

華人宗教「世俗化」發展新探： 論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義

湯志傑^{*}

中央研究院社會學研究所

本文所謂的「世俗化」，是指宗教在功能分化情境下的結構轉型。世俗化雖使宗教與其他社會領域分化開來，但並非從此不相往來，反而恰恰使俗世也能過宗教生活的終極理想獲得實現。至於宗教能否超越組織的層次，分化出來成為功能系統，從而走向世俗化，其中關鍵在於能否一視同仁地讓每個人都有獲得救贖的機會，達成原則上包括所有人的要求，同時又容許由個人來決定他自己的信仰。以此為出發點，本文先從宗教如何分化出來的視角，重新審視華人宗教的發展，指出唸佛即可得救的淨土信仰，以及一切日常瑣事皆是開悟契機的禪宗法門，是突破含括瓶頸的兩大關鍵。本文接著從交互比較的視野，分析唐宋變革背景下興起的民間宗教，何以能夠在功能上等同於西方的宗教改革，不但體現了華人宗教世俗化的發展，更成為世界上宗教世俗化的先行者。本文最後藉此實例來顯示「交互比較」的視角蘊含了有助於重新概念化世俗化的理論潛能。

關鍵詞：世俗化、分化、交互比較、民間宗教、唐宋變革

台灣社會學第39期（2020年6月），頁89-136。DOI: 10.6676/TS.202006_(39).04
收稿：2019年10月5日；接受：2020年5月31日。

* 通訊地址：11529 台北市南港區研究院路二段 128 號中央研究院社會學研究所；
Email: ctang@gate.sinica.edu.tw

A New Interpretation of Secularization in China: The Significance to World History of the Rise of Popular Religions after the Tang-Song Transition

Chih-chieh Tang

Institute of Sociology, Academia Sinica

In this article, secularization refers to a religion's structural transformation as it encounters functional differentiation. The religious area is thereby differentiated, but not separated from other social areas. On the contrary, through this transformation, religion tries to realize its ultimate end, living a religious life in the secular world. Whether the religion can go beyond organization and become a differentiated functional system depends on whether it can provide salvation to everyone regardless of one's character, role or status. When religion has in principle included all the people, it must leave one to decide for oneself whether one believes this religion or not. Taking these theoretical assumptions as the point of departure, I reexamine the development of religion in China with the guiding problem being how religion becomes differentiated in society. Two developments that break the bottleneck of inclusion are highlighted: the "pure land" belief that reciting Buddha's name suffices to bring salvation, and the Chan school view that daily ordinary things bring the chance of enlightenment. Furthermore, I analyze why the popular religions, arising after the Tang-Song transition, are functionally equivalent to the Reformation from the view of reciprocal comparison. These popular religions are not only an embodiment of secularization in China, but also pioneers of secularization in the world. With this case analysis, I illustrate the theoretical potential of reciprocal comparison in the reconceptualization of secularization.

Keywords: secularization, differentiation, reciprocal comparison, popular religion, Tang-Song transition

一、問題意識：功能分化如何在宗教領域體現為世俗化

本文旨在從交互比較的視角，重新定位唐宋變革後興起的民間宗教，揭示其在世界史進程上的意義與重要性。本文主張，這些常遭誤解的俗世宗教篤行者，足堪與西方「宗教改革」比肩，是功能對等的先行者。民間宗教的出現，彰顯了功能分化在宗教領域的發展趨勢，並恰恰是所謂「世俗化」（secularization）的體現。

據此，本文想要瞭解的是，宗教如何在華人社會發展到功能系統的地步，促成與西方表現樣態迥異的世俗化。這是個複雜的問題，牽涉到諸多不易界定的概念，若未先對此等概念加以釐清，極易誤解本文的立場，本文的論述亦將無從開展。因此，本文首先將對相關概念做些必要的簡略釐清。接著，本文提議改從宗教如何分化出來的觀點切入，聚焦於普遍救贖、俗世的宗教生活及信仰由個人決定等問題，來分析宗教的發展歷程。然後才進入本文主題，對宗教在華人社會如何分化出來作歷史的考察，剖析民間宗教興起所體現的世俗化意涵。最後，本文將比較東、西發展途徑的異同，闡明「交互比較」如何對相關研究的精進帶來助益。

二、概念釐清：世俗化、分化及民間宗教

（一）既有世俗化及分化的理解的盲點

過往會把世俗化概念隱含的現代（世俗）中心與歐洲中心觀點視為當然，是因為西方自十六世紀以來，逐漸習慣從「宗教／世俗」（或「神聖／凡俗」）的區分出發來理解及定義「宗教」，未意識

到如今的宗教概念鑲嵌在十九世紀現代共和制度與殖民帝國的脈絡裡，忽略「宗教」本身是西方世俗現代性建構出來的歷史範疇（Asad 1993; 2003; Fitzgerald 2007; Harrison 1990; Horii 2019; Josephson 2012; Masuzawa 2005; Nongbri 2013）。¹ 因此，儘管許多人在「世俗化命題」（指宗教衰退，最常以上教會的頻率或信不信神來度量）² 上看法對立，卻都將世俗化理解為「世俗主義」（secularism），³ 主張排除或至少減低宗教在公共生活中的角色，視此為「現代」的成就，或現代性不可或缺的特徵（如 Furseth and Repstad 2006: Ch. 5; Smith 2008; Turner 1990: 1-13），忽視存在明顯的反例。

啟蒙觀點的現代性論述主張，科學與科技理性的興起，將導致世界的除魅，從而造成宗教的失落。⁴ 但人們如今對「現代性」的認知已不限於科學進步和支配世界，尚且包括對個體自主性的肯認。當個人的遭遇或經歷，愈來愈讓人們覺得存在不確定或不完備時，愈會讓他們感到迫切需要解決，如何賦予生命經驗與終極問題以意義的問題。此種迫切的需求，令宗教始終得以占有一席之地（Hervieu-Léger 2001）。

宗教不會從世俗社會消失，現在已是既有研究的普遍認知。然

-
- 1 有別於把宗教視為自明的普遍範疇，是人類不分時地共有的經驗，「批判的宗教」（critical religion）研究從分析「宗教」的詞彙使用與概念建構入手，對反省歐洲中心盲點（Alatas 2016; Horii 2015; Josephson-Storm 2018），走向交互比較，頗有助益。Niklas Luhmann 的運作建構論與此有類似之處，惟並未放棄以宗教為分析概念與範疇，故也有不容忽略的差異。關於「宗教」如何成為中文世界現代用語及其影響，見陳熙遠（2002）、Vincent Goossaert（2005）及 Ya-pei Kuo（2010）。
 - 2 Luhmann（1977: 246-247）指出，把世俗化等同宗教性的減弱，無助於釐清宗教系統在現代面對的是怎樣的結構轉變，且一旦遇到新興宗教或其它宗教蓬勃發展的現象時，只能回頭檢討世俗化「命題」的正確性，連帶拋棄世俗化的概念，而不知檢討「概念」本身及背後涉及的結構問題。如果改從功能分化的角度來觀察世俗化，便不會對以宗教手段來阻止世俗化的嘗試感到訝異，但這恰恰強化了引發世俗化的條件，即功能分化。
 - 3 相對於世俗化涉及宗教領域遭遇功能分化時的實際轉型經驗，世俗主義在本文指應將宗教排除於公共生活之外的西方現代世俗世界觀（Casanova 2009）。惟依交互比較的觀點，本文支持把國家取得對宗教領域的支配，或是獨占關乎統治正當性的宗教發言權也視為世俗主義（Paramore 2017）。
 - 4 參考 Peter Harrison（Harrison 著、張卜天譯 2016）及 Josephson-Storm（2017）對此迷思的解構，現代所謂的宗教與科學其實係糾纏相伴而生。甚至，與其說科學導致世俗化，不如說是世俗化促進了科學。

而，多數研究者依然視宗教／世俗為對立，至少分屬兩個「互相隔離」（separated）的領域，因此才有宗教衰退說，認為宗教喪失或減弱了對政治、經濟、文化等其他（世俗）領域的影響力。倡議「公共宗教」（public religion）概念的 José Casanova（1994）雖也強調宗教不會因為信仰變成私人決定的事而只能局限在私領域，⁵ 但亦不曾否認世俗領域與宗教領域已分化開來的事實，所爭論者不過是「宗教私人化」（privatization of religion）在經驗及規範上的適切性。在領域劃分的觀念指引下，很容易把宗教改革詮釋成世俗化（＝世俗主義）的先鋒，而非對宗教性的強化，從而陷入理論矛盾及背離史實的窘境。

從「分化」的角度來理解世俗化並沒錯，問題出在依循「分工」或「分解」的實體切割觀念來理解、想像「（領域）分化」，認定彼長必導致（或源自）此消（Schimank 2015）。如 Philip S. Gorski（2011）指出的，世俗化研究典範的核心是「（社會）分化的理論」；Peter Beyer（1999）也說，分析功能分化取得主導後對宗教造成的後果，時至今日依然是有價值的視角。即便是世俗化命題的反對者，也多半同意存在「分化」的事實或現實（如見 Horii 2015; Smith 2008），所爭論者不過是宗教有無衰退而已。在實體切割式的分化想像下，支持者雖可用領域分化的制度建構來證明宗教已衰退，但反對者同樣可舉各種調查證明宗教信仰並未衰退。研究者觀察到「信仰但不屬於」（believing without belonging）的現象（Davie 1994），卻無法提出融貫而一致的理論解釋。

舊有的分化觀念不但無法掌握到功能分化模式下的「現代」特徵，即「多元脈絡」（polykontextural）從屬與銜接的可能（湯志傑 2009a；2009b），⁶ 還很容易造成誤導。現代（即功能分化）以前的

5 在華人社會，不論是佛、道等制度化的官方宗教，或有時被稱做 communal religion，並被譯為公共宗教的民間信仰，抑或本文討論的，制度化且擴散在世俗生活中的民間宗教，在前現代或現代，都具備某種公共性，在公共生活中扮有角色，一定意義上皆可視為公共宗教（齊偉先 2019；魏樂博、范麗珠 2015）。

6 Karel Dobbelaere（2002；2009）和丁仁傑（2004）雖曾引用 Niklas Luhmann，但未掌

主要社會分化模式，不論是分支分化、中心——邊陲分化，還是階層分化，基本上都服從實體切割的「分解」邏輯，每個人只從屬於某一特定系統，而系統與系統之間不僅互相排斥，甚至是近乎非黑即白的截然二分，絲毫沒有「多重從屬」的空間。但功能分化恰恰跳脫了這種限制，透過角色、溝通媒介……等的發明，它不但開啟了個人可同時屬於多個功能系統的可能性，還透過分化出功能特定的（溝通）系統令實在雙重化，⁷ 創造出多元脈絡下的多重現實。功能系統「含括」（inclusion）⁸ 個人的模式因此隨之改變，不但必須對所有人開放進入的管道，還得容許他們隨時變換與功能系統的耦合。個人雖未因此而不再重要，但個人在各個系統或者說不同領域的作為，的確不再與個人緊密的綁在一起。個人因此可以信仰特定的宗教，卻與其無組織從屬的關係，而這並不妨礙他的諸多作為——不論在私領域或公領域——依然屬於宗教系統。一旦我們接受這個「後存有論」的典範轉移，⁹ 便可用更好的架構整合正、反方的看法，並恰當地定位它們。

（二）本文對世俗化概念的界定及相關的歷史佐證

本文追隨 Niklas Luhmann（1977: Ch. 4）的觀點，拋棄將「宗教／世俗」等同於「宗教系統／其他社會領域」的看法，並在交互比較的考量下，主張將世俗化視為宗教與社會據以進行「相互觀察」的一組區分（Tang 2004: 586-587）。「宗教／世俗」恰恰是從宗教的視角所做出的區分，宗教據此對世界進行觀察和描述。如果只看宗教或

握這一點，致功虧一簣。

- 7 分化（出來）依次有論題、情境、角色、系統等不同層次，詳下。在未指明時，本文討論的都是系統的層次。
- 8 含括指社會預先對個人進行規劃，並派定他們的位置，使得他們得以在這些位置的架構中，以期望互補的方式來行動，亦即規制了個人對社會系統的參與（Luhmann 1997a: 621）。
- 9 在此，後存有論指以溝通取代人作為社會的組成元素，視之為時間化的事件，可同時屬於多個系統。此外，這也可指運作建構論認識「優先」或「等同」於存在的立場，因為現實只能以「被認識到的現實」來產生意義。Luhmann 並未否認現實存在，甚至說它會發出抵抗。問題是系統始終只能依自己的認知來修正對它的認識，並在此前提下依自我指涉的方式運作（湯志傑 2009a；Moeller 2012；Rasch 2013；Tang 2013）。

神聖的一面，而非同時掌握整組區分的話，將無法真切地看到宗教視角所看到的（整個）世界。此一觀點可在世俗化一詞的起源中獲得佐證。雖然世俗化一詞被打造出來時，主要是指剝奪教會財產，但回到教會法的傳統來看，它的詞源最初是指那些曾立誓暫時或永久到「俗世」（saeculum）過生活，雖離開修道院，但依然保有志業（calling）的宗教人（Turner 2010）。¹⁰ Hans Joas and Klaus Wiegandt（2009: 5-6）對此有更清楚的說明，他們還提到世俗化概念在十九世紀進入到歷史哲學，形塑出我們現在所熟悉的世俗現代性觀點。此後，世俗化仍可指涉兩種恰恰相反的理解，一是將現代社會內的基督教痕跡感知為尚未完成「從宗教解放出來」，一是期待現代國家為基督教精神所浸潤，藉此表面上互相區隔的制度達成「宗教的實現」。

