

中國人的宗教生活

宗樹人、夏龍、魏克利 主編

吳正選 譯

余偉韜 校



香港大學出版社

HONG KONG UNIVERSITY PRESS

Copyright © 2011 by Oxford University Press, Inc.

Chinese Religious Life, first edition, was originally published in English in 2011. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

香港大學出版社
香港薄扶林道香港大學
www.hkupress.org

© 香港大學出版社 2014

ISBN 978-988-8139-30-9

版權所有。本書任何部分之文字及圖片，
如未獲香港大學出版社允許，
不得用任何方式抄襲或翻印。

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

盈豐國際印刷有限公司承印

目錄

圖表及補充資料目錄	vii
鳴謝	xi
作者簡介	xiii
序 魏克利 (Philip L. Wickeri)	xv
第一部分：華人世界宗教信仰的形式	
1. 一個當代中國都市的精神生活 范麗珠、白大誠 (James D. Whitehead)	3
2. 中國農村的集體祭拜活動和節日 譚偉倫	23
3. 少數民族的宗教生活 魏克利、譚翼輝	45
4. 「做宗教」的模式 周越	63
第二部分：宗教、文化與社會	
5. 人體：健康、民族與超驗性 宗樹人 (David A. Palmer)	85
6. 性別與兩性關係 黃倩玉、阿琳娜 (Elena Valussi)、宗樹人	107

7. 中國的宇宙論與自然環境 魏樂博 (Robert P. Weller)	127
8. 宗教慈善活動與中國的公民社會 安德瑞 (André Laliberté)、宗樹人、吳科平	145
第三部分：宗教、政治與經濟	
9. 宗教之於中國社會政治史 宗樹人	161
10. 二十世紀宗教社群的社會組織形式 高萬桑 (Vincent Goossaert)	181
11. 中國政教關係的當代爭議 安德瑞	203
12. 市場經濟與宗教復興 楊鳳崗	223
第四部分：放眼全球	
13. 中國宗教和傳統文化的全球化 趙文祠 (Richard Madsen)、史來家 (Elijah Siegler)	243
結論 夏龍 (Glenn Shive)	259
索引	275

圖表及補充資料目錄

插圖

2.1	江西省東龍村 (圖片提供：譚偉倫)	25
2.2	廣東省七拱鎮的祠牌坊 (圖片提供：譚偉倫)	27
2.3	風水地貌 (圖片提供：譚偉倫)	28
2.4	安龍儀式 (圖片提供：譚偉倫)	29
2.5	福建省連城縣的舞龍活動 (圖片提供：譚偉倫)	30
2.6	廣東省溪村的神主牌 (圖片提供：譚偉倫)	32
2.7	廣東省大成崗的開基祖造像 (圖片提供：譚偉倫)	33
2.8	福建省泰寧縣的殯葬 (圖片提供：譚偉倫)	34
2.9	福建省泰寧縣的舞獅隊伍 (圖片提供：譚偉倫)	34
2.10	廣東省陽山縣的榕樹上契 (圖片提供：譚偉倫)	36
2.11	竹筒裡的籤枝 (圖片提供：譚偉倫)	38
2.12	江西省東龍村的遊神活動 (圖片提供：譚偉倫)	39
2.13	福建省古田縣的閩山道士 (圖片提供：譚偉倫)	40
2.14	廣東省黃花鎮的佛家法師 (圖片提供：譚偉倫)	41
2.15	廣東省連州市節慶活動的「熱」和「鬧」 (圖片提供：譚偉倫)	42
4.1	因果報應的漫畫 (圖片提供：宗樹人)	66

4.2	在西安八仙宮進香的善信 (圖片提供：宗樹人)	75
5.1	北京公園裡的氣功修煉者 (圖片提供：宗樹人)	87
5.2	陰陽八卦 (圖片來源：不詳)	94
5.3	道符 (圖片提供：宗樹人)	94
5.4	五行 (圖片提供：宗樹人)	97
9.1	漢字「尊」的字源：甲骨文 (右) 及現代體 (左) (圖片來源：不詳)	163
9.2	六十四卦交互圖 (圖片來源：不詳)	167

列表

5.1	陰陽分類	96
5.2	中國宇宙論五行對應圖	98

補充資料

1.1	共同精神遺產	6
1.2	公民社會、社會資本、道德資本	14
1.3	佛教流行音樂	16-17
1.4	精神真空	20
3.1	在華韓國傳教士	60
4.1	北京 2008 夏季奧運會作為一種儀式	71-72
4.2	燒香	75-76
5.1	火葬與土葬	90
6.1	臺灣的墮胎與嬰靈	122
6.2	同性戀與佛教	123
7.1	神山和神聖的地貌	130

7.2 中國的園林和地貌	131
7.3 朝聖和自然觀光	137
8.1 愛德基金會	150–151
8.2 華人跨國慈善事業的興起：慈濟基金會和慈惠基金會	154–155
9.1 甲骨與漢字	163
9.2 《易經》使用入門	167
10.1 儒教學說是宗教嗎？	185
10.2 在華猶太人	192
10.3 信教人數佔總人口的百分比	200
11.1 崇拜毛澤東的現象	209
11.2 中國的國家祭孔儀式	220
13.1 跨國葬禮	244
13.2 農曆新年巡遊活動	247
13.3 佛教「卡拉 OK」	250–251

序

魏克利

當下，中國宗教生活正以不同的形式在蓬勃發展，方興未艾。宗教不單在中國大陸，也在臺灣、香港、澳門以及海外華人社群當中有長足發展。過去30年間，中國大陸的宗教生活重新恢復。在社會、政治和經濟環境快速變化的背景下，儘管社會生活某些領域仍然面臨官方壓制，中國社會對宗教已經形成了一種新的開放態度。在華東一所著名佛教寺院裡，信眾絡繹不絕前來進香拜佛，或者請寺裡和尚給家人做法事。在農曆新年之際，農民聚在一起辭舊迎新，並向當地神靈獻上供品。生活在中國西部邊陲的伊斯蘭教徒，每天去就近的清真寺做五次祈禱。臺灣的佛教徒則重新喚醒服務社會的熱情。一個年老的婦女找了算命先生問卦，想知道自己兒子一家人出國的前途吉凶。在剛剛建成或者重新開放的教堂裡，基督徒星期天一大清早就來為禮拜活動作準備。有個廚師在自己經營的餐館後面立了一個小小的神龕，神龕前面供奉著水果、供品和香燭。一群男女在公園會合，修煉有益身心的太極拳。

自從中國政府於上個世紀七十年代末開始實行改革開放以來，上述宗教生活情景就成了人們越來越熟悉的畫面。中國公民、外國遊客和在中國定居的海外人士可隨意參觀或者參加在公共場所舉行的宗教活動，不受限制。但是，除了這些公開舉行的宗教活動之外，還有一些人們不大熟悉和比較隱秘的信仰表達形式。在一家飯店裡，一個年輕的和尚向一群人傳授某種新的修行方法。距離拉薩不遠的一個小城裡，藏傳佛教的喇嘛在示威遊行，要求宗教信仰自由。一個本地的養生專家向退休人士傳授各種有益身心的冥想和中草藥知識。某個財力雄厚的寺院開辦了一家工廠，專門生產各種宗教用品，以滿足私人和公共宗教活動的需

要。某個天主教教堂由於在「未經登記批准」的地點聚會而被警方強行關閉。一群來自不同大學的專家學者在舉行學術研討會，討論宗教在農村的復興及其對當代中國社會的影響等問題。

本書是一本介紹中國豐富多彩的宗教生活的普及讀物，撰稿者都是國際知名學者，他們從不同學科的視角探討中國的宗教生活。全書的重點始終落在兩個方面，即宗教在當代中國的公共生活（文化、社會和政治）中的表現，以及不同社群的宗教實踐如何影響其中的個人和家庭生活。自古以來，中國人的宗教生活一直和宗教在中國社會的公開表現形式密不可分。因此，宗教為觀察當代中國乃至整個世界面臨的挑戰和許多複雜議題提供了一個透視角度。這些議題涉及經濟、性別和兩性關係、環境、人權、少數民族和全球化等領域。中國不存在宗教和公共生活的單一「模式」，各種可以想像的情況在中國都可能見到。本書各章探討的都是具有普遍性、不予定論的宗教生活領域的主題，但是這些主題均有獨特的中國歷史和文化特徵。本書通過探討這些主題，旨在為普羅讀者與這些主題建立聯繫。對中國宗教的理解必須建基於其獨特國情，但本書論述力求讓對中國認識不深的廣大讀者也能夠了解中國的宗教。

本書的撰稿者對中國的「宗教」和「信教者」各有不同闡釋，然而都一致強調「宗教實踐」。這就使本書理解宗教的出發點與那些從信仰、教條或者信念體系來理解宗教的方法有異。周越在第四章介紹了中國人「做宗教」的五種模式。相對來說，這五種「做宗教」模式彼此之間界限分明，人們可以對這些模式進行整合，以滿足各種不同的需求，而且同一種「做宗教」模式包含的內容可能千差萬別。按照周越的說法，這五種「做宗教的模式」分別是：話語/經文模式以宗教著作的撰寫和使用為基礎；個人修煉模式涉及對長期自我修煉與自我成長的志趣；儀式模式注重由教士、僧人或者其他儀式專家主持的儀式程序；即時靈驗模式旨在利用宗教手段或法術快速達到某種實際效果；關係/來往模式強調人、神靈、鬼和祖先之間以及家庭、村莊和宗教社群內部的人際關係。這五種模式對不同的宗教傳統一概適用，可用來研究佛教、道教、民間信仰、伊斯蘭教、基督教和儒教（不管把它視為宗教還是哲學）。它們彼此也不互相排斥，儘管有些宗教傳統可能會更重視其中一個模式。個人和某個宗教社群可能會採用某一種模式，或者五種模式並用來「做宗

教」。本書著重介紹宗教在中國如何實踐，周越提出的這個分類法對我們理解宗教實踐的方式很有用。

像世界上其他地區的宗教現象一樣，中國的宗教和宗教實踐涵蓋的範圍相當廣泛。中國宗教的內涵既包含個人對安全、健康、財富、生命意義、身分認同、生活目的以及超驗世界等的希望，也包括公眾對社會倫理道德和行為規範等的期求，並為社會交往提供了場合和空間。從政治的角度來看，宗教實踐既與政權的合法性、忠誠和守法、凝聚集體（或者族群）認同等相關，也和信仰、理想和儀式等有聯繫。宗教還有可能為營造社會抵抗運動、反對國家政權或者醞釀叛亂等提供組織手段。從宗教信仰群體自身的立場來看，宗教的內涵包括崇拜的形式、技巧和儀式；宇宙論、意識形態和神學；道德規範和修心養性之道；宇宙起源的神話、烏托邦社會或者世界末日的景象等。各個宗教中的人物形象也五花八門，而且經常被理想化：有魅力超凡的宗教領袖、聖徒、大徹大悟者、長生不老的神仙、先知；還有各種神靈、鬼魂和祖先。這些元素或偏或全地被糅合在一起，產生了各種形式的宗教組織，以滿足個人、社會和政治的需要，或者滿足信眾的需求。在中國，這些不同的宗教組織形式可能與被認可的公共生活框架相對應，也可能不盡相應。傳統的儒學菁英、儀式專家班子、本地廟宇組織、佛教的僧團、羅馬天主教教廷、某個相信太平盛世即將來臨的宗教運動、當代中國的知識界、某個主要信仰伊斯蘭教的少數民族等，這些都是有組織的宗教生活或者公共宗教實踐的例子。

