

從信仰到宗教的“實踐邏輯”¹

——中國宗教社會學的基本問題

李向平

上海大學社會學系

摘要 本文借用布林迪厄“實踐邏輯”的概念，討論了美國華裔社會學家楊慶堃先生有關制度宗教、擴散宗教及混合宗教的相關概念，特別關注宗教及其信仰在中國社會中的各種實踐關係。本文把宗教定義為以信仰為紐帶的群體性信仰行動、進而制度化的信仰共同體；而將信仰界定為以個人關懷為主的人神關係及其精神關懷形式。在從信仰到宗教的構成之間，存有一個依據個人信仰表達邏輯而轉換為宗教行動實踐邏輯的過程。作者認為，與制度化特征突出的基督教比較，中國宗教—信仰的實踐則具有的關係結構，其作為制度結構的宗教—信仰特質，歷來就不明顯，以至於西方人在尋找、論證中國宗教之時，大多難有說服力。這是因為中國宗教—信仰的基本形態，乃是一種關係結構，而非制度結構。因此，可以從中國宗教—信仰的實踐關係中，分理出信仰與宗教間的非對應關係、中國式“關係—信仰模式”、信仰關係的角色化、從信仰到宗教的實踐邏輯、體制宗教的“關係”限定、以及強關係宗教結構及其弱關係信仰模式等方面的問題。文章最後把布林迪厄的“實踐邏輯”解釋為中國宗教—信仰的實踐邏輯，並且總結為中國宗教社會學的方法論關係主義。

近年來的中國研究領域，國內外都備受關注。然而，中國學術界的中國研究領域大都以未能形成自己獨立的學術理論為憾。



一方面，現代西方主流理論多從理性人的構造出發，把它作為一切認識的前提。不少學者把它們硬套於中國實際，結果使相關研究不時走向歧途。另一方面，反對這種研究傾向的、或提倡本土化的學者，又多局限於經驗研究，罔顧理論，或干脆認同於傳統中國文明。有的試圖與西方理論展開對話，但一般只能說明中國實際不符合西方理論，卻不能更進一步地提煉出自己的理論，與之抗衡。迄至今日，本土化潮流固然相當強盛，但同時又有許多西方理論在中國仍視為“經典”或“前沿”。

因此，中國研究領域其實正被兩種對立的理論傾向所主宰。一是西方化和本土化的對立，現已高度意識形態化和感情化，成為非此即彼的二元對立。一是與此相關的理論和經驗的對立，如同把理論和經驗截然分開。所以，必須要超越這兩種對立，做出有目標的選擇和融合，並建立符合中國實際的新理論。²

中國研究中的一個重要領域——中國宗教及宗教社會學的研究也是如此。曾經主宰了中國宗教研究的西方功能主義，特別偏重於對宗教活動類型的分別與認定，僅只推重其中的一種活動類型而否定另外一種活動類型。它們對中國宗教研究的影響深入骨髓，從“鴉片論”到“文化論”、從“適應論”到“世俗論”，宗教積極功能與消極功能之簡單分別，均與此類理論的影響密切相關。

與此相應，無論是本土學者還是外國學者，都一直受用於東方學的困境，中國作為他者或對象；其主宰性的研究路徑則是中西文化的特異性。³ 至於宗教社會學在中國的研究，也有“基督教社會學”的傾向，表現出西方中心主義的傲慢。⁴ 中國宗教或宗教社會學的研究，幾乎就成為了一個“迷思”。

因此，本文之寫作，並不強調中國宗教社會學的理论方法是否獨立，是否具有依附特徵，而主張對研究對象的真實把握。本文的主要論述內容，即從信仰到宗教的“實踐邏輯”，以及影響



從個人信仰到宗教群體間建立與演變的基本關係與相關要素。本文把宗教定義為以信仰為紐帶的群體性信仰行動、進而制度化的信仰共同體；而將信仰界定為以個人關懷為主的人神關係及其精神關懷形式。在從信仰到宗教的構成之間，存有一個依據個人信仰表達邏輯而轉換為宗教行動實踐邏輯的過程。

為此，本文將在借用布林迪厄“實踐邏輯”的概念，討論中國本土宗教—信仰之複雜關係時，特別關注宗教及其信仰在中國社會中的各種實踐關係，再輔之以其他相關的實踐關係。本文認為，在中國宗教—信仰的實踐關係層面，可以分理出信仰與宗教間的非對應關係、中國式“關係—信仰模式”、從信仰到宗教的實踐邏輯、體制宗教的“關係”限定、私人信仰、體制宗教與公共崇拜、強關係宗教結構及其弱關係信仰模式、中國宗教—信仰實踐邏輯的變遷等等，最後把布林迪厄的“實踐邏輯”詮釋為中國宗教信仰的實踐邏輯，進而使“實踐邏輯”這一概念工具，能夠在中國宗教社會學的研究中得到更好的理解與運用。

一 中國宗教的混合型“實踐關係”

“實踐邏輯”的概念，出自於布林迪厄關於實踐理性的論述之中。布林迪厄認為：“實踐具有一種不屬於邏輯學的邏輯”；這種實踐邏輯，“作為一種建構現實工具，作為社會行動者生活於其中的世界的關注和劃分原則在發生作用”。⁵可見，布林迪厄提出的實踐邏輯，強調的是社會行動者對於世界的關注及其劃分原則，是人們建構現實的工具而已。

至於“實踐”的概念，有助於我們瞭解從信仰演變為宗教的動力；而信仰與宗教之間的實踐關係，其意義則在於，宗教就是信仰實踐的集合，並能通過這種實踐，使信仰者具有了成為該宗



教組織成員的能力，相應地構成了神聖資源在個人與社會、國家之間的流動與分配。

另一方面，從信仰與宗教之間的實踐關係來看，“宗教的社會學真理不是一種對精神上的或超自然的存在物(being)的信仰，而是對形成一種社會約束力的神聖事物的信仰與實踐。宗教所起的作用在於形成和維持道德共同體，但是，膜拜者所頂禮膜拜的不是上帝，而是這種共同體。因此，雖然膜拜者的這種明確的信仰（例如，以人格化的神的存在）是虛假的，但宗教的社會功能在社會學意義上卻是極為重要的。”這說明在信仰與宗教的實踐之間，的確存在著一種複雜的關係。在這種關係之中，“生活世界的創造性方面因制度化而被摧毀。……即隨著時間的流逝，制度不再適應他們原本發端於其中的條件。”以至於可以用韋伯的話來說，“教會被看作一個憑藉其象徵性力量運用精神暴力的機構”⁶。這說明在個人信仰與體制宗教之間，往往存有一種張力，特別是在個人信仰集合的宗教制度裏面，個人的信仰有可能不被完全表達或充分見證。它們之間的強弱深淺，無疑是要受制於信仰、宗教之間的實踐關係或實踐邏輯。

結合布林迪厄關於場域、慣習的論述來看，他的實踐邏輯實際上是一種實踐關係。正如布林迪厄一再強調現實是關係性的那樣，他的實踐邏輯也是一種現實關係中的實踐。所以，布林迪厄以其主張的方法關係主義，反對方法論的個人主義與方法論的整體主義。因此，他的實踐邏輯，在這裏也可被理解為是一種“關係的實踐邏輯”或“實踐關係的邏輯”，實際上就是把現實關係作為了實踐或實踐邏輯的運作核心。因為，“社會關係不是實體事物，如果沒有人類每天的介入、行動而產生和再現這種關係，它們是不能存在的。但是，這並不意味著它們常常是以昨天或前天同樣的形式進行再現的。所有的關係都在現實中流動和運動著，在這種運動中，它們天天都在多多少少地變形、改變或者侵蝕、消失或變質。”⁷



布林迪厄一方面主張方法論的關係主義，另一方面也特別強調要以慣習和場域兩個關鍵概念以作為實踐的例證，把慣習和場域作為一些“關係束”來加以研究。這種方法論，戳穿了“社會”這一觀念的空泛本質，場域或慣習因此就被視為一種被賦予了特定引力的“關係構型”，⁸從而具有了布林迪厄的實踐社會學意義。

不過，需要指出的是，布林迪厄的所謂關係，“不是行動者之間的互動或個人之間交互主體性的紐帶”，而是各種馬克思所謂的“‘獨立於個人意識和個人意志’而存在的客觀關係”。⁹但布林迪厄“根據場域概念進行思考就是從關係的角度進行思考”的觀點，對本文討論中國式的神人信仰關係大有啟發。當然，中國宗教一信仰中的關係構型，並不僅是那種獨立個人意識和個人意志之外的那種關係，而是以神倫關係、人際交往關係為主，以及在這種種關係之中滲透、嵌入的各種“主觀的與客觀的關係。”

在宗教社會學看來，宗教也是社會關係的一種形式。那麼，宗教型的社會關係與其他形式的社會關係有何不同呢？

按G.西美爾的說法，“宗教性”就是一種社會關係，但不是任意一種社會關係。宗教情感和宗教動機不僅僅表現在宗教裏，而且存在於各種各樣的社會人際交往和互動關係之中。他說：孝順兒女與其父母之間的關係；忠心耿耿的愛國者與其祖國之間的關係或滿腔熱情的大同主義者與人類之間的關係；產業工人與其成長過程中的階級之間的關係或驕橫的封建貴族與其等級之間的關係，所有這些關係雖然內容五花八門，但如果從心理學角度對它們的形式仔細加以考察，就會發現它們有一種我們必須稱之為宗教的共同基調。¹⁰

這種基調是包含著無私的奉獻與執著的追求、屈從與反抗、感官的直接性與精神的抽象性等的某種獨特混合。西美爾認為就



是這種人與人之間的基調，在人的相互接觸過程中，在精神層面相互作用之下一步步地提高，直到脫穎而出，發展成爲獨立的客觀存在，這就是宗教。可見，G.西美爾的宗教是一種社會關係的昇華，是社會關係的超越形式。

很明顯，G.西美爾所謂宗教關係是指，個體之間互動而形成情感轉化爲個體與某種超越體的關係，這種關係並不建立在個體對他者的理解基礎上，而是建立在信任和忠靠的基礎上。爲此，所謂信仰，就是對某個他者（超越體）的信任和忠靠性情感。¹¹而宗教作爲一般社會關係的形式化，即使這種信賴和忠靠關係得到強化，從其他關係中獨立出來，依其獨特的旨趣重新規整社會關係。所以。“社會現象和宗教現象如此相近，以至於社會結構註定具有宗教特徵，宗教結構則表現爲那種社會結構的象徵和絕對化”。¹²

因此，中國人之間的個體互動乃至人際交往關係，同樣也制約並構成了中國社會的宗教—信仰關係，進而是關係—信仰與關係—宗教模式的形成。僅只是因爲中西社會中人際交往關係、神人互動及其信靠關係的差異，從而使中西宗教—信仰結構亦隨之出現了不同。

林南曾提出“關係理性”概念，並且認爲這是一個具有東方特色的理論圖式，不同於西方社會的制度理性。在這裏，關係被看出一種互動過程。在這個過程中，一個行動者的行動應當考慮到另一個行動者的行動。¹³而早在二十世紀中期，費孝通就曾提出“差序格局”¹⁴的概念，指出了傳統中國社會結構在關係主義層面的多層特徵。

這些特徵是，第一，“自我主義”。在此關係格局之中，自己總是這種關係的中心，一切價值是以“己”作爲中心的主義。第二，公私、群己的相對性。在這種格局中，站在任何一圈裏，向內看可以說是公，是群；向外看就可以說是私，是己。兩者之



間沒有清楚的界限。第三，特殊主義倫理。中國的道德和法律，都得看所施加的對象與自己的關係而加以程度上的伸縮，一切普遍的標準並不發生作用。第四，人治社會。其特點在於，所用於維持秩序時所使用的力量，不是法律，而是人際關係的歷史傳統。第五，長老統治。這是一種包含著不民主的橫暴權力、民主的同意權力以及教化權力等複雜內容的權力結構。

整個傳統中國社會中的制度安排和權力運作，都是以這樣的一種社會關係模式為基礎的。它說明，在中國傳統社會中，1. 社會聯繫是自我中心式的，即圍繞著個人而建立起來；2. 人們建立關係時考慮的主要是有實利可圖，所以，親屬和非親屬都可以被納入格局之中；3. 從中心的格局向外，格局中成員的工具性價值逐級遞減；4. 中心成員常要加強與其他成員親密的關係；5. 關係越親密，就越有可能被中心成員用來實現其實利目標。而社會中的那些最為重要的資源，也正是按照這兩個基礎，特別是血緣關係的基礎來進行分配的。¹⁵

這一關係模式，為中國人提供了一個可以設定邊界的標準，給一群被置於或參予其中的個人提供一個共同的基礎。這些群體可以通過如下兩種標準來予以確定，一種是以個人共同的歸屬特徵為基礎，另一種是以個人在一特定關係中的情境位置為基礎。

這樣的歸屬性特徵，即一種“關係的根基”。它是中國社會結構的構成性原則。中國人的群體意識，即是按血緣、親族、籍貫、方言、信仰認同一類的標準建立起來的。個體擁有的歸屬性特徵越多，他就越能夠拉關係。結果，他在調動資源在這個世界上實現其目標的過程之中，就越能夠處於更加有利的位置。¹⁶

事實上，這也是中國式神倫關係及其信仰模式的建構方法。這種方法，導致了中國人的宗教—信仰關係，大多也能具有一種實踐關係特徵。一切都以人際交往、神人交往關係為基礎，都以



社會行動互動者間的身份、地位、權力為轉移。互動者的身份和權力改變了，這種實踐關係也就會隨之改變。它是對中國宗教不確定性、神人信仰間不確定關係的一種把握方法，從而構成了中國宗教—信仰的現實關係及其實踐邏輯。

如果借用林南的“關係理性”概念，那麼，這也是一種“關係理性”，不過它是以神倫關係為基礎的，可稱之為“神人交往型關係理性”。在此神人交往型關係理性的制約下，中國人的此岸與彼岸、超越與現實、聖與俗、公與私、天下與個人、和諧與衝突、國家的治與亂……，均在此關係網絡中，轉變為一種“關係的存在”。在這種關係中，不僅僅涉及邏輯的關係，而且涉及到人們生活過的、社會的關係。

正是這個“神人交往型關係理性”，應當能解決以“制度理性”或“體制宗教”(institution religion)來找尋或否認中國宗教、中國宗教信仰的困難，也可彌補楊慶堃以“擴散宗教”(diffused religion)¹⁷認識中國宗教、卻又忽略了中國宗教群體性、乃至組織性特徵的不足。特別重要的是，依據這個概念，則不難去把握中國宗教的複雜結構，這就是“制度中的擴散宗教”，或“擴散宗教中的群體信仰”現象。而它們之間的實踐關係，貌似奇怪、矛盾，實則為具有中國社會實踐特徵的宗教—信仰。

所以，本文強調的中國宗教—信仰的關係特質，實際上是在強調中國宗教—信仰一以貫之的混合性或實踐性。本文認為這是一種混合了政治、宗教、信仰諸要素在內的“混合型實踐關係”。舉凡中國社會中的人倫關係、神倫關係¹⁸，大都處於一種因時因地因人、因為利益權力關係而發生的變化、流動與生成過程中。用布林迪厄的話來說，這種複雜關係，“超越了客觀主義與主觀主義、結構主義與構成主義，甚至唯心主義和唯物主義之間通常的交替出現，”¹⁹它們時時刻刻處於一種實踐常態之中。同時，相當於楊慶堃的固有論點來說，這種實踐型的中國宗教—信



仰關係，實際上亦超越了獨立或混合的中國宗教—信仰結構，反而是這種混合型宗教—信仰結構的構成基礎。

二 關係主義：中國宗教社會學的方法論

在社會學的經典理論之中，歷來就有“行動”與“結構”、制度結構 (institutional structure) 與關係結構 (relational structure) 的二元對立與長期共存。早在二十世紀初葉，經典社會學就聲稱“關係”是社會學的三大基本範疇之一，彼此並立於社會的過程與社會的形態。²⁰

因此，社會學的歷史顯示了兩種不同的社會結構概念的長期並存——制度結構與關係結構。在這裏，社會結構或被看作是由那些定義人們行為期望的文化或規範模式所組成，行動者能把握彼此的行為並且組織起相互之間的持久關係；同時，社會結構也能被視為是由社會關係自身所組成，也就是被理解為行動者和他們行動之間的因果聯繫、相互獨立性以及他們所佔據位置的模式。

至於社會結構的概念，內涵比較模糊，為其定義往往十分困難。美國著名社會學家彼特·布勞 (Peter Blau) 曾經認為，定義社會結構的方式大體有三種：一是將社會結構看作社會關係和社會地位的組合；二是將社會結構看作是作為全部社會生活和歷史的基礎的深層結構；三是將社會結構看作是由社會或其他集體中的人們的分化了的社會地位構成的多維空間。²¹ 布勞的論述可以說明，使用社會關係來描述社會結構，曾經是社會學理論的一個主流。

與布勞的論述有所接近的，還有布林迪爾和埃利亞斯的社會學主張。布林迪爾主張關係的首要地位，不主張要麼系統、要麼

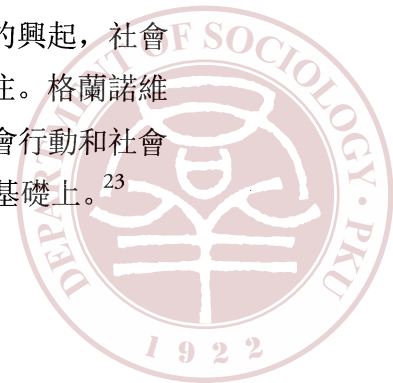


行動者、要麼集合體、要麼個人在本體論意義上的先在性。布林迪爾因此拋棄了方法論上的個體主義，又拒斥了方法論上的整體主義，從而提倡方法論上的關係主義。埃利亞斯也堅持認為，在行動者與他的行動、結構與過程或者對象與關係之間，做出不自覺的概念區分，其結構是妨礙我們把握社會中交織的複雜聯繫的邏輯。²²

