

“做宗教”的模式

周越¹, 孙非寒²(译), 黄涛²(校)

(1. 剑桥大学东亚研究系, 英国剑桥 CB3 9DA; 2. 温州大学人文学院, 浙江温州 325035)

摘要: 在中国宗教发展史上, 不同的“做宗教”的方式逐渐演进并凝结为5种易于辨认的模式: 话语/经文模式、个人修炼模式、仪式模式、即时灵验模式、关系/来往模式。这几种模式并非独立存在, 它们在大多时候是相互交叉、相互影响的。现实中发生的宗教信仰活动更多地是在地方习俗、历史事件、社会环境、个人性格和“做宗教”模式框架等因素综合影响之下的产物。

关键词: 做宗教; 模式; 中国宗教信仰

中图分类号: B92 **文献标志码:** A **文章编号:** 1674-3555(2009)05-0018-10

DOI: 10.3875/j.issn.1674-3555.2009.05.004 本文的PDF文件可以从 xuebao.wzu.edu.cn 获得

在中国宗教发展的历史长河中, 各种不同的“做宗教”的形式(modalities of doing religion)逐渐演化并凝结成相对易于辨认的模式(或类型)。不同的人可以利用并结合这些相对界定完好的范式来处理生活中的各种问题; 不过, 某一种模式当中的内容可以有很大的差异。“做宗教”的模式有: 1) 话语/经文模式, 主要依靠文本的创作和使用; 2) 个人修炼模式, 需要具备自我培育与提升的长期兴趣; 3) 仪式模式, 由仪式专职人员主持繁复的仪式程序; 4) 即时灵验模式, 旨在利用简单的仪式或法术得到立竿见影的效果; 5) 关系/来往模式, 强调人与神(或祖灵)之间的关系以及宗教活动中人与人之间的来往。

这些模式是宗教实践与行为的框架。它们推动但又限定人们用话语、图片、雕塑和建筑样式以及行动来表达他们的宗教想象。在庞大的中国封建社会末期的任何时间、任何角落, 所有这些模式都可以被个人或社会群体所采用, 尽管诸如阶级、性别、文化程度、出生地及居住地、不同社会网络中的地位和个人性格等因素可能会导致一些人选用某些模式而置其他模式于不顾。大部分中国农民习惯上会采用关系/来往模式与即时灵验模式相结合的方式而形成他们的宗教实践; 有时候在一些特殊场合(如丧葬、社区驱邪), 他们也会采用仪式模式并雇佣宗教专职人员。不识字和缺乏空闲时间会阻碍他们选择经文模式和个人修炼模式中的大部分信仰活动。受传统教育的知识分子倾向于采用经文和个人修炼相结合的模式, 但他们常常也需要专职礼仪人员的协助。

模式的框架把我们的注意力主要集中在人们“做宗教”的形式上而不是他们对宗教观念的理解上。宗教观念(包括各种符号)洋洋大观, 但在很多方面都难以做出解释; 这是因为在宗教观念的发展与相互影响的历史上有很多的偶然和意外, 而且人们的社会经验及其所处的社会结构并不总是能够决定他们的宗教想象的轮廓。研究人们的宗教观念是重要的, 但是这些宗教观念会体现出令人迷惑的多样性; 另一方面, 贯穿于中国宗教的模式却只是有限的几种。这些模式在互动

收稿日期: 2009-07-12

作者简介: 周越(1968-), 男, 浙江宁波人, 讲师, 博士, 研究方向: 汉人宗教与社会之关系

的过程中你我差别逐渐清晰明朗，而这些模式的不同排列结合形成中国宗教活动的多样性；中国宗教一方面具有符号与象征性内容的巨大多样性，另一方面“做宗教”的模式却只有几个并都具有持久稳定性和功能全面性，这在世界宗教史上可以说是很显著的成就。

