

从类型学到动态研究：兼论 信仰的流动

社会
2013·2
CJS
第33卷

卢云峰

摘要：自从杨庆堃提出“混合宗教”与“制度化宗教”概念之后，类型学建构成为华人宗教研究的主流。本文尝试进行视角的转换，用“基于类型学基础上的动态研究”来分析华人社会中信仰的流动。该视角一方面强调类型学的重要性，认为在研究中国宗教时有必要对“灵”、“义”等本土概念予以社会科学化；另一方面它强调揭示类型之间的联系与变化，将静态的类型学考察转化为动态分析。本文认为，动态的视角有助于关照到被类型学忽略的过程以及隐匿于其中的趋势，继而发展诸多经典理论，即研究神灵的流动有助于理解“神灵的诞生与竞争”，研究信徒的流动可以丰富“改教”理论，对宗教组织流动的研究则可以拓宽“教派—教会”理论的视野。

关键词：类型学 动态研究 信仰的流动

From Typological Studies to Dynamic Analysis: On “the mobility of faith”

LU Yunfeng

Abstract: Since C. K. Yang identified “diffused religion” and “institutional religion” in the 1960s, various typologies on Chinese religions have been promoted. For example, there are at least eight different terms in Chinese referring to sects, and there are six versions of translation on the term “diffused religion”. The prosperity of typologies is helpful to understand Chinese religion, but it also leads to confusion. This article argues that we

* 作者：卢云峰 北京大学社会学系，北京大学中国宗教与社会研究中心（Author: LU Yunfeng, Sociology Department, Peking University; Center on Religion and Chinese Society, Peking University） E-mail: luyf@pku.edu.cn.

** 本研究受到教育部人文社会科学研究 2011 年度一般项目“变迁社会中的政教关系”资助（11YJA840009）。This research is funded by Humanity and Social Science Foundation of Ministry of Education, “Church-State Relations in Contemporary China”（11YJA840009）.

《社会》匿名审稿人对文章的初稿提出了许多建设性意见，在此表示感谢。文责自负。

should shift our attention from typology study to dynamic study. In order to illustrate the new perspective is helpful to understand religious phenomena in China and to develop several theories in the field of sociology of religion, we brief examine three kinds of faith's mobility: gods, believers and religious organizations from the perspective of dynamic analysis.

The followers of Chinese popular religion worship three kinds of supernatural beings: gods, ghosts and ancestors. They believe that people would become ghosts after death and very few people could become gods. There is not an absolute line between gods and ghosts; under some conditions, ghosts could become gods. In addition, many gods (e. g. Guangong) are commonly worshiped by different religions. The mobility of supernatural beings, which is popular in China, is helpful to understand the birth and rise of gods. In detail, we find that there are at least four factors contributing to the popularity of gods: the perceived efficacy of gods, the righteous behaviors, the state's promotion and the religious groups' efforts.

The examination of religious believers' mobility in China can broaden the research on conversion. Chinese people attach little importance to conversion and they could easily change their religious affiliation. Many people practice more than one religion simultaneously. For this reason, then examining the mobility of religious believers, we should pay attention to religious preferences besides religious affiliation. Especially, we should investigate their preferences on efficacy. The change of religious preferences would reflect the degree of commitment and thus finally determine the change of religious affiliation. We suggest that future researches should probe the logics behind the transformation of religious preferences.

The mobility of religious organization could go beyond the scope of sect-church theory. In the history of China, many secular organizations finally developed into religion, while some religions eventually became secular organizations. In addition, religions in contemporary China become more and more exclusive. In a sense, these phenomena are a laboratory for sociologists to examine the transition of religious organizations; and the dynamic study on religious organizations would expand the boundary of secularization theory and sect-church theory.

The main purpose of this article is to promote the shift of research perspective in the field of Chinese religious studies, namely from typological

studies to dynamic analysis. While the former can only tell us what the reality is, the latter can predict the trends. In so doing, dynamic study can shed new light on some classic theories.

Keywords: mobility of faith, typological studies, dynamic analysis

一、问题的提出

最近几十年来,关于华人宗教的类型学研究十分繁荣,各种概念层出不穷,其中,最重要的概念可以说是上世纪六十年代由杨庆堃提出的“制度化宗教”(institutional religion)和“混合宗教”(diffused religion)。他(Yang, 1961)发现,与西方社会中制度化宗教占主导地位不同,混合宗教在中国社会生活中扮演着重要的角色。尽管混合宗教缺乏系统的组织机构和专业的神职人员,但其神话、仪式和组织与世俗制度、俗存观念和社会结构密不可分。借助“混合宗教”概念,杨庆堃试图“将研究者的关注点从西方历史背景下形成的宗教类型学,带回到中国宗教的现实之中”(魏乐博, 2010: 43)。受到杨庆堃的启发,社会人类学家弗里德曼(Freedman, 1974)提出存在着一个“中华宗教”(Chinese religion),该范畴是指汉人社会普遍存在的对神、鬼、祖先的崇拜以及与此崇拜相联系的神话、仪式和组织,大体上与人类学所说的“民间宗教”相当(参见王铭铭, 1998)。近年来,更多的类型学被建构出来,从救赎团体(redemptive societies)、社区宗教(communal religion)、救度宗教(salvationist religion)、乡村宗教到宗法宗教、中华教、民俗宗教,等等。

笔者认为,首先,中国宗教类型学的繁荣与翻译的差异有关。一个英文概念往往有多个中文翻译,最典型的例子还是上文提到的“diffused religion”。由于杨庆堃在《中国社会中的宗教》一书中用大量的篇幅来分析该概念,于是很多研究者对它非常重视,在翻译这一概念时也特别用心。尽管杨庆堃自己(刘创楚、杨庆堃, 1989)把它译为“混合宗教”,但也有学者试图通过创新译名来挖掘其背后的学术意涵,由此使得对应于这一英文概念的中文词汇呈现出多样化的状况,如“普化宗教”、“弥散性宗教”、“散开性宗教”、“扩散性宗教”、“弥漫性宗教”等等。

