

# 西方對中國宗教的誤解 ——香港的個案

● 杜瑞樂 (Joël Thoraval)

大凡對中國感興趣的西方人都知道中國的三大宗教，也好奇於三者之地位孰輕孰重：中國到底有多少儒教徒、道教徒和佛教徒？他們的關係是怎樣的？嚴格來說，提出這些問題頗為荒誕，而且一般人也很難掌握這個看來簡單、不會產生混亂和矛盾之問題的真正關鍵所在。

本文嘗試從三方面討論這個複雜的問題。首先，對問題設置的意斷性特點及其歷史的原因作簡要的考察；其次，以香港一個世紀前的兩項調查統計材料，作為西方對中國宗教誤釋的案例；最後，嘗試提出一個便於澄清中西背景中宗教角色之差異的簡單模式。

## 一 術語轉嫁及其文化後果

西方對於中國宗教的困惑並非新近產生的，它始於與中國的最初接觸。值得重視的是，這種困惑今天並未消失，我們依然能在今天的學術著

作中找到它的痕迹。其實困惑之源並不是由於雙方缺乏了解，而是來自一種複雜的過程，即歐洲文化概念強行移植於遠東文化中的後遺症。

所謂概念的移植並不簡單指西方思想的移植。眾所周知，中國和日本的文人在面對那些不存在於本土文化中的思想觀念時，非得創造新詞以圖表達諸如“socialisme”（社會主義），“romantisme”（浪漫主義）或者“démocratie”（民主）等符旨不可。也許更叫人驚訝的是，連“culture”（文化），“science”（科學），“philosophie”（哲學），“économie”（經濟），“religion”（宗教），“politique”（政治）等基本詞彙也一樣。其實，縱使東西方的社會組織形態不同，但誰又能說遠東的傳統文化中沒有類似西方觀念所指涉的“politique”（政治的），“économique”（經濟的），“religieux”（宗教的）現象呢？

但問題在於，遠東文明並不能以其心智結構(structures mentales)確切地表述這些屬於歐洲文明的觀念。

眾所周知，中國和日本的文人在面對西方那些不存在於本土文化中的思想觀念時，非得創造新詞以圖表達，並藉這些西方概念重建自己的人文世界。

也正因為如此，嚴格意義下對西方概念的翻譯是不存在的。一個多世紀以前，西方知識的大量湧入曾對日本和中國精英造成嚴重創痛。明治時代的日本知識界為了用本土語言表述西方國家的辯論精粹，所以在很短時間內創造了一批完整而嚴密的新詞彙。這些詞彙不久也被引入中國，組成了現代漢語和日語詞彙的重要部分。

其中一些「轉嫁術語」的出處甚至還有清楚的記載。譬如“philosophie”（哲學）一詞，我們能夠追溯它誕生於遠東的源頭：這兩字組合的詞語在日文中叫“tetsugaku”，漢語中則叫「哲學」，它是由日本學人西周於1874年所創的<sup>①</sup>。我們當然也能循着歷史的蹤迹，找尋它傳入中國的過程以及由此而生的種種論戰<sup>②</sup>。

這一段中國知識史是很關鍵的，但它往往被低估了。其關鍵性在於它不僅僅對那個時代的知識份子提出了了解「新觀念」的必要任務，還要求他們藉這些西方概念重建自己的人文世界。我們只需介紹這些概念出現的偶然性及歷史時間就足以引起討論，但這些討論卻掩蓋了其中暗藏着的武斷

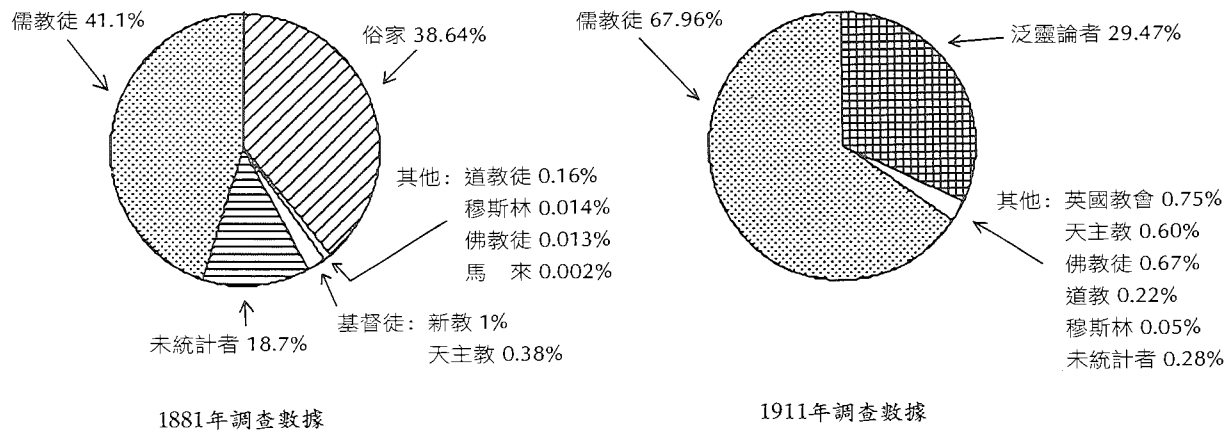
性質，譬如討論儒學，到底是將它歸於哲學範疇還是宗教範疇等等。

如果說這其中隱含的中西心智差異的重要性得不到重視，其原因實由於這些來自歐洲的觀念經過數代中日知識份子的消化，早已成為他們心智世界的一部分，並十分嫻熟地被應用在本土文化中。問題更為複雜的一面還在於，由於西方範式的世界化，這些概念本身就代表着某種價值。今天，這種態度雖然無法避免，但只要我們不要忘記伴隨着這種必要性而產生的概念變形之結果，倒也不見得是無益的（因為它提供了建立共同語言的可能途徑）<sup>③</sup>。

