

學術史與方法學的省思

中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會論文集

(抽印本)

人類學與歷史學宗教研究的對話

張 珣

中央研究院歷史語言研究所

中華民國 臺灣 臺北

民國八十九年十二月

人類學與歷史學宗教研究的對話

張 珣*

一、宗教研究在人類學的意義

親屬、宗教、政治、經濟為古典人類學四大分支，而今日新的分科紛紛出現，宗教仍是人類學對社會文化現象的瞭解上一個不可少的部份。宗教象徵符號的使用是人類異於其它動物的指標之一，宗教儀式的舉行更是凡人類社會均普遍必存的行為之一。宗教在人類社會中具有表達、整合、認知的功能，宗教更常是人類兒童早期心理的反映與需要。

在人類學理論發展過程中，宗教主題也一直有舉足輕重的角色。十九世紀的進化論，認為人類宗教自泛靈信仰到多神信仰到一神信仰呈現進化軌跡，用來證明人類文化亦循相同進化路線。傳播論者以埃及是人類文明的起源中心，其日神信仰因而傳佈於世界各地。二十世紀初期的功能論大師 B. Malinowski 及 A. R. Radcliffe - Brown 均是以宗教論述來完成其功能理論的建構。宗教成為社會現象中核心的、不可缺的基礎。之前的功能派的導師 E. Durkheim 已揭櫫用圖騰為證據討論社會之本質。另外，M. Weber 認為宗教倫理是世俗經濟行為的動因。結構學派大師 Levi-Strauss 也以南美洲印地安人的神



* 中央研究院民族學研究所

話，來論證人類心靈的二元對立結構原則。象徵學派的 C. Geertz 提出「視宗教為一文化系統」，透過宗教的象徵，人類將時間上、空間上對生命的知識與態度相互溝通並延續。V. Turner 更是以非洲生命儀式及歐洲朝聖行為來建立他的象徵理論。到馬克斯學派的 M. Bloch 仍以馬達加斯加島的割禮來論述不同時代意識型態的表現。目前的九十年代的人類學家仍以宗教題材來建構其理論，如 Jean and John Comaroff、M. Taussig 等等。

在這些不同理論的人類學大師安排宗教題材時，有一些基本共通點，而這些基本共同點也應該是形成人類學宗教研究之所以異於史學的宗教研究之因。這些基本共通點即是：

1. 視宗教為社會文化之產物，與社會文化可互相發揮。異於神學的是對神的存在與否，不予討論。甚至可以說認為神不是一個實存的，不是一個早於並先於人類的造物主，而是人類精神文化的外現。即使人類學家本人有某種宗教信仰，也不可在研究過程中摻雜進入研究對象，因此是一種「無神論」的研究過程。

2. 宗教研究目的在瞭解社會文化，宗教成為瞭解社會文化的手段，宗教研究目的不在宗教本身。因此 E. Durkheim 研究澳洲土著的圖騰信仰與禁忌時，主要目的是想透過人群的儀式聚集來瞭解社會的起源，宗教的「神聖」界定與「社會」等義。M. Freedman 研究中國親屬組織與祖先崇拜時，目的不只是明白中國宗族與非洲世系群的異同，中國的祖先認定與非洲有何異同，更想探究的是中國社會的組成原則是什麼。同樣的，臺灣祭祀圈的研究，目的不在祭祀圈本身，而在透過祭祀圈瞭解漢人地緣社區組成原則。

3. 因此做法上，總是看宗教與其它社會文化面向的關係，如宗教與經濟、宗教與親屬、宗教與法律、宗教與社會階層、宗教與性別等，而不純就宗教現象探討宗教。亦即看宗教的外緣或外在關係，而不是看宗教的本質或內在成份。

4. 對宗教進行「去神秘化」分析，盡量不涉及宗教的神秘經驗、奇蹟，把宗教表現出來的具體可觀察的行為，可化為言語的述說，都當作一般社會文化行為來分析，不強調其超感、超能的部份。神秘經驗、奇蹟或神話不會無中生有，必有其社會文化因素，因此可以之為線索，追蹤其形成之背後原因。

5. 注意集體的宗教現象，而不討論個人的內心體會、個人的靈異感受或經驗。宗教家個人的記錄或訪談資料可作為側證，但盡量於多個個人樣本中探討

眾人的經驗與行為。避免純粹個人之生理或心理反應之描述，盡量找尋造成個人反應的集體因素。對如聖徒傳、高僧傳、靈驗記等相當個人性的材料，也要追究出其背後屬於大社會文化的因素。

在人類學的田野調查方法中，傳統上由於要求研究者對異文化進行研究，因而發展出一種學術距離感。由於研究者與被研究者分屬不同文化或不同種族的人，因此自然有一層隔閡。雙方交流僅到某個程度，即使有互為主觀的努力，交心程度亦有限。距離感的好處是價值可趨近中立，可免除當地道德束縛。在分析時有一種近似冷酷的理性。傳統人類學家所稱主位 (emic) 與客位 (etic) 觀點，可提供距離感一些說明。A. Wolf 提出的「我家的祖先是你的鬼」即為一個例子。中國學者大都不肯說明祖先也是一種鬼，只是受訪人立場不同的鬼。Wolf 又把鬼視同於現實社會中的流氓、乞丐，這也是身處其中的本土學者難以提出的。E. Ahern 認為祖先是否留有遺產是子孫祭拜祖先的條件之一，這在中國學者來說是大逆不道。祭祖是慎終追遠的表現，不是經濟利益的考慮。

在解釋觀點上，社會科學有馬克斯「視宗教為鴉片」及心理學「潛意識分析」的色彩，總喜歡挖掘人性黑暗而且利己的一面。把經濟動機及實際利益視為人類行為的底層結構，宗教神聖及道德倫理為上層結構，而底層結構對上層結構具有決定性影響。M. Freedman (1969) 及 J. Potter (1970) 均以為中國家族固然強調和諧倫理，但涉及利益的時候，不同「房」或不同「桃」的子嗣為了爭取祖先風水庇蔭，會起爭執，甚至表現在操弄祖先的遺骨或墳墓上。其次，把被研究者視為兒童般或病患般來分析他們行為的潛意識動機。所謂的解釋 (interpretation) 有時只是提供一個當事人，或被研究者不曾察覺的因素或動機，而那不曾察覺的，被學者認為是潛意識的，因而具有更強的力量。例如 J. Watson (1982) 說香港的廣東人喪禮中，屍體入棺以後，村人鞠躬，繞棺三圈，喪家中年輕的女眷（已婚且具生育力者）以長髮拂打棺材。有生育能力的年輕女性的長髮，象徵「性」及生命力，與屍體及棺材成對比，以具「生」之象徵物拂打「死」的棺材，呈現儀式當中人類潛意識的深層心理。

