

溫州基督徒與 中國草根全球化

◎ 曹南來 著



香港中文大學出版社

open access

本書電子版為開放取用圖書，在遵守相關授權條款的前提下，公眾可以免費閱覽、下載和傳播。開放取用電子書的出版獲得香港中文大學圖書館的資助，特此致謝。

建議引用格式：曹南來著：《溫州基督徒與中國草根全球化》，香港：香港中文大學出版社，2017。DOI: 10.978.988237/0081

This book is freely available in an open access edition thanks to funding from The Chinese University of Hong Kong Library. It may be read online, downloaded, and shared under the terms of a Creative Commons (CC-BY-NC-ND 4.0) license.

Suggested citation: Nanlai Cao, *Wenzhou Christians and the Grassroots Globalization of China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2017. DOI: 10.978.988237/0081

溫州基督徒與中國草根全球化

溫州基督徒與 中國草根全球化

曹南來 著



中文大學出版社

《温州基督徒與中國草根全球化》

曹南來 著

© 香港中文大學 2017

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-988-237-008-1 (平裝)
978-988-237-980-0 (電子書)

出版：中文大學出版社
香港新界沙田·香港中文大學
傳真：+852 2603 7355
電郵：cup@cuhk.edu.hk
網址：www.chineseupress.com

Wenzhou Christians and the Grassroots Globalization of China (in Chinese)

By Nanlai Cao

© The Chinese University of Hong Kong 2017
All Rights Reserved.

ISBN: 978-988-237-008-1 (paperback)
978-988-237-980-0 (ebook)

Published by The Chinese University Press
The Chinese University of Hong Kong
Sha Tin, N.T., Hong Kong
Fax: +852 2603 7355
E-mail: cup@cuhk.edu.hk
Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong



本書電子版採用創用 CC 授權條款 CC-BY-NC-ND 4.0，提供免費閱覽和下載，具體使用條款請參見：<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The digital edition of this book may be downloaded and shared under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND 4.0). For information about this license, see <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

DOI: <https://doi.org/10.978.988237/0081>

從拆十字架風波說起

近年在國際宗教舞台上最為引人注目的中國基督教群體，當屬溫州基督教。因教會與信徒數量眾多，溫州素有「中國的耶路撒冷」之稱。一場清拆違章教堂與十字架的風波更把溫州基督教推到了國際媒體的鎂光燈下。2014年4月28日，在全球媒體的注視下，溫州當局不顧上千名從四面八方趕來的溫州信徒攔阻，強拆了位於永嘉縣郊甌北區近萬平米的三江教堂。官方給出的理由是「建築違規，建築面積大大超過審批面積」。以這一事件為開端，此後發生的一系列事件都向著不利於中國基督教的方向發展。《中國紀檢監察報》發表署名文章，重申「堅守黨員不能信教」的鐵律。¹ 該文通報了近期溫州市委處理基層黨員中隱性參教信教問題，再次強調無神論對黨建以及純潔黨的隊伍的重要性。幾乎在溫州開展黨員信教情況排查、清退和「黨員不信教承諾」活動的同時，浙江省民族宗教委員會與省建設廳出台了極為細緻地規範宗教建築尺寸和風格的〈浙江省宗教建築規範（試行）〉，其中對基督教十字架的大小、顏色和放置位置都提出了具體要求。² 在這一背景下，溫州掀起了一場拆除和整改被指不合官方規範的十字架的運動，幾百甚至上千個十字架從教堂建築頂端被拆除。儘管這一新規章措施指向的是在起始於2013年的「三改一拆」（改造舊住宅區、舊廠區和城中村改造以及拆除違法建築）

實施過程中所涉及到的宗教建築，但海外媒體與當地信徒大多將之與官方對基督教的打壓聯繫在一起。在他們看來，十字架是基督教信仰的核心標誌，對十字架的限制與拆除無異於是對基督教群體的公開羞辱。這似乎暗示了改革開放以來，中國基督教的高速發展已經走到了一個十字路口。

儘管官方一再否認對其專門打壓基督教的指控，中國社會中政教之間的張力無疑在這場不期而來的風波中浮於表面。³ 此次對基督教會的管控與以往的最大一點不同是，受影響的堂點基本上是體制內三自愛國運動旗下的具有完備手續的「三自教會」。最著名的例子就是前文提到的三江教會。該會教堂嚴重超標的設計、西式的建築風格以及頂端聳立的引人注目的十字架，都使其未能在「三改一拆」中倖免。2014年正值中國基督教三自愛國運動委員會成立60週年，學者與教界人士一起共商深化三自愛國運動之際爆發的這場風波，顯得極不尋常。2015年上半年，事件發展到對基督教十字架專項治理和清拆，這更令很多人始料未及。不僅引起廣大信徒不滿，就連一向採納和維護官方立場的浙江省基督教協會也公開發表抗議強拆做法的聲明，同時也因此使其自身深深捲入了這場風波中。其間，浙江省基督教協會就曾於2015年7月向浙江省民族宗教委員會發出公開信，批評政府行為有違宗教信仰自由的憲法原則。但隨後，協會的公章即被省政府沒收，從而失去了對外發聲的制度管道。而早在2014年7月，天主教溫州教區主教朱維方即發表了題為〈不要怕，只管信！〉的牧函，向教區全體神父和教友表達了對拆違事件的強烈不滿與關切，將之稱為「文革之舉」。⁴

中共總書記習近平在2015年5月召開的中央統戰工作會議與2016年4月的全國宗教工作會議上都曾強調，積極引導宗教與社會主義社會相適應，必須堅持中國化方向。⁵ 而對「中國化」的強調，多被坊間解讀為主要是針對「洋教」色彩較濃的基督教與伊斯蘭教。如果說1954年正式成立的中國基督教三自愛國運動委員會是基督教

中國化在國家政治層面上的表達，那麼這次的拆違運動是否是對基督教發展在地方社會還不夠中國化的一個官方警示？如果不是像眾信徒與海外媒體那樣將之孤立地視為一場鎂光燈下直白簡單的政教衝突或東西文明衝突，我們或可把視野擴大到中央對地方政治全方位的系統整治工程。根據永嘉縣副縣長戴曉勇事後對媒體的公開介紹，三江教堂的拆除是按照省委省政府「三改一拆」的部署要求進行的，而非由溫州當地政府主謀。改革時期溫州基督教的復興，很大程度上得益於地方政治與商業精英在宗教領域的合作與協商。用12年時間、耗資三千萬、建築面積超標四五倍的三江教堂在集資與建造過程中明顯得到了溫州官員「少批多建」的鼓勵或默許，富有改革精神的地方官員旨在利用大教堂項目吸引海外投資和展示開發區的開放性，而他們在事發後也為此付出了代價。⁶ 一向與地方政府保持良好關係並佔據教會領導地位的中年男性商人老闆基督徒在整個運動中，則保持相對沉默的姿態。⁷

改革時期，舊城改造中的「拆建」在很大程度上構成了中國政府追求經濟現代性的核心景觀 (spectacle of modernity)，體現了空間維度的國家發展觀。⁸ 在這一空間現代性 (spatial modernity) 的框架下，拆遷導致的官民衝突與民間維權已近乎常態。拆教堂與十字架並不能簡單倉促地被視為反教運動。⁹ 圍繞「拆」的現象，有遠比政教關係表象更為雜糅多重的地方權力關係格局與行動主體在起作用，而這一政教衝突形式僅是這一複雜地方政治現象的冰山一角。改革時期的市場經濟啟動了溫州民間的「禮儀經濟」 (ritual economy)，修建教堂的熱潮與民間廟宇和儀式的競爭性發展一脈相承，反映了傳統儀式生活的歷史回潮與現代消費主義的物質追求。¹⁰ 大量西式華美的教堂建築的出現，離不開改革後新興的商人階層與海外華僑的資金支持。同時，建堂的空間實踐也成為這群「老闆基督徒」獲得地方權威和精英地位，以及構建等級化道德經濟 (moral economy) 的重要管道。¹¹ 在這一背景下的「拆十」反映的是世俗空間現代性下，國家

對地方儀式生活的積極「拆遷」(displacement)。類似的情形早在改革初期就有出現。80年代中後期，政府在經濟騰飛的溫州大力推行移風易俗運動，來強化其因對外開放而漸趨弱化的意識形態領域領導權。¹² 或許我們將此次事件視為是十八大以來中央在「全面從嚴治黨」與高調持續反腐大背景下強化地方控制、重塑地方政治經濟秩序與生態的一種努力，更為全面和恰當。因為這一事件並非孤立進行的，國家力量的整肅幾乎發生在政治、經濟、社會與文化教育的方方面面。¹³ 除了通過限制十字架這一神聖象徵，從而起到阻止地方政治及商業精英參與基督教的效果；整治官員幹部中流行的「迷信腐敗」圈子和網絡，也被提上了地方黨建的核心議程。¹⁴ 有中國社會科學院研究報告指出，浙江省「三改一拆」風波對貼著「迷信」標籤的民間宗教場所的打擊破壞程度，很可能遠甚於基督教場所。¹⁵

從政治生態的角度來看，圍繞十字架所展開的象徵性衝突更多地牽涉了現代性國家力量對地方社區自主性以及宗教禮儀經濟的滲透。「拆十」運動並非像文革時期那樣要消滅中國基督教，而是抑制其在地方的社會組織形式，即以當地教會為基礎的文化的權力網絡(cultural nexus of power)。¹⁶ 國家通過宗教管道來治理地方社會的實踐並非現代的發明，它可以上溯到一千年前的宋朝。歷史上，通過將民間信仰官方化(如關帝與天后的信仰)，將「異端」納入祀典的價值體系，帝國不僅擴大了統治基礎，同時扮演了一個宗教權威的角色。¹⁷ 近代以來，對於受西方世俗化觀念與進化論影響的政治精英來說，不管是基督教、佛教、道教還是民間宗教形式，植根於地方的宗教傳統本質上都成為了國家現代化發展的一大障礙。¹⁸ 在某種程度上，浙江「拆十」背後的深層文化邏輯可追溯至清末民初江浙地區以「廟產興學」和「破除迷信」為標誌的寺廟破壞運動，兩者皆旨在重塑家國之間的地方公共空間與地方精英群體，並具有相似的排他性現代精神與激進理性民族主義特徵，即認為地方社會及知識體系是落後的和倒退的，無助於國家建設與民族復興，需要從上至下的強力改造。¹⁹

正因如此，從中國歷史發展角度來說，發生在今天溫州的事件也具有了普遍性。即使最終我們很難有確切證據知曉這一事件在多大程度上從一開始就是針對基督教會的，但從近些年來中央政府力推傳統文化作為其新的執政合法性來看，要求基督教推行「中國化」無疑是在經濟高速發展過程中填補意識形態真空的有效民族主義舉措。²⁰ 推崇傳統文化及所謂的中國價值（尤其是儒學）這一硬幣的另一面，則是對西方影響和滲透的加倍防範和抵禦。²¹ 例如，2014年聖誕節前，溫州市教育局通知要求各級院校不在校園內舉行任何與聖誕主題有關的慶祝活動，目的是希望學校能對傳統節日引起重視，使傳統文化走進校園，這使溫州迎來近年來「最冷清聖誕」。²² 也許在這一時間節點上，突如其來的打擊基督教運動並不該令人太過意外，畢竟基督教的跨國界和跨區域流動性與組織性對中國大一統式的政治權威帶來潛在的挑戰。然而，正如本書所要指出的，不管是作為洋教還是本土化的地方宗教，基督教已經成為中國全球化過程的一個重要維度，「零和博弈」的傳統治理方式既不符合現實狀況，也將無助於宗教與社會的進一步融合。

海外媒體對「三改一拆」風波鋪天蓋地的持續報導表明，溫州基督教已經成為全球宗教領域裡的一個顯目的議題。一段時間內，對中國宗教自由狀況的悲觀性評論鋪天蓋地而來。²³ 這與筆者在2011年出版的 *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* (中譯本《建設中國的耶路撒冷：基督教與城市現代性變遷》，2013) 一書結論中對市場化、城市化和中央權力下放環境下基督教發展相對自由的預測表面上似有不同。²⁴ 然而，如果我們將目光超越媒體鎂光燈，移到日常框架下的中國基督教，就會發現它的複雜性與創造性並不能在一個政教關係的單一制度性框架下得以完整合理地解釋。²⁵ 不可否認，當代中國宗教實證研究的取向較易受到國際宗教自由話語的形塑。²⁶ 但是，社會的整體結構變遷往往比特定時期內的反宗教政令和措施對人們的宗教實踐影

響更為深遠。²⁷ 家庭經營狀況的變遷對以家戶為單位發展的溫州基督教的影響即是一顯著例子。2011年在溫州發生的「民間借貸危機」對以家庭場所為主發展的溫州基督教造成不小的衝擊，²⁸ 不僅使一些牧者和信徒深陷民間高利貸，還因為在個人名下的家庭聚會場所被法院以還債名義強行查封和拍賣，導致一些家庭教會失去了自己的「教產」。²⁹ 這一現象因為不屬於國際宗教自由領域中的政教關係事件，而未得到學界及媒體的足夠關注。今天這一緊張局面尤其不應使用地方政教關係的框架進行解釋，儘管隨著曾被地方政府稱為樣板工程的三江教堂的拆毀，政教衝突成為這一時期政教關係的顯性特徵。對於突發性或偶發性事件來說，其意義往往可以被從不同角度進行快速解讀，並時常會被納入不同的政治、社會與宗教議程進行理解，但這類矛盾與對立事件不應該成為我們分析政教關係或認識中國社會的常態性座標。與其糾結於單個事件的標誌性意義，不如關注社會變遷如何潛移默化地影響群體與個體的微妙處境。在一個擁有深厚歷史底蘊與區域多樣性的社會中，只有通過長時段的詳實的民族誌田野研究，才能將宗教生活的內在活力與曲折放置於特定背景下，進行深層的再現與審視。

這次溫州的拆除宗教建築事件與2000年在浙江發生的「拆違打非」運動都不是地方政府主導的（儘管是其執行實施的），而與省一級或更高層級政府的政令有關，其根源在於區域與地方治理的特殊政治構造（political configurations），是發生在中央與地方關係框架下的突發事件。在這次針對基督教的「三改一拆」風波中，上級政府對溫州當地相關主管官員進行了問責與處理，其拆除的對象集中於國道、省道等交通幹道及機場周邊的十字架。³⁰ 這就從一個側面說明問題癥結不在於當地政府，而是要滿足和控制由上級派來檢查的工作組的視覺印象。在溫州地區經濟最發達的柳市鎮，當地官員即一度採用靈活彈性措施以避免捲入拆十字架的運動。據溫州一位牧師引述一位鎮官員對其上級的話說：「我們鎮政府與教會信徒這麼多

年培養出來的和諧關係是很不容易的，我們不能一下子就把它破壞了。」³¹ 這種政府由上及下的強力管制措施與運動式執法實踐所導致的群體反抗無疑使溫州基督教一時變得政治化，但這只是改革開放後宗教復興大勢中的插曲，並非第一次，也可能不會是最後一次。這一現象與魏樂博 (Robert Weller) 所謂國家在宗教治理中實行的「處境化實驗」(contextual experiment) 相關，這種經常「睜一隻眼，閉一隻眼」的管理模式旨在給快速發展的各類地方宗教組織以潛在的威懾與行政壓力。³² 即使這次「睜兩隻眼」的運動式執法在一時能夠有效地限制宗教的公共角色與表達，但並不會將彌散於草根社會經濟實踐中的以家戶為基礎的宗教性 (religiosity) 剝離出來。³³ 國家抑制民間社會團體發展的意外後果，其實是使得具有高度組織性與內部團結的基督教會在地方世界以及跨國界過程中越發承擔了其他市民社會組織的不少功能。正如本書將要描述的，在個人素質提升、家族治理、移民適應、青少年社會化、民間慈善等方面，溫州基督教都體現了對現代化和全球化境況的高度適應性及融合度，並由此架設了一座連接家庭私人領域與宏觀政治經濟結構 (國家與市場) 的道德橋樑。筆者對溫州基督教的人類學田野研究始於 2004 年，本書講述的是一個媒體鎂光燈之外的溫州基督教，它在全球化時代的發展、變遷與影響。對這些問題的深入瞭解，將有助於我們認真回望「三江教會」風波的警示，準確把握全球化時代中國宗教的變遷路徑，更好地展望其發展前景。

註釋

- 1 顧遠山：〈堅守黨員不能信教的鐵規矩〉，《中國紀檢監察報》，2015 年 5 月 24 日 (http://csr.mos.gov.cn/content/2015-05/24/content_7908.htm)。圍繞「紅色宗教徒」與黨員入教問題在政界學界也存有頗多爭議，其中尤為值得注意的是強調統戰實踐的思路與歷史處境化考量的觀點，見卓新平：〈論積極引導宗教的現實意義〉，《世界宗教研究》，第 1 期 (2016)，頁 1-9。

- 2 〈浙江省宗教建築規範（試行）〉發佈於浙江省民族宗教事務委員會網站 (<http://www.zjsmzw.gov.cn/ueditor/net/upload/file/20150505/6356643193431932822827263.pdf>)。
- 3 客觀地講，我們仍缺少證據將這一政教張力的表象歸結為國家打壓基督教的本質，畢竟這與慣常國家打壓宗教或「邪教」的方式不同，本書也無意圖對這一突發事件本身進行全面分析。因涉及政府內部決策過程，在無法獲得可靠和充分資訊的情況下，憑藉公開的文本與歷史資料得出任何結論都須審慎。從政教衝突角度對「拆十」事件的詳細解讀，可參見邢福增：〈拆十字架的政治——浙江省「三改一拆」運動的宗教—政治分析〉，《道風》，第44期（2016年春），頁25–59。值得一提的是，溫州歷史上曾有幾波拆教堂運動，如2000年整治非法宗教的「拆違打非」運動，為了遏制宗教場所發展過多過濫的情況，政府炸毀了多間未登記教堂，但這並未使溫州教會的「建堂熱」在整體上降溫，反而促進基督教的空間增長。參見鍾智鋒：〈波動的政教關係與基督教在當代中國的發展〉，《道風》，第44期（2016年春），頁137–140。也可參見溫州教會內部人士對政教關係波動的觀察，舍禾：《中國的耶路撒冷：溫州基督教歷史》（台北：宇宙光，2015），頁638–647。就溫州政教關係議題，較為深入的動態歷史分析，可參見朱宇晶：《國家統治、地方政治與溫州的基督教》，博士論文（香港：香港中文大學人類學系，2011）。溫州家庭教會老一代領袖鄭大同長老公開出版的個人見證集提供了以第一人稱陳述的溫州政教關係史料，參見鄭大同：《蒙福之路》（香港：循道衛理中心，2010）。
- 4 該牧函文本可由香港天主教研究機構「聖神研究中心」的網站 (http://www.hsstudyc.org.hk/big5/china/chdoc/wenzhou1_sim.pdf) 獲得。
- 5 在這裡，基督教中國化已不僅是對特定歷史過程的事實性描述，而是被提升到一項宗教工作的高度，即政界、教界與學界如何共商推進並實現這一別無選擇的目標。基督教中國化這一概念最早由學界提出，隨後得到政府背書並被壟斷了詮釋。2012年初在北京舉辦的「基督教中國化研究」專家座談會上，學界與政界第一次就這一提法進行公開的討論。之後有一系列相關著作出版，從不同角度論述「中國化」的重要性與必要性。例如，張志剛、唐曉峰編：《基督教中國化研究》（第一輯）（北京：宗教文化出版社，2013）；卓新平：《基督教與中國文化處境》（北京：宗教文化出版社，2013）。

- 6 〈永嘉官方回應強拆違建三江教堂：5名幹部涉嫌瀆職被立案偵查〉，《觀察者》，2014年4月30日 (http://www.guancha.cn/local/2014_04_30_225611.shtml)；Ian Johnson, “Church-State Clash in China Coalesces Around a Toppled Spire,” *New York Times*, May 29, 2014。
- 7 在眾多媒體發佈的地方信眾反對強拆守護十字架的影像資料中，我們似乎可以發現有規模的抗議人群是以老人與婦女為主。這也從一個側面反映了政府採取的世俗政治經濟方式的宗教治理模式。
- 8 Adam Chau, “An Awful Mark: Symbolic Violence and Urban Renewal in Reform-Era China,” *Visual Studies* 23, no. 3 (2008): 198.
- 9 畢竟，宗教建築或十字架與宗教信仰不能混為一談。這就如同我們不能將當前政府整肅黨員隊伍的措施等同於政府反對共產黨的路線一樣。
- 10 Mayfair M. Yang, “Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure,” *Current Anthropology* 41 (2000): 477–509; Nanlai Cao, “Urban Property as Spiritual Resource: The Prosperity Gospel Phenomenon in Contemporary Coastal China,” in *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of Global Charismatic Movement*, ed. Amos Yong and Katy Attanasi (New York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 151–170.
- 11 Nanlai Cao, “Urban Property as Spiritual Resource.” 改革時期老闆基督徒的建堂實踐可與佛教居士為了積功德而在各地大修寺廟的情形進行類比，但後者明顯超越了地方道德世界的框架。參見Gareth Fisher, “The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhist Temple Construction,” *Journal of Asian Studies* 67, no. 1 (2008): 143–170。
- 12 Ann Anagnost, “Politics of Ritual Displacement,” in *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, ed. C. F. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1994), pp. 239–240.
- 13 值得一提的是，起著強化黨中央政治紀律功能的中央巡視組，近期已對多個省市、國企、黨政機關、高等院校和新聞媒體等單位進行巡視，其於2014年巡視浙江的聲明中即簡短地批評了部分當地官員參教信教的現象，而溫州一度被列為黨員信教的「重災區」。筆者在田野調查中曾多次接觸過信教的當地黨員幹部，其中一位年輕幹部曾坦承其多年前在入黨申請中曾以「不信邪教」代替「不信教」的要求。
- 14 姚億博：〈用封建迷信壯膽只能是自欺欺人〉，《中國紀檢監察報》，2015年7月25日，第4版。

- 15 針對這一拆廟整治運動的分析與反思，見陳進國、林敏霞：〈如何走向「善治」：浙江省民間信仰「社會治理」轉型的反思〉，載邱永輝編：《2015宗教藍皮書》（北京：社會科學文獻出版社，2016），頁195–215。
- 16 杜贊奇（Prasenjit Duara）用「文化的權力網絡」這一概念來描述近代國家政權與社會精英爭奪地方鄉村社會控制的合法性組織基礎，其中民間宗教形式的權力網絡扮演了重要的公共角色。Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).
- 17 有關帝制時期天后信仰的標準化，參見James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960–1960,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292–324。針對關帝儒家化的分析，參見Prasenjit Duara, “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,” *The Journal of Asian Studies* 47, no. 4 (1988): 778–795。
- 18 康豹（Paul R. Katz）、高萬桑（Vincent Goossaert）編：《改變中國宗教的五十年：1898–1948》（台北：中央研究院近代史研究所，2015），頁iii。當然，在近代精英眼裡，基督教因與西方現代的關聯，要較其他宗教形式具有優勢地位與合法性。
- 19 有關廟產興學的整體成因及其深遠影響，參見Vincent Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?,” *Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 307–336。康豹提供了民國時期江浙地區毀廟運動的總體介紹。參見康豹：〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，載康豹、高萬桑編：《改變中國宗教的五十年：1898–1948》，頁1–37；有關溫州地區廟產辦學的分析，參見祁剛：〈清季溫州地區的廟產辦學〉，載《改變中國宗教的五十年：1898–1948》，頁39–73。當然，廟產興學也並非是現代性背景下單向的地方改造運動。特定宗教團體也會利用新形成的地方公共空間提升自身的宗教地位與社會認可。參見佛教的例子，汲喆：〈居士佛教與現代教育〉，《北京大學教育評論》，第3期（2009），頁41–64。
- 20 Richard Madsen甚至認為，中共的合法性基礎已從社會主義意識形態的代言轉換為中華文化的守護者和繼承者。見Richard Madsen, “From Socialist Ideology to Cultural Heritage: The Changing Basis of Legitimacy in the People’s Republic of China,” *Anthropology and Medicine* 21, no. 1 (2014): 58–70。

- 21 “Confucius Says, Xi Does: The Communist Party Turns to Ancient Philosophy for Support,” *The Economist*, July 25, 2015 (<http://www.economist.com/news/china/21659753-communist-party-turns-ancient-philosophysupportconfucius-says-xi-does>).
- 22 參見〈市教育局首次發文「約束」洋節日〉，《溫州晚報》，2014年12月24日；〈中國「耶路撒冷」溫州迎最冷清聖誕〉，《明報》，2014年12月24日，第A10-11版。
- 23 因為拆教堂事件中發生了流血事件，以及相繼有維權律師與傳道人在抗爭過程中被逮捕，有海外媒體使用了「溫州教案」一詞。參見《美國之音》的報導〈曹雅學訪談溫州牧師：對基督教的打壓與改造〉(<http://www.voachinese.com/content/caoyaxue-interview-wenzhou-church-20151126/3075268.html>)。
- 24 Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* (Stanford: Stanford University Press, 2011). 中譯本參見曹南來：《建設中國的耶路撒冷：基督教與城市現代性變遷》（香港：香港大學出版社，2013）。
- 25 使用政教衝突（或教案）的材料來分析政教關係，容易忽略政教間複雜的共生關係。這裡筆者並非反對政教關係的研究視角，而是強調不應簡單地將政教衝突或國家控制與政教關係劃等號，甚至不應將拆十字架的表面現象與政府壓制基督教劃等號，而應更為關注政教雙方背後深層的文化邏輯以及相關的多重因素。
- 26 北美有關中國教會的認識與討論尤其受到基督教福音派的影響。參見Daniel Bays, “American Public Discourse on the Church in China,” *The China Review* 9, no. 2 (Fall 2009): 1-16。
- 27 參見對毛澤東時期宗教狀況的討論，Adam Chau, “Chinese Socialism and the Household Idiom of Religious Engagement,” in *Atheist Secularism and its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, ed. Tam T. T. Ngo and Justine B. Quijada (New York: Palgrave Macmillan, 2015), pp. 225-243。
- 28 民間借貸在溫州教會內部也十分盛行，教會的互信網絡起到了很大的促進作用。因此而產生的教內糾紛也不在少數，甚至發生個別牧者因陷入借貸風波而不得不退出同工隊伍的實例。鑒於部分著名的溫商基督徒也在信貸危機中「跑路」（欠債潛逃），有當地信徒將之稱為一次「信仰危機」。

- 29 沈陽：〈中國基督徒商人，真有那麼美？〉，《財經網》，2014年1月9日 (<http://comments.caijing.com.cn/2014-01-09/113792558.html>)。有關溫州非登記教會教產問題的分析，見Nanlai Cao, “Urban Property as Spiritual Resource: The Prosperity Gospel Phenomenon in Contemporary Coastal China,” in *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of Global Charismatic Movement*, ed. Amos Yong and Katy Attanasi (New York: Palgrave Macmillan, 2012), pp. 151–170。
- 30 參見Wu Na, “Local officials face discipline for allowing construction of Sanjiang Church in Wenzhou,” *South China Morning Post*, April 30, 2014；Ian Johnson, “Church-State Clash in China Coalesces Around a Toppled Spire,” *New York Times*, May 29, 2014。筆者於2016年中再次回訪溫州，在主城區鹿城區的教會堂點並無被拆除十字架的跡象，但聽當地信徒說反而是一些偏僻山區的廢棄教堂被拆除了十字架。
- 31 參見朱尋道在「宗教與法治」學術研討會上的發言：「家庭教會場所及其教會活動界限初探」，研討會由北京大學法學院全國人大與議會研究中心，及北京普世社會科學研究所主辦。北京，2015年11月28日。
- 32 Robert Weller, “The Politics of Increasing Religious Diversity in China,” *Dædalus* 143, no. 2 (Spring 2014): 135–144.
- 33 有關中國家戶式宗教實踐的討論，見Chau, “Chinese Socialism and the Household Idiom of Religious Engagement”。

鳴謝

本書部分章節的初稿寫作完成於筆者任職於香港大學香港人文社會研究所期間，並先後得到香港研究資助局兩項優配研究金的資助（項目號：740509、740712）。一些章節內容曾在不同的學術會議上以中文或者英文發表，筆者特別要感謝以下這些主辦會議的學術機構：香港大學、香港中文大學、中國人民大學、汕頭大學、山東大學、華僑大學、北京大學、復旦大學、台灣輔仁大學、澳大利亞國立大學、哈佛大學、土耳其海峽大學、特拉維夫大學、帕多瓦大學、法國國家科學研究院、法國東方語言文化學院，以及中國社會科學院世界宗教研究所。在同與會中外學者的交流討論中，我不斷豐富了對全球化時代中國宗教與商業經濟發展的多元認識，並且嘗試與中國本土學術界和西方學界同時進行對話，希望在研究議程、範式與視角上搭建中英文學術交流互鑒的橋樑。與汲喆、高萬桑、方玲、潘君亮、蕭盈盈的研究合作令我在法國的田野工作尤為受益，在此特別致謝。同時要感謝何松蔚、張伊欣、郭瀟威、林黎君和顧靜琴提供的研究助理工作。香港中文大學出版社的葉敏磊女士和余敏聰先生為本書稿的順利出版傾注了心血，編輯們與匿名評審專家的寶貴意見與建議令書稿更為完善，不勝感激。書中一切錯漏皆由筆者負責。

導言：從區域到全球

——基督教中國化背後的 地方政治、宗教與商業

在溫州發生的大規模拆除十字架風波，表面上是一起官方與教民衝突的政教關係事件，但筆者認為這在更深層次反映了對中國崛起與發展模式的兩種不同的認識，即以黨和國家主導的世俗政治經濟視角，與溫州商人基督徒群體所持有的商業經濟與神聖領域相橋接的民間宇宙觀。如果說改革開放後溫州經濟的飛速發展為宗教的復興創造了機遇與空間，那麼過去幾十年裡，隨著溫州商業在全球遍佈，溫州商人不僅將海外基督教的形式和影響帶回了中國，也將自己的本土信仰實踐和宗教網絡帶到了世界各地。在現實和想像兩個層面，溫州基督教都已走向了世界。這一新興的中國宗教全球化的現象要求我們脫離以往國家管制宗教的單一制度分析框架，去盡力捕捉一個由區域向全球流動的彌散式的宗教群體形態。基於全球化時代政治地理邊界與學術概念間的邊界漸趨弱化的現實，筆者主張以一種更為廣闊的視野，超越宗教的制度性範疇與界限，去體認中國宗教的多重社會特徵，並在此基礎上進一步將宗教問題轉換為一面透視中國全球化的棱鏡，用來審視基督教中國化和中國基督教全球化這一議題。

一、全球化與中國化交織張力下的發展路徑

改革開放以來興起的溫州基督教，刻印著鮮明的全球化和中國化的時代印記。以民間草根工業化與商業化為特徵的溫州區域經濟模式的成功，得益於地方官員主導的來自底層的改革。¹ 上世紀80年代民間集資的開放與流行，催生了溫州市場經濟與宗教禮儀經濟的同步發展，而改革時期宗教生活的復興在全球經濟浪潮與國家政策變遷的衝擊下，起到維繫地方社區傳統與獨立性的作用。² 相應地，今天溫州民營商業的全球擴散與發展也仰賴於來自底層的草根全球化力量。這一草根力量驅動的全球化形態類似於麥高登(Gordon Mathews)在研究香港重慶大廈時描述的低端全球化現象(low-end globalization)，它集中反映了來自發展中世界的人員及其小額資本與貨物的跨國流動。³ 相較而言，不同於低端全球化中使用隨身行李箱攜帶小額零售貨物的「行李箱企業家」(suitcase entrepreneur)，溫商的經營規模整體上超越了重慶大廈的非州裔和南亞裔小商販從事的非正式經濟。如果說「重慶大廈式」的全球化依賴於香港這一新自由主義經濟框架，那麼溫商在全國乃至世界各地的經營實踐中，則多與國家力量發生緊密關聯以及富有意義與張力的互動。而這也正是本書將要論述的一個核心議題。

移民與旅居是溫州的文化身份，也是其在改革時期取得經濟成功的核心要素。⁴ 溫州人可能是今天在全球最為人所知的華商群體，西方媒體曾這樣描述他們：「溫州人就像當代的馬可波羅那樣拓展著正在勃興中的中國經濟的邊界。無懼於危險的環境與不友善的政權，溫州人在全球各地擴張著中國的商業版圖。」⁵ 在中國國內，溫州人因其流動性及重商精神被戲稱為「東方的猶太人」。在歷史上，移民與宗教參與始終與溫州人的日常商業操作緊密交織。這正是歷史人類學家葛西芝(Hill Gates)所稱的一種弱態進貢式及強態小型資本主義式相結合的生產模式。⁶ 這一生產模式可追溯至一千年以前的



圖 1.1 以吸引海外溫商回歸家鄉投資為主題的「2013年世界溫州人大會」現場，來自一百多個國家和地區的上千名參會溫商與主席台就座的溫州官員站立齊唱國歌的瞬間



圖 1.2 中共溫州市委宣傳部舉辦的大型圖片展，用圖文介紹遍佈全國與世界各地的溫州商會及兩百多萬溫商

南宋，其時以造船和商業運輸為主的海洋經濟在中國東南沿海地區已初具規模。

與中國大部分內陸地區以農業生產為基礎的經濟不同，溫州小型資本主義商品生產的悠久歷史塑造了當地獨特的區域商業文化。在「毛時代」以後，溫州人主要從事以家庭為單位的市場經濟，生產並出口低端的小商品，例如鞋、布料、打火機等到世界各地。溫州作為一個人口密集的沿海港口城市，從古至今都與外部世界保持貿易文化聯繫，這也促成了基督教從西方的傳入。20世紀上半葉尤為活躍的西方傳教運動及當代本土化地方基督教的發展都得益於溫州的邊緣地理位置。今天，溫州約有一百萬基督新教徒和兩千個教會，基督教成為當地社會發展最迅速的宗教形態。跨國的紐帶及想像使得溫州教會在「毛時代」之後的國內宗教市場具備較強的競爭優勢。在某種意義上，溫州的基督教本質上既具備有跨國主義特徵，又代表一種兼具地方與全球色彩的創新文化形式。本書所涉及的來自底層的草根全球化力量，包含了溫州商人基督徒及他們的小型企業、家庭教會、慈善基金會、海外華人網絡及其家庭式經濟，它們的運作方式有別於當代民族國家和全球跨國集團資本主導的、趨向於文化標準化的全球化進程，而是凸顯了獨特區域傳統在文革後的強勢復興。這一區域歷史傳統突出體現在草根對國家行政控制的抗拒與法外商業活動 (*illicit commercial activities*) 的盛行。⁷ 全球化時代的溫州基督教案例也使我們能夠檢視非西方基督徒在與全球世界進行親密接觸後，如何以他們的中國化特色與現代西方文化進行對話。

基督教中國化這一概念的使用具有雙重語境。作為政府新近推出的宗教工作措施，由於其具有較強政治意味 (*politically charged*) 以及實施過程中展現出一定程度的強制性 (如有些地方要求教堂使用中式建築形式)，而遭到部分教會與信徒的抵制。並且，它還較易陷入民族文化本真性 (*authenticity*) 的本質論陷阱，將基督教與中國文化使用二分法對待。然而，拋開這一理念類型的有效性不談，它不

失為一個有價值的實證分析視角，來檢視基督宗教這一外來洋教在中國立足發展的曲折歷史過程。早在明清之際，利瑪竇等耶穌會傳教士便刻意「習華言，易華服，讀儒書，從儒教，以博中國人之信用」。⁸ 而康熙五十六年（1717），清廷禁止天主教在華傳教，也源於羅馬教皇禁止基督教徒祀孔、祭祖引發的禮儀之爭。民國初年，美國在華創辦的教會學校滬江大學校長魏馥蘭（Francis John White）表達得更加清楚，在其所著〈怎樣貫徹基督教大學之中國化〉一文中強調基督教教育只有最終成為華人自己的事業，才能在中國社會真正地生根滋長。⁹ 而1928年，華人基督教教育家劉湛恩接任滬江大學校長後，進一步按照「學術化、人格化、平民化及職業化」的理路進行校政的中國化改革。¹⁰ 民國初由倪柝聲（1903–1972）發起建立的基督徒聚會處（也稱「小群」）被認為是在全球範圍內最有影響力的中國本土基督教運動。¹¹ 它的反殖民主義傾向與反西方差會控制的立場，使其完全符合中國化的三自（自立、自養、自傳）原則，然而在建國初期它對國家主導下政治化的「三自愛國運動」的抵制，又使其成為新政權的主要打擊對象。¹² 在民國時期以及在當代內陸鄉村地區，基督教中國化更多地表現為一種混合了民間「劫變」信仰、民俗文藝形式與日常倫理觀念的民間化的基督教。¹³ 面對「多一個基督徒，就少一個中國人」的質疑，海外華人社會中的基督徒則往往通過理性化認識中國傳統的信俗實踐（婚喪嫁娶、祖先祭祀、風水實踐等）來達致基督徒心靈與中國人世俗精神的融合交匯，並使中國人的身份認同不與基督教信仰原則相衝突。¹⁴ 顯然，人們關注的問題不在是否需要「中國化」，關鍵是要甚麼樣的「中國化」，而這就涉及一套賦予其意義的表徵實踐（representational practice），或者說，如何在特定權力關係框架下對所謂的中國性（Chineseness）進行尋求、建構、表達與維繫。前文已述，黨和國家所要求「必須堅持中國化方向」的內涵是「積極引導宗教與社會主義社會相適應」。而溫州教會提出的所謂「建設中國的耶路撒冷」和「上帝的中國異象」，其實在一

定程度上反映了以溫州基督教為代表的新興城鎮企業家和商人基督教面對現代化、全球化以及改革開放新形勢所做的創造性的適應。而這正是我們所關注的在全球化和中國化交織張力下溫州基督教的发展路徑。

後冷戰經濟全球化的今天，溫州基督教的发展似乎走到了十字路口。仔細深入地審視全球化背景下溫州基督教發展的動力，也將有助於人們從一個全新的角度認知這個充滿內在張力的中國全球化進程。本書在寫作安排上，兼顧溫州區域框架的獨特性與涉及中國現代化與全球化之主要議題的普遍意義。不同於以往社會科學研究強調對宗教變量的宏觀分析或宗教組織的中觀研究，本書更為關注宗教徒個體，以及存在於他們主觀世界中的宗教信仰與市場經濟的意義。基於基督教與商業經濟在溫州及海外溫州人社區中的複雜交織關係，本書不僅為中國基督教的一個區域類型提供了多角度的描述，同時也為深入瞭解非政府主導的民間經濟文化模式提供了一個視窗。

二、研究視角與方法論

現代社會科學作為一種起源於西方的知識生產方式，似乎不可避免地衍生出了以西方社會為中心參照的理論視角與分析架構。不同於更具異文化敏感度的人類學，西方社會學對中國宗教的研究，大多以普世性的面目出現，側重將中國問題納入到西方理論的架構中，用西方學界熟悉的概念工具解讀中國的宗教現象，比如對制度性宗教的發展（尤其是基督教）及其和中國潛在市民社會關係的關切。這一研究取徑在很大程度上是由基督教在西方現代性過程中所扮演的歷史角色所決定的。¹⁵ 在中國宗教社會學的經典之作《中國社會中的宗教》一書中，作者楊慶堃（C. K. Yang）將統治中國社會的

宗教形式界定為分散性宗教或彌散型宗教 (diffused religion)，以之與西方社會中以制度化宗教 (institutional religion) 為主導的情況進行區隔。¹⁶ 前者因被整合進世俗社會制度中，而缺乏清晰的組織形式；而後者擁有獨立於世俗社會的概念和結構體系。這一區分從社會學角度對中西方的差異性以及中國宗教的社會存在形式進行了澄清，但也潛在地產生了一個價值判斷的問題，即以西方基督教為標準。似乎制度化的宗教暗含了一種完整、正式的甚至高等文化形式，而彌散宗教則給人以不健全、初級、非正式甚至低劣的印象。¹⁷ 雖然楊氏的觀點有效地回應了曾一度甚囂塵上地認為中國社會沒有宗教的觀點並使中西比較研究成為可能，但不可否認其出發點仍是以西方制度宗教為全球宗教發展演進的藍圖。

在涉及到當代中國宗教的社會科學研究時，或許由於它的形態難以捕捉，或許出於西方中心的視角，西方社會學者相對較少關注楊慶堃所謂的彌散型宗教，特別是以地方廟宇與宗祠形式存在的中國民間宗教。以定量研究為主要方法的西方主流社會學者 (尤其是北美社會學者) 在研究彌散型民間宗教時，首先會遇到一個方法論上的問題：他們很難確定一個明確的抽樣框和進行樣本的界定。民間宗教所擁有的與日常生活和地方知識之間模稜兩可的界限，以及其非排他性和綜攝性的宗教身份認同，使得統計學上多元迴歸的相關性分析難以適用。相比而言，制度化的宗教則為研究者提供了清晰的研究對象和範圍。就堂會模式的基督教而言，研究者可以在固定的場所 (教堂)、固定的時間 (聚會時間) 和針對固定的身份群體 (會眾) 進行問卷訪談和資料收集。而對身份認同比較弱的民間宗教群體，則很難釐清已成為日常生活有機組成部分的宗教實踐的輪廓。舉例說，被保守福音派基督徒視為迷信的年節燃放焰火、佩戴驅邪飾品之類的行為已經成為中國民間文化的一部分，成為幾乎所有國人的「宗教」實踐。而對所謂「吉利的」數字的偏好也已溢出追求好運的範疇，成為社會地位上的區隔，因為只有有錢的城裡人才能獲得機動

車牌號或手機號碼的選擇權。這裡的宗教彌散性反映出神聖與世俗界限的模糊不清。

對民間宗教實踐的研究往往需要長時間的民族誌田野調查，以理解和詮釋這一深深嵌入地方社會的文化現實。如果我們堅持以制度宗教為原型的宗教觀去討論分析中國的宗教活動，則無疑會發生斷章取義的問題，甚至迎合一部分西方人對中國宗教狀況的想像。本書所闡述的方法論觀點是：中國的宗教社會科學研究者在引進西方理論視角的同時，應該更加重視本土的（尤其是研究對象的）概念、話語以及主觀經驗，將彌散的宗教性作為一種分析日常宗教活動（包括制度宗教活動）的視角，而不是止步於對中國宗教形式的定義性標籤。本書將以筆者在溫州和巴黎的田野研究為基礎，展現一個中國本土建構的基督教個案及其所兼具的普世性和地方性的彌散特徵，並探討中國宗教研究中理論與現實的關係與研究取徑。

這裡需要指出的是，從保持研究者的客觀抽離性上講，社會學者或人類學者不一定贊成宗教徒本身對其信仰和實踐的解讀；但這並不意味著簡單將宗教當作政治經濟的衍生物或社會發展中的細枝末節。筆者強調對本土概念和體驗的重視，將彌散的宗教性作為一種視角和研究方法，或可使宗教問題轉換為一面透視中國社會變遷的棱鏡，有助於我們多角度把握宏觀層面的變遷過程。在陳述研究視角與方法論時，有必要分別對傳統的一味專注宗教管制與政教關係的西方視角，和本書倡導的側重揭示彌散於全球經濟理性中宗教性的旨趣，做進一步清理和闡釋。

1. 突破西方視角下的宗教管制與政教關係

我們今天對西方理論的態度，多少折射了整個中國社會當下所處的高速現代化的時代性特徵。在經典的有關現代性的社會理論中，歐洲中心觀將歐洲現代性視作一個榜樣，認為世界其他地方都

會通過仿效西歐模式來達致現代性。因此在評價別的國家，尤其是發展中國家現代化進程之成敗時，往往將西歐的自由民主體系和市場經濟作為一個制度化標準來衡量和比較。¹⁸ 這一「目的論式」的理論仍深深地影響著國際學界對改革時期中國宗教發展及管制的看法。長期以來，中國的制度宗教常常成為國際社會一大政治議題。相比而言，具有鄉村社群性質的 (indigenous and communal) 華人宗教因其缺乏一個具有約束性的國家體制框架，而被關注國際宗教自由議題的西方學者和政策圈所忽視。¹⁹ 例如在鄉村，中國式的「風水」對建築物（民宅和政府辦公設施）的外觀和高度有很大影響，因為住宅風水而引發爭執甚至械鬥並不罕見，但風水問題幾乎不會被納入宗教自由的框架進行討論。²⁰

這種對中國制度宗教的偏好尤其體現在宗教市場的理性選擇理論框架下開展的研究。在研究宗教管制上，楊鳳崗 (Fenggang Yang) 從西方理性選擇理論對人的預設出發，使用經濟學的隱喻把中國宗教劃分為三個市場，即涵蓋合法活動場所的宗教紅市、政府明令取締但依然存在的非法黑市，以及大量的處於模稜兩可地帶的宗教灰市。²¹ 其核心的觀點是政府的管制嚴格將促使宗教灰市與黑市大量發展，管制放鬆則將導致制度宗教尤其是基督教蓬勃發展；而彌散型的民間宗教將必然走向衰亡，因為後者並非完整的宗教形式，而是由於管制導致宗教供給不足時出現的一種準宗教 (quasi-religion) 的存在。²² 宗教市場這一概念劃分有助於我們更清晰地認識到中國宗教與國家權力互動的結構性動力模式。然而，這一概念模型在有助於宏觀層面釐清現實的同時，也遮蓋了一些更為微妙和錯綜複雜的地方政教關係的圖景。

可以說，大眾通常難以直接觀察到在黑市和灰市的宗教活動過程；而幾乎不經實地考察、從外部通過媒體接收到的訊息，大體上是放大的中國各地方政教關係緊張衝突的案例。就比如這次針對溫州基督教的「三改一拆」風波，若只是將之習慣性地歸類為政教衝

突的典型案列，預設一個遭打壓的市民社會，並從依法抗爭與政府壓制的角度看待溫州基督教的當代發展，就很容易忽略宗教與經濟社會互動的日常過程。如何全面系統和客觀地闡述政教關係的常態狀況，需要理論和方法上的創新。

在對國家宗教管制政策及其影響的理解上，應該嚴肅對待並看到複雜性，而不是僅停留在評判其得失上。畢竟政策的貫徹遇到的不僅是被執行和抗拒兩種可能的結果，隨著任何一個政策的實施，圍繞它都會生成一套文化話語，彌散於特定宗教與政府的互動過程中。政策總是被不同地方的不同群體按其各自的需求進行解釋、拓展、化約、實踐和賦予意義。從某種意義上來說，政策就如同宗教文本，它本身並不具備完整信息和意義，只有通過社會行動者的閱讀、適用、理解和啟動，才有可能形成一定的社會文化現實。而在這個具有動力和充滿張力的過程中行動者的主體性，其文化預設與歷史嵌入性扮演了至關重要但又是無形的角色。同時，在這個過程中，「國家」已不是簡單地以一個代表壓倒性政治力量的形式而存在，其本身也成為一個文化因變量，參與到與社會和宗教互相建構的過程。²³

另外，在宗教管制的制度分析中要看到，共產黨領導的政府和宗教團體之間不僅是無神論與有神論之間的差異及互相調適的關係，同時也存在著複雜的相互關聯的社會過程。在絕對的宗教委身 (religious commitment) 與絕對的無神信仰之間存在著極大的空間，絕大多數人都分散在這兩極之間的領域之中。而那種認為信與不信、有神與無神是絕對二元對立的觀點，大體上也還是一種強調排他性的、制度性的西方基督宗教社會學的觀點。²⁴ 宗教的社會與文化影響力也絕不是知道人們信甚麼或不信甚麼就可以知曉的問題，研究者有必要在日常宗教生活的框架下對其進行觀察。²⁵

就如同任何宗教中都有不同分工、扮演不同角色的成員一樣，在國家政治空間也存在著多重的角色，其中包括政府各部門、不同

層級的政府機構，以及一些半官方組織和進行政策諮詢的社會團體。在國家和政策層面的研究通常有誇大政教之間矛盾的傾向。如果把政教關係只理解為無神論與有神論間的差異，那兩者間的差距自然是不可調和的。無論是「政治—宗教」的二元論，抑或「國家—社會」的二分法，都易將宗教復興還原為充滿理性張力與權力博弈的政治經濟過程。²⁶ 然而，全國各地愈益興盛的各種宗教實踐表明，宗教與國家的關係事實上並不是很多人想像的那麼緊張。一些零星的地方研究已經展示了改革時期宗教與國家間動態的互動與互相形塑的過程，這尤為鮮明地體現在曾受現代國家力量毀滅性打擊的民間宗教上。比如，周越 (Adam Yuet Chau) 提供了一個陝北民間宗教通過與地方政府協商合作來合法化自身的鮮活個案。²⁷ 高丙中展示了河北一個民間信仰組織如何獲得學者與地方官員支持其公開合法建廟的過程。²⁸ 類似地，在佛教上有 Yoshiko Ashiwa 與 David L. Wank 對廈門南普陀寺的研究。²⁹ 基督宗教方面有黃劍波與楊鳳崗對甘肅天水農村教會的民族誌研究、筆者對溫州教會和基督徒企業的研究，以及陳慎慶對天主教福建閩東郊區的研究。³⁰ 以上這些研究都說明，我們應該通過考慮國家政治空間中的多重角色，來避免採取對國家本質主義 (essentialist) 的看法。不論是民間信仰、佛教還是基督教，它們與國家的關係總體是朝著越來越融洽的方向發展。這與國家層面上的政策改革，尤其是對地方政府的放權大有關係。另一方面，各種全國性的宗教團體、宗教界代表、媒體以及學術界也都以不同的方式參與進發展宗教、並使其成為中國現代性組成部分的話語宣示中。在這種新形勢下，國家已經不是一個簡單的政治形態的存在，而是具有多元追求、代表多重利益的主體。同時，國家也嵌入在因宗教發展所改變了的地方文化意識框架中，進而影響著地方政教關係的演變。

地方世界裡，國家與宗教的互動往往比中央層面更為複雜。在行政權力下放過程中，各基層政府之間的行政管轄權力和資源的分

配上可能形成「零合」結構，即市、縣和區級宗教管理部門由於管轄區域的重合，很可能會形成競爭關係。客觀上，這種競爭關係並不必然對地方宗教管制產生重大影響，但是卻為富有進取心和人際網絡的宗教領袖提供了擴大發展其宗教結構的空間和機遇。這種地方上宗教與政府的關係，和私營企業與政府的關係驚人地相似。有企圖心的私營企業主往往通過建立與地方官員的特殊主義關係來獲得政策的優待和更多的資源，從而在市場的競爭中勝出。³¹ 在筆者對溫州市區教會團體的研究過程中發現，基層宗教管理部門對基督教的发展往往公開持大力支持態度，並鼓勵各宗教團體展開競爭以擴大影響。這種要做就要「做大」的傾向背後，很大程度上是基於地方宗教幹部與宗教領袖在市場經濟框架下所擁有的共同利益。而另一個政策後果是，各層級宗教管理機構與宗教組織因此很容易一同捲入因宗教場所行政管轄權劃分而引起的糾紛和爭端。官方認可的宗教活動場所某種程度上不僅是宗教管理部門的「責任田」，同時也是它們的權力基礎與資源。這也是為甚麼被拆毀的超標的三江教堂，在事發前曾被當地政府評選為「模範樣板工程」。另一方面，地方宗教管理部門往往非常積極地配合所轄教會爭取歸還文革時期所失去的教產，並在批建新的堂點上給予積極的考慮和配合。事實上，市級宗教團體與區級宗教團體之間，無論在教堂上繳自養經費還是募捐款項方面，包括對具體宗教事務的管理上，都會產生一些分歧與矛盾。

在這裡，國家的代理人在地方宗教發展的進程中所扮演的角色並非單一的，而是多樣化的，甚至常常因顧及各自部門利益而導致紛爭。在推行「分稅制」改革和財政分權後，這種條塊分割的現象變得更為嚴重，其中基層政府部門往往形成較為獨立的利益主體。這種行政主體性的形成無形中影響了他們執行上級政府政令以及在處理公共事務上立場的一貫性。認識到這種地方政治複雜的結構性動力，我們方能更為客觀和更貼近現實地觀察政教關係的互動。就如

同溫州模式的經濟發展象徵了由底層社會所發起並帶動全國的一場改革，基層政教關係的互動也無時無刻牽動影響著整個中國宗教發展的歷史走向。因此，我相信超越一味專注宗教管制與政教關係的西方視野，把宗教組織與實踐放置在地方文化傳統和權力關係的構造中進行考察，將有助於我們打破外界對中國宗教狀況一些一成不變的刻板認識。聚焦於彌散在地方社會制度中的宗教活動，將有助於我們進一步認識宗教在中國人生活中的位置與影響。

