

解禁与教派演化：以台湾地区的一贯道为例^{*}

卢云峰 梁景文^{**}

摘要：“教派—教会理论”是宗教社会学最重要的中层理论之一，它的诞生与发展大多基于西方犹太—基督教背景。本文尝试用中国的案例研究来修正和发展该理论。“教派—教会理论”认为，教派在成立之初往往与外部社会关系紧张，但随着群体组织规模的扩大、教派成员的社会流动与代际更替以及专业化神职人员的出现，教派会逐渐降低与主流社会的张力。也即是说，随着时间的流逝，教派会变得越来越像教会。本文则以为，政府管制是影响教派向教会转化的一个关键因素。以一贯道为例，我们发现压制强化了该教派的分裂倾向，阻碍了群体规模的扩大和信仰的代际传递，同时也降低了教派领导层的专业化程度。1987年，一贯道在台湾地区取得合法地位以后，开始变革以求减少分裂、稳定组织和扬弃教义。这些措施使得它与外部社会之间的张力明显降低。这些变化说

* 此文大部分内容曾以“Impact of the State on the Evolution of a Sect”为题发表于 *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 67 (2006): 249–270。论文的翻译和修改受到国家社科基金项目重点课题“台湾地区的宗教状况及其对中国大陆的启示”（编号：13AZJ010）的资助。

** 卢云峰，北京大学社会学系副教授；梁景文（Graeme Lang），香港城市大学亚洲及国际研究学系教授。

明政府管制在教派的变迁上扮演了十分重要的角色，而这一点是以往“教派—教会理论”所忽略的。

关键词：教派—教会理论 宗教解禁 一贯道

导 论

社会学在分析欧洲和北美宗教运动的演化时大多使用“教派—教会理论”（Sect-to-Church theory）。该理论认为，教派在成立之初通常与外部社会之间关系极为紧张，格格不入，但随着时间的流逝，它们将逐渐降低与社会之间的张力，最终可能会与主流社会达成和解，从而变得更像一个教会（Johnson, 1963; Stark and Bainbridge, 1985; Lawson, 1995; Stark and Finke, 2000）。许多因素促进了这一由教派向教会的转化过程，其中之一是教派成员社会阶层的向上流动（Niebuhr, 1929; Harrell, 1967）。这种流动会促使教派适应外部社会环境，变得更为教会化。教派向教会进化的其他因素还包括代际更替，以及团体规模的扩大。尼布尔认为，教派的宗教热忱只倾向于保持在一代之内（Niebuhr, 1929）；教派成员的后代们很难共享创世的成员和领袖的宗教动机与偏好（Sherkat, 2001）。团体规模的扩大也有助于教派向教会转化（Pope, 1942; Alston and Aguirre, 1979; Pinto and Crow, 1982）。教派在初始阶段往往规模较小，主要依靠平信徒作为领袖，但是教派规模的扩大致使它们逐渐依赖全职的专业神职人员（Stark and Finke, 2000: 162 - 168）。这些全职人员是以受过高等教育和接受正式授任为基础而挑选出来的，在各种因素的影响下，他们倾向于与周围的社会达成妥协。其结果就是，“宗教组织规模的增长和神职人员的专业化会导致宗教组织的张力由高向低转化，也就是由教派向教会转化”（Stark and Finke, 2000: 166）。

上述研究对于我们理解教派与社会之间的关系以及教派演化很有帮助。然而，学界对国家之于教派变迁的影响却很少考察。就我们的阅读经验而言，仅有欧大年（Overmyer, 1976）对此问题有所论述。在《中

国的教派运动》一书中，欧大年认为多元并立的政治环境对教派的发展至关重要。原因很简单，一个教派在某个统治区域受到打压时，他们可以在其他地方寻求庇护。世俗的支持能促使一些教派变得教会化，欧洲和日本不乏这样的案例。例如，“路德能够获得黑森的腓力（Philip of Hesse）的支持，同时亲鸾的净土真宗得以在大阪建立自己的社区，并获得德川幕府的创立者德川家康的虔敬偏爱”（Overmyer, 1976: 63）。在世俗政权支持的背景下，这两个教派后来都建立起了类似教会的结构。与此形成鲜明对比的是帝国时期的中国，尤其是在明清时期大一统的格局下，“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”，教派一旦被禁便无藏身之所，因此中国的教派未能发展出基本的“‘宗派’或‘教会’结构（denominational or church structures）”（Overmyer, 1976: 62）。遗憾的是，欧大年的分析比较简略，并未指出国家对教派转化为教会的具体阻碍机制；另外，他关注的是历史上的教派，因此没有机会考证解禁（deregulation）对于教派进化的影响。

有感于此，本文将通过分析一贯道来考察政府管制对教派的影响。同其他教派一样，一贯道有自己的教义、组织、师承体系，也曾遭到世俗政权的打压。但是它在 20 世纪 40 年代变成了中国最大的教派，一些学者估计（孚中，1999）^①，当时一贯道吸纳了数以千万的追随者，覆盖了至少 80% 的中国乡镇。1949 年新中国成立之后，一贯道被视为反动会道门，被严厉取缔。到 1953 年为止，一贯道在中国大陆的组织体系已大体上被摧毁（Deliusin, 1972; 陆仲伟，1998）。

一些教徒逃到了台湾，但国民党同样不待见他们，一贯道在台湾也被取缔（宋光宇，1983; Jordan and Overmyer, 1986）。因为一贯道具有严密的组织体系，而且在国民党控制之外，所以 1953 年被台湾当局正式定为非法组织，严加取缔。在接下来的 30 年中，台湾地区的国民党政权将一贯道污名化为“叛乱组织”和“邪教”，称其组织

① 陆仲伟（1998）估计，1947 年一贯道拥有 1500 万信众，但由于其地下秘密属性，无法得知教徒的准确数量。

裸体集会，强奸女性信徒，威胁恐吓叛教者，并盗骗无辜大众钱财，破坏“善良风俗”。警察经常突袭教派聚会，拘留教派成员。然而，压制并未能阻止一贯道的发展。在这一时期，一贯道成功从一个小规模移民教派发展成为台湾最具影响力的宗教团体之一（宋光宇，1983）^①。经过持续努力，一贯道最终于1987年在台湾获得了合法地位^②。同年，国民党政府解除了戒严令。两年之后，在人民团体法的规定下，台湾地区完全解除了宗教管制，所有宗教团体都可以合法存在。今天，在移民及传教活动的作用下，一贯道已遍及全球60多个国家和地区（宋光宇，1996）。

由于一贯道在台湾地区一度被政府压制，又在20世纪80年代后期获得合法地位，因此它成为我们研究中一个颇有价值的案例，研究它的变迁可以用来考证政府管制如何影响教派的演化。我们认为，来自世俗政权的压制导致以下一些后果：频繁的组织分裂，常规性领袖继替的缺失，专业化神职人员的缺乏，智识发展的不成熟。这些后果阻碍了教派向教会的转变。一旦管制解除，教派就会步入向教会转化的快车道。

