

“民间”何在 谁之“信仰”

中华书局

序

近年来,关于海外中国学论著的翻译、研究和评述,已经成为一个热门领域。应该承认,海外中国学给中国学界带来了新的思路、新的问题和新的启迪,把海外思想界和学术界当下思考的新问题、流行的新理论和使用的新方法,融会在中国具体历史、政治、文化研究中,可以帮助我们打开思路,让我们觉得历史、政治、文化还可以这样去分析、去研究。

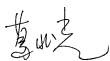
不过,任何学术领域一旦形成热潮,就到了应当反思或者反省的时候。海外中国学也一样。学界不仅要考虑这些理论和模型的适用性,要验证观察和资料的客观性,甚至还要登堂入室,看看这些研究论著背后的背景与真正的意图。因此,复旦大学文史研究院成立以后,就准备推动“批评的中国学研究”。为什么是“批评的中国学研究”呢?这是因为在学术交流开放后,中国学界对于海外中国学太多翻译、模仿和跟风,让我们始终觉得要警惕其中的两种缺陷。第一种缺陷是,很多人会把国外学界对中国的研究,和我们自己对中国的研究等同起来,以为大家研究的是同一个中国,似乎问题意识、研究方法、使用材料都是共同的,所以可以囫圇吞枣或者照猫画虎。然而应该注意的是,外国的中国学虽然称作“中国学”,但它本质上却是“外国

学”，因为其问题意识、研究思路乃至方法，常常跟它本国的和当时的学术脉络、政治背景、观察立场密切相关，实际上是外国的学问，所以，我们第一步就应该把“中国学”还原到它自己的语境里去，把它看成该国的学术史、政治史、思想史的一个部分，不要以为他们和我们研究的是一回事。第二种缺陷是，对于海外中国学，表彰太多，模仿太多，西洋风气一来，人们就会觉得很新，有点像流行的时装一样，仿佛越新越好，一看到西方的新方法、新理论，经常会有一种震慑感，这是当年“尊西人若帝天，视西籍若神圣”的遗风，无法在平等的平台上彼此对话、互相批评。所以，我们提出“批评的中国学”，就是希望推动一种能够跟海外中国学真正互相理解和对话的取向。特别要说明的是，我们不想把这种批评弄成一种宏大和笼统的概观，希望有计划地选择一些具体的专门领域，来作有针对性的研究。

2008年4月，我们召开了一个“中国民间信仰的历史学方法与立场”小型座谈会，这是我们推动“批评的中国学研究”这一方向时选择的第一个主题。为什么我们会选择这一主题呢？因为在我所观察到的中国人文学术领域中，民间信仰的历史学研究，近年来在大陆、香港和台湾都有非常突出的表现，简单地说，有三个方面鲜明特征：其一，它继承了过去的历史学和文献学研究的长处。众所周知，中国人做中国学问，在文献资料的爬梳，在历史事实的考证方面，向来都是最擅长的，近一百年来这个传统还是延续着。这一长处民间信仰研究领域里得到了很好的体现。其二，它学习了人类学田野调查的方法，使得中国民间信仰的历史学研究里面，比其他历史研究领域又多了一个方法，多了一个资料的来源。以至于现在出现了“历史人类学”这一发展很快的专业。其三，它是众多历史学领域里面比较多地能够接受、吸收、融合甚至批评国外新理论的一个分支。研究这方面的学者，往往对于国外这方面的理论和方法有相当充分的了解。不难看出，从文献和历史、田野调查以及理论方法这三方面，它都具备跟国际学术界对话的非常有利的条件，因此我们选择它作为“批评的中国学研究”的第一次讨论的领域。而之所以选择“方法和立场”来讨论，则是因为任何时段、任何领域的研究，

都涉及到方法和立场,无论你研究唐宋民间信仰,还是明清秘密宗教,在方法和立场上,大家都可以话题有交集,这就是为什么我们选择以此展开讨论的原因。

这里收录的,不仅包括与会的十位学者的论文,还包括经由会议录音整理的“实况录音”,从论文可以看到这些学者理性的思考,而在录音中则可以感受到会场中激情的碰撞,论文加录音这种形式对读者来说,也许更有“现场感”。在这里,我应当感谢本书的十位作者,他们是来自大陆、香港和台湾的中青年学者,由他们来谈论中国民间信仰的历史学研究方法和立场,或许是真正能够达到在同一水平上跟国际学术界对话的水准,因为他们是“走在前沿的人”。也应当感谢没有出现在论文中,而是出现在会议实况记录中的李焯然教授和赵世瑜教授,他们富有智慧的主持,尤其是机智的提示、追问和归纳,使这次会议和这本论文集增色不少。



