

杨庆堃与中国宗教研究

——论中国宗教研究典范的继承、转移与竞争

丁仁杰

(台湾“中研院”民族所)

一、杨庆堃与中国宗教研究的转向

透过对于杨庆堃中国宗教研究典范之建立、继承与发展的相关讨论,在一个较短的篇幅内,本文希望能够对于当代汉人宗教研究学术观点上的演变进行纲要性的回顾,以更适当地掌握既有研究中所存在的主要问题意识和相关争论,并希望能借此有助于在未来产生更具有学术累积性的研究方向。

在现代性的冲击中,基督宗教的宗教型态(有教义、组织、圣经和清楚具体的救赎论),早已成为一种强势而被声称具有社会普遍性的理想型态(Asad, 1993:1-27)。在这种文化或学术背景下,该如何对应性地看待中国世界里的宗教活动?又该如何以适当的学术语言或概念框架来理解汉人的宗教生活?这是一个非常复杂的文化转译^①的问题。

一个有趣的案例,专研中国唐宋时期神明信仰变迁的历史学家 Valerie Hansen ([包伟民译]1990:11-12),回忆起她在台湾做研究的“初体验”时这样说:

^① 例如,参考陈熙远(2002)对于“宗教”这一词汇及其所联系的意涵如何被引进中国的讨论。

我以前一直以为中国人像我们一样,是将宗教信仰分门别类的。因为我们西方人总将自己分成犹太教徒、基督教徒或新教徒等,因此我想中国人也会是分别信仰佛教、道教或儒教的……出乎意料的是,我所碰到的所有中国人都并不是这样将自己归属于某一宗教。而且,就我所知,他们既拜佛寺、道观,又拜民间的祠庙。……(他们)只不过是求一个“灵”的神而已。

无所不在的“灵”的概念,是不能单以教会或教派的概念来加以理解的。不过,面对中国这样一个历史悠久与包含无数村落,并且又经历政权不断变更的情况,单单一个如前所述的“灵”字,背后还是有着无数的变异性。前述引述的 Hansen,在考察过唐宋年间的宗教活动后,就指出,在中国,灵验所攸关的,是一个由自然力量,到市场力量,到国家力量介入的,复杂的“神明化的过程”与神明变化的历史。

显然,一种广义的、能超越教派组织,又能注意到中国社会结构现实的观点,会比沿袭自基督教社会里的宗教社会学研究典范,更适合作为中国宗教研究的起点。而在相关研究领域里,这样一个视野上的扭转,也就是将人们看待中国宗教的眼光由西方范式里解放出来,而回归中国的社会结构与历史情境,不能不归功于 1961 年杨庆堃(C.K. Yang)所出版的《中国社会中的宗教:当代宗教社会功能和其某些历史因素的考察》(以下简称《中国社会中的宗教》)这本书^①。

出于结构功能论的分析观点,《中国社会中的宗教》一书试图给予不同层次的中国宗教在整体性脉络里的意义,也试图在制度性宗教组织模式之外,给予中国宗教一个较为适当的理论性位置。正如作者在自序

^① 更具体来说,关于视野上的扭转,如果依据杨庆堃《中国社会中的宗教》书中导论所述,他所要对抗的说法包括:西方人认为中国人信仰是迷信而无宗教,西方人认为儒家有不可知论的特征而非宗教,中国近代知识分子认为的中国社会有非宗教特征等(Yang, 1961[范丽珠等译]2007:21-24)。

中所述^①(Yang, 1961[范丽珠等译]2007:17):

多年以来,宗教在传统中国社会的地位问题始终让我感到困惑,特别是令宗教因素在传统社会中得以传播和绵延流传的宗教生活和组织结构功能性基础。呈现在此的这部著作是透过社会学的视角来探讨这一问题的尝试。在社会学的概念中,弥散性(diffuseness)和特殊性(specificity)(帕森斯)为我们提供了一个解决问题的钥匙。

自 1961 年杨庆堃《中国社会中的宗教》一书出版以来,几代的汉语宗教研究学者深受杨庆堃概念架构的引导,但当然研究范围或研究典范也历经扩充、转移与竞争。在这本书出版五十年后,中国宗教研究典范的转变,值得我们做一回顾与检视,这既有助于研究者整体掌握中国宗教的研究趋势,也利于调整未来研究的角度与视野,本文写作目的即在此。

在《中国社会中的宗教》一书中,为了区别于西方教会组织式的定义宗教的方法,杨庆堃采取一种功能性的较为广泛的方式来定义信仰系统。他说(Yang, 1961[范丽珠等译]2007:19):

〔依据〕瓦哈(Joachim Wach)的结构性视角与田立克(Paul Tillich)的功能性视角,将宗教定义为信仰系统、仪式活动和组织关系,其目的是处理人生面对的终极关怀问题,比如那些可能会破坏人类社会系统的现实威胁:死亡的悲剧、不公正的遭遇、难以计数的挫折、无法控制的战争等等;而教义的证明就是用以应付来自实际经验的矛盾现象。这些问题超越了条件、有限的经验和理性的知识世界,作为人天性的一部分,不得不在非经验领域中、从信仰之处寻找支持,而非经验领域作

^① 以下杨庆堃《中国社会中的宗教》中的引文,均直接引用自范丽珠等译(2007)之译本。惟引文中所出现的“分散性宗教”(diffused religion)一词,笔者因特意要将 diffuseness 一词回归于原来出自于 Parsons & Shils(1954)一书中的脉络,故均另译为“弥散性宗教”,和范译本不同,特此说明。不过杨庆堃(刘创楚、杨庆堃 1992:65)自己曾把 diffused religion 一词译为“混合宗教”,中文学界沿用的人不多。

为精神力量在人的超自然观中获得灵感。

在这个定义里,“以超自然因素来面对人类经验世界里的挫折与矛盾”是其中最关键性的面向。而在这个“素朴功能论”的框架下,杨庆堃进而透过大量历史文献和方志数据,有系统地依序考察了家庭、经济团体、地方小区以及国家体系里的超自然因素。全书最后则以弥散性和制度性宗教的概念来统摄中国宗教的内涵(Yang, 1961[范丽珠等译]2007:268-269):

制度性宗教在神学观中被看做是一种宗教生活体系。……借助于独立的概念、仪式和结构,宗教具有了一种独立的社会制度的属性,故而成为制度性的宗教。另一方面,弥散性宗教被理解为:拥有神学理论、崇拜对象及信仰者,于是能十分紧密地渗透进一种或多种的世俗制度中,从而成为世俗制度的观念、仪式和结构的一部分。……制度性宗教作为一个独立的系统运作,而弥散性宗教则作为是世俗社会制度的一部分发挥功能。从根源上看,任何形式的宗教都是心理因素造成的,独立于世俗生活结构的。但在接下来的发源中,宗教可能选择这两种形式中的任意一种。……作为一个独立的因素,弥散性宗教可能并不那么引人注目,但它作为一种基层支持力量,对于世俗制度和整体的社会秩序或许十分有意义。

《中国社会中的宗教》一书出版以后,“弥散性宗教”的概念,成为学界在理解汉人宗教时的指导性的概念。杨庆堃说这个概念的源头来自于宗教社会学者 Wach([范丽珠等译]2007:268),也在序言里说明 diffuseness 这个字本身是来自于 Parsons,但事实上他是以自己特有的创造性的方式,而将不同层次的相关概念,扭曲式地并列在了一起,这一方面虽然解决了“定位汉人宗教理论性位置”的分析处境上的困难,一方面却不知不觉地也带进来了新的问题,我们需要刻意注意其中分析上的陷阱。

二、杨庆堃的创意与误置

弥散性宗教有分析上的实体吗?

西方宗教社会学家 Joachim Wach(1944)的“宗教组织类型学”里,曾区别出了两种集体性范畴,“自然团体”(natural groups)与“专门宗教组织”(specifically religious organization)。“自然团体”是一种社会的状态,其中社会组织与宗教组织合一,成员的身份就决定了宗教信仰,这是一种社会尚未分化而高度同质化的情况。在讨论中,Wach列举了三种“自然团体”(这是一种社会状态):亲属团体、地方性团体和自然关系团体(包括年龄团体和性别团体),在这些团体中,宗教团体领导者和世俗团体领导者往往是同一个人,或至少经常是高度重叠的。而随着社会分化,及个人或群体之宗教经验的加深或专门化,“自然团体”开始产生了分化,这时,宗教组织不再与社会组织同一,也就是会有“专门宗教组织”开始出现。

但是杨庆堃书中不曾用过“自然团体”这个名称或概念,为了凸显中国宗教区别于专门宗教团体的这种独特性,他干脆就直接用“自然团体”里的未分化的状态弥散性(这也不是 Wach 所使用过的名称,而是来自 Parsons,详后),这个原来用来形容“自然团体”中混融状态的形容词,直接就拿来指称中国主流性的宗教为弥散性宗教,接着,杨庆堃又把另一个处于已分化社会状态中的“专门宗教组织”,称作为“制度性宗教”。最后,杨庆堃又把弥散性宗教和制度性宗教不恰当地并列在一起,而说在传统中国,同时有着弥散性宗教和制度性宗教,并且是以弥散性宗教为主流的宗教形式。

这种拼凑式的做法有很高的创意,也凸显出来了中国宗教主流性发展的内涵,但是当杨庆堃把两个不同社会状态底下的宗教组织型态,硬生生地并列在同一个社会里面,并分别给予本不应并列在一起的名称,又没有更清楚地交代这些名称背后隐藏性的意涵,这些做法,即使有它种种的便利性,但其实是很容易引起混淆的,而且混淆一旦形成和继续加以累积性的误用,也继续融入各种新的概念推论中,不但更难修正,甚

至于也不再令人觉得有必要去回归原来是较为明朗而单纯化的概念上的源头。

其实,如果要运用 Wach 的类型学,那么当我们要去讨论宗教组织时,就应该先区别某个地区是不是属于自然团体,如果不是的话,便表示这一个地区是一个相对高度分化的社会,于是便有进一步讨论专门宗教组织的可能性。这种宗教组织类型学的基本类别应是“自然团体 vs. 专门宗教组织”,而且这应是以“一个社会里的主流性宗教组织型态”来和“另一个社会里的主流性宗教组织型态”来做对比,甚至于是拿两个社会中社会分化程度上的差异来讨论不同社会间内部宗教生态或宗教市场竞争状态的差异,而不是拿同一个社会里的两种宗教组织来做对比或做分类。

而如果应用 Wach 的模型来看传统中国,更正确的说法应该是说:整个传统中国都还是属于一种接近于“自然团体”的情况,宗教团体与社会团体间分化的不完全,而还没有充分达成“专门宗教组织”出现的社会条件,即使有一些分化的宗教组织,也还是高度笼罩在“自然团体”的氛围当中(参考丁仁杰 2004:236-237)。这样子的讲法,虽然听起来过于平泛,但却会比较接近于对于 Wach 类型学的应用,也不致于在不同的分析层次上做任意性的跳跃。

Diffuseness(弥散性)概念的分析性内涵需要再有所澄清

脱离了原有的理论脉络,杨庆堃仅在序言里以一句话提到了 Parsons 之 diffuseness 概念对于他的启发:“在社会学的概念中,弥散性(diffuseness)和特殊性(specificity)(Parsons)为我们提供了一个解决问题的钥匙。”这里,我们需要去还原一下 Parsons 所使用“弥散性”一词原来所在的脉络。

努力建构行动与社会体系之间扣连模式的社会学家 Talcott Parsons,在其理论发展的巅峰期,与 Edward Shils 共同出版了《迈向一般行动理论》(1954)一书。书中提出三类行动体系——人格、社会和文化体系。人格体系是个别行动者的“需要倾向”(need-dispositions);社会体系为两个或两个以上行动者之间的互动关系;而文化体系则是价值模

式,供给人格体系相关符号媒介,以及社会体系里的规范取向。

互动发生时,行动者进入情境里,经由“需求倾向”和将文化模式内化,行动者对于特定情境里的取向于是得以形成。具体的互动发生了,行动者彼此间经由一个双向过程,规范产生了:这个互动一开始是在对于情境认定的看法上有所互动,接着发生在由文化模式所引导的脉络里,这对于接下来的互动产生了规范性的控制,这于是提供了一个一致性的形式或是结构(Hamilton 1983:102)。

