

# 民国救世团体与中国救度宗教：历史现象还是社会学类别？

宗树人

香港大学社会学系暨人类学研究中心

PRE-PUBLICATION VERSION

金泽、陈进国主编 《宗教人类学》第三辑，  
北京：社会科学文献出版社，2012，第 3-28 页。

## 摘要

本文嘗試勾勒有關中國救世團體及救度宗教之研究的理論框架。首先，本文回顧民國時期（1911-1949）的救度運動及其衍生的現代社群，並比較三組學術研究的處理角度：（一）明清「民間教門」（popular sects）的歷史與寶卷研究；（二）民國時期「秘密會社」（secret societies）或「會道門」的歷史研究；以及（三）當下華人社會的「民間信仰」（popular religion）的民族志研究。本文析述杜贊奇提出的「救世團體」（redemptive societies）概念，作為描述活躍於民國時期的一群特殊宗教團體的標籤。在比較主要例子（例如同善社、道院、一貫道之類）的特性後，本文主張把文首提到的兩個概念作出明確的學術區分：「救度宗教」指一社會學類型，並一直在中國歷史中出現，延續至今；而「救世團體」指出現於民國時期的一次救度宗教浪潮，且帶有當時特定的社會文化因素。最後，本文將探討救世團研究在近代中國社會、政治及思想史，以及近代儒、道、佛等宗教歷史研究的意義和重要性。

## 關鍵詞

救世團體，救度主義，教派主義，新興宗教運動，民間宗教，會道門。

## 前言<sup>1</sup>

在民国期间（1911-1949）首二十年的纷乱政治气氛中，曾经被清政府视作「白莲教」或者「邪教」取缔的一些宗教组织，在部分城市和地区悄然出现，并以全新、改头换面的姿态公然扩大宗教版图。<sup>2</sup>随后在 1912 年第一批正式注册的宗教机构在中国成立，<sup>3</sup>其中几个更成为现代性的全国机构，它们以宗教、慈善或公共福利的身分在国家注册，拥有全国性、省市分支的大型组织，借助更加现代化、学术化的语言，把基督教、伊斯兰教合并到传统的三教之中，进而试图发展出使三教合一的传统观念能够适应现代化要求的教义。他们尊敬五教的创立者（老子、孔夫子、佛陀、耶稣基督，和穆罕默德），举行仪式来避免三期末劫的世界末日。这些团体通常拥有自己的经文、哲学体系、礼拜仪式（简化自儒、佛、道的文献），公众的参与模式和分级全国性的架构。因此，比起传统的佛教、道教和儒教制度，他们实际上更接近已经成为民国时期新兴「宗教」范式的基督教会：因此，它们其中的几个在民国时期的头几年就在官方登记中注册为宗教机构，并在 1929 年南京政府成立之前的反迷信论战中极少被作为打击对象。

近年来外国学者称这些团体为“redemptive societies”——救世团体。这些组织中最大、最成熟的<sup>4</sup>包括作为全国促进节制鸦片和酒精协会成立于 1913 年的在理教<sup>5</sup>，随后是 1916 年成立的道德学社<sup>6</sup>，1917 年成立的同善社<sup>7</sup>，1919 年成立的悟善社（后来重新命名为救世新

---

<sup>1</sup> 本文原以英文版本载于《民俗曲艺》“救世团体与现代中国新兴宗教运动”专辑（2011 年第 172 期）。笔者感谢法国远东学院、中央研究院历史语言研究所及法国当代中国研究中心所提供的资金及一切相关协助。同时对杜赞奇（Prasenjit Duara）、高万桑（Vincent Goossaert）、王见川、范纯武、王大为（David Ownby）、曹新宇、柯若朴（Philip Clart）、康豹（Paul Katz）和陈进国表达谢忱，他们的启发和意见改进了文章的观点。另外感谢梁恒豪和余伟韬（Vito Yu）对此中文译本所作的一切修订和努力。

<sup>2</sup> 就有关救世团体在中华民国时期，受到政治及宗教环境影响的历史讨论，见 Vincent Goossaert [高万桑] and David A. Palmer [宗树人], *The Religious Question in Modern China*, Chicago: University of Chicago Press, 2011, chapter 4; 另见 Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, pp. 56-66.

<sup>3</sup> Vincent Goossaert, “Republican Church Engineering. The National Religious Associations in 1912 China.” in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Mayfair Mei-hui Yang [杨美惠], ed., Berkeley, University of California Press, 2008, pp. 209-232.

<sup>4</sup> 见邵雍，《中国会道门》，上海：上海人民出版社，1997，第 165 至 194 页。

<sup>5</sup> 关于在理教，见 Vincent Goossaert [高万桑], *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*. Cambridge (Mass.): Harvard University Asia Center, 2007, pp. 297-317; 及其 “Daoists in the Modern Self-cultivation Market: the Case of Peking, 1850-1949,” in David A. Palmer [宗树人] and Xun Liu [刘迅], *Daoism in the 20<sup>th</sup> Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley: University of California Press, forthcoming 2011; 及 Thomas David DuBois [杜博思], *Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.

<sup>6</sup> 见范纯武，〈民初儒学的宗教化：段正元与道德学社的几个历史问题〉，《民俗曲艺》第 172 期（2011）。

<sup>7</sup> 关于同善社，见王见川，〈同善社早期的特点及在云南的发展（1912-1937）：兼谈其与「鸾

教会) 1921 年成立的万国道德会<sup>8</sup>和道院<sup>9</sup>, 1924 年作为中国三教圣道总会注册成立的先天道<sup>10</sup>, 1926 年作为京师普济佛教会注册的九宫道<sup>11</sup>, 1927 年成立的皈依道院, 1930 年作为宗教哲学研究社注册成立的天德圣教<sup>12</sup>, 1932 年作为普化救世佛教会注册成立的一心天道龙华圣教会, 二十世纪 30、40 年代迅速发展并 1947 年作为中华道德慈善会注册成立的一贯道

---

坛]、「儒教」的关系),《民俗曲艺》第 172 期(2011);及其〈同善社的早期历史(1912-1945)初探〉,《民间宗教》第 1 期(1995)第 57 至 82 页;又 De Korne, John Cornelius, “The Fellowship of Goodness: A Study in Contemporary Chinese Religion,” Ph.D. Diss., Kennedy School of Missions and Hartford Seminary Foundation, 1934.

<sup>8</sup> 关于万国道德会,见夏明玉,〈民国新兴宗教结社:万国道德会之思维与变迁(1921-1949)〉,东海大学历史研究所硕士论文,2001;田海林,〈万国道德会的历史考察〉,山东师范大学硕士论文,2008。

<sup>9</sup> 关于道院及红卍字会,见 Thomas DuBois [杜博思],“The salvation of religion? Public charity and the new religions of the early Republic”,《民俗曲艺》第 172 期(2011);另见酒井忠夫,〈道院的沿革〉,《民间宗教》第 3 期(1997)第 93 至 150 页;杜景珍,〈略论道院遭禁(1928)后的动向〉,《民间宗教》第 3 期(1997)第 227 至 233 页;宋光宇在其《宋光宇宗教文化论文集》(宜兰:佛光人文社会学院,2002,第 487 至 618 页)内的三篇文章;Richard Fox Young, “Sanctuary of the Tao: The Place of Christianity in a Sino-Japanese Unity Sect (Tao Yüan),” *Journal of Chinese Religions* 17 (1989): 1-26;李光伟,《道院、道德社、世界红卍字会——新兴民间宗教慈善组织的历史考察(1916-1954)》,山东师范大学硕士论文,2008。

<sup>10</sup> 关于先天道,见游子安、危丁明,〈先天道的尊孔崇道:香港道德会福庆堂、善庆洞的源流和变迁〉,《民俗曲艺》第 173 期(2011);志贺市子,〈岭南先天道的信徒与思想——以「清远飞霞洞」为中心〉,《民俗曲艺》第 173 期(2011)。另见 J. J. M. De Groot [高延], *Sectarianism and Religious Persecution in China: A Page in the History of Religions* (Reprinted by Ch'eng Wen Publishing Co. Taipei, 1976), vol. 1, pp. 176-196; Marjorie Topley, “Chinese Womens' Vegetarian Houses in Singapore,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Society*, vol. XXVI (pt. 1, 1954): 51-69; Maurice Freedman and Marjorie Topley, “Religion and Social Realignment among the Chinese in Singapore,” *Journal of Asian Studies* vol. XXI no. 1: 3-23 (1963); Marjorie Topley, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* v. 26, part 2, 1963, pp. 363-392 translated in *Minjian zongjiao* 2 (1996): 19-50; Marjorie Topley and James Hayes. “Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao: (The Way of Former Heaven)”. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* v.8 (1968): 135-148;林万传,《先天大道系统研究》,台南:青颀书局,1986。

<sup>11</sup> 见孔思孟、陆仲伟,〈晚清时代九宫道研究〉,《民间宗教》第 3 期(1997)第 1 至 25 页;王见川,〈清末民初五台山的普济及其教团〉,载于其《汉人宗教、民间信仰与预言书的探索》,台北:播扬文化,2008,第 127 至 169 页。

