

回到超自然观念

——兼论杨庆堃对中国宗教人类学研究的影响

卢云峰*

摘要:杨庆堃认为中国人的行动背后存在一套超自然观念体系,包括命运、风水、阴阳等。这些观念不仅支配着人们的日常生活,也对各种社会制度产生深刻的影响。受其启发,弗里德曼论证了中国宗教在观念和实践层面的一致性,并据此认为存在着一个统一的中国宗教。此观点引起巨大的争议,很多学者认为中国宗教信仰的差异性极大,根本不存在一个统一的中国宗教。这些讨论大多围绕着中国人对神、鬼、祖先的崇拜展开,也随之产生了若干有影响力的理论,如“帝国的隐喻”和“神灵的标准”。这些研究延续和深化了杨庆堃对超自然观念及其运作逻辑的研究,也为社会学家如何继承杨氏的宗教社会学遗产指明了方向。

关键词:超自然观念 杨庆堃 弗里德曼 宗教人类学

一、引言

人类学名宿弗里德曼(Freedman)对杨庆堃的态度前倨而后恭。最初,他对《中国社会中的宗教》一书恶评如潮。在1962年载于《亚洲研究学刊》的一篇书评中,弗里德曼写下了这样的话:“在其短短二十七页的序言中,‘功能’一词居然出现了四十次之多,然而这种重复并不能让‘功能’这一概念变得更加清晰。宗教对促进社会团结有功能,对个体也有功能;功能既可以是有意识的,也可以是无意识的……嗯,好吧,好吧(yes, yes)。”(Freedman, 1962: 534)这两个“好吧”在常规书评中极为罕见,充分流露出作者的不屑情绪。在弗里德曼看来,除了使用“结构”和“功能”这类无法说明任何实质问题的浮夸的社会

* 卢云峰(luyf@pku.edu.cn),北京大学社会学系教授、博士生导师。

学概念,《中国社会中的宗教》一书既没有令人耳目一新的材料,也缺乏细致的田野工作,而且此书对祖先崇拜的简单处理也显示出杨庆堃甚至没搞明白家庭和宗族之间的区别(Freedman, 1962)。

然而几年之后,弗里德曼对杨著的态度发生了戏剧性的转变。1971年,在写作《论中国宗教的社会学研究》时,他毫不吝惜地给予此书各种溢美之词。他公开承认自己在写作第一篇书评时是出于“人类学的傲慢”。重读《中国社会中的宗教》之后,弗里德曼(2014:23)发现在研究中国宗教与政治的合一关系时,“想不出还有谁的研究能与杨庆堃媲美”;而在将中国宗教看作一个单一的实体,即论精英宗教和农民宗教的一致性方面,杨著更是一部“巅峰”之作。

弗里德曼的转变与他自己的理论抱负不无关系。如其标题“论中国宗教的社会学研究”所示,他希望为学界指出中国宗教研究的方向与目标。在他看来,杨庆堃的理论雄心绝不止于证明中国有宗教,而是论述了这个宗教体系超越阶层和政治,为全体中国人所共享;中国人行动背后有一套成体系的超自然观念,并围绕这些观念形成了实践和组织。“在中国宗教表面的多样性背后,存在着某种秩序。我们可以如此表达这一秩序:在观念层面(信仰、表征、分类原则等等)和实践与组织的层面(仪式、群体、等级制等等)上存在着一个中国宗教体系。”(弗里德曼,2014:22)这一观点被学界称为“一致论”,与之论战的可以被称为“差异论”;后者认为“一致论”过于武断和简化,忽略了中国民间信仰的差异性和多样性。尽管双方阵营在论点上存在分歧,但这些讨论产生了一系列颇有影响的理论,包括“帝国的隐喻”“神灵标准化”以及“分灵—分香体系”理论等,这些研究对理解中国人超自然观念及其运作逻辑不无裨益。相较而言,社会学界过多纠缠于“混合宗教”和“独立宗教”这一对概念的翻译与解释上,反而忽略了杨庆堃对国人超自然观念的研究。

