

## 制度性宗教VS分散性宗教

——关于杨庆堃《中国社会中的宗教》的讨论

Weller 范丽珠 陈纳 Madsen 郑筱筠

杨庆堃的《中国社会中的宗教》中译本问世后，产生了很大的影响。人们在阅读之后，有所消化和吸收，有些学者在学术上深入“反刍”，提出了许多值得进一步思考的问题。《世界宗教文化》编辑部特邀《中国社会中的宗教》的主译者、上海复旦大学的范丽珠教授，上海复旦大学新闻学院的陈纳教授，美国Boston大学的Robert P. Weller（魏乐博）教授和加州大学San Diego分校的Richard Madsen教授进行笔谈，就其中一些问题发表了各自的看法。

**郑筱筠：**全面认识杨庆堃理论体系在中国宗教研究领域对于当代中国宗教研究具有重要的价值，一方面，我们应该借鉴杨庆堃严谨的治学方法及独具特色的理论体系，另一方面，我们也应该看到学术界对杨庆堃提出的制度性宗教和分散性宗教这两个术语有着热烈的讨论和深刻反思。这充分表明国内外宗教学研究领域的学者们都以理性的态度接受和思考中国宗教研究的理论成果。

学术上的创新往往是以新范式的提出为标识的。这种新范式凝聚了新观点，打开了新思路，并成为人们解释和理解某类现象的新方法和新话语。杨庆堃提出的“弥漫性宗教”（diffused religion）就有这样的品性。人们常常在问，杨庆堃是以什么样的学术渊源阐发这一概念的？

**Madsen：**杨庆堃曾提到他的分散性宗教概念来自帕森斯的理论。因此，如果想要理解这一概念的具体含义，并对其优势和缺陷进行辩证评价的话，我们需要首先思考“分散性”这一术语在帕森斯理论中的含义。

帕森斯的理论体系很复杂，在不同的意义层面“分散性”概念的含义也有所不同。帕森斯尝试通过四个功能上互相依存的社会性系统，理解社会行动。这四个系统是社会系统、文化系统、

人格系统和行为有机体系统。每一个系统中还有四个子系统，子系统内部还有更具体的划分。

帕森斯借鉴了韦伯的学术传统，将现代化进程视为一种社会分化过程。他区分了经济和社会子系统。在前现代社会中，这些系统不可避免地混杂在一起——它们是“分散性”的。例如，经济关系并没有与社会关系分离：你在进行物品交换时并不简单地基于市场供需原则，而是更多地基于亲属等人际关系网络。伴随着现代化进程，物品和商品的交换开始从社会系统中分离出来，单纯地基于市场供需原则——经济系统不再渗透于社会系统之中。但是，这也迫使人们更多地思考当今经济与社会系统间应如何整合的问题——为了社会的良性发展是否要约束市场经济体系？在何种情况下能够约束市场经济？

同样的分析模式也适用于宗教研究，只不过情况更为复杂。宗教既是社会系统的一部分，又是文化系统的一部分。在前现代社会，宗教渗透在这两个系统中，同时这两个系统也互相浸淫。例如在前现代欧洲的社会系统中，教会渗透在家庭层面，家庭中婚姻的合法性皆来自教会。伴随着现代化进程，教会失去了管理、控制家庭的权力，人们可以自愿选择是否接受教会在家庭伦理方面的训导，教会和家庭已经彼此分离。文化系统中的情况也很类似。例如在前现代文化系统中，神学、哲学和科学是互相交织的。但是随着文化系统的现代化，它们开始彼此分离，互相冲突，不断反思彼此间合适的边界，以及如何从新的角度进行整合。不过，帕森斯的理论实际上更为复杂和含混，因为在前现代社会中，包含宗教子系统之社会系统与包含宗教子系统之文化系统间也存在着互相渗透的情况，而在现代化过程中两者也开始逐渐分离。

帕森斯的理论体系太过庞杂，以至于大部分着重经验研究的社会学者都无法驾驭并运用它。这也是新一代研究者大多放弃了这一理论体系的重要原因。杨庆堃自己也没有在非常严格的意义上使用它。他的著作基本上是对田野民族志和历史洞见的巧妙综合，而不是对帕森斯理论的系统阐释。不过，帕森斯对他分散性宗教概念的提出有很大影响，这一概念也因此把帕森斯理论的复杂特性带入了杨氏的研究中。

