

旅法华人移民基督教： 叠合网络与社群委身*

曹南来

提要：全球化不仅指经贸关系上的世界一体化，也涉及宗教文化与道德观在世界范围内的传播流动。在这一背景下，移民宗教已经成为凝聚华商华侨的重要纽带。本文聚焦于旅法温州商业移民的跨国基督教网络及其扎根策略，运用人类学民族志个案研究揭示出温州人的网络经济、传统家庭观念与其基督教文化认同之间的社会空间联系。在此基础上，本文尝试反思北美移民宗教研究中的“同化”范式，强调宗教与移民的全球化和多向性发展趋势，而非西方强势文化对中国社会的单向渗透与改造。

关键词：全球化 移民宗教 民族志 海外华人 法国

随着全球化进程的推进以及中国在海外商贸市场的不断开拓，在欧洲已经悄然兴起了一个以温州商人为主体的跨国海外华商社区。其中尤以旅居法国的温州人最受大众媒体关注。^①相比有关美国华人新移民的研究，针对法国的华人新移民研究数量十分有限，比较深入和有代表性的主要有王春光对巴黎温州人群体的研究（王春光、Béja, 1999；王春光, 2000a, 2000b）、赵晔琴对巴黎非法移民（包括温州人和东北新移民）的研究（赵晔琴, 2013），以及李明欢对整个旅法华人群体的社会人口学分析（李明欢, 2008）。这些研究深入分析了法国华人的移民方式、生存途径与社会融入问题，集中突显了世俗经济维度的华人全球化进程。

相较之下，学术界对旅欧中国基督徒群体的研究大致处于一个双重忽略状态：关注中国宗教传统的欧洲汉学家们往往不重视海外中国移民这个庞大的群体以及基督教这样一个“洋教”；而在欧洲世俗化的大背景之下，专门研究旅欧华人的学者也较不重视宗教现象（Pieke et

* 本文系国家社科基金重点项目“旅欧中国移民基督教研究”（编号 14AZJ004）的阶段性成果。作者特别感谢法国国家科学研究院（CNRS）“中国宗教在法国”的项目参与者 Vincent Goossaert（高万桑）、方玲、汲喆和潘君亮的大力协助。

① 2008 年在中央电视台上映的 30 集大型电视连续剧《温州人在巴黎》对温州人在巴黎艰苦创业的经历进行了细致刻画。

al., 2004)。本文聚焦于一批在中国本土及法国巴黎建立教会团体的温州商人,关注本土化中国基督教如何跨国移入一个世俗化的欧洲社会并深深扎根其中的过程。笔者在 2009 - 2015 年的 6 年间在巴黎断断续续地进行了为期 3 个月的田野调查,在旅居巴黎的温州籍研究助理萧盈盈博士的帮助下,顺利进入这些移民的教会、家庭和商铺,一共进行了 40 个半结构化的生活史访谈,每个时长约 2 小时。这些生动的日常生活故事帮助我们拼凑出一幅连贯的图画,展现出旅居巴黎的温州基督徒的体验、情感与话语。通过讲述和分析他们的故事,笔者发现,一个高度本土化的基督教模式已经从中国国内随移民渐渐移植到了法国巴黎,而传统乡情和乡土性资源在基督宗教、社会空间与商业经济之间的跨国互动中得以表达、强化和重构。本研究还将在理论层面对这一移民宗教现象进行比较性探讨,与华人在美国通过基督教实现由民族聚居走向同化的融合模式(segmented assimilation)不同(Cao, 2005),欧洲世俗化背景下的温州移民通过叠合基督宗教、原籍社区、传统家庭与商业经济多个层面的网络,合力建构了一个“跨国村落”(transnational village)(Levitt, 2001)。他们一方面借此来抵制完全的文化同化(即法国化),强化民族宗教的社群委身(communal commitments),另一方面依靠中国的经济全球化在异域实现自身社会经济地位的向上流动。

一、移民经济与跨国宗教空间

(一)流动的商人与对空间的投资

温州人作为中国改革开放最早走出国门的一批商人群体,俨然成为了中国在商业经济领域勃兴的一个全球性标志,被西方媒体誉为“中国的全球弄潮儿”(China's global go-getters)(Lee, 2007)。温商在某种程度上已经成为跨国界的中国海外经贸代理人。正如一句温州当地流行的顺口溜所概括的,“哪里有市场,哪里就有温州人;哪里没有市场,哪里就有温州人在开拓市场”。今天温州商人仍然以费孝通先生归纳的“小商品,大市场”和“家庭生产”为特征的“温州模式”(费孝通,1986)不断在全球拓展着中国的商业版图。据温州官方统计,现有 230 万温州人商行天下。其中 60 多万温州人在世界五大洲 131 个国家和地区创业发展,170 多万温州人把温州店、温州街、温州村、温州城

开遍了全中国。遍布全国和世界各地的温州商会形成了温州人的营销网络,年商品交易额多达 6650 亿元(郑海华,2012)。另据温州市侨办几年前统计,43 万温州华侨中有 34 万侨居欧洲,而移民到意大利、法国、荷兰、德国、西班牙五国的温州人又占全欧温州华侨的 90% 以上。在欧洲五国里,温州华侨主要集中在意大利的普拉托和米兰、法国的巴黎、荷兰的阿姆斯特丹和海牙、德国的法兰克福等几个城市(李中,2010)。而恰恰是这一超越国界、活跃在全球范围内的温州人经济,在物质层面上促成了温州基督教在全球的发展与扩张。