2. 彌散於全球經濟理性中的宗教性

在研究中國宗教的社會科學文獻中，大體可以分出兩個主要研究分析進路。第一條進路將宗教研究置於教規義理、神聖文本或意識形態的框架下。第二條進路將宗教當作一個社會空間和文化現實，觀察人們在其間的話語、實踐與互動，而這些不一定符合傳統教會理念，極可能會顛覆或重構教義及宗教價值觀。簡而言之，前者的分析重心是內在一致的觀念和意義，而後者是活動本身。用市場理性理解宗教選擇偏好和宗教變遷的研究屬於前者的範疇，因為它預設了個體對宗教和意義的內在心理需求。本書傾向於以宗教活動或實踐為主要分析對象，因為意義並非憑空存在，往往是在活動中產生，彌散於或寄生於活動之上。³²

我們所處的急劇變遷的世界，常常需要我們超越固有的理論範疇以及特定理論的文化預設，去捕捉宗教變遷的動力以及彌散於日常活動中的宗教性。以基督教為例，曾經的「洋教」在很多地方已經被徹底本土化，成為地方中國社會的一部分。這就要求我們超越地方與全球二元對立以及制度和彌散二元對立的框架，去探索中國基督徒自身的意義闡釋；關注在中國現代化、城市化和全球化的同時，本土基督教不斷變遷和發展的過程。基督徒之間的互動或基督徒與非基督徒的互動，並不會發生在一個空白的文化景觀之中。儘

管基督教初始是作為一種跨國宗教來到中國，並與當地中國人的生活經歷、認同糾纏在一起，但隨著全球市場經濟與全球化進程的加劇，本土化的地方華人基督教也隨著移民被帶到世界的不同角落。

華人社會中遷移與宗教的緊密聯繫，已經為不少海內外學者所記載和論證。這中間有很大一部分研究關注跨國移民到西方世界的中國人是如何通過宗教來實現同化和達致社會階層向上流動的，其中以對海外華人宗教中佔主導地位的基督教的研究最為顯著。它們的共同點是將基督教當作西方主流文化形式，以華人的皈依行為為分析的對象，探討由此帶來的社會變遷以及在個體身份認同與行為上的轉變，而並不在意個體或社群對文化連續性的實踐以及東方社會的非排他性宗教文化的影響。例如，楊鳳崗提出北美華人移民基督徒展示了一種「疊合認同」(adhesive identities)，即移民個體可以視情境的不同而不斷調節中國人、美國人和基督徒三重身份認同之間的差異和張力，以實現向上的社會流動。³³ Carolyn Chen 則認為南加州的台灣移民是通過「成為信徒」(becoming religious) 這一文化手段來強化自己「成為美國人」，而融入美國社會的同時也意味著他們的宗教認同與個體宗教委身感較移民之前有所加深。³⁴

這些研究把中國移民的體驗與故事放在一個以西方為中心的知識生產框架下，把中國移民個體視為西方文化知識的接受者(不管是被動的接受還是主動的接受)。這種分析進路也多少源於中國移民到達西方社會後的靜止性的社會空間特徵。在上世紀80、90年代，由於政治或者經濟原因，確有很多中國移民把通往西方世界的路程當作沒有回頭路的單程旅行，把定居海外當作理所當然的歸宿。然而，自上世紀末到本世紀初，隨著中國的移民政策愈趨寬鬆，以及中國在全球舞台上躍升為愈益重要的政治經濟力量，中國人、中國製造、中國的文化生產與消費、中國的資本以及意識形態都以驚人的速度席捲了幾乎世界的每一個角落。中國海外移民現象日益呈現出多樣性和多向性特徵(移出、回流、多重遷移並存)。³⁵ 中國也不

再僅僅是地緣政治上的有形概念，而其作為一個全球現象已經超越了民族國家的疆界，影響著世界不同地方的社區生活、文化發展、政治形式、經濟與消費等多重場域。在這種背景下，我們有必要將華人宗教的體驗與故事放置在當代中國全球化、現代化與城市化的進程中，並圍繞「中國的崛起」這一國際話語進行考察，尤其是通過移民宗教這一重要（但常被忽視的）透鏡，探討涉及中國人在海外的移民經濟、國族認同、公民身份、文化同化以及跨境宗教傳播等一系列廣受關注的議題。

解釋溫州基督教這一制度化地方宗教或全球化本土宗教在海外的擴張，不能僅停留在制度層面上的分析，更需要對彌散於教會制度發展中的日常宗教性進行社會文化的解讀。由此可見，這類二分法——即所謂中國的或西方的、禮物的或市場的、儀式化的或理性化的、制度的或彌散的、全球的或地方的，在現實世界中並非可以清晰呈現的非此即彼的範疇，而是不斷變動的過程。在全球化的語境下，理論以及學科的界限會隨著政治地理疆界的弱化而進一步弱化。多點的田野研究以及跨國與跨文化的比較，幾乎已經成為宏觀社會理論建構不可避免的環節。而西方理論對中國研究有特別可資借鑒的意義，因為中國現在遇到的問題很多也是西方遇到過的或者正在遭遇的問題。以中國國土之廣大與人口之眾多，中國國家建設的過程與全球化的進程往往是相互交織密不可分的。³⁶ 中國國內的問題也往往在全球化的時代演變或輸出，成為世界別的國家和地區需要面對和亟待解決的難題。也就是說，沒有全球視野（包括西方理論意識關照下的）的中國研究，與不考慮中國狀況的西方理論建構，同樣不能適應全球化進程對學術界的挑戰。

對地方性的強調和對所謂普適性理論的質疑並不是為了否定社會理論的普世性訴求，然而，人文社會科學畢竟不同於物理、化學等自然科學，是不可能脫離歷史與文化的嵌入性的，這最終是由於人性的複雜、矛盾和模稜兩可的特質使然。建立在西方中心觀之上

的很多西方理論和概念無疑對理解處於全球化過程中的中國社會有重大裨益，它們的價值決不能因為它們的西方文化預設和嵌入性而遭到文化民族主義式的否定。中國的社會科學本身就是一個跨文化和多語言的學術建構，所涉及的文化翻譯不僅存在於西方學界與中國學界之間，而是存在於任何一個研究者和他（她）所面對的研究對象之間。³⁷ 如何適應中國的全球化及對其進行社會宗教層面的詮釋，將會是21世紀擺在中國宗教研究者面前亟待進行的理論探索。本書希望通過研究全球化背景下的溫州基督教發展，為這一探索做出一點貢獻。

三、定義與本書梗概

本書中所提及的基督教僅指新教，不包括天主教。³⁸ 當提到基督徒時，也僅指自我標識為新教徒的個體。當提到「溫州基督教」或「溫州教會」時，則不僅指代中國溫州的基督教或教會群體，也涵蓋溫州人在外地與海外所實踐的基督教信仰及設立的教會堂點。作為一項社會科學性質的研究，本書不對基督教信仰的正統性下定義，也不對個體信仰是否純正、是否符合教義進行判斷，因為宗教自身所內置的多樣性與張力迫使我們不能簡單將宗教視為「一元化現象」(unitary phenomenon)。³⁹ 同理，我們也不能將基督教當作一個具象化(reified)的分析範疇，⁴⁰ 或將之視為一個固化整體來探討其與社會的互動，而是應該認識到宗教實踐與社會結構性力量緊密交融的關係，關注信徒的身份認同、情感、體驗和想像，以及神聖空間和聖俗界線的實際生成過程，以及這一過程中宗教是如何被定位的。按照社會科學研究倫理的要求，書中受訪人物均採用化名。

本書是《建設中國的耶路撒冷：基督教與城市現代性變遷》一書的續篇，前書詳述了在高速城市化的背景下，宗教、商業與政治是

如何在溫州這一地方的基督教發展中交織互滲的。本書則將溫州基督教放置在中國的全球化這一大背景與話語下進行考察，更為關注宗教在全球化世界中所扮演的角色。畢竟，「溫州模式」的一大特徵是其面向外部世界的開放性。溫州基督徒的宗教熱誠往往與他們的商業企圖心交織在一起。在世俗商業領域獲得的巨大成功使他們設想自己成為中國教會新一代的領袖來傳遞上帝的「中國異象」，即堅信中國在經濟現代化上的成功必然帶來其靈性上的進步以及躍升宗教的國際舞台。本書即以「中國異象」為隱喻，透視經濟全球化背景下的中國基督教發展，內容涉及靈恩運動、新自由主義話語、靈性民族主義、民間慈善以及跨國移民與商業等多重主題。

除第一章導言外，本書有六個章節。第二章探討經濟現代化與全球化背景下，當代溫州基督教發展中的靈恩傾向。五旬節—靈恩運動是最能反映彌散的宗教性的基督教形態。然而，不同於西方基督教世界中的五旬節—靈恩派，溫州基督教的靈恩傾向是以一種非制度化的區域性亞文化形態存在的。由溫州商人基督徒代表的沿海精英基督教的發展形成了一種不同於北京、上海等大城市和內地農村教會的區域基督教的發展模式。本章剖析這種靈恩傾向是如何適應市場理性與經濟現代性的全球化文化框架的，並指出其快速擴散過程中所蘊含的矛盾的文化動力。在改革時代，靈恩亞文化的興起呼應了全球基督教靈恩運動，回應了經濟騰飛和個人主義式的物質追求，也繼續延續了深耕於中國農村的神秘主義文化傳統。

基督教中的靈恩現象並不僅是傳統農村教會信仰實踐的遺存，它也貫穿進市場經濟籠罩下的都市商人基督教的發展，並催發一種「靈性民族主義」。第三章以當代溫州基督教為個案，來透視中國經濟現代化過程中宗教復興與民族主義情緒之間的關係。男性商業和社會精英作為發展當地宗教的積極分子，推動教會在社會公共領域的發展和擴張，而他們在教會內的宗教和靈性權威，也隨著他們社會經濟地位的提升而有所加強。這些男性宗教精英力圖建立屬於自

己群體的屬靈權威，尤其是通過把靈性與個人經濟發展相結合，以此提升群體自身和溫州這個中國著名私營商業中心在全球宣教運動中的角色和地位。在上帝的「中國異象」感召下，他們冀圖讓「中國成為世界的祝福」。在本章中，我們將揭示民族主義情感與靈恩基督教之間的內在聯繫。一方面，男性精英信徒運用靈恩的方法間接表達民族主義的情感，而另一方面，他們也依仗民族主義的異象，在改革時代現代性的框架內獲得中國教會屬靈的權威。

第四章著眼於溫州基督徒的「素質」話語，來分析全球新自由主義文化影響下他們對自我身份的塑造。國人在改革時代圍繞「素質」開展了一系列社會政治實踐，「素質」已成為中國當代生活的關鍵詞。筆者指出，基督教素質話語的興起昭示著城市精英信徒的主體意識已經產生，而在高度商業化的經濟背景下，這已成為中國教會發展的關鍵。溫州商人已在全球經濟中活躍了數十年。作為「社會主義市場經濟」區域樣本的「溫州模式」在經濟上的成功，已展現了溫州人參與現代資本主義生產的能力。相應地，許多企業家教會領袖自覺地接受新自由主義作為意識形態，並勉力在宗教和文化上實現自我。他們往往將自己認同和展現為擁有高素質的人，並視基督教信仰為一種國際通用的語言和必不可少的文化素質，讓他們與西方現代性接軌，並助其擴展全球商業網絡。

第五章聚焦於一個由溫州基督徒商人群體成立的慈善基金會——浙江華福慈善基金會，探討當代中國基督教民間慈善的發展取向。在缺乏制度合法性的前提下，溫州商人基督教組織強調其發展應該與國際（西方）接軌——既效仿西方宗教組織的慈善模式和西方知名慈善家如比爾·蓋茨（Bill Gates）和沃倫·巴菲特（Warren Buffett）的捐助行為，也從近代西方傳教士的慈善活動中獲得宗教上的合法性與意義。溫州基督教中越發強化的社會慈善功能以及社會影響力，得益於當地基督徒企業家對公益行為的自覺與熱衷，並與改革時期特定的地方政治經濟構造中私營經濟得到鼓勵有關。這一新

興的基督教民間慈善活動即是全球化時代基督教中國化的創造性產物，也在一定意義上成為衡量中國基督教的社會參與以及調適政教關係的風向標。溫州教會正努力參與中國商業經濟的全球擴張以及全球公民社會的建設。教會力量參與國家建設，有利於使一個「洋教」轉變為一股愛國的積極力量。

第六章闡述溫州移民如何把來自中國本土的基督教信仰與一套道德話語帶到世俗的法國社會框架中，以及溫州人如何（無意識地）通過宗教來擴張中國的商業經濟並堅守溫州家庭資本主義的生產方式與經濟文化。溫州基督徒商人在法國通過移民教會擴展了他們的社會網絡，同時也把他們的活動局限於教會空間。在國內人眼中，基督教是西方現代性的象徵，然而溫州人卻通過移民教會的獨立儀式空間將自身中國化，並通過基督教的意識形態來使自身達致文化上的賦權，同時教會像一個節點把各地溫州商人聯繫起來。一定程度上，跨國基督教進一步解放了溫州人的商業精神，並通過強化移民家庭的穩定與性道德，構成全球化時代中國商業文明的一個新的文化依託。

第七章反思坊間熱議的、由政府主導的「基督教中國化」運動，並將溫州基督教的海外傳播視為民間層面發生的基督教中國化與草根全球化現象。改革時期中國基督教與市場經濟幾乎同步發展，在全球化的商業經濟格局中顯得更加矚目。從文化層面理解，從地方到區域再到世界，「中國」是具有多重維度並超越政治地理疆界的概念。世界各地都可以看到中國的商人、遊客與投資者，中國現在的經濟、文化以及宗教發展都與海外華人世界的情況相對應和關聯。隨著中國在國際政治經濟格局中的地位躍升，中國的基督徒，尤其是從事全球商業的老闆信徒群體，越發強調中國要在全球基督教發展中扮演更為積極的、甚至領導的角色。中國基督教隨華人移民輸出到海外，這既是一個基督教全球化被回轉的例子，同時也賦予基督教中國化以新的含義。

本書的獨特之處在於採取由內向外的視角，綜合使用人類學與社會學的方法，根據筆者對溫州及海外溫州人團體近十年的田野研究，將基督教視為一個觀察當代中國社會的工具，並以一個流動的中國基督教社區為實證場域 (empirical site)，分析活躍在全球性舞台上的普通中國人的意義建構。本書不僅著眼於中國基督教研究，而且力圖通過基督教這一獨特視角，來幫助讀者更全面地認識中國在21世紀的崛起。這是一種不僅發生在宏觀政治經濟領域，同時也會在草根社會的宗教靈性層面產生漣漪的全球現象。作者冀望通過民族誌的方式展示全球化過程的這一重要維度，以幫助讀者瞭解宗教在當代全球社會中的發展、變遷與影響。

註 釋

- 1 Yia-ling Liu, "Reform from Below: The Private Economy and Local Politics in the Rural Industrialization of Wenzhou," *China Quarterly* 130 (1992): 293–316.
- 2 Yang, "Putting Global Capitalism in Its Place."
- 3 Gordon Mathews, *Ghetto at the Center of the World: Chungking Mansions, Hong Kong* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp. 19–21. 另見對草根全球化作為研究方法的討論，Arjun Appadurai, "Grassroots Globalization and the Research Imagination," *Public Culture* 12, no. 1 (2000): 1–19。
- 4 參見項飈：《跨越邊界的社區》（北京：三聯書店，2000）；Li Zhang, *Strangers in the City Reconfigurations of Space, Power, and Social Networks within China's Floating Population* (Stanford: Stanford University Press, 2001)。
- 5 Don Lee, "China's Global Go-getters," *Los Angeles Times*, March 12, 2007, p. A1.
- 6 Hill Gates, *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism* (Ithaca: Cornell University Press, 2008).
- 7 Anagnost, "Politics of Ritual Displacement," p. 239.
- 8 柳詒徵：《中國文化史》（下）（上海：上海科學技術文獻出版社，2008），頁19。

- 9 參見章華明：〈淹沒在劉湛恩光環背後的魏馥蘭〉，《天風》，第6期（2011），頁28–31。
- 10 參見常國良：〈「滬江」：近代教會大學的中國化〉，《中國社會科學報》，2015年7月2日。
- 11 時至今日，各地的聚會處仍以聖經中沒有記載聖誕節的理由，而抵制這一「洋節」。
- 12 Joseph Tse-Hei Lee, "Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China," *Church History* 74, no. 1 (2005): 68–96.
- 13 連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（香港：中文大學出版社，2011）；唐曉峰、段琦：〈2013年中國基督教概況及基督教的民間化報告〉，載邱永輝編：《2014宗教藍皮書》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁99–116；李華偉：《鄉村基督徒與儒家倫理——豫西李村教會個案研究》（北京：社會科學文獻出版社，2012）。
- 14 Nicole Constable, *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong* (Berkeley: University of California Press, 1994).
- 15 如在香港中文大學舉辦的題為「中國的宗教、靈性資本與市民社會」（2013年7月）的學術會議上，其中一半以上的會議報告涉及中國的基督教與市民社會的議題。
- 16 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）。
- 17 見金耀基、范麗珠：〈序言〉，載楊慶堃著，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》。
- 18 參見Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992)。
- 19 Vincent Goossaert and David Palmer, *The Religious Questions in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), chap. 13. 這裡所指的鄉村社群型宗教還應該包括一些高度民間宗教化的鄉村基督教教派團體。
- 20 譚偉倫指出中國農村的建築都相對規整，因為受風水觀念影響，任何一座建築都不應該高出其他建築太多。圍繞浙江拆除教堂頂部十字架的爭論，如果我們從「風水」的角度出發來看，政府對「超高」十字架的限制，其實也體現了政府的一種風水觀。在政府拆除三江教堂前曾收到其破壞當地風水的抗議信。參見譚偉倫：〈中國農村的集體祭拜活動和節日〉，載宗樹人、夏龍、魏克利編：《中國人的宗教生活》（香港：香港大學出版社，2014）。

- 21 Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* (New York: Oxford University Press, 2011).
- 22 Richard Madsen (2012) 從歷史學和社會學學科差異的層面，評論了楊氏這一富有爭議的論斷。Madsen, “Review of *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule* by Fenggang Yang,” *Journal of Asian Studies* 71 (2012): 1126–1127. 儘管宗教市場理論在一定時期內佔據了國內宗教社會學學科話語的主導地位，它也引起了不少爭議。比如於中國農業大學主辦的「中國農村發展與宗教問題」(2013年5月)會議上，就圍繞世俗化、市場與禮物等問題展開了激烈爭論。不管怎樣，宗教市場這一概念以及楊氏的三色市場一文在中國宗教社會學的學科建設和發展進程中，起到了積極的推動作用。見楊鳳崗著，楊江華譯：〈中國宗教的三色市場〉，《中國農業大學學報(社會科學版)》，第25卷，第4期(2008)，頁93–112。
- 23 參見Mayfair M. Yang, ed., *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008)。
- 24 參見盧雲峰：〈超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題〉，《社會學研究》，第5期(2008)，頁81–97。
- 25 Nancy T. Ammerman, ed., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (New York: Oxford University Press, 2007).
- 26 參見梁永佳：〈中國農村宗教復興與「宗教」的中國命運〉，《社會》，第35期(2015)，頁164–168。
- 27 Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford: Stanford University Press, 2006).
- 28 高丙中：〈一座博物館—廟宇建築的民族誌——論成為政治藝術的雙名制〉，《社會學研究》，第1期(2006)，頁1–9。
- 29 Yoshiko Ashiwa and David L. Wank, “The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China,” *Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 337–360.
- 30 Jianbo Huang and Fenggang Yang, “The Cross Faces the Loudspeakers: A Village Church Perseveres under State Power,” in *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, ed. Fenggang Yang and Joseph Tamney (Leiden: Brill, 2005), pp. 41–62. 另見黃劍波：《鄉村社區的信仰、政治與生活》(香港：香港中文大學宗教與中國社會研究中心，2012)，第8章；Nanlai Cao, “Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account

- of Church-State Relations in China's Economic Transition," *Sociology of Religion* 68, no. 1 (2007): 45–66 ; Shun-hing Chan, "Changing Church and State Relations in Contemporary China: The Case of Mindong Diocese, Fujian Province," *The China Quarterly* 212 (2012): 982–999.
- 31 見 Eun Kyong Choi, "The Politics of Fee Extraction from Private Enterprises, 1996–2003," *The China Journal* 62 (2009): 79–102。這種地方保護主義不僅會由現實利益驅動，同時也是一種地方歷史文化的產物。溫州很多本土幹部具有地方主義的情結。這在很大程度上是緣於溫州語言文化的獨特性，也與由當地人組成的浙南游擊隊在溫州革命史上扮演了關鍵角色，並在解放後地方政府重建中做出重大貢獻有關。
 - 32 曹南來：〈中國宗教實踐中的主體性與地方性〉，《北京大學學報（哲社版）》，第47卷，第6期（2010），頁20–27。
 - 33 Fenggang Yang, *Chinese Christians in America* (Temple: Pennsylvania State University Press, 1999).
 - 34 Carolyn Chen, *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience* (New Jersey: Princeton University Press, 2008).
 - 35 Frank Pieke, "Immigrant China," *Modern China* 38, no. 1 (2012): 40–77.
 - 36 Andrew Kipnis, "Chinese Nation-Building as, Instead of, and Before Globalization," *ProtoSociology: An International Journal of Interdisciplinary Research* 28 (2011): 25–47.
 - 37 Andrew Kipnis, "Anthropological Approaches to Self in Contemporary China," *The China Journal* 50 (2003): 127–132.
 - 38 溫州天主教較溫州基督教得到的學術關注要少許多。有關當代溫州天主教的實證研究，參見Shun-hing Chan, "Rethinking the Role of the Catholic Church in Building Civil Society in Contemporary China: The Case of Wenzhou Diocese," *Annual Review of the Sociology of Religion* 2 (2010): 177–193.
 - 39 Nicholas Tapp, "Religious Issues in China's Rural Development: The Importance of Ethnic Minorities," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15, no. 5 (2014): 439.
 - 40 「具象化」即指出於特定目的而把某一事物的具體表徵上升為普遍現象，從而選擇性地忽略其內在多元因素。對其他排他性強的一神教信仰群體的研究，也容易出現這類問題，並已引起反思。近年興起的伊斯蘭人類學即強調將伊斯蘭理解為社會學而非神學，研究者關注的應

是宗教社群以及人們如何實踐和表述信仰。參見陳志明：〈伊斯蘭人類學、中國穆斯林與海外中國人研究〉，《北方民族大學學報》，第1期（2016），頁30–35。

全球化背景下的 靈恩亞文化與宗教創新

強調「聖靈作工」以及「健康和財富」的五旬節—靈恩運動 (Pentecostal/charismatic movement) 可謂是 20 世紀最令人矚目，且在世界範圍內發展最為迅猛和影響最為廣泛的基督教派別。¹ 儘管發展歷程充滿爭議，這一運動仍被認為是宗教全球化的一個成功故事。基督教人類學者 Joel Robbins (2004) 在研究靈恩基督教 (charismatic Christianity) 的全球化時發現其存在如下矛盾的文化動力：一方面，這一強調情感釋放和聖靈角色的基督教可以在世界不同地方不斷複製自己的核心文化特性；另一方面，它又能很好地適應於它所進入的幾乎任何一個新的文化框架。² Robbins 指出，在這一文化全球化的過程中，基督教可以在與異文化接觸中保持其獨特性，同時又用自己獨特的方式與所接觸的異文化交鋒應對。五旬節—靈恩運動在全球範圍內的傳播與發展已經引起海內外各界學者的廣泛關注。不同於西方基督教中的五旬節—靈恩派，當代中國基督教發展中的靈恩傾向往往是以一種非制度化的亞文化形態存在，雖不受主流教會的接納，卻極具活力。³

自上世紀 50 年代新中國成立和外國傳教士撤離中國大陸後，中國基督教在三自愛國運動的領導下已經基本實現了本土化。然而，在官方三自教會系統之外，靈恩基督教的組織形式能夠有效地適應

地方生存環境的變化，同時十分注重結合日常生活的實踐，因而廣為獨立教會團體所採用。⁴ 本章將利用筆者在浙江省溫州市收集的人類學田野資料，說明在高速城市化和工業化的改革時代，中國基督教的靈恩形態如何與理性現代市場的全球興起緊密相關，並為區域基督教的發展提供了動力。

一、中國靈恩基督教的社會歷史背景與區域性框架

中國近幾十年經濟改革和發展的同時，基督教也強勢復興。在很長一段時期裡，農村家庭教會在數量上佔據主導地位，它們多採取靈恩架構，由帶有靈恩傾向的文盲或半文盲婦女主導。城市地區的三自教會則有著制度化的結構，由受過神學訓練的男性神職人員領導。⁵ 這種經驗與神學、靈恩與體制的分立，在不斷加快的城市化、現代化進程中存續，遂使中國基層社會的基督教圖景呈現出超乎想像的複雜性和多樣性。基督教靈恩現象主要吸引的是農村和新興城鎮的社會邊緣群體。研究者和信徒一直將中國農村教會的發展歸因於信仰醫治 (faith healing) 這一靈恩實踐。在內陸貧困地區 (如河南和安徽)，帶有靈恩傾向的家庭教會增長得最快，這很大程度上得益於為數眾多的巡迴佈道人和流動性極強的扁平型教會網絡，因其沒有固定的宗教場所，政府難以監管。這些教會團體多追求從靈性層面解決社會事務，同時具有較強的排外傾向。因缺少受過良好教育的同工以及足夠的醫療和物質資源，這類教會呈現出鬆散、彌漫和非制度化的特點。

在中國大都市 (如北京)，教會活動主要由受過大學教育的知識分子、學者及城市中產階級參與。這類新興城市家庭教會是西方取向的，更確切的說，是英美取向的。不同於農村非制度化且帶有靈恩傾向的家庭教會，它們強調對神學文本的研習，並致力於人權

問題(尤其是家庭教會宗教權利問題)的公共討論。⁶這類教會多由知名自由派知識分子和維權律師帶領，懷有對中國基督教的終極願景，在中國家庭教會中較具組織性，政治上也最為活躍。儘管中央政府管控嚴密，政治化(politicized)的知識分子家庭教會運動已悄然形成。北京守望教會因購買教產和集體戶外聚會產生的紛爭，就曾引起社會較大反響。

改革時期，在東南沿海的富庶城市溫州，出現了一種基督教區域發展模式，其特徵是由在當地被稱為「老闆基督徒」的新富商人引領教會發展。溫州基督教新近的復興得益於這座城市在政治上的邊緣地位、保留至今的早期傳教士傳統，以及富有活力的家庭經濟。溫州是中國最為基督教化的城市，有近15%的人口(100萬人)是基督徒。這一向上流動的信徒階層往往具有農村背景，但其身份認同卻有別於官方許可的三自教會、內陸農村教會或大都市的知識分子教會。很多溫州教會由老闆基督徒領導，雖未在官方正式註冊，卻為地方政府所認可。由於身份靈活，這類獨立教會是近來這個區域發展最為迅速的教會組織。溫州雖然是一個正高速工業化和城市化的商業城市，這裡的大多數家庭教會卻擁有鮮明的以鄉村熟人交際圈為主的鄰里小區型教會特徵。這體現在禮拜中所強調的情感成分，「聖靈充滿」的奮興會著眼於信仰醫治。其所購教產則主要集中於較高端、現代和繁華的住宅區和寫字樓，擁有便利和吸引人的社會空間特徵。溫州的一些新興富人群體受靈恩派影響，形成了鮮明的靈恩式權威和表達方式，這將是下文討論的重點。溫州具有特殊性——相較於中國其他地區的信徒，溫州基督教的生存環境最為商業化，這為我們提供了一個在現代性框架下檢視基督教發展的絕好案例。

雖然當代中國都市基督徒越來越重視神學的系統研究和層級化、專業化的教會管理結構，但農村的靈恩傳統仍在很大程度上影響著中國基督教的發展。自上世紀80年代起，伴隨一些受靈恩派影

響的海外傳道人的活動，東亞和東南亞靈恩派的教義也傳入中國，加強了這種靈恩傾向。⁷隨著中國城市化進程的加快，一些農村的靈恩教會網絡也轉移到大城市或新興城鎮中。在不斷壯大的中國城市基督徒團體中，靈恩找到了新的表達方式，但它作為舶來的概念，還難以成為這些團體自覺的身份認同。定義中國的靈恩團體十分困難，在這個問題上，我同意大衛·馬丁(David Martin)的看法——靈恩派不是鐵板一塊的單一宗教系統，而是「像一套固定劇目，不斷迸發出新的呈現形式，但觀者總可以從中辨認出精神靈性上的相似性」。⁸城與鄉的界限、前現代與現代的區隔都在高速城市化中模糊了，新的基督教表達形式於是產生——靈恩、經驗的一面開始同神學、理性的一面融合。這一切在欣欣向榮的溫州有著最好的體現。溫州教會裡既有重神學思維的企業家，也有強調情感釋放的女性靈恩基督徒。基於文本、由神學驅動的福音派基督教，雖已活躍於這個沿海新興區域經濟體，但此種精英基督教模式往往也呈現靈恩傾向，這便促進了一個傳統五旬節體制之外的新靈恩群體在改革時代的成長。後文將首先討論靈恩基督教在中國發展的社會歷史背景，接著將在理性主義現代性語境下，用溫州的例子來探討其多樣且富於內在衝突的動態發展過程。

儘管基督教的復興明顯得益於改革時代宗教管控的放鬆和社會經濟改革，但其飛速增長卻有可能開始得更早，而若算上勃興的靈恩潛流，這一結論則更加明顯。始於一個世紀前的獨立靈恩派發展與改革開放後的基督教復興有著歷史關聯。⁹雖然靈恩派在抗日戰爭(1937–1945)和緊接下來的國共內戰(1946–1949)中處境艱難，它仍在20世紀上半葉增強並擴大了基督教這一舶來信仰的吸引力。可以說，早期本土化的靈恩傳道人和傳教網絡，形成了中國基督教的原型。在王明道、宋尚節和倪柝聲等本土傳道人的影響下，靈恩式禮拜在20世紀早期就已在一些農業大省興起，如河南、安徽、山東、湖南等地都有教會和家庭實踐。¹⁰這些本土傳教士反對外國差會的

控制，並強烈渴求建立獨立的中國教會，這呼應了當時反西方、反帝的大眾情緒。¹¹ 然而不無矛盾的是，這類本土傳道人往往成長於西方差會背景，並且曾與1906年阿蘇薩街復興（Azusa Street Revival）之後來華的靈恩派傳教士有所互動。

對於如何解釋基督教靈恩派20世紀上半葉在中國的發展，教會史學家發現，它對神啟、信仰治療和千禧年的強調，天然地與中國本土宗派主義傳統（sectarian tradition）相投合。例如，裴士丹（Daniel Bays）指出，真耶穌教會作為當時重要的本土靈恩團體，與白蓮教傳統之間即具有一些相似的主題和親緣關係。他注意到，早在20世紀初，靈恩派由西方傳教士帶入中國時，「與基督教信息在19世紀發揮的作用相比，靈恩派信息所具有的新要素或許更加有效地同傳統中國社會的某些部分聯繫了起來」。¹² 另有學者進一步指出，現代中國基督教具有一些靈恩派的固有特質，故可稱作「默認的靈恩」（Pentecostal by default）。¹³ 靈恩營造出靈活的宗教環境，中國本土的傳教士因此能使西方基督教信仰與中國民俗文化模式相協調。這樣的靈恩範式為理解中國當今基督教的發展動態提供了很好的視角。

在改革時代，由於容易讓人聯想到民間宗教的「迷信」特徵，靈恩派信徒的信仰療法、施行神跡等做法，被國家和主流教會貼上了負面標籤。各種反迷信運動和對邪教（尤其是法輪功）的打擊，使靈恩現象污名化。¹⁴ 現今在中國東南沿海，靈恩式醫治聚會仍吸引著大量人群，但帶有官方色彩的神職人員對這類神跡的施行表示公開反對。¹⁵ 靈恩文化的復興充滿了活力與多樣性，然而對於三自教會和整個基督教團體來說，它也帶來了副產品——形形色色帶有基督教色彩的異端、邪教和表現出濃重的民間宗教傾向的新宗教運動。

受靈恩派影響的基督教充分吸收了當地的民間文化，這使本土教會網絡得以延展，幾乎成為基層農村基督教發展的理想模式。¹⁶ 即便毛澤東時代在極左路線影響下對宗教活動進行了嚴厲鎮壓，這種非制度化的基督教也未曾根絕。相反，在政治壓力下，這一非傳

統宗教實際上被重塑為一種由女性主導的靈恩式宗教，這是一種沒有多少靈恩神學成分的靈恩傾向，並依託普遍存在於農村地區的神秘主義文化框架而蓬勃發展起來。¹⁷ 許多農村女信徒積極參與到信仰醫治和驅魔實踐中。值得注意的是，靈恩派的本土化與她們的屬靈權威存在著密切關聯。女性中心、基於個人經驗的信仰，遠比早前由傳教士傳入的基督教更為活躍和富有生命力。在「文革」時期，它成為基督教能突出重圍的主要原因。到上世紀80年代，中國基督教已在很大程度上呈現為一種靈恩現象，由女性主導，並紮根農村。然而由於缺少受過神學訓練的同工，再加上制度化結構的缺失，帶有靈恩傾向的農村基督教團體很難被官方三自教會接納或馴化，遂形成一種亞文化形態。

農村女性主導的靈恩基督教建基於當地的風俗習慣，具有高度的綜攝主義 (syncretistic) 特徵，且缺乏國際化的社會宗教聯繫 (不管是現實的還是想像的)，因此它往往被城市精英和知識分子認為是落後低劣的。當靈恩取向的農村婦女遷入城市時，她們發現自己被裹挾進從落後邁向現代的歷史洪流中，並在中國基督教的象徵世界裡被污名化了。儘管她們對教會的貢獻有目共睹，但企業家和商人信徒往往以審視批判的眼光注視著她們。曾經的溫州教會大多是靈恩取向的，就像今天的河南和安徽農村一樣。¹⁸ 時至今日，溫州很多上了年紀的女信徒仍有很強的靈恩傾向。由於沿海工業化地區產生了理性主義現代性的社會框架，因此當地大多數中青年男信徒有著基要或福音派的身份認同，他們更重視以神學文本為中心的教會活動，比如新近出現了神學研習熱潮。溫州多數商人基督徒受早期差會所派生的信仰傳統影響較深，上世紀70年代經濟改革開始後，他們躋身先富階層。其中有許多人堅定地相信，溫州的基督教傳統以及他們自身的基督教家庭背景，使他們獲得上帝的庇佑，生意得以成功。於是，這些商人基督徒開始積極參與教會事務，這導致社會經濟精英漸漸主導了當地教會的管理架構。

二、靈恩基督教發展中的矛盾張力

改革時代不均衡的現代化進程形成了割裂的城鄉關係。現代化與理性化進程緊密相連，而能從這一過程中獲得合法性的，往往是更重理性的都市基督教，而非農村的靈恩教會。現在的溫州基督教由男性企業家信徒階層主導，呈現為理性、現代、進步的形象。隨著社會流動的加劇及收入水平的普遍提升，男人被賦予在更廣闊的公共領域中動員各方資源的社會期待。溫州的男信徒同樣背負著這樣的社會期望，尤其被賦予建堂和植堂等方面支撐教會工作的期望。然而，大多數女教友貢獻教會的方式卻是「奉獻」時間和人力，而非資本或智力。她們在教會中也承擔起了「家庭領域」的職責，如打掃和做飯，這體現了分層、互補的性別秩序。世界其他地方的靈恩派，往往既支持男性壟斷正式體制內的職位，同時也贊同婦女在特定儀式和神秘主義框架下的平等自主權。¹⁹ 在溫州也是如此。在溫州教會的培靈會中，女性信徒往往以情感釋放作為媒介，通過特定的肢體動作和儀式表達對上帝的崇拜，在諸如此類的特殊場合中，女性可以在教會中扮演主導角色。

20世紀早期，四處遊歷的本土靈恩傳教士開展各種奮興會，並從中衍生出後來流行於中國教會的培靈會。在現今的溫州，「培靈」和「奮興」有時可以通用。它們並不是教會的常規聚會，而是可以持續數天的特殊聚會，其目的在於實現靈命的更新，活動內容包括長時間的祈禱和禮拜，以及貫穿始終的詩歌演唱。其中講道和見證通常很短，且大多著眼於醫治神跡。致命傷病和日常疾病的治癒，往往被歸因於聖靈辛勤的工作。此外，個人禱告也會同時進行，信徒還會被鼓勵大聲說方言。這種迷狂的祈禱形式尤其體現了女信徒飽含深情的虔敬之心，並構成了世界其他地方共有的靈恩禮俗。從失控的哭與笑、歌與舞中，足以見得這類靈恩聚會的情緒強度。²⁰ 有著較長屬靈經歷的婦女在當地被稱為「禱告婆」，在靈性復興的背景

下，她們扮演著「儀式專家」的角色，引導參與者的軀體活動，如歌唱、祈禱、哭泣、下跪、伸展雙手、認罪和懺悔，以此顯示上帝正藉她們的口來說話。憑藉一支話筒，她們便能巧妙地調動情緒，營造出狂熱的氣氛，使人們體驗到「聖靈充滿」。為了尋求情感爆發、感受到「聖靈充滿」，許多婦女不僅參加自己教會的培靈會，還常常到別的教會和地區參加類似的聚會。靈恩傾向的女基督徒與階層等級分明的男性精英不同，她們認同普世的憐憫心，強調自主的感受，並尋求跨越階層區隔及會眾的界限。

一個值得注意的現象是，中青年男性羞於參加女性主導的培靈會。當被問及導致這種性別化信仰實踐的緣由時，一些人簡單將其歸因為男性是理性的，而女性是感性的。在刻板印象中，婦女因希求虔誠的生活而僅僅專注於禱告。比如我聽說，一些虔敬的女信徒（包括幾乎所有的禱告婆）既不看電視，也不讀報紙。這種認為女性與情感表達和身體規訓相連、而男性則與理性和靈活性相連的觀點，反映了男性精英在教會中所具有的隱性權力與威望。年輕一代的男信徒，尤其是那些受過大學或神學院教育的男信徒，通常對這類靈恩聚會持批判立場。他們將農村家庭教會中有靈恩傾向的婦女看作「過去的產物」，並將她們的情感表達看作是「反智主義」或缺乏必要「神學裝備」的結果。一位年輕人甚至譏諷教會中的培靈活動是「卡拉OK大賽」，他戲謔那些婦女需要定期「充電」，以保持自己的熱情。

在中國農村，培靈會在基督教的傳播中扮演了重要角色。這些地區教牧資源稀缺，教會活動要依賴極少數沒受過多少訓練的巡迴傳教士。許多農村的教會團體現今仍採取大規模公眾集會的形式來佈道，這正體現了中國基督教傳教的口頭傳統。但是，隨著當地教會引入基於文本的神學教育和專業的日常教牧關懷並逐漸實現制度化，培靈會在中國基督徒宗教生活中的重要性大幅下降。這種情況在沿海發達城市尤為明顯。在那裡，經濟發展及對海外基督教新動

向的認知和接受，促進了當地神職人員的專業化（尤其體現在主日學系統的建立）。

在溫州，教會十分重視定期舉辦的奮興會，但並不要求每一位教友都參與其中。由於靈恩禮拜時發出的聲響太大，大型靈恩集會通常在嚴格控制的環境下，如在郊區或附近山區租借的教堂或禱告營地裡舉行，為成員創造一個近乎與世隔絕的環境，以便他們追求親近上帝的靈性體驗。²¹ 這一靈恩方式通常只被看作一個重要的補充，並非教會健康發展的核心機制。²² 這有助於形成一個相對獨立和安全的女性靈性領域，但婦女的屬靈權威也被限制在這個女性主導的環境內。商人基督徒組織的高調的佈道演講、高端晚會和派對從不會邀請有靈恩傾向的婦女前去禱告、演講、佈道或分享見證。

中年生意人和年輕一代受過大學教育的基督徒，越來越多地將基督教與西方的現代化以及文明和科學聯繫在一起，而女性靈性則由於常與迷信聯繫在一起，而被看作落後的標誌。禱告婆有時會因做法像薩滿而受到批評。當被問及介入實際事務的有效性時，她們一般不願承認其禱告的實用性。為了避免被定性為從事迷信活動，她們強調自己的祈禱是為了使人有更好的靈性生活，而這會自然而然地導向上帝對物質生活的保佑。在一個案例中，霞姊妹回憶起，溫州當地一位知名的基督徒老闆因鞋廠滯銷而虧損了很多，他和他的妻子曾請她為鞋廠生意祈禱。她十分強調禱告在靈性上的本真性，說她並沒有請求上帝直接幫他們賺錢，而是先試著幫他們找到虧損的（屬靈）原因。原來，這位老闆讓他本是教會同工的媽媽幫忙照料生意，而鞋廠的事務讓她無暇再去教會事奉。根據霞姊妹的講述，當這對夫婦意識到這一「靈命的破口」時，他們哭泣、懺悔，並決定聽從主。他們知道，上帝一定會保佑他們。這之後僅兩個月，他們就賣光了剩餘的存貨，掙了很多錢。這種將物質利益看作靈性生活副產品的觀點，以及致富之前先提高靈性的需要，使禱告婆在保持自己宗教理想的同時，為自己弱勢的社會地位找到了合法性。

但同時，這種自我確認也使虔誠的女信徒繼續處於弱勢地位，教會內的性別分工得以延續。

對禱告婆屬靈力量和靈驗禱告的消費，使老闆基督徒開始反思自身信仰的實用目的，和在自我達致上所花費的工夫。他們常提到一個令人沮喪的現實——「很少有老闆能在做好生意的同時，擁有好的靈性」。的確，他們因為太忙而缺少個人的屬靈體驗，這意味著他們往往只能轉而請求或僱用有此種體驗的人。男性老闆認為，他們的經濟理性與自我形塑的努力會阻礙他們追求靈驗的神秘果效。與此形成鮮明對比的是，禱告婆的屬靈權威卻恰恰來源於她們精心維持的靈性與世俗之間的二元對立，以及她們在政治經濟生活中的邊緣地位。儘管這些婦女在以男性為中心的基督教話語中被邊緣化了，但她們對於形塑男性精英信徒矛盾的體驗和感知至關重要。老闆基督徒對女性宗教服務提供者的運用，同時體現著市場道德觀和反市場道德觀，這一矛盾的過程印證了魏樂博 (Robert Weller) 所說的「分裂的市場文化」。²³

三、全球化背景下的成功福音 ——溫州基督教的靈恩亞文化

20世紀早期，中國教會形成了保守的靈恩傳統；今天，烏托邦式的致富成功之夢在中國社會盛行。靈恩基督教的發展，則在改革時代將這二者調合起來。作為當地商人精英，溫州老闆基督徒往往將自己看作上帝的管家，並把自己對教會的捐款看作對上帝神跡的投資。他們中的很多人堅定地相信「付出的越多，上帝給你的回饋就越多」。²⁴ 他們還強調做生意就是事奉上帝，相反，若沒有私人企業，一個人就不能在教會把事情做好。普通信徒深知私人老闆聰明能幹，並認為相比於其他平信徒領袖，他們對教會的幫助更大，尤其是在處理政教關係與滿足教會財務需求方面。當地老闆基督徒在

佈道中常常引用18世紀英國福音派復興中的重要人物約翰·衛斯理(John Wesley)的話，鼓勵企業家基督徒去「努力賺錢，努力存錢，努力奉獻」。改革開放的總設計師鄧小平曾提出，「建設中國特色社會主義市場經濟」、「貧窮不是社會主義」等解放大眾思想的口號，公眾在計劃經濟時代壓抑已久的經濟野心在這樣的意識形態下得到了釋放。作為「第三波靈恩運動」之顯要特徵的成功神學(prosperity teaching)強調私人企業的生產力，恰恰在新的時代背景中呼應了這一社會經濟的改革導向。

溫州企業家和專業人士基督徒階層的興起，極大地削弱了靈恩婦女的權力，同時也削弱了以女性為中心、情感為導向的靈恩聚會的重要性。2005–2006年間，我為一個基督教商人團契做志願記者，有機會從內部觀察男性屬靈領導力的形成。我參與了很多籌備會議，得以見證許多項目和活動的始終。最近兩年，我又去了幾次溫州，回訪了幾位團契成員。這些男性精英基督徒讚許女平信徒在屬靈方面給予自己的幫助，但又並不承認她們在教會的靈恩權威。他們力圖通過神聖化自己經濟上的成功和提升溫州作為區域性宣道中心的地位，來獲得屬靈的聲望和道德優越感。許多溫州老闆將改革時代個人商業的成功與溫州的快速發展歸功於「聖靈的工作」，他們也同樣希望借助聖靈的力量「讓中國變成世界的祝福」。用一位老闆基督徒的話說，這是用另一種力量來帶動中國的發展。創業的成功促使一些老闆基督徒嘗試躋身中國教會新一代靈恩領袖之列，其方式即為闡述和傳播一個新願景——他們稱之為「中國異象」。根據這種說法，中國不僅會在經濟領域騰飛，也會在精神靈性領域崛起。簡弟兄時年30多歲，擁有自己的企業，他的說法十分典型：

國際社會密切關注著中國。從GDP來看，中國現在是第二大經濟體；而在精神領域，中國將接過全球福音運動最後一根接力棒。但中國首先需要更新和轉型。一些人必須站出來領導這

場復興。基於我的個人經驗，我覺得最重要的事情是靈性的釋放和醫治。要重新制定人生目標。為了對社會產生(靈性)影響力，一個人必須追求商業生涯。

所謂的中國異象例證了這些商人通過話語建構新型精英靈性模式的努力，這一靈性模式順應了國家和市場現代性的雙重需求，也表達了他們重繪全球基督教圖景的信心。預言式的提法，展露出隱藏在改革時代現代化和全球化之下的靈恩潛流。在教會團體中，闡明這種預見的能力被認為是重要且極富價值的屬靈恩賜。男性精英基督徒也像禱告婆一樣，預言未來將要發生甚麼，但不同的是，禱告婆只需為實際利益祈禱，「沒甚麼大的負擔」，而老闆基督徒則往往背負著宣教的使命。溫州的老闆基督徒十分喜愛一首名為〈宣教的中國〉的詩歌，他們會在各種集會中反覆唱誦這首歌，而它恰恰體現「中國異象」。裡面有這樣的歌詞：「我帶著使命向前走，要喚醒沉睡的中國，縱然流血的時候，我也永遠不回頭。我帶著異象向前走，要看到宣教的中國，將福音傳遍世界每個角落。」強烈的宣教意識滲透在他們的敘事中，形成了對世界基督教領導權的獨特宣示。他們渴求與西方競爭，希望通過向世界其他地方傳福音，獲得全球基督教中的精英地位。在全球基督教運動中，中國基督徒很多時候都被看作是在無神論體制中缺乏能動性的受害者，而公開預言中國將領導全球宣教運動，則能幫助他們克服這種邊緣感。²⁵

如前所述，中國基督教有著靈恩根源，但今日社會對市場現代性的熱烈追求已重構了其發展動力。對經濟現代化的屬靈神化，強力推動了福音在欠發達地區和弱勢農民工群體中的傳播。為了回饋神的賜福，同時展現商業成功在精神和道德上的重要性，很多商人領導的都市教會開始向內陸農村和西南部貧困少數民族地區派出佈道團，許多全國各地由溫州基督徒開辦的工廠也定期舉行大規模的佈道會。不管是在話語層面還是實踐層面，溫州教會都將商業與宣教聯繫起來，這為一度被邊緣化的中國基督教修建起連接社會整體

的橋樑，尤其是在改革導向國家所倡導的「發展是硬道理」的背景下。

溫州基督徒無論男女，都認同順服聖靈的重要靈性意義。但對於聖靈作工的方式，以及如何實現被聖靈引導的理想狀態，不同群體間卻存在顯著的理解差異。男性通過追求適合商業發展的成功神學和福音佈道，來運用屬靈權威；而婦女則用禁欲主義、神秘主義和情感化的奮興主義 (revivalism) 來尋求屬靈力量，正是後者在社會政治紛亂的20世紀初，鞏固了中國基督教早期的發展。

儘管本土教會團體中存在著對靈恩與現代性截然對立的認識，對於男性精英來說，高度情感化的基督教形式在實踐中仍然具有吸引力，特別是當它來自海外、並能喚起他們對現代性之屬靈根基的想像時。溫州地區廣泛的海外聯繫便於新宗教概念和權威的傳入。近年來，一種男性精英形式的靈恩運動已成為宗教方面的主要舶來品，它有著現代企業式的外表，並淡化了誇張的情感表達。以下是筆者曾親身經歷的一個例子。在某一酒店的宴會廳，幾個美籍華裔基督徒商人(也是國際全備福音商人團契成員)正在演講並分享他們如何結合信仰與個人商業的見證，聽眾大多是溫州當地的商人，其中既有信徒也有非信徒。除了強調個人靈性與商業成功的關聯之外，他們還強調在中國的基督教發展中商人可以承擔的重要角色，並反覆駁斥「一個人需要放棄他的生意才能事奉上帝」這樣一種他們認為過時的觀念。比起教會的常規活動，當地的商人基督徒更喜歡這類活動，因其主題新穎，風格現代而富於創新，能夠更好地適應企業家的口味和需求。這類活動同樣讓人印象深刻的，還有其富於情感表現的靈恩風格。我多次聽到當地的老闆基督徒不無羨慕地評論海外華人信徒富有情感的禮拜。對於那些善於祈禱和落淚的海外商人，溫州的老闆基督徒給予了很高評價。一些人意識到，比起這些海外弟兄，他們自己太過壓抑了，而信仰本應使他們「自然、放鬆」。他們也想模仿海外弟兄的西式舉止，比如與其他人擁抱。一位當地的老闆基督徒甚至問道，英文中的「擁抱」要怎麼發音。他

們中的一些人，已在情感釋放與現代商業成功之間建立起潛在的聯繫。顯然，靈恩基督教最初能吸引他們，是因為其禮拜的「現代」風格（而非靈恩派的意識形態或神學思想），以及他們想要與國際接軌的渴望。事實上，也只有男性精英的語境下，而不是在婦女面前，商人基督徒才會覺得哭泣和情感釋放不僅可以接受，而且是值得嚮往的靈性實踐。儘管那些「聖靈充滿」的火熱場面對於商人基督徒來說十分具有吸引力，他們中大部分人還是會抗拒將當地教會治理結構也靈恩化的想法，同時也拒絕接受「靈恩」這一時下多少具有貶義的標籤。溫州的例子，與其說體現了新靈恩派（neo-Pentecostal Christianity，即五旬節教會體制外的新靈恩運動）的全球化，不如說是富有抱負的中國當地信徒通過參與資源極其豐富的男性華裔基督徒的全球性網絡，為自己尋求走向世界的機會。²⁶

溫州老闆基督徒運用把福音傳回耶路撒冷的話語，把自己的商業抱負置於更大的社會框架中。同時，這也為他們在更大的中國基督教團體中取得靈恩權威提供了合法性。企業家基督徒建構的話語共同體不斷發展，與此同時，以當地商人為主要福音目標的新教會和新的團契組織迅速增多。然而，這種教會發展模式需要依靠少數靈恩式領袖，因此很容易因個人原因（如領袖間意見不和）導致分裂，而這些新建的教會和團契組織也被一些資格更老的當地教會指責是從他們那裡「搶羊」（意即爭奪信徒資源）。

因為將婦女與感性及思想狹隘聯繫在一起，男性教會領袖對女性在教會中的高比例表示十分憂慮。儘管如此，對很多人來說，不善於表達情感也許是他們不願順服聖靈的外在表現。鑒於社會規範希望男性在公共場合更加自制、更能控制情緒的流露，一些人已注意到靈性的釋放需要在他人引導下進行。與海外靈恩派基督徒的交流，被他們看作是培養自身感性和靈性的重要途徑。例如，當地一位中年傳道人在一次週日的佈道中分享了他的難忘經歷：在參加一個香港靈恩派教會的禮拜時，禮拜者的痛哭、喊叫和倒地讓他驚異



圖 2.1 在溫州當地一間星級酒店的宴會廳裡，美籍華裔商人帶領下的崇拜聚會

不已，他對自己只能在別人協助下「撲倒」感到難堪。當地一位商人兼青年團契領袖分享了類似的經歷，在見證中他將自己最近對靈恩派的興趣追溯到四年前在溫州與一位台灣信徒的偶遇。他讚賞那位信徒充滿感情的分享，以及孩童般謙和的態度。他還從那位台灣信徒那裡學到了靈恩派的按手禮。後來，在一次團契聚會前，麥克風突然出了故障，他即用那位台灣靈恩派信徒教他的方法，將一隻手放在麥克風上，並向上帝說明情況。據他說，問題便奇跡般地解決了。在那之後，他便離開了當時所在的受改革宗神學影響的教會，加入了一個有靈恩傾向的新的郊區教會。