討論中國「公共」的宗教生活，並無意貶低中國個人或者社區宗教活動的重要性。毋寧說，本書是通過討論宗教與文化、社會和政治等公共領域的關係來解讀宗教實踐（也包括宗教的個人和社區面向）的內涵。在傳統的中國社會裡，公共生活是通過專門的儀式和禮儀而得到規範的。儀式和禮儀確定了每個人在公共生活中的尊卑秩序，規定了父子、夫婦、君臣之間恰當的或者說普遍接受的關係模式。廟宇、儀式和傳統節日都是在中國傳統社會的社區內部和社會群體之間協調彼此關係的公共領域。宗教與社會的基本結構可說是盤根錯節。

中國進入現代和當代社會以後，宗教和社會的傳統概念不再適用。在當代社會，公共生活乃是指獨立的個體活動，而社會則被理解為一種空間，個體在這種空間中形成集體。關於文化、社會責任和「公德」的各種爭論，影響著個人參與社會和文化生活（包括宗教）的廣度和深度。中國共產黨居中調停這些爭論，有時則直接介入並精心安排這種爭論。當今中國的公共生活是一個爭論激烈的空間，宗教在這個空間中的重要性正在日益上升。人們對許多和宗教有關的問題進行探討和辯論。「公民社會」在當代社會指的是什麼？社會中介組織和社會運動起到什麼作用？個人和社會是如何通過有意識的公共活動而影響社會和文化演進的？國家和共產黨在公共生活中扮演著什麼樣的角色？本書探討的就包括這些與宗教實踐和宗教生活相關的公共話題。

我們沒有在本書中闢出專門的章節來討論中國的民間宗教，也沒有專門論述道教、佛教、基督教和伊斯蘭教等具體的宗教傳統，這是本書與許多研究中國宗教的著作不同之處。本書有幾章專門介紹一些具體的宗教信仰者群體和宗教實踐群體的情況。第九章概述了中國宗教的歷史發展脈絡，而第十章則對一些具體的宗教社群在二十世紀的社會組織狀況作了介紹。但是，我們的總體視角還是在於介紹和探討宗教的實踐和文化表現形式，以及影響著所有宗教傳統或者宗教社群的社會和政治議題。我們是從與文化、社會和政治相關聯的角度來討論宗教社群生活的。這樣的研究角度，使我們能夠以一種讓一般讀者更容易理解的方式來討論中國宗教的多樣性。

本書中所說的「中國」，指的是「大中華」概念，涵蓋了大陸的中華人民共和國、臺灣、香港和澳門，以及東南亞和其他地區的華人社會。本書有幾章的內容主要是關於中國大陸的宗教生活的，但也不是完全不涉及其他地區的宗教情況。縱觀全書，我們的興趣始終在於介紹當代華人社會的宗教生活，以便讀者在華人社會與其他社會的宗教生活之間建立起直接明瞭或者間接隱含的聯繫。

本書根據各章主題來排序，以介紹當代中國的宗教生活開始。在排序時，考慮到如何讓讀者由淺入深逐步領略中國宗教生活的不同層面及

其細微差別。本書從第一部分到第四部分遞進，一開始是對中國宗教生活的描述和分析，然後擴展到與宗教相關的社會和文化議題的探討，再過渡到中國宗教的歷史、組織形式、政治和經濟等方面的內容，最後以分析中國宗教的全球化和未來發展趨勢結尾。本書各章還包括一些對軼聞趣事、宗教地點和情況的介紹，並穿插一些解釋重要主題、專門詞彙和其他與宗教相關的內容。此外，本書還收錄了各種相關的照片、圖表和地圖。

本書第一部分描述和分析了華人世界宗教信仰的各種表現形式。第一章「一個當代中國都市的精神生活」由范麗珠和白大誠執筆，介紹了一個可能對讀者來說既熟悉又陌生的情境。兩位學者重點介紹了毗鄰香港的新興城市深圳以及深圳市民的靈性生活。作者發現，在快速現代化的時空背景下，人們的道德資本和精神遺產重新煥發出勃勃生機。第二章描述的場景轉移到「中國農村的集體祭拜活動和節日」。譚偉倫縷述了華南農村地區多姿多彩宗教生活的兩個方面：季節性的祭祖活動和在地方廟宇裡舉行的宗教慶典。在中國南方的廣大農村地區，季節變化就體現在農村社區和家庭宗教生活的節律之中。第三章概略地研究了「少數民族的宗教生活」。魏克利、譚翼輝在本章介紹了中國各地少數民族多樣化的宗教信仰和宗教實踐活動，並簡要介紹了東巴教、藏傳佛教、維吾爾族的伊斯蘭教和苗族的基督教等案例。周越在第四章提出了一個在中國文化背景下理解「做宗教的模式」的理論模型。他的「做宗教五模式論」（前文已有簡要介紹）為我們理解中國的宗教實踐提供了一個重要的新模型。

本書第二部分的四篇論文從宗教的視角討論了文化和社會問題。宗樹人在第五章反思了「人體：健康、民族和超驗性」這個主題。各個宗教社群都對疾病和健康問題提出了自己的解釋，作者在本章表明，中國傳統宗教的宇宙觀提供了疾病和健康問題的認識基礎。儘管承受著來自世俗化運動的壓力，從宗教的角度理解「人體」以及人體治療的實踐在中國社會仍然頗具影響力。第六章從宗教生活的角度探討「性別與兩性關係」。黃倩玉、阿琳娜及宗樹人對這個主題作了廣泛的探討，包括源於宗教的性別概念、兩性關係和宗教生活、婦女在宗教復興過程中的作用以及男子氣概等觀念。魏樂博在第七章「中國的宇宙論與自然環境」

從當前學術界對生態學與全球化研究的興趣出發，探討了與自然和環境有關的問題。中國官方目前的環境政策還沒有汲取古老的宗教傳統智慧，但是他還是認為中國的宇宙論包含的環境思想，將會對全世界的環保運動作出貢獻，並對這一點滿懷希望。第八章探討了現、當代中國社會的「宗教慈善活動與中國的公民社會」這個話題。安德瑞、宗樹人及吳科平對中國宗教中的慈善活動、佈施和社會服務活動等作了概括性的研究，並討論了這些宗教現象和中國大陸以及整個大中華地區公民社會的關聯性。

本書第三部分討論的是宗教生活中一些與政治和經濟相關的話題。這部分的開首兩章分別概括性地回顧了中國傳統社會和二十世紀宗教與社會關係的歷史脈絡。宗樹人在第九章「宗教之於中國社會政治史」中，解釋如何把本書第一和第二部分所討論的宗教思想、宗教實踐和宗教社群置於從西元前兩千年一直到十九世紀末這樣一個不斷演進的社會政治體系中加以理解。沿著這條敘述的線索，高萬桑在第十章探討了「二十世紀宗教社群的社會組織形式」。為了理解宗教社群的歸屬模式以及對宗教參與進行量化研究，他追溯了中國的宗教機構在現、當代的發展歷程。安德瑞在第十一章介紹了「中國政教關係的當代爭議」。他討論了中國共產黨宗教政策的演變、大陸各個宗教面臨的具爭議性政治議題以及大中華地區其他政府的宗教政策等。在第十二章「市場經濟和宗教復興」中，考察的重點轉向了經濟。楊鳳崗在本章中對計劃經濟時代和改革開放30年以來的宗教生活作了對比。儘管宗教組織在經濟上仍然遭受限制，市場改革已經促使宗教生活在中國大陸復興，宗教復興的方式一方面證實了當下流行的社會理論，另一方面又對這些理論提出了挑戰。

本書最後一部分（第四部分）包含第十三章和結論。趙文祠和史來家在本章討論了「中國宗教與傳統文化的全球化」這個主題。移民、跨國宗教聯繫的發展、海外華人宗教社群對中國大陸的影響以及中國宗教在西方世界的日漸流行等，都是中國宗教生活全球化的具體表現。在結論部分，夏龍指出了值得進一步研究的領域，包括各種宗教在世界政治中不斷提升的重要性、中國的宗教生活對加強國家間關係，以及促進跨文化交流與理解的相關性。

本書的撰寫和出版始於2005年港美中心(The Hong Kong-America Center)設立的「中國宗教與公共生活研究計畫專案」(Project on Chinese Religion and Public Life)。「亨利·路斯基金會」(The Henry Luce III Foundation)的慷慨支持使該研究項目得以順利開展。本書的主編和另外幾位顧問在召開了幾次籌備會議之後，確定了他們認為可能會為本書撰稿的學者名單。在這些早期人選的基礎上，最後選定了本書各章的撰稿人。撰稿人的姓名和他們所隸屬的機構名稱都收錄在本書「作者簡介」中。大部分撰稿人都參加了分別在2007年和2008年夏天於香港召開的兩次會議。在這兩次會議上，撰稿人介紹了他們選定的主題，回答並聽取了其他撰稿人的提問和建議。與會者還一起討論了該研究項目應如何開展的問題。在各章撰寫完畢以後，由兩位主編負責審稿。在編輯過程中凡有重大的修改，主編都和撰稿人進行了討論並徵得撰稿人同意。本書的主編最後為各章的內容定稿，並編目排序，對內容的紕漏及可能產生的一切誤解負上全責。

本書的撰稿人無論是就文中所論及的中國宗教生活的理解，還是對於某些本身就有爭議的具體問題，或會無法達成完全一致的觀點。這種情況實屬自然，因為幾乎在中國宗教生活的所有方面都存在各種不同的觀點。因此，本書不代表對中國宗教的一致觀點；毋寧說，本書只是代表了諸位知名學者對中國宗教生活的多種解讀，實際上，可以把本書視為對讀者發出的一份邀請，請他們從不同的角度深入地探索中國宗教這個主題。

自中華人民共和國境內的宗教生活以及對它的學術研究得以恢復以來，至今已有30來年。從那時起，海內外設立了許多專門研究宗教和社會科學的學術機構，發表和出版了大量關於中國宗教生活的書籍和論文。同時，中國的信眾也開辦了各式各樣的神學研討班、培訓中心和其他機構，促進了中國宗教和宗教研究的發展。本書諸位撰稿人以英語寫作，把中國的宗教和宗教生活介紹給世界上其他國家的廣泛讀者，試圖對類似的對話作出綿薄的貢獻。

2013年9月

第一章

一個當代中國都市的精神生活¹

范麗珠、白大誠

星期六的深圳，在這個毗鄰香港的繁華都市，中午時分，一家非常大的素食館裡擠滿了各種各樣的食客。有的是家庭聚餐、有的是出來逛街要填飽肚子的人。餐廳內座無虛席，大堂外還有不少輪候的人。