Bryan S. Turner（2010）認為世俗化的社會學研究無關教會傳統用法，正突顯出社會學受現代性論述的影響，只注重解放的一面，而忽略了世俗化也可能是宗教的實現。Craig Calhoun（2010: 35）便提醒，世俗化有比「17、18 世紀才開始的世俗化敘事長遠得多，也複雜得多的歷史。世俗主義不單是終止宗教戰爭的條約，或科學興起，或啟蒙的創造物」。因而有必要將相關辯論「歷史化」，回到歷史作實際的考察。

Philip S. Gorski（2011: Ch. 6）根據新近的歷史研究指出，中世紀既非「普遍信仰」，亦非「人民迷信」，而是「普遍迷信」的時期。基督教信仰與巫術與其說是對立，不如說是「互相交織」。中世紀以後發生的轉變，並非個別信徒的「基督教化」，而更接近於基督教信仰的「理性化」與「個體化」。C. John Sommerville（1992）的說法則是從宗教「文化」¹¹ 到宗教「信仰（或信念）」（faith）的轉變。中世紀一樣有「屬於但不信仰」的狀況（Hervieu-Léger 2003），這並非現代的特例。

10 在基督教傳統，與世俗根本上對立的是永恆，而非宗教（Calhoun 2010）。

11 與華人宗教（研究）傳統比附，也可說成是「擴散性的」宗教（楊慶堃著、范麗珠譯 2016[1961]: 310）。

從宗教的角度來說，世俗化的本意是在俗世也要過嚴格的宗教生活，即在世俗生活裡促成「信仰」與「宗教（從屬）」合一的狀態。對贖罪券等教會組織腐敗現象發起攻擊的宗教改革，原意亦在此。但它帶來了教會「裂解」的未意圖後果，以致後人常忽略，教會統一的瓦解其實「刺激了教會與國家產生更緊密的關係，並深深增加了宗教精英與制度在社會與政治生活所有領域中的權威」（Gorski 2011: 214-215），而非通俗世俗化敘事所說的宗教勢力衰退。

這才是世俗化的真實面貌，雖有違流行的說法，但從功能分化的發展來看，其實完全可以理解。關鍵在 Gorski（2011）集中探討的「教派化」（confessionalization）與「教派國家」（confessional state）的發展。¹²「教派化」源於宗教改革後，各國擁抱不同的認信，造成相互攻伐敵對的狀態。「教派國家」即那些官方只奉行某一特定宗教，至少鼓勵國民如此做的國家。此一發展在德意志地區雖特別明顯，但天主教國家不久也跟上改革的步調，重新宣稱、肯認教會一度喪失的對於國家的權威。教會與國家聯手的改革涉及各個領域，如在宗教上將教會紀律（重新）強加在教士與俗人身上，在社會上致力將日常生活基督教化，在文化上打壓俗民「迷信」，終致教派認同變得與國族認同緊密相關。¹³

Gorski 雖跳出舊世俗化典範的窠臼，捕捉到疆域或國家教會茁生的關鍵現象，卻未能擺脫舊分化觀念的束縛，將宗教改革導致的教會與國家聯手推動改革理解為去分化，終無法自圓其說，而只能提出空洞的「結構重新形構」的講法（Gorski 2011）。如果我們不把分化理解成分解，看出關鍵的轉折在走向多元脈絡的功能分化，便能對此提

12 教派在此指 confession，而非國人較熟悉，後面也會提到的 sect，或國內譯做宗派的 denomination。因找不到合適的中譯區別，只能暫將 confession 與 sect 皆譯為教派，請務必留意。教派化可謂戰後宗教改革研究的焦點，在 1970 年代晚期取得典範地位，相應引出不少反對，但對國家與教會合作的現象罕有爭議（Boettcher 2004; Brady 2004）。

13 這種緊密結合造成的壓迫，後來才逼出今日熟知的宗教寬容、宗教自由、政教分離……等被理解為領域分化的發展，但係出於實際鬥爭需要，而非天賦人權的理念。世俗化是個未意圖的、長期的發展結果，既有拒絕傳統基督教的一面，也有各種保留和挪用（Gregory 2012; Hunter 2007）。

出合理的解釋。事實很清楚，不只國家「教會」分化出來，「國家」也透過權力的集中而日益分化出來——雖然還不到日後被奉為理想的現代民族國家的程度。教會與國家攜手合作、形成穩固同盟，跟兩者融為一體、不分你我是兩回事。教派國家宜理解為宗教與政治（或教會與國家）分化開來後，所找到的「新的結合形式」，¹⁴ 而不能理解為去分化，因並非退回原本分化程度較低的狀態。以孤懸海外，受宗教改革震波影響最小的英國為例，因國家在地方原無有效的行政機構，需藉教會之手推動政務，令本只是政治的事，也取得了宗教的意義，在國家與教會既分化又結合的情況下，宗教改革才得以實現（Shagan 2003）。Gorski（2011）自己也說，宗教的價值與制度隨著社會分化的增加而變得較不「彌漫」時，不見得就較「弱」，宗教權威「範圍」的減小可能與宗教管制「強度」的增加相耦合。

（三）本文研究主旨與對民間宗教的使用

社會學界對世俗化的理解大致跟隨西方文獻，認為它只會出現在遭西力衝擊後，把注意力放在二戰以後（如見林本炫 1998；陳杏枝 1999；瞿海源 2006；Goossaert 著、黃郁璇譯 2006），而少有從華人社會自身經驗反思的理論化企圖。郭文般（2012）雖已注意到歷史化的重要，主張探究各方行動者的角力形塑出怎樣的宗教與社會關聯，惟目光仍只及於日治時代。

翻閱實際的歷史研究，我們卻會發現，從唐朝到明、清兩朝，從佛教、道教到儒教，都有所謂的世俗化現象，¹⁵ 呈現出的圖像與社會學者的認知截然不同。此一強烈反差跟史學與社會學者對世俗化的理解不同有關。世俗化一詞在中文裡的光譜很廣，既有扣緊此概念的

14 Gorski (2011: 240) 注意到，教會、國家與社會去分化的程度在新教社會一般較天主教社會來得高，便證明了這一點。Luhmann 也主張，功能系統分化出來，變得獨立後，更需與其他功能系統互相依賴（如 Luhmann 著、李君韜譯 2009: Ch. 10；亦見 Beyer 2006: 67），故常需「結構耦合」的機制。「教會稅」或可寬鬆地歸入此範疇。

15 儒教是個有趣的特例，因它本就與世俗秩序緊密交織，是以它的「世俗化」有時反而恰恰需藉由「宗教化」來達成（如見王汎森 1998）。

西方經驗內涵者，也有對此採寬鬆理解者，還有許多根本與社會學的概念無關，而衍生自中文關於世俗的用法，以致常看到世俗化與庸俗化、商品化的關聯，引發有人另提「社會化」的概念取代（李向平 2007；陶東風 2014；陳衛星 2007）。¹⁶ 這些指涉分歧的用法可粗歸為兩個面向，一跟擺脫宗教束縛，不按原本的宗教規範或慣習行事有關，另一則跟過世俗生活，追求物質享受，拋棄精神要求有關。兩者會關連起來，呈現出華人社會在前現代便有「世俗化」的發展，恰彰顯出華人宗教不同於西方的歷史經驗。宗教與國家、社會的關係，在華人與西方社會是不一樣的。這無疑會影響世俗化在兩個社會的展現方式與發展途徑，需以交互比較來釐清異同，而不宜把既有世俗化概念蘊含的經驗內涵視為當然。

接著，需對本文所指的民間宗教稍做說明。在中西遭遇初期，以天主教傳教士為代表的西方人，並不承認華人有宗教。之後，在後宗教改革的宗教概念影響下，漢學的傳統多只把儒、釋、道三教列為宗教研究的對象，而把民間信仰與儀式視為「迷信」，歸入民俗或文化的範疇（Goossaert 2013）。在此情況下，把以（社區）寺廟為中心的地方儀式（local cult）或人民實踐與信仰也列入宗教研究的範圍，命名為「民間宗教」（popular religion），在學術上有其積極意義。問題是，當代（尤其是西方）學者往往把民間宗教當作貼近「活生生的宗教」（lived religion）¹⁷ 的啟發式概念，將祖先崇拜、鬼神信仰及崇拜、歲時禮儀、社區節慶及所謂的民間教派（sect）全框在一起（Averill 編、陳仲丹譯 2006；Clart 2012）。¹⁸ 這會模糊掉「宗教的（事情）」（the religious）與「（一門）宗教」（a religion）的差異，把有、無自己專屬的聖典、儀式、神職專家及知識傳承與訓練體

16 范麗珠曾警告不加分辨地移植、應用西方的「世俗化」概念，可能會造成誤解與混淆，但未明確指出誤解或混淆何在（Fan 2011: 97）。

17 本文以「在俗世中過宗教生活」來說明世俗化的轉折，與此取徑異曲同工（比較 Ammerman 2016; Hall 1997）。

18 Adam Yuet Chau (2003) 以為為了大眾而生產，並為其所消費的宗教活動來界定民間宗教，還是會有混淆，因佛、道同樣可滿足此定義。

系等量齊觀。

有別於此，本文以宗教是否分化出來為判準，把「民間宗教」一詞保留給那些足以當（一門）宗教之名，卻被研究者基於西方的經驗，依教會／教派（church / sect）的二分而稱做「教派」者（如 Harrell and Perry 1982; Jordan and Overmyer 著、周育民譯 2005；Naquin 1985; Overmyer 著、劉心勇等譯 1993；Seiwert 2003；但 Berling 1980 例外）；同時按台灣學界的習慣，將祖先崇拜等及以社區特定廟宇為中心的一般人民宗教實踐稱為「民間信仰」，以免混淆。¹⁹ 盧雲峰的分析便指出，楊慶堃的經典區分「制度性宗教／擴散性宗教」（楊慶堃著、范麗珠譯 2016[1961]）²⁰ 容易令人誤以為，擴散性宗教是非制度性的、無組織的。他建議以「獨立宗教／混合宗教」來取代，區辨的關鍵在有無獨立的，即特定是宗教的制度（盧雲峰 2019）。但這依然難以歸類本文所說的民間宗教，那些被楊慶堃視為教派運動（或組織），既具有自己獨立的制度，但又與世俗制度相混合者。

本文主張，恰恰是這些過往研究無法適切定位的民間宗教，體現了華人宗教的世俗化發展。它們能有此成就，並難以歸類，在於它們往分化出來成為含括所有人的功能系統發展，超越了只及於組織層次的佛、道教。至於會沿用民間宗教的命名，既基於它們分化出來的事實，也跟官／民（或國家的／人民的，但不等同於士人的／俗民的）是華人社會歷史上起重要組織作用的區分有關（湯志傑 2004）。就宗教來說，國家是否承認正是關鍵。官方宗教指官方公開承認，並相應透過寺院、度牒、僧官……等納入管理的制度化宗教。相對地，民間宗教不意指只為一般民眾（或下階層人民）所信仰。它實際上也公開活動，但因不曾為國家正式認可，相應未被朝廷納管，故在官方眼

19 民間信仰、民間宗教雖已漸成為日常生活的詞彙，但最初都是科學系統建構的術語，因此常與一般人認定或宣稱的分類有出入（張茂桂、林本炫 1993）。

20 diffused religion 在楊慶堃本人掛名認可的譯法是「混合宗教」（劉創楚、楊慶堃 2001: 75），范麗珠在譯楊慶堃一書時則定為「瀰漫性宗教」（楊慶堃著、范麗珠譯 2016[1961]），但我偏好台灣早期的譯法。

中形同私下、秘密傳教。如 Stephan Feuchtwang 著名的「帝國隱喻」所暗示的（Feuchtwang 著、趙旭東譯 2008），或牟鍾鑒（1995）把國家祭儀與民間信仰統合成「宗法性傳統宗教」明指的，民間信仰在涉及宗教與世俗統治兩者關係（尤其調整）的世俗化中，自有角色。宋代以來，國家與士紳便常聯手推動一風俗、同道德的運動（葛兆光 2001），明太祖更是將神道設教，以宗教為組織社會、打造秩序的手段發揮到極致（程志強 2002；鄭振滿 2009）。

然而，就如同里甲演變成僅是財政的單位一樣，國家納入規範，試圖藉以遂行統治的公廟，後來常形同強宗大族的私廟（Szonyi 2000）。關於「標準化」的辯論也顯示，國家雖有相當支配性，可形塑出一定的正統，實際上卻是多方力量角逐，常有不斷覆寫或各自詮釋的情形。儘管大家都自稱正統，卻未必與國家擁抱的正統一致（Duara 1988; Modern China 2007; Szonyi 1997; Watson 1985; Weller 1987; 科大衛、劉志偉 2008）。最簡單的例子是，官方和民間雖供奉同一神祇，卻常各自建廟，連神誕慶典的日期都常不同。

民間信仰和國家祭儀當然跟宗教的（事情）有關，但本身不成其為一組織完善的宗教，沒有明確的中心或組織對自己的控制進行控制。即便它可以信仰圈、祭祀圈的形式分化出一定的系統，但無論如何不曾發展為含括所有人的功能系統。更關鍵的是，這涉及的是國家對宗教領域的支配，或是獨占關乎統治正當性的宗教發言權的「世俗主義」，而非因為功能分化的發展（包括宗教本身變成功能系統），從而對宗教造成影響的世俗化，在篇幅限制及扣緊主軸的考慮下無法旁及。

民間宗教長期被視為教派而非發展完全的宗教，忽視其在促成世俗化情境上的關鍵角色，或跟相關研究除少數通史外，多只關注明清時期較成熟的發展，且以個案研究為大宗有關。由於鮮少把民間宗教放到唐宋變革的背景下思考，相應不會從整體社會結構演變，尤其是功能分化的進一步發展來思考及定位它們，而這正是本文企圖彌補的認知縫隙。丁仁傑是少數既注意到華人與西方傳統的差異，又曾嘗

