

還原信仰者的聲音： 帝制中國晚期的能動性與異端*

田海 (Barend J. ter Haar)
(德國) 漢堡大學

摘要：此文主要是考察帝制晚期新興宗教和關係網，作者指出通過分析不同團體具體的地理分布，可以發現其在空間上並不重疊，這表明每個團體和關係網在各自的區域內滿足了大致相同的社會宗教需求。作者還指出，這些宗教團體中信徒接觸文本知識的方式與獲得儀式權力的性質有區別。在宗教關係網中，文本主要是用來給高級宗教士賦予魅力。至於新興宗教團體成員和宗教關係網參與者的實際社會教育背景，則很難確定。雖然作者認為，不同的團體和關係網間對文本的獲取程度根本不同，但仍應重點考慮帝制後期的鸞書和勸善書。所有這些都是不同文化、社會宗教背景的人在當地做出的嘗試，以期解決當時的基本宗教和社會政治問題。

關鍵詞：三教、異端、“大傳統”、居士佛教

一、引言

新興宗教團體和關係網（我將在下文嘗試進一步定義）通常被視為傳統和當代中國的一個獨立現象，應該由社會歷史學家而不是宗教史學家來研究。換句話說，人們認為這兩者是獨立於主流佛教和道教傳統之外的，佛教和道教研究專家也不會去研究它們。人們具有這樣的看法，其原因是多方面的，但毫無疑問，其中一個原因是，人們認為這些信仰偏離了“真正的”佛教和道教，因此不是很成熟。此外，由於在目前的中國大陸，對這些團體進行扎實的田野調查實際上是不可能的，因此很難真正瞭解它們。中國香港的情況要更加開放，但是，不少團體在中國香港當地仍然處於社會、政治上的敏感地位。而中國臺灣的案例對理解中國大陸的情況則又不太相關。

關於這些團體和關係網的史學研究——包括被研究中國“大傳統”（great traditions）的學者們所忽視掉的部分，仍然直接或間接地受到諸如異端（heresy）、外道（heterodoxy），或“邪教”中的“邪”等概念的影響。這種“他者化”（othering）的詞彙，包括“民間”（popular）一詞的各種變體，以國家外在性和貶低性的觀點作為出發點，剝奪了這些團體和關係網的能動性（agency）。雖然這樣的國家視角是有重要的，因為它塑造了我們自己的很多觀點，並嚴重影響了這些團體和關係網的歷史，但作為學者，我們的任務是盡可能地還原信仰者的聲音。

* 譯自 Barend J. ter Haar, "Giving Believers Back Their Voice: Agency and Heresy in Late Imperial China", In *Text and Context in the Modern History of Chinese Religions: Redemptive Societies and Their Sacred Texts*, edited by Philip Clart and David Ownby, 16-54. Brill: Leiden, 2020. 鄧育渠譯。

現在我們終於放棄了“白蓮教”這個舊標籤，也放棄了諸多相關的刻板印象和有問題的歷史研究，此外，我們可以更容易地探索這些標籤化的團體和關係網與其他宗教團體和傳統的種種聯繫¹。這個主題值得寫一本大部頭的專著，但在這篇論文裏我只能論證幾個基本觀點。我論證的核心觀點是，這些團體和關係網試圖為在家信徒重新獲得宗教能動性，但是，它們最終比起帝制晚期的政府官員和現代學者觀察到的，還要更接近佛教和道教的傳統。這些團體和關係網是地方創造力的典範，也體現了普通人對發展自己的宗教信仰和實踐的持久興趣。他們的主要意圖並不是偏離主流宗教文化，儘管有時可能會發生這種情況——無論他們是否意識到這一點。在這方面，我與蘇為德 (Hubert Seiwert) 關於這些群體的典範著作大相逕庭。無論蘇為德在分析中注入了多少同情之分析，他仍然將這些團體作為一種獨立的現象來對待²。

這些團體和關係網大多數都具有一個重要方面，那就是制作和傳播他們自己的宗教文本及 / 或敘述和儀式材料，儘管這些文本在不同團體和關係網中的具體地位有很大的不同。這是中國宗教史上的一個重大發展，我將其回溯到 16 世紀下半葉。人們不斷出版帶注釋的佛教或道教經文，他們也在不斷在這些傳統中創造新的經文。他們通常保持著仙佛降言的鸞書 (spirit-writing) 形式，聲稱這些文本是由神靈

¹ Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Leiden: Brill, 1992). 中文摘要參見：康豹 (Paul R. Katz) “西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態”，原載於《文史哲》(第 310 期, 2009 年)：第 58-74 頁。此外，我們還可以在以下著作中更好地了解標籤化的機制：Junqing Wu, *The Construction of “Heresy” in Chinese State Discourse*, Leiden: Brill, 2017.

² Hubert Seiwert (馬西沙有所貢獻) 的著作：*Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003.

直接創作的。人們通常將羅清（活躍於約 1500-1520 年）這個人物放在帝制晚期新興宗教團體和關係網發展的開端。在某些方面，這是正確的，因為羅清是其中一些團體的靈感來源，而且羅清是一個很好的例子，說明社會地位低下的在家人也有能力解釋佛教教義。就形式而言，羅清著名的《五部六冊》主要是從佛教資料中摘錄的引文，並由羅清對如何修持或不修持佛道的問題進行了鬆散的評論³。羅清並沒有聲稱要傳達新的信息或神話，但他的創新之處在於沒有遵循傳統的逐行注釋格式。相反，他的的注釋是鬆散的，仿佛來自於口頭演講的內容。

在隨後幾個世紀中出現的新興宗教團體和關係網並沒有真正遵循這種引述和鬆散注釋的模式。這並不是說他們或他們的信徒一定拒絕更傳統的佛教或道教文本，而是他們肯定創造了自己的文本，有自己的神話，甚至有施行了自己的儀軌，但是，沒有傳統意義上的仙佛啟示的說法。鸞書的做法也大致在同一時期興起，但真正受鸞書降言文本啟發而產生的宗教團體似乎在 19 世紀末才出現。這些新文本及其詮釋的傳承是獨立於傳統教職人員的書面文本傳承方式的。傳統的教職人員包括宿儒（通過科舉考試制度認證）和佛道僧侶（接受國家認可的複雜剃度儀式）。這些新興團體和關係網的領導人物往往是社會地位相對較低的男性，有時是女性。

這些新文本中最重要的是所謂的“寶卷”。這些寶卷包含宗教敘事，通常還包括個人的信仰見證。它們以韻文和散文的形式寫成，

³ Barend J. ter Haar, "Patriarch Luo as a Writer and Reader: Speculating about the Creative Process behind the Five Books in Six Volumes," *Sungkyun Journal of East Asian Studies* 15.1 (2015): 21-44.

適合口頭傳誦⁴。接觸這些文本並不一定意味著識字，即使人們識字，具體的識字水平也會有很大的不同。這個問題雖然很重要，但本論文將不涉及識字問題。相反，我將使用“文本性”(textuality)一詞來討論接觸和使用文本的不同程度。儘管在文本的創造和傳播過程中，需要依賴識字的人，但大部分的傳播過程都可以通過口頭進行，無論是通過口頭的重複(死記硬背)，還是通過總結再進一步解釋。

二、一種類型學

當我們比較明朝末年至清朝中葉一些比較著名的、在傳統上被稱為異端的新興宗教團體和關係網時，我們可以建立一個類型學，在共時性和歷時性層面上，揭示這些團體在一致性方面有趣的差異。事實證明，這也與使用書面文本的不同強度有關。此外，這些團體和關係網的信仰和實踐以及區域分布也有很大的不同。特別是就他們的信仰和實踐而言，把他們作為一個單一的社會宗教現象來討論是沒有什麼意義的。相反，我們應該把它們與通常意義上的佛教和道教傳統結合起來研究。本研究仍然局限於那些習慣上被歸為一類的群體，以便提出一些方法論的觀點，並希望其他人隨後能繼續並擴展我所提出的分析。下表列出了我將在後文中詳細討論的不同團體和關係網中的少數子集。雖然無生老母經常被挑出來作為帝制晚期新興宗教團體的基本特徵，但是與通常的假設相反，這些團體不一定都信仰無生老母。此外，這些團體中的大多數肯定沒有包含明確的彌賽亞救世主

⁴ Daniel L. Overmyer, *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 1999).

義 (messianic) 或千禧年 (millenarian) 信息。事實上，在實際信仰和實踐層面，這些團體和關係網彼此之間有很大的不同。另一個重要的區別體現在社會組織層面。一方面，有些團體在當地不同成員之間有很強的橫向聯繫，他們通常會定期聚會，形成一體化的地方團體。另一方面，也有一些關係網主要與老師保持著縱向的聯繫，其他成員或弟子之間的聯繫很少。在這樣的關係網中，以人們信仰和實踐的一致性而言，相互之間的控制要少得多，我們經常看到個人為了獲得額外的宗教和儀式知識四處引用的現象。在這兩種類型的團體中，文本可能會流傳，但其實際的相關性和使用情況有很大的不同，我將在下面進行解釋。

明清新興宗教團體和關係網概述⁵

團體或關係網	宏觀區域	文本類型	備注
橫向聯繫			
1 無為教	揚子江下游地區，福建（包括臺灣），江西	佛教引文選集、短小經文、儀軌文本	自認為是禪宗，虔誠禮拜阿彌陀佛和遵循嚴格的佛教儀軌，有超越地方的認同感，在獨立的齋堂組織活動。
2 三一教	福建中部沿海，東南亞	廣泛的儀軌文本和經文	深度的內在修煉（~道教）核心，但自我認知為儒釋道的混合體；強烈的地方特色，在獨立的地方性殿堂組織活動。

⁵ 該總結基於本文後面引用的文獻。Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, 此書是西方語言中最重要的二級參考文獻。

3 天主教	全國範圍內	經文和儀軌文本	根據現有的地方宗教模式而入教，有國際認同感，在地下教會組織，在開始的時候更加公開。
4 弘陽教	華北（特別是首都地區，河北）	寶卷和儀軌文本	受到佛教啟發的信息，有超越地方的共同身份感。
5 黃天道	華北（山西，陝西）	寶卷	在佛教組織機構背景下的道教修煉術和彌賽亞救世思想。
縱向聯繫			
6 王氏家族關係網	華北	寶卷（不向下傳播）	內在修煉術；老師擁有彌賽亞救世思想的經文，但不傳遞彌賽亞信息；與老師的關係基本上是縱向的，沒有單獨的（非個人）組織機構。
7 劉氏家族關係網	中國北方		內在修煉術；主要是與老師的縱向聯繫，沒有單獨的（非個人）組織機構。
8 神靈救劫範式	整個中國	《龍華經》（寶卷）以及其他經文的歌訣和摘要	關係網總是臨時的、暫時的和地方性的，基於口頭傳播，只有部分基於書面語料庫。

