

变迁社会中的宗教增长

卢云峰

(北京大学社会学系,北京 100871)

摘要: 急剧的社会变迁是新兴宗教崛起的沃土。变迁时代的宗教勃兴可以从三个层次加以理解。在宏观层面,一方面,社会变迁所带来的不确定性增加了人们对宗教的需求,另一方面,传统宗教往往无力把握和解释这种变迁,其合法性受到质疑并渐趋衰落,这就为新兴宗教的兴起提供了空间。在中观层面,动荡会产生大量的流动人口,传统的社会网络瓦解,这些人成为新兴宗教潜在的追随者;新兴宗教扮演了社会桥梁的作用,把这些人重新组织起来,给予他们精神的安慰和实际的帮助;那些能最大限度保存信徒文化连续性以及与外部社会有适度张力的宗教往往更能吸引信徒。最后,在个人层次上,宗教首领的策略决定了某个宗教能否脱颖而出,有效的组织动员、对周遭宗教文化的洞察与吸收以及克里斯玛权威的养成都有助于宗教的增长。

关键词: 社会变迁;宗教增长;克里斯玛权威

中图分类号: B91 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2010)06-0028-07

急剧的社会变迁和动荡是新兴宗教崛起的沃土。早期基督教在罗马帝国的兴起得益于瘟疫的流行以及随之而来的社会动荡;美国的西部大开发则见证了摩门教的异军突起。民国时期,我国经历了急剧的社会变迁,战争频繁,民生艰苦,但民间教派却异常的活跃,一贯道便是其中之一。该教派始于王觉一于清末所创的“末后一著教”,其继任者刘清虚将其改名为“一贯道”。刘死后路中一续任首领,一贯道在山东一带势力渐大。1930年张光璧(字天然)自立为一贯道第十八代“祖师”。在张的领导下,一贯道在短短的十几年内从偏居山东一隅的教派成长为覆盖全国的宗教团体。据孚中(1999)研究,在其所收集的545份民国县志中,有441个县发现一贯道的活动,平均每个县的一贯道信徒数为6525人。考虑到民国时期总共有2300余县,因此孚中估计一贯道的信徒总规模超过一千万人。鉴于一贯道的秘密性质,这一估计数字肯定有不准确的地方,但一贯道在民国时期发展十分迅猛确是不争的事实。到底是哪些因素导致了变迁社会中的宗教增长呢?

宗教增长一直是社会学家所关注的议题。大致说来,我们可以分辨出两类影响宗教增长的因素:背景因素(contextual factors)与制度因素(institutional factors)(Hoge and Roozen, 1979)。背景因素包括宗教多元化程度、宗教之间的竞争、社会冲突、政府管制的方式和程度等。世俗化理论认为,随着现代性的展开,宗教会越来越多元。各宗教都会宣称自己垄断真理,其结果是相互拆台,“神圣的帷幕”被拉开,人们对所有的宗教都无法确信。因此宗教多元会最终导致宗教衰落(Berger, 1969)。与之相反,宗教市场理论(Religious economy model)认为,宗教多元会产生竞争,竞争则会推动宗教团体改善服务,从而使整个宗教市场趋向繁荣;而在缺乏宗教多样性和竞争的地区,比如北爱尔兰,社会冲突则成为宗教繁荣的助推器(Stark & Finke, 2000)。制度性因素则更多,包括高效的宣教团队和策略(efficient clergy and policy)、有吸引力的神学主张及其实践(attractive theology and practices)、积极的传教措施(aggressive mission programs)以及制度性的严

收稿日期:2010-06-10

作者简介:卢云峰,男,重庆市人,北京大学社会学系副教授,中国宗教与社会研究中心研究员。

基金项目:北京市哲学社会科学“十一五”规划项目“北京市流动人口宗教信仰研究”(编号:09BaSH045)的中期成果,本文的写作得到北京大学宗教文化研究院首批科研项目启动经费的支持。

格(institutional strictness)等(Iannaccone 1994)。承接以上研究,本文试图在背景性和制度性因素之外考察个体因素,也即克里斯玛型领袖在宗教团体勃兴之旅中所起的作用。