其次,类型学的繁荣与具体的历史处境以及一些学者不同的社会关怀有关。同一个范畴,在不同时期往往有不同的称呼,中国传统的教

门组织就是一例,其称呼包括“邪教”、“反动会道门”、“民间宗教”、“教派”、“救赎团体”、“救世团体”、“救度宗教”等。历史上,这些教门组织严密、教义完备、仪式严谨,有祖师传承并强调救赎与度人,譬如,为人们所熟知的教门包括白莲教、罗教、闻香教、八卦门、三一教、一贯道等,明清时期这些教门曾被官府称为邪教;建国以后其中一些被称为“反动会道门”。为了避免这两种称谓所带有的政治色彩和价值判断,马西沙和韩秉方(1992)用比较中性的“民间宗教”来称呼它们;同样,为了追求价值中立,加拿大学者欧大年(1986)在他的成名作《中国的民间教派研究》一书中借用社会学的“教派”概念来指称这些宗教团体,考虑到“教派”一词源自基督教社会,其中隐含了西方社会中二元对立的世界观,因此欧大年特别强调他所使用的“教派”一词并不包含“排他”与“超然”(detachment)的意涵。然而,尽管欧大年在使用“教派”一词时已非常谨慎并对此加以重新定义,但仍然有学者(ter Haar, 1992)认为该词在中国语境中具有误导性,因此加以拒绝。出于类似的考虑,一些学者认为,杜赞奇所提出的救赎团体(redemptive societies)更切近中国社会,同时也有助于去除曾经附着于传统教门身上的“污名”。但究竟该如何翻译“redemptive societies”仍然令许多人颇费思量,有人最初将其译为“救赎团体”,后来改成“救世团体”(王见川等,2011),在此基础上又提出了“救度宗教”的新概念。¹在此旗帜之下,相关的学者们召开了两次研讨会并在台湾颇具影响力的《民俗曲艺》上出版了两期研究专辑,不少收录于其中的论文兼具理论关怀与现实关切,质量颇高。毫无疑问,这些努力有助于减少以往教门研究中的政治化色彩,建构更为纯粹的学术共同体,从而使相关研究向纵深推进。

1. 宗教社会学界也曾有类似的努力。二战以后,西方社会出现了一大批由少数人组成的信仰团体,他们最初被称为灵修的或者另类的宗教运动,后来“膜拜团体(cult)”和“教派(sect)”这两个词也经常被用在这些群体身上。尽管社会学家将膜拜团体技术性地定义为“与外部社会存在高度张力的宗教团体”(Stark and Bainbridge, 1987),但也有人认为,日常意义上的“膜拜团体”是骂人的粗话,带有强烈的负面意涵。出于体现价值中立的考虑,社会学家开始使用“新兴宗教(new religion)或“新兴宗教运动”(new religious movements)这两个概念(Cowan and Bromley, 2008)。然而令他们始料未及的是,当媒体广泛地将“新兴宗教”与集体自杀等新闻联系在一起时,该术语也开始变得越来越负面,很多团体都不愿被称为“新兴宗教”。宗教社会学家试图通过创新术语来为某些宗教团体“去污名化”的初衷,往往以新术语很快重新被“污名化”而告终。

第三,类型学的繁荣也与学科差异有关。举例而言,在汉语学界,人类学和历史学所讨论的“民间宗教”意义完全不同。历史学家所说的“民间宗教”是指有组织、有领导、有经典、有仪式的教派,比如太平道和白莲教等,其对应的英文概念是 sect(马西沙、韩秉方,1992)。然而,在人类学界,“民间宗教”对应的英文词汇是 popular religion 或者“folk religion”,它大致包含以下一些现象:(1)在信仰层面,包括对神、鬼、祖先三类人格化的超自然力量的崇拜(Jordan,1972),以及对“气”、命、运、风水等神秘力量的信仰;(2)在实践层面,民间信仰涵盖算命、改运、进香、收惊、看风水、积功德、神人沟通等宗教行为;(3)在仪式层面,包括庙祭、绕境、巡游、做醮等社区宗教仪式以及与生命周期相关的个人性的宗教仪式(比如葬礼);(4)在组织层面,民间信仰包括基于血缘基础的家族性的仪式组织以及基于地缘的、以社区庙宇为中心的仪式组织(卢云峰、李丁,2011)。对于许多“民间宗教”,中国大陆曾将它们视为“迷信”并予以取缔,随着“非物质文化遗产”保护制度的实行,现在,其中一些已获得了一定的合法性。由此可见,人类学和历史学使用“民间宗教”概念所指涉的含义有很大的不同。

总之,由以上讨论可知,在关于中国宗教的研究领域,有关类型学问题的研究异常活跃,尽管这对于一个学科来说是非常必要和重要的,而且研究者在此过程中所体现出来的严谨态度与社会关怀也值得钦佩,不过,笔者以为,我们还可以在此基础上走得更远。关于这一点,或许我们可以从“教派—教会”理论的发展史中获得一些有益的启示。

“教派”和“教会”原本是西方社会中的日常用语,德国学者特洛尔齐(Troeltsch,1931)将它们改造成学术概念。教会是指“接受世俗秩序”的宗教团体;而教派则是指具有排他性的自愿加入的宗教组织。这一区分成为“教派—教会”理论的源头,后来包括韦伯在内的很多学者对该理论予以了发展,甚至一段时间学者们热衷于构造非常复杂和精致的教派类型学,例如,英国社会学家威尔逊(Wilson,1970)一个人就提出了七种类型的教派,包括皈依型(conversion)、革命型(revolution)、内省型(introversion)、操纵型(manipulation)、奇术型(thaumaturgy)、改革型(reformation)和乌托邦型(utopia)。对此,有批评者(斯达克、芬克,2004)认为:类型学纯属静态描述,无助于我们把握宗教的演变趋势;理论必须预测动态的趋势而不是简单的分类;类型学

的繁荣恰恰意味着理论的误入歧途；而且，他们认为，与那种静态描述的类型学相比，尼布尔的工作代表了正确的理论方向。尼布尔(Niebuhr, 1929)将教派和教会视为一个连续统的两端，认为伴随着时间的流逝，成员的代际更替以及信徒社会经济地位的提升会逐渐改变教派自身的神学立场，通向教会化之路。由于引入了这种连续和动态视野，“教派—教会理论”²被赋予了新的学术生命，以至于后续的许多研究专注于考察教派变迁的过程与机制(Johnson, 1963; Lu, 2006; 卢云峰, 2011)，而不再热衷于堆积更多的教派类型。

我们可以把“教派—教会理论”所体现的研究方法称为“基于类型学基础上的动态研究”，该方法不排斥类型学，而是在类型学的基础上考察各种类型之间的关系与转化，继而达到揭示其隐秘的面相和把握趋势的目的，相比之下，单纯的类型学研究显然无法达成这一任务。