社會關係的強調，既注重於在一個網路中的個人，是如何透過行動者所處的社會資源及其關係，在動態的互動過程中相互影響。它不但影響個體的行動，同時也關注行動間相互關係的改變，而關注這個關係的改變，就能夠進而關注到這些關係的改變，及其如何對社會結構施加影響。

這種研究方法的特徵，主要是將個體行動者置於人際關係、社會資本的互動網路中來觀察，強調行動者在做出一項決定的時候，固然具有其自由空間，自己的理性考慮與個人的偏好，但其行動無疑是在一個動態的互動過程中進行的。行動者的行動既是“自主”的，同時也是“嵌入”在社會資本互動的網路之中，承受社會關係的制約，同時也能夠由此而說明這些社會關係構建為社會結構的過程。為此，行動可以作為一種關係，作為社會成員的行動間呈現出來特定的關係性狀，以及在行動過程本身所具有的相互影響、彼此滲透、相互形構的角色關係，進而影響、左右行動者的準則、規範和法則等等，並構成權力、秩序、結構。

因此，社會學中最具要素性的單位，即是社會關係和社會群體這樣的社會體系。關係及其社會關係，無疑就是社會學中最古老而傳統的研究課題之一。由於近年來新制度主義的興起，社會關係在社會學分析中的作用開始重新受到人們的關注。格蘭諾維特的“嵌入性”(embeddedness)理論的提出，使對社會行動和社會制度的分析，必須被重新置於對社會關係的分析的基礎上。²³



“嵌入性”理論提供給人們的啟示是，經濟、政治等行動都是嵌入於社會關係之中的。所以，對社會關係的類型和性質的研究，就成為理解社會中的那些重要現象的一個重要基礎，從而使用社會關係的網路來對社會結構進行描述。²⁴行動者與社會結構之間的關聯由此而呈現出來。不過，應當說明的是，這裏所說的社會行動者，既以個人為單位，亦以群體為單位。它強調的是，一個社會的結構，不再是群體的集合，而可能是“實際存在的社會關係”的模式。

依據社會關係的“嵌入”觀，一個社會的經濟行為是鑲嵌在社會結構之中的，而核心的社會結構就是人們生活的社會網路，嵌入的機制就是人們之間的信任。這個信任嵌入於社會網路之中，所以人們的經濟行為也嵌入於社會網路的結構之中。所以，人們的經濟交易往往發生在相識者之間，而非發生在陌生人之間。²⁵這個“嵌入”概念的本意，就是“根植於”的意思。它注重於在一個網路中的個人，是如何透過關係，在動態的互動過程中相互影響，不但影響個體的行動，同時也能改變相互的關係，進而影響整體結構。這種理論和方法，既保留了個人的自由意志，同時亦將個人的行動置於人際關係互動網路中來觀察，強調行動者在做出一項決定的時候，固然具有其自由空間，自己的理性計算與個人的偏好，但是他（她）的理性與偏好卻是在一個動態的互動過程中做出決定的，所以行動者的行動既是“自主”的，同時也是“嵌入”在互動的網路之中，承受著社會結構的制約。²⁶

所以，關係主義方法論中的關係網路，一部分是自主的，一部分是依賴的。至於在中國宗教—信仰的關係結構之中，既要考慮到普遍的人倫關係，亦要關注到特殊性的神倫關係、神聖資源及其社會關係下的互動模式。因為是關係式的，所以，中國人的信仰如果要進行表達，進入人際交往、社會生活領域，它們就



不得不呈現為一種“嵌入”的結構。為此，中國人作為信仰者的宗教行動，既是自助自選的，同時也是嵌入在人際互動關係之中的，受到普遍性的社會脈絡的外在制約。

個人的社會關係越是豐富，他所能夠獲取的神倫關係、神聖資源也隨之增多、加厚；反過來也是這樣。至於關係網絡中的個人、角色，如何能夠擁有宗教資本？主要是決定於這個人、這個角色如何能夠有效運用的關係網絡具有多大的規模，特別是他所依神倫關係而構成的信仰—關係結構具有多大的規模，從而決定了這個人、這個角色能夠擁有多少宗教資本。或天下，或宗族，或鄉村，或家庭，這種種人際、倫常關係，最終決定了神倫關係、宗教信仰的表達與實踐方式。

中國宗教—信仰的社會本質，就是這樣一種嵌入在社會網路中的關係模式。這種以神倫關係為基礎的神聖資源生成法，表達為以信仰角色為中心的神倫關係類型。它確定了那處於該結構中心的個人，無論他是神職的或者是世俗的權勢者，都將是擁有最豐富神聖資源的角色，進而在信仰關係制度化的過程之中，將之嵌入世俗權力秩序或世俗制度之中，成為混合型的宗教—信仰結構。

當塗爾幹使用“集體關係”(collective relationships)和“集體表徵”(collective representations)兩個概念來論述他的“社會事實”(social facts)的時候，他就已經把它們視為社會結構的基本元素。至於集體關係，本質上就是社會關係，就組成了塗爾幹所確認的社會結構之首要元素了。²⁷這就是說，制度與關係的分析是可以相互補充的，關係結構是能夠對制度結構進行分析與把握的。

就宗教—信仰的社會結構而言，通常所謂的信仰—關係一致性，實際上是在於信仰意義或價值成分之間那種穩定的內在聯繫。而宗教社會學的意義，就在於探究這種具有一致性“信仰模式”的生成與流變，以及各種宗教如何與個人的信仰與精神動機



整合在一起。當一致性信仰模式得以建構成功的時候，宗教體系或宗教制度同時就被打造出來了。如果僅僅從宗教制度或體制宗教出發，就會重視了“宗教的制度結構”，而把“信仰者包含的關係結構”給予忽略，進而呈現了它們之間的二元對立。

所謂宗教，就是一種結構化或制度化的信仰關係。宗教存在於個體的信仰之中，信仰被整合在宗教制度裏面。宗教可被視為無數個人信仰行動的結果，組成了那種外在於和發展於個人信仰之外的宗教模式。因此，宗教與信仰的關係結構，既是普遍的、外在的，同時也是特殊的、個人的、內在的。雖然宗教制度構成了許多個人信仰得以表達、實踐的框架或骨架，但神人與人人之間的關係結構，卻是一個宗教得以運作的基礎。所以在個人信仰與體制宗教之間，本來就內涵了一定程度上的二元對立，進而表現為宗教—信仰間的制度結構或關係結構。

其中，制度化明顯、強大的宗教體系如基督宗教，一個基本特徵就是借助於教會制度，容納了個人信仰及不同信仰者之間的社會交往關係，並且以教會及其制度使其信仰活動方式制度化、組織化，從而表現為信仰與宗教間實踐關係的制度結構。與此比較，中國宗教—信仰的實踐則是明顯的關係結構，其作為制度結構的宗教—信仰特質，歷來就不明顯，以至於西方人在尋找、論證中國宗教之時，大多難有說服力。這是因為中國宗教—信仰的基本形態，乃是一種關係結構，而非制度結構。

中國宗教—信仰的整體特徵，首先是它的雙重性。信奉一個神的時候，往往會內涵有不信奉這個神的可能性；人們並不把身心全部交給神靈，他們也在世俗社會之中通過世俗的實踐來創造自己的人生，對神僅僅是“半信半疑”，僅僅是因為神靈萬一存在的話，就會給不信他們的人帶來災難。寧可信其有，不可信其無。神倫關係有點像權威和附從者之間的關係。神靈不是完全被信任的人物。僅僅是因為出於恐懼和難以琢磨而已。²⁸



其次，是宗教信仰的私人性。常常是私人信仰借助於權力機制做成無數人爲之信奉的宗教體系。所以，私人信仰具有宗教構成的內在取向，促使權力秩序對私人信仰所內涵的、那種可以建構宗教的可能性具有很大防範心理。必欲把群體信仰納入權力秩序之中。

其三，是非至上神的崇拜，多神論的信仰關係，往往呈現爲迴圈狀態。一個週期的權力控制方式，往往是新一輪信仰週期的重新展開。中國宗教內涵的私人型神倫關係、群體型的信仰集合、以及其中所包含的公私關係、正邪關係、善惡關係、官民關係，也大致由此呈現爲一種關係主義的特徵，而無所謂固定的、範疇化的、制度化過程。它能夠在此關係主義體系之中，整合了普遍與特殊、權力分化和制度整合之間的張力。

宗教本是群體信仰的集合；信仰則是生命個體的精神要求。然而，普天之下，莫非王臣，以及奉天承運、替天行道的普遍主義權力傳統，卻內涵有以特殊的宗教行動者行使普遍教化權力的內在張力。這就造成了二者之間的界限的混淆。以“人倫”爲取向的倫理角色關係在本質上是私人的、具體的和特殊的，但是它又包含了“天命論”甚至是中國式從“人倫”到“神倫”的普遍要求在內。非但人倫是差別而有秩序；即使是神倫關係，亦受制於人倫關係而表達爲差別而有秩序的神倫關係。所以，私人的、卻又能以一種特殊的宗教行動者的身份、角色，依據於人倫關係而把他信仰的天人關係，賦予普遍化、權力化的天命信仰。這就是中國宗教一信仰、神倫關係與社會人倫的關係結構。它打造了從信仰到宗教的基本實踐邏輯。

中國信仰結構的內核是私人信仰，以個人德行爲基礎，感通天地。外接國家，則是國家信仰；與政黨結合，即是政治信仰；走向民間，它就是草根信仰。其中，包括了神倫關係，卻又不以神倫關係爲終極。由於它缺乏終極，所以它的實踐形式呈現爲迴



圈式的實踐關係，以私人的信仰和個人的克利斯瑪影響為核心。一個人的死亡，也會導致一種信仰體系的動搖。因此，這種信仰的表達與實踐方式，不僅僅是宗教，而是各種能夠整合它們的現實力量。是信仰儀式，而非制度；是儀式信仰，信仰者個人的實踐方法，而非靜態外在的宗教組織。

因此，在中國人看來，宗教行動者與個人信仰之間的關係，並不是一種特殊與普遍、宗教與信仰之間的結構關聯，它們是中國式的“關係論契合”。這些現象在提示我們：中國的社會結構，即似帕森斯所言，乃所謂的“特殊主義的關係結構”。²⁹ 同時亦與其所言相異，處於其特殊主義關係結構之中，蘊涵了深厚的普遍主義關係結構。

中國式的“神倫關係結構”及其信仰關係，乃是它的基本單位。它限定了神聖資源的分配，構成了中國特徵的宗教—信仰結構，保證了天人、神倫關係的穩定和實現。雖然，這些關係本身沒有中心，但關係之間的相互嵌入，卻能在一個關係或多個關係層面上構成一元或二元中心，並圍繞此中心而構成關係網絡。神倫關係及其信仰，就是這些關係中的關係，是各種關係之紐帶。一方面，是關係的多方滲透；另一方面，是這種關係的多層嵌入。

所以，中國宗教的社會生活形式，主要在於神倫關係、神聖世界與世俗社會關係的處理方法上面。它以人間世界的倫常角色為中心，以一己之意來處理神倫關係，表達出那種以自我為中心的現世利益和權力影響。換言之，神倫關係及其信仰實踐，也只有圍繞著不同層面的人倫角色關係，它們才能有所表達。

用G.西美爾的話說：“關係通過這樣的可能性被定義，即包含於其中的人們將以一定可預言的方式採取行動，而不管這件事發生的基礎（或內容）是什麼。只有當存在一個有意義的社會行動發生的明確模式的實際可能性的時候，才可以說一種社



會關係存在或耐久。社會過程由行動相互盤繞成或多或少的複雜模式而組成。因此，個體只不過是‘社會絲線盤繞自身的那個點’。”³⁰ 而信仰之個人，亦不過是人倫關係在他身上所盤繞的那個點而已。

所以，借助於上述社會學理論中關於關係結構與制度結構的方法論關係，本文擬致力於討論中國宗教—信仰的關係結構，試圖建立中國宗教社會學的方法論關係主義，以超越制度結構論在論述中國宗教社會學方面的主宰及其影響。

三 私人信仰與體制宗教間的互動互惠

信仰是宗教的核心。然而，信仰卻是作為人神、人與人、人際之間的一種信任關係、信奉關係而得以出現的。

G. 西美爾認為，信仰最初只是人與人之關係的一種形式。所有的宗教形式都是由社會形式轉化出來的，而一旦宗教形式凝聚成形，又會對其賴以形成的母體—社會形式產生規導作用。信仰初為社會關係的一種形式，以後演化為一種純粹的精神關係，直到形成最純粹的信仰（西美爾稱為超越的唯一上帝信仰），才擺脫了社會因素的約束。³¹

因此，信仰是作為人與人之間的一種關係出現的，比如在社會生活中，子女相信父母，下屬相信上司，朋友相互信任，個人相信民族，臣民相信王侯等等。這種信任關係在精神層面上不斷昇華，進而上升到純粹的信仰，就變成為對上帝的信仰，最後擺脫了社會關係的制約。這就是至上神作為信仰中心的宗教—信仰關係。

然而，中國語境中的“信仰”一詞，對中國人而言，似與宗教有關，似與宗教無關。當然，這裏所說之信仰是宗教信仰。不



過，個人對宗教之信仰如何能夠實踐為一個群體信仰、制度化宗教，此乃一個真實的難題。所以，在個人信仰和宗教群體之間，存在著複雜難解的人倫實踐關係。解讀和梳理這一複雜的實踐關係，便是中國宗教社會學研究的邏輯起點。

中國文化對世界的根本態度，是信仰一個超越的本原。然而，對於宇宙及歷史是否體現一種確定不移的神聖計劃，與其說有一種確認的信仰，勿寧說持一種未知或不可知的敬畏之心。所以在對於超越界的信仰情懷上，獨具有中國民族的性格。其特點是並不確信或深究神聖意志的結構，進而以制度的形式來表達人與神聖意志的交通，以此反復加強對神聖意志的確認和信仰；同時亦不以可確證交通的方式深究其結構，而僅僅滿足於敬拜、冥思、敬而遠之、敬而用之、思而修身，³² 進而導致中國信仰的現實呈現，不得不依賴於現實社會乃至世俗權力的制度安排。

中國儒教就是這樣一種“信仰的表達方式”，上達天命祖先，下涉私人信仰，並不以制度的形式來加以表達。即便是中國的佛教和道教，它們具有寺廟叢林和宮觀制度，但是它們的信仰實踐方式同時也是一般人際交往關係，首先是一種關係的存在，關係的實踐而已。他們喜愛以道德人倫關係為仲介，處理神聖與現世權力。其影響所及，使中國人如欲界定這個“信仰”的實際內涵，要想明確它實際所指的是宗教的超驗式信仰，還是政治、國家、社會信仰云云，總是一件吃力不討好的事情。

因此，信仰的定義方式，直接左右了中國人對於宗教的把握。

在歐美宗教學或宗教社會學看來，“宗教”在中國並非一個概念，³³ 甚至是一個“多餘的概念”，³⁴ 儒、釋、道三教，甚至可被視為“無神的”的宗教，局限於文化精英的宗教。³⁵ 梁漱溟亦曾認為宗教是西洋泊來的概念，中國如有宗教，那就是祭族、祀天之類的“倫理教”，一種缺乏團體組織形式的宗教。³⁶



此類泊自西方的宗教定義，往往以教團宗教、體制宗教為基礎。韋伯如此強調，塗爾幹也曾指出宗教的社會本質就是一種群體的價值生活方式，將所有信奉者結合在一個被稱之為“教會”的道德共同體之內，並表達為一種卓然出眾的社會形式。³⁷ 比較而言，中國宗教並不具備這樣一種制度化的團體信仰實踐方式，缺乏自立自主的制度依託。它的宗教主體，或宗族組織，或是官方的制度安排。

一個並非制度化的“信仰”，往往被視為個人的事情；一個定義同樣困難的“宗教”，本質上卻出於國家權力的制度安排，無法由無數個人的信仰集合而成。所以，局限於西方宗教模式，在以“體制宗教”(institutional religion)為宗教定義的前提下，中國宗教有難以把握之慨。³⁸ 在此方面，特別值得關注的是美籍華裔社會學家楊慶堃先生。基於中國社會中宗教地位的模糊性及爭議性，他早在1961年就提出了“體制宗教”(institutional religion)與“擴散宗教”(diffused religion)兩大概念，³⁹ 界定了中國宗教的分散性特徵，拓展並奠定了中國宗教的社會學研究。

實際上，楊慶堃在三十多年之後卻改變了他早年使用的“制度宗教”與“擴散宗教”的說法。雖然其英文語詞依舊一樣，但中文卻使用了“獨立宗教”(institutional religion)與“混合宗教”(diffuse religion)的新概念，似已注意到中國宗教“即制度即擴散”、更主要的卻是“獨立而又混合”的雙重特徵。楊氏認為，制度宗教如同獨立宗教，但混合宗教卻不同，主要是依附於世俗制度之中的，如家族制度、職業制度、政治制度。對此，楊氏特別強調了在中國，宗教制度與世俗制度的混合狀態，是幾種制度的混合。⁴⁰ 從其前後論述來看，楊氏特別強調的是中國宗教的混合形式，而非獨立的制度形態；政治、宗教、信仰，均是如此。



