

另加一章勾勒此一民主開展後的社會、文化生活可被唐君毅如何設想。

(三) 世界公民論的凸顯

本書特別強調唐君毅的愛國主義是文化性的，而且並不排斥世界公民式的觀點。然而，相關討論散在第四章〈流亡、現代性、文化愛國主義〉與第八章第四節「普世大公國家的世界秩序(The World Order of “Ecumenical States”)」中。與其只在第四章標題（及該章第五節）中撿出「文化愛國主義」，不如以「世界公民的」(cosmopolitan) 為某節主題專門討論。

在此一脈絡下，cosmopolitan 似乎是比 ecumenical 更佳的選擇，因為後者的基督宗教意味太強：一種「大公教」的形象將使得設想的模式偏斜到教會擴張的模式。

結論

本書的出版無疑地十分令人期待，以英語書寫面世，能接觸的讀者廣泛，影響力應該較為深遠，期盼非中文的閱讀者能提高對唐君毅思想的重視。此書的論點並非只是將唐君毅圈限在中國脈絡與二十世紀，而是擴張到二十一世紀的當代，從跨文化、政治生活的共通性來立論，以歷史性來照明當代性。但反向地說，本書的書寫方式也頗有值得漢語世界研究者的借鏡處，可待延伸的方向也不少，相當令人一新耳目。然而在閱讀中，也不免令讀者意識到跨文化溝通的困境，不論是視角、語詞選擇，或是經驗陳述、問題設定，都存在著有待跨越的鴻溝。但也正因為有如許的困難，更有待用心的研究者致力於突破與創新。

《華人宗教與國族主義》，謝世維、郭承天編。臺北：政大出版社，二〇一九年。10+二〇六頁。

湯志傑，中央研究院社會學研究所研究員

在「現代」與「現代性」隱含的世俗社會觀念影響下，宗教和國族主義過去很少會放在一起討論。一方面，國族主義的研究通常認為國族是啓蒙後的純世俗

產物，故不太會涉入宗教的領域。雖有視國族主義為宗教（替代品）的流行說法，承認國族主義有宗教的色彩或特徵，但這卻也表示，國族主義可以、甚或已經取代了宗教，不需再花心思討論它與宗教的關係。另一方面，現代的宗教研究傳統從宗教／世俗的二分出發，並將其視為對立，以致專業的宗教研究者往往也認同世俗主義是界定現代性和現代社會的關鍵特徵之一¹¹，就算不隨之起舞支持將宗教逐出於公共生活之外，也不太會認為宗教在打造國家與國族主義等世俗事務上扮演重要角色，所以在宗教與國族主義關係的研究上同樣長期缺席。

因此謝世維和郭承天兩位教授所編的《華人宗教與國族主義》一書的出版，不但是呼應國際學術潮流，十分值得歡迎的研究成果，更提供了彌足珍貴的機會，讓我們重新審視宗教與國族主義實際上的關係，反省這兩個研究領域過往發展上的盲點或缺陷。特別難得的是，本書是由研究不同宗教傳統的頂尖學者協力合作完成，內容上極為豐富而多樣。撇除通常必提的佛、道與基督教不論，本書不但將民間信仰納為研究對象，就連常被有意無意遺漏的伊斯蘭，也囊括在內，可謂提供了迄今最為完整的研究光譜。

依謝世維教授的序言，本書係以轉型與認同為主軸的「現代中國宗教的形塑」集體研究計畫的成果，而這又是更大的「現代中國的形塑」研究計畫的一部分（頁 i）。整份計畫以現代化歷史架構為背景，以二十世紀初至二戰結束為第一階段，一九八〇年代以降的全球化時代為第二階段，並在假設「兩次現代化所激盪的宗教思想與實踐應有傳承關係」的基礎上，對這兩波發展「進行歷史的串聯與比較」（頁 ii）。因此，本書值得稱許的特色之一，即在於突破臺灣社會科學研究較缺乏的歷史視野與縱深。不只如此，作者們還企圖在比較不同宗教傳統的基礎上，「從教理、組織與國族主義分別進行分析探討」，以便能回應宗教與現代性及全球化的關係的理論課題，「提出以中國宗教在地觀點為基礎的理論模式及經驗法則，從而解析國族與認同議題」（頁 iii）。

以下先簡介一下本書各章的內容。第一章是郭承天教授寫的〈導論：華人社會的宗教國族主義〉。本章以中國、臺灣及香港三個華人社會為研究對象，藉以揭示宗教與國家關係的三種不同模型。該文先對宗教、國家、國族主義及宗教國族主義等本書的核心概念下定義，指出宗教國族主義 (religious nationalism) 指宗教與國族主義的相互涉入、重疊或融合，可再分成宗教國族主義與國族主義宗教

¹¹ 參見湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉，《台灣社會學》第 39 卷（2020 年 6 月），出版中。