在分析方法上，有泛文化的比較法作架構。人類學基於相信當今人類體質上同屬 Homo Sapien 種，其所創造之文化行為應有普遍一致的原則，如果有差異，應是個別環境或歷史造成。亦即個別差異應是在普遍一致的底下。因此

基本上，各民族的行为应是可以互相比较的，再由比较中建立一个人类普遍行为准则。人类学家在各地调查所作的民族志提供泛文化比较素材，可使个别人类学家透过别人提供的调查而扩大自己的视野。这种「比较法」有时不必形诸文字章节中，而是在研究者心中有个「参考点」，时时与自己的「研究点」作比较。此一作为比较用的参考点可以是空间的，如台湾与厦门民间信仰之比较；也可以是时间上的，如当代与清代民间信仰的比较。由于随时心存一个参考点，因此会一直保持质疑的心态，对研究点不会有「理所当然」的因循。

人类学作为一种社会科学，寻求人类行为普遍准则之前提下，难免概念结构走在前，资料走在后。不但表现在收集资料的過程，为了印证一个概念结构去收集相关资料。而且是在分析资料时，也是以一个概念去切割、去思考材料。最后在撰写论文时，亦是在一个概念架构下去铺陈、去描述资料。此一概念结构因为是贯穿于不同时代及不同地区的，因此，异于史学的是，时空资料仅提供一个素材而不是主题。例如 A. Wolf (1974) 提中国宗教的神—祖先—鬼的概念结构时，前提是假设有此一超自然结构，是存在于任一时空的中国，不受时代或地域之限制，为中国宗教之不变成份。此处文化人类学家对「结构」(structure) 的看法，可借语言人类学家 N. Chomsky 的「结构」(structure) 与「表现」(performance) 的分别来说明。结构是语言的深层原则，不因时空与个体而有变化。「表现」则因时空或个体而有差异，同一个体在不同情境也可以有不同「表现」。因此可变的「表现」只是提供素材以建立不变的「结构」。

反观史学可以说是一门「通古今之变」的学问，对史家来说「无变不成史」。史学注意时间因素造成的变迁。史学著述有极大部份在抽丝剥茧地整理及爬梳史料，釐清其时间前后之影响与差异。至于变迁的解释可能有内因，有外因。发生变迁的可能是表面现象的变迁而已，可能是涉及深层结构或文化逻辑的变迁。人类学家 Raymond Firth 将之区分为「社会组织」、「社会结构」之别。前者是动态的而后者是静态的。前者是透过行为的选择而形成的一套有系统有秩序的社會關係，后者包含了理想和期望及对社会成员提供一套行为准则。对人类学家来说，多数可观察的变迁均属「社会组织」或社会关系的变迁，「社会结构」或文化逻辑的变迁较难发生，也较不易观察。因此，人类学对变迁作「结构」与「表现」的区分可提供史学参考。

二、人类学可以给历史学什麼？

循著上一节的脉络，我们先谈人类学的宗教研究可提供历史学的宗教研究什麼借镜？历史学家可能不愿苟同人类学家的相对性地轻材料重概念，但人类学家的概念和理论架构在纷纭的材料中，常常有画龙点睛，或夸大一点地说，甚至有导盲的效果。兹举 Stephen F. Teiser 的《中古中国的鬼节》(*The Ghost Festival in Medieval China*, 1988) 为例。Teiser 在前言中指出人类学的几个概念（萨满教、寺院出家主义 [monasticism]、亲属与阶级、神话与仪式）特别有助于他的分析。以仪式理论中的「通过仪式」(rite of passage) 概念为例。原先 Teiser 不明白何以印度佛教的盂兰盆会，与目莲救母的神话会广被中国各阶层的人民接受，不管是佛教徒或非佛教徒。甚至后来中国本土的道教、儒教、祖先崇拜也都可与之搭配并存。后来他发现 Rite of passage 的理论概念可提供一个理解的线索，让他可以不受表面上儒、释、道之分的限制，而深入仪式深层的象征意义去探寻解答。Teiser 发现藉著诵经、供养、普渡、施食、超荐等佛教仪式，危害人间的孤魂野鬼可以转化身份为祖先（儒），或有固定位置的鬼（道），不再四处流窜乞食作乱。亦即以儒、道、释来说，或有不同信仰体系，对鬼节的不同解释及执行的理由。但由仪式理论来说，仪式提供一个普遍的机制：转化三教均认为不稳定的、有危害的鬼魂，为稳定的、有位置的超自然存在物（祖先或善鬼）。通过仪式的作用即在于转化身份。而鬼与祖先看似两个对立的超自然存在，一个有害于人，一个有利于人；一个在家外，一个在家内，其实并不是对立的，而是一条线的两端，可以藉著仪式来移动其位置。由此 Teiser 取消了为何鬼与祖先在鬼节仪式中并存之疑惑，也取消了佛儒两家看似对立之矛盾。



宗教史的研究中，如果僅描述教派流變，則屬宗教內部的歷史變遷探討。如果加上社會科學的從外部探討宗教變遷，則可有不同效果。把宗教變遷放在社會脈絡中來看，宗教神明的產生，信仰的分佈，都可能是與外在社會經濟政治因素互動造成。我們以 Valerie Hansen 的 *Changing Gods*



in Medieval China, 1127-1276 (1990) 一書為例說明。Hansen 認為南宋時期一般鬼神的顯靈與奇蹟，與當時商業經濟活動有密切關係。認為民眾在從事信仰行為，選擇寺廟神明祭拜時，經濟上的理性動機相當重要，而不只是盲目的情緒的行為。一一二七年宋朝由於女真入侵，都城由開封移至杭州，造成全國重心南移，相關變化有：人口原為北多南少，成為北少南多；市場打破城鄉之限，城鄉人口及活動差別不似歐洲之差距；行政中心杭州與長江下游富庶資源地理鄰近的結合，帶動經濟更便利快速之發展；大運河連貫南北交通，船運技術改進，利用水運全國可四通八達；紙幣及銀行商票的使用，交易可到達全國；二穫稻的引進中國使稻米年產有盈餘，部份地區可釋放出來種植高經濟利益之作物，或從事手工業製作；水壩建築技術的改善，使低窪地區也可開發種稻，深耕、水閘、踏板、水車技術出現，均增加水稻收穫量；手工業及農產品的發達，促使商品貿易發達，及市場與新興城市出現。商人也可到達全國各地買賣。反映在民間信仰的是，幾個地區性神明隨著商人信徒的形跡而擴大到全國。神明的庇佑功能也由原來的農業豐收，增加為對買賣投資的指導。Hansen 說「全國性市場的擴張，不只是促成華南華北經濟貨物的交流，也促成宗教神明的交流」(Hansen 1990: 10)。

