

# 在禄村书写文明\*

## ——以圣谕坛为主线的复调民族志

杨春宇

**提要:**人类学研究文明社会,不能忽视文献的价值。由田野当地村民创作的文本代表了时人的心声,更应得到重视。《禄村农田》中的圣谕坛是个以谈经、宣讲和闾书为己任的宗教组织,费孝通几次提及这群企图以谈演洞经来消弭日机“炸劫”的绅士,并将他们的生活归结为“消遣经济”。本研究借助坛中民国年间“降下”的鸾书、实地考察和民族志资料来复原禄村玄灵坛的面貌,聆听这一教派关于现代理性和传统道德两方面的声音,以求在经典民族志之外形成一种“复调的民族志”。费孝通对待圣谕坛的态度明显受到韦伯的影响,假如跳出韦伯式的思路,我们会发现民间宗教本身就代表了另一种文明的进程,折射出中国社会演变的长期趋势。

**关键词:**圣谕坛 民族志 文明 禄村 民间宗教

### 一、谁在书写文明?

在西方人类学传统中,文字的地位非常微妙。书写不仅是一种记录的技艺,更包含着文明的等级和尊卑关系。希罗多德通过实地走访,亲身考察了欧亚非三大洲的诸民族,将其见闻一一记录在《原史》中。这些民族不乏波斯人和埃及人这样拥有文字的文明人群,然而希罗多德却从未在书中引述任何文字资料,反而记录下了大量未经稽考的神异传说。从这一点来看,他更像一位人类学家而非历史学家。西方的学术传统在进入希腊化时代后,才逐渐重视引用各种文献,研究风格从亲身调研转变为坐而论道(褚新国,2018)。本来泛指所有经验研究的“historiai”也随之变成了历史学的专名。

---

\* 本文是中国社会科学院民族学与人类学研究所创新工程课题“人类学视野下的‘传统—现代’转型”研究成果,并得到该所铸牢中华民族共同体意识研究基地资助。在本文写作和修改过程中,笔者先后得到吴凤玲、陈进国、李荣荣、王铭铭等各位师友的批评和建议,笔者的田野工作得到邓秋明和高培勇两位先生的大力支持,谨此致谢,惟文责自负。

在古典学术向现代诸学科转变的过程中,文字再次扮演了重要角色。“摇椅上的人类学家”们依靠历史文献和军官、传教士等的著述构拟出了宏大的人类发展进程,或传播论,或进化论,展现出非凡的理论想象力。而现代人类学学科形成的标志之一,就是确立了实地考察或曰田野工作的核心地位。人类学者亲赴远方,研究他者,回来将成果付诸文字。为那些无法用西方语言表述自己的人群书写民族志,记录他们的文化,是为人类学的知识生产。

文字书写同时也是判定学科分工的标尺之一。拥有文献传统的“文明”往往意味着同时拥有国家、城市、法律和成熟的宗教,被划归历史学、语文学的研究范围,方法以研读经典为主。没有文字传统的“蛮族”则被划入人类学和民族学的领地,研究方法以实地考察为主。有文字的民族堪称“文明”,在自我表述中有更多发言权,无文字的民族只有“文化”,其表述更多依赖西方学者的归纳。二者都需要转化成欧洲书写系统,才能得到学术界的认可。文字成为判别进步阶段的工具,书写成为一种表述权力(克利福德,2006)。

从20世纪下半叶开始,学科反思的风潮席卷人类学,文字和书写再次成为讨论的重点。德里达批评列维-斯特劳斯轻视乃至忽略了巴西那比克瓦拉人的书写实践,将欧洲人关于符号和逻各斯的等级制思维套用到南美热带雨林(德里达,1999:203)。已经成为学科经典的《写文化》甚至在标题中就概括了对于这种权力关系的双重反思,一方面,它批评了人类学者利用民族志写作技巧来构筑知识生产中的权威地位的做法,另一方面,书写本身就是一种不平等,决定了民族志作者与被书写对象之间的尊卑关系(泰勒,2006)。

人类学的中国研究却很难被这种二分的权力关系所概括。与其他古老的民族一样,中国社会的文字书写历史悠久,拥有几乎独立于西方之外的文献传统,但是近代以来,由于国运不张,中国在现代人类学知识体系中又只能成为被考察的对象。众所周知,英国人类学家马林诺斯基曾对费孝通的中国研究寄予厚望,因为在他看来,这是人类学从研究原始民族拓展到研究文明社会的一个里程碑(马林诺斯基,1999)。他的期待在后世得到了众多学者的回应,除费孝通外,张光直和王铭铭也都在各自的论著中突出强调了作为文明社会的特点,而且重视文字书写在促成中国社会整合和历史延续方面的重要功能(张光直,2002:74、78;王铭铭,2010)。

中国丰厚的文献底蕴对于历史学研究的意义毋庸置疑,但是对于主要在草根基层展开的民族志研究,文明社会文字传统的意义何在?美国历史学者罗友枝(Evelyn Rawski)在《清代教育与民众识字》一书中曾认为,在18-19世纪的中国社会中,拥有某种读写能力的男性占30%-45%,而女性只占2%至10%,而荷兰学者伊维德(W. L. Idema)则认为从教育中获益良多、堪称识字的男性可能只占男性总人口的20%至25%。两位学者的意见之所以出现这样大的分歧,主要是由于他们定义的“识字”标准不一。罗友枝所说的是一种“功能性识字”,只要能处理记账、写信和签字等事务即可。而伊维德认为这种拥有几百字左右的“功能性识字”只能算“粗通文字”,研究文学史的他认为能够阅读白话小说的“高端识字”才算脱离了文盲的困境(Rawski, 1979; Idema, 1980)。还有中国学者认为,20世纪30年代市民的识字率为50%,乡民的识字率约为17%(郝锦花, 2004)。

尽管费孝通在《乡土中国》中曾说过,中国乡村是一个无需文字的熟人社会,但这显然只是一种理论概括。在他的“双轨政治”观中,乡村社会按照礼治原则运行,由乡绅阶层掌握各种地方事务(费孝通, 1999d:321-332)。绅士显然是掌握文字书写能力的“高端识字”阶层,加上受过新式教育的人群以及部分宗教人士,他们构成了民国年间乡村识字阶层的主力,也是各类民间文本的主要创作者。已经有历史人类学者指出了方志、碑铭和族谱等民间文献的重要性,与无文字社会相比,这些文本无疑能够大大丰富民族志对地方社会的认识(郑振满, 2009:235-268)。而相比那些从外界传入的律令、文件、经卷和诗文等文献,本地人创作的文本反映了时人眼中的世界,表达了他们的心声,显然更值得人类学家重视。

在中国人类学的著名田野点禄村和西镇,这样的文本确实存在,那就是晚清民国时期由当地圣谕坛创作的各种鸾书。<sup>①</sup> 这提醒我们,在中国社会中的田野工作者面对的不是只拥有口头传统和神话传说的土著,而是一群有着文字表达能力和系统世界观的“乡民”,他们的书写天然构成了时人心声的一个“声部”。那么,当地人的书写与人类学家的民族志在旨趣、风格和内容方面有什么差异?我们有没有可能将鸾

<sup>①</sup> 指宗教组织用扶鸾和游冥等方式,托神仙之名创作出来的宗教文献,包括经忏和善书两大类。

书与民族志并置,创造出一种多主体的“复调表述”呢?

