

宗教的标准化与自我改造

——以民国时期的三一教为例

■ 黄星尧 梅汝阳 卢云峰

[内容提要]有关“神明的标准化”的讨论表明,宗教成为学界考察帝制中国晚期文化整合的重要维度。与明清时期一样,民国以来的国族建构也有类似的过程:政府自上而下主导的宗教标准化与民间宗教团体的自我改造。随着传统礼制秩序的崩溃,经由日本传入的西方“宗教”概念开始摆脱儒家话语的支配,被政府赋予社会教化功能。在此基础上,民国政府进一步倡导一种以基督教为蓝本的“标准宗教”,从教义、组织和功能来甄别和规范各类宗教。因应政策变化,三一教暂时搁置与基督教的现实纷争,仿照这一“标准宗教”推动教义的纯洁化、组织架构的科层化、聚会的常态化及公益事业的制度化。这些举措有力地促进了三一教在民国时期的复兴。通过分析三一教这一案例,我们能更好地廓清近代以来宗教团体变迁的动力机制及趋势。

[关键词]标准宗教 三一教 标准化 自我改造

一、从“神明的标准化”谈起

宗教的“标准化”并不是一个新话题,与之联系极为紧密的主题便是学界热议的“神明的标准化”。1985年,华琛(James L. Watson)注意到一个有趣的历史现象:明清时期天后(妈祖)信仰的普及,与官府对东南沿海不断强化的控制是同步的。据此,他提出一个假设:明清王朝在东南社

会推广一套标准的妈祖信仰,有利于维持民众对文明、秩序和国家的认同。朝廷先是收编民间所崇奉的妈祖,创造并推广一套标准化的天后信仰。在此之后,地方士绅、宗族精英、民间团体纷纷表述不同的妈祖神话,参与形式多样的妈祖仪式;国家则刻意容忍多样化的叙事,维持中央与地方的一致性。基于此,信仰妈祖并参与相关仪式,成为民众向朝廷靠拢并接受官方教化的一种

黄星尧:北京大学社会学系(Huang Xingyao, Department of Sociology, Peking University)

梅汝阳:北京大学社会学系(Mei Ruyang, Department of Sociology, Peking University)

卢云峰:北京大学社会学系、贵州民族大学社会学院(Lu Yunfeng, Department of Sociology, Peking University; School of Sociology, Guizhou Minzu University)

文化标志。^①华琛的这一分析,也为人们理解帝制中国晚期的国家与社会关系提供了一个新的切口——宗教。

后来在对丧葬仪式的分析中,华琛进一步发展了“神明的标准化”议题。^②他认为,政府官员有意识地克制自身对丧葬仪式的干预,只规定尸体离开社区前的标准仪式程序,但允许尸体离开社区后的仪式变化。在实操层面,官员只要求民众参与统一的仪式,而不关注人们对仪式意义的诠释。这种只停留在仪式程序层面而不涉及教义内容的“标准化”,被华琛称为“仪式的标准化”。在他看来,中国文化统一性的关键就在于这种仪式上的“正统实践”(orthopraxy):注重一致性的行为,而不重视教义。借助“仪式的标准化”,华琛为弗里德曼(Maurice Freedman)和武雅士(Arthur. P. Wolf)关于“中国宗教”的争论提出了新的解决方案。

华琛对文化一致性的机制性解释也在中国研究领域引发了持续性的关注和争议。2007年,《近代中国》(*Modern China*)组织苏堂栋(Donald S. Sutton)、宋怡明(Michael Szonyi)和彭慕兰(Kenneth Pomeranz)等人围绕标准化涉及的文化整合问题作了专题讨论。讨论者们多批评华琛过度强调标准化过程的效力,忽视了民间在信仰和实践层面的自主性。彭慕兰以碧霞元君崇拜为例,认为在看似统一的“标准化”中存在着紧张的利益博弈:不仅是在精英和民众之间,他们各自群体的内部异质性也不容忽略。^③康豹(Paul R. Katz)在温元帅信仰和祭旗仪式中发现,除了国家,还存在更多元的标准化推动者,^④如地方精英、仪式专家乃至叛乱者,他称之为“异端的标准化”。

不过,这些质疑中最引人注目的当属苏堂栋提出的“伪标准化”(pseudo-orthopraxy)现象。^⑤苏堂栋认为,地方精英在协助国家建立标准文化秩

序的过程中存在“言行不一”的情况:精英表面上是在迎合国家的“标准化”,实际上仍支持颠覆国家文化策略的地方信仰。宋怡明的例子就说明了“伪标准化”的现象:福州的“五帝”信仰被官方归为“淫祀”,于是当地精英把本地的“五帝庙”装扮成官方认可的“五显庙”,使地方信仰获得合法身份。^⑥科大卫(David Faure)、刘志伟则不认同苏堂栋提出的“伪标准化”,他们认为,在地方信仰向国家标准靠近的过程中,即使存在某些客观的差别,但在主观层面仍是要迎合官方的标准,这种主观迎合本身就证明了标准文化秩序与官方权威的有效性。因此,不应该把地方自主性与国家权威对立起来看待。相反,民间的自我改造是以承认国家的标准为前提的:本地人在有意识地运用官方标准使自己“正统化”,实现自身的利益。^⑦如他们所言,标准化过程既蕴含了国家所提供的标准文化秩序,也涉及地方自主的策略性改造过程。

标准化所蕴含的宗教治理过程,不只存在于传统帝制政府的敕封事务中,也存在于清末民初的民族国家建构过程中。本文在文献搜集和田野调查的基础上,^⑧拟借鉴“神明的标准化”中的分析视角来探讨清末民初政府推动的宗教标准化过程,以及三一教的自我改造策略。

二、宗教的“标准化”： 教、宗教与“标准宗教”

19世纪后半叶,东亚诸国被卷入欧美主导的世界秩序中。为应对后者的压迫,这些仍保持前现代政体的国家不得不参照西式的政治和社会模式来自我变革。^⑨这种趋势,也同样蔓延至中国的信仰领域。传统中国并不存在犹太-基督教式的“宗教”实体:经典至上、对独一真神(one true god)的崇拜、排他性的成员资格以及科层化的宗

教组织。^⑩“宗教”(religion)作为一个西方概念,经过“文明开化”的日本传到中国。^⑪随着清末民初以来陆续兴起的“破除迷信”“立孔教为国教”“信教自由”等运动,“宗教”逐渐被官方接纳,进而制度化为推行风俗改良的工具,有学者称之为“标准宗教”(model religion)。^⑫