可是，這種轉嫁背景導致西方在理解中國時產生偏差，而西方對中國宗教的各種解釋亦正是伴隨這些偏差而來的。也許，我們有必要觀察那個在一個多世紀以前從西方翻譯過來的「宗教」一詞的意義為何。這個詞是從日文轉譯過來的<sup>④</sup>，它由「宗」和「教」兩字組成。前者不論其字源本意為何，今已具有數種含意：它可以指祖宗，親屬關係的延續；又可指宗派或流派，如一個「禪宗」和尚意味着他歸

這種轉嫁背景導致西方在理解中國時產生偏差，而西方對中國宗教的各種解釋亦正是伴隨這些偏差而來的。

圖1 香港華人居民宗教人口比例



屬於該教派：它同時也具有血緣或精神上傳承的意思。後者則指「傳授」「教導」。整體上看，這個轉譯的新詞在字面上比較接近於「宗派傳授」(enseignement sectaire)。

這個譯詞的一個好處，就是它突出了西方宗教世界在遠東知識份子眼中印象至為深刻的方面，即教派教會林立，各自以傳教士—教徒一體呈現特點並相互排斥競爭的現象，這個譯詞也同時以對比的形式突顯了宗教在中國的特殊社會角色。為了更好地了解該詞所蓄含的這兩個相互區別的內容特質，我們將借助香港歷史上兩個人口調查材料做個案分析來加以說明。

## 二 香港個案：人口調查之謎

在香港立法局的資料中，我們找到兩份分別於1881年和1911年進行的人口調查材料，其中載有華人居民的宗教屬類記錄<sup>⑤</sup>。這兩組調查數據也同時反映了香港的歐洲人社群的宗教情況<sup>⑥</sup>。

從資料中可見，有關歐洲人社群宗教的材料分類清晰，這與有關本地華人宗教的雜亂分類，形成了鮮明對比(見表1、2)。

為了便於比較華人社群的數據，我們用圖1重新呈現其比例。由此，我們不難想像英國殖民地行政官員面對1881年調查結果的困惑。其一，如果說近半數本地居民自稱是「儒家」，那麼應如何解釋多於三分之一的人自稱為「俗家」的現象？一個社會學的範疇怎麼可以代替並潛入宗教的劃分？其二，如果說中國有三大宗教，

表1 1881年香港教派人數統計 (單位：人)

I 歐美居民的宗教種類及人數			
英國教會 (Church of England)			278
羅馬天主教 (Roman Catholic)			2,108
新教 (Protestant)			361
長老會 (Presbyterian)			62
聖公會 (Episcopalian)			9
路德教 (Lutherian)			75
獨立派 (Independant)			11
衛理公會 (Methodist)			12
基督教 (Christian)			18
猶太教 (Jewish)			22
浸信會 (Baptist)			7
公理宗 (Congregationalist)			6
唯一神教派 (Unitarian)			1
加爾文教派 (Calvinist)			1
貴格會 (Quaker)			1
有神論派 (Theist)			1
宇宙神教 (Universalist)			1
無教派人士 (None)			12
沒有統計者 (not stated)			54
總計			3,040
II 香港與九龍華人居民宗教信仰種類及人數			
教派	維多利亞城	鄉村	總計
新教 (Protestant)	1,081	84	1,165
羅馬天主教 (Roman Catholic)	418	32	450
儒教 (Confucian)	42,546	3,985	46,531
俗家 (Laity)	32,197	11,644	43,841
道教 (Taoist)	106	77	183
伊斯蘭教 (Mohammedan)	14	3	17
佛教 (Buddhist)	6	9	15
猶太教 (Jewish)	6		6
馬來 (Malay)	3		3
未統計數	20,479	772	21,251
總數			113,462

資料來源：Hong Kong Government Notification, no. 204.

表2 1911年香港教派人數統計

(單位: 人)