互动实际上组织起来的方式,和行动者在一系列行动系统中之变项上的特质里所做的选择有关,这些变项上的特质 Parsons 称之为“模式变项”(pattern variables)。“模式变项”由对称性的概念所组成,它可以用来区分行动者在人格体系中的取向模式,社会体系中的规范要求,以及文化体系中的价值模式。在《迈向一般行动理论》一书里共提到了五组“模式变项”:1.情感对情感中立;2.弥散性对专门性;3.普遍主义对特殊主义;4.成就对先天取得;5.自我对集体。关于其中的一项“弥散性对专门性”,Parsons 说(1954:82):

当面对一个对象,行动者必须在可能的范围内选择响应的方式。其中的两难,涉及了一个人是否要在多方面响应这个对象?或是只是在有限的范围内加以响应。一个人会在多大的范围内被允许涉入于这个对象?或者是对于对象的关注完全没有事先或内在性的范围上的限定,不论是指对遭遇对象的兴趣或义务关系;或者这个互动在行动者的意图系统里,对象只有限定性的和特定性质的重要性。

而接着,Parsons 又在文化系统、人格系统和社会系统三个层面上,分别讨论了关于弥散性和专门性的性质或行动取向。我们清楚地看到,Parsons 的“模式变项”,被用来表示社会、文化与人格系统中不同的抉择面向,而“弥散性”一词,则是对应于“专门性”的某种性质或行动取向,它暗示着一种渗透性无所不在的全称式的互动面向。

但是,现在,在杨庆堃的用法里,当“弥散性”这个状态描述性的名词和“宗教”一词联结在一起,也就是将一个全称式的名词和状态,和特

定的活动或实践范围(宗教)联结在一起,在词意上已经显得有自我矛盾之处。

作为全称性质的 *diffuseness*, 可以单独当做名词来形容某种状态或性质, 但似乎不适合被以形容词的方式连接在特定的集体或对象上。笔者当然同意 *diffuseness* 确实是涵盖在汉人信仰生活里的一种特质, 这种特质施展的方式, 在不同时代情境里, 或落实在不同对象上, 又可能会有状况上的不同, 但我们很难说有一个实体叫做 *diffused religion* 存在于中国社会当中。

而现在, 我想要回归于 *Parsons* 之 *diffuseness* 一词的原意, 便刻意地将 *diffused religion* 译为“弥散性宗教”, 这也等于是把该名词概念上的内在矛盾更鲜明地显现出来(既然是弥散性无所不在, 又何以区别出特定社会中宗教的范围与界限?)。但无论如何, “弥散性宗教”这个概念的出现, 完全是 *Yang* 想象性的应用, 与 *Parsons* 的社会学讨论架构, 关系非常的微弱, 虽说二者不是完全不兼容。

笔者以为, 要更好地讨论中国社会里的“弥散性”, 也许我们需要另外一些概念性工具上的辅助, 而不是直接将“弥散性”一词与宗教一词相叠在一起而成为一个专有名词来理解中国宗教。举例来说, 下面几个概念在分析汉人宗教生活上, 可能都会是比“弥散性宗教”这个词来得在分析性的意义上更为清楚, 而比较不会有字义上的矛盾:

1. 内在性的弥散性 (*intrinsic diffuseness*): 用来描述社会低度分化下, 宗教与世俗层面难以分离区别开来的性质或状态;

2. 弥散性的残留状态 (*residual of diffuseness*): 当代社会已经高度分化, 但在结构分化状态下, 即使宗教组织已经专门化, 但整体社会在认知与文化习惯上仍高度类似于传统社会, 如重视亲族关系和高度的家长制;

3. 弥散性的治理 (*diffuseness governmentality*): 政权会高度利用民间社会的弥散性的属性来进行治理, 如以天命概念来巩固现实政权的正当性;

4. 弥散性下的综摄主义 (*syncretism from diffuseness*): 社会低度分化

或是“弥散性的残留状态”存在的事实, 会引发出相当活络的“综摄主义” (*syncretism*) (打破制度性宗教教义上的界线), 以及可能酝酿出特殊的新兴教团建构正当性的型态 (如三教合一的说法能在社会上取得极大的正当性)^①。

笔者认为, 前述概念都会比“弥散性宗教”一词来得更精确, 指涉范围也更确定, 而不会陷入于“弥散性宗教”这一个词在概念上的自相矛盾和不清楚之处。简言之, 若我们能尽量扣紧于不同层次或不同脉络里的“弥散性”的性质以来理解中国宗教, 而不需要用到“弥散性宗教”这个概念, 其基本宗旨已相同于杨庆堃的原意, 但却又能够避免许多不必要的概念误置与指涉混淆上的困扰。

三、功能论影响下的社会整体观

即使有着概念上的混淆, 不管怎么说, 《中国社会中的宗教》一书的影响重大, 开启了以功能论来研究中国宗教的研究典范。而一旦当我们以功能论的角度来看待宗教, 便不只是对焦在精英或仪式专家的宗教知识, 而将会特别注意到日常生活脉络里的宗教实践及其社会性面向, 举凡宗族、地方社会、同业公会、各类节庆活动都将会是考察的焦点。《中国社会中的宗教》书中第二、三、四章 (第二章关于家庭、第三章关于社会团体和经济团体、第四章关于民间信仰中的小区面向), 曾仔细回顾了中国人的祖先祭拜与丧葬仪式 (家庭整合中的宗教), 也详细分析了小区共同象征中各类寺庙和神灵的类别与性质, 这个功能论的立足点, 有效地将中国宗教研究的视野拉回到了地方性的情境里。虽然不见得会直接引用到杨庆堃, 但有几个相关研究领域可以被视为是将中国宗教拉回到社会脉络与整体社会功能里的研究取向, 有助于确立杨庆堃中国宗教研究典范的主要宗旨 (由功能观来整体性地理解全体社会中宗教的位置与作用) 和丰富化其实质内涵, 我们下面一一来加以检视。

① 关于汉人社会与历史文化脉络中的“综摄主义”, 参考 Berlin (1980), Jordan & Overmyer (1986: 92-152) 或丁仁杰 (2004: 363-370)。

“地方性小区宗教”的指涉与内涵

首先,最朴素地说,“地方性小区宗教”(local communal religion)的描述性的概念,将地方社会和宗教仪式与功能等面向结合在一起,发挥并且也具体展现了杨庆堃“弥散性宗教”在大众日常生活里的历史与社会位置。而比较精确地提出这个名词,并把它当成形成于特定历史时空里的一个可以加以延伸的概念,来自于 Dean(2003)。

Dean 用“地方性小区宗教”(local communal religion)一词,特别指称活跃在明代中叶以后中国东南区域的民间信仰活动。如他所述(2003:355):

我会把莆田的庙宇网络视为是一个“第二政府”,提供给当地人各种服务,同时收集资金和动员群众。这种地方治理以及地方相对自主性的程度,自从明朝中叶以后即逐渐发展,而且在当代中国当国家由对人民的日常生活控制中退出来的时候,地方有能力有所反应。这个关于地方自主性的制度、技巧和实践的逐渐建立,在中国的社会文化发展中是一个重要的面向,在未来,这一事实的存在,是有着相当的重要性的。

对于这个“地方性的小区宗教”,Dean(2003:399)也做了详细描绘:

包含以一个庙宇为中心的对于小区仪式的参与,仪式的对象是众神中的各式各样的神明,许多是有着地方性的起源的。除了参与每年重要节日,如新年、元宵、神明生日时的小区仪式,个人随时可到庙里拜拜、上香、祈祷、许愿、敬奉、烧纸钱等等。行动中往往是借由掷筊、取签诗来问神明的旨意。其行动极为虔诚并带有敬意。(p. 338)

地方庙宇中的对于神明集体祭拜的小区性仪式,背后有着繁复的地方性组织。庙宇委员会,通常以轮流或问神的方式来选出代表,由每一个参与的家庭来募集资金,并由小区中的家庭来组织游行队伍,由佛教、道教、儒家等的仪式专家来安排某些特殊传统的展演,并请中国戏团来表演。在特殊场合,这些仪式专家也会被找来做一些生命过渡仪礼、祈福、收惊和各种

治疗性的仪式。地理师、法师、解梦者等等,也在地方性小区仪式中贡献其专长。在庙会仪式中灵媒扮演着特别重要的角色,在地方性宗教的各个层面,提供了与神明和祖先沟通的重要管道。(pp. 338-339)……

地方性小区宗教中,许多仪式是相当激烈、紊乱以及激动性的,充满了香火的气味和鞭炮声、地方戏剧的热烈表演、仪式与游行阵头以及群众的参与。

这段话里,已经把地方小区宗教的基本形式和内容,提出了一个清单式的列举。各类“地方性小区宗教”的描述性的讨论,充分呈现出来了杨庆堃“弥散性宗教”概念指涉下地方性中国宗教的多彩多姿的面貌。不少相关研究(如 Baity 1975, Chau 2006, Feuchwang 1974, Sangren 1987),也正是在“地方小区宗教活动公共性的实践”的这种功能性面向的考察中,来展开了有关于汉人宗教的基础性分析。

祭祀圈与信仰圈

除了“地方性小区宗教”之外,另一个由人类学家加以发扬光大的祭祀圈概念,和后续有所引申的信仰圈的概念,则有助于在结合了地方族群发展史的历史脉络后,将杨庆堃“弥散性”的概念,加以具体化了在汉人社会村落或跨村落的生态情境里。而这也对于杨庆堃引用大量地方志而所建构的农村公共性宗教的历史与空间面向,有了补充性的说明。

祭祀圈或祭祀范围的概念,起先是源自冈田谦(1960[1938])在1930年代调查台湾北部村落的特殊发现:通婚范围、祖籍地的关系、市场交换关系等,与祭祀相迭同一范围。冈田谦乃进而讨论共同祭祀活动的形式与内容。这里可以看得出来,汉人的民间信仰具有明显的空间性,仍然是属于自然团体(社会层次与宗教层次紧密交融)中的一部分。这些性质,和西方基督教已经发展成为自愿性参与团体的情况有所差异。

祭祀圈的概念后来被台湾人类学家加以精致化,被用来作为描述汉人地方社会的工具。根据林美容(1986:105),祭祀圈是指一个以主祭神

为中心,共同举行祭祀的居民所属的地域单位。它与地域性(locality)及地方小区(local community)有密切的关系,它有一定的范域(territory),其范域也就是表示一个地方小区涵盖的范围;在这范域内居民以共神信仰而结合为一体,有某种形式的共同祭祀组织,维持例行化的共同祭祀活动。

在传统社会,通常一个村落一个公庙,并有几尊和自己村子的移民史特别有关系的神明。地方的整合原则,除了宗族以外,最主要就是村落层次的宗教,而其表现形式也就是围绕在神明灵验的超越性的展现,其表现的范围与自然村的范围间往往相当符合。

不过,有的时候,因为历史的机缘或生存上的需要,有些地方会发展出超越于单一村落,甚至于超越于好几十个村落的大型宗教活动,这就已不是祭祀圈的概念可以说明。为了便于讨论这种超越小区而跨乡镇的仪式性空间,林美容使用了“信仰圈”的概念(林美容:2008:330)。如其所述,信仰圈是:以某一神明或(和)其分身之信仰为中心,信徒所形成的志愿性宗教组织。信徒的分布有一定的范围,通常必须超越地方小区的范围,才有信仰圈可言。此外,和“信仰圈”有些类似的描述性概念是末成道男(1991)使用的“信者圈”、“信徒圈”和“信仰圈域”等概念,和三尾裕子(2003)所提出的“信仰圈范围”等概念。但是两位日本学者所谈的,主要都是指作为进香中心而定期或不定期所吸引到的外来人群,这和林美容所指称的大范围内相对固定性的社群网络关系“信仰圈”的概念并不相同。提纲挈领地讲,根据林美容(2008:375),祭祀圈与信仰圈作为社会空间的意义在于地方与区域人群的连接与整合。而祭祀圈具有展现地方集体之凝结(solidarity)的作用,信仰圈则是具有表现区域联盟(alliance)之作用。当然二者所包括的人群范围有别,但共同的性质是二者均有趋同纳异的现象。

