

---

# 全球宗教变迁与华人社会

## ——世俗化、宗教化、理性化与躯体化

[美]魏乐博(Robert P. Weller)<sup>\*1</sup>

**【摘要】**：20 世纪的宗教变迁带来了一些影响全球社会生活并在今天持续产生重要作用的新发展，这其中最重要的四个趋势就是世俗化、宗教化、理性化与躯体化。这些发展趋势也影响了华人社会，通过考察两个相当不同的华人地区——中国江苏和中国台湾，我们可以看出这两地在全球化宗教变迁中的差异性与共同性。通过观察与研究可以看出，两地的相似性显示出在不同政治背景下，两地共享的文化传统和共同受到的全球影响的相对重要。与此同时，一些明显的差异性也在两地宗教生态上表现出来，尤其重点表现在地方寺庙崇奉状况，以及佛教和基督教发展的各自特点方面。

**【关键词】**：世俗化；宗教化；理性化；躯体化；江苏；台湾

DOI: 10. 16382 /j. cnki. 1000—5579. 2017. 02. 004

### 一 世俗化和宗教化

“世俗化”一词是一个宽泛且有时矛盾的概念。上世纪 60 至 70 年代的“世俗化理论”通常是指与现代性相伴随的所有形式的宗教将会面临弱化和可能的最终衰亡。<sup>①②</sup>虽然世俗化概念的此种内涵持续成为该术语最常见的用法之一，但在实际经验上，这一解释并不可靠。在北美，宗教虔诚似乎极少衰减或根本就没有衰减，而在世界其他地区宗教信仰甚至还有明显的增长——伴随新的皈依现象，伊斯兰教和基督教几乎在全世界范围内都得到了强化(Berger 1999)。由此，本文将不会用“世俗化”一词来表示宗教衰落之义。

本文聚焦于 Jose Casanova 所言的“世俗化的中心论点”：这一世俗化概念是指发生功能分化及世俗领域（主要在国家、经济和科学层面）从宗教领域中解放，伴随宗教在其自身新建立的领域中的分化和专门化的过程(Casanova 1994, 19)。也就是说，曾经深深根植于人们的社会、经济和政治生活的宗教功能被分离出来，以至当下存在一个被重新定义的脱离于日常生活的宗教世界。

在亚洲，此现象发生于 20 世纪早期，几乎无疑为国家主导的工程。事实上，并没有一个关于如何世俗化的简单的西方模式存在。举例来说，法国在 20 世纪早期设置了教派和国家的根本分野，其结果至今仍存，如在法国公立学校，伊斯兰教的头巾被禁止佩戴。土耳其和墨西哥采取了类似的政策。1911 年辛亥革命之后，国民党在大陆也运用了相似手段。另一方面，一些北方欧洲国家则保持了宗教和国家间更紧密的关系，如在荷兰所谓的“支柱系统”中，税金用于支持宗教事务，而宗教被赋予了重要的福利责任。此种承认一个或多个官方教派的做法与 20 世纪的日本更相近，也因此影响了台湾地区的发展状况。

---

<sup>1</sup> 作者简介：Robert P. Weller(魏乐博)，美国波士顿大学人类学系教授、系主任(波士顿，02101—02117)。

本文译者：宋寒昱，南京大学社会人类学研究所硕士生。

<sup>2</sup> ①概述及早期批评参见 Martin(1979)。

一些研究记录了民国时期的世俗化过程（例如，Goossaert and Palmer 2011; Nedostup 2010），台湾鹿港镇的例子显示同样的过程也发生在殖民政策之下。在晚清，还有日本殖民早期的几十年，台湾大多数的各类社会组织合法地以“神明会”的形式组建（Sangren 1984）。1923 年，殖民政府进行了针对所有这类团体的普查，在一个人口约两万人的小镇，统计有 66 个神明会。其中包括贸易团体，例如泉郊（由与泉州进行贸易的商人组成），从事生意如棺材制造；还有如邻里联合会及亲属团体的社会组织等。这些团体往往以一个祭坛为中心组建，祭坛供奉着他们的守护神。团体领袖则被称为“炉主”，与民间寺庙的领袖称谓一致。几乎所有这些团体也进行很多其他类型的活动，从解决贸易纠纷到帮助灾难受害者，宗教因此与生活的其他方面深切地关联，没有任何功能性的划分将宗教领域脱离于经济、社会生活的其他方面。