在帝制晚期新興宗教團體和關係網中，以上團體被認為具有突出地位，因此被選列出來，以供記錄其所受迫害。據我所知，這裏讓我們感興趣的各種標準在這些迫害中沒有發揮作用。一個團體或關係網是否受到迫害，主要取決於偶然因素，如他們位於通信和運輸網絡的重要節點（尤其是大運河）和具有軍事重要性的地點（如北部邊境）。基於這一簡單的調查，我們已經可以提出一些初步的觀點，並在後面的章節中加以闡述。

這些團體和關係網具有一個引人注目的特徵：除了基督教之外，幾乎所有的團體和關係網都局限於某個區域或某個區域組，而這些地區通常以某種語言變體 (language variant) 為特徵。這無疑反映了口語維度 (oral dimension) 對一個宗教團體的重要性，對我們來說，口語維度的重要性可能不再明顯，但它在傳統中國非常重要。所有書面文本都需要附有口語解釋，而這些書面文本的使用需要被置於更大的儀式文本，這些儀式文本則不需要口語解釋。宗教實踐通常根據當地語言變化而不同，這些語言變化在傳統上稱為方言⁶。在下述團體和關係網中，我們將發現類似的相關性。雖然對我們來說，現在這個口語維度基本上已經失去了意義，但正是在此維度上，我們發現所考查的團體和關係網之間存在著最強烈的差異。

一般來說，具有強大橫向整合能力的團體在華南地區比在華北地區更為突出。無為教和三一教似乎在帝制晚期一直存在，到了民國時期又作為成熟的團體重新出現。兩者都只活躍在華南地區。

⁶ 在 Barend J ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity* (Leiden: Brill, 1998) 一書中，我討論了一個類似的案例，在這個案例中，同樣的儀式實踐和類似的歷史敘事根據中國南方的地方語言而有不同的表達。寺廟崇拜當然也是如此，當地佛教和道教的儀式傳統甚至也是如此。

三一教派仍然局限於講莆田話的地區，只有在講莆田話的人遷徙時纔傳播到其他地方（例如東南亞），因此它總是作為族群性或跨國性的宗教文化而存在。有趣的是，無為教的傳播範圍更廣，甚至傳播到三一教興盛的莆田地區。不過在莆田地區，無為教最終無法勝出。無為教成為帝制晚期能夠跨越族群界限（特別是在吳語、閩語、贛語和客家話的地區）的少數宗教運動之一，但它從未進入講普通話的地區，儘管有相當多的人從福建南部遷入東南亞地區，無為教也從未進入東南亞地區。原因可能是它起源於福建北部和浙江南部，而這兩個地區在當時並不是向國外移民的地區⁷。唯一成功跨越中國各地族群和語言邊界的群體是外來的基督教傳統，從 16 世紀末進入中國開始，基督教就沒有與任何特定的族群身份聯繫在一起⁸。在北方，似乎只有弘陽教具有更強的橫向整合能力，這使其能夠在更長的時間內存在，並一直延續到今天，但它始終僅局限於北方講普通話的東部地區。

相較而言，中國北方缺乏強大的橫向組織，這可能是由於北方市場經濟較弱，因此在地方社會單位之外的橫向聯繫也較少。但也可以用清朝迫害的變化無常來解釋，由於北方發生了幾次宗教上的聯合叛亂，如 1774 年的王倫起義和 1813 年的八卦教起義，它受到的迫害似乎更加嚴重。除了弘陽教外，基督教也是一個明顯的例外，例如，沈艾娣 (Henrietta Harrison) 最近的研究表明，基督教善於在孤立的地方維持整體性、具有凝聚力的社團而生存。所有這些橫向整合的團體

⁷ 浙江南部的青田和鄰近的溫州地區在 20 世紀成為了重要的向外移民地區，例如向歐洲移民，但我一直無法找到該運動在中國以外的痕跡。

⁸ 當然，中國基督教內部也可能存在地區差異，造成分裂，難以進行跨地區合作。我在本論文不對這個問題進行討論。

(包括基督教)都以大量的書面文本為特徵，這些文本在儀軌實踐中發揮著重要作用。所有信徒也都可以接觸到這些文本，儘管他們中的許多人並不能完全理解這些文字，但這並沒有關係。

在我們的樣本中，大多數師徒關係網都在北方地區，尤其是那些具有較強縱向約束力的關係網。我所說的縱向結合指的是師徒之間的聯繫，老師完全控制著宗教知識，通常只限於向下傳播。在關係網中，不同程度地接觸到老師的知識是帶來地位和收入的保證；僅僅是擁有知識就已經為弟子提供了儀式上的權力。在這些關係網中，這種知識最終是以書面文本為基礎的，但這種文本並不被共享，主要是作為一種合法化的保證。根據檔案證據我們可以看出，普通成員肯定沒有機會獲得這些資源，甚至老師也不怎麼利用這些資源。因此，在研究這些關係網時，如果只是根據其書面文本的內容，而無視實際傳播的知識以及這些知識的具體利用方式，在將這些關係網作為一種社會宗教現象進行理解時，就會產生重大的扭曲。

這些關係網仍然與常見的僱傭儀軌專家有相當大的區別，因為關係網中的弟子們通過所獲得的知識所具有的能力將直接對他們的命運產生影響。我認為這些關係網是一種儀式自助的形式，而書面文本的作用很小。因此，這些關係網非常類似於其他形式的儀式自助，如驅邪符、小型護佑儀式等。在縱向關係網中，弟子之間的橫向聯繫是極其有限的，因為縱向關係網並不是一種集體宗教行為，而只是為了獲得儀軌知識。

因此，這些團體和關係網都擁有某種形式的文本，但這些文本的作用不同，以至於從類型學的角度來看，它們應該被視為實質上不同的宗教現象。在橫向的團體中，老師對團體的宗教知識沒有最終的控制，所有成員都可以獲得完整的知識體系。這些團體會涉及到金錢

的轉移，但在帝制晚期的中國，這只是伴隨著社會關係建立的通常的饋贈方式。在傳統中國，或者說在任何社會，所有的知識傳遞都涉及到某種形式的交換，我們可以將其稱為饋贈（在傳統中國也是如此）、付費（例如付錢給老師）或捐獻（用來資助教學）⁹。在縱向關係網中，老師控制著知識，主要目的不是傳播核心文本或核心宗教敘事，而只是傳播一小部分具有實際利益的儀軌。只有在上述最後一個宗教關係網中，我們才發現知識的傳播可以通過彌賽亞或千禧年的方式來解釋，儘管不是必然如此，甚至也不經常是這樣。即使在後述的關係網中，不管信徒接觸到什麼文本，這些文本都只是作為合法性的保證而處於背景地位，而不是一種被不斷利用的資源。

在上表的基礎上，我們可以得出的第二個觀點是，這些團體的宗教信仰和實踐有很大的不同，這種差別的確遠遠超過了通常的假設。此外，我將在下文詳述，相同的想法在不同的團體和關係網中可能會有非常不同的語境。通過擁有聖典，老師有可能在文本層面上獲得的知識，這不一定與底下的弟子們相關——我們也不清楚老師自己在多大程度上利用這些知識。對於彌賽亞信仰和無生老母神話故事來說，這一點是非常清楚的，這些故事通常不會被傳播到老師範圍之外。在這樣的關係網中，不可能從某個層面的整體宗教知識推斷出個別成員的信仰。因此，我們應一直嘗試去探討整個關係網內部對信仰和實踐不同的接受程度。儘管清朝的檔案記錄絕非完美，但它確實可以在這方面得出一些有趣的結論。

⁹ 另見我在此書中的討論：*Ritual and Mythology of the Chinese Triads*, pp. 420-424.

在理解帝制晚期的宗教團體和關係網方面，杜博思(Thomas Dubois)的貢獻尤其突出。通過研究1976年後天津附近滄縣的情況，他認為，他所研究的團體和關係網的參與者顯然不是從教義及 / 或神話的角度，而主要是從實際需要和利益的角度來看待他們的關係。杜博思強調了新興宗教團體（即使它們是外來的）的地方性，因為它們是根據當地的需要和當地是否有（或沒有）其他宗教資源來解釋的¹⁰。其他宗教資源缺失的一個例子是中國北方的佛教寺院機構相對薄弱¹¹。換句話說，在地方上，在大多數人眼裏，追隨某些老師和加入某些團體通常並不意味著是一種教義上的選擇。人們之所以“加入”，或者說“跟隨”和“入教”，並不是因為教義上的選擇，而是因為功效或魅力，即某位老師的個人魅力，及 / 或某套文本，及 / 或某種儀軌知識的吸引力。這種決定明顯是個人性質的，並具有地方色彩，基於人們各自的社會和宗教背景，而不是基於一個更大的神學或政治議程。

在某些方面，我對橫向整合的團體和縱向結構關係網的分析，符合韓書瑞(Susan Naquin)在1985年的一篇重要論文中提出的二元類型學¹²。她把受迫害團體從整體上分為誦經團體和禪修（用我的

¹⁰ Thomas DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 187-195.

¹¹ DuBois, *The Sacred Village*, pp. 86-105. Barend J. ter Haar, "State and Samgha in the Qing Period: A New Look at Old Figures," in *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship Between the Buddhist Samgha and the State in Chinese History*, ed. Thomas Jülch, 379-408 (Brill: Leiden, 2016).

¹² Susan Naquin, "The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. David Johnson, Andrew T. Nathan, and Evelyn S. Rawski, 255-291 (Berkeley: University of California Press, 1985).