實際上，中國宗教—信仰的擴散特徵，說的就是中國人的各種信仰關係還未能總集在一個制度實踐的結構之中，依舊呈現為各種關係的信仰實踐和信仰表達罷了。因為，擴散性或混合型的信仰關係，它們涉及的僅僅是人倫角色關係，主要是指一個人對另一個人的投入範圍。如果相互的義務是狹隘的，並且是被具體限定的關係，那麼這種模式是就專一性的；相反，如果從其他人那裏取得或給予其他人的滿足是廣泛的，那麼此種模式就是擴散型或混合型的。

傳統社會的角色關係是擴散型的，而現代社會的角色關係是專一型的。專一型的關係是通過一定的法律制度或條文明確規定了的，如同科層制度組織中的角色關係，各司其職，規則行事，責任義務十分明瞭；擴散型或混合型的關係，通常表現在親密的朋友或小群關係之中，它是傳統社會人際關係與交往的一般模式。⁴¹ 為此，中國宗教—信仰的擴散性與混合型特徵，實際上就是一種角色及其交往的實踐關係，人們的信仰實踐或信仰表達，一旦進入了此類關係，它們就不得不呈現為關係—信仰或信仰—關係的不同實踐模式。

所以，中國人在私人信仰與宗教需求之間，常常存在著一種特別的張力，存在著一種從信仰到宗教的“實踐關係”和“實踐邏輯”。在這裏，信仰是個人的價值選擇和精神關懷，宗教則是無數人的信仰認同及其結構性整合，是具有制度特徵的信仰群體。在從信仰到宗教的結構化、組織化路徑之中，不同的社會語境和權力結構，就會具有不同的方法與結局，從而構成了世界上形形色色的宗教體系。其中，最重要的，是不同的信仰模式以及從信仰到宗教之間不同的構成路徑，構成了不同的宗教結構。

中國人和中國社會的信仰模式或宗教需求，往往以一種中國人特別喜好的擴散性與混合型，難以直接地建構為一種體制宗教



的形式。唯有官方權力系統，傾向於建立一種具有外在強制力和約束力的“體制宗教”，進而把它們鑲嵌在具體的強大的國家權力秩序之中，演變為一種“宗教制度”，即國家權力直接管理宗教的行政制度。為此，我把它們稱之為“體制宗教”。所以，這種存在於中國社會之中比較特殊的宗教社會學現象，前者可被認為是一種“私人信仰”(private believe)，⁴² 後者則是一種“體制宗教”(organizational system religion) 格局。至於實踐在現實社會生活中的中國宗教—信仰關係，則大多是它們之間的混合形態，構成了體制中的私人信仰，或者是私人關係在體制中的信仰。貌似二元對立，實則互動互惠，彼此發明。

在此關係結構之中，體制宗教大多是藉由著權力秩序，表達為國家秩序中深藏的神聖化要求，同時亦會具有意識形態層面的強制性特徵。為此，我把它名之為“政統信仰”。私人信仰的表達方式，則可以表現得比較自由隨意，不拘時空，不會承受過多的外在條件限制，特別是這些私人信仰方式常以主導信仰與次級信仰之間，如儒道信仰、儒佛信仰間互補的形式呈現出來，或者是以政統信仰之外的私人信仰形式。特別是那種礙於個人的政治身份或職業地位的私人信仰，無法去追求任何外在的、公開的實踐形式，而只能以隱私的、秘密的形式選擇了一種信仰，事關私己的人生關懷。因此，體制宗教與私人信仰之間的互動，主要是信仰者個人面對強大的公共權力秩序，鑲嵌於國家神聖化的強大要求之中，以追隨精神隨意和個人意志的暫時自在，並由此而構成了政統信仰與私人信仰之間的特別張力。

然而，當無數個別的私人信仰需要整合，構成一個具有一定組織規模的信仰群體，需要組織、制度化等神聖資源的時候，這種張力的作用就顯得格外的重要。它能夠決定一種信仰類型的走向，決定這一信仰在一個國家權力秩序、乃至一個社會結構中的廣度、深度、乃至信仰者對此信仰的委身程度。當這種張力格外



的強大，阻隔了從信仰到宗教的結構化路徑之時，中國人習慣的私人信仰模式就會變得更受歡迎，而對於“體制宗教”就缺乏興趣了。

於是，這種私人信仰模式，就難以直接建構出一種宗教—信仰本來就應當具有的社會性和公共性。它就會停滯在私人領域，不會進入社會—公共領域。這就是中國信仰模式方才具有的“信仰社會學”現象。

四 角色化：信仰與宗教的關係取向

真正的宗教需求，應當是一種社會化或者具有社會形式的宗教需求，而非私人的信仰要求或國家層面的宗教需求。如果社會領域的狹小或缺乏相應的社會領域，這種宗教需求就會走樣，結構變型，顯然會使宗教的社會性和公共性大打折扣，甚至是無法表達出來。這就構成了政統信仰、私人信仰與宗教需求之間的多重矛盾。

時下裏人們極為關注的信仰自由、宗教自由以及宗教管理的法制化要求，宗教—信仰價值的公共性問題，應當就出現在固有的體制宗教與私人信仰張力之間所變異出來的宗教—社會領域。尤其是表現在1980年代後、在國家與個人間的新生地帶所呈現出來的政教關係變遷領域之中。這是中國當代社會所獨有的宗教社會學現象。它導致了中國宗教的發展，在如何進入憲政建設架構的問題上，不得不制約於國家、政統的神聖化要求以及私人信仰的群體性、或組織性的表達路徑。為此，體制宗教、私人信仰以及信仰群體之間的實踐關係，由此表現為政統信仰、私人信仰、社會信仰之間的三角變數關係。它們之間的大小、強弱、寬窄關係的任何變動，都會影響或制約了政教關係與中國信仰、中國宗



教演變的內在關係，特別是制約了中國宗教的社會化、中國信仰的公共性表達及其實踐方法。

爲此，我把宗教實踐視爲私人信仰之表達所必需的組織資源、中國人的信仰得以社會化、群體化等基本要件。這些與中國宗教—信仰緊密相關的宗教實踐內涵，實際上就構成了當代中國社會緊缺的神聖資源。而這些神聖資源在國家、私人 and 社會三大層面之間的分配和使用狀況，客觀上就決定了國家、社會、個人對於神聖資源的不同需求及其層次結構，從而打造了當代中國“宗教擴散化”、“信仰私人化”的特殊語境，最後也構成了當代中國宗教、中國信仰的公共性表達困境。

G.西美爾(Simmel)在談到現代社會世俗化後的宗教存在時，十分巧妙地將宗教制度與宗教性區別開來。認爲“宗教性”是一種社會精神結構，是自發形成的人際關係的行爲方式，並非客觀的建制形式；至於“宗教”，則建築於獨立的實體和教義旨趣之上。⁴³當然，中國社會中的體制宗教，未必是建築於獨立的實體和教義旨趣之上，然而，在那源自於天命信仰的中國人的宗教性構成和演變當中，實際上卻深深地潛藏著一種近似於G.西美爾講的“社會精神結構”，自發自生，似無建制，儘管在公私和正邪之間搖擺，但卻是中國社會人際倫常關係、社會行動邏輯的主要體現方式。

G.西美爾所提出的“宗教性”概念，它的中國式表達方式，幾乎就等同於中國人擴散式、混合型的信仰實踐方式。中國人的信仰並非要在制度化、或獨立的宗教實體之中才能得以表達。

中國宗教中存在一個深植的傳統，即是相信自然或神的報應，相信人際關係與神倫關係之間的彼此對應，如“天道福善禍淫”、“上天孚佑下民”的說法，如同《易經》上講的“積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。”⁴⁴在此互惠原則基礎上，祖宗崇拜注重的是人祖關係，聖人崇拜注重的是聖凡關係，



社稷崇拜注重的是人地關係以及由此衍生出來以土地佔有作為權力符號象徵的國家崇拜觀念。

曾經定論中國宗教沒有什麼好研究的梁啟超，也不得不認為在中國人的信仰過程之中有一個貫串始終的核心觀念，那就是“報”，以及作為祭祀對象的“神”，而神是人變的，對神的祭祀就是崇德報功的觀念。⁴⁵ 因此，中國人將對於人際關係的處理方法，用之於神倫關係的處理，進而構建了中國人的“現世的理性主義”(worldly rationalism)：將用於人世的推理同樣適用於天上，並將天上帶到人間，而非將人間提升到天上那至高的境界。神明的報應與現世的報應可以攜手合作，以前者補充後者，而非以前者監督後者。所以，“報”這個字，用作報恩的意義和報恩的概念，曾多次出現在《禮記》之中，用以說明犧牲獻祭的宗教制度，⁴⁶ 歷經時代之沉積，漸次成為了中國宗教、信仰的核心概念和主要方法。

《禮記·曲禮》上說：“太上貴德，其次務施報。禮尚往來，往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。”此所謂“報”者，本意是一種祭祀，是一種祭名，可用“報”來表示一種祭祀的目的，系由象徵郊宗石室（指葬地和祭地）而引申為祭祀，大抵上是將“報”字用於報答祖宗恩典方面，深含有崇德報功之意。這樣一個“報”字，就是報應。英文可以譯為Retribution。佛教的報應觀念與此有關，人所有的行為都要受三世因果的支配。佛教則借此大行其教。道教《太平經》裏類似的說法也值得注意。它認為：天常震怒於人類的惡行而獎禍人間。⁴⁷

此所謂“報”者，作為一種信仰—關係的實踐方式，對於傳統中國社會的影響深遠巨大。這主要表現在：(1) 家族主義；(2) 現世的理性主義(worldly rationalism)；(3) 道德的分殊主義（即特殊主義）(ethical particularism)。⁴⁸ 為此，中國人相信社會行動的交互性，在人與人之間，以至在人與超自然、人神之間，



應當有一種確定的因果關係在。因此，當一個人有所舉動時，一般來說，他會預期到對方的有所反映或還一報關係。當然，任何一個社會都會存在並接受這個交互報償的原則；但在中國，其不同之處是這種原則由來已久，並高度意識到它的存在、規範地應用於社會制度上，而產生了深刻的影響，特別是將所謂的神倫關係也去服從這種現世的理性主義，進而制約了中國人的宗教體系的構成，使中國人的宗教體系具有了家族的、現世的和特殊主義的社會特徵。

如此還一報關係，不僅使中國人之間的互動具有關係取向，即使中國人的宗教行動也同樣具有這種關係取向，從而使“報”構成一種關係類型，形塑了中國人的“關係—信仰”模型。如圖所示：

信仰類型	神聖資源	關係類型	祭祀規則	行動邏輯	關係特徵
天命	王者祭天	君臣子民	公祭	王者配天	神權互惠
祖宗	報本返始	血緣親疏	家祭	家族維繫	祈福禳災
聖人	聖凡制約	人倫教化	公私祭	聖人正義	權力規訓
社稷	報地之功	鄉土秩序	國祭社祭	有功於民	獲禾報社
自然神	鬼神立教	人地關係	習俗	天地人和	平安祈求
行業神	在祀與財	業緣祖師	群祀	行業規訓	財富象徵

這種種“關係—信仰”模型，直接塑造了中國人的神人交往方式及其對於神祇的信仰、祭祀方式，影響至今。

神人之間、人祖之間、天人之間所能夠具有的“報”的關係，不是一種簡單的人際關係，而是一種人倫角色關係。這種角色關係，依據社會學的解釋，它是與職位、身份相關的被期望的個人行爲，並可與他人分享這一期望。不同職位、身份的人，則被賦予不同的期望。所以，不同的角色就會呈現不同的神人、天人關係。因此，這種神人之間的報應關係依然還是私

人的、個體主義的，而非以宗教團體或信仰組織為中心的。這就使“宗教信仰角色化”了，特殊的個人依賴著特殊的人倫關係，實踐著特殊的神倫關係，並且經由這種角色化信仰關係而獲得了各種處理神倫關係的權力，並可利用這種神聖資源去為自己的利益、權力服務。

就此信仰的社會學本質而言，此即為宗教信仰的“角色化”，或者是角色化的宗教信仰。不是你有沒有宗教信仰，而是什麼樣的人在信仰宗教，信仰什麼樣的宗教。不同的人，不同的宗教信仰，自然就會具有不同的社會影響。

人們藉助於這種角色化的信仰及其實踐方式，來進行各種祈福禳災的活動，實際上可稱為是一種神倫關係之間的“互惠系統”⁴⁹ (Two-Way Merit System)。就是說，死者因生者的供奉而得食，生者因死者的庇佑而惠澤。甚至有研究認為，整個祖先崇拜的習俗都是建基於這個“互惠系統”之上的。其中，祭祀者與被祭祀者的關係，並非“支配—從屬”關係 (dominant-subordinate)，而是一種互惠 (reciprocal)、交換 (exchange) 關係。⁵⁰ 如此，他們已經不是在崇拜祖先，而是把他當作一種“東西” (things) 在使用了。祖先崇拜是將蘊含於嗣系中的權威儀式化，被子孫使用來強迫祖先給予他們好運，把先人當作傀儡，並支配那支配者。⁵¹

更重要的是，在這種角色化的“關係—信仰模型”的結構中，中國宗教中祖宗崇拜、聖人崇拜及其天命信仰這三種主要的信仰方式，分別與不同形式的人際關係相聯繫，構建了三種不同類型的神人、天人及其聖俗關係，進而生成為三種不同的信仰方式。與天命崇拜緊密聯繫的是最高權力秩序；與祖宗崇拜緊密聯繫的則宗族關係，緊密聯繫的是傳統社會的倫理秩序；而與聖人崇拜緊密聯繫的是儒家精英或道德規訓現象，是君子的道德修養方向。



所以，“報恩”是中國宗教神聖資源的處理、分配的基本原則，同時也是傳統德政的基礎。國家權力制度的行使，應該模仿天道的運行，國之四政，相對於天之四季，根據其工具型理性主義 (instrumental rationalism)，以處理他們所能夠掌握的神聖資源，以滿足神倫關係的交換目的，並圍繞著這些關係把社會生活與家庭組織起來，構成神倫關係、宗教—信仰的中國模式。

人類學家如牟斯、斯特勞斯揭示了神人之間的交換關係，認為它們曾經是人類社會交換關係的原形，⁵² 進而把“交換”與“報”的現象肯定在集體、超個人的或社群的層次之上，亦即否定了“交換”與“報”的現象可以純由“個人利益”這種功利主義或個人主義之心理層次來解釋的可能。因此，“報”作為中國社會關係的基礎，正好提供了個人交換行為的基礎，即社會交換超越了個人。儒教之恕，推己及人也，是信仰者角色關係的擴大。因為單純的個人是無法進行社會交換，個人也無法維繫社會交換的過程，“交換”或“報”的現象肯定是在集體的，是超個人的或社群的層次。⁵³ 這就超越了個人信仰的交換形式，構成了從信仰交往到宗教交換的實踐邏輯。

然需指出的是，這種基於“恕”的概念與方法所進行的神人交換，應是以王者、聖人、君子這些特殊的個人行動為中心的，是一種推己及人的人倫差序形式，而非以權利作為交界點的個人行為。既非簡單的個人，亦非單純的群體，一般人的關係難以發揮出這種推己及人的社會功能。唯有王者、君子、聖人，才能構建中國語境中的規範型、儀式型、權力型諸種神倫關係，才能在神人交換關係之中，把角色化的神人信仰，轉換為中國人普遍被接受的神人信仰，用作為社會互動、甚至是社會交易的媒介。

信仰者個人，是一種角色化關係中的存在；而承受中國人信仰和事奉的神祇，同樣亦被表達為一種角色化的“神倫”關係。惟有在一種特定的人際關係、天人、人神關係之中，這種神聖



的“角色”才能發揮作用。信仰者是角色化的，被信仰的神也同樣是一種角色。爲此，這種神人間的雙重角色關係，是一種雙向的構建過程，具有互依性或回報性。每一個角色的界定，都與其角色密切相關，特別強調兩造角色的對偶性。每一人倫角色的行爲規範、信仰形式，都與其對應角色的行爲規範密切配合。⁵⁴

人倫與神倫關係的互動與契合，使信仰者的身份、交往關係制約了人們信仰的神的特點。在此層面上，此所謂神人、神倫關係，主要是強調在人與神的關係中來界定神或人的身份，獲取人們祈求、試圖掌控的神聖資源。這種神倫關係，實際上也可稱爲角色化的“關聯式身份”，⁵⁵進而構成神倫之間的“身份型關係”。基於這種角色化的神倫關係，中國人的宗教信仰才能稱之爲“關係—信仰”模式，甚至可以把它定義爲“關係信仰”或“信仰關係”。

這種關係的角色化，實際上就是以天、神或人的關係的角色化來予以落實，並將關係中這種雙向兩造的角色行爲加以一定程度的制度化。這樣，既是名分的給予，也是角色間具體而簡要的標識，使角色的分化更明確，使角色的內涵更堅實。所以，作爲信仰核心的神倫關係，它所具有的角色化功能，能夠依據一個社會權力的特別需要而使神倫關係轉換爲一種制度化信仰強制力。在此關係取向中，神人間關係決定了如何對待對方及其他的相關事項；關係類型好像是一種干預機制或節制因素，它可以決定兩造之間的對待方式與反應類型。⁵⁶於是，中國人的宗教—信仰，存在於神倫關係以及信仰者角色之間，而不用直接依賴宗教組織。神倫與人倫，從此成爲影響甚至是左右中國歷史與社會、宗教與信仰的兩大類最最基本的關係。