由历史发展来看,信仰圈往往是出于某个祭祀圈的扩张^①。不过二者间虽然有某种连续性,但在某些层面上还是有着本质上的差异(林美容 2008:332-336)。甚至于当到了所谓“后祭祀圈时代”的到来(张珣 2002),地方聚落可能会因受到人口外移与都市化的影响而瓦解了祭祀圈原来较为固定的信徒组织与信仰型态,但即使在这种情况下,有些信仰圈却依然能够蓬勃发展,甚至于其所涉及的人群还比以前还多,庆典形式更庞大、全国的能见度变得更高。显然的,信仰圈会比祭祀圈更有可能与现代国家和全球化的发展框架相扣连在一起^②。不过,信仰圈和祭祀圈一样,当透过“地域性”来加以定义时,还是会受限于“地域性解体后这些概念是否仍然能够适用于现代都市化社会情境”的这类概念适用性上的挑战。

但无论如何,相关概念的提出,提供了讨论地方社会中宗教向度的参照框架,也丰富化了杨庆堃中国宗教研究典范中的讨论案例,是功能论影响下的社会整体观,在落实于地方研究时所能借重的相当具体而实际的研究参考框架,即使描述性大于理论性,但仍有助于理解历史脉络中地方民间信仰里的功能向度。

考察“地方性小区宗教”差异的一个关键性向度:仪式的自足性^③

“弥散性”这个概念,可以被应用在整个社会体系(社会系统低度分

① 随着乡村与城镇空间层级性的变化,我们或许可以去对照不同层级乡村与城镇对应性仪式的社会功能与表现形式,以这样的研究角度来看,Skinner(1964, 1965)的层级性市场与阶序性“中地”的理论:认为村落受到其所在市场或政治军事位置的影响,并非自足的内部系统,一个基本的分析单位也不是村落,而是大约五六个村落所构成的“标准市场城镇”(standard market town),表面上看起来这个理论框架似乎是和祭祀圈理论相互排斥,但事实上二者不但不冲突,还可以相互补充,因为看起来相异的两种人群组合模式,事实上彼此常是彼此重叠和相互增强的。当然,Skinner的讨论比祭祀圈理论还繁复的多,祭祀圈理论主要以地方小区的宗教组织与仪式构成为主(单层次的宗教中地),但是Skinner的框架则是多层次的政治中地与经济中地,不过事实上二者可以相对应或扣连起来看,这时我们可以去找出每一个层次政治中地或经济中地所对应的宗教中地的相关仪式表现,并可以看出不同层次宗教中地间仪式性关系建立的模式,这正是Sangren(1980)早期在他的博士论文里所尝试做过的。

② 丁仁杰(2013:341-434)另外发展出“大型地方性”的概念,来分析现代国家与全球化接口中汉民间信仰的表现形式与文化意义。

③ 感谢林敬智博士提醒笔者注意到Johnson“仪式的自足性”这个概念。林博士的论文(Lin 2012)也是由这个角度出发来分析山东西南微山湖区域船家渔民仪式剧的内容和表现形式。

化)、地方小区层次(地方上宗教专业阶层未独立发展)、组织层次(教团建立时高度运用“综摄主义”来取得正当性)、或个人的层次(个人情感思维中世俗观与宗教观相混融)。

而在地方小区层次,就“地方性小区宗教”而言,如前所述,庙会场合,地方小区经常会向外聘请仪式专家或剧团来村内。不过,中国各地农村差异很大,不能一概而论,我们或许还需要一个坐标,并且是一个和“弥散性”性质有关的参照方式,来对各地小区的宗教内涵和表现形式有所区分。

这里,我们虽然不见得能完全同意 David Johnson (2009:141) 的说法:中国华北农村某些村落 (Johnson 的案例是来自山西),具有相当程度的“仪式的自足性”(ritual autarky),也就是:

[那些隔绝又负担得起的村落]发展出不需要参照外界仪式或意识型态权威——不论是来自大众或精英的权威——之季节性仪式的独特形式。县的长官和教育官员可能根本不知道,而且也没有去影响这些仪式,道士或佛教僧侣似乎对这些仪式也没有什么明显的影响。

因为,我们实在很难说一个村落的仪式是完全不受外界影响而独立发展出来的,所以还必须对于 Johnson 的论证有所保留,或至少要对相关概念定义有更清楚的说明。不过,不管怎么说,Johnson 所提出的这个概念“仪式的自足性”,在一个宗教社会学理论讨论的意义上来说,的确有助于我们去观察与比较:不同地方生态中,各地小区宗教表现形式上的差异和功能执行方式上的变异性。

理论上,平行于地方小区的“弥散性”,宗教部门会是一种低专属性与低专业性的状态,这可能会创造出地方特殊的宗教地景,若呈现的较极端,也就产生 Johnson 所讲的那种“仪式的自足性”:一个小区内部,宗教仪式的执行不假小区外的人,而仪式执行者身份易于被取代,除在宗教场合外,他平日在小区内的身份也并不突出。完全的“仪式的自足性”是很难想象的,Johnson (2009:336) 说,这可以被发现在华北某些隔绝又经济情况相对良好的农村 (Johnson 称之为“自足的村落”[the com-

petent village]),但不会出现在太贫穷的村落或社会阶层关系较复杂的城镇,更不可能出现在华南地区已为大宗族所主导的村落里。

不过,若就整体社会体系的层次来看,如果说中国在整体社会始终具有高度“弥散性”的特质,宗教专门团体专业性与主导性都相对薄弱,那当然,不管在地方小区层次间各小区的差异有多大,即使说当小区宗教仪式执行者的专门性很高,甚至是已经向外聘请了仪式专家前往协助仪式的执行,仪式专家的身份与角色,相对来讲也都还是被动的成分居多(相对于小区本身的主体性来说)。就此来说,某个程度上来说,小区本身的“仪式的自足性”,受到整体社会分化状态的影响,其实不管怎么样都还是存在着的,更何况对于那些处于地理上相对隔绝状态,和确实已经建立了自身仪式传统的村落了。

而 Johnson (2009) 书名的主标题《奇观与献祭》(Spectacle and Sacrifice),在一个比较性的光谱上,将不同小区的相对状况同时考虑,目的也正是要凸显性地来说明因“仪式自足性”不同而产生的小区宗教表现形式上的差异:“仪式的自足性”高的小区宗教,会重视“庙会奇观景象”下的情绪与身体上的集体亢奋,而甚过于“肃穆执行的献祭仪式”;而那些经常性向外聘请仪式专家的村落,在仪式专家主导下,则是会更强调献祭仪式中的固定节奏性与严肃性。

简言之,和杨庆堃强调的中国宗教的特点有着高度的亲近性^①，“仪式的自足性”这个概念,即使在真实的情况里很难遇见能百分之百相对应的案例,但这个概念本身,形成了一个值得观察的面向,它相当有助于我们在较大的幅度上,来考察和比较不同地方小区宗教实践与仪式展演上的差异,并能在宗教发展生态环境的对比中,对仪式表现形式上的差异做出解释,也就是:仪式自足性程度的不同,反映出某个地区宗教专业分化的程度,和村落与外界的关系,这有助于说明一个地区仪式与庙会

① 杨庆堃在《中国社会中的宗教》([范丽珠等译]2007:306-307)一书中,提到了中国宗教之“宗教生活的去中心化模式”,意指:宗教组织在中国,一般而言,处于“非中心化”的状态,资源不足、没有独立性、也欠缺主导性,另一方面,人们的日常生活充满了宗教性,却不需要任何宗教专业人士的引导。Yang 的说法,和 Johnson “仪式的自足性”的概念,可以完全接合在一起来看。不过前者是以全社会体系为观照层次,后者则是以小区主体性为考察上的出发点。

内涵的表现形式,和各类活动与村民之间的实质关联性,并且也有助于说明:为什么有些地区地方庙会与仪式内容有着鲜明的独特性,另外一些地区则和周边区域共享着较多相同的仪式与戏剧型态。从各个角度来说,“仪式的自足性”这个概念,都会是有助于观察与比较汉人地方小区宗教的一个有着内在理论性与经验性意义的切入重点。

四、基本文化范畴的讨论与结构主义观点的出现

由功能论角度出发,一方面避免了以“制度性宗教”范畴(儒、释、道等)来理解汉人宗教的偏差,一方面也使研究者能更为正视日常小区生活中宗教活动的内在合理性。进一步的,若将观察所得视为是汉人宗教生活中一些较为持久性的认知元素,功能论者的研究角度,往往也会开始带有着结构主义的观点(注意到信仰内部基本元素之间的一种较为持续性的“联结模式”)。不过大部分的学者并不会自我标示为结构主义者,而通常会是以基本文化范畴或象征逻辑的讨论方式来铺陈其对于中国宗教的理解。

在时间序列上,中国宗教之结构主义的观点曾历经以下几个发展阶段。

象征功能论:较为精致细腻的功能论

David Jordan《神、鬼、祖先》(1972[丁仁杰译 2013])一书中,将台湾农村民间信仰活动放在社会体系与宗教体系之间“相互定义”与“相互再生产”的交互性过程当中,有意识地凸显出汉人民间信仰的内在合理性。而其分析中的二元论,已带有结构主义分析方式的雏型。

“神”与“鬼”是定义“现实社会秩序”与“阴间秩序”的基本二元性构成(一部分祖先居于中性的模糊位置,一部分祖先被吸纳入鬼的范畴中)。而整本书,也把大部分的力气放在讨论村民遇到鬼时的处理方式,以及村民如何与神明来结盟以对抗鬼的问题。

在书中,先把鬼的概念跟“社会结构的不完整性和不正常状态”联结在一起,而完整的状态,则是以父系原则界定出来的“圆满”,这是保安村民所追求的理想。圆满,表示了一个父系家庭的循环史很完备(男

人能结婚、女人能结婚并生儿子、小孩子不会夭折、老人保持健康并活到高龄),也表示了一个父系家庭没有结构上的缺陷(父系继嗣的那一条线可以一直传下去)。不圆满的事情,会被刻意排斥或忽略,例如小孩夭折,会以不被哀悼的形式来加以埋葬。不过,在自然状态下,家庭总是常会发生结构上的缺陷,这几乎是无法避免的,这时候,人们会用人为方法来加以处理,为了世系传承能够继续,或为了那些被排除在这个世系上的鬼魂还能够有位置,于是男人(包括死后的男人)可以领养小孩,未婚而死的女性则可以举行冥婚。关键的要点是,要让继嗣的这一条线能够一直延续下去,只要每一个人都有后代,就会使所有家庭都达到圆满。

圆满是“平安”的先决条件,如果家庭不圆满,就有可能发生“不平安”,家中成员彼此争吵、有人生病或死亡、经济破产等,就是家庭层次的“不平安”。同样的,村落或国家,也都有着“平安”或“不平安”,“不平安”是指村落或国家遇到了各种人事纷乱或天然灾难。在家庭层次,暂时的“不平安”也许还可以忽略不见,但是连续的灾难,譬如说家中连续有人死亡、疾病找不出原因、经济接连出现问题,这就表示家庭出了问题,而且必然是来自于超自然的因素。换言之,以疾病做例子,并不是因为家中某人生病而造成了家里的“不平安”,而是说,因为家中“不平安”,才会造成了某人生病。而这个“不平安”,原因通常出在一个家庭的“不圆满”,也就是“父系继嗣原则”出了问题。这里,Jordan丰富的民族志已经初步揭开了汉人民间信仰内在结构性逻辑的序幕。

因为强调汉民间信仰中之超自然体系的独立性,而非是直接对应于社会结构或功能而产生,Jordan说自己不是“功能论者”,不过这里,Jordan把汉人的超自然体系看成是能够去处理社会结构的“非正常状态”的一种模型,这很难避免地带有了一种“功能论”的色彩,不过他所强调的象征体系达成社会功能的方式,赋予了象征体系某种独立不受制于社会变迁的特性,因此背后对于社会结构与象征体系之间的互动机制,有了更细致的观察角度,在这里,或许我们可以称Jordan的看法为一种“象征功能论”或“动态功能论”,而其背后已隐约带有着结构主义的想法。

结构主义观点的发展

几乎和 Jordan 同一个时间, Wolf (1974b) 对于台湾民间社会, 同样以“神、鬼、祖先”为名, 而认为这三个范畴反映出来了农民对于外在社会世界(官员、乞丐与家人)的投射, 我们或许可以称这是一种“象征的社会唯实论”, 和 Jordan 的《神、鬼、祖先》一书一样, 这其中也带有浓厚结构主义分析的色彩。