男性基督徒越來越強調正統基督教的文本知識，這並不與他們渴求直接的神秘體驗相衝突，對一些野心勃勃、在市場中尋求更大機會的人來說，就更是如此。年輕一代中國靈恩基督徒的信仰和實踐，往往經第三波全球靈恩運動塑造。簡弟兄便是這樣一個例子。他花了很多工夫向我解釋和證明，他與禱告婆的做法體現的是靈恩的兩個不同版本。而上帝神跡的顯現遵循了市場原則，是理性化的

結果。按照他的說法，「靈裡宣告」是關鍵：

禱告婆那種冗長的祈禱跟迷信一樣，它裡面不涉及任何「屬靈爭戰」或聖經基礎，只是那些禱告婆自吹自擂罷了。和它比起來，靈裡宣告要更根本些。靈裡宣告是去（從撒旦那裡）釋放原本就屬你的財富。財富的轉換甚麼時候發生，是上帝來決定。別人的億萬之財不會突然意外地變到你的賬戶裡，上帝只會給你駕馭和管理他人財富的力量，或者讓你成為富翁的客戶。也有可能是這種情況：政策變化之後，某個企業需要合併或重組，這時，一個你以前從沒碰過面的人，通過你的朋友圈子突然找到你，將這個千載難逢的機會交給你。上帝會把財富轉移到跟隨他心意的人手中。

乍看之下，「靈裡宣告」與禱告婆的祈禱並無根本不同——它們都強調超自然力和上帝在物質形式上的賜福。然而，這些年輕的靈恩信徒從海外靈恩派教會那裡學到宗教教義、獲取文化資源，這使他們所提的物質要求要顯得更加理性、細緻和明確。從這點可見成功福音在全球傳播的影響之深遠。²⁷

海外華裔中文流利，又身為男性精英，在靈恩派向中國教會施加影響的過程中，他們所扮演的角色不言而喻。在基督教發展迅猛的沿海城市，靈恩亞文化的發展是否已同步於全球靈恩運動，卻仍須存疑。溫州郊區新成立的一些傾向靈恩的教會團體因脫離母會，強調致富、健康和說方言，而引起了當地主流教會團體的猛烈批評，當地一些基督徒甚至攻擊其禮拜風格是可怕的異端。儘管如此，相較於內陸農村省份婦女主導的教會網絡，以及中國主要大都會由知識分子主導的家庭教會，位於沿海商業城市的基督教團體更易受到全球新靈恩運動（Charismatic Movement）的影響。這些本土團體不同於傳統五旬節教會，主要在非宗派的獨立教會體系內推動靈恩亞文化實踐的擴展。



圖 2.2 溫州市郊一新興現代化教堂中正在舉行的靈恩式崇拜聚會

四、結語

靈恩是一種主動追求聖靈臨在體驗、帶有強烈情感傾向、著重於神跡奇事與靈性更新的宗教形態。自 20 世紀伊始，它便成為了中國基督教不可缺少的標誌性特徵。30 年代，在非基督教運動（1922–1927）的餘波與抗日救亡運動的影響下，早前的中國基督教領袖，帶著反帝民族主義情結，借助靈恩形式，渴求不需任何中介而能直接進行神人交通。他們推動中國基督教脫離外國控制，通過奮興會、培靈會和巡迴福音佈道，使其在廣大內陸地區廣泛傳播。²⁸ 受到靈恩影響的農村教會因其非制度性、千禧年信仰以及吸收民間宗教和文化元素的能力，在文革時期得以僥倖延續，並於改革時代蓬勃興起。對一些年老的基督徒來說，曾經受難的遭遇反倒加深了他們對上帝超自然力量的依賴及其自身的靈恩傾向。

現今中國官方基督教團體雖然在很大程度上脫離全球基督教運動獨立發展，但仍受到 20 世紀早期奮興運動的持久影響。甚至在強

調理性和系統神學的現代中國教會團體中，靈恩派的屬靈傳統也保有影響力。²⁹ 面對沿海經濟發達地區的靈恩運動新浪潮，官方三自教會也不願否認其價值和重要性。三自愛國會主辦的基督教月刊《天風》在2010年刊登了一篇題為〈「靈恩」現象考察及反思〉的文章。儘管作者慨歎靈恩聚會的無序和情緒化，並認為其對神秘體驗的追求會犧牲對聖經真理的持守，但也指出：「純正的靈恩追求有利於推動宣教和傳福音事工的開展……注重禱告、讚美和敬拜的聚會方式在一定程度上增強了教會的活力，緩解了傳統教會形式化和僵化的危機。」³⁰ 這位教牧人員對靈恩的矛盾心理，凸顯了中國基督教在發展過程中，圍繞獲得屬靈力量與進行系統神學論證這兩大議題產生的矛盾動力。在改革時代，靈恩亞文化的興起既回應了個人主義式的物質追求，也繼續延續了深深紮根於農村的神秘主義文化傳統。

當代中國基督教的發展具有較強的區域性特徵。³¹ 正是在這一區域背景下，靈恩基督教的亞文化得以脫離主流神學思想體系的影響和限制，逐漸擴散發展。而溫州這一區域基督教的案例也表明靈恩並非現代性的「他者」，其全球擴散實際反映了現代性框架下的宗教創新。

註 釋

- 1 詳見劉義：〈聖靈、治病及財富——20世紀五旬節—靈恩運動的全球擴張〉，《世界宗教文化》，第2期（2014）。
- 2 Joel Robbins, “The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity,” *Annual Review of Anthropology* 33 (2004): 119–123.
- 3 「靈恩」一詞在中國基督教內部常被賦予負面的含義，即使是被外界公認的「靈恩派」也常會自我否定這一標籤。在這裡，筆者並不想介入有關靈恩的神學探討，而是借助英語社會科學學界通用的描述和判斷框架，在實證層面強調它的情感傾向、動力與亞文化存在。文中所指的靈恩方式可包括醫病、驅鬼以及通過長時間聚會和禱告獲得獨特屬靈體驗的實踐。希望在神學層面（尤其是從福音派角度）對靈恩有關的現

象、概念和定義進行釐清的讀者，可以參見張慕皚：《近代靈恩運動》（香港：建道神學院，1999），以及胡恩德：《從聖經看靈恩運動》（香港：宣道出版社，2005）。

- 4 Luke Wesley, "Is Chinese Church Predominately Pentecostal?," *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7, no. 2 (2004): 225–254.
- 5 儘管存在不同，二者都包含了信仰治療的靈恩實踐。一些教會史學家論證，在更寬泛的神學意義上，大多數中國信徒都屬靈恩派。參見如 Gotthard Oblau, "Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China," in *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, ed. Allan Anderson and Edmond Tang (London: Regnum Books International, 2005), pp. 411–436。
- 6 Gerda Wielander, "Bridging the Gap? An Investigation of Beijing Intellectual House Church Activities and Their Implications for China's Democratization," *Journal of Contemporary China* 18, no. 62 (2009): 849–864.
- 7 香港基督教復興教會的美籍牧師包德甯 (Dennis Balcombe) 深深地影響了河南的家庭教會網絡。參見 David Aikman, *Jesus in Beijing* (Washington, DC: Regnery, 2003), pp. 271–275。
- 8 David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2001), p. 176.
- 9 關於 21 世紀早期中國獨立教會的靈恩傳統，參見 Daniel H. Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," *The China Quarterly* 174 (2003): 494–495。
- 10 Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 126–135.
- 11 Daniel H. Bays, "Christian Revival in China: 1900–1937," in *Modern Christian Revivals*, ed. Edith L. Blumhofer and Randall Balmer (Champaign: University of Illinois Press, 1993), 167–169; Deng Zhaoming, "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations," in *Asian and Pentecostal*, ed. Anderson and Tang, pp. 439–440.
- 12 Daniel H. Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study," in *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan (New York: New York University Press, 1995), p. 139.
- 13 Gotthard Oblau, "Pentecostal by Default?"
- 14 官方三自教會也組織培靈會，但對於醫治奇跡的真實性持模稜兩可的態度。

- 15 恩惠：〈閒話「培靈會」〉，《天風》，第9期（2005）。
- 16 參見連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（香港：中文大學出版社，2011）。
- 17 Chen-Yang Kao, “The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-style Protestantism in China,” *Journal of Contemporary Religion* 24, no. 2 (2009): 171–188.
- 18 上世紀90年代，以加爾文主義為基礎的歸正神學被華裔印尼牧師唐崇榮 (Stephen Tong) 帶入中國。按照溫州有靈恩取向的教會老領袖的說法，正是它摧毀了溫州家庭教會的靈恩領導架構。另可參見Aikman, *Jesus in Beijing*, p. 191。
- 19 參見Bernice Martin, “The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion,” in *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. R. K. Fenn (Oxford: Blackwell, 2002), p. 54。
- 20 Oblau, “Pentecostal by Default?,” p. 425.
- 21 這類山上設立的禱告營地在當地被稱為「禱告山」，溫州有多座這樣的禱告山供教會團體靈修使用。
- 22 在面對教會內部的矛盾，以及教會成員宗教委身下降的狀況時，舉辦奮興會已成為當地教會主要的屬靈解決方式。
- 23 Robert P. Weller, *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan* (Boulder, CO: Westview, 1999).
- 24 溫州教會一直以來雖鼓勵十一奉獻，但並不強制，因為這被看作是新富企業家基督徒身為精英所需要承擔的責任。
- 25 一些有精英情結的企業家基督徒全身心投入到「傳回耶路撒冷」運動中。這場福音運動由中國教會主導，主要目標是向中國與耶路撒冷之間的國家派遣傳教士。
- 26 菲律賓的華僑浸信會有著與中國本土基督教全球化相似的模式。參見Brian Howell, *Christianity in the Local Context: Southern Baptists in the Philippines* (New York: Palgrave Macmillan, 2008)。
- 27 參見Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。
- 28 這一時期，中國教會發起了全國範圍內的「五年奮進佈道運動」（1930–1935），旨在於困境中復興教會與增強信徒的靈性。參見段琦：《奮進的歷程——中國基督教的本色化》（北京：商務出版社，2004），第10章。
- 29 關於20世紀早期基督教本土奮興主義及其對當今中國基督教的持續影

響，參見 Bays, “Christian Revival in China,” pp. 161–179。

- 30 王雷：〈「靈恩」現象考察及反思〉，《天風》，第8期（2010）。
- 31 越來越多的實證研究認識到中國基督教的區域性特徵。參見 Fuk-tsang Ying, “The Regional Development of Protestant Christianity in China,” *The China Review* 9, no. 2 (2009): 63–97；段琦：〈對中國基督教發展原因分析的檢驗——以廣東汕頭和河南南陽調研為例〉，《汕頭大學學報》，第30卷，第2期（2014），頁5–11；唐曉峰：《中國基督教的田野考察》（北京：社會科學文獻出版社，2014）。

上帝的「中國異象」與屬靈民族主義

靈恩基督教內置的強烈情感動力與民族主義運動中的大眾情感表達，具有相近的自發性與草根性。儘管兩者的思想內核並不一致，但這一情感面向的草根宗教表達不僅可以助燃民族主義，同時也使中國基督徒的民族主義行動較世俗國家主導的民族主義 (state nationalism) 更易獲得西方基督教世界的認可。這在歷史上和當今時代似乎都是如此。

一、基督教中國化中的民族主義意識

清末民初，面臨救亡圖存的歷史關頭，部分中國近代精英在傳教士的影響與鼓動下，發展出這種民族主義意識形態——將中國建設成為比肩西方列強的現代國家的觀念，並將基督教當作振興民族靈魂的唯一希望以及獲得西方支持的籌碼。¹ 這或許是民族主義自強夢想與基督教在中國歷史上最早的交匯。

出生於中國的美國傳教士與燕京大學首任校長司徒雷登 (John L. Stuart) 在 1925 年五卅運動後發表的題為〈基督教與民族主義〉的文章中指出：「隨著目前中國人民民族自我意識的覺醒，他們理所當然地

要反對任何削弱其追隨者愛國熱情的組織和信念。為了使我下面要講的話不至於被誤解，我首先表明我的立場和中國人民要求修改外國條約的立場是一致的，即一切不平等現象都應該被改正——一切不公正的權益都應該被取消。我承認這些要求是公正合理的，我也確信那些對此問題採取積極友好承認態度的國家和中國一樣，從中取得真正的利益。不僅如此，我還認為現在支配著中國人民思想的民族主義感情，正是這個國家有希望的現象。」² 以司徒雷登為代表的部分西方傳教士在20世紀初風起雲湧的反帝運動中選擇站在中國一邊，同情中國人民的民族意識，並將基督教與民族主義的關係作積極闡釋，以促使教會「中華民族化」。³ 這也從一個側面反映了民族主義與民族覺醒在早期基督教中國化進程中扮演的重要角色，甚至可以說它催生了20世紀初基督教在華發展的「黃金時代」，體現了從西方差會向本土中國教會的過渡性。⁴ 在21世紀初，經歷了半個世紀巨大的社會變遷，並隨著中國經濟全球化的進程加劇，一種新型的基督教民族主義意識使基督教的中國化上升到一個新的平台。

受強調競爭意識與適者生存的市場經濟文化影響，沿海地區的中國教會已被新興商人群體注入了企業家的競爭和創新精神，溫州的獨立教會領袖更看到了躍升更大國際宗教舞台的機遇。對他們來說，這種國際躍升並非要以否定中國自身的世俗主義政治傳統（包括激進的社會主義歷史）為前提，而是如何更積極地看待和利用歷史上國族建設留下的獨特政治話語、社會記憶與大眾情感，並以此為基礎彰顯其屬靈能量與意義。換句話說，老闆基督徒作為在溫州獨立教會發展過程中起帶頭作用的新興基督教商人群體，不僅為中國基督教的發展植入了自己的文化邏輯，也為中國仍在進行的國族建設運動帶來嶄新的宗教靈性元素。本章即以他們的話語為分析對象，探討當代中國基督教內部的屬靈復興（spiritual renewal）如何和地方上自發的草根民族主義情感（popular nationalism）交匯。在嶄新的商業世界所取得的成功，激勵著這些男性精英基督徒在教會中

找尋靈性上的聲望與構築屬於本群體的精神高地。為此，他們為自身在改革開放中所取得的經濟成就編織了一套屬靈敘事 (spiritual narrative)，並向教內外傳播一個被其稱作「中國異象」的新願景。他們積極響應國家現代性的民族主義話語，深信中國不僅會在經濟領域騰飛，也會在精神靈性領域崛起，還將由一個接受宣教的國家轉型成一個對外宣教的國家。

改革時期的基督教發展，與民族記憶及民族主義想像有著密切聯繫，而這一基督教發展恰與黨和國家對世俗民族主義 (secular nationalism) 的推崇相左。中國當代的世俗民族主義其實是民國時期國民黨政權的遺產。美國歷史學者張倩雯 (Rebecca Nedostup) 對國民黨在南京十年時期 (1927-1937) 的世俗化方針和國家建設的努力進行了細緻的歷史考察，指出世俗民族主義的困境在於否定了宗教在建設中國現代文明和現代化進程中的角色，並借助強力抑制與宗教符號及儀式緊密結合的民間團體的自發情感表達，使得民族主義淪為空洞和流於形式的政治動員話語。⁵ 這一世俗民族主義至今仍影響著中國宗教的發展走向與地方社會的秩序。浙江「三改一拆」風波中，大量的教堂十字架被拆除這一事實即反映了新時期國家消滅神聖權威和重塑地方秩序的企圖。不過，儘管近代以來國家一直將現代化與世俗化並舉，但也並未完全壟斷現代民族主義話語。後者已成為地方宗教團體的自發情感表達渠道以及合法性的來源。

自20世紀50年代早期外國傳教士遭新中國政權驅逐以來，基督教的人事組織架構實現了本土化。但是，由於缺乏主導性的解釋性權威，中國本土基督教呈現出混雜且碎片化的特徵。⁶ 如前所述，靈恩影響下的城市基督教復興與改革時代中國現代化和全球化背景下興起的草根民族主義情緒之間，具有某種相互勾連的關係。筆者使用「屬靈民族主義」一詞來刻畫這樣一個多層次的進程：處於優勢地位的中國城市基督徒將民族國家的規範內化，把自己塑造成同國族建設規劃相符合的現代宗教主體，並在基層草根社會適應並推動了

民族主義的振興。⁷屬靈民族主義隱含在中國沿海一些精英商人基督徒的行為實踐之中。20世紀初，許多早期的革命派和城市裡的專業人士深受西方傳教士影響，並冀望借用西方新教的民族主義概念來將中國建設為現代民族國家。其時，將中國建設成為基督教共和國的觀念頗受這一群體的歡迎。當代中國精英基督徒的屬靈民族主義也恰恰呼應了這種國家觀念。⁸當然，這並不說明基督教與中國的精英民族主義之間有著內在關聯，而是表明基督徒的民族主義話語凸顯了當代中國一種精英式的信仰形式。除此之外，本章還將說明，國家主導的民族主義敘事並非佔據了絕對壟斷的霸權地位，它還為另一種草根版本的民族主義的興起提供了話語空間，後者與邊陲沿海地區的地域認同和宗教認同並不衝突。

二、商人精英的傳教激情與改革成就的屬靈解讀

1949年以前的中國教會（尤其是天主教會）主要由西方差會所掌控，但在溫州，六個基督新教宗派（或宣教團體）中有一半都是由當地華人基督教領袖獨立於外國差會而建立的。⁹1949年之前的溫州教會運動強調本土基督教領導權和教會本土化，而現今的溫州由企業家主導基督教發展，這在某種意義上可以說正是對前者的繼承。自中國上世紀70年代末進行經濟改革後，溫州的企業家基督徒在產銷中迅速發家致富。致富後，他們與教內團體的聯繫更加緊密了，因為他們堅信，自己取得商業成功的直接原因是家鄉溫州的基督教傳統，是他們家庭的基督教背景使他們獲得了上帝的庇佑。這種超自然因果關係的普遍觀念使得許多原本並不那麼虔誠的企業家基督徒到聖經中尋求意義，進而點燃了他們傳播福音的熱情。通過「回饋神的恩典」這樣的流行說辭，當地教會領袖甚至能從過去不怎麼熱忱的商人基督徒身上調用資源、獲得支持，以大力開展各種教會工

作，尤其是在建堂和植堂方面。而改革時期作為商人精英的老闆基督徒，更高調宣稱經商就是在事奉上帝。

與全職事奉的教會領袖相比，這些聰明能幹的私人老闆顯然對教會的幫助更大，尤其是在教會面臨國家的政治壓力時更是如此。關於溫州私人企業家中基督徒的比例，目前並沒有準確統計信息。根據溫州基督徒總人數（約100萬人）和商人、企業家所佔人口百分比（5%）¹⁰推算，21世紀初溫州大約有五萬名企業家或商人信仰基督教。另外，他們的親友中有為家庭企業工作的，白領員工中也有財力與「老闆」相當的，如果我們把這部分人考慮進來的話，這個數字還要高得多。基督徒身份對於溫州企業家的生意運作並不是必需的，但當他們與當地、國內甚至國外的商人基督徒夥伴聯絡時，這一身份無疑為之帶來了巨大的便利。在商界，企業家基督徒不僅（通過基督教的道德話語）把自己包裝得比非基督徒企業家顯得可靠，還得以調用非基督徒所沒有的教會關係網絡。通過將大量商業財富投入到各種教會項目中，這些商人基督徒在當地教會內重新詮釋了權力和財富的意義與價值。

在應對國家的壓力和社會經濟的劇烈變革時，中國的天主教徒傾向於發展成聯繫緊密的信仰團體，並保持一種自我孤立的態度，即使在國家採取更加寬鬆和務實的宗教政策後仍是如此。¹¹ 商人精英基督徒則相反，即便未經批准的教會場所和教會活動偶爾會使他們受到政府打壓，他們仍然願意把信仰整合到改革時代下的政治經濟發展浪潮中。¹² 為了應對和緩解基督教在無神論國家中邊緣化的狀況，在教會的語境中，商人精英基督徒傾向於對民族主義意識形態和市場現代性持認同態度。

溫州男性精英基督徒受靈恩傾向影響，一方面把靈恩作為一種表達強烈民族主義情感的工具；另一方面，他們利用民族主義願景，在改革時代中國現代性的語境下構建屬於他們的屬靈權威。為了確保溫州教會的領導權掌握在中國福音派的勢力範圍內，許多人

設法從過去西方基督教的文明化工程 (civilizing project) 中尋求合法性和影響力。有些人把西方在中國的傳教歷史看作他們如今需要盡力實現中國異象的一大原因——這是為了向一百年前那些在中國死去的西方傳教士們「還福音債」。他們通常用一個設問來表達這個觀點：「就連那些外國人都對中國有這樣的負擔，那我們呢？我們應該做些甚麼？」他們經常在演講和佈道中引用英國傳教士戴德生牧師 (J. Hudson Taylor, 1832–1905, 中國內地會的創辦人) 的話，其中最常被引用的是：「假如我有千鎊英金，我會交給中國；假如我有千條性命，我會交給中國。」¹³ 有趣的是，我從沒聽人提起過這句話的下半句：「不！不是交給中國，而是交給基督。我們為主所做的會嫌太多嗎？對於這樣一位珍貴的主，我們可能做得足夠多嗎？」這一偏頗的引用表明對西方傳教士話語的精心利用是有意為之，意在激勵民族主義感情和提升中國異象在當地基督教團體中的位置與影響力。

三、海外宣教異象背後的民族榮耀與民族主義想像

對現代化和經濟發展的靈恩式神化，強力推動了欠發達地區的福音傳播。為了償還神的庇佑，同時展現經濟成功在精神和道德方面的重要意義，很多商人領導的溫州教會向中國內陸農村和西南部貧困少數民族地區派出了佈道團。即便如此，中國異象的終極目標是要到中東地區的穆斯林國家傳福音，並把福音最終傳回耶路撒冷。¹⁴ 儘管有西方觀察家認為「傳回耶路撒冷運動」是個騙局，¹⁵ 但在現今的中國教會裡，許多人都相信福音來自耶路撒冷，最終也必將再傳回耶路撒冷。按照他們的說法，這就像接力賽跑一樣，為了實現把福音傳遍全球的偉大使命，不同的國家和人民在不同時期扮演著不同角色。由於看到了中國日益增長的政治經濟力量和國際影響力，溫州許多老闆基督徒深信，現在輪到中國來承擔傳福音回

耶路撒冷的偉大使命了，中國將接過這場傳道征程在亞洲的最後一棒。¹⁶ 比如，當被問到為甚麼中國比其他任何國家都更有資格來執行上帝的計劃時，一位老闆基督徒是用這樣的方式解釋的：他列舉了四件近幾年發生的「盛事」，來描繪出盛世中國的景象。¹⁷ 這些展現中華民族榮耀的事件包括：中國加入世界貿易組織、舉辦北京奧運會、舉辦上海世博會，及神州六號載人航天飛船成功發射。除此之外，這些老闆基督徒還不斷提到溫州教會是中國第一個城市教會，以及溫州被稱作「中國的耶路撒冷」，以此來說明溫州註定要在傳福音的全球接力賽中承擔領袖職責。接力賽這個比喻不僅僅包含了合作和協調，更重要的是，它意味著全球性的競爭。

值得一提的是，在以下方面，溫州的城市精英基督徒和世界各地的靈恩基督教領袖表現出驚人的相似性，即在教會事工及其傳教中積極利用世俗資源和社會網絡。溫州基督徒企業家之間存在一個共識：對於傳福音這一偉大使命，他們比中國其他基督教群體（即地下家庭教會、三自教會、農村教會或城市知識分子基督徒）擁有巨大的優勢，因為他們有著強勁的經濟實力，並能利用現有的全球性溫州商業網絡（這些資源在他們看來是上帝預先就設定好的）。一位年輕老闆的說法很典型：「上帝使用改革開放和我們的創業，來建立一個完整的商業網絡，這是一個全球性的網絡，而不只是全國性的。中國教會想要履行把福音傳回耶路撒冷的偉大使命，就需要依靠溫州的人脈。溫州人遍佈世界各地，溫州人必須（在這次宣教中）做領頭羊。」另一位老闆在談到世界福音傳播的地圖時，以更簡潔的語言回應了他：「世界看中國，中國看溫州，而溫州看我們這些企業家基督徒。」他們說這些話時所表現出的激情和堅定，給人留下深刻印象，他們的語氣將其承擔世界性宣教的強烈使命感彰顯無餘。這種自我提升的方式同樣可以在溫州華僑基督徒身上看到。那些移民商人常常把溫州在經濟上的成功與其在承擔世界宣教使命上所發揮的作用相提並論。

溫州老闆基督徒對於世界性宣教的強烈使命感，有些時候能夠激發他們的跨國想像，即想像一個由溫州主導的中國向全世界宣教的運動。大眾傳媒對溫州人全球性商業擴張的報導更助長了這種想像或者幻想。憑藉炫耀性消費和大張旗鼓的世界性投資規劃，溫州老闆們已經吸引了中國媒體的注意。2006年6月初，幾乎所有中國主流新聞媒體都報導了溫州商人王偉勝收購一家阿聯酋國營電視台一事。當時王偉勝是一家服裝廠的老闆，同時也是阿聯酋溫州商會的副主席。他的新電視台預計將有四億說阿拉伯語的中東和北非觀眾收看，人們希望它成為未來中國企業進入當地廣闊市場的貿易信息橋樑。許多中國人把王偉勝的事跡看作中國綜合國力提升的又一表現，或者認為這展現了溫州商人大膽冒險和愛出風頭的一面，而溫州的城市精英基督徒感知和詮釋這一事件的方式，卻超越了國家認可的敘事界限。前文提到的企業家基督徒團契中的一位主要組織者——一個年輕老闆——在為團契所準備的提案中，以一種類似於中國國家主導的文明建設工程的語氣說道：

溫州的王偉勝買下了一家阿拉伯國營電視網，並且把它改名為「阿里巴巴商務衛視」。這家電視自八月一日起就要開始播放節目了。基督教會十分重視「阿拉伯世界」，已經使用了各種方法使那裡的人們改宗。但我們目前還沒看到甚麼「大動作」。我們派了許多傳教士過去，也付出了很大代價。在我們要求人們在阿拉伯世界盡心傳教時，我們不應該忘記探討傳教策略問題和方法的可行性。在做世俗工作的同時傳教、在商界打拼的同時事奉上帝，這在現在已經成了一種共識，所以我們應該更加強調國際視野、整體佈局、廣泛參與和深度影響！也許我們希望王偉勝是一個基督徒。或者也許我們應該為此做點甚麼或反思點甚麼。無論怎樣，溫州商人和溫州商會將會齊心協力，創造更多奇跡！可能上帝正在用一些東西挑戰我們、激發我們的傳

教戰略和技巧！溫州人的腳印遍及世界，溫州企業和溫州商會遍佈全球各地。所有這些都能充當「把福音傳回耶路撒冷」這一使命的中轉站資源。這些資源已經被整合進傳教的戰略規劃了嗎？海外華人有百分之八十都住在東南亞，關鍵是怎麼用他們的雙語背景來為傳教牽線搭橋。溫州人有很多渠道和資源可以利用，如果我們能在傳教全球化時代「做出表率」，大家都會關注我們、看重我們。

這些話反映了溫州許多老闆基督徒的抱負。他們想要推廣所謂福音傳播的中國模式，認為它能產生全球性的深遠影響。有趣的一點是，這個非基督徒溫州老闆的故事竟能帶給他們如此巨大的期待和想像的空間，促使其思考要如何有策略地把福音傳回耶路撒冷。同時，這一抱負還鞏固了他們在教會的文明化工程中的領導地位。隨著全球靈恩基督教的发展，教會變得有能力使用現代通訊工具和創業手段。使用大眾傳媒來推進全球性宣教的設想，反映了當地教會中瞭解媒體技術的企業家領導層的興起，這正是全球靈恩基督教在這一新的發展階段的重要特徵之一。¹⁸

海外華人基督徒賦予溫州企業家信徒極大的權威與合法性，幫助他們接過世界宣教的最後一棒。在田野調查中，我曾跟隨幾位溫州商人基督徒到地處沿海的廣東省，參加一個在四星級度假酒店舉辦的企業家基督徒會議。在那次為期三天、題為「經商就是事奉」的會議上，給我留下深刻印象的是，參會者無論是來自中國大陸，還是北美華人移民，都懷有明顯的民族主義情緒。會議上的報告和討論不但強調了中國在世界政治經濟和全球福音傳播中的重要性，而且著眼於中國在這一運動中的戰略目標與使命，即把福音帶到由伊斯蘭教所控制的中東地區，並最終帶回耶路撒冷。會議上甚至還展示了一幅從中國到耶路撒冷的傳教路線圖。全體參會者一同在這張地圖前祈禱。「神真的想要使用中國」這句話不斷出現在「聖靈充滿」

的會場中。還有人宣稱，當中國的全球性傳教任務完成後，中國將成為世界上最受尊敬的國家。這明顯與「重新屹立於世界民族之林」這一世俗官方的說法相呼應。這一切都表明，民族榮耀感和民族主義想像成為溫州基督徒海外宣教的重要動力和資源。

四、對毛澤東革命傳統與改革時代市場現代性的精英式歌頌

朱弟兄是一位正值中年的服裝廠老闆，也是一個新成立的當地商人基督徒團契的創建人之一。這個團契模仿一個設立在美國的靈恩團體——國際全備福音商人團契——而建立。作為當地一個靈恩基督教領袖，他會在團契聚會上激情澎湃地分享他從上帝那裡獲得的宏大願景，並將他所設想的在世界範圍傳播福音的使命與毛澤東的革命戰略並舉。他宣稱，自己的目標是把溫州建設成為屬靈的延安：「溫州就像個教會聖地、中國的耶路撒冷，就像是毛澤東的延安。延安是中國共產黨的革命聖地，而只有屬靈的延安才能（從靈性上）解放全中國。」朱弟兄受到韓國的世界第一大教會——由靈恩派牧師趙鏞基所建立的汝矣島純福音教會——的震撼和激勵，他確信是韓國的大教堂計劃觸發了韓國的屬靈復興以及現代化發展，因此他也積極主張要在當地組織建設一座超大型教堂。與過去家庭教會領袖所持有的強烈的反政府情緒相反，朱弟兄相信「上帝已經用無神論清理出了傳播福音的空間，而只有我們這些職業人才具有在中國點燃復興之火的合法身份，並且承擔著把福音帶回耶路撒冷的責任」，因為這些精英信徒可以「代表家庭教會，代表企業家，代表三自愛國運動。三自愛國運動和家庭教會都幹不了大事。（政府批准的）牧師甚至都不能（未經許可）跨省去佈道。」在這裡，他明顯模仿和借用了中國共產黨「三個代表」的措辭（「三個代表」即中國共產黨

始終代表中國先進生產力的發展要求，代表中國先進文化的前進方向，代表中國最廣大人民的根本利益)。¹⁹

像朱弟兄這樣的男性平信徒領袖在競爭屬靈領導權時，可以利用自己豐富的社會經驗，在教會中使用「三個代表」這樣的官方辭令，以及「屬靈的延安」、「中國的耶路撒冷」等有力的比喻。如果沒有這樣一個話語上的屬靈化過程，他們將難以把個體商業發展嵌入到基督教的靈性框架中，因為保守的中國基督教傳統對富人存有很深的偏見，使後者難以直接將市場理性轉化兌換為教會內的靈恩權力。把福音傳回耶路撒冷的計劃正是屬靈民族主義的一個具體例子。它體現出男性精英試圖通過話語構建一個中國式的屬靈精英模式，此外，它還與國家現代性和市場現代性相互協調，以此達到男性精英領導中國基督教的全球性文明工程之目的。如前一章所述，預言行為本身也暴露出潛藏在改革時代現代化和全球化背景中基督教復興之下的靈恩傾向。就像富有屬靈經驗的女性基督徒一樣，這些男性精英基督徒也對未來將會發生某事做出預言。這被認為是一項重要且珍貴的屬靈恩賜。

鑒於靈恩運動(通常和年老的女平信徒有關)的合法性在理性化的市場現代性背景下逐漸削弱，溫州商人基督徒通過將適合商業發展的成功神學與高度的民族主義願景相結合，以此展現其屬靈權威。這些商人在談話中頻繁地提到一個轉型中的「靈性的市場經濟」。在這一體系裡，三自愛國運動被視為仍然遵循高度計劃性的教會發展模式，而家庭教會則被類比為「資本主義的尾巴」，屬被打壓的對象，在社會主義國家意識形態下受到限制與背負污名。在商人基督徒看來，他們的教會發展計劃與鄧小平將計劃經濟轉變為市場經濟的改革相配套。照這些抱負遠大的平信徒領袖所說，正是在這一充滿了政治不確定性和政策模糊的過渡時期中，才存在對於教會發展前所未有的戰略時機。一位平信徒領袖在小組分享時不禁自問：「如果我們錯過這一時機，我們要怎麼向神交代？」

如何在這一新興的靈性市場經濟中搶佔先機，將需要進一步深入討論甚至爭辯。中國精英信徒群體之間是否能夠就此達成共識或許並不重要，重要的是，他們指出了存在於中國令人矚目的經濟發展和溫州教會的屬靈發展之間、在他們個人取得的商業成功和他們在教會中持續上升的地位之間、在中國的國家資本主義和本土性的中國靈性市場經濟之間的相似之處，他們憑藉這些隱喻獲得了權力、合法性和重要啟示。

然而，把他們的宗教信仰簡單理解為一種幫助他們獲得世俗成功並使他們出人頭地的策略，並不公平。實際上，在他們看來，市場中的成敗不可避免地與他們在道德和精神領域的地位有關。一位商人基督徒對這種屬靈世界觀的看法很具有代表性：

撒旦正在四處捕食我們的靈魂，靠吃人的靈魂而活。很多企業家，包括一些基督徒在內，都有邪靈。這點尤其反映在他們搞婚外情上。他們不知道自己需要禱告。我們需要超自然力量來做成事，這樣我們才能保持激情。沒有經歷屬靈爭戰的人會變得平庸。

在改革時代的市場化背景中，基督教信眾追逐經濟成就，並越來越認同理性化和靈性的個體化、私人化趨勢。在這一趨勢作用下，女性主導的、以農村為基地發展的靈恩基督教正逐漸由以男性精英為中心的基督教所代替。沿海發達地區新建的中國城市教會具有如下的典型特徵：男性精英佔據領導地位，教會採用避免政治激進主義的保守神學觀，並且熱心參與國家建設。它們對發展個體化且高度自治的中國式靈性的重視，使其區別於被政治化的北京知識分子家庭教會，後者堅定地主張在公共領域享有宗教自由。隨著中國進一步融入全球資本主義經濟，這一向上流動的城市信徒階層將繼續重塑中國教會的權力關係。他們擁有各種商務經驗；積極接觸那些與其志同道合、認同其中國向全球宣教目標的海外華人傳教

士；而受公共教育和官方媒體影響，他們也漸漸被納入到關於現代性和國族建設的支配性國家話語中。這些在很大程度上影響了這些男性精英基督徒參與權力關係的方式。²⁰ 這一新興城市精英基督徒階層正是通過日益強調個人化靈性的發展及對公民道德的推動，來應付他們面對的道德危機和精神真空。

這些精英信徒用屬靈語言敘說他們在社會經濟方面取得的成就和地位，以此將自己區別於中國其他基督教團體，並宣稱自己擁有來自上帝的獨特異象及其所賦予的屬靈權威。他們甚至借助對毛澤東革命傳統和改革時代市場現代性的精英式歌頌，來建構出自己的靈恩權力，展現自己為上帝的選民。這種基督教的精英模式由向上流動的階層利益塑造，它涉及屬靈領域內的身份差異化、特權建構和激烈的地位競爭等相互關聯的過程。

五、結語

本章所探討的男性精英的宗教信仰和基督教靈性民族主義之間的交匯，可以為理解轉變中的中國政教關係帶來新的啟發。目前的學術研究和（尤其是來自海外媒體的）新聞報導中過分使用了「國家迫害」和「基督徒反抗」這樣的話語，政教關係的深層方面尚未得到充分的認識和討論。在當代中國，無論是在話語還是在現實中，基督教和國家之間都在漸趨形成一種建設性的互構式關係。中國基督教對社會主義核心價值觀並不排斥，即使在婚姻、家庭關係與性道德方面，無神論政府與保守的福音派基督徒之間也存在高度的共識，甚至已經在一些地區開展了合作。²¹ 最近一些研究開始探討國家意識形態和基督教信仰之間的趨同，其研究對象主要是國家和所謂的官方教會之間的關係。例如，有關基督教「與社會主義社會相適應」的研究發現，這一原則早在已故丁光訓主教領導下的神學思想建設運動中就表現得非常明顯，而基督教信仰和愛國主義之間本身也

存在著相容性。²² 站在國家的立場上看，我們可以發現中國政府所主導的「和諧社會」的建設進程，似乎也流露著基督教教義中「愛」的觀念。²³ 在本章採用的這個民族誌案例中，我通過考察富裕的中國家庭基督徒如何使用靈性和道德語詞參與到國家現代性和市場現代性中，來闡明國家和教會之間的相互關係如何在基層社會中展現。特別要指出的是，這一草根的基督教屬靈民族主義涉及一個救贖過程——中國精英基督徒試圖以一種積極的屬靈方式（用他們自己的話來說，就是通過向那些派出傳教士到中國的西方國家「還福音債」）來強調並克服世俗國家現代性所造成的逼迫、苦難與犧牲。²⁴

儘管在19世紀末和20世紀初，西方傳教士與西方基督教曾經一度成為中國民族主義精神的「助產士」，但這一角色已然成為歷史。²⁵ 「中國異象」這一預言的產生充分說明，對於中國信徒而言，在21世紀初基督教即已形成完全本土化的中國教會文化觀念。這個神授的願景既作為沿海地區商人領導的精英基督教的一個表現，同時它對於後者的權威地位來說又是必不可少的。基於對近期國家領導下大刀闊斧的經濟現代化的經驗和記憶，以及所處社會階層的價值觀，城市男性精英基督徒通常積極認同國家的話語範疇。他們很自然地輕視女平信徒和老一代信徒，認為後者缺少文化知識和更廣闊的社會關懷。受到20世紀早期持有樸素民族主義思想情操的中國靈恩領袖的激勵，這些男性精英基督徒預言，中國不僅將在經濟上，同時也會在精神靈性上主導世界，並將由一個宣教對象國轉型成一個對外宣教的國家。值得注意的是，在毛澤東時代，信仰基督教被視為對國家的不忠與背叛，因此早期的教會本土化運動不會與民族主義聯繫起來。然而如今，改革時期的基督教發展和民族記憶及民族主義想像有著密切聯繫，這正好與國家自上而下推動的世俗民族主義形成鮮明對比。

當經濟改革時期正統意識形態的影響力逐漸消退時，民族主義成為中國共產黨增強自身合法性與實現社會整合的有效工具。然

而，民族主義並非政府可以完全壟斷的單一維度話語與想像。靈性民族主義在地方社會的上升，對中國的國家－社會關係以及民族主義合法性而言，顯然構成了新的挑戰。作為另類民族主義，屬靈民族主義受到世俗民族國家的扶植和規範，同時也受其限制。當前的政治背景鼓勵宗教適應社會主義社會，走中國化道路，這使得中國基督徒能夠以感性的民族主義方式公開表達其宗教熱誠，而使他們的傳教激情和傳教視野超出了國界。重申中國國際地位的民族主義話語，已在很大程度上表達了本土教會領袖如何看待中國教會和他們自己在全球基督教運動裡所處的地位。使中國化基督教傳遍全球的夢想同樣可以從名為〈宣教的中國〉的詩歌中看出來（見第二章，頁36），歌詞「我帶著異象向前走」、「將福音傳遍世界每個角落」展現了當代華人精英基督徒強烈的民族主義感情和強勢弘揚中國異象的願景。

註 釋

- 1 Xi Lian, "Western Protestant Missions and Modern Chinese Nationalist Dreams," *East Asian History* 32/33 (2006/2007): 201.
- 2 John L. Stuart, "Christianity and Nationalism," *The Chinese Christian Student: 12* (New York: Chinese Students' Christian Association in America, 1925). 譯文轉引自顧衛民：《基督教與近代中國社會》（上海：上海人民出版社，2010），頁359。
- 3 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁358。
- 4 參見Daniel Bays, *A New History of Christianity in China*, chap. 5；劉家峰：〈「中外新教合作機」與近代基督教中國化研究〉，《史學月刊》，第10期（2013），頁18。
- 5 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2010).
- 6 Ryan Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, ed. S. Uhalley Jr. and X. Wu (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2001), pp. 195–216.

- 7 對基督教和民族主義之間關係和互動的簡要討論，參見Peter van der Veer, "Nationalism and Christianity," in *The Cambridge Dictionary of Christianity*, ed. Daniel Patte (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 855–856。對中國基督教民族主義的歷史分析，參見張德明：〈國難下的基督教與民族主義：1931–1937年華北基督教會抗日救亡運動論析〉，《抗日戰爭研究》，第1期（2016），頁104–114；並比較Xue Yu（學愚），*Buddhism, War, and Nationalism: Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggressions, 1931–1945* (New York and London: Routledge, 2005)（編按：中文增補版見《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：中文大學出版社，2011），他在關於現代中國佛教民族主義的書中探討了佛教和民族覺醒在二戰時期的同步發展，並重點突出了佛教為了在日本軍事佔領下、正處於政治動盪中的中國尋求一個新的民族支點而做出的鬥爭。
- 8 參見Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927* (New Haven and London: Yale University Press, 2001)；Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp. 68–73。
- 9 這六個團體分別是：內地會、循道公會、基督復臨安息日會、地方教會（即基督徒聚會處或「小群」）、中華基督教自立會，以及中國耶穌教自立會。後三個為本土自立教會。
- 10 溫州市統計局：《溫州統計年鑒》（北京：中國統計出版社，2005）。
- 11 Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1998)。
- 12 2000年12月，溫州市對未登記的寺廟和教堂進行拆除。這並非反映了國家宗教管理的新趨勢，而應該被視為一起偶發事件——處於改革時代的國家藉此來向地方社會顯示自己的存在。對於這起事件的具體情況，社會上有幾種不同說法。但可以確定的是，這起事件不是由當地政府肇始，而是省級國家行政部門突然採取的政治措施。溫州教會領袖告訴我，作為這次拆除行動的善後處理，溫州市宗教事務局局長在這起事件後被撤職，市政府還私下賠償了一些受損教堂，並且許多在這次事件中受影響的教會很快就通過房地產市場找到了新的聚會場所。
- 13 戴德生牧師是在中國最有影響力的西方傳教士之一。他的自傳 *To China with Love*（《帶著愛來中國》）在2004年被翻譯為中文，並由北京的人民日報出版社出版。這導致許多人猜測中國政府可能要重新評價早期來

華西方傳教士。參見戴德生：《帶著愛來中國》（北京：人民日報出版社，2004）。

- 14 起源於山東省的主要本土靈恩派團體之一「耶穌家庭」，在上世紀20年代最早設想了這個願景。後來這一異象被「西北靈工團」接受，他們曾派出小型佈道團到新疆，嘗試實現這個願景，但以失敗告終。關於西北靈工團與「傳回耶路撒冷運動」的歷史與宣教學分析，參見黃劍波：〈自西向東：西北靈工團史述及思考〉，載李金強、吳梓明、邢福增編：《基督教來華二百年論集》（香港：基督教文藝出版，2009），頁239–256；Kim-Kwong Chan, “The Back to Jerusalem Movement: Mission Movement of the Christian Community in Mainland China,” in *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*, ed. Wonsuk Ma, Kenneth R. Ross (Oxford: Regnum Books International, 2013), pp. 172–192。
- 15 例如Daniel Bays, “American Public Discourse on the Church in China,” *The China Review* 9, no. 2 (2009): 7。
- 16 參見Pál Nyíri, “The Yellow Man’s Burden: Chinese Migrants on a Civilizing Mission,” *The China Journal* 56 (2006): 83–107。
- 17 有趣的是，在我調查期間，沒有任何一個溫州女性基督徒跟我提起過這種願景。談論中國全球性宣教的主要是青年和中年男性商人，這說明男性氣質、老闆基督徒和精英民族主義之間有著密切關聯。
- 18 參見Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan, eds., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (Berkeley: University of California Press, 2010)。
- 19 這些商人基督徒之所以對官方說辭熟悉，很大部分原因是他們經常觀看中央電視台的國內新聞欄目。觀看國內新聞，如中央電視台的《新聞聯播》欄目，可以使溫州商人及時瞭解可能對他們的生意和投資造成影響的政策變動。
- 20 在來自不同背景和地區的公民之間建立起共性，是當代中國構建民族國家的重點。關於中國的教育標準化和全國互聯網體系如何實現這一點的細緻分析，參見Andrew Kipnis, “Constructing Commonality: Standardization and Modernization in Chinese Nation-Building,” *Journal of Asian Studies* 71, no. 3 (2012): 731–755。
- 21 William Wan, “Abstinence Program Partners Chinese Officials with U.S. Evangelicals,” *The Washington Post*, September 3, 2010.
- 22 Ryan Dunch, “Christianity and ‘Adaptation to Socialism,’” in *Chinese*

- Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, ed. Mayfair Yang (Berkeley: University of California Press, 2008), pp. 155–178.
- 23 Gerda Wielander, “Beyond Repression and Resistance—Christian Love and China’s Harmonious Society,” *The China Journal* 65 (2011): 119–138.
- 24 楊美惠 (Mayfair Yang) 編輯的 *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008) 提供了大量案例研究，來闡明徹底的國家現代化和世俗化努力是如何妖魔化並同時大大削弱中國曾經豐富的宗教靈性生活的。
- 25 Xi Lian, “Western Protestant Missions and Modern Chinese Nationalist Dreams,” p. 216.

