学术动态

20 世纪规模最大的中国民间教门田野调查

——评路遥《山东民间秘密教门》

程　　曹新宇

路遥教授著《山东民间秘密教门》(当代中国出版社，2000 年版，以下简称《山东教门》)，是一部经过田野调查和口述史研究，将乡土社会的越轨信仰集团引入历史学的力作。这项研究自 1990 年被确定为山东省社会科学“八五”规划的重点项目之后，作者和他的助手们费时近 10 年，足迹遍及山东境内及河北部分地区计 70 多县的广袤的乡村集镇，不论从时间跨度还是从地域范围看，都可以称得上是 20 世纪中国规模最大的一次民间教门的田野调查。45 万余字的著述凝结了作者创获性的丰硕成果：在前人相关研究的基础上，该书进一步理清了历史上发源于山东并对华北乃至全国具有影响的几支重要的教门——“一炷香”、“八卦教”、“离卦教”、“圣贤道”、“九宫道”、“皈一道”、“一贯道”以及“一心天道龙华圣教会”、红枪会等组织的起源、教理、组织形式及其主要发展脉络；挖掘整理了这 9 种组织的地域分布、祭献仪式、道书家谱、灵文口诀，以及这类组织在历史演进不同时段的活动特征。这种奠基性的调查和研究，使得《山东教门》已经超越了历史学研究者对话的范围，对于文化人类学、社会学、宗教学的研究者，对于在国家机关从事安全、法律、民政、宣传等项研究和实际工作的人员，对于在地方基层从事行政管理的公务员们，都提供了历史的经验和智慧。

一、追寻历史的声音

有些历史学研究者把口述史比喻为过去的或历史的声音。这种声音不仅来自于政治领袖、国家精英，而且也可以从下等人、无特权者和失败者的口中说出来；从事口述访谈的研究者也不再是被动地从文献中“读”历史，而是主动地按照一定的主题并通过反复的对话去“听”历史。历史的真实性和复杂性就在这个过程中逐渐被去芜取菁地展现出来。[①]中国民间教门作为主要在基层社会边缘地带存在和活动的组织，有难以为常人窥测和为历史文献记录的奥秘，它们的经卷(“宝卷”)以及更机密的“灵文”、“咒语”、“家布”(教门神话和传教谱系)等等，被海内外学者公认为具有通常无法问津的“秘密性格”。[②]因此，深入民间的教门调查，具有其他历史研究法所不可替代的作用。

19 世纪末，荷兰汉学家迪格鲁特(Jan. J. M. de Groot)在福建的田野工作对民间教

[收稿日期] 2002- 5- 26

[作者简介] 程　(1938—)，男，中国人民大学国际关系学院政治思想文化研究所教授，北京 100872；曹新宇(1974—)，男，中国人民大学人文学院清史研究所讲师；北京 100872

门进行了最早的实地调查。[③]此后一个多世纪，田野调查受到了几乎所有的民间教门研究者的重视，这类调查的重点也逐渐转向教门传统深厚的华北地区。[④]路遥教授早在 20 世纪 60 年代从事义和团调查时，就已经注意到义和团起源和清代民间教门之间千丝万缕的关联，数十年的研究经验使他深知这可能是 20 世纪对于这段历史声音的最后一次搜寻。当时主持中国史学会工作的戴逸教授这样估价本项目的价值：“如果再不做调查，后人将无从着手，你独具慧眼，力肩重任，在艰难的条件下坚持工作，抢救珍贵的活资料，做出研究成果，为历史学填补了重要的空白。”[⑤]当我们面对这部抢救出大量珍贵史料的著作时，就会感到以上的评价绝非过誉。

《山东教门》利用的史料主要来自比重相当的三个部分：一是清代历史档案，二是当代政府档案和各级政协文史资料办公室提供的史料，三是流传在当地知情人当中的口述史。由于前两部分史料尤其是第二部分的主要内容也是从现存的不同形式的文本中提取出来的口述凭证，如作者从各地主管部门未经整理的相关档案中发掘和考据出来的会道门询问记录等。因此，我们可以把该书看成是一部基本上依靠口述史料所建构的学术专著。

清代档案中关于民间教门的记载主要是清王朝查禁取缔这类组织的产物。由于案件发生在当时当地，官员们的相关报告、“罪犯”的供词或当事人提供的凭证，通常具有相当程度的详尽性和真实性，至少可以成为此后跟踪调查的出发点。但由于变幻的政治形势和相异的地方格局，档案记载的详略和可靠程度差别甚大；行政低能和滥施刑罚，又致使诬扳和假供层出不穷。故这类记载往往时断时续，时紧时松，以至于迷失踪迹，“莫可究诘”，给今人留下了教门史上许多带有关键性的缺环。所以，通过梳理当代档案和田野调查，可能是研究者衔接缺环、突破困境和重描历史的惟一途径。

