

中国民间宗教：国外人类学研究综述

王铭铭

中国民间的宗教文化包括信仰(神、祖先和鬼)、仪式(家祭、庙祭、墓祭、公共节庆、人生礼仪、占验术)和象征(神系的象征、地理情景的象征、文字象征、自然物象征)三大体系。在长期的历史过程中,民间传统的信仰、仪式和象征影响着社会中大多数民众的思维方式、生产实践、社会关系和政治行为,并与帝国上层建筑和象征体系的构造形成微妙的冲突和互补关系。因此,民间的信仰、仪式和象征的研究,不仅可以提供一个考察中国社会一文化的基层的角度,而且对于理解传统中国的社会一文化全貌有重要的意义。长期以来,中国民间宗教受到国外汉学与人类学界的重视,成为中国学的一大研究课题。八十年代以来,我国学者也开始关注民间宗教现象。但是,由于多年来这一领域研究的停顿,因此还没有形成系统化的学术概念和分析框架。在此情况下,吸收国外学术界的研究成果、与国际上的同仁对话,成为发展本土化的理论的前提。有鉴于此,作者在本文中,将国外汉学人类学对我国民间宗教的研究作一个综述,以期引起国内同好的进一步讨论。

民间宗教的界说问题

国外汉学人类学者对于民间中国是否存在“一个宗教”这一问题,存在很大的争议。现存的看法主要包括两类:一类不承认民间的信仰、仪式、象征为宗教;另一类认为它们构成一个“民间宗教”(popular/folk religion)。采用古典宗教学的分类架构的学者认为,因为民间的信仰没有完整的经典和神统、仪式不表现为教会的聚集性礼拜(congregations)、而且象征继承了许多远古的符号,所以不能被当成宗教与基督教、伊斯兰教、佛教等制度化的宗教相提并论,也不能与中国大传统里的儒、道、释三教等同待之。为了把它们与制度化的宗教区分开来,保守的古典宗教学者主张它们是“多神信仰”、“万物有灵论”、“迷信”和“巫术”的总和。著名英国古典人类学家泰勒的《原始文化》(1871)和弗雷泽的《金枝》(1890)两书中,都把中国民间的信仰、仪式、象征等现象与“原始的文化”列为同类。^①

^① 中国学者大多采用古典进化论的看法。参见:朱天顺《中国古代宗教初探》,上海人民出版社1982年版;张紫晨《中国巫术》,三联书店上海分店1991年版。

把中国民间的信仰行为看成宗教体系的主张有两个来源:其一,是汉学家格如特(De Groot)的古典文本与仪式的关系的分析;其二,是后来在社会人类学界发展起来的功能主义学说。十九世纪末,荷兰籍的汉学家格如特便已依据福建民间的调查写成《中国宗教体系》(1892)一书^①,一把民间的信仰和仪式与古典的文本传统相联系,认为民间信仰体系是中国古典文化传统的实践内容,是一个系统化的宗教。在功能主义风行的二十至五十年代,社会人类学界潜在着把中国民间仪式看成与宗教具有同等地位和功能的体系。^②由于格如特的汉学和功能主义人类学思想的影响,六十年代之后从事中国民间文化研究的社会—文化人类学学者,均同意可以把中国民间的信仰和祭拜仪式看成一个完整的宗教体系。例如,著名英国人类学家弗里得曼(Maurice Freedman)在为该书写的一篇名为《中国宗教的社会学研究》(1974)的论文中说:

“中国存在一个宗教:或者说,无论如何我们必须以如下一个观点为研究的出发点:中国人的宗教观点和实践不是一些偶然因素的巧合……在表面的多样性背后,中国(民间)宗教有其秩序。”^③