在前文提及的学科反思风潮中,已经有学者做出了有益的尝试。美国人类学家乔治·马尔库斯提倡“合作人类学”(collaborative anthropology),以矫治各种人类学知识生产中的单一权威(Marcus, 2008)。女人类学者玛乔丽在《妮萨》和《重访妮萨》这两部“实验民族志”中,呈现出妮萨、人类学者和作者的“多声部”叙述(肖斯塔克, 2017a, 2017b)。还有一类“实验民族志”借鉴了巴赫金的“复调”理论,提倡让受访人在民族志文本中发出自己的声音,形成一种更为开放的多声部文本(Weiss, 1990)。本文的努力也可以被看成是一种“复调民族志”,即通过梳理文本和田野材料,用几乎独立于民族志的地方宗教组织视角来补充经典田野点的图景,丰富我们对于地方社会的认识。

西镇的情况作者另有文章详述(杨春宇, 2015),本文着重考察禄村的情况。所依据的材料一是费孝通的《禄村农田》、张宏明的《土地象征》等民族志作品,二是禄村传出的鸾书,三是作者自己的实地考察。<sup>①</sup>

## 二、一方田野,两种书写

1938年,留英归来的费孝通接掌了云南大学的社会学研究室。在著名的“魁阁”中,他与同事制订了在中国西南展开学术调研的计划,并分头带队执行。费孝通一开始便选定了禄丰县大北厂村作为田野地点,这一方面是因为他的姨母正在该县传播基督教福音,另一方面则是由于同学王伍科出身于当地望族(费孝通、张之毅, 1990: 10)。他带领张之毅于1938年11-12月和1939年的8月间两次造访禄村,广泛访问了当地各阶层人士,着重考察当地的土地制度,并在此基础上写出了《禄村农田》,后来与《易村手工业》《玉村农业和商业》一起,于1945年以 *Eartbound China* 之名在芝加哥大学出版社出版。其中文版《云南三村》则直到1990年才面世。

与《江村经济》一样,《禄村农田》是一本将家国情怀、理论思考与经验材料融为一炉的优秀民族志作品。费孝通从最基本的农田所有

<sup>①</sup> 本文作者在2013年12月和2018年8月实地考察了禄村,为时共计1个月。

权、经营方式和继承权出发,系统总结了以禄村为代表的一类中国乡村的特征。在这类村落中,工商业不发达,小土地所有者占多数,农业资本积累缓慢。由于生产力的低下,农民将“消遣”而非“消费”作为生活的目标,并将上升的希望寄托在“升官发财”上,这显然不利于现代经济的发展。就在费孝通批评部分村民劳动观念的文字中,一个奇妙的宗教组织“圣谕坛”出现了。

以禄村的青年来说,有一位年纪只有二十五,家里有田五十工,人很勤俭,据说很能管理家务。当我们在乡的一个多月,他没有五六天空闲,可是他并不是忙着耕田,而是忙着在庙里替人家尽义务,“吹洞经”和“讲圣谕”。这种工作已经继续了好几个月,因为那次祈免炸劫的大醮,在九月里已经开始。他在农闲时如此,在农忙时也如此(费孝通、张之毅,1990:46)。

在上下文中与这位青年并列的,包括一位成天赶集、做礼拜的中年人,一位六十岁的“老烟枪”,还有一位成天泡在茶馆里夸夸其谈的青年。尽管费孝通将他们都归入不劳而获的有产者阶级,但很显然,这位“人很勤俭”又“能管家”的青年,与那些成日吃茶、闲聊、抽鸦片的不是是一类人,他全年都很忙,勤于在庙里尽一种宗教“义务”。据他说,“吹洞经”和“讲圣谕”可以免除日本飞机的“炸劫”!

在2005年出版的《土地象征》中,新一代人类学者张宏明访问了当年禄村洞经会的骨干——89岁的王悟果。虽然不清楚他是否就是费孝通笔下的那位“青年”,但他从20世纪40年代就活跃在洞经会,并于1949年从父亲王悟极手中接过圣谕坛督讲之职。据他透露,费孝通当年在村里做调查的时候,他们正在土主庙(正式名称是“培元宫”)里用扶乩的方式“阐”一部善书,名为《南现彩云》。而阐书的目的,正是避兵灾、免炸劫(张宏明,2005:144-145)。

禄村圣谕坛传出的鸾书不只这一本。笔者通过田野工作搜集到的禄村鸾书共有三种,分别是创作于1928年的《同仁正宗》(第一、二卷)、1941年的《旻皇经集》(共四卷)和1943年的《宏儒洒水科》(下卷),创作时间与费孝通在禄村从事田野工作的时间相去不远。换言之,人类学者在田野中书写民族志的同时,村民们也在创作着自己的善书。

费孝通曾认为,“中国的文字并不发生在乡土基层上,不是人民的,而是庙堂性的,官家的”(费孝通,1999b:480)。可是禄村的情形显然与此相反。那我们自然要追问,这些善书的内容是什么?在善书中,村民们如何认识自己,如何看待这个世界?他们的认识与民族志作者有什么异同?正是这份好奇心推动本文作者开展了这项研究。不过在进入具体的文本之前,我们不妨先稍稍放开眼界,看看洞经会、圣谕坛等宗教组织在近代西南地区的历史。

### 三、镶嵌在民间宗教网络中的禄村和西镇

在云南城乡各地,洞经会是非常普遍的宗教组织。“洞经”指的是《文昌帝君大洞仙经》,始自南宋,传说是文昌帝君所降。谈演此经被认为有无上功德。<sup>①</sup>禄村的洞经会据说是村中进士、曾在明末出任东阁大学士的王锡袞从京城传来的。这一说法未必为真,但显示出洞经会与儒家文化的深厚渊源。洞经会由地方士绅组成,有强烈的士人认同,正如经文中所言,“元始天王说大乘,有缘方遇此尊经。若能始终勤修诵,共作文昌一会人”。

圣谕宣讲始自明代。明太祖颁布“六谕”训导军民,清代沿袭了这一做法。顺治皇帝颁布《圣谕六训》,康熙皇帝颁布《圣谕十六条》,并命令各县教谕组织士绅,每逢朔望在城乡向民众宣讲。为此,各地官员和文人创作出了大量的“直讲”和“广训”来加以配合,以期老妪能解。这一文化政策持续到清末,成为有清一代重要的教化手段(周振鹤,2006:581-605)。进入民国,许多地方仍然宣讲不辍。

“圣谕坛”的历史与洞经会和圣谕宣讲有密切关系,却另有一层民间宗教的渊源。顾名思义,“坛”乃是一宗教组织,“圣谕”则从皇帝训诫扩展到诸佛仙真神仙降下的旨意。清代道光20年(1840年),适逢庚子,四川武胜县龙女寺传出一则神话,内容为天上玉皇见人间道德败坏,奸佞横行,于是降下刀兵洪水等灾劫,荡涤世界,消灭人类。无生老母哀怜世人,垂泪叹息。于是关帝、观音、文昌等神仙向玉皇苦苦哀

<sup>①</sup> “谈演”是洞经会的宗教术语,又称“谈经”。指在音乐的伴奏下讽诵宗教经典,并按照经书的要求完成宗教仪式。

告,自告奋勇去人间“飞鸾阐化”,将大劫将至的消息广为传布,警醒世人重振道德,携手“共赴龙华”,争取“三期收圆”,普度众生。这就是善书中常见的“庚子救劫”的由来,有学者将其称为“鸾坛救劫运动”(王见川,2011)。

