

「大中原」的定位是相對而非絕對，這已足以讓人懷疑他爲了陳述香港殖民地子民的徬徨與悲哀，在解構中國民族主義的同時，又樹立了一個新的稻草人。與此相關的另一個問題是，作者一方面極力想要推翻過去人們對於香港電影走商業路線的刻板印象，一方面卻似乎無意也無力否認這就是歷史當下的現實。正如書中對《南國姊妹花》文本分析所示，由於電影本事與作者的敘事策略貼得太近，令人不排除其中可能有「以今視昨」的成分。

在此同時，我們必須承認，以電影來討論國家認同或論斷忠奸，本身有很大的限制。主要因爲電影除了有政令宣導的作用，也是一項大眾娛樂的工具；電影作爲一種從西方傳入的新興傳播媒體產業，在三〇、四〇年代的中國擁有廣大的市場商機，如果不能吸引觀眾買票觀賞，所有政治宣傳都將徒勞無功，這意味著政治箝制有其限制，而投鼠忌器，也多少影響到掌權者的判斷。無論日本軍部或汪政權對川喜多長政與張善琨多麼不滿，理論上，只要他們拍攝的電影有人看，市場機制會在一定程度上扮演某種制衡角色，因爲掌權者大概也明白，即使政治正確，不能保證票房，如果吸引不了觀眾，再好、再多的宣傳也發揮不了任何作用。這雖非一頂在任何時候都管用的保護傘，但或許可替爲什麼張善琨與川喜多長政在中日交戰狀況下保持良好關係，以及兩人雖然都因觸怒當道而有牢獄之災，卻並未淪落至不堪地步，提供部分解釋。我們甚至也可以從這個角度來解讀戰後一〇八位影劇漢奸幸運逃過一劫的現象。

最後，作者在強調政治對近代中國電影發展的控制與影響的同時，對電影的藝術價值的討論似嫌不足，其實這也是周旋在政治忠誠與商業利益之間的近代中國電影發展過程中最費人猜疑的一部分。有沒有可能即使政治的陰影無所不在，但有時電影政治並不那麼「政治」？

State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives. By Anthony C. Yu. Chicago: Open Court, 2005. Pp. xiv + 192.

周伯戡，臺灣大學歷史學系教授

以近代馬克斯思想爲政治指導原則的中國共產黨鎮壓法輪功，和中國歷朝迫害道教和佛教有何關聯？這一跨越時間的課題是個文化本質的問題。余國藩教授在他的這本書中，以宗教學的觀點，結合大量中西與近現代（主要是1990年之

後)的研究作品,闡述中國自古以來國家政府 (the government of the state) 如何與一種宗教意識形態結合而形成一種國家宗教 (a state religion), 此國家宗教賦予國家獨佔了宗教學所探索的「湛然而玄於萬物之上的聖性」(divine attribute, existing above and independently of the material world) (p. 35), 因此在中國的歷史, 它支配、控制、壓制、規範三種主要的宗教傳統——儒、釋、道。余教授說此種國家宗教發軔於中國文明之初, 形成於殷商, 強化於西周, 擴散於東周, 完成於漢代。在這個觀點下, 余教授徵引先秦考古與文獻的材料, 說明儒、道、釋三教在中國出現前, 此種國家宗教如何完成 (第三章), 然後再分論從漢到唐, 儒、釋、道三教與國家王權的關係 (第三、四、五章)。在這三章中, 他偶爾例舉宋、明、清的宗教活動, 接著就把討論轉到近代中國 (第六章)。不過, 千萬不要以為他疏於宋、明、清的宗教。身為《西遊記》與《紅樓夢》的研究者, 他對十一世紀至二十世紀中國的宗教極為嫻熟。只是, 在此書中, 他寧願摘取、綜合學者對中國上古與中古宗教的研究成果。正如他在第一章所說, 他的動機是要探討中國文化裏一個獨特的政治宗教本質, 並從學術與人權的觀點, 批判中共的宗教措施。