2009年2月

“民间”何在？

——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题

刘永华(厦门大学历史研究所副教授)

在 1974 年发表的一篇题为“论中国宗教的社会学研究”的论文中，已故英国人类学家莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman)讨论了是否存在一个中国宗教的问题^①。他的答案是肯定的。弗里德曼小心翼翼地指出，“在表面的差异背后”，至少存在“某种秩序”：不管在观念层面(信仰、表象、分类法则等)，还是在实践和组织层面(仪式、集会、等级体系等)，都“存在一个中国的宗教系统”^②。

本文以弗里德曼这篇颇具影响的论文为出发点，梳理自 19 世纪末以来高延(J. J. M. de Groot)、葛兰言(Marcee Granet)、杨庆堃(C. K. Yang)等西

笔者感谢葛兆光先生邀请参加“中国民间信仰历史学研究的方法与立场”学术研讨会，赵世瑜、李焯然、张小军等先生在会议期间对本文原稿进行了评论，这些评论为笔者进一步梳理思路提供了一个重要契机，在此谨表谢忱。这篇文章在收入论文集时，笔者曾进行大幅度的扩充和修改。

① Maurice Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 19—41.

② Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” p. 20.

方学者研究中国宗教的基本思路,分析弗里德曼对这些基本方法的反思及其局限,接着讨论弗里德曼的观点对华琛(James L. Watson)的象征/结构论的影响,最后借用华德英(Barbara Ward)提出的意识模型理论,重新思考中国宗族统一性与差异性问题,说明历史学家在这一讨论中应扮演的角色。

必须交代的是,本文的用意并不在于对西方的中国宗族研究进行系统的梳理,而是通过对几个关键文本的阅读和评论,勾勒出这些研究的问题意识和基本方法,指明可供进一步讨论的空间。

一、中国宗教:单数还是复数?

在“论中国宗教的社会学研究”这篇论文中,弗里德曼从两个层面来论证他的观点:一方面,中国宗教乃是一个庞大政体的组成部分;另一方面,中国宗教是一个等级化社会的内在组成部分。前者讨论的是中国宗教与中国王朝之间的关系,阐述的是三教统一于尊的道理,这个论点对我们来说已是老生常谈。但即使这样一个论题,弗里德曼奇崛的性格也让他的讨论有点与众不同,他谈到的是一位罕为中国研究专家知晓的英国学者对中国宗教的整体观察。Arthur C. Lyall 爵士主要从事印度研究,他在 19 世纪末、20 世纪初刊行的一些论著中指出,中国在若干世纪以前,已成功地引导其宗教信仰和崇拜与其世俗组织进行“实际的合作”,结果形成了一系列贯穿这个庞大政治—宗教体系的关于权威、公共道德、神圣、传统等问题的基本观点^①。对弗里德曼而言,这种宗教与王朝的关系,意味着一个宗教系统的存在,是有其政治基础的。

第二层面的论证更为直接,却相对复杂,与当下的讨论更为密切。这里的关键问题是宗教与社会等级的关系,按弗里德曼的意思,这里涉及的主要问题是乡民宗教(peasant religion)与精英宗教(elite religion)之间的关系问题。弗里德曼的分析策略是,通过讨论民间宗教与精英宗教之间一体化的

^① Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 21—23.

历史,证明宗教多样性表象背后的一致性,这其实是一种从历史学研究中寻找社会学答案的思路。他指出,20世纪上半叶英语世界的社会科学家的重要“发现”是,“在儒家烟幕的背后,隐藏着一种不同的生活方式,一套不同的价值,此即乡民文化”;而20世纪中叶以后的重要“发现”是,前者只是一个“幻觉”,“精英文化与乡民文化并无不同;它们互为各自的版本”^①。言下之意,他这里谈的并非作者的独创,而是当时不少学者的共识。在这一部分的讨论中,弗里德曼转向高延、葛兰言和杨庆堃对中国宗教的研究。