康豹教授有書評 (1992)，但與筆者觀察重點不同。¹ 康教授關心 Hansen 使用的資料及對「民間信仰」組成成分考慮的適切性，筆者則欣賞 Hansen 把經濟與民間宗教的互動作一實證之考察。在中文的史學著作中我們有關於宋代

¹ 似乎可說明學科訓練不同，關注點也不同。

經濟著作 (如張家駒 1985⁵，黃敏枝 1989)，有關於宋代民間宗教的著作 (如沈宇憲 1993)，但嘗試探討兩者之間的互動關係的著作則闕如，應與思考問題時的方向不同有關。目前臺灣史學界也對鸞書、鸞堂、善書、扶乩等主題有興趣且多所論述，但大抵仍以考證其派別源流，或組織發展傳佈，或乩書文獻考據為主。人類學家則可能會從文化觀點思考此些主題，例如，道士畫「符」、上「表」、上「籙文」、讀「疏文」、乩手扶出「乩文」、信徒燒化捐款「收據」、佛教徒燒化印有「經文」紙錢等等，均顯示中國的書寫制度與文字系統對中國宗教的影響很大，其中牽涉到的不只是鸞堂，也牽涉到道教、佛教與民間宗教。亦即會全面性地探討中國文化中文字系統與宗教的關係。

人類學因學問發展是來自對土著民族 (primitive people) 的無文字社會的觀察，因此，傳統上不重視文字材料，而重視日常具體行為言說的資料。由於無文字社會的同質性比較高，通常也沒有嚴格的階級劃分，因此也不會有忽略某一階級之顧慮，而可以視整個族群為一個整體來觀察。進入中國研究後，人類學家一方面延續學科傳統，觀察無文字的市井小民文化，而不取士大夫的文字文化；一方面在學術劃分上，漢學家已針對有文字傳統的「大傳統」作研究，也迫使人類學家維持在「小傳統」作研究的局面。卻因人類學所注意的庶民文化大多不進入文獻記錄中，史學撰述中缺乏平民的記載，在現在，史學進入現代多文化多科際的「新史學」時代，人類學反而提供了一個足資參考的借鏡。

傳統史學在進入二十世紀初，已有很多改革的呼聲，如梁啟超、傅斯年、陶希聖等前輩。也確曾改變了中國史學家的一些治學觀念，表現在章太炎、胡適、或陳寅恪 (1984)、湯用彤 (1982) 的佛教史研究成果中。在臺灣一九四九年以後社會科學方法引入史學，特別造成震撼。幾十年下來也有反省的聲音 (杜正勝 1997, 1992, 1988; 王汎森 1997)，但大致上，史學界普遍同意未來的史學研究不應只是士大夫的，而是全民的，不應只是文獻材料 (正史、官方) 而要包括非官方、私人的文字材料 (劉子健 1990)。不只是中央，也應是顧及地方邊陲，不只是漢族，也應顧及少數民族 (王明珂 1993)，不只是男人，也應包括婦女 (李貞德 1994)。而這些新增加的面向，人類學均可提供或多或少的資料與架構。

在近一、二十年來表現在西方史學論著中，最受人類學啟發的，恐怕是大

小傳統之別，所衍生出的士大夫宗教與民間宗教之別的思考架構。自從 A. Wolf 編的《中國社會的宗教與儀式》(1974) 一書，標明不是自歷史學或哲學來看儒、釋、道，而是從人類學來看鄉民的宗教儀式之後，人類學研究中國宗教便進入一個蓬勃的階段。越來越多的人類學家投入中國民間宗教的研究，採取人類學「宗教為文化之一面向」的角度，也充份運用田野觀察法而非文獻解讀法。出版的論著在質和量方面均漸漸超過舊日的漢學家。其成果也引起英美史學界的注意。而英美史學界也因為受歐陸年鑑史學派的影響，市民社會及公共領域等主題日漸流行（蔣竹山 1993），治中國宗教史的學者開始廣邀人類學者合作。最受矚目的合作成果是 David Johnson 等人編的《帝制中國晚期的民間文化》(1985)。該書呈現合作的雙方共同面臨一個問題：中國社會士大夫（官方、文字）文化與庶民（民間、無文字）文化如何並置？二者是一？是二？二者如何流動溝通？宗教為文化的一個面向，同樣面臨相同的「官方宗教與民間宗教是一是二」的問題。該書之後，研究中國宗教的中外史學家，莫不在其著述中或多或少認知此一問題的存在。

筆者在此想進一步討論人類學概念對史料整理與分析的助益。該書其中一位史學作者 Judith A. Berling 利用一六一二年至一六二〇年之間出版的一本《三教開迷歸正演義》小說來闡述當時中國民間的「功德計算法」。這是一篇相當吸引人的論文，筆者的詮釋是論文之所以成功，乃是因為作者成熟地運用了 Max Weber 的「工作倫理」的概念。我們知道韋伯的新教徒努力累積資本，目地不為俗世享樂，而為證明自己是上帝選民。而這個宗教倫理卻詭譎地成為資本主義工作倫理的基礎。Berling 認為在晚明的這本《三教演義》透露了類似的觀念：

1. 功德（陰德加陽德）資本 (moral capital) 不只是可像財富一樣遺傳給子孫，功德更是子孫能否積聚財富的因素，二者不可分割。
2. 個人財富或功德不以個人計，而是以一整個家族為單位來計算，所以父祖輩做虧德事，會使後代子孫窮困。
3. 善書與「功過格」的發展，使人們可以一筆一筆地計算自己的善行惡行。善行功德與金錢一樣，可以計算累積投資，二者均是「資本」，二者也互相影響。