兩個次類別，前者指國族主義含有既存宗教的成分，或自己就發展成國家宗教，後者則指既存宗教將國族主義納入其神學、儀式及組織中（頁 4）。

郭文接著回顧了相關學術研究的發展，主張自四百年前洛克 (John Locke, 1632-1704) 提倡政教分立學說以來，「現代性學派」就主導了政教關係的解釋與政策（頁 4）。由於宗教被視為是反科學的習俗，而現代國家的打造涉及的卻是科學的建國藍圖，所以宗教不但不被納入分析，更常成了需消滅或改造的對象（頁 5）。然而這種看法在實證與規範上僅有部分正確，因此有修正學派 (revisionism) 的興起，根據史實重新改寫宗教與國家或政治的關係。但作者更心儀的是晚近快速發展的心腦神學 (neurotheology)，認為這個科際整合的進路不但可以挑戰對理性有狂熱信心的現代性學派的根基，如能結合制度論的看法，亦可填補修正學派在實證與規範間的差距，看到宗教與國家共生的普遍現象（頁 6-7）。

然後，郭文在鋪陳了傳統中國既是個「宗教國家」，又是個「宗教社會」的一般歷史背景後（頁 8），先點出「民國初期政治與宗教上的無政府狀態，有助於一個新的國家宗教，即所謂的『中國國族主義』的崛起。中國變成凌駕其他眾神祇（佛陀、孔子、老子、耶和華、阿拉、無生老母及其他諸神）之上的新神祇」（頁 10），這個影響後續發展的關鍵轉折，接著才循著國家宗教、政教分立、宗教自主、傳統宗教與迷信，以及民主在華人社會的適用性五條軸線，分析臺、港、中三地政教關係的歷史演變。

郭文認為，共產黨政府取消了民國時期雙向的政教分立，幾乎把「中國愛國主義」成功建構為國家宗教，所有其他宗教都是國家的一部分，都要為中國愛國主義服務。同時對「民間宗教」採兩手策略，一方面視為迷信或否認其存在，企圖消滅它或將之併入佛、道教中，另一方面將其歸入民俗文化的範疇，以消弭爭議或反抗。相對地，臺灣國族主義尚未發展出成熟的國家宗教，社會中盛行的是「公民宗教」，以普世人權與民主為神祇，並在三次政黨輪替後變成最受歡迎的「國家宗教」。郭文認為臺灣經驗提供了超越現有政教關係理論的替代選項，既非國家宰制宗教，亦非兩者嚴格區格，也不是宗教基要主義（頁 29）。

至於香港，又是個截然不同的故事，較接近宗教團體極少參與公共政策制訂的模式。相對於中國愛國主義遍布社會各階層，香港國家宗教幾毫無存在的跡象，而公民宗教雖緩緩冒出頭，並隨著民主運動壯大，卻不為多數宗教團體共享，也不足以挑戰中國愛國主義的國家宗教。

第二章是蔡彥仁教授所撰述的〈「我們是好公民」：檢視當代中國政府與基督徒之間的張力〉。蔡文先以三個關鍵歷史文件介紹中國共產黨的宗教政策，接著透過仔細爬梳近數十年的護教作品，深入分析為何在中國基督徒與政府都贊同宗教國族主義的概念的情況下，雙方還會形成難以化解的張力。例如，在不遵從國家政策進行登記的家庭教會成員的眼中，要求基督教中國化即是企圖改變聖經的基本教義，其實就是否定耶穌基督（頁 46）。蔡文指出，「中國共產黨的意圖是要讓宗教不介入世俗事務，以確保其勢力範圍不受侵擾，但實質上卻將自身呈現為一種聖俗不分、政教不明的『國家宗教』(state religion)，反倒製造出與強硬派基督教社群更多、更嚴重的衝突」（頁 51）。

在分析了中國共產黨與家庭教會的張力何在後，蔡文指出兩者間的張力「相當適合以宗教國族主義這個實用的詮釋性術語來描繪」，進而援引 Rogers Brubaker 的觀點¹²，強調「最關鍵者在於，我們不應視國族主義為純世俗現象，框限於西方進入『現代』之後的歷史觀，視其有別於宗教，甚或是宗教的替代品」（頁 53），並指出就 Brubaker 提出的研究宗教與國族主義關係的四個類型來說，中國政府的立場近於第三種類型，視宗教為國族主義的一部分。因為「中共官方認為宗教不可能獨立自主，而應被包含於國家概念的範疇之內，在此意義上，宗教信仰與實踐被國家化(nationalization of religion)，因而被置於中國國族主義之下方能被理解」（頁 54）。相對地，家庭教會則表現得像第四種類型，即自成一類的宗教國族主義，而有別於習見的世俗國族主義。前者強調（世俗的）國族主義，但對後者來說，宗教卻優先於國家。

