

目 录

绪 论.....	1
第一章 清代民间宗教前史.....	1
第一节 佛教异端弥勒大乘教.....	1
第二节 “吃菜事魔”的摩尼教.....	6
第三节 从白莲菜到白莲教	16
第四节 “宝卷流民间宗教”的登场	26
第二章 信仰体系的结构与内容	34
第一节 创世论与神观	35
第二节 治世论与掌教图式	53
第三节 救世论与气运劫数	66
第四节 度世论与“还乡”	89
第三章 群体的结构与活动.....	101
第一节 群体的形成与结构.....	102

■ 清代民间宗教与乡土社会

第二节 群体的活动·····	139
第三节 布教者与信众的对话·····	155
第四章 内丹修炼与神秘体验·····	196
第一节 经卷中的内丹术与丹道思想·····	196
第二节 内修实态与神秘体验·····	236
第五章 民间宗教与乡土社会·····	270
第一节 民间宗教与天灾人祸·····	270
第二节 民间宗教与乡村习俗·····	283
第三节 民间宗教与乡村政治·····	298
附录：福建民俗宗教信仰的实态 ——以民间宗教活动者为中心的考察·····	327
主要参考文献·····	347
后 记·····	350

第一章 清代民间宗教前史

清代民间宗教，即以宝卷为教义载体的所谓宝卷流民间宗教，是不同历史时期民间宗教各教派融摄渗透，互动发展的必然结果，是长期的历史的产物。某种意义上，可以说形成于南北朝时期的弥勒大乘教、唐代以前传入中土的摩尼教、发轫于南宋初年的白莲教、肇始于明代中叶的罗教、黄天教等教派，不仅代表了清代以前民间宗教发展的基本轨迹，而且对于最终奠定清代民间宗教的基本格局具有源流性、基础性的作用。

第一节 佛教异端弥勒大乘教

一 弥勒信仰与弥勒大乘教的创立

两汉之际开始传入中土的佛教，以其教义的差异大别于大乘佛教与小乘佛教，其中大乘佛教在以后的发展过程中逐渐成为中土佛教的主流，并对中国社会生活的各个方面产生了持久而深远的影响。一般而言，大乘佛教的净土信仰有两种表现形式，一种是弥陀净土信仰，一种是弥勒净土信仰。这两类净土思想均是在东汉末年由安世高传入中国。

弥陀净土，又称安养国、无量寿国、安乐国、庄严佛国，弥陀佛又名无量寿佛。《无量寿经》则是弥陀净土的重要经典，是

其教义思想的主要体现。弥陀净土主张修行而得果报，以超拔彼岸，往生西方净土为宗旨。彼岸佛国、西方净土，在《无量寿经》中，被描绘为“无有三涂苦难，但有自然快乐之音”，光芒照耀、妙相庄严、永恒无限的伟大世界、极乐天堂。弥勒净土虽然与弥陀净土同为净土信仰，但内容多有不同。其中最突出的一点，就是弥勒信仰含有弥陀信仰所没有的下槃生救世思想。具体而言，在弥勒净土信仰中，不仅为众生虚构出一个美妙的兜率天净土，宣称只要依法修行，死后即可转生兜率天安享清福；而且宣扬释迦佛涅槃后，弥勒菩萨从兜率天降生人间，在龙华树下成佛，三行法会^①，救度世人，使苦难世界处处充满光明，人人丰衣足食，家家欢乐幸福。显然，在一个动荡不安、战乱不息的时代，弥勒信仰对那些颠沛流离、饱受战乱之苦、迫切需要改变现状的人们，特别是下层民众具有更大的诱惑力和感召力。这就是弥勒信仰之所以在魏晋南北朝时期风行于世的根本原因。弥勒信仰的广泛流布，一方面是使弥勒信仰日趋世俗化，另一方面则是导致异端的弥勒信仰的抬头。可以说北魏时期的弥勒大乘教，正是受这种异端的弥勒净土信仰的影响而诞生的。

北魏宣武帝延昌四年（515），冀州（今河北冀县）和尚法庆，以妖幻之术勾连地方豪族大户，被推为教主，自号大乘，并聚众杀害吏人，斩戮僧尼，焚烧经像，毁灭寺舍。对此，《魏书》有这样的记载：

时冀州沙门法庆既为妖幻，遂说渤海人李归伯，归伯合家从之，招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、

① 所谓三行法会，据《佛说弥勒下生成佛经义疏》云，“初会说法，九十六亿人得阿罗汉；第二次大会说法，九十四亿人得阿罗汉；第三次大会说法，九十二亿人得阿罗汉”。学界一般认为，此为后世民间宗教龙华三会说的渊源。

平魔军司、定汉王，自号“大乘”。杀一人者为一住菩萨，杀十人为十住菩萨。又合狂药，令人服之，父子兄弟不相知识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破渤海郡，杀害吏人。刺史肖宝夤遣兼长史崔伯麟讨之，败于煮枣城，伯麟战没。凶众遂盛，所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像，云新佛出世，除去旧魔。诏以遥为使持节、都督北征诸军事，帅步骑十万以讨之。法庆相率攻遥，遥并击破之。遥遣辅国将军张虬等率骑追掩，讨破，擒法庆并其妻尼惠暉等，斩之，传首京师。后擒伯归，戮于都市。^①

应该说这一事件是此前屡屡发生的沙门造反事件的延续，但从其口号“新佛出世，除去旧魔”，以及“妖幻”、“狂药”、“杀一人者为一住菩萨，杀十人为十住菩萨”，乃至法庆有妻室女尼惠暉、斩戮僧尼、焚烧经像等内容来看，这次事件所表现出的佛教异端性质是十分明显的。毫无疑问，法庆是以弥勒佛、新佛自居的。而所谓的旧魔，显然是指佛教。因此，弥勒大乘教事件，又带有某种宗教革新的意味。有理由相信，弥勒大乘教是见诸史料的最早一支以佛教名义创成，以弥勒下生救世为旗号的民间教派。^②

二 后世弥勒大乘教的活动

北魏延昌年间的弥勒大乘教事件，开后世弥勒大乘教起事之先河。法庆起事后不过10载，便于北魏孝明帝正光五年（524），在汾州等地发生了涉嫌弥勒教的“五城山胡”事件。据载，起事组织者、五城郡山胡冯宜都、贺悦回成等，“以妖妄惑众，假称

① 《魏书》第一册，卷十九上，第445页，《京兆王》，中华书局，1974。

② 马西沙：《民间宗教志》，第10页，上海人民出版社，1998。

帝号，服素衣，持白伞白幡，率诸逆众，于云台郊抗拒王师”。^①

隋代，弥勒大乘教的活动依然不断。据载，隋大业六年（610）正月朔旦，“有盗衣白练裙襦，手持香花，自称弥勒佛出世。入建国门，夺卫士仗，将为乱，齐王日柬遇而斩之”。大业九年，沙门向海明，“于扶风自称弥勒佛出世，潜谋逆乱。人有归心者，辄获吉梦。由是人皆惑之，三辅之士，翕然称为大圣。因举兵反，众至数万。官军击破之”。同年，有“唐县人宋子贤，善为幻术。每夜，楼上有光明，能变作佛形，自称弥勒出世。又悬大镜于堂上，纸素上画为蛇为兽及人形。有人来礼谒者，转侧其镜，遣观来生形象。或映见纸上蛇形，子贤辄告云：‘此罪业也，当更礼念。’又令礼谒，乃转人形示之。远近感信，日数百千人。遂潜谋作乱，将为无遮佛会，因举兵，欲袭击乘舆。事泄，鹰扬郎将以兵捕之。夜至其所，绕其所居，但见火坑，兵不敢进。郎将曰‘此地素无坑，止妖妄耳’。及进，无复火矣。遂擒斩之，并坐其党与千余家”。^②古云：国家将亡，必多妖孽。隋朝末年，炀帝杨广荒淫无道，朝政崩坏，民怨沸腾，弥勒大乘教的活跃，正是这种乱世民心的折射。

入唐以后，弥勒信仰更是深入民间，弥勒大乘教的活动也更加频繁。唐武德元年（618），有怀戎沙门高昙晟，与僧 5000 人率斋众反唐，“杀县令及镇将，自称大乘皇帝，立尼静宣为邪输皇后，改元法轮”。^③此后，又有多起弥勒大乘教事件，其中影响较大的一次发生在唐玄宗开元元年（713）。当时，有具州即贝州（今河北清河一带）人王怀古宣称，“释迦牟尼佛末，更有新

① 《魏书》第三册，卷六九，第 1531 页，《裴延儒传》。

② 《隋书》第三册，卷二十三，第 662～663 页，《五行下》，中华书局，1973。

③ 《资治通鉴》第十三册，卷一八六，第 5833～5834 页，《唐纪二·武德元年》，中华书局，1963。

佛出，李家欲末，刘家欲兴。今冬当有黑雪下具州，合出银城”。^①大意是讲，现在佛释迦牟尼掌教治世的时代即将过去，新佛即未来佛弥勒的时代就要降临。顺应这一转换，则是“李家”即李唐王朝即将灭亡，“刘家”即刘汉时代就要复兴。显然，这里包含的释迦佛、弥勒佛轮流掌教治世的思想，已经透出明清时代“三佛应劫”说的萌芽，而后来“反清复明”的政治理念与这里的“兴汉灭唐”，则更是如出一辙。毫无疑问，王怀古事件引起了唐王朝的严重关注。就在开元三年（715），玄宗皇帝颁令禁断妖讹弥勒教：

比者白衣青发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥，别作小经，诈云佛说，或辄云弟子，号为和尚，多不婚娶，眩惑閭閻，触类实繁，蠹政为甚。^②

然而，朝廷的禁令并没有收到多大成效。弥勒信仰仍以其顽强的生命力在民间广为流传。

时至北宋庆历七年（1047），同样在贝州，发生了王则造反事件。史载：

则，涿州人，初以岁饥，流至贝州，自卖为人牧羊，后隶宣毅军为小校。贝、冀俗尚妖幻，相与习为五龙、滴泪等经及诸图谶书，言：“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”。则之与母诀也，尝刺“福”字于背以为记。妖人因妄传则字隐起，争信事之。州吏张峦、卜吉主其谋，党与连德、齐诸州，约以明年正旦，断澶州浮梁，作乱。……则僭称东平王，（建）

① 《册府元龟》卷九二二，第10889页，《总录部·妖妄二》，中华书局，1960。

② 《册府元龟》卷一五九，第1923页，《帝王部·革弊一》。

国曰安阳，年号曰德胜。旗帜号令皆以佛为称。^①

王则起事，虽然以失败告终，但其倡言的“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”这一口号，显然是唐时王怀古提出的“释迦牟尼末，更有新佛出”的翻版，它代表了民间宗教对于未来世界，即建立人间佛国净土的美好憧憬和终极追求。在苦难深重的现实世界，这种追求无疑是极富生命力和感召力的。明清以后，虽然弥勒教的活动因官方的高压而受到诸多限制，但弥勒信仰却以其与民众思想的契合而更加深入人心。

第二节 “吃菜事魔”的摩尼教

一 摩尼教的教义思想

摩尼教兴起于公元三世纪中叶的古波斯萨珊王朝，是在琐罗亚斯德教即拜火教，又名祆教的基础上，糅合佛教、基督教的教义而成，并以其创教者摩尼而得名。摩尼曾著有七部教典，据史料记载，最早传入中土的摩尼教经典是《二宗经》。其后，在诸多被认为是摩尼教的经卷中，《太子下生经》、《大小明王出世经》等应是中国摩尼教徒所撰写的摩尼教经。^②

摩尼教崇拜光明，教义的核心是“二宗三际”说。所谓二宗，是指光明与黑暗，分别代表着善与恶；三际是指初际、中际、后际三个历史阶段，分别代表过去、现在和未来。即志磐《佛祖统记》卷四八所云：“其经名二宗三际。二宗者，明与暗

① 《宋史纪事本末》卷三二，第279～280页，《贝州卒乱王则》，中华书局，1977。

② 马西沙：《民间宗教志》，第32页。

也。三际者，过去、未来、现在也。”

按摩尼教的说法，光明和黑暗是两个彼此相邻的国度。光明国充满光明，至善至美，占据着东西北三方，最高神是明父，或称大明尊。黑暗国则居有“五类魔”，充满邪恶，占据着南方，最高统治者是黑暗魔王。在未有天地之时的“初际”，光明与黑暗，这两种对立的势力各守其界，彼此无犯。后来由于黑暗魔王的贪欲，终于爆发了一场大战。光明国大明尊召唤出“善母”，善母又召唤出“初人”，初人再召唤出气、风、明、水、火“五明子”，共同抵御黑暗国的入侵。遗憾的是初战失利，五明子尽被暗魔吞噬。善母向大明尊求救，大明尊只得再次召唤出“明友”、“大般”、“净风”等增援。这次虽然生擒了众魔，但五明子仍然未能获救。为了收回五明子，大明尊不得不创造出天地世界。这个世界由众暗魔的身体构成，其管理者是光明国的“净风五子”，即持世明使、十天大王、降魔胜使、催光明使与地藏明使。之后，大明尊又进行了第三次召唤，召出“第三使”和“惠明使”。这两位明使锁住吞噬了光明分子的众魔，迫其射泄，然后对射泄物加以甄别处理，将光明原质送回光明本地，将恶秽浑浊之物投入大海，堕为妖魔，再由降魔胜使将其杀死。那些无法分开的部分，留在地上，最终变成了各种动植物。作为对抗，黑暗魔王则按明使形象创造出人类的元祖——亚当和夏娃。因为亚当和夏娃是曾经吞噬了光明分子的众魔的产物，所以，他们两人的身体虽然由黑暗物质构成，但其灵魂却是光明分子的结合，只不过是这种光明被囚禁在黑暗的体内无法显现而已。亚当和夏娃如此，作为其后裔的人类自然也不例外。因此，拯救暗魔子孙——人类的灵魂就成为摩尼教的立教之本，一种神圣的使命。当然，生而有罪的人类之所以能够最终获救，除了大明尊无所不能的神威在起作用外，一个很重要的原因就在于人类的灵魂中毕竟含有光明的因子。

在摩尼教看来，中际是一个相当漫长的过程。从“暗既侵明”开始，到形成天地，创造人类，一直到世界彻底毁灭为止。然后进入“明既归于大明，暗亦归于积暗”的后际。形式上看，后际似乎是初际的简单回归，但本质上却是确立光明单极主宰地位的一种升华，一种更高阶段上的回归。那时，黑暗将被永久禁锢，光明将大放光明，光明世界将永恒不灭。

据教主摩尼宣称，自己是大明尊派到人间的最后使者，他的使命就是救度上至明界，下到地狱的一切众生。为此，摩尼立下严格的清规戒律，指导人们劳身修行，以拯救灵魂于暗魔之中。其主要内容为：①做到四不——不吃荤、不喝酒、不结婚、不积聚财物。②忏悔十不正当——虚伪、妄誓、为恶人作证、迫害善人、播弄是非、行邪术、杀生、欺诈、不能信托及做使日月不喜欢的行为。③遵守十戒——不拜偶像、不谎语、不贪、不杀、不淫、不盗、不行邪道巫术、不二见、不惰、每日四时祈祷。应该说，这些清规戒律传到中土以后，以其与佛道戒律及儒家伦理规范的接近或契合，基本上得到了认真推行。当然，由于文化背景、历史传统的差异，摩尼教在适应中土人文环境的同时，其教义思想的中国化倾向及变异性特点表现得也是相当突出的。

二 摩尼教的民间化

摩尼教本身是一种具有一定世界性影响的宗教，自从传入中土以后，摩尼教的日趋民间化，最终使其成为中国历史上影响深远的民间教门。摩尼教的民间化可以说经历了一个较为长期的过程，在这个过程中，朝廷的禁断实际上起了催化作用。