当然，把关注焦点放在模式本身上并不是说研究各种模式当中的内容就不重要。但是认识模式与内容之间的辩证关系在社会文化的任何研究领域都是至关重要的。除非我们理解“做宗教”的不同模式下不同宗教活动的方式，否则我们就不能完全领会各种活动的实际意义。如果我们把一个特定社会的宗教文化看作是“做宗教”的各种模式的特殊组合，那么我们的首要任务之一就是识别这些模式的轮廓。下面我会说明在中国宗教文化中发现的“做宗教”的每种模式，并用一两个典型的宗教活动来例证每种模式。但我想强调的一点是，这些模式都或多或少是理想的类型，通常不同模式之间会发生重叠交叉的现象，也就是说某一个宗教活动很可能具体化超过一个“做宗教”的模式。

一、话语/经文模式

由于儒释道“经典著作”（四书五经、佛经、老庄及经文等等）的魅力，人们被吸引到这种模式。这种模式显然是需要较高的文化水平以及对哲学/神学理论、逻辑思维的悟性。这是中国最为精英化也是一般人很难入门的“做宗教”模式。话语/经文模式的典型形式是研读、思考、讨论、争辩、创作、翻译和对深奥的宗教文本的评述。这一模式同样包括用降乩的方法编纂善书^①与禅宗大师对公案的阐释。这一模式的关键词是“修经（编纂经文）”或者是“讲道（论道，说教）”。

这种模式的代表人物包括中国宗教史上所有享有盛名的宗教思想家，如葛洪（317 - 420）、陆修静（406 - 477）、陶宏景（456 - 536）、玄奘和尚（602? - 664）、义净和尚（635 - 713）、杜光庭（850 - 933）、三一教教主林兆恩（1517 - 1598）、近代道教思想家陈撄宁（公元 1880 - 1969）、近代佛教改革家太虚（1890 - 1947）和当代佛教大师星云（1927 - ）等等（这些当然只是随意列出的一些名字）。

这一模式下的产物通常（或至少最终表现为文本的形式）是文本性质的，可以是单纯的宗教短论，或者一整套的经文和仪式文本（例如在封建社会由朝廷赞助编纂的《大藏经》或《道藏》）。这些文本构成了西方从 19 世纪开始至今对中国宗教研究的“比较宗教学”的基础，后者发源于西方宗教的神学传统。因为这种对文本的偏好，在很长一段时间里，中国的宗教活动在西方被理解为只是一种单纯的对深奥文本知识（教义与哲理）的传播，或者在“新世纪(New Age)”语境中和在“东方神秘主义(Orientalism)”对外来文本的解读中，被当作“东方智慧”。

（一）案例：三一教经文

明朝时在福建兴化地区兴起的民间教派三一教，有意识地混合儒释道理念，创始人是林兆恩，其发展过程中产生了许多经文文本，以下是一段很短的经文，叫做《三一教主夏午尼本体经》^{[1]349}：

我是开天都统行法大师，无始以来，一人而已。释迦与我比肩，诸极在我下方，我今现补释迦佛位，龙华三会，普渡人天。天地之内，天地之外，何处不是虚空，何处不是神，何处不是气，何处不是我，三一教主夏午尼之金身。曾画八卦易之始，曾证涅槃了生死，曾为九天大宗王，曾为九地大法主，珠在库里，诸佛议举，帐飞月轮，倡明三

^① 参阅 Jordan D K, Overmyer D L. The Flying Phoenix: Aspects of Sectarianism in Taiwan [M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.

氏，岂其三氏，必归之儒，惟世间法，为世所需，能无深浅，道固不殊，入孝出悌，非近非迂，鑿昆仑以为窍，立太极以为基，参两仪以为材，列四象以为纪，金铁混合，阴阳相符，炯炯两珠，照耀六虚，既济而尊，玉封而冥，法与权俱得，百千亿三金身，移居太极前，复位无始先，百万人一人能动百万神，天曰天神，地曰地祇，七万神将，七十九万神兵，赫赫其威，濯濯其灵，常拥护围绕我，三一教主夏午尼之金身。天地效顺，日月效明，四时效序，鬼神效能，一发号令，若雷若霆，如有天妖、地妖、人妖、物妖、山妖、水妖、禽妖、兽妖及依附草木一切之妖，孰不悚惧，孰不战兢，破胆裂形，碎为微尘。金身金身，三妙法金身，百千亿三金身，无气之气，不神之神，常充满乎法界，何处不是我，三一教主夏午尼之本体；何处不是我，三一教主夏午尼之金身。唵，金啞唵，玉啞唵，吽。吾奉开天混虚无始至尊敕令。