從人倫到神倫、從信仰到宗教，它們之間的關係如果需要秩序化、或穩定下來，它們就須依賴一個仲介，一個能夠同時掌控信仰和宗教兩大關係的仲介。這個仲介，在中國語境中，往往就



是那種能夠凌駕於一切關係之上的國家權力。因此，中國人的信仰、宗教，能夠被視為一個權力秩序能否被建構、能否穩定的一個重要變數，並由此造成了中國信仰、宗教及其權力關係之間的模糊關聯。⁵⁷

五 差序格局中的“關係－信仰結構”

一個個體的人與神之間的宗教聯繫，沒有不通過一個社會仲介來實現的。他們是作為家族的頭領，作為某個社區的成員，作為某個城邦的成員，作為一個行政長官等等，而進入到與神的關係的。總是要通過一種社會作用，才能建立起與神的關係。種種權力、種種往來、種種個人忠誠的聯繫——即通過一種偶像象徵的仲介，把一群人團結在某種神聖性周圍，就是說，在個別人的權力周圍——是如何轉移到了集體之中。這樣，人們就可以對某些偶像象徵以及被偶像動員起來的信仰如何起作用的方式，來做一個社會學的分析。⁵⁸

中國人的人倫關係及其神倫關係，主要是強調在人際交往、人神關係中來界定神或人的身份，獲取人們祈求的神聖資源。這種關係可稱為“關聯式身份”，在信仰關係層面，這就是身份型的“神倫關係”。其信仰關係，即是存在於多重身份的人際交往關係之間，同時也存在於多種信仰者之間。當越來越多的人倫與神倫關係被建立起來的時候，各獨立的個體也因而通過一個複雜的社會關係網路而得以連接起來了。人類學家把這種“實際存在的關係網”叫做一個社會的“社會結構”。⁵⁹ 為此，中國人高度認同、接納的這種信仰關係網，也是一種“關係－信仰結構”。它是在一個給定的時間與空間裏，所有個體信仰關係的總計。



爲此，中國社會差序格局所界定的、以及中國人所信仰的神倫關係，實際上就是一種實際存在的“社會關係”。在神人、天人諸項關係來說，它的基本要素是“角色”；在信仰群體或群體宗教層面，它的基本要素是“規範”和“組織”。進而言之，在中國宗教社會學的研究領域之中，“關係”如果是它的基本單位，它就會對神聖資源的分配有所限定，從而構成具有社會權力特徵的掌控方式，保證了神人交換關係的穩定、實現。尤其是當這種關係的表現形式，是一種不同於西方宗教“因果式一神崇拜”、而是中國人的“緣起式神人關係”的時候，這種關係的基本模式，更是特別的重要。

這些關係本身沒有中心，僅僅是因爲這些關係之間的相互嵌入，能夠在一個關係或多個關係層面上構成中心，進而圍繞這個中心而構成了關係的網路。而這個網路關係的中心特性，決定了這一類關係的社會特質，它是關係之中的關係。小關係套上了大關係，大關係再套上更大的關係。關係重重難有窮盡，層層嵌入再度抽離。一方面是關係各方滲透，一方面是關係多層嵌入，所以，關係及其嵌入，構成了中國人的神聖資源的本質，顯示了中國人對於神聖資源、宗教資本的把握的難度。

中國宗教一信仰的實踐形式，主要在於神倫關係、神聖世界與世俗社會關係的相互補充，更是在於以人間世界的倫常角色爲中心，進而隨意處理神倫關係，以表達各自的世俗利益。神倫關係、神聖資源及其宗教資本，自然就成爲現實世界中的一種嵌入關係。它們嵌入在社會倫常中的角色關係之中，神倫關係只有圍繞著人倫角色關係而轉移。

這種嵌入關係，相對於楊慶堃“擴散宗教”的概念而言，它們是即擴散、即嵌入的。楊氏認爲，這種擴散宗教雖然擴散，但它能夠進入世俗社會制度之中或有組織的社區社會之中，所以才能對中國社會發揮重要的影響。⁶⁰ 然而，這種擴散宗教，我以



爲它們卻是中國特徵的宗教—信仰關係，實際上是作爲一種宗教—信仰的實踐關係的表達而已。即便是擴散進入現實社會的組織結構，往往也是作爲一種神倫關係、人際交往關係、現實權力關係的秩序化結果，或者是在這種組織結構之中，滲透了強大的權力關係或出自於國家權力的秩序要求。因此，這種擴散的宗教功能形式，就是正式權力制度之中的一種關係結構，僅只是因爲它們無法獨立於正式制度之外，發揮結構式的影響。可是，即便是制度宗教如佛教道教在中國，它們也無法直接發揮其結構式功能。所以，擴散宗教的功能特徵，本來就是一種嵌入型的宗教—信仰實踐關係，是它們在現實權力關係中的表達方式。這種實踐方式，無異就是宗教—信仰關係在現實權力關係中的嵌入形式。因爲它們的擴散，它們才能嵌入。所以，宗教—信仰的實踐關係，或關係信仰結構，就能夠把楊氏的“擴散宗教”概念、以及後來的“混合宗教”概念給予進一步的詮釋和發展了。

這裏的宗教—信仰的實踐關係，或關係信仰結構，指的是一個人人在人倫關係結構中所實際做出的行爲，或者是其他人對他（她）所有的行爲期待。這些宗教—信仰實踐，不是當事人隨意而發，而是必要符合外在的規範和期望的總和體。因此，它們是社會對其信仰者實踐行動的界定，也是對其信仰者本身意涵的一種定義、詮釋和瞭解的形式。換句話說，在社會之中，一個人之所以如此，必須是由其“角色”和其對此一角色定義的行爲表現來決定。⁶¹

如果說，一種類型的神倫關係也取決於信仰者的角色關係的話，那麼，神倫關係的實際表達方式，無疑就是以人際倫常、世間倫理的關係和利益爲中心的，神倫關係作爲世間人際關係、權力關係的一種補充了。

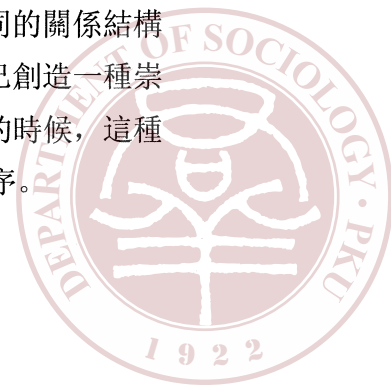
在此，信仰與角色、宗教與權力秩序的內在關係，並非一種線形結構性的因果關係或制約關係，而更多的是體現爲一種緣起



的互生關係，是一種能夠相互利用，甚至在意識形態層面可以彼此替代的關係，相互涵含的關係。人王與教主、公共崇拜與私人信仰、天下與聖人……均可相互涵含、彼此替代，其間不存在任何固定不變的結構或制度。惟有個人的角色地位與權力關係，是其中的一個常量，其他的因素都因此變為變數。而圍繞著權力及其秩序支配的需要，宗教—信仰關係、關係信仰結構，均可成為維繫它的一種功能，一種關係。

所以，作為一個歷史結果、一種社會實踐關係，當固有的神倫關係被賦予一種具有崇拜形式的秩序功能時，這種形式就具有了“公共崇拜”的基本形式。而當它圍繞著固有的權力秩序在發揮著自己的功能的時候，這種中國特徵的互生關係及其功能就被發揮得幾乎是淋漓盡致。各種神倫關係、公私關係，聖俗關係，均已功能化、工具化，僅能在此“關係”中運轉，不能獨立發揮功能。宗教體系的變異，或者是不同宗教結構的構成，也不過是此類人倫—神倫關係的若干表達形式或它們的變形而已。如果說，中國歷史上存在著一種“關係理性”，並且是一個具有東方特色的理論圖式，⁶² 那麼，此類“關係理性”及其模式，則當為這種“關係理性”的母體，也可稱之為“神聖性關係理性”。

在此關係圖式之中，各種關係的結構表現為一個網路形式。它所具有的網路形式越是密集，它所獲得的社會認同就將越大越強；或者是這個網路關係越是鬆散，它所獲得的社會認同就越將依賴強制型關係來保證這種擴散的可能。這就是說，與中國傳統社會的“差序格局”相互適應，中國宗教的擴散形式或制度形式，均無獨立的存在空間，僅存差序般的角色關係或網路形式，以公共崇拜來表達私人的或民間的信仰。在各個不同的關係結構之中，人們追求著不同的“神的承認”，從而為自己創造一種崇拜形式。當這種“神的承認”能夠與社會認同結合的時候，這種關係理性就成為一種以認同、教化為核心的權力秩序。



在此神聖型關係理性的影響之下，中國人的此岸彼岸、超越與現實、聖與俗、公與私、天下與個人、和諧與衝突、國家的治與亂……等等問題，似乎都能夠使用這種關係理性來予以處理。天下、權力、利益、人人、事事、時時，均在這種神倫關係之中，中國人的宗教—信仰，因此亦能成爲一種“關係的存在”。

社會學理論通常認爲，所謂的社會制度，是兩個或兩個以上相互關聯的角色複合體，是比角色更高層次的社會結構單位。但是，也可進一步認爲，所謂制度，就是由兩個或兩個以上相互關聯的角色整合而成的角色複合體，是決定互動、社會關係、社會資源分配等被賦予了合法性的行動規則，是經由社會行動、角色、組織、社會制度而社會體制的呈現過程。⁶³

個人與社會的關係、行動與結構的關係、社會關係與社會結構等關係，是社會學的基本問題。這一基本問題，落實到宗教社會學的研究領域，即是要通過宗教、信仰、神聖資源及其與權力秩序的關係，來研究信仰與宗教、信念與行動、行動與結構、個人與社會等基本問題。如果說，社會結構是社會秩序如何構成的問題，那麼，從人倫到神倫關係，從信仰到宗教的實踐邏輯，則涉及中國人的信仰、以及經由信仰而構成信仰群體諸問題如何處理的方法，涉及到中國人的宗教傳統、權力結構、合法性表達如何構成的問題。

G. 西美爾說：“當群體在尺寸上逐漸增加的時候，一個穩定和安全的‘超個人’的生活領域的可能性也就因此而成爲可能。複雜的關係形構，譬如國家和教會，獲得了在較小的群體中不可能達到的可靠性和真實性。”⁶⁴ 所以，國家可靠的時候，就依靠國家；教會穩定的時候，就進入教會；外在的世界無法信賴的時候，私人化的信仰傾向就會得到強化。



在傳統中國社會，其宗教儀式及其制度化的程式，即是如此建構出來的。那服從於權力秩序的神道設教及其倫常教化，不得不把這些人神關係、天人關係、凡聖關係之間的路徑各方打通，並且以其互惠的報答關係，界定了人回報於神的關注和孚佑，神報答於人的敬畏或祭祀，進而把這些祭祀儀式的建構能力和方式方法，掌控在國家權力的手裏，從而構成了經由個人信仰而演進為群體信仰的宗教制度。而此類關係的制度化、形式化，就是關乎政教大成的中國禮儀制度。所以，不理解這一從信仰到宗教的“實踐邏輯”，就無法真正地理解中國人的信仰和中國社會裏的宗教。

六 私人信仰與公共宗教間的“實踐邏輯”

中國宗教具有兩個層面，一是制度依賴層面，公共的或者公有的⁶⁵，集權的，合法的形式，如制度儒學、官寺佛教；一是私人形式，擴散的、非法的形式，如私人的天命信仰、佛道教的民寺、私寺形態。另有一個民間的宗教、信仰層次，處於公有的與私人性之間，因其取決於國家權力對它的認可和容納，可能具有非法與合法的雙重特徵。其中的關鍵是，宗教的超越特徵和價值理想，可同時並存於這兩個層面，不具二元分割的可能。

因此，在中國宗教的運行法則和中國人的信仰實踐關係中，大都隱含著一個權力關係，作為超越與現實關係間的交往媒介，使任何與超越世界的交往和寄託不得出離，如果一旦出離，傳統社會中正邪、正統與異端的衝突就會油然而生。⁶⁶

應當明確的是，體制宗教與私人信仰之間的行動邏輯是不一樣的。體制宗教、公共崇拜是正式變體 (formal variant)，私人



信仰、私人信仰是隨意變體 (casual variant)⁶⁷。它們雖然在運作邏輯上相異，但必須同在一個權力秩序之中被整合。而整合起來的共同體結構，將世俗權力與價值精神均涵於其中，服從世俗權力同時就等於認同其價值原則；同時，誰要是反對了固有的價值原則，實際上就等於對世俗權力的反動。此當為中國宗教—信仰混合型結構的核心所在。

特別因為傳統中國的公—私關係往往是一種對立、卻又得以在實際上能夠轉換的特別關係，公私間的利益實現雖然要以對方利益的傷害為前提，但是在宗教、信仰的關係處理上，對於私人信仰的處理方法，恰好是應對了這種關係的對立與轉換。所以信仰的私人特徵在進入體制宗教的時候，就不得不制約於這種具有公共形態的現實權力。

因為，這種關聯式宗教及其信仰方式，缺乏固定的制度支持，所有只能隨世俗權力地位的高低貴賤而隨緣表達、相應實踐，並能把世俗社會的身份特徵在特定的宗教信徒身上得到充分的呈現，甚至能夠制約宗教信徒的身份表達。即使是一名宗教信徒，他也會同時具有兩個或更多的社會地位和身份狀態；而只有對應於每一種世俗社會的地位、身份時，人們才會形成宗教信仰密切關聯的價值預期；在這些預期之中，信仰者往往可以把這些相互區分的、對能力和價值的預期，與每一具體的現實狀態對應起來，從而構成一個相對完整的宗教—信仰實踐結構。

最基本的問題是，這些私人信仰如何被整合進體制宗教、或宗教制度之中的？在宗教制度得以構成的時候，這些私人信仰又是如何被整合的？

中國人的信仰，往往在國家、私人、社會之間貫串有一種特殊的“公共形式”。其真實內涵，不是 public，不是社會團體、國家與個人，以契約、協調等制度博弈而構成的公共領域；而是 communal⁶⁸，是公用的、共同的，制約於中國社會共同體的那種



權力意識及其社會功能。這就是說，每個私人均以同一種被稱之為“公共”的行動方式來行事，而這種行動方式是由他們單獨的方式合併成一種“公共型”、近似於盧梭那種“政府反映普遍民意”的公共民主概念，⁶⁹ 甚至是“政府反映普遍信仰”的公共宗教概念。於是，中國人處理神倫關係及其倫理要求的宗教、信仰，就必須鑲嵌在這樣一個“總體公共型社會”之中，同時也說明了公共與私人之間的那種對立性與可轉換性。

言其為對立性，是因為公共崇拜總要大於和強於私人信仰，私人信仰總要受制於公共崇拜；言其為可轉換性，是因為私人信仰是可以因為信仰者私人身份、地位的改變，能夠把私己的信仰方式變為普遍性的信仰方式。於是，傳統的宗教信仰，就難以界定為一種單純的私人信仰，從中滲透有相當嚴重的“公共”內涵，與國家、權力的信仰非常近似。

私人的信仰通過宗教的公共形式，才能得以體現為社會的表達形式。相反，控制了私人的信仰就等於控制了宗教（信仰群體）的權力表達形式。私人信仰於是就具有了特別的權力意義。由此觀之，歷代中國王朝之所以無比重視個人的信仰問題——把對於精神、靈魂的控制等同於一個王朝權力的控制，實不為怪！所以，孔飛力在《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》中所講的“叫魂”的故事，⁷⁰ 說明了中國人關於靈魂的信仰和宗教行為，並非一個簡單的“魂不守舍”現象，而與官方設計的權力秩序緊密相關。信仰關係的混亂，幾乎同時就是權力秩序的崩潰。在此層面上，所謂中國人的信仰危機，往往近似於中國改朝換代時的權力、政治危機。

私人的事情，同時也是國家的事情，事關國計民生、天下興亡的事情。而一個世界的改變，靈魂深處的革命就會變得如此的重要。沒有靈魂的革命，也就沒有了世界的革命。其真正的根基，原本就在於此。



爲了解決這個衝突，中國人只好將自己分爲兩個層次，一個是“公己”(public self)的層次，另一個是“私己”(private self)的層次。其公己關係，可以隨人際需要而予以調節，而私己則僅因自己的利益、身份、人際關係加以調整。對中國人而言，公己主要是對他人的“演戲”的自己，是角色，私己是對他人保密的自己。公己重應變，私己重穩定。⁷¹ 尤其是當這個公己關係滲透了權力的需要而強加在私己的身上時，這種矛盾就會表現於宗教與信仰之際，轉變爲一種體制宗教與私人信仰間的衝突關係了，或表達爲一種信仰與宗教之間的衝突關係。進入體制宗教領域的，可能被視爲正當的信仰；否則，就是淫祀或邪教。

