

# 祖与国：中国宗教中的血缘祖先 崇拜演变与国家认同

张雪松

---

**【摘要】** 商周时期的国家认同是通过祖先崇拜及宗法分封建立起来的血缘祭祀认同。汉唐时期的国家认同是通过以皇族始祖为感生帝建立起来的天子祭祖，即天人之间的象征性血缘关系实现的。宋明时期平民开始大规模编制宗族谱系、敬宗收族，并祭祀始祖，几乎所有中国人的姓氏都追溯到了黄帝，打破了以往由皇族贵胄垄断的国家认同。然而，这种通过象征性血缘谱系构建的国家认同带有种族排他性，因此清代统治者力图构建更具超越性的儒教观，任何一种宗教只要能够得到这种儒教观的认可，被判定有益于世道人心，就可以在特定的地域和人群中生存发展，发挥其积极作用。对国家认同的讨论离不开中国宗教思想史视角，而这又与对中国传统文化的理解和认识有关，准确把握中国传统文化对铸牢中华民族共同体意识具有重要价值。

**【关键词】** 中国宗教 祭祖 国家认同 炎黄子孙 中华民族共同体

**【作者简介】** 张雪松，宗教学博士，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授。

**【中图分类号】** B920 **【文献标识码】** A

**【文章编号】** 2097 - 1125 (2023) 09 - 0020 - 15

---

本尼迪克特·安德森关于“想象的共同体”的观点确立了西方学界讨论民族主义和民族国家认同的一种重要的理论范式。本尼迪克特·安德森认为通过各种媒介，能够“想象”出一种将比较分散的个人连接在一起的整体，这一整体具有神圣性，对外边界明确，而内部则相对平等均质。民族国家就是一种“想象的共同体”。<sup>①</sup> “想象的共同体”理论强调印刷技术的进

---

<sup>①</sup> 参见 [美] 本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海人民出版社 2016 年版。

步，相对来说比较适用于解释近代民族国家的形成，但对中华民族认同来说，则并不完全适用。如果将“想象的共同体”直接引入有关近代中国民族国家的研究，那么炎黄子孙就成了一种“想象”的文化构建，但其实它有非常漫长的历史，<sup>①</sup>绝不仅仅始于（印刷技术发达后）报纸等媒介出现的时代。

甲骨文中并没有“黄帝”，金文中“黄帝”出现的时间也比较晚。公元前386年田陈篡齐，原本分封在齐地的姜尚后代“姜齐”被“田齐”取代。田齐为证明自身获得政权的合法性，同时也为了谋求天下，开始“高祖黄帝”。<sup>②</sup>黄帝的神话由此开始在中国历史上产生越来越大的影响力，特别是黄帝二十五子、得姓者十四人的传说。先是贵族谱牒，后是宋明以来的家谱，再至于明代“大礼议”推恩之后，普通人也可以合法地祭祀其姓氏始祖（在此之前，普通人祭祀四代以上的祖先是违法的，《朱子家礼》也主张庶人只能祭祀四代祖先），<sup>③</sup>几乎所有汉族人的姓氏都追溯到了黄帝，这样绝大多数拥有姓氏的普通人都变成了黄帝的后裔。通过炎黄子孙的文化构建，中国古人在一定程度上确立了中华民族共同体意识。这一过程是漫长而曲折的，其中有很多历史经验至今仍然值得我们珍视。在近代，中国固有的中华民族共同体意识的构建方式又受到一定冲击，面对新的历史场景，近代以来中国人是如何应对的，也是值得我们认真总结的。

## 一、炎黄子孙：从皇族贵胄到老百姓的家国构建

从大量的甲骨文资料来看，商代王族非常注重祖先祭祀，而后土等地域山川神明也是重要的祭祀对象。因此，就商周以来中国先秦社会的宗教祭祀对象而言，可视为存在血缘和地缘两套祭祀逻辑。

血缘祭祀是贵族祭祀自己的祖先，祈求先王祖先的“在天之灵”能够保佑地上的子孙，赐福禳灾。这种祖先祭祀是具有排他性的，如《左传·襄公十年》记载，宋公以《桑林》之乐招待晋侯，晋侯随即生病。<sup>④</sup>周灭商后，将商之后裔封于宋地，以奉桑林，桑林是宋人祖庙之地。礼崩乐坏后，

<sup>①</sup> 参见王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，台湾《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第73本第3分，2002年，第583~624页。

<sup>②</sup> 《陈侯因窆敦》，见中国社会科学院考古研究所编：《殷周金文集成》第9册，中华书局1988年版，第272页。

<sup>③</sup> 参见科大卫：《祠堂与家庙——从宋末到明中叶宗族礼仪的演变》，香港《历史人类学学刊》第1卷第2期，2003年10月，第1~20页。

<sup>④</sup> 参见《春秋左传正义》卷31《襄公十年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4227~4228页。

宋人用祭祖之礼乐接待晋侯，邀请晋侯“观礼”。晋侯之所以生病，当时人们认为是其参与他人祭祖仪式，被鬼侵害导致的。这种对晋侯致病原因的叙述模式，反映出当时人们普遍认为祭祀是不能有外人参加的，否则会惹祸上身。

