

序篇 宗教和礼仪

第一章 本书的目的和构成

本书是对汉族宗教和礼仪的社会人类学研究。汉族宗教的基础及核心，是不属于任何宗教派别的“民俗宗教”^①。所有汉族所共同拥有的唯一的宗教正是民俗宗教，它既非道教，也不是儒教^②。

关于“民俗宗教”，有多种定义。或者说民俗宗教乃是未被制度化，并且不依赖文字传统的宗教（Seiwert, 1985）或者说民俗宗教乃是没有宗教职业者（道士、法师等）和不依据教典的宗教（Jordan, 1972）。此外，还有其它一些定义。本文对此也有所涉及，我自己是这样认为的：所谓“民俗宗教”乃是沿着人们的生活脉络来编成，并被利用于生活之中的宗教，它服务于生活总体的目的。这种宗教的构成要素，比如，国家的制度保障，文字の利用，祭祀对象物的由来等，即使发源于正规的宗教，也是被摄取到了人们的生活体系之中。所谓的民俗宗教构成了人们的惯例行为和生活信条，而不是基于教祖的教导，也没有教理、教典和教义的规定。其组织不是具有单一的宗教目的的团体，而是以家庭、宗族、亲族和地域社会等既存的生活组织为母体才形成的；其信条根据生活禁忌、传说、神话等上述共同体所共有的规范、观念而形成并得到维持。民俗宗教乃是通过上述组织而得以传承和创造的极具地方性和乡土性的宗教。

关于“道教”的定义也有许多。这里遵从窪德忠的定义（1977）即道教是“以汉族古代的民间信仰为基础，以神仙学说为中心，再加上道家、易、阴阳、五行、讖纬、医学、占星等说法以及巫觋信仰，模仿佛教的组织 and 体例予以规范，以长生不老为主要目的的宗教，它注重现世利益，有强烈的咒术倾向”。不过，一般民众不仅信仰道教，还信仰佛教及其它，所以宜于叫做民间信仰（民俗宗教）而不大适合叫做民众道教。因此，按窪德忠先生的意见，所谓道教，应只限于由道士所支撑成立的宗教。

③ “佛教”也有很多定义，但我想作如下的理解：佛教乃是由佛陀开创的宗教，乃是寻求成佛的真理和觉悟的宗教。它源于古代印度，强烈反对由于出身和身分的不同而使人们具有不同价值的观念，它确信只有自己个人的修行和思索，才是唯一的解脱之途。在佛教看来，现世的所有事物，都是有限的和相对的（一切皆苦），万物的生死乃是难以改变的事实（诸行无常）。领悟到此种终极的事实，就不再有沉溺于苦海的理由。明白了现世的原因与条件之理（因缘），就能够自然而然地达到消除烦恼的清静的境界（涅槃寂静）。这是一种个人自我拯救的宗教（金冈·田村·菅沼，1980）。

和佛教；甚至也不是那些以教义、教典、教团为基础所成立宗教的混合。首先为了说明这一点在本篇第二章通过台湾汉族社会的具体例证，我想阐明民俗宗教研究的必要性。基于上述理由在第二章我的主要分析对象是被称为“神明”的诸神世界。汉族信仰什么样的神？在作为宗教中心的寺庙都祭祀哪些神？人们如何对待诸神？通过具体的事例，我想说明的是所谓神明世界，乃是针对生活者的人们的神明，就是说，神明世界与其说是教义或教典，不如说是存在于人们的生活之中。

从人们看来，宗教的世界，并不只限于神明的存在，在神明之外人们还祭祀自己的“祖先”“害怕”“鬼魂”。因为神明乃是不同于祖先和鬼魂的另外的存在，所以，它是神，是可与人们进行交际的存在。概观了汉族这种宗教式的宇宙相关图之后，才能够了解各个礼仪的特征。本篇第三章以台湾汉族为例，概述了一整年的礼仪。第四章是序篇的结论。神灵观由于人们的祭祀而得以统合。汉族的宗教宇宙观是极为“动态的”。

汉族的宗教和礼仪，大体上可以从人们的神灵观和礼仪的程序这两方面去把握。因此，我考虑有两个途径，一是以祭祀对象为中心研究汉族的宗教特性二是按照礼仪的程序礼仪过程描述其特征。这便是第一篇的神灵观和第二篇的礼仪过程。