4. 工作也可以累積一個人的功德，一個人有工作才不會墮落貪逸。懶惰是道德墮落的開始。因此，工作不一定是為了求取錢財，而是為增加道德資本。如此一來善行也有了弔詭的經濟結果：為了功德卻助長了工作倫理。作者於結尾說這是一種類似西方喀爾文教派工作倫理的種子的發芽。

不過史學家可能覺得此文的「概念」多於史料，不合史學要求，宋光宇教授在書評中即表示 Berling 引用間接材料，推論《三教演義》與三一教的關係太牽強（宋光宇 1989），但宋教授隻字不提 Berling 的 Moral Capital 概念的使用，也不公平。

這個官方祭祀與民間信仰之分的思考架構，也已反映在臺灣史家的宗教研究中了，例如蒲慕州《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》(1995)。此書幾乎可說圍繞在一個主題：史家可否從古代文獻材料中解讀出包括官方以及民間二方面的「中國宗教」？以往史家作中國宗教，不會擔心是否把民間的文化、信仰包括進來，幾乎可說民間是沒聲音的。史家根據知識份子留下的文獻材料，建構出的中國古代宗教，幾乎可以說是正統——儒家的——官方的宗教。那麼史家可以從史料中處理中國古代的民間宗教嗎？作者在結論中認為可以，史家只要經過「無心史料」，便可以處理民間信仰。蒲氏以為更重要的是，架構上不可將「官方宗教」、「民間信仰」視為截然二分的兩個概念，其實在現象上，二者是糾結、混合，而有複雜的關係。

三、歷史學可給人類學什麼？

首先，歷史學可逼迫人類學家面對時間變遷的問題。人類學由於處理無文字的部落社會，所有早日的文化除非經過地下的考古遺址，沒有別的途徑（文字）可供追尋歷史變遷的探討。十九世紀的進化論已被證明與其空談源流不如著眼於當前的實際行為，而被二十世紀的功能論所取代。但結構功能論在中國這種有文字社會卻無法逃避歷史變遷的問題。筆者此處所指的歷史學，無寧說是一個較廣的，包含漢學的處理中國歷史、大傳統、文字材料的範圍。

首先，可舉 J. J. M. Degroot 與 Marcel Granet 對 M. Freedman 的啟發為例。Degroot 與 Granet 兩位漢學家主要是促成了 Freedman 注意到中國民間

宗教所具有之歷史觀及「文本」(text) 觀二方面。Freedman 在前述一九七四年 A. Wolf 編的書中的首篇文章〈中國宗教的社會學研究〉中，即率先提及中國宗教是「一」或是「多」的問題。對當時的結構功能派的人類學家來說，一個社會文化內的宗教信仰應該也是自成一個整體，即使有不同階層（士／民）的宗教信仰，或有不同信仰體系（佛、儒、道、巫），或有不同時代的興衰（原始方術、道家、天師道、正一道、全真道），或有不同地區的變異（臺灣、大陸、香港、新加坡），彼此間仍應該有一個合理的秩序排列，而最後總是組成一個和諧的整體，否則無法維持運作。而對二十世紀初期的西方學者來說，中國宗教的意像，一方面是漢學家強調的儒家的理性，一方面是傳教士描述的鄉野百姓的迷信，二者是極端背逆的，那麼怎麼並存？而且是與 Freedman 的人類學理論前提相違背了？一個解釋是士大夫宗教與鄉民宗教差異是假相，實則二者是一體的兩面；另一個解釋是在中國一統政治底下，所有宗教差異均因服務於政治，而得到和諧共存的一體。因此，可以說是差異底下有統一。Freedman 引用二位漢學家的著作來說明士大夫／民間宗教之間，有著一而二，二而一的關係，而漢學家的歷史材料與人類學家的田野材料，也是有著一而二，二而一的關係。亦即，古典文獻所敘述之中國宗教理念，與當今觀察到的中國人民宗教行為，其實只是士大夫對民間信仰的文字修飾，或民眾對士大夫宗教禮儀理念的誤解而已。不管是修飾或誤解，中國宗教自古至今都沒有改變。

荷蘭漢學家 Degroot 利用上古經典，及他個人蒐集到的清末福建南部地區道士科儀本，而撰就六卷的《中國宗教系統》。受進化論影響，他認為近代中國可觀察到的信仰習俗是古代先秦的《禮記》及後來的儒、釋、道等宗教的遺存，亦即，鄉民宗教是士大夫宗教的遺留衍生與沈積表現。而法國漢學家 Granet 則採取相反的看法，認為士大夫宗教是鄉民宗教的模仿，而鄉民宗教源自中國先秦農業季節性慶典，他認為《詩經》提供了此一論點的證據。

如果《禮記》與《詩經》提供了注意當今民間宗教的人類學家一個參考，如上述，片面地解釋了階級面向 (dimension) 上，士／民信仰的差異的可能原因，那麼還有另一個問題存在，即是，時間面向上，古／今信仰的差異如何解釋？Degroot 認為古代的、有文字記載的是「正確的」，而今日的、平民實行的是「錯誤的」。中國人應該遵從先人的禮儀規範而行，如果沒有，則是令人

氣惱的 (Freedman 1974: 28-30)。Degroot 認為古之為「經」，應為規矩，奉為圭臬。士大夫的訓示靠教育來維持，但鄉民沒有教育又不識經典，所以悖離規矩儀禮。所以是因為沒有教育、不識文字造成「古」墮落為「今」。Granet 則認為最古的禮儀是鄉民習俗信仰，後來經過士大夫的文字修飾及虛偽美化，今日鄉民信仰其實是古之遺產的原版。取消士大夫的修飾，則「古」、「今」差異不大。因此，對 Freedman 來說，事實上沒有古／今中國宗教之差異，古今之差異只是表象，基本上中國宗教沒有改變。

其次，人類學家進入田野後，面對的是田野中個別報導人零散的訊息，各說各話，甚至可能互相矛盾。歷史文字材料則可以幫助人類學家系統化民間信仰與行為。例如，民間對一個人所擁有的靈魂數目回答不一，有曰人有一條靈魂；有曰人有二條靈魂，一為魂，一為魄；有曰人有三魂七魄，所以有十條靈魂，有曰十二條。有曰人有三條靈魂，死後一條在祖先牌位上，一條在墳墓，一條去陰間。面對這些紛紜說法，人類學家只有依賴文字上的查證了。文字資料可幫助人類學家釐清民間信仰的成份，其中可能有來自佛教、道教或先秦儒家的成分，也可幫助人類學家釐清文獻上各種說法的典故與來龍去脈 (Cohen 1990, 張珣 1993)，才能明白報導人不同說法的來源與原因。

