

## 宗教社会学的“中国版本”

### ——二十世纪法国汉学的中国宗教研究

张 萍\*

**摘要：**二十世纪的法国汉学界运用社会学方法研究中国的“三教”，呈现了宗教社会学的“中国版本”。儒教研究揭示了儒教的仪式发挥社会功能的机制，证明了儒教的信仰由理性精神主导。道教研究重点探讨了道教在形成过程中与民间宗教及道家哲学的渊源、道教世界中的信仰与科仪方术，以及道教与世俗权力的关系。佛教研究主要考察了佛教的中国化、汉传佛教的体系，以及佛教与社会经济的关系。研究彰显了中国宗教和中国文化的特性：“神”的位置被“社会”所占据，社会成为“神圣真实”。

**关键词：**宗教社会学 法国汉学 儒教研究 道教研究 佛教研究

## 一、法国汉学的中国宗教研究

### （一）发展历程

法国是欧洲汉学的摇篮。十九世纪之前，西方学者的中国研究基本由纪实性著作、中国经典译著，以及对中国的宏观性介绍构成，尚非名副其实的学术研究。<sup>1</sup> 作为学术研究的欧洲汉学始于1814年12月11日法兰西学院开设汉学讲座。其中，中国宗教研究是法国汉学的重要内容，“正是因为宗教研究，法国汉学才得以在世界汉学研究的整体中占据了一种特殊地位。”<sup>2</sup> 法国汉学家充分重视中国宗教研究，他们注意到中国是欧洲之外唯一具有历史连续性的国家，意识到中华文明对于人类文明贡献巨大，中国文化对于人类文化意义显著。“集邮式”的汉学“只对边缘地区或中国传统里种种稀奇古怪的东西感兴趣而忽视全部中国历史和文明提出的重要问题”<sup>3</sup>，法国汉学的传统则是研究中国的思想文化，而中国宗教研究是对中国文化核心所进行的深层研究，其价值不言而喻。

---

\* 张萍，北京师范大学文学博士，浙江外国语学院中国语言文化学院讲师，研究方向为中西比较诗学、海外汉学。本文在写作前期的资料收集过程中，得到了笔者在攻读博士学位期间的师弟尹鑫海的帮助。

1 方骏：《中国海外汉学研究现状之管见》，《国际汉学》第六辑，郑州：大象出版社，2000年，第15页。

2 [法]施舟人：《法国对中国宗教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第332页。

3 [德]傅海波：《欧洲汉学史简评》，胡志宏译，张西平：《欧美汉学研究的历史与现状》，郑州：大象出版社，2006年，第113页。

十九世纪是法国汉学学科的确立期,中国宗教研究有了进展和突破。首先,更多的中国宗教文献得到译介,翻译的水平也有所提高。其次,不论是对中国宗教的总体研究,还是在一些具体的研究领域,都取得了一定的成果。儒莲等汉学家力求克服偏见、更加客观地考察中国宗教。十九世纪末二十世纪初,在沙畹、考狄、伯希和等人的带领下,法国汉学的中国宗教研究发展迅猛。二十世纪以来,研究达到了新的高度,构建起相对完整的体系,有力地揭示了中国文化的特征,不仅塑造了西方世界的中国形象,也为中国人的自我认知提供了一面镜子。

二十世纪的法国已具备了相当完备的教育机构,汉学以此为依托而蓬勃开展。法兰西学院、法国社会科学高等学院、法国国立东方现代语言学院、法国高等研究实验学院、法兰西远东学院、法国汉学研究所等,均为从事汉学研究的机构。有影响的学者辈出,形成了法国汉学研究的学院派。此外,法国政府或研究机构积极推动研究人员前往中国做实地考察,获得了大量的一手资料和鲜活信息。诸多因素产生合力,法国汉学一度达到鼎盛。第二次世界大战使法国汉学遭到了重创,葛兰言、马伯乐、伯希和三位汉学巨擘相继辞世,资料的获取和研究的拓展困难重重。新中国成立后,法国的中国宗教研究继续停留于低潮期,八十年代起在戴密微的带领下逐渐复苏,宏观研究和微观研究相结合,绘制出一幅幅丰富而立体的中国宗教图景。

## (二) 研究方法

法国的汉学研究形成了鲜明的传统。汉学分为“传统汉学”和“现代汉学”:前者以文献研究、古典研究为中心,以法国为重镇;后者重视发展、演进中的信息资源,兴盛于美国。二十世纪中期以来,二者并驾齐驱。尽管在西方汉学的大背景下,法国汉学的目的并不是纯学术性的,但其“学院式”根基造就了一批职业化的学者,建设了一支专业化的队伍。<sup>4</sup>与之相较,美国汉学与国际战略和对华政策密切相关,有着明显的功利性和实用性,其学术心态和研究方法与法国汉学迥然有别。<sup>5</sup>

法国汉学界的中国宗教研究者具有明确的方法论意识,尤其是沙畹、伯希和、马伯乐、葛兰言、戴密微、谢和耐等“泰斗式”汉学家。在漫长的研究历程中,研究方法发生了变化,而社会学方法一直是一条或显或隐的脉络。沙畹深受十九世纪下半叶以来欧洲实证主义、历史主义、科学主义的浸染,在研究中国问题时参考了同时期的成果。<sup>6</sup>马伯乐用社会学方法研究中国宗教,被称为“中国宗教社会学研究的真正创始人”<sup>7</sup>。谢和耐将历史资料重新置于总体范畴之中,视宗教现象为社

---

4 许光华:《法国汉学史》,北京:学苑出版社,2009年,第6页。

5 阎纯德:《序二》,许光华:《法国汉学史》,北京:学苑出版社,2009年,第12页。

6 [法]施舟人:《法国对中国宗教的研究》,[法]戴仁:《法国当代中国学》,耿昇译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第332页。

7 阎纯德:《序二》,许光华:《法国汉学史》,北京:学苑出版社,2009年,第6页。

会现象，其研究标志着新、旧史学方法的交融。<sup>8</sup> 葛兰言批评某些学者专事考证，亦不赞同个人心理解释法，而是推崇涂尔干所倡导的社会学分析法。<sup>9</sup>

“宗教学”的概念始于1870年缪勒在英国皇家学会所做的题为《宗教学导论》的一系列学术讲演，其宗教研究超出了传统的基督教研究而成为广泛的比较性研究。近代宗教学中有三种研究方法最为引人注目，一是宗教人类学和宗教历史学，二是宗教心理学，三是宗教社会学。宗教社会学重点关注宗教与社会的关系、宗教在社会体系中的作用，以及宗教在社会生活和历史变迁中的功能。<sup>10</sup> 首先，其研究对象不是宗教的本质，而是基于宗教意识的宗教行为。其次，在探讨宗教观念时总是联系社会结构，认为人类作为宗教生活的主体是生活于历史之中的整体性存在。再次，致力于考察宗教行为对其他领域的影响，因而，对宗教的社会学研究也就是对经济、政治、伦理、艺术的社会学研究。<sup>11</sup>

宗教社会学开创时期的代表人物是法国的涂尔干和德国的韦伯，其中涂尔干对法国汉学界的影响更加显著。他的主要观点有：宗教起源于集体意识；宗教是“社会事实”，只有将其置于变化的社会系统和明确的社会类型中才能理解；宗教是由关乎“神圣事物”的信仰与仪轨所组成的统一体系，“神圣事物”即实体化、人格化了的集体力量，亦即社会本身；“宗教现象”包含“信仰”和“仪式”两个基本范畴，分别对应于宗教的思想和行为。<sup>12</sup>

人类学家往往视仪式为宗教信仰的派生物，涂尔干则主张仪式寄寓了宗教的真谛，是社会统一的真正源泉。突出宗教仪式的重要性，昭示了宗教社会学的理念。其一，宗教礼仪是程式化、规范化、制度化的宗教行为，而宗教行为是内在宗教体验的外在显现，是可以感受、考察的客观对象，这就便于宗教社会学运用科学实证的方法。其二，宗教礼仪既是宗教活动的象征性形式，又是世俗礼仪的象征性表现，这就使得礼仪成为宗教社会学探讨人神关系的关键领域。<sup>13</sup> 法国汉学家也认识到了宗教中礼仪的意义。在葛兰言看来，形式主义的礼仪能将人们从对神圣力量的苦思中解脱出来。<sup>14</sup> 谢和耐认为，宗教感受具有时代和文明的社会差异性，相比之下，研究人们的神圣行为及礼仪方法更加有效。<sup>15</sup>

---

8 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第238页。

9 桑兵：《国学与汉学：近代中外学界交往录》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第25页。

10 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第6-7、12、53页。

11 [英]朱利安·弗罗因德：《宗教与世界〈导言〉》，[德]马克斯·韦伯：《韦伯作品集》第五卷，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第414、440、445页。

