書 評

盧 啓 明*

Paul R. Katz

Religion in China & Its Modern Fate

Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2014, xvii+241 pages.
ISBN 978-1-61168-543-5

作者康豹（Paul R. Katz），普林斯頓大學東亞系博士，任職中央研究院近代史研究所，學術領域為中國和臺灣的宗教社會史、道教史，近期的研究計畫之一為「近代宗教與族群關係之演變：以湘西地區的道教跟苗族之互動為討論中心」。

本書緣起於 2012 年作者應邀以色列歷史學會（Historical Society of Israel）的紀念講座（The Menahem Stern Jerusalem Lectures）後集結的演說內容，也是與法國學者高萬桑（Vincent Goossaert）合作的部分成果，旨在探討 1898 至 1948 年間的浙江和上海一帶，傳統宗教如何蛻變成現代全球文化的面貌，並藉此透視中國的現代化與現代性。

本書透過三個角度，力圖將宗教信仰視為理解近代中國歷史的核心。第

2015 年 4 月 29 日收稿，2015 年 11 月 16 日修訂完成，2015 年 11 月 30 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學歷史學系博士生、臺灣神學院歷史資料中心研究助理。

Lu Chi-ming is a Ph.D. student in the Department of History at National Taiwan Normal University, and a research assistant in the Archival Center at Taiwan Theological College and Seminary.

一，考察廟宇面對不同的衝擊時，在社群結構產生的變化。第二，觀察知識的革新及其如何形塑宗教出版業。第三，探討近代中國聞人虔信的宗教生活。本書也特別介紹民初基督教文化對時代背景的影響，包括：一、信教的官員或文人為數不少，例如首屆國民大會就有 60 位（22%）教徒。二、基督教深耕宗教教育、傳播媒體、社會事業（本書的三章也約略呼應這些主題），並帶動各宗教仿效之。三、當時知識分子最大的改變在於「思想」層面，並擷取歐美對「宗教」的觀念，認為華人傳統的信仰體系是造成中國傾頹的主因。以下先摘述各章內容再與之回應。

第一章「國家之於社會：寺廟破壞運動」，作者綜覽 1898 至 1948 年間針對傳統宗教信仰的各種時勢，包括廟產興學、破除迷信、風俗改良、新文化運動、新生活運動等，並考察民間的正反態度。¹

本書指出，北伐後的十年間，是近代中國透過公權力破壞寺廟的高峰。斯時，當局採取歐美對「宗教」的觀念，以規章界定「合法」與否，例如喧騰一時的「神祠存廢標準」，就要求裁撤「淫祠」，只保留先哲宗祀。另有「破除迷信之意義和辦法」標榜民族意識，企圖重塑習俗，例如門神改用岳飛、文天祥等。政府希望一舉掌握宗教的解釋權，插手民間社會，以便應付軍閥勢力、農民抗爭、日本進逼的多事之秋。當然，五四運動和新生活運動強調民主科學的思潮，亦有推波助瀾的影響。當時，為迎合「改良」的時勢，各方人士紛紛競逐文本的解釋權，例如 1929 年的《破除迷信全書》就將風水、卜筮、廟宇等同視之；但也有戴季陶、顧頡剛等知識菁英主張保留「民俗文物」。種種現象反映了權力對宗教的支配，或國家與地方爭奪象徵性資本。同時，基督徒、婦女、傳播媒體、行會組織、城市知識分子等，都主動表達正反意見，影響力不容忽視。此外，新興的「救世團體」如道院、同善社、一貫道等，也致力於「重構」宗教生活，並以行善、扶鸞獲得民心，在菁英／民衆、制度／擴散等宗教分類之外，走出一條路。

本書強調，從最早張之洞〈勸學篇〉以降，很多人並未區分「廟產興學」

1 相關研究見：Paul R. Katz, "'Superstition' and its Discontents: On the Impact of Temple Destruction Campaigns in China, 1848-1948," in Paul R. Katz & Shu-fen Liu, eds., *Belief, Practice and Cultural Adaption: Papers from the Religion Section of the Fourth International Conference on Sinology* (Taipei: Academia Sinica, 2013), pp. 605-682.