在一般的汉学家和历史学者那里,“中国民间宗教”这个词汇可能被改造为一个分类学概念。在这个意义上,民间宗教可以指非官方的秘密教派,也可以指正规的有文本传统的道教、儒家哲学和佛教的民间散布形态。^④虽然这个民间宗教的概念已经考虑到中国社会中非官方信仰和仪式体系的存在之事实,但是在研究中仍然是依据“制度化的宗教”的概念来套中国的实际。^⑤

对于社会—文化人类学者来说,民间宗教主要一方面指研究对象的一个层面,另一方面指研究的途径。换言之,他们所理解的“中国民间宗教”指的是流行在中国一般民众尤其是农民中间的(1)神、祖先、鬼的信仰;(2)庙祭、年度祭祀和生命周期(life cycles)仪式;(3)血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织;(4)世界观和宇宙观的象征体系。从方法论的角度看,“中国民间宗教”指弗里得曼所讲的在历史和现代的社会时空中探讨中国人的宗教文化体系的系统方法论,或者指宗教文化的层面与中国社会的其它层面的关系的分析。^⑥

① De Groot, *The Religious System of China*, Vols. 1- VI. Leiden, 1892-1910.

② Radcliffe-Brown, "Religion and society" (1945). *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Adam Kuper ed., London, 1977, pp. 103-130.

③ 同上注,第20-21页。

④ 参见:欧大年(Daniel Overmyer)《中国民间宗教教派研究》,上海古籍出版社1993年版。

⑤ 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》(上海人民出版社1992年版)所指的“民间宗教”实际上就是有经书、而不受官方承认的秘密教派,与社会—文化人类学的“民间宗教”有异。

⑥ 参见:Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, 1987, pp. 51-60; Stephan Feuchtwang, "A Chinese religion exists", *An Old State in New Settings*, Stephan Feuchtwang and Hugh Baker eds., Oxford, 1991, 139-161.

民间宗教与“大传统”的关系

人类学家雷德菲尔德(Robert Redfield)认为,人类学的基本方法是在研究社会分化较小的部落文化中发展起来的。在“简单社会”中发展出来的分析方法如被直接移植到“复杂社会”的研究中,必然出现一些问题。为了避免这些问题的出现,研究复杂社会的人类学者应该注意到复杂社会(如乡民社会)中乡民与绅士、农村与城市,以及“小传统”与“大传统”的区别和关系。^①所谓“小传统”指的是乡民社会中一般的民众尤其是农民的文化;“大传统”则指以都市为中心、以绅士阶层和政府为发明者和支撑力量的文化。^②

“民间宗教”的概念,可以与人类学家雷德菲尔德的“大传统”和“小传统”的划分相联系。所谓“民间宗教”只是中国文化的一部分而不代表它的整体。它不仅与官方和士大夫的官方文化体系有差别,而且与制度化的儒教、道教和佛教也不可混为一谈。如果我们采用“大传统”和“小传统”的概念的话,那么我们会发现民间宗教属于“小传统”(尽管信仰或实践这种宗教的人占中国人口的大部分),与作为“大传统”和官方文化、儒、道、释文化之间存在许多差异。中国民间宗教具有如下特点:(1)从意识形态上讲,它是非官方的文化;(2)从文化形貌上讲,它重在实践、较少利用文本、以地方的方言传承;(3)从社会力量上讲,它受社会中的多数(如农民)的支撑并与民间的生活密不可分。

当然,研究中国民间宗教的社会—文化人类学者向来十分重视探讨民间宗教与“大传统”的关系问题。十九世纪以来存在的最大争论,发生在对民间宗教是中国文化之源还是“大传统”的民间流变这一问题的不同阐述上。格如特是一个汉学家兼民族志田野工作者,他所搜集的实证及文献资料主要来自清代末期福建南部城乡的民间仪式活动与道士科仪。在第一手资料的基础之上,他参考上古文本写出了《厦门的年度节庆:中国民间宗教的研究》(1886)与《中国宗教系统》(1892—1910)等书。格如特的研究受人类学的进化论的深刻影响,他把在近代中国观察到的习俗、仪式与信仰解释成古代社会的“余存”。他的“古代社会”指的不是中国的原始时代而主要是先秦的《礼记》以及后来发展起来的儒、道、佛“三教”。他主张,研究中国民间宗教必须熟知上古和中古文献,因为民间宗教是这些古典传统的延生形态。