本文试图运用“基于类型学基础上的动态研究”的分析视角，对中国的一些宗教现象进行分析。笔者认为，一旦我们自觉地采用动态的视角就会发现，中国的宗教并非静止的，而是变动不居的；信仰的流动无处不在，这种流动既体现为神灵的流动、信徒的流动，也体现为宗教组织的流动。需要特别说明的是，本文所说的流动指的是从一种类型向另一种类型的转化。其实，“宗教流动”也并不算新概念，国外学者及台湾地区的学者林本炫(2001)都曾对此有过相关的论述。下文对信仰流动的讨论只是为了进一步阐明研究视角的转换能提出新问题或者对经典理论进行新的诠释，其用意在于强调研究视角的创新而非在于提出一套宗教流动的理论。动态的视角既可以观照到曾经被忽略的细节，也能够给宗教社会学及宗教人类学的诸多经典理论开辟新的发展空间，同时也可以提醒我们多留意“灵”、“义”、“诚”等本土概念的社会科学化。在文章的最后，笔者将把目光转向宗教社会学领域之外，讨论“基于类型学基础上的动态研究”对“过程—事件分析策略”的补充，以期有更多的学者关注和运用此种研究视角。

二、神灵的流动

汉人的民间信仰大体上针对的是以下三种超自然力量：神明、祖先

2. 关于“教派—教会”理论发展史的详细论述，参见斯塔克和芬克(2004)所著的《信仰的法则》第六章。

和鬼魂(Jordan,1972)。有人认为它们分别对应着世俗社会的三个等级：神明是帝国官僚的隐喻，他们身穿官袍、供于庙宇、等级分明；汉人的神明体系既有从玉帝、城隍到土地公等职级的区分，也存在各司其职的功能神，比如龙王、财神、灶神等，几乎就是世俗帝国官僚系统的翻版(Feuchtwang,1992)。鬼是令人厌恶或可怜的陌生人的代表，他们颇类似于乞丐，需要人们的施舍；同时也有些类似危险的强盗，人们必须小心应对，否则会带来厄运。祖先则是代表自己人的超自然力量，是已经过世的家族或宗族成员的灵魂。

虽然神、鬼、祖先代表着不同的群体，但他们之间的界限并非不可逾越。一方面，作为自己人的祖先对于外群来说即是鬼魂，尤其是当亡灵没有子孙提供祭品时，它们便会沦为无家可归的孤魂野鬼；但是，另一方面，有些鬼魂兼具鬼格与神格，它们能逐步升格为神灵，譬如，台湾地区的“有应公”信仰就是鬼魂变神灵的典型案例。拓荒时期的台湾很多人死于海难或械斗；人们将开荒时挖掘出来的无主枯骨或流落在海边的人骨集中起来加以埋葬，并建坟墓或小庙进行祭祀。那些鬼魂据说非常灵验，“有求必应”，于是得名“有应公”。由于灵验的缘故，那些原本属于孤魂野鬼性质的“有应公”享受着鼎盛的香火，受众多乡民的崇拜，因此它们逐渐升级为神灵(Wolf,1974)。“有应公”的案例清楚地告诉我们，“鬼”和“神”之间存在着流动的通路。

在汉人的民间信仰中，不仅存在着鬼魂演化为神祇的情况，也存在着神灵流动的其他特征：它们可以跨越宗教的门户界限，为各宗教传统所接受。华人社会中大多数有影响的神灵都在各宗教传统中通行无碍。民间广泛认为，佛教的观音菩萨、文殊菩萨和普贤菩萨对应于道教就是慈航真人、文殊广法天尊和普贤真人；源出儒教的“武圣人”关公被道教尊为“关圣帝君”，被佛教奉为“伽蓝菩萨”，而民间则有“关公当玉帝”的说法。除此之外，河北地区的王二奶奶信仰则为我们展现了民间信仰神祇进入正统宗教的极为典型的案例。相传王二奶奶是明末清初的河北香河县人氏，由于死后身体不腐，受到人们的祭拜，变成地方女神。之后，王二奶奶信仰被道教接纳：“一个处于京城郊区正规的道教道场，不但为来自香河县乡下的一个民妇修了殿堂、接受各方的香火，而且还非常厚道地承认了她的‘灵验’，更对来自王二奶奶娘家香河的所有人给予更多的热情”，这说明“民间信仰与制度性宗教之间始终存

在着良性的互动”(范丽珠,2010:227)。

基于上述讨论,我们大致可以清楚,神灵的流动基本上可分为两类:一类是超自然力量的位格变化,即神灵、鬼魂和祖先之间的性质转换,这涉及到宗教社会学的经典议题:“神灵的诞生”;另一类是特定神灵在各宗教传统之间的跨界流动,比如关公被儒释道三教共同崇奉,妈祖和王二奶奶等原本始于地方民间信仰的神祇被正统的道教接纳等。总之,如果我们自觉地带着动态的视角进一步考察神灵跨界流动的话,那么我们就可以清楚地勾勒神灵扩大影响的路径以及诸神之间的竞争。不过,神灵的流动毕竟还涉及到“诸神的诞生与竞争”,这是宗教人类学和宗教社会学关注的大问题,因此,我们有必要对此略加论述。

神灵是如何诞生的?人类学家泰勒(1992)认为,无论宗教也好,神灵也好,都源于万物有灵论,“灵”即“灵魂”。那么“灵魂”又源自何处?他的回答是来自古代哲学家的推理:这些蒙昧时代的哲人力求了解生与死的区别,探讨梦、幻觉等难以理解的现象,于是建构出灵魂的概念。在万物有灵论的基础上,泰勒提出了宗教进化论,认为宗教的发展存在着从低级到高级,从多神到一神的线性进化过程。这一观点至今仍有影响,斯塔克和芬克(2004)就认为,人出于交换的需要建构出神灵,随着社会的发展和神灵之间竞争的加剧,一神教会战胜多神教;社会越复杂,范围越大,历史越悠久,就越可能出现占统治地位的排他性一神教。

涂尔干(1999)也认为,宗教的起源与社会环境密切相关,人们对神灵的崇拜实际上是对社会本身的崇拜。沿着这一思路,他的学生斯万森(Swanson,1960)分析了有文字记载前后的社会历史材料,写出了著名的著作《诸神的诞生》。此书探讨了某些信仰(如一神论和多神论)与各种社会条件(如食物的来源与总量、人口数量、社会分层、社会组织的多样性等)之间的关系。他发现,一些社会因素和特定的宗教信仰之间的确存在高度相关,比如,当人们在重要的事情上都要相互影响,但又没有什么明确的规范、控制和结构来指导他们时,巫术就会出现,巫术实际上是一种代替物,它作为一种补偿的手段用以解释和控制在他们生活中发生的事情。