这一宗教运动于1853年从四川传播到云南。它借用了官方圣谕宣讲的形式,以市镇村落中的文人宗教结社为组织基础,迅速传遍了城乡各地。笔者认为圣谕坛有几个特点。其一是信奉上述“飞鸾阐化”神话,奉三教诸圣为祖师,数目从“二圣”到“十二圣”不等,以“五圣”“八圣”较为常见。其二是极为重视乩生的作用,视“阐书”为重要使命,在西南掀起了一股创作、刊刻和传播鸾书的热潮。其三是大力开展道德宣讲,在民国时期亦未间断。其四是坛规严格,入会成员都有善名,违规者会被罚款、体罚直至逐出坛外。其五是以地方精英为骨干,倾向于维护旧有秩序,政治倾向较为保守。鉴于上述特点,日本学者将这类圣谕坛称为“扶鸾宣讲型宗教结社”(武内房司,1996)。圣谕坛的成员由于素质较高,在地方上普遍受到民众和宗教界的尊重。

“鸾坛救劫运动”在云南洱源经历过一次较大的嬗变。清末归乡的兵部侍郎吕咸熙在蛰居洱源应山铺期间致力于组织善坛、创作鸾书。因其家财既丰,又有人望,在他的推动下,洱源豫善坛于1921年创作了鸾书界里程碑式的作品《洞冥宝记》,并于1925年由上海明善书局出版。此书的特殊之处有以下几点。第一是将“庚子救劫”的神话区分成“前庚子”和“后庚子”,认为义和团招致八国联军之乱的“后庚子”危机更胜于前。第二是提出了“关帝登基”的传说,宣称玉皇大帝感念关帝多年“飞鸾阐化”,功勋卓著,于是将皇位禅让给关帝,封号“武哲天皇”,或称“第十八代玄灵高上帝”。这一说法在宗教界传播甚广,至今在我国的港台地区和东南亚还有影响。第三是将低效的沙盘扶乩改成了“游冥”,通过游生<sup>①</sup>睡在冥床上以口述的方式讲述天界见闻,记录成书。第四个特点与第三个相关,这样阐出的鸾书不但篇幅浩繁,而且情节跌宕起伏,引人入胜,标志着简单的坛训式鸾书演变为“章回体鸾书”,文笔和想象都达到了新的高度(杨春宇,2014)。

洱源鸾书的成功无疑起到了推波助澜的作用,在其鼓舞之下,各地圣谕坛纷纷推出自己的鸾书。在许烺光写出了《祖荫下》的西镇,当地

① 指善坛中以出神的方式“游览”天堂、地府的乩生,需受专门训练,是鸾书的主要作者。

士绅与吕咸熙有亲戚关系。在各大家族的鼎力支持下,西镇复善勅坛颁出了十余种鸾书,其中八卷本《无上后天龙华宝镜》从体例、语言到情节都沿袭了《洞冥宝记》的特色,显示出竞争鸾坛领袖地位的雄心(杨春宇,2015)。而在禄村,根据王悟果的回忆,坛中非常仰慕洱源善坛颁出的善书,承认那里的乩生是云南最佳(张宏明,2005:150)。坛中邓道长向笔者转述过一个老一辈留下来的传说,已经变形成了“慈禧太后派出翰林院学士到各处扶乩,教化民众”,但还是能看出教派神话的故事原型。事实上,“玄灵坛”这个名称就透露出了洱源善坛的强烈影响——“玄灵”正是“第十八代玉皇”的帝号。

行文至此,我们大约能明白,为什么在相距甚远的禄村和西镇,都有个神秘莫测的圣谕坛,而且都在创作善书。费孝通和许烺光这些中国人类学的先驱大约没有想到,他们出于各种研究兴趣而选中的村镇,看似关山阻隔,其实却都处在一个热忱入世而且声气互通的宗教网络之中。在他们审视着村镇的同时,这里的居民们也在打量着他们。宾主双方都在不约而同地著书写作,更重要的是,他们在同一个村落里思考着世界,面对旷古未有的巨变,以自己的方式探索着答案。

下面我们就来探寻这些在《禄村农田》中被调侃和批评的士绅们眼中的世界是怎么样的。

#### 四、圣谕坛视角之一:经功可以免炸劫

做大醮可以“祈免炸劫”,这迂腐迷信的举动是圣谕坛的“罪状”之一。以理性的眼光看来,不仅匪夷所思,甚至令人发笑。这一举动在圣谕坛中的语境是什么呢?不妨先来了解一下鸾书中的说法。

1943年在禄村培元宫阐出的《宏儒泗水科》据传是复圣颜帝降下的鸾书,“宏儒”即颜回。书原有四册,包括“礼请”和上、中、下三卷。可惜历经劫难,如今只保留了下卷。但是坛中还经常使用,因为这一卷的功用是“赈济孤魂”,可以单独谈演。邓道长笑言,如果剩下的只有上卷就糟了,因为请得来孤魂野鬼却送不走,坛里要遭殃的。

书中会针对各种死因的魂魄进行分门别类的训诫、劝导,说明因果以安抚他们。巧的是,有一段正是专门针对在战争和事故中伤亡的生灵,颇可见坛中对飞机、汽车等现代交通工具的看法,全文如下。



(宣)兹尔坛下有机落弹炸、枪打炮震遭劫而死的孤魂,齐集坛下听先生戒勉:“如今人儿真巧妙,发明飞机满天飘。万里程途顷刻到,何愁山高与路遥。陡然机件破坏了,亦或空气生阻挠。几个翻身往下倒,骨肉飞絮无毫毛。龙蛇走马遍山跑,车覆人倾丧荒郊。苍天父母未得叫,魄随风荡入阴曹。或在草野日悲号,常寻替代把路要。快快悔悟领凭牒,十王殿前求生超。”

(诵)孤魂今后莫乘机,坐车旅行常忧虞。全凭两足驰千里,困倦之时稍休息。一省金钱二无虑,目的终有到达期。亡者听,存者提,人人心下要悲切。早知骨肉无完体,来世登程不乘机。车覆机落众孤魂,给尔符牒去超生。”

机车伤符命谨用告行。<sup>①</sup>

在新中国成立前的云南,坝子之间的联系依靠步行或骑马,贸易则主要依赖马帮。禄丰县距昆明 100 多公里,是通往滇西的交通要冲。抗战开始之后为确保物资供应,国民政府修建了滇缅公路,经过禄丰,但路况并不如人意,车辆事故时有发生(施安勒,2015:95-96)。

抗日战争时期,据云南防空司令部统计,全省共遭受日军轰炸 508 批次,一次死伤百人以上的轰炸就有 30 次。40 余个县区遭到轰炸,伤亡 5 万余人,财产损失惨重,禄丰县也在其列(李继红,2008)。1940 年 4 月 26 日,日机在距禄村 28 公里的一平浪镇投下炸弹,炸死平民 16 人,伤 11 人,毁坏房屋 72 间(周应新,1995)。从滇缅边境起飞轰炸昆明的日军飞机常划过禄村上空,村民目睹过飞机造成的伤亡,感受到从天而降的恐怖,这构成了圣谕坛需要“祈免炸劫”的强烈动机之一。

玄灵坛对待现代交通工具的态度是完全儒家式的,反对技术革新,主张遵循传统。这也反映在他们对待新式发明的态度上。

(宣)兹台下有发明机电、制造武器试验身死的孤魂,快上前来听先生解说:“异想天开穷攢研,发明机械想金钱。三次五回来试验,事未成功把身捐。后人继续再计划,又遭危险尸不全。一朝成功身已死,原替世人留祸冤。劳民伤财犹小可,千里取命转瞬间。魂归地府真正惨,殿殿受拷刑催研。倘若今宵回心转,可盼凭

<sup>①</sup> 《宏儒泗水科》下卷,1943:29-30。

牒脱九泉。执迷不悟难超转,永堕五殿守无间。

(诵)孤魂今后莫发明,事未成兮归冥阴。尔虽身死留祸患,劳民伤财太不仁。亡者听,存者闻,人人心下快改更。早知发明受惨报,来世再莫留毒根。发明身亡众孤魂,领道符牒去转轮。”