在以前的一些研究中(卢云峰,2019;卢云峰、吴越,2018),我们认为《中国社会中的宗教》一书在概念框架、分析方法和经验研究对象方面都并未超越前人的研究,它之所以成为中国宗教研究的经典,是因为它对后续的中国宗教研究有着巨大的影响。沿着这一思路,本文将详细考察杨著对宗教人类学界的影响。具体而言,我将首先梳理杨庆堃对超自然观念的研究,然后分析它如何影响弗里德曼有关中国存在一个统一的宗教体系的论断,在此基础上我将论述弗里德曼的论断所引发的争论如何推动了有关中国超自然观念及其运作逻辑的研究,最后将讨论中国宗教社会学界该如何继承杨庆堃的学术遗产。

二、杨庆堃对超自然观念的研究

宗教社会学家十分关注超自然观念对行动的影响,这也是宗教社会学的经典主题之一。在韦伯看来,宗教之所以重要,就在于它扮演了人之行动的扳道工角色:“利益,而不是观念,直接控制着人的行动。但观念创造的世界观常常以扳道工的身份规定着这些轨道,在这些轨道上,利益的动力驱动着行动。世界观决定着,人们想——别忘了,还有能够——从哪里解脱出来,又要到哪里去。”(韦伯,1999:19)韦伯重视宗教,但他的最终用意却不局限于宗教本身,而在于宗教所提供的观念体系如何引导人的行动。

《中国社会中的宗教》一书的核心问题在于回答中国有没有宗教,与韦伯认为中国只是一个“巫术花园”不一样,杨庆堃认为中国有宗教,只不过在形式上与西方不一样,西方是独立宗教强大,而中国是混合宗教主导。但杨庆堃与韦伯也有共通之处,那就是关注行动背后的超自然观念,以及这套观念如何与其他各种制度结合在一起。在西方,人们的超自然观念主要围绕上帝展开,比如预定论。但在中国,没有一种独立宗教像基督教那样成为世俗社会关系的伦理价值来源,支配人们行动的是一些非人格化的超自然观念。中国人常说,“一命二运三风水,四积阴德五读书,六名七相八敬神,九交贵人十养生”。这句话很好地概括了国人的超验观念:命、运、风水、阴德、名字、面相等非人格化的要素在前,而人格化的神灵反而排在靠后的位置。这些议题在杨庆堃的著作中都有所论述,这方面的内容极其庞杂,需要另文处理。在这里,我们只是简单地看看杨氏如何看待这些超自然观念。

首先,这些观念支配着人们的日常生活:“晨昏时,为宅神上香;遇事则到庙里许愿;若有大事小情便找算命先生指点迷津;参加庙会 and 宗教节日;按照黄历选择吉日来安排生活中的大事;对超自然力量加诸生活和世界的影响作出反应——所有这一切都强化了传统生活秩序下宗教和日常生活的密切关系。”(杨庆堃,2016:264)其次,这些观念与世俗制度紧密结合在一起。以政治制度为例,天命观为其提供了合法性来源。“中国政治生活中的许多宗教影响,都源于‘天’这一基本概念和附属于天的众神体系,而这个体系能够预先决定包括政治事件在内的宇宙万物的生发过程。它的核心概念就是‘天命’,这种合法性的象征不仅被历朝政权所承认,也在普通民众中获得广泛接受。”(杨

庆堃,2016:102)最后,这些观念被全民共享,不存在阶层差异。即使是地位超然的儒士,他们也没有形成一个与传统中国社会宗教生活主流相分离的独立群体。

三、 弗里德曼对杨庆堃研究的阐述及其影响

就我的知识所及,弗里德曼是第一个重视杨庆堃对超自然观念研究的学者。彼时,弗里德曼致力于寻找中国宗教的一致性,他试图论证:“第一,中国宗教成为了一个巨大的政治统一体的一部分。第二,它是等级制社会的一个内在部分。”(弗里德曼,2014:22—23)在论述宗教与政治的一致性时,弗里德曼借用莱尔(Arthur C. Lyall)的研究来表明,尽管存在着多样性的宗教,但它们都可用于服务政治统一体。不过他对这一问题的论述,更多引用了杨庆堃有关天命的研究。杨庆堃认为,“理论上,宗教与国家的关系可以表现为三种不同的模式:宗教可能积极地与国家结盟,支配国家或作为工具性力量来支持国家;宗教也可能退隐于世,放弃政治参与生活;它还可能为了保存自己或者为了获取政治权力,投身于反政府的各种斗争”(Yang, 1961: 105)。

