

# 黄河流域宗教文化发展论略

王志远

(中国社会科学院世界宗教研究所,北京 100001)

**摘要:**黄河流域宗教文化肇始已久。儒、道、释三教在黄河流域先后确立,此消彼长,相互抗衡,最终由“三教鼎立”趋于“三教合一”。伊斯兰教、天主教、基督教传入和发展,进一步刺激促进了黄河流域的宗教的发展。20世纪90年代以来,随着党和政府对宗教的重视,宗教文化呈现出新的活力。

**关键词:**黄河流域;宗教;文化;历史

**中图分类号:**B929 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-8008(2003)02-0001-08

在人类文明史上,宗教的地位几乎是最崇高的。宗教意识是人与动物的分界之一。宗教观念标志着人类的抽象思维能力有了一种质的飞跃。宗教既是人类对自然(此岸)世界的客观认识方式,也是人类对精神(彼岸)世界的主观向往形式。宗教团体是人类最具凝聚力、最具牺牲精神的组织机制。宗教教主是人类自己推举出的精神领袖,人类以他们为旗帜,希望能超越自我,实现永恒的幸福与光明。在宗教的羽翼下,人类创造了哲学、文学以及各种艺术的辉煌成果,在漫长悠久的历史中熠熠生辉、璀璨夺目。

在人类数万年的文明进程中,宗教已经成为一种特殊的文化,它对精神和物质的特殊支配方式,使它自觉或不自觉地成为对社会关系起制衡调节作用的超越力量,特别是在阶级社会中,在贫富贵贱寿夭健残永远不会平衡的人类社会中,宗教是提供给社会各界各阶层的最现实的无限的心灵慰藉和最慷慨的有限的物质资助。统治者需要它为自己加冕,为自己撑腰;被统治者也需要它为自己求解脱,为自己找归宿。正义的力量因它而神圣,邪恶的力量因它而惑众。

宗教的所有这些特征,在世界各民族各地区的历史中都可以看到。而黄河流域,这一片具有五千余年文明历史的古老的土地上,这些特征就更具体、更明显。

黄河,是中华民族的母亲河。黄河文化,是中华优秀传统文化的基础。在黄河文化中,最先叩响文明之门的,则是宗教。

—

这可以追溯到远古时代,27000年前的北京周口店,那里的山顶洞人已经产生了死后有灵魂の原始思维心理。他们将红褐色的铁矿粉撒在死者身边,给死者佩上殉葬的饰品。在他们的心目中,这或许能保护死者的灵魂,或许能让他在另一个世界继续享受。如果说这处遗址所表明的宗教意识还太简单,那么,到了新石器时代仰韶文化(公元前5000年—公元前3000年)晚期,宗教作为一种群体活动、一种重要仪式,已经进入了人们的生活。从甘肃省秦安县所发现的遗址开始——历数下去,河南濮阳、西安半坡、邯郸涧沟、西安客省庄、洛阳王湾、孟津小潘沟,以及大汶口文化遗址、龙山文化遗址、齐家文化遗址,不胜枚举,原始宗教在人类早期文明中的地位,已经显而易见。黄河流域的处处遗址,表明在这条母亲河的身旁,从久远的古代,已经孕育了中国本土宗教的基本观念:“敬天法祖。”

祖,他们在生前是人,而死后则成为鬼,其中杰出者则被敬为神。从中国文字的起源来看,“祖”、“神”这两个字同为“礻”旁。“礻”表现祭祀之意,作为祭祀的对象,“祖”是本族血脉的起源,“神”是本族已去世者可以接受祭祀并上通于天的人物。“祖”与

收稿日期:2002-10-28

作者简介:王志远(1948-),男,中国社会科学院宗教研究所佛教文化研究中心主任,文学博士,教授,中国宗教学会副会长,国际儒学联合会当代儒学中心主任。

“神”原本是相通的。及至后世,多数人共尊的祖即神,而每家每户的祖则仅仅是地位次于神的鬼了。

从“人人作享,家为巫史”、“民神同位”,到“绝地天通”、“无相侵渎”,神在沟通天与人之间的作用中地位发生了变化。神与祖的不同处之一,是个人不能随意与之沟通。在神与众人的沟通中,必须经过巫,巫的地位得到了凸显和加强,成为原始宗教的组织者与执行者。巫既有人性,也有神性。这种双重性后来也被作为君王的统治者所承袭,无论是称“帝”还是称“天子”,都力图显示这种双重性。

从原始社会到氏族社会,黄河流域形成了中国本土宗教神系的基本结构。黄河源头的古昆仑山,被认为是天神居住的地方。从黄帝直到颛顼、帝喾、唐尧、虞舜,都被认为是具有神与人双重性的“帝”,神权与王权合而为一。及至后代,他们完全被崇为神,或称为祖先神。除了古昆仑山之外,大自然界的一切也都被认为有神在主宰,这就是自然神。而且,与这些神的沟通,最终都会达到天神那里。“封泰山、禘梁父”,成为受命于天的重大宗教仪式。除泰山之外,大大小小的山川湖海也都受封。华夏民族的足迹走到哪里,哪里的一切就都有他们的神在。换句话说,神虽然是人封的,但在历史的演进中,神已经成为人的精神支柱,成为部族乃至民族的精神象征。当一个部族或民族被消灭时,他们的神便消失了;当几个部族或民族融合时,他们的神便结合在一个体系中。华夏民族的神系,正是以黄河流域诸神为主体,逐渐结合了周边各部族各民族的神而构成的。

夏、商、周三个朝代,是黄河文化令人惊叹的时代。从出土的古文物和遗址来看,当时的工艺技巧、造型能力和审美情趣都已达到不可思议的水平。这一时期所铸造的钟鼎,当之无愧地成为中华古国文明的象征。但同样不能忘记的是,这些国宝中的绝大部分是在宗教仪式上使用的,是宗教文化的产物:“铸鼎象罔,百物为之备,使民知神奸。”甚至从夏至周代代相传有所损益,而为其后的孔子大力维护的“礼”,其原意也是求神致福。

殷商时代,以崇天命信鬼神而著称。但进入周代,这种宗教意识的政治化从一开始便十分鲜明。由于周是灭商而代之的,它必须从宗教的角度为这种政治的军事的大变动找出依据,因此,“以德配天”的理论便由周公明确提出。在当时,“德”的内涵与现在的理解有很大距离,它的第一表现是“明德恤祀”,也就是得到上天的认可和佑护。

仅从“礼”与“德”两个概念的内涵来看,不了解宗教文化,很难更深刻地理解黄河文化的本源。正

是从这种宗教意识出发,政治制度、伦理道德才得以建立发展。而政治制度、伦理道德的建立发展,又使宗教思想更加丰富、与现实社会的联系更深入更广泛。在这个转化互生的进程中,周代与商代相比,在观念上变化很大。“礼”、“德”的内涵逐渐演变为国家法度或人伦准则,而宗教却成为推进这些法度或准则的工具。“圣人以神道设教,而天下服矣。”这里的“圣人”,不再是天神,而是人间的帝王或为帝王谋划的士人。设“神道”的目的,则在于推广教化,使天下人都服服贴贴,安居乐业。

