

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

會堂—叢林—江湖—教門——傳統中國宗教的社會形式

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Dai, Liyong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 13:57:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166893

會堂－叢林－江湖－教門

——傳統中國宗教的社會形式

戴立勇

江漢大學政法學院講師

中國人民大學宗教學專業博士

本文將按中國社會自身的邏輯，對作為一種社會現象的中國宗教，展開整體、動態的類型學（typology）描述。這涉及兩項任務：一是涵蓋中國社會中所有的宗教或宗教性活動的基本類型，揭示其社會表現形式；二是動態描述它們之間的關聯與演化關係。建立中國宗教的類型學後，再分析其人口與張力分佈，並與西方宗教「教會－宗派－教派－膜拜」的類型學進行對比。

一、會堂

1. 會堂的界定

在傳統社會，存在一個主幹性的社會體系，它是集政治、經濟、宗教、教育、學術等多功能於一體的社會建制系統。在其上部，是從「縣」、「府」、「省」直到「朝廷」，具鮮明儒教特徵的帝國體系，在下部，是基礎廣泛、遍佈各地的平民化家族和宗族組織（尤其宋代以後）。重要的是，不僅上、下部具有同樣鮮明的儒教特徵，而且，科舉制將它們有機聯結起來，造成家國同構的社會結構特徵。

因此，無論「儒家」、「儒學」、「儒教」，還是「禮教」、「名教」等，都只描述了該混合體系的某一側面（意識形態、學術思想、或禮制規範的那一面）；「宗法性傳統宗教」¹的名稱，只描述該混合體系中的祭祀活動，或相關的具宗教性質的官方儀典；「制度化儒家」²的命名，則只注意上部結構，並剛好忽略「宗法性傳統宗教」所強調的部分。

那麼，究竟該如何描述傳統社會中這一主幹性的家國同構的社會體系？從社會學角度分析，該主幹體系實際上為中國人造成一個從「家庭」、「家族」、「宗族」到「縣」、「府」、「省」、「朝廷」等逐層級上升的意義性公共交往空間，其象徵性建築空間分別是廳堂（堂屋）、祠堂、衙堂（衙門）、廟堂（殿堂）、朝堂（朝廷），因此筆者主張從中抽象出一個社會學概念：會堂。

要注意的是，會堂中的交往活動始終按儒家「親親」、「尊尊」、「長長」、「男女有別」的原則，被組織和規範起來。較低層級的會堂是以「孝」、「悌」為中心，較高層級的會堂則以「忠」為中心。至於交往活動的邊界機制，則大致以親疏有別、尊卑有序的「差序格局」³為準。

綜上所述，會堂是中國傳統社會中主幹性的公共交往空間，⁴它以儒教的宗法性的「禮」為主要規範組織並運轉，

1. 見牟鍾鑒，〈中國宗法性傳統宗教試探〉，載任繼愈編，《儒教問題爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000），頁240-262。
2. 余英時、金耀基、干春松等人主張「制度化儒家」的概念，見干春松對此問題的概述，干春松，《制度化儒家及其解體》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁1-34。
3. 「差序格局」是費孝通中國社會學研究中十分重要的概念。需指出的是，差序格局實際上是盧曼（Niklas Luhmann）所說的前現代社會中以階層性分化和地區性分化為主導的一種社會現象，並非傳統中國社會獨有。當然，「鄉土中國」的差序格局又自有其獨特而典型的意義。見費孝通，〈鄉土中國：差序格局〉，載氏著，《費孝通學術論著自選集》（北京：北京師範學院出版社，1992），頁357-365。
4. 這裏所說公共交往空間，非指自然或物理意義上的空間（space），而是社會學概念，即所有相關的意義性交往活動（meaningful communication）所構成的場合（place），這些場合疊加起來，形成社會性的公共領域。

在基層，表現為由家庭、家族、宗族等社會組織⁵所構成的一圈圈放大的初級會堂（以血緣和婚姻關係為主導因素的、地區性的社會結構分化），在上部，是一圈圈上升的按制度化儒家的理念與規範建構起來的從「縣」、「府」、「省」直到「朝廷」的次級會堂（以科舉制為樞紐，政治、文教、祭祀等多功能一體的階層性的社會結構分化），兩者相加，構成傳統社會中「家」「國」同構的、社區性的（Gemeinschaft）主幹社會體系。⁶

此外，還應區分初級會堂與次級會堂：人們須擁有資格，如通過科舉考試，軍功，蔭補等，才能進入次級會堂；但一般而言，從一出生，一個人就天然地屬於某一初級會堂——在傳統社會，婦女地位較為特殊，她們出嫁後，即屬於另一會堂，或者不如說，她們在會堂中並不具備明確的權利與地位；另外，從理論上講，出為僧道者、流民，均處於初級會堂外。

2. 會堂的功能

會堂是多功能混合一體的社會體系（system），這與現代社會中功能分化的亞體系（sub-system）有很大相同。簡言之，初級會堂和次級會堂都同時具備政治功能、經濟功能、文化教育功能、爭水或治水的功能，以及宗教功能。限於篇幅，這裏只討論宗教功能。

首先，祭祖、喪葬活動等意義性的公共交往活動，是初級會堂生活中的頭等大事。經過莊嚴、隆重的儀式，以血緣為基礎的輩分、長幼等關係，被強化或「再生產」出

5. 趙沛主張，凡同居共財的稱為「家庭」，五服以內的成員為「家族」，五服以外的共祖族人為「宗族」，此說甚為簡當。見趙沛，《兩漢宗族研究》（濟南：山東大學出版社，2002），頁12-13頁。

6. 在英文中，最接近「會堂」涵義的一個詞也許是“synagogue”（猶太人進行宗教活動或學習的建築場所），因此也許可將「會堂」譯作“Conagogue”（Confucian synagogue）。

來，從而增強凝聚力。對於同宗的子孫，祭祀祖先，既是權利，也是義務。具備資格而不參與，或被剝奪資格，在公共生活中都會構成嚴重事端。祭祖與喪葬儀式等合起來，實際上形成一個超越「生」、「死」的意義系統，在該系統中，個體有限的生命似乎得到昇華，並具備某種永恆價值。

此外，一些儒家知識分子主張，除祭祖外，人們至少還應按時「祭五祀」，⁷即按時祭祀戶、灶、中霤、門、行等神靈。

至於次級會堂，則具有明顯和獨佔的宗教功能。大體可推斷，古代社會自《國語》、《尚書》中所講的「絕地天通」⁸後，上層統治階級即已壟斷人與主要天神之間的溝通。其後，隨王朝體系不斷完善，逐漸發展為完備和排他性的國家祭典系統（包括大祀、中祀、群祀等）。這意味着，朝廷獨佔了對天地日月社稷及重要山川等的祭拜活動，同時與科舉、文教制度相配合，又建立祭孔、祭祀其他歷史人物的官方儀典。在祭祖與喪葬制度方面，會堂體系還規定了嚴格的等級制度。