在此项研究中，作者以勾画叙事史为主要任务，特别是以典型教门、典型人物和典型事件为切入点。为此，这次调查主要是围绕山东、河北历史上的几支主要传教家族——商河县一炷香董四海家族、单县八卦教刘佐臣家族、武城县离卦教李　家族、清河县离卦教刘功家族、高唐县圣贤道范氏家族，以及这些家族影响下的大大小小的传教中心而展开的。尽管这些家族在档案文献和内部道书里都留下了活动的痕迹，但作者的研究，一直严格地划分为问题预设和价值判断这样两个过程。他们根据文献记载，确定了目的性和灵活性都很强的调查计划，并将这一计划尽可能细化为访谈对象所熟悉的、便于言说的话题。为这类话题引发的是事实层面或现象层面的讨论，而不附加访谈者的先验判断或参与举证。因为只有这种讨论，才会使文献中可能被缩小或被夸大的史实得到澄清，使游离于文献之外的人物和声音浮现出来。口述史的价值，在于重新审视历史或深化对历史的认识，它注重于发现什么而不是证明什么。中国大陆学者在 1950—1960 年代，就对太平天国、中法战争、义和团和辛亥革命等重大历史事件进行过实地调查，这些调查在取得大量成果的同时，也表现出浓厚的为某些既定的历史结论作出证明或补充的倾向。诚如经历过义和团史调查的作者所说：“当时获得的口碑资料，为阐明这场反帝斗争的正义性提供了重要依据。但除这一点外，它对义和团研究的其他方面似乎并没有多大的促进。究其原因，实在于我们的指导思想和研究方法没能从多角度去探索。”[⑥]据我们理解，这里讲的“指导思想和研究方法”，首先是指口述史学应当遵循的规则和方法。基于历史经验，作者的态度科学而慎审。无数场的访谈，既按照研究者既定的目标和为此而设计的各种话题前进，同时又警惕访谈者的任何暗示去干扰过去的声音，以便尽可能地贴近遗留在社会深层的现象、史实和观点，把它们记录下来，描述清楚。这是访谈者和叙事人双方合作所复苏的社会记忆。至于对这类记忆的因果关系和价值判断，则属于访谈者进行独立分析和科学研究的另一个过程。《山东教门》的作者为了将无数片断零碎的口传记忆——通常是故事、神话、口诀、拳术、气功的混合体，提升为逻辑清晰的学术专著，花费了极大的心血。

口述史料和文献记载有一个类似之处：都是特定的史实和口述者（或记载者）的特定心态发生交互作用的产物。口述者不仅受到记忆

因素的影响，而且自觉不自觉地为自己叙事的动机、情感和价值尺度等深层的心理因素所制约。或者说，任何口述史，都可能存在对史实的有意无意的重塑。在民间教门的调查中，如上口述史的特点更为突出。比如，在当代那些已被依法取缔的会道门领域，知情人往往对访探的问题讳莫如深；而当追踪另一些曾经有过反清起事经历的教门时，其后人和所在村庄则迄今仍流传着神话式的英雄故事。这些故事类似于文化人类学家们很感兴趣的民间叙事文学。但史学工作者主要不是从文化学的角度去关心故事结构及其在传播中怎样完善的过程，而是着重于用历史来解析神话。

《山东教门》收集了一大批来自于口述和道书的教门神话。比如悟明教老祖劝化弘治皇帝的神话、八卦教李廷玉退兵吴三桂接受皇封的神话、刘功二立江山的神话、李　布兵南北两京的神话、九宫道李向善劝化慈禧的神话等等。作者记录和分析这类神话时，在方法论上至少给了我们以下启示：1. 厘清教门中的神话人物和历史人物，厘清历史人物中神话的和史实的成分，从而使道书传言中的“神人”和官方文献中的“妖人”清晰化、历史化。该书对八卦教创始人刘佐臣和清末民初该教中广为流传的教祖李廷玉之间关系的考据很有特色。作者从历史记载、档案梳理和民间文学传播规律等角度论述了两者的联系和区别，并进而对刘佐臣的祖籍、谱系、家世和生卒年月作出了详细的考据，从而基本上构廓出了刘氏本来模糊不清的面貌。2. 仔细审视口述史中合乎或接近史实的史料碎片，同相关文献记载相互印证，发掘历史真相。通常被认为是“一手史料”的口述史之中，也可能同时存在颇为复杂的史料类型：能够直接反映历史史实的那一部分史料，可能是一篇口述，也可能只是该口述中的一段言说甚至是一两句凭证。《山东教门》从李　反清神话中提炼出来的“郜传陈、陈传肖、肖传黄、黄传李”的十二字口碑，就是一个对复杂史料类型作科学甄别后的重大发现。凭借这几句口述并和相关文献相印证，本来在官方档案中一团乱麻似的从离卦教郜姓到清水教李　、王伦的传承脉络及其文武场结构，终于从历史的深层浮现出来了。3. 即使是口述或道书中纯属神话的叙事，也有其史料价值。这些神话传言对于叙事史而言自然属于无根史料，但在作为教门母体的乡土文化、民间习俗领域，它们又相当真实地反映了教门信徒的生动的心理世界。重要的问题在于需要研究这些信徒们对于神话的信任感和依赖感，以及教门那种千方百计地想和弘治、顺治或慈禧等高层政治象征结缘的渴望。

还应该说到的是，《山东教门》的某些重要史料可以说是得自“于无声处”。研究者在山东单县跟踪调查八卦教刘氏家族时，几经曲折，才确认了刘氏村落原址并发现了刻本和稿本的《刘氏家乘》(家谱)。这是一个历经多世分为东西两门十二个分支的庞大家族。然而，其中“东门刘”的三支在这个完整的谱系中神秘地消失了，刘氏族长及后人也对这种不寻常的谱系排序讳莫如深。但沉默也是一种启示。《山东教门》的作者通过对既成谱系的细心排比，并和《单县志》上记载的蛛丝马迹相印证，终于证明了“消失”的支脉正是八卦教主们所在的支脉。虽然他们由于世代传习“邪教”而被排除在谱系传承之外，但传承上的文字空白恰好是他们准确的历史位置。