既然是“神道设教”,随着社会的发展,从春秋战国直到秦汉,各种各样的天命观应运而生,各种学派的杰出人物都企图以一种理论来代表神的意志。诸子百家活跃在以黄河流域为主的区域里,显示出一种群星灿烂的局面,深刻影响了其后2000年的中国历史。无论是“众经之首”的《周易》,还是保存了“五行更始”之说的《吕氏春秋》,这一历史时期的重要著作都为本土宗教增添了越来越丰富的理性色彩,社会文化的进步要求把对神的感情崇拜诉之于理性思辨,从而使这种崇拜更加神秘与神圣。所谓“君子以为文,百姓以为神”,正是如此。

从秦始皇到汉武帝,黄河流域逐渐形成以华夏民族为主体的汉民族,所谓“中华民族本土宗教”,也应该是在这个时代达到比较完备程度的。这一宗教在汉武帝时以“儒教”之名而行之于世。尽管目前学术界还有关于“儒教”是纯宗教还是准宗教的争论,但不容置疑的是,在汉武帝及其后相当长的历史时期里,发挥了国家宗教职能的,非儒教莫属。在这场将儒学宗教化的大变革中,孔子被拥为教主,而董仲舒则以“神人大巫”的姿态,将“天人合一”的理论解说演绎为一整套神学体系。董仲舒所著《春秋繁露》,以君权神授为核心,以阴阳五行为规律,借助“天人感应”的神秘主义思维,宣扬“天不变,道亦不变”,将君权与神权密切联系在一起。无论是被彻底神怪化的“素王”孔子,还是主张“王道之三纲,可求之于天”的董仲舒,最终都被好大喜功的汉武帝所接受,“罢黜百家,独尊儒术”,他对于介乎人神之间的这种“圣上”的宗教地位颇为满意。

汉代人的宗教意识是十分浓厚的,自然界的任何特殊迹象都被理解附会为神的意志的体现。从事卜筮、占星、望气和风角的术士遍布朝野。一部史书《春秋》,竟然能成为断狱的依据,这和基督教以《圣经》、伊斯兰教以《可兰经》做审判依据几乎同出一辙。对“经”的宗教臆断被称为“纬”,即“诡为隐语,预决吉凶”,以神的启示的方式做出宗教预言。在纬书中,孔子的模样变成“海口、牛唇、舌理七重、虎掌、

龟脊、辅喉、骈齿”(《孝经钩命诀》),“首类尼丘山,长十尺,大九围”(《春秋演礼图》)。这绝不是作为思想家、教育家的孔子,但正是这种形象,被汉代崇拜儒教的人们所认可。孔子的著作也被加以神化:“孔子论经,有鸟化为书,孔子奉以告天,赤雀集书上化为黄玉,刻曰:‘孔提命,作应法。’”(《春秋演礼图》)为了使儒教更具官方权威,东汉章帝竟在洛阳亲自主持制订了采纳谶纬神学而编成的神学法典《白虎通义》。从西汉武帝到东汉献帝,大约近360年之久,儒教既作为精神支柱,维护着“受命于天”的王朝,也常常以宗教预言的混杂,使上上下下的人们乱做一团。当然,还有神仙方术,还有礼乐教化、还有文治武功,但贯穿其中的仍是儒教。

从西汉之后,中国人的信仰虽然始终是多神的,但儒教的正统地位,却再也不能改变。与汉代之前相比,这是一次历史的巨变。

## 二

历史是无法假设的,它已然按照固有的条件,像江河一样,径自冲流出自己的走向。但我们却常常喜欢做一点假设,或许那会引来更多的思索。

假如两汉之际佛教没有传入,中国的宗教形态将是什么样子呢?儒教会不会出现更具超越性的教团?道教会不会失去独立成教的机会?……

这些问题永远都不会有答案。但从假设却可以反推出一个答案,那便是恰恰由于佛教的传入,促进了中国古代三大宗教的确立与成熟。

从两汉之际开始,黄河流域宗教文化所受到的最大刺激是佛教的传入。

人们最初并没有认识到佛教与儒教有什么不同,直到东汉恒帝时,洛阳的皇宫仍是“设华盖以祠浮图、老子”,把佛陀与黄帝、老子看做差不多的神,奉祠也只是为了祈福延年。但佛教也便就此在东土找到了立足点,经过三国两晋南北朝,又是360年左右,使中国人大开眼界,了解到还有那么一种更完备的宗教形态,同时也使佛教自身不断适应着东土的国情,从黄河流域延伸扩展到长江流域,甚至珠江流域。

虽然说是“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”,但佛教的重镇仍在北方,仍在黄河流域。安世高、支娄迦谶、佛图澄、释道安、鸠摩罗什、僧肇、法显,这些中国佛教的早期杰出人物,都曾活跃在黄河流域。即便是后来活跃在庐山、苏杭、南京一带的慧远、道生,也是在黄河流域学佛之后南下弘法的。洛阳、长安,始终是中国佛教的圣地。

在三国两晋南北朝时期,佛教对黄河文化的最大贡献首先是译出了大量的经典。在长安,苻秦、姚

秦两代,都由君王主持译经,首创了国家级的译经场。鸠摩罗什在这里曾译经35部,294卷,培养的门人弟子,号称三千,后世还有四杰、八俊、十哲之说,称为“关河之传”。译文的质量,“一言三复,陶冶精求,务存圣意”,至今已1500多年,仍在广泛流传,其佳美自不待言。随着经典成百上千的译出,研读探讨经典内蕴的学派相继出现。第一场大辩论是围绕着般若学在两晋时出现的,僧侣学者分为六家七宗,各执己见。除心无宗是支愍度于东晋成帝之世渡江时所立,其余都是在黄河流域以长安为中心开展的,时间则经历了100年之久。到南北朝时,毗昙学派、成实学派、三论学派、摄论学派、涅槃学派都曾盛极一时,研讨者虽大多已在江南,但其源仍来自黄河流域。这时在黄河流域,更为兴旺的则是佛教的建筑、雕塑、美术和音乐。举世闻名的云冈石窟、龙门石窟都从此时开始营造。北魏末年,正常流通的佛经达415部,1919卷,寺院约3万余座,僧尼约200余万人。而到北齐时代,由国家委任僧官管辖的僧尼已达400余万人,寺庙达4万余座。