地缘祭祀是祭祀境内的土地、山川之神，遵循“祭不越望”<sup>①</sup>的原则。诸侯对封地内的山川“在远者望而祭之”，<sup>②</sup>不能祭祀封地之外、遥望不见的土地、山川之神。天子祭祀天地四方和天下的名山大川，诸侯祭祀自己境内、所在之方的山川，显示了二者在政治等级秩序上的尊卑。如《左传·哀公六年》记载，楚昭王有疾，占卜的结果是“河为祟”。<sup>③</sup>此处的“河”即黄河之神，但黄河已经超出了楚国之望，故楚昭王不愿祭祀黄河之神以禳灾。

先秦以来血缘和地缘这两套祭祀逻辑显然有着明显的边界，通过宗教祭祀活动，可以构建出贵族世家、分封诸侯国的认同。与此同时，更为重要的是，在这两套祭祀逻辑之间也有着十分密切的联系。周代的土地分封制度基于血缘宗法，一个贵族只有参与祭祀祖先的活动，分得祭肉，才能在宗法等级次序中获得相对固定的地位，也才能有权利合法分享或部分拥有其祖先的封地。这种血缘与地缘之间的密切联系一直延续到近世，唯有参与祭祖并分得祭肉的男丁，才能分享祖先（家族）名下的公田收益。<sup>④</sup>

上述血缘与地缘密切相关的宗教祭祀活动之所以会在春秋战国时期崩坏，是因为随着生产力发展、生产关系变革，以及人口增加、土地扩张，贵族间实质性的血缘关系很难再维系周代的诸侯分封体制，这样就不得不出出现构建性或模拟性的血缘关系来扩大固有系统，田齐“高祖黄帝”就属于这种尝试。《国语·鲁语》载：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹。商人禘喾而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”<sup>⑤</sup>黄帝成为虞、夏、商、周四代帝王的共同始祖。在《史记》中，尧、舜、禹，夏、商、周，乃至秦代的君主，都被“记载”为黄帝的后裔。顾颉刚先生曾经敏锐地指出，中国古史中最早记载的是帝喾、然后是颛顼：“颛顼、帝喾之前又堆上了许多的王者了。这样一

① 《春秋左传正义》卷58《哀公六年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4695页。

② 《汉书》卷25上《郊祀志上》，中华书局1962年版，第1192页。

③ 《春秋左传正义》卷58《哀公六年》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第4695页。

④ 参见刘泳斯：《理解民间宗教：乡土中国的内生逻辑》，《文化纵横》2016年第2期，第112~117页。

⑤ 徐元浩撰，王树民、沈长云点校：《国语集解》，中华书局2002年版，第159~160页。

来，任何异种族异文化的古人都联串到诸夏民族与中原文化的系统里，直把‘地图’写成了‘年表’。”<sup>①</sup> 每个地域的部落邦国最初都有自己崇拜祭祀的首领先王。当出现多个部落组成的联盟、多个邦国组成的国家时，这些原本相互独立的首领先王，便被有意识地“创造”出彼此之间的辈分谱系，进而产生“五百年前是一家”的趋势，直至最终全部成为黄帝子孙，并共同生活在同一个天子统治的“天下”，年表就与地图合一了。

秦汉时期，随着“皇帝”称号的出现，“皇帝”与“天子”之间建立起稳定的联系。在中国古代，以郊祀为代表的天地神明祭祀和以祠太庙为代表的祖先和其他人格神祭祀，一直是最重要的国家祭礼。秦汉以来，逐渐形成了富有中国特色的政教合一体制，君主既具有“天子”身份，也具有“皇帝”身份。在祭祀天地系统的神明时，君主使用“天子”的身份；在祭祀祖先和其他人格神时，君主使用“皇帝”的身份。上述祭祀中对“天子”和“皇帝”身份的不同运用，分别源于先秦古礼中外事用“嗣王某”和内事用“孝王某”。<sup>②</sup> 这样，皇帝就成为天帝之子，两者之间建立起虚拟的或者说构建性的血缘关系。在不同类型、不同等级的国家祭祀中，皇帝的自称也不同：（1）在对先帝以前的历代帝王祖先，以及各朝代明君贤臣等神明的祭祀中，称“皇帝”；（2）在对天地山川等自然神明的祭祀中，称“天子”；（3）大祀称“天子（或皇帝）臣某”，中祀称“天子（或皇帝）某”，小祀只称“天子”或“皇帝”。如果皇帝亲自签名“某”，就可以让有司代行祭祀，小祀甚至不需要皇帝签名。<sup>③</sup> 原则上，大祀和中祀都应该由皇帝亲自祭祀，但因在制度上设计了皇帝签名代行祭祀的程序，实际上很多祭祀都是由有司代为摄事，只有特定的祭祀才由皇帝亲祭。但无论怎样，作为天子的皇帝都是国家祭祀中最重要的，甚至是唯一的大祭司。

建立帝王皇族血统与至上神“天”之间的稳固联系，是为了凸显和强化封建王朝的神圣性与合法性。但改朝换代的现象在中国历史上屡见不鲜，从周代开始就出现了“天命靡常”的观念，这无疑会给帝王皇族血统的神圣性带来冲击。新王朝的创立者如何重新构建和诠释其皇族血统与“天”的关系，从而名正言顺地成为“天子”，是中国古代宗教史上一个重要的“神学”问题。战国后期开始流行阴阳五行学说，用五行配五帝，五帝（感

① 顾颉刚：《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，《古史辨自序》，河北教育出版社2000年版，第110页。  
② 《礼记正义》卷4《曲礼下》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第2728页。  
③ 参见[日]金子修一：《中国古代皇帝祭祀研究》，徐璐、张子如译，西北大学出版社2018年版，第3~5页。

