

蒲慕州著：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》。臺北：允晨文化，1995。349頁。

Poo Mu-chou. *Zhui-xun yi-ji zhi fu (On Ancient Popular Religion)*. Taipen: Yun Chen Wen Hua, 1995. 349pp.

楊慶堃(C. K. Yang)在其關於中國宗教的經典研究中，指出中國的宗教崇拜主要是依附於世俗制度之中，成為世俗結構的一部分（他稱之為「混合宗教」，diffused religion）。¹因此，雖然理性主義的儒家思想在中國社會與政治秩序的組織佔著支配地位，但是宗教的影響仍是深入中國人社會生活的每一方面。²要了解這種「非宗教化」及「泛宗教化」同時並存的矛盾現象，³我們便不能不回到中國古代歷史中，窺探一下宗教的發展形態，及其與文化間的發展與互動情況。對於中國古代的信仰世界的研究，特別是在佛教傳入中國前的情況，可說仍有相當可供開墾與拓展的地方。⁴不過，正如蒲慕州指出，要是宗教史研究的目的之一，是在設法解釋一個宗教傳統中人們的生活與宗教的關係，則近數十年來的中國古代宗教研究，顯然過分偏重在祖先崇拜、自然崇拜及鬼神信仰三個課題之上，而忽略了對古代中國人宗教生活的發掘。他關心的問題是，「在佛道兩教尚未興起之前的中國，人們的宗教生活有哪些內容？這些宗教生活或行為的型態與後世受佛道影響的中國民間信仰有何異同？或者是否有相當的傳承關係？」（頁3~4）蒲氏的《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，便是上述關懷的研究成果。

在方法論上，本書有別於一般研究中國宗教的著作，作者在「引論」部分指出，過去學者對某一種宗教傳統成功流傳的解釋，主要集中在時代的外在處境因素上，如社會環境的動亂，或是主流意識形態的式微，對於宗教成長的「精神土壤」，即社會本身原有的宗教活動和信仰心態，卻未有適當的重視。就以佛教為

¹ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1970), 296-97.

² 楊慶堃著，段國昌譯：〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，中國思想研究編委會編，段國昌等譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版，1979），頁336。

³ 桑兵：〈試論中國文化的非宗教化與泛宗教化〉，中山大學歷史系編：《中山大學史學集刊》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁166~179。

⁴ Daniel L. Overmyer ed., "Chinese Religions: The State of the Field, Part I: Early Religious Traditions: The Neolithic Period through the Han Dynasty," *Journal of Asian Studies* 54:1 (Feb., 1995): 124-60.

例，其傳入中國，並不是進入一真空的狀態，究竟佛教廣為一般人民所接受的原因，除了本身的義理具吸引力，以及社會政治動亂的推動外，是否尚涉及中國社會原有的宗教心態？如此，則重建古代中國社會的宗教心態，便成為中國宗教研究的重要課題了。作者認為，古代中國社會的宗教現象，基本上可分為官方的、知識分子的，以及通俗的三方面。官方宗教是每一個時代政府所主導的國家崇拜；知識分子的宗教是指在知識分子階層興起後所發展出的宇宙論，德性天命等比較抽象的宗教觀念；而通俗宗教基本上指的是所謂的「民間信仰」——即一般人民的信仰。必須指出，作者作出上述的區分，並不意味著他採用了流行的「民間文化——精英文化」、「民間信仰——官方宗教」的二分概念。為此，他在檢討了不同學者（如 R. Redfield、M. Granet、de. Groot、M. Freedman、B. Schwartz、D. Johnson、D. Overmyer、S. Teiser 及 R. Weller 等）關於民間文化與精英文化，或大、小傳統的論述後，指出民間信仰的信仰者，與他所在的政治、社會、經濟地位的高下並沒有必然的關係。換言之，政治社會上的上層階級人物，在宗教信仰上仍可以屬於民間信仰的一分子。兩者最大的差別，其實不在於其根本的宇宙觀及道德觀，而是在於各自所關心的問題，並表現在崇拜的儀節和目的之上。他說：「所謂民間信仰，並不是完全由我們所能看見的某種有關宗教信仰的資料的內容，如鬼神信仰、祭祖祭天等所決定，而主要是要看人們去遵行，或解釋這些信仰的方法與態度。」官方宗教的目的在求國家社會的福祉，民間信仰則多半為了民眾自身一己的利益。（頁27）所以，作者的假設是，中國古代（民間）宗教信仰中最根本而持久的目標，是如何得到個人和家族的福祉，個人又如何能接觸，甚或控制超自然力量（或「人外力量」）。