据确切记载，摩尼教在中土的活动，最早见于公元七世纪的武则天时代。当时有来自中亚的摩尼师拂多诞入见武则天，虽然遭遇“群僧妒谮，互相击难”的困境，但最终以其多才善辩而博得武后赏识，“则天悦其说，留使课经”。从此摩尼教取得合法地

位，在中国公开传教。后来在开元七年（719），又有吐火罗国王上表推荐“解天文人”大摩尼，并请求设置法堂由本教供养。在这期间，摩尼教不仅翻译和撰写了大量经卷，而且在京师长安及东南沿海各地开设了不少经堂。这样，摩尼教势力的迅速扩张，引起了佛道二教、特别是佛教僧侣的妒恨和恐慌，他们攻击摩尼教是“胡人”所宗，妄称佛教，不合国情。于是在开元二十年（732）七月，玄宗饬令禁断摩尼教：

未摩尼法，本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。^①

显然，禁令只是针对大唐国民而言，并不适用于滞留大唐的“胡人”，因为信奉摩尼教是他们的“乡法”。事实上，朝廷的一纸禁令不仅未能禁绝摩尼教的继续流传，而且随后不久，由于国内形势的变化，摩尼教借助回鹘势力更是以前所未有的势头传播开来。

天宝十四年（755），唐朝爆发“安史之乱”。玄宗避祸四川，肃宗继位，遂邀请漠北回鹘出兵助唐平乱。时回鹘已改宗摩尼教，奉摩尼师为国师，尊摩尼教为“国教”。在回鹘助唐平乱后，摩尼教也借助回鹘的势力重新抬头，再次公开布教，并在中原地区有进一步的发展。大历三年（768），代宗颁令，允许摩尼师在长安设置寺院，并赐额“大云光明之寺”。大历六年（771）与元和三年（807），又先后应回鹘请求，在东南荆、扬、洪、越等州及河南、太原等府设置摩尼寺院。至此，该教势力几遍半个中国，摩尼师的活动也更加贴近百姓生活，更加务实。人们习惯于称摩尼师为“阴阳人”，常常请他们施法祈雨。

^① 《通典》卷四十，第1103页，《职官二十二·视从七品》注释部分，中华书局，1988。

唐朝末叶，回鹘衰微。会昌初年，回鹘为黠戛斯所败。也就在这年，唐武宗在《赐回鹘可汗书》中，向回鹘可汗发出了将限制摩尼教活动的明确信息。至会昌三年（842），唐与回鹘交战，大败回鹘。同时，武宗下令取缔摩尼教，查没其寺院财产，焚毁其经书图像。据载，当时京城有女摩尼 72 人被杀，回鹘摩尼则被“配流诸道，死者大半”。^① 经过这次打击，摩尼教教势大衰，从此无法公开活动，不得不转入民间。

摩尼教转入民间后，不仅以其更加灵活变通的方式继续活动，而且在五代后梁贞明六年（907），陈州（河南）的摩尼教徒拥立毋乙发动了一次起义。史载：

陈州里俗之人，喜习左道，依浮屠之教，自立一宗，号曰“上乘”，不食荤茹，诱化庸民，杂糅淫秽，宵聚昼散，州县因循，遂致滋蔓。时刺史惠王友能恃戚藩之宠，动多不法，故奸愚之徒，望风影附。毋乙数辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷。朝廷累发州兵讨捕，反为贼所败。陈、颍、蔡三州大被其毒。群贼乃立毋乙为天子。其余豪首，各有树置。至是，发禁军及数郡兵合势追击，贼溃，生擒毋乙等首领八十余人，械送阙下，并斩于都市。^②

据《僧史略》记载，毋乙事件后，在后唐、后晋时，摩尼教似乎又私下恢复了他们的活动：

梁贞明六年，陈州末尼党类，立毋乙为天子，累讨未

① 赞宁：《僧史略》卷下，《大秦末尼》条。

② 《旧五代史》第一册，卷十，第 144 页，《末帝纪下》，中华书局，1976。

平，及至贞明中，诛斩方尽。后唐后晋时，复潜兴。推一人为主，百事禀从。或画一魔王踞坐，佛为其洗足。^①

从“魔王踞坐，佛为洗足”的描述判断，较之此前的摩尼教，五代时的摩尼教以其与民间俗信的习合而表现出一种较为明显的变异性。

宋代时，摩尼教的活动已从原来的中州地区逐渐流传到东南沿海一带，其中以闽浙二省最为盛行。如《佛祖统纪》卷四八所引洪迈《夷坚志》云：“吃菜事魔，三山尤炽。为首者紫帽宽衫，妇人黑冠白服，称为明教会。”陆游在其《渭南文集》卷五中则讲：“伏缘此色人，处处皆有。淮南谓之三会子，两浙谓之牟尼教，江东谓之四果，江西谓之金刚禅，福建谓之明教、揭谛斋之类，名号不一，明教尤甚。”又在《老学庵笔记》卷十云：“闽中有习左道者，谓之明教。”据确切记载，当时仅在温州一地，就有摩尼教斋堂 40 余处。他们“自称明教，号为行者”，“各于所居乡村，建立屋宇，号为斋堂”。“每年正月内，取历中密日，聚集侍者、听者、姑婆、斋姊等人，建设道场，鼓扇愚民男女，夜聚晓散。”^② 凡此等等，从这些带有明显偏见的记载来看，说明摩尼教即明教在闽浙一带的活动已是非常活跃，即如宣和三年（1119）尚书省所言，“吃菜事魔之徒，习以成风”，并且已经形成了某种形式的宗教群体。无疑，摩尼教在民间的广泛传播引起了官方的高度警觉。北宋宣和二年（1120），朝廷采纳臣僚的上言，决定首先对最为活跃的温州等地的摩尼教加以取缔禁断，拆毁其斋堂等一切设施，对为首者依条律施刑，并“严立赏格，许

① 《僧史略》卷下。

② 《宋会要辑稿》第七册，第 6534 页，原第 165 册，刑法二之 78，中华书局，1957。

人陈告”。接着于次年下诏，令尚书省严禁诸路事魔聚众烧香等人，收缴并焚毁所习经文，同时令刑部配合这一行动。为了彻底打击“妖教”，杜绝“吃菜事魔”之风，后来在成文于绍兴初年（1131）的绍兴诏中，又增加了专门的法令条文——“事魔条法”。该条法明确规定：“诸吃菜事魔，或夜聚晓散传习妖教者，绞。从者，配三千里，妇人千里编管。”^①然而，朝廷的严刑峻法并未能有效地禁绝摩尼教的流传，吃菜事魔不仅没有减少，反而愈益增加。绍兴四年（1134）五月癸丑，起居舍人王居正上言：“伏见两浙州县，有吃菜事魔之俗。方腊以前，法禁尚宽，而事魔之俗犹未至于甚炽。方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁。州县之吏，平居坐视，一切不问则已；间有贪功或畏事者，稍纵迹之，则一方之地，流血积尸，至于庐舍积聚，山林鸡犬之属，焚烧杀戮，靡有孑遗。自方腊之平，至今十余年间，不幸而死者不知几千万人矣。”^②绍兴七年十月二十九日，枢密院也称：“宣和间，温、台村民多学妖法，号吃菜事魔，鼓惑众听，劫持州县。朝廷遣兵荡平之后，专立法禁，非不严切。访闻日近又有奸猾改易名称，结集社会，或名白衣礼佛会及假天兵号迎神会，千百成群，夜聚晓散，传习妖教，州县坐视，全不觉察。”^③可见，方腊起义被镇压后，事魔之俗反而“愈不可胜禁”，“妖教”改易名称，结集社会，“千百成群，夜聚晓散”，州县则“坐视全不觉察”，甚至弓手、士兵也有吃菜事魔者。为此，高宗皇帝不无担忧地说：“近传闻军中亦时有吃菜者。若此辈多食素，则俸给有余，却恐骄怠之心易生。可谕与诸处统兵官严行

① 《宋会要辑稿》第七册，第 6551 页，原第 165 册，刑法二之 112。

② 李心传：《建炎以来系年要录》，见苏金源、李春圃编《宋代三次农民起义史料汇编》第 86 页，中华书局，1963。

③ 《宋会要辑稿》第七册，第 6551 页，原第 165 册，刑法二之 111。

禁缉。”^①显然，朝廷之所以禁断吃菜事魔者，根本上是出于对所谓“魔贼”之乱的担心。但事实上，在“事魔条法”制定以后，“魔贼”之乱并未因此而消弭。举其大者，有绍兴三年（1133）衢州、严州的余五婆、繆罗之乱，绍兴十年（1140）婺州东阳县的谷上元之乱，绍兴十四年（1144）宜州泾县的俞一等之乱，绍兴二十年（1150）信州贵溪县的黄曾等之乱，等等。至于其他较小规模的“魔贼”之乱则更是频繁。

不过需要说明的是，对于吃菜事魔这一宋代特有的官方提法，过去学术界一直以为吃菜事魔指的就是摩尼教。其实，从吃菜事魔的具体所指来看，似乎随着时间的推移而有所不同。一般而言，作为官方用语的吃菜事魔，并不是专指某种特定的宗教，如摩尼教，而是广泛地包括所有被认为是妖妄惑众、反社会的一般邪教，如异端的佛教系、道教系结社或民间信仰群体，甚至与宗教毫无关系的异己的个人或集团等等。当然，被指称为吃菜事魔的主要还是摩尼教即明教。总之，就像白莲教由特定教派的指称最终成为一切邪教的代名词一样，吃菜事魔的命运非常类似于白莲教。也就是说，吃菜事魔事实上就是宋代邪教或妖教的代名词^②，官方、民间、不同的阶层、群体或个人，尽可对之有着自己的理解或解释。

摩尼教被官方打入吃菜事魔之列或者说是被妖魔化之后，标

① 《宋会要辑稿》第七册，第6553页，原第165册，刑法二之113。

② “吃菜事魔”作为邪教的代名词，一种被妖魔化了的概念，也广泛影响到民间乃至后世，吃菜事魔似乎成了一切恶行的替罪羊。瞿宜颖《中国社会史料丛钞》（上海书店，1985）甲集中有一段记述或许有代表性。该书第445页《天心正法》条载：“《行营杂录》云：‘有夫出外而妻独居者，忽夜半见一道人从空而下，逼与为淫，妇人人室取刀为誓曰：汝若逼我，有死而已。相持至晓，乃一吃菜事魔人也。’吃菜事魔乃为邪教如此。”且不说入室道人是否真的为吃菜事魔人，但吃菜事魔已经等同于邪教及一切恶行却是不争的事实。

志着摩尼教民间化的最终完成。当然，摩尼教在民间化过程中还有一个重要的因素，那就是与弥勒教的合流。

摩尼教与弥勒教的合流，不仅加速了摩尼教的民间化，而且形成了一个混合教派，即摩尼教或者说是弥勒教的变种——香会。关于香会，《宋会要辑稿》中载有大观二年（1108）信阳军讲的这么一段话：“契勘夜聚晓散，传习妖教，及集经社、香会之人，若与男女杂处，自合依条断遣外，若偶有妇女杂处者，即未有专法。乞委监司，每季一行州县，觉察禁止，仍下有司立法施行。”^①这是见诸文献的关于香会的最早记录，说明香会的活动已经引起朝廷的关注。到南宋时，香会的活动似乎更加公开无忌：

（淳熙）八年（1181）正月二十一日臣僚言：愚民吃菜事魔，夜聚晓散，非僧道而辄置庵寮，非亲戚而男女杂处。所在庙宇之盛，辄以社会为名，百十为群，张旗鸣锣，或执器刃横行郊野间。此几于假鬼神以疑众，皆王制所当禁。^②

（庆元四年即1198年）九月一日臣僚言：浙右有所谓道民，实吃菜事魔之流，而窃自托于佛老以掩物议。既非僧道，又非童行，辄于编户之外别为一族。奸淫污秽，甚于常人，而以屏妻孥，断葷酒为戒法。贪冒賂，甚于常人，而以建祠庙，修桥梁为功行。一乡一聚，各有魁宿。平居暇日，公为结集，曰烧香，曰燃灯，曰设斋，曰诵经，千百为群，攸聚忽散，撰造事端。兴动工役，夤缘名色，敛率民财，陵驾善良，横行村疃间。有斗讼，则合谋并力，共出金钱，厚赂胥吏，必胜乃已。每遇营造，阴相部勒，呼啸所及，跨县连

① 《宋会要辑稿》第七册，第6519页，原第165册，刑法二之48。

② 《宋会要辑稿》第七册，第6555页，原第166册，刑法二之120。

州。工匠役徒，悉出其党，什器资粮，随即备具。人徒见其一切办事之可喜，而不知张皇声势之可虑也。^①

从资料来看，南宋时的香会在名号上有所变异，即常以“社会”为名，从而显示出杂糅北宋时“集经社”与“香会”的一种基本趋向。它们以烧香、燃灯、设斋、诵经等公开的“结集”为主要活动内容，结集的范围大抵以乡为单位，各由“魁宿”负责，具有明显的地缘性。香会的成员，在浙右地区大多来自工匠阶层，称之为“道民”，道民之间似乎存在一定的互助义务，并在某种程度上参与修桥建庙等公益事业。总的讲，香会在经过北宋王朝的禁断后，到南宋时，不仅没有销声匿迹，反倒以变通的方式越发活跃，特别是在浙右地区更是如此。但此后却再没有多少有关香会的报道，香会之名重新被提及则是在元代：

夫杨朱、墨翟、田骈、许行之术，孔氏之邪也；西域九十六种，此方毗卢、糠、瓢、白经、香会之徒，释氏之邪也。^②

有理由相信，香会在经过了一段较长时期的沉寂后在元代重新活跃，并成为一支与白莲教一样令人瞩目的教派力量。由于香会本身兼有摩尼信仰与弥勒信仰的双重性，所以在元末的农民大起义中，以明王出世、弥勒下生救世为号召的香会的影响力得到了充分体现，特别是在起义的酝酿与开始阶段。这样，倡导和发动了农民起义的香会也就成了一支“烧香礼弥勒”的香军。

香军即红巾军起义的胜利，最终使朱元璋黄袍加身，登上了明王朝开国帝王的宝座。但民间宗教的处境却并未因朱元璋曾是

① 《宋会要辑稿》第七册，第6560页，原第166册，刑法三之130。

② 耶律楚材：《湛然居士文集》卷八，第187页，中华书局，1986。

香军起义的首领而有所改善。相反，朱元璋登基伊始，即明令禁止民间宗教的活动，并将禁令法律化、条文化。自然，摩尼教即大明律中的明尊教也在取缔之列。这样，经过明代的禁毁，摩尼教似乎永远退出了历史舞台，然而消失的只是形式或外壳，作为其思想内容的某些要素却成为后继的民间宗教的活的因子，而最终在其他形态的民间宗教中获得了持久的生命力。

第三节 从白莲菜到白莲教

一 白莲菜的创立

白莲菜，即初期的白莲教，创立于南宋绍兴三年（1133），是佛教莲宗即弥陀净土宗与天台宗互相融合的产物，也是魏晋以来佛教日趋世俗化的必然结果。其创始人为江苏吴郡（今昆山）延祥寺的沙门茅子元。

茅子元号万事休，传为释迦佛投胎转世，故名“佛来”，少而聪异。父母去世后，遂投延祥寺求出家。年19时，正式皈依佛门，拜志通和尚为师，诵持《法华经》，习天台正观。据说，一日早起诵经，忽闻鹤声，豁然有悟，遂赋偈曰：

二十年前纸上寻，寻来寻去转沉吟。忽然听得慈鹤叫，始信从前错用心。^①

至于是否真的因鹤叫而悟道，姑且不论。但自此以后茅子元

① 徐珂：《清稗类钞》第三十五册，第44页，《方外类·了元和尚不言不语》，上海商务印书馆，1917。其中“二十年前纸上寻”，又作“二十余年纸上寻”，见普度《庐山莲宗宝鉴》卷四《慈照宗主》。