在进行具体分析之前，我们有必要交代一下论文的资料来源。2001年，第二作者梁景文曾短暂访问台湾地区一贯道的若干佛堂。之后，第一作者卢云峰在2002年9~12月于台湾进行了一次为期3个月的田野调查。在一贯道总会的支持下，卢云峰拜访了台湾北部、中部和南部多个重要的公共佛堂，对近30位教派精英和普通成员进

① 政府的压制促使一贯道创建适应性教义，并采取制度创新以维系其网络组织。政府的压制还有助于减少宗教商品供给的风险，并缓解搭便车的现象。这些宗教压制的未预期后果促进了一贯道在受制期间的发展（Lu，2004）。值得关注的是，在管制解除后一贯道并未呈现显著发展。实际上它甚至在台湾地区有略微衰退。台湾社会变迁调查数据显示，1989年有2.2%的应答者为一贯道信徒，而在2003年这一数字下降至1.5%。一贯道在台湾发展停滞可归结于许多原因，如它在被禁时期发展出来的组织结构不利于宗教创新，佛教在台湾的兴起，以及一贯道的传教中心从台湾地区向以中国大陆为重点的地区转移，等等。

② 然而，一些一贯道的组线，尤其是兴毅组的一些分支并不希望自身被合法化，它们拒绝在官方注册。因此一贯道一些组线在台湾仍然保持秘密状态、不对外开放（宋光宇，1996）。我们的分析集中在获得了政府认可，并向研究者开放的那些组线上。

行了深度访谈，参加发一崇德、宝光建德、基础忠恕、兴毅南兴等组线的活动，还收集了大量在一贯道流通的善书和宣教小册子。这些资料构成本文的分析基础。

压制、组织结构和分裂

中国的教派传统源头可追溯至东汉的太平道，这个教派参与了东汉末年的黄巾军起义并最终导致了东汉的覆灭。宋代以来，随着儒、佛、道三教正统地位的确立，一些宗教团体被儒家政权定义为“邪教”，其中白莲教最广为人知。白莲教发端于正统佛教，却在元代（1271 - 1368）被标定为异端，后来“白莲教”一词被朝廷官员用于指涉所有的所谓“邪教”运动（Overmyer, 1976）。

在明代，尽管官府对教派的镇压趋严，但中国的教派传统开始羽翼丰满，教派运动更加活跃，可考的教派数以百计。他们中的大多数都采纳了无生老母的神话，认为无生老母创造了宇宙，还造出 96 亿原灵送往东土。然而这些原灵为红尘所惑，灵性之光渐趋黯淡乃至迷失本性。为救赎这些原灵回到“真空家乡”，老母派三位佛前往东土度化众生：前两位为燃灯佛和释迦牟尼佛，已拯救了 4 亿原灵；余下的 92 亿原灵将为弥勒佛所拯救。教徒们相信，在三期末劫来临前会有大灾大难。

明代的很多教派组织体系严密，从祖师到普通信徒的职级完整；他们定期聚会，并生产出大量的“宝卷”来阐发他们的教义，具有很强的资源动员能力（Overmyer, 1999）。正是因为惧怕教派的组织动员能力可能被用来造反，清代朝廷采取了更加严厉的打击措施，参加教派活动按“谋逆”论处。但是教派运动在清代却更加众多，且分布区域更为广泛（Seiwert, 2003）。1911 年，出现了名副其实的教派运动大爆发，其中广为人知的教派是同善社、红卍会 and 一贯道。

中国的教派史也是一部压制史。儒家政权斥教派为“邪教”，把它们当作潜在的政治威胁，采取严厉的措施加以镇压。教派领袖被处死，活跃分子被流放，普通信众也遭到惩罚（de Groot, 1903; Yang, 1961;

Lang, 1998)。简言之，帝国官员小心翼翼地确保着绝不能有宗教团体力量强大到能够挑战世俗政权。

世俗政权的压制强化了中国教派的分裂倾向。斯达克和班布里奇的研究发现，导致分裂加剧的因素有社会分层、地理隔绝、政治划界和文化障碍（Stark and Bainbridge, 1985: 101 - 107），而这些都适用于中国教派的分裂（Seiwert, 2003）。然而在这些因素之外，迫害也在中国教派运动的频繁分裂中发挥了重大作用。迫害尤其导致中国教派发展出了独特的组织结构。以一贯道为例：在台湾受到压制期间，18个组线各自独立地开展传教活动，每个组线由一位前人领导，组线下还包含许多个独立单元，并且每个独立单元亦有一位“点传师”^①领导（见图1）。点传师实际上是独立的宗教企业家，负责管理自己的信众。因而一贯道实际上是由数千个单个点传师领导下的“点传师 + 道亲”小团体（initiator-disciple clique）所组成的（Jordan, 1982）。需要注意的是，此类组织结构并非一贯道所独创，与此相同的组织结构自16世纪开始就为各中国传统教派所使用（宋光宇，1990）。

制度分裂是一贯道的显著特征。教派正是通过细胞裂变的方式发展壮大。一贯道的结构安排如下：前人、点传师、堂主^②、讲师、办事员、普通教徒，这是一个从高到低的等级结构。每个一贯道道亲都可以通过传教的方式发展出属于他自己的“点传师—后学”团体。一贯道强调“谁种谁得”，只要积极作为，任何人都可以创造奇迹。比如发一崇德的前人陈鸿珍，1948年从中国大陆来到台湾，白手起家，发展出超过1万个佛堂的大组线发一崇德。基础忠恕的张培成老前人也是从大陆来台，从无到有发展出如今非常蓬勃的基础忠恕组。他们的成功告诉

① “前人”一词出现于信徒流亡至台湾之后，指代一贯道组线的主要领导者。他们是高层的点传师，有权任命其他“点传师”。“点传师”一词指代资深的教徒，他们可作为天命的代表者，举行点传仪式。

② 佛堂是供奉着无生老母和其他一贯道神祇的建筑，或一部分建筑。一贯道佛堂有两种形式：家庭佛堂和公共佛堂。前者通常由当地的家庭主持，召集当地的其他家庭，负责祭祀、讲经和其他一贯道活动，而后者通常为大型活动中心。