這家素食館和普通餐館相比有其獨特之處。大堂外面的走廊設置了一個很大的布告欄，還有一排書架，書架上基本上都是佛教的書籍，輪候的人可以瀏覽其中有關素食的知識和宣揚佛教道德的文章。其中也不乏關於修行和積累功德的內容：在當今日益複雜的生活中如何保持內心的平靜，如何在和朋友交往、生意往來中保持誠信，如何理解婚姻和家庭中出現的問題，如何改善身體和感情狀況等等。布告欄上還有來自海內外各類高僧大德的講座信息及居士們研討會的通告和海報。顧客就座後，年輕的服務生會帶領顧客到餐館中央的自助食品區，那裡有大量冷熱素食供人選擇。

餐館裡，人們不僅規矩地選取、品嚐食物，還有人離開餐桌經過廚房到餐廳的內部去。原來，這家餐館特別開闢了一個大廳專供講座使用。房門通常是關閉的，當有人走過來時，一個老年婦女會把門打開，請人進去。裡面有人席地而坐。大廳的前方是一個小佛龕，此外沒有多餘的家具和陳設，來者都要坐在地板上。

講座時間大約三、四個小時，五位穿著佛教僧衣的年輕法師主持一系列的儀式——在佛像前焚香行禮、大聲誦經念咒。餐館的顧客來來往往，一些人加入到儀式中，更多的人只是在裡面靜靜地看著。

這時，一位中年法師走進來，房間裡的人和年輕的法師尊敬地向他致意。很快，大廳座無虛席，一些人因為無法進入而失望地離開。這

位法師開始講話，擁擠喧鬧的人群立刻肅靜下來。演講結束後，法師離開，眾人散去，大廳重新恢復了餐廳的功能。

大家可能會覺得奇怪，餐館裡為什麼會有這樣的活動？宗教儀式為何以這種形式舉行？在一家普通的餐館裡——深圳日常經濟活動的一部分，而不是在一個官方認可的宗教場所。這裡舉行的是佛教儀式，和尚們扮演了重要的角色，但是他們並不是活動的發起人，發起人是幾位自稱是佛教居士的人。這個活動的組織者楊先生是餐館的經理。楊先生通過經營這家素食館作為其個人信仰實踐的方式，餐館提供素食餐飲服務，各種各樣的（宗教性）善書、不斷更新的當地宗教活動資訊，以及經常舉辦簡單的禮佛儀式等等。

作為中國大陸毗鄰香港的都市，在深圳，現代化的動力與人們對精神意義的追尋相互影響，中產階級市民有選擇地從中國本土文化傳統中汲取營養，支持其個人的精神追求。為了更好地理解這個現象，我們需要走進這座城市。

在這種新的宗教環境下，傳統因素很容易被調整以適應新的生活狀況。於是，在迅速發展的城市環境中，尋求精神意義的特徵表現為強調個人的選擇。

深圳這座都市

深圳，一個離香港只有一小時車程的城市，從前只是一個沉寂的漁村。1979年，作為中國改革開放政策的組成部分，鄧小平宣布在深圳及其周邊地區成立經濟特區。二十世紀八十年代，向深圳移民的第一波浪潮中，大量技術含量低的勞動者和復員軍人成為當時最主要的開發大軍，滿足了工廠生產和城市建設的需要。到上世紀90年代，隨著第二波移民浪潮的到來，內地很多中產階級都參與到這個城市的發展中，有的成為管理人員，有的開始創業。由於在深圳引進國外投資可以享受寬鬆的稅收政策，於是這裡逐漸成為擁有千萬人口的大都市。在深圳的人口中，有好幾百萬都是臨時居民，就是人們常說的「漂族」，他們從事各種工作，但是沒有深圳戶籍，其法律權利和各種社會保障是這個大都市需要解決的問題。

西方觀察家常常在深圳注意到：工廠的生產條件惡劣、環境被破壞以及各種各樣的貪污腐化現象。事實上，一場工業革命和資訊革命正同時在這座城市悄悄啟動。

深圳具有很多中國城市獨一無二的特點：非本地出生的居民佔90%以上，當前流動居民的平均年齡小於30歲。在這裡，居民在生活中所承受的社會和心理壓力，與中國內陸目前的主流生活方式相比，有顯著的差異。深圳的變化速度之快，甚至超過了中國東部沿海地區其他發展迅速的現代化大都市。

儘管這種經濟自由的特區並非今日中國的典型代表，不過它可以描繪出中國未來發展的圖景。全球化的動力在這裡表現得如此突出，因而，深圳理所當然成為考察社會變遷對人們的宗教意識造成何種影響的理想場域。

深圳的精神尋覓者

在深圳這個大都市，被官方認可的五大宗教——道教、佛教、伊斯蘭教、基督新教和天主教——都有其活動場所。雖然像其他地方一樣，信徒數量不斷增加，但準確的信徒數字難以掌握。通過對深圳的觀察發現，人們對現代化的追求往往過於側重經濟發展。另一個非常重要也令人驚訝的現象是，在深圳這個現代化程度較高並且十分世俗化的城市中，宣稱自己信仰某一宗教的人日漸增多，其中自稱為佛教信徒的人佔很大比例。這些信徒對表明宗教信仰的坦率態度和對佛教信仰的認識與執著程度，以至對宗教的熱忱等，都遠遠超過了學者通過文獻研究和對於目前中國大陸有關宗教政策的討論所得出的刻板印象。

由於深圳是個年輕的城市，其所接觸的信徒年齡基本上在20至50歲之間，較少有老年人。非常有趣的是，多數人坦言在來深圳之前根本沒有任何宗教背景；而那些經歷過文化大革命的人把接納傳統信仰和實踐，作為個人精神覺悟的一部分。

面對有關人生意義和人生目標的問題，這些市民並沒有完全轉向受建制認可的宗教尋求幫助，而是在傳統中國文化中尋找個人的精神歸宿。儘管在過去一百多年間中國傳統文化受到來自基督教傳教士、受西

補充資料 1.1

共同精神遺產

「共同」一詞，是指中國人從古至今普遍具有的道德和精神信念。這些信念的基本元素包括「天」（道德意義的超驗性源泉）、「氣」（使宇宙生生不息的能量）、祖先崇拜以及報應。儘管中國宗教生活具有濃厚的地方特色，但這些信念仍可代表大多數中國人的核心價值及作為其象徵。

用「精神」代替「宗教」可避免引起棘手的問題（即宗教這個詞所蘊含制度化的西方一神教意味），而把我們的討論引向某種在中國文化中無所不在的道德定位和世界觀。儘管這種經久不衰的道德定位從未被組織得像佛教或者基督教這樣，具有制度化結構，但是它並不僅僅是一種文化現象。

「遺產」指的是歷史悠久、延續至今的信仰和實踐傳統（很多學者稱之為中國的「本土宗教」），這種傳統構成了中國社會未來發展的資源或者道德資本。從人類學的角度來看，這種遺產常常指向「民間宗教」。

方文化影響的中國知識分子，以及馬克思主義政治哲學的各種挑戰，這一精神傳統在當代中國大陸仍然普遍地存在於民眾生活中。

共同的宗教傳統在中國大陸農村所保持的活力，受到了當代田野研究者的高度關注。²我們在深圳的研究，顯示出共同的信仰傳統繼續為中國民眾提供精神資源。民間信仰所具有的多元化價值體系，在中國社會邁向現代化的進程中起到重要的作用。

命中注定的緣份

本研究所訪問的深圳中產居民，都是在過去十數年間移居到這高速發展的大都市。他們放棄自己在原籍的安穩生活，經歷各種遭遇，在一個全新的世界中追求新生活。

王女士在到達深圳之後的種種經歷，大概可以作為眾多新移民其中的一例。她早年曾計劃到海外留學、和男友訂婚之後結婚，然後尋找一份安穩的職業與生活，然而這一切都不幸成了泡影，並一度陷入絕境。不過經歷種種遭遇之後，她在深圳找到一份非常滿意的工作。很快，她的人生戲劇性地出現變化，現在的她收入頗豐，而且生活安逸。

然而王女士卻疑惑著過往的危機與困難，到底是如何讓她過渡到當下的人生。很明顯有些意外事件改寫了她的人生歷程，變得順風順水。雖然其時帶來無盡痛楚，這些陸陸續續的不幸經歷卻引領出當下的新機與富足。到底應該怎樣解釋呢？為了解答她的難題，王女士回到中國的古老主題尋找答案：緣份。英語裡頭也有類似的概念，稱做「幸運的一刻」(a lucky break)，不過中國傳統裡的緣份包含幸運與不幸——有好也有壞。且中國人認為巧合的一切並非好事，而只是一種「命」。她相當肯定命運的存在，而且是一個神秘的存在，但同時她也相信命運在某種前提下也是可以有一些改變的，關鍵是「在你後天修，可是我告訴你，我命中有這場劫難，如果我自己好好修我會好，如果把握不好我會更慘，你自己怎麼去做。」「我們每個人都有命，按照這個命我們怎麼去改變它。但我以前不懂得怎樣改變這個道理，什麼事來了我都知道這都是天注定，天注定的這些。」

這種傳統觀念的確帶來心理上的正面作用。把個人能力無法控制的負面事件，通通訴諸緣份和命，群體之間可以「緩和關係、減少衝突，並增進社會和諧度。」³同樣地，當正面的事件似是基於緣份而出現時，個人榮耀不會被假定，繼而降低了關係一端的自豪感，而同時避免了另一端的妒嫉與失落。

就在深圳的經歷，使得王女士對緣份的看法有所轉變。早期的她，認為一切都是純粹巧合，又或隨機的事件；後來，她把緣份視作提升自己的命運的正面力量。如此一來，她對自己的生活更覺感恩。她對待緣份的新態度也產生了道德上的證明：王女士無時無刻都把道德考慮當作自己所從事專業工作的重要部分，始終謹慎自己的行為。她下定決心要活在一個高道德水平的標準裡頭，來讓一切美好的緣份持續下去。對於王女士，「緣份」一詞已經由一個文化上的共識演變成道德人生的締造標誌。

探尋自己的命運

中國人一直相信人的一生主宰自一種超然的外力——稱作「天」。統治者無上的權力（所謂「天命」），被思想家孟子解說成每個人的命運。命運的古老信念把個人命數連繫到變化多端的大環境及個人選擇之上，使人們無法寄託人生無常的悽惶。對於中國人而言，和其他文化一樣，一個人的命運往往包含著定數與變數部分。

多個世紀以來，那「定數」的，或曰命定的，部分似乎處於主宰人生的位置。一個人要承受自己一生的運氣——作為農民、作為地主、作為妻子或丈夫，想像自己有其它命運恐怕難以實現。當代中國社會的迅速變遷讓年輕一代有更多選擇與改變的可能性。國家所保證的終生聘用制——亦即社會主義「鐵飯碗」——被打破後，年輕人就面臨著各種各樣的挑戰與選擇。在這個意義上來說，人的一生就不是定數的，而是可變的；社會的改變造成了某些不安全感，同時也帶給人們各種自由。在當下的深圳，人們常常說「把握自己的命運」，或「我命在我不在天」。