据笔者实地统计,在大巴黎地区约有 20 家以温州移民为主的华人教会。虽然有不少温州本地的牧师和传道人会被邀请到巴黎的温州移民教会短期讲道和主持教会活动,但几乎没有温州人是出于纯粹的宗教原因而移民到西欧的,他们中的大部分人在国内已经是基督徒,为了实现致富梦而来到法国从事小商品零售和批发贸易。巴黎温州移民社区内最大的一个群体来自温州郊区的丽岙镇。20 世纪 80 年代中期,随着越来越多的温州人从丽岙移居到巴黎的 10、11、19 和 20 区,“温州村”逐渐形成。一个温州的传道人把这一跨国人口流动描述为“把温州一个镇搬到了法国”。笔者估计,如今近 20 万的巴黎温州华人中约有 10 - 20% 是基督徒,这与温州本土的基督徒比例基本持平。大多数温州移民是通过不同途径非法进入法国的(赵晔琴,2006)。宗教信仰对于是否移民的决定以及是否以非法的方式移民几乎没有影响。

任何教会的生存发展都要依靠教产作为经济支撑,温州基督教侨商的奉献更成为了联结跨国宗教坚实的经济纽带。对于温州基督徒来说,“温州教会”的含义超越了温州本土基督教场所,外延扩展至其他国家的移民温州教会空间。在巴黎的许多温州移民基督徒都来自家乡同一个教会系统。^①在一定程度上,可以将巴黎的温州移民教会群体看作是国内温州基督教快速发展的延伸物。本土的基督教领袖在改革时期温州教会的发展中扮演了至关重要的角色。在发展模式上,温州教会与根深蒂固的民间商业文化和地方政府的宽容政策密不可分(Cao, 2011; 曹南来,2013)。温州基督徒的宗教热忱往往与他们的商业企图心交织在一起。正如温州商人对房地产投资充满热情一样,温州基督徒极为强调

^① 例如,丽岙地区的教会领袖承认,他们与巴黎温州教会的联系比他们与温州市区教会的联系更为紧密。

对宗教空间,即所谓教产的获得。一位温州基督徒企业家刘弟兄曾这样阐述他所谓的基督徒工商业人士的一大使命,即要打造大产业:“像清教徒一样为基督赢得财富,组成一个投资团队在各省市对地产、矿产、教产、国有资产进行整合。”对在巴黎的温州基督徒而言,这种置业的热情也不逊色。可以说,温州信徒在世界各地所建造和拥有的规模宏大的教堂建筑从一个侧面折射了温州商人信徒强烈的宗教热忱与商业企图心。

这种对扩大跨国教产的激情与中国文化中对“家”的眷恋有一定关系。以温州人为主的巴黎华人教会基本上都已经购置了房产或正在准备办理各项购置手续。^① 惯常的解释是:按华人的传统观念,还是要买一个自己的房子,因为这才会有家的感觉,对于教会也是一样。而谁的教会空间大,谁就更能彰显上帝的荣耀。巴黎的房价一直在上涨,使得本身具有投资者心态的温州基督徒们更希望尽快在此获得一份温州人自己独立掌控的教产。购买教会房产的资金都来自信徒的奉献。巴黎最大的温州人教会每周可以收到几千甚至上万欧元的奉献。这种主日奉献往往以现金为主,大量现金的流动在金融监管十分严格的法国是很罕见的。大部分现金来自温州人所从事的灰色经济(与偷漏税有关)。中国社会科学院社会学学者王春光和法国政治学家白夏在20世纪90年代末通过实地调查对巴黎温州人的非法生存状态进行过详细描述。他们指出,在当时约13万人口的巴黎温州人人群中广泛存在着雇用黑工和未成年家庭成员、以现金支付逃避雇工税等灰色经营活动。而这种降低生产和经营成本的方式正是大多作为非精英新移民的温州人在巴黎能够迅速实现老板梦的取胜诀窍,体现了他们独特的社会融入方式(王春光、Béja, 1999)。

笔者在田野调查中发现,巴黎的温州人常把商业上赚来的钱分为“明钱”和“暗钱”两种。前者是在银行体系内的,后者则是通过现金交易,不能存在法国银行的。而以教会为代表的宗教仪式经济为这一庞大的灰色财富提供了一个名正言顺的出口。在教会奉献中显然是以暗

① 购置教会房产并非一个经济理性的选择,因为对温州移民教会而言,租堂因无须缴纳买房后的地税等费用而比买堂显得更划算。在巴黎的移民宗教组织因为没有融入法国主流宗教宗派体系,只能注册为协会(协会财产是公共财产,协会成员不可以私用),因而无法享受宗教组织的优惠政策。至今还没有任何一家温州移民教会注册为法国的宗教团体。这与法国政府对移民宗教的不信任有关,也与温州人教会不主张同化的文化保守主义倾向有关。

钱(现金)的奉献为主,明钱(支票的形式)为辅。在教会每周出版的简讯中经常可以看到上周出席会众所奉献的数额,一般会把现金与支票分为两个类别进行计数。^① 一个200-300人的教会一周的奉献款约现金几千欧元,而通过支票奉献的往往不到这个现金奉献额的1/10。在中国的改革开放时期,地下金融的兴起与现金网络的发达为包括家庭教会在内的民间宗教形态提供了物质基础(周越,2010),而这一现象也延伸到了海外。这种商业经济促进宗教发展的现象也可与魏乐博笔下台湾地区80、90年代民间宗教大复兴的场景进行对比(Weller, 2000)。由于台湾地区在世界政治经济体系中处于边缘地位,加之台湾当局当时对货币加以管制,并限制向大陆投资,使得大量非生产性的投资进入了房地产、股市、地下博彩业和宗教领域。旅法温商正是凭借海外商业网络对宗教空间的投资、经营奠定了华商移民基督教在欧洲扎根、生长的基础。