生帝)即分别成为历代封建王朝“家天下”的始祖。汉唐千余年间,历朝帝王始祖逐渐与感生帝信仰形成密切的互动关联。获得天命的某一王朝的始祖,必然是感与五行相配的五帝中某一帝之精所生,例如商代是水德,简狄吞玄鸟之卵生殷商始祖契,是感黑帝之精;周代是木德,姜嫄履大人迹(脚印)生姬周始祖后稷,是感青帝之精;而斩白蛇(白帝之子)起义取得天下的汉高祖刘邦,是感赤帝之精而诞生的,所以汉代是火德。从这一层面而言,感生帝之于皇族,既有始祖与后裔之间的血缘关系,也代表了帝王获得天命的一种“天人关系”。因此,东汉经学家郑玄说:“始祖者,感神灵而生,若稷、契也。自,由也。及始祖之所由出,谓祭天也。”<sup>①</sup>帝王祭祖即祭天的这种中国宗教思维逻辑,再度用象征性的手法延续了商周以来先王与天神的密切乃至合一的关系。可以说,从有文字记载的商周以来,帝王的祖先崇拜以及由此产生的宗法体系,一直是维护中华民族国族构建的十分重要的文化表征系统。

这套文化表征系统比较适用于贵族社会,但六朝以来门阀士族社会逐渐崩溃,与此同时,来自印度、西域的佛教在中国产生了越来越大的影响力,在意识形态方面给予基于模拟血缘宗法关系的王朝体制前所未有的冲击。轮回是佛教带来的重要观念,即强调人有生必有死,死后将根据生前身(行为)口(语言)意(思想)三业的善恶好坏而转化为其他更为高级或低级的生命形态,如此持续流转轮回,以不断上升或下沉,在两个相反方向之间转生。佛教的这种上下波动、循环往复的轮回观念,直接打破了中国人固有的血缘家族线性的血脉谱系。例如佛教原本的“七世父母”观念,并不能等同于中国固有的天子“七庙”的祖先追溯。“七世父母”绝非父、祖父、曾祖父等七代祖先,而是轮回转世中不同生命形态的个人的七对父母,这七对父母之间也没有任何血缘关系,是故对中国传统的祭祀祖先的统序造成了严重的冲击。

更为重要的是,佛教提供了全新的祭祀原理。在儒教中,子孙只祭祀与自己有血缘关系的祖先,宋明理学将这种祭祀实践进一步理论化为“血食生气”。因为子孙与祖先有血脉联系,所以是“一气”的,子孙只有祭祀自己的祖先,才能发生感应。中国传统上以气之聚散解释人的生死,认为鬼神就是阴阳二气伸缩盈虚产生的。人死气散,但气不是消失了,而是归于天地公共之气。亡者的后世子孙通过虔诚的血食祭祀,能够把祖先之气从天地公共之气中重新“感格”出来,“格”即“至”,即通过正心诚意、“血食生气”,让祖先之气(魂灵)降临。“祭如在”,子孙祭祀祖先,祖先就仿佛

<sup>①</sup> 《仪礼注疏》卷30《丧服》,《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第2393页。

真的在那里；如果没有血缘关系，不是“一气”，就是淫祀，就不可能“祭如在”。佛教则在祭祀中提出了“功德”这一全新的概念，使原先的祭祀变成了斋僧，礼敬佛、法、僧三宝。像佛教徒做的诸如盂兰盆会等各种礼佛斋僧法事活动，被认为会产生很多功德。这种功德可进行转换或者兑现，让祭祀者本人的世俗生活更加幸福，让祭祀者逝去的亲人在死后获得安宁或更好的去处。佛教入华，给中国固有的血缘宗法祭祀体系带来了很大的冲击，进而也对建立在血缘宗法祭祀体系基础上的国家认同构成了挑战，这集中体现在僧人是否可以“拜俗”的问题上。拜俗所拜的俗人，主要指僧人的在家父母和帝王。东晋名僧庐山慧远在其名篇《沙门不敬王者论》中将僧人拜俗视为向世俗社会的妥协，认为这就等于认同六道轮回，而僧人出家的目的就是逃脱六道轮回之苦，因此僧人绝不能拜俗，应该不顺化以求宗。<sup>①</sup> 这个“宗”指的是佛教的宗旨、真理。

当然，众所周知佛教在中国最终没有取得主导地位，北魏开始中国佛教就已经流行“国主即是当今如来”的说法，<sup>②</sup> 在唐代最终解决了拜俗的问题，僧人必须拜父母，也必须拜君主。前文所述的印度佛教轮回观念框架下的“七世父母”，也被中国佛教化为列祖列宗。<sup>③</sup> 甚至在唐代禅宗兴起后，僧人的师徒传承谱系受到空前的重视，中国固有的宗法组织原则也以拟制的方式进入僧人组织之中。宋代僧人收弟子，师、徒各自刺血研磨，书写“嗣书”，“此等嗣法相嗣时，或以指血书嗣，或以舌血书嗣，或以油乳书之”，<sup>④</sup> 就如同世俗社会过继收养子一样。明代开始在僧、道中广泛流行派字谱，僧、道的宗派在很大程度上类似于世俗社会的宗族。僧、道出家，虽离开了世俗的家族，但通过剃度或冠巾、受戒或受箴、传法等方式形成的师徒关系，又进入了模拟血缘的法缘宗族之中。<sup>⑤</sup>