民间信仰的公众性与强势的儒家思想和帝国体制,共同构建了中国古代宗教与政治的基本关系——国家支配宗教,宗教支持国家。在大部分时期,面临强大的世俗政权以及它所尊奉的儒学思想,佛、道教以及各种教派团体都处于被国家严格控制的状态。这种控制主要体现在三个方面:世俗政府对超自然力量的监管,即世俗的等级和超自然世界的等级可以共通;朝廷,尤其是君王,对祭天仪式的垄断以及对天象征兆解释权的垄断;对庙宇和僧侣的各种行政控制。即使发动叛乱,宗教也会起到关键作用。叛乱者往往以神之名宣称当政者已经不再拥有“天命”;通过超自然力量的庇护,克服人们对于官府的畏惧,并为自己的举动赋予正当性(Yang, 1961: 240)。但是,大规模的宗教政治运动在中国历史上并不多见,大多数情况下,中国宗教的发展都依赖于国家的准许或支持。在这一背景下,即便是自愿性宗教,也需要通过支持国家从而获取发展的合法性,即“不依国主,则法事难立”。因此,尽管自愿性宗教可能隐遁避世或者反抗政权,但更多的情况下,它和传统宗教一样支持着国家,这种支持是通过自愿性地获得公众性来实现的。例如,佛、道教的很多概念就融进了传统宗教,最终成为天地崇拜体系的一部分。

在分析宗教与社会分层时,弗里德曼主要聚焦于论述精英宗教与农民宗教的一致性。他认为这两者之间并不存在断裂,它们只是“同一宗教体系的两个不同版本”。从观念上看,“儒家没有组成一个与传统中国社会宗教生活主流相分离的独立群体。他们在天命等超自然观念上与公众共享一个宗教信仰的体系。更重要的是,儒士和普通民众之间存在着稳定的宗教思想交流”(杨庆堃,2016:214)。

弗里德曼所撰的《论中国宗教的社会学研究》一文注意到了杨庆堃对超自然观念的研究,尤其关注天命观与政治制度的混合,正是在这个意义上,弗里德曼认为中国宗教与政治是一个统一体,即所谓“教宗即恺撒,恺撒即教宗(Caesar was Pope, Pope was Caesar)”(弗里德曼,2014:46)。在此基础上,弗里德曼提出了存在一个统一的中国宗教的假设。这个假设一经提出就在人类学界产生巨大的影响或者说争议:王斯福提出的“帝国的隐喻”和韩明士提出的“神灵的官僚模式”在某种程度上支持了民间信仰与帝国政治存在一致性的判断,华生对“神灵的标准化”的讨论则从技术层面论述了神道设教是传统中国社会治理的重要手段。与此同时,魏乐博等人有关“怪力乱神”的研究则表明宗教与政治之间并非如此一致,宗教也会成为反叛的力量。尽管这些学者在一致性和差异性的判断上有所分歧,但是他们的研究对于理解中国宗教帮助巨大,也构成中国宗教人类学研究的主体。尽管这些研究很少与杨庆堃的研究直接对话,而是更多与弗里德曼“一个中国宗教”的假设有关,但是后者的假设很大程度上受到杨氏的启发。另外,这些讨论大多集中在“神”“鬼”“祖先”等超自然观念以及在此基础上形成的“分灵—分香体系”中。下文将详细讨论这些研究。

(一) “帝国的隐喻”及其争议

如前文所述,杨庆堃指出在中国宗教制度与政治制度混合在一起,受其启发,弗里德曼得出了“教宗即恺撒,恺撒即教宗”的判断。延续这一判断,王斯福(2008)从观念和实践两个层面论述了民间信仰与帝国政治之间的一致性。他认为,在观念层面,民众所崇拜的神祇不过是帝国官僚的对应物;而在实践与组织层面,至少在台湾地区,民间信仰组织事实上取代宗族,成为联系个人与社会的主要纽带。人们的宗教观念和实践是在有意无意地模仿帝国的行政、贸易和惩罚体系,从这个意义上说,民间信仰不过是“帝国的隐喻”。