背景性的因素:传统宗教的衰落

20世纪上半叶的中国经历了剧烈社会变迁,经济凋敝,民生困苦,社会动荡。在北洋军阀统治时期,内部纷争不已,地方割据;外部西方列强步步紧逼,试图裂解中国。1927年国民党名义上统一中国,但各派系之间的倾轧和战争从未停止;1937年,日本发动的全面侵华战争更是给中国带来了深重灾难。

频繁战争和灾难增加了人们的无常感,他们需要宗教的精神慰藉。与此同时,原本占统治地位的儒道佛三教却饱受质疑,日渐衰颓。儒教受到的冲击最大。先是隋代以来建立的科举制度在1905年被废止,儒教与强势的官僚阶层割断了联系;后有辛亥革命废除了以祭天祭祖祭社稷为核心崇拜的国家祭祀制度,儒教的礼乐仪轨逐渐在国家层面淡出;之后五四运动对儒教进行了思想上的清算,认为它阻碍了中国的进步,“打到孔家店”似乎成为当时很多知识精英共同的选择。由于与帝制休戚相关,儒教在很大程度上沦为帝制体制消亡的陪葬品。

佛教和道教同样呈现出衰颓景象。世俗政权不再给予支持,甚至予以打击。1927年,国民政府视道教为迷信,江西龙虎山的天师道上清宫的神像被烧毁,历代皇帝所封赐的十五颗印信和代表天师传承的印信宝剑被没收,天师张恩溥被当地乡民扭送至南京并被监禁。佛教的情况略微好点,但仍有许多寺庙被毁或被占用改为学校和市场。简言之,民国时期儒道佛三教命运多蹇,满目凄凉(牟钟鉴,1991)。

传统宗教衰落之日便是新兴宗教兴起之时。对于新兴宗教的定义,学界有很多争议,艾琳·巴克教授认为新兴宗教的核心特征是其成员大多为第一代的信仰者,也即是用改教而非家庭社会化的方式获得信徒,本文即在此意义上使用新兴宗教的概念。儒道佛三教的式微为教派宗教的兴起提供了空间。当人们的宗教需求增加但传统宗教

却陷入困顿的时候,民间教派作为替代性的宗教供给者便得到了一个很好的发展契机。只要存在供给短缺,新的宗教就会出现。虽然民间教派同样面临了反宗教潮流的冲击,但其边缘地位避免使它们成为众矢之的。另外,虽然世俗政权对宗教进行了管制,但这些管制很难落实,基本处于无政府状态。对于新崛起的宗教而言,这无异是最好的时代。于是民国时期各类宗教组织如雨后春笋般兴起,而且发展速度惊人,比如道院成立于1922年,到1937年拥有数百万成员(宋广宇,2002);同善社、悟善社等教派也有不错的发展;一贯道则是后起之秀,它在短短的十几年里吸纳了近千万的信徒,这在世界宗教史上也极为罕见。我们不禁会问:在同样的环境中,为什么是一贯道而不是其他教派最为宏展?要回答这个问题,我们必须回到具体的制度层面。

制度性因素:社会网络、文化的连续性与张力

背景型的因素可以帮助我们理解为什么诸多教派宗教都在民国时期突然兴起,却无法回答某个具体宗教的成功。制度性的因素则可以部分解释一贯道为什么能在上世纪30年代脱颖而出。

一、绵密的社会网络

社会变迁导致人口流动,原有社会网络的消解,宗教重新将流动人口连接起来。西方很多宗教(早期基督教、摩门教)在动荡时期的强势崛起与原有社会网络的瓦解密切相关。中国也不乏这样的例子。明清时期很多漕运水手信奉罗教也是由于该教派把这些从事季节性工作的游民组织起来,为他们提供一些生活便利,让他们在赋闲的季节可以在庵堂栖身。同样,在兵荒马乱的民国时期,原有的社会网络遭到破坏,出现了大量的流动人口,从而造就了潜在的宗教信徒。值此乱世,一贯道发挥了重建社会网络的功能,这与张天然在组织建构上的变革不无关系。

一贯道起于清末,兴于民国,其崛起始与张天然的领导关系密切。张天然出生于山东济宁,早年曾经当过兵,后来回到家乡做小生意。1915年的时候追随路中一加入一贯道,并成为骨干。1925年路中一去世,其弟子各自办道,张天然也

