

有方無畛、回流俱進： 芻議佛教傳播的本質與模式

陳金華

(加拿大)英屬哥倫比亞大學

摘 要：本文首先討論宗教信息的傳遞方式。宗教信息可以通過文字信息、口傳心記以及象徵符號等方式來加以傳播。本文接著探究宗教信息的流動性。宗教信息的流動性，表現為由地方向國際的擴散，這一過程是藉助於跨國貿易與移民的推動，以及跨國旅行與朝聖網絡的實現。移民也是宗教信息傳播的重要動力來源，中國古代流民對宗教，特別是佛教和禪宗傳播也具有重大的影響。

宗教信息的流動，古往今來都對宗教產生巨大的挑戰，尤其是宗教傳播過程中所體現出來的在地性與全球性的二律背反或對立統一，一種宗教史研究者稱之為“全球在地化”或“在地全球化”(glocalization)的有趣現象。“全球在地化”或“在地全球化”是一個強調全球化與本土化之間相互作用的概念，也是理解全球與地方交織互動的一個重要視角與一把銳利的理論利器。在這一全新的理論框架之中，全球化與本土化之間不是對立的關係，而是一種相互依存、相互作用的動態過程。全球化帶來了全球範圍內的同質化趨勢，例如跨地域的文化、思想與理念的傳播，促進了世界各地的共性。而本土化則強調地方特色和文化差異。全球在地化的重要意義在於，它揭示了全球化與本土化之間的雙向作用。這種互動強調了全球統一性與地方適應性之間的平衡，從

而塑造了當今世界的多樣性與複雜性。

最後，本文討論了宗教在現實社會中的神聖性與世俗性之間的複雜關係。宗教不僅是人與神聖之間的聯繫，還反映了現實社會中的人際關係，將其轉化為超社會的神聖關係。宗教的這種跨越性，使其在自然與超自然之間建立了橋樑，為人類提供了脫離現世的精神支持。通過對宗教聖物、理念的崇拜，人們與彼岸世界建立了深層聯結。

關鍵詞：宗教信息、宗教傳遞方式、移民、流民、佛教、禪宗、“全球在地化”或“在地全球化”(glocalization)、神聖性、世俗性

引言

宗教信息作為社會信息的一種，它在同一時代之中具有跨階層與空間的流動性，並且從歷時性而言也在文化傳承中發揮重要的作用。就傳遞方式而言，宗教信息又呈現多種多樣的特徵。它不但可以直接傳播，而且還可以通過宗教、文學、藝術等諸多形式，從而將宗教信仰與文化傳承緊密地聯繫在一起，進而實現特定人類社會的文化傳承與延續。

宗教信息的流動，其原始動力來自宗教傳教的天然衝動。但是，在人類歷史上，一直伴隨著不同國家和社會群體之間的文化差異所帶來的阻力與衝突，從而遲滯或者阻斷了宗教信息的正常流通。這非常自然，因為每個國家、社會中的文化，都有其獨特的宗教背景與社會規範，這就會導致宗教信息在傳播過程中難免會與當地的舊有傳統產生摩擦。例如，當佛教剛剛傳入中土的最初六百多年間，南亞、中亞與中土在思想、制度與文化上都存有差異與摩擦。而當近代西方傳教士在進入東方世界時，也同樣面臨文化衝突、語言障礙與社會習俗的巨大差異，導致宗教傳播的

難度增加。

然而，隨著近現代科技革命所帶來的巨大認知飛躍，在現當代社會中，宗教信息的傳播不僅面臨舊有的阻礙，還會受到來自科學進步和世俗化浪潮的挑戰。科學的發展尤其在啟蒙運動後，嚴重地動搖了傳統宗教的思想基礎與解釋框架。而隨著科學以更為清晰、也更為深入的方式來解釋宇宙、自然與人類行為模式，舊有的諸多矇昧得以消除，宗教也就不再是人們獲取世界認知的唯一或者說最重要途徑。而近代以來，隨著歐洲國家政教分離的傾向，世俗化的浪潮日漸高漲，這也進一步推動了這種轉變。隨著越來越多的現代國家的政治結構趨向於政教分離，宗教就慢慢從公共生活中淡出，日益成為個人的選擇，從而成為私領域的一部分。在日常生活中，尤其是在都市中，世俗化敘事自 17 世紀以來就穩步增長，也促使宗教信息的公共表達日漸減少，從而使得現代人的宗教性逐漸淡化。

宗教信息傳播所遭遇到的挑戰，不僅是外部因素的結果，也是宗教體系自身內部變化的體現。許多現代社會中的宗教領袖，不得不適應信息碎片化與個體化的趨勢，他們祇能利用不斷更新的傳播技術來吸引信徒。從廣播弘法，到電視傳教，再到依賴社交媒體等平臺來維繫信仰社區。每一次世俗傳媒模式的重大轉變，都迫使宗教信息的傳遞做出相應的調整。宗教不再僅僅依賴於傳統的集體到堂禮拜與公共儀式，而是通過個人信仰實踐得以維繫。當代宗教徒，祇要有一個手機，裡面就隨時播放著各種海量的宗教信息，也可以隨時從事宗教儀軌，或者參與線上的宗教活動。這種個性化的趨勢也意味著，宗教權威與宗教領袖的作用在弱化，取而代之的是個人與宗教之間更為私密的互動。

除此之外，宗教信息的傳播也與世俗權力的運作之間存有聯繫。因為宗教這種超世的意識形態，它不僅是較為完整的信仰

體系，更是人類社會中政治權力運作的關鍵載體。在歷史上，宗教領袖與世俗統治者，常常通過宗教信息的傳播來鞏固其神聖或世俗權威。宗教，會被統治階層與統治者當作其統治合法性與正當性的力量源泉。例如，中國唐代的君主就將自己的家族與道教的號稱創教者——李耳硬扯上了聯繫。而中國歷史上唯一的女皇——武則天，也同樣利用佛教來為自己的改朝換代獲得宗教法理上的正當性。在歐洲中世紀時期，羅馬教廷就通過宗教儀式與教義鞏固了教皇與各國國王之間的權力關係。

再者，場域的形成，對於宗教信息的傳播也至關重要。宗教不僅受到信仰體系內部的制約，它也在外部社會的框架中被重新定義。歷史表明，場域的平臺作用，會使宗教信息的流通更為便捷；而宗教信息，又會為特定的場域賦予精神上的內涵。由於場域的作用，宗教場所也會擁有超越宗教的兼容性。像古代漢傳佛教寺院，就從來不僅是一個宗教徒修行、生活的場所；這些寺院同時也兼具多重社會功能，如商業貿易、圖書與文物蒐集、慈善救濟、娛樂等多重功能。在這些場域之中，宗教與世俗之間的邊界會逐漸模糊，宗教修行與生活的方式也往往以世俗文化的形式表達出來。

因此，宗教信息在人類社會中的傳播與實踐受到了多重力量的影響與左右。在歷史發展中，宗教信息的傳播需要被置於一個更為廣闊的視野之中。而到了現代社會中，它不僅面臨來自科技進步與世俗化的挑戰，也來自宗教自身適應社會變化的內在動力。在未來，宗教或許會進一步從公共生活中隱退，從而成為更為個人化與多樣化的信仰選擇，但同時，宗教將通過更為創新的傳播方式，來繼續在社會中發揮重要的影響力。

本文的第一節討論宗教信息的傳遞方式，側重宗教信息的傳遞方式與流動性特徵。本節主要考察的是文字信息、口傳信息與象徵符號信息等三種傳播方式，每種自然都有其特徵。

本文的第二節討論宗教信息的流動性。本節將考察跨國貿易與宗教信息的流動、移民與宗教信息的流動、宗教朝聖活動與宗教信息的流動，以及宗教信息流動在過去與現代社會中所受到的諸多挑戰。宗教信息，與其他信息一樣，也具有流動性特徵，它因此具備地方性向國際性擴散的特點。從歷史來看，包括特定宗教教義、儀軌、世界觀與信仰體系的流動，一般都會經歷從地方性宗教邁向周邊更為廣大區域的傾向。像佛教就是從印度次大陸的一隅，再向周邊國家傳播開來，直至成為世界性的宗教。這一過程，除了宗教內在的向外傳播動力之外，還藉助於跨國貿易與移民的推動，以及跨國旅行與朝聖網絡的實現。

本文的第三節將討論邊地情節與“全球在地化”或“在地全球化”(Glocalization)這兩個重要範疇，因為它們在宗教信息傳播進程中，會起到巨大作用。就邊地情節而言，它顯示了宗教從原生地向新傳地區傳播過程中，中心與邊緣地帶的轉換。在此轉換過程中，舊有宗教核心與外圍地區之間會有宗教地位高低的落差。當然，這種落差會隨著時間的推移而產生巨大變動。除此之外，“全球在地化”則是宗教信息傳播的另外一個重要趨勢，它彰顯任何一種宗教傳到異地之後，這個全球化本身，也會經歷不斷在地化，從而形成地域性與全球性的張力。

本文的第四節將討論佛教信息的傳播過程中，“世俗”與“神聖”的二元關係。這個討論的出發點是：神聖與世俗基本處於問題的兩極，從而呈現出對立的基本關係。但是，任何一種宗教在信息傳播過程中，又既包含了神聖的教義、經文與儀式，又需要融入世俗社會的實際需求與文化傳統，否則就無法在特定的社會中落地生根。一種宗教，祇有在神聖信仰和世俗文化之間找到了微妙的平衡，實現宗教社群與普羅大眾間的良性互動，纔能使其得以更廣泛地傳播與發展。

第一節 宗教信息的傳遞方式

本文的第一節具體討論宗教信息的傳遞方式，包括文字信息、口傳信息與象徵符號信息等。宗教文字信息是人類進入文明社會之後最重要、也最常見的傳遞方式之一。它通過書籍、碑刻銘文等形式將宗教教義、儀式規範和倫理觀念固定下來。它是人類文明最為直接且重要的遺產，宗教信息也具有極高的保存價值，並且也有高度的可傳播性。這類宗教文獻信息在任何一種宗教中，都具最為核心的傳值，也會通過翻譯與複製來實現跨文化、跨時代的交流與傳播。

口傳信息在宗教傳播中，尤其是宗教傳播的早期具有獨特的重要地位。在古代社會，口頭傳承是宗教教義的基本傳播途徑，師徒之間的口傳心記不僅保證了教法的世代流傳，也具有宗教儀式上的重要意義。人們至今依然通過宗教經典的憶持念誦而強化其宗教情感與虔誠。這些口傳信息，依賴宗教領袖、祭司、長老、專業持誦者等權威宗教人物的背誦、講解與詮釋，這些人不僅是宗教信息的傳遞者，更是宗教傳統的維護者。

宗教信息還可以通過象徵符號信息來加以傳遞，它會藉助感官元素，如宗教儀式、圖像、手印等，傳達出神聖性與宗教意義。在日常生活中所常見的基督教的十字架、佛教的法輪與伊斯蘭教的新月等，都以象徵符號的方式傳遞特定的宗教內涵。這些象徵符號，在很大意義上，具有超越文字的獨特功能，從而使信徒可以更直接地感受到宗教的神聖性與教義的深刻意義。

正是通過以上這些方式，宗教信息纔得以在各個國家與社會，以及不同歷史時期，都得以保存與傳播，從而形成了宗教思想與實踐的多樣性表達。

(一) 文字信息

宗教信息首先可以通過文字來加以傳遞，這是其最為重要的傳播途徑。宗教文字信息又可大致分為以下幾類：

第一類就是各類宗教經典信息，尤其是其中的正典 (canon)，也即某一特定宗教之中最具權威性的核心文本。這類文本往往為其教宗所公認，也被視為該宗教信仰、教義與實踐修行的基石，因此經過了其宗教領袖與信徒的多數認可。這些經典信息不僅包括其教義、戒條律法、行為規範、宗教儀式文本，更具有崇高的神聖性，往往還與其宗教的教主具有直接的聯繫，因此其內容不容篡改，也不容質疑。

在佛教之中，這類正典信息就被稱為三藏 (巴：Tipiṭaka；梵：Tripiṭaka)，主要是包含律藏 (巴：Vinaya Piṭaka)、經藏 (巴：Sutta Piṭaka) 與論藏 (巴：Abhidhamma Piṭaka)，分別記錄佛教僧團的戒律文獻、佛陀的教法經典與註釋類文獻。而到了大乘佛教時期之後，這些正典內容還獲得了進一步的擴張，包括了般若、法華、華嚴、寶積、唯識、密乘等諸多其他類的經典。對於基督教而言，其正典就包括《舊約全書》與《新約全書》等《聖經》文獻。《舊約》記錄了創世紀到以色列先民的歷史傳說、律法、教義與詩篇等；而《新約》則記錄了耶穌基督的生平、教義以及與其使徒相關的聖者行歷。基督教中不同的教派，比如天主教、東正教與新教對這些文獻中的具體篇目承認稍有不同，但就主體而言，則都是基督教經典最為重要且核心的信息。伊斯蘭教的正典則較為單純，主要是被認作真主安拉啟示先知穆罕默德的經文——《古蘭經》。其中既包括穆罕默德的行履，還有大量伊斯蘭教得以存續的教法、律條與道德規範等，也為穆斯林的生活與修行禮拜提供了重要的宗教指南。