12 [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，北京：商务印书馆，2011年，第45、58、126-127页。

13 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第29、419、424页。

14 王超文：《读葛兰言〈中国人的宗教信仰〉》，金泽、李华伟：《宗教社会学》第一辑，北京：社会科学文献出版社，2013年，第430页。

15 [法]谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013年，第118

### (三) “三教”问题

从宗教社会学的角度看,作为对既有生存条件做出的反应,任何宗教都是真实的。正因如此,宗教之间又有高低等级之分:高级别宗教发挥了更高层次的心理功能,激发了更丰富的思想和感情,含有更多的概念,其中感觉和意象的成分很少,并且安排得更加合理。<sup>16</sup> 中国的儒、道、释“三教”就属此列。<sup>17</sup> 二十世纪法国汉学的中国宗教研究中,蔚为大观、成果丰硕的,即为“三教”研究。在他们的视野中,中国的“三教”能清晰地展现中国社会的真实意涵。

法国汉学家辨认出了儒、释、道“三教”,同时注意到中国的“三教”在一定程度上是同一的。谢和耐发现,不同于西方宗教教派门户森严、各自秉持教理和信条的情况,中国人普遍漠视宗教教义,不同教派的人们经常共同参加某些宗教活动,“教义的分野从来就无关宏旨。唯一的区别只在于各种宗教在社会结构中的不同地位。”<sup>18</sup> 施舟人将“三教归一”归因于中国文化特有的兼容性,认为这是“中国国家鼎立的重要基础,中国文化的基本结构”<sup>19</sup>。索安认为,“三教”统一论能用来排斥无所不在的民间宗教和明代的伊斯兰教。<sup>20</sup>

宗教社会学视域中的三教分立与三教合一殊途同归,均突显了中国宗教的社会化。社会阶层和权力差异巨大的中国社会,发展出一个包含不同宗教信仰和仪式的宗教系统,宗教间展现出差异性,也表现出相似性和互补性。体现中国宗教一致性的一个方面是,中国社会不允许宗教与世俗相分离,中国宗教服务于政治利益,中国政府凌驾于宗教权威之上,国家对宗教进行了成功的控制与整合。<sup>21</sup>

谢和耐对此有着明确的认识:将宗教权与世俗权分成两个不同范畴的做法,无法适用于中国社会。中国人在伦理、政治和宗教之间建立起了密切的联系,中国的宗教问题与国事不可分割,中国人不能理解世俗生活与宗教事务截然不同,无法接受宗教可以脱离社会而存在。宗教要想获得承认,就要能加强构成社会秩序的整个系统,有助于国家的稳定和集体的昌盛。中国人追求一种宗教和世俗并不对立的完整秩序,“合法宗教”需要栖身于中国的“社会—政治”构架并为之提供支持。这些观念在中国源远流长。<sup>22</sup>

---

页。

16 [法]爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,北京:商务印书馆,2011年,第3页。

17 卓新平:《宗教与文化》,北京:人民出版社,1988年,第73页。

18 [法]谢和耐:《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,刘东译,北京:北京大学出版社,2008年,第193页。

19 [法]施舟人:《中国文化基因库》,北京:北京大学出版社,2002年,第157页。

20 [法]索安:《西方道教研究编年史》,吕鹏志、陈平等译,北京:中华书局,2002年,第32页。

21 [英]莫里斯·弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,李华伟译,金泽、李华伟:《宗教社会学》第一辑,北京:社会科学文献出版社,2013年,第249-250、252页。

22 [法]谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013年,第71、

谢和耐的观点在法国汉学家中颇具代表性，反映了中国宗教和中国社会的重要特征。神圣与世俗的关系取决于神圣性的建构主体及其建构方式，而中国宗教中的神圣与世俗皆为差序格局中的设置，信仰只是营造神圣性的一个要素或环节。<sup>23</sup> 所以，中国宗教中的人神关系受到人际交往、现实权力、社会伦理等的影响。就此而言，中国人的信仰结构不是实体论而是关系论，超越了主客二元对立，是中国人解释世界的基本途径。<sup>24</sup>

## 二、儒教研究

所谓“儒教”，是指汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，将孔子学说宗教化，尊孔子为教主，定儒教于至尊，使得中国封建社会以儒家为正统。儒教以儒家宗法思想为中心，信奉“天地君亲师”，推行阴阳五行说，统一了神权、君权、父权、夫权，形成了一套完整的体系。《四书》、《五经》为其经典，祭天、祭孔、祭祖为其礼仪，文庙、孔庙为其朝拜场所。<sup>25</sup> 儒教的基本内涵是以“天命”为核心的宗教意识及其表现形式，贯通了中国社会、中国文化，成为中国人信仰、精神、价值的基础，而当其落实在社会结构之中时，也能证明国家权力秩序的合法性。儒教具备宗教的思想和信仰，却无源自本身的宗教制度，而是以世俗权力为依托，使国家设立的祭祀礼仪转化为宗教的组织形式。<sup>26</sup> 儒教塑造了中国人的民族品格和文化特质，外来宗教本土化之后同样有着儒教的元素。<sup>27</sup>

儒教研究是宗教社会学研究的重镇。法国汉学中儒教研究的命运与中国本土的意识形态变迁息息相关。1949年之前，法国汉学已有了重要的儒教研究成果：葛兰言的《中国人的信仰》对儒教展开了充分探讨，《中国文明》中也有相关内容；马伯乐的后继者为其汇编的文集《中国宗教史稿》中有对儒教的专门研究。“文化大革命”期间，儒学遭到批判，法国的儒学研究一度衰落，汉学家的目光转向道教和佛教。八十年代，儒学在中国本土重整旗鼓，法国的儒学研究再度得到重视。<sup>28</sup> 谢和耐的《中国与基督教：中西文化的首次撞击》、《中国人的智慧》等重点关注儒教。在汪德迈的《王道》中，“王道”即儒教的人文主义思想、儒家学说中政治的人道主义，既是中国文化之基，也是一种普遍适用的模式；其《新汉文化圈》研究的是中国周边国家和地区的“汉化”即“儒教化”，论证了儒教在汉文化圈举足轻重的地位——儒家思想为当代东亚的发展提供了动力。

---

128-129、132-133、135页。

23 李向平、赵广明、宗树人、赵法生、郑筱筠：《对话神圣与世俗》，《世界宗教文化》2013年第5期，第47页。

24 李向平：《信仰社会学研究要义》，《江海学刊》2013年第5期，第88页。

25 卓新平：《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988年，第73页。

26 李向平：《儒教是教非教的再讨论》，《原道》第十四辑，北京：首都师范大学出版社，2007年，第74、78页。

27 吕大吉：《序》，牟钟鉴、张践：《中国宗教通史（修订版）》上卷，北京：中国社会科学出版社，2007年，第5页。

28 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第251页。

### (一) 无处不在的仪式

宗教的神并不是信仰者纯粹主观的观念，而是客观化、社会化了，这种情况主要体现于宗教信仰者的行为。宗教仪式使这些行为规范化、程式化、组织化，赋予其神圣性，培育和维系了强化社会规范的感情。<sup>29</sup> 在法国汉学家看来，自儒教产生伊始，仪式就占有重要地位，而强调仪式的优先性正是宗教社会学的一大特点，实际是从特定方面有效地证明了宗教的社会性。他们的研究揭示了儒教仪式发挥功能的巧妙机制：祭“如”在，将天国现世化，将现世推进天国。<sup>30</sup> 葛兰言认为儒教之所以被称为“国教”，是因为它有力地诠释了中国人的民族性，是中国社会中“中产阶级”的道德和行为准则。作为“官方宗教”，儒教在现实意义上是文人的信仰，在起源和礼仪规范上是一种阶级宗教。<sup>31</sup> “封建宗教”则是儒教的早期形态、儒教的直接孕育者，已经有了政治性宗教的特征，包括“土地崇拜”、“祖先崇拜”、“上天崇拜”。同官方宗教一样，其模式化的教义和仪式化的实践优先于纯粹的信仰本身。<sup>32</sup>

土地崇拜在古代农业社会中至关重要：从时间上来说，中国人对土地神的敬拜最为久远；从地位上来说，土地神被称为“社神”，与“稷神”并称“社稷”，而“国家”也常被称为“社稷”。<sup>33</sup> 葛兰言认为土地在农业社会中极其重要，土地崇拜超越了个人情感和故土情结，维系了各个家族之间、阶级与阶层之间的公共关系，是封建社会等级秩序中人与人之间的纽带。其研究显示，“圣地”经历了自然主义向象征主义的转化，而“圣地”的生命力最终被固定在礼仪上。先民们定期举行歌舞表演等仪式，希望得到神灵的庇佑。高山、树林、河流的神力不止于确保风调雨顺、子孙绵长，还是君主的先祖吉地，祖宗阴德为君主提供了统治的权威。神圣场所与首领关系密切：借助宗教活动，君主具有了宗教威严，分享了神圣本质，对山川的祭拜会增加他们的威望，也是其权威的表现；而君主的无德也会得到警示，甚至导致其权力的瓦解，只有通过献祭等仪式，君主才能重建自己与权力之源的联系，恢复其庄严的圣德。在这种双向的关系中，仪式深深地打上了中国社会政治秩序的烙印。<sup>34</sup>