I 英、歐、美、葡居民的宗教種類及人數			
種 類	男 性	女 性	總 數
不可知論者(Agnostic)	43	9	52
無神論者(Atheist)	2		2
浸信會(Baptist)	24	20	44
不名教派基督徒(Christian, sect nonstated)	30	14	44
科學基督徒(Christian Science)	9	10	19
英國教會(Church of England)	1,112	894	2,006
愛爾蘭教會(Church of Ireland)	1	2	3
蘇格蘭教會(Church of Scotland)	17	7	24
公理會(Congregationalist)	33	21	54
荷蘭革新教會(Dutch Reformed Church)		3	3
福音派新教(Evangelical)	8	2	10
自由派(Free Thinker)	9		9
法國自由派(French Liberal)	1		1
希臘教會(Greek Church)	8	8	16
希伯萊(Hebrew)	136	95	231
獨立教堂(Independant Chapel)	1		1
路德教(Lutheran)	139	70	209
衛理公會(Methodist)	26	32	58
非國教教(Nonconformist)	6		6
五旬節教派(Pentecostal)	1	1	2
普列茅斯·布列頓派(Plymouth Brethen)	3	2	5
長老會(Presbyterian)	316	79	395
新 教(Protestant)	270	122	392
貴格會(Quaker)	1	1	2
羅馬天主教(Roman Catholic)	1,603	1,901	3,504
唯靈論者(Spiritualist)	1		1
唯一神教派(Unitarian)	2	2	4
宇宙神教(Universalist)	1		1
美以美會(Wesleyan)	70	55	125
未統計數	238	282	520
總 計	4,111	3,632	7,743
II 華人居民的教派種類及人數			
種 類	男 性	女 性	總 數
儒教(Confucian)	207,622	90,605	298,227
泛靈論者(Animist)	70,442	58,816	129,258
佛教徒(Buddhist)	1,210	1,754	2,964
道教徒(Taoist)	378	599	977
英國教會(Church of England)	1,482	1,810	3,292
羅馬天主教(Roman Catholic)	1,115	1,551	2,666
伊斯蘭教(Mohammedan)	115	135	250
未統計數	912	327	1,239
總 計	283,276	155,597	438,873

資料來源: Hong Kong Government Notification, no. 204.

那麼又應如何解釋人數少得可憐的道教與佛教的位置？後者的人數甚至少於穆斯林。其三，為何有近五分之一的人不能或不願意回答問卷？

倘若將之與1911年的調查相比，便會發現問題更為複雜。首先，儒教徒人數佔相關宗教人口的四分之三，應如何估計這種增長情況？其二，另一個新範疇——泛靈論者的引入，使超過四分之一的中國人成了一種原始宗教形態的信奉者；其三，俗家在此期間卻忽然銷聲匿迹了；其四，儘管佛教徒比道教徒的數量增多，但二者的數目也只不過佔總人口的百分之一。

以上兩份調查結果的不一致實不足為奇，因為自1911年以後，關於殖民地華人民眾的宗教調查就從官方調查材料中消失了。

### 三 中西方宗教的社會結構差別

雖然大多數介紹中國宗教的西方著作，如湯姆遜(Laurence Thompson)的論著都是很有價值的，但由於

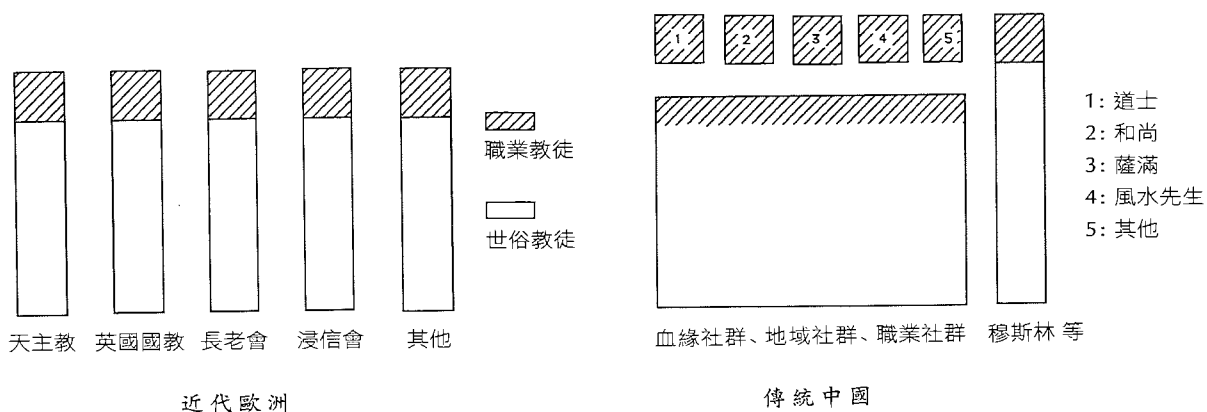
它們大多從中國宗教起源之歷史概論着手，所以無助了解中國宗教實踐被誤解的真正原因：儘管有時也有專章討論一些基本概念如陰、陽、道之類，但往往隨即便轉向描述儒教的構成，或是介紹佛學和它的不同派別、道觀的出現等等。一般說來，它們都不能切實掌握共存於中國社會的不同實踐的要義，即如何將這些不同的信仰在地域層面乃至國家層面上聯繫起來觀察⑦。

現在我們提出一個簡化的分析模式，它關注的是獨立於信仰性質及信仰實踐之外的所有宗教社群的社會結構。將之用於考查複雜的中國宗教世界也許有過份簡化之嫌，但對彰顯本文所關注的中西宗教社群組成方式的基本差異還是其價值的(見圖2)。

無疑，本文所指的西方是近代西方。“religio”一詞源自古拉丁語，而概念意義上的“religion”則是近代才出現的。儘管它的詞義在羅馬人時代就有過爭議(如Benveniste之爭)，但它主要指宗教情感：要麼如西賽羅(Cicero)所說的那種信徒對超自然界的虔誠：要麼如天主教教廷的先人們認為那是連接信徒與信徒、信徒與神