由上可知，這類正典文獻，往往在歷史的漫長發展過程中，

形成了不可移易的宗教神聖性。其文字也由此顯得典雅古樸，它們被視為是其宗教創教者或者特定神靈的啟示或者產物，因此具有非同一般的詮釋空間，也就需要信徒來加以反覆宣讀、憶誦並且遵循。這些正典文獻，就構成了特定宗教最為重要的神聖基礎，同時也是其信徒宗教生活與修行實踐中不可或缺的精神指引。

這類正典文獻中又包含不同的體裁，比如宗教故事與傳記內容，以此來利用宗教領袖與聖徒的生平和神跡，來傳遞宗教教義與思想。這包括佛教律藏文獻之中的佛傳故事，本生類經典之中所記載的佛菩薩的獻身事蹟等；在基督教文獻中，也同樣存在大量這類耶穌及其門徒的神聖行跡。這些文獻信息一般都非常生動形象，也具有很強的勸導性與深刻的寓意。這類宗教信息的宗旨，就是在於通過這些富有情節的敘述，來傳遞特定宗教的價值觀與世界觀。

與此類似，宗教正典信息之中，還存有大量的讚美與頌聖類的內容。像佛教的《佛所行讚》(*Buddhacarita*)¹，以及基督教經典之中數量可觀的各類讚美詩。這類經典往往會與宗教音樂相結合，具有語言優美、有韻律感與音樂性、情感濃郁的特點，可以被用於宗教儀軌之中的崇拜活動。

在宗教的正典內容中，還有一類極為重要的分類就是各類戒律、行為規範與制度性文獻。這包括佛教藏經之中的律藏（尤其

¹ 此經的梵語本英譯與研究可參 E. B. Cowell, trans., *The Buddha Carita or the Life of the Buddha*, Oxford, Clarendon 1894, reprint: New Delhi, 1977; E. H. Johnston, trans., *The Buddhacarita or Acts of the Buddha*. Lahore, 1936 (reprint: Delhi, Motilal Barnasidass 1978); Patrick Olivelle, trans., *Life of the Buddha*, New York: New York University Press: JJC Foundation, 2008. 此經的漢譯本《佛所行讚》的翻譯與研究，可參 Samuel Beal, trans., *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, Oxford, 1883; Charles Willemsen, trans., *Buddhacarita: In Praise of Buddha's Acts*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2009.

是居於其核心的戒條波羅提木叉)、基督教中的《十誡》等。這類宗教信息主要是用於特定宗教團體內部紀律的約束，它們語言具體明確，有強烈的命令特點，並且十分強調宗教的義務與行為標準。

與此相關的還有另外一類修行、儀軌指南，這包括各類宗教之中對於宗教儀式步驟、程序、規則與意義的文獻，像佛教的各類禪修與儀軌手冊，基督教的洗禮儀式說明、禮拜規則等。這類文獻一般實用性與可操作性強，同時也步驟清晰，可以給信徒的實踐活動給予極為明確的指引。

除此之外，宗教正典信息還包括各類體現深奧教義與抽象思想的義理性文獻。像佛教的阿毘達磨文獻，基督教的《神學大全》(*Summa Theologica*)² 等等。這類宗教信息的作用在於，它們通過非常完備且深刻的哲學思考，來構建特定宗教的神學思想體系，以此更好地闡述此種宗教的世界觀與宗教義理。這類文獻往往具有高度的抽象性、系統性與理論性，也是特定宗教之中最為艱深難懂的部分。

宗教文字信息除了正典之外，還有不少附屬類文獻，它們相對正典，往往處於相對次要的地位。在佛教之中，除了收入歷代一切經、大藏經之外，還有數量更為龐大的祖師大德的註釋類文獻、語錄文本，以及在地方形成的疑偽類經典。在基督教中，則同樣有次經，或偽經 (apocrypha) 的概念。這主要也是指雖然可能同樣重要，但卻因為各種原因而未被收錄於《聖經》之中的文獻。

利用文字來傳遞的宗教信息，具有至少以下諸種特徵。首先，

² Bernard McGinn, *Thomas Aquinas's Summa theologiae: A Biography*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

文字在各大宗教中都被視為權威與神聖的載體，同時도具有很強的象徵意味。比如，在很多宗教之中，咒語就被視為是有神聖超驗力量的存在。並且文字經典本身，也被賦予了超越性的意義。因此，比如像佛教的佛經，在不少崇拜儀軌中就被當成是佛陀本身的替代物，而成為這類儀式的對象與核心。

除此之外，宗教文字又具有強烈的啟發性。因為它不僅可以直接傳遞深奧且抽象的佛教義理，還可以利用各類敘事性文字，間接地以帶有寓意的形式來啟發信徒考察人生終極問題與抽象的人生哲理。

（二）口傳信息

宗教信息，第二種重要的傳播方式是口頭傳承。口傳心記是很多宗教早期最為重要的傳播方式。在印度傳統之中，婆羅門教與早期佛教都是如此³。因此佛陀的教法從誕生之日起，就以口頭傳播的方式，而非書寫的方式傳承了近千年⁴。

宗教信息的口傳心記，尤其是在早期，對於傳播宗教教義、

³ 印度文化並不看重知識的書面記錄，而崇尚背誦與口傳，具體可參 Richard Salomon, *Indian Epigraphy, A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*, 7 (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1998).

⁴ 佛教的口傳文獻研究可參 H. Bechert, "The writing down of the Tripitaka in Pali", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36 (1992): 45-53; Steven Collins, "Notes on some oral aspects of Pali literature," *Indo-Iranian Journal* 35.2-3 (1992): 121-135; Kenneth R. Norman, "The Development of Writing in India and Its Effect upon the Pāli canon," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 36 (1992) 239-249; Oskar von Hinüber, "From Colloquial to Standard Language: The Oral Phase in the Development of Pāli," in *Premier Colloque Étienne Lamotte: Bruxelles et Liège 24-27 Septembre 1989*, 101-113 (Leuven: Peeters Pub & Booksellers, 1993); Mark Allon, "The Oral Composition and Transmission of Early Buddhist Texts," in *Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti: Papers from the Annual Spalding Symposium on Indian Religions*, eds. Peter Connolly, Sue Hamilton, 39-61 (London: Luzac Oriental, 1997); Alexander Wynne, "The oral transmission of the Early Buddhist literature," *Journal*

律法與實踐過程中起到了決定性的作用。這種共同性的基礎，是基於文字信息普遍晚於語言信息這一基本社會規律。因此，在文字與教育普及的前現代社會之中，社會性信息的流動就祇能主要依靠口傳心記來加以流傳。這種情況，在印度文化圈中尤其明顯。印度學與語文學家就曾指出，印度早期文本的梵語詞彙往往是以“śru”（聽）與“vac”（說）來構詞。像 bahuśruta，也就是“聽聞很廣者”就成為了“有學問的人”。而“vāceti”，也就是“讓別人（跟老師一起）說或背誦”就成為了“教”的意思⁵。

這種情況，還受到了宗教排他性與獨佔性的強化。尤其是上古時期，人們祇能通過強化憶持與背誦來保證宗教教義與法規的純正性與準確性。因此不少宗教就將口頭傳播當成是一種少數宗教祭司與宗教上層纔有的特權；這種情況在印度尤其顯著。像將宗教傳播與解釋權都當成是私產的印度婆羅門祭司，就有意識地杜絕早期書面語，而將口傳心記作為其有意識的選擇，從而形成

of the International Association of Buddhist Studies 27.1 (2004): 97-127; Anālayo Bhikkhu, “Oral Dimensions of Pali Discourses: Periscopes, other Mnemonic Techniques, and the Oral Performance Context”, *Canadian Journal of Buddhist Studies* 3 (2007): 5-33; Anālayo Bhikkhu, “The vicissitudes of memory and early Buddhist oral transmission,” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 5 (2009): 5-19; Peter Skilling, “Redaction, Recitation, and Writing: Transmission of the Buddha’s Teaching in India in the Early Period,” in *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual, and Art*, edited by Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober and Claudia Brown, 71-93 (London: Routledge, 2009). Anālayo Bhikkhu, “Early Buddhist Oral Transmission and the Problem of Accurate Source Monitoring,” *Mindfulness* 11.12 (2020): 2715-2724. 佛教的口傳傳統於大乘佛教的興起也有潛在的影響，可參 Richard Gombrich, “How the Mahayana Began,” *Journal of Pali and Buddhist Studies* 1 (1988): 29-46. 敦煌寫經中也反映了某種口傳模式的影響，可參 Victor H. Mair, “The Buddhist Tradition of Prosimetric Oral Narrative in Chinese Literature,” *Oral Tradition* 3.1-2 (1988): 106-121. 對於佛教口傳文獻西方研究的介紹，可參紀寶《從口頭到書面—佛教文獻傳播方式的改變及大乘佛教的興起》，佛光山文教基金會編《2010 年第一屆“國際佛教大藏經”學術研討會》，高雄：佛光山文教基金會，2011 年，第 1-93 頁；釋見勛《早期佛教經典的模板現象——以含佛陀證悟宣言定型文句經群為例》，《臺大佛學研究》，2019 年總第 37 期，第 1-66 頁。

了對於宗教知識與信息的絕對壟斷。

因此，基於準確性的要求，印度婆羅門祭司與早期佛教口頭傳播者，都有意識並且成系統地嚴格訓練其背誦與記憶技能。由此也就形成了符合各宗教特殊要求的專業口傳傳教士與祭司。這種特殊的技能，甚至在異域旅行者的眼中也獲得了描述。像唐代著名旅印朝聖求法僧義淨律師 (635-713) 就有這樣的記錄：

言闍陀者，謂是婆羅門讀誦之法。長引其聲，以手指點空而為節段，博士先唱，諸人隨後⁶。

義淨所見到的，正是印度婆羅門教的典型宗教信息傳播形式，由師徒間口耳相傳，並且有一套固定的模式。在整個印度次大陸的宗教傳播過程中，這種信息傳遞方式具有頑強的生命力。雖然此地很早就有文字，但人們還是更藉助口傳形式來保存與傳遞宗教文明的信息。這種情況一直持續兩千多年，直到殖民時代到來，工業文明的衝擊之下，纔最終慢慢被現代的方式所取代⁷。

口耳相傳不僅僅祇是經典、教義與宗教實踐信息的傳遞，也承載了更為豐富的特定社會中的文化信息。因為宗教的口傳文獻，總是與特定的社會與文化背景密切相聯。比如，南亞的婆羅門教及佛教口傳信息，就充滿了南亞地方性的神話與敘事內容，有著南亞獨特的奔放特質。而基督教系統的口傳信息，則又離不開中東猶太——基督系統的歷史與社會背景。相對而言，可以發現印

⁵ K. R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism*, 42 (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1997).

⁶ 義淨譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 6,《大正藏》第 1451 號，第 24 冊，第 232 頁下欄第 11-12 行。

⁷ W. Graham, *Beyond the Written Word: Oral aspects of Scripture in the History of Religion*, 68 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

度與東亞的宗教口傳信息會更重哲思，而中東地區的宗教口傳信息則會更重救贖。

(三) 象徵符號信息

除了口頭傳承之外，象徵符號也是宗教信息傳遞的重要方式。在世界各大宗教之中，符號都是一種常見且重要的信息表達與傳遞工具。宗教的具體內容與教義思想都會通過各類抽象的象徵性符號來加以呈現。比如基督教世界中的十字架，就由最初傳說是耶穌基督受難的刑具，而最終成為象徵其替世間人所遭受的苦難。因此，自從教徒獲得洗禮之後就需要加以佩戴以此作為自身信仰的身份標誌，並且也逐漸成為了基督教祭祀活動的中心⁸。同樣道理，伊斯蘭世界之中，至少從奧斯曼帝國 (Ottoman Empire; 1299-1922) 開始，新月與星辰也同樣具有重要的宗教象徵意義⁹。猶太教之中，六芒的大衛星 (Magen David，或“大衛之盾”) 也成為了猶太教及其民眾的主要象徵。它最初來自公元三至四世紀猶太教堂拱門上石頭的圖案；到了十七世紀逐漸成為了東歐猶太社區的自身身份標識，以此來昭示著猶太人的民族認同與精神傳承¹⁰。

在佛教世界之中，法輪等也具有同樣重要的象徵意義¹¹。它

⁸ 對十字架的象徵意義及歷史沿革，學界研究頗多，可參 John Stott, *The Cross of Christ*, Downers Grove: Inter Varsity Press, 2006; René Guénon, *The Symbolism of the Cross*, Tehran: Sophia perennis, 2001; George Willard Benson, *The Cross: Its History and Symbolism*, San Francisco: Courier Corporation, 2013. 另參劉建軍《基督宗教十字架的象徵》，《聖經文學研究》，2008年第1期，第248-258頁。

⁹ H. E. E. Hayes, “The Crescent as Symbol of Islam,” *The Muslim World* 9.2 (1919): 149-155.

¹⁰ 可另參 Gershom Scholem, “The curious history of the six-pointed star,” *Commentary* 8.3 (1949): 243-251; Hildegard Lewy, “Origin and significance of the Magen Dawid,” *Archiv orientální* 18.3 (1950): 330-365.

