

海外中国研究丛书

刘东主编

CHINESE POPULAR RELIGION

中国大众宗教

[美]韦思谛 编

陈仲丹 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

海外中国研究
丛书

刘东主编
周文彬总策划



中国大众宗教

CHINESE POPULAR RELIGION

[美] 韦思谛 编

陈仲丹 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国大众宗教/[美]韦思谛编;陈仲丹译. —南京:
江苏人民出版社, 2006. 7

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7—214—04319—X

I. 中... II. ①韦... ②陈... III. 宗教—研究—
中国—文集 IV. B928. 2—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 027566 号

- | | |
|-------|---|
| 书 名 | 中国大众宗教 |
| 编 者 | [美]韦思谛 |
| 译 者 | 陈仲丹 |
| 责任编辑 | 张晓薇 |
| 出版发行 | 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009) |
| 网 址 | http://www.book-wind.com |
| 集团地址 | 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009) |
| 集团网址 | 凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn |
| 经 销 | 江苏省新华发行集团有限公司 |
| 照 排 | 南京奥能制版有限公司 |
| 印 刷 者 | 江苏兴化印刷有限公司 |
| 开 本 | 960×1304 毫米 1/32 |
| 印 张 | 9.875 插页 2 |
| 字 数 | 296 千字 |
| 版 次 | 2006 年 7 月第 1 版 2006 年 7 月第 1 次印刷 |
| 标准书号 | ISBN 7—214—04319—X/B·127 |
| 定 价 | 22.00 元 |

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

1988年秋于北京西八间房

序 言

韦思谛

中国宗教一般被认为有三大教：儒教、道教和佛教。无疑这三教有不同的核心内容和着重点，它们也经常用作不同的用途：儒教在某些方面常被看成是一种道德体系或是一种政治意识，而不是一种“宗教”；道教被看成是一种人生观或是一套法术；佛教则被当作是在来世获救的方法。不过，尽管有这些差异，中国和西方的学者仍然认为，这些宗教之间存在着模糊不清、难以区分的地方，它们都在不断发展，以致这种或那种宗教的各自内容与其他宗教的内容融合，或对后者有所影响。教士和学者经常谈到或是实际想发展出“三教合一”的调和教义，这本身就充分说明它们之间有着相当多重合的内容。

但是，不管它们之间有哪些异同点，很显然只要人们认为中国宗教主要就是指这三种教义，那么他们就很容易会忽视或低估许多不易归入这三种教义的观念和活动。假如只考虑这三种教义就会对某些思想观念和行为方式给予特别的注意，而这些观念和方式长期以来显然是中国社会中最有文化、最有势力的阶层特意自觉地保存下来的。在人们只注意这三种主要教义时，就需要研究、思考宗教中那些不被注意或是令人困惑的方面，至少是要复原那些没有文化、没有权势的民众无人理睬的声音的回响，而这些民众的思想和活动有时也被勉强归入主流“宗教”。已有越来越多的西方学者开始着手研究这些一般被当作“大众宗教”的东西。

除了那些主要在大学哲学系、宗教系和人类学系工作的研究宗教本

身的专家外,相当多的历史学家也开始来探讨大众宗教的诸多内容。他们之所以有兴趣这样做是因为近 25 年来史学领域的潮流发生了变化。在这方面最明显的变化是大家都已注意到的,研究的主要重点已由著名权势人物的政治言行转向“底层历史”,即普通人的社会和文化史。这一转变大大地鼓励人们研究非正规的组织、文化观念、性以及个人和家庭的行为——在所有这些领域里宗教问题常涉及其中。

在许多历史学家关注的问题越来越“人类学化”时,相当多的人类学家同样也开始转向历史。他们承认,过去几代人类学家所写的有关农民村落和部落群体的经典人种学研究成果,只是表现了在某些特定时期这些文化孤立、静止的“面貌”,不能让人了解这些静止片段与过去事件的影响有什么关联。为了抵消这种静态、无时间限制的特点,许多当代人类学家力图在他们的工作中融入历史的因素,有些人转向撰写全面的人种历史学著作。这种在历史学家与人类学家之间兴趣和方法上的趋同,有助于出现那种既有历史依据又有人类学素养的研究大众宗教现象的成果,本书中所收的就是这样的成果。