試在此基礎上修正既有理論，將本土經驗加以理論化者。他一度觸及本文的主題，指出華人社會很早便打破「媒介性救贖模式」，三階教、白蓮教等的創教年代皆早於路德的「宗教革命」（丁仁傑 2004: 238）。為避免與「世俗化」概念相混，他另用「俗民化」與「民間化」的概念指各種宗教團體逐漸與民間基層社會融合的過程（丁仁傑 2004: 363，註 6）。²¹ 或由於他主要關注當代現象，不曾深入研究歷史上的世俗化現象，加上為時代所限，才不敢冒大不諱主張這些民間宗教是西方宗教改革的先行者。相對地，歐洲學者田海（ter Haar 2014: Ch. 8）便不吝於將羅祖的無為教與歐洲的宗教改革比肩，認為兩者同樣是抱持基要主義取向的俗人宗教運動，都將啟蒙的能力與道德的監督完全內化，鬆弛儀式（如誦經、燒紙錢）與個人好處的連結。百可思（Broy 2016）透過考察所謂人間佛教的隱藏系譜，也指出如破除偶像崇拜、一切東西皆與佛有關，從而積極涉入世俗事務等許多被視為具有現代性特質的信仰作為，早出現在前現代的齋教，認為過往教派主義與異端等標籤，阻礙我們認知到它們與新教宗教改革相似的一面。

隨著現代性鉅型敘事可信度的衰退，會浮現這種不同於過往主流的異議與反省，不令人訝異。可惜兩人雖認知到民間宗教與宗教改革的可比性，卻不曾對此提出社會學的解釋。本文將從社會結構的演變剖析民間宗教得以產生的社會條件，從交互比較的視角探討它們何以是世俗化的表徵與宗教改革的功能對等項，揭示其為俗世宗教篤行者，即現代宗教改革「先行者」的世界史意義。

21 但丁仁傑並未把民間化和俗民化當重要概念，不但視為自明而未加解釋，也沒收在索引，後面的討論更替換成自創的「合一教」的概念（丁仁傑 2004: 364-373）。他後來區辨出民眾宗教、民間信仰、民間教派及新興宗教或新宗教四個類型，並嘗試對其下定義，但還是偏好把這些先行者稱做「民間教派」，認為它們少有機會發展到組織性的成熟階段（丁仁傑 2013: 14-18）。羅士傑（2015）結合歷史與田野資料，從「地方宗教傳統」視角切入的研究卻顯示，民間宗教或未發展出嚴密的階序組織，但可在宗教家庭網絡的基礎上打造出極富韌性的宗教組織。

三、研究取徑：從宗教如何分化出來的視角出發的分析

本文將從宗教如何「分化出來」成為功能系統的角度，展開對世俗化的探討。分化（出來）可涉及論題、情境、角色、系統等不同層次（Luhmann 著、周怡君等譯 2004: Ch. 5）。以宗教為例，是否及何時祭祀便是與宗教有關的論題，進一步會形成在特定的時間與地點舉辦特定的儀式，乃至由祭師或僧侶專門負責相關事宜，到最後形成教團組織，往自主的功能系統的方向發展。分化出「專業角色」一般雖有助於功能系統分化出來，但唯有當功能分化能貫徹到互補的角色，即創造出特定類型的公眾（在宗教即信徒）時，才能徹底分化出來（Luhmann 1977: 236-237; 1982: 236, 243）。由於功能系統原則上須含括所有人，所以宗教要分化出來成為功能系統，必須提供不加區分的普遍救贖，不因僧俗貴賤而有別，賦予所有人成為信徒的機會，但又保留由個人自行決定是否成為信徒的彈性。

以下先以一般人較熟悉的基督教歷史來例示，確立本文以普遍救贖、俗世的宗教生活與信仰由個人決定作為分析世俗化問題焦點的參考架構。觀察宗教從始創到發展為功能系統的歷程，大致皆會經歷兩波影響其能否成功分化出來的「含括／排除」爭議。概括來說，在肇建時，它必須將自己打造為成員身分相對封閉的「組織」，並因追求宗教救贖或是伴隨封閉而來的「出世」性格，引發與既有社會秩序或統治當局的緊張。要到下一階段，從排他的組織往對所有人「開放」參與的「功能系統」發展，從出世轉變為「入世」時，才會引發世俗化的爭議。

羅馬帝國最初視基督教為猶太教內部提倡彌賽亞信仰的異端，故在帝國包容各民族信仰的政策下許其自由傳教，迫害反而來自猶太人本身（González 著，趙城藝譯 2016: Ch. 4-5），見證了「舉凡根據

救贖預言創建出宗教共同體之處，首先面對的衝突力量就是原生的「民族共同體」。因為不論是入世或拒世的宗教，都需某種程度與社會隔離，才分化得出來，但會因此與現世的秩序與價值產生衝突（Weber 著、康樂、簡惠美譯 1989: 63, 110, 112）。安提阿大會這個韋伯視為基督宗教邁向理性化的第一步，既是基督教發展為普世宗教的里程碑，也是它開始遭迫害的轉捩點。當它跨出族群界限，開始向外邦人（羅馬人）傳教，迅速成長後，就與羅馬帝國衝突。批評它的理由集中在動搖帝國統治及「憎恨人類」的反社會行為兩點上（González 著、趙城藝譯 2016: Ch. 6-13）。這樣的過程不難理解，因為任何一個要分化出來成為功能系統的宗教，都必須解決如何結合對救贖管道的獨占（所謂「教會之外無救贖」），同時又能含括所有人這兩者間的弔詭。在宗教發展初始，追隨者多是被惟一的救贖允諾吸引，並以此為主要關心。而宗教為確保自己能分化出來，也要劃出界限，至少必須區辨信徒／非信徒。然而，不論為了宣教，抑或追求救贖，宗教更常傾向建立與俗世隔離的教團。在社會尚未發展到功能分化，仍按分解的邏輯分化的情況下，尤其如此。這很容易導致與既存秩序的緊張，一如前述歷史所示。要化解此一緊張，解除結合救贖獨占與全面含括的弔詭，往往是利用教義上雖宣稱含括所有人，以符合功能系統的要求，成為普世宗教，但在實際的組織上設下成員身分的資格限制。²² 也因此，要以組織的形式完全實現宗教對於社會的功能，其實不可能（Luhmann 1972; 1982: 69-89）。各個宗教實際發展時如何開展，或說掩蓋這個弔詭，是個充滿歷史偶連性與路徑依賴的問題。

基督教自君士坦丁歸信以來，雖取得近似「國教」的地位，但嚴格來說仍不算真的功能系統。儘管它看似含括所有人，信徒身分卻是賦予的，而非取得的，而且救贖的機會並不平等。主張人人皆可獲救

22 Luhmann (1987; 1991) 還討論過個人、角色、綱要與價值的層次區分。藉由個人與角色的層次分離，功能系統才能掩蓋它實際上不可能完成對所有人的含括。同時惟有在不會太抽象，又不會太具體的角色和綱要的層次上，功能系統才有辦法重新表述關於普遍含括的條件式規約。

的普遍恩寵論是一回事，能否在實際社會運作裡落實它又是一回事。宗教的許諾雖多是針對大眾而發，但為普救世人，又不得不設立組織，而內建階序的不平等。隨著教會不免變成制度恩寵的把持者，常出現達人宗教與大眾宗教之爭（Weber 著、康樂、簡惠美譯 1989: 62, 64, 80-83）。以路德為首的宗教改革，正意在打破教會對救贖的壟斷，建立個人與上帝的直接關係，反對任何以信仰之外的其他宗教或非宗教的作為（如儀式與贖罪券）作為確信獲救的手段，強調在俗世也能過、也要過嚴格的宗教生活，乃至發展出再洗禮的運動，主張依個人意願重新確認宗教歸屬。這場變革雖非俗人發動，卻有推翻僧侶與俗人不對稱的意涵，奪回信徒自己的宗教決定權與發言權。這一波關於誰才是真信徒，誰才真的獲救的含括／排除爭議，涉及的正是世俗化的發展。

四、歷史分析：宗教在華人社會 分化出來及走向世俗化的歷程

（一）早期發展：宗教分化出來的限制

從考古遺存與文字紀錄推斷，地理上的中國在遠古時代便有今日所謂的宗教觀念與活動。但經漫長的演化後，宗教才漸漸分化出來成為功能系統。儒家將巫、鬼神信仰、祖先崇拜等既有傳統引向「人文化」的方向，雖有助於宗教觀念和活動的傳佈與開展，同時卻也限制了功能特定的宗教系統分化出來。在面對「可觀察的／不可觀察的」宗教問題上，儒家「敬鬼神而遠之」的做法也是種解決。儒家因此有宗教性，但本身不是門宗教，不是一個「將所有的宗教溝通包括在其中，且只包括它們的」宗教系統（Luhmann 著、周怡君等譯 2004: 239-240）。過去多數意見也認為儒家雖有宗教性，但非制度化的宗教（牟鍾鑒 1995；李建 2003；陳來 1996；陳明 2010）。主張儒教是宗教最力的李申（1999-2000），也同意先秦的儒教尚不是宗教。

經儒家的人文化轉折後，宗教溝通嵌進各種現世生活脈絡的擴散特性不但未遭抑制，反而更為發展。許多學者認為儒家到漢代「宗教化」了（林存光 2003；張踐 2013），使儒學成為「帝國意識形態」（林聰舜 2013），出現某種「政教合一」（楊陽 2000），乃至形成「國家宗教」（呂大吉、牟鍾鑒 2005）。²³ 這樣的看法確有所見，但儒家恐仍未成為一門宗教，遑論形成「國教」。²⁴ 雖然存在朝廷祭典，但除與政權維繫息息相關的祭天、祭祖儀式外，其他儀式主要為祭祀對農業社會來說十分重要的自然力量，且其內容終整個帝制時期變化不大（牟鍾鑒 1995: 82）。²⁵ 關鍵在於，這些祭儀並非對所有人開放，而是為朝廷或官府壟斷。要等到唐宋變革後，即本文探討的世俗化轉折後，相關觀念與儀式才普及到俗民間，坐實牟鍾鑒所謂的「宗法性傳統宗教」。²⁶

同樣從華人既有傳統發展出來，並常與朝廷祭儀產生關連的民間信仰，幾無例外涉及多功能的情形，並總是以寺廟（含宗祠）為中心，有清楚的祭祀或儀式社群的界限，²⁷ 即以分支分化的形式為主，絕少企圖建立含括所有人在內的宗教，也很達難成雙重封閉的狀態。所以，民間信仰跟儒家一樣，深深鑲嵌在世俗生活中，雖能促進宗教活動的蓬勃開展，本身卻不易分化出來成為一門宗教。

民間信仰擴散、多功能、多神的特性，不但有助於它扮演宗教系統的感知器，亦助長了「複合信仰」成為華人宗教信仰的主流模式

23 戰後率先撰文造成爭議的任繼愈雖同意漢代出現將儒學宗教化的第一次大改造，但主張宋明理學的建立，才標誌著「儒教」的完成（李建編 2003: 403-424）。從本文的視角來看，此一主張有所見。

24 指全國人民形式上都必須是國家信奉的特定宗教的成員來衡量，而非寬鬆地指統治者或朝廷信奉、提倡的宗教。

25 Romeyn Taylor (1994: 134) 提及「官方宗教」會儘可能涵蓋各地的民間信仰或儀式，卻也在註16承認，《祀典》其實並未包括民間信奉的神祇。換言之，不能將與「天命」觀念緊密相關的朝廷祭典，與其它朝廷承認乃至提倡的信仰混為一談。

26 相伴的是，唐、宋的國家祭儀既吸收了佛、道的儀式，還以賜額、賜號等區辨正、淫祀的手段含括地方神祇或信仰，並將禮儀規範擴及庶人，在增進國家與民間上下交融的同時，也開啟了彼此較勁、互動的空間（王志躍 2017: Ch. 5；張文昌 2010；Hansen 著、包偉民譯 1999）。

27 這不必然是地理或行政的界限，也可依族群、行業或特定信仰對象等來劃界。

（劉子健 1997）。傳統民間信仰在社群層次上有封閉性，對個人卻是開放的。由於它們並未作為一個整體分化出來成為一個宣稱獨占救贖可能性的宗教系統，而是以分支分化的方式並存，所以個人不但可自由選擇信仰，還可同時信奉不同神祇。對以一神教為認知範本的人來說，這或難以想像，但只要我們拋棄根深蒂固的以人為社會的組成元素的社會學傳統觀念，改以溝通為基本的元素，便不難發現這種傳統研究典範難以分析的異常狀況，實是現代功能分化情境裡的常態。

由於信仰決策私人化的情況很早便在華人社會實現，以致今日的研究者容易習而不察，未意識到世俗化的轉折早在繼受西方的世俗化觀念前便發生過。只是，宗教要能在華人社會裡分化出來成為功能系統，障礙並不少。前面的考察表明，不論儒教還是民間信仰，皆不足以促成此事，因此接著我們要把目光轉向本土的道教與外來的佛教。

道教是在巫的悠久傳統上，以不朽為個人靈魂救贖的目標而發展起來。它興起於擾攘不安的東漢末年，而它能分化出來成為一門宗教——就組織而非功能系統來說——，正在於它能從宗教的觀點為「個人」創造出一種新的團體歸屬。結果，以個人信仰為基礎的道教，一開始展現出來的反而是群眾運動的形式（Maspero 1981; Thompson 1969: Ch. 6）。這與基督教早期的發展類似，差別在於，誕生於動亂年代的太平道與天師道（即正一道）皆以建立宗教政權為恢復（政治）秩序的手段，前者企求天命觀念下的改朝換代，後者只圖在世無賢君時代為牧民。兩者與既存社會秩序（如親屬關係）緊張不大，不僅未泯除原有的社群界限，反而以既有家戶作為基本的組織單位（Robinet 1997; Maspero 1981; 卿希泰 1997: Ch. 2）。