雖然大多數介紹中國宗教的西方著作都很有價值，但它們都不能切實掌握共存於中國社會的不同實踐的要義，即如何將這些不同的信仰在地域層面乃至國家性層面上聯繫起來觀察。

圖2 宗教社群結構



之間的感情。無論它的爭議多大，這個詞主要指一種主觀情感，而不具有社會客觀層面的含義。我們今天使用具有社會學意義的「宗教」一詞，是近代宗教改革的產物。這裏我們無意對西方和中國作一般意義上的比較，而是想就一個世紀前「近代」的西方與「傳統」的中國在這個詞最含混的層面上所呈現的相反情形作個案分析。

本文提出的分析模式旨在區分俗界與職業宗教界各自不同的社會身分。在我們熟知的西方社會裏，自稱擁有同一宗教信仰的人可以分屬於不同的社群或教會。每一社群或教會又都擁有各自的教士、教堂、信條和儀式，而彼此在組織形式上是互為排斥的。除非在特殊情況下，衛理公會的教徒不會去找英國國教教士；天主教教徒不會去路德宗教堂祈禱；浸信會成員也不可能使用羅馬天主教的聖經；而基督徒也決不會去猶太會堂等等。每一宗教社群同時包含了信徒及專職神職人員，如天主教的本堂神甫，新教的牧師及猶太教的拉比，他們通常只為自己的信徒服務。

然而中國的情形卻很不同，要清楚地區分世俗社群及其隨時可召用的

不同宗教的專職人員是很容易的<sup>③</sup>。所謂俗界涉及的社會層面很廣，可以下至地方組織上至國家機構；而且其呈現的性質也很不一樣：它可以基於親屬關係而表呈為家族的、血緣的、氏族的或同姓宗族的社群；可以基於地域關係呈現為同鄉、同地區、同縣等群體；也可以體現為行會等組織；或者基於同宗同鄉組成如同鄉會之類的組織。不過，所有這些不同類型的世俗群體卻有一個共同特徵：它們無需借助專職宗教人士來舉行祭祀活動。在血緣家庭中的祖先崇拜，多由家庭中的長者主持。同樣的情形也見於鄉民對本地神的崇拜禮儀，例如在香港、台灣等地，漁民對天后或媽祖的祭祀中也根本不存在類似教士的角色。而舉行祭祀的廟堂是鄉民或漁民活動的公共場所，人們在此處理宗教事務也處理世俗之事。再如行會組織，也多半是會員自行進行各種儀式而無需外求專職神職人員。

這種自給自足的儀式普遍存在，足以給歐洲人提供特殊的視角。當然這種自足性是相對的，因為在特定的情況下，既定社群組織非得假求外來的宗教專職人員不可。如被西方人叫做「道教大儀式」(grands rituels taoistes)的醮、齋就得專請道士主持，必要的時候，人們也會以社群為單位籌錢請專職宗教人士來主持具體的儀式，如請和尚來為亡魂唸經，請道士來驅邪，為與先人重建失去的聯繫而請薩滿婆等等。

值得注意的是這裏存在着一個完全不同於西方的情形，即俗界社會的一體性相對於宗教界的多元性，而且只有後者才在教義和儀式上相互區別，儘管這種區別遠不及西方的嚴格。在一般情況下，大道士與禪宗和

中國老百姓向來追求和諧，故不同宗教皆可並存不悖，這是長期生活在宗教壁壘分明的西方人所難以理解的。



尚不發生任何職業上的關係，與民間小法師的關係也不過是高高在上地看看他的驅魔活動而已：大道士的經籍書文、修練實踐及生活方式一般與儒教的祭祖祭天沒有任何關係。中國人的宗教狀況可以說是：共存於不同習俗中的社群面對着以教派和宗派區分彼此的宗教專職系統<sup>⑨</sup>。

這種情形可以用中國穆斯林社群為例來加以闡明。中國穆斯林自明代以來人數日益增加，而且基本上已被漢化。按照傳統慣例，穆斯林是不能與漢人雜居的，因為他們不能與非穆斯林一起敬奉本地的神靈，其次他們也不願意參與那些必不可少的經常性聚會。在中國人眼中，他們像其他亞伯拉罕教一樣屬於西方結構（見圖2），也就是說他們隔離於其他社群，組成排他的、以教徒與神職人員（如阿訇）為一體的宗教社群組織。

由此不難想像，主宰着中國和日本文人翻譯西方「宗教」這個觀念時的精神是甚麼。我們已經注意到，西方社會可以由不同的相互區別和對立的宗教社群來劃分，而這種情形在遠東社會是不可能的，只有當職業神職人員為了掌握和實踐特殊的宗教知識時才彼此作嚴格的區分，而大多數民眾並沒有甚麼特殊的教派從屬。到鄉間來主持儀式的人稱為「道士」(maître taoïste)，但請他來的鄉民則不一定是道教徒(taoïste)。鄉民的信仰及實踐構成了學者們所稱的民間宗教，但他們自身並不能給這種實踐命名，共享這種無名的民間宗教並不妨礙鄉民在必要時向分屬三大宗教的專職人員徵求服務……換句話說，「宗教」(宗派傳授)這個譯自西方的詞，在西方適用於對整個社會的劃分，而在東方卻只限於對那些精通典籍儀式的神職

人員的區分。東方人要了解歐洲人，便不得不賦予該觀念某些特質，然而這些特徵只適用於東方社會中的少數神職人員。

#### 四 關於香港個案的詮釋

如上所述，我們現在大概可以知道那兩個調查結果的誤差是甚麼。在歐洲人社群中能以宗教類別來建立調查數據，並不代表同樣的做法適用於華人社會，因為在後者的環境裏只有專職神職人員才有嚴格的類別之分。此外，以我們提出的簡化模式重新分析那兩組關於香港華人社群的調查，也不是沒有意義的。

