

# 开拓比较宗教学研究的新领域

——张泽洪《文化传播与仪式象征》的启示

汪 启 明

**提 要：**比较宗教学是发源于国外而在国内还较为薄弱的一门学科。张泽洪《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》一书，运用共时与历时多维度的研究方法，将中华民族多元一体背景下的文化传播，即中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式进行深入比较。该书研究视角、研究方法、研究着力点颇有创新，是中国比较宗教学理论与实践的成功范本。

汪启明，1955年生，四川三台人，文学博士，西南交通大学艺术与传播学院教授。

关键词：比较宗教 中国西南少数民族宗教 道教 文化传播

美国人类学家尤金·N·科恩和爱德华·埃姆斯认为“比较法或交叉文化研究法是建立人类行为普遍法则的基础”，<sup>①</sup>与实验技术于自然科学的重要作用相似，比较研究的方法成为社会科学研究最重要的基本方法之一。

19世纪中叶，比较宗教学在历史比较语言学革命的影响下诞生。其标志是“宗教学之父”弗雷德里赫·麦克斯·缪勒主编的五十一卷《东方圣书集》的出版，因此他也成为比较宗教学的奠基人。美国学者埃利克·J·夏普在总结了近百年来宗教学研究的成果之后，曾提出了“最简单的比较宗教学”赖以存在的三个条件：第一，必须有比较的动机：它也许是出于一种“守旧的好奇心”，而且在实际上可能对传统的宗教含有“某种程度的不满”；第二，必须有可以得到的资料，即“关于其他宗教信仰和宗教实践的第一手或第二手资料”；第三，必须有一种可接受的方法，“用这种方法可把上述资料组织成一种可理解的模式。”<sup>②</sup>

简言之，比较宗教学就是运用比较研究方法，探索和研究来源不同、属性不同乃至文化背景不同的宗教体系产生和发展的普遍规律、特殊规律以及二者之间的联系。通过比较宗教研究，可以准确地描述两者之间的差异和共同点，从而把握这些差异和共性产生与形成的原因和条

件，掌握他们之间的规律。一个多世纪以来，比较宗教学在国外取得了重要的成就，其研究范围也正向人类学、社会学、文化学、历史学乃至文献学等领域拓展。

张泽洪先生的新作《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》从文化学的视野，对中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式进行了深入比较研究，探讨了二者的发生学原理和发展规律，二者的相互影响与联系，构架宏大，视野开阔，资料翔实，贯通古今。尤其是基于中华民族多元一体理论，将共时比较与历时比较相结合，从多维视野中研究中国西南少数民族宗教与道教（这也是比前人高明之处），研究视角新颖。如称其开拓了中国比较宗教学研究的新领域，是比较宗教学和比较文化学领域的一部扛鼎之作，不为过誉。<sup>③</sup>

## 一、开拓了比较宗教学研究的新领域与新方法

中国目前进行比较宗教学研究的学者寥寥无几，成果屈指可数。仅有的零星研究不仅不成系统，还有不少理论误区。如仅将平面的、静态的、共时的比较，把不同国家、不同民族、不同语言、不同文化下的宗教形态比较叫做比较，即只考虑世界三大宗教的比较和跨国界、跨语言的宗教比较，忽略同质宗教的历时比较或者同一文