天師道初創時便已有授籙的入教儀式，依授的是內籙還是外籙而有專職與信道弟子之別，也提出了信教奉道即獲解脫的救贖觀念，史籍亦明載有大批民眾投靠。但在宗教政權的形式下，治下臣民皆為信徒，不依規定赴法會者所在多有，故信徒角色仍嫌模糊。事實上，道教一開始也不企圖含括所有人，發展為普世宗教，這可見於「種民」或「種人」的概念。它表示被揀選出的獲救者，用來區別信徒與非信

徒，允諾信徒終極的靈魂救贖，而非含括所有人（小林正美 2010: 76-118；李豐楙 1996；張毅民 2016: Ch. 5；劉仲宇 2014：Ch. 1-2）。

華人緊扣著報應的救贖觀，及自力救贖的傳統，也限制了道教進一步從組織發展成功能系統。當理論及經驗上都承認有稟性差異時，很難將所有人都含括到道教中且自圓其說。惡人亦可得救，畢竟是較難令人接受的說法。種民最初也只指篤守道教規範，積有「功德」的信徒。不過佛教引入後，普遍救贖、他力救贖與「恩寵」等想法，逼得道教擴大種民的概念，將每個人都含括在內。然而，在努力調和自力／他力救贖與功德／恩寵這兩組差異時，道教仍保留了祖先與子孫作為命運共同體的想法，不忘強調對祖先亡靈的拯救，並維持著像天生「骨錄」或名在「玉曆」等涵攝報應觀念在內的命定論（李豐楙 1996；卿希泰 1997: Ch. 3；Robinet 1997）。

隨著群眾運動式的道教遭到鎮壓，或改以「真君—國師」的模式取代原有政教合一的組織與理想，六朝時道教救世主的信仰雖繼續在人民間流傳，但更重要的是個人取向的新發展，特別是上流階層因求不朽而為道教的長生術與扶鸞所吸引，促成神仙、典籍與儀式的系統化（李豐楙 2010；馮佐哲、李富華 1994: 144-151；葛兆光 1989: 55-77；卿希泰 1997: Ch. 4；劉屹 2010；Ofuchi 1979）。然而，道教的最終目標在不死成仙，（信仰）內化的發展因此有個限制。相較儀式與養生來說，對教義的信仰重要性有限，但前者很容易成為僅限於師徒間傳承的秘術，不似信仰般易於傳播。因此，道教追求的不朽與喜樂對帝王與一般人雖都很有吸引力，唐代以來亦常獲皇帝襄助與提倡，但這只令特定的道士或派別變得顯赫，或是促進道教在一般民眾間的流傳，卻不曾令它脫胎換骨成純由宗教溝通組成的、功能自主的宗教系統。

至於佛教，在引進中國前，便已分化出來成為一門宗教，且內部也分化成眾多宗派了。但華人初納佛教時，不知有此差異，把所有典籍都視為佛陀親口所說。這導致佛教在華人社會發展出不同於印度的特色，並促成本土佛教宗派的誕生。華人一開始接受的是實作，把佛

陀視同一般神祇來祭拜，認為佛教儀式開啟了另一條不朽的途徑。²⁸東漢末年的大亂未見佛教有角色或蓬勃發展，可見其影響力有限。但東漢末年已有設法調和它與華人傳統倫理及世界觀的護教努力。²⁹這反映出，佛教追隨者已覺察到佛教與華人傳統觀念的差異，但尚不敢運用這個自我指涉／異己指涉區分來劃界，建立自成一類的宗教系統，而是刻意模糊界限，以求在地社會的接受。

到三國及西晉時，大都市裡已有許多佛教廟宇，形成佛教的中心。隨著時代的精神風尚從儒家轉移到道家，對佛教的接受也加速，佛教才逐漸發展成一個自己的系統。隨著華北為所謂「胡人」占領，佛教更進入繁榮期。這時它的內部分化形式，無異於傳統民間信仰以寺廟為中心的分支分化模式。不同的是，佛教已分化出來成為一個系統，明顯可見是門（制度化的）宗教了。這不只因為外來的佛教易被人們當作一個整體看待，更關鍵的是，它有相對明確的傳統，有自己的經籍，還以「出家」的形式建立了專業的僧侶階層，因此可透過自我指涉的運作建立一個運作上封閉的宗教系統。所以，儘管佛教外觀上同樣採取以個別寺廟為獨立分支的形式，但每個分支始終保有對整體的指涉（中村元等 1993: Ch. 3-5; Ch'en 1964: Ch. 3-6; Wright 1990a: Ch. 2; Zürcher 2017）。以此方式建立教團，很容易與既有秩序緊張，像是拋棄親屬關係，或是沙門是否需禮敬王者的爭議（周伯戡 1982；康樂 1996b），一如基督教的遭遇。

剛引進佛教時，華人曾用在地的思想資源，尤其是道家的辭彙來理解它，稱為「格義」。一段時間後，人們發現這會扭曲佛經的原意，同時覺察到不同佛經看法的差異與矛盾。人們於是開始用佛陀在不同時期以不同方式宣講，或雖同為他的言論，但某些更為

28 佛教何時傳入中國尚無定論，東漢明帝時楚王奉祀黃老與浮屠是較早的可信記載，百年後亦有類似的並祀記錄，顯示把佛陀當神祇來拜。對佛教在北朝發展極有貢獻的佛圖澄，也是藉「高強法力」吸引到統治者支持（Ch'en 1964: Ch. 2; 中村元等 1993；湯用彤 1997；Wright 1990b: Ch. 2）。

29 《牟子理惑論》即著例，其中僧侶制度與孝道不相容，及人死後靈魂是否不滅兩點最值注意（Ch'en 1964: 36-40; 湯用彤 1997: 51-56）。

基本等假設來解決這些問題。這樣的主張稱為「判教」，即判別諸佛經的不同特徵與成佛的不同法門與階段。由此出現了信仰的綱要化（programming），即爭論怎樣的「信仰」理解才能被視為「正確」，³⁰ 宗教性的重點於是轉向可不斷延伸開來的信仰問題。這種華人特有的佛學分類與系統化努力，不但推動了教義的發展，更促成華人本土宗派的形成。這個過程始自南北朝，於唐朝達到頂峰（Ch'en 1964: Ch. 11-12; Ikeda 1986: Ch. 4; 中村元等 1993: Ch. 5, 7）。這不單標誌著佛教中國化的事實，³¹ 也昭示了佛教分化出來過程的完成：一個信仰社群的形成。³² 它接著要面對的，是如何找到自己的世俗化途徑，回應由唐至宋整個社會功能分化趨勢日益加強、加深的發展。

（二）唐宋變革：淨土信仰與頓悟說的突破

本文以內藤湖南提出，後來成通用術語的「唐宋變革」一詞，指稱從中唐到南宋這段過渡期的社會結構轉型（谷川道雄 2006；李慶 2006；李華瑞 2010；柳立言 2008）。³³ 研究者曾用貴族政治到君主獨裁、武力國家到財政國家、貴族社會到平民社會、身分制到非身分制、市場興起、民族主義興起……等等來描述這個過程及前後兩種相對穩定的社會形態。本文把這些結構變化歸結為功能分化趨勢的普及與深化，它們既是世俗化展開的重要背景，也是不同領域裡的平行發展，共同促成了從門第社會到仕紳社會的轉型（湯志傑 2004；Tang 2004: Ch. 2）。仕紳社會雖未能擺脫政治優位及仕紳主導，實現功能

30 符碼與綱要的區分見 Luhmann 著、湯志傑、魯貴顯譯 2001: Ch. 8-9。

31 南北朝時，人們仍多以來自印度或西域之某一佛經的初譯者為該學派的最高權威。到隋唐時，人們開始轉奉對某一佛經有獨特創見的華人為初祖（禪宗除外），甚至像法相宗後來也不奉西行求法的玄奘，而以其門下慈恩大師窺基為初祖（中村元等 1993: 243-245）。

32 這反映在宗派分化外，也有統一的努力，像道安建議所有佛教僧侶以「釋」為姓，並廣泛獲得接受（中村元等 1993: 63）。同時，多數判教主張都持「圓教」之說，即在突顯自家理論為最高、最終、最圓融的同時，並不排斥他家說法，而是將之含攝於下，承認其為過渡階段或方便法門的地位（陳沛然 1993: Ch. 10；中村元等 1993: 247-249, 267-275）。

33 隨著唐宋變革一詞的流行，其理解與使用出現許多變異，乃至有以唐至宋為一完整階段，背離視唐、宋之交為過渡，期間發生的結構轉型使得唐與宋截然不同的原有觀點。

分化的「後階序社會」，但已有功能分化的雛形，促成了世上最早的「後貴族社會」（湯志傑 2014）。

這些發展可歸入功能分化的範疇，係基於它們多與特定領域的溝通彼此連結成自我生產的網絡，分化出來成為功能系統，並相應含括了所有人。例如，科舉雖未令門第或貴族馬上消失，但已令政權向一般人開放，原則上實現了對所有人的政治含括。市場經濟的發展，兩稅法帶來的賦稅貨幣化，及全國市場的形成，大幅促進貨幣經濟的發展，雖不足以令所有未來需求的滿足都涉及貨幣交易，但已讓原有的維生經濟與市場經濟緊密聯屬，從而影響到絕大多數人的生計。

以下，便針對宗教如何走向含括所有人的發展，構成唐宋變革的一環，進而促成世俗化，展開分析。

印度佛教經宗派分化導致「大乘」佛學誕生時，便已發展出「眾生皆有佛性」、「一切有情成佛」的教義，奠定佛教分化出來成為含括所有人的普世宗教的基礎（Ch'en 1964: Ch. 1；釋印順 1993: Ch. 3）。華人佛教承繼的，主要便是經西域貴霜王朝傳入的大乘學說（中村元等 1993: Ch. 1-2；康樂 1996a）。但大乘佛教在實踐上不曾彌平僧侶／俗人間的不對稱，依然以這個身分階層式的角色分化作為系統建立的基礎。這不只在組織層次上，就是關連到功能（即救贖機會與通往宗教的管道）來說也是如此。依教義，這種身分差別源自前世的業報。大乘佛學雖承認眾生皆有佛性，卻不曾挑戰因果業報的觀念。因此，它依然是僧侶主義取向，而這正表現在它堅守「出家」的形式上。

對以現世為苦，企求超脫輪迴的佛教來說，這是個難以擺脫的弔詭。如 Peter Fuchs（1986）分析基督教僧侶的「遁世」時指出的，任何以「內在／超越」這組符碼來工作，同時又偏愛超越那一面的宗教溝通，始終還是只能在內在這一面進行。結果，在無法避開塵俗的情況下，只好以遁世這種「排除」的形式來確保教會的聖潔。它因此履行了一個「潛在保護」的功能。對主張「遁世」乃至「棄世」的佛教而言，追求涅槃解脫的不二法門本在盡量避免一切塵俗沾染，出世修

道。但不論是為了利養，還是基於行菩薩道，佛教（尤其講「普渡世人」的大乘佛教）實際上又須積極入世傳法。³⁴ 因此，藉「出家」斬斷一切俗世糾葛，在現世中創造潔淨的修道聖地，是避免產生矛盾的必然要求。³⁵ 但一旦摒棄俗務，僧侶便得完全仰仗俗眾供養。佛教因此建構出僧侶與俗眾間法施與財施的互惠關係，³⁶ 做善事，尤其是施捨給僧侶，乃是「種福田、積功德」的行為。在此，俗眾才被動地透過功德換得來世福報而被包括進來。³⁷

由於佛教如此設定僧侶／俗人的互補期望，所以並未積極發展確認信徒的儀式³⁸ 與組織。³⁹ 雖然有優婆塞、優婆夷等有較明確信徒角色的「在家居士」，但為數有限，且多是同修團體，而非具行動力的宣教組織（釋聖嚴 1981: 10）。一般俗眾的信徒角色更模糊，除皈依三寶，遵守五戒外，主要便是布施與供養。佛教分支分化的組織形式與華人複合信仰的傳統，都使得佛教的「含括／排除」形式難以擺脫階層分化的模式。

在階層分化的社會結構未改變之前，每個人都分屬某個特定階層，僧侶相應屬於特定的寺廟。「出家」這個意指皈依佛教的辭彙明白點出，僧侶被排除於家庭及俗世生活之外，自行建立一個獨特的

34 這反映在佛寺多座落於平原上的城市或村莊中，反而是追求長生、本應不離塵世的道教，常在氣論影響下，將道觀修建於人跡罕至的山上（Hahn 1988: 147）。

35 即便經禪宗「若欲修行，在家亦得」的教義解放後，佛教仍刻意維護「出家」的形式。明代四大師之一的雲棲株宏便自許「出家人」的任務在「與三界眾生同出三界」（陳秀芬 1994: 130）。

36 在印度靈性權威高於世俗統治者的種姓制度傳統下，這不會妨礙佛教的自主性。但當佛教引進中國並恪守不營生計以免犯戒或妨礙修行的僧團習俗時，這就逼得佛教得托庇於俗人，尤其是統治者與貴族、富人之下，從而削弱它的自主性。唐中葉以後貴族門第的瓦解因此對佛教的沒落有所影響（康樂 1996b；Wright 1990a: 94）。

37 華人佛教對印度傳統多有轉化。依北朝華人自撰的《像法決疑經》，布施雖是唯一救贖之道，但施捨貧窮孤老的「悲田」，功德勝於施予佛、法、僧的「敬田」（Lewis 1990: 216-217；劉淑芬 1994: 4-7）。這部經書對後面提到的「三階教」有相當大影響。

38 但華人佛教還是突破了印度傳統的限制，像藉《梵網經》等偽經，發展出僧俗共通，包含十重戒與四十八輕垢在內的「菩薩戒」，後來還以此取代本於印度傳統的「四分律」。透過授菩薩戒的儀式，佛教得以明確將在家俗眾含括進來。但這並不普遍。更晚版本的《梵網經》有不再以僧侶為尊，改按授戒先後定座次的主張（Groner 1990: 253-257；康樂 1996b: 32）。