3. 會堂的宗教品格

應從「祭祀」——會堂體系中宗教性的交往活動——入手，來分析會堂的宗教品格。

人文主義的宗教

孔子說：「祭如在，祭神如神在」，⁹這與人格神的觀念已有較大區別。相應地，國家祭典系統中，就有一部分儀

7. 清儒顏元就有類似主張，見李申，《中國儒教史（下卷）》（上海：上海人民出版社，2000），頁849。

8. 《國語·楚語下》，《尚書·呂刑》。

9. 《論語·八佾第三》。

典不能被簡單看作神靈崇拜。康熙曾明確對傳教士表示：「敬孔和敬祖純為表示愛敬先人和先師，不是宗教迷信」。¹⁰

儒家對祭祀的理解，一定程度上已達到韋伯（Max Weber）所說的「除魅」（disenchantment）。對韋伯而言，除魅意味着拋棄巫術與密法，以及信仰的理性化。¹¹對照《禮記》中〈祭法〉、〈祭義〉、〈祭統〉等篇，不難發現，儒家的祭祀觀念已相當理性化，韋伯所說的「強制神」觀念¹²在其中明顯已居次要地位。儒家祭祀活動所追求的，是「誠」、「敬」、「禮」，即人與「神」、「先人」、「先師」的真誠和諧的共存。¹³〈祭統〉甚至說：「夫祭者，非物自外至者；自中出生於心也。心怵而奉之以禮，是故唯賢者能盡祭之義」。要之，儒家強調「祭之以禮」，¹⁴倫理品格鮮明。¹⁵

現代的宗教社會學往往注重宗教的社會功能，如將宗教活動或禮儀視作「集體表象」，並認為禮儀的重要性在於不斷「再生產」社會關係和團結。儒家在兩千年前就已認識到這一點。¹⁶這從另一側面說明，會堂體系中的宗教活動，合理化程度很高。將儒教的祭祀活動說成是「人文主義的」和「除魅的」，並不過分。

-
10. 引自林金水，〈儒教不是宗教——試論利瑪竇對儒教的看法〉，載任繼愈編，《儒教問題爭論集》，頁163-170；引文見頁169。
 11. 弗蘭德著，康樂、簡惠美譯，〈馬克斯·韋伯的宗教社會學〉，載韋伯著，康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（五）》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁424。
 12. 關於韋伯的「強制神」和「崇拜神」的概念，見康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（八）》（桂林：廣西師大出版社，2005），頁30-34。
 13. 在《禮記·祭義第二十四》中，在在可見對「敬」、「忠」、「備」、「信」、「慤」、「愛」等倫理品格的強調，及對「懷愴之心」、「怵惕之心」等情感狀態的暗示和啓發。
 14. 《論語·為政第二》。
 15. 韋伯在分析古代中國皇帝的卡理斯瑪權威時，其實已間接承認儒教中國的「倫理理性化」品格，只不過未能將這種倫理品格與儒家對祭祀活動的理解直接聯繫起來。見韋伯著，康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（五）》，頁68-69。
 16. 《禮記·祭統第二十五》曾明確地說：「夫祭有十倫……」

不完全性

但會堂中的宗教活動也有其「着魔」或「附魅」的一面。如對天地山川等的祭拜，就帶有神靈崇拜的性質。韋伯曾說，巫術信仰是中國皇權憲法之基礎的一部分。¹⁷這雖不無偏見，卻揭示一個事實：在會堂體系的宗教活動中，隱約包含控制「神」、使用「神」、安撫「神」、取悅「神」，以求獲得獨特利益的觀念。

實際上，儒教的祭祀包括幾個類別：祈（祈禱、祈求，即提出要求、請求幫助、請求降福等）、報（報答、報償）、告（報告、彙報），饗（神靈的享用，李申將其解釋為「保證鬼神的『生活』」¹⁸）等。因此，會堂體系中的宗教活動實際上表現出兩種相互衝突的傾向：

第一，基於關係性共在的生存論狀態。《孝經士章疏》云：「祭者，際也，人神相接，故曰際也」。孔子說「祭如在，祭神如神在」。《禮記·祭義》則強調「悽愴之心」、「怵惕之心」、「樂以迎來，哀以送往」、「濟濟漆漆」……對虔誠的儒教徒，這無不是真實的情感狀態。質言之，對真正的儒者，祭祀是一種具有「深度」和「意義」的交往活動，在那裏，誠實渺小的個人，濟濟漆漆的子孫，在與神、與天、與祖宗、與先師的氤氳交感中，進入真實、肅穆而又感人的共在狀態。此時，個體似乎趨入「永恆」或「大全」，趨入超驗而神聖之域。

第二——或它至少無力反對這種傾向——通過禮儀化的祭祀活動，以求取悅、安撫、使用、甚至控制「神」。當特定精神目的無法在會堂內部以公開、正統、合法的模式獲得滿足，無論初級會堂中的大眾，還是次級會堂中的

17. 韋伯著，康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（五）》，頁277-278。

18. 見李申，《中國儒教史（上卷）》，（上海：上海人民出版社1999），頁31-32。

菁英，甚至作為整個帝國之「最高祭司長」的天子，都有可能暫時撇開會堂這一紅塵中的交往空間，轉而訴諸外部宗教資源。

這就涉及儒教的不完全性：一方面，儒教的菁英主義路線使它未能在會堂的精神生活中佔領全部陣地（在韋伯看來，無論國家祭典，還是儒教的其他祭祀、崇拜活動，同樣都不管個人生活中的偶在與苦難）；¹⁹另一方面，儒教對祭祀活動的理解、詮釋，關於神鬼的觀念等，在理論上確實不夠完備。

二、叢林

1. 叢林的界定

叢林是會堂以外、並在一定程度上為會堂所承認的、合法的意義性交往空間，在其中，會堂的社會組織原則與邊界機制不再發揮作用，而是代之以佛教或道教的相應規範，相對於紅塵中的生活，這些規範表現出「出離」、「解脫」、「隱逸」、「自然」的性質，並指向「佛」、「道」等超越性終極實在，從而構成一種獨立於會堂體系之外、合法、專門的宗教性社會組織。

與會堂相比，叢林是另類意義交往空間。會堂是社會的「主幹」、「中心」，而叢林則相對處於「角落」、「邊緣」、「後院」（這裏指社會學意義上的空間，而非自然或物理空間）。作為宗教性的社會設置，叢林的邊界機制是開放、模糊的。儘管叢林的空間邊界十分明確（「山門」是其象徵），時間邊界也部分地確定（各種宗教節日，初一，十五，每一天中的某些時辰，是修行或開展宗教活動的時間，另外還有「教赴時機」、「對機說法」等不確定

19. 見韋伯著，康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（五）》，頁245-246、307。