要理解汉族的神灵观如前所述有必要将“神明”“祖先”和“鬼魂”加以分类来考虑。首先关于“神明”的一般性特征将在序

此处对“儒教”的定义是这样的：儒教乃是研究始祖孔子的思想与学问，继承并使之发展的学派。它以敬天思想为基调，其政治和社会的规范总称为“礼”；“礼”的维护不是通过权力而是通过“道德”即“仁”来实现的。这种道德是中国大家族制度的家族道德。圣人乃是“仁”的体验和示范者。理想的社会乃是经圣人教化过的社会。儒教的教化思想重视传统（保守主义）相信人的善意和力量（人本主义）以理性和理智的提高为努力方向（主知主义）以实现礼乐文化的社会为目标（文化主义）儒教缺乏超俗（非日常的）要素，在主张现世世俗伦理这点上也缺乏宗教性。它对古代的民俗宗教有过深刻的影响，就其较少言及宗教本身这一点来看，它很难被称作宗教（池田，1973）。

篇里有所检讨，所以，我想进一步分析其中的最高神玉皇上帝。事例以台湾为中心，其中涉及到台湾南部客家村落的例子，为了进行比较，还检讨了中国各地的一些事例。了解了人们对于玉皇上帝的观念和礼仪，就有必要重新考虑，这位最高神果真是像其教义所说的那样吗？

第一篇第二章讨论祖先的问题。祖先由于其功德涉及到一家一姓，久而久之，它就会与子孙的社会组织发生关连。祖先是与神明及鬼魂相对应的存在，而早，祖先并不是可以被视为单一范畴的存在。因此，祖先应该由祖先开始来叙述。事例多来自台湾，但也包括香港及其它的一些研究成果。第一篇第三章，是对鬼魂的再思考。第一章曾以汉族宗教世界的最高存在即玉皇上帝为对象，因而，我们还应该知道其宗教世界的最低存在。鬼魂对于人们来说，是处于难以捉摸的无结构世界里的存在，而且，它们还是处于反秩序的世界里的存在。但是 如果换一个视点 正是鬼魂 才是预定了所有变化的本原世界里的存在。在人们所设定的秩序或结构里，鬼魂不能被组合进来，正是它们提供了汉族动态式宗教观的重要关键。我的事例来自台湾南部的客家村落，同时，还将用台湾全岛的例子为证。

第二篇是对礼仪过程 *Ritual Process* 的记述和分析。事例之多如同序篇第三章中所见的那样，仅在台湾就有很多例证。其中具有代表性的 比如旧历年 正月礼仪 端午节 端午礼仪 以及中元节 中元礼仪 筹一系列的岁时节庆 年节礼仪 事实上 这三种礼仪，并不局限在家庭之内，而是涉及共同体的整体而展开的。在汉族的这些礼仪中，我们将选择出代表性的礼仪和代表性的地域进行描述。对旧历年，我们选择以台湾南部的客家村落头仑村为中心的地域；对端午节，我们选择香港长洲岛的广东系水上居民；关于中元节，我们选择马来西亚西北部檳城岛升海祭区的福建系华人社区为例证。

所谓“礼仪过程”，是指礼仪开始到终结的一次性的礼仪行为的流程。礼仪可表现为若干种动机的组合，大规模的复杂礼仪常由若干个小单元的礼仪构成，而形成一种礼仪语法。怎样使动机相互组合，乃是各个共同体人们的个性。所以，根据不同民系，不同地域，不同的组织委员会以及其构成者的每一个人之不同，其礼仪的编成方式和程序也都会有所不同。但是，从中也可看出所有汉族共同的目的。那便是“迎福攘灾”，也是对三元宇宙的统合。不过动机的组合到祭品的使用，对其差异尚未展开。将礼仪内容的如此异同，将礼仪时间予以复原并加以记述，便是第二篇的主要目的。

下面我们汉族宗教和礼仪的一般特征开始进行说明。

第二章 宗教和信仰

第一节 被误解的诸神

我开始对台湾、香港、马来西亚、新加坡等地的汉族进行研究，已经有 10 年多的历史了。我每每惊讶调查所获资料和参考书中的某些内容竟会如此不同。而且，就汉族的宗教特征而言，大多数参考书中所论及的内容都几乎雷同，以致使我常常不由得以为我无论在哪里获得的资料都是一些“特例”。我也很想去参考书中所提及的“典型”的汉人社会去看一看。