更有意思的是，作者的调查向我们展示了清代鲁西南地区一个典型家族的活动方式和结构关系：这是一个庞大富裕、有众多成员受过经典教育，并具有强烈政治参与感的家族。这个家族中有一批成员世代通过科考进入正式官僚体制，其中最著名的是西门第十世，乾隆年间官居直隶总督、兵部尚书的刘峨（《刘氏家乘》编纂之主持人）；而东门自第五世刘佐臣起的另一批族人则在正式体制外组织和发展了具有异端政治倾向的八卦教王国，并且也一连数代捐纳入仕，竭力将势力向官僚体系内部渗透。刘佐臣的曾孙刘省过在乾隆年间已将传教网络“蔓延数省”，他是捐纳县丞，也是已居高位的刘峨的族叔祖。可以说，入仕和传教构成了一部双轨并行的家族史。那么，这个家族的内部的官僚们和教首们各自处于什么位置，结成过什么样的关系？刘氏家族和地方性的其他组织以至和州县政权之间又是怎样互动的？在一个人际距离很近，“熟悉”的“没有陌生人的社会”里（费孝通语），非法的常有外来

人涉入的传教中心为什么能一再避开当局的教门搜索，顺利地传承了一百多年？如果将刘氏家族作为一个案例加以深入研究，可能有助于我们对于清代特定的地方性政治格局，以及对于乡野市井和国家机体之间的复杂关系产生更深刻的认识。

二、深描教门样态

在收集、分析和印证了大量史料的基础上，作者对山东历史上主要民间教门的样态进行了深描和重构。

该书开篇对于“一炷香”教的描析就是别开生面的。这是一支创立于清代初元，因传承久远多次暴露而屡见于官方档案的教门。不过，直至道光年间，当局对它的认识，也仅处于由商河县董家林的董四海创教，“世衍七代，教分八支”的模糊状态。清档中记载下来的零星的歌词、简约的仪式，以及由于该教信徒出入自便、经常同其他教门混合交错的活动特征，使后人很难窥测其内幕行为和秘密性格。《山东教门》根据实地调查和当代档案，第一次公布了“一炷香”十一世的传教谱系——“林上总坛”传承表。这份谱系和属于该教的另一张“山传”地形图以及其他相关记载显示了一个由十三个支派（一说十八支）所组成的庞大的传教网络，衍生出大大小小的传教中心⑦。以闭塞的农业经济和镇村结构为依托，大小教首们分别凭借其狭小而亲密的人际圈子——家族、亲友、同乡、师徒等关系来分布其传教路线。他们分享董氏传下的信仰和仪式资源，并随意添加发挥。它们和其他教门以及地方性的善会、香会、音乐会等民俗集团综错交织，从而演化出23种教门自称与俗称，形成了形形色色的权力和利益集团。这些集团平行发展，又彼此认同，顽强地在直、东两省50多个县市存在和活动了300多年。通过该书的这一个案描述，我们足以透析民间教门那种独有的开放性、模仿性和多元性的传播特征。如果说，各种传统宗教是经过排他性来维护自身的惟一性，那么“一炷香”及其他各种民间教门，则恰好经由开放和包容来实现其“惟一性”：极力将释道信仰、儒家伦理、地方习俗和多种民俗组织都纳入自己的体系之中，结果是既无严肃的信仰，也无规范的体系。

综观全书，作者的最卓越的成果，是对八封教体系及其变迁的新探索，生动地构廓出了八卦教—离卦教—圣贤教—九宫道的辗转传承的教门史脉络。主要表现在以下几点：

1. 对八卦教体系中各派教首形象及其传教脉络的重构。作者以各传教家族原址为重点的调查方法及其刘佐臣研究已如前述。这类调查基本上属于社会史和专门史的调查方法，和一般意义上的文化人类学调查的不同之处是作者对口述和文献的双重关注，以从事对重要史实的探索和考据。经过对当地口述和文献的反复校勘比较，那些道书家布或民间口传笼罩在教首们身上的光环被层层剥离，诸如刘佐臣、刘省过、刘功、郜氏祖孙、李向善等著名教首逐一被还原为怪异而又普通的历史人物。这里，对道书、家布的细致分析非常重要。这类民间文献一端通向神界，而另一端则反映了历史。其中关于教首们的祖籍、出身、家世、经历、创教时间和动机、生卒年月、师徒脉络、传播地域等自然情况的记载，往往折射或接近于历史的真实，而对这些材料的爬梳考证、去伪存真，恰好能填补官方档案的缺佚。该书对八卦教各主要传教家族内幕的揭秘，对其传教谱系和区域沿革的考证，特别是对郜姓离卦教从早期开始就是两支平行传播的发现，多属发前人所未发。

2. 教门仪式研究。《山东教门》是迄今为止对八卦教系统的各种仪式记叙得最为详尽清晰的一部书。丰富的口述材料，展现出神秘低俗但却凝聚了教门文化象征的林林总总的仪式：集体性的立坛、传徒、聚会、宣讲，以及徒众日常个体性的练功、跪香、“献饭”、摆供、迎送太阳等等。可以说仪式（及其相关联的“真言”、“法语”）贯穿于信徒生活方式和人生曲线的各个层面，既构成了某一教门的标识，也体现了它们的组织属性，由此把自己所归属的群体同一般居民以及其他教门区分开来。

