

# 目录

*Contents*

## ◎ 历史向度

- 3 民国救世团体与中国救度宗教：历史现象还是社会学类别？ /  
宗树人（David A. Palmer）  
28 太平天国上帝教“民间宗教化”了吗？ / 周伟驰  
70 [点评] “救度宗教”运动与“地方性”生产 / 丁仁杰

## ◎ 田野现场（一）

- 81 族群认同的最后界线：马来西亚回族的殡葬与祭祖 / [马来西亚] 王琛发  
105 捍卫“清真”：世界宗教、迷信与鲁西南回民的伊斯兰想象 / 苏敏  
133 强化还是分解：义乌穆斯林社区构建过程中的族群因素研究 / 马强  
148 [点评] 在回族（民）与穆斯林之间：认同抑或想象 / 梁永佳

## ◎ 田野现场（二）

- 153 做“善事”还是构建“善世”？  
——宗教入世与宗教主体化在中国 / [英] 周越（Adam Yuet Chau）  
张晓梅 译  
172 功德、责任与超拔、怀念  
——论台北保安宫牵轎仪式的宗教信仰基础 / 张家麟  
199 巫觋活动与神明创生  
——以温州苍南蒲城乡桃花仙姑为例 / 林敏霞

### [点评]

## “救度宗教”运动与“地方性”生产

丁仁杰

笔者所评论的两篇文章——David A. Palmer（宗树人）《民国救世团体与中国救度宗教：历史现象还是社会学类别？》（以下简称“宗文”）、周伟驰《太平天国上帝教“民间宗教化”了吗？》（以下简称“周文”），无疑都涉及同样时代背景（清末到民国初年）对民间教派的讨论，但都贯穿着一些历史性的元素，即“地方性”的再现与治理功能的创造，以及在行动主体这些过程中如何会被人定义为正统或异端的问题。

这里，我要引用到阿帕杜拉（Appadurai, 1996: 178 – 199）所说的“地方性”（locality）概念。Appadurai 曾比较了传统与当代社会中“生产地方性”模式上的差异。“地方性”指的是一种复杂的现象学上的性质，由一系列联结所构成，包括对于眼前人际互动的感觉、互动的手段、生存脉络（指一群人发展背后的生态环境或历史），相对于主体能动性而言的那种相对性等。这是一种关系性的、脉络性的性质，而不是一种数量性的性质。“地方性”概念所指的不见得就是特定社区里的地理空间，而是一种以特殊性社会关系为基础的生产与再生产的形式。“地方性”作为一个范畴，牵涉诸如能动性、社会关系性和再生产性等。其实，“地方性”是针对一种区别于没有社会关系的法律条文、抽象治理，或是跨区域的抽象性原则而说的。“地方性”，某种程度上是任何社会建构集体情感连带时所必须动员到的意识形态基础。然而在单纯的自然村、传统帝国、现代民族国家的处境下，创造“地方性”的过程和困难都有所不同。

具体来讲，“宗文”希望能在概念上回归到特殊时代脉络中，以超越正

统与异端的标签，并凸显出现代国家民族框架中“救世团体”这样一种有本土色彩的行动旨趣的重要性，和其作为定义本土性民间教派（中国民间社会特定的一种跨区域之地方性的再现）的关键性质。“周文”则尝试能通过“基督教本身内部教义逻辑”来考察，“有着乌托邦性格而得以扩展开来的地方性”。

“宗文”有关“救度宗教”在传统帝国中蓬勃发展的可能性，无疑展示了传统治理术的矛盾和困难。特别是对立面的力量在有着共享正统的前提下，马上可能做极大的跨区域性的动员。而其中最有动员能力的“救度宗教”（用“宗文”中的名词），也正是奠基于民间普遍共享性的“拟制的道统”上，并具有教团形式，却又最能打破垄断界限。它也是对立于官方正统的“天命观的地方性的形式”。在现代民族国家的治理模式里，倾向于以人民对国家自发性的忠诚和国家确定性的疆界来界定，“救度宗教”有可能成为建构民族国家的文化资源，也有可能威胁到人们对国家的绝对忠诚。作为社会学意义上的异端，由传统帝国时代到现代社会，“救度宗教”的社会位置当然是改变了，“异端”的性质却始终与传统帝国相依存，“救度宗教”的异端性是出于潜在的颠覆现存帝国秩序的意向；而在现代国家，它的异端性是出于其倾向于批判现存道德秩序的腐败，经常会以否定其他现存宗教团体的正当性为论述出发点，最重要的方面是它对民族国家的忠诚往往低于对教主的忠诚。