例如对于玉皇上帝的礼仪和信仰就是如此。他被认为是一位统御众神的最高神，人们不能直接用肉眼看见它，也没有偶像（娄子匡·许长乐，1971：31—32）。但是为什么在台湾省淡水镇关渡的行天宫恩主公庙（渡边，1983：32）、彰化市天清观（铃木，1934：209）、屏东县竹田乡西势的觉善堂（渡边，1983：35）等处却能够看到玉皇上帝的神像，并把他祀以为主神？这很令人费解。在马来西亚的吉隆坡，出售祭具的商店里就有作为“商品”的玉皇上帝小神像。这是我亲眼看见过的。去了槟城岛，也亲眼看见在观音寺里安置着玉皇上帝的大神像（照片 1）。神像的有无，尚非很大的问题；在对玉皇上帝的礼仪和信仰上，我所调查到的神灵观、祭祀时刻、祭场、祭品、礼仪过程、祭日以及俗信禁忌等细部情节，每每与参考书中所说的玉皇上帝颇为不同（渡边，1982：47—112；1986a：345—

366)。关于这点，将在第一篇第一章详加讨论。

参考书和调查内容的不相一致，绝不是汉人社会的地域性文化间的差异，也不是宗教史上时代的差异。就是说，这不是由于研究对象的不同而导致的。这些差异倒不如说是由于因研究者方面的立场和视点的不同而使然的。重要的是，如何看待和如何理解汉族的宗教。

从诸教混合的视点来考虑汉族的宗教，乃是研究宗教的各种视点之一。我本人并不特别赞成这种视点。如在后文还将述及的那样，在汉人社会中，就宗教的目的而言，存在着致力于诸教合一 (religious synthesis) 的教派宗教存在着无论从组织上还是从信仰心上，都宜被视为诸教混合的教团和结社，这些都是不容否认的事实。然而，大凡将汉族的宗教特征求诸于诸教混合的若干主张，不是用那些特殊教团或结社的特征作为汉族宗教的代表，更多的倒是那样指称汉族全体的宗教性特征，特别是在“诸教混合”的名目下，介绍大多数民众所信仰的宗教的特征。所以，在这里我们就有必要重新认识汉族宗教的特征，再次思考一下究竟为何是诸教混合的？为什么在理解汉族的宗教时，诸教混合说会再度唤起议论？

本章以汉人社会的台湾为中心，概论汉族宗教的特征。为了主题阐述的需要，首先介绍一下汉族外在的和形式上的宗教特征，然后再指出有关的问题要点。

第二节 诸神的联合国

“国立中央图书馆台湾分馆”的馆长刘昌博原是一位记者，为反驳美国人对台湾汉族宗教的误解，他以自己的家庭为例，对台湾的宗教信仰“自由”的实际情形做了如下说明：

在台湾，宗教信仰是如何的自由呢？以我自己的家庭为例可予

以说明。我的父亲信仰儒教 母亲信仰佛教 岳父信仰道教 岳母和妻子则信仰多神教 她们二人常去庙里 烧香、叩头、拜菩萨。我本人是天主教徒 我的女儿则信仰基督教 而两个孩子则是迷迷糊糊的 冬天信“大被教” 夏天信“鸭蛋教”。冬天因为有升学的压力 孩子们身心疲惫，就尊从大被教的教海，盖上大被子缩在床上；到了夏天 他们在学校或补习班 按照鸭蛋教的教诲 经常吃食鸭蛋。

我的母亲和妻子的母亲去世的时候，为了尽孝，给她们举办的葬礼非常热闹 实在是极尽了“哀荣”（死后的荣誉）有和尚·僧尼读经 有道士超度 有牧师祷告 有神父祝福。神父甚至还说 故人已去天国 所以 不必泪眼惶松 而应该高兴。母亲生前笃信佛教，多有慈善之举 所以 她必定是去了“瑶池”到了西方极乐世界 过着与王母娘娘在一起的安乐的生活。倒是岳母令人耽心，她生前信多神教，所有宗教都劝人行善，她对各路宗教之神都一概接受。所以 她逝去之后 天堂、天国、极乐世界、仙阙仙宫都会为她大门洞开，那么，她到底该去哪里呢？她应该遵从哪位神呢？在死后的世界，想必她一定会十分地苦恼。

