

论“混合宗教”与“独立宗教”*

——兼论《中国社会中的宗教》之经典性

卢云峰

提要:杨庆堃所著的《中国社会中的宗教》是研究中国宗教的一本经典之作,但学界对其核心概念“混合宗教”(diffused religion)和“独立宗教”(institutional religion)存在诸多误解。这组概念脱胎于瓦哈的“合一性宗教”(identical religion)和“专一性宗教”(special religion)。在其中文著作《中国社会:从不变到巨变》中,杨庆堃把“diffused religion”译为“混合宗教”,把“institutional religion”译为“独立宗教”。然而,这一译法几乎被中文学界所忽略;与此同时,学界对“diffused religion”一词的中文译法不下十余种,而“institutional religion”则被统一译为“制度性宗教”。从杨氏本意来看,这或许是一种误译,许多误解也就由此产生。在杨氏的论述中,混合宗教与独立宗教之间不是“制度性”和“非制度性”的差异,也不是“有组织”和“无组织”的差异,而是“混合”与“独立”的差异。在厘清诸多误解的同时,本文也试图对《中国社会中的宗教》的经典性进行解读。从学科史的角度来看,《中国社会中的宗教》的分析方法、核心概念乃至分析范围都沿用了瓦哈的研究。它或许是一本上乘的经验研究之作,却很难说是一本具有高度原创性的理论之作;其经典性并非奠基于其理论创新,而是对后续中国宗教研究的巨大影响。

关键词:《中国社会中的宗教》 独立宗教 混合宗教 杨庆堃

一、引言:“diffused religion”的译法之争

1961年,杨庆堃出版英文著作《中国社会中的宗教》(Yang, 1961)。他或许未曾料到,如今这本书已经成为“研究中国宗教的《圣经》”(欧大年,2007:15)。他或许更没有料到,这本书的经典性居然是建立在对其核心概念的诸多歧解甚至误解的基础之上。

* 本文系国家社会科学基金重点项目“台湾地区的宗教状况及其对中国大陆的启示”(13AZJ010)的阶段性成果。论文的写作和修改受益于李向平、谢燕清、李华伟和吴越,在此表示感谢。文责自负。

表面的分歧在于如何翻译“diffused religion”。这个问题让学者们费尽思量:李亦园(1998)将“diffused religion”译为“普化宗教”,欧大年把它译为“散开性宗教”(魏乐博等,2010),瞿海源教授认为“扩散性宗教”更为妥当(魏乐博等,2010),周越(范丽珠等,2013)认为“渗透型宗教”甚至“寄生型宗教”更为合适,而更为常见的一种译法是“弥散性宗教”(孙尚扬,2003)。在此概念的翻译上用力最深者当属《中国社会中的宗教》一书的中文版译者范丽珠教授。在综合考虑了各种译法之后,她最初将“diffused religion”译为“分散性宗教”。中文版出版之后,更多的讨论涌现出来,其中陈纳认为“diffused”作为一个形容词描述的是“像雾一样”的弥漫性存在的状态;以英文为母语的魏乐博也有类似的认识;受此影响,范丽珠在最新中文版中用“弥漫性宗教”来翻译“diffused religion”(魏乐博等,2010)。

上述这些学者中英文俱佳,在中国宗教研究领域耕耘多年而且卓然有成。他们主要从英文语意的角度来探讨“diffused religion”的内涵以及相应的翻译,这些讨论无疑是有益的。但是,如魏乐博(魏乐博等,2010)所言,英文“diffused”一词本身具有模糊性和多义性,杨庆堃到底是以何种意义使用该词难以琢磨。魏乐博的讨论提醒我们要回到杨氏的本意,这一思路是正确的。事实上,杨庆堃对这两个概念的确有自己的译法。在一篇中文文章中,杨庆堃(1976)把“diffused religion”译为“混合宗教”。在其中文著作《中国社会:从不变到巨变》(刘创楚、杨庆堃,2001)一书中,杨氏更是明确地把“diffused religion”译为“混合宗教”,把“institutional religion”译为“独立宗教”。令人不解的是,杨氏的翻译很少被学者们提及,遑论辨析。我以为,即使杨氏的翻译不够确切,我们也应该给予足够的重视和讨论。鉴于此,本文试图回归杨氏本意,拾遗补阙,澄清一些误解。同时,我试图从学科史的角度考察这两个概念的缘起及影响。这对于我们理解《中国社会中的宗教》之经典性或许有所裨益。

二、独立宗教(institutional religion)和 混合宗教(diffused religion):杨庆堃的翻译

1968年,杨庆堃到香港中文大学开设了“社会学与中国社会研究”

这门课程。一群有心的学生将其讲义和课程内容记录下来,由黄裕铿总其所成,形成初稿。经由金耀基教授批校之后,初稿交给这门课程的助教刘创楚。刘氏对初稿进行了编撰整理,保留了杨庆堃有关社会组织、社会制度和社区的论述,同时补充了有关社会分层、社会运动和社会变迁的内容,最终于1989年以刘创楚和杨庆堃两人合著的形式出版了中文著作《中国社会:从不变到巨变》。该书于2001年再版。因为此书对宗教的论述恰好在社会制度部分,所以我们可以认为其中文表述来自杨庆堃而非刘创楚。从某种意义上说,《中国社会:从不变到巨变》一书中对宗教制度的论述可以视为杨氏自己对《中国社会中的宗教》所做的一个导读。在“宗教制度”部分,他们是这样定义“独立宗教”和“混合宗教”的:

宗教可以分成两大类:独立宗教(institutional religion)和混合宗教(diffused religion)。

独立宗教,如基督教、回教、佛教有三个条件:第一,它的概念和理论是独立的,不依附于其他制度之上;第二,它有独立的组织。它有教会、教堂。它有主教、司仪、僧侣,不是其他制度的一部分。第三,它的成员也是独立的。做礼拜的时候,他从属于一个宗教集团,不再是其他团体的一分子。此时,宗教的成员超然于一切世俗制度之外。

混合宗教则不同。中国宗教的崇拜主要依附于世俗制度之中。在家中拜土地、灶祭祖,乃依附著家庭制度;在外拜华佗,是依附医疗制度;拜鲁班,是职业制度……。这一类崇拜,本身没有独立的理论、组织、成员,而依附世俗社会结构上面,成为世俗结构的一部分。所以,中国社会差不多每一部门的社会生活,都带有宗教的气味。中国社会,似乎满眼都是鬼神。一村一镇,进去必可见到庙宇庵堂。中国人用很大的力气去崇拜,这是事实。(刘创楚、杨庆堃,2001:75-76)