法国社会学派的主要代表人物葛兰言对中国民间宗教和仪式的研究所采用的方法,是古社会史和文化史,所著《上古中国的诗歌与节庆》一书(1936年以法文出版,1975年被译为英文),可以说是中国民间宗教发生学的唯一论著。葛兰言在书中认为,中国民间宗教起源于中国先秦时期,是农业季节性庆典的社会衍生物。上古的《诗经》提供了这一论点的证据,《诗经》中的《国风》所反映的基本上是自然界农作物的生长、衰落、收获的节奏如何

^① Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956.

^② 有的学者认为中国宗教包括官方信仰和一般人民的风俗(the customs of the common people),此看法虽颇体现中国文化的结构特色,但名称不当。详见:C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, California, 1961.。

成为民间仪式和信仰的时空基础。在此时空基础上形成的祭祀具有社会意义,具有调节社区人文关系的作用。后来,这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造,蜕变为古代帝国所需要和采用的官方象征文化和宇宙观,服务于中华帝国的政治并为文本传统所记载。换言之,与格如特正相反,葛兰言认为:中国民间宗教产生于民间的生产与社区生活,官方、文本传统是它的“模仿”。

近年法国的施珀尔(Kristopher Schipper)^①等在他们的著作中所采用的方法论取向基本上与格如特的古典文本决定民间仪式的看法一致,尽管他们所重视的不是所有的古典文本,而只是道教的科仪文本。对民间教派有兴趣的学者如美国的欧大年(Daniel Overmyer),对文本传统的“第一性”也采取肯定的态度。人类学界的王斯福(Stephan Feuchtwang)^②和桑格瑞(Steven Sangren)^③所关心的问题远远超过文本传统与民间宗教的关系,但是在他们的著作中也显示出对古典文本传统和宇宙观对民间宗教的影响的肯定态度。相比之下,葛兰言的看法所受到的进一步证实比较少。华生(James Watson)在他的《神的标准:对华南天后信仰的提倡》(1985)一文描述中国南方的民间女神妈祖如何在元、明、清三代被朝廷改造为官方的神祇“天后”,证实了民间的“方言传统”可能被“大传统”吸收的论点,但是没有把这一论点加以进一步的推广。

民间宗教的社会与文化分析

由于对民间宗教的社会性的认识,越来越多的社会—文化人类学者感到,研究中国民间宗教单从这个文化体系与外在的“大传统”的关系着手是不够的,对它的理解在很大程度上更重要的是应该依赖对它的内涵、形貌、意识形态和社会作用的考察。因此,七十年代以来,出现了一批有关中国民间宗教和仪式的系统化的社会—文化分析。1974年斯坦福大学出版社、武雅士(Arthur Wolf)主编的《中国社会中的宗教与仪式》集中了国际上对中国民间宗教和仪式研究的主要成果,被包括在内的论文大多是依据人类学的田野调查资料写成的^④,它们是代表有关“民间宗教”的内在特点的研究报告。这些论文各有各的资料来源,而且它们所得出的结论也很不同。不过,它们提出的问题主要有三个:(1)中国(汉人)的民间宗教的信仰体系是什么?(2)它的社会和文化意义是什么?(3)它是一个一体化的体系还是一些各自分立的文化?

《中国社会中的宗教与仪式》的章节几位不同作者(武雅士、王斯福等)通过不同的调

① Kristopher Schipper, "The written memorial in Taoist ceremonies", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, 1974, pp. 309.

② Stephan Feuchtwang, "School - temple and city god", *Studies in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, 1978, pp. 103-130.

③ Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, 1987, pp. 127-206.