作为一个荷兰学者,高延曾先后在厦门从事长达五年的田野考察^②,基本成果是未完成的六卷本《中国的宗教系统:它的古代形式、演进、历史与现实以及与此相关的习惯、风俗和社会制度》(1892—1910)一书^③。高延在序言中交代,他计划讨论中国宗教的六个侧面:死者的处理,灵魂与祖先崇拜,道教,诸神,佛教与国家宗教(State Religion)^④。从这部著作的副标题看,高延关注的不只是中国宗教的现状,还包括它自古以来演进的历史。今天看来,他的做法已不尽人意,且不提书中时有所见的进化论论调,他承诺的对历史演进的讨论也远远没有兑现^⑤。但书中对中国宗教的一些论述,日后将成为中国宗教研究领域的基本观点。在论及中国宗教与社会生活的关系时,他指出,“在中国,宗教的观念和功用深入社会生活的最深处”,它们乃是“这个国家的习惯和风俗、家庭和政治制度的主心骨”,“很大程度上”也是

① Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” p. 23.

② 高延的小传,参见包乐史(J. Leonard Blussé):《中荷交往史,1601—1989》,庄国土、程绍刚译,无出版地点:路口店出版社,1989[?],第132—136页。

③ J. J. M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*, 6 vols., Leiden: E. J. Brill, 1892—1910.

④ De Groot, *The Religious System of China*, vol. I, pp. xii—xv.

⑤ Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 27—29. 弗里德曼指出,高延为了证明自己的看法,甚至不惜以文献剪裁田野资料。

“其立法制度的主心骨”^①。这一看法日后成为杨庆堃花了一本书展开讨论的一个基本问题。

当然,无论对弗里德曼还是当下的讨论,最重要的是他讨论中国宗教的基本方法。对弗里德曼而言,高延的重要性在于,他将在“一个帝国的偏远角落”观察到的宗教现象,与历史上的文献记载,尤其是上古儒家典籍勾连起来,从而建立了精英宗教与其他宗教传统之间的渊源关系。用弗里德曼自身的话说,高延“以一个精英—古典的版本为起点,其他所有[版本]都可是这一版本的拙劣的变异”^②。不过,应该说,在高延的讨论与弗里德曼设定的论题之间,其实存在一个相当重要的差别。高延“需要书写的是另一个民族文化与生活的背景和意义,……他把古今的时间过程看成是一个延续与皴染的过程,要追问的只是如何理解另一个民族的习惯与心灵”^③,换句话说,高延关心的是古今宗教传统的延续问题,而弗里德曼却要从中发掘不同社会阶层的宗教传统之间联系的信息。

的确,弗里德曼本身也认识到,高延是“自上而下看中国社会的”。他注意到书中的一段话:

本卷描述的为今日中国人奉行的风俗,丝毫也没有为所有社会阶级所遵从。正如古代的《礼记》(卷四,页四十)业已指出的,“礼不下庶人”,[因为]庶民缺乏资财,举止粗鲁。作为我们描述的基础,我们选择了殷实的阶级和上流的人家。在中国,我们主要跟他们打交道。他们可以说最好地保存了习惯法规定的整个礼仪系统。^④

① De Groot, *The Religious System of China*, vol. I, pp. x. 很奇怪,弗里德曼居然没有讨论这一段落。

② Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” p. 24. “一个帝国的偏远角落”一词见第 26 页。

③ 葛兆光:《从丧葬制度中理解中国宗教与社会——读〈中国宗教制度〉与〈中国的死亡礼仪〉》,葛兆光:《域外中国学十论》,上海:复旦大学出版社,2002年,第 49 页。

④ De Groot, *The Religious System of China*, vol. I, pp. 1—2; Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 27—28.