杨庆堃使用的是“混合宗教”和“独立宗教”这一组译法。对照《中国社会:从不变到不变》与《中国社会中的宗教》,以及杨庆堃(Yang, 1957)早期的一篇题为《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》的文章,我们就会发现这组概念的缘起及变迁。后文我们将详述,瓦哈提出

了“合一性宗教”(identical religion)和“专一性宗教”(special religion)两种宗教类型,而杨庆堃在1957年的文章中将它们改造为“diffused religion”和“specialized religion”(Yang, 1957: 281)。1976年,此文的中文版在台湾地区刊出,这两个概念被译为“混合宗教”和“特化宗教”,按照译者段昌国在译序中所说,这一翻译是与作者进行多次沟通后的结果(杨庆堃,1976)。1961年,杨庆堃出版《中国社会中的宗教》英文版,他将“specialized religion”替换为“institutional religion”。1989年,《中国社会:从不变到不变》面世,杨氏还是将“institutional religion”译为“独立宗教”,将“diffused religion”译为“混合宗教”。这意味着杨庆堃在两篇他审校过的中文著作中都把“diffused religion”翻译为“混合宗教”,这一译法应该符合其本意。

有关“独立宗教”的译法,杨氏在《中国社会:从不变到不变》一书中尤其强调了其“独立性”而非“制度性”;然而英文“institutional”带有显而易见的“制度”意味,以前学界也确实一直把它译为“制度性宗教”,这基本上是一个共识。在我看来,这或许是一个误译,也是导致“diffused religion”译法之争的重要原因。当我们把“institutional religion”翻译成“制度性宗教”,那么无论是把“diffused religion”翻译成“弥漫性宗教”还是“弥散性宗教”都有些不妥,因为“制度性”与“弥漫性”在逻辑上并不互斥。一对概念不互斥时,其相应的结论也肯定会纠缠不清。如果我们采用杨庆堃自己所译的“独立宗教”和“混合宗教”,那么这两个概念在逻辑上就是互斥的,与这两个概念相关的结论也是明晰的。在杨庆堃的概念体系中,独立宗教和混合宗教之间并不是“制度性”和“非制度性”的区别,也不是“有组织”与“无组织”的区别,更不是“聚”与“散”的区别,而是“独立”与“混合”的区别。确切地说,是“独立于世俗制度之外”还是“混合于世俗制度之中”的区别,是成员的宗教身份“独立于其世俗身份”还是“混同于世俗身份”的区别。厘清了这一点,我们发现很多对杨庆堃的批评乃是出于对概念的误解。

三、学界对“混合宗教”和“独立宗教”的两种误解

欧大年在《中国社会中的宗教》(2007)的中文版序言中写道:

通过对民间信仰公众性的研究,我意识到杨庆堃提出的“分散性”和“制度性”宗教的概念存在可商榷之处。杨氏认为“制度性”宗教意指与国家、寺院的僧侣、道观的道士以及民间宗教教派相关的仪式与信仰。问题在于他的“分散性”宗教的提法,“分散性”意味着缺少组织结构。实际上,寺院和民间社区的祭祀仪式都是与以家庭和乡村生活的秩序为基础的组织、结构相关的,根据家庭和寺院的传统,他们精心地安排各种计划,组织各种活动。因此,这种融入当地社会结构中的民间宗教是被深深地制度化的,并且不断地延续着。他们不是个别的、分散的现象,而是制度化的。因此我们不能以西方基督教模式的宗教理解来判断中国人的信仰活动。我们对中国宗教的研究,应当是以中国的历史和社会的分类为基础的,而不应该受来自于其他什么地方门户之见的限制。(欧大年,2007:16)

这段话浓缩了欧先生乃至学界对杨庆堃著作的两种误解:第一,独立宗教(institutional religion)是“制度性”的宗教,而混合宗教(diffused religion)则是非制度性的宗教。第二,独立宗教是有组织的宗教,而混合宗教则是无组织的宗教。且让我们来一一辨析。

(一)混合宗教的制度性

前文说过,“institutional religion”一直被译为“制度性宗教”,因而与之对应的“diffused religion”被默认为是“非制度性的”,进而产生了以“制度”为中心的对这组概念的质疑。例如欧大年就认为,对于所谓“分散性”宗教的提法,“这种融入当地社会结构中的民间宗教是被深深地制度化的,并且不断地延续着。他们不是个别的,分散的现象,而是制度化的”(欧大年,2007:16)。言下之意,“diffused religion”把民间宗教贬低为非制度性的宗教。这是一个明显的误读。杨庆堃之所以提出“混合宗教”的概念,就是为了论述那些被污名化为“迷信”的民间信仰其实是制度性的。在杨氏看来,混合宗教是中国宗教制度的重要组成部分,它不仅是制度性的,而且在功能上的重要性甚至超过独立宗教。为了说明这一点,我们不妨来梳理一下“混合宗教”与“制度宗教”的提出过程。

在《中国社会中的宗教》的导论部分,杨庆堃先描绘了这样一幅景

象：一方面，坐在书斋里的学者认为“中国无宗教”；另一方面，“当我们环顾四周，庙堂、幡塔、寺庵处处都是。我们能视而不见吗？我们能说这些不是宗教吗？我们能指为迷信而不加考虑吗？不能的！中国有宗教，只是中国宗教的形式和西方有分别而已”（刘创楚、杨庆堃，2001：75）。这连续的三个问号和一个叹号带有明显的口语色彩，我们可以想象杨氏在讲台上对“中国无宗教论”的不满情绪。那么，究竟是什么原因导致宗教在中国社会中面目模糊，以至于让人认为中国无宗教呢？杨庆堃是这样解释的：

在中国社会制度框架体系下缺乏一个拥有正式组织体系且结构性位置卓越的宗教，故而人们通常把众多的民间信仰活动视为无组织的，而且这些信仰活动对于中国社会和道德秩序也是无足轻重的。即使是非常重视宗教的韦伯，也认为中国人所信仰的不过是“功能性神祇的大杂烩”。这种理解在很大程度上是以基督教世界的模式为参照物，来探讨中国文化中的宗教现象的结果；在西方社会的组织架构中，基督教有着正式的组织体系（formal organizational system）并占据着重要的结构性位置（prominent structural position）。（Yang, 1961:20）