唐代之前贵族谱牒的功能主要在于“别贵贱”，记录后世子孙与具有阀阅的祖先在血缘上的亲疏远近，以备日后承袭勋爵或选官之用，故这类谱

① 参见僧祐：《弘明集》卷12，《大正新修大藏经》第52册，台湾新文丰出版公司1983年版，第83页下。

② 参见张雪松：《站在隋唐帝国入口处的中国佛教——“国主即是当今如来”对中古皇权观念影响探析》，《中国佛学》编委会编：《中国佛学》总第35期，社会科学文献出版社2014年版，第39~66页。

③ 参见赵青山：《从敦煌写经题记所记“七世父母”观看佛教文化对中土文化的影响》，《兰州大学学报》（社会科学版）2009年第6期，第38~44页。

④ [日]道元著，何燕生译注：《正法眼藏》，宗教文化出版社2003年版，第346页。

⑤ 参见张雪松：《明清以来中国佛教法缘宗族探析》，台湾《辅仁宗教研究》2009年总第19期，第127~150页；张雪松：《全真道派辈字谱发隐》，赵卫东主编：《全真道研究》第3辑，齐鲁书社2014年版，第125~136页。

牒的记录是十分严格的。所谓的世家大族，并不体现在家族的人口众多，而在于其地位显赫。宋代以后族谱的作用和功能逐渐发生变化，由“别贵贱”慢慢变为敬宗收族，族谱的编辑方式也不再那样严格，而是尽可能多地将人口吸收到本宗族之中。明代起庶人可以祭祀始祖，宗族的规模遂急剧膨胀，凡是同姓之人，也可以说“五百年前是一家”了，一些宗族在人口规模上开始成为名副其实的“大”族。唐宋实行“户绝”制度，当一个家族没有男性继承人时，官方会宣布“户绝”，并将其家产全部或部分充公。在此制度背景下，不仅私自过继子孙的行为被禁止，而且家族规模也受到严格限制。唐宋时人也往往害怕自己的家族将来“户绝”，死后面临无人祭祀的局面，因此常常将祭祀的责任交给佛寺道观，即买一块田地，将田地每年的租佃收益交给佛寺道观，而佛寺道观必须每年对该家族的亡者进行祭祀。元明之后，随着族谱编制技术的提升，敬宗收族的成效越发显著，家族规模不断扩大，已经没有“户绝”之忧，庶人的祠堂开始将祭祖的权力从功德坟寺那里夺回。与此同时，官府也放任了宗族规模的扩大，其中一个重要的原因便是税收方式的变化，官府也不再希望看到“户绝”，否则早已按户摊派固定下来的服兵役等各项义务将失去征发对象。<sup>①</sup>

明代“大礼议”之后，庶民可以祭祀始祖，意义十分重大：一方面，越来越多的人在共同祖先的号召下凝结为一个宗族；另一方面，各个家族追溯的始祖往往声名显赫、曾经封侯拜相，这样也在法理上解决了庶民不得立家庙的难题。例如，很多张姓家族都把自己的始祖追溯到张九龄，张九龄是唐代的宰相，宰相之家自然可以立家庙，那么这些张姓祠堂就都获得了合法性。

总之，商周时期的国家认同是通过祖先崇拜及宗法分封建立起来的血缘祭祀认同；汉唐时期的国家认同是通过以皇族始祖为感生帝建立起来的天子祭祖，即天人之间的象征性血缘关系实现的。这些在本质上都是贵族式的、以上层统治阶层为中心的国家认同，是“礼不下庶人”<sup>②</sup>的反映。但在“唐宋变革”之后，贵族特权受到冲击，科举制度成为构建中国士绅精英阶层的主要凭借，礼仪开始“下移”。以往只有皇族贵胄才有资格成为黄帝后代，历朝历代也以此论证其政权合法性。例如汉代儒生贾逵在《左传》中发现尧的后代中有人名叫刘累，便论证刘邦是刘累的后代，由此汉代皇族将其血统通过尧上溯到黄帝。王莽、曹丕这些“篡汉”称帝的人，也都将自己

① 参见[加]宋怡明：《被统治的艺术》，[新加坡]钟逸明译，中国华侨出版社2019年版，第307~338页。

② 《礼记正义》卷3《曲礼上》，《十三经注疏》（清嘉庆刊本），中华书局2009年版，第2704页。

的血统上溯到舜，继而再上溯到黄帝，以证明自己成为天子的合法性。在中国古代，只有天子才能祭天，不同等级的人在相对应的祭祀体系中都有其各自的祭祀对象。《汉书·郊祀志上》载：“天子祭天下名山大川，怀柔百神，咸秩无文。五岳视三公，四渎视诸侯。而诸侯祭其疆内名山大川，大夫祭门、户、井、灶、中霤五祀，士庶人祖考而已。各有典礼，而淫祀有禁。”<sup>①</sup>但宋代以来，随着商品经济的发展，人员流动日益频繁，“祭不越望”的禁忌早已被打破，<sup>②</sup>庶人祭祀也不再限于祖考。当庶人可以祭祀其远祖、始祖时，他们便真正开始使用以往被贵族垄断的“礼”，将自己追溯或构建成黄帝的后裔。原本只属于皇族贵胄的家国天下意识，这才发展为普通人的国家认同。