在土地崇拜、祖先崇拜、上天崇拜中，祖先崇拜最为普遍，祭祖是最为普及的宗教行为，是社会各阶层共有的权利。<sup>35</sup> 葛兰言将遍布中国各地的祖先崇拜视为中国宗教的基础，“祖先”是中国

29 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第75页。金泽：《宗教人类学导论》，北京：宗教文化出版社，2001年，第90页。

30 费孝通：《乡土中国》，北京：北京出版社，2016年，第73页。

31 《序言》，[法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第2页。

32 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第33、73页。

33 卓新平：《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988年，第121页。

34 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第44-45、48-49、52页。

[法]葛兰言：《中国文明》，杨英译，北京：中国人民大学出版社，2012年，第189页。

35 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年，第158页。

社会中的家族守护神，与家族的兴衰及家族成员的利益紧密相连。祖先崇拜的个体性、家族性、社会性之间并无不可逾越的鸿沟，打通的关键是中国人的“灵魂”，灵魂的形成有赖于个人内在实体的增长，灵魂的锻造也需借重社会条件。祖先崇拜的体系紧密依存于封建制度建立的秩序：修建祖庙的权力由君主赐予，祖先排位的数量由君主规定，亡灵的等级亦是一种官方等级。祖先崇拜由复杂而精密的仪式构成，在“孝道”中体现得淋漓尽致，孝道存在于严格的行为规范中，孝心显现在从祖先在世到去世之后的一系列过程中。在祖先崇拜衍生出的道德义务中，最基本的是结婚生子，这是举行祭祖仪式的需要，祭祀是孝道的展示，重在传递神圣力量，兼具确认新的一家之主和保证家族连续性的双重使命。<sup>36</sup> 葛兰言的研究揭示了祖先崇拜对中国社会各方面、各阶层的渗透、粘合作用，祖先崇拜绝非纯粹个人性的礼仪行为，而是从根本上维系着整个家族和社会网络。宗法制度通过祭祖来加强亲族内部的团结，扩展家族间的联合，强化社会等级秩序，祭祖的礼仪程式既有情感性又有功能性，实现了宗教形式与社会结构的高度一致。<sup>37</sup>

葛兰言认为，中国人的“天”是自然法则的最高调节者、季节和时间的缔造者、万物的创造者。中国封建社会中的“君主”作为“天子”而享有崇高的地位，“天”与至高权力的关系最为密切，上天崇拜相较于土地崇拜和祖先崇拜具有更高的等级。“天命”将“天子”和“天”紧密地结合起来，天上与人间明确对应，天的神圣秩序投射于人间，成为君主的具体形象，“天子”是上天力量的唯一代表。另一方面，“天子”对“天”的借重是有条件的：天子对世界的管理必须按照宇宙的规律进行，与自然法则协调一致，如果天子失德而无可挽回，天命会发生转移，新的王朝会取而代之。面对因自己的失职造成的灾难性后果，天子需要举行仪式与上天交流和沟通，重新赢得上天的信任，恢复自然秩序。<sup>38</sup> 可见，“天子”是宇宙王权的人间代表，拥有特殊的道德力量，能够与上天的神灵互动，完成“天赋王权”的使命。这样一来，既然神圣资源的配置出自神与人之间、权力与神祇之间的象征性交换，而象征的意义又是由社会所规定，那么权力所有者就能利用对神灵的崇拜来证明自我的神圣性，信仰也就有了特定的权力意味。<sup>39</sup>

葛兰言将“官方宗教”形态的儒教界定为“一种国家型的宗教”，不仅由于其创立是为了整个国家的利益，更是由于其原则影响了全体国民的宗教生活。儒教与权力的结合具体表现为“礼”与“德”。儒家经典中对礼仪和道德的实践指导有助于行政官员参与并施行宗教职权，进而形成了“士大夫”这一准神职阶层。随着理性精神的逐步提升，儒家士大夫开始有意识地利用仪式控制民众的

---

36 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第53-57、60、62、94页。

37 金泽：《宗教人类学导论》，北京：宗教文化出版社，2001年，第90、111、128-129、131页。

38 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第34-35、38-39、41-42页。[法]葛兰言：《中国文明》，杨英译，北京：中国人民大学出版社，2012年，第18页。

39 李向平：《信仰是一种权力关系的建构》，金泽、李华伟：《宗教社会学》第一辑，北京：社会科学文献出版社，2013年，第267、278-279、286页。

心理,使国家宗教的仪式变成一种维护政权的工具,因为礼仪活动能产生强制性效果,培养和加强顺从的观念。<sup>40</sup>在葛兰言看来,官方宗教是中国统治阶级的“仪式化形式主义”,中国人的宗教行为完全依托于抽象的原则,对待神明只需遵守一套形式完备的纲常秩序和指向现实功用的礼仪象征,这种支配宗教生活的实践化精神使中国人的宗教感情中极少有神秘主义的情绪。<sup>41</sup>其研究表明,儒教的官方化是非常显著的。儒教没有自身的宗教组织,而是受制于国家设置的宗教制度和祭祀礼仪,其信仰也只能借助国家权力来扩散和传播,具备国家、民族的意识形态特征。国家的规约又势必导致信仰的社会差异,即等级化、差序化,这就遵循并巩固了中国社会的差序格局。<sup>42</sup>

## (二) 理性主导的信仰

尽管“儒教”主要是“非神”的,但作为实现教化功能的信仰依据,其教义同样有着终极追求,具备一套处理终极问题的思想体系,指向终极的道德意义。<sup>43</sup>儒家哲学是儒教的思想基础,表现在以“四书五经”为代表的经典之中,强烈的理性精神成为儒教无神论的来源,也使得儒教的宗教性成为西方由来已久的讨论话题。马伯乐描述儒教的教义为“文人的教义”,冷却了宗教的狂热,使人更加理性。他认为理性是儒教区别于道教和佛教的关键,也是其最重要的特点。<sup>44</sup>他对这套理论进行了系统研究。

马伯乐将儒教的教义上溯至其早期对人与自然之关系的探索。尧、舜统治的“黄金时代”是儒家一再想要重返的理想社会,也是他们在君主面前反复称颂的对象,显著特征便是人与自然的和谐,对“黄金时代”之“圣王”的期待实际上是在定义古代的理想政府。儒家的王权理论建立在人与自然的关系上,即“五伦”、“五礼”、“五刑”。“五伦”是处理家庭和个人的人际关系的法则,“五礼”是处理社会团体之间以及他们与神灵之间关系的法则,“五刑”是针对违反“五伦”和“五礼”者设立的刑罚,将其行诸天下就能使“黄金时代”重现。“天子”是最高的实践者,所有法则经由他才能实现,他是“天命”之所托,是上天和人的至尊媒介,有着庄严的权威和无上的地位。作为检验和回应,若统治者能完善地践行“五伦”、“五礼”和“五刑”,上天自会赐给他们“五福”;若其行为不得体,上天则会降下“六耻”来责罚。这就是“天人感应”:人与自然的关系取决于双方

---

40 [法]葛兰言:《中国人的信仰》,汪润译,哈尔滨:哈尔滨出版社,2012年,第73-75、80-81、86-87页。

41 《序言》,[法]葛兰言:《中国人的信仰》,汪润译,哈尔滨:哈尔滨出版社,2012年,第3页。[法]葛兰言:《中国人的信仰》,汪润译,哈尔滨:哈尔滨出版社,2012年,第82、87-89、142页。

42 李向平、石大建:《中国人的信仰认同模式》,《社会》2008年第6期,第74-75、82-83、87页。费孝通:《乡土中国》,北京:北京出版社,2016年,第41-42页。

43 李向平:《儒教“天命”观及其信仰方式》,《中国文化》2015年第1期,第80页。

44 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, p. 53.