再如 David Jordan 與 Daniel Overmyer 在臺灣從事一貫道和慈惠堂田野調查時，收集到許多扶鸞的乩文。乩文不一定與人類學家關心的議題有關，但乩文卻讓二人覺察到他們所觀察的教派不是一個新創的教派，而有其長遠歷史根源 (Jordan and Overmyer 1986)。如果想進一步瞭解各個扶鸞教派之間的主從關係與分支系統，乃至它們的歷史、組織、儀式、神話、乩文形成的方式等，均得從明清時代的寶卷著手，或甚至更早的「道藏」中去找尋發展軌跡 (宋光宇 1990)。

其三，官方的禮儀、大傳統的理念、文字文獻的記錄可以提供人類學家對民間信仰的變遷的理解。Stephan Feuchtwang 因為對國家祭祀 (state cult) 的興趣，而注意到官方的一些壇廟祭祀。官方的壇廟祭祀本來不是人類學家注意的對象，因為會牽涉到很多文字資料。迫使其田野調查也多為文廟、孔廟、城隍廟等屬於「大傳統」的主題 (Feuchtwang 1977)。因此，Feuchtwang 必須閱讀儒家的祀典規矩禮儀，以作為解釋的參考。Feuchtwang (1992) 認為民間宗教代

表了當代人民對「過去」(past) 的認識。研究民間宗教的歷史性，不僅是要看社會變遷與外顯的宗教變遷，還應該觀察民間宗教內的儀式、信仰、神祇、象徵符碼如何表現當代人民對「過去」的理解（王銘銘 1997：173）。

其四，「歷史」是甚麼？「歷史」的概念可以啓發人類學家深入社會現象，尋找另一面向的理解。例如，人類學家覺察，臺灣各地的媽祖廟為何要創造不同的歷史，來宣稱廟宇的權威與正統？神明的靈力為何是來自歷史事件？對結構－象徵學者的 P. Steven Sangren 來說，「歷史」一直是中國文化中，用來合法化、權威化社會制度的一個機制。此機制見於中央的儒家士大夫，也見於民間信仰中地方廟宇的信徒。「歷史」不是一個普世的 (universal) 客觀社會事實，「歷史」是由文化建構的。而反過來說，歷史也決定並挑選了社會價值與制度。歷史是因文化而異的，每個文化依不同價值挑選不同的事件 (events) 成為「歷史」，被挑中的 events，往往是與現今 (present) 的意義需求互相結合的。換言之，在社會文化制度複製自身的過程中，歷史也就會被重複。對 Sangren 來說，「歷史」類似於一套用來「神秘化」社會制度的意識型態 (Sangren 1987)。

固然不同人類學家對「歷史」有不同掌握，但大體來說，人類學家透過當代人民行爲，而不是文字資料，可以某個程度地再現「過去」。民間宗教中，演戲的劇本、情節、人物，或儀式專家的科儀本、經咒文，或儀式行爲的打躬作揖，或神明的傳記，廟宇的建築，供品的擺設限制等等，在在是「過去」的聲音的呈現。人類學家不把研究目的放在「過去」，而是放在當代如何「利用」、「再現」與「詮釋」過去，過去如何服務現在等。人類學家對於不被當代人使用的「死」的過去是比較沒興趣的，而比較喜歡探討過去與現在兩者之間的連續性和轉化過程。



四、在臺灣的人類學家可以給歷史學家什麼？

在同樣面對中國（臺灣）社會時，身為中國人的人類學家已有一些切身經驗可供歷史學家參考。目前人類學家可能沒有理想的答案，但是問題的提出及思考本身已經有其意義。問題之一是如何同時面對文字資料與田野資料。唐美君（已故臺灣大學人類學系教授暨系主任）及王崧興兩位作漢人社會研究的人類學家，早就摸索如何使用歷史材料的方法。但是史料是過去的記錄，如何與現在觀察到的行爲銜接？二者是時代變遷的差異？或大小傳統之差異？或理想與現實之差異？或直接模型與理想模型之差異（唐美君 1981，王崧興 1981）？二人均未給出令人滿意的答案，留給了將來的人類學家與史學家許多共同探討的題材。

其次，英美人類學家在一九五〇至六〇年代來臺灣作漢人研究，主因大陸淪陷而不得不以臺灣為「代用品」。陳紹馨 (1966) 即討論「在臺灣是否能從事有關中國社會的調查研究」？臺灣人類學家以臺灣為田野作的宗教調查成果應該是「臺灣宗教」嗎？在所謂的「中國宗教」研究領域之下，「臺灣宗教」的代表性有多高？臺灣的宗教有其獨立性嗎？「臺灣宗教」與「中國宗教」二者在概念上，在現象上如何區辨？臺灣民間建醮儀式中，道士宣讀的科儀本與「步罡」走步，與「道藏」文獻的記錄有承續性，可以就此說臺灣民間仍保存有中世紀的中國道教嗎？臺灣民間的神明會可以用來觀察中國歷史上的宗教結社嗎？這些問題均是人類學家在臺灣田野調查中面臨的問題，同樣的，目前也尚未有滿意的答案。

再其次是如何面對理性分析與感性實踐的衝突。作為純客觀對象分析時，異文化的人類學家觀察被研究者時，有如生物學家觀察顯微鏡片下的植物標本切片，可以有距離地、不動情緒地分析。但對於一個本土人類學家來說，分析自己的文化與宗教，猶如分析自己的言行，當中牽涉到的不只是「知」的成分，尚有「行」的成分。人類「行」為有一些是難以理性分析的，行爲動機有時是情感的、慣性的、無法理喻的。本土人類學家感同身受，如何面對「知」、「行」的衝突？李亦園 (1985) 說西方人類學家在祖先崇拜的研究上，有幾個引起爭論的議題：(1) 中國人觀念中的祖先靈魂是永遠保佑子孫？或是