謝世維教授寫的〈近當代道教的形塑與國族主義〉是第三章。謝文從思考及探究道教如何「宗教化」(religionization)的問題出發，在兼顧斷裂與連續的視角下，對當代中國如何認知及界定道教，以及這種國家道教的建構模式如何影響了一般人對道教的理解，做了精彩的分析。謝文指出，華人在借用“religion”一詞，並逐漸固定譯為宗教的同時，也開展了現代意義上的宗教研究，因此不免是從西方宗教的脈絡與思維來考慮與研究本土宗教（實踐）的種種面向（頁 63）。受此影響，迷信成為與宗教對立的概念。到五四新文化運動後，「儒家所崇尚的家族思想，祖先崇拜、貞操貞潔等觀念，甚至宗教與封建傳統均被視為『迷信』。直到梁啟超在《新民叢報》中對宗教、迷信、智信等觀念進行仔細析

¹² Rogers Brubaker, "Religion and Nationalism: Four Approaches," *Nations and Nationalism* 18.1 (2012): 2-20.

辯，以及在《新青年》與《靈學叢刊》上進行辯論，才促成『宗教』與『迷信』之分離。然而這種努力並沒有在公共論述上獲得共識，到一九二〇年代之後，國共政權均曾先後發動大規模反宗教、反迷信運動」（頁 64）。

謝文進而指出，「受到西方民族國家 (nation state) 的宗教政策影響，近世中國接受世俗化的模式，重新界定了宗教的範疇，用一種二元的概念去區分正統宗教與非正統宗教」。雖然「中國帝制時期即以『正統』與『淫祠』來進行區分與管理宗教，但是在背後對『正統』與『合法』的思維並不完全相同」（頁 65）。

在源出西方的宗教概念影響下，「道教以教義與經典為基礎，被重新形塑」（頁 64），變成可與猶太教、基督教、伊斯蘭、印度教及佛教並列比較的世界宗教。這種宗教觀把重心放在教義與神學，過往道教重心所在的實踐面向，如修煉、儀式、符籙、法術、扶乩等，於是只能被納入「民族文化」或「文化遺產」等範疇。這可具體見證於以國族與文化為前提，將道教建構為國族道教的《道教愛國主義教程》中。它將道教原本豐富的宗教內涵，轉化並化約為「藝術」或「類科學」、「準科學」，變成「文化遺產」或「非物質文化遺產」（頁 75-76）。

〈從民國時期的麥加朝覲敘述看中國穆斯林想像共同體的重構〉是由蔡源林教授書就的第四章。蔡文一開始先正名，指出「回」或「回回」所指涉的，同時也是該文討論的，並非漢族改宗伊斯蘭的「漢回」，而是數百年甚或千年以前移民中國，並定居、繁衍下來的外族穆斯林（頁 90-91）。

接著，蔡文一方面扣緊朝覲敘述的文本來分析，同時又能自在地游刃於古今中外的參照架構，從而編織出視野廣闊、層次豐富的故事來。例如，蔡文指出，「麥加朝覲與埃及愛大留學既是伊斯蘭新思潮的學習之旅，也是回歸古老伊斯蘭傳統的尋根之旅。正因追求伊斯蘭在新中國出路的歷史機緣，中國穆斯林見證與引進了十九、二十世紀之交在伊斯蘭世界掀起的伊斯蘭現代主義運動，這種既回歸傳統又改革傳統的新思潮，為處在相同情境的中國穆斯林所充分理解與接受，所以中國穆斯林的新中國民族主義的認同與全球的泛伊斯蘭主義的認同並行不悖，而這兩種認同又反過來加強中國穆斯林自身的回族認同，這便是當今中外學界所常提及的中國穆斯林之同心圓式認同，從內而外分別為回族、中華民族、伊斯蘭『溫瑪』(Ummah) 三種想像共同體的身分認同。」（頁 100）

在點出朝覲敘述具體反映出中日戰爭期間中日雙方政府在麥加聖地的外交角

力，皆企圖爭取中東穆斯林國家在戰爭期間的支持的同時（頁 114），蔡文也深刻地分析了，「泛伊斯蘭主義要從伊斯蘭共同體的宗教認同，轉化為穆斯林民族的政治共同體認同，乃至採取協調一致的政治行動，有其現實客觀條件的困難。除了各民族的伊斯蘭傳統並不相同之外，更重要的是，各民族所面對的國內與國際政治情勢不同，彼此的經濟社會發展條件也很不一樣，因而各民族的統治菁英對國內問題處理的優先次序與所採取的對策也有所不同，再加上長期以來歐洲殖民統治者分而治之的政策，導致跨族群與跨地域的集體行動障礙甚多、困難重重」（頁 118）。