继斯万森之后,西方社会学界关于神灵起源的研究日渐稀少,这或许是因为人们在基督教一教独大格局下的西方社会中很难找到相应的经验材料,于是绝大多数研究者将目光转向“一神教是如何产生的”之

类的问题(Lang, 2004)。与之相对,中国社会中丰富的多神信仰却能为讨论神灵的起源提供丰富的素材,历史学家也已经在这方面做了出色的研究,比如日本学者滨岛敦俊(2008)认为,中国江南地区的人格神诞生与三个因素有关:生前的义行、死后的“显灵”和官府的敕封。

首先,有必要讨论一下义行问题。义行所强调的“义”或许是汉语中使用最广泛、最具理论伸展性却又被社会学界忽略的概念之一。礼义廉耻被儒家称为“四维”,“四维不张,国乃灭亡”;儒家又把仁、义、礼、智、信合称为“五常”,义乃为最高的道德标准之一。当子路问道:“君子尚勇乎?”孔子的回答颇耐人寻味:“君子以义为上。君子有勇而无义为乱,小人无勇而无义为盗。”义在孔子那里显然成为决定事物性质的首要标准。孟子也从不讳言他对义的重视:“生,吾所欲也;义,吾所欲也;两者不可得兼,舍生而取义者也。”或许是受圣人之言的影响,民间对“义行”也异乎寻常地强调。在汉人民间信仰中,“义行”不仅关乎现世的道德,更左右着死后的归宿。按照汉人的理解,人死后魂魄分离,但灵魂仍然存在,通常被称为“鬼”,这意味着成为鬼是大多数人死后的宿命,只有极少数人能成为神。滨岛敦俊(2008)的研究表明,那些成“神”的幸运儿在生前都具有“义行”。

关于“义行”,笔者认为最值得分析的个案或许就是关公信仰。民间流传关公所做的“义行”主要有两件:千里走单骑和华容道捉放曹操。这两件事是否属实并不重要,重要的是它们对关公形象的建构具有非凡的意义。尤其是传说中的私放曹操,它所体现的是私人情谊,这与儒家文本中所讲的“义”旨趣迥异,与基督教所强调的“义行”更是相距甚远,但它不妨碍关公成为汉人心目中最讲“义气”的神祇。关公形象也颇为丰富,最常见的是儒家化色彩十分浓烈的武圣人“关夫子”造型:手抚美髯,正襟危坐读《春秋》;商店食肆供奉的则是作为“财神”的关公;从事非法买卖或曰“偏门生意”的帮派三合会则把关公当作保护神。在这些看似差异的背后,是否有共同的“义”的逻辑?这有待进一步研究。

其次,有关死后“显灵”的问题。实际上,曾经在生前行义的人有很多,但绝大多数人死后都未能由“鬼”变成“神”。滨岛敦俊(2008)认为,“鬼”与“神”的区别在于其是否显灵,或者说有无灵迹。前文提到的“有应公”信仰便说明了这一点,灵验成为其由鬼变神的关键。时至今日,“显灵”仍然是当代华人社会人格神诞生的因素之一。譬如,广东海陆

丰地区的圣人公妈原本也是鬼魂,信者们相信,它是“通过鬼魂附于灵媒报出自己的来历,或者显出身形等现象,才被称为‘圣人公妈’,后来蒙受恩惠的当地宗族开始于固定的时间集体祭祀,渐渐称为乡社的保护神”(志贺市子,2010:187)。需要指出的是,社会科学无法考证“显灵”的真假与否,也无意宣扬此类神迹,但我们可以通过对民间关于“显灵”问题的讨论,探索哪些社会因素助长或抑制了民间信仰现象的发生和变化。志贺市子(2010)的研究发现,随着现代性的展开,近年来广东地区关于圣人显灵的神迹越来越少,这可能与佛教和道教知识的普及、灵媒活动的衰退和政府的殡葬改革政策都有直接或间接的关系。这些观察为我们理解华人民间信仰的复兴与演化趋势提供了一定的启发,也值得我们在后续的研究中跟进。

第三,关于朝廷敕封对民间信仰的影响问题。值得注意的是,朝廷的敕封对人格神的诞生也至关重要。我们不妨仍然以关公信仰为例来说明这个问题。自宋代开始,官府开始敕封关羽,以宣扬其忠义精神。宋哲宗封其为“显烈王”,元代加封为“显灵义勇武安英济王”,明神宗赐其“协天卫国忠义帝”封号,清顺治皇帝更是加封其为“忠义神武灵佑仁勇威显卫国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”。而且,在清代,朝廷在各地大修关帝庙,称为“武庙”,与崇祀孔子的“文庙”相提并论,清朝还规定了每年五月十三日祭祀关帝视察制度。由此可见,关帝信仰同孔子信仰一样,在历朝历代官方的敕封下,成为国家祭典的常规内容。关公信仰的民间版本纵然有千差万别,但在关于何谓正统关公的问题上,国家具有最大的话语权。对此,华生(Watson,1985)认为国家的敕封是地方神明“标准化”的关键所在。

除了上述三个因素外,笔者以为宗教团体的推动也是神灵跨界流行的原因之一。关公信仰的例子说明它的盛行是各种社会力量合谋的产物:在香港,尽管三合会和警察彼此对立,但都崇信关帝;在台湾,“恩主公庙”遍布全岛,所谓“恩主”就是能拯救世人的神明,在众多恩主之中,关公居首,其后有吕洞宾等神祇。实际上这些“恩主公庙”就是民间崇拜关公的祭祀场所,在这种社会氛围的影响之下,一些教派也纳入关公信仰,近年来台湾更是兴起了专门崇奉关公的新兴宗教团体“玄门真宗”(卢云峰、李丁,2011)。

总之,通过以上论述,笔者希望强调的是,如果以动态的视角考察

神、鬼、祖先这三类超自然信仰对象的流动现象，那么我们不仅可以充分了解到华人信仰的复杂性，也可以对宗教社会学的一些经典问题（诸如神灵的诞生与竞争等）提出新的研究思路。