其一，調查中使用的「儒家」，指的顯然不只是文人。如果大多數人自稱「儒家」，那只不過表示他們奉行的家庭德行——在既定和臨近的日子裏祭祖，無論是家庭形式的或是社區形式的<sup>⑩</sup>。

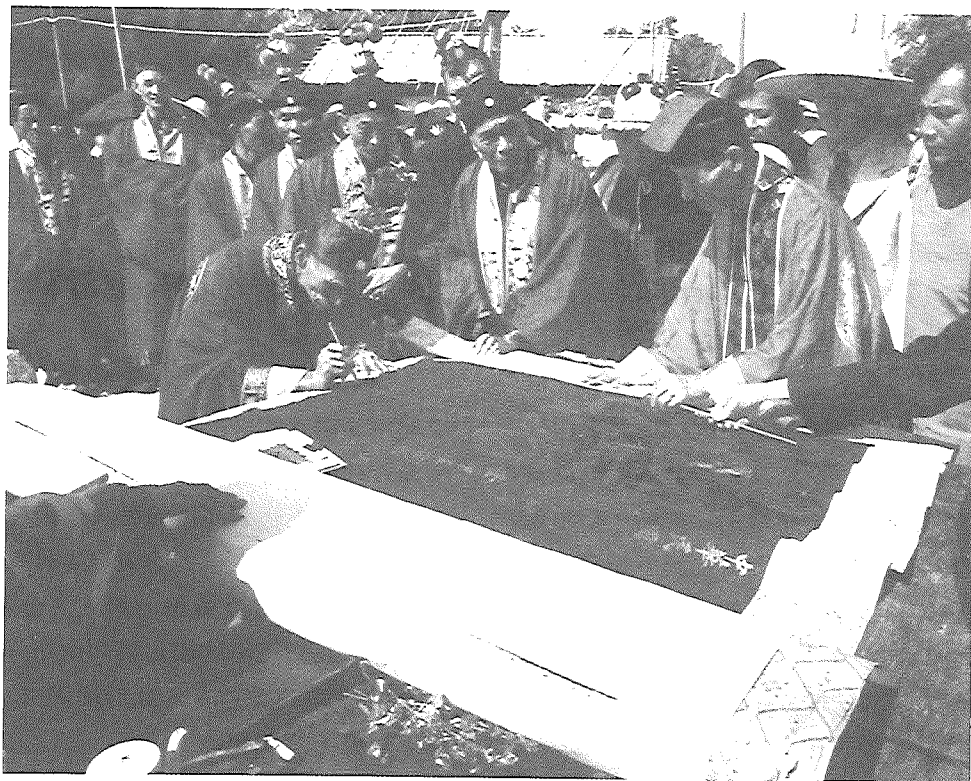
其二，在1881年的調查中自稱為「俗家」的人，顯然將自身與專職神職人員分別開來，只認為自己是普通百姓、凡夫俗子而非和尚、道士、風水先生之類。

其三，自稱為「佛家」或「道家」的人之所以少得可憐，是因為通常只有專職神職人員才使用這種稱謂，也許這種稱謂也適用於那些為個人興趣而研習某一「教義」的個人（見註<sup>⑪</sup>）。

我們可以從被調查者同時對幾個不同的問題回答「是」看出，西方式的問卷在使用着不相干的標準：不作答的情形意味着「我不明白你的問題」；選擇「儒家」的可能是在說「我遵循孝道」；選答「俗家」的或許在說「我不是教士也不是和尚」；而答「道家」的也

西方社會可以由不同的相互區別和對立的宗教社群來劃分，而這種情形在遠東社會是不可能的，大多數民眾並沒有甚麼特殊的教派從屬。「宗教」這個譯自西方的詞，在西方適用於對整個社會的劃分，而在東方卻只限於神職人員的區分。

把儒家學說詮釋為家庭及社會的倫理道德規範，反而更易為以基督教的理性主義為特徵的西方主流社會接受。不過以儒教來置換中國的宗教實踐，卻排斥了一個巨大的民間宗教實踐領域。這些民間實踐要麼被忽視、否定，要麼被低估為原始的傳統習俗。



可能說的是「我們村裏定時舉行道教大儀式(如醮)……」。

有趣的是第二組調查與第一組比較起來是一個倒退。如果說第一組調查留給我們觀察專業神職人員與非神職人員的關係這一本質問題的空間的話，那麼第二組調查使用「泛靈論者」(animisme)這一參數便只會使問題的實質變得更加模糊，因為這個西方概念扭曲了本地現實。使用這個偽科學概念的目的，是為了便於將前一組調查中自稱為屬於社會學意義上的「俗家」者納入一個特殊的信仰之中，然而在這個想像的宗教範疇中可能混雜着多種不同的信仰實踐，如土地崇拜、驅魔儀式、新年的除舊迎新習俗等等。這個殖民地政府使用的範疇之所以引起混亂，是因為它假定在其他宗教之外還同時存在着一種更為原始的宗教實踐。我們知道「泛靈主義」一詞的使用可追溯到泰勒(Tylor)時代，它被廣泛地用於非洲的殖民地行政管