像我这样的家 可以说就是一个宗教的“联合国”。各不相同的宗教之间 没有相互争斗的理由 也绝不会发生什么“宗教战争”。我们一家人承蒙菩萨和诸神的爱护与福佑，过着平和、融洽的生活……（刘昌博，1981：2-3）。

当说到儒、佛、道、基等汉族的宗教时 人们使用的仍然是过于陈旧的宗教分类。指出著者“先入为主”地将这种分类巧妙地用于说明家庭的宗教，从而掩盖了刘家信仰的真相，这是很容易的；但如果忽略这一点，那么，各种宗教在刘家的并存，可能是汉人社会中宗教共存的典型形式。

在台湾没有“国教”。正因为没有“国教”所以 在当地的政府登录进行传教布道活动的宗教 就有道教、佛教、回教、理教、天理教、轩辕教、大同教、天主教以及基督教等九大教派 而没有登录但

被容许在民间布教的宗教，尚有白莲教、摩门教、一贯道、真空教、存在教、救世教、夏教、天官教、望教、生长之家、鸭蛋教、大被教等，多达一百余种教派宗教（刘昌博，1981：5）。如果再包括被当局禁止传教的秘密结社之类的宗教，那台湾的宗教种类就多的数不清了。这个事实大概能够证明台湾民众有可以信仰上述所有宗教的“宗教信仰自由”同时，大概也以一家亲属中常有信仰各不相同之复数宗教的情形，彼此又能相互容忍为前提吧。确确实实，无论家庭还是国家，台湾或者说汉人社会，在这种意义上正是各种宗教的“联合国”。

第三节 诸神的统计

既然台湾的家庭和国家是各种宗教共存共荣的“联合国”那么在形式上它就是有可能进行统计的。自日本殖民统治时代以来，台湾曾多次反复进行过以寺庙为中心的宗教调查，以致现在有可能回溯其变迁的过程。不过这里只是为了了解这个“联合国”之所以成为“联合国”的趋势才列举出一些数字其它方面留待第七节去讨论（参考渡边，1986b）。

1903年即距今80多年以前台湾只有不到2000座寺庙，但到1980年，据统计台湾约有8192所寺庙或教会，增加之多令人惊讶（刘昌博，1981：6-7）。但是这个数字只是在当局登录过的具有法人资格的寺庙与教会的数字，并不包括在个人住宅内开设的小规模的“堂”之类。据说现在大约有15000所以上私设的宗教设施（以下的统计数字，除了特别说明的部分外，均以刘昌博所提供的数据为准），台湾省现在约有7272个村庄，所以仅登录了法人资格的寺庙与教会，就已经达到每村有一座以上的水平了。从形式上具有法人资格的宗教出发，若对其寺庙或教会进行宗教分类的话，道教系统的庙有4177座，佛教系统的寺有1518座，回教的寺

院有 5 座 天理教的寺院有 6 座 基督教的教会有 1724 座 天主教的教会有 762 座。

正是由于能够对寺庙和教会进行如此的分类，才会有如后所述那样不可思议的结论。如果以此分类，那么，道教系统的庙数量最多 超过了半数以上 基督教的教会、佛教的寺相继次之。所以，有人主张在汉族的宗教中，以道教信仰的比重最大（林衡道，1974：19）。但是，这种形式上的分类果真能够支持这样的看法吗？

在这些寺庙里祭祀的主祀神（仅限于浓厚地保存着中华文化特质的道、佛二教的 5701 座寺庙）有 249 种（另一说为 247 种），而从祀神·陪祀神则多达 1500 种以上。对这些主祀神曾按宗教之别进行过分类统计（林衡道，1974：32）其结果据说是道教系统的神有 8 种，佛教系统的神有 19 种，其它基于自然崇拜的神有 20 种 基于庶物崇拜的神有 1 种 大部分 195 种 则是基于灵魂崇拜的民间信仰 民俗宗教 的诸神们。关于什么是道教 有各种不同的说法，处于意见分歧难以确定的状况之中（酒井、福井，1983：7—10）。寺庙也好 主祀神也好 我也欣赏对它们进行的精确分类 可是按主祀神来分类的话，其结果倒不如说教派宗教的比重不大，而以民俗宗教的数量为最多。台湾的民众去道教的庙里，是否就是祭拜民俗宗教由来中的主祀神？说起来 人们的信仰情况如何 在了解宗教上十分重要。为了了解人们的信仰情况，我们在为数不多的资料中举出两项意味深长的统计。