橫隔在個人信仰與體制宗教之間的公私矛盾，其表達形式難以具有明確的界限。這一矛盾，實際上源自於中國人倫—神倫關係及其內在的雙向性矛盾。這種雙向性，在其最廣泛的意義上，是指那種對指定給社會中的一個身份或一組身份的態度、信念和行爲之相互衝突的規範期望；在其最狹窄的意義上，則是指某一單一身份之單一角色，所必須同時滿足的相互衝突的規範期望。從社會學的雙向性出發，我們可以將社會角色視爲一個由規範和反規範構成的動態組織，而不是將它視爲一個由各種居於主導地位的特徵構成的複合體。主要的規範和次要的反規範，輪流制約著角色行爲，從而造成了雙向性格。⁷² 於是，合法與非法、公己與私己、正統與邪惡……，神人互惠關係、天命人道關係、人際倫理關係、和諧與衝突、分裂與統一等等，均在不同程度上源自於這種規範與反規範的矛盾、衝突。人倫—神倫的關係結構，由此具有了雙重性質，並“在於否定和肯定的抉擇組合的複製”，最終構成權力。⁷³

由此說明，中國人所信仰的天命、聖人、祖神、佛陀、上帝……，表面上看，似乎是可以人人共用的價值資源，構成了中國人之間普遍化的交往媒介。然而，當其人際、神際間已經呈現



出兩向性關係特徵，國家權力已經滲透進入這個以“神”為符號共用機制及其普遍性代碼之後，所謂道德與非道德等現象，就成為了合法與非法、正與邪的界限，從而使國家權力能夠作為其間的交往媒介，並以國家倫理或國家信仰的形式，發揮其規訓或懲罰的功能了。

這種基於道德交往媒介的規訓與懲罰的功能，本質上就是在被國家關係滲透、整合之後，作為一種交往媒介的權力。這種權力並不是一種因果關係，而是被理解為符號普遍化的交往媒介。它作為神人互惠關係的仲介，權力僅僅是代碼指導的普遍交往而已，是交往過程的模式化。⁷⁴ 在此基礎上，權力也作為“信仰”的替代物、作為神人之際的交往媒介而發揮作用。它作用在神人之間、聖凡之間、正邪之間……；而神倫關係、人倫關係、正邪關係、聖凡關係……，因此而呈現為權力的表達工具。最初是道德心性、繼而是國家權力，最終是兩者的整合結構，成為了神人、聖凡、正邪之交往仲介。

它們不是單純的緊張或和諧；它們是否和諧是否衝突，完全在於這個仲介的功能表達狀態。表面上看，這需要聖人或天子的德行與天命的要求吻合，聖人總是制度化的對立面；實質上卻是權力這個交往仲介，是否能夠正常運用這神倫關係、聖凡關係、正邪關係……。神人交往之間，表達的是權力的仲介功能。其聖俗、正邪之別，不是信仰、精神、價值層面的區分，而是權力秩序或服從或矛盾的關係，是權力的合法性要求。

這樣的權力，的確就是神人、凡聖、人倫之間的仲介關係，表達在個人、群體與國家之間的一種關係。權力並非真正的是某人擁有的“事物”。相反地，權力也是一種關係，在其中，某些人或團體控制被其他人視為是有價值的資源。權力在人際關係之中運作。⁷⁵ 為此，在此仲介的強制性規訓之下，神倫關係可被視為一種有關公共秩序的權力。權力之所以神聖，就是在於它是能



夠規範信仰實踐的工具。控制靈魂、規範精神，就是對於人的控制。這就是國家權力的最初形態。它們的設置結果，同時也是權力秩序的構成。私己的信仰，如果未能符合權力要求，它將會影響、擾亂了正常秩序；公共的崇拜，如果無法制約私人信仰，這一公共崇拜就無法與權力關係構成秩序。

在此關係格局之中，私人總是這關係的中心，一切價值是以“己”作為中心的自我主義。其次，公己與私己間的關係往往相對。站在任何一圈裏，向內看可以說是公，是群；向外看就可以說是私，是己；兩者之間沒有清楚而明確的界限。所以，中國的道德和法律都得看所施加的對象與自己的關係，而加以親疏遠近的程度上的伸縮。對於這種特殊主義倫理，一切普遍的標準難以作用。把它們置於信仰與宗教的實踐關係，人們就能發現這種關係的相對化，同時也把公己的價值要求，強加在私己身上。為此，經由個人之信仰而構成的宗教過程，實際上就不得不服從整個權力制度的安排，不得不出現一種特別的公共依賴現象。否則，這些中國人的信仰，就會停留在所謂的私人信仰層面，而難以被稱之為“宗教”。

這就構成了中國人從信仰到宗教的公共路徑以及對世俗權力制度的依賴模式。我把它稱之為從信仰到宗教的“實踐邏輯”。楊慶堃“制度宗教”概念中的“制度”一詞，實際上也可以被詮釋為這樣一種“實踐邏輯”的表達。它橫隔在信仰與宗教之間，嚴重影響、左右了中國宗教—信仰經驗的實踐關係。

中國模式的政教關係、權力—信仰關係、信念與行動的關係，其間最要緊的，也就是上述這種正邪、聖俗關係的處理，不在乎所謂的合與分。這就是宗教與信仰之間的所謂“實踐邏輯”。在權力者看來，掌控了這個“實踐邏輯”，宗教、信仰，用之公，能治國安民；用之私，則邪，天下不定，國家空虛。而那些缺乏國家權力為實踐邏輯的宗教、信仰活動，大都“不在祀典”，屬於妖邪、旁門、左道、淫祀。



七 體制宗教的“關係”限定

正如桑德指出的那樣，交換關係能夠構成權力，所謂關係權力的概念，即是由關係網絡構成的權力。⁷⁶ 爲此，微觀層面的等級倫理與宏觀的權力結構，發生了在交換關係之間的整合過程。

埃默森對於交換理論的行動者概念，表達了交換理論的解釋潛力。行動者 (actors)：在網路關係中的一點用A、B、C、……，n表示，不同的字母表示不同資源的行動者。字母相同，即A1、A2、A3、及其他，表示交換相同資源的不同的行動者。交換關係 (exchange relations)：A—B，A—B—C，A1、A2以及其他可以將不同的行動者彼此連接的聯繫模式，形成一個關係網絡。⁷⁷

最初的人類學交換理論，就已經把社會結構作爲自己的研究對象。認爲人們在交換過程之中就產生了互動模式。這種互動模式不僅滿足了個人需求，而且限制了可能產生的各種社會結構。在交換過程之中，人們能夠根據其獲取有價值商品的難以程度區分出各種群體，並造成權力、威望和特權的差異。所以，經濟、物質類交換關係與非物質性交換關係或者符號的交換不一樣，尤其是符號關係的交換能夠概念化，用來加強社會關係網路，能夠創造新型的社會關係。

馬林諾夫斯基曾以其“庫拉圈”的研究，指出非物質交換關係的特別意義。它指出，交換關係具有超出當事人雙方的意義，間接交換的複雜模式可以維持擴展和延伸了社會網路。至於符號性交換關係則是基本的社會過程，它可以造成等級的分化，甚至可以將社會整合爲一個具有內聚力的、團結的整體。

人類學對交換關係的這些論述，直接影響到“交換結構主義”的形成。因爲個體的交換關係是按照群體規範進行的，在其進行交換的同時就鞏固了這些規則和規範。所以，交換關係可以鞏固社會的規範結構，不能僅僅從個人動機來看，因社會交換關



係反映了以自成一格的實體存在的社會組織類型。特別是那些社會的稀缺的、有價值的資源——不論是物質性的還是符號性的資源，它們的分配都受到了行動規範和價值觀念的制約。⁷⁸

在此基礎上，交換關係之中的行動者，已經不是單純的行動者了；而不同的行動者即有不同的交換關係。所以，類間型行動者即有類間交換，以一種資源換取另一種資源，如以金錢換取物品，以意見換取尊敬等等；同類的行動者即有同類交換，是同類資源之間的交換，如以情感交換情感，以意見交換意見等等。然同類交換容易使交換關係、交換結構封閉，封閉結構則容易獲得均衡。

作為中國傳統，一個宏觀的群體組織，幾乎就是一個被建立起來的王朝，或劉姓、或李姓、或朱姓……。具有普遍特徵的神聖信仰，經由王者、天子等等大人物的個體化信仰形式，然後又轉由信仰者個體之間非均衡的象徵交換關係，而牽動了不同層次的社會資源而不斷地加以制度化。神聖信仰依然存在，普遍性依然存在，但是，個人間可以進行交換的神倫關係，卻在人際倫常關係層面轉換到宏觀層次，從而被一種象徵化仲介交換模式的共用價值觀所取代。於是，神聖信仰這個既普遍亦特殊的關係模式，由此而能被概括為“象徵交換的媒介”。它們為從事社會結構及其私己成員間複雜的間接交換鏈條，提供了一套共同的標準。

中國社會中的“體制宗教”，作為諸種世俗關係和權力地位的組合結果，或以個人為中心，或以群體為基礎，與帕森斯“模式變項”中“普遍主義”和“特殊主義”兩分法極其類似。其體制宗教的內涵近似於普遍主義，擴散宗教接近於“特殊主義”的概念假設，混合宗教則是一種即普遍即特殊的整合形態。

中國人的宗教信仰及其實踐關係，首先取決於信仰者在社會關係網路中所處的位置，以及所採取的生存策略。權貴的神聖信



仰，依賴於他所能夠控制的社會關係。這種特殊關係，決定了他的信仰類型，是一種以權力為中心的自我表達方式。它們的存在和實踐形式，就是中國社會中的公共崇拜。如果人們將此看作是影響信仰表達的核心因素，那麼，這就意味著此種宗教關係，將直接制約著所有信仰者的個人信仰，上至帝皇，下到庶民，制約著信仰的形式和本質，制約著它們表達為制度化的宗教關係。

雖然有關權勢者的信仰事關個人，但他們不是普通百姓，而是特殊的個人。他們的神聖信仰，一定是以一種“公己”方式表達於天下，以普遍主義方式，化私為公。因此，它就先賦性地具有了銜接社會關係與權力結構的仲介，進而把那已經制度化了的信仰方式，鑲嵌在自己滿意放心、能夠直接控制的權力結構之中，可以代表道德普遍主義的人際關係和行動法則。

中國信仰之核心——天命，就是這樣一種特殊主義的信仰方式。它不存在普遍的標準，可公可私，可正可邪。站在天子的立場，天命是普天之下的，天子向天下內部看，是公共的信仰，群己關係由此建立起來。但是，任何其他人的天命信仰，只能基於自己的橫向的工具主義社會關係向外看，就只能是私己的信仰方式。倘若他由此而要向內看的話，那麼，他就必須要改變自己所處的社會網路關係，變私為公，從而會動搖了早已固定的正邪、群己、公私等等關係。這個時候，湯武式的革命就會爆發。不過，令人費解的是，其中的諸種關係可以改變，而權力結構卻始終無法改變。到頭來，這還是一種個人的特殊行動，僅僅關乎一人、一族的地位和權力的變遷而已。

縱向的普遍王權主義，是決定正邪的基礎；橫向的價值工具主義，是決定或公—私關係的前提。至於民間鄉村的信仰表達，則基於橫向的工具主義價值取向，常常是私人型的精神寄託，不會呈現縱向的制度化特徵。即是它們偶爾呈現出縱向地價值關懷形式，就會被迅速地視為官府異端而遭至抑壓。



這說明，王者、天子一類大人物的信仰實踐關係，包涵了同類交換和類間交換兩大交換形式，並且以其特殊的社會資源牽動、連接了這兩大交換形式。

王者受命、大人物式的信仰實踐，是一種直接性、報酬型交換關係。它以非物質一般性的交換關係，指向一種象徵符號，並且從中衍生了能夠超出交換關係各個方面的普遍意義。這種天人之際、神人之間報酬性、象徵型的交換關係，實際上是建立在一系列偶發性的回報之上，它涉及大人物信仰者單方面對神要求回報的關係，並對回報存有強烈的期望。

然而，這種交換關係本來是普遍性的，但是在大人物式的交換模式之中，大人物處於交換關係時所能夠牽動的社會資源，卻先賦性地具有並強化了他所具有的壟斷特徵，獨佔了這份神倫關係和神聖資源，導致大人物信仰者與一般信仰者之間非均衡交換關係的形成。所以在神道設教的模式之中，實際上只有王者、天子的設教能力，他人無法染指。在神道與設教之間，這就構成了一種權力資本與神聖資源之間的交換關係，並且被王者、天子所壟斷。此所謂神道設教，即出自於天人之際非均衡交換關係的制度化，再加上自致性權力優勢。

這就是一種具有“普遍的特殊主義”特徵的公共崇拜形式。它鑲嵌在普遍王權的合法性根源—神聖信仰之深層結構裏。神聖信仰是普遍的，又是個人的；宗教雖是私人的信仰，卻也是群體信仰的共用觀念。

所以，在這樣的一種社會關係模式中，宗教行動者的單位結構往往是人倫權力關係而非單獨的個人。除此之外，人們無法結成群體，無法構成共用信仰的群體互動模式。因此，他們亦無法經由個人的信仰，而直接構成群體信仰的宗教組織。宗教與信仰間建構起來的那種公私、正邪的對立，乃是由關係網絡中不同的個體，而不是由制度、組織構成的。這就從一個非常重要的方



面，說明了傳統中國宗教結構的基本單元是人倫之關係，而不是群體、社會。

這就制約了中國社會之中的神倫關係、信仰者以及作為被信仰對象之間的關係，在它們必須依賴於“第三方關係”而構成某種宗教組織或信仰團體的時候，其所謂“體制宗教”就出現了。而這種“體制宗教”的一個突出特徵，即是將公共崇拜因素與私人信仰因素、特殊的和普遍的東西結合在一起，把對一個權力的和一種意識形態的公共效忠，與私人的神聖信仰結合在一起，既涵括了宗教，亦滿足了信仰。

因此，這種信仰關係主義，直接構成了整全式的權威主義，既普遍又特殊，既非純粹之公共事情，也不全是私人信仰。更準確地說，這是公共崇拜與私人信仰之間界限不清的產物，從而造成了公私之間、正邪之間、制度領域與非制度領域之間，在中國社會中長期不斷的衝突，並使這些衝突充滿了價值的、精神層面的衝突特徵，使後來的人們把它們誤以為僅僅是一些價值觀念間的衝突，進而把歷史變遷的主要矛盾，誤解為價值、信仰如何改造的矛盾了，誤以為只要把人的內心精神予以徹底改造了，中國社會就能夠煥然一新。

人們在表達和形成自己的信仰時，一般不以群體的形式，而偏愛個人所能把握的人倫關係、神倫關係的實踐形式。之所以如此，是因為當時的神聖資源，作為一種稀缺資源，必須配置在普遍權力體制中。相反，由普遍性權威主義和工具性關係模式縱橫構成的權力結構，既要制約了普通人的個體信仰，亦能使私人信仰的表達方式，常與他人利益、交往無涉，從而直接阻斷了它們表達為普遍性信仰共同體的可能，甚至難以表達為馬克斯·韋伯所說的“社會性”群體行動。

如此觀之，楊慶堃有關“制度宗教”概念中的“制度”一詞，就能進行一種新的解讀。在此宗教制度中主要作用的，乃是



中國人基本宗教—信仰關係態度即“祭”與“報”的觀念。它們出自於有求必應式的信仰與祭祀規則，並非一種嚴格的宗教行動理性化組織建構，僅僅是一種現實權力及其角色關係的組合。所以，楊氏所謂“制度宗教”，本非一種嚴格的獨立制度；它說明的僅僅是一種“制度中的宗教”而已。至於制度中的宗教卻出自於權力秩序要求和對信仰關係的掌控。它們作為各種人倫、神倫關係的整合，本質上卻是中國社會種權力關係的總集。

然而，“制度是歷史的產物，其規範與基本的仲介價值時代相傳，從而限制了各種可能出現的交換網路。制度對個人和各類集體單位施加外在壓力，使交換過程服從規定和禁令。因而制度就提出一套相對穩定和普遍的規範，來調節不同社會單位之間的各種間接和複雜的關係模型。”⁷⁹ 可見，宗教制度所具有的制度意義，似乎就是為各個宗教存在、發展提供一套穩定的規範和關係模型，進而以界定各個宗教存在之正邪標準。因此，所有制度化象徵交換關係之中，大都會存在著一種反制度的成分與可能，尤其是在其尚未獲得合法性關係之前。

首先，這種基於整全式信仰主義的權力秩序的設置，體制宗教的形式恰好就體現了制度對於信仰與宗教間實踐關係的處理，而個體的信仰實踐，僅能是一種爭取信仰合法性的簡單方式，至少是從中排除了個人信仰直接獲得群體認同的內在可能。一旦缺乏了宗教與信仰之外的關係介入，它們就只能是私人的信仰，游離為“方外之交”。

其次，是這個體制宗教所具有的內在雙向性。體制宗教及其神聖信仰，是普遍主義的東西；但這些信仰者的角色關係，卻大多表達為私人信仰的特殊主義特徵，它消解了體制宗教對於整個社會、每一個信仰者的普遍性約束機制。而因其宗教制度缺乏了獨立於權力秩序之外的任何可能，只能內在於角色信仰的特殊主義表達，進而使各種神聖信仰因人而異，因人立祀，因權力



設教。中國宗教一信仰關係之“普遍的特殊主義”，就是這個意思。既特殊亦普遍，既普遍亦特殊。

正如金耀基先生指出的那樣，即便是制度化異常突出的儒教倫理體系，在其內部也存在著一些前後矛盾的價值和規範，所謂忠孝不能兩全，公私不能兼顧，以及仁禮、聖凡之間的基本衝突，其中尤以個體為主的價值以家庭主義之服從的規範之間衝突最為明顯，從而存在著典型的社會學的兩向性 (sociological ambivalence)。⁸⁰