「素質」話語下的宗教文化建構

如果說屬靈的民族主義使得中國基督徒獲得文化與政治上的賦權，那麼全球資本主義的到來，則為他們的身份建構帶來新的來自世俗文化的挑戰與機遇。主張私有化、自由貿易與個體競爭的新自由主義社會理念與經濟政策在全球範圍的散佈，已經在宗教文化領域產生了重要的影響。美國人類學家Jean Comaroff與John Comaroff對全球新自由主義文化 (culture of neoliberalism) 進行了富有想像力的分析與大膽的批判。¹ 他們指出，21世紀初期全球經濟社會中瀰漫的神秘主義特質 (enigmatic features)，如盛行的巫術、新興宗教、五旬節—靈恩運動等，正是千禧年資本主義 (millennial capitalism) 與新自由主義文化的具體歷史產物，反映了人類冀圖借助宗教神秘力量滿足自身越發膨脹的消費主義欲望的企圖。新自由主義文化影響下的個體更為重視對物質利益的功利性追求，而非所屬特定社群共同體的集體訴求。² 儘管上述對現今全球宗教復興的政治經濟式解讀有些聳人聽聞，但可以肯定的是，隨著企圖具有全球市場競爭力的高素質年輕一代的湧現，中國的宗教領域勢必會產生相應的變革。與此同時，宗教也會成為眾多中國式「欲望主體」 (desiring subjects) 形成的公共平台。³

一、圍繞素質話語展開的社會實踐

本章聚焦於教會群體內部新興的素質話語以及新自由主義主體性的形成，以此展現全球新自由主義話語背景下中國基督教的发展動態。⁴ 通過將信徒群體自我認同及其主體性的形成過程與個體「素質」聯繫起來，我們將看到中國當代基督教信仰並不只是潛藏於無神論國家政治框架下的一種精神訴求，它其實也反映了高速市場化進程中新自由主義個體進行自我塑造的需要。此外，不同於以往對中國基督教信仰的單向度理解，本章還將闡明一個大眾相對忽視的事實：改革時代的中國基督教並不僅僅在量上取得急劇的增長，在質上也有鮮明的變化。

在改革時代的社會文化變遷中，基督教的復興顯得格外突出。一個半世紀以前，基督教還背負著西方帝國主義和殖民主義附庸的惡名。而如今，越來越多的中國城市居民，尤其是年輕一代，卻認為這一信仰代表著現代和時尚，甚至對其趨之若鶩。⁵ 中國的基督徒不僅舉辦禮拜儀式、禱告會、聖經學習班、主日學和唱詩班等，還積極參與市場經濟活動，投身於改革時代的現代化建設中。⁶ 儘管仍受到國家約束，基督徒已開始在更廣闊的社會領域中追求信仰，並宣揚信仰。不管是在官方的還是民間的話語中，基督教愈發被認可為中國現代性的合法參與者，並作為一股積極的道德力量，「造福於一個日漸個體化的、有精神需求的人群」。⁷

西方話語對於中國當代基督教及其發展動態的理解，由於常受聳動視聽的新聞報導影響，往往過度強調國家對宗教的迫害，並對基督徒所佔人口比例給出一些未經實證的資料。研究中國歷史的學者在這一問題上成果頗多，但少有社會科學工作者使用田野調查的方法進行系統的研究。⁸ 一種普遍的認識是，在改革時代的中國，基督教滿足了人們烏托邦式政治理想幻滅後的精神追求並幫助他們逃避現實的煩擾，但這一解釋過於含混，並不具有太多學術價值。⁹

基於實證材料，筆者力圖呈現出完全不同於上述觀點的中國基督教圖景。事實上，當代都市基督徒的信仰形態並非全是無神論政府的政治轄制使然，它在很大程度上也成型於全球市場經濟下新自由主義個體自我達致的欲求與實踐。

國人在改革時代圍繞「素質」開展了一系列社會政治實踐，「素質」已成為中國當代生活的一個關鍵詞。¹⁰ 對置身於全球市場經濟中的普通人來說，它是自尊和自我價值的標誌；而在統治精英看來，人口素質也正是中國這一人人口大國在全球資本主義時代體現綜合競爭力的關鍵因素。¹¹ 在這一背景下，素質包括基督教素質話語的興起，昭示著城市精英主體意識的萌生，而在高度商業化的經濟背景下，這一精英意識已成為影響中國教會發展的關鍵。



圖 4.1 溫州市精神文明建設辦公室在主城區街道旁的宣傳，強調文明與禮儀是個人素質與民族精神的體現

為了說明以上這點，下文將首先探討基督教素質話語產生的社會政治背景，並將其與中國民間宗教的復蘇做一比較。在 20 世紀的中國，後者常被正統基督教和現代國家貼上「迷信」的標籤。溫州作為中國最發達的區域經濟體之一，見證了改革時代基督教的復興，

以及信徒的素質提升。筆者希望用溫州的例子，說明基督教素質話語是如何運作的，尤其是精英信徒如何在宗教層面彰顯其地位，並通過在文化和政治方面運用社會資源，建構起現代的宗教認同。素質話語所產生的身份認同，構成了沿海經濟發達地區基督教發展的核心文化機制，這種情況完全不同於經濟滯後的內陸農村（如有「中國伯利恆」之稱的河南）。¹²

二、基督教素質話語的社會政治背景

素質話語是國家人口管控的直接產物。¹³ 從上世紀80年代實行計劃生育開始，中國政府就致力於減少人口數量，提高人口素質。到了90年代，對國人素質低下的擔憂，以及對國際地位的渴求，使得人口素質成為國家和公眾最為關心的問題。在這樣的背景下，任何看似阻礙中國現代化的低素質落後事物，都成為提高國民素質這一國家工程的改造目標。其中，民間宗教即是一個主要攻擊對象。正如美國人類學家安德訓 (Ann Anagnost) 指出的：

80年代的改革中，封建迷信一直被看作落後的標誌，有時甚至被當成社會亂象的製造者。作為落後的標誌，它在上世紀80年代末被捲入提高人口素質這一工程中。該工程遠不限於優生學話語，它涵蓋了教育問題，以及對好公民標準的思想灌輸。例如，參與民間宗教實踐的農村家庭會失去成為諸如「文明戶」和「五好家庭」示範戶的資格。¹⁴

目前中國官方認可的宗教僅有佛教、道教、基督教、天主教和伊斯蘭教五大世界宗教。民間宗教雖在理論上是非法的，但在改革時代仍十分興盛。¹⁵ 民間宗教寺廟獲取合法性的主要手段是將自己重塑為道教或佛教組織。¹⁶ 民間宗教的復興始終伴隨著國家勢力在

文化話語和制度安排上的介入。周越 (Adam Chau) 對陝北一座民間宗教寺廟的研究披露，本土宗教精英積極地將本地資源向上引入到當地的國家機關，以使他們的非法活動得到官方的許可和保護，國家機關則從合法性的賦予中漁利。¹⁷ 根據周越的研究，在這條「傳送帶」上，民間宗教的財產被地方國家機關看作新的收入來源，並成為當地官員中飽私囊和滿足虛榮的權力基地。宗教的某些「迷信」元素看似在中國農村復蘇，與此同時，民間宗教對合法性地位的爭取，恰恰是它們在社會中身份非法並受到污名化的明證與回應。具有諷刺意味的是，在爭取合法性的過程中，國家強加給它們的「迷信」的定性並沒有得到緩和，反而更為鞏固和進一步延續。也就是說，上述權與利的傳送，正體現了民間宗教的非法化過程。

在如今的中國，民間宗教的非法性及其所受到的歧視，與基督教所攜帶的文化合法性及優越意識形成鮮明對比。基督教預設並體現了宗教和迷信的根本區別——它恰好能與提高國民素質的國家工程緊密聯繫，並成為對抗邪教和異端、抵禦民間宗教影響的力量。楊美惠 (Mayfair Yang) 通過對溫州儀式團體的研究，發現當地官員偏好基督教，其原因是它與現代西方有關，並且有別於民間宗教。¹⁸ 她引用了一位鄉鎮官員的說法：

基督教不一樣。基督教尊重科學，甚至帶來了科學。這和我們自己的宗教不一樣。我們的落後，叫人去信迷信、信鬼神，說這啊那啊都是霉運，而且還被人用來騙錢。宗教中消極的部分，我們必須要攻擊。¹⁹

儘管由於種種原因 (甚至一些明顯與宗教無關的因素)，未登記教會仍面臨一些地方政府的否定與過度管制，但因強調精神理念和倫理原則，基督教已在許多城市佔據了一定的道德高地。基督教的道德說辭對終極、超驗之善的宣揚，往往頗具說服力。通過一系列二分概念，如得救與不得救、信與不信、善與惡、天堂與地獄等，

製造出一套具有統攝力的語言。這些二元分立的基督教概念與佛教所提倡的「積功德」形成鮮明對比。正如趙文詞 (Richard Madsen) 指出的，基督教哲學中有絕對的善 (即上帝)，而不管是儒家傳統還是道家經典中，都沒有對善惡的清晰劃分。²⁰ 中國傳統強調「禮」，這使得善惡間的區分完全模糊了。²¹ 而對於佛教徒來說，儘管行善是得善報的關鍵，但它並不被看作是一個終極目標。²² 基督教強勢有力的道德話語能為基督徒的自我身份認同帶來極大力量。對於許多人來說 (不管是基督徒還是非基督徒)，成為基督徒意味著選擇善和做一個義人。按照這樣的邏輯，如果一個信徒沒有達到某些道德標準，其基督徒身份就會受到挑戰。當代中國基督徒的道德優越感可追溯到19世紀和20世紀之交，西方傳教士將清教帶入中國之時。在民國早期構建公民社會和革除不道德社會行為 (如賭博、抽鴉片、納妾、童養媳和賣淫嫖娼等) 的過程中，基督教信仰扮演了重要而突出的角色。²³ 如今，基督教被認為是促進家庭和諧的宗教，並且，基督徒中「勞動模範」的比例較高，犯罪率較低。²⁴ 官方三自教會已將道德品質 (如誠實、順服和節制) 作為佈道和出版物的核心主題，以呼應其適應社會主義道德風尚的努力。²⁵ 在腐敗和社會不平等愈發突出的今天，官方越來越將基督教認為社會公德的一個來源，以作為國家道德願景的補充，共同促進社會和諧。上世紀90年代打擊法輪功的運動中，黨和國家形成了一套反「邪教」話語，基督教的合法性和文化優越性反而因這套話語而大大加強。²⁶ 但是，民間宗教由於強調其慣有儀式的物質性，不太可能演化為一種精英道德話語，也無法形成一個擁有共同道德語言的身份群體。中國國內的學術話語甚至指責是民間宗教阻礙了基督教的發展，尤其是玷污了基督教在中國農村的形象，使基督教變得「低級、粗俗、落後」且無助於中國的現代化進程。²⁷ 隨著各種反迷信運動的開展，民間宗教被看作意識形態領域的毒草，被貼上破壞性社會力量的標籤。國家對民間宗教及其儀式實踐的破除，不僅貫穿於毛澤東時代的暴力政治

運動，也在改革時代的現代化進程中繼續上演著。²⁸

十分重要的一點是，黨國的道德動機及經濟動力可以與城市基督徒自我宣示的優越性相類比。它們都將民間宗教和儀式活動置於自己的對立位置，宣稱其落後而無意義，以此來確立自身的合法性。這種類比令人想起早期的西方傳教士與後來的社會主義政權——兩者都認同清教徒精神，並將自身看作不同於中國少數民族的文明力量。²⁹ 這種相似性使得中國基督教得以在自我發展中借用合法的國家話語，來抬高自身在國家現代性中的地位。然而，這種借用手段也頗具爭議。在這個過程中，國家往往試圖重塑信徒個體和地方社區，而信徒則選擇以他們自己的方式與國家進行對話。

作為中國基督教全國兩會喉舌的雙月刊《天風》，時常就如何提高傳道者、其他神職人員、平信徒甚至唱詩班指揮的素質開展討論。儘管生活在大城市的教會領袖們會提出各種各樣不同的方法，但他們近乎一致認為，隨著中國信徒人數的增加，教會應當更注重「信仰素質」。一篇題為〈漫談信仰素質〉的文章將信仰素質定義為信徒信心與行為的結合，及對基督教真理的理解和實踐的綜合評判。³⁰ 傳道人的素質通常被看作提高教會整體信仰素質的關鍵，它包括了諸如整潔莊重的外表、好的職業和聲望、一顆慈愛的心、嚴肅的靈性追求和文化知識等要求。³¹ 值得注意的是，這些都是「呈現於個體的人類品質」(individually embodied human qualities) 而不是非人屬性的特質。³² 這樣一來，通過強調神聖的中介及神人的互動，基督教素質話語將自身與世俗國家層面的素質話語區分開來。

在三自愛國運動和官辦的神學院內部，人們通常將提高信仰素質與神學思想建設並舉，後者強調淡化「因信稱義」，積極適應社會主義社會。³³ 已故丁光訓主教曾指出，「努力提高基督教徒整體素質，積極促進基督教教學改革和在廣大同工中推進神學思想改革，將成為中國教會工作的重中之重」。³⁴ 按照丁主教的說法，神學改革的基本邏輯是：一個基督徒首先應該是一個好公民，否則就稱不上是

一個好基督徒。³⁵一位來自南京金陵協和神學院（中國境內唯一全國性的神學院）的牧師在〈淺談如何提高信徒的信仰素質〉一文中指出，提高信仰素質已成為中國基督徒公民應履行的核心事務。他寫道：

提高普通平信徒的信仰素質，在神學政治學層面上，就是引導廣大的信徒堅持自覺地承擔公民責任，忠於祖國和熱愛人民這樣的現實原則，積極地理解和支持國家的現代化建設事業，換言之，就是積極地引導信教群眾與社會主義社會相適應。總之，如何提高中國教會普通平信徒的信仰素質，在目前的階段就是如何用最有效的方式向廣大信徒解釋神學思想建設事工的重要性和具體內容。³⁶

神學思想建設以社會主義現代化時期基督教在國家話語中的角色作為中心考慮，但一般地方上信徒往往堅持去政治化的宗教觀，從而造成官方教會領袖與廣大信眾的疏離。³⁷相應地，在官方基督教的領導層和許多獨立家庭教會之間，對於基督徒素質內涵的表達，也存在著鴻溝。但顯然，國家的素質話語畢竟有力地形塑了基督教的素質話語，這體現了當代中國基督徒在身份認同和主體性建設中公民身份與宗教實踐之間的轉換。³⁸

要說明上述形塑身份認同的話語過程，必須考察「素質」一詞如何在地方基督教語境和日常生活中被使用、想像、體驗和賦予意義。下面將以溫州的城市基督徒群體為個案來回答這一問題。溫州的故事將說明，中國都市基督教的發展和認同如何從一個地方的基督教素質話語中獲取重要的新動能。

三、社會宗教差異與精英基督徒主體性的形成

從上世紀80年代開始，溫州既是一個基督教中心，也是發展市場經濟的全國性示範城市。如前所述，當地有近15%人口是基督徒

(約100萬人)，不少於70%的溫州基督徒以經商為生。³⁹對於理解中國基督教在經濟變遷中的動態，這座城市能夠帶來很大啟發。儘管溫州仍然是改革時代的一個地方性城市，但來自這裡的商人卻已在全球經濟中活躍了數十年。作為「社會主義市場經濟」區域樣本的「溫州模式」在經濟上的成功，已經展現了溫州人參與現代化生產的能力。相應地，許多企業家教會領袖自覺地接受新自由主義作為意識形態，並勉力在宗教和文化上實現自我。⁴⁰他們往往將自己視為擁有高素質的人，這尤其與貧窮、物質化、迷信的非信徒農民形成對比，後者往往被說成是素質低下。⁴¹可以說，溫州基督教的素質話語在為城市精英基督徒的宏大抱負背書，並內置了一種自我區隔的日常語言。⁴²

1. 從虔誠到素質：辭令上的變遷

都市取向的溫州基督徒已將「素質」這一概念內化了，並在日常生活與宗教辭令中加以廣泛應用。記得多年前的一次聖誕節，一個溫州基督徒朋友十分友好地邀請我參加她所在教會的聖誕文藝晚會，在電話中她補充道：「別抱太大期望，我們教會的素質不太好，淨是些中年阿姨。」在這裡，「教會的素質」實際意指基督徒的素質。教會的低素質反映了這樣一種長期的習慣性認識，即老人、婦女、文盲或半文盲佔據了基督徒中的絕大多數。⁴³然而，這樣的認識越來越背離事實。

若讓當地信徒評價教會團體在過去幾十年的變化，他們常會說到的一句話是「溫州教會的素質提高了」。這表明越來越多的城市中產階層（尤其是中青年商人和大學畢業生）加入了教會。2005年，當地一個大型教會在建堂十週年特別紀念手冊上這樣寫道：「在上帝的庇護下，在聖靈的保衛下，教會的各項事工發展順利，取得了一定成效：信徒數量穩步上升，信仰素質得到提高。我們堅信，教會的

明天會更好。」這樣的敘述代表了當地信徒對改革時代基督教復興的看法——信徒素質的較大提升仍是其關鍵的著眼點。

儘管如此，素質話語揭示出溫州教會內部並不是鐵板一塊，也存在著激烈的爭論。當地一位頗有見地的年輕傳道人在一篇反思當代溫州教會的危機與挑戰的文章中，闡述了基督教中的「素質」概念。他經常到香港參訪教會和神學院。2006年，他帶領一個20人左右的溫州基督教代表團到香港考察。在對香港教會井然有序的聚會進行了簡要描述後，他開始反思溫州教會缺乏良好組織結構的現狀，並將之歸因於素質問題。他寫道：

素質問題包含著：靈性素質、道德素質、文化素質、心理素質等……一個平衡的生命就是有素質的生命。溫州教會大部分傳道人、教會負責人、信徒的素質提高了，體制問題自然就會慢慢消失……溫州教會幾十年來只注重教堂的建造，而忽略高素質人才的培養，只注重教會領袖的威望、權力上的把握，而忽略了培養新一代的領袖。這將會導致教會事工的全面解體。

這位青年牧者將自己對溫州基督教發展模式的尖銳責問建立在「素質」概念之上，在他看來，溫州教會注重數量而非品質。⁴⁴顯然，當地基督徒提到「素質」時，並不單單指一個人的精神靈性素質，同時也包含了創業能力、學歷和德性等等。正如任柯安(Andrew Kipnis)所指出的那樣，「素質」這個詞可以是單數也可以是複數，單複數之間的轉移使等級話語得以生成，這樣的話語將個體的具體素質(qualities)中的某一種，與他/她的總體素質(quality)關聯起來。⁴⁵通過將複數的「素質」轉移到單數(總體)的「素質」，這位年輕佈道人的警告反映了在競爭愈發激烈的宗教環境中(尤其是相比於海外教會時)，溫州教會對自身地位的強烈焦慮感。⁴⁶

提高教會的總體素質已被許多溫州教會提上了日程，對那些有遠見的企業家所領導的教會而言尤其如此。不少信徒試圖推進教會

的「文化事工」，周弟兄即是其中一員，他曾激情澎湃地闡述他所在教會的目標：

我們要弘揚教會文化。我覺得當今基督徒都有基督教信仰，但這還不夠，他們還要有基督教文化。基督教文化對推動教會發展、提高教會整體素質有重大影響。我們的教會，不光要廣傳福音，還有一個文化使命。這個文化使命是說，我們要讓基督主宰各個領域，無論是科學、藝術、數學、政治、經濟、文化還是教育，我們都要高舉基督。也就是說，最好的科學家是基督徒，最好的教育家是基督徒，最好的作家是基督徒，最好的數學家也是基督徒。在任何一個領域，我們都高舉基督。這就是文化使命。

人類學用「文化」指稱生活方式，但在這裡，「文化」一詞的用法完全不同，它指的是個人的教育水準和文明程度。而這正是素質話語的核心部分。所以在日常用語中，「素質」通常可以和「文化素質」互換使用。作為一個成功的工廠老闆，周弟兄甚至說過：「素質決定一個人的命運。」基督教對總體素質的強調，揭示了教會開始更加關注外展事工的現實，更多地參與公共文化，以此成為社會的「鹽和光」。當地許多基督徒（無論是教會領袖還是平信徒）都有類似的邏輯：「隨著教會素質的提高，自然會有更多人願意加入進來。」溫州基督徒對素質話語的使用揭示了一個矛盾的雙向進程：一方面是宗教的世俗化，另一方面是當地高度俗世化社會的屬靈化。在事奉教會的大前提下，溫州老闆秉持的商業價值觀與企業形式逐漸形塑了擴張中的基督教。然而，在世俗價值觀和宗教倫理之間，仍存在著張力甚至是嚴格的界線，這一點可以從人們如何看待信徒的虔誠和忠心中得到確認。

比起在當地基督徒對話中常常出現的「素質」一詞，「忠心」一詞被用得相對少多了，儘管人們仍常用這個詞來評價在毛澤東時代遭受

過苦難的老一輩信徒。人們有時會將他們稱為「神的忠心僕人」。如今，「忠心」常常與「文革」、「受苦」、「殉道」和「逼迫」這些詞聯繫在一起。「上帝的忠心僕人」這種說法尤其經常出現在對文革經歷的紀念言說中——回憶在殘酷的逼迫下，個人如何以「為主受苦」證明自己的信仰。直到今天，溫州一些年邁的信徒仍然竭力用所遭受的迫害來確證自己信仰的堅貞。當地一位教會領袖（同時也是退休的中學教師）在文革中因信仰入獄兩年，他評論說：「只有逼迫能證明一個人信仰的真實性，畢竟很難說誰是真正的基督徒、誰又不是。」為了表達對受迫害和殉道的積極看法，受過苦的老年基督徒常引用聖經經文「為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的」（馬太福音 5:10）。

事實上，如今教會對於素質的重視和追求，凸顯出其在身份認同和發展方向上的重大轉變。在「文革」時期的國家壓迫下，基督徒的忠心是一種有助於捍衛個人信仰的內在品質。而如今，鑒於當地政府對基督教相對自由寬鬆的態度，「忠心」更多地關乎表現外在的謙卑和自我譴責，其表現形式有長時間的禱告和公共禮拜活動中的哭泣。當忠心越發被看作是一種可以表演、習得、甚至假裝的空洞形式時，它就貶值了。

一些老年信徒頻繁地公開表示自己有多麼「虧欠」，以及「不配」上帝的愛；但年輕一代信徒將這種套路解讀為老一輩的個人驕傲，正如禱告中的自我貶低和自我譴責可以被看作是自我委身的炫耀性展示。對於年輕人來說，那也許並不是對謙卑的真誠表達，而僅僅是膚淺、刻板的儀式陳規。當然，沒有人會說自己反對忠心，相反，人們強調忠心是個人恩賜的基礎，並認為有才華而不熱心教會事工是一種遺憾。老一代通過這樣的方式合理化自己保守的道德觀念。然而，就筆者在許多場合的觀察來看，現在的語境並不再像極左時代那樣強調忠心的重要性。

人們認為，那些在處理教會事務時展現出高素質和很強能力的人，擁有不證自明的內在靈性素質。例如，當地一位受洗不久的企

業家，在為溫州及其他地區的教堂建設項目投入了巨大的財力支持後，被當地教會團體讚譽為「熱心愛主」，他的個人信仰見證也在當地教會廣為流傳。顯然，教會對於「素質」這一概念的理解是多維度的。儘管對於許多老一輩信徒來說，「忠心」仍意義重大，但畢竟，這一群體在城市教會中已成為越來越邊緣化的少數群體。忠心這一具體的基督徒素質，已被融匯到整體性的基督徒「素質」之中。

2. 社會宗教等級的合理化

從許多當地信徒談話和演說的措辭中我們可以看出，教會基於「忠心」這一概念的邊緣亞文化認同正在被一種精英式的認同所取代。這一精英認同反映了主流社會中的國際化、都市化訴求。溫州教會所青睞的基督教領袖一般擁有的特質：擅長主辦會議、進行決策、與國家機構打交道、解決衝突和發表演講；平信徒們則無論男女老少，對那些在社會、政治和經濟中有地位和影響力的人以及在不同方面表現出高素質的人，都給予很高的評價。正如一位信徒所說：「那些老闆的（社會）知識更豐富，眼界更開闊，所以其他人樂意聽他們的。」一些信徒甚至熱衷討論這樣的問題：在溫州，哪個牧師最有錢？誰又是最大的企業家基督徒？許多信徒都熱切崇拜著海外教會中擁有高學歷和專業資格的弟兄。相應地，當地一些教會有意識地運用「名人效應」，它們極盡所能邀請名聲顯赫的海外牧師和講道人，以顯示出自身信仰的高素質，而實際上，這些功成名就的專家基督徒，更像是陳列在當地教會中供人參觀的展覽品。從中我們或許可以看到，當地人為了增強自身的文化優越感，如何在物質層面利用和消費一種「成功神學」。

教會同世俗國家與市場打交道的能力似乎仰賴於教會領袖的個人素質。當地一位教會領袖（同時也是一名企業家）曾評論道：「我認為，一個教會的復興跟它的領袖關係很大。他的視野、工作能力

和責任感可能決定了教會的發展水準。他做不好自己的工作，就會阻礙教會發展。」在改革時代的中國，同樣的觀點常常被用來說明企業家在企業發展中的角色。然而這位教會領袖立刻補充道：「儘管我們的工作並不能依靠教會領袖，而要依靠聖靈，但聖靈往往用人來作祂的工。」鑒於現今教會的發展和宗教間的競爭，在信徒看來，似乎只有企業家階層才能在教會中承擔領導角色。在這種特定的歷史和社會背景中，許多信徒都認為這是教會在當下的唯一選擇。而那些老一輩家庭教會領袖的「低素質」則時常成為教會中被調侃的對象。一位中年教會領袖在談到當今教會發展所需的（理想）領袖品質時說：「他們的素質非常低，甚至自己都不堪忍受。他們的模式需要改革……現在的教會領袖不僅要有對工作的熱情，也要有恩賜，要善於演講和禱告。如果你沒有恩賜，不擅長講話和禱告，那麼……如果你的恩賜很明顯，口才和學識都很好，那麼往往你就能把工作做好。」值得注意的是，我多次聽到老闆基督徒責備老一輩信徒「只知道跪著禱告，而不會採取任何行動」，然而同時，他們又強調時禱告也是十分重要的。出現這樣的矛盾是因為，在溫州基督徒看來，雖然禱告的技巧是衡量一個人的忠心或屬靈品質的關鍵，但它僅僅是整體「素質」的一部分。不幸的是，老一輩信徒往往將忠心表現得太過火，卻缺乏當今教會高度看重的現代「素質」的其他部分。一位神學院畢業的年輕牧師詳盡地表達了自己對溫州全職牧師薪水之低的不滿，同時還嘲笑老一輩教會領袖對新事物缺乏興趣。在他看來，這就是缺乏素質的表現。⁴⁷ 為了進一步證明自己的看法，這位年輕牧者將牧師的低待遇放置在更大的背景，即溫州教會的發展和中國的社會經濟變革之中。⁴⁸ 他指出：

長征時紅軍吃皮帶，但現在我們不可能吃這些東西了。在他們（老年教會領袖）的時代他們是同工，但是現在，因為不願意放棄自己的位置，他們成了我們這個時代的障礙。經濟正在發

展，一個人單憑熱情和勇氣賺不了錢了。經過20年的發展，教會現在到了要提高素質的階段……

這一表態將經濟發展和教會發展並舉，在很大程度上反映了中產階層溫州基督徒在社會劇變中的自我定位與追求。教會全職同工的報酬和補助甚低，主要原因是植根於當地教會團體中對世俗和精神世界二分的觀念。在人們舊有的想法中，貧窮可以見證純正的信仰——這令人聯想起毛澤東時代的革命口號：越窮越光榮。然而另一方面，低薪酬似乎與當時全職牧師的「低素質」也有很大關聯。一些教會成員注意到，溫州基督徒的整體教育水準仍低於社會平均水準，比起牧師職位，世俗工作往往對學歷要求更高。當時溫州教會的全職同工中，幾乎沒有人擁有大學本科或以上的學歷。

當地教會團體已著手提高自身文化素質。在眾多教會培訓機構中，「溫州市基督教義工培訓中心」為大量教會義工提供訓練，且訓練最為系統。⁴⁹ 該中心由溫州市兩會（三自愛國運動委員會和基督教協會）於1995年創辦，提供佈道、詩歌、樂理、教會管理等短期課程。這種技能培訓注重實踐，目標是培養一群「會講會唱」的義工傳道人，增長他們的聖經知識並提高他們的「講道素質」。⁵⁰ 溫州大多數義工有其他工作，因此該中心在金陵協和神學院的支持下，又開設了一項常規函授課程，並很快得到當地教會的歡迎。每年有數百教會義工在該中心接受培訓。

制度化的平信徒培訓體系極大地促進了溫州的牧靈工作。然而，隨著當地人總體教育程度逐步提高，許多年輕的教會同工倍感壓力。他們感到有必要進一步提高自己的文化素質和講道技巧，並希望不僅在神學院，也在世俗高等教育機構獲取文憑和學歷。比如，從2004年開始，溫州教會就有不少傳道人註冊參加了北京大學和中國人民大學的宗教學在職研究生課程。⁵¹ 課程學制兩年，在學校假期集中授課，包含80天的課堂指導。如果順利完成課業，這兩

所著名的中國高校所發文憑，將有助於學員在自己的教會找到更好的職位，或者去海外的神學院進修。

素質涉及到具體的生活慣習——它不僅關乎教育和上述例子中的宗教文化素養，也與個人文化消費和行為模式中的品味有巨大關係。⁵² 筆者在溫州做田野調查時，一些教會為了提高和展現自身文化素質，會在聖誕節期間從其他城市甚至從海外邀請專業的音樂家和現代管弦樂團來溫州表演。他們試圖通過這種方式，使自己相對保守的宗教認同得以在城市的商業化經濟中獲得一些正當性。相較而言，在貧困的農村社區中，民間宗教的參與者往往在宗教儀式中僱用當地的業餘戲班。可見，較上層的城市基督徒會通過不同的慣習，將自身區隔出來。



圖 4.2 溫州市一間劇院中正在上演的現代舞劇《伯利恆之星》，吸引了近千名當地信徒出席觀看

當地企業家對於自身學校教育的缺乏和暴發戶的身份標籤十分敏感，這與他們頻繁強調「文化素質」有直接關聯。一位經營鞋廠的老闆基督徒的說法十分典型：「過去你有一萬塊就能開始做生意了，現在哪怕你有一百萬都很難辦。時代不同了，過去，鞋老闆都沒甚

麼文化，只要努力工作就行，現在沒文化就不行了。」私營家族企業在溫州經濟中佔據了主導地位，它們能明確瞭解市場需求，同時擁有巨大的靈活性。但隨著企業規模逐漸擴張，尤其是當出口導向型生產大幅增長時，僅憑個人和家庭之力已無法勝任。在商海中沉浮過的老闆常常為自己沒有早點讀到聖經而表示深深的遺憾，他們現在終於認識到「人算不如天算」。而基督教提供給他們的不僅僅是心理安慰和一種確定感，更重要的是，它還架起一座橋樑——通過通用的聖經語言和必不可少的文化素質，讓他們與西方現代性對接，並以此助其擴展全球商業網絡。

對於成功的企業家教會領袖來說，宗教實踐體現了基於聖經文本的信仰、商業財富與精英式自我認同之間的直接讓渡 (transferability)。人們通常認為基督徒是與西方、富有、現代、資本家、高社會地位等特質聯繫在一起的。這些精神與物質方面的個人素質，在自我塑造中都應被培養出來，以投射一種優越的自我形像和擁有自身所渴求的一切素質。正因如此，溫州基督徒對於自我提升的執迷及其自利行為，一併促進了社會等級的形成與合理化。

3. 接受素質話語的局限：牧師的兩難

許多溫州基督徒都力圖在經濟與靈性的雙重層級體系中奮勇向上。當地一位基督徒巧妙地表達了這樣的圖景：「老闆都想要講道，而(全職的)講道人都想做生意。」溫州的全職講道人數量非常少，這並不奇怪——許多講道人都有自己的生意，他們兼職事奉教會。對於當地信徒來說，世俗的生意經與企業管理能力不僅是體現個人素質的主要指標，也與一個人在教會中扮演的角色和地位緊密相關。一位年輕的老闆犀利地評論道：「那些成功的生意人對獲得教會中的權力不太感興趣，只有那些沒有自己事業的人才會在教會裡謀求權力和利益，以彌補他們在社會中的損失。」

同樣地，一位教會姊妹在談到一名全職教會講道人（這位講道人曾涉及一樁挪用數十萬教會基金的重大腐敗醜聞）時，做出了如下的評論：「企業家工作是為他們的企業，老闆工作是為了錢，傳道人工作是為了糊口。」她補充說：「一個人在教會事奉了太久，在社會裡就找不到好位置了，只能在教會混，但仍然能得到不少尊重。」似乎企業家總能在教會中佔據社會價值體系的最高位置，而全職傳道人聽起來則更像是如今典型的拿著最低工資的工人。傳道人和教會領袖的關係，有時映射出公司中經理和總裁的關係。⁵³ 教會領袖掌管著全職同工的任用權和薪酬，全職傳道人必須服從教會領袖，否則就會有被開除的危險。

通常，人們心目中的全職傳道人是這樣的年輕人：無法考入四年制大學而只能去上兩年的神學院，得到一個沒太大價值的文憑。教會的弟兄姊妹在背後悄悄質疑全職同工的情況十分常見，他們會說：「如果他在（世俗的）工作中能掙很多錢，還會來教會全職事奉嗎？」人們假定了賺錢致富應該優先於教會事工的責任。許多人甚至認為，全職教會同工希望通過教會來獲取金錢、權力和尊重，並且認為這是因為他們無法在社會中獲得這些。這一臆測性評價鮮明地反映出現實中全職同工的劣勢地位。

教會領袖同樣需要在世俗事務的處理中展現出高素質，以證明其信仰的權威性。曾有一名全職傳道人這樣評論一位老闆基督徒和教會領袖：「不是說你要放棄企業去當全職同工。如果不做企業，也就沒辦法做好教會工作。有了私人企業，（教會工作的）效果就會好得多。」那位老闆基督徒曾有一年時間退出商界，將自己的企業轉手給親戚。然而他敏感地發現，這段時間裡，一些人甚至不再跟他打招呼，在教會也假裝沒認出他。他感歎道：「沒有錢，就沒有人聽你的。」一些教會同工認為，他最近信心日增，就是由於近來生意做得成功。這些評論凸顯了一個貫穿本章的觀點：教會領袖的私人企業為他們帶來優勢——他們能以之在教會中積累重要影響力，便利其

教會工作。然而，教會領袖即使能在教會成員面前展現自己的商業成就，仍然會發現自己處於兩難之中。在上文的例子中，一些人會這樣說：「他窮的時候，埋頭走路，沒人聽他的；有錢之後，他就站到講台上，希望別人聽他講話。」

這樣的兩難情景顯示出當地許多信徒對牧者群體自相矛盾的期許和對當地教會團體相互衝突的渴求。我們可以將這種特點概括為精神和世俗二分下，富有人本主義的成功神學和強調出世超越性的基要主義的緊張關係。然而，這看似矛盾的範疇常常在訴諸素質話語時被很好地整合到一起——素質話語使得一個人能同時擁有經濟上和精神上的優越地位。因此，基督徒的自我塑造在此處呈現出一個交匯點，經濟權力和社會聲望的不平等在這裡得到了合法化和加強。總之，在改革時代，「素質」一詞在中國基督徒中愈發流行，既說明了信徒個體心態的轉變，也顯示出教會團體的結構性變革——其核心議題從在困境中尋求生存變為在開放與競爭中取得發展。

四、結語

在中國近幾十年的經濟改革中，基督教已在全國興盛起來。上世紀80年代初，國家在一些沿海地區設立經濟特區，撤出了對私人經濟及其他領域的直接干預，基督教因此格外流行。不同於民間宗教仍帶著迷信的污名，活動與實踐處處受限；基督教由於被國家看作經濟發展中倫理價值的來源之一，其活動和結構的擴展擁有大得多的政策空間。筆者所討論的向上層社會流動的信徒可能只佔中國基督徒總人口中的少數，但這部分人已漸漸在教會中佔據領導地位並獲得話語權。因此，比起其他基督教群體，他們更有可能參與塑造未來中國的政教關係。

2006年，筆者曾在溫州市政大樓採訪了市民族宗教事務局的一

位處長。這位處長告訴我，企業家基督徒獲得了官方某種程度上的默許，他們可以在自己的工廠裡設立禮拜堂並進行佈道活動。這種默許不僅體現了官方尊重當地老闆的個人宗教信仰及其企業生產力，而且也體現了對基督教倫理文化作為規訓員工有效手段的讚賞。事實上，在未經國家批准的場所和地點進行佈道和宗教集會理論上仍屬非法，但上述例子說明改革導向的國家與私營企業家在追求新自由主義利益上的某種交融。顯然，國家的精神文明話語樂於將基督教道德納入到整個社會的精神文明建設之中，以與國家在物質領域的建設齊頭並進。正是在此種話語的都市化社會大背景下，提高信仰素質的觀念逐漸成為地方教會發展的核心話語。它提供了一個符號象徵的空間，不同背景的中國基督徒群體得以在此與世俗現代性交集，並明確表達自己的宗教與社會理念（這兩種理念相互關聯，通常也會彼此增強），對中國教會發展道路就各自的見解展開討論。

這場討論並不囿於當地基督教的制度語境，也不僅僅關乎當地基督徒身份認同的構建。從中我們可以看到官方基督教與國家層面神學思想建設深入交織著的基督教素質話語之氾濫。也許對於基督徒理想素質的真正涵義及重要性的討論還將持續，但教會內似乎已經形成這樣一種一致的看法，即對於基督教信仰的精英模式以及21世紀健全的教會治理來說，素質是至關重要的。正如溫州當地一位教會同工所說：「我們肩負著這樣一個（福音的）使命，現代社會裡的教會事工如果沒有素質作為基礎，我們怎麼能完成上帝的囑託、取得實質性的飛躍呢？」

在本章中，筆者突顯了素質話語的重要性：在中國新興市場經濟和話語政治中，素質話語推動了一種新的精英基督教模式的建立和表達。對於教會將如何參與國家和資本主義市場現代性的問題，越發強化的精英基督徒認同可以給我們重要的暗示。可以說，基督教素質話語是中國教會在過去幾十年裡與世俗社會交鋒過程中最重要的話語產物，它印證了中國基督徒社群內城市中產階層意識的上

升，而與基督教神學意識形態本身無關。基督教素質話語的重要性和獨特性在於，它傾向於確認物質領域和精神領域間的日常連結。

中國社會正在快速發展，承載豐富涵義的「素質」一詞在教會內外都愈發流行起來，這可能誘使人們開始相信基督教在社會中的地位真的取決於信仰素質的提高或下降。一些中國國內學者已提出，城市教會應該引導農村教會的發展，因為前者在信仰素質上勝過了後者。⁵⁴ 其實，基督教素質話語興起的原因和實質還需進一步研究——它是宗教有意識地通過世俗的合法化策略來適應變遷社會經濟環境的結果，抑或是宗教和精神領域無意識地呈現了變遷的社會經濟現實？我們還不能確知。但無論如何，中國基督教已在新的政治經濟環境中發生了根本性的轉型。因此，社會科學研究對中國當代基督教的關注點，也應從審視政治壓迫下宗教擴張的量變，轉換到新環境下宗教發展和創新（不管是在文化、道德、情感還是美學方面）的質變。在仔細探究中國基督徒個體的志向、語言和行為，以及改革時代基督新教復興的內在機制之前，我們需要避免將中國基督教簡單視為西方基督教同質派生物這一習慣性預設。

西方觀察家們（尤其是持基督教信仰立場的）通常認為改革時代的宗教復興反映了中國人理想幻滅後精神上的饑渴與盼望。儘管這樣的觀察並無不妥，但它直接將西方宇宙論投射到另一種文化中，並沒有很好地理解當代中國人宗教性的複雜本質，尤其是中國基督教群體及其意識形態的多樣性。對於改革時代中許多面向都市的中國信徒來說，提高信仰素質是其首要的考慮，在社會經濟的急劇變遷中，這體現出新自由主義信徒個體躋身精英階層的渴求與努力。不同於對基督教信仰單向度的表述，沿海富庶地區的中國基督徒正在雄心勃勃地通過一神信仰來尋求他們所渴望獲得的全部素質，這些素質皆由神聖的文本所承諾。與此同時，他們還在構建一種混合型社會宗教認同。實際上，中國基督教的發展已不光體現在教會人數和宗教空間在數量上的增長，其社會構成、信仰定位以及文化風

貌皆已發生質的轉變。我們所要關注的正是「素質」話語下的這種新的宗教文化建構。下一章節所涉及的基督教公益慈善，則是 21 世紀這一新型宗教精英話語的具體顯現。

註 釋

- 1 Jean Comaroff and John Comaroff, "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming," *Public Culture* 12 (2000): 291–343.
- 2 不僅在普通民眾中，就連現今黨員幹部隊伍中都出現較嚴重的「一邊拜佛一邊貪腐」的例子，將升官發財寄託於「迷信」。姚億博：〈用封建迷信壯膽只能是自欺欺人〉，《中國紀檢監察報》，2015 年 7 月 25 日，第 4 版。
- 3 Lisa Rofel 則從性與性別的角度探討了中國人新自由主義主體性的生成，描述了國人通過公共文化媒介嚮往成為世界公民 (cosmopolitan citizens) 的過程。Lisa Rofel, *Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture* (Durham: Duke University Press, 2007).
- 4 素質話語在某種程度上被認為是全球新自由主義文化在中國處境下的一種體現。參見 Ann Anagnost, "The Corporeal Politics of Quality (suzhi)," *Public Culture* 16 (2004): 189–208。
- 5 Robert Marquand, "In China, Pews are Packed; Beijing is Wary as Christianity Counts up to 90 Million Adherents," *Christian Science Monitor* (Boston, MA), December 24, 2003, p. 1.
- 6 Nanlai Cao, "Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relation in China's Economic Transition," *Sociology of Religion* 68, no. 1 (2007): 45–65; "Boss Christian: The Business of Religion in the 'Wenzhou Model' of Christian Revival," *The China Journal* 59 (2008): 63–87.
- 7 Robert Marquand, "China Opens Door to Christianity Of a Patriotic Sort," *Christian Science Monitor* (Boston, MA), March 8, 2004, p. 1；也可參見 Alan Hunter and Chan Kim-Kwong, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 265。
- 8 Daniel Bays, "Chinese Protestant Christianity Today," *The China Quarterly* 174 (2003): 488–504; Ryan Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, ed. S. Uhalley, Jr. and X. Wu (Armonk, New York: M.E.

- Sharpe, 2001), pp. 195–216. 有關天主教徒的狀況，見 Eriberto P. Lozada Jr., *God Aboveground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 2001)；Richard Madsen, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1998)。
- 9 參見 David Aikman, *Jesus in Beijing* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2003)；Nicholas D. Kristof, “Keeping Faith in China,” *New York Times*, June 25, 2006, p. WK13。
 - 10 Andrew Kipnis, “Suzhi: A Keyword Approach,” *The China Quarterly* 186 (2006): 295–313.
 - 11 Yan Hairong, “Neoliberal Governmentality and Neohumanism: Organizing Suzhi/Value Flow through Labor Recruitment Networks,” *Cultural Anthropology* 18, no. 4 (2003): 493–523.
 - 12 受篇幅所限，這裡不進行比較研究。儘管如此，我仍希望能夠為這個尚未得到充分研究的話題帶來新的思考方向。
 - 13 關於「素質」與更早的話語體系及當代社會政治背景的關係，參見 Andrew Kipnis, “Suzhi: A Keyword Approach”。
 - 14 Ann Anagnost, “Politics of Ritual Displacement,” in *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, ed. C. F. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1994), pp. 228–229.
 - 15 國家宗教事務局於2005年將民間信仰歸入其負責其他宗教與反邪教的「業務四司」管理，福建、湖南、浙江先後推出民間信仰場地管理辦法，但這些並沒有改變民間宗教在國家政治空間中的他者地位。對糾葛於現代化進程和國家建設的中國民間宗教文化和實踐的全面論述，參見 Mayfair Yang, ed., *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008)。
 - 16 Adam Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006).
 - 17 同上註。
 - 18 Mayfair Yang, “Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China,” *Journal of Asian Studies* 63 (2004): 719–755.
 - 19 同上註，頁 745–746。

- 20 Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 155–156.
- 21 關於「禮」的概念，參見Robert P. Weller, *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan* (Boulder: Westview Press, 1999), pp. 26–28.
- 22 Madsen, *Democracy's Dharma*, p. 156.
- 23 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927* (New Haven and London: Yale University Press, 2001).
- 24 Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, p. 8.
- 25 Hunter and Chan, p. 158.
- 26 關於反邪教話語，參見David A. Palmer, “Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China,” in *Chinese Religiosities*, pp. 113–134。
- 27 高師寧：〈當代中國民間信仰對基督教的影響〉，《浙江學刊》，第2期（2005）。
- 28 Ann Anagnost, “Politics of Ritual Displacement”; Mayfair Yang, “Spatial Struggles.”
- 29 Stevan Harrell, “Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them,” in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Stevan Harrell (Seattle: University of Washington Press, 1995), pp. 3–36.
- 30 王天敏：〈漫談信仰素質〉，《天風》，第8期（2003），頁50。
- 31 郭三順：〈講道人員素質談〉，《天風》，第1期（1997），頁39–40。
- 32 Kipnis, “Suzhi: A Keyword Approach,” p. 297.
- 33 田曉：〈增強教會素質，抵制異端邪說：湖北省基督教神學思想建設研討會側記〉，《天風》，第8期（2002），頁36–37。
- 34 丁光訓：〈教會工作的重中之重是推進神學思想改革〉，http://news.china-b.com/jyxw/20090420/1344710_1.html（2009年9月12日）。對丁光訓及其神學的研究，參見Philip L. Wickeri, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008)。
- 35 丁光訓：〈努力促進教會和諧，為構建和諧社會作貢獻——在中國基督教第八次代表會議上的書面講話〉，《天風》，第3期（2008），頁9。
- 36 王艾明：〈淺談如何提高信徒的信仰素質〉，《天風》，第1期（2002），頁36–37。

- 37 Ryan Dunch, "Christianity and 'Adaptation to Socialism,'" in *Chinese Religiosities*, pp. 155–178.
- 38 即使那些反對這種官方話語的信徒，也不得不積極參與其中。關於世俗和宗教秩序之間的「交通」，參見Prasenjit Duara, "Religion and Citizenship in China and the Diaspora," in *Chinese Religiosities*, pp. 43–64.
- 39 Nanlai Cao, "Boss Christians," p. 63; 陳村富、吳欲波：〈城市化過程中的當代農村基督教〉，《世界宗教研究》，第2期（2005）。
- 40 對於新自由主義作為意識形態和系統化話語的區別的討論，參見Andrew Kipnis, "Neoliberalism Reified: Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the PRC," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007): 383–399。
- 41 Nanlai Cao, "Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State," p. 60.
- 42 參見Ann Anagnost, "The Corporal Politics of Quality (Suzhi)," *Public Culture* 16, no. 2 (2004): 189–208.
- 43 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1999）。
- 44 關於溫州改革時代基督教的建立和擴張，參見Cao, "Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State"。
- 45 Kipnis, "Suzhi: A Keyword Approach," pp. 303–304.
- 46 關於溫州基督徒趕超海外同行的渴求與實踐，參見Cao, "Boss Christians," pp. 84–85。
- 47 按照當地另一位傳道人的說法，本世紀初教會每月通常只給全職傳道人600–800元的薪水。後來，一些教會將講道人的薪資提高到1,000–1,500元。此外，低薪被認為是無法吸引發達地區的青年人修讀全日制神學課程的一大原因。往往一個地區越富裕，當地送去神學院就讀的本地人人數就越少。在相對貧困的平陽縣和蒼南縣，進入神學院的年輕人最多。
- 48 溫州教會與溫州社會在對個體與家庭經濟生活的標準與期待上有近乎一致的看法。當地許多教會姊妹更願意嫁給有錢的老闆而非全職牧師，她們中的一些人甚至明確表示自己不會考慮全職牧師。一位曾在擇偶過程中屢次碰壁的牧師將這種現象定性為「魔鬼撒旦的攻擊」。
- 49 參與溫州義工和教會領袖培訓項目的還有很多海外牧師和傳道人。這些項目通常秘密進行，因為在中國內地，這種與外國教會的聯繫嚴格來說仍屬非法。
- 50 施成惠：〈溫州市教會是怎樣開展義工培訓工作的〉，《天風》，第10期（1997）。

- 51 當時中國人民大學開設的課程「基督教思想」與北京大學的「基督教文化」課程收費都超過一萬元人民幣，按當年的物價水準算是較為昂貴的學費。
- 52 關於慣習 (habitus) 的論述，參見 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)。
- 53 大多數溫州教會的主導權掌握在平信徒而非全職牧師手上。關於溫州教會中的平信徒及神職人員的關係，以及它的等級制管理結構，詳見 Cao, “Boss Christians”。
- 54 陳村富、吳欲波：〈城市化過程中的當代農村基督教〉。

從「洋教」到「華福」 中國基督教新興民間慈善

溫州成為引領當下中國基督教民間慈善事業發展的地區，也許不應令人意外。宗教在當代浙江的公共生活中扮演了重要的角色。歷史學家已經指出，近代浙江民間信仰、儀式和節日的興盛與地方精英的努力有不可分割的關係，而控制這些民間宗教組織的地方精英往往也積極參與對影響百姓生活的公共事務的管理。¹ 改革開放的這幾十年裡，隨著各種類型的宗教實踐在全國範圍的大規模復興，宗教在公共生活中扮演何種角色的問題，受到社會各界廣泛關注。² 中國基督教在毛澤東時代因遭受打壓，不得不秘密地發展，因此那時的教會也就毫無公共影響或公共責任意識可言。由於極左政權宣稱只有自身才有經世濟民的父權式權威，宗教組織自然地被剝奪了道德能動性，公開談論基督教慈善明顯是一個政治錯誤。然而，在中國現階段的現代化與全球化進程中，基督教已經轉變為宗教公益慈善領域裡的一個合法角色。在國家現代性所提倡的道德框架下，強調道德倫理說教的基督教往往發揮了其他宗教（尤其是遊走在灰色地帶的民間宗教）所不及的影響。當代中國基督教慈善活動方始發展成引人關注的事業。

重視彼岸靈魂關懷的福音派基督徒力求到達「在世但不屬世」的境界，這導致他們不得不在以救贖為中心的個體化信仰與強調行善

的「社會福音」(social gospel)兩極間掙扎。³對於溫州的基督徒來說，新興的宗教慈善概念不僅反映了新一代商人基督徒與世俗經濟社會對話的雄心壯志，也同時幫助他們不斷形塑著自我的社會定位。商人群體引領的基督教民間慈善的發展取向，既不同於早期西方傳教士在華慈善活動，也有別於政府所計劃和主導的公益慈善事業。本章將聚焦於基督教慈善參與者自身對慈善概念的理解與把握，並試圖發掘當代中國宗教慈善背後的複雜動機、意義與道德關係。

筆者以溫州的一個基督徒商人成立的慈善基金會——浙江華福慈善基金會為主要案例展開討論，展示江南沿海發達地區工商界基督教精英在改革開放時期興辦跨地區基督教民間慈善事業的基本狀況與發展趨向；並置之於與傳統教會相比較的視野中，簡述其性質、特點、內涵、興起的原因、遇到的問題，以及對社會和教會的影響。筆者在進行人類學博士論文田野調查期間（2004–2006）曾參與華福慈善基金會的初期籌備工作，以記錄員身份參與諸多活動、會議和談話。2008年基金會成立後的幾年內，筆者多次赴溫州對其運行和發展以及其與當地教會的關係進行了追蹤調查。

田野調查的資料顯示，在一些相對保守、強調凡事要「高舉十字架」的傳統基督教群體內，普世「公益」的概念還很難被接受，遠未形成一種公益自覺。然而一些具有遠見和有社會責任感的宗教領袖，已經在有意識地嘗試推動教會對公益事業的關注與投入。在這一個案中，溫州「老闆基督徒」在推動基督教民間慈善事業以及他們在把企業家慈善轉型到宗教慈善公益的過程中，遇到了重重的文化阻力和制度困境。本章一個主要觀點是：從某種程度上來說，老闆基督徒發起和領導下的基督教民間慈善事業的發展，本質上並不一定是一種以宗教理念為出發點的「宗教公益行為」，而往往更多地體現了身處不確定的國家政策空間以及面臨社會「仇富」心態壓力下的私營企業家群體對自身定位的反應，體現了他們對自身財富的合法性的焦慮，並因此做出相應的制度創新的努力。⁴這一嘗試已經不可

避免地把基督教群體帶入了公共生活的領域並促進了信仰的公共表達，同時也促使基督教與社會主流話語以及相關政府職能部門形成良性對接。然而，中國基督教團體在「社會福音」啟發下所從事的社會公益行為，似乎也不可避免地「稀釋」了基督教內部的凝聚力、社會資本以及（尤其是）信徒在宗教道德觀上對純正性的執著主張。這尤其體現在溫州基督教社區內企業家信徒熱心慈善這一現象所引發的爭論上。

一、地方商業精英、基督教與公益自覺

地方商業精英和慈善事業的關係在浙江歷史上久已有之。浙江商人大規模從事慈善事業的歷史可以追溯到明清之際。隨著當時宗族組織的擴大和商品經濟的發展，浙商開始廣設義莊、義田以接濟有需要的族人，同時也為鄉親和鄰里組建善會和善堂。這一方面是為了濟貧，另一方面是為了教化受助對象，傳揚儒家傳統價值觀。⁵ 值得注意的是，新興士紳商人階層賑濟的對象主要是有血緣和地緣關係的群體，他們的善舉基本發生在所謂的私領域裡，並且受到民間信仰的影響；而真正對陌生人所作的公益事業並非主流。近代以來，這種現象發生了變化，浙商所從事的慈善事業漸漸超越了血緣和地域性的限制，演變為社會公益的組成部分。⁶ 西方傳教士在近代浙江開展的醫療與興學的活動，在很大程度上促進了社會公益與慈善的概念在中國地方社會的引入。

基督教所發揮的社會功能和民間信仰相比，因為地方社會框架的差異而大相徑庭。美國政治學者蔡曉莉（Lily Tsai）在對中國農村地方政治的研究中發現，地方神廟可以通過灌輸道德的義務感與大眾期待，來鼓勵村級幹部積極為民眾提供公共設施和服務，從而推動農村發展。⁷ 然而，令人驚奇的是，蔡曉莉同時發現，同屬於非正式

設置 (informal institution) 的鄉村基督教會，其外來性與異質性阻礙了其發揮類似於鄉約的文化道德功能。在蔡所調查的農村地區，官員們由於忌憚基督教的「洋教」背景，並未將他們自身嵌入在教會的道德權威結構裡。蔡所描述的農村基督教的文化異質性，與處在高速城市化進程中的溫州基督教的靈活定位形成了鮮明對比：溫州基督教同時訴諸於西方現代性以及中國國家的現代性所帶來的雙重合法性，這尤其表現在教會開展的慈善事業上。溫州基督教會一方面積極宣揚與仿效早期西方傳教士在華為慈善事業所做出的貢獻，另一方面則強調與當前國家的和諧發展大政方針保持高度認同。最有標誌性的事件是2008年5月12日四川汶川地震發生之後，20多位溫州基督徒老闆發起成立了浙江華福慈善基金會。⁸ 每位理事為基金會籌辦捐款十萬元人民幣。這個由浙江省民政廳審批的慈善機構，在建立之時確定了未來「助學、助殘、助醫、助老、助災」的五大援助計劃。2008年10月，該基金會與四川省民政廳、四川省扶貧基金會等部門配合，組織了公益活動，為地震災民在冬季來臨前捐送十萬件冬衣，後又在雲貴高原開展了救治視障兒童和白內障患者的「明眸工程」。基金會理事們表示，正是對安葬在雲貴交界處石門檻地區的英國傳教士柏格理 (Samuel Pollard) 的追思與紀念，直接觸發了「明眸工程」。⁹

為了淡化這一慈善事業的「洋教」背景，理事們在作宣傳時常會引用前中共中央總書記胡錦濤讚賞柏格理的一段話。據說胡錦濤任貴州省委書記時，曾這樣評價柏格理：「西元1905年，一個叫柏格理的英國傳教士來到貴州畢節地區威寧縣的一個名叫石門檻的鄉村。那是一個非常貧窮、荒涼、艱苦的地方。他帶來募集的資金，在這塊土地上蓋起了學校，修起了足球場，還建起了男女分泳的游泳池。他還創制了苗族文字，自編了『我是中國人，我愛中國』的教材，免費招收貧困的學生。後來，那個鄉村發生了一場瘟疫，當地老百姓都逃走了，他卻留下來呵護、救治他可愛的中國學生，最後

被瘟疫奪走了生命。」為了紀念這些為中國邊遠貧困地區的發展獻出生命的西方傳教士，2010年初，浙江華福慈善基金會還以此為主題，資助主辦了一個名為「以靈命愛中華——紀念傳教士柏格理、富能仁」的當代巡迴藝術展。



圖 5.1 由浙江華福基金會主辦、以紀念英國來華傳教士為主題的藝術展的請柬

溫州基督教中愈益強化的社會慈善功能以及社會影響力，得益於當地基督徒企業家對公益行為的自覺與熱衷，並與改革時期特定的地方政治經濟構造中私營經濟得到鼓勵有關。教會力量參與國家建設的過程並不是改革時期才產生，早在民國時期，福州基督教的積極社會功能就得到了政界精英的認可，從而使一個「洋教」轉變為一股愛國的積極力量。¹⁰ 而在當代，溫州教會正努力參與中國商業經濟的全球擴展，以及全球公民社會的建設。改革時期中國基督教與市場經濟幾乎同步發展，這在全球化的商業經濟格局中顯得尤為矚目，其所蘊涵的理論意義值得進一步探討。可以肯定的一點是，在談論基督教與市場經濟以及公民社會的關係時，忽視其背後地方政教關係的框架是存在問題的。

除此以外，地理和區位的因素也對政教關係影響深遠。群山環繞的沿海地貌為早期西方傳教活動提供了天然的屏障，由此產生了

中國近代最早的一批基督徒以及教會醫院和學校。歷史上在這些地區，西方差會曾積極地參與協助地方政府開展救災與賑濟等公共福利項目。受早期傳教士現代性 (missionary modernity) 的影響，在沿海地帶，基督教的概念已經在民眾中演變得相當本土化和普及化。雖然現今共產黨員理論上不可以入教，但是現實中參教信教的情況並不少見，這很大程度上是由於政府官員的親朋好友中仍有不少信徒存在。很多進入政府工作的基層公務員都是年輕一代的基督徒。這就導致地方官員被間接地嵌入在一個特定的宗教結構與道德共同體中。相應地，在公共事務層面，信徒也傾向於接受和容納與之有親緣關係的官員幹部，這種寬容甚至會在很大程度上擴展和提升到宗教意義上的對整個政府主體行為的認可。比如有一個其父在區黨委工作的溫州青年信徒，他曾明確對我說，「為黨工作也是事奉上帝」。這裡就形成了國家與宗教的互相嵌入關係。