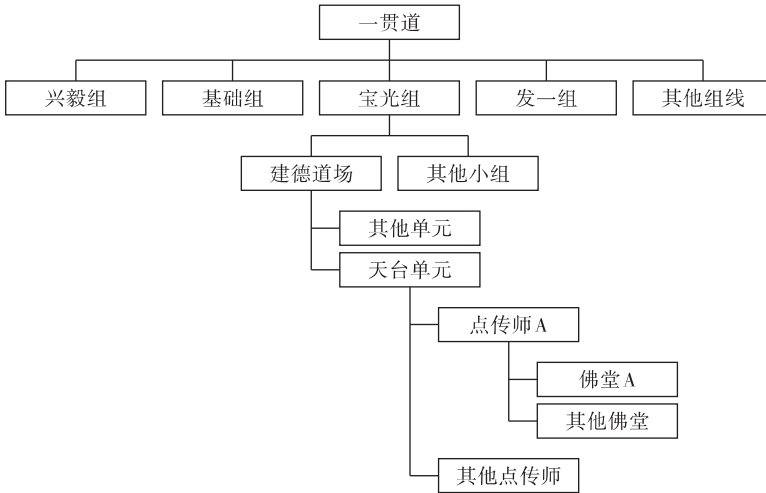


图1 压制状态下的一贯道组织结构

一贯道的道亲：努力就会成功。只要你热心传道，追随者逐渐增加，团体规模扩大，一个新的“点传师—后学”团体便会从母体中分裂出来。这个新的派系团体自然而然地携带着其母体的组织和神学传统，正常情况下会继续保持同母体的紧密联系。因此，一个强有力的一贯道组线可以繁衍出无数个亚组线，并形成—个以“前人”为核心控制的类似扩展家庭—样的大团体。但这些亚组线彼此之间的水平互动却少之又少。尤其在被禁期间，绝大多数一贯道组线为了避免迫害而有意地减少亚组线之间的水平联络（宋光宇，1996），强调单线联系。由于这些亚组线之间的相互联系非常薄弱，互不隶属，因此组线领袖的去世之日往往也是团体分裂之时，因为主要的有影响力的点传师都拥有自己的派系。细胞分裂式的发展以及随之而来的经常性的离心倾向便成为—贯道发展过程中的重要特征。

有学者发现，“明清时期形成的无数宗教团体，主要是从既有组织中分离出来的，亦即分裂而来”（Seiwert，2003：451）。—贯道的出现也是宗教分裂的结果。有人认为，—贯道更像是一个融合性膜拜团体

(syncretic cult)，而非教派。的确，就像许多其他中国教派那样，一贯道是融合性的，并自称万教合一。^①然而历史研究显示，一贯道从前曾是“先天道”（一个形成于17世纪的教派）的一支（马西沙、韩秉方，1992）。在清廷的迫害下，先天道分裂为若干派，其中一派在1877年由据传为此教派运动第十五代祖师^②的王觉一领导，并改名为“末后一著教”。教派在王觉一的领导下影响力越来越大，清政府怀疑它有意造反并于1883年进行镇压。王觉一的众多信徒，包括其儿子都被杀害了。王觉一被迫隐姓埋名直至去世（马西沙、韩秉方，1992）。

1911年的帝制终结并没有标志着宗教压迫的结束，尽管中华民国宪法第13条声称给予“宗教信仰自由”的权利。一贯道在民国时期未能得到国民党的官方承认，只是作为一个小型的地域性教派秘密活动于山东省，其领导者是一贯道第十七代祖师路中一。1925年，路中一去逝，教派遂分裂为若干较小的派别，其中一派由张天然领导（陆仲伟，1998：9-10）。1930年，张天然正式宣布自己为新一代的一贯道祖师，即第十八代祖师（孚中，1999）。虽然他的领导没有得到其他一贯道领袖的完全承认，比如山西的郝宝山一直以一贯道正统自居，但是张天然仍成功地将他的团体发展成为中国20世纪40年代最大的教派组织。在1947年张天然去世后，一贯道的分裂再次上演，分为“师兄派”和“师母派”（陆仲伟，1998）。前者拥立张天然与其第二位夫人所生的儿

① 据 O'Dea (1963: 68) 所言，在西方社会中教派的一个特性是“态度和社会结构两方面的排他性”。因此，人们大概会认为融合主义和教派主义在逻辑上是互不相容的，“融合的教派主义”的说法是语法错误、思维薄弱的表现。有学者用了整整一章来驳斥上述观点，他证明，在中国融合主义和教派主义的结合是非常普遍的（Berling, 1980）。焦大卫和欧大年（Jordan and Overmyer, 1986: 10）进一步指出，中国教派常常自觉地“从看似不同的传统原料中创造出新的宗教系统”。许多研究对这些论证予以支持（Lang and Lu, 2004）。

② 就像其他中国教派一样，一贯道强调，唯有它的祖师获得了作为救赎之基础的天命和心法。据说东方祖师共有18位，从盘古、伏羲，到孔子，再到孟子。然后道传至印度，由28位西方祖师领受天命。据教派所说，当菩提达摩来到中国后，道又回到了中国。菩提达摩到达中国后又有后续的18位祖师。前6位一贯道祖师与佛教禅宗祖师相同，后7位与先天道相同。这也表明了一贯道是由先天道发展而来。有关一贯道祖师传承的英文介绍，见焦大卫和欧大年的著作（Jordan and Overmyer, 1986: 289-292）。

子为领袖，后者则认为张天然的第三位夫人孙素贞（原名孙广德，又名孙慧明）与张天然同领天命，所以张天然去世后她就是一贯道当然的领袖。台湾的一贯道各组线基本上认可孙素贞的权威，当孙夫人在1975年去世后，分裂又一如既往地出现。当时乃至现在许多人都自称是一贯道的新祖师，并用扶乩的方式来证明他们的地位。到今天，一贯道事实上是数十个独立组线的松散的集合体。

当处于压制的环境中时，减少横向联系的组织结构有利于受压制的宗教团体避开迫害，保持教派士气和动力，并不断创新（Lu，2004）。但是这样的结构很容易造成宗教分裂，进一步来讲，打破大规模教派网络并扰乱教派结构一直都是帝制时期的主要目标，所以消灭教派领袖就成为当时官员们采取的首要措施（Overmyer，1976）。一旦教派发展到一定规模，官方就会采取斩首策略，其组织体系便会随之分裂，教派的规模就会变小，仅仅在局部区域具有影响。这些小规模的教派不具备强大的资源动员能力，即使造反政府也不足为虑。从某种意义上说，政府的斩首策略并不能将教派斩草除根，而是通过这种方式加速教派运动的内部分裂趋势。

中国历史上的很多案例表明，教派领袖的去世能够导致团体的分裂（Seiwert，2003）。并非只有中国有这样的情形，西方社会也不乏这样的案例，摩门教就是其中之一。在其创始人约瑟·斯密（Joseph Smith）被枪杀后，大部分摩门教信徒迁徙到大盐湖地区，并逐渐成为摩门教的主流。同时另一支摩门教团体最终在伊利诺伊州发展出独立的系统，包括约瑟·斯密的儿子及其领导下的重组后的耶稣基督后期圣徒教会（The Church of Jesus Christ of Latter Day Saints）。如今这个支派被其成员称作基督社区（The Community of Christ），以密苏里州为根据地。

随着台湾20世纪80年代管制解除，一贯道的领袖们开始意识到潜在的分裂趋势必须被克服，他们开始从组织架构上进行改革。发一崇德组的做法具有一定的代表性。自20世纪80年代始，发一崇德道场逐渐发展出以忠一义字班和十个功能小组为中心的新型结构（见图2），其