的時間邊界），但最重要的社會邊界卻開放、並故意地模糊。韋伯認為，至少對俗人，中國的佛教和道教並未形成嚴格意義上的宗教共同體。²⁰這一判斷是準確的。

作為一種建制宗教，叢林的「成員」（或在其中發生意義性交往活動的分子）實際上有三類：第一類，屬於叢林者，即出家修行者，如比丘、比丘尼、道士、道姑；第二類，部分地屬於叢林者，即在家修行者，如居士、俗弟子；第三類，暫時性地屬於叢林者，這是指香客，即一般前往叢林進香、磕頭、許願、還願等燒燒拜拜者，或進行其他邊緣性宗教活動者。

西方學者發現，晚期現代社會（西歐或北美）開始出現「信仰而無歸屬於」（believing without belonging）或「有歸屬而無信仰」（belonging without believing）等精神現象。其實，在中國傳統社會，類似的「信仰而不屬於」、「信仰而部分地屬於」（partly belonging or double belonging）或「從事而不屬於」（doing without belonging）的現象，很早就已存在，而叢林是一種兼容於上述精神現象的建制宗教。²¹

2. 叢林的功能

消費

從宗教社會學或宗教經濟的角度分析，叢林與俗人的關係首先可用「消費」來概括。舉凡一般香客之朝山、進香、許願、還願、布施功德等，均可視作宗教消費。換言之，叢林是會堂體系外合法的宗教消費場所，在那裏，人們能獲得許多會堂本身無法提供或滿足的宗教性服務。當

20. 見同上，頁 308。

21. 在這個意義上，也許可直接將作為一種建制宗教形式的「叢林」譯為“*Forrest*”。

然，出於需要，僧道有時也會被請到俗人家中，進行消災、禳福、驅邪、喪葬法事等活動。

追從

出於個人興趣或獨特宗教稟賦，一些人會追從僧、道，甚至受戒成為在家信徒。人們追從叢林中的「師傅」，或為強身健體、祛病延年，或為服食煉養、修道成仙，或為超越輪迴、修成正果，或為奇技密法、人天福報……甚至貴為一國之君的皇帝——按韋伯的說法，中國的皇帝是整個國家祭典系統的「最高祭司長」——其中也不乏追從僧道者，如宋之徽宗，明之正德、嘉靖等。

遊覽

作為邊界開放的另類意義交往空間，叢林實際上是中國文化中充滿「魔法」或「魅力」的後花園，因此它是中國人郊遊、覽勝、參觀的重要場所。要強調的是，這一功能對叢林並非可有可無，它是叢林得以發揮其他社會功能必不可少的環節。與教堂、清真寺等宗教性社會設置相比，這也是叢林的特色所在。

流寓

有些叢林還具備接收客旅、收容、救濟等功能；特殊時期，寺院甚至能成為收容、救濟中心。有些用心讀書、準備科考的儒生，也喜歡寓居其間。

使用

傳統社會中，有時會出現叢林淪為俗人之附麗、甚至被當作工具使用的現象。如宋代較為普遍的功德寺現

象——寺院既喪失財產主權，住持與修眾也就淪為被使用的工具。²²這與上文所說「消費」在性質上有很大不同。

排斥

出於不同的立場或信念，俗人中也會有反感、排斥僧道者。不僅儒家知識分子中，不斷有人出來貶斥佛道，而且百姓中也時有類似情形發生。如明萬曆年間，江西樂安流坑董氏訂立「祠規」，第十三條為，「禁邪巫，不許僧道異流無故至門」。²³又如《吳氏世譜》：「後世子孫有棄父母出家為僧為道者不錄（原注：謂不系世次也）」；福建閩縣潘氏也規定：「其有棄家為僧為道者不錄」。²⁴這表明，叢林與俗人團體之間，畢竟存在一定程度的緊張關係。

3. 會堂與叢林的關聯模式

如上所述，會堂是傳統社會的「主幹」、「中心」，叢林則相對處於「邊緣」，因此二者之間當然以會堂為主導，叢林則相對被動。

管制

大體而言，自宋代以後，會堂與叢林的關係即趨於穩定，其標誌是，不再出現大規模滅佛或滅道的事件，而是代之以較為成熟、完備的管制政策。這主要包括三個方面：第一，設僧錄司、道錄司、祠部等機構，掌管天下僧道，並相應設立地方司衙門（其要點是，無論任命僧官、俗官，還是僧俗兩套體制並行，主導權始終在俗官手中）；第二，

22. 見何茲全，〈宋元寺院經濟〉，載《世界宗教研究》2（1992）；遊彪，〈宋代寺院經濟史稿〉（保定：河北大學出版社，2003），頁20-21。

23. 見周大鳴等，〈當代華南的宗族與社會〉（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003），頁263。

24. 見馮爾康等，〈中國宗族社會〉（杭州：浙江人民出版社，1994），頁204。

通過度牒、僧籍、寺籍、考試制度等，控制天下寺、僧的名額和僧官、住持的遴選；第三，破除僧道不徭不役的特權，將其納入稅、捐、役等經濟財政管理範圍，在一定程度上控制寺院經濟。

沙汰

北魏太武帝太延五年（438年），以沙門人數太多，詔罷沙門年五十以下者；宋仁宗景佑元年（1034年），詔「毀天下無額寺院」²⁵……朝廷時常採取專項行動，以沙汰叢林中職業修行者的存量（當然，最終未必能實現目標）。

整飭

宋太宗雍熙二年（985年），以嶺南有僧置妻孥者，乃詔禁止之，並令當地長吏誠厲以順正教；²⁶洪武中有詔，凡火居道士，許人挾詐銀三十兩、鈔五十錠，如無，打死勿論²⁷……整飭的行動歷朝均不鮮見，目的在於整頓叢林的風紀，同時通過不斷重申關於僧道之社會角色的定義，達到社會控制的目的。中國佛教之所以未像韓、日，演變出娶妻的僧侶，上述來自會堂的整飭行動，是重要原因。換言之，儘管整飭叢林的行動在具體行政目標上未必有效，但從長時段看，卻有效定位了叢林中職業修行者的社會角色，使任何可能的發展與變型都十分困難。²⁸

25. 《宋史·仁宗本紀》。

26. 《宋史·太宗本紀》。

27. 見牟鍾鑾、張踐，《中國宗教通史》（修訂本）（北京：社會科學文獻出版社，2003），卷下，頁803。

28. 三階教及其「無盡藏」制度的消失，即是叢林及其發展、變型受到強力制約的明證。

隔離

《宋會要輯稿》：「天禧元年，詔道士童行不由課試而披戴者，自今五五²⁹年內不得離宮觀，特賜師號紫衣者，三年內不得妄託假告出，求省親者，須計程給假。」³⁰

至明代，這類「定位」或「隔離」措施愈加嚴厲，天下佛寺被界劃為禪、教、講三類，並只許教寺教僧赴應法事。洪武二十四年更推出「申明佛教榜冊」，其中有「趨避條例」：「不許奔走市村，以化緣為由致令無籍凌辱，有傷佛教」；「敢有交結官府，悅俗為朋者，治以重罪……」。³¹周齊指出，這類條例的要點在於企圖「隔絕僧俗」。³²