實際上，宗教嵌入性 (religious embeddedness) 可能只是影響宗教與公益行為關係的一個間接因素，而非問題的本質。針對以地方宗教形式 (神廟或教會) 為基礎形成的不同道德話語，蔡曉莉並未就話語的內容和本質進行分析比較。實際上，與內地鄉村的情形一樣，在溫州的政府官員理論上不可以入教，也並不直接嵌入在基督教的組織結構中。不同的是，他們在日常生活中卻仍會受制於一個與基督教有關的道德現代性的話語。不少官員和地方基督徒一樣，認可一個與基督教聯繫緊密的資本主義現代性。這也使他們對基督教的發展較為寬容，並且支持基督教慈善活動。所以，對宗教公益的研究除了要把握行動者的嵌入性，還需要對各宗教在地方世界所形成的不同道德話語體系本身進行更為深入的分析和比較。可以肯定的一點是，改革時期溫州基督教的復興，以及最近受到坊間熱議的基督教慈善事業的興起，都反映了地方政治經濟環境差異與地理區位不同造成中國宗教發展不均衡這一現實。

以下事實需要引起關注：雖然這些溫州基督徒企業家時常使用

聖經上的「作光作鹽」以及三自愛國會經常使用的「愛國愛教，榮神益人」等口號，作為其行動的合法性支持，在大眾媒體上也獲得一定的曝光度與好評；但是，他們並未得到教會大多數人的擁護與積極參與。甚至在有些地方，他們的組織建設的努力與傳統教會的勢力擴張形成了一定程度的資源與空間上的競爭關係。整體上來看，中國教會的神學取向是相對保守的基要主義。雖然三自愛國運動委員會作為官方認可的基督教組織，正在大力宣導「神學思想建設」，希望通過強調一個倫理道德為基礎的基督教，來拉近教會與社會以及與政府的關係；但是文革時期基督教會受到「極左」宗教政策的傷害太深，以至於即便在宗教相對自由發展的今天，他們也很難轉換其受害者的角色認同，進而一種抵抗的情緒在信徒中或多或少地延續著。在這種境況下，很多教會（尤其是鄉村教會）對涉及社會介入的提議都保持十分謹慎的態度，以教會為主體開展的社會慈善也並不多見。在溫州成立的華福慈善基金會，正是這一傳統教會復興背景下興起的一股基督教民間慈善勢力，其慈善活動受企業家邏輯和基督教道德文化的雙重影響與支配。這些擁有基督教信仰和公益自覺的慈善家時常要遊走於宗教、社會與國家的縫隙之間。而他們的這一特質，決定了當前基督教民間慈善事業所面臨的發展機遇與局限性。

二、企業家行為與基督教民間慈善

現階段的基督徒企業家慈善行為其實與他們廣泛的企業管理經驗有很大關係。作為企業管理者，他們必須具有對地方政治經濟和社會狀況的現實認識。要實現企業的發展，他們也必須盡力設法去激勵勞動者，使其保持較高的生產力。這顯然不能只靠拯救勞動者的靈魂來實現。筆者在以前的研究中發現，基督徒企業家競相使用聖經的原則去管理員工，在很大程度上是希望規訓自己的員工，要

求他們勤勞誠實地工作。¹¹ 筆者碰到過一些還在慕道階段的溫州老闆，他們已經為自己廠裡的每一位員工買來聖經，要求他們必須好好學習。老闆們在社會上高調提倡基督教慈善和公益的概念，在很大程度上是為了促進他們和地方政府及官員保持良好的工作關係。當然這也並不意味老闆們在教會的框架下做慈善是為了討好政府。如果只是為了發展和政府的關係，那麼最保險和最方便的做法是以自己企業的名義做慈善。而以基督徒企業家的身份做慈善，其主旨還在於強調基督教向世人所彰顯的高尚道德形象及對建設和諧社會所做出的貢獻。這些溫州的基督徒企業家基本都有從事企業慈善的經歷（很多在未受洗前就熱衷於公益慈善），儘管其中不少人新近才皈依基督教。他們對地方政府賑濟捐獻的號召都積極回應，在自己的企業內部也經常設立一些基金來幫助有需要的員工渡過生活上的難關。而現在，越來越多的基督徒企業家不僅以自己工廠的名義從事募捐，同時也強調在教會的框架下以信徒的身份進行奉獻。這實際上對他們構成了雙重的經濟負擔。對這種行為的合理解釋是：基督徒企業家們越發認識到了追求「榮神益人」、提升道德和精神文明的重要性，尤其是在溫州這樣一個被俗稱為「文化沙漠」的高度商業化的城市。正如華福基金會的一位主要發起人和組織者所說：

像我們這些中等企業家，還需要在文化底蘊上更多提升自己。如果溫州人只知道洗腳、唱歌、吃喝，做不了大事的。現在溫州的企業家也會學國學，讀MBA，和國際接軌。而像我們這樣的基督徒，還需要更深地思考信仰的意義。企業的壽命多則一百年、幾百年，但宗教存在幾千年了，經過無數次的波折依然屹立，為甚麼？作為增長最快的宗教，基督教穩定增長的背後力量是甚麼？我們要把來自信仰的生命力和智慧運用在企業管理上……以前溫州人是「商行天下」，現在我們爭取行善，還要讓溫州人變成「善行天下」。這個要靠大家，人人有愛心，社會才和諧……¹²

而這種善行既為企業家們提供機會以實現一種道德主體上的自身重塑，從享樂主義者上升為致力於公共福祉的慈善家，同時也為他們帶來了新的社會網絡與文化資本。溫州的浙江華福基金會已經得到了省市和全國性媒體的積極關注和正面報導，其核心成員也被媒體採訪和廣泛報導。這在全國對溫州和溫州商人（如炒房團）多持負面觀感的背景下，顯得格外不尋常。¹³ 如果退一步想，這些社會精英不是基督徒的話，那麼他們還會不會從事這樣的慈善事業？答案或許是肯定的。因為，如果他們的基督教信仰中包含了普世性的關注與價值觀，那麼那些吸引他們加入基督教的力量，也許同樣會導致他們獻身於慈善事業。慈善精神可以被認為是嵌入在他們的基督教信仰中的，但也可能和中國本土基督教的整體傳統沒有必然的聯繫。

毫無疑問，社會公益慈善事業的興起與地方社會的政治經濟發展狀況有直接、緊密的聯繫。溫州地區民間力量的強大與政府在公共服務方面的職能缺失有很大關係。在中央權力下放地方的財政改革過程中，溫州農村的官員不得不向私營企業主和農村信用合作社大量借貸，以貼補公共設施建設上的財政缺口。¹⁴ 改革開放30年來，很多溫州市政設施的資金都來自於民間，就連通往溫州的京溫鐵路以及溫州機場的建設，溫州民間資本都在其中扮演了至關重要的角色。直至今日，溫州的民間資本一直相當活躍，並且四處尋找投資機會，以至於民間借貸到了無孔不入的地步。¹⁵ 如今在溫州，很多借貸都是在拍賣和抵押寄售的合法外衣下進行的。這種民間資本過剩的大背景，加上受缺乏投資管道、工人工資上漲、原材料漲價、人民幣升值等不利因素的影響，一些私人資金開始離開外向型的出口企業而轉投到宗教領域，尤其是基督教堂的建設和慈善事業上。對進行這種「投資」的企業家個人而言，這樣做的一個重要目的是為了獲得更好的政策投資環境和平台。筆者認識一位熱衷慈善的溫州基督徒老闆，他在發現溫州模式在產業升級上的技術瓶頸後

表示，希望通過韓國和美國教會引入低碳技術來投資發展節能燈產業。用他的話說，「做慈善和做生意一模一樣」。他想要去韓國和美國考察，以那裡的教會作為橋樑來獲得投資、引入技術。慈善在他看來是創造良好投資環境所不可缺少的。他還指出，如果一直在慈善上投入而沒有（商業上的）產出，將難以持續凝聚企業家，因為這會導致他們無暇顧及生意。慈善要與商業有機結合（即「以商養慈」），這是溫州基督徒商人團體內一個較有代表性的認識。

不可否認的是，作為信仰表達方式的基督教慈善還多少停留在一些概念和願景上，非基督徒的浙商所做社會慈善的影響力仍是主流，遠遠超過零星的自我標識為基督徒商人的慈善。現階段的基督教慈善更多的是商業和慈善的結合。宗教為建立社會資本提供了一個新的平台，但客觀上宗教更像是一種被各種世俗力量所使用的途徑和工具，而並非要努力達致的目的。¹⁶ 華福基金會的基督徒企業家理事們於2010年初在溫州大劇院舉辦的名為「維也納新年慈善音樂會」的募款晚會，就集中地體現了現時「基督教慈善」所遭遇的尷尬和阻力。這個面向公眾的音樂會由一家企業購得獨家冠名權，榮譽主辦方為民盟中央和宋慶齡基金會。與宋慶齡基金會合作是因為華福屬於非公募的民間慈善基金會，不能獨立向社會公開募款，而顯然基金會僅靠20多名基督徒企業家理事的奉獻是難以為繼的。華福承擔了此次活動的所有費用，而募得的善款（門票收入和企業廣告收入）全部用於基金會在雲貴地區開展的醫治兒童白內障的「明眸工程」。晚會演出方是上海交響樂團和兩位海外華裔基督徒藝人。雖然在演出前基督徒理事們發表了講話，並對他們的基金會以及慈善活動進行了介紹宣傳，但是大家好像心照不宣一樣地對信仰隻字不提。正如一位看過這場演出的溫州年輕信徒悻悻指出的，「演出只有奚秀蘭（香港基督徒歌唱家）一個人講信仰，其他人都隱藏了宗教身份」。毋庸置疑，溫州基督徒企業家是本著結合信仰與慈善、並推廣一種教會體制外發展基督教的初衷而從事此項公共活動的，但是，

慈善在這裡演變為企業的一個核心使命，儘管這同時也符合企業家信徒們「用經商去事奉上帝」的理念。這一並非直接以宗教信仰為基點的慈善動機，在華福基金會的一位副理事長那裡得到了進一步的佐證。他在接受《天風》記者的另一個採訪時，引用聖經（《詩篇》112:9）的一處經句說道：

雖然「華福慈善基金會」沒有以基督徒或宗教界的名義成立，我們每個成員所做出的奉獻和愛心也不刻意顯露基督徒的身分，但我們相信「他施捨錢財，賙濟貧窮。他的仁義存到永遠。他的角必被高舉，大有榮耀。」¹⁹

華福基金會對社會公益理念的高調宣揚和對自身宗教色彩的低調處理，與溫州教會對公益事業的消極態度形成鮮明對比。有溫州教會的青年同工指出，溫州教會的「社會關懷」事工基本還是停留在教會內部，優先關懷教內人士，即遵循聖經上所說的「有了愛弟兄的心，又要加上愛眾人的心……」。當遇到颱風等大的自然災害時，一些溫州教會會馬上行動起來，組織捐款給對口支援的災區教會。甚至有些溫州的查經小組也會尋求對口，資助個別比較窮困的有基督教背景的家庭和失學兒童。但是，要把教會裡的資金拿出來用到非基督徒為扶助對象的社會慈善上，則是極其困難的。更有不少保守的中老年信徒明確反對教會做慈善，認為本教會裡還有需要幫助的弟兄姊妹，不應該把有限的資源用在非基督徒身上，而應該追求「與世界分別為聖」的原則與理想。

在教會領導層中，慈善往往被當成在外地進行福音工作的代名詞。這一方面是因為在現實操作中，慈善與傳福音往往緊密相連，另一方面，慈善聽起來更容易被當地社會和政府接受，算是一種福音工作的「預工」或者「遮蓋」。如有的教會會在捐贈給貧困地區的衣服中夾帶福音資料，或直接在福音佈道會的現場分發禮物（日常生活用品）。一些長期駐在外地經商的溫州基督徒甚至在當地資助建立了

個別學校和孤兒院，以此作為福音傳播的媒介和基地。這些溫州基督徒帶來的建設項目在地方政府眼裡確確實實是一種社會慈善，這也就是為甚麼一些貧困內陸地區政府非常歡迎溫州教會去他們那裡。在外地的溫州教會的一些事工能夠得到當地宗教局和公安局的協助，這並不是罕有的情況。另外，應該看到在以慈善為名義和媒介的福音工作中，福音對象不論是農民、工人還是其他弱勢群體，都確實得到了來自於非政府組織的社會關懷。²⁰ 雖然有很大一部分的福音對象人群只選擇了物質上的幫助，而非福音本身。

教會在開展有限的慈善活動時，往往會受制於歷史上形成的教會間的以及教會和政府間的特殊關係。理論上，政府鼓勵教會做慈善，但卻不鼓勵與之伴隨的傳福音活動。而對普通信徒來說，這兩者應是不可分割的整體。三自教會與家庭教會之間人為造成的歷史隔閡，也加深了開展慈善福音活動的難度。一般情況下，如果隸屬三自組織的教會已經在某地開展了慈善福音活動，那麼知情後的家庭教會就不會再去那裡進行活動，即使這個家庭教會曾經在那裡開展過有效的工作。這也體現了複雜的政教關係對基督教慈善事業整體發展的限制。畢竟，一些教會組織的發展擴大會在很大程度上受制於政府在宗教團體管理上的規章制度，尤其是在登記註冊方面的制約。教會發展所遇到的制度限制也影響到了教會開展慈善事業的積極性。如教會中較普遍的一種觀點認為，慈善應該是政府的職責，而弱勢群體得不到幫助是政府的失職。筆者曾在教會裡聽到信徒對前來乞討的外地人冷冰冰地說：「我們已經交稅給政府，你應該去找共產黨要。」這雖然並不能說明中國基督徒是缺乏愛心的，卻能夠表明為甚麼有些基督徒對教會做慈善存在著抵觸心理。在現實中，我也接觸到很多樂善好施的基督徒。與前一幕形成鮮明對比的情景是：當一個溫州基督徒把她吃完聖誕酒席後打包的基圍蝦給了飯店門前一個乞討的人時，她斷然拒絕了那個乞丐對她個人的感謝，而是強調要他「感謝耶穌」。在宗教和福音框架下的施捨行為，

對信徒個人而言是一種信仰的見證。這對基督徒企業家而言，就更是如此了。可以說，基督教民間慈善事業的發展在某種程度上反而印證了中國教會在慈善事業上整體投入的不足和理念上的缺乏。而這種所謂的先天不足必須放在中國現代政治宗教的複雜建構中去公正地評價。

在官方話語和民間記憶中，宗教從「精神鴉片」轉變為建設和諧社會的道德倫理資源，並不是十分久遠的事。²¹ 中國教會還在經歷從社會邊緣受迫害者心態向在社會中「作光作鹽」主流心態的思維定式的轉型。在制度建設方面，沿海經濟發達地區的教會已經走在最前列，同時也是最早開始這種心態與自身定位轉型的教會組織。一個精英基督教的現象已經在溫州出現。具有慈善精神並將慈善視為道德義務的地方精英存在於此，那麼基督教民間慈善事業最早在這裡得到發展也就不足為奇了。溫州華福基督教慈善基金會的成立首先就有賴於一個制度相對完善和成熟的教會體系，畢竟教會是有志於做慈善的基督徒企業家能夠湧現出來的基礎與平台。當這些有信仰的企業家走到一起的時候，他們還是需要在教會的大框架下探討開展慈善的可能。當準備籌建這個基金會時，幾個主要負責的基督徒企業家最擔心的並不是如何得到政府批准和基金會的註冊問題，而是如何得到溫州教會界的理解。對一般教會來說，任何別的教會組織或超教會組織吸引本教會成員去聚會，都構成了「搶羊」的行為。而基督教基金會或者企業家團契這樣的準教會組織，很容易讓傳統教會認為是在與他們搶奪「高端信徒」以及這些信徒帶來的大筆奉獻款。這樣的組織同時也將稀釋教會自身的影響力。為了避免受到傳統教會勢力的擠壓，華福基金會的理事們可謂絞盡了腦汁。其中一個核心問題就是要向各所屬教會解釋，自己不會因為參與這個基金會的運作而減少對本教會的委身與奉獻，並強調基金會這個平台是為了讓教會更好地、合法地影響社會而搭建的。畢竟，直接以教會的名義做慈善工作在很多地方尚未得到官方明確認可。而有以

基督教信仰為背景的慈善基金會為所屬單位，則可順利地在主流社會（甚至在官方層面）舉辦活動和建立聯繫（如前面提及的音樂會的例子）。在這方面，南京愛德基金會是華福基金會的靈感源頭之一。²²事實上，類似華福基金會這樣的基督教民間慈善組織，本身也是一種地方基督教精英的聚會組織形式，很大程度上也代表了他們意欲爭取教會中話語權的努力。它在多大程度上能夠帶動整個教會和其他階層的信徒投入公益事業，還需要時間來印證。要調動整個教會從事慈善事業，這些商人基督徒精英首先要面對的是如何獲得自身做慈善的宗教合法性。

三、精英責任、純正性主張與合法性問題

多年以前，在溫州舉辦的一次華福慈善基金募款動員會上，鄭弟兄（後來的華福基金會理事長）正在動員幾十名成功企業家向籌辦中的浙江華福慈善基金會捐款。他用富有激情的聲調，向大家講述了做慈善所能給人帶來的榮耀：

舉例來說，企業家在社會中的世俗追求，人們最開始覺得能夠加入香港賽馬會是件非常榮耀的事。再後來，大家認為能夠成為一家全球連鎖的高爾夫俱樂部的會員是十分榮耀的。現在，能夠加入一個全球性的基督教慈善基金會才是最為榮耀的事，因為你不是為了純粹的享樂，而是為了體現你有一顆愛心。這是完全不同的追求。

當基督教還背負著「洋教」的負面標籤時，做慈善和從事公益事業的確可以為中國基督徒帶來宗教與世俗兩個層面上的榮耀。然而基督教慈善這一中國本土社會中出現的新生事物，又不可避免地令人聯想起西方傳教士早年來華所傳入的那種基督教現代性模式——

興辦學校、醫院、孤兒院以及幫貧濟困，這些正是西方傳教士們的福音策略及其副產品。也許兩者間最大的文化差異是：早期西方傳教士力圖通過學方言、著華服的本土化方式，獲得傳統地方中國社會的認可與接納；而現今的中國本土基督教領袖與精英卻往往要訴諸於對西方的、全球的現代性的想像，來獲得合法性與大眾的認同。這一方面說明中國社會在過去一個世紀以來所經歷的巨大變遷，從另一方面也表明了基督教在適應本土社會文化過程中所面對的複雜性與合法性問題。當談到基督教信仰對個體從事慈善事業的影響時，企業家信徒往往以現代西方的文明框架作為參照系，將自身視作上帝財富的「管家」，將賺錢與捐錢視為自己的「天職」。²³ 如華福基金會的副會長、人稱溫州「儒商」的鍾弟兄所言：「施比受更為快樂，比爾·蓋茨和巴菲特把大部分財產都捐獻出去了。要理解他們這種行為，就必須瞭解西方文明和信仰，他們認為：一切財富都是上天給你的機會，給你才能，給你恩賜；你白白地拿到，又白白地失去，因為這種文化憐憫窮人；上天會償還你的。」在溫州的商人基督徒圈內還流傳著這樣一個有關做慈善的說法，即：做慈善只有兩條路。一條是把自己釘在十字架上，完全奉獻自己，像德蘭修女一樣；另一條就是像比爾·蓋茨那樣，自己先成為富翁，再捐錢做慈善。當然，絕大多數溫州商人還是會毫不猶豫地選擇第二條路。

在缺乏制度合法性的前提下，這個地方的精英基督教組織強調其發展應該與國際（西方）接軌——效仿西方宗教組織的慈善模式和西方知名慈善家如比爾·蓋茨和沃倫·巴菲特的捐助行為。基金會的發展同時也從近代西方傳教士的慈善活動中獲得宗教上的合法性與屬靈意義。華福基金會在初期發展過程中所面臨的輿論困境，主要體現了教會群體所持的宗教道德觀上純正性主張（purity claims）所固有的局限性。可以說，多數教會還不認可企業家信徒做慈善的商業模式。當然，只把當下一些教會缺乏做慈善的意願歸咎於教會本身的問題，是有失公允的。其實，除了一些大的自然災害過後政府所

發起的全民救災運動能夠提供給教會一條做慈善的有限管道，教會缺少日常的、政府認可的做慈善的制度化管道。在溫州，每年教會會在指定的一個日期以指定的方式進行「一日捐」活動。所謂「一日捐」就是由地方宗教局發起，由基督教兩會組織號召所屬地的教會組織或信徒個人，在這一天裡為社會公益事業捐款。各教會的捐款數額會被統計和詳細地記錄在冊。據說，宗教局會對捐款多的教會或個人給予政策上和現實宗教管理上的「優惠」待遇，來鼓勵表現積極的教會發展壯大。這種為期僅一天的宗教公益活動，往往也只限制在三自系統內的教會團體或者和三自教會有經常性聯繫的獨立教會組織，無法對傳統家庭教會構成號召力。在這一事實背後，我們似乎可以感到，政府希望利用教會的力量和資源為政府分擔處理一些公共事務方面的壓力，但是對教會所代表的獨立社會組織力量的管理卻顯得經驗不足，在認可和應對以宗教為基礎的非政府組織及其在公共領域的發展上，態度猶豫不決。

在這樣模稜兩可的政策和制度環境下，浙江華福基金會代表了宗教慈善與公益的一個制度上的創新。今天的華福正在尋找更加具有持續性的募捐和發展模式，包括進行一些生產性的投資。一位華福的核心理事把華福基金會的未來定位為以做兒童角膜手術為主的「專業化慈善」機構。這樣定位是因為，在他看來，白內障只是老年人的問題，已經有很多人做過，並沒有太多新意了。他指出，「別人知道華福是基督教的就可以了，我們也不說要宣傳基督教」，但是卻「要讓全世界的人都知道華福是做角膜的」。通過在當地電視台播出自己製作的角膜捐獻宣傳片，華福希望號召整個溫州社會（包括教會）發起（死後）捐角膜的運動，並為此設立了一個啟動金為100萬元的角膜基金。而華福的副秘書長鍾弟兄也專程遠赴美國，與那裡的知名眼庫洽談購買引進角膜供體到中國的事宜，並成功達成了協議。截至2011年1月底，華福基金會已經聯繫了溫州醫學院附屬眼視光醫院以及一些地方醫院成為主要合作夥伴，並資助進行了總共

300多個兒童角膜手術。2011年中，華福依託溫州醫學院成立了眼角膜復明基金會，計劃連續五年、每年捐款100萬元，用於建立角膜捐獻慰問基金和成立義工隊伍，以引導角膜資源捐獻行為、培訓眼角膜移植醫生，並計劃將其打造為全國最大的角膜捐獻中心。

在華福基金會所組織的慈善活動場合中，我們看不到宗教符號和宗教身份認同公開直接的表達，所能看到的是類似商業模式的運作。與基金會這種商業運作模式伴隨而來的，是專業、透明和高效的善款發放和管理機制。但是基金會的幕後操作和準備活動卻仍是在一個屬靈的儀式框架下進行的。基金會的籌備會和其他主要工作會議都是以禱告唱詩開始、結束，從而彰顯了宗教信仰的動員和社會凝聚力。而基金會的主要行政工作人員也都是從教會請來，並以「義工」身份不受薪地為基金會工作。這種社會組織與教會的嫁接，推動了整個社會層面上對慈善公益價值的相信和持守，在現階段其本身甚至超越了具體慈善行為的意義與動機，同時也超越了人們對滿足社會虛榮道德感的追求。

華福的這種創新努力，對推動中國教會的公民意識建設確實具有非常積極的意義。與傳統的內陸鄉村教會不同的是，這一沿海新興工商業階層主導的基督教慈善事業，反映了這個獨特社會群體有意識地使宗教實踐理性化的努力。這種努力可以部分地緩解其作為新富裕階層的焦慮感，體現了信仰實踐從被動的自然行為轉變為主動的自覺行為的過程。²⁴ 地方基督教實踐在與國家和其他社會宗教群體的互動中不斷獲得自主性。溫州基督徒慈善家們經常要面對的是瞬息萬變的商業社會和並不確定的政教關係，如何在日常生產和生活中尋找屬於自己的信仰表達和實踐方式，將是一個充滿挑戰和變數、也急需發揮主體能動性的過程。²⁵ 這些基督徒慈善家不再把個人信仰限制在宗教活動場所內的行為與言語上，亦不再束縛於有形的十字架之上。不論是支持還是反對，傳統教會也都不得不對這一新事物和圍繞其形成的宗教慈善或宗教公益的話語作出回應。

這種新的話語空間的形成，尤其表現在教會內部對華福所持的態度以及信徒所做出的批評性評論上。針對基督徒企業家表面上並非宗教性的慈善行為，有個別信徒甚至提出了「凡是不在基督裡的慈善就是邪惡」的說法。面對這樣似乎基於純正信仰但卻有抬高自己靈性地位之嫌的質疑，一位溫州的知識份子信徒作為華福基金會的代表（同時也是華福的特邀顧問）反擊道：「你們不做（慈善）可以，但是別忘記（聖經教導）要愛鄰人，那些被救助的300個兒童最後有很多信主。」如何在整個社會出現信任危機的背景下推廣慈善，這不僅僅是基督教所面臨的問題。宗教組織做慈善所直接面臨的問題是，如何通過結合信仰實踐與宗教話語樹立一種獨立於市場與政府的道德觀，並以此獲得其自身之合法性。

華福的副秘書長兼實際執行人鍾弟兄曾和我分享他是如何抵制主流商業社會價值觀的滲透，以保持慈善事業的「純潔度」的。面對一個苦心經營了五年的慈善機構，他坦承自己一方面要努力向企業家遊說募款，一方面又要提防不知不覺地被商業利益所運用的可能性。他曾拒絕了一個醫藥企業的50萬元捐款，擔心這一企業出現利用國家新出台免費救治白內障政策的套利行為，而一旦手術做壞了，基金會將名聲掃地。也有一當地酒商拿來價值幾萬塊錢的紅酒，要和基金會合作搞義賣活動。面對類似這樣的情況，他會直截了當地拒絕，因為在他看來這些行為太過商業化，反而會讓基金會損失更多的捐款，會讓那些真正的慈善家誤會，認為這是一個打著慈善幌子經商斂財的組織。為了幾萬塊而損失幾百萬甚至上千萬善款，這對強調以商養慈的企業家來說，實在是不划算的。用另一位華福核心理事的話說：「基督徒參與公益目的很純潔，沒有甚麼商業目的，參與進來的基督徒企業家做的都是跟自己行業無關的公益活動。」他強調基督徒行善是依靠信仰來把關，並認為之所以相比之下如今不少傳統大型基金會暴露出了體制漏洞和醜聞，正是因為它們捲入了商業利益。²⁶在這裡，我們可以看到商業利益與非市場道德

之間的張力，基督教慈善暗含了宗教道德對於世俗商業社會的批判和反思，而非消極避世。可見，基督教民間慈善的可持續發展既需要以商養慈，也需要在與世俗商業世界交手時保持獨立性及必要與有益的距離。

華福基金會對民間慈善未來發展的影響令人期待，正如它所對外宣傳的，它正努力「喚起社會各界加入獻愛心的隊伍，綿延不斷，讓愛永不止」。²⁷它也在力圖帶動中國教會走上由內向型家族家庭式管理體制向本土公民社會組織轉型的道路，雖然效果還不確定，但是可以肯定的是，它正在給中國社會引入「基督教慈善」這個並非本土內生的概念，並促使整個教會主動反思對人類苦難的看法和態度，儘管這一切是在充滿爭議的輿論環境中進行的。這個個案研究表明，宗教在公共生活中所能扮演的角色，在宏觀層面上與地方政治經濟結構及區域的歷史文化傳統有著緊密的聯繫，在微觀層面上與人們對宗教理念純潔性的主張與理解密不可分。也許當教會不再需要用慈善為宗教活動開路、將慈善當作向社會展現自身信仰與主張宗教道德純正性（而非異端邪教）的契機時，反而才會最大程度地發揮出其社會公益的作用。隨著主流社會經濟力量的加入與精英社會責任感的增強，中國的宗教團體會越來越自覺地走上社會公益與慈善的道路，並在宗教、社會與國家之間架設新的橋樑。

四、結語

自2008年四川抗震救災以來，中國社會中湧現出大量的民間公益慈善組織，其中不少是以非公募基金會的形式成立。政府就此提供了相應的政策支持，包括對宗教團體從事公益慈善的規範性措施。華福慈善基金會就是這一大背景下出現並迅速發展的。2012年初，國家宗教事務局聯合五部委向全國各主要行政部門和單位發佈了〈關於鼓勵和規範宗教界從事公益慈善活動的意見〉，旨在調動宗

教界分擔政府在公益慈善事業上的負擔，更好地引導宗教與社會主義社會相適應。²⁸ 由於基督教在近現代史上與西方帝國主義和殖民主義有著千絲萬縷的聯繫，中國的政治與文化精英仍然對這一歷史上外來的「洋教」抱有一絲懷疑甚至敵對的態度，這尤其體現在當前官方在防範西方利用基督教進行「宗教滲透」上做的宣傳工作。²⁹ 中國政府顯然更容易接受和鼓勵一種積極投入社會服務事業的基督教，而非那種強調基要信仰、以靈魂救贖為主的基督教福音派。由於歷史與政治因素，中國基督教的信仰形態大體上呈現的是私人化的靈性模式，強調私人化福音，而非一種公共道德體系，人們皈依的理由大多還是為了較為實用的生活目的。³⁰ 但是溫州華福的故事說明，基督教是可以在地方基層社會扮演較為積極的公共角色的。華福慈善基金會的理事和成員們的利他主義價值以及對中國社會公益事業的投入，正如「華福」一詞所蘊含的，公開表達了對中華民族的祝福，而這種入世的信仰實踐在本土家庭教會的宗教靈性傳統中是不常見到的。在相對寬鬆的政策背景下，華福基金會正在製造基督教慈善事業的漣漪效應。2014年初，華福的主要負責人牽頭，與20多個基督徒慈善機構又聯合組建成立了溫州天愛公益協會，其定位為一個認同基督教文化的公益聯盟組織，旨在更好地統籌調動善款物資、促進義工團體的協作，將溫州打造為一個「慈善之都」。³¹ 作為現今最大的溫州基督教民間慈善機構，天愛公益一成立便積極參與了2014年8月雲南昭通地震後的賑災活動，並在成立兩年內募捐善款和賑濟物資總價值近兩千萬元。由於擁有訓練有素的義工隊伍、跨地區的教會網絡以及教內的信任文化，基督教民間慈善在溫州已經明顯體現出優於官方或半官方的慈善機構（如中華慈善總會）的效率與動員能力。雖未構成民間慈善的主體部分，但往往能在關鍵時刻提供重要物資支持。

現階段的中國基督教慈善涉及到政府、教會以及商人基督徒這三個主體的關係。其中，政府考慮的是如何設置適當的政策環境以

鼓勵基督教參與社會服務、為政府分憂解難，以及如何調動廣大信徒參與公益的積極性，並激發他們的宗教公益自覺。比起普通信徒，企業家基督徒更為重視對慈善公益事業的投入，這與他們的經濟實力、實用理性與精英責任感緊密相連。即使是在過度消費主義與商業化以及貪腐現象和誠信危機盛行的社會氛圍中，他們也沒有放棄這樣一個難得的機會來展現中國基督教的身份與道德能動性。在某種程度上，相對於愛德基金會這樣由官方和各級政府大力支持的、以基督教為背景的全國性慈善組織，新型草根基督教民間慈善的發展不僅需要與政府相關部門建立互信與溝通機制，還需要摸索和尋找出一條能夠在多元的宗教、文化背景下保持其組織特色，並求得宗教、道德以及文化合法性的道路。在經濟富庶的江南沿海地區，年富力強的新生代地方宗教精英和活躍分子更為重視現代實用的理念和組織形式，主張超越宗派門戶之見，並且更加強調與國家和社會團體以及宗教組織內的橫向交流和溝通。而經濟發展與政策鬆綁不僅增強了地方宗教組織的自主性，也為它們的發展提供了廣闊的公共空間，尤其有助於增強宗教組織的慈善公益自覺，使它們能夠更積極地和富有創造性地參與到社會公共事務與國家建設中去。在本章中我們可以看到，從「洋教」到「華福」的轉變，無疑從柏格理為代表的早期西方傳教士那裡得到啟發和借鑒，多少有一脈相承之處；但無論在施善主體還是在性質、內涵、目的、社會效應等方面，都有本質上的差異，既非海外舶來的複製品，也非本土歷史傳統的翻版與延續。以「華福」為代表的基督教民間慈善活動，作為中斷半個多世紀後重新興起的新生事物，更應是全球化時代基督教中國化的實踐產物，在一定意義上成為衡量中國基督教參與公民社會建設以及調適政教關係的風向標。

附錄：初創時期的華福大事記（2008年－2011年中）³²

- 2008年6月12日 浙江省華福慈善基金會獲浙江省民政廳（浙民覆[2008]11號）批准依法成立，旨在弘揚博愛，播種希望。
- 2008年10月 與四川省扶貧基金會聯合啟動「愛在冬天」慈善活動，向青川、汶川、北川災區捐贈十萬套冬衣。
- 2008年11月29日 在溫州正式宣佈成立。該基金會是由鄭勝濤、鄭晨愛、謝榕芳、周愛遠等20位企業家共同捐資成立的非公募慈善基金會，目前已確定了助學、助殘、助醫、助老、助災五大援助計劃。
- 2009年3月8日 華福把「溫暖列車」開至泰順貧困山區。
- 2009年5月10日 華福赴四川參加「五·一二」汶川大地震週年祭典，並攜帶慰問品和慰問金慰問了汶川、北川、青川、安縣、都江堰綿竹等地災民。
- 2009年7月 華福出資58萬元人民幣，委託清華大學島子教授舉辦柏格理畫展。
- 2009年8月 溫州市政協副主席、溫州市工商聯主席鄭勝濤帶領八名企業家來到貴州威寧縣石門檻，發現那裡的一些白內障患者因得不到救助致盲，有的孩子角膜脫落，有的孩子眼球突出像葡萄一樣，鄭勝濤等企業家當場表示要資助那裡的白內障患者復明。
- 2009年11月 浙江省華福慈善基金會專門派人到威寧石門檻開始救助活動，20多名白內障患者通過手術復明。
- 2010年1月 華福基金會又到威寧縣和赫章縣開展大型篩查白內障活動，兩天時間篩查出80多名白內障患者。
- 2010年1月7日 華福慰問溫州「燈塔工」。
- 2010年1月28日 華福接貴州畢節、安順等地六名盲童到溫州醫學院附屬眼視光醫院救治，其中貴州畢節地區盲童王興達、張勝，安順市盲聾啞學校的張亞梅、劉會蝶通過手術復明。

（續下頁）

- 2010年1月30日 華福在溫州大劇院與民盟中央、宋慶齡基金會、溫州醫學院附屬眼視光醫院聯合舉辦「新年慈善音樂會」，共同為雲南、貴州等地白內障救助項目籌集善款100多萬。意爾康集團總經理單志敏捐助30萬，資助西部地區貧困眼病患者手術復明。
- 2010年4月17日 由華福牽線搭橋，促使溫州醫學院眼視光醫院與雲南昭通中醫醫院簽訂合作協定。雲南昭通中醫醫院成為明眸工程的得力助手。
- 2010年4月18日 華福資助了昭通16歲女孩鄧國嬌，由溫州醫學院陳慰博士對鄧國嬌實施了當地首例眼角膜移植手術。昭通地區共做了五例眼角膜手術，使五位眼角膜患者重見光明。
- 2010年11月1日 華福慈善基金會向青田貧困山區捐贈五萬元，幫助貧困的白內障患者重見光明。
- 2010年底 華福慈善基金會已經資助了雲貴西部地區350名貧困白內障患者和眼角膜患者的復明手術。
- 2011年1月 浙江省華福慈善基金會慰問角膜捐獻者，擬設立角膜捐獻慰問基金。
- 2011年1月18日 華福向眼角膜捐獻者河南民工周中豪發放一萬元慰問金。
- 2011年1月20日 華福向眼角膜捐獻者杭州臨安農婦吳亞芳發放五千元慰問金。
- 2011年3月18日 華福慈善基金會向雲南災區捐贈帳篷、衣服等30萬元物資，慰問當地的孤兒院、麻瘋病院。
- 2011年3月21-24日 華福帶著慰問品和慰問金在雲南昭通、貴州、威寧、貴州安順等地慰問了幾位重見光明的孩子。
- 2011年4月12日 華福資助了青島大學學生崔汝波高額手術費。
- 2011年5月16日 華福啟動「愛在光明：中國首個眼角膜復明基金」，目標是致力打造中國最大的眼角膜捐獻中心，推進中國眼角膜供體捐獻，培訓眼角膜移植醫生，推進眼角膜捐獻公益事業發展。

註釋

- 1 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995).
- 2 有關中國宗教公益事業的概況及其合法性問題，參見張士江、魏德東編：《中國宗教公益事業的回顧與展望》（北京：宗教文化出版社，2008）。宗教界與學術界在對宗教公益定義邊界的把握方面多存有爭議。例如，是否宗教界人士主持或參與協作的公益活動就可被認為是宗教公益？抑或是以宗教信仰為推動力的公益活動才算宗教公益？可不可以用宗教公益的框架去理解有信仰的企業家所做的慈善活動？宗教界推動的慈善公益活動對宗教組織自身的發展及其與國家和社會的關係有何影響？諸如此類的問題都有進一步探討的空間。
- 3 社會福音因牽涉自由神學，在中國教會內部仍是一個富有爭議的概念。本書中這一概念泛指關心社會公共生活的基督教信仰，而非嚴格意義的「社會福音」神學。對社會福音神學感興趣的讀者，可參見Walter Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York: Abingdon Press, 1917)。
- 4 這種社會仇富氣氛以及對政策法規不確定性的擔憂，已經使浙商群體成為了中國當前移民潮的主力。見陶魏斌：〈浙商成中國第三波移民潮主力，專家直言仇富是誘因〉，《都市快報》，2010年6月25日。
- 5 梁其姿：《施善與教化：明清的慈善組織》（石家莊：河北教育出版社，2001）。
- 6 王春霞、劉惠新：《近代浙商與慈善公益事業研究》（北京：中國社會科學出版社，2009）。
- 7 Lily L. Tsai, *Accountability Without Democracy: Solidary Groups and Public Goods Provision in Rural China* (New York: Cambridge University Press, 2007).
- 8 參見石破：〈溫州商人的財富觀〉，《南風窗》，2010年2月22日。需要注意的是，這些溫州企業家早有成立慈善基金會的想法和動議，但苦於在相關部門登記註冊問題難以解決，而四川「五·一二」大地震這一突發災難成為一個轉機，為這一想法鋪平了道路。
- 9 英國循道公會牧師柏格理一個世紀前來到石門檻的苗寨宣教，同時興辦學校和傳播科學知識，後因救助患傷寒的當地民眾，而於1915年染病在中國逝世。

- 10 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927* (New Haven and London: Yale University Press, 2001).
- 11 Cao, “Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State.”
- 12 石破：〈溫州商人的財富觀〉，《南風窗》，2010年2月22日。
- 13 見譚熹琳：〈溫州富商的信徒慈善〉，《南方都市報》，2012年6月1日。
- 14 Kellee S. Tsai, “Debating Decentralized Development: A Reconsideration of the Wenzhou and Kerala Models,” *Indian Journal of Economics and Business*, Special Issue on China and India (2006): 1–21.
- 15 借貸已然成為溫州人日常生活的一部分。據最近公佈的一項問卷調查，89%的溫州家庭（或個人）和60%的溫州企業參與了民間借貸。見解亮：〈溫州民間借貸現狀：這是一個怎樣的食利江湖？〉，《今日早報》，2011年6月28日。
- 16 基督教慈善的工具化傾向尤其體現在由華福基金會的命名使用權所引發的爭議上。華福基金會的一個主要理事把基金會列為其所經營的一個有限公司屬下的「慈善部」，並放在公司的網頁上予以宣傳。這引來了不少非議。
- 17 這一尷尬境況與其中一些基督教徒企業家是新近皈依的信徒有關。比如華福的實際執行人是2006年皈依基督教的商人，而他2008年就已經接手基金會的日常管理。他曾坦承自己缺乏教會根基，做好這個基金會很困難。教會中對基金會的非議似乎也印證了這一點，這些非議集中在認為這些基金會理事的靈命根基不夠牢固，不能很好地在社會中代表基督教。
- 18 淵聲：〈神是我的力量——記神力集團董事長鄭勝濤弟兄〉，《天風》，第7期（2009），頁25。
- 19 計文：〈愛裡沒有冬天——周愛平同工談「華福慈善基金會」〉，《天風》，第6期（2009），頁15。
- 20 有關中國非政府組織從事慈善公益事業及其與政府關係的研究，參見Jonathan Schwartz and Shawn Shieh, eds., *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People* (New York: Routledge, 2009)。
- 21 參見李向平：〈從「精神鴉片」到「社會資本」——改革開放三十年中國宗教的基本變遷〉，《中國宗教》，第11期（2008），頁29–32。
- 22 有關愛德基金會的研究，參見Philip L. Wickeri, “Development Service and China’s Modernization: The Amity Foundation in Theological Perspective,” *The Ecumenical Review* 41, no. 1 (1989): 78–87。

- 23 相比之下，他們在談及自己從事公益慈善的動力時，很少提及儒家傳統中的「仁愛」思想。這一點與大多數無基督教背景的非公募慈善基金會有所不同，後者宣導復興中國古老的慈善傳統，與復興中華傳統文化的大潮流合拍。
- 24 參見Robert R. Weller, "Global Religious Changes and Civil Life in Two Chinese Societies: A Comparison of Jiangsu and Taiwan," *The Review of Faith and International Affairs* 13 (2015): 13–24。
- 25 華福慈善基金會的主要執行人坦言，他面臨的主要問題包括：義工團隊的不穩定和委身度的缺乏、對成為教會之敵人的擔心，以及金融危機打擊下的企業家因資產大幅縮水而削減捐款——這些因素導致基金會日常運作難以為繼。基金會每年預算開支已經低於實際投入，這使他不得不使用個人資金作為補貼。
- 26 譚熹琳：〈溫州富商的信徒慈善〉，《南方都市報》，2012年6月1日。
- 27 計文：〈愛裡沒有冬天——周愛平同工談「華福慈善基金會」〉，《天風》，第6期（2009），頁15。
- 28 見國家宗教事務局政策法規司編：《宗教界從事公益慈善活動相關政策法規彙編》（北京：宗教文化出版社，2013）。
- 29 黨媒《環球時報》在2016年5月24日發表了〈不可輕視境外宗教滲透〉的署名文章。另見邢福增：〈拆十字架的政治〉，頁35–38。
- 30 這在溫州尤其如此。有學者甚至認為這類呈現於熟人網絡中的基督信仰體現的是財神倫理觀。參見肖雲澤、李向平：〈新教倫理還是財神倫理——兼論溫州基督徒的財富觀〉，《浙江學刊》，第3期（2015），頁5–14。
- 31 比較華福基金會而言，這一新的基督教公益聯盟組織更為強調與社會力量對接和為吸納社會捐款搭建平台，但是它的基督教背景仍然濃厚。主辦方原本打算以「聖愛」為名申請為組織進行登記，但因遭到民政局的反對而最終改名為「天愛」，其成立大會在一家當地教會中舉辦。從登記一事引發的小風波可以看出，政府對基督教民間慈善作為一種信仰表達方式仍持十分警惕的態度。基督教要在公共生活中扮演更為積極的角色，仍需更為和諧的政教關係作為框架和前提。
- 32 參見華福基金會官方網站 (<http://www.blesscn.org/about.asp?lid=3>)。

旅法商業移民與跨國基督教社區

溫州商人基督教與日俱增的社會性與公共性不僅體現在國內慈善事業的參與上，在海外華人華僑的社區事務中也有鮮明的呈現。在全球化的背景下不僅世界經貿趨向一體化，宗教文化與道德觀的傳播也快速發展，移民宗教更成為凝聚華商華僑的重要公共紐帶。本章將目光轉向在創業與經商實踐中切實走出國門的溫州移民，以及他們在所在國通過跨國溫州基督教紐帶所建立的網絡與「紮根」(localization) 策略。長期以來，有關華人移民基督教的研究，主要圍繞在西方處境中華人如何對主流強勢宗教皈依展開。¹ 當中國在全球世界中扮演著越來越重要的角色時，卻少有學者關注華人移民如何將他們的基督信仰從中國帶到西方的現象，對其非西方人士主體地位也缺乏充分認識。² 本章聚焦一批在中國本土及法國巴黎建立大型基督徒社群的溫州商人，關注本土化中國基督教如何跨國移居到一個世俗化的歐洲並深深紮根其中的過程，並且揭示這些流動的經貿主體在移民社群中，如何運用全球基督教話語來重建道德觀及原籍身份。本研究借鑒人類學研究地方性的新視角，突出移民社群在遷移的動態歷史過程中建構和重塑一個「地方」(place) 的努力，³ 以此展示全球化時代溫州基督教的一個重要側影。

隨著全球化進程的推進以及中國在海外商貿市場的不斷開拓，

在歐洲已經悄然興起了一個以溫州商人為主體的跨國海外華商社區，其中尤以旅居巴黎的溫州人最受大眾媒體與學界關注。⁴ 相較美國華人新移民的研究，針對法國的華人新移民研究數量十分有限，比較深入和有代表性的主要有王春光對巴黎溫州人群體的研究、⁵ 趙曄琴對巴黎非法移民（包括溫州人和東北新移民）的研究，⁶ 以及李明歡對整個旅法華人群體的社會人口學分析。⁷ 這些研究集中分析了法國華人的移民方式、生存途徑與社會融入問題，對於全球化進程中的社會宗教動力著墨甚少。筆者運用在巴黎收集的民族誌田野研究資料，聚焦於一群來自溫州農村的移民，試圖解讀他們對宗教體驗、傳統地緣家族網絡以及都市商業現代性的理解與追求。通過講述和分析他們的故事，發現一個本土化的溫州基督教已經從中國國內伴隨移民慢慢移植到了法國巴黎，而傳統鄉情和鄉土性社會資源在這一本土化基督教與商業經濟之間的跨國互動中得以表達、強化和重構。⁸ 這一移民宗教現象，與華人在美國通過基督教實現由民族聚居走向同化的融合模式（segmented assimilation）有所不同，⁹ 歐洲世俗化背景下的溫州移民通過疊合宗教信仰、原籍社區、傳統家庭與商業經濟多個層面上的網絡，合力建構了一個「跨國村落」（transnational village），一方面用來抵制完全的文化同化（即法國化），強化民族宗教的群體委身（communal commitments）；另一方面藉以實現自身社會經濟地位的向上流動。¹⁰

學術界對旅歐中國基督徒群體的研究，大致處於一個雙重忽略狀態：關注中國宗教傳統的歐洲漢學家們往往不重視海外中國移民這個龐大的群體，以及基督教這樣一個「洋教」；而專門研究旅歐華人的學者則因為歐洲世俗化的大背景，較不重視宗教現象。¹¹ 事實上，研究旅歐中國移民群體中的基督教狀況具有重要意義。首先，歐洲是僅次於北美的中國移民目的地，以及華人「商城經濟」的主要載體，¹² 隨著中國越來越與國際政經秩序對接，海外華人基督教的发展也不可避免地會影響到中國國內基督教的发展，並與之形成聯

動。瞭解這種聯動的機制，有助於更好地把握中國未來的基督教發展趨勢。另外，很多當代流行的宗教社會科學理論是以美國的宗教觀和對美國宗教現狀（尤其是其多元的移民宗教群體）的認識為基礎發展起來，並推廣到世界其他地方，¹³ 如Stephen Warner所提出的著名的宗教社會學「新範式」（new paradigm）。¹⁴ 對旅歐中國移民宗教的研究有助於我們將其與北美發展出來的理論範式進行比較與反思，為國際學術界做出理論上的貢獻。

一、移民經濟與跨國宗教

在學術圈內和大眾媒體上，人們對溫州人同鄉互助的文化精神有著廣泛的認識，將之視為溫州人經濟在國內外成功的法寶。¹⁵ 溫州人作為中國改革開放後最早走出國門的一批商人群體，儼然成為中國在商業經濟領域勃興的一個全球性標誌，被西方媒體譽為「中國的全球弄潮兒」（China's global go-getters）。¹⁶ 今天的溫商某種程度上已經成為跨國界的中國海外經貿代理人。他們仍然以費孝通先生所歸納的「小商品，大市場」和「家庭生產」為特徵的「溫州模式」，¹⁷ 不斷在全球拓展著中國的商業版圖。據溫州官方的統計數字，現有230萬溫州人商行天下，其中60多萬溫州人在世界五大洲131個國家和地區創業發展，170多萬溫州人把溫州店、溫州街、溫州村、溫州城開遍全中國。遍佈全國和世界各地的溫州商會形成了溫州人的行銷網絡，年商品交易額高達6,650億元。¹⁸ 另據溫州市僑辦幾年前統計，43萬溫州華僑中有34萬僑居歐洲，而移民到意大利、法國、荷蘭、德國、西班牙五國的溫州人又佔全歐溫州華僑的90%以上。在歐洲五國裡，溫州華僑主要集中在意大利的普拉托和米蘭、法國的巴黎、荷蘭的阿姆斯特丹和海牙、德國的法蘭克福這幾個城市。¹⁹ 恰恰是這一超越國界、在全球範圍內活躍的溫州人經濟，在物質層面上促成了溫州基督教在全球的發展與擴張。

據粗略估計，溫州在巴黎的移民約有十幾萬左右。²⁰ 據筆者統計，在大巴黎地區約有 20 家以溫州移民為主的華人教會。雖然有不少溫州本地的牧師和傳道人會被邀請到巴黎的溫州移民教會短期講道和主持教會活動，但幾乎沒有溫州人是為了純粹的宗教原因而移民到西歐，他們中的大部分在國內已經是基督徒，為了實現致富夢而來到法國從事小商品零售和批發貿易。巴黎有三條著名的「溫州街」，分別在廟街 (Rue du Temple)、美麗城 (Boulevard Belleville) 和伏爾泰街 (Boulevard Voltaire)。溫州人在那裡經營的皮具、首飾與旅遊紀念品商店林立。巴黎溫州移民社區內最大的一個群體來自於溫州郊區的著名僑鄉——麗壘鎮。²¹ 在 20 世紀 80 年代中期，隨著越來越多的溫州人從麗壘移居到巴黎的 10、11、19 和 20 區，「溫州村」逐漸形成。一個溫州的傳道人將這一跨國人口流動描述為「把溫州一個村搬到了法國」。只有極少數人是從溫州的三個主城區 (鹿城、甌海和龍灣) 移民過來的，這就註定了移民需要經歷城鄉與中西的雙重文化過渡。



圖 6.1 法國巴黎華埠「美麗城」的街景



圖 6.2 巴黎華埠「美麗城」林立的溫州移民商鋪



圖 6.3 巴黎一間溫州移民教會的外景

巴黎的溫州基督教不僅是一種普世文化的代表形式，也是海外移民形成的一種社群實體。宗教在巴黎溫州商人的社會生活中扮演著一定的角色，塑造了信徒在面對非法身份、道德權變、原籍忠誠及國家歸屬等問題時所持的態度及處理方式。這些移民的溫州基督徒在一個陌生的社會空間中採取了一種宗教意義框架來支持他們的商業運作。溫州移民教會與西方教會和其他海外華人基督教社群不同的是，他們堅持自治原則且與溫州家鄉的教會社群保持緊密聯繫。這與在歐洲的溫州移民群體的商業運作方式相似。²² 例如，這些溫州移民教會會定期邀請溫州傳道人在歐洲用溫州方言講道，並支付他們差旅費用。巴黎最大的溫州移民教會「巴黎溫州教會」有一千多位受洗信徒，為溫州郊區建立的一所神學院一次奉獻了三萬歐元，並持續為招生和神學生在神學院的學習提供資金支援。這個移民教會也制訂了一條相關規則，即一旦收到任何溫州建堂要求資金援助的籲求，他們就會立刻捐獻1,500歐元。巴黎較大的溫州教會團體都已經或者計劃購置他們自己的聚會場所。對於溫州信徒來說，擁有教產就好像在巴黎擁有一個物質與屬靈的家園。跨地域溫州教會空間的增長，使得世界各地的溫州基督徒的道德聲譽都得到顯著提升。