在其田野点台北“山街”(Mountain Street),神灵被划分为两大类,一类是在地方性庙宇里享受香火的神灵,另一类则在农民的家户(household)中被供奉。前者包括土地公、三官大帝、翁工、尊王、大夫等,这类神灵庇护着地方的风调雨顺,人民健康长寿、安定美满、心想事成;后者则包括正神及祖先,他们保佑着人们的日常生活,以及满足愿望(王斯福,2008:152)。王斯福并非第一个把汉人神明视为灵界官员的人类学家。早在1972年,焦大卫(Jordan,1972)在《神、鬼、祖先》一书中就有类似的观点。他指出,神灵们身着官袍,正襟危坐,其庙宇有灵界将军守护;他们会将人们的善行或恶行记录在案并向上级报告;他们也很容易被冒犯,会经常收受贿赂。与世俗官僚一样,神明也存在等级差异:

(村民们)认为神祇的等级模仿中国传统的朝廷秩序。据村中一位受过良好教育的老年人所说,他们是“皇帝、大臣、元帅、将军的对应物,在这个等级中,天公是皇帝。天公之下是三位兄弟神,三结公:(1)天官,即天神;(2)地官,即地神;(3)水官,即水神”。此外,统治地狱的神祇被认为是高级而有权势的。在他们之外,是一些住在地方如村中的神祇——他们的功能是在普通民众和高级神祇之间充当中介或使者,因为世人不能直接向至上神说他们的祈祷和希望。(Gallin, 1966)

这种将中国的神灵体系视为中国社会各阶层投影的观点对于大多数汉人来说并不陌生。在中国,大多数神祇都以官员的形象出现,它们的等级秩序也与帝国官僚的等级秩序类似:玉皇对应皇帝,城隍对应州官,龙王对应水利官员,灶神则类似于便衣警察。韩明士(Hymes, 2002)在《道与庶道》中将这种神灵代表帝国官僚的观点概括为“神灵的官僚模式”:神祇都是官员,其等级是多层次的;除了最高级的神祇,其他神灵的权威都来自更高级神祇的授权;普通人和神祇之间是间接关系,可以通过低层次的神祇或者宗教职业人士进行沟通;神祇和特定地点及其居民之间的联系在原则上是暂时的,是任命所致,而非神祇自己选择的结果。

然而,在另外一些人类学家看来,官僚形象只是神灵诸多形象中的一种而已。魏乐博(Robert Weller)与夏维明(Meir Shahar)主编了一部题为《怪力乱神》的著作,如书名所示,中国存在很多“怪力乱神”,这些神灵与官僚形象相去甚远。他们认为“官僚主义的解释固然在国家信仰体系中独占头筹,但在民间

宗教中,也不过是若干种解释超自然的方式之一罢了……许多神灵不是用简单的官僚主义术语构思的,官僚主义也只能部分地揭示中国宗教和政治之间的关系。应该看到,中国有一些最受欢迎的神灵并未披着官员的红袍,他们的权力亦不来源于官僚形象”(Weller & Shahar, 1996: 8)。

这种挑战官僚模式的例证有很多。首先,女性神祇在汉人的信仰世界中影响巨大,这与帝国官僚体制中女性角色几乎可以忽略不计的情况形成了鲜明的对比。如观音菩萨,她闻声救苦,灵验无比,却不属于天庭官僚系统;妈祖,她作为台湾地区香火最为旺盛的神祇,在现实政治体系中却难找到任何一个女性官员与之对应。类似的例子还有很多,诸如碧霞元君,以及很多教派所崇奉的无生老母。这些女性神祇在灵界地位崇高,但她们的形象更偏向于怜爱世人的慈母,而非严厉的男性官僚。

其次,很多神明以反抗者的形象出现。桑高仁(P. Steven Sangren)分析了恋母弑父的哪吒、抗父皈佛的观音以及从地狱中解救母亲的目连这些所谓的“家庭关系神”(family-relationship gods)。在桑高仁看来,这类神灵之所以能够在民间崇拜中占据一席之地,是因为他们作为“力量表征”(representation of power)反映了传统家庭制度内部存在的紧张关系,也表达了不为正统文化所认可的沮丧和压力。它们是缓解社会压力的安全阀,为落魄文人和平民百姓提供了暂时摆脱儒家伦理控制的精神世界(Shahar, 1996: 204)。

