

書 評

李 天 綱*

Wei-Ping Lin 林瑋嬪

Materializing Magic Power: Chinese Popular Religion in Villages and Cities

Cambridge: Harvard University Press, 2015, 220 pages. ISBN 9780674504363

1920年代以來，論及中國哲學、文學和歷史的學者，多半否認中國文化中存在著具有意義的宗教。胡適如此，錢穆如此，梁啟超也一樣。楊慶堃的《中國社會中的宗教》（*Religion in Chinese Society, 1967*）卻有不同的看法，認為這是理雅各（James Legge）翻譯《中國經典》（*Chinese Classics*）時過分強調「儒家的不可知論特徵」（agnostic character of Confucianism）使然。且不論楊氏之見是否正確，按照現代人類學、社會學和宗教學的定義，中國人和世界上其他民族一樣，當然有自己的宗教實踐，討論中國文化也必須包括一般人的信仰。

二十世紀後半葉以來，和中國宗教研究相關的學者益多，重視田野經驗的人類學家尤然。他們視宗教為信仰，而不是「世俗的」、「非宗教的」偽裝，或者僅僅是一些騙人伎倆。林瑋嬪的《靈力的具象——鄉村

2017年12月29日收稿，2018年6月1日修訂完成，2019年1月15日通過刊登。

* 作者係復旦大學哲學學院宗教學系教授。

Li Tiangang, professor, Department of Religion, School of Philosophy, Fudan University.

與都市裡的民間宗教》(*Materializing Magic Power: Chinese Popular Religion in Villages and Cities*)即繼承了「中國宗教」這一研究傳統，從信仰本身說明之。許多人文學者仍然把「靈力」(magic power)視為「怪力亂神」，作「子不語」式排拒，林著卻將之看作真實現象，是日常生活中的重要因素，可用來解釋華人社會中的經濟、政治和文化現象。這是一個大的學術突破，對人文學術界來說尤其如此。

人類學家研究宗教比人文學者的障礙少些，方法卻多些。「靈力」崇拜乃各民族都有的信仰，有著「高級宗教」的文明社會也不能免俗。基督教注重「神跡」(miracle)，接受「靈恩」(grace)，當然也認定「靈力」的存在，允許信徒拜求、感恩，差別只是在於體制性、教會型宗教承認的「神跡」有比較嚴格的儀式、法典，加以認證和實現。而人類學、社會學與宗教學者漸漸發現，中國人的民間宗教一樣也有自己的靈力認證體系，相當嚴格。中國人的宗教信仰，並非只有講經論道，而是充滿了對「靈力」的崇拜。宗教的功能之一，就是將「靈力」具象化，使信徒能夠感受到其撼人的力量，產生各類信仰效果。《靈力的具象——鄉村與都市裡的民間宗教》中的鄉村指臺南市三寮灣村，都市則是指桃園縣八德市。臺灣實行寬容的宗教政策，鄉村、都市裡的「靈力」崇拜現象表現得比中國大陸更加充分，為學術研究提供了更好的案例。正如林瑋嬪所說：「臺灣的宗教發展，相對於大陸，較少受到國家的控制，因此成為研究宗教最好的田野地。」¹

中國宗教，無論儒、道、佛教，以及民間宗教，都採用特定的法術將「靈力」具象化。歷史上的術士、禮生、道士、和尚都宣稱有獨門絕技，能借到「靈力」，達成「靈驗」，幫助信徒實現願望。祠堂、寺廟和宮觀採用藏經、修行、講道、立會等方法高標教義，但是在實踐中做得更多的卻是方術，即採用各種方法將靈力具象化，在信徒中施魅，與靈界溝通。如果說談論教義的傾向是在與基督宗教互動後強化出來的，那

1 林瑋嬪，《中央研究院第五屆人文及社會科學學術性專書獎得獎感言》，中央研究院網頁，2016，http://daais.sinica.edu.tw/download/smaaaward/2016-sma_2_c.pdf (2019.1.25 上網檢索)