可是，紧接着那次普查之后，殖民政府宣布不再承认神明会为合法的社会组织形式（Xu 2000, 211—242）。作为一个政府规划，至少宗教仅占有精神领域，不再渗透进商业、政治和社会服务中。世俗和宗教的分野，开启了宗教从社会生活的脱嵌。<sup>①</sup>

3

将宗教从社会、经济，尤其是政治领域区别出来，创造出了一个世俗的世界，但同样的过程也创造了“宗教”本身。当宗教行为真正地嵌入生活所有方面——如同传统神明会的情形一般——此时甚至不需要宗教的概念。即使在欧洲，“宗教”从这个意义上讲，也是相对现代的创造。在中世纪，拉丁词“religio”意为某个特定的修道院的规矩——当时大多数世俗的欧洲人不认为他们有“religio”，尽管他们确为天主教徒。Talal Asad 提出“宗教”一词直到宗教改革后及进入 18 世纪，才具有目前的意涵（Asad 1982）。在印度和中国，鉴于多数宗教保持嵌入进日常生活的状态，所以在语言中没有明显的对英语词语“religion”的对应翻译词。印度只有在英国殖民政策之下时，印度教的概念才被构建以迎合宗教这个类别（Frykenberg 1993）。

在中国，形容“religion”的现代词语——宗教，在 20 世纪才被创造，是汉语中借用自日语对西方哲学概念的翻译词汇。构成“宗教”一词的“宗”和“教”两字在汉语历史上分别独立存在，并未组合形成一个词语。两字都各自具有“宗教的”和“世俗的”意涵，其组合成词语后从字面上讲意为教化的传承。“宗教”作为一个新词，它确定了一个被新教的宗教观念强烈影响的概念，此种定义的“宗教”概念，基于一套源自神圣经典的信仰体系，而非仪式实践，此体系被经过训练的神职人员引导，也被信众自愿选择。因此关于宗教里一个分离出来的领域的概念，基本上以新教的术语来理解，伴随世俗化的规划发展起来。

这样的定义并非完全不适用于中国的佛教和道教实践。但是，对于儒教，此定义完全不当，这也导致关于儒教是否应当被视为一个宗教而争论不休，甚至持续至今。同时，此种宗教概念对于在地方寺庙和家庭祭坛烧香的公众实践也完全不适用。不同于印度，其类似的仪式化的地方实践被宗教化为“印度教”；在中国，地方崇拜的传统的宗教身份被否定，而被贴上另一个新标签——迷信（superstition）。<sup>②④</sup>

因此三个重要的变化大致在 20 世纪早期同时发生并非巧合。第一是世俗化的尝试——将宗教从经济、社会和政治生活中剥离；第二是创造出“宗教”这个分类；第三是大型制度化的宗教组织的发展，意在把多元的宗教传统统一进一个国家可以容易地与之互动的系统中，此系统可以拉大其自身与更加嵌入性和传统的实践间的距离，由此最终形成中国的五个官方承认的制度性宗教。了解这些变化最初是政府主导的工程非常重要，政府的行动伴随着巨大影响，但也不是完全成功。下文讨论的例子将显示出，一些宗教虔诚的面向持续嵌入进日常生活（或变成二度嵌入）以及各种宗教形式或多或少地避免官方系统的控制。

## 二 躯体化的趋势

马克斯·韦伯将社会学的关注聚焦于理性化过程——在此过程中人们尽力去制造一致的、综合的、系统的、有效的想法或行动。他对于宗教的研究，认为许多世界宗教发展出强烈的理性化趋势，但是新教以一个新的方向进行此过程——远离修