也就是说，高延并没有将乡民作为观察的对象，相反，从他自身的问题意识出发，士大夫和殷实人家是调查的首选对象。因此，从严格意义上说，高延讨论的并不是精英宗教与乡民宗教的关系，而是精英本身的宗教，其结论其实是无法支持弗里德曼的假设的，因为后者寻求的是精英宗教与乡民宗教相互影响的例证。当然，假如认定“三礼”等儒家典籍是社会各阶层风俗的终极源泉，高延的观点确实隐含了一个自上而下的文化渗透过程，这一看法的引申义是，乡民宗教/民间信仰本身不具有第一性，它不过是衍生性的，是精英—古典宗教的某种翻版。不过，我们不禁要问，假如高延对乡民宗教也进行深入调查，他得出的结论是否会大异其趣？

如果说弗里德曼在高延的论著中找到了精英—古典宗教如何影响下层宗教的例子，他在葛兰言的书中发现的刚好是相反的例证。葛兰言对中国宗教的讨论，强调的是中国上层文化的乡民根源^①，这在中国研究界，大概是绝无仅有的。他讨论中国宗教的基本观点和方法论，见于《古代中国的节庆与歌谣》和《中国人的宗教》等书^②。葛兰言认为，中国宗教的发展经历了从乡民宗教到封建宗教，再到官方宗教三个阶段。在乡民宗教阶段，乡民生活在紧凑的同质群体中，性别和辈分是两种基本的社会分类法则。仪式和节庆显示季节和社会的转换，历书和阴阳的观念即起源于此。同时，对土地和祖先的崇拜也在这一阶段开始出现。封建宗教是建立在乡民宗教基础之上的。此期亲属制度和长子继承制得到发展，结果祖先崇拜更为重要；对土地的崇拜继续被强调；对昊天上帝的崇拜开始出现，并凌驾于农业崇拜和祖先崇拜之上。在官方宗教的阶段，中国成为一个统一的帝国，主流观念系统渗入社会各阶层，源自乡民和贵族的信仰和礼拜，此时服务于帝国和士大夫的

① Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 31—32; Maurice Freedman, “Marcel Granet, 1884—1940,” in Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, trans. Maurice Freedman, Oxford: Basil Blackwell, 1975, pp. 1—29.

② 葛兰言 (Marcel Granet):《古代中国的节庆与歌谣》(*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*)，赵丙祥、张宏明译，桂林：广西师范大学出版社，2005年；Granet, *The Religion of the Chinese People*.

需要^①。通过对三个阶段的讨论，葛兰言提出了自身对中国宗教演进周期的基本看法：发源于乡民社会生活的宗教仪式，被贵族吸收、改造后，成为贵族独占性的象征资本，而这些宗教仪式又被一统天下的帝国及其职员加以改造，再推广、传播到社会的各个阶层。这一过程正好构成一个循环的文化传播的周期。

作为一位杰出的法国社会学年鉴派的学者，葛兰言提出这样的看法实不无缘由。和他的导师涂尔干(Emile Durkheim)一样，葛兰言也致力于对社会/文化的宏观分析，在《中国人的宗教》一书中，他试图打通仪式、社会、政治之间的关系；他对中国象征中对称观念的研究，综合了象征、宇宙观和社会实践等方面的例证，对结构主义人类学产生过重要影响^②。因此，葛兰言实际上是个“结构主义者”，说他研究宗教，不如说他在研究中国社会，研究社会成其为社会的理由。在这种理论关怀下，揭示并强调不同文化等级之间的关系，几乎是可以预见的，只是他最终选择的是乡民文化。

这个与高延颇为不同的观点，对弗里德曼来说，意义何在呢？很清楚，他强调的不是他们相互不同乃至抵牾之处——高延认为精英宗教是乡民宗教的来源，而葛兰言的看法正好相反，而是他们看待中国宗教的一个基本看法：“两者都寻求中国宗教不同形式的源泉，探讨它们如何在中国社会等级体系中流传。”^③换句话说，他们都以不同的方式，讨论了一个相同的问题：乡民宗教与精英宗教之间的渊源关系，从而为弗里德曼对中国宗教的论断提供了例证。现在看来，虽说葛兰言对高延时有批评，他们的看法并非如此不同。他在讨论官方宗教时指出：

^① Granet, *The Religion of the Chinese People*, chapter one (pp. 37—56), two (pp. 57—96), and three (pp. 97—119). Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 32—34 总结了葛兰言对这三个阶段的讨论。

^② Marcel Granet, “Right and Left in China,” trans. Rodney Needham, in Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

^③ Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” p. 24.