这段话与前文所引用的欧大年的商榷之语何其相似！他们都认为以基督教的模式来反观中国社会中的宗教现象会忽略民间信仰的组织性和重要性。问题是：怎样才能摆脱基督教中心主义宗教观所带来的偏见呢？杨庆堃的做法有二：一是从结构功能主义的视角出发，考察宗教的组织特征，尤其是宗教的结构性位置和社会功能；二是参照瓦哈所提出的宗教类型学，区分出中国社会中两种形式的宗教：“混合宗教”与“独立宗教”。

在杨氏看来，基督教在中世纪的欧洲既拥有独立的“正式组织”，同时也据有“重要的结构性地位”，还发挥着至关重要的社会功能，“倘失去此制度则社会秩序会发生动乱”（刘创楚、杨庆堃，2001：37）。传统中国社会则有所不同，佛道教和教派虽然拥有独立的组织，但它们所处的结构性地位非常低下，在“社会组织中扮演的角色并不重要”（Yang, 1961:295）；混合宗教虽然缺少独立的组织体系而经常被书斋里的学者所忽略，但“它作为一种基础性支持力量，对维系世俗制度和

整体的社会秩序至关重要”(Yang, 1961:295),混合宗教“维系着社会制度的稳定”(Yang, 1961:296)。与基督教兼具独立的“正式组织”和重要的“结构性地位”有所不同,传统中国的独立宗教虽有自己的组织,但缺少重要的结构性地位;混合宗教占据着至关重要的结构性位置,但又缺少独立的组织。如此一来,当我们简单地以基督教为模板来理解中国宗教时,或许会观察到独立宗教,但同时也会屏蔽混合宗教。一旦我们放弃简单的类比,把观察的视角切换到结构功能主义,考察宗教的结构性位置,并分析其社会功能时,混合宗教的概念就会变得明晰起来。

“混合宗教”概念的提出能够让我们更清楚地理解宗教制度之于中国社会的功能与意义。在此之前,我们有必要先了解一下杨庆堃对制度的理解。在他看来,“社会学名词中能具有东西方都合者,只有社会制度这个名词——它是有限制之度样,是一系统的章程和指标,但要履行此系列之指标,便要有组织,组织乃由一群人结合起来,去执行这系列的指标,所以组织可说是制度中必要的——一个必要的成分”(刘创楚、杨庆堃,2001:75)。一个社会中存在多种制度,比如家族制度、政治制度、教育制度和宗教制度。这些制度紧密联系在一起,共同构成一个“制度系统”。在这个制度系统中,“有些制度是首要的、领导的,而有些是次要的”。家族制度是传统中国的首要制度,宗教制度则是中世纪欧洲的首要制度。不过,“目前的西方社会,宗教已成为一个次要制度”(刘创楚、杨庆堃,2001:37)。

在传统中国,“宗教制度和世俗制度是混合在一起的”(刘创楚、杨庆堃,2001:77)。一方面,宗教制度与家族制度混合在一起。在传统中国,“家庭也是一个重要的宗教组织——家庭的祭祖活动几乎是全国一致的宗教,此种活动对于宗族的团结和社会道德的维持是一个很重要的因素”(刘创楚、杨庆堃,2001:59)。另一方面,宗教制度也与政治制度混合在一起。在地方上,政治与“道德上的神明如关帝、岳王等密切相关”(刘创楚、杨庆堃,2001:77)。如果一个人因其仁义之行而成为道德与公义的楷模,人们就会为他立祠祭拜。另外,地方社会的治理也与“祀神”密不可分。

宗教在中国社会中发挥的功能基本上是以混合宗教的形式来实现的。首先,混合宗教“赋予各种社会制度以神圣的特征”(Yang, 1961:298)。在中世纪的欧洲,世俗政权的合法性主要来源于基督教。在中

国,为各种社会制度赋予合法性的并不是拥有正式组织的独立宗教,而是混合宗教。比如,祖先祭拜合法化了家族制度,“祖先崇拜使家族的生物现象升华为文化现象,使血浓于水的概念深刻地打动人心,结果家族不再是空言,而是生动的社会实体,是神圣的、共识的社会结构”(刘创楚、杨庆堃,2001:76)。又比如,“天命论”为帝国的政治秩序提供了合法性的解释,“天命是中国政治的神道论”(刘创楚、杨庆堃,2001:77)。其次,混合宗教的仪式及鬼神观念让中国人对社会生活充满了敬畏之心和崇敬之感,而这些敬畏感有助于“稳定和强化各种社会制度”(Yang,1961:298)。最后,“混合宗教有力地支持着现存制度赖以存在的价值和传统”(Yang,1961:298)。混合宗教崇尚古代和坚守传统,这与独立宗教形成了鲜明的对比,因为独立宗教经常试图通过打破传统去创造一种全新的生活方式,比如佛教强调出家修行。从这个角度来看,“人们所熟知的中国社会所具有的保守性和稳定性的特征,或许要部分地归功于混合宗教在中国各主要社会制度中的广泛发展”(Yang,1961:299)。

关于混合宗教的制度性,杨庆堃有过这样一段论述:

许多研究中国社会的学者,或者完全忽视了中国社会制度的宗教性维度,把混合宗教当作迷信而不屑一顾,或者给它以其它的标签来避免使用宗教这个词。在我们的分析中,制度性的和社区生活的宗教形态是以混合宗教的结构形式表现出来的。(Yang,1961:296)

这段话再清楚不过地表明杨氏眼中的“混合宗教”是制度性的。这一概念所指涉的信仰活动,以前的学者或者完全无视,或者斥之为迷信,反正不被认为是宗教。当杨氏用“混合宗教”来概括这些看似杂乱无章的信仰活动时,其结构性位置和社会功能也就变得清晰起来。正是在这个意义上,杨庆堃强调“中国有宗教,只是中国宗教的形式和西方有分别而已”(刘创楚、杨庆堃,2001:37)。

杨庆堃笔下的混合宗教是制度性的,但是后续的很多学者习惯性地将其视为“非制度性的宗教”,而且这种看似误读的解读最后启发了若干对学界乃至政界产生广泛影响的研究。其中之一就是2003年中国社会科学院世界宗教研究所课题组所作的《关于福建省民间信仰问