術語說是“修煉”)團體,但仍然假定他們有共同的宗教實踐、思想和神話。在過去的幾十年裏,隨著我們不斷加深對這些團體的瞭解,我們逐漸明白,它們涉及非常不同的信仰和實踐類型,各自有著不同的地理分布和不同的內容。他們的內部社會結構甚至也有很大的不同。此外,特別是在縱向結構的師徒關係網中,較低層級的人真正擁有的宗教知識或神話敘事是相當有限的。因此,人們加入無為教是為了成為佛教居士,對實質性的利益和長期的宗教目標有一定的期待。但是,人們加入弘陽教,或加入王氏和劉氏關係網,主要是為了尋找某種形式的治療。因此,從區域性的角度來看,這些團體與其他佛道形式宗教活動的差異是非常有限的。韓書瑞類型學的更新版本必須涵蓋更廣泛的宗教團體、關係網和個體老師。此外,它還需要更明確地區分對敘事和儀軌知識的不同掌握程度,並區分接觸文本的不同方式和內部結構變化。

儘管不是直接從上表中得出,但是我們可以對這些團體得出的最後一個結論是,無論是更傾向於文本的橫向團體,還是更傾向於口頭的縱向關係網,都沒有經常涉入暴力或反叛活動。由於這些活動是國家的主要關注點,我們的資料也主要是在這一背景下產生,這就造成了我們對這類團體和關係網的瞭解嚴重失真。即使他們中的一些人確實參與了這些反叛活動,通常也是被較晚加入關係網的人所吸引,絕非矢志叛亂。事實上,他們與佛道僧侶或其他具有儀軌及/或文本特長的當地人參與此類活動的情況並無太大區別。正如我已經注意到的,加入這些團體和關係網的人,他們的主要關注點是,通過直接接觸並擁有某種形式的敘事及/或儀軌知識來改善他們的生活。

三、新興宗教團體

在下面的章節中，我將對上述每個團體和關係網進行更詳細的考察，以闡述上面總結出來的某些觀點。在明末出現的新興宗教團體中，最重要的是無為教，它在 16 世紀下半葉的某個時候出現在揚子江下遊南部地區和福建北部¹³。當然，無為教的一些信仰和實踐在更大的宗教環境中顯得格格不入，例如，他們拒絕單獨崇拜祖先，對雕像和其他外部輔助崇拜形式持懷疑態度，信徒們只是各自舉行相對簡單的儀式。和其他虔誠佛教居士一樣，他們也遵守三皈五戒。在許多方面，我們可以將他們的實踐描述為回歸宗教生活的根本，不依賴於他們團體之外的儀軌專家，也沒有不必要的裝飾——這本來是某種形式的執著，儘管他們沒有明確指出這一點。他們認為自己繼承了禪宗的衣鉢，並奉行具有個人特色的“教外別傳”。他們承諾，加入者必定被彌勒佛的龍華會登記在冊，這似乎與阿彌陀佛的淨土非常類似，而不是即將在未來具體某個時間發生的彌賽亞聚會。事實上，在他們的文本中，阿彌陀佛被提及的頻率遠遠高於彌勒佛。在早期的感召階段，老師的個人魅力仍然很重要。一般來說，這些老師的社會背景都很普通——從當過士兵後來被傳為祖師的羅清，到曾經當過銀匠學徒的應文宇，再到小販姚繼南。姚繼南的墳墓成為信徒們的朝聖地，一直到 20 世紀，他的後人還被封為祖師。

該團體發展出一個合法化的神話，聲稱在 16 世紀初得到了正德皇帝的承認，康熙皇帝在一份公文中也給予他們宗教活動的自由。該

¹³ 我的這一運動、其歷史以及其信仰和實踐的詳細分析，見拙著：*Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014.

傳統的地方團體有時會積極向地方政府施壓，要求釋放最近被捕的成員。但是，這種行為並不總是能產生他們所希望的積極效果。這種現象表明朝廷賦予並支持他們信仰的權利，沒有什麼比這些活動更能鞏固他們自身的主體性了。

在任何時候，這個團體都沒有採取反對朝廷的行動，而是盡可能地忽視朝廷，或者試圖爭取它的支持來謀求自身的利益。無為教參與的少數暴力事件之一可以追溯到 1748 年，當時，福建北部的一些地方齋堂試圖將他們的領袖從監獄中釋放出來。該領袖之所以被逮捕，是因為他在本地街道上公開傳教，因此被當地人向縣令告發。類似的事件在 1847 年也發生過，當時江西南部的地方信徒與當地三合會團體合作，企圖將三合會成員從監獄中釋放出來。毫不奇怪，這些企圖完全失敗了，許多無辜的成員被卷入了事端。1895 年，福建北部一個完全由底層男性組成的地方團體襲擊了一群西方傳教士及其家人，以最殘酷的方式屠殺了其中大部分人。這三件事都沒有體現無為教的任何信仰或實踐。就社會行動而言，它們在無為教中很不典型——儘管從地方抗議和一般活動的角度來看，稍有代表意義¹⁴。除了這三個例子外，朝廷並沒有對無為教運動進行持續的鎮壓。即使在這三起事件之後，當地政府仍然將之視為一種更大的運動，對他們采取非常寬鬆的態度。不時也有一些重要的師父被捕的事情，最近一次是新中國成立後的 1950 年代和 1960 年代。最後一次更多是因為它被貼上了負面的標籤，而不是因為它有任何內在的反叛行為。

¹⁴ 比較以下著作對當地抗議活動的研究：Ho-fung Hung, *Protest with Chinese Characteristics: Demonstrations, Riots, and Petitions in the Mid-Qing Dynasty*, New York: Columbia University Press, 2011.

奇怪的是，儘管關於無為教的資料相對豐富，我幾乎沒有發現無為教與佛寺道觀傳統之間互動的證據。無為教與其他新興宗教團體互動的證據也很少，而且我們所掌握的材料大多是在無為教早期的幾十年。他們並不贊同當時將儒釋道傳統結合起來的嘗試，儘管在某個階段他們肯定吸收了一些通常被我們歸為道教的內在修煉元素。然而，他們並沒有把這種宗教借鑒變成一種有意識的活動，因此我們不應該認為他們具有融合的傾向。無為教主要是以全新的創造性方式解釋同時代的居士佛教遺產，並認為自己在本質上屬於佛教禪宗。

就信仰層面而言，一個非常不同的組織是三一教。它主要局限於興化府，至今仍然（或再次）興盛¹⁵。它由地方文人林兆恩（1517-1598）於16世紀下半葉創立，並迅速在該地區傳播。與其他新興宗教團體和運動相比，三一教始終與莆田人的身份聯繫在一起，即使它隨著莆田人遷移到東南亞，也依然是如此¹⁶。與無為教不同，在清代的歷史中，三一教基本上沒有中文記載，因此很難判斷它在當地的接受程度——當然，三一教在當地可能有很高的接受程度，因此沒有受到國家的負面關注，這也可以成為它缺少檔案記錄的原因。在晚明時期，三一教在很大程度上是當地社會宗教機構關係網的一部分，具有部分的儒家色彩，但同時也宣傳佛教和道教的價值和理想。三一教有意識地從不同資源中汲取營養，因此在方法上可以說是融合性的。至少在明朝時期，它很好地融入了當地社會並與朝廷

¹⁵ 關於此一運動的權威性報告，見 Kenneth Dean, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1998。

¹⁶ Dean, *Lord of the Three in One*, pp. 134-135, 179-183.

合作¹⁷。

第三個組織是羅馬天主教，後來又出現新教，現代研究者沒有將其作為有問題的新興宗教團體和運動的範疇，而帝制晚期的中國文人和朝廷肯定會覺得它有問題¹⁸。最近的研究表明，17世紀的早期傳教士是如何在西方傳教士缺席的情況下，創建了能夠在很長一段時間內生存和發展的社區。當然，他們在中國面臨的宗教文化與基督教進入西方時面臨的原始文化相比，發生了不同程度的變化，而西方原始文化本身就與早期以及後來的種種基督教形式有很大的不同。對於這些地方性社區來說，各種社會宗教儀軌的實踐是至關重要的。在她最近的著作中，沈艾娣討論了17和18世紀山西北部的地方基督教的做法，發現在喪葬和護佑儀式、祭祖等方面，他們與當地的一般宗教生活仍然相當類似。對於明末的基督教，許理和(Erik Zürcher)也提出了類似的論點；對19世紀末20世紀初漢蒙邊境的天主社區，譚永亮(Patrick Taveirne)也提出了類似的論點¹⁹。在19世紀，一種更為顯明的基督教身份(即更符合西歐學術界定義)出現了，但無法避免地與既有的基督教社區產生了緊張關係。²⁰從17世

¹⁷ 與基督教和無為教(以地方性名稱出現)不同，該運動在1748年比較徹底的迫害中甚至沒有被提及，參見 ter Haar, *Practicing Scripture*, pp. 161-163.

¹⁸ 儘管中國人對基督教的接受產生了獨特的地方性變體，但這些變體直到20世紀初才產生了足夠的差異，因此我們需要為普通讀者對其內容進行總結。

¹⁹ Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse: And Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley: University of California Press, 2013), 特別參見: 第25-40頁, 第104-107頁, 第201頁; Patrick Taveirne, *Han-Mongol Encounters and Missionary Endeavors: A History of Scheut in Ordos (Hetao), 1874-1911* (Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation and Leuven University Press, 2004), pp. 470-475, 479-482, 包括對許理和想法的總結。

²⁰ Harrison, *The Missionary's Curse*, pp. 65-115.

紀初開始，被認為是異端的團體受到了更普遍的迫害，也可能是由於當地基督教本身的敵意，這種具有顯明身份的基督教團體也可能遭受到迫害。²¹ 總的來說，這場基督教運動和其他新興宗教運動一樣成功（或不成功，這是角度問題），因此，傳統上認為基督教信仰與中國主流文化分歧過大的說法並不太令人信服。即使基督教拒絕祖先崇拜，但上述無為教也有相同的做法，這根本不妨礙人們的加入。受基督教信仰和實踐啟發的主要暴力事件當然是太平天國運動（1851-1864）。我曾在其他地方論證過，這場運動具體的千禧年根源部分地來自本土傳統，並不能完全在梁發送給洪秀全的基督教經文和史蒂文斯（Edwin Stevens）對洪秀全的布道中找到。²² 儘管如此，太平天國的基督教性質並沒有提高基督教在帝制王朝眼中的聲譽。

儘管彌賽亞元素是無為教和基督教歷史包袱的一部分，但是上述三個團體都沒有宣傳積極的彌賽亞信息。就無為教而言，在其存在的四個半世紀中，他們的任何宗教文本都沒有系統地提及彌勒佛。我們確實找到了兩處孤立的資料，提到過去、現在和未來三劫，以及無生老母派遣前兩位祖師到人間的信仰（兩處資料提到的是不同

²¹ Harrison, *The Missionary's Curse*, pp. 39, 51-52.