## 二、非种族血缘排他性的国家认同观念的发展演进

天主教在晚明入华，带来了一套全新的世界观，与佛教入华类似，这套世界观对中国固有的血缘宗法制下的国家认同造成了严重的冲击。不过利玛窦等耶稣会士最初采取的策略是尽量将天主教与儒教相融合，提出了“补儒”“超儒”的思路。在西方传教士看来，上帝创造了人类，中国人自然也就是亚当、夏娃（厄娃）的子孙，因此在上古三代，中国人还保留了关于原始一神教的记忆，儒家经典《尚书》《诗经》里的“昊天上帝”就是对基督宗教天主、上帝的隐晦而曲折的表达。<sup>③</sup>但公元元年耶稣基督诞生后，这个“好消息”（福音）没有及时传入中国。相反，在两汉之际，由于佛教传入中国和道教的形成，偶像崇拜破坏了中国古人残存的原始一神教记忆，中国人开始“堕落”。到晚明天主教入华，西方传教士自认为其传播基督宗教的目的之一就是恢复上古中国的原始一神教（儒教），因此特别注重“辟佛老”以及“补儒”“超儒”。<sup>④</sup>

正如佛教僧侣师徒传法的法卷要将“始祖”（祖师）追溯到释迦牟尼，天主教也将中国人视为亚当、夏娃的子孙，而非黄帝的后裔。与此同时，中国回族的大量族谱，其世系亦以十二伊玛目为肇始，由此将家族血统追溯到穆罕默德的家族，从而成为“圣裔”。面对不同宗教对儒教国家认同

① 《汉书》卷25上《郊祀志上》，中华书局1962年版，第1193~1194页。

② 参见[美]韩森：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，包伟民译，中西书局2016年版，第125~158页。

③ 西方传教士中的“索隐派”（figurism）利用中国古籍在这方面做了大量的演绎。

④ 参见张雪松：《对万历朝末年打击佛教事件的研究评议——兼论利玛窦的“易佛补儒”》，李四龙主编：《人文宗教研究》第8辑，宗教文化出版社2017年版，第248~269页。



的冲击，儒生最直接的反应就是维护和强调黄帝后裔的血缘世系，以是否为黄帝后裔来甄别“夷夏”，但这种“简单粗暴”的做法很快在清代面临了很大的困难。因为清代统治者并非汉族人，也就是说当时的天子并非传统意义上的炎黄子孙。在这种政治环境下，再强调黄帝后裔的血缘世系来维护国家认同，无疑是不识时务的。以往儒教构建的从天子贵胄到庶民宗族的炎黄子孙、尧舜苗裔的国家认同，在清代新的形势下，很有可能发展为一种对国家认同带有破坏性、颠覆性的“夷夏之辨”，这是清代统治者不能容忍的。

清代统治者也力图在原有的儒教国家认同的基础上，构建更加开放的国家认同。1727年农历四月初八佛诞日，雍正帝在召见葡萄牙使臣麦德乐时发布上谕：

向来僧道家极口诋毁西洋教，而西洋人又极诋佛老之非。彼此互相讪谤，指为异端，此等识见，皆以同乎己者为正道，而以异乎己者为异端，非圣人之所谓异端也。孔子曰：“攻乎异端，斯害也已。”岂谓儒教之外，皆异端乎？凡中国、外国所设之教，用之不以其正，而为世道人心之害者，皆为异端也……所论只在是非邪正之间，而不在人已异同之迹也……西洋天主化身之说尤为诞幻，天主既司令于冥冥之中，又何必托体于人世？若云奉天主之教者，即为天主后身，则服尧之服，诵尧之言者，皆尧之后身乎？此则悖理谬妄之甚者也。西洋人精于历法，国家用之，且其国王慕义抒诚，虔修职贡，数十年来，海洋宁谧，其善亦不可泯。蒙古之人，尊信佛教，惟言是从，故欲约束蒙古，则喇嘛之教，亦不可弃。而不知者，辄妄生疑议，乃浅近狭小之见也。<sup>①</sup>

这份上谕以满汉两文发布，并立即被转译成葡文、法文、拉丁文，分别寄往葡萄牙里斯本、法国巴黎、罗马教廷。雍正帝着力反对基督宗教的核心教义“道成肉身”，他将“道成肉身”理解为天主化身、托体于人。基督宗教的“道成肉身”教义与上文笔者讨论过的佛教的轮回学说一样，对中国传统的血缘世系和道统具有相似的冲击性。“道成肉身”打破了中国固有的天子祭祖即祭天的传统，天人关系不再依据血缘或模拟血缘世系展开线性联系。天道直接以人身的形式出现，这很容易让中国的帝王产生误解和恐惧，认为会时时出现自称“道成肉身”者来谋反。雍正帝对奉天主教者都成为“天主后身”、尊尧舜之道者都成为尧舜化身的理论高度警觉，认为“此则悖理谬妄之甚者也”，因为这将给王朝统治带来极大的威胁，动摇国家认同

<sup>①</sup> 中国第一历史档案馆编：《雍正朝起居注册》第2册，中华书局1993年影印本，第1175页下栏~1177页上栏。

的根本。在一百多年后爆发的声势浩大的太平天国运动中，作为天父“附体”的杨秀清一度集教权、政权、军权于一身，俨然是太平天国运动的实际领导人，直到在“天京事变”中被杀。诚然雍正帝将基督耶稣视为天主的“化身”“后身”，在一定程度上误解了有关“道成肉身”的基督宗教教义，但他的担心并非空穴来风，上述太平天国运动的史实恰好印证了雍正帝的看法。