题的调研报告》。这篇报告首先运用了杨庆堃的分析框架,区分了“制度性宗教”(institutional religion)和“扩散性宗教”(diffused religion);然后把民间信仰归于扩散性宗教。同时,按照报告撰写人之一陈进国的说法,这个报告“首次强调从‘大宗教观’的视野来观察民间信仰问题,将之定位为‘非制度化的宗教形态’”(陈进国,2010:170)。这个报告影响很大。在政策方面,受此报告影响,民间信仰被纳入国家宗教事务管理局的管理范围,得到了一定程度的正名。在学术方面,报告运用了宗教生态论的思路来分析宗教关系。之后,学界有关“宗教生态论”的讨论日渐繁荣。尽管宗教生态论的理论来源颇为复杂,但杨著经常被提及,并成为宗教生态论者用来构造中层理论的重要概念工具。比如孙砚菲(2014)在《千年未有之变局:近代中国宗教生态格局的变迁》一文中,以“制度性宗教”与“非制度性宗教”作为主要的分析工具,回答了基督教为何在有些国家发展迅猛,而在另外一些国家徘徊于边缘;与此立意相近的英文论文则刊发于《美国社会学评论》(Sun,2017)。从杨氏本意来讲,把混合宗教视为“非制度性宗教”或许是个误解;但从实际效果来看,用“制度性”与“非制度性”概念来理解中国宗教最终引发了诸多影响深远的学术讨论和政策实践,这或许是杨庆堃始料未及的,但却是极有价值的。

(二)混合宗教的组织性

欧大年先生把有无组织作为区别“混合宗教”与“独立宗教”的关键要素,认为杨庆堃把混合宗教视为无组织的宗教。这也是一个误解。在杨庆堃的论述中,混合宗教不是无组织的,独立宗教也不见得都是有组织的。在《中国社会中的宗教》的导论部分,杨庆堃写道:

如果运用结构功能的方法来分析中国社会,那么我们可以从结构差异上分辨出两种形式的宗教。一种是独立宗教,它有自己的神学、仪式和组织,独立于其他世俗的社会制度。它自成一套社会制度,有其基本的观念和结构性系统。另一种是混合宗教,其神学、仪式和组织与世俗制度的概念与结构以及社会秩序的其他方面密切地混合在一起。混合宗教的信仰与仪式发展出它们自己的组织系统,并成为组织化社会模式的不可分割的一部分。在混合形式之中,宗教以组织化的方式发挥其渗透性的功能,影

响着中国社会生活的方方面面。如此看来,在中国,正式地组织起来的宗教(formally organized religion)的弱小并不意味着在中国文化中宗教缺少结构性的重要地位或者结构性的系统。(Yang, 1961:20)

上述引文表明,杨庆堃并不认为混合宗教缺少组织。相反,由于混合宗教广泛地渗透到其他世俗制度之中,因此发展出多样化的组织形式。比如,“祖先崇拜,作为家庭宗教生活的首要方面,其神学体系、祭拜象征与实践,以及组织完全与家庭混合在一起。就组织而言,家庭宗教如同家庭本身一样强大”(Yang, 1961:296)。又比如,在商业行会中,对行业神的祭拜是行会组织不可或缺的部分,“宗教被神学性地、仪式化地和组织化地混合进世俗团体中”(Yang, 1961:297)。再比如,社区组织与社区宗教组织混合在一起,在村社的祭拜活动中,“社区的领袖们担任神职人员,社区的所有人口都是其会众”(Yang, 1961:297)。这也基本印证了欧大年所观察到的“寺院和民间社区的祭祀仪式都是与以家庭和乡村生活的秩序为基础的组织、结构相关的,根据家庭和寺院的传统,他们精心地安排各种计划,组织各种活动”(欧大年, 2007:16)。还比如,在帝国层面,宗教与世俗的官僚体系密不可分,“皇帝及其大小官僚充当帝国之伦理—政治祭拜仪式的祭司,而且理论上帝国的全体人民都是其会众”(Yang, 1961:298)。一言蔽之,混合宗教是有组织的,只不过其组织体系往往与其他世俗制度的组织结合在一起,难以割裂。

“独立宗教”也不等同于有组织的宗教。杨庆堃曾专辟一节来讨论“独立宗教的多样性与主要功能”。他写道:

如前所述,独立宗教在传统中国以三种形式存在。第一种形式是古老原始宗教的遗留部分,其承载者主要是一些专业人士,如风水先生、算命先生、巫师以及长期以来为人所熟知的隶属于原始宗教传统的术士们。这一群体是原始宗教之理论知识及法术技艺的当世传承者,其成员将其宗教实践视为一种生意或职业,因此他们所扮演的宗教角色独立于其作为世俗社会制度成员的身份。独立宗教的第二种形式是几大救赎性的宗教,它们已经获得合法的

地位并能公开存在；其最重要的代表就是佛教和道教。^① 独立宗教的第三种形式就是综摄性(syncretic)的宗教团体，^②或者说教派，它们长期以来受到政治压制，被迫以地下或半地下的方式存在。救赎性宗教和教派都各自发展出了独立于世俗社会制度之结构与功能的神学理论、崇拜仪式与组织体系。(Yang, 1961:301)

在三种形式的“独立宗教”中，杨庆堃明确指出只有第二种(救赎性宗教)和第三种(教派)属于有组织的，第一种形式的独立宗教，也就是巫筮职业者(如算命先生、风水先生、巫婆神汉等)并没有组织。作为中国传统宗教的传承者，这些人的宗教活动与老百姓的日常生活息息相关，但他们主要是把这些活动当作买卖来做。“在从事其生意时，这些巫筮职业者主要以个人身份而非某个有组织的团体成员的身份出现”(Yang, 1961:305)。在《中国社会中的宗教》一书中，杨庆堃曾用整整一段来剖析这些巫筮职业者的无组织性，实录如下：

传统的巫筮职业者缺少组织体系、数量少且在社会上普遍地被歧视，还经常被人们狐疑为职业骗子和说谎者；这样一来他们在现代中国社会制度中的结构性地位就很低下。在西方科学的影响下，他们的结构性地位愈加低下，因为科学否定了他们这个行业所经营的神通的存在。巫筮职业者缺少有组织的信众或追随者，这使得其结构性弱势变得雪上加霜。人们会出于各种私人目的去花

① 有审稿人指出，佛教和道教在传统中国的独立性也值得质疑，它们同样与各种世俗制度混合在一起。的确如此，在政主教从的格局下，佛道教的独立性确实大打折扣。但是相对而言，佛道教有独立的神职人员，对成员有明确的资格要求。从这个角度来看，杨氏把佛教和道教列为独立宗教也算是合理的。