第五章是由李玉珍教授擔綱的〈國際法子與中國祖庭：以法鼓山全球化為例〉。有別於此間過往宗教全球化的研究多偏重華人移民的宗教經驗，李文由法脈入手來釐清僧團的觀點，特別是探究「臺灣佛教社群如何透過祖庭看待他們與中國佛教的關係」（頁 135）。這個問題之所以重要，一來是回應本書的主題，二來是因為「戰後臺灣佛教的認同向來被認為不具主體性，因為在釋迦牟尼的印度之外，另外有一個宗教祖國——中國。這個宗教與文化的認同，透過法脈制度來固定。法鼓山在成立新宗派之際，回復禪宗的法統傳承概念，代替私人化傳承，以傳法貢獻代替師父認可的證悟經驗，形成新的僧團倫理，能夠兼收中西法子傳人，成為其脫離華人移民佛教的重要開放機制」（頁 147-148）。在精要地分析了三代移民的差異，及其對佛教組織形態與傳教的影響後，李文具說服力地解釋了，何以法鼓山僧俗分立的模式能符合美國佛教禪修團體的主流，又如何能擺脫佛法傳承私有化的弊病，走向超越國族界線的發展。

張珣教授探討的〈多元認同與進香儀式：以解嚴之後兩岸媽祖進香為例〉是本書第六章。張文以兩岸媽祖交流，以及臺灣內部的廟宇競爭為題材，為我們描繪出一幅栩栩如生的「一尊媽祖，多重詮釋」的圖像。在此基礎上，張文進而深刻地刻畫出，「雖然民間信仰因其與世俗生活交織的特質，經常容易成為統獨議題的操作槓桿」（頁 169），但實際上「在地方層面……總是一層關係疊上一層，很難劃分界線，很難一刀兩斷……對於兩岸議題，已經不是臺灣的官方贊成或是反對，而是根植於臺灣底層社會的地方抗拒，其本質不外乎是來自傳統漢人社會的人際關係」（頁 167）。

壓軸之作的第七章，是王韻教授的〈基督教在香港：從執行文明化使命到反抗官方國族主義〉。王文企圖證明，「宗教不只可以是支持國族主義的工具，在特定的情境下甚至可以成為反抗國家政權支持下的國族主義 (state-sponsored

nationalism) 進而成爲保護地方認同的代言人與平台」(頁 175)。王文指出，把 Brubaker 概括出的四種基本假定「套在中國國族主義的發展時都有其不適當之處。無論是在香港還是中國其他各地，主流中國菁英展現出的論述與行動，都清楚地拒絕把宗教與國族主義混爲一談，無論兩者的關係是實質上的、互補的、還是相似的任何形式」(頁 177)。

王文認爲，「中國的社會既不是『非宗教的』(a-religious)、中國的宗教也非『分散性的』(diffused)；人們的宗教性也許經常因應周遭政治與社會動盪而產生的務實主義和政治考量所遮蔽，同時因爲中國反宗教的政治社會大環境，宗教人士常常有意識地用個人化的行爲來遮掩宗教的組織性特徵。但是無論人民對信仰的投入程度多寡、不管一個社會宗教性 (religiosity) 的高低，宗教應該是組成社會認同的重要部分。一個中國人可以全然世俗化或信仰與他 / 她所受傳統完全背道而馳的宗教，但『中國人』的認同是以其所受習俗、價值觀、規範及與個人網絡不可分的各式各樣宗教傳統息息相關的」(頁 180-181)。

王文主張，「並非宗教傳統或文明本身造成干預或反抗，但宗教在形成政治論述的過程中……的確可以提升關注、產生覺醒、升高不滿情緒，最終形成對立而引發衝突」。就此而言，香港「政治上屬於中國、但文明上又『不屬於』中國這樣的特殊地位」，正是「一個解析隱藏於政治論述、宗教語言與社會行動背後複雜的交互影響的良好案例」(頁 182)。

由此出發，王文鞭辟入裏地分析了，爲何香港認同的困境同時正好也是香港基督徒面臨的窘狀，並具體以不同時空條件下的反蓄婢與反國教運動證明，「現代宗教的超國家特質，這樣的特質推翻了簡單化的『東—西』文明衝突的概念，也更突顯了宗教可以超越國族主義、捍衛更高人性價值的可能性」(頁 189-190)。但宗教在香港並非因爲組織與教義而成爲抗議運動的泉源，而是因爲「許多有信仰的個人因爲對於香港價值的認同而接下使命，並因爲香港原本就有的公民社會與法治土壤而成長，成爲支持香港人認同掙扎的重要支柱」(頁 201)。可不受限於文化與血緣的教條，以及不完全受制於國家權力的基督徒，因此是國族主義合格的挑戰者，具備反抗國家支持的狹隘國族主義論述的潛能。

從前述高度選擇性的摘要簡介，已足以看出本書的精彩與豐富。不過，個人在閱後亦有些不解與遺憾，但更多的是期許，想就教於編者與作者，希望看到這個卓越的團隊能繼續爲我們帶來更爲豐碩的成果。首先，本書應是由郭承天教