¹¹ 就總體而言，佛教中的象徵符號及其意義，可參 Sarunya Prasopchingchana, “Symbolic Representation in Buddhism,” *International Journal on Humanistic Ideology* 4.2

或者如法輪，象徵著佛法之中的若干具體教義（如法輪的八條車輻象徵著“八正道”）¹²；或者如蓮花，體現了眾生從世俗的淤泥中解脫，得以不染的純潔與超越¹³；或者如密乘之中的金剛杵（Vajra），象徵著佛法帶來的智慧，在破斥幻象之時所具有的無堅不摧的力量¹⁴。

除此之外，佛教的另外一個重要的象徵符號表達方式是各類種類繁複的“手印”（mudrā）。這並非始自佛教本身，而是印度宗教之中共有的表達：即以不同的手勢來代表並且傳達不同的宗教教義與信息。像佛教之中的“無畏印”（Abhaya mudrā）表示驅除恐懼¹⁵，“轉法輪印/說法印”（Dharmacakra Mudrā）代表佛法的宣講，“觸地印”（Bhūmiśparśa Mudrā）象徵覺悟等等¹⁶。

這些非具象的符號當然具有自身的特點；但之所以各種宗教都一致以之來傳導精神，還是基於下列諸種原因。首先是因為包括佛教在內的宗教本身就包含有大量普通人難以理解的抽象概念、哲學思想與情感表達，因此使用象徵性符號則可以便於將這些抽象的信息具象化、直觀化，以便信眾更為容易地理解與憶持。

(2011): 101-111.

¹² T. B. Karunaratne, *The Buddhist Wheel Symbol*, Colombo: Buddhist Publication Society, 1969.

¹³ William E. Ward, “The lotus symbol: its meaning in Buddhist art and philosophy,” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11.2 (1952): 135-146; 敦煌藝術中的蓮花圖樣紋飾，可參 Yanmei Ruan, “Exploring the Symbolism and Cultural Importance of Dunhuang Lotus Motifs,” *International Journal of Education and Humanities* 10.3 (2023): 22-24.

¹⁴ Asit K. Haldar, “Symbolism in Indian art and religion,” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 9.2 (1950): 124-127.

¹⁵ Cain Carroll, *Mudras of India: A Comprehensive Guide to the Hand Gestures of Yoga and Indian Dance*, 21-22 (London: Singing Dragon, 2013).

¹⁶ Dale Todaro, “The Meanings of the term Mudra and a Historical Outline of Hand gestures,” *Journal of Esoteric Buddhism* 151 (1985): 71-54. 關於日本佛教中的手印研究，可參 Ernest Dale Saunders, *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

像基督教用十字架這個據稱是耶穌受難時的刑具來象徵其對於世人的犧牲與救贖，就非常直觀。除此之外，就深層教義而言，這尊十字架還同時具備暗示其具有死亡與復活的意義。因為據傳耶穌基督本身曾經在被釘死之後，又曾經復活。因此十字架同時就體現了人的肉體的死亡，以及精神上的復活；人被塵世所束縛，以及獲得救贖之後的解放；人的此世死亡與他世新生等多層面的複雜意涵。所有這些，就都是具體語言所無法傳達的微妙含義。

象徵符號，尤其是其所具有的若干特點，可以使其成為增強宗教凝聚力的重要載體。宗教象徵符號，往往總是通過最為簡潔的圖像與符號信息來傳達深奧的信息，因此具有高度的抽象性。這種簡單明瞭的特點，就使其更具有辨識度與感召性。從而會被廣泛用於有大量信眾參與的宗教集會、儀軌、建築、藝術與宗教服飾之中。再加上宗教象徵符號一般是訴諸於直觀的視覺衝擊，因此也具有感性的特點。比起理性的宗教哲學與意識形態等，就更容易引起宗教信眾廣泛的共鳴。再加上符號所天然具有的多層含義，及其神秘色彩與神聖性，因此可以有更具延展性的詮釋與解讀，並且容易激起信徒的敬畏之情，也使其在宗教活動中具有天然的優勢。以符號來表達的宗教信息，就更能為宗教社群提供視覺與精神上的認同。

宗教信息的產生與傳遞還可以通過繪畫、雕塑與建築等藝術形式來加以呈現，這些直接訴諸視覺、聽覺的形式比起理性形式更具有感官上的衝擊力。因為這些信息形式，主要是通過圖像、色彩與空間的表達，來與進入其領域之內的人的感官感受直接發生聯繫，比起文字信息這類需要經過大腦再處理的形式，就當然更加容易讓人產生對於宗教的敬畏感與神秘體驗感。像佛教中的巨大石窟建築與佛像，基督教中高聳入雲的教堂，都是通過視覺震撼來直接讓人產生崇高感。而訴諸視覺的宗教藝術形式，像繪

畫與雕塑等，往往具有超強的概念具象化能力，能夠使深奧的宗教教義通過直觀的形象與故事情節來傳遞給信徒，比起抽象的神學理論與義理詮釋，就更能引起教眾的廣泛情感共鳴，從而使宗教與個人內心產生直接的情感聯繫。尤其是在前現代時期，整個世界範圍內教育水平普遍不高的情況下，利用這類信息形式來傳遞宗教信息就更為便利，也更為重要。這些藝術形式還具有超越語言、文化與物理疆界限制的特點，因此更具有在不同物理空間、國家、族群與階層間進行跨越性傳遞的巨大優勢。

第二節 宗教信息的流動性

與其他信息一樣，宗教信息也具有流動性特徵，它因此具備地方性向國際性擴散的特點。從歷史來看，包括特定宗教教義、儀軌、世界觀與信仰體系的流動，一般都會經歷從地方性宗教邁向周邊更為廣大區域的傾向。像佛教就是從印度次大陸的一隅，再向周邊國家傳播開來，直至成為世界性的宗教。這一過程，除了宗教內在的向外傳播動力之外，還藉助於跨國貿易與移民的推動，以及跨國旅行與朝聖網絡的實現。

（一）跨國貿易與宗教信息的流動

在世界宗教的發展史中，跨境貿易與海外移民都是宗教傳遞的重要推手。在佛教史上，商人與遊方僧就是將佛教最初傳到東土的兩大群體¹⁷。伊斯蘭教也是伴隨著來自中東的商隊，開始在

¹⁷ 此方面最為重要的研究依然還是季羨林《商人與佛教》，《季羨林全集》第16卷，第5-120頁，北京：外語與研究出版社，2010年。另可參錢文忠《出入世間：宗教與商人》，《讀書》，1993年第3期，第150-153頁；姚瀟鵬《唐宋商人：9世

中東、西亞、東非、東南亞與東亞流傳開來¹⁸。

在人類歷史發展過程中，跨境與跨國貿易與宗教信息的流動總是相互促進、彼此推動的，而文化信息的交流、思想與信仰的傳播與文明的碰撞、互動也正是隨著跨界的貿易過程而產生。正是通過陸上與海洋的商業與貿易路線，宗教的思想與組織得以跨越疆界，深入到各個社會的深層，並且影響到異質文化的方方面面。

古典時代的跨國貿易，非常典型的就是溝通中西方的絲綢之路。這條道路不僅帶來了商品與物資的交換，同時也為文化與宗教信息等流動提供了極大的便利¹⁹。由於絲路是溝通東土、中亞、印度次大陸、西亞、中東與地中海地區的重要交通孔道，因此歷史上東西方間的重要宗教傳播一般都是通過這些貿易網絡而得以傳播。到了唐代，絲綢之路上宗教信仰的流通達到了高峰，像著名的三夷教（祆教、景教、摩尼教）就沿著絲路傳到了中國內陸²⁰。而公元前後佛教，以及唐代開始伊斯蘭教也同樣是沿絲路而得以向東方拓展版圖，最終在中亞、西域等絲路的重要結點，形成了多種民族、文化與宗教並存的文化大熔爐²¹。

紀中葉後中日佛教交流不可或缺的新助力》，《宗教學研究》，2021年第1期，第95-99頁。

¹⁸ 李興華《試論穆斯林商人在回族伊斯蘭教發生發展中的某種關鍵作用》，《西北民族研究》，1994年第1期，第131-135頁；常玢《伊斯蘭教在中亞的傳播與發展》，《東歐中亞研究》，2001年第1期，第76-85頁；李一平《試論伊斯蘭教在東南亞島嶼地區的傳播》，《南洋問題研究》，2005年第2期，第70-75頁。

¹⁹ Richard Foltz, *Religions of the silk road: Premodern Patterns of Globalization*, New York: Palgrave MacMillan, 2010. 中文可參曉煒《絲綢之路與宗教傳播》，《佛教文化》，2003年第1期，第16-21頁。

²⁰ 可參林悟殊《中古三夷教辯證》，北京：中華書局，2005年；姚崇新、王媛媛、陳懷宇《敦煌三夷教與中古社會》，蘭州：甘肅教育出版社，2013年。

²¹ 韓毅《絲綢之路與伊斯蘭教傳入西北》，《絲綢之路》，2001年第1期，第40-42頁；哈寶玉《絲綢之路與伊斯蘭經學的東傳》，《中國宗教》，2014年第7期，第36-37頁；周燮藩《伊斯蘭教與海上絲綢之路》，《中國宗教》，2015年第12期，第46-47頁。

在跨國貿易過程中，從事商業活動的各國商人又起到了重要的中介作用。除了早期商人曾經在佛教向東傳播中扮演了重要角色之外，在其他宗教的傳播過程中也同樣可以發現類似的規律。像伊斯蘭教的傳教就與阿拉伯商人的海洋貿易活動密不可分。比如，他們到達中國的名邑大都之後，會逐漸定居下來，繁衍子孫，由僑居變成土生的蕃客。但與此同時，其宗教信仰與文化習慣也逐步實現了在地化的過程²²。這些商人，他們一方面為了獲得巨大的商業利益，而前往世界各地買賣貨物與商品，就將伊斯蘭教帶到了東亞、東南亞、南亞與中亞地區，並且在此後的數百年中極大地影響了當地的地緣政治面貌。

祆教(Zoroastrianism)也有類似的情況，它在東土的傳播也同樣得益於來自中亞的粟特商人的商貿活動²³。中亞粟特人族群當然並不祇是信仰這一種宗教，他們其實與中古時期的各種重要宗教皆有密切的聯繫，也包括佛教²⁴。這個活躍於絲路上的重要族群，不僅從事貿易，也將其所信仰的宗教帶到了各地，並且在很多地方建立了祆教等各種宗教的場所。

摩尼教(Manichaeism)也是由波斯帝國的摩尼(Mānī; 216-274?)所創立的宗教，它融合了不少其他宗教的元素，並且同樣依靠粟特人的貿易活動在絲路上傳播了開來，並且在唐代進入了中國內地。到了八世紀左右後半葉，摩尼教士與粟特商人又將此教傳入了回鶻汗國。由於回鶻政權依靠粟特商人發展經濟，再加上政治

²² 米壽江《揚州早期的穆斯林與伊斯蘭教東傳》，《世界宗教研究》，1999年第2期，第12-15頁。

²³ 關於中古時期在中國的粟特人，可參姜伯勤《中國祆教藝術史》，北京：三聯書店，2004年；榮新江、華瀾、張志清編《粟特人在中國：歷史，考古，語言的新探索》，北京：中華書局，2005年。

²⁴ 鄭炳林《唐五代敦煌的粟特人與佛教》，《敦煌研究》，1997年第2期，第154-171頁。

上希望能夠利用比起原始的回鶻薩滿教更為先進複雜的摩尼教，因此將之定為國教，由此也改變了中亞的宗教格局²⁵。在中國內地，摩尼教也總是在很多貿易港口（包括廣州與揚州等）傳播發展，這同樣也與其對商貿活動與商人的依賴存有密切聯繫。

景教（Nestorianism，聶斯脫利派基督教）也是通過絲綢之路，唐代初年（貞觀九年 [635]）由敘利亞的修士阿羅本（Alopen Abraham）傳入了中國²⁶。由於受到了中國官方的歡迎，景教徒此後就從中亞大量進入東土，並且主要在通都大邑與商貿都市傳播了開來。景教這種絲路商人的宗教，得以在中國紮根，也代表了東西方古老文化的融合，更表明宗教信息的傳遞與商業及商人之間存有天然而密切的聯繫。

歐洲亦然：如猶太教與商業²⁷、基督教與商業，都有共生共存的關係²⁸。正如古代粟特人的宗教背景，以及現當代耆那教（Jainism）的宗教背景，可以為其在商業與金融領域的活動提供宗教保障以外，歐洲猶太人的宗教背景同樣使其成為中世紀與近現代金融業的掌控者。

那麼，一個明顯的問題就是，為什麼宗教徒會為其商業活動提供加分項，而非反之？這是因為，宗教的律條為古今各種貿易與商業活動的行為規範與價值觀提供潛在的巨大影響。商業活動中最大的決定性力量就是誠信與契約精神。一旦雙方失去互信，交易成本就會無限提高。因此很多宗教中對於誠信、公平的強調，