<sup>12</sup> 关于天德圣教,见 Holmes Welch and Chün-Fang Yü, “The Tradition of Innovation: A Chinese New Religion” *Numen* XXVII, 2 (1980): 222-246;叶惠仁,《天德教在台湾的发展(1926-2001)》,淡江大学硕士论文,2003;潘树仁,《历海笙歌——箫大宗师昌明传奇一生》,香港:博学出版社,2007;David A. Palmer [宗树人], “Dao and Nation. Li Yujie: May Fourth Activist, Daoist Reformer and Redemptive Society Patriarch in Mainland China and Taiwan,” in David A. Palmer and Xun Liu, eds., *Daoism in the 20<sup>th</sup> Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley: University of California Press, 2011。

<sup>13</sup>, 1948年作为真空慈善会注册成立的真空教<sup>14</sup>, 1945年成立、在被新中国政府根除之前在东南亚短暂蔓延的德教<sup>15</sup>。另外一个拥有同样的来源、结构和特点的团体是越南新兴宗教高台教, 1926年在交趾支那法国殖民政府注册成立<sup>16</sup>。

这一现象的影响可以通过1949年新兴中国共产党政权发起的第一次大型政治运动(即反动会道门运动)来判定。根据警方报道, 在所有中国的县市中, 总共有1300万人(当时中国总人口的2%)牵涉其中, 82万道首和骨干被捕或自首<sup>17</sup>。这些数字可以拿来比较, 当时中国有50万僧侣, 100万基督新教徒和300万天主教徒。因此, 救世团体建立了民国时期最大的有组织宗教群体<sup>18</sup>。基于1980年以来中国大陆出版的地方志中的分析报告, 林容

---

<sup>13</sup> 关于一贯道, 首批考察报告于1945年面世, 由李世瑜, 《现代华北秘密宗教》, 台北: 古亭书屋, 1975; David K. Jordan [焦大卫] and Daniel L. Overmyer [欧大年], *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton: Princeton University Press, 1986, 综合了一贯道及地方乩鸾团体的田野调查和宝卷及历史文献的素材; Thomas David DuBois的 *Sacred Village*, 收录了解放前河北村落一贯道的珍贵史实资料, 一直到五〇年代中共镇压为止; Lu Yunfeng [卢云峰], *The Transformation of Yiguandao in Taiwan: Adapting to a Changing Religious Economy*, Lanham, MD: Lexington Books, 2008, 引用宗教经济学说分析一贯道的成长于改变。陆仲伟, 《一贯道内幕》, 南京: 江苏人民出版社, 1998, 包含中华民国时期一贯道组织的丰盛史实数据; 宋光宇, 《天道传证——一贯道与现代社会》, 台北: 正一善书出版社, 1996——宋光宇其中一本一贯道专著——包含多份分析一贯道在台湾发展的文章, 讨论不少社会经济处境的变化。关于一贯道在东南亚, 见 Soo Khin Wah [苏庆华], “*A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and Its Development in Peninsular Malaysia*.” Ph.D. dissertation, University of British Columbia, 1997, 及 “*The Recent Developments of the Yiguan Dao Fayi Chongde Branch in Singapore, Malaysia and Thailand*,” in Philip Clart [柯若朴] and Paul Crowe [高保罗] (ed.), *The People and the Dao, New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer*, Sankt Augustin, Monumenta Serica Monograph Series LX, 2009, pp. 109-125. 毕游塞 (Sébastien Billioud) 现正在香港进行大规模的一贯道考察。初步的研究成果, 见毕游塞, 〈论道场教育在一贯道教世使命中的角色〉, 载于中国社会科学院世界宗教研究所编, 《新兴宗教发展趋势学术研讨会论文集》(2010年12月6至7日)第132至144页。

<sup>14</sup> 见野口铁郎, 〈东南亚流传的两个中国人宗教〉, 《民间宗教》第2期(1996)第51至91页。

<sup>15</sup> 关于德教, 见 Tan Chee-beng [陈志明], *The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore*, Institute of Southeast Asian Studies, 1985; Yoshihara Kazuo. “Dejiao: A Chinese Religion in Southeast Asia”. *Japanese Journal of Religious Studies* 15 (1988): 199-221; 郑志明, 〈东马德教会的发展〉, 《世界宗教学刊》第3期(2004)第87至113页; Bernard Formoso, “Chinese Temples and Philanthropic Associations in Thailand.” *Journal of Southeast Asian Studies* 27(2), 1996, pp. 245-260 及 *De Jiao: A Religious Movement In Contemporary China And Overseas: Purple Qi From the East*, Singapore: NUS Press, 2010.

<sup>16</sup> 见 Jeremy Jammes, “Le caodaïsme: rituels médiumniques, oracles et exégèses : approche ethnologique d’un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux.” Ph.D. diss., Université Paris 10, 2006; V. L. Oliver, *Caodai Spiritism: A Study of Religion in Vietnamese Society*, Leiden: Brill 1976.

<sup>17</sup> 邵雍, 《会道门》, 第452至453页。陆仲伟, 《民国会道门》, 福州: 福建人民出版社, 2002, 第1页, 推算了约三千万信众。

<sup>18</sup> 中国民间信仰的「信众」远超预期, 几乎可以说是贴近当时的整个中国的人口, 然而中国民间信仰并没有自愿性质的会员制度, 与基督教会或救世团体的形式有别。

泽曾估计道门的成员人数在二十世纪 50 年代早期超过 1800 万,大部分属于上述所列团体<sup>19</sup>。虽然这些数字需要谨慎看待,但它们确实为现象的规模之大提供了一个大概以兹参考。<sup>20</sup>

尽管中国共产党确实成功地在中国大陆根除了大部分救世团体,但在台湾它们在一贯道的带领下继续发展,也成为岛上其中一些最大的宗教组织,并且成为部分新兴宗教运动的母体,比如真佛宗、亥子道和弥勒大道等。在东南亚的华侨群体中,救世团体(尤其是德教、真空教和一贯道)成为他们的主要宗教、社会和慈善机构的普遍形式之一。诸如先天道、同善社和道德学社在民国时代中国大陆、香港以及战后台湾积极推进儒学复兴运动。<sup>21</sup>民国时代救世团体是后毛时代气功运动的先驱,也可以与中国大陆 21 世纪早期流行的儒学复兴的某些方面相提并论。1978 年,中国军队里气功运动最早的积极分子是因为一位长者大师用外气治病,这位大师在被看作「气」的发射源后成为其热衷者,他在二十世纪 30 年代曾经是天德圣教创始人、著名气功治疗师萧昌明(1895-1943)的大弟子。<sup>22</sup>近年的实地调查中,我发现某些当代儒学团体正重新出版和研究救世团体领袖段正元(1864-1940,道德学社创始人)<sup>23</sup>和王凤仪(1864-1937,治疗师、民间教育家及满洲万国道德会领导人)的著作。<sup>24</sup>在台湾和马来西亚,一贯道是读经运动——儒学复兴主义最基本的表现——最大、最活跃的推动者。

任何现代中国社会宗教或者当代中国传统复兴和改革的研究,都不能忽视这些社团浪潮的波涛。这个现象引起了二十世纪 20 年代传教士的注意并进行了充分报道<sup>25</sup>。在《现代中

---

<sup>19</sup> 林容泽,《一贯道历史——大陆之部》,台北:明德出版社,2008,第58至62页。就详细的会道门地方数据,主要在一九四〇年代后期,搜集自中华人民共和国地方志系列,见赵嘉珠编,《中国会道门史料集成:近百年来会道门的组织与分布》,北京:中国社会科学出版社,2004。

<sup>20</sup> 数字有可能被一些热心的干部充大了,为追逐甚至超越政治运动目标;另一方面他们又有可能低估了成员的数目,因为部分没有通报又或者没有被发现。

<sup>21</sup> 见范纯武,〈民初儒学的宗教化:段正元与道德学社的几个历史问题〉;王见川,〈同善社早期的特点及在云南的发展(1912-1937):兼谈其与「鸾坛」、「儒教」的关系〉;李世伟,〈海滨扶圣道:战后台湾民间儒教结社与活动(1945-1970)〉,《民俗曲艺》第 172 期(2011);游子安、危丁明,〈先天道的尊孔崇道:香港道德会福庆堂、善庆洞的源流和变迁〉。

<sup>22</sup> David A. Palmer [宗树人], *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China*, New York: Columbia University Press, 2007, p. 50.