此書真正的討論始於第二章: 中文「宗教」一詞的內涵。此中文詞彙譯自英文 “religion” 一字。近代學者如韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 把此字的內涵與基督教教義連在一起, 它與人的靈魂救贖有關。由於儒家沒有救贖的概念, 因此常有學者認為中國沒有宗教。為了澄清「宗教」在中文的含意以及 religion 在學術界的看法, 余國藩對中文的「宗教」進行字源學的探索。首先, 他反駁傳統中國沒有「宗教」這詞彙。從第五世紀至宋朝禪宗的作品, 「宗教」此詞彙廣泛使用在佛教的作品中。十九世紀中葉的日本學者為了翻譯德文 *Religionsübung* (religious practice), 借用了佛教這個詞彙, 才使今人忘掉此詞彙的中國原生義。

然而中國佛教在使用「宗教」這複合詞時, 此詞彙確實反映出文化中一種稱之為「宗教」的現象 (a linguistic artifact . . . for the designation of a cultural phenomenon we now call “religion” or a variety thereof) (p. 14)。因此, 余教授探索「宗教」被佛教使用前, 「宗」和「教」在中國古代的原義。「宗」與祖先崇拜有關, 但當它被用作動詞時, 它的意義是「敬拜」、「尊崇」。《老子》首先把它轉用成非人屬的原理、原則或目的 (「言有宗, 事有君」〔第70章〕)。「教」意指教化, 它來自君主, 並透過教育體系執行。所以「教」顯示的是一種權威的指導。而「三教」原指夏、商、周三代的教化, 在道教與佛教興起後, 改

變成儒、釋、道三教，從南北朝時期起一直延用到現代。因此，就字源學來看，「宗」和「教」都可和英文的 *religion* 相呼應。

第二、*religion* 這字固然在近代歐洲與 *Christianity* 互用，但 *religion* 這詞彙的拉丁文字原與基督教無關。它的原意有二，一是動詞義，其義為「綁在一起」(*tie together*)，可引申為某種形式的文化或社會結合力量。二是，余教授引用另一位芝加哥大學教授 Jonathan Smith 的研究指出，「某種可稱為宗教的人，他們仔細檢驗並反覆地進行與神有關的儀式」(*those who carefully reviewed and went over again all that pertained to the rituals of the gods were called religious from relegere*) (p. 24)。這種人的行為有如精神病學中的狂執 (*obsession*)，欲把日常生活中種種的活動，放大到某種完美有意義的境界。不論是第一或第二義，兩者都顯示一種行為的模式 (*a mode of behavior*)，其基本意義不只是為個人，也為群體。

第三、基督教《聖經》使用 *religion* 詞彙時，指的是宗教禮拜 (*worship, cult, rite, and religious service*) (p. 23)，而不是單指基督教的有神論。也因如此，近代歐洲宗教學研究的大師從沒有把基督教當成唯一界定宗教性質的主體。因此，余國藩先生結論，「從此字源學的衍生義來看，中國的『教』或『宗教』，在其儀式的脈絡，可和 *religion* 相呼應」。如此，他一方面確定中國文明裏可與歐洲文明 *religion* 相互對應的研究主題（「中國沒有宗教」說因此站不住腳），另一方面也在比較宗教的視野上，擴大了既存的宗教研究的範疇。

第三章，余國藩先生探討中國國家宗教如何在遠古時代就建立在既存的祖先崇拜的基礎上，並透過儀式決定、承認哪些祖先具有超越的力量，而使君主或國家政府擁有比先祖更高的神聖層級。余教授指出，古代的中國人一如古代的希臘人般，尊敬死者、神化死者，並相信死者能對生者施福予禍。基於信仰此種超自然的力量，祖先崇拜成為中國人把各種不同分子組織成為家庭、社群等的宗教力量。君主也以此力量為政治基石，組成了國家政府。