化背景下非同质宗教的共时或历时的比较,以及历时中的共时、共时中的历时比较,对此我们可以称之为“狭隘的比较宗教学”,它的存在在于比较宗教学学科发展是非常有害的④。

张泽洪《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》一书,则将眼光从一般的世界三大宗教、不同国别宗教的狭隘宗教比较中,移向中国境内同一文化背景的异质宗教现象。是书从共时状态入手,探讨中国西南少数民族宗教与道教的历时发展。例如,“中国西南少数民族的科仪格式”一章,分为“中国西南少数民族法师的禹步与道教的步罡踏斗”、“中国西南少数民族和道教法师的招诀”、“中国西南少数民族和道教法师的存想法术”、“中国西南少数民族与道教的符咒”、“中国西南少数民族的科仪文书”,这是按平面共时的结构安排的,其内部也都分别按“中国西南少数民族宗教”和“道教”进行两两比较。而每一节中,又是按历时线索进行比较的,如“道教的步罡踏斗”一节,先说明他起源于“禹步”,再列文献中关于禹步起源的记载:从战国时期的文献,如《尸子·君治》、《荀子·非相》、《尹子》杨注、《洞神八帝元变经·禹步致灵》、《北梦琐言》等文献,道及“禹步来源于鸟之禁咒的民间传说,确乎有自然界的实证”,而“道教进行了新的阐释,赋予禹步以天真传授的神圣意义”,文献中有“禹步其来甚远,而夏禹得之,因而传世,非禹所以统也”的记述,这样“将禹步的起源推至远古社会,夏朝的开创者大禹也仅是禹步的传人。这种说法更具有古老的神秘色彩。”禹步源于巫师,“东汉道教创立以后,禹步成为道教召役神灵的法术”,睡虎地秦简《日书》甲种有禹步的记载,东晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》《仙药》记载了禹步法的操作方法。(311页)唐元稹《开元观闲居酬吴士矩侍御三十韵》、五代徐铉《步虚词》、宋代文同《誓鬼碑》、元代陆西星(一说明代许仲琳)的《封神演义》对禹步也有所记载。这样,从远古时期到明代,形成一条完整记载禹步历时文献的证据链。“中国西南少数民族法师的禹步”一节,既与中国道教中的禹步是平行比较的关系,而自身又进行历时的比较。作者说道:“受道教影响的西南少数民族宗教,法师在祭祀仪式中也运用禹步”,这种禹步有多

种称谓,其方式林林总总,以贵州德江县为例,就有72种之多,记载西南少数民族的科仪文书,如广西瑶族《世传秘本》、日本学者白鸟芳郎搜集的瑶族文书《超度书》、广东瑶族《修斋度亡书》、鄂西土家族《还坛神》、广东排瑶文书《香花》之三《下路差班》、广东排瑶文书《罗罡结界》都记载“步罡踏斗”,而“西南少数民族禹步与道教确有深厚的渊源关系”。(322—329页)这样,共时比较中体现出历时的的发展,在历时的的发展中既有平行比较,又有相互影响的比较,材料与结论密合,有力地证明了作者的结论。

## 二、多重证据法运用的典范

1925年,王国维在清华国学研究院讲授《古史新证》时提出“二重证据法”<sup>⑤</sup>,陈寅恪先生为王国维总结出“三重证据法”<sup>⑥</sup>,1982年,当代学者饶宗颐提出从田野考古、文献记载和甲骨文研究相结合来研究夏文化的“三重证据法”<sup>⑦</sup>,鲁国尧先生提出,“历史文献考证法”与“历史比较法”结合而成的新的“二重证据法”<sup>⑧</sup>,叶舒宪又提出“四重证据法”,即于王国维二重证据法之外,以多民族民俗资料为第三重证据,以古代的实物与图像为第四重证据<sup>⑨</sup>,梅新林提出了“文化考据学”的基本特征与方法。<sup>⑩</sup>

张泽洪《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》大量采用文化考据学方法和多重证据法,田野调查与文献研读相结合,地上文献与地下文献相结合,民族志资料与民间传说相结合,道书与其他传世文献相结合,充分利用前人的调查研究成果,在资料的占有上非常全面,并在此基础上加强理论分析,研究方法科学,从而在中国少数民族宗教理论上有了新的突破。

(1)大量田野调查资料的使用。例如,中山大学生物采集队曾于1928年进行两广瑶山调查,梁钊韬、江应樑、徐益棠在瑶族地区的调查,岑家梧在贵州的调查,国外学者如法国学者雅克·勒穆瓦纳(Jacques Lemoine)、日本学者白岛芳郎、竹村卓二、法国学者施伯尔(K. M. Schipper)、美国学者斯特里格曼(Michel Strickmann)等的田野调查,作者都注意到其中道教与少数民族宗教关系的论述。(28—31页)