39 但這不表示佛教沒發展出信徒組織，在佛教極盛的六朝，便有不少稱做「義邑」、「法義」之類的佛教團體，其中不少還熱心投入社會福利事業（劉淑芬 1994）。

階層。社會系統的界限因此與個人的團體歸屬重疊——不論是屬於某個階層、家庭或寺廟；成員身分相應是將整個人含括在內的全面性含括（Luhmann 1997a: 836）。能充當微觀分歧性（mikrodiversity）而有助於自組織現象產生的「個體性」，還沒從含括轉移到排除（Luhmann 1993: 154-161, 186; 1997b）。換言之，個人與特定社會系統的連結尚未鬆脫，無法藉角色之助彈性參與不同的功能系統。含括／排除的模式依然扣緊個人，系統界限仍不是根據功能落在不同類型的溝通上。這表明，宗教系統若想確實達成對所有人的含括，要嘛是挑戰既有階層分化的形式，不然便得等它衰退。

唐宋變革的關鍵之一，便在於從門第社會較嚴格的階層分化模式，轉變成仕紳社會較彈性而鬆弛的狀況。正是在此轉型過程中，佛教內產生了淨土信仰與頓悟禪這兩個有助突破含括限制的發展（Ch'en 1964: Ch. 12；中村元等 1993: 144-156, Ch. 7-8; Dumoulin 1988；釋印順 1994；湯用彤 1997）。依原始教義，佛陀不過是個開悟者而非神。佛陀去世後，產生了「末法」的觀念，認為佛法會隨著佛陀入滅而日益隱沒。⁴⁰ 結果，許多信徒反而因此將佛陀神化，以強化對佛，尤其是彌勒佛（未來佛）與阿彌陀佛（無量光佛、無量壽佛）的信仰來回應。

佛教徒相信，在佛的慈悲心幫助下，人得以前往淨土而「不退轉」，不再落回生死輪迴，因而能不斷改善，終致開悟。依佛經，彌勒佛會再度降生人間解救世人，這個救世主信仰曾為許多起義或叛亂所用，因此遭到嚴格禁止（Zürcher 1982；馮佐哲、李富華 1994: 155-156, 166-167, 172-175）。相對地，對阿彌陀佛的信仰始終普遍且未受打壓。若想前往阿彌陀佛淨土，勤念佛就行。念佛本指對佛進行觀想，後來卻變成口誦佛號。而且，即使罪惡深重之人，只要死前曾一度「虔誠地」唸佛，便能得到解救。後來甚至放寬到只需宣唸一次阿

40 據稱，佛陀曾預言佛教的發展可分成「正法」、「像法」、「末法」三個階段（Yü 1981: 139; 中村元等 1993: 249-264）。但只有在中國，末法意識才發展為系統性的世界觀，影響到其發展。

彌陀佛之名即可，以致人人幾乎皆可保證得救。這種他力救贖的「易行道」，甚至被淨土宗推許為處於五濁惡世的末法時期唯一可直悟佛法之道，是不具根器的凡夫也能修行的法門（Ch'en 1964: Ch. 12; Dumoulin 1988; 望月信亨 1991；中村元等 1993；釋聖嚴 1983；釋印順 1992；湯用彤 1997）。⁴¹

隨著宣唸一次佛名即可得救，淨土信仰達到了相信信仰的力量的最高形式，而這顯然沒有任何「證偽」（falsification）的可能。不過，信仰本就可利用非日常性與低或然性為支撐，不需像真理一樣依傍於自明的事物（Luhmann 1977: 139）。儘管淨土信仰看重的是實踐，不以宗教溝通易銜接上的「何為正確信仰」的思辨為重心（Luhmann 1977: 108），卻同樣易於銜接，能促成佛教與宗教溝通分化出來。首先，它消除了僧侶／俗人救贖機會的不平等，大幅促進俗人的宗教參與。其次，它簡單易行，又很容易導向看重個人體驗，往強化信仰的「內化」方向發展。再者，持唸佛名的外顯形式令信徒自己與他人有了確認佛教徒的明確依據。最後，立基於他力救贖觀念的淨土信仰弔詭地促成了人們自力救贖的想像。信徒不但自己勤於念（唸）佛求解脫，還常一起結社念（唸）佛，藉眾人的願力加持，自渡渡人，並因此催生了信徒組織，以六朝慧遠於廬山結社念佛為最早的例子（中村元等 1993: 96-99；湯用彤 1997: Ch. 11；望月信亨 1991: Ch. 3）。

至於頓悟與漸悟的區分及爭辯，既與佛性的問題有關，也與易行道及難行道的區別有關。判教的基本觀念是，人的根器各不相同，應循適合自己的方法追求開悟，因此有頓、漸悟之別。當此爭議在南北朝初興時，漸悟說是主流。它的方法主要是念佛參禪。當時多數人不相信所有人都有佛性。但隨著佛經愈譯愈多，人人都有佛性的主張漸漸獲得承認。爭論的重點轉移到能否突然開悟上，最激進的看法由禪學南宗六祖惠能提出。他認為開悟之道不在研習佛經，而在菩提達

41 淨土信仰六朝時便流行，但不被視為獨立的宗派。要到宋朝，在天臺與禪宗互相競爭下，才經時人的歷史書寫追認傳承，建立起淨土宗。

摩傳下的「如來禪」。他強調，即使小根小器者同樣有般若智慧，且依其本質來說與具大智慧者並無區別。小根器者會陷入困境，關鍵在為錯誤的觀念與根深蒂固的慾念所礙。因此，通往開悟的途徑在於明心見性，往自己身上求，而非假借外物或外在的修鍊。禪學北宗則主張，參禪的任務在勤於擦拭自己的靈臺，以實踐漸進的淨化過程，直到獲致開悟（Dumoulin 1988: Ch. 7）。

禪宗的頓悟法雖可說已嵌在大乘佛經的脈絡中（Dumoulin 1988: 142），但它能普獲接受，卻需一定的社會條件支持，故無法在受種姓制度束縛的印度實現，而是相對流動的社會的產物（Wright 1990b: 26）。即便在中國，也要到階層分化的結構，尤其是貴族與平民的區別逐漸瓦解（約八、九世紀時），頓悟說才慢慢取得優勢（中村元等 1993；湯用彤 1997）。

更重要的是，禪宗立下了在俗世系統地過嚴謹宗教生活的榜樣。若開悟的途徑在「直指本心，見性成佛」的話，那麼包括吃喝玩樂在內的一切日常瑣事，都可變成修行，都有導致突然開悟的契機，而不是坐禪或誦經才算。換言之，禪宗並非將宗教（儀式）硬嵌進日常生活中，違逆宗教性的重點從儀式向信仰轉移的趨勢，而是從日常生活的每個細節去體會出「宗教」的意義。在實踐上對此有重要影響的插曲，是唐朝百丈懷海創立的禪宗清規及叢林制度。它的原意在自食其力，並恰好能適應安史亂後貴族勢力衰退，佛教失去庇護者的背景，結果一改佛教原有傳統，肯定俗世勞動的必要與價值（余英時 1992: 275-280；康樂 1996b: 40-42；Wu 1996）。後來的發展更淘汰了遠離塵俗的「出世」做法，只延續「入世」轉向的倫理，以致禪宗雖未積極發展信徒組織，含括所有人，卻為世俗化的發展準備好了思想資源。

淨土信仰與頓悟說因此是促成宗教分化出來成為功能系統的關鍵突破，這不只立基於它們促成含括所有人（念佛即可得救），及確立任何事情都可與宗教有關（行走坐臥皆是禪，在俗世過活一樣可開悟解脫）的發展，還在於它們帶來了自我指涉的取向，令宗教溝通得

以彼此銜接，在運作上封閉起來，只依宗教的判準運作。自我指涉表現在，對念佛即得救來說，信仰的確定性恰恰在信仰本身；對頓悟來說，自己的本性既是開悟的基礎，也是開悟的判準。經此突破，與宗教「功能」面向有關的「屬靈的溝通」，得以與宗教的「組織」面向清楚分化開來。宗教活動不必再非在寺廟不可，而是隨時隨地皆可為之。僧侶不但沒有比俗人更佳的救贖機會，也不再享有解釋的權威。原本由零散分佈的、偶爾才發生的需求累積而成的，以寺廟為中心的複合體，現在得以再度分解開來。

（三）民間宗教：宗教自主性與世俗化的體現

在禪宗與淨土宗突破含括所有人的發展瓶頸，令宗教得以落實到日常生活中，創造出世俗化的可能性條件後，真正捍衛宗教系統的功能自主性，抵抗政治系統的打壓與介入，實現在俗世裡也可過、也要過宗教生活，從而帶動整個宗教領域作為功能系統分化出來，並經歷世俗化轉折的，是民間宗教。⁴² 這並非指民間宗教普遍敵視朝廷。從其經典來看，它們多半忠於現政權或是對政治漠然，反而是朝廷常認為必須管制甚或禁止民間宗教（陳秀芬 1994: Ch. 5；Overmyer 1984; 1985; 1990; Shek 1982）。⁴³ 而宗教系統的自主性恰恰反映在，民間宗教的追隨者會捍衛他們自己的宗教信仰，而不是屈服於政治權威之下。

由於民間宗教通常不為國家承認，相應也不會被國家控制，以致它們原則上不是獲得成功，便是遭到鎮壓，並往往因成功而招致鎮

42 Ethan H. Shagan (2003) 指出，回到歷史脈絡來看，宗教改革能夠實現，是個奇蹟。他因此主張考察的重點應放在其如何可能上，強調英國能實現宗教改革的關鍵，在於它並非強加在人民身上，而是跟人民一起做出來的。類比來看，唐宋變革的結構轉型才是突破的關鍵，民間宗教的興起則是此一過程的結果。不同的是，歐洲的宗教改革伴隨著國家教會的誕生，多少有個自上而下的面向，因此如何經由與人民的協商獲得其認可或接受，是其中關鍵。但在華人社會，宗教世俗化的變革卻完全發自民間，且由人民獨力完成。它要面對的問題反而是，如何抵抗國家自上而下的打壓，以確保宗教的自主性。

43 背後關鍵之一是，白蓮教一詞在後來變成了有偏見的「標籤」（ter Haar 著、劉平、王蕊譯 2017）。

壓。⁴⁴ 儘管由於政治與宗教間缺乏適當的結構耦合機制，僅有天命、轉輪王及「真君—國師」等觀念或模式可運用，使得國家幾乎只能以摧毀的方式來應對民間宗教，但它們從不會徹底消滅。因為，除非社會可以不需要宗教的功能，否則總不斷會有新的宗教茁生。

首開先例，突破佛教因作為官方宗教而來的自我設限，不論形式或實質上都可稱做「民間宗教」的，是隋朝的三階教（妙傑 2006；張總 2013；楊學勇 2010）。依其教義，在無佛、破戒的末法時期，僧／俗的區分不再有意義。唯有普法的三階佛法，即「念佛」，才是唯一機教相應的法門，這也是它被稱做三階教的由來。「布施」相應被看成通往救贖的唯一途徑。在華人社會，這是首次嘗試結合宣稱對靈魂擁有排他的惟一救贖，又對所有人開放成員資格。同時，三階教還積極介入俗世事務，從事各種社會慈善事業，如貸款給農民的「無盡藏院」，首度將以往僧侶代國家經營的，或信徒已施行的社會福利事業，變成僧侶本身的經營項目，在宗教系統與其它系統的成效關係上跨出重要一步。但種種革新不但導致其它佛教宗派對它的排擠，以及上流階層的側目甚或敵視，更使得它被朝廷視為異端而遭到鎮壓——尤其在帝國於唐朝再度統一後。在沒發展出能更好地把政治與宗教間的獨立性與相互依賴結合起來的結構耦合機制前，政治權威在宗教的獨立性中看到的只是潛在威脅。它對任何可被動員來挑戰其政權的結社形式都心存畏懼，因此換個角度來看，也可說它是被迫採取鎮壓手段。三階教這種體現世俗化走向的新宗教形式雖能屢禁屢起，但在缺乏其它相關社會條件支持下，終不免在遭五次禁斷後趨於沈寂，僅在邊陲或海外留下蹤跡，以致後來幾乎為人徹底遺忘。這不令

44 偶而某些民間宗教也會為國家承認，甚至有跟官宦交好，在皇室中印其經典的例子（濮文起 1996: 66）。認為民間宗教反對現存政治權威，是早期研究者受共產主義意識形態影響所致。民間宗教的確常有末世論與救世主的觀念，許多動亂也跟它們有關，但在日常生活中，民間宗教對宗教救贖的關心，通常高於建立政權，否則也無法普遍流傳，至少開始時是如此。Harrell and Perry (1982: 294) 的結論也是：「不論教義的內容多有顛覆性，或多強調末世劫難後的幸福與光明，光靠教義不足以成為叛亂的充分條件，似乎是很明顯的。即便就在華南活動的，明顯帶有反朝廷傾向的秘密結社來說，在資料證明其存在的清代統治下，發生真實叛亂的情況也顯著地少」。

人訝異，因為民間宗教的興盛以全社會的結構改變為前提。先於唐宋變革轉型完成前出現的三階教，毋寧更像是「先行適應的進步」。

不過，隨著中唐以來嚴格的階層分化形式日趨瓦解，以及活版印刷的溝通傳播媒介革新，同時佛、道又無法擺脫出家的專業教團模式，宋、元以來，開始頻繁出現可統稱做民間宗教的各種宗教門派。它們普遍宣稱只有自己才提供了真正的靈魂救贖機會，但同時又向所有人開放成為信徒的機會。更關鍵的是，它們不再以「排除」，而是以「含括」的形式來追求靈魂救贖。它們既不像民間信仰那樣以家戶為基本單位，也不像佛教那樣，以被排除於日常生活外的僧侶團體為基本單位，而是以可娶妻生子、過世俗生活，同時也嵌進不同功能領域脈絡中的「個體」為基本單位。⁴⁵ 在整個社會的層次上，僧侶／俗人的區分不再起引導系統建立的作用。但在組織的層次上，領導者／信徒依然是重要區分，並正是藉此才建立了韌性十足的組織，能在政治屢屢鎮壓下依然存活下來。