再次,韩明士提出了与神灵的官僚模式相对应的个人模式。通过研究北宋道教天心派和南宋抚州华盖山地区兴盛的三仙信仰,他发现在中国存在着某些既超越宗族,又不属于官方的另一类宗教权威形式:个人模式。在这种模式中,神祇是“异人”,他们拥有常人所不及的特殊能力;神和人之间的关系充满了私人性质,比如宗亲关系、师徒关系等;神灵的力量是天生具有的,而非受外在权威委托;世人和神祇的交往可以是直接的;神祇和地方居民的关系是长久的,出于自身的选择而非官方的委派。也就是说,神灵除了有官僚模式,还存在个人模式(Hymes, 2002: 5-6)。

最后,很多神灵原本就由厉鬼转化而来,在他们可敬的外表之下隐藏着恐怖的鬼相。这类民间信仰有诸如台湾的王爷崇拜、江南的五路财神等。人们对于这类亦鬼亦神的超自然存在既崇敬又恐惧,很难说它们对应的究竟是官员,还是危险的陌生人,或者是喜怒无常的交易对象,抑或兼而有之。

以上的研究明确指出官僚形象只是众神多维面相之一;即使是官僚体制内部的神灵,其来源也千差万别,而并不总是符合帝国的官员标准。男性与女

性、卫道士与反叛者、官员与土匪、公共管理者与私人庇护者等诸多矛盾的形象均可在民间信仰的万神殿中找到对应。或许正如魏乐博和夏维明所说,“中国众神形成了一个复杂的权力网络,其中包含了官僚与暴力、孝悌与自我毁灭”(Weller & Shahar, 1996: 16)。

(二) 神灵的诞生及标准化

除了神灵,汉人民间信仰的人格化的超自然存在至少还有两类:鬼和祖先。中国农民的生活世界中大抵存在三类人:(1) 常来向他们收税、规范他们行为的官员;(2) 来自村落外部的陌生人;(3) 自己的家庭或宗族成员。这三类人,也就对应着三类超自然存在:神、鬼和祖先。农民在仪式中对待这三类群体的方式,实际上也就是他们在日常生活中的应对策略:对待神,就需要讨好和贿赂(烧纸钱等);而对于鬼,则可以施舍或者敬而远之;对于祖先,则要敬仰、供奉并祈求庇护。

当然,神、鬼、祖先之间的界限并非不可逾越。一方面,作为自己人的祖先对于他族成员而言无疑是有害的鬼,尤其是当亡灵没有后代提供祭品时,它们便会沦为无家可归的孤魂野鬼(Wolf, 1974: 173);另一方面,有些鬼能逐步升级为神,譬如有应公信仰。“公”是对所有强大魂灵的尊称,而“有应”则说明这类神灵“有求必应”。它们或者死于非命,或者为无源可考的野外枯骨,这些无人祭拜的遗骨在被证实会对生者的祈求做出回应后,信奉者便会为其建造祠堂并供奉香火(Wolf, 1974: 189-200);由鬼变神的通路从此打开。

“灵验”是由鬼变神的关键。桑高仁认为“灵”或“灵验”涉及中国人的阴阳观。在通常情况下,中国人认为阳界和阴界是分离的,这就是所谓的“阴阳两隔”。与此同时,阴与阳的判定是相对的:和神灵相比,祖先属阴;同神和祖先相比,供奉者属阴;同世人相比,魂灵属阴。阴阳之间可以相互沟通、调和及转换。另外,超自然存在的力量在于其可以充当阴阳之间的媒介物(Sangren, 1987: 134-143)。灵媒之所以被冠以“灵”,就在于他们能沟通阴阳两界;神明之所以被认为灵验,是因为他们能超越阴阳两隔的鸿沟直接干预阳间的事务。只要具备了超越阴阳的能力,即使魂灵的神格卑微甚至来路不明,也不妨碍它们享用香火,为民众所供奉。

通过考察中国人的阴阳观,我们便可以理解为什么许多看似出身不正的超自然存在可以为民众所崇拜。在焦大卫《神、鬼、祖先》一书出版后,有关神、

鬼和祖先的三分法一直在学界争论不休。许多学者认为这样简单的分类并不能涵盖所有汉人的民间信仰,比如《聊斋志异》等志怪小说中的狐仙、东南沿海地区的王爷信仰、五大家仙等。它们“不但能支配人,给人带来财富、祸福,信奉者也相信这些在神灵体系中有自己位置的仙家既不属于神,也不属于鬼和祖先;它们不但影响着个体、家庭、社区的生活,通过香头,它们还经常左右表面上是供奉神佛的庙会的香火”(岳永逸,2008)。这些“仙家”很难用三分法归类,但从阴阳的宇宙观来看,因为它们能超越阴阳直接干预阳间事物,或者说具备灵验的特质,所以不管它们的出身是妖、是仙、是鬼魅,都可以得到民众的供奉。

