



The Transmission of Chinese Religiosities:
a Cognitive Anthropological Perspective

传 承

认知与宗教人类学的探索

杨德睿 著

商务印书馆
The Commercial Press

传 承

认知与宗教人类学的探索

杨德睿 著



创立于1897

商务印书馆

The Commercial Press

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

传承: 认知与宗教人类学的探索 / 杨德睿著. —
北京: 商务印书馆, 2018.7 (2019.2 重印)
ISBN 978-7-100-16154-1

I. ①传… II. ①杨… III. ①宗教学-人类学 IV.
① B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 111839 号

权利保留, 侵权必究。

传 承

认知与宗教人类学的探索

杨德睿 著

商务印书馆
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100871)

商务印书馆
江苏凤凰数码印务有限公司印刷

ISBN 978-7-100-16154-1



2018 年 7 月第 1 版 开本 787×1092 1/32
2019 年 2 月第 2 次印刷 印张 11 1/2

定价: 49.00 元

本书为教育部人文社会科学规划基金项目
“宗教的传习与接受——认知人类学与心理学的探索”
(项目批准号10YJA730016)的最终成果

目 录

绪 论 / 001

传承的环境

第一章 当代中国道士培训教程的特征与意义 / 026

一、传统道士教程及其知识论 / 028

二、现代道教学院教育 / 039

三、分析与结论 / 048

第二章 现代学校教育与时间意识的革命：以道教学院为例 / 053

一、何谓时间意识？ / 054

二、传统道教的泛灵论时间意识 / 059

三、当代道士的时间意识的改变 / 073

四、结论 / 082

第三章 当代道教宫观经济的转型 / 084

一、背景：上海市的道教及其从业人员 / 085

二、出发点：公共部门经济学 / 087

三、打破大锅饭 / 090

四、效法散居道士转向市场经济 / 093

五、“香头”的礼物经济和贡赋经济 / 099

六、摹仿香头的做法 / 103

七、学习成为仙官：通往一种独特的综合 / 107

八、结论 / 112

第四章 口语、影像与新媒体时代的道教传习 / 114

一、缘起：道教学院学生风格的变化 / 114

二、新风格的习得 / 116

三、口语文化与认同感 / 126

四、新媒体时代宗教：创新抑或复古 / 130

传承的媒介

第五章 仪式音乐与道教的传习：一种认知人类学的观点 / 136

一、现象：音乐被视为道士入门的首要学习科目 / 137

二、虚构的经济理性解释 / 139

三、音乐作为道士身份的标识 / 141

四、科仪音乐作为道法入门的桥梁 / 146

五、结论 / 153

第六章 华北乡居民众的宗教偏好：对河北蠡县弘阳教三派的比较研究 / 155

一、前言：课题和理论视角 / 155

二、背景：弘阳教简介 / 158

三、进入田野：目前蠡县的弘阳教 / 161

四、讨论与结论 / 170

第七章 放生：在市场和公园间上演的佛法 / 173

一、前言：问题的提出与研究对象的选定 / 173

二、放生法门的历史建构 / 177

三、今日南京的放生 / 181

四、放生法门何以殊胜：训练、“利益”或“感应” / 183

五、结论 / 188

传承的信息

第八章 事、功、斗：河北无极县某村的“迷信”的理论意涵 / 196

一、平坦、均质的地理与社会景观 / 197

二、作为异质性空间的“俗民宗教”或“迷信” / 200

三、总结和讨论 / 214

第九章 在家、回家：冀南民俗宗教对存在意义的追寻 / 223

一、无极县S村：分化张力与道德危机 / 228

二、保家：香门的存在主义 / 231

三、是乔木还是蓬草 / 240