余教授從 David Keightley 對商代宗教的研究注意到，從我們所發現目前可知的第一位使用甲骨文的商代君主武丁起，君主擁有另一個權柄：承認某些和君主沒有關係的「祖先」(*unrelated "ancestors"*) (先公) 具有神聖的地位，使他們一如血緣的先祖，能和代表自然力量的神祇（如風、雨等）與「帝」共同被祭祀；他們儼然能左右天氣、收成、自然的變化、戰爭，甚至君主本人的健康等等。換言之，君主透過儀式，決定哪一位祖先有這超越的力量。進入周朝，這種不強調

實際親屬關係的造祖儀式變得更制式化 (institutionalization of the ritual of ancestor-making that . . . depersonalizes actual kin relations) (p. 31)。文獻上稱君主此項權力為「封」(canonizing)。透過「封」，君主或國家比祖先的權威更高，它的神聖性比祖先更絕對。結果，哪些先祖應該被祭祀，哪些祖廟應毀，根據的標準是什麼，以及哪些先祖可以配享天地，成為歷代王朝辯論的主題。蓋君主對統治家族系譜在儀式中的認定，影響君主統治的宗教權威。從儀式本身來看，余教授徵引《國語》展禽對祭祀和政治運作的關係的看法：「夫祀，國之大節也；而節，政之所成也。故慎制祀以爲國典。」（《國語·魯語》卷4第9章）就意識形態來看，君主慎於敬祖，盡孝的臣民自然移孝作忠，報效君國。

由於在先秦時，君主已經擁有了冊封死者的權威，並且只有君主才可以從他主持的祭祀中表彰死者超越的力量，余國藩教授解答了學術界有關儒家宗教性這一聚訟不休的課題。他引用黃進興和 Thomas Wilson 的研究，回顧孔子從漢代以後不斷被聖化的歷史過程。余教授承認孔子本人根本沒有建立宗教的企圖，就此點而言，孔子不是宗教的建立者。但是一旦君主認可儒家思想有助於國家統治，而君主本人是這國家宗教的中心，祭孔因此是“by the state, of the state, and for the state” (p. 48)。若說孔廟透過國家的敕建，「沒有承擔宗教目的，就像是說聖法蘭西斯的廟宇不過是一件偶然的藝術品，不帶有一點宗教儀式味」(To say, therefore, that the Confucian temple established by the state cult ideology did not serve a religious purpose is tantamount to saying that the shrine of St. Francis of Assisi consists of no more than a little ceremonial hut of incidental art objects) (p. 49)。儒家學者附和君主對孔子的聖化與神化，並在儒家文本的解釋中，「仔細檢驗並反覆地進行與神有關的儀式」；說儒家是宗教，一點也不牽強。

第四章，余國藩先生討論道教在中國宗教中的地位。他承襲施伯爾 (K. M. Schipper) 先生的看法，指出中國的中央政府永恆地面對兩個問題，一是社會階層，一是各種地方文化。當儒家在漢朝成爲「國教」後，天師道作爲一種有組織的「道教」，在第二世紀東漢末年時才出現。它反映帝國中央失去對下階層人民（小人）與地方的控制。

然而道教的傳統深植於東漢之前，也與漢代董仲舒 (176-104 B.C.) 天人感應的儒家思想糾纏在一起。由於王權與祭祀有密切的關係，祭祀又假設超自然力量的存在，君主如何處理超自然的力量便成爲國家運作的基礎。因此，當秦漢時期，天人感應與五德終始說出現後，史家會特別關心自然界的災異（孔子避免談

怪力亂神，漢代儒者此時不得不談），以及君主如何處理這些災異（君主的「至誠」或「精誠」可動天感地，必須記載，這是君主「宗教性」的表現）。但君主若要像秦始皇帝一樣，以為他主宰「天」、「人」兩界，又想長生不老，又以為他是超越三代聖王的「帝」，他就會招到史家嚴厲的批評。