思想上已发生重大转折却是不争的事实。表现在行动上，便是“慕庐山远公（东晋名僧慧远）莲社遗风，劝人皈依三宝，受持五戒，一不杀，二不盗，三不淫，四不妄，五不酒。念阿弥陀佛五声，以证五戒，普结净缘，欲令世人净五根，得五力，出五浊也”。并撮集《大藏》之要言，编成《白莲晨朝忏仪》，“代为法界众生，礼佛忏悔，祈生安养”。后来，茅子元在淀山湖一带，创立了白莲忏堂即白莲菜，劝令众生同修净业，并著述《圆融四土三观选佛图》。白莲菜的创立及其活动，很快引起了正统佛教的诋毁及朝廷的关注，最后白莲菜以“吃菜事魔”之嫌疑被官方取缔，茅子元本人也被流放到江州（今江西九江）。是年，茅子元46岁。流放期间，茅子元“随方劝化”，继续传教，并写成《西行集》一书。南宋乾道二年（1166），茅子元被诏至京师，于德寿殿演说净土法门，得受“劝修净业白莲尊师慈照宗主”的称号。事毕，茅子元返回吴郡，决定以“普、觉、妙、道”四字为“定名之宗”，以此命名信徒的道号，明确传道的谱系，分别师徒上下之关系。同时，“示导教人专念弥陀，同生净土，从此宗风大振”。同年三月二十三日，茅子元“合掌辞众，奄然示寂”。^①以上是关于茅子元与初期白莲教即白莲菜活动的较为详细、客观，但却是后出的史料记载。其实，此前在南宋僧人宗鉴的《释门正统》与志磐的《佛祖统纪》中，已有详略不一的记述：

所谓白莲者，绍兴初吴郡延祥院沙门茅子元曾学于北禅梵法主会下，依仿天台出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》，偈歌四句，佛念五声，劝诸男女同修净业，称白莲导师。其徒号白莲菜人，亦曰茹茅闍黎菜。有论于有司者，加以事魔

① 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷四《慈照宗主》，见杨讷编《元代白莲教资料汇编》，第85页，中华书局，1989。

之罪，蒙流江州。后有小茅闾黎复收余党，但其见解不及子元，又白衣展转传授，不无讹谬，惟谨护生一戒耳。^①

吴郡延祥院僧茅子元者……劝诸男女同修净业，自称白莲导师，坐受众拜。谨葱乳，不杀，不饮酒，号白莲菜。受其邪教者谓之传道；与之通淫者谓之佛法。相见傲僧慢人，无所不至。愚夫愚妇转相诳诱，聚落田里皆乐其妄。

所谓《四土图》者，则窃取台宗格言，附以杂偈，率皆鄙薄言辞。《晨朝忏》者，则撮略慈云七忏，别为一本，不识依何行法。偈吟四句则有类于樵歌。佛念五声则何关于十念。号白莲，妄托于祖；称导师，僭同于佛；假名净业而专为奸秽之行，猥褻不良，何能具道。^②

如果说初期的白莲教在宗鉴笔下尚不至于失其客观的话，那么在志磐的《佛祖统纪》中，则已是面目全非，白莲菜成了不折不扣的邪教。诚然，由于白莲菜一反佛教历来的传统，特别是积极倡导男女同修净业、傲僧慢人，因此受到正统佛教僧人的仇视、诋毁、污蔑和攻击也就不足为奇了。不过，从“愚夫愚妇，转相诳诱，聚落田里，皆乐其妄”的描述来看，很显然，白莲菜从创立之初就赢得了广泛的信奉，教势看涨。恐怕这也是引起正统佛教攻击的一个重要原因。

综上所述，可以看出白莲菜即初期白莲教有以下两个最基本的特点。^③首先，初期的白莲教，仅是一个净业结社性质的群

① 宗鉴：《释门正统》卷四《斥伪志》，见《元代白莲教资料汇编》，第280页。

② 志磐：《佛祖统纪》卷四八《法运通塞志》，见《元代白莲教资料汇编》，第280～281页。

③ 马西沙：《民间宗教志》，第39页。

体，号为“白莲菜”，尚不具备作为独立宗教形态的内涵。茅子元自称白莲导师，其徒则称为白莲菜人，以普、觉、妙、道为道号。其次，白莲菜吸收了莲宗即弥陀净土和天台宗的佛教教义及修持内容，如念阿弥陀佛、礼佛忏悔、祈生安养国即西方极乐世界，“依仿天台出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》”等等，并一反佛教历来的传统，倡导男女同修净业，表现出一种佛教异端教派的色彩，从而为以后白莲教的发展确立了基本的走向。

二 白莲教的发展与流变

白莲菜创立后，“更十数代，历十数载”，到元代时终于迎来了一个鼎盛时期。据载，当时“历都过邑无不有所谓白莲堂者，聚徒多至千百，少不下百人，更少犹数十。栋宇宏丽，像设严整，乃至与梵宫道殿匹敌，盖诚盛矣”。^①又载，“佛法之外，号曰莲教，历千年而其教弥盛，礼佛之屋遍天下”。^②尽管此类记载不无渲染夸张的成分，但种种迹象表明，白莲菜发展到元朝时，无论是在教团的势力、群体的规模、还是在传播的范围等方面均超过了以往时代。这样，白莲菜终于实现了由净业结社向独立宗教形态的转化，成为一支名副其实的教派力量——白莲教。

白莲教在迅速扩张的同时，其内部也在不断的分化变异，从而使白莲教呈现出两种不同的走势，或者说是两种不同的发展类型。^③

1. 以忏堂为依托的传承型白莲教

忏堂即白莲堂，是白莲教信徒忏悔礼佛的场所。一般而言，白莲堂的形成有以下几种情况：一是对原有建筑物如大家故宅等

① 刘坝：《水云村混稿》卷三《莲社万缘堂记》，见《元代白莲教资料汇编》，第256、257页。

② 吴澄：《会善堂记》，见《元代白莲教资料汇编》，第266页。

③ 关于白莲教两种发展趋势的详细论述，请参阅马西沙先生《民间宗教志》第39～66页。

进行改造而成，二是由富人施舍，但多数忏堂是由信徒集资修建，如京师的无量寿庵、崇仁县的会乐堂等等。元时，忏堂众多，遍布全国各地，但忏堂之间少有来往，每个忏堂基本上就是一个相对独立的活动单位。据载，白莲教信徒即“白莲道人”，不仅可以娶妻生子，而且其中一些人常常合家居于忏堂，如“建宁路等处有妻室孩儿的每一枝儿白莲道人名字的人，盖着寺，多聚着男子妇人，夜聚明散，佯修善事，扇惑人众作闹行有，因着这般别生事端去也。又他们都是有妻子的人有，他们的身已不清净……”。^①再如丰郡“莲社道人”觉全，建万缘堂，以为信仰与生聚之所，虽断荤血，但却不抛离妻子，修持经法，家族相继，已历五代。^②显然，白莲教的忏堂，不仅是宗教活动的道场，而且也是居家生活的地方。在这里，忏堂事实上变成了家堂，或者说是将家堂搬进了忏堂。某种意义上，可以说忏堂与家堂的合一，也是对世俗化的白莲教一贯传统的继承和发扬。

以忏堂为依托的白莲教，在元代的初中叶，除一度遭禁外，基本上是以合法的地位公开活动的。他们的活动不仅得到了官方的认可和庇护，而且也赢得了正统佛教信众的赞誉，如在僧人果满编写的诗集中有这样的描绘：

淀山湖里白莲堂，正是西方佛道场。
一句分明瞒不得，山门题号普光王。
淀山湖里白莲师，古佛分明示化机。
誓度婆婆归正土，劝人专只念阿弥。
淀山湖里白莲经，只是弥陀六字名。

① 《通制条格》卷二十九，《僧道·俗人做道场》，《元代史料丛刊》，浙江古籍出版社，1986。

② 刘坝：《莲社万缘堂记》，见《元代白莲教资料汇编》，第257页。

自古几多持念者，同生净土悟无生。
淀山湖里白莲船，舞棹呈桡接有缘。
贵贱贤愚俱化度，有缘谁不到西天。
淀山湖里白莲禅，一句弥陀妙不传。
想寂思专心了了，分明水底一重天。
淀山湖里白莲僧，性静心明续祖灯。
淀山湖里白莲庵，开放西窗对夕阳。
举日正观归路熟，念头日日到家乡。
我赞叹他他赞我，何愁佛法不重兴。
淀山湖里白莲人，净业重修绝点尘。
念佛不曾离了口，弥陀之外别无亲。
淀山湖里白莲家，素饭清茶度年华。
眷属一齐都念佛，西方成佛定无差。
淀山湖里白莲根，元是庐山正派分。
东晋一花呈瑞后，千枝万叶遍乾坤。
淀山湖里白莲宗，自古王臣赞化风。
庆遇圣朝弘九法，天龙八部广流传。^①

以上诗文，不仅反映出当时佛教信众对白莲教的基本态度，而且从中可以看出白莲教明心静性、专念弥陀、祈生西方净土、眷属同修、僧俗合一、在家出家等几个最为显著的特点。应该说，白莲教之所以能够在元代初中叶获得顺利发展，与其秉承茅子元的嫡传学说与修行之道不无关系。

元代初中叶，多数白莲教信徒仍以茅子元的正宗流裔自居，以弥陀信仰的《无量寿经》等三经一论为要典，以得念佛三昧为

① 果清编《庐山白莲正宗昙华集》卷下，《淀山湖》、《淀山白莲》，见《元代白莲教资料汇编》，第236～237页。

要务，以终归西方净土、白莲世界为宗旨。或依托忏堂，日课佛名，或所谓在家菩萨，“早起焚香，参承三宝，随意念佛。每日黄昏亦如是礼会，以为常课。如或有干失时，次日当自对佛说。此之法门，要且不妨本业：为士者不妨修读，为农者不妨耕种，为工者不妨作务，为商者不妨买卖。晨参夕礼之外，更能二六时中偷那工夫持念佛号百千声，志诚为功，期生净土”。^① 总之，无论是在家念佛，还是在忏堂礼忏，“上不碍于朝廷差发，下不废于所事生理，士农工商各安本业，敬顺天地不昧三光，忠于君，孝于亲，修其身，慎其行，求生净土，图报国恩，此吾教念佛之孝善也。深信之士捐以家财，建以堂殿，造以佛像，崇以御座，列以香花，严以灯烛，朝朝念佛，日日告天；祝皇王之万岁，愿国土之丰年，此亦念佛人之敬上也”。^② 正是因为以忏堂为依托的白莲教，秉承了茅子元创教时的基本宗旨，以及不断向朝廷靠拢的策略，才迎来了一个大发展的时代。但这种局面，后来由于白莲教的变异而完全改变。

2. 卷入反乱的流变型白莲教

虽说元代初中叶是白莲教大发展的时期，但白莲教的发展并不是一帆风顺的，在发展的背后却时时潜藏着危机。早在元初，崇儒的耶律楚材即指斥白莲教为“释氏之邪”。不过，白莲教第一次被朝廷斥为“左道乱正之术”，则是在至元十八年（1281）：

至元十八年三月，中书省御史台呈：江南行台咨，都昌县贼首杜万一等指白莲会为名作乱。照得江南见有白莲会等名目，五公符、推背图、血盆，及应合禁断天文图书，一切

① 参见马西沙：《民间宗教志》，第42～43页。

② 果满编《庐山复教集》卷上，《上白莲宗书》，见《元代白莲教资料汇编》，第182～183页。

左道乱正之术，拟合禁断。送刑部，与秘书监一同议得：拟合照依圣旨禁断拘收。都省准拟。^①

当然，杜万一绝非白莲道人，但他“指白莲会为名作乱”的举动，却使白莲教蒙受了不白之冤。至大元年（1308）五月，朝廷明令禁止白莲教，“毁其祠宇，以其人还隶民籍”。^②至治二年（1322）闰五月，又“禁白莲佛事”。^③不过，在元代初中叶的大部分时间里，白莲教的活动并未受到限制，而真正白莲教或白莲道人的反乱事件也极为罕见。值得注意的是，在元代中叶，一种偏离白莲教“正法”的倾向开始抬头。在《庐山莲宗宝鉴》中，曾为白莲教复教立下汗马功劳的普度讲过这么一段话，他说：

夫白莲正法以本性弥陀为体，念佛信愿为宗。……比来学者迷失宗旨，贪著事相，不遵教典，向外妄为，心眼不明，竟称师长，实法门中一弊事也。或搜鬼窍，有若巫师，或称弥勒下生，或言诸天附体，或向烛光上见神见鬼，或在香烟上断吉断凶，瞞昧三光，欺贤罔圣，誑诳闾阎，邀求利养。^④

又说：

臣尝见近世游荡之民众矣，既非出家，亦非在家，多是

① 《通制条格》卷二十八，《杂令·禁书》。

② 《元史》第二册，卷二十二，第458页，《本纪第二十二·武宗一》，中华书局，1976。

③ 《元史》第二册，卷二十八，第622页，《本纪第二十八·英宗二》。

④ 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷十，《破妄说灾福》，见《元代白莲教资料汇编》，第145页。

诈称白莲名色，不知理法，妄修妄作，其事不可枚举，略而言之，有十不应：假道好闲，不事生理，一不应也；传授邪言，夜聚明散，二不应也；男女混杂，悖乱人伦，三不应也；私用给由，各党其党，四不应也；妄建庵堂，群居窃食，五不应也；密传生死，误人性命，六不应也；行业不修，揆僧应副，七不应也；妄谈般若，乱说灾祥，八不应也；妄撰伪经，自称《真宗妙义归空集》、《达摩血脉金沙论》等，九不应也；庶俗僭称活佛如来，妇人擅号佛母大士，十不应也。臣窃恐其人而今而后益无所守，邪风转炽，因而别生事端，有犯朝廷刑禁。^①

同时，对“诈称莲宗弟子，妄指双修，潜通淫秽”的双修法，以及“妄教人于日月初出之时以口吸采其光，吞咽入腹，欲其成宝”，以当修行秘法的所谓超日月光者等坐功运气之术大加抨击，甚至斥之为“夜聚晓散，吃菜事魔之徒，非是莲宗之弟子”。^②

由此推断，大抵从元代中叶开始，一种不同于茅子元时白莲菜与元代初中叶白莲教的异端性白莲教开始出现。这种异端的或非正统的白莲教，不遵教典，不知理法，妄修妄作，“迷入邪歧而堕于魔”。他们不仅完全背离了正统白莲教的弥陀净土信仰，而且开始普遍接受弥勒净土的弥勒下生信仰和坐功运气、双修之行法，乃至巫术、法术、降神附体等世俗迷信的内容，从而使这种流变型的白莲教更加具有世俗化、民间化的色彩，当然，这对

① 普度：《上白莲宗书》，转引杨讷《元代的白莲教》，见《元史论丛》第二辑，中华书局，1983。

② 《庐山莲宗宝鉴》卷十，《辩明双修》、《辩明超日月光》、《辩明无漏果》，见《元代白莲教资料汇编》，第148、155、157页。

一般民众而言也就越发具有吸引力。事实上，后世关于白莲教惯于法术，剪纸为马，撒豆成兵的传说，基本上由来源于这种流变型的白莲教。流变型白莲教的出现，最终使白莲教一分为二，分化成虽然有着共同的起源，但却具有不同信仰、不同性质的两种类型，即秉承茅子元学说的传承型白莲教与背离弥陀净土信仰而吸收弥勒下生信仰的流变型白莲教。其中后出的流变型白莲教，在经过元末农民大起义之后，以其与摩尼教、弥勒教、香会等的融会渗透，其影响力甚至远远超过了正统的白莲教，并且逐渐取代正统白莲教的地位而事实上成为白莲教的真正代表，如明代乃至清代的一些白莲教即属此类。大概自此以后，所谓的白莲教就由原本意义上的白莲教代之以流变意义上的白莲教。而当流变型白莲教因卷入反乱被官方指斥为邪教时，不仅白莲教整体上被不加区别地全盘否定，而且不恰当地成了一切“邪教”的代名词或者说是替罪羊，如明神宗万历四三年六月庚子日，礼部请禁左道，以正人心：