不管怎么说，清末民初，在全球民族国家语境与帝国主义侵略的处境中，以及“国家的缺席”状态下（在政治控制和意识形态控制上都时断时续），大量“救度宗教”自然得以浮上台面并蓬勃发展。这也就刚好为学者提供了绝佳的机会，来研究明清以来早已盘根错节的各类“救度宗教”。这些现实素材，不仅有助于促进对当代教团的研究，还有助于在概念上统整历史上各类的相关运动，进而能更概括性地说明中国治理环境与教派宗教的性质。不过，这背后也隐藏着分析上的危险。正如“宗文”所说，新的一波宗教浪潮，“出现在旧帝国秩序瓦解的时候，宗教、社会、文化正处于高度不稳定的时期。现代化、西方和日本的新世界观、社会组织和制度化正与日俱增地变得重要，同一时间，国族主义者和普世主义者积极回应……”。新的政治经济背景在多大的程度上会改变“救度宗教”的性质，在“传统救度宗教”研究也正在同步展开的情况下，要对比出属于各自范畴中的性质，抽象出民间教门的基本性质，析离出具有时空特殊性的时代

性，并非一件很容易的事情。“宗文”将“救世团体”与“救度宗教”作适当的概念上的连接与区分，的确是一个较妥当的分析起点。

“宗文”使用了大量的文献，来讨论“救世团体”（redemptive societies）与“救度宗教”（salvationist religion）这两个概念的适用性。“救世团体”是杜赞奇用来分析20世纪初全球时代背景下中国各类复杂宗教运动的特定名词，本不会有太多应用上的问题，“宗文”中也提供了四个标准来将这个概念定义得更清楚：（1）引用三教内容但不接受三教制度；（2）成员是自愿参与；（3）进行全国性社团登记而为合法团体；（4）1912～1949年成立，在“卡里斯玛”领袖或扶乩信息带动下，提升了传统的组织架构。其实，以上的定义还是描述性的，只能够适用在1912～1949年这一段时问，许多小团体和其他区域的团体就不易放入这个范畴讨论。“宗文”本身也注意到了这个问题，并提醒我们实际地方性的情况会复杂得多。

“宗文”更有企图心的几项工作，虽然出发点很正当，却有讲得不够清楚的地方。

首先，“宗文”把具体的现象扩张成抽象的概念。它试图扩大“救世团体”这个概念的内涵和应用性，而创造了一个新名词“救度宗教”，以此来涵盖历史上中国的教派运动。这也是对王大为（David Ownby）想要借用“救度团体”取代“教派”以分析中国宗教之初衷的一个改良。其实，英文“救度”和salvationist，区别并不明显，但是用中文“救世”和“救度”对比，却又显现出鲜明的差异，好像前者有一种集体性，后者是个人性的行为；而“团体”和“宗教”概念，也未作出区别，只是强调前者是具体存在，后者是一个概括性的通称。总之，这个概念化的“知识社会学”进程有着拼装与借用的过程，概念内部还有许多混杂和不清楚的地方。

而“宗文”给予“救度宗教”的定义是围绕着“卡里斯玛”教主、自愿性参与、救赎和社会改革等几层意义来说的：

一个有“卡里斯玛”魅力的教主或者神直接的启示，千禧年的末世论，道德教导，非归属属性的、自愿的救度道路，通过治疗或者身体修炼的体验，通过功德、传道或者慈善事业来向外传播。所有这些因素是互相联系、互相增强的：千年末世论提供了灾难和拯救的可能性，并且提供了当今受苦和不安的解释架构，以及另外一个想象中的福佑、道德和正义的理想境界。通过大灾难即将到来的预言的激发，它提供

