

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

地方傳統、國家力量與新興信仰——以美姑彝族地區的門徒會為個案 [Local Tradition, State Power and New Religion: Mentuhui in Meigu as the Case]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	HUANG, Jianbo
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 03:35:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165355

地方傳統、國家力量與新興信仰

——以美姑彝族地區的門徒會為個案

黃劍波

中國人民大學人類學研究所講師

中央民族大學哲學博士

美姑彝族自治縣在行政上隸屬於四川涼山彝族自治州，位於大涼山主峰黃茅埂西麓，無論從地理上還是文化上講都是涼山彝族的核心區域。其境域南北長、東西窄，面積約二千七百平方公里，人口約十五萬人（1990年），彝族佔其97.1%，屬典型的民族聚居區。其地山高險峻，難得一見平壩，且海拔均在二千米以上。¹

彝族，也稱「諾蘇」，主要分布於雲南、四川、貴州、廣西四省區。關於作為整體的彝族的來源，目前還沒有一個定論，既有認為是西北的氐羌南移，並與當地土著共同形成，也有人認為主要是貴州一帶的土著。不過，對於涼山彝族，一般認為其源自貴州畢節，約在三國時期大規模遷入涼山地區，其後與本地人共同生息，並不斷擄掠周邊漢人為奴入彝籍，至今已有約一百八十萬的規模。涼山彝族認為自己是古侯、曲涅二人（或部落）的後代，父子連名譜系流傳至今，內部有嚴格的社會輩分等級，黑彝、白彝之間是不可通婚的。²

1. 詳見四川省美姑縣志編纂委員會編，《美姑縣志》（成都：四川人民出版社，1997），頁1。

2. 等級內婚，家支間婚。當然，這只是社會的規範和理想形態，如果有人違背這個等級內婚原則，高等級者自動降為低等級。

涼山彝族與其他地方的彝族在風俗、文化上有很大的差異，不少涼山彝人相信自己才是「真正的彝族」。這或許是文化邊緣區域的內卷化的緣故，因為從彝族的整體分佈來看，涼山在很大程度上處於彝族的邊區，與漢人社會直接相鄰。這些更為明顯的文化特徵，除了完整的家支制度之外，畢摩信仰也是一例，它在涼山有着其他地區無法比擬的地位和作用。

一、畢摩在美姑

畢摩本是一種宗教職業，後來專指從事該職業的人，是彝族社會中從事原始宗教／信仰活動的祭師，可以算是民間傳統知識分子。而畢摩信仰則有些模糊，既可視作普通彝人對畢摩法力的信仰，也可看成對由畢摩所創造並繼承的祖先神靈、鬼怪系統的信仰。畢摩文化其義就更是智者見智，迄今也尚無定論，在此僅舉巴莫阿依的觀點，她認為，「畢摩文化是由畢摩們所創造和傳承，以經書和儀式為載體，以鬼神信仰和巫術祭儀為核心，同時設計包容了彝族的哲學思想、社會歷史、教育倫理、天文曆法、文學藝術、風俗禮制、醫藥衛生等豐富內容的一種宗教文化」。³

畢摩在彝族歷史上「茲、莫、畢、格、卓」的五階層社會結構中屬第三個等級（與茲、莫共同構成統治性上層），主管文書、並主持原始的宗教祭儀活動。⁴他不僅精通彝文，而且在教授和傳播彝族文化，總結和積累彝族的

3. 巴莫阿依，〈關於彝族畢摩文化研究的幾個問題〉，載《美姑彝族畢摩文化調查和研究》（四川省美姑縣內部資料，1996），轉引自巴蜀文化網（<http://www.bscul.com/BOYIX/ChannelBOYIX/bashu/open.html.aspx?id=8804>）。

4. 畢摩中其實還包含具有明顯草根性的蘇尼，以能通靈而被當地人所敬畏。而蘇尼在整個西南地區是一個比較普遍的現象，在納西人中也有非常類似的信仰。而且，如果我們將之作為廣義的薩滿教來看，在相當程度上它還與漢人的端公非常相似。參見色音，《東北亞的薩滿教——韓中日俄蒙薩滿教比較研究》（北京：中國社會科學出版社，1998）。

各種實踐經驗作出了獨特貢獻。他是彝族社會生活中不可缺少的一個社會階層，大至政治、軍事、法律，小至衣食住行，無不與其密切相關。畢摩傳承有嚴格的世襲制度，且傳男不傳女。以前只有貴族才能擔任畢摩，後來逐漸由百姓來擔任。畢摩雖大都白彝出身，但在彝族社會中卻享有崇高威望地位，就連「茲」（土司）也對他有所敬畏，因為他常被看成能夠知凶吉、察秋毫的智者，且還有通鬼神、咒詛祝福的法力。傳統上來講，畢摩所到之處，無論何人都當無條件讓路、讓位和致禮。