本書另一個在方法論上的突破，是在研究史料的運用上。在研究古代中國的民間信仰世界時，作者指出，除了傳統文獻外，我們可以運用的材料，主要是考古發現提供的新文獻及物質材料。在文獻資料方面，由於當時的文字材料基本上都是上層社會所留下的，根本沒有所謂純粹的民間信仰材料。因此，作者提出了「無心史料」的概念，意思是即使在上層社會的文獻中，經由知識分子不經意的陳述或是有意的批判之中，我們仍可以得到一些有關民間生活與信仰的消息。在本書中，作者便特別討論了秦簡《日書》及馬王堆帛書《五十二病方》等新出土文獻所反映的民間信仰型態。此外，即使是傳統文獻，如《山海經》及《論衡》等書，作者仍深信，作者雖有其特定的撰述動機，但在無意中仍可反映出廣大人群的感情與信仰。至於在物質材料方面，作者特別指出墓葬材料的研究價值，特別是古代墓葬制度反映出的靈魂及死後世界觀的狀況。其實，作者在這課題上，

已有了相當深入的研究基礎，本書在這方面的討論，基本上是參考了他在1993年出版的《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》的論點。

在內容方面，作者在第二至四章，主要追溯了從殷商到戰國末年古代信仰的發展軌跡。他指出，商至西周時代，民間信仰的主要輪廓與上層社會的宗教基本上是並行不悖的。他從《詩經》、《禮經》及《周易》等傳統文獻中，指陳出這時宗教信仰的概要，特別是其中與農作周期的密切關係。因為商代已進入農業時代，一般人民及貴族的宗教生活自然與農業生產的行事分不開。此外，個別信仰觀念及行為，如卜筮、祖先崇拜及鬼神信仰，也反映出宗教與日常生活的關係。不過，到西周晚期，以迄春秋戰國時代，這種「同質性」的宗教信仰，便出現了分裂的情況。這分裂包括兩方面，一方面是原來上階層之中的分裂，主要是道德性天命觀的出現，逐漸成為新形成的知識階層的信仰，由此出現了官方宗教與知識分子宗教的不同發展。另一方面的分裂，則是上下階層之間的分裂，即是原來上下階層所共同分享的宗教信仰，開始在不同階層中產生了差別。作者指出，以鬼神信仰為主的宗教態度雖然仍流行在統治階層和一般百姓之間，但是前者的信仰則以政治為主要關切點，而後者則以切身的福祉為重心。知識分子則對兩者均有所批評。為了進一步將戰國時代的情況展現出來，作者特別專闢一章，應用了新出土的文獻《日書》及傳統文獻《山海經》，說明具體化的、擬人化的、非道德的鬼神觀念，已充斥於上下層社會人士之間，而「機械性的宇宙觀」（即認為世間一切事物的吉凶都與時日的進行有相對應的關係，而這對應關係是人可以得知及掌握的；人只要循著有關的法則，即可避凶趨吉）也是上下層人士共有的世界觀。唯一的分別是，他們對於鬼神福祉的內容有不同的要求而已。到戰國末年，中國宗教信仰基本上已發展出三種層次：夾在上下層社會鬼神思想之間的，是知識分子的比較重理性的態度，但是，在知識階層中，也不是完全沒有參與民間信仰的活動的。

在第五至八章中，作者主要以漢代的情況為主要討論的對象，進一步評檢上述三個層次到了大一統帝國形成後的發展與相互影響。作者首先指出，漢時代的官方宗教與民間信仰的界限其實並不清楚。這種糾結表現在官方宗教中的崇拜對象，往往與民間信仰雙重疊，而崇拜者也參與民間信仰，造成崇拜者身分的重疊。這種糾結情況，顯然是承繼了先秦時代以來的發展。是故漢代的所謂民間信仰，一方面是指那些不在官方系統中的信仰行為，另一方面也要看信仰者所求於其所信仰的事物具有的性質（如求個人的幸福、長生不死），是否相等於官方宗教