(二) 圣俗界线的仪式性协商

在都市宗教的发展中,神圣与世俗的社会空间界线往往模糊不清,需要不断地通过特定仪式进行协商和重新界定。当为了建堂或购买新的堂点急需大量资金时,巴黎的温州人教会往往会举办“特会”并结合主日晨更祷告会等仪式宣传异象、凝聚人心,号召大家先认捐或认献,然后分期付款,其形式类似民间集资的招会。在一份建堂认献单的上端印有需要募集的资金总额与时间,以及一段来自《旧约》的经训:“耶和華我们的神啊,我们预备这许多材料,要为你的圣名建造殿宇,都是从你而来,都是属你的。我的神啊,我知道你察验人心,喜悦正直。我以正直的心乐意献上这一切物。现在我喜欢见你的民在这里都乐意奉献与你”。一般每个教会成员有一个自己的代码,每个人的代码只有自己知道,每个人的奉献都以代码的形式记录,这样教会可以记录账目往来,同时又避免了大家互相比较的情况。巴黎 HFX 教会传道人 LJJ 先生(来自丽岙农村的服装面料商)讲述了一般建堂招会的具体操作过程:“就比如你奉献3万欧元,一下子不能拿出来,你可能慢慢地50、100、1000欧元这样捐。但是我们认捐不宣传张三多少、李四多少,我会给他一个号码,这个叫过秤号码。这个过秤就是称一下,多少斤,这

^① 不管支票奉献的数额和现金奉献相比多么微小,也要分开统计和公布,移民教会内人士承认,这样做是为了防止有人用现金把支票换走,从而把自己的暗钱变为明钱。

个号码只有你自己知道,教会做账的时候知道,但是别人不知道,没法攀比。过秤是圣经里面讲的,在上帝面前,我们的奉献都要过秤。”使用“过秤”这样一个基于宗教文本的隐喻,圣化了这种带有浓厚都市商业气息的日常实践,提醒这些来自商业背景、以营利为主要目的的经济移民要划清圣俗的界线,将这样的金钱流动限制在一个非市场的道德框架内,旨在建构和重新形塑都市神圣性(urban sacrality)的界线。LJG 在传道中提到他们的教会眼下正准备购买巴黎一处房产,实际可能需要 30 万欧元,但他把招会的目标策略性地提到了 200 万欧元,以激励会众踊跃奉献。他还准备通过“异象的分享”这一关键的仪式环节,让“圣灵作工”感动会众进行奉献认捐。除了这个买堂项目,该传道人还积极计划在巴黎郊区购买夏令营地,这样不仅可以将其用于组织本教会活动,还可以租给其他教会,给本教会盈利。这类非投机性的宗教空间投资为整个教产未来的升值留下了空间。

欧洲不同地方的温州教会之间,也因为建堂这一环节上的经济互助行为而持续保持着紧密的跨国联系。2000 年以近 200 万法郎买堂的巴黎温州华人 JET 教会收到了其在荷兰的“姐妹会”荷兰华人基督教会 2 万荷兰盾(6 万多法郎)的奉献。而 LJG 传道所在的巴黎 HFX 教会为同是温州丽岙人为主的西班牙巴塞罗那温州教会提供了不少建堂基金。如 LJG 所说:“他们建立的时候没有钱,我们奉献 10 多万,借他 10 多万,这样共 20 多万,那 10 多万是要还给我们的,另外 10 多万是免费奉献的。”而据他预测,等到巴黎 HFX 教会修建新堂时,巴塞罗那移民教会将会进行回馈式的奉献。这一合作的基础是两边移民教会的人员是出自温州同一教会系统的同工(coworkers),原来在中国的时候就有紧密联系。正因为存在这种移民前形成的地缘宗教纽带,巴黎的温州人教会国内温州教会的资助更加责无旁贷。个别非常富有的巴黎温州移民教会,不论是建堂还是开展福音事工,对国内温州教会的资助已经形成制度化的实践。只要有来自国内请求就会有求必应。而为了表彰和回馈这样的捐助行为,国内新堂建成时都会邀请资助方教会的代表前来参与落成庆典仪式或献堂感恩礼拜并致辞。这一礼物和人员的流动无疑强化了跨国的宗教情感纽带。

在宗教层面最为核心的宣教活动也嵌入在事先形成的跨国教会网络之中,反映了宗教与世俗经济的互渗。对巴黎的温州教会来说,因其在欧洲所处的边缘社会文化地位,传福音往往是回到中国和温州教会

一起去偏远贫困地区开展,而不是就近在法国或欧洲向未信之人传播。^① 巴黎的温州人教会每年都组织几次回大陆传福音的“短宣”工作,到艰苦的地区如贵州、甘肃或四川的少数民族聚居区,为那里的教会领袖和同工做培训,从物质上帮助那里经济困难的教会。这种面向内地的宣教活动经常与公益慈善和扶贫开发并行。而更为国际化的福音传播,即不仅在华人中也面向法国人去传福音的希望,则被寄托在教会里会说法语的第二代身上。巴黎的温州基督徒积极参与国内温州教会的宣教愿望,就如同在海外多年打拼赚了钱的温商都梦想回到国内造桥修路、购置房产,既体现了基督徒公民对祖国在灵性层面的“负担”,同时也反映了华侨对故土“饮水思源”式的深厚情感。正如一位经常穿梭于中法两地从事服装贸易和向内地传福音的温州传道人深情所言,“世界上有70亿人,讲华语的大概有15亿,我是15亿中的一员;侨居在海外的华侨有1亿,我也是其中一员,所以我为自己骄傲。当我回到中国时我会说‘中国我回来了’。有首歌的歌词讲得好,‘洋装虽然穿在身,我心依然是中国心’。”这种跨国宗教联系与温商经济海外拓展圣俗之间的仪式性协商,显现出互相建构、互相形塑、相辅相成的关系。

二、海外的宗教“侨领”与传统大家庭的隐喻

笔者在对巴黎的十几个温州教会群体的调查中发现,温州人教会在欧洲所获得的房产资源一般由少数教会领袖实际掌控和管理。而移民教会反过来为这些领袖提供了一个海外的权力基础与文化网络。比如 HFX 教会的传道人 LJJ 曾半开玩笑且不无得意地说道,若是自己生意做不好,教会有180家兄弟姐妹,大家不会让他挨饿。他又提到之前在中国和他同一时期出来的几百位温州地区的教会同工,现已分布在世界各地,他们都已成为温州华人教会的第三代负责人;因此,换句话说,自己是不愁没有落脚地的。海外温州人教会这个“家”是具有现实社会经济功能和民间社会动员能力的,是嵌入在一个以华人商城经济