**郑筱筠：**diffused这个词有多种译法，如在帕林斯的论著中，多译为“分散性”，最初范教授也是用“分散性”对应diffused，但是后来又有所变化。

**范丽珠：**diffused religion是杨氏发展出的最重要的概念，即相对于institutional religion（制度性的宗教）。如何找到diffused religion对应的中文看似简单，实际上却异常地费周折。我最初接触此概念，是和欧大年（Daniel Overmyer）教授修读中国民间宗教的课程，他一直将diffused religion表述为“散开性宗教”，我也因此而效法。当我着手翻译杨氏著作时，意识到“散开性宗教”不是一个完整意义的中文词汇，于是也参考其他学者的翻译，比如李亦园将diffused religion理解为“普化宗教”，似乎难以表现出diffused religion所具有的特征。在征询了其他兼通中英文的社会学家后，我在杨氏译著中使用了“分散性宗教”一词，也就是说目前大家看到的杨氏著作2007年中文版的diffused religion表述为“分散性宗教”。该译著出版后不久，见到台湾中研院社会学的瞿海源教授，他建议译为“扩散性宗教”为妥。随后，陈纳教授认为上述的多种中译都不达意，提出用“弥漫的”或“弥漫性的”来翻译“diffused”。他分析了几个理由，我觉得能够让我信服，目前在我修订杨氏著作的中文版时，将“diffused religion”译为“弥漫性的宗教”。

**陈纳：**可以从词汇意义上来认识，或者从diffused的内涵来认识这个问题。diffuse作为英语动词，主要是“散开”或“扩散”的意思。如果英文短语是diffusing religion，其中的diffusing是

现在分词，含义就是“散开”或“扩散”的意思，指一种动态。但在短语diffused religion中，diffused是一个过去分词，在这里作为形容词用，意指“散开”或“扩散”的动作业已完成以后的状态，这种状态应该是一种“弥漫的”状态。我给的比喻是“像雾一样”，弥漫性存在的状态。

其次，借用索绪尔（Saussure）语言学中“所指”概念，从“diffused religion”这一短语的所指内容来认识其中译的问题。在杨庆堃研究中国的民间宗教的话语体系中，他用diffused religion来描述中国民间宗教的存在状态，即民间宗教渗透于社会生活的方方面面，几乎可以说是无所不在。这种状态当然是一种弥漫性的状态。

第三，从跨文化研究的视角来看。杨庆堃用diffused religion描述中国民间宗教，是相对于西方宗教，尤其是基督教这样的制度性宗教而言的。相对于西方的“典型的”制度性宗教，中国的“非制度性”宗教缺乏系统的组织机构，缺乏经过系统训练的专业神职人员和严密的条律等。

此外，基督教传统中还有一个政教分离的问题，而中国的情况也与之不一样。在这个意义上，中国的“非制度性”宗教也可以说成是“分散”的，但斟酌之下还是用“弥漫”更能涵盖原文中diffused一词的所指。

**郑筱筠：**一个概念的翻译涉及对这个概念的理解和理论定位。也许，将diffused religion（分散性宗教）与institutional religion（制度性宗教）对照着理解，能更好地把握其义理。

**Weller：**目前中国学界对于如何翻译杨庆堃的diffused religion概念仍存争议，究其原因可能部分源于英文diffused本身的模糊性和多义性。英文字典对diffused的解释中有两个最具代表性。一种解释侧重于从某个中心向外扩散的状态，类似于墨水滴入清水并扩散开来，或农夫撒种子的过程，与此相对应的中文翻译是“分散”。另一种解释侧重于这一扩散过程的结果，即一种完全融合、无法分离的状态，就像大雾天气散布在空气中的水蒸气，与此相对应的中文是“弥漫”。哪一种解释更接近杨庆堃的本意？这个问