② 在《中国社会中的宗教》(杨庆堃, 2007)中文版中，“syncretic”被译为“混合型的”。这是值得商榷的。台湾学者丁仁杰(2004)把它译为“综摄性的”，本文采用了这一译法。综摄主义(syncreticism)在宗教社会学中主要用来描述宗教团体在教义和神学上的融合倾向，与此相对应的是“排他主义”(exclusivism)。在犹太—基督教传统中，教派往往是通过排他来确立自己的边界；而中国的教派往往是通过综摄更多的教义来显示自己的完备性，也就是“三教合一”乃至“万教合一”之类主张所体现出来的融合倾向。在西方，“syncretic sects”可能是一个有语病的概念，因为教派天然是排他性的；而在中国，这两个词放在一起用没问题，因为中国的综摄主义和教派主义可以是结合在一起的(Berling, 1980:1-13)。至于杨庆堃所讲的“混合宗教”显然与“综摄性教派”完全不同，前者强调宗教与其他社会制度的混合；后者只是强调中国传统教派在教义上的融合，综摄性教派具有独立的结构性地位和组织，属于独立宗教。

钱雇请巫筮从业者排忧解难,但他们之间主要是单纯的商业关系。从巫筮从业者那里得到所需要的帮助之后,顾客就会离开,他们彼此之间并没有什么更进一步的义务性的关系。或许某位顾客会因为得到了满意的结果而再次光顾这个被认为很准的算命先生或江湖术士,后者也会因此而发展出一个客户群,但这些客户并不构成一个类似于基督教堂会(Congregation)的组织,也与佛教和道教的居士组织完全不同。(Yang,1961:306)

很显然,有无组织并非界定“独立宗教”的关键要素。巫筮职业者属于独立宗教,但他们并不具备组织。在其早期研究中,杨氏明确地指出了混合宗教与独立宗教在组织特征方面的差异。在他看来,佛教和道教虽然拥有独立的神职人员,但“缺少组织起来的平信徒”(Yang,1957:281);混合宗教虽然缺少独立的神职人员,但拥有“组织起来的信众和祭祀团体”(Yang,1957:283)。比如,“祖先崇拜的祭祀团体是主持祭祀的家族长辈,其组织的会众是家族或家庭成员”(Yang,1957:283)。从这个意义上说,混合宗教的组织性还强于独立宗教。欧大年批评杨氏把混合宗教视为无组织的宗教实在是莫大的误解。

在《世界宗教文化》于2013年组织的那次有关杨庆堃宗教研究的笔谈中,陈进国(范丽珠等,2013:35)也明确地指出了混合宗教是有组织的。就我阅读经验所及,他对混合宗教之组织性的分析是最为深刻的;但他却认为制度性宗教是“形式上有组织的”,而弥散性宗教是“实质上有组织的”。这一观点值得商榷。在《中国社会中的宗教》中文版第一版中,陈进国所引用的“formally organized religion”被译为“形式上有组织的宗教”。译者显然认为这一翻译有误,所以在第二版中文版中将其重新翻译为“有正式组织性的宗教”。本文把它译为“被正式组织起来的宗教”。无论如何,陈进国根据第一版的翻译引申出“形式上有组织的”和“实质上有组织的”的分析与杨庆堃的原意并不相符。杨庆堃笔下,“diffused religion”和“institutional religion”之间在组织上的差异并非“实质”和“形式”的差异,而是“混合”与“独立”的差异。也就是说,混合宗教的组织混合于其他社会团体之中,而独立宗教的组织(如果有的话)则独立于其他社会团体之外。由此可见,如果我们沿用杨庆堃自己的翻译,那么很多误解或许就可以避免了。

四、作为“理想型”的“混合宗教”与“独立宗教”： 缘起及影响

欧大年曾阐述他为什么不同意用“diffused religion”一词来描述中国的宗教传统,因为他认为“diffused”一词在英文中“暗示了松散、无组织、无结构、含有劣等的意味”(转引自金耀基、范丽珠,2007:12)。这个评论让人们感到困惑:“到底是杨氏的英文没有达到理解 diffused 一词微妙之意的地步,还是欧大年对中文‘分散’的理解仍然纠缠于英文 diffused 而自生烦恼?”(金耀基、范丽珠,2007)

在《中国社会中的宗教》自序中,杨庆堃对这个问题其实有所交代。他明确表示“diffused religion”一词乃是受到帕森斯对“diffuseness”论述的影响。在分析“diffuseness”和“specificity”这对模式变量时,以英文为母语的帕森斯频繁使用“diffused”一词。退一步说,即使“diffused”确实含有“劣等”的意思,也不妨碍杨庆堃在“理想型”(ideal type)的意义上使用“diffused religion”一词。理想型是学者建构出来的概念,具有概括性和抽象性,但不等同于经验事实;理想型的作用不在于描述,而在于分析,因此不可能也不必在现实社会中找到一个完全与之吻合的经验现象。“理想类型的构造越是严格、明确,在此意义上越是异于世界,便越能有效地完成其使命,无论是在术语上和分类上,还是在启发方式上都如此”(韦伯,1997:52-53)。

在构造理想型的过程中,学者有时会重新定义一些日常用语,将其改造为一个学术概念,宗教社会学领域不乏这样的案例。比如,德国学者特洛尔齐将原本是日常用语的“教派”(sect)和“教会”(Church)进行了重新定义,用“教派”一词指称排他性的自愿加入的组织,用教会来指那些“接受世俗秩序”的宗教团体(Troeltsch, 1931)。在另外一些学者的分析体系里,“教派”和“教会”又有不同的含义,比如斯塔克把与外部社会关系紧张的宗教团体称为“教派”,把与外部社会关系和谐的宗教团体称为“教会”(Stark & Bainbridge, 1985)。出于分析的需要,学者可以重新定义概念,所以在宗教社会学领域,“教派”和“教会”不仅与其作为日常用语的意涵大相径庭,而且在每个学者那里都有不同的含义。还有一个例子,“cult”一词在英文中原本带有非常负面的意味,类似中文的“邪教”。但是斯塔克等人对其进行了重新定义,用来

指那些通过提出新的神学体系而另立门户的,不从属于任何传统宗教的宗教团体,也就是新兴宗教(Stark & Bainbridge,1985)。以英文为母语的斯塔克当然知道“cult”的负面意涵,但这并不妨碍他将其改造为一个用于分析的理想型概念。同样,即使“diffused”一词在英文中含有“劣等”的意思,但经过杨庆堃的重新定义之后,它已经成为一个分析性的“理想型”概念,我们完全没有必要继续纠结于其原有含义。