^① 巴黎市内生活了很多阿拉伯裔穆斯林移民,他们的生育率比法国白人高出很多。华人社区对这一民族宗教群体有较负面的刻板印象。虽然巴黎的温州基督徒对法国的“伊斯兰化”倾向深表忧虑,但第一代的华人移民因为缺乏相关语言和文化技能而无法在法国非华人群体内开展宣教工作。现阶段其主要的传教对象为来自中国东北的新移民。

为依托的跨国网络上的诸多坚实结点,并不只是一个流离失所者急需栖身的“家”的隐喻(Cao, 2005)。这一点也决定了它的全球适应性,并支撑着温州人“四海为家”的创业精神。以上述 HFX 教会为例,随着人员的迁移和个体商业的扩张,它的教会同工网络已遍及意大利、西班牙、葡萄牙、希腊、捷克、匈牙利、波兰、挪威和芬兰等诸多欧盟国家。

周越(Adam Y. Chau)基于陕北灵媒与阴阳先生的民族志研究,描述分析了民间宗教实践的“家户型态”(household idiom),并指出中国农村做法事的最基本单位即是家户。在本研究中的移民教会可以看作是一个个移民家户的集合,而教会领袖或传道人所扮演的角色也类似于陕北民间宗教的家户型宗教服务供给者或经营者,他们同时是以家为基础单位的小资本业者(petty capitalist)(周越,2010;Gates, 1996)。因此,温州华人家庭教会在海外的扩展实际上可以看作是对中国千年来的小型资本主义政治经济史的延续。

与第一代华人移民教会相似的是,海外温商自发建立的众多商会和联谊组织表达了中国人特有的家国文化认同,倾向于拟家族化发展以及强化自身与国家的情感和制度纽带(王春光,2012)。但不同的一点是,比起温州移民教会来,这些商会和联谊组织较为缺乏社会公共性。^①温州人教会在欧洲所获得的房产资源都属于跨国温州人社区的公共资产。尤其当部分温州移民因为尚未取得合法居留权而不得不在一个非公民空间(non-citizen space)时,温州人教会就成了他们在海外惟一可以自由参与的存在于家与国之间的最大的社会公共机构,为他们提供形成意见和观点、进行公开讨论和参与的公共空间。海外温州基督教的公共性和地方文化嵌入性与 20 世纪上半期中国北方农村庙宇在地方社会中的功能十分相似。后者所代表的民间宗教机构能够在社区事务中扮演十分重要的角色,形塑社区的信仰和价值观,而民间宗教领袖和积极分子则充当了地方精英的角色,享有很大的地方权力和声望(Duara, 1988)。在巴黎华人圈中,移民教会组织的领袖能够掌控、调动大量的社会经济和人力资源,而且愿意与中国使领馆等驻外机构建立积极联系,成为了实际意义上的“侨领”。在 2008 年四川汶川大地震后的救灾活动

^① 国务院侨办曾发报告指出,法国一些侨团侨领内讧严重,互相举报对方偷漏税,而且不在海外开展社会服务活动,只专注于和国内涉侨部门搞好关系以享受国内的礼遇(参见本报讯,2009)。

中,一些巴黎温州移民教会领袖选择将教会中募得的善款由中国使馆转交给灾区或直接递交中国财政部等相关机构,这在一定程度上反映了海外侨领希望获得中国官方认可的心理。他们中的大部分人在国内有投资利益。而这与他们在做宣教工作时直接与国内教会对接的实践形成鲜明对比。另外,尽管对国内慈善事业相当热心,他们却几乎从不参与驻在国法国的社会公益慈善事业。这类宗教侨领往往是居法多年、有一定社会经济实力并且在移民圈中德高望重的华侨,他们也符合当前国家对优秀侨领“讲大局、人品好、有才干、肯奉献”的基本定义(张新,2015)。他们在移民对当地社会的适应与融合方面扮演了重要的代理人角色,并对以中国为原点、以华人商城经济为依托的跨国教会网络的形成与运转,以及海外中国宗教的传播路线与方式起着决定性影响。

旅欧温州人教会圈中的奉献行为,反映了明显的温州民间乡土社会的特色与情结(Yang, 2000, 2004)。人们会期待富有的教会成员和教会领袖拿出比别人更多的金钱奉献给教会这个大家庭,这是大家所认同的精英应尽的义务,同时这种期待也会给这些人带来无形的心理负担和压力。教会的执事和同工一般要带头认献建堂的基本资金。在巴黎另一家主要的温州人教会 JET 教会,当选教会领导机构执事会的成员有义务每人奉献 10 万欧元给教会,这使得个别成员虽然在教会中表现活跃且受到拥戴,但因家境并不殷实而不愿意被推举参加执事会。这种民间集资的方式对温州人来说并不陌生。但是在巴黎这个框架下,这些小商贩们通过合资,往往可以获得大得难以想象的城市空间,以实践自己在宗教文化上的理想。至少,在海外建构这样能产生文化亲密感的都市空间,可以使温州同乡们不再觉得自己生活在西方主流社会的边缘。对拥有产权的强调,使温州的移民基督徒在巴黎也可以寻找到一份近乎于传统乡村社区的大家庭的感觉。而这个“家”既是灵性的、情感上的,也是社会空间上的,甚至是一个经济互助的单位。它起到了放大和强化传统家庭观念和网络支持的作用。

在这里我们有必要将巴黎的温州人教会与同为温州移民建立的佛教会馆进行一下比较。在巴黎温州人社会中,惟一能够在空间面积上与基督教会进行比较的宗教机构只有佛教寺庙。但是,与动辄能容纳几百甚至上千人聚会的温州人教会比起来,温州人设立的海外佛堂因其数量不多,还不能构成大众参与性的空间。据巴黎的华人宗教社会学者汲喆的研究显示,这种会馆佛教的形式不同于宗派佛教的海外分