(一)从“教”到“宗教”:概念的传入

“宗教”概念传入中国,是近代西学东渐的结果。1877年出任驻日参赞的黄遵宪于1887年完成《日本国志》,第一次在中文著作中使用日文的“宗教”一词来向清政府介绍西方宗教在日本的情况。不过,该书被总理衙门束之高阁,未能得到官方的刊行。^⑬在清政府的官方文书中,“religion”一词最初并不被译为今人所用的“宗教”。1893年,驻美参赞彭光誉代表儒教在芝加哥参加“万国景教会”(World's Parliament of Religion)。在这个会议的官方翻译中,“religion”被译为“景教”,似乎是专指基督教,而非所有宗教。在作为儒家精英的彭光誉看来,“religion”类似传统中国的教派。彭光誉曾发表《说教》一文,提出“religion”应音译为“尔厘利景”。他认为,“教”在中国传统中特指儒家的“礼教”,“religion”对应的是“巫”,传教士则更接近于传统中国的“祝”。他指出:中国的风俗不同于西方,中国不以尔厘利景教化民众,因为尔厘利景教化民众多有谬讹,最终会沦为各种邪教,引发“祸乱叛逆”。^⑭彭光誉的说法也得到时任出使美日秘三国大臣杨儒的认同,后者在呈报光绪帝的奏折中称:“《说教》一书详言中国儒释道三教源流及与景教异同之故,隐讽欧墨两洲传教之士……”^⑮从清代外交用语可以看到,教化民众是帝国政府的职责,儒家的礼教是政府推行教化的标准,而“religion”一词则代表着缺乏教化功能的“巫”。将西方所重视的“religion”对应为中国本土的“巫”,暗含了清政府对西方宗教的鄙夷态度。

直到20世纪前后,日本开始成为晚清政府学习的对象,“religion”的“宗教”译法才经由日本传入中国并被官方接纳。据《清实录》记载,光绪二十六年(1900年)十一月,在两江总督刘坤一针对“庚子国变”上呈的《时局艰危谨陈愚虑折》中,用了“宗教”一词,这是我们能够在官方文件中找到的最早的史料。该奏折提出“慎教案”:^⑯“夫外人传教,本为劝善而来,揆厥初心,当亦不愿有此。近日英国沙侯及日本宗教,皆谓西教行事,或亦不无遗憾,正可迎机善导,共泯诈虞。”^⑰此后,“宗教”逐渐成为通用语。

在这个时期,无论是“维新变法”的改良呼声,还是“清末新政”中的官府文书,都开始频繁出现“宗教”一词,这意味着宗教成为现代民族国家转型期间的重要议题。戊戌变法失败后,梁启超等人倡导向日本学习,包括学习日本学界对西方宗教的翻译。他于1902年发表《保教非所以尊孔论》一文,给西方宗教下了一个明晰的定义:“西人所谓宗教者,专指迷信宗仰而言,其权力范围,乃在躯壳界之外,以灵魂为根据,以礼拜为仪式,以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门。”^⑱对于清末新政而言,宗教也是政治和社会变革所必须触及的领域。例如1904年1月公布“癸卯学制”的《奏定学务纲要》中,就曾将外国宗教与本国读经并列考察:“中小学堂宜注重读经以存圣教。外国学堂有宗教一门。中国之经书,即是中国之宗教。”^⑲很明显,推行新政的官员对宗教的理解更接近于“礼教”而非“巫”。1905年至1906年,清政府派五大臣出洋考察宪政,除了政治、经济体制,考察范围还包括宗教事务,如德国的“教会”和奥地利的“宗教行政”等。^⑳

宗教在古代政权合法性建构中扮演重要角色,对于尊崇儒家的汉族政权而言,天命信仰是政权合法性建构的“神圣外衣”;而对于入主中原

的外族政权而言,存在更深的合法性危机,于是其常借助于佛教来寻求合法性。^②清末随着帝制政府向君主立宪制政府的过渡,作为政权合法性基础的天命信仰也逐渐弱化。一方面,科举制的废除令原本承担着教化、信仰、道德等职能的传统礼教开始解体;另一方面,西方“宗教”概念的传入使得佛教、道教和民间信仰开始摆脱儒家的价值标准,获得独立的社会价值。1904年,礼部在《奏遵议各督抚请加各神封号颁给匾额均请毋庸置议折》中驳回了数个地方督抚关于加封地方神明的请求,这一事件被视为政府、宗教和社会关系演变的开端。^③1906年,清王朝进行官制改革,负责礼教事务的礼部被取消。在新修的《内阁院官制草案》中,清政府把礼部重新定位成专门负责皇室礼仪的“典礼院”,礼教事务被一分为二,其中“臣民仪制风教及方伎事宜”等风教礼俗事务由民政部负责,而“学校贡举事宜”等教育事务则归学部管理。^④

1912年成立于南京的中华民国临时政府设九部,其中内务部和教育部分别承接了清末民政部和学部的管理事务,两个部门在厘定职权范围时,曾就宗教事务的管理权属产生争执。分歧在于:内务部主张承袭清末民政部的职权,继续管理“仪制风教”等事宜;教育部则倾向于仿照西方国家的经验,强调这些“仪制风教”其实是具有社会教化功能的“宗教”,因此应该把它们纳入公民教育的范围。1912年5月,教育部发布《国务会议审核教育部官制修正草案理由》,认为宗教涉及国民精神的培育,是一种社会教育事务,应该仿照欧洲各国的做法来管理。“宗教为国民精神界之事,占社会教育之一大部分。故欧洲各国,间有名文部,为宗教及教育部者。礼俗所含之分子,亦多隶于宗教,二者皆教育之事。当由教育部社会教育司管理。”^⑤最后,负责宗教事务的行政部门内务部认可了宗教的公民教育功能,将通

俗礼仪等事务列入教育部的职责范围,并将宗教的甄别与有关教育的事务移交给教育部,而保留了对宗教场所的治安管理、宗教礼俗的管理以及宗教团体的立案监督等职权。6月20日《临时大总统为内务部官制草案提请议决咨》提到:“原案第三条设有礼教一司,不过为礼俗、宗教约举之词。惟既称曰教,似嫌与教育行政事务相混。现在教育部增设社会教育司,迭与内务部协商,拟将通俗礼仪及甄别教宗等事,划由该司掌理。”^⑥这意味着,宗教摆脱了儒家的巫礼之分,成为一种具有教化功能和独立地位的社会力量。

(二)从“宗教”到“标准宗教”:以基督教为蓝本

北洋时期的民国政府在甄别、管理宗教事务时,不仅参考西方的“宗教”概念来判教,更倡导以基督教为蓝本的“标准宗教”。清末民初的基督教重视通过教育、医疗、慈善等社会事业传教,正如传教士明恩溥所说,这一阶段的基督教逐渐得到了部分中国人的“承认、景仰、赞成与接受”。^⑦因此,与华琛所考察的“神明的标准化”不同,民国政府将基督教确立为“标准宗教”的过程并不是国家对民间信仰的收编与改造,而是新政权对当时社会精英群体的承认和顺应。

基督教之所以在清末民初成为“标准宗教”,与基督徒精英广泛参政有很大的关系。据统计,1912年中华民国第一届国会选举产生的274名议员中有60名基督徒,约占五分之一;而在广东省的官员群体中,这一比例更是高达三分之二。^⑧基督教积极推动、参与的各种社会项目,符合民国政府培育现代公民的政治愿景。基督徒通过反对缠足、吸食鸦片,以及建立妇女识字班,有力地推动了当时的教育和卫生事业,传播了西式的社会理想和生活样式;^⑨此外,通过“新生活运动”之类的社会参与,为走出帝制时代的中国民众提供了一种另类的生活想象。^⑩基于此,民国政府