于1930年以扶乩的方式自立为第十八代祖师。1931年,张率领弟子到济南传道,设立了中枢坛,又建金刚、敦仁、礼化、天一四大坛,负责向四方发展。在济南站稳脚跟以后,张开始向青岛和天津拓展道务,逐渐形成全国性网络,在抗日战争时期达到极盛(陆仲伟,1998)。

张天然之前,一贯道在组织架构上沿用先天道的“九品莲台”教阶制。张对此进行了改革,简化了层级结构,其等级大致如下:师尊(张光壁)、道长、点传师、堂主和道亲。张天然是天命明师,具有无上权威,其他的任何人都只能代行天命。尽管道长在内地位崇高,雄踞一方,但他们仍然受命于师尊,不能自行其是。点传师为师尊的代表,为师尊代点传,吸收道亲。他们往往配有乩手,乩手是经过训练的专门人士,一般是童男童女,分为天才、地才、人才,统称三才。点传师也有训练,提拔堂主之权。坛主负责具体道务的运作,帮助点传师传道。佛堂是一贯道的基层组织,具有完备的传教功能,包括扶乩借窍、点道传道、开办法会等等。

一贯道的“天命”观是其组织架构的核心因素,由于所有的光环完全集中在张天然身上,他在教内享有无可争辩的权威,其意志和策略能得到充分的贯彻,随后我们会具体分析这些策略。同时,只要努力办道,任何普通道亲都可以升任坛主和点传师,这就客观上调动了普通信徒的积极性。另外,一贯道的佛堂具有完备的传道和办道的功能,能够独立运作。以河北沧州地区为例,“每个县都有一定数量的一贯道领导和专门人士,如此数量的专门人士的存在意味着一贯道在乡村是分离于其他势力的独立的社会力量。一个虔诚的领导加上一个核心的成员就能把一个村子或者几个临近的村子整合成一个独立的宗教社区,举行他们自己的宗教仪式并聚会进行集体祷告”(DuBois 2005:140)。

一贯道在组织架构上的革新有助于它建立绵密的社会网络,而社会网络的建立反过来也有助于它招募新信徒。已有的研究发现,尽管摩门教热衷于向陌生人传教,但是其成功的比例很小;最有效的传教途径还是通过亲朋好友和熟人网络(Stark & Finke 2000)。在天灾人祸不断的民国

时期,一贯道事实上扮演了社会桥梁的角色,把人们重新连接起来。通过参加该教派,信徒不仅能从中获得精神上的安慰,也能得到实际的帮助,其社会资本也得到增厚。这也是一贯道迅猛发展的重要原因之一。

二、文化的连续性(cultural continuation)

很多宗教,比如基督教,都可以成为连接信徒与外部社会的纽带。那么,人们为什么会选择一贯道?本文认为,对于以改教(conversion)为主要招募方式的一贯道来说,保持信徒在文化上的连续性非常重要;而一贯道的综摄主义(syncreticism)倾向有助于保留人们的宗教资本。历史上很多新崛起的宗教都带有原有文化的基因。比如基督教不会要求犹太教徒完全放弃旧约,而是在旧约之外加上新约;摩门教徒则是在新约和旧约之外加上了摩门经(Stark & Finke, 2000)。

西方社会中,教派往往产生于排他主义,而在中国教派则与综摄主义密切相关;很多教派的创始人明确表示要融通各家宗教(Berling, 1980)。在这样的语境中,一贯道强调三教合一乃至五教合一就是情理之中的事情了。具体而言,一贯道主张守儒家之伦理,用道家之工夫,持佛教之戒律。一贯道主张在家修行,并不要求信徒放弃家庭和世俗生活,其信徒都有自己的世俗工作,无需他人供养。这就是一贯道所谓的“圣凡兼修”,这一原则体现了儒家伦理对家庭和现世责任的重视。“用道家之工夫”指的是借用道教修炼内丹的方法提升个人灵性的层次。一贯道也守持佛教的一些戒律,比如不杀生、吃素、戒偷盗等。