²² 在宗教層面上對叛亂進行的其他西文研究包括：Barend J. ter Haar, "China's Inner Demons: The Political Impact of the Demonological Paradigm," in *China's Great Proletarian Revolution: Master Narratives and Post-Mao Counternarratives*, ed. Woei Lien Chong, 27-68 (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002); Rudolf G. Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley: University of California, 1984; Robert P. Weller, *Resistance, Chaos and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts and Tiananmen*, Basingstoke: Macmillan, 1994; Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Chinese Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, London: Flamingo, 1997; 以及 Thomas H. Reilly, *The Taiping Heavenly Kingdom: Rebellion and the Blasphemy of Empire* (Seattle: University of Washington Press, 2004)。

的祖師)。無為教傳達的主要信息是虔誠信仰阿彌陀佛和往生西方極樂世界，並在非常遙遠的未來，被揀選參加彌勒佛的龍華會。無為教倡導的是居士佛教的生活方式，強調素食，拒絕酒精飲料，采用簡單的儀軌。在三一教中，林兆恩本人一度被認定為彌勒佛，但這更多的是作為某個偉大宗教人物出現的修辭手法，而沒有賦予更深遠的意義。基督教在早期的確具有彌賽亞起源，在後來也有彌賽亞式的轉型，但總的來說，傳播到中國的基督教是一場虔信運動。

在這三個運動中，實際上基督教是唯一在中國歷史上催生出彌賽亞事件（即太平天國）的運動。最後，無論這三個運動曾經有什麼彌賽亞元素，它們彼此之間都非常不同。毫不奇怪，朝廷幾乎沒有什麼積極的興趣對這三個運動進行系統性迫害或鎮壓。當迫害實際發生時，通常是在一個非常局部的事件中，或由於某個不成熟謠言的爆發，或者在其他團體起義之後，各種各樣的“可疑”團體和人物會被圍捕，朝廷試圖通過灌輸對混亂的恐懼來恢復秩序。上述三個運動在明末都產生了大量新的（或新翻譯的）文本，並重印（或抄寫）了舊的文本，還在清朝時期繼續創造更多的材料。很可能只有少數信徒真正具有閱讀能力，能夠正確書寫的甚至更少，但書面文本在這三個運動的儀式中都占據了核心地位。

一個明顯源自北方的新興宗教運動是弘陽教。在這個運動中，對無生老母的信仰是其宗教神話中的一個重要元素。基礎性的敘事是關於韓太湖（1570-1598）的故事，他在長期患病後“發現”了這些教義。作為創始人，韓太湖出生於明代中國的東北地區，該運動後來始終保持在北方地區。韓太湖從小就奉行佛教居士的生活方式，他在14歲時罹患重病，僥幸存活，他的母親也差點死去，於是他開始了漫長的宗教探索。有關韓太湖的宗教傳記強調，真正的信仰

不能用金錢買到，而必須打開心扉，發現自己的“本來面目”。這種說法使他的動機與同時代無為教對宗教基本知識的探求頗為相似。這也使該運動有別於下一節要討論的宗教關係網，宗教關係網要求人們為儀軌知識的轉讓付費。此後，韓太湖開始在中國北方傳教，最終前往北京，並迅速在皇室貴族和宮廷太監中獲得了一批追隨者。換句話說，這些追隨者都是與皇室相關的精英，享有更多的宗教靈活性，而不會被理學思想為主導的科舉制度限制了他們的觀點。²³ 弘陽教主要在山西、河北、山東以及後來的中國東北地區保持活躍。

該運動認為，人類由無生老母流落到人間的子女組成。這些人在人間遭受了巨大的痛苦，需要通過回歸本源來獲得救贖。弘陽教祖師是無生老母派來拯救人類的，因為現在的弘陽劫即將以大災難而結束，白陽劫即將開始。弘陽教還認為，孔子、老子和真武大帝曾經被派往人間，弘陽教祖師是他們最小的弟弟。雖然這種觀念讓人想起洪秀全的想法，洪秀全也認為他是耶穌基督的弟弟。但這兩者似乎不太可能有直接的關聯。人應該在道德上做一個好人。在女性去世後，其後代應該（以該團體的形式）舉行血湖儀式，以償還因月經和生育過程中失血累積的業力負擔²⁴。弘陽教成員們還積極為他人治病，協助舉辦喪葬儀式，只收取較低的費用。信仰療法（茶療）

²³ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年），第490-498頁，主要是根據其內部宗教傳記和清末地方志中的信息。澤田瑞穗早在1970年代就為研究這一宗教團體开辟了道路；“弘陽教試探”，載於《增補寶卷の研究》（東京：國書刊行會，1975年），第366-408頁。十九世紀末的廣平地方志（引自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第495頁）記載，截至1841年，廣平仍然存在一座為他修建的廟，當時被當地官員毀掉了。該地方志存有他的一個小傳記。顯而易見，儘管很早就去世，他成立的宗教團體後來也被禁止，但許多世紀以來他一直是當地記憶的一部分。

²⁴ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第505-518頁，討論了該傳承的信仰。

和誦經都是重要的方法²⁵。顯然，從個人的角度來看，加入某個關係網，無論是作為短期的客戶還是稱為長期的信徒，主要還是為了獲得實際利益。誦讀本教派的經文似乎並不是一項核心活動²⁶。

乍一看，這似乎是一場終極的彌賽亞運動。實際上，讓人驚訝的是，這其實是一場極其和平和消極的運動²⁷。弘陽教唯一一次卷入的彌賽亞式叛亂是1813年的八卦教起義。在這次事件中，起義的領導人林清本是一名非常成功的治療師，他的治療也包括信仰治療。後來，林清的一位太監信徒率領一個弘陽教團體進攻皇宮，成功地越過了紫禁城的大門；然而，這群叛亂者迅速被擊敗並慘遭屠戮，有些人在被俘後被處決。其餘的叛亂發生在滑縣，但是弘陽教並沒有參與²⁸。值得注意的是，弘陽教的彌賽亞期望是在林清的具體解釋影響下才實現的，我將在下面進一步討論。雖然弘陽教在叛亂中扮演的是邊緣性角色，但在接下來的幾年裏，這卻導致朝廷對弘陽教和其他許多新興宗教團體進行毀滅性的迫害。然而，弘陽教

²⁵ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第516-518頁，第524-537頁。另參見宋軍的出色研究《清代弘陽教研究》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），以及邱麗娟《清乾嘉道時期紅陽教的醫療傳教》，載於《臺南師院學報》（第37卷，第1期，2003年）：第17-35頁。

²⁶ 這裏可能有一個偏見，那就是檔案資料側重於新的關係網，而不是常規實踐。

²⁷ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第538-548頁，列舉了32個弘陽教案例，其中只有7個是在1813年八卦教起義之前發生的（實際發生在1746-1783年，其中1個是在1768年的恐慌之後發生的，4個是在1774年王倫起義之後發生的）。多達19個案例是1813-1819年的（幾乎沒有人參與1813年的叛亂），4個是1818-1840年的，還有兩個沒有日期的案件。

²⁸ Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Rebellion of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976), pp. 69-70, 170-171, 182-183; 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第529-532頁，從中國馬克思主義歷史學家的角度討論了這些事件。

並沒有消失，在今天的河北省仍然存在²⁹。

中國北方的第二個主要團體是黃天道，它對帝制晚期中國北方的地方性宗教生活有相當大的影響。雖然黃天道與弘陽教都具有類似的無生老母意識形態，但其信仰卻截然不同。該運動創立於現代河北北部的萬全縣，可能是由一個叫李賓的當地士兵（活躍於 1553-1562/3）創立的³⁰。1553 年，李賓遇到了一位富有人格魅力的老師，並向他學習內在的修煉技術。第二年他就獲得了修煉的最高境界，1558 年他開始傳教，幾年後去世。他的妻子繼續傳教，並在 1576 年去世。李賓夫婦被合葬在當地的碧天寺。兩百多年來，碧天寺一直充當黃天道的宗教中心和信徒的朝聖地³¹。儘管這一傳統似乎一直延續到 20 世紀中葉，但我們對他們在當地的整體信仰情況知之甚少³²。資料的缺失很可能是由於這個相當貧窮的地區普遍缺乏資源。黃天道很少引起官員的注意，這使它能夠建立起廣泛的地方宗教關係網³³。

²⁹ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 537 頁。

³⁰ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 363-368 頁（譯者按：應為第 408-414 頁）。在 Overmyer, *Precious Volumes* 中也提到了這些教法，例如第 190-191 頁，第 198-200 頁，第 343-351 頁，儘管他沒有這樣持續地討論該團體。馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 859-907 頁，將圍繞《龍華經》的關係網視為黃天道的一個分支。關於將該關係網作為師徒關係網的不同分析，參見我在下文的討論。本論文完成後，一本對該運動進行詳細案例研究的新著作面世了，這就是曹新宇的《祖師的族譜—明清白蓮教社會歷史調查之一》（臺北：博揚，2015 年）。他的研究表明，儘管偶爾受到迫害，但該運動在當地社會的根基很深。

³¹ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 408-418 頁（譯者按：當為 414-418 頁）。當地對李賓等人的記憶並沒有消失。1875 年，當地人在他的墳前祈雨。在降雨後，人們出於感激，為李賓建立了一座寺廟（馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 424 頁）。

³² 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 418-428 頁，第 433 頁。同書第 469-487 頁討論了傳統所施加的影響，但他們的討論大多是想當然地認為信仰上的某些相似之處，而沒有實際去證明它們。

³³ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 443-447 頁，在其經文基礎上討論這些教法的政治特點，但這些並不是困擾官員的問題（他們在迫害前不知道這些經文，在

在許多方面，黃天道的功能就像佛教機構：它的教學中心是一座佛教寺院，黃天道諸祖師都有著佛教化的名字（包括法號中的“普”字），他們的文本也使用佛教化的標題。黃天道的弟子可以結婚生子，但像佛教居士一樣，需要遵守三皈五戒。同時，黃天道奉行內在修煉的傳統，其最終目的是獲得永生（也被認為是成佛），而我們通常認為永生具有道教特徵³⁴。黃天道認為，人體與整個宇宙是一體同源的，但最終是都是由相同的“氣”構成。因此，他們認為獲得“先天混元一氣”是至關重要的，這要通過吸取日月的光芒來實現。黃天道的創始人被稱為普明，他的妻子被稱為普光，他們被視為日月光輝的化身³⁵。這些信仰顯然來自北方的金丹傳統（它結合了我們習慣上稱之為佛教和道教的宗教信仰）。普度（1255-1330）是宋元時代居士佛教白蓮教運動的辯護人，他曾經抨擊過這樣去修煉的“愚人”³⁶。

