

“俗”与“圣”的 文化实践

范可 杨德睿 主编

中国社会科学出版社

“俗”与“圣”的 文化实践

田河 张明华 主编

中国社会科学出版社

“俗”与“圣”的 文化实践

范可 杨德睿 主编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

“俗”与“圣”的文化实践 / 范可, 杨德睿主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2017. 10

ISBN 978 - 7 - 5203 - 0494 - 8

I. ①俗… II. ①范… ②杨… III. ①宗教文化—研究—中国 IV. ①B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 127416 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 张 潜
责任校对 胡新芳
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2017 年 10 月第 1 版
印 次 2017 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 24.25
插 页 2
字 数 409 千字
定 价 78.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

绪论	范 可(1)
全球宗教变迁与华人社会:世俗化、宗教化、理性化与 躯体化	魏乐博(19)
文化多元化时代的信仰实践:人类学视角中的“新时代宗教 运动”	潘天舒(35)
日常生活中的多元信仰实践:新时代宗教运动在中国的 田野呈现	邢婷婷(47)
宗教、伦理与社会精神气质 ——兼论关于理解与解释的人类学	褚建芳(62)
名字与神灵	纳日碧力戈(85)
日本学界关于汉人农村的“共同体”与“祭祀圈”	川濑由高(92)
业海般舟 ——以南京马家街道场为例	谢燕清(119)
标准化理论的再应用 ——以山东长岛妈祖为例	马惠娟(130)
大运河的治水政治与权力象征 ——以皂河“敕建安澜龙王庙”为例	杨渝东(148)
地仙信仰与财神观的社会人类学研究 ——来自文献与田野的考察	刘正爱(165)
民间信仰与地域社会 ——以潮汕地区村落的游神礼仪为例	横田浩一(185)
从家庭内部祭祀到公共领域 ——马来西亚华人社会中“盂兰胜会”的 都市性构造	樱田凉子(205)

2 “俗”与“圣”的文化实践

华侨与宗教复兴:华南客家地区的宗教景观和灵性 河合洋尚(225)

“后改革开放”时期的小城市寺庙

——以广东省汕尾为例 稻泽努(242)

风水旅游中的“硬性文化”与“软性文化”

——以赣州市兴国县梅窖镇三僚村为例 星野丽子(266)

“公益”的生成

——以昆明市回族社会的公益活动为例 奈良雅史(283)

放生:在市场 and 公园间上演的佛法 杨德睿(299)

论哈尼族 *yolil* 概念

——“文化”与 *yolil* 的比较研究 阿部朋恒(318)

泉州回民宗族与伊斯兰

——一个历史与人类学的案例 范 可(327)

“祈祷”与人类学的基督教研究 黄剑波(346)

圣乐的在地化实践

——耿辉与《中华合一弥撒套曲》 南鸿雁(355)

阿嵯耶观音与南诏大理国的祖先历史叙事 安 琪(367)

后记 (385)

绪 论

范 可^①

缘起及一般背景

本书缘起于2014年4月在南京大学社会学院召开的一次国际学术会议。而该会议的缘起则与三位国际友人有关。其一为当时在南京大学社会学院人类学研究所学习交流的日本东京都立大学（现改名为“首都大学东京”）人类学系博士生川濑由高；其二为他的老师之一，年轻的日本人类学家河合洋尚；其三则是国际知名学者，美国人类学家魏乐博（Robert Weller）。魏教授于2013—2014年作为福布赖特学者到南京大学人类学研究所访问研究。其时，在人类学研究所研修的日本留学生川濑由高将此事告诉了河合洋尚教授。河合教授遂提出在人类学研究所举办一次由魏教授唱主角，主要由中日两国青年学者参加的国际学术会议。经过一番商谈，我们定下了日期。魏教授应邀任主题演讲人，并为此做了精心的准备。会议如期成功举办之后，我们又考虑将参会论文结集出版，并为此筹集经费。为此，社会学院院长周晓虹教授建议我们联系中国社会科学出版社的王茵博士。他本人也直接与出版社负责人通话，并通过学院提供了部分经费，努力促成本书的出版。摆在读者面前的这本书就是这一过程的成果。