雍正帝特别反感宗教之间相互攻击，主张不能以一种宗教作为标准去衡量其他宗教，甚至认为以表面上是否与儒教相同来判别正教或异端都是错误的，发出“岂谓儒教之外，皆异端乎”的问难。固然一些清史专家业已指出，在清代存在两种儒教观，即以顾炎武、王船山、颜李学派等为代表的保教排外的儒教观，以及以康熙帝、雍正帝、乾隆帝等为代表的非排他性的儒教观，<sup>①</sup>但实际上在清代统治者眼中，强调“夷夏之防”的民族主义儒教才是最大的“异端”。

中国自古以来就是不断吸收外来元素的、统一的多民族国家，民国时期“五族共和”的政治理念更是被时人普遍接受。事实上，“五族”的概念在清代就已经产生。18世纪中叶，清军于南疆取得决定性胜利后，乾隆帝在《西域同文志序》中写道：

今以汉语指天，则曰天；以国语指天，则曰阿卜喀；以蒙古语、准语指天，则曰腾格里；以西番语指天，则曰那木喀；以回语指天，则曰阿思满。令回人指天以告汉人，曰：“此阿思满。”汉人必以为非；汉人指天以告回人，曰：“此天。”则回人亦必以为非。此亦一非也，彼亦一非也，庸讎知孰之为是乎？然仰首以望，昭昭之在上者，汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也。实既同名，亦无不同焉。<sup>②</sup>

引文中的“国语”指满语，“回语”指维吾尔语，“西番语”指藏语。乾隆帝选择汉、满、蒙、藏、维五族，是因为这五族有完整的文字系统。也就是说，乾隆帝将文字视为一个民族文明的核心标志。当然，乾隆帝的某些认识现在看来并不十分妥当。在中国境内实际上远远不止上述5个民族有本民族的传统文字，我国有古文字的少数民族至少有23个。比如在广西世居的11个少数民族中，壮族、京族、彝族、水族都是公认有本民族传统文字的。此外，毛南族也有自身相对成系统的传统“土俗字”。

<sup>①</sup> 参见曹新宇：《清前期政教关系中的儒教及三教问题——乾隆朝三教堂案研究》，《清史研究》2019年第3期，第1~21页。

<sup>②</sup> 清高宗：《御制文集》卷12《西域同文志序》，《景印文渊阁四库全书》第1301册，台湾商务印书馆1986年版，第116页。

古壮字至迟在唐代已经出现。唐永淳元年（682年），澄州（今广西上林）刺史韦敬辨所撰《澄州无虞县清泰乡都万里六合坚固大宅颂》碑文中即出现多个古壮字。<sup>①</sup> 韦敬辨虽然是当地土著首领，但他自称“昔居京兆”，后“流派南邑”，对中原文化有高度的认同。古壮字大体按照汉字“六书”的方式造字，象形、会意、形声、假借最为常见，假借字多是借助汉字的字音或字义。这种方块壮字的造字方法在西南少数民族传统文字中比较常见，在毛南族的“土俗字”中也可见类似的情况（现今学界研究比较多的古代党项族的西夏文，也属于借鉴汉字而创造的民族文字）。南宋著名文人范成大在淳熙二年（1175年）撰成《桂海虞衡志》，其中提到古壮字时说：“边远俗陋，牒诉券约专用土俗书，桂林诸邑皆然……予阅讼牒二年，习见之。”<sup>②</sup> 说明南宋时古壮字在广西不少地区颇为流行，甚至官府诉讼状子、契约等文书的书写也常使用古壮字。由此可见，有些南方的少数民族文字是十分古老的。尽管乾隆帝对少数民族文字的认识是不全面的，但他从语言文字的角度提出“五族”，对打破单一的血缘关系的“同文同种”观念是很有启发意义的。

乾隆帝认为，虽然各民族语言文字对天的叫法、写法不一，但都指的同一个天，各族人民也都生活在同一个天下。在雍正帝、乾隆帝等清代统治者看来，采用哪种宗教礼俗，身为哪一民族，只是“迹”上的不同，只要能遵循天理正道，发挥积极作用，就是“实既同名，亦无不同”。进一步而言，清代统治者的儒教观可以说是一种新的儒教观，相对抽象且带有超越性，它不以某种具体的儒教形态作为衡量其他宗教的标准，特别是不以种族血统观念为标准。任何一种宗教只要能够得到这种儒教观的认可，被判定有益于世道人心，就可以在特定的地域和人群中生存发展，发挥其“约束蒙古”或“精于历法”等具体功用。

20世纪初推翻清王朝的革命派人士一度以“反满”为口号，强调发动“驱除鞑虏，恢复中华”的种族革命，他们同时受到西方各种民族国家理论的影响，开始以“同文同种”作为国家认同的标准。但这种国家认同并不利于建立统一多民族国家，因此近代一些国史学家力图将“五族”的祖先都纳入炎黄子孙的血缘世系之中，提出满族之祖肃慎人是黄帝之孙“般”的后代，蒙古族之祖匈奴人是黄帝之后“淳维”的子孙，回族（主要指维吾尔族）之祖安息人是黄帝之孙“安”的后人，藏族之祖西羌人是黄帝之裔“休”的后代。这种论证在近现代严谨的学术研究的审视下，尤其是在

① 参见陈尚君辑校：《全唐文补编》上册，中华书局2005年版，第241~242页。

② 范成大撰，孔凡礼点校：《范成大笔记六种·桂海虞衡志》，中华书局2002年版，第129页。

以顾颉刚为代表的“疑古学派”的攻击下，显然是站不住脚的。与之形成鲜明对照的是，清代以来构建的摒弃种族及血缘排他性的国家认同观念，反而越见其生命力。费孝通先生提出的“中华民族多元一体格局”理论已经深入人心。<sup>①</sup>