正是此類社會學兩向性，對於理解中國宗教一信仰結構的實踐性質，有著極大的助益。因為特殊人物的特殊信仰，能夠成爲一個特殊的宗教行動者，被其把握的神聖資源和宗教資本賦予了他本人以大量的自主性，從而能使他自己作爲一個宗教行動者，改變或創造他同任何其他人的角色關係，存在著一種自我認同的自發性本質，以及角色結構的動態性格的兩向性。

爲此，這種宗教一信仰關係，並不是社會關係的自我維持。它主要表現於對宗教一信仰關係之外“第三方”的依賴。所以，“正式”宗教體系通常要以這種關係爲基礎。究其本質而言，它們作爲一種複雜的神倫關係，並在神倫關係之中滲透了第三方（普遍權威）的權力關係，方才得以制度化，促使前二者必須依賴於後者。言其爲制度，本質上卻是一種現實的、世俗的權力關係。很明顯，中國人所謂的宗教一信仰制度，就是這些關係的模式化和規範化，而那種私人性的信仰關係，也不得不依賴於世俗的人倫關係或世俗權力的組織功能，如國家機構、宗族族群、官方組織等等。

八 “強關係”宗教結構與“弱關係”信仰模式

通過上述討論，可以把宗教定義爲神人之間、人際交往之



間，乃至信仰者和信仰對象之間一種關係組合，而且是一種比較正式、官方認可的組合。

至於那些“非正式的”神倫關係，往往要依靠這些關係本身而存在，甚至無法依賴於宗教—信仰之外的第三方關係。如果它們要尋找第三方關係作為依賴的話，那麼，它們的存在方式就可能發生改變，進而獲得了制度化的可能，或者是將由非正式神倫關係轉變為正式的神倫關係。在此類“實踐邏輯”的作用下，私人化的信仰關係被組織起來了，由“方外之交”進入了“廟堂之上”，信仰關係被限定成為了組織化的宗教信仰。

私人型的信仰，本是一種“鬆散資源”(slack resources)，是一種尚未被權力所整合的資源，所以它具有合法性雙重特徵，僅是一種潛在的權力、潛在的社會資源。⁸¹ 然其一旦被納入制度及其權力秩序之中，它就再也不是個人的關係資源，而會表現為制度模式，處於被定義的狀態。

體制宗教，是一種集中的、制度的、組織化的神聖資源。最明顯的集體資源是那些由個人資源集中起來並服務於共同目的、目標的那些資源，而組織或身份或群體本身，就是支持和動員一切其他資源成為可能的基本的集體資源。⁸² 然體制宗教現象，卻可從行動和結構兩個方面去觀察這個制度。一般的制度分析，僅僅是從制度本身去瞭解它的組織與功能；其實，制度的功能更在於它的實踐程度。如果沒有實踐，或實踐不徹底，那就等於沒有制度，組織就失去了意義。沒有行動或未能付諸實施的制度，實等於沒有制度；制度必須配合行動的研究，才能夠顯示它的重要性。楊慶堃所論述的體制宗教如佛道教，雖其存在制度形式，但因其制度並不能獨立於權力秩序之外，尤其是它的宗教實踐，往往是為了生存而與權力秩序之間的交換行動，實施難以徹底，從而使佛道教信仰實踐無法具有真正的超越功能，近似於私人化的信仰表達方式，失去了應有的制度宗教意義。



鑒此特點，我們才能充分理解馬克斯·韋伯，批評中國宗教缺乏理性化的深刻。其所謂理性化的基本定義是，按照一種統一的中心準繩，將信仰和行動納入一種融貫有序的系統之中，根除邏輯上的不一致性，破除鬼怪和地方性神祇觀念，否定巫術、魔力等技術，增強一種理論的廣度和概括性，將所有參差不齊的個體案例，減化到一般種類的水準。儘管存在於中國宗教一信仰間的“實踐邏輯”，可說是制度化的，或具有相對的理性化程度，但它們並非出自信仰共用的宗教本身，而是出自於現實權力關係的制約。特別是在其實現了制度化之後，它就能夠對私人信仰呈現一種強大的限定力量。簡單的信仰關係或宗教關係，始終出離不了這一強大的“第三方關係”及其“實踐邏輯”。一旦有所出離，它們就會使固有的神倫關係，處於格外的弱化關係之中。

中國人的私人信仰方式，實際上就是這樣一種弱關係⁸³實踐方式。它們存在於信仰群體，卻沒能進入合法性體制宗教。然它們對普通中國人來說又十分的重要、不可須臾缺失。它們存在於民間社會底層，表達為所謂私人信仰。實際上，它們不過是中國民衆私下裏掌握的一種神聖資源，用以表達民衆百姓的下層利益、乃至個人在鄉村、家族之中的人際關係及其規範。它們是中國底層社會的民間資源，並且是由相互默認或承認的神倫一人倫關係所組成的持久性神聖網路，以處理中國民衆自己面對的人神關係及其信仰實踐問題。

這種類型的神聖資源或社會資本大多處於無組織分散狀態，基本上表現為人與神、天與人、人與人之間的一種關係、甚至是一種關係類型。它們可以把人際倫常關係，置於這些關係類型以實現象徵交換。在此層面，“它不是某種單獨的實體，而是具有各種形式的不同實體，其共同特徵有兩個：它們由構成社會結構的各個要素所組成，它們為結構內部的個人行動提供便利。……與其他形式的資本的不同，社會資本存在於人際關係



的結構之中。它既不依附於獨立的個人，也不存在於物質生產的過程之中。”⁸⁴

它們呈現為神人、天人、人際倫常關係的一種特殊整合，而出離了這些整合關係模式，這些資源也許會什麼都不存在了。正是因為這些民間自資源具有這些社會資本的某些形式，它們才在能夠先賦性地具有某種群體行動方式，具備一種反制度、反規範、甚至反權力的特徵。然而，對於這些底層社會的民衆百姓而言，他們是否能夠擁有這些類型的社會資本，實際上就等於決定了他們是否可能實現他們日常生活之中某些既定的價值目標，是否能夠具有解釋世界、存在、精神、生命的能力，進而還決定了他們為什麼能夠在民衆宗教—信仰的儀式之中，採取基本一致的行動；而出離了這種宗教和信仰，他們就會被還原為一盤散沙式的存在方式。

在這裏，我並不把這些關係、資源，視為是在實踐宗教—信仰功能的一種固有結構，而是把它們作為對固有權力秩序和信仰結構具有獨立影響的一種神聖資源或人際倫常關係。之所以這樣認為，乃是因為這些神聖資源、關係模式並非制度形式，得不到權力秩序的接納和認可。正是這些關係，它們在一定程度上代表著民間社會的理念、信任和道德義務。因為它們是非制度、非組織的，所以它們從神倫關係及其神聖資源的構成形式而言，它們雖然不在權力秩序的網路中心，卻同時能夠具有一種異質的、豐富的、非組織的精神力量，往往在一種社會排斥之中，表達為一種“弱關係的力量”（The strength of Weak Ties）。

這種“弱關係”，不同於維繫著群體、組織內部的強關係，即制度化、組織化的強制性關係；而是構建在天人之間、神人之間、群體、組織、家族以及人與人之間的熟人關係、交往關係。它是一般人際倫常間的相熟關係，同時也是人們根據自己的信仰和利益的需要，選擇出那種與自己需要相接近的神祇加以崇拜、



信奉的宗教關係。然由於這種“弱關係”的分佈範圍廣、滲透力量強、無拘無束，既在固有的制度和秩序之外，又在於人際倫常關係之間，反而比“強關係”更容易充當天人、神人、人人之際的交往仲介。

所以，我把這種民間的、非制度化的、沒有進入國家權力秩序的宗教—信仰關係視為一種“弱關係”信仰方式，並提出一個民間宗教、私人信仰的弱關係命題，以對應於權力秩序之中由“強關係”表達出來的體制宗教和公共崇拜。

這種“弱關係”信仰的關係特徵是，它們並沒有拓展新的神聖領域，而直接從信仰同質原則中推演出來。其信仰實踐往往發生在具有相似特徵和同一種生活方式的信仰者當中。特別在固有的信仰實踐關係中，這種弱關係的意義在於，憑藉著這種微弱的人倫關係，它們反而可以促進不同神祇和不同信仰者之間的人倫交往，不太會受到體制宗教的限制。關係越弱，信仰者自我就越有可能獲取自己所需要的精神資源，在信仰實踐中就越有可能獲得較好的人際交往關係。

因此，以更小的親密度、強度、交往頻率、更少的義務和更弱的互惠服務為特徵的弱關係，可能也應該與更多的非相似性神聖資源相聯繫，從而構成中國民衆在神祇崇拜層面上的多元性、多神崇拜、甚至是泛神論特徵，彼此能夠相容。

這種呈現於民間宗教和私人信仰系統中的弱關係的貢獻，在於它挑戰了人們想當然的，認為強關係或同質原則才能具有神聖性，從而促進了人們對不同的、新的神聖資源的獲取。它們對於群體信仰、信仰秩序的構建，同樣也有神聖性、社會性價值。

至於以體制宗教、國家權力所認可的宗教行動和公共崇拜所構成的強關係，它基於著名的同質原則或似我假設，只能在共用相似的特徵或生活方式中形成。



因此，這種關係越強，就越有可能共用、互惠和交換資源。它表明了因為自我關係與他人的關係強度，而導致使用他人的神聖資源的可能性。它們作為建立在情感、信任與共用資源和生活方式基礎上的強關係，則有利於維持和強化既有的神倫關係和神聖資源。所以，體制宗教常能構成對民間宗教和私人信仰的滲透和左右，表達為正邪、正統與非正統的標準。所以，其制度性的關係越強，其獲取的宗教資本，就越有可能對宗教實踐的成功具有正向的影響，或者是能夠促進群體團結，構建權力秩序，從而具有更加厚重的神聖性與社會性價值。⁸⁵

與此強關係與弱關係的對比相映成趣的是，民間社會或私人信仰亦會呈現出一種相應的合法性機制，可以被稱之為弱意義上的合法性機制。

強意義的合法性機制，是社會的共用信念如天祖信仰所具有的強大制約功能，促使權力承認的制度或秩序，不得不採用人們共同接受的組織形式，組織和個人沒有自主選擇的餘地。而弱意義的合法性機制，則是私人信仰通過個體利益方式來影響神人關係的表達方式。在這裏，外在的制度環境並不是從一開始，就塑造了人們的信仰方式和實踐關係，而是通過人的利益動機及其信仰關係，鼓勵人們傾向於被權力認可的信仰關係。

雖然這兩種合法性機制，一強一弱，都使用制度環境來解釋宗教一信仰層面的實踐關係，但它們之間的區別是，前者強調社會的共用信念，塑造了人的信仰模式和實踐方式；後者則認為，社會的共用信念是外在於個人的社會事實，個人處於自利的動機必須使自己的行動符合共用觀念，否則，他就將受到其他社會成員的排斥。⁸⁶ 所以，弱關係的合法性機制，往往出於利益而非組織形式；強關係的合法性機制，則常常使用組織形式。民間宗教和私人信仰，就是這樣。特別是那些正在謀求合法性的信仰者，弱關係的合法性機制（如利益選擇），常常就是他們保持私人信



仰關係的基本要求。惟有這樣，私人信仰乃至民間宗教才能具備外在於機制宗教的共用信念。

爲此，體制宗教與民間宗教、私人信仰的實踐關係，便可轉述爲宗教—信仰間實踐邏輯、強合法性機制與弱合法性機制之間的強弱關係比較。不同的關係類型，即有不同的宗教與信仰的實踐邏輯，而這些邏輯關係，儘管強弱不同，卻又常常體現爲一個關係類型、或一個關係總體，或第三方關係類型及其“實踐邏輯”。它們之間的差異，實際上，就僅只是實踐關係的強度差異而已。

比如，民間宗教和私人信仰的實踐關係，就常常使用一種信仰同質原則（如天祖信仰），始終表明它們並沒有出離固有的權力秩序和國家意識形態架構。至於個人的精神、信仰、甚至是私人利益的表達，它們也可依賴於宗教行動者在社會網路或宗教權力等級結構中的位置來進行，進而把私人信仰表達爲一種更爲強大的宗教關係，從而使私人信仰在體制宗教、權力秩序的強大關係制約之外，經久而不衰。

誠然，這些信仰關係，無論強弱，均被定義爲一種鑲嵌結構，嵌入在固有的普遍性結構和權力秩序之中，難以一方獨強。然中國人在處理天人、神人、人人關係之間所能夠分別出來的強關係和弱關係，卻也能與社會網路的研究一樣，通過這些關係之間的互動頻率、象徵化與現實制度間的互惠交換等若干尺度來加以測量，以具體把握存在於體制宗教與私人信仰之間的實踐邏輯。也許，這可以構成中國宗教社會學一個新的研究路徑，梳理體制宗教與私人信仰之複雜關係，解讀中國宗教獨有的“實踐邏輯”。

民間宗教和私人信仰所可能採用的非正式組織形態，當然也可能是從體制宗教裏分化、排斥出來的一個構成。它們相對於固有的宗教建制而言，就只能是強關係之下弱關係的存在形態。所



以，宗教、信仰層面上的強弱關係，在此體現為正式與非正式的宗教、信仰方式。正式的宗教—信仰關係往往是強關係，非正式的私人神倫關係常常是弱關係；而國家權力的認可，則是此二者強弱對比的主要變數。其認可的程度，與其強弱關係成正比，同時也與宗教—信仰的制度和組織化程度構成正比。

這說明了體制宗教與私人信仰之間的關係，恰好是一種關聯式存在，是“關係的存在”。彼此之間並不存在一種嚴格的邊界，不可逾越。當來自國家權力的象徵關係，對民間宗教和私人信仰進行強制性滲透之時，實際上也給民間宗教和私人信仰預設了一個權力管道，使其能夠經由非正式的信仰實踐、由下而上地“承異”為正式的群體信仰關係，然後再有可能由上而下地“變異”為非正式的信仰群體。當然，貫串於此間的，無疑是一個強大的象徵關係：神聖信仰及其公共崇拜。所以，私人信仰關係，可被定義為一種“弱關係”而“強象徵”的實踐結構。

通過這個強大的象徵關係，可以把這些弱關係強化，可以把這些非正式關係正式化，把它們納入制度秩序之中。這個強大的象徵符號和象徵交換關係，由此而能夠運用著不同的象徵符號和宗教行動模式，表達著出自於國家權力的各種制度功能，如鑒別正邪、倫理溝通、等級差序、認同權力。尤其是當民間宗教的信仰群體要實現的利益目標得以逐步明確的時候，這些非正式的弱關係就會被強化，在國家權力的關照下正式組織起來。

凡此種種，都可能蘊涵在宗教—信仰間的實踐關係中。就此說來，正式與非正式信仰關係間的差別，轉變為僅僅是權力關係的滲透與表達程度而已。幾乎所有的信仰關係，都可能定位在從最正式群體到最不正式群體之間，而每一個信仰群體的組織關係，都可以說是有兩個“向量”(dimension)：強關係的與弱關係的、正式的和非正式的、正統與非正統的、正統的與邪出的。所謂制度宗教，僅此類關係的整合類型及其變遷。



這種社會學意義上的“雙向性”，無疑是中國宗教和中國權力的深層奧妙。

強弱、正邪、正式與非正式、正統與邪出……，一個信仰結構必然要運用各種不同的天人關係、神倫關係、人際倫常關係，創作、強化和利用各式各樣的“迷思”(myths)、信念、規矩、價值和動機，進而呈現出一個整全的意識形態。尤其是在國家意識形態之整合中，它們整理了人們的象徵符號和崇拜方式，使人們在自我的形成、表達與各種群體組織的關係、以及在遭逢生死存亡等問題方面，只能存在一種象徵符號或一組象徵交換關係，最後構成了權力與信仰的雙重整合。

這個十分獨特的宗教—信仰現象，深刻說明了中國社會未能在個體與群體、信仰與宗教、信念與行動之間建立一個“可行的聯繫”。所以，儒家社會理論的問題根源即在於，群己界限未能在概念層次上明確表述。而中國人信仰的神倫關係、人倫關係，無不以“倫”之概念為基礎，這就說明中國人的信仰關係，實際上就如同“倫”字那樣，可被解釋為一組制約著神人關係的規則。它主要關注的，是信仰關係之間的等差，即費孝通先生說的“差序”，認為它指示著一個分有等差的身份秩序，以至於神聖崇拜及其緊密相關的私人信仰，亦可由此而變成一種“神倫”之間的等差關係，伴隨人倫關係的變遷而變遷。在此“倫”中，每一個角色關係，無論神、人，均須在國家權力之中佔有一個適當位置。

更加重要的是，儘管儒家承認“群”的概念，但信仰者個體往往只能確認他同群體中的某些特殊個體，而不是同群體本身的道德關係。“倫”只是在同個體而非群體相互關係之時，它才能存在。西方的個人主義或集體主義這些概念均難套用於中國現象的分析。⁸⁷ 為此，出自於西方基督教教會原型的體制宗教概念，儘管能夠解釋中國佛道教能作為一種宗教組織而存在，卻難以將



中國人的信仰方式及其群體宗教形式說明清楚。特別是那種希望權力認可、卻又游離於制度之外的私人信仰，雖然可以被定義為一種“意義的信仰”，但是，宗教制度的設置卻會使它們僅有個人的興趣和意義。