理學中，專指那些看起來十分「原始」的信仰崇拜<sup>①</sup>。

詳細審視這兩份調查結果，還能幫助我們觀察到其他現象：如在香港維多利亞城內自稱是儒教徒的華人人數要比在鄉下的高出許多，百分比是43.9%對23.9%。但我們卻不能由此斷定城裏人比鄉下人更為儒化，也不能簡單地用教育程度來衡量，因為二者涉及的大多是普通民眾<sup>②</sup>。

這個由西方殖民地政府設計並組織的調查問卷並不能反映華人社會的真相，而且它的存在還引發了一些特殊後果。我們或許可以做下述解釋：中國人的宗教世界越是暴露在西方人眼中，就越容易被後者以「儒家主義」的名目包裝起來。這是因為以教會為堅實基礎組織起來的殖民地社會，一方面會認為中國人的宗教是缺乏組織的，另一方面是這個崇尚科技的文明無法接受中國社群傳統的信仰儀式。在這種情形下，把儒家學說詮釋為家



庭及社會的倫理道德規範，反而更易為以基督教的理性主義為特徵的西方主流社會接受。不過以儒教來置換中國的宗教實踐，卻排斥了一個巨大的民間宗教實踐領域。這些民間實踐要麼被忽視、否定，要麼被低估為原始的傳統習俗。在此，中國的「宗教」幾乎消失了，剩下的只是一種智慧和一套迷信。而所謂智慧與迷信的聯繫又被切斷了。正是這種被扭曲的圖像，使得殖民地政府把香港華人居民描述成：絕大多數孔教門徒與少數仍然附着魔法搞迷信的「泛靈主義者」的結構。這種極端的特質可以幫助我們從中國宗教調查個案中看到：這套西方詮釋系統的強行植入不僅使分析的對象變形，亦使它變得不可解讀。

上述兩組調查材料的考查，直接反映了一個世紀前中西文化的真實衝突，我們觀察到的那些混淆和模糊只能歸結為外來觀念強行植入既定文化的結果。要使西方的“religion”（宗教）概念與中國「教」的觀念銜接起來，我們不能僅僅滿足於掌握那些難解的信息，而且還得開始從深處改變本土的行為方式（至少在話語層面）。

今天我們所談論的那個「中國文化」，很大程度上是一個多世紀以來經幾代中國知識份子重造過的，然而這個複雜的再造過程卻被大多數人所低估甚至是遺忘了。像前面提到的哲學、科學、政治、文化等現代概念的形成過程一樣，「中國文化」這個概念的形成具有相當規模的自我詮釋性質。這種必要地、合法地對傳統文化世界的反省式真實再造，必然逐漸引發一種對其短暫歷史過程及伴隨其間的不可避免的對象徵界的暴力之自覺。這項漫長的自我反省工作今天依然牽動着部分中國知識份子。

## 五 兩種難以消除的錯覺

最後我想強調，儘管今天中國與西方之間的了解日益增進，但西方對中國宗教的誤釋所造成的影響依然發生作用。它主要表現在兩種表述上：一是在公共和日常話語層面上，二是在官方政治意識形態機器的話語運作上。

首先，這套「斷章取義」的誤讀似乎已留下一套關於中國宗教的觀念和實踐的成見，它不僅為西方人廣為接受，也在中國人當中廣為流行。

我們習慣把中國人的宗教態度視為實用主義式的 (pragmatiste)，但這種判斷其實來自兩種錯覺。第一種可稱之為「折衷主義的錯覺」(illusion de l'éclectisme)，第二種可稱為「懷疑主義的錯覺」(illusion du scepticisme)。

折衷主義錯覺源於西方無法理解中國人為何能同時接受不同的教派：同時接受三大宗教這一多元特點似乎與西方的信仰與宗教團體的單一排他性相反，中國人因此被認為是折衷主義和實用主義的，因為這種立場讓人覺得中國人是按自己的利益而在不同甚至是相對立的「教」中進行選擇。但這種印象忽視了或說是低估了中國民間宗教的一體性和內在一致性：它擁有一個供不同教義互相嫁接的共同場域和實踐基礎。這個共同的基礎是看不見的，因為它是一種無名狀態 (anonyme)，就像博蘭尼 (Karl Polanyi) 說「現代意義的經濟觀念在亞里士多德的理論中不存在」的意思那樣，意指在概念尚未被命名以前就已經存在的現實。現有的說法和標籤只適用於聖賢及專業神職人員從事的

今天我們所談論的那個「中國文化」，很大程度上是一個多世紀以來經幾代中國知識份子重造過的，然而這個複雜的再造過程卻被大多數人所低估甚至是遺忘了。

我們習慣把中國人的宗教態度視為實用主義式的，但這種判斷其實來自兩種錯覺。第一種可稱之為「折衷主義的錯覺」，第二種可稱為「懷疑主義的錯覺」。

特定教義，如儒教、道教、佛教等，而「民間宗教」的範疇則沒有被概括。我們不知道如何稱呼它，它既非佛又非道，緊要關頭，只好籠統呼之為「中國宗教」(religion chinoise)。從出生那天起，中國人就在近親、鄉親、同業關係編成的社群網中進入他的宗教世界，開始他的信仰及宗教祭祀活動……這種整體性的社群內容構成了中國人之所以是中國人的世界，在此之外的就不是中國人。這樣看來，那些在殖民地政府的調查問卷中把自己的宗教籠統地歸結為中國宗教的答案也並非不可理解。