支,不需要来自宗派权力中心的合法性,而是华人根据同乡地缘关系组织起来,经济上和宗教上都独立存在的并具有综摄性的私人宗教空间(汲喆,2014)。例如,2000年开光的巴黎的法华寺主要由温州同乡筹办创立,在巴黎近郊占地1500平方米,曾一度作为附属在温州华人协会之下的文化中心,后逐渐分离出来。就其与华人文化中心的历史联系及其提供非经常性的私人神秘性宗教服务的功能来看,法华寺对宗教性及委身度的强调要低于华人教会。从2003年开始,法华寺由来自台湾地区的比丘尼慈青法师主持日常寺务。表面上看,温州移民的会馆佛教与基督教在形式上很相似,尤其在强化乡情、提供社群空间和乡土化资源方面颇有异曲同工之处,然而细微之处也存在着差别。从法华寺邀请非温州籍海外法师弘法、教化和管理寺务等做法来看,它并非完全意义上的以旅法温州籍华人为主角且活跃于台前的在地社群精英活动平台。温州华商要成为寺庙台前的领袖在制度上是有一定难度的,毕竟佛教中在家居士的道德灵性地位要远低于持守戒律的出家人。相比之下,现阶段温州移民教会只接受温州籍的领袖,这部分是因为强调“人人皆祭司”的基督教中平信徒(layperson)地位整体较高,这为多是商人的温州移民平信徒自身成为教会道德权威与精神领袖扫清了障碍。会馆佛教在侨社虽有巨大的社会公益影响力(因强调“积功德”,其公益性很可能超越基督教会),但在社会空间上为普通新移民信徒所提供的参与日常公共事务讨论的机会似不及教会,其公共活动主要体现于农历初一、十五和节庆时期烧香拜佛的法会以及修行的道场。^①而基督教会的日常活动更为频繁、活跃,除了星期日的主日崇拜聚会,还有平时供一般信徒定期接触交流和分享生活见证的众多团契聚会与查经小组活动。这种会众形式的宗教生活体现了以特定地域为中心的信徒社区生活形态,这些信徒往往只参加本区的教会礼拜,并具有其成员资格与团体归属感;而教会不仅提供宗教服务,同时也举办婚礼、葬礼和语言培训等社会服务与文化活动(Yang & Ebaugh, 2001)。与移民佛堂和民间宗教组织相对个体化、私人化及非规律化的服务特性相比,基督教会吸引了各

^① 值得一提的是,法华寺为2008年汶川大地震的灾区捐款10万欧元,在2002-2008年间为中国大陆共义捐36万欧元。对于较为投入的佛教信徒而言,做义工和参与法会为他们提供了最重要的公共生活(汲喆,2014:46)。在这个方面,教会与佛堂在移民生活中所起的作用大同小异。在社会公益性上前者强调得更多,在公共参与性上后者似乎更胜一筹。未来的研究可以对此进行更进一步的比较。

年龄段移民的参与,其“大家庭”的社群隐喻以及温籍教会领袖“大家长”的父系权威,为这些移民商人和他们的亲属提供了一个更为安全可控的社会空间,来进行传统家庭关系和价值观的传承和再生产。^①

三、坚守传统道德观

自南宋以来的千年历史中,温州的商业经济发展反映了一种与“神圣领域”(realm of the sacred)相桥接的古老的经济宇宙观,它不同于现代化国家所主导的世俗经济社会发展与再分配体系,也有别于一味强调生产与积累的近代理性西方资本主义。美国华裔人类学家杨美惠在描述历史上这一经济形态时使用“仪式—市场经济混合体”(ritual-market economic hybrid)这一术语来强调地方精英通过宗教仪式性消费来实现财富再分配的古老经济惯习(Yang, 2000)。对作为海外温州人社会新型“侨领”的温州基督徒领袖而言,他们在宗教经济领域里更多关注的是如何进行资源和财富的再分配,以及如何维系传统的价值体系和人际网络。对他们来说,宗教实践和做企业颇为相似,但也并不尽然。一如 HFX 教会的传道人 LJJ 所言,“企业是为了赚钱,做教会为了‘亏钱’,做教会传播福音是把脑子放在花钱上面,不是用在奉献收钱上面,收钱其实非常容易,但是把这个钱用出去就比较困难,要让所有的兄弟姐妹认同你这个用处,如果大家认同这个钱的用处,那自然奉献也会多,现在教会遇到的问题就是钱没有地方用。”^②“做教会为了亏钱”表达了教会领袖对建构一种非市场性社会关系的期待。使用和处置公共财产时需要和希望得到教会成员认同这一点,反映出基于精英义务和责任(obligation),而非对个人欲望或个体经济利益得失的考量。尽管海内外的温州教会都以做企业的方式“经营”教会教产,但这并不能掩盖宗教经营者或宗教专家们同时潜心营造的一个基于非

① 移民社会中的基督教组织似乎比其他宗教和同乡会组织都更善于聚拢社会经济资源,这很可能无关宗教教义,而与教会组织较为宽敞的空间和频密的仪式活动有关。教会组织几乎无一例外地包容不同代际的人群参与进来,而同乡会往往只在第一代移民内部发展。

② 教会的宗教仪式性消费难的困境与法国政府对移民经济的管制有直接关系,法国政府限制移民资金向海外转移。当巴黎的温州人教会需要去内地传福音时,教会往往会提供机票,而教会成员的捐款奉献也会以现金的形式由个人转交过去,这些现金的流动往往发生在灰色地带,以规避法国政府的管制。

商业关系之上的“宗教礼物经济”(Palmer, 2011),以及以情感道德为纽带的独立仪式空间。这体现了一种不可化约为“经济理性”或“权力关系”的宗教生活的礼物模式(梁永佳,2015;汲喆,2009)。