授所編的英文書選譯而來¹³，但書中卻未對此有所交待，令人好奇選譯的標準為何。或許一些臺灣的讀者會覺得討論圖博殉教的問題離我們稍遠了些，但像周越從標題看來顯然相關的文章“The Nation in Religion and Religion in the Nation”卻沒收入，便令人有點不解。另外像林敬智關於一貫道的研究¹⁴，或是 Edmund Frettingham 與黃義杰探討臺灣個案的“Religion and National Identity in Taiwan: State Formation and Moral Sensibilities”也都沒收入，亦不免讓人感到有遺珠之憾。

甚至，如果我們拋棄以西方經驗為量尺的慣習（因為既有概念和理論多半源自西方），改從較廣闊的交互比較的視野來看，張其賢看似無關的“The Idea of Chineseness and Ethnic Thought of Wang Fuzhi”一文，不無可能是促成典範轉換的突破點。早在一九七〇年代末，田浩就指出宋代已有「原初民族主義」(proto-nationalism)的發展¹⁵。這種族群或類民族的認同建構並不限於士大夫菁英階層，而是也透過戲曲、小說與童蒙教材往平民大眾擴散¹⁶。如果由此銜接上關於「一風俗、同道德」運動的研究，或宗教研究者熟知的「標準化」或「正統化」的辯論，對於宗教與漢人（或華人）認同建構及國族主義的關係，相信定能帶來不少精彩的討論¹⁷。

¹³ Cheng-tian Kuo, ed., *Religion and Nationalism in Chinese Societies* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017).

¹⁴ 筆者以為，比起民間信仰來說，一貫道更適合稱作民間宗教。見湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉。

¹⁵ Hoyt Cleveland Tillman, “Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 39.2 (Dec. 1979): 403-428.

¹⁶ Chih-Chieh Tang, *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan: Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystems* (Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, 2004), pp. 21-237; 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（臺北：聯經出版事業公司，2011年）。

¹⁷ 認為宋代經由官紳聯手推動的一風俗、同道德的運動，已打造出華人生活倫理的同理性，奠定穩定的華人認同基礎的主張，如見葛兆光：《中國思想史·第二卷》（上海：復旦大學出版社，2001年），頁253-279；葛兆光：《何為中國：疆域、民族、文化與歷史》（香港：牛津大學出版社，2014年），第4章。若由此視角出發，重新思考下述主要聚焦於明、清兩朝的標準化和正統化辯論的文獻，或有新的解讀與統合可能，並可銜接上華人認同的問題：James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of Tianhou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1969,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324; Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *The Journal of Asian Studies* 56.1

除了掙脫西方經驗的束縛，另一關鍵在於擺脫本質論的觀念，研究的重點在於考察社會溝通中是否使用族群或民族區分以達成特定目的，而不在於實際上人群（族群或民族）的有無，以及能否劃出判然無疑及不移的界線¹⁸。族群或民族並非建構成功後便始終在那兒，而是會隨著情勢或環境有所起伏，所以清末民初才有另一波建構的浪潮¹⁹，也是通常關注的焦點所在。雖然這往往涉及傳統的發明，但像 Anthony Smith 常被歸為原生論 (primordialism) 的說法有時並非全不可取²⁰，畢竟要無中生有，完全憑空創造是很困難的，至少像中國及中華民族的建構便的確有相對多的歷史素材與思想資源可用²¹，這也是筆者所謂華人的族群與民族同時兼具「歷史性」與「現代性」的意思²²。

這方面的討論還可銜接上宗教民族主義是否比世俗民俗主義更為暴力，以單一民族為理想的民族國家是否比多族裔的帝國更不寬容等常見的學術辯論。對此，華人的個案無疑能提供有趣且值得深入探究的經驗²³。

(Feb. 1997): 113-135; *Modern China* 33.1 專號 (2007)；科大衛、劉志偉：〈「標準化」還是「正統化」：從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》第 6 卷第 1、2 期合刊 (2008 年 10 月)，頁 1-21。

¹⁸ 類似看法如見 Rogers Brubaker, "Ethnicity without Groups," *European Journal of Sociology* 43.2 (2002): 163-189; Rogers Brubaker, Mara Loveman, and Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition," *Theory and Society* 33.1 (2004): 31-64。因此，運用族群區分並非弱勢族群的專利，有需要時，強勢族群或統治者亦會毫不遲疑地用它。

¹⁹ 如見王汎森：〈清末的歷史記憶與國家建構：以章太炎為例〉，《思與言》第 34 卷第 3 期 (1996 年 9 月)，頁 1-18；沈松橋：〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》第 28 期 (1997 年 12 月)，頁 1-77；黃興濤：〈現代「中華民族」觀念形成的歷史考察：兼論辛亥革命與中華民族認同之關係〉，《浙江社會科學》第 1 期 (2002 年 1 月)，頁 128-141。

²⁰ Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986); *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism* (London: Routledge, 1998); Philip S. Gorski, "The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism," *American Journal of Sociology* 105.5 (Mar. 2000): 1428-1468.