信仰及其实践在漫长的人类历史上一直是人们日常生活中不可或缺的一部分。长期以来，社会人文学科领域内，围绕着宗教信仰及其相关活动的学术成果真是浩如烟海。在人类学领域，对信仰及其实践的研究也一直是传统课题。其实，在某种程度上，它是人类学的中心关怀之一。宗教信仰如何产生与发展？在不同的时期里，它又是如何地与人类生活有机地联

^① 范可，华盛顿大学博士，南京大学社会文化人类学研究所教授、所长。

2 “俗”与“圣”的文化实践

系？在多大程度上信仰及其实践影响了社会结构和社会组织的形成与固化？它又是如何型塑人们对世界的认知，规范人们的行为，以及通过什么途径与文化的伦理道德联系在一起？今天，我们的生活的星球变化日新月异，但宗教依然是不可忽视的因素，它依然在影响着人们的生活。许多接受过无神论教育的人可能对此百思不得其解，但对于那些自小就在充满宗教氛围的环境里长大成人的人来说，这是自然不过的事：科学无法解答人类的所有问题，那些关乎存在，关乎人生，或者关乎灵性的问题，科学的回答总是无法令所有的人满意。而宗教恰恰在这里发挥了它的作用。

不可否认，宗教对人类历史的作用并不总是积极的。由于政治的原因，关于宗教的负面影响已经谈得太多。以至于大概能识文断句的人，都会把民间大量的信仰实践活动称为“迷信”。甚至信仰者本身也如是称之。多年前，我在闽南从事田野工作时，当地人总把自己正在做的信仰礼俗活动称为“做封建迷信”或者“做迷信活动”。那时，国家在政策上刚“去集体化”不久，人们的日常话语里还带有大量“集体化”时代的烙印。村民们虽然如此称谓自己的信仰实践，但对传统延续下来的仪式实践却绝不懈怠，足见长期以来的政治压力也没能把民众的信仰生活彻底摒除。人们依然可以在另一套话语系统里行其传统信仰实践。在“集体化”时期，公开场合无法践行传统，私下里许多人还是悄悄地在做。当然了，团体性的祭祀活动因被强令禁止而无法进行。改革开放以后，至少在闽南地区，这方面活动很快复苏。到了20世纪90年代中期，包括团体性的宗族活动在内的各种礼俗活动全面复苏。然而，人们日常家庭生活中在信仰和仪式上的坚守则一直存在。这种主要由女性主导的坚守，帮助了许多人度过了“集体化”的年头。^①

今天，在新自由主义的影响下，整个世界日益全球化。这种情形冲击了世界各地的“传统”社区。在世界范围内，反全球化和拥抱全球化同时并存。与此同时，正如吉登斯（Anthony Giddens）所指出的那样，全球化必然反身性地带来地方化。^② 如果我们把这种地方化称为对全球化的应激

① 传统民间的信仰活动中，男女有着“分工”，公共性的祭祖和迎神赛会由男性操持，家内的祭拜和到庙里烧香祈求祭拜则是女性的事。故而有“男有祠、女有庙”之说（参见 Gates, Hill, 1996: 180）。

② Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991.