封建宗教已经孕育了行政宗教的性格：在此基础上，出现了或可称之为中国官方宗教的阶段。与前者不同的是，它并非专为某一社会阶级而设：在某种意义上说，它是一种国家宗教，不但因为它是为全国的福祉而组织的，而且因为其原则的影响力渗透于所有成员的宗教生活：在这个背景下，该提的问题是信仰如何传播和它们如何从一个社会阶级进入所有其他阶级。^①

这种视角与高延讨论中国宗教的方法何其相似。葛兰言以乡民宗教为中国宗教的源泉，最终讨论的却是这一宗教传统如何被王朝挪用，又被重新改造的历程。至于这个传统如何被改造，在葛兰言的书中并没有进行深入的探讨。另外，中国宗教源自乡民宗教的看法，也很难在资料上证明。

弗里德曼对杨庆堃的评价，在上世纪六七十年代经历了一百八十度的大转弯。杨庆堃的《中国社会中的宗教》一书于1961年刊行后，次年弗里德曼便写了一篇书评，对这本书进行了批评^②。弗里德曼后来回忆说，当时他认为杨庆堃对中国宗教的分析，并没有建立于新的方法论和对新资料的梳理上，而他对祖先崇拜的分析，也让正在探讨同一问题的弗里德曼很不满意。待到撰写“论中国宗教的社会学研究”时，弗里德曼给了《中国社会中的宗教》正面的评论，誉之为“近期”讨论中国宗教总体特征与中国宗教和社会关系的“甚为罕见的著作之一”^③。

依笔者看，弗里德曼旧事重提，主要不是因为他认识到杨庆堃提出的、大家耳熟能详的“制度性宗教”与“弥散性宗教”这一对概念的学术贡献，而是因为他的著作为讨论是否存在一个中国宗教提供了重要的思想素材。杨

① Granet, *The Religion of the Chinese People*, p. 97.

② C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961; 杨庆堃：《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》，范丽珠等译，上海：上海人民出版社，2007年；Maurice Freedman, “Review of C. K. Yang’s *Religion in Chinese Society*,” *Journal of Asian Studies*, vol. 21, no. 4 (1962).

③ Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 19—20.

庆堃在讨论中国宗教时，不仅分析了宗教与政治的关系（我们记得，这是弗里德曼希望讨论的第一层面的问题），而且像高延和葛兰言一样，讨论了精英宗教与民间信仰的共同基础。弗里德曼引述了《中国社会中的宗教》的三个段落，分别讨论了占卜与风水背后的阴阳五行观，天相对于众神和人类至高无上的观念，以及儒家与大众的宗教观念之间相互渗透的关系^①。这些看法都为弗里德曼对第二层面的问题的讨论提供了例证。

必须注意的是，这三个段落都来自书中对“分散性宗教”的讨论。杨庆堃认为，与伊斯兰教和天主教等相比，中国宗教的特征正在其弥散性，由于缺乏独特的宇宙解释系统、形式化的崇拜祭祀系统和独立的人事组织，中国宗教融入世俗的社会生活之中。在杨庆堃的分析框架中，“民间”是如何被看待的呢？从表面看来，在弥散性宗教占主导地位的情形下，“民间”的区域差异性、社会复杂性，本该引申出多元的色彩，但实际上杨庆堃却强调它们背后的相互渗透关系。这正是弗里德曼认同杨庆堃之处。不过，应该说，杨庆堃的问题意识还在辨析中国宗教的分散性，进而分析中国宗教与中国社会之间的功能关系，民间/乡民宗教与精英—古典宗教之间是否存在渊源关系，对他来说实际上无关宏旨。

通过讨论中国宗教与政治的关系，尤其是讨论不同阶层的宗教仪式传统之间相互影响、相互渗透的关系，弗里德曼以一种迂回的方式，论证了中国存在一个宗教的命题。他以雄辩的措辞反问道，在政治中心视传播信仰为己任，识字率成为乡村生活制度化的组成部分，精英同时将乡村和城镇视为家园，而社会流动性保证了上下层观念流动的一个国土，如何能够设想一个未能建立观念共同体的政体？因此，答案只能是：中国“所有宗教论断和仪式分化都是在基本概念、象征和礼仪形态的共同语言内进行的”^②。

但是，弗里德曼讨论的三位学者，并不是都为其结论提供了坚实、可靠

^① Yang, *Religion in Chinese Society*, pp. 136, 136—137, 276—277; 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，第136、136—137、252—253页。

^② Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” pp. 39—40.