不但在形式上模仿西方基督宗教的管理体制,也在实质上接受了基督教,并将之作为一种代表进步文明的“标准宗教”,试图以它为标准来推动中国宗教的改造和管理。以“标准宗教”为参照,真正的宗教应该看起来是这样的:定期聚会,有明确的成员身份和公开传播的宗教经典,并向成员提供一套易于表达的信仰。^②民国政府在甄别和管理宗教事务的实践中,大致形成了三个相对确定的标准:教义上纯洁、组织上完善、功能上有用。^③

首先,民国政府要求“标准宗教”须遵循教义的纯洁性,即重视纯粹的教理,摒弃迷信要素。1912年,教育部的《管理宗教之意见书》^④认为,儒、道并非宗教,而是哲学,这就相当于否定了儒教和道教的宗教身份,同时它还将“符篆斋醮之类”和“卜筮堪舆星命之类”等缺乏经典的民间信仰定义为“迷信”。1913年,内务部将宗教认定的标准进一步确定为“有系统、有经典、有历史”。1928年,南京国民政府制定《神祠存废标准》,“参考中国经史及各种宗教典籍详加研究”,认为“迷信为进化之障碍”,强调宗教应具备符合时代的教理,祛除阻碍进步的迷信,并试图在更广泛的信仰领域确立新的标准。这一标准确定,能够保存的神祠只有先哲(“凡有功臣、民族、国家、社会,发明学术利溥人群,及忠烈孝义足为人类矜式者属之”)和宗教(“凡以神道设教,宗旨纯正,能受一般民众之信仰者属之”)两类;同时,古神(“古代科学未明,在历史上相沿崇奉之神,至今觉其毫无意义者属之”)和淫祠(“附会宗教,借神敛钱,或依草附木,或沿袭齐东野语者属之”)这两类则应废除。^⑤在此,民国政府延续并发展了帝制时期的正祀/淫祀的二分法,将之更新为宗教/迷信的二分法。新的分类图式大大缩小了合法信仰的范围,帝制时期被列入祀典的合法神灵,被有选择地抛弃。^⑥

其次,民国政府还要求“标准宗教”应该具备完备的组织,尤其是建立全国性的宗教协会,必须经政府立案批准,接受政府监督。1912年,为取得合法地位,获得信教自由政策的保护,在政府的指导下,孔教、佛教、道教、回教仿照基督教科层式的组织模式,先后成立了全国性的协会,获得民国政府立案认可。在历史上,各类宗教团体多以法脉传承、十方丛林等民间形式来组织。到民国时则出现明显变化,各类宗教团体须经过政府批准,建立相应的宗教协会组织,制定符合要求的协会章程,接受相应政府机构的监督。特别需要指出的是,协会章程参考基督教会的做法,强调成员资格,明确成员的权利与义务,给予成员资格证明,还规定了宗教聚会和实践的形式。以上规定表明,民国政府通过组织建设来实现治理:锚定特定职业群体组成的“界限”,便于更好地管理明确的宗教团体。^⑦在此期间,一些民间教派也以佛教协会、道教协会的名义,改变过去秘密的结社活动,获得了民国政府的立案,以合法身份招募成员。^⑧

最后,功能的完善也是政府立案保护宗教的重要标准。唐宋以来,中国社会中的地方慈善组织虽然也受到佛教“福田”“济世”思想的影响,但朝廷很少支持宗教团体介入社会慈善活动,反而有意去除宗教色彩,强化儒家伦理的要素。^⑨民国初年,考虑到基督教在慈善救灾领域发挥的重大影响,宗教团体是否参与公益慈善事业也成为民国政府判定和支持宗教团体的一个重要标准。^⑩例如,佛教和道教在谋求合法地位时,中华佛教总会和中央道教会在各自的章程、大纲中都表明,除了要设立研究会、学校来研究、弘扬教义外,还要“设立孤儿院、诊所以及安置穷人的工厂”,^⑪“援粥治病、救灾济贫、弭正风俗”,^⑫并为军营、监狱、医院的特殊群体开展弘法说教活动。南京国民政府时期,管理国内宗教事务的内政部

部长薛笃弼认为,“正当”的宗教应该为国家提供物质服务,并呼吁佛教徒“贡献”更多的寺庙建筑和土地,用于建设学校、图书馆、医院和工厂。^④

三、三一教的自我改造

如范丽珠所言,“在中国社会中,宗教的状态与样态往往是官方态度在民间互动的反映”。^④帝制时期,政府管制是影响教派发展策略与组织形态变迁的重要因素。^④及至民国,传统教派仍然需要因应政府宗教管理政策的变化来调整自身的发展策略。一方面,政府因强调西方式的政教分离、信教自由等原则,部分放松了对宗教信仰和结社活动的管制;^④另一方面,政府也创制了一套全新的宗教管理体制和管理标准,在排斥迷信的同时,以基督教为蓝本展开宗教甄别、宗教管理和风俗改良。这一系列宗教政策,为各类民间教派的发展提供了有利的外部条件和政策依据。因此,一批传统教派在这一时期纷纷呈现出崭新的面貌。^④本文所欲探讨的三一教,就是其中的典型。

三一教是福建莆田生员林兆恩在明嘉靖三十年(1551年)创立的民间教派。该教派的社会影响力在明末清初达至顶峰,在康乾时期的两次禁教风波后开始由盛转衰,活动趋于沉寂。^④清末民初,随着传统政府管制的消失,三一教在莆田地区(旧称“兴化”)复兴,形成了悟本堂派、函三堂派、中正阁派、夏午堂系等新的派系。^④这一时期,有关教派经典的创制和印刷活动得以恢复,诸多破败的三一教祠得到修复和重建,以往被迫瘫痪的祠堂网络也重新运作和发展起来。伴随着组织规模的扩大,三一教的教规和仪轨也得到了更新和充实。

清末民初三一教的复兴,不只是帝制崩溃的结果,也与当时政府创造的制度环境和相应条件

有关。民国时期的三一教信徒倾向于附会政府提供的宗教标准,这体现在他们对宗教、迷信和神职人员的看法上。他们认为,“近来信教门类颇多,最大者就是儒教、道教、释教、耶稣教、回教、夏教六种”。^④这里的夏教,是三一教的别称。此外,排除宗教中的迷信要素也很关键:“然奈世风不古,科学西来,只谓宗教是哲学,唯心论,迷信的。”^④同时,他们也用“宗教师”来称呼神职人员:“而我辈称宗教师者,亦宜将哲理用科学解释,教授门人,以开民智,而扩夏午门墙,将我夏教发扬广大,是乃厚望焉。”^④

民国时期的三一教显然不是延续明清时期的教派发展模式,而是试图向当时政府所推崇的“标准宗教”——基督教靠拢。彼时,三一教所在的莆田地区也是基督教宣教事业比较成功的地区之一。当地的基督教卫理公会和圣公会除宣教外,还开展各类教育、报刊印刷、医疗慈善等公共事业。^④面对政府的宗教“标准化”过程和莆田地区基督教的发展态势,三一教内部的某些改良派人士决定暂时搁置分歧,适时地通过模仿基督教来调整自己的发展方向。这种依据“标准化”来自我改造的策略主要表现在三个方面:第一,教义的纯洁化和对基督教元素的综摄;第二,组织的牧区化和聚会的系统化;第三,公益事业的制度化和常态化。