题很难回答,因为杨本人并没有对此进行过澄清。也许,从他的institutional religion概念入手,会有助于我们的理解。杨庆堃将“制度性宗教”界定为一种独立于世俗社会和文化,有自己的神学、仪式和组织体系的信仰形式。从他的功能主义视角来看,“制度性宗教”是一个清晰而独立的领域,与其他社会面向界限分明,因此也较容易被人们贴上“宗教”这个标签。相比之下,diffused religion则混杂在日常生活、道德意识等其他社会面向中,难以对其进行清晰地界分。除了社会科学家,对于其他人来说这类信仰形式并没有单独构成一种“宗教”,而只是世俗世界的有机组成部分:“其神学、仪式、组织与世俗制度和社会秩序其他方面的观念和结构紧密地联系在一起”。杨氏虽未对此界定的细节作进一步阐述,但明确地将佛教、道教以及巫术性信仰排除在外。他从涂尔干对宗教的解读出发,倾向于将diffused religion理解为人们在世俗日常生活中面对和处理“神圣”事物的一个面向。

这似乎意味着杨氏对diffused的理解更接近中文“弥漫”一词。但在初步的界定之后,杨庆堃又探讨了两种宗教间互相依存的关系,这使diffused religion概念又变得复杂起来。他指出,制度性宗教不仅形塑着弥漫性宗教,还不断从后者中获得理念和想法,组织并将其整合进各自独立的社会文化体系中。强调diffused religion的宗教理念和信仰实践具有以制度性宗教为核心向外分散的特性,似乎意味着杨氏对diffused的理解更接近中文的“分散”一词。实际上,理解这一概念的关键点,在于杨氏并不十分介意diffused religion是否从一个核心向外扩散,他更多强调的是其与社会生活其他面向间的紧密相连、不可分割。这对杨氏的理论而言极其重要,正是从这一点出发,杨庆堃深入剖析了中国社会制度所具有的高度稳定特征:它们通过diffused religion为自身赋予了神圣性面向,使其在急速变动的社会和政治环境中幸存下来。而这种由分散性弥漫性宗教之神圣性带来的稳定性,是制度性宗教无法提供的。

郑筱筠:问题在于,除了帕森斯的影响之

外,杨庆堃曾明确表明自己还受到瓦哈(Joachim Wach)在《宗教社会学》中区分相同性的自然团体和特殊性的宗教组织的理论启发,并将此概念延伸为两种宗教类型的区分:制度性宗教和分散性宗教。但在延伸其概念时,却未能严格地按逻辑命题来自己的概念范畴,因为严格说来,制度性宗教与分散性宗教在逻辑上并不是一组具有对应关系的概念。制度性宗教的对应概念应是非制度性宗教,而分散性的对应概念应是聚合性。当然,杨氏之所以未这样进行逻辑命题,并非其没有意识到这样的命题存在逻辑上的不周密,而是由于受到结构主义功能理论的巨大影响,他强调从宗教功能的角度来区分中国宗教的差异性。

因此,对杨庆堃提出的diffused religion如何翻译,既涉及理解他的思想,同时这也涉及到如何理解中国的宗教。这就涉及第二个问题:如何定位中国的传统宗教。

Weller:为什么在杨庆堃中国宗教研究著作发表了近50年后的今天,我们仍然对他的理论如此关注?弗里德曼1974年时曾指出,杨氏最重要的学术贡献,是提供了一幅蕴含了中国宗教共通之基本原则的完整学术图景。例如,从杨氏的角度看正统儒教与乡村信仰之间并无明显的鸿沟。不过对我而言,diffused religion概念有更为重要的意义。杨先生的设想可能还不够理想,但相关的探讨之所以一直持续到今天,是因为它触及了中国宗教研究的根本性困境。西方学者多从欧美宗教,尤其是新教改革后的欧美宗教入手,研究探讨复杂社会中的宗教现象:堂会化Congregational的组织结构,专业化的神职人员,文本化的宗教经典,以及作为其基础的信仰的可选择性。这些态度和观念在19世纪促使英国人从印度大量的分散性地方信仰中创造出一个“印度教”。这种后新教改革式的宗教观,也在众多国家使得“宗教”概念的法制化,那些与此不相符合的信仰形式被视为“迷信”,排斥在“宗教”的范畴之外。同样的情况也发生在中国,并自民国时代延续了整整一个世纪。在这一语境下,“所有宗教都是制度化宗教”一直是中国的政策界和社会科



学界探讨“宗教”问题时的基本预设。

与此不同，杨庆堃希望借助diffused religion概念，将研究者的关注点从西方历史背景下形成的宗教类型学，带回到中国宗教的现实之中。由此，他也就成为最早从中国文化内部提炼、选取概念，进行理论反思的学者之一。虽然不是所有人都使用杨氏的术语，但在他的著作发表之后，几乎所有学者在研究中国宗教时都会牵涉到杨氏提出的问题：标准的社会科学研究假定“宗教”的基本属性是制度性的，但中国多层面的信仰模式似乎与这一预设不相符合，对此需展开怎样的探讨和研究？从这个意义上说，杨庆堃为所有中国宗教研究者开辟了一条新的学术路径。