²⁵ 周得華《摩尼教在回鶻的傳播及其特點研究》，新疆師範大學，2013年碩士論文。

²⁶ 朱謙之《中國景教》，第73頁，北京：人民出版社，1993年。

²⁷ 黃雲明《試論猶太教的經濟倫理思想》，《河北大學學報》（哲學社會科學版），1999年第1期，第35-37頁。

²⁸ 呂力《商業資本主義與〈舊約〉：義、契約和契約精神》，《現代商業》，2018年第20期，第152-153頁。

就使這些信仰者的貿易與商業活動提供了宗教上的保障與背書。在很多宗教的律條中，都強調不能欺騙、欺詐，要講求信用，這正與商貿活動所強調的契約精神相一致。因此，很多宗教，正是通過與商業的緊密結合，從而實現了商業與宗教思想、律法與實踐的快速傳播。這種跨國貿易與宗教的深層次聯繫，同時也進一步加深了不同文明間的文化交流與互惠合作。

跨國貿易帶來的宗教信息流動，是前現代時期與當代社會中重要的社會現象。它不僅是全球化的產物，也促進了世界各區域的多元化與文化交融。這種現象尤其在那些交通要道、商貿都市與港口城市之中非常明顯，商貿帶來了城市的繁榮，同時也帶來了多元的宗教信息。不同的信仰族群與社群生活在同一個區域之中，並且通過經貿的往來從而實現思想與文化上的交流。

跨境與跨國商貿活動不僅是一種經濟活動，它同時也為不同族群與宗教間的交流提供了一個共通的場域與平臺。他們在這個場域之中互通有無又相互合作，不僅可以通過經貿活動而達到互惠互利的目的；這種文化與宗教信息的交流與碰撞，更使人類的知識與視野獲得拓展，從而推動了文明的進程。

（二）移民、流民與宗教信息的流動

與此同時，移民也是宗教信息在全球範圍內不斷傳播的重要動力來源。這非常自然，因為跨境移民也會將自己的宗教信仰帶到新的居住地。他們到達新的國度與區域之後，會廣建寺院、教堂與清真寺等，以此來做為移民的禮拜場所與信仰中心。這些宗教場所就不僅為這些移居異域的移民提供精神安慰與社群支持，也會成為宗教再傳播的中心²⁹。

²⁹ 對於當代的移民與宗教全球化，可參陳秋平《移民與佛教：英殖民時代的檳

比較明顯的例子就是近代海洋東南亞地區的佛教與道教傳播，即是由來自華南地區的華人移民發起。他們橫跨南中國海，進入南洋地區，同時也在此地建造大量的道教廟宇與佛教寺院，從而成為了華人社區的中心，也將宗教信息傳播到了海外³⁰。

移民群體進入到一個陌生異質的社會中，往往最先需要的是團體凝聚力。在前現代社會之中，宗教可以說是讓移民群體獲得凝聚力量的最重要精神源泉。為了相互抱團對抗當地原住民與文化，以獲得自身的相對身份認同，移民群體就需要通過宗教的力量來加以維持，以保護自身的統一性與文化獨立性。因此，在異質空間之中，宗教團體、機構與場所就成為了移民社群的天然中心。在這些場所，移民可以獲得實體與精神上的互助與交流，並且實現抱團取暖。在這種社群內聚的前提下，來自移民“原鄉”的宗教信息就不僅在移民社群內得以傳遞、保存，並且可以通過與當地社群的互動，尤其是宗教對話、民俗節慶與公開儀軌等形式，從而實現宗教信息的進一步向外擴張。比如，佛教最先傳入東南亞地區之時，就先是依傍於生活或者旅行到此地的華南商人、華工移民及其後裔，隨著這些華南移民一同來到南洋的遊方僧等。他們在南洋地區開始是以獨立修行的方式，有些僧人或者依附到了民間寺廟與宗鄉社群組織之中。他們通過定時的祭祀活動，幫助華人處理喪事相關的法事儀軌，再就是通過宗教的節慶，向南洋當地的社群傳遞漢傳佛教的信仰和文化。

城佛教》，柔佛新山：南方學院出版社，2004年；汲喆《法國華人佛教的組織模式：移民，宗教與全球化》，《華林國際佛學學刊》，2018年第1期，第171-192頁。

³⁰ 其中新加坡的例子，可參許源泰《沿革與模式：新加坡道教和佛教傳播研究》，新加坡：新加坡國立大學中文系與世界科技出版公司八方文化工作室聯合出版，2013年。另參Jack Meng-Tat Chia, *Monks in Motion: Buddhism and Modernity across the South China Sea*, London: Oxford University Press, 2020；中文本：謝明達著、王思思譯、紀贊校《離散法緣：橫跨南海之佛教及其現代主義》，《華林佛學譯叢》X，新加坡：World Scholastic Publishers, 2024年。

移民的宗教信仰主要受全球化與在地化兩大趨勢的作用與影響。移民的宗教信息擴張，本身是宗教全球化的過程之一。但另外一方面，移民的宗教信仰又不斷經歷在地化與本土化的過程。在遷移過程中，以及紮根遷移地之後，移民所帶來的舊有宗教，就會慢慢與當地的社會文化與信仰體系相融合，從而逐漸形成一種既同於舊宗教，又與其有別的新形式。例如印度佛教在進入中國之後，並非祇是經典在語言上被譯為了中文，其佛教整體面貌，佛教與外界社會的互動關係，以及佛教的制度等諸多層面上都經歷了漫長且不容改變的本土化進程。並且最終形成了有別於印度與中亞任何佛教形式的中國化佛教。以此為基礎，這個經過本土化的中國佛教，又展開了進一步向外拓展的道路，形成了全新一輪的全球化過程。

移民與宗教信息的流動，在新時代又有了全新的提速。這是因為全球化時代加速了人員與信息的全球化。尤其是工業革命後交通工具的發展，以及電信與網絡通訊的加速，廣播、電視、社交媒體等現代技術改變了世界信息流動的格局。現在新時代的移民不但可以實時與其來源國的家庭與社群保持通暢的聯繫，還能以更新、更便捷的方式向異質空間中的其他群體傳播自己的宗教信息。這就在很大程度上改變了舊有宗教信息傳播的模式，也進一步推動了以移民為基礎的宗教全球化過程。

區域間遷移的人群稱為移民 (immigrant 或 emigrant)，而在境內流動的人群則是流民 (vagrant)；這個群體同樣對於宗教的形塑具有重要的影響。所謂流民就是相對於定居居民者，他們居無定所，四處流浪，也沒有穩定的工作與生活來源。這是一個共同社會現象，在文化學者的研究視野中，它也是一種文化現象³¹。

³¹ 司雲傑《文化社會學》，濟南：山東人民出版社，1987年，第21頁。

他們之所以採用這種生存方式，最重要的經濟原因是喪失了生產資料與基本的生活資料。他們因此祇能靠乞討、賣藝、偷竊、搶劫或者其他臨時性的低薪工作，來獲得維持最低的生存限度；但并不足以餬口，因此處於長期的飢餓或半飢餓狀態。

在社會地位上，流民也處於邊緣狀態，是整個社會的底層，受到了各種歧視與剝奪。尤其是因為其流動性，因此不容易受到法律、規範以及各種傳統社會規則的約束，很容易被定居者、社會管理者與政府視為“有從事社會破壞性活動傾向”、“異端邪說”、“危險分子”、“傳播邪惡”與“犯罪”的同意詞。在中國古代，流民問題也極為嚴重，尤其是到了特定帝國晚期，由於戰亂、災害頻繁發作，使得流民不但會造成進一步的社會動盪，直至完全摧毀了某個封建王朝的存在基礎，直接導致了改朝換代，同時也給整個社會造成巨大的破壞，也使民眾大量死亡、流離失所，從而造就新一輪流民潮的產生³²。

流民的大規模遷移，也會造成自然與社會的重大變遷。比如明清之際，黃河沖積平原地區的民眾，因為失地或逃役，從而向森林覆蓋面積較多，人煙稀少的秦嶺、大巴山區遷徙。再加上美洲耐旱且高產作物，如紅薯、玉米等的引進，這些流民得以大規模定居於山地。他們在此開山種植、冶煉燒炭、伐木造紙，因此

³² 王家範《中國古代的流民問題》，《探索與爭鳴》，1994年第5期，第39-43頁；池子華《中國古代流民綜觀》，《歷史教學》，1999年第2期，第10-13頁。就不同朝代的流民問題研究，可參李偉、雍際春《兩漢流民問題初探》，《蘭州大學學報》，2001年第1期，第19-25頁；黃雲《魏晉流民及流民策》，《閩江學院學報》，2001年第6期，第68-71頁；曹文柱《兩晉之際流民問題的綜合考察》，《歷史研究》，1991年第2期，第78-93頁；郭琳《五代十國的流民問題》，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第5期，第73-76頁；鄭傳斌、蘇新留《明代河南流民問題與社會控制》，《史學月刊》，2002年第6期，第123-125頁；時剛、華強《近代社會轉型期的流民問題與秘密結社》，《南京政治學院學報》，2010年第1期，第67-71頁。

在極短時間內就造成了這些地區森林植被的嚴重破壞，並且進一步加劇了中國西部地區的環境惡化³³。中國其他地區，也同樣由於流民的大規模移動從而得到開發，當然也同時造成了水土的流失³⁴。

對於特定社會秩序的破壞，則是流民可能造成的更大社會問題。這其中最為重要的原因還是在於，流民由於缺乏資產而無法獲得基本的生存資料，因此祇能遊走於合法與非法經濟行為的邊緣。其次由於他們沒有固定的居所與財產，也使對其社會管理變得極其困難。再加上經濟條件的匱乏使流民群體很難接受基本的教育與社會規範，也就很容易走上違法亂紀的道路，從而成為特定社會之中的破壞性力量³⁵。對於流民問題的管控，也就成為了歷朝歷代非常重要的決策性難題³⁶。這其中，很多朝代的最終傾覆，都是與流民問題有關³⁷。直至現代社會中，比如當代大量來自中東地區的難民（流民），也同樣導致了整個歐洲地區社會矛盾與價值觀的崩解³⁸。

在世界範圍內，歷史上宗教的傳播往往都與流民現象有關。

³³ 鄒逸麟《明清流民與川陝鄂豫交界地區的環境問題》，《復旦學報》（社會科學版），1998年第4期，第62-69頁；張建民《明代秦巴山區的封禁與流民集聚》，《中南民族大學學報》（人文社會科學版），1998年第2期，第77-82頁。

³⁴ 曹樹基《明清時期的流民和贛北山區的開發》，《中國農史》，1986年第2期，第12-37頁；范立君、許鳳梅《近代東北流民與農業開發》，《吉林師範大學學報》（人文社會科學版），2007年第2期，第100-103頁。

³⁵ 對此可參徐木興《略論流民與太平天國運動的興起》，《信陽師範學院學報》（哲學社會科學版），2001年第3期，第102-106頁。池子華《流民與近代盜匪世界》，《安徽史學》，2002年第4期，第36-42頁。

³⁶ 王子今《兩漢流民運動及政府對策的得失》，《戰略與管理》，1994年第3期，第110-114頁。

³⁷ 錢宗範《中國封建社會流民和流民起義諸問題探析》，《廣西師範大學學報》（哲學社會科學版），1993年第4期，第56-61頁。

³⁸ 王曉夢、劉晨、程楊、王錦、陳雅薇、周堯《避難國政策影響下的歐洲難民危機時空格局及遷移優化》，《地理學報》，2018年第10期，第2031-2049頁。

總體而言，很多宗教都對人員的流動，也包括流民這個社會底層充滿了同情之心。就技術層面，人員的流動，也包括神職人員與宗教信徒的流動，會帶動宗教的傳播；這也是很多宗教與世俗政府對流民持有不同看法的重要原因。像天主教中就有“托鉢僧會”(Mendicant orders)；這個教團組織的成員，與主要生活在修道院中的神父不同，他們主動選擇居無定所的生活，從事救濟貧民與傳教的活動。因此這些修士一般也不擁有財產，四處漂泊。但正是這些人將天主教不斷地傳播到了世界各地³⁹。像成立於1209年的方濟各會(The Order of Friars Minor)與成立於1216年的多明我會(The Order of Preachers)，都是最初將天主教傳入中國元明二朝的托鉢修會團體。其中方濟各會的若望·孟高維諾(Giovanni da Montecorvino; 1247-1328)早在13世紀末就將天主教帶到了元朝，並且成為了天主教在中國的第一位大主教。祇是隨著此後耶穌會傳教活動的興起，這些托鉢會士在遠東的影響方告式微、終被淹沒。

在南亞與東亞，遊方傳教也一直有深厚的傳統。據巴利律藏文獻，佛陀剛剛傳授了第一批弟子之後，就馬上命令他們四處遊行傳法，不要停留在一個地方，甚至不要兩個人同路而行，而應孤身前往世界各地⁴⁰。正是由於受到了佛陀本人的感召，很多佛教傳播的早期，僧人常常以遊方度化作為其修行實踐的主要形式。像最早明確地將大量經典翻譯為漢語的安世高(約2世紀)，據史傳記載他就是“遊方弘化，遍歷諸國”⁴¹；僧伽跋澄(Saṃghabhūti；

³⁹ Clifford Hugh Lawrence, *The Friars: The Impact of the Mendicant Orders on Medieval Society*, New York: Bloomsbury Publishing, 2013.