现象,那无论这种应激是对全球化的抵抗或者拥抱,都会在宗教信仰的层面表现出来。宗教与所在社会所构成的生态环境自然也会发生改变。另外,与全球化有关联的“流动性”也对我们的整体社会结构产生影响。在此,流动性并不仅仅指人口的空间流动,它应是全球化的主体。除了因为资本的流动、信息的流动以及高科技的配备所带来的各种前所未有的人口跨地域,甚至跨国、跨大陆的流动之外,它也可以指陈那些因为其他的因素,如城市空间扩张,所导致的从乡村到城市地区的全面的,甚至是人文景观上的变动。这些变动给原有的,与信仰实践结构在一起的整体社会生态带来了改变,同时也不可避免地使宗教生态也随之发生了变化。^①

如果我们将原有传统信仰赖以存在的社区视为整个社会生态系统里的一个小生境(niche),我们可以感受到信仰及其实践也随之进行调适。它会使信仰及其实践以新的面貌显现出来。无可讳言,有些地区的信仰传统随着当地人口日渐减少会不可避免地日益式微。然而,更为可能的是,它可能在空间上重新组合,而且由于人口的流动,它的行动者也可能会变得与过去有别。过去那种因为限制人口流动、交通条件的不便而形成的“地方声景”甚至地方人文景观,都会发生改变。例如,在福建泉州包括晋江陈埭等地在内的清真寺进行崇拜活动的主体,已经以其他地区来的穆斯林为主。南京的回民社区也因为城市改造和扩张,在物理空间的意义上已然解体。但是,穆斯林社区却成长起来,因为南京吸引了大量外来务工的西北穆斯林和其他国家的穆斯林,他们的到来使得城市的伊斯兰景观起了相当大的变化。

在信仰香火历来很盛的闽南,民间传统信仰活动也发生了变化。政府虽然没有过多干预当地的各种信仰活动,但是对发展的追求同样不遗余力。那些以地方(locale)为基础的信仰活动在这样的政策环境下如何运作是一个有趣的问题。泉州的晋江、南安一带原来都是典型的农业区域,但自从20世纪80年代开始,农民离土不离乡,发展起各种集资企业。今天,这些地方已经成为中国最大的品牌运动鞋、运动服装和男装生产基地。而传统上的许多信仰礼仪活动原来都与农业生活息息相关,在经济基

^① 2016年夏天,魏乐博在南京大学的演讲中,也尝试性地用“宗教生态”对江苏一带的宗教现状做理论思考。由于经济的发展、城市化扩张,给人们原先的信仰实践带来影响,无论在人们的观念上、空间布局上,或者表现形式上,人们的信仰实践都出现了许多变化,并似乎同迅速变迁中的整个社会生态存在着“动态平衡”(equilibrium),见本书魏乐博文。

础已经改变的今天，这些活动如何持续维系下去？据说，当地地方上许多忙于生意的族人通过花钱来代替他们本来应该在祭祖或者其他大型祭祀活动中在场的责任。这引起了许多耆老的隐忧。20世纪90年代中期，我在田野工作中发现，一些老者就对当时已经出现的社区内人际关系疏离感到忧虑。当时，地方经济飞速发展，吸引了大量外来务工者。原来有着一定边界的自然村已经连在一起，外来人口如此之多以至于同一社区的族人彼此间竟然也显得陌生起来。一个人竟然可以对邻居生儿育女毫不知情，对近邻族人的妻子被外来者所杀而无动于衷，这在过去是不可想象的。这种情形激发了耆老们加紧了全面恢复宗族组织的步伐。他们希望通过宗族有规律的祭祀活动来阻止社区和社区生活碎片化的趋势。

在多大程度上，我们的社会还可以被称为涂尔干（Emile Durkheim, 1964）意义上的“有机团结”（organic solidarity）？按照贝克（Ulrich Beck）的看法，至少在欧洲、北美的许多地方，社会已经是处在一种“原子化”亦即个体化的状态。这意味着，生活完全成为个人的事情，一个人在市场上的搏杀决定了个人所能拥有的生活状态与条件，能否在市场上胜出完全是个人的事。查尔斯·泰勒（Charles Taylor）将今天称为“后涂尔干时代”（Post-Durkheimian era）也是在这个意义上而言的。