**范丽珠：**实际上，杨氏提出diffused religion这个概念针对的是社会学的中国宗教研究。接受过源于西方的社会学理论、方法洗礼的学者，面对复杂纷繁而又不具备独立系统的中国宗教现象常常会出现无力感，这对于半个多世纪前的杨氏来说，是一个非常大的挑战。杨氏认为在中国社会中，宗教不那么明显甚至难以观察到，不像在许多其他文化传统中（如欧洲或是阿拉伯文化）宗教是作为一种独立的制度存在的。杨庆堃建设性地提出了一个研究中国社会的宗教现象和信仰的宽泛视角：将宗教看作一个连续统一体，从近似于终极性、有强烈情感特质的无神论信仰，到有终极价值完全由超自然实体所象征和崇拜与组织模式来支撑的有神信仰。

对于中国弥漫性宗教的认识，杨氏始终在与制度性宗教、特别是西方基督教为参照物，在比较中来认识，从而发展出具有一定诠释性的框架，来解释并揭示中国社会宗教的这种复杂而尴尬的现实。欧大年教授曾经担心过“弥漫性宗教”的提法是否有将中国宗教特别是民间宗教现象矮化的嫌疑。不过，我们细读杨氏的著作，其努力地把握住宗教与社会之间更为全面的关系，作为第一个从宽阔社会学角度来证明中国宗教存在形式、合理性以及历史传统的宗教社会学家，对于其后学者的研究奠定了重要的学术基础：杨氏恰当地将“弥漫性宗教”的概念定位于中国社

会，并通过中国宗教无处不在的事实，既存在于民众日常生活中，以社区的集体性活动为特征，来揭示中国宗教与社会、经济密切关系，更连结着中国社会的各种网络，以及伦理政治信仰。

**Madsen：**“弥漫性”宗教概念的复杂性，部分源自于宗教既是社会子系统又是文化子系统的双重属性。作为社会系统的一部分，宗教群体常常与家族系统混杂在一起，家族之亲属关系要通过祖先崇拜进行。地方寺庙不仅是宗教机构，还是贸易、教育等社区性活动的中心。在寺庙和家庭环境中，我们无法把宗教与社会行为完全分离开来。同时，宗教这一子系统也渗透在中国文化系统中，宗教、哲学和科学都互相混杂。由此，弥漫性这一概念既可以指文化层面的分散性，也可以指社会层面的弥漫性，将它运用于这两个不同系统中时其含义也会发生细微变化。

**郑筱筠：**由此就出现第三个问题：杨庆堃的“弥漫性宗教”这个概念，虽然是为解读中国宗教提出的，但是作为一个理论范式，它有没有跨文化的解释力？或者换句话说，“弥漫性宗教”是中国特有的，还是人类社会的普遍现象？

**Weller：**弥漫性宗教和制度性宗教，虽然很少被研究中国宗教以外的学者采借，但作为一套适用广泛的社会科学术语，杨氏创设的概念也可用于解读中国以外其他国家，甚至是欧洲宗教的情况。例如，在中世纪欧洲每一个农民都是基督徒，但欧洲宗教仍然呈现出高度的弥漫性。一方面，虽然有圣经等宗教典籍，但农民们不能也不会阅读它们。宗教仪式的语言多为拉丁语，农民对此也一窍不通。在这里信仰与选择无关，而是一种与生俱来的身份。宗教对世俗生活的介入也很深。另一方面，有一批受过神学训练的专业人士能够理解典籍和仪式，这些人自己选择经受专业神学训练，并遵从特殊的生活准则。农民只在涉及生老病死等特殊需要时，才会求助于这些专业人士。

中世纪时，“宗教”一词的拉丁词源religio特指僧侣和修道院传统中的准则。religio是只有僧侣才有的，一般农民有的只是日常生活，这种生

活包括对唯一神耶稣基督的接受和敬拜,以及对其他天主教仪式和信仰的实践。这种信仰结构似乎更接近中国的农民和佛教、道教神职人员间的关系,而不是之后产生于欧洲的,新教世界中的那种制度化宗教间彼此竞争的关系。由此,我们也可以把中世纪欧洲的宗教分为弥漫性的和制度化的,而不是按一般的方式将其笼统的称为“天主教”。

