

引言

基督教本土化研究，無論在中西文化交流史還是在處境神學的研究中，都逐漸得到重視，成為目前宗教研究的熱點之一。二十世紀八〇年代以後，隨着國內外學界將視角向下層社會轉移，在相關研究中，基督教與中國民間信仰的關係問題開始受到關注，將兩者關係作為獨立研究主題的著作雖未問世，但已經產生了一批涉及這一領域的成果。這些成果主要分五個方面：一為有關習俗教案的研究（如程歛《晚清教案中的習俗衝突》、趙樹好《論晚清習俗教案》）；二為教民與非教民信仰心理研究（如謝和耐《中國與基督教》，程歛、張鳴《晚清鄉村社會的洋教觀》）；三為傳教士對民間信仰的態度研究（如范正義《明清以來傳教士對中國神靈信仰的文化批判》）；四為一些基督教區域性研究（如李樹熙《聖經與槍炮：基督教與潮州社會（1860-1900）》、沈艾娣[Henrietta Harrison]《傳教士之詛與一個中國天主教鄉村的其他故事》*[The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village]*）；五為關於基督教某教派或民間教派的專題研究（如陶飛亞《中國的基督教烏托邦研究：以民國時期耶穌家庭為例》、廖慧清[Melissa Wei-Tsing Inouye]《超凡的世俗：二十世紀的真耶穌教會與中國基督教》*[Miraculous Mundane: The True Jesus Church and Chinese Christianity in the Twentieth Century]*、田海[Barend J. Ter Haar]《無為說與基督教：混

淆與相似》[*The Non-Action Teachings and Christianity: Confusion and Similarities*]）。儘管這些論著並非將基督教與中國民間信仰之間的複雜關係作為獨立研究對象，但對後續的研究者而言，還是提供了不少可資借鑑的成果和富有啟發的思路。

本書是將基督教與中國民間信仰之關係作為獨立研究對象的專著，嘗試將基督教與中國民間信仰（包括民間教門在內）的關係視為社群意識形成的一部分，從中國民間信仰和基督教所共同承載的「本土性意識」這一角度入手，處理後者在本土化進程中的範式，由此超越「西方中心」和「中國中心」研究範式對立的二元論困境。透過兩者在互動過程中對彼此教義內涵與實踐方式所產生的相似、相同或不同的理解，探究導致其意義解讀產生分歧背後的原有意識結構之「異」，並顯示中國社會不同社群對基督教進行再創造和再記憶的過程，呈現一個前現代的中國社會在面對以現代性表達其信仰形式的基督教信仰時所表現出來的掙扎與選擇。

自西徂東的基督教與在中國土生土長的民間信仰在相遇之後究竟發生了甚麼？為甚麼會發生這些情況？筆者嘗試通過四個具體案例來呈現其間狀況的複雜性：太平天國宗教與基督教及民間信仰之間是甚麼關係？義和團運動的爆發常被指與民間教門的煽動脫不了干係，而其極端激烈又光怪陸離的反基督教方式亦常被認為來源於民間信仰，是否真是這樣？晚清大量民間教派信徒皈依基督教，而民國時期的一些民間教門又吸引了不少基督徒，這種雙向皈依的現象該如何解釋？本書綜合使用了宗教學、基督教神學、史學和文學的跨學科研究方法，在對四個案例進行細緻分析的過程中，將基督教與中國民間信仰

作為互動中的他者關係之複雜性完整而多維地呈現出來，並進一步從中揭示出中國民間社會意識構成中的基本要素，及其對兩者互動關係所起到的決定性作用。

本書第一章和第二章聚焦於晚清大量鄉村民間宗教信徒群體性皈依基督教的現象，分別從宗教社會學和文本敘事學的角度解讀「歸信」背後的原因：在特定歷史條件下的群體改教，不僅能以較少的社會資本獲得宗教補償，還由於民間教門與基督教這兩種具有強大經文傳統的宗教體系所呈現的象徵世界，在其神明形象、敘事結構和隱喻指涉層面都具有一定程度的可替換性。但是，兩者在救贖論層面所發生的分歧，又使得作為語言事件的改教現象充滿複雜性，其間「異中之同」與「同中之異」的張力，既為個體信仰選擇提供了「方便之門」，也同時豎起了一道排他性極強的「艱難窄門」。

第三章的研究對象是太平天國的宗教。筆者嘗試以互文性對話為理論進路，考察構成太平天國宗教之基礎的「丁酉異夢」所受基督教讀物《勸世良言》、《啟示錄》和《天路歷程》的影響。從文本的對話、主體的對話和文化的對話三方面，剖析洪秀全等人的原有意識層累在其對基督教文本進行解讀時所起到的決定性作用，並進一步呈現太平天國宗教與基督教及民間信仰（特別是廣西本土巫覡傳統）間的關聯和互動。

第四章提出的主導性問題是：義和團運動的爆發常被指與民間教門的煽動密切相關，而其基督教方式亦常被認為來源於民間信仰，是否真是這樣？由此引發的相關問題鏈是：義和團的反教意識根源何在？又以怎樣的表現方式出現？基督教在此過程中起到了甚麼作用？傳教士和教民以怎樣的行為方式回應義和團？此行為方式背後的信