又如张三丰入蜀后的仙道遗迹，除引清乾隆《四川通志》卷三十八之三《仙释传》外，还指出：“南充县南明楼、屏山县三丰石、大邑县迎仙阁，相传属张三丰仙道遗迹，铜梁巴岳山则有张三丰所遗扇、砚、竹杖。”这些资料，是作者从田野调查中得来的。田野调查与文献互证结合，相得益彰。

(2) 利用地下出土的实物作为论据。例如：“中国西南少数民族祭祀坛场的法器”一节，就大量使用了文献与实物材料相结合的方法。包括法剑、令牌、法印、神杖、神鼓、竹卦、神鞭、令旗、牛角、师刀等。如20世纪30年代庞新民调查广东北江瑶族所见瑶族法器如巫杖、铜铃、铜钹、竹兜卦、牛角、小铜剑、大铜锣等。在描述西南少数民族法器时，既有传世文献如《道藏》的证明，又有民族史调查报告，如《贵州省沿河土家族傩戏概述》、《通天人之际的彝巫“腊摩”》、《排瑶历史文化》，还有域外调查的材料，《泰国瑶族考察》等。实物方面，“1985年8月至1986年5月，先后在岷江上游羌寨发现三枚羌族释比法印，这些道教色彩的法印在仪式中用于驱邪。”（265页）这包括汶川县雁门乡索松桥村小寨子、茂汶县三龙乡、茂汶县沟口乡二鲤寨，再加上贵州省晴隆县等的出土实物。这样，通过多重证据的研究方法，“西南少数民族宗教的法印，是直接源于道教的法器”的结论就令人信服。

(3) 利用民间传说作为学术研究论题的辅助证据。在第九章第二节“中国西南少数民族神话传说的道教色彩”（502页），便运用民间传说来证明道教对少数民族的影响。作者先后列举了云南祥云县彝族中流传的太上老君点化彝人祖先罗五的传说，云南撒尼人口传的撒尼人阿贝随太上老君学法的故事，《昆明境内的夷民》记载的西波教中的老君故事，巍山民间广泛流传的其他道教故事，这种用民间传说的证据与文献证据相互发明，有力说明道教对西南少数民族宗教的影响。再如，云南楚雄府有吕仙桥、吕合驿，是民间传说而得名，作者又引明谢肇淛《滇略》卷三《产略》、明刘文征天启《滇志》卷十七《方外志》、陈用宾《环翠宫记》等文献与之互证。（166页）

(4) 直接的证据与间接证据相结合。作者广

泛运用西南少数民族宗教的调查报告，如近代以来，国外学者鸟居龙藏（日本）、洛克（美）、雅克·勒穆瓦纳（法），中国学者杨成志、江应樑、吴泽霖、岑家梧、梁钊韬、林耀华、马长寿、丁文江、马学良等深入西南边疆民族地区调查的成果。例如，讨论道教在秦陇羌族中的传播，作者的直接证据是《北魏荔非周欢道教造像碑》，间接证据则是马长寿《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》所著录的《北中北魏北周隋初未著录的羌村十种造像碑铭》。再加上文献的证明，即引《晋书》卷一百一十六《姚萇载记》、《晋书》卷五《孝怀帝载记》、西晋江统《徙戎论》，三者相互组结，成为有力的证据链（67页）。又如，作者引证立于洪雅瓦屋山的《张道陵碑》来说明青衣江流域的羌人受到道教影响力的史实。这通碑始见于南宋洪适《隶续》，著录为《米巫祭酒张普题字》，又用了南宋王象之《舆地纪胜》卷一百四十六、明代曹学佺《蜀中广记》卷十一，并指明：“这通碑文在道教史上具有重要价值，它是张陵五斗米道仅存的唯一碑文，是张道陵在洪雅传道的重要证据。”（48页）同时又用载于宋洪适《隶释》卷十一和《石刻史料新编》第9册的《巴蜀太守樊敏碑》，来印证道教对青衣江流域的广泛影响（50页）。

