

由文化理論到社會變遷理論：

評 Clart, Philip & Charles B. Jones edited. 2003. *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawaii Press

丁仁傑

以往西方學界對於華人宗教現象的研究，一個主要的著眼點是放在關於文化理論——也就是關於什麼是華人文化？該文化內部的類屬有哪些？其中文化的差異性和整合性如何來達成？該文化與社會結構間的關係何在等等？——的討論與建構，也就是試圖由華人文化圈中的宗教現實，歸納出具一般宏觀意義的文化理論模型。這一方面的研究成果，1980年代末期時Bell（1989）曾指出，華人宗教研究至當時已歷經三個階段：第一階段視華人宗教具有著大小傳統的分離性，研究者所關心的問題是大小傳統的內涵？彼此間何者在發生學上有優先性？彼此間的影響模式又何在？這一階段的主要人物是較早期的漢學家 de Groot 和 Granet；第二階段以 C.K.Yang（1961）和 Freedman（1979）為代表，強調文化整體性的存在，宗教被視為是一套可凝聚整體性的象徵符號，其中，「民眾宗教」（popular religion）的概念，被認為是可以打破大小傳統二元對立視野的新概念；第三階段則採取了一種更為複雜細緻的文化理論，以 Johnson, Nathan, & Rawski 所編（1985）及 Weller（1987），Sangren（1987）等人的著作為代表，這一階段的文化理論模型，呈現出來了（Bell 1989:43）：「文化的整體性不是一套共同分享的互動模式，也不是一套擴散性的規範之觀念。文化，不只是一套單一的意識型態，也不只是為特定社會團體所產生而可以整合各分散社區的認同感。反而，文化是關於同時內含著差異與整合性的內在發生機制。以其基底結構之運作，或者是以其既有地

理環境之限制，而所產生的相同性與差異性中，我們可以描述出文化的整體性。在此觀點下，文化可以被描述為是部分與整體之間的關係，意義的生產，或是歷史與社區的建構。同一性與多樣性是文化整體性中所內在具有的一種動態性質。」

西方學界的漢人宗教研究，雖然在文化理論模型的呈現上愈益精緻，但在某種程度上，似乎也愈來愈把非西方田野中的研究對象視為博物館中的陳列品。在理論層次上，則似乎明末以來漢人民間文化的興起至當代台灣大眾文化的擴張與流行，都可以被看成是同一件事，並可以被放在一個同樣的文化與社會參照架構裡面被加以討論，而相關研究的目的，也正是找出可以跨越時空而可能同時解釋華人社會中的同一性與多樣性的一套文化理論。

在中國大陸過去被隔絕的情況下，台灣成為了研究中國的代表性的田野點，當前述這種理論關懷被隱含在西方研究台灣學者的研究動機裡，於是台灣被當做了一個研究中國的理想「實驗室」（陳紹馨 1979：1-7）。結果是，在西方學者對於漢人文化和宗教的研究裡，不但是台灣本身的主體性向來顯得模糊；出於對華人社會探討整合與分離現象之理論的過多關注，反而對關於可能是和台灣當代宗教現象較為有關的宗教與文化變遷的理論探索顯得相當冷淡，這當然也就無法提供能有助於進一步觀察當代台灣宗教文化變遷現象的較適切的詮釋框架。

在這種背景下，Clart & Jones 所編的 *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*，雖然仍然缺少相關的理論思考，卻在資料的收集與詮釋上，取材廣泛，立意新穎，完成了可能在理論層次上向前更躍進一步之前的一個準備動作，有助於我們對於台灣社會文化變遷的性質有一個更通盤的觀察與反思。該書貫穿了台灣解嚴（1987年）前至解嚴後的各種社會政治經濟與文化背景，並大致上以 1987 年前後的宗教活動為主要分析對象。透過十二位研究者的分工合作，雖然實際完成的還很有限，尤其是對於經常在社會上引起爭議的各種新興宗教團體觸及更少，但本書已成功的把台灣宗教研

究帶到了一個在理論上與經驗上都更有展望性的視野裡。在本書中，台灣已不再是研究中國的實驗室了，如今研究的新焦點是：一個原具有相當高的整合性的華人文化，經由其中各種宗教型態（擴散性的、制度性的、專業階層的、一般俗民大眾的等等）的媒介，如今如何以新的面貌而存在於這包含著所謂是「現代性」的當代情境中？這種宗教與「現代性」的並存，又如何可能改變宗教本身和「現代性」本身原所具有的性質？