除了融合儒释道三教,一贯道也从民间信仰和流行的宗教文化中吸取营养。同许多传统教派一样,一贯道信仰的主神是无生老母。无生老母的形象综合了诸多元素。我们可以从中依稀寻见西王母的身影,也可以直接看到对女娲神话的嫁接(Overmyer 1976:135)。据其神话,无生老母是道的化身,是宇宙间的最高神,却无形无相。《龙华宝卷》中载,无生老母生阴阳,阴阳对应的是伏羲与女娲,之后两人结合,生出九十六亿皇胎原灵,并把他们遣往东土,但是这些原灵在红尘中迷失了本性,无法返回真空家乡。劫变将至,无生老

母遣燃灯佛、如来佛和弥勒佛来拯救这些原灵。燃灯佛和如来佛已经渡了四亿原灵,而弥勒佛则将渡余下的九十二亿。

类似的嫁接也出现在一贯道对济公活佛的信仰上。济公又称“济颠”,据说是南宋时期在杭州灵隐寺出家的一个怪和尚,以邈邈和神奇著称于世;破扇、烂衣和放荡不羁的微笑是其招牌形象。尽管这一形象与佛教正统的活佛相去甚远,但是这不妨碍老百姓对济公的崇拜。很多戏剧和民间文学都以济公的神奇传说为题材。在20世纪初,济公是最受人们欢迎的神祇之一,很多乩文都以济公的名义写就(Shahar,1988)。

当济公信仰大行其道之时,张天然把它引入到一贯道信仰体系之中。张天然自称是济公转世。时至今日,一贯道道亲仍然称他为“活佛师尊”,这里的“活佛”实际指的就是济公;对于他们而言,济公就是张天然,张天然就是济公。一贯道最重要的用于解释教义的小册子《一贯道疑问解答》就是以济公的口吻所写,在这本书中,济公的重要性排名第四,前面三位是无生老母、弥勒佛和观音菩萨。不过据李世瑜(1975)先生观察,在实践中,济公的重要性甚至超过无生老母,更不用说弥勒佛和观音菩萨了。在张天然时期,百分之八十以上的扶乩训文以济公的名义而作。有研究者(Shahar,1988:205)对此评论道:“的确,张光璧之所以选择济公来传达一贯道的救赎信息是因为这位癫和尚在小说、戏剧和口头文学中广受欢迎。”历史上济公从未被教派如此重视,直到上世纪30年代才被一贯道置于最重要的位置,这与当时济公信仰的流行有关,也体现了一贯道顺应宗教潮流的一以贯之。

上述事实表明,一贯道深深植根于传统的中华文化,与基督教相比,一贯道在华人社会具有天然的优势。当基督徒还在纠结于文化认同和宗教身份之间的矛盾时,一贯道的信徒全然没有这方面的顾虑,他们可以最大限度地保留其原有的宗教信仰。简言之,文化的连续性有助于一贯道在华人社会招募信徒。

三、适度的张力(medium tension)

很多成功的宗教都与外部社会保有一定的距离和张力,或经受过苦难(卢云峰,2010)。尽管

一贯道非常关注融合传统以及流行的宗教元素,但其救赎观具有排他性。一贯道认为“道不是教”,而是超越于任何具体宗教的信仰。原本世界五大宗教所传的,都离不开性与性,但值此末法时期,众生失去原本清净自然的本心,五大宗教的教义也已经扭曲。在一贯道看来,佛教趋向“逃世化”,道教“法术化”,儒教“功名化”,耶教“点缀化”,回教“种族化”;信仰这些宗教或许可以累积功德,但无助于最终的救赎;只有加入一贯道,经“明师一指”,点开玄关,并授口诀和合同,才能真正“超生了死”,死后灵魂直奔理天。很显然,一贯道的救赎观展现出强烈的排他性格,这使得该教派不容于佛教等正统。很多僧人著书立说抨击一贯道,认为它曲解佛经,是附佛外道;基督教也出版了一些小册子,专门论述一贯道对基督教信仰的危害。