尽管以上两位大师所谈及的是发达国家的情况，但谁又能说，这样的事情与中国无关呢？以上我提到的发生在闽南引起当地老人们忧虑的现象难道与此无关吗？许多研究中国农村的学者都指出中国出现了乡村凋敝的现象。除了凋敝之外，还必须看到在珠三角和福建南部一些经济发达区域在地工业化或者在地城市化的过程。这虽然给地方带来经济上的繁荣，但也对当地宗教礼俗活动有所冲击。只要沿着厦门港小小的避风坞走一圈就会发现，在小小的范围内有好几处香火不断的小庙宇，供奉妈祖和其他神明。有的甚至是在民居建筑的楼上。这一地区是我从高中时期就很熟悉的地区，一直到我外出留学前的20世纪80年代晚期，这些小庙宇并不见于当地。这个情况很容易理解，当时的厦门政府依旧对民间信仰活动持限制态度。这些小庙宇都是后来或按传统的形式或在改造民居的基础上建起来的。当地居民的主体过去是渔民，故而供奉妈祖。但是，为什么庙宇在这么一个都市里的小空间里这么密集？如果考虑到这些居民过去的渔民身份，我们或许可以做些推测。过去他们把神龛设在渔船里和家里，所以难以看到有什么团体性礼俗活动。由于集体化时期的毁灭性捕捞，中国近海渔场

资源枯竭，导致渔业经济下滑。自 20 世纪 90 年代中期之后，渔民纷纷上岸寻求其他机会，或许目前所见的信仰状况就是这种经济和居住方式变迁的反映？

至少在都市地区，闽南民间信仰所呈现的这种“分散”状况多与城市扩张有关。这种情形是否导致在居民里形成有别于一般城市社区的新社区，是否会使这部分城市居民们形成某种有别于传统的“角头”的地方认同？这种民间信仰小聚落之密可以通过其他情况反映出来。根据我不久前对一个民间戏班的了解可知，这种专门服务于地方民间信仰活动的草台戏班现在在闽南地区数量很多，据说至少有 200 个。而且演出活动几乎贯穿一整年。今年（2016）妈祖“生日”期间，避风坞边上供奉妈祖的朝宗宫请来厦门思明区开元歌仔戏班作系列演出。戏班乐手声称，他们只是“业余的”，但演出场次却惊人地达到每年 270 多场次。换言之，一年 365 天里，超过三分之二的日子都要安排演出。闽南这类民间演剧是丧葬、祭祖等民间信仰礼俗活动的组成部分。因此，每年如此之多的演出场次，说明当地民间仪式活动之频繁。考虑到闽南厦漳泉地区这类戏班的数量之多，我们可以想象民间信仰之盛在当地是怎样的一幅图景。但是，也由于这类信仰活动场所在空间上星罗棋布，所以民间戏班每次演出时所拥有的观众，在大部分情况下数量有限。

另一方面，国家却也积极投入对传统的选择，这种选择本质上是经济利益的驱动，是典型的文化搭台经济唱戏的政府行为。但是，这类政府行为却极大地鼓舞了地方民众践行传统的积极性。厦门吕厝四年一届的迎送王爷活动是为典型。由于该活动几乎是整个闽南地区的传统礼俗活动，闽南籍海外侨胞皆积极参与。于是，该活动在政府的鼓励下进行“申遗”，并获得成功，成为国家级文化遗产。如此一来，该仪式活动遂成为盛大的地方集庆日。根据我的粗略估算及问询，今年的参与者至少十几万人。闽南各地和台湾地区，以及新加坡、马来西亚、日本等国家的华人社区均有代表队前来，蔚为壮观。

然而，在“私”的领域里，这种执着地进行仪式活动的信仰实践似乎蕴含着挽救日渐式微的传统社区之意义。我在 20 世纪 90 年代中期在田野亲眼看到也听到了当地村民对传统式微的焦虑。他们因步入老境担心仪式无人传承，而全身心投入到传统的振兴当中（Fan, 2005）。这种对社区“碎片化”的担忧的后面，其实是个体主义的崛起。阎云翔近年来在有关