杨庆堃曾指出,“作为世俗制度和社会秩序的支撑力量,弥漫性宗教显得尤为重要”。的确,弥漫性宗教之所以能够发挥这种支持作用,可能正因为它始终没有从世俗社会生活中分离出来。这种特征在中国等以弥漫性宗教主导的社会中表现的尤为突出,所以有人也许会预期在美国等新教组织彼此竞争的社会中,情况将有所不同。但令人惊异的是,托克维尔在19世纪对美国制度化新教之重要性的探讨,与杨庆堃先生对弥漫性宗教的理解有颇多共通之处。他曾说美国宗教“在信仰实践中对法律和公共意识的影响很小;但是它引导着社区习俗,规范着家庭生活,因此也调控着整个国家”。这意味着美国的制度化新教群体中也切实存在着弥漫性要素。从杨氏的理论看,在不同的堂会Congregation组织背后,存在着一套为绝大部分美国人共享的,具有弥漫性特质的信念和实践。由此,在某种程度上我们可以将杨庆堃的开创性研究,视为更为晚近的从美国宗教研究中形成之公民宗教理论的早期形态。

**郑筱筠:**问题讨论至此,自然而然地提出了第四个问题:在许多人的心目中,总以为宗教是一个整体,它和“非宗教”,如艺术、法律等,甚至与“迷信”不同,但是制度性与弥漫性概念的提出,使“宗教”的边界变得模糊了。人们会问:如果原来“不算”宗教的东西现在归入弥漫性宗教了,那么宗教的定义是什么?还有一个“统一的”宗教?

**Weller:**我们在研究中国宗教时都要思考一个问题:怎样才算一个“宗教”?比如“风水”或“阴阳五行”的理念是不是宗教?焚香祭祖是

不是带有宗教性?当然还有持续了一个多世纪的关于儒家思想是不是宗教的争论。religion一词的现代含义,是在新教改革后才在英语和其他欧洲语言中形成的,而它被翻译成中文的“宗教”一词并变得重要起来的历史,也仅有一百年左右。实际上很难找到一个中文词汇准确地翻译religion一词。由于“宗教”一词不能很好地适用于中国的现实情况,也许我们可以考虑一种可能,即干脆放弃使用这一词汇。

“宗教”一词的替代品,或许可以从20世纪前中国人用来形容现在被称为“宗教”的信仰形式的一系列称谓中寻找。一个较明显的替代性选择是“教”,这一词一直用来形容所有的制度化宗教,以及“儒教”这种与西方宗教类型不太符合的信仰形式。同时,“教”这个词也几乎没有涵括所谓的“民间信仰”(台湾和西方学界多使用“民间宗教”一词)形式。人们在实践这些“民间信仰”时,多关注具体的敬拜行为,而非抽象的敬拜理念。在我的访谈者中,经常有人说自己并不信什么“教”,只不过每天烧香敬拜而已。对于他们来说,最重要的不是信仰本身,而是一种精神性的敬拜行为——拜神,拜祖先,或者只是拜拜。需要注意的是,“教”与“拜”两个概念均包含世俗性和宗教性两个层面,这提示我们“宗教”实际上是一个人为构造的概念范畴。

不过也有不少很好的理由,支持保留“宗教”这一词汇。首先,它已经成为一个被官方接受的重要概念,其影响也因此波及到整个中国社会。在沿用了一个世纪之后,“宗教”概念及其产生的影响已经构成了一种社会现实。至于这一概念体系是否是舶来品,是否与更早的中国文化相适应已经变得不再重要。大多数国家在20世纪施行的宗教政策,都可以视为一种用“宗教”概念终结弥漫性信仰在宗教系统中的主导地位,并用国家力量取而代之的尝试。宗教活动因此被严格限定在制度化宗教的范围内,也不再扩散到人们的其他观念和价值之中。