另一些措施則起到限制信息傳播方式的作用。如唐代盛行一時的俗講，至宋初真宗年間，被正式下令禁止，作為後果，「變文」隨之消失。³³對中國佛教，這一歷史事件的影響也許是深遠的，因為俗講與變文有可能帶來正統佛教在世俗領域或普通民眾信仰世界的進一步擴張，從而使高僧佛教與一般民眾的佛教信仰有機結合。³⁴

使用

出於明確的經濟、政治目的，朝廷也有可能使用叢林中的修行者，如僧道度牒納銀，或大規模戰爭後，建寺超度亡靈。宋代還曾出現「寺觀贖剩」的制度，所謂「贖剩」，實際上是在不擇手段地掠奪寺院的經濟收入。³⁵

29. 後一個「五」疑為衍字——筆者注。

30. 《宋會要輯稿》「道釋一」之22。

31. 見《明會典》，卷一零四「禮部·僧道」。

32. 周齊，《明代佛教與政治文化》（北京：人民出版社，2005），頁129-130。

33. 見鄭振鐸，《中國俗文學史》（北京：東方出版社，1996），第六章「變文」，頁217-218。

34. 見歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993），頁207、210。

35. 見羅莉，《寺廟經濟論——兼論道觀清真寺教堂經濟》（北京：宗教文化出版社，2004）頁134。

禁毀

古代朝廷還可能採取大規模行動，全面禁毀叢林，強令僧道還俗。但這多半發生在宋以前的較早時期，此後，這類現象已很少發生。

三、江湖

1. 江湖的界定

使用漢語的人都知道「江湖」意味着甚麼，卻很難把這個詞譯為其他語言。在一定意義上，英文中underworld有點像漢語中人們所說的「江湖」，但二者的差異十分明顯：underworld是黑社會，即下面或下流的社會，而國人所謂「江湖」，是指「外面的世界」，其中既有「黑道」，也有「白道」，或「不黑不白」的部分。例如，江湖郎中、江湖藝人、四處流動的工匠、行商、攤販、走村串巷的算命先生、風水術士、乞丐、流民……這些人就常被稱作「跑江湖」的。也許因為出門在外，「江」和「湖」是主要的交通媒介——在古代，水路運輸遠比陸路重要——而與「外面人」打交道時，人們常感受到交往活動的不確定性，甚至會遭遇種種風險、威脅，於是便將「外面的世界」稱作「江湖」。³⁶

因此，可對「江湖」做如下社會學界定：江湖是指傳統社會中處於初級會堂間，次級會堂外，不包括叢林在內，離散，灰色的公共交往空間。³⁷

36. 胡小偉曾考察古漢語中「江湖」一詞的三種主要用法與涵義，並正確地指出，不能將「江湖」簡單等同為「黑社會」或「秘密社會」（事實上，那只是其中一部分）。但筆者不同意「江湖社會」的提法。參見胡小偉〈試論宋代的「江湖社會」〉，載張其凡、範立舟編，《宋代歷史文化研究（續編）》，（北京：人民出版社，2003），頁238-266。

37. 如有必要，可直接將「江湖」音譯為“Jianghu”。

2. 江湖領域中的交往活動

作為灰色和離散性的公共交往領域，江湖中既存在經濟、醫藥、文化娛樂等功能性的交往活動（如江湖郎中、藝人、四處流動的工匠、行商、走村串巷的算命先生、風水術士、流民），也存在暴力或準暴力的衝突行為（如俠、義、武師、武術門派或團體、鏢局、鏢師、黑幫、綠林好漢、鹽梟、土匪、草寇、馬賊、流氓、乞丐），另外，江湖領域中還存在廣泛的、不系屬於正統儒釋道三教的宗教性活動（值得注意者，在江湖領域，任何團體的構成與維繫，都需訴諸超越性維度，借用古人的話，凡聚眾就要燒香，由神明作證，否則將只是烏合之眾）。

總體而言，江湖是一個「氣力」與「道義」相互參合的交往領域。換言之，作為一個離散、灰色的公共交往領域，江湖中不可能存在普適性的共識或共同信念。借用羅爾斯（John Rawls）的術語，江湖中隨處可見的是「暫時妥協」，缺乏的是「信念共同體」。這是江湖與市民社會（civil society）的差別所在。市民社會既以獨立的單個人之間的交互性確認為原則，那麼主體、自由、平等就成為其中普適性的價值觀念。但江湖上的人士，卻不認識抽象、獨立的單個人。在江湖上，如要「揚名立萬」，要「走得通」、「吃得開」、「玩得轉」，就須有本領、有手段、有絕招，或有背景、有來頭、有靠山、有勢力，³⁸或「有情義」、「有血性」、「有信譽」（言必行，行必果，睚眦必報）……

但有一個字，似乎所有江湖人士都很借重，那就是「義」。如上文所說，在離散的公共交往領域，不可能存在普適性共識，但普適性符號還是存在的，那就是「義」。

38. 借用今天某些人在「官本位」世界中的感覺，就是說要「有級別」，且「級別」要足夠地高。

關帝崇拜在江湖領域中的普遍通行即是明證。從一般民眾到儒釋道三教，從功能性團體（關公也被作為「財神」崇拜）到暴力團體，關帝爺幾乎無處不在。那麼，關公是誰？他既是人，又是神，他俠肝「義」膽，「義」薄雲天。

但江湖上林林總總的眾生，對「義」仍會有各不相同的理解與詮釋。偏「白」的江湖人士，可能更看重「道義」，偏「黑」的江湖人士，則只相信「義氣」。前者當然與某種超越性的價值根據（「天」或「道」）有關，後者則乾脆是小團體的血氣之私（或與弱肉強食的生存競爭有關）。胡小偉曾談到「義」在中國倫理中的多重組合功能，如「仁義」、「忠義」、「信義」、「情義」、「孝義」、「節義」、「恩義」、「義勇」等。³⁹這恰恰說明，高標「義」旗的江湖領域，缺乏被普遍接受的行為規範：義者，宜也，然而問題是，以甚麼為宜？

綜上所述，江湖領域中的交往行為，一方面被普遍意識到，需要或應該遵守某種行為規範（「義」），另一方面，關於「義」的普適性共識，或基於特定超越性維度、普遍有效的公共信念，還未被建立起來。所以，江湖是一個離散而灰色的交往領域。

3. 宗教性活動

在灰色的公共交往領域（江湖），存在五類帶有宗教性質（指向某種超越維度）的交往活動，這些活動大都未發展定型，教權制不完整、不清晰，並缺乏書面宗教陳述（教門是例外，詳見下文）。

39. 胡小偉，〈試論宋代的「江湖社會」〉，頁238。

地方性崇拜活動

古代文獻中常見「淫祠」、「淫祀」等字樣。⁴⁰在歷史上或今天，這類宗教現象始終普遍存在。如湖北黃陂境內的木蘭山，隋唐以來，一直是附近各縣民眾朝拜的「聖地」。二十世紀九十年代後，這一聖地似乎又煥發生機。二〇〇五年九月三日晚，竟有近二萬人冒雨等候在木蘭山上，以搶燒四日（農曆八月初一）凌晨的頭柱香。⁴¹另如香港黃大仙崇拜，其性質與木蘭崇拜類似。