作者对仪式的描析具有深厚的历史感和文化感。我们从记载下来的几乎每一种重要仪式中都能发现其传统文化和地方文化的渊源。比

如宗教节日聚会的摆香供、祭祖师，是对中国传统的宗族新岁祭祀和清明会的模拟；拜师传徒，是对学宫仪式和庙观仪式的综合；跪香练功是道教功课的移入；扶乩降神、禳灾治病，是华北民间巫术的制度化；特别令人感兴趣的皈一道的“宣讲”(它不属于八卦教系统)，则是对清代钦定的学官宣讲和乡约制度的嫁接。凡此种种，都暗示了正统文化、民俗文化中的诸多因素，是怎样和教门文化息息相通的，因而前者原有的仪式和功能都可能被后者改造和重塑，创构出另一套价值体系和文化象征。家国结构的模式、经典礼仪的排序、日常生活的伦理，就这样在教门王国里被重新装置和理解。部分是出于史料的困难，部分也可能是出于研究者认识的限制，民间教门“荒诞不经”的仪式及其表演，迄今似乎还没有引起国内学人足够的重视。[⑧]国外的文化人类学者对原始初民的仪式研究已经卓有成效，但他们没有条件也没有来得及去关注清代华北有代表性的八卦教教门仪式的如此丰厚的意韵。因此，《山东教门》的仪式研究具有拓荒的意义。

3. 教门结构研究。作者对八卦教系统各个支派的组织结构、教内级别多有新的发现和分析，其中最突出的应是对离卦“文武合场”传统的考证和诠释。这一研究，可以追溯到100年来特别是20多年来关于义和团起源的讨论。有一批国内外学者根据文献记载，提出义和团起源于乾隆中叶以来活跃在直鲁一带的义和拳、梅花拳、金钟罩等拳会，而这些拳会一直同八卦教系统存在着多种形式和不同程度的联系，以“武场”形式充当了掩护教门信仰的“羽翼”。另一些学者则将这些拳会界定为和教门发生交叉但组织体系相异的民间习武结社。美国学者周锡瑞在其名著《义和团运动的起源》一书中，运用民间文化的理论提出，应从当时鲁西的社会结构与社会精神层面来解释义和团的起因；该书断言，试图通过遥远的教派组织和从历史上相同的拳会名称上“去追根溯源的人注定要走入歧途。”[⑨]不同观点的争论，使联系着教门史的义和团起源研究一直处于非常活跃并不断深入的状态。

在一定意义上讲，《山东教门》对于离卦教组织结构及其历史变迁的研究是对上述讨论的回应。经过德州、威县一带的实地调查和道书分析，该书证明了在鲁西和直鲁交界的民间教门中，一直存在和流变着一种可以称之为“文武合场”的组织结构和活动传统。这种组织大约开创于乾隆中叶离卦教长郜得福主持的离卦信仰和六趟拳结合的文武场，经过同一时段的五次传承，由该教李　将这一组织形式带进了属于同一教门的王伦起事，并融合其他地方拳会和拳派而形成了“义和拳教”。而同这一区域相近的冠县和威县一带，也有一支古老的、至少在明末已和闻香教有渊源关系的梅花拳在活动，它分享和改塑了教门的文化资源，传播着教门特有的创世、救世观念，模拟家长制度的师承传统和文武场的组织形式。这两种文武场在历史上曾有过局部融合的线索。它们在康乾盛世结束后的长期社会动荡中时伏时现，分化组合，而在1900年的大变局中集中地迸发出来。

《山东教门》研究的提示是，组织起源研究和社会结构、社会精神研究这样两种方法应该得到互补和统一。“拳教”的组织形式既是古老的教门传统，又自发地适应社会震荡并吸纳新的地方资源而发生流变。在晚清到民国初元社会控制弱化的历史时段，华北地区的乡镇精英们——下层士绅、村正团首、正式体制外的教门首领和拳师刀客等等，从维护地方权力的立场上互相认同。在许多地方，文武合场的教门结构充当了地方防御的角色，在基层社会泛化和合法化，以乡团的形式或“教军”的形式，以义和团或红枪会的形式，一再表现出来。与此同时，原有教门的“家族—权力”型结构也在向“能人—权力”型结构转化，各地异姓教首“二立江山”、自设“朝廷”的现象层出不穷，并同各该地方不同的政治势力发生联合或冲撞；而从原来的信仰集团中凸现出来的“武化”集团(各种“教军”与枪会)则是这一权力格局变动的依托。凭借于教门史研究，我们可以看到华北基层社会中权力的主体在一个个空间里分化和组合，秩序和结构在震荡和流变。

《山东教门》的建树是多方面的。作者发现了圣贤道的内、外灵文以及更多的皈一道经卷，对李世瑜《现在华北秘密宗教》、马西沙

和韩秉方《中国民间宗教史》的相关研究都有补遗和推进。至于青州王氏后人提供的王觉一并非如一贯道道书所记死于光绪十二年(1886)，他直至民国初元还在陕西一带活动的材料，意义更为重要。如果将此和作者得到的另一份来自甘肃省会道门的相类材料相对照，至少说明王觉一在19—20世纪之交仍在汉中、平凉一带留下了活动的踪迹。[10]这些口述举证，支持了作者提出的王觉一创立的“末后一著教”和一贯道之间的真实关系不在组织关联而在“道统”解释等新见解。

三、解析教门文献

在迄今为止的民间教门研究成果中，较之教门发展史和对其进行历史评价而言，关于教门信仰世界的文化结构解析以及这套信仰为什么能吸引如此庞大的信徒群体的讨论，还相对薄弱。教门内部文献的难得和难懂，可能是造成这一状态的重要原因。《山东教门》作者在其长期的调查研究中收集到了非常丰富的教门内部文献——“宝卷”、“真言”、“法语”、“灵文”、“礼本”、“道书”(含很有史料价值的家谱卷)等等，包括稿本、抄本和口述记录。作者将这一大批珍贵的材料作为民间教门发生和发展脉络的有机组成，纳入论析框架，从历史脉络铺叙和文化结构分析相结合的角度切进和展开，从而形成该书的一大特色。