2015年8月24日至25日，习近平总书记在中央第六次西藏工作座谈会上指出：“必须全面正确贯彻党的民族政策和宗教政策，加强民族团结，不断增进各族群众对伟大祖国、中华民族、中华文化、中国共产党、中国特色社会主义的认同。”<sup>②</sup>这“五个认同”是国家统一、民族团结、社会稳定的思想基础。时至今日，我们早已全面超越了以模拟血缘世系关系构建国家认同的时代，宗教中国化业已成为中国五大宗教的共识，是实现宗教与社会主义社会相适应的根本途径，具有民族性、地域性和时代性特点。宗教中国化的具体内涵包括政治上认同、社会上适应、文化上融合。实现宗教中国化，广大教职人员和信教群众的宗教认同和国家认同就会成为一体两面，爱国爱教就是一个有机的整体。

### 三、余论：准确把握中国传统文化对铸牢中华民族共同体意识具有重要价值

对国家认同的讨论，离不开对什么是中国、什么是中国传统文化的理解和认识。中国固有的传统文化，近代以来常被称为“国学”。胡适曾经开列过一个国学入门书单，<sup>③</sup>这个书单在当时引起很大的争议，因为其中不仅有常见的儒家典籍，而且包括《华严经》《法华经》等汉译佛经，还有唐诗、宋词、元曲，乃至明清小说，如《桃花扇》《长生殿》，甚至《三国演义》《水浒传》这些非常“民间”的内容。胡适认为上述文献都是中国传统文化的重要组成部分，是理解什么是中国古代文明的基本素材，可见他的眼界是很开阔的。考虑到当时不乏对国学持有狭隘理解者，胡适的观点是有其警醒作用的。

狭隘的国学概念其实很容易招致误解，甚至被看成大汉族主义的产物。如果仅仅按照十三经等儒家典籍来理解国学，以之为中国传统文化的全部内容，那么少数民族典籍就不是国学的有机部分，少数民族文化就被排除在中

① 参见费孝通主编：《中华民族多元一体格局》（修订本），中央民族大学出版社1999年版。  
② 《依法治藏富民兴藏长期建藏 加快西藏全面建成小康社会步伐》，《人民日报》2015年8月26日。  
③ 胡适：《一个最低限度的国学书目》，《胡适文存》第2册，华文出版社2013年版，第69~78页。

国传统文化之外了。如果我们今天仅仅通过某些儒家思想家构建的较为狭隘的血缘世系脉络来理解中华民族，那么有些少数民族尊奉蚩尤为祖先，蚩尤曾与炎帝打仗，又该如何构建国家认同呢？有人或许会说，古人也曾用编织血缘谱系的方法来化解这个难题，例如清华简《五纪》里面便提到蚩尤是黄帝的儿子。<sup>①</sup>虽然蚩尤在其中以逆子的形象示人，即由于蚩尤的行为大逆不道，黄帝将他处死并进行肢解，蚩尤的身体各部分化为各种农作物和器物，但通过这个传说，我们至少也可以把将蚩尤尊为祖先的人们同样视为炎黄子孙了。不过，今天我们是不是还主要依靠编织血缘谱系来维系国家认同，是很值得严肃反思的问题。简言之，国学、中国传统文化不应该带有任何大汉族主义的成分，而应该是铸牢中华民族共同体意识的有机组成部分。

本文主要从中国宗教思想史的视角来认识中国古代的国家认同问题，以往学者较少从这个角度来思考国家认同问题，过去研究中国传统文化和国学大多是从中国哲学史或经学史的角度着眼的。但在古代社会，宗教往往是各大文明的精华所在，宗教学对古典文明的研究具有重要意义。如果按照“大国学”的概念将国学定义为包括少数民族典籍的中国古典学，并以古典时期“多元一体”的中华文明为主要研究对象的话，宗教就应成为国学研究的重要内容。宗教是各大文明不可或缺的组成部分，中华文明也概莫能外。以往由于各种主客观原因的限制，我国人文学界在关于古典文明的研究中，往往对宗教缺乏充分的重视。西方学界也经历过类似的过程，自文艺复兴以来开始了对人类文明“祛魅式”的理解，对西方哲学史的研究就几乎完全抛开了宗教的视角。而自“五四”时期以来，我国学术界在很大程度上又是借鉴西方哲学史的构建模式来书写中国哲学史的，这就给我们全面理解中华文明带来了一定的局限，而且不利于在相关研究中建立自主的知识体系。

“宗教学”这一学科概念是近代才被引入中国的。“五四”时期，学术界高扬科学与理性，对宗教的祛魅也导致许多学者并不重视宗教学的研究。当时许多著名学者提出了宗教取代论，如蔡元培的“美育取代宗教”、梁漱溟的“伦理取代宗教”，以及“科学取代宗教”“哲学取代宗教”等观点。在新文化运动的“科玄论战”中，“玄学鬼”彻底失败，名声扫地，当时社会上还出现“非基（基督教）运动”“非宗教运动”。这些社会思潮与实践活动，在特定阶段具有重要的启蒙意义，但其中个别观点会导致人们轻视宗教学研究。新文化运动的主要代表人物基本上都采取完全排斥宗教的

