

西方人类学汉人民间神灵的解释模式评论

——兼对涂尔干宗教社会学理论的再思考

石 峰

西方人类学对汉人社会与文化的研究，基本上沿袭了人类学的两大主题“亲属组织”以及“民间信仰与仪式”。^①汉人的“亲属组织”以弗里德曼(M. Freedman)的宗族研究影响最为深远；而武雅士(A. Wolf)的研究则被公认为汉人“民间信仰与仪式”的先导。武雅士以来西方人类学对汉人“民间信仰与仪式”的研究有了长足的进展，学者们对武雅士的解释模式日渐不满。本文择出汉人民间神灵作为讨论的对象，梳理出武雅士和他的论争者之间论辩的脉络和要点，借以说明“神与中国社会”之间的复杂性关联，并以此为契机重新认识涂尔干的宗教社会学理论。

一、“官僚模式”

在其经典论文《神、鬼与祖先》中，武雅士集中表达了他对汉人民间神灵的解释。用他的话说，就是“我的论文认为中国农人的超自然的世界是他们社会图景的忠实复制。神是官员；鬼是土匪和乞丐；祖先是父母、祖父母”。^②他关注的神灵主要是灶神、土地公和城隍。在中国社会中，灶是家的象征，家是社会的基本单位，灶神自然就是超自然官僚系统中等级最低的官员。一般农人都把灶神看作是警察和告密者，如果对其祭供不周，灶神在新年就会向上天告发家人在道德上的不端行为。这是在家层面国家通过象征手段维持正统道德和政治秩序。而在村落和街坊的层面，土地公则扮演了同样的角色。土地公是地区的官员，他主要有两个作用：一是对鬼的管理与监督；二是记录人的行为，并定期向他的上级汇报。土地公的直接上级是居住在城镇的城隍，他通常被看作是士大夫、一个获得过功名的官员；他穿着官服，旁边站着幕僚和执法官；他的庙宇与当地的衙门并排在一起，红墙绿瓦，门口立着旗杆。在许多城市，城隍一年之中要举行

^① (美) 威廉·亚当斯著、黄剑波等译：《人类学的哲学之根》，广西师范大学出版社，2006年，第54—55页。

^② A. Wolf, "Introduction", in A. Wolf(ed. [KG-*3]), *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, 1978.

三次“过境”仪式，巡查他所管辖的边界。一般来说，神被吸纳进官僚系统就已失去了他的个人特征。民众把城隍看作是一个职位而不是一个人，他失职后还会被神界的上级或人间的官员惩罚。^①

神的官僚（政治）属性进一步得到马丁（E. M. Ahern）的强调。在《中国的仪式与政治》中，马丁把人与神之间的交流（仪式行为）类比为“人际交易”（interpersonal transaction）。在仪式过程中，“符纸”（charms）的使用和功能与行政运转过程中的“公文”起到同样的命令作用，而且“符纸”与“公文”在形式上也特别一致。在马丁看来，仪式行为还是民众的一种学习游戏，通过对仪式过程的操作与观察，也就熟稔了现实的政治过程。^②

汉人民间神灵解释的“官僚模式”可以概括为：（1）神祇皆为官员；（2）神祇等级是多层次的；（3）除最高级的神祇外，所有神祇的权威均来自外部，由一位比他高级的神祇授权；（4）世人与神祇权威打交道是间接的，既可通过较低层次的神祇，也可以借助职业宗教人士，前者沟通世人与较高级神祇的关系，后者则无所不包，甚至可以做世人与最低层次神祇之间的中介；（5）神祇与特定地点、居民之间的联系是暂时的，是任命所致而不是神祇本身形成的或他们自身选择的结果。^③