核心理念是集中领导和属地化管理。忠字班在不同层次中都有设置，是负责水平协调不同行政区、不同单元的管理部门。忠字班在垂直协调中也发挥作用，帮忙传递信息、监督政策执行及推荐教徒晋升。义字班则只存在于基层，负责执行政策和收集信息。义字班成员从讲师和普通信徒中挑选，而忠字班成员多数为点传师。两个字班都定期举行会议，讨论宗教运营事务。在管理结构的顶端还有一个“帮办中心”，负责整个道场的管理和协调事务。帮办中心成员从忠字班中选举产生，定期更新。同时帮办中心还设有 10 个功能小组，以提供从文档管理到烹饪的各项具体服务。

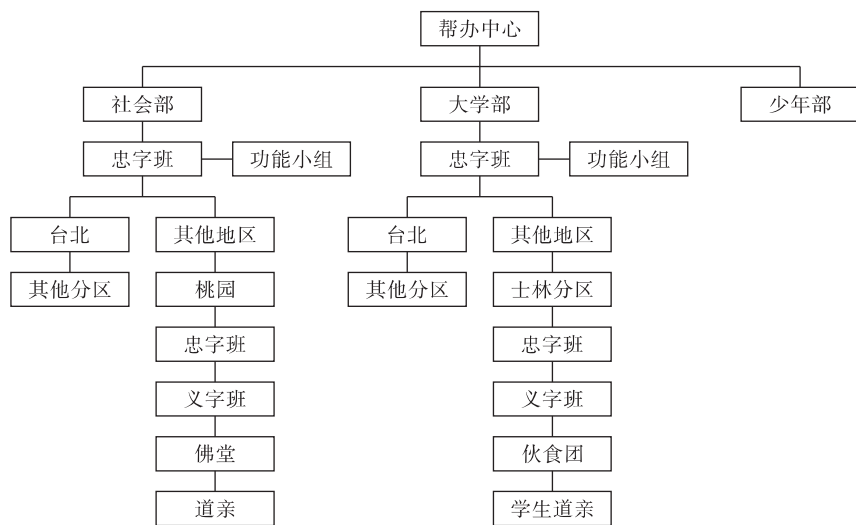


图 2 发一崇德道场目前的组织结构

资料来源：吴静宜（1998：27）。

发一崇德道场还将其宗教事务和活动划分为 3 个部门：社会部、大学部和少年部。社会部由已参加工作的成年人组成，大学部由大学在校生组成，少年部由青少年组成。在各部门的管理中，发一崇德道场采取了以地域为中心的领导体制。例如，社会部分为 7 个地区：云林、彰化、台北、台中、台东、台南和高雄，每个地区还包括若干分区。在每

个地区内部，不同“点传师—后学”派系间的界限被打破，道亲们转为被一组点传师集体领导。从前以点传师为中心的结构被以地区为组织单位的结构代替了，后者强调的是劳动分工和集体领导。从这个意义上讲，发一崇德组摒弃了通过分裂而壮大的发展模式。

发一崇德并不是唯一通过改革组织结构以防止继续分裂的组线。一贯道其他组线，如基础忠恕和宝光建德，也开始仿照发一崇德的组织创新进行自我调整（杨弘任，1997；陈俊廷，1999）。稳定的组织结构的建立对于一贯道的发展而言具有深远的影响。它减轻了一贯道的基层聚会点的组织孤立程度，加速了其与周围社会的融合。如斯达克和本布里奇所言，教派之所以为教派，就是它们与外部社会联系稀少（Stark and Bainbridge, 1985: 60-62）。在受压制期间，一贯道不得不与周围社会相分离，自我孤立。而压制的解除使得一贯道有可能变为主流社会的一部分。如今一贯道的许多组线都以地理划分为基础，其组织的开放程度提高了。今天的一贯道在台湾地方社区中十分活跃，它们提供免费的国学经典培训课程，印制分发善书，还提供其他的社会、宗教服务。一贯道不再是一个孤立、分离和秘密的宗教组织了。

稳定结构的建立同样改变了成员的招募方式。频繁的迫害和组织分裂阻止了传统中国教派成员的代际传承。就像许多受到镇压的中国教派那样，一贯道在受压期间主要依靠宗教皈依来招募新成员。随着解禁的到来，一贯道开始建立起稳定且持久的结构，教派成员开始通过宗教社会化的方式培养其子女对一贯道的兴趣，注重信仰的代际传递，他们称其为“道化家庭”。越来越多的年轻一贯道信徒从他们的父母那里继承了这一宗教偏好。通常，他们开始接受的初等教育就是参加教派举办的“儿童读讲班”，在这些课程中他们也学习一贯道的教义和礼仪。除了课程，教派还设计了各种各样的法会和夏令营，以培养和加强下一代的宗教认同。简要地说，在台湾招募成员时，一贯道开始把重心从成人的皈依转移到子女的宗教社会化上了。如果说教派的特征是通过自愿加入来招募新成员，而教会的特征是从成员子女

中补充新成员（O'Dea, 1963: 68），那么我们可以认为，一贯道正朝着教会化的方向发展。

走向常规性的领袖继替

有规可循的领袖继替对于教派向教会的转变而言是至关重要的。一个教派通常由一个克里斯玛型领袖开创。但根据韦伯的说法，克里斯玛型领导并不持久，它会经历一个理性化过程而转型为传统型或法理型的结构。在克里斯玛型领袖去世后，团体倾向于建立起有关领袖选择和接替的界定标准。随着领袖继替秩序的建立，教派需要对领袖的资格条件和责任的规定予以具体化（Weber, 1963）。“这一时刻一件极其重大的事情发生了——领袖已变成了官员”（Johnstone, 1997: 98）。当领袖角色常规化后，作为教派向教会转变前奏的正式结构也就水到渠成的形成了。但是在帝制中国，压制阻碍了领袖继替的常规化进程。

天命论是中国教派领袖的合法性根源。作为传统中国国家和政府权威合法性的基础理论，天命论出现于周朝早期并显然为普罗大众所接受（Perry, 2002）。许多教派都借用天命观念以支持其祖师授命于上天的说法。他们认为，承负天命的祖师是被无生老母派来拯救世间众生的。为确保救赎的有效性，天命被认为是必不可少的。例如，一贯道坚持，只有“天命明师”才能打开玄关一窍，魂灵由此进入理天，也就是一贯道所认为的天堂。同时，天命也是经常更新的。在他们看来，当一位祖师归空时，他的天命也就耗尽了，由此，他所提供的救赎也就无效了，有效的救赎只能由负有天命的新祖师提供。