“混合宗教”和“独立宗教”就是两个理想型概念,它们是分析性而非描述性的。既然是理想型,我们也难以在现实社会中找到能够完全对应的经验现象。另外,作为一组分析性概念,“混合宗教”和“独立宗教”所指涉的经验现象也并非中国所独有,世界各地都有类似的宗教现象。为了说明这一点,我们需要回到瓦哈的研究(Wach,1944)。

杨庆堃从不讳言“混合宗教”和“独立宗教”这组概念缘起于瓦哈的宗教类型学。在《宗教社会学》一书中,瓦哈区分了两种形式的宗教:“合一于‘自然团体’(identical with ‘natural group’)的宗教团体”和“专一性的宗教组织”(specifically religious organization)。因为这两个概念实在太长,所以在有些地方,瓦哈把前者简称为“合一性的”或者“自然的”,把后者简称为“专一性的”(Wach,1944:380)。出于表述方便,我把它们简称为“合一性宗教”和“专一性宗教”。

合一性宗教首先是“建立在自然联系的基础之上”(Wach,1944:107),但“同时兼具自然的和宗教的属性”(Wach,1944:57)。在具体类型上,瓦哈认为合一性宗教存在于三类自然团体中:亲属团体(家庭宗教、家族宗教)、泛亲属团体(地域宗教、种族宗教、民族宗教)和类同团体(基于性别和年龄的宗教)(Wach,1944:57)。顺便提一下,瓦哈也频繁地使用原本带有负面意义的“cult”一词,而且该词与“religion”可以互换,比如家庭宗教(family cults)有时候又被表述为“family religion”(Wach,1944:63)。合一性宗教团体的成员资格是先赋的,人们一生下来就属于这个团体;同时也是混合的,宗教身份与其自然身份合一。在这些宗教团体中,“宗教纽带与自然纽带交织在一起。这种结合看起来如此完满,以至于社会因素和宗教因素仿佛形成一个近乎完美的混合”(Wach,1944:107)。

专一性宗教是指基于宗教体验而形成的宗教团体,联结成员的纽带并非先天的(如血缘或地缘),而是灵性的。作为“自愿性”组织,这类宗教组织的成员资格是自致而非先赋的(Wach,1944:55),成员与非

成员之间泾渭分明。共同的宗教体验“将其成员紧密地联合起来并形成亲密的整体,但同时也将他们与外部世界分离开来”(Wach, 1944: 111)。专一性的宗教有很多种形式,包括秘密社团、神秘社团和创生性宗教(如基督教、佛教、儒教、道教)等。

初读《中国社会中的宗教》时,我一直有个困惑:巫筮职业者在组织特征、教义及仪式方面与佛道教和教派实在差异太大,为何杨庆堃要把这三种形式的宗教放在一起,统称为“独立宗教”呢?阅读过瓦哈的著作后,这一困惑才算得到解答:原来杨先生是受到瓦哈的影响。瓦哈把秘密社团视为专门性宗教组织的第一种形式,也是一种“相对尚未充分发育的形式”(Wach, 1944: 115)。它可以被视为原始宗教的遗存,“我们可以在很多原始社会发现秘密社团”(Wach, 1944: 112)。之所以被称为“秘密”,是因为这类组织的成员掌握一些秘不外传的宗教或巫术技艺,外人包括学者都难以窥其真相。这些技艺或仪式被认为具有很强的实用性,比如可以让“谷畜丰盛、祛病消灾、预卜吉凶乃至长生不老”(Wach, 1944: 115)。之所以把它们归类为“专一性宗教”,是因为其“成员资格是基于人的选择和神的选择,而非如自然团体那样,其成员资格是理所当然获得的”(Wach, 1944: 116)。

杨庆堃把传统中国的巫筮职业者当作独立宗教的第一种形式,显然是沿袭了瓦哈的思路。瓦哈把秘密社团视为原始宗教的遗存,杨氏也把这些术士视为中国传统宗教的遗存;瓦哈从成员资格是否独立入手来定义专一性宗教,杨庆堃也遵循同一原则:因为巫筮职业者“所扮演的宗教角色独立于其作为世俗社会制度成员的身份”(Yang, 1961: 301),所以被视为“独立宗教”的第一种形式。

当然,瓦哈对杨氏的影响不限于对巫筮职业者的处理。如前文所述,“diffused religion”和“institutional religion”这两个概念明显脱胎于瓦哈的“identical religion”和“special religion”。在使用“institutional religion”一词之前,杨庆堃还曾经用过“specialized religion”(Yang, 1957)。“Specialized religion”一词几乎就是沿用了瓦哈所用的“specifically religious group”。不过,在随后的出版的《中国社会中的宗教》一书中,杨庆堃放弃了“specialized religion”一词,改用“institutional religion”,但这两个词所指的范畴是一致的,强调的是成员的宗教身份是否独立于其他世俗身份。所以,从这个角度来讲“institutional religion”也应该被译为“独立宗教”。

如果我们把瓦哈的《宗教社会学》和杨庆堃的《中国社会中的宗教》对照起来阅读,可以清楚地发现“混合宗教”所论及的经验现象其实就是瓦哈所说的“合一性宗教”;而且瓦哈讨论了更多形式的合一性宗教,包括“种族宗教”和“基于性别和年龄的宗教”(Wach, 1944:92 - 106)。独立宗教与专一性宗教所指的范畴也基本重叠。瓦哈的另外两组概念:传统型宗教和创生型宗教、公立宗教和私立宗教,也启发了杨氏对公众性宗教(communal religion)和自愿性宗教(voluntary religion)以及官方信仰(official cults)和民间信仰(popular cults)的区分。也就是说,杨著的三组核心概念(混合宗教和独立宗教、公众性宗教和自愿性宗教、官方信仰和民间信仰)都深受瓦哈的影响(卢云峰、吴越,2018)。

除了概念框架,瓦哈的研究方法也对杨庆堃产生了影响。瓦哈认为,宗教社会学家的重要任务是分析宗教的社会功能,尤其是宗教之于社会整合的作用。因为这些功能是变动不居的,所以我们应当把它们置于具体的历史处境中加以考察(Wach, 1944:34 - 36)。在研究方法上,杨庆堃也与瓦哈一样,主要进行功能分析。如《中国社会中的宗教》一书的副标题所示,此书是有关“宗教的现代社会功能与其历史因素之研究”。相较而言,瓦哈用来支撑其论述的经验材料更加丰富,包括古希腊、古罗马、中国、日本等;而杨氏则是聚焦于中国的宗教现象。