麼注重法術的做法則是中國宗教的固有傳統，百多年前，住在上海徐家匯的祿是適（Henri Doré, 1859-1931）收集、整理和研究儒、道、佛三教，並不注重教義和經典，而是專門收集如木主、神像、符籙、咒語、紙錢、簽卜、擲筊、拆字等等「迷信」物件，² 指出中國信仰的特徵。林瑋嬪的「具象化」研究，順應了中國宗教的這個特徵，稱「這個方法不但與此前的中國宗教研究大多關注信仰、禮儀和組織不同，而且還與現有人類學文獻中文化和薩滿教的具象化研究以物品（material artifacts）為主，關注著人媒（human mediums）不同」。《靈力的具象——鄉村與都市裡的民間宗教》注重的靈媒就是兩種，即「展現神像（god statues）與乩童（spirit mediums）是怎樣以不同的方式讓鬼神力量具象化的。」這個研究視角回到中國宗教傳統本身，非常有趣，非常有效（頁 171）。

林瑋嬪的這本書，將韓森（Valerie Hansen）的《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（*Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*）和韓明士（Robert Hymes）《道與庶道——宋代以來的道教、民間信仰和聖靈》（*Way and Byway: Daoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*）作為「具象化」研究的先驅。較之上面二書林瑋嬪研究「靈驗」問題，鮮少借助筆記、方志、正史等文獻。她的田野調查，更清晰地表明具象化「靈力」的信仰方式在中華文化中並未消失：「變遷之神」經過變形，活在當下。韓森指出南宋的各類神祇寄宿於像身，寓居於祠廟。林瑋嬪的研究考察靈力如何通過「像」（image）的轉輸，為信徒感知與接收。也就是說：神祇的精神力量依靠神像和乩童兩種手段來實現。人類學的著作更能證明中國人一樣相信神明的力量，會隱藏在神像，甚至存在於乩童身內。中國宗教認為神像和乩童可以傳遞神靈力量，在凡人身上達成靈驗，如驅魔、治病、升學、得子等，完成一次次「靈力」的「具象化」。

和其他民族的信仰一樣，無論儒、道、佛的中國宗教，也把靈魂看做是一種精神實體。祭法、施法不同，稱呼、名詞亦然，本質上都認為

2 參見（法）祿是適（Henri Doré）著，李天綱主譯，《中國民間崇拜》（上海：上海科學技術文獻出版社，2009）。

人的肉體和靈性可以分離，由此再產生出各式各樣精神現象。從天人、靈肉、身心關係來看，中國文化的宗教性與別的文明並沒有什麼不同。如果說中國宗教有自己強烈特徵的話，那就是不但會雕塑「神像」，而且還會任命「乩童」，使用活人的靈魂從身體中分離以後，與鬼神溝通、交往。先秦、兩漢文獻稱這類人為「女巫男覲」，現代江南民間佛教、道教稱之為「師娘」、「師公」，福建、臺灣地區則保留了南宋以來的叫法，稱作「乩童」，證明中國人的宗教觀念中隱藏著一股基本力量，相信天上的神明能夠人格化（personified）而為現世力量，手舞足蹈。天兵天將可與凡人交談，也可與鬼交戰。如此「具象化」的情況與我們談論羅馬宗教、基督宗教時所說的 *persona* 也沒有本質上的差別。《靈力的具象——鄉村和都市裡的民間宗教》解釋道：「（神明）人格化的過程是基於身體與靈魂的可分離性，以及人魂與神靈之間的可交換性形成。」（頁 71）中外學者在研究臺灣、香港、福建和廣東等嶺南地區的道教、佛教和民間宗教時，也令人信服地證明了中國現代宗教仍然採用「具象化」（materializing）措施來實現信仰。這個特徵從有經史記載的秦漢以來，沒有根本上的變化。