发明伤符谨用告行。<sup>①</sup>

如果单看这一段,那么坛中士绅显然免不了顽固守旧的罪名。但笔者认为他们反对的其实并非新式机器,而是从儒家人本的角度出发,反对伤残生命。

在洱源颁出的《洞冥宝记》中,柳真君在游生面前展示自己的神通,飞艇被他用扇子一扇便摔得粉碎。同理,一战中问世的潜艇、鱼雷、达姆达姆弹、克虏伯大炮、“绿气弹”等新式武器亦抵不过仙家法术。但是同时真君又带领游生远赴天津、上海、香港乃至苏门答腊,欣赏电灯照耀下的现代城市风貌,显示出对造福人群的技术进步的赞赏。可见,圣谕坛对于现代技术并非一味排斥,关心的重点是技术是否被用来伤生害命。

作为地方宗教枢纽的圣谕坛对斋醮仪式的功效充满自信,他们诚心认为谈演《文昌大洞仙经》的“经功浩大,不可思议”,足以为一方消灾免难。一位报道人对笔者说:

根据多年的经验,谈经对于自然灾害还是有预防作用的。我们每年去朝南斗,不管那年干旱成什么样子,到六月初四,大雨一定哗哗地就下下来了。2015年,从走马科到羊甸到大厂那边整整一圈都下雨,烤烟就放在外面晒着,都被雨打了,但是正中间的小厂做着会,烤烟就一片叶子都没被雨水打着,可见我们念经对自然灾害有抗拒作用。

我们禄丰地区三十多年来天天有人谈经,这家不做么那家做,自然灾害是要少一些的。电视里放的那些地震啊,泥石流啊都没遭过。禄丰还是个福地,解放之后这六七十年没有什么大的灾害,这是个事实。同样在地球上,不遭灾害还是有道理的。(2018年8月10日禄丰县北庄科访谈记录)

<sup>①</sup> 《宏儒泗水科》下卷,1943:30-31。

还有一个民国年间的例子更为曲折惊险。

民国五六年的时候,我还没出世呢,听老人讲,楚雄到处遭贼抢。那年土匪一路抢一路烧,一直烧到小铺子,隔壁就是中屯。中屯有个佛坛,说我们集中起来念经吧。贼进驻到中屯,提出要村里派四个人跟他们去做贼,说如果照办,这个地方不抢你们一草一木。这些贼当晚就住在村里,老绅士有什么办法?他们号召村民们背些柴草来把门堵上,意思是要一把火连厨师带贼一起烧死。哪晓得当晚硬是烧不着,第二天只好派了四个日子难过点的人跟他们去做贼。土匪还算有点意思,招了四个人就没放火。结果那一年,小铺被烧了半个村子,中屯的地盘一点都没烧到。有些看不见的东西,真的不好说。木鱼棒棒比机关枪还厉害。<sup>①</sup>(2018年8月10日禄丰县北庄科访谈记录)

自信“木鱼棒棒比机关枪还厉害”,这或许可以解释《禄村农田》中的士绅们为什么认为大醮可以“免炸劫”。这些举动摆脱不了“迷信”的嫌疑,但是笔者认为,如果能从地方社会具体的时代背景去理解他们所思所想的话,或许这些看法并非完全不可理喻。

正如埃文斯-普里查德所言,“翻译”是人类学宗教研究的核心环节(埃文斯-普里查德,2001:130)。细审上述几个案例中提及的飞机轰炸、匪患、武斗、自然灾害,我们就会发现它们的共性——都是一县一村的民众无法左右的外来威胁。在新式交通工具尚未普及的20世纪30年代,火车和飞机事故对村民而言也是一种不可控的风险。宗教的作用之一,就是为混沌的世态赋予秩序(伊利亚德,2002:30)。人们在面对高度不确定性的环境时,需要将其归因为一套熟悉的话语系统,并通过可操作的程序来加以化解。而抗日战争期间的禄村,正是处在这样一个风云变幻的时局之中,所有这些看似荒诞不经的传说如果被“翻译”过来,表达的都是对社区外部环境不确定性的深深焦虑。

“神道设教”是我们理解圣谕坛宗教话语的一个关键。《易·观》有云,“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣”(黄寿

<sup>①</sup> 这个故事讲述的可能是1916年禄丰遭土匪杨天福侵犯之事(详见云南省禄丰县地方志编纂委员会编,1997,《禄丰县志》:774)。

祺、张善文,2010:121)。传统社会中士人阶层以神仙的名义取信于民,借此展开道德教化。在高等教育并不普及的年代,因其简便易行,又能淳风化俗,是基层社会辅助治理的常见手段之一。“飞鸾阐化”运动能在传统社会中广泛传播,有赖于这一文化背景。鸾书中常有论及此节,例如“余惟神道设教,自古有之,而在今日为尤重尤急”,<sup>①</sup>“以神道设教,承君相师儒之道”,<sup>②</sup>“以圣贤仙佛之神道设教,而补助政治与法律之不及”。<sup>③</sup> 在一个充满风险的社会环境中,“神道设教”虽然不能直接化解风险,但至少能凝聚社区人心民气,维护基层公序良俗,使恶人多少有所顾忌。以作者读书所见,善坛中的士绅也未必完全相信这些扶乩降笔的灵异现象,但即使是“祭神如神在”,也可以用宗教仪式来安抚人心,以善书宣讲来劝民向善,收到实实在在的社会功效。

以“理性态度”考察宗教话语的学者,心中往往存有弗雷泽式的“巫术—宗教—科学”三阶段进化论,认为宗教是有待被启蒙、被改造的人类未开化阶段遗存(弗雷泽,2013:1098)。我们常常忽略了,几乎在所有人类社会中,巫术、宗教和科学(或技术)都是同时并存的不同领域,各司其职。马凌诺斯基早已指出,特罗布里恩岛民在建造独木舟时非常清楚,是造船技术使得独木舟既稳定又快捷,巫术的作用在于解释为什么用同样方法制作出来的独木舟,一艘比另一艘更好(马凌诺斯基,2002:105)。也就是说,人们并不会用超自然的方式去应对能用技术解决的问题,恰恰是在那些无法用技术去解决的不确定领域,宗教和巫术才会粉墨登场。

回到鸾书被书写的年代,我们心中当存有一种同情的理解。瘟疫、战乱、匪患、洪涝……这些在后来已经被消除或纳入可控范围的风险,在当时对村民们都是足以致命的威胁,而他们对此多半无能为力。西镇的圣谕坛在1942年以斋醮来对付霍乱的实况,甚至被《驱逐捣蛋鬼》这样的人类学名篇记录了下来(许烺光,1997),但当地士绅一面参与做斋,一面也在镇上积极兴办现代医院。等镇民看到医药可以有效抑制霍乱的时候,自然就停止了斋醮避疫,连圣谕坛成员都会去医院看病。反过来,今天北京的一些学子在申请出国时会去香山卧佛寺朝拜,

① 《四官妙经》,1931:《陈荣昌序》。

② 《渡世金箴》,1921:贞集《跋》。

③ 《双鹤收圆》,1947:卷一《凡例》。

有些车主去寺庙请僧人给新车开光,在驾驶台上摆些辟邪的吉祥物,也是以宗教手段寻求些心理安慰,论人情事理,殊无二致。

圣谕坛的活动有时也能取得实效。信仰落实到行动的一个好例子同样来自西镇。抗战期间,与西镇复善勅坛一墙之隔的杨氏宗祠成为战时医院,不少抢救无效的将士被葬在万花溪一带。圣谕坛成员亲眼目睹了这些英勇将士遭受的苦难,胸中燃起爱国热情。所谓“抗敌具雄心,矢志不能忘国耻;招魂兴大赋,抒诚聊以慰英灵”。<sup>①</sup>从1944年开始,他们连续三年在农历正月和七月举行追悼大会,超荐这些为国殉难的烈士。此后不论历史被如何书写,滇西抗战被如何评价,他们始终将这些英魂纳入每年的中元节大祭,让他们与镇民的祖先一同接受香火的供奉,并每隔十年举办“龙华大会”,专门超度抗日烈士亡灵,最近一次是在2016年。