巴黎溫州移民總人口中的基督徒比例仍未可知。筆者估計巴黎溫州華人中約有10%-20%是基督徒，這與溫州本土的基督徒比例基本持平。基督信仰對於是否移民的決定——無論是以合法還是非法的方式——幾乎沒有影響。事實上，移民和遷移的經驗往往會生成或加強個人的宗教委身度。有一些溫州移民會進行長達數月橫跨亞歐大陸的危險旅行，以偷渡來法，他們皈依基督教以尋求或感謝上帝保佑他們旅途安全。作為來法國後皈依的信徒，曉敏講述了她在來法旅途上的磨難與信仰見證，認為神揀選一個人，就會把他放在這樣一個特別的環境當中來塑造。她在一個寒冷雪夜，在蛇頭安排下從克羅地亞偷渡到斯洛文尼亞的路上，不慎跌落到一個冰窟窿

裡，她回憶道：「那時候我整個人身上手上全部已經凍住了一樣，還有兩個外國人跟我們一起偷渡的，他們就過來左邊架一個右邊架一個，把我整個人這樣拉過去了，就這樣才過去的，後面繼續走，差不多走到那個交界處的時候，我們又在那裡等，等那些車過來把我們送過去。我就覺得在這樣的情況下，雖然我還不相信主耶穌，但是神讓我經歷這樣一個過程，我就想起我的婆婆對我講的一句話，她就說孩子，出去外面無論碰到甚麼事情，當你驚慌或者有困難的時候你就叫『耶穌，求你來幫助我，求你來救我』，當我掉進去的時候，我第一個想到就是我婆婆對我講的這句話，我說『主啊，你來救我』，就這樣子。」曉敏在遭遇劫難那一霎那感受到神與她同在，她感到自己的信心被神建立了起來，並覺得真的世界上有一位神的存在。在跨越邊境的路途中，每當她走不動了，她會祈禱神幫助她安全到達法國。

恩德是1991年來法的溫州傳道人與服裝商人，他在50多天的路途中跨越了13個國家。當他回想起那段無比艱辛的旅途，都十分感慨自己的幸運與所得到的上帝的恩典，正如他所說：「這也是神的帶領的，非常奇妙的。所以我經常在講道的時候說，在聖經裡面，天使跟瑪利亞講，蒙大恩的女子，你是有福的，所以我是蒙大恩的男子，上帝特別祝福，特別賜福給我。」恩德的經歷可與17世紀乘坐「五月花」客輪從英格蘭跨越大西洋、登陸美洲大陸開創新生活的清教徒類比，他為自己的冒險經歷進行了富有宗教靈性色彩的詮釋：「上帝今天把我們帶到法國，那我就跟上帝說，把你給我的救恩也帶到法國，把你給我的恩典，藉著我也來到法國，把你給我的平安藉著我帶到法國，我現在是還福音的債。」

在巴黎的溫州移民中，基督信仰與道德行為並不一定相關。無論是溫州移民基督徒商人還是非基督徒商人，偷稅漏稅且僱用非法移民（黑工）的情況並不罕見。巴黎的溫州基督徒商業明顯會更關注倫理和道德矛盾，但是這不表示他們對這些矛盾進行了有效處理。

顯然，紛繁複雜的地方處境難以適用一套籠統的道德觀。當問及有關溫州基督徒移民和非基督徒移民在社會實踐與商業操作上的區別時，巴黎溫州教會的主席在猶豫幾秒鐘後回答說：「這裡的基督徒比起非基督徒來說更努力，因為作為基督徒我們必須既要工作，也要去教會。」對於巴黎的溫州裔基督徒來說，基於原籍身份及家庭商業的需求似乎比與基督信仰有關的倫理義務更為重要。在教會圈子中，富裕的家庭往往不願意公開他們的財富，因為害怕其他人會因為嫉妒而向當局報告他們的非法商業操作。也因為同樣的理由，在教會中公開談論個人和家庭經濟事務也是一個禁忌。一位開了一家小商店的中年溫州教會姊妹告訴我們，她花了三年才真正瞭解教會中哪些人是富有的。然而在特定的儀式框架下，局外人還是可以從側面對教會中存在的非正規經濟(informal economy)實踐有所體認。在移民教會每年11月舉辦的感恩見證會上，偶爾可以聽到人們分享稅務查帳帶來的焦慮與不安，以及如何依靠信仰與禱告，或避免或得以減少上交偷逃稅導致的罰金。正如下面兩個女信徒的見證所反映的：

見證一

我開店開了好幾年了，我店裡都沒有被查帳，沒想到收到那個單子(查帳通知)，我就大哭了，我本身就是一個人，還有孩子，就一個店，看到查帳的單子，就大哭了，就打電話給牧師，他後來為我禱告，給我帶來了很多的平安。後來沒想到拿到會計那裡說我的查帳就是最最簡單的查帳，就是紙張給他，不用擔心。我就說哪有這樣的事情，他這樣講，我還是有點擔心，總是怕怕的。20號我們寄過去紙張，25號他們寄回來說一切都查完了。會計也說沒想到會這麼簡單，我覺得這真是神的恩典。

見證二

這個秘密已經纏在我身上很多年了。我在2007、2008、2009三年查出來稅，那時候查出來是20幾萬歐元（罰金）。那時候我們請過律師，律師說真的很難，是確實自己有錯，我覺得大山壓下來一樣。我通過禱告，把重擔交給神，神給我出乎意料的平安，他給我的數字我接受得了的，而且政府給我24個月的分期付款，當時那個數字也不是小數字，給我很大的壓力。我就禱告。焦慮的開始就是信心的結束，信心的開始就是焦慮的結束，我就依靠神。我就把餐館交給神。當時開張的時候很辛苦，現在又這樣，我說不會這樣的，不會這麼不公平的。很感謝神，24個月輕輕鬆鬆就過來了，每天還是跟平時一模一樣的。每個人經歷不同，感謝神給我這個重擔，讓我更加愛神。神給我這個重擔，輕輕鬆鬆挑過來。剛好罰款付帳付完了，這個生意額又下去了。我就對神說，神啊，我的要求不高，餐館裡的位子坐滿就好了，很感謝神，謝謝你。

移民是一個選擇性的過程，特別是當人們由於經濟驅動而選擇進行非法移民時。巴黎的溫州人大部分都是中年人。他們是於上世紀80年代和90年代到達法國的第一代溫州移民，都有積攢第一桶金和建立家族生意的強烈願望。他們中的大部分人支付給蛇頭15-20萬元以偷渡到巴黎。那些基督徒也同樣採取這樣的方式，但他們在講述自己的移民故事時常常會強調「人往高處走」的人類天性，而低調處理偷渡的非法性。²³ 對一部分基督徒而言，前往巴黎途中所經歷的艱難與遭遇的苦難增強了他們的信仰，並成為他們依靠和尋求上帝的見證。在大部分人眼中，移民通過解放年輕人的商業精神而造福了那些處於移民輸出社會中的家庭，因此應盡可能地鼓勵這種行為。很自然地，一些溫州移民教會的牧者也表達了他們對法國悠閒生活方式的震驚，這包括法國的低結婚率、女性吸煙、年輕人的

消費欲望，以及他們沒有野心成為「老闆」。

對於大部分溫州移民基督徒來說，他們的生活主要關切兩件事：賺錢和事奉教會。這種自我孤立常見於溫州移民社群，特別在第一代移民中尤為突出。移民教會圈是他們在巴黎除了家庭之外唯一延展的社交網絡。鄭弟兄在巴黎住了18年仍然不懂法文，並宣稱沒有時間看中文報紙或是中文電視節目。當被問及是否喜歡法國食物時，他說他只喜歡麥當勞，而麥當勞在他眼中是典型的法國食物。他常常在探訪教會信徒後吃麥當勞。移民教會中的中老年人對領袖的職分競爭十分激烈。筆者曾親眼目睹他們在主日聚會後，在整個會眾面前爭吵甚至發生肢體衝突。²⁴ 當大部分信徒哀歎教會的不和之時，他們也往往沉浸於評論教會內「戲劇化」的權力鬥爭。那些男性的平信徒領袖似乎特別希望通過這種宗教式的補償，來彌補他們在新社會中對於生活的缺乏掌控。與此類似的是，美國的韓裔移民教會也非常強調傳統的父亲權威，來彌補他們在社會上的邊緣化地位。²⁵ 無論是傳統的民間同鄉會網絡還是專業的商會組織，似乎都無法像以會眾模式 (congregational model) 為基礎的基督教福音派那樣有效地容納大眾參與社會的熱情。這些來自中國農村沿海地區的移民在語言和文化上有較大缺陷，使得移民教會可能成為他們在巴黎參與公共政治生活的唯一機會。

對於溫州基督徒來說，「溫州教會」的字面含義超越了溫州本土基督教場所而外延擴展至其他國家，尤其是歐洲國家。在巴黎的許多溫州移民基督徒都來自家鄉同一個教會系統。²⁶ 當談到「溫州教會」時，這些溫州移民信徒不得不小心注意分辨是巴黎這邊的溫州教會，還是中國的溫州教會。在一定程度上，可以將巴黎的溫州移民基督教社群看作是中國溫州商業模式的基督教復興的延伸物。本土的基督教領袖在改革時期溫州教會的發展上，扮演了至關重要的角色。溫州教會的發展模式與根深蒂固的民間商業文化和地方政府的保護主義政策密不可分。²⁷ 溫州基督徒的宗教熱誠往往與他們的商

業企圖心交織在一起。正如溫州商人對房地產投資充滿熱情一樣，溫州基督徒極為強調對宗教空間——「教產」的獲得。一位溫州基督徒企業家曾這樣闡述他所謂的基督徒工商業人士的一大使命，即要為基督打造大產業：「像清教徒一樣為基督贏得財富，組成一個投資團隊對各省市地產、礦產、教產、國有資產進行整合。」在巴黎的溫州基督徒的這種置業熱情也毫不遜色。溫州信徒在世界各地所建的規模宏大的教堂建築，無疑從另一個側面折射了溫州商人信徒強烈的宗教熱忱與商業企圖心。

這種對擴大跨國教產的激情與中國文化對「面子」的強調有一定關係。溫州人為主的巴黎華人教會基本上都已經購置房產或正在準備辦理各項購置手續。²⁸ 華人的傳統觀念是要擁有自己的房產，這樣才會有家的感覺和歸屬感。在巴黎的溫州基督徒對於教會也是一樣，而誰的教會空間更大，誰就更能彰顯上帝的榮耀。隨著巴黎的房價一直在上漲，這使得本身就具有投資者心態的溫州基督徒們更希望盡快在此獲得一份溫州人群體自己獨立掌控的教產。購買教會房產的資金都來自信徒的奉獻。巴黎最大的溫州人教會每週可以收到幾千甚至上萬歐元的奉獻。這種主日奉獻往往以現金為主，大量現金的流動在金融監管十分嚴格的法國是很罕見的。大部分現金來自於溫州人所從事的灰色經濟（與偷漏稅有關）。中國社會科學院社會學者王春光和法國學者 Jean Philippe Béja 在上世紀 90 年代末通過實地調查，對巴黎溫州人的非法生存狀態進行過詳細描述。他們指出在當時約 13 萬人口的巴黎溫州人群體中，廣泛存在著僱用黑工和未成年家庭成員、以現金支付以逃避僱工稅等灰色經營活動。而這種降低生產和經營成本的方式，正是大多身為非精英移民的溫州人在巴黎能夠迅速實現老闆夢的取勝訣竅，體現了他們獨特的社會融入方式。²⁹

筆者在田野調查中發現巴黎溫州基督徒常把錢分為「明錢」和「暗錢」兩種。前者是在銀行體系內的，後者則是通過現金交易、不能存

在法國銀行的。而以教會為代表的宗教禮儀經濟 (ritual economy) 為這一龐大的灰色財富提供了一個名正言順的出口。正如「明」與「暗」這兩個詞的字面所隱含的，它們構成兩個不同優劣的道德範疇。在教會奉獻中顯然是以暗錢（現金）的奉獻為主，明錢（支票）的形式為輔。在教會每週出版的簡訊以及每月公示的教會收支帳目中經常可以看到上週出席會眾所奉獻的數額，一般會被分為現金與支票兩個類別進行計數。一間二三百人的教會一週的現金奉獻款在幾千歐元不等，而通過支票奉獻的往往不到這個現金奉獻額的十分之一。不管支票奉獻的數額和現金奉獻相比是多麼微小也要分開統計和公佈，有移民教會內人士承認這樣做是為了防止有人用現金把支票換走，從而把自己的暗錢變為明錢。但另一方面，公示支票支付形式也反映了教會對這類屬於明錢的奉獻的期待與鼓勵。這種對宗教儀式消費的細化的公共計數方式反映了靈性經濟中數字的放大效應，它與民間廟宇中詳細記錄捐款人姓名、捐款數額及貨幣單位的功德碑和銘文具有相似的價值生產邏輯。³⁰ 改革時期，地下金融的興起與現金網絡的發達為包括家庭教會在內的民間宗教形態提供了物質基礎。³¹ 而這一現象也延伸到了海外。這種商業經濟促進宗教發展的現象也可與魏樂博 (Robert Weller) 筆下台灣 80、90 年代民間宗教大復興的場景進行類比。³² 由於台灣在世界政治經濟體系中的邊緣地位，當時政府對貨幣管制與向大陸投資的限制，使得大量非生產性的投資不得不進入房地產、股市、地下博彩業和宗教領域。

任何教會的生存發展都要依靠教產作為經濟支撐，溫州基督教僑商的奉獻更成為聯結跨國宗教堅實的經濟紐帶。在都市宗教的發展中，神聖與世俗的社會空間界線往往模糊不清，需要不斷地通過特定儀式進行協商和重新界定。當為了建堂或購買新的堂點急需大量資金時，巴黎的溫州人教會往往會舉辦「特會」並結合主日晨更禱告會等儀式宣傳異象、凝聚人心，號召大家先認捐或認獻，然後分期付款，其形式類似民間集資的招會。在一份建堂認獻單的上端印

有需要募集的資金總額與時間，以及一段出自舊約聖經的經訓：「耶和華我們的神啊，我們預備這許多材料，要為你的聖名建造殿宇，都是從你而來，都是屬你的。我的神啊，我知道你察驗人心，喜悅正直。我以正直的心樂意獻上這一切物。現在我喜歡見你的民在這裡都樂意奉獻與你。」巴黎H教會傳道人梁先生（來自麗壘農村的服裝面料商）講述了一般建堂招會的具體操作過程：「就比如你奉獻三萬歐元，一下子不能拿出來，你可能慢慢的50、100、1,000歐元這樣捐。但是我們認捐不宣傳張三多少、李四多少，我會給他一個號碼，這個叫過秤號碼。這個過秤就是稱一下多少斤，這個號碼只有你自己知道，教會做賬的時候知道，但是別人不知道，沒法攀比。過秤是聖經裡面講的，在上帝面前，我們的奉獻都要過秤。」使用「過秤」這樣一個基於宗教文本的隱喻，聖化了這種帶有濃厚都市商業氣息的日常實踐，提醒這些來自商人背景以營利為主要目的的經濟移民：要劃清聖俗的界線，將這樣的金錢流動限制在一個非市場的道德框架內，旨在建構和重新形塑都市神聖性 (urban sacrality) 的界線。梁傳道提到他們的教會眼下正準備購買巴黎一處房產，實際可能需要30萬歐元，但他把招會的目標策略性地提到200萬歐元，以激勵會眾的踴躍奉獻。³³ 他還準備通過「異象的分享」這一關鍵的儀式環節，讓「聖靈作工」感動會眾進行奉獻認捐。除了這個買堂項目，梁傳道還積極計劃在巴黎郊區購買夏令營地，不僅可以將其用於組織本教會活動，還可以租給其他教會，給本教會盈利。這類非投機性的宗教空間投資，為整個教產未來的升值留下了空間。

歐洲不同地方的溫州教會之間也因為建堂這一環節上的經濟互助行為，而持續保持著緊密的跨國聯繫。2000年以近200萬法郎買堂的巴黎溫州華人J教會收到了其在荷蘭的「姐妹會」荷蘭華人基督教會二萬荷蘭盾（六萬多法郎）的奉獻。而梁傳道所在的巴黎H教會為同是溫州麗壘人為主的西班牙巴塞隆納溫州教會提供了不少建堂基金。如他所說：「他們建立的時候沒有錢，我們奉獻十多萬，借他

十多萬，這樣共二十多萬，那十多萬是要還給我們的，另外十多萬是免費奉獻的。」而據他預測，待到巴黎H教會修建新堂時，巴塞隆納移民教會會進行回饋式的奉獻。這一合作的基礎是，兩邊移民教會的人員是出自溫州同一教會系統的同工，原在中國的時候就有著緊密聯繫。正因為這種移民前形成的地緣宗教紐帶，巴黎的溫州人教會對國內溫州教會的資助更加責無旁貸。個別非常富有的巴黎溫州移民教會，不論是建堂，還是開展福音事工，對國內溫州教會的資助已經形成制度化的實踐。只要有來自國內的請求，就會有求必應。而為了表彰和回饋這樣的捐助行為，國內新堂建成時都會邀請資助方教會的代表前來參與落成慶典儀式或獻堂感恩禮拜並致辭。這一禮物和人員的流動無疑強化了跨國的宗教紐帶，也從一個宗教層面折射了幾乎不計代價的群體移民動機。

在宗教層面最為核心的宣教活動也嵌入在事先形成的跨國教會網絡之中，反映了宗教與世俗經濟的互滲。對巴黎的溫州教會來說，因其在歐洲所處的邊緣社會文化地位，傳福音往往是回到中國和國內溫州教會一起去偏遠貧困地區開展，而不是就近在法國或歐洲向未信之人傳播。³⁴ 巴黎的溫州人教會每年都組織幾次回大陸傳福音的「短宣」工作，到艱苦的地區如貴州、甘肅或是四川的少數民族聚居區，為那裡的教會領袖和同工做培訓，從物質上幫助那裡經濟困難的教會。這種面向內地的宣教活動經常與公益慈善和扶貧開發並行。而針對更為國際化的福音傳播，即不僅在華人之中也面向法國人去傳福音的希望，則被寄託在教會裡會說法語的第二代身上。巴黎的溫州基督徒積極參與國內溫州教會的宣教願望，就如同在海外多年打拼賺了錢的溫商都夢想回到國內造橋修路、購置房產，既體現了基督徒公民對祖國在靈性層面的「負擔」，同時也反映了華僑對故土「飲水思源」式的深厚情感。正如一位經常穿梭於中法兩地、經營服裝貿易和向內地傳福音的溫州傳道人深情所言：「世界上有70億人，講華語的大概有15億，我是15億中的一員；僑居在海

外的華僑有一億，我也是其中一員，所以我為自己驕傲。當我回到中國時，我會說『中國，我回來了』。有首歌的歌詞講得好，『洋裝雖然穿在身，我心依然是中國心』。」這種跨國宗教聯繫的形成與溫州人禮物經濟的海外拓展之間，顯現出互相建構、互相形塑、相輔相成的關係。

筆者對在巴黎的十幾個溫州教會群體的調查中發現，溫州人教會在歐洲所獲得的房產資源一般由少數教會領袖實際掌控和管理。而移民教會反過來為這些領袖提供了一個海外的權力基礎與文化網絡。如H教會的梁傳道曾半開玩笑且不無得意地說道，若是自己生意做不好，教會有180家弟兄姊妹，大家不會讓他挨餓。他又提到之前在中國和他同一時期出來的幾百位原溫州地區的教會同工，現已分佈在世界各地，他們都已成為溫州華人教會的第三代負責人；因此，換句話說，自己是不愁沒有落腳地的。海外溫州人教會常以家戶為單位計算教會規模，正說明這個「家」是具有現實社會經濟功能和民間社會動員能力的，是嵌入在一個以華人商城經濟為依託的跨國網絡上的諸多堅實結點，而並不只是一個流離失所者急需棲身的「家」的隱喻。³⁵ 這一點也決定了它的全球適應性，支撐著溫州人「四海為家」的創業精神。以上述H教會為例，它的教會同工網絡隨著人員的遷移和個體商業的擴張，已遍及意大利、西班牙、葡萄牙、希臘、捷克、匈牙利、波蘭、挪威和芬蘭諸多歐盟國家。

周越(Adam Chau)基於陝北靈媒與陰陽先生的民族誌研究，描述分析了民間宗教實踐的「家戶型態」(household idiom)，並指出中國農村做法事的最基本單位即是家戶。在本研究中的移民教會可以看作是一個個移民家戶的集合，而教會領袖或傳道人所扮演的角色也類似陝北民間宗教的家戶型宗教服務供給者，他們同時是以家為基礎單位的小資本業者(petty capitalist)。³⁶ 因此，溫州華人家庭教會在海外的擴展，實際上可以看作是對中國千年來的小型資本主義政治經濟史的延續。

與第一代華人移民教會相似的是，海外溫商自發建立的眾多商會和聯誼組織表達了中國人特有的家國文化認同，傾向於擬家族化發展以及強化自身與國家的情感和制度紐帶。³⁷ 但不同的一點是，這些商會和聯誼組織較溫州移民教會缺乏社會公共性。³⁸ 溫州人教會在歐洲所獲得的房產資源都屬於跨國溫州人社區的公共資產。尤其當部分溫州移民因為尚未取得合法居留權而不得不在一個非公民空間 (non-citizen space) 時，溫州人教會成為他們在海外唯一可以自由參與的、存在於家與國之間的最大的社會公共機構，為他們提供形成意見和觀點，以及進行公開討論和象徵參與的公共空間。海外溫州基督教的公共性和地方文化嵌入性，與中國北方農村廟宇在地方社會中的功能十分相似。後者所附屬的民間宗教機構能夠在社區事務中扮演十分重要的角色，形塑社區的信仰和價值觀，而民間宗教領袖和積極分子則充當了地方精英的角色，享有很大的地方權力和聲望。³⁹ 在巴黎華人圈中，移民宗教組織的領袖因其能夠掌控、調動大量的社會經濟和人力資源，並願意與中國使領館等駐外機構建立積極聯繫，而成為實際意義上的「僑領」。在2008年四川汶川大地震後的救災活動中，一些巴黎溫州移民教會領袖選擇將教會中募得的善款由中國使館轉交給災區或直接遞交中國財政部等相關機構，這在一定程度上反映了海外僑領希望獲得中國官方認可的心理，他們中的一大部分人在國內有投資利益。而這與他們在做宣教工作時直接與國內教會對接的實踐形成鮮明對比。另一方面，與對國內慈善事業的熱心相比，他們幾乎從不參與駐在國法國的社會公益慈善事業。這類宗教僑領往往是居法多年、有一定社會經濟實力並且在移民圈中德高望重的華僑。⁴⁰ 他們在移民對當地社會的適應與融合方面扮演了重要的代理人角色，並對以中國為原點、華人商城經濟為依託的跨國教會網絡的形成與運轉，以及海外中國宗教的傳播路線與方式，起著決定性的影響。

二、傳統大家庭的隱喻： 群體委身與保守道德觀的再生產

旅歐溫州人教會圈中的奉獻行為，反映了明顯的溫州民間鄉土社會的特色與情結。⁴¹人們會期待富有的教會成員和教會領袖拿出比別人更多的金錢奉獻給教會這個大家庭，這是大家所認同的精英應盡的義務，同時這種期待也會給這些人帶來無形的心理負擔和壓力。教會的執事和同工一般要帶頭認獻建堂的基本資金。在巴黎另一家主要的溫州人教會華人J教會，當選教會領導機構執事會的成員有義務每人奉獻幾萬歐元給教會，這使得個別成員雖然在教會中表現活躍和受到擁戴，但因家境並不殷實而不願意被推舉參加執事會。這種民間集資的方式對溫州人來說並不陌生。但是在巴黎這個框架下，這些小商販們通過合資，往往可以獲得大得難以想像的城市空間來實踐自己在宗教文化上的理想。至少，在海外建構這樣能產生文化親密感的都市空間，可以使溫州同鄉們不再覺得自己是生活在西方主流社會的邊緣。對擁有產權的強調，使溫州的移民基督徒在巴黎也可以尋找到一份近乎於傳統鄉村社區的大家庭的感覺。而這個「家」既是靈性上的、情感上的，也是社會空間上的，甚至是一個經濟互助的單位。它起到了放大和強化傳統家庭觀念和網絡支持的作用。

在這裡，我們有必要將巴黎的溫州人教會與同為溫州移民建立的佛教會館進行一下比較。在巴黎溫州人社會中，唯一能夠在空間面積上與基督教會進行比較的宗教機構就只有佛教寺廟。但是，與動輒能容納幾百甚至上千人聚會的溫州人教會比起來，溫州人設立的海外佛堂因其數量稀少，還遠不能構成大眾參與性的空間。據旅居巴黎的華人宗教社會學者汲喆的研究顯示，這種會館佛教的形式不同於宗派佛教的海外分支，不需要來自宗派權力中心的合法性，而是華人根據同鄉地緣關係組織起來，經濟上和宗教上都獨立存在的，

並具有綜攝性的私人宗教空間。⁴² 例如，2000年開光的巴黎的法華寺主要由溫州同鄉籌辦創立，在巴黎近郊佔地1,500平方米，曾一度作為附屬在溫州華人協會之下的文化中心，後逐漸分離出來。就其與華人文化中心的歷史聯繫及其私人宗教服務的功能來看，法華寺對宗教性及委身度的強調要遠低於華人教會。⁴³ 從2003年開始，法華寺由來自台灣的比丘尼慈青法師主持日常寺務。表面上看，溫州移民的會館佛教與基督教在形式上有很大相似之處，尤其在強化鄉情、提供社群空間和鄉土化資源方面頗有異曲同工之處。然而，從法華寺邀請非溫州籍海外法師弘法、教化和管理寺務上看，會館佛教在一定程度上不是一個大型在地社群精英活動的平台，它只為少數義工領袖提供了公共生活的可能。溫州華商要成為寺廟台前的領袖，在宗教制度上是有一定難度的，畢竟佛教中在家居士的道德靈性地位大大低於持守戒律的出家人。相比之下，現階段溫州移民教會只接受溫州籍的領袖，這部分是因為強調「人人皆祭司」的基督新教中平信徒(layperson)地位整體較高，這為多是商人的溫州移民平信徒自身成為教會道德權威與精神領袖掃清了障礙。會館佛教在僑社雖有巨大的社會公益影響力(因強調「積功德」，其公益性很可能超越基督教會)，但在社會空間上為普通新移民信徒所提供的參與日常公共事務討論的機會似不及教會，其公共活動主要體現於農曆初一、十五和節慶時期燒香祈福的法會，以及修行的道場。⁴⁴ 而基督教會的日常活動更為頻繁與活躍，除了星期日的主日崇拜聚會，還有週間供一般信徒定期接觸交流和分享生活見證的眾多團契聚會與查經小組活動。這種會眾形式的宗教生活體現了以特定地域為中心的信徒社區生活形態，這些信徒往往只參加本區的教會禮拜，並具有其成員資格與團體歸屬感；而教會不僅提供宗教服務，同時也舉辦婚禮、葬禮和語言培訓等社會服務與文化活動。相較於移民佛教和民間宗教組織的私人化服務特性，基督教會吸引和容納各種年齡段移民的參與，其「大家庭」的隱喻以及溫州籍教會領袖「大家長」的

父系權威，為這些移民商人和他們的親屬提供了一個更為安全可控的社會空間，以進行傳統家庭關係和價值觀的傳承和再生產。⁴⁵

自南宋以來的千年歷史中，溫州的商業經濟發展反映了一種與「神聖領域」(realm of the sacred)相橋接的古老的經濟宇宙觀，它不同於現代化國家所主導的世俗經濟社會發展與再分配體系，也有別於一味強調生產與積累的近代理性西方資本主義。美國華裔人類學家Mayfair Yang (楊美惠)在描述歷史上這一經濟形態時，使用了「儀式－市場經濟混合體」(ritual-market economic hybrid)這一術語，來強調地方精英通過宗教儀式性消費來實現財富再分配的古老經濟慣習。⁴⁶對作為海外溫州人社會新型「僑領」的溫州基督徒領袖而言，他們在宗教經濟領域裡更多關注的是如何進行資源和財富的再分配，以及如何維繫傳統的價值體系和人際網絡。對他們來說，宗教實踐和做企業頗為相似，但也並不盡然。一如H教會的梁傳道所言：「企業是為了賺錢，做教會為了『虧錢』，做教會傳播福音是把腦子放在花錢上面，不是用在奉獻收錢上面，收錢其實非常容易，但是把這個錢用出去就比較困難，要讓所有的弟兄姊妹認同你這個用處，如果大家認同這個錢的用處，那自然奉獻也會多，現在教會遇到的問題就是錢沒有地方用。」⁴⁷「做教會為了虧錢」表達了教會領袖對建構一種非市場性社會關係的期待。使用和處置公共財產時需要和希望得到教會成員認同這一點，反映出基於精英義務和責任(obligation)，而非對個人欲望或個體經濟利益得失的考量。儘管海內外的溫州教會都以做企業的方式「經營」教會教產，但這並不能掩蓋宗教經營者或宗教專家們同時潛心營造的一個基於非商業關係之上的「宗教禮物經濟」，以及以情感道德為紐帶的獨立儀式空間。⁴⁸這實際上體現了一種不可化約為「經濟理性」或「權力關係」的宗教生活的禮物模式。⁴⁹

雖然從溫州到巴黎的大規模遷移本質上是一種經濟移民，但宗教已成為部分在經濟上雄心勃勃的溫州基督徒建構他們新的移民生

活和身份認同的重要資源。巴黎的溫州移民常告訴我，溫州移民和來自中國的其他移民群體之間的主要區別是，溫州人來這裡常住，是要獲得紙張（合法身份）、生兒育女和做生意，但是其他地方的華人只是來做一兩年工，發一筆小財就返回中國。⁵⁰ 雖然第一代溫州移民會經常返鄉探親和經商，但大多數人卻無意再回到他們的家鄉定居。由於移民家庭是旅歐溫州人家庭生產的基本單位，因此這就很好地解釋了為甚麼移民教會中的佈道十分強調婚姻和家庭穩定，成家被看作是個人在外創業的基礎，即提倡「先成家，後立業」的原則。所以在巴黎的移民教會圈裡極為反對離婚。一位中年的移民教會領袖和商人曾驕傲地向我表示，他教會的離婚率為零，並悄悄地告訴我他是怎樣成功地說服了一對各自都被懷疑有婚外情的溫州夫婦在巴黎繼續維持他們的婚姻。這種道德保守主義與溫州移民家庭和教會空間受制於較強的傳統父權倫理有關。

在一個高度世俗化、高離婚率的歐洲社會氛圍中，如何使教會的下一代能在生活的方方面面保持行為的聖潔是一個極大的挑戰。移民教會的策略是回歸到聖經的文本傳統中，以及大力提倡在教會內部的結合。這就要求至少夫妻雙方要有共同的基督教信仰，從而使移民教會與移民家庭構成大小兩個相互嵌套的同心圓。在溫州移民教會中舉行婚禮時，牧師和會眾都會大聲朗讀聖經的《創世記》第2章和《以弗所書》第5章的幾處經句，這些經句強調結婚的重要性和神聖性，強調妻子應該服從丈夫，因為上帝在創造女人之前創造男人。⁵¹ 在我與溫州牧師和普通教徒的交談中，他們都表達了對法國社會（包括法國基督徒）自由的性道德的不滿，尤其抨擊了法國人對離婚、墮胎、同性戀的寬容和過多的個人自由。2013年法國政府合法化同性戀婚姻後，數十家華人教會與教會組織聯合發表〈維護婚姻與家庭的宣言〉，公開呼籲法國政府依照聖經原則來維護和尊重一男一女、一夫一妻的人類婚姻模式，與一父一母的家庭傳統。而這也一定程度上解釋了為甚麼溫州移民教會大都不願邀請法國本地的

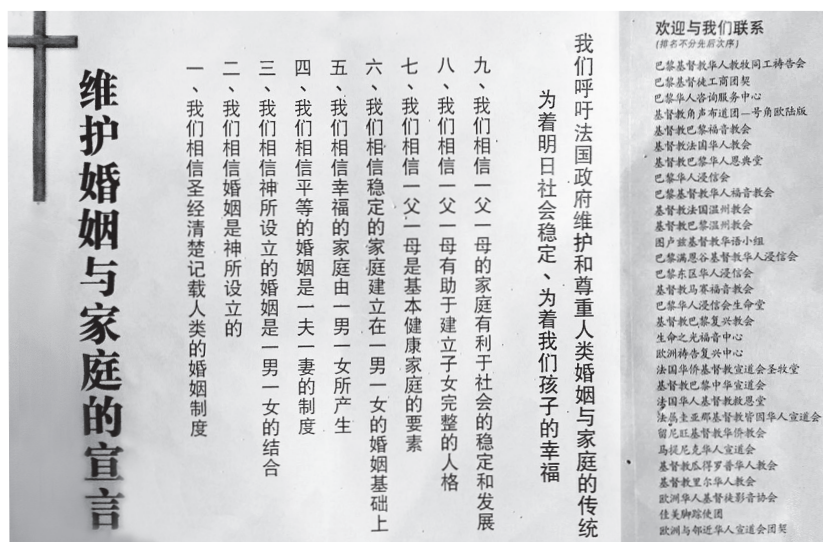


圖 6.4 張貼在一間巴黎華人教會內的反同性婚姻宣言，原文刊登於法國華文報紙《歐洲時報》



圖 6.5 巴黎溫州人教會內正在舉行的一對溫州移民青年的婚禮

牧師來講道或與法國教會開展實質性合作，溫州教會的領袖們希望用第一代移民的保守道德觀來教化在法國長大的第二代華人，防止他們同化到「墮落」的法國流行文化中去。

溫州移民教會不僅從歐洲已有的網絡中招募傳道人和信徒，也求助於一些世俗管道，以規避限制性的移民管控，並為此與中國本土的溫州教會系統建立聯繫。一些傳道人在旅法溫州移民基督徒或他們的企業的支持下，取得非移民商務旅遊簽證，甚至還會有單身的教會姊妹在獲得合法的居留資格後便返回溫州嫁一個基督徒，並把他帶回巴黎。在溫州移民教會圈中，敬虔的年輕女性信徒常常被鼓勵嫁給在溫州的男性傳道人，如此她們就能將這些男性傳道人帶回巴黎去服事溫州移民教會，並用純正的溫州方式來進行日常牧養。這種行為在溫州教會被看作是姊妹們積極正面的「奉獻」。年輕的全職傳道人往往經濟上較為窘迫，他們毫不例外地將這種「社會經濟階梯」上的上娶行為歸於「上帝的恩典」。這使他們避免了跨國移民（往往是非法的）帶來的身體與心理上的巨大成本。一些溫州教會同工的確是非法進入法國的，用他們自己的話，就是為了「賺歐元」。也偶有聽說傳道人從溫州偷渡到歐洲以服事移民教會。⁵² 據一個溫州本地的傳道人說，通過跨國婚姻的方式來招募神職人員已經成為以溫州為中心的跨國福音運動的一個重要特徵，他用經濟發展的溫州模式來比喻這一「福傳的溫州模式」。因為強調溫州文化的獨特性以及溫州移民團體和其他華人移民團體的區別，巴黎的溫州教會社群並未積極地向法國的非基督徒華人移民宣教和拓展，而是加入中國國內的溫州教會團體，一起向中國內陸的貧困地區傳福音。通過強調教會發展的溫州模式以及全球基督教運動中溫州教會的精英地位，巴黎的溫州教會不懈地為塑造獨特的、以溫州為中心的基督徒移民社群做出努力。

從福傳的溫州模式，我們的確可以看出溫州移民不願意與其他地方的華人通婚，以及他們對一種近代家庭經濟模式的終極堅守。

筆者的被訪者中很大一部分都公開表示對於挑選溫州裔配偶的偏好。比如，曾有一個溫州年輕男子（也是一個傳道人的兒子）持短期旅遊簽證來到巴黎，經由移民教會介紹認識了一個9歲就來到巴黎的法籍溫州裔女子。他們在男方的三個月簽證有效期快結束時完婚。結婚兩個月之後，這對年輕夫婦開始為女方的家族生意生產皮包。這位女子也是一個基督徒，在回顧他們的關係時，她說自己非常信任丈夫，而且在第一眼見面時就相信他是那個對的人，因為傳道人的兒子一定是值得信任的，儘管他們在結婚前只在週末見過幾次而已。移民教會為年輕一代的溫州移民提供了一個高度可控的環境，為他們提供互動的環節來遇到自己潛在的未來配偶。與溫州移民社群以外的人通婚常常不被看好，因為這樣會「淡化」他們所苦心經營並珍視的溫州式家族生意。最受歡迎的結婚對象應是巴黎的溫州裔基督徒，因為基督信仰見證一個人——特別是在法國這樣「自由放縱」的環境中——是否純潔良善，是否適合作為人生伴侶。

毋庸置疑，宗教網絡和空間上的聯繫增強了溫州移民間的群體委身感，使他們更貼近彼此，進而不僅在象徵意義上，而且在實際生活中都無形和有形地強化了中國的傳統家庭模式和價值觀。一位從麗壘來的第一代移民牧師說：「如果你現在還沒有親戚在教會，那你遲早都會有的。」他的意思是，如果你現在還是單身，那你最終可能會與溫州移民教會中的人結婚；而如果你已經結婚，那麼你的兒子或女兒則會與教會圈子中其他年輕人結婚。法國社會過於世俗的道德倫理觀在某種程度上，可能進一步強化了移民教會的文化保守主義傾向。在離婚與婚前同居盛行的法國社會，沒有同居經歷的人往往會遭到譏笑。而溫州移民教會明文規定，在教堂中舉行婚禮儀式的雙方信徒均不許有婚前性行為，⁵³ 個別甚至明文規定教徒不得離婚再娶（嫁），否則即犯下淫亂罪。

在當代全球化的時刻，基督教也為這些移民商人以及他們的親屬提供了一個相對安全的社會空間，生產和再生產與他們家鄉關聯

的感官體驗，以及加強他們對於一個跨國擴展的溫州大家庭的想像。⁵⁴ 在移民教會中，信徒們聽溫州方言佈道，並用方言討論教會事務，在一些特殊聚會中分享他們從返鄉旅途中帶回來的家鄉食物。鴨舌是經過加工和預包裝的溫州著名小吃。在溫州，人們常常將鴨舌作為開胃涼菜或是下酒菜。在巴黎時，我曾數次受邀去一對溫州夫婦家和幾十個溫州裔移民一起用餐，他們同是一個教會的教友，一起在主日晚上參加聚會。在這些定期的每週聚會中，這對夫婦準備溫州口味的菜餚以及西式的餐後甜點（法式沙拉）和餐前濃縮咖啡。他們就嚼鴨舌喝咖啡。在品嚐正宗溫州菜餚的時候，人們用溫州方言討論適合教會發展的正確路徑。對於第一代移民來說，移民教會使他們不用取得法國人或少數裔法國華人（ethnic Chinese）身份即能夠參與公共生活及決策。通過結合溫州獨特的地區文化和一個全球化的基督教，溫州人在中國的全球化商業擴展中維護著他們的地方驕傲。一個溫州基督徒曾經用比較的方式評價溫州基督教的全球擴展：「無論溫州人去到哪裡，他們都會保持他們的生活方式和敬拜方式。但是外人（指其他海外華人團體）往往成為一盤散沙；他們希望融入主流社會，一旦失敗則常常會覺得低人一等。」至於年輕一代將如何定位他們的人生或是重構他們的身份，是否會嵌入他們父輩所建立的既跨國又封閉的移民網絡中，仍未可知。筆者曾訪問巴黎歷史最久、擁有上千成員的一所溫州移民教會的領袖，詢問當在法國出生的年輕一代成長起來以後，溫州移民教會是否有朝一日會成為法國教會。出乎我的意料，他斬釘截鐵地說「這將永遠不會發生」。確實，教會中的許多父母努力讓他們的孩子在文化上認同自己是中國人，希望有一天他們能與中國做生意。這很大程度上是因為中國已成為一個正在日益增長的全球經濟力量，而且普通話正在成為國際商業用語。⁵⁵ 出於這些考慮，許多人將他們的孩子送去週日的主日聖經學校去學習普通話。針對第二代移民青少年的很多教會項目都以普通話為媒介，這些項目潛移默化地滲透了老一代移民的

傳統價值觀。一些富裕的家庭還會將孩子送回溫州學習漢語。許多年輕人說著流利的法語，也常常用夾著溫州方言和普通話的法語和他們的父母交流，主日也有針對這些說法語的年輕人的崇拜活動。雖然他們用法語唱讚美詩，但是卻往往會由一個第一代移民的傳道人用普通話講道，再由一個漢語－法語的翻譯員進行翻譯。傳道人也會用普通話進行開場禱告和結束禱告。此外，巴黎的溫州教會領袖們堅持用溫州基督教的方式培養年輕一代，如此年輕一代便不會與被視為文化威脅（同時也被認為是對宗教的威脅）的法國主流文化所同化——「真正的信仰」將會被傳遞下去。

隨著時間推移，部分成長起來的第二代溫州移民逐漸疏離於第一代移民所建立和苦心經營的傳統基督教儀式空間，這主要歸因於（同時也可從側面印證）溫州基督教對鄉村地方性和文化保守主義的強調，在很大程度上排斥了以融入法國都市社會文化為目標的青年人。隨著第一代移民逐漸退出歷史舞台和第二代移民青年的成長，這一海外華人宗教群體和家鄉溫州、法國主流社會及宗教的關係都將改變，而這種改變將很有可能類似於美國亞裔宗教的發展同化趨勢，形成以法語為交流語言的族群宗教（ethnic religion）。然而，以移民基督教為基礎的群體委身和參與在很大程度上會減緩第二代的線性同化進程。因此，我們可以大膽地預測，非信教移民家庭將會較信教家庭遭遇更為嚴重的家族生意二代接班問題。

在部分已經成年的第二代身上，可以清晰地看到這種宗教群體委身與向法國文化主流同化趨勢之間的強大張力，而基督信仰至少在現階段及不遠的將來能夠促成傳統價值的回歸。

下面我們先來看看兩個在法溫州基督教家庭第二代成長的故事。

個案一

22歲的阿蓮是出生在法國的二代溫州移民，18歲那年在巴黎的移民教會受洗。她是看著《還珠格格》長大的，並通過

看片學會了不少普通話。她父母都是80年代偷渡來法國的，之後在移民教會裡第一次相識。父母都來自基督教家庭，以前也常去教會，但自從拿到居留證件開了餐館後，就很少有時間再去教會，他們的餐館在週日也都開張營業。她覺得父母不明白的是生活中除了錢還有別的快樂。她說其實她父母即使現在不工作，也夠他們以後退休的生活了，但他們總是有很多憂愁，覺得如果不繼續掙錢，未來就沒有保障。以前她不太明白他們的焦慮，現在明白很多，所以她一直在盡力幫助父母。但在她和父母之間，只有她接受他們的想法，而父母根本無法接受子女的想法，也不可能改變。每次如果在她和父母之間有衝突，她父母就會說：「因為你是法國人，你當然不明白我們的想法。」而她就只得讓步。她從18歲開始就在父母的餐館做半工，但她並不討厭這個工作，她說自己以前是非常害羞的，餐館服務員的工作讓她有和客人說話的機會，並從和客人的交流中學到了很多。她覺得做餐館老闆太辛苦，更喜歡將來去法國公司工作。但父母並不理解她，在讀高中時她父親已經勸她不要讀大學，直接來餐館做全工。現在她希望通過個人努力證明父母是錯的。

說到婚姻問題，父母很早就對她說不要找溫州以外的。對她來說，未來的先生第一是要信教的，第二最好是中國人，是不是溫州人完全沒有問題，如果找溫州人只是為討父母開心而已。她想找中國人結婚的主要原因是，和法國人在一起很難保證在婚前不發生性關係，這對她如此重要，而對法國人來說，即使是基督徒，也不太重要。阿蓮的父母來法國後靠教會的支持謀生，但是一旦可以自己開店，就離開教會的保護，為了錢打拼。她曾勸父母在週日休息去教會，她說這是主日，也是家庭團聚日，對信仰和個人都非常重要，但父母從來不聽。直到她媽媽因為工作太辛勞生病後，才開始在週日下午3點後停止

工作，開始來教會參加溫州人團契的聚會。從小在教會長大的阿蓮，週日來教會已經成為她根深蒂固的習慣，即使是在餐館幫忙時，她說週日的時間是屬於她自己的。

在與父輩緊張與疏離的關係上，阿蓮是很有代表性的巴黎華二代青年。她試圖去理解自己的移民父母，但卻很難期待自己被父母理解。在這裡，宗教信仰作為一種可以打破常規代際界限的語言起到了溝通的神奇作用，似乎比溫州話、法語和普通話在他們生活中起到的作用更為關鍵。如果說溫州話是移民家庭的語言，法語是社會正式場合用語，而普通話是華人圈內工作經商和娛樂使用的通用語，那麼宗教語言則賦予他們文化上的自信、理解力與寬容度。顯然，第二代的信仰和第一代移民有很多不同的地方。這和兩個群體的價值觀差異有關。這一差異甚至不比中法文化的整體差異小。阿蓮似乎比父母在宗教信仰上更保守和虔誠，強調去聚會的重要性和家庭價值觀，儘管她身處其中的家庭類似於男權支配下的經濟生產單位，甚至是一個讓她很早輟學、為家族生意接受「剝削」的「冷漠」家庭。她說如果沒有神的愛，她無法忍受這種家庭成員之間的「冷漠」。不同於二代移民女性的遭遇，二代溫州移民男性很少會被要求輟學為家庭生意忙碌。而對二代女性而言，輟學做工基本上是一個傳統道德觀支配下的成人儀式。

個案二

40歲出頭的曉舒是在法國出生的二代，沒有讀過大學，父母是從溫州農村偷渡來法，丈夫是出生在溫州但成長在法國，介於一代二代之間的所謂1.5代溫州人，育有三個孩子。她說自己從小在學校一直很孤獨，沒有朋友。剛開始上學時法語也比一般的小朋友差，家裡又沒有人可以幫她輔導功課。高中畢業後，她就幫家裡做事了。她的溫州話也不好，雖然和家人講

溫州話，但只限於「回來了，吃了沒」，除此之外沒有更多的交流。她在十幾歲時非常討厭中國人，曾發誓不嫁中國人，特別是溫州人。她說特別討厭的是溫州人的生活方式。她從小在溫州人為主的移民教會裡長大，那裡雖然也有和她同齡的孩子，但只是每週見一次的熟人而已，和朋友是不一樣的。所以她整個的少年時期，孤獨一直如影隨形。

這樣的狀態一直持續到她17歲去參加教會夏令營時，突然覺得被聖靈感動，以為一直以來被冷落的自己居然始終被上帝愛著，非常感動，自此之後就經常來教會，而之前都是為父母所迫。曉舒在19歲那年受洗。現在她不擔心能否交到好朋友，因為她相信「大家都是弟兄姊妹，這一輩子最親密的朋友是上帝，其次是我丈夫」。

說到和法國人做朋友，她說自己非常幸運，有上帝的保護，始終沒有越界。有朋友引誘她吸大麻，她也心動過，但總是在最後關頭說不。也有過和朋友發生性行為的機會，卻臨時生理期光顧。後來她回到家裡想起從小在移民教會的種種訓誡，不禁後怕，她反問自己：「我怎麼可以有這樣的想法和念頭？最終是上帝保護我不越界。」曉舒的父母在這一方面對她的家教非常嚴，她說其實自己也害怕父母的責罰。至於為甚麼最終找溫州人結婚，她說因為父母一直不同意她之前的男友（也是基督徒，但非溫州人）而分手，後來父母一直給她介紹對象，她都不滿意，對父母說自己不想結婚了，就一個人過，父母讓她冷靜了兩年，之後又給她介紹了一個十多歲來法國的溫州人，就是她現在的丈夫。但她丈夫一直到和她訂婚時都不是基督徒，她和教會裡談過這個問題，後來的決定就是他成為基督徒後才結婚。而她丈夫覺得這個條件太過勉強，曉舒說：「我不在乎你需要多少年才能皈依，我會一直等，直到你相信上帝，如果最終你都不能皈依，你可以無條件解除我們

的婚約，和別的女孩結婚。」結果，她丈夫在接下來的一次夏令營中受感動皈依了；婚後，她從丈夫那裡學到了一些中國人的思維方式以及溫州話，丈夫則從曉舒那裡學到法國人的生活方式。她稱這是一種文化的重組。當問到她現在更覺得自己是中國人還是法國人時，她說兩者都不是，她只是上帝的子民，「因為到最後，世界上只有兩種人，信上帝的和不信的。文化之間的區別已經不重要了」。在教會裡她經常和第二代的年輕人說，信仰上帝，而不是文化。

最開始，曉舒發現自己與父母以及教會裡那些老一代基督徒相處起來都很難，而這不僅由於語言上的障礙。事實上，她和父母真正開始交流是在她自己做了母親後，因為孩子哺育的問題，她才常常給媽媽打電話，說得也越來越多。她說以前她一直很恨她媽媽，因為小時候她發現她的法國朋友每到週末假期都和家人一起出去，和父母有很親密的交流，她卻一直孤零零一個人，她以為媽媽不愛她，後來才明白只是中國人愛的方式不一樣。和教會裡的人也一樣，她說和他們之間其實有太多的障礙，如果沒有上帝之愛，他們決不會坐到一起。今天，曉舒夫婦兩人在經營著父母的家族服裝生意。信仰的凝聚力使保持中國傳統與想融入法國社會的渴望，在曉舒的主觀認識上不再矛盾。雖然表面上，基督徒堅守永恆性而非傳統，但生活實踐中，對上帝的信仰無形中防止她被高度世俗化的法國主流文化所同化，同時潛移默化地保留了部分中華傳統價值。

以上的個案顯示，在歐洲，溫州基督教與溫州人的家族經濟是共生、相互強化的關係。特別是在大多數溫州移民的「非法生存」狀態，及其所從事的非正規經濟導致其市場融資管道受限的情況下，由移民教會所背書的傳統家族網絡往往是第一代新移民唯一穩定的商業資金來源。而這一傳統網絡是由相對的早婚與穩定的夫妻與代

際關係所保證的。阿蓮與曉舒並非只是父權觀念的受害者，她們通過基督信仰在某種程度上幫助複製了家庭為基礎的移民經濟模式，儘管這多少是以犧牲她們個人對法國主流社會的參與為代價的。發生在二代身上的故事也說明，跨國移民與經濟全球化並不註定拓寬一個人的生活半徑與視野，而也可能會帶來一種對傳統道德體系的重組 (re-ordering)。這樣一種宗教性的跨國聯結強化了移民家庭治理 (family governance)，有助於延續移民家族商業，並形成連接中國傳統價值與世界商業經濟的道德橋樑。這裡所描述的溫州移民家庭甚至比國內的溫州人群體在文化上更顯孤立和保守，他們展示的移民宗教性 (migrant religiosity) 也是一種對原居地宗教文化的回歸，並具有極強的在地嵌入性 (rootedness)。這在很大程度上解釋了以基督信仰為媒介的群體委身，是如何能使一種前現代的小型家庭經濟嵌入於全球市場經濟體系之中的。這個過程並非完全借助家族領袖理性自利的行為和策略，而是要通過跨代際的傳遞和複製情感上的紐帶與委身。當溫州移民家庭將缺乏出路的資金投入基督教領域時，以家庭為基礎的教會就成為一種移民基督教擴張的主要模式。反過來，當越來越多文化上與所在國更趨同化的溫州青年人選擇在家族經濟之外謀生時，移民教會的未來發展也會相應地受到家族經濟衰落的負面影響。

當傳統倫理與道德秩序在跨國遷移與同化過程中受到衝擊日漸式微時，移民基督教為溫州移民的社區活動提供了相對穩定的日常平台，使參與者在受 1905 年政教分離法案保護的環境下，實現有限的社會融入與自我表達。對眾多無證移民來說，教會更為他們提供了在地下黑工廠所得不到的庇護。在此制度基礎上，基督教信仰與會眾生活有助於維繫華人傳統價值觀與人際關係。在後基督教的世俗主義西歐框架下，移民教會這一華人自治群體已經失去了原初基督教所攜帶的「洋教」的文化特徵，轉而成為溫州華人表達鄉情和人情的媒介。對於巴黎溫州人這一商業移民群體而言，其移民教會並

不構成一個純宗教性離散群體 (religious diaspora)，而是以民族經濟與商業家庭關係為紐帶的離散型宗教形式 (diaspora religion)。⁵⁶