言近日妖僧流道，聚众谈经，赚钱轮会，一捏盘教，一名红封教，一名老子教，又有罗祖教、南无教、净空教、悟明教、大成无为教，皆讳白莲之名，实演白莲之教。有一教名，便有一教主。愚夫愚妇，转相煽惑。^①

清人徐珂的看法也很有代表性，在其所著《清稗类钞》中，不仅将白莲教混同于清茶门，而且将白莲教视为“道教”（即太平道）之支流：

① 《明实录·神宗实录》卷五百三十三之十八，第10094页，“中央研究院”历史语言研究所校印。

白莲教，一名清茶门，为道教之支流，最为妖妄。汉末，黄巾张角兄弟起于山东，当时虽无白莲之名，然实权輿于是。^①

显然，将邪教的源流统统归于张角之太平道，是传统的代表官方意志的邪教观的体现。其实，由于白莲教的历史地位及其广泛影响，官方（乃至受其影响的民间）不加区别地将民间宗教即所谓的邪教，一概斥之为白莲教，这在明、清两朝可以说是一种比较通行的做法。因为在只关注其妖妄性、反社会性特点的官方看来，任何名目的民间宗教都不过是白莲教的改头换面而已。值得注意的是，这种基于官方特殊立场的邪教观或民间宗教观，甚至至今仍在或多或少地影响着某些民间宗教研究者。

第四节 “宝卷流民间宗教”的登场

一 宝卷的由来与刊行

宝卷是明、清时代民间宗教教义思想的主要载体，但最初的宝卷既不是民间宗教的经典，更不是民间宗教的发明。

一般认为，最初的宝卷是佛教徒向世人说法的通俗经文或带有浓厚宗教色彩的世俗故事的蓝本，是佛教世俗化的产物。源流上而言，它主要是从唐、五代时的变文、讲经文演化而成的一种传播宗教思想的艺术形式，由韵文和散文相间组成，可讲可唱，通俗易懂。根据研究，最初的宝卷应于宋、金时代问世。明代初叶，宝卷开始为民间宗教借用，作为宣传其教义思想的一种形式。明代中叶以后，不少民间宗教家纷纷撰经写卷，并冠以宝卷

^① 《清稗类钞》第十五册，第44、45页，《宗教类·白莲教》。

的名目，从此宝卷几乎成为民间宗教经书的代名词。入清以后，专制统治更加酷烈，宝卷则成了“邪说”、“妖书”的同义语。当然，即便在明、清时代，宝卷也不仅仅限于经书一种，除经书以外，宝卷中其实还杂有大量的非民间宗教的劝善书。^①

宝卷源于唐、五代时的变文、讲经文，正式形成于宋、金之际，盛于明、清两朝。据信，刊刻于明初宣德五年（1430）的《佛说皇极结果宝卷》，是“迄今为止发现的最早的民间宗教教义”。^②而在宝卷发展史上，真正产生巨大影响的却是无为教的五部六册。五部六册即《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》上下册、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》，凡五部六册，又称罗祖五部经。据马西沙先生考证，五部六册自明正德四年（1509）刊出后，数百年间重刊本或新刻本、手抄本不下20余种。它的问世，不仅影响了无为教即罗教各正宗流脉，而且也影响到与罗教相关的一些新型民间宗教，如闻香教、圆顿教、弘阳教等等。这样，受明代中叶以来愈来愈盛的刊卷之风的影响，嘉靖年间又有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》、《明宗孝义达本宝卷》、《药师如来本愿宝卷》、《清源妙道显圣真君二郎宝卷》等问世。到万历年间，则是明代刊刻宝卷最多的时期。这一时期，有黄天教的所谓“九经八书”，如《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙通天宝卷》、《太阴生光了义宝卷》、《普静如来钥匙宝忏》等刊行。其中弘阳教经卷之多，不下数十部，冠于群教之首，如《混元红阳苦功悟道经》、《混元弘阳如来无极飘高祖临凡宝卷》、《混元教弘阳中华宝经》、《混元门元沌教弘阳法》等等。明末清初，又有圆顿教的《古佛天真考证龙华宝经》、《木人开山显教明宗宝卷》等问世。据不完全统计，

① 马西沙：《民间宗教志》，第103、104页。

② 马西沙：《民间宗教志》，第107页。

明代刊行的宝卷当不下百部。一般而言，明代宝卷有以下几个特点：首先，种类多，刊量大。这种状况，一方面说明信仰领域的重大变化，同时也标志着宝卷样式从此基本定型化，也就是说它已经完成了从表现通俗佛教艺术形式向民间宗教教义载体的转化，从而表现出一种迥异于佛经、道藏的独特风格。其次，明代宝卷多为摺装本，经批卷套，锦缎装饰，多为刊板大字印造成册，经之首尾绘以佛像，印刷形式富丽堂皇，与正统佛教经典毫无二致。再次，宝卷内涵十分丰富，不仅包罗了此前 1000 多年民间宗教积淀的思想要素，且多有创新发明。总之，明代所形成的民间宗教教义也表现出与其形式相一致的成熟特点，反观清代以及民国时期的诸教派，在教义方面却没有更大的突破。^①

二 “宝卷流民间宗教”的登场

作为教义载体的宝卷的刊刻问世，标志着民间宗教的成熟化，一种新型的、成熟的宝卷流民间宗教终于登场了。根据明末清初《古佛天真考证龙华宝经》天真收圆品第二十三的相关记载，可以确认，当时已经有老君教、达摩教、宏阳教、净空教、无为教、西大乘、黄天教、龙天教、南无教、南阳教、悟明教、金山教、顿悟教、金禅教、还源教、大乘教、圆顿教、收源教等 18 种教派的活动。其中除少数教派外，大都属对后世民间宗教有着广泛且深远影响的教派，如四维祖即罗祖的无为教（罗教）、飘高祖的宏阳教（弘阳教）、吕菩萨的西大乘教、黄静祖即普静祖的黄天教、米菩萨的龙天教、石佛祖即王森的大乘教（闻香教、东大乘教）、普善祖即弓长的圆顿教等等。下面拟就对后世民间宗教有着重大影响的无为教、黄天教、弘阳教等三个教派的情况做扼要的介绍。

^① 马西沙：《民间宗教志》，第 116 页。

1. 无为教

无为教，又称罗祖教、罗教、罗道教。明代中叶出现，创教者为山东即墨人罗清。罗清（1442～1527），字梦鸿，又名罗因，道号无为居士、无为道人，俗称罗祖。据载，罗祖3岁丧父，7岁丧母，由叔婶养大成人。因罗氏家族祖辈从军，14岁时，罗祖离开家乡，到北直隶密云卫充当运粮军人。27岁时，道心发现，在雾灵山苦修13载。到40岁时，始觉明心，成真了道。自此，罗祖开始布教传道，并陆续“吐经”五部，即所谓的五部六册。五部六册是罗祖宗教思想的集中体现，它的问世，是民间宗教思想领域所发生的一场深刻变革。由于它对当时以及后世所产生的巨大影响，五部六册不仅被罗教奉为主要经典，而且事实上也成为民间宗教其他许多教派的通用经书。诚如马西沙先生所说，“在众多的明中末叶的民间教派中，无为教是以其教义表现出影响力的”。^①无疑，这也是无为教之所以能发展成为全国性民间宗教的一个重要原因。值得一提的是，作为明清民间宗教信仰核心的“真空家乡，无生父母”八字真言，在五部六册中业已初见端倪。

与宋、元时的白莲教一样，无为教的活动基本上是以庵堂为中心，有的庵堂既是讲经传教的场所，也是家族生活的住所。当然，庵堂并不同于佛寺或道观，它既没有统一的形式，在规模上也小得多。

无为教初期的传播是区域性的，主要是在密云卫一带，后逐渐扩及北京、直隶、山东、河南，乃至东北、华东、华南、华中、西南等除西藏、新疆以外的全国绝大部分地区。与这一过程相适应，无为教的信徒或信众也由最初的戍边军人、运粮军人和周边的普通百姓，而逐渐扩及社会的各个阶层，如农民、小手工

^① 马西沙：《民间宗教法》，第121、122页。

业者、市民，甚至上流社会的官僚、文人等等。但总体上而言，以来自社会底层的占绝大多数，而社会底层的从教者又可分为出家者和在家者两部分，其中佛教僧人广泛传习罗教已成为罗教的一大景观。

从罗祖 40 岁得道传教到 85 岁去世，在这 45 年间，罗教得到了迅速发展，信教者日众，传播范围日广，教势不断壮大。但在罗祖死后，教内发生分裂，其子佛正、女佛广，各自掌教，分别形成无为、大乘二教。其中佛广之大乘教，成为后来王森之东大乘教即闻香教，也即清代之清茶门教的渊源，而东大乘教又对明末清初问世的圆顿教以明显的影响。至于佛正的无为教，在南传过程中则演化为一种地方变体形式——江南斋教，入清后又称之为老官斋教、大乘教、三乘教、一字教、龙华教、无为教、糍粑教、罗祖教等等。甚至直到今天，在闽西、台湾等地仍有其流裔余脉的活动。一般认为，佛正的一支代表了无为教的正宗。此外，在明末的杭州一带，从无为教中分化形成了一支以运河漕运水手为基本信徒的罗教组织。该组织分为三个派系，分别以翁庵、钱庵、潘庵为中心，后翁、钱两派合二为一，号为老庵，潘庵则号为新庵。这支罗教不存在教阶制，教内以师徒相称，各有道号，以示辈分。清咸丰年间，潘庵一派成立安清道友，遂成为近代青帮的前身。

2. 黄天教

黄天教，又称黄天道、皇天道。明嘉靖年间兴起于北直隶地区，创教者为万全卫膳房堡人李宾。李宾，道号普明，生年不详。青年时代曾经务农，明正德、嘉靖年间，因蒙古屡屡犯边，李宾应征入伍，在野狐岭一带充任守备军人，并于战斗中失去一目，故后来又称为虎眼禅师。或许是由于孤寂、艰辛的戍边生活，李宾从这时起萌生了强烈的宗教心，他开始求道寻真，走访明师。后终于在顺圣川狮子村得遇“明人”点拨，说破根源，修

成金丹大道，并开宗立派，创立黄天教，是年为嘉靖三十二年（1553）。

创教初期，李宾主要活动于直隶宣化府和山西大同府一带，即桑干河流域。后李宾定居于万全卫膳堡房，并在距膳堡房西二里许的碧天寺内讲经说法。嘉靖四十一年（1562），一说嘉靖四十二年，李宾去世，教权由其妻王氏即普光接掌。普光死后，与李宾即普明同葬一塔，塔在碧天寺内，号明光塔。从此，碧天寺成为黄天教的圣地，历二百余年，香火不绝。同时，随着黄天教的迅速发展，受其影响以及斋教的刺激，在明末浙江的西安县出现了一支新的教派，即黄天教的衍生支派——长生教。长生教的出现，以及后来所具有的合儒、释、道三教为一体的教派风格，不仅使黄天教的布教范围扩展到了江南地区，而且大大丰富了传统黄天教的内容。

据考证，普明、普光夫妇，膝下无子，只有二女，分别称为普净佛、普照佛，而次女普照佛之女则称为普贤佛。这样，黄天教在明代中末叶便出现了五位佛祖，同时也说明了该教教权的传承关系，即：李宾死后教权由其妻接掌，而后由其二女及外孙女递传。不过，这种教权女系传承的局面，入清以后有所变化，教权重新回到李氏家族手中。^① 据载，乾隆朝时，黄天教遭到灭顶之灾，明光塔、碧天寺等被毁，普明、普光等五位佛祖的尸骨或被寸磔扬灰，或被碎锉。尽管如此，黄天教的活动在有清一代，直至近世，从未有过停止。

黄天教有所谓的“九经八书”之说。就其内容而言，显然渊源于宋、元时代的内丹派，并受到符录派的影响。当然，无为教的启迪之功也是不可忽视的。因此，可以说黄天教实际上是一支佛道相混，以道为尊，注重金丹修炼、戒律与道场的教派。它对

^① 马西沙：《民间宗教志》，第251页。

后世的影响是巨大的，清代最具实力的八卦教的出现即首先得之于黄天教传统的启迪和助力。

3. 弘阳教

弘阳教，又称红阳教、宏阳教、洪阳教、混元弘阳教、混元门等等。明万历年间由直隶广平府曲周县人韩太湖（1570～1598）始创。据载，韩太湖号宏阳，早年读书，通晓医术。19岁时出家为僧，得真人口诀，在直隶临城太虎山即北禅山曹溪洞打坐苦修，三年了道，著明心经、救苦忏文多卷。于是创立弘阳教，开荒布道，被信徒奉为“飘高祖”或“飘高老祖”，后又被朝廷敕封为“正德明医真人”以表彰其高超的医术。

为了弘扬教法，韩太湖在创教的第二年即26岁时，亲自赴京传教，并得到了朝廷权贵特别是宦官层的赏识和支持，教势一度大张。弘阳教的经卷甚至可以在皇家内经厂刊印流通，其印刷之精良，装帧之考究，足以与正统佛经相媲美。

韩太湖在北京布教弘法，不过三载便“皈西还元”。这样，韩太湖从得道布教到去世，前后不过10年。此后，弘阳教在明末的影响相对衰微。不过入清以后，弘阳教不仅在传统的京畿、直隶等地区仍拥有为数众多的信徒、信众，而且教势扩展到了山东、山西、河南、四川、东北以及江南等地。

弘阳教有所谓的弘阳五部经或弘阳经五册之说。五部经即《混元弘阳飘高临凡经》、《弘阳苦功悟道经》、《弘阳叹世经》、《混元弘阳悟道明心经》与《混元弘阳显性结果经》，是弘阳教立教传道的最重要经典。从名目上看，这五部经显然受到罗教五部经的影响。

在民间宗教中，弘阳教是一个最注重道场法会的教派。将治病疗疾与宗教活动融为一体，可以说是弘阳教最为突出的特点。同时，弘阳教也是一个典型的多神崇拜的教派，混元老祖、无生老母、飘高老祖是其信仰体系的核心和至上神。如果说罗教近佛

的话，那么弘阳教则与黄天教一样，则更近于道，即所谓的外佛而内道。^①

总之，无为教、黄天教、弘阳教等宝卷流民间宗教的形成，是中国民间宗教发展的必然，也是中国民间宗教史上具有划时代意义的事件，它一方面集历代民间宗教之大成，同时又开后世民间宗教之先河。它从根本上奠定了中国民间宗教的基本格局，确立了民间宗教的基本走向。入清以后，在三教合一思潮的大背景下，随着宝卷流民间宗教各教派间的相互影响、彼此融摄，民间宗教整体上越来越表现出一种同质化的倾向，特别是在清代中叶以后，这种倾向更加突出了。

^① 马西沙：《民间宗教志》第286页。

第二章 信仰体系的 结构与内容

清代民间宗教的信仰体系是长期的历史的产物。具体而言，清代民间宗教的信仰体系是民间宗教各教派在不同的历史时期，不同程度地融摄习合既有宗教，如儒释道三教，特别是明教、弥勒教、白莲教等信仰，以及丹道思想、民间俗信而形成的一种基本上以无生老母或无生父母为最高神，以“还乡”为根本理念，以诸佛仙圣临凡救劫（三期三佛、三阳劫变）为核心内容，具有“全神”即多神崇拜特色的动态的信仰体系。这一信仰在信徒或信众中，则被简化为“真空家乡，无生老（父）母”八字真言而广为流传。不可否认，尽管民间宗教诸派的经卷形形色色，但基本上均贯穿着这种信仰主线，诚如清代官僚黄育榷所言，“阅其文词，则妖妄悖谬，烦冗错杂，总不离乎真空家乡无生父母之语”^①，其实黄育榷之言并不为过。这样，民间宗教的经卷形式即教义的载体——宝卷，就成了究明其信仰体系的重要依据。下面我想主要通过以下几部在明清时代有着广泛影响且具有代表性的宝卷，如《五部六册》、《古佛天真考证龙华宝经》（以下简称《龙华经》）、《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》（以下简称《九