四、蠡县南部的混元门 / 245

五、结论 / 256

第十章 从超验到通俗：弘阳教诉求主题变迁的研究 / 258

一、弘阳教简史 / 259

二、离散与回归：弘阳教论说的基本图示 / 263

三、内卷化和异化 / 267

四、隐没和延续 / 276

五、结论 / 283

第十一章 “血湖”研究刍议 / 287

一、“血湖”的前世：从“目连救母”到“血盆” / 289

二、“血湖”的诞生 / 294

三、“血湖”的发展 / 301

第十二章 邪恶的母亲：苏州上方山太姆崇拜研究 / 307

一、序论：女神崇拜的两面性 / 307

二、太姆崇拜的源起 / 310

三、太姆的正统化工程及其失败 / 317

四、上方山太姆的民间形象 / 320

五、结论 / 324

参考文献 / 328

后 记 / 352

绪 论

本书是以认知人类学的视角来研究中国宗教文化传承的一番尝试。

“传承”在中文语境里通常意味着传统的跨世代延续,本书基本上尊重这一习惯性的定义,但实际上将它的意涵扩大,包含一切学习与传授既有文化元素的现象,不论它是否发生在不同世代之间,也不论它所传导的东西是否够格被称为“传统”。之所以要如此扩大“传承”的指涉范围,理由很简单:文化的教与学是一种几乎所有的人都会或多或少涉足的行为,也是在人类社会中随时随地都会发生的现象。所以,如果我们关注的核心是它的普遍性质,而不被局限于它在特定情境条件下的特殊呈现形态,就应该先将“跨世代”“传统”这些特定的情境因素暂时悬置起来。换言之,既然长辈和后辈之间发生的“传承”也一样会在同辈人之间发生,长辈向子孙辈学习的情况自古以来也屡见不鲜,所以我们当然不该把“传承”的定义局限在长辈对后辈这单一语境里。同理,“传承”的内容或者标的物实在范围太广,从最新的科技到言行习惯、口味、美感、价值观等一切的文化元素都是传承的内容,其中只有一小撮是够格被称为“传统”的——这还必须暂且搁置“何谓传统”这个争辩不完的文化政治问题作为前提才有可能。因此,读者完全可以用“传播”“传习”“教学”等词汇来理解本书所谓的“传承”,而不必局限于“传统的跨世代延续”这一层意思。

传承为何值得关注?若从现实功利的角度来看,也就是从传承对于人类福祉的功效大小来立论,那么这个话题就没什么讨论的必要了,

因为以上所定义的广义的传承,是任何一个社会或者“文化体”都必须做,也一直在做的事情。质言之,若将社会或“文化体”想象成有机体,则传承就像各组成细胞里永不停歇的染色体复制、分裂、再生过程,与新陈代谢一样,是我们对于有机体有生命、“还活着”的基本判准之一。或者——为了回避许多人类学、社会学同行对社会有机体论的厌恶——换一个比喻,我们将一个社会或者文化想象为通过各种交换行为而相互关联起来的一群人(社会),以及这群人所共享的一切人造事物(文化),那么传承无疑占了人们据以建立社会的“交换行为”当中的一大部分,正是这些交换行为使得海量的人造事物成为人群所共享的文化。所以,传承是社会和文化的核心动力机制,传承出了问题,就意味着交换、分享和共享出现障碍,社会或文化就很可能冲突、分裂甚至溃散;反之,若传承机制健康顺畅,社会或文化便具有较高的几率维持整合,进而达到安定、和谐的境界。上述这些几乎已成为常识的功能论视角可谓明白晓畅,相关各领域的专家及政策研究者对此也早已论述甚详,笔者既没有更好的见解,自不必狗尾续貂。

本书之所以聚焦于传承,并非基于它具有重要的社会功能,而是着眼于它的理论潜力,也就是它可能提供一个绝佳的门径,让我们能从中事半功倍地找到解释文化何以持续、何以变异的理论。这如何可能?笔者的回答恐怕要让许多文化人类学界的同行不可思议:把达尔文的生物学演化论加以调适、修正以应用于文化领域,甚至是可行之道。

在文化相对主义和功能论范式几乎把演化论范式给彻底埋葬了七八十年以后,相对主义依然是人类学界普遍信条的今天,还想为演化论“招魂”,对人类学者而言不啻是学术事业上的自杀之举,尤其是在一个深受西方殖民帝国输入的“社会达尔文主义”荼毒深重的东方文明里提这种话头,无异于自己主动戴上政治不正确的帽子去大街上找抽!事实上,身为一名温和相对主义的虔诚信徒兼“社会达尔文主义”的激烈反对者,笔者对于这样的主张会引发读者什么样的情绪反应不仅知之甚详,而且深能同情共感。但笔者依然决定冒天下之大不韪,因