君主永恆面臨兩個問題。一是生命的有限性（所以他想求長生不老的仙藥），一是皇權（emperorship）如何成為宇宙的核心。道教一方面透過提供各種長生不老的手段獲得君主的青睞，另一方面透過《老子》所說道是「象帝之先」，以各種解釋，對「官方國度」失望的人民提出「另一個國度的許諾」（the promise of another country）。它自然會遭到官方的鎮壓，也自然呈現濃郁的地方、「反叛」的色彩。但是它並不遁世，它熱愛世俗的權力。由於儒家對於統治者天命的轉移並沒有確切的說法，道教便常以符命來號召人民推翻統治王權。余國藩教授詳述了第三世紀左右道教的「叛亂」，並以此反駁中國沒有宗教戰爭說。從當時政府對道教的鎮壓，他以為這和歐洲十六世紀的宗教戰爭一般——跨地域、族群，並產生地區人民大規模的遷徙。

第五章，余國藩教授討論佛教與國家的關係。由於中國文化裏王權與祖先崇拜同構，佛教在中國所建立的各種社團如僧伽（吸引男女信眾加入而不婚），或同修會（吸引被歧視的女性，鼓勵她們「向道」而使婦女疏離傳統家庭對她們的規範），使得佛教不能得到君主的青睞。此外，佛教個人主義式的開悟成佛是另一個超越的神聖場域（locus），與中國王權的神聖性相互衝突。余國藩教授在此章中，以慧遠〈沙門不敬王者論〉說明佛教與中國王權的對立。余教授引古正美教授的說法，歷史上，佛教有天王與佛王思想，欲使王權屈於佛法，但是，余教授以為，中國的君主終於成功地立了僧官，制訂了僧道格以管束佛教僧侶。三武（北魏太武帝、北周武帝、唐武宗）毀佛更顯示中國王權的絕對性，並非佛教所能改變。

最後，余國藩先生以他最熟悉的玄奘（600-664）為例，說明他出家、西行求法所面臨家庭與國法干預時的抉擇。玄奘出身於儒學世家，四個兄弟中的另一位早他出家。他的傳記裏並未記載他的家庭反對他出家。似乎當時多元化的文化容忍一個人出家，或者他的家人理解到他敏銳的思維與個人的宗教追求。但是當玄奘決定「出國」求法，在邊境面臨禁人出關的國法時，他不屈於國家的權威，一往直前。余國藩先生在此語重心長地寫著，玄奘的作為與國家民族的利益沒有任何關係，中國的學者從未探討玄奘個人炙烈的宗教動機，縱使如陳觀勝教

授所言，僧團終與王權妥協，「但是總有例外，這是個人的堅信與委身奉獻」(but there would always be the exception of individual conviction and commitment) (p. 134)。也因為這些「例外」，中國文學的領域變得繁複，文體擴大，文字豐富，食物多味，宗教多元。

第六章，余國藩教授把討論帶到現代中國。他認為一九一二年的革命改變了中國國家對宗教的控制。國民黨政府在大陸期間，一直取締各種的會道盟，對基督教也是利用更甚於信仰。但是國民黨退到臺灣，因為政治解嚴，終於實踐了憲法中的宗教自由，因而促成各種宗教，佛、道，以及地方神祇信仰，在臺灣蓬勃地發展。

然而中國共產黨在大陸不但承襲傳統中國的政治宗教，更因近代歐洲特定意識形態的支持而強化傳統中國的國家宗教。表面上中共宣稱每個人有宗教信仰的自由，以及不信仰的自由，但是黨員不得信仰任何宗教。中共並且堅決的認為，根據馬克斯思想，宗教最後會從人類的歷史中消失。因此，中國共產黨前三十年的執政壓制所有的宗教活動，以達到社會主義的理想。一九八二年政策開放後，中共仍對各宗教的活動與目標予以定性。在西方，國家機構對任何宗教行為的規範都會招到對人權侵犯的批評。而中共如此做，余國藩教授說，宣稱國家能夠知道並界定哪些宗教活動是正常的本身就是一種宗教的主張 (to declare that the state can know and define what are "normal religious activities" is itself to advance a religious claim) (p. 145)。這種作法只有從中國宗教傳統中才能理解。