<sup>23</sup> 韩星编著,《道德学志》,北京:中国文化出版社,2006 及《儒经贞义》,北京:北京理工大学出版社,2006。

<sup>24</sup> 关于王凤仪,见宋光宇,〈王凤仪的性理讲病〉,《宋光宇宗教文化论文集》,第 215 至 244 页。

<sup>25</sup> 部分参考例子包括 Paul de Witt Twinem, "Modern Syncretic Religious Societies in China." *The Journal of Religion*, Vol. 5, No. 5 (1925): 463-482 and Vol. 5, no. 6 (1925): 595-606; Clarence Day, "A Unique Buddhist-Taoist Union Prayer Conference," *Chinese Recorder* 56:5 (1925): 366-369; Frederick Sequier Drake, "The Tao Yuan: A New Religious and Spiritualistic Movement," *Chinese Recorder* 54:3 (1923): 133-144; Donald Fay, "The International Union of Religions," *Chinese Recorder* 55:3 (1924): 155-159; Lewis Hodous, "Non-Christian Religious Movements in China," in Milton Theobald Stauffer, ed., *The Christian Occupation of China*, Shanghai: China Continuation Committee, 1922, pp. 27-31; "The Chinese Church of the Five Religions," *Journal of Religion* Vol. 4, No. 1 (1924): 71-76; "A Chinese Premillenarian," *Journal of Religion* Vol. 4, No. 6 (1924): 592-599; Spencer Lewis, "A New Religion," *West China Missionary News* 26 (1924): 22-26; Karl Ludvig Reichelt, "Trends in China's Non-Christian Religions," *Chinese Recorder* 65:11 (1934), 707-714; Gilbert Reid, "Recent Religious Movements in China," *China Mission Year Book, 1924*, Shanghai:

国革命和宗教》中，《中国纪录》的编辑弗兰克·罗林森在 1929 年写道，两个运动震惊了当时的中国：世俗主义的新文化运动和与之相应的宗教改革运动，他称之为「混合主义团体」(eclectic societies)，并认为它们是「革命的宗教运动」——因为它试图完全吸收 1911 年革命的成果，使之渗透到人民的心灵以及宗教文化之中。<sup>26</sup>他称前者为「知识分子复兴」，是由年轻、受过现代教育的知识分子领导的，而后者是由年长的、受儒家思想教育的文人领导。前者发起了反基督教运动，而后者试图把基督教整合进它的混合主义的见解中——罗林森认为这两场运动都是基督教的「阳刚」之气及其在中国日益增长的影响力的证明。<sup>27</sup>

陈荣捷在他 1953 年的《现代中国的宗教趋势》一书中藐视了这些「新兴宗教团体」，认为它们「在观念上是消极的，目的上是功利的，信仰上是迷信的……它们应受到知识分子的抨击，并且已经受到中国新政府的禁止」<sup>28</sup>，——尽管在紧接着的话语中，他提到「这不是它们第一次被取缔，但是每次它们都只是稍微沉寂，随后以更加强大的面目出现」，紧接着描述了这些宗教团体的某些趋势，认为其中有值得称颂的，那些趋势预示了中国宗教的未来：爱国、反叛、世俗、强调伦理、俗人领导和混合主义<sup>29</sup>。但是从此，救世团体的研究几乎被现代中国宗教的学者彻底忽略，直到二十一世纪之交，中国历史学家诸如邵雍发表了「会道门」的历史回顾，还有杜赞奇 (Prasenjit Duara) 创造了「救世团体」这个术语来指代它们拯救个人和整个世界的共同目标。<sup>30</sup>

### 「救世团体」的范畴及其重要性

杜赞奇在他的论文《文明的话语和泛亚洲观》中介绍了「救世团体」(redemptive societies) 的范畴。<sup>31</sup>尽管他没有定义这个范畴，他列出了「最有名的」如万国道德会、道院 / 红卍字会、同善社、世界宗教大同会、悟善社和一贯道。他接着说道：

「对于这些团体来说，必须把它们发源的特定历史传统和 20 世纪 10 年代全球的时代背景之间复杂的互动结合起来理解。这些团体的出现很显然是来自中国教派主义 (sectarianism) 和融合主义 (syncretism) 的历史传统。虽然它们与教派传统 (sectarian tradition) 紧密相连，崇拜佛教以及无生老母等民间神祇，它们也代表了帝国晚期的三教合一传统。该传统在 16、17 世纪的儒家贵族和道家俗人中广为流行，它强烈要求消

---

Christian Literature Society, 1924: 59-66; "New Religious Movements in China," *Church Missionary review* vol. 76, no. 849 (1925): 15-26; "Trends in China's Religious Life," *China Christian Year Book, 1926*, Shanghai: Christian Literature Society, 1926, 71-79; G. W. Sparling, "China's New Religious Sects," *West China Missionary News* 26 (1924): 17-22; Y. Y. Tsu, "Spiritual Tendencies of the Chinese People as Shown Outside of the Christian Church To-day," *Chinese Recorder* 56:12 (1925): 777-781; "Religion in China: Toward a Greater Synthesis," *Chinese Recorder* 59:10 (1928): 622-629.

<sup>26</sup> Rawlinson, Frank. *Revolution and Religion in China*. Shanghai: Oriental Press, 1929, pp. 1, 14.

<sup>27</sup> Rawlinson, *Ibid.*, p. 86.

<sup>28</sup> Chan, Wing-Tsit [陈荣捷]. *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press, 1953, p. 167.

<sup>29</sup> Chan, *ibid.*, pp. 168-185.

<sup>30</sup> 邵雍，《会道门》，同前引。陆仲伟，《民国会道门》，同前引。谭松林、彭邦富，《当代会道门、当代黑社会组织》，福州：福建人民出版社，2002。梁家贵，《民国山东教门史》，北京：人民出版社，2008。

<sup>31</sup> Prasenjit Duara [杜赞奇]，"The Discourse of Civilization and Pan-Asianism," *Journal of World History*, 12:1 (2001), pp. 99-130, reprinted in *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, pp. 89-129.

除世俗欲望，更多参与道德活动。现代救世团体从这个融合中继承了普世主义和道德自我转化的使命。与此同时，这些团体也保留了与教派主义传统、民间神灵和诸如预言、算命和扶乩等实践相结合的旧有的融合传统。它们以这种方式继续保持与中国当时民间社会的有机联系。因此，虽然把这些运动与秘密团体联系起来可能会出现困惑，但是它们与流行文化和当地关切的联系确实导致了它们之中的一些处于乡村边缘的秘密团体的模糊状态。」<sup>32</sup>

杜赞奇接着讲述了这些团体的道德事业是如何被 20 世纪早期崭新的全球处境所影响。它们把自己打上了一个新的文明秩序的烙印，在亚洲的种种表达中，提倡「东方答案解决现代世界问题」，同时把基督教、伊斯兰教，甚至还有进化理论整合到它们的宇宙观里，并且采用「类似于全世界其它现代宗教和道德团体」<sup>33</sup>的组织和社会参与形式。这种参与包括医院、孤儿院、难民中心、学校、报纸、图书馆、工厂和农场、灾难抚慰、世界语课程和戒毒康复工程等。但是这种社会参与完全是由宗教的自我修养意图所推动的。

杜赞奇研究的核心是救世团体的文明论述是如何与更大的亚洲中心普世文明论述互相影响，后者是日本帝国积极推动的——为了使它的统治合法性增加而整合在共同文明事业之中的亚洲文化来对抗西方殖民主义和物质主义的秩序。正是这个共同努力的论述为中国救世团体与日本在满洲和华中、华北傀儡政权之间高度暧昧的关系创设了前景，很多民国救世团体在日占区发展得很快。

本文的目的是通过检验「救世团体」的范畴作为研究客体及其对民国宗教研究、现代中国历史和宗教社会学的价值，来追索杜赞奇的观点。通过初步回顾 20 世纪中国历史为背景的这些带有「救世团体」标签的组织的诞生、演变和特点，并且聚焦于这些极其重要但先前被忽略的宗教运动浪潮，我们会立刻了解到这一范畴的价值。同时，仔细看看这些组织在民国宗教领域的位置，针对这一范畴的分析本质并提出重要的问题：它是否只是贴着新的、价值中立标签的民国历史学家所谓的「会道门」或宗教社会学家所谓的「新兴宗教运动」？它是否就是现代中国版本的教门或者新兴宗教运动的标志，若是，又有哪些是？或者是否最好避免使这些组织具体化为某个单一的种类，并且把「救世团体」仅仅作为某一独特的、短暂的历史现象的标志，它最好与当时的社会背景联接起来理解？

### 民间教门叛变、秘密会社、民俗宗教信仰、新兴宗教运动

「救世团体」范畴的价值在于它把人们的视野集中于这些团体在中国历史关键时期的独特作用，没有受到旧有四组学术文献的盲点的影响。第一组文献注意到中国教派主义、新千禧主义和异端的历史传统，学术界称之为「民间宗教」（民间教门、民间教派、「中国教派传统」(Chinese sectarian tradition) 等名称），通常很难逃脱关于所谓「白莲教」传统确切性质的辩论。这组文献试图上溯到汉朝重建经文、团体、宗教领袖和亚传统之间的族谱和联系，但集中于明清时代。<sup>34</sup>这组文献里的盲点是来自那个传统的 20 世纪团体，经常被当作是一种事后的想法，考虑这些团体是如何继续早期教门的教义和实践。杨庆堃在他的经典著作《中

---

<sup>32</sup> Duara, *Sovereignty and Authenticity*, 103-104.

<sup>33</sup> Duara, *Sovereignty and Authenticity*, 104.