为我相信只要读者耐心看完下面的解说,便可知我所主张的文化演化论与相对主义并不矛盾,和社会达尔文主义则几乎是风马牛不相及的东西。因为文化演化论是一种本体论和方法论核心层次的预设,它和主要作为价值观或伦理学信条而存在的相对主义及社会达尔文主义根本不是同一层次、类别的事物。

本书倚为基础的文化演化论,可溯源于20世纪50年代问世的新演化论(neoevolutionsim)^①,但主要还是来自20世纪70年代中期兴起的社会生物学(sociobiology)所引发的所谓“达尔文之战”(the Darwin War)^②。通过这场“达尔文之战”而逐渐成形的一些关于以演化的视角来探讨文化之变与常的效益、可行性和局限性的大致共识,尽管依旧被文化人类学的主流嗤之以鼻,但还是潜移默化地影响了一些人类学家。法国的哲学家兼人类学家丹·斯培伯尔(Dan Sperber)便是其中佼佼者,他吸收、简化、软化了那些关于文化演化的新论点,将之转译为他所谓“自然主义的”或“唯物主义的”文化研究进路的基础预设,然后再援引社会学家加布里埃尔·塔尔德(Gabriel Tarde)(1843—1904)将文化的传播过程比拟为疾病传染的观念,把这套文化研究进路进一步明确化、精致化为“表征的流行病学”(epidemiology of representation)模型(Dan Sperber., 1996: 56-76)。丹·斯培伯尔的文化流行病学模型在文化

①“新演化论思潮”的代表作,可参见朱利安·史都华和列斯里·怀特的相关作品(Steward, 1955, 1977; White, 1959)。

②爱德华·威尔逊的《社会生物学:新合成》一书开创了社会生物学(Wilson, 1975),这本书随即引起了以史蒂芬·杰伊·古尔德(Stephen Jay Gould)为首的反对者的尖锐抨击,而这又引起了以理查德·道金斯(Richard Dawkins)为首的支持者的反击,双方缠讼二十余年,构成了所谓的“达尔文之战”(the Darwin's War)。读者可从理查德·道金斯的《自私的基因》《扩展型显型:基因是选择的结合》和史蒂芬·杰伊·古尔德的《自达尔文以来:自然史的反思》《熊猫的拇指:更多的自然史的反思》等著作中得见这场论战的梗概(Dawkins, 1982, 2012/1976; Gould, 1977, 1980),此外,亦可参见珍妮特·拉克里夫·理查德兹(Janet Radcliffe Richards)、约翰·阿尔考克(John Alcock)、彼得·芮彻尔森与罗伯特·博伊德等人基于不同的立场对此一论战的总结评论(Richards, 2000; Alcock, 2001; Richerson & Boyd, 2004)。

人类学、文化研究甚至社会哲学等领域都获得了不小的反响,催生出了一个以“文化传导”(cultural transmission)为交汇点的跨学科领域,广泛涵括了出身于认知科学、认知心理学、人类学、社会学、传播学等多种学科背景的学者对文化之传播/学习过程的研究,希望能通过厘清其传导过程来解释文化的维持和变迁。^①本书可说就是在丹·斯培伯尔启发下的“文化传导”论域包含的相关成果之一,是将“表征的流行病学”模型应用于中国宗教现象的一番尝试,当然也就不可避免地以文化演化论为基础——至少是经丹·斯培伯尔转译为“自然主义的文化研究进路”的那种轻装版的文化演化论。

本书所依据的“轻装版”文化演化论,或许可以简单归纳为以下七点:

1. 文化是一群人共享的人造事物。

2. 文化一方面以“心智表征”(亦可称为心智活动、意识等)的形式存在于人的神经系统之中;另一方面,这些心智活动会通过人体这一基本媒介外显成为行动(比如比手势、说话、书写),其中有部分的行动会作用于物质性媒介而成为传统意义上的人造物件。

3. 一个人的心智表征必须外化为“表征”才能传导给第二个人,第二个人必须将第一个人做出的“表征”通过观察、揣摩等心智活动内化为心智表征,然后才能将自己的心智表征外化为“表征”以传递给第三个人。所以说,唯有通过心智表征和表征在个体之间的循环往复、不断