除了与正统宗教之间存在紧张关系,一贯道的末劫论也被世俗统治者所厌恶。一贯道把人类历史划分为三个阶段:青阳期、红阳期和白阳期。青阳期和红阳期由燃灯佛和如来佛分别掌盘度人,现在我们处于白阳期,弥勒佛将降临人间办收元大业。伴随着白阳期的到来,各种大灾难也将降临人间,民国时期的各种天灾人祸以及战乱只是一个悲惨故事的开端,更恐怖的灾难将渐次展开。在释放出灾难的信息之后,一贯道的末世预言也给人们带来了信心,那就是加入一贯道才可以躲灾避劫。一贯道好比一艘法船,在三宝的护持下,道亲将安全穿越恐怖灾难的惊涛骇浪。这一说法对当时饱受战乱之苦的老百姓颇有吸引力。1947年在山西一个村子的调查显示,在502位加入一贯道的村民中,有231人为了“躲灾逃难”(DuBois,2005:146)。

但是一贯道的末劫论也导致了它与外部社会之间关系紧张。在世俗政权看来,末劫论无异于妖言惑众,容易引起民众的恐慌。另外,一贯道严密的组织也为国民党政权所忌惮,因此一贯道在民国时期曾被明令禁止,张天然本人也曾被警局扣留。一贯道在活动时也非常注意保持秘密性,采取“暗渡贤良”的方式传道,“因亲渡亲,因友渡友”,只有将来天道大开时,才能走马传道,公开化。很明显,一贯道与外部社会之间存在区隔,这

也是一贯道与外部社会存在张力的证据之一。一贯道末劫论和救赎论使得它与主流社会之间的张力比较大。研究表明(Iannaccone, 1994), 适度的张力有如一道过滤器, 它可以把那些三心二意的搭便车者(free riders)阻拦在外; 留下来的都是愿意奉献时间和金钱的虔诚信徒。如此一来, 这些宗教团体有更多资源来改善和提高宗教服务, 也会吸引到更多的信徒。

个人因素: 宗教首领的个人魅力及其策略

前面所讲的背景性和制度性因素有助于我们理解一贯道的兴起, 但是我们仍然存在一些疑问。事实上, 这些因素是当时很多宗教团体所共享的, 尤其是那些传统的教派, 比如先天道, 它们与一贯道是近亲, 在教义、祖师传承和组织结构方面相似。在一贯道内部, 当路中一死后其弟子各自办道, 较有势力的有山西的郝宝山, 但只有张天然这一支最为成功。这是为什么呢? 按照一贯道道亲的理解, 这是由于张天然“天命明师”, 只有他才能提供真正的救赎。天命观在中国社会中流传甚广, 但比较玄妙, 谁也不清楚天命具体如何产生, 所以最后只好遵循成王败寇的逻辑, 那些最终成功的人(如刘邦、朱元璋)被认为拥有天命。政治领域如此, 宗教领域亦复如是。张天然而非郝宝山最终被认可为一贯道的足具天命的第十八代祖师, 那是因为前者的追随者更多。

社会学无意也无法判断张天然是否具有天命, 但其天命观给了我们启示, 它提醒我们关注领袖在宗教团体兴起过程中所扮演的角色。韦伯曾经提出三种理想型权威: 魅力型、传统型和法理型。对于一贯道道亲而言, 张天然“是济公转世, 是天命明师, 他毫无疑问具有克里斯玛特质。限于篇幅, 我们不打算分析这种魅力特质是如何养成和维系的, 而是把研究的重点放在他的传教谋略上。张的谋略是一贯道成功的重要原因。

前文提到张天然非常注重吸收流行的宗教元素。他把济公信仰引入一贯道是一例, “先天乩”的提出与实践是另一例。扶乩, 又称扶鸾, 是中国社会人与神灵沟通的手段之一, 据说神灵借灵媒之手在沙盘上写字, 传递神训。扶乩可以追溯到

宋代, 到19世纪中叶开始兴盛, 民国初年到达极盛。官员、士人以及普通民众都广泛参与扶乩。梁启超(1922: 24)曾形容当时的中国社会“乩坛盈城”, 并批评道院、同善社、悟善社等教派以扶乩迷信蛊惑人心终至弥漫全国。梁启超的启蒙心态或许有过当之处, 但他的文字真实的记录了当时扶乩活动流行的盛况。