地方性崇拜活動的基本特徵是：基於口頭性宗教陳述（歷史傳奇、民間傳說、故事）；崇拜對象或為與自然物（獨特的地形地貌或偶然發生的奇特事件）相關的靈神，或為歷史、英雄人物的化身；表現為地方性的民俗活動；不在正統儒釋道的系統內。

從社會形式的角度分析，地方性崇拜活動（「淫祠」、「淫祀」）類似於西方宗教社會學家所談論的「社群主義／個人主義宗教」（Communitarian/Individualistic Religion）。⁴²

關公崇拜

關公崇拜是江湖領域中最普遍的宗教性交往活動。無論山林劫匪，還是「替天行道」的好漢，或與暴力無直接關聯的其他人群（如江湖藝人、商人、郎中、工匠、乞丐、流民等），幾乎都崇拜關公。

40. 《禮記·曲禮下第二》：「非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福」。此為「淫祀」最早的出處。「淫祀」或稱「野祀」。《太平廣記》，卷第三百一十五，「神二十五」，附「淫祠」十一條，可供參考。

41. 見〈木蘭山昨日開山門——二萬遊客搶燒頭柱香〉，載《楚天都市報》（2005年9月5日），版2。

42. Peter Beyer, 〈當代全球社會的宗教社會形式和宗教〉(Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society)，載M. Dillon編，《劍橋宗教社會學手冊》(*Handbook of the Sociology of Religion*; Cambridge: Cambridge University Press, 2003)，頁45-60

值得注意者，儒釋道三教都試圖將關公崇拜納入自己的範圍：在國家祭典、佛寺、道觀中，關公都佔有一席之地。但關羽信仰的普遍存在恰恰表明，這種「認領」並未成功。不同人對關公顯然有不同的理解與詮釋：除了是「義」的化身，關羽還代表「忠勇神武」、「信守諾言」，他又是守護寺院的伽藍神，國家的保護神（南宋），救水旱、防疫病的神，甚至是財神。⁴³

宗教結社活動

在灰色的公共交往領域（江湖），還會出現具有俗人團體性質的宗教性交往活動，嚴格講，它們不屬於儒釋道三教中任何一個。這類新興教門一般具有五個特徵：第一，折中性，往往模仿、借鑒、融合來自儒釋道三教或其他外來宗教的理論資源與實踐方式，帶有鮮明的折中主義特徵；第二，通俗性，用當地語言進行宗教陳述，如「寶卷」就以使用方言為主；第三，男女平等性，無論「社」還是「教」，女性在其中都有更加平等的參與權，甚至出現女教主或女性領導人，或專屬女性的宗教社團；第四，互助性，經濟上互助是某些教門得以迅速傳播的重要原因；第五，對現有、已確立起來的宗教體系的解構性，新興宗教社團往往指責、嘲笑或貶低正統佛教和道教徒，認為和尚、道士們的生活其實是退化、敗壞和名不副實的。

其他團體的崇拜活動

韋伯曾簡略考察古代中國行會在慈善事業和「共同的宗教崇拜」方面的情況。他認為，在這方面，中國的行會

43. 金井德幸〈社神與道教〉一文曾對「關羽信仰的展開」做過簡短考察，見福井康順等編，朱越利、徐遠和等譯，《道教》（上海：上海古籍出版社，1992），卷二，頁141-143。

不像歐洲行會那樣發達。有時，入會金被支付到神明名下，這是為避免被政治當局掠奪。那些資本不夠充裕的行會，可能以寺廟為集會地。韋伯還觀察到，行會會館中所上演的是通俗劇，而不像西方是「宗教劇」。韋伯的結論是，中國的行會中，「宗教性的兄弟關係（會）並未發展出足夠強烈的宗教關注」。⁴⁴

靈媒與個人主義宗教

除以上四類宗教性活動，筆者主張，把江湖領域中剩餘的那些具宗教性質的社會現象，包括算命、問卜、風水、帶有冥想性質（需要控制意念）的氣功、巫術、讖緯、房中等，統稱為個人主義宗教；並將其中與神靈（超越性維度）溝通的媒介，包括器物（如占卜用的器具、讖緯中的文字等）、技術（古人謂之「術」、「法」、「功」）、人員（如巫、覡、術士）等，通稱為靈媒。

個人主義宗教或與正統佛教、道教有種種關聯，但這些關聯大都是外在和偶然的。接受諮詢或進行這方面消費的人士，基本上也是出於個人利益或興趣，偶然訴及。

人們常將這類現象稱作「迷信」，但在學術研究層面，我們應注意，這類活動其實就是指向超越維度的意義性交往行為（meaningful communication）：人們感受到時間、命運無常，企圖求神問卜，從而揭示出某種確定性；或發現生命有限，肉體易變與卑污，希冀通過冥思與意念控制，超離到更高層次；或覺察到世界廣闊，空間緊張複雜，企圖通過合理安排，實現和諧與關係性共在；或面對人世險巇，世路多歧，企圖訴諸秘法或特殊媒介，以擺脫被動，衝破藩籬……這樣做時，他們已經是在追問生命的意義與

44. 見韋伯著，康樂、簡惠美譯，《韋伯作品集（五）》，頁50及頁50注69。

深度，尋找時間與空間的確定性，並試圖突入永恆，擁抱終極實在。

當然，這類個人主義宗教訴求，其理性化、合理化程度確實不高。

4. 會堂與江湖的關聯模式

會堂與江湖是兩類性質殊異的意義交往空間，但二者並非相互隔絕。在它們之間，存在複雜、詭秘的關聯。

消長

當會堂體系的合理化程度不斷提高，對整個社會的控制與動員能力不斷加強，江湖領域就會相對收縮。或者，在會堂體系力量集中、功能運轉較好的地區，如「天子腳下」，「首善之區」，「詩禮簪嬰」、「弦歌不絕」之地，整個社會空間所呈現的江湖性質，就會相對薄弱。反之，在「遠離王化」、「天高皇帝遠」的地區，或會堂功能出現「效率」、「公平」、「正義」等問題的地方，或王朝的合法性遭受質疑、天下亂象紛呈的時代，江湖領域就會日形擴張。而當舊王朝土崩瓦解、新王朝尚未建立，整個天下——除初級會堂依然在那裏外——乾脆就是一個你爭我搶、群雄逐鹿的江湖。

簡言之，會堂與江湖之間，存在一種此消彼長、彼消此長的對反關係。

對抗

微觀地考察，會堂與江湖之間，又呈現出越軌與控制、增長與打壓、取締與反取締、顛覆與反顛覆的對抗關係。

對地方上的淫祠、淫祀，當局往往心懷憂慮，並試圖控制。然而，力不足，心也未必有餘。馮夢龍《智囊全集》載：「王雲鳳出為陝西提學，台長汪公謂之曰：君出振風紀，但盡分內事，勿毀淫祠、禁僧道。雲鳳曰：此正我輩事，公何以雲然？公曰：君見得真確則可，見之不真，而一時慕名為之，他日妻妾子女有疾，不得不禱祠，一禱祠則傳笑四方矣！雲鳳嘆服。」⁴⁵