私人信仰中的制度宗教，於此亦能建構出一種有意義的信仰和規範的設置。它的主要目的，也還是要把這種私人型信仰方式整合起來，促使這個國家及其所有的社會成員，在其從事或是服從這種權力政治生活形式的時候，同時也是在進行一種富有宗教信仰意義的活動。聖人信仰與政治宗教，在宗教一信仰的“實踐邏輯”的作用之下，實現了最微妙的整合，最終構成了中國社會即道德即宗教、即權力即信仰的意識形態格局。

這種關係，儘管看起來矛盾，但卻是中國宗教一信仰模式的歷史事實。它們沒有截然分離，破開為兩個毫無聯繫的層面，而是基於一種權力秩序而時分時合，依據現實的需要，有機整合，構成了權力一元結構中的正與邪、善與惡、正統與異端、和諧與衝突等等二元相分的概念。背離其整合原則的，自然就是邪惡、異端。聖人信仰也許存有一定的自由，但是宗教的制度組合卻非依一定的權力秩序不可。

事實上，宗教及其信仰在一定程度上的制度整合，的確是中國權力秩序的必須。在這裏，“爲了貫徹各種集體目標，維持政權在社會之中的地位以及完成其調節和整合功能，就需要資源、服務和支援的不斷輸入；在此，政權就依賴於其他制度領域。政權必須從經濟領域中獲取各種人力、勞動、物資和貨幣資源。在爭取對政權的基本支持、對其象徵的認同、統治者的合法性以及扮演政治角色的動力方面，政權依賴於文化制度。”⁸⁸

這種宗教一權力結構，實際上亦能稱之爲一種“政治宗教”(political religion)。⁸⁹ 各種信仰、崇拜體系、各種神倫關係，它們按照國家權力秩序之構成需要，錯雜在各種層次上的社會政治組



織的形式中,並且把權力秩序象徵為一個全體性的實體,通過各種手段使國家合法化。雖然,在它們的關係中間,最基本的社會事實,實際上就是國家權力秩序的創建,但是,這種宗教—信仰及其實踐關係的存在與表達,卻是其中十分重要的內容。這就是說,帶有權力政治性質的宗教,更是一種社會生活和集體生活的形式,而不像它原先那樣,更是一種私人經驗以及個人與神聖之間聯繫的形式。⁹⁰

正如彼特·布勞指出的那樣,由於社會結構的個體成員經常被一套共同的價值觀社會化,他們認為這種價值觀是合適的,這種價值觀就提供了有效的複雜交換的媒介。而且,當共用價值觀和那些有權力的群體和組織所實施的程式相聯繫時,它就成為大規模系統的宏觀結構中複雜和間接交換的仲介手段。在這個交換過程中,由於個體並非複雜交換的單位,而為了產生和維持複雜的社會組織模式,直接的人際吸引的“功能均衡”就必須存在。仲介的價值觀恰好承擔了這一功能。⁹¹ 中國人的私人信仰及其體制宗教的實踐邏輯,恰好就對於了這種“仲介價值觀”。

這說明中國信仰的模糊性與靈活性。信仰者無法直接構成一個相應的信仰群體,給信仰者個體以廣闊的空間去建構自身的關係——信仰網路或信仰共同體。至於在宗教與信仰的實踐關係層面,它們就只好取決於“私己”的角色關係,以及以“神倫”和“人倫”為中心的人際交往關係。

九 中國宗教—信仰的“實踐邏輯”的變遷

以多元化、私人化為基本概念的宗教世俗化理論,或許不適宜於中國宗教研究;但它能夠為中國國家權力的祛魅,提供重要的理論方法,適用於中國宗教—政治社會學的研究。



中國信仰的私人化傾向及中國宗教的擴散性特徵，從不分離超越世界與現實世界，常以信仰的私人化和多元化為特徵，並常在信仰共用的層面存在著對現實制度的依賴路徑。而國家權力、意識形態層面上卻沉積了太多的宗教、信仰等元素。為此，以往中國宗教學的研究領域中，所普遍使用的功能主義理論、方法，當然是無法解決同一宗教現象在不同社會結構中所呈現的不同社會功能。比如，韋伯的新教倫理概念，就已在尋求儒教倫理時，遭遇到這個問題而無法索解。由此觀之，楊慶堃的制度宗教與擴散宗教等概念，可說是迄今為止在中國宗教社會學最有解釋力度的概念之一。如果把韋伯的宗教理性化概念與楊慶堃擴散宗教的概念結合起來，然後再輔之以其他相應的概念工具，應當是建構中國宗教社會學理論的最新視角，進而梳理中國宗教與中國信仰之間的實踐關係。

由於中國人的信仰表達及其滿足方式，可以不在宗教領域之中實現或不局限在宗教之內，信仰者不一定要通過宗教而與超越世界建立關係，達到信仰主體上的同一和自在。中國人的信仰，甚至可以這樣十分明確卻又是非常個人化地表達出來：“我信的是神，信的不是教”。他們不喜歡“宗教”，但是，他們崇拜的是這個“神”。他們發覺了“教”與“神”之間的差異，亦感到了制度宗教與個人信仰之間的衝突。這個富有中國特色、時代特質、中國人特點的信仰表白，十分精妙地使用了“神”與“教”的這樣兩個概念，把個人信仰與體制宗教間的關係予以了最大的隔離，進一步強調信仰的私人性或個人性、獨立性及其不可替代性，再現了歐美基督教中“去宗教”或“信仰卻不歸屬”的宗教現代性現象。

這就建構了中國信仰與中國宗教之間的關鍵論域，構成了中國宗教社會學研究必須面對的一個難題：個人的信仰如何通過宗教而得以表達？如何經由個人的信仰建構成為制度的宗教？已



經制度化的宗教組織如何是個人的信仰依舊保持著明確的私人性或個體性？曾經在傳統中國社會中，發揮過巨大功能的“實踐邏輯”，又會如何發生它應有的改變呢？

經典的宗教社會學，在研究宗教群體的發生、發展的時候，常以情景和組織為基本的概念工具，或側重於宗教組織的外在因素（如功能概念），或側重於宗教組織的內在結構（如結構概念），甚至是在馬克斯·韋伯的科層制理性化研究設計之中，也難免其鐵籠式框架之弊端，始終難以把捉宗教組織——尤其是基督教組織之外的宗教現象，進而把它們作為一種基於普遍性客觀規律的社會現象來進行研究。

與此相應的另一個問題是，中國宗教並不存在世俗世界與超越世界二元對峙現象，宗教組織並不具有社會組織本身所具有的獨立性。所以，來自歐美社會的宗教世俗化理論，從來就在中國宗教研究的理論範式中無大作用。如果說，中國宗教存在著一個主宰一切理論方法的範式和實踐邏輯的話，那麼，中國人的私人信仰和體制宗教，本來就是一種屬於國家權力體系中的一個主要構成。為此，在使用宗教功能主義及其以功能為核心的概念工具，如所謂“鴉片論”、“文化論”、“適應論”等方法來研究、討論中國宗教現象和信仰問題，無不出自一種以國家權力為社會價值主體的功能判斷，而把宗教作為一種主功能系統的附屬次系統。宗教—信仰僅只是作為其中的一個行動類型。因此，宗教被深深嵌入國家權力秩序，首先要表達的，是所謂“文化—倫理—適應”的教化功能，而不得不常常忽略自身存在的社會組織形式，更無法把它們一再企求的合法性，作為體制宗教的實踐邏輯了。

至於在經由個人信仰而建構為宗教組織的實際邏輯中，對於宗教風險的規避，人們常常發見的普遍現象，並非所謂宗教市場之中的交易成本，而是對世俗利益的追求和考量，其皈依、其改



宗、其從一個宗教活動場所轉移到另一個宗教活動場所，並不是宗教組織在教派與教會之間的組織變遷，更多的則是出自於個人利益的實踐邏輯。許多人在選擇自己的信仰時，他們更願意停留在“宗教—信仰”的體制之外，不願意進入制度宗教，而願意做一個“信仰個體戶”，精神走私，靈魂出竅，從而出現了制度經濟學所指出的“個人間效用不可比”的宗教—信仰關係。既徘徊在國家權力秩序之外，同時亦拒斥任何具有群體行動邏輯的宗教組織。他們覺得，這樣的個人信仰，才是真正的自由信仰和信仰自由。

至於中國人的信仰方式，即楊慶堃提出的宗教分散性特徵，導致中國人在宗教認信的時候，其中的選擇機制也是同樣的拉拉雜雜，不一而足。其對於宗教風險的規避、其對於世俗利益的理性考量、其對於宗教信仰形式的認定……，似乎也是在宗教領域之外完成的。這就是說，宗教經濟學之市場現象，常常能夠規避和處理信仰者個人的宗教風險，促使信仰者個人在教會和教派之間發生重新的選擇，促使教會和教派的變化之間建構出一種類似於市場般的自由變遷。但是，這種現象並不存在於中國宗教與信仰者的關係之間。

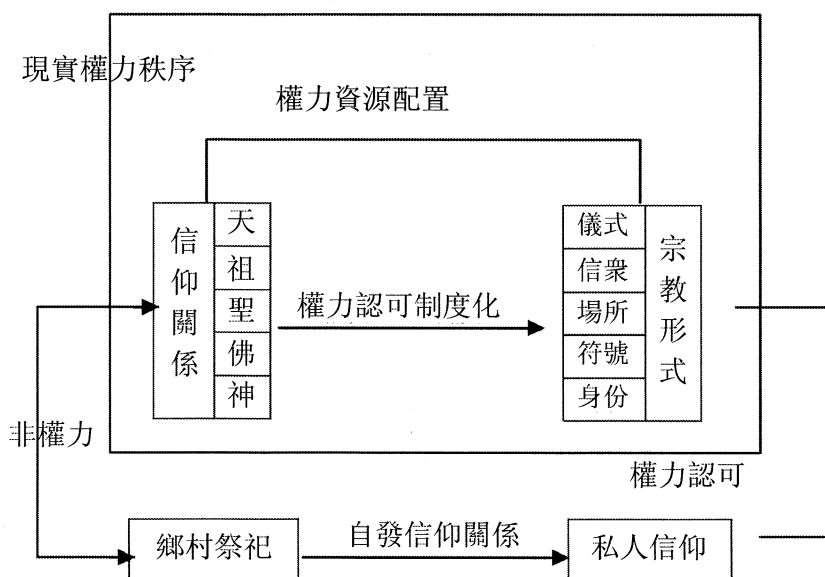
人們對於信仰方式的基本選擇，往往是身份、地位、現實生活、人際交往關係諸問題，至於宗教產品的品質所導致的信仰改變、乃至宗教間教派的遷移現象，不是沒有，而是比例太少或不成比例。因此，可以認定的是，中國宗教的非制度—擴散特徵，實際上是源自於“第三方”的實踐邏輯之中。

這說明當代中國宗教組織結構，無法存在宗教組織間的內在分化可能，如從教會 church 演變為教派 sect 那樣的變遷規律。各級宗教組織的合法性表達，並非宗教組織的合法性本身，而是宗教組織在“雙重管理”過程中，向宗教組織之外爭取獲得的合法性可能，從而在其“實踐邏輯”的表達程式中，構成我所論證的“鑲嵌式”宗教形態。



其中的吊詭是，中國人的信仰，並不完全建立在馬克斯·韋伯所強調的宗教共同體的基礎上，而建構於各種現世關係交叉整合的關係模式中，如血緣關係共同體、權力共同體或者現實利益共同體。要而言之，這就形成了中國宗教與私人信仰之間的衝突、中國宗教與宗教倫理之間的分離、以及中國宗教與宗教制度間的矛盾。承受著這些矛盾、衝突和分離關係的制約，中國社會就建構了弱關係的信仰方式以及強關係的宗教形態，並且在此強弱關係的對立、分合、變遷的形式之中，衍生出中國宗教形形色色的關係模式。

其具體關係結構，如圖所示：



在現世權力秩序之中的宗教，大多是體制宗教的存在格式，它們服從於現世的權力資源配置方式，從而具有合法的活動場所和組織形態；而那些存在於這一權力秩序之外的私人信仰和民間宗教，則是一種非權力的意義尋求方式和信仰方式。它們或許能夠進入權力秩序，或者就喜愛呆在權力秩序之外，自認自在。



實際上，對中國宗教社會學研究已經發揮了重要作用的理論與方法，乃是出自於現實權力秩序的功能主義及其定義。因此，中國宗教學術界首先應當從功能主義的狹窄視野中解脫出來，賦予中國宗教本來就具有的社會自主性，建構中國宗教在國家權力與經濟市場之外的那種“社會性”，⁹² 以最終祛除那些把中國宗教、信仰鑲嵌在權力秩序中、使它們“入魅”的各種關係和現世力量，促使中國宗教實現“脫敏”。就此來說，我以為最要緊的事情是，借助於社會科學的諸種理論方法，把中國宗教與信仰之中的各種複雜關係梳理清楚，與歐美宗教社會學研究理論體系進行對話，最終為中國宗教本土性的經驗建構及其理論驗證，提供一個真實的宗教—社會基礎。

中國人的弱關係信仰方式、強關係宗教組織，本質卻都是一種特別的關係主義實踐方式。許多關於中國宗教、中國人信仰的東西，都可以放在這種實踐關係之中，最後被真實理解。

根據中國人的關係—信仰模式，以及中國宗教社會學方法論關係主義，使我們在認定中國信仰和中國宗教的社會特徵時，必須定義其中的各種神聖資源、社會資本、權力關係及其宗教資本的構成內涵。應當明白，它們並不完全是宗教組織的信仰者、並非宗教產品的提供者，而往往是“各種關係中的信仰者”、諸種資源糾合的宗教產品。強關係的體制宗教，弱關係的私人信仰，其問題焦點依然還是某一種關係中的信仰者，這些“各種關係中的信仰者”，如何結合成為一種可以叫做宗教的制度之中。從信仰到宗教的實踐邏輯，直接地制約了那種具有獨立規範結構的宗教構成。如同方法論關係主義所指出的那樣，社會現象的事實和原則不可以化約為關於個人的知識。因為他們是從許多個人所形成的關係、群體和機構之中滋生出來的，並獨立於個人特徵之外。⁹³ 但是，它們有多少具有個人信仰的特徵和意義，使私人信仰能夠得到一定的意義滿足和精神慰藉。



只是中國宗教的社會特徵，決定了中國人的信仰關係，必當經歷一個制度化、構成合法性宗教組織或宗教社團的變遷歷程。這當然關係到所謂的制度宗教能否建構起來的問題，更關係到人們對中國宗教本土化實踐的理論總結與邏輯提升。

爲此，在當代中國宗教社會學的研究層面，在解釋中國宗教的發展和變遷的時候，應當密切關注中國宗教的發展和變遷，特別是要關注信仰與宗教之間“第三方”關係模式或“實踐邏輯”的變遷形式。

楊慶堃先生的中國宗教社會學研究，源自帕森斯傳統與現代兩分法的五對“模式變數”中專一性 (specificity) 與擴散性 (difference) 的一組概念。⁹⁴ 這組概念，它們涉及的是信仰者角色關係，主要是指一個人對另一個人投入的範圍。如果相互的義務狹隘，並且是被具體限定的關係，那麼這種模式是專一性的；相反，如果從其他人那裏取得，或給予其他人的滿足是廣泛的，那麼此種模式就是擴散型的。楊氏在他的中國宗教社會學研究領域裏，則以制度概念取代了專一型這個概念，從而建構了制度宗教與擴散宗教這一組概念，的確是拓展了中國宗教社會學的研究方法。

最重要的是，楊氏建構起來的這組概念，忽略了橫隔在私人信仰和制度宗教之間的“實踐邏輯”。即便是他晚年提出的“混合宗教”概念，同樣也沒有走出中國宗教在“制度”與“擴散”之間的偏倚傾向。而一個具有關係主義特徵的實踐邏輯，也許會整合了中國社會中的體制宗教和擴散宗教之間的互動關係。楊氏之後的批評者對於楊慶堃先生這組宗教概念的各種批評，似乎也沒有看到這一“實踐邏輯”的獨特功能。時而批評楊氏的“制度宗教”概念，具有歐美宗教中心主義之嫌；時而強調楊氏的“擴散宗教”對於中國社會、文化的重要。



應指出的是，楊氏在此概念之中，還曾淡化了這組概念本來所應該具有的、傳統與現代彼此兩分的社會學內涵，以“制度”一詞，替代了固有“專一”概念，透出了功能主義常常使用的功能替代之方法論的底色。所以，當中國宗教已經進入當代中國社會劇烈變遷的時候，這一制度宗教概念中的“制度性”，卻已呈現出應當從體制宗教，還原為“專一型”制度宗教的社會要求，還原為現代社會中擴散宗教與專一宗教的雙重對應關係，進而才可能梳理、淡出了這強大的“實踐邏輯”的關係制約。

如果說，傳統社會的信仰者角色關係是擴散型的，那麼，現代社會的信仰者角色關係則應當是專一型的。專一型的關係，是通過一定的法律制度或條文明確規定了的，如同科層制度組織中的角色關係，各司其職，規則行事，責任義務十分明瞭；擴散型關係通常表現在親密的朋友或小群關係之中，它是傳統社會人際關係與交往的一般模式。⁹⁵ 從此層面推論開去，中國宗教與信仰之間的“實踐邏輯”，倘若有可能發生真正的變遷的話，那麼，它們就必然要把楊慶堃先生替換過的專一性概念，再度予以還原，以宗教專一性還原那出自於“實踐邏輯”的宗教制度性，以充分實現專一性與擴散性這組概念之中所包含的信仰現代性內涵。