④ 因为当时中国大陆还没有向人类学研究者开放,所以大量的田野调查是在台湾和香港地区展开的。

查研究发现汉人民间宗教存在一个共同的象征体系:神、祖先和鬼。引武雅士的话说:

“无论我们探讨的是庙宇和住宅的建筑形态,还是人们用来指代祭拜行为的词汇、对超自然力量的献祭形式的分类和人们谈论行为的反式,我们都可以得出同样一个结论:神与祖先和鬼之间形成反差;鬼与神和祖先之间形成反差;祖先和神、鬼之间形成反差……而且本书的几篇论文还显示,这三个等级的超自然力量与人的三个等级相对称。神身穿的是命官的官袍;他们住在庙宇之中,受神将的保卫;他们处罚社会中犯了罪的人,很容易被激怒,并喜欢受贿赂;他们向上级写报告、保守人事档案,并且与帝国的行政区划相联系。显然,神是帝国官僚的化身。鬼的祭拜是在庙外或后门之外举行的;他们被视为是危险甚至有害的东西;献祭给他们的是作为施舍的大量的食品和服装。人们公然把他们比作土匪、乞丐和强盗。很显然,鬼是人们不喜欢的危险的陌生人的超自然代表。当然,祖先是人们自己的继承线上的高级成员;人们认为祖先为给自己财产、社会地位和生命。”^①

武雅士认为,中国民间神、祖先、鬼的崇拜的社会根源在于中国农民的社会经历。在农民的生活世界中,存在三种人:(1)常来向他们收税、规范他们的行为的官员;(2)他们自己的家庭或宗族成员;(3)村落外部的“外人”和危险的陌生人等。神、祖先和鬼表达的是农民对他们的社会世界的阶级划分。王斯福的研究虽然也强调神、祖先和鬼之间的分类学差异,但是更注重从这三类超自然物对社会单位的界定的角度出发,探讨信仰的社会空间构造:民间的祭祀以家庭的神坛和社区的庙宇为中心,而且家庭祭拜和社区的祭拜两者都涉及三种超自然物。神、祖先和鬼之间的在于他们形成一种象征上结构关系:神和祖先象征着社会对它的成员的内在包括力(inclusion)和内化力(interiorizing);而鬼象征着社会的排斥力(exclusion)和外化(externalization)。^②

《中国社会中的宗教与仪式》一书除了论述民间宗教与社会的相关性之外,还提出了民间宗教代表的是中国社会的分化、或是它的凝聚力(solidarity)的问题。弗里德曼认为,中国宗教是一个很大的体系,它的主要特点在于它的开放性和内在的多样性。中国社会很广大、社会分层也很多样,开放性、内在多样性的宗教之存在,为不同的地区和社会阶层提供生存空间。史密斯(Robert Smith)^③则主张,中国民间存在一体化的宗教,其原因在于中国社会分化很严重,需要一种统一的文化以便造成社会的凝聚力。

八十年代以后,社会—文化人类学界进一步重视中国民间宗教和仪式的研究,深化了学界对《中国社会中的宗教与仪式》一书所提出的问题的理解。1981年,剑桥大学出版社出版了马丁(Emily Martin Ahern)所著《中国仪式与政治》一书,利用作者所搜集的文献

^① Arthur Wolf, "Introduction", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed. Stanford, 1974, pp. 1-18.

^② Stephan Feuchtwang, "Domestic and communal worship in Taiwan", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, 1974, pp. 105-130.

^③ Robert Smith, "Afterword", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford, 1974, pp. 337-350.