(一)教义阐释的变革

清末以来,三一教的教派传统已逐渐淡化,许多教徒对教派的基本教义和修行法门一无所知。据清末悟本堂派总持师梁普耀所言:“学三教者……阳籍教主之名,阴为惑人之术。或妖言说怪,或咒水书符;或以佛圣之偈言”,“效道释之末技,问以性命而不知,叩以心法而不觉。”^④为此,三一教重新刊发《四尼经》《夏午真经纂要》《夏午尼经训》《夏午真经》等教派经典。针对核心的教派经典《本体经》,改革派进行了教义修

正,迎合政府在宗教界定上的标准,作《本体经释略》来批判当时信徒不深究教派教义主旨、偏信弥勒佛降生的“迷信”取向。同时,为防止教派仪式沦落为政府所厌恶的“符篆斋醮”末流,悟本堂派在梳理教义的基础上,强调仪式的教化功能,创制“悟本文道”科仪,将教派经典融入科仪文本中,以“四尼”“纂要”“夏午”等经典名来为科仪命名,满足官方“有经典”的要求。三一教参照基督教改革教义的做法体现在三个方面:重释神明起源、替换宇宙论背景、淡化基督教神学的排他性特质。

三一教在教义上顺应政府标准的第一个策略,就是重新阐释神明的起源。以《本体经》为例,这一经典原本只有三百多字,其神话叙事也相对简练。光绪十四年(1888年),悟本堂派第二代总持师梁普耀重新诠释这本经书,按照教派自身纯洁教义的逻辑,试图回归史实和林兆恩所著的原初经典。到民国时期,这种重新诠释开始明显受到政府标准的影响。夏午堂系领袖为《本体经》作白话解释,成《本体经白话解》。这一版本将基督教中的上帝创世纪,耶稣基督为上帝之子,以及耶稣降临为救赎世人等神话叙事,吸纳进该教派的神话叙事之中。

原初的《本体经》认为教主林兆恩为弥勒佛转世,但在后来的《本体经白话解》中,林兆恩被解释为度化世人的上帝之子。“弥勒降生”的故事广泛存在于各传统教派中,这些教派往往以“三期末劫说”吸引信徒,认为弥勒佛是在末劫降临的拯救者。^⑤三一教基于基督教彻底改造了这一宇宙论。例如《本体经》原文中的“我是开天都统行法大师”,在《本体经白话解》中被解释为:“因为众生不守天道,所以世界黑暗。上帝看到这种情形,因此就把他所爱的孩子,降生在莆田地方,赦罪救济,免遭轮回苦厄。等到功行圆满的那一天,他就是开天都统行法大师。你也要努力去帮

助他,这是你也可以算了一个第一大功劳了。”《本体经》原文中的“无始以来,一人而已”,也被解释为:“既然是一个开天都统行法大师,可知他的道法,皆是由上帝所承受给他的。因此他就显出权柄才能。”原本教主林兆恩的神权是因补了释迦牟尼的佛位而来,在新的版本中,林兆恩成为上帝之子,其神权依靠上帝的授予,他的降生,被认为是为了救赎世人。

其次,改造教义的策略也包括宇宙论背景的替换。中国的传统宗教往往以非人格化的道、天、地、理、气等观念统摄着人格化的神、鬼,不像基督教那样推崇一个凌驾于一切秩序之上的至高神。^⑥而民国时期的三一教,却希望描绘一个创造天地的上帝。例如《本体经》原文中有:“天地之内,天地之外,何处不是虚空,何处不是神,何处不是气,何处不是我,三一教主,夏午尼之金身。”《本体经白话解》则将其解释为:“凡宇宙世间的众生万物,都是由上帝创造的。三一教主,本是上帝的爱子。所以上帝把一切的事项,都交付给他掌管。因此,天地内外,虚空神气,无处没有三一教主夏午尼的金身。可是他所到的地方,施行视察指导和判断善恶,拯救悔改自新的世人,免受沉亡。”这里完全是套用了基督教上帝创世之说,并借此来重构三一教信徒与教主之间的人神关系。

最后,出于特定的民族情感,三一教还试图淡化基督教神学中的排他性色彩,从而调和三一教教义中的“基督教化”和“民族化”。例如《本体经》中有言:“释迦与我比肩,诸极在我下方”,但《本体经白话解》解释为:“三一教主的性灵,本来是上帝的爱子,他降生在中华地方。可是他的肉体,也是黄帝的子孙。因为他身居礼仪之邦,不敢大言自高,所以只说释迦和我是平等的。其他都是受我的指导。看此两句的话说,就可以想出他德性的修养。不比于那种异邦人,大言鲜耻的

行为。”这里的“异邦人”，联系《本体经白话解》序言部分提到的“兹有一种不明真理的耶稣教徒”，“只说耶稣是教主，他是上帝独生子，与他教大不相同，以此迷惑人心”，实为暗讽这部分基督徒将耶稣称为上帝“独生子”的排他性做法是一种“寡廉鲜耻”的行为，并认为这种做法的目的在于“要障碍我纲常四业的教化”。显然，三一教在挪用基督教要素的同时也在批判基督教。标准化的在地化，也是标准叙事与地方叙事不断重叠交织的过程。正如华琛所发现的，地方民众会在神话中加入妈祖吃掉沙江妈的叙事，暗示地方社区被大宗族侵占的过程。^④三一教信徒把林兆恩与耶稣视为上帝的双生子，一方面是在应和基督徒的宇宙论，另一方面也暗示了三一教希望与基督教在地方上分庭抗礼的愿望。

三一教在教义上明显存在纯洁化和综摄基督教元素的趋势。如上所述，三一教在重塑《本体经》这一核心经典时，批评了时人对经典进行末日劫难的弥勒降生式解读，试图祛除经典中的迷信元素，迎合政府纯洁教义的要求；另一方面又积极吸纳基督教经典《圣经》中的元素，改造《本体经》中的创世神话和人神关系，在丰富薄弱的教派神话叙事的同时，将基督教的元素综摄进三一教之中。不过，夏午堂系改造教义的这些策略并不完全是为了迎合政府、获取合法性，也是出于同莆田本地基督教组织相互竞争的现实考量。

（二）组织架构的变革

明清以来的三一教虽然也存在独立的组织架构和教阶制度，但是在朝廷的管制下，这一制度逐渐弱化。民初以来，基督教会式的组织架构和活动在政府的支持下成为诸多本土信仰所效仿的对象。虽然目前所见的材料显示，国家并未像对待佛教和道教一样认可、批准三一教去建设全国性的宗教协会，或是出台相应的管理方

案来保护、推动三一教祠的建设，但是，即使在缺少实际利益激励的情况下，仿照基督教来革新组织框架，也成为彼时三一教的自觉选择。例如，夏午堂系领袖在《学道须知》（1929年）中就明确强调应重视组织发展和成员纪律，认为社会建设是“信徒特殊的试范，成为度世之基本也”，要求“需要在乎熟悉聚会议事等等法则”。^⑤通过强化信徒的组织议事训练，将信徒培养成“重秩序，守纪律”，具有“组织之习性”的社团成员。可以说，以基督教为蓝本的“标准宗教”，为三一教组织的公开发展提供了政策依据和实践参照。