²¹ 如見葛兆光：《何為中國：疆域、民族、文化與歷史》；《歷史中國的內與外：有關「中國」與「周邊」概念的再澄清》（香港：香港中文大學出版社，2017 年）。

²² 湯志傑：〈族群、民族、國家的現代性與歷史性：尋覓在地理解視角的初步嘗試〉，2010 年臺灣社會學年會座談發言稿，網址：<https://sinica.academia.edu/chihchiehtang>，檢索日期 2020 年 8 月 20 日。

²³ 關於多族裔的帝國比民族國家來得寬容的討論，如見 Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance," *Alternatives: Global, Local, Political* 13.2 (Apr. 1988): 177-194; "Nationalism, Genuine and Spurious: Mourning Two Early Post-Nationalist Strains," *Economic and Political Weekly* 41.32 (Aug. 2006): 3500-3504。從比較的

其次，〈導論〉對宗教研究學術史的回顧，以及對臺、港、中三地不同的政教關係模型的分析，雖然也提供了不錯的整體性的理解架構，但在理論的及歷史的相關背景的介紹上，以及對全書論旨的統整與研究貢獻的提點上，似仍稍嫌不足。晚近許多或可籠統概括在修正學派標籤下的研究提醒我們，宗教概念本身是歷史的產物，有必要對其使用及所鑲嵌的脈絡進行探討和反省²⁴。我們或許不需馬上就跳到心腦制度論去，從更貼近人文與社會科學研究傳統的方法入手，好

視角主張不同性質的國教會形塑出有異的政教關係，進而影響到寬容的程度，指出華人建立的帝國係較寬容者，見孫硯菲：〈零和擴張思維與前現代帝國的宗教政策：一個以政教關係為中心的分析框架〉，《社會學研究》第2期（2019年3月），頁96-122；但見莊萬壽：《中國民族主義與文化霸權：儒教及其典籍之解構》（臺北：允晨文化實業公司，2011年）對傳統華夏帝國不寬容一面的提醒。

- ²⁴ 例如，Peter Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 從觀念史，Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993) 從系譜學，Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003) 從人類學的角度，分別梳理了宗教概念是如何形成的，指出它不但是歐洲特定時期的歷史產物，更是西方文化的人為建構。此後，批判及揭露宗教研究的意識形態立場，反省宗教是否是人類經驗共有的普同範疇，以宗教／世俗的二分為宗教研究的出發點是否適當，以及重探當源出於西方的宗教概念被應用到其他文化或地區時，產生了何種扭曲或遮蔽效應的文獻紛紛出爐：Linell E. Cady and Elizabeth Shakman Hurd, eds., *Comparative Secularisms in a Global Age* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); David Chidester, *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University of Press Virginia, 1996); Timothy Fitzgerald, "Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the Concept of Religion" *Diskus* 3.1 (1995): 35-47; "A Critique of Religion as a Cross-cultural Category," *Method and Theory in the Study of Religion* 9.2 (1997): 91-110; Mitsutoshi Horii, "Critical Reflections on the Category of 'Religion' in Contemporary Sociological Discourse," *Nordic Journal of Religion and Society* 28.1 (2015): 21-36; *The Category of 'Religion' in Contemporary Japan: Shukyo and Temple Buddhism* (Cham: Palgrave Macmillan, 2018); Jason A. Josephson-Storm, "The Superstition, Secularism, and Religion Trinary: Or Re-Theorizing Secularism," *Method and Theory in the Study of Religion* 30.1 (Jan. 2018): 1-20; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013)。這些相關研究雖以持後殖民取徑者為大宗，但並不限於此。像 Kevin Schilbrack, "The Social Construction of Religion and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald," *Method and Theory in the Study of Religion* 24.2 (2012): 97-117，便試圖在汲取 Fitzgerald 質疑宗教作為普世範疇的激進反省的基礎上，超越建構論取徑的限制。依本書編者的分類架構，這些討論或只能歸入已屬過時、被超越的修正論陣營，但中文世界對這部分的了解與討論似仍有限，應當還有值得耕耘與開發的空間。

好研究宗教概念是怎麼進到華語世界，影響我們對許多既有社會實作的理解和分類，造成歷史發展上的連續與斷裂，可能是更為基礎，必須先釐清的研究項目。

從本書第三章對道教如何「宗教化」的探討來看，作者群顯然知道，也有能力回應這個問題。如果本書的〈導論〉能像出版時間相近，書名也極類似的 *Religion and Nationalism in Asia* 一書²⁵的導論般，在認知到「沒有超越於歷史之外的宗教理解」的前提下，對「宗教概念如何可做跨文化的運用」進行必要的理論反省與討論，進而對宗教概念如何進入亞洲的歷史背景做必要的梗概介紹，簡述為何有的地方國族認同會與宗教緊密結合，而有的地方卻不如此，無疑能對今日何以需重探宗教與國族主義的關係，提供一個更深也更廣的理解框架。