与社会—文化人类学社区调查材料,论证了中国民间仪式的基本特征和社会—政治意义。她指出,中国民间仪式雷同于衙门的政治交流过程,是一种意识形态交流的手段,具有自己系统化的符号与程序。在宗教祭拜中,神即是官,祭拜者即是百姓或下级办事人员。仪式过程中的人神交流犹如百姓向衙门汇报案件。中国社会中的仪式,因此是上下等级的构成以及等级间信息交流的演习,反映了政治对宗教仪式的深刻影响,同时反应了民间对政治交流模式的创造。^①

1987年,麦克米兰出版社发表了另一部新著,即威勒(Robert Weller)所著《中国汉人宗教的一致性与多样化》。威勒是美国从事中国研究的人类学家。受解释科学的影响,他主张研究中国民间宗教必须探讨民间宗教作为社会解释的现象。他认为,虽然中国民间宗教的基本结构与程式是一致的,但是由于社会分层的存在,人们对于同一种文化体系有不同的解释。一方面,社区祭仪是地方政治的一种操演;祭祖是家族伦理的再现;“普渡”(鬼的祭祀)是对社区外人的界定。另一方面,一般民众对仪式采取的态度与道士和士绅不同。民众的解释偏向实用主义;道士偏向意识形态与宇宙观;士绅多持复杂的理性原则。^②

斯坦福大学又出版了桑格瑞的成名作《一个汉人社区的历史与巫术力量》(1987)。桑氏的著作试图结合人类学中的结构主义和实践理论对中国民间宗教和仪式加以探讨。他认为,中国民间宗教包含一种认知结构,即阴阳说,是历史积淀的产物。但是,在仪式实践中,这一认知结构与社会生活揉合在一起,成为一种有社会—文化意义的实践活动。宗教仪式是社会和个人辩证统一的逻辑,同时反映了人们活动空间的地理分布与宇宙观。^③

1987年,在国际学术杂志《近代中国》(1987)的支持下,葛希芝(Hill Gates)和威勒组织了郝瑞(Steven Harrell)、安娜格诺丝(Ann Anagnost)、齐托(A. Z. Zito)等学者,探讨引进新的文化理论探讨中国民间宗教。这个研究专辑所用的概念包括“文化霸权”、“象征的抵抗”等等,其来源是文化学家威廉斯(Raymond Williams)和社会人类学家斯哥特(James Scott)的论著。“汉人民间意识形态”论文汇编,提出了中国民间宗教仪式到底是官方帝国意识形态的支持力量,还是民间象征抵抗力量的问题,并对之加以论述。

1992年,英国人类学家王斯福总结以前自己的研究成果,发表了《帝国隐喻:中国民间宗教》一书。受马丁的影响,王氏试图从政治—意识形态的角度探讨中国民间宗教。他认为,汉人的民间宗教,隐含着历史上帝王统治的影子,但在地方上民间仪式的实践具有地域性。民间仪式往往与中华帝国时代的政治空间模式有关。但是民间的神与祭仪所表达的是不同的观念。官方的仪式通过宇宙仪式化,在象征上创造帝国的象征政治格局。对民间而言,这种格局成了仪式上的傀儡,操演它的是地域化的社区与民间权力代表人,如道士、士绅与民众。^④

① Emily Martin Ahern, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.

② Robert Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion*, McMillan, 1987.

③ Steven Sangren, *History and Magical Power in A Chinese Community*, Stanford, 1987.

④ Stephan Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London, 1992.

社会—文化人类学对中国民间宗教的探讨,存在“社会”与“观念形态”之争:一些学者(王斯福、马丁、弗里德曼)主张民间宗教是一种社会实践或具有社会功能的仪式;另一些学者(武雅士、葛希芝、桑格瑞、威勒)则主张从文化象征和解释体系的角度探讨民间宗教。^①

民间宗教与区域历史中的社会

民间宗教的存在有几千年的历史,它代表的一个丰富的文化史,而且这个文化史的过程与政治史为主线历史进程有别:无论“大传统”对它有什么影响,它的根总是在民间社会。从这一个角度,我们不难看出民间宗教具有两大特点,即它的历史性和社会性。对民间宗教的历史性和社会性的认识,对研究方法的重构有十分重要的意义。八十年代以来,人类学界的威勒、桑格瑞、王斯福表现出对历史的空前重视。更重要的是,社会历史学界出现了一批对人类学课题深感兴趣的学者。这两股潮流的涌现,使中国民间宗教的研究出现了新综合的景象。