一贯道十分强调天命的重要性，但对以下问题的解释却模糊不清：谁有资格成为祖师？祖师如何从老母那里得到天命？天命的继替是如何被认定的？在实践中，一贯道试图用扶乩的方式得到神启加以解决。到王觉一时代，以扶乩方式选择新任祖师已成为既定做法（Clart, 1997）。然而扶乩并不是完全可靠、毫无争议的领袖选择方式，它反而助长了分裂。当教派的一位领袖过世后，具有影响力的弟子们便利用扶

乱的方式标定自己为负有新天命的新祖师。这些例子屡见不鲜，最后还是遵循“成则王侯败者寇”的规则：那些追随者最多、团体规模最大的人往往会赢得这场祖师之争。比如，一贯道第十七代祖师路中一去世后，他的若干弟子，包括在山西实力雄厚的郝宝山都自立为新祖师，但最终张天然胜出，因为他的信徒最多。

一贯道的祖师通常被道亲视为神或佛的化身（Jordan and Overmyer, 1986）。例如，一贯道第十七代祖师路中一，被确定为弥勒佛的化身；第十八代祖师张天然，自称为济公活佛转世。不论在哪个案例中，对于一贯道信徒而言，这些祖师都实为克里斯玛型领袖，而非官员。因此，一贯道总是处于天启时代，教徒们总是在期待下一个天命明师出现，领袖继替难以开启常规化之路。

但是，从1987年台湾解禁宗教起，一贯道开始尝试重新解释天命论，结束天启时代。今天的一贯道各组线强调张天然和孙慧明（孙素贞）是最后一任祖师，再也不会再有新的祖师了。对此一贯道的理论家们应用阴阳五行说以进行神秘性的解释。郭明义认为，祖师的继替是由五行交替所预定的（郭明义，1997：78）。因一循环理应在达到数字64时结束，又因一贯道已确定有64任祖师，故而祖师时代已然结束。现在是普通信众的时代了，每位教徒都负一天命，他们的天命就是充分利用自己的天赋潜能，用自我反思和教化的方式来实现真我（郭明义，1997：131）。教徒们应该遵循祖师先辈所揭示的真理来自我提升，而非等待下一任祖师出现，因为不会再有新的祖师了。郭明义的观点大体上已被一贯道主流所采纳。今天，世界一贯道总会正式反对任何第十九代祖师出现的声明，坚称再无新的祖师。

与此决定相关，几乎所有一贯道分会都已正式抛弃了扶乩活动。扶乩活动曾经是一贯道吸引信徒、与其他宗教团体竞争的强有力工具（Clart, 1996）。但是扶乩所带来的启示本身会对现有的权威结构造成威胁，导致宗教分裂（Lang and Ragvald, 1998）。一贯道各组线的领袖似乎意识到了这一点。在目前一贯道各组线都比较常用的一本通过扶乩方式著述的善书《老师的话》中，有这样一段话：

以前老师总讲，在很久以前，老母也讲过，将来在最末后有三十六假弥勒七十二假弓长，那下来的神通可广大，何只是嘴念着，字里藏着的妙，何止如此，妙妙妙！死了叫你活；心里想什么都抓出来；有病一摸就好，而且那真正像老师一样的法相，那时就说：“你这个傻徒弟啊！亲身的老师来你都不信，那个代理老师你才相信，真是孽徒，要不是真正我这老师来，否则你看，昨天你心里想什么我都知道，你现在有何困难我现在替你解决，你还不认我，还相信什么引保师，谁的徒弟谁不疼，那只是代理的！”你信不信？危险！所以在还没到那阶段前，老母众仙开会，在劫数的前一段，就要所有仙佛借窍免了，为了怕以假混真 [《老师的话（第五辑）：认清乩窍与借相明理》]。

通过扶乩的方式来表达为什么要放弃扶乩的原因，这虽然有些吊诡，但也反映了一贯道领袖们的真实想法，那就是避免潜在的分裂。在研究神召会（the Assemblies of God）的教会化过程时，有学者发现，为了适应成员不断发展的需求和不断变化的态度，教会放弃了他们一些早期的禁忌和实践，如对医生和药物、对公共游泳和专业运动的拒斥（Poloma, 1989）。劳森描述了基督复临安息日会发展的相似过程，他们抛弃了原先的和平主义立场而采取了相对于社会和国家的较低张力的取向（Lawson, 1995）。同样的逻辑可见一贯道的案例。正如上述扶乩所显示的那样，教派相信，扶乩倾向于制造新的启示，从而对管理秩序造成威胁。除发一崇德组以外的所有一贯道组线，都为建立稳定的结构而抛弃了扶乩实践。即使是发一崇德组，扶乩也只是仪式性的活动，重大的决策基本不依赖扶乩。

神职人员的专业化

教派的领袖通常是平信徒。这些平信徒领袖常为兼职，“他们可能只接受过很少的正式神学训练，或者一点也没有接受过”（Johnstone，

1997: 88)。随着组织的发展，这些兼职的人员很难有充足的时间去管理一个规模庞大的团体。进而，全职人员会逐渐取代兼职人员。他们往往经过专业的神学训练，具有专业的资格证书，而且非常清楚自己的角色和任务。专职宗教人士的出现也会为其团体建立正式的规范，规章制度也随之形成。简言之，专职人员会使宗教管理变得专业化，而专业化是导向教派转化为教会的中间步骤（Stark and Finke, 2000: 162 - 168）。

政府压制及其造成的组织频繁分裂阻碍了中国教派的专业化进展。如前所述，专业化的前提在于教派团体持续成长和稳定组织结构的建立；然而历史上大多数中国教派没有建立起可持续发展的稳定结构，领袖去世之日即是教派分裂之时。频繁的分裂反过来又会导致专业神职人员的缺少，如此往复。欧大年的研究表明，历史上中国教派中的精英很少受过专业教育，他们大多是自学成才的民间知识分子，罗教的创始人罗清就是其中的典型（Overmyer, 1976）。

在一贯道的案例中，该教派在很长时间里是没有专业神职人员的，教派非常看重平信徒的参与。每位一贯道信徒都可作为传道者，他们靠世俗职业谋生，并不从传道工作中获得报酬。教徒们称这种模式为“圣凡兼修”（杨弘任，1997: 79 - 80）。

自 20 世纪 80 年代开始，一些一贯道组线开始建立专业化的神职人员队伍，最典型的是发一崇德组，它拥有数百位立愿清修的虔诚信徒。清修就是终身不娶不嫁，与天主教的神父和修女类似。发一崇德组的领袖陈鸿珍本人就是一位清修者，在她的鼓励和带领下，很多年轻信徒成为清修者。因“禁欲清修”与“圣凡兼修”的要求是相违背的，神启就成为此类观念的恰当宣传方式。该组线印制了大量乩文来论证婚姻的不可靠，诸如“夫妻本是同林鸟，大难来时各自飞”等观点。在他们看来，相较于平信徒，保持独身在宗教上和道德上都更为优越。发一崇德组还经常运用借窍的方式让仙佛“现身说法”，鼓励年轻信徒发愿清修。在此类“奇迹”的感召下，许多年轻教徒在 20 世纪 70 年代成为清修者，其中多数是大学生。这些清修者被教导远离世俗享乐