了一种传教扩张的动力，以及用仪式和慈善行动来拯救世界。“卡里斯玛”魅力的大师或扶乩启示提供了与神圣权威的直接联系，可以吸引信徒，引导他们走向拯救的道路，包括积功德、身体修炼和诵经等。治疗和修炼体验为拯救道路提供了一种内在的、深植的确定性。这些教义的实践，形成了信徒的群体。从本源上来说，救度宗教与民间信仰的祭祀圈和归属性社群是有区别的：救度宗教既不属于祖先崇拜或宗族祠堂，也不属于本土神庙或行业神的祭祀，也不属于国祭制度。有些救度宗教来自单一传统，而多数综合了三教不同的传统。

这的确是一个很好的描述性的清单，但仍然不能作为分析性的定义。而且，它的内容涵盖的范围太过广泛，似乎中国传统社会任何非地域性的宗教，都可以被列入考虑。

其次，“宗文”想把“具体现象概念化”后的工具，应用在各种其他时空中。“宗文”将杜赞奇的“救世团体”进一步加以概念化，声称“救世团体”继续在战后中国台湾和散居东南亚华侨社群中扮演重要角色。当代儒教、鸾堂、新兴宗教等类研究，若不注意到“救世团体”的性质和根源性，是不可能理解透彻的。这一点笔者非常赞同，然而当“宗文”要由“救赎宗教”中区隔出“救世团体”的时代独特性的理论立场，如果要继续延伸出去，就应该要导向于去重视和考虑每一个时空新情境中的特殊性。诸如我们就不能不去特别注意到儒教、鸾堂、新兴宗教等（其中尤其是新兴宗教）在不同新历史阶段中的独特性，尤其是晚期现代性中的各种新因素（自由化、媒体化、宗教市场竞争等）所创造出来的较个人化形式、更鲜明的“卡里斯玛领袖”、与自然科学语言更亲近、更为民主化的参与形式、更加商品化的操作模式等。

简言之，既然由“救度宗教”范畴中区隔出具体性的“救世团体”范畴是合理的做法，再由其中去区隔出其他具有时空特殊性的范畴也会是合理的。于是，或许学者应更积极去做的事，是如何将“救度宗教”、“救世团体”、“新兴教派”等这些社会行动之间的连续性与突变性，有系统地就其各自教义论述与实践层次予以比较与分析，而得以更进一步澄清华人社会中的宗教演变与发展生态，而不是单纯以“救世团体”作为一个核心概念，由过去历史倒推出“救度宗教”的一般性质，以及向未来历史推衍出“新兴宗教”的时代连续性。简言之，笔者相信民初的“救世团体”的确较

鲜明地凸显出民间教门的许多基本性质，这些性质的确是华人民间教派较为核心性的特性，但是新的时代因素所产生的新需求，会以何种方式来和旧的核心特质联系在一起，或许是更重要的有待考察的问题，而不单是以“救世团体”这个概念去囊括不同时空中的各类宗教运动。

其实，我们可以隐约感觉到，在“宗文”努力进行概念建构与厘清的背后，就和当代许多社会学或人类学研究者一样，有着想要对华人社会中这类“救度宗教”加以做“中性化研究”强烈的企图，或者说加以“去异端化”的取向，并想要用社会学的概念来同时解释各类“救度宗教”在帝国时期的反叛和现代社会里的社会改革取向。的确，西方的“教派”(sect)概念预设了与主流社会间的张力，不见得适用于华人社会，但是若以单纯的“救度”来看待这类宗教，而忽视了它背后潜在的异端性质，可能又会脱离中国的社会文化脉络。

异端，在传统中华帝国，是一个相对性的或政治性的名词，而比较不是一个绝对性的教义上的标准。不过，明清以后，新儒家思想——更具体来讲就是三纲五常的阶序主义——逐渐取得一种正统地位，与此相异的观念皆曾被王朝方面斥之为异端(Henderson, 1998: 69–84)。在常被引用的《清圣祖圣谕》中的第七条“黜异端以崇正学”(清圣祖撰、清世宗编, 1742: 5–57; Cohen, 1963: 11–13)中，雍正曾加以解释并详细说明异端的含义。他指出人性本善，却为异端所害而偏离正体，以致不能尽忠尽孝及尽人事。在这种忠孝的标准下，佛教“只是理会一个心”，道教“只是要存得一个神气”，还勉强可以接受，若借此聚众或行烧香之会，则是祸害社会的异端。其他如白莲、闻香等教树党结盟，当然都是异端。而基督教本身虽因教士精通历法而为帝王所用，实则“亦属不经”，也是异端。