仰意識又是甚麼？此章基於象徵人類學的基本研究視角，通過對義和團運動象徵文化結構的多層面分析，呈現反基督教意識的根源及其與民間信仰意識、內涵和儀式之間的關聯性，以回答這一系列環環相扣的問題。

第五章所關注的道院和一貫道是民國新興的統合性教門宗教，它們通過「五教歸一」甚至「萬教歸一」的主張，試圖將基督教納入自身信仰體系，並採用當時在各階層盛行的扶乩方式直接將「道」訓示出來。這種統合性教門宗教吸引了不少基督徒，形成與第一、二章所述民間教門信徒皈依基督教現象相反的基督教徒皈依民間教門的現象。這兩個饒有意味的現象正好構成了探討基督教與民間教門在互動過程中雙向皈依的完整圖景，也為第二章所指出的兩者在救贖論層面所發生的分歧，以及由此分歧造成的歸信現象之複雜性，提供了更豐滿的分析文本。

在此還需要對本書的兩位主角「基督教」和「中國民間信仰」作一說明。「基督教」在本書中主要指天主教和基督新教，「中國民間信仰」則在定義與範疇上充斥着許多混淆不清，反映出不同學者的研究立場和研究方法的差異性，有必要對此進行簡要梳理。

採用古典宗教學分類架構的學者認為，因為民間信仰沒有完整的經典和神統，儀式不表現為教會式聚集禮拜，而且象徵繼承了許多遠古的符號，所以不能和基督教、伊斯蘭教、佛教等制度性宗教相提並論。這種看法受達爾文理論影響，在十九世紀和二十世紀初期占主流地位。十九世紀末，荷蘭籍漢學家高延（Jan Jakob Maria de Groot）依據其在福建民間的調查寫成《中國宗教體系》

(*The Religious System of China*)，把民間的信仰和儀式與古典文本傳統相聯繫，認為中國民間信仰體系是一個系統化的宗教。¹受高延和功能主義人類學思想的影響，二十世紀六〇年代之後從事中國民間文化研究的學者均同意可以將中國民間的信仰和祭拜儀式看作一個完整宗教體系。²比如，王銘銘認為研究中國社會－文化的人類學者和漢學人類學者所理解的中國民間宗教主要包括：「（1）神、祖先、鬼的信仰；（2）廟祭、年度祭祀和生命週期的儀式；（3）血緣性的家族和地域性廟宇的儀式組織；（4）世界觀和宇宙觀的象徵體系。」³也就是說，「民間信仰」與「民間宗教」在社會、文化人類學者的研究中具有同義性，因為區分民間信仰和制度化的民間宗教，就不能從發生學的角度把握作為民間宗教、正統宗教存在之共同基盤的民間信仰與民間宗教、正統宗教之間的相互關聯。

在歷史學家眼中，「民間宗教」則更多是一個分類學的概念，主要指非官方的秘密教門（unofficial religious sects），也可以指正規的有文本傳統的道教、儒家哲學及佛教的民間散佈形態。⁴專門研究秘密教門的歷史學家認為民間宗教是「流行於社會中下層，未經當局認可的多種宗教的統稱」，這樣一來，也就是在民間宗教和秘密教門之間直接劃上了等號。⁵而甚麼是「秘密教門」？

-
1. J. J. De Groot, *The Religious System of China* (Leiden: E.J. Brill, 1892-1910).
 2. 王銘銘，〈神靈、宗教與儀式：民間宗教的文化理解〉，載王銘銘、潘忠黨編，《象徵與社會：中國民間文化的探討》(天津：天津人民出版社，1997)，頁 95。
 3. 王銘銘，〈中國民間宗教：外國人類學綜述〉，載《世界宗教研究》1996 年第 2 期。
 4. 參見歐大年，《中國民間宗教教門研究》(上海：上海古籍出版社，1993)。
 5. 馬西沙，《民間宗教志》(上海：上海人民出版社，1998)，頁 1。

那是早期民間教門研究所採用的概念，如一八八六年傳教士博恒理（D. H. Porter）和艾約瑟（Joseph Edkins）分別在〈山東秘密教門〉（*Secret Sects in Shandong*）和〈華北的教門〉（*Religious Sects in North China*）兩篇文章中將儒、釋、道三教之外存在的宗教信仰稱為秘密宗教或者教門。⁶之後，高延在《中國的教門宗教與宗教迫害》（*Sectarianism and Religious Persecution in China*）一書中，將民間宗教稱為「教門」（Sectarianism）。一九四八年出版的李世瑜的《現代華北秘密宗教》一書也以「秘密宗教」概念指涉民間教門。⁷二十世紀八〇年代以後的歷史學者則多以「民間宗教」替代「秘密宗教」，將對「民間信仰」的主要關注點集中於教門研究，其代表性著作有馬西沙和韓秉方的《中國民間宗教史》、梁景之的《清代民間宗教與鄉土社會》等。