这样一种如火如荼的局面固然会使弘法者大受鼓舞,但其更深远的意义并不在这繁华的表象。数百年之久的理解和消化,使黄河文化发生了深刻的变化。这种变化深入人心,不再因繁华表象的存在或消失而发生转移。佛教适应了黄河文化的需要,孝道、兼济、忠君、敬神,这些儒教观念的基本要素,佛教都在一定程度上通过某些形式接受下来,化做自身的一部分。而黄河文化从佛教所吸收的,却不只是某些要素,而是作为完备宗教的整体结构和意识核心。儒教从汉武帝之后的荒诞不经的近似巫教的模样,恢复到可以将孔子与佛陀同样称圣的程度,而其神圣性则抬到如果加以诽谤则可治以死罪。著名的诗人孔融之死、嵇康之死,其罪名就出自对儒教神圣的维护。道教则从真正具备宗教形态的汉末晋初,在与佛教的一次次论衡中,不断完善自己。道教的神灵与仙班体系,大体是受佛教的启示而勾勒出来的,诸如“三宝”、“三学”这些概念结构,也几乎从佛学中照搬,只不过结合道教的实际而赋予具体内容。因此,西晋时道士王浮与僧人帛法祖辩论佛道二教的高低时,王浮索性搜集前人的传说,杜撰了一部《老子化胡经》。其后,道教更不断在理论结构上模仿佛教。在宗教斗争或宗派斗争中,模仿者似乎比被模仿者低一头,而我们今天站在文化传播与融合的历史角度去回顾,这其实真是再自然再应该不过的事了。也正因为如此,所以,中国历史上四次大规模的以政府出面进行的“灭佛”运动(史称“三武一宗”,即北魏太武帝、北周武帝、唐武帝、后周世宗)在

两晋南北朝期间,虽然出现了两次,但并未能阻挡佛教的存在和发展。佛教不仅被社会各阶层接受,而且渐渐突破“夷夏之辨”的樊篱,被汉民族认同为自身的一部分。唐代佛教的繁荣昌盛,更是尽人皆知。敦煌石窟遗存的壁画、雕塑以及变文等等,都显示出佛教在黄河流域已如春风化雨。

道教是中国古代三大宗教之中几乎与儒教不相上下的本土宗教。作为道教的思想前驱,从黄河源头之上的昆仑山,直到黄河入海处的泰山,黄帝生息于斯,神化于斯。尽管儒家要将黄帝列入帝王世系的正宗,其实,黄帝与老子一脉相承,才真是历史的实际情况。秦汉时代,“黄老”并称,绝非偶然。黄老思想自身的超越性所透露的宗教意味,要比儒家浓厚得多。然而,“黄老之术”叫得最响的时代,并非发挥了它的宗教功能,更主要的反而是用其为治国之道、帝王之术。当然,对君主及其臣民们而言,抽象的思辨和具象的膜拜从来也不会像现代学者们那样分得泥是泥、水是水,他们总是用水合了泥,二者相糅杂,作为崇仰的对象。所以,上文提到的,汉桓帝“祠黄老子濯龙宫”,延年祈福,也就不足为怪了。崇其神,用其思,大约可以概括他们的方式。

与君王设祠相应的,是臣民们的另一种方式,即五斗米道、太平道的兴起。假如说皇帝仅仅是“崇其神,用其思”,臣民们则不限于此,“黄老”在他们心目中已成为建立一种新组织的精神领袖,宗教组织也就由此而出现,成为与皇家正统势力相抗衡的社会力量。

道教起初不是一种终极超越的宗教。它在形成之前与政治难解难分,刚刚处于萌生阶段更是与政治相伴相生,等到随着黄巾起义而席卷黄河流域之时,此时的道教——太平道几乎是政治的一个同义词。“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”,宗教口号同时也是政治口号。太平道徒众数十万,分布于青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,按现在的地域划分,主要在黄河流域。

当农民起义的鲜血和军阀混战的尘埃将这种不能超越终极的道教淹没之后,三国两晋南北朝时期才滋生出另一种试图超越终极的道教。与黄河流域政治色彩浓厚的太平道不同,与借助皇权转化为官方宗教的北朝天师道也不同,江南(江东)一带从葛玄、葛洪兄弟直到陶弘景之流士大夫阶层对道教进行了深刻改造,鬼道让位于仙道,对现实的改造让位于对仙境的追求。《三皇经》、《灵宝经》、《上清经》在江南广泛流传,陶弘景在《真灵位业图》中,将彼岸世界的仙境做了类似此岸世界的座次排列。然而,道教在从南北朝走向隋唐的历史转折期中,又一次在

黄河流域崛起。以楼观道为代表的综合了南北特色的新道教,随着国家的统一而成为隋唐君主的尊崇对象。老子既是道教的至高神,又是皇朝的护国神。此时的道教既有超越终极,追求成仙的一面,又有依附现实,服务政治的一面,这种两面性成了道教永远不能摆脱的特征。

从公元前2年,即汉哀帝元寿元年,大月氏王使者伊存向博士弟子景庐口授《浮屠经》开始,及至宋王朝的建立(公元960年),经历了将近1000年,佛教终于在中国扎下了根,在黄河流域留下了辉煌的遗迹。而在这1000年之中,道教也成熟了、壮大了,成为从教义、仪轨、组织形式和布道方式各方面都足以与佛教相抗衡的本土宗教。儒教则在“敬天法祖”的旗帜下,始终保持不可动摇的主流地位。无论是汉族还是少数民族,任何一个政权都要从它手中接过神权的庇护,维护正统的地位。在佛教传入的刺激之下,中华民族的三大宗教比较完备地建立起来。与西汉中期建立儒教独尊的历史巨变相比,这是一次更具广泛信仰意义的历史巨变。这次巨变可以说始自汉魏而成于隋唐。“三教鼎立”,是三种宗教分别成熟的标志,而对成熟的超越,则是一种新的内在一致的大融合——“三教合一”。

### 三

“三教合一”,是从北宋到清末的总体态势。如果以宋太祖建隆元年(960年)为始,戊戌变法(1898年)为终,又是将近1000年。在这1000年之中,黄河流域的宗教发展再也没有出现鼎立纷争的局面,不仅儒、释、道三教之间以儒为主相互融合,而且三教内部的派系也趋向相互吸收与包容。每一次派系论争都刺激了该教在某一方面的发展,而论争之后,又都被后世视为对本教内容的丰富与充实。

这一时期黄河流域的宗教文化历史,是值得当代中国乃至世界认真加以研究的。其重要性就在于多种宗教、多种信仰,不是通过战争与暴力,而是通过交流与理解,求同存异,最终实现了发自深刻理性和深切情感的相互认同与融合。除了上述的儒、释、道三教之外,伊斯兰教、天主教乃至犹太教,也都在相当程度上归于这种融合的历史潮流,除保留各自的宗教特征之外,融汇了相当浓厚的黄河文化的特色。各种宗教在上千年的时间里和睦共存,携手引导一个多民族的大国,这是人类文明史上的博大宽容的一页。

宋代,在黄河流域先后出现宋、辽、金、西夏、吐蕃等王朝,长期互为敌国,汉人、契丹人、靺鞨人、党项人、吐蕃人,隶属不同的政治实体,然而,儒生、僧侣、道士却遍存于各朝,受到各族人的共同崇拜。当

时,国家虽是分裂的,但在信仰上却东西南北并无分别,儒、释、道三教都出现了持续深入发展的局面。关中地区的张载及其弟子们所创立的“关学”,为儒教的理学思想奠定基础做出了卓越贡献。禅宗得到最高统治者重视,景德(1004年)年间,宋真宗诏令《传灯录》入藏,使禅宗显赫于世。从仁宗以后,河南开封更成各宗教汇聚之地。道教在宋代,得到徽宗的宠幸,道教对其他宗教的影响,在这一时期留下了很鲜明的痕迹。除了北宋王朝之外,在其他各个王朝,三教也都成就斐然。