對江湖領域中各類秘密或不秘密的教門，當局會不遺餘力地查辦、禁毀。有時，甚至會考慮一些矯枉過正到荒唐的手段。雍正八年（1730年），福建巡撫劉世明上疏認為，「習無為羅教者，闔家俱吃齋」，並主張「通飭嚴禁」。好在雍正帝還算清醒，回覆說：「但應禁止邪教惑眾，從未有禁人吃齋之理。」⁴⁶

至於各類暴力或準暴力團體與會堂體系之間的對抗關係，或「農民起義」（包括「秘密教門起義」）與「統治階級」之間的對抗關係，自二十世紀五十年代以來，似已成各方矚目的顯學，為一般論者熟知，此不枝蔓。

轉化

從表面看，會堂是具有明確合法性的意義交往空間，江湖則是離散、灰色的意義交往空間。江湖領域中發生的交往活動，大都曖昧、非法。江湖之所以存在，乃因會堂體系之社會控制與動員能力不足。若會堂力量足夠強大，那麼江湖會被掃除淨盡。

但這是一個似是而非的錯誤結論。因為，即便次級會堂體系變得足夠強大有力，甚至將所謂「江湖」掃除淨盡，

45. 馮夢龍，《智囊全集·猶遠卷二》「汪公」。

46. 見蔣良騏，《東華錄》，卷三十一。

最後所造成的，至多是一個「反江湖」，卻不可能將整個社會帶入「後江湖」時代。

換言之，會堂作為江湖的對立面，其本身的合法性與合理性仍有問題。借用經典馬克思主義術語，次級會堂不過是一種「合法的暴力」，至多穿上「奉天承運」的外衣。科舉制雖在一定程度上改善了權力分配的合理與合法性問題，但總的來說，程度不夠。事實上，只要會堂的公共空間不是按主體間的程序理性及程序正義原則被建構起來，合法性問題就始終存在。這意味着，會堂與江湖不僅相互構成對立面，而且從道德和社會批判的角度看，它們還彼此相稱：它們互相是對方的背景與原因，特定條件下，還有可能合流甚至彼此轉化。⁴⁷

5. 叢林與江湖的關聯模式

1) 共生

當人們遊覽寺院道觀，在山門前，常能碰到擺攤設點的江湖術士。他們並非叢林的正式成員，卻喜歡麇集於彼，因為那裏有市場需求。叢林的開放品格和日常眾多出入的俗人（遊覽參觀者，燒燒拜拜的香客）決定了那裏可能會出現某種個人主義宗教活動。這些活動或者不能在寺院殿堂內進行，或雖能進行，卻難以滿意，如算命、占卜、養生、風水、測字、房中，甚至巫術、讖緯……於是，一個與叢林「比鄰而居」、嚴格說來又「互不相屬」的個人主義宗教市場，就有可能形成。這是一種共生關係。

其次，當某種地方性崇拜活動（「淫祠」、「淫祀」）漸成氣候，香火愈來愈旺，僧道就會設法在那裏建立寺觀。

47. 劉小楓曾指出：「政權的合法性是奉天承運，反政權的合法性是奉天革命。國家政權受命的正當性基礎是宗教性的，反政權（革命）的理由也必須是宗教性的」（《儒家革命精神源流考》〔上海：三聯，2000年〕，頁106）。

從社會學、經濟學角度分析，這是為更好地佔領宗教市場。這也是一種共生關係。

認領

在叢林與江湖領域中各類未定型的宗教活動之間，還會出現認領的機制。例如，上文所說的木蘭崇拜，道教徒就企圖認領，這從當地流傳的真武大帝在木蘭幼時教授其武術和軍事知識的民間故事，可看出端倪。只是在筆者看來，這種認領並未完成。⁴⁸

排斥

叢林中正統的修行者，出於純正宗教立場，會排斥某些在他們看來不良的宗教現象，如各類「淫祠」、「淫祀」。各種非法或秘密性質的教門，雖然間或也有職業修行者參與，但總的說來，排斥的傾向是主流。

四、教門

教門是指江湖領域中正在發展定型、開始擁有自己的宗教陳述（寶卷）、教權制較為完整、以俗人為主的宗教共同體。⁴⁹前文實際上對教門的一般特徵進行了簡要概括，這包括折中性、通俗性、一定程度的男女平等性、互助性、對現有宗教體系的解構性。這裏仍有必要從教權制、行法、宗教陳述、張力等方面進行補充。

48. 口頭民間故事往往有多個版本。易言之，口頭宗教陳述具天然的民主性。只要未形成書面化的宗教陳述（經典），事情就未最後定案。另需指出的是，中國至少有五個地方宣稱是花木蘭故鄉。

49. 在受限制的意義上，可將漢語中的「教門」譯為“Sect”。

1. 教權制

歐大年 (Daniel L. Overmyer) 指出，中國民眾宗教團體中存在三種類型的首領：卡理斯瑪型首領，包括靈媒（如「巫」、「覲」）、寫手（能在降神過程中進行書面宗教陳述）、師傅（指導運氣或靜坐修行）、巫醫（healers，能治病）；推舉型首領，即推舉長者擔任，或輪流擔任；繼承型首領，即師弟相承，或家族世代相承。⁵⁰

從濮文起《中國民間秘密宗教》一書所提供的材料看，家族世代相承或師弟相承的制度，是教權制形式的主流。易言之，教門中雖存在一定民主因素，但這些因素既不穩固，更不成熟。

2. 「術」或「行法」

野口鐵郎對中國「宗教結社的術」做過專門討論。他認為，除齋戒靜坐外，教門為動員大眾，擴大教徒，往往採用被官方形容為「幻術」、「妖術」、「邪術」的「術」。這些術有三類：類似方術的術，如煉金術、占卜、治病、符術、照水法等；類似養生的術，如煉丹、煉藥、靜坐、煉氣、房中術等；其他的術，野口鐵郎認為，這類術與道教有更多關聯，或可稱作民間術士的蠱道，如剪紙成兵之術、吞刀吐火、飛砂走石等從西域傳來的術⁵¹，又如明末聞香教類似於催眠術的術，以及與道教祈雨、雷法等相近的術。⁵²

我們當然不能將野口鐵郎所描繪的「術」，想象為教門之行法的全部。否則，我們將只能不加批判地接受如下

50. 見D. L. Overmyer, 〈中國宗教概覽〉 (Chinese Religion: An Overview), 載《宗教百科全書》 (The Encyclopedia of Religion; New York: Macmillan, 1987), 卷三, 頁 282。另見歐大年著, 劉心勇等譯, 《中國民間宗教教派研究》, 頁 194-203。