其实在这种标准下，除了儒家以外，佛教、道教（都有反阶序的思想）都变成了异端，各种“救度宗教”虽然不是有意识地要与正统对抗，但出于教义上平等性的强调，性质上有超越地方聚落的特性，以及对现存政治秩序正当性的否定等，也变成了相对性的异端。

不过，若是拿“救度宗教”和基督教相比，正如“故宫外纪档”某位清朝官员对于基督教徒的评论里所流露出来的：“基督徒不敬天地，不拜祖先，不孝敬父母，也不怕法律惩罚。……不想要财富，也不鼓励人去做善事”(Naquin, 1985: 290)。民间教派的信徒仍敬天地与遵守社会伦常，且鼓励行善，实在还是不够异端。

这里，就可以联结到“周文”这一篇“立论独特”的文章了。“周文”一反众议，认为太平天国的上帝教是当时来华传教士所传播基督教内在逻辑的外在显现，至多只能说是一个基督教中的“异端”，而不能说是基督教的民间宗教化。在“周文”本身的论述框架内，笔者同意“周文”中大部分的推论，但正是在这个框架之外，“周文”还留下了更多有待思考的问题。

我们可以想象，“拜上帝教”原来仅是本土“救度宗教”中的一个支流，然而，在全球民族国家语境和帝国主义侵略的处境中，这个具有异端性质的“救度宗教”团体日趋激进化，追求更彻底地破除传统和更平等的目标，已经离民间信仰更远了一些，而离西方的基督教好像更近了一些，这时候已引入中国而处在华人文化光谱上最极端之异端一边的基督教，成为创造本土异端性的重要根源。

正是在这个外在大环境的基础上，“周文”考察太平天国上帝教的历史演变和它与《圣经》经文上的相互参照性，而认为太平天国与民间宗教的关系充其量是一种外在的平行，而不是混合、折中，或“为其所化”的关系。这篇文章的优点，正是它认真看待了太平天国宗教思想与动机中的基督教根源，并对过去所说太平天国完全是一个“民间宗教化的基督教”的说法有所矫正。

不过，方法论上，“周文”所说的基督教，既不是 19 世纪“已经过了‘基督新教化’后，而愈来愈远离了灵验与巫术的基督教”(Thomas, 1971)，也不是某一位特定西方传教士所教导于洪秀全的基督教，而主要是洪秀全以个人方式阅读了“充满了启示讯息的圣经”，并应用到自己身上和太平天国治理方式的基督教。作者虽然达成了非常鲜明的结论：太平天国是一个不折不扣的基督教！但事实上素材的选择已经暗示了结论，而且，作者在最后还不得不补充上一个有可能危害到自己推论的说明：“（基督教宗教的一面）总是跟异象、异梦、奥秘、先知、神旨等连在一起，也使它跟别的宗教具有共通性。比如，基督教的天堂地狱观念、神魔对立观念、圣灵邪灵观念、内在恩典和圣灵观念，就跟所谓‘最原始的’萨满教有某种相通之处。”简言之，全文不只要提供我们对太平天国的一个新看法，也要提供我们对基督教的一个新看法。事实上，在这个只强调基督教神秘层面的框架下，作者的问题已经不是“太平天国是不是基督教”的问题，而是关于“什么才是基督教的问题”了，虽然“周文”在补充性的说明中也



真的这样回答：基督教和萨满教有相通之处！但是，这样的答案反而留下了更多有待进一步解答和厘清之处。

如果说，我们把“周文”中所提到的“解释学的循环”（洪秀全对于《圣经》的理解）放大来看，它应该不只是包括在洪秀全个人神秘经验与《圣经》之间这两方面，还包括当时政治经济学背景和华人“救度运动”社会文化背景等各方面的影响，尤其是当上帝教演变为太平天国之后，各类启示与驱魔已完全具有社会现实作用和意义。

太平天国的发展当然是多重脉络的重叠，由小到大至少有：（1）当时在中国的基督教的教义与实践；（2）民国末期各类民间教派运动的论述模式与组织形态（这正是“宗文”所讨论的脉络）；（3）当时政治经济情境的矛盾与冲突。这三层脉络当然也会相互勾连、相互影响与相互作用。而“周文”刻意地要凸显第一个脉络的关键性，以批判过去只强调第二层或第三层脉络影响的偏误，但是当作者的认真检视了第一层的脉络，并要以此来否定第二、第三层，尤其是第二层脉络的影响时，反而忽略了各层脉络内部的复杂性和各脉络之间勾连与互动的机制。