另一个案例来自大理云龙县的诺邓村。抗战期间,这里更靠近滇西抗战前线,听闻日军在战场上使用毒气和细菌武器造成的惨况,诺邓贞善坛中的士绅心下恻然。1942年,他们连续举行了七天“保国斋”来祈祷国运,并超度惨死的亡魂。大斋的主题为“外魔不干,兵戈永息,国泰民安,风调雨顺”十六字,吸引了大批民众参与。据村志记载,斋事结束后,村中多名热血青年感动不已,投笔从戎,开赴抗战前线。这未始不能被看作一种“经功”。

可见,鸾坛中控诉现代兵器造成的灾难,哀叹人民遭受的痛苦,并非只是消极地教人认命,还有激起民众抗敌斗志的宣传作用。圣谕坛作为宗教组织,其实无时无刻不在关注着时局的变化。谈洞经和讲圣谕未必能“免炸劫”,却能起到抚慰人心、宣讲道德、激发民众热忱的作用,绝不能仅仅被归结为“消遣”。

## 五、圣谕坛视角之二:道德能救世

“鸾坛救劫运动”采取了神道设教的方式来宣讲传统道德,其核心还是要维系帝制时代的教化权力,因此无论手段多么离奇新颖,内容始终以“五伦八德”为核心。禄村培元宫在民国时代降著的鸾书虽然只

<sup>①</sup> 《无上至宝真詮一气万法归宗三会封神妙典》,1946:卷9末《附录》。

有少数留存,仍鲜明地体现了这一特点。

《宏儒泗水科》被认为乃复圣颜帝所降。颜回是圣谕坛诸圣中最常见的神祇之一,是近乎完美的儒家道德楷模。在孔门弟子中,他以仁德、上进见称。孔子曰,“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣!今也则亡,未闻好学者也”(《论语·雍也》)(程树德,1990:365),“语之而不惰者,其回也与”,“吾见其进也,未见其止也”(《论语·子罕》)(程树德,1990:613、614)。虽然终身贫困,颜回却处之若素。孔子赞叹,“贤哉,回也。一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》)(程树德,1990:386)。他不幸早夭,与他情同父子的孔子悲叹,“天丧予!天丧予”(《论语·先进》)(程树德,1990:757),哀伤溢于言表。

早在《汉书·古今人表》中,颜回就紧随孔子一等圣人的位置之后,高居二等仁人之列。唐代开始,历代帝王赐予颜回的谥号不断升级,先后将他尊奉为“先师”“太子少师”“兗公”“兗国公”“兗国复圣公”,明嘉靖皇帝又封他为“复圣”(刘冬颖,2012)。禄村传出的《宏儒泗水科》中他的尊号有“昌明圣学宏儒帝君”“大圣宏儒教主复圣帝君”“宏儒启教昌明圣学大天尊”等,无疑反映了圣谕坛想用完美的儒家道德楷模来拯救世界的愿望。

如果说颜帝代表了文人的理想人格,那么关帝就是武将的忠义典范,在妖魔横行的乱世肩负着除魔卫道的重责大任。

培元宫于1941年传出的《旻皇经集》共四册,分别是《高上旻皇玄灵尊经演仪礼请》和《高上本行玄灵旻皇新经演义》上、中、下三卷。经书内容是对诸圣的礼赞和神仙的诗偈,对于人类学研究意义不大。但是《礼请》中的《旻皇上帝关武圣王钦赐御诏》和《旻皇玄灵尊经序》却阐述了神仙以道德感化世人、挽救劫难的意图。

在《旻皇上帝关武圣王钦赐御诏》中,关帝感叹从自己1924年登基以来,人间的危机反而越来越深。

溯自甲子受禅,早经一度周天。累临乩而降像,常赴会以临凡。兹当三期末劫,下界兵灾绵绵。诸卿几度进谏,朕将凤目遥观。杀伐世界皆遍,嗟我小小中原。兔儿反追狼犬,魔军突犯东关。踏破千秋胜迹,炮轰不别夷边。死亡不可胜算,善士难免留连。

日本“魔军”铁蹄东来,在此国难日深之际,关帝“特将玄灵宝卷,敕阐小地培元”。期待坛中人等“修悟金丹大道,可避飞弹铁丸。恢复五宗道范,以待三期收圆。此经功德所至,化灾却劫消潜。专待紫星出现,各地大宏讲宣。儒释道回耶教,寻着五宗同源”。<sup>①</sup>

《旻皇玄灵尊经序》更抨击了各种人间乱象。首先是效法西方,忘却国本。

溯自庚子宣教以来……新潮澎湃,礼教渐弛,效西欧者,实无XX(漫漶难辨),法北美者,抛却根本。侈谈三民五权,罔师人情天理。立国四维八德,付诸海枯石烂。悲乎近世之空前浩劫,致人民死亡,焦头烂额,求生不得。

于是他频频降下鸾书,以期劝化世人。

初受禅便首降《旻皇普度尊经》于黔省,继降《救国旻皇经》于蜀川,今再阐《旻皇玄灵尊经》于培元。经虽一部四卷,胜过八索九邱。字字珠玑,宣尽毕生历史。行行锦绣,泄出旷古奇勋。

并督促世人广为传布自己的训诫。

如获善乐君子翻印流传,讲解劝导,使风行草偃之效,遍布寰区,富国兴邦之象,兆于眉睫。诚能风同道一,迁善不二,则拯已溺之末运,挽既倒之狂澜,舍奉此非常之圣经,赖此非常之帝德,发非常之感应,别将安仰者耶?<sup>②</sup>

玄灵坛中的善士们当年秉持的便是这样一腔救世热忱。在费孝通看来,绅士们因为不参加劳动,所以是不道德的。这种批评对于成天闲逛、喝茶、抽大烟的那一流人物,当然成立,但是圣谕坛的情况却又有不同。中国两千年来,一直是一个士、农、工、商各安生理的“四民社会”,农村里面的士绅本来就是不下田的。说到底,那也无非是“无君子莫

① 《旻皇经集》,1941:1-3。

② 《旻皇经集》,1941:4-7。

治野人,无野人莫养君子”(《孟子·滕文公上》)式的一种社会分工。而士人的职责,向来就是传习文化、参与公共管理和维持地方秩序。只要尽到了自己的本分,就不算违背乡里道德(张仲礼,1991:57、69,2001:1-3、331;罗志田,2014)。

禄村当年的情况与云南其他地区类似,参与洞经会和圣谕坛的都是一些家有余财而且受过文化教育的绅士阶层。正如邓道长所言:

在清朝和民国年间,道士是不准学洞经的。因为那时候儒生的地位相当高,相当于现在的博士生,不是谁都可以去学的。我们刚开始学的时候,一个老先生就常说:“我们洞经会都是穿长衫的,哪里有穿短打的?”小时候不懂得,我学的时候才十二三岁,到20多岁才明白这话的意思。古时候有学问的人才穿长衫,做粗活的人只能穿短打。他的意思是在洞经会里的人都是有学问有地位的人。有钱的人可以参加洞经会,但不能参加经坛,只能作为一种后备力量资助洞经会活动。(2018年8月6日禄丰县培元宫访谈记录)