元代,蒙古统治者纵横于欧亚大陆。黄河流域与其祖庭唇齿相依、山水相连,是大元帝国的基业所在。儒教、佛教、道教、伊斯兰教、基督教以及萨满教,都被允许自由信仰。而且,作为汉族的大圣人孔子,却在少数民族掌权的时代受到前所未有的尊崇。藏传佛教和伊斯兰教也是在这一时代对黄河流域扩大了影响,真正为内地的贵族、士人和民众所接受。元代是各种宗教都有所建树的一个重要时代,是东西方宗教、南北方文化融合、积极发展的时代。

明代,儒教在心性探讨上深化一步,吸收了更多的佛教、道教学说。佛教则更为入世,“四大名僧”皆以参与世事,正直忠诚著称。道教则发展了扶乩降仙、斋醮方术,内丹外丹一起上,对内使教团腐化,对外使朝纲紊乱,把自身推上了下坡路。道教理论中比较积极的部分,则融合了儒学、理学,“三教合一”的色彩很浓厚。

儒、释、道三教的融合促进了民间宗教的产生和发展。白莲教、罗教、西大乘教、东大乘教、黄天教、混元红阳教……不一而足,不胜枚举。与正统的儒、释、道三教在深层理论蕴含方面的相互影响和吸收相比,民间宗教采取了直观的直截了当的大胆杜撰和裁接方式,把各大宗教的历史与理论随心所欲地加以杂糅、改造。从正统的角度去看,这种做法几乎是荒诞不经的。但如果从象征意义的角度去审视,却不难发现,这些改编和杜撰所创造的一个又一个新体系、新世界,恰恰表达了民间宗教的创始者和拥戴者们共同的信仰需求和心理素质。是否真有其神、真有其传并不重要,重要的是人们为什么要创造这样的神灵、这样的传承。

明王朝是依靠民间宗教白莲教的起义而随顺民心取得天下的,而且常常喜欢听信民间宗教此一派别或彼一派别的宣教,以为可以辅政,却也因民间宗教而从始至终受到困扰。明代的民间宗教甚至发展到在皇帝身边发展信徒,打入皇宫的地步。明代民间宗教的发展,从理论上讲,是传统宗教的融合在下层民众中低级表现形式。这里所说的“低级”,是与

哲学等形而上学的“高级”相比较而言,换句话说,这种低级形式恰好正是高级形式折射到民众之中以后的必然产物,就其内在实质而言,并无高低之分。

清代,又一次出现少数民族统治者治理全国的局面。宗教融合的成熟,为统治者统筹并用提供了方便。除去清末在列强入侵之下国势日微难以周全之外,清朝统治者始终把宗教作为维护多民族国家统一的重要手段。以护国安民为基本要点而相互贯通的儒、释、道三教以及伊斯兰教等,将汉、满、藏、回、维等各民族的信仰归于忠君爱国敬教,民族团结,国家统一,在共同信仰的基础上得到最大限度的保障。黄河流域是这种共同的信仰集中体现的地区。现代中国的版图雏形,也正是在这种民族宗教政策的实施和成功之中逐步形成的。

从宗教意识的角度看,宋元明清四代相续,无论上层君王贵族,还是下层士人民众,都已形成了相对稳定的信仰模式。在黄河流域的辽阔土地上,从南到北,从西到东,各种宗教的分布相对均衡而稳定,各种宗教的信仰相对差异而互敬。各种神佛的平安相处,反映了各民族人民之间的共存共荣。各种神佛的大小法力与高低序列,反映了从统治者到被统治者一致认可的一整套从神到人的基本不再变动的精神的或信仰的等级、规则和秩序。儒、释、道三教的核心理念发展都趋于停滞,“三教合一”的观念达到模糊混沌的程度。这种现象的集中的生动的反映,是从《金瓶梅》到《红楼梦》的创作。从这两部作品可以看到,当时的中国人,特别是黄河流域河北、山东两省的人们,在他们的心目中,儒、释、道是怎样天衣无缝地被编织在一起。相对于中国其他地域如长江流域、珠江流域而言,由于四个王朝的首都都在北方,政治、经济、文化的中心长久处在这一带,以致相应而形成的带有正统色彩的宗教信仰更加根深蒂固。随着封建时代的结束,列强入侵,新思想新文化乃至新宗教一起涌入,黄河流域所受到的冲击和震动也更为剧烈。

#### 四

中国的宗教观念在清末鸦片战争前后出现了第三次巨变。在中国传统的多神系统中,从西汉中期确定了儒教正统地位的第一次巨变,到东汉末期佛教传入、道教形成而开始社会观念的第二次巨变,其后近1900年间,已经形成了一个相对稳定、协调的多神体系。特别是明清两代的文人,对民间的神佛观念做了大量的整合工作,使诸神全方位地“各得其所”。然而,西方的神却随着西方的人降临到中国的大地上,使中国人的神的世界受到极大震撼。原本占尽了“全方位”的中国神,突然被证明仅占据的是

东方而已；甚至仅仅是“下方”，因为在其上居然还有另外一个白皮肤的“上帝”。

作为先兆的是太平天国的“上帝”和耶稣，尽管这位“上帝”和耶稣在洪秀全的理解和改造下，已经与西方的上帝和耶稣相去甚远。太平天国的宗教观念中虽然也有些“平等”、“博爱”的片言只语，但其主流却局限于对传统神佛体系的冲击破坏，而非非要建设一种基于西方 1000 多年历史的成熟的具有相当生命力的宗教意识。因此，以上帝之名而进行的这场长达 14 年之久的战争，却以一败涂地、声名狼藉而收场。中国的普通民众在若干年后还对“长毛”并无好感，例如鲁迅在散文《长妈》中写到的那样，其中一个重要的原因，不能说与太平天国企图以“上帝”和耶稣否定中国传统诸神无关。甚至“上帝”和耶稣也因此而在当时的中国民众心底留下一个并不可爱的印象。

黄河流域由于地域偏北，受太平天国影响较小，传统宗教神佛势力受到的冲击也比较少。在这个广大的区域里，人们直接接触到的是洋人洋教。几乎与太平天国同时，西方的正宗传教士随着大炮和战舰一齐来到中国。

目前的研究资料表明，许多传教士是以忠诚于上帝的事业的殉道精神来华传布“福音”的，他们带来了西方的现代文明、现代科技和现代宗教观，客观上也帮助中国人在发展现代科学教育等许多方面做了一些好事，以致至今许多教友还深深怀念他们。但是，与西方列强对中国的侵略相比，与一个又一个屈辱的不平等条约相比，这些好事在当时就被中国人的血泪淹没了。以西方上帝为唯一的真神的西方的人用中国人的血泪玷污了他们所标榜的信仰。在天津、山东、山西、河北、河南，大大小小的“教案”中，善良的中国人受到残害，引来的则是普遍的反抗情绪。大多数中国民众对基督教是侧目而视的，他们常常怀疑那笑脸之后是不是还有侵略者的刺刀。