三、信徒的流动

信仰流动的另一个重要维度是信徒的流动。宗教社会学在研究信徒流动时主要以“改教”（conversion）概念来加以把握。“改教是指跨宗教传统的转换”（斯塔克、芬克，2004：143），其关注的重点是宗教身份的改变，即从一种信仰转移到另一种信仰。提到改教，人们往往会联想到保罗的故事。据《圣经》记载，保罗原名扫罗，是一个与基督教为敌的犹太教徒，有一天，他在前往大马色捉拿基督徒的路上，忽然天放大光，保罗扑倒在地，听见耶稣问他为何逼迫基督徒，此一经历让保罗从一个逼迫基督教的犹太教徒瞬间转变成一个虔诚的基督徒。保罗的故事成为“改教”的经典案例，其传奇性的神秘体验和急遽的信仰转变令许多人觉到不可思议。

在一些社会学家看来，“改教”一词带有过多的基督教色彩，由此也影响了这一术语的普适性，于是有人（Whitt and Babchuk，1992）建议用“宗教流动（religious mobility）”代替“改教”。在他们看来，“宗教流动”的提法比较中性，一方面淡化了“改教”的基督教色彩，另一方面也可以提醒人们更多关注基督教各主流宗派之间的信徒流动现象，而不是过分聚焦于新兴宗教。引入流动的概念还意味着可以将社会分层研究的高度成熟的量化技术运用到宗教流动分析中，分析哪些宗教团体彼此之间的流动性更强，哪些团体之间存在着流动的障碍（Suchman，1992）。此外还可以分析宏观的结构性因素对宗教流动的影响，比如杜克等人（Duke，*et al.*，1993）对多个国家之间的宗教的比较研究发现，宗教流动往往与宗教管制的程度、宗教市场的开放和竞争程度以及各阶层的剥夺程度密切相关。

与改教一词在西方社会所具有的基督教色彩相比，该词在华人社会中的适用性受到更多的质疑。郑志明（2002）认为，汉人社会中与其说存在“改教”，不如说广泛存在着“游宗”，意即信众在各宗教之间来回游走，今天拜这个神，明天拜那个佛，后天可能还会光顾教堂；他们以开放的心态平等对待各种宗教，与各类神灵广结善缘。焦大卫（Jordan，

1993)勉强同意保留改教的概念,但他认为,华人社会中的改教具有许多基督宗教不曾有的特征:累加性、制约性和众神可交替性。在他看来,中国人很容易在保持原有信仰的基础上接受新的宗教或者神明,多多益善,此即所谓“累加性”。但是这种累加无损于已有的信仰体系,新的信仰往往与原有的世界观有共通之处,这就是“制约性”。在此背景下,华人乐意将各种宗教人物进行同质化的类比,比如“老子化胡说”将释迦摩尼视为老子的化身,民间很多人倾向于把西王母等同于圣母玛利亚,这即是“众神可交替性”。笔者觉得,尽管焦大卫的分析颇有见地,但问题在于,这种无损于改教者原有世界观和社会网络的“中国式改教”是否还能叫做“改教”?

以上这些反思有助于使我们认识到“改教”概念的局限性以及它在中国的适用性,也可以提醒我们多留意用“宗教流动”一词来把握人们的信仰变迁。不过,人们同时还民需要注意“宗教流动”概念本身也存在一些问题。该概念的倡导者之一萨奇曼(Suchman,1992)承认,宗教流动关注了个体目前的宗教信仰和先前的宗教信仰的变化,但是无法究竟其间的过程,也无法体现只经历一次宗教流动者与经历多次宗教流动者之间的差异。事实上,前面所提到的一些概念,无论是“改教”、“宗教流动”还是“游宗”,它们关注的重点都是信徒宗教归属(religious affiliation)的转变;这在排他色彩强烈的犹太教—基督教社会中或许是无可厚非的。然而,对非排他性宗教占主导的华人社会,强调宗教身份未免有失焦点(卢云峰,2008a)。有鉴于此,笔者认为,在考察信徒的流动时有必要改弦更张,淡化宗教身份,强调宗教偏好(religious preference)。

具体而言,笔者主张从宗教偏好变化的角度来考察华人社会中信徒的流动。传统的宗教社会学习惯用宗教与外部社会之间的张力来衡量人们的宗教偏好,认为宗教偏好大体呈正态分布,那些喜欢高张力和低张力的信徒都很少,居于正态分布的两端,大多数人偏好中等程度的张力。这个模型构成了宗教市场理论的基础,广为学界所知(斯达克、芬克,2004)。本文则以为,对于宗教偏好的测量,我们可以抛开“张力”另辟蹊径,具体而言就是考察信众对“灵验”的在意程度。基于在台湾地区开展田野研究的经验,笔者认为,华人社会大致存在一个“高度关注灵验—低度关注灵验”的连续统:民间信仰的追随者居于“高度关注灵验”一端,另一端是信奉佛教和基督教等主流宗教的信徒,居于中间

的是教派和新兴宗教成员。民间信仰的实践者极为关注神明是否灵验，他们“无事不登三宝殿”，“平时不烧香，临时抱佛脚”；一旦他们认为所拜神明灵验就会虔诚之香火美食，不灵验则转拜其他神灵。现实中较为极端的例子，是那些为彩票中奖而去神庙求取明牌的赌徒，如果反复求签烧香却屡屡落空的话就会迁怒于所拜的神灵，甚至损坏神像，其戾气之重和功利心之强由此可见一斑。

相对于民间信仰而言，教派和新兴宗教更重视神人交换之间的延宕性，更注重救赎而非灵验。以笔者曾考察过的台湾某一教派为例，其信徒大多来自民间信仰，为了改变这些人急功近利的心态，该教派会举办一系列的活动来逐渐塑造信徒们新的宗教习性。他们举办了很多层次不同的读经班，信徒每参加一个读经班就需要“立愿”，包括“去毛病、改脾气”、“重圣轻凡”、“财法双施”、“清口茹素”、“海外开荒”等等。笔者（卢云峰，2008b）注意到，虽然实际上一些成员会因为追求“神通”而不愿意继续留在该教派，但通过规章严明的读经班、“立愿—还愿”机制以及“渐进性严格”机制的共同作用，仍有不少原本看重灵验的信徒会不再那么在乎与神灵之间的即时交换，而是将目光放的更长远，强调明心见性，从灵验的偏好者转变成救赎的寻求者。随着灵性水平的提高，其中的一部分信徒会继续流动到佛教中去，或许这是因为后者在教义上更为精深。同样，正信的佛教承认神通的存在，也会利用一些方便法门来吸引信众，但之后便会不断告诫信众不应受神通与灵验的诱惑。