高深莫测又玄又妙当然是这类文本的共通之处。从这个经文的末尾来看它也是一个仪式用的文本（请看以下的仪式模式）。

二、个人修炼模式

宗教活动，如参禅、练功、内丹或外丹、修道、个人或者信众的佛经吟唱、佛寺中的早晚课、有意识的积德行善（如慈济成员的志愿服务）和长期使用功过格^①等等，都属于这一模式。这一模式以对自我修行和提升有长期的兴趣为先决条件（不管是佛教、道教还是儒教）。这种提升和修行在每种宗教传统中的目的是不同的：道教是要成仙，佛教是追求极乐世界或者成佛，儒家则是要成为一个仁者甚或是成圣。然而，对自身本体状态和命运的关注却是他们的共同之处，有些类似于“对自我的照管(care of the self)”。换句话说，这种模式的活动提供的是“(照管)自身的技术(techniques of the self)”。

在这种“做宗教”的模式里，既有精英的也有大众的形式（不象经文模式里主要是精英分子）。例如，在第一种模式下列举的大多数著名的宗教思想家（如陆修静、陈撄宁）也会自我修行和进行宗教苦行。事实上，对很多宗教家来讲，修经本身就构成自我修行的一种形式。但是，普通大众即使没有渊博的知识或很高的文化水平或很多的宗教训练，也可以利用自我修行来追求宗教目标。例如，并不认得几个字的农民可以通过唱“宝卷”进行自我修行，且宝卷被唱得很有韵律并经常被背下来^②。最为简单的自我修行技术当然是整天上千次地重复念诵“南无阿弥陀佛”。有时，自我修行的追求会引致教门活动。中国八九十年代的气功运动便是自我修行模式的例证^③。

（一）案例：惜字纸

惜字纸这一习俗盛于明清及民国初期。除了在台湾少数群体中（特别是客家人）有持续，这项习俗现已基本消失。这是一种个人修炼的活动，主要是对字纸一心一意的敬奉，并相信这样的敬奉会给他们生活处境带来益处。这种习俗最常见的形式是：要么自己要么雇人上街收集散佚的

① 参阅 Brokaw C J. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* [M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

② 参阅 Overmyer D L. *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries* [M]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

③ 参阅 Palmer D A. *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China* [M]. Irvington, New York: Columbia University Press, 2007.

有字的纸。把收集到的字纸放在竹篮里，然后带到特定的火炉（圣迹亭、敬字亭）里焚烧，通常是在文昌庙里^[2-3]。定期地把字灰收集起来，要么埋到干净的土里要么撒到大河或大海里。据说，这种珍惜字纸行为的长远益处有科举/考试成功、延年益寿、好运连连、身体健康、神灵保佑、早生贵子等等。相反，不尊重不珍惜字纸，会遭受疾病、贫穷、厄运、夭寿、家庭成员或孩子的过早离世等祸事。下面我用一则从民国时期江南地区出版的善书《惜字徵验录》中摘抄的故事来阐释“惜字纸”习俗，从中可以得知，精英或大众都可以参与这种自我修炼的宗教追求：

第六十三则故事 惜字享年昌后

阜宁唐永善珍重字纸。收买字纸残书废籍。立会建炉，雇工收拾。付以麻袋竹篾铁钳铁铲铁钩。污秽者钳之，远者钩之，另置洗晒。招贴墙壁者铲之。收归焚化，灰送之河。遇破磁碎器或砖瓦有字者，埋之净土。凡有惜字书文。功过因果。各种善书，捐资印送。其余风流小书，淫书画，邪词曲，春宫方，过有如此诸书，均收而焚之。后入寺游览，见字纸一厢。询僧欲售。唐尽买归，送之字炉焚化。寿九十八而终。子孙蕃衍，富贵两全。惜字福报，有如此者。