表 1 是大约 90 多年前在台北监狱调查汉人囚徒之信仰所获得的资料。不能说它就代表了囚徒们当时的信仰心，而且，只统计了 603 人，因而是在统计上有一定局限的抽样调查（片冈，1921：1085）在这个表上，“无信仰”超过了半数 在意识上拥有信仰对象的人相当少。

近年来也进行过一些以少数人为对象的宗教意识的调查，得出了如表 2 那样的统计报告（夏忠坚，1983：21）。从表 2 可以看出，

在宗教意识自觉的对象中,以佛教为最多,约达到半数;无信仰者在这 80 年间减少了一成多。在寺庙数的统计上远远超过其它宗教的道教,甚至还不及无信仰者的数字多。这样的统计调查很难说在各个方面都具有特别的意义,但是,仅就从统计数字中反映出来的情况看,我们可以判明所谓宗教的“联合国”实际上是一个充满着形式上的矛盾的世界。就是说,台湾的民众 80 多年来,伴随着寺庙数量的增加,信仰心(宗教意识)也有所增加,但是,其中信仰佛教的很多人,有去道教系统的庙里,参拜那些来自民俗宗教的主祀神们的倾向。

表 1 囚徒的信仰对象(1903年5月)

观音菩萨	89	天公	43
土地公	23	天地	15
真宗	14	妈祖婆	14
关帝	13	广泽尊王	11
保生大帝	9	城隍爷	7
曹洞宗	6	净土宗	6
佛祖	6	耶苏教	2
仙公	2	其他	8
无信仰	335	合计	603

表 2 现代台湾的宗教信仰意识(1983)

年龄	基督教		天主教		民间宗教		佛教		道教		无信仰		其他		不明		合计	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
~19	16	7.5	6	2.7	35	16.4	98	45.8	13	6.1	37	17.3	2	0.9	7	3.3	214	15.9
20~29	26	6.9	6	1.6	61	16.1	179	47.2	23	6.1	66	17.4	5	1.3	13	3.4	379	28.3
30~39	4	1.8	3	1.4	45	20.6	106	48.6	17	7.8	35	16.1	3	1.4	5	2.3	218	16.2
40~49	9	4.1	5	2.3	53	24.3	118	54.1	10	4.6	18	8.3	0	0.0	5	2.3	218	16.2
50~59	9	5.1	2	1.1	42	24.0	95	54.3	11	6.3	10	5.7	1	0.6	5	2.9	175	13.0
60~	6	4.7	3	2.3	37	28.9	65	50.8	3	2.3	10	7.8	2	1.6	2	1.6	128	9.5
不明	0	0.0	0	0.0	1	8.3	8	66.7	0	0.0	1	8.3	0	0.0	2	16.7	12	0.9
合计	70	5.2	25	1.9	274	20.4	669	49.8	77	5.7	177	13.2	13	1.0	39	2.8	1344	100.0

第四节 诸神的混淆

台湾的汉人社会的确堪称是宗教的“联合国”。汉族自古以来的宗教，或是历史上传播而来的外来宗教，都能够被相互承认而得以存续，以实现共存和共荣。但是，汉族的宗教不仅可以如此地共存与联合，更能够彼此相互影响，折衷各自的教理，从而形成“混淆”与“重叠”的宗教世界。就是说，中国宗教的传统与汉族宗教的特征，恰是各种宗教的混淆。所以，统计上出现的形式上的矛盾现象，正是因为人们能够很容易地参拜不同宗教的神或者寺庙。如果只就此进行汉族宗教的概说，固然比较容易，而且事实上，现在有不少参考书也正是这样将中国或汉人社会的宗教性特征概括为诸教混合主义。

例如，松本皓一就强调应该从诸教混合主义的观点出发，重新认识中国民众的宗教。他指出，过去的中国民众的宗教，拥有繁杂众多的诸神，它们层层叠叠地拘束着人们的日常生活，忽视了这种层叠的信仰（syncretism）的实际状况，也就不能理解他们的生活（松本，1965:185）。佐佐木宏干在解说宗教的复合形态时，以孔班（Comber L.）调查过的新加坡汉族的宗教为例说明，虽然汉人的传统宗教一般有儒、佛、道三教，但在新加坡对它们要加以区别则是不可能的，其宗教的内容乃是儒教、佛教、道教以及对其它的他界诸神与诸灵崇拜的混合。现实的宗教生活，尤其在庶民层面，乃是由各种宗教形态的复合而构成的诸教混合主义（佐佐木，1981:37—38）。所以，他认为应该把汉族的宗教当作诸教混合主义来理解。在台湾，例如林道衡详细介绍了寺庙的众神，他在概述中国宗教史时，就宗教混淆的状况如以下所说：