據不完全統計，在西南彝族地區，目前有近十萬專門從事畢摩活動的「神職人員」。其中，美姑是涼山地區畢摩最多，最集中的地區，其水平也最高，故有「說諾畢波攀」（即「畢摩」源頭在黃茅埂下之意）之說，而且又是在彝族史上著名畢摩阿蘇拉則、阿格說主、阿克俄夥三大流派後代的集中區域。據美姑縣語委一九九三年的調查和一九九六年畢摩會議的估算資料，全縣約八十七個姓氏作畢摩，佔全縣四百五十九個姓氏的 21%；約六千八百五十人作畢摩，佔全縣總人口的 4%和成年男子的 13.7%，這是全縣教師隊伍總數的七倍和在校學生的五分之三。在美姑，村村有畢摩，寨寨有畢惹（畢摩學徒）。最有名的如拉馬阿覺鄉核馬村扎洛組，現有三十戶，總人口一百五十二人，男性七十五人。全組三戶寡婦，現在作畢摩的二十七戶，除因年齡太小而未做畢摩的外，能做畢摩的男人全部都是畢摩。

畢摩如此之多，有其社會基礎和社會需求。在當地人的概念中，有三個世界是人應當關注的，即祖靈界、鬼界和人界。⁵祖靈界和鬼界常會影響人界，故任何災害、疾病

5. 這可與 Author P. Wolf, 〈神、鬼、祖先〉 (Gods, Ghosts, Ancestors), 載氏編, 《中國社會的宗教與禮儀》 (*Religion and Ritual in Chinese Society*; Stanford, CA: Stanford University Press, 1974) 的觀點進行比較, 他認為中國漢人民間信仰存在一個共同的象徵

均是祖靈或鬼所為，而能夠通達這兩界的「媒介」就是畢摩。故當有疾病或其他據信是祖靈或鬼的所為時，或是要與該兩界搞好關係以免攪擾時，就要請畢摩念經作法。故此，一年四季，招魂驅鬼送靈的法鈴聲和念經吆吼聲不絕於耳，以草木紮成之「草鬼」隨處可見。人們幾乎無時無刻不在談論鬼神，不在與他們打交道。

作為一種信仰文化，畢摩承載了一些社會文化功能。首先就在於地方文化的傳承和教育，尤其是語言和文字，體現於經典的傳承。僅美姑一個縣就有二百三十餘種十萬多卷畢摩經書。其二，畢摩們也承當了民間醫生的角色，這在缺醫少藥的山區具有相當重要的作用。另外，他們所操辦的法事至少給人提供了精神慰藉，讓人在與另兩界的關係中處於一個安全的狀態，取得自己存在的合理性和安全感。

事實上，畢摩信仰還為當地人提供了一種生活方式或消費方式。每次「作畢」時皆要打雞宰豬或牛或羊，這同時也更是一次家庭性聚會，要求每個家庭成員的參加，這也使得家庭中的每個個體得到團結和凝聚，團體觀和整體觀得到加強。而大型的畢摩法事常與家支事務聯繫在一起，要求的就不只是單個的家庭聚會，更是整個家支即有親戚關係的家支的大型聚集，在此人們得以交流，家支得到整合。從更大層面上講，彝民族由於共同的信仰、共同的傳統文化以及共同的文化經歷（參與畢摩活動）而得以整合，獲得整體的認同。⁶

體系：神、祖先、鬼。他認為這種崇拜的根源在於中國農民的社會經歷。在農民的生活世界中，存在三種人：一種是常來向他們收稅、規範他們行為的官員；另一種是他們自己的家庭或宗族成員；還有一種是村落外部的「外人」和危險的陌生人。神、祖先、鬼分別表達的是農民對他們社會世界的階級劃分。

6. 杜爾幹 (Emile Durkheim) 著，林宗錦、彭守義譯，《宗教生活的初級形式》（北京：中央民族大學出版社，1999）。

二、作為外來者的門徒會

彝族人稱門徒會為「斯惹瑪」。儘管門徒會在一九九五年進入美姑之後就在一些比較偏僻的村莊迅速傳播開去，吸引了不少的信徒跟隨上帝（彝語「阿普阿薩」），但當地多數信徒對於門徒會的總體情況了解卻並不多，連總部何在、誰是主要負責人等基本問題都回答不上。好幾位當地信徒說，門徒會的總部在香港，國內總部則在江蘇景德鎮。

事實上，門徒會最早發起於一九八五年，由陝西安康耀縣人季三保所建立。據說也曾經是呼喊派的一支。⁷據中國社會科學院世界宗教研究所研究員習五一發表在上海反邪教協會官方網站上的文章稱，季三保歪曲《聖經》，自稱是「神所立的基督」，杜撰邪教教義「七步靈模」，宣稱「世界末日來臨」，「信教的上天堂，不信自下地獄」，四處傳播。⁸一九八九年，季三保揀選了十二個門徒，由此而得名「門徒會」。門徒會還有二兩糧、蒙福糧、曠野路等的別稱，宣稱凡走「曠野路」的人，就「蒙上帝特別的賜福」。