三、礼仪模式

基督教《新约》、《旧约》的表述形式的独特之处在于“历史”……；道教正一盟威的表述形式的独特之处在于“仪式”。

John Lagerwey (劳格文，著名中国宗教研究者)^{[4]xviii}

仪式活动就如机器，它能把个人和社会力量聚集到特定的结构中，激活他们特殊的知觉、感受及认识方式。

Kenneth Dean (丁荷生，著名中国宗教研究者)^{[1]9}

这个模式的活动包括诸如朝廷仪式（例如在天坛祭天^①）、儒家祭祀仪式、道教的斋醮仪式、驱邪仪式（如傩戏）、诵经仪式、道教或佛教的普度仪式、佛教水陆法会、丧葬仪式和对风水的操控。仪式模式依靠繁琐的仪式程序和庞大的符号象征系统，与个人修炼模式相比，这个模式旨在对“此时此刻”的状况进行较快捷的宗教干预。这是一种宗教专职人员（和尚、道士、阴阳先生、礼生、灵媒、驱邪者等等）主持的模式，并经常需要秘传的知识和琐细的仪式程序。

“做宗教”的话语/经文模式的文本产物可以分为两大类：话语文本和仪式文本。话语文本可以用来阅读、冥思、讨论、传递重要思想观念等。仪式文本是仪式所需的器具，要么是为指导仪式程序提供说明，要么是当做供阅读、记忆、咏唱、背诵等用的文本，或用来当做给神灵的表文。仪式文本的创作及其在仪式当中的操作，在儒释道及民间教派的传统中，都达到了不可思议的复杂程度^[5]。如此高度仪式化的背后的驱动力是什么？我们可以做个推想：在中国宗教生活的最初阶段，更为普遍的“做宗教”模式是使用简单的有魔力的咒语和操纵简单的仪式器物以收到快速的功效。随着时间的推移，仪式变得越来越复杂、规模越来越宏大，进行的时间也越来越长；当收费的仪式服务传播开来后，复杂的仪式也自然意味着价码也越来越高。宗教专职人员的崛起毫无疑问地意味着更加复杂的仪式的发明。在中国，“做宗教”的话语模式和仪式模式的紧密互动关系也意味着许多宗教概念和想象先是在话语模式中出现但后来可能会在仪式模式中表现出来；

① 参阅 Zito A. *Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance* [M]. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1997.

换句话说,被“意识”抓住的概念也常被(或不得不被)“仪式”抓住。天主教和犹太教以仪式主义而闻名,但是就仪式种类的丰富程度和所发明的仪式的规模而言,他们很可能比不上道教。这个模式的关键词是“仪式”或“礼”。

(一) 献祭或禳祷的道教仪式(醮)

“醮”是由道士为生者主持的基本的礼拜仪式。它是在若干年一度定期祈禳时或建筑竣工或庙宇修缮完工时,由社区或者家庭所委托主办的仪式。一个典型的醮要持续3天,但是也可以延长到5天或者更长时间。劳格文提供了1980年11月19-22日在台湾台东调查的为期3天的一个醮的详细时间安排(他告诉我们,实际上整个过程持续了25个小时,而且许多程序和仪式动作在他所描述的“基本程序”中被省略了)。在每个名目之下都有许多复杂的仪式要由临时雇佣的道士团的各种执事人员主持,主要程序如下^①:

准备仪式(正式仪礼前一天的晚上)

1. 焚油阻灰(21:05-21:40; 35分钟)

2. 起鼓(23:03-23:14; 11分钟)

第一天

3. 发表(6:20-7:50; 1小时30分钟)

4. 祈拜(7:52-8:49; 57分钟)

5. 扬旗(10:03-10:22; 19分钟)

6. 午供(11:31-12:35; 1小时4分钟)

7. 分灯(21:27-22:37; 1小时10分钟)