^① 黄育榷：《破邪详辩序》，见《清史资料》第三辑，第4页，中华书局，1982。

莲经》)、《古佛当来下生弥勒出西宝卷》(以下简称《弥勒出西宝卷》)、《普明如来无为了义宝卷》(以下简称《普明宝卷》)、《三祖行脚因由宝卷》,以及《太阳开天立极亿化诸佛归一宝卷》(以下简称《太阳宝卷》)等相关宝卷,就民间宗教信仰体系的构造与内容,按其具有内在逻辑关联的四个层次即创世、治世、救世、度世分别加以探讨。

第一节 创世论与神观

清代民间宗教的创世说是其教义思想、信仰体系逻辑展开的基础,是哲学本体论、宇宙生成论的一种宗教表述。对民间宗教创世说与神观的探讨,可以使我们明了哲学的本体或本原如何人格化、神格化为造物主、最高神,以及宇宙生成论如何演化为人类诞生论,即自然生成关系如何人格化为血缘亲子关系的过程。

我们知道,在明末产生的罗教的《五部六册》中已出现对宇宙本原及万物生成过程的种种表述,如《苦功悟道卷》讲:

太虚空,无名号,神通广大。太虚空,生男女,能治乾坤。太虚空,不动摇,包天包地。太虚空,变春秋,五谷能生。

《正信卷》第十七品也写道:

本来面目,无相真人,从无量劫。无量劫永劫不坏,永劫长存。……未有天地,先有此光,未有三教,先有此光。未有佛未有人,先有此光。未有僧俗,先有此光。……未有因果,先有此光。此光扫万法之本空,此光就是西方,就是

佛国。此光就是此经。

就是说，太虚空、光是宇宙万有的根源，先于天地而存在，扫万法之本空。但值得注意的是，这里将光与西方净土、佛国相提并论，说明作为世界本体的光被客观化为有形的西方净土、佛国，甚至是此经。若此，以上关系可大概表述为这样的生成模式：太虚空、光、西方佛国——天地、三教、佛人、僧俗、因果、万法、男女、春秋、五谷。至于光如何生成天地万物，却并没有细说。比较完整地提出罗教创世说的是后来问世的《巍巍不动泰山深根结果宝卷》。在该卷《未曾初分无极太极鸡子在先品第十七》中写道：

说太极图说作证，未有天地之时，混沌如鸡子，溟滓始牙，鸿蒙滋萌。太极元气，函万物为一。太极是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦为乾坤世界。理即是道，道即是理，理即是善，善即是理，理即是太极，太极即是理，太极即是善，善即是太极，未有天地，先有太极。

又讲：

无极是太极，太极是无极，无极是鸡子，鸡子是太极。……鸡子即是无边虚空。天地日月，森罗万象，五谷田苗，春秋四季，一切万物，三教牛马，天堂地狱，一切文字，都是虚空变化。本来面目就是真无极，本来面目相连太虚空。

就是说，宇宙万有、乾坤世界都是虚空运动变化的产物，而虚空就是混沌、太极、无极和本来面目。结合上述《正信卷》的

有关记载，这一生成过程可概括为以下模式：光、太虚空、本来面目、无极、太极、道、理——两仪——四象——八卦——乾坤世界、宇宙万物。显然，罗教是借用《易传》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”这种宇宙生成的理论来阐发自己的宗教创世说，将作为世界本体的太极、元气、无极、理、道等异名却同质同义的概念与罗教的最高实体太虚空、本来面目、光等发生关联，统合为一，从而为哲学的生成模式转化为宗教的创世模式奠定了基础。但应该看到，罗教的创世论尚未完全脱出《易传》宇宙生成论的框架，两者间尚未形成明显的分野。尽管如此，对世界本体的带有明显人格化色彩的表述已经昭示造物主这一最高神的即将登场。《正信卷·执相修行落顽空品第九》云：

大千界，天和地，无极执掌。

五湖海，大江洋，无极变化。

天和地，森罗相，无极神力。

日月转，天河转，无极神力。

我念得，无极源，一体真身。

而在该卷《无极化现度众生品第五》中，则可以清楚地看出世界本体无极已经完全被人格化，成为一种有意志、有道德属性的至上神：

无极圣祖恐怕一切众生一失人身万劫难，无极圣祖大慈大悲普度大众，退开浮云魔心，显出真心参道，躲避轮回生死苦海。

并警告不参道的“迷人”：临命终时，着他下无间地狱，永转轮回，四生受苦，不得翻身。此外，为了说明世界本体无极、

太极或真空的性格，罗教还借用了与祖相对应的母甚至娘这一人格化的功能性概念：

哪个是诸佛母？诸佛母，藏经母，三教母，无当母。怎么为母？诸佛名号，藏经名号，人人名号，万物名号，这些名号从一字流出，认得这一字，为做母，母即是祖，祖即是母。说个小譬法，孩儿名，也是本来变化名，大地人名号，也是本来面目变起的名号，无当名号，诸佛名号，三教名号，菩萨名号，一切字名号，一切万物名号，都是本来面目变化名字，都是一字流出。本来面目为做母，为做祖。^①

不归无，不归有，我是真空。娘是我，我是娘，本来无二。^②

这样，罗教的创世论即可表述为：无极圣祖、母、祖、娘——两仪——四象——八卦——宇宙万物。至此，作为宇宙本体人格化、神格化产物的最高神——祖或母便终于浮出水面。逻辑上而言，这里的祖与母并非两个独立的实体性概念，只不过是——一体两名或异名同义而已，均可作同等意义上的相互置换或合并，如祖既可称之为母，也可称之为祖母，无极圣祖当然也是无极圣母。不过应该承认，作为本体人格化表达的无极圣祖或无极圣母，其人格化的程度并不充分，以后随着人格化的不断凸显，特别是当至上神无极圣祖或无极圣母以人的形象出现时，本体人格化最高神的终极性、超越性与人格化表达的局限性之间的矛盾便暴露无遗。逻辑上而言，作为本体人格化之最高神，其虽然内

① 《巍巍不动泰山深根结果宝卷·一字流出万物的母品第四》，见张希舜等编《宝卷》初集，第1册，山西人民出版社，1994。以下简称《泰山宝卷》。

② 《苦功悟道卷》，《宝卷》初集，第1册。

含阴阳，但却是一种超越阴阳两性的存在。因此，如何克服本体人格化最高神无法回避的性征或性别对其超越性、终极性的负面影响，就至关重要。

在罗教的《五部六册》中，虽然已显示出本体人格化的倾向，即以祖、母或娘等人格化的概念以表述本体真空或无极的功能属性，但事实上直到罗教第八祖明空时，本体人格化之最高神才真正以人格化的形象——无生老母出现。这位无生老母是一位慈祥的老婆婆形象，为证明自己的身份，老母让明空搜验全身，结果发现老母的下体是一朵莲花，既非男相也非女相：浑身搜遍体，红莲现其身。接着老母警示：祖即是母，母即是祖，今古无二，有何分别。^① 莲花的宗教象征意义不言而喻，在民间宗教中莲花也常用作本体或本原的象征，《苦功悟道卷》云，“天内天外都照彻，十方参做一朵莲”。《普静如来钥匙宝卷》上第八分也讲，“混元以蛋为之父，一朵莲花为母根”。将世界本体具象化为莲花，将莲花作为超越性的存在与老母结合，并以此表示老母的性征，这可以说是一种创造性的发明，它较好地解决了本体人格化为最高神过程中所遇到的逻辑难题，同时也昭示了本体人格化之最高神母性化这样一种趋向，为后来母性最高神地位的确立定下了基调。不过应该看到，这种试图基于对佛教中佛的认识和理解来塑造一位超性化或无性化最高神——无生老母的尝试不能说是成功的，因为以红莲为性征的老母形象的塑造，以世俗的眼光来看并不完美，因为对早已习惯于以性别来对待神明的人们来说，很难设想会认同一个不男不女、不阴不阳，即所谓的“无性化”、“非性化”的老母角色，也无法以此来说明其宗教的创世

① 《佛说大藏显性了义宝卷·菩萨定会品第十三》。祖与母合一的意义在于为后来父与母、无生父与无生母的同义理解及整合为惟一的至上神——无生老母或无生父母奠定了逻辑基础。

论，特别是关于人类诞生的神话。因此，当本体人格化之最高神无法以世俗所能接受的方式来形象、直观地表现时，暂时的性别分化即人格化为祖与母男女两位最高神也就势在必然。当然，这种性别的分化及其所由导致的终极神性、神格的分裂是重新调整而趋于统一的前提和基础。^① 不过，这种分化基础上的调整与统一，并不是简单的复原，而是一种创造性的再整合。

我们知道，在《五部六册》中业已出现“无生父母”这一名号，但这里的无生父母是对同一个体的称谓抑或两个独立个体的合称，即属一体神还是两体神，尚不明了。《苦功悟道卷》中，似乎认为阿弥陀佛就是无生父母，《正信宝卷》虽然开始否认将阿弥陀佛与无生父母相提并论，但却表明仍有一些“愚痴之人”认为阿弥陀佛就是无生父母：

愚痴之人说本性就是婴儿，说阿弥陀佛是无生父母。阿弥

① 在尊奉双教祖的日本大本教教义中，有“变性男子”与“变性女子”之说。“变性男子”是指开祖出口直，意思是肉体虽为女性，但灵为男性；“变性女子”则是指圣师王仁三郎，意思是肉体为男性，而灵则为女性。变性男子与变性女子分别居住日宫与月宫，两者的结合是神性自然的结合。因为在大本教看来，作为宇宙最高主宰的“大元灵”之神性、神格，是完美无缺，超越性别的绝对的存在。因此，当“大元灵”之神性、神格必须同时分别体现在两者身上时，为了避免因男女两性的区别而造成终极神性、神格的分裂，于是便采取了权宜之计“分灵”的形式，使阴中有阳，阳中有阴。当然，这种处理是基于均等分割教权的现实需要，也是大元灵尚未直接人格化的产物。较之大本教，中国民间宗教在确立人格化无生老母至尊地位的过程中，虽然同样经过了这种神性的分化，但最终超越了这种分化，即通过凸显母性而消解、整合了这种分化。实际上，在世界上不少民族的宗教神话中，都存在以两性同体或合体的形式，即所谓的“两性神”来表示造物主或创世主的事例，如犹太教、古希腊、埃及的神话等等。在中国的一些少数民族中，迄今仍可观察到这种现象。不过，在以儒家伦理为主导的汉民族传统社会，“两性神”是很难被接受的。

陀佛小名号曰无诤念王，父亲是转轮王。阿弥陀佛也是男人，不是女人，他几曾生下你来。阿弥陀佛生本性，本性是谁。爷爷生父亲，父亲生儿，儿生孙子，大道门中，本无此事。^①

也就是说，阿弥陀佛既然是个男人，自然也就没有生育的道理，更不能与无生父母混为一谈。^②当然这也从侧面说明了无生父母作为本体人格化之最高神潜质的。不过，在《五部六册》中无生父母的性格并不充分，与无极圣祖、母等神格化的种种本体表达并没有质的区别，也就是说还处于一种朦胧的原初的混沌状态。实际上，在《五部六册》以后刊行的宝卷中，本体神格化、人格化的倾向才得到了进一步的强化。如在《龙华经》中，不仅继承了《五部六册》的创世论，而且对世界生成与本人神格化为最高神的过程进行了更为具体详尽的描述。《混沌初分品第一》云：

想当初，自从初分以来，尔时混元一气之中，杳杳冥冥，氤氲氤氲，清清楚清，尘尘刹刹，清净本源，疏疏家

① 《正信除疑无修正自在宝卷·本无婴儿见娘品第十六》，《宝卷》初集，第3册。

② 在本体人格化之神尚未充分人格化即性别化的阶段，将阿弥陀佛视同无性征的最高神也见之于其他宝卷。《太阳宝卷》第一品云：“想当初，混沌了，不分天地。阳共阴，成一性，名唤无生。（中略）我去了，混沌了，大地乾坤。我来了，舍金身，生人生物。（中略）说太阳老祖撞出鸿蒙，在东为阿，在西为弥，在南为陀，在北为佛。仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽然在后，十二时宫，天地位焉，春夏秋冬，万物育焉。（中略）混沌之中古无生，无中生有妙亨通。无生本是混元气，开分独显太阳尊”（见《宝卷》初集，第7册）。就是说阴阳一性或无性之无生，本是混元一气，化显为太阳老祖，生人生物，集时空于一体，阿弥陀佛就是其在空间的集中表现形式。分而为东西南北即阿、弥、陀、佛，合而为老祖即阿弥陀佛。因此阿弥陀佛代表着太阳老祖即无生的神格与神性。同时也侧面反映出无生老母这一概念的整合性质。

乡，一物所无，纤尘不染，一尘不立，寸丝皆无。不辨清浊，雾气漫漫，混沌五千四十八载。先天真气受返，以无上下，一片寒光，凝结以后天真气具足。一尘妄动，聚气成形，气中生极，圆光初现，从无中生有。自从无始以来，本无佛无祖，无阴无阳，无天无地，无日无月，无上无下，无东无西，无南无北，无春无秋，无寒无暑，无男无女，本无一物，圆明觉海。澄清之后，清浊分判，从真空中炼出一段金光，结光成体，聚气成形，光光剥剥，利利分明，化出一尊无极天真古佛来，乃是宝网交罗，光腾朗耀，变化多般。却是真空化现，能置万物。……一佛出世，化化无穷。古佛立世，直至如今，能置乾坤，安立世界。一气发生，真曰先天真气凝结。结成金丹一粒点化众盲。将金丹菩提种子，掌在手中，用真气一口，吹在水中，从波中涌出戊己真土来。土者母也，无土不生，万物从土中生来。

从这段表述可以看出，世界的生成大概经过了从无、混沌、混元一气到光气聚结为无极天真古佛而化现乾坤世界的过程。值得注意的是万物生成的模式：先天真气结为金丹，金丹吹在水中化现戊己真土，真土为母，产生万物。实际上这也是无极天真古佛安立坤之世界的具体过程。如果这里的“万物”也包括地上人类的话，那么无极天真古佛与人类的共母——无生老母又是一种什么关系呢？要回答这些问题，首先得进一步明了无极天真古佛的内涵以及创世过程的具体细节。

如上所述，无极天真古佛是先天真气聚结成形，其出现，标志着先天混沌的结束，混元的初分，气中生极，也就是说无始时代的结束，元始时代的开始。这一过程用经偈表述就是：

天真古佛分混元，卵中生极化先天。

山水相连光皎洁，一气通流万法章。

又：

混沌初分一段光，本无前后是混元。

一片寒光无上下，不辨清浊圆上圆。

混元一气如鸡子，本来清静是先天。

先天一气鸡生卵，卵内生极是根元。……

初分混沌无一物，一气周流现金身。

古佛出现安天地，无生老母立先天。^①

分混元、立先天、安天地，其实讲的都是一个意思，就像是卵内生极、生根元一样。在这里用形象且极具本原象征意义的卵、鸡子来表现混元一气、一气先天这种原初的混沌状态，可以说为人格化母性最高神的出台奠定了基础。很显然，上述经偈中出现的无生老母与天真古佛具有完全相同的功能，可以说是立先天、安天地的共同行为者。从这一角度而言，将天真古佛与无生老母理解为不同名号的同一神体似乎更加合理，也就是说两者是一种一而二，二而一的关系，异名而同义，本质上是从不同的侧重点对同一实体即本体的属性与功能的表述。尽管如此，其内在的分化已是显而易见。在该品金字经中，与天真古佛立初分、立先天、分混元、立祖根诸多表述不同的是，多次出现过无生老母生祖根的提法。如果生与立具有不同意义的话，那么无极天真古佛与无生老母在职能上自然也应该有所分工或区别。《龙华经·古佛乾坤品第二》写道：