所求於神明之目的（如國泰民安、風調雨順）。事實上，作者指出，正因為官方宗教沒有解決個人內心的問題，民間信仰才有其活動的空間。

接著，作者詳細討論了漢代民間信仰的重要內容，包括與農業周期、生命循環、日常生活有關的各類信仰，以及鬼神、魂魄、死後世界的觀念等等，並設法解釋這種信仰行為與社會經濟發展（如編戶齊民）的關係。（第六、七章）最後，作者將漢代知識分子與民間信仰間的複雜關係，予以疏理，他特別強調知識分子與民間信仰間的互動關係。一方面，民間信仰對於上層階級及知識分子的影響，是顯而易見的。這從墓葬品及墓室壁畫的內容充斥了怪獸、仙人、鬼神乃至西王母等非官方宗教的象徵可以說明。另一方面，即使有知識分子扮演著批評民間信仰者的角色，也大多站在破「淫祠」的立場上，其考慮主要出於政治（社會經濟）而非宗教本身。知識分子接受或容忍民間信仰的原因，反映出民間信仰的性質，特別是神聖世界和死後世界的想象，並沒有逸出帝國政府結構的模式，成為政治程序 (political process) 的一部分。無論如何，知識分子在批評、改革與參與民間信仰的同時，反映出所謂的信仰活動其實乃一橫切社會各階層的力量。

從上文對蒲著內容的扼要撮述可見，本書對於中國古代宗教的發展，可說作出了十分詳盡而精闢的論析。不僅如此，作者在結論部分，更從人外力量的性質、感應式之宇宙觀、死亡與死後世界及人之神化四方面，闡析了關於中國古代民間信仰的特質。他更認為，這些基本的宗教心態，對於我們了解中國宗教在魏晉以下的發展，特別是佛道的傳播，是息息相關的。

就整體而言，蒲著確實是中國古代宗教研究領域中不可忽視的成果。一直以來，學者對於此階段的研究，正如作者指出，只著重在祖先崇拜、自然崇拜及鬼神信仰三個課題之上，忽略了對古代中國人宗教生活的整體重構。更重要的是，作者以上下層文化的關係作為切入點，將中國古代民間信仰的圖像，作出較持平的析論。一直以來，對於中國宗教的研究，均囿於二分法的理論框架，突顯知識層次與民眾層次的差異。⁵而關於上下層文化的關係，則大多從支配或從屬的角度出發，重視其由上而下的歷程。⁶正如筆者在前文指出，作者參考了近年西方社會學、宗教學及人類學方面的研究後，強調了上下層文化間的相互交流、

⁵ 參 Wing-tsit Chan, *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia Univ. Press, 1953), 141。

⁶ 有學者稱之為衝突論及霸權論，參李孝悌〈上層文化與民間文化——兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》，第八期(1989)，頁95~100。

互相影響的關係。無疑，春秋戰國以降，上層文化的理性化或人文主義傾向基本上將具有「薩滿信仰」(Shamanism)的內容予以排斥，但這些充滿神奇力量的靈媒卻在一般人民的生活中繼續其發展。由此出現了中國文化的「非宗教化」及「泛宗教化」的混合現象。⁷

在這裡，涉及一個饒有意義的問題，就是在上下層這種既同質又存在差異的複雜關係中，究竟傳統士大夫的宗教世界是怎樣一回事？他們是否只是單純從理性的立場出發，對民間信仰採取敵視及批判的態度？抑或他們也在不同程度上，參與了民間信仰的活動？蒲著在這方面，便給予我們一幅生動的圖像，對漢代知識分子的宗教世界，作出了較系統的分疏，進一步說明了上下層文化的互動關係。事實上，這種情況，一直持續到明清時期基本上並沒有改變。而作者指出上層官僚及知識分子對宗教的政治考慮，也正是後代發展出「神道設教」考慮的由來與根源所在。所謂「神道設教」，就是知識分子從教化的立場出發，對民間信仰採取的合理化及包容，甚至是鼓勵措施。在這個考慮之下，上層文化通過接納／利用民間信仰（如沃森 [Watson] 對官方對媽祖的態度的研究⁸），從而達致「輔翼教化」的目的，將官方正統的道德倫理（儒家），通過民間信仰來影響一般民間。⁹如此，作者希望能通過研究古代民間信仰，進而對後世宗教現象提供可靠背景知識的企圖，可說是達到其目的了。

更重要的是，作者提出中國古代民間信仰的四個特質，對於我們了解整個民間信仰的內涵，特別是在後世的延續，提供了極有意義的解說。（奇怪的是，作者並沒有在他建立的基礎之上，進一步說明這些信仰特質，與後世宗教現象的關係。這不能不說是美中不足之處。）