尽管如此，西方的神毕竟走上了东方的圣坛。作为中国的宗教信仰体系，从此出现了与传统的儒教、佛教、道教以及回教（伊斯兰教）并存的另一个大支脉。随着西方文化，主要是文学、绘画、雕塑、音乐、舞蹈、戏剧、电影等最接近民众的形式，广泛传播以及办学校、办医院、办慈善事业，而不是单纯的布道，基督教的意识渐渐融入中国人的观念。于是，反击侵略、民族独立是一回事，接受西方文明，甚至接受西方的神，成了另一回事。许多与西方接触多、关系深的达官贵人或高级知识分子成为基督徒，教徒在民众中的比例也逐年增多。在古老的皇都北京，修建了大大小小的天主堂、基督堂和东正堂。天津、

河北、山东、山西等黄河流域的省区里，教堂几乎达到星罗棋布的程度，仅直隶一省，1922 年教徒即达 60 万之多。在一部名为《中华归主》的重要资料中，对黄河流域基督教教区的调查报告，寄托了传教士以基督教“占领”中国，让中华“归主”的主观幻想。

正像东汉之际佛教传入刺激了本土宗教道教的形成，基督教在华的迅速传播，也同样刺激了中国固有的儒教、道教，以及流传了 1800 多年的而被中国人认同的佛教。

儒教随着封建王朝的覆灭而失去了政治后盾，而在精神上，自 1919 年“五四”运动之后更是一蹶不振。中国落后挨打的黑锅，几乎都背到了儒教的身上。尽管在道德伦理、价值取向等层面上儒教的影响仍在延续，但曾接近于宗教信仰的儒教在宗教功能方面则全面崩溃，再也不能成为号召中国人同心同德的核心。在黄河流域，原本遍布城乡的文庙宗祠，不仅没了香火，而且大多被毁，所剩孑余屈指可数。“敬天法祖”、“尊崇重道”，这些信条被激进的知识分子嘲讽为落后、迷信。人们在清除封建制度的同时，对如何继承传统文化、传统宗教茫然失措，基本的态度是幻想与之一刀两断从而获得一种新生。当然，也曾有自称为“孔教”的一派在清末民初做过成立“万国道德会”，以“孔教”平天下的美好梦想；也还有自称“新儒学”的一派在不懈地努力，但对社会进程的影响甚微。即便是黄河流域这片儒教的发祥之地，儒教的命运仍在存亡续绝之际。

佛教比儒教的命运略好一些。由于佛教具备完备的宗教机制，不单纯依赖政权的兴废，可以相对独立地发展，因此，当新兴的中国民族资产阶级崛起时，其代表人物在僧、道、佛、基督等四种宗教中抉择时，倾向西方精神的一派选择了基督教，而强调东方精神的一派便选择了佛教。

近现代中国志士的基本责任在于使中国强大起来，走现代化的道路。宗教观念的现代化是国家社会现代化的一部分，二者是一种共存共生的关系。因此，一部分志士仁人则致力于使中国人的宗教观念转向现代化。引进业已成熟的适应现代化社会的基督教是一种努力，而改造固有的宗教，使之现代化，则是更具“化”义的另一种努力。杨仁山是近代著名的复兴佛教的居士，在他的影响下，从谭嗣同发表《仁学》开始，中国佛教明确了走向现代的方向。谭嗣同虽是湖南人，但他做官、就义均在北京。佛教界内部，有太虚、弘一、虚云等一大批主张改革的高僧出现，提出教理、僧制、寺产“三大革命”的口号，并将中国佛教推向世界、推向西方。佛教界外部，则有欧阳竟无、韩清浄、周叔迦等一大批护法弘法的居士

出现,在知识分子中推动以现代学术、现代思想重新理解佛教义理,将佛教重新推向社会。其后,现代佛学研究中有“南欧北韩”之说,“南欧”,指在南京办“支那内学院”的欧阳竟无,他的主张是:“佛法非宗教非哲学而为今时所必需”;“北韩”则指在北京创立“三时学会”的河北人韩清净,他的主张是:讲学刻经并重。北京、天津的众多寺院和书肆,成为佛经传播流通的重要集散地。民国期间,出现了研究佛学,选编佛经以及以白话注释、解说、翻译佛经的热潮。

因此,尽管历经磨难,大部分寺院被侵吞占用或拆毁湮灭,中国佛教在义理研究方面却逐渐出现从传统向现代的转化,逐渐萌生出新的生命力。以基督教为参照模式的现代佛教从30年代就已开始种种尝试。谛闲法师北上京师维护庙产之际,采用现代讲座形式弘法布道。而太虚法师甚至尝试像基督教为新婚夫妇祝福那样,创造“佛化婚礼”。佛教希望投身于社会,在引导众生心灵的同时,实现佛教自身的现代化。

伊教兰教在这一历史时期中的趋向是既保持千百年来与中国传统文化的融合,又在挣脱封建王朝桎梏之后,重新吸收中东地区伊斯兰教的文化特色。在中国伊斯兰教的传统教义中,自明清以来已融入了儒家的思想意识、伦理道德。甘肃的西道堂是在中国大地上结合中国民情传播真主声音的成功楷模。而中国伊斯兰教的古老遗迹,其基本的外在形式已经与佛教、道教寺庙相差不多。著名的山西太原清真寺、北京牛街清真寺、东四清真寺都可称是中国伊斯兰建筑的典范。不过,当儒、道、佛都已失去社会趋向主导地位时,伊斯兰教所追寻的现代形式,必然是向本教祖庭的认同。因此,在黄河流域众多的清真古寺遗迹之外,逐渐兴起的已是阿拉伯式的圆锥形尖顶,去麦加朝圣的人们也与日俱增。

道教及民间宗教的命运仍在徘徊之中。如何向现代转变,始终是道教及民间宗教的关键。与儒教相似之处,是道教及民间宗教都缺乏迈向彼岸的超越性,都比较注重现世。这本来应成为适应现代社会的一个优势,因其注重现世的手段往往直接与自然科学或科技发生冲突,优势反而成了劣势。黄河流域自古以来是道教的发祥地,据最新材料称,老子生在安徽,但活动和逝世在陕西,庄子则是山东人,楼观台、永乐宫等著名道教宫观都在黄河之滨,终南山、华山等一系列重要道教洞府也都在这一区域之中,但,道教在这区域中却不见景气。

## 五

1949年中华人民共和国的建立,对于黄河流域的宗教发展产生了巨大而深远的影响。

首先是确认了哪些是政府认可的合法宗教,哪些是政府不予认可并明令禁止的“封建会道门”。这是20世纪上半叶里最为混杂的一件事。天主教、基督教、佛教、道教、伊斯兰教,简称“天基佛道伊”(排名不分先后),成为受到政权保护的宗教信仰的对象。除此之外的儒教(孔教)、萨满教(巫教)、三一教(儒释道合一教)以及一贯道等等,从此不再被视为可以传教布道扩大信众的合法团体。也就是说,在严格受到规范控制的封建时代结束后出现的近半个世纪的宗教团体任意发展良莠不齐的芜杂局面已经成为历史,以个人宗教信仰自由为前提的宗教事务依法受到管理的新局面出现了。得到合法地位的五大宗教团体与政府积极配合,参加民主参政议政,在20世纪50年代初期欣欣向荣,颇具规模。