行文至此,我们需要反思《中国社会中的宗教》一书的经典性到底体现在哪里。从社会学的学科视角来看,此书的理论创新性并不是很强。就我阅读所及,无论是核心概念的原创性和理论深度,还是概念所论及的经验现象的广度,杨氏都没有超过瓦哈;杨氏分析中国宗教的方法也基本沿袭了瓦哈的做法。这意味着《中国社会中的宗教》的分析方法、核心概念、分析思路乃至分析范围都沿用了瓦哈的研究,甚至可以说是用瓦哈的理论来解释中国的宗教现象(卢云峰、吴越,2018)。从这个意义上讲,《中国社会中的宗教》或许是一本很高明的经验研究之作,但似乎称不上是一本具有高度原创性的理论之作。

我们该如何理解杨著的经典性呢?本文以为,杨著之所以经典,并非因其概念或理论的原创性,而是它对中国宗教经验研究产生了巨大影响。梳理杨著对中国宗教研究的影响是一项非常艰巨的工作,涉及的文献极其庞杂,学科与理论流派也非常多元,我们难以在此展开。简要地说,杨著对中国宗教研究的影响是跨学科的:社会学家(如赵文

祠)、人类学家(如弗里德曼)和宗教学家(如欧大年)都对《中国社会中的宗教》评价甚高。杨著启发了一系列有影响的研究,比如欧大年对中国教派的研究(Overmyer, 1976)。又比如,杨庆堃对独立宗教和混合宗教的论述或多或少启发了近年来国内学界对“宗教生态论”的讨论,尽管宗教生态论者把民间信仰视为“非制度性宗教”的做法值得商榷。

最后,杨庆堃的研究引发了社会人类学家对中国宗教之“一致性”与“差异性”的系列研究。这个工作主要是通过弗里德曼(2014)的工作来完成的。在杨庆堃之前,很多学者认为传统中国存在着精英信仰和民众信仰之间的对立。韦伯(1999:282)就认为,儒家伦理“对于广大民众的作用只能是有限的”。韦伯更进一步认为“儒家伦理既缺乏意愿也没有能力将大众带有浓厚巫术色彩的宗教信仰在伦理上予以理性化”(李猛,2010:20)。杨氏(Yang, 1961:276)则认为,“儒家学者不能被看作在宗教立场完全不同的群体,而应该承认他们与大多数中国人持有同样的宗教生活模式”。儒士阶层在“天命等超自然观念上与民众共享一个宗教信仰的体系。更重要的是,儒家和普通民众之间存在着稳定的宗教思想交流”。

受杨庆堃的影响,弗里德曼认为,“在中国宗教表面的多样性背后,存在着某种秩序——不论是在观念层面(信仰、表征、分类原则,等等),还是在实践和组织层面(仪式、集会、等级体系等),都存在一个中国宗教体系”(弗里德曼,2014:22)。具体而言,他试图论证“中国宗教成为了一个巨大的政治统一体的一部分”,同时,“中国宗教也是等级制社会的一个内在部分”(弗里德曼,2014:23)。顺接这一思路,其学生王斯福在《帝国的隐喻》(2008)一书中则具体论证了民间信仰与帝国秩序之间的一致性。王氏认为汉人的民间信仰通过隐喻的方式来模仿帝国的行政和奖惩体系,这就是为学界所熟知的“帝国的隐喻”。韩明士把它概括为“神灵的官僚模式”,即汉人所信仰的神灵不过是官员的隐喻,他们正襟危坐、等级森然,庇护百姓的同时又爱接受贿赂。这种结构主义式的论断引起了很多学者的质疑(Shahar & Weller, 1996; 韩明士,2007)。质疑者认为神灵的官僚模式无法解释汉人信仰世界中为何影响巨大的神祇往往是女性,如观音、妈祖(Sangren, 1983),无法解释为何很多神灵以反抗者的形象出现(Shahar & Weller, 1996),也无法解释很多神灵原本就是由厉鬼转化而来的现象(郝瑞,2014)。当

然,也有一些学者认为,这些差异性的神灵模式固然存在,但差异性的背后实际上折射出汉人所共享的宇宙观(阴与阳)(Sangren, 1987)、价值观(义、诚与灵)(滨岛敦俊, 2008)以及政治力量(敕封与压制)的介入(Watson, 1985)。这些讨论极大地丰富了我们对中国宗教尤其是民间信仰的理解;而引发这些讨论的源头之一,正是来自于弗里德曼对杨庆堃论述的阐发。

五、讨论与结论

据说,语言障碍导致了巴别塔的烂尾。巴别塔的故事或许是一个神话,但现实社会中却并不缺乏因语言差异而导致误解的案例。学界对“diffused religion”和“institutional religion”的诸多误解就是其中一例。由于《中国社会中的宗教》用英文写就,如何翻译“diffused religion”让众多学者费尽心思,各种译法层出不穷,包括弥散性宗教、弥漫性宗教、散开性宗教、分散性宗教、寄生型宗教、渗透型宗教、普化宗教、扩散宗教,等等。与此形成鲜明对比的是,学界几乎一致把“institutional religion”翻译为“制度性宗教”。在我看来,这恰恰是一个共识性的误译,也是导致学者对杨著误解的根源之一。

“混合宗教”和“独立宗教”缘起于瓦哈的宗教类型学概念“合一性宗教”(identical religion)和“专一性宗教”(special religion)。杨庆堃先生对这两个概念进行了改造。在1957年的文章中,他用“diffused religion”来替代“identical religion”,用“specialized religion”来替代“special religion”。到了1961年正式出版《中国社会中的宗教》时,杨庆堃用“institutional religion”来替代“specialized religion”。通过杨先生的论述,我们大致清楚他是受到帕森斯影响而使用“diffused”一词;但目前的文本信息实在无法让我们揣摩他为何最终选择“institutional religion”的用法。可以确定的是,这一用法导致了普遍的误解。单纯从语义来讲,把“institutional”译为“制度性”并无不妥;但从杨氏本意来讲,这就是一种误解,因为他自己想要表达的是“独立性”。从这个意义上讲,杨庆堃先生自己要为这一误译负一定责任。如果他沿用“specialized religion”,那么或许就不会有这么多的误解了。比较有趣的是,由于这种误解而产生了非常多有价值的学术研究,比如宗教生

态论者对制度性宗教和非制度性宗教的讨论。

当然,这种集体性误译的责任也不能完全由杨先生来承担。毕竟,他已经在《中国社会:从不变到巨变》一书中明确把这组概念译为“混合宗教”和“独立宗教”,而且还详细地阐述了这两者之间的差异。在他看来,这两种形式的宗教就是“混合”与“独立”的差异,确切地说,是“混合于其他制度之中”还是“独立与其他制度之外”的区别,是成员的宗教身份“混合于其他身份之中”还是“独立与其他身份之外”的区别。