舉個例子，周先生驚訝於自己生命中的轉變。他的小型印刷生意——製作郵寄信封、存取票據和賬簿，隨著深圳的經濟發展而增長迅速。經過幾年的掙扎努力，周先生的事業一下子發展的非常成功；他已經擁有自己的居所和私人坐駕，經濟上的富足讓他開始深刻地思考人生的問題。此前，周先生自己從未認真地思考過日後人生的路向，或者更長遠的目標。而他在經濟上的成功卻為他帶來困惑：為甚麼這個成功歸於我呢？他的人生和事業如日中天的同時，那些跟他同樣勤奮的舊友們卻仍然在奮鬥中。為了更好地理解這些變化，周先生不由自主地回到自己的文化傳統裡去。然而，周先生十分清楚，說「自己好命」並非炫耀，而是對這些好運的一種驚喜和感恩的謙虛表達。正當這一類命運的古老意念無法充分解釋周先生的成功的時候，剛好讓他更加謹慎地對待這些財富，也讓他認同隨之而來的道德責任。就如王女士一樣，這些傳統觀念的重新發現令周先生更加關注自己的人生。

生活在道德的世界

對於生活在這個快速轉變的城市的人們來說，道德問題是他們的最大憂慮。在發展過程中，不少人急功近利，而金錢帶來的誘惑常常使人無法排拒。沈女士講述她剛剛開始為了更大利益而欺騙客戶的早年經驗；當她越發富裕，她就越身感悔咎。就在這段悔咎期，她隨朋友參加了一場由到訪佛教僧侶開講的活動。其中一句說話打動著她回家——「命裏有時終須有」。因為相信命運是一個定數，所以根本就不需要使用非正當的手段來達到某種目的。「反正命中注定了，一切都是種的因。實際上人的錢都是命裡該有的，就像炒股票得的錢都是命裡該有的。」這樣的一種認知改變了她為人和做事的方式，在做生意時跟原來也不同了，最主要的是「現在不貪了」。「以前總是想著怎樣把人家的錢賺來，現在不這麼想了，而是怎樣做好，讓人家滿意。看問題的方式，實際上就是一念之間。」然而，這樣的結果更好過以往的貪心。

沈女士的這種道德反省把她帶回到傳統中國的因果報應信仰。在《功過格》(*The Ledgers of Merit and Demerit*)一書裡，包筠雅(Cynthia Brokaw)將這種因果報應描述為「在善惡體系的宗教哲學核心中，存在著對超自然報應的信仰，這種信仰從中國有文字記載的歷史開始，就一直是，而且經常是中國宗教的基本信仰。」⁴善惡報應的觀念——滲透在中國文化傳統之中——認為世間萬物都要受到道德的約束。沒有任何事情能夠擺脫善惡報應的邏輯。如同行善得福報一樣，不守信用待人，不會有好結果。沈女士承認在道德感下生活，會對自己的未來有好的影響：好運源於這種道德堅守；誠實經營的結果更好過以往的貪心無度，沈女士在談到善惡報應觀念時，對今後事業發展表現得非常自信，並覓得一份生活的滿足感。

中國人關於命運、緣份和報應的觀念是緊密相關的。緣份無論大小都會影響到個人的命運。但是，對於某些機遇的認識會成為人們在人生中積極爭取的動機。另外，信仰在宇宙間的核心部位：道德與「緣份」和「報應」的概念連在一起。功德善行不僅僅是要在功過格中記錄下來，而且更與人們日常生活的各種機遇相關。

道德資本、社會資本在深圳

任何文化都保持著一定的美德與精神圓滿。這個道德價值的文化積累，歷經時代滄桑，最終成為一筆彌為珍貴的財富；也是可以令未來得到善果的重要道德資產。我們從深圳居民在遇上轉變和一切危機時，來觀察他們是如何把自己的宗教遺產中的道德資本，作為精神資源來運用。

裘蒂斯·柏林 (Judith Berling) 在對十七世紀的一本小說——《三教開迷歸正演義》(*The Romance of The Three Teachings*)——進行研究時使用了「道德資本」一詞。⁵ 該小說要揭示的觀點的是：美好的人生就是道德資本不斷積累的結果。個人誠實而富有同情心的功德行為是可以累積的，就像錢可以攢起來一樣。這些自然增加的功德累積成為精神遺產，為子孫後代傳承下去。如果一個人在自己的一生中浪費了這些精神財富，他便無法面對自己的孩子，因為結果是沒有任何遺產留給他們。在典型的中國傳統中，這本小說所強調的「道德資本 (功德積累的價值) 是一項留給子孫的極為重要的遺產，就如同土地和金錢一般。事實上，對財產長期成功的管理也是依賴於道德資本的，這二者是不可分離的。」⁶

道德資本——作為精神資源浸淫於文化的傳統之中——支撐並豐富著現代社會的誠信互動關係，亦即學界所說的「社會資本」。社會學家柯爾曼 (John Coleman) 認為「社會資本……指的是社會生活的特質，例如互利互惠的網絡和信任規則，保證著行動者為了實現共同利益共同行動。」⁷

如果社會資本所描述的是在某一特定社會所普遍存在的人類資源的話，那麼，問題是這些資源發端於何處？福山 (Fukuyama) 認為，這些有價值的資源是來自於「某些前現代文化傳統」。⁸ 他後來進一步發展了這一見解：在社會資本中處於核心地位的信任，「起源於……如宗教、傳統倫理等現象。」⁹

忠靠性——通常被定義為個人的美德或道德——還可以被理解為社會凝聚力的表現。許諾並兌現承諾、已存在的制度的可靠性等，作為整個社會的共識，是社會凝聚力的核心部分。這種共有的信心可以被看作一種資源，從中衍生出其它的社會資本；這種信心既可以不斷積累，

又可以投資於未來。如果一個社會對他們的道德資本不斷地使用而不進行補給的話，它同樣有被消耗殆盡的時候。

無論在任何社會，社會資本的當代資源都存在於社會道德的文化性承傳，從而造就該社會的向心力。這種社會資本的泉源，以至其所服務的公民社會，維繫於一切典故、象徵符號、儀式——亦即文中所指涉的道德資本——提供文化認同並昇華其境界。

在前述的三個來自深圳的故事中，我們看到中國人從日益繁榮的都市環境中，從傳統道德和宗教中獲得精神支持，應對由於急速的現代化而帶來的各種經濟和社會變化。這些傳統道德和宗教曾經被學者們視作前現代化、落後的，甚至應該在現代社會中消失的東西。而在當今的深圳，中國民眾共有的精神遺產卻為中國人生活帶來新的動力。

接納與調適中國的共有精神遺產

但是當很多城市人滿懷熱情來擁抱中國傳統遺產時，這些信仰與實踐的經驗表明並非簡單地重複中國農村的模式。在深圳，我們看到人們既保持了傳統文化，同時又有多方面的調適。所謂保持的方面包括 (a) 精神關懷的實踐性；(b) 開放的，或如歐大年 (Overmyer) 所描述的「非教派的」態度；¹⁰ (c) 自由地從多種精神資源中獲得支持；(d) 從多元文化中選擇信仰；(e) 社區支援和信仰架構的新模式，以及 (f) 在精神信仰和實踐的個人選擇方面增強自主意識。

宗教在深圳的持續性

精神關懷的實踐性

這是傳統中國信仰的特點，深圳受訪者的信仰和實踐往往從日常生活出發，並關注現實問題——健康和治病、好運氣、搞好人際關係等等。例如，在電臺做節目主持的石女士，每天清晨起床以後，堅持在書房端放的觀音菩薩像前上一柱香，聽著佛教音樂（唵阿彌陀佛），默默地打坐。她每天都會在觀音菩薩像前供奉水果，隨後將這些水果送給家

庭出現問題或身體不適的朋友。她認為供奉過觀音的水果帶有某種「靈」氣，會幫助生活中遇到困難的人。她的工作非常忙碌，但她仍然堅持這麼做，她覺得「每天早晨這樣打坐一會兒，整天心情都好」。她已經堅持了三年，雖然偶爾會到弘法寺進香，但是她沒有皈依佛教，因為她已經有了自己的菩薩，最關鍵是要在生活中自己去「悟」。

我們看到人們在生命歷程的點滴之中對人生意義的認定，是相當個體化的。這種個體化的意義體系與傳統的神秘信仰有著密切關係，同時又在社會化的過程中充分體現出來，所以個體「宗教性」的意義不僅僅在於個體的行為，而是包含在整個社會意義體系的建構過程之中。

從多種傳統汲取營養的信仰實踐

不知情者一定會為石女士那混合的宗教信仰感到奇怪，她的佛龕既有道教的神像也有佛教的神像，同時她還有一些獨特的個人信仰。一方面，這種將不同信仰來源的神像擺在一起的創造性，可以被視為現代意識的一種反映，即注重與自我相關的事物和個人選擇。但是，我們從這裡可以看到，開放性的選擇同樣與深層的文化傳統產生了共鳴。

歷史上中國人的宗教性吸收了多元的文化資源。中國三大文化傳統——儒家、道教、佛教——所謂「三教合一」是普遍流行的多元化信仰的核心部分，也是民間宗教實踐的重要組成部分。這種極具特色的開放性，也反映了中國人共同信仰傳統的實用性傾向。

數百年來，中國民眾的公共祭儀活動始終和儒家、道教、佛教這些較為正式的傳統和平共處。中國民間信仰通常不需要全職的和專門的神職人員。傳統上，中國人從儒家、道教、佛教「三大」傳統那裡吸收信仰和儀式，加以調整以適應民間的需要。迄今為止，其世界觀始終受共同的信仰傳統所影響。

關於佛教的作用，在中國漫長的歷史上，漢地佛教的文化遺產一直是信仰活動的重要資源。但是，深圳的訪談對象在尋求精神信仰的實踐過程中，他們的「佛教」並非明顯的或絕對的正統「佛教」。

例如，多數訪談對象像許多深圳市民一樣會參加觀音誕的活動。多數深圳的訪談對象對宗教信仰的理解和實踐有其歷史淵源，與佛教有千

絲萬縷的聯繫。但是多數人並不承認自己是佛教徒。很少人有興趣通過正規儀式「皈依」佛門，也沒有經常到廟裡參加儀式並供養師傅、給香油錢。事實上，一些人很清楚地表明自己不是佛教徒，比如石女士。下文我們將會提到的張女士，則認為自己是佛教居士。不過，即使用這樣的稱呼，它與西方宗教信仰的絕對性還是截然不同。雖然有些人認為自己是佛教徒，但是我們在活動中看到的佛教既與官方認可的正統教義沒有關聯，也不是經過寺廟法師的督導的訓誡修行。這是數百年來中國民間通行的佛教信仰的表達形式，現今它被編織到中國文化的經緯之中，成為其重要的部分。