首先，三一教的夏午堂系建立起了类似基督教牧区制的堂祠架构。据《夏午堂建教简章》（1941年）记载：夏午堂系的三一教祠称谓某堂，上下五级垂直隶属，即总堂、大堂（派别的几大之系，以某字相称）、分堂、本堂（对应自然村）、典堂（在家户中）。^⑥其次，三一教形成了严格的教阶制度，明确规定神职人员的教阶等级。总堂负责人为赞化，大堂负责人为堂选，分堂负责人为堂佐，本堂负责人为堂奥。第三，三一教的神职交接制度从师徒、父子相传或者依据卜杯神定等旧制，改为类似于基督教的推选制度。一般情况下，堂奥由门人直接选举产生，堂佐由下属的堂奥推选，堂选由下属的堂佐推选，赞化由下属的堂选推选，最后从赞化中选举出一人为总持。夏午堂系还细化了同一堂祠神职人员的分工。以典堂为例，根据信徒的类别不同，分为经宗（负责日常宗教仪式）和心宗（负责点化度世、指引后学）两种，各有不同的教职人员：经宗以下，设主坛、监坛、司坛等职；心宗以下，设道长、助长、敬长等职。^⑦

在聚会方面，三一教夏午堂系开始变得系统化。除了传统朔望月会以外，还增加了季会。教徒们化仪式为聚会，以基督教式的聚会形式来取代以往的各种仪式。除了常规聚会外，夏午堂系

还增加了多种专门的聚会类别,如联合会、庆祝会、奋兴会、检讨会、欢迎会、纪念会等。其中,聚会的内容除了传统的会道讲经、检查功过格、心法修习外,还增加了行动布德、宣传圣谕等内容,此外,季会还要报告一年的业务,研究化度、经济建设、经制建设以及其他事宜。^⑧

三一教不只恢复了明清时期的组织架构,而且借鉴基督教模式推动自身组织的科层化和聚会的系统化。明清时期的三一教因管制压力过大,多依靠师徒法脉、父子血缘等关系纽带来维系神职人员的继替;民国时期三一教的科层制改革开始清除这些关系纽带,各级机构的负责人均通过直接选举产生。如联合会、奋兴会和季会等周期性聚会,过去聚会内容单纯关注个人信仰事务,后来增添了组织性的研究、布道及报告事项,这些以往不存在的聚会议题显然是从基督教借鉴而来的。民国时期三一教在组织层面的改革,虽然未曾得到政府的回应和认可,但也有效地改善了传统三一教派系零散、发展乏力的困境。

(三)社会功能的变革

民国初年,宗教团体参与公益事业的程度成为政府考核其社会功能的关键。同时,热心公益也是一个教派在地方社会建构自身合法性的重要内容。三一教的各个派系在这个方面多有作为。尽管明清时期的三一教也开展了大规模的慈善活动,例如教主林兆恩多次在天灾期间赈济百姓,在瘟疫横行时治病救人、捐棺藏尸。但是林兆恩的义行只是特殊时期的个人行为。民国时期,这种个人的、偶然的慈善活动被制度化地固定下来,成为组织性的任务。

三一教各派系积极兴办慈善事业,在地方社会的影响力不断扩大。函三堂派设置济世科,由济世师专责公益慈善活动。中正阁派设济世科办福利事业,设公共事业科兴建基础设施。这些部门往往在固定时期举办慈善活动,常年不断。

例如函三堂派在民国初年设赈济会,为贫困者定期发放钱米:“调查极贫困之户素无不正行为者,每月施米五斤,国币数元,此为常年救济,年终施米不限人数,由贫民自由往领”,甚至与附近药铺合作,允许贫民赊账看病:“贫民得病,由邻右介绍,药铺付药不给资,年终由堂付还”。^⑨

夏午堂系除了兴办慈善救济事业外,还试图在道德和教育等更多的公共领域推动民族国家的“经济建设”。《学道须知》记载:“经济建设,就是信徒最高的原理……其方法就是以振纲常,以广教育,以行救济,则廉节可倡也,人才可作也,文学可优也,岁荒可救也,户口可增也,风俗可善也。”^⑩为了实践“以振纲常”“以广教育”“以行救济”的理念,夏午堂系由专人和专设机构来分别负责伦理、教育、救济等事务。^⑪

三一教公益事业的常态化,还体现在养育门、持事门和度世门的制度建设上。据《夏午堂建教简章》(1941年)记载,为“施行修养道法,教育德性事项”,夏午堂系设立养育门,负责推动社会的教育事业,并计划设置礼仪所、教养所、修养所、卫生所、研究所、木数所,这些机构都设置了执事人——主理;设立持世门,负责辅助社会建设事项,包括宣传学习经典,推动各行业生产,弘扬亲爱友谊、互助互敬的精神,明确兴办农业所、工业所、商业所、垦荒所、造林所的远期规划,以主理为首领,以监行为负责人;设立度世门,负责宣传立志学道、行功布德的精神,依据情况兴办济良所、抚恤所、赈灾所、援助所。

可以说,民国时期三一教各派系都尝试将救济事业扩展至教育、经济和道德风尚等各个社会领域,济世科、养育门、持世门和度世门等常态机构的设置,就是三一教信徒广泛参与各类社会赈济和公共慈善事业的历史见证。^⑫从政府反应上来看,莆田三一教的慈善事业似乎并未改变国家对三一教的忽视或偏见。但正如太虚大师一生

的写照,即使是佛教这种被官方承认的正统宗教,在那个政令不畅、战火纷飞、军阀割据的年代,地方上的宗教领袖也不能指望宗教团体的社会参与能自然而然得到政府的支持,需要通过四处传教、游说,谋求各种物质和人力的支持。

通过比照三一教不同派系的发展史可以发现,它向国家标准的主动靠拢并未得到政府的有力回应。清末的悟本堂、函三堂及中正阁等教派分支,曾经尝试模仿佛教的仪式创立悟本文道,引入扶乩、民间善书等本土信仰资源,虽然推动了各派系一时的兴起,但无法解决三一教内部派系林立、一盘散沙的问题。民国时期,以仙游杨通化为首的夏午堂系意识到,基督教不仅具有某种符合国家标准的正统性,在现实传教活动中还存在非凡的竞争力,因此主动在教义、组织和功能上吸收相关要素,推动教派的革新与统一,为此后三一教的复兴打下了基础。

四、结论与讨论

如杜赞奇所说,中国的世俗主义过程与西方不同。^③民国时期在宗教领域的民族国家建设,并非像欧美国家一样在民族国家的框架下缓和各种教派团体之间的对立关系,达成对宗教团体的“去政治化”,使宗教信仰成为更加私人化的事务。近代中国的民族国家建构过程需要面临完全不同的历史情况:为了垄断“天命”这些超越性的力量,传统帝制政府往往管制佛教、道教和民间教派的发展,使它们失去了独立地位。^④这一政教格局导致的后果是,当20世纪初的民国政府试图仿照西方国家的制度设计来管理宗教时,官员们发现首先需要做的并不是防止宗教的政治干预或是宗教团体的激烈争斗,而是把这些羸弱的组织打造成正式合法的国家治理对象,也即受到政府认可,并且可约束、可沟通的“标准宗教”,