在宋朝，除因與所謂「喫菜事魔」、方臘之亂有關而為今人所知的摩尼教、明教外，⁴⁶ 還有眾多由僧侶或俗人居士、檀越主導的（念佛）結社，更有被視為異端的道民、白衣等發展（王見川 1992；馬西沙、韓秉方 2004: 118-137；馮佐哲、李富華 1994: Ch. 7；望月信亨 1991: Ch. 31；濮文起 1996: Ch. 2-3；ter Haar 著、劉平等譯 2017: Ch. 2-3；Overmyer 1982: Ch. 5; 1982）。撇除跟佛教一樣由外傳進的摩尼教不論，這些常被視為「世俗」或「俗人」佛教的發展，其實往往混有儒、道等成份，不但合於唐宋變革以來三教合一的大趨勢，性質上也更近於民間宗教，只差未正式成教而已。在後世的系譜建構中，通常以茅子元建立的白蓮宗為始祖。它上接慧遠的傳統，強調念佛與阿

45 這不意謂民間宗教不會用家庭或其它既存團體作為組織的基礎與佈教的活動範圍。恰恰相反，主張過世俗生活及自渡渡人的教義不但激勵信徒積極爭取週遭熟識者皈依為信徒，而且民間宗教主要便是透過家庭或既存團體的人際網絡來開展教勢（Kelley 1982; Naquin 1982; Overmyer 1976: Ch. 8; 羅士傑 2015）。

46 這樣的關連是後來建構的，不過因為摩尼教徒茹素，而方臘的確有利用宗教因素罷了。「喫菜事魔」的禁令原本更可能是針對佛教異端團體（王見川 1992: Ch. 7；ter Haar 著、劉平等譯 2017: 49-56）。

爾陀佛信仰，而最關鍵的革新在廢棄禁止僧侶結婚的禁令。⁴⁷ 藉由這個革新及對師／生關係的強調，早先以念佛為主的鬆散結社，得以轉變成較嚴密的組織。⁴⁸ 但這個在俗世的「入世」發展恰恰犯了統治者的忌諱，因為這些民間宗教（團體）擁有未知的宗教動員能力，雖不像俠盜般直接以武犯禁，但也不像和尚與道士外觀上既易於分辨，又受度牒控管，同時不似寺廟、道觀有明確地點可監控。它們很容易被朝廷看成潛在的叛亂之源，因為未知正是不確定與恐懼的最大來源。後世常與白蓮教相連結，隱含不道德或叛變意涵的「喫菜事魔」、「男女混雜」、「夜聚曉散」等習知的貶義詞，便由此而來。

然而，不只田海口中的「白蓮運動」在民間相當流行（ter Haar 著、劉平等譯 2017: Ch. 2-3），從《宋會要》所載慶元四年（1198）對與既有佛教無任何組織關連的道民的描述，更可看出那是一股多麼蓬勃發展的力量：

浙右有所謂道民，實喫菜事魔之流，而竊自託於佛老以掩物議。既非僧道，又非童行，輒於編戶之外，別為一族。姦淫汙穢甚於常人，而以屏妻孥、斷葷酒為戒法。貪冒貨賄甚於常人，而以建祠廟、修橋梁為功行。一鄉一聚，各有魁宿。平居暇日，公為結集，曰燒香，曰燃燈，曰設齋，曰誦經，千百為群，倏聚忽散。撰造事端，興動工役，賣緣名色，斂率民財，陵轢善良，橫行村疃。間有鬪訟，則合謀併力，共出金錢，厚賂胥吏，必勝乃已。每遇營造，陰相部勒，嘯呼所及，跨縣連州。工匠役徒，悉出其黨，什器資糧，隨即備具。人徒見其一切辦事之可喜，而不知張皇聲勢之可慮也。

47 依功能系統的含括邏輯來說，通往宗教系統的管道不應受任何角色或條件（如結婚、蓄髮與否）阻撓。這預設了對現世的肯定。然而，要讓活在現世，但追求超越的靈魂救贖的宗教掉過頭來肯定世俗生活的價值不是件簡單的事，不然也不會有出家的傳統。

48 這樣的局面，極可能是佛教與民間宗教競爭下，互相刺激而來的發展，雖仍待史料證實，但晚明的研究已證實有此現象（陳玉女 2011）。從整個宗教場域的角度，或是從強調供給面的宗場市場論來看，競爭會促成而非抑制彼此的發展，不令人訝異。

及今不圖，復將若何。（引自王見川 1992: 298-299）

儘管朝廷與士大夫抱有疑慮，加上佛、道等官方宗教的排擠，都阻絕不了這股希望掌握自己的宗教生活，與神、佛建立直接個人關係的強烈宗教需求。這些俗世宗教信徒不但如僧人般操辦各種法事、儀式，也仿照佛家以釋為姓，常以普、覺、妙、善等為「教名」，並積極投入地方公益或慈善事業，隱然為地方領導階層之一。⁴⁹

民間這股嚮往宗教生活的動能非常充沛，禁之不絕，可見隨著整個社會功能分化趨勢的加強，變得日益複雜後，愈來愈多的人希望在不投入專業教團、不捨棄原有生活模式的情況下，也能追求自己的宗教解脫。同時，日益分化的社會，也創造出愈來愈多容許其存在的機會與空間。當存在如此強勁的宗教「世俗化」發展力道時，會醞釀出組織、教義、儀式等各方面皆更為完善的民間宗教，不令人訝異。

到明朝，便開始冒出形形色色的民間宗教。先驅是由俗人羅清所創，並依其來命名的羅教，或稱無為教。他不但以禪宗「教外別傳」的說法來正當化創教的創舉，並在呼應對整個宗教系統進行反省的「三教合一」趨勢下，發明了自己的教義，書寫所謂的「寶卷」，打破奉傳世經典為圭臬的慣習，促成民間宗教全面性的開展。具強烈改革色彩的羅教最初主張不燒紙錢、不祭祖、不拜佛，採徹底改革的激進立場，後來才有所鬆弛，並融入更多儒家成份（ter Haar 2014）。之後，如野火燎原般，紛紛出現各式各樣的民間宗教（王見川 1996；江燦騰、王見川 1994；陳秀芬 1994；馬西沙、韓秉方 2004: Ch. 5-6；濮文起 1996: Ch. 4-5；Nadeau 1990; Naquin 1985; Overmyer 1976: Ch. 6; Seiwert 1992）。在傳散的過程中，世襲制常有重要角色（陳秀芬 1994: 25ff；Naquin 1982）。⁵⁰ 但有天賦的追隨者也可能繼

49 後世江南齋教的姚家，更藉入學國子監或軍功，再透過保舉取得功名，明確晉升為仕紳階層（羅士傑 2015）。

50 世襲原則仍重要反映了，宗教的功能分化尚處於初始階段。可能是由於欠缺適當的結構耦合機制的緣故，使得宗教系統的分化出來停留在社團或組織的層次上（Luhmann 1997a: 779; Stichweh 1991: 35-37）。就此而言，這時民間宗教相當程度仍是人的結社，

承教祖的位置，或建立新的分支。有時這甚至會導致原有宗教分裂或新宗教的誕生。因此，在組織層次上，宗教領袖的卡里斯瑪是個重要因素，並常是創立新分支或新宗教的動力。

比起組織及傳承上已甚複雜的關係來說，它們在教義上的相互影響或許還更複雜，或延續，或抄襲，或更新，或進一步發展，不一而足（宋光宇 1981；陳秀芬 1994；馬西沙、韓秉方 2004；喻松清 1994；Jordan and Overmyer 著、周育民譯 2005）。但一般而言，教義內容明確反映出調和儒、釋、道三家，以及禪、淨雙修的大趨勢。它們的主要架構多來自佛教，尤其是禪宗南派的學說，再加進些儒家與道家的觀念，以及儒家的倫理。特別是在道家影響下，產生了創生世界的「無生老母」的觀念，成為後來發展的主軸。依此，人人皆是無生老母的子女。人被造出來後卻忘了自己的本性，無生老母因此兩度派遣使者下凡來解救其子女。但燃燈佛與佛陀只解救了部份的人，故又派遣彌勒佛下凡，好解救所有人。⁵¹ 這三個解救者象徵了三個不同階段的「劫」，而加入民間宗教是躲過劫的唯一途徑。民間宗教信奉的各式神祇及教祖，便是散播此一普遍解救的信使。關鍵的革新在於，這套教義催生了清楚的此世取向，主張人不應逃到廟裡去，反而只有在塵世、在苦難的現實世界中，才會經歷更多試煉，才能更快開悟、得到解脫，佛陀已親證了這一點。達到開悟的唯一途徑在認識自己的本性，不需出家成為僧侶。僧侶／俗人的不對稱不單被彌平，甚至還反轉了過來。

從與佛教競爭信徒的觀點來詮釋民間宗教的此世取向，或是認為僧侶對信眾供養的依賴性才引發對僧侶制度的不滿（如見宋光宇 1981: 586；陳秀芬 1994：116ff.），固有所見，但沒看到推動這些現象產生的結構變遷。在功能分化引發的世俗化處境下，宗教的世俗化實幾不可免，因為依功能系統對所有人進行含括的邏輯，進入宗教系

而非全由宗教溝通組成的自我生產網絡。

51 此即著名的「龍華三會」，係改變佛經原有母題而來。

統的管道不應受任何不具宗教正當性的條件阻撓，即再不能對取得宗教功能的管道設下任何非宗教性的障礙。一旦社會走向功能分化，世俗生活不但不會妨礙靈魂救贖的追求，反而成為一般人追求靈魂救贖的主要憑借，因為現在只能在俗世裡過宗教生活了。宗教「世俗化」在華人社會雖早於西方，但也是唐宋變革後花了幾百年才走到這一步，既非無中生有，更非一夕而成。⁵² 如果我們仍奉歐洲中心的概念與理論為典範，便會看不到這一點，自也認識不到華人民間宗教興起在世界史上的意義。

五、比較與討論： 開發交互比較的理論潛能

對習於從華人社會自身歷史脈絡來探討民間宗教的研究者來說，民間宗教的興起與發展或是順理成章的事，並無特別值得注意或令人訝異之處。然而，如果我們採取交互比較的視角，把它們擺到世界史的進程來衡量，將會發現它們率先達成世俗化突破的重要意義。

把華人民間宗教的發展對照韋伯關於世界各大宗教的研究，這點會立刻突顯出來。顯著到令人無法忽視的事實是，民間宗教所謂的「擔綱者」或「承載者」竟不在韋伯討論過的僧侶、聖戰士、文人官僚、布爾喬亞……等等之列，而不過是與一般人無異的平凡人，並無任何突出之處或顯著特徵，不但是宗教世俗化轉向恰如其分的擔綱者，也更深刻地體現了世俗化的意義原在宗教更為全面而充分的發展。

對於沒有國教傳統，是政治而非宗教占據社會中心位置的傳統華人社會來說，宗教系統分化出來進而出現世俗化的軌跡，自然大異於

52 西方在路德改革後，也是花了一、兩百年才走到剝奪教會財產，催生「世俗化」一詞的局面。

基督教傳統。儘管依嚴格標準來說，明代興起的華人民間宗教尚非真正的現代組織，但它們的確打造出對所有人開放的惟一救贖管道，從而解決了同時含括所有人，卻又以實際成員身分進行排除的弔詭。它們之所以「秘密」，主要是對朝廷而言，對願意信奉、追隨它們的人來說，它們的大門永遠是敞開的。官府會覺得它們秘密，是因為它們不像佛教、道教等制度化的官方宗教，儘管也構成可畏的獨立勢力，基本上卻看得見、掌握得到，可透過寺院、度牒、服飾、僧官等相關制度納入監控，不像民間宗教散布於俗世或民間，無法一眼便從衣著、舉止區辨出來。更可怕的是，它們不只有能力動員成千上萬的群眾，還禁不絕、打不死，因為它們提供了解決宗教問題無可替代的功能——儘管它們同時會用救濟、醫療、氣功……等種種世俗手段作為引人入教的工具。同理，雖然因應功能分化情境的到來，民間宗教在涉及與其他功能系統「成效」關係的慈善面向上多有發展，卻很少會因此便放棄「扶鸞」這個直接跟宗教「功能」有關的活動。

這些積極在俗世過宗教生活的民間宗教，不但是宗教改革在華人社會脈絡裡的功能對等項，更是其先行者，率先從宗教的角度與立場對功能分化的發展做出回應。它們的表現形式會不同於宗教改革，是因為鑲嵌在不同的社會脈絡中，有著不同的發展軌跡，及當下要回應的問題。只要我們敢於拿下西方中心的眼鏡，改從交互比較的角度，仔細審視兩者的發展，不但可對兩者的異同提出合理解釋，更可由此推進社會學對宗教的理解，以及世俗化理論的進一步發展。

中西之間是有文化差異，對向來看重自力成就、缺乏原罪觀念的華人來說，不太會發展出 *saeculum* 的觀念，指稱充滿罪惡與苦難，有待拯救的現世狀態。⁵³ 相對地，「世俗化」這個詞本身便見證了西方的歷史，只有在基督教一度既是個組織，又是個宗教系統，以及社

53 對追求涅槃解脫的佛教來說，人間也還是六道輪迴中最好的狀態。中國化的佛教（尤其禪宗）更進一步往肯定現世的方向發展。雖然佛教及沿襲其教義的民間宗教中不乏「末法」及「劫」的想法，期待菩薩拯救人們脫離人世苦海，回歸真空家鄉，但說的卻是人們迷戀紅塵，以致迷失本性，不知返家認祖。