①此一领域最显著的成果,是荷兰的巴克汇思(Barkhuis)出版社于2009至2015年间出版的“文化转换与传递研究”(Studies on Cultural Transfer and Transmission)系列五册,其中最具理论性的是佩特拉·布鲁曼斯(Petra Broomans)编辑的《从达尔文到韦尔:作为观念传承者的女人》以及她和桑德拉·凡·伏尔斯特、卡丽娜·史密兹三人合编的《文化转换与传递的再思考:反思和新视角》两本论文集(Broomans, 2009; Broomans, Voorst & Smits, Karina, 2012)。此外,关于文化传导这一主题,文化人类学的思路可参见莫里斯·布洛克的《文化传导论文集》(Bloch, 2005),考古人类学的思路可参见米瑞安·斯达克、布兰达·包瑟尔和李·霍恩合编的《文化传导与物质文化:打破疆界》一书(Stark, Bowse & Horne, 2008)。

互变,才能形成文化——即一群人脑中具有类似的心智表征,并且会产生、交换和利用类似的表征。

4. 一个人的心智表征就已经数量庞杂,更不必说一群人的心智表征,肯定是“恒河沙数”。而这当中只有少部分会外化为表征,其中更只有极少的一小撮会成为群众共享的表征,并起到形塑这群人心智活动形态的作用。换言之,文化是这群人所曾创造的恒河沙数的“心智表征”和“表征”激烈竞争后存活下来的“最适者”所构成的一个生态系。

5. 尽管表征或表征丛结与生物种群是截然不同的事物,但思考文化的演化确实可从生物遗传学处获得两项重要的启发,首先是基因、基因组和显形(phenotype)的层次差异,文化也有特征(trait)、特征丛和表征的差异,其次是生物物种演化的关键机制——自然选择——主要是针对显形(或说具体的生物个体)而不是对基因进行的,与此相类似,造成文化演化的选择是针对表征而不是针对特征操作的。换言之,某些表征或表征丛结被淘汰,并不意味着其包含的特征群集体消灭,其实可能刚好相反,胜出的表征很可能与落败的表征拥有完全相同的一群特征,只是其配置形态稍微不同,或者不过是对少数几项特征的比重增减而已,所以一场竞争选择的结果很可能是让同样的一些特征变得更具感染力。

6. 与自然物种的基因组很少发生突变的情况相反,变异是文化的常态。一个人的心智活动外化为表征,第二个人将他观察到的表征内化为自己的心智活动,再到第二个人将自己的心智活动对第三个人外化为表征,这每一个环节都有相当的随机性或者失真。事实上文化传播过程几乎绝大部分是由词不达意、鹦鹉学舌、张冠李戴甚至彻底的误解、滥用等各种错乱杂糅(bricolage)构成的。这就意味着在任何一个文化生态中,都不乏一大群大致类似但分歧的心智活动和表征在竞相传播,争夺相似的生存区间(niche),其中随时有可能会冒出新的最适者,也就是传播能力最强的,把传播能力较差的排挤出去,从而改变文化的样貌。

7. 基于上述,文化在时空两个维度上持续不失真地传递而成为大量人口共享的传统,是一种反常的、不自然的现象。它必然意味着有强大的人力物力被动员起来,以刻意的、不厌其烦的行动,加上设计和操弄一些高明的机制和技术,才得以遏阻住文化自然的变异趋势。

相信从以上的简介里,我们不难看出这种文化演化论与相对主义是完全可以共容的,因为这种文化演化论:(1) 丝毫无意依据任何伦理、道德、美学的价值观来论断“最适的”“感染力最强的”“胜出的”文化表征比被淘汰的那些更真、更善、更美,它们只是刚巧比较能适应当时当地的风土条件而已;(2) 丝毫无意将不同时空、不同人群的文化去进行排序以画出某种人类文明进化路径图——无论它是单线还是多线,就好比我们会根本不会想去对沙漠、莽原、极地或热带雨林的生态系统做出一个高低古今的排序一样。所以,其实我们大可以断言这种文化演化论已经内含了相对主义的态度,只不过它并不因此而回避文化表征之间存在竞争和消长的现实,反而是更想把这些无情的现实看得更清楚——不管研究者内心深处将这些文化的兴衰沧桑认定为升华或堕落、进步或倒退。不消多说,这样一种根深蒂固的相对主义的、缺乏价值观的、全无目的论的、实事求是的思路,跟价值观一元化、有清楚的历史目的论、被近似宗教狂热所推动的社会达尔文主义意识形态,当然是彻底南辕北辙的东西。