Feuchtwang (1974) 早期著作, 则已实质受到结构主义影响, 注意到民间信仰祭祀行为中内在的象征对比性, 譬如拿香的数目上, 拜祖先和拜鬼神会有所不同; 烧纸的方式, 对神是烧金纸, 对鬼与祖先是烧银纸; 祭拜的方式, 对鬼是取悦, 对祖先与神则是祭拜等。最后, Feuchtwang 结论说: 神和现世官僚类似, 是具有权威的陌生人, 祖先是地方上的同盟者, 鬼则是缺少正当性手段的外人, 虽然得到的是和 Wolf 同样的结论, 但是 Feuchtwang 所关心的是平行在人间与超自然界间, 共通的认知结构上的元素, 而不是在于“超自然界范畴是否是模仿自人间社会世界”的这个问题上。

结构主义式的看待汉人民间信仰内在逻辑的角度, 在一本关于台北县淡水和关渡地区宗教活动的民族志里, 有相当完整的呈现。Baity (1975) 由一般民众的世界观与宗教需求, 尤其是由其中关于处理死亡污染的问题来着手, 进而发现, 村民的需求, 是经由不同庙宇与教派等不同管道中所共同提供出来的服务而得以达成, 包括: 神坛解决私人问题, 公庙保护地方, 佛教处理了死亡的污染等等, 在其分析中, 公与私, 洁净与污染等, 是村民宗教内涵中对称性象征图像里的基本构成元素。

这种内在基本象征逻辑的看法, 到了 Sangren (1987), 有了相当大的发挥, 他明白表达出来就是要以“结构主义”的分析方法来处理汉人民间信仰, 他认为“阴与阳”(失序与秩序) 元素间的关系, 以及其间的媒介物“灵”等, 加起来, 可以说明整套汉人世界的社会组织模式和宇宙构图。而阴与阳, 是一种相对关系性的元素, 所以当说“人是阳”的时候, 鬼和神就都是阴的; 但是当拿神与鬼来做比较时, 神就是阳而鬼就是阴; 而神明之间若互相比较, 我们又可以说观音是阴, 妈祖是阳。接着, 在

Sangren 的架构里, 认为在汉人民间信仰体系中, 那种可以跨越阴阳间的东西, 会以所谓的“灵”来做表征, 我们说神明或一个东西很灵, 是因为他有能沟通阴阳, 或是有能在阴阳间做转介的能力。进而, Sangren 把这一套结构主义的观点, 和马克思主义的分析角度又联结在一起, 而认为: 那种被赋予在神明上所具有的超自然的力量(灵), 它可以被理解为是关于“象征符号之关系”的文化逻辑的展现, 和关于“社会关系之物质性运作逻辑”的一个外显的形式(2000:4)。Sangren 的观点的确帮助我们由某个侧面(阴与阳), 看到了汉人世界社会关系的基本组成模式和象征符号世界的内在逻辑, 和两者之间更密切的内在联结性, 但是这种以结构主义出发而形成的极为抽象性的讨论, 也留下了太多模棱两可和未加解释之处。

Sangren 后来的著作(2000)不再以结构主义来自我标榜, 但并没有放弃结构主义, 而是将之联结到社会再生产的运作逻辑上(详后), 虽然讨论不够清楚, 但已给中国宗教的结构主义分析带来了新的冲击。最近, 或许是受到 Sangren 的影响, 类似于 Sangren 的研究取向, C.F. Blake (2011:77-93) 以中国阴阳五行的概念和结构主义的分析模式来讨论汉人社会里的烧纸钱仪式, 而有了相当具体的研究成果。Blake 指出(2011:115), 烧纸钱不只反映出来一种有关于生产力和生产关系的辩证性的统合, 它也是存在于常识生活世界里的一种顽固的和扩散性的文化表达形式(和结构主义的思想特征有关)。更具体来讲, 也就是说: 当生产力超过生产关系, 原本会崩解的生产关系, 总是会经由“阴与阳”的这种辩证性的含括中, 而得以有所掌控或重新得到协调, 日常生活里的信徒透过烧纸钱的这种行为, 而以一种永恒的形式来想象整个世界(活人与死人)里的关系形式。这种结合结构主义与社会再生产模式的仪式分析取径, 似乎带给汉人宗教研究中已渐消沉的结构主义分析一种新的活力和可能性, 隐约中, 也将杨庆堃的“弥散性”议题(世俗层面和超自然层面过度混融所产生的仪式上过度世俗化的形式), 与文化深层具扩散性的表达形式(结构主义), 和社会再生产的逻辑(马克思主义议题和文化研究领域中的核心议题等)等面向间都相互扣连在一起, 更深层

的理论意义仍有待进一步的开发^①。

“后-结构主义”

透过结构主义的分析方式来掌握中国宗教的整体性,大致上是1980年代许多学者曾做过的尝试。Weller曾回忆道^②:

当时人类学界深受法国结构主义的影响,我觉得这主导了我们对于中国宗教的理解。我著作部分的目的是要挑战这个认为意义只存在心智结构里的想法,我强调的是,当在不同的脉络里产生了不同的意义,诠释的行动是很重要的。这和当时中国宗教人类学里的重要论旨有关:我们是否要把宗教实践的复杂线索看成是一个宗教(如 Freedman 所述)或是多重的(如 Wolf 所述)。我的强调脉络里的诠释,让我比较接近于论战中“多样性”的那一边。……Sangren 的书与我几乎同时出版,他比较倾向于“同一性”的那一边。……他比较代表了一个对于中国宗教较为结构性的理解,而我更像是在一个后结构主义的(post-structuralist)位置。

^① Mark E. Lewis(2006)以汉代以前的古典文献为依据,探讨帝国如何透过其叙述策略来进行空间治理。他指出,古代中国,已经大致上形成了这样一套论述模式:经由部分与整体的关系来说明空间秩序,无论是在宇宙观、社会或政治层面,都假设了一个原初未分化之整体的存在,这在人类世界也就是混沌,所有物体和群体都由这个原初未分化状态里产生,经过了阶段性的分化,但经由持续的努力得以在国家的形式里再整合,人类的空间形式(身体、家庭、城市、区域、国家、天下)都是有意识地以及持续地努力的结果,但也有可能随时再回到那个混沌和未分化的状态。简言之,出于特殊的文明历程,古代中国已经形成了一个相对固定的叙事模式:中心的重要、中心与边缘之间宇宙性秩序下的协调、周期性的调整与重新整合等。另外,Feuchtwang(2004)由汉人地方社会宗教活动里,也归纳出类似的叙事模式:相信地方是宇宙秩序里的一部分,地方首先必须要确立一个中心点,而后续再经由各种不断重复性的行动来回归这个中心,中心是绝对性的,它的再现也需要某种物理性的地理区域作为参照,而地方的边界则没有那么严格,它可以是确定的、也可以是浮动的。以上这些说法呈现出类似于结构主义的分析取径,不过因为仍然是以历史文献和地方田野材料为参照依据,也没有试图做进一步关于认知结构层次的推论,还不能说就是等于结构主义。但我们的确可以据此来推论汉人认知结构中的深层基本元素,而这一方面(中心与边缘,整体与部分等这一类的叙事模式及思维结构),也还有待学者做进一步的探讨。

^② 参考2014年,Purdue大学宗教与中国社会研究中心网站上所刊载的Weller教授访问稿(<http://www.purdue.edu/crcs/itemProjects/beijingSummit/interviews/weller.html>),访问时间为2008年10月间于北京,采访者为卢云峰。

对于Weller来说,也许他没有直接否认某种结构同一性的存在,不过他更强调某种诠释的分歧性,他(1987)以三峡普渡仪式为例,而提出了“诠释社群”(interpretative communities)的概念——认为不同社会群体,对同样的仪式,在理解与诠释上会有着极大差异,他说这样的立场,形同于一种“后结构主义”。

事实上,当结构主义退潮,学者多半不再强调深层认知层面决定性的影响。早期著作(1974)流露出浓厚结构主义色彩的Feuchtwang,后来也提出了与“诠释社群”理论之结论有些近似,但出发点稍有不同的(不是在于强调多元,而是在于强调差异性的存在)“帝国的隐喻”的说法:表面上同属于“帝国的隐喻”,但官方、民间与道士团体的世界观之间,却有着剧烈的差异。

以上这些表面上看起来和结构主义有些相似,事实上其源头也是来自于结构主义分析的成果,但理论内容却是以讨论同样认知结构底下的差异性和分歧为主要焦点,理论旨趣也是在以差异性的生产为讨论主旨,借用Weller的用语,我们或许可以将其立足点标示为是一种“后结构主义”的立场,Weller和Feuchtwang明显的已是属于这种理论立场,

而如同Weller所述,和他相对的另一边是Sangren,Sangren也确实曾严厉批判过Weller,不过他的立足点,其实主要还不是在于结构与后结构之间的分歧,而是在于不同社会集体间差异性的来源需不需要加以讨论的问题。他说([丁仁杰译]2012:391):

我们更需要注意到在更广的社会与历史过程里,镶嵌着不同社会主体相互联结间的“相互正当化”的“修辞”,这才能够让这个镶嵌在大部分信仰里面的想象和诠释的多重声音,可以被更鲜明地呈现出来。……在中国文化范围内,如果我们假定有一种文化生产的逻辑,以上的这种看法会是有用的。这个逻辑可以说明这些信仰现象的多重声音的可能性,这是中国社会(这里包括了所有的层次,性别、欲望、小区、家庭等)社会性生产过程的一个反身性的产物。换句话说,这个社会过程产生了(不管程度有多大的):一种中国社会的整合性(明显的这在不

同地方和时间里是不同的),并且也产生了信仰多重声音的形式。

换言之,Sangren 已是一个结构主义的进化版,他比早期结构主义者更能够承认差异与多元性的存在,只不过他仍坚信整个中国文化,还有一个后设性的社会再生产过程,这是只强调多元性的理论立场所不能够解释的。而当素朴的结构主义的观点,已被纳入汉人文化社会再生产的历程里来被重新加以检视,Weller、Feuchtwang、Sangren 等人笔下的汉人社会,实质描述并没有太大不同(都强调多样性),只不过对于导致差异的来源(内在性的?或是仅出于各次级团体实用主义的目的?)以及差异是否是社会再生产过程里的一部分?不同学者间仍保留着基本的认识论上的分歧。

五、同一性与多样性的争论

序幕与议题的展开:Freedman 所提出的议题

虽然和功能论出发点不同,但结构主义和功能论的观点一样,都是导向一种对研究对象的整体性把握。而不同研究角度曾以不同方式来理解和建构中国宗教的整体性,杨庆堃的功能论分析,显然是中国宗教同一性或整体性观点的滥觞,但强调分歧面的学者,也从各自有利的观点来挑战有所谓这种“整体性”的存在。除了前面所提到的结构主义与后结构主义的对立外,此处,我们还要将有关于汉人宗教同一性与多样性争论的学术史背景拉回到杨庆堃上面来。

同样是功能论先驱者的 Freedman,早期的书评(1962)批评杨庆堃的功能论缺少方法,也忽视了宗族制度在中国的重要性与实质内涵,但后来(1974)反而回过头来肯定杨庆堃的成就,并重申了下面这个议题的重要性:“汉人社会可能存在着一个整合性的象征系统”。这个灵感,Freedman 提到,有很大的一部分来自于《中国社会中的宗教》书中讨论中国宗教与政治关系的章节(五、六、七、十这四章,其中第五章处理王朝政府中的宗教面向、第六章处理天命观中王朝与一般百姓生活间的相

关性、第七章处理神道设教背后的政治功能、第十章处理儒家思想中的超自然面向)。于是,由这个政治治理的角度,或由大一统政府持续存在的结果来看,Freedman 认为,我们或许可以假设这“具有整体性的中国宗教的存在”,他说(1974:38):

我们可以合理地假设(我认为),像中国这样幅员广大和有政治凝聚力的国家,在其人民的宗教理解上,可能会呈现相当大程度的一致性。更重要的,由这一个基本原理,我们可以预期,在这个被社会阶层和权力如此予以分化的社会,会发展出一个宗教系统,能允许各种信仰与仪式上的差异相互包容,或者,说得更戏剧性一点,即使在存在各种宗教差异的情况下,它都能让宗教上的一致性得以表达出来。