⁴⁰ 南傳巴利廣律之中的《犍度》卷1記載：“諸比丘！去遊行！此乃為眾生利益、眾生安樂、哀愍世間、人天之義利、利益、安樂，切勿二人同行。”《南傳大藏經》第2號，第3冊，第28頁上欄第7-8行。對應於巴利聖典學會版 Vin.1. 21。

⁴¹ 《高僧傳》卷1，《大正藏》第2059號，第50冊，第323頁中欄第4行。

活躍於 381 年頃)“常浪志遊方，觀風弘化”⁴²；竺佛念(活躍於 399-416)“少好遊方，備觀風俗”⁴³；曇摩耶舍(Dharmayaśas；活躍於 392-430 頃)“欲遊方授道，既而踰歷名邦，履踐郡國”⁴⁴；佛駄跋陀羅(Buddhabhadra；359-4290)“常欲遊方弘化，備觀風俗”⁴⁵；釋智嚴(活躍於 5 世紀初)“少而遊方，無所滯著”⁴⁶；曇摩密多(Dharmamitra；356-442)“少好遊方，誓志宣化，周歷諸國”⁴⁷；釋道安(314-385)“遊方問道，備訪經律”⁴⁸；竺僧朗(活躍於 4 世紀末)“少而遊方”⁴⁹；釋慧叡(355-439)“執節精峻，常遊方而學”⁵⁰；釋慧觀(366-436)“弱年出家，遊方受業”⁵¹；釋曇鑒(活躍於 5 世紀初)“後遊方宣化，達自荊州”⁵²；釋僧侯(412-500)“及具戒之後，遊方觀化”⁵³。以上祇是簡單統計了《高僧傳》一書中的若干記錄。可以發現，在早期佛教弘傳期，無論是印度、中亞，還是東土的僧人，都熱衷於四處遊行弘法。也正是由於這個傳統，佛教纔在佛陀去世之後的數百年中就很快傳遍了整個南亞次大陸、中亞，並且最終傳到了東亞內陸與韓、日地區。

在中國古代，流民現象與宗教傳播的關係極為複雜。由於流民居無定所，經常遷徙，很自然地成為了宗教傳播的絕佳載體。這些流民大多產生於動盪的年代或者王朝末世；他們大多因為饑

⁴² 《高僧傳》卷 1，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 328 頁中欄第 1-2 行。

⁴³ 《高僧傳》卷 1，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 329 頁中欄第 1 行。

⁴⁴ 《高僧傳》卷 1，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 329 頁中欄第 26-27 行。

⁴⁵ 《高僧傳》卷 2，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 334 頁下欄第 13 行。

⁴⁶ 《高僧傳》卷 3，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 339 頁下欄第 4 行。

⁴⁷ 《高僧傳》卷 3，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 354 頁中欄第 1 行。

⁴⁸ 《高僧傳》卷 5，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 351 頁下欄第 24 行。

⁴⁹ 《高僧傳》卷 5，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 351 頁下欄第 24 行。

⁵⁰ 《高僧傳》卷 5，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 367 頁上欄第 29 行 - 中欄第 1 行。

⁵¹ 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 368 頁中欄第 9 行。

⁵² 《高僧傳》卷 7，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 370 頁上欄第 4 行。

⁵³ 《高僧傳》卷 12，《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 408 頁下欄第 5 行。

荒、災害、內在政局動盪或戰爭，從而祇能流落四方。因此，宗教就成為了天然的精神慰藉，但也會成為凝聚其團體的重要力量。不少流民團體也因而會利用宗教來組織反抗政權，像漢末以降的黃巾起義就是利用太平道為號召，並結合了社會的不滿情緒⁵⁴；北宋末年在江南地區造成巨大影響，並且直接動搖了王朝統治根基的方臘起義，也同樣有摩尼教背景⁵⁵。至南宋之際，各類民間宗教已經非常名類煩多，連陸游(1125-1210)這樣的文人對此也有察覺，而發出警告：

朝廷之憂，惟是妖幻邪人。平時誑惑良民，結連素定。待時而發，則其為害，而未易可測。伏緣此色人處處皆有，淮南謂之二禳子，兩浙謂之牟尼教，江東謂之四果，江西謂之金剛禪，福建謂之明教、揭諦齋之類。名號不一，明教尤甚。至有秀才、吏人、軍兵亦相傳習。其神號曰明使。又有肉佛、骨佛、血佛等號；白衣、烏帽，所在成社。偽經、妖像，至於刻版流布⁵⁶。

由此可見，當時此類民間宗教種類極多；他們在地方有很強的宗教凝聚力，一旦碰到無根流民，就如同火藥碰到了火星一樣。總之，政治動盪會導致流民的大量產生，流民的規模性遷徙又進一步加劇社會不安，流民與政治動盪又是秘密宗教崛起與傳播的

⁵⁴ 劉鳳鳴《黃巾起義與山東半島的方仙道文化》，《山東大學學報》（哲學社會科學版），2007年第2期，第72-75頁；于斌《試論東漢末年太平道的組織路徑》，《許昌學院學報》，2008年第4期，第84-86頁。

⁵⁵ 朱瑞熙《論方臘起義與摩尼教的關係》，《歷史研究》，1979年第9期，第69-84頁；重松俊章《唐宋時代の末尼教と魔教問題》，《史淵》，1936年第12期，第85-144頁。

⁵⁶ 陸游《陸放翁全集·渭南文集》，上海：世界書局，1936年，第27頁。

溫床，而秘密宗教又會進一步提升流民的組織性，並最終提升其武裝暴動的可能性。像中華帝制晚期的白蓮教、太平天國運動等，都是利用流民傳播的宗教從而挑戰既有的封建權威與社會秩序，最終導致雙方的大規模流血衝突。因此，在印度極為制度化的遊方僧傳統，到了中國就受到了很多法律條文方面的嚴厲禁止。像清代初年開始，清廷即推行嚴格的度牒制度，對於僧人雲遊的限制也越來越緊。從基層保甲監督機制開始，直至嚴格地限制僧人外出。至乾隆中後期之後，沒有路照、路引等憑條，普通僧人已經無法出境。這就極大地限制了僧人的流動性，也使佛教的跨境流通現象日漸萎縮⁵⁷。

遊民外溢的限制，則鼓勵了向內的發展。流民對於中古時期的宗教，也包括佛教，尤其是佛教中具有中國特色的禪宗的傳播與崛起，起到了相當巨大的作用。流民作為中國中古時期社會最底層的流動力量，它不僅是各類宗教得以傳播、擴散的載體，更可以通過流民其獨特的社會處境，直接影響到了外來宗教（佛教）的本土化進程。

衆所周知，流民的產生，主要是由社會動盪、瘟疫、自然災害以及戰亂等因素共同發揮作用的結果。這些社會底層民眾往往急需各種基本的生活、社會保障，同時在心理方面也極為脆弱，對於宗教慰藉的渴求也超乎尋常。在此情況下，雖然是外來宗教，但佛教的“眾生平等”給予了普通民眾以安慰，而其他世轉世，尤其是彌勒等未來救世主教義思想就更具有強大的吸引力，從而給了流民群體以精神寄託。

在佛教的傳播過程之中，流民卻起到了相當重要的輔助作用。一則流民本身對於佛教有較強的信仰基礎；在其流動過程之

⁵⁷ 柳岳武《乾隆朝漢傳佛教僧尼治理研究》，《中州學刊》，2021年第3期，第131-137頁。

中，佛教的教義與信仰也隨之被帶到了更為廣泛的區域之中。像永嘉之亂、北宋滅亡時衣冠南渡、明末清初大戰亂所帶來的流民潮，都使得佛教在跨區域傳播上起到重大作用。

禪宗則是佛教中國化之後的重要產物，也是來自印度的佛教在中國本土化塑造的獨特宗派。在禪宗產生與傳播的初期，流民集團就起到了重要的作用，並且也在禪宗的早期發展中留下了深深的烙印。正如禪宗學者曾經指出過：

北方的游僧，就是禪宗先驅者的社會基礎。他們最早以頭陀行者和楞伽師的面貌出現。他們有足夠的後備力量，但得不到官方的承認。他們組成數量可觀而無寺可居的禪僧群體。時聚時散，混跡於底層民眾間。……大約從傳說的僧粲（粲亦作璨）開始，禪僧到江淮地區尋找出路。及至道信在黃梅雙峰山聚眾五百定居，提倡作（務）坐（禪）並重，自給自足，這纔為流民逃僧創造了一個真正的世外桃源。佛教教義因之大變，禪宗之作為一個宗派，即成雛形⁵⁸。

禪宗真正興起於安史之亂以後，當時關中平原與黃河中下游沖積平原的長期戰亂與饑荒，導致了關中與華北農民的大規模逃難活動，很多人都逃到南方或者巴蜀。這些流民中不少人都成為了遊方僧，也改變了包括禪宗在內的中土佛教整體南輕北重的的格局：

（安史之亂後）兩京先後陷落，使京派禪師遭受嚴重打擊，喪失了領導全國的特權。同時，以京畿為中心的

⁵⁸ 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，第3-4頁。

北方多年戰亂，再一次引起人口的大規模流動，江淮、閩浙、嶺南、四川相繼成為流民的世外桃源，南方禪眾數量驟增，京派禪思潮的統治地位隨之而發生動搖⁵⁹。

從此之後，以都市為中心的義理型佛教與商業型佛教逐漸式微。南方佛教開始崛起，禪宗，尤其是南宗禪，開始崛起。

與此同時，流民的底色也使中國佛教日益與小農經濟捆綁起來，從而孕育了漢傳佛教空前變革的基礎，這也鋪平了佛教徹底中國化的道路。

首先，流民一般處於社會底層，他們即使受過教育，其所受的教育極為有限。因此就無法掌握傳統義理佛教宗派——唯識宗、天台宗、華嚴宗、密宗等諸多宗派深奧的教義教理。因此，“不立文字”，講究“明心見性”、“直指人心”、“見性成佛”等簡單直接的教義就很容易為這個群體所接受。

流民也毫無經濟基礎，因此流民集團活躍於偏遠地方，如黃梅雙峰山，或者是嶺南曹溪這種山區開墾土地。整個流民僧團內部平等勞動，集體共有，找到了屬於自己的桃花源。也正是缺乏經濟基礎，早期禪宗具有很強的批判性；他們可以無視舊有的繁雜清規戒律，也忽視規範化的儀軌，甚至有打破偶像崇拜的趨勢。因此，有樸素的追求個性自由、平等與人格獨立的傾向。禪宗的這種氣質，又與老莊的境界有了合流的思想基礎。

在此後的禪宗發展過程中，流民就與禪宗教團間產生了極為特殊且緊密的互動關係。比如流民總是非常喜歡依附於禪宗的寺院，而禪宗僧團也會給流民提供必要的餬口之資與精神慰藉。像禪宗的六祖慧能(638-713)本身就混跡於漁獵樵夫、販夫走卒等流

⁵⁹ 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，第143頁。

民之中，而五祖弘忍 (601-675) 的黃梅教團之所以興盛，其中重要的緣由也是對於流民的保護與收容⁶⁰。像慧能這樣的文盲或者半文盲群體的增多，使得禪宗既有的教法傳統祇能加以適應。他們從此開始注重口頭傳播，或者是使用棒喝等其他更為直截了當的非語言模式。在此之後，禪宗就日益走上了通俗化、大眾化、口語化與便捷化的道路，在普通中下層民眾中也日益廣受歡迎。而等到農禪經濟的傳統真正確立之後，這種與堅實的小農經濟基礎相結合的宗教形式，就完全適應了最近一千多年來中華文化的社會基礎。流民的底色，也在此後，尤其是宋代之後，隨著禪宗逐漸開始精細化、理論化、士大夫化的另外一個趨勢之中獲得了洗刷。如果離開了流民的背景，則很難清晰地理解禪宗這個完全中國化的佛教宗派在中國崛起的根本性原因。

(三) 宗教朝聖與宗教信息的流動

朝聖是制度性宗教與民間信仰都一致鼓勵的重要實踐行為；它是為了確實神聖性，以便將那些特定宗教中具有特殊意義的地點，尤其是與其教主或者重要先知、門徒生平踐履有關的地點，都賦予宗教上的特殊意義⁶¹。與此同時，朝聖並非祇是一個個人修行的行為，它更可以構建一定宗教或者宗教派別內部的身份認同。它不但可以增強其內在的團體凝聚力，還可以通過朝聖體驗，憑藉深度參與而深化虔信。

朝聖活動正是這樣一種深度的宗教參與。由於在前現代時期，

⁶⁰ 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，第149頁：“慧能潛離弘忍並長年隱遁，與神秀的‘涕辭而去，退藏於密’的性質類似，是為了逃避官府，而與法衣無關。弘忍收容了各種流民，也保護了各種流民，黃梅門徒滿天下，這是重要原因。”

⁶¹ Victor Turner & Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press, 2011.