灵验可以让来路不明的“仙家”享受香火,但要“由鬼变神”还需辅之以其他条件。滨岛敦俊认为,中国江南地区人格神的诞生与三个因素有关:生前有义行,死后有灵迹,官方有敕封。首先,按照汉人的理解,人死后魂魄分离,但灵魂仍旧存在,它们通常被称为“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”。而滨岛敦俊的研究则发现,那些成“神”的幸运儿在生前都具有“义行”,重义的关公就是极好的例证(卢云峰,2013)。但实际上,曾经在生前行义的人有很多,而绝大多数人在死后却都未能“由鬼变神”,滨岛敦俊对此的解释是,“鬼”和“神”的区别在于其是否显灵,或者说有无“灵迹”。此处对“灵迹”的理解,可以与前文桑高仁笔下分析的“灵”类比。而官方的敕封则是决定神明摆脱“淫祀”的污名,从而高居庙堂之上的关键。

滨岛敦俊在对江南农村民间信仰的研究中发现,江南土神的另一个共性就在于它们都拥有王朝授予其封号的传说,而“除了极少数之外,都说其封爵、赐号是前朝(宋元王朝)给予的,没有一例称当今王朝赐予其封号。之所以会这样,是因为这些由王朝授予的封爵、赐号都是伪造的”(滨岛敦俊,2008:88)。在正统的理念上,“神需要接受天帝在地上的代理者——皇帝的认证才能列入祀典,在接受了封爵、庙号后才成其为神”(滨岛敦俊,2008:88)。在这里,帝国承担了一个超越性的角色,从而在神灵世界和世俗民间建立了具有同一性、连贯性的权威地位。从阴阳观来看,帝国官僚,尤其是皇帝,能够超越阴阳,干预两界的事物,因此也是值得尊奉的。

杨庆堃对官方敕封的研究主要体现在他对“神道设教”的讨论中。在他之后,华生所提出的“神灵的标准化”对学界影响深远(Watson, 1985)。他以天后信仰为例,试图证明官府对民众宗教生活的控制不是通过强制性手段,而是通过“敕封”的方式吸收业已成势的民间信仰,对神灵进行“标准化”的收编与改造。在10世纪后期,福建省莆田县沿海的百姓开始崇奉一位名为“林大姑”的

小神,林大姑有求必应,香火日盛,于是在 12 世纪,在帝王的提议下,林大姑作为沿海安定的象征被赐予了封号。

在华生看来,正是官府的干预才使得作为地区性神灵的林大姑变为中国南方的重要女神。这种将神灵纳入国家允准的万神殿(state-approved pantheon)的过程是按照固定的官僚程序进行的,而“有文化的精英人物在文化标准化的过程中起到了重要的作用,它们确保宗教信仰合乎全国公认的模式”(Watson, 1985)。并且,在敕封的过程中,国家所强加的只是一个结构而不是内容,庙里崇拜活动实际上交给了地方精英管辖;他们作为既得利益者通过接纳被国家允准的神,从而让自己的家族拥有一定的权势并且和国家官员保持良好的关系。“这一灵活的体系足以让社会等级各层次的人都可以建构他们自己对国家允准神灵的看法。换一种说法,国家鼓励的是象征而不是信仰。”(Watson, 1985)

华生探讨了国家利用宗教的象征符号将帝国鼓励的价值观软性植入地方社会的努力,这一理论引起了颇多讨论(Katz, 2007; Sutton, 2007),其中在国内影响比较大的是杜赞奇的观点,在他看来,宗教象征从未完全沦为官府展现治理技艺的一个工具,而是被各个利益群体争夺的对象,每个群体都从自己的角度对宗教象征进行再阐释,这一过程被杜赞奇称为“复刻符号”(superscribing symbols);各种复刻符号之间或许存在着竞争甚至冲突,但它们彼此叠加,逐渐形成一个“阐释领域”(interpretive arena),宗教象征最终成为各利益群体都能认同的文化资源和权力网络(Duara, 1988)。