地方領袖的主導性

正如歐大年所言，中國民間的宗教傳統「是由日常生活來決定的，關注實效和有求必應的結果……儘管和尚和道士會作出一定的參與，但是這一傳統的重要部分表現為老百姓的自我領導、組織並傳承下去。」¹¹ 在中國的農村，可能除了一些年長的男性或女性廟祝之外，社區不會聘請全職的宗教專門人士。只在有需要的時候，才會僱用靈媒或者和尚、道士；在必要的時候，才會準備儀式用具和祭品。長久以來，由於儀式活動是人們的日常生活中自然而然的部份，所以那些在村子裡比較德高望重、有影響力的人，自然在儀式中擔當起重要的角色。

在深圳，我們發現民間領袖繼續扮演著重要的角色，並決定了某些非正式聚會和大型活動的特點。中國的宗教制度中沒有硬性規定，對信徒的捐獻沒有清晰的要求和標準，一切均以「隨緣」來籠統界定，也就是說按照自己的實際經濟能力及心力來供養寺院和師傅。即使是信徒自己組織的各種民間宗教活動，也無法避免必要的開銷，所有的花費自然要由參與者共同承擔。所以信眾在活動中的作用就顯得很重要。有不少的宗教活動並非由寺院的法師出面組織，而是由熱心的信眾張羅，法師只是扮演儀式主持人的角色而已。在深圳市內的兩個素食餐館反而更像佛教信徒的活動中心。它們每年都舉行多次放生活動，其目的是為了提倡佛教的慈悲精神，愛護生物，愛護環境。放生活動由於受到信徒的支持，成為最普遍的活動。

放生活動的訊息一般通過傳單、電子郵件、電話通知或口口相傳——不過很多人並不認識活動的發起人——他們把從市場上買來的小鳥和烏龜裝進籠子、把魚類放到有水的箱子裡，一起運到事先安排好的放生地點，一般是在河邊或海邊。他們還會事先邀請兩三位附近寺廟的法師或者從其他地方來的法師主持儀式，為放生的動物誦經。顯而易見，普通民眾是這類集體活動的策劃者和主人。

在深圳，這些世俗領袖與農村傳統中的領袖不同。深圳的領袖都具有願意作為活動召集人的個性和號召力，同時在經濟方面也有一定的能

補充資料 1.2

公民社會、社會資本、道德資本

「公民社會」是指介乎政府（特點是有很多控制手段）和市場（特點是有很多需求）之間的公共領域，社會團體為了公共利益而在此形成，並開展活動。在今天這個「多元現代性」的世界裡，不同文化產生的公民社會展示出不同的特色。

「社會資本」指的是基於互信和慷慨等的資源，這種資源使人們得以共同行動，並對社會的公益事業作出貢獻。社會資本是一種顯見的動能，是公民社會繁榮發展的必要資本。

「道德資本」指的是維持社會資本的道德價值觀和精神動機，驅使人們為公眾利益而合作。這個詞所指的是激勵人們在這個新型公共領域裡和其他公民合作共事，推動社會發展的「態度和動機」（Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton [London: Tavistock, 1985], 176)。

福山 (Francis Fukuyama) (*Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*) 和吾爾夫 (Alan Wolfe) (*Religion and Ritual in Chinese Society*) 都提到了更加隱晦但不可或缺的道德資本，認為道德資本就儲存於前現代宗教和傳統的倫理價值觀體系之中。現代性的後期發展帶給人們的一個啟示是，批判理性無法成功地取代宗教象徵和儀式中激勵人心的力量。

力，可稱之為成功的新移民。張女士承擔了大量活動的組織工作，她將此作為個人修行的一部分。同時她還十分主動地邀請外地寺廟的高僧到深圳，與對佛教有興趣的人士進行非正式聚會。一位成功商人經常在家中招待遠道而來的法師，於是他的居所也就成為居士們的聚會之處。

在這樣的都市環境中，職業的宗教人員並不是這種鬆散的信徒網絡的核心；相反他們只是被邀而來的客人。參加聚會的信眾通常會給師傅們包紅包，作為對出家人的供養。人們會請教一些個人的問題，但是人們不會接受只對某一種宗教絕對忠誠的信仰觀念，相反他們對不同的宗教和派別都有興趣。

經過改造調適後，農村信仰和傳統信仰在城市中保持著連續性。對於這方面的討論，讓我們有機會發現深圳人的信仰活動與傳統信仰的某些相異之處。這裡我們將檢視其中三個較為明顯的差異。

宗教在深圳的適應性

較寬泛的信仰選擇範圍

在深圳，許多人的宗教信仰活動就是簡單地參與祭拜活動。但是大多數訪談對象表示，他們會通過閱讀宗教經典（道教故事、佛教經文、《論語》和《孟子》等）以及善書和宗教評論等，來尋求深層次的理解。在圖書市場上有關宗教的書籍相當豐富，在某種程度上，它成了人們充實精神、得到人生啟迪的重要資源。有人甚至因為讀了南懷瑾有關佛教的著作而對佛教感興趣並接近佛教。也有人受柯雲路的影響，特別是柯氏曾經風行一時的《大氣功師》一書。結果，在深圳人們通過各種各樣的途徑接觸到滋養精神、培育信仰的書籍，於是自然而然地產生出個性化選擇的要求。

日新月異的大眾傳媒在宗教信仰復興的過程中也扮演著重要的角色。書店出售的圖書為人們提供了生活方式的各種選擇和道德指南。正當政府再三強調要重新回到共產主義理想和價值之際，來自臺灣、香港和北美有關佛教和基督教的電視節目和網上的資訊不斷傳來。面對如此眾多的可能，深圳人需要、也渴望為自己尋找到適合自身狀況和品味的精神營養之源。

補充資料 1.3

佛教流行音樂

撰文：樂羽音 (Francesca Tarocco)

二十世紀三十年代和四十年代，高僧弘一法師（俗名李叔同，1880–1942）和他的弟子開創了一種新式的佛教歌曲。這種佛教歌曲的流行與當代華人世界密切相關。中國現代音樂運動中的現代音樂，是西方鋼琴和銅管樂隊音樂、愛國主義新型歌曲、基督教讚美詩、日本校園歌曲、爵士樂和電影音樂等不同音樂類型的大雜燴。在這種運動中，弘一法師和其他佛教活動家把新式音樂運動中的一些元素納入了自己的音樂語言。這些新型歌曲一方面與傳統的宗教音樂截然不同，另一方面又刻意借用了佛教的語言和意象。這類新型歌曲中最著名的是由弘一法師作曲，並由佛教傑出活動家太虛法師（1890–1947）作詞的《三寶歌》。如果沒有這兩位活動家的貢獻，當代華人佛教界，尤其是當代臺灣佛教界的音像世界將完全是另一番景象。今天，弘一法師所作的佛教音樂被製成了數碼音像，人們可以從幾個和佛教組織有直接聯繫的零售商（包括附屬於佛教寺院的商店）手上購得這些音樂，也可以從主流的音樂和音像製品商店裡買到。無論在中國官方還是佛教界，佛教音樂皆佔有市場，兩者都及時地利用和調整了佛教音樂，以適應當代人的需要和品味。1990年，上海音樂出版社出版了一套裝幀精美的弘一法師音樂作品精選集：《李叔同：弘一法師歌曲集》。隨後便陸續出版了幾款與李叔同有關的文化產品。這套歌曲集的錄音師兼編輯在他的文章和私人信函中說，參與錄製這些歌曲的神職人員意在使歌曲能與「流行音樂和卡拉 OK 日益增加的影響力」相匹敵，使之適應大眾。在他看來，佛家僧侶似乎「立志不讓佛教徒的吟唱僅僅成為舊時代的一種遺跡，或者成為出家人壟斷的一種表達方式。」

佛教推陳出新的悠久傳統仍在繼續。歐洲風格的交響樂、卡拉 OK 風格的清唱和受到佛教啟發的流行音樂 CD 等，當代佛教音像和影像製品的豐富多樣由此可見一斑。有意思的是，在西方音樂語

言、音樂理論以及經大眾傳媒傳播的現代音樂的影響下，傳統音樂遺產的普遍認識和傳統儀式的表演風格都發生了一系列轉變。為了滿足音樂愛好者對音樂多樣化和異域化的需求，零售商發明了各種名稱來區分「民族」音樂和「世界」音樂。在這種背景之下，一個全新的「佛教音樂」市場產生了。佛教徒音樂話語的轉變是否已經影響了他們的宗教行為？現代技術是否正在影響佛教歌曲的教授、生產和傳播方式？毫無疑問，對驅動這類佛教歌曲的觀念和全球與地方互聯的實踐網絡所做的研究，均表明了這些佛教歌曲是激進和傳統的結合體。暫不論它們是中國音樂現代性的產物，它們繼續以迥異於現代性的方式展示自己的意義，猶如弘一法師這樣影響深遠的聖徒散發的精神之光。在中世紀的中國，擁有某個大師的畫像證明了畫像擁有者和大師之間的社會關係和緣份。同樣地，擁有一張弘一法師的畫像、或由他填詞作曲的音樂 CD 的人，也可能會覺得自己跟弘一法師有著某種社會和精神的聯繫。

新的共同體模式：素食館的作用

深圳是中國版圖上的一個新興城市、移民城市。我們可以從來自不同地方的人口中聽到不同的鄉音，感受到千差萬別的生活習俗。人們可以保留鄉音、保存生活中很細微的習慣，但是，聚集在這裡的人都將過去的榮辱留給過去，一切從頭開始。也許這就是深圳對年輕一代的吸引之處。當人們享受到放下過去的自由時，也遠離了原先熟悉的精神支援網絡。儘管在深圳人們可以拋棄過往的種種，尋找「東窗不亮西窗亮，黑了南窗有北窗」的機會，在享受沒有人知道自己底細的輕鬆時，其實也面臨著另外的問題，那就是沒有朋友；當人們可以十分坦率，將自己的訴求與現實利益結合在一起的時候，也意味著同時要忍痛割捨與利益無關的溫情；在現實中有更多選擇機會的另一面，則是要承受來自工作與生活不穩定的危機感和焦慮。因而，精神信仰的尋求者通過個人選擇而參與鬆散的社會網絡，在新的意識層面上相互鼓勵，並強化了逐漸顯現的精神認同。

深圳將人們從五湖四海吸引到這裡，多元而異質的人群影響到公共的宗教傳統。多數訪談對象在某程度上不喜歡受任何制度性宗教的限制，而是傾向於通過共同體的方式來進行精神修煉。但是，在這種新的都市環境中，宗教性的共同實踐將通過不同的方式來進行。

很多訪談對象與共同信仰者經常聚集在一起。這些聚會作為一種鬆散聯繫網絡，其作用比正式的會員制團體還要大。素食館常常扮演著聚會場所的角色。除了前文所述的那家規模較大的餐館外，還有其他幾家素食館也是信徒們經常聚會的去處。

另一個例子是：在市中心林立的高樓中，有一家臨街的小素食館，它和普通餐館一樣，人們隨便進去吃飯，不同的是，這家餐館在顯眼的位置擺放了一個小佛龕。靠牆邊有一排書架，上面擺著各種佛教的結緣品，有書籍、錄音帶、錄影帶和照片等等。還有一個小布告板，經常發布放生活動、法師來訪聚會，以及環保活動需要志願者等的消息。