朝聖活動需要投入大量的人力、物力與財力。即使是個人的朝聖行為，也需要投入九死一生的巨大精力。因此，朝聖行為固然是個人虔誠的錘鍊，更被視為是追求靈性昇華的重要舉措。在朝聖過程中，各種傳說會描述信徒碰到靈異的事件，信徒也往往獲得了越乎尋常的覺悟，並且最終通過這種與神明的直接接觸，從而使其心靈獲得淨化。這一過程，在很多時候被認為是打破凡俗的禁錮，直接達到神聖境界的關鍵行為所在。因此，朝聖從來不祇是一個物理上的、生理上的修行過程，更代表一種精神上的超越⁶²。

正是基於這樣重要的意義，朝聖纔成為了一種跨宗教、跨時空的重要宗教實踐。與此同時，朝聖也是一種典型的宗教信息的跨境流通方式；宗教徒可以通過跨境朝聖活動，將宗教信息帶回本國。像佛教歷史之中的無數朝聖僧人，他們前往中亞或者印度朝聖求法，同時又將印度佛教的經典、習俗與宗教實踐帶回東土，形成了宗教信息的大範圍、大規模流動。無論是佛教前往印度佛教聖地的朝聖活動或者朝拜中國境內的四大佛教聖山，還是伊斯蘭教的麥加朝聖，成千上萬人的大規模流動，就將特定的宗教信仰體系帶回了當地，從而形成了宗教信息的廣泛傳播。

第三節 “全球在地化”與“邊地情結”： 宗教傳播進程中地域性與全球性的張力

在宗教信息傳播之中，還有相當重要，卻容易被忽視的力量在起作用，那就是全球在地化或在地全球化 (Glocalization)。Glocalization 就是“全球化”(globalization)與“在地化”(localization)

⁶² 關於朝聖活動的超驗性，可參黃淑娥《〈坎特伯里故事集〉中朝聖之隱喻：宗教之旅、自然與人文》，《南臺學報》第39卷第2期(2014年)，第191-204頁。

的結合。這個概念是“以日本的 *dochakuka* どちらくか土着化”⁶³ 為藍本，原本是農業原則，即根據當地情況調整自己的耕作技術，但也被日本企業採用為全球在地化 (*global localization*)，即根據當地情況調整全球視野⁶⁴。最初是一個商業概念，是指在跨國公司全球戰略的視野中，即使是同樣的商品與服務，在進入具體特殊的地方性市場之時，也需要進行適應性改造，以求最大限度地契合這個特殊細分市場的需要⁶⁵。

此後到了上世紀末，社會學領域又將這個概念引入了學術界。像羅蘭·羅伯遜 (Roland Robertson) 在其重要文章《全球在地化：時間－空間與同質－異質》(“Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”) 一文中，探討了將全球化與本土化統合而成的“全球在地化”概念。在文中，羅伯遜討論了這一概念

⁶³ “どちらくか土着化”則源自“*dochaku* 土着 どちらく”(生活在自己的土地上)。

⁶⁴ Sara Tulloch, *The Oxford Dictionary of New Words*, 134 (Oxford: Oxford university press, 1991): “formed by telescoping global and local to make a blend, that idea has been ‘modelled on Japanese *dochakuka* (deriving from *dochaku* ‘living on one’s own land’), originally the agricultural principle of adapting one’s farming techniques to local conditions, but also adopted in Japanese business for *global localization*, a global outlook adapted to local conditions” (emphasis in original).

⁶⁵ Roland Robertson, “Glocalization: Time-space and Homogeneity- heterogeneity,” in *Global Modernities*, edited by M. Featherstone et al, 28 (London: Sage, 1995):

More specifically, the terms ‘glocal’ and ‘glocalization’ became aspects of business jargon during the 1980s, but their major locus of origin was in fact Japan, a country which has for a very long time strongly cultivated the spatio-cultural significance of Japan itself and where the general issue of the relationship between the particular and the universal has historically received almost obsessive attention (Miyoshi and Harootunian, 1989). By now it has become, again in the words of *The Oxford Dictionary of New Words* (1991: 134), ‘one of the main marketing buzzwords of the beginning of the nineties’. 更明確地說，“glocal”和“glocalization”這兩個詞在1980年代成為了商業術語的一部分，但它們的主要起源地其實是日本，這個國家在很長一段時間內大力培養日本本身的空間文化意義，而且特殊性和普遍性之間的關係這個一般性問題在歷史上一直受到近乎執著的關注 (Masao Miyoshi 三好将夫 and Harry Harootunian, *Postmodernism and Japan*, Durham: Duke University Press, 1989)。現在，還是用《牛津新詞彙辭典》(1991: 134)的話來說，它已成為“九十年代初的主要行銷流行詞之一”。

如何影響文化特性，以及全球背景下地方化的同質性與異質性平衡。全球在地化的概念，所強調的是全球與本土影響之間的相互作用；即：存在全球化趨勢的同時，也會要求適應本土文化與實踐。因此，這一概念就挑戰了全球化祇是侵蝕本土特徵的二元思維。在羅伯遜看來，全球化固然會促進同質化，因為它會在跨地域的範圍內推進概念與思想的傳播。但與此同時，也會允許地方性特徵與文化來重新詮釋全球影響，從而實現異質化。這種動態的相互作用，就會導致全球性與區域性的身份及空間發生複雜的重組。這個範疇表明：信息的傳播會受到全球流動與當地適應的雙重影響。因此，這個概念就對於社會學、文化學與人類學等諸多領域都有重要意義——它對全球性的影響力，以及地方性、差異性之間的微妙關係，提供了另外一個全新的視角，也會引發更為深入細緻的相關領域研究⁶⁶。對於最新一輪的全球化，羅伯遜將之定義為“特殊化的普遍性，與普遍化的特殊性之間的相互滲透”⁶⁷。這一表述中的特殊化即是指在地化，而普遍化則是指全球性；二者之間是同一過程的不同方面，又相互作用，從而構成了“全球在地化”的過程。此後，該詞彙日漸進入學界研究的視野。就最為基本的解釋而言，glocalization 就是“全球化”(globalization) 與“在地化”(localization) 的結合⁶⁸。

這一研究視角非常重要，因為它精確地描述了全球化與在地化之間的相互依存關係。這二者之間在很多時候是一體兩面，既是地方性要素的全球化過程，又是全球普遍性的地方化。很多歷

⁶⁶ Roland Robertson, “Glocalization: Time-space and Homogeneity- heterogeneity,” in *Global Modernities*, edited by M. Featherstone et al, 25-44 (London: Sage, 1995).

⁶⁷ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 100 (London: Sage, 1992).

⁶⁸ 對此詞的解釋，可參 Sara Tulloch, *The Oxford Dictionary of New Words*, 134 (Oxford: Oxford university press, 1991): “formed by telescoping global and local to make a blend.”

史事件與社會現象都同時反映了全球化與地方化的雙向作用；地方的物品、思想與觀念，藉助全球化的東風，打破物理界限，在世界範圍內展現自己的力量。但在這一過程中，其全球普遍性又在“在地化”過程中慢慢消解，直至完全本土化。正是這二者之間的相互作用與相互促進，從而塑造了當今世界的複雜性與多樣性。

因此，全球在地化的範疇其實揭示了全球化與在地化之間的雙向互動關係。在全球化的進程中，儘管世界日益互聯，各地的文化、經濟和社會體系並未被完全同化，反而在當地在地化的過程中保留了其獨特性。全球化帶來的產品、服務、信息與思想，可以通過在地化的適應來滿足不同文化與社會的需求。這種雙重結合強調了全球同質化的統一性與地方適應性之間的平衡。

全球在地化就不僅僅是被動的適應過程，也可以是有意識的策略。在更廣泛的社會背景下，全球在地化還涉及到文化、思想方面的融合與創新。通過全球化帶來的資源和思想，當地社會與文化能夠從中汲取營養，並進一步演化出符合自身特點的新形式。這種現象在人類歷史上，就發生在諸多領域，故而展現了全球與地方共存與相互塑造的複雜性。在宗教的全球信息傳播過程中，全球在地化也同樣起到了關鍵性的作用。

首先應該明確一點：宗教一般都天然具有全球化的基因，而全球性宗教尤甚。宗教天然具有向外傳播的衝動，這當然是其自我延續的手段。祇有通過不斷吸收新的教徒、向外擴張，任何宗教纔能獲得其生命力與影響力的延續，尤其是對於其他文化與宗教的馴服，更是宗教基因中的重要一環。因此，很多宗教都在教典中強調了向世界範圍內傳教的重要性。就某種意義上而言，宗教徒是人類文明全球化的先鋒。他們不僅由於傳教、朝聖、求法等諸多原因，從而不畏艱險地前往世界各地；很多宗教還把向外傳教弘法當成是教徒的畢生使命。正是這種內驅力促使世界範圍

內宗教的弘傳。

除此之外，還應該注意，大多數宗教都有普世性的教義思想、價值觀與世界觀。這些宗教信仰一般都強調其對於全世界人類的普世價值，也宣揚能夠對其進行等無差別的救贖。宗教徒因此就有責任在全球範圍內傳播其教義與實踐，從而實現宗教在前現代交通不發達情況下的全球性傳播。

基於這種天然的傳播性內在驅動力，宗教跨越國界的全球化傳播就成為歷史中常見的現象。因此，兩千年來，猶太教、基督教、伊斯蘭教、佛教等世界性宗教的教徒，他們沿著貿易路線，來實現跨國傳教交流活動，從而在全球範圍內發揮其影響力。隨著殖民時代和近代國際貿易的崛起，以及全球化進程的加速，世界性宗教的傳播達到了前所未有的規模。

但是，宗教的普世傳播，並非僅僅是單向的傳播過程。當宗教進入完全陌生的異域之際，又會面臨各種地方性的差異性挑戰。因此，宗教在異質地區的弘傳過程，也必然面臨在地化的展開。這是因為這種宗教要適應不同的語言、文化、政治、經濟與地方性宗教環境。這種在地化努力，就是此種宗教能夠在當地站穩腳跟，獲得牢固地位，贏得地方性認同的關鍵。祇有當這種全球性宗教及時調整其外在表現形式，甚至對於宗教教義詮釋、儀軌與宗教制度作出全面的調整，方纔能夠更契合當地信眾的精神需求，也以此來緩解與當地思想、價值觀之間的矛盾與衝突。

宗教的全球在地化，首先就表現在語言、文字與文化表達的方面。宗教在經歷向異地傳教過程中，第一個重大轉變就是語言。除了有共同經堂語 (church language) 的情況之外，當宗教傳入完全異質的語言社群時，翻譯與經典詮釋的成功與否，就成為其能否被接受的關鍵。以佛教傳入中土為例，它就先後經歷了時間長達千年之久的漫長佛經翻譯過程，這個過程也很好地體現了佛教的

中國化與本土化，從而不僅適應了中國文化，還與在地文化產生了持久的共鳴⁶⁹。同樣地，當基督教最初傳入東土之時，它也調整了其宣教策略與禮儀，從而適應了中國古代各個時期的特殊文化語境⁷⁰。這些案例都展示了宗教如何在全球擴展的同時通過在地化來確保其存續與發展。

除了語言和文化層面的在地化，宗教還需要應對世界當地極為不同的政治與經濟環境，面對當地政府的政治控制或經濟制約。例如，佛教在印度次大陸中，一直強調不能耕種，也不能自己做飯，而實施乞食制度。但到了東土，由於中國政府的限制，致使這些制度完全無法獲得延續。最終形成了禪宗著名的“一日不作，一日不食”的農禪制度⁷¹。宗教作為極有號召力的社群組織，在任何一種文明之中都是不可小覷的力量。因此歷史與現實中，世俗政權對於宗教組織往往會有更為嚴格的法律監管，迫使其在各種社會活動中都要進行妥協與調整，以符合當地的法律要求。

因此，儘管全球化使宗教得以在世界範圍內傳播，但真正的成功傳播案例，則都依靠其成功的在地化實踐。這一點在歷史上既有諸多成功的案例，也有很多沒有實現在地化的反例。不少傳教運動，就是因為未能與當地文化實現和諧共生，從而最終導致其在當地的失敗。祇有那些能夠靈活適應在地化需求的宗教組織，纔能最終成為全球宗教傳播的重要力量。

⁶⁹ 陶全勝《佛經翻譯策略與佛教的中國化》，《安徽理工大學學報》（社會科學版），2004年第1期，第4-12頁；阮煒《翻譯在佛教中國化中的作用》，《深圳大學學報》（人文社會科學版），2011年第6期，第20-25頁。

⁷⁰ 葛承雍《唐代長安一個粟特家庭的景教信仰》，《歷史研究》，2001年第3期，第181-186頁；虞恕《“入華”與“融華”——比較景教與佛教東漸來華的不同遭遇》，《宗教學研究》，2002年第1期，第120-123頁；王卡《明代景教的道教化》，《世界宗教文化》，2014年第3期，第16-17頁。

⁷¹ 陳堅《“農禪並重”的農業倫理意境與佛教中國化》，《蘭州大學學報》（社會科學版），2016年第5期，第69-77頁。

宗教的“全球在地化”的過程，不僅是一個教義、儀軌與宗教文化適應新地域的過程，也往往伴隨著宗教權威性轉換的挑戰。宗教，與其他哲學、思想與文化的傳播不同，它特別強調權威性與崇拜性。因此很多宗教組織，尤其是那些世界性宗教，通常會圍繞特定的宗教聖地或權威中心建立起來。這些聖地不僅具有信仰的象徵性，還承載著特定宗教的歷史、傳統與信徒的情感依託。例如，對於佛教而言，佛陀的誕生地、成道地、涅槃地等重要聖地，就成為了信徒朝聖的目標。佛陀生前修行、成道與傳教的中印度地區，也被賦予了特殊的宗教意義。

然而，當一個宗教傳播到新的地域時，原有的宗教權威與信仰中心可能會將新的地域視為“邊緣地帶”，這就使得不同的地域，以宗教原生地為核心，以距離宗教核心地帶的遠近為高下，而將世界劃分成不同的層級。而新地域的信仰實踐，則可能會被當成是次要的，或者非正統的，而生於此地的民眾也被賦予了不受待見的卑下色彩。