迫害後可能也不知道)。馬西沙、韓秉方二人認為，這個新興宗教團體與大多數其他明清宗教團體一樣，最初並沒有政治（反叛）思想，只是後來才發展出這些思想。關於這種演變，他們的主要證據是 1743 年和 1763 年的奏折，這些奏折證明了在“黃天道”的背景下，神靈救劫範式（相信趙家、朱家或李家的某個王子將保護人們免受劫末災難）的元素。他們沒有提供更多關於這種背景的信息，似乎也沒有意識到這些奏折確實是在談論同一個傳統（馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 446-447 頁）。1763 年沒收的文本清單（馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 487-488 頁）表明，1763 年奏摺中提到的有問題的文本是碧天寺的宗教“圖書館”的一部分，更確切地說，是一系列護身符的一部分。這表明，這些文本是作為有效的儀式文本被常住道士所使用，並不是作為信仰的陳述。因此，它們並不反映整個黃天道的信仰。

³⁴ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 447-448 頁，第 461 頁。禁止淫亂的規定與他們提出的那種修煉技術相當吻合，因為過度的性接觸會傷害精氣的保存。

³⁵ 在李賓的個人宗教傳記中，光線和視覺是普遍存在的主題，即：他在戰鬥中失去一目（因此獲得了“虎眼禪師”的名號），他的老師是一位“明人”，並且成功修煉出“內丹”，故名“古鏡明”。埋葬他和他妻子的塔被稱為“明光塔”。馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 414-415 頁（傳記元素），第 448-457 頁（核心概念）。

³⁶ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 455-460 頁，討論了道家內丹的影響。關於普度的攻擊，見普度《廬山蓮宗寶鑑》第 10 卷，載於楊訥所編《元代白蓮教資料彙

黃天道中已經滲入了來自彌賽亞傳統的元素，例如對無生老母的信仰以及人類從天界流落到人間，現在必須獲得救贖觀念。然而，黃天道沒有彌賽亞信仰的急迫感，人類被放逐的神話也不是他們信仰的核心內容³⁷。

弘陽教和黃天道是明末以來活躍在中國北方、具有橫向組織體系的主要本土新興宗教團體。只有在弘陽教中，無生老母的敘事才發揮了重要作用，但這並沒有成為彌賽亞活動的基礎。同樣，這兩個運動的文本創作相當出色，這證明，至少在其領導人中，有些人具有相當高的文化水平。後代人也積極傳播他們的文本，但是我們要通過進一步研究來瞭解接觸書寫的重要性。如果我們想採用現代的標籤，那麼就可以把弘陽教稱為居士佛教，把黃天道稱為佛道教，或單純地稱之為道教。當地人可能只是把這些教法作為塑造自己生活的方式，而不關注教義的問題。

上述運動中至少有四個具有一個突出的共同點，那就是區域性的重要性，這符合（包括頂層社會和最高教育水平的）傳統中國文化地域性強的特點。除基督教外，其他四個運動在地理上都被限制在其起源地區。此外，所有這四種運動都具有不同形式的紀念模式，與一個或多個可以朝拜的墳墓（無為教、弘陽教和黃天道的情況）或一個學院（三一教的情況）相關。基督教也是圍繞著對死亡的紀念而形成的，許多世紀以來，朝拜耶穌出生、生活和死亡的聖地是信徒虔誠信仰的重要部分。在很大程度上，對聖徒的朝拜是在更小的地

編》(北京：中華書局，1989年)，第155頁。關於其道教淵源，參 Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle* (Paris: Les Editions du Cerf, 1991), pp. 171-172.

³⁷ Overmyer, *Precious Volumes*, pp. 190-191.

理範圍內複製類似的模式，讓人們通過修身和朝聖來表達他們的基督教信仰和實踐。雖然在黃天道和三一教的大部分歷史中，我們確實面臨缺乏證據的情況，但是，從信徒之間的關係到核心的教法文本，這些宗教團體都有很大的差別。對黃天道和三一教，我們擁有大量創教者生前的文本，但關於他們後來的社會宗教歷史信息卻很少。三一教一直局限在興化府，並隨該地區的移民到海外，但我們對其在 20 世紀之前的歷史知之甚少。黃天道在 20 世紀已經基本消失，而三一教卻在風波詭譎的 20 世紀幸存下來，並重新在今天煥發生機。無為教和弘陽教繼續蓬勃發展，在它們發展的整個歷史中，文本對其信徒一直都很重要。

四、獲得儀式力量

儀式活動是包括上述在內任何宗教團體和關係網的核心宗教活動。然而，除了儀式之外，這些團體還創造了大量的敘事，並通過文本及 / 或儀式表演（如基於文本的入教儀式）與信徒們分享。此外，儀式本身並不是深奧的知識，而是更廣泛的集體實踐的一部分。在本節要討論的關係網中，其頂層人士擁有文本，但接觸文本的規範性限制很大。文本是提供合法性的神聖資源，而不是可以分享的東西。

這種對接觸文本的限制創造出知識的等級制度。這種等級制度是縱向的，本身也不具有文本性。因此，這些人群的整合程度要松散得多，這表明關係網這個詞比社團更能描述他們的互動狀態。儘管如此，關係網與普通的儀式提供者還是有很大的區別。普通的儀式提供者除了保證儀式會給客戶帶來利益外，根本不會傳遞任何實質性的知識。在本文要討論的關係網中，通過所獲珍貴知識進行修

行，並為自己謀取利益的信念是極其重要的。在這一點上，這些關係網不同於限制性更強的道士僧人關係網。道士和僧人以精心設計的儀式來傳播各種專門知識，而這些知識並不會進一步傳播，而是僅僅作為神秘的知識體系保留在關係網內。

在帝制中國晚期的歷史中，有兩個這樣的縱向師徒關係網非常突出。這兩個關係網有時會間接地與暴力事件相關³⁸。從組織的角度來看，毫不奇怪的是，經過仔細考察，這些關係網實際上很少與此類事件有聯繫，因為它們的縱向結構在關係網成員之間產生的聯繫相當薄弱，使其不適合發動成功的反叛行動。王氏家族就是這樣一個長期存在的宗教關係網，儘管經常受到迫害，但該關係網始於16世紀末，一直持續到19世紀初³⁹。其創始人王森(1542-1619)及其後代居住在靠近北部邊境的灤州。王森並非因宗教原因被捕。他的被捕是因為在邊境局勢日益緊張的背景下，他被卷入了地方衝突。王森將焚香作為一種核心的虔信行為進行宣傳。他關係網的本名(autonym)為“大乘教”⁴⁰。王森等人是非常有效的傳教者，他們把關

³⁸ 由於篇幅原因，我沒有提到董氏家族。董氏家族是關於自助儀式知識的更明顯例子。

³⁹ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第549-652頁，第888-907頁(馬、韓將這一傳統視為可追溯到《龍華經》的獨立傳統，但實際上《九蓮經》及/或《皇極經》更為相關，而且這些團體通常可追溯到王氏家族關係網); Susan Naquin, “Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China,” *Modern China* 8, no. 3 (1982): 337-360; 以及 “Two Descent Groups in Northern China: The Wangs of Yung-p’ing Prefecture, 1500-1800,” in *Kinship Organization in Late Imperial China*, ed. Patricia N. Ebrey and James L. Watson, 210-244 (Berkeley: University of California Press, 1986); 淺井紀《明清時代民間宗教結社の研究》(東京: 研文出版, 1990年), 第343-380頁。

⁴⁰ ter Haar, *The White Lotus Teachings*, pp. 228-234; 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第614-616頁，討論了在《九蓮經》的教法中香的重要性。淺井紀《明清時代民間宗教結社の研究》第292頁中引用的公告，確認了“聞香”這一名稱，並

係網以聚會的形式組織起來，通過聚會賦予人們組織頭銜。這些等級頭銜都是通過向王家捐贈銀子或現金來換取的。王氏家族的首領被視為彌勒佛在人間的化身，世代相傳。這種捐贈被稱為“朝貢”，與其說他們是為了建立一個實際的組織，不如說是以宗教魅力（神通力）來換取饋贈的關係節點⁴¹。然而，嚴格來說，他們仍然不是一個真正的彌賽亞運動，因為崇拜和朝貢都是針對遙遠未來的彌勒降生事件，而不會立即（被動或主動）實現。

王森關係網中的一些追隨者參與了1622年在大運河地區的起義，這雖然很敏感，但肯定不是整個王氏家族都參與其中。洪水和乾旱造成的地方緊張局勢，加上與後金戰爭造成對人民的經濟掠奪，可能是比彌賽亞思想更重要的叛亂原因⁴²。鎮壓叛亂只花了幾個月時間，從軍事（而不是從政治）角度來看，這只是一個小事件。很快，王氏家族恢復了宗教活動，並蓬勃發展⁴³。王氏家族的一個分支後

增加了“一字丹”的名稱。馬西沙、韓秉方在《中國民間宗教史》第552-556頁，從後來的傳統試圖說明羅祖和羅祖的教法也啟發了王森，這一點沒有證據。在試圖將王森的教法與其他新興宗教團體聯繫起來時（第552-560頁），馬韓二人只是進一步制造了分析難題，因為這些團體中沒有一個是彌賽亞式的或千禧年式的。因此，他們得出相當矛盾的結論，該教派“內涵豐富但又沒有個性”（第559頁）。

⁴¹ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第561-570頁。

⁴² 基於馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第569-570頁作出的分析。王氏家族得以幸存表明，該家族本身不可能參與得太深。關於該叛亂的權威著作是淺井紀《明清時代民間宗教結社の研究》。他認為這次起義是一次彌勒信徒的叛亂（第287-288頁），但他指出，關於這一層面的實際證據少得可憐。相反，在與起義本身（而不是之前的宗教團體）有關的資料中，更集中地提到改變或恢復天命的概念。儘管如此，淺井紀和其他學者仍然傾向於把起義看作是一個彌賽亞事件，可能是因為它具有白蓮教的標籤。淺井紀把資料的缺乏歸結為參與迫害的官僚對這些信息不感興趣（可參：淺井紀《明清時代民間宗教結社の研究》，第356-357頁）。鑒於資料實際上很豐富，我認為這種說法無法令人信服。

⁴³ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第574-576頁。他們對明清之交虔誠的佛教徒和彌賽亞活動的討論（第574-594頁）是令人興奮的，但如果不對其來源進行批判性的重新分析，就不能採納。

來甚至與女真人合作，其後代不再從事祖傳的宗教活動，但另外兩個分支卻繼續從事。在接下來的幾個世紀裏，除了延續家族的教師關係網外，他們的活動幾乎沒有什麼凝聚力⁴⁴。這可能是迫害造成的結果，但也可能是傳播主要以口頭方式進行的原因。

王氏教主一直擁有文本。在接下來的幾個世紀中，多次遭到沒收的文本是《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》（通常被簡稱為《九蓮經》）。由於這本經書和其他經書一般不傳給弟子，而是作為教師的合法性的保證，所以我把這個群體視為一個關係網，而不是一個完整的宗教團體⁴⁵。