第二天

8. 道场(6:28-8:18; 1小时50分钟)

9. 午供(11:36-12:53; 1小时17分钟)

10. 放水灯(16:00-16:30; 30分钟)

11. 祈师圣(16:55-17:40; 45分钟)

12. 禁坛(20:32-21:28; 56分钟)

13. 宿启(22:33-22:52; 19分钟)

第三天

14. 重拜(6:43-7:52; 1小时9分钟)

15. 念经(8:30-8:50; 20分钟)

16. 进表(9:30-10:26; 54分钟)

17. 午供(11:00-11:30; 30分钟)

18. 正醮(16:30-17:44; 1小时14分钟)

19. 普度(18:50-21:00; 2小时10分钟)

“醮”的每个部分都包括复杂的仪式操控,比如运用手势(如手印)、肢体动作(包括舞蹈)、文本、符、剑、印章、卷轴、经文、道服,当然还有桌椅。仪式模式的复杂性决定了经常需要很多仪式人员的参与。比如,像醮这样大规模的仪式场合经常需要十几个人以上的仪式团队,一部

^① 参阅 Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History [M]. London, UK: Macmillan Publishing Company, 1987.

分人主持仪式的核心工作，其他的则充当仪式乐师或其它辅助工作。

偶尔也会有非常大的祭祀活动需要几十个甚至上百个道教执事人员同时参与。在香港，从殖民时期以来，道教团体就有操办大型法会的悠久传统来祈福降祥、消灾解厄^[6]。例如，1997年为庆祝回归，香港道教联合会举办了“庆祝回归祈福法会”。法会历时7天7夜，整个法会的核心是《三清科仪》，由250个道士同时颂经，创下祭祀活动规模的新记录。2003年春，正值“非典”疫情席卷香港的高峰期，香港道教联合会与16个道观和道坛联手举办了为香港市民消灾解厄的祈福法会。这一次法会也持续了7天7夜，向市民发放80000多个祛疫保平安的护身符。法会场地设在新界沙田车公庙正门前的球场上。7天中每日的主要祭坛由某著名道观负责，每天都诵唱大量经文。

四、即时灵验模式

这一模式的信仰活动同样旨在寻求立竿见影的效果，但相对仪式模式而言，它更为直接且涉及的程序也更为简易，没有有意识的复杂化。此模式下的例子有占卜（占卜用具有陕北普遍见到的卦棒、东南沿海一带常见的月形筊、签、铜钱等）、向神灵求药、使用符咒（如饮用符水）、请示灵媒、招亡魂（即叫魂）、求雨、诅咒或是简单的供香等。因其仪式简易且成本低廉，所以这种模式经常为普通百姓（农民、市民）所使用。这一模式的关键词是“灵”和“求”。

（一）案例一：“打小人”，诅咒与收服小人的仪式

打小人是一种广泛流行于广州人和潮州人之间的巫术仪式。其最简单的形式是，当一个人被某人所烦扰或者是伤害时，他便可去剪纸人，且把敌人的名字写在上面（敌人即所谓的“小人”），天黑后走上街边，求神显灵（要烧香且摆上供品），然后用破鞋或者凉鞋狠狠地抽打纸人各个部位，同时大声地诅咒敌人（类似降头术与下蛊）。目的是希望制服敌人并使其不再伤害自己。以下是作者根据最为常见的咒语编的一段（尽量以粤语表述）^[7-8]：

打你个死人头，打到你有脸不能露
打你个死人口，打到你有气不能喘
打你个死人手，打到你有钱不能收
打你个死人脚，打到你有鞋不能穿
打你个死人肺，打到你龇牙又咧嘴

虽然这种仪式在过去相当普遍，而且只要怀有怨恨的人都可以使用（因为这种习俗操作实在很简单），但在高度城市化的现代香港，想打小人的人会雇一个“专职打手”（通常是一个老太太）去做。打小人最负盛名的地方是鹅颈桥，在铜锣湾与湾仔交界处的立交桥（靠近时代广场）下面一块阴暗的地方。在一年里的任何时间都可以花钱去打小人，而在春天，特别是惊蛰日，人们对一般性的防范小人仪式的需求最大，据说这天实施这种预防仪式最为有效。在惊蛰日，鹅颈桥将被需要打小人的人们挤得水泄不通，此时更多的“专职打手”将出现以迎合高涨的需求。这种“快速消灾”的打小人巫术的价位，在平常的日子里要50港币，在惊蛰日则要高得多。