中国社会个体化的研究当中受到了贝克等学者的启发，看到了中国社会也出现了贝克和吉登斯所说的“脱嵌”（disembedding）或“去传统化”（detraditionalization）：“个体日益从外在的社会约束中脱离出来，这些约束包括整体的文化传统和其中所包含的一些特殊范畴，例如家庭、血缘关系和阶级地位。所以，社会变得更加分化和多元。”（阎云翔，2012：328）阎云翔所讨论的现象的背后其实是流动性的问题。吉登斯认为，现代性的后果之一便是将人们的社会关系从地方脉络（local context）里脱嵌，而伸展到更为广阔的社会空间（Giddens，1990）。在中国，这种个体化现象至少归结于两个因素。其一，改革开放以后，先是去集体化，继而为了发展而松绑使农村人口流入工业生产领域，而在闽南和珠江三角洲的一些地区，农民离土不离乡的工业化也使当地经济基础完全改变。大量的外来务工人员流入这些地区，这些地方开始了“在地城市化”的进程。这同样也对传统产生了冲击。人们不再按农业生活的四时节令进行安排。耆老们虽勉力复兴传统礼仪生活，但依然很难阻遏社区成员日渐成为事实上的“熟悉的陌生人”。其二，中国传统道德规范历来强调“小我”服从“大我”。个人以家庭为先，家庭以家族为先。所谓家国情怀的精神内涵就是如此。个人的修养为的是家庭，为的是国家，乃至“天下”。中华人民共和国成立之后，新的集体主义取代了旧有的以“家”为先的观念，但我们不难领会这种集体主义与旧有的观念在细微之处存在着契合，民众依然很容易为权力所动员。在旧有的民间社会里，传统道德规范之所以能被民众所接受，信仰和仪式生活起了很重要的作用，但这些在几十年的社会实践中遭受了巨大的破坏，然而取而代之的集体主义却也在某种程度上整合着社区。今天，情况截然不同。有着强烈意识形态色彩的集体主义事实上已经坍塌，而新的、能够不自觉地对人产生约束力的文化力量却尚未形成。一个不可讳言的事实是，在许多地方，我国的传统社区正在解体。传统社区解体本身并不可怕，许多国家在工业化的过程中，都经历了这样的过程。但是，对于一个原先就缺乏一种强有力的信仰体系，传统上主要靠道德说教而延续数千年的社会而言，传统社区的解体堪称危机。

而在城市里，在小区的邻里之间，人与人之间的关系大部分都缺乏一种生活在同一个共同体里所应有的氛围。人与人之间的信任度非常之低。如果说农村的凋敝与整个经济体的发展有关，而城市里面的邻里关系则是信任的问题。这样一来，我们也就可以这样推论，中国社会确乎出现了贝