門徒會的增長很快，幾年之間就在陝西安康地區發展信徒三萬多人，在隕陽地區也有一萬多人。在政府打擊之下，一些信徒轉向湖南常德、益陽、岳陽、株州、長沙、張家界、懷化等三十多個縣市積極傳教。⁹到一九九五年，已傳播到十四個省三百多個地區和縣，信徒三十五萬。有

7. 呼喊派為李常受於一九六二年在美國建立，一九七九年開始進入中國，到一九八三年已傳播到二十個省市三百六十個縣，信徒二十萬。呼喊派後來逐漸分化，發展出「常受主」、「中華大陸行政執事站」、「被立王」、「主神教」、「大能主」（後發展為「實際主」）、「東方閃電」等。政府於一九八三年和一九八七年曾兩度大規模地打擊取締呼喊派。

8. 見習五一，〈當代中國邪教演變的軌跡〉，載http://www.anticult.sh.cn/AdminServer/Article_Manage/detail.asp?aId=542。

9. 參見吳東升，《邪教的秘密——當代中國邪教聚合機制研究》（北京：社會科學文獻出版社，2005）。

人認為門徒會發展的巔峰時期擁有信徒五十多萬，在分佈上主要以西北農村為主。¹⁰

據《中國近年來查禁取締邪教概況》記載，早在一九九〇年至一九九二年，陝西、湖北、四川等省就展開了查禁取締「門徒會」的工作。截止一九九四年十月，公安機關對該組織中的許多違法犯罪分子依法逮捕和勞動教養，有的進行了治安處罰。一九九五年初，陝西、湖北、四川、湖南¹¹等九省公安機關又開展了依法打擊取締「門徒會」的統一行動，取締了「門徒會」的各級組織機構，懲處了一批有違法犯罪活動的骨幹分子，依法收繳了大批非法宣傳品。¹²一九九五年十一月，中共中央辦公廳和國務院辦公廳發佈《關於轉發〈公安部關於查禁取締「呼喊派」等邪教組織的情況及工作意見〉的通知》，其中將門徒會明確認定為邪教組織。在公安部二〇〇〇年發布的內部文件《公安部關於認定和取締邪教組織若干問題的通知》中所附的〈現已認定的邪教組織情況〉中進一步明確認定門徒會是邪教組織。¹³

前面提到，由於門徒會在陝西被打擊，其信徒轉向附近的湖北、川北、甘南等地區傳播，後來又由湘西地區輾轉傳入貴州和雲南。在此期間，門徒會得以在彝族人中有所發展。一九九五年初開始大規模地取締門徒會後，門徒會自雲南跨金沙江而入涼山地區，傳教者中大多是貴州和

10. 見<http://bjzc.org/bjs/bc/86/102>。

11. 梁家麟也簡單提到了門徒會，關於打擊取締門徒會的情況，他提到了湖南省政府下令要取締門徒會。見梁家麟，《改革開放以來的中國農村教會》（香港：建道神學院，1998），頁176-177。

12. 見<http://www1.mingjing.org.cn/gnddxj/03-5.htm>。

13. 該文件共認定和明確的邪教組織有十四種。其中，中央辦公廳、國務院辦公廳文件明確的有七種（包括呼喊派、門徒會、全範圍教會、靈靈教、新約教會、觀音法門和主神教），公安部認定和明確的有七種（包括被立王、統一教、三班僕人派、靈仙真佛宗、天父的兒女、達米宣教會和世界以利亞福音宣教會）。

雲南的彝族。據目前資料所知，整個涼山全州十七個縣市均不同程度地發現了門徒會，分佈最廣、影響最大的當屬靠近雲南地界的鹽源、木里諸縣，最弱的應是美姑、雷波等涼山彝族核心區。其中一個重要原因就在於在這些核心地區畢摩數量很多，傳統信仰底蘊很深。美姑鄰縣昭覺一九九六年時約有五千人參與門徒會，而在美姑最多不過幾百人，規模和影響都要小得多。不過，美姑縣公安局國內安全大隊承認，至今尚無這方面的確切數據。因為門徒會的「傳道人」主要是二至三人一組，步行到偏遠山區，很多地方都無公路，因此難以統計。另一個原因也在於彝族人傳統來講互相不願告密，認為那是一件不光彩的行為。不過，公安局已經注意到，門徒會傳播已開始進入公路沿綫，據說在一些鄉鎮，黨政部門也有少數人參與。