不过,Freedman 也说,“作为整体性的中国宗教的存在”这个概念:第一,并非能适用于所有面向(先知和起乱状态就不能适用);第二,其中主要的指涉是有关于“转化”和“允许差异”,而不是同一,他说(1974:38):

中国宗教的多样态,不只在精英阶层里发生,也在个别读书人的宗教生活里发生。除了先知和起乱状态以外,中国一般平民里所见的所有宗教现象,有可能被转化成博雅精英阶层的信仰和仪式。异端可能是正统的变形版本,反之亦然。

而在包含了 Freedman(1974)文章之 Arthur Wolf(1974a)所编的具有里程碑性质的文集《中国社会的宗教与仪式》(*Religion and Ritual in Chinese Society*)里,全书几乎所有的论文也都是在讨论汉人宗教场域内的同一或差异的议题。书中大部分的文章都反对 Freedman 假设性的看法。编者 Wolf 本人,他以“神、鬼、祖先”来呈现汉人世界观里的基本范畴,这看起来好像是要找出汉人世界观里的共通元素,但在全书导言中,他实际上鲜明表达出与 Freedman 完全相反的立场,而认为不同阶层之对于“神或鬼”的看法是完全不同的(1974a:9)。Wolf 认为,基本范畴的存在固然是有意义的问题,但是为什么人们会对基本范畴的内容产生看法上的差异,这可能才是人类学真正应该去探讨的主题。

这个同一性与分歧性的议题,在 Weller、Sangren 和 Feuchtwang 三人 1980 年代末期和 1990 年代初期的著作里,透过诠释社群、象征的隐喻、结构主义等概念间的讨论,曾达到一个讨论高峰,这已如前述。但相关讨论已不是由杨庆堃和 Freedman 等所关注的国家治理性方面的议题来思考,而是关心象征、教义、仪式与实践等面向间是否具有内在关联性的议题。两种关怀角度虽然有关,但实在已是不同的问题。

“标准化”与“正确的仪式动作”:Watson 之论点及其所引发的论战

学者 James Watson (1976) 早期对 Freedman 假设中国有一个一体性宗教存在的看法,持着较为负面性的态度。但后来他在香港新界田野中反复发现的事实反而引导着他更接近于 Freedman 的立场,这个事实也就是 (Watson 2007:155): 新界当地百姓,只要他们能以规定的方式来执行仪式,在背后,他们可以以任何自己所希望的方式来理解天后。

得自一个和 J. Berling (1987) 相讨论而来的概念“正确的仪式动作”^① (orthopraxy), 解决了 Watson 的困扰,而这个概念也正是有关于中国“治理性”里的一个关键。他说 (Watson 2007:155-156):

因为其文化建构模式所根据的原则,和世界其他地方所发生的霸权运作过程相当不同,这是中国独特之处。这个策略是一个天才的发明,这看起来好像天生就是如此,而被大部分学者视为当然而不认为是个议题。但是,当然,文化的同一性是一个幻觉,一个需要知识和政治计划持续加以维持的捏造。中国最让人惊奇之处,是这样的工程是被所有社会阶层们所共同完成的,包括皇帝他自己,到政体中最底层的最贫穷的农民,他们都介入其中,他们也都享受到其中的利益,和付出维持文化同一性之霸权所要付出的代价。

显然的, Watson 所关注的是有关于中国的治理性的问题,而且在中国历史的脉络里,“标准化”与“正确的仪式动作”这两件事,在政治实作

^① Orthopraxy, 也许应该翻译为正确的实践或正确的动作,不过这里为了配合 Watson 和汉人宗教有关的讨论脉络,在本节文字中,我们特别将之译为“正确的仪式动作”。至于 Berling (1987) 的讨论,跨越不同的宗教传统,在更宽广的宗教比较研究中,就不能采用本文现在的译法。

上,一定是一起发生着的。

James Watson (1985) 所使用的“标准化”(standardization) 的概念,内容其实和 Weller“诠释社群”的概念有相近性,但是理论意涵却极不相同, Watson 以妈祖信仰为例,强调的是在官方册封系统运作下,民间原来并非是妈祖崇拜的系统,有可能被纳入在妈祖的系统下,结果是,在表面统一的宗教符号的背后,容纳着各种差异性,这使得汉人宗教能同时维持着同一性与多样性,不过同一性所达成的并不是在教义层面,而仅是在仪式层面,“标准化”概念背后所隐含的权力相对位置与权力协商的议题,其实比 Weller“诠释社群”的概念还更动态性的呈现出来了帝国王朝里的宗教生态,和被这个生态影响之后所产生的民间信仰的内在性质。

关于 Watson 的标准化理论,引用他自己的话语 (1985:323):

我们对于中华帝国晚期社会之文化同一性的看法,完全依赖于观察角度而定。在抽象的层次,接受天后这样的宗教象征,确实代表着一种统一性和整合性。虽然我并未阅读过全部数据,但对于福建与广东方志稍稍浏览,便可以发现,文献上显示,数千个地方神明信仰,都只是属于三和四个国家所许可的神明。根据这一点,国家官员可能会认为,当他们努力引入一个宗教的标准化形式,他们已经对于一般大众成功的创造出了“文明化”的效果。国家精英倾向于对于一般人的宗教信仰和观念不要太过讲究。这里,我们发现了中国政府在施行文化整合方法背后的聪明之处:国家强制了一个结构而不是其内容。庙宇的实际管理,被转移到那些能与国家官员维系良好关系中取得既得利益的地方精英身上。这个系统非常有弹性,能够让社会阶层里所有阶层的人,去建构他们自己对于“国家许可之神明”之自己的再现的方式。换句话说,国家提倡的是象征符号而不是信仰内容。

简言之,在一个上下之间交互操作的政治化历程,以及地方精英在中间扮演了相互联结的角色之后,在中华帝国晚期,广大的汉人民间信

仰场域,已经被统合在数目有限的神明信仰上了,而地方信仰的形式也趋于以合乎官方礼仪的方式而来有所进行了。

Watson 的观点曾受到严重挑战,Szonyi (1997) 的《标准化的幻觉》(Illusion of Standardizing the Gods)一文,直接驳斥 Watson 认定的帝国晚期已达成标准化的说法,而以福州五瘟王信仰为例,说明地方完全没有改变其信仰内涵,只是阳奉阴违以避免官方的禁止而已。

另外,Feuchtwang (2001:8-9) 也批判了 Watson 将仪式与教义分开处理所可能招致的问题,Feuchtwang 指出,出于方法论上的便利,我们的确可依循 Watson 的将宗教看成“仅是适当的仪式或行为”,而可以不去处理教义的问题,这样子,我们的确也较容易去说明:传统中国如何是一个比较强调行为统合,而较能够去容忍教义冲突的政治情境。但是,Feuchtwang 认为,这种完全不处理教义,而将仪式与信仰分开处理的分析方式,其实并不恰当,完全忽略了汉人宗教信仰背后的宇宙观与秩序观,这是其缺点之一;其缺点之二是这背后其实还沿用了西方的二分法的视野,区别宗教为思想与展演、意识与行动、灵魂与肉体等,于是接着又仅将中国宗教看成是近乎无内容的仪式展演,表面上这种看法有种种分析上的便利,但实际上是根本还没有真正进入这个系统之内来进行研究和分析^①。

晚近,相关争论又一次热烈起来,Donald Sutton (2007) 担任《当代中国》专号主编,与多位学者重启讨论 Watson 的标准化的概念,专号各篇文章对明清时期王朝国家在地方推广正统文化的礼仪和信仰的有效程度采取保留态度,并以各种案例(呈现地方“伪装的标准化”)显示,国家标准化的机制不一定经常有效。Watson 本人对该期专号的响应是,一方面接受学者大部分的批评,但也强调,他早期的田野材料确实反映正确的仪式动作在地方宗教里的重要性,而他的本意并不是要强调中国的

^① Watson (2007:157) 提到他的立场和写作时的背景:“[因为受到英国社会人类学写作方式的影响]这种写作风格,让我尽可能将‘正确的仪式动作’这样的论证,推往一个逻辑上将之以极大化的推论结果。”简言之,在英国进修期间,他受到当时英国学风的影响,会在理论立场上做某种刻意性的凸显,他的强调仪式动作之重要,以区别于教义上的考虑,也许并不是他的缺点,而是一种刻意采取的希望能掀起学术论战的讨论策略。

一体性,而是要凸显“正确的仪式动作”这个概念在解释中国上的关键性。

Watson 的反应相当温和,华南学派的科戴维和刘志伟 (2008) 却是提出了对于该专号较为强烈的批判,他们先是把 Watson “标准化”的概念由政治治理层面,扩大为一种“中国大一统思想”的文明历程的发生,于是 (pp.16-17):

从历史的脉络来发挥这个观点,我们可以注意到,在不同时间不同空间,尽管人们都追求大一统,但他们用来定义大一统的标签往往不一定相同。在把地方传统纳入大一统范畴的过程中,尽管他们总是会努力把对自我的认知与对大一统认知之间的距离拉近,他们建构大一统样式与其他人建构大一统样式在概念上和行为上仍然可以有很大的差异,问题不在于这种差异有多大,而在于他们对正统的理解和定义是否有规律可循……。我们认为,在一个漫长的时间内——在很多地方,建立起近世中国文化正统性的时间,经历从宋到清的漫长一千年——这类建构活动的发展,制造了很多不同层面的意识模型的叠合交错……。但历经长时间之后文化创造过程的交错会衍生很多趋于相近的行为类型,尽管不同地区的表现不完全一样,但每一处都有跟别处相同,可以被认定为正统性的行为。……因此,对于大一统是否只是一个表象而没有实质的问题,我们的响应是:一个要求每一个地域都表现相同的大一统肯定只是一个表象,但是,因为大一统是重重叠叠卷标组合,而不是一个要求各地划一的标准,经历了一千年建构的大一统,就绝对不是—种假象……。

换言之,不管是真的标准化或是伪的标准化也好,科戴维和刘志伟认为,问题的重点不在于地方是不是创造出了自己的版本来敷衍或面对中央,地方当然有自己的主体性和创造性,但重点是,这个正统化或标准化历程,确实在中国宋代以后,一步一步地影响了地方和国家的性质。

此处,我们不去判断这一场争论的是非,但至少材料上清楚地显示,

二边所关心的其实是不同的议题:Sutton等人想要做的,是扣紧Watson的概念来谈传统中国国家的治理性,以及这个治理性实质的有效范围何在?但科戴维、刘志伟的兴趣则不在此,而是在厘清中国宋代至清代间,中国东南地区国家治理与地方自主性交错的时空范围里,到底发生了什么样的关键性的事件和历程?并怎么样地深刻影响了中国地方社会的性质。而这一方面的研究发现,事实上也正是包含多位研究者在内的华南学派^①,所曾带给中国宗教研究相当重要而具体的贡献,因为篇幅所限,其细节不在本文的回顾之内。不过,我们要强调的是,科戴维、刘志伟的文章(2008)中明白显示,对华南学派来说,多样性的分歧,反而有助于说明真实的历史进程,这并无碍于证明宋代以来的中国历史里,某种特定具有主流性意义的“中国大一统思想”之“伦理—政治信仰”(Ethicopolitical cults,引用杨庆堃的名词)全面引导下所出现的国家与社会之性质。

在这一个主题(国家治理与地方自主性间的相互影响)上,从功能论角度出发的杨庆堃,虽然并不像华南学派这样曾仔细地将国家治理的属性和地方社会的关系,予以放在历史脉络里来考察,但在《中国社会中的宗教》第七章“伦理—政治信仰:以神秘形式来引导世俗世界”里,他确实也曾经验性地考察了官方祭拜、儒家信仰、地方信仰等之间的相互影响和相互建构的历程。在理论立场上来说,由同一性和多样性这组对立性命题来看,杨庆堃(讨论“伦理—政治信仰”的文化治理或规训上的性质),与华南学派(探讨正统化这个文化历程对地方社会的影响),分别由不同层面探讨了这个同一性的内涵和影响,也从群众心理和物质形式上,探讨了和文化大一统相关的道德层面,如何得以进入民间社会的历程,他们在理论立场上显然是比较靠近的,都是属于较接近于同一性的这一边。