值得注意的是，一如壓縮的現代性的概念所示，當宗教概念進到華語世界時，原本在歐洲某個意義上分屬先後發展階段的宗教與迷信，以及宗教與科學兩組對立已疊合在同一概念中。因此，我們既會看到有企圖模仿基督教，立孔教為國教的倡議，同時卻也有把所有的宗教都視為迷信的反對聲音。雖然華人立國教的倡議失敗了，但我們卻也看到有不少國家成功地利用宗教來發展國族認同。為何會有此異同，顯然是值得深究的問題²⁶。同時，反迷信的運動雖獲得國民黨及共產黨前後兩個政權大力提倡，但宗教，特別是一般所謂的民間信仰，卻也始終未曾真的消失。對此，國內外學界已累積了不少相關研究²⁷。如果本書〈導論〉能在此基礎上，略加鋪陳這些發展與國族（主義）的關連，相信不但可令本書增色，也大有助於讀者的理解和掌握，特別是對原本不熟悉宗教主題的國族主義研

²⁵ Giorgio Shani and Takashi Kibe, eds., *Religion and Nationalism in Asia* (London: Routledge, 2020).

²⁶ 如見 Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994); Peter van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India* (Princeton: Princeton University Press, 2014); Helen Hardacre, "Creating State Shinto: The Great Promulgation Campaign and the New Religions," *Journal of Japanese Studies* 12.1 (Winter, 1986): 29-63; Shimazono Susumu and Regan E. Murphy, "State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji," *Japanese Journal of Religious Studies* 36.1 (2009): 93-124; Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012); 劉宇光：〈為甚麼宗教—民族主義及原教旨主義沒有在現代泰國僧團滋長：以兩個案例為線索〉，《人間佛教研究》第3期（2012年12月），頁133-174。本書第四章對此也有觸及。

²⁷ 例如 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009); 康豹、高萬桑編：《改變中國宗教的五十年：1898-1948》（臺北：中央研究院近代史研究所，2015年）。

究者來說。

緊接而來的第三點期許，也與此有關。本書的內容極為豐富，〈導論〉理應起引導與統合的作用，提綱挈領地點出全書的論旨與貢獻，方不致令讀者迷失在豐富而多樣的討論開展中。當然，這需以在編書的過程中，編者便先能朝促成全書論旨一致與連貫的方向努力為前提。本書既是集體研究計畫的成果，讀者有此期待當不為過。可惜筆者在閱畢全書後，對於華人宗教與國族主義的關連的整體圖像為何，仍感到相當模糊，也不確定作者們在研究取徑上是否有共同的立場。

以好幾位作者都引到的 Brubaker 的分類來說，究竟各個不同宗教，以及整體來說的華人宗教，與國族主義的關係比較接近那一個類型²⁸？是因為華人宗教與華人國族主義兩者都涉及一般性的華人身分認同，故而是可類比的現象呢？還是華人宗教的組織或社群想像形式可用來解釋華人國族主義的產生？抑或華人宗教是中國國族主義的一部分（或反之），還是兩者緊密地交織、疊合在一起，根本就不可分？或甚至形成了獨特的、有別於一般世俗國族主義的華人宗教國族主義？為何日本和印度可藉著打造神道教與印度教來增進國族認同，而中國卻無法實現類似的選擇，以致我們可由此反向推論華人的特殊性何在？

本書並未正面回應這樣的期待，內部意見似還不一致。例如〈導論〉並未援引 Brubaker 的說法，而是另行區分了宗教國族主義與國族主義宗教兩個次類型。雖然有作者說，很適合用 Brubaker 的說法來詮釋中國的情形（頁 53），但同時也有作者認為，Brubaker 所提的四種類型皆難以適當套用到中國國族主義的案例上，還說本書的編者與作者們都認為，存在四種類型之外的形態，即宗教可以是（官方）國族主義的敵人（頁 177）。

如果所有作者都同意 Brubaker 的架構無法套到華人的案例的話，那麼共同致力於以華人經驗反省現行的分析框架，提出超越既有理論的看法，毋寧將會是本書的一大亮點。實際上也的確有作者與 Benedict Anderson 的名著《想像的共同體》積極對話，指出「非西方社會以其本土思維模式與意識形態來建構本土的民族主義」的另一半事實（頁 107-109），或是揭示涂爾幹宗教定義的局限，因為民間信仰處處將神聖與世俗交織混合（頁 167）。可惜編者並未在導論裏盤點本書的貢獻，而只曾在序中提及，「本書提出了一個新觀點：中國對於宗教掌控的力量已經提高到前所未有的強度。特別是中國幾乎已經完成建構了一個國家宗教——中國愛國主義」（頁 viii），似有以此來概括全書主旨之意。