中国的宗教民间信仰自古以来，乃是自然崇拜、庶物崇拜、灵魂崇拜之类的原始宗教，到了后代，道教和通俗佛教之类的多神

教也统统被包括了进来 同时还受到了儒教思想的影响。这些宗教和思想在经过积累和混合之后，便成就了一个巨大的民间信仰的体系。在构成民间信仰的各种要素中，道教所占的比重最大，通俗佛教次之。因此，或者说中国的民间信仰是道教，或者说中国的民间信仰是佛教，这一类错误的一般性说法，至今依然十分混乱而不相统一（林衡道，1974:19）。

如果说汉族宗教的特征就在于此种诸教混合主义，那么，无论以怎样的宗教统计，也不能阐明其宗教的特征，因为，正如佐佐木借用孔班的调查所主张的那样，在人们的信仰生活中，宗教区分是不可能的，也是没有意义的。

通常说起‘寺’即是指佛教 但是 有的寺里既没有佛像 也不住有僧尼 说起‘庙’或者‘宫’似乎就应是道教和民俗宗教 但又常常祀奉着观音、地藏之类的佛教诸神。例如，著名的台北龙山寺虽说是佛教系统的寺，但往内殿走去 却又祭祀着关帝和吕祖之类。鹿港的龙山寺也是以观音佛祖为主尊之神的，却又祭祀着鹿港的地方神境主公和注生娘娘（镰田，1979:133）。过去 僧侣主死者之事 司丧葬礼仪 道士主生者之事 司禁厌符咒（咒术）但是 有的地方却把丧葬之事全部委托给道士，使僧侣只司祭祀庙中之神，与丧葬之事不发生关系。如神像的开光仪式应由道士主持，即使是佛像的开光仪式，僧侣也不能举行，要由道士来主持（增田，1939:4）。

人们并非只信仰道教的诸神，他们既去妈祖庙，也去地藏庙，尤其热衷观音信仰。在关帝庙的祭日，庙里读的却是佛经。同时，还把孔子尊为圣人（窪，1977:39—40）。在村里，人们虽然与道教、佛教、儒教的众神以及精灵之类的存在发生种种联系，但他们从哪位神祇那里得到利益，却可因场合的不同而有所选择。例如在香港 人们多选择观音、关帝、天后（妈祖），观音为佛教之神 关帝为儒教之神 天后则是道教之神。但是 比这些神像更为重要的 则是

给人们的日常生活以强烈影响的地方神。地方神中包括田野、河流、道路乃至山岩、玉石、古木上所附的各种精灵。如此看来 汉族的宗教倒不如说是万物有灵论（melange）的混淆（Bloomfield, 1983:36—40）。

认真地走访街道与村落 即使把人们每天的生活、每天的行为都予以分类也没有多少意义，但我们仍完全能够明白，寺庙、宗教职业者、人们的信仰生活和宗教观念，都是不可能按宗教的不同去分类的现实。它们可以被称为民间信仰与民俗宗教，在人们的信仰生活与日常生活密不可分这一点上，表现的尤为极端。因此说，汉族的宗教并不是单一或纯粹的宗教，也不是诸种宗教的简单并存，而是各种宗教的复合、混淆与层迭。然而，它们果真是如此吗？

第五节 民众与诸神

无论诸教混合主义这一概念是在什么定义之上成立的，它都是一个指不同宗教之间的关系及其相互作用的概念。因此，它显然以“纯粹”宗教的存在为前提 它认为正是有了这些“纯粹”的宗教，才能构成混淆状态的宗教现象。人们在提及汉族宗教的诸教混合主义时 通常是指儒、佛、道三教 或者再加上基督教、回教成为五教，进而再加上萨满教和祖先崇拜、万物有灵论和鬼魂祭祀，成为多教合一。尽管人们知道汉族宗教中的很多内容是不能分类的，实际上却依然使用诸教混合主义的概念，其根源就在于对宗教的分类。说汉族的宗教一是佛教、二是道教、三是混合宗教之类的分类，也是试图将在教理上不能分类的宗教塞进“混合宗教”的“黑箱”里，即这种说法也是在分类学的基础上才成立的。在教理上，宗教若不能够被分类，也就不会有诸教混合主义。然而，在教理上能够被分类的宗教，果真是汉族普遍的、大众化的和代表性的宗教吗？事实并非如此。因为从教理学来理解宗教，已经招致到如下的一系