<sup>34</sup> 通用的概览数据包括 Daniel Overmyer [欧大年], *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge: Harvard University Press, 1976; 马西沙、韩秉方, 《中国民间宗教史》, 上海: 上海人民出版社, 1992; Barend ter Haar [田海], *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Leiden: Brill, 1992; Hubert Seiwert [苏为德] (in collaboration with Ma Xisha [马西沙]), *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden: Brill, 2003.

国社会的宗教》中简要讨论了一贯道，但只是作为白莲教世界末日预言的例证。<sup>35</sup>马西沙和韩秉芳在对中国民间宗教历史的巨大研究中，把研究视野聚焦于「封建中国」。他们书写一贯道一章，注意到在晚清，一贯道和其它团体不断涌现，包括大成教、青莲教、灯花教和一贯道的创始人王觉一的末后一着教，都是反清的教派。但是，作为注解，他们清晰地陈述到，他们不讨论先天道和同善社，因为他们的书局限于「封建时代」。<sup>36</sup>

第二组文献关注秘密会社的历史以及它们在现代中国革命中的作用。<sup>37</sup>这一叙述聚焦于这些团体和各种政治力量（国民党、共产党和日本）之间的关系，但是较少或者没有区分救世团体、红枪会和大刀会等乡下民兵、黑社会和诸如青帮和哥老会等帮会的差别。尽管这类文献强调上述团体的大量增长，突出了它们与民国时代政治和军事精英之间的深刻联系，它的盲点却是：大大忽略了救世团体的宗教维度——甚至全然否定了。一提到这个宗教维度，没有把它放在当时中国宗教蓝图的更广阔情景下理解，而只是与异端和迷信的历史联系起来，比如，一个作者提到「中国会道门是带有宗教和封建迷信色彩的新兴秘密团体的一种形式，它出现在中国封建社会晚期。」<sup>38</sup>许多研究民间教门和秘密会社历史的论述把它们放进一分析的框架中，把它们看成原来是一种反封建农民暴动的迷信意识形态，而它们成为民国时代的秘密会社时，突然改变了它们的作用，成为封建反革命力量的工具。陆仲伟相当清晰地谈到使用会道门这个术语的原因是为了把它们与元、明、清的「秘密教门」区分开来，完全是因为后者有农民暴动的积极因素，这对会道门来说是完全缺乏的。<sup>39</sup>

第三组文献主要基于在台湾（以及在香港、新加坡和马来西亚，逐渐在大陆）的人类学或民族志田野调查研究，其中民间教门（popular sects）被证实为当地民间信仰（popular religion）的有机组成部分。鉴于民间教门史和秘密会社史的研究强调这些团体的异端和政治维度，几乎没有注意到它们与本土宗教生活之间的联系，民族志和地方史的著作显示它们深深植入本地社会的「主流宗教文化之中」<sup>40</sup>。很难在救世团体和本土庙宇祭仪、鸾堂和斋堂之间划清界线。对同一地区群体中不同教门的研究也提供了一个窗口，各教门以不同程度整合到当地的仪式文化之中。<sup>41</sup>比如，在华北的某些地方，清代教门和本地民间信仰的合流可以通过教门的素食主义实践的普及来观察，还可以在庙宇中供奉的无生老母或教门教主等

---

<sup>35</sup> “Religion and Political Rebellion,” in C. K. Yang [杨庆堃], *Religion in Chinese Society*, University of California Press, 1961, pp. 218-243.

<sup>36</sup> 马西沙、韩秉方，《中国民间宗教史》，第1164页。

<sup>37</sup> 通用的概览数据包括秦宝琦，《清末民初秘密社会的蜕变》，北京：人民出版社，2001；邵雍，《中国会道门》；陆仲伟，《民国会道门》；谭松林、彭帮福，《当代会道门》；公安部一局编，《反动会道门简介》，北京：群众出版社，1985；Robin Munro, ed. and trans.: *Syncretic Sects and Secret Societies: Revival in the 1980s*. Special issue of *Chinese Sociology and Anthropology* 21:4 (1989).

<sup>38</sup> 邵雍，《会道门》，第1页。

<sup>39</sup> 陆仲伟，《民国会道门》，第1页；David A. Palmer [宗树人]，“Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labeling Heterodoxy in Twentieth-Century China.” In Mayfair Yang [杨美惠], ed., *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley: University of California Press, 2008, pp. 113-134.

<sup>40</sup> 见 Joseph Bosco, “Yiguan Dao: ‘Heterodoxy’ and Popular Religion in Taiwan.” In Murray A. Rubinstein, ed., *The Other Taiwan: 1945 to the Present*, pp. 423-444. Armonk, N.Y.: Sharpe, 1994.

<sup>41</sup> 尤见 Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix, op. cit.*; Kenneth Dean [丁荷生], *Lord of the Three in One. The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1998; DuBois, *The Sacred Village, op. cit.*



崇拜，还有道士、和尚、占卜、风水先生等宗教从业人员加入或者创立教门等方面来看待。  
42

这些研究的本土性和民族志视角，以及它们消去对教门和其它本土宗教文化之间的区分，导致把教门划为「民间信仰」的范畴。虽然并非全不正确，但这样的分类忽略了救世团体的特性，把它归入民间宗教的领域，然则民间宗教通常被认为与中国历史毫不相干（爆发民间起义除外）并且与中国主要宗教传统的历史背道而驰。然而，针对救世团体的情况，我们看到这些团体超越了本地关切，并且在中国现代国家认同和重塑传统的过程中是重要的参与者。

第四组文献大大忽视了救世团体的例子是对新兴宗教运动的社会学研究。宗教社会学近来对中国产生了了很大兴趣，并且很多国外著作已经把法轮功看成是当代新兴宗教运动的标准例子。<sup>43</sup>事实上，法轮功通常成为英文文献中讨论新兴宗教运动的仅有的中国例子。<sup>44</sup>台湾学者自从上世纪 90 年代以来就针对新兴宗教运动展开辩论，但集中于近期出现的团体，比如真佛宗和青海上师。<sup>45</sup>在大陆，关于新兴宗教运动最全面的著作几乎全部用来自国外的例子，在谈到「会道门」的时候，没有提到它们在民国时期的历史：「事实上，中国的新兴宗教运动有 400 年的历史。自从明清以来，下层阶级劳苦大众通常利用宗教作为叛乱的工具，这是众所周知的。20 世纪 50 年代解散了 300 多会道门，很多是来自明清时代的新兴宗教运动。」<sup>46</sup>

讨论新兴宗教运动的论述极少提到 20 世纪早期的团体，大概是因为他们看起来已经很「老套」了，或者已经进入到台湾宗教的主流。<sup>47</sup>然而，在 20 世纪前半叶，救世团体组成了一个新兴宗教运动的大浪潮，并且刺激了中国大陆和台湾宗教革新运动。准确地说，正是因为这种特定浪潮的平息，并且各种各样的团体遵循了不同的轨迹，救世团体对我们理解非西方、中国处境中宗教革新——从新型团体浪潮的出现、兴盛到最终的整个过程——来说是极好的例子。

---

<sup>42</sup> 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 283 至 298 页。

<sup>43</sup> 见例如 Elijah Siegler, *New Religious Movements*, Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall, 2007; James R. Lewis and Jesper Aagard Petersen, *Controversial New Religions*. New York: Oxford University Press, 2005.

<sup>44</sup> Cheri Chan [陳純菁], "The Falungong in China: A Sociological Perspective", *China Quarterly*, 179 (2004): 665–83; Lu Yunfeng [卢云峰], "Entrepreneurial Logics and the Evolution of Falungong", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44:2 (2005): 173–85; 另见法轮功特集，刊于 *Nova Religio* (2003, vol. 6 no. 2).

<sup>45</sup> 见丁仁杰，《社会分化与宗教制度变迁——当代台湾新兴宗教现象的社会学考察》，台北：联经出版事业股份有限公司，2004；郑志明，《台湾当代新兴宗教》，灵鹫山文教基金会佛学研究中心，1997；张家麒，〈当代台湾新兴宗教研究趋势分析〉，载于中华发展基金管理委员会主编，《海峡两岸宗教与社会学术研讨会论文集》，2004，第 237 至 281 页。

<sup>46</sup> 高师宁，《新兴宗教初谈》，北京：宗教社会科学出版社，2006，第 282 页。

<sup>47</sup> 其中的例外有 Siegler, *New Religious Movements*, 68，描述一贯道时以中国教派传统作为中国新兴宗教运动的历史脉络。Seiwert [苏为德], *Popular Religious Movements*，利用斯塔克的新兴宗教运动理论分析晚期帝国教派的动态。Lu Yunfeng [卢云峰], *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan, op. cit.*, pp. 21-45，套用斯塔克的新兴宗教运动模型来析述中国内地自 1930 至 1953 年的一贯道扩张。

当我们看到救世团体的宽广的画面，一个问题在脑海里产生了：我们看到的是一种独特的历史现象还是一种更长的、较少历史决定的宗教类型呢？如果是后者，我们说到的是中国宗教（教派主义传统 / *sectarian tradition*）的永恒范畴还是一种永恒的社会学范畴（新兴宗教运动）——其一强调传统连续性，另一个强调革新？