克所称的社会原子化现象。更为可悲的是，在发达国家，这种原子化现象与所在国健全的社会福利养老体系有着千丝万缕的关系，在我国，情况则是另一回事。

按社会学的理解，信仰及其实践经常是一个社区的黏合剂。在传统中国，尤其在南方农村，信仰和仪式确实对于凝聚社区至关重要。在北方，尽管战乱多变，传统文化遭受的破坏比南方严重，但信仰活动依然存在着。对此，杨庆堃在他的著名研究中已经有呈现（Yang, 1961）。改革开放之后，一些在北方农村所进行民族志研究也说明，信仰实践依然在许多地方延续着。但是，它们对于当地人们的生活的意义是否有别于许多南方地区？我个人认为，程度上的差别显然是存在的。前不久，我在南京近郊的高淳的一些庙宇中感受到，当地虽然在江苏一带算是保留了比较多的信仰传统，但所有的庙宇几乎没有香火。一问方知，当地人只是在特定的节日或者有实际需要时，才来供奉，烧几炷香。比之于福建、广东众多宫庙之每日香火盛景实在差距太大。这样的差距说明了信仰实践在不同地区人们的社会生活中，地位确实不太一样。这种“无事不登三宝殿”式的信仰实践说明的是什么问题？如果不从当地的社会历史进程来考虑，我们的回答恐怕只能建立在一些诸如当地人更为“功利”——这么一种简单的观察上。但我们需要解释的是，究竟是什么原因导致某些地方民众在信仰及其实践上“更为功利”？这种功利观虽然铸就了当地人信仰实践的模式，但这种模式的形成却有其历史成因。正如安东尼·史密斯（Anthony Smith 1986：3）所指出的那样，“（不同地区的）自身条件和现代革命影响范围的参差不齐，同等地决定了不同文化与认同的命运”——我们应当这样来考虑中国汉人社会信仰实践在不同地域所呈现出来的，面貌上的差异和多样性。

如果说传统社区在许多地方正在日益解体，这是否预示着传统的信仰实践在这些地方的宿命？传统的信仰与仪式在这一过程中如何扮演角色？它们是否也随着传统社区解体而没入历史？如果社区的生活完全摒除了任何事关灵性或者灵魂的部分，这样的社会是否令人感到更安全和舒服？或许我们过多地受到韦伯对现代性悲观态度的影响而有这样的问题。但是，贝克、吉登斯等学者所关怀的问题不正是韦伯当年的隐忧么？

作为连续统(Continuum)的“俗”与“圣”

社会学奠基人涂尔干在宗教信仰研究上的贡献众所皆知。这个领域里的重要范畴,“俗”(profane)与“圣”(sacred)就是他的一大贡献。在《宗教生活的基本形式》一书中,涂尔干认为,人们在生活中面对和处理不同的问题可以分属不同的领域。而对于许多宗教来说,这种“俗”与“圣”的划分是建立在“现实”(real)与“理想”(ideal)的预设之上的。“俗”与“圣”不仅是对生活领域的区分,而且也是人们在面对和处理不同问题时的态度。所谓的俗,所指为人们生活的日常。而“圣”则是人们与超自然世界发生关系时的态度。

涂尔干的这一学说产生的背景自然是基督宗教为主体的西方文化。无论是犹太教、天主教、基督新教或者伊斯兰教,教民们生活上的上述两分很是明显。可能是这种先入为主的区分,使他创立了这对范畴。虽然生活分为“俗”与“圣”的两个界阈是人类社会的普遍现象,但是涂尔干亦指出,所谓神圣之物不能仅仅理解为“拟人化的存在”(personal beings),“一块石头、一棵树、一条溪流、一块水晶、一截木头、一幢房子,总之,任何东西都可能是神圣的”。一个仪式就足以使这些东西具有神圣的意义(Durkheim 1966: 52)。所以,所有的神圣都是人类刻意为之的。涂尔干本人并未过分强调生活世界的“俗”与“圣”的领域。他发现了人类的精神生活里许多难以划分“俗”与“圣”的现象。由此,我们也可以理解为什么在涂尔干的眼里,宗教实际上崇拜的是社会本身。如同他对宗教的定义那样,涂尔干的这对范畴,内容和含义上有着很大的空间。因此,成为常用于研究信仰及其实践的分析范畴。

这对范畴本质上是学者的建构,可能在许多情况下是有效的,但是否所有的人类社会的信仰与世俗生活都存在着明确区分则是个问题,正像涂尔干本人也意识到的那样。实际上,在许多社会里,“俗”与“圣”之间并未见有明确的区隔,相反二者之间反倒像是连续体。正如有学者指出的那样,食材总是与健康联系在一起,但在中国人和许多民族的观念里,食材却是与医疗有所关联,它们应被视为一个连续统(continuum)的组成部分,而不应总是将它们分属不同的领域(Chen, 2009)。社会生活中的“俗”与“圣”在很多情况下也有着同样的逻辑。在许多社会里,我们很