的例证。高延对中国宗教的分析，利用的是他在精英或准精英阶层中间搜集的调查资料；杨庆堃对中国宗教弥散性的讨论，在逻辑上强调的是社会和区域差异，而非中国宗教的统一性；为弗里德曼提供比较直接例证的也许只有葛兰言。因此，弗里德曼的结论应该还有讨论的空间。然而，笔者的本意并不是指摘弗里德曼的观点，这里想要指出的是，从高延至弗里德曼的方法论中被有意无意强调的一个看法，那就是他们基本上将乡民视为被动的对象，将民间信仰视为被渗透、被改造的宗教传统^①。

其实，弗里德曼对高延等人的讨论，只是证明了不同社会阶层的宗教传统之间相互影响的关系，要说哪一阶层的传统是第一性的，恐怕还需作进一步的论证。况且，否认相对独立的乡民/民间/地方传统，对他的讨论来说是否必不可少？他本来只是要证明，不同宗教传统之间密切而频繁的接触和交流，为一个(中国)宗教的形成提供了可能。这样一来，“乡民”作为一个表演仪式的主体，民间信仰作为仪式传统本身，就或多或少被当作相当被动的对象而非能动的主体来把握。实际上，在中国这样一个幅员广袤，区域和社会差别甚大，惟我独尊的制度性宗教从未产生(除非说儒教是一制度性的宗教)的文明，我们需要正视的应该是不同区域、不同阶层、不同族群之间的差别，我们要设问的问题，不是如弗里德曼所说的，中国的宗教系统“容许宗教相似性被表达为宗教的差异性”^②，反倒该是宗教的差异性如何被表达为宗教相似性。

今天看来，弗里德曼对中国宗教的整体观察，固然得益于对 Lyall、高延、葛兰言、杨庆堃等学者的中国宗教研究的反思，但更为密切相关的其实是他对自身田野经验的反思和对人类学研究方法本身的局限的反思^③。弗里德曼在论文标题中，特地拈出“社会学”一语，盖有深意焉。

① 参见王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年，第158—161页。

② Freedman, “On Sociological Study of Chinese Religion,” p. 38.

③ 弗里德曼上世纪50年代曾在新加坡做过一段时间的田野调查，50年代末以后，则以“轮椅人类学家”而蜚声人类学界与中国研究界。

“强调其选择研究之人民的独特性，对人类学家而言乃是利害攸关之事。多样性、文化复杂性和差异性构成了人类学理论神圣的三位一体；民族学家探寻文化相似性或结构统一性的日子早已一去不复返了。”^①华琛最近在一篇文章中说过的这段话，无疑也适用于弗里德曼所处的时代，也许在那个时代更被视为人类学家的信条。但弗里德曼却“离经叛道”，刻意强调文化的统一性。他甚至认为，要从整体讨论中国宗教，必须超越人类学，转而乞灵于社会学的研究方法。他指出，在中国宗教研究领域，假如不算杨庆堃的论著，并没有真正意义上的社会学研究的传统，这是因为在中国宗教研究中，“社会学”事实上只是“人类学”的代名词而已，这导致两个后果：

首先，被研究的是中国社会和宗教的某些碎片，而不是中国社会和宗教整体；其次，在从闭门读书转向田野考察的极其令人敬佩的过程中，被凸现的是一种独特的乡民中国观，这种观点颠倒了、但以另一种方式复制了儒家的歪曲看法。我们发现自己置身于相当陈腐的大、小传统的学术世界。原因是，尽管田野工作者总体上意识到其研究人群的宗教观念和实践与这个国家完全识字的精英之间的差别——但事实上他对精英的宗教观念和实践的认识，又不足以让他认识到精英和乡民宗教在何种程度上基于同一个基础，代表了同一宗教的两个版本，乃至我们可以视之为对彼此的地道的翻译（因为他没有对他们进行研究）。这样一来，中国的田野工作者相信有所发现，认为乡民并不属于三教之一，而是一个长期混合传统的继承人^②。

也就是说，弗里德曼认为，就其学科的性质而言，人类学太过强调乡民世界观的第一性，而对精英的宗教观念和实践则甚少关注，也甚为无知，因此，他们不具备对中国宗教进行总体把握的资格，而真正的社会学方法却可以做到这点。他在论文题目中使用“社会学”而不是“人类学”，用意即在于此。

^① James L. Watson, "Orthopraxy Revisited," *Modern China*, vol. 33, no. 1 (Jan. 2007), p. 154.