（二）案例二：求签筒

自古以来中国就有许多占卜术。3000多年前的甲骨占卜最为出名。另一种著名的占卜术是求签，信众带着特定的问题来到庙里，在神灵面前烧香，然后摇晃签筒，直到有一根签蹦出来。蹦出来的签上有号码，会有相应的签诗或签文，即神明给有特定问题的信众的信息或指引。下面

我将介绍一种鲜为人知的占卜方法(之所以鲜为人知是因为大多数对占卜的学术研究主要集中于中国东南沿海),实际上该方法在北方应用是非常广泛的。

这种方法要用到当地叫做“卦”(很明显与八卦有关)的滚棒。我们的案例来自90年代我在陕北做田野调查时黑龙大王庙的资料^[9]。这个卦棒是一个形状像擀面棍的粗圆木棒,大约20厘米长,中间比两端粗,棒身有8个从头到尾等长的切面(也就是说棒的两头都是八边形的),每个切面都刻有一个4字的信息。带有特定问题的问事人手持卦棒,在一个大约40厘米长、24厘米宽的木质托盘上水平滚出卦棒。这个动作当地叫做“趟卦”。当卦棒停下,最上面的4字信息就是黑龙大王想要传达给问事人的信息。这八个面的4字信息乃是:

- 上上大吉
- 下下中平
- 口缘不明
- 行人早回
- 不合神道
- 虔心祈祷
- 取药带水
- 服药能好

这种卦最简单的应用就是问一个“是”或“不是”的问题。例如“我跟我兄弟打算去乌审旗(内蒙古鄂尔多斯)卖衣服,万能的黑龙大王,你认为我们会赚钱吗?如果是,请给我们‘上上大吉’;如果不是,请给我们‘下下中平’。”然后问事人滚出卦棒。如果黑龙大王的答复是“口缘不明”,问事人要么即时向功德箱投钱,要么许个口愿:如果此行得到黑龙大王保佑赚了钱,那么他将带来一定数目的香火钱作为回报。有时候问事人会允诺将利润的十分之一或更多作为报答。这就象是与黑龙大王达成合作伙伴关系;如果答复是“不合神道”,那么问事人需要考虑他的生意计划是否触犯法律或冒犯神灵。其他类似的问题有:“我的婚运到了吗?”、“奶奶能否康复?”、“我能升职吗?”,等等。

卦棒上有关于医药和神水的信息,表示这个卦是药卦,经常用在问事人请求黑龙大王显灵来治疗他们自己及其家庭成员疾病的时候。黑龙大王还有另一支卦棒,只用在比较罕见的场合,那就是求雨,被称为雨卦。卦面上关于医药的两则卦语会被两则有关雨的信息所取代:“即日有雨”和“三日有雨”。据我的观察,陕北所有龙王的雨卦都是极为相似的。

五、关系/来往模式

宗教最终是人们聚到一起,成为一个群体:我们可以说,因为中国人喜欢聚成一块,所以他们是充满宗教感的。

John Lagerwey(劳格文,著名中国宗教研究者)^[14]

中国社会是各种社团性集成的温床。

Kenneth Dean(丁荷生,著名中国宗教研究者)^[13]

这个模式强调的是人和神(或祖先)之间的关系及信众间的关系。如建庙、上供(供奉祖先、神灵和鬼神)、许口愿、互相传述神奇故事(证明神灵的灵验)、赶庙会庆祝神灵“生日”、迎神