之后才有治理它们的可能性。可以说,本文关于宗教“标准化”以及三一教自我改造策略的讨论,只有在中国这一特殊的世俗主义和民族国家建构进程中才能得到理解。

借助于“神明的标准化”所蕴含的理论视角,本文希望映照出不同社会语境下的宗教生态,更细致地廓清三一教等宗教团体因应政治环境变化而调整自身的发展策略。事实上,无论是政治局势相对稳定的明清时代,还是战乱迭起的民国初年,政府都试图提供一套具有政治意义的宗教标准来整合社会,并借此建立稳定的社会秩序。与帝制时期的祀典制度一样,民国政府也在宗教事务的管理上探索出了一套相对稳定的管理标准和制度设计。同时,地方的世俗人群或宗教团体在复杂的利益和权力争斗中,也需要积极地运用官方标准来改造自身,实现诉求。

可以看到,19世纪末经日本传入中国的西式“宗教”概念,以及20世纪初民国政府依照基督教确立的“标准宗教”,基本上形塑了清末民初以来的宗教“标准化”过程。如彭光誉所言,晚清政府和官方儒学早期将“religion”翻译为“尔厘利景”,对应于中国本土的“巫”,以区别于儒学的“礼教”。在巫与礼的区别中,“religion”是指缺乏教化,容易引发邪教的祸乱之源。20世纪初,“religion”的“宗教”译法开始经由日本传入中国。无论是在刘坤一请求朝廷引导西教的《时局艰危谨陈愚虑折》中,还是梁启超明确定义宗教的《保教非所以尊孔论》一文中,“宗教”都成为政治与社会变革的关键。尤其是在清末官制改革中,清政府撤销礼部并将风教礼俗划归民政部管辖,意味着“宗教”概念开始摆脱儒学的巫礼之分。民国初建时,南京临时政府共设九部,宗教属内务部礼教局管辖;不久,又将礼教事项由内务部移入教育部。政府迁至北京后,宗教事务复归内务部礼俗司管辖。^⑤但是教育部在宗教事务管理上仍

然扮演着重要的角色,甚至有学者认为“民国初期乃至整个民国时期有关宗教组织、宗教文化团体和宗教教育等宗教事务,均由教育部部分或全部管理”。^⑥这标志着宗教开始成为一种具有教化功能和独立地位的社会力量;它既是移风易俗的对象,也是通过移风易俗来培养现代公民的手段。

在接受西方的“宗教”概念后,民国政府更以基督教为蓝本确立了一种“标准宗教”,建构起共和时代的宗教管理制度。当然,时人对基督教的选择并非盲目攀附西方标准,而是源于对当时社会思潮的把握和迎合。除了孙中山及国会中大量的基督徒代表之外,清末民初的民众能够明显感觉到,包括“新生活运动”在内的各种风俗变革和社会改良运动背后都有基督徒的推动。因此从根本上说,政府选择基督教是因为它所积极倡导的社会运动与生活模式,满足了时人对于进步文明国家的想象。基于此,政府提出一套相对明确的宗教甄别标准:教义上摒弃迷信,组织上建立全国性的宗教协会,社会功能上参与公益慈善事业。可以看出,打造“标准宗教”成为民国时期现代民族国家建构的重要内容。

面对民族国家自上而下的规定,三一教等民间教派也适时地调整了自身的发展策略。民国时期的莆田夏午堂系就暂时搁置与当地基督教之间的现实纷争,积极在教义、组织和功能上改造自身,向这一“标准宗教”的运作模式靠拢。在教义层面,他们重新阐释《本体经》等核心经典,努力削弱神话仪式中的迷信成分,响应政府对纯洁教义的要求;同时又将“天命”“理气”改造为上帝创世说,乃至把教主林兆恩附会为上帝之子,积极向基督教靠拢。在组织层面,夏午堂系模仿基督教建立起牧区化的堂祠制度,在神职任命程序上以公开推举代替传统的师徒传承、父子相替等方式;另外,通过建立起系统化的聚会制度,夏

午堂系开始强调组织性的教义研究、行动布道及报告事项。至于功能上,包括夏午堂系、悟本堂派、函三堂派、中正阁派在内的诸多三一教派系都响应政府号召,建立济世科等常态化的慈善机构,在教育、经济和风尚等领域发挥社会引导作用。

值得注意的是,民国时期莆田地区三一教的自我改造并未得到政府的积极响应。要知道,在华琛所分析的“神明的标准化”中,地方士绅、宗族长老在崇奉妈祖时,即使不能得到朝廷赐匾、官志记载,至少也能通过举办官方许可的巡醮或仪式提高自身声望。相比之下,现有材料中鲜有民国政府支持三一教建立全国性协会或是保护其教祠修建的官方记录。这似乎只是一种缺少官方回应的单向标准化,但也提醒我们这两种标准化机制存在若干差异。帝制政府倡导正统神灵,根本上是以宗教的“政治化”维护王朝的“秩序”。朝廷并不关心妈祖在沿海民众心目中的真实形象,只是赋予妈祖某种政治意涵,借以推行儒家的礼仪教化。文化认同与政治秩序的构建,经常通过利益的激励来完成。^⑦明清王朝倾向于回报人们对妈祖的附会与认同,尤其是对那些实际上不崇奉妈祖,却试图以此获得朝廷赐匾、官志记载的人。相比之下,民国政府倡导“标准宗教”,更多是试图以宗教的“社会化”来推动国家“进步”,而不单单追求秩序的整合。固然,佛教、道教在教义、组织和功能上的革新,换来了政策上的保护与支持,但三一教这类自主革新且未获政府反馈的教派,也借助政策依据获得了公开发展的机会,在弘扬教义、吸引信徒的过程中促进了教育、慈善等事业的发展。当然,这两种标准化之间的比较,还有待未来的研究。

三一教作为民间教派在民国时期的自我改造,由于历史进程的原因,并未彻底完成,也未成熟到足以获得政府批准立案的地步。但是,其在

民国时期的自我改造,作为一种历史资本与遗产,对于此后教派的合法性建构起到了至关重要的作用。这一点类似于有学者在考察近现代佛教变革时所发现的,佛教在改革开放后的变革,很大程度上是民国时期现代佛教改革运动的一种延续。^⑧据谢明伦在台湾为翻印三一教经典《儒道释夏四尼宝经》所作序言,三一教信徒在新中国成立前夕曾申请将林兆恩神祠纳入先哲先贤祠一类,得到当时负责宗教管理事务的内政部的批准。^⑨这意味着,三一教的慈善事业和社会功能在当时已经得到社会的普遍认可。改革开放后三一教建构自身合法性的过程,主要由民国时期形成并延续下来的两个派系——悟本堂派和夏午堂系的门人信徒所领导与推动。这两个派系的门人信徒部分延续了民国时期教派自我改造的做法,在新的时代以官方主导的宗教标准继续推进自身的变革,并在与地方宗教事务部门的长期互动中,为传统教派的治理探索新的路径。^⑩限于篇幅,本文主要探讨民国时期三一教的自我改造,而关于新中国成立后尤其是改革开放后三一教的自我改造以及与官方的互动,我们将另文予以讨论。