也會作祟致禍給子孫？(2) 祖先牌位的供奉是否一定與財產繼承有關？有財產才有牌位？(3) 在墳墓的風水信仰中，中國人是否有「操弄」(manipulate) 祖先骨骸之嫌？對這三個爭論，西方人類學家傾向於回答「是」，而中國人類學家則傾向於回答「否」。李先生以為在「非常情形」下，中國人才會操弄先人骨骸，或祖靈才會危害子孫，正常情形下是不會的。筆者則以為尚牽涉到「實踐」與「分析」時，所訴諸的理性是不同的。學術論述有其預設之理論思路，一定的思考軌跡，才能精準地分辨，因此，分析者通常循的是單線理性。而日常生活的行動者，常常是需要與外界力量互動、妥協，要運用謀略才能貫徹自己的理念，甚至有時在事後合理化自己先前認為不理性之行爲，最後卻反而漸漸認同之，或甚至成爲捍衛者，因此實踐者常常循的是多線理性，乃至時間面向上可前後修飾的理性。而學術研究分析者則不能如此自我矛盾，或視情況而改變想法。

五、在臺灣的史學家可以給人類學家什麼？

在臺灣史學家² 的宗教研究並不多，由史學家寫的反省文章更少。因此，缺乏史學家自己提供的資料。此處僅能以筆者所見來論。研究資料上，臺灣史學家可以提供人類學家大傳統、制度宗教的豐富而多元的資料。如杜正勝的〈精、氣、神〉、林富士的〈漢代巫醫〉及〈東漢晚期疾疫與宗教〉、蒲慕州的〈中國古代宗教〉、劉淑芬的〈五到六世紀華北鄉村佛教社團〉、宋光宇的〈臺北霞海城隍〉及〈地獄遊記〉、康樂的〈轉輪王觀念與中古中國佛教政治〉、李建民〈陰門陣〉等等著作，可開拓人類學家對中國宗教研究之視野。

民間信仰方面，史家也有助益於人類學家。例如，臺灣人類學家可於調查社區中發現有「祭祀圈」的現象：某一神明與某一特定區域內之信徒有權利義務關係，因而大大小小的神明可形成大大小小的地盤。多數「祭祀圈」內之信徒僅知其資格承襲自父祖輩，不知整個「祭祀圈」當時是如何形成並決定其範圍大小的。因此，人類學家僅能停留在描述大大小小的「祭祀圈」之現況，或猜測與早期移民開墾時之水利灌溉、庄勇防禦之範圍有關，而無法求證之。

² 因爲本文對話對象爲中研院史語所之史學家，因此主要回顧文章亦以史語所出版物爲先。

若有史料支持，則可能解決「祭祀圈」來源的問題，也可進一步追究相關問題，例如，在臺灣媽祖信仰盛行，但是媽祖何以能夠被不同祖籍群的移民共同信奉？從甚麼年代開始？史學家認爲媽祖應該是在咸豐、光緒初年，一躍而成爲超祖籍群的神明（李國祈 1978，溫振華 1980），擴大其「祭祀圈」而凌越其它神明的。

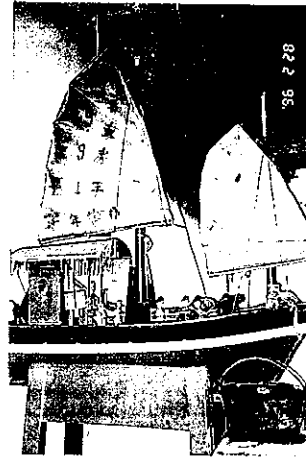
同樣地，媽祖信仰目前在臺灣非常蓬勃，人類學家發現每個地區幾乎都有官方設立的廟宇，有許多悠久的大廟卻又互相競爭攻擊，另外許多廟宇又往某一中心廟進香。如果有了史料則可排除些許疑惑，例如，清代官方明定各縣有其「天后廟」，比起明鄭時期，清代媽祖廟數目大增，可能與施琅假托媽祖名義陷臺有關等等推論（蔡相輝 1989）。至於北港朝天宮居全臺媽祖廟之冠，其地位之取得應與日據時期北港之貿易與交通發展有關（曾月吟 1996）。

另外，文字資料可以提供人類學家初入一個田野地點，欲作進一步調查時的基礎。筆者受益最多的是在海外華人媽祖寺廟的調查上。長久以來中國知識份子、達官貴人藉著在各種建築及祠廟上題字撰文，抒情達意，而留下大量豐富的人文藝術資產。這項文風也隨著華人移民，流傳到海外，表達在各式建築楹聯碑刻上。透過這些碑刻文字，我們可以管窺海外華人社會文化點滴。一九九六至一九九七年，筆者因參加計劃得以走訪星馬兩地的少部份寺廟。緣於之前對臺灣媽祖信仰與組織有所探討，在有限之時間及資源考慮下，決定以星馬兩地之媽祖信仰與寺廟爲焦點，庶幾有所結果。孰知即使限定在一個主神的信仰與變遷的範圍，仍然無法進行一個初步之普查。主因無法掌握兩地官方或非官方之最新宗教普查資料，只有過期或零星的一些中英文研究報告。困難之處尤其在華人的宗教建築，概多爲非正式之私人財產，外貌亦不統一，當地政府絕難作詳細之識別或調查。學院之相關論文，亦僅以部份寺廟爲討論對象，因此，雖欲求一普查資料而不可得。幸賴當地傳統仕紳尚有編纂楹聯銘刻之習俗，他們滴水不漏地把華人大大小小的寺廟庵堂宮觀一一記載，拓揭抄錄其中之所有文字。包括匾額、門聯、燭台、鐘鼓、桌案，無不盡



收。這些文字資料，不但提供以後欲作田野調查者一個按圖索驥的入門手冊，而且每個寺廟的時代變遷，也可由其銘刻中看出端倪。

方法論上來說，也有可讓人類學做借鏡的。前述蒲慕州意識到官／民宗教二分的架構，在中國似乎不可充份適用，而須作修改。康樂 (1996) 及 (1995) 似乎是受到韋伯對中國宗教之說的影響，而探討「佛教中國化」的議題，但因是在全書或全文結尾一小段來交待，無法看出韋伯對康先生的影響有多大，或想檢驗韋伯理論的動機有多少。林富士在《孤魂與鬼雄的世界》(1995：



216) 質疑到社會學家或人類學家以問卷或訪談方式，去查探一般大眾祭拜厲鬼動機的研究時，第三者如何判斷問卷回收的資料是「真心話」？雖然林氏自己提供的解決方式是，代之以研究者自己的「同理心臆測」而列出五個動機，但也不能解決所提方法論上的問題，不過至少點出社會科學知識上的一個缺陷了。