在王觉一时期, 一贯道原则上并不鼓励扶乩, 因为王认为一般人很难分清扶乩时所请神灵的邪与正。但是由于民国时期扶乩非常兴盛, 张天然对扶乩的态度也发生了转变。他认为社会上的扶乩用的是成人作为乩手, 难免有作弊之嫌, 属于“后天乩”; 一贯道的乩手由十几岁甚至几岁的童男童女担任, “三才”的分工明确, 天才扶鸾, 地才朗读, 人才记录, 这乃是“先天乩”。通过这一革新, 一贯道不仅与时俱进地加入到扶乩的阵营中, 而且后来居上, 创造了被认为是优于后天乩的先天乩。

扶乩对一贯道的传教非常有帮助。每到一个新的地方开荒办道时, 一贯道的传教士往往都会先开沙扶鸾, 聚拢人气。很多人认为一贯道的扶鸾非常神奇, 所以在扶乩结束后就会排队接受点道, 加入该教派。很多知识分子和国民党的高官也是因此而加入该教派(陆仲伟)。一旦一贯道在某地的扶鸾取得成功, 其资源动员也变得相对容易。人们求道时需交功德费, 如果想把祖先的亡灵超度至理天, 还可以出资请一贯道的三才做专门的法事。这些都有利于一贯道获得必要的经费资助。先天乩的创新一方面有助于一贯道与其他从事扶乩活动教派进行竞争, 另一方面也使得一贯道能够迅速地建立起人脉和进行资源动员。

张天然也非常重视传教以及宣教人才的培养。与传统佛教和道教不同, 一贯道在传教方面非常积极, 要求每个人都必须传教, 强调“度人就是度自己”。1938年, 张天然在天津举办了“炉会”训练传教人士。炉会的训练者由乩手担任, 以神的名义考验受训者。训练的内容非常严格甚至无理, 比如要求受训者喝酒, 如果不喝, 那是违背神的命令; 如果喝了, 则是违反了一贯道所遵循的佛规礼节, 总之都会受罚。受训者在冬天被通宵罚跪在室外, 很多人被打得皮开肉绽(陆仲伟,

1998)。但奇怪的是,这些人都无怨无悔,后来都成为一贯道的骨干成员。从社会心理学的角度来讲,这些受训者可能出现了认知失调:当他们的行动收益过低且不可逆时,他们倾向于改变认知,强调这一行动的内在意义,从而变得更加虔诚。一个经典的案例便是美国某个教派认为1953年的某一天是世界末日,届时外星人将派飞船把该教派的成员接走,逃离灾难。很多人相信了这一预言,变卖了家产等待末日的降临。但预言失败了,末日并未到来。接下来的发展有点出乎人们的意料:很多人并没有因为预言的失败而离开该教派,而是更狂热地投入到传教活动中,让更多的人加入该教派(Festinger,1957)。社会心理学家由此受到启发,发展成认知失调理论,这一理论有助于我们理解为什么看似无理的训练反而会炼成虔诚的信徒。张天然所举办的严格的法会锤炼出一直忠心耿耿的传教队伍,为其后的发展奠定了人才基础。另外,为了调动下属的积极性,也为了避免自己的权威受到挑战,张天然积极鼓励其手下的道长相互竞争。张天然时期一贯道有八位道长,彼此独立,互不隶属,只向张天然负责。为了赢得张的青睐,他们努力度人,各自发展势力,这种内部的传教竞争成了一贯道急速扩张的助推器,一贯道也很快从北方传遍全国。

在传教策略上,张天然特别强调因地制宜,方便行事。为了方便宣讲教义,张通过扶乩写作了《一贯道疑问解答》。在这本一贯道的圣经中,张天然以问答的方式对一贯道的源流和义理进行了系统的梳理,浅显易懂,便于交流和传教。同时,张又写了《暂定佛规》这本小册子,专门介绍一贯道的仪式。尽管张强调仪式的神圣性和完整性,但是鉴于当时物资匮乏,他又非常强调变通与灵活。在介绍完具体的仪式过程之后,张天然不忘强调活泼行事,告诉信徒不用拘泥于《暂定佛规》中的规定,以避免形式主义。这种灵活变通的态度非常有助于在战乱中传教。在实践中,由于一贯道以灯的亮光指代无形无相的无生老母,所以他们只需要一盏油灯(又称母灯)和一张桌子就可以开办法会,吸收信徒。