<sup>3</sup> ①此后在台湾岛内试图创造过日本神道教教区的尝试，因为战争从未深度进行。

<sup>4</sup> ②参见 Goossaert and Palmer（2011）对于此过程更具体的讨论。

---

道院的出世的理性化，投身于现世的、能让每个人的行为符合理性化观念的过程（Weber 2010；Swidler 1973）。

这个朝向理性化的运动与上文讨论的世俗化和宗教化过程紧密相联。它有助于宗教信仰从日常生活的一般经验中被抽取出来，导致从一个理所当然的宗教或生活到一个自觉和反思的宗教的变迁。宗教变成能够被其经典来最明确地代表的事物，而非被情境化实践的重复来代表。

不过，理性化不是唯一在发生着的过程。随着理性化宗教的增长，同时也有躯体化宗教的增长，包括神灵附体、灵言、巫术治疗，还有诸如烧香等情境化实践的持续。因此躯体化的概念包括可见的从外界进入身体的现象（如神灵附体）；或者由身体内部培养出的现象（如念佛或道教的“气”的循环）；或者出于传统而简单地以一个确定的方式表演出的现象（如烧香）。在某种意义上说，所有的仪式都符合上述最后一种躯体化现象，因其主要涉及高度既定的和可预测的活动、文字和动作的表演。有时人们也对仪式有理性化的解释，但不总有。且有或没有解释，仪式的表演本身是完全躯体化的，自觉的解释只能在仪式之前或之后出现。

躯体化的宗教铸造了一个经验上的跨越神圣和世俗分野的桥梁，且普遍避免了神学和哲学的理性化议题。造成躯体化的宗教虔诚增多的因素较复杂，但是在整个 20 世纪我们可以很容易看见其结果。这些结果最强劲地出现于基督教五旬节派实践在既有的基督徒和新入教者间的快速和全球性的扩张中，而其始于 1906 年洛杉矶的一个布道会（Martin 2008）。这不仅是一个基督教的现象，但是，也于萨泰里阿教<sup>⑤</sup>实践在北美或巫术在非洲的流行中可见（Geschiere 1997）。Csordas 提及了这种运动，比如说，在 20 世纪晚期具有神赐能力的天主教徒中，一些群体开始说灵言或者表演精神疗法（Csordas 1990）。

躯体化再造了宗教和其之外的社会生活间的紧密连结。神学领域作为国家世俗化和宗教自觉之间的动态的一个部分，在躯体化过程中没有被涉及。躯体化在 20 世纪的幸存甚至增长显示出世俗化工程的局限。躯体化不一定是对理性化的抗拒，但其的确提供了一个可供替换的且非常不同的虔诚形式——一个如同宗教的理性化一般，作为 20 世纪及其之后的现代性的一部分。就像我们会看见的那样，一些在江苏和台湾的群体在理性化道路上强行走，而其他群体几乎完全躯体化。但是很多群体同时行进在这两个方向，且在理性化和躯体化之间没有基本矛盾。

崇神的身体行为（烧香、供食物等等）是在华人世界最为广泛流行的躯体化宗教的例子。例如，在江苏和台湾，很多人在清明节期间在祖先坟墓前奉上食物、香和纸钱。事实上在台湾人们通常认为此为宗教，但在江苏人们通常否认这是宗教，源于在 20 世纪期间两地以不同的方式塑造宗教（这个类别）。在两地都有一些人相信它们是在向真正的灵魂表达敬意，其他人则简单地认为他们在纪念死者。但关键议题不是人们信仰什么或他们是否相信，仪式行为的身体表演才是重点。常见的是，当访问在大陆或台湾的受访者关于为什么他们以一个确定了的方式表演仪式：诸如，为什么在一个献祭的猪的脖子背面刺一把刀？——获得的回应譬如“因为我们是中国人”，或者“因为我们的先人这样做”或简单地“因为那样看起来更好”。这样的回应是一个清晰的信号，表明行为没有被强烈地理性化——人们对于他们行动的神学或象征的解释没有什么兴趣，其重点在于仪式表演的躯体化。