的互动，社会与宇宙是一个相互作用的整体。<sup>45</sup> 马伯乐王权理论研究的落脚点是“礼教”问题。“神道设教”是一种包罗万象的思想体系，儒家学说使社会生活的法则与自然法则同构化，通过神圣的宇宙法则，形成了道德、自然、社会三位一体的格局，使个人以自身言行维护和推进宇宙的和谐状态。<sup>46</sup> “礼乐文化”是一种整合性的机制，以功能混融的文化规范来整合社会。<sup>47</sup>

基于对世界之构成和运行规律的探索，儒教理论家用“三才”、“五行”、“阴阳”将人类社会和宇宙自然联系起来。首先，“三才”理论。世界的力量分为天、地、人三种：天与地创造了世界，体现了世界的根本规律——“道”；人是天与地创造的高贵生物，是世界的管理者，行为受到“道”的约束。其次，“五行”理论。金、木、水、火、土是构成世界的五种元素：“五行”相生相克，形成了宇宙自然；“五行相生”是人类社会不可抗拒的历史规律。再次，“阴阳”理论。原始物质的两方面交替转化：“阴”是静止的一面，“阳”是运动的一面；因为其中有“道”，“阴阳”能发挥巨大的功效。<sup>48</sup> 其研究表明，中国人相信有一种道德力量能通达宇宙，这种力量彰显了生命自我的神圣性。<sup>49</sup> 儒教由“天命”观的自然法则和历史意识发展为“圣哲宗教”。<sup>50</sup> “天”作为人类的终极之点是一种绝对的存在，个人朝向终极目标的改造至“圣人”这一理想人格的最高形式而得以完成。<sup>51</sup> “圣人”的超凡之处在于用理性把握宇宙的真谛，在平凡的生活中实现非凡的道。<sup>52</sup> 可见，儒家哲学中的超越性和内在性是统一的，超越性是“超世间”又“即世间”的。<sup>53</sup>

经典是宗教传统的凝结，在理论、教义上使人类的宗教生活规范化、制度化，进而使宗教的权威渗透到社会中，使宗教的经验积淀在民族文化里。<sup>54</sup> 在马伯乐对儒家经典的研究中，儒教通过传承、诠释经典来施行教化，对经典的解说和使用随时代的变迁而变迁，理性最终成为主导精神。“五

---

45 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 54-55.

46 金泽：《宗教人类学导论》，北京：宗教文化出版社，2001年，第130-131页。

47 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年，第272、314-315页。

48 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 55-57.

49 李向平：《信仰是一种权力关系的建构》，金泽、李华伟：《宗教社会学》第一辑，北京：社会科学文献出版社，2013年，第267页。

50 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年，第158页。

51 [美]罗德尼·L·泰勒：《儒家传统的宗教特征》，魏长宝译，任继愈：《国际汉学》第六辑，郑州：大象出版社，2000年，第387-399页。

52 李向平、赵广明、宗树人、赵法生、郑筱筠：《对话神圣与世俗》，《世界宗教文化》2013年第5期，第51页。

53 汤一介：《儒学十讲》，北京：北京出版社，2019年，第59-61、64页。

54 卓新平：《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988年，第40-43页。

经”对儒教而言十分重要，是“神圣的正典”。汉武帝在太学中设置了“五经博士”，使“五经”的传播具有了官方的强制性和规范性。东汉时，马融、郑玄等致力于在多种经学阐释的基础上建立起一种和谐的解释。公元三世纪，王肃对此前阐释中的不少神秘内容做了修正和删减，经典的阐释走上了理性化道路。唐朝时，官方的主导作用更加显著，理性色彩也愈加浓厚，经学阐释更多地从哲学层面上进行。宋代的经学阐释进一步哲学化和教条化。理性的成分和形而上的成分最终融为一体，经典本身因此更具生命力。儒学占据了大多数文人的思想中宗教信仰的位置，并从文人阶级扩展到了大众的圈子，儒教从而拥有了毋庸置疑的地位。<sup>55</sup> 研究证明，儒教属于韦伯所说的“理性宗教”：摆脱了神秘的巫术力量，强调人为可控的因素，使宗教伦理与世俗生活相结合。中国文化演变的进路是人文性，中国文化的理性化主要是人文实践的理性化。儒家注重文化教养，形成了理性化的思想体系，价值理性在“礼乐文化”中体现出来。<sup>56</sup>

法国汉学家的研究有助于理解“儒教”问题。同以利玛窦为代表的天主教耶稣会传教士一样，法国学者在使用“儒教”的概念时是矛盾和犹疑的：“我居然花费如此大的篇幅来描述一种没有神职人员和实质性教义的宗教，一种仅仅建立在社会规范性和道德实证主义之上的宗教”<sup>57</sup>，“儒教实际上主要是对思想形式和传统礼仪的执著，而不是一种宗教”<sup>58</sup>。在中国历史上，关于“儒教”问题有过两次争论，第一次是在明末清初天主教耶稣会在中国传教之时，第二次是在晚清“定孔教为国教”之时。由此可见，这一问题的浮现离不开西方的视角：对照西方宗教的定义和特征，“儒教”表现出明显的无神论倾向和现实世界的定位，其宗教身份确实让人质疑。<sup>59</sup> 当代学界亦有“儒教非教”和“儒教是教”两种观点。在争论中，中国文化的人文化、理性化、实践化越来越明确。<sup>60</sup> 这一点在法国学者的研究中得到了印证。

### 三、道教研究

道教研究在西方起步较晚，十七到十九世纪的欧洲传教士专注于描绘理想的儒家社会，对道教漠不关心或极其轻视，兴趣所在仅限于《道德经》等为儒家所敬奉的经典。自二十世纪七十年代后期起，国际汉学界出现了道教研究的热潮，产生了法国、日本和美国三个研究中心。<sup>61</sup> 若将沙畹

55 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 59-72.

56 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年，第11-14页。

57 《序言》，[法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第2页。

58 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第3页。

59 卓新平：《当代中国宗教学研究（1949—2009）》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第298、311页。

60 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，北京：三联书店，2009年，第11、14页。

61 《译者前言》，[法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第1页。

涉足道教研究视为开端，法国的道教研究已有百年历史，形成了较为完备的体系。索引目录方面，十九世纪五十年代后，西方对道教典籍索引的编纂大多是在法兰西远东学院完成的；自1978年起，施舟人主持开展了《道藏》的提要工作。翻译方面，《道德经》的一部分在1823年被译成法文，1838年有了第一部完整的法译本；《庄子》于1913年出版了简易的法译本，其后刘家会和戴密微的合译本具有较高的学术价值；《列子》、《淮南子》、《太平经》等也被译述。<sup>62</sup>在此基础上，道教研究著作层出不穷，文献积累和主题研究相互结合、相得益彰，马伯乐、康德谟、索安、施舟人、贺碧来、司马虚、傅飞岚等人均有重要成果。

### （一）道教的形成

如果将宗教的构成要素规定为信仰、仪式、教士、经典、组织，道教可谓中国最古老的民族宗教。从公元二世纪“天师道”开始，道教已历一千八百余年。<sup>63</sup>道教是中国土生土长的宗教，源自古代的巫术、神仙方术，以及老庄的哲学思想，其雏形是“黄老道”，影响范围大致限于中国本土。道教文化具有强烈的生命意识：确立了延年益寿、羽化登仙的基本目标，铸就了追求生命永恒的精神，构造了以关注生命为核心的宗教哲学。<sup>64</sup>

对于道教与民间宗教的关系，法国汉学界有着不同的看法。葛兰言提出，道教形成之时充当了民间宗教的避难所，此后作为保护者与其终身相伴。<sup>65</sup>谢和耐注意到，道教经典中有些内容接近巫术仪式，道家哲学在此基础上吸收了其他思想。<sup>66</sup>石泰安以为，在中国，不纯为佛教或儒教的东西常被归为道教，这证实了道教与民间宗教难解难分。他从民间香火被道教所收容的事实中发现了一种“变化无定的辩证运动”：大宗教乐意改造民间成分将其纳入自身体系，民众则易于将新旧信仰混同起来，或者以大教的新传统取代旧的传统，因为大教的威望更高。道教与民间宗教在道士、节令、祭祀、法术等方面渊源颇深。<sup>67</sup>索安则主张，道教成为非官方的宗教并不意味着它与民间宗教是同类，二者在祭祀职位、经书传授、精英团体、身份意识上存在差异。<sup>68</sup>施舟人认为，道教自我设定为民间宗教的对立面，民间宗教中的很多元素为道教所不容，这恰恰表明双方既对立又互补。一方面，道教借用、兼容民间香火，另一方面，民间香火为了谋求发展而向道教靠拢。道教典籍印证了道教和民间香火从相斥至交融的历程。民间的神明一旦进入道教的神仙系统，其民间身

---

62 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第272-275页。

63 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第287页。

64 詹石窗：《道教文化十五讲（第二版）》，北京：北京大学出版社，2012年，第134页。

65 《序言》，[法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第3页。

66 [法]谢和耐：《中国社会史》，黄建华、黄迅余译，北京：人民出版社，2010年，第85页。

67 [法]石泰安：《二至七世纪的道教和民间宗教》，吕鹏志译，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002年，第39-45、49-52页。