⁷ 桑兵：〈試論中國文化的非宗教化與泛宗教化〉，頁168～172。

⁸ 沃森 [Watson] 指出，媽祖原來是福建沿海的地方祭祀，但在宋元之際，國家出於政治的考慮，對其予以賜封，使之從地方性的祭祀變成普遍的信仰。參 James Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960," in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson et al. (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1985), 292-324。另漢森 (Valerie Hansen) 的研究也指出，中國在十二至十三世紀，民間神祇受朝廷冊封的情況甚為普遍，參 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1990)。

⁹ 李孝悌曾深入分析這課題，參氏著：〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第十九期(1990)，頁299～339。

首先，作者指出的第一個特質，就是人外力量的性質。所謂「人外力量」(extra-human power)，是作者對宗教的定義，他認為，中國人對人外力量的理解，主要表現在三方面：一、對「靈驗」的重視；二、人與人外力量的關係，表現在外在的儀式行為之上，而非內在的道德標準；三、是「鬼神可殺」的觀念。（頁270~273）若我們將作者的觀察置於中國人對宗教信仰的態度的脈絡內，則作者的論述無疑是準確的。事實上，相互給予 (mutual reciprocity) 的原則，一直是中國宗教的主要傾向。¹⁰ 誠如楊慶堃指出，信徒與寺廟之間的關係，是一種「櫃台對面」的交易，一個人為求多子可以到佛寺去拜觀音娘娘，或者為求健康去拜道教的華陀，完全端視所需要的超自然神力而定，他總能在宗教市場上找到他的選擇。¹¹ 總而言之，「靈驗」與否是最重要的，「實用主義」的考慮，或作者強調的「追尋一己之福」的信念，於是壓倒性的。這也解釋了中國人對宗教的包容態度，不同的神明，扮演著不同的功能，統統在為人民服務。

除了靈驗外，作者指出人與人外力量的另一種表現，就是其非道德性。這裡，筆者認為作者只論析了事實的一面。無疑，在民間信仰中，這種關係主要表現在外在的儀式行為之上，而上述的相互給予的靈驗關懷，也充分體現出這種非道德性。不過，作者顯然忽視了在官方及知識分子的教化目的之下，民間信仰本身雖沒有發展出完備的道德系統，但是卻扮演了支持儒家道德倫理的角色。換言之，道德與宗教在民間信仰中，雖然是分離的，但卻又巧妙地形成了相互支持的功能。¹² 明清時期流行的勸善文化，就充分說明了這種現象。¹³

在討論了人外力量的性質後，作者接著分析古代中國民間信仰的第二個特質：感應式（或機械式）的宇宙觀。作者指出這種宇宙觀的主題是：人的命運與某些自然系統有一對一的關係，並且認為時間與空間構成人的生命和活動的參考架構，而相同的因素也是萬物運行的要旨。抑有進者，人相信應用某些方法（巫

¹⁰ Daniel L. Overmyer, *Religions of China: The World as a Living System* (New York: Harper San Francisco, 1986), 69-70

¹¹ 楊慶堃著，段國昌譯：〈儒家思想與中國宗教之間的功能關係〉，頁338。

¹² C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, 278-93。另 Kwang-Ching Liu ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1990)。

¹³ 有關勸善文化的研究甚多，較近期的研究，可參 Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit & Demerit: Social Change & Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1991)。另 Daniel L. Overmyer, "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming & Ch'ing Pao-chüan," in *Popular Culture in Late Imperial China*, 219-54。

術)，是可以預測神明的旨意及改變自己的命運。作者因此認為，中國古代民間信仰中並沒有神祕(mystery)的因素，也沒有猶太—基督教傳統的「神聖啟示」(revelation)觀念。(頁274~275)毋庸置疑，作者所指的感應式宇宙觀，確實在今天華人社會民間仍普遍流傳，人類學家李亦園的研究便指出，即使在臺灣這個現代化的社會，一般人的心理仍然相當程度仰賴傳統社會極富迷信意味的命卜術數、風水堪輿術等。而這些行為背後的宇宙觀，正是一種企圖維持人與自然關係(包括時、空間及神明系統)均衡及和諧的觀念。¹⁴作者能揭示出這種宇宙觀跟古代民間信仰的關係，確是本書的優點。不過，他進一步推論謂神祕因素及啟示觀念因此就不存在於中國民間信仰之中，筆者則有所保留。事實上，雖然這種感應式的宇宙觀反映出人能以時、空間的狀況作為參照，從而了解神明心意，甚至改變一己命運。但是，這卻絕不等於民間就不會存著敬畏的心態來參與有關儀式。無論如何，神明系統於參與者而言，都是神祕、神聖，甚至是不可知的，他們必須通過某些專業的神職人員作為中介(如風水先生、解籤先生、扶乩者)，方可窺探到神明的啟示，然後再作趨吉避凶的預備。再者，作者似乎忽略了民間信仰中對「命」與「運」的區別，人可以試圖改變的，只是一己的「運」，因為每個人出生的「八字」，已註定了各人的「命」。但這仍須仰賴某些宗教執法者為人作「解運」、「改運」及「蓋運」的法術。¹⁵就此而言，中國民間信仰中是否真箇沒有「神祕」及「啟示」的成分，這是很值得進一步討論的。