这样的实践在庙会期间会以一个特别大的规模发生，而庙会通常在地方神的生日那天举行。这类场合在六个如今在台湾的宗教版图中举足轻重的妈祖庙的庙会中变得特别大型和精心制作。甚至在平常日，这些庙也有络绎不绝的访客。笔者 2006 年时住在台湾鹿港镇重要的妈祖庙的对面，每天早晨可见当地人前来表达尊崇或者寻求帮助；以及在岛内最重要的寺庙间巡回的朝圣者；还有来自其他寺庙的神灵访问，神灵的图像被放入轿子，伴随着穿戏服的且通常很疯狂的宗教表演者。

在妈祖诞辰日的前后，上述人群的数量会从每天数百或数千上升到数万甚至更多。当妈祖神像在其地域内巡游时，道路上塞满人，数量庞大的拥挤人群使得在庙周围或妈祖身边的移动几乎不可能。极其热闹的氛围是一个成功的仪式和一个灵验的寺庙的标志。焚香的味道和烧纸钱的涩味到处弥漫。这些可能是华人世界最大型的仪式活动，且没有多少关于神学或者是其他自

---

<sup>5</sup> ① 萨泰里阿教（Santeria）：一种结合了传统非洲宗教与罗马天主教成分的加勒比宗教（译者注）。

---

觉的宗教理性化方面的色彩。人们可能知道妈祖表现过的神迹故事，但仅此而已。他们是为了参与带来的保佑（经常模糊和未指明的），还为了消遣，而消遣往往是作为这些节日的一个重要部分。这就是躯体化，似乎以一个 20 世纪之前未有的规模出现。

①6

这些传统当然也存在于大陆，尽管与台湾妈祖崇拜的兴起不可比。现今江苏南部的乡村寺庙倾向于在一个月的大多数时间关闭（与其在台湾对应的寺庙不同），也就是说崇神的频率更低。但是，当崇神活动时（通常在农历初一和十五），其躯体化的本质非常相似。更大型的节日场合吸引大量人群，尽管没有以台湾妈祖崇拜般的规模进行。

台湾非常生动的躯体化崇神也直接影响了江苏南部。昆山是台湾商人在大陆的一个主要聚集地，作为两岸接触的结果，江苏南部躯体化的实践会增多。例如，在昆山有一个巨大的新建的妈祖庙，其建筑形式非常接近台湾或福建南部寺庙风格而非江苏风格。这座寺庙的修建很大程度上受到地方政府的支持，包括宗教事务局。对政府来说这是经济策略的一部分，用以维持台湾商人团体的投资，但寺庙本身也吸引了当地人的躯体化崇拜。

南京有两个妈祖庙。不同于昆山的妈祖庙，这两个庙都有很长的历史，一个最初为福建会馆（商业联盟），另一个为郑和在一次海上航行后所建，用来感谢妈祖的帮助。这两个庙在最近都被重建，受到宗教事务部门和统战部门的强力支持，也是首先考虑到了与台湾的关系。这个情形相比在福建发生的规模要小一些，但在根本上没有不同。

笔者此处不会尝试覆盖躯体化实践的整个范畴，例如修行的各种形式，但看来提及身体被外部神灵附身的经典案例很重要。在华人社会，神灵附体有非常悠久的历史。而在台湾地区，盛大的公开表演有明显增长，经常包括用武器击打表演者（称为乩童<sup>②7</sup>），如剑或布满钉子的球，乩童用流血作为手段来证明其出神恍惚状态的真实性。这可能是台湾灵媒专业化程度增长的结果。灵媒团体间的就业竞争推动表演震撼力的不断升级。如同其他类型的表演，台湾的经济成功带来了这类躯体化展示的增长而非减少。