會（！）的情況下，才有辦法說「社會」變得世俗化了，並用世俗化一詞來指沒收教會的財產、教會特權的消失等現象。⁵⁴

儘管如此，只要我們把世俗化當作描述宗教與其社會內環境的關係的概念，便可從具體的歷史經驗中抽離出來，而不致損及其作為科學分析概念的有用性與適用性。如此一來，我們不必馬上訴諸文化差異，而可從雙方歷史演變的軌跡及社會結構的樣態，來解釋中西間為何會有不同的世俗化表現。在西方，原本位於社會中心的宗教被逼得退居為諸多功能系統之一，會譴責社會變得世俗化，並不令人訝異——儘管一開始在疆域國家的範圍內，國家與教會其實形成了更緊密的結盟，是隨著功能分化的不斷開展才走向對立，進而藉所謂「政教分離」的機制達成新的妥協。

相對於西方宗教系統對現代社會或說功能分化發展的反應，是將「社會」及世界描述為世俗化的；在華人社會，當宗教發展成功能系統，促成世俗化現象時，狀況卻剛好顛倒，變成是國家反過頭來指責「宗教」變得世俗化了，並往往能獲得社會贊同。因為在此，占據社會中心地位的是政治系統及士大夫階層。在此脈絡下，當向功能分化過渡而出現世俗化現象時，人們關切的重點不在社會的世俗化，而在宗教系統的世俗化，以及可能由此導致的政治系統支配地位的動搖。人們感慨的不是現世的墮落，不是社會的世俗化，而是——如果容許我們如此表達的話——宗教的「墮落」與世俗化。民間宗教信徒如常人般過世俗生活娶妻生子，卻還自稱僧侶乃至得道，不但有違出家的「潔淨」傳統，在統治者及某些上流階層成員看來，更可能是陰謀顛覆政權的「邪教」。於是，這些過於創新、領先時代發展太多的民間宗教，反而成了社會責難的對象。

此外值得討論的是，功能分化要求所有功能系統將人人含括進來成為可能的參與者，因此往往只能透過角色來履行對個人的含括。但

54 歷史上幾次著名的滅佛事件，雖也有沒收寺產的舉動，但主要是因為宗教系統藉含括提供了逃稅管道，導致國家財政基礎流失（Gernet 著、耿昇譯 1994；Twitchett 1956），有別於西方世俗化的脈絡。

要實現嚴格的角色分離，有時並不容易，這時決策的私人化便可作為含括的功能對等項（Luhmann 1977: 232, 236-239）。對宗教系統來說這意指，信仰與否只是私人的事，人可自行決定，何時才要及如何參與到宗教系統中。個人的團體歸屬與系統界限的重疊因此鬆脫開來，人們不必在教堂等特定場所便能尋求靈魂救贖。這雖不必然表示或導致宗教的衰退，但西方既有制度性宗教曾因此露出衰頹之勢，卻可以理解。

在華人社會，由於唐宋變革後複合信仰便是主流的信仰模式，在個人的層次上（即排除多功能的社群祭祀活動不論），信仰決策的私人化早十分普遍，較不像是被功能分化的結構轉變逼出來的。同時，由於宗教溝通早擴散在其它生活脈絡中，又向來沒有壟斷解釋權的教會組織，因此世俗化的轉變不但沒導致宗教權威與宗教活動的明顯衰退，反而常促成其繁榮，乃至因此被批評過於世俗化（這時常等同於庸俗化）。如果我們能從理論及歷史兩個面向掌握到中西的異同，當不會再為顯而易見的表面差異所迷惑，而能認知到這是因為時空脈絡的不同所致。

Casanova（2006）便曾倡議以「全球比較」來超越過去世俗化概念的局限，Szonyi（2009）更具體地以華人社會為例，展示不同的歷史經驗如何有助於深化對世俗化概念與理論的反省。美中不足的是，Szonyi 並非在通觀中西異同、審慎比較後得出自己的答案，而是自始便用 Charles Taylor（2007）仍有歐洲中心色彩的界定為判準。因此，他雖然也把十九世紀以前的情況納入考慮，但主要還是聚焦於一般所謂的中西接觸後，在學習變異的框架下來理解華人有別於西方的世俗化途徑。他雖指出作為「後世俗化理論」的宗教市場論可應用到宋代，也知道個人宗教性與宗教私人化的現象在華人歷史上早有，卻沒思考過這些現象正彰顯了「世俗化（之後）」的發展，從而局限了反省的廣度與深度。

本文企圖超越這樣的限制，探討華人先於歐洲出現世俗化轉向的可能性，以及比較、解釋兩者表現樣態的異同。在此目的設定下，本

文的取徑雖與「批判的宗教」研究有類似及可互相啟發之處，同樣看重宗教、世俗、迷信、邪教、偽教……等語意實際上如何為人使用，但不滿足於僅是意識形態的批判，而仍堅持以宗教和世俗化作為社會科學的分析概念，嘗試追求更高層次整合的可能。因為如果我們只是探討宗教、世俗、迷信……等語意在華人歷史上如何被使用，發揮了怎樣的意識形態作用，固也有揭露盲點的效用，但在既有可供選擇的世俗化概念和理論都是立基於西方經驗的情況下，我們將無法揭露既有理論實不足以涵蓋人類宗教與社會發展經驗多樣性的盲點，更無法善用彼此經驗的不同來反省習而不察的，因著不可免的觀察立足點而來的盲點。如果科學的目是在不失真的情況下盡可能地化繁為簡，那麼交互比較的理論潛能顯然仍有待積極開發，如此才有可能在兼顧人類社會多樣而複雜的可能發展途徑時，又能理出易於理解和掌握的統一性或可能變異的模式來。在世界已為一體的現代社會，這不只是個求真的科學議題，同時也涉及共善或和諧共處的倫理問題，毋寧要嚴肅以對。本文的新探不敢說在歷史材料與論證邏輯上無懈可擊，但盼開啟另一種看待事情的可能視野，例示交互比較的潛能，從而有助於對華人過往歷史的理解，以及對世俗化理論的反省。

誌謝：本文初稿曾發表於「反思現代性：交互比較的嘗試」工作坊，感謝羅士傑的評論和其他與會者的指教，以及助理莊方旗在資料蒐集與寫作上的協助。同時我要謝謝中央研究院「東亞與西方現代性的反思：理論系譜與歷史比較」主題研究計畫（AS-105-TP-C01），與科技部「從社會分化的比較視角重探中國現代化轉型的理論意涵」專題研究計畫（MOST 106-2410-H-001-057-MY2）的支持，以及中研院社會所「世界社會的歷史進程：多元現代性的形塑」主題研究小組的夥伴們幾年來的相互砥礪與扶持。最後我還要向評審及編委會致謝，不但讓本文得以一再精進，同時也變得較平易近人。如需更詳盡的版本參考，請與我聯絡。

參考文獻

- 丁仁傑，2004，《社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。台北：聯經。
- ，2013，《重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究》。台北：聯經。
- 小林正美，2010，《中國的道教》。濟南：齊魯書社。
- 中村元等，1993，《中國佛教發展史》，三冊。台北：天華。
- 王汎森，1998，〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉。《新史學》9(2): 89-123。
- 王志躍，2017，《宋代禮制研究》。北京：人民出版社。
- 王見川，1992，《從摩尼教到明教》。台北：新文豐。
- ，1996，《台灣的齋教與鸞堂》。台北：南天。
- 江燦騰、王見川編，1994，《台灣齋教的歷史觀察與展望》。台北：新文豐。
- 牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》。台北：唐山。
- 余英時，1992，《中國思想傳統的現代詮釋》。台北：聯經。
- 呂大吉、牟鍾鑒，2005，《中國宗教與中國文化，卷一》。北京：中國社會科學出版社。
- 妙傑，2006，〈再論三階教的歷史地位〉。《普門學報》31: 213-239。
- 宋光宇，1981，〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》52(3): 559-590。
- 李申，1999-2000，《中國儒教史》，兩冊。上海：上海人民出版社。
- 李向平，2007，〈社會化，還是世俗化？——中國當代佛教發展的社會學審視〉。《學術月刊》（上海大學宗教與社會研究中心）2007/7: 56-61。
- 李建編，2003，《儒家宗教思想研究》。北京：中華書局。
- 李華瑞編，2010，《「唐宋變革」論的由來與發展》。天津：天津古籍出版社。
- 李慶，2006，〈關於內藤湖南的「唐宋變革論」〉。《學術月刊》（上海大學宗教與社會研究中心）38(10): 116-125。
- 李豐楙，1996，〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉。《東方宗教研究》5: 137-160。
- ，2010，《仙境與游歷：神仙世界的想象》。北京：中華書局。
- 谷川道雄，2006，〈「唐宋變革」的世界史意義：內藤湖南的中國史構想〉。《魏晉南北朝隋唐史資料》（武漢大學）23: 1-13。
- 周伯戡，1982，〈慧遠「沙門不敬王者論」的理論基礎〉。《國立台灣大學歷史

- 學系學報》9: 67-92。
- 林本炫，1998，《當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析》。台北：國立台灣大學社會學研究所博士論文。
- 林存光，2003，《儒教中國的形成：早期儒學與中國政治文化的演進》。濟南：齊魯書社。
- 林聰舜，2013，《漢代儒家別裁：帝國意識形態的形成與發展》。台北：台大出版中心。
- 柳立言，2008，〈何謂「唐宋變革」〉。頁 3-42，收錄於《宋代的家庭與法律》。上海：上海古籍出版社。
- 科大衛、劉志偉，2008，〈「標準化」還是「正統化」〉。《歷史人類學學刊》6(1-2): 1-21。
- 卿希泰編，1997，《中國道教史》。台北：中華道統出版社。
- 馬西沙、韓秉方，2004，《中國民間宗教史》。北京：中國社會科學出版社。
- 康樂，1996a，〈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): 109-143。
- ，1996b，〈沙門不敬王者論——「不為不恭敬人說法戒」及相關諸問題〉。《新史學》7(3): 1-48。
- 張文昌，2010，〈唐代以降國家禮儀發展之變遷——以國家禮典為中心〉。頁 159-209，收錄於朱鳳玉、汪娟編，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》。台北：新文豐。
- 張茂桂、林本炫，1993，〈宗教的社會意像：一個知識社會學的課題〉。《中央研究院民族學研究所集刊》74: 95-123。
- 張毅民，2016，《選民與種民：一個蒙選思想的比較宗教研究》。新北：輔大書坊。
- 張踐，2013，《儒學與中國宗教》。北京：中國財富出版社。
- 張總，2013，《中國三階教史》。北京：社會科學文獻出版社。
- 望月信亨，1991，《中國淨土教理史》。台北：正聞。
- 郭文般，2012，〈宗教的持續與變遷〉。頁 191-239，收錄於朱瑞玲、瞿海源、張苙雲編，《台灣的社會變遷 1985-2005：心理、價值與宗教》。台北：中央研究院社會學研究所。
- 陳玉女，2011，〈晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉。《成大歷史學報》40: 93-128。
- 陳杏枝，1999，〈台灣宗教社會學研究之回顧〉。《台灣社會學刊》22: 173-212。

- 陳沛然，1993，《佛家哲理通析》。台北：東大。
- 陳秀芬，1994，《羅教的知識系譜與權力關係》。台北：國立台灣大學歷史研究所碩士論文。
- 陳來，1996，《古代宗教與倫理》。北京：三聯書店。
- 陳明（編），2010，《儒教新論》。貴陽：貴州人民出版社。
- 陳熙遠，2002，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉。《新史學》13(4): 37-66。
- 陳衛星，2007，〈世俗化、庸俗化與當代中國佛教發展中的問題〉。《雲南社會科學》2007/2: 113-117。
- 陶東風，2014，〈從兩種世俗化視角看當代中國大眾文化〉。《中國文學研究》（湖南師範大學）2014/2: 5-8。
- 喻松青，1994，《民間秘密宗教經卷研究》。台北：聯經。
- 湯用彤，1997，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。北京：北京大學出版社。
- 湯志傑，2004，〈藉公共領域建立自主性（下）：對華人政治優位性傳統的反省〉。《政治與社會哲學評論》11: 173-255。
- ，2009a，〈中譯導讀〉。頁 iii-xciii，收錄於尼可拉斯·魯曼（Niklas Luhmann），《社會之經濟》。台北：聯經。
- ，2009b，〈新經濟社會學的歷史考察：以鑲嵌的問題為主軸（上）〉。《政治與社會哲學評論》29: 135-193。
- ，2014，〈文明與暴力共存的弔詭：從蹴鞠、擊鞠與捶丸的興衰管窺華夏文明的文明化歷程〉。《文化研究》19: 91-152。
- 程志強，2002，〈明太祖的三教思想、政策及其影響〉。《史林》（上海社會科學院歷史研究所）2002/1: 14-19。
- 馮佐哲、李富華，1994，《中國民間宗教史》。台北：文津。
- 楊陽，2000，《王權的圖騰化》。杭州：浙江人民出版社。
- 楊慶堃著、范麗珠譯，2016[1961]，《中國社會中的宗教》，修訂版。成都：四川人民出版社。
- 楊學勇，2010，〈三階教衰亡原因綜論〉。《世界宗教研究》2010/5: 34-42。
- 葛兆光，1989，《道教與中國文化》。台北：東華書局。
- ，2001，《中國思想史（第二卷）》。上海：復旦大學出版社。
- 齊偉先，2019，〈台灣漢人民間神明信仰的現代性：宗教的社會鑲嵌變遷〉。頁 325-363，收錄於湯志傑編，《交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省》。台北：台大出版中心。
- 劉子健，1997，《兩宋史研究彙編》。台北：聯經。