最後，余國藩教授以共產黨不斷重申的「祖國」和漢元帝所宣稱的「祖廟」做對比，「所親以立宗廟，蓋建威，銷萌，一民之至權也」（頁146）。翻譯成白話：「（我們）所以要認真的建立祖廟，因為（祖廟）是終極的力量，它可以建立（我們的）威權，消除叛變，統一人民。」經過余教授的點破，我們發現，經歷了兩千年，「祖國」與「祖廟」在文字與觀念上，竟有異曲同工之妙。

以上我對余教授此書的介紹，只是舉其燦燦之大者。它不足以說明余教授在此書對中國宗教現象許多精彩的觀察。讀者必須細細地閱讀，才能品嚐出他的洞見。他華麗、雄偉、流暢的英文寫作，當今在英美學術圈的華人學者恐怕無人出其右。儘管我在下面找出三個文字上的小錯誤，此或是編輯疏失所致：Sinicize 應作 sinicize（頁119）；supas 應作 stupas（頁122）；《人王經》應作《仁王經》（頁112）。

最後，他書中有關佛教部分，我以為有兩點還請余教授（或宗教史、文化史

的學者) 深思。第一點有關佛教與孝道之間的關係。佛教固然推崇出家有助於解脫，但是沒有任何一本佛經否定孝道。Gregory Schopen 透過印度的碑銘研究，早就撰文指出佛教在印度，不論是出家僧侶或在家信徒，都重視孝順父母。漢譯中文佛經中隨處可見有關孝順父母的文句，這些句子絕不可能是「漢化」的結果¹⁰。我在這裏可以再加上一點。在阿育王 (ca. 268-239 B.C.) 諸多的碑銘裏，阿育王宣稱他信守「正法」，人民必須孝順父母。當中國南北朝時期的君主以阿育王為模仿的對象，孝順父母，尊敬家族正是佛教的社會規範，我們不能把孝順視為中國文化獨屬的社會規範，把中文佛經中的孝順視為佛教「漢化」的結果。

第二點有關佛教的王權觀。余教授所引的天王和佛王固然是一組可操作的概念，但在中國佛教的內涵裏，更好的概念是第五、六世紀的「如來天子」（北朝）和「菩薩皇帝」（南朝），兩者都和大乘佛教內部的佛陀囑累君主弘揚教義有密切的關係。

此書固然是本英文作品，但是當我一路讀來，恍然覺得他設定的讀者，絕不少於一半是華人，書中他引了不少華人學者的「理論」，並反駁之。因此，對中國宗教有興趣的學者，能不讀此書？

《王弼思想與詮釋文本》，田永勝著，北京：光明日報出版社，二〇〇三年。6+二八三頁。

周大興，中央研究院中國文哲研究所副研究員

近年來，魏晉玄學的研究欣欣向榮，參考林麗真教授的《魏晉玄學研究論著目錄》所載¹¹，可謂蒐羅無遺，令人望洋興嘆。其中，王弼 (226-249) 的玄學思想，仍然是每位玄學研究者所必須攀越的第一座高峰，而圍繞其《周易》、《老子》兩《注》及兩《例》的討論，也從未暫歇。雖然，自半世紀前湯用彤的《魏晉玄學論稿》問世，以及其後牟宗三的《才性與玄理》出版以來，學界多少存在著「眼前有景道不得，湯、牟二作在前頭」的感慨¹²。儘管如此，學界研究人才輩出，相關魏晉玄學的研究著作，依然呈現著才藻新奇、花爛映發的局面。

¹⁰ Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *T'oung Pao* 70.1-3 (1984): 110-126.

¹¹ 林麗真：《魏晉玄學研究論著目錄1884-2004》（臺北：漢學研究中心，2005年）。

¹² 高晨陽：〈前言〉，《儒道會通與正始玄學》（濟南：齊魯書社，2000年），頁5。