這種邊緣化，因此就不僅僅是地理位置上的邊緣化，更是一種心理、文化與等級制度上的邊緣化，影響著新地域信徒的宗教身份認同。佛教在中國的傳播過程中，儘管隨著佛教在印度本土的日漸衰亡，中國逐漸成為世界佛教的中心，但早期中國佛教仍被看作是相對於印度這個宗教中心的次要“邊地”。中國以及其他東亞信徒，對印度的宗教權威，懷有的心理依附與自卑情緒，就被佛教學界定名為“邊地情結”(Borderland Complex)⁷²。

⁷² 可參拙作 Jinhua Chen, *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*, Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 2009; Jinhua Chen, "The Borderland Complex and the Construction of Sacred Sites and Lineages in East Asian Buddhism," *Buddhist Transformations and Interactions: Essays in Honor of Antonino Forte*, edited by Victor H. Mair, 65-106 (Amherst: Cambria Press, 2017). 以及陳金華《東亞佛教中的“邊地情結”：論聖地及祖譜的建構》，《佛學研究》，2012年總第21期，第22-41頁。

這種“邊地情結”反映了宗教信徒在處於新興傳播地域時，面對原有宗教中心的心理自卑感。他們一方面希望能夠在新的地域中保留宗教的純正性，另一方面卻不得不適應當地文化和社會的需求，從而在不斷變化的環境中尋找宗教合法性。這種矛盾與張力在全球化進程中尤為明顯，因為全球化不僅促進了宗教的跨文化傳播，也挑戰了傳統宗教中心的權威性。

隨著宗教在新地域中的全力發展，宗教規模的擴大，信徒的增加，往往會伴隨著該地區在全球宗教體系中話語權的增強。這個過程與全球化背景下的宗教異域擴張密切相關。在一個新地域中，隨著宗教組織、信徒與實踐活動的增長，該地區的宗教中心性也會逐漸增強，從而得以有能力，更有意願來挑戰原有的宗教中心，甚至有可能在某些方面超越或替代傳統宗教核心地區。這種“邊地”宗教的崛起，不僅是宗教發展的結果，也是宗教權威從中心向外擴散和重新分配的過程。

這些新興宗教中心的湧現會進一步推動宗教的傳播與擴展。新的宗教權威不僅對內強化了其地位，也會向外擴張，進行新的傳教活動，這是一個不斷循環的過程。每當一個新的宗教中心建立起來，它就會產生進一步的全球化動力，推動宗教從一個地域向更廣泛的世界範圍擴張。因此，宗教在邊地的崛起，不僅是對舊有宗教權威的挑戰，也是全球宗教版圖不斷重構的動力來源。

從全球化的視角來看，這個過程體現了全球化與地方化、在地化之間的相互影響。在地化過程中，宗教不斷適應新的文化與社會環境，從而獲得新的活力。而這些在地化的宗教，又會進一步推動全球化進程，使其影響力超越區域界限，甚至影響並且形成全新的世界性宗教格局。這樣的循環，不僅改變了宗教內部的權威結構，也改變了全球宗教發展的趨勢，使得宗教在全球不同區域中不斷重構與再生。

佛教從印度向中國的傳播歷程也表明了這一過程。佛教最初興起於以摩揭陀為核心的中印度，這是佛陀早年出家、成道與弘法的核心地域。佛陀入滅之後，佛教開始向南方和西北方拓展，並逐漸繞過印度次大陸的北緣，經由中亞地區，於公元後第一個世紀中傳入了中國內地。佛教的這一跨文化傳播，得益於當時橫穿中亞腹地的商業貿易路線以及以絲綢之路為代表的中外文化交流，這使得佛教思想得以跨越地理阻隔，進入漢文化的視野。

佛教初傳入華時，中國的佛教徒將印度和中亞視為佛教的權威中心，這既源於佛教經典之中對於印度是佛教核心地帶的強調，同時也植根於佛教在這些地區的悠久歷史，以及宗教傳統的強大影響力。當時的中國佛教徒，尤其是高僧們，對於印度聖地懷有深厚的敬仰之情，這也促成了中國僧人不憚艱難，參加前往印度的九死一生的朝聖之旅。從東漢時期開始，許多中國高僧如法顯、玄奘等，都不辭艱辛，遠赴印度，尋找佛典，朝拜聖地，並帶回大量的經文和佛教知識，進一步促進了佛教在中國的傳播和發展。在很多朝聖僧的描述中，印度都是充滿了神聖氣息的上國天朝，有為數眾多的僧人就此留在了印度。更有甚者，還會有人發願，希望以後生生世世都投胎托生到印度這片佛土之中。

然而，佛教就其本身而言，也天然具有去中心化的特徵。例如，佛陀從一開始就強調要用方言來傳教⁷³，因此佛教沒有統一的經堂語言，也缺乏一個普世性的教會組織。這些因素在佛教傳播過程中，就使其缺乏一個持久的、穩定的宗教中心。印度佛教在其原生地逐漸沒落，其權威性也日漸衰落。隨著漢傳佛教在中國的

⁷³ 季羨林《原始佛教的語言問題》，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1957年第1期，第70-75頁；季羨林《再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者佛蘭克林·愛哲頓的方法論》，《現代佛學》，1961年第5期，第6-21頁。

壯大，特別是在唐代，中國逐漸取代印度，一躍而成佛教世界的新中心。這一轉變過程不僅體現在佛教思想和教義的發展上，也反映在中國佛教聖地的崛起上。

唐代以後，隨著中國成為佛教嶄新的宗教與文化中心，佛教聖地開始向中國轉移；或者更確切地說，是中國開始培育起自己的佛教聖地。例如，中國的四大佛教名山——五臺山、峨眉山、普陀山、九華山——逐漸成為佛教信徒的朝聖之地，也吸引了來自東亞、南亞與東南亞的佛教徒前來瞻仰、禮拜。這些聖地的建立，不僅象徵著中國佛教在地化的成功，也代表著中國佛教對於其他佛教地區的宗教權威影響力的提升。

這種宗教聖地的國際轉移，不僅僅是地理位置上的轉變，更是佛教在不同文化中地位重構的過程。隨著漢傳佛教的發展，中國的佛教不再是對印度佛教的附庸與單純模仿，而是創造了具有中國文化特質的佛教形態。禪宗在這方面表現尤其顯著。這些新的佛教形式，不僅豐富了佛教的思想體系，也促使中國成為佛教思想創新的源泉，進一步吸引周邊國家來學習和朝聖。

我曾指出，佛教傳播的既有闡釋策略是“一種單方向的，相當機械的方式來解釋‘派生性’、‘邊緣性’佛教傳統與‘本源性’、‘中心性’的佛教傳統的關係，純然以後者對前者的影響來解釋前者，完全排除來自‘邊遠’的對‘中心’的影響。還有，這個框架理論強調某個佛教中心的流動性，以及‘中心’與‘邊緣’的互換性”⁷⁴。我所要強調的是，佛教的全球化過程並非單一方向的擴張，反而是一個多維度的、相互影響的過程，這正是“佛教全球化”與“佛教全球在地化”的真實情境。這一過程展示了宗教傳播中邊緣與中心的互動關係，表明邊緣地帶不僅能夠通過在地化的過

⁷⁴ 陳金華《東亞佛教中的“邊地情結”》(前揭)，第40頁。

程而成為新的中心，而且這一新的宗教中心還會進一步影響其他地區的宗教發展與傳播。

還應該注意的是，全球在地化本質上是一個持續運動的動態過程，而不是靜態的。這其中，全球化與在地化是相輔相成的。全球的世界性的傳播過程，必須考慮區域特殊性；而在地化的過程中，區域會再造中心；這些新的宗教中心又會引發新一輪的全球化傳播。因此，區域性特徵和全球普適性二者並不是對立的，而是辯證統一的。當我們能夠有效地平衡區域獨特性與全球普適性時，就能實現全球在地化的最佳願景。

進一步來說，區域性的宗教特色與文化不僅不應該在全球化的過程中被輕視與忽視，反而應當成為全球宗教文化多樣性的積極參與者與貢獻者。區域性特色，能在全球化的框架內獲得更大的保護與弘揚，因為這些區域性正是全球文化互相借鑑的核心。而另一方面，祇有積極參與到全球化進程中，區域的宗教特色纔能得到有效的保護和創新性發展。

第四節 世俗與神聖：佛教信息傳播過程中的二元關係

宗教並非祇是一種信息，它同時更是一種社會賴以生存的重要方式。因此，宗教體現了人與神聖之間的關係，同時又體現在真實的現實社會關係之中。它的神聖性與世俗性、彼岸性與此岸性、超社會性與社會性等多重聯繫，就存在並且呈現於以各種形式彰顯的社會關係形式裡面，從而將人與人之間的關係轉化成為超社會的神聖關係⁷⁵。宗教的這種跨越性使其在自然與超自然神秘力量之間建立了紐帶，從而為人類實現對於現世的超脫提供了

⁷⁵ 對於宗教的神聖性以及它與世俗性的關係，可參孔又專《略論宗教世俗化對

條件。人們通過對於宗教聖物、理念與思想的歸依與崇拜，從而與超越的彼岸世界與未知領域形成了深層聯結⁷⁶。

世界上存在過的一般宗教之中，神聖與世俗之間的關係都是極為複雜多樣，二者之間既存在互動也存有矛盾。其原因還是在於，宗教之所以成為宗教，正是在於其對世俗的反動與背棄，而在某種程度上趨向於神聖世界。因此，構建神聖空間的理論就總是始於“神聖／世俗”這一對概念的辯證關係。並且在世俗世界之中，宗教的實踐行為也依然必須依附於現實社會的種種侷限。因此宗教之中神聖世界也就具有神聖與世俗的雙重性，一方面它高於現實，屬於理想的境地；但它又必須落在實際的生活與現實之中，因此飽受來自現實世界的種種限制的折磨。所以，也就表明宗教視野中的空間延伸，就不僅是物理空間的延展，更是一種觀念、感知與社會關係所共同構成的複雜領域。所謂神聖空間，也就從來並不完全神聖；但這種神聖性正是建立在世俗的基礎之上，是對於世俗世界的超越。

宗教的本質屬性之一就是神聖性，並且也是其功能之一。人類之所以需要藉助宗教來撫慰心靈、解釋自然與人生現象，正是因為宗教有別於現實與世俗世界。宗教產生的一個重要源由是人類對於自然中不可解釋的力量——或者說是超自然現象——的自然敬畏之感；這種敬畏之心也是神聖感的直接導源。因此，宗教的神聖性，就其心理性而言，是為了滿足人類很難獲得滿足的心理需要。簡而言之，祇要人類還要面對生命的有限性、人生的不

其社會功能的影響》，《宗教學研究》，2004年第1期，第174-175頁；張禕娜《中西宗教中“神聖與世俗”關係的異同比較》，《武漢大學學報》（人文科學版），2011年第6期，第98-104頁；黃懷秋《試論宗教經驗的神聖性和日常性》，《道風：基督教文化評論》，2012年總第36期，第191-213頁。

⁷⁶ 宗教的超越性，可參王永智《論宗教倫理的世俗性與超越性》，《世界宗教文化》，2011年第1期，第38-42頁。

確定性、社會的衝突性等苦難，則宗教的神聖性就可以為之填補心中巨大的空缺。

宗教的神聖性同樣是社會群體的組織需要，至少在前現代社會之中，個體與社會之中太多的不確定性，會必然導致全體人群的動盪不安與組織架構的不穩。因此，宗教可以通過將既有社會準則與規範的神聖化，來建立一種宗教與社會的權威，從而促進人類與社會可以共同遵循的價值觀與社會規範。

除此之外，宗教的神聖性，更可以通過教義的構建與儀式軌範的制定來加以確立。神聖性的構建與認同，因此就既是社會穩定的需要，也同樣具有實際操作上的可能性。這就使得神聖性的構建成為了所有宗教的實際創立基礎，也正是通過神聖性的構建，特定宗教建立了相對固定的信仰體系，並且以此為中心來吸引信眾，將之牢牢粘附在這些信仰之中，藉以構建屬於特定人群的信眾歸屬感與宗教忠誠度。

雖然宗教必須具有神聖性，但世俗化卻是宗教必然的另外一個面向。如果缺乏了這個趨勢，則宗教就將日益脫離現實，並且日漸走向衰落。然而，世俗化的過程，又必然導致神聖與世俗之間的界限變得模糊，從而引發了一系列矛盾。但神聖與世俗之間不再壁壘分明之時，作為信眾也就失去了繼續崇拜神聖的精神基礎。在古代與現實社會中，宗教與權力建構之間過於密切的關係，以及當代社會之中宗教的商業化與市場化，都是造成較多社會矛盾衝突，以及輿論批評的重要問題。

那麼宗教與世俗之間，出現這種矛盾與張力的根本原因何在？這可能還是要歸結於宗教的理想與現實之間巨大差異。一方面，宗教本身當然以追求超越現實為終極旨歸；但與此同時，生活在現實之中的宗教徒，也包括僧侶則依然需要藉助於世俗的物質，而世俗生活的原則則是即時當下的滿足。人類對於安逸與享樂的