通过多重证据法的比较研究，作者对道教传入少数民族的时期提出了自己独到的见解：“学界言及道教传入少数民族的时限，有南宋时期传入说，也有明清时期传入说……西南少数民族与道教关系有着悠久渊源，其最初接受道教影响的年代，可以追溯至魏晋南北朝时期。”（70页）

### 三、影响比较下的差异与渗透

牟钟鉴先生指出：“中国宗教演化的模式可称为多元通和模式。中华民族的民族格局是多元一体的，它的宗教文化是多元通和的。从发生到发展，其文化基因即包含着多元性、和谐性、主体性、连续性、包容性、开放性。”<sup>⑩</sup>中国自古以来是一个多民族国家，不同民族的宗教文化也呈现出多种形态。在中国传统的儒释道三教外，中国少数民族宗教是另一并存的宗教形态。S. F. Nadel曾发现“每两个社会的语言、社会组织、经济体制和宗教信仰及宗教组织都是相似的，他们在巫术信仰和巫术活动上却有差异”，了解了

这些差异的原因,“就能在更普遍的意义了解人类社会的巫术的意义与功能”。<sup>⑩</sup>在多民族这个大背景下,地域接近的各民族之间的文化、宗教有着广泛的接触,也必然产生各种各样的冲突和融合。在冲突中可能发生三种结果,一种是不同民族宗教整合成为一种新的宗教文化形态,一种是优势宗教文化吸收对方形成一种新型的宗教文化形态,一种是各自独立,但吸收对方的因素而保留着自身特点的文化形态。中国境内的西南各少数民族宗教与道教的接触,应该是第三种形态,即二者之间存在着区别,但却又互相影响。

张泽洪《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》特别注重不同民族宗教之间的差异与影响。在相互的影响中审视过去特点消失,探索现有特点的发生学基础。张著特别提到:“西南少数民族和祭神活动,其本质反映出各民族的神灵信仰。与道教长期影响西南少数民族社会相适应,西南少数民族宗教的神灵信仰、仪式活动,逐渐发展为民间的风俗习惯,西南少数民族的节日习俗,也受到道教神仙诞辰的影响。”(493页)西南少数民族宗教与道教相互影响,包括道教影响西南少数民族宗教和西南少数民族宗教影响道教两种主要的模式。

道教影响少数民族宗教。如在瑶族的瑶经、彝族的毕摩经、纳西族的东巴经等经书中,有关祭祀的经典多有反映道教思想的内容。作者提到,“中国道教融入各民族文化之中,在西南少数民族宗教中形成道教化的瑶族宗教、壮族师公教、彝族西波教。这种民族化、本土化的道教衍形态,既适应了各民族的民情风俗,又符合各民族崇拜祖先的价值观,因而能够绵远传承,沿袭不替,深深融入各民族文化之中。西南少数民族的道教信仰是文化涵化的产物,道教在西南少数民族中经过整合、创新,衍生出地方化、民族化的少数民族道教,他与正统道教既有联系,又有显著的区别。”(5页)作者论及“西南少数民族法服受道教影响”时引道经《洞真太上太霄琅书》卷四《法服诀第八》:“至于边地远乡,蛮夷戎狄,或纵或横,亦有画绩,奉道事神,亦有法服,方俗多殊,冠帽弥异……”(308页)