折衷主義錯覺預取了西方的典範標準，把中國教義的多樣性誤解為社會機體的整體特徵。其實，鄉民並不在互相排斥對立的「教」中作選擇，他們始終對民間信仰和民間祭祀堅信不移，而我們卻錯誤地低估了這些民間宗教的內在一致性。

懷疑主義的錯覺則直接由第一種錯覺派生出來。當我們確信中國人在多種對立教義中隨意擇取時，也很難不懷疑他們的宗教情感的深度甚至是虔誠度。因為要能隨時改變自己的宗教，就意味着不應該太相信它！因此人們會說，「中國人是不虔誠的……」<sup>⑬</sup>。

然而只要對中國鄉村生活有所認識就可以指出，中國鄉民在神聖事物上的投資(包括心理和財物方面的)不一定比歐洲的鄉民少。此外，我們也不應當把不相干的事物拉在一起比較，比如說天真地比較一個西方的典範行為(如傳教士)與中國人的普通行為(如一個鄉村或血緣社群的普通成員)。至於現代社會都市中的宗教行為，倒是有足夠理由以「實用主義」或「懷疑主義」來命名的，我們要做的是

指出歐洲城市與當今中國城市中的區別究竟是甚麼。

從多方面來看，說中國人的信仰態度是「實用主義」的不過是一種想像，是以西方範疇硬套中國情況的結果。人們也許會對這些成見的生命力感到驚訝：如果說這些觀點只是上世紀西方人對中國宗教實踐無知的產物，那麼我們又應如何解釋在西方對中國現實有了更多了解之後，為何依然持這樣的觀點？原因很簡單：西方話語今天不再受到本地話語的置疑。

前面已涉及到這一實質性問題：中國人是實用主義的說法不再只是西方人的觀點，就連中國人自己也這麼說。一個西方人今天如果以同樣的話題與中國人交談，並不一定會遭到反對和批評，相反，他可能會由於這種沒有反詰的交談而加深這種偏見。西方的範疇和話語已為中國人自身所接受，並反過來作為真相向西方人談論。

這並不是說傳統的實踐和價值已從今天中國人的精神視界中消失，但在知識份子的反思或在一般受過教育的人的話語中，傳統一直是以西方式的曲解而呈現的。今天要想通過組織學術會議在中西方學者的交流中澄清這種歪曲的真相幾乎是不可能的，因為他們享有同樣的基礎性觀念。為此，我們必須脫離目前流行的、佔主導地位的、普遍主義的話語系統，去研究那些有關「民間宗教」的、至今被邊緣化了的概念和實踐。

## 六 從幻覺到現實

西方對中國宗教實踐的誤解在今天依然產生影響的第二個原因，從某

西方的範疇和話語已為中國人自身所接受，並反過來作為真相向西方人談論。在知識份子的話語中，傳統一直是以西方式的曲解而呈現的。因此，我們必須脫離目前佔主導地位的、普遍主義的話語系統，去研究「民間宗教」實踐。

種意義上說要比第一個更為嚴重。這是因為這種誤解不僅為中國社會的一大部分人所接受，而且還在深處形構了一個世紀以來中國政權運作中的意識形態。在國民黨時代，官方早已認可這套西方範式，而四十年的共產主義統治則將之推向極端。

由此，我們看到一個三段式誤解歷史：首先是西方人對中國宗教的誤解，之後是中國知識份子對這套誤解的接受，再次是那些後來成為國民黨或共產黨的精英有意通過這個西方的模式來改造中國的現實。

中國共產黨的宗教政策在這方面便是一個例子。本質上它要求區分真偽宗教：真宗教能夠在監視制度下繼續生存，偽宗教則被要求消失。它一方面通過各種全國性協會，如佛教協會、道教協會等等，把不同信仰的信徒重組起來；另一方面，則以「迷信」的名義否定和壓制廣大的民間信仰和民間實踐。

這種政府干預的實質在於強制拉近中國情況與西方範式的距離，首先想要把信仰同質化，然後強調宗教組織的排他性特點。這樣一來，信徒就只能做佛教徒和道教徒，而不能在民間宗教中尋找位置，因為後者在當局眼中是「無名的」或者說是不存在的，否則的話就是以迷信的形態存在。其次，把專職人員與信仰某特定教義的非專職人員統一到一個既定的協會中來，目的是為了取消「社群祭祀之自立性相對於神職人員的輔助干預性」這一傳統結構。第三，建立等級分明的中央集權的組織形式。

上文已經指出，中西方的接觸使得在中國文化中植入被解釋為「宗派傳授」的「宗教」概念成為可能，而中國近四十年來的宗教政策卻實實在在

表現了根據西方模式把中國信仰「派別化」的趨勢。

因為馬列主義根植於十九世紀的歐洲文明，所以當我們發現，中國政府的宗教政策與一個世紀前英國殖民地政府調查問卷所反映出的思想架構十分接近時，實在不足為怪。寬泛地說來，殖民地政府眼中的「泛靈論者」在共產黨那裏不過變成了「迷信者」。

發現宣傳愛國主義與民族主義的共產黨人在這方面不過是殖民地政府的有效繼承者並不是一個無關緊要的悖論，因為它不僅只是重複了西方人的誤解，而且由於它的干預，一個西方的幻覺變成了中國的現實。