更具體來說，過去漢學家所關心的問題像是：民眾是否有共同的宗教？文化霸權如何運作？宗教如何達成社區與國家整合的功能？這些問題在本書中已不再是研究者所關心的焦點，取代的議題是：宗教如何促進或型塑認同？媒體如何影響宗教發展？宗教與旅遊產業之間會產生什麼樣的互動？宗教團體如何面對宗教市場開放競爭後的新情況？社會變遷中宗教團體提供了什麼樣的公共論述？這些論述與傳統道德論述之間有何差異？在政治多變的台灣島中，宗教與政治的關係又有何新的演變？等等。在這些新問題的引導下，當然研究台灣宗教可能對於華人文化理論或中國研究有所啟發，但更重要的是，台灣是一個豐富的關於各種現代與傳統因素並存的「同時性的」（synchronic）情境，台灣島上的各種宗教與文化活動，有助於我們反思：傳統宗教的活力，如何可能在快速變遷的現代情境中，不斷有所調適或轉化，進而有助於一般大眾的生存與適應。也就是說，即使今天要拿台灣與大陸做為一個相互參照的體系，台灣也不再只是大陸的縮版與實驗室而已，而是先行產生各種現代與後現代機制的文化前哨站，就此而言，以台灣宗教之做為研究主題本身，有其內在的重要性，且肯定將能在社會學或人類學的理論層面上產生新的啟發性。

包含導論，本書一共有十二個章節，導論由 Clart & Jones 撰寫，並不十分成功，強調在現代化中有多重的可能性，台灣宗教的蓬勃發展尤其可觀，提供了各種生動真實的材料，甚至是一種「馬賽克式的」多元性與豐富性。編者在此將本書僅僅侷限於是要開發台灣當代宗教現象的豐富性，以及試圖和現代性的議題有所對話，但卻對現代性或

晚期現代性的性質為何？現代性或後現代性與既有漢人宗教研究種種課題之間的關聯性為何？以及台灣在整個全球化體系中位置的特殊性為何？等等，全無觸及，相當可惜。

接著的 Jones 和 Pas 這兩章，先為其它文章在歷史層面上設定一個發展的脈絡，Jones 以 1945 年以前的台灣為對象，指出統治政體的不斷轉換和現代性的來臨，是影響台灣宗教發展史背後的主要動因，許多戰後的宗教發展，則事實上在日治時期即以開始。Pas 以極為豐富與敏銳的田野考察，注意到 1980 年代以後台灣全島之宗教在外在層面上所出現的變化，包括廟宇形貌、儀式與進香活動的改變、宗教組織的大量出現、以及商業化經營的擴大等等，但作者對於這些變化的內在意義則不願多做詮釋。

Jochim, Clart, Katz (康豹), Lee (李豐楙) 等人分別由不同層面 (儒教、善書、王爺信仰、道教正一派) 來討論漢人民間宗教生活的現代面貌，這四章是與既有漢人宗教研究的文化理論間關係最為密切者。

Jochim 處理儒教當代適應的議題，儒教雖原是傳統社會中大傳統的一部份，也是與主流社會價值與生活方式混融在一起的最主要卻又是定義最曖昧不清的部份，原本由帝國的官員擔任主要的推動者，民間亦有相應的「合一性教派」(Jochim 稱其為 Hamonizing Sects) 實質上推動民間儒教，但儒教整體而言並非制度性的。而在社會現代化以後，要將儒教加以制度化，並使其成為民族主義的象徵，這本身就是矛盾的，主要是因為對儒教原來核心性擔綱的儒家知識分子或思想主旨而言，儒家宗教化與儒家人文理想有所不合。結果是到了現代社會，反而由民間的所謂「合一性教派」，逐漸成為現代社會中儒教推動的主要制度性擔綱者，具體的推動人員亦漸成為普通百姓而非官員，這當然使儒教或儒學有了相當大的轉變。另一方面，儒教的社會功能已變弱，個人修行層面 (靜坐、禪修) 反而日益提昇。Clart 比較兩本善書 (1921 年雲南流傳的《訓女寶箴》和 1990 年在台灣流傳的《訓婦道》) 中的修辭與論述主題，發現已由訓誡式的語氣和極保守的對於