門徒會在美姑的宣教策略顯然採用了利用熟人社會和既有關係來展開的方式。當初從雲南來時就是由彝族所傳入，進入美姑以後，更是按照熟人社會的運作方式進行傳播。這與斯塔克 (Rodney Stark) 對早期基督教的傳播所進行的社會學再審視所發現的基本一致。¹⁴事實上，其他現代社會的新興宗教運動也一樣，沿着已有的情感依附 (attachment) 紐帶來展開宣教工作。洛夫蘭德 (John Lofland) 和斯塔克早在一九六五年對統一教的研究中就指出：

我們發現在被統一教鎖定為發展對象、並試圖向其傳播信仰的眾多人中，真正加入統一教的人都是那些與統一教內部成員之間的情感依附關係強於他們與統一教外部人群情感依附關係的人。事實上，這種歸信與尋求並接受一種意識形態

14. 斯塔克著，黃劍波、高民貴譯，《基督教的興起》（上海：上海古籍出版社，2005）。

無關；而是通過參與某種宗教行為而與自己的家人和朋友保持一致。¹⁵

門徒會仍然宣稱自己是基督教，但在一些教導上做了不少的修改。季三保等人還編寫了《七步靈程》、《閃光的靈程》、《慈祥的母愛》等傳單，將《聖經》中的「耶穌」全部用「三贖」（即季三保自己）代替。據說，他自稱是活耶穌，是上帝所立的基督，是上帝之子。他宣稱自己能行神蹟，曾禁食三十二天，曾經醫好瞎子和癱子，甚至使死人復活。此外，他還說人只要奉他的名禱告，便可免災得平安，有病也不用打針吃藥。

與正統基督教比較而言，門徒會顯然更為強調末世的教導。基督教的末世論主要討論基督是否再來，何時再來的問題。正統基督教雖然認為基督肯定要再來，但並不確知是何時，因為《聖經》說「那日子，那時辰，沒有人知道……唯獨父〔上帝〕知道」（太 24:36）。因此，正統基督教自然也就教導信徒一方面要有基督再來的榮耀的盼望，另一方面又要立足現實，過好每一天，盡自己在世的本分。而門徒會則非常不同，他們相信基督再來已很快，且有一可知的具體時間。他們由此就教導說既然基督很快就要再來，世界末日就要到了，也就沒必要再有男婚女嫁、不必耕種、不必存錢在銀行、不必繼續牧養牲畜、孩子自然也不必上學了。如此種種教訓，皆同此理。一九九六年時，美姑地區的門徒會盛傳一九九七年七月一日就是世界末日。其後未實現，又說是二〇〇〇年一月一日，並說到那

15. John Lofland & Rodney Stark, 〈成為一個世界拯救者——轉化至偏差觀點的理論〉 (Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective), 載《美國社會學評論》 (*American Sociological Review*; 30[1965]), 頁 862-875。

時水會變紅成血，門徒會眾吹氣則清，不信之人飲而則死。對於正統基督教來說，這是一種比較典型的末世論異端。¹⁶

這樣的信仰和教導會帶來一系列在生活中的不同理解和應用。事實上，門徒會關於末世的這些教訓給當地彝族人的生產生活確實帶來了一定的負面影響。例如，昭覺縣四開區一九九六年濫宰牲畜九百多頭，不耕種、不放牧造成的經濟損失達三十萬元。而美姑縣典布鄉阿比吉達家境原本富裕，有三十二隻羊、九頭牛、十三頭豬，一年糧食九千斤、一家五口人（三個女兒）。參加門徒會後，他成為當地頭目，牛、羊、豬盡數吃光，莊稼也停種，以致落得全家四處討飯為生。另外，在兒童教育方面，影響也相當大，一九九五年九月瓦洛村小秋季開學時，原有的五十名學生只剩十三名。

對於文化研究者而言，更值得注意的也許是在這場新興信仰的進入過程中，有些畢摩、蘇尼也棄撇經書、法具參加門徒會，而一些信徒把卓卓老人的靈牌「馬都」也扔掉，以顯皈依的決心。儘管在畢摩傳統信仰比較深厚的美姑地區成為門徒會信徒的人數並不太多，整體上的影響也不是那麼顯著，但已經使得一些彝族地方知識分子們頗為憂慮，甚至不無恐慌，因為他們覺察到一個潛在的需要面對的問題，即為甚麼如此強大的地方傳統信仰和文化在過去曾經似乎不可滲透、無法打倒（歷史上基督教試圖傳入該地區的失敗；新中國無神論大輿論下也仍有地下的秘密畢摩活動和信仰的繼續），如今門徒會卻得以成功地衝破來自國家力量的圍追堵截，以及地方傳統的信仰屏障，在彝人社會的宗教「市場」中獲得了一定的份額。其中，社會結構的變遷是一個不容忽視的因素。