本文成稿之后,在与同行交流的过程中,有人表示了以下困惑:既然金耀基先生曾经参与《中国社会:从不变到巨变》一书的编撰工作,肯定也了解杨先生有关“独立宗教”与“混合宗教”的译法,为何他在与范丽珠合写的中文版序言中完全不提这一译法?另外,从1961年《中国社会中的宗教》面世到1999年杨庆堃先生去世,中间相距38年。在这近四十年里,杨氏应该知道学界把“institutional religion”翻译成制度性宗教,也知道“diffused religion”有诸多译法。但他并没有澄清这些问题。杨氏为何在这么多年里保持沉默?这两个困惑也是我的困惑,就我目前阅读所及,还无法回答这两个问题。

如何理解《中国社会中的宗教》一书的经典性也是本文所关心的议题之一。周越曾经评论道,随着近年来宗教社会学在国内迅速发展,杨庆堃在国内学界的影响越来越大。这是因为“每一个学科的发展都免不了要‘认祖’,或至少要创造一个(最好是非洋人)充当奠基角色的人物及著作,杨庆堃及其《中国社会中的宗教》扮演的似乎正是这个国内研究中国宗教的社会学学术群体所需要的基石角色”(范丽珠等,2013:33)。在周越看来,这种学术上的认祖归宗或者说祖先崇拜也有诸多弊端,其中之一就是学界对杨氏所提出的概念,尤其是独立宗教和混合宗教,不加甄别地进行“礼貌引用”。他甚至“怀疑有些学者可能根本没仔细读过杨氏的书”(范丽珠等,2013:36)。

鉴于杨著在我国宗教社会学学科建设上的重要性以及广泛存在的误读,我们有必要仔细阅读杨著,在此基础上厘清相关误解,然后反思其贡献和局限。循着这一思路,本文做了初步的尝试,在重点辨析混合宗教与独立宗教这组概念的同时,也试图简要梳理出杨著的理论来源及学术影响。窃以为,《中国社会中的宗教》的核心概念、分析方法、分析思路乃至分析范围都深受瓦哈的影响。此书在理论创新方面并不突出;其经典性也并非奠基于“独立宗教”和“混合宗教”这组经常被礼貌

性引用或者说被误解的概念,而是建立在它对后续的中国宗教研究产生的巨大影响之上。在过去几十年里,杨著启发了诸多有价值的研究,比如宗教学家欧大年对中国教派的研究,人类学家弗里德曼对中国民间信仰之“一致性”和“差异性”的讨论,以及近年来社会学家对“宗教生态论”的讨论等。当然,以上这些都是笔者的一孔之见,更为细致和系统的研究还有待来日。

参考文献:

- 滨岛敦俊,2008,《明清江南农村社会与民间信仰》,朱海滨译,厦门:厦门大学出版社。
- 陈进国,2010,《传统复兴与信仰自觉——中国民间信仰的新世纪观察》,金泽、邱永辉编《宗教蓝皮书:中国宗教报告(2010)》,北京:社会科学文献出版社。
- 丁仁杰,2004,《社会分化与宗教制度变迁——当代台湾新兴宗教现象的社会学考察》,台北:联经出版社。
- 范丽珠、李向平、周越、陈进国、郑筱筠,2013,《对话民间信仰与弥散性宗教》,《世界宗教文化》第6期。
- 弗里德曼,莫里斯,2014,《论中国宗教的社会学研究》,武雅士编《中国社会中的宗教与仪式》,彭泽安、邵铁峰译,南京:江苏人民出版社。
- 韩明士,2007,《道与庶道:宋代以来的道教,民间信仰和神灵模式》,皮庆生译,南京:江苏人民出版社。
- 郝瑞,2014,《当鬼成神》,武雅士编《中国社会中的宗教与仪式》,彭泽安、邵铁峰译,南京:江苏人民出版社。
- 金耀基、范丽珠,2007,《序言:研究中国宗教的社会学范式:杨庆堃眼中的中国社会宗教》,《中国社会中的宗教》,杨庆堃著,范丽珠译,上海:上海人民出版社。
- 李猛,2010,《理性化及其传统:对韦伯的中国观察》,《社会学研究》第5期。
- 李亦园,1998,《宗教与神话》,台北:立绪文化。
- 刘创楚、杨庆堃,2001,《中国社会从不变到巨变》,香港:香港中文大学出版社。
- 卢云峰、吴越,2018,《略论瓦哈对杨庆堃宗教社会学研究的影响》,《北京大学学报(人文社会科学版)》第6期。
- 欧大年,2007,《序言》,《中国社会中的宗教》,杨庆堃著,范丽珠译,上海:上海人民出版社。
- 孙尚扬,2003,《宗教社会学》(修订版),北京:北京大学出版社。
- 孙砚菲,2014,《千年未有之变局:近代中国宗教生态格局的变迁》,《学海》第2期。
- 王斯福,2008,《帝国的隐喻》,赵旭东译,南京:江苏人民出版社。
- 韦伯,马克斯,1997,《经济与社会》,林荣远译,北京:商务印书馆。
- ,1999,《儒教与道教》,王容芬译,北京:商务印书馆。
- 魏乐博、范丽珠、陈纳、赵文祠、郑筱筠,2010,《制度性宗教 VS 分散性宗教——关于杨庆堃〈中国社会中的宗教〉的讨论》,《世界宗教文化》第5期。
- 杨庆堃,1976,《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》,《中国思想与制度论集》,段昌国译,台北:联经出版社。

- ,2007,《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》,范丽珠译,上海:上海人民出版社。
- Berling, Judith 1980, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.
- Overmyer, Daniel L. 1976, *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sangren, P. Steven 1983, “Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and The Eternal Mother.” *Signs* 9 (4).
- 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press.
- Shahar, Meir & Robert Weller (eds.) 1996, *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge 1985, *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sun, Yanfei 2017, “The Rise of Protestantism in Post-Mao China: State and Religion in Historical Perspective.” *American Journal of Sociology* 122(6).
- Troeltsch, Ernst 1931, *Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Wach, Joachim 1944, *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Watson, James 1985, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960 - 1960.” In David Johnson, Andrew Nathan & Evelyn Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.
- Yang, C. K. 1957, “The Functional Relationship Between Confucian Thought and Chinese Religion.” In John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1961, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press.

作者单位:北京大学社会学系
责任编辑:梅 笑