譬如，“周文”认为过去学者所说太平天国使用了民间教派的“末劫说”、“原人、非原人说”等，并不符合现实，而考证出太平天国使用的语言主要还是来自《圣经》。然而如果回归到民间教派的脉络，我们会发现明清以来各类民间教门已发展出类似于三教合一的综摄主义与普世性论述模式，也具有乌托邦的形式。这是一个可能容纳基督教的论述框架，即使说洪秀全不见得在语言上具体用到了这些教门的语汇，然而在大量动员中国农民之时，传统民间教门的论述模式必然是让太平天国与农民阶层能产生共鸣的一个主要形式。更何况，民间教门强烈的天命观与现实取向，也可能会将基督教语言导向一个新的不同于基督教的方向。简言之，笔者赞同“周文”所凸显的太平天国论述背后的基督教脉络，但这个脉络与其他层次脉络间的互动与相互影响，单以洪秀全等人对于《圣经》理解的历史进程（比如说洪秀全因为后来亲读到《圣经》而更驳斥地方性巫术）来否定民间教门第二层脉络的影响，既在推论上显得单薄，也忽略了太平天国在不同发展时期的治理因素上的演变（或许仅是因要垄断巫术而在后期更重视《圣经》中对巫术的谴责，以防止他人滥用巫术），而过度单纯化了教义诠释上的变化，也就是仅将教义诠释上的变化，看成单纯是理解上的变化，而忽略了它更是要适应于外在压力

而所产生的结果。

总之，单纯就经典引用的脉络来看，“周文”自成一格地回答了太平天国的基督教根源。该文的优点，是它开了一扇窗，有助于我们重新思考中国农民运动背后的宗教忠诚有可能是大过于政治关注。但是，对于一个如此复杂而充满了政治色彩的太平天国而言，遽而论断太平天国的本质是宗教，并是纯粹的基督教，这不论在分析层面还是历史现实层面，都留下了许多有待探索与考证的问题。

摘要来说，从这两篇文章中我们看到，传统帝国以“某种特殊具有阶级性格的地方性”为基础，并将之与某个稳定共享、可辨识的共同宇宙空间相联结在一起。但是，清王朝这个征服性的帝国，必然会在“阶级化”与“宇宙共享的认知”间存在矛盾，这也会激发出基层社会产生与帝国之间的对立性的“地方性”的想象（乌托邦式的社群）。这个对立性的“地方性”，在明末以后，经由三教合一思潮衍生的新的地方主体性，已经具有普世性的基础，而得以可能容纳更为激进化的基督教思想，甚至可能出现太平天国这样一个新的政治与社会行动模式的创造。而帝国与地方的矛盾，并不是形式上的相异，而是相似形式的竞争。等到1912年进入现代民族国家的进程以后，国家和“地方性”之间的矛盾则开始出现了另外一种方式，因为现代国家尝试创造出扁平连续而同构型的民族空间，并要打造出国民的忠诚，不允许“地方性”加以挑战。然而在1912~1949年之间，出于打造现代民族国家工程的艰困，反而出现了大量“残余性空间”，让“前现代的民间教门”得以大幅发展，甚至还创造出一种具有现代社团潜力的“地方性”（民间社团的全国性结盟与组合）。直到1949年以后，民族国家的力量开始更深入地渗透和进入传统宗教的“地方性”当中，才中止了这一波“救世团体”在历史潮流中的发展。

## 参考文献

清圣祖撰、清世宗编《圣谕广训直解》，清雍正二年（1724）刊本，1724。

**Appadurai, Arjun**

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press.

**Cohen, Paul A.**

1963 *China and Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University.

**Henderson, John B.**

1998 *Construction of Orthodoxy and Heresy : Neo - Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*. Albany, N. Y. : State University of New York Press.

**Naquin, Susan**

1985 "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China", in Johnson Davis G., Andrew J. Nathan, & Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley, C. A. : University of California Press.

**Thomas, Keith**

1971 *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner's Sons.