以上说明了这种轻装版的文化演化论并无害处,至少不是那些“妖魔论”,接下来要讨论的是它和“传承”或“文化传导”的关系,以及这一切对于我们思考文化有何益处。

在笔者看来,上述轻装版的文化演化论最重要的意义在于引导21世纪的我们,甩脱19、20世纪殖民帝国主义背景强加给达尔文主义的狰狞面目——即各种诉诸社会达尔文主义的政治经济意识形态,回到它的本意。何以如此说?因为自严复先生翻译的《天演论》于1897年在天津的《国闻汇编》上发表以来,我们一般国人所知道的演化论就不是达尔文主义,而是被赫胥黎意识形态化的社会达尔文主义(许纪霖,

2010; 杨深, 2014), 甚至只是“物竞天择、适者生存”这八字真言。尽管这八字真言归纳得非常高妙传神, 但一般人其实只取其头尾四字“物竞”和“生存”来揣摩其大概含义, “天择”和“适者”这两个比较抽象复杂的关键词则被丢到了九霄云外, 演化论于是被过度简化曲解成“竞争求存, 优胜劣汰”这一简单粗暴的丛林法则。而且, 作为其核心机制的“竞争”更被进一步窄化想象成个别生物体之间和生物群体之间的战斗, 演化论于是沦为的一套把霍布斯在《利维坦》中描绘的全面战争状态合理化的理论, 达尔文的原著精神至此可谓尸骨无存。相反于此, 如今我们说的文化演化论致力于把“适者”和“天择”找回来并置于演化论的核心地位, 意即演化论的立足点是一切物种均致力于适应其生境 (niche) 以求个体生存和种群繁衍这一事实, 而不是物种个体或集体之间的相互竞争。换言之, 重点在生存繁衍而不是战斗淘汰。从此出发, 不难了解“天择”不是人类狭隘自负地想象出的什么“优胜劣汰”, 而是一切环境条件 (包括其他物种, 以及不时出现的条件变化等) 对物种繁育能力的考验, 所以“适者”是挺过一切环境条件的筛选之后依旧繁育的种群, 而不是短时间内几场搏斗的胜利者。

将以上关于生物种群的概念框架转用于文化领域, 我们马上就能看出传承 (或传播、传导) 就是文化演化论最核心的概念。因为一种文化的所谓“繁育”, 不外就是指它被广泛而持续地传承、传播, 而文化的“适应力”则是它在各种不利的环境条件下坚持传承的能力。若引用丹·斯培伯尔“表征的流行病学”模型来比喻, 文化的“适应力”可以分解为这两种能力: (1) 传染性, 能快速引起他人的注意、模仿和揣摩, 使之成为新宿主; (2) 存续能力, 能在已被感染的宿主身上持续稳定地自我再生, 既不易被遗忘也不易大幅走样变形。当然, 这些都是比喻, 文化当然不是疾病或病原, 也没有真正意义上的传染性, 但是这套比喻能让我们很清晰地推导出下列基本假定: (1) 文化的适应力或“生命力”的判断依据就是它在传承上的表现, 而传承活力高低的判准在于它的传染性和存续能力; (2) 传承活力的强弱决定了文化的消长, 也就

是说传染性低、存续能力差的文化将会被淘汰；(3) 由于竞争—选择—淘汰机制的不断运作，文化不会静止于固定的形态，而是会不断试图强化传承活力、改变传承策略以应对环境的变化和新竞争者的出现。