舊社會秩序的支持，演變為當代與小家庭結構和社會型態相容的較為柔性的保守主義，顯示出宗教適應於現代性之後有助於人們建立認同以適應社會的特質。Katz的文章以王爺信仰為例，比較了1945年之前和之後這種神明崇拜叢的變化，他發現這種瘟神崇拜，並不因流行疾病的被控制而有所縮減，反而可能在扮演新功能的情況下不斷發展，廟宇型態也有所變化而有大量之私人神壇出現。Katz並以屏東東港東隆宮的王船祭為例，說明政治動員、組織型態、旅遊產業、媒體等等時代新因素所造成的宗教特色。而認同與民間信仰間連結上的強化，則是兩岸對峙與本土化趨勢中，台灣人為建構主體性與自我認同時所發生的結果，但這也使民間信仰問題愈益複雜化了。Lee以地域性脈絡裡道教正一派中的道士為研究對象，這些人代表著的是一種在家的專業宗教階層，競爭與生存之需要，使其有必要保持祕密傳遞與血脈傳承的型態，這在現代化趨勢（科技、民主等等）中或許顯得落後，但實則是保存了傳統與宇宙的延續感，也保留了一套宗教與文化知識，而能有效處理現代性所遺留或所產生的各種問題。

接著有四篇論文（Laliberte, Reed, Rubinstein, Huang〔黃宣衛〕）處理的是制度性宗教的變遷，其中佛教與基督教各有兩篇。Laliberte以中國佛教會、佛光山、和慈濟功德會為主軸，探討華人社會中特有的政教互動模式，由早先威權政體中的護國且依附的中佛會形式，到佛光山與慈濟的積極入世卻又自我設限而不直接參與政治的模式，作者指出其難以理解的是佛教團體與各種反對政治勢力間的相互冷淡的關係，筆者以為這一點，其實正是華人民間社會內在最根本特質之所在（國家與民間社會為共同價值所貫穿；國家與民間採取相互合作或相互冷淡，但並非相互對立的態度等等）。Reed比較大陸來台人士與台灣本土信徒在見證觀音靈驗性上的相關論述，而發現民間在家佛教徒在論述與自我理解上的轉變，在前者，透過回憶而重建自己的經驗，並試圖讓觀音信仰與現代性之間有意義上的連結；後者，則更明顯的超出單純還願與靈驗描述的層次，它也不再是災難導向的，而有著效法觀音行誼的積極自我提昇的型態。

Rubinstein 處理長老教會在台灣民主與自決進程中角色的矛盾與變化，Huang 處理阿美族民族認同之建立，和天主教及基督教長老會之間的關聯性，尤其是「文化借用」如何可能成為民族認同之基礎的問題。因為處理的是基督教議題，甚至於還包括了非漢人，讓這兩篇論文在整本書中處於一個很奇怪的位置。對應於屬於多數者的漢人信仰，這兩篇文章或許可以被看做是一面鏡子，反映出被壓迫者或少數族群在建構自我認同時，如何以外來信仰來對抗漢人信仰。在 Rubinstein 的文章中顯現，長老教會強烈的現實關懷和先知型的自我角色定位，在台灣民主發展過程中曾扮演著重要角色，並成為大社會台獨與本土化的重要動員基礎，不論是在象徵符號上和人員物資的動員上皆然，然而在李登輝執政以後，它反對性的角色喪失著力點，在宗教靈修與政治運動上它該如何尋求一個平衡點，是它今後在發展上所要面臨的一大難題。Huang 的論文由一個有趣的問題出發：為什麼阿美族在儀式與身份認同上，會以外來宗教基督教做為其主要基礎，答案是：阿美族有選擇性與有區別性的採納各種文化元素於日常生活或宗教情境中，而基督教的被採用，一方面是該族的神靈或文化觀與基督教間有其相容可銜接之處，一方面則是在其生存情境中，更強勢的基督教可以做為與週遭漢人相處時的憑藉。

本書以 Nadeau & Chang (張珣) 合寫的對於台灣漢人宗教研究史的自我反省與重新建構為結尾，認為台灣宗教研究背後的意識型態，歷經中國民族主義、台灣本地地域性信仰模式的自我定位與建構、和台灣主義明確表露的三種驅動力的引導，它的背後也始終有著權力與政治因素摻雜在其中。