這家餐館並非由宗教團體開辦，也沒有外國宗教團體的投資。餐館的經理是一個沒有任何宗教背景也沒有皈依佛門的年輕人，他表示之所以非常投入地經營餐館，完全是為了個人的修行。人們來此聚會，一邊品嚐素菜，一邊分享閱讀佛教書籍和修煉的體會。有時餐館經理會邀請當地的法師或外地的得道高僧來訪。人們在討論中常常會提到日常生活中的經歷、中國傳統文化的主題，也會提到比如「悟」、「緣」以及「命運」，還有很多更加豐富的內容，比如報應、因果、輪迴等。他們對這些問題的歷史發展或正統的理解並無興趣，相反他們更多地分享自己在現實生活中的體會和感觸。有時候會邀請一些對中國宗教毫無認識的人一道用餐，以便創造緣份，讓更多的人感受人生覺悟所帶來的喜悅。

這種聚會的動機在於人們對互相支持與鼓勵的需求——在日常生活的磨礪和宗教實踐中，人們內心對超驗的嚮往來自於作為團體活動重要部分的友情和儀式，通過道德修養和覺悟達到改變世界的目的。顯然，中國現代社會道德的建立與維持，如果單單依靠民間神秘信仰的努力是不夠的。但這至少反映出普通人在面對巨大社會轉型時，其良心沒有因物質的豐富而喪失，反而因物欲過於強烈而產生對精神滿足的渴望。在和深圳人接觸過程中，常常會聽到這樣的字眼：開悟、做善事、積功德、消業、報應等等，而在各種神秘信仰中都不乏對道德、價值以

及人生原則的解說，民間信仰對人的影響顯然遠遠超過了以往的政治倫理。儘管在某種程度上，宗教被看作是個人選擇的同時，道德也逐漸成了個人的而不是社會或公眾的事。不過這裡隱含了一個條件，即人們在日常生活中包括宗教行為在內的言行舉動都要符合公共規範。同時，人們對正義、公平、善良的期望，不僅訴諸法律和行政的幫助，也在超自然信仰中得到合理的解釋。雖然我們可以將當代社會神秘主義信仰的發展視為私人生活的一部分，或由私人生活的角度進行考察，但是這些完全屬於個體的宗教信仰選擇，在很大程度上影響著人們的公共生活，使民間宗教信仰在社會中的存在顯得更加重要。當代中國人宗教信仰的變遷，其意義不僅僅是神秘主義信仰本身，人們對善的共識往往在超自然的信仰體系中得到保證。比如：涉及善與惡這樣簡單、平常的道德價值判斷。當個體生命的意義得到關注的時候，直接或間接地幫助人們重新確立對社會的信心，使道德因素的重要性被重新發現。

通過信仰和修行來提高個體的覺悟

在這些自主選擇的活動中，我們察覺個人和群體關係中存在新的動力，這通常是向現代意識變遷的特徵。昔日在中國的鄉村，全家以至於全村人生活在共同信仰的環境中，共同擁有的價值成為過濾個人經驗的保護體。這樣，社區群體要為其成員提供並鞏固其人生意義。在這樣的文化當中，似乎不需要也沒有機會體會精神選擇的意識覺醒。

「讓一部分人先富起來」的經濟策略，使在深圳生活的人在精神方面得到了一塊「自由地」，不僅民眾可以吃飽飯，還可以贏得私人的空間和更廣闊的社會活動空間。因為個人在經濟上、人格上的獨立，個性、個人尊嚴的彰顯逐漸以社會為先決條件，而不再以國家為先決條件。這又促使人們意識到自己作為的個體特殊利益。早在十幾年前深圳人率先提出「時間就是金錢」，經濟上的富足，與其說使人們得到了擁有金錢的快感，倒不如說因為通過對金錢的佔有，而開始有了自主感。自主感是現代工業社會的典型個人特徵，這種感覺對於這個時代的中國人相當重要，因為唯有能夠自主的人，才有可能在精神訴求上表現出真實的一面：「我的信仰跟任何人都沒有關係。」

補充資料 1.4

精神真空

二十世紀中期，隨著共產黨的勝利，馬克思列寧主義毛澤東思想成了官方意識形態，歷史悠久的儒家價值觀面臨瓦解。此前，儒家思想的價值觀就曾被認為導致中國社會停滯不前而受到嚴厲批評。1970年代末，改革開放開始以後，很多中國人放棄了馬克思主義提倡的道德理想，出現了第二次的精神危機。

文化大革命的浩劫就發生在這兩次道德資本受到挑戰之間。十年文革期間發生的事件嚴重損害了中國人的彼此信任，社會資本遭到重創。而長期以來作為中國人精神價值觀最核心部分的道德原則，在這十年浩劫中受到嚴重損害。

這些事件共同促成了很多批評家所說的「精神真空」現象。中外的學者們提出了一系列發人深省的問題：中國人幾千年積累起來的並不斷豐富的人文精神和道德理想，難道真的在我們這一代破產？難道我們必須採取拿來主義，從西方那裡獲得所需的道德資本，才能把中國建設成為一個現代國家？（見《中國革命的辯證法：從烏托邦理想到大享樂主義》）

在深圳，如同典型的中國鄉村一樣，很多人並不參加制度性宗教團體或者絕對信仰一個教派。但是這裡的人們自有保有多元化信仰的理由。一些人認為官方認可的宗教團體變得越來越世俗化。儘管深圳社會也流行著各種各樣的神秘信仰，來自不同寺院的和尚、喇嘛也時常出入，不過人們還是把信仰當作很嚴肅的事，絕對不情願受他人左右。

在深圳這樣一個新移民佔人口絕大多數的地方，除了原居民的宗族外，自然不會有基於地緣而組成的鄰里組織和公共廟宇的祭祀活動。而個人超驗的經驗和對神秘信仰的尋求，往往成為無法訴說的個人事件，信仰被徹底「私人化」。我們的訪談對象希望清楚表明，其道德信仰和儀式活動是其個人抉擇。這樣的決定是個人化的，因為它不受任何來自

家庭和村落等社會壓力的制約；其宗教信仰選擇的個人化，也因為沒有受到政府的控制或政治的威脅。

在深圳，修行純屬個人選擇，而深圳人清楚知道，這選擇既出於自覺，也出於自願。即使現在有很多人熱切地擁抱中國傳統文化，但是他們的信仰和實踐經驗卻絕不傳統。反之，他們將傳統信仰和活動作為一種資源，用於建構一個對自己的生命個人化、有意義的解釋。深圳人到底選擇什麼信仰，以中國式實用主義為基礎，以「靈驗」作為其特有標準——在治療、健康和心靈平靜方面獲得有求必應的效果。在這個最為世俗的都市，他們選擇信仰——意識到任何形式的個人信仰都有機會發展，當然也可以選擇不信。在這些選擇中，中國共有的傳統精神信仰價值重新得到肯定，並成為中國未來的道德資本。

註釋

1. 本文更早的版本見：“The Spiritual Search in Shenzhen: Adopting and Adapting China’s Common Spiritual Heritage,” *Nova Religio*, 9:2 (2005)。
2. 參見 Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* 及 Kenneth Dean, “Local Community Religion in Contemporary Southeast China,” *China Quarterly*, 174 (2003): 338–358.
3. K. S. Yang and David Ho, “The Role of Yuan in Chinese Social Life: A Conceptual and Empirical Analysis,” *Asian Contributions to Psychology*, ed. Anand C. Paranjpe, David Y. F. Ho, and Robert W. Rieber (New York: Praeger, 1988), 270. 社會學家李沛良於 1974 年調查過香港 550 位受訪者，發現超過 50% 相信與他們的醫師建立良好的緣份是重要的。（這裡的緣份指的是人與人之間的友善程度；亦即是說，這是一種「注定」的關係而又可以被人為影響。）李沛良指出這種態度是正面而理性的：跟醫生擁有一段自然的關係往往會帶來更好的關懷與健康生活。
4. 包筠雅把此一信仰定義為「相信某些力量——既包括諸如上帝、神靈這樣的超自然力，也包括宇宙間無意識的的反應——勢必以一種合理的方式賞罰人的行為：它對某些『善』行予以褒獎，如宗教的犧牲、官方義舉或個人的善行；也包括對惡行的懲罰。」（頁 28）。
5. Judith Berling, “Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in The Romance of The Three Teachings,” in *Popular Culture in Late Imperial*

- China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 188–218.
6. 同上，頁 208 及 218。
 7. 見 John Coleman, “Under the Cross and the Flag: Reflections on Discipleship and Citizenship in America,” in *American Catholic Social Teaching*, ed. Thomas Massaro and Thomas Shannon (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002), 128.
 8. Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995), 11.
 9. 同上，頁 325。
 10. Daniel Overmyer, “Gods, Saints, Shamans, and Processions: Comparative Religion from the Bottom Up,” *Criterion: Journal of the University of Chicago Divinity School*, 34 (2002): 7.
 11. Overmyer, “God’s, Saints, Shamans, and Processions,” p. 4.

索引

(按漢語拼音序)

1900年的建制性宗教, 182-185
1949年之前共產黨的宗教政策, 205
2000年人口普查, 46
911事件, 57

A

艾提尕爾清真寺, 55
愛德基金會, 150-151
愛德印刷公司, 151, 232
愛滋病, 151
安龍儀式, 29
澳門, 220

B

八卦, 109
八思巴喇嘛, 176
八仙宮, 75
巴基斯坦, 56
白地, 53
白虎, 26
白事, 33
白族與大乘佛教, 51
保安族與伊斯蘭教, 51
保護神, 31
保羅·卡盧斯 (Paul Carus), 253
報應, 6, 9, 18, 30, 65, 92, 146, 230, 237
報應的解釋, 9
北京2008夏季奧運會, 71

被漢化的回族, 56
本地生產總值 (GDP), 226
苯教, 50, 52-54
標準高度, 26
殯葬, 34
兵馬俑, 170
伯格理 (Samuel Pollard), 58
伯格理文, 58, 59
伯公, 35

C

參禪, 67
禪若子, 55
長城, 170
長生不老和神性, 88-90
朝聖, 54
朝鮮族, 46, 49, 51, 52, 60
朝鮮族的教育, 49
朝鮮族人信仰基督新教, 51
超驗性與長生不老與神性, 88-90
超驗性與人體世俗化, 98-102
超驗性與整體主義和德性, 102-105
車公廟, 71
陳獨秀, 99, 193
陳曉旭, 230
重陽節, 33
傳統房子與新房子, 25, 26
傳統文人, 64