王大为（David Ownby）曾经主张反对「教派主义传统」范畴，强调术语「教派」（*sect*）及其社会学概念是以西方宗教经验的逻辑为基础，这一逻辑把团体置于「教会-教派」两极性（*church-sect polarity*）之上，随着教派从教会中挣脱出来，指向创建一种自愿的群体，并且因此在周围社会的张力中、被教会称为异端。很显然，这样的结构不会轻易适用于中国处境，因为在中国没有韦伯意义上的「教会」；「教派」没有从「教会」形态的制度中挣脱出来；它们的教义是高度包容和调和主义的，而不一定像「教派主义」的教条性和排他性。各个团体的张力程度不一——有高低之差，在本土文化中常常可能是低的或者是毫无张力的。<sup>48</sup>

对这个窘境为解决，王大为建议使用「救世团体」这个术语作为所有迄今为止被称为「白莲」或者「教派主义」团体的范畴，也包括本文讨论的民国时期团体和当代气功团体和法轮功。这个语义上的转换让我们集中于它们的内在特点，而避开正统 / 异端，以及这些团体的社会张力水平作为它们的定义标准。通过王大为的定义，救世团体的特点是通过「克利斯玛」魅力的大师，宣称从其它宗教组织中独立出来，宣扬拯救的信息，通过基于道德之上的身体体验。<sup>49</sup>这个定义指向创造更广阔的社会学范畴，能囊括任何历史时代、甚至来自世界各地的团体。

「救世团体」此一术语只能指代民国时期的团体，还是可以涵盖不同历史阶段的团体呢？在我看来，用什么具体的名称是次要的问题，但是王大为的观点需要在一定的前提下作出澄清：（1）在不同情况下出现的、拥有自己特点的不同历史团体浪潮都应该有不同的标签，以至于我们能够区分，比如民国时代的救世团体、后毛时代的气功运动，还有早期不同历史阶段的不同团体浪潮，以及现阶段的，各自都有自己不同的历史特点，（2）另外一种更倾向于社会学范畴，描述的是这些团体的共同结构特点以及它们与更广阔社会和宗教领域的关系动态。本文的其余部分，主张使用「救度宗教」（*salvationist religion*）作为社会学类型，「救世团体」（*redemptive societies*）指代出现在 20 世纪前叶特定的救度宗教浪潮。

事实上，“*redemptive societies*”的标签曾经饱受批评，因为它带有基督教救赎的含义，在研究中国宗教不尽恰当。<sup>50</sup>我个人的观点是：套用基督教术语到这些团体之中并非全然无理，因为当中有些团体——有意或无意间——受到基督教群体的宗教特质和组织所影响；即使是在中国本土末世论的框架下（例如儒家理想主义或无生老母信仰的千禧年主义），它们也寻求把所有华人，甚至全人类，从腐败和道德堕落中救赎出来。基督宗教对救世团体的影响显然值得进一步探究<sup>51</sup>（而基督宗教尤其需要被包括在整个中国救度宗教的历史和社会学研究之中）。

---

<sup>48</sup> David Ownby [王大为], "Sect and Secularism in Reading the Modern Chinese Religious Experience." *Archives de sciences sociales des religions* 144, 2008, pp. 13-29.

<sup>49</sup> David Ownby [王大为], *Falun Gong and the Future of China*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 23-26.

<sup>50</sup> Jacques Gernet [谢和耐], 私下联系, 巴黎, 2006 年 4 月。

<sup>51</sup> 关于道院引入基督宗教, 见 Richard F. Young, "Sanctuary of the Tao," *op. cit.*; 尤关于一贯道挪用基督宗教的概念, 见 Philip Clart [柯若朴], "The Image of Jesus Christ in a Chinese Inclusivist Context: I-kuan Tao's Christology and its Implications for Interreligious Dialogue," 收于钟云莺 (Chung Yun-Ying) 编《宗教, 文学与人生》(中坜: 元智大学中文系, 2006), 第 279 至 313 页。

就在2007年及2009年，佛光大学的两个关于救世团体的会议上，讨论到中译“redemptive societies”成「救赎团体」的做法，似乎专指基督新教，且具有过多外来语的意涵。经过多番探讨，「救世团体」被认为更贴近中文语境（其它的字眼，比如渡世团体及济世团体亦属考虑之列）。陈进国后来补充指，救世团体的说法比较世俗，入世意味也相对浓厚，其它的中文术语则着重内功。他提出救度（或渡）来涵盖，并兼见内功与外功的双重意义。<sup>52</sup>本文采纳陈的见解，以救度宗教作为“salvationist religion”——来指代一个更广阔的社会学分类，而保留救世团体，特指英文中的“redemptive societies”。正如杜博思（Thomas DuBois）曾批评，<sup>53</sup>这些本有救世倾向的慈善团体，具有世俗化的种籽，跟自身倡导的心灵修炼存在一定矛盾。终究来说，对于英文的“redemptive societies”、中文的「救世团体」，抑或其它词汇，实际上都旨在釐清民国年间宗教运动上的一阵特定波浪，多于吹毛求疵地无止境的争论字面意思。

### 作为社会学范畴的救度宗教

也许最早把「救度主义」（salvationist）这个术语引进到中国宗教研究上的是人类学家孔迈隆（Myron Cohen），在他的论文〈灵魂和拯救〉中，强调与民间信仰的主流文化相比，所谓「教派主义」团体的区别于它的特点是教派关注个人拯救。此区别在对死亡的态度上最明显。民间信仰中与死亡有关的主要关切是通过获得祖先的地位继续与活着的人互动；在地狱与阎王打交道而存活下来；通过投胎再生重返这个世界的可能性。然而，救度宗教许诺死亡时候从世间到天堂的通道。<sup>54</sup>民间信仰中也存在「普度」的概念，但是仍然植根于主流文化中，那些在生活中享受特权地位的人正是那些在死亡中成功的人：「那些活着的时候以男方家庭为中心结婚，生出男性子嗣，遗留给他们很多重要的财产，并且在适度高龄的时候去世，当然最有资格得到死后仪式上的合理待遇。」<sup>55</sup>另一方面，在救度宗教中，天堂——西天，或者返璞归真——是许诺给所有信仰慈悲之神（如无生老母）的人们，不管什么社会地位。尽管大多数人的宗教世界观可能会囊括所有这些观点，不在他们中间作区分，尽管救度宗教也根据民间信仰的习惯来举办超度仪式，称之为所谓「教派主义」团体是因为它们起初的「救度」思想。

中国救度宗教的特定内容在不同时代有所不同，但一般都有很多相互关联的特点：一个有「克利斯玛」魅力的教主或者神直接的启示；千禧年的末世论；道德教导；非归属性的、自愿的救度道路；通过治疗或者身体修炼的体验；通过功德、传道或者慈善事业来向外传播。<sup>56</sup>所有这些因素是互相联系、互相增强的：千年末日论提供了灾难和拯救的可能性，并且提供了当今受苦和不安的解释架构，以及另外一个想象中的福佑、道德和正义的理想境界。通过即将到来大灾难的预言的激发，它提供了一种传教扩张的动力，以及仪式和慈善行动来拯救世界。「克利斯玛」魅力的大师或扶乩启示提供了与神圣权威的直接联系，可以吸引信徒，引导他们走向拯救的道路，包括积功德，身体修炼和诵经等。治疗和修炼体验为拯救道路提

<sup>52</sup> 陈进国，〈走进宗教现场〉，《宗教人类学》第1卷（2009）第4页注1，网上撷取自2010年12月15日：<http://www.chinesefolklore.org.cn/web/index.php?Page=3&NewsID=6556>。

<sup>53</sup> Thomas DuBois [杜博思]，“The salvation of religion? Public charity and the new religions of the early Republic.”

<sup>54</sup> Myron Cohen [孔迈隆]，“Souls and Salvation,” in James L. Watson [华深] & Evelyn S. Rawski [罗友枝]，eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 197.

<sup>55</sup> Cohen, “Souls and Salvation,” 190.

<sup>56</sup> 这些特性通通引伸自 Ownby, *Falun Gong*, 25-26.

供了一种内在的、深植的确定性。这些教义的实践形成信徒的群体<sup>57</sup>。从本源上来说，救度宗教与民间信仰的祭祀圈和归属感社群是有区别的：救度宗教既不属于祖先崇拜或宗族祠堂，也不属于本土神庙或行业神的祭祀，也不属于国祭制度。

有些救度宗教来自单一传统，而多数综合了三教不同的传统。<sup>58</sup>然而，在某种程度上，在宗教文化中已经存在有限的文化内容和形式，<sup>59</sup>我们将会看到相似的内容和方式，对不同的团体结合不同方式，在不同的历史背景下进行改进。

然而，在这个基本建构中的变数可以导致很多不同的团体构成。其中某些会成为社会学意义上的教派主义者，与它们所处的文化和社会环境产生相对较高的张力。这一教派的社会学定义已经成为自从韦伯和特洛尔奇（Troeltsch）以来无休止争论的主题；也许最具启发意义的表述是斯塔克（Stark）和冯克（Finke）提出的：

「所有宗教团体可以随着团体和社会文化环境之间的张力轴上找到定位 [.....]