至于杨庆堃所指称的“伦理—政治信仰”这个概念(第七章),在相关议题方面,留下了很好的概念化资产,它总括了中国历史上大一统政

^① 例如参考科戴维(2004),科戴维、刘志伟(2000),萧凤霞(2004),郑振满(2009),Faure & Siu(1995)等。

治伦理思想的同时兼具伦理与宗教的内涵。这个概念,大致上是指涉了全社会体系层次的一种“弥散性”的性质,内容则包含了儒家思想、因果观念、人格神崇拜等等。不过在第五章,杨庆堃又用另一个名词来讨论社会体系里的具有弥散性性质的主流宗教,他称之为“古典宗教”(classical religion)(另外对比于这个“古典宗教”的非主流性宗教,则是“志愿性宗教”[voluntary religion],主要也就是道教和佛教)。就内容来说,“古典宗教”,几乎就等于杨庆堃所要凸显的“弥散性宗教”的全部,它形成于商周和西汉时期,历经佛教、道教的影响和冲击。

杨庆堃指出,“古典宗教”始终在中国政治领域有着重要地位,但它很难说具有什么组织上的特征,而是儒家伦理思想、天人感应观、神秘主义和各类民间自生宗教观念的综合体,杨庆堃(1961:123)并以“折衷形式里的古典宗教地位的再确立”(Reassertion of the Classical Religion in Eclectic form)来说明唐代以后到封建王朝结束前,它在中国社会里的主导性地位。有关概念至今都仍有助于我们去理解中国文明化进程里的国家治理与地方社会间的关系。

不过,这里我们也发现,杨庆堃一下子是落在整体社会体系的层次讲这个“弥散性宗教”(“伦理—政治信仰”),一下子又是落在组织与团体的层次讲这个“弥散性宗教”(古典宗教),不同名词却是讲着类似的事情,可是层次上又有着相互混淆交杂的情况,并且在功能一词的用法上又过于任意性,就一本开创性的著作来说,固然是深具启发性,但也增加了不少阅读上的困扰。

六、“民众宗教”概念的衔接与转折: 由结构功能到文化系统中的能动者

出于功能论的立场,杨庆堃和Freedman都强调一种社会整体观,这种观点,Catherine Bell(1989)认为,它有助于打破早期汉人宗教研究沿袭自Redfield(1956)的大小传统二元论似的看法。而为了在概念上能更适当地去掌握这种文化的整体性,Bell将西方基督教史研究中来自Natalie X. Davis(1974)的突破性概念“民众宗教”(popular religion)(试

图打破认为欧洲中古世纪基督教官方宗教与地方巫术间是截然二分的迷思),挪用到了汉人宗教上面来。虽然时空脉络差异很大,而且概念本身也不够精确,但笔者认为“民众宗教”这个名词,确实有助于说明中国宗教在民间之既没有严格界线区别出正统与异端、也没有宗教分类上的精确区别(儒释道等)的,那种以功能和日常生活实践为导向的性质和状态。

当应用在中国宗教的脉络里,Bell曾给“民众宗教”下了这样一个定义(1989:42):

指涉华人社会整合性的基础之所在。这个词指的是跨越了不同阶级、地区和组织的一套基本的价值、传统实践和态度;或是一套联结了精英和农民世界的独特的社会组织。在这两种描述里,“民众宗教”都是将共同的价值观传递到不同次团体的媒介,而不同次团体以不同的方式来运用这套价值观。……[在这种理论观点下的“民众宗教”的概念]包含了将宗教视为作为一种社会文化系统的动态性的观点:宗教不只是反映或增强了社会认同或分裂,而是它可以作为联结社会范畴彼此之间和社会范畴上下之间的媒介。

简言之,使用“民众宗教”这个词,以一种实践的角度来理解宗教,被认为可以超越二分法的限制,而不至于扭曲了在现实情境中汉人宗教所具有的较为动态性的,实践取向的,而且是可以跨越阶级、地区、教派之差异性的那种面貌。

这种想要打破二分法的新的研究视野,除了受到杨庆堃《中国社会中的宗教》一书观点影响之外,也和“二战”后人类学汉人研究的发展有关,如同 Clart(2006:18-22)所指出来的,当这些人类学家在台湾开始进行宗教的民族志研究(如 Jordan, 1972; Harrell, 1979; Sangren, 1987等),在面对地方田野时,他们必须由地方性的脉络中去建构出一套单一的诠释体系,以整体性地把握民众日常性的宗教实践活动。这种立足点,事实上已经必然会导向一种超越阶级、地区、教派之差异性的生活实践观。也就是说,以实际地方性的宗教活动为出发点,人类学家所面对

的,必然是一个现象上相互整合的社会实体,即使如各种文字经典和儒释道等不同教派,其作用,也必须放在这一个发生在各地域性脉络里的社会整体性中来做理解,很自然的,“民众宗教”的观点,与这种人类学研究取向之间,彼此间有着高度的亲和性与相近性。

“民众宗教”的概念,和杨庆堃“弥散性宗教”的概念指涉接近但又不完全相同(前者同时包括了制度性宗教中的一部分与民间信仰中的全部,后者则大致上是包含了儒家思想、帝国治理中的一部分,和民间信仰中的全部),但相较于杨庆堃“弥散性宗教”这个名词,“民众宗教”在概念上既不会有“弥散性宗教”这个概念所可能存在的指涉上的内在矛盾,也更能落实于汉人文化场域里的现实。

此外,“民众宗教”这个名词在使用上还有另外几个理论上的优点:

一、杨庆堃“弥散性宗教”和“制度性宗教”的并列,无助于说明中国宗教地方社会里的真实,“民众宗教”的概念,则有可能有助于更为动态性地探讨中国社会各个阶层的充满跨越性和综摄性的宗教实践;

二、“民众宗教”在概念上,由民众的主体位置出发,也比“弥散性宗教”更清楚地强调了在地行动者的生活情境与实践逻辑,有可能开展出更具有动态和分析性意义的讨论框架(如同后面我们将要讨论的实践理论);

三、“弥散性宗教”,在定义来源上受限于社会低度分化的结构性背景,这一点在进入现代化社会后,在概念指涉上需要做相当的修正;相较之下,反而“民众宗教”这个概念,对于当代社会现况,仍能有着相当好的解释力,这是因为在进入当代社会后,媒体接口中的当代通俗文化的兴起,会更进一步促成一种新的精英文化与俗民文化的交融,于是在各种新兴商业性的通俗文化和消费文化的媒介接口当中,“民众宗教”的概念,似乎愈来愈能呼应于当代流行文化的现实(参考丁仁杰 2009:52-60)。

在实际应用上,“民众宗教”这个概念,在台湾人类学界被应用的已经相当普遍,“中研院”民族所自 2007 年起长期存在“民众宗教研究群”,主要构成分子为林美容、张珣、叶春荣与丁仁杰等;而最近出版的

几本探讨地方仪式与宗教实践的专著(笔者2009;张珣编2013),也都曾以“民众宗教”为书名主标题,目的都是在于试图突破二分法的研究视野,和希望能更关注于地方日常生活脉络里的汉人宗教之实践与影响,但当然,这个概念的实质内涵和更具体的指涉,以及方法论上的有关讨论,都仍有待进一步的精细化和精确化。

七、实践理论的展开

在结构功能论观点的引导下,能动者的角色从来不是考察重点,然而一旦当引入“民众宗教”的概念,虽然原先的目的在于创造一种较为动态而能突破二分法视野的立足点,但显然的,在这种观点里,行动者的主体位置会在议题分析里,开始扮演着更为鲜明的角色了。而最近已被引进汉人宗教研究的实践理论分析取向,和这一方面的研究角度有高度亲近性,目前正方兴未艾地开展中,未来也仍有待进一步的扩展与深化。

人文社会学界自1980年代以后,开始兴起一种所谓“实践理论”(practice theory)的观点(Ortner 1984:144-157),他们反对当时主流社会学中Parsons / Durkheim以来的较为僵硬的结构观所认定的“世界是由固定规则和规范所形构”的观点,而声称要回复社会生产与再生产中的个人或“能动者”角色(Ortner 1984:146)。这种研究取向,“以某种方式来解释社会行动,这个方式是:我们想要同时说明个人们,如何是他们自己的社会化、他们具体的文化情境、他们不同位置所产生的经验(经由阶级、性别、社会地位等的差异)等等这些因素的一个结果;另一方面,人们又如何是这些同样情况里面的真正的能动者和生产者。”(Sangren, 2001:192)。而对个人行动的理解,不会是仅出于理性选择或对于社会规范的顺服,而是镶嵌在文化或社会场域,并具有身体与欲望本质的一种日常生活实践。在社会学界Bourdieu(1990)、Giddens(1979)、Smith(1988)都是重要的实践理论建构者。

我们特别以Bourdieu的几个核心概念举例来说明。Bourdieu曾提出各种概念帮助我们理解个人能动性与社会结构之间的辩证性关系,如场域、资本、惯习(habitus)等等,他本人认为自己的学说可以被称之为是

“源生性结构主义”^①(genetic structuralism)(Bourdieu and Wacquant 1992:5)。

特别就宗教领域来说,Bourdieu说,社会是一个多面向的空间,而其中每一个面向,就是一个“场域”,场域由一组目标,和由固着在某种权力(或资本)形式间的位置背后的历史性关系所构成(Bourdieu and Wacquant 1992:16)。在其中,个人和机构的代理人,彼此之间会对于特定场域中的特定资本形式的生产、管理和消费等,进行着争夺与竞争(Bourdieu & Wacquant 1992:97)。在“宗教场域”中所争夺的就是对于“宗教资本”的生产的掌控与管理。场域包括了一组目标,朝着某种权力(或者资本)形式的位置之间的历史关系。

“宗教场域”是什么?Bourdieu认为,宗教的主要社会功能,在于正当化社会秩序,以及提供人们关于他们在社会秩序中位置的一个正当化(1991:22)。历史上,出于社会上的分工的增加,而让宗教场域成为一个与其他社会场域间相互区别开来的自主性的场域(Rey 2007:78)。而个人为什么会对各类不同社会形式的资本去追求,则可以透过“惯习”(habitus)这个概念来加以说明,“惯习”是社会结构内化在个别行动者的部分,它同时是行动者“知觉的组织”(matrix of perception),和行动者的性情倾向之所在(seat of positions)。“惯习”,因此是人格和行动决策背后的决定性因素,它并产生了一个人对于社会世界的身体上的、认知上的和实际操作上的感受(Bourdieu 1990:56)。

出于“惯习”,会将人教养或内化成,会想要去追求各种形式的资本,而一旦追求得到,这种物质上的或是象征性的资本(作为一种权力或资源的形式),将会进一步决定了一个人在多重权力场域里面的某一个特定场域里的“位置”(Rey 2007:56)。对于社会不平等,透过“惯习”,人们会产生一种知觉,认为这种社会区别,是自然存在的,而不是社会所强制产生的,于是这乃将“社会区别”,完全具体化了在“惯习”里

^① 事实上,“源生性结构主义”这个概念,最早是来自于文化研究理论家Lucien Goldmann(1964),他认为结构主义里的思维性结构,应该要放在其生成的历史过程里来加以理解。对于这个词,Bourdieu后来的用法已经和Goldmann原来的用法不太相同。

的认知模式上,这时,也就产生了“象征性的暴力”(symbolic violence)。社会中的任何手势、动作、或者宣称,都会增加了这个构成了“象征性暴力”的某种“错误性的认知”(misrecognition),最后,会让人类社会里面的宰制性的关系继续持续下去(Rey 2007:56)。

不过,曾有学者(Caillé 1981, Favereau 2000)批评 Bourdieu 所大量使用的“资本”的概念,有将社会行动过度模拟于经济学逻辑的危险。另有学者(Frédéric 2004)则为 Bourdieu 辩护,认为 Bourdieu 虽套用了“资本”的比喻在各种领域里,但他并不是用经济理性的角度来解释行为,而是试图以社会学家的眼光,将非经济因素拉入人类行动多元场域中来理解,这一方面固然应用了经济模型的思维方式,但内涵已经完全改变,其实这正是对经济学的激进的修正。