这种新综合的成长,诚然与传统的史学家对自己的文献法以及人类学者对自己的参与观察法的不满足有密切的关系。不过,促进综合的最大力量却不是此类方法论的重新思考本身,而与六十年代即已提出的区域社会历史理论有关。斯坦福大学的人类学家施坚雅(William Skinner)六十年代初期以后开始发表一系列论文,讨论如何结合人类学、地理学和历史学的观察研究中国社会,提出了研究中国社会和文化的空间结构分析方法。他认为,要理解中国的历史与社会必须对中国的地方级序和区域体系进行考察,因为中国的历史和社会都受一定的地方性空间制度的制约。在他看来,中国包括九大经济文化区(东北、华北、长江下游、长江中游、长江上游、东南、岭南、云贵、西北),它们各自内部都有独特的中心与边际结构、经济体系和社会—文化组织,并且有历史发展周期。虽然他没有对民间宗教在区域体系中的地位进行具体分析,但是他初步提出了民间仪式受社会空间制度的制约的论题。他认为,民间信仰和仪式与区域形成和发展的历史息息相关:一方面,地方神的等级与区域的差序正好对称,是区域形成的结果;另一方面,它们又支撑区域体系,是区域体系的维系的要素之一。^②

施坚雅关于仪式和区域体系的论述,在桑格瑞的研究中得到部分的发挥。桑氏认为,与乡村集市相应,民间宗教的基本地域单位是区庙(parish temples),其中心单位为根庙

^① 实际上,中国民间宗教向来包括观念和社会行为两个层面。对观念层面和社会行为(仪式)层面加以系统化的探讨有助于全面理解中国民间宗教,并且可以为民间宗教形态的研究奠定坚实的实证基础。但是对中国民间宗教的进一步探讨,有待研究其观念层面和仪式层面的互相关系。研究观念层面和仪式层面的相互关系,需要探讨这两者之间的对应关系、不对称性以及这类关系形成的原因。

^② William Skinner, "Cities and the hierarchy of local systems", *Studies in Chinese Society*, Stanford, Artnur Wolf ed., 1978, pp. 1—78.

(root temples),亦即不同区庙寄以分灵的大庙。二者之间的关系,是地域性社区与区域中心的关系,并以定期的区域向根庙的进香(pilgrimages)为联系形式。换言之,民间宗教与区域制度的关系主要体现在:民间的小庙是大的区域的“根庙”的分化,民间小庙到大的“根庙”的朝圣行为是把地方庙宇与中心庙宇联结在一起的媒介。^①因为桑格瑞主要重视的是人类学的结构理论和宇宙观,所以他并没有把他对庙宇与区域的关系的讨论进一步深化。

施坚雅和桑格瑞的探讨主要偏重仪式行为的区域性问题。实际上,如果施坚雅的区域划分成立的话,文化区域的研究不仅要涉及仪式,还应涉及神谱、传说、庙系、仪式戏剧谱系以及历史上的官方文化与民间文化的关系和移民问题。丁荷生在他的著作中,力图综合这些层面对区域文化的关注进行较为集中的论述。八十年代后期,丁荷生(Kenneth Dean)就开始研究中国民间宗教与区域的关系。1992年,他出现《中国东南区的道教与民间信仰》一书,偏重探讨了民间神明分布的地域性与仪式过程,强调道士文化、地方戏剧团在民间宗教区域化过程中的重要角色。^②