列反醒和批评。

早在战前就已经对台湾研究提供过超前性知识的增田福太郎，在概述台湾汉族宗教时，曾经说过：应该注意研究台湾汉族宗教的态度与方法，必须完全舍弃老庄哲学、儒教伦理、佛教教义之类的先入之见。

“要研究本岛人的宗教，必须实际地进入本岛人所经营的信仰生活之中，虚心平和地对其进行观察。换言之，研究态度应该是实证性的（增田，1939:4）。今天的文化人类学家们看了这段话或许不免会感到这没有什么，但是这段话在时隔 50 年后的今天事实上仍有必要再三提出来加以强调。汉族宗教之研究的现状就是如此，正如镰田茂雄所指出的那样。镰田是一位长年从事中国佛教研究，并有很大影响的学者，通过最近的实况调查，他对佛教学界发出了尖锐的提醒：

“在考虑中国的宗教时，将佛教或者道教分别开来加以思考的观点，究竟如何脱离了实际的状况，只要去考察一下现实存在的寺庙以及在那里举行的宗教礼仪，就会十分明白了。……我们应该铭记的是，佛教学界偏重教理的不良倾向，正在妨碍着我们把握中国宗教的真相（镰田，1979:150）。

正像我们业已指出的那样，将中国的宗教或者汉族的宗教理解为儒、佛、道三教或认为是三教合一、三教混淆之类的看法至今仍很常见。事实上，以三教合一为宗教信念的教派，主要有全真教、真大道教、太一教、净明忠孝道等等（酒井·福井 1983:18）。在新加坡的华人社会，以宗教复合的诸教混合主义为宗教信念的混淆宗教，主要有两种。即神教（Shenism）和教派宗教（Sectarianism）后者主要有三一教、先天教、真空教、黄老仙师等（Lip, 1983:3）。在三教之上再加以基督教和回教，也有以五教合一为理念的教派，如德教、红卍字会、万国道德会和道院等等（窪，1986:62）。

我想,上述这些宗教大概都是从人们的意识和行为上 将诸教混合主义在福利厚生上视为至上。事实上,我本人曾在马来西亚怡保的一座德教寺院亦即医院里,听取过他们的负责人介绍他们的信念。但是,这些不同的宗教派别是否能够代表汉族的宗教?它们是否能够贯彻或者普及到全社会?事实绝非如此。正如对今天的道教研究给予了深刻影响的窪德忠先生所说的那样(窪,1977:39

40)能够贴上“民众道教”标签的以诸教合一为理念的宗教派别,如果它不是民众性的,也就不会是以道教为核心的宗教。增田所说的“活宗教”也就是大多数民众都能够实际领悟的宗教信仰;要知道如此的宗教,就应像增田所说的那样,只有深入到一般大众的信仰生活之中,才能够了解。

生活和工作在香港的英国记者布卢姆菲尔德(Bloomfield, F.)在评论从外国来到香港的宗教研究者时 曾这样说过:

“从外国来到香港的著名专家和学者 恐怕要比大部分的中国人更多地知道有关道教和孔子教导的事情,但他们对占人口大多数的下层极普通的劳动大众中的灵魂信仰,却几乎什么也不知道(Bloomfield, 1983: 39)”。

以汉人宗教为对象的研究者 在研究中国人(汉族)的宗教之前,首先有必要对自己的宗教研究持怀疑态度,我想,还应该读一读上面这段话。我们绝不是说从教理学去接近汉族宗教的研究者的知识是错误的。被当作研究对象的诸神,并非出自文献的诸神,而是祭祀这些神灵们的寺庙所在的地域社会里的民众们的诸神。民众祭祀它们,并不是因为它们是道教之神或佛教之神才祭祀的,而是因为它们如何灵验,如何有权能,如何能够保障他们的利益,因为自己、家庭或者这个世界一旦怎么样了,就必须在什么时候祭祀等等。祭神的属性并不取决于祭神本身,而取决于参加祭神的民众 对此 宗教研究者应该尽早明白才好。

1984年夏天快要结束时,对我很关照的房东家的大妈说身体