

【历史与社会】

民国社区研究与民间教门

——以西镇圣谕坛为例

杨春宇

内容提要:晚清、民国时期,民间教门迅猛发展,同时期成长起来的人类学和社会学社区研究却对此鲜有关注,这一反差背后的原因值得学界思考。许烺光在西镇的研究为破解这一谜题提供了一个良机。根据田野回访和在当地发现的鸾书,他在西镇未能深入考察的圣谕坛其实是一个有着独特源流的民间教门组织,是宗族之外的重要社区力量。田野工作中的不足为他后来关于中国社会组织形态与变迁的理论失埋埋下了伏笔。这一案例提醒我们,中国人类学和社会学需要修正以往局限于宗族组织和社区自身的视角,更加重视跨社区传播的民间教门在中国社会中的作用。

关键词:社区研究;西镇民族志;民间教门;社会组织

一、时代背景

民间教门是流行于社会中下层、未经当局认可的多种宗教的统称。^①这些教派多融会三教,具有完整的教义、经典和组织,流行于民间,孕育着宗教活力。它们不同于儒、释、道等得到官方正式认可的宗教,不同于建立在王爷、天妃等神祇崇拜基础上的社区性民间信仰团体,不同于风水、择吉等个人性民间信仰,^②也不同于天地会、青帮等帮会组织,但在实践层面又与上述现象互有交叠。^③用安东尼·吉登斯的术语来说,它是一种“脱域”的宗教现象,其形成背景是中国宋代以来之“近世”社会而非西方的“现代社会”,有着特殊的社会学意义。

中国的民间教门起于宋,成于明,勃兴于清代与民国,广泛盛行于民间,但由于不被官方认可,长期以来是一片晦暗幽深的领域,被认为是“秘密社会”之一部分,给人以游离于主流社会之外且包藏祸心的刻板印象。近代以来,学者们逐渐梳理出民间教门的历史源流,并开始用社会史的视角来审视这一重要现象,纠正了以往人们认识中的一些误区。

首先是民间教门的数量与分布。根据不完整的统计,流行于晚清和民国年间的各类教门多达4000余种,人数仅以解放前夕而论,已达到上千万之众,而且广泛分布于全国城乡各地,绝非社会中的边缘现象。^④

基金项目:中国社会科学院民族学与人类学所创新工程课题“城市民族关系问题研究”。

作者简介:杨春宇,中国社会科学院民族学与人类学所助理研究员。

其次是民间教门与主流社会的关系,以往被认为是“秘密宗教”的民间教门,在民间其实一直在公开传教、授徒,其思想与正统文化之间多有一致,^⑤而且它适应乡村生活,服务乡民宗教需求,以至于有学者认为“由于‘邪教’与乡村社会之生活、习俗信仰的密切关联……要想将‘邪教’从民间习俗中剥离出来,无异于剔骨剜肉”。再次是民间教门与政权之间的关系,从比例来看,真正走上反叛道路的教门毕竟极少,绝大多数教门一直与基层政权相安无事。^⑥虽然教门中流行的“末世论”往往在叛乱时充作思想动员的武器,但在社会环境良好的情况下,民间教门的教义本身并不会单独成为起义的导火索。^⑦因此有学者认为,应该将包括民间教门在内的“秘密社会”视为传统社会中的正常而非异常现象。^⑧

与民间教门流行于晚清、民国时期的盛况形成巨大反差的是,当时国内人类学和社会学的经验研究却很少关注民间教门,对其进行系统考察的著作更是凤毛麟角。

学界一般将严复翻译《群学》视为社会学传入中国的标志,翻译《天演论》视为人类学传入的开端。早期的经验研究多由外国学者主持,例如步济时、甘博和葛学溥等人所做的调查。随着李景汉和陈翰笙等中国学者的参与,调查内容和方法逐步中国化,随后在1918-1937年间兴起了一波“社会调查运动”。^⑨从三十年代派克和拉德克利夫-布朗访问燕京大学开始,人文区位学和结构功能主义人类学的视角被引入学界。吴文藻等人批评旧有的社会调查缺乏学理基础和动态、整体的眼光,获得的只不过是碎片化的资料,难以把握民众的态度和精神世界。在他们的大力提倡下,民族志式的社区研究发展起来,费孝通的《江村经济》《禄村农田》、林耀华的《金翼》、田汝康的《芒市边民的摆》和许烺光的《祖荫下》都是在此背景下涌现出来的佳作。相对于需要大规模协调配合的社会调查,以社区为单位的长期参与观察无疑更适应动乱频仍的时局,更能发挥中国学者“局内人”的长处,所取得的成果也更具国际学术影响力。

令人惊讶的是,无论是社区研究派还是社会调查派的著作,都鲜有关于民间教门的内容。江村、黄村、台头村……这些人类学家笔下的汉人社区似乎绝缘于当时的宗教运动大潮。然而如果将眼界放宽到那个时代的社会调查的话,我们会发现,广泛分布的民间教门还是在当时的经验研究著作中留下了诸多痕迹。李景汉在《定县社会概况调查》中详细记录了流行于定县东亭乡间的十种教门的名目和概况,但由于他们不欢迎外人打听,所以调查非常困难。^⑩一些考察乡村社会组织的调查报告涉及了无极道、黄旗会等教门,^⑪但大多数还是因为他们“组织秘密,内容不易探知”,放弃了调查。^⑫

直到1948年,第一部奠基于田野工作的中国民间教门研究专著才正式面世,那就是李世瑜的《现代华北秘密宗教》,而此时距大规模的“镇反”运动只有两年。^⑬时代没有给人类学家留下继续探索这片领域的余地。

与中国人类学者相反,日本学者和情报部门对中国的民间教门却一直抱着浓厚的兴趣。在“新兴宗教”和“类似宗教”等概念的指导下,从民国初年到二战战败为止,日本人在其势力所及的东北、华北地区做了大量的相关调查。^⑭这些成果一方面奠定了日本学界持续关注中国民间教门的基础,另一方面也成为了各国学者可资利用的一座宝库。美国历史学家杜赞奇就是使用当年“满铁”的调查报告写出了《文化、权力与国家》,并着手探讨各种“民间救度团体”与官方宗教权威竞争超越性权力等议题。^⑮杨庆堃先生的理论著作《中国社会中的宗教》中关于民间教门的经验材料则主要引自李世瑜、德·格鲁特和日本学者的作品。^⑯

民国时代的民间教门是中国的宗教和结社现象在近世以来发展的最高峰,对于理解中国社会的性质有重要的意义,缺了这一块,中国的人类学和社会学对传统中国社会的拼图便不算完整。鉴于当年的文献

和教团多半荡然无存,今天的人类学研究要补上起步时错过的这一课已不太可能。幸运的是,我们至少在一个案例中还有“补课”的机会,那就是许烺光研究过的“西镇”。凭借幸存至今的鸾书、民族志资料和田野回访,我们可以部分复原当年民间教门在此地流行的盛况,而其中的诸多原委,则连当年的许烺光也不曾得知。

二、前人对西镇鸾书和圣谕坛的研究

(一)《祖荫下》相关讨论与“宗族模式”

1940年,刚从伦敦经济学院毕业的许烺光博士应费孝通邀请,进入云南大学人类学系任教,成为抗战时期的著名学术团体“魁阁”的一员。不久,他随华中大学迁往大理,驻教于“西镇”。从1941年到1943年,他在西镇开展了长达14个月的田野工作,在此基础上撰写了《祖荫下》和《滇西的魔法与科学》两部著作。^①前者作为中国社区研究的典范作品之一,得到了学界的高度评价。

《祖荫下》不仅是一份翔实的民族志,也是一部雄心勃勃的理论著作,许烺光试图从西镇人的社会生活中提炼出一种属于中国人的文化性格。这一理论野心为《祖荫下》招来了不少攻击,英国人类学家雷蒙·弗斯^②和埃德蒙·利奇^③都以费子智1941年出版的《五华楼》为依据,对滇西的“民家”社会能否代表中国提出了疑问。建国后,由于“民家”被识别为白族,一些白族学者也从族属方面对《祖荫下》提出了质疑。但是近些年围绕这一问题的争论表明,许烺光的这一“失误”正在逐步得到谅解。国外学者那培思^④、西镇本地白族学者赵玉中^⑤和重访西镇的梁永佳^⑥均从不同角度阐释了白族人的“双重认同”,指出许氏的见解有其事实根据。

“个案能否代表整体”问题一直是社区研究的争论热点,围绕《祖荫下》的讨论的特殊性在于长期以来聚焦于族性。争执各方关于族性的看法虽然不同,却似乎共享着同一个前提,即假如西镇是一个如《金翼》中的黄村或《华南的乡村生活》中的凤凰村那样的“汉人村落”的话,许氏关于西镇“宗族社会”的概括当可推之于全国无碍。许氏自己对批评的回应,恰恰也着眼于这一点:“在对人的科学研究中,我们的首要任务应该是在多样性中去寻求具体的相似特征。正是在这一意义上,我们可将‘西镇’这样的社会当成整体中国的‘典型’。”^⑦而宗族生活,正是他在西镇找到的中国社会的“典型相似特征”。

五十年代,英国人类学家莫里斯·弗里德曼在二十世纪前半期积累起来的各种社区研究的基础上,提出了中国社会的“宗族模式”。《祖荫下》正是他频频引用的民族志资料之一。^⑧而在国内,以西镇为宗族社会之典范的思路,同样一直延续到近年。^⑨

问题在于,宗族真的能概括西镇人的社会生活吗?

(二)圣谕坛之谜

西镇位于大理以北约20公里,苍山五台峰与洱海之间。在许烺光开展田野的二十世纪四十年代初,共有约1000户人家,8000余人口,镇上大姓有严、董、杨、张、尹等。^⑩许烺光在《祖荫下》里除了详细描述当地人的家庭结构和祖先崇拜之外,也同时记述了镇上一个颇为神秘的宗教组织——圣谕坛。

在他的笔下,这是一个在镇上影响广大的教团,在1943年,其积极成员超过2000人,战前可能还更多。^⑪考虑到镇上的总人口不过8000多,而且大理宗教社团的成员多是交卸了家务重任的45岁以上的中老年人,则这个比例更为可观。可以说,圣谕坛在当时镇民的宗教生活中有着举足轻重的地位。

或许正因为如此,《祖荫下》对宗教和仪式方面的描述主要取材于圣谕坛。在第六章“祖先的生活”和第七章“与祖先交流”中,许烺光用大量笔墨铺陈了由圣谕坛主持的降神活动,并征引坛中文献来展现祖先灵魂的归宿,这些经验材料构成了后面相关讨论的基础。

然而如果我们仔细检视这些叙述的话,却能发现其中疑点重重。

根据他的报道,所谓“圣谕”指来自关帝的谕旨。坛中奉他为令人敬畏的众神之王,另外还供奉了八位神仙的牌位。^⑧让人困惑的是,他在另一处写到,当地人的神仙世界分为“天国”和“西天”两处。天国的统治者是玉皇大帝,关帝和桓侯张飞只是他阶下的大臣。而“西天”的主宰一说是如来佛,一说是瑶池金母(The Golden Mother of Western Heavenly Lake)。^⑨

疑点之二,许烺光在第七章中重点描述了圣谕坛与各家祖先沟通的降神会,这一天是中元节之后不久的阴历七月十八,他称这一天为“The Birthday of Mother Wang”。即使我们理解这是“王母圣诞”的误译,问题依旧存在,因为王母娘娘的诞辰按说应该是在三月初三,但“序言”中的节日列表却说明当时庆祝的三月初三是黄帝诞辰,七月十八这一重要会期在表上杳无踪影。^⑩

更让人困惑的是,这个镇上的“主流”宗教组织似乎在当地颇具争议。

“一些西镇人反对圣谕坛这个不道德的组织,因为男女信徒在寺庙中自由聚会,使它成为那些欲求不满的人的天堂;还有些人反对它则是因为完全不相信它有所宣扬的那么灵验;另有些人眼红它的蓬勃发展;而有些人甚至想彻底取缔圣谕坛。”^⑪

为此,圣谕坛于1939年在他们活动的观音殿的神坛上供上了孙中山的塑像,并在殿外竖起了一块抗战死难烈士纪念碑,以声明自己的正统地位。这一策略据说非常有效,反对者始终只居于社区人口的少数,多数镇民都将圣谕坛的存在视为理所当然。

为什么一个盛行于西镇的宗教组织会被认为“不道德”并遭到如此多的攻击?它的神谱为何如此“混乱”?为什么它能吸引这么多的信徒?许烺光没有给出答案。

与《祖荫下》中的其他民族志资料一样,许烺光对圣谕坛的记述丰富而坦诚,然而其中诸多错乱和浮泛之处表明,他并没有真正了解圣谕坛的性质。在他笔下,圣谕坛只是为各姓宗族祭祖提供仪式服务的一个宗教组织,扶鸾降乩是为了帮助人们与死去的祖先交流,其本身并没有什么特殊的目的。

《祖荫下》出版后,西镇成为了蜚声国际的田野胜地,并在八十年代后迎来了新一代研究者,但在他们的报告中,圣谕坛的形象依然模糊不清。2002年重访西镇的梁永佳在民族志作品《地域的等级》中同样花了较长篇幅来叙述圣谕坛。从他的报道中我们得知,西镇的圣谕坛此时已经萎缩到了只有60余人,比起70年前更为封闭,不但不再举行公开的仪式活动,而且对外人的探询抱有深深的戒心。综合各种渠道得来的消息,他认为这是一个以扶乩“出书”为目的的秘密宗教组织,内部结构等级森严,“严格得象现代企业员工”。比起莲池会来,它的成员来自更广大的区域,而且宗教知识更为丰富。^⑫

以上的信息无疑大大补充了《祖荫下》所忽视的一些细节,特别是组织层面的,例如成员加入须经特别的仪式,而非许烺光认为的没有入会礼,只需偶尔捐献。但总体来说,由于调查阻力太大,无法深入,所以这份民族志得到的信息并不完全,而且其中不乏误解和以讹传讹。最后作者在理论部分依然将圣谕坛与莲池会、洞经会一起归入“地域崇拜”组织,并从结构主义人类学角度分析了它的教义和象征。^⑬

从以上对圣谕坛的记述中,我们无缘一窥这个宗教团体的真面目。它毫无疑问是当年西镇最大、最具影响力的宗教组织,然而即使在几代学者深入研究了西镇的方方面面之后,它的历史源流、神灵信仰和实

践活动依然是神龙见首不见尾,隐藏在各种支离破碎的片断之中,不断刺激着人们的遐想。

三、圣谕坛的源流

圣谕坛并非西镇独有,它曾经广泛分布在中国各省,是由各地乡绅自发组织的宗教团体,其前身是清代官方的圣谕宣讲制度。为了化民成俗,清代承袭了明代的做法,规定地方官绅必须在每个月的朔望两日召集民众,在孔庙或官学中当众宣讲顺治《圣谕六条》和康熙《圣谕十六条》,以教化乡里。^③

官方的圣谕宣讲制度如何蜕变为民间宗教组织“圣谕坛”,本身就是中国宗教史上一个有趣的案例。清末,圣谕宣讲的内容已经渗入大量因果报应的内容,与中国的善书传统形成了密切的互动关系。^④而作为组织的“圣谕坛”,则与“鸾坛救劫运动”有关。

这次运动的起源神话是鸾书中常见的引子,大意是“生天、生地、生物、生人”瑶池金母(又称无极圣母)创造了九十六亿原人,想不到他们迷在红尘,忘记了慈母。玉帝因此大怒,准备用水火刀兵将人类一起毁灭。老母念及下界骨肉,泣涕不已。这时以关帝为首的几位神仙体念老母忧思,遂在玉皇案前发下誓愿,愿救下界生民,减免大劫。从此诸圣在人间飞鸾阐化,随坛设教,要用五伦八德扫除欧风美雨对人心的腐蚀,敦促九十二亿原人早早觉悟,修身向善,重返天乡。

在这一神话中,老母是世界的创造者,玉帝是世界的统治者,以关帝为首的诸圣是世界的拯救者,而鸾坛则奉诸圣为祖师,是天界在人间唯一的代言人。

道光二十年(1840),四川武胜县龙女寺持斋的宗教团体开始通过扶鸾的方式“代天宣化”,传出关于劫变和救世的神谕。因为这一年是庚子年,又称“庚子救劫”。这一运动很快就波及到云南、陕西等周边省份,各地士绅纷纷组建鸾坛,形成了一股宗教风潮。受此影响诞生的圣谕坛在朔望宣讲实践的基础上,以士林中常见的扶乩活动为核心,以代天立言,淳风化俗为目的,并吸收了民间教门中的无生老母信仰和末世论,形成一个介乎官方大传统和秘密教派小传统之间的独特宗教体系。扶鸾、颂书和宣教是此类圣谕坛的几个鲜明特征,因此有研究者称其为“扶鸾宣讲型宗教结社”。^⑤科举废除之后,大批入仕无望的地方士绅加入到鸾坛的队伍中来,大大推动了圣谕坛的传播和发展。

从宗教发展的角度来看,圣谕坛与中国明代以来的民间教门的传统一脉相承,都崇拜圣母,都宣扬末世论,也都强调修行和道德对于得救的重要性。^⑥在晚清和民国时代的云南,流行着灯花教、归根道、同善社和一贯道等各种教门,它们都同出自当时流行于西南的先天道(青莲教)体系。鸾坛往往与某一教门关系亲厚,甚至成为其中的一分子。

在长达百年的流传过程中,圣谕坛中的神明位格多有升降。首先是女性造物主的称号有“无极圣母”、“瑶池金母”等异名。根据侯冲与杨净麟的研究,先天道不同教派为了“分别旁正”、“道魔两家分开”的需要,对至尊神使用了不同的称名,即所谓“老母三转盘”。具体而言,清代道光十七年(1837)先天道将无生老母称为瑶池金母,同治四年(1865)瑶池金母又被归根道改称为无极圣母,以区别于其他教门。^⑦但依笔者所见,这种区分并不绝对。例如洱源鸾书中多称“无极圣母”,但其实洱源鸾坛与同善社的关系更为密切。西镇复善坛所颁出的鸾书多称“瑶池金母”,偶尔也能见到“西池金母”、“无极金母”的说法。又有学者认为,她本是民间教门中的创造神“无生老母”与道教神“西王母”逐渐融合后的产物。^⑧这或许能解释为什么许烺光有时将她误认为西王母。

其次是“玉皇退位,关帝登基”的传说。在诸圣“飞鸾阐化”数十载之后,据说因为金阙左相关帝功果极大,玉皇于甲子年(1924)拱手禅位与他。洱源1925年出版的鸾书《洞冥宝记》“见证”了这一天界盛事,并推动了这一说法的传播。^⑩

再次,是各地所奉的祖师有多有少,少者“三圣”,多达“十二圣”。西镇圣谕坛尊奉的是“八圣帝君”,即文昌帝君、灵佑帝君、孚佑帝君、岳圣帝君、观音大士、复圣颜帝、桓侯大帝和佑圣真君,关帝则早已荣登帝位。^⑪

由此我们可以了解《祖荫下》中的神谱为何各处说法不一了。坛中供奉的八尊牌位正是圣谕坛的“八圣祖师”,而中央的关帝位表明,西镇圣谕坛已经接受了关帝登基的说法,只是尚未按这一新的神谱塑像供奉,这在西镇的鸾书中也可以找到佐证。^⑫至于玉皇与关帝孰者为大的不同说法也只是表明有些人知道这一传说,有些人尚未接受。鸾书对天界的划分颇为复杂,远不止“天国”和“西天”这两处,关帝所居处应该是“协天”。

瑶池金母作为坛中最高神,其圣诞庆祝非常隆重,这正是许烺光在当年阴历七月十八观察到的场面。瑶池金母作为创世神的主要性格来自于民间教派中的无生老母,因此生辰也选在七月十八而非三月初三。序章中的节日列表未收入她的诞辰,或许说明她是当时尚未传播开来的教派神祇。而在今日大理乡村各地的“八母寺”中,瑶池金母已经与观音老母、黎山老母等女神并列,享受香火祭祀了。可见,许烺光于上世纪四十年代在西镇观察到的“传统中国”,其实远非一个静止不变的社会,而是正在经历着一场民间宗教运动的洗礼。

圣谕坛介乎大小传统之间的独特性格是它招来众多非议的主要原因。一方面,借神道设教以淳风化俗是历史上通行的做法,圣谕坛的宣讲虽然多涉鬼神,但内容无非是五伦八德等儒家伦理,在民国还与时俱进地加入了五族共和等流行的政治主张,无可厚非。但另一方面,扶乩降神是当地巫教的传统,虽然有士子用它来占测前程,毕竟不登大雅之堂,更何况以之妄言灾劫。这无论在儒家正统还是新式知识分子眼中都是笑谈。西镇人张士鏞是光绪年间的进士,官至内阁中书,他在目睹了八国联军之乱后,曾作诗抒发对义和团的不满:“一闻炮响胆心惊,可笑神兵畏鬼兵。符咒无灵空速死,恨他邪说误苍生。”“城破身亡天子走,何曾呵护有拳神?”可见当时仕宦阶层对降神附体之术不以为然。^⑬

明白了圣谕坛的历史之后,《祖荫下》记载中的矛盾之处相信可以烟消云散。后辈学人要感谢许烺光先生当年忠实记录下了他所了解或不解的各种细节,我们才得以廓清谜团,重现当日西镇人宗教生活的实况。在此基础上我们要继续追问,究竟是什么因素促成了圣谕坛在西镇的流行?相比起其他宗教组织,它的吸引力何在?《祖荫下》未曾展现出来的这些重要信息背后,是当年西镇的另外一面。

四、西镇圣谕坛

(一)源流与架构

西镇圣谕坛的正式名称是“复善救坛”,“复善”乃坛名,“救”字则表明它受过天界的皇封,理应得到各友坛的尊重。

复善坛的前身是镇上的“守善坛”。守善坛成立于咸丰四年(1854),这一年三圣“大开宣讲之门……史城之闻风者,不阅月而丕变,诘料颓靡日甚,宣讲中停”。^⑭不久,滇西回民事变爆发,西镇成为清军与回军

往复争夺的战略要地,但守善坛的宗教活动依然在继续,吕祖曾于1858年在坛中颁下了一部奇偶两册的道书《丹书指南一隅》。这说明守善坛从一开始就是一个兼有扶鸾和宣讲的宗教结社。

咸丰朝的最后几年,守善坛与镇上的“聚真经会”(洞经会)共同活动,所谓“普善化于守善,露真机于聚真”,两个组织都接受了“始劫、定劫、解劫之说”,并一起庆祝神仙圣诞。有时周围的好善坛、作善坛、培善坛、宝善坛、盛善坛等友坛也会加入他们做会和宣讲的行列。^⑤

西镇圣谕坛能在乱世中苟全,或许与洞经会领袖赵瑞昌在杜文秀政权中担任要职有关。杨玉科克复大理之后,为寻访超度阵亡将士的宗教人才,曾拜访过西镇洞经会,见“督会生禧昌、瑞昌坤季文雅秩众,礼乐超群,是以格外器重”,不但没有追究,还赠送了他们一幅孔子画像。^⑥

守善坛在十九世纪末与二十世纪初渐趋消沉。1925年,西镇再次遭劫,三月中旬在大理大地震中房屋倒塌甚多,七月上旬又遭悍匪张结巴袭击勒索,人民生命财产损失惨重。劫难过去之后,镇上士绅着手恢复善坛。赵禧昌的孙子赵辅仁(号凝道子)曾在洞经会中效力多年,此时成了提倡坛社复兴的主力,身兼洞经会会长、同善社善长、宣讲坛宣讲生三职。新成立的复善坛从聚真经会中分离了出来,借设在西镇城北杨家的族产观音殿中,直至今日。神仙赐下坛名,又将观音殿更名为聚仙宫。所谓“复善作坛名,伏望堕落女男知止至善;聚仙于宫阙,普渡残零九二悟真修仙”。^⑦

复善坛甫经成立就吸引了大批信徒。“邦人士女持瓣香而赴会者,填溢庭阶天井,动以数十百计,猗欤盛哉!自通籍以来,未尝有也。”^⑧1933年,会员发展到600余人,其中坤道多于乾道。^⑨为了鼓励信徒履职、修行,乩生传言有百名“皇胎”在坛,全坛“乾道二百余,登榜三十六,坤道三百余,登榜六十四”,可以率先得救。^⑩

负责复善坛日常运作的是正副督讲、监讲和宣讲,另有会长一职,主要负责行政事务,全部由男性担任。^⑪仪式活动时的职分除了督讲和会长之外,还有总理、协理、侍乩、平沙、誊录诸生,另外有司乐、经理、侍香、候圣的会员若干,都是男性,可以在内坛伺候。而女性会众则在外坛持香跪拜,并负责炊事。不扶乩的场合,司乐与其他人员配合就可以完成仪式,与一般洞经会无异。因此谈经的团队对外也称“聚仙经会”。

加入复善坛要经过神仙的批准,考察期长短不定。入坛时,每个人会从神仙那里得到一个善名和一首诗,例如男子名“康善子”、“绍一子”,女性名“精善”、“利善”等。会员一旦加入就要受到坛规的约束。复善坛原有坛规十条,^⑫四十年代被简化为百余字,一直沿用至今。^⑬直到今日,周围的洞经会仍认为圣谕坛的“规矩大”,“内坛的鼓点一响,哪怕你面前是泥是水,也得马上跪下”。但是坛规严格并不代表“等级森严”,圣谕坛的内部关系在中国民间教门中算是较为平等的,因为在坛的乾坤二道都是诸圣门下弟子,彼此之间只有分工不同,没有辈分高低。即使是在司乐、侍乩等技术性较强的职位上,教者与学者也是互相请益,没有师徒关系。

圣谕坛内部的情形足以说明当年那些关于道德的指控毫无根据。比起当地的男性宗教组织洞经会和女性宗教组织莲池会来,圣谕坛男女合坛的做法确实有些特殊。鉴于并无证据表明守善坛中有女会员,这或许是从复善坛成立后才开始的。但圣谕坛对传统道德的维护和执行其实比外界更为严格,即使有些重大会期需要夤夜上表,内外坛之间的分隔也非常明确,女性是不能“闯坛”的。官方常以“男女杂处,夜聚晓散”来猜度民间教门内部关系混乱,但实情往往并非如此。^⑭

(二)坛外关系

圣谕坛与西镇的关系多样而密切,许烺光描述了它在中元节祭祖中扮演的重要角色,其实圣谕坛与西

镇各宗族的关系远比这更为广泛。

从组织上看,圣谕坛的人员来自各个宗族。城北的赵家从守善坛时代就成为善坛的坚定支持者,复善坛的创始人赵辅仁在广泛参与各类宗教活动的同时,还屡次重修宗祠,清理祭田并订正族谱。复善坛所在的聚仙宫本是城北杨家的族产,紧邻杨氏宗祠,坛中乩生真一子和通灵子都来自杨家。此外,圣谕坛的骨干还来自镇上的董家、高家和赵家。至于坤道更是各姓都有。^⑤圣谕坛的管理独立于宗族,而且扶乩降神在其中起了很大作用,各人的职务都是以神仙的名义指派的。

从象征层面看,坛中善信与祖先的交流有多种方式,中元节只是比较公开的仪式。鸾书中记录了各姓祖先在另一个世界的各种情形,而且与阳间形成了有趣的互动关系。例如1933年阴历六月初三中午,游生真一子在蓬莱仙界遇见已故的同乡前辈杨荫林,得知他已被加封为“辅世真人”。真人托他带话给自己在坛中的子孙,要他们努力修行,追随自己早升天界。^⑥大多数情况下神仙的提示不会如此明确,只是笼统地说“复坛宗亲一共三百六十四人悉来赴宴”,或“张王李赵孙高杨,三生有幸度阴阳”,甚至连乩生本人也很难见到自己的父母。^⑦这都是为了约束坛中善信的行为,督促他们努力精进。

值得注意的是,以上活动都以善坛为主,服务于坛中善信,没有证据表明复善坛曾专门为某一姓的宗亲祈祷。事实上圣谕坛与宗族组织最大的区别就在于它是基于自愿的成员组织,每个成员都是以个人身份加入,有父亲入坛子女不入的,也有妻子入坛丈夫不入的。圣谕坛的基础是个人,并非家庭,更非宗族。^⑧

入坛的人当然多是为了自身得救,同时福泽先人,坛中也会帮助他们与祖先沟通,但圣谕坛作为宗教组织的宗旨却不是为个人或宗族超拔七祖九玄。鸾坛救劫运动的使命从一开始就是普度天下的“九六原人”,超荐宗亲只是圣谕坛适应各地社区的有效方法,绝非“代天宣化”的终极目的。各圣谕坛总是在竞相刻印、宣讲鸾书,并以“颁书”为最崇高的坛务。如果只是为了安抚各姓亡人,宗教仪式显然更为有效,何必如此大费周章?

圣谕坛与社区之间的关系同样重要。受到复善坛褒奖的并不止坛中成员的宗亲,许多地方名士或对西镇有贡献的善人都被纳入了复善坛的神谱。《八德真经》“宝诰”部分开列的本地真人和元君足有36位之多,其中特别重要的是普济真君杨士云,这位明代的忠臣和隐士被尊为“金阙主笔”。^⑨教育了众多英才的本地名师赵福绥被尊为“桂籍校录真人”,化育后辈的坛社功臣赵辅仁被尊为“辅教真人”,如此等等。^⑩

复善坛中聚集了当时西镇的宗教专家,除了在一年中的各种神仙圣诞做会,为社区祈福之外,还因应时势的需求,为国家和民族祈祷。二战中西镇成为滇西抗战前沿,紧邻城北的积善邑架设了导航站,指引飞虎队的飞行。与聚仙宫一墙之隔的杨氏宗祠成为战时医院,不少抢救无效的将士被葬在西镇。危难的局势大大激发了复善坛的爱国热情,从1944年开始,他们连续三年在正月和七月建设追悼大会,超荐这些为国殉难的烈士,并将他们纳入每年的中元节大祭,与镇民的祖先一同接受香火的供奉。所谓“抗敌具雄心,矢志不能忘国耻;招魂兴大赋,抒诚聊以慰英灵。”^⑪西镇定期致祭二战烈士的宗教习俗被邻村继承了下来,至今仍在延续。

在复善坛的宗教观念中,西镇是一块福地,一向得到神力的加意遮护,而本坛自成立以来的虔敬和善功则是得蒙神仙眷顾的直接原因。因此游生董坚一在1945年阴历八月十八日游冥归来途中感慨道:

“又见苍山十九,峰峰灵秀,真所谓妙香之地,佛国之境,劫来善化。历年救坛百子顶劫,化解许多劫难,谁人得知?妙香之地,多产灵苗,历年设坛,积功不朽。并多年追悼英灵,功昭天地,感格无上金母消灾消难,延福延生,莫大之幸福。如果不然,太和景象早就化为一片焦土。凡民可知道天心仁爱,降劫救劫之

恩否?”^⑥

抗战胜利之际,正是中华民族洗刷从鸦片战争以来的百年耻辱,国运转隆的关键转折点,从教派史观的角度看,也恰是诸圣从1840年开始飞鸾阐化,庚子救劫百年期满的天运重光之刻。西镇包括圣谕坛在内的镇民和全国人民一样,沐浴在历劫重生的喜悦之中。

复善坛与社区外的交流是值得重视的第三个方面。圣谕坛作为历时百年的鸾坛救劫运动之一环,既受到周边的影响,也影响着周围的村落,与众多友坛保持着密切的联系。

上文提到,早在守善坛时代,西镇的圣谕坛与好善、作善等友坛就有合作。复善坛成立之初,下鸡邑慕善坛的杨锡临督讲曾代为设坛,出力甚多,因此得到坛中善信的感激和纪念。^⑦西镇以北70公里的洱源县是当时鸾坛救劫运动的核心之一,以清末进士吕咸熙为首的当地士绅们从1918年开始陆续颁出一系列鸾书,对滇西宗教界影响甚大,其中以《洞冥宝记》最为知名。^⑧西镇赵聚五曾将儿子过继给吕咸熙,显见两地士绅早有联系。^⑨复善坛成立于1925年,正是《洞冥宝记》问世之时,很有可能受到了洱源豫善、绍善等坛的启发。1933年坛中颁出的《龙华宝镜》以《洞冥宝记》为榜样,用游冥的方式写成章回式鸾书。该书最后一回描写天界的第三次“赛宝大会”,声称《龙华宝镜》继前两次夺魁的洱源鸾书《洞冥宝记》和《训女宝箴》之后,拔得本届头筹。^⑩早期的复善坛对洱源鸾书传统可谓亦步亦趋。

复善坛崛起之时,正是洱源圣谕坛走向没落之际,吕咸熙于1928年被害,与圣谕坛关系密切的同善社也于1927年遭到民国政府的取缔,然而复善坛依然奉同善社的创始人彭泰荣为“统道师尊”。^⑪西镇的宗教精英们认为自己绍继洱源诸子,是鸾坛救劫运动之“道统”的正宗传人。

鸾书的刊刻和传播需要大量的财力和物力支持,复善坛在这方面得到各界的支持。《三会无上收圆奇书》的捐资助印功德簿上包括洪盛祥、茂恒、达记、仁和昌以及丽江鸿兴源、丽江复顺和、丽江永昌祥、丽江复春和等商号。洱源的丰善坛、乔后同善社的同善坛、剑川明剑善坛、丽江县渐善坛、宝善坛以及各地的敷善坛、博善坛、贞善坛、宗善坛、好善坛、后甸村莲池会等坛社都有捐资,多者高达3万元。^⑫《无上至宝真诠一气万法归宗三会封神妙典》卷末的捐资助印功德簿包括昆明各商号同乡及大理、凤仪、丽江、乔后、凤羽、石明月、剑川、鹤庆、牛街、周城、波罗塆、右所等地的善信。^⑬这足以说明坛社之间以及它们与社团、商号、社区之间存在着广泛的联系。

综上所述,西镇圣谕坛与镇上各宗族、镇外各友坛和商号、社区之间都保持着密切的联系和交流,具有独立的地位,发挥着独特的功能。圣谕坛不但为从精神上抚慰镇民个人,也为整个社区提供宗教服务,并在此基础上关心时局和国事,形成了一种兼具地方特色和时代特征的宗教传统。

五、结语:许烺光的困惑与一种可能的解答

许烺光在西镇没有发现圣谕坛的真实性质,带着“宗族”的概念回到了昆明,费孝通给他的新著赠名“祖荫下”,中国人类学失去了一次正确认识民间教门的机会。许烺光在西镇的研究是他第一次完整的人类学田野经历,从中获得的丰富材料与他在香港沙田和华北的生活经历一起,构成了他后来走向跨文化比较的中国经验基础,他一生的理论成就都与此有关。本文主要关注社区和组织层面,因此重点不在于他的文化与人格理论,而在于他关于中国社会团结与社会变迁方面的论断。西镇田野的缺憾或许可以解释他后来论述中的一些失误,并帮助我们更好地理解民国时期的人类学社区研究和传统中国社会。

众所周知,许烺光用宗族、种姓和俱乐部来形象地概括中国、印度和美国的社会组织原则。他在《家元——日本之真髓》中比较了日本的家元与中国的宗族之后,指出家元制度其实更类似欧美而非中国的组织,即可以接纳血缘以外的成员加入,从而达成社会的大范围团结。而超出亲属关系的大规模组织正是日本得以现代化的社会基础。有鉴于此,他提出了一个疑问:为什么中国人始终只能局限于宗族这样的血缘群体,无法结成大规模次级组织?^⑦

中国的宗族是否绝对受制于血缘,西镇的宗族是否能代表中国宗族,这些问题后来的学者都有讨论。^⑧本文想揭示的一点是,当年西镇上其实就有宗族以外的“大规模社会团结”,只不过许烺光出于误解,没能深入调查。圣谕坛虽然没有统一的决策机构,各坛可以自行决定教务,但它们分享共同的源头,拥有同一套神话传说和象征体系,有明确的坛规和使命感,彼此之间有着活跃的合作和交流。这种政体类似于西方教会中的“公理制”,日本学者佐佐木卫则以“自唱型”名之。^⑨圣谕坛并非宗族的附庸,也不是洞经会、莲池会那样的地域性宗教社团,它与当时流行于大理的各种教门一样,是中国民间宗教结社大潮突破地域和民族畛别的一个鲜活案例。

许烺光在《祖荫下》1967年修订版的序言中,提出了另一个问题:为什么一个自古以来依附于家庭和亲属的民族,会发生如此迅猛的变化?他的回答其实只强调了自己所熟知的那一面:尽管变化这样大,但中国社会的传统依然在以某种方式延续。

许烺光未曾详察的是,中国的传统本身就包含了“变”与“应变”的可能,而且确实一直在变化。民间教门与中国社会的剧烈更新一直有着难解的渊源,例如元末的香军,以及清末的白莲教和义和团。经由圣谕坛的例子,我们可以知道民间宗教运动还有平和敦睦的一面。正如上文所述,鸾坛救劫运动是中国社会进入近代以来,宗教界为了应对西方殖民和现代化挑战而兴起的一次尝试,在短短的十几年里就从川东传到了千里之外的滇西,同时它自身也在不断嬗变着。^⑩

具体到西镇,被表述为“劫”的社会变动一直困扰着地方社区,地震、兵匪、瘟疫、战争轮番袭来,圣谕坛的兴衰与此有着极大的干系。复善坛一方面将劫难引申为得救的契机,维系道德,安抚人心,一方面也在与时俱进,努力适应着局势。善坛重开、关帝登基、敬奉孙文、公祭英烈等大事都可以放在这一背景下来理解。无论叛乱还是顺服,民间教门本身是客观存在的一种社会力量,一直在不断表达、适应、改变着孕育了它的中国社会。

许烺光以西镇为窗口观察中国社会的做法并没有错,错在他忽略了西镇上存在的多种社会体系。他的视角在空间上仅局限于西镇内部,在时间上重视静态的宗族制度。^⑪这些不足之处已经预示了他后来在跨文化比较研究中的某些失误。

社区研究是民国人类学和社会学经验研究中最为精致的部分,调查周期长,社会生活参与全面,获得的资料丰富而翔实,而且有科学的文化理论作为指导。即使如此,在面临超出社区范围的宗教运动和宗教组织时,依然显得束手无策。许烺光与民间教门的遭遇并非孤例,费孝通在禄村同样邂逅了一群热衷于在圣谕坛、洞经会和同善社里“尽义务”的士绅。《禄村农田》寥寥几笔,素描出一群四体不勤的寄食者及其另类的“消遣经济”。^⑫得益于六十余年后张宏明的回访,我们才能知道,原来这里的圣谕坛也是在洱源的影响下建立的“扶鸾宣讲型宗教结社”,而且曾颁出数部鸾书,是附近地区的宗教中心。^⑬

仅仅重视宗族组织,将中国人的宗教生活缩减为各种社区性和个人性民间信仰的结果是,人类学家在研究中国社会时难以把握社区之间的广泛联系,也难以对当时社会的剧烈变迁做出判断和解释。

为前贤拾遗并不意味着否定前贤,展示宗族之外的宗教组织也不是要否定宗族模式的有效性,而是要在他们奠定的基础上继续前进。中国人类学和社会学在民国时代错过了民间教门之后,分成了港台和大陆两支继续发展,而民间教门则在一段时间的沉寂之后迎来了又一次复兴。相比其台湾和香港人类学家对民间宗教的研究来,大陆在这方面的研究无疑还处于起步阶段,人类学家的兴趣主要集中在社区性民间信仰方面,对于民间教门也积累了不少有趣的案例,但一方面没有与教派的社会史背景联系起来,另一方面也没有较强的理论意识。^⑥与历史学界近年来在民间教门研究方面取得的累累硕果相比,人类学和社会学无疑应该对这一重要领域投入更多的热情,做出自己独特的贡献。

注释:

①马西沙《序》,载马西沙主编:《当代中国宗教研究精选丛书·民间宗教卷》,北京,民族出版社,2008,第1页。史学界所称的“民间宗教”与人类学界所言“民间宗教”在内涵上多有差别,更多指具有独特经典和组织,更具制度性外形的教派组织。本文称这类组织为“民间教门”。人类学研究较多的“民间宗教”概念可参阅王铭铭:《中国民间宗教:国外人类学研究综述》,载《世界宗教研究》,1996(2)。

②乌丙安:《中国民俗学》,沈阳,辽宁大学出版社,1999,第271-274页。

③梁景之:《清代民间宗教的乡土性和民俗性》,载《历史档案》,2003(4)。

④《中国会道门史料集成》编纂委员会编:《中国会道门史料集成》,北京,中国社会科学出版社,2004,“前言”第2页。

⑤欧阳恩良:《形异神同——中国秘密社会两大系统比较研究》,贵阳,贵州人民出版社,2004,第2、362页。

⑥梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,北京,社会科学文献出版社,2004年,第318-319、9页。

⑦欧大年:《中国民间宗教教派研究》,刘心勇等译,上海,上海古籍出版社,1997,第4-6页。

⑧曹新宇:《从非常态到常态历史:清代秘密社会史近著评述》,载《清史研究》,2008(2)。

⑨阎明:《一门学科与一个时代——社会学在中国》,北京,清华大学出版社,2010。

⑩李景汉:《定县社会概况调查》,北京,世纪出版集团,2005,第92、430-433页。

⑪张中堂:《一个村庄几种组织的研究》,载李文海编:《民国时期社会调查丛编:社会组织卷》,福州,福建教育出版社,2005,第75-83页,原载《社会学界》第8卷,1934年6月。子为《皖省和县之黄旗会》,载李文海编:《民国时期社会调查丛编(二编):社会组织卷》,福州,福建教育出版社,2009,原载《大公报》1934年8月2日,《乡村建设》第15、16期,1934年8月。

⑫乔启明:《江宁县淳化镇乡村社会之研究》,载李文海编:《民国时期社会调查丛编:乡村社会卷》,福州,福建教育出版社,2005,第111页。

⑬李世瑜:《现代华北秘密宗教》,上海,上海文艺出版社,1990。

⑭孙江:《在中国发现宗教——日本关于中国民间信仰结社的研究》,载《文史哲》,2010(4)。

⑮杜赞奇:《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》,王福明译,南京,江苏人民出版社,1996。

⑯杨庆堃:《中国社会中的宗教》,范丽珠等译,上海,上海人民出版社,2007,第203-224页。

⑰Francis L. K. Hsu. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press, 1948; *Magic and Science in Western Yunnan*. New York: Institute of Pacific Relations, 1943.

⑱Raymond Firth's Review on *Under the Ancestor's Shadow*. *Pacific Affairs*, Vol. 22, No. 3 (Sep., 1949), pp. 303-305.

⑲Edmund Leach. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Press, 1982, pp. 124-125.

⑳那培思(Beth Notar):《对云南大理白族的表述与自我表述的再思考》,赵玉中、蒋晓军译,载《西南民族大学学报》(人文社会科学版),2008(8)。

㉑赵玉中:《大理洱海地区的祖源叙事及其社会文化意义》,载《云南社会科学》,2013(6)。

㉒梁永佳:《〈祖荫之下〉的“民族错位”与民国大理社会》,载梁永佳:《象征在别处》,北京,民族出版社,2008。

㉓Francis L. K. Hsu. *Religion, Science and Human Crisis: A Study of China in Transition and Its Implications for the West*. London: Routledge and Kegan. Paul, 1952, pp.vii-viii.

㉔莫里斯·弗里德曼:《中国东南的宗族》,上海,上海人民出版社,2000,第58、77、113、123页。

㉕段伟菊:《大树底下同乘凉——〈祖荫下〉重访与西镇人族群认同的变迁》,载《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),2004(1)。

㉖㉗㉘㉙Francis L. K. Hsu. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University

Press 1948, pp.16, 168, 139-140, 21-22, 170-171, 21-22, 169页。

②⑦Francis L. K. Hsu, *ibid*, p.169,这一数字很可能在20世纪40年代都较为稳定,一个旁证是1947年左右一贯道传入大理,建立了大量分坛,1947年大理县城的入道者多达692人,但在喜洲只有一个“赵氏坛”,入道者不过12人。见《大理县城乡村总分号佛缘单统计》,1947,大理州档案馆122-14-196,第19-20页。

②⑧梁永佳:《地域的等级——一个大理村镇的仪式与文化》,北京,社会科学文献出版社,2005,第132-142、137、202-204页。

②⑨王有英:《清前期社会教化研究》,上海,华东师范大学博士学位论文,2005,第68页。

②⑩游子安:《从宣讲圣谕到说善书——近代劝善方式之传承》,载《文化遗产》,2008(2)。

②⑪武内房司:《清末四川的宗教运动——扶鸾·宣讲型宗教结社的诞生》,颜芳姿译,载王见川、蒋竹山编:《明清以来民间宗教的探索:纪念戴玄之教授论文集》,台北,商鼎文化出版社,1996,第240-265页。

②⑫秦宝琦、王大为、白素珊:《“千年王国”与“白阳世界”——中外“末世论”载体的演化历程》,福州,福建人民出版社,2003,第122-128、365-366页。

②⑬侯冲、杨净麟:《归根教尊奉无极圣母论》,载《世界宗教研究》,2014(1)。

②⑭郑志明:《台湾的宗教与秘密教派》,台北,台原出版社,1990;刘永红:《明清宗教宝卷中的西王母形象与信仰》,载《青海社会科学》,2011(5)。

②⑮王见川:《台湾“玉帝当玉皇”传说的由来》,载王见川、李世伟:《台湾的民间宗教与信仰》,台北,博扬文化有限公司,2000,第213-240页。

②⑯李正清在《大理喜洲文化史考》中提及(昆明:云南民族出版社,1998年08月第1版,第448页),西镇人曾于1947年庆祝过关帝登基。梁永佳因此认为关帝当玉皇的时间是在1947年(见上引书,第142页)。但从西镇鸾书的记载来看,至少在20世纪30年代西镇圣谕坛就已经接受天上的这次“换届”了,只是推后了庆祝的日期。

②⑰《龙华宝镜》(1933年)开篇即是关帝序文,头衔是“天皇上帝”。《三会收圆无上奇书》(1946年)第24回,关帝道:“吾皇昔日位居首相,协辅玉尊……时际甲子,上皇敕文重降,朕承天命……”

②⑱张士鏞《庚子冬日作》,张耀曾辑《大理张氏诗文存遗》卷三,1935年。有趣的是,他同时又接受了民间宗教对这次大劫的解释,感慨于“红羊浩劫虽天定,毕竟有人是祸胎”。

②⑲《喜洲赵氏族谱》,载《大理丛书·族谱卷》,第2028页,史城即西镇。

②⑳⑳《喜洲赵氏族谱》,载《大理丛书·族谱卷》第2019-2023、2042、2052页。

㉑杨文昭:《新建观音殿碑记》,1931。

㉒《龙华宝镜》(1933年)卷2第2页,卷8第31页。

㉓⑳《龙华宝镜》(1933年)卷1第43、51、17-18页。

㉔正督讲简称“正督”,《祖荫下》的台湾译本中误作“正徒”,译者还将主持仪式的诸生译成了“和尚”,皆不确。见许焯光:《祖荫下》,王芃、徐隆德译,台北,南天书局,2001,第145页。

㉕Francis L. K. Hsu, *ibid*, p. 147. 中文版见梁永佳,上引书,第139页。许焯光认为这“十诫”来自于基督教传教士,笔者以为不确。

㉖梁景之认为:“实际上,民间宗教各群体(总体上而言)在性的问题上,较之任何其他社会群体(包括正统宗教)都要清白得多。”见梁景之:《清代民间宗教与乡土社会》,北京,社会科学文献出版社,2004,第194页。

㉗《龙华宝镜》(1933年)卷1第41页,执事人员名单和《三会收圆无上奇书》(1946)卷1第13-14页,乾坤职事人员名单。

㉘《龙华宝镜》(1933年)卷2第51页。

㉙《龙华宝镜》(1933年)卷1第54页,《三会收圆无上奇书》(1946)卷8第28页。

㉚焦大卫和欧大年在台湾的鸾坛中观察到了同样的情况,并结合西镇的案例讨论了拜鸾团体中的个人主义,有助于我们理解圣谕坛的社会学意义。见焦大卫(David K. Jordan)、欧大年(Daniel L. Overmyer):《飞鸾——中国民间教派面面观》,周育民译,香港:香港中文大学出版社,2005,第261、248-250页。

㉛即《祖荫下》提到的杨姓“记录真官”。Francis L. K. Hsu, *ibid*, p. 135.

㉜《三华普度八德真经》(1948年)元集第24、33、44页。

㉝《无上至宝真诠一气万法归宗三会封神妙典》(1946)卷9末附录。

㉞《三会收圆无上奇书》(1946)卷2第36页。

㉟《龙华宝镜》(1933年)卷1第77、88-90页。

㊱杨春宇:《洱源善书与近代鸾坛救劫运动的人类学研究》,载庄孔韶主编:《人类学研究》第4卷,杭州,浙江大学出版社,2014。

㊲《喜洲赵氏族谱》,《大理丛书·族谱卷》第1993页。

㊳《龙华宝镜》(1933年)卷1第29页,卷3第29页,卷8第65页。

㊴《拔苦真经》(1938年)元册第45页。《三华普度八德真经》(1948年)亨集第14页。

㊵《三会收圆无上奇书》(1946)卷1末附录。

㊶《无上至宝真诠一气万法归宗三会封神妙典》(1946)卷9末附录。

⑩Francis L. K. Hsu. *Iemoto: The heart of Japan*, New York: Halsted Press, pp. 7-77, p. 159。许烺光也指出了青帮和红帮这类“秘密盗匪组织”的存在,但他无非是在复述当时官方的论断,而且根本没有论及民间教门。

⑪关于西镇父系权威的讨论见刘忠魏:《仪式与权威——对许烺光“权威性”论述的民族志反思》,载刘正爱主编:《宗教信仰与民族文化》(第五辑),北京,社会科学文献出版社,2013。

⑫焦大卫(David K. Jordan)、欧大年(Daniel L. Overmyer):《飞鸾——中国民间教派面面观》,周育民译,香港:中文大学出版社,2005,第261、65页;佐佐木卫:《近代华北社会的宗教活动及其活动者》,载《山东社会科学》,1990(6)。

⑬关于鸾坛救劫运动的范围和性质,可参阅武内房司上引文,以及杨春宇上引文。

⑭张原和杨清媚曾敏锐地指出,《祖荫下》创造了一个“只有祖先而没有邻居的社会”。见张原、杨清媚:《“地方之上”的人类学——20世纪前期学人眼中的大理社会与民族志叙述》,载《云南师范大学学报》(哲学社会科学版),2013(3)。

⑮费孝通:《云南三村》,天津,天津人民出版社,1990,第46页。

⑯张宏明:《土地象征——禄村再研究》,北京,社会科学文献出版社,2005,第143-148页。

⑰胡安宁:《民间宗教的社会学人类学研究:回顾与前瞻》,载《中国农业大学学报》(社会科学版),2012(1)。

Community Study and Folk Sects in the Period of the Republic of China: A Case Study on the “Sacred Creed Cult” in the West Town

YANG Chun-yu

Abstract: The period of late Qing Dynasty and the Republic of China witnessed the rapid development of folk sects. Another notable thing at the same time was the initiation of Chinese anthropology and sociology. One may expect that both disciplines accumulated tremendous amount of information of folk sects by their fieldwork studies, but things turned into their opposite. The scarcity of relevant data serves as background of this study which focuses on the Sacred Creed Cult in the West Town where Francis L.K. Hsu did fieldwork for his distinguished ethnography “Under the Ancestor’s Shadow”. Based on recently discovered spirit-writing books and fieldwork in West Town, this study suggests that Sacred Creed Cult was the most important religious organization of this town in 1940s and mostly independent from lineages which Hsu used to summarize social life of this town and Chinese society. This misunderstanding may partly explain his subsequent theoretical conclusions about Chinese social organization and social change. A relevant inspiration of this case for Chinese anthropology and sociology is that we need to pay more attention to folk sects which spread across communities and their functions in Chinese society.

Key words: community study; West Town; folk sects; social organization

(责任编辑:黄盈盈)