**张力（tension）**是指宗教团体和「外在世界」之间的区分、分离和对抗的程度。

在张力轴的最高端存在严重的对抗，有时会爆发血腥的冲突。而在低端，团体和环境之间存在很大的兼容性，以至于很难把两者区分开来。[.....]

**教派（sects）**是与它们的环境存在相对较高张力的宗教实体。」<sup>60</sup>

救度和千禧主义的观念意味着现世存在着某种问题，对「他处」的向往意味着与现行社会存有张力，表现在韦伯（Max Weber）所提出的（出世或入世的）禁欲主义<sup>61</sup> 救度的想法。此思想意味着我们需要从这个世界被拯救出来，救世的道路涉及到采用有别于寻常的生活方式。但是在张力的层次上又有分别，例如：试图比别人掌有更高的道德标准，但在其它方面却充分融入社会；每月在初一、十五茹素；成为绝对的素食主义者，从而在某方面切断与主流社会的来往；自愿贫穷地以一种极其禁欲的生活方式来生活，例如只吃稀饭、留长头发，把个人的所有财产捐给堂会等等，正如一心天道龙华圣教会的事例。<sup>62</sup>

根据不同的群体，救度主义的实践可以从仅仅口头服务到道德观念和慈善慷慨，到彻底脱离社会规范的种种。在救度主义的架构里，一个团体达到救世主义极端的地步、宣称快将末日或者严格禁欲等等，这些都会令到此团体变得更具教派主意色彩。同样地，新出现而具

---

<sup>57</sup> 见 David A. Palmer [宗树人]，"Embodying Utopia: Charisma in the Post-Mao *Qigong* Craze," *Nova Religio* 12:2 (2008): 69-89，尚有其它文章，一併刊于同期特别号的 *Nova Religio*：专题为 "Mapping Charisma in Chinese Societies"。

<sup>58</sup> 就中国的融合主义种种形式，见 Philip Clart [柯若朴]，"Anchoring Guanyin: Appropriative Strategies in a Phoenix Hall Scripture"，刊于《民俗曲艺》第 173 期（2011）。

<sup>59</sup> 见 Adam Chau [周越]，"Modalities of Doing Religion," in David A. Palmer [宗树人]，Glenn Shive [夏龙] and Philip Wickeri [魏克利] eds., *Chinese Religious Life*, New York: Oxford University Press, 2011, chap. 4.

<sup>60</sup> Rodney Stark & Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 143.

<sup>61</sup> Max Weber [韦伯]，*The Sociology of Religion*, section H.1, accessed online on 15 Dec 2010 at [http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/society/socio\\_relig/socio\\_relig\\_frame.html](http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/society/socio_relig/socio_relig_frame.html). 救度宗教的概念在文中主要透过比较中国的例子及孔迈隆（Myron Cohen）于 "Souls and Salvation" 的慧见来建构而成，而非直接引用韦伯的理论。后来发现，本文的观点看似吻合于韦伯提到的救度概念（salvation），提供中国与其它文化宗教传统之间具意义的见解和比较的桥梁——但由于韦伯常常错误地分析中国宗教，所以会有潜在的误点。然而此问题绝非本文的讨论范围。

<sup>62</sup> 李世瑜，《现代华北秘密宗教》，第 166 至 175 页。

有神化魅力的人物、或具有一定开创能力的领袖也会导致一个团体与别的隔绝起来，而往往这些分裂都有特定条件，有时关系似好还差，导致或多或少的教派间既要共生，又要竞争的状态。

因此，教派主义的思想会在救度宗教中以不同程度出现。不管某个团体一时间的张力程度如何，它都有可能从低张力朝高水平的方向发展，反之亦然。当中有传统化的趋势，团体的实践、教晦和参与逐渐与当地宗教文化融合，扫除了与社会文化环境产生的任何张力。这样的过程在中国宗教历史上不断重复，紧接着一波又一波的救度主义浪潮。救度宗教运动的传统化趋势使它们逐渐扮演寺庙崇拜、仪式专家或僧侣修行等发挥的底张力宗教功能，但同时，新晋的魅力领袖或神介却不断引发新一轮崭新的救度浪潮，并带出新生的群体。

比如，后汉时代的天师道掀起了四川一带新的救度宗教运动，带有与周边宗教文化清晰的张力元素（比如谴责动物献祭），但在六朝时代演变成成为民间信仰提供祭祀服务的正一派传统。弥勒菩萨信仰的救度主义和千禧年主张是六朝时代早期中国佛教史上最流行的形式，直到后来佛教经过皇家赞助、建立制度化的修道生活而被融化，其中的精神禁欲的高张力形式在主流文化中被清晰地描绘——宋元时代的全真道也经历了这样的过程。净土居士佛教运动，白莲社和无生老母信仰成为随后的救度宗教运动浪潮，它们中的很多元素也融进了明清救度宗教的很多支派之中。在其后的支派中，如弘阳教、黄天教、太上门和天地门逐渐融入了华北地方宗教文化之中，据民族志学者观察，它们的教主在当地被当作地方神来敬拜，它们的成员成为仪式专家。<sup>63</sup>在香港，很多先天道等救度宗教团体逐渐变为当地的道教宫观。另一方面，作为先天道分支的一贯道在1949年前在中国大陆迅速壮大的过程，随后，在台湾，自从1987年解除一贯道禁令以来，现在正处于较低张力阶段。<sup>64</sup>同时，作为新兴的高张力救度宗教团体，如亥子道和弥勒大道已经从中分离出来。在同期，新的救度运动浪潮在台湾佛教周边出现，比如慈济功德会。<sup>65</sup>在大陆后毛气功运动中，许多团体表现出救度主义的倾向；一些保留了低张力的状态，仅仅作为早操和强身健体之用，而另外一些，如法轮功，发展成为与社会文化环境保持相对高张力的水平。

然而，这些中国的例子可能让我们重新考虑社会学文献中描述的张力的来源，往往假定国家对宗教团体是中立的态度，教派自动从主导的、低张力教会中挣脱出来，提供了更加苛求的拯救之路：张力在教派和社会文化环境之间，或在教派和主导教会之间。但是中国的情况提醒我们注意救度宗教和政权之间的张力。这样的张力可能来自于宗教团体本身——「克利斯瑪」魅力与启示论一起与神权和天命结合，从而催化政治反叛或者使反叛具有宗教合法性。但是由于当局害怕这样的情况出现，从而要禁止救度宗教，导致它们处于张力的高水平上。因此张力可能来自内部（团体本身）或者外部（政权），并且张力的内外因素之间的相互影响能改变整个张力水平。这样的图景变得更加复杂，团体可能与政权的张力处在高水平上，但是与地方社会文化环境的张力处于低水平——在明清时期，那时救度宗教运动在地方社会中兴盛起来而常融入地方信仰主流，但是在帝国层面被当成「邪教」而禁止。二十世纪上半世纪对救度宗教的政策经历了许多变化：清朝对邪教的镇压在王朝覆灭后结束了，民国期间救度运动享受了前所未有的空间，不同政体对它们的态度不一致，解放后又镇压。此时代的内外张力因素的变化十分突出。救度主义的架构和内在动力因此产生了各个时代新兴团体的层出不穷。

---

<sup>63</sup> 详见最近由杜博思（Thomas DuBois）、曹新宇、欧大年（Daniel Overmyer）、范丽珠、杨德睿、Stephen Jones 等的考察。

<sup>64</sup> Lu Yunfeng [卢云峰]，*The Transformation of Yiguandao in Taiwan*, 113-135.

<sup>65</sup> 见 Julia C. Huang [黄倩玉]，*Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

从西方社会学术语来看，它们是新兴宗教运动。但是由于它们总是对已有的中国宗教文化的因素进行重组，因此看起来比较熟悉，不是那么「新」。同时，因为每个浪潮出现在特定的政治、历史背景下，而这些团体是新兴的、不受严格传统限制的，它们又是对它们所处时代独特条件和文化危机的反映和回响。因此，在任何历史阶段，它们都是研究社会变革时期的宗教产物非常好的载体。<sup>66</sup>

### 作为历史现象的救世团体

民国时期的救世团体为一种救度运动的浪潮，是特定历史背景下的独特产物。尽管他们直接来自于帝国时期的传统，它们也是对封建帝国秩序的瓦解和现代性的侵入的特定的回应。它们表达了民国时代商业、军事和前朝贵族精英们宗教性；<sup>67</sup>反映了近代中国关于文明、传统和现代性的论述的交叉；提供了慈善和拯救的传统和现代形式之间的互动的桥梁；<sup>68</sup>还有救世团体和新型现代政权之间、从北洋军阀到国民党和日本傀儡国家在意识形态和政治上的关系。