反过来,西南少数民族宗教也会从各个方面影响道教。在《巴蜀五斗米道与賁人》中,作者

引用《正一法文太上外箓仪》这段叙述“四夷入道”的道经,说“反映出一个重要问题:即早期道教并不是汉民族的宗教,其教民中也包括少数民族”,又说:“探讨西南少数民族与道教的关系,应该注意到二者相互影响的事实。东汉五斗米道的创立,汲取了西南少数民族宗教的因素,而道教在后来的传播发展中,又不断对西南少数民族产生影响。在瑶、壮、苗、白、土家、纳西、彝、羌、侗、水、布依、仡佬、仫佬、毛男等西南少数民族传统宗教中,至今仍保持着深厚的道教色彩。”(18页)不仅如此,道教起源时就与少数民族结下了不解之缘。张著引用了史学家史向达先生、蒙文通先生的观点,说明“天师道的三官信仰来自氐羌”,“天师道盖原为西南少数民族之宗教”,“五斗米教原行于西南少数民族”,“符篆之事始于张道陵,符篆固非中国汉字也;故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教”。(25页)作者还说道,“早期道教的创立,既继承了先秦国家宗法宗教的仪礼,也汲取的西南少数民族巫术的营养……由于早期道教创立、活动于民间,就不能不受到民间巫风的影响,这是早期道教与少数民族融合的地缘文化因素。其时活动于长江流域的南方蛮族,巫风颇盛,巫术文化中的祀神仪式、法器仪仗、符篆偈咒、禹步手诀等作法方式,均为早期道教所承袭。在《道藏》的科仪法术经书中,不难睹见巫术文化的内容。”并举刘宋陆修静《洞玄灵宝五感文》说明道教斋醮科仪中的涂炭斋法,“即源于少数民族祭祀习俗”。(16页)

两种不同质宗教的相互影响,还能扩散到民俗之中。例如,在南诏大理时期,“数百年之间五姓守固”,“宋兴,北有大敌,不暇远略,相与使专往来,通于中国。故其宫室、楼观、言语、书数,以致冠昏丧祭之礼,干戈战阵之法,虽不能尽善尽美,其规模、服色、动作、云为,略本于汉。自今观之,犹有故国之遗风焉”。(12页)

不仅道教与西南少数民族宗教相互影响,而且少数民族宗教之间也出现相互的渗透与影响。有一个最明显的例子,张著提到“受道教影响的西南少数民族,多称其教来自梅山或茅山,故有梅山教和茅山教之分,大致说来,瑶族、壮族的师公系统属于梅山教,道公系统则属于茅山教”,“历史上不同教派在少数民族地区传播,以致梅

山教、闾山教相互影响，在经文中常表现二教的串通”，其文献依据是在云南红头瑶挂灯仪式的经文中有“师男亲受驴山教”，“承执驴山亲教主”“上至梅山台一听，下至梅山路一条”；“今日亲受驴山戒，凡间传取有根源”；“太上证师道二教，体挂七星护令灯”。经文把“闾山”写为“驴山”，是瑶经写本使用的土俗字，也说明瑶族的闾梅二教，实际上就是师道二教的别称。

这种道教与西南少数民族宗教的双向影响，还可以再扩大为文化的双向渗透。作者认为“在西南地区的苗族社会，同样有汉人变苗民的记载”，这里的文献材料是清徐家干《苗疆见闻录》：“家不祀神，只取所宰牛角悬于厅壁。其有天地君亲师诸神位者，皆汉民变苗之属。”清代陆次云《峒溪县志》，载苗峒有自称韩信、徐敬业、李德裕、陈友谅后代的苗民。“明代以来汉人大量进入西南少数民族地区，促进了汉文化与少数民族的交流。”明代《徐霞客游记》卷九上《西南游日记十五》有这样的材料：“其地土人皆为此夕些。国初，汉人之戍此者，今皆从其俗也。”（15页）

#### 四、传播模式的张力

文化的本质是传播，不能传播的文化是死文化。宗教本身是一种重要的文化现象。道教的本质上是汉民族土生土长的文化现象，西南少数民族各宗教也是西南地区不同民族的文化现象。他们通过不同的方式传承下来，也用不同的方式传播到不同的地域，换言之，在时空两方面，宗教都离不开传播。