民间教门的这样一套说教，贯穿了造经者对于两个问题的思考：1. 人生和世界的本源是什么？人——作为天人合一的天道体系的附体，其生命从何而来，归于何处？2. 在治乱交替、灾劫频临的人生过程中，人怎样实现与天道本源和谐合一，预测未知，免劫趋福？应该讲，这是传统社会处于各个知识层次和信仰体系中的人群所共同思索探究的命题。以务实求验、执著现世为国民性特征的中国人，为延长人生曲线和调适历史运行花费了极大的精力。这是文化传统中的人文精神以及气功学、中医学、养生学异常发达的原因。当文化传统中长期积累形成的某些理性的、积极的知识和思想下沉到乡土社会，在同民间神话、巫术习俗长期互相重合的过程中，教门式的世界观念和人生思考就逐渐地萌生和形成了。这一套观念包含如下程式：周期性灾难的不可避免——国家权力和正统宗教的无能为力——教门体系上升为救世中心——违背此说教者形神俱灭。这是一套和主流意识争夺文化资源，并借助于“无生老母”和“弥勒救劫”神话所整合的说教。《山东教门》解析的相关经卷展示了这套教义在明清两代的扩张趋向：它对彼岸世界的思考逐渐向评判人间秩序推移，从信仰的说教走向现实性的动员和诱惑；对灾劫的预测越来越“具体”，拯救的许诺越来越廉价；最后，诸如扶乩附体、打卦问卜、因果报应等习俗和说教都被纳入了这一庞杂的“解灾系统”之中。[11]

这一套“解灾系统”落实为教门信仰的自我体验：内丹炼养。各种教门文献都力图说明，只有经过由本教门神话指导下的内丹炼养，才能明心见性，固本养生，达到祛病延年、避灾趋吉直至“出神上天”的玄妙境界。华北民间教门内部内丹炼养的“功法”非常普遍，在其信仰体系中占有重要位置，也是教门借以诱引信徒的基本内容。《山东教门》把这些内丹炼养教理看成解开华北教门运动在乡土社会得以大面积铺展的一把钥匙——一套以祖师崇拜为核心，以“咒语”、“灵文”、“功法”为行为特征，以避灾趋吉为终极目标的“教门内丹文化”。对于这一套衍芜庞杂的内丹文化的解析，比爬梳教门信仰体系的发展脉络更为艰巨，但却是研究者不可回避的难题。

首先，这类“功法”、“天机”的术语诡异、变幻频繁。每一个教门及其支派，往往有各自独特的“心法”和“口诀”。因此，对内丹功法的深入解析，是厘清各种教门来龙去脉、起承转合的重要依据。比如，有的学者提出，八卦教教主刘佐臣早年师从“一炷香”董四海，该教与“一炷香”有师承关系。《山东教门》的作者研究了两教不同的“功法”之后指证：“一炷香”的坐功不明显，只有类似于动功的“跪香磕头”及其相应的“心法”，运气小周天，这种功法和八卦教炼养中的调心调息，经由任督二脉作大小周天运行的炼气方法有重大的不同；前者的忏悔祛病和后者的布气疗病也有根本差异。他进而提出，八卦教是

综合了众多教门的资源并主要是接受了《皇极金丹宝卷》启示的产物。这个判断补充和丰富了马西沙的见解[12]。即使是同一教门的各个支派，也在很大程度上是随着炼养方法的变换而分化和演进的。这种研究方法，贯穿于考察八卦教——离卦教——圣贤道——九宫道的教门运动的始终，从教门丹道文化结构这一重要的侧面，钩稽爬梳，校雠异同，点评要旨，极大地深化了教门发展史的内容。

其次，对教门“功法”的研究，超越了既往对于教门信仰的“三教合一”等较为表层的认识，而沉入民间教门自身的文化氛围中去体味，进而将这类功法教理和传统的气功学、内丹学区分开来。

民间教门对于传统的医学、气功学和内丹学不是简单的照抄，他们从丹道炼养中汲取了一些原理之后加以改塑和复制，形成一系列怪异的术语、口诀、真言及其独特复杂的炼功理路与方式。《山东教门》用了 13000 多字的篇幅，细致解释了八卦教内最重要的两本内丹书——《五圣传道经》(及其同类的《五女传道宝卷》) 和《八卦图》。对这两本教门文献的各种术语，如“方寸地”、“玄关”(人体的夹脊双关与两肾相对处)、“六门”(眼耳鼻舌身意)、“十六瓣”(炼气出现的十六种自我感觉)、“内八卦”(人体八卦即人体不同部位)、“圆上圆”(“结丹”，即炼气达到特定境界的自我体认) 等作了详细辨析，涉及人体的心、肾、脾、任督两脉及周身重要的部位和穴位，将神秘凌乱的语汇还原为气功理论，再去验证八卦教讲述的大小周天运作的全过程及其效果。作者研究的结论是，《五圣传道经》没有对内丹学的养炼过程进行有序论述，内容凌乱重复，其要求信徒一开始就习练难度较大的意守入静法亦不适宜。至于将《八卦图》和《黄帝内经》及内丹学派相关文献对比，则更是将传统经典中用以表示人体各部位的八卦符号使用得紊乱无序、神秘莫测，即使从气功术而言亦无可取之处。他如“一炷香”的“磕头功”，是一种似是而非的“周天法”丹功，其跪磕仪式达不到大小周天运行的炼气功效，而且会在“报恩”、“还命”、“解冤”、拒医等神秘的心理暗示下，造成严重的身心危害。[13]