难将它们严格区分开来。民众在每日生活的许多场合可能都会有一些涉及超自然世界的行为。既是涉及超自然领域，我们就不好将与之有关之行为谓之“俗”，——如果接受涂尔干关于何为“俗”，何为“圣”的建议。既然是在日常中的行为表现出与日常的区别，但却未有如许多宗教那样，在进行仪式之前表现出与日常的分离，而是把这种应当是“圣”的活动与日常交揉在一起，那我们又当如何对这类日常作“俗”与“圣”的两分呢？换言之，此时的“俗”与“圣”也构成了一个连续统。事实上，前工业化的任何社会，都存在着这种情况。否则，韦伯怎会有“俗世化”（secularization）和“祛魅”（disenchantment）这类思考？韦伯这两个概念背后之存在就是一个“俗”“圣”难分的世界。如是并非说当事人完全无法意识去教堂与日常生活有什么不同意义，而是就一个世界整体性地笼罩在某种信仰体系下而言的。在这样的体系下，个人的观念、行为总是与某种超自然的观念联系在一起，从而受到了制约与限制。

关于中国人信仰是否为一个完整的体系，杨庆堃认为是的（Yang, 1961）。杨庆堃将中国的宗教信仰分为“制度宗教”（儒释道三教）和“普式宗教”，把民间信仰另类为一种宗教而非“迷信”，这不啻为另一完整的宗教系统。对此，有些学者有所保留。例如，弗里德曼（Maurice Freedman）认为，传统中国人并不从属于三种信仰体系（释、道、儒）中的任何一种，而是漫长的综合性传统的传人（are heirs to a long syncretic tradition）。弗里德曼一语道出了中国人信仰的特点。“综合性传统”说明中国人的信仰体系是杂糅的，我们难以根据“俗”与“圣”把中国人的生活分为两个领域，这两个领域其实也构成了连续统。如果从“俗”与“圣”的角度来阅读杨庆堃，所谓的“普式宗教”也没错。李亦园（2004：153）对此的解释是：“没有系统的教义，也没有成册的经典，更没有严格的教会组织，而且信仰的内容经常是与一般日常生活混合，而没有明显的区分。”普化的宗教便意味着在“俗”与“圣”之间难有明确区分，何为“俗”何为“圣”，或者何时为“俗”何时为“圣”，凭的是主体的意志。当然，我并不是否定传统的存在，但传统也是人创造出来而相沿成俗的。

在历史的长河里，传统总是在不断地变化。传统主义其实会使人们不断地选择传统和发明传统。时至今日，传统甚至在很大程度上已经为人们所选择。概而言之，从这个视角来看，我们可以认为，主体赋予了“俗”

“圣”之分。涂尔干其实也是这么看的 (Durkheim 1966: 52)。而事实也确实如此。在基督教世界里,人神之间有着不可逾越的鸿沟,人无法成为神。而在中国人的信仰里的许多神明,原先却是人。所以,从人到鬼,从鬼升格为神,这一过程说明,在中国人的信仰里,“俗”与“圣”确乎为一个连续统。^①因而,对于中国社会的“俗”与“圣”我们还是得根据主体的行动来理解。这不是指主体在两个领域里的行动,而是主体在具体情境里行动。主体通过他或她的行动来赋予客体“圣”或者“俗”的意义——通过行动来表明他或她正在“信”。于是,那些“失灵”或者“不灵”的神明可以被弃之,或者被替换,或者被惩罚。地方文献多有不同地方农民因祈雨无果怒将城隍或者龙王从庙里拉出游街鞭笞的记载,有些地方民众甚至会对有关神明发出放火烧庙的威胁。所以,我们完全可以把所观察到的这类涉及超自然的现象,作为“俗”与“圣”的文化实践来看待。