传播有两种基本的方式，一种是有意识的传播，一种是无意识的传播。前者指传播者一方主动向受众一方输送信息，受众被动接收信息；后者则指受众模仿传播者，向传播者学习，具有非强制性的特点。张著注意到道教在西南少数民族中的有意识传播：“道教在创立、发展的各个时期，都重视在少数民族中传播大道。在中国西南少数民族中，瑶族是受道教影响最深的民族，在早期道教传播的魏晋时期，瑶族的先民就已接受了道教。”（410页）“魏晋南北朝时期南蛮、氏羌族群，曾不同程度受到道教影响。在这民族大融合的历史时期，道教主动参与了各民族文化的交流，在道教向少数民族传播的过程中，可谓影

响深远的事件。”（70页）

接近性与传播有着天然的联系。在传统型社会中，宗教的传播，尤其是异质宗教的传播与影响应该得益于地缘的接近。地缘接近性使接触与传播成为需要和可能。道教发源于四川，这为西南少数民族宗教与道教相互融摄提供了条件。张著特别注意道教在西南少数民族地区传播的史实。道教在1800多年的发展历程中，在西南少数民族中的传播和影响巨大，这首先表现在神灵信仰方面，如“西南少数民族信仰中的道教神仙”一节（第四章，177页），言及“道教的老君、玉皇、三元等神仙，在西南少数民族民族信仰中有广泛的影响”，书中举出山子瑶崇奉的180多位神灵既有道教神仙，也有本民族土俗神；雷波小凉山彝人毕摩“呗毫经堂法桌置放三个升斗，插着书写的道教神仙牌位”，“云南白族巫教祖师白骨真人，民间传为太上老君徒弟”，“广西连南排瑶认为众神灵中，太上老君最大”，“昆明散民、白夷、子君三族”都认为李聃是传授罗罗文字的始祖。云南哨区彝族文献《指路经》说“毕摩的法道，太上老君传”，岷江上游的羌族的上坛经中有“开坛请玉皇”。太上老君点化南诏王细奴逻，撒尼人阿呗跟太上老君学法，在云南少数民族中广泛流传（502页）。作者的视线从广东到湖南、从贵州到云南，传播载体包括文献、所敬神祇、仪式、口头传说等等。

能否实现异质宗教有效传播，关键的一环是要看传播者一方能否创制易于和利于受众理解接受的传播模式。这是实现有效传播的基础。道教在少数民族地区的传播模式，是：

（1）组织传播。宗教传播的主要形式是“立坛传授，师徒相承，以坛为单位从事祭祀活动。”（23页）道教有意识地吸收少数民族教众，《太上玄灵北斗本命延生真经》、《广成集》、《上清灵宝大法》、《元始洞真慈善孝子报恩成道经》、《灵堂宝无量度人上经大法》等道经文献都有所载。

（2）文献传播。作者发现“西南少数民族的经书，亦与道教经书有渊源关系”（23页），如贵州织金苗族、仡佬族傩坛的经书有46本，岑巩仡佬族傩坛的经书有32本，其中不少与《道藏》正一部的科仪经典相近；广西瑶族道公的经书三十余种，有些则与《道藏》大致相同。此外，“道教的《道德经》、《太上感应篇》等经典，

明清时期已有少数民族文字译本”。(23 页);

(3) 移民传播。宗教的传播,在很大的程度上与移民有关。例如,賁人分布很广,有白虎蛮、巴人、板楯蛮、賁人四种不同的称谓,张陵有意识地发展其入道,“经过张陵、张衡、张鲁祖孙三代的经营,数十万賁人皈依了道教,巴郡成为五斗米道基地。”(40 页)后来,賁人移入汉中,到曹魏时期,再迁于关陇,集中于(1)洛阳、邺城;(2)长安、关中;(3)略阳、天水三个地区,西晋永康年间,略阳賁人大姓李特又再率秦雍流民迁徙入蜀,并得到青城山道教首领范长生支持,建立成汉政权,由巴地——到秦雍——巴蜀,说明“从巴地迁到秦雍的賁人,仍保持了五斗米道信仰”,“早期道教确乎在更广大的范围内流播”(46 页)。