“官僚模式”能否充分说明汉人民间神灵的象征意义，即神灵是传统中国正式制度和正统秩序的唯一表达。其实这一点在武雅士的论文中早已埋下了争论的种子。在一次宴席上，一位老人解释土地公和灶神为什么不能相比：“土地公象一个穿着制服的警察，他只能向城隍一样的下级官员汇报。而灶神更象一个便衣警察，他直接向天公汇报。”武雅士问：“为什么象灶神这样低级的官吏能直接向天公汇报？”另一个老人回答说：“灶神不是象土地公一样的小人物，他是天公的弟弟。”武雅士对这些老人的解释是这样评论的：“这明显脱离了官僚原则，而被解释成了一种裙带关系。”^④另一颗种子是武雅士在结束对神灵的讨论后，延伸探讨了两个重要的问题：一是历史学家和政治学家经常强调传统中国政府的权力和权威未能完全渗透到基层，但是从象征的层面来看，帝国政府在宗教上创造

^① A. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors”, in A. Wolf(ed. [KG-*3]), Studies in Chinese Society, pp.131-183.

^② E.M.Ahern, Chinese Ritual and Politics, Cambridge University Press, 1981.

^③ (美)韩明士著、皮庆生译：《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》，江苏人民出版社，2007年，第5、6页。

^④ A. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors”, in A. Wolf(ed.) Studies in Chinese Society, pp.131-183.

了自己的形象且深入人心，他认为这也是帝国长期延续的原因之一；二是为什么中国的革命者一般都是援引外来的宗教(佛教和基督教)来动员他们的革命运动，因为本土的神灵都已成为制度的一部分了，他们不能自己反抗自己。

在前一个例子中，当地人的本土观点透露了一个信息，就是灶神与天公不仅仅是官僚系统中的上下级关系，而且还是亲属关系，两者的关系也并不是象武雅士所说的完全脱离了“官僚原则”。在这里，“官僚原则”与“亲属关系”是重叠的，就象在现实的宫廷社会中，对皇子来说父皇既是他的最高统治者也是他的父亲。而武雅士对外来宗教和本土宗教的讨论可以看出两个问题：一是汉人民间神灵并不仅仅局限于灶神、土地公和城隍；二是有些神灵还具有反叛的性格。武雅士注意到了这两个问题，但他并没有作深入的讨论，因为这两个问题已超出了他所构造的“官僚模式”，而不能被纳入到他的理论体系之中。对汉人民间神灵解释的另外两种模式基本上沿着这两条线路前进，“个人关系”与“神灵的多样性及其反叛性格”从而得到充分的重视和详细的探讨。

二、“个人模式”

韩明士(R. Hymes)以宋元时期源于江西抚州华盖山的道教天心派、三仙信仰为例，指出汉人民间神灵解释除了“官僚模式”外，还存在着“个人模式”。

道教天心派法师的主要职能是治病济世。在他看来，社会和宇宙都是天庭管辖的领地，而法师是这个等级序列中的一员。“作为一名官员，他从高于自身的机构和官员获得权力，用以抗击人间的疾病和恶鬼；反过来他又要监督各式各样的下级，特别是神将、神兵，他可以命令它们去捕捉鬼怪。经书中表述他与上下级的关系时，统一使用类似的官僚化术语。”但三仙信仰却呈现出了另外一种图景。三仙之间的关系是通过师生纽带联系起来的，其中两名弟子还是堂兄弟或亲兄弟；他们不是官僚系统中的上下级关系，体现的是“师生关系”和“亲属关系”；人们在与他们打交道时也不需要中介，可以直接为他们打醮或许愿；他们的权威不是来源于上级的授予，而是依靠自己长期的修行。因此，韩明士把神灵的这种“个人模式”表述为：(1) 神祇是“异人”；(2) 这意味着神祇、神/人之间的等级往往是一对一而非多层次的，或基于宗族、师生等各种关系原则，或基于交易、承诺之类等选定的联系为媒介；(3) 神祇的权威或特殊力量是其固