實際上，現代社會的任何宗教體系，都應當具有一定的制度性，方才能夠呈現其本身所具有的專一性和社會性。而無法具備制度性、專一性和社會性的宗教形式，往往就只能是擴散的、私人的自由信仰而已。其中，中國當代宗教的社會性，處於權力話語與市場經濟領域之外的獨立自在，具有合法的存在空間，進而整合其本身具有的專一性和制度性，最終建構有當代宗教合法性的“三位一體”（專一性、社會性、制度性）結構。至此，楊慶堃關於制度宗教與擴散宗教的概念，才具有進一步加以詮釋和發展的可能，同時亦能避免以往討論的某些不足：即強調了宗教的



制度性而忽略了信仰的專一性；關注了信仰的擴散性而淡化了宗教的社會性。

或許，中國宗教對於社會性、制度性、專一性的有機整合，便是中國宗教合法性結構的基本建構路徑。因為，任何一個現代社會中的宗教，其功能、其結構，均應以提供專業型宗教服務作為制度基礎的。否則，它就會難以自持，終究會與國家權力糾纏不清，個中關係難解難分，甚至兩敗俱傷。

如此，在中國“關係—信仰模式”之間，擬再加入“宗教理性化模式”、“宗教社會化”命題，進而建構“關係—信仰模式”中的宗教理性化關係。它既能超越世俗化理論對於宗教功能的單純低估，同時亦能補充體制宗教在討論中國宗教時，單純強調宗教的制度建構，促使宗教社會學界把這種理性化體系，建構為一種更加厚實的宗教社會性的表達邏輯，不再忽略其間的第三方關係或實踐邏輯。正因如此，中國宗教社會學的研究，幾乎同時就是對於中國社會權力的研究。忽略了對這個層面的把握，中國宗教社會學的研究就會失之為一組組空洞的概念、資料或圖表。所以，伴隨著中國當代社會的急遽變遷，中國宗教可能發生變遷的行動邏輯，無疑要從它的實踐邏輯而發生的變異開始。

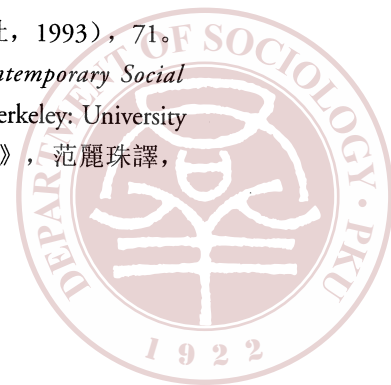
從信仰到宗教的“實踐邏輯”，如何才能夠出離了中國社會獨具的“神聖型關係理性”模式，促使中國人的神倫—人倫關係，能夠自由呈現理性化、社會化和專業化諸模式，則應是日後中國宗教正常發展的唯一路徑，亦當是中國宗教社會學應當研究的主要問題。

注釋

- 1 此文原名《從信仰到宗教的“中間邏輯”》，因“中間邏輯”一詞易起歧義。現將其改為“實踐邏輯”，不失原意而容易理解。在此，對宗教學界同仁們的建議深表謝忱。



- 2 黃宗智,〈認識中國——走向從實踐出發的社會科學〉,《世紀中國》,www.cc.org.cn, 2005年1月20日。
- 3 方文,〈疊合認同:“多元一體”的生命邏輯〉,《社會學研究》(2008),第6期。
- 4 盧雲峰,〈超越基督宗教社會學:兼論宗教市場論在華人社會中的適用性問題〉,《社會學研究》(2008)第5期。
- 5 皮埃爾·布爾迪厄,《實踐理性—關於行為理論》,(北京:三聯書店,2007),137、133。
- 6 布賴恩·特納,〈人權理論概要〉,載於《公民身份與社會理論》,布賴恩·特納編,郭忠華等譯,(吉林出版集團有限責任公司,2007),195、212-213。
- 7 傑西·洛佩茲、約翰·斯科特,《社會結構》,(長春:吉林人民出版社,2007),95。
- 8 皮埃爾·布爾迪厄、華康德,《實踐與反思》,(北京:中央編譯出版社,1998),17。
- 9 皮埃爾·布爾迪厄、華康德,《實踐與反思》,(北京:中央編譯出版社,1998),133。
- 10 G.西美爾,《宗教社會學》,(上海:上海人民出版社,2003),曹衛東譯,5。
- 11 劉小楓,〈西美爾論現代人與宗教〉,載於《現代人與宗教》,G.西美爾著,(北京:中國人民大學出版社,2003)。
- 12 G.西美爾,《宗教社會學》,(上海:上海人民出版社,2003),曹衛東譯,109。
- 13 林南,〈中國研究如何為社會學理論做貢獻〉,載於《中國社會與中國研究》,周曉虹主編,(北京:社會科學文獻出版社,2004),48-92。
- 14 費孝通,《鄉土中國》,(北京:三聯書店,1985)。
- 15 孫立平,〈“關係”、社會關係與社會結構〉,載於《轉型與斷裂——改革以來中國社會結構的變遷》,(北京:清華大學出版社,2004),247-248;李沛良,〈論中國式社會學研究的關聯概念與命題〉,載於《東亞社會研究》,北京大學社會學所編,(北京:北京大學出版社,1993)。
- 16 金耀基,《中國社會與文化》,(香港:牛津大學出版社,1993),71。
- 17 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of Calif. Press, 1961). 或楊慶堃,《中國社會中的宗教》,范麗珠譯,(上海:上海人民出版社,2007)。



- 18 此所謂“神倫關係”，乃強調中國宗教信仰中的神人關係如同人倫關係，是具格局而有差序的。神有差序，如世俗之人。不同的神倫關係，即有不同的信仰方式及其實踐方式，如此則能混合於人倫世俗關係之中。
- 19 皮埃爾·布爾迪厄，《實踐理性—關於行為理論》，（北京：三聯書店，2007），16。
- 20 裴迪南·滕尼斯，《新時代的精神》，林榮遠譯，（北京：北京大學出版社，2006），233。
- 21 Blau, Peter M., ed. *Approaches to the Study of Social Structure* (New York: Free Press, 1975).
- 22 皮埃爾·布爾迪厄，《實踐與反思》，（北京：中央編譯出版社，1998），15-16。
- 23 1985年，格蘭諾維特曾經在《美國社會學雜誌》提出了“嵌入性” (embeddness) 概念，認為經濟行為嵌入社會結構，核心的社會結構即人們生活中的社會網絡。
- 24 孫立平，〈“關係”、社會關係與社會結構〉，載於《轉型與斷裂——改革以來中國社會結構的變遷》，（北京：清華大學出版社，2004），246。
- 25 Granovetter, “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”. *American Journal of Sociology* 91 (1986), 481-510.
- 26 羅家德，《社會網分析講義》，（北京：社會科學文獻出版社，2005），9-10、15。
- 27 傑西·洛佩茲、約翰·斯科特，《社會結構》，允春喜譯，（長春：吉林人民出版社，2007），4-5、20-21。
- 28 王銘銘，《山街的記憶：一個台灣社區的信仰與人生》，（上海：上海文藝出版社，1997），61。
- 29 T. 帕森斯，《社會行動的結構》，張明德等譯，（南京：譯林出版社，2003），616。
- 30 傑西·洛佩茲、約翰·斯科特，《社會結構》，允春喜譯，（長春：吉林人民出版社，2007），76。
- 31 劉小楓，〈西美爾論現代人與宗教〉，載於《現代人與宗教》，G. 西美爾著，（北京：中國人民大學出版社，2003）。
- 32 唐逸，〈基督信仰中國本土化的癥結〉，《戰略與管理》第1期 (1998)。
- 33 孔飛力，《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》，（上海：三聯書店，1999），129，注2。



- 34 羅德尼·斯達克，羅傑爾·芬克，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》，（北京：中國人民大學出版社，2004），129。
- 35 羅德尼·斯達克，羅傑爾·芬克，《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》，（北京：中國人民大學出版社，2004），206，注1。
- 36 梁漱溟，《中國文化要義》，（上海：學林出版社，1987），87。
- 37 埃米爾·塗爾幹，《宗教生活的基本形式》，（上海：上海人民出版社，1999），11、54、558。
- 38 蔡彥仁，〈中國宗教一定義、範疇與方法學芻議〉，載於《史學方法與歷史解釋》，康樂、彭明輝主編，（北京：中國大百科全書出版社，2005），204-214。
- 39 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and some of their Historical Factors* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1961).
- 40 劉創楚、楊慶堃，《中國社會：從不變到巨變》，（香港：香港中文大學出版社，1997），65-68。
- 41 童星主編，《發展社會學與中國現代化》，（北京：社會科學文獻出版社，2005），72。也有學者把這組概念譯為“特殊性”與“普化性”、或“散開性”等等，本書僅使用“擴散型”這個譯法。
- 42 李向平，《信仰、革命與權力秩序——中國宗教社會學研究》，（上海：上海人民出版社，2006）。實際上，中國語境中的“制度宗教”已演變為“宗教制度”；而鑲嵌在官方權力中的宗教，大多呈現為一種“體制宗教”。
- 43 G. 西美爾，《現代人與宗教》，（香港：香港漢語基督教文化研究所，1997），7。
- 44 楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，見楊聯陞著，錢賓四先生學術文化講座，《中國文化中報、保、包之意義》附錄二，（香港：香港中文大學出版社，1987），56-57。
- 45 梁啟超，《中國歷史研究法補編·宗教史》，《飲冰室文集·專集》之九十九，（北京：中華書局，2003），142。
- 46 楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，載於《中國文化中報、保、包之意義》，（香港：香港中文大學出版社，1987），8、49、64。
- 47 《國語·魯語上》：“上甲微，能帥契者也，商人報焉”。韋昭註“報，報德，謂祭也。”《禮記·郊特牲》“祭有報焉”，鄭玄註：“報，謂若獲禾報社。”
- 48 楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，載於《中國文化中報、保、包之意義》，（香港：香港中文大學出版社，1987），63。



- 49 Lucy Tan, "Ancestor Worship Judged by Scripture," in *Christian Alternatives to Ancestor practices*, ed., Bong Rin Ro (Taiwan: Asia Theological Association, 1985) 79.
- 50 Li, Yih-yuan, "Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discuss", in *Ancestors* ed. by William H. Newell (The Hague: Mouton Pub, 1976), 362.
- 51 Freedman, "M. Ancestor Worship: Two Facests of the Chinese case", in *The Study of Chinese Society: Essays of Maurice Freedman* (Stanford: Stanford University Press, 1979), 299.
- 52 參M. 牟斯, 《禮物: 舊社會中交換的形式與功能》, (台北: 遠流出版事業公司, 2004)。
- 53 Lien-sheng Yang, "The Norm of Reciprocity of 'Pao' as a basis for Social Relations inChina," in *Chinese Thought & Institutions*, ed., Tohn K. Fairbank (Chicago: Uiniversity of Chinese Press, 1957), 291-309. 金耀基, 《中國社會與文化》, (香港: 牛津大學出版社, 1993), 22-23。
- 54 楊國樞, 《中國人的社會取向: 社會互動的觀點》, 載於《中國社會心理學評論》第一輯, 楊宜音主編 (北京: 社會科學文獻出版社 2005)。
- 55 楊國樞, 《中國人的社會取向: 社會互動的觀點》, 載於《中國社會心理學評論》第一輯, 楊宜音主編 (北京: 社會科學文獻出版社, 2005)。
- 56 楊國樞, 《中國人的社會取向: 社會互動的觀點》, 載於《中國社會心理學評論》第一輯, 楊宜音主編 (北京: 社會科學文獻出版社, 2005)。
- 57 “權力在任何政治體制中都難以定義, 但它在中國特別模糊。” 詹姆斯·R. 湯森等, 《中國政治》, (南京: 江蘇人民出版社, 2004), 64。
- 58 讓一皮埃爾·韋爾南, 《神話與政治之間》, (北京: 三聯書店, 2001), 230、225。
- 59 傑西·洛佩茲·約翰·斯科特, 《社會結構》, (長春: 吉林人民出版社, 2007), 69。
- 60 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of Calif. Press, 1961), 295-296.
- 61 葉啟政, 《制度化的社會邏輯》, (台北: 東大圖書公司, 1992), 113。
- 62 林南, 〈中國研究如何為社會學理論做貢獻〉, 載於《中國社會與中國研究》, 周曉虹主編 (北京: 社會科學文獻出版社, 2004)。
- 63 青井和夫, 《社會學原理》, (北京: 華夏出版社, 2002), 100-101。



- 64 引自傑西·洛佩茲、約翰·斯科特，《社會結構》，（長春：吉林人民出版社，2007），79。
- 65 美國社會學家彼特·伯傑曾在研究東亞經濟發展模式時認為，與東亞經濟緊密聯系的並非西方資本主義的個人主義，也不是人們常說的“集體主義”，而是一種“公有主義”。本概念受此啟發，卻另有具體界定。參 [美] 比爾·莫耶斯等，《美國心靈—關於這個國家的對話》，（北京：三聯書店，2004），648。
- 66 李向平，〈宗教的權力表達及其形式〉，《江西師範大學學報》2004年第6期。
- 67 正式變體與隨意變體的概念，參曼瑟爾·奧爾森，《集體行動的邏輯》，（上海：上海人民出版社、上海三聯出版社，2003），14。
- 68 Kenneth Dean 曾在論述南中國福建莆田的民間宗教儀式的時候，認為它們中間存在著一種集體公用的功能，他稱之為“地方公用型宗教儀式”（*The China Quarterly*, January–March, 2003, 339–358）。此處我所使用的“公用”的概念，則指國家權力對於信仰群體公用功能的強調和制約，與民間宗教的“公用”層次不同。
- 69 羅納德·德沃金，《自由的法—對美國憲法的道德解讀》，（上海：上海出版社，2001），24。
- 70 孔飛力，《叫魂—1768年中國妖術大恐慌》，（上海：三聯書店，1999）。
- 71 楊中芳，〈試論中國人的“自己”：理論與研究方向〉，載於《中國人·中國心—人格與社會篇》，楊中芳等主編（台北：遠流出版社，1991）。
- 72 金耀基，《中國社會與文化》，（香港：牛津大學出版社，1991），15，註35、36。
- 73 尼克拉斯·盧曼，《權力》，（上海：上海人民出版社，2005），70。
- 74 尼克拉斯·盧曼，《權力》，（上海：上海人民出版社，2005），5–20、36。
- 75 湯瑪斯·戴伊，《權力與社會》，（台北：桂冠圖書有限公司，2000），3–4。
- 76 H. H. Saunter, “Whole Human Beings in Whole Bodies Politic”, in *Kettening Review* (Fall, 1998), 66–73. 這些關係體系，是由身份、利益、權力、感知與誤解、交互作用（包括對抗與合作）等五要素組成。
- 77 喬納森·特納，《社會學理論的結構》（上），（北京：華夏出版社，2001），299。



- 78 喬納森·特納，《社會學理論的結構》（上），（北京：華夏出版社，2001），261-264。
- 79 喬納森·特納，《社會學理論的結構》（上），（北京：華夏出版社，2001），290。
- 80 金耀基，《中國社會與文化》，（香港：牛津大學出版社，1993），6-7。
- 81 丹尼斯·朗，《權力論》，（北京：中國社會科學出版社，2001），151。
- 82 丹尼斯·朗，《權力論》，159。
- 83 格蘭諾維特曾於1973年在《美國社會學雜誌》發表“弱關係的力量”（The strength of Weak Ties）一文。文章研究了美國社會勞動力流動問題，提出弱關係力量的假設。他所說的關係是人們之間由於交流和接觸而產生的紐帶聯系，並將關係分為強關係和弱關係。其劃分乃通過互動頻率、感情力量、親密程度、互惠交換等四方面尺度來測量的。強關係維系著群體、組織內部的關係，即通常說的朋友關係。弱關係在群體、組織之間建立紐帶聯系，即一般相熟關係。但由於弱關係分布範圍廣，在群體之外，反而比強關係更容易充當獲得信息和資源的橋梁，而這些資源對個體來說是有用的。此借其“強-弱關係”概念，但在具體論述時有差異。
- 84 科爾曼，《社會理論的基礎》（上），（北京：社會科學文獻出版社，1990），354。
- 85 此處關於弱關係、強關係的論述，參林南，《社會資本——關於社會結構與行動的理論》，（上海：上海人民出版社，2005），58-77。
- 86 曹正漢，《觀念如何塑造制度》，（上海：上海人民出版社，2005），59-60。
- 87 金耀基，《中國社會與文化》，（香港：牛津大學出版社，1993），8-9。
- 88 S.N.艾森斯塔特，《帝國的政治體系》，（貴陽：貴州人民出版社，1992），8-9。
- 89 參羅伯特·W.傑克曼，《不需要暴力的權力—民族國家的政治能力》，（天津：天津人民出版社，2005），138。
- 90 讓-皮埃爾·韋爾南，《神話與政治之間》，（北京：三聯書店，2001），229。
- 91 喬納森·特納，《社會學理論的結構》（上），（北京：華夏出版社，2001），291。
- 92 關於中國宗教“社會性”論述，請參李向平，《中國當代宗教的社會性詮釋》，（上海：上海人民出版社，2006）。



- 93 Ho, D. Y. F., "Interpersonal Relationships and Relationship Family Dominance: An Analysis Based on Methodological Relationalism". *Asian Journal of Social Psychology*, 1 (1998), 1–16.
- 94 許倬雲，《楊慶堃先生的治學生涯》，《許倬雲自選集》，（上海：上海教育出版社，2002），66–67。
- 95 童星主編，《發展社會學與中國現代化》，（北京：社會科學文獻出版社，2005），72。