- 劉仲宇，2014，《道教授錄制度研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 劉屹，2010，《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》。上海：上海人民出版社。
- 劉淑芬，1994，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉。《新史學》5(4): 1-50。
- 劉創楚、楊慶堃，2001，《中國社會：從不變到巨變》。香港：香港中文大學。
- 鄭振滿，2009，《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》。北京：三聯書店。
- 盧雲峰，2019，〈論「混合宗教」與「獨立宗教」——兼論《中國社會中的宗教》之經典性〉。《社會學研究》（中國社會科學院社會學研究所）2019/2: 75-95。
- 濮文起，1996，《中國民間秘密宗教》。台北：南天。
- 瞿海源，2006，《宗教、術數與社會變遷》，兩冊。台北：桂冠。
- 魏樂博、范麗珠編，2015，《江南地區的宗教與公共生活》。上海：上海人民出版社。
- 羅士傑，2015，〈民間教派、宗教家庭與地方社會——以十七至十九世紀中葉浙江慶元姚氏家族為中心〉。《臺大歷史學報》56: 87-132。
- 釋印順，1992，《佛在人間》。台北：正聞。
- ，1993，《印度佛教思想史》。台北：正聞。
- ，1994，《中國禪宗史》。台北：正聞。
- 釋聖嚴，1981，〈明末的居士佛教〉。《華岡佛學學報》5: 7-36。
- ，1983，〈淨土思想之考察〉。《華岡佛學學報》6: 5-48。
- Averill, Stephen C.（韋思諦）編、陳仲丹譯，2006，《中國大眾宗教》。南京：江蘇人民。
- Feuchtwang, Stephan（王斯福）著、趙旭東譯，2008，《帝國的隱喻：中國民間宗教》。南京：江蘇人民出版社。
- Gernet, Jacques（謝和耐）著、耿昇譯，1994，《中國五 - 十世紀的寺院經濟》。台北：商鼎。
- González, Justo L. 著、趙城藝譯，2016，《基督教史：初期教會到宗教改革前夕（上下卷）》。上海：上海三聯書店。
- Goossaert, Vincent（高萬桑）著、黃郁琬譯，2006，〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉。《中央研究院近代史研究所集刊》54: 169-209。
- Hansen, Valerie（韓森）著、包偉民譯，1999，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》。杭州：浙江人民出版社。

- Harrison, Peter 著、張卜天譯，2016，《科學與宗教的領地》。北京：商務印書館。
- Jordan, David K.（焦大衛）、Daniel L. Overmyer（歐大年）著、周育民譯，2005，《飛鸞：中國民間教派面面觀》。香港：香港中文大學。
- Luhmann, Niklas 著、湯志傑、魯貴顯譯，2001，《生態溝通》。台北：桂冠。
- 著、周怡君等譯，2004，《社會的宗教》。台北：商周。
- 著、李君韜譯，2009，《社會中的法》。台北：五南。
- Overmyer, Daniel L.（歐大年）著、劉心勇等譯，1993，《中國民間宗教教派研究》。上海：上海古籍出版社。
- ter Haar, Barend J.（田海）著、劉平、王蕊譯，2017，《中國歷史上的白蓮教》。北京：商務印書館。
- Weber, Max 著、康樂、簡惠美譯，1989，《宗教與世界：韋伯選集 II》。台北：遠流。
- Zürcher, Erik 著、李四龍、裴勇等譯，2017，《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》。南京：江蘇人民出版社。
- Alatas, Syed Farid. 2016. "Religion and Concept Formation: Transcending Eurocentrism." Pp. 87-101 in *Eurocentrism at the Margins: Encounters, Critics and Going Beyond*, edited by Lutfi Sunar. London: Routledge.
- Ammerman, Nancy T. 2016. "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers." *Nordic Journal of Religion and Society* 29(2): 83-99.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Berling, Judith A. 1980. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.
- Beyer, Peter. 1999. "Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere." *Sociology of Religion* 60(3): 289-301.
- . 2006. *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Boettcher, Susan R. 2004. "Confessionalization: Reformation, Religion, Absolutism, and Modernity." *History Compass* 2: 1-10.
- Brady, Thomas A., Jr. 2004. "Confessionalization: The Career of a Concept." Pp. 1-20 in *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honour and Memory of Bodo Nischan*, edited by John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, and Anthony J. Papalas.

- Burlington, VT: Ashgate.
- Broy, Nikolas. 2016. "Modern Buddhism Without Modernity? Zhaijiao ('Vegetarian Sects') and the Hidden Genealogy of Humanistic Buddhism in Late Imperial China." *International Journal for the Study of Chan Buddhism and Human Civilization* 1: 55-82.
- Calhoun, Craig. 2010. "Rethinking Secularism." *The Hedgehog Review* 12(3): 35-48.
- Casanova, José. 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- . 2006. "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective." *The Hedgehog Review* 8(1-2): 7-22.
- . 2009. "The Secular and Secularisms." *Social Research* 76(4): 1049-1066.
- Chau, Adam Yuet. 2003. "Popular Religion in Shaanbei, North-Central China." *Journal of Chinese Religions* 31(1): 39-79.
- Ch'en, Kenneth K. S. 1964. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Clart, Philip. 2012. "Chinese Popular Religion." Pp. 219-235 in *The Wiley-Blackwell Companion to Chinese Religions*, edited by Randall L. Nadeau. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: Peter Lang.
- . 2009. "China Challenges Secularization Theory." *Social Compass* 56(3): 362-370.
- Duara, Prasenjit. 1988. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies* 47(4): 778-795.
- Dumoulin, Heinrich. 1988. *Zen Buddhism: A History, Volume 1, India and China*. New York: Macmillan.
- Fan, Lizhu. 2011. "The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies within the Framework of Western Religious Theories." Pp. 87-107 in *Social Scientific Studies of Religion in China: Methodology, Theories, and Findings*, edited by Fenggang Yang and Graeme Lang. Leiden: Brill.
- Fitzgerald, Timothy, ed. 2007. *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Equinox.

- Fuchs, Peter. 1986. "Die Weltflucht der Mönche: Anmerkungen zur Funktion des monastisch-asketischen Schweigens." *Zeitschrift für Soziologie* 15(6): 393-405.
- Furseth, Inger, and Pål Repstad. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Burlington, VT: Ashgate.
- Goossaert, Vincent. 2005. "The Concept of Religion in China and the West." *Diogenes* 205: 13-20.
- . 2013. "Introduction." Pp. 1-14 in, *Critical Readings on Chinese Religions, Volume One*, edited by Vincent Goossaert. Leiden: Brill.
- Gorski, Philip S. 2011. *The Protestant Ethic Revisited*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Gregory, Brad S. 2012. *The Unintended Reformation*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Groner, Paul. 1990. "The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsū Jubosatsukai Kōshaku." Pp. 251-290 in *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, Jr. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Hahn, Thomas. 1988. "The Standard Taoist Mountain and Related Features of Religious Geography." *Cahiers d'Extreme-Asie* 4: 145-156.
- Hall, David, ed. 1997. *Lived Religion in America: Toward A History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harrell, Stevan and Elizabeth J. Perry. 1982. "Syncretic Sects in Chinese Society: An Introduction." *Modern China* 8(3): 283-303.
- Harrison, Peter. 1990. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. "The Twofold Limit of the Notion of Secularization." Pp. 112-126 in *Peter Berger and the Study of Religion*, edited by Linda Woodhead with Paul Heelas and David Martin. London: Routledge.
- . 2003. "Religion und sozialer Zusammenhalt in Europa." *Transit: Europäische Revue* 26: 101-119.
- Horii, Mitsutoshi. 2015. "Critical Reflections on the Category of 'Religion' in Contemporary Sociological Discourse." *Nordic Journal of Religion and Society* 28(1): 21-36.
- . 2019. "Historicizing the Category of 'Religion' in Sociological Theories: Max Weber and Emile Durkheim." *Critical Research on Religion* 7(1): 24-37.

- Hunter, Ian. 2007. *The Secularisation of the Confessional State: The Political Thought of Christian Thomasius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ikeda, Daisaku. 1986. *The Flower of Chinese Buddhism*. New York: Weatherhill.
- Joas, Hans and Klaus Wiegandt, eds. 2009. *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Josephson, Jason Ananda. 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Josephson-Storm, Jason A. 2017. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- . 2018. “The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism.” *Method & Theory in the Study of Religion* 30(1): 1-20.
- Kelley, David E. 1982. “Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen’s Associations in the Eighteenth Century.” *Modern China* 8(3): 361-391.
- Kuo, Ya-pei. 2010. “Before the Term: Christianity and the Discourse of ‘Religion’ in Late Nineteenth-Century China.” *Comparativ: Zeitschrift für Globalgeschichte und Vergleichende Gesellschaftsforschung* 20(5): 98-113.
- Lewis, Mark Edward. 1990. “The Suppression of the Three Stage Sect: Apocrypha as a Political Issue.” Pp. 207-238 in *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, Jr. Honolulu, HI: University of Hawaii Press.
- Luhmann, Niklas. 1972. “Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen.” Pp. 245-285 in *Religion im Umbruch*, edited by Jakobus Wössner. Stuttgart: Enke.
- . 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1982. *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- . 1987. *Rechtssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1991. *Soziologische Aufklärung, Band 1*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1997a. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1997b. “Selbstorganisation und Mikrodiversität: Zur Wissenssoziologie des neuzeitlichen Individualismus.” *Soziale Systeme* 3(1): 23-32.
- Maspero, Henri. 1981. *Taoism and Chinese Religion*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, IL: University

- of Chicago Press.
- Modern China. 2007. *Special Issue: Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas*.
- Moeller, Hans-Georg. 2012. *The Radical Luhmann*. New York: Columbia University Press.
- Nadeau, Randall Laird. 1990. *Popular Sectarianism in the Ming: Lo Ch'ing and His "Religion of Non-Action"*. Unpublished doctoral dissertation of the University of British Columbia.
- Naquin, Susan. 1982. "Connection Between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China." *Modern China* 8(3): 337-360.
- . 1985. "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China." Pp. 255-291 in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. Berkeley, CA: University of California Press.
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ofuchi, Ninji. 1979. "The Formation of the Taoist Canon." Pp. 253-267 in *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, edited by Holmes Welch and Anna Seidel. New Haven, CT: Yale University Press.
- Overmyer, Daniel L. 1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 1982. "The White Cloud Sect in Sung and Yüan China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42(2): 615-642.
- . 1984. "Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature: Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44(2): 347-379.
- . 1985. "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing *Pao-chüan*." Pp. 219-254 in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski. Berkeley, LA: University of California Press.
- . 1990. "Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State: *The Collected Statutes of the Great Ming*." *Cahiers d'Extrême-Asie* 5: 191-221.
- Paramore, Kiri. 2017. "Premodern Secularism." *Japan Review* 30: 21-37.
- Rasch, William. 2013. "Luhmann's Ontology." Pp. 38-59 in *Luhmann Observed*:

- Radical Theoretical Encounters*, edited by Anders la Cour and Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos. New York: Palgrave Macmillan.
- Robinet, Isabelle. 1997. *Taoism: Growth of a Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Schimank, Uwe. 2015. "Differentiation: Social," Pp. 391-394 in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* Vol. 6, edited by James Wright, 2nd edition. Amsterdam: Elsevier.
- Seiwert, Hubert. 1992. "Popular Religious Sects in South-East China: Sect Connections and the Problem of the Luo Jiao/Bailian Jiao Dichotomy." *Journal of Chinese Religions* 20: 33-60.
- . 2003. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden: Brill.
- Shagan, Ethan H. 2003. *Popular Politics and the English Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shek, Richard. 1982. "Millenarianism Without Rebellions: The Huangtian Dao in North China." *Modern China* 8(3): 305-336.
- Smith, Graeme. 2008. *A Short History of Secularism*. London: I B Tauris & Co Ltd.
- Sommerville, C. John. 1992. *The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Stichweh, Rudolf. 1991. *Der frühmoderne Staat und die europäische Universität: Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Szonyi, Michael. 1997. "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China." *The Journal of Asian Studies* 56(1): 113-135.
- . 2000. "Local Cult, *Lijia*, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing." *Journal of Chinese Religions* 28(1): 93-125.
- . 2009. "Secularization Theories and the Study of Chinese Religions." *Social Compass* 56(3): 312-327.
- Tang, Chih-chieh. 2004. *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- . 2013. "Toward a Really Temporalized Theory of Event: A Luhmannian Critique and Reconstruction of Sewell's Logics of History." *Social Science Information* 52(1): 34-61.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press.

- Taylor, Romeyn. 1994. "Official and Popular Religion and the Political Organization of Chinese Society in the Ming." Pp. 126-157 in *Orthodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-Ching Liu. Taipei: SMC, Ind.
- ter Haar, Barend J. 2014. *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
- Thompson, Laurence G. 1969. *Chinese Religion: An Introduction*. Belmont, CA: Dickenson.
- Turner, Bryan S., ed. 1990. *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.
- . 2010. "Introduction: Defining Secularization: The Secular in Historical and Comparative Perspective." Pp. xxi-xxv in *Secularization, Volume 1*, edited by Bryan S. Turner. London: Sage.
- Twitchett, Denis. 1956. "Monastic Estates in T'ang China." *Asia Major* n.s.5(2): 123-146.
- Watson, James L. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1969," Pp. 292-324 in *Popular Culture in Late Imperial China*, edited by David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski. Berkeley, LA: University of California Press.
- Weller, Robert P. 1987. *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Wright, Arthur F. 1990a. *Buddhism in Chinese History*. Taipei: SMC, Inc.
- . 1990b. *Studies in Chinese Buddhism*, edited by Robert M. Somers. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wu, Chao-ti. 1996. *Chinese Ch'an (Zen) Buddhist Monasticism and Its Teaching*. Unpublished doctoral dissertation of the California Institute of Integral Studies.
- Yü, Chün-fang. 1981. *The Renewal of Buddhism in China*. New York: Columbia University Press.
- Zürcher, Erik. 1982. "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." *T'oung Pao* 68(1-3): 1-75.