如前所述，以往对个体宗教流动的研究无法体现过程也无法跟踪一次改教者和多次改教者之间的差异（林本炫，2001），如果借助“宗教偏好”这一概念，那么我们就可以比较细致地观察到个体的宗教流动是如何展开和深化的。笔者认为：人们的宗教偏好存在从“灵验”到“超验”的差异；宗教偏好的变化最终会导致宗教身份的改变或者说“改教”；华人社会中那些多次改教者或所谓的“游宗者”或许在宗教偏好上并无显著变化，因为他们始终在寻求“灵验”；只有当宗教偏好从“灵验”转为“超验”时，真正意义上的改教才会发生。当然，上述的结论还只是一些来自田野研究的粗浅认识，有志于这项研究的人可以继续进行更为细致的探讨，尤其是定量的研究。如果我们能够设计一些较为完备的问卷，测量人们对灵验的偏好，并将其与人口特征、文化因素等结合起来进行分析，那么我们就更全面地了解宗教偏好与生命周期、受教

育程度、收入状况、个人的社会阶层变化等因素是否相关的情况。³在组织层面,我们可以研究宗教团体的组织程度、资源动员能力、传教策略、神学的精深程度等对个体宗教偏好的影响。在宏观层面,我们可以探讨个体的宗教流动与社会对宗教的开放程度、政府管制(卢云峰,2010)、经济发展状况、社会整合以及宗教市场的竞争等因素之间的关系。这些研究不仅能够为传统的“改教”研究拓展新的发展空间,也能够更直接地切入个体的信仰变迁研究。

四、宗教组织的流动

下面,我们简要地论述一下宗教组织的流动问题。本文所说的宗教组织的流动实际上就是组织变迁。宗教社会学对此已有很多论述,但是,从已有文献来看,绝大多数的讨论都是在教派—教会理论框架下展开的。笔者(卢云峰,2008a)以为,在探讨中国社会中宗教组织的变迁时,我们不必拘泥于“教派—教会”理论,因为华人社会中教派的地位比较边缘化,所占市场份额很小。

现实社会中宗教组织存在诸多的流动方向。我们首先来看看宗教组织与世俗组织之间的相互转化。事实上,很多宗教团体都由世俗组织转变而来。斯塔克和本布里奇(Stark and Bainbridge,1980)认为,宗教组织与世俗组织最大的区别在于前者提供的是无法在此世验证的“彼岸收益”(otherworldly rewards);他们预测,当某些组织追求价值巨大而又不能通过直接的手段获得酬赏时,便倾向于转向超自然的假设,亦即是走向神圣(卢云峰,2010)。这也意味着:世俗化是一个自我限制的过程。华人社会中很多案例可以验证这一预测,比如福建的三一教原本是学术团体,四川的刘门教最初也是知识分子社团,但随后它们都演化成组织完备的教派(马西沙、韩秉方,1992);上世纪末,我国也有不少原本从事治病的、世俗性的气功团体在市场竞争以及商业逻辑的促使下逐渐演变成宗教组织(Lu,2005)。

宗教团体也可以逐渐演变成世俗社团,这一现象与经典的世俗化

3. 目前笔者尚未见到有调查问卷直接涉及华人社会中民众的宗教偏好,但是“台湾社会变迁调查”曾关注受访者的信仰动机,涉及“寻求平安”、“寻求精神寄托”、“趋吉避凶”、“修身养性”、“寻求安慰”、“减少烦恼”和“跟父母信的”等。笔者认为,这些问题可以部分地测出人们的宗教偏好。

理论相关。扎德和邓同(Zald and Denton, 1963)的研究发现,最初的基督教青年会(YMCA)是一个从事传教的福音机构,由于社会环境的变迁,其福音路线受阻,迫于环境压力,基督教青年会的宗教色彩逐渐淡化,最终转变成为一般性的社会服务机构。中国也不乏这样的例子,马西沙和韩秉方(1992)认为,青帮就是由信奉罗教的漕运水手组织演化而来。未来值得学界关注的是台湾慈济功德会的走向。在证严上人的领导下,慈济功德会从偏居花莲一隅的小宗教团体发展成为台湾地区最大的非政府组织,也是华人社会中最具国际影响力的慈善组织。毋庸讳言,相对于台湾地区其他三个比较有影响的佛教团体(佛光山、法鼓山、中台山),慈济的宗教色彩偏淡,其主要任务并非传教而是慈善;外界更多地是将其视为基于信仰的组织(faith-based organization)。将来,慈济是否会越来越淡化其宗教色彩,像基督教青年会一样演化成纯粹的公益组织?哪些因素和机制会促成宗教组织与世俗组织之间的转化?这些问题都有待今后进一步的观察与研究。

除了世俗组织与宗教组织之间的相互转化,我们还可以关注宗教的组织化程度以及排他性程度的变化。在台湾,传统的民间信仰原本组织松散,边界模糊;但近三十年来许多民间信仰的精英开始有意识地组建教团来应对制度化宗教的竞争(Lu, *et al.* 2008);不少鸾堂发展出自己的教义、仪式、组织架构和运行章程,形成定期聚会的教团(林本炫,2000)。在传统社会,很多教派特别强调综摄主义(syncreticism),高举“三教合一”、“五教合一”乃至“万教合一”的旗帜。但现在,排他主义(exclusivism)抬头,越来越多的新兴宗教开始提升其排他性程度,例如,一些崇奉净空法师的佛教徒形成教团,他们积极参与净空倡导的三时二系运动,“在组织内部推行对净空法师的排他性崇拜,即非净空法师的说教和物品一概不允许带入道场,除了净空法师推荐的高僧大德的书”(谢燕清,2012)。这些变化趋势都值得我们研究。

五、讨论与结论

如前所述,关于中国宗教,学界已经有了太多的类型学研究,而且近年来还有不断增加的趋势。毋庸置疑,类型学是社会科学研究的重要手段,也是我们理解社会现象的工具,但类型学的知识往往只能告诉人们“是什么”而无助于我们了解“为什么”,许多学者已经认识到,类型