^② Freedman, "On Sociological Study of Chinese Religion," pp. 36—37.

笔者不厌其烦地介绍弗里德曼对中国宗教的观点，不是要贬斥社会学研究方法在中国民间信仰研究中的重要性，而是说弗里德曼的研究，由于过分强调社会学方法，排斥人类学的研究取向，结果，对中国宗教提出了偏颇的看法。这种矫枉过正的强调，在他的时代可能必不可少，但今天对这种矫枉过正的看法却不能不多加一分警醒。笔者希望在此强调的是，我们应反其道而行，暂时离开弗里德曼倡导的社会学，经由人类学和历史学的路径，在田野中重新观察区域仪式传统，在文献中重新建构区域仪式传统的演变轨迹，重新审视不同宗教仪式传统之间的关系。

二、象征、仪式与文化的标准化

不管愿不愿意承认，弗里德曼对中国宗教的讨论，对西方学术界产生了深远的影响。他对高延、葛兰言等人的讨论，的确指出了中国宗教研究中一个基本的方法论线索，他本身提出的对中国宗教的看法，在不同宗教学家、历史学家、人类学家的论著中也或多或少可以找到影子。致力于在民间仪式与精英—古典传统之间建立联系的学者，并不止高延、葛兰言、杨庆堃三人。在道教研究界，自施舟人(Kristopher M. Schipper)以来的研究，大都强调道教仪式对民间诸神崇拜活动的结构性影响；在史学界，社会文化史学家则常常强调士大夫的仪式变革和打击淫祠、改良风俗的运动对民间信仰的冲击；在人类学界，华琛强调中华帝国为提供标准化的象征和仪式所作的种种努力(详下)。从最基本的层面说，这些研究者讨论的都是两种或两种以上的宗教仪式传统之间的关系，但他们的出发点并不是“民间”，而是道教、儒教/儒家等宗教仪式传统。“民间”不管是作为一个表演仪式的主体，还是作为仪式传统本身，都或多或少被当作相当被动的对象来把握的。不是说这些学者都受到了弗里德曼的影响，而是他们在有意无意中重复了一种方法论的思路。在这些研究中，影响最大的当数华琛的象征/结构论。

根据华琛的回忆,他接受弗里德曼的观点,是经历了一个转变过程的^①。弗里德曼的文章发表后,他曾撰文引述自身的田野材料和其他学者提出的证据,对文中过分强调统一性的观点提出质疑^②。不久,华琛重新回到撰写博士论文时从事田野工作的香港新界乡村^③,开始对天后崇拜进行研究,在此过程中逐渐改变了自身的看法,转而强调文化的统一性,这一研究的主要成果最后发表于1985年刊行的论文集《中华帝国晚期的民间文化》一书中^④。在文中他正式提出了他对中国文化统一性与差异性的理解,强调了象征在其中扮演的重要角色。不久,他对中国的丧葬仪式进行了分析,进一步引申了他提出的象征论,强调了仪式表演在中国文化整合过程中的重要性^⑤。笔者将他提出的这些看法概括为象征/结构论。仔细分析这些论文,可以看到华琛对弗里德曼的中国宗教观的深化和发展。

《中华帝国晚期的民间文化》一书讨论的基本问题是,与欧洲和南亚等地区相比,中国文化的整合程度为何要高得多?三位编者在序言中指出:“在帝国统治之下的最后几个世纪,中国文化既极富差异性,又具有很高的

① James L. Watson, “Orthopraxy Revisited,” p. 154.

② James L. Watson, “Anthropological Analyses of Chinese Religion,” *China Quarterly*, No. 66 (Jun., 1976), pp. 355—364.

③ 华琛的博士论文讨论的主题是香港新界文氏的海外移民与宗族组织的关系,参见 James L. Watson, *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*, Berkeley: University of California Press, 1975.

④ James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960—1960,” in David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985, pp. 292—324;詹姆斯·沃森:《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960—1960)》,韦思谛(Stephen C. Averill)编:《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社,2006年,第57—92页。

⑤ James L. Watson, “The Structure of Chinese Funeral Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988, pp. 3—19;华琛:《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,《历史人类学学刊》第一卷第二期(2003年10月),第98—114页。