(4) 科仪传播。张著研究了道教斋醮吸收西南少数民族宗教巫术,丰富道教科仪内容,以适应民间祭祀活动需要的实况。例如,“在道教科仪类经书中,请出四夷少数民族神兵,是出兵科仪的必行范式”,“供道教神仙指挥的各路兵马,其中有少数民族神兵”(187 页),“魏晋以来道教建构的神仙世界中,不乏少数民族神将吏兵的参与,道教科书‘出官’仪格的请‘四夷’神将吏兵,实际已成为科仪经书撰写所遵行的范式”。(70 页)

(5) 语言传播。少数民族宗教的传播差异性有时通过法器来表现。这些法器又需要通过语言的对译才能实现比较。作者在谈及东巴法杖时,说明白地纳西语称为“腊合木通”。“腊合”为京竹,“木通”为京竹棍。法杖最上部被称为“懂喇负斋”,汉语译为贝螺,贝螺下为“需吓路白”,意为香树叶。两种不同的民族宗教之间,要进行有效的传播或提高传播的有效性,必然要进行语言的对译。而且,传播往往是道教与西南少数民族宗教双向的传播,这种传播又势必影响到民俗,也需要进行语言的解码。

张泽洪《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》,将近似原始宗教类型的中国西南少数民族宗教,与神学宗教类型的道教进行多维度的比较。作者将实

证研究与理论分析有机结合,采用多重证据的论证方法,系统深入讨论中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式的发生、发展及特点,传播的模式。该书论证严密,精义迭现,让人耳目一新,不啻为比较宗教学的范本,为有中国特色比较宗教学的建立奠定了坚实基础。当然,此书若能采用一些实物图像资料,生动展示仪式的场景,文字与图像相互发明,则可谓善莫大焉。筚路蓝缕,开创者难为功,白璧微瑕,不掩大德。

(责任编辑: 闵 丽)

①[美] 尤金·N·科恩,爱德华·埃姆斯《文化人类学基础》,李富强译,北京:中国民间文艺出版社,1987 年版,第 84 页。

②埃利克·夏普《比较宗教学史》,吕大吉等译,上海:上海人民出版社,1988 年版第 1—3 页。

③张泽洪著:《文化传播与仪式象征——中国西南少数民族宗教与道教祭祀仪式比较研究》,成都:巴蜀书社,2007 年版。(以下引用只注明页码,不再标注)

④何保林《文化哲学视域下的宗教与比较宗教学研究》,《理论月刊》,2007 年第 1 期。又:胡发贵《人类沟通的渠道——巴姆比较宗教哲学管窥》,《学海》,1996 年第 5 期。徐家玲《比较宗教学的史前史追述》,《东北师大学报》,1996 年第 6 期。潘琳《比较宗教学的先期实践》,《云南师范大学学报(对外汉语教学与研究版)》,2006 年第 1 期。专著如:释圣严《比较宗教学》,台湾:中华书局,1984 年版。陈荣富《比较宗教学》,北京:世界知识出版社,1993 年版,等等。

⑤王国维《古史新证——王国维最后的讲义》北京:清华大学出版社,1994 年版第 2—3 页。

⑥陈寅恪《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980 年版,第 219 页。

⑦饶宗颐《谈“十干”与“立主”——殷因夏礼的一、二例证》,《文汇报》,1982 年 5 月 12 日版。

⑧鲁国尧《“抢占前沿”和“新二重证据法”、“结合论”》,《湖北大学学报》,2006 年第 5 期。

⑨叶舒宪《第四重证据:比较图像学的视觉说服力》,《文学评论》,2006 年第 5 期。

⑩梅新林《考古学的传承与创新》,载《中外文化与文论》,成都:四川大学出版社,1996 年第 2 期。

⑪牟宗鉴《从比较宗教学的视野看中国宗教文化模式》,《中国宗教》,2007 年第 7 期。

⑫[美] 尤金·N·科恩、爱德华·埃姆斯《文化人类学基础》,李富强译,北京:中国民间文艺出版社,1987 年版,第 79 页。