赛会、朝圣^①、组建宗教团体（如神明会）和形成寺庙与崇拜团体之间的联盟关系（如通过分香习俗）等。这一模式也强调社会集结性（sociality），用仪式活动和宗教节日提供特别的时空让人们聚集起来。当然其他“做宗教”模式也表现出关系/来往和社会集结性的特点，但是关系的缔结与维护、社会集结性的产生与消费，是关系/来往模式中各种活动的基本特征。这一模式的关键词是“来往（社会往来）”和“关系（社会关系、联系）”。

（一）案例一：分香和“祖庙”朝圣

在中国东南沿海和台湾地区，建造一座新庙宇最常用的方法是去已经建成的庙里去分香和分灵^②。这包括塑一个新的神像，把老庙的灵气灌注到其体内（“过火”），从老庙的香炉里捞一些香炉灰，用老庙的油灯火点燃一盏新庙的灯，然后把这些都带到新的庙里去供奉新的神像。从此之后，新庙和它所供奉的神像就与老庙形成一种依附关系，新庙处于从属地位。尽管两个庙里所供奉的是同样的神灵，但是每个庙的神像都有一组证明自己灵验的神奇传说来支撑。每个神像都是以庙宇所坐落的地方来命名，如大甲妈祖、鹿港妈祖等等。

为了维持和更新新神像的灵力，新神像（以用于出巡的小神像做代表）要定期去祖庙拜访“充电”，因此新庙的群体成员也需要定期去祖庙朝圣。这种朝圣叫做“进香”。同样地，老庙团体也会定期组织成员去他们的祖庙朝圣，以更新他们的神像的灵力。随着时间的推移，这种从属关系在纵向与横向上延伸开来（形式类似于金字塔）形成数十甚至数百个地位“高”“低”不同的庙宇和“兄弟庙”（或“母女庙”），组成一个错综复杂的稠密网络。神明高度灵验并有许多从属庙宇的几个重要庙宇会拥有优越的区域地位，成为区域性的朝圣的中心，但是最重要的朝圣中心还是最原始的祖庙，所有其他的庙宇和神像都与其有不同程度的直接关连。

台湾妈祖（亦称天后）庙的朝圣网络是最为著名的，也是研究最为充分的庙宇分香网络。妈祖信仰的祖庙在中国福建省湄州市。但由于台湾是一个地理位置上远离福建沿海的岛屿，从日本殖民时期到台湾光复以后即 1945 年至今，台湾的文化、政治与大陆相对隔绝，加上其他因素的影响，长期以来台湾的第一座妈祖庙一直充当着类似祖庙的地位。尽管在哪个才是台湾众多庙宇中的第一座妈祖庙的问题上仍存在很大的分歧，但很长一段时间，全岛的妈祖信徒每年都会聚集到位于北港的朝天宫朝圣，为他们自己所供奉的妈祖神像更新灵力。“做宗教”关系/来往模式下的这些进香旅行还有一个有趣的地方：这些进香者并非仅仅是聚集在北港朝天宫，而是他们在沿途也会去拜访许多其他的庙宇，有时候是数十个而且并非都是妈祖庙，因此与其他各种团体成员与地方建立起来往关系。

（二）案例二：新布道书团体^[10]

改革开放时期的中国见证了佛教的复兴，主要体现为寺院和庙观的修缮、和尚数量的增加与仪式活动的大量举行等方面。印刷并免费分发善书也重新出现。这些善书都是佛教题材的小册子，放在庙宇的入口处，供人免费取阅。佛教的许多俗家弟子将赞助印刷和分发善书当作一种积阴德的方式。这种活动已有超过 1 千年的历史了。但是，这些寺院中的活动现在有新的发展。一些佛教的俗家弟子会前来寺庙，利用寺庙的院子这个半公共空间来讲解他们自己对佛经的理解，分发

① 参阅 Naquin S, Yu C F. *Pilgrims and Sacred Sites in China* [M]. Berkeley, California: University of California Press, 1992.

② 参阅 Sangren, P. S. *History and Magical Power in a Chinese Community* [M]. Stanford: Stanford University Press, 1987.