有的，而不是受外在权威的委托；（4）世人与神祇的交往无需中介，是直接的；（5）神祇与地方、居民的关系或是内在的，或是出于神祇自身的选择，都是长久的。^①

韩明士肯定了“官僚模式”和“个人模式”在汉人宗教中同时得到表述。他说：“这两个模式都不完全是独立的，而是紧密相连，异轨合辙，是宗教实践者以不同的、灵活的，有时甚至是以商业的或个人的方式加以援用的资源。”他以台湾、香港新界和大陆的“醮仪”（道教仪式）为例讨论了两种模式能被同时包容在一个仪式之中，比如劳格文在台湾观察到的“醮仪”就显示了两种模式共存的现象。他引用了道士在仪式过程中使用的一份章表，这正好传达了道士通过书写和上天沟通的官僚化倾向。道士作为道官把不同等级的文书分送到院、府、司，并仿照清代官员向皇帝密奏盒子的方函，注明时间，打上印封。更重要的是地方神灵被置于附属的地位，是被命令和驱使的对象。“社区代表”也被列为高级神灵和道士的下属。是“社区代表”发起的“醮仪”，为什么他们自愿接受这种下属的地位呢？在韩明士看来，“社区代表”之所以能接受这种仪式性的安排，这主要是因为仪式还实现了第二个目的。作为仪式的出资者，在仪式过程中只有“社区代表”才能出席，而社区的其他成员则被排除在外。在仪式现场他们向同等级的地方神灵进献祭品，换言之他们把自己和地方神灵视为一体，因此在仪式的层面他们就高于其他乡邻。就整个仪式而言，道士把它看作官僚体系和帝国大一统的再演，而“社区代表”则把它视为提高自己权威和达到个人目的的路径。

问题在于我们如何来理解这两种模式的结构关系？它们反映了什么样的社会图景？其实如果把“个人模式”理解为“非正式制度”在象征层面的表达，就可以明了两个模式的结构关系。换言之，“官僚模式”可以被看作是公开的、维护和强化正统秩序的意识形态工具；“个人模式”则可以看作是通过“关系”私下的、为了达到个人目的一种途径。笔者在田野调查过程中，曾经观察到这样一个社会场景：

为了填写一张申请表，某基层单位召集全体职工举行动员大会。如果申请表得到上级部门的认可，申请成功，那么该申请人在本单位就会分配到更多的利益，

^①（美）韩明士著、皮庆生译：《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》，第35、238—245、238—245页。

所以出席这次动员大会的人数异常之多。动员大会不同寻常之处是邀请了一位专家专门辅导和讲解如何填好表格。专家就指导思想、数据、表格的版式、标点符号甚至字体的大小作了反复的讲解。最后他强调如果不注意这些问题，申请就很难成功。台下的职工注意力高度集中，生怕遗漏了每一个细节。会后职工们都忙于填写表格。笔者与一位职工就这次申请交谈了几句：

“从技术上把表填好后能成功吗？”

“那里有这么简单。从技术上填好表只是一个因素，关键是看你有没有熟人。有熟人即使表格填得不是很规范也能的。”

“那在台上领导们怎么不说要大家去找熟人呢？”

“这种话领导怎么会讲。他也只能讲一些面上的话，有些话会上不好讲，但大家心里都是清楚的。”

“那有人去找了吗？”

“怎么没有？去年得的人都是找的熟人，没得的人有的表格填得还是可以的，但就是没有熟人最后落选了。”

如果把这次“填表”视为一个整体的社会行动，那么它就是由两个次行动所构成的：一是专家在台上公开宣讲的技术层面的规范要求；二是职工私下的、不能言说的但大家心里都清楚的“找熟人”。前者是“正式制度”的表达，而后者则是“非正式制度”的运作。这两种制度可以被同一个“仪式”（填表）所包涵。“个人模式”弥补了“官僚模式”的不足。武雅士仅仅看到公开的“正式制度”的表达，而忽略了私下的社会“潜规则”在象征层面能与“正式制度”共同构成一个完整的仪式过程。如此理解汉人民间神灵的象征意义似乎穷尽了人类学家的想象力。对汉人民间神灵象征意义的理解还有没有其它可能的路径？我们注意到无论是“官僚模式”还是“个人模式”都承认和接受现成的政治秩序和道德规范，只不过“个人模式”是以个人的方式来接近权威，从而形成庇护/依赖的关系。在这里看不到质疑与反抗的影子，政治与道德的合法性没有遭到挑战。但是武雅士注意到且一笔带过的中国历史上的革命者和他们动用的象征符号该如何理解呢？