杜赞奇(Prasenjit Duara)在他的著作《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》(1988)一书中认为,传统中国社会中的区域是帝国政权、绅士及其他社会阶层相互关系和并存的空间。这种空间的形成基础是权力的文化网络,包括乡村社会组织中的宗族、市场、等级制和社团。民间宗教及其组织在区域中的存在具有两面性:一方面它是作为一个为不同的社会阶层所共享的体系存在的;另一方面,它在不同社会阶层的眼中具有不同的意义。例如,关帝的信仰不仅在一般乡民中存在,而且在国家的地方代理机构和绅士中也流行。不同的集团对关帝有不同甚至对立的解释,但是这些集团用同一个象征来追求各自的利益。^③

近年来,社会—文化人类学者在研究中国民间宗教时,除了注意到施坚雅的区域历史和经济文化地理的理论之外,对民间宗教作为一种“主观历史”或历史表象(historical representations)的存在特点也给予颇大的重视。一些学者认为,研究民间宗教的历史性,不仅要看客观的社会变迁过程,还应全面探讨民间宗教、仪式和象征如何服务于民间对“过去”的理解,或民间宗教如何代表当代对过去的认识。^④

民间宗教与现代化理论

民间宗教与“大传统”一样,是历史的积淀或传统文化的一类,这种传统在民间有深刻的根基。在中国力图进入全球化的现代化过程的时候,人们不免会思考民间宗教作为一种

① Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford, 1987, pp. 61-92.

② Kenneth Dean, *Taoism and Popular Cults in Southeast China*, Princeton, 1993.

③ 杜赞奇(Prasenjit Duara)《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,江苏人民出版社1994年中文版。

④ Stephan Feuchtwang, "Restoring the gods behind closed doors", *China Now*, 1992, 138.

传统势力是否与现代化的需要相适应这个问题。因此,考察民间宗教和现代化的关系,成为一个重要的学术课题。探讨这个问题的途径有两种:其一是研究民间宗教是否包含现代化或反现代化的精神(ethos)和伦理(ethic);其二是研究现代化过程中民间宗教的实际遭遇和现状。

采用前一种途径的学者或多或少地受韦伯的现代化理论的影响。作为一个现代化理论的大师和社会哲学家,韦伯从事东方宗教的研究的目的是十分明确的。他所想回答的一个主要问题是:为什么在西方会出现工业化、现代化和资本主义,而在东方则迟缓地延续了古代的生产方式和政治体制?韦伯通过对西方宗教改革以后所形成的新教的研究,说明宗教在促进西方资本主义发展中的作用。在《中国宗教》一书中,他以新教伦理为理想模式考察中国宗教是否符合资本主义形成或现代化的需要,得出结论认为,中国的本土宗教儒教与道教所鼓励的是一种道德哲理,不包含理性思考的因素,因此不利于现代化。

雷德菲尔德通过不同的研究途径得出与韦伯相类似的结论。他认为,在复杂的乡民社会中能够接受西方的工业化、资本主义化和现代化模式的阶层是都市中的社会上层分子,他们虽然拥有自己历史久远并相当保守的“大传统”,但是比较容易接受新的技术和知识。^①相比之下,生活在小社区的农民,拥有的是“小传统”,他们对祖先过于尊敬,对地方有过于严重的保护主义;对新事物不习惯,因此是现代化的阻力或至少是现代化的被动对象。乡民社会现代化努力,一般是在都市里首先发生的,并逐步从都市向乡村渗透,使乡村的传统文化发生改变进而引发现代化。

虽然海内外的中国现代知识分子和政策制定者所采用的论点与韦伯和雷德菲尔德有许多相似之处^②,但是研究中国的社会—文化人类学者、社会学者、历史学者对此种言论给予同情的人并不多。^③相反,近年不少人类学者开始从实例研究检验现代化理论并指出它的缺陷^④,在这些研究中,民间宗教的角色被广为强调。例如,葛希芝通过民间宗教的研究发现,在中国传统的官方意识形态中长期存在对交易和金钱意识的抑制,但是在民间宗教里“钱”的概念和象征得到很大的发展。在丧仪中,有烧冥币的习俗;在神、鬼、祖先的祭祀中,象征性的钱也很重要。一般中国民众把钱当成与超自然界交易的手段,试图通过贿赂神灵得到他们想得到的保佑,而保佑往往指的是经济的实利。葛氏认为,民间宗教的金钱概念的流行,证明中国民间存在资本主义的精神,只不过这种精神一直被压抑在“小传统”内,不能转变成成为官方意识形态,而一旦政府开放它的态度就会引起它的扩大发展。^⑤

① Robert Redfield and Milton Singer, "The cultural role of cities". *Economic Development and Social Change*, 1954, 3: 53—73.