“文化大革命”之后，在江苏（还有大陆其他地区）灵媒复兴，尽管没有台湾那些血腥的和公开的景象。但江苏的灵媒主要集中于治疗（这在台湾也很普遍）方面。在江苏某中型城市的郊区存在着一个网络，该网络从一位非常有影响力的灵媒扩张到包含此灵媒数十位弟子的团体，其中大多数人能被神灵附身，使用此力量来治疗据说被邪灵附身的病人。这种形式的躯体化，即身体本身是灵魂世界的直接媒介，并没有局限在民间信仰中。在世界范围迅速扩张散布的具有神赐能力和五旬节派的基督徒，也欢迎圣灵进入其体内，表现为说灵言、预知未来、被“圣疗”所治愈。江苏和台湾也都以各种形式经历了这个运动。一个在两地都有的例子为真耶稣教会（Lian 2010），其脱胎于 20 世纪早期的一个中国基督教本土化运动。其南京教会在 1993 年重建，声称自那时以来已为近 2 000 人洗礼。其南京主教堂在周六整个早晨做礼拜时，经常被超过 400 人装满。礼拜最值得注意的是祷告，过程中每人跪下说灵言，制造出的声响从含糊不清的音节到延长的颤音而各不相同。

这种躯体化经验几乎是理性化宗教的反面。理性化的过程是在操作字词，组合话语的世界用以解

释宗教。但是灵言是不能被理解的语言，也因此它是仅有的真实语言——仅有的不可能说谎的语言，因此它一定是直接来自上帝的礼物。真耶稣教会不排斥理性化，他们的传道人解释圣经篇章的方式与不强调神赐能力的教派相当接近。而在真耶稣教会，宗教躯体化方面发挥着重要作用，这在很多其他形式的基督教中是不多见的。

### 三 理性化的趋势

---

<sup>6</sup> ①上述妈祖庙之一的大甲妈祖庙曾利用日本统治时期制造的新交通系统带来的便利，此变化被 Elana Chipman 追踪研究过（Chipman 2009）。

<sup>7</sup> ②乩童：职业名称，神明或鬼魂跟人之间的媒介。乩童今主要活动于广东、福建、台湾和东南亚华侨聚居国家（译者注）。

---

正如躯体化的宗教活动在台湾和江苏都在过去的几十年间有所发展，一个与之平行的发展则是关于宗教的理性化的形式。也许最明显的近期例子是台湾人间佛教的发展，最重要的例子是在证严法师带领下的慈济、星云法师带领下的佛光山、圣严法师带领下的法鼓山。所有这些团体的思想谱系都可追溯到上世纪 30 年代太虚和其他改革派的和尚，虽然这些团体在台湾直到上世纪 80 年代才真正变得显著，多少也在全球运动之后。上述团体各自间区别明显，但都对一个更加理性化的佛教形式有兴趣。例如圣严法师通过法鼓山呼吁将佛教与现代生活对话，这种自觉的方式特别地吸引到了知识分子。慈济在最初就明确地对传统佛教更加躯体化的形式很排斥。其最早的原则之一就是不会通过给别人表演仪式来获利，但却通过生产手工艺品自谋生计。同时，所有捐款都会被使用于慈善。但这并不是说所有的仪式都消失了——譬如他们仍做佛教传统意义上的早晚课。然而，他们的多数时间被奉献于处理理性化和自觉的论述，包括圣严法师的讲道和信众不断涌现的感言。

躯体化并非与这些团体不相干，尽管其表现形式非常不同于更加传统的佛教躯体化实践（如念佛号或背诵经典）。相反，信众被期待能够亲自参与慈善——组织诊所、运输食品援助、辅助病患等等。但即使如此，这些行为还是通常被转换成理性化的经验，因为追随者持续地叙述其经验的意义（Huang 2009）。

江苏当今的各种佛教活动，也包括躯体化和理性化的宗教形式。慈济如今在江苏有一些分支机构，包括在苏州的大陆总部。很多地方佛教领袖目前也越来越活跃，以发展其自身的佛教话语途径，此可特别清晰地见于其中很多人有规律地在中文媒体，如微博和微信上发表的内容。

很多佛教徒也特别被佛教更加理性化的一面所吸引（Jones 2010），他们常常喜欢声称佛教是一个如何没有迷信的宗教，并广泛地讨论佛学与科学的联系。一些重要的寺院也开办佛教学校（主要为了训练僧侣）；在中国的环境中，这样的教育尤其把宗教理性化的一面强化了。