三、“异端模式”

如果可以把“官僚模式”和“个人模式”一并概括为“正统模式”的话，那么接下来要讨论的是汉人民间神灵解释的“异端模式”。1992年召开的美国亚洲研究协会年度会议以“超越官僚的中国神灵”为题进行了小组专题讨论。

讨论的结果首先是肯定了中国神灵的多样性。神灵的多样性无疑来源于宗教类型的多样性。在传统中国主要有道教、佛教、国家崇拜和民间宗教，相应地就有四种类型的神灵。但这些神灵的界线并不是那么清楚，它们可能被四种宗教互相借用或共同分享。这极大地挑战了先前武雅士对中国神灵种类认识的局限性。“官僚模式”认为神灵是“帝国的隐喻”，^①这仅仅适用于部分的神灵。“中国的‘天’既不是政治秩序消极的隐喻，也不是社会等级的简单具体化。相反，‘天’表达了社会的张力。中国的神灵以某种方式镜像了存在的秩序，但也会雕刻它，弥补它和改变它。”^②

许多学者注意到中国神灵的能动性以及其所表征的复杂的权力结构。最明显的例子是佛教的神灵。比如孙悟空大闹天庭，玉皇大帝最后只能借助如来佛的力量镇压了这只造反的猴子。女神也是一个典型的例子，观音不是一个官员，但她在民间宗教中却占据了重要的位置。女神凌驾于男神之上的权力结构无疑打乱了传统中国正统的伦理秩序和性别等级。道教的神灵在中国的诸类宗教中最具有官僚的属性，但是一些逍遥自在、无忧无虑的神仙，他们的权力（灵力）并不是来源于官僚系统恰恰是因为逃离了世俗的政治舞台，例如八仙在民间小说中经常被描写为好色的酒鬼。神灵的双面性还可以从灶神、玉皇大帝的传说中找到。据传说，灶神经常偷看妇女在炉灶前面换衣服；它还是一个喜欢到处乱说话的老太婆。而玉皇大帝在一些传说中则是一个骗子。这说明在正统秩序的边缘秩序创造出它自己的对立力量。换言之，中国的超自然界一方面反映了现实的政治结构，另一方面也颠覆了基本的社会秩序。武雅士揭示出“神”与“鬼”的区别在于，“神”被崇拜，而“鬼”被驱赶。据此逻辑，死后转换为神灵的人生前一般来说都是儒家道德伦理的典范。但是一些神灵却拒绝接受社会的规范，这反映在它们“鬼”的起源上。非正常死亡与暴力死亡是成为“鬼”的条件之一，关公被他的敌人斩首而死，但这并不妨碍他死后成为一个神。有的神还被同时崇拜和驱赶，比如台

^① S.Feuchtwang, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, Routledge, 1992.

^② M.Shahar & R.Weller(eds), *Unruly Gods: Divinity and Chinese Society*, University of Hawaii's Press, 1996, pp.9,250-269,105-184.

湾的王爷神常常带来疾病，人们向它提供祭品的同时又把它的神像放在船上烧毁。

其次中国神灵的反正统性无疑揭示出中国的政治、经济与社会内部的张力。在国家力量薄弱的地区和时间，一些反国家的宗教就有可能占据信仰的中心。比如晚清时期在广西流行的“甘王崇拜”，就对应于当时国家对该地区控制的失效。从更宽泛的层面来说，这些反对力量还可以被解释为是对儒家伦理的一种平衡。而在恰当的时机，反抗性质的象征符号又会转化为真正的造反动员的资源。例如非官僚的女神常常成为威胁国家政权的“千禧年”运动的主神，白莲教崇拜的就是无生老母。在经济领域，神灵还会显示出另类竞争的话语及场域。比如在 20 世纪 80 年代，台湾盛行一些有害的、起源于鬼的神灵，这跟当时台湾日益增长的投机性商业投资有关。而不断扩张和动荡的市场使一些古怪的神灵在社会上广泛流行，如济公、哪吒、孙悟空等。^①家庭结构的内在紧张也反映在一些神灵身上。“天”不仅仅对应于儒家伦理规定的家庭模式，有时也会补充它。一般说来女神都有一个共同之处，那就是拒绝结婚，这种违抗社会的不孝行为表达了中国社会制度未完成的意图。在适当的历史语境下这些女神会成为行为的典范。如在 19 世纪的广东，观音就成为当地抗婚妇女的保护神。