16. 一位牧師根據其劃分的三種異端模型，預言識謠模型、世外桃源模型以及明王出世模型，將門徒會歸入明王出世模型中。引自羅錫為，〈千年國度的追尋——警惕新興教派的末世思想〉，載<http://cults.gcc.org.hk/s01/s01a7.htm>。

三、畢摩與門徒會：地方傳統對新興信仰

前面提到畢摩信仰和文化與彝族社會的緊密相關性，其中一個顯著特色就在於其集體性。這樣的文化所適應的仍是禮俗／禮制社會，滿足的對象不是作為個體的人，而是作為集體的一分子的「人」。這個特點就其傳統結構功能上說，絕對是維繫彝族整體、締造彝族社會歷史文化的重要因素。但在傳統社會結構在外界和內在諸方面因素的衝擊下出現鬆動、裂變和重組時，在新的社會條件下就顯出了其內在的弱點。或者也可以說，在強調個人性的商品化社會的強勢衝擊下，無可奈何地處於下風和劣勢。

彝族社會由於其歷史、地理的諸多因素而形成的幾乎獨立、自存的封閉性，可以為其抵擋許多外來的衝擊和侵蝕。但當它面對有史以來最為強大的國家構建力量時，不由得顯出力不從心。整個國家體制在這裏也照常推行，從黨組織、政府機關、以至到群眾團體莫不是與國內其他地區別無二致，當然或許有少許民族特色。¹⁷國家建構過程中對彝族傳統社會影響尤其突出地表現在正規的學校教育的推行，這使得過去佔據地方知識傳承主要地位的畢摩經文教育市場急劇萎縮。作為傳統上唯一的知識分子群體的畢摩們也在新教育體系下製造出的新知識分子面前相形見绌。政府提倡的無神論和崇尚科學、破除迷信的口號對傳統的畢摩信仰也是極大的打擊，尤其是不少自正規學校教育出爐的新一代年輕人對畢摩信仰嗤之以鼻，或漠然視之。而這在某種程度上為彝族年輕人製造了一個信仰真空（過去尚有畢摩可信，如今則不知信甚麼了），給門徒會以及其他信仰體系的進入開了一個大門。事實上，也正是

17. 其中一個讓地方彝族知識分子不滿的做法是，在這個主要使用彝語的地方，仍然像其他地區一樣到處張貼着「說話要說普通話，寫字要寫規範字」這樣帶有強烈漢語中心意味的標語。

因為這個原因，在畢摩文化保存得更系統和強大的美姑等地區，門徒會的發展就遠不如地方傳統被破壞得更徹底和更深刻的其他彝族地區，如西昌、木里等。

比國家構建力量更為強大的則是挾資本主義世界的商品化大潮之威而來的全球性經濟、社會結構的裂變、重組。在涼山彝族這個重禮輕法、重情輕利的社會中，傳統的彝人幾乎沒有現代意義上的商品意識。即使在今天，仍有許多彝族不願意、甚至恥於行商。他們的農、畜產品都是非賣品，而是用於各種禮儀（尤其是畢摩祭祀儀式）或送與親友的禮物。據統計，美姑縣每年花在畢摩活動方面的錢（實際上主要是牲畜和糧食的折算，極少有現金）至少也有一千五百萬元人民幣，相當於一九九六年全縣財政收入的兩倍和教育投入的二點五倍。這或許是畢摩活動和信仰最為人詬病之處：浪費錢財和資源。但是，隨着市場體系的逐漸擴張，甚至深入到大涼山的核心地區，封閉多年的彝族社會開始對商品開放；如今的年輕人除非節慶或禮儀，已很少穿傳統服裝，而改穿「商品服」；越來越多的人走出涼山，部分人也開始經商，成為商品化進程的助動者。這樣的結構裂變結果自然是開始重法、重制、重利，而逐漸少禮、少情、少義，傳統的禮俗／團體性社會逐漸演化為商品化個人性社會。而禮俗社會正是畢摩信仰賴以生存和發展的土壤，當土壤變質的時候，相應的就會產生傳統信仰文化的變革，甚至生發出新的文化體系，或者更容易接受外來的信仰。

在此，我們來看看幾個門徒會信徒講述對自己信仰過程的：

案例一：一個賣衣服的生意人在我家寄宿，給我講起信教的事。他說世上要大亂，只有信耶穌大神才能活命，

還說信教後神可以給我們賜福，田裏的莊稼不施肥也有好收成，六畜興旺，有病只要一念經就好，沒病念經身體也能強壯。我想反正信了也沒害處，就信了。

案例二：我腳有病，（治病）花了不少錢。他們說信教可以治病，我就信了。他們還說表示心誠就要多傳福音，讓人多信，不然就不靈，我傳了十幾個，他們就讓我做了執事。

案例三：他們說信教可以逃過一九九九年的天災，只要一念經，洪水、疾病都不能靠近你，以後耶穌從天上降下來，世上歸他管，現在要多傳福音，傳得越多，級別越高，今後得到的生命糧也就越多。到時候別人沒吃的，我們餓不死。