如何定义救世团体？可以用一系列清楚的标准，不建立在它们的教义和实践上（这方面诸团体之间差别较复杂），而是基于四个组织特征：（1）尽管它们引用三教的内容，但是它们不接受三教的正统制度，不论儒家书院，佛教或道教的出家寺院制度，还是正一道受箓制度（即使救世团体的某些个体成员接受正统制度的某些训练或影响）；（2）成员是自愿的：它们区别于地方民间信仰的归属感社群；（3）它们成立了全国性的社团在国家登记（或者试图登记）为合法实体（以宗教、慈善或公益社团的名义），拥有规章制度，拥有不同级别的会堂或者分支，遍布全国，或者分布在全国的几个区域；（4）这些社团在 1912 年至 1949 年之间的民国时期创立。虽然许多救世团体继承了晚清教门（比如在理教、先天道、同善社和一贯道），正是在民国时期在「克利斯瑪」魅力的领袖或者扶乩信息通讯的带动之下，它们高进了它们传统的组织架构，目的是建立完整的拥有合法地位的全全国性组织。

使用这些标准来看，本文一开始列出的所有团体都可以归类为救世团体；据我所知，没有其它的中国宗教团体适合那些标准。然而，我们不能忽视救世团体和数以千计的会堂、鸾

---

<sup>66</sup> Elijah Siegler 的教科书 *New Religious Movements* (*op. cit.*) 为首部以历史及全球视野来探讨新兴宗教运动的著作，它不单审视战后西方新兴宗教运动的常客，更窥探不同的文化传统，包括西方神秘主义 (Western esotericism)、亚洲诸宗教、东亚的新兴宗教运动、非洲新生宗教及非洲的大迁徙，和伊斯兰新生宗教。

<sup>67</sup> 见 Paul R. Katz [康豹]，“‘It is Difficult to be Indifferent to One’s Roots’. Taizhou Sojourners and Flood Relief during the 1920s.” *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 54, 2006, pp. 1-58；及其即将出版、关于王一亭的文章。

<sup>68</sup> 见 DuBois, “The salvation of religion? Public charity and the new religions of the early Republic.”



堂<sup>69</sup>、斋堂<sup>70</sup>、善堂<sup>71</sup>、教门及其他小团体之间的有机关系——后者是救世团体成长的直接文化和宗教来源，因此任何对救世团体的研究都需要考虑。许多救世团体从此类小团体发展出来的，或产生了新生一代的小团体。那些小团体规模较小、或者只限于一个地区，因此不适用于救世团体的范畴。从全国来看，我们能看到几十个救世团体立志成为整个民族（或世界）历史的主角参与者，但是如果我们聚焦于某个单一的城镇或者乡邻，我们能看到的是全国性救世团体组织和地方性团体之间错综复杂的关系。杜波斯（Thomas DuBois）的著作清晰展示了他研究的乡村的四个教门，我们称之为救世团体的其中两个组织（在理教和一贯道）在乡村中拥有分支但是在村民仪式中基础并不扎实，因此在取缔反动会道门的运动中完全被根除了，然而，两个旧式教门（太上门和天地门）与当地文化和民间信仰融合了，因此重新出现在后毛时代。<sup>72</sup>另一方面，台湾的研究，尤其是柯若朴（Philip Clart）指出一贯道和鸾堂之间在当地的冲突和竞争，先前存在的鸾堂加入一贯道或从中分裂出去的。<sup>73</sup>

本人在香港和澳门的田野调查中观察了救世团体和中国宗教的其它形式之间在当地存在的密切联系。德教救世团体是东南亚华人宗教和社会组织中拥有庞大网络的团体之一，在泰国、马来西亚和新加坡有很多堂（又称「阁」）。澳门阁建于20世纪90年代末期，是由一位拥有「克利斯玛」魅力的治疗师和慈善家林东先生创立的，他被信众尊称为济公转世。济公是出现在德教扶乩开沙会中出现的主要神灵之一；一些德教阁从济公得到乩文，劝告德教信徒跟从林东寻求指导和治疗。林东及其组织东井圆佛会因此成为除了控制澳门阁之外，在东南亚德教团体中非常具有影响力的。澳门德教会是澳门道教协会中的成员，林东是该协会名誉主席。他也赞助了香港地方庙宇庆祝天后圣诞的庆典和游行，成功把济公申报为国家级非物质文化遗产，并且被聘为几十家官方慈善机构的理事。此例子也说明，虽然在范畴上可以区分救世团体和中国宗教的其它形式，地方的实际情况十分复杂，它们之间有密切交叉。

---

<sup>69</sup> 关于扶鸾团体，见 Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village*. Taipei: The Orient Cultural Service, 1978; Laurence G. Thompson, "The Moving Finger Writes: A Note on Revelation and Renewal in Chinese Religion," *Journal of Chinese Religions* 10 (Fall 1982); Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*; 王见川, 《台湾的斋教与鸾堂》, 台北: 新文丰出版社, 1996; Philip Clart [柯若朴], "The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult," Ph.D. diss., University of British Columbia, 1997; "Confucius and the Mediums: Is there a 'Popular Confucianism'?" *T'oung Pao* LXXXIX(1-3), 2003, pp. 1-38; "Moral Mediums: Spirit-Writing and the Cultural Construction of Chinese Spirit-Mediumship," *Ethnologies* 25(1): 153-190; Graeme Lang and Lars Ragvald, "Spirit-Writing and the Development of Chinese Cults," *Sociology of Religion* 59:4 (1998): 309-328.

<sup>70</sup> 关于台湾斋教，见王见川、江灿腾编，《台湾斋教的历史观察与展望》，台北：新文丰出版社，1995；王见川，《台湾的斋教与鸾堂》。

<sup>71</sup> 见Joanna F. Handlin Smith, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing." *Journal of Asian Studies*, 2 (1987): 309-337; 梁其姿, 《施善与教化——明清的慈善组织》, 台北: 联经出版事业公司, 1997; Vivienne Shue, "The Quality of Mercy: Confucian Charity and the Mixed Metaphors of Modernity in Tianjin" *Modern China* 32.4 (2006): 411-452; 游子安, 《善与人同——明清以来的慈善与教化》, 北京: 中华书局, 2005。

<sup>72</sup> DuBois, *The Sacred Village*.

<sup>73</sup> 见 Jordan & Overmyer, *The Flying Phoenix*; 及 Clart [柯若朴], "The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit-Writing Cults and Popular Sects in Taiwan," *Journal of Chinese Religions* 25 (1997): 1-32.

## 救世团体和道教、儒教的近代史

近来的研究逐渐证实，救世团体的经历对理解中国主要宗教传统的现代化发展是至关重要的。就道教来说，一些研究者开始探究救世团体作为 20 世纪早期道教修炼的主要推广者，规模仅次于二十世纪 80、90 年代气功热潮。在清代，扶乩团体非常积极地发行由吕洞宾、张三丰、陈抟等道教祖师启示的有关内丹学的乩文。这一趋势延续到民国时期，甚至通过更大的救世团体的扶乩文本。同善社的核心修炼方式之一直接起源于先天道内丹法。道院的主要经书《太乙北极真经》由吕洞宾 1917 年启示的；道院随后几十年出版了其他的内丹书。二十世纪中国最主要的内丹手册的作者之一赵避尘（1860-1942）是在理教的当家，并且利用这一平台来散布他的学说。在理教的当家效法全真道，宣称自己属于全真谱系，并且实践道家修炼方法。江朝宗——北京政客和悟善社的领袖——是北京白云观的主要出资人，也是道藏再版的赞助人。<sup>74</sup>国民党的政客李玉阶（1901-1994）是二十世纪 30 年代天德圣教的主要人物，在中日战争期间在华山呆了 8 年，与全真道人一起生活，研究道教经典，并且通过扶乩的形式，编写了他主要的著作，基本上用科学的术语重塑了道教的宇宙论，1979 年在台湾创立了天帝教。<sup>75</sup>

引用道教元素是救世团体混合主义的自然表达。根据高万桑（Vincent Goossaert）的研究，它们出版的很多文本「表现了对道教经典的透彻了解，并对全真编史的忠实坚持。」<sup>76</sup>并且，比起通常只有很少徒弟的出家全真道士来，救世团体的扩张对民国时期道教修炼的传播来说起了更大的作用。

就儒教来说，可以说救世团体是民国时期儒教运动最主要的组织形式——即使儒教研究者似乎完全没有注意到它们的存在。事实上，从最初来源上看，救世团体可以分为两大类。有的起源于先天道等明清救度宗教传统并继承了无生老母信仰和三期末劫论。然而，另一类——主要包括道德学社和万国道德会——有较强的儒家认同，添加了普世主义倾向，尊重所有主要宗教并且提倡实现《礼记》中梦想的全球意义上的“大同”。尽管来源不同，这两种救世团体发展方向是合流的，模糊了两者之间的差异。在两种救世团体中扶乩活动较普遍，它们的推动者都是来自旧日文人阶级的残余；他们都采用了三教合一或者五教合一信仰；都发起过慈善行动。儒教团体采用了更先进的组织形式，同时也推广道家静坐和治疗方法；而先天道等背景的救世团体也强调对儒家经典的研究。例如，同善社是先天道传统的直接分支，在许多分支中非常积极地推动「国学」。<sup>77</sup>两股力量的合流是时代的产物：儒教在民国失去了意识形态的主导和正统地位，与起源于明清民间教门的团体的地位无大差异了。同时，后者利用了政治混乱和现代通信和管理形式来提升它们的形象和组织能力，在面对西方现代主义时，它们的融合性表达了它们渴望成为中国传的统一载体。

儒教团体和旧时绅士在这个处境中的角色是儒教作为官方意识形态衰败以及随着封建帝国时代终结满清官员顷刻垮台的结果。随着帝国礼教和传统科举制度的废除，出现了鼓吹孔教为国教的组织，特别是孔教会。随着孔教运动的失败，儒教团体变成与任何其它宗教或文化团体一样，脱离了官方正统，被迫于所有其它团体一起竞争，提供更广阔的精神服务，模糊了它们自己与传统教门之间的差异。同时，帝国体系以及其儒教仪式和文化的突然终结留下了大约 500 万受传统教育的文人<sup>78</sup>，比受现代和西式教育的年轻一代，他们的价值观和

<sup>74</sup> 就更深入的讨论例子，见 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking*, *op. cit.*, pp. 297-317.