其次,如果为寻找更适合中国情况的术语而放弃使用“宗教”一词,那我们将如何与全球其

他宗教研究者进行沟通？统一的类型划分和界定标准可能做不到普遍适用，但我们仍需以此为基础开展学术对话。从这个角度讲，杨庆堃的概念体系对这种学术对话有很大帮助。他对弥漫性宗教与制度性宗教的界分，一方面十分贴近中国人对“教”与“拜神”的传统区分，另一方面也通过借鉴、运用“宗教”等可资比较的概念体系，惠泽了中国宗教研究的后辈学人。

**郑筱筠：**大家都十分肯定杨庆堃的学术贡献，他提出的弥漫性宗教概念，一方面是对“宗教”概念的挑战，另一方面也是对宗教概念的补充和拓展。从这个角度看，杨庆堃对中国宗教研究的贡献，不仅仅是提出了一个范式，而且还探索了一条道路，即中国的宗教学研究如何走出一条有自己特色的道路？这个问题又可再细分为两问：一是有无必要？二是如何建构？

**范丽珠：**当然中国需要自己的宗教理论体系，但是如何建构，却是一个非常复杂的问题。

杨氏著作今天已成为国际宗教社会学界研究中国宗教的经典，但在出版之初其价值并没有得到学术界承认。弗里德曼（Maurice Freedman）当时发表在《亚洲研究》（Journal of Asian Study）的书评就忽视了杨氏研究的价值，直到1974年，他在题为《中国宗教的社会学研究》的文章中，才开始对杨氏的成就大加赞赏，“毕竟这部著作是中国宗教研究中最新的尝试：试图把中国宗教作为一个整体来解释，并将其思考和实践融合进社会”。他还将杨氏的著作纳入韦伯和葛兰言（Marcel Granel）的社会学传统，指出“迄今为止，……因为杨氏的书，社会学传统在此到达了一个顶峰，他使中国宗教成为一个实体。”

杨氏的学术努力达成了将中国宗教作为一个实体进行研究，这是一个很大的成就，也为我们今后的努力确立了一个方向，为我们树立了一个相当值得继承的典范：在跨文化（宗教）的诠释中进行本土的解说与理解。我们的理论建构不是抛开西方的理论，而是需要在跨文化的诠释中进行本土的研究。同时，杨氏在半个多世纪前就开始注意到中国宗教体系本身的价值，利用中国人

的宗教表达方式，不受西方宗教语言、框架的限制，这也是给我们树立了另外一种学术典范。我们今天要警惕的一个现象就是食洋不化。

**Weller：**人类学研究中有一些简单而基本的研究类型，包括家庭与亲属制度，部落与国家，生产与消费等，当然还有宗教。但人类学家也会从跨文化比较的角度，追问某一个研究类型内部诸子类型间的关联性，甚至对于“家庭”这类界定相对清晰的概念，人类学家也会从跨文化角度进行反思。由此我们也就毫不奇怪，为什么研究中国的人类学家会不满意现有的对于宗教类型的划分和界定。我已提到可以尝试从中国自身的语言环境中寻找更合适的词汇来替代“宗教”概念，而其他人士则可以在此基础上做进一步的工作。这种方法和研究进路对人类学家来说并不陌生。像人类学家19世纪末期从波利尼西亚语中提炼出的Mana一词，已经变成了人类学界普遍采用的分析性术语。不过更为常见的情况是，这种从特定文化和特定民族志中提炼的概念，仍仅适用于这一特殊的文化和民族志研究中。例如，格尔兹将爪哇语中的alus一词翻译成stage fright，并将其视为理解当地文化的关键术语。这一语境化的词汇，可以使研究者的理论始终贴近被研究者自身对其生活世界的理解和领悟。不过就我所知，还没有学者在其他语境下使用这一概念，直至今日它仍然只适用于爪哇社会。人类学家的困境就在于：对语境化的概念、术语进行概括归纳，将致使其失去对所处文化环境的敏锐体察；如果不做相应的概括归纳，则所从事的研究将只有相关领域的专家才能理解。

实际上，在上述研究类型难题背后的，是一个更为重大的学术困境：到底是只有一个单数形式的社会科学，还是社会科学本身就是复数形式的？答案也许是我们同时需要这两种。一方面，那种认为每一个地方都有所不同，因此，需要分别构建独特理论体系的想法会有失偏颇地认为某一区域的专家对其他地区的研究既不能有所贡献，亦无法有所借鉴，这会忽视多重面向之人类生活的某些共通性，这些共通性包括人类基本的