民间教门是一种靠信仰(包括经卷、仪式、功法等) 维系的社会群体。但问题的关键在于认识这套信仰或曰“宗教性”在整个教门传统中所处的位置。各个教门或教门各派这样率心任意地改塑内丹炼养的内容，每当有什么新的“祖师出世”，就往往对既成的“口诀”、“心法”比附变换，标新立异，以另立传教中心。从而说明教门的“宗教性”完全是服从教首的“经营性”——“传教敛钱”和发展权力。有的教首就这样坦率地告诉自己的心腹弟子：“劝人入教，可以赚钱”。但这种处于金字塔尖的经营性质被教门神话、丹功心法层层笼罩，它开放给信徒的只有皈依——“好处”这样一节阶梯，从而诱惑了大批“贪图遇劫不死”、希求“祛病延年”、“生免三灾、死免轮回”的乡野民众，特别是老人、病人和妇女，以及那些希图花几个小钱购买来世“大富大贵”的人。[14]

民间教门的道书心法，是在教门这块怪异土壤上结出的一树酸果。只有艰辛地咀嚼消化，才能细微体味，准确评判。作者在《山东教门》“前言”中针对教门的教理、信仰和仪式，写了一句朴素的话：“要批判它就必须读懂它”。“读懂”，才使他完成了在我们看来是迄今为止对于教门文献最彻底最接近于历史真实的解析。

四、读后随想

在某种意义上讲，可以把《山东教门》看成 20 世纪中国学者关于教门史研究的一项总结。书中涉及的理论和方法，启发了我们如下的读后感：

1. 关于民间教门的概念和表达框架

20 世纪 50– 70 年代，中国大陆学术界比较普遍地使用过“农民宗教”或“起义者的宗教”等概念来表述民间教门。80 年代起，史学界部分学者开始从社会学的角度强调教门的“秘密结社”性质，希望揭去其“宗教表象”寻找其社会性。而另一部分学者则从教门的“宗教性”出发，强调只有在“宗教”的视野里才能了解教门的实质。至 80 年代后期，教门研究领域开始借助文化人类学关于“制度性

宗教——普化宗教”[15]、社会学的“主流文化——亚文化”[16]等理论框架，来给“秘密教门”定位。对教门文化、民俗文化研究都富有成果的台湾学者郑志明，还使用了50年代雷德菲尔德的“大传统”、“小传统”理论，把教门造经运动比拟为民间“小传统”的精英分子对于“大传统”的适应过程。[17]

这一阶段，中国大陆学者的相关研究主要是以整理史料和勾画叙述史为主。马西沙等学者对突破教门研究的“革命话语”和重描教门历史等方面成绩斐然。不过，当时关于理论或概念的讨论似乎并不突出，学者们使用“民间宗教”、“民间教派”或“民间秘密宗教”等概念，在多数情况下是为了提出一种便于言说的话题，以此区别于佛教、道教等宗教。此后，随着教门史料、事迹的发掘和对国外相关理论的汲收，持不同概念的学者之间分歧渐趋明显。而同时期国际汉学界对“民间宗教”的界定也恰好表现出了分类学上的困难。[18]

90年代，“国家——社会”的二元化理论对中国史学界产生了不小的影响。中国古代的民间信仰研究，以及教门讨论中的“民间宗教”和“秘密结社”这两种观点都似乎各自呈现了二元化发展的倾向。有些持“民间宗教”观点的学者以“低层次宗教——高层次宗教”，乃至于“巫术宗教”等概念作为表达构架。历史上民间教门运动的周期性规模膨胀，在下层民众无法欣赏高级宗教而自然倾向于具有亲合力的“民间宗教”的逻辑里得到了解释。与此同时，强调“秘密结社”观点的学者也在概念工具上发展了二元对立倾向。“亚文化”和“地下社会”成了最重要的理论框架。[19]这一框架似乎解释了民间教门边缘化的历史：它源于佛教“异端”，而在宋元以降逐渐成为民间秘密结社。[20]不过，“地下社会”的概念又面临教门和帮会之间复杂的再分类，它也较难表达教门的信仰属性。

历史研究既产生理论又接受理论的挑战。《山东教门》(还有上述各种对教门史作出了贡献的论著）对史料的发掘、史实的构廓，不断对学者们自己使用的相关概念和框架提出了新的质疑。以“制度化宗教——普化宗教”为例：教门有经典、教理、组织、仪式，有的教门还建立了相对固定的“佛堂”、“寺院”，似乎符合于“制度化宗教”的“规范”；但几乎每一个教门又都有其数量庞大、结构松散的底层信徒群体及组织，他们中相当一部分人对其教理和组织缺乏起码的常识，或者说也不是他们所关心的问题。“教门”对于他们来说，似乎又只能理解为以满足狭隘功利为目的“普化宗教”而已。那么，民间教门总的来说，是建立在“普化宗教”上的“制度化宗教”，还是“制度化宗教”笼罩的“普化宗教”？《山东教门》同意“制度化宗教——普化宗教”这种二元表述构架，但该书丰富的内容及其具体论析，实际上已经超越了这一构架的限定。