虽然从温州到巴黎的大规模迁移本质上是一种经济移民,但宗教已成为部分在经济上雄心勃勃的温州基督徒建构他们新的移民生活和身份认同的重要资源。巴黎的温州移民常告诉我,他们和来自中国的其他移民群体之间的主要区别在于,他们来这里常住,是要获得合法身份、生儿育女和做生意,但是其他地方的华人只是来做一两年工,发一笔小财就返回中国。^①虽然第一代温州移民会经常返乡探亲和经商,但大多数人却无意再回到他们的家乡定居。由于移民家庭是旅欧温州人家庭经济生产的基本单位,这就不难解释为什么移民教会中的布道十分强调婚姻和家庭稳定,成家被看作是个人在外创业的基础,即提倡“先成家,后立业”的原则。所以在巴黎的移民教会圈里极为反对离婚,并认为休妻再娶与离婚再嫁都是犯了圣经中所说的淫乱罪。一位中年的移民教会领袖和商人曾不无骄傲地向我表示,他带领的教会会众的离婚率为零,并悄悄地告诉我他怎样成功地说服了一对各自都被怀疑有婚外情的温州夫妇在巴黎继续维持他们的婚姻。这种道德保守主义与温州移民家庭和教会空间受制于较强的传统父权伦理有关。

在一个高度世俗化、高离婚率的欧洲社会氛围中,如何使教会的下一代能在生活的方方面面保持行为的圣洁,是一个极大的挑战。移民教会的策略是回归《圣经》的文本传统,并且大力提倡在教会内部的结合。这就要求至少夫妻双方要有共同的基督教信仰,从而使移民教会与移民家庭构成大小两个相互嵌套的同心圆。在温州移民教会中举行婚礼时,牧师和会众都会大声朗读《圣经》的《创世纪》第二章和《以弗所书》第五章的几处经句,这些经句强调结婚的重要性和神圣性,强调妻子应该服从丈夫,因为上帝在女人之前创造了男人。^②在我与温州牧师和普通教徒的交谈中,他们都表达了对法国社会(包括法国基督

① 这里可以把巴黎的温州移民群体和日渐成长的东北人新移民群体进行对比,后者常以打零工和劳务输出的形式在巴黎谋生。参见赵晔琴(2013)有关巴黎东北移民的调查研究。

② 这段出自《创世纪》的经文是:“那人说:这是我骨中的骨,肉中的肉,可以称她为女人,因为她是从「男人」身上取出来的。因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。”《以弗所书》的经文是:“你们作妻子的,当顺服自己的丈夫,如同顺服主。因为丈夫是妻子的头,如同基督是教会的头;他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督,妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”

徒)性道德自由的不满,尤其抨击了法国人对离婚、堕胎、同性恋的宽容和过多的个人自由。而这也一定程度上解释了为什么温州移民教会一直反对邀请法国本地的牧师来讲道或与法国教会开展实质性合作。温州教会的领袖们希望用第一代移民的保守道德观来教化在法国长大的第二代华人,防止他们同化到“堕落”的法国流行文化中去。

毋庸置疑,宗教网络和空间上的联系增强了温州移民间的社群委身感,使他们更贴近彼此,进而在象征意义上和实际生活中都无形和有形地强化了中国的传统家庭模式和价值观。一位从丽岙来的第一代移民牧师说,“如果你现在还没有亲戚在教会,那你迟早都会有的。”他的意思是,如果你现在还是单身,那你最终可能会与温州移民教会中的人结婚;而如果你已经结婚,那么你的儿子或女儿则会与教会圈子中其他年轻人结婚。法国社会过于“自由、放纵”的道德伦理观在某种程度上可能进一步强化了移民教会的文化保守主义倾向。温州移民教会明文规定,在教堂中举行婚礼仪式的双方信徒均不许有婚前性行为。^①

笔者曾询问巴黎历史最久、成员上千的一所温州移民教会的领袖,当在法国出生的年轻一代成长起来以后,温州移民教会是否会成为法国教会。出乎我的意料,他斩钉截铁地说“这将永远不会发生”。确实,许多教会中的父母努力让他们的孩子在文化上认同自己是中国人,希望有一天他们能在中国做生意。这很大程度上是因为中国在国际上是一个正在增长的经济力量,比危机中的欧洲提供了更多的商业机会。而且普通话正在成为国际商业用语,许多人将他们的孩子送去周日的主日圣经学校学习普通话。针对第二代移民青少年的很多教会项目都以普通话为媒介,这也潜移默化地渗入了老一代移民的传统价值观。

随着时间的推移,部分温州移民的第二代会逐渐疏离于第一代移民所建立和苦心经营的传统基督教仪式空间,这主要是因为(同时也可从侧面印证)温州基督教对乡村地方性和文化保守主义的强调,很大程度上排斥了以融入法国都市社会文化为目标的青年人。随着第一代移民逐渐退出历史舞台和第二代移民青年的成长,这一海外华人宗

^① 事实上,温州教会内性道德的约束对男女并非一视同仁,而是更强调女性的贞洁、身体的规训,以及妻子对丈夫的顺服。这在一定程度上反映了传统父权政治下的道德秩序(曹南来,2013)。

教群体和家乡温州、法国主流社会及宗教的关系都将改变,而这种改变将很有可能类似于美国亚裔宗教的发展同化趋势,形成以法语为交流语言的民族宗教群体(ethnic religion)。在欧洲,温州基督教与温州人的家族经济是共生、相互强化的关系。特别是在大多数温州移民的“非法生存”状态及其所从事的非正规经济(informal economy)导致其市场融资渠道受限的情况下,由移民教会所背书的传统家族网络往往是第一代新移民惟一稳定的商业资金来源。而这一传统网络是由相对的早婚与稳定的夫妻和代际关系所保证的。在巴黎温州华人圈中,温州裔基督徒往往是受欢迎的结婚对象,因为基督信仰见证一个人——特别是在法国这种被认为过度世俗化的环境中——是否品性良善,是否适合作为人生与工作伴侣。温州移民教会的成员几乎没有与外族或其他地方华人通婚的情况。信仰与教会生活所生成的非正式控制网络使温州移民群体在离婚与婚前同居盛行的法国社会中能保持传统家庭的相对完整与封闭性,继而间接延续其传统商业家庭的经济生产模式。当温州移民家庭将缺乏出路的资金投入基督教领域时,以家庭为基础的教会便成为一种移民基督教扩张的主要模式。而如果越来越多的文化上与所在国更趋同化的温州华裔青年选择在家族经济之外就业,温州人教会的未来发展将不可避免地受到家族经济衰落的影响。^①