雖然不是刻意安排，本書各章之間，的確涵蓋了一些共通的發現與啟示，顯示當代台灣宗教現象之背後，即使是跨越不同宗教場域，已有共同的發展趨勢貫穿在其中。一個是變遷方式與幅度的鮮明化，包括外在層面的媒體、建築、旅遊產業興起、商業手段靈活、市場競爭等（如 Pas, Katz 所提），和較內在層面的道德論述取向轉變、自我修行層面凸顯、政教關係重建等（如 Clart, Laliberte, Reed, Rubinstein

所提)，在當代的變化都相當明顯。另一個層面是認同問題，多篇論文（Jochim, Katz, Lee, Rubinstein, Huang）都觸及到它，認同問題在當代已至關重要，這是因為在現代社會中，個體是分離性與自由游動的，必需由多種可能性中，做自我選擇，認同問題乃成為現代生活最為核心的一部份（Giddens 1991:70-108），而宗教又成為能夠代表某種歷史與文化身份的特殊認同符號，乃不斷復興成為現代人生活所不可或缺的一部份。像是以參與民間信仰來凸顯台灣人的身分、以長老教會信徒身份等同於台灣自決的支持者、以基督徒來凸顯阿美族的獨特性、以孔教或道教的活動來確認自身文化傳承上的連續性等等，顯示在現代社會裡，宗教之做為一種在媒介的形式中所存在，並可藉此媒介工具來加以「延展化¹」（distanciation）的文化象徵符號，它已經與其在傳統社會中的意義與作用方式（以世界觀或儀式來進行社會整合）相當不同。

即使顯現了以上這種共通的發現，本書各章的連結與貫穿，卻也是設計上較為脆弱的一部份，Nadeau & Chang 的知識社會學式的建構，以「反身性」（reflexivity）為基礎來自我理解，甚至是以「意識型態」分析來做學術的自我解構，它雖與前面各章的內容關係不大，卻也暗示了知識論上的後現代或是晚期現代時期的到來。台灣當代宗教現象的變化，何嘗不是這種時代發展趨勢下的產物。以因之本書的焦點，所關注的不是文化整合，而是社會變遷中所產生的文化多元性及其間的互動。

本書中所顯現的核心問題意識，或許可以被放在德國社會學家 Luhmann 的概念架構裡來看。Luhmann（1982:232-238）曾將社會分化的形式分為三種，「區隔分化」（segmentary differentiation）、「階層分化」（stratified differentiation）與「功能分化」（functional differentiation）。簡單社會以「區隔分化」為主導，其中多個部落並存且地位平

1 指可以在更大的時空範圍內相互連結和傳遞，見 Giddens（1990:21-29）；或 J.B.Thompson（1995：175）。

等；而在「階層分化」主導的社會裡，在價值觀上是以部分人所構成的小群體來強行取代整體，以一個階層或團體來強行蓋過其它，雖不是平等的社會，卻在一種幾乎不可能的情況下產生規模與幅度都很龐大的文明系統，可能回應複雜的社會需求；當代西方則是以「功能分化」為主導的社會，是以功能分化來解決問題，各個次系統有其自主性，整個社會卻也成為一個無中心的社會。

而不論以什麼方式來進行分化，一但產生分化，次系統開始形成，這就開始產生所謂的次系統與整體社會間的關係的運作。Luhmann (1982:238-242) 特別將次系統與整體社會間的關係，稱為是「功能」(Function)，將次系統与其它次系統之間的關係稱為是「服務」(Performance)，將次系統對自己的關係稱為「自我反應」(Self-reflection)。在「區隔分化」裡，各個次系統幾乎都一樣，整體社會可視為是次系統的放大，所以「功能」「服務」「自我反應」三者間幾乎一致；在「階層分化」裡，上層階層即可代表全體，三者間也不會產生難以解決的矛盾；只有到了「功能分化」的社會裡，三者間反而常常相互抵觸與矛盾。以宗教來說，在 Luhmann 的架構裡，宗教次系統對整體社會之「功能」是建立確定性與去除弔詭，產生一超越「偶連性」(contingency)——也就是各種複雜性與不確定性——的神聖領域²；其對其它次系統的「服務」，Luhmann 稱其為「善事」(diakonia) (Beyer 1984 [劉鋒·李秋零譯 1998:32])，也就是宗教次系統將回應並協助解決其它次系統所未能解決的問題；其對自身的「自我反應」，則是在複雜與高變動環境中需要自我維持，進行自我理論化，建構自身的認同感與歷史連續感。而在一個功能分化的社會裡，在「功能」上宗教需要整合整體社會，在「服務」上卻不能干涉其它次系統的運作規則，在「自我反應」上則既要有能自我與它者加以區分的建構，又須與既有的社會結構相容。於是當宗教本身也只是整體社會中与其它次系統並存的一個分立的次系統時，以上三種取向間將