如果把教门研究纳入“主流文化——亚文化”、“中心文化——大众文化”的解释构架，我们同样面临着分类困难。第一个问题就很难解决：中国古代历史上的“主流文化”和“亚文化”的评判标准是什么？是以国家权力为中心划出的正当性，还是以儒学名教为标准的伦理性？教门中常见的“天地君亲师”崇拜和“道德伦常”的说教显然不能划入亚文化；《山东教门》记录下来的许多教门仪式都表明它们是对“主流文化”制度的模仿，但模仿中的错位和重排又表现了其向“正统”挑战的“异端”性质。美国汉学界在中国大众文化的讨论中一直有不同的观点，或强调大众文化与“中心文化”的统一性，或强调大众文化自身的独立性。这种争论，反映了两类文化在中国文化传统中错综复杂的关系，而很难用一种二元对立的构架来加以解析。[21]实际上，《山东教门》的叙事表明，“同一性”和“独立性”、“正统性”和“异端性”始终并存在于教门文化结构之中。它们依不同的时间和场景，在不同的组织、仪式和表演中，延续和分裂，重新装置和变幻展示，显现了新的样态和意义。

也许，深入研究“制度化宗教”和“普化宗教”、“主流文化”和“亚文化”之间这种交错重合、格移位的复杂关系，特别是致力于特定区域的民间文化分析，可能有助于找到一个更切合于民间教门实情的解释构架。或者说，我们能不能暂时放下例如“宗教”、“亚文化”等等复杂的概念，而首先转向对民间教门所处社会文化环境及其文化结构的探索，逐渐

创构出更有说服力的“中国范式”和本土理论。[22]《山东教门》所做的基础性建设和发掘出的丰富史料，似乎已经为我们预示出概念和历史之间新沟通的可能性。

2. 关于民间教门所处的生存空间和结构关系

《山东教门》没有来得及对教门的历史发展提出完整的解释理论，但该书的各种资料显示了民间教门和其他的社会集团乃至和国家高层权力之间具有极其复杂的结构关系。作者对此也一直保持着敏锐的观察力。在某种意义上讲，对这些史迹的钩沉可能比整理教门的源流更为重要。

试举一例：九宫道道书中记载了一则教主李向善劝化慈禧并受敕封的故事。这类故事，通常是用以表达民间教门神话能支撑甚至超越国家权力的政治隐喻，因而为教门内部文献所常见。但《山东教门》则注意到了清末档案保留下来的光绪二十六年（1900）义和团运动中的一道上谕，由此揭开了九宫道和高层政治之间极不寻常的关系：

> 五台山南山极乐寺住持僧普济，戒律精严，深通佛法。现在天津事机紧迫，所到夷船甚多，该僧素善修持，心存报国，著即联属义和团民设法御击剿办，灭此凶夷，毋任肆扰，荼毒生灵，实为厚望。[23]

目前还没有更多的史料说明李向善（即普济）是什么时候，通过什么渠道和清朝高层发生联系的。道书和口传表明李从小是个流浪人，20岁左右因入道成了囚徒，此后他到五台山当了和尚，却以道门式的“弥勒佛转世”自诩，在南山修起了极乐寺。据说在光绪十八年（1892）受敕为“极乐寺丛林普济禅师”。据现有史料，李氏从囚徒到主持的约25年间，大体上有这样一条活动轨迹：“民间教门——佛教圣地五台山——极乐寺主持——王朝高层政治”。这个轨迹的关键显然是五台山：有清一代统治者尊崇的文殊菩萨道场。

这条上谕还透露了一条重要信息：至少在1900年以前，清朝高层是知道并允许“普济禅师”之“修持”和传播“神通”的。这样，到1900年的动荡中，在国家职能面临崩毁的时刻才凸现了这种重要的结构关系：国家高层权力、正统佛教、混迹于正统中的“下层宗教”九宫道，以及“普化型”的“佛门义和团”都制度性地联系到了一起，正统和异端边际模糊、交合重叠。[24]这种结构，可能为我们更深入地把握王朝国家的文化信仰体系，以及各种集团文化之间的关系提供一个支点，对“正统——异端”、“主流——边缘”的对立分野，作出重新分析的尝试。

其实，如果把上述李向善的活动轨迹扩展到地方社会，我们从《山东教门》里可以找到更多的事例。比如，康乾年间单县显赫的刘氏家族支撑至少是在客观上掩护了100多年的传教活动；咸同年间的农民大起义中，莘县延姓离卦教首超越保甲体制和自然村落，建立了延绵十数里的军事寨堡；民国年间的九宫道和一心天道龙华圣教会都善于和政治结缘，吸纳文武官僚，划分地盘，进入都市，直到组织起一支支属于地方正式体制的军队。这类教门出现了相近于李向善的活动轨迹：“民间教门——寨主/官僚/武装——地方权力”。教门内部单线的或多元的谱系叙事史因此变得立体化和多面化：它们活动在由特定的制度、组织和人事的关系所组成的社会系统之中，极力将本组织的信仰和活动延伸到其他社会层次中去，拓展出一个个新的生存空间，和其他社会组织及其文化之间发生极其复杂多变的结构关系。人们经常用以概括传统秩序格局的家国同构概念或同心圆图式，在这里出现了宛如烧瓷时的“开片”效应：由于地方性结构关系重组而形成的“裂纹”纵横交织，将理想图式划分成一片片规格不一、层次紊乱的部位或空间；不过，无论这些“裂纹”怎样复杂，在它们分割的大小空间里，仍然延续和模拟着“家国”一体的“同心圆”原生图版。

路遥教授在《山东教门》的前言中提出：“民间秘密教门的生成与依存，同社会生态环境、政治、经济、文化、宗教诸因素密切相关，可是，本书还不能涉及这些重要问题。”对此，他向我们直言：解释工作或者说理论研究尚待于继续。我们不能要求一部开拓教门叙事史为主题的书，再去开拓其他的方面——这样反而会冲淡原定的主题。不过，10年田野调查中得到的业已公布和未及公布的史料，已凝为文字的成果和文字之外的思考，共同构筑了一个向新的认识高峰攀越的平台。对于作者和读者而言，这都是更为宝贵的