据说禄村洞经会当年每逢活动,成员或骑马,或坐轿,没有步行前往的。除了每月朔望宣讲之外,还要在大的神仙圣诞日谈演相应的经文,这些活动被认为是为地方上修德积福,成员不得收取任何报酬。他们与道士、和尚不同,一般不应付私家斋事,有时位高权重的大户人家请他们去谈经,所得财物全归会里所有。《禄村农田》中记录了各种“小公”名下的地产,其中的土主庙(即培元宫)、宏教宫、洞经会和圣谕会等都与禄村玄灵坛相关,共有80余亩土地,多半来自村中富户捐献。其出租所得,全部用来支持坛中宗教活动,若有余粮,还送礼给斋事人家,费孝通认为这些团体“有慈善机关的性质”(费孝通、张之毅,1990:70-71)。可见禄村圣谕坛完全是一个地方公益组织。《禄村农田》中那位青年自称在坛中“尽义务”,实情的确如此。

新中国成立后历经磨难的王悟果老先生在晚年依然保持着洞经会的这种作风,长年义务教授洞经和花灯,不但不收取任何学费和礼物,还倒贴了大量时间和金钱。在他的辛勤奔走下,不但当年的洞经曲谱得到整理出版,禄村的花灯也迎来了复兴,成为地方一笔珍贵的财富。凡此种种,都足以说明禄村圣谕坛在延续地方文化、维系传统道德方面



确实发挥了不可取代的作用。《禄村农田》中对他们的偏见,在今日理应得到修正。

## 六、两种文明的进程

本文从文字书写的视角切入人类学对文明社会的研究,以来自当地的鸾书和田野材料补足了《禄村农田》中未曾兼顾的地方宗教层面,以期达到对当年禄村的一种“复调民族志”刻画。这种尝试成功与否,自然只能交给读者诸君判断。在此笔者想解释的是,这项研究的本意并不在于反驳前辈学者,因为很显然,各人研究的重点和旨趣不同,没有人能够面面俱到。这项研究也不是“跟踪研究”或“再研究”,因为其意在补足历史而非研究当下。但是利用更多的材料,还原一时一地的完整情况,无疑有益于加深我们对地方社会的理解。毕竟,人类学引以为豪的长处之一便是“整体论”的社会观,无论经济、宗教还是政治,没有哪个方面能离开其他方面而存在。因此笔者更愿意将自己的研究定位为“为前贤拾遗”。

在明白禄村圣谕坛的内情之后,我们可以再来重新思考一下,费孝通为什么对它有一种矛盾的态度?一方面,他认为坛中善士与那些游手好闲的地主阶层一样,没有尽到劳动的义务,而成天耽于虚无的宗教。但另一方面,费孝通显然曾经去培元宫听过洞经、挂过功德,也对圣谕坛领袖颇为赞赏(钱成润等,1995:255)。私交亲善,却责之甚严,这其中的反差,笔者认为还是要结合他当时的思想脉络,特别是对待宗教、绅士和理性三方面的态度中寻找答案。

首先是宗教。表面上,《禄村农田》是一项关注中国农村经济的经验研究,有鲜明的问题意识,却没有常见的理论综述,仅在文末提到了托尼、桑巴特和韦伯等几位社会学家的名字。但就是这几个名字,隐含了这本经济民族志背后的宗教社会学脉络。

根据最近发现的佚稿,早在20世纪30年代,费孝通就认真研读过韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》的英译本(费孝通,2016)。有学者认为它直接影响了费孝通在“魁阁”期间的研究思路,具体而言,“《禄村农田》的问题意识更像是韦伯主义的。即,究竟欧亚大陆东面的这个版块有没有资本主义的潜质,韦伯的研究最后得出的结论当然

是否定的”(王铭铭等,2016:30)。费孝通对禄村的宗教组织没有进行系统的考察,但从他文中的倾向来看,显然受到韦伯批评中国宗教的影响。他把圣谕坛的活动看作脱离实务的瞎忙,参照系正是韦伯视角中新教那种入世而理性的宗教观。从这个意义上说,禄村圣谕坛研究另有一层重要意义,即补足费孝通当年未曾落实的中西宗教比较,看看实情是否支持他的猜想。

其次是绅士。费孝通的绅士观集中体现在《皇权与绅权》一文中,他认为中国的士大夫在历史上有以“师儒”自命、对抗皇权的一面,但之后却早已沦为皇权的帮闲和帮凶。“从韩愈自承的道统起,中国之士已经不再论是非,只依附皇权来说话了。所谓师儒也成了乡间诵读圣谕的人物了”(费孝通,1999b:499),但即使是这样的绅士,在传统的农村基层也起着制约皇权无限扩张的“第二道防线”的作用(费孝通,1999c:339-341)。在新时代的社会结构中,他期待着中国的绅权能够“变质”为民选的立法代表(费孝通,1999a:547)。他理想中的绅士,是英国乡间那种不依靠占有土地来剥削农民,有职业专长,退休之后回乡热心公益的士绅阶层(费孝通,1999c:349)。

再次是理性。费孝通认为,理性化与竞争、赚钱一道,是资本主义的三要素之一(费孝通,2016)。但中国文字不适于表达技术知识。中国知识阶级的着眼点也不在于提高生产,而在于维持既得利益,巩固既得特权。西方的知识着眼于人与自然的关系,因此不断前进,而中国的知识着眼于人和人之间的关系,故而不愿改变。中国传统知识分子是没有技术知识的阶级,他们喜欢在文字上费工夫,却只能成为社会变革的阻力。要进步,只有将他们变为新式知识分子才行(费孝通,1999b:481-482)。

虽然有学者将费孝通尊为“最后的绅士”,但我们不能忽视“士”这一阶层在传统社会末期巨大的内部分化。费孝通来自得风气之先的士绅阶级上层,早已是现代意义上的知识阶层的一员,而禄村圣谕坛中的乡绅们在应对现代理性的迫近时依然诉诸传统思想资源。《禄村农田》并不是一本“价值无涉”的民族志。费孝通研究禄村的农田制度,目的是要为中国僵滞的经济和社会开出一条新路来。民族志既然服务于一整套文明计划,他对村中人物和风气自然不能不有所臧否。

然而费孝通的矛盾在于,他身为出生于士绅家庭的知识分子,却接受了西方社会学和人类学的洗礼,因此虽然从理智上肯定现代化的文

明话语,在内心深处却有所保留。这突出体现在他为《新教伦理与资本主义精神》所做的笔记中。他特别提到宗教改革运动两位领袖的不同道路。马丁·路德生长在农村,眼见世风日下,于是大声疾呼,要恢复中世纪的天职观。他抨击教会,同时惧怕新时代的到来,要维护中古以农村经济为中心的社会组织。而生长在城市的加尔文则对工商业的发展持肯定态度,承认资本、信用和市场等一切营利行为和精神都不与宗教生活相冲突;他主张冷酷的“预定论”,不主张怜惜弱者,用一套完整而理性的神学将宗教精神引入到世俗经济活动中。费孝通因此称前者为“软心肠”,称后者为“硬心肠”(费孝通,2016)。根据学者的读解,费孝通虽然主张经济现代化的必要性,但他对待乡土社会其实偏向“软心肠”,主张在保留农村社会结构的基础上“离土不离乡”地实现工业化。但他对知识分子则是一副“硬心肠”,主张面向当下和经世致用,直到晚年提出“文化自觉”,才认可了知识分子在推动现代化的同时也应该注意保持民族传统(杨清媚,2016)。