2 關於「偶連性」，參考 (Kneer & Nassehi, 1993 [魯貴顯譯 1999:147-148])

產生嚴重的矛盾與相互干擾。這其中因社會分化所產生的一個有關的側面，則是宗教與道德的分化，因為在分化的社會中，是非善惡的標準雖仍重要，但過去以宗教統合來主宰道德一致性，也就是以「功能」來強行蓋過「服務」或「自我反應」之條件不再，結果是，一方面因社會分化而各個次領域產生分離，這出現道德語意的歧異，宗教無法再統一倫理；另一方面，人們已可以在沒有宗教信仰的情況下而只依一種人本倫理而生活（劉小楓 1998：xx）。

Luhmann 所描述的完全分化的西方社會，當然不完全符合當代台灣的情形，但是他的許多概念，卻能啟發我們更深入的來觀照台灣的各種宗教現象，這一方面，也正是目前這一本書所較欠缺深入討論的部分。我們注意到，在華人傳統社會，宗教一方面因未與社會完全分立出來，其獨立性與自主性顯得有所不足，但另一方面它在影響上，卻又能向整體社會擴散。當時的社會模式，可以說是處於華人社會所特有的一種相互重疊性的階層關係裡，固然有著以王朝統治者和士大夫形成的菁英階層和廣土眾民為被統治者的雙重階層，然而它卻也同時符合 Luhmann 所說的一種「同形重疊」（isomorph）的情況（1977：264-265，轉引自趙沛鐸 1996：21），也就是主流宗教，和由社會各階層所共同形成的一個廣大交融的社會與文化網絡間，二者相互重疊合一。在此，過去漢人宗教研究所要達成的文化理論，也正是解釋在各種階層與族群的多元性當中，華人文化如何在十七世紀以來，達成了一種動態性的平衡與整合。但是這種情況在當代台灣，尤其是解嚴以後的「功能分化」的結構配置裡，顯然宗教與社會的關係已產生了劇變，「同形重疊」的情況不再如此明顯，「功能」、「服務」、與「自我反應」三者亦產生了分化，更多時候，宗教不是以整合社會的「功能」，而是以某種文化資源與符號的狀態，而被其它的社會部門所運用，也就是以「服務」的方式而被表現出來，這與傳統社會中宗教與道德合一的現象，也已大異其趣。於是本書所牽涉的宗教與社會其它層面的相互滲透、宗教論述模式的改變、宗教與認同的新連結、政教關係的改變、甚至是學者本身試圖超越影響學術發展的

意識形態而達成重構學術史的企圖，在 Luhmann 的架構裡，似乎可以得到一個初步的理解。就此，傳統華人社會之社會整合與世界觀的相關探討固然仍是了解今日台灣宗教現象的基礎，但是社會環境的改變與宗教制度的變遷，則已是亟待以新的概念工具來加以掌握的重要變數，在此筆者借用 Luhmann 的架構，只是暫時舉例來做一個說明，強調本書各章內容可能被統合在一個較大的概念框架裡。不過當然，台灣複雜與豐富的宗教現象，正有待實際資料的收集與深入分析，才能尋找出隱藏在現象背後實際運作的更深層的歷史與社會因素。