财富。

①参见(英) 保尔·汤普逊著, 覃方明等译:《过去的声音——口述史》, 第 6 页, 辽宁教育出版社, 牛津大学出版社, 2000 年; 熊月之《口述史的价值》,《史林》2000 年第 3 期。

②王见川:《民间宗教》第 1 期《后记》, 第 227 页, 台湾天南书局, 1995 年 12 月。

③除了西方传教士为了传教目的进行的中国民间教门调查之外, 迪格鲁特的调查是最早的, 参见 de Groot, Jan. J. M. "Sectarianism and Religious Persecution in China." Amsterdam, 1903- 1904。迪格鲁特的调查范围几乎囊括基层社会信仰生活的所有层面, 民间教门只是其中一部分。他的调查手稿在 20 世纪 80- 90 年代重新引起了国际汉学界的重视, 见 R. J. 韦伯罗斯基:《18 世纪西方对中国的认识——从莱布尼兹到德·哥罗特》, 收入汤一介主编《中国宗教: 过去与现在——北京国际宗教会议论文集》, 北京大学出版社 1992 年。

④1947 年, 李世瑜在贺登崧(W. A. Grootaers) 指导下撰写硕士学位论文《现在华北秘密宗教》, 是我国学者最早应用文化人类学田野调查方法研究民间教门的一部开拓之作。日本学者如酒井忠夫、泽田瑞穗、佐佐木卫、佐藤公彦, 北美学者欧大年(Daniel L. Overmyer)、焦大卫(David K. Lordan)、Blaine C. Gaustad、柯若朴(Philip Clart), 中国台湾学者宋光宇、林万传、郑志明、王见川, 大陆学者马西沙、韩秉方、秦宝琦、陈振江、黎仁凯、濮文起、宋军等民间教门和民众运动的研究者, 都强调实地调查的意义。他们中不少人都具有丰富的实践经验。

⑤参见《山东民间秘密教门》,《前言》, 第 2 页。

⑥路遥:《义和拳运动起源探索》,《前言》, 第 1 页, 山东大学出版社 1999 年。

⑦"林上总坛"指董家林总坛的传承脉络,"山传"地形图为董氏在山东章邱县长白山脉一带传播的各支分布图。详见《山东教门》第 45- 53 页。

⑧张鸣《义和团仪式的文化象征和政治隐喻》一文, 从历史学和文化人类学的角度考察了这类乡土仪式的来源、意义体系和实用功能。载《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》上, 山东大学出版社 2002 年。但笔者见到这样的专论不多。

⑨周锡瑞:《义和团运动的起源》, 第 361- 362 页, 393 页。江苏人民出版社, 1994 年。

⑩⑫⑬《山东教门》第 380- 381 页, 385 页; 第 58 页, 104 页, 103 页及其注文; 第 149- 151 页; 第 108- 123 页, 58 页。

⑪关于教门救世神话意义和"灾难系统"的分析, 见曹新宇的博士学位论文《明清秘密教门信仰研究》第 1- 3 章, 中国人民大学藏本, 2001 年。

⑭"经营性"的概念是曹新宇《明清秘密教门信仰研究》提出来的, 见论文第 2 章开篇及结束语; 亦可参见程 《晚清乡土意识》第 222 页, 231- 233 页, 中国人民大学出版社, 1990 年。

⑮杨庆 成功地应用这个概念分析了中国宗教的某些性质, 见 C. K. Yang, Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their historical Factors, Regents of the University of California, 1961.

⑯周晓虹《试论社会史研究的若干理论问题》,《历史研究》1997 年第 3 期, 第 67- 81 页。

⑰郑志明《无生老母信仰溯源》, 台北文史哲出版社 1985 年, 第 256- 257 页。

⑱Stephen. F. Teiser, "Popular Religion" in Daniel L. Overmyer etc., "Chinese Religions: The State of the Field" Part Ⅱ. The Journal of Asian Studies Vol. 55, No. 2. 1995 (May). p378.

⑲参见王大为《一个西方学者关于中国秘密社会史研究的看法》,《清史研究》2000 年第 2 期, 第 17- 18 页。

⑳关于"民间宗教"和"秘密社会"两种解释体系的梳理和分析, 详见曹新宇《明清秘密教门信仰研究》绪论。

㉑参见王笛《大众文化研究与近代中国社会——对近年美国有关研究的述评》,《历史研究》1999 年第 5 期, 第 175- 177 页。作者提出, "同一性"和"独立性"并存于大众文化之中, 并依各种客观条件和大众文化自身的特征而表现和变化。

㉒《山东教门》序言赞成结合中国和世界宗教的复杂情况, 把"宗教"定义为"人与超人间力量的关系", 但没有由此展开。艾兰 (Sarah Allan) 继承了马伯乐、布迪等汉学家的观点, 一直致力阐释结构主义方法对于中国古代思想信仰体系的重要意义, 参见艾兰《早期中国历史、思想与文化》中译本序言, 1998 年, 第 3- 4 页, 以及论文《现代中国民间宗教的商代基础》, 均见该书, 杨民等译, 辽宁教育出版社, 1999 年。

㉓《义和团档案史料续编》上册, 第 681- 682 页, 中华书局 1990 年;《山东教门》第 291 页。

㉔罗志田分析了 1900 年朝廷启用中国传统中任何可以尝试的资源包括从异端方面去寻求救亡力量, 结果促使异端上升变成正统的复杂文化现象。请参见其论文《社会分野与思想竞争: 传教士与义和团的微妙互动关系》,《清史研究》2002 年, 第 1 期。