现阶段,移民基督教为温州移民的社区活动提供了相对稳定的日常平台,使参与者在受1905年政教分离法案保护的的环境下实现了有限的社会融入与自我表达。对众多无证移民来说,教会更是为他们提供了在地下黑工场所得不到的庇护。在此制度基础上,基督教信仰与会众生活有助于维系华人传统价值观与人际关系。在后基督教的世俗主义西欧框架下,移民教会这一华人自治群体已经失去了原初基督教所携带的“洋教”的文化特征,转而成为温州华人表达乡情和人情的媒介。对于巴黎温州人这一经济移民群体而言,其移民教会并不构成一个纯宗教性离散群体(religious diaspora),而是以民族经济与商业家庭关系为纽带的离散型宗教形式(diaspora religion)(Johnson, 2012)。

全球化不仅指经贸关系上的世界一体化,也涉及宗教文化与道德观在世界范围内的传播流动。温州人的网络经济、传统家庭观念与基

^① 篇幅所限,有关第二代温州移民青年参与这种“抱团融入”式家族商业策略的具体情形,笔者将另文讨论。

基督教文化认同之间的叠加互渗已经使旅法华人移民基督教成为凝聚华商华侨“跨国村落”的重要纽带。

四、讨论与结语

本文以中国的全球经济崛起为背景,聚焦于跨国商业移民与温州基督教的关系,探讨旅法温州商业移民家庭网络与基督教网络之间的叠合现象,并描述以宗教为介质的社群委身是如何有助于维系类似“跨国村落”的华人移民社区的。这样一个宗教跨国村落实际上可被视为在野弥散的全球化流动过程中独特的社会信任与认同组织形式(范可,2015)。本文的个案研究显示,这种以基督教为形态的温州农村宗教仪式经济在海外的延伸,使跨国贸易产生的财富得以自然流转到一个跨国的都市宗教社区,链接中国与欧洲。虽然这类宗教奉献并不具有直接的生产性、投资性目的,但它为移民经济提供了强有力的文化道德支撑与凝聚力,把陌生国度的城市空间转变为富有意义、认同和归属感的“地方”(place)。在理论层面,本文对旅欧华人移民基督教的考察表明,北美移民宗教研究所提倡的“同化”范式并不适用于解释近来在欧洲兴起的温州移民基督教社区。后者反映了宗教与移民的全球化和多向性发展趋势,而非西方强势文化对中国社会的单向渗透与改造。

北美与西欧两种移民宗教模式上的差异当然与两地华人在社会阶层与原籍身份等方面的群体差异有关,其对“同化”议题所采取的不同态度也从侧面折射了美国与欧洲两种不同的宗教社会动力机制以及华人社会自身的结构性变迁。美国自立国以来,其新教的基色与主流文化地位并无多大变化(现过半人口为基督徒),而在经历过启蒙运动与大革命洗礼的法国社会,其天主教的文化霸权地位已成为历史。相较于以神学立国的美国的消极政教分离措施,法国在近现代经历了政府强力主导的世俗化过程,时下正将积极的“政教分离的俗世主义”(法语为 laïcité)奉为法兰西共和国的一大信条。^① 作为对长期以来天主教统领社会的反弹,宗教信仰作为私人事务的世俗化观念已构成了法兰西自由主义政治倾向之基础。在法国主流社会中,宗教自由的观念与这一自由主义世俗价值观相纠缠并

^① 笔者感谢汲喆对这一法国现状的介绍与提示。

受制于后者,在现实中往往是强调不信仰任何宗教的自由(freedom from belief),而普通法国人对当今宗教多元状况的宽容度偏低。这使得在公共宗教生活领域无处栖身的新移民信徒更需要依赖一套保守的宗教道德体系来获得归属感。在美国,基督教会众式(de facto congregationalism)的宗教生活曾被认为是移民实现“美国化”(Americanization)的重要途径(Warner, 1993; Yang & Ebaugh, 2001)。^①然而,本研究中华人移民基督徒建构的跨国会众结构(congregational structure, 即宗教信仰—生活的社区共同体)成功抵御了所居国主流世俗文化对移民宗教认同的侵蚀。另一方面,中国经济的全球崛起令旅欧温商的商城经济为其遍及欧洲的教会网络提供了坚实的物质与财政基础,并使部分教会领袖看到了一个“中国异象”,即中国经济的崛起与发展,也必将带动中国基督教在全球的传播,使中国有可能从被西方世界宣教的对象变成基督教福音的输出国(Cao, 2013)。

需要指出的是,移民基督教因其具有一种社区会众结构,往往扮演着维系移民社会人际关系的重要纽带作用;教会也得益于这一社会基础,成为了移民社区与主流社会关系模式的表征。不同于在西方世界其他地方的大型华人华侨聚居地,如美国纽约的唐人街,巴黎温州人社群并不是嵌入在民族国家框架中的少数族裔社区经济(ethnic enclave economy)(Zhou, 1992),而是温州同乡在全球范围内信息、资本、劳动力和材料的流通中心(项飏,2000)。许多巴黎温商从事面向全球市场的服装制造业、布料和服装配饰批发贸易。他们直接从中国进口皮制品和服装面料,这类跨国经济行为实际上是在帮助中国拓展欧洲大陆的外贸市场。与这一华人移民经济现实既有区别又相对应的移民宗教景观也呈现出差异性。美国的华人基督徒多为移民后新皈依的信徒(Yang, 1999),唐人街的居民往往追求从皈依到融入然后脱离华人社区宗教网络的方式,以获取向上的社会经济流动(Cao, 2005)。而这些巴黎的温州基督徒则为自己中国化的家族信仰传统而骄傲,他们在法国对基督教信仰与生活方式的持守展现了其对于家国故土的情感归属,同时也表达了他们对于原居地文化身份的忠诚。