<sup>①</sup> 参见程浩：《清华简〈五纪〉中的黄帝故事》，《文物》2021年第9期，第91~94页。

态度来重新理解中华文明，虽然这在当时对破除迷信发挥了积极的作用，但时至今日，对我们全面理解中国传统文化而言，又不能不说是有所欠缺的。中国的宗教学研究起步于晚清民国时期，但在民国时期建立宗教学研究的学科体制时，中国传统宗教的“官方”一面已经随着封建王朝被推翻而消失殆尽，故学者在考察研究中往往只强调中国传统宗教“民间”的这一面。因此，“五四”以来的主流学者大多认为中国传统宗教都只不过是愚夫愚妇的民间信仰，甚至径称中国在传统上就没有严格意义上的宗教。

但历史事实绝非如此，正如本文所论，从上古起中国就有一套完整的“敬天法祖”的理论和实践，曾有学者将之称为“中国宗法性传统宗教”，<sup>①</sup>这可视为中国古代最重要的官方宗教信仰系统。古代地方官员在一年中频繁参与公共祭祀活动，地方主官或作为主要祭司，或派遣僚属，须进行到任谒神、治域内大小正祀神明的春秋常祭、水旱等灾害的祈祭“遍祷”等。<sup>②</sup>在各地方官员之上，中央一层的政教合一主要体现在“天子”和“皇帝”的合一，可见就中国古代国家首脑的称谓而言，既有“天子”展现的宗教上的意涵，也有“皇帝”展现的传承皇族血统的人间帝王的意涵。以五德终始的视角来看，皇帝是什么？皇帝为什么能应天命？开国皇帝能够改朝换代，是因为他本人或其祖先是感五行帝之精所生，所以皇家祭祖就是祭天。中国古代的“天”是按照阴阳五行周而复始的，中国古代的封建王朝也是如此。所谓“天子至尊也，神精与天地通，血气含五帝精”，<sup>③</sup>“天子”与“帝王（皇帝）”的这种“天人合一”，就像圣灵感孕一样，吞玄鸟蛋、履大人迹，依次感五行帝之精，对古人来说具有突出的宗教神圣性。

中国传统宗教不只有“官方”的一面，即天子百官对祭祀的各种垄断，并由此构建其政权的合法性，更有其“民间”的一面。老百姓的祠庙祭祀，对祖先和各种神明的信仰，这些同样是一种文化构建，是中国传统文化的重要内容，也是古人对中国传统文化、国家认同的重要信仰动力，不可小觑。

西方宗教社会学家马克斯·韦伯强调人文社会科学研究的客观性立场，尤其提倡“价值中立”，这对将传统的神学、宗教学研究从研究者自身的信仰立场中解放出来发挥了关键性的祛魅作用。韦伯在1904年撰写的《社会科学认知和社会政策认知中的“客观性”》中提出：“经验科学的任务决不

<sup>①</sup> 参见牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教试探》，《世界宗教研究》1990年第1期，第1~15页。

<sup>②</sup> 参见杨俊峰：《唐宋之间的国家与祠祀——以国家和南方祀神之风互动为焦点》，上海古籍出版社2019年版，第15~68页。

<sup>③</sup> 赵在翰辑，钟肇鹏、萧文郁点校：《七纬（附论语讖）》卷30《春秋纬之八·春秋保乾图》，中华书局2012年版，第582页。

可以是获取糅合在一起的规范和理想，以便能从中推演出可用于实践的处方。”但他同时申明，上述观点“决不会是说，因为价值判断最终立足于某些理想，因而有其‘主观的’源泉，所以它归根到底应从科学讨论中排除出去”。<sup>①</sup>事实上，我们是不可能把“价值”“意义”从人文社会科学中完全清除出去的，考虑到中国与西方在价值观上有诸多差异，中国建立起区别于西方学术界的自主知识体系是不足为奇的，甚至可以说是必然的。

我们在选择研究对象和内容时，必然要运用我们的价值观，同时我们的价值观也赋予研究对象以意义。韦伯认为价值观使某些现象成为与我们研究相关的对象，而一旦研究对象确定，价值观便不再发挥作用，研究将按照经验和因果律等展开。但实际上韦伯的观点也并非金科玉律，价值观对获取研究成果也具有至关重要的影响。构建中国自主的宗教学知识体系，以及适合当代中国国情的“大国学”，在一定意义上说也是一种理想类型，它的认识论和方法论前提是试图建立起某种秩序，这种秩序多少是一种理想的秩序。研究者不仅要在实在中对此予以证明，还要通过它提供一种达到实在认识的中介手段，并由此确立有中国特色的宗教学研究 and “大国学”研究的视野，同时为研究者提供资料选择与事实因果联系的图式。质言之，通过构建一种历史与逻辑统一、内在无矛盾的理想类型，可对复杂的历史与现实进行比较、衡量与诠释。理想类型虽然具有相对性和暂时性的特点，但是随着宗教思想观念自身的发展演变、人们现实需求的变化以及认识的深入，中国自主的宗教学知识体系、“大国学”体系会不断演进更替，中国宗教学、国学研究也将不断发展进步。

中国传统文化对中国人的国家认同具有不可取代的意义和作用。全面、深入地理解中国传统文化，离不开中国宗教思想史的视角。我们既要同情地理解中国传统宗教血缘祖先崇拜演变在古人的国家认同中扮演的重要角色，也要与时俱进地意识到这种模式的时代局限性，坚持我国宗教的中国化发展方向，积极增强“五个认同”，铸牢中华民族共同体意识。

(责任编辑：张梦晗)

---

<sup>①</sup> [德] 马克斯·韦伯：《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，商务印书馆2013年版，第4页。