但中国的“大众宗教”到底是什么东西?西方学者从几个方面确定了这一术语的含义并使用这一术语。可能最简单也让人最不满意的定义是认为,大众宗教是残剩的一类,由那些难以归入三大宗教的宗教活动组成。这种说法虽然在前几代人的著作中还常遇到(经常是作为一种含糊的猜测而不是明确的陈述),但在当代西方的学术著作中已很少见了。

在近来的学术著作中更为常见的是对这一术语所做的另外两种定义。其中第一种是斯蒂芬·泰瑟(Stephen Teiser)提出的,他认为“大众宗教”构成了“几乎所有中国人所信奉的宗教形式,而不用考虑他们的社会和经济地位、文化程度、宗教信仰或特定的宗教取向。大众宗教首先是被超越了所有社会界限的所有人共同信奉的宗教”。按照这种定义,丧俗的许多内容或是与春节有关的活动都可以当作是大众宗教的例证。不过,因为就这一点而言大众宗教是一个大类,它是这样趋于静态且不受时间影响(在这方面与经典的人类种志学类似),也就使得它忽略了时间和空间潜在的重要变化,掩饰了群体间的冲突。

在这一术语的第二种定义中,“大众宗教”指的是与精英层相对的下层阶级的宗教。考虑到宗教受社会地位影响,就使得学者们要以比较细致的方法来区分参加同一宗教活动的不同参加者。比如来自各种社会阶层的人会参加当地的庙会或是其他类似活动,但来自不同阶层的人对他们的活动和动机就会有不同的说法。以这种方式考虑大众宗教就与西方学术界注重研究“自下而上的历史”的大趋势非常吻合,“自下而上的历史”强调普通人而不是上层人物的生活和思想,因此也就不奇怪,许多学者(包括本书中的大部分作者)现在都愈益倾向于采用“大众宗教”的这一定义。

然而同样这种定义也有自己的问题。比如在中国尤其是过去,大多数人不识字,而留存下来的历史材料都是有文化的上层人物写的,所以要想复原普通人原始的看法就非常困难。事实上,对是否能听到过去历史上下层阶级“真正的声音”在某些学术团体中有很大争议,刚开始集中于所谓“属下研究”(Subaltern Studies)学者群中,这些人许多是主要用英语写作的印度裔学者,但后来分布的范围就更广了。本书中几乎所有的作者都直接或间接在一定程度上涉及到这个问题,这就是为什么在这些论文中要这样重视简短故事、传说和其他类型材料的一个主要原因,在这些材料中来自上层的干预和解说影响很小。

本书中的译文肯定没有囊括西方学者研究中国宗教的所有方面,但可以相信它们至少向读者提供了一些有关这一论题的优秀成果。为了使本书的内容有一定的内在联系,所有选入的论文都是研究历史问题的,时段主要定在西方学者所称的“晚期中华帝国”时期,也就是明清两朝,虽然有些论文涉及的范围要早些或晚些。除了有一篇明显是例外,所有这些论文都探讨的是大众宗教的某一方面,(同样也考虑到内在联系)有几篇论文的收入也注意到它们在某一方面主题或方法上互有联系。书中两位作者是人类学家,而其他作者都是历史学家。他们都是在美国著名大学任教的有成就的学者。

韩书瑞(Susan Naquin)的论文《反叛间的联系》和《中华帝国后期白莲教的传播》是她在上个世纪70年代和80年代初就清中叶华北教派起事的研究成果,主要研究1813年的八卦教。从上个世纪60年代后期开