他们拥有的善书,有时候甚至是他们自己写的善书。其他游客香客聚集在他们周围,有的为寻求智慧,有的只是为了看看他们在说什么或是看热闹。寺院的僧人在一般情况下能容忍他们,仅是尽量让他们离信徒参与法会的佛堂远一点。但有些俗家“说法者”口才感染力俱佳,并发展出自己的一些追随者。这些俗家说法者的许多崇拜者(“粉丝”)会定期来到寺庙院子里,聚集在他们的“老师”周围;他们也会到俗家说法者的家里讨论佛经教义并且分享彼此的心得。这些人出于一个共同的宗教追求,形成了一个结构松散却又联系密切的真正的(但又是非正式的)社团。值得注意的是,在这个例子中,我们目睹了“做宗教”三种模式的融合:话语/经文模式(如善书的撰写)、自我修炼模式(如通过印刷和分发善书来积德以及修炼自身的佛性)以及关系/来往模式(围绕着俗家说法者形成的新群体)。

六、结 语

辨识“做宗教”的各种模式是用一种新的眼光去审视中国宗教信仰活动的第一步。研究中国宗教的学者长期用区分和理解道教、儒家学说和佛教即所谓“三教”模式来研究中国宗教(当然再加上“民间宗教”)。但这些所谓的“宗教”一方面有其真实性,另一方面却是虚拟的,是宗教家也是研究者所建构出来的产物。当我们看到人们现实中是怎样去进行信仰活动的时候,这样整齐的分类会迅速土崩瓦解且变得毫无意义,因为人们根本不在乎哪种神灵是属于哪个宗教或者是哪个宗教传统产生了哪本善书。现实中发生的宗教信仰活动更多是在地方习俗、历史事件、社会环境、个人喜好和“做宗教”模式框架等因素影响之下的产物。

参考文献

- [1] Dean K. Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China [M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- [2] 梁其姿. 清代的惜字会[J]. 新史学, 1994, 5(2): 83-115.
- [3] McDermott J P. Sacred Books and Sacred Trash [C] // Wilson M, Pierson S. The Art of the Book in China: Special issue in Colloquies on Art and Archaeology in Asia. London, UK: Percival David Foundation for Chinese Art, 2006: 207-218.
- [4] Lagerwey J. Taoist Ritual in Chinese Society and History [M]. London, UK: Macmillan Publishing Company, 1987.
- [5] Bell C. Ritualization of Texts and Textualization of Rituals in the Codification of Taoist Liturgy [J]. History of Religions, 1988, 27: 366-392.
- [6] 游子安. 香港道教送瘟祈福法会及其辟瘟经文[J]. 华南研究资料中心通信, 2003, 32: 21-27.
- [7] Chiao C. “Beating the Petty Person”: A Ritual of the Hong Kong Chinese [J]. New Asia Academic Bulletin: Special Issue on Anthropological Studies of China, 1986, 6: 211-218.
- [8] 乔健, 梁础安. 香港地区的“打小人”仪式[J]. 中央研究院民族学研究所集刊, 1982, 54: 115-128.
- [9] Chau A Y. Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China [M]. Palo Alto, California: Stanford University Press, 2006: 99-107.
- [10] Fisher G. Morality Books and the Re-Growth of Lay Buddhism in China [C] // Chau A Y. Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation, London: Routledge, in Press.

Modalities of Doing Religion

CHAU Adam Yuet¹, SUN Feihan² (trans), HUANG Tao² (rev)

(1. Department of East Asian Studies, Cambridge University, Cambridge, UK CB3 9DA;

2. College of Humanities, Wenzhou University, Wenzhou, China 325035)

Abstract: In the long history of religions in China, different ways of “doing religion” have evolved into 5 kinds of relatively typical modalities: Discursive/scriptural, Personal-cultivational, Liturgical, Immediate-practical and Relational modalities. These modalities do not exist independently. They most often interrelate on and interact on each other. In practice, most religious belief activities actually are those activities which are closely related to local custom, historical events, social environment, personality and modalities of doing religion.

Key words: Doing Religion; Modality; Chinese Religious Belief

(编辑: 赵肖为)