中國共產黨的宗教政策要求區分真偽宗教：真宗教能夠在監視制度下繼續生存，偽宗教則被要求消失。它一方面通過各種全國性協會把不同信仰的信徒重組起來；另一方面，則以「迷信」的名義否定和壓制廣大的民間信仰和民間實踐。

## 註釋

① Thomas Havens: *Nishi Amane and Modern Japanese Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

② 〈從中國的「哲學」到哲學當中之「中國」〉, *Esprit* (《精神》) 1994, 第5期, 頁5-38。

③ 忘卻這些新詞的歷史源頭，在中國知識份子來說，來自對有關這些從日本轉譯過來的新詞的日本史前爭論的困擾。當然它還有語言學和意識形態方面的原因。語言學上，日文和中文有許多同形詞；意識形態上，早期親日的中國知識份子在昔日的良師益友變成侵略者的時候很快產生了反日情緒。

④ 這兩個詞在古漢語中就存在，但意思不同於我們所討論的現代概念。

⑤ 《香港政府通告》(*Hong Kong Government Notification*) 204號。1881年的圖表見於“*Papers laid before the Legislative Council of Hong Kong*”，第7號；1911年的圖表見於103號，頁42。

⑥ 印裔宗教人口統計另計，其在軍隊警察中角色特殊。

⑦ 楊慶堃1960年發表的經典著作《中國社會的宗教》(*Religion in Chinese Society*, Berkeley: University of California Press, 1961)是個例外。

⑧ 顯然這裏使用「俗家」這個西方現代概念只是為了方便，嚴格說來傳統上中國人不這麼用。中國人用別的術語來區別「宗教的」與「非宗教的」之界線，如梁漱溟的意見，見《梁漱溟全集》，第4卷(濟南：山東人民出版社，1991)，頁361-62。

⑨ 長方形上部加暈線部分所指的「俗世社群」(*Communaute Laique*)是為了提醒注意那些本文無法在此深究的宗教性的另外一些層面的存在。事實上，本文只探討那些與作為整體的社群有關的實踐。不過，也有不少與之相關的個人實踐，如為了自救目的而投身三大宗教之一的實踐的個人選擇。這類個體與社群的關係或遠或近距離不等，極端者可以列入社會邊緣人的範疇，如隱士、居士、出世文人等。佛教社群從廣義上總是包括那些非和尚的幽隱奉獻者如伏婆塞(*upasaka*)：他們過着與世隔絕的生活，不過按照儀式履行佛教的一些戒律，典型的是「受五戒」。然而這只是少數人的行為，多數人的行為方式可由長方形的非劃線部分加以顯示。這裏且將救世宗教放在一邊，但儒教的情況將另當別論，需要簡單提及。討論儒教的情況需要很大的篇幅，因為它是扮演不同社會角色的一種極豐富多姿的傳統。如果我們將它視為帝制時代的國教，從社會學的角度來看，會發現這一官方崇拜儀式的主持者並不真的就是像道士、和尚那樣的專業神職人員。地方或國家政治組織的現任行政長官作為官方儀式的主持者，是他們的職務權限規定的義務。我們不能將官員稱為與道士、和尚同等意義上的專家。顯然，這裏政治與宗教結構是混為一體的。可見，政府官員屬於我們所示意的宗教社群，他們與家族族長或一村之長具有同樣的功能：面對其負責的社群，他們並不以外來的專職神職人員的身分來主持儀式。不過，地方上於必要時花錢專請外面的神職人員來主持儀式也是常有的事，如我研究的海南省西北的儋縣

就是如此。那裏除了有道士之外，還有一種當地人稱為「先生爺」的角色。他既是社會儀式的專家又是知書達禮的先生，因其對禮教的知識而受到尊敬。在我們的圖表中，他的位置相當於風水先生和驅魔者的角色。

⑩ 應當注意的是，孔教在帝制時代作為保證皇權秩序合法性之儀式的政治功能，並沒有在英國的殖民地香港社會喪失影響。

⑪ 使用這個觀念的一個比較合乎邏輯的解釋，是它試圖把所謂民間宗教與官方宗教區別開來。這也比較符合中國南方的一些宗教實踐：譬如香港的土地神可以由一種自然現象如石頭來代表，不一定非人形不可，但使用不同的社會學範疇，如以泛靈主義者相對於道教徒，則只會造成混亂。

⑫ 在傳統中國，書面文化與口頭文化的區別，並不由城市和鄉村的對立來切割。也許在眾多關聯中，這與親族制度(*lignage*)關係更為密切，而親族制度似乎在中國的東南部更為發達。當然這在香港也不例外：鄉間的小學校通常設在祠堂內，並負責向同血緣親族的年輕成員(至少他們是主要受益者)傳授基礎的書面知識。

⑬ 這個錯覺更因為學界對儒學的解釋(這種解釋是可以置疑的)而加強，並且還不恰當地被投射在對民間行為的詮釋上。由孔夫子對神的「敬而遠之」的態度，人們看到一懷疑主義的人道主義者，並以此來形容中國精神之特徵。John Lagerway先生由經典引來的偏見(*préjugé classique*)卻更加重了這種錯誤感知的謬誤。

張寧 譯

杜瑞樂 (Joël Thoraval) 人類學家。  
現任法國高等社會科學學術研究院、  
現代中國研究中心主任。