68 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第89-90页。

份便被取代，但民间宗教并未完全与道教合并，而是仍然保留了不少独有的仪式。<sup>69</sup>

至于道教与道家哲学的渊源，马伯乐断定道家和道教差别不大，来源于同一种古老宗教。<sup>70</sup> 索安论证“道教”一词在近代学术研究产生以前并非与“道家”相对立，而是与“儒教”及“佛教”相区别，严格区分道家哲学和道教经典是不符合史实的做法。<sup>71</sup> 在康德谟看来，道教由道家哲学与民间信仰结合而生，道家哲学为道教的生存和发展提供了思想源泉。《道德经》在道家哲学中的重要性使其从汉代起被逐渐神化，道家的著作被道教奉为“经”，说明道家哲学转变成了道教思想。<sup>72</sup> 谢和耐认为，在《道德经》、《列子》、《庄子》等道家哲学的经典中，文化教养对自然人性的扭曲和限制导致生命之源削弱，充实完满的生活意味着返璞归真。<sup>73</sup> 索安界定《道德经》为用于自我修炼的生理学指南、无为而治的道教政治方针、宗教和道德的问答手册。自我修炼和社会实践有着共同的基础：道家推崇宇宙生成之前的混沌状态，倡导世间的行为准则应合乎自然的进程，这对于个体而言，是胚胎的纯潜伏状态，对于社会而言，是和谐的无政府状态。<sup>74</sup>

## (二) 道教的世界

法国汉学家的研究展现了丰富的道教世界。对道教人物的研究，除了老子、庄子之外，还有唐公房、周紫阳、陶弘景、罗公远、杜光庭、吕洞宾、张三丰、赵宜真等。道教的信仰研究取得了丰硕的成果，如贺碧来对“神仙”的介绍，司马虚对“谪仙”的探索，苏远鸣、劳格文、石泰安、康德谟、傅飞岚对“洞天福地”的考察，苏远鸣、戴密微、索安士、傅飞岚对“鬼神”的探秘。在方术和仪式方面，有马伯乐的“气法”研究及“辟谷”研究、贺碧来的“存思”研究及“房中术”研究、康德谟的“用镜思神法”研究、司马虚和贺碧来的“丹功”研究、施舟人对道教仪式中音乐与戏剧的研究、索安士对“符篆”和“纸钱”的研究、康德谟和施舟人对“灵宝”类仪式的研究等。

<sup>75</sup>

道教的信仰体系支撑着道教的诸多科仪方术，构成了道士行为和道教活动的内在依据，包括其所营造的“神仙”世界和“鬼神”世界，以及对人神关系的看法。“神仙”是道士修炼的终极目标，也是道教徒崇拜的对象。“神仙”的观念早于道教而出现，在道教产生之后几乎成为其专利。道教的“鬼神”观念是对民间信仰中的鬼神观念的系统性改造。道教将众多“神仙”和“鬼神”整

69 [法]施舟人：《中国文化基因库》，北京：北京大学出版社，2002年，第88-99页。

70 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第185页。

71 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第5、8页。

72 Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*. Translated by Roger Greaver, Stanford: Stanford university Press, 1969, p. 12, 107.

73 [法]谢和耐：《中国社会史》，黄建华、黄迅余译，北京：人民出版社，2010年，第84-85页。

74 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第7-8页。

75 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第275-280页。

合到更大的谱系中，形成了井然有序的神灵世界。<sup>76</sup> 施舟人使道教中“神”与“人”的关系转化为“道”与“吾”的关系：“人”是由与“道”契合的“吾”和与“道”不合的“我”共同组成的，要想得“道”必先丧“我”，修炼的目的正在于得到一个纯洁的“吾”，以便与“道”合一。<sup>77</sup> 马伯乐的研究提供了实现这种追求的方法——在“养形”和“养神”两个层面同时修炼：“养形”是就物质层面而言，将原本粗糙、走向死亡的身体变成一个不死的神仙胚胎，消除物质性身体衰老和死亡的萌芽；“养神”是就精神层面而言，加强人格统一性，使人体内的神性对整个身体拥有更强的控制力。<sup>78</sup> 索安发现了“中国的泛对应系统”：生命的目标是沟通“内部之神”与天上的对应物从而使神灵留驻。<sup>79</sup>

道教要带领信徒到达永生，而道士自我救度和救度大众都要依靠科仪方术。“科仪”是道教的典礼仪式，道士借助“科仪”与“神”、“道”交流。<sup>80</sup> 法国汉学家认识到仪式在道教中的重要地位。道教礼仪是中国社会的构成因素之一，对道教礼仪的研究势必通向对世俗社会的研究。<sup>81</sup> 他们描述道教仪式的过程并解析其意涵，从而揭示其基本特征及区域特色，一些特定道派的科仪方术或具有特定功能的科仪方术是研究的重点。<sup>82</sup> 在马伯乐的一系列研究中，各种科仪方术的具体功能不同，但效果皆为生成和分享宗教情感。这些法术和仪式大致分为两类。其一，道士个人修炼成仙所采用的科仪方术。道士若要通过“养形”和“养神”来修道，就需使用法术和仪式：于“养形”而论，有“辟谷”、“服气”、“胎息”、“房中术”等；于“养神”而论，有“内视”、“坐忘”等。其二，道士为信徒洗罪祈福所施行的科仪方术。为了满足众多信奉者形形色色的需求，道教的法术和仪式种类繁多，信徒终其一生都要借用仪式使自己获得相应的回报。<sup>83</sup>

### （三）道教与世俗权力

宗教与世俗权力密不可分，儒教的官方化即为明证，佛道二教也通过种种方式与政权发生关

---

76 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第279-280页。

77 [法]施舟人：《中国文化基因库》，北京：北京大学出版社，2002年，第117-123页。

78 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 266-268.

79 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第52页。

80 詹石窗：《道教文化十五讲（第二版）》，北京：北京大学出版社，2012年，第134页。

81 [法]施舟人：《法国对中国宗教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第337页。

82 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第278页。

83 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 269-292.

联。<sup>84</sup> 神灵构成了道教的“彼岸世界”，而彼岸世界与现实世界并不隔绝。葛兰言发现，各路神仙“既法力无边又亲近民众生活”<sup>85</sup>，神灵的世界与世俗的世界是互动的，此岸世界经由仪式与彼岸世界沟通。索安发现，道士堪比掌管人间政权的皇家官吏，信徒服从宗教权威如同服从世俗权威；彼岸世界派遣使者来考察人间的善恶继而实施赏罚，这是超自然的官僚机构在记录和定期检查人的行为。<sup>86</sup> 马伯乐在中国的万神殿和早期的“天师道”中看到了汉代皇家机构的投影，认为道教所创设的彼岸世界是现实社会的反映；索安则认为中国的超自然官僚机构不是社会状况的摹本，相反，汉代统治结构奠基于先在的宗教模式之上。<sup>87</sup> 两种观点均说明道教呈现出与世俗权力机制的同构性，道教的超自然世界中有着强烈的社会性。

宗教组织制度消除了原始宗教信仰的自发性，集中体现了宗教的社会性。<sup>88</sup> 马伯乐对道教组织制度的研究彰显了道教的社会性。道教建立了严密的组织，等级各异的神职人员构成了道教的组织体系，保证宗教生活正常、有效地运转。教派的首领被称为“天师”，统摄各个教团，担任这一角色者必为直系传人。教区在物质上的管理主要靠征收“天租之米”，按时交纳是一种功德。这种制度不仅为教团的物质生活提供了保障，也为教徒践行信仰提供了具体途径。<sup>89</sup> 由此可见，道教作为宗教势力是不容忽视的社会力量。

道教寻求世俗权力的支持，王朝的统治者对待道教则既警惕、限制又利用、扶持。葛兰言注意到，道教与政府相互为用又相互提防，二者的博弈极大地左右着道教的兴衰。一方面，道教的生存与发展难以脱离政治权力，有了政权的支持才能保全自身，进而与其他宗教竞争。在王朝借重和助推道教时，道教能与其他宗教一较短长甚至占据上风。另一方面，道教的“反叛”性或“革命”性及其与叛乱活动的关系也非常明显。因此，道教势力一旦过于强大，统治者又会坚决打压。<sup>90</sup>

道教与朝廷的关系受到宗教性因素的影响，宗教性因素又常与政治性因素相交错。索安对“朝廷和祭祀”的研究显示，中国的皇帝以“天子”自居，在祭祀中占有崇高的位置。如此一来，中国的本土宗教不得不在某些方面视皇家体系为典范，依靠官方宗教而自证合理性，冒险冲击皇家对人神交通的垄断。其中，道教的自证也是道教与朝廷的互证：“天子”利用“天师”强化其统治的正当性，双方合作互惠；但当道教的仪式侵犯了皇家祭祀的特权时，会被划归为非法的“淫祀”而

---

84 牟钟鉴、张践：《中国宗教通史（修订版）》下卷，北京：中国社会科学出版社，2007年，第925-927页。

85 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第114页。

86 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第47、49页。

87 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第46、48页。

88 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第75页。

89 Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman, Jr., Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981, pp. 287-289.