(三) 分香与进香:民间信仰的实践与组织

对神、鬼和祖先的崇拜不单是一个观念问题,也涉及实践以及在此基础上形成的组织。“分灵—分香”是神灵拓展影响的重要机制,在此基础上,民间信仰也发展出与西方社会中的教派和宗派迥异的“分灵—分香体系”。如前所述,民间信仰的神灵最重要的特质便是“灵验”。不论其出身如何,有求必应的神灵总能得到更多的香火与供奉,它们的信仰组织更容易发展,甚至得到皇帝的敕封。而在神灵的地域传播过程中,“分灵—分香”扮演着重要的角色。所谓“分香”就是从母庙香炉里取出香灰置于新香炉内,以此建立子庙。在妈祖信仰传播过程中,分香确保了新庙的神像具有和根庙的神同等神力;通过分香和开光,根庙的神灵被部分分割到新庙,即所谓“分神”。为了维持后来者的神力,信徒必须定期返回根庙朝圣,通过抬上新庙的神像以及进香,就可以重新恢复新庙

神祇的“灵”，“类似于给电池充电”。由分香纽带所形成的是一种社区间历史关系的模式，它们在定期的“灵力”（magical power）复兴仪式中被同步重现；这种共同历史记忆的不断重现也起着凝聚地方的作用（Sangren, 1987: 213）。

“分灵—分香体系”在地方社会中扮演了重要角色，尤其在台湾地区。作为一个移民社会，台湾岛内宗族的影响并不是很大；“他们很少发展成为大氏族以及和闽粤农村一样成为地方组织的核心”（张珣、江灿腾，2004: 234）；“反而是地缘性的民间信仰，和超地域的进香活动，在台湾社会里，是更鲜明的有助于地方社会整合的要素”（焦大卫，2012: XXII）。至少从 20 世纪台湾地区的宗教实践来看，社区之间依靠“分灵—分香—进香”联系在一起的情况十分常见。同时，为了抵御外来的威胁等种种原因，地区性的结盟无疑是最为利好的选择，结盟的直接宗教表征便是“分灵”。

以王斯福的田野点山街为例，那里的家户可以通过分得庙宇香炉中的香灰，获得驻庙神灵的保佑；家户在依靠分香灰的体系联结起来的同时，其仪式活动也被整合到更大的地域性单位、更为集中的庙宇中去。地域性庙宇整合了若干家户，并将其与其他地域的家户联系在一起，甚至与“其他作为大家共同信奉的香炉的一个分支的自愿性协会组织联系在一起”（王斯福，2008: 152）。这种根庙对家庙的庇护关系在王斯福看来结合了“亲属制度的根的类比”和“地域性的行政的类比”，在台湾宗族势力不强的背景之下，以庙宇为中心的地理范围便可以作为地理学意义上的扩展式地方网络，起着联合同乡、个人和地点的作用。“（分香灰）把家户的仪式活动结合到一种更大的地域性单位中去”（王斯福，2008: 151），从而实现一般化层次的相互包容的单位；而通过“分灵—分香—进香”所形成的地域性网络就构成了宗教市场，其中，集镇是社区的中心，集镇上较大的寺庙即为地域性的信仰中心（施坚雅，1998: 48）。如果用“阴阳”的语言来表达，我们似乎可以说传统中国的社会运作至少有两个操作系统，“阳”的那个是依照郡县制所划分的行政区域以及官方所宣扬的具有人文取向的儒家价值观，“阴”的那个则是以八方神灵为中心所划分的若干个信仰区域以及民间所崇奉的鬼神观。

四、讨论与结论

在讨论杨庆堃的学术遗产时，社会学界主要关注“独立宗教”与“混合宗

教”这组概念,但这组概念在理论的原创性方面并不够,而且学者对它们还有诸多的误解;《中国社会中的宗教》一书的经典性并不在于提出了“独立宗教”和“混合宗教”的概念,而是它对后续的中国宗教研究产生了巨大的影响(卢云峰,2019)。延续这一思路,本文从学术史的角度梳理了杨著如何影响了社会人类学界对中国宗教的研究。

本文认为,《中国社会中的宗教》启发了弗里德曼对中国宗教之一致性的论述,而弗里德曼的论述则直接开启了人类学家对中国宗教之一致性与差异性的讨论。差异论者认为中国民间信仰种类多样;一致论者则认为在差异性和多样性背后,有着各阶层共享的超自然观念和实践。虽然有人认为这种争论意义不大,但不可否认的是,这些争论不仅深化了我们对中国民间信仰的理解,也催生了汉学人类学研究领域的一些经典议题,比如“帝国的隐喻”“神灵的标准”“分灵一分香体系”等。