(如看电影、读小说)，放弃爱情与婚姻，将自己献身于一贯道的教义学习和传道工作中去。今天，多数清修者已被提升为点传师，占据了发一崇德组的多数重要位置，以服务道场为业。他们现在是典型的专业神职人员。

我们必须注意到，一贯道各组线的专业化程度虽有不同，但它们大多数的管理者都经过系统的训练，教派的高层管理人员都必须参加一贯道主办的各类培训班。这些培训班分不同的层级，如果一位教徒想要成为点传师，他至少要花费7年的时间学习所有课程，并循序渐进地立誓发愿，按序晋升。在此基础上，一贯道现在还建立起自己的神学院培养人才。总而言之，自从20世纪80年代后期一贯道获得合法地位之后，一支专业化的神职人员队伍出现了。当科层制式的组织架构建立起来之后，一贯道在教会化的道路上开始高歌猛进。

教义的转化

在研究基督复临安息日会的演化过程时，劳森发现，受教育程度较高的领袖有助于其教派转变为教会。因为他们受过高等教育，因此很在乎个人的形象和主流社会的认可 (Lawson, 1995: 370)。这些内在的需求让他们愿意主动地修改与主流社会格格不入的教义，以此顺应社会。这也是教派团体向教会转化的原因之一。然而在传统中国，政府的压制极大地阻碍了精英知识分子与教派运动的结盟 (Overmyer, 1976: 63 - 66)。在欧大年的文章中，我们看到管制解除会伴随着受过高等教育领袖的崛起，正如劳森在基督复临安息日会案例中观察到的那样，这些受过高等教育的教派领袖有志于在更广阔的社会中打造其团体的正面形象。

压制导致历史上的中国教派缺少受过良好教育的教派领袖；某种意义上讲，压制从智识上将中国教派斩首了 (Overmyer, 1976: 65)。在佛教看来，一贯道在神学上有待提高。相对而言，一贯道的领袖们更注重度人，也就是传教，而不是研习经典。他们有很重的末劫情

结。既然末劫将至，天时紧急，那么就on应该把有限的时间用在传教上，而不是打坐修行或学习经典。张天然曾告诫道亲，佛经共有 5480 卷，即使每天读一卷，也要花 15 年的时间才能全部读完，如此一来，哪里还有时间做其他事？基于这样的逻辑，一贯道在教义的精致化程度上就显得有所欠缺了。

一贯道在实践中很少高谈经典，而是从民间文化中找寻支持，20 世纪 80 年代以前尤其如此。杨弘任通过田野调查时发现，一贯道在民间尤其是乡村传教时，大多采用高度具象化和拟人化的方式宣讲教义，这种方式虽然很容易让受教育程度不高的人士产生亲近感，但对于那些受过高等教育的二代成员来讲，难免有些不对口味（杨弘任，1997: 86）。这些二代成员比较熟悉佛教的经典，他们发现一贯道从佛教中借用了许多概念，但在实践中道亲对这些概念的理解存在偏误。比如，一贯道强调，作为一贯道“三宝”^①之一的“口诀”对获得救赎是非常重要的。对一贯道而言，口诀类似进入天堂的密码。在不同时期有不同的密码：在青阳期，据说口诀是“无量寿佛”；在红阳期，口诀是“南无阿弥陀佛”；在白阳期，口诀是“五字真经”。^②实际上，“无量寿佛”和“南无阿弥陀佛”都指的是阿弥陀佛，前者是意译，后者是音译。对佛教徒来说，强调两者之间的区别是不可饶恕的错误，但是一贯道的一些道亲却把这两词间的区别作为获得救赎的关键，这种误解显然是缺少正规教育所致。

然而，从 20 年代 70 年代中期开始，一贯道在台湾雄心勃勃地建立了自己的教育系统，“对于为成员提供教育而言，它仅次于公立教

① “三宝”一词来自佛教。一贯道用此词指代“玄关”“口诀”“合同”。教徒视其为无生老母神圣秘密传递而来，强烈禁止教徒对外公布。然而，现在这些内容不再是秘密了，它们甚至被放在网络上。简而言之，“玄关”是两眉之间的孔窍，“真经”包括赞颂弥勒佛的五个字，所以也被称为“五字真经”；“合同”，要求左手置于右手之下，两拇指按压右手的某一部分。一贯道提供的英文版泛解，见 <http://www.with.org/english.htm>。

② 据该教派所说，人类历史可分为三个阶段：青阳期、红阳期和白阳期。燃灯佛掌管青阳期救赎，释迦牟尼佛掌管红阳期救赎，弥勒佛掌管白阳期救赎。白阳期始于 1912 年，与中华民国的建立时间基本吻合。

育系统”（Jordan and Overmyer, 1986: 237）。此外，越来越多的一贯道教徒，尤其是第二代、第三代教徒，接受了良好的世俗教育。20世纪90年代，这些受过良好教育的人士开始在一贯道中占据重要的管理职位，他们都有意识地从事教义提升的工作。据杨弘任（1997: 90）的研究，一位在宝光建德组颇受欢迎的点传师认为一贯道有些教义已经过时，必须丢掉这些“垃圾”，因它们已成为吸引和维持信徒的一个障碍了。这位点传师甚至用“垃圾分类”的用词来表达更新教义的努力。事实上，很多知识型领导已经开始进行教义提升的工作。兴毅南兴组线的主要领导人李玉柱拥有中国哲学硕士学位，他从新儒家角度为一贯道教义和仪式提供了系统的新解，目前他是台湾一贯道总会的理事长，也是一位风度儒雅、著述颇丰的知识分子。慧光组的主要领导人郭明义精通禅宗，著有若干本知识精妙、可读性强的畅销书籍，主要是从一贯道的角度重新诠释佛教经典。这些知识型领袖能更好地吸引那些受过良好教育的人亲近一贯道，也有助于破除社会上对一贯道的偏见。

在教义转化的过程中，一贯道抛弃了一些“垃圾”。在“无量寿佛”和“南无阿弥陀佛”之间的错误区分及解释，已经正式为教派所舍弃了（杨弘任，1997）。教派还放弃了一些为其他宗教系统论者所贬斥的教导。比如，包括佛教徒和基督徒在内的一些宗教作者，曾经批评一贯道使用毒誓恐吓信徒，即道亲在加入时需要发誓，如果“欺师背道”则愿遭“五雷轰顶”的惩罚。在反对一贯道的基督教人士看来，“这些誓言严重影响了信徒的生活，即使信徒们发现一贯道不是理想的信仰，他们也仍然无法离开”（马国栋、刘志良，1993: 16）。坦率地说，几乎所有宗教都非常忌讳叛教，一贯道不过是其中之一。为了回应此类批评，一贯道改革了誓言内容，用“天人共鉴”取代“五雷轰顶”。显然，这些努力表明，一贯道希望建立更加正面和积极的公共形象，减轻与其他宗教以及周边社会的张力，为此他们把教义转化得更为精致，以便为富裕及高知阶层所接纳。