始至少延续到 80 年代初,由于受到中国文化大革命、越南战争的影响以及在学术上对社会史的兴趣日增,有相当多的西方学者注重研究世界各地包括中国的社会抗议、反叛和革命。韩书瑞的著述可以归入这股对民众抗议感兴趣的潮流,而且她的成果的突出特点是强调文化和社会因素,而不把重点放在社会抗议的经济方面,诸如农民的“不满”和“惨境”。

很明显,这两篇论文不注重叛乱本身,而是把着重点放在师徒以及家族联系的延伸网上,这种延伸网使得白莲教和其他教派组织在长期间断起事期间能够逃过政府的迫害,幸存下来。正如她在论文“反叛间的联系”中所谈到的,这些教派在一个有相当凝聚力和相互联系的较大范围内发展开来,从由游方教主建立的很分散、大多没有联系的传教点发展到很密集、以家族为中心控制严密的网络,这些家族构成了韩书瑞所称的“教派精英”。在论文《中华帝国后期白莲教的传播》中,她扩展并发展了对这一问题所做的阐释。她认为经过分析可以发现教派组织并非只有一种模式,而是有两种不同的模式:一种是在师徒联系长链周围松散、分散的“冥思教派”,对其特点她在前一篇论文中探讨过;另一种是与冥思教派不同的“诵经教派”,注重参与积极的、按地域聚集的结社活动,主要是聚集在一起诵读宗教经卷,参加宗教仪式。

韩书瑞的论文对教派的传播和组织提出了新的看法,而詹姆斯·沃森(James Watson)的论文《神的标准》在探讨中国大众宗教另一有意义的方面同样有影响:组合在一起构成单个神形象的丰富内涵是多方面的,社会层面不逐步演变而来。沃森是位人类学家,在这篇论文中,他探讨了南方有名的神天后(妈祖)的起源、历史演变以及当代人对她的一些看法。这本来是为一本旨在探讨中国“精英”文化与“民众”文化间关系的论文集写的文章。在这篇论文中,沃森主要探讨帝国国家和文化精英为接受并塑造像天后(这个尊号也是皇帝所授)这样神的形象而有意识做出的努力,用这种方法有助于整合中国不同的地方文化。以天后为例,他认为,天后由福建沿海的一个影响不大的地方神上升为中国南方大部分地区主要的信仰对象,这一变化“没有国家的干预和鼓励不可能完成”。同时,他还认为,因为“国家鼓励的是标志而不是信仰”,所以对普通人来说,对这个神代表什么以及她在他们的生活中发挥什么作

用,他们可以有自己多种多样不同的解释。在他的论文中涉及到这一方面,比如在几个世纪中就天后/妈祖的作用和影响范围有不同的说法,类似地,对她的意义也有不同的解释,这些不同解释被今天香港同一个社区地位不同的人一起接受下来。

因此,沃森的论文强调的是神多层面的、在历史上形成的形象;而对他们自己和神行为的不同解释可以被同时信仰同一个神的统治者和被统治者、有文化的人和没文化的人、男人和女人接受;复杂的对立存在于国家为控制和加强宗教信仰所做的努力与大多数民众不受控制长期破坏这些努力的行动之中。正如我们在本书其他一些论文中可以从不同的方面看到的那样,并不是每个人都完全赞同沃森的分析,但这些要点和看法有助于有关这一论题的学术讨论。与沃森的论文最直接、最明确对话的是杜赞奇(Prasenjit Duara)的论文《刻划标志》。

在研究有关关帝神话的混杂在一起的诸多内容中,对像天后和关帝这样重要的中国神灵形象其社会层面的多样以及历史的差异,杜赞奇比沃森的观点有所发展,且丰富得多。他首先发问,假如有关神的传说随着时间流逝而大大改变,而且对不同群体有不同含意,那么它们怎能发挥如沃森所说帝国国家要它们起到的作用,以确保文化广泛的一致性以及政治的合法性?他认为,答案在于存在着这样一种情况,当神话和形象随着时间而改变,各群体争相对神的作用及其主要形象做出自己的解释时,新的解释并没有完全消除旧的解释,而是被“写上去”(written over),以致重要的东西仍延续了下来。他提出,事实上保存并传播一种神话或其他重要的文化标志都是有必要的,其多重内涵仍保持不变,因为神话或神或标志的力量和适应性都取决于其诸多不同方面相互间的影响。