① 这一针对美国宗教现状的认识在很大程度上也形塑甚至限制了当代宗教社会科学理论的发展。卢云峰(2008)即指出,我们需要努力超越这一基于美国基督宗教观之上的宗教社会学。

巴黎温州商人基督教的个案体现了中国全球化的一种鲜为人知的民间组织运作形式,以及一个移民宗教社会学意义上的“特例”,它或许具有突破既有同化模式的“范式性地位”(paradigmatic status)(Ermakoff, 2014)。长期以来,华人移民在西方社会参与基督教会都被解读成走向西方文化的同化进程,然而,不同于基督教文化占主导的北美,在高度世俗化的欧洲大陆,信仰基督教并不会给移民带来文化特权地位(Berger et al., 2008),法国的移民基督教群体甚至还处在主流社会文化的边缘。正是在中国经济全球化的大背景下,具有乡村熟人社会性质的温州移民基督教在道德和情感层面发挥了社群委身与凝聚的文化作用,形成了“跨国村落”式的宗教群体,并在异域他乡重建了国族地域的认同界线。这一欧洲新兴移民宗教类型与以同化为导向的美国移民宗教形态截然不同,它既是发生在全球市场经济领域中的现代故事,也体现了深耕于中国千年传统文化的宗教实践形态。

参考文献:

- 本报讯,2009,《海外侨团内耗严重影响华人形象》,《北京青年报》12月18日。
- 曹南来,2013,《建设中国的耶路撒冷:基督教与城市现代性变迁》,香港:香港大学出版社。
- 费孝通,1986,《小商品·大市场》,《浙江学刊》第3期。
- 范可,2015,《在野的全球化——流动、信任与认同》,北京:知识产权出版社。
- 汲喆,2009,《礼物交换作为宗教生活的基本形式》,《社会学研究》第3期。
- ,2014,《法国的华人佛教道场之初步调查》,《世界宗教文化》第3期。
- 李明欢,2008,《法国的中国新移民人口构成分析》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 李中,2010,《投资移民潮的温州样本》,《经济参考报》12月13日。
- 梁永佳,2015,《中国农村宗教复兴与“宗教”的中国命运》,《社会》第1期。
- 卢云峰,2008,《超越基督宗教社会学——兼论宗教市场理论在华人社会的适用性问题》,《社会学研究》第5期。
- 丘进,2013,《试探新形势下侨务工作的理论与实践》,《华侨华人蓝皮书:华侨华人研究报告》,北京:社会科学文献出版社。
- 王春光,2000a,《巴黎的温州人——一个移民群体的跨社会建构行为》,南昌:江西人民出版社。
- ,2000b,《流动中的社会网络:温州人在巴黎和北京的行动方式》,《社会学研究》第3期。
- ,2012,《中国海外移民的根文化构建研究:以巴黎的温州人为例》,周敏、张国雄编《国际移民与社会发展》,广州:中山大学出版社。
- 王春光、Jean Philippe Béja,1999,《温州人在巴黎:一种独特的社会融入模式》,《中国社会科学》第6期。
- 项飏,2000,《跨越边界的社区》,北京:三联书店。
- 赵晔琴,2006,《巴黎非法移民调查》,《南风窗》第15期。

- ,2013,《身份建构逻辑与群体性差异的表征——基于巴黎东北新移民的实证调查》,《社会学研究》第6期。
- 周越,2010,《中国民间宗教服务的家户制度》,《学海》第3期。
- 张新,2015,《首个海外“和谐侨社论坛”巴黎开讲》,《欧洲时报》8月11日。
- 郑海华,2012,《商行天下:230万温州人闯出来的现代传奇》,《温州日报》1月29日。
- Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas 2008, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Surrey: Ashgate.
- Cao, Nanlai 2005, “The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation.” *Sociology of Religion* 66.
- 2011, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*. Stanford: Stanford University Press.
- 2013, “Elite Christianity and Spiritual Nationalism.” *Chinese Sociological Review* 45(2).
- Duara, Prasenjit 1988, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 – 1942*. Stanford: Stanford University Press.
- Ermakoff, Ivan 2014, “Exceptional Cases: Epistemic Contributions and Normative Expectations.” *European Journal of Sociology* 55(2).
- Gates, Hill 1996, *China's Motor*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Johnson, Paul Christopher 2012, “Religion and Diaspora.” *Religion and Society* 3(1).
- Lee, Don 2007, “China's Global Go-Getters.” *Los Angeles Times* (March 12th).
- Levitt, Peggy 2001, *The Transnational Villagers*. CA: University of California Press.
- Palmer, David 2011, “Gift and Market in the Chinese Religious Economy.” *Religion* 41.
- Pieke, Frank N., Nyiri Pal, Thuno Mette & Ceccagno Antonella 2004, *Transnational Chinese: Fujianese Migrants in Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- Warner, Stephen R. 1993, “Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States.” *American Journal of Sociology* 98.
- Weller, Robert P. 2000, “Living at the Edge: Religion, Capitalism, and the End of the Nation-State in Taiwan.” *Public Culture* 12.
- Yang, Fenggang & Helen Rose Ebaugh 2001, “Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications.” *American Sociological Review* 66.
- Yang, Fenggang 1999, *Chinese Christians in America*. Temple: Pennsylvania State University Press.
- Yang, Mayfair M. 2000, “Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure.” *Current Anthropology* 41.
- 2004, “Spatial Struggles: Postcolonial Complex, State Disenchantment, and Popular Reappropriation of Space in Rural Southeast China.” *Journal of Asian Studies* 63.
- Zhou, Min 1992, *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia: Temple University Press.

作者单位:中国人民大学哲学院宗教学系、
佛教与宗教学理论研究所
责任编辑:罗琳