生理构造,乃至我们彼此共享的全球化经验。另一方面,与“宗教”概念存在的问题类似,一般化的类型划分经常在解读特定区域时存在问题,其所追求的普遍适用性也会大打折扣。不过对于这些困境,如果开展彼此间的积极对话,则地方化和一般化两种分析模式都会从中获益。地方化的理论可以通过个案间比较获得启发,一般化的理论则可通过地方化工作不断进行自我校正。杨庆堃的设想正是这种理论对话的产物。在这一理论对话中,一面是尝试构建中国宗教研究之特定理论体系的设想,另一面是从一般意义上对宗教进行广泛理论探讨的愿望。

**Madsen:**《中国社会中的宗教》是一部了不起的著作,目前仍未有可与之匹敌的、对中国宗教给予如此全面概述的作品问世。他的弥漫性宗教概念,推动了对中国宗教与社会其他层面之互动与融合的学术研究。不过,这一来源于帕森斯的理论术语也存在以下几个问题。首先,因为弥漫性这一术语在社会或文化系统中有不同指涉,因此会产生概念模糊问题。其次,他与某些早已被放弃的现代化理论有关。杨庆堃似乎认为,宗教的弥漫性特质终将让位于各个社会系统及子系统在分化过程中产生的特异性。但是中国的现代性并没有必然地带来这一结果。宗教虽然部分地从其他系统中分化出来,但也在不断地求新求变,且部分地混杂和渗透于中国社会的方方面面。在帕森斯之后我们已经认识到,现代性可以是多元的,西方国家现代化过程中的分化-再整合模式在其他地方并非必然发生。弥漫性宗教概念帮助杨庆堃出色地描绘出中国宗教景观中的关键部分,但这一概念与帕森斯理论的密切关联,也致使杨氏在探讨这一宗教景观的基础和未来时,做出了带有误导性的结论。

**范丽珠:**目前越来越多社会学领域的学者对中国宗教感兴趣,这是一个倍感令人乐观的现象。当然我们也要意识到今天中国宗教现状更加复杂,更加多元化,因此在思考自身宗教理论体系建立的同时,还要面对中国宗教研究如何融入到一个世界文明体系中的问题,以及中国宗教的

研究所具有的世界意义。从目前国际宗教发展的多元化趋势来看,所谓“弥漫性宗教”的概念不仅对于解释中国宗教现象有很强的说服力,同时也可以说明一种日益发生的宗教在现代化时代的特征。面对新的、分化的和私人化了的宗教局面,Robert Bellah、Richard Madsen等美国社会学家充分肯定了新的个人主义宗教的价值,提出了这样的概念,即某些宗教传统中存在着“第二性伦理语系”。这个概念与“弥漫性”宗教有异曲同工之处。

**郑筱筠:**此外,中国地大物博,民族众多,宗教生态呈立体分布格局,如何全面建构适合中国各民族的宗教研究体系一直是困扰学者们的一个难题。过去,人们对中国宗教的关注主要集中在汉族地区,很多关于中国宗教的成果和理论体系都是建立在汉文化语境之下的。杨庆堃的理论体系也是建立在对汉族地区的宗教研究基础之上。我们把研究目光投向少数民族地区后,人们就会发现中国宗教不仅仅只存在于汉族地区,中国少数民族地区有自己的民族宗教,资源非常丰富。但是如果按照杨庆堃提出的制度性宗教和弥漫性宗教对少数民族宗教进行划分的话,我们会发现少数民族宗教难以明确地划分到这一框架之中。在历史进程中,宗教资本能够对文化资源、社会资源等进行整合,发挥着自己独特的作用,例如,中国云南傣族、阿昌族、德昂族、布朗族等少数民族几乎全民信仰南传佛教,在这些地区,南传佛教属于制度性宗教。但在具体的运行过程中,中国南传佛教形成了自己独具特色的传播和管理模式,它与政治系统、社会系统、文化系统紧密联系在一起,我们甚至可以说它是分散于各个社会系统之中。因此,似乎难以将之截然归入制度性宗教或分散性宗教。因此,这些复杂而多元的宗教现象无不表明,如何建构一个完整的适应中国宗教的理论体系这一难题仍然摆在学者们面前。

(感谢上海复旦大学社会学系2008级博士生刘芳将Robert P. Weller教授和Richard Madsen教授的笔谈内容翻译为中文。)