目前，國內史學界和宗教學界對「民間信仰」及「民間宗教」的區分基本可以用金澤的概念釐定來表述：「民間信仰是根植於老百姓當中的宗教信仰及宗教的行為表現……民間宗教是扎根於民間的另一種宗教形態，它與民間信仰相比較，有着比較『堅硬』的組織外殼。在傳統社會中，有官方宗教（如國教或民族宗教），也有非官方的但佔據主導地位的宗教。」⁸金澤還進一步指出，民間信仰活動既具有民俗性，又具有宗教性；民俗性表現的是民間信仰「散」的一面，宗教性表現的是其「聚」的一面，這種「聚散」現象正是作為整體的民間信仰的

6. D. H. Porter, "Secret Sects in Shandong", CR17 (1886), pp. 1-10, 64-73; Joseph Edkins, "Religious Sects in North China", CR 17 (1886), p. 36.

7. 李世瑜，《現代華北秘密宗教》（成都：華西協和大學中國文化研究所，1948）。

8. 金澤，〈民間信仰的聚散現象初探〉，載《西北民族研究》2002年第2期，頁146-147。

基本結構。⁹所以，與其僵化地把某種民間信仰形式歸入民俗或宗教的學術範疇，不如把民俗性和宗教性視為民間信仰的兩種基本屬性。¹⁰金澤對於民間信仰「聚」、「散」兩方面屬性的勾勒，很容易讓人聯想起楊慶堃關於「制度性宗教」（Institutional religion）和「彌漫性宗教」（Diffused religion）¹¹的經典界說，前者有明顯組織、經典、教義，後者則沒有明顯的此三者，其宗教成分滲透於社會生活的各個層面，是民眾日常生活的一個部分。通過大量事實論證，楊慶堃得出結論，認為中國宗教的彌漫性不僅是一種外在的結構，更是通過豐富的神話傳說，植根於中國人觀念和心靈世界的一種精神特質：「從一個寬泛的視角，宗教會被看成一個連續統一體，從近似於終極性、有強烈情感特質的無神論信仰，到有終極價值、完全由超自然實體所象徵和崇拜並由組織模式來支撐的有神信仰。」¹²繼楊慶堃之後，李亦園在《宗教與神話》一書中，將楊氏「彌漫性宗教」的概念轉譯成「普化的宗教」，並強調這是中國傳統宗教信仰基本而重要的特色。¹³

筆者同意以上楊慶堃、李亦園和金澤等學者的觀點，認為民間信仰是傳統社會文化傳承的連續型宗教形

9. 同上。

10. 金澤，〈民間信仰：推動宗教理論研究〉，載金澤、邱永輝編，《中國宗教報告（2008）》，（北京：社會科學文獻出版社，2008），頁192-207。

11. 在二〇〇七年出版的《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》一書中，譯者范麗珠將“Diffused religion”譯為「分散性宗教」，但之後不久即提出「彌漫性宗教」更貼近詞義，將用於修訂本。詳見魏樂博、范麗珠等，〈制度性宗教 VS 分散性宗教〉，載《中國宗教研究年鑑 2009-2010》（北京：宗教文化出版社，2011），頁807-815。筆者亦採用「彌漫性宗教」這一譯名。

12. 楊慶堃著，范麗珠等譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2007），頁39。

13. 李亦園，《宗教與神話》（桂林：廣西師範大學出版社，2005）。

態，其內容是從人們精神意識活動中發展出的形而上學與實踐系統、宇宙觀與生命觀等有機整合的教義體系，彌漫發散在中國人生活的方方面面，其民俗性和宗教性水乳交融。至於歷史學家所理解的狹義的民間宗教，如無為教、弘陽教、八卦教等等，也包含在此民間信仰形態中，屬於從其中生發而出的「有着比較『堅硬』的組織外殼」和經典系統的宗教形式。而對民間信仰的不同稱謂——「民間宗教」、「秘密宗教」、「教門」、「新興宗教」或「地方宗教」——背後實則糾纏着西方學術變動對中國研究模式的影響、複雜的意識形態和社會文化功能導向等因素。¹⁴筆者在此不擬對這些名稱做學術史脈絡及其背後各種觀念的系統分析，而是統一採用「民間教門」這一名詞來指代官方許可的儒、釋、道之外的，具有一定組織形態和經典傳承的信仰與實踐。當然，正如馬西沙所言，民間教門與儒、釋、道等正統宗教之間並沒有不可逾越的鴻溝，¹⁵在與官方正統宗教的創造性緊張中，兩者有着「同生共長的連體關係」，¹⁶故在信仰和實踐上都有重疊的部分。

綜上所述，本書從廣義上理解「民間信仰」一詞，具有一定組織形態和經典傳承的「民間教門」亦是其組成部分。此「民間」，主要是從場域上與官方正統體制相區隔，並非將屬於正統體制內部的信仰活動，特別是其信仰意識機械地排除在外。從信仰人群來看，雖然此「民間」主要指與精英士大夫相對的普通人群，但同樣

14. 具體論述可見孫英剛，〈跨文化中的迷惘：「民間宗教」概念的是與非〉，載《學術月刊》（2010年11月），頁21-27。

15. 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁2。

16. 同上，頁11。