²⁸ Brubaker 原本講的其實是研究取徑的類型，但拿來分類、定位研究對象，或也適用。

這點或許沒人會反對，某程度也的確是本書的主軸，卻不無窄化本書內容之嫌，僅集中於國族主義宗教，即 Brubaker 區分的第一類現象上。而且，前面引文提到的，把中國愛國主義建構為「國家宗教」，跟「傳統中國朝廷支持儒教作為『國家宗教』」（頁 5），以及「公民宗教在……三次的政黨輪替之後，變成了臺灣最受歡迎的國家宗教」（頁 19）所說的國家宗教，意思與著重恐怕都不盡相同。如不加分辨地視為同一，可能易造成混淆。更根本的是，中國愛國主義雖可視為國家宗教，但恐怕不適合看成宗教國族主義，而只能是編者說的國族主義宗教。雖然筆者也同意 Brubaker 的看法，在討論宗教與國族主義這兩個本身便充滿爭議的概念時，不妨採取寬鬆些的立場。但過於寬鬆的話，卻很容易讓討論與對話失焦。例如〈導論〉更像在探討臺、港、中三地「政教關係」的異同，讀者往往要費番功夫才跟得上原來還是在討論宗教與國族主義的關係。另像「臺灣國族主義過去視第一代外省人如魔鬼……因此中國國民黨成了最大的魔鬼。更不可信賴的是那些解嚴後與臺灣人結婚的中國人，以及住在中國的一百萬的臺灣人」（頁 18-19）之類的敘述，在未充分交待相關脈絡及提供證據支持下，看來僅像是立場的宣示²⁹，在探討敏感而易有爭議的宗教與國族主義的關係的問題上，恐怕欠缺說服力，也很容易令（至少某些）讀者失去讀下去的興趣。

第四，本書第四、七章都曾觸及到超越國族界限的宗教普世主義的問題，值得該團隊繼續以華人經驗與其他文明做更為廣泛而深入的比較研究。雖然暴力常是宗教國族主義引人注意的特色之一，但莫忘記，在人類歷史上，文明，尤其是宗教文明，是打破包括國家在內的各式界線的主要力量³⁰。相對於佛教、基督教及伊斯蘭來說，華人並未發展出自成一系統，有自己的經典、儀式與專職人員的宗教 (a religion)。但就如前述，華人的認同其實也與宗教的事物 (the religious) 有關。而且，包覆在以往所謂的天下主義，即廣泛且開放的文化認同之下的，是較窄且相對封閉的，族群或國族的政治認同的內核。華人認同會兼具兩面性，一方面既十分牢固，同時卻又可變，也易變，或許便與此有關。這對華人社會的發展

²⁹ 這或許是因為篇幅的限制，加上作者已在他處做過詳盡探討的緣故，見郭承天：《國族神學的民主化：臺灣與中國大陸》（臺北：政大出版社，2014 年）。

³⁰ 對於文明與宗教在歷史上是打破各式界線的主要力量的討論見：Émile Durkheim and Marcel Mauss, "Note on the Notion of Civilization," *Social Research* 38.4 (1971): 808-813; Johann P. Arnason, "Social Theory and the Concept of Civilization," *Thesis Eleven* 20 (1988): 87-105; 王銘銘：〈在國族與世界之間：莫斯對文明與文明研究的構想〉，《社會》第 38 卷（2018 年 4 月），頁 1-53。

造成何種影響，特別是如影響到近代轉型為民族國家的過程，似仍有值得進一步探討的空間³¹。

最後，筆者期待本團隊能繼續往探討現代性的問題推進。從前引的序言來看，本團隊深知本書處理的議題與現代性的關聯，也有對此提出在地回應的理論企圖。惟依本書現有的內容來看，似還有再上一層的空間。如筆者在其他地方提過的，華人社會的發展軌跡不同於歐洲，像世俗化與文明化便因此呈現出不同於西方的樣態³²。若我們繼續固守實際上常是歐洲中心的概念界定與分析框架的話，許多史實將變得不易理解，或難以在理論上自圓其說，而宗教與國族主義恰恰都是這樣的例子。本書已讓我們看到過去研究宗教和國族主義時的盲點，如能再進一步從交互比較的視野重新打造既有的理論與概念，相信不但可帶來更大的學術貢獻，更有助於正確掌握我們自己的過去、現在與未來。

³¹ 本書沒有收錄，但英文版有收錄的 Julia C. Schneider 的“Missionizing, Civilizing, and Nationizing: Linked Concepts of Compelled Change,” in *New Religious Nationalism in Chinese Societies*, ed., Cheng-tian Kuo (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), pp. 89-115 一文，便曾觸及到文明與認同的問題，以及在轉型到民族國家的過程中所遭遇到挑戰和困難。

³² 湯志傑：〈華人宗教「世俗化」發展新探：論唐宋變革背景下民間宗教興起的歷史意義〉；〈文明與暴力共存的吊詭：從蹴鞠、擊鞠與捶丸的興衰管窺華夏文明的文明化歷程〉，《文化研究》第 19 期（2014 年 9 月），頁 91-152；湯志傑編：《交互比較視野下的現代性：從台灣出發的反省》（臺北：臺大出版中心，2019 年）。