六、結論

杜正勝提出新時代的歷史學家應調整其研究立場：(1) 菁英與群眾並視，(2) 中央與地方並重，(3) 漢族與少數民族並觀 (杜正勝 1995b：82)。可說為史學與人類學之合作鋪下了橋樑。但是筆者觀察，要真正實行恐怕不容易。例如，唐美君說有的人類學家怕用了史學資料，則會成為史學家 (唐 1981：390)；杜正勝也說社會科學引入史學後，有的歷史學家幾近社會科學家的僕役 (杜正勝 1995b：85)。兩位學者一針見血地指出，雙方成員中均有一些人未曾拋開學科包袱。

因此，兩個學科之合作還須吾人未來之努力，也是未來兩個學科要積極對話的原因。筆者以為二個學科至少有二個大鴻溝是很難逾越的。此二鴻溝是兩個學科對知識來源及知識的目的看法不同，而造成雙方對話困難。知識來源主要表現在對文字材料及田野調查的態度不同，背後牽涉到二個學科知識論預設立場不同。人類學或社會學知識是建基於訪談平民大眾，而平民大眾的知識及

精神狀態是不很考證的，這樣的知識基礎如何建構理論？事實上，現代社會科學認為平民大眾未經考證的知識及精神狀態，某個程度地，正好反映了人類社會文化的一個「真實」面向。雖然在人類學有別的方式可以彌補報導人的「不真」，例如用長期駐紮當地的參與觀察，增加樣本數，說明是個案研究或是抽樣代表，用長期追蹤方式觀察其變化，用不同時空的比較法等等來趨近「真實」的社會現象。但是終究來說社會科學家不認為有一個「真實」或「絕對」的存在，一切現象均是可變動，有原因可尋的。對社會科學家來說，人類大多數時間是生活在流動、流轉的知識及精神狀態中。反過來說，考證過的知識難免有摻雜考證者的立場，有主從關係，或者只是反映某一群人的聲音。例如，在人類學家來看，史料的撰寫人其個人主觀關懷、學術訓練、社會背景、政治壓力、收集資料過程均會影響其著述之真偽。甚且史料的傳遞與製造過程，亦受當時時代價值觀、政治經濟勢力影響而被篩選，或保留，或淘汰。後世之使用史料者，其個人的為學立場、學術目的等，亦會影響其對所用史料之選擇及詮釋。種種牽涉到非研究者能控制之因素，實在不亞於社會科學家所面臨的。只不過在現代「知識社會學」及「知識考古學」興起之前，中西學界對有關史料之質疑較少而已，並非表示史學著述比社會科學論述更有「真理」。

當然面對中國、印度等文明古國，人類學家不得不小心其原有知識論之不足。王崧興 (1981) 即一再告誡人類學家勿草率下結論，指責人類學家易患的毛病就是急就章式的推論，應多尋求歷史文獻給予反省與啟發的價值。如果人類學家仍一味地以研究非洲、拉丁美洲地區的理論為研究工具，對中國社會文化之瞭解，勢將造成極大的侷限性。欲突破此一僵局，王氏建議應與漢學家互相提攜。如漢學家認為中華文明是「無神、無神話的文明」或「以道德代替宗教」等，均值得人類學家從事實地調查，加以驗證。

臺灣的人類學與史學雙方已有體認彼此學科之助益，但是距離真正的合作仍有一段路要走。如果粗淺地將文字材料分成(1) 文字材料 (未經整理之原始文字，如碑刻匾額銘文)、(2) 文獻 (未經整理之書籍圖冊，如廟志善書)、及(3) 史料 (經過文人或史家整理過之志書記錄，如史學論著、省志、縣志) 三類，而再將第(3)史料的整理使用，再分淺度 (以史料作時代背景知識) 與深度 (以史料作整個論證依據)。一般人類學家會使用(1) 文字材料、(2) 文獻，

及某個程度的使用(3) 史料。但距離史家的深度使用史料，則人類學家尚有待努力。目前臺灣少數史學家也使用了實地調查方法，嚴格來說，並非人類學的「田野調查法」，³ 而僅為實地訪問法而已。因為多數對於訪問現場的週邊人、事、物、時、地等因素不敏感，或未作交待，無法佐證其訪問的信度與效度。很多時候真正有用的資訊是來自隱藏在受訪人背後的人事物，而不是受訪人的敘述。只有實地訪問，而不觀察行動者的實際日常行為，可能只取得報導人的「理想」言行，而不是「實際」言行。或有的則偏重到達當地取得文字資料，對於訪問或觀察都沒興趣。即使現在漸被史學界接受的「口述歷史」的作法，也不是人類學式的田野調查法。口述歷史是經由研究者營造建立了一個訪問現場，受訪人已經脫離事實發生現場。研究者只針對某一史事詢問，而不是事件發生時整體社會現實之呈現。因此與人類學家的使用田野調查資料也還有一段距離，須要努力。

其次是兩個學科對知識的目的看法不同，須要對話以尋求合作。中國史學知識的目的，多數人同意以司馬光的「資治」表達的最明白。中國知識份子治史的目的在提供一套「撥亂反正」之學給為政者參考警惕。然而「資治」與「正統」或「民族中心主義」常形影相隨，則易與現代社會科學知識的目的違背。現代社會科學知識目的標榜為知識而知識，追求中立客觀的知識。那麼如何兼顧中國知識份子之責任感及現代社會科學知識的客觀性？

中國人類學知識的目的呢？表面上看起來人類學家總是推崇世界性理論或反漢人中心主義的知識立場，似乎是力求符合社會科學知識的目的，但這樣的知識觀可能嗎？人類學家能夠純為知識而知識嗎？人類學家能夠自外於所處之社會嗎？G. Marcus and M. Fischer (1986) 即指出美國人類學發展與美國的國家需要息息相關。對西方社會科學作過一番學術史的閱讀，即可知人類學或社會科學的理論常常是反映西方歷史與文化背景。費孝通的「中國人類學應服務中國社會」目的論，反而使他的調查與著作更有生命力。人類學或社會科學本土化或中國化的思考因而有其重要意義。因此，也與史家一樣，要面對如何兼顧中國知識份子之責任感，及現代社會科學知識的客觀性的問題。