現存最古老的《九蓮經》印刷於1523年，因此比王氏家族關係網的歷史更早⁴⁶。《九蓮經》強調焚香的重要性，並教導三皈五戒，要求過嚴格的素食生活。它分三個階段闡述了彌賽亞的末世論，還提到阿彌陀佛被無生父母派往某座山，以拯救所有迷失的靈魂。通過特殊的修煉技術，人們必須使自己的精、氣、神在體內凝結，產生金丹，然後通過身體輸送到頭頂或玄門處。這將使修行者達到超越生死的境界⁴⁷。帶有強烈淨土色彩的彌賽亞宇宙論的功能是使內

⁴⁴ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第595-596頁。

⁴⁵ Naquin, "Transmission of White Lotus Sectarianism," 第266-267頁，第271頁，似乎認為該寶卷屬於“誦經小組”使用的文本。

⁴⁶ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第610-613頁（另見第888-907頁的引文）（譯者按：此處注釋並未提到印刷於1523年的《九蓮經》）。我們可以撇開王好賢本人從山東得到的文本，因為即使這些文本包括羅祖的《五部六冊》和其他文本（沒有證據），也沒有跡象表明羅祖造成了進一步的影響。Naquin, "Transmission of White Lotus Sectarianism," pp. 266-267 之中給出了一份文本被沒收的日期列表，但與馬西沙、韓秉方的不同，也沒有指明文本背後任何團體。關於經文，參見：Overmyer, *Precious Volumes*, pp. 136-177。毋庸置疑，該文本早於王森，與馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第622-633頁的說法矛盾。

⁴⁷ 歸納自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第613-632頁，參考：Naquin, "Transmission of White Lotus Sectarianism," pp. 266-267。

在修煉合法化，而不是將之作為彌賽亞期盼或彌賽亞行動的腳本。即使我們把自己限制在這個文本中——我在下文會論證我們不能這樣——我們發現的也只是一種信仰和實踐的融合，從歷史上講，這些信仰和實踐可以被單獨稱為佛教和道教，但這種結合已經持續了幾個世紀⁴⁸。精、氣、神在體內的循環當然不是王氏家族獨有的信仰，它有著古老的道教淵源。此外，同樣的習俗在 14 世紀初已經受到普度的攻擊，普度將之視為對佛教教義的歪曲⁴⁹。

王氏家族成員和他們直系弟子的實際教法互不相同，並且都不涉及宣傳《九蓮經》。通常情況下，老師保留大量文本作為私人資源，但只與弟子分享咒語和簡單的儀式行為，此外，還規定了素食的生活方式。作為交換，老師要求弟子給予少量的經濟捐贈。⁵⁰ 我們在這一時期其他師徒關係網中也發現了同樣的模式，這些都不是王氏家族關係網所獨有的。通常情況下，這些口頭關係網需要通過轉讓少部分神秘知識和儀式實踐來獲得鞏固，讓傳授者的教師身份得到認可。在中國文化中，通過金錢饋贈構造聯繫是常見的感恩表達方式。同樣地，道士也不會獲得薪酬，而是受邀參加伴隨儀式的宴會，同時接受實物（例如儀式中使用的動物）及 / 或金錢，這些都被稱為饋贈⁵¹。沒有跡

⁴⁸ 正如我在上文已經為黃天教指出的那樣。

⁴⁹ 《廬山蓮宗寶鑑》第 141-142 頁，第 143-144 頁，第 156 頁（最後一種情況與王氏家族的做法最為接近）。

⁵⁰ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 593-610 頁。對證據進行解釋並不容易，因為刻板印象和真實信息完全混雜在一起（例如淺井紀《明清時代民間宗教結社の研究》第 374 頁注釋 11 中引用的 1732 年的奏摺；馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 593 頁，第 638 頁）。

⁵¹ ter Haar, *The Ritual and Mythology of the Chinese Triads*, pp. 421-424, 以及 Dean, *Lord of the Three in One*, pp. 221-225, 分析了捐贈的重要性。自清朝以來，用金錢和禮物換取宗教知識的做法讓許多觀察者感到困惑，儘管這在中國以及其他文化傳統（包括我們自己的文化傳統）中是很正常的。參見：馬西沙、韓秉

象表明制度化的團體會定期聚會。有時候人們會形成更強大的關係網，但這是個人魅力導致的，而不是出於專業知識傳遞的組織需求。

清朝第二個主要家族關係網是劉氏家族，由劉佐臣（活躍於 1678-約 1700 年）在山東創立，該關係網由他的後代傳承，一直延續到 1813 年八卦教叛亂之後的宗教迫害。在該關係網存續期間，該關係網有成員遭到逮捕、處決以及流放，通常是由於他們卷入了其他事件造成的，而不是因為他們自己的彌賽亞活動⁵²。這個關係網的一個特點是，它以分支的形式，採用某個八卦卦象作為名稱的方式構建自己⁵³。儘管採取了這樣的名稱，但不同的分支機構並沒有進行強有力的橫向整合。有證據表明，關係網被用來傳遞信息和資金，但並沒有用來提供系統性的支持⁵⁴。事實上，有一些驚人的證據表明，在需要的時候，相關關係網的成員實際上並不互相支持⁵⁵。

與王氏家族關係網一樣，劉氏家族也擁有一套經書，這些經書被當作教法的神秘來源，但並不廣泛傳播。弟子們用現金和白銀充

方《中國民間宗教史》第 990 頁供詞（作為散列的證據）；Dian Murray, “Migration, Protection, and Racketeering: The Spread of the Tiandihui within China,” in *Secret Societies Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia*, eds. David Ownby and Mary F. Somers Heidhues, 177-189 (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1993); Naquin, *Millenarian Rebellion*, pp. 49-53, 280; Naquin, “The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China,” pp. 270-271, 282-285.

⁵² 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 933-938 頁介紹了劉氏家族早期階段，以及第 946-968 頁介紹了晚期階段。另參 Naquin, “Connections between Rebellions,” pp. 337-360.

⁵³ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 942-946 頁。九宮是由同樣的基本概念衍生出來的，八卦圍繞中心排列，產生九宮或九州。

⁵⁴ Blaine Gaustad, “Prophets and Pretenders: Inter-Sect Competition in Qianlong China,” *Late Imperial China* 21.1 (2000): pp. 1-40, 特別是第 5-6 頁。

⁵⁵ Gaustad, “Prophets and Pretenders,” pp. 5-6.

當供養，以獲得知識的傳授。這些關係網以山東、河南和河北的鄰近縣府為中心。地方關係網實際上是由當地老師控制的，其中一些人還建立了自己的家庭關係網。任何以八卦為名的整體結構都純粹是象徵性的。內部等級之間的關聯並不代表一個永久的組織結構，而只是體現出人們期盼在全新時代到來後，獲得不同的利益。在傳播知識的過程中，關係網中較高層次的教師家庭積累了大量財富，他們用這些財富購買了土地財產，甚至購買了清朝的官位⁵⁶。

他們的中心文本是《五聖 / 女傳道》，用不到 5000 字的篇幅和簡單的比喻，介紹了由五位菩薩揭示的修煉內丹和長生的直接方法⁵⁷。它與《九蓮經》傳遞的信息有些類似，只是沒有那麼複雜的彌賽亞宇宙論，也沒有提到佛教的修行方法。檔案資料證實，這些老師傳遞的具體信息確實集中在這種內在修煉的實踐上，有時還需要使用口頭材料支持。檔案資料表明，其中一個核心的做法是把太陽當作聖帝來崇拜。人們必須每天向太陽磕頭三次，每年上供五次，以求“消災祈福”。功夫用久，就可以“給人家治病下針”，也就是說可以給人針灸——在當時，這是一種不受重視的醫療方法，被更有聲望的儒醫所鄙視⁵⁸。同樣，14 世紀初的佛教護教士普度曾斥責了同時代人在日出和月升時吸入日月光芒，並將這種光芒吞入腹中，期待產生效

⁵⁶ 歸納自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 948-989 頁。

⁵⁷ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 990-997 頁。

⁵⁸ 歸納自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 997-1005 頁提出的證據。另見馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 952 頁注 1、第 958 頁注 1、965 頁注 3、第 973 頁注 3、第 979 頁注 1、第 979 頁注 3、第 984 頁注 1、第 1002 頁注 1、第 1004 頁注 1 中的檔案資料，其中有老師和弟子對這些儀式做法的引文。一些老師顯然將太陽等同於劉佐臣，其他老師則將他（他的神話形式）視為彌勒佛的化身。具體的身份似乎沒有得到普遍認同，但顯然劉佐臣被認為具有神性。

果的做法⁵⁹。儘管普度發表了這樣的言論，但“存思日月法”有著古老的道家淵源，可以追溯到許多世紀前的上清傳統⁶⁰。給它貼上“異端”或“民間信仰”的標籤，就忽視了更有趣的問題，即這種古老的信仰明顯地跌落到較底層社會或較低教育層面，已經不再被曾經創建和實踐它們的社會精英所青睞。

很少有證據，甚至沒有任何證據表明該傳統作為一個整體是彌賽亞式的，但八卦教傳統的若干特徵使這裏的問題變得混亂。首先，一些老師傳授的八字真言中有“真空家鄉無生父母”的字樣，這起源於彌賽亞語境（也非常符合《九蓮經》的內容）。然而，該真言是作為一種儀式行為傳播的，不一定是作為彌賽亞信仰的前奏。它表達了修行者對無生父母救贖力量的信任，就像其他佛教居士念誦阿彌陀佛名號或觀音大悲咒一樣。這裏沒有提到無生老母的故事⁶¹。誦讀真言是為了獲得實際利益的一種表演行為，而不是出於任何彌賽亞的考慮⁶²。清朝政府把這個真言的存在作為反叛關係網的一個明

⁵⁹ 《廬山蓮宗寶鑑》，第155頁。他沒有給它貼上非常消極的標籤，不像他的其他一些攻擊。參見拙文：Barend ter Haar, “Whose Norm, Whose Heresy: The Case of the Song-Yuan White Lotus Movement,” in *Häresien*, eds. Irene Pieper, Michael Schimmelpfennig, and Joost van Soosten, 67-93 (München: Wilhelm Fink Verlag, 2003).

⁶⁰ Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, pp. 171-172.