《靈力的具象——鄉村與都市裡的民間宗教》並不論述宗教共同性，而是在「中國的宗教體系」和「整體描述中國宗教」中區分出「民間宗教」（popular religion）來。憑著深厚的人類學素養，林瑋嬪令人信服地分離出民間宗教的重大特徵。像「乩童」這樣儒、道、佛教都曾採用的現象，目前中國大陸的主流佛教、道教已經棄用，只在民間信仰中留有子遺。臺灣的道教、新興宗教，以及某些佛教宗派保留較多術士、法師、乩童等做法，大多也是在鄉間農村的基層活動。所以說，當代宗教學把「靈力的具象化」作為「中國宗教」來研究，具有完全的合法性。首先，明、清以來的儒、道、佛都使用「具象化」手段來作靈驗，這是中國宗教的歷史傳統。其次，當現代儒教、佛教、道教在轉型過程中摒棄「具象化」傳統的時候，民間信仰則大量收編「神像」、「乩童」等靈媒，用以吸引信徒。因此，我們才可以說當代在下層活動的「民間宗教」成為與佛教、道教、儒教區別明顯的特殊宗教。

十多年前，上海的宗教學者開始研究江南城鄉的民間宗教。林瑋嬪和港臺及海外學者所說的「民間宗教」，大陸的政府、社會和一般學者仍以「民間信仰」稱呼，並不承認其宗教地位。由於沒有合法性，信仰不能完全實施，各類「靈媒」所要求的宗教制度便不復當年的完整，而零散從事看上去就像是「迷信」。上海郊區金澤鎮訪問到的「師娘」、「香頭」，依附在寺廟、宮觀而作為「護法」、「居士」。她們或宣稱自己有「老爺上身」，或認了楊老爺、二爺作義父，稱「寄爸」，因而能夠作法，為信徒卻病、求子、算命。這些「師娘」明顯是巫師的子遺，且大多已經移居到上一級的城市居住。同鎮還發現了一個「香訊」（廟會）的例子，在著名的「紮肉提香」儀式前，有男性術士念咒、降神、焚燒金紙，顯然就是中國宗教中最為重要的靈媒——「乩童」。³ 上海和長江三角洲是中國東南沿海現代化最為充分的地區，卻仍然保存著突出的「靈媒」現象，既可以為臺閩和海外學者開創的「華南學派」作證，又可以為將來在大陸建立「江南學派」開闢道路。

佛教是宗教，道教是宗教，而儒家也有宗教性，這些判斷已經越來越成為中國學術界的共識。他們推翻成見，令真正的宗教學研究在中國成為可能。林瑋嬪的研究還挑戰了宗教學內部的陳見，即認為民間宗教是一種「彌散性宗教」。「楊慶堃認為：中國民間宗教彌散（diffuse）而缺乏內容。但是，他這個描述不能解釋民間宗教的本來狀態。」（頁 71）這個批評很有道理，就社會功能來講，我們可以承認中國宗教「彌散」在各個領域。但是作為一個既有信仰內核，也有禮儀典章，有教義詮釋，有朝聖修行，還有神像、乩童等系列靈媒制度的中國宗教，當然也是一些組織得很不錯的系統宗教，只不過不是西方教會式的組織宗教。林瑋嬪的研究是「臺灣學派」或「華南學派」的代表作，而《靈力的具象——鄉村與都市裡的民間宗教》提出的人類學、宗教學、歷史學問題，還有待於中國大陸出現「江南學派」、「華北學派」來共同回答。把中國宗教作為一個整體的文化現象來研究，需要漢語學術界的廣泛對話。

3 見李天綱，《金澤——江南民間祭祀探源》（北京，三聯書店，2017）。

這篇評論不能說深入討論「靈力的具象」問題，只是借用林瑋嬪的研究，從人類學的視角給中國人文學術界提出一個問題。《靈力的具象——鄉村與都市裡的民間宗教》挑戰了漢語學術界流行的「中國無宗教」觀點，在人類學之外的宗教學、文學、歷史學、哲學等人文領域更加重要。如果說這篇評論和林著有一些學科互動的話，那就是在江南村鎮和上海都市中觀察、調研得到的結論，和林教授相當一致。在華人社會現代化、城市化、世俗化最為發達的地區，仍然存在大量傳統信眾，努力將「靈力」具象化。他們使用的方法，也不外乎「神像」、「乩童」或者其他種種。