<sup>75</sup> 见 David A. Palmer, “Dao and Nation.”

<sup>76</sup> Goossaert, *The Taoists of Peking*, 315.

<sup>77</sup> 见王见川，〈同善社早期的特点及在云南的发展（1912-1937）——兼谈其与「鸾坛」、「儒教」的关系〉。

<sup>78</sup> David Johnson [姜士彬], “Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China.” In



认同突然失去了仪式和组织上的载体。救世团体提供了新载体，它们宣称目的是传播经典文化和传统道德，但在组织上采用新的受西方启发的“宗教”模式（有教会阶层，主日祈祷和唱诗班，传教行动，出刊物，甚至有的进行洗礼）。例如洗心社倡导康有为的理想，在山西城市和大城镇建立儒家教会。该团体周日在当地庙宇和公共会堂聚会，由当地知名人士（包括基督徒）布道，在挂有孔子匾额前焚香并且所有观众都进行鞠躬。<sup>79</sup>相似地，道德学社每周的聚会也是从布道开始，演讲者带领祈祷，接着是会众的冥想。该团体的目标是在以儒家为主导，使世界宗教合为一体。<sup>80</sup>

万国道德会首先由江寿峰（1875-1926）在济南创立，与孔教运动息息相关，频繁地把请愿书送到各级政府部门，呼吁把儒教作为国教，并且提倡在所有学校必须讲授经典教育。然而由于他同时也提倡道教，孔教激进分子不支持他。但是在他儿子出生后，就有了听众。他的儿子江希张（1907-2004）是神童，在10岁前能够写经典书的评论，还写有呼吁世界和平的小册子《息战论》，其中引用了五教经典，并且呼吁建立万国道德会。<sup>81</sup>这对父子在1916年开始组织该团体。他们发送评论给学者、北洋军阀政客和军事家，得到其中某些热心的支持，并且在1921年注册登记。<sup>82</sup>这一团体崇拜五教的创立者，在1921年9月28日孔子诞辰的时候在山东泰安举行正式成立仪式；名誉会长包括政客王士珍，山西官员和军事指挥官阎锡山，还有美国传教士李佳白，<sup>83</sup>而孔子的77代传人、男童孔德成（1920生）被聘荣誉主席。

上述关于救世团体在现代道教和儒教历史上的作用表明只有基于极其少数学者研究的片段的、初步的数据作为支持。在佛教方面，救世团体和民国时期佛教改革和居士运动之间的关系属于完全未知的领域，尚需将来加以研究。

## 结论

由于使用了来自西方基督宗教或世俗主义经验，加上来自清王朝及其现代继承者的政治意识形态框架等的分类范式——中国宗教的研究长期以来受到窒碍。经过汉学家、历史学家、人类学家和社会学家几十年的争论，比所谓「迷信」的旧标签更加有用的一系列范畴开始被应用来描述和理解传统「中国宗教」，尤其是在其本土、社群性的表达上：地方庙宇、宗族组织、仪式传统以及与帝国体制有关的象征和行政联系。不过，就中国的救度宗教和千禧年主义支派的这项理论研究工作只仅仅开始。虽然文本和历史材料都被充分研究，一般用来描述、比较这些运动的范畴——比如中译为教派主义的“sectarianism”——只不过是方便起见而使用，而且经常跟西方基督教教派主义的西方宗教社会学或中国民间教门叛乱的史学论述等的假设有意无意地混淆。本文提出研究这些宗教运动的分析框架的一些基本要素。「救度宗教」的概念是指特定类型的宗教团体，与周围社会文化环境产生不同程度的张力。在救度宗教的历史发展线上，张力可能增加或者减少；它可能成为具高张力的教派，也可能与地

---

David Johnson [姜士彬], Andrew Nathan [黎安友] & Evelyn S. Rawski [罗友枝], eds. *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 58-59.

<sup>79</sup> Rawlinson, *Revolution and Religion*, 39-40.

<sup>80</sup> 关于道德学社，见范纯武，〈民初儒学的宗教化——段正元与道德学社的几个历史问题〉。

<sup>81</sup> 陆仲伟，《会道门》，第131页。

<sup>82</sup> 夏明玉，〈民国新兴宗教结社〉，第8至13页。

<sup>83</sup> 关于李佳白 (Gilbert Reid)，见 Tsou Mingteh, “Christian Missionary as Confucian Intellectual: Gilbert Reid (1857-1927) and the Reform Movement in the Late Qing”, in Daniel Bays ed. *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford: Stanford University Press, 1999, pp. 73-90.

方宗教文化合流，或者可能被制度化。张力水平的改变会受当局态度和团体自身的取度所影响。救度宗教的动态发展是一种社会学的概念，可能有效地应用到中国历史的任何时期，也可以应用到基于儒释道耶回等各种教义的救度运动。它也适合作为研究宗教社会学中的新兴宗教运动的论述的工具。

由此观之，民国时期的「救世团体」代表了中国救度宗教中的一次重要、有趣浪潮。这一浪潮出现在旧帝国秩序瓦解的时候，宗教、社会、文化正处于高度不稳的时期。现代化、西方和日本的新世界观、社会组织和制度化正与日俱升地变得重要，同一时间，国族主义者和普世主义者积极回应，与中华文化似乎又一次处于动荡不安期。这样的背景不仅为救世团体的扩张开放了宽阔的空间，而且有助于改进它们的教义、实践和组织形式。救世团体很快把现代化的全国性组织、科学主义、普世主义、慈善和公共参与整合到传统的救度主义宗教模式之上。这一时期，「宗教」、「迷信」和「中国传统」的概念都是被受热烈讨论的课题，救世团体有意识地表达了对精神境界、传统和现代性相结合的渠道。当中有部分尝试把自身定位为「宗教」（如救世新教），有些则宣称是超越所有宗教的「道」（如道院和一贯道）。有些是精英主导的伦理普世主义（比如万国道德会），而有些有较强烈的末世论思想并在基层中发展的团体（如九宫道）。对于这些团体的官方政策摇摆不定，诸如北洋军阀时期，国民党时期，日本傀儡政权和共产党的解放区，救世团体采取了很多策略来应付不稳定的政治环境，既有地下回避，也有积极协同或武装抗争。

救世团体是民国时期独特的产物，需要在同时期的政治、意识形态和文化历史处境中去分析。另外，因为它们继续在战后的台湾、散居东南亚的华桥社群中扮演很重要的角色，故此研究也需要连繫到这些地区）。同时，它们与先后出现在帝国末期、后毛时代以至台湾戒严后的其它宗教和文化浪潮息息相关。本文提出了把救世团体置于更广阔的中国宗教历史和社会学视野来理解的初步架构。未来的研究无疑会更进一步对这一架构进行仔细推敲和锤炼，继而揭示救世团体对中国宗教近现代演变所起的作用。

# **Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?**

**David A. Palmer**  
**Assistant Professor**  
**Department of Sociology / Centre for Anthropological Research**  
**University of Hong Kong**

## **Abstract**

This paper outlines a theoretical framework for research on Chinese redemptive societies and salvationist religion. I begin with a review of past scholarship on Republican-era salvationist movements and their contemporary communities, comparing their treatment in three bodies of scholarly literature dealing with the history and scriptures of “popular sects” in the late imperial era, the history of “secret societies” of the Republican period, and the ethnography of “popular religion” in the contemporary Chinese world. I then assess Prasenjit Duara’s formulation of “redemptive societies” as a label for a constellation of religious groups active in the republican period, and, after comparing the characteristics of the main groups in question (such as the Tongshanshe, Daoyuan, Yiguandao and others), argue that an analytical distinction needs to be made between “salvationist movements” as a sociological category, which have appeared throughout Chinese history and until today, and redemptive societies as one historical instance of a wave of salvationist movements, which appeared in the Republican period and bear the imprint of the socio-cultural conditions and concerns of that period. Finally, I discuss issues for future research and the significance of redemptive societies in the social, political and intellectual history of modern China, and in the modern history of Confucianism, Daoism, and Buddhism.

## **Keywords**

Redemptive societies, salvationism, sectarianism, new religious movements, popular religion.