① 《龙华经·混沌初分品第一》，排印本，首都图书馆藏。另参见宋光宇编著《龙华宝经》，台北，元佑出版社，1985。

想当初，混元一气之时，乃是一元复出，一气而生，一光所化，光中化佛。本无名相，号曰无极无形。无者，乃是先天。有者，乃是后天。从无中生有。无者，佛也。乃是无极古佛所产先天。此先天者，真空也。后天者，天真也。天者，空也；真者，气也；真气无生。无生为母，所产阴阳，本无名相，起名叫做女娲、伏羲，乃是人能之祖。

有无极天真古佛在太皇天都斗宫中坐定。请无生老母同来商议。命女娲伏羲。叫伏羲命男女成婚。无人作保，令金公黄婆会他做媒。黄婆曰：“无影山下，有一块鸿蒙混元石。”用先天剑一把，劈破鸿蒙，取出阴阳二卵，从须弥山上，滚将下来。滚在鹅眉涧中。咣当响亮一声，搭桥对窍，阴阳配合，这便是男女成婚。怀养圣胎。乾道成男，坤道成女。产生下九十六亿皇胎儿女。

以上主要讲述了 96 亿皇胎儿女的由来，其中第一小段，大致含有以下几层意思：①气、光化为佛，号曰无极无形。②无即佛，无中生有，无为先天，有为后天。③无极古佛产天真空，后天为天真。④后天真气无生为母，产阴阳，名曰伏羲女娲，为人能之祖。其基本关系可表示为以下模式：无极古佛——天真无生母——伏羲、女娲。这样，当我们再回过头来看的话，就不难发现“无极天真古佛”其实是一统合性的概念，由先天之“无极古佛”与后天之“天真”或“真气无生”复合而成，即包养先天与后天。那么，既然“无极天真古佛”是一统合性的概念，其自身兼有老母的功能与属性，又为什么请无生老母同来商议产育人类的大事呢？我们知道，人类诞生说是宗教创世论的核心内容，为了合理说明人类的诞生，母性的凸显与母性神的塑造就成为必不可少的内容。“无极天真古

佛”作为一统合性的最高神，虽然理论上具有孕育人类的母性功能，但同时也具有消解母性、与母性相对立的父性特质。也就是说，这一统合性的概念并没有消弭或超越父性与母性或阴与阳的两元结构。因此对无极天真古佛神性、神格的改造及对其原本含有的母性要素的分离与凸显就成为十分必要的了。从形式上看，对无极天真古佛神格神性的改造表现为简单的解构，如分解为同等神格的无极古佛、老古佛、古佛、无生、老天真、无生父、无生母等等，实质上是通过性别化及基于性别化的职能上的分工，而单方面强化老母的神格地位，即由暧昧的配偶神角色而跃升为事实上的最高神——母神这一转变来实现的。《古佛乾坤品第二》云：

想当初，混沌时，原无一物。
从无中，生有相，一段光明。
圆光中，化佛身，结光成体。
化古佛，现金身，置立乾坤。
无生母，产阴阳，先天有孕。
产先天，怀圣胎，变化无穷。
生一阴，生一阳，婴儿姤女。
起奶名，叫伏羲，女娲真身。
李伏羲，张女娲，人根老祖。
有金公，合黄婆，匹配婚姻。
戊己土，又取出，阴阳二卵。
须弥山，滚下来，响亮一声。
有金光，和灵光，搭桥对窍。
这便是，治人伦，男女成亲。
混元了，又生出，九十六亿。
皇胎儿，皇胎女，无数佛星。

无生父，无生母，金口吩咐。

因东土，无人住，冷淡乾坤。……

古佛出世掌乾坤，混沌初分现天真。

无生老母生二子，伏羲女娲始人伦。

从上述这段记载来看，与前不同的是统合性的本体人格化之神“无极天真古佛”或更早出现在《五部六册》中的“无生父母”，由抽象的至上神而分化为具象的无生父、无生母两位神格等同的父母两性神。而在“生天生地三才定”这一天地人三才定位的宇宙生成过程中，原本由惟一至上神肩负的职能也合乎逻辑地一分为二，即由古佛、无生父“置立乾坤”，“掌乾坤”；而由无生母生育“人能之祖”、“人根老祖”伏羲和女娲，开始人伦。这样，《龙华经》中的创世程式即表现为相对独立的两段论：①无生父——天地乾坤。②无生母——阴阳二子伏羲、女娲——九十六亿皇胎儿女。虽然无生父与无生母同为创世主、造物主，但在以人为本的天地人三才价值体系中，无生母产育人类的世系最终必将脱离甚至取代或整合无生父开辟天地的世系而走向完全的独立。其实从逻辑上而言，当阴阳分别人格化为女娲伏羲时，孕育伏羲女娲的无生母自然就成了较之阴阳或父母更为根本性的存在。^① 所以，她无须说明自身的神格，事实上她已将自己定位于超乎阴阳的终极性的最高神的角色。应该说，《龙华经》中以无生母为最高神的创世模式从根本上改变了《五部六册》中过于哲学化的创世说，从而使哲学的世界生成论真正转化为宗教的创

① 无论是从道家“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成论，还是从儒家“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的宇宙生成论来看，较之“二”、“两仪”即阴阳、天地、乾坤更为根本性的存在无疑是作为世界本体的道或太极。同理，在民间宗教中，孕育阴阳的无生母自然也就可以理解为世界本体道或太极的人格化表现。

世论，人与自然间的关系转化为人与神、母与子之间的关系。毫不夸张地说，《龙华经》中的创世论标志着以人为本的宗教创世论的基本完成，同时为神灵体系中以无生母或无生老母、祖母为惟一最高神的单极权力构造的最终确立奠定了基础。在后来的不少宝卷中可以明显地看到这种变化。

明西大乘教的《普度新生救苦宝卷》云：

诸佛满天，圣贤神祇，惟有无生老母为尊。菩萨即是老母，老母即是菩萨。

在黄天教的《护国佑民伏魔宝卷·伏魔爷保当今品第二十二》中，也借用内丹术语对无生老母的至上神格作了较明确的表达：

海宝即是自性，自性即是灵光，灵光即是真空，真空无形无象，落了住角，顶替虚名，分其男女贵贱，形象有差别。一气为主，四四十六两，应为丈六金身。四两清气，无生母执掌。四两仙气，王母娘娘执掌。四两神气，神州娘娘执掌。四两鬼气，地藏老母执掌。学道之人，去了鬼眼鬼心，灭了鬼气，俭点饮食，降了神气，采取先天，炼就清气，一体同观，任得无生老母，撒手還元，成其正觉也。

形式上看，四位母神各执四两，神格一般，但仔细琢磨即可发现，其最终目的是灭鬼气，降神气，炼清气，而归于“一气为主”，即由各自为政、各执四两的状态而一体化为“丈六金身”的本然状态，也就是说“任得无生老母，撒手還元”，总归于无生老母。实质上，这不过是无生老母至尊的神灵观念在内丹修炼理论中的体现而已。同时也在表明无生老母作为最高神的统合性

和圆满性品质^①。

刊刻于清末的宝卷《玉露金盘》中所表述的创世模式，虽然稍别于《龙华经》中的创世论，但在凸显无极老母惟一至上性神格这点上却是更加鲜明：

天地开辟之初，无极老母取己先天之性化为元初一粒，吹以真气一口，一粒化二粒，二粒化四粒，刹那间化为九十六亿真性灵根之种。灵根之种复化为人，坠落凡尘。时有恶神虬撒胆，命金木水火土五魔，化酒色财气烟五恶，使众生迷失灵根，不思还乡。于是老母分别派遣老子、燃灯、弥勒菩萨下凡劝化众生，同赴龙华大会，永坐莲台。

特别一提的是，在另一部宝卷《还乡宝卷》即《文昌帝君还乡宝卷》中，可以清楚地看到，在《龙华经》中“置立乾坤”二才的“无生父”与化育“人能之祖”一才的“无生母”这两大相对独立的世系，在这里已经完全整合为无生老母化育“三才”，独自为尊的创世体系：

① 内丹修行的原则是性命双修、阴阳兼顾，最终达于圆满，归根还元。即如《抱一子三峰老人丹诀》所讲：“夫人之真性命，是坎离中铅汞也。铅汞者，乃龙虎也。离卦生八两汞。汞者，龙也。坎卦生八两铅。铅者，虎也。离卦藏龙，坎卦藏虎。”又“王祖师曰：上弦金，下弦银，上下金银各半斤。彼我合为十六两，内中星分怎生均，是也。刘海蟾曰：为君试说大还丹，五色形圆似弹丸。二味和合十六两，周天火候四边攒，是也。钟离真人曰：二象包含共一斤，阴阳相制化为真，是也。”总之，学道之人，宜“和合四相，攒簇五行，匹配铅汞，二八相合，运周天火候，锻炼成就一十六两赫赤龙虎金丹大药……以应乾坤一斤数。每两二十四铢，按周天三百八十四爻也。”就是说一斤十六两为乾坤圆满之数，在丹为金丹大药，在气则为阴阳和合之先天真气，在身则为圆满具足之丈六金身，在神则为本原人格化之母神，是圆满与超越的象征。

混沌初分之时，三才未判之际，有一位无极老真空，因他自天而生，名曰无生老母，坐在九十九天之上，默运阳中轻清之气，锻炼一万八百年，使之上升而成天体；复推运阴内重浊之气，又锻炼一万八百年，令其下降而成地形。此时既生天地，空空荡荡，无人住世，无生老母又逆运阴阳二气于八卦炉内，锻炼一万八百年之大候，工足结成婴姁，散在宇宙之中，而为九六灵根，故曰三才者，天地人也。^①

至此，应该说肩负人类拯救使命的惟一最高神——无生老母或无极老母的面貌与神格业已基本定型化。^②

① 《还乡宝卷》，光绪年间刻本，苏城玛瑙经房刷印流通，首都图书馆藏。

② 有的经卷，则是以“地母”为造物主，奉为最高神，如在《地母玄化真经》中，地母俨然就是无生老母的翻版：地母本是戊己土，包养先天与后天。夫君本是玄童子，他聋我哑配成双。神与气合化天地，气与神合产贤人。真神为母母是气，真神为子是神。阴阳会合真造化，造化天地产贤君。虽然不会人言语，三九二八时时行。母子不离怀胎孕，身怀有孕十年春。十年胎是卦爻定，胎满产出六贤君。天皇地皇人皇氏，伏羲轩辕与神农。（中略）三世诸佛从我出，菩萨不离我一身。各位诸神不离母，离我何处去安身。东南西北四部洲，春夏秋冬我造就。（中略）大小贤神是我塑，诸佛全是我的功。又：样样都是从我出，万般都是我长成。世人只知天为大。地母敢大天一层。要知地母名和姓，鸿蒙未判老混沌。婴儿姁女无一个，坐在长江放悲声。若要母子重相见，除非子丑另开天。而民间教派的解释似乎也能佐证无生老母统合性独立人格神的性质：如老人会即音乐会天真门教教首崔焕讲，“人有两重父母，生我的是一重父母，天上老古佛是一重父母”（军机处录副奏折 328 卷 2 号，嘉庆二十一年三月初九日和精额奏折）。其弟子张柏青也供，“我能解说咒中字义。真空是天上真气，家乡是圣地，乃佛祖住处。无生父母即是老佛，天上真气是无生父母生养”（同上，486 卷 4 号，嘉庆二十一年三月三日和精额奏折）。就是说无生父母就是老佛或老古佛。当然，将无生父无生母作为父母神或配偶神祭祀的也不是没有，如道光年间在直隶肃宁县南白村禅林寺发现九莲会所供之无生父无生母神像（军机处录副奏折 497 卷 1 号，道光十二年八月十八日琦善奏折）。又嘉庆十七年吉林三道岭真武庙住持僧王庆环游方至叶子沟地方辛存仁家化缘，教以供奉“无生老父无生老（转下页注）”

综上所述，无生老母最高神地位的确立经历了一漫长而曲折的过程，这一过程大致可分为性别混沌的本体人格化神（元灵、古佛无生）、人格化父母两性神（分灵、无生父与无生母、祖与母）、整合性或一体化的母性最高神（无生父母、无生老母、祖母、老古佛、老佛、古佛）三个阶段。可以说，无生老母最高神地位的最终确立，是以人类诞生为核心的宗教创世论的客观要求。而从另种意义上，也可以说无生老母最高神地位确立的过程，同时也是由女神、配偶神向母神转化的过程。诚然，母神即母性神首先是女性神、女神，但两者的内涵、神格以及由此决定的圣凡两界对其的态度、行为、感情等是截然不同的。一般而言，母神没有男权时代女神或配偶神很难摆脱的那种从属性，却有着女神或配偶神所不具备的那种伟大、宽容、奉献、慈爱的母性品质，同时以其与家及儿女的天然联系，往往给人以深深的归宿感和无限的信赖感，也就是通常所说的那种恋母

（接第49页注②）。母”牌位，以治疗其母病（庄吉发《清代道光年间的秘密宗教》载《大陆杂志》65·2）等等。这些可以看作是整合前的无生父母信仰的孑遗。再《皇极收原宝卷》中有“收元则能上天宫，上天则即到家乡，到家则参见古佛”之说，卷中“古佛无生”、“老古佛无生母”、“古佛”、“无生祖母”、“无生老母”之类概念的并列提法屡屡出现，也是古佛与无生老母异名而一神的很好佐证。值得注意的是，民间宗教中无生老母又被称之为“天地三界十方万灵真宰”，而“天地三界十方万灵真宰”这一称号本身又是基于民间多神或全神信仰而形成的一种包容性、整合性、超越性的抽象概念。它涵盖三教诸神，囊括万有之灵，原本并无具体所指，任何群体或个人都可基于自己的理解或需要而赋予其具体的含义。正因如此，民间宗教才借用这一概念来表达无生老母其大无边、其高无极的统合性至圣至尊地位。所谓“无生老母，玄玄上人，掌天地之枢机，启乾坤之橐籥，闢风雷之妙化，放日月之光明，瑶池玉宇覆慈云，普扩大千诸世界，乃万物生身之母，实众星悬系之根，左抚婴儿，右携姹女，三界蒙恩，万神朝礼，大悲大愿，大圣大慈……”（见《无生老母宝诰》），就是民间宗教对“天地三界十方万灵真宰”这一概念的最好诠释。

情结^①。因此，扩张母神的母性品质并以之作为本体或本原的象征表达，就成为必然的选择。在以男性为主导的传统社会中，作为女性角色，女神在很大程度上不得不恪守世俗伦理规范，或者说是按世俗伦理规范去塑造、要求自己，如男尊女卑、授受不亲、洁身自好等等。尽管如此，民间故事中仍有不少关于神界男欢女爱甚至褻神的传说，甚至连观音菩萨也不能例外^②。有理由认为，女性整体地位的低下与社会全体对母性的尊重、礼赞、讴歌，是中国传统社会中貌似矛盾但却和谐一致的一大特色。这一特色反映在中国民间宗教神灵体系中则表现为女神的母性化趋势，以及母神至上性神格的凸显。从不少宝卷内容来看，可以说已经暗示出了这样一种趋向。《灵应泰山娘娘宝卷》云：泰山娘娘即天仙圣母碧霞玄君投胎西牛贺洲升仙庄金员外妻黄氏

① 费孝通在《生育制度》一书中曾写道：“在社会性的断乳过程中，他们留恋追慕那温暖而不须自己负责的家庭，想有个永远在身边的母亲。也正是没有人能永远躲在母亲怀里，所以在这一段时期的读者会有要求母爱的情绪。”又讲“一个人一旦发现父母并不是全能的保护者的时候，不免会发生一种深切的恐慌。这恐慌多少是需要一个上帝来代替父母的根据”（见该书128页）。那么，在社会不能提供保障的场合，人们则很可能产生一种寻求社会性母亲或人类之母庇护的冲动，无生老母的塑造不能说没有这种心理因素。特别是在多灾多难且赈灾体系尚不完备的乡土社会，灾难的发生，不仅会使百姓蒙受巨大的生命财产损失，而且会带来精神心理上难以抚平的持久伤害，如恐惧、迷惑、悲凄、彷徨、紧张、焦虑等等。因此，无生老母的出现，也迎合了百姓对于精神救援与心理干预的一种迫切需要。