其次,为了适应社会主义制度,宗教界从50年代开始了改革。黄河流域的宗教改革是与土地改革、城市资本主义工商业改造同期同步进行的。改革前后的根本区别在于经济来源出现了本质变化。绝大多数寺观教堂的地产除自用之外的部分被收归国有,宗教赖以扩大发展的重要经济来源基本被切断。在海外捐助也基本被排除,国内教徒也乏力布施的情况下,寺观教堂渐渐走上自养的道路,规模也日渐缩小。由于宗教经济的萎缩,以及新政权以全民所有制为主体而包揽了几乎全部社会公益事业,所以在1949年以前与宗教团体资助有关的教育、慈善、救济等事业也所剩无几。50年代后期到60年代中期,几乎见不到宗教的社会影响,绝大多数人民群众处于与宗教日见隔膜的状态。宗教甚至成为“迷信”、“落后”的代名词。这种状态在60年代中期发展到极端,“文化大革命”的爆发,使宗教几乎遭到灭顶之灾,宗教团体的存在,徒有其名。

与这种历史背景相应的宗教理论,认为宗教已经走着下坡路,匆忙地做出了“宗教即将灭亡”的结论,而且暗示来日无多,在我们这一代就要实现。在这种理论影响下,人们普遍感到基督教、天主教是“洋教”,既然“反帝反修”,当然不能信“洋教”。佛教、道教是封建遗物,那一页历史已经翻过去了,当然寿命也不会太长。至于伊斯兰教,则更多地被视为民族问题。除上述五教之外,都是“封建迷信”,都在扫除之列,更无须多言。在这种理论推动下,一方面是无视宗教的长期性、复杂性、群众性、民族性和国际性,以为宗教很快就会消灭了,朗朗乾坤,落得清静,盲目乐观;另一方面是助长了急躁情绪,对于在客观现实生活中依然存在的宗教现象,认为可以依靠行政命令或其他强制手段,一举加以消灭,盲目敌视。在“文革”期间,宗教研究成为禁区。曾在60

年代由毛泽东倡议创办的“世界宗教研究所”此时已名存实亡。宗教界爱国人士以至一般信教群众被当做“专政对象”，宗教界出现大量冤假错案，信教群众的正常宗教生活被强行禁止。某些少数民族的风俗习惯被视为宗教迷信，遭到强行禁止，个别地方甚至使用暴力，镇压信教群众，破坏民族团结。

宗教领域的拨乱反正，是从70年代末才开始的。中国共产党十一届八中全会之后，在宗教政策方面，连续制定了一系列新的文件，其中以《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（1982年3月）最为著名。在这些政策的指引下，宗教政策逐渐得到贯彻落实，寺观教堂或宗教活动点逐渐开放，爱国宗教组织不仅恢复了活动，而且努力争取、团结和教育宗教界人士，加强信教的和不信教的各族人民之间的团结，平反冤假错案，在开展宗教界的国际友好活动和抵制外国宗教敌对势力的渗透等方面，做了大量的工作，取得了显著的成效。

进入90年代之后，宗教活动已恢复正常，各种宗教的信徒都有不同程度的增加，宗教研究也日益活跃、深入。在宗教理论方面，社会主义制度下的宗教的性质、社会功能和属性等等问题引起一轮又一轮的辩论。随着社会的进步与经济的繁荣，这些问题正在社会实践的推动下取得越来越明朗的解答。

在黄河流域，新时期的宗教文化呈现了新的活力。藏传佛教不再局限于黄河源头，从五台山到北京，以至南下到广州、深圳，受到党和国家领导人赞赏的青海塔尔寺的藏传佛教艺术频频献展。对“藏密”的探讨与追寻，扩及各界。汉传佛教在恢复寺院的基础上，与学术界、经济界日益密切，出世与入世的关系、宗教与经济的联系，正在出现新的观念和形态。伊斯兰教在宁夏、甘肃与当地的建设发展息息

相关，而在各大城市也更注重文化的研讨和传播。天主教、基督教吸引了较多的年轻人，如何与中国的社会及传统更加紧密结合，造福于中国、造福于黄河流域，是既旧又新的课题。从楼观台到华山，从河南苦县到北京白云观，道教信众比以往多了，但如何在社会生活中发挥更多的积极影响，仍不容乐观。

赵朴初和钱学森两位哲人强调指出：“宗教是文化。”在今日的黄河流域，这个论断具有极为重要的意义。这既是对历史事实的概括，也是对未来发展的期望。我们既要从文化的角度去认识、探讨宗教，也要按文化的标准去推动宗教的进步。

江泽民总书记在1993年的全国统战工作会议上发表了重要讲话，其中一段引人注目：“要利用宗教的教义、教规和宗教道德的某些积极因素为社会主义服务。”这个观点是马克思主义宗教观的一个重要发展，是中国共产党积建国后数十年经验而得出的一个重要结论。尽管许多人对这个阶段还不能理解和接受，但实践将证明，这是宗教在社会主义阶段存在的和发展的正道。黄河流域宗教文化的存在和发展，也不能偏离此正道。

黄河流域，是佛教踏上的第一块中国内地和传向东南的桥梁，是佛教与藏族同胞结为一体的熔炉，是道教诞生、传播、发展的摇篮，是伊斯兰教与中国民众水乳相融的通道，是天主教、基督教留下古老遗迹而又举起“三自”爱国旗帜的圣地。

黄河流域，有历史最悠久的原始宗教的肇痕，有曾作为民族宗教主体的儒教的深远影响，也有广泛吸收各种宗教素材随心创造的各种教派会道门。在这里，宗教永远是最古老而又最新鲜的事物。

【责任编辑 咸增强】

## Development of Religious Culture in Area along the Huanghe River

WANG Zhi - yuan

(World Religion graduate school, Chinese Academy of Social Science, Beijing, 100001, China)

**Abstract:** It's a long history of religious culture in the Huanghe River area. Buddhism, Taoism, and Confucianism built up successively, separated one another, then developed into one. Islam, Catholics, and Christianity's entering stimulated its development. The End of the 20th century witnessed its vitality.