⁶¹ 在中國的宗教傳統中，“歸元”是非常基本的概念。例如，參 Overmyer, *Precious Volumes*, 特別是第138頁，第145頁關於“九蓮”的概念。

⁶² 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第949頁（1744年是甲子年；教師們募集捐款，“以為往西天取金沙費用”），第984頁（1813年，作為儀式的一部分，以獲得實際利益），第988頁（1787年，在一個口號中也列出了如來和彌勒的名號，但鑒於當時的社會背景，這清楚地表明這些特定的貧困教師主要為謀生而這樣做），第1051頁（1814年），第1056頁（1811年，明確表示它“可以趨吉避凶，並可以救窮”）。我對這些數據的分析與馬、韓二位的解釋有根本的不同（例如《中國民間宗教史》第1009-1011頁）。Naquin, *Shantung Rebellion* 一書對於王倫起義（下文有更多介紹）並沒有注意到這一點，該起義（或至少是其中的核心團體）在實際起義前幾年就已經具有彌賽亞

確特徵，對其進行迫害，現代研究只是推翻了清朝政府的價值判斷，但是沒有推翻它的基本分析。

其次，一些老師還教導說，劉佐臣是彌勒佛或孔子的化身。劉佐臣的某個後人被視為“顧劫數主兒”⁶³。“顧劫數主兒”的名號表明，潛在的彌賽亞期望是一個長期的期望，與基督教會的期望相當類似，當然不是短期內就能實現的目標。唯一合適的證據是 1772 年從該關係網中的兩名弟子處沒收的一系列文本，其中確實包括彌賽亞式的預言⁶⁴。然而，這些預言在該關係網的實際教學中沒有發揮任何作用。文本的擁有者甚至明確地以團體內在修煉的角度來解釋它們，而不是將其作為一種彌賽亞信息⁶⁵。

有關王氏和劉氏關係網的檔案證據清楚地表明，大多數參與其中的人接觸到並且能夠產生興趣的，是能給他們帶來某種形式好運和

的傾向。Naquin, *Eight Trigrams*, 第 9-31 頁的處理方法是將來自相當不同背景的信息合並為一個故事，但是，如果不接受所有這些背景反映的是單一現象的概念，就很難採用這種方法。然而，Naquin, *Eight Trigrams* 第 25-26 頁仍然證實了我的判斷，對大多數信徒來說，該真言是一個護佑性的口號。

⁶³ 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 958 頁（1782 年；也可參見 1772 年關於其神通力的其他引文），第 979 頁（1813 年；也可參見 1833 年和 1816 年關於其他八卦教老師神通力的引文）。

⁶⁴ 這是對馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 952-961 頁、第 1017-1018 頁所提出資料的重新分析。他們為支持八卦教整體具有彌賽亞性質，提出的大多數證據都是外部的，或者說是基於 1772 年案例的具有目的論性質的國家觀點。他們還從較長的文本（馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 1007-1017 頁）展示信息——該信息不一定來自特定傳統（在這裏指八卦教）——以使其符合背景，而不是分析供認狀本身。其基本假設是，這些文本和團體最終是同一個宗教現象，是一個虛擬的白蓮教，儘管他們並不經常使用這一術語。

⁶⁵ 引自馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 952-953 頁。在拙著 *The Ritual and Mythology of Chinese Triads* 一書（特別是第 10 章第 1 節）中，我討論了特定關係網中的成員如何傳播特定的知識，這些成員往往不明白自己學到了什麼，為什麼必須這樣做，但還是這樣去做了。

健康的儀式性知識。賦予老師救世主的身份是為了表達老師的威望。這些身分認定在關係網中非常少見，與晚明三一教賦予林兆恩等人的頭銜類似，但是，這些人物都不會在直接彌賽亞事件或暴力叛亂中充當領袖或教師的角色。

在王氏和劉氏關係網中，唯一擁有大量書面文本的人是處於各自網絡頂層的教師，對他們來說，這些文本是讓他們獲得合法性的保證，而不是其他。因此，閱讀或間接獲取文本在這些團體中幾乎沒有任何作用，它只是為關係網頂層最終的文本擁有者提供威信。其目的是為了獲得簡單儀式知識，以供個人使用，而非共同的實踐。這導致橫向凝聚力的缺乏，從而無法為長期的制度化提供保證。老師們傳播這些知識，但他們並沒有成為墳墓崇拜的對象，也沒有成為類似的區域性恭敬對象。因此，這些關係網比我在上一節中討論的宗教團體更具有流動性。

五、彌賽亞傳統和儀式自助

彌賽亞傳統本身並不是帝制晚期的新現象。它們在漢代就已經出現了。歷次政治運動——包括一些相當成功的王朝，如唐朝，甚至在明朝早期——都利用它們來實現自身的合法性。對救世主的信仰總是被統治者所懼怕，但由於他們的力量和流行程度——許多世紀以來一直到最高的社會和政治層面，都很受歡迎——一直具有政治上的吸引力。只有在明朝初創之後，彌賽亞傳統作為一種合法化的形式才逐漸被否定，並或多或少地淡出了王朝建立的歷史記錄。這些傳統並沒有因此消失，但它們不再被政治行為所控制和引導。在地方上，像以前一樣，它們以口頭和書面相結合的方式蓬勃發展。在

帝制晚期無生老母的敘述，及 / 或對彌勒佛即將出現的期待中，我們發現了此類信仰不活躍的表現形式，但是，在這些敘述中，沒有任何明確的彌賽亞期待。

而神靈救劫範式則與此不同，它是由中國傳統宗教文化的整體神靈學基礎所賦予的。單個儀式專家邀請一些被視作統治者及 / 或將軍的人物，帶著神兵從現實世界某個具體地方趕來，以拯救追隨者免遭劫末災難的威脅。這不涉及生活方式的改變。這種類型的做法有時會導致暴力事件，但是非常罕見。大多數時候，對彌賽亞或千禧年的期盼仍是和平的，即使在這種特殊的範式下，往往是政府的行動與當地的特殊情況相結合，才導致暴力升級⁶⁶。由於中國的神靈宗教文化是以當地人的現實生活為背景的，所以總是很難區分我們今天所說的象徵性事件和“真實”世界中發生的事情。驅邪儀式的全部意義在於，它不是象徵性的，而是具體而真實的。例如，人們認為惡魔、蠻夷和人類居住在同一個世界。在世俗世界觀中，我們可以選擇將這兩個世界或維度區分開，但神靈範式裏面的人卻沒有。對包括帝制國家本身在內的相關人員來說，這種不加區分的做法同樣是個問題，因為神靈救劫的期望，包括神兵現身幫助參與者，是如此的現實，以至於朝廷感到有壓力，需要採取先發制人的行動，而參與者也對自身的實際力量抱有不切實際的過高估計。

在清朝，有四次叛亂特別體現了非常明顯的宗教思想，儘管它們都不是由上述團體和關係網直接引起的。這四次叛亂為：1774 年的王倫叛亂，1796-1804 年的所謂白蓮教叛亂，1813 年的八卦教叛亂，以

⁶⁶ 1747-1752 年的馬朝柱事件更是如此。參 ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads*, pp. 236-253.

及 1851-1864 年的太平天國運動。由於篇幅原因，我只以 1796-1804 年的叛亂為例，因為儘管對這次叛亂有大量的文獻記載，但對其進行社會宗教背景的研究卻最少⁶⁷。由於叛亂是獨特的事件，只被追溯性地記錄下來，很難評估各自所屬宗教背景對其產生的確切影響。同樣，這四次事件在範圍和規模上都非常不同，因此也很難相互比較。顯而易見的是，這四次事件都涉及中國的不同地區和非常不同的信仰。八卦教叛亂是唯一涉及長期存在的宗教團體或關係網的事件。韓書瑞等人對其進行了廣泛的研究。這裏我只討論 1796-1804 年叛亂的具體情況，至少在表面上它也涉及彌賽亞預言的長期傳播。

就所謂 1796-1804 年的白蓮教叛亂而言，事件發生地（山西 - 四川 - 湖北邊境地區）不穩定的社會經濟環境是絕對的關鍵原因，而 1790 年代中期在這些地區流傳的彌賽亞性質的謠言作用則不大⁶⁸。具有諷刺意味的是，正是因為朝廷試圖逮捕傳播這些謠言的人，以圖壓制這些謠言，才導致了社會不穩定地區叛亂的爆發。在事件之前、期間和之後的一波波逮捕行動使我們能夠重建謠言最初形成的一些關係網。例如，我們可以追溯到一個名叫楊集的傳教者和他的學生樊明德的關係網，楊集在 1774 年治愈了樊明德⁶⁹。樊明德被治好後，

⁶⁷ 關於王倫的叛亂，可參 Naquin, *Shantung Rebellion*, pp. 37-61, 以及馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 1025-1036 頁。關於八卦教的叛亂，可以參見：Naquin, *Eight Trigrams*, 第 72-83 頁及其他各處；馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 1048-1091 頁。關於太平天國運動有一個範圍更廣的文獻，在上面的注釋 22 中提到。

⁶⁸ Wensheng Wang, *White Lotus Rebels and South China Pirates: Crisis and Reform in the Qing Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.

⁶⁹ 我以下討論的主要來源是 Blaine Gaustad, *Religious Sectarianism and the State in Mid Qing China: Background to the White Lotus Uprising of 1796-1804*, PhD diss., University of California at Berkeley, 1994. 他以改編的形式發表了部分發現，參 Gaustad, “Prophets and Pretenders.” 我還參考了馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》

獲得兩本經書和一張請神疏，並得到了口頭的儀式指示⁷⁰。其中一本經書名為《混元點化書》，另一本名為《大小問道經》。樊明德每天晚上都要燒香，默念自己的名字，然後誦讀《問道經》。這樣，他就“可以護福消災，死後不落地獄，世世轉生好人”。接著，樊明德也傳播他的理論，並為別人治病，但不向別人顯露《混元點化書》。作為對他所傳播的《大小問道經》的報酬，他要求人們贈他錢財。他並沒有提到堅持素食的生活方式，或任何煉氣的修持，這從根本上將該關係網與王氏和劉氏的傳統區分開來。

在實際的修習中，樊明德傳播的知識是完全無害的，他傳播知識的方式與王、劉二氏關係網中教師的方式基本相同，都是為了支持小部分自助儀式知識的傳播⁷¹。事實上，在當地人眼裏，他可能是另一個遊醫，與攜帶萬靈藥和護身符的鈴醫、道士或攜帶護身符的算命先生沒有什麼區別。同時，毫無疑問的是，這些文本的內容是高度敏感的。《問道經》提到了龍華會的到來、劫變和王朝的覆滅。《混元點化書》中也有類似的千禧年內容（但沒有提到龍華會），還有神兵降臨，打敗邪惡神靈的故事（也就是人們幻想的劫末災難）。儘管樊明德所掌握的知識確實有可能激發一種進攻性的千禧年希望，但與前面的團體和關係網所提到的種種敘事相比，它發揮作用的背景仍然與其他形式的儀式自助沒有任何區別。在我看來，老師對所掌握知識只進行有限度的使用，這種背景對於理解人們為什麼