笔者在谈及躯体化的内容时已经提及了一些新教徒，需要注意的是，在台湾和江苏（当然还有美国），大多数“主流”的新教形式也不再重视仪式和神赐能力而青睐文本说明和以宗教术语表述个人经验——即呈现出理性化的趋势。新教的欧洲起源时期有意地强烈反对仪式，破坏宗教艺术品且减少天主教仪式生活到几乎无存（Seligman et al. 2008）。理性化和新教联系的发现当然源于马克斯·韦伯的经典作品，故笔者此处不赘述（Weber 2010）。台湾的基督教长老教会，到目前为止是台湾最大的基督教教派，在很大程度上继承此理性化的传统。

此类理性化和教学化的基督教的普遍成功，导致一些佛教僧侣模仿这种宗教模式的某些方面。比如，一些寺院现在为经历了皈依典礼而成为了正式佛教信徒的信众提供周日学习团，或者一个和尚会对这些信众在初一和十五提供演讲，从鼓励信众自觉地思考成为一个佛教徒意味着什么和寻找以佛教方式过生活所有方面的方法的角度上说，这些行为很多是直接理性化的。

始于 20 世纪早期，在台湾和大陆，各种形式的救赎团体也开辟了宗教的新形式。经常反映出全球的理性化和躯体化趋势（Duara 2004; Goossaert and Palmer 2011; Jordan and Overmyer 1986）。这些团体被较老的中国宗派传统（如白莲教）和其时日本的宗教新发展所影响。很多这些教派既具有宗教躯体化的特点——特别是通过“扶鸾”<sup>⑧</sup>的实践，又有热衷于明确地讲清楚宗教原理和道德世界的特点。

当今最知名和最成功的此类团体可能是一贯道。一贯道是最初繁荣于民国时期的一个教派（Lu2008）。因为它的秘密活动且被怀疑与日本占领者有合作，最终被共产党政府和国民党政府认定为不合法（Jordan and Overmyer 1986, 216—218）。即使如此，一贯道之后却在中国台湾渐渐繁荣起来，最后 1987 年在台湾取得合法化。从台湾出发，一贯道在全球的华人社群中传播开来，一贯道现在号称有两百万信众，尽管这个数字有些夸大。

与一些类似的在大陆和台湾的团体相仿，一贯道期待其成员对他们的生活给出一个完全的道德解释。这些团体典型地会要

---

<sup>8</sup> ① 扶鸾又称“扶乩”，是中国道教的一种占卜方法，操作者被神明附身而写出一些字迹，以传达神明的想法（译者注）。

---

求对道德资本进行积极管理，强调自律、工作、财产与人际关系的良好管理。<sup>⑨</sup>每当考虑到实际问题的情况下，特别是关于健康和财富时，一贯道强调其对保守的儒家价值观的保留。它的集会重视关于道德及行为的演讲，演讲通常来源于经典的文本。这与最近几十年已经发生在许多基督徒、穆斯林、犹太教徒和佛教信众身上的回归文本相似。这些集会在很多方面看起来、感觉起来非常像在很多基督徒中流行的圣经学习班或像一些更近期的在中国的佛教创新。

救赎团体在一种与国家世俗化/宗教化工程对话的环境中发展。作为半地下的组织，它们经常扩散进入对于更公开的宗教团体来说不再开放的区域。譬如在日本殖民统治期间，它们是鸦片成瘾治疗的强力推动者。也就是说，它们承担一些当其他形式的宗教从多数社会生活中脱嵌后而做得更少的慈善功能。此外，如 Goossaert 和 Palmer 针对大陆的情形所述，它们很多直接设想自身为国家的/世俗的工程的一部分（Goossaert and Palmer 2011, 108）。它们想象自身，简单地，为保有中国根的现代性宗教——是与主流基督教的自觉相对应的具有自觉性的中国式解答。

## 结语

中国江苏和台湾的宗教历史与当代实践都存在且有助于过去的一个世纪间发生的全球宗教潮流，两地都出现了理性化和躯体化趋势。尽管在同一时期，中国台湾和大陆存在政治背景差异，但这些宗教发展趋势还是共同发生了。这些改变不仅与宗教还与政治制度交织，还与涉及佛教、新教、寺庙崇神及其他本文没有讨论到的文化传统有关。因此，既存在有灵言和精神治疗的体现神授能力的基督教的增长，也有与韦伯的讨论相似的较为主流的新教的增长。佛教在躯体化的实践方面有增长，如围绕寺庙移动或冥想时念佛号。与此同时，佛教在理性化的实践方面也有显著的增长，如传播对于佛经的说明或教授把佛教融入日常生活的演讲。