自1938年开始,张天然开始大规模地派遣经过炉会训练的点传师到各地开荒办道。这些人熟

读《一贯道疑问解答》和《暂定佛规》,因此对一贯道的教义和仪式烂熟于心;他们往往还配有三才,用扶乩来吸引人们参加一贯道的活动。这些人口才便给,可以“很轻松地讲三四个小时的道,有一套成熟的方法来说服听众和回应那些带有敌意的质疑者”(DuBois,2005:131)。一贯道的末劫论引起了饱受灾难的民众的共鸣,让他们产生入教避劫的想法;一贯道的内部竞争机制以及张天然在道内的权威使得该教派能有效地进行组织动员。所有这些因素最终促成了一贯道在民国时期的大发展。

结 论

本文从社会学的角度出发分析了民国时期的一贯道发展史,得出以下认识。我们认为,变迁时代的宗教勃兴可以从三个层次加以理解。在宏观层面,急剧的社会变迁或动荡使人们渴求对人生意义的解答,增加了人们对宗教的需求;同时灾难频发却使传统宗教的合法性受到质疑并衰落,宗教的供给减少了,这就为新兴宗教的兴起提供了空间。在中观层面,动荡会产生大量的流动人口,这些人流离失所,处于无根状态,成为新兴宗教潜在的追随者;新兴宗教扮演了社会桥梁的作用,把这些人重新组织起来,给予他们精神的安慰和实际的帮助;那些能最大限度保存信徒文化连续性以及与外部社会有适度张力的宗教往往更能吸引信徒。最后,在个人层次上,宗教首领的策略决定了某个宗教能否脱颖而出。有效的组织动员、传教人才的培养以及对周遭宗教文化的洞察与吸收都有助于宗教的增长。我们希望这些认识不仅可以解释一贯道为何在民国时期快速兴起,也可以用来理解所有身处变迁时代的宗教的增长。

参 考 文 献:

孚中,1999,《一贯道发展史》,台北:正一善书出版社。

梁启超,1922,《评非宗教同盟》,《饮冰室文集》,上海:上海中华书局。

卢云峰,2010,《苦难与宗教增长》,《社会》第4期即出。

陆仲伟,1998,《一贯道内幕》,南京:江苏人民出版社。

牟钟鉴,1991,《民国宗教史》,北京:人民出版社。

宋广宇 2002,《民国初年中国宗教团体的社会慈善事业》,《宋广宇宗教文化论文集》,宜兰:佛光人文社会学院出版社。

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

Berling, Judith. 1980. *The Syncretic Religion of Lin Chao - en*. New York: Columbia University Press.

DuBois, Thomas. 2005. *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural NorthChina*. Honolulu: University of Hawaii Press Dubois.

Festinger, L. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hoge, Dean R. and David A. Roozen. 1979. "Some Sociological Conclusions about Church Trends." pp. 315 -

333 in *Understanding Church Growth and Decline: 1950 - 1978*, edited by Dean Hoge and David A. Roozen. New York: Pilgrim Press.

Iannaccone, Laurence R. 1994. "Why Strict Churches are Strong." *American Journal of Sociology* 99:1180 - 1211.

Overmyer, Daniel L. 1976. *Folk Buddhist religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Shahar, Meir. 1998. *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University.

Stark, Rodney, and Roger Finke. 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Social Transition and Religious Growth

Lu Yunfeng

(Department of Sociology Peking University Beijing 100871, China)

Abstract: This article analyzes how Yiguan Dao grew dramatically in the 1930s in China. While social chaos enhanced people's religious demand, the decline of traditional religions made the rise of new religions possible. As a congregational religion, Yiguan Dao was active in reorganizing people whose traditional network had broken down, keeping their religious capital and providing substantial help. Finally, religious leaders, who employed strategies to mobilize believers and graft surrounding religious elements, played important roles in the growth of Yiguan Dao.

Key words: social transition; religious growth; Charisma

(责任编辑 何方)