案例四：傳福音的人說，信了神以後，屋裏可以發光，家裏沒有老鼠。劫難馬上就要到了，只有信神才能躲過去。

這一類的歸信故事非常普遍，所反映的也是非常普遍的信仰心理，即這個信仰是否「管用」，無論是針對現實問題，還是針對將來可能發生的災難問題。上海反邪教協會官方網站的一篇文章中這麼說道：

〔我們〕不難發現他們都是在「傳福音的人」的慫恿鼓動下，為了獲得切身利益，而匆匆加入了「門徒會」。至於彼岸世界究竟是甚麼模樣，靈魂救贖究竟為哪般之類的問題，他們顯得漠不關心，更不像「門徒會」的組織者那樣老是盤算着如何與人民政府周旋。普通信徒更關心的是莊稼收成好壞，身體健康與否。在他們心目中，基督教甚至成了招財進寶的工具，驅鼠照明的法寶。¹⁸

18. 見〈貌似宗教遠非宗教的門徒會〉，載http://www.anticult.sh.cn/AdminServer/Article_Manage/detail.asp?ald=247。

儘管這個評論的言辭中帶有很強的意識形態味道，但與前面列舉的門徒會信徒的歸信講述一道指出了一個事實，即對於普通的門徒會信徒而言，真正吸引他們的不外乎有兩點：一是「禱告能治病」、「生活無憂」等當前可見的利益；二則在於信徒可以免於遭受將來災禍的應許。值得注意的是，這種信仰的形態個人化的色彩顯得很濃重。而對作為地方傳統的畢摩信仰來說，它所要面對的其實並不僅僅是被官方認定為邪教的門徒會而已，還有其他一些能提供相似的能夠滿足社會需要和民眾心理的「宗教產品」的教派。事實上，近一些年來在美姑一帶，福音派信仰的基督教家庭教會也有一定的發展。只不過由於他們儘管從政策上講這些也屬於「非法」宗教活動，但尚未正式被政府列入取締的邪教名單之內，還沒有受到太多的政府控制和社會關注。¹⁹

四、國家力量與門徒會

中國政府對於門徒會的態度是非常明確的，即全力打壓，全面取締，而且其力度不可謂不大。從一九九五年開始，各相關地方政府就對其展開了全方面打擊和取締，但是除了在各地公安部門的工作彙報上增添了一系列成果，主要表現於勞教、行政拘留、治安罰款，以及「教育受蒙蔽的群眾」等上面之外，在實際的效果上卻並沒能真正達到「取締」的目標，不過是使得其行蹤更為隱秘，分佈也更為擴散。甚至直至今日，全國各地仍然是禁而不絕，時有門徒會活動，涼山地區也是如此。

19. 我在當地進行門徒會專項調查的同時，也接觸到一些基督教的傳道人和信徒。有意思的是，這些傳道人也多是從雲南一帶過來，並且也多是彝族。可見，除了語言上的考慮之外，同族的血緣和文化紐帶（無論是事實上的關聯，還是擬制的關聯）也是一個重要的因素。

事實上，二〇〇〇年以來，各地仍然不時見到關於門徒會的報道，例如湖南、²⁰貴州、²¹四川、重慶、²²甘肅、²³江西、²⁴安徽，甚至蔓延到遼寧、內蒙古、青海、寧夏等地。在美姑所屬的涼山地區，情況頗為類似。據《涼山州綜治委：二〇〇三年社會治安綜合治理顯成效》的報道，「去年，涼山州綜治委共排查調處各類矛盾糾紛二千九百零一件，有效防止矛盾激化八百八十七件，並成功處置群體性事件三十三起。同時，還加大對法輪功、門徒會等邪教組織的打擊力度，使社會政治秩序更進一步得到穩定」。²⁵顯然，政府所採取的行政性強制取締措施對於處理這些新興宗教的效果並不理想，付出的高額社會成本沒能取得相應的社會管治的果效。

那麼，到底國家力量應當採取甚麼樣的態度和立場來處理門徒會這樣的新興教派，才更為有效和合理？我們有必要先對全國範圍內的新興信仰和教派運動及其原因作一個簡單的檢視。習五一的研究報告中指出：「據治安部門統計，二十世紀八十年代以後，全國各地的邪教組織，即會道門，每年都以 10%-30% 的速度增加。全國除西藏外，各省市都有邪教組織活動。其中河南、陝西、四川、雲南等省邪教勢力較為猖獗。其勢力活躍的地區主要是偏遠山區、農村。在這些地區大多經濟落後、交通閉塞、傳統迷信文化濃厚。」²⁶由於在這些「邪教」中相當大的部分與基