以上的假定确立了“传承是解释文化的关键范畴”这一抽象的大方向，这一抽象的方向如何落实为研究框架以通向具体的解释性理论？流行病学模型在此又提供了很贴切的启发。正如完整的流行病学必须包括病原学(etiology)、发病机理(pathogenesis)和现场流行病学调查(field epidemiological investigation)等三个主要方面，文化传承的研究也应包括这三方面：(1) 特定文化丛结本身的性质构造，尤其是与它在个体宿主身上的存续和对外传染有直接关系的机理(相当于病原学)；(2) 宿主的脑神经系统、认知与心理官能的构造及运行规律何以对该文化具有易感性(susceptibility)，以及被传染后宿主的病征演进过程(相当于发病机理)；(3) 文化传承发生地的自然环境与社会环境，以及该特定文化丛结和其他相关文化丛结在当地社区内的分布状况、正负相关性甚至因果联系等(相当于现场流行病学调查)。比如说，假定我们要研究“乩童”这一文化丛结在闽台地区的传承，必须要结合这三方面的研究：第一，“乩童文化丛”本身的性质构造，也就是围绕着“神明凭附在其选定的凡人身上说话、行事”这一观念轴线所展开的各种话语、实践、禁忌、物件等物质性和非物质性的表征体系，尤其是厘清“乩童文化丛”的关键表征——有人在一定条件限制下暂时进入出神或癫狂状态(trance)并在这期间做出一定程度的反常行为——何以可能有强大的存续力和传染性；第二，人的认知与心理构造何以对乩童文化丛有易感性？也就是为什么有些人能半自主地进入出神或癫狂状态、为什么有些人会被出现癫狂状态的事件所吸引并留下深刻记忆、又为什么会倾向于敬畏在出神状态下做出的某些反常行为等等问题；第三，对乩童文化盛行的闽南、台湾地区进行实地调查，厘清这种文化“带原者”的区位分布、社会属性、传承方式等，并考察与它有显著相关性的其他文化丛结，诸如地方保护神信仰、闾山派道教(法教)和儒宗神教的

鸾堂等在同一个小生境(niche)中的共生者、佛教、基督教等竞争者、公立学校和医院等遵奉科学理性打击“迷信”的文教机构、凭借风水择日命相符法等维生的术数专家等等,调查它与这些文化丛结的各种关系。

从目前文化人类学主流的知识积累和训练方式来看,人类学者能对文化传承研究做出实质贡献的部分,显然主要是在第三方面,即文化丛结的“现场流行病学调查”,其次是第一方面——文化丛结的“病原学”,只不过人类学者确实必须有历史、哲学、建筑、文学、音乐、舞蹈、视觉艺术、民俗学等其他学科学者的帮助,才有可能胜任这项工作。至于第二方面,即文化丛的“发病机理”研究,对心理学排斥了半个世纪以上、对近二十多年来的认知科学发展也很隔膜的主流文化人类学,几乎是一筹莫展,虽然在丹·斯培伯尔和莫里斯·布洛克(Maurice Bloch)等重量级人类学家提倡下^①,近十余年来在美、英、法出现了“认知人类学”这样一个学术领域(杨德睿,2008),但它迄今为止对主流文化人类学的影响力依然很微弱,所以实事求是地说,人类学者在文化丛的“发病机理”研究方面应扮演的角色还只能是提问者 and 验证者,即我们在田野中发现值得关注的文化传承现象,据以向认知科学家和心理学家提出问题,经认知科学家和心理学家研究以后,再将之带回田野现场进行验证和结果反馈。

本书汇集了文化人类学(尤其是其中的宗教人类学分支)训练出身的笔者尝试文化传承研究所得的一些粗浅成果。基于以上揭示的理由,全书的内容主要还是宗教文化表征的“现场流行病学调查”,再加上少量关于“病原学”的极为初步的分析,基本上没有触及笔者力所未逮的“发病机理”研究。不过,由于笔者在研究和写作的过程中一直有意识地以文化传承研究作为主要的参照系,所以读者将不难发现本书中的每一章都含有对“病原学”和“发病机理”的关切和指向性。为便

①丹·斯培伯尔是首倡文化人类学须结合认知心理学的开创者(Sperber, 1985, 1996, 2000; Sperber & Wilson, 1986),莫里斯·布洛克受其影响,从20世纪90年代中期开始呼吁文化人类学向认知科学和认知心理学学习(Bloch, 1998, 2012, 2013)。