51. 實際上是魔術——筆者按。

52. 見野口鐵郎〈道教和民眾宗教結社〉, 載福井康順等編, 朱越利、徐遠和等譯, 《道教》, 卷二, 頁 183-190。

觀點：教門不過是由「巫術」或「邪法」集結起來的烏合之眾。事實上，雖然這些「術」普遍存在，並引人注目，但它們並非教門日常行法的主體。鈴木中正在研究宋代宗教結社時，列出如下禮拜儀式：繼念、默念、觀想（參悟）、供養、禮拜、頌經、聽法、設齋；在研究嘉慶年間的白蓮教團體時，他提到日常儀軌：念佛、焚香、誦經、念咒、持齋、每月的定期集會等。⁵³

以下是那彥成關於清茶門教和三元教的兩份奏摺，描述較為具體：「清茶門教，世代流傳，相沿已久，教人三皈五戒。三皈系一皈佛，二皈法，三皈師。五戒系一戒不殺生，二戒不偷盜，三戒不邪淫，四戒不葷酒，五戒不誑語。每逢朔望，早晚燒香，供獻兩鍾茶。凡傳教者，皆稱伊為爺，向其禮拜，送給銀錢，多少不等。」

「即以每年正月十五日為上元，七月十五日為中元，十月十五日為下元。每逢會期，上供、燒香、磕頭、念咒、坐功運氣。遇事須從仁義禮智體貼，不可為匪作惡。上等人學成時成仙得道，中等人學成時卻病延年，下等人學成時消災免難……」⁵⁴

3. 宗教陳述

教門的宗教陳述是口語化、通俗化、韻文化的寶卷。一般認為，明正德年間刊行的《羅祖五部經》，在寶卷史上具劃時代意義。此前，早期白蓮教經卷應為手抄秘本。⁵⁵此後，直至清中葉，為寶卷刊刻的繁榮期。據黃育榭《破邪詳辯》，在教門的傳播過程中，「立會」與「刻經」幾乎是同義語，

53. 歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》，頁 214-215。

54. 《那文毅公奏議》，卷四十二、四十一；亦見同上，頁 215-216。

55. 見濮文起，《中國民間秘密宗教》（杭州：浙江人民出版社，1991），頁 139-140。

往往新立一會，即新刻一經。⁵⁶

按鄭振鐸等人的說法，寶卷是變文的嫡派子孫，它源出於宋人「說經」的傳統。⁵⁷但仍有其他因素值得考慮。首先，明代教門並非寶卷這一口語化經文形式的發明者；⁵⁸其次，還應注意寶卷與同時代科儀、懺法書的關係；⁵⁹第三，應將寶卷放到「善書」等通俗文學背景中考察。⁶⁰

要之，寶卷是以儒釋道等傳統宗教的經典為文化前提，以各種通俗文學體裁的普遍發展為時代條件，在會堂與叢林的不完全競爭、叢林基本被定位、且這兩種建制性的宗教體系綜合起來仍不足以滿足普通民眾宗教需求的總體背景下，隨着各類宗教性結社活動的不斷發展、成熟，所形成的一種通俗化、口語化、韻文化、大眾化的宗教陳述。

4. 張力

濮文起注意到，在白蓮教的印本經卷與早期抄本之間，存在微妙差異：「公開刊印的寶卷，其內容不僅不能有任何違礙字句，而且還要儘量拉上一些儒釋道的東西裝飾門面，才能合法通行。」⁶¹毋庸諱言，寶卷中存在信息隱蔽機制。野口鐵郎指出，寶卷正文前後多繪有佛像，並有「皇帝萬歲萬萬歲」等字樣，甚至把「禦制」作為標題刊為額繪，這確

56. 在《破邪詳辯》中，黃育樞多次指出：「爾時邪教最多，故造經亦最多」，「多造一經即多立一會」；「每得一經，即借一經以傳徒」。中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史資料》（北京：中華書局，1982），卷三，頁115、126。

57. 見鄭振鐸，《中國俗文學史》，頁478-479；陳汝衡，《說書史話》，載氏著，《陳汝衡曲藝文選》（北京：中國曲藝出版社，1985），頁124-130。

58. 見歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》，頁209-210。

59. 見遊佐昇，《道教與文學》，載福井康順等編，朱越利、徐遠和等譯，《道教》，卷二，頁293。

60. 同上，頁294。

61. 濮文起，《中國民間秘密宗教》，頁139-140。

能起到「偽裝」和「表示其決非危險品」的作用。⁶²濮文起和野口鐵郎還注意到，寶卷中存在眾多隱語、諧音字、獨特措詞。濮文起認為，這與教門「末劫」、「救世」的思想，農民起義等因素，是聯繫在一起的。⁶³野口鐵郎則指出，這既是為照顧多數人口誦，又能起到隱蔽事實的作用，還有助於把教徒引入某種夢幻般的宗教氣氛中。⁶⁴

這就涉及教門與會堂體系之間的張力問題。無論如何，「邪教」的標籤說明，存在高度的緊張關係，因此寶卷中需要隱蔽信息機制。

值得注意的是，正統佛教或道教的認為經卷為神授，讀、誦、記、刊刻、散發經文等，本身是一種功德，會有十分靈驗的果報的觀念，也為教門所接受。在這個意義上，叢林中的正統經典與教門中的寶卷是類似的：它們都需要強調，宗教陳述（經典）的文本自身具有某種類似「魔法」的力量，以幫助宗教陳述的流傳與宗教群體擴張。這說明，在這些宗教群體及其經典與外部文化環境之間，存在一定張力。因為，已佔據社會主導或中心地位的宗教體系，如儒教、基督教等，在其宗教陳述中，不會特別強調經典文本自身具有「魔力」（「功德」）這類觀念。當然，這還與教義理性化的程度有關。

綜上所述，從宗教陳述（經典）的文本和形式的層面分析，儒教張力最低，幾乎為零；叢林的張力次之，因此，它需要不斷強調經文自身所具之特殊「功德」；教門的張力最高，它不僅要強調寶卷自身特殊的靈驗功能，而且，還需借助隱語、獨特措詞、「皇帝萬歲萬萬歲」等，掩飾

62. 見野口鐵郎，〈道教和民衆宗教結社〉，載福井康順等編，朱越利、徐遠和等譯，《道教》，卷二，頁172。

63. 見濮文起，《中國民間秘密宗教》，頁143-144。

64. 野口鐵郎，〈道教和民衆宗教結社〉，頁172-173。

和減緩群體與外部環境間的張力；至於江湖領域中其他帶有宗教性質的活動，則因其各不相同的性質，張力程度或介於會堂與叢林之間，或介於叢林與教門之間。⁶⁵

五、會堂—叢林—江湖—教門

1. 概述

至此，本文已接近完成中國宗教的類型學。

要之，被稱作「中國宗教」的社會現象，包括四個基本類型：多功能一體且宗教功能不完整的會堂型宗教；邊界模糊開放、處於傳統社會「邊緣」或「後院」、並基本被定位的叢林型宗教；江湖領域中各種未定型的宗教性活動（包括地方性崇拜、個人主義宗教等）；江湖領域中正在發展定型、並遭到儒教當局或正統叢林人士排斥與打壓的新興教門。