20. 見<http://news.rednet.com.cn/Articles/2003/05/421932.htm>。

21. 見<http://www.mingjing.org.cn/zxxx/2040519/06.htm>。

22. 子平主編，《大陸邪教內幕》。（香港：夏菲爾出版社，2003），頁 129-135。另見<http://www.yy.cq.cn/2004/4-24/21144.html>。

23. 見http://news.xinhuanet.com/newscenter/2002-01/10/content_232848.htm。

24. 見<http://www.pladaily.com.cn/item/zgmb/200009/txt/txt51.htm>。

25. 見<http://www.zgsl.com.cn/html/...%5Chtml%5C2004-3/2004322144614.htm>。

26. 見習五一，〈當代中國邪教演變的軌跡〉。

督教有關，²⁷因此也有必要引述代表官方三自教會立場的觀點：「近幾年來，極端、異端和邪教在我國的活動也變得活躍起來，並形成一些獨有的特點。從地理位置、經濟狀況、文化程度、人員結構等方面來看出現以下幾方面：一、內陸省份比沿海省份多；二、經濟落後地區比發達地區多；三、農村比城市多；四、教會力量薄弱地區比教會力量較強的多。五、女性成員比男性成員多。」²⁸

儘管這兩份報告的立論角度和考慮範圍上有所不同，但它們對於中國的新興信仰運動的總體看法是非常相似的，都認為經濟不發達的農村地區是產生和傳播「邪教」的主要地域。我們再來看看代表海外華人基督教會立場的觀點。一篇題為〈國內教會異端邪教成因的分析〉的文章列舉了四大方面的因素：社會問題的成因，包括政治的因素、經濟的因素、教育的因素、信息的因素；教會問題的成因，包括事奉人員的問題、神學護教裝備的缺乏、基督教教育未能普及化；個人問題的成因，包括人性的需要、罪性的流露；靈界的成因。而另一篇文章則認為，近十年來異端邪教迅速發展有以下原因：文革之後的信仰危機，造成很大的心靈真空；一些奇怪的宗教派別進入中國社會；愈來愈大的貧富差距，以及許多農村地區仍然貧窮落後等情況，都有利於產生新的本地異端；政府有關「宗教信仰自由」的政策，在各地的執行上很不一致，有的地方幹部採取放任不干涉的態度，有的地方幹部則會採取鎮壓行動，迫使異端邪教分子轉入地下。²⁹

27. 撇開法輪功不論，公安部文件中所認定的十四個邪教組織中除了兩個大概與佛教或民間道門有關之外，其餘十二個全與基督教有關。

28. 見<http://www.chinese-protestant-church.org.cn/Church%20Ministry/shi-jingfang.htm>。

29. 見<http://www.truth-monthly.com/issue82/0007mi01.htm>。

拋開基督教人士解釋事物時必有的信仰因素之外，國內學者的觀點也非常類似。習五一列舉了一些可能的因素來加以解釋：「二十世紀八十年代初，經濟體制的改革起步於農村。改革的成功推動生產力的迅猛發展，也使原有的社會結構迅速解體。農村的經濟改革，實行農業聯產承包制，農民已演變成經濟利益各自獨立的不同群體，以黨支部為核心的村級管理控制能力普遍下降。農民對現代社會實行的法制與經濟手段，適應性較差。新的基層管理體制建立滯後，人心渙散，弊端滋生。農村改革轉型時期，社會結構的失範，基層權利的弱化，主流價值的失落，使邪教勢力趁機死灰復燃。特別是落後的偏遠地區，迷信、巫術文化傳統久遠，社會土壤深厚，有利於各種邪教勢力的滋生發展。」³⁰對於農村社會中的新興信仰流行的原因，李頤特別指出了政府的失職。他認為：「從吸引信徒的角度來看，中國教門具有『中國特色』，紮根於農民，披着宗教外衣迷惑群眾、逃避打擊，而且宣傳具有煽動性，通俗易懂，很容易被農民群眾接受。在宣傳的時候針對群眾的各種需要，宣稱『祈求就得着』、『信主能治病』（門徒會），提倡均貧富和互相幫助，並真正的幫助信徒解決問題，態度遠遠強於共產黨的基層工作組織，並利用群眾對基層幹部的不滿和盼望『好領導』的心理，吸引了大批虔誠的信徒。從這個角度上說，邪教正是由於共產黨黨政不分，基層工作嚴重脫離群眾才得以生長的。」³¹中國人民公安大學教授張純俐的觀點更為直接，她指出：「我們的政權體制，全民體制，腐敗現象是邪教產生與發展的催化劑。我們看到邪教嚴重的地方，恰恰也是腐敗嚴重的地區，