台湾和江苏都受到强有力的全球宗教运动的影响，且两地具有非常相似的宗教和地方实践的文化背景，这使得两地显示出一些相似性。另一个影响因素可能是中国宗教（当然包括台湾的）在 20 世纪之前制度化的程度相对较低。对于佛教和道教，即使一些神职人员会受制于寺庙或道观的等级制度，但从来无法和教皇或某个人物（如英国坎特伯雷圣公会的大主教）的权威相比。此外，自唐朝以后，在中国建立官方教派的尝试很大程度上被放弃。这意味着宗教可以相对容易地响应变化中的地方和全球的环境来发展自身。鉴于缺乏强有力的控制体系，对于宗教变化极少有结构性的妨碍。

上述情况的结果尤其明显地表现在寺庙崇奉上，无论国民党或共产党政府都从未把寺庙崇奉规定为宗教。虽然如此，这些实践在两地都保持强劲势头——无论它们是否被称为“宗教”（正如在台湾倾向于被称为宗教而江苏没有）。这些实践受到非常低程度的制度性控制，因此可以相对有创造性地发展起来。此现象特别明显地表现在台湾自七十年代起经济腾飞以来，乡村寺庙躯体化仪式的大量增长。然而在江苏也可见，例如上文讨论过的灵媒，或成千上万的人在除夕占满城市的大型佛寺烧香，或清明节期间在祖先的坟墓上祭献贡品。参与者可能不会把这些认作“宗教”，但其脱胎于一个朝向躯体化实践的转变，这个转变也同样影响了乡村寺庙宗教。

然而，台湾和江苏也发展出一些重要的区别，其直接涉及制度性控制的形式。我们看到，两地政府管理部门都试图建立新组织用以统一和标准化每个官方承认的宗教（尽管两地的宗教名单不同）。比较台湾和江苏的情况，有一个未曾料想的发现是：相比江苏或大陆的其他任何地方，中国台湾的宗教景观似乎把这些全球趋势转变到一个更加本土化的方向。这很大程度上可以从三个现象得见——那就是佛教成长的繁荣程度，民间崇拜是否活跃，基督教信仰是否显著。如笔记所述，台湾见证了更加快速和创造性的佛教成长，这部分缘于相比大陆不同的制度结构关系。从词语最严格的意义上说，“佛教”当然不是台湾本土化的，虽如此，其在台湾非常迅速的成功，部分也由于民众认为其在文化上具有中国特色，而非一种舶来的现代社会的生活方式。

民间崇拜遭遇的情形不同，其在台湾或江苏都没有大型的管理组织。尽管如此，长时期内庙宇和造像的基础设施在大陆曾

---

<sup>9</sup> ① 关于此类团体一个更早的历史事例，参见 Berling（1985，208—218）。

被破坏，只是在上世纪 80 年代后才开始大规模恢复，且这种恢复性发展在全中国各地区并不均衡。其中，南部江苏不是民间崇拜快速发展的区域之一，且快速的城市化产生了乡村寺庙崇奉的新问题。相比台湾，南部江苏的民间崇奉活动似乎没有那么活跃，尽管相比大多数大陆其他地区，南部江苏在一些指标如收入和教育方面与台湾更加相似。台湾似乎允许本土宗教资源的大量发展，因此其民间崇拜活动非常活跃，并利用更具中国特色的资源来做。