和「毀廟辦學」的差異。起初被鎖定的是資產豐厚的佛教寺院，但它們卻獲得認可為合法的「宗教」而納入國家保護傘，於是矛頭就指向地方廟宇，後來因「迷信」被裁撤的祠壇，規模都較小。到了 1930 至 1940 年代，因戰火波及和經濟不振，寺廟破壞運動又更擴大。不過，本書指出「毀廟」也有模糊性，不一定是建築、神像或祭典，各地日常生活被影響的層面也都不同，且「反迷信」有時只發生在城市，或被當作「現代性」的同義詞，惟人們仍然可以前往鄉村求取宗教生活。

第二章「時代與文字：宗教出版業的新形式」，作者認為，在 1898 至 1948 這五十年間，寺廟受到打擊，但宗教出版業卻方興未艾，信眾運用不同的傳播媒體，使宗教呈現本土性和公眾性。因此，研究宗教出版業的流通方法、文本形式、承載資訊、閱聽人士及歷史意義，將更能瞭解整體的面貌。

本書談到，清末傳教士引進新的印刷技術，大量精美又廉價的紙本紛紛問世，搭配白話文和圖表，使宗教出版業蔚為潮流，印刷普及造成的旋風，情景宛如歐洲宗教改革時代。影響所及，和「視覺」相關的藝術、展覽、圖像甚至電影都蓬勃發展。以佛教為例，民初有三百種刊物相繼流通，尤其弘化社、上海佛學書局致力刊布經典，相當層面重塑了佛學的思潮和實踐。至於道教和新興救世團體的期刊也不一而足，當期刊物總數上看一萬份之多。儘管如此，當時的識字率和購買力有限，出版業若缺乏贊助，很難長期經營。因此，上海佛學書局等業者就致力募集資金，拉攏人脈，也盡量將出版業標榜為「作善事、積功德」，同時廣開海內外據點甚至電臺。有趣的是，部分業者訴求「歡迎翻印」結緣品來廣開印量；有些則針對寶卷採取「版權所有」的策略，這些現象使宗教出版業流露現代商業的氣息。

本書進一步討論宗教知識的產出。出版業的興起有助於教義的傳布。以上海明善書局的目錄所示，從 1932 至 1935 年書目成長三倍多，宗教知識的分類體系也不斷擴充，經營者也致力於收集、傳播這些廣大的宗教作品。而這些知識系統提倡道德操守、自我修行，事實上也啓迪信徒，尤其是女性的教育和保健。經營運作方面多半分工甚詳，如明善書局就設有流通、承印、翻印、編輯等部；精確計算開銷、印量和郵資，兼營佛像、繪畫等宗教文物，儘管強調「不求盈餘、只求打平」，但已有營利機構的模式。傳布網絡方面，誦讀或圖像的作品比純文字者傳播更廣；但流通的品項要配合出版者或代理

商的考量，不全然反映大眾的喜好，例如明善書局就建立長期合作的通路，確保銷售目標，甚至泉州的善書流通處，還影響了臺灣的宗教出版業。

第三章「亦俗亦聖：近代中國聞人的宗教生活」，作者透過王一亭（1867-1938）的宗教信仰探討時代潮流的課題，並考察都市化中國所展露的現代性。² 王氏生於上海，少時家窮喪父，由叔父贊助就讀私塾。1880 年成爲裱框店怡春堂學徒，認識不少知名藝術家，並開始習畫。1902 年任大阪商船株式會社買辦，資產漸增。1908 年成立通泰銀行，事業擴大。1911 年偕長子孟南響應同盟會革命，開始接觸政治事務。1913 年，參與二次革命，被袁世凱通緝，更目睹宋教仁被暗殺。晚年重心轉向慈善事業，活躍於華洋義賑會等組織廿餘年。

本書論及王一亭篤信觀世音菩薩，1913 年開始普陀山的年度朝山並潛心繪製佛像。其後和康有爲、富商哈同成立華嚴大學，1916 年正式皈依，結識高僧太虛和印光。在 1910 至 1930 年佛教快速現代化和制度化時，他身爲國家級佛教團體和居士協會的要角，更透過蔣介石爲其組織立案。1931 年後因人事傾軋，轉而提倡賑濟救助，影響力延伸到日本。綜觀其一生可謂堅定的佛教信仰者。此外，王氏也兼容各種宗教，除參與扶乩和救世團體，皈依濟公，積極投入中國濟生會、天德教、世界紅卍字會的活動外，亦爲道教覺雲壇的要人。同時，還參加美國傳教士李佳白（Gilbert Reid）的尙賢堂和慈善活動。要之，在王氏身上，看得到傳統、現代及宗教多樣性的融合。