结 论

我们已简要介绍了一贯道的历史，以及在 1987 年它在台湾获得合法地位后的进一步发展。然而，本文的用意并不在于讲述这个故事本身，而是通过叙述将“教派—教会理论”扩展至亚洲社会，并对其加以检验。我们发现，压制在教派向教会转化的过程中发挥了重要作用。以前的研究发现促进教派—教会演化的因素有：团体规模的扩大（Pope, 1942），常规性领导继替制度的建立（Johnstone, 1997），神职人员的专业化（Stark and Finke, 2000），以及由专业化神职人员推动的教义转化（Lawson, 1995）。然而在一贯道的案例中，我们发现政府的压制无一例外地阻碍了这些条件的出现。

首先，政府官员所实施的压制导致了中国教派运动的不稳定性。压制引发了教派与外部社会的分离，使教会转入地下，与周围社会保持距离。在受压制状况下，多数教派，包括一贯道，主要通过细胞分裂的方式扩大组织规模。这一方面有利于保持教派的秘密性，激励信徒士气，但另一方面也会导致教派习惯性的分裂。通常而言，教派领袖的死亡便预示着大规模分裂的开始。在实践中，斩首教派领袖是传统社会中政府官员所采取的一项重要措施，国家以此来裂解教派，让它们的规模维持在一个较小的范围之内，避免尾大不掉。在犹太教—基督教社会中，教派规模的扩大意味着教会化的开端，但在中国，此类发展通常会招致镇压，并由此产生教派分裂。

然而，这一情形在台湾地区已经有所改变。随着 20 世纪 80 年代台湾对一贯道压制的结束，一贯道各组织已引进了一系列举措来对抗组织分裂。他们力图抛弃旧有的易分裂的组织架构，并且建立了以地理分区为依托的、支持和维系教派发展的新型组织结构。持久性结构的建立不仅提高了教派的开放程度，还有利于教徒用宗教社会化的方式将信仰传递给下一代。

其次，压制及其导致的分裂趋势使教派无法建立制度性的领袖继

替。根据前人的研究 (O'Dea, 1963; Poloma, 1989), 宗教运动的发展通常包括一个从克里斯玛型到常规型权威的转变过程, 克里斯玛型权威终将消亡。但是在中国, 克里斯玛型权威的常规化因政府将教派领袖斩首的措施而中断了。中国教派的成员总是期待天命明师的出现, 祖师是不折不扣的克里斯玛型领导, 与科层制无关。祖师的产生方式既不透明也不可靠, 其合法性通常取决于他传道能力的大小。在被压制的时代, 一贯道的历史就是一部分裂史, 领袖继替从未常规化过。随着台湾地区宗教解禁, 一贯道也开始了新的篇章, 他们重新诠释了天命观, 强调不会再有新祖师产生。虽然我们尚无法预知这种努力是否有成效, 也无法保证一贯道从此就不再分裂, 但可以确信的是该教派的克里斯玛时代已经终结。

最后, 政府压制妨碍了中国教派的专业化进程。历史上的多数教派都是由平信徒担任领袖, 他们很少受到专业的神学训练。由此产生的一个后果就是教义的粗糙, 难以吸引那些受过良好教育的人群。这一状况在宗教解禁之后有所改观。当一贯道在 1987 年取得合法地位之后, 它开始发展专业化的神职人员, 以运营管理各种事务。那些受过良好教育的一贯道领袖着手进行教义转化的工作, 以期为教派塑造正面的公共形象, 降低与周遭社会之间的张力。

总而言之, 压制导致了分裂, 阻碍了常规化的领袖继替, 不利于专业化和受过高等教育的神职人员的出现, 从而强化了中国的教派主义。正如欧大年 (Overmyer, 1976: 62) 所言, 由于频繁的压制, 中国历史上的教派没有能够发展出最起码的宗派 (denominational) 或者“教会” (church) 的结构, 一贯道也不例外。在受压制期间, 一贯道是一个典型的教派, 以组织的分离孤立、克里斯玛型领袖、低度专业化和与周围社会间的高张力为特征。然而, 随着 20 世纪 80 年代末期一贯道合法化的实现, 一贯道各个组线都引进了一系列变革措施, 试图建立可持续的结构, 由秘密走向公开, 以增强组织的开放度, 对二代成员进行宗教社会化, 建立制度化的领袖继替方式, 建立专业化的神职人员队伍, 并根据外部社会的意见适度调整教义。这些措施使得

一贯道更像社会学意义上的“教会”。这一切都是宗教解禁之后产生的社会效应（见图3）。

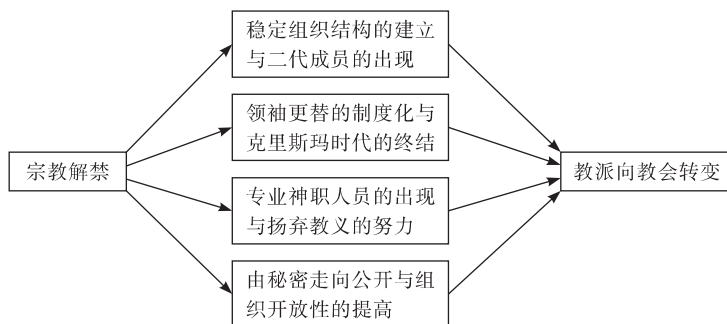


图3 解禁对教派向教会转化的影响

一贯道的案例研究表明，政府管制可以影响教派团体的演进，但这并不是只发生于中国社会中的孤例。美国的摩门教会（The Mormon Church）[即耶稣基督后期圣徒教会（The Church of Jesus Christ of Latter Day Saints）]也发生过类似的进化。在最初成立的几十年间，摩门教会因诸多原因与外部社会格格不入，饱受其他宗教和美国政府的逼迫。这种状况部分由于其所受的迫害，部分由于摩门教本身的教义。“十九世纪的摩门教展现出了教派的许多特征”，与美国主流社会关系极为紧张（Baer, 1988: xiii - xiv）。1890年，在摩门教抛弃了多婚制之后，美国政府不再严厉规制该教派。在此之后，摩门教展开了一系列改革措施。这些措施把摩门教定义为“更大的社会中的一部分，而非一个分隔的社区”（Alexander, 1996: 94）。摩门教的领袖还力图在非信众中创建有利的公共形象。与此同时，摩门教会为适应周围社会而抛弃或修订了其部分教义。此外，教会还格外注重教育。19世纪末20世纪初的这些变化使摩门教从一个饱受诟病的教派变为了一个愈益受人尊敬的宗教组织（Alexander, 1996）。正如一位学者所言，“二十世纪的摩门教呈现出了数量可观的教会（denominational or ecclesiastical）特征”（Baer, 1988: xiii - xiv）。