中国学者面对现代性时内心的矛盾,其实在《新教伦理与资本主义精神》的末尾就已经埋下了伏笔。韦伯一面赞叹资本主义精神推动经济社会发展的成就,一面也用“铁笼”表达了他对未来的悲观态度(韦伯,2007:187)。①

如果我们沿着《禄村农田》背后的宗教社会学路径思考下去,最终多半会落入上述现代文明计划的矛盾心态。但是韦伯进路或许并不能概括中国宗教的全部,正如它也未必能反映西方宗教的全貌一样。

首先让我们来处理圣谕坛与经济理性之间的关系,笔者认为只需要指出以下事实就够了。在我国香港、台湾地区和东南亚,围绕着鸾坛和善书组织起来的各种民间宗教一直都很兴盛,而这丝毫没有影响到这些地区资本主义经济的发展,甚至还有学者认为真正与经济领域对接的“儒教”不应该到儒家精英那里去找,而是体现在那些入世的民间宗教组织身上(林端,2002:239,2013)。费孝通曾提到过圣谕坛利用其地产收入从事公益事业(费孝通、张之毅,1990:70-71)。禄村圣谕坛今日的传人邓道长还有一个身份是当地经营多种产业的成功商人,

① 其实韦伯本人不应该为“宗教—经济”直接相关的“韦伯神话”负责(苏国勋等,2016),他在《新教伦理与资本主义精神》中所主张的,只不过是在多种力量的交织作用下,这种伦理曾在某些地方与经济发展出现过亲和性罢了(陈旭峰,2011;陈艳楠,2019)。过度引申他的洞见无疑是在谋杀这种洞见的价值。

几乎凭一己之财力重修了培元宫。正如郑志明所言,民间宗教有保守的一面,但也有创新与调适的一面,能在现代文明背景下有效延续中国传统(郑志明,1988:447-449)。随着社会经济条件的变化,看似顽固保守的善坛也有着充分的能动性和灵活性来适应现代生活。无论从费孝通自己的著作中,还是在后来的宝森(2005)、张宏明(2005)以及笔者自己对禄村的研究中,我们都找不到圣谕坛以实际行动反对或妨碍现代经济生产的证据。

其次要谈对西方宗教的整体理解,这里我们需要转向托尼。

据费孝通自己的说法,他写作《禄村农田》以及在云南期间指导的若干研究,都是以托尼教授有关中国农村经济的理论为基础的(费孝通,1999e:523)。这里说的自然是那本关于中国农村经济的名著《中国的土地和劳动力》(托尼,2014)。可惜费孝通从未提及托尼的宗教研究。众所周知,托尼的著作中包括一本堪与《新教伦理与资本主义精神》齐名的《宗教与资本主义的兴起》。如果说韦伯的著作从一个石破天惊的角度阐发了新教在发生学意义上与资本主义精神之间的“亲和性”的话,那么托尼的视角就更接近西方文化传统上对于宗教的理解,即宗教与世俗生活处于持续的紧张关系之中,它们之间有限的耦合并不能否定二者之间持久的张力(托尼,2006:172-173)。

宗教本身的目的就是追求超越性和道德,与世俗经济活动和工具理性始终处于紧张关系之中,这本是西方社会中的常识,哪怕在西方大多数新教教会中亦是如此。正如“现代”的西方社会从来不缺原教旨主义信徒一般,圣谕坛对待技术和理性的看法,其实在很多基督教教派中也能找到回应。如果费孝通理解这一层关系的话,或许会对禄村的部分士绅们脱离农业生产从事善书创作和道德宣讲多一点宽容——无论中西,这都是宗教生活的常态。理解中国宗教,包括民间宗教,应当“去问题化”“去韦伯化”,不要再将其视为中国社会未能实现自发现代化的替罪羊。

解开“宗教与经济”这个心结,是为了将禄村圣谕坛这样的组织放回其自身的社会历史脉络中,来体味宗教与多种力量之间的交织和互动,揣摩其背后体现的发展动力和长期趋势。

民间宗教的兴起是中国历史上的一件大事,继佛、道、儒臻于成熟之后,“三教合一”的民间宗教成为中国人信仰世界的新增长点。酒井忠夫在论及善书兴起于明代的原因时认为,凭借人人可行的道德来超

越宿命和因果,是激发大批下层士人投身善书事业的重要心理动机(酒井忠夫,2010:320、335)。我们认为禁锢人的“传统道德”,其实在具体社会历史背景下,有着将个人从家族、制度和命数中解放出来的正面意义。焦大卫和欧大年认为,鸾坛是一种相当个人化的宗教,人们以自己而非家族的名义加入其中,获得在佛、道等制度化宗教中难以企及的参与感。那些无缘于上层社会的下层精英通过操持鸾坛事务而参与到大传统中来,将阐书、通神、打坐和宣讲经典等各种宗教产品熔为一炉,普及到更为草根的民间。两位作者甚至用“宗教功德的民主化”来形容这一过程。可以说,鸾坛是中国宗教大传统的平民化版本(焦大卫、欧大年,2005:248-253)。

晚清的“鸾坛救劫运动”兴起在一个君权遭遇挑战的年代,其参与者宣讲的“圣谕”不仅是自上而下的皇权之声,更是民间宗教女神“无极金母”座下诸圣的教训。为了体现出受到神仙眷顾,成百上千的圣谕坛在阐书劝善方面竞争激烈,甚至还推出过“玉皇禅位,关帝登基”的教派神话。可以说,它体现出的不是垂直的官方权力,而是横向的社群与社群之间的联系,类似于许多新教派别奉行的“公理制”。

这种自由创教、自主传播、自立道统的民间宗教风气对于中国社会有着特殊的意义。费孝通将代表着“道统”的“师儒”与西方教士比较之后,得出了关于中国士绅的悲观结论。可是在民族志的视野之外,晚清和民国年间的宗教运动早已将中国自南宋以来的民间宗教结社之风推到新高度,甚至远播国外(陈进国,2017:409-413)。所谓“三代以上,道在君相,三代以下,道在师儒”,进入近代,则是一个“道降庶民”的年代。民国时代,云南参与鸾坛活动的不乏小学校长、公务员等新兴知识阶层,在今天的台湾,小老板和老工人在善坛中像模像样地模仿着传统的士绅风度,而在禄村,圣谕坛的成员已经从“长衫阶级”变成了清一色的“短打”。在剧烈动荡的一百多年间,中国两千多年来向着平等和自由迈进的社会变迁依然在坚韧地延续着,只是被现代化加速了脚步。貌似古旧保守的圣谕坛和鸾书远远不是“停滞僵化”的中国社会的缩影,而是被遮蔽了的宗教庶民化进程的集中体现。这何尝不是区别于现代化文明计划而又与之有所交叠的“文明的进程”?