³ 有關「田野調查法」概要的中文定義可參見黃應貴 (1994)。

引用書目

- 王汎森
1997 〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，《新史學》8.2：93-131。
- 王明珂
1993 〈民族史的邊緣研究：一個史學與人類學的中介點〉，《新史學》4.2：95-120。
- 王崧興
1981 〈漢學與中國人類學——以家族與聚落型態之研究為例〉，《中央研究院國際漢學會議論文集》·民俗與文化組，頁399-412，臺北：中央研究院。
- 王銘銘
1997 《社會人類學與中國研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 杜正勝
1973 〈歷史研究的課題與方法——特就宗教史的研究論〉，《食貨月刊》3.5：30-38。
- 1988 〈歷史的再生——歷史月刊代發刊詞〉，《歷史月刊》1：5-9。
- 1992 〈什麼是新社會史〉，《新史學》3.4：95-116。
- 1995a 〈作為社會史的醫療史——並介紹「疾病、醫療與文化」研討小組的成果〉，《新史學》6.1：113-153。
- 1995b 〈中國史在臺灣研究的未來〉，《歷史月刊》92：79-85。
- 1997 〈一個新史觀的誕生〉，《當代》120：20-31。
- 宋光宇
1989 〈評 David Johnson, Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*〉，《近代中國史研究通訊》6：184-192。
- 1990 〈評 David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Sectarianism in Taiwan*〉，《新史學》1.2：155-159。

- 1995 《宗教與社會》，臺北：東大圖書公司。
- 李亦園
1985 〈中國家族與其儀式——若干觀念的檢討〉，《中央研究院民族學研究所集刊》59：47-61。
- 李貞德
1994 〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》2：251-270。
- 李國祁
1978 〈清代臺灣社會的轉型〉，收於《臺灣史研討會記錄》，王曾才編，臺北：臺灣大學歷史系，頁55-75。
- 沈宇憲
1993 《宋代民間的幽冥世界觀》，臺北：商鼎文化出版社。
- 林富士
1988 《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社。
1995 《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》，板橋：臺北縣立文化中心。
- 唐美君
1981 〈人類學在研究中國社會運用文獻之探討〉，《中央研究院國際漢學會議論文集》，民俗與文化組，頁385-398，臺北：中央研究院。
- 康豹
1992 〈評 Valerie Hansen 著 *Changing Gods in Medieval China 1127-1276*〉，《新史學》3.4：169-177。
- 康樂
1995 《信仰與社會——北臺灣的佛教團體》，板橋：臺北縣立文化中心。
1996 〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67.1：109-142。
- 陳紹馨
1966 〈中國社會文化研究的實驗室——臺灣〉，《中央研究院民族學研究所集刊》22：9-14。

- 陳寅恪
1984 《陳寅恪選集》，藍吉富編，現代佛學大系第五十三輯，臺北縣：彌勒出版社。
- 張珣
1992 〈佛教〉，於《重修臺灣省通志》卷三·住民志·第一冊·宗教篇·第三章，南投市：臺灣省文獻委員會。
1993 〈臺灣漢人收驚儀式與魂魄觀〉，黃應貴編，《人觀、意義與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁207-232。
- 張家駒
1985 《兩宋經濟重心的南移》，臺北：帛書出版社。
- 黃敏枝
1989 《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局。
- 黃應貴
1994 〈從田野工作談人類學家與被研究者的關係〉，《山海文化》6：18-26。
- 曾月吟
1996 〈日據時期朝天宮與北港地區之發展〉，國立中正大學歷史研究所碩士論文。
- 湯用彤
1982 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，現代佛學大系第二十七輯，臺北縣：彌勒出版社。
- 溫振華
1980 〈清代一個臺灣鄉村宗教組織的演變〉，《史聯雜誌》1：91-107。
- 蒲慕州
1992 〈評 Stephen F. Teiser 著 *The Ghost Festival in Medieval China*〉，《新史學》3.1：191-198。
1995 《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：允晨文化實業公司。
- 劉子健
1990 〈史學的方法、技術與危機〉，《新史學》1.1：79-95。

蔣竹山

- 1993 〈評 Susan Naquin and Chun-fang Yu 編 *Pilgrims and Sacred Sites in China* —《中國的進香客與朝勝地》〉，《新史學》4.3：157-170。

蔡相輝

- 1989 《臺灣的王爺與媽祖》，臺北：台原出版社。

Berling, Judith A.

- 1985 "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in the Romance of the Three Teachings," in *Popular Culture in Late Imperial China*, Johnson, David K.; Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski eds.

Cohen, Myron L.

- 1990 "Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion," in J. L. Watson and E. S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, pp. 180-202.

Groot, J. J. M. de

- 1892-1910 *The Religious System of China*. Holland: Leiden.

Feuchtwang, Stephan

- 1977 "School - Temple and City God," in *The City in Late Imperial China*, edited by G. William Skinner, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 581-608.

- 1992 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London and New York: Routledge.

Freedman, Maurice

- 1969 Geomancy. Presidential Address, Royal Anthropological Institute. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1968).

- 1974 "On the Sociological Study of Chinese Religion," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford, California:

Stanford University Press.

Grant, Marcel

- 1975 *Festivals and Songs of Ancient China*. New York: Gordon Press.

- 1977 *The Religion of the Chinese People*. New York: Harper Torchbooks.

Hansen, Valerie

- 1990 *Changing Gods in Medieval China 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press.

Johnson, David; Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski eds.

- 1985 *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Jordan, David K. & Daniel L. Overmyer

- 1986 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.

Marcus, George E. & Michael M. J. Fischer

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

Potter, Jack M.

- 1970 "Wind, Water, Bones, and Souls: The Religious World of the Cantonese Peasant," *Journal of Oriental Studies* 71: 139-153.

Sangren, P. Steven

- 1987 *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, California: Stanford University Press.

Teiser, Stephen F.

- 1988 *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Watson, James L.

- 1982 "Of Flesh and Bones: the Management of Death Pollution in Cantonese Society," In *Death and Regeneration of Life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry. Cambridge: Cambridge University Press.

· 張珣 ·

1985 "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast," in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by Johnson, David; Andrew J. Nathan & Evelyn S. Rawski.

Watson, James L. & Evelyn S. Rawski eds.

1990 *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wolf, Arthur P.

1974 "God, Ghosts, and Ancestor," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 131-182.

1974 *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf. Stanford, California: Stanford University Press.