学的泛滥最终会成为阻碍人们思考的概念巴别塔。有感于此,笔者以为有必要进行研究视角的转换。具体而言,就是我们在前面强调过的宗教的流动性视野,即对信仰进行“基于类型学基础上的动态分析”。孙立平(2000:7)曾经倡导:“在对待社会现象的时候,就如同印象派画家将空气和阳光看作是流动的一样,将社会现象看作是流动的、鲜活的、在动态中充满着种种‘隐秘’的。”同样,中国的宗教现象也不是呆滞的,而是活泼的;动态的视角有助于我们理解信仰现象的种种隐秘性和趋势。

下面,本文尝试运用此种分析方法对神灵的流动、信徒的流动和宗教组织的流动进行初步的分析。笔者认为,动态视角有助于我们以全新的思路去理解神灵的诞生与竞争,有助于我们了解信徒的宗教偏好变化如何导致宗教身份的变化,并能促使我们更多地关注宗教组织的变迁。不仅如此,基于动态视角还可以使我们保持这样一种自觉,即在研究中国的宗教现象时,有必要考证国人惯常使用的概念,比如神灵诞生与流行过程中的“灵”的角色与“义”的逻辑以及国人信仰生活中“诚”的重要性等。如果不关注它们,那么我们会屏蔽掉中国宗教中最隐秘与核心的内容。关于这一点,罗伯特·贝拉(1998)是先行者。贝拉(1998)在分析日本的宗教时固然十分重视引入社会学的分析框架,但是他也非常关注“恩”、“德”、“忠”、“孝”等在日本社会中鲜活存在的概念。贝拉的研究带给我们的启示在于,如何将这些词汇社会科学化不仅有利于理解东方的宗教现象,也有助于拓展宗教社会学的边界。

需要说明的是,本文主旨并不在于排斥类型学,相反,我们强调以类型学为基础。本文所阐述的“基于类型学基础上的动态分析”与孙立平等人提出的“过程—事件分析策略”有类似的地方,两者都强调动态分析。但两者也存在差异,如各自的名称所示,本文所谓的动态分析的重点是类型学,而后者是事件。孙立平在展开分析时经常会借一些有趣的故事来达到“微言大义”的效果,藉以揭示社会生活中的“隐秘”。所谓“隐秘”有两层含义,“其一,是不确定性,即在因素与因素之间、事物与环境之间并不存在一成不变的联系。其二,是静态结构中的不可见性”(孙立平,2000:5)。在孙立平那里,探索“因素”与“因素”之间的联系是社会学研究的目的,而关于事件的叙述只是手段。然而,遗憾的是,后来很多以“过程—事件分析策略”追随者自况的学人本末倒置,将叙事当作目的。他们一上来就讲一通故事,略加评论便扬长而去。鉴

于很多研究存在叙事有余而理论不足的现象，应星(2006)曾提醒人们，在叙事的同时需要有问题感、充分关注故事的复杂性以及叙事方式的技巧性。

如果将类型学作为动态过程分析的基础，那么研究者就会更自觉地在研究中约束泛滥的叙事热情，给理论腾挪出成长的空间。我们知道，概念和命题是理论的基础，如果研究者对故事过于关注，忽略了概念的重要性，那么就会给自己的研究带来叙事有余、理论不足的后果。与过程—事件分析一样，本文也强调动态视角，但分析的起点与终点都是范畴化的概念，或者说类型学，比如由“鬼”到“神”，由“教派”到“教会”，由“世俗组织”到“宗教组织”等等。当两端确定以后，其中的变迁与联系完全可以运用“过程—事件”分析策略来完成。换句话说，“基于类型学基础上的动态视角”分析，其重点不是从A事件到B事件的过程，而是从A概念/类型到B概念/类型的过程以及其中的机制；当我们关注概念之间的联系时，可以通过丰富的叙事来充实其概念的空间，但更重要的是，通过那些由叙事所充实的概念之间的差异可以考察变迁的机制，从而发展出若干中层理论。就中国的宗教社会学而言，这种尝试既可以体现在通过考察由“鬼”到“神”的变迁来丰富有关“神灵诞生”的理论方面，也可以体现在通过分析信者的宗教偏好的变迁而以全新的视角重新诠释“改教”理论，以通过“宗教组织”向“世俗组织”的变迁分析来发展世俗化理论。

有评论者认为，动态分析的关键在于剖析因果机制，对此，笔者深表认同。如前文所示，“教派—教会理论”之所以有生命力，就在于该理论揭示出信徒的阶层流动以及代际更替等因素会导致宗教团体与外部社会之间张力的变化。同样，本文尝试对中国语境中导致神灵流动和信徒流动的机制进行初步的分析，比如神灵的流动是基于人格神生前的义行、死后的“显灵”、官府敕封以及宗教团体崇奉等因素的共谋，正是试图揭示信徒的流动与“渐进性严格”机制以及“许愿—还愿”机制之间的相关性。当然，本文对这些机制的分析还远远不够，有待同道的进一步研究。此外，需要强调的是，本文所分析的三个维度(神灵、信众与组织)并没有涵盖宗教的所有内容。因此，人们在考察宗教的流动问题时除了要注意这三者之间的层次差异与联动，也有必要关注与之相关的其他面向，比如世界观与宇宙论等。有评论者指出，道家的“齐物论”

思想与基督教排他独大的世界观形成鲜明对比,这或许导致了中国宗教更强的流动性,尤其是神灵的流动。很显然,由于本文的主要目的在于倡导研究视角的转换而非构造一套有关信仰流动的理论,所以本文对世界观的分析有所忽略,期待未来的研究能加以弥补。

在讨论宗教社会学的研究方法时,罗伯茨(2007:72)写到:“一位深孚众望的社会学家曾经这样评说宗教:‘在重要事物当中,几乎没有什么像宗教这样,人们对其知之寥寥,却又深信不疑。’这对于同情与敌视宗教的人同样适用。基于此,在进行研究时,我认为两种品格或者态度大有裨益:适度的虚心并因此对新观点持开放态度。没有一个人对宗教行为是全知的,但通过聆听别人的观点,我们每一个人都可以拓宽自己对宗教的理解。”的确,虚心和开放对宗教研究大有裨益。基于这样的认识,本文主张进行研究视角的转换,在对中国宗教进行静态的类型学考察的同时,我们也不妨用动态的视角来理解信仰现象的流动以及从中透析出的种种趋势与机制。虽然这种认识源自于宗教社会学研究本身,但是我们也希望这种分析策略对社会学其他学科有所启示。

参考文献(References)