90 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第110页。

获罪。此外，宗教间的关系也作用于道教和朝廷的关系。各种宗教为求发展都需要官方支持，彼此之间势必成为竞争对手：道教和佛教在争取皇家支持时曾发生过激烈冲突，论战的结果决定了朝廷的措施；儒教为了维护自身的正统地位必须防范和攻击有实力的其他宗教，朝廷对道教的压制也就势在必行。<sup>91</sup>

#### 四、佛教研究

欧美的佛教研究始于1826年法国学者布奴夫与德国学者拉森合作出版《巴利语散论：恒河彼岸的圣典语》。<sup>92</sup>十九世纪中叶，法国对汉文佛典的翻译和研究主要是为了旁证印度佛教的历史。<sup>93</sup>二十世纪，法国的佛教研究者沙畹、伯希和、马伯乐等一反雷慕沙、儒莲等前人的思路而重视“汉传佛教”，中国佛教研究在四十年代至七十年代的欧洲迎来了“黄金时代”。<sup>94</sup>伯希和与马伯乐是研究汉土佛教史的先驱。戴密微的佛教研究显示出他在汉文经典方面的渊博，其思想和方法有一定影响。谢和耐的佛教研究卓有成效。《佛学书目》、《汉学和佛学丛刊》、《法宝义林》等刊物为研究者的交流合作搭建了有益的平台。七十年代以来，敦煌文献研究组的成员也在苏远鸣的带领下参与进来，梅弘理作为专家助力敦煌研究。<sup>95</sup>

从早期视佛教为“虚无主义”到后来构建“佛教哲学”，欧美的佛教研究始终依托于西方的宗教与文化传统。时至现代，同样基于西方的立场和需求，佛教成为西方学者制衡现代性的工具，他们试图从佛教中寻找解决社会问题的思想资源，发掘佛教对现代西方的意义。期间，研究方法发生了两次转型：第一次形成了“哲学与文献学双轨并重”的研究格局，第二次形成了“思想史与社会史双轨并重”的学术风气。“社会史”的方法在研究某些问题时效果显著，如佛教对民间生活的渗透、印度佛教与中国社会的互动关系、中国宗派佛教的兴起、佛教戒律或仪轨的产生等。欧美学者最初研究汉传佛教是为了佐证印度佛教史，后来将汉传佛教列为独立的研究对象则是因为汉传佛教至今仍为实践中的佛教。对于从未真正进入东亚社会的西方来说，源自印度文明的佛教成功进军强大的“儒家文化圈”，缔造了令人瞩目的传奇。在欧美学者的眼中，汉传佛教的独特价值并不存在于佛典原意之中，若想探寻世界文明史，必须从社会史的视角说明汉传佛教的经验。<sup>96</sup>

---

91 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第75-77、80-81页。

92 李四龙：《欧美佛教学术史：西方的佛教形象与学术源流》，北京：北京大学出版社，2009年，第2页。

93 [法]郭丽英：《法国对中国汉传佛教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第320页。

94 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第18页。

95 [法]郭丽英：《法国对中国汉传佛教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第321-326页。

96 李四龙：《欧美佛教学术史：西方的佛教形象与学术源流》，北京：北京大学出版社，2009年，第14-

### (一) 中国化的外来宗教

佛教与基督教、伊斯兰教作为世界三大宗教鼎足而立。佛教主要在亚洲传布,亚洲民族众多、人口繁盛,佛教本身又教派纷呈、文化丰富,与基督教在欧洲西部的传播相比,佛教的传播更为广泛,情况也更加错综复杂。佛教在中国的流传涉及到两个核心问题:“佛教中国化”和“中国佛教化”。“佛教中国化”意味着佛教在中国的适应与调整,也必然牵涉到“中国佛教化”,即佛教对中国产生的影响。<sup>97</sup>

谢和耐对比了“西来的观念”与“佛教”融入中国的情况,充分证明了佛教在中国传布的成功。<sup>98</sup> 佛教入华时已经具备了有利的条件。例如,佛教在生成和发展的悠久历史中综合了多种文化,这种多元化造就了佛教强大的适应能力。再者,佛教教派是相对自主的实体,各个教派有变革的灵活性,能根据中国社会的情况进行调整,符合不同社会阶层的需要,打开广阔的生存空间。佛教是由民间在商业活动中引进的,佛教入华的路径是陆上丝绸之路和海上丝绸之路,两条路线从公元初开始几乎齐头并进。由商人将其带入华夏地区的贸易都市后,佛教又为当地居民所接受。世俗化为佛教的扩散准备了条件,彼时的中国也出现了有利于佛教传入的时机。<sup>99</sup>

另一方面,佛教在新环境中的散播遭遇了困难。首先,佛教自身存在的问题导致其很难被系统性地接受。<sup>100</sup> 其次,佛经的翻译也面临着挑战,由梵语而汉语的过程中运用了中国的思维模式,借用了中国本土可资类比的概念和观念。<sup>101</sup> 华夏地区的文化环境十分复杂,佛教在中国的流布势必动用中国已有的思想储备。中国的宗教缺乏严格的教理思想,所有的宗教又能共襄天道,因此各种教派之间容易互相渗透,这使得佛教可以经由儒教和道教的传统被接受。<sup>102</sup>

道教在佛教中国化的进程中扮演了重要角色。戴密微说,“道教使佛教显得如同是由老子在西方宣扬的一种道教形式,它以退化的形式又从西方返回了中国。”<sup>103</sup> 其实,道家不仅是佛教初来时的媒介,在佛教鼎盛的隋唐时期人们也常以老庄的观念来比附佛教的境界。<sup>104</sup> 康德谟、司马虚等

---

15、19-20 页。

97 李四龙:《欧美佛教学术史:西方的佛教形象与学术源流》,北京:北京大学出版社,2009年,第251页。

98 [法]谢和耐:《蒙元入侵前夜的中国日常生活》,刘东译,北京:北京大学出版社,2008年,第189、203页。

99 [法]谢和耐:《中国社会史》,黄建华、黄迅余译,北京:人民出版社,2010年,第184-186页。

100 [法]谢和耐:《中国社会史》,黄建华、黄迅余译,北京:人民出版社,2010年,第187页。

101 [法]谢和耐:《中国人的智慧》,何高济译,上海:上海古籍出版社,2004年,第99页。

102 [法]谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013年,第87、283页。

103 [法]戴密微:《法国汉学研究史》,[法]戴仁:《法国当代中国学》,耿昇译,北京:中国社会科学出版社,1998年,第10页。

104 卓新平:《宗教与文化》,北京:人民出版社,1988年,第255页。

人的研究显示，影响是双向的，佛教并非单向借取道教的资源，不少道教的经典、仪式、信仰中也有佛教的元素。<sup>105</sup> 索安也注意到佛道的交融：其一，道教的信仰通过佛经的翻译渗入佛教的体系；其二，有些观念是在佛教和道教共同作用下形成的；其三，在神灵的形象上，佛教起初被视为道教的变体。<sup>106</sup> 谢和耐指出，佛教的中国化并不仅仅有赖于道教的同化，诸多相似之处为华夏文化同化佛教提供了契机。<sup>107</sup>

谢和耐认为，佛教僧侣与中国社会各阶层都有联系：对于皇帝，新来的佛教应为王朝统治服务；对于世俗社会，寺院更可能是粮仓、金库和宗教势力的源出之地。<sup>108</sup> 戴密微的研究表明，统治者的态度影响着佛教在中国的命运，统治者的态度又由佛教的发展形势和当时的社会政治状况而定。统治者对佛教的安抚和扶植建立在崇信佛教和政治需要的基础上，佛教与政权的冲突则与中国政治文化中的儒教传统相关。长期以来，儒教是中国的国教，但佛教的教义与儒教存在根本差别。<sup>109</sup> 正如葛兰言所揭示，儒家士大夫对维护民族传统高度自觉，时刻防范僧侣制度和神秘主义损害孝道原则和纲常秩序。<sup>110</sup>

## （二）汉传佛教的体系

经过长期针对中国本土文化的调适，佛教终于在中国立足并逐渐壮大：出现了慧远、鸠摩罗什等标志性的高僧，佛经翻译的数量和质量均有显著提升，大乘教派和僧侣团体日益成熟和完善，华夏世界对佛教的接受更加积极主动，佛教开始作为救世的大教深入中国。<sup>111</sup> 汉传佛教的体系包括释迦牟尼佛、观世音菩萨、弥勒佛等崇拜对象，禅定、涅槃、朝圣等宗教仪式，以及佛教教义。法国汉学家对这三方面的研究体现了佛教中国化的特征，符合其“中国化的外来宗教”的定位。