**Key Words:** the Huanghe River area; religion; culture; history

作者: [王志远](#)  
作者单位: [中国社会科学院, 世界宗教研究所, 北京, 100001](#)  
刊名: [运城学院学报](#)  
英文刊名: [JOURNAL OF YUNCHENG UNIVERSITY](#)  
年, 卷(期): 2003, 21(2)  
被引用次数: 0次

## 相似文献(10条)

### 1. 学位论文 [朱逸宁 江南都市文化源流及先秦至六朝发展阶段研究](#) 2009

都市化进程及都市文化研究是近年来学术界的热点。作为当代长三角都市圈的前身, 江南古代城市及其文化的发展有它独特的发生机制和历史渊源。更重要的是, 在这一发展变化过程之中, 江南城市逐渐显露出了与北方黄河流域的城市所不同的特质, 而正是这一特质影响了中国古代都市文化精神的形成以及当代都市文化的发展道路。因此, 在关注中国城市发展历史的时候, 有必要把江南的古代城市作为一个相对独立的个体来进行研究。

江南文化的源头是上古时代的长江文明, 考古成果表明, 长江流域也是中华文明的重要发源地, 这里也是江南古代城市的生长环境。从西周末年到战国末期, 中国大地上的城市文明迅速发展, 出现了许多著名的城市。总体上看, 由于中原地区黄河流域礼乐政治文明十分发达, 又是大国角逐争霸权的主战场, 因此聚集了许多城市, 包括代表当时最高水平的临淄和曲阜。其中一些后来发展成为典型的北方政治都会, 如咸阳。而南方特别是长江流域, 城市整体数量比较少, 规模也有限。在江南地区, 吴都姑苏和越都山阴的建立是与吴越文化的崛起密不可分的, 可以说, 这两座城市的诞生象征吴越文明和江南城市文化进入了全新的发端期。

汉代的长安是一座典型的中国北方大都会。它的出现在中国城市文化史上有着里程碑式的意义。对于中国都市文明发展而言, 长安城奠定了政治型都市的基础。汉代北方与南方城市的发展相对于先秦而言已经有了很大进步, 江南地区出现了广陵城。但是, 出于江南地区逐步发展起来的经济实力的忌惮以及维护大一统政治的考虑, 江南城市在这一时期被边缘化了。

江南城市精神的觉醒期和第一个黄金岁月出现在魏晋六朝。从建业城的建设开始, 江南城市进入了快速发展阶段。六朝在建康城正是江南都市文化渐趋成熟的标志, 其奠定了今后江南文化都市发展的基础。建康的城市文化主要呈现出以下特征:

第一是城市环境、规模及其地位、形象的变化, 一个新兴区域文化中心正在形成。第二, 六朝建康城显现出的重要特征是凭借其独特的地位和资源优势, 形成了一种文化的凝聚力和集散功能, 这正是文化型都市所必不可少的因素。而南北文化交融则是文化都会提升精神集聚能力的基础。有了这座充满文化气息的城市作为依托, 六朝的审美精神才有可能变成一种蔚为壮观的景象。同时, 建康地区也是当时汉民族的文化中心和精神家园。第三, 建康在六朝时所体现出的城市文化之丰富性, 正在于它是江南城市精神的最高代表, 可以说也是江南都市文化的核心内涵。在这一时期内, 江南美学精神的物质载体便是城市, 其中中心城市便是代表号称“六朝金粉”的建康。

此后相当长的历史时期内, 中原黄河流域的文化仍然是中国大地上的主流声音, 六朝建康的出现还无法使江南城市文化摆脱中原文化的强势地位, 从而真正达到成熟的形态。

在城市文化的起源阶段, 中国和西方的代表城市是中国的临淄和希腊的雅典。它们同为早期民族传统思想与文化的聚积场所, 分别象征了两种文明的奠基, 最主要的是它们可以揭示出两种城市文化在发生期的深层结构, 在此我将称之为“国都形态”和“城邦形态”。

古代的罗马与建康城在世界历史上的双星闪耀, 最主要的原因在于其独特的城市文化结构。这两座城市分别为西方和中国留下了两种典范性的城市文化发展模式: “城市帝国”和“文化都会”, 而与建康几乎同时期的另一座西方大都会拜占庭呈现出的又是不同的城市文化结构。如果说以建康为代表的江南古代城市, 是一种从政治都会转化而来的文化中心, 那么以拜占庭为代表, 则是从罗马城市帝国转化而成的宗教和商业中心城市, 这其实就暗喻决定了中西方两种城市文化——江南都市文化与地中海宗教商业城市文化的区别。

古代江南都市文化从先秦原始的状态中走来, 它的文化消费与生活方式在唐代以前其实并未真正稳定下来。总体上看, 其特点表现为受到军事、政治伦理、商业、艺术审美和宗教等多重因素的影响, 这些因素前所未有地交织在一起, 并激烈地碰撞, 这些导致江南城市的发展轨迹呈现出一种复杂性, 而独特的地理环境加之历史人文的机遇, 方使江南出现了真正意义上的文化都会。其具有的自身精神结构也开始逐渐形成。

古代江南都市文化在先秦至六朝的发展过程揭示出: 中国城市不仅存在一个以中原政治都市为代表的“北方模式”, 同时还存在一个以南京、苏州、扬州、杭州等城市为代表的“江南模式”。而且, 这种“江南模式”实际上是新世纪建设大都市文化圈的基础, 它也是古代传统文化和现代都市文明之间的契合点。

其创新之处有二: 一是首次对江南都市文化的历史源流与初级阶段进行系统研究, 为较为全面与完整地把握江南都市文化提供一个基本的框架; 二是通过相关学科的交叉研究, 以江南都市文化的精神结构为中介, 探讨江南都市文化及其人文精神进行现代转换的途径, 并为当代都市圈的文化建设提供参照系。

### 2. 期刊论文 [陈胜, 李硕 省察北魏时期佛教的意义 -承德民族师专学报2010, 30\(1\)](#)

北魏持续时间一百六十多年, 是历史上为数不多的少数民族统治汉族的政权。在这个历史时期, 民族融合、文化传播和宗教的发展都有着鲜明的时代特点, 尤其是佛教在中国的社会发展上, 更是别具一格。这一时期的佛教无论在历史文化还是在政治经济等方面都起着重要的作用。

### 3. 会议论文 [童小暢 論儒教的宗教性——以漢爲斷代的研究](#) 2007

远古中国的社会形态, 现在只能从少量的远古神话和歷史典籍当中寻得一些蛛丝马迹。但是从目前考古的发现来看, 中国远古的宗教大概还是可以看见一些。在中国民族社会向奴隶制社会的转型过程当中, 中国原始的氏族奥族没有解体, 反而随着社会的变化扩大了。中国最早的政权形态便表现为部落和部落的联盟。中国传说中的三皇五帝实际上就是黄河流域部落联盟的首领。在当时的中国, 儒家思想并没有占据主导的位置。但是, 孔子的思想为后来中国儒教神学思想提供了极为丰富的思想资源。

### 4. 期刊论文 [黄懿陆 云南省广南县出土“四鸟”图解 -文山师范高等专科学校学报2009, 22\(3\)](#)

云南省广南县出土“青铜人面鱼形四鸟纹当卢”与长江、黄河流域的“四鸟”图内涵一致, 反映出《山海经》的“使四鸟”在古代云南也有出土文物支撑, 可证远古云南确属中国文明的发源地之一。

### 5. 期刊论文 [李清凌, Li Qingling 彩陶与中华文化的起源 -丝绸之路2009, ""\(4\)](#)

远古新石器时代流行于黄河流域的彩陶文化, 既是中国物质文明的标志性成果之一, 又是精神文明的一个源头, 它从哲学、艺术、史学、宗教、文字等方面启发了中华文明的形成。彩陶文化的起源及其传播, 又佐证了我国远古伏羲文化的迁徙走向。