會堂與叢林均為形式獨特、具鮮明東方特徵的建制宗教。作為宗教的社會表現形式，它們既不同於西方的教會（church）、宗派（denomination）、教派（sect）、膜拜（cult），也不同於伊斯蘭教的教坊、門宦。會堂與叢林之間，由於長期歷史博弈的結果，形成一種在宗教管制前提下不完全競爭的格局，並衍生出一定程度的宗教寬容觀念（「三教」的觀念），但總的來說，叢林是被動、並基本被定位的。

這就給江湖領域中各種未定型的宗教性活動留下發展空間。無論地方性崇拜活動（「淫祠」、「淫祀」），還是各種個人主義宗教現象，從社會形式的層面分析，它們

65. 此處，筆者對張力概念做了轉換性的使用。張力不僅可指群體及其亞文化與外在環境間的區別、分離、對抗程度，在一定意義上，還可用來描述意義性交往行為（meaningful communication）的特徵，如本文命名為「個人主義宗教」、「地方性崇拜」、「其他團體的崇拜行為」的那些意義性交往行為，在它們與周邊環境間，就存在程度不等的緊張或分離的關係。

都不是建制宗教，而是類似於現代宗教社會學所分析的「文化資源」或「社群主義／個人主義宗教」。會堂與江湖之間，存在消長、對抗、轉化等帶有弔詭性質的關係，而叢林與江湖領域各類未定型的宗教活動之間，則存在共生、認領、排斥等不同的關聯。

在灰色的江湖領域，當具備俗人團體性質的宗教交往活動日趨成熟，傳統社會中第四類宗教現象——教門——也就產生。但無論會堂還是叢林，其宗教寬容都十分有限，而教門自身也存在底層社會性、通俗性、理性化程度不夠等問題，因此，它們多被視作「邪教」。

2. 人口與張力分佈

根據以上理論分析，得到一個不對稱的下凹曲線圖。⁶⁶

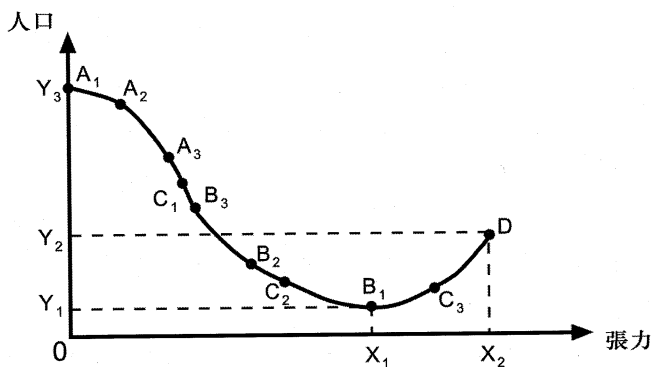


圖 1 中國宗教的人口與張力分佈

66. 限於篇幅，這裏略去關於人口數量關係的理論演算過程，也不再特別討論張力分佈。筆者另有專文論及。

圖例

A₁：會堂、A₂：文化旅遊者、A₃：偶然的香客

B₁：叢林（職業修行者）、B₂：在家信徒、B₃：經常性的香客

C₁：地方性崇拜、C₂：個人主義宗教、C₃：非法或曖昧的個人主義宗教

D：教門

張力軸線： $X_2 \succ X_1 \succ 0$

人口軸線： $Y_3 \succ Y_2 \succ Y_1 \succ 0$

將上圖與斯達克（Rodney Stark）和芬克（Roger Finke）《信仰的法則——解釋宗教之人的方面》一書中關於西方宗教的鐘形曲線圖進行對比（如圖 2），⁶⁷可得出三個值得注意的結論：

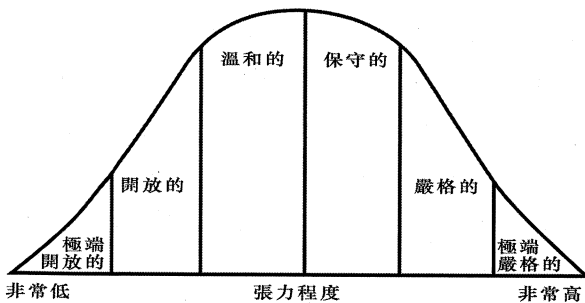


圖 2 假設的跨宗教區位張力分佈

第一，中國宗教在張力與區位分佈上，呈現出明顯下凹或向下收縮的特徵：從會堂開始，隨張力上升，相應宗

67. 斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《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），頁 242。

教活動所牽涉的人口數量逐步下降，直到叢林中的職業修行者，並在那裏達到最低點，然後隨宗教活動與宗教群體張力進一步增加，又開始回升，到達臨界點後，作為「邪教」被當局禁毀。因此，不對稱的下凹曲線明顯與宗教管制有關；但這並非唯一相關因素。另一因素是，初級會堂（家族、宗族）在一般民眾的生活中佔有無可懷疑的主導地位，而初級會堂自身既是世俗生活體系，同時，又具備一定宗教功能。

第二，由於叢林的社會邊界的開放、模糊性質，和會堂體系在宗教功能上的不完全性，在二者之間，形成一個過渡性的、具「雙重屬於」甚至「多重屬於」性質的區位。換言之，不同宗教活動或宗教群體之間，存在一定程度的多元共生關係。相應地，與鐘錘形曲線不同，由不對稱下凹曲線與兩個坐標軸所構成的圖形面積，不是等於而是大於總人口的數量。⁶⁸

第三，針對西方宗教的社會學調查，重要的是確定屬於不同宗教團體的人口數量及其張力分佈；針對中國宗教或東方宗教的社會學調查，如僅統計「屬於」的項目，易引起誤讀，更重要者，須確定從「文化旅遊」、「偶然的香客」、「經常性的香客」直到「在家信徒」、「叢林中的職業修行者」這一下凹曲線，尤其該曲線每一環節所牽涉之比例關係（斜率），即在每一項目中，可能有多少人牽涉下一項目。

作者電郵地址：alix_dale@yahoo.com

68. 雖缺乏直接統計數據支持這一論斷，但仍可獲得間接數據支持。例如，漢思·昆（Hans Küng）發現，在「漢化國家」如日本，一九八三年的統計數據表明，有一億二千萬居民，卻有兩億二千萬教徒。參見秦家懿、孔漢思（又譯漢思·昆）著，吳華譯，《中國宗教與基督教》（北京：三聯，1990），頁248。

Conagogue-Forest-Jianghu-Sect — Social Forms of Chinese Traditional Religions

DAI Liyong

Ph.D., Renmin University of China

Lecturer, School of Politics & Law

Jiang Han University

Abstract

Social forms of Chinese traditional religions can be divided into four basic types: Conagogue (Confucian synagogue), forest, unfixed religious acts in the gray public sphere (Jianghu), and sects as newly emerged religious groups. There are different relations and transformations among the four types. By analyzing the population against the tension of the four types, an un-symmetrical concave curve is obtained.