天然追求，對於刻苦、勤勞生活的天然迴避，就使得神聖與世俗之間出現了頗難調和的矛盾。因此，宗教總是會以違反人類享樂、放縱本性的戒律與道德規範來規約信徒，並且以此來影響社會行為，但社會本身的多樣性與世俗化趨勢，則天然與之相違背。

但是，世俗與神聖之間，又存有一定互動的關係，從而使這二者之間出現了相當複雜的情況。易言之，神聖與世俗固然是兩個極端，但二者之間並無不可跨越的鴻溝，也不存在一個完全排他性的界域。因此，神聖與世俗其實是可以相互轉換的。除此之外，神聖一方面為世俗提供了超越的視角，表明世俗生活是可以——並且在某種程度上也必須——實現本質性提升的。而另一方面，世俗生活又給神聖世界提供了真正的基礎；離開了世俗生活也就根本無從提及神聖世界。宗教通過與世俗世界的聯繫與互動，不斷地改造並且迴應現實世俗世界的變化，從而最終實現其宗教的崇高理想王國，並且最終將世俗與宗教合二為一。

在佛教的傳播過程中，世俗與神聖二者之間的關係呈現出一種極為複雜且動態的互動關係。佛教教義本身並不鼓勵嚴格的世俗與神聖的二元劃分，而是通過“真諦”與“俗諦”的辯證互動來理解世界。這意味著佛教視世俗世界和神聖實踐為相互滲透且互相依賴的，而不是相互排斥的。

佛教寺院的神聖性與其宗教精神文化及存在意義緊密相關，而這種神聖性的僵化可能會限制宗教傳播的範圍。因此，寺院的世俗化管理對於宗教的傳播和適應現代社會具有重要意義。同時，佛教的內證體驗、超越哲學、佛國理想等信仰內核通過社會經濟、政治層面擴展到世俗文化領域，以此實現改造並提升世俗生活。

然而，佛教在世俗化進程中也面臨著一些挑戰，比如神聖性的淡化和商業化趨勢可能會導致人們對佛教寺院作為精神家園的認同感減弱。佛教的傳播在嘗試保持其神聖性的同時，也需要適

應和回應現代社會的需求和挑戰。

綜上所述，佛教在傳播過程中的世俗與神聖關係是一種既包含張力又充滿機遇的平衡。這種關係要求佛教不斷地在維護傳統教義的純粹性和適應現代社會變化之間尋找合適的路徑。

結論

本章首先討論宗教信息的傳遞方式。宗教信息可以通過文字信息、口傳心記以及象徵符號等方式來加以傳播。其中文字信息特別重要，因為它構成了宗教信息之中的主要成文內容，而正典又是核心中的核心。宗教正典，一般包括宗教經文、戒律文獻、制度性文獻、儀軌指南，甚至疑偽經等等。文字信息在各大宗教之中，都被視為權威與神聖的載體。

第二種傳遞方式是口傳信息，它也是很多宗教早期最為重要的傳播方式，在傳播宗教教義、律法與實踐過程中起到了決定性的作用。口傳信息不祇是經典、教義與宗教實踐信息的傳遞，也承載了豐富的文化信息。因為口傳文獻，總是與特定的社會與文化背景密切相聯。

象徵符號也是宗教信息傳遞的重要方式，無論是基督教的十字架，佛教的法輪等都是如此。通過象徵符號，可以將抽象的宗教信息具象化、直觀化，以便於理解。象徵符號也是增強宗教凝聚力的重要載體，在宗教儀式之中，會被大量採用，也更容易引起宗教信眾廣泛的共鳴。宗教信息還可以通過繪畫、雕塑與建築等藝術形式來加以呈現，它們比起理性形式更具有感官上的衝擊力，也能超越語言、文化與物理疆界限制。

討論完宗教信息的傳遞方式之後，我們接著探究宗教信息的流動性。這種流動性的動力源泉就是構建神聖性。那麼，如何構

建神聖性呢？首先可以對於宗教神聖空間與時間的改造來構建神聖性。具體而言，它需要一系列特殊的裝置與制度性設計，或者通過一系列具體的手法來實現這一目的。宗教還可以通過神話敘述構建其神聖性，比如將凡俗的生活或者人加以“神化”或者“聖化”，從而使其成為人們膜拜頂禮的對象。

宗教儀軌、崇拜與實踐活動同樣對構建神聖性極為關鍵。人們通過深度參與，從而獲得極強的直觀宗教體驗，達到與神明溝通的目的。宗教的神聖性還可以通過禁慾、自律，與遵守嚴苛的道德準則及行為規範來獲得。正是通過這些機制，宗教方纔實現世俗與神聖的統一。

宗教信息的流動性，表現為由地方向國際的擴散，這一過程是藉助於跨國貿易與移民的推動，以及跨國旅行與朝聖網絡的實現。很多宗教信徒都與商人有不解之緣。為什麼宗教徒會成為成功的商人，原因是宗教會為他們提供從事商業貿易必須的誠信與契約精神。跨國貿易帶來了宗教信息流動，商貿帶來了城市的繁榮，同時也帶來了多元的宗教信息。這種文化與宗教信息的交流與碰撞，更使人類的知識與視野獲得拓展，從而推動了文明的進程。

移民也是宗教信息傳播的重要動力來源，因為跨境移民會將宗教信仰、機構與設施帶到新的居住地。由於移民群體需要對抗異質的環境，因此會利用宗教來增強其凝聚力。以宗教機構為社區中心，他們又開始將宗教信息向外傳播。朝聖也可以帶來大規模的宗教信息流動，宗教徒可以通過跨境朝聖活動，將宗教信息帶回本國。

中國古代流民現象對宗教，特別是佛教和禪宗傳播也具有重大的影響。流民指那些失去生計、無固定住所的社會底層群體，通常因為戰亂、自然災害、或社會動盪而成為無定所的流浪者。

他們往往依靠乞討、雜工，甚至違法行為來維持生計。在社會地位上，流民處於邊緣地帶，受到定居者、政府和社會的歧視與管控，因為他們的流動性和無政府狀態使其被視為潛在的社會不穩定因素。隨著動盪加劇，流民大規模遷徙不僅對社會秩序構成威脅，還對環境和自然資源造成破壞，如明清之際黃河平原的流民向山地遷徙，大規模伐木和耕種導致環境惡化。

就流民與宗教的關係而言，這個群體不僅是佛教特別是禪宗傳播的重要載體，也對這些宗教的發展產生了深遠的影響。佛教的教義，尤其是“眾生平等”和未來救世主教義，成為流民在困境中尋求精神慰藉的重要來源。禪宗的發展尤其依賴於流民的傳播，因為它的簡潔教義和“不立文字”的傳統非常適合文化水準有限、生活在社會底層的流民群體。在早期，流民的遷徙將佛教傳播到了更廣泛的地區，特別是在永嘉之亂、北宋滅亡以及明末清初的戰亂中，流民的流動使佛教在不同區域得到擴展。

禪宗的崛起在歷史上深受流民影響，尤其在安史亂後，北方的流民逃往南方，推動了南方禪宗的迅速發展。在禪宗早期發展中，遊僧和流民形成了緊密的互動關係。禪宗的寺院不僅收留流民，還為他們提供精神和物質支持，而流民反過來則成為禪宗傳播的推動力量。六祖慧能本身就是流民階層的一員，其身份和經歷也反映了流民與禪宗的緊密聯繫。

流民的群體特徵使他們成為宗教傳播的天然載體。他們的流動性與社會的邊緣化狀態使他們容易接受新興宗教思想，同時他們在宗教組織中的參與也使得流民群體更加有凝聚力。像漢末的黃巾起義和北宋末年的方臘起義，流民利用宗教作為反抗政權的號召，結合社會不滿情緒，形成了大規模的暴動，動搖了當時的封建秩序。禪宗的早期發展也與此相似，在沒有官方支援的情況下，依靠流民的力量，逐漸形成了獨特的宗派。

此外，流民在佛教傳播中的作用不僅體現在對宗教教義的認同上，還體現在他們與禪宗寺院之間的互動。禪宗寺院為流民提供了避難所，而流民通過寺院獲得了生活上的支持和精神上的慰藉。這種關係使得禪宗逐漸成為中國佛教的主流宗派之一，最終實現了中國化的進程。

宗教信息的流動，在過去與當代社會中，都曾面對過巨大的挑戰。這其中最為顯著的則是不同國家、社會群體文化差異所帶來的必然阻力乃至衝突。這種情況的發生，其原因顯而易見。歷史上，宗教衝突與族群衝突幾乎是人類諸多重大災難的重要源泉。除此之外，宗教迫害與宗教戰爭更是不計其數。這些差異與衝突，就直接阻礙了特定宗教信息的傳播。我們可以發現，祇要是跨文化傳播，宗教信息的流動就必然遭受阻力。這當然本身並無對錯之別，但宗教信息流動如果是一種本能性的現象，那麼宗教信息的阻斷也同樣來自社會為了維護自身文化統一性與自我身體認同的天然要求。

而到了現當代社會，宗教信息同時面臨來自科學進步、世俗化等其他重要挑戰。現代社會，總體而言，世俗化、非宗教化的趨勢愈加明顯。科學所提供的對於自然世界與人類社會的更為全面的解釋，也為傳統宗教信息的流動設置了重大的阻礙。特別是在自然科學領域，人們日益發現科學能夠提供更具有說服力的詮釋，逼迫宗教信息日益退縮到了心靈與精神的層面。而世俗化，更使曾經凌駕於政治、社會之上的宗教，在人們生活之中的影響力日益減弱。社會的發展，以及人類個性解放與自由，宗教信息在現代社會之中日益萎縮，最終很可能會成為個性化、私人化的信息，這也同樣對於宗教的信息傳播提出了重大的挑戰。

“全球在地化”或“在地全球化”是一個強調全球化與本土化之間相互作用的概念，也是理解全球與地方交織互動的一個重要

視角與一把銳利的理論利器。在這一全新的理論框架之中，全球化與本土化之間不是對立的關係，而是一種相互依存、相互作用的動態過程。全球化帶來了全球範圍內的同質化趨勢，例如跨地域的文化、思想與理念的傳播，促進了世界各地的共性。而本土化則強調地方特色和文化差異。全球在地化的重要意義在於：它揭示了全球化與本土化之間的雙向作用。這種互動強調了全球統一性與地方適應性之間的平衡，從而塑造了當今世界的多樣性與複雜性。

具體到宗教信息的全球傳播，全球在地化同樣扮演了重要角色。宗教通常具有與天俱來的全球化基因，在其教義中往往強調普世價值，並視全球範圍內的傳播為其核心使命。宗教的傳播過程既是一種自我延續的手段，也是向外擴張並影響其他文化的途徑。然而，宗教的全球化傳播並非單向的，還需要面對各地文化、語言和政治等方面的挑戰。當宗教進入一個完全陌生的文化背景時，必須進行在地化的調整，以適應當地環境。這些在地化的努力，保證了宗教在新地域的存續與發展。

在全球化的過程中，宗教的在地化不僅僅表現在文化層面，還涉及到如何應對當地政治與經濟的制約。但歷史表明，成功的宗教全球傳播必須與當地文化和社會實現和諧共生，而不是簡單地向當地強加外來的宗教模式。

全球在地化還伴隨著宗教權威的轉換與重構。宗教，作為一種強調崇拜和信仰權威的組織體系，通常會圍繞著特定的聖地或宗教中心展開。在佛教的發展史上，南亞的中印度地區，作為佛陀的出生、成道和傳教之地，長期被視為佛教的權威中心。但隨著印度佛教的衰落和漢傳佛教的壯大，中國逐漸成為了佛教的新中心。這一過程表明，宗教的中心與邊緣之間的關係是可以隨著歷史的發展而轉換的。

本章最後一節討論了宗教在現實社會中的神聖性與世俗性之間的複雜關係。宗教不僅是人與神聖之間的聯繫，還反映了現實社會中的人際關係，將其轉化為超社會的神聖關係。宗教的這種跨越性，使其在自然與超自然之間建立了橋樑，為人類提供了脫離現世的精神支持。通過對宗教聖物、理念的崇拜，人們與彼岸世界建立了深層聯結。

在一般宗教中，神聖與世俗的關係極為複雜，這種互動同時也充滿矛盾。宗教之所以成為宗教，正是因其超凡入聖：反對並棄絕世俗，而趨向於神聖世界；但宗教的實踐仍然必須依附於現實社會。神聖空間的構建反映了宗教對世俗世界的超越，但這種神聖性始終建立在世俗的基礎之上。宗教的神聖性能滿足人們對生命有限性與社會衝突的恐懼與焦慮，並且可以為社會群體提供穩定性和規範。

儘管宗教的神聖性是其本質，但世俗化也是宗教發展的必然趨勢。宗教與世俗之間的界限，會隨著世俗化而變得模糊，從而導致了矛盾的產生。宗教需要在保持其神聖性的同時，適應現代社會的需求，這使得宗教在社會中的地位面臨挑戰。佛教的傳播過程展示了神聖與世俗之間的互動。佛教不強調嚴格的神聖與世俗的二元對立，而是通過辯證思維來理解世界，並試圖將其神聖性融入世俗生活中。因此，由於面臨世俗化帶來的挑戰，如商業化和神聖性淡化的諸多現實問題，佛教因此仍需尋求維護教義純粹性與適應社會快速變化之間的微妙平衡。