② 闽北一带流传有这样一则故事，讲的是观音菩萨的爱慕者仕州佛，一日在观音菩萨小解时，事先化作一棵尖利的牛艾草割破了观音的大腿（见《中国民间故事集成·福建卷·南平市分卷》第268、269页）。同时，福建一带还流传有关于观音菩萨与其追求者姚思周之间的故事。至今，有的观音庙中仍祀有姚思周的塑像。又《西游记》三十五回中，孙悟空竟也胆敢对观音菩萨不敬，骂说“该他一世无夫”。戏曲《宝莲灯》中，则有书生刘彦昌题诗褻渎二郎神妹妹华山娘娘金身塑像，而后续就姻缘的故事。以上之所以胆敢以性或有关性的方式褻神，对神不敬，原因就在于神的处女性或女性品质。

托生，3岁吃斋，7岁彻悟，天子召其为妃不受，被父母赶出家门，来到泰山，修行32年，大获神通，由玉帝飭封为碧霞元君，永镇泰山。时有北京董氏夫妇，有德无子，日供顶上娘娘、眼光娘娘、送生娘娘不辍，且喜舍资财刊行十王卷，伏魔卷、泰山卷等。故此坚信“娘娘来加护，准定得子孙”。《销释白衣观音菩萨送婴儿下生宝卷》也讲：西京河南府牧阳县有位长者常进礼，年53岁，妻随氏48岁，虽拥有万贯家财却无子息。于是夫妇向观音许愿，如蒙赐子，定建庙还愿。观音感其诚，遂遣善才与龙女投胎托生。类似的故事还有很多。可见，无论是碧霞元君还是观音，均是未婚且对婚姻不感兴趣甚至拒绝婚姻的处女，由这种女神充当送子的角色似乎与世俗伦理相悖，然而也就是在这种矛盾性中透出一种将处女的清白完美与博大深沉的母爱相结合的努力。处女本来与生子无涉，不可能通过生育的方式来体现其蕴涵的母性价值，于是便采取了一种折中而又不违人伦的“送”的形式。尽管这一步骤是对女神局限性的有限超越，但毕竟由此使之与母性角色发生了间接的关联，从而使其潜在的母性品质得到了初步的开发与升华。至今在中国东部地区流传甚广的关于妈祖的传说，可以视为处女不经过世俗的人生经历如成婚、生育而最终成为母性角色、母神的典型。妈祖本名为林默娘，起初只不过是位驱蛟降魔，呼风唤雨的神女，后来修炼得道，功成圆满，被玉帝召见，封为天后。又因护驾有功，被康熙帝封为圣母^①。这样林默娘终于从神女跃升为天后圣母，实现了女神向母神的过渡。其职能也由单纯的救苦救难而增加了与圣母角色相符合的保育的内容，诚如妈祖神坛对联所书：圣母镇座保婴儿，求恳子息赐万民（见闽北樟湖镇东岳庙）。不过，妈祖最终未能摆脱地方神的局限性，飭封的名分也毕竟不能等同实际的身份，从这一角度而

^① 见民间刻本《天上圣母经》

言，妈祖的母神性格并不充分，她只能“送”而不能生。当然，女神向母神的完全转化，或者说对于女神的真正超越是以无生老母的出现才告完成。老母的出现标志着普天之下人类即皇胎儿女之共母的最终形成^①。同时，老母与皇胎儿女之间这种血缘亲情的纽带，将人神关系纳入了充满温馨关爱的人神一致的大家庭之中。只是后来由于皇胎儿女的世间沉沦，才使这种人神一致的血缘亲情一时隔断，两相分离。然而也正是由于这种人神关系的异常断裂，才为老母拯救使命与义务的逻辑展开做了极为自然的铺垫。

第二节 治世论与掌教图式

创世论不仅描述了皇胎儿女诞生的过程，而且塑造了一位至高无上的母神、世界的最高主宰——无生老母。无生老母的出现，使宇宙的生成论最终转化为宗教的创世论，同时也使宇宙的结构论（如时空结构）进一步神化、具体化为宇宙的统治秩序。应该说，确立宇宙秩序特别是掌教秩序是无生老母为核心的诸佛治世的基本内容，也是其救世度世的必要步骤。

就有关宝卷内容来看，创世时期对宇宙秩序形成所做出的主要贡献是“安天立地”、三才定位说的提出，如《九莲经·元人问道品第七》写道：

① 明末清初，无生老母信仰似在华北一带已很流行。据《破邪详辩》之《续刻破邪详辩序》、《续刻破邪详辩一卷》可知，河北沧县境内有明刻无生庙碑一座，捷地有无生庙一座，旧州有无生庙一座。而以后，如在道光年间，无生老母信仰业已遍及全国各地，仅河南、山东交界处即查出无生老母庙像近 50 处（见庄吉发：《清代道光年间的秘密宗教》，载《大陆杂志》65 卷 2 期）。

混沌虚无一气空，空能生气气生精。
清浊判断生天地，无中生有立乾坤。
三才四相生八卦，五行六爻定九宫。
无极真空分形化，千变万化立人伦。
上有天盘森罗相，日月五斗共星辰。
下有地盘江湖海，山川树木共园林。
中有人盘乾坤体，阴阳男女配分明。

这可以说是对三才论的最为明确的表述之一^①。三才论的提出，其理论意义在于将宇宙空间价值化、层次化，即将整个宇宙空间划分为圣凡有别而又彼此关联的天盘与地盘、天界与下界两部分，从而为皇胎儿女命运的安排与当极掌教治世格局的奠定提供了前提条件。我们知道，在天地开辟、人类诞生之后，无生老母鉴于乾坤冷清，世界空虚，没有人烟住世，于是将皇胎儿女派往东土住世。老母原指望靠儿女的灵性与自觉就会照顾好自己，建立起应有的秩序体系，却不曾想皇胎儿女竟认景着迷，贪恋酒色财气。这在老母看来，不仅是本性的失却，而且也辜负了自己的苦心安排。为了最终拯救儿女，老母首先要建立一套当极掌教的治世模式，所谓当极掌教，又叫“三佛续灯”、“三佛治世”、“三极轮转”，即令燃灯、释迦、弥勒（或弥陀）三佛分掌天盘，以统治世界的时空秩序体系。对此，《佛说大藏显性了义宝卷》、

① 另在《九莲经》、《皇极收原宝卷》等经卷中有五盘说，如《收元宝卷》：“云盘有原身等七项共四十五家，圣盘有正机等五项共一百六十二位，天盘有掌教等六项共二百三十四位，人盘有正机等七项共一百四十六位，地盘有掌盘等八项共四百七十一位”。见《又续破邪详辩一卷》，载《清史资料》第三辑，第119页。或曰五盘为云盘、天盘、地盘、人盘及水盘，除水盘外，其余四盘皆为“四簋（贵）”，此即所谓的“五盘四贵”说之一。见1925年抄本经书《冬（东）明历记》。

《九莲经》、《皇极收原宝卷》等都有内容大致相同的表述^①。在清代拿获的清茶门教教徒的供词中也有较详细的交代^②，不过就所交待的内容来看，虽属口传，但基本上是出自经卷的记载。

① 《佛说大藏显性了义宝卷》十九品：“过去佛，青阳头会，贤圣劫，执掌乾坤，九十二亿在红尘阎浮世界迷真性，天宫有分我来寻，我佛九劫满回宫院。现在佛，红阳二会，庄严劫，独自为尊，升天教主下天宫，花开一转无人怪，九十二亿随佛去，我佛一十八劫圆满回宫殿。未来佛，白阳三会，星宿劫，执掌天宫，九十二亿在红尘，阎浮世界迷真性，厌南照北，一粒金丹，我佛八十一劫超凡圣”。《九莲经》开经偈云：“盖闻古佛显教，治下乾坤世界，留下金木水火土，分定五行，内生八卦，开天闭地，化生阴阳，产生万物。圣玄中，古佛造定三元劫数，三佛轮流掌教，九祖来往当机，分定过去现在未来三极世界，各掌乾坤。”又该经《无为祖师明真品第三》云：“无为祖师言曰：想当初混元一气之时，哪有天地佛祖，哪有一切万物。无当真空圣祖将真空元气，久久锻炼，无中生有，一生二，二生三，各立名号，无极庄严劫、太极圣贤劫、皇极星宿劫，三极治下乾坤世界，留下金木水火土，分定五行，安下八卦，周而复始，直至如今。”《皇极收原宝卷》中也有“三叶金莲是燃灯，五叶红莲火里生，未来白莲开九瓣”，“俱是轮流三佛转，三佛不离老无生”，以及“无太共皇极”、圣贤劫、庄严劫、星宿劫等类似的内容。

② 王殿魁供词：“至我家内，并无经卷，止记得祖母讲过，教内过去的是燃灯佛，九劫，一年六个月，一日六个时。现在是释迦佛，十八劫，一年十二个月，一日十二时。未来的弥勒佛，八十一劫，一年十八个月，一日十八时，并相传未来佛将来出在王姓。（中略）再，龙华会就是上供；后天就是未来佛；无生父母是无极；以前三会总收源是过去、现在、未来为三会，统在一起为收源；续红阳会是青阳、红阳、白阳三教；未来收源、未来天盘、未来皇极，俱是弥勒掌教的意思。这也是我祖母口传我的，是否出在九莲宝卷经上，我不知道”（《清代档案史料丛编》第三辑，第47、48页，中华书局，1979）。又据樊万兴、王之玉、方四、侯大化、杨玉麟等众教徒口供：称教首王秉衡“弟兄同族各自四出传教收徒，捏说世界上是过去、现在、未来三佛轮管天盘。过去者是燃灯佛，管上元子丑寅卯四个时辰，度道人道姑，是三叶金莲为苍天。现在者是释迦佛，管中元辰巳午未四个时辰，度僧人尼僧，是五叶金莲为青天。未来者是弥勒佛，管下元申酉戌亥四个时辰，度在家贫男贫女，是九叶金莲为黄天”（同上书，第65页）。另一教徒王泳泰也供：“世界上过去现在未来三世佛轮管天盘，过去是燃灯佛，现在是释迦佛，未来是弥勒佛。”即所谓的“天盘三副”说（同上书，第79页）。

就目前的资料来看，较早明确且系统地提出三佛当极掌教说的应是黄天道的《普明宝卷》，在该卷《普明无为了义如来分第三十六》中写道：

无极圣祖，一佛分于三教。三教者乃三佛之体。过去燃灯，混源初祖，安天治世，立下三元甲子，乃是三叶金莲，四字为号。……五百四十日为一年，一百八十日为做一甲，六个月分做一年，昼夜按着六时，每一时辰不断刻，一昼一夜共合四十八刻。……人人长寿，无我无人，灵光各照，草衣遮体，身住巢穴，人吃动融之食，头上有角，身上生毛，兽面人身，一无邪染，与佛同明，不分异相，一无文字，个个长生。……见在古佛，接续先天，另换乾坤世界。……三百六十日为做一年。……人有生死，天有形象，庄严为色，人有形体，五欲邪淫，染尘末世，不得长生，人活百岁，七十者稀。十二个月为做一年，三十日为了一月，昼夜十二时辰，共合九十六刻，内按九十六亿人。缘过去佛度了二亿，此是道尼。见在佛度了二亿，乃是僧尼释子，后留九十二亿。皇极古佛，本是圣人转化。全真大道乃是在家菩萨，悟道成真，心身清净。……只是众生染尘末世，你强我弱，争教争禅，各分异相不等。……一十八劫已满，改形换体。十八个月为做一年，十八时辰乃为昼夜，一年正合九甲，四十五日为做一月，昼夜一百四十四刻，循环周转，总计八百一十日为了一甲，人人老少，一十八岁脱胎换体，都是丈八金身。天地无圆无缺，人无老少，无生死亦无女相，才是长生大道，寿活八万一千，天数已尽，又立乾坤世界。

如果说三才定位是将空间价值化的话，无疑上述这段记载特别将时间进行了价值化处理，即将时间划分为由燃灯混源初祖、

见在古佛、皇极古佛分别执掌的、具有不同结构，不同秩序状态的过去、现在、未来三个时期。同时我们还注意到，在黄天道的另一部宝卷《普静如来钥匙宝卷·钥匙佛如来开三乘分第十八》中，对三佛当极掌教说也有着较完整的概括：

燃灯佛子，兽面人心，释迦佛子，
人面兽心，弥勒佛子，佛面佛心。
过去人，寿活三甲。现在人，
寿活六甲。未来人，寿活九甲。
无极化，燃灯佛，九劫立世。
三叶莲，四字经，丈二金身。
太极化，释迦佛，一十八劫。
五叶莲，六字经，丈六金身。
皇极化，弥勒佛，八十一劫。
九叶莲，十字经，丈八金身。
过三甲，人受相，寿活千岁。
无字经，是一乘，兽面人心。
现六甲，人受死，六十余岁。
有文字，是二乘，人面兽心。
未九甲，人受返，八百一岁。
留九经，并八书，佛面佛心。
三乘法，是弥勒，古佛掌教。
钥匙佛，开天地，诸人知闻。
燃灯佛，掌教是，青阳宝会。
释迦佛，掌红阳，发现乾坤。
弥勒佛，掌白阳，安天立地。
三极佛，化三世，佛法而僧。
三世佛，掌乾坤，轮流转换。

这样，一幅三佛当极掌教的世界图式便跃然纸上。从这幅图式中，可以看到由一系列相对应的数字概念（如九劫、一十八劫、八十一劫，三叶莲、五叶莲、九叶莲，四字经、六字经、十字经，三甲、六甲、九甲等）所显示出来的过去、现在、未来三世，即青阳、红阳、白阳（或称之为青阳头会、红阳二会、白阳三会，又龙华三会、三期龙华会，青莲、红莲、白莲，先天、中天、后天等）三期不同时空状态下的独特性。这些独特性，首先表现为各期时间结构的不同。即过去世，一年六个月；现在世，一月三十日，一年十二个月；未来世，一月四十五日，一年十八个月。其次是人类的生存状态有着明显的阶段性差异。即过去世，历九劫，人人长寿，寿活千岁，穴居野处，无文字，思想单纯，身体的进化尚未脱离动物的状态，即“兽面人心”。现在世，历一十八劫，不得长寿，活六十余岁，七十者少，有文字，却五欲邪淫，有人身，却无人心，即“人面兽心”。未来世，历八十一劫，人人成佛证道，无生死无女相，灵与肉达于完美的统一，即“佛面佛心”。再次是度世目标的不同。即过去佛度二亿道人道姑，现在佛度二亿僧人尼僧，未来佛度九十二亿在家贫男贫女^①。某种意义上，当极掌教的秩序体系反映出人类社会进化过程的一般规律性，具有朴素的变易与进化的历史观。不过在民间宗教中，人类的进化被理解为本性自然复归，逐步趋于圆满，成佛证道，收元还乡的过程。当然这一过程是在三世佛的当极掌教下进行的，而其背后的总“收元者”，则是“分宗立教”、定下三元劫数的最高主宰无生老母，所谓“乾坤娑婆，尽是无生总收元”^②，讲的就是这种意思。在《三祖行脚因由宝卷》中也明确写道：