- 傳統文人使用話語/經文模式, 64
 傳統武術的精神意義, 86-87
 傳統秩序的崩潰, 177-179
 祠牌坊, 27
 祠堂祭拜, 31
 祠堂裏的殯葬, 34
 祠堂作 老人活動中心, 31
 慈惠基金會, 154
 慈濟基金會, 108-109, 119, 125 註 22, 140, 154
 從多種傳統汲取營養的信仰實踐, 12-13
- D
- 達賴喇嘛, 50, 54, 55, 107, 176, 203, 214, 248, 262, 272
 達賴喇嘛定義, 54
 達賴喇嘛作為阿縛盧枳帝濕伐邏 (Avalokitesvara) 的化身, 107
 達斡爾族, 50
 打小人, 73
 大乘佛教, 51, 53, 119
 大師, 87, 88, 100
 大王, 36
 傣族, 51
 傣族與小乘佛教, 51
 丹增嘉措, 50
 當代中國的宗教歸屬模式和數據材料, 198-201
 當代中國都市的精神生活, 3-15
 道德經, 112, 168, 253-255, 272
 道德人生, 7
 道德與行為, 104, 105
 道德資本與社會資本, 10-11
 道符, 94
 道教的法術, 32
 道教的閩山派, 40
 道教的女性, 112-113
 道教的神靈崇拜, 35
 道教的天師, 171-172
- 道教的武當武術, 86
 道教的做醮, 69-71
 道教救主的千年預言, 173-174
 道教中性別差異的修煉, 112-115
 道士, 13, 40, 69-71, 89, 91, 93, 105, 113-114, 118, 121, 123, 139, 149, 172, 174, 183, 186, 196, 230, 256, 266
 稻田, 132
 德行即權威, 105
 鄧小平, 4, 48, 210, 224, 226, 270
 地方領袖, 13
 地方領袖的主導性, 13-15
 地方領袖與廟祝, 13
 地氣, 26-30
 地下能量, 26
 地下能量和水源與農村建築, 26-28
 地緣政治議題與中國的宗教政策, 212-217
 地緣政治與穆斯林, 214-215
 地緣政治與西藏, 213-214
 「帝」, 162-163
 帝國晚期, 182-184
 帝國晚期的儒道佛三教, 182-184
 丁巴須洛 (Dingba Shilo), 52
 丁光訓, 151
 冬蟲夏草, 127-128
 東巴教, 52-53
 東巴教儀式, 52-53
 東龍, 25
 東突厥斯坦伊斯蘭運動, 57
 東鄉族和伊斯蘭教, 51
 讀寫技能, 175
 杜威 (John Dewey), 263
 墮胎與嬰靈, 122
- E
- 鵝頸橋, 73
 鄂倫春族, 50
 鄂溫克族, 50

- 惡業引起的疾病, 92-93
 二十世紀宗教社群的社會組織形式,
 181-202
- F
- 法鼓山, 201, 249
 法輪功, 67, 100, 105, 203, 217, 219, 231,
 249, 251, 263, 270, 272
 法師, 3-4, 13-15, 41
 法術〔打小人〕, 73
 泛神論, 50
 房屋建築風格和類型, 25-26
 放生活動, 13
 非典型肺炎疫情, 71
 非政府組織, 119, 135, 147, 150,
 153-157, 227, 262
 分離主義, 48
 分離主義和政府控制, 48
 分香和「祖廟」朝聖, 77-78
 風水, 26-30
 風水寶地的基本特徵, 27
 風水不好而導致的疾病, 93-94
 風水和空間的使用, 25-30
 風水師, 28-31, 93-94, 129-130, 136, 198
 風水與地下能量, 26
 佛家法師, 41
 佛教的傳播, 172-173
 佛教和基督教的電視節目和網上資訊,
 15
 佛教祭司, 40
 佛教卡拉 OK, 16, 250-251
 佛教流行音樂, 16-17
 佛教與放生, 13
 佛教在政治史中, 172-173
 佛教中的少林武術, 86
 佛經, 65
 佛陀, 172-173
 伏爾泰 (Voltaire), 176
 伏羲, 164
 符合道德的行為, 104-105
- 婦女參加修行和佛教活動的途徑,
 116-117
 婦女與修行和佛教活動, 116-117
 婦女與宗教復興, 117-120
 復員軍人, 4
- G
- 噶舉派, 55
 改朝換代的叛亂, 171-172
 改革開放時期 (1978 至今), 210-212
 改革開放政策, 4, 20, 25, 48, 210-212
 各國文化的交融, 256-257
 個人修煉模式, 67-68
 個體, 19-21
 公民社會的解釋, 14
 功過格, 9, 67
 宮廷, 71
 宮廷儀式, 71, 80 註 11
 共產黨內任職的維族人, 56
 共同精神遺產, 6
 共有精神遺產的接納和調適, 11
 官方認可的宗教, 5
 關帝廟, 37
 關係/來往模式, 76-78
 關係/來往模式的詮釋, 63, 76
 關係/來往模式與祭拜祖先, 76-77
 觀音, 11, 12, 35, 55, 88, 107-112, 128,
 248
 光緒皇帝, 192
 廣西壯族自治區, 50, 136
 鬼怪, 37, 93, 95, 105
 鬼魂, 91, 92
 鬼魂引起的疾病, 91-92
 鬼節, 37, 139, 150
 國內安全法, 220
 國醫, 99
 過繼, 35
 魔鬼、長生不老、陰陽宇宙論,
 165-166
 裕固族, 50

H

哈蒙族, 58
 哈尼族, 51
 哈尼族與小乘佛教, 51
 哈薩克族與伊斯蘭教, 51
 孩童立契, 35
 孩童榕樹上契, 36
 韓傳教士在華, 60
 漢人佛教, 51
 漢字, 163
 漢族, 45-47, 49, 52-53, 56-60, 172, 190, 214-215, 261-262
 漢族佔中國人口絕大多數, 46
 和諧, 166-169
 和諧、自然、合宜, 166-169
 弘一法師, 16-17
 洪秀全, 177-178
 紅十字會, 196
 紅事, 33
 紅事和白事, 33
 侯王, 36
 忽必烈皇帝, 175
 胡錦濤, 212, 249, 270
 胡適, 23
 互聯網, 260, 266, 271
 話語/經文模式的解釋, 81
 話語/經文模式中文本的偏好, 65
 環境保護的新觀念與全球化, 133-135
 環境問題, 143 註 4
 皇帝作為宗教衝突一方, 175-177
 黃教, 176
 黃巾起義, 171
 黃忠良, 254
 灰色地帶與宗教政策, 215-217
 回族與伊斯蘭教, 51
 回族中女性的角色, 61 註 5
 火葬與土葬, 90
 霍元甲, 85, 86, 106 註 1
 霍元甲 (電影), 85-86, 264

J

基督教青年協會, 152
 基督新教、儒教和資本主義, 235-238
 基督新教作為官方認可宗教, 5
 基督新教與朝鮮族, 51
 基督宗教和現代性的開端, 177-179
 吉爾吉斯族與伊斯蘭教, 51
 即時靈驗模式, 72-76
 即時靈驗模式的解釋, 63, 72-73
 祭孔儀式, 220
 濟公, 68, 145-146, 150
 甲骨與漢字, 163
 甲骨占卜, 74-75
 建築物出入口的重要性, 26
 健康、民族與超驗性, 85-106
 江西省的廟宇, 36-37
 江西省東龍村, 25
 江澤民, 212, 270
 蔣介石, 218
 教宗本篤十六世 (Benedict XVI), 216
 教宗克雷蒙十一世 (Clement XI), 177
 節慶中的人群, 42
 節選 (文本) 經文, 65
 金錢, 174-175
 進香, 75
 經濟改革, 226
 經濟改革和宗教的解禁, 226-227
 精神關懷, 11
 精神生活, 2-21
 精神實踐, 11-12
 精神尋覓, 5-6
 精神真空, 20
 精武體育會, 86
 景頗族, 152
 救濟, 146-148

K

喀喇昆侖公路, 56
 開光儀式, 69-70
 開基祖造像, 33

- 凱·狄福 (Khigh Dhiegh), 255
 康熙皇帝, 176
 康有, 192
 抗議, 45
 科學, 99-102
 肯尼斯·迪克森 (Kenneth Dickerson), 255
 恐怖組織, 57
 跨國葬禮, 244
 跨國宗教機構, 247-252
 跨國宗教機構與國家的關係, 247-252
- L
- 拉薩, 45, 52-54, 60, 261
 喇嘛, 55
 萊布尼茲 (Leibniz), 176
 勞格文 (John Lagerwey), 35, 42, 43 註 11, 68, 70, 76
 老人活動中心, 31
 老子與孔子, 166-169
 老子作為道教創始人, 112
 李安, 253
 李常受 (Witness Lee), 257
 李登輝, 219
 李洪志, 67
 李連杰, 85, 233
 李沛良, 21 註 3
 李提摩太 (Timothy Richards), 192
 傜僳族與基督教, 45, 52, 152
 梁啟超, 181
 兩性關係的解釋, 107-110
 兩性與神佛, 109
 列寧, 205, 206
 林東, 145, 146
 林楓 (Marc Moskowitz), 122
 林默娘, 110, 111
 林獻羔, 233
 鈴木大拙 (D. T. Suzuki), 254
 靈媒, 72
 靈童轉世的政府影響, 55
 靈修者, 68
 劉邦, 170
 六十四卦交互圖, 167
 龍穴, 27
 羅馬天主教會, 5
 羅馬天主教政治史, 175-176
 羅沛霖, 118
 閩山道士, 40
- M
- 媽祖, 68, 77-78, 81 註 23, 110-112, 137, 243, 244
 媽祖廟, 77, 78, 137
 馬可波羅 (Marco Polo), 174
 馬克思, 6, 20, 193, 205, 214, 225, 229, 263, 269
 麥當勞, 201, 223-224, 234
 麥加, 52, 56
 邁克爾·溫 (Michael Winn), 255
 滿族, 50
 毛南族與道教, 50
 毛澤東, 20, 35, 43 註 6, 68, 72, 92, 117, 178, 193, 205, 206, 209, 210, 214, 259, 270
 毛澤東崇拜, 209
 梅連羨 (Moy Lin-Shin), 255
 蒙古族, 45, 46, 50, 53, 213
 孟子, 8, 15, 121, 252
 秘圖, 54
 密教 (金剛乘), 54
 密宗, 54-55
 苗族, 58
 苗族與基督教, 45, 52, 57-59
 妙善公主, 107
 廟宇類別, 36
 廟宇慶典, 23
 繆勒 (John Muir), 134
 民間, 6
 民間宗教, 6
 明朝, 148, 149, 176