通过这样的分析,杜赞奇对国家、民众和大众宗教间的关系做了解释,这一解释比沃森的解释要复杂一些,但它仍然承认,宗教形象的建构在维持帝国晚期国家的权威中起了重要作用。沃森和杜赞奇的论文有相似之处,它们都探讨了一些重要的神,这些神都是不但被普通人广泛信仰,而且还得到官方承认的,被完全接纳进帝国的神谱中。然而,正如彭慕兰(Kenneth Pomeranz)的论文《泰山女神信仰中的权力、性别与多

元文化》和理查德·冯·格兰(Richard von Glahn)的论文《财富的法术》所示,对那些得不到国家和知识精英信任只是勉强被接受的神反映的则是有些不同的分析路数。

彭慕兰在论文中指出,泰山女神碧霞元君的例子与(沃森提出并得到其他一些学者赞同的)下列观点很不吻合,即“共有的标志和仪式活动使得能够超越阶级、性别和其他群体保持一种表面的一致,而这些群体对其从事仪式活动的含意可能有各自不同的看法”。而在此个案中,他发现,在某些方面情况差不多是相反:对仪式和标志有分歧,因为有某些超越不同群体的共同观念,这种分歧是显而易见的。这篇论文没有描述存在着一种成功(尽管程度有限)的共生现象,在这一共生体中国家、地方精英和普通人的宗教活动都围绕着一个特定的神会合在一起,就此个案而言,当这样一个共生体开始形成后就裂变为分散且经常相互争执的各部分。

彭慕兰认为,性别和性的问题在其中起了主要作用,这就可以解释为什么国家,尤其是儒家文人都带着疑虑和敌意看待碧霞元君崇拜。他提出,在社会和性活动的范围内崇拜碧霞元君与女性行为之间联系紧密,这就破坏或是违背了人们现有的期待和界限,因而男性文人和官员就会对这个女神以及对她的崇拜仪式抱有恶感。本书中的其他作者也承认,性别因素在许多中国的宗教活动中造成了重要的差异(正如詹姆斯·沃森所说,他在香港从事田野工作时发现,男性和女性对天后的看法差别之大以致使他产生了这样的疑惑,对宗教“乡村妇女和男子是否有着不同的观念世界”),而彭慕兰将这道“性沟”(gender gap)及其影响当作他分析的一个主要内容。

彭慕兰论文的另外一个重要之处是他指出了,帝国国家通常将宗教群体都分为“正”教和“邪”教,在这一广为人知的正邪之分中还存在着一个重要的中间类别。他提出,这一中间类型的“淫”教给那些不愿意容忍某些崇拜(有时甚至是施法)和神祇的文人和地方官员留下了余地,而这些崇拜和神祇既没被帝国国家接受也没被禁止。在国家 and 地方精英眼中,对这类“淫”教群体的行为需要密切注意,以免它们过了界线滑到“邪”教的地步,但与它们有关的神灵以及虔敬活动也潜在地提供了某种

可用的准魔力,这种魔力与那些更加正统的宗教产生的力量完全不同,并以更简单的形式对后者有所补充。

理查德·冯·格兰的论文《财富的法术》重申了彭慕兰和杜赞奇提出的一些观点,并还从相对的方面提供了有趣的看法。在这篇论文中,冯·格兰叙述了五通神在几百年中的复杂演变过程,这是一个主要在江南地区流行的财神。五通神有时被看作是一个善神,可以遏止瘟疫爆发,但更常见、更多地是把他当作非常邪恶的鬼魅,他最好时也是个捣蛋鬼,而在他最坏时就调戏妇女,对求他的人只是让他们暂时获得钱财,花费还很大。与彭慕兰描述的碧霞元君一样,五通神所造成的危险和败德的方面让人感到是因为他与妇女性方面的淫力有密切关系,而对此五通神还增加了另一让许多儒家文人和官员疑虑更深的方面:他与商人和赚钱有密切关系。