① 浅井纪：《明清时代民间宗教结社的研究》，第84、85页，研文出版，1990。

② 《皇极收原（元）宝卷》第三十四品，1929年泰安珠峰山人抄本，上下两卷，凡一百零八品，分元、亨、利、贞四册。

祖（指罗教二祖殷继南）曰：无生老母生下天地人三才，神一世名为黄杨劫，燃灯佛掌天盘，坐了五叶莲台，一树开五朵，金木水火土号金灯花，内五行来外五形，一叶该坐一万二千年，算来共该五万六千年。故曰上乘之世，过去一千年为一世诸佛。（中略）二世名为红尘劫，释迦佛掌天盘，坐了七叶莲台。眼耳鼻舌身意口号为优波罗花，内七窍来外七窍，一叶该坐一万二千年，算来共该八万四千年，故曰中乘之世，现在一千为二世诸佛。（中略）三世名为白阳劫，弥勒佛掌天盘，坐了九叶莲台，一树开九朵，顶门突出放光辉，号为九品莲花，包藏九宫十八观，一叶该坐一万二千年，算来共该十万八千年。故曰三乘之世，未来一千为三世诸佛。

定三乘（上乘、中乘、三乘之世）、分九品（五品、七品、九品，或曰三乘九品为上乘三品、中乘三品、下乘三品之仙阶统称），三佛分掌天盘，而天盘作为三才之一，为无生老母所造化。仅就上述基本内容来看，与其他宝卷中的有关表述并无根本的不同，但从逻辑上而言，实际上是将无生老母推上了终极性的主宰地位。

当极掌教格局是宇宙时空秩序体系的核心，但却不是全部。如果说三佛当极掌教是立足于天盘，“三佛轮流掌乾坤”的话，那么“五祖承行”或“五祖当极”则重在地盘秩序的建立，即“五祖当极治五行”。而从两者的关系而言，则是同一过程的先后不同阶段^①。所谓五祖承行，《龙华经·五祖承

^① 《龙华经·五祖承行品第十四》云：“三佛轮流掌乾坤，五祖当极治五行。留下金木水火土，发生万物养人伦。无极祖，多变化，能生万物。化三佛，分五祖，运转乾坤”。

行品第十四》这样解释：五者，是金木水火土。祖者，是五祖当极。承者，是万物成熟。行者，是五行发生。又讲：乃是无生老母，一气先天，运彻万灵。按五方五气、五祖发生、五谷养育群生。五祖承行者，是周汉唐宋明也。按金木水火土五季发生，尽是家乡古佛差派。关于五祖承行的具体内容，该品接着写道：

五祖当极，执掌乾坤。按东方甲乙木为之春季，有周世祖当极治世，留下悬谷，一切有蒂之果。（中略）仙桃为主，苹果为宾，等等宝物。名为草丹，养济人伦，此为悬谷，乃是木命之人也。

按南方丙丁火为之夏季，有汉高祖当极运世，留下腕谷。（中略）东瓜为主，西瓜为宾。人吃草丹，斯为火命之人，乃是腕谷。

按西方庚辛金为之秋季，有唐高祖当极治世，留下角谷。（中略）芝麻为主，棉花为宾。（中略）人吃草丹，乃为金命之人。

按北方壬癸水为之冬季，有宋太祖当极运世，留下叶谷。（中略）黄芽为主，白菜为宾。（中略）乃为水命之人，是谓叶谷也。

按中方戊己土为之五季，有朱太祖当极运世，留下穗谷。（中略）粳米为主，麦子为宾。（中略）人吃草丹，乃属土命之人也。

就是说无生老母将自己的先天一气化为五行五方五季之气而产生金木水火土、东南西北中、春夏秋冬五季，然后差派五祖“按五行，当极治世，各显其能，发生五谷，养育大

地人”^①。这样，无生老母就通过五祖建立了一种执掌大地的秩序体系。无疑，这一体系的宗旨是贯彻无生老母的意志，即必须按五行原则行事。五行原则就是以无生老母为最高主宰的五行秩序体系，这一体系对于无生老母而言，处于受控的地位，而在五行秩序体系内，五祖则是当然的最高统治者，各有其施控的类属系统，其关系可列表如下：

五祖	五王	五方五行	五季	五谷	五命
周世祖	人伦王	东方甲乙木	春季	悬谷	木命之人
汉高祖	铜轮王	南方丙丁火	夏季	腕谷	火命之人
唐高祖	银轮王	西方庚辛金	秋季	角谷	金命之人
宋太祖	铁轮王	北方壬癸水	冬季	叶谷	水命之人
朱太祖	金轮王	中方戊己土	五季	穗谷	土命之人

“五祖承行”，为地上世界构筑了一套循由五行法则的自然秩序体系，而人类社会的秩序即世间秩序则是通过天真古佛临凡建立的。天真古佛受无生老母之命临凡化为弓长祖后，首先在所谓的中央圣地（也称中天中国、燕南赵北、汉地云城）安身立命，

① 类似的记载也见于《九莲经》。所不同的是“五佛”治世，而不是“五祖”。该经《天人证道品第十》云：“太乙佛，掌北方，神通广大。太初佛，掌南方，阴生阳体。太始佛，掌东方，能生万物。太素佛，掌西方，金丹出现。太极佛，掌中方，巍巍不动”。同时，每一方各掌八天，分属壬癸、丙丁、甲乙、庚辛、戊己五宫。此外，在《龙华经·地水火风品第二十二》中，又提出了另一幅性质相近的秩序图式：“按东方甲乙宫中，有持国天王执掌地轮，擎架着山河大地三千大千世界，发生万物，养济众生……按南方丙丁宫中，有增长天王执掌火轮，擎架三千大千世界，发生万物，养济人伦……按西方庚辛金宫中，有广目天王执掌风轮，擎架三千大千世界，发生万物，养济人伦……按北方壬癸宫中，多闻天王执掌水轮，擎架三千大千世界，发生万物，养济人伦”。

建立起自己的主宰地位和教内权威：

弓长祖，坐中央，安身立命。
安四相，立五行，戊己为尊。
诸佛祖，临凡世，都是圣地。
按八卦，合九宫，佛坐中心。
十二时，运转着，中央是主。
按子午，合卯酉，戊己为宾。
天生下，真佛祖，身按五土。
夺天元，真秀气，掌教为尊。
按土年，合土月，土时土日。
坐中央，戊己土，六土发生。
原来是，天真佛，临凡住世。
收万法，皈一根，总续莲宗。
北岸上，祖留下，三宗五派。
按九宫，合八卦，安立头行。

那么，“三宗五派”又是指什么呢？

有一个，天然子，禅宗继法。
引八家，众头续，续祖船灯。
有一个，天元子，领祖大法。
掌头宗，度贤良，龙华相逢。
有一个，明元子，领祖诀点。
掌二宗，收元人，续祖莲宗。
有一个，真元子，领祖钥匙。
掌三宗，度皇胎，龙华相逢。
有一个，迎春子，领祖大意。

掌头派，度乡儿，认祖皈根。
有一个，发春子，领祖圣表。
掌二派，收残零，龙华相逢。
有一个，宜春子，领祖妙法。
掌三派，度人天，龙华相逢。
有一个，景春子，领祖查号。
掌四派，度儿女，立命安身。
有一个，收源子，领祖合同。
掌五派，收诸门，龙华相逢。
有一位，云首祖，领佛法旨。
掌中宫，收万祖，普了三乘。^①

三宗加上五派，即天然子所引之“八家”，八家分居乾天宫、壬癸宫、艮山宫、青龙宫、香风宫、离阳宫、圣地宫、金牛宫，加上云首祖之中宫，“按九宫，合八卦，安立头行”，则形成所谓的“九杆八枝头行”。这样，弓长通过神化自己，构筑了一个以自己为最高主宰的以所谓的“三宗五派”、“九杆八枝头行”为基干的掌教传道体系，号召“诸佛万祖”、“诸家门头”、“皇胎儿

① 《龙华经·戊己安身品第十》，《销释接续莲宗宝卷》、《佛说莲宗宝图》等对“三宗五派”也有类似的解说。后世有的经书如《冬明历记》则云：“三宗者，三教正宗也；五派者，金木水火土也”。关于“三宗”与“三世佛”的关系，该经这样解说：“先天大道母无极天尊以运正气化生九十六亿，自寅会分散失迷东土。太上老君掌先天之教，渡人二亿，燃灯古佛收圆是辰会，三月十五日之时樱桃会；弥陀佛掌中天之教，渡人二亿，释迦佛收圆是巳会，五月十五日之时；孔子化儒童老人掌后天之教，渡人九十二亿皇胎，弥勒佛收圆是午会，九月十五日之时”。由此而言，“三宗”与“三佛”是平行且相辅相成的关系，均属无生老母主导下的三期龙华会的行为主体。而所谓的先天、中天、后天，辰会、巳会、午会，不过是过去、现在、未来与青阳、红阳、白阳的不同说法而已。

女”，在“末后一着”尽来中央圣地赴会认祖，统归于自己门下，最终赴都斗云盘，朝见无生老母。

此外，为了“祖续莲宗”，即祖续三佛五祖分别留下之根宗、禅宗、顿宗、玄宗、明宗、性宗、心宗、真宗等，在各种“会”下，还有众祖“替佛传法，扶宗阐教”，从而使掌教传道体系日趋完备。如灵山无极祖主持的无极会下，有二十四祖；雪山太极祖主持的续太极会下，有三十六祖；须弥山皇极祖主持的续皇极会下，有四十八祖；无当山无量佛主持的续无量祖会下，有五祖七真；无影山石佛祖主持的续石佛王祖会下，有三花五叶头行；三教山天真祖主持的续天真祖会下，有十乘头续；凤凰山翠花姐主持的续翠花张姐会下，有十善大护法；土儿山弓长祖主持的续弓长会下，有红梅续灯，领袖缘人，总引领众会主，总会开示会头香头，等等。甚至三教九流、诸子百家均可接续莲宗，单等“末后一着，都来中天中国，认祖皈根，挂号标名”，否则“难赴龙华三会”^①。

不过，需要说明的是，宝卷中拟制的以古佛无生老母为最高主宰的分立宗派、接续莲宗，即三佛续灯或三乘九品、五祖承行、三宗五派（或三乘五教、三枝五派。）以及九杆八枝或九杆十八枝，乃至五盘四贵（或四相五盘、五行四相）的掌教秩序或治世体系，作为一种理念、一种超验的、理想化的图式，对现实中民间宗教的掌教形式曾产生过一定影响，如甘肃圆顿教教首王伏林，捏封名号，自称为正教主，以石忠信为西霸天相继王，张志明为北霸天休乐王，王博彦为南霸天焰魔王，王九儿为东霸天迎春王。另一教首石慈，则在教内以《龙华经》为依据，设立三

^① 《龙华经·祖续莲宗品第十六》。在《九莲经》中，则有无为祖师在“无为天心府三心堂”编造“混源册”，分宗立派，安立九宫八卦、五盘四贵、九杆一十八枝、三十六天、七十二地、十二宫辰，以续九莲之说。

宗五派、头行、失乡等教阶，以王化周为陈抟祖、礼仪宗，张添佐为正机宗、量主宗，石明为悟道祖、总重宗，是为三宗。又令祈全必、李世运、石汉柱、张兴、马有宝为金木水火土五派师傅，是为五派^①。后“马才成亦欲仿照传徒，又因宗派等名目不便与石慈相同，致有淆混，遂改为天然、迎春、玉春三宗，又改名石慈等金木水火土五派为红梅、首春、昌春、义春、迎春五派”^②。白阳教则声称“教内有三十六小教，七十二旁门”，以合天罡三十六、地煞七十二之数。弘阳教教内也有所谓的九杆十八枝之说。而在天理教中，这种影响恐怕更为突出，如设立九宫八卦由林清与李文成共同执掌，林清号天皇、冯克善号地皇、李文成号人皇以合三才之数或三宗等等。故此，清道光时官僚黄育榷曾大加抨击，称“邪教谓中央戊己土系王姓，东方甲乙木系张金斗，南方丙丁火系李彦文，北方壬癸水系刘姓，西方庚辛金系申老叙。噫，此言何妖妄之甚也！”^③。又说邪教“不知八卦实天地自然之理，未有伏羲，此理自在两间，既有伏羲，此理遂传万世。其中五行之生克，四季之循环，天实主之，人不得而掌之。今邪教谓真精等各掌一卦，妖妄之至”^④。不过应该看到，宝卷中拟制的掌教秩序或组织形式毕竟不等于现实的秩序，现实中的掌教秩序或传道谱系虽形式上似乎较为完备，带有较明显的拟制性、同构性，但其具体内容及实际上可支配的范围或程度却很

① 中国第一历史档案馆《军机处录副奏折》农民运动类 2297 卷，嘉庆十年五月初七日方维甸奏折，及嘉庆十年五月二十一日董诰等奏折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 503 卷 6 号，嘉庆十一年五月十二日陕甘总督倭什布奏折。

③ 黄育榷：《破邪详辩卷三》、《续刻破邪详辩卷一》，见《清史资料》第三辑，第 47、86 页。

④ 黄育榷：《破邪详辩卷三》、《续刻破邪详辩卷一》，见《清史资料》第三辑，第 47、86 页。

是值得怀疑，很难讲是名副其实的。某种意义上，可以说更多的是象征或理念的成分，即试图借助于这种神秘的形式来象征其在权力结构中的不同地位，同时表明其权力分配、掌教秩序合乎“天地之道”、“宇宙之理”、“自然之数”（如阴阳、三才、四相、五行、九宫八卦）的神圣性和正当性，并借此以张大声势，方便各自传教。用宝卷的话讲，就是试图体现出“天地理，乾坤相，凡圣相同”的理念^①，而绝不像黄育榷所说的那样不知天地自然之理。也就是说，这种体系主要在于其象征意义，而不在于其实际功用。形式上看它的确是新奇的，但在功能上却并无特别之处。

第三节 救世论与气运劫数

治世论确立了天地宇宙之间的总秩序，这一秩序特别是当极掌教的秩序使弥勒或弥陀的临凡救世责无旁贷。可以说，救世乃民间宗教立教之根本。而救世的缘由则起于世间“皇胎儿女”所面临的末劫之灾。因此，救劫避难可以说是无生老母派弥勒或弥陀临凡的直接动因。当然，最终的目的是“收补原数”，让所剩九十二亿皇胎儿女全部皈家认祖。那么，劫难是如何发生的呢？

① 《三祖行脚因由宝卷》对“无为”二字有这样的阐释：“不知未分天地之先，无字为天，为字为地”。“如今人称是无为二字，不知无为二字俱在人身之上。在口说话，看他不见，岂不是无字；在身运动，岂不是为字，故无字十二笔，此为一年十二个月，乃为字十二笔，此为一日十二时，凑成一年二十四气。”显然，这是身道或身教合一、人副天数、替天行教诸理念的折射与象征表达。同时，宝卷中频频出现的有意思的数字排列与组合也无不贯穿着这一理念，如“三宗五派”或“五祖”、“五佛”、“三花五叶”与三才五行的对应，“九杆八枝”或“八家”与九宫八卦的对应，以及“三会”、“三阳”、“三佛”、“三极”等与三才，“九劫”、“一十八劫”、“八十一劫”凡一百零八劫与天罡地煞共一百零八数的对应等等。

《九莲经·古佛天皇演教品第一》云：

世尊言曰：当初因为乾坤冷净，世界空虚，无有人烟万物。发下九十六亿仙佛星祖菩萨临凡住世，化现阴阳，分为男女，匹配婚姻，贪恋凡情，不想归根赴命，沉迷不醒，混沌不分，无太二会下界，收补四亿三千元初佛性皈皈家认祖。你今下界跟找失乡儿女，免遭末劫，不坠三灾。

《龙华经·古佛乾坤品第二》也讲：

无生父母吩咐：因为乾坤世界冷净，世界空虚，无有人烟住世，你往东土住世去罢。儿女听母元令，各带随身宝物，身光罩体，来住东土，无心住世。想起父母，各仗元光，行在东土，就到西方。行在西方，来到东土，忽来忽去，任意作欢。母设权智，引儿女到影明山、卸光台，令护法把儿女顶上圆光摘去，收下身中五彩，拘了脚下二轮，贬在东土。母在家乡，吩咐儿女：你到东土，即便回程。摩顶授记，重重嘱咐，牢记心怀，要想父母，昼夜行功，时时提念，母也