全書結論指出，中國宗教傳統在變遷的年代中，仍有自己的生存方式，無論是適應、妥協、革新，或兼有之。在這當中，「行動」比「教義」扮演更重要的角色，換言之，虔誠其實是透過自發性的行爲展現出來。同時，經濟和科技的進步，不會減弱宗教生活的發展，廟宇仍然是常民文化的中心，無論面對的是資本主義或民族主義，宗教總是能與現代的潮流產生匯合。

由以上概述可知，本書具有靈活的觀點，呈現大、中、小的研究視域：就菁英而言可顯示他們對廟宇的迎拒、知識的傳布及城市宗教團體的參與。從微觀到巨觀，兼容並蓄，搭配豐富的「民族誌」式的考查，既能提出一家

2 相關研究見康豹（Paul R. Katz），〈一個著名上海商人與慈善家的宗教生活：王一亭〉，收錄於巫仁恕、林美莉、康豹主編，《從城市看中國的現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，2010），頁 275-296。

之言，又有個案研究，可說是頗佳的研究取向。本書的三個論題：民間宗教受衝擊時的轉型、宗教知識的產生、知識分子的宗教實踐，補足了當前學界較少關注的領域。再者，本書還提出許多未來的課題，例如寺廟破壞運動的組織性和交疊性為何？有無延伸到漢人以外的族群？（頁 56-59）或是宗教知識的分類體系的多樣性如何交織、競合？它們又有什麼變化和延續？（頁 107-108）可謂甚具開創性。

以上是本書優點的舉隅，接著也嘗試提出一些回應。

1. 研究範圍和章節安排

本書《中國宗教及其當代命運》的旨趣之一，是希望探討寺廟儀式（temple cults）經過 1898 至 1948 這五十年間的衝擊後，為何在 1980 年代起還能重整旗鼓，究竟為何造成宗教的復甦、衰微或適應大環境的變動（頁 18）。然而，或許是演講稿集結的因素，時間斷限比較跳躍，書中主要聚焦清末民初的宗教變遷，除了幾處如第一章的延伸研究觸及 1950 年代共產治下的宗教概況，還有結論提到晚近中國政府漸能接受「民間信仰」的文化政治功能，其餘發展較少探討。

本書點出中國的宗教生態從「近代」直指「當代」。但筆者以為，其實中共建政後對宗教信仰的態度張弛不一，從「鴉片論」到「適應論」，各時期的改變很大。文革以後，中國主要的發展是從集權過渡到威權，而 1980 年代以降的改革開放政策，更是促成中共黨國與社會關係的根本變化，儘管政權對社會的影響力稍減，但仍然在控制與放任間，尋找與民間社會的新關係。³ 所以，當代宗教勃興的背後，究竟作了哪些調整，如何為了生存而接受黨國的領導，並隨政治目標來進行「革新」，這些細緻的面貌仍有探討空間，可以更讓吾人瞭解中國宗教生活的深厚根基，在快速改變的腳步裡，未因現代化而衰退，反而更加旺盛。

另外，本書時常引入臺灣的處境，例如日治初期的宗教政策、1980 年代宗教興盛等，作為對比（頁 65-67）；結論也談到一些比較性的關係。就某些層面來看，這確實可以共觀華人宗教文化的延續與變遷。但在研究框架的設定上，似乎起初就可擴大之。此外，即便不論政治正確的問題，戰後六十餘

3 邢福增，《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，1999），頁 12-16。

年來，兩岸的發展有所差異，因此能否以臺灣為例來說明整個中國，頗值得玩味。

2. 世俗化 (secularization) 的詮釋

研究指出，世俗化的方法論源於社會學，要點有三。其一，認為「現代化」導致宗教的社會性意涵降低，主流宗教的影響力式微；宗教偏向個人行為，漸漸不再是社會組織的基礎環節。其二，近代國家不再將正當性奠基於宗教性的敘事或儀式，並減少干預宗教，甚或兼容並蓄，與宗教組織保持距離。其三，固有的神聖觀和宇宙觀可能會被打破。世俗化的範式是當代研究政教關係的主流，能使吾人比較各種經驗，又能反思自身情況的獨特性。當然，此一方法論的爭議很多，顯而易見的缺失就是某些中央政府一再堅稱已經成功貫徹世俗化，但實際社會並不盡然，呈現出「世俗化國家」與「非世俗化社會」的不協調。套用到中國的處境，離世俗化仍有一段距離。⁴