我们之所以要在21世纪回过头来重新审视八十余年前的禄村和西镇,用复调民族志来并置两种文明的书写实践,就是为了更加完整地表述中国社会的复杂性和生命力。在本文开篇提到的知识背景下,人

类学与历史学这两门同源异流的学科有望通过对文明社会的研究,重新汇合成一条奔腾的大河,共同汇入人类知识的海洋。

## 七、尾 声

费孝通与禄村圣谕坛的故事并没有随着田野工作的结束而落幕。1991年,他重访了阔别50余年的禄村(费孝通,1991)。与第一次一样,他不仅考察了当地的经济和民生,还饶有兴趣地请来了当年熟识的王悟果。历经政治风潮冲击的老先生听说有高官召见,心下忐忑,直到见面才高兴地认出当年那个“费先生”。费孝通在禄丰县招待所与王悟果兄弟共进晚餐,席间他蓦然回想起当年在坛中听到的一首名为《安邦词》的曲牌。于是王老先生哼曲,费孝通的秘书当场记下了简谱。此事被禄村洞经会当作佳话传诵至今。

风雨五十年,费孝通对禄村圣谕坛最深的记忆是一首《安邦词》,这大约不是偶然。无论知识分子还是地方精英,他们那一代人最大的心愿便是世界和平,国泰民安。无论经济还是宗教,无论民族志还是鸾书,他们写下的文明之道或有不同,奋斗的目标却是一致的。

### 参考文献:

- 埃文斯-普里查德,2001,《原始宗教理论》,孙尚扬译,北京:商务印书馆。
- 宝森,2005,《中国妇女与农村发展:云南禄村六十年的变迁》,胡玉坤译,南京:江苏人民出版社。
- 褚新国,2018,《早期希腊化时代历史写作与古希腊史学流变:以波利比阿史学批评为中心》,《史学月刊》第4期。
- 陈进国,2017,《救劫:当代济度宗教的田野研究》,北京:社会科学文献出版社。
- 陈旭峰,2011,《关系链下的选择性亲和——读韦伯的〈新教伦理与资本主义精神〉》,《武汉科技大学学报(社会科学版)》第1期。
- 陈艳楠,2019,《选择性亲和抑或因果?——对韦伯宗教社会学的追问》,《宗教信仰与民族文化》第1期。
- 程树德,1990,《论语集释》,北京:中华书局。
- 德里达,雅克,1999,《论文字学》,汪堂家译,上海:上海译文出版社。
- 费孝通,1991,《重访云南三村》,《中国社会科学》第1期。
- ,1999a,《关于“乡土工业”和“绅权”》,《费孝通文集》第五卷,北京:群言出版社。
- ,1999b,《皇权与绅权》,《费孝通文集》第五卷,北京:群言出版社。

- ,1999c,《乡土重建》,《费孝通文集》第四卷,北京:群言出版社。
- ,1999d,《乡土中国》,《费孝通文集》第五卷,北京:群言出版社。
- ,1999e,《真知识和假知识》,《费孝通文集》第五卷,北京:群言出版社。
- ,2016,《新教教义与资本主义精神之关系》,《西北民族研究》第1期。
- 费孝通、张之毅,1990,《云南三村》,天津:天津人民出版社。
- 弗雷泽,詹姆斯,2013,《金枝》,汪培基、徐育新、张泽石译,汪培基校,北京:商务印书馆。
- 郝锦花,2004,《20世纪前半叶乡村人口的识字水平》,《山西大学学报(哲学社会科学版)》第6期。
- 黄寿祺、张善文,2010,《周易译注》,上海:上海古籍出版社。
- 焦大卫、欧大年,2005,《飞鸾:中国民间教派面面观》,周育民译,香港:中文大学出版社。
- 酒井忠夫,2010,《中国善书研究》(上卷),刘岳兵、何英莺译,南京:江苏人民出版社。
- 克利福德,詹姆斯,2006,《导言:部分的真理》,詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编,《写文化:民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,北京:商务印书馆。
- 李继红,2008,《日军轰炸云南的主要战略目的》,周勇、陈国平编《给世界以和平:重庆大轰炸暨日军侵华暴行国际学术讨论会论文集》,重庆:重庆出版社。
- 林端,2002,《儒家伦理与法律文化:社会学观点的探索》,北京:中国政法大学出版社。
- ,2013,《宗教社会学、社会学理论与台湾的华人社会》,《原道》第1期。
- 刘冬颖,2012,《诸子文献中的颜回形象》,《历史文献研究》,第3期。
- 罗志田,2014,《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》,《权势转移——近代中国的思想与社会(修订版)》,北京:北京师范大学出版社。
- 马林诺斯基,布,1999,《〈江村经济〉序》,戴可景译,《费孝通文集》第二卷,北京:群言出版社。
- 马凌诺斯基,2002,《西太平洋的航海者》,梁永佳、李绍明译,北京:华夏出版社。
- 钱成润、史岳灵、杜晋宏,1995,《费孝通禄村农田五十年》,昆明:云南人民出版社。
- 施安勒,小弗雷德里克口述,李松编,2015,《天堑通途:中缅印抗战生命线》,哈尔滨:北方文艺出版社。
- 苏国勋、黄万盛、吴飞,2016,《走出韦伯神话:〈儒教与道教〉发表百年后之反思》,《开放时代》第3期。
- 泰勒,斯蒂芬,2006,《后现代民族志:从关于神秘事物的记录到神秘的记录》,詹姆斯·克利福德、乔治·E·马库斯编,《写文化:民族志的诗学与政治学》,高丙中、吴晓黎、李霞等译,北京:商务印书馆。
- 托尼,理查德,2006,《宗教与资本主义的兴起》,赵月瑟、夏镇平译,上海:上海译文出版社。
- ,2014,《中国的土地和劳动》,安佳译,北京:商务印书馆。
- 王见川,2011,《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》,《民俗曲艺》第6期。
- 王铭铭,2010,《文字的魔力:关于书写的人类学》,《社会学研究》第2期。
- 王铭铭、苏国勋、渠敬东、周飞舟、孙飞宇、杨清媚、王楠、罗杨、孙静、金婧怡、张常焯,2016,《费孝通先生佚稿〈新教教义与资本主义精神之关系〉研讨座谈会实录》,《西北民族研究》第1期。
- 韦伯,马克斯,2007,《新教伦理与资本主义精神》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出

版社。

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

肖斯塔克,玛乔丽,2017a,《重访妮萨》,邱金媛译,北京:中国人民大学出版社。

——,2017b,《妮萨:一名彝族女子的生活与心声》,北京:中国人民大学出版社。

许烺光,1997,《驱逐捣蛋者:魔法、科学与文化》,王芃、徐隆德、余伯泉译,台北:南天书局。

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

——,2015,《民国社区研究与民间教门:以西镇圣谕坛为例》,《社会学评论》第3期。

杨清媚,2016,《费孝通读韦伯》,《读书》第7期。

伊利亚德,米尔恰,2002,《神圣与世俗》,王建光译,北京:华夏出版社。

云南省禄丰县地方志编纂委员会编,1997,《禄丰县志》,昆明:云南人民出版社。

张光直,2002,《美术、神话与祭祀》,郭净译,沈阳:辽宁教育出版社。

张宏明,2005,《土地象征:禄村再研究》,北京:社会科学文献出版社。

张仲礼,1991,《中国绅士:关于其在19世纪中国社会中作用的研究》,李荣昌译,上海:上海社会科学出版社。

——,2001,《中国绅士的收入:〈中国绅士〉续篇》,费成康、王寅通译,上海:上海社会科学出版社。

郑振满,2009,《文化、历史与国家——历史学与人类学的对话》,《明清福建家族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社。

郑志明,1988,《中国善书与宗教》,台北:学生书局。

周应新,1995,《楚雄州各族人民对抗日战争的贡献》,中国人民政治协商会议云南省楚雄彝族自治州委员会教文卫体文史资料委员会编《楚雄州文史资料选辑》第十二辑(内部资料)。

周振鹤,2006,《圣谕广训:集解与研究》,上海:上海书店。

Rawski, Evelyn S. 1979, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. University of Michigan Press.

Idema, W. L. 1980, "Review of Education and Popular Literacy in Ch'ing China." *T'oung Pao* 66 (4/5).

Marcus, George E. 2008, "Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter." *Collaborative Anthropologies* 1(1).

Weiss, Wendy A. 1990, "Challenge to Authority: Bakhtin and Ethnographic Description." *Cultural Anthropology* 5(4).

作者单位:中国社会科学院民族学与人类学研究所  
责任编辑:徐宗阳