西方汉人宗教研究的学者中,Sangren 曾自觉性地自我标示为是采用着实践理论的角度来进行分析,他清楚地将自己专书(2000)中的分析,标示为是能同时注意到个体能动者如何生产出集体性社会结果,和这个集体结果又如何将行动者的欲望与主体生产出来的一种辩证性的所谓“实践理论取向方析”,我们后面会再回来谈他。

事实上,在 Sangren 之前,虽然没有自我定位为实践理论者,不少研究已经隐隐约约在使用着实践理论的观点(注意到行动者的能动性,和这种能动性所累积的集体性结果,有可能反过来对行动者产生影响)。

例如说,Lagerwey(2010)将民间信仰放在传统“姓氏村落”(单姓或多姓村)间彼此高度竞争自然资源的生态环境中来理解,其中,风水和仪式,正是处在这种高度竞争中,一个或多个姓氏团体,对于自己的族群如何能够成功地嵌入于一个特定时间与空间里的“传说故事式的再现”。故事中,威胁性的环境就是鬼,利于生存的机会便是神,因此,宗教时空中密集性的神明与鬼,正是反映出社会性时空中密集性的困境与机会。Lagerwey 结论性地、生动地说道:

如果一个关于生存的策略性的、机会主义式的手段,会被当做是关于汉人宗教与社会生活的主要特质,那么,秘密性的方法、专门执事者、神话故事、神明启示以及投机式的冒险,便

成为了关系密切的衍生性的特质。在激烈竞争稀少性资源的脉络里,如何能获得最好的专家——也就是那些少数知道怎么样来阅读地景与历法中的隐秘性文本,并能采取适当行动的人——这一件事情至为关键。传说故事里解释了是哪些人?和他们以什么方式得到了成功或失败?夸张的传说故事则强化了竞争性的意象。

……诉诸神明启示与投机式的冒险,或许是发生在竞争性脉络里最真实显露的态度与策略,在汉人仪式生活里,求助于神明启示,几乎已达到强迫性执着的频率。在一个层次上,这表达了类似于前述所讲的对于合适的行动的焦虑;另一方面,在一个更基本的层次上,这是在一个特定情境中避免冲突的方法,这个情境,根据定义来说,是一个复杂剧烈的情境:神明所代表的,不只是每个人都想要的物品,也是公共性的利益,而人们非常注意着,获得这些利益的管道是否是有着公平性。

……透过神明启示,让事情由机运来决定,告诉了我们关于神明的一些基本性质:他们代表着机运。在一个充满竞争和充满策略性运作的世界里,机运是能超越在这两者之上的事物,而它,也正是典型的汉人们之想象着超越性的方式。

简言之,神明崇拜,其实是自然村落中姓氏团体凭借以竞争资源和自我理解的一个结晶化的产物,它其实就是等同于“机运”(chance)之稀少性资源的“再现”,神明的支持,正是一场“机运”竞争中的想象,在此想象中,“神明式的再现”,帮助了特定姓氏团体或数个特定姓氏团体,使其得以落户并繁衍在一个特定地区中,并以风水和仪式传说化了其存在的历史。

注意到自然与社会生态中民间信仰的合理性,其实一直是汉人民间信仰研究中的重要传统。人类学家田野研究的研究取向,很自然地 and 这种研究传统有着一定的亲和性。Lagerwey(2010)的把风水和地方宗教仪式,看做是汉人农村聚落里,不同人群在激烈资源竞争过程中,所产生的生存策略与文化再现模式,这个结论,一方面注意到“汉人民间信仰

内在逻辑合理性”,一方面也注意到在场域中不同行动者如何能竞相争取象征资源,以达到个人或集体利益的极大化,这种观点,其实和实践理论的出发点相当接近。

Lagerwey 并没有使用到实践理论这个名称,至于 Sangren (2000:4),当他清楚地自我标示其理论取向是一种“实践理论”时,他指出,他的研究取向,“立基于认定文化是一个将人类转化世界的潜力予以具体化的过程,并且也认定了这个过程会反过来塑造其生产者”(2000:188)。Sangren(2000:234)说,他在《汉人的社会逻辑》一书中,主要的讨论方向,即是要去说明:存在于“异化形式”里的“生产性力量之再现”(也就是神明),如何被纳入到社会生产过程里的运作逻辑;Sangren 也强调,这些异化性的形式中,已体现出来了中国文化里的整合性与分离性的动态性原理。

Sangren 具体的分析与讨论,不是我们这里能够详细呈现的,大致上,Sangren(2000)的讨论中显示:透过将宗教象征看成是个人生产力的“异化性的重新包装”,我们可以理解个人为何会如此热衷于宗教活动,也可以理解社会如何透过宗教这个过程,将个人力量集中起来,既维护了既有阶层与性别的分工,也源源不断创造出了传统社会的延续与再生产。Sangren 比较精致的分析了香火的历程、地方庙宇正当性的竞争、中央与地方的关系、香客在进香活动中的自我认知、父系生产模式中某些神话里所传达出来的女性与男性欲望的结构等等。

实践理论的分析取向,不见得会和结构功能论相违背,但因为分析角度的不同,它更能够呈现出结构生成历程背后的动态性,以及帮助我们更清楚地看到各类个体和不同集体层次之间的关系,也有助于看到隐含在集体中的多层次行动者之间的紧张性与协商性。

而我们也需要注意到,在考察汉人社会里的各类“场域”时(使用 Bourdieu 的术语),因为社会的性质使然,研究者有必要带入和杨庆堃“弥散性”有关的概念,以来分析汉人社会里家庭、小区与国家之间,种种既有着相对自主性、又相互重叠和有着相互再生产的场域运作逻辑,这一点 Sangren 所曾使用过的“联结”的说法,很有参考价值,此处暂不

细论(参考 Sangren, 2000[丁仁杰译]2012:69-70),但未来值得在这一方面做概念上的反思。

Bourdieu 所开展的实践理论的分析取向,行动主体的性质仍只被限定在各式各样个人利益(文化资本、象征资本、社会资本等)极大化追求的实践导向,这一点,在应用到汉人宗教的分析时,Sangren(2000[丁仁杰译]2012:343-353)曾试图有所扩充,而将 Lacan 的心理分析和 Piaget 的自我发展理论引入,以来考察汉人家庭中性别主体的形成^①;梅慧玉(2014)以乩童成神的个案,谈到身体经验与地方传统的延续,并凸显了汉人民间信仰场域中,身体的触觉与空间性对于了解行动者的重要;齐伟先(2011)以阵头技艺,作为理解汉人社会中衔接个人与公共空间的关键环节,以上这种种将个人欲望、身体感与技艺操作层面纳入考虑的实践理论分析取向,均有助于深化我们对于那种世俗层面与超自然层面经常是高度相迭的汉人宗教的理解。此外,Duara(1988)所曾提出的“权力的文化交接衔接丛”(cultural nexus of power)的概念,虽然和实践理论关注重点不同(前者在说明宗教在地方社会里的作为权力运作平台上的本质,后者在说明个人行动与集体行动之间的连接性),但 Duara 的讨论,确实有助于增加我们对于宗教场域中行动者处在多重社会网络里的实践模式的理解。

最近,陈纬华(2012)应用 Bourdieu 场域的概念来分析当代国家影响下的汉人民间信仰,而讨论了由现代民族国家所引发的三个新变量(小区营造、文化资产、文化产业)的影响,而所带动的整个汉人民间信仰场域形构上的变迁,以及在新的形构中所出现的资本累积和转换的实践逻辑,提供了实践理论动态性分析的当代案例。

^① 主要得自于 Lacan 式(1977)心理分析以及 Piaget(1962)自我发展理论的启发,以中国哪吒神话故事为依据,Sangren 指出,哪吒的故事,同时是“中国之男性主体概念模型”和“激进之自主性与超强力量之自恋性的幻想”这两个元素的共同显示。而这个关于主体的外显的自我中心的幻想,其所产生的作用,已经超出了神话和这些神话逻辑的范围以外,而开始发生在中国人的拜拜、关于仪式效验的解释、孝顺的价值和道的超越性想象之中了。

八、结论

考虑到中国传统社会的结构特征,和这个结构底下超自然系统发挥其功能的方式,虽然没有使用严谨的结构功能论式的分析工具(例如 Parsons 的社会系统理论),但杨庆堃所采取的整体性的观点,以及他所提供的丰富方志与历史材料,不仅扭转了中国宗教研究上的西方本位的观点,也成功树立了新的研究典范,这个典范,我们或许可以将其称之为:“关于中国宗教所采取的非制度性形式的立足点”。在这个研究典范的影响之下,不管后来的学者是否曾自觉性地去承继这个典范或是与这个典范对话,《中国社会中的宗教》一书中的理论资源,已经成功帮助后续的研究者有了更好的立足点来进入中国宗教研究。

不过,杨庆堃在使用“功能”的概念时,有时是将宗教定位在能够解决人生困境的超自然信仰,有时又将之定位为有助于社会整合的意识形态层面,概念的使用一直相当任意性。而他根据 Wach 和 Parsons 所建构出来的“弥散性宗教/制度性宗教”这样的分类,虽然深具启发性,但是当概念的源头,取材自本不应该被放在同一个分析层次的拼凑,这也同样造成了概念指涉之内在性的混淆。其他种种他使用过的概念如“弥散性宗教”、古典宗教(classical religion)、“伦理—政治信仰”(Ethiopolitical cults)、公众性宗教(communal religion)等,各概念间有意涵相互重叠之处,也有彼此间的层次划分不清楚之处,在这些方面,当在我们接受了杨庆堃极具社会学意义的(主要是受到 Weber、Durkheim、Wach、Parsons 等人的影响)论述的同时,我们如何能再回过头来提出更为精确的,并具有分析性意涵的讨论框架和概念陈述,将是一个值得我们未来继续加以努力的研究方向。

我们也注意到,杨庆堃毕竟只是提出了一个有关于中国宗教的形式上的说明,承袭在这个“弥散性宗教”概念的引导下,不少学者曾提出过另外具有实质性意义的名称来定义或定位中国宗教,譬如说牟钟鉴(1995)称之为“中国宗法性传统宗教”,石奕龙(2008)称之为神仙教,叶春荣(2009)称之为神明教,Alan J.A.Elliott 称之为拜神教(转引自石奕

龙 2008:148 中的说法),杨庆堃自己则使用了“古典宗教”这一名称,这些方面目前虽无定论,但和杨庆堃“弥散性宗教/制度性宗教”这样的类型学交互对照来看,各种具有实质性意义的讨论汉人宗教的概念,虽然描述性的意义大于分析性,但确实对于了解汉人宗教来说,仍具有极大的补充说明上的效果。

本文宗旨并不在于全面回顾汉人宗教相关研究文献,而是希望在扣紧杨庆堃中国宗教研究典范之继承与发展的主轴上,来考察有关于汉人宗教研究的一个学术观点上的演变。依时间发展序列来看,我们大致上可以这么说:

第一,由杨庆堃较为素朴的结构功能论开始,扭转了西方本位的偏见,也提供了观察汉人宗教信仰——尤其是地方小区中的汉人民间信仰——的一个较好的立足点;

第二,中国宗教的整体观,深化为对中国宗教象征系统内在合理性的探讨,这进而导向了结构主义的分析模式,但也产生了后结构主义式的内在性的自我解构与批判;

第三,结构功能论所促进的整体观本身,并没有得到实质性的发挥,反而是经由 Watson 透过实际的田野考察经验,看到了“标准化”与“正确的仪式动作”如何发生在地方社会,而展现出中国文化治理的特色。这等于是将中国社会的整体性,理解为是一种以形式主义为交流协商基础的治理框架。这种社会整体观,当然和结构功能论里所预设的社会统合状态还是有某种差距。不过, Watson 的研究成果,也掀起了关于王朝的治理在地方是否实际有效?以及在各地方所发生的“标准化”,到底能达到一个什么样程度的激烈论战;

第四,经由“民众宗教”这个概念为桥梁而产生的焦点转移,使得中国宗教研究逐渐由结构功能和社会整体性的关注,转移到以地方基层本身的行动场域与主体性建构为焦点,相关研究开始更深刻地注意到在行动者的利益、欲望与身体层面,而这一方面讨论上的深化,和 1980 年代人文社会学界已经热烈展开的实践理论有关,目前相关理论资源已大量汇入于当代的汉人宗教研究,举凡援引自实践理论的资本、场域、错误