- 明堂, 28
 冥婚, 116
 命運, 8
 命中註定的緣份, 6-7
 穆罕默德先知, 51
 目蓮, 173
 墓地, 31
- N
- 納西族和東巴教, 45, 50, 52-53
 男女勞動分工, 109
 喃嚨阿彌陀佛, 67
 倪華清, 255
 倪柝聲 (Watchman Nee), 256
 念經, 67
 寧瑪派, 55
 農村神靈, 35
 農村神靈的分類, 35
 農曆新年的巡遊活動, 247
 農民採用關係/來往模式, 64, 67
 農民採用即時靈驗模式, 64, 73
 女扮男裝, 40
 女神之謎: 母性與兩性關係, 110-112
 女同性戀, 123
 女媧, 164
 女性的性愛力量, 123
 女性和道教, 112-115
 女性依瑪目, 61 註 5
- P
- 排華法案, 243
 牌坊, 26
 派別, 55
 彭明敏, 219
- Q
- 七拱鎮祠牌坊, 27
 其他華人社會, 217-221
 氣, 6, 26, 28, 88-89, 93, 98, 101, 114, 122, 128-131, 136, 138
 氣功, 67, 68
 氣功大師, 87, 88, 100, 102
 籤, 37-38
 籤文信息, 74-75
 喬治·布殊 (George W. Bush), 249
 秦代, 38
 秦漢, 169-171
 秦始皇, 169-171
 青龍, 28
 清代, 149, 175
 清明節, 33, 90, 217
 求籤, 74-75
 求藥於神靈, 72
 驅邪儀式, 29, 69, 93, 149
 全球化, 5, 42, 45, 57, 59, 60, 128, 133, 150, 161, 224, 228, 234, 243, 254, 265, 271
- R
- 熱比婭·卡迪爾, 57
 人權, 57, 203, 219, 227, 251
 人體: 健康、民族與超驗性, 85-106
 仁, 148
 榮格 (Carl Jung), 263
 儒、道、釋三教, 23-24, 78
 儒家, 12, 20, 35, 37, 67, 69, 71, 79, 88, 104, 113, 115, 121, 133, 148, 157, 170, 174, 176, 177, 183-185, 195, 196, 205, 235-238, 251-253
 儒家的性別角色, 115
 儒教學說作為宗教, 185
- S
- 薩迦派, 55
 薩迦派與藏傳佛教, 55
 薩拉爾族與伊斯蘭教, 51
 薩滿教, 45, 46, 50, 52, 58, 59
 三寶歌, 16
 三教, 23
 商代, 162-164

- 商王牙痛軼事, 162-163
 上海音樂出版社, 16
 燒香, 75-76
 少林寺, 130, 233
 少林寺 (電影), 233
 少數民族的地理分佈, 46
 少數民族的解釋, 46-47
 少數民族的特權, 49
 少數民族的儀式, 45, 48, 49
 少數民族的宗教生活, 45-62
 少數民族區域自治, 48
 少數民族中的婦女, 56, 61 註 5
 少數民族中的穆斯林, 51
 社會, 23
 身體、長生不老和神性, 88-89
 深圳的移民, 4-5
 神靈、祖先和鬼魂, 35-37
 神靈崇拜與佛教, 35
 神靈的報應, 92
 神靈的面具, 36
 神靈性別轉換, 108
 神靈引起的疾病, 92
 神秘暗示, 31
 神山和神聖的地貌, 130
 神像, 77, 92, 178
 神主牌與祖先, 31-32
 生病原因的解釋模式, 90-94
 生活在道德的世界, 9
 聖嚴, 249
 十九號文件, 227
 時間：平時與過節, 41
 世界貿易組織 (WTO), 226
 市場經濟的解釋, 223-224
 市場經濟推動宗教復興, 228-232
 適應性, 15
 收養的孩子, 35
 手印, 54
 樹木之靈, 35
 水作為健康標誌, 28
 斯瑪特 (Ninian Smart), 209
 絲綢之路, 51, 107
 四面環山, 26
 四種動物, 28
 寺院和道觀, 36
 宋代, 30, 149, 173
 蘇菲主義穆斯林, 56
 素食, 3, 117, 132, 153
 素食館, 3-4
 素食館的作用, 17-18
 隋代, 149
 孫中山, 192
 T
 塔吉克族與伊斯蘭教, 51
 塔塔爾族與伊斯蘭教, 51
 臺灣的新時代靈修者, 68
 太極拳, 86-88, 98, 100, 254-256
 太平經, 171
 太平天國, 177-179
 太上感應篇, 65-67
 太虛法師, 16, 140, 196
 探索命運, 8
 唐代, 51, 173-174
 唐代和宋代, 173-175
 體育課程, 86
 天, 6, 129
 天安門事件, 211
 天后宮, 37
 天命, 8
 天人一體, 129, 131, 134, 136, 142
 停經, 115
 通過信仰和修行來提高個體覺悟,
 19-21
 同性戀與佛教, 123
 統一戰線時期, 206-208
 圖書市場, 15
 土家族, 50

W

佯族, 51
 佯族與小乘佛教, 51
 維克多·特納 (Victor Turner), 111
 維吾爾人擔當共產黨官職, 56
 維吾爾族, 51
 維吾爾族與伊斯蘭教, 45, 51, 55-57
 未婚婦女, 116
 未獲承認的少數民族, 47
 文本偏好, 65
 文革對山區的影響, 24
 文革中的宗教壓制, 48
 文革中教堂關閉, 59
 文革中神靈的報應, 92
 文革中消滅宗教努力的失敗, 227
 文化大革命, 5, 20, 24, 36, 45, 48, 59, 92,
 118, 154, 193, 208-210, 216-218,
 224, 227, 231, 259, 263
 文化大革命在江西的影響, 24
 翁泰明, 114-115
 臥虎藏龍, 86, 121
 烏茲別克族, 51
 烏茲別克族與伊斯蘭教, 51
 吳濤, 149
 無生老母, 110, 111, 115, 175
 無相法師, 153
 五行, 97-99, 101, 129, 161, 170, 171, 264
 武當隱修聖地, 86, 130
 武術, 85-88, 95, 98-100, 105, 121, 130,
 188, 253, 255, 264
 武術大師, 85-88
 武術的科學化, 98-102
 武術與長生不老、神性, 88-90
 武術與健康、民族、超驗性, 86-88
 武術作體育, 86-88
 武俠電影, 85-86, 121, 233, 253, 264
 舞龍, 30
 舞獅, 34-35
 物質成功, 237

X

西藏領土, 213
 西藏自治區, 46, 48, 53
 西醫與中醫, 98-99
 溪村, 32
 溪村的神主牌, 32
 習語, 24
 仙人, 90
 現代性在中國的開端, 177-179
 現代宗教機構, 197-198
 現代宗教之建設, 192-198
 香港, 219
 香港道教聯合會, 71
 香港的道教, 71
 香爐, 36
 小乘佛教, 51
 謝明德 (Mantak Chia), 255
 新加坡, 220
 新疆維吾爾族自治區, 46
 新善書群體, 78
 信教者對市場經濟的創造性回應,
 232-235
 信仰選擇範圍較寬泛, 15-17
 星球大戰 (電影), 253
 星雲法師, 249-250
 性別與兩性關係的象徵結構和社會實
 踐, 110-117
 性能量, 121
 修煉者, 87
 玄武, 28
 遜尼派穆斯林, 56

Y
 壓制, 45
 壓制法輪功, 105
 壓制小人, 73
 岩石之神, 35
 嚴新, 102
 楊洪, 154
 楊惠南, 123

- 妖怪, 93
 妖怪附體引起的疾病, 93
 瑤族, 50
 瑤族與道教, 50
 一胎化政策, 49
 伊斯蘭教和基督教, 189-191
 伊斯蘭教信仰的少數民族, 51
 儀式、節日和道士, 37-41
 儀式場域, 69
 儀式空間/儀式場域, 69-70
 儀式模式, 68-72
 儀式模式的解釋, 63, 68-72
 儀式模式中的宗教專職人員, 69
 以德治國和天命, 164-165
 易經, 169
 易經的使用, 167
 義和團, 178-179, 191
 因果報應, 9, 30, 65, 92, 146, 237
 因果報應的漫畫, 66
 陰陽, 89, 94
 陰陽失調, 94
 陰陽失調而引起的疾病, 94
 陰陽與中國人, 96-97
 尹喜, 168
 印度, 46, 50, 53, 54, 88, 107-108, 172, 177, 214, 248, 272
 印度教, 54
 印度密宗, 53
 雍正皇帝, 177
 遊神活動, 39
 猶太人在華, 192
 于丹, 121, 252-253
 宇宙論與身體, 95-98
 元代, 175, 189
 緣分, 6-7
 樂經, 169
- Z
 藏傳佛教, 53-55
 藏傳佛教的政治歷史, 175-177
 藏傳佛教的宗教影響, 50, 53-54
 藏傳佛教格魯派, 55
 藏傳佛教和羅馬天主教的政治史, 175-177
 藏醫, 100
 詹姆斯 (William James), 263
 戰國時期, 165-166
 戰國時期政治史, 165-166
 戰無不勝的神功, 99
 張道陵, 172
 張角, 171
 張智容, 118
 趙樸初, 198
 真言, 54
 針灸, 88, 94-99
 整體主義與德性, 102-105
 政治合法性的宗教基礎, 162-164
 政治史中的老子與孔子, 166-169
 證得佛法, 54
 證嚴法師, 119, 120, 249
 治療者, 91
 中草藥, 88, 94, 101, 138
 中國比喻為身體, 85
 中國傳統社會的宗教慈善活動, 148-150
 中國的共有精神遺產, 11
 中國的園林和地貌, 131
 中國共產黨宗教政策的演變, 204-212
 中國農村的集體祭拜活動和節日, 23-44
 中國農村的建築、風水和空間的使用, 25-30
 中國情境下少數民族的宗教社群, 47-49
 中國人的宇宙論, 95-98
 中國人的宗教和族群, 243-247
 中國人體的世俗化, 98-102
 中國社會背景中的慈善行為, 146-148
 中國武術飛身奇技, 86

- 中國政府對宗教的控制：歷史背景，
204
- 中國宗教傳統之再造，195-196
- 中國宗教的西方化，253-256
- 中國宗教和傳統文化的全球化，
243-259
- 中國宗教與個人的靈性生活，252-253
- 中國宗教與男性氣質，120-122
- 中央計劃經濟和宗教壓制，225-226
- 中央民族大學，49
- 中藥，99
- 中藥西化，99-100
- 中醫，94-95, 98-101, 149, 255
- 中醫的科學化，98-102
- 忠靠性，10
- 周朝，164-165
- 主宰人生的天，8
- 轉世，55, 67, 107, 132, 176
- 轉世靈童，55, 176
- 莊子，252
- 壯族，50-51
- 壯族與道教，50
- 壯族在中國少數民族中人口最多，50
- 準備食物，109
- 自發氣功，88
- 自然，133
- 自然觀光，137
- 自我修行技巧，67
- 宗教衝破限制，227
- 宗教慈善活動的當代形式，152-153
- 宗教的持續性，11-15
- 宗教的概念，192-195
- 宗教的適應性，15-21
- 宗教電視節目，15
- 宗教關懷的實踐性，11
- 宗教和政治統一，169-171
- 宗教活動沒有得到官方批准，215-217
- 宗教社群的社會組織形式，181-202
- 宗教社群的形式，186-189
- 宗教實踐的多樣性，49-52
- 宗教壓制，225-226
- 宗教與環境關係之當代思潮，135-141
- 宗教在深圳的持續性，11-15
- 宗教之於政治史，161-180
- 宗族、祖先崇拜和祠堂，30-35
- 祖廟朝聖，77-78
- 祖先崇拜和儒家的性別角色，115-116
- 祖先崇拜和宗教基礎，162-163
- 祖先神靈化，32
- 詛咒，72-73, 163
- 詛咒與壓制小人，73
- 左傾時期和文化大革命，208-210
- 做醮，69-72
- 做宗教，63-84
- 做宗教的模式解釋，63-64