巴黎的溫州移民教會團體，正如中國很多大城市中的「城中村」，註定是跨地方 (translocal) 都市社會過程中的過渡現象，兩者之間存在著一些相似的特徵和文化邏輯。只不過，國內城中村現象更多的表現為農村移民被宏觀國家和市場力量所左右和束縛、並最終他者化的過程，本質是對城市化進程未竟狀態的一種被動適應。⁵⁷而巴黎的溫州移民基督教體現了中國移民從農村到國際大都市在文化和空間上的跨越，以及在經濟道德層面上對城市化進程的積極超越和創造性的適應。同時，它還包涵了新移民對西方都市主流社會文化的批判與反抗。正是這種與世俗文化的疏遠和張力，對神聖性和傳統權威的雙重持守以及對強調實踐的商業邏輯的運用，表徵了這樣一個地方基督教的全球適應性，以及其在全球化過程中的矛盾動力。假設這個跨國宗教群體沒有受到商業關係的滲透，而只恪守超越性和神聖性訴求，那麼在世俗化的法國政治經濟框架下，將很難開拓出一個靈性賴以存在和成長的物質空間。而如果這個群體的成員只專注於市場關係的發展，把教會完全當作集資、融資進行商業生產和拓展的平台，那麼以理性經濟人組成的群體也會因為缺乏文化認同和凝聚力而難以存續。

正是因為巴黎溫州基督徒對聖與俗、市場與非市場關係之間張力的適當調節與保持，他們才能把「小商品，大市場」的傳統家庭經濟模式與本土化的溫州基督教都帶到世俗化的歐洲，並成功紮根。在宗教社會學的概念層面，我們姑且將這一群體稱為一個宗教的「跨國村落」。以基督教為形態的溫州農村宗教禮儀經濟在海外的延伸，使跨國貿易產生的財富得以自然流轉到這個跨國的都市宗教社區，連結中國與歐洲。雖然這類宗教奉獻並不具有直接的生產性、投資性的目的，但它在有形和無形中為移民經濟提供了強有力的文化道德支撐與凝聚力，把陌生國度的城市空間轉變為富有意義、認同和

歸屬感的「地方」(place)。溫州人對跨國都市空間的控制與溫州區域文化的保守主義特徵相得益彰，幫助溫州人網絡經濟在世界範圍內擴張，形成令世人矚目的華人商幫。雖然我們不能過度強調宗教網絡與宗教實踐在中國經濟全球化中所扮演的角色，但我們也不應該忽視其重要性。應該看到，宗教文化與道德觀並不是理性市場經濟的對立面或全球商業發展中細枝末節的因素，它已構成中國人追求都市現代性和跨國流動過程中的有機組成部分。

三、在法國主流社會邊緣構築道德精神高地

巴黎的溫州裔基督徒在教會的道德及禮儀框架下，自覺地重新定義了不同華人移民團體的歸屬邊界。他們與其他華人移民團體和非移民的華人留學生劃清界限，以此產生一種身為本地人的優越感。由於溫州已經成為根植在他們移民意識中的一種跨國的經濟和文化形式，他們很少會說溫州是他們的家或家鄉。對於那些在法國還未取得公民身份或是合法居留紙張的人來說，移民教會提供了另一種替代式的公共領域，使他們能用宗教所許可的方式表達自己的即時關注。⁵⁸ 幾乎沒有來自中國其他地方的留學生參加溫州教會，這是因為法國的溫州移民和非移民華人學生都固守對彼此的成見。前者認為後者光有夢想卻沒有實幹技巧，而後者則認為前者是不文明的、只知道賺錢的暴發戶。結果就是當華人留學生來參加溫州裔移民主導的移民教會時，他們往往會按照慣例被介紹到巴黎的華人學生團契。⁵⁹ 不能留住非溫州的華人成員，主要是因為大多數溫州信徒希望能得到更有針對性的和文化敏感度的教牧服務。

與筆者觀察過的中國國內的溫州教會一樣，移民溫州教會也使用「外地人」一詞來稱呼其他地方來的中國人（經常是比溫州落後的地方），並為溫州信徒和非溫州華人信徒提供空間上分開、但內容相

似的禮拜程式。在溫州，許多信徒將基督教看作一個西方現代化的象徵。但是對於這些在巴黎的溫州移民來說，真正具有溫州地方特色的才是基督教的和現代化的，而那些巴黎本地的則被視為是外國的，正如他們在日常對話中仍習慣性地稱呼法國人為外國人。與其說這是一個全球基督教的本土化現象，倒不如說這是背井離鄉的農村移民在以普世基督教的形式，追尋一種文化授權與本土嵌入。

對於許多在巴黎的溫州移民來說，祖籍農村是他們一直想要擺脫的污名。在很多方面，他們類似於在中國受現代性和物質成功的驅使而來到城市務工的農民工。一個相對受過較好教育的年長溫州信徒帶著自嘲的口吻，描述他在溫州的同胞：「他們堅持穿西裝，但卻不願意花時間洗澡。」這個刻薄的評價也許能反映大部分仍未實現大都市夢想的農村溫州人的狀態。然而，以文本為基礎的基督教不僅使這些居於文化弱勢地位的溫州移民能接觸到有關神的知識，也使他們作為文化他者能獲取對新世界的認識。此外，基督教還提供了自主的禮儀空間和一套文化符號工具，使華人新移民能將自我定位為「道德上高人一等」的本地人，也促使他們能在對移民商業存在法律歧視且充滿敵意的主流社會中進行自我發展。⁶⁰

到巴黎的溫州人大部分都是通過非法途徑移民的。讓他們回憶充滿痛苦的跨國移民經歷以及討論他們在巴黎進行的灰色商業操作非常困難，甚至是有違研究倫理的。雖然筆者同情那些為了自己和家人尋求更好生活而破壞規則的人，但是當分析這些溫州移民矛盾的形象和生活時，仍力圖能保持客觀和抽離的態度。觀察了受訪者們如何運用資源和網絡來合法化他們的非法活動後，我們需要給予他們應有的尊重，特別是涉及他們為了獲得在法國社會中流動的正常途徑所做的努力。

在溫州移民教會的神職人員群體中，漸漸形成了一種「非法移民神學」(theology of the undocumented)，⁶¹使其在基督教福音派的道德化語境下理解非法移民事宜。巴黎移民教會的主席鄭弟兄是少

有的願意與筆者分享溫州移民如何處理非法移民中道德權變的人。和大部分選擇家庭移民的其他溫州華人一樣，鄭弟兄和他的妻子還有兩個孩子在上世紀90年代就來到巴黎。現在，他的所有家人都已經獲得了在法國的合法居留權。他慷慨地帶我去他經營的酒吧吃披薩喝啤酒。他去年花了90萬歐元買下這家店。他雖不會說法語，但請了十幾個年輕的法國男女招待打理店務。顯然，他會說兩種語言的兒子對他的酒吧經營大有幫助。當筆者讓他評價他的移民經歷和基督信仰的關係時，他談到了聖經《創世記》中的人物亞伯拉罕遷移到迦南地（現在的以色列），很顯然亞伯拉罕也沒有簽證。他用肯定的語氣說：「在上帝的國中，整個世界是一個家庭。國家都有各自的法律，但是在聖經中卻沒有（諸如移民管控）這樣的事。」在那一刻，筆者感覺到了他對於民族國家製造非法移民這一法律概念（*legal production of migrant illegality*）的不屑一顧。⁶² 巴黎溫州教會的一名傳道人兼商人恩德用更為神學的語言，要求筆者在關注移民問題時注意「犯罪」與「違法」的區別。他本人也曾是非法移民，在花了50多天穿越了好幾個國家之後才抵達巴黎。他說他是靠著神的恩典才完成了整個旅程。他承認非法移民是違法的，違背了人所制定的規則，但並不是犯了褻瀆上帝的罪。所以，用他的話來說，基督徒並不需要把這件事太當一回事，因為他們的罪在基督裡已被赦免。顯然，在這件事上，基要派的語言使非法行為合理化。借助現代的新教話語形態，述說者不僅將自己豁免於由國家設立的物質與制度的非法性之外，並且在很大程度上用富有宗教意義的方式，拓寬了所謂的灰色地帶。⁶³

Julie Chu 在有關福州鄉民追尋跨國流動的民族誌專著中指出，嚮往移居西方國家生活的中國沿海村民，常將合法身份視為需要後天努力去達致的資源，而非國家法規所自然賦予的地位。⁶⁴ 這種對移民合法性（*migrant legality*）的建構性認識，可有效地用來與溫州教會強調對個人靈性的逐步培養與增長做比較。在移民教會社

群中，合法居留權和公民身份成為社會差異和不平等的「獨立座標」(independent axis)。⁶⁵ 20世紀80年代和90年代在教會中對於非法移民的討論曾經非常激烈，因為新來的移民認為很難將基督信仰與自身的非法身份協調在一起。一位中年信徒抱怨說，在其剛來巴黎的前幾年，無論他義務為教會做了多少事，作為非法移民，他飽受已經取得合法身份的信徒的指責。今天大部分教會信徒已經取得合法居住權，在教會圈很少再有人主動提及此事。雖然人們不再公開討論合法居留問題，但是在特別的時刻，比如某人想要申請在移民教會事奉時，原籍身份和居留權問題仍會顯得十分重要。在巴黎的溫州移民教會中，主要的教會領袖都是中年人或是年長的溫州商人領袖，他們在法國一般已經居住了幾十年，並且獲得了法國公民身份。

除了非法身份之外，偷稅漏稅是另一項困擾溫州移民商人的非法行為，在基督徒和非信徒群體中皆頗為盛行。一個溫州移民教會的長老曾經用「太保守」來形容他的法國生意夥伴所採用的支付方式。法國人往往喜歡用銀行電匯來收付貨款。張牧師告訴我，雖然他在神學院時受到系統的基督教倫理教育，但是目前他不能在移民教會做有關商業倫理的宣講，因為他自己也在做生意。他暗示在巴黎有既進行道德說教又在實踐中偷逃稅的華人基督徒，而他自己也是其中之一。張牧師並不情願對他的商業操作細節做進一步披露，而是熱衷於分享他在中國傳福音和開展神學教育的豐富經歷。他很高興地告訴筆者他如何實現在海外攻讀神學的夢想，並且在溫州當地企業家的支持以及宗教局官員的默許下，在溫州建立一家神學培訓機構。在進行這項多點田野調查的過程中，筆者在巴黎與他見面後，又在中國對他進行了追訪。筆者參加了他夏天在溫州開設的一系列神學課程。課上，他使用了比國內信徒更為保守的話語來培訓那些本土的中國教會同工和傳道人，特別是當涉及到婚前性行為、同性戀和墮胎等問題時，其追求道德絕對主義的傾向更為明顯。但是當講到俗世的商業實踐時，他常常借用所謂的處境神學(contextual

theology) 來解釋不完美的制度環境是所有非法活動產生的根本原因。於他而言，溫州的移民和商業實踐可與中國境內「得榮耀」的地下教會運動的非法性相比擬。這樣的一來，所謂的非非法就能從神學上得到合理的解釋。身處國內的溫州基督徒商人往往用類似的方法處理非法性與道德困境的問題。一些人會向官員行賄，但不願承認是自己主動為之，而權當作是自己被官員打劫，從而淡化自身的主觀惡意。他們事後會禱告祈求神的憐憫。還有些人會偷逃稅，但藉口說自己是為了將來向教會奉獻更多的錢財。

巴黎溫州移民基督徒的道德身份往往會加深他們因非法身份所產生的焦慮感，這使得他們——特別是第一次見研究者時——不願意分享他們的生命故事。有一天，張牧師將筆者介紹給一個巴黎溫州教會的執事，據說他是這個教會最大且最成功的商人。他在法國居住了30年，起初他同意接受訪問，但當得知筆者意圖收集一些有關他生意運作與基督信仰關係之見證時，他拒絕了訪問。一次主日聚會後，筆者試圖找他閒聊，當問到他的國際服裝生意是否比當地的餐館利潤更高時，他不耐煩地說：「你應該問那些開餐館的。別問我。我甚麼都不知道。」這次開展對話的企圖就這樣失敗了。後來在午餐時，他走來和我握手，並就無法幫助我的調研表示抱歉。他說他對自己的成功只有一句話的評價：「感謝上帝的恩典。」強調神聖力量的主宰而低調處理個人主觀能動性的做法，在那些經歷道德困境的人中非常普遍。筆者在即將離開巴黎的前一天，與張牧師一邊喝咖啡一邊閒談。張牧師和這個拒絕訪問的成功服裝商人非常親近。筆者即試探性地詢問他，為甚麼這裡的人們不願意分享他們商業成功的見證。他沒有直接回答，但是暗示筆者不應該詢問有關「基督徒生意」的問題。顯然，在溫州移民圈，基督教和生意隸屬於不同的行為領域，並被認為具有截然不同的道德預設 (moral assumptions)。Ellen Oxfeld在關於中國東南部農村道德話語的研究中就曾指出，一個行為道德與否常常與這一行為發生的領域緊密相

關，儘管有時候在地方世界中不同領域的邊界可能並不十分清晰。⁶⁶

筆者逐漸領悟到，偷漏稅和非法移民在巴黎的溫州移民社群中仍然屬於兩個非常敏感且幾乎不可言說的道德權變。偷漏稅和僱用非法移民已經成為溫州移民商業為了獲取利益最大化所會採用的慣常做法。一些教會領袖僱用他們的一些未取得居留身份的親屬或教會信徒，在他們的家庭作坊裡做工。對基督徒而言，這些人可能因為非法移民或者避稅行為被視為罪人；而基督教則作為一種普世文化，為處於商業與道德相矛盾中的華裔商人提供了有力的意義框架，以使他們能靈活參與全球資本主義。他們常常提到上帝的恩典，以此來為本來並不合法的移民和商業行為進行辯護，這也體現出他們為在陌生社會環境中的日常生活尋找神學依據所做的努力。通過訴諸最高的（神聖）主權，這些華商創造了一個跨國的超驗世界，在其中他們不再是非法移民，而是被賦予完全社會權利的上帝兒女。罪得赦免的移民最終轉變為上帝國度的榮耀公民。這種普世基督公民的理念，對於認為只有在現有民族國家框架中人類尊嚴與平等才會被承認和獲得的觀點，無疑是一種挑戰。⁶⁷

不同於紐約的唐人街，巴黎的溫州華人移民社群從制度上來說，並不是以嵌入民族國家框架中的少數裔移民經濟形式進行運作的。⁶⁸ 許多在巴黎的華裔商人從事家族生意，如面向全球的服裝製造業、布料和服裝配飾貿易等。移民社群對於不同地方的溫州商人來說，就好像是全球資訊、資本、勞動力和材料的流通中轉中心。⁶⁹ 他們中的許多人直接從中國進口皮製品和服裝面料，這類跨國經濟行為實際上幫助中國拓展了在歐洲的外貿出口市場。⁷⁰ 美國唐人街的居民往往追求先融入後脫離少數裔宗教網絡的方式，以通過「區隔融合」（segmented assimilation）來獲取向上的社會經濟流動。⁷¹ 不同於他們，這一代溫州華人移民接受宗教並不是為了在陌生國度生存所採取臨時的權宜之計，而是在全球化的處境下展現他們對於故土的情感歸屬，同時也表達了他們對非正式社群網絡（informal

communal networks) 的忠誠。美國的華人基督徒多為移民後新皈依的信徒，他們大多數是通過正規教育體系（尤其是教會背景的中學和大學），來獲得對基督教的認識。⁷² 這一點與活躍於非正式跨國網絡的旅法溫州華人極為不同。

而這些溫州基督徒則為他們的家族信仰傳統而驕傲，並且樂於將溫州稱為「中國的耶路撒冷」，稱其是中國最大的城市基督教中心。⁷³ 和溫州許多其他自發建立的家庭教會一樣，巴黎的溫州教會主要依靠流動溫州商人的資金奉獻。雖然教會因其宗教超越性訴求而並不能像一般的「招會」或民間信用社那樣運作，但是集資的概念卻在教會圈中被廣泛接受，並幫助許多海外移民信徒逐漸克服社會文化上的邊緣感。當溫州移民教會的象徵性邊界與溫州移民商貿圈的邊界重疊時，特別是當溫州商人為了獲得新的教會場所而集資時，流動的基督徒商人們往往可以在快速變遷的環境中獲得最大的確定性、安全感和海外華人四海一家的實在感。

四、結語

本章以中國的全球經濟崛起為背景，聚焦於商業、跨國移民與溫州基督教的互動關係，探討旅法溫州移民家庭商業網絡與基督教網絡之間的疊合現象，並描述以宗教為介質的群體委身是如何有助於維繫一個類似「跨國村落」的華人移民社區的。這樣一個宗教跨國村落實際上可被視為在野彌散的全球化流動過程中獨特的社會信任與認同組織形式。⁷⁴ 北美移民宗教研究所提倡的「同化」範式，並不適合用於解釋近來在歐洲興起的溫州移民基督教社區。後者反映了宗教與移民的全球化和多向性發展趨勢，而非西方強勢文化對中國社會的單向滲透與改造。

這一移民宗教模式上的差異當然與兩地華人在社會階層與原籍

身份等方面上的群體差異有關，但其對「同化」議題所採取的不同態度，無疑從側面折射了美國與歐洲兩種不同的宗教社會動力機制以及中國社會自身的結構性變遷。美國自立國兩百多年來，其基督新教的基色與主流文化地位並無多大變化（現今超過一半人口為基督徒），而在經歷過啟蒙運動與大革命洗禮的法國社會，其天主教的文化霸權地位已成為歷史。相較於神學立國的美國所推行的消極政教分離措施，法國在近現代經歷了政府強力主導的世俗化過程，並將積極的「政教分離的俗世主義」（法語為 *laïcité*）奉為法蘭西共和國的一大信條。⁷⁵ 作為對長期以來天主教統領社會的反彈，宗教信仰作為私人事務的世俗化觀念已構成了法蘭西自由主義政治傾向之基礎。在法國主流社會中，宗教自由的觀念與這一自由主義世俗價值觀相糾纏並受制於後者，在現實中往往是強調不信仰任何宗教的自由，而普通法國人對當今宗教多元狀況的寬容度也較低。這就使得在公共宗教生活領域無處棲身的新移民信徒，更需要依賴一套保守的宗教道德體系來獲得歸屬感。在美國，基督教為原型的會眾式（*de facto congregationalism*）宗教生活曾被認為是移民實現「美國化」（*Americanization*）的重要途徑。⁷⁶ 然而，本研究中的華人移民基督徒建構的跨國會眾結構——作為信仰一生活的社區共同體——成功抵禦了所居國主流世俗文化對移民宗教認同的侵蝕。另一方面，中國經濟的全球崛起令旅歐溫商的商城經濟為其遍及歐洲的教會網絡提供堅實的物質與財政基礎，並使部分教會領袖看到了一個「中國異象」，即中國經濟的崛起與發展，也必將帶動中國基督教在全球的傳播，使中國有可能從一個被西方世界宣教的對象，變為一個基督教福音的輸出國（見第三章）。

Pál Nyíri 曾經指出，華人跨國福音紐帶很容易與華人跨國商業網絡聯繫在一起，特別是在宣傳全球華人和愛國主義公民身份時。⁷⁷ 筆者的民族誌分析顯示出，全球基督教正成為世界範圍內華人經濟運動的一個象徵性承載。隨著改革時期中國全球化的加劇，基督教

也參與進海外華人建設華商經濟的過程中。在巴黎以公共社群為基礎的溫州移民基督教以及大量發生道德權變的溫州商人群體，挑戰了根植於國族空間內的西方啟蒙意義上的公民社會概念。海外的溫州基督徒群體與以台灣為中心的全球佛教慈濟功德會也有可比性與鮮明區別。慈濟的成功並不依靠本土文化的標識，而是仰賴魅力權威型的領袖在跨國聯繫和全球拓展方面發揮強有力的決定作用。⁷⁸溫州移民商人因世俗國家的移民管控規定而常常飽受非議與歧視性對待，但基督教為他們的原籍地方網絡以及別具特色的家族生意正名提供了一套道德話語。相互矛盾的是，保守的道德話語卻為他們在道德層面模稜兩可的小型資本主義社會實踐提供了合理性解釋。這種非市場性的道德觀在市場現代性的處境中，為溫州近代式的以家庭為單位的經濟提供了合理辯護。與此同時，這些流動的基督徒商人開發他們的原籍網絡，來拓寬基督教發展的廣闊空間。他們的實踐與經歷，表現了地方性的製造與全球宗教復興相輔相成的過程。溫州人的流動性和商業主義，挑戰了國家對於「非法性」的規定。然而，溫州移民教會並非毫無反省地強調並推崇如此本質化(essentialized)的溫州文化基因。一位經營服裝工廠的中年溫州移民傳道人曾根據聖經中《出埃及記》的篇章，在主日證道中這樣說道：

上帝在為以色列人在迦南地選擇了興旺。如果上帝揀選了溫州人，我們是否能想像我們將會做些甚麼？我認為我們溫州人比以色列人還要聰明。溫州常常被稱為中國的耶路撒冷，而溫州人被稱作中國的猶太人。如果我們是被揀選的，我們就會待在埃及，殺牛宰羊做皮包和衣服。我們永遠不可能想到去迦南。所以，上帝有祂自己的安排。我們不能根據自己的理性來理解祂。

這種令人尷尬的自我意識產生了一種「文化親密」(cultural intimacy)，這對在遭遇道德困境的溫州商人中構建防禦性的反社會

成見的心理模式是至關重要的。⁷⁹ 這些基督徒領袖堅持溫州的文化本質，公開表達反對同化的態度，並且積極地為溫州移民保持親密的宗教空間而設置內外界限。他們用迦南來比喻巴黎、用猶太人來比喻溫州人，以此聖化了溫州人在中國和法國處境中的邊緣化運動，並且強化了移民抱有商業企圖心的必要性。徹底地將本土化的華人基督教與中國東南沿海的小型資本傳統相互交織，使之繼續在世俗化的歐洲處境中逐漸發展，這並不是馬克斯·韋伯 (Max Weber) 所定義的新教與資本主義的親和，而是體現了嵌入了溫州農村快速經濟發展的禮儀經濟的文化邏輯。通過強調精英們對宗教禮儀支出的責任和對公共慷慨的展示，這種禮儀經濟將移民企業家新累積的財富通過跨國商業與移民宗教社群的擴張聯繫起來。

儘管一些教會領袖盼望他們的教會永遠保持中國特色，尤其是溫州特色，但是這種本土化的基督教卻很難傳承給年輕的世代，特別是那些以法語為母語的溫州移民第二代青年，當他們到了一定年紀，就會在多元的主流社會中具有經濟和文化生活的選擇權。由於二代青年獨特的語言與文化經歷，他們更傾向於從第一代為主的移民教會中獨立出來，成立第二代為主的團契，這一點類似於美國亞裔二代青年基督徒所成立的英語團契。⁸⁰ 就目前而言，基督教為移民們提供了一個準則性的、道德上更為優越的微觀環境，他們在其中可以想像自己的故鄉，並暢想他們未來可能越發排外的法國社會中繼續堅守一個共同的文化定位。它也使這些跨國華人主體能從主流西方文化的被動接受者，轉變成為積極生產他們所身處的移民世界的文化知識的創造者。這一本土化的華人基督教能漂洋過海從溫州來到巴黎，主要是因為它堅持使用一套絕對主義的語言及其對於獨立禮儀空間的獲取，使得這些原本看似無根漂泊的移民，能在一個跨國的、邊緣的處境中有效地重構歸屬感與道德自我。

跨國基督教社區研究是展現全球化時代溫州基督教全貌的一個重要方面。而作為一個移民宗教社會學意義上的「特例」(exceptional

case)，巴黎溫州商人基督教的個案又具有突破既有同化模式的「範性意義」(paradigmatic significance)。⁸¹ 長期以來，華人移民在西方社會參與基督教會的現象都被解讀為是向西方文化的同化進程。然而，不同於基督教文化主導下的北美社會，在高度世俗化的歐洲大陸，信仰基督教並不會帶給移民文化特權的地位。⁸² 相反，法國的移民基督教群體更是處在主流社會文化的邊緣。正是在中國經濟全球化的大背景下，具有鄉村熟人社會性質的溫州移民基督教，在道德和情感層面起到社群委身與凝聚的文化機制作用，形成「跨國村落」式的宗教群體，並在異域他鄉重建國家與民族地域的認同界線。這一歐洲新興移民宗教類型與以同化為導向的美國移民宗教形態截然不同，它雖是發生在全球市場經濟領域中的現代故事，但卻體現了深耕於中國千年傳統文化的社會宗教實踐形態。

註 釋

- 1 例如 Nanlai Cao, "The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation," *Sociology of Religion* 66 (2005): 183–200；Fenggang Yang, *Chinese Christians in America* (Philadelphia: Temple University Press, 1999)。
- 2 有關近期興起的以中國人為敘事主體的海外民族誌的方法論反思，參見高丙中等：〈中國海外研究(下)〉，《開放時代》，第2期，2010。有關中國古人對西方世界的認識，參見王銘銘對中國「西方學」的分析，王銘銘：《西方作為他者》(北京：世界圖書出版公司，2007)。
- 3 Philip Taylor, "Economy in Motion: Cham Muslim Traders in the Mekong Delta," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7, no. 3 (2006): 237–250.
- 4 2008年在中央電視台上映的30集大型電視連續劇《溫州人在巴黎》對溫州人在巴黎艱苦創業的經歷進行了細緻刻畫。意大利是另一個有大量溫州商人聚居的歐洲國家，尤其在普拉托(Prato)已經形成了相當規模的生產「意大利製造」服飾的溫州商城。見 Rachel Donadio, "Chinese Remake the 'Made in Italy' Fashion Label," *New York Times*, September 12, 2010。法國和意大利都是當代歐洲宗教世俗化的代表。法國是世俗化

的一個相對極端的例子，擁有眾多的無宗教信仰人口並強調公眾不信仰的自由，意大利雖有大量天主教徒，但多呈現出「信仰但不參與」或「信仰但不歸屬」的宗教私人化與非組織化狀態。而近年來在這兩國恰恰都出現了大量以溫州人為主體的華人基督（新）教組織。本書著重探討旅法的溫州人樣本，有關意大利華人移民教會的狀況將另文探討。

- 5 王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉，《中國社會科學》，第6期（1999）；王春光：《巴黎的溫州人——一個移民群體的跨社會建構行為》（南昌：江西人民出版社，2000）；王春光：〈流動中的社會網絡：溫州人在巴黎和北京的行動方式〉，《社會學研究》，第3期（2000）。
- 6 趙曄琴：〈巴黎非法移民調查〉，《南風窗》，第15期（2006）；趙曄琴：〈身份建構邏輯與群體性差異的表徵——基於巴黎東北新移民的實證調查〉，《社會學研究》，第6期（2013）。
- 7 李明歡：〈法國的中國新移民人口構成分析〉，《廈門大學學報》，第3期（2008）。
- 8 作者在2009–2015的六年間斷斷續續在巴黎進行了為期三個月的田野調查，在旅居巴黎的溫州籍研究助理蕭盈盈的幫助下，順利進入這些移民的教會、家庭和商鋪。我們一共對近40個人做了生活史的訪談，每個訪談約長2–3小時。這些生動的日常生活故事，幫助我們拼湊出一幅連貫的圖畫以展現旅居巴黎的溫州基督徒的宗教和商業活動。
- 9 參見Cao, “The Church as a Surrogate Family”。
- 10 參見Peggy Levitt, *The Transnational Villagers* (Berkeley: University of California Press, 2001)。
- 11 Frank N. Pieke, Pál Nyíri, Mette Thuno, and Antonella Ceccagno, *Transnational Chinese: Fujianese Migrants in Europe* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004).
- 12 丘進：〈試探新形勢下僑務工作的理論與實踐〉，《華僑華人藍皮書：華僑華人研究報告（2013）》（北京：社會科學文獻出版社，2014），頁1–33。
- 13 參見盧雲峰：〈超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題〉，《社會學研究》，第5期（2008），頁1–11。
- 14 Stephen R. Warner, “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,” *American Journal of Sociology* 98 (1993): 1044–1093.

- 15 參見蔡克驕：〈溫州人文精神剖析〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》，第2期（1999），頁28–31；王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉。
- 16 Don Lee, “China’s Global Go-Getters,” *Los Angeles Times*, March 12, 2007, p. A1.
- 17 費孝通：〈小商品·大市場〉，《浙江學刊》，第3期（1986），頁4–13。
- 18 鄭海華：〈商行天下：230萬溫州人闖出來的現代傳奇〉，《溫州日報》，2012年1月29日。
- 19 李中：〈投資移民潮的溫州樣本〉，《經濟參考報》，2010年12月13日。
- 20 王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉。
- 21 據當地華僑估算，現今麗興的四萬戶籍人口中，有一半居住在歐洲。
- 22 王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉。
- 23 追求更好的生活被認為是天經地義的。除此之外，還有人提到韓國教會幫助朝鮮「脫北」者偷越國境的例子，來說明偷渡並不違背教會和聖經的權威。
- 24 2011年5月1日，巴黎警員突襲了鄭弟兄所在的移民教會，原因是有人報警稱在教會裡發生了鬥毆事件，而整個事件由兩人爭奪聖餐禮的主禮資格引起兩派人的推搡。警員在控制局面過程中，由於語言溝通不暢，以襲警為由控制和逮捕了相關信徒。
- 25 Pyong Gap Min, “The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States,” *International Migration Review* 26 (1992): 1370–1394.
- 26 例如，麗興地區的教會領袖承認他們與巴黎溫州教會的聯繫比他們與溫州市區教會的聯繫要更為緊密。
- 27 Nanlai Cao, *Constructing China’s Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* (Stanford: Stanford University Press, 2011). 近期在溫州地區發生的拆教堂與十字架運動，並非由當地政府發起，而是緣於省一級或更高層級政府的授意。
- 28 購置教會房產並不是一個經濟理性的選擇。租堂對溫州移民教會而言會因無須繳納買房後的地稅等費用而比買堂顯得更划算。在巴黎的移民宗教組織因為沒有融入法國主流宗教宗派體系，只能註冊為協會（協會財產是公共財產，協會成員不可以私用），因而無法享受宗教組織的優惠政策。至今，還沒有任何一家溫州移民教會註冊為法國的宗教團體。這與法國政府對移民宗教的不信任有關，也與溫州人教會不主張同化的文化保守主義傾向有關。

- 29 王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉。
- 30 參見 Julie Chu, *The Attraction of Numbers: Accounting for Ritual Expenditures in Fuzhou, China*,” *Anthropological Theory* 10 (2010): 132–142.
- 31 周越：〈中國民間宗教服務的家戶制度〉，《學海》，第3期（2010）。
- 32 Robert P. Weller, “Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan,” *Public Culture* 12 (2000): 477–498.
- 33 如前文所述，奉獻款主要以現金為主，這會導致買新教堂時遇到困難。慣常的解決辦法是收集多名信徒的身份證複本，以證明大額現金其實來源於眾多中小額捐獻。
- 34 巴黎市內生活了很多阿拉伯裔穆斯林移民，他們的生育率較法國白人高出很多。華人社區對這一族裔宗教群體有較負面的刻板印象。雖然巴黎的溫州基督徒對法國的「伊斯蘭化」傾向深表憂慮，但第一代的華人移民因為缺乏相關語言和文化技能而無法在法國非華人群體內開展宣教工作。現階段其主要的在法傳教對象為來自中國東北的新移民。
- 35 Cao, “The Church as a Surrogate Family.”
- 36 周越：〈中國民間宗教服務的家戶制度〉，《學海》，第3期（2010）；Hill Gates, *China’s Motor* (New York: Cornell University Press, 1996)。
- 37 王春光：〈中國海外移民的根文化構建研究：以巴黎的溫州人為例〉，載周敏、張國雄編：《國際移民與社會發展》（廣州：中山大學出版社，2012），頁130–143。
- 38 國務院僑辦曾發報告指出，法國一些僑團僑領內訌嚴重，互相舉報對方偷漏稅，而且不在海外開展社會服務活動，只專注於和國內涉僑部門搞好關係以享受國內的禮遇。參見本報訊：〈海外僑團內耗嚴重影響華人形象〉，《北京青年報》，2009年12月18日，第A25版。
- 39 Adam Y. Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*; Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988).
- 40 顯然，他們也大致符合國家對僑領的定義。一位國僑辦領導在最近一次訪問旅法僑界時談到國家對優秀僑領的期待，即「講大局、人品好、有才幹、肯奉獻」，並特別強調了政治大局觀的重要。張新：〈首個海外「和諧僑社論壇」巴黎開講〉，《歐洲時報》，2015年8月11日，第7版。
- 41 參見 Mayfair M. Yang, “Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure,” *Current Anthropology* 41 (2000): 477–509；“Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment,

- and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China,” *Journal of Asian Studies* 63 (2004): 719–755。
- 42 汲喆：〈法國的華人佛教道場之初步調查〉，《世界宗教文化》，第3期（2014）。
- 43 這與美國基督教文化框架下的華人移民佛教重宗教性，而華人移民基督教更重民族性的狀況形成對比。有關美國華人佛教與基督教的對比性分析，參見Fenggang Yang and Helen Rose Ebaugh, “Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2001): 367–378。
- 44 在公益性與公共性上，教會與佛堂在移民生活中起到的作用是大同小異的。在社會公益性上，佛堂有更多的強調；在公共參與性上，教會似乎更勝一籌。
- 45 移民社會中的基督教組織似乎比其他宗教和同鄉會組織都更善於聚攏社會經濟資源。這點很有可能與宗教教義關係不大，而與教會組織較為寬敞的空間和頻密的儀式活動有關。教會組織幾乎無一例外地包容不同代際的人群參與進來，而同鄉會往往只會在第一代移民內部發展。
- 46 Yang, “Putting Global Capitalism in Its Place.”
- 47 教會宗教儀式性消費難這一困境與法國政府對移民經濟的管制有直接關係，法國政府金融體制限制移民資金向海外轉移。當巴黎的溫州人教會需要去內地傳福音時，教會往往會提供機票，而教會成員的捐款奉獻也會以現金的形式由個人轉交過去，這些現金的流動往往發生在灰色地帶，以規避法國政府的管制。如果需要動用移民教會在銀行帳戶裡的資金，就只能將錢款打到國內的某些機構帳戶上面，而且數額也不能過大，同時要求對方提供發票，但是國內的（家庭）教會組織一般都沒有正規的發票，所以這也導致了這一跨國宗教禮儀經濟的灰色地帶的形成。
- 48 David Palmer, “Gift and Market in the Chinese Religious Economy,” *Religion* 41 (2011): 569–594.
- 49 梁永佳：〈中國農村宗教復興與「宗教」的中國命運〉，《社會》，第35期（2015），頁161–183；汲喆：〈禮物交換作為宗教生活的基本形式〉，《社會學研究》，第3期（2009），頁1–25。
- 50 這裡我們可以把巴黎的溫州移民群體和日漸成長的東北人新移民群體進行對比，後者通常以打零工和勞務輸出的形式在巴黎謀生。參見趙曄琴（2013）有關巴黎東北移民的調查研究。

- 51 這段出自《創世記》的經文是：「那人說：這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從『男人』身上取出來的。因此，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」《以弗所書》的經文是：「你們作妻子的，當順服自己的丈夫，如同順服主。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭；他又是教會全體的救主。教會怎樣順服基督，妻子也要怎樣凡事順服丈夫。」
- 52 陳劍光 (Kim-Kwong Chan) 也發現有中國內地家庭教會傳道人使用偽造旅行證件違法出入國境的現象。Kim-Kwong Chan, "The Back to Jerusalem Movement: Mission Movement of the Christian Community in Mainland China," in *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*, ed. Wonsuk Ma and Kenneth R. Ross (Oxford: Regnum Books International, 2013), p. 190.
- 53 溫州移民教會與溫州本土教會在這一點上是一致的。在現實中，溫州教會內性道德的約束並非對男女一視同仁，而是更強調女性的貞潔與身體的規訓以及妻子對丈夫的順服。這在一定程度上反映了傳統父權政治下的道德秩序。見Cao, *Constructing China's Jerusalem*, chap. 5。
- 54 參見Adam Y. Chau, "The Sensorial Production of the Social," *Ethnos* 73, no. 4 (2008): 485–504。
- 55 參見Judith Nagata, "Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub)ethnic Affiliation," *International Migration* 43, no. 3 (2005): 99–130。
- 56 有關宗教與離散群體的關係，參見Paul Christopher Johnson, "Religion and Diaspora," *Religion and Society* 3, no. 1 (2012): 95–114。
- 57 有關城市化進程與「城中村」現象，見項飈：《跨越邊界的社區》（北京：三聯書店，2000）；Helen Siu, "Grounding Displacement: Uncivil Urban Spaces in South China," *American Ethnologist* 34, no. 2 (2007): 329–350; Li Zhang, *Strangers in the City Reconfigurations of Space, Power, and Social Networks within China's Floating Population* (Stanford: Stanford University Press, 2001).
- 58 Andrew Kipnis, "Anthropology and the Theorisation of Citizenship," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 5, no. 3 (2004): 257–278.
- 59 華樺：〈巴黎華人留學生信仰基督教特徵研究：以巴黎部分華人基督教會中的留學生為例〉，《青年研究》，第6期（2009），頁64–73。
- 60 參見B. Dinh and E. Ma Mung, "French Migratory Policy and Immigrant Entrepreneurship," in *Migrações Journal*, Special Issue on Immigrant

- Entrepreneurship, ed. C. R. Oliveira and J. Rath, no. 3 (ACIDI, Lisbon, 2008): 85–97。
- 61 Paul Freston, “The Religious Field among Brazilians in the United States,” in *Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States*, ed. L. J. Braga and C. Jouët-Pastré (Cambridge: Harvard University Press, 2008), pp. 255–268.
- 62 Nicholas De Genova, The Legal Production of Mexican/Migrant ‘Illegality,’” *Latino Studies* 2 (2004): 160–185.
- 63 有關現代基督新教的話語研究，參見Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2000)；Joel Robbins, “God is Nothing But Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society,” *American Anthropologist* 103, no. 4 (2001): 901–912。
- 64 Julie Y. Chu, *Cosmologies of Credit: Transnational Mobility and the Politics of Destination in China* (Durham: Duke University Press, 2010).
- 65 Kipnis, “Anthropology and the Theorisation of Citizenship,” p. 257.
- 66 Ellen Oxfeld, *Drink Water, but Remember the Source: Moral Discourse in a Chinese Village* (Berkeley: University of California Press, 2010).
- 67 Kipnis, “Anthropology and the Theorisation of Citizenship”；Levitt, *The Transnational Villagers*.
- 68 有關紐約唐人街的社會學研究，參見Min Zhou, *Chinatown: The Socio-economic Potential of an Urban Enclave* (Philadelphia: Temple University Press, 1992)。
- 69 項飈：《跨越邊界的社區》。
- 70 E. Ma Mung, “Economic Arrangement and Spatial Resources: Elements of a Diaspora Economy,” in *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, ed. L.-C. Wang and G. Wang (Singapore: Times Academic Press, 1998), pp. 131–149.
- 71 有關基督教在這一移民適應模式中的角色，參見Cao, “The Church as a Surrogate Family”。
- 72 參見Han Zhang, “Leave China, Study in America, Find Jesus,” *Foreign Policy*, February 11, 2016。
- 73 Cao, *Constructing China’s Jerusalem*.
- 74 參見范可：《在野的全球化——流動、信任與認同》（北京：智慧財產權出版社，2015）。

- 75 筆者感謝汲喆對這一法國現狀的介紹與提示。
- 76 Warner, “Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States”; Fenggang Yang and Helen Rose Ebaugh, “Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications,” *American Sociological Review* 66 (2001): 269–288.
- 77 Pál Nyíri, “Moving Targets: Chinese Christian Proselytising Among Transnational Migrants from the People’s Republic of China,” *European Journal of East Asian Studies* 2 (2003): 263–301.
- 78 Julia Huang, *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement* (Cambridge: Harvard University Press, 2009).
- 79 有關文化親密的討論，參見Michal Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State* (New York: Routledge, 1997)。
- 80 參見Karen J. Chai, “Competing for the Second Generation: English-Language Ministry at a Korean Protestant Church,” *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the News Immigration*, ed. R. Stephen Warner and Judith G. Wittner (Philadelphia: Temple University Press, 1998), pp. 333–361.
- 81 Ivan Ermakoff, “Exceptional Cases: Epistemic Contributions and Normative Expectations,” *European Journal of Sociology* 55, no. 2 (2014): 223–243.
- 82 Peter Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (Surrey: Ashgate, 2008).

結語：草根全球化與全球化的回轉

溫州要成為「世界的溫州」。

——習近平¹

中國的崛起，溫州要扮演重要的角色，溫州要輸出基督教。

——一位溫州基督徒商人

正當浙江「三改一拆」以及基督教中國化運動在全國如火如荼進行之際，來自內地上百名城市家庭教會的領袖參加了2015年9月底在香港召開的首屆「宣教中國2030」大會。會議決定不再討論福音如何進入中國的問題，而是旨在讓「福音走出中華」，讓中國成為向世界宣教的國家，並提出在2030年前向海外派遣兩萬名中國宣教士的願景，以向馬禮遜（Robert Morrison）來華二百多年來兩萬名相繼來華的西方傳教士償還「福音債」。² 大會通過了〈香港宣言和行動綱領〉，其中強調了商人宣教網絡在「福音出中國」運動中的重要性。全球流動的溫州基督徒商人已然在這一以非登記家庭基督教為主體的宣教運動中扮演積極的行動者角色。而正如償還所欠西方「福音債」的話語所表徵的，這一民間發起的基督教中國化的全球運動從一開始就打著早期西方傳教士的深深印記。³

在溫州宣教25年的英國循道公會牧師蘇慧廉（W. E. Soothill）於19世紀末和20世紀初就將部分聖經章節與讚美詩翻譯為溫州方言，

並在這個過程中將溫州話羅馬拼音化。按照其編寫的溫州方言的羅馬字體系，蘇慧廉翻譯出版了聖經《Sang Iah Sing Shi》（新約聖書）。除了蘇氏，還有不少活躍於溫州的傳教士們也為了傳教而學習溫州話，並留下大量拉丁字母寫成的教材。⁴ 他們立足溫州這一當時西方宣教事業在華的重要橋頭堡，為基督教的本土化與中國化打下了文化基礎。⁵ 蘇慧廉也許不會預想到僅僅一個世紀後的今天，他所幫助建立的本土化溫州基督教網絡以及溫籍基督教「僑領」已經遍佈日漸世俗化的歐洲大陸，並將普世宣教作為自身使命與目標。⁶ 此時此刻，西方文化霸權主義語境下的全球化走向與劇情，已被草根商人基督徒群體所回轉。⁷ 毋庸置疑，當代交通與通訊技術進步所帶來的時空壓縮加快了這一宗教全球傳播的進程，而基督教的意義體系承載了跨國聯結與想像，中國的全球崛起則為這一宗教故事提供了具體的情節與素材。

在20世紀上半葉，中國化的本土基督教即孕育於與西方世界接觸、對話、摩擦和碰撞的過程中。民族主義在激發早期中國獨立教會和本土教會運動興起中起到巨大情感作用，當時本土傳道人與領袖視西方教會為主要對手，並在國內與其爭奪信徒、影響力與領導權。⁸ 本書提及的「中國異象」喻指以溫州基督教為代表的新興中產階層商人信徒賦予中國全球崛起的宗教意義，表達了相似的民族主義情感，因其以當代民族國家主導的經濟全球化作為一個新的宗教靈性語境，而更具跨國主義的面相。這一異象不僅體現了溫州商人基督徒這一流動主體的主觀宗教願景，也暗含了他們對自身與國家之間關聯的一種積極想像。從象徵人類學的角度，中國異象作為一個象徵體系既表達了中國崛起的現實，也通過提供一個具體規制、導引行為與情感的框架來塑造政教關係。⁹ 這一中國異象源於傳統的基督教，受到西方傳教士以及文革前後的傳統和記憶的影響，又萌生於現代化、全球化的新時代社會土壤。體現新的時代背景、政策環境與理念的更新。在復興中國教會及其靈性方面，它與早期本土

基督教自立運動中湧現的聚會處（或「小群」）、真耶穌會、耶穌家庭以及改革初期興起的生命之道教會（或「生命會」）亦有共通之處。¹⁰但這種異象並非簡單的承接、延續和複製傳統，還植根於改革開放新的實踐，適應新的需要而創新，體現了時代的、本土化的特點和新的功能、效應，新的路向、願景。儘管在國家主導的現代化與全球化框架下，溫州基督教的发展之路並不平坦，但世俗國家體制並非其真正的敵人。甚至可以說，國家世俗化與強調建立宗教獨立制度空間的「宗教化」（religionization）往往是全球化宗教發展變遷過程這一枚硬幣的兩面。¹¹

本書通過融合宏觀的全球視角與微觀聚焦的個案並從實證角度印證，不管是在無神論意識形態籠罩下的中國還是在法國的政教分離俗世主義框架下，商人主導的溫州基督教都體現了較強的適應性與創造性，在國家與市場的制度夾縫中，以會眾發展的模式（congregationalism）實現宗教空間上的全球擴張。在這一動態過程裡，溫州基督教體現了彌散宗教性與制度建設的兩重性，既有與本土傳統文化知識與實踐「脫嵌」（disembedding）的機制，同時又通過營造獨立儀式空間，展現了傳統家庭觀念「再嵌入」（re-embedding）移居地日常生活並生產新知識體系的制度能力。正是這種模式轉換的靈活性與跨區域流動性，使其在很大程度上得以順應與規避國家的官方管控。不難看到，一個支持民營企業和社會組織走出去又強調忠於國家意識形態的改革導向的政府，與既顯示了宗教熱忱又展現了理性化現代精神和國家觀的商人信徒之間，在實現國家發展規劃方面已成為有力的合作者。

不可否認，中國的主流文化價值仍受一個強力的政府審查和管控，國家對多元化的宗教擁有排他性的忠誠主張，並且致力於在全國甚至全球（華人圈）範圍內創建生活經驗的共性。¹²在中國的國家政治空間中，宗教往往被與經濟社會發展聯繫在一起，被視為被動的因變量。¹³慣常的功能主義國家視角將宗教視為必須適應經濟

基礎發展狀況的上層建築；而信教與不信教群眾在思想信仰上雖不同，但被認為在政治經濟上根本利益一致。¹⁴無論是在中國官方還是民間的討論中，都認為內地農村省份不僅經濟貧困，而且文化與宗教落後。國家開展「建設社會主義新農村」項目就是一個很好的佐證。¹⁵政府與非政府機構參與者都認為，在幫助農村人民脫貧的過程中有必要改變當地的文化落後狀態，帶來健康文明的生活方式。¹⁶然而，這一國家推行的地方發展的文明化項目因無法提供公共生活的道德秩序，而在地方民眾中缺乏吸引力。¹⁷政府以發展為由所進行的干預及所形成的官僚化體系，在擁有豐富宗教生活但經濟貧困的少數民族地區招致憎恨與抵抗，特別是在西藏與新疆地區，佛教與伊斯蘭教分別對當地民眾維持重大影響力。在國家與市場現代性的二元處境中，地方官員採取了相對功利的進路，即宗教搭台、經濟唱戲。¹⁸中國官方所認可的五大宗教在與社會主義相適應方面尚且面臨巨大壓力，那些被類分為「封建迷信」者（例如民間宗教和地方教派團體）如與國家的政治和經濟利益相適應，則可能會以非物質文化遺產的形式得到保護。¹⁹理論上，非法的宗教結構及揮霍的禮儀活動並不為地方機構所鼓勵，但只要對促進地方經濟以及提升地方精英地位有所幫助，就會被最大限度地容忍。²⁰溫州基督教在過去30年間的發展即受益於這一協商產生的創造性空間。

然而，宗教與主流世俗觀念的張力也普遍存在。2015年下半年，在「三江事件」與拆十字架事件的餘波中，浙江省政府推出了名為「五進五化」的治理基督教的多層次功能替代策略，力圖以非宗教方式滿足民眾需求。簡要來說，為了替換基督教的醫病、物質幫扶、社會文化等功能，政府提出了「健康醫療進教會」、「扶持幫困進教會」、「科普文化進教會」。²¹這種世俗功能主義策略還集中反映在浙江建設「文化禮堂」及革新儀式的熱潮中，政府試圖通過加強傳統儒家文化的「宗教產品」供給以及贊助扶持官方認可的儀式，來削弱城鄉地區基督教的吸引力。²²顯然，後毛澤東時代的改革派政府傾

向於將宗教多元與區域經濟發展不平等的本質化關聯視為一種需要克服的發展張力 (developmental tension)，即經濟高速發展的必然代價，而非個人或社區共同體的固有選擇與偏好。這種觀點符合無神論國家對於宗教在現代性中註定消亡的認識，但在實踐中這一預設也構成了國家宗教管理問題的一大難解的癥結。其局限性在於官方意識形態往往無法像宗教的知識體系那樣為人類生活提供令人信服的意義關照，也難以建立起地方世界的道德生態。

國家在由上至下不遺餘力地推行核心價值觀與愛國主義教育的同時，中國社會在很大程度上仍缺乏一套共享的世俗道德倫理體系，於是信仰的功用化、私人化傾向催生出缺乏公共性與社會性的宗教現象。²³ 然而，在多元化與個體化的道德文化框架下，跨區域與跨國界流動的溫州基督教不僅是中國全球化的一個例證，同時也為中國全球崛起過程中道德和倫理如何發揮作用提供了借鑒。從宗教層面上看，溫州基督教的發展傳播模式與海外生存似乎使其肩負了中國民族復興與強國之夢這一另類世俗主義的公共想像。基督教的中國化與中國基督教的全球化，於是成為這個宗教與社會緊密融合並且時空交錯中的兩個主要議題和歷史面向。

在最近的以體制內教會為主體的基督教中國化運動中，基督教信仰時常被與社會主義核心價值觀並置，凸現了宗教價值與國家觀念之間流動的、互為表達的關係。正如三自主席傅先偉長老在2014年8月的中國基督教三自愛國運動委員會成立60週年紀念會暨「基督教中國化研討會」上所系統表述的，「基督教中國化就是中國教會以聖經為依據，持守基本信仰，繼承大公教會和宗教改革的傳統，在信仰和社會實踐中，紮根中國文化沃土，踐行社會主義核心價值觀，在處境中傳揚福音、見證基督、辦好教會，積極與社會主義社會相適應」。²⁴ 在理論層面上，基督教信仰與社會主義核心價值觀強調的「和平、發展、公平、正義、民主、自由」等全人類共同價值並不互相排斥。即使是在現實中，體制外的基督徒也不對其抵制。

當被問到是否年老後會回國定居時，一位旅法多年的中年溫州老闆傳道人這樣答道：「生意是來來回回的。中國要去，因為中國是我的故鄉。這裡也要在，因為對這裡畢竟也有感情了，法國政府對我也蠻好的，中國政府也蠻好的。因為我是在兩個國家。法國政府有自由、博愛、民主，中國政府有誠信、自由、民主、法制、富強。而博愛裡面也已經包括了其他的東西在裡面。」如果說近來興起的基督教中國化運動是為了服務於國家層面上的民族主義話語而再造著亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 所預設的文明間的邊界 (civilizational fault line)，²⁵ 那麼溫州基督教在全球化過程中所蘊含的「中國異象」則在民間層面繼續強化著這一主觀現實。兩者同是對時代處境的回應與民族使命的自我宣示。區別在於前者彰顯了保守的世俗國際政治關係理念，後者強調的是一個需要來自上帝啟示和聖靈指引方能達成的終極目的。²⁶ 從對「中國化」理念的不同解讀可以看出，所謂中國性 (Chineseness) 並非一個封閉地域政治空間內可預設和共享的文化意義，它更多地體現了複雜權力歷史的表徵，也時常受到跨文化互動的塑造。作為當今草根全球現象的溫州商人基督教，本質上則是一個在中國經濟全球崛起中信徒主動自發地尋求、定位和表達中國性的宗教中國化個案。

然而，不得不承認的是，基督教中國化運動為中國基督教的發展提供了一個較早期三自愛國運動更富有爭議且高度不穩定的新語境。從20世紀初中國教會的自立運動開始，基督教已經漸漸成為中國社會與文化不可分割的一部分。儘管在很大程度上還受到來自海外世界的影響，中國基督教已經完全有了自我發展和成長的動力與態勢，各地方的教會組織在很大程度上都在有意識地實踐「三自」的原則。然而，「自治、自養和自傳」僅是宏觀層面中國基督教得以發展的起點與現實政治、社會條件，而並非基督教中國化的草根文化訴求與情感表述。本書通過溫州商人基督徒群體這一獨特的實證案例以及「中國異象」這一隱喻，考察了基督教中國化與全球化的現實

狀態和充滿張力的處境。宗教在21世紀的全球文化發展中扮演著重要的公共角色。²⁷一個高度本土化、中國化的基督教能否為缺乏公共空間的中國社會提供一種適應全球變遷的價值觀，這是官方和社會都十分關注的問題，也是一個需要通過實證研究進行檢驗的學術假說。溫州基督教作為改革開放後政治經濟變遷的主要受益者，在全球與中國體系碰撞與互動中產生了基於區域本土網絡關係的新的文化格局。它不能以純粹意義上的中國傳統或西方現代價值進行界定，而是為我們提供了一個展示個體、家庭、宗教、社區、商業與國家相互關聯與摩擦的全景式場域（total field）。