在崇拜对象方面，苏远鸣的研究表明，汉传佛教的神中有些源起于中国，有些是由中国采纳、明显中国化的神，因而区别于佛教的其他流派。<sup>112</sup> 石泰安考察了观音由男神变女神的过程，指出佛教中的神佛形象因其所在地域的不同而发生了流变，佛教要适应中国传统必然吸纳本土的元素，

105 林富士：《法国对中国道教的研究》，[法]戴仁：《法国当代中国学》，耿昇译，北京：中国社会科学出版社，1998年，第281页。

106 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第95、98-99、108页。

107 [法]谢和耐：《中国社会史》，黄建华、黄迅余译，北京：人民出版社，2010年，第187-189页。

108 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第4、296、299、301页。

109 [法]戴密微：《中国历史上的“会昌灭佛”》，邓文宽、吕敏译，《法国汉学》第七辑，北京：中华书局，2002年，第69-71页。

110 [法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第129页。

111 [法]谢和耐：《中国社会史》，黄建华、黄迅余译，北京：人民出版社，2010年，第190页。

112 [法]苏远鸣：《敦煌写本中的地藏十斋日》，[法]谢和耐、苏远鸣等：《法国学者敦煌学论文选萃》，耿昇译，北京：中华书局，1993年，第406页。

致使男性观音带有了女性色彩。<sup>113</sup> 在教义方面,贺碧来通过研究道教经典中的佛教元素,突显了佛教与道教在宇宙论及果报、救度观念上的相异之处。<sup>114</sup> 梅弘理从敦煌文献中发掘佛教教理,根据文献之间的相关性进行辨析,使其互为阐释、相互印证。<sup>115</sup> 郭丽英对汉文伪经《占察经》的考察突出了佛教对中国文化的适应,还将源自印度的“业障”置于佛教入华的历史语境中来观照,显示了佛教在汉化的历程中教义的新变。<sup>116</sup>

法国学者对佛教仪式的研究最为充分。谢和耐注意到,佛教仪式的地位高于教理,教理与修持、机构相比是次要的。<sup>117</sup> 仪式在佛教入华的进程中起了重要作用,一系列节庆活动和各种仪轨是中国人佛教生活的标志,促进了宗教界和世俗界的结合。佛教在中国的成功最初是由“技术”带来的,佛教徒凭借“专家”身份进入中国社会。<sup>118</sup> 特定的仪式具有特定的功能。例如,汉传佛教中的斋戒仪式源自印度佛教,亦深受中国宗教传统的影响。在苏远鸣的研究中,用来消除罪孽的十日斋并非高层次的宗教修持,而是一种普通民众力所能及的宗教实践。<sup>119</sup> 再如,佛教的朝圣活动由来已久,在谢和耐看来,“朝圣”的本义是“出于虔诚意愿向圣地出游”,而中国僧人朝圣则是因为译文有所欠缺,为确立正确的教义需要有人远游佛国求真经。<sup>120</sup> 至于佛教的自焚仪式,谢和耐认为这种自尽方式是中国佛教徒献身的特殊途径,最高的自我献身是为了即刻到达佛教的极乐世界。观察者更多地持有一种参加葬礼的态度,而“殉教者”和“赞助者”常借助圣斋及自焚者主持的仪式取得联系。<sup>121</sup>

### (三) 佛教与社会经济

宗教社会学研究基于宗教意识的有意义行为,其中宗教的经济活动及其公益事业极大地决定了宗教参与社会的程度和信仰者的宗教消费。寺院经济是中国佛教的传统,曾在中国封建社会的

113 [法]石泰安:《观音,从男神变女神一例》,耿昇译,《法国汉学》第二辑,北京:清华大学出版社,1997年,第86-192页。

114 [法]贺碧来:《佛道基本矛盾初探》,万毅译,吕鹏志校订,《法国汉学》第七辑,北京:中华书局,2002年,第168-187页。

115 [法]梅弘理:《敦煌本佛教教理问答书》,[法]谢和耐、苏远鸣等:《法国学者敦煌学论文选萃》,耿昇译,北京:中华书局,1993年,第137-150页。

116 [法]郭丽英:《中国佛教中的占卜、游戏和清净》,耿昇译,《法国汉学》第二辑,北京:清华大学出版社,1997年,第193、212页。

117 [法]谢和耐:《中国与基督教:中西文化的首次撞击》,耿昇译,北京:商务印书馆,2013年,第462页。

118 [法]谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,耿昇译,上海:上海古籍出版社,2004年,第202、236、252页。

119 [法]苏远鸣:《敦煌写本中的地藏十斋日》,[法]谢和耐、苏远鸣等:《法国学者敦煌学论文选萃》,耿昇译,北京:中华书局,1993年,第400、423页。

120 [法]谢和耐:《中国社会史》,黄建华、黄迅余译,北京:人民出版社,2010年,第194页。

121 [法]谢和耐:《中国人的智慧》,何高济译,上海:上海古籍出版社,2004年,第93、102、105页。

经济中占有显著地位，具备强大的社会功能。<sup>122</sup> 谢和耐对佛教与经济的关系进行了细致而微的考察，表明佛教经济是一个错综复杂的体系，最值得注意的现象是僧俗两界人士的交往，以及商业和宗教活动的互相渗透。<sup>123</sup>

佛教经济建立在僧侣和信众阶层的基础之上。僧侣方面，民间僧侣、游方和尚等“伪滥僧侣阶级”的生存和发展依靠的是经济活动，他们利用巫术在民间发财致富。僧侣中还有谨守佛教戒律和修行方法的和尚，他们通过仪式为信众和其他支持者积累功德，而人们对功德的诉求又表现在对佛教的物质支持上，即举行各种活动来增进功德，这些活动构成了宗教集体生活，由此产生了大量的佛教道场，形成了以寺庙为中心的佛教经济圈。信众方面，上层信徒利用其社会资源和雄厚的财力为佛教提供保障。佛教经济的繁荣发生在统治者信仰或同情佛教进而支持佛教的时代。<sup>124</sup>

佛教经济首先体现在财税领域。因为赋税是根据家庭和商业交易额来征收的，而僧侣从理论上讲不事生产也不占有财产，所以他们理所当然地置身于课税人之外。人们也不主张僧侣应该服徭役，因为僧侣服徭役有失身份。尽管僧侣的特权不是一概而论的和普遍适用的，佛教的发展和僧侣的骤增还是为统治者出了一道难题。另外，虽然出家人认为僧伽的共同财产是神圣的，可寺院财产的税收制度表明，免税不是佛寺的绝对特权，是否免税视情况而定。还有一些针对佛教的间接输税法，如统治阶级出售尊号和官位，这类交易的前提是政府对佛教的强力掌控。<sup>125</sup>

其次是积累与流通领域。佛教经济是一种寄生的和非生产性的经济，但布施的财产在世俗界与三界之间的变动能带来巨大的经济效益。佛教的财产有着神圣性和世俗性两面，寺院常住财产的神圣性并不意味着佛教的财产必须与世隔绝，只要将经济交易所得的利润归还给寺院即可。佛教利用自身的特权进行商业活动。在财富的积累方面，佛门弟子不事耕作，僧侣摆脱世俗义务而依靠地方供养。如佛教在某些地带的拓殖活动所示，寺院经济的立足完全有赖于官方的支持。寺院的土地由山地或丘陵地区扩展到附近的平原地区，寺院的地产以多种开发经营为特点。僧众在寺院附近经营制造慈善用品的手工业；大寺院开展借贷活动，在满足社会需求的同时从中获利。在布施的流通方面，佛教的商业活动具有明显的世俗性，而布施品和供物则具有明显的宗教性。在僧伽的法事活动中，人们为僧伽设供斋或付给他们财物的行为介于慈善布施和商业支付之间。“三阶教无尽藏”是宗教与世俗结合的范例。此外，行医施药、赈济饥民、布施供物、“敬田”和“悲田”等也是佛教沟通僧俗的慈善活动和慈善事业。<sup>126</sup>

---

122 李向平：《中国当代佛教经济的“社会性”刍议》，《佛学研究》2006年，第158-159页。

123 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第5、199、245、247页。

124 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第235、250-252、255-256、279页。

125 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第33-35、38-39、47、50-53、55、58-60、63页。

126 [法]谢和耐：《中国5—10世纪的寺院经济》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2004年，第68-70、74-75、79、95-98、100、102-114、118-119、164、169、177、198、203、213-221、223-226、232页。

## 五、神圣的社会

二十世纪法国汉学的中国宗教研究呈现了宗教社会学的“中国版本”，有效地彰显了中国宗教和中国文化的特性。同其他文化创造活动一样，宗教是人性的对象化，一切宗教都是人性的表现，就此而言，所有的宗教都是真实的。这是一种功能性而非本质性的真实：宗教源于社会、反映社会、影响社会。因而，宗教现象看似神秘莫测，实则有章可循，是可以理解的社会事实。正如不同的阶层或个人拥有不同的宗教权力，特定的宗教行为只能由特定的阶层或个人来实行，宗教活动中的分层和区隔基于既有的社会结构而产生，又反过来加强了既有的社会结构。