30. 見習五一，〈當代中國邪教演變的軌跡〉。

31. 李頤，〈中外民間秘密教門之異同〉，載<http://www.opalstudio.net/cult.htm>。

農民負擔群體實踐比較多的地區。所謂群體實踐出現大的矛盾，衝突比較多的。還有是和政治關係，當代中國邪教產生有關係的，與基層組織的弱化緊密聯繫的。實際上我看到，邪教在邊遠地區發揮的功能，很多應該是我們基層組織去做的，我們沒有做，別人去做了。」³²

概言之，新興信仰和教派的產生和流行已經是一個社會文化事實，而這種事實的形成則又是與社會和民眾的需要相關聯的。事實上，我們還看到政府自身對此也有一定程度上的「貢獻」。因此，政府不能簡單地運用國家力量來處理這類問題，運用行政手段強制取締和試圖改造任何人的信仰，無論這個信仰是多麼的「荒謬」和無稽。實際上，政府需要更多考慮的問題不是如何强行取締這些新興教派的問題，而是反思為甚麼會產生新興信仰這個問題，以及這些新興信仰到底提供了甚麼樣的宗教產品，又是到底滿足了哪一些社會和個體的需求這些問題。

五、傳統、國家與新興信仰

就美姑而論，作為外來者的門徒會，其地位是比較尷尬的。一方面，它受到政府的嚴厲打擊。³³同時，傳統信仰和勢力對於任何新興的信仰形式都會採取抵制的態度和立場，因為這是新的競爭者。第三方面，由於其比較明顯的「異端」身份，它無法得到其他正統基督徒的支持和聲援，無論是得到政府承認的三自教會，還是福音派的地下基督

32. 張純俐，〈邪教·宗教·政治〉（中央民族大學宗教研究所主辦「宗教與政治」學術研討會論文，2002）。

33. 對於政府方面的打擊，我所採訪的門徒會信徒都完全承認政府的合法性，對於監獄、罰款、毆打等種種遭遇都儘量運用《聖經》來使自己可以接受。這一方面是由於傳統農民「怕官」的心理所致，同時也與中國其他的地下基督教會的心態一樣，認為自己是「受苦的教會」，乃是「有福的」。

教會。這也使得他們無法享受其他基督徒可以獲得的海外的基督教力量至少在道義上的支持。³⁴

對於涼山傳統社會來說，政府對於門徒會這個外來的新興信仰的打擊在客觀上起到了一定的保護地方傳統信仰和文化的作用。但我們也看到國家力量，尤其是帶有漢民族中心主義的一些建構力量的深入也在一定程度上破壞了地方傳統社會原有的社會規範和文化邏輯，而近二十年來政府大力推動的商品市場化進程，更是在經濟結構和社會生活上對地方傳統知識和觀念形成了前所未有的挑戰。

但更為顯著的情況則正好相反：正是強大的傳統信仰因素抵制了新興信仰的傳播，從而在事實上幫助政府達到了壓制這個新興信仰的目標。因為在涼山社會中，畢摩信仰這個對祖先、鬼神的超自然世界的認識，是一個比較完整和系統的宇宙觀才是對門徒會反彈最大，抵制最力的深層因素。在抵制門徒會這件事情上，地方傳統在一定意義上與國家力量形成了某種共謀的關係。有意思的是，國家建構的力量與市場商品化的推進又在一定意義上協助新興信仰在封閉的地方文化體系中開了一道口子，使得它得以在社會結構變遷的情況下獲得一定的「市場」。另外，儘管畢摩信仰與門徒會彼此「競爭」而不會形成同盟，但它們在事實上也都在一定程度上試圖消解國家力量的過度介入。於此，地方傳統、國家力量與新興信仰互相牽制和影響，形成了一個錯綜複雜的多維互動的社會場景。

作者電郵地址：rjbhuang@hotmail.com

34. 需要指出的是，大部分門徒會仍然自稱基督徒，除了它本來在教義上就是從正統基督教演變而來，同時也不乏試圖與正統基督教認同的因素。再說，大部分的普通信徒對於教義的問題本來就弄不清楚。一個當地信徒還私下裏問我，他想去縣城裏的三自教堂聚會可不可以。

Local Tradition, State Power and New Religion: Mentuhui in Meigu as the Case

HUANG Jianbo

Ph.D., Central University for Nationalities
Assistant Professor, Institute of Anthropology
Renmin University of China

Abstract

As the traditional belief system in the Yi area of Meigu, Sichuan Province, Bimo belief has been playing an important role in the local social life. However, it is under attacks from different parties, in the process of state construction and the change of local social structure. In the meantime, Mentuhui, as a cult derived from Christianity, entered into Yi area, partly due to the nation-wide crackdown by the government. Therefore, a picture of multi-dimensional relationship appears among the local tradition, state power and new religion in a single place.

Email : rjbhuang@hotmail.com