有这样的背景,五通神不能像关帝或天后一样得到文人和国家承认就不奇怪了。虽然这个神在宋元两代曾一度被皇帝认可,但在明代后期在江南曾不时遭到官方排斥,而对他更严厉的禁绝出现在清代前期。不过在禁绝他之前和之后的大部分时间,五通神及其对他的崇拜处于一种半承认的不稳定状态,这就是彭慕兰所说的“淫”教崇拜的特点。

冯·格兰论文中另一让人很受启发的地方是他对五通神演变所做的解释,他解释在18世纪这个被公认的恶魅之神是怎样并为何要演变成为一个普济的财神的,这样商人和他们的家人就可以不冒多少风险地救助于他。冯·格兰认为,这一演变与中国商人(尤其是在江南地区)所具备的集体心智以及所处环境出现变化关系很大,这一变化是与明末清初经济的迅速商业化密切相关的。他提出,明末清初的早期商业化过程使得经济和文化领域有很大的不稳定性,这使商人们普遍对正在发生的变化不定极为担心。他认为,归于五通神的奸诈、诱骗的特点反映了这一时期商人们感受到的没有保障、恐惧的感觉。与此类似,在18世纪商业化和一种新的充满信心的商业文化确立后,更为稳定和繁荣的经济状况使得出现了一个新的更实际的财神,这就是五通神新的化身,叫五路财神。

虽然带有一定推测的成分,冯·格兰把商人阶层的经济变化、社会

地位与集体心智联系起来还是很有启发意义的。同时,他对五通神演变为别的更良善财神的描述对杜赞奇描绘的“刻划”过程提供了一个有趣的例证。在这个例证中,在旧的形象上书写新的形象不是让某个神(如关帝)一直保持原名,只是与它相关的诸种特点中某些方面的侧重有所变化,而是创造出一连串新的神(五显、五路财神等等),这些新神各不相同,但他们从五通神原有核心形象可以感知的变异中获得力量。

韩书瑞在她的论文《北京妙峰山进香》中对神做了一些其他的研究。本文集中有一部分来自一次会议的论文,而这次会议的目的是促进学者们来探讨在中国朝圣进香这一论题,韩书瑞的论文是探讨中国宗教这一很少有人研究方面的开拓性成果。像彭慕兰一样,韩书瑞也讨论了对碧霞元君的崇拜,但她的论文把重点放在北京地区而不是泰山;有趣的是,她不赞同彭慕兰的观点,认为妇女在对这个神的崇拜中并没起到多大作用。再者,韩书瑞并不注重这个女神的形象本身,而是主要考虑崇拜女神的圣地——山和庙以及朝圣的方式,参加者是如何被组织起来去北京郊外的圣地妙峰山进香的,以及他们对这一活动怎么看。虽然她的关注点不同,但韩书瑞得出的一些结论仍反映出一些研究中国宗教其他方面的学者的观点,这些学者强调在从事同样仪式活动中其看法和动机不一致,即使像进香这样的活动也从来不能掩盖他们的争议,在这些活动中人们似乎在造成并表现某种群体的凝聚力,像维克多·特纳(Victor Turner)这样的人类学理论家称这种凝聚力为“一致性”(communitas)。

为了不让读者感到西方学者仅仅关注中国大众宗教中有争议、有冲突的内容,或是同样只关注形象和标志的构建,迈伦·科恩(Myron Cohen)论述“共同信仰”的论文对此做了有意义的修正。科恩是位人类学家,属于当初不能去中国大陆从事田野工作的那代学者(詹姆斯·沃森是另一个这样的例子),他们只能去香港或台湾(科恩就是这样)研究中国社区。虽然这种状况使得他们不能全面了解中国的社会生态环境和文化类型,但也鼓励他们在这些社区随着时间流逝发生变化时与之建立了长期的联系,去深入发掘其历史的过去。这样长期沉迷于特定社区和亚文化的历史演变也有一些好处,这些都反映在科恩的论文中。