如果我们不纠缠于一致论和差异论在结论上的差异,那么就会发现,人类学家几乎都围绕着神、鬼、祖先这些超自然观念展开论述,并开展了扎实的田野工作。这些研究从实质上继承和发扬了杨庆堃的学术遗产;从某种意义上说,这要归功于弗里德曼敏锐地发现了杨氏的贡献并在人类学界大力宣扬。相对而言,社会学对超自然观念的研究还有进一步提升的空间。西方社会的超自然观念大多与人格神密切相关,如“预定论”就与上帝联系在一起。或许受到西方社会的影响,人类学家对中国超自然观念的研究也主要关注神、鬼、祖先等人格化的对象,而对命、运、风水等非人格化的超自然力量关注相对较少,这方面的理论也比较欠缺。本文以为,那些涉及非人格化力量的超自然观念同样值得社会学家进行研究,包括命、运、气、缘、报、善、风水、阴阳、灵验、功德、业障、因果等,这些概念又或多或少与宿命论和阴阳五行论联系在一起。如果我们能将这些本土概念进行社会科学化,并揭示其具体实践以及与世俗制度的关系,那么这些研究不仅将有利于理解中国人的心灵秩序和行动逻辑,也可以拓展宗教研究的边界,扩大宗教社会学研究的理论输出能力。

参考文献

滨岛敦俊,2008,《明清江南农村社会与民间信仰》,朱海滨译,厦门:厦门大学出

版社。

弗里德曼,莫里斯,2014,《论中国宗教的社会学研究》,李华伟译,武雅士主编,《中国社会中的宗教与仪式》,南京:江苏人民出版社。

焦大卫,2012,《神鬼祖先:一个台湾乡村的民间信仰》,丁仁杰译,台北:联经出版事业股份有限公司。

卢云峰,2013,《从类型学到动态研究——兼论信仰的流动》,《社会》第2期。

卢云峰,2019,《论“混合宗教”与“独立宗教”——兼论〈中国社会中的宗教〉之经典性》,《社会学研究》第2期。

卢云峰、吴越,2018,《略论瓦哈对杨庆堃之宗教社会学的影响》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)第6期。

施坚雅,1998,《中国农村的市场和社会结构》,史建云、徐秀丽译,北京:中国社会科学出版社。

王斯福,2008,《帝国的隐喻:中国民间宗教》,赵旭东译,南京:江苏人民出版社。

韦伯,1999,《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆。

杨庆堃,2016,《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠译,成都:四川人民出版社。

岳永逸,2008,《家中过会:中国民众信仰的生活化特质》,《开放时代》第1期。

张珣、江灿腾,2004,《当代台湾宗教研究导论》,北京:宗教文化出版社。

Duara, P. 1988, "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies* 47(4): 778-795.

Freedman, M. 1962, "Religion in Chinese Society. By C. K. Yang. Berkeley: University of California Press, 1961." *The Journal of Asian Studies* 21(4): 534-535.

Freedman, M. 1974, "On the Sociological Study of Chinese Religion." in *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed., Stanford: Stanford University Press.

Gallin, B. 1966, *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*, Berkeley: University of California Press.

Hymes, R. 2002, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press.

Jordan, D. 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion in A Taiwanese Village*, Berkeley: University of California Press.

Katz, P. 2007. "Orthopraxy and Heterodoxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society." *Modern China* 13(1): 22-46.

Sangren, P. 1987, *History and Magical Power in A Chinese Community*, Stanford:

- Stanford University Press.
- Shahar, M. 1996, "Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cultsin Late Imperial China." in *Unruly Gods : Divinity and Society in China*, Robert Weller & Meir Shahar eds., Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sutton, D. 2007, "Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times." *Modern China* 33(1): 125-153.
- Watson, J. 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ienHou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960." in *Popular Culture in Late Imperial China*, Davie Johnson, Andrew Nathan & Evelyn Rawski eds., Berkeley: University of California Press.
- Weller, R. & Meir Shahar 1996. *Unruly Gods : Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wolf, A. 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Yang, C. K. 1961, *Religion in Chinese Society*, Berkeley: University of California Press.