认知、个人与集体衔接、权力网络、主体建构、地方认同、文化展演、惯习、体现等等概念,都成为了讨论个人与集体衔接的重要概念环节,也赋予了各种经验性材料一个新的诠释方式,这一方面固然可以说是一个新兴研究典范的兴起,一方面其实并没有和杨庆堃中国宗教的整体观点相违背,反而正是因为他的整体观,间接有助于我们去检验汉人社会各种不同层次间的相互正当化与相互生产的基本原则,当然,汉人宗教研究实践理论的分析取向仍在初步发展中,它也同时处在当代国家与全球化历程里,宗教场域正不断发生着剧烈变迁的时刻,相关研究还有待新材料的累积和理论新视野的扩展。

不过,我们注意到,杨庆堃《中国社会中的宗教》一书,主要是以帝国时期的社会结构为分析焦点,当时主流性的世俗体制是儒家宗法社会,和帝国王朝家父长制的统治体制,它们和神明崇拜的超自然体系相互交融在一起,而这也成为杨庆堃所谓的“弥散性宗教”的时空发展背景。然而,当传统中国进入现代国家以后,情况当然是发生了巨变。杨庆堃《中国社会中的宗教》一书中则是在十三章提到了1911年至1949年间的国民政府时代,和十四章中提到了1949年新中国成立以后的时代新情境里的宗教发展。1911至1949年之间,地方信仰仍缓缓发展,不过在民族危机意识中,也出现各式各样新兴儒教、佛教和民间教派运动,但不管怎么说,原来是隐藏在政治体制背后占据主流位置的宗教思想(如天命观和儒家政治伦理思想等),再也不能混融在主流政治体制当中了。

随着现代国家的兴起和新的主流世俗体制的出现,传统“弥散性宗教”的结构性位置似乎是产生改变了,笔者曾指出,当新的国家体制不再能与传统神明信仰无缝地融合在一起,“弥散性宗教”为主导性发展趋势的中国宗教,将愈益走向各式各样制度性宗教的发展形态,但这也绝不同于西方式的制度性宗教(宗教参与形式和组织运作方式都和西方制度性宗教不同,参考丁仁杰2004:88-128),又如Tang(2007)也提出过“制度性的弥散性”(institutional diffusion)这样的概念,以来说明,出于汉人社会认知与文化习惯、既有互动方式的影响、各种制度间界线

的模糊等,进入当代中国后,某些机构(劳工机构、健保机构等)即使有着制度性组织的形式,背后实质运作却仍好像过去的“弥散性宗教”一样是无所不在的具有渗透性的(类似于本文前述所提过的概念“弥散性的残留状态”)。

总之,中国宗教研究学术诠释典范的演变和争论,反映出理解中国宗教所会触及的各个基础性议题。而我们由杨庆堃学术典范的建立及其后续影响层面作为出发点,得以发展出较能扣紧历史脉络,并且也是较能扣紧概念演变内在逻辑的相关文献回顾。而现在,随着社会结构与国家形态的变迁,似乎也让我们有可能回过头来,重新去检验各类理论框架的有效性与限制性。我们期待,在诠释典范建构与反省,和新兴宗教现象解释这两者之间的来回往返当中,将能促进中国宗教研究这一个学术领域日益有所进步与提升。

参考文献:

- 丁仁杰,2004,《社会分化与宗教制度变迁——当代台湾新兴宗教现象的社会学考察》。台北:联经出版公司。
- ,2009,《当代汉人民众宗教研究:论述、认同与社会再生产》。台北:联经出版公司。
- ,2013,《重访保安村——汉人民间信仰的社会学研究》。台北:联经出版公司。
- 三尾裕子,2003,《从地方性庙宇到全台性庙宇》。收录于林美容主编:《信仰、仪式与社会》。台北:“中研院”民族学研究所,第229-296页。
- 末成道男,1991,〈台湾汉族の信仰圏域〉。收录于竹村卓二主编:《国立民族学博物馆研究报告别册》14。大阪:国立民族学博物馆,第21-101页。
- 石奕龙,2008,《中国汉人自发的宗教实践——神仙教》,载《中南民族大学学报》28:3。
- 牟钟鉴,1995,《中国宗教与文化》。台北:唐山出版社。

冈田谦著,陈乃葵译,1960,[1938],《台湾北部村落之祭祀范围》,载《台北文物》9(4):14-29。

林美容,1986,《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,载《中央研究院民族学研究所集刊》62:53-114。

——,2008,《祭祀圈与地方社会》。台北:博扬文化。

科戴维,2004,《告别华南研究》。收录于华南研究会编:《学步与超越:华南研究会论文集》。香港:文化创造出版社,第9-30页。

科戴维、刘志伟,2000,《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识型态基础》,载《历史研究》3:3-14。

——,2008,《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与仪礼看中国文化的大一统》,载《历史人类学刊》6(1-2):1-21。

张珣,2002,《祭祀圈研究的反省与后祭祀圈时代的来临》,载《台湾大学考古人类学刊》58:78-111。

——(主编)2013,《汉民众宗教研究:田野与理论的结合》。台北:“中研院”。

梅慧玉,2014,《社会中的体化实践:台南安平乩童济世成神个案研究》,载《民俗曲艺》183期。

陈熙远,2002,《“宗教”——一个中国近代文化史上的关键词》,载《新史学》13:4。

陈伟华,2012,《资本、国家与宗教:“场域”视角下的当代民间信仰变迁》,载《台湾社会学》23:1-49。

叶春荣,2009,《神明教的文化逻辑》。台北:唐山出版社。

齐伟先,2011,《台湾民间宗教庙宇的“公共性”变迁:台南府城的庙祭场域研究》,载《历史人类学刊》、《台湾社会学刊》46:57-114。

刘创楚、杨庆堃,1992,《中国社会:从不变到巨变》。香港:中文大学出版社。

郑振满,2009,《乡族与国家:多元视野中的闽台传统社会》。北京:三联书店。

萧凤霞,2004,《廿载华南研究之旅》。收录于华南研究会编:《学步

与超越:华南研究会论文集》。香港:文化创造出版社,第31-40页。

Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Baity, Philip, 1975. *Religion in a Chinese Town*. Taipei: The Orient Cultural Service.

Bell, Catherine, 1988. “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion,” *History of Religion*, 29(1): 35-57.

Berling, Judith, 1980. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.

——, 1987. Orthopraxy. *Encyclopedia of Religion* (Vol. 11, pp.129-132). New York: Macmillan.

Blake, C. Fred, 2011. *Burning Money: The Material Spirit of the Chinese Lifeworld*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Bourdieu, Pierre, 1990. *The Logic of Practice*. trans. by Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.

——, 1991. “Genesis and Structure of the Religious Field,” trans. by Jenny B. Burnside, Craig Calhoun and Leah Florence. *Comparative Social Research*, 13: 1-44.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic J. D., 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Caillé, Alain, 1981. “La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?” *Sociologie du travail*, 23(3): 257-274.

Chau, Adam Yuet, 2006. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.

Clart, Philip, 2006. “Popular Religion as Analytical Category in the Study of Chinese Religions,” Paper Presented in the Fourth Fu Jen University International Sinological Symposium: Research on Religions in China: Status quo and Perspectives.

Davis, Natalie Zemon, 1974. "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion," in Charles Trinkhaus and Heiko A. Oberman eds., *The Pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion*. Leiden: Brill, pp.307-336.

Dean, Kenneth, 2003. "Local Communal Religion in Contemporary Southeast China," *The China Quarterly*, 174:338-358.

Duara, Prasenjit, 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, California: Stanford University Press.

Faure, David and Siu, Helen F., eds., 1995. *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*. Stanford: Stanford University Press.

Favereau, Olivier, 2000. "Penser(l'orthodoxie) à partir de Bourdieu. Ou l'économie du sociologue," Communication au séminaire IRIS,

Feuchtwang, Stephan, 1974. "Domestic and Communal Worship in Taiwan," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, pp.105-30.

——, 2001. *Popular religion in China: The imperial metaphor*. London: Curzon Press.

——, 2004. Theorising Place. pp.3-30 in Stephan Feuchtwang edited: *Making Place: State Projects, Globalisation and Local Responses in China*. London: UCL Press.

Frédéric, Erwan, 2004. "Pierre Bourdieu: Economic Models against Economism," in D. L. Swartz and V. L. Zolberg eds., *After Bourdieu*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp.87-101.

Freedman, M., 1962. "Book review, on C.K. Yang's Religion in Chinese Society," *Journal of Asian Studies*, 21(4): 534-535.

——, 1974. "On the Sociological Study of Chinese Religion in Religion and Ritual in Chinese Society," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, pp.19-42.

Giddens, Anthony, 1979. *Central Problems in Social Theory: Action*

Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley: University of California Press.

Goldmann, Lucien, 1964. *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine*. Trans. Philip Thody. New York: The Humanities Press.

Hamilton, Peter, 1983. *Talcott Parsons*. New York: Tavistock Publications.

Hansen, Valerie, 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press. (中译本:包伟民译,1999,《变迁之神》。杭州:浙江人民出版社。)

Harrell, C. Steven, 1979. "The Concept of Soul in Chinese Folk Religion," *Journal of Asian Studies* 38(3): 519-528.

Johnson, David, 2009. *Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China*. Cambridge: Harvard University Asian Center.

Jordan, David K. and Overmyer, Daniel L., 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. New Jersey: Princeton University Press. (中译本:周育民译,2005,《飞鸾——中国民间教派面面观》,香港:中文大学出版社。)

Jordan, David K., 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors: the Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press. (中译本:丁仁杰译,2012,《神·鬼·祖先:一个台湾乡村的汉人民间信仰》,台北:联经出版公司。)

Lacan, Jacques, 1977. *Ecrits: A Selection*. trans. by Alan Sheridan. New York: Norton.

Lagerwey, John, 2010. *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Lewis, Mark Edward, 2006. *The Construction of Space in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Lin, Ching-Chih, (林敬智) 2012. *The Life and Religious Culture of*

the Freshwater Boat People of North China, 1700-Present. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

Ortner, Sherry B., 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History*, 26:126-66.

Parsons, Talcott & Shils, Edward A., eds., 1954. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.

Piaget, Jean, 1962. *Play Dreams and Imitation in Childhood*. New York: Norton.

Redfield, Robert, 1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Rey, Terry, 2007. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.

Sangren, P. Steven, 1980. *A Chinese Marketing Community: an Historical Ethnography of Ta-Chi, Taiwan*. Ph.D. Dissertation. Stanford University.

——, 1987. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University.

——, 2000. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. New Brunswick, N.J.: The Athlone Press. (中译本,《汉人的社会逻辑:对于社会再生产产生过程中“异化”角色的人类学解释》,丁仁杰译,2012,台北:“中研院”民族所出版。)

Skinner, G. William, 1964. "Marketing and social structure in rural China (Part I)," *Journal of Asian Studies*, 24: 32-43.

——, 1965. "Marketing and social structure in rural China (Part II)," *Journal of Asian Studies*, 24: 195-228.

Smith, Paul, 1988. *Discerning the Subject*. Vol 55. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sutton, Donald. 2007. "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas," *Modern China*,

33(1): 3-21.

Szonyi, Michael, 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *The Journal of Asian Studies*, 56(1): 113-135.

Tang, Wenfang, 2007, "Introduction: The Diffusion of Institutions in Contemporary China," in Wenfang Tang and Burkart Holzner, eds., *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and The Concept of Institutional Diffusion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp.1-13.

Wach, Joachim, 1944. *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Watson, James L., 1976. "Anthropological Analysis of Chinese Religion," *The China Quarterly*, 66: 355-364.

——, 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast 960-1960," in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, pp.292-324.

——, 2007. "Orthopraxy Revisited," *Modern China*, 33(1): 154-158.

Weller, Robert P., 1987. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.

Wolf, Arthur P., 1974a. "Introduction," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, pp.1-18.

——, 1974b. "Gods, Ghosts, and Ancestors," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, pp.131-182. (中译本:张珣译,1997,《神、鬼和祖先》,《思与言》35(3): 233-292。)

Yang, C. K. (杨庆堃), 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley:

University of California Press. (中译本:范丽珠等译,2007,《中国社会中的宗教:宗教的现代功能与其历史因素之研究》。上海:上海人民出版社。)