宗教作为人性的对象化，显现了人的超越性需求。信教者信仰、依赖一种超世间、超自然的力量，他们将这种自己确信其有的“异己力量”称为“神圣真实”。<sup>127</sup> 在宗教社会学中，这种对象化了的神圣存在实际上是人格化的社会。<sup>128</sup> 换言之，“宗教是一种社会关系的超越形式。”<sup>129</sup> 借助对社会规范和价值观念的神化，宗教能加强群体对个人的控制，使分配格局合法化，进而维护现存的秩序，巩固社会制度。<sup>130</sup> 群体向成员施加压力，不允许个体自主评判社会集体所构筑的观念，造就了相对于个体的社会神圣。<sup>131</sup> 在中国“三教”的社会学研究中，作为一种结构性的存在，“神”的位置被“社会”所占据，社会成为“神圣真实”。由此而论，中国宗教是社会的象征，中国社会是“神圣的社会”。

在法国汉学家的研究中，有别于西方的宗教，中国的宗教是社会活动，是功能宗教、实践宗教。葛兰言意在“揭示在宗教生活形成的过程中信仰与社会组织的相互关系”<sup>132</sup>，《中国人的信仰》中对各种宗教的区分对应的是中国的社会结构，宗教研究其实是中国文化研究。谢和耐指出，“宗教信仰并不是某些人认为由意识产生的那种最初对来世的空虚渴望，它处处都反映社会、政治和独特思想的历史，以致信仰不仅是个人信念的事，而且人们所谓精神性也不能和某些具体的现实相分开。”<sup>133</sup> 《中国5—10世纪的寺院经济》中宗教问题与经济问题双面一体，僧俗之间同时维持着经济上和宗教上的关系，经济问题甚至优先于宗教问题。施舟人的研究也体现了同样的理念：《搜神记》中南北地区的神明香火数量悬殊，解释这一现象不能通过宗教信仰，而是要还原彼时的社会面貌，视其为经济实力和政治力量共同作用的结果。<sup>134</sup>

法国学者的中国宗教研究反映了中国的社会文化，展现了中国人的思维与行动世界。作为宗教社会学的“中国版本”，中国宗教及中国文化超出了西方传统的框范。谢和耐对中西文化的比较

---

127 卓新平：《宗教与文化》，北京：人民出版社，1988年，第17页。

128 [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，北京：商务印书馆，2011年，第475页。

129 李向平：《信仰社会学研究要义》，《江海学刊》2013年第5期，第87页。

130 金泽：《宗教人类学导论》，北京：宗教文化出版社，2001年，第346页。

131 [法]爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯：《原始分类》，汲喆译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第93页。

132 《序言》，[法]葛兰言：《中国人的信仰》，汪润译，哈尔滨：哈尔滨出版社，2012年，第2页。

133 《导言》，[法]谢和耐：《中国人的智慧》，何高济译，上海：上海古籍出版社，2004年，第3页。

134 [法]施舟人：《中国文化基因库》，北京：北京大学出版社，2002年，第96页。

有着自觉的意识。在《蒙元入侵前夜的中国日常生活》中，他指出中国人的宗教精神不包括西方式的宗教情感，中国人的宗教更多地表达了人们的宇宙观，自然力量与超自然力量并不彼此隔绝。在西方人看来，中国人的宗教实质上缺乏宗教信仰，表现为士大夫阶层的理性主义传统和普通百姓在宗教活动中对教义的漠视。<sup>135</sup> 《中国与基督教：中西文化的首次撞击》对中国文化特色的呈现更加系统，中国宗教挑战了西方文化中存在和变化、理性和感性、精神和实体等一系列基本范畴。

136

研究中国宗教及中国文化的角度和方法，必然受制于西方社会自身的情况。在西方人对中国人信仰的评论中，启蒙学者将中国人视为无神论者或自然神论者，意在批判欧洲的神学以及教会与君权相勾结的专政统治，反映了处于神学向理性过渡时期的欧洲正在积蓄用自然和理性反对教会的力量。<sup>137</sup> 时至二十世纪上半叶，欧洲思想界出现了一种新趋向，认为一种文明的思想与社会体制离自己的文明越远，从中提取人类思想的基本功能和所有社会行为的根本结构就越容易。这就导致在法国和德国产生了一种特殊社会学，试图通过研究某一特定社会的神话、民间传说、习俗和礼仪来理解其思想文化，典型代表是法国的涂尔干和德国的韦伯。<sup>138</sup> 运用社会学来考察中国宗教是恰当的，如中国宗教有组织而涂尔干理论研究社群，中国宗教重祭祀而涂尔干理论侧重仪轨。中国宗教在宗教社会学的视野中更能彰显其独到之处。<sup>139</sup>

另一方面，这种研究方法也存在问题。首先，突出强调各种社会文化现象在某些社会功能上的相似性，在一定程度上淡化了宗教与非宗教的根本区别，使宗教与非宗教成了连续的统一体。其次，着重研究宗教的社会文化功能，认为宗教是维护社会统一、协调社会系统的文化工具，但实际上，宗教使社会一体化的文化功能主要体现于单一宗教在单一群体社会中的整合作用，而在多种族、跨地区、跨文化的复杂社会中，多种宗教互相排斥，宗教也可能因排他性而使社会分化和分裂。<sup>140</sup> 可见，宗教社会学并非无懈可击，“这只不过是通往真相的一个取径，而不是对事件真实过程的一种全盘描述。”<sup>141</sup> 海外汉学家的研究确实有其局限性，但无疑又是卓有成效的，正如谢和耐所言，“我们有我们观看事物的方式，我们对中国文化的理解肯定有其价值。”<sup>142</sup> 特殊的视角和巨大的差异有助于在比较中洞见中国社会文化的特征。

---

135 [法]谢和耐：《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，刘东译，北京：北京大学出版社，2008年，第187、192-194页。

136 [法]谢和耐：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013年，第71-72、76、96、119、128、131-132、183、248、266、432页。

137 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第83-84页。

138 [法]索安：《西方道教研究编年史》，吕鹏志、陈平等译，北京：中华书局，2002年，第2-3页。

139 李天纲：《简论中国的宗教与宗教学》，《天津社会科学》2016年第1期，第133、151页。

140 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第60、691-693页。

141 [英]朱利安·弗罗因德：《宗教与世界〈导言〉》，[德]马克斯·韦伯：《韦伯作品集》第五卷，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第438页。

142 [法]谢和耐：《中国人的智慧》，何高济译，上海：上海古籍出版社，2004年，第133页。

## 『或問』投稿規定

- 投稿資格は、近代東西言語文化接触研究会会員（入会は内田、又は沈まで）。
- 投稿論文は、原則として未公開の完全原稿とし、電子テキストとプリントアウトの両方を提出する。原稿は返却しない。
- 執筆者による校正は、二校までとする。
- 投稿論文は、本誌掲載後、他の論文集等の出版物への投稿を妨げない。
- 原稿作成に当たって、『或問』「執筆要領」を厳守する。
- 原稿料は支払わないが、雑誌を格安価格で提供する。

## 『或問』執筆要領

1. 使用言語は、日本語、英語、中国語とする。
2. 字数は、16,000字（400字詰め原稿用紙40枚）までとする。
3. 簡単な要旨（原稿と異なる言語による）を付する。
4. 投稿は、所定のフォーマットを用い、表などは極力避ける。フォーマットは、沈国威までご連絡ください。
5. テンプレートを使用しない場合、テキストファイルの形で提出する。
6. 論文中に中国語などを混在させる場合、Windowsは、微軟Pinyin2.0（簡体字）、微軟新注音（繁体字）を用いること。
7. 注は、脚注を用い、文章の行中に（注1）のように番号を付ける。
8. 参考文献は、下記の体裁で脚注に付けるか、或いは文末に一括して明示すること。

（単行本）

或問太郎、『西学東漸の研究』、大阪：しずみ書房、2000年10-20頁

Bennett, Adrian A. *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-century China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1967.

（論文）

或問花子、「東学西漸の研究」、『或問』第1号、2000年2-15頁

Fryer, John. "Scientific Terminology: Present Discrepancies and Means of Securing Uniformity." *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China Held at Shanghai, May 7-20, 1890*, pp. 531-549.

9. 本文や注の中で、文献に言及するときには、或問太郎（2000:2-15）のように指示する。同一著者による同年の論著は、2000a、2000bのように区別する。

内田慶市（u\_keiichi@mac.com）

沈 国威（shkky@kansai-u.ac.jp）