正如这篇论文的副标题所示,科恩研究的是在清代去台湾定居的客

家人这一大群体中的“会所、社区与宗教”。粗看这篇论文对“宗教”似乎谈得不多,不像标题所示,正文主要具体探讨各种社团群体及其政治和经济活动。实际上,这篇论文反映出这样一种情况,中国宗教的诸多方面在传统上与日常生活联系紧密,以致都难以将其与它们置身的社会和经济母体分开。在这一研究中,科恩着力于探讨中国南方常见的不同类型的社团组织,他提出尽管这些社团表面上不同,但都把宗教崇拜的礼仪当作核心的组织原则,而不管崇拜的是某个公认的共同祖先、地方神还是像天后这样有名的显赫女神。换句话说,科恩引用的一句台湾俗语说得更简单,“有会就有神”。

他发现,在这一通常的组织原则基础上,清代在台湾(还扩大到中国大陆南方大部分地区),人们组成了各种社团,有些还层层套叠在别的社团内,社团间互相重合,有时会众间相互牵连。这种复杂的组织形式就有可能以不同的规模为不同的目的聚集、排斥人,其目的多样,从小规模的私人投资到族群纠纷中大规模的民众动员。他描述了在中国南方这种错综复杂的组织网,这就给韩书瑞论文中提到的师徒之间绵延、松散联系的情景提供了一个有趣的对比和反照,韩书瑞的论文研究的是白莲教和其他类似教派(主要在中国北方)传播的组织动因。

科恩还顺带提到,把这些社团说成是宗教团体“不过体现了宗教作用的一个方面,对从总体上描述社会的安排提供了说法”。他认为,这种“共同的宗教语言扩展了公认的精英/民众之分”,证明有些信仰可以超越社会的范围。本书中其他作者都在费力地区分精英文化和民众文化,他们不去注意宗教礼仪中的“共同语言”,而是去倾听许多不同的声音,而科恩与他们不同,他明确地将中国“大众宗教”认定为是被中国绝大多数人遵从的共同信仰。

詹启华(Lionel M. Jensen)的论文《“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造》在本书中与其他论文大不相同,按照公认的标准它谈的并不是中国的大众宗教。实际上它最多只是部分与中国宗教有关。这篇论文主要研究的是跨文化阐释和相互影响的动因,重点探讨早期耶稣会士最初试图按照中国的知识和宗教传统理解孔子的意义和作用,然后他们又试图去构建能够得到纯正天主教会认可的对孔子的阐释,以有助于进一

步支持耶稣会士在中国的活动。正如詹启华指出的那样,由于耶稣会士还缺乏实现这些目的必备的在中国语言和文化方面所受的教育,因而他们发现有必要“构建”或“创造”一个名叫“孔夫子”的宗教人物,这个人的特点要符合西方和基督教的观念构架,这些耶稣会士就受教于这一观念构架,且这一构架仍被受这些会士影响的西方人所用。他还指出,他们采用“孔夫子”这一很少被用的中文名字说明,在耶稣会士试图渗入中国儒家文化的过程中有一个更广泛的文化移植和观念调适的过程。

读者们或许会疑惑,在这本主要研究大众宗教的书中为什么会收入一篇有关西方人对上层儒家文化态度的论文。除了许多美国学者认为这篇论文有启发、有新意外还有别的一些原因。一是该文谈到,为研究大众宗教人物而用的一些研究方法同样也可以用在研究三大主要宗教方面。像天后或关帝一样,几百年来孔子也毕竟既是文化崇拜也是宗教崇拜的对象,与大众宗教人物相仿,他也逐渐被封入一个类似的多层的网中,在这个网中对他的阐释各自不同有时还相互矛盾。最后,耶稣会士在构建一个既符合中国文化传统又满足当时天主教会需要的孔子形象时遇到了麻烦,这一过程对我们而言是有价值的启示,提醒我们要意识到文化间的移植是多么复杂和困难,不管是对 17 世纪试图理解儒家传统的欧洲传教士,还是对 21 世纪试图理解西方学者对中国宗教研究的中国人都是如此。