此外,帝制时期神明的标准化是帝制政府推进“大一统”文化整合的重要途径。近代以来,随着社会的分化,宗教逐步摆脱儒家的价值标准,获得了独立的社会价值。现代宗教一度被民国政府作为推进信仰领域变革的方向,三一教在民国时期的自我改造,与同时期的其他革新教派一样,顺应了官方主导下标准化变革的潮流。在信仰文化领域,三一教在模仿基督教文化的同时,又提出“诸教归夏”,表达出试图将包括基督教在内的诸种宗教文化吸纳整合进其信仰文化系统之中的“抱负”。正如人类学家焦大卫(David K. Jordan)所言,中国的教派文化作为一种“小传统”,是民众自觉参与中国文化“大传统”的主要

手段。^⑪民国时期,三一教的领导层除了变革教义内容外,也革新了教义的传播方式,通过白话文和简明宗教问答等形式,将明清时期文言文形式、偏重宗教哲学思辨的教义,以更加通俗的方式传播到乡土社会。事实上,在方便传教的同时,也将更多的普通民众信徒吸纳整合进了该教派文化之中。而在当下,三一教信仰文化中所倡导的“归儒宗孔”的伦理价值、“在世出世”的修行法门,以及月会讲经的宗教实践,对于普通民众仍然具有较强的吸引力,在地方社会依旧发挥着文化整合、伦理支持、社区治理等重要的社会功能。

注释:

① James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960–1960,” in David Johnson et al. (eds), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292–324.

② James L. Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson & Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 3–19.

③ Kenneth Pomeranz, “Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (2007), pp. 22–46.

④ Paul R. Katz, “Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Rituals in Chinese Society,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (2007), pp. 72–90.

⑤ Donald S. Sutton, “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China, Reconsidering James L. Watson’s Ideas,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (2007), p. 3.

⑥ Michael Szonyi, “Making Claims About Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson’s Theories,” *Modern China*, Vol. 33, No. 1 (2007), pp. 47–71.

⑦ [英]科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，载《历史人类学学刊》（香港）第6卷（2008年）。

⑧ 本文第一作者于2022年到2024年间，在莆田市涵江区、秀屿区和仙游县进行了十个月的田野调查。其间主要调查当地民族与宗教事务局、档案馆、三一教协会和三一教祠，访谈相关政府部门、机构工作人员以及信徒、学者数十人，搜集到与三一教相关的经文（如《本体经释略》《本体经白话解》）等民间文献数十份。本文乃基于以上工作展开。

⑨ Mayfair Mei-hui Yang, “Introduction,” in Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2008, pp. 1–42.

⑩ Charles F. Keyes, Laurel Kendall & Helen Hardacre, “Introduction,” in Charles F. Keyes, et al. (eds), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, pp. 1–18.

⑪ 陈熙远：《宗教——一个中国近代文化史上的关键词》，载《新史学》（台北）第13卷第4期（2002年）。

⑫ Vincent Goossaert & David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago Press, 2011, pp. 67–90.

⑬ 李长莉：《黄遵宪〈日本国志〉延迟行世原因解析》，载《近代史研究》2006年第2期。

⑭ 同注⑪。

⑮ 彭光誉：《说教》，北京文光斋刊本，光绪二十二年（1896年）。

⑯ 《刘坤一奏疏》，载《大清德宗景皇帝实录七》卷475，长沙：岳麓书社2013年版，第1374页。

⑰ 梁启超（著）、吴松等（点校）：《饮冰室文集点校》，昆明：云南教育出版社2001年版，第1344页。

⑱ 璩鑫圭、唐良炎（编）：《中国近代教育史资料汇编：学制演变》，上海教育出版社2007年版，第498页。

⑲ 戴鸿慈（编）：《列国政要续编》，桂林：广西师范大学出版社2014年版。

⑳ 杨奇鑫、孙砚菲：《中古时期“政僧群像图”：一个历史社会学研究》，载《贵州民族大学学报（哲学社会科学版）》2025年第2期。

㉑ Vincent Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *The Journal of Asian Studies*, No. 2 (2006), pp. 307–335.

㉒ 《阁部院官制草案》，载《东方杂志》第3卷临时增刊（1906年），第15—49页。

㉓ 《国务会议审核教育部官制修正草案理由》（1912年5月），载中国第二历史档案馆（编）：《中华民国史档案资料汇编》第3辑（政治〔二〕），南京：江苏古籍出版社1991年版，第22页。

㉔ 《临时大总统为内务部官制草案提请议决咨》（1912年6月20日），载中国第二历史档案馆（编）：《中华民国史档案资料汇编》第3辑（政治〔二〕），第32页。

㉕ 中华续行委员会调查特委会（编）：《1901—1920年中国基督教调查资料》，蔡咏春等译，北京：中国社会科学出版社2007年版，第125页。

㉖ Vincent Goossaert & David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, p. 70; 中华续行委员会调查特委会（编）：《1901—1920年中国基督教调查资料》，第125页。

㉗ Kwok Pui-lan, “Christian Women and Social Reform,” in Kwok Pui-lan, *Chinese Women and Christianity 1860–1927*, Atlanta: Scholars Press, 1992, pp. 101–146.

㉘ Prasenjit Duara, “Religion and Citizenship in China and the Diaspora,” in Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2008, pp. 43–64.

㉙ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Harvard University Asia Center, 2009, p. 65.

㉚ Vincent Goossaert, “Republican Church Engineering the

National Religious Associations in 1912 China,” in May-fair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, pp. 261–291.

③①教育部社会教育司:《管理宗教之意见书》,载《申报》1912年6月22日,第1版。

③②立法院编译处(编):《中华民国法规汇编》第3册(第四编内政),上海:中华书局1934年版,第807—808页。

③③罗检秋:《清末民初宗教迷信话语的形成》,载《河北学刊》2013年第5期。

③④ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, p. 65.

③⑤一些民间教派以基督教为蓝本,通过吸收和模仿,开启了自身的变革,从而得以被民国政府立案为宗教、慈善或公益协会,公开开展活动。如在理教于1913年更名为中华全国理善劝戒烟酒总会;1916年的道德学社、1917年的同善社、1918年的万国道德会、1921年的道院、1924年的中国三教圣道总会、1925年的救世新教会、1925年的普济佛教会、1927年的皈一道院等,先后以不同的社团身份,获得政府的立案。

③⑥梁其姿:《施善与教化:明清的慈善组织》,台北:联经出版事业股份有限公司1997年版,第131—183页。

③⑦ Vincent Goossaert, “Republican Church Engineering the National Religious Associations in 1912 China,” in May-fair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, pp. 261–291.

③⑧[美]霍姆斯·维慈:《中国佛教的复兴》,王雷泉等译,上海古籍出版社2006年版,第29—30页。

③⑨胡道静等(主编):《藏外道书》第24册,成都:巴蜀书社1992年版,第472—479页。

④⑩ Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, p. 41.

④⑪范丽珠:《官方的态度与宗教在民间发展的关系》,载金泽、陈进国(主编):《宗教人类学》第4辑,北京:社会科学文献出版社2013年版,第275—280页。

④⑫ Yunfeng Lu & Graeme Lang, “Impact of the State on the Evolution of a Sect,” *Sociology of Religion*, Vol. 67, No. 3 (2006), pp. 249–270.