② 葛兆光新近的论文《道教与中国民间生活》(《中国社会科学季刊》, 1994: 1)仍然持这个观点。

③ 几个个别的例外之一,如余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,《中国思想传统的现代诠释》,台北联经出版事业公司 1987 年版。

④ 现代化理论的架构的主要内容有两点:其一,现代与传统是相对立的;其二,传统向现代的发展是单线的进化。这两个假设已逐步被学界否定。

⑤ Hill Gates, "Money for the gods", *Modern China*, 1987: 13-1.

郝瑞通过命的观念研究论证了同一个民间的商品化意识的存在。^①

八十年代以来,西方社会科学界出现了大量对现代化与传统关系的理论的重新思考,许多学者倾向于把现代化看成是资本主义世界体系向东方和非洲的渗透和现代西方民族主义思潮及其在东方的漫延的政治和意识形态产物。在这种情况下,人们开始减少谈论传统与现代的矛盾关系或传统对现代化的阻碍作用,而转向讨论民间传统在现代化的政治经济过程中的遭遇。^②现代化国家对传统的这两面性态度的揭示,在中国研究中尚未被很好地消化。具体地说,对于在本世纪中国现代民族主义和现代化的口号提出之后民间宗教文化的遭遇,目前还不存在深入的分析。诚然,科恩(Myron Cohen)对本世纪以来农民文化如何被知识分子和国家描写成现代化的累赘的分析^③,肖凤霞(Helen Siu)对华南地区的民间宗教如何被政府改造为符合改革需要的文化的研究^④,初步体现了这方面研究的潜力。

结 论

依据上文的总结,我们可以认识到,中国民间宗教体现出相当的多样性和复杂性。从这一系列丰富和复杂的素材,人类学者也可以采用不同的视角加以考察。现存社会—文化人类学和中国学对中国民间宗教的研究主要包括如下几个取向:第一,多数学者越来越反对把中国民间信仰、仪式和象征看成没有体系的“迷信”或“原始巫术”的残余,而主张把这些社会—文化现象界定为一种宗教体系;第二,在此共识的基础上,学者们发展出对民间宗教与中国“大传统”的文化之关系的不同探讨,有的学者采用“自上而下”或“从大传统到民间传统”的研究方法,有的学者采用“自下而上”或“从小传统到大传统”的研究方法;第三,无论采用何种方法,学者们注意到民间宗教的内在体系、社会功能、意识形态形貌等方面值得我们进行深入的考察,同时这些考察可以理解中国一般民众的生活和思维方式;第四,在中国研究中文本传统和经验调查传统出现新综合的倾向,并主要表现在两个方面,即从区域历史和社会空间结构中探讨民间宗教及其主观的历史和传统复兴问题的探讨。第五,对民间宗教与现代化的关系探讨,已开始引起学界重视,但此一领域方兴未艾,尚待进一步探讨。

(作者王铭铭,1962年生,北京大学社会学人类学研究所副教授。)

① Steven Harrell, "The concept of fate in Chinese folk ideology", *Modern China*, 1987, 13: 1.

② Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983.

③ Myron Cohen, "Cultural and political inventions in modern China: The case of the Chinese 'peasant'", *Daedalus*, 1993, 122: 2.

④ Helen Siu, "Recycling rituals", *Unofficial China*, Perry Link et al. eds., Westview, 1989, pp. 121-137.