- 贝拉,罗伯特.1998.德川宗教:现代日本的文化渊源[M].王晓山、戴茸,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 滨岛敦俊.2008.明清江南农村社会与民间信仰[M].朱海滨,译.厦门大学出版社.
- 范丽珠.2010.北方民间信仰中的肉身成道:从王二奶奶到香河老人[G]//宗教人类学(2).金泽、陈进国,主编,北京:社会科学文献出版社:210—236.
- 林本炫.2000.台湾的宗教变迁与社会控制[J].辅仁学志(31):1—26.
- 林本炫.2001.台湾民众的宗教流动与地理流动[G]//中央研究院社会学研究所、中央研究院合办“宗教与社会变迁”研讨会会议论文.
- 刘创楚、杨庆堃.1989.中国社会:从不变到巨变[M].香港中文大学出版社.
- 卢云峰.2008a.超越基督宗教社会学[J].社会学研究(5):81—97.
- 卢云峰.2008b.渐入圣域:虔信徒培养机制研究[G]//中国研究.北京:社会科学文献出版社:128—139.
- 卢云峰.2010.苦难与宗教增长:管制的非预期后果[J].社会(4):200—216.
- 卢云峰.2011.从边缘到主流:“教派—教会”理论视野中的摩门教的变迁[J].社会学研究(3):179—190.
- 卢云峰、李丁.2011.台湾地区宗教的格局、现状与趋势[G]//宗教蓝皮书:中国宗教报告(2011).金泽、邱永辉,主编.北京:中国社会科学出版社:225—252.
- 罗伯茨.2007.宗教研究的科学视角[J].刘海涛译.道风:基督教文化评论(26):47—73.
- 马西沙、韩秉方.1992.中国民间宗教史[M].上海人民出版社.
- 欧大年.1986.中国民间教派研究[M].周育民,译.上海古籍出版社.
- 志贺市子.2010.粤东海陆丰地区的义冢信仰与其演变:从“圣人公妈”到“百姓公妈”[G]//金泽、陈进国,主编.宗教人类学(2).北京:社会科学文献出版社:187—209.

- 斯达克,罗德里·罗杰尔·芬克.2004.信仰的法则——解释宗教之人的方面[M].杨凤岗译.北京:中国人民大学出版社.
- 孙立平.2000.“过程—事件分析”与对当代中国国家农民关系的实践形态[J].清华社会学评论(特辑):1—17.
- 泰勒,爱德华.1992.原始文化[M].连树声,译.上海文艺出版社.
- 涂尔干.1999.宗教生活的基本形式[M].渠敬东、汲喆,译.上海人民出版社.
- 魏乐博.2010.“制度性宗教 VS 散开性宗教”笔谈[J].世界宗教文化(5):40—46.
- 王见川、康豹、宗树人.2011.导言:救世团体研究的回顾[J].民俗曲艺(172):13—20.
- 王铭铭.1997.社会人类学与中国研究[M].北京:三联出版社.
- 谢燕清.2012.净土修行中的三时系念[G]//宗教人类学(4).金泽、陈进国,主编.北京:社会科学文献出版社.
- 应星.2006.略论叙事在中国社会研究中的运用及其限制[J].江苏行政学院学报(3):71—75.
- 郑志明.2002.华人的信仰心理和宗教行为[J].鹅湖月刊(324):14—26.
- Cowan, Douglas E. and David G. Bromley. 2008. *Cults and New Religions: A Brief History*. Oxford: Blackwell.
- Duke, James. T., Barry L. Johnson, and James B. Duke. 1993. “Rates of Religious Conversion: A Macro-sociology Study.” *Research for the Social Scientific Study of Religion* 5(1):89—121.
- Feuchtwang, Stephan. 1992. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.
- Freedman, Maurice. 1974. “On the sociological study of Chinese religion.” In *Religion and ritual in Chinese society*, edited by A. P. Wolf. Stanford: Stanford University Press:9—42.
- Johnson, Benton. 1963. “On church and sect.” *American Sociological Review* 28(4):539—549.
- Jordan, David. 1972. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press.
- Jordan, David. 1993. “The Glyphomancy Factor: Observation on Chinese Conversion.” In *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, edited by Robert W. Hefner. Berkeley: University of California Press:285—303.
- Jordan, David and Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.
- Lang, Graeme. 2004. “Challenges for the sociology of religion in Asia.” *Social Compass* 51(1):99—109.
- Lu, Yunfeng. 2005. “Entrepreneurial Logics and the Evolution of Falun Gong.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 44(2):173—185.
- Lu Yunfeng, Byron Johnson and Rodney Stark. 2008. “Deregulation and Religious Market in Taiwan.” *The Sociological Quarterly* 49(1): 143—157.
- Lu, Yunfeng and Graeme Lang. 2006. “Impact of the State on the Evolution of a Sect.” *Sociology of Religion* 67(3):240—270.
- Niebuhr, H. Richard. 1929. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Holt.
- Stark, Rodney and Williams S. Bainbridge. 1980. “Toward a theory of religion: Religious commitment.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 19(2):114—128.
- Stark, Rodney. and Williams. S. Bainbridge. 1987. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.

- Suchman, Mark. 1992. "Analyzing the Determinants of Everyday Conversion." *Sociological Analysis* 53(Supplement):15-33.
- Swanson, Guy. 1960. *The Birth of the Gods; The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor; University of Michigan Press.
- ter Haar, Barend. 1992. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu; University of Hawaii Press.
- Troeltsch, Ernst. 1931. *The Social Teachings of the Christian Churches*. London; George Allen and Unwin.
- Whitt, Hugh. P. and Nicholas Babchuk. 1992. "Some Theoretical and Methodological Reason for Using Stephan-Deming Adjustments in Religious Mobility Tables." *Social Science Research* 21(2):204-215.
- Watson, James. 1985. "Standardizing the Gods; The Promotion of Tien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960." In *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski. Berkeley; University of California Press.
- Wilson, Bryan. R. 1970. *Religious Sects; A Sociological Study*. New York; McGraw-Hill.
- Wolf, Author. 1974. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and ritual in Chinese society*, edited by A. P. Wolf. Stanford; Stanford University Press.
- Yang, Chuan Kwang. 1961. *Religion in Chinese Society*. Berkeley; University of California Press.
- Zald, Mark and Patricia Denton. 1963. "From Evangelism to a General Service: On the Transformation of the YMCA." *Administrative Science Quarterly* 82(2):214-234.

责任编辑:路英浩