社会学对政教关系的研究相对缺乏，这部分是因为“政教关系的范围在当代欧洲和北美比在亚洲要狭窄得多”（Lang, 2004: 105）。本研究表明，鲜为“教派—教会理论”所关注的政府管制，足以对教派—教会的转化产生重要影响。若不对该理论进行一些修正，就无法理解中国教派尤其是一贯道的发展。本研究还证明了，亚洲宗教文化案例对于验证和扩展宗教社会学的理论模型颇为有用。

参考文献

- 陈鸿贞 《云林道场忠义字班十组运作成立大会》，《崇德杂志》1992年第2期。
- 陈俊廷 《一贯道“基础忠恕”道场学界班形成与发展之研究》，台湾东吴大学硕士学位论文，1999。
- 孚中 《一贯道发展史》，台北正一善书出版社，1999。
- 郭明义 《修道百问》，台北慈鼎出版社，1997。
- 陆仲伟 《一贯道内幕》，南京人民出版社，1998。
- 马国栋、刘志良 《天道五教的真相》，香港基督徒短期宣教训练中心印制，1993。
- 马西沙、韩秉方 《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992。
- 宋光宇 《天道钩沉》，台北元祐出版社，1983。
- 宋光宇 《十六世纪以来中国民间教派的基本结构》，载《人类学研究》，台北南天书局，1990。
- 宋光宇 《天道传灯：一贯道与现代台湾社会》，台北诚通出版社，1996。
- 宋光宇 《一贯真传——基础传承》，台北三扬出版社，1999。
- 王见川、周益民、林美容 《高雄县教派宗教》，高雄县印制，1997。
- 吴静宜 《一贯道发一崇德的制度化变迁》，台湾大学硕士学位论文，1998。
- 杨弘任 《另类社会运动：一贯道的圣凡兼修与度人成全》，台湾大学硕士学位论文，1997。
- Alexander , T. G.**
1996. *Mormonism in transition: A history of the latter-day Saints , 1890 – 1930*. Chicago: University of Illinois Press.
- Alston , J. P. & B. E. Aguirre**
1979. “Congregation Size and Decline of Sectarian Commitment: The Case of Jehovah’s

Witness in South and North America. ” *Sociological Analysis* 40: 63 – 70.

Baer , H. A.

1988. *Recreating utopia in the desert: A sectarian challenge to modern Mormonism*. Albany , N. Y. : State University of New York Press.

Berling , J.

1980. *The syncretic religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press.

Clart , P.

1996. *The Ritual Context of Morality Books: A Case-study of a Taiwanese Spirit-writing Cult*. Ph. D. dissertation , Vancouver , Canada: The University of British Columbia.

1997. “The Phoenix and the mother: Interaction of spirit writing cults and popular sects in Taiwan. ” *Journal of Chinese Religion* 251 – 32.

2000. “Opening the Wilderness for the Way of Heaven: A Chinese New Religion in the Greater Vancouver area. ” *Journal of Chinese Religion* 28: 127 – 143.

Dean , K.

1998. *The Lord of the three in one: The spread of a cult in southeast China*. Princeton: Princeton University Press.

de Groot , J. J. M.

1903. *Sectarianism and religious persecution in China*. Vols. 2 Amsterdam: Johannes Muller.

Deliusin , L.

1972. “The I-kuan Tao society. ” in *Popular movements and secret societies in China 1840 – 1950* , edited by J. Chesneaux. California: Stanford University Press.

Harrell , D. E.

1967. *Emergence of the “Church of Christ” Denomination*. Lufkin , T. X. : Gospel Guardian Company.

Johnson , B.

1963. “On church and sect. ” *American Sociological Review* 28: 539 – 549.

Johnstone , R. L.

1997. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. Upper Saddle River , N. J. : Prentice Hall.

Jordan , D. K.

1982. “The Recent History of Celestial Way: A Chinese Pietistic Association. ” *Modern*

China 8: 435 – 462.

Jordan , D. K. and D. L. Overmyer

1986. *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.

Lang , G.

1998. “Religions and regimes in China. ” In *Religion in a changing world: Comparative Studies in Sociology* , edited by M. Cousineau. Westport , Conn. : Praeger.

2004. Challenges for the Sociology of Religion in Asia. *Social Compass* 51: 99. 109.

Lang , G. and L. Ragvald

1998. Spirit writing and the development of Chinese cults. *Sociology of Religion* 59: 309 – 328.

Lang , G. and Lu Y. F.

2004. “Globalization and Religious Syncreticism: Yiguan Dao and Cao Cai. ” *Paper Presented at the 36th World Congress of the International Institute of Sociology*.

Lawson , R.

1995. “Sect-state Relations: Accounting for the Differing Trajectories of Seventh-day Adventists and Jehovah’s Witnesses. ” *Sociology of Religion* 56: 351 – 377.

Lu Y. F.

2004. “Unintended consequences of Religious Suppression: Understanding the Growth of Suppressed Religions. ” *Paper presented at the 2004 SSSR annual meeting , Kansas City*.

2005a. “Entrepreneurial Logics and the Evolution of Falun Gong. ” *Journal for the Scientific Study of Religion* 44.

2005b. “Helping People to Fulfill vows: Commitment Mechanisms in a Chinese Sect. ” In *State , market , and religions in Chinese society* , edited by F. G. Yang and Tamney. Boston: Brill press.

Munro , R.

1989. “Syncretic Sects and Secret Societies: Revival in the 1980s. ” *Chinese Sociology and Anthropology* 21: 1 – 107.

Niebuhr , H. R.

1929. *The social sources of denominationalism*. New York: Holt.

O’Dea , T. E.

1963. “Sociological dilemma: Five paradoxes of institutionalization. In *Sociological theo-*

ry, values, and sociocultural change.” edited by A. T. Edward. Glencoe, N. Y.: Free Press.

Overmyer, D. L.

1976. *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1999. *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Perry, E. J.

2002. *Challenging the Mandate of Heaven: Social Protest and State Power in China*. Armonk, N. Y.: Sharpe.

Pinto, L. J. & K. E. Crow

1982. “The Effects of Size on other Structural Attributes of Congregations within the Same Denomination.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 21: 304 – 316.

Poloma, M.

1989. *The Assemblies of God at the Crossroad: Charisma and Institutional Dilemmas*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Pope, L.

1942. *Millhands and Preachers*. New Haven: Yale University Press.

Seiwert, H. M.

2003. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Leiden–Boston: Brill.

Sherkat, D. E.

2001. “Investigating the Sect–church–sect Cycle: Cohort–specific Attendance Differences across African–American Denominations.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 221 – 234.

Stark, R. and W. S. Bainbridge

1985. *The future of religion*. Berkeley: University of California Press.

Stark, R. and R. Finke

2000. *Acts of faith: Explaining the Human side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Weber, M.

1963. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

Yang , C. K.

1961. *Religion in Chinese Society: A Study of Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley , Los Angeles and London: University of California Press.