中國古代民間信仰第三個特質，就是對死後世界的理解。在此，不能不提及作者的另一專著：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》¹⁶，對於我們了解佛教傳入前中國人對死亡及死後世界的觀念，確有很大的啟發。無疑，今天流行的地獄思想是來自佛教的，但是，正如作者指出，佛教進入中國時，並不是進入一個真空的狀態，(頁16)因此，對於釐清古代民間信仰的死後世界觀，以及它在佛教的地獄觀引進後的變化，便是極有意義的課題。有學者指出，雖然十殿地獄思想源自印度，但在中國的應用，也只是保留了一些概念與名字，例如輪迴、閻

¹⁴ 詳參李亦園：〈和諧與均衡——民間信仰中的宇宙詮釋〉，氏著：《文化的圖像(下)——宗教與族群的文化觀察》(臺北：允晨文化，1992)，頁80~89。

¹⁵ 有關這方面的討論，可參李亦園：〈宇宙觀與宗教文化〉，氏著：《文化的圖像(下)——宗教與族群的文化觀察》，頁196~197。另Richard J. Smith, *Fortune-Tellers & Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (Taipei: SMC Pub., 1993), 173-219。

¹⁶ 蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》(臺北：聯經出版，1993)。

羅王、刀山、火鑊，在功效上差不多已完全中國化了，與其說是印度的思想，毋寧說是中國的產品，借用了佛教的外套而已。¹⁷但無論如何，今天民間相信死後世界的存在的觀念，特別是死後世界乃現世的延續或翻版的體認，顯然是根源於古代的。即或基督教傳入中國，其末世論 (Eschatology) 為中國人所認識 (或感興趣) 的，也是關於其天堂、地獄、審判的內容。甚至早期來華的傳教士在傳教時，也明白對死亡的恐懼及不死的盼望，乃是中國人的喜好與需要。因此，他們撰寫的傳教小冊子中，即動輒以地獄的「永死」及天堂的「永福」來作為傳福音的楔子，希望可以吸引更多中國人信主。¹⁸可見古代民間信仰的特質的延續性及普遍性。

最後，作者指出古代民間信仰的最後一個特質，就是人之神化。事實上，「人而神化」(Euhemerism) 的觀念，確是民間信仰的重要現象。所有民間信奉的神明，基本上都是由人而化，如關帝、媽祖等等。¹⁹即使在今天的中國大陸，我們仍可看到類似的「封神」現象。近年流行的「毛澤東熱」，就是明顯的例子。²⁰

作者對中國古代民間信仰的特質的基本論述，對於我們了解中國宗教在魏晉以後的發展，具有重大的意義。我們可見，上述的四種宗教心態，到今天仍在中國大陸、臺灣及香港等華人社會中可以觀察得到。總之，對於中國民間宗教信仰有興趣的讀者，本書是一本值得重視的作品。

邢福增
建道神學院

¹⁷ 詳參徐佩明：〈中國的長生思想〉，江大惠、劉綺華編：《死死生生》(香港：崇基學院神學組，1987)，頁33。

¹⁸ 如米憐 (William Milne) 的《長遠兩友相論》(廣州：羊城小書會)。

¹⁹ 對於關帝「神格化」的研究，可參黃華節：《關公的人格與神格》(臺北：商務印書館，1995)。另 Prasenjit Duara, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War," in *Journal of Asian Studies* 47:4 (Nov. 1988): 778-95。

²⁰ 參 Alvin P. Cohen, "A New Deity in the People's Republic of China: Mao Zedong," in *Journal of Chinese Religions* 21 (1993): 129-30。另幸源：〈「毛澤東熱」與中國民間宗教〉，《鏡報月刊》，1992年12月號，頁86~88。