我们可以把“异端模式”总体表述为：（1）有些神灵并不是官员，但它们也拥有权力；（2）它们的权力不是来源于“结构”，而是来源于“反结构”；（3）女神是一个特别的宗教现象，在她们身上体现了“纯洁”与“污染”的吊诡与辩证；（4）在紧张的社会规范的压力下，仪式性的反常行为成为维持社会存在的“安全阀”；（5）在一定的历史语境下，古怪的神灵会成为质疑制度合法性的象征资源。

四、社会观与宇宙观如何关联：再思涂尔干

人类学对汉人民间神灵的不同解释和理解，必然引出一个最基本也是最为重要的问题，即“社会观与宇宙观是如何关联的”。显然，这个问题所隐含的基本思路来源于涂尔干的宗教社会学。在他的晚期作品《宗教生活的基本形式》中，涂尔干重申了他的“社会决定论”思想，而这与他的两个核心概念有着密切的关

^① M.Shahar & R.Weller(eds.), *Unruly Gods: Divinity and Chinese Society* , pp.105-184,21

系，即“社会事实”和“集体良知”。那什么是“社会”？他认为“社会”就是一个“道德共同体”，这个概念可以分解成两个基本要素——“道德”和“共同体”。一个“共同体”要维系下去，必须要有道德规范把个体联结起来，道德规范就是“集体良知”。在他看来，对宗教的理解同样适合这个原则。宗教是一种与神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人们结合在一个被称为“教会”的“道德共同体”之内。^①在这里“教会”就是涂尔干所理解的“社会”，而“宗教”则是一种“集体良知”。“神圣”与“世俗”的划分是他的宗教研究的基石。“宗教”之所以成为“宗教”就是因为它的“神圣性”。而“神圣性”来源于什么呢？来源于出自社会的道德感召力，这些道德感召力使事物（可见的和不可见的）具有神圣的品质。换言之，“宗教”作为“集体表象”，它表征了“社会实在”。

然而在涂尔干的理论体系中，有个问题一直困扰着他，这就是“失范”现象。在《社会分工论》中他首次提到了“失范”，但他在理论上对这个问题的处理并不是抱着积极的态度，从他对“社会事实”内涵的界定中就可以充分说明这一点。他认为“社会事实”可以涉及到两种极不相同的事实，一是应该是什么就表现为什么的事实，即所谓的正常现象；二是应该是什么却未表现为什么的事实，即所谓的反常现象或病态现象。该如何理解正常与反常呢？“正常现象是存在于人类整体中的普遍形态，尽管它散见于绝大多数的个人身上，但还是在相对固定的范围内经常反复出现，它在归纳层次上可以称为平均类型；相反，反常现象只是存在于少数个人身上的特殊形态，它在时间和空间上都具有某种特殊性，只能算着不符合健康标准的个别类型。”^②

涂尔干虽然把“失范”看作是一个“社会事实”，但他并没有真正对待“失范”的存在，而是藐视它的反常性，因为在他看来只有具有普遍性的正常形态才能算是一个“社会”。在宗教领域他同样看到了反常现象的存在。所有肉体或道德上的丑恶现象，所有罪行或恶行，无不具有特定的神明，如偷盗之神、奸诈之神、欲望之神以及疾病和死亡之神，等等。即使对神性具有很高认识的基督教，也不得不在它的神话体系中允许邪恶的精灵占有一席之地。撒旦是基督教体系中不可或缺的部分，尽管它是不洁的，但绝对不是凡俗的存在。反神也是神，尽管