总之,虽然本书所有的论文涉及的都是晚期帝国时期,但有必要指出,书中所用的许多分析模式仍与当代中国的大众崇拜现象有关。举两个例子就足以证明这一观点。第一个例子是人们或许还会用詹姆斯·沃森、杜赞奇和其他人所用的方法去考虑毛泽东过去并仍在被当作一个崇拜对象这种现象,崇拜方式多样,对不同群体的人而言其内涵和在历史上形成的意义就不一样。这些群体可以包括文化大革命时代虔心读他著作的红卫兵,他们坚信有关他的奇迹,到他的山岳圣地(井冈山和延安)去朝圣(“长征”);还有政府,把他供奉在天安门广场,将他归入国家允准的崇拜对象;还有北京的出租车司机,他们把毛的像挂在车的仪表板上企求好运。另一个例子是在今天的中国,人们会注意到有许多练气功的团体很活跃。这些团体似乎大部分都处于已得到官方容忍但仍受

到密切关注的地位。“淫”教崇拜的地位,就像彭慕兰描述的那样,偶尔它们也会滑过界线成为“邪”教。不过有些团体仍存在了下来,并传播开来,韩书瑞的论文谈到白莲教通过师徒联系的宽网散链传播,这可以用来很好地解释为什么会出现这种现象。

不管选了什么例证,用了什么说法,显然大众宗教仍然还是中国文化中一个固定的组成部分,非常值得在学术上进行探讨。可以期望本书中收入的论文将给中国读者提供某些可资借鉴的方法,以提高他们对这一复杂、重要论题的研究。

推荐阅读材料

对希望进一步阅读有关西方学者研究中国宗教著述的读者,一种不错的入门读物是由两部分组成的专题论丛《中国宗教:乡野之国》(Chinese Religion: The State of Field),由欧大年(Daniel Overmyer)与人合编,刊载在《亚洲研究学报》(The Journal of Asian Studies)第54卷1—2号上(1995年2月5日)。在这一论丛中包括有对近来研究动态详加评论的文章,不仅有对大众宗教的研究,还有对儒释道三教的研究,既从历史的角度研究,还涉及当代生活。所有论文都备有详尽的书目。

对希望概略但又在总体上了解西方学者研究中国宗教情况的读者,可以去阅读斯蒂芬·泰瑟为小唐纳德·洛佩斯(Donald S. Lopez)编的《中国流行宗教》(Religions of China in Practice)(普林斯顿:普林斯顿大学出版社[Princeton: Princeton University Press],1996年)写的导言。在本序言中我已在多处引用这篇文章的内容。

本书作者介绍

韦思谛在密歇根州立大学历史系任教。

韩书瑞在普林斯顿大学历史系任教。

迈伦·科恩在哥伦比亚大学人类学系任教。

杜赞奇在芝加哥大学历史系任教。

詹启华在圣母大学东亚历史语言学系任教。

彭慕兰在欧文加州大学历史系任教。

詹姆斯·沃森在哈佛大学人类学系任教。

理查德·冯·格兰在洛杉矶加州大学历史系任教。

目 录

序言(韦思谛) / 1

反叛间的联系:清代中国的教派家族网(韩书瑞) / 1

中华帝国后期白莲教的传播(韩书瑞) / 18

神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(1960—
1960年)(詹姆斯·沃森) / 57

刻划标志:中国战神关帝的神话(杜赞奇) / 93

泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化(彭慕兰) / 115

财富的法术:江南社会史上的五通神(理查德·冯·格兰) / 143

共有的信仰:清代台湾南部客家人的会所、社区与宗教
(迈伦·科恩) / 197

北京妙峰山进香:宗教组织与圣地(韩书瑞) / 224

“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造(詹启华) / 267

译后记 / 297