正如溫州的故事所說明的，中國當前的屬靈復興並不是孤立單一的宗教現象。在快速城市化的地區，踐行基督教信仰常常涉及到社會與宗教相互交織的動態過程，比如與西方接軌、找尋民族認同、獲得官方認可、履行道德責任、展現精英男性氣質、尋求文化合法性、調用社會資源和網絡等。一些佔據優勢社會地位的基督徒在靈性和道德實踐中有意或無意地把宗教信仰與民族主義情感融合在一起，希望以此在中國甚至世界創建一種基督教的區域模式。本書對二者之融合的刻畫，揭示了基督教在階層化的現代中國社會生活中扮演著複雜的角色。比起中國的佛教、道教和民間宗教，我們對於中國基督教的經驗知識更少。論其主要原因，一方面是學者們長期以來不經反思地預設甚麼是基督徒、甚麼是基督教，但這些預設主要基於對西方基督教世界的觀察和理解；另一方面，我們相對不重視文化、歷史和地理方面的偶發因素對宗教的影響。溫州商人基督徒支持國家規範，認同公民應當愛國，並具有強烈的全球華人意識。相比於大力主張基督徒權利、公開違抗國家宗教管理條例的北京守望教會，他們在宗教主張和靈性表達方面顯得或許不那麼正統。在概念層面，溫州故事的重要意義在於我們需要避免對中國基督教及它與國家的關係做籠統的表述，要認識到中國基督徒本身是處於本土與當地權力關係結構中的行動主體——各種歷史事件和

歷史記憶賦予這些權力關係以具體內容，而他們的行動不僅與宗教意識有關，也具有多樣的文化意涵。此外，對中國基督教的實證研究，應開始嘗試為理解當代中國人的公共生活以及社會文化變革的整體過程做出貢獻。

從整合基督教研究和中國社會研究的方法論層面上看，對地方與區域研究的強調，並不妨礙全球化普適性理論的發展。²⁸ 相反，這種研究視野更加有利於在比較研究中探討一個全球宗教傳統的組織性表達和解釋性權威在不同文化處境下的呈現。如在法國擁有上千信徒的巴黎溫州教會就是一個在經濟全球化背景下，海外華人通過基督教跨國界重建地方性的例子。溫州華人所從事的低端商貿與承襲的家庭教會傳統，使他們在世俗與宗教兩個面向上都具有草根動力與活力，這種雙重草根性往往使他們傾向於擺脫國家管制體系下的法律、道德與倫理約束。²⁹ 具有經濟實力和社會影響力的溫州基督徒在全球範圍以溫州教會的名義傳播福音的事例，正說明了全球宗教與地方草根文化的互滲。以往的相關研究傾向於從文化價值和宗教觀的角度，談論中國傳統與基督教這兩種意義體系間的衝突與交融。在中國的現代化和全球化複雜背景下，基督教與中國政治經濟現實緊密交匯，並產生出其內在的獨特動力。因此，我們可以通過基督教這一不尋常的視角，來更好地認識中國的全球崛起。

受改革時期經濟奇跡的鼓勵，習近平近年將正在進行的中國崛起計劃描述為一個實現「中國夢」的漸進式線形過程（這似乎是對著名的「美國夢」的再演繹）。作為時下中國媒體上最流行的術語，中國夢強調的是中華民族的復興、發展與繁榮的願望以及中國的現代身份認同，所有的這些都意指一個面向全民族的號召，即擺脫地方性社群傳統，興起一種新型的、由政治所推動的國家與民族同質化形式。在國族建設的過程中，多元主義已然成為一種政治形式，使得運用集體力量與資源以維持政治現狀的做法合理化。當國家認可宗教信仰自由為憲法權力並將私有化企業納入其權力架構之中時，宗

教信仰者與經營者仍在一定程度上被正統觀念視為異類。在追逐中國夢這一國家理想的過程中，黨和政府不僅主導經濟改革與變遷，同時為這一產生巨大變革的大時代提供官方正統的意義參照，力圖在中國的文化精神領域也實行直接掌控與標準化。近來的浙江拆十字架事件即是這一權力掌控的偶發性表達。³⁰ 這不免使得當今中國社會中出現了一種危險的共識，即認為宗教復興與現代化之間的張力歸根結底是一種短暫的社會經濟現象，由過於快速、劇烈和參差不齊的發展所引發。而這一問題最終須通過富於現代世俗主義傾向的高效國家機構，以及精英企業家與科學家帶領完成全面小康社會的建設來解決。對國家行政中心主義的依賴，以及在「中國模式」的發展過程中對於宏觀經濟增長與穩定團結的過度強調，有可能會使政府和精英在制定公共和宗教政策時，依舊誤解個體對機遇與發展的根本需求。在中國進行經濟全球化拓展的關鍵時刻，溫州基督教的個案通過質疑這一看似普遍真理的功能主義觀點，為我們提供了一個及時的警醒。

要準確地理解溫州商人群體及其基督教的崛起，我們必須把它放置在全球離散僑民的新語境中，而不能再局限於傳統意義上的民族—國家框架。運用既有文化資源在海外再造地方性，並為本群體的商業利益服務，這點並不為世界溫州人所獨有。其他海外華商團體，似乎也經歷了與當代溫州相類似的歷史時刻，只不過他們運用了不同於基督教的文化資源在異域拓展商業。被王愛華 (Aihwa Ong) 稱為具有「彈性公民身份」(flexible citizenship) 的東南亞華人商業精英，即使用了一系列經濟和文化策略來組織跨國的生產與社會再生產。³¹ Katharyne Mitchel 通過更為具體的案例研究指出，大量移民到加拿大溫哥華的香港企業家是通過應用和操縱當地多元文化主義的話語，使其成功為他們的跨國資本利益服務。³² 歷史上來自華南的商人團體，也為比較當今全球化時代有何獨特之處提供了參照的背景。從華南商人的經歷和身份入手，蕭鳳霞 (Helen Siu) 指出了商人

身份所面臨的文化歧義，特別強調了身為商人的三個重要維度——即依賴於國家、建構同籍紐帶的社群，以及利用文化和道德語言確立自身的合法性。³³ 事實上，歷史上的商人團體已經把這些特徵有機地糅合在他們的文化策略中，以此確立自己的身份地位。在對清末民初上海的寧波商人所做的研究中，曼素恩 (Susan Mann) 指出了籍貫身份在具有影響力的華商團體崛起過程中發揮的重要作用。³⁴ 她的歷史敘事表明，跨地區流動的寧波商人社群能夠動用彼此的籍貫聯繫，使之成為他們表達階層、家族與商業利益的主要管道。通過強大的同鄉會，他們在南部的地區銀行中獲得主導地位。在對19世紀晚期香港殖民地的商貿和慈善界這兩個重疊領域的研究中，洗玉儀 (Elizabeth Sinn) 描繪了華商如何利用東華三院這一慈善機構來充當他們獲取名望、影響力以及社會地位的地方權力基礎。³⁵ 在關於民國時期廣東商業和政治的研究中，鍾寶賢 (Stephanie Po-Yin Chung) 刻畫了華南商人在國家處於政局分裂時，憑藉英國公司法和當時香港殖民地擁有的其他外國保護來保障自身商業利益的手段。³⁶

這套用於分析歷史上商人經驗的概念框架，似乎與當前中國正在經歷的跨國主義息息相關。在當代中國，對全球性文化資源進行本土化的消化與吸收，並不僅見於擁有經濟頭腦、政治關係和強烈道德感的溫州商人基督徒群體。³⁷ 本書中的這些溫州商人試圖憑藉全球性的宗教，來超越他們認為墮落的世俗道德秩序。全球基督教的神聖框架不僅促進與合法化了他們的全球流動與財富的跨國積累，同時也建立起了商人、信徒、僑團、小型企業、民間慈善、家庭教會為代表的草根全球化力量，與發展主義國家及全球市場經濟之間充滿意義的關聯互動。國家在宗教事務與海外商業拓展中扮演的愈發強力的角色，無形中形塑了眾多華人信徒的政治經濟理性以及他們的跨境宗教聯繫。然而，這並非意味著華商的宗教性具有一種政治經濟的本質屬性。³⁸ 確切地說，國家主導的世俗現代性本身蘊含了對未來的烏托邦想像，而這種宗教性的想像不僅與基督教千

禧年信仰異曲同工，並且與後者構成表面上的競爭關係。³⁹ 因此，宗教異象作為全球化時代草根自發的集體想像，既會受制於國家權力與市場利益的空間安排與社會規訓，又同時具有超越國界建構地方性空間現實的創造性力量。⁴⁰

這種作為集體性現實的宗教想像，往往令商人信徒們能夠超越聖俗界線，而靈活地投身於這個跨國聯繫日益緊密的世界舞台。在最近一次回溫州調研途中，我遇到了恰好短期回國的一位巴黎華人教會的傳道人。我們約好在他老家麗壘鎮僑鄉的一間咖啡廳見面。一邊喝著正宗的意式濃縮，一邊嗑著瓜子（這一地方特色的搭配是溫州人對歐陸咖啡文化的中國化），已從事服裝面料外貿生意多年的他向我聊起了自己最新的商業計劃。他將把中國的布料運到歐洲去，專門做針對穆斯林群體的罩袍面料，並繼續把利潤攤薄，走更為低端的路線。據他說，歐洲缺少針對龐大的穆斯林群體的服裝面料生產商，而罩袍的用料要遠比一般服裝多，這是一個很大的市場。他坦承這一商業方案與他作為華人教會領袖的使命是平行且並駕齊驅的。作為教會領袖，他用更多的時間向我分享他稱之為「一帶一路，兩個13億」的異象，即如何繼承父輩的屬靈遺產，沿著海上絲綢之路，通過13億中國人將福音傳給世界上的13億穆斯林。他也正是這樣教導法國的華人移民二代青年的，並將此異象張貼於教會內，希望他們「承前啟後，繼往開來」。談話間，商人與信徒的形象在我腦海裡時常交替浮現著。然而，對於商人基督徒這一個群體來說，國家經貿發展的全球戰略部署正是實現上帝這一中國異象的關鍵步驟。在為中國的全球經濟崛起尋求相匹配的精神資源與文化地位上，他們並不孤單。

註釋

- 1 2010年初，時任國家副主席的習近平在出席中俄經貿合作區建設座談會時，勉勵溫州不但要成為「本土的溫州」、「全國的溫州」，更要發展成為「世界的溫州」。沈鎮虎：〈習近平：溫州要成為「世界的溫州」〉，《人民網》，2010年3月23日 (<http://wz.people.com.cn/GB/184378/184379/11197033.html>)。
- 2 雖然這是家庭教會牧者同工與專業人士主導的宣教運動，部分官方登記教會的同工也認可這一異象。顯然，中國化的異象並非溫州教會獨創和獨有，相關活動的公開報導，可參見梁頌恩：〈「宣教中國2030」在港舉行宣告興起「二萬宣教士」還福音債〉，《基督日報》，2015年10月2日。
- 3 西方參與者在建構中國化基督教過程中扮演了重要角色。有關近代基督教中國化過程中中西合作的現象，參見Daniel Bays, *A New History of Christianity in China* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011)。另見對Bays「中外新教合作建制」觀點的分析，劉家峰：〈「中外新教合作機制」與近代基督教中國化研究〉，《史學月刊》，第10期（2013），頁18–20。
- 4 李新德：〈蘇慧廉溫州話聖經譯本研究〉，《世界宗教研究》，第1期（2015）；William Soothill, *A Mission in China* (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907)。
- 5 由於中國各地方的文化差異性與區域傳統的多樣性，文化實踐層面上的基督教中國化更易表現為一個地方化的過程。歷史上，傳教士往往在跨文化交流中通過對基督教經典的翻譯無意中扮演了保持地方語言與文化的角色，反而是現代民族國家興起後對通用標準語言的強調破壞了這種地方性。因此，需要轉變學界將傳教士與文化帝國主義劃等號的目的論傾向。見Ryan Dunch, “Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity,” *History and Theory* 41, no. 3 (2002): 324–325。
- 6 這一定程度上反映了當代國際傳教運動的重心向全球南部轉移的大趨勢及其與地緣政治複雜交織的現實。在全球範圍內，基督教已不再是歐洲殖民者的宗教。從國際關係視角對當代國際傳教運動的分析，參見徐以驊：〈當代國際傳教運動研究的「四個跨越」〉，《世界宗教文化》，第1期（2010），頁61–66。
- 7 這種返回式的全球化（return globalization）也發生在東方的靈性文化

傳統(如中醫、瑜伽與武術)的國際傳播過程中,後者傳到西方後經過技術化、科學化、醫療化改造以及受到西方新興宗教運動、制度宗教、主流價值觀和教育體系的洗禮與包裝後,成為歐美文化發展的一部分,而這一西方版本的個體化的「東方」靈性實踐又隨全球化反向回到亞洲,在一定程度上為亞洲帶來再魅化(re-enchantment)。Kathinka Frøystad, “The Return Path: Anthropology of a Western Yogi,” in *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, ed. Thomas J. Csordas (Berkeley: University of California Press, 2009), pp. 279–304. 也可參見近來道教傳播中發生的類似情況, David Palmer, “Transnational Sacralizations: When Daoist Monks Meet Global Spiritual Tourists,” *Ethnos: Journal of Anthropology* 79, no. 2 (2012): 169–192。

- 8 連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（香港：中文大學出版社，2011）。
- 9 克里弗德·格爾茨，韓莉譯：《文化的解釋》（上海：上海人民出版社，1999）。
- 10 連曦將這類本土教派統稱為「民間基督教」。連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》。有關耶穌家庭的歷史個案研究，參見陶飛亞：《中國的基督教烏托邦：耶穌家庭1921–1952》（香港：中文大學出版社，2004）。有關流行於內地農村的生命之道教會的描述，參見 Yalin Xing, *Inside China's House Church Networks: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic* (Lexington, KY: Emeth Press, 2009)。
- 11 Robert Weller, “The Politics of Increasing Religious Diversity in China,” *Dædalus* 143, no. 2 (2014): 135–144.
- 12 Kipnis, “Constructing Commonality.”
- 13 中共十七大不僅提出要「發揮宗教界人士和信教群眾在促進經濟社會發展中的積極作用」，而且將其寫入新修訂的黨章總綱。參見李寒穎：〈發揮宗教界在促進經濟發展中的積極作用〉，《世界宗教文化》，第6期（2012），頁5–8。有關基督教的討論，參見宋桂祝、姚黎君：〈發揮宗教界人士和信教群眾在促進經濟社會發展中的積極作用的途徑——以基督宗教為例〉，《黨政幹部學刊》，第4期（2011），頁17–19。
- 14 蔣堅永：〈關於發揮宗教界人士和信教群眾在促進經濟社會發展中積極作用的若干思考〉，《中國宗教》，第1期（2008），頁25–29；司法臣：〈發揮宗教界在新農村建設中的積極作用〉，《中國宗教》，第1期（2007），頁62–63。

- 15 〈中國共產黨第十六屆中央委員會第五次全體會議公報〉，《人民日報》，2005年10月12日，第1版(<http://cpc.people.com.cn/GB/64162/66174/4527252.html>)。
- 16 Cao, *Constructing China's Jerusalem*, chap. 6.
- 17 參見Yongjia Liang, "Morality, Gift and Market: Communal Temple Restoration in Southwest China," *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15, no. 5 (2014): 414–432。
- 18 Tim Oakes and Donald S. Sutton, eds., *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2010).
- 19 Richard Madsen, "From Socialist Ideology to Cultural Heritage."
- 20 Adam Chau, *Miraculous Response*; Gareth Fisher, "The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhist Temple Construction," *Journal of Asian Studies* 67, no. 1 (2008): 143–170; Mayfair Yang, "Spatial Struggles."
- 21 「五進」是指政策法規進教堂、健康醫療進教堂、科普文化進教堂、扶持幫困進教堂，以及和諧創建進教堂；而「五化」是指宗教當地語系化、管理規範化、神學本土化、財務公開化，以及教義適應化。參見韓恆：〈多層次功能替代：政府治理基督教的策略分析〉，載金澤、李華偉編：《宗教社會學》（第三輯）（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁265–282。
- 22 近來，浙江省委為了推動農村精神文明建設，建立了上千家「文化禮堂」。這些文化禮堂往往在週日活動，其活動內容包括唱國歌、崇德禮、誦村規、做反省等儀式。這類文化禮堂顯然是以基督教會為參照和假想的競爭對手，充分反映了政府對宗教的世俗主義理解。參見宦建新：〈文化禮堂成為浙江農村建設新文化地標〉，《科技日報》，2015年8月12日(<http://scitech.people.com.cn/n/2015/0812/c1057-27446262.html>)。
- 23 李向平形象地使用「精神走私」這一概念，從宗教社會學角度表述了現今中國的宗教個人主義傾向，並指出這與世俗化歐洲的「信仰但不歸屬」的問題有異曲同工之處。見李向平：《信仰但不認同：當代中國信仰的社會學詮釋》（北京：社會科學文獻出版社，2010）。
- 24 國務院宗教事務局二司，〈紀念丁光訓主教誕辰100週年暨基督教中國化研討會在北京舉行〉，2015年9月29日(<http://sara.gov.cn/xwzx/xwj/237939.htm>)。
- 25 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 2011).

- 26 當然，華人基督教裡談到的「異象」更為側重的是傳播福音的使命、路徑與方法。如新約聖經《使徒行傳》裡提到的保羅向外邦人傳福音的異象，原文如下：「我故此沒有違背那從天上來的異象，先在大馬色，後在耶路撒冷和猶太全地，以及外邦，勸勉他們應當悔改歸向神，行事與悔改的心相稱。」（26章19-20節）
- 27 Mark Juergensmeyer, ed., *Religion in Global Civil Society* (New York: Oxford University Press, 2005).
- 28 強調在全球宗教框架下進行的有關中國地方基督教的個案研究，可參見吳梓明等：《邊際的共融——全球地域化視角下的中國城市基督教研究》（上海：上海人民出版社，2009）。
- 29 類似地，陳劍光 (Kim-Kwong Chan) 指出部分在海外從事「福音傳回耶路撒冷」運動的中國內地宣教士通過非法入境（滯留）的方式進行傳教活動，而這反映的是國內家庭教會之非法地位在海外的延伸。Kim-Kwong Chan, “The Back to Jerusalem Movement: Mission Movement of the Christian Community in Mainland China,” in *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*, ed. Wonsuk Ma and Kenneth R. Ross (Oxford: Regnum Books International, 2013), p. 190.
- 30 在這次浙江拆十字架事件中，對本是信徒與政府間橋樑的地方三自教會的打擊，則說明國家大大加強了對地方基督教的全方位的直接行政管控。但這一過度管控措施很有可能會起到反作用，其長期有效性與可持續性更是值得懷疑。
- 31 Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (Durham: Duke University Press, 1998).
- 32 Katharyne Mitchell, *Crossing the Neoliberal Line: Pacific Rim Migration and the Metropolis* (Philadelphia: Temple University Press, 2004).
- 33 Helen F. Siu, “The Grounding of Cosmopolitans: Merchants and Local Cultures in South China,” in *Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond*, ed. Wen-Hsin Yeh (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 191–227.
- 34 Susan Mann, “The Ningbo Pang and Financial Power at Shanghai,” in *The Chinese City Between Two Worlds*, ed. Mark Elvin and G. William Skinner (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 73–96.
- 35 Elizabeth Sinn, *Power and Charity: A Chinese Merchant Elite in Colonial Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003).

- 36 Stephanie P. Y. Chung, *Chinese Business Groups in Hong Kong and Political Changes in South China, 1900–1925* (Basingstoke: Macmillan; NY: St. Martin's Press, 1998).
- 37 參見 Yunxiang Yan, "McDonald's in Beijing: the Localization of Americana," in *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, ed. James L. Watson (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 39–76.
- 38 儘管有分析指出，華人信徒（不管是隸屬於三自系統還是獨立教會）的跨國宗教交往與國家層面的國際政經關係總體上是傾向於相互交融的，反映了一種平行互補的關聯。對此宗教政治現象的結構性分析，參見 Tobias Brandner, "The Political Contexts of Religious Exchanges: A Study on Chinese Protestants' International Relations," *Journal of Current Chinese Affairs* 42, no. 3 (2013): 149–179。
- 39 例如，近來在大國崛起背景下，國內思想界興起的對未來世界重回古代中國「天下體系」的熱烈討論即體現了這種宗教性。參見葛兆光：〈對「天下」的想像——一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術〉，《思想》，第29期（2015），頁1–56。有關基督教與東亞現代性在意識形態上的親緣關係，參見 Peter van der Veer, "The Future of Utopia," *History and Anthropology* 27, no. 3 (2016): 251–262。
- 40 有關人類想像力作為全球化時代大眾社會集體性現實的討論，參見 Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996)。

參考文獻

英文書目

- Aikman, David. *Jesus in Beijing*. Washington, DC: Regnery, 2003.
- Ammerman, Nancy T., ed. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Anagnost, Ann. "The Corporal Politics of Quality (Suzhi)." *Public Culture* 16, no. 2 (2004): 189–208.
- . "Politics of Ritual Displacement." In *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, ed. C. F. Keyes, L. Kendall and H. Hardacre, pp. 228–229. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
- Anderson, Allan, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelis van der Laan, eds. *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- . "Grassroots Globalization and the Research Imagination." *Public Culture* 12, no. 1 (2000): 1–19.
- Ashiwa, Yoshiko, and David L. Wank. "The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China." *Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 337–360.
- Bays, Daniel. "Chinese Protestant Christianity Today." *The China Quarterly* 174 (2003): 488–504.
- . "Christian Revival in China: 1900–1937." In *Modern Christian Revivals*, ed. Edith L. Blumhofer and Randall Balmer. Champaign: University of Illinois Press, 1993.

- . “Indigenous Protestant Churches in China, 1900–1937: A Pentecostal Case Study.” In *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Steven Kaplan, p. 139. New York: New York University Press, 1995.
- . “American Public Discourse on the Church in China.” *The China Review* 9, no. 2 (Fall 2009): 1–16.
- . *A New History of Christianity in China*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.
- Berger, Peter, Grace Davie, and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey: Ashgate, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Brandner, Tobias. “The Political Contexts of Religious Exchanges: A Study on Chinese Protestants’ International Relations.” *Journal of Current Chinese Affairs* 42, no. 3 (2013): 149–179.
- Cao, Nanlai. “The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation.” *Sociology of Religion* 66 (2005): 183–200.
- . “Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relation in China’s Economic Transition.” *Sociology of Religion* 68, no. 1 (2007): 45–65.
- . “Boss Christian: The Business of Religion in the ‘Wenzhou Model’ of Christian Revival.” *The China Journal* 59 (2008): 63–87.
- . *Constructing China’s Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- . “Urban Property as Spiritual Resource: The Prosperity Gospel Phenomenon in Contemporary Coastal China.” In *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economics of Global Charismatic Movement*, ed. Amos Yong and Katy Attanasi, pp. 151–170. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Chai, Karen J. “Competing for the Second Generation: English-Language Ministry at a Korean Protestant Church.” In *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the News Immigration*, ed. R. Stephen Warner and Judith G. Wittner, pp. 333–361. Philadelphia: Temple University Press, 1998.
- Chan, Kim-Kwong. “The Back to Jerusalem Movement: Mission Movement of the Christian Community in Mainland China.” In *Mission Spirituality and*

- Authentic Discipleship*, ed. Wonsuk Ma and Kenneth R. Ross, pp. 172–192. Oxford: Regnum Books International, 2013.
- Chan, Shun-hing. “Rethinking the Role of the Catholic Church in Building Civil Society in Contemporary China: The Case of Wenzhou Diocese.” *Annual Review of the Sociology of Religion* 2 (2011): 177–193.
- . “Changing Church and State Relations in Contemporary China: The Case of Mindong Diocese, Fujian Province.” *The China Quarterly* 212 (2012): 982–999.
- Chau, Adam Yuet. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- . “An Awful Mark: Symbolic Violence and Urban Renewal in Reform-Era China.” *Visual Studies* 23, no. 3 (2008): 195–210.
- . “The Sensorial Production of the Social.” *Ethnos* 73, no. 4 (2008): 485–504.
- . “Chinese Socialism and the Household Idiom of Religious Engagement.” In *Atheist Secularism and its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, ed. Tam T. T. Ngo and Justine B. Quijada, pp. 225–243. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Chen, Carolyn. *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- Choi, Eun Kyong. “The Politics of Fee Extraction from Private Enterprises, 1996–2003.” *The China Journal*, 62 (2009): 79–102.
- Chu, Julie. Y. *Cosmologies of Credit: Transnational Mobility and the Politics of Destination in China*. Durham: Duke University Press, 2010.
- . “The Attraction of Numbers: Accounting for Ritual Expenditures in Fuzhou, China.” *Anthropological Theory* 10, nos. 1–2 (2010): 132–142.
- Chung, Stephanie P. Y. *Chinese Business Groups in Hong Kong and Political Changes in South China, 1900–1925*. Basingstoke: Macmillan; NY: St. Martin’s Press, 1998.
- Coleman, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Comaroff, Jean, John Comaroff. “Millennial capitalism: First Thoughts on a Second Coming.” *Public Culture* 12 (2000): 291–343.
- Constable, Nicole. *Christian Souls and Chinese Spirits: A Hakka Community in Hong Kong*. Berkeley: University of California Press, 1994.

- De Genova, N. "The Legal Production of Mexican/Migrant 'Illegality.'" *Latino Studies* 2 (2004): 160–185.
- Dean, Kenneth. "Local Communal Religion in Contemporary South-East China." *China Quarterly* 174 (2003): 338–358.
- Deng, Zhaoming. "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations." In *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, ed. Allan Anderson and Edmond Tang, pp. 439–440. London: Regnum Books International, 2005.
- Dinh, B., Ma Mung, E. "French Migratory Policy and Immigrant Entrepreneurship." In *Migrações Journal—Special Issue on Immigrant Entrepreneurship*, ed. C. R. Oliveira and J. Rath no. 3 (ACIDI, Lisbon, 2008): 85–97.
- Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.
- . "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *The Journal of Asian Studies* 47, no. 4 (1988): 778–795.
- . "Religion and Citizenship in China and the Diaspora." In *Chinese Religiosities*, ed. Mayfair Yang, pp. 43–64. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Dunch, Ryan. "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing." In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, ed. S. Uhalley, Jr. and X. Wu, pp. 195–216. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2001.
- . *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- . "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity." *History and Theory* 41, no. 3 (October 2002): 301–325.
- . "Christianity and 'Adaptation to Socialism.'" In *Chinese Religiosities*, ed. Mayfair Yang, pp. 155–178. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Fisher, Gareth. "The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhist Temple Construction." *Journal of Asian Studies* 67, no. 1 (2008): 143–170.
- Freston, Paul. "The Religious Field among Brazilians in the United States." In *Becoming Brazuca: Brazilian Immigration to the United States*, ed. L. J. Braga and C. Jouët-Pastré, pp. 255–268. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Frøystad, Kathinka. "The Return Path: Anthropology of a Western Yogi." In *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, ed. Thomas J.

- Csordas, pp. 279–304. Berkeley: University of California Press, 2009.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
- Gates, Hill. *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- Goossaert, Vincent. "1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?" *Journal of Asian Studies* 65, no. 2 (2006): 307–336.
- Goossaert, Vincent and David Palmer. *The Religious Questions in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Harding, Susan. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Harrell, Stevan. "Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them." In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, ed. Stevan Harrell, pp. 3–36. Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Hefner, Robert. "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age." *Annual Review of Anthropology* 27 (1998): 83–105.
- Herzfeld, Michal. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge Press, 1997.
- Howell, Brian. *Christianity in the Local Context: Southern Baptists in the Philippines*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Huang, Jianbo, and Fenggang Yang. "The Cross Faces the Loudspeakers: A Village Church Perseveres under State Power." In *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, ed. Fenggang Yang and Joseph Tamney, pp. 41–62. Leiden: Brill, 2005.
- Huang, Julia C. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Hunter, Alan, and Chan Kim-Kwong. *Protestantism in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 2011.
- Johnson, Ian. "Church-State Clash in China Coalesces Around a Toppled Spire." *New York Times*, May 29, 2014.
- Johnson, Paul C. "Religion and Diaspora." *Religion and Society* 3, no. 1 (2012): 95–114.

- Juergensmeyer, Mark, ed. *Religion in Global Civil Society*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Kao, Chen-Yang. "The Cultural Revolution and the Emergence of Pentecostal-style Protestantism in China." *Journal of Contemporary Religion* 24, no. 2 (2009): 171–188.
- Katz, Paul R., Demon Hordes and Burning Boats. *The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: SUNY Press, 1995.
- Kipnis, Andrew. "Anthropological Approaches to Self in Contemporary China." *The China Journal* 50 (2003): 127–132.
- . "Anthropology and the Theorisation of Citizenship." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 5, no. 3 (2004): 257–278.
- . "Suzhi: A Keyword Approach." *The China Quarterly* 186 (2006): 295–313.
- . "Neoliberalism Reified: Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the PRC." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2007): 383–399.
- . "Chinese Nation-Building as, Instead of, and Before Globalization." *ProtoSociology: An International Journal of Interdisciplinary Research* 28 (2011): 25–47.
- . "Constructing Commonality: Standardization and Modernization in Chinese Nation-Building." *Journal of Asian Studies* 71, no. 3 (2012): 731–755.
- Kristof, Nicholas D. "Keeping Faith in China." *New York Times*, June 25, 2006, p. WK13.
- Lee, Don. "China's Global Go-Getters." *Los Angeles Times*, March 12, 2007, p. A1.
- Lee, Joseph Tse-Hei. "Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China." *Church History* 74, no. 1 (2005): 68–96.
- Levitt, Peggy. *The Transnational Villagers*. CA: University of California Press, 2001.
- . *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York: New York Press, 2007.
- Lian, Xi. "Western Protestant Missions and Modern Chinese Nationalist Dreams." *East Asian History* 32/33 (2006/2007): 199–216.
- Liang, Yongjia. "Morality, Gift and Market: Communal Temple Restoration in Southwest China." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15, no. 5 (2014): 414–432.
- Liu, Yia-ling. "Reform from Below: The Private Economy and Local Politics in the Rural Industrialization of Wenzhou." *China Quarterly* 130 (1992): 293–316.

- Lozada, Eriberto P. *God Aboveground: Catholic Church, Postsocialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Madsen, Richard. "Review of Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule by Fenggang Yang." *Journal of Asian Studies* 71 (2012): 1126–1127.
- . *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- . *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- . "From Socialist Ideology to Cultural Heritage: The Changing Basis of Legitimacy in the People's Republic of China." *Anthropology and Medicine* 21, no. 1 (2014): 58–70.
- Ma Mung, E. "Economic Arrangement and Spatial Resources: Elements of a Diaspora Economy." In *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, ed. L.-C. Wang and G. Wang, pp. 131–149. Singapore: Times Academic Press, 1998.
- Mann, Susan. "The Ningbo Pang and Financial Power at Shanghai." In *The Chinese City Between Two Worlds*, ed. Mark Elvin and G. William Skinner, pp. 73–96. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- Marquand, Robert. "In China, Pews are Packed; Beijing is Wary as Christianity Counts up to 90 Million Adherents." *Christian Science Monitor* (Boston, MA), December 24, 2003, p. 1.
- . "China Opens Door to Christianity—Of a Patriotic Sort." *Christian Science Monitor*, March 8, 2004, p. 1.
- Martin, Bernice. "The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion." In *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, ed. R. K. Fenn, p. 54. Oxford: Blackwell, 2002.
- Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell, 2001.
- Mathews, Gordon. *Ghetto at the Center of the World: Chungking Mansions, Hong Kong*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Min, Pyong Gap. "The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States." *International Migration Review* 26 (1992): 1370–1394.
- Mitchell, Katharyne. *Crossing the Neoliberal Line: Pacific Rim Migration and the*

- Metropolis*. Philadelphia: Temple University Press, 2004.
- Nagata, Judith. "Christianity among Transnational Chinese: Religious versus (Sub)ethnic Affiliation." *International Migration* 43, no. 3 (2005): 99–130.
- Nedostup, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2010.
- Ng, Kwai Hang. "Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity." *Sociology of Religion* 63, no. 2 (2002): 195–214.
- Nyíri, Pál. "The Yellow Man's Burden: Chinese Migrants on a Civilizing Mission." *The China Journal* 56 (2006): 83–107.
- . "Moving Targets: Chinese Christian Proselytising Among Transnational Migrants from the People's Republic of China." *European Journal of East Asian Studies* 2, no. 2 (2003): 263–301.
- Oakes, Tim, and Donald S. Sutton, eds. *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2010.
- Oblau, Gotthard. "Pentecostal by Default? Contemporary Christianity in China." In *Asian and Pentecostal: The Charismatic Face of Christianity in Asia*, ed. Allan Anderson and Edmond Tang. London: Regnum Books International, 2005.
- Ong, Aihwa. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Oxford, Ellen. *Drink Water, but Remember the Source: Moral Discourse in a Chinese Village*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Palmer, David. "Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China." In *Chinese Religiosities*, ed. Mayfair Yang, pp. 114–134. Berkeley: University of California Press, 2008.
- . "Gift and Market in the Chinese Religious Economy." *Religion* 41, no. 4 (2011): 569–594.
- . "Transnational Sacralizations: When Daoist Monks meet Global Spiritual Tourists." *Ethnos: Journal of Anthropology* 79, no. 2 (2012): 169–192.
- Pieke, Frank. "Immigrant China." *Modern China* 38, no. 1 (2012): 40–77.
- Pieke, Frank N., Pál Nyíri, Mette Thuno, and Antonella Ceccagno. *Transnational Chinese: Fujianese Migrants in Europe*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.
- Rauschenbusch, Walter. *A Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press, 1917.

- Robbins, Joel. "God is Nothing But Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society." *American Anthropologist* 103, no. 4 (2001): 901–912.
- . "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology* 33 (2004): 119–123.
- Rofel, Lisa. *Desiring China. Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Schwartz, Jonathan, and Shawn Shieh, eds. *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China: Serving the People*. New York: Routledge, 2009.
- Sinn, Elizabeth. *Power and Charity: A Chinese Merchant Elite in Colonial Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003.
- Siu, Helen F. "The Grounding of Cosmopolitans: Merchants and Local Cultures in South China." In *Becoming Chinese: Passages to Modernity and Beyond*, ed. Wen-Hsin Yeh, pp. 191–227. Berkeley: University of California Press, 2000.
- . "Grounding Displacement: Uncivil Urban Spaces in South China." *American Ethnologist* 34, no. 2 (2007): 329–350.
- Soothill, William. *A Mission in China*. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907.
- Tapp, Nicholas. "Religious Issues in China's Rural Development: The Importance of Ethnic Minorities." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 15, no. 5 (2014): 433–452.
- Taylor, Philip. "Economy in Motion: Cham Muslim Traders in the Mekong Delta." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 7, no. 3 (2006): 237–250.
- Tsai, Kellee S. "Debating Decentralized Development: A Reconsideration of the Wenzhou and Kerala Models." *Indian Journal of Economics and Business—Special Issue on China and India* (2006): 1–21.
- Tsai, Lily L. *Accountability Without Democracy: Solidary Groups and Public Goods Provision in Rural China*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- van der Veer, Peter. "Nationalism and Christianity." In *The Cambridge Dictionary of Christianity*, ed. Daniel Patte, pp. 855–856. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . "The Future of Utopia." *History and Anthropology* 27, no. 3 (2016): 251–262.
- Warner, Stephen R. "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological

- Study of Religion in the United States.” *American Journal of Sociology* 98 (1993): 1044–1093.
- Watson, James L. “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien-hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960–1960.” In *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, pp. 292–324. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Weller, Robert P. *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*. Boulder, CO: Westview, 1999.
- . “Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan.” *Public Culture* 12 (2000): 477–498.
- . “Global Religious Changes and Civil Life in Two Chinese Societies: A Comparison of Jiangsu and Taiwan.” *The Review of Faith and International Affairs* 13 (2015): 13–24.
- . “The Politics of Increasing Religious Diversity in China.” *Dædalus* 143, no. 2 (Spring 2014): 135–144.
- Wesley, Luke. “Is Chinese Church Predominately Pentecostal?” *Asian Journal of Pentecostal Studies* 7, no. 2 (2004): 225–254.
- Wickeri, Philip L. “Development Service and China’s Modernization. The Amity Foundation in Theological Perspective.” *The Ecumenical Review* 41, no. 1 (1989): 78–87.
- . *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.
- Wielander, Gerda. “Bridging the Gap? An Investigation of Beijing Intellectual House Church Activities and Their Implications for China’s Democratization.” *Journal of Contemporary China* 18, no. 62 (2009): 849–864.
- . “Beyond Repression and Resistance — Christian Love and China’s Harmonious Society.” *The China Journal* 65 (2011): 119–138.
- Xing, Yalin. *Inside China’s House Church Networks: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic*. Lexington, KY: Emeth Press, 2009.
- Yan, Hairong. “Neoliberal Governmentality and Neohumanism: Organizing Suzhi/ Value Flow through Labor Recruitment Networks.” *Cultural Anthropology* 18, no. 4 (2003): 493–523.
- Yan, Yunxiang. “McDonald’s in Beijing: The Localization of Americana.” In *Golden Arches East: McDonald’s in East Asia*, ed. James L. Watson, pp. 39–76. Stanford:

- Stanford University Press, 1997.
- Yang, Fenggang. *Chinese Christians in America*. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- . *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Yang, Fenggang, and Helen Rose Ebaugh. “Religion and Ethnicity among New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, no. 3 (2001): 367–378.
- . “Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications.” *American Sociological Review* 66 (2001): 269–288.
- Yang, Mayfair M. “Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure.” *Current Anthropology* 41 (2000): 477–509.
- . “Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China.” *Journal of Asian Studies* 63 (2004): 719–755.
- , ed. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Ying, Fuk-tsang. “The Regional Development of Protestant Christianity in China.” *The China Review* 9, no. 2 (2009): 63–97.
- Zhang, Li. *Strangers in the City Reconfigurations of Space, Power, and Social Networks within China's Floating Population*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Zhou, Min. *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

中文書目 (按姓氏拼音排序)

- 蔡克驕：〈溫州人文精神剖析〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》，第2期（1999），頁28–31。
- 曹南來：〈中國宗教實踐中的主體性與地方性〉，《北京大學學報（哲社版）》，第47卷，第6期（2010），頁20–27。
- ：《建設中國的耶路撒冷：基督教與城市現代性變遷》。香港：香港大學出版社，2013。
- 常國良：〈「滬江」：近代教會大學的中國化〉，《中國社會科學報》，2015年7月2日。

- 陳村富、吳欲波：〈城市化過程中的當代農村基督教〉，《世界宗教研究》，第2期（2005），頁65-70。
- 陳進國、林敏霞：〈如何走向「善治」：浙江省民間信仰「社會治理」轉型的反思〉，載邱永輝編：《2015宗教藍皮書》，頁195-215。北京：社會科學文獻出版社，2016。
- 陳志明：〈伊斯蘭人類學、中國穆斯林與海外中國人研究〉，《北方民族大學學報》，第1期（2016），頁30-35。
- 戴德生：《帶著愛來中國》。北京：人民日報出版社，2004。
- 丁光訓：〈努力促進教會和諧，為構建和諧社會作貢獻——在中國基督教第八次代表會議上的書面講話〉，《天風》，第3期（2008），頁9。
- ：〈教會工作的重中之重是推進神學思想改革〉。取自http://news.china-b.com/jyxw/20090420/1344710_1.html，2009年9月12日。
- 段琦：《奮進的歷程——中國基督教的本色化》。北京：商務出版社，2004。
- ：〈對中國基督教發展原因分析的檢驗——以廣東汕頭和河南南陽調研為例〉，《汕頭大學學報》，第30卷，第2期（2014），頁5-11。
- 恩惠：〈閒話「培靈會」〉，《天風》，第9期（2005），頁18-19。
- 范可：《在野的全球化——流動、信任與認同》。北京：智慧財產權出版社，2015。
- 費孝通：〈小商品·大市場〉，《浙江學刊》，第3期（1986），頁4-13。
- 高丙中：〈一座博物館—廟宇建築的民族誌——論成為政治藝術的雙名制〉，《社會學研究》，第1期（2006），頁1-9。
- 高丙中、何明、莊孔韶、麻國慶、王建新、黃萬盛、任劍濤、潘毅等：〈中國海外研究（下）〉，《開放時代》，第2期（2010），頁4-40。
- 高師寧：〈當代中國民間信仰對基督教的影響〉，《浙江學刊》，第2期（2005），頁50-55。
- 葛兆光：〈對「天下」的想像——一個烏托邦想像背後的政治、思想與學術〉，《思想》，第29期（2015），頁1-56。
- 國家宗教事務局政策法規司編：《宗教界從事公益慈善活動相關政策法規彙編》。北京：宗教文化出版社，2013。
- 顧衛民：《基督教與近代中國社會》。上海：上海人民出版社，2010。
- 郭三順：〈講道人員素質談〉，《天風》，第1期（1997），頁39-40。
- 韓恆：〈多層次功能替代：政府治理基督教的策略分析〉，載金澤、李華偉編：《宗教社會學》（第三輯），頁265-282。北京：社會科學文獻出版社，2015。

- 胡恩德：《從聖經看靈恩運動》。香港：宣道出版社，2005。
- 華樺：〈巴黎華人留學生信仰基督教特徵研究：以巴黎部分華人基督教會中的留學生為例〉，《青年研究》，第6期（2009），頁64-73。
- 黃劍波：《鄉村社區的信仰、政治與生活》。香港：香港中文大學宗教與中國社會研究中心，2012。
- ：〈自西向東：西北靈工團史述及思考〉，載李金強、吳梓明、邢福增編：《基督教來華二百年論集》，頁239-256。香港：基督教文藝出版社，2009。
- 計文：〈愛裡沒有冬天——周愛平同工談「華福慈善基金會」〉，《天風》，第6期（2009），頁15。
- 汲喆：〈禮物交換作為宗教生活的基本形式〉，《社會學研究》，第3期（2009），頁1-25。
- ：〈居士佛教與現代教育〉，《北京大學教育評論》，第3期（2009），頁41-64。
- ：〈法國的華人佛教道場之初步調查〉，《世界宗教文化》，第3期（2014），頁41-48。
- 解亮：〈溫州民間借貸現狀：這是一個怎樣的食利江湖？〉，《今日早報》，2011年6月28日，第A04版。
- 康豹（Paul R. Katz）、高萬桑（Vincent Goossaert）編：《改變中國宗教的五十年：1898-1948》。台北：中央研究院近代史研究所，2015。
- 康豹：〈近代中國之寺廟破壞運動：以江浙地區為討論中心〉，載康豹、高萬桑編：《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，頁1-37。台北：中央研究院近代史研究所，2015。
- 克里弗德·格爾茨著，韓莉譯：《文化的解釋》。上海：上海人民出版社，1999。
- 李華偉：《鄉村基督徒與儒家倫理——豫西李村教會個案研究》。北京：社會科學文獻出版社，2013。
- 李明歡：〈法國的中國新移民人口構成分析〉，《廈門大學學報》，第3期（2008），頁47-53。
- 李向平：〈從「精神鴉片」到「社會資本」——改革開放三十年中國宗教的基本變遷〉，《中國宗教》，第11期（2008），頁29-32。
- ：《信仰但不認同：當代中國信仰的社會學詮釋》。北京：社會科學文獻出版社，2010。
- 李新德：〈蘇慧廉溫州話聖經譯本研究〉，《世界宗教研究》，第1期（2015），頁162-169。

- 李中：〈投資移民潮的溫州樣本〉，《經濟參考報》，2010年12月13日。
- 連曦：《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》。香港：中文大學出版社，2011。
- 梁家麟：《改革開放以來的中國農村教會》。香港：建道神學院，1999。
- 梁其姿：《施善與教化：明清的慈善組織》。石家莊：河北教育出版社，2011。
- 梁永佳：〈中國農村宗教復興與「宗教」的中國命運〉，《社會》，第35期（2015），頁161-183。
- 劉家峰：〈「中外新教合作機制」與近代基督教中國化研究〉，《史學月刊》（2013），頁18-20。
- 劉義：〈聖靈、治病及財富——20世紀五旬節—靈恩運動的全球擴張〉，《世界宗教文化》，第2期（2014），頁1-9。
- 柳詒徵：《中國文化史》（下）。上海：上海科學技術文獻出版社，2008。
- 盧雲峰：〈超越基督宗教社會學——兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題〉，《社會學研究》，第5期（2008），頁81-97。
- 祁剛：〈清季溫州地區的廟產辦學〉，載康豹、高萬桑編：《改變中國宗教的五十年：1898-1948》，頁39-73。台北：中央研究院近代史研究所，2015。
- 丘進：〈試探新形勢下僑務工作的理論與實踐〉，《華僑華人藍皮書：華僑華人研究報告（2013）》，頁1-33。北京：社會科學文獻出版社，2014。
- 舍禾：《中國的耶路撒冷：溫州基督教歷史》。台北：宇宙光，2015。
- 施成惠：〈溫州市教會是怎樣開展義工培訓工作的〉，《天風》，第10期（1997），頁8-9。
- 石破：〈溫州商人的財富觀〉，《南風窗》，第4期（2010），頁38-39。
- 譚熹琳：〈溫州富商的信徒慈善〉，《南方都市報》，2012年6月1日。
- 譚偉倫：〈中國農村的集體祭拜活動和節日〉。載宗樹人、夏龍、魏克利編：《中國人的宗教生活》。香港：香港大學出版社，2014。
- 唐曉峰：《中國基督教的田野考察》。北京：社會科學文獻出版社，2014。
- 唐曉峰、段琦：〈2013年中國基督教概況及基督教的民間化報告〉，載邱永輝編：《2014宗教藍皮書》，頁99-116。北京：社會科學文獻出版社，2015。
- 陶飛亞：《中國的基督教烏托邦：耶穌家庭1921-1952》。香港：中文大學出版社，2004。
- 陶魏斌：〈浙商成中國第三波移民潮主力，專家直言仇富是誘因〉，《都市快報》，2010年6月25日。

- 田曉：〈增強教會素質，抵制異端邪說：湖北省基督教神學思想建設研討會側記〉，《天風》，第8期（2002），頁36-37。
- 王艾明：〈淺談如何提高信徒的信仰素質〉，《天風》，第1期（2002），頁36-37。
- 王春光：《巴黎的溫州人——一個移民群體的跨社會建構行為》。南昌：江西人民出版社，2000。
- ：〈流動中的社會網路：溫州人在巴黎和北京的行動方式〉，《社會學研究》，第3期（2000），頁109-123。
- ：〈中國海外移民的根文化構建研究：以巴黎的溫州人為例〉，載周敏、張國雄編：《國際移民與社會發展》，頁130-143。廣州：中山大學出版社，2012。
- 王春光、Jean Philippe Béja：〈溫州人在巴黎：一種獨特的社會融入模式〉，《中國社會科學》，第6期（1999），頁106-119。
- 王春霞、劉惠新：《近代浙商與慈善公益事業研究》。北京：中國社會科學出版社，2009。
- 王雷：〈「靈恩」現象考察及反思〉，《天風》，第8期（2010），頁14-16。
- 王銘銘：《西方作為他者》。北京：世界圖書出版公司，2007。
- 王天敏：〈漫談信仰素質〉，《天風》，第8期（2003），頁50。
- 溫州市統計局編：《溫州統計年鑒》。北京：中國統計出版社，2005。
- 吳梓明、李向平、黃劍波、何心平等：《邊際的共融——全球地域化視角下的中國城市基督教研究》。上海：上海人民出版社，2009。
- 肖雲澤、李向平：〈新教倫理還是財神倫理——兼論溫州基督徒的財富觀〉，《浙江學刊》，第3期（2015），頁5-14。
- 項飈：《跨越邊界的社區》。北京：三聯書店，2000。
- 邢福增：〈拆十字架的政治——浙江省「三改一拆」運動的宗教—政治分析〉，《道風》，第44期（2016年春），頁25-59。
- 徐以驊：〈當代國際傳教運動研究的「四個跨越」〉，《世界宗教文化》，第1期（2010），頁61-66。
- 楊鳳崗著，楊江華譯：〈中國宗教的三色市場〉，《中國農業大學學報（社會科學版）》，第25卷，第4期（2008），頁93-112。
- 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。
- 姚億博：〈用封建迷信壯膽只能是自欺欺人〉，《中國紀檢監察報》，2015年7月25日，第4版。

- 淵聲：〈神是我的力量——記神力集團董事長鄭勝濤弟兄〉，《天風》，第7期（2009），頁25-26。
- 張德明：〈國難下的基督教與民族主義：1931-1937年華北基督教會抗日救亡運動論析〉，《抗日戰爭研究》，第1期（2016），頁104-114。
- 章華明：〈淹沒在劉湛恩光環背後的魏馥蘭〉，《天風》，第6期（2011），頁28-31。
- 張慕愷：《近代靈恩運動》。香港：建道神學院，1999。
- 張士江、魏德東編：《中國宗教公益事業的回顧與展望》。北京：宗教文化出版社，2008。
- 張新：〈首個海外「和諧僑社論壇」巴黎開講〉，《歐洲時報》，2015年8月11日，第7版。
- 張志剛、唐曉峰編：《基督教中國化研究》（第一輯）。北京：宗教文化出版社，2013。
- 趙曄琴：〈巴黎非法移民調查〉，《南風窗》，第15期（2006），頁44-51。
- ：〈身份建構邏輯與群體性差異的表徵——基於巴黎東北新移民的實證調查〉，《社會學研究》，第6期（2013），頁193-214。
- 鄭大同：《蒙福之路》。香港：循道衛理中心，2010。
- 鄭海華：〈商行天下：230萬溫州人闖出來的現代傳奇〉，《溫州日報》，2012年1月29日。
- 鍾智鋒：〈波動的政教關係與基督教在當代中國的發展〉，《道風》，第44期（2016），頁137-140。
- 周越：〈中國民間宗教服務的家戶制度〉，《學海》，第3期（2010），頁44-56。
- 朱宇晶：《國家統治、地方政治與溫州的基督教》，博士論文，香港中文大學，2011。
- 卓新平：《基督教與中國文化處境》。北京：宗教文化出版社，2013。
- ：〈論積極引導宗教的現實意義〉，《世界宗教研究》，第1期（2016），頁1-9。

溫州商人屬於今天在全球最為人所知的華商群體。懷著宗教熱忱的溫商基督徒堅信，國家在經濟領域的成功必然帶來其靈性上的進步。隨著全球市場經濟與移民潮的加劇，本土化的地方華人基督教也被帶到世界的不同角落。由此看來，中國在二十一世紀的崛起不僅發生在政治經濟領域，也是在精神靈性層面產生漣漪的全球現象。

作者將溫州基督教放置在中國的全球化這一大背景與話語下進行考察，探討宗教所扮演的角色——在個人素質提升、家族治理、移民適應、青少年社會化、民間慈善等方面，宗教如何高度適應及融合了全球經濟的境況。有別於國家發展戰略與跨國資本推動的全球化進程，本書講述一個華人全球化的草根故事，分析活躍於國際舞台上的普通民眾的意義建構。

歷經數十年遽變的強大中國，該如何應對國民尋求安身處世的強烈渴望？曹南來指出，後改革時期溫州冒起的基督教宗教大復興，及向全球伸展的現象，有其歷史、文化與政治的意義，也影響了國家政策和地區轉型，亦模塑了家庭抉擇和個人追求。曹南來的民族誌觀察，揭示了宏觀政治經濟如何與日常生活變化和道德想像交纏一起。本書透過揭示在人類能動性及其不同互動過程之間的層層肌理，進而挑戰「國家－宗教」、「全球－地方」、「信仰－經濟」等概念上的二元區隔。

——蕭鳳霞（耶魯大學人類學系教授）

基於長年的實地調查，曹南來把民族誌細節糅入全球化分析，展示了溫州民間基督教的發展和國家的關係不是簡單的對立，而是複雜緊密的交匯。「中國崛起」不僅是官方的口號，也是基督徒企業家的自負的使命。在這個過程中，階級區別、家庭性別關係、「非法－合法」的道德困境等議題又以獨特的面目呈現出來。這本書是一座富礦。在清晰的框架下，我們看到了諸多重要的、但是以前隱而不見的礦脈。

——項 飈（牛津大學人類學院教授）



中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com
HONG KONG, CHINA

ISBN 978-968-237-008-1



9 789882 370081