本书主要内容概述

除了我个人提交的论文之外,收入在本书中的论文均为各位作者在2014年“宗教与文化国际学术研讨会”上宣读过。绝大部分学者是年轻新锐,因此,不排除他们所提交的文章与他们的博士论文有关。也因为这个原因,所有文章都是实证的,都是在田野研究的基础上写出来的,资料之珍贵自不待言。更值得一提的是,日本学者对中国人信仰行为和文化的研究有着他们自己的视角,他们的论文都是跨文化研究,值得我们关注。这些日本青年学者均能操流利的中文,毫无疑问,他们将是今后日本人类学界研究中国的生力军。本书大致根据从一般到具体的原则编排论文,除了主题演讲者之外,论文排序与学者的资历、职称等无关。以下简要介绍收入在本书中的22篇论文。

在所有学者里,最具国际学术影响力的是美国波士顿大学人类学教授魏乐博。他在三十多年的学术生涯里,写了许多很有影响的著作。他尤其强调中国文化的多系统性以及这些系统如何竞争、互动、妥协。对中国人信仰的研究应当是看到不同族群、地域民众在不同场合里对同一宗教现象

^① 关于从人到鬼,从鬼变神的讨论,参见 (Harrell, 1974)。

所做的不同解释，及其背后的动因（Weller, 1987，参见赵昕毅，2010）。本书收入的文章是魏乐博教授为本次会议所作的主题演讲——“全球宗教变迁与华人社会：世俗化、宗教化、理性化与躯体化”。文章讨论了影响全球宗教生活变迁的四大潮流，即：世俗化、宗教化、理性化、躯体化，及其在华人社会的影响，并通过考察江苏、中国台湾两地民众的信仰现象指出这些影响可因为不同的政治条件而有所差异。魏乐博指出，躯体化在华人社会的宗教生态中是一个很重要的现象。信仰必须通过躯体的运动来体现。这一现象支持了本文集标题所欲表达的有关“俗”与“圣”是连续统的预设。躯体化就是一种有关“俗”与“圣”的文化实践方式。文章当中有许多精彩的叙述和讨论，此处限于篇幅不多加介绍，请读者自己领会。

魏乐博的论文事实上涉及全球化与宗教的问题。全球化给宗教带来的影响与那种对现代性——世俗化与理性化——必然导致宗教衰颓的预设，显然存在着矛盾。除了天主教的扩张和伊斯兰的重新崛起之外，社会的个体化、原子化，与来自发达的科技产生的威胁胶着在一起所导致的风险意识（risk consciousness），在社会场域里却也催生了另类信仰。潘天舒教授指出了全球化条件下主要出现在欧美社会的新时代宗教运动是一种反现代性运动。他认为，在多元文化的社会环境里，源于非西方社会的信仰传统已经成为新时代运动的精神资源。但是，新时代运动所显现的宗教传播路径已经不是从以美国为代表的所谓资本主义世界体系的核心向边缘的发展中国家扩散，而是多元和多源的信仰和学说藉全球化之力，渗入核心地区，对欧美社会的精神生活领域产生了深远的影响。在东方或者其他非西方地区的神秘主义里寻求某种真谛一直存在于西方社会，但这种情况在近几十年的蔓延，说明的恰恰是人对“灵性”或者精神的追求在不同条件下可以有不同的形式和资源。新时代宗教现象令我们必须思考贝克和吉登斯所提出的问题，包括信任、个体化、原子化，以及风险等等。

同样讨论新时代宗教，邢婷婷则把眼光转到国内。她通过田野叙事，使读者看到了一些发生在我们身边，然而却往往被忽略的一些事实，说明了所谓的新时代宗教，其实也在我们的社会里有其市场。作者试图将这些案例与一些大问题（big issues）相联系。首先，它们涉及如何从文化上解释人们的日常生活中所碰到的事情时所做的抉择；其次，星座、塔罗等神秘主义成为一代人“意义”的载体；最后，与社会的个体化有关系。从