本書是由會議論文改寫而編成，半數作者是宗教研究學者，以外，還有區域研究、歷史與人類學者等等，各個研究者研究取向不盡然相同，運用資料與理論的方式亦差異很大。在理論方面僅有 Jochim 實際考察了現代性的性質，其它研究者則卻僅視現代性為一個不必討論的前提。至於資料的運用與討論，某些作者所勾勒出來的宗教變遷的層面，雖富啟發性，但卻顯得片面而不夠充分，就像是 Clart 僅以兩本善書做前後對照，Reed 以觀音靈感論述的差異直接推論「涉世佛教」(engaged Buddhism) 的浮現。它的問題在於，已如同本書中 Katz 所不斷強調的，許多今日以為是新的宗教商業化與城市化的現象，在過去歷史上早已存在，因此，怎麼能由資料中所呈現出來的差異裡，來判定當代台灣的宗教真的不同於以往呢？而同樣的問題也可能在於，就我們所慣知的，華人宗教中某個教派的發展，向來有由靈驗取向逐漸邁向人文取向的循環性的演化模式，也就是一個宗教團體的發展可能是由初期靈驗與奇蹟的注重，到逐漸制度化後以教義演化與教化宣揚來號召信眾，也因此任意抽取兩個地點或時間點上的文獻資料做對比，是否能真正凸顯出受現代化影響而產生的宗教變遷的特質呢？還是那可能只是抽取到華人宗教演化內在發展邏輯中兩個不同的點而已？其間差異性並非時代變遷所造成？以上這種種關於變遷的問題，除了需要更多交互對比與討論來加以澄清以外，與既有理論或發現有所連結與對照也是必要的，這一部份是本書所較為欠缺的。

此外，對於現代性的涵義？台灣在全球體系中的位置及其所受到

的影響？本書各章中也缺少一些基本理論與歷史背景的交待。以上這些層面的不足，當然不能全由本書來負責，它可能和本書的書寫策略有關，可以看得出來，以上這些議題，或許正是這本書希望在保持一個開放性視野的同時，希望讀者能重新反省與思考的議題。因為在認真而深入的來看待當代非西方國家的宗教與文化經驗的背後，固然有現實上的了解與預測上的興趣，但背後實隱含有一個「理論去西方化」的學術旨趣，就此而言，本書的出版不僅對於區域研究這個領域提供了最新的資料和局部性的解釋，它對於現代性的機制、宗教的不變與可變的性質、華人文化與社會的屬性、地方文化與全球性之間的辯證關係等等問題，雖然沒有提供直接的答案，卻已經為我們揭露出來了各種可能的思考方向。

引用書目

1. 陳紹馨，1979，〈台灣的人口變遷與社會變遷〉。台北：聯經出版社。
2. 趙沛鐸，1996，〈魯曼系統理論中的宗教社會功能觀〉。《東吳社會學報》5：111-146。
3. 劉小楓，1998，〈選編者導言〉。Pp. xi-xxxii in [Luhmann, N. 中譯本：劉鋒、李秋零譯，〈宗教教義與社會演化〉。香港：漢語基督教研究所 1998。]
4. Bell, Catherine, 1988, "Religion and Chinese Culture : Toward an Assessment of Popular Religion", *History of Religion*, 29(1) : 35-57.
5. Beyer, P. 1984, Introduction, In Luhmann, N. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*. New York: The Edwin Mellen Press. pp.v-xvii. [中譯本：劉鋒、李秋零譯，〈宗教教義與社會演化〉。香港：漢語基督教研究所 1998。]
6. Freedman, Maurice, 1979, On the Sociological Study of Chinese Religion, In Maurice Freedman Edit, *The Study of Chinese Society : Essays*. Stanford, CA: Stanford University Press.
7. Giddens, Anthony, 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press. 1991, *Modernity and self-identity*. Cambridge, UK: Polity Press.
8. Johnson, David G. , Andrew J. & Rawski, Evelyn S. eds. 1985 , *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, C.A.:University of California Press. pp.399-417
9. Kneer, Georg & Nassehi, Armin, 1993, *Niklas Luhmanns Theorie Sozialer Systeme*. Munchen/Germany: Wilhelm Fink Verlag [中譯本：魯貴顯，〈魯曼社會系統理論導引〉。台北：巨流，1999]。
10. Luhmann, Niklas, 1977, *Die Funktion der Religion*. Frankfurt/Main:Suhrkamp. 1982, *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
11. Sangren , P. Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA.: Stanford University.
12. Thompson, John B., 1995, *The Media and Modernity: A Social Theory of The Media*. London: Polity.
13. Weller, Robert P., 1987, *Unitities and Diversities in Chinese Religion* , New York London: McMillan.
14. Yang, C.K. [楊慶堃], 1961, *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA.: University of California Press.

丁仁傑

中央研究院民族所

台北南港研究院路 2 段 128 號

E-mail: jcting@gate.sinica.edu.tw