### 6. 期刊论文 [张翔 河湟谷地: 中国西部独特的风景线 -雪莲2004, ""\(2\)](#)

河湟谷地, 是指青藏高原大坂山与积石山之间, 黄河与湟水流域肥沃的三角地带。这里山川相同, 地貌奇特, 是黄河流域人类活动最早的地区之一。从甘肃省兰州西上, 经青海省会西宁直至美丽的青海湖畔, 在这条长达300多公里的风景长廊之内, 不但城镇密布, 物产丰富, 而且山水风光旖旎, 文物古迹众多, 宗教胜地林立。自然景观显示出的古老、纯粹别具一格, 以及丰富的文化遗存、古老的宗教文化和多彩的民族风情, 构成了一条令人神往的西部风景线。

### 7. 学位论文 [朱丹丹 钱穆文化哲学思想探析](#) 2009

钱穆是20世纪中国最有影响的国学大师之一, 是中国传统文化最坚定的拥护者和颂扬者。他注重用历史考察和哲学思维相结合的方法来研究文化, 建构了自己独特的文化哲学体系。钱穆指出, 文化是大群体在长时期的历史演进过程中所构成的人生, 文化的结构包括三阶层(物质的人生、社会的人

生、精神的人生)和七要素(经济、政治、科学、宗教、道德、文学、艺术);中国文化发源于黄河流域的三角地带,经历了四期演进;中国文化最显著的特征是历史性、人文性、融合性,中西文化的差异是内倾性与外倾性、融合性与分别性,造成这种差异的根本原因是中西方不同的自然环境与经济特征;两次世界大战的爆发,表明了近代西方文化的没落,而中国文化崇尚和平、注重道德修养具有永恒的价值,具有引导世界文化的潜力;在近代中国文化遇到西方文化的剧烈冲击之时,中国文化的自救路径是保存和弘扬中国传统文化的儒学、重视知识分子的作用、以中国传统文化为体融会西方文化。钱穆的文化哲学思想,一方面大大丰富了文化哲学的内涵,为文化哲学的研究提供了新的生长点;另一方面由于受他所处时代条件的限制,他的文化哲学思想也存在看明显的局限性。因此,正确认识和评价钱穆的文化哲学思想会对我们建设社会主义和谐社会,加强社会主义道德建设,构建科学的文化观具有一定的借鉴作用。

#### 8. 期刊论文 张茂华“摇钱树”的定名、起源和类型问题探讨—四川文物2002,“(1)

本文从分析“摇钱树”的时代特征和树上的“钱”的意义着手,认为它和长江三峡地区东汉墓中出土的另一种类似“摇钱树”的“灯树”,都是在以河南为中心的黄河流域西汉墓出土的陶质神树基础上,经由不同的途径向长江中、上游地区发展,与当地宗教民俗内容结合的产物。所谓“摇钱树”上的“钱”,并不具备任何财富观念的意义,而是天和地的象征,“摇钱树”是人们希望墓主通过神树由地面升天成仙的一种宗教性随葬品,应当定名为“升仙树”。三峡出土者则是“升仙树”的另一类型。

#### 9. 期刊论文 萧平汉 新石器时代长江、黄河两大文化体系比较—衡阳师范学院学报(社会科学)2001,22(5)

我国新石器时代长江、黄河两大文化体系存在着地理环境、农作物与家畜品种、生产方式与生活方式的差异,房屋建筑、葬丧制度及宗教信仰的文化内涵截然不同。黄河文明祖先崇拜所构成的氏族团体奋斗精神,强化宗教权威崇拜所具有的内聚力,对外扩张的进取性,造成北方文化旺盛的生命力;南方松散而缺乏向心力的氏族团体,自由随意、缺乏积极进取而保守的水稻文化,失去一种锐意进取精神,最终走向衰弱。中国文明在黄河流域产生也就是偶然了。

#### 10. 学位论文 杨军 清代新疆地区法律制度及其变迁研究——以回疆为中心的考察 2009

中国传统法律文化发展史上实际上是一部诸多法律文化的融合史,这种融合就地域和性质而言有两种情况:一种是中华民族内部的融合,如中原汉族地区法律文化同周边少数民族法律文化的融合;另一种是中华本土法律文化同外部法律文化的融合,如清末以来引进西方法律文化的过程。尽管我们说中华传统法律文化融合了农耕与游牧多种法律文化,但不可否认,占主体的部分仍是起源于具有发展原始农业良好条件的黄河流域,在漫长的历史长河中逐步形成的具有农耕文明色彩的法律文化。而新疆地区由于地处东西方交通枢纽,同时也是游牧文明同农耕文明的交汇部,其社会文化同时受到东西、南北双向的影响。东西向的影响使其带来一些外来文化色彩,尤其是自公元十世纪伊斯兰教逐步传入后,该地区社会文化更多地打上了伊斯兰文化的烙印,而南北向的影响又使之成为一种兼具游牧与农耕色彩的文化。基于上述影响,新疆地区作为一种跨地域文化,一直就包含多种文化糅合的特征,表现在法律文化方面,就是多种法律文化因素的共存。在清代统一新疆地区后,这种现象表现得更加明显,如中原内地法、伊斯兰教法、蒙古法以及伊斯兰化前当地固有习惯法等,都可以找到例证。<br>

本文以清光绪十年(公元1884年)新疆建省这一具有重要历史意义的事件作为论述清代新疆法制及其变迁的时间维度划分,借助了“国家法/民间法”这一二元法制模式作为研究的视角和分析框架,并通过综合运用法学、民族学和历史学等多学科的研究方法,分析研究整个清代新疆地区法律制度及其变迁。<br>

论文第一章即文献综述,从论文的选题缘由、研究现状、研究价值、难点及创新点、研究路径等五个方面对本文的相关问题作了学术意义上的介绍。

<br>

论文第二章至第七章主要论述清代新疆建省前的法制状况。一方面以现代法律体系划分为标准,分别论述了清代新疆地区的行政法律制度、刑事法律制度、民事法律制度、经济法律制度及司法制度;另一方面在“国家法/民间法”这一二元法制模式下,分析了“国家法”与“民间法”二者各自具有的鲜明特色,以及它们在这种多元同构格局下的各自分工、运作情况及其互动关系。<br>

论文第八章至第九章主要论述了新疆建省后法制的变迁情况,分析了建省后新疆法制变迁所表现的在公法领域内的内地化趋势、私法领域内的多元化趋势以及国家法对新疆基层社会的深入等特点。论文还从国内外政治、人口经济、文化教育因素等方面分析了上述变迁的动因。本文最终认为,由于上述“国家法”与“民间法”所代表的法律文化之差异,使得二者具有较强的互补性和包容性。清政府通过一系列措施,一方面强化公法领域内的内地化趋势,即国家法对公法领域的控制,从而巩固了其在新疆的统治地位,稳定了边疆,促进了新疆社会经济的进步;另一方面在私法领域内,清政府基于新疆特殊的历史、宗教传统继续保留了“民间法”一定的适用余地,从而有效地维护了新疆社会的稳定与发展。

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_yuncxyxb200302001.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_yuncxyxb200302001.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 88b39252-5454-489a-9a09-9e4d007ac3df

下载时间: 2010年12月15日