④⑬ Ibid.

④⑭邵雍:《中国会道门》,上海人民出版社1997年版,第164—194页;刘平、唐雁超:《清末民初秘密教门向会道门的转变——以政府法令为视角的探讨》,载《甘肃社会科学》2009年第2期。

④⑮马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社1992年版,第719—762页;林国平:《林兆恩与三一教》,福州:福建人民出版社1992年版,第102—138页;何善蒙:《三一教研究》,杭州:浙江大学出版社2011年版,第9—37页。

④⑯李志鸿:《晚清民国三一教与民间社会》,载《世界宗教文化》2022年第1期。

④⑰杨通化:《道学论说·诸教归夏》,1948年。

④⑱杨通化:《四尼要录·序》,1943年。

④⑲同上。

④⑳陈绍勋:《基督教传入莆田史料(一)》,载中国人民政治协商会议福建省莆田县委员会(编):《莆田文史资料》第5辑,1983年,第175—183页。

④㉑《夏午真经》第1册,《重刊夏午真经序》,转引自林国平:《林兆恩与三一教》,第139页。

④㉒[美]欧大年:《中国民间宗教教派研究》,刘心勇等译,上海古籍出版社1993年版,第27页。

④㉓卢云峰:《回到超自然观念——兼论杨庆堃对中国宗教人类学研究的影响》,载周晓虹、陈云松(编):《中国研究》第29期,北京:商务印书馆2023年版,第3—16页。

④㉔ James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (‘Empress of Heaven’) Along the South China Coast, 960–1960,” in David Johnson et al. (eds), *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 292–324.

④㉕杨通化:《学道须知·社会建设》,1929年。

④㉖《夏午堂建教简章》,转引自何善蒙:《三一教研究》,第98页。

④㉗同上,第102—103页。

④㉘杨通化:《建教大纲总录》,成书时间不详,据林国平估计为20世纪60年代。笔者从仙游县档案馆查阅材料得知,夏午堂系于“文革”前夕已被官方审查,基本停

止活动。该著作疑似20世纪40年代所著《夏午堂建教简章》的别称或延续。

⑤⑨张琴:《莆田县志》卷8,《风俗志》下,转引自林国平:《林兆恩与三一教》,第142页。

⑥⑩同注⑤⑤。

⑥⑪同注⑤⑥。

⑥⑫杨通化:《建教大纲总录》。

⑥⑬[美]杜赞奇:《中国世俗主义的历史起源及特点》,载《开放时代》2011年第6期。

⑥⑭卢云峰:《论“混合宗教”与“独立宗教”——兼论〈中国社会中的宗教〉之经典性》,载《社会学研究》2019年第2期。

⑥⑮任杰:《民国时期政府宗教治理的举措及启示》,载《中国宗教》2020年第7期。

⑥⑯纪华传:《民国初期的佛教政策及寺院财产管理》,载《世界宗教研究》2018年第6期。

⑥⑰黄星尧、吴文馨、卢云峰:《贵州“屯堡人”的社会认同机制研究》,载《贵州民族大学学报(哲学社会科学版)》2024年第6期。

⑥⑱Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, *The Space of Religion: Temple, State, and Buddhist Communities in Modern China*, New York: Columbia University Press, 2023, pp. 5-7.

⑥⑲谢明伦:《四尼宝经翻印序》,载《儒道释夏四尼宝经》,1959年。

⑥⑳[新加坡]丁荷生:《中国东南地方宗教仪式传统:对宗教定义和仪式理论的挑战》,载《学海》2009年第3期。

⑥㉑David K. Jordan & Daniel L. Overmyer, *The Fying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton University Press, 1986, p. 8.

责任编辑:周 慧

撤稿声明

近日,本刊发现某社交平台上出现《双一流高校学者C刊论文全文抄袭SSCI论文》等内容,反映本刊2024年第1期刊登的论文《论习惯国际法的重构——基于南北国家利益平衡的视角》(作者:钟某某、吴某),涉嫌全文抄袭2018年发表于*American Journal of International Law*(《美国国际法杂志》)的英文论文“Customary International Law: A Third World Perspective”。

本刊对此高度重视,当天即致函该文作者,要求其作出详细说明,并且指出,如有抄袭等学术不端行为,本刊保留进一步追究责任的权利。本刊同时组织相关领域六名专家学者对该文进行查核,六名专家从基本假设、主要观点、具体表述、文章结构、引用文献等方面完成审查后,一致认定该文存在严重抄袭行为。

为了恪守学术道德,维护学术诚信和本刊学术声誉,本刊决定对《论习惯国际法的重构——基于南北国家利益平衡的视角》一文予以撤稿。

本刊一向对学术不端行为保持“零容忍”态势,今后将采取更加严格的措施防范学术不端行为。感谢社会各界的监督与支持。

开放时代杂志社

2025年4月10日

ECONOMY AND SOCIETY

From House-bound Wives to Seasonal Migrant Cotton-Pickers: Workforce Transformation of Middle-aged Rural Women in the Reform Era 192

Lin Fangfei

Abstract: Since the mid-1990s, numerous inland farmers have been migrating annually to Xinjiang for seasonal cotton picking, with middle-aged rural women constituting the primary workforce. Based on fieldwork in Xinjiang's cotton fields and cotton pickers' hometowns, this article examines the life experiences of these female cotton pickers and their families through an integrated perspective of agrarian political economy and gender. It attempts to throw some light on the presumed "natural fit" between middle-aged rural women and seasonal cotton picking, tracing their transformation from family laborers to wage laborers. This transition reflects the structural changes in rural society and agricultural production under the market economy, represents rural families' inevitable choice in sustaining family reproduction, and embodies the broader trend toward informal and fragmented employment in present China.

Keywords: agrarian political economy, seasonal farm workers, middle-aged rural women, workforce transformation

Standardization and Self-Transformation of Religion: Three-in-One Sect (Sanyi Jiao) in Republican China as An Example 209

Huang Xingyao, Mei Ruyang & Lu Yunfeng

Abstract: Discussions of "the standardization of divinity" suggest that religion has become an important dimension in the scholarly examination of cultural integration in late imperial China. As in the Ming and Qing dynasties, the nation-state construction of the Republic of China followed a similar process: top-down, government-led religious standardization and self-transformation by private religious groups. With the collapse of the traditional ritual order, the Western concept of "religion" imported through Japan began to break away from the dominance of the Confucian discourse, and was given the function of social indoctrination by the government. On this basis, the R.O.C government further advocated a "standard religion" modelled on Christianity, and used it to screen and regulate all extant kinds of religion in terms of doctrine, organization, and function. In response to this change in policy, the religious sect called Three-in-One Sect (Sanyi Jiao) temporarily set aside its disputes with Christianity and followed this "standard religion" to promote doctrinal purity, organizational hierarchy, congregational regularity, and public welfare normality. These initiatives strongly helped the revival of Three-in-One Sect (Sanyi Jiao) in the Republican period. By analyzing the case of Three-in-One Sect (Sanyi Jiao), we can better understand the dynamics and trends of changes in religious groups in modern times.

Keywords: standard religion, Three-in-One Sect (Sanyi Jiao), standardization, self-transformation