作者雖然觀察到中國宗教世俗化的腳步和西方並不相同，注意到潛在的合法性和政治性意涵，也指出「世俗化」是個棘手的概念，和學界的反對見解。然而，本書參考宗教化 (religionization) 或基督教世俗化規範模式 (Christian-secular normative model) 之時，雖然避免了和該方法論正面交鋒，但在描述上還是不夠盡善盡美，容易讓人產生「用『世俗化』方法切入，卻得到『非世俗化』結果」的錯覺。為此，或許有必要開門見山就介紹該研究方法的優點和限制，以及本書如何與之對話。例如高萬桑就清楚指出，世俗化範式雖然犀利，但在解釋農村的宗教信仰時，掣肘仍多。近代華人的地方信仰依然是社群生活的中心，廟宇組織牽動政治活動，宗教團體是基層行政單位賴以進行公共規劃的管道。此外，本書也嘗試以近代中國處境來檢視韋伯學說，思考「脫魅 (disenchantment) 若是現代性的關鍵，知識分子有無必要漠視宗教」的命題。然而，筆者以為從一個社會學的觀點很難完整描述歷史學的複雜性，且吾人更想知道的是，這其實不是單一個命題，究竟哪些符合，哪些歧異，裡面還有待作者逐一點出。

筆者認為，正因為近代中國呈現特殊的面貌，因而值得研究，清末民初

4 高萬桑著，黃郁璇譯，〈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(2006.12): 179。

的知識菁英可以說是選擇性地使用「世俗化」概念的一部分。用本書的話來表達：他們意識到現代社會逐漸從一個大的整體分化為政治、經濟、法律等獨立的次系統 (autonomous subsystem)，宗教也只在自身領域內才有影響力。但要注意的是，這又不等於去精神化 (despiritualization)，因為宗教信仰仍然是他們安身立命之所在，更有意思的是，他們的世界觀 (world view) 不斷經歷拆毀又重建的過程。

近代中國在「世俗化」的歷程出現擺盪，不令人意外。既有研究顯示，以所謂西學為例，清末民初是整個知識體系劇烈變動的時期，但西學一時無法提供足夠的思辨資源，時人仍會回到傳統尋找養分，尤其歐戰使西方價值鬆動，中國傳統道德又獲得抬頭的機會，所以就算是新文化運動推行之時，還是有不少宋明理學的修身者。⁵ 另外，民初城市生活中的「科學」概念，也具有類似的模糊性，呈現一個多元而游移的範疇。科學和宗教、經濟和媒體交織互動，形成人們消費「現代」、「知識」之情景。⁶ 扶鸞亦然，有人認為是「假借神明」的作品，有人卻作為應付文化環境急速變遷的工具，甚至以「現代文明」的道德傳統自居。⁷ 總之，「多元性」使中國的傳統事物和外來文化匯流交融，有時雖有衝撞，卻時常綻放出新的光彩。⁸

唯以上所列有待討論之處，並不能妨礙本書的價值和成就。作者勾勒了極佳的研究取徑，開創許多課題與討論空間，揭示許多概念的運用，提供近代宗教史和地方史一個值得參考的研究範式。

5 范純武，〈民初儒學的宗教化：段正元與道德學社的個案研究〉，《民俗曲藝》172 (2011.6): 192。

6 黃克武，〈民國初年上海的靈學研究：以「上海靈學會」為例〉，《中央研究院近代史研究所集刊》55(2007.3): 104。

7 宋光宇，〈評 David K. Jordan 與 Daniel L. Overmyer 著 *The Flying Phoenix: Aspects of Sectarianism in Taiwan* 《飛鸞：臺灣民間教派面面觀》〉，《新史學》1.2(1990.6): 156。

8 盧漢超，〈評巫仁恕、康豹、林美莉主編，《從城市看中國的現代性》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》72(2011.6): 198。