最后的区别是，江苏比台湾具有更加快速的基督教信众增长（北部江苏比南部更甚，但从一定程度上说中国每个地区的基督教信众都在快速增长，超过台湾）。当回顾历史和政策时，可能导致的期待恰恰与现实相反。国民党对待基督教，相比其他任何宗教，一向采取更加宽容的态度。1949 年之后，大量的国外传教士进入台湾，但他们大多从大陆消失。尽管如此，台湾的基督徒数量仅有非常轻微的增长，但在大陆（包括江苏），基督徒数量快速陡升的情况得到了公认。换言之，大陆直接加入最大的全球趋势——带来躯体化和理性化宗教的新形式：即基督新教的传播。但是在台湾却相反，台湾更适用于本土的宗教资源，而不是跟随信仰新教的潮流。造成这一结果的原因是复杂的，比如文革期间大陆遭受更严重的本土宗教机构的破坏，民间寺庙因不被承认为宗教而面临的持续的困境，以及对宗教更严密的制度性控制，而这些方面对基督教徒来说是相对无足轻重的，以至于基督教可以在地下扩张。江苏和大陆其他地方的基督徒还把基督教定位为最能与现代性相匹配的宗教，而在台湾佛教占据了这样的地位。妈祖庙在南部江苏的重建可以成为一个催化剂，而大体上农村移民进入城市也可以。由此可见，两地的宗教生态已经不同，宗教将在台湾和江苏持续快速演进，但不必要保持同样的方向变化。

笔者比较了中国台湾和江苏的宗教情况来部分地表达对于中国社会区别的看法。台湾和大陆上个世纪明显的政治史差异，在某种程度上造就的却是两地比想象中更小的差异性。两地的宗教情况都相当符合普遍的全球性变化——朝向国家主导的世俗化、宗教化、理性化和躯体化的宗教趋势。另一方面，显著的宗教差别是：相比江苏，福建的多数宗教看起来更像台湾的情形，而河南的却又是另一番面貌。甚至，南部江苏和北部江苏的宗教生态也相当不同于彼此。因此，在考查当代中国宗教的发展时，必须仔细地注意到特定地区的独特历史，包括其全部的丰富性和复杂性。

#### 参考文献：

Asad, Talal. 1982. "The Construction of Religion as an Anthropological Category." In *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27—54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Berger, Peter L. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview." In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger, 1—18. Grand Rapids, MI: Will B. Eerdmans.

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*, edited by David Johnson, Andrew James Nathan, and Evelyn S. Rawski, 188—218. Berkeley: University of California Press.

Cao, Nanlai. 2011. *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Chipman, Elana. 2009. "The De-Territorialization of Ritual Spheres in Contemporary Taiwan." *Asian Anthropology* 8 (September): 31—64.

- 
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos* 18(1) : 5—47.
- Duara, Prasenjit. 2004. *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Rowman & Littlefield.
- Eisenstadt, S. N. 2000. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. 1st ed. Cambridge University Press.
- Frykenberg, Robert. 1993. "Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion." *The Journal of Interdisciplinary History* 23:523—50.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. University of Virginia Press.
- Goossaert, Vincent, and David A. Palmer. 2011. *The Religious Question in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huang, C. Julia. 2009. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jones, Alison Denton. 2010. "A Modern Religion? The State, the People, and the Remaking of Buddhism in Urban China Today". PhD dissertation, Cambridge, MA: Harvard University.
- Jordan, David K., and Daniel L. Overmyer. 1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton Univ Press.
- Lian, Xi. 2010. *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China*. Yale University Press.
- Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*. Lexington Books.
- Martin, David. 1979. *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row.
- . 2008. *Pentecostalism: The World Their Parish*. 1st ed. Wiley-Blackwell.
- Nedostup, Rebecca. 2010. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center.
- Sangren, P. Steven. 1984. "Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship." *The Journal of Asian Studies* 43: 391—415.
- Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett, and Bennett Simon. 2008. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press.

---

Soloveitchik, Haym. 1994. "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy." *Tradition* 28(4) : 64—130.

Swidler, Ann. 1973. "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber." *Sociological Inquiry* 43(1) : 35—42.

Weber, Max. 2010. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Stephen Kalberg. Revised edition. New York: Oxford University Press, USA.

Xu, Xueji 许雪姬. 2000. *Lugang Zhenzhi: Zonjiao Pian* [鹿港镇志: 宗教篇, *Lukang Gazetteer: Religion*]. Lukang, Taiwan: Lukang Township Office.