^①法) 涂尔干著、渠东等译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年，第54页。

^②渠敬东：《缺席与断裂》，上海人民出版社，1999年，第24页。

它们是卑下的和卑微的，但它们确实是神，同样赋有力量；它们甚至也是仪式的对象，至少是某些消极仪式的对象。由此可见，宗教在它的形象中并没有忽视现实社会，也没有作出不切实际的取舍。宗教反映着社会的所有方面，任何东西都可以从宗教中找到。之所以在绝大多数情况下，我们总能看到善良战胜邪恶，生命战胜死亡，光明战胜黑暗，那是因为现实即是如此。“如果这两种对抗力量之间的关系倒转过来的话，那么生活就不可能延续下去；而事实上，生活不但能够维持，而且还有所发展。”^①

尽管反神也是神，但涂尔干含糊性的结论仍然让我们不清楚他对这个问题的明确态度。他以阿兰达人的神话为例，其神话中的“成员都是理想化的人物，他们具有普通人无法比拟的力量和品性。他们的本性不但高于人，而且还不同于人，因为他们既是动物，又是人。在那里，邪恶力量也发生了类似的变化，恶本身也被升华和理想化了”。他的意思是宗教世界是一个理想世界，邪恶力量在这个世界里会被改造为善良之神。但是还有许多偏离正统的神灵在万神殿中仍然保持着它们的本性，“撒旦仍然还是撒旦”。因此，理想化的解释依然让我们感到困惑，“涂尔干之谜”等待解答。

涂尔干对待这个问题所表现出来的“理论的贫乏”当然牵连到他的理论立场和价值关怀。毫无疑问，涂尔干是一个有机论者，有着浓厚的结构功能主义色彩。对秩序的追求是他的终极目标，容不得丝毫的偏差。在他的眼里，“社会”是一个安静的、田园牧歌式的实在，斗争与冲突毫无价值可言。“整和”是“社会”的唯一指向，分层与裂隙最终会败于“整和”这只强大的手。既然“社会”只是一个平面的图画，那如何来解答“涂尔干之谜”呢？换言之，我们如何来安顿“失范”的理论位置呢？这首先要解答究竟什么是“社会”。涂尔干式的“单性社会”向“复性社会”的视角转换不失为一条光明的出路，也即从“有机体”社会向“舞台”社会的转换。

涂尔干认为“社会”对个体而言具有强制的力量。然而伯克在讨论“社会控制”时，提出一个重要问题：谁是社会？他说：“人们在使用这个短语（社会控

^①（法）涂尔干著、渠东等译：《宗教生活的基本形式》，第554—555页。

制)时已经接受了一个……观点:有一种社会共识,社会有一个中心。如果我们接受这些假设,我们就可以把社会控制界定为贯彻社会对规范的共识,以及恢复遭到社会越轨者威胁的平衡。但是,如果我们把社会想象成由相互冲突的社会群体构成,每一个群体都有各自的价值观念,那么使用‘社会控制’这个短语就会显得危险和容易令人误解。”^①他还以近代欧洲的社会控制形式“哄闹”为例,指出对“社会”认知的不确定性。一个老头娶了一个年轻女子,或者丈夫容忍自己挨老婆的揍,都会被认为是违反了社会规范。因此,窗外就会上演“嘈杂音乐”,相邻的街区就会遍传嘲讽歌谣,甚至有起哄的游行。演奏者和歌唱者们所戴的面具把他们隐藏起来,从而暗示了他们是在社会的名义下行事。尽管这些事件的规模都不大,然而,它也不能完全说清楚社会是哪些人。是村子或教区里的每一个人呢,还是仅仅是那些组织这种哄闹的年轻人?他们真的表达了社会的一致意见吗?邻居中的老人和妇女会持有与组织者同样的见解来看待这些事件吗?伯克指出了“社会”的复杂内涵和可能存在的多样声音。但是反常的价值观和行为究竟是合理的社会存在,还是应该遭到抛弃的多余之物。对“社会”而言它意味着什么?特纳的“结构与反结构”理论无疑可以化解这个矛盾。

特纳认为“结构与反结构”共同构成了“社会”这个整体。他的“社会戏剧”概念形象地表达了“舞台”社会的意涵,“社会”不是静态的物,而是一个动态的过程。他说:“与其说社会是一种物,不如说社会是一个过程——一种辩证的过程,其中包含着结构和交融先后承继的各个阶段。在人类的生活中,似乎存在一种需要——如果我们能够使用这个有争议的词汇的话——来使人们对这两种形式都进行参与。……那些在结构中处于低下地位的人,在仪式中追求象征意义上的‘在结构中处于较高地位’;而那些在结构中处于较高地位的人,在仪式中追求象征意义上的‘在结构中处于低下地位’,即使在达到目标的路上经历苦难,也在所不惜。”^②“反结构”状态能使“社会”充满活力与想象,是“社会”持久存在的动力。我们承认了“反结构”的合理性存在。现在再次回到涂尔干的问题,宗教一定反映了道德秩序吗?它们之间有必然的联系吗?斯达克(R. Stark)在《神、仪式与道德秩序》一文中,详细考察了世界上427个社会,

^① (英)彼得·伯克著、姚朋等译:《历史学与社会理论》,上海人民出版社,2001年,第102、103页。

^② (英)维克多·特纳著、黄剑波等译:《仪式过程:结构与反结构》,中国人民大学出版社,2006年,第206页。

以及包括美国在内的 34 个国家。结果他发现，在许多社会宗教与道德之间没有联系；即使它们有联系也是限于某些复杂文化之中；宗教对个体道德的影响是有条件的，这类神灵应该是有意识，有道德关怀的存在；无人性、不道德的神灵不会影响人们的道德选择。^①这无疑动摇了涂尔干的神话。宗教与道德无涉的另一面相以及“反结构”存在的合理性，驱使我们重新思考“社会观与宇宙观是如何关联的”这个问题进行重新思考。宗教在某种程度上是现实社会秩序和道德规范的投射，但这不是唯一的关联，我们承认了真实的社会实在是由正反两种社会力量所构成，那么理所当然它的反相也必然会投射到超自然界，这是一个事实并值得正视。这个宗教社会学的新思想同样适合中国经验。上文对中国民间神灵三种解释模式的讨论无疑充分说明了这个理论的普适性。由此出发，我们还可以牵涉到人类学中国研究的另一个重要问题，即中国宗教的一致性和多样性问题的争论。弗里德曼认为在中国有一个统一的宗教存在，而武雅士认为不同的人从不同视角出发可能会得出不同的解释。^②但在对神灵的解释上，武雅士却犯了跟弗里德曼同样的错误。他把神灵看作是现实社会秩序和政治结构的唯一反映，而忽视了历史、政治与经济等因素对神灵解释可能带来的多样性理解。“宗教不是中国社会结构的回应，甚至阶级、性别、或者地理位置。它是不断进行的解释之间的对话，有时是竞争的，而有时是合作的。”^③在社会静力学看来，中国有一个统一的宗教；而在社会动力学看来，中国的宗教在社会过程中不断得到解释与再解释。这或者就是萧凤霞（H. Siu）所说的“仪式的循环再生”。^④

〔责任编辑：刘真〕

作者简介：石峰，人类学博士，副教授，贵州师范大学历史与政治学院。

原载：《世界民族》，2010 年 3 期

文章来源：作者投稿

中国社会学网 www.sociology.cass.cn

^① R.Stark, “Gods, Ritual, and Moral Order”, *Journal for the Scientific of Religion* 40:4 2001, pp.619-636.

^② J.L.Watson, “Anthropological Analyses of Chinese Religion”, *The China Quarterly*, no.66, 1976, pp.355-364.

^③ M.Shahar & R.Weller(eds.), *Unruly Gods: Divinity and Chinese Society*, p.21.

^④ H.F.Siu, “Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China”, in P.Link & R.Madsen(eds.), *Unofficial China*, Westview Press, 1989.