第 1258-1311 頁（譯者按：應為 1285-1311 頁），以及一些原始材料（以驗證我的分析，但由於篇幅原因，這裏沒有引用材料）。

⁷⁰ 本段根據 Gaustad, “Religious Sectarianism and State in Mid Qing China,” pp. 142-148, 參考了馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 1285-1293 頁。

⁷¹ Gaustad, “Religious Sectarianism and the State in Mid Qing China,” pp. 149-150; 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》第 1287 頁。

要加入這樣的關係網極為重要，即沒有期待任何形式的劫末及 / 或彌賽亞事件，而是希望獲得某種儀式性資料，解決他們生活中的某種問題。

樊明德的弟子們還傳播了一系列的歌訣，他們把這些歌訣背得滾瓜爛熟，用來吸收新弟子。這些歌訣的原名並不清楚，但這些弟子用歌訣中的第一個詞“上大人”稱呼它們，這顯然是指孔子是第一個救世主！這些歌訣提到了無生老母和被她放逐的子女的神話、雲城、三劫，以及清朝彌賽亞傳說的其他內容。這些歌訣並不包含上述另外兩個文本中對劫末災難的提及⁷²。儘管這些歌訣有明顯的彌賽亞內容，但它們仍然完全是在傳統的語境下發揮作用，起到治療和護佑的目的，作為一種有效的知識，使儀式自助成為可能。我們不應該把這個信息看作是具體行動的典範，而應該把它看作是一種潛在的救贖論或神話，大多數人通常都不會意識到。在不穩定的邊境地區，口頭故事很容易以劫末的形式進行解釋，但所有這些都是繼續作為背景，用來銷售護佑真言。因此，它與其他形式的神靈信仰並沒有什麼不同，在這些信仰中，人們把自身健康出現的種種不良症狀歸結為惡魔的活動，並獲取護身符或舉行儀式，以避免這些危險，以期得到治愈。

在 1796-1804 年叛亂發生之前的幾年裏，這些故事開始強調可怕的劫末災難（如軍事暴動、洪水和風暴）的到來，以及由此而來的需求——通過誦讀真言和追隨救世主獲得護佑。現存的供認狀儘管保留了相當多的細節，但這些故事具體意味著什麼仍然不清楚。政府

⁷² 馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》，第 1286-1289 頁。

的審查 (inquisition) 一直特別關注師徒關係網的重建，因此特別關注即將降臨的救世主的身份。這些救世主被認為是彌勒佛和朱八(“八”是“朱”或“木八”的一部分，是明朝皇室的姓氏，因此特別令人擔憂)。人們認為彌勒佛將投生在無影山的張家⁷³。謠言中出現的朱八和他的另一個名字朱紅桃和朱九桃，反映了南方的神靈救劫傳統的影響，這些傳統在 17 世紀 90 年代末和 19 世紀初特別普遍，例如，它們會被納入中國南方的三合會神話。在張進斗和樊明德的舊有教義中還沒有出現這些內容⁷⁴。此外，恰恰是在 1796-1804 年叛亂時間發生之前的幾年裏，原始教法中的其他許多要素似乎都沒有出現在口頭傳播中，如雲城、無生老母、弓長祖師等。一般來說，由於流傳著各種各樣的預言，這就讓人產生被惡魔威脅的感覺，並認為需要通過護佑真言來應對這些問題，但是，他們並不是要準備發動任何形式的反叛行動。即使結合南方神靈救劫範式中的元素，被清朝政府追查到的張進斗、樊明德等人的關係網也注定不會引發彌賽亞式的行動。許多類似的關係網從未參與過實際的暴力活動，這些關係網與上述較早時期的宗教團體和關係網也沒有關聯。我們在這裏看到的，在很大程度上是一種口頭文化的傳播，其教義和實踐因不同的魅力型教師而有很大的不同。

⁷³ Gaustad, “Religious Sectarianism and the State in Mid Qing China,” 特別是第 210 頁，第 212-213 頁，第 231-232 頁，第 238 頁，第 245 頁，第 257-258 頁，第 275-276 頁。

⁷⁴ 資料引自 Gaustad, “Religious Sectarianism and the State in Mid Qing China,” 第 202 頁，第 213 頁，第 231 頁，第 241-242 頁。

六、結語

前面的討論很難說是對帝制晚期新興宗教團體和關係網的完整考察，但它確實是有代表性的。我試圖表明，從社會宗教的角度來看，這些不同的團體並不一定形成了單一的現象，除非我們堅持使用傳統的標籤，如白蓮教或其現代的準學術衍生品——“民間信仰”或“秘密結社”(secret societies, 這本身來自 19 世紀西方對猶太人和共濟會 [Free-Masons] 的貶稱)。我應該補充的是，針對具體新興宗教團體和關係網，目前我在這項調查中所采取的選擇，本身也仍然受到相同的歷史學及其在社會宗教現象層面上習慣性選擇的影響，這一點我在下文中會進一步談及。

在我的分析中，我指出了這些不同團體具體的地理分布，因為這一點經常被大家忽視。就其核心活動區域而言，在它們能夠正常發揮作用的前現代時期，它們在空間上並沒有真正的重疊，這表明每個團體和關係網在各自的區域內滿足了大致相同的社會宗教需求。我沒有就這一點進行引申，而是集中在另外兩個方面，即信徒接觸文本知識的方式不同，他們獲得儀式權力的性質也不同。我認為，我們可以想象出接觸文本的某個範圍，不需要考慮識字率——在這裏，我沒有考慮識字率問題。新興宗教團體的信徒們分享聖典中所表達的宗教知識，在獲取這些知識上，他們並沒有受到根本的限制，所有成員都可能擁有相同的基本知識。這類宗教實踐者甚至可以被稱為宗教改革運動 (Reformation) 意義上的“信徒”。對於新興宗教關係網的參與者，也許我們最好將他們視作客戶，但與普通道士或僧人的客戶不同的是，他們實際上獲得了一些屬於自己的儀式知識。在這些關係網中，文本是可以接觸到的，但只是用來給高級教師賦予

魅力，而這些教師並沒有與更大的關係網分享他們的整體救贖敘事。在其中一些團體和關係網中，可能存在潛在的彌賽亞敘事，但這些敘事從未發揮過重要作用。事實上，所有這些團體（如無為教或基督教）和關係網（如王氏和劉氏的關係網）最重要的方面是他們在不同程度上接觸到各種宗教敘事、生活方式和儀式實踐，而沒有去接觸在劫末獲得拯救的彌賽亞信息。

我們確實在另一種關係網中發現了這樣的彌賽亞敘述，該關係網甚至比王氏和劉氏的家庭關係網更加分散。這些家族關係網仍然傳播著相當連貫和穩定的佛道內在修煉信息，旨在分享更大宇宙範圍內的氣，而更加分散的神靈救劫關係網確實營造了劫末的感覺。然而，即使在這些情況下，此種關係網的主要功能也只是使簡單儀式技術的傳播合法化，以應對這一特定的劫末。想要在人間實現這種彌賽亞期望從而發動叛亂，這很少成為這種關係網的一部分。最後一種關係網仍然使用文本來證明重要教師的魅力，但他們的文本要簡短得多，也沒有給人留下深刻的印象。這些文本的內容會以簡短的口頭形式傳播，在此過程中失去了許多彌賽亞和劫末的元素。看來，令帝制國家憂心忡忡的彌賽亞和劫末元素，並不是該關係網中大多數參與者所關心的核心儀式。

新興宗教團體成員和宗教關係網參與者的實際社會教育背景很難確定。我本人對無為教的研究表明，他們可能是城市或農村的中產階級，受過一些，甚至是相當多的教育。特別地，由於在清朝受到不斷壓制，可能使他們的追隨者被限制在非精英群體中，因此在沒有書面資料的情況下，很難更具體地界定他們的教育背景。在某些方面，我們在其中看到了改革潛在的先兆，如果政治環境更有利於改革，它可能會與 16 世紀及以後的新教改革更加相似。

由於傳統上將這些不同的團體和關係網作為單一的連貫現象來分析，並將其與主流佛教和道教分開，在帝制晚期的中國，這些團體和關係網的另一個特點往往被忽視，該特點就是它們與佛道傳統的重要歷史聯繫。我已經提到，更有意義的做法是，把這些團體和關係網視作解決信仰（特別是在居士佛教的情況下）和實踐問題的地方性方案，同時也視作解決各種生活問題的儀式性力量。有趣的是，其中一些解決方案借鑒了非常古老的主流傳統，這些傳統曾經是道教或佛教的精英做法，但後來只在地方層面保持活力。因此，在明末和清朝的官員看來，他們的行為是不正常的，也是奇怪的。然而，在許多方面，較之於在這幾百年間出現的禪宗和全真派，這些團體和關係網更符合中國古代的宗教傳統。

在即將結束我的討論之際，我想再次提請大家注意我樣本的問題性質。儘管我的選擇受制於傳統的歸類方法，將這些不同的團體和關係網歸入單一的“異端教派”現象，但我的分析表明，這並不是富有成效的分類方法。相反，這些團體和關係網應該被理解為塑造自身宗教生活和儀式實踐的種種嘗試。換言之，它們是當地人試圖重新獲得宗教力量的嘗試，而這種力量在很大程度上被佛教和道教儀式傳統所剝奪；毫無疑問，這種力量也是讓傳統宗教機構和帝制國家本身擔憂的一個主要原因。獲取文本知識起到了核心作用，但文本的獲取程度有很大的不同，在我看來，不同的團體和關係網之間對文本的獲取程度有根本的不同。今後應將它們作為更廣泛的居士文化的一部分來研究，同時還應研究“普通的”佛教和道教居士以及傳統上沒有被納入同一社會宗教現象的宗教團體和關係網。基督教和伊斯蘭教就是這樣的例子，但我建議在此也應考慮帝制後期的鸞書和勸善書。所有這些都是不同文化能力和不同社會宗教背

景的人在當地做出的嘗試，以期解決當時的基本宗教和社會政治問題。文本在這些活動中的重要作用不斷得到強化。但有時，文本更多的是作為合法化的對象，而不是旨在傳遞實際的信息。因此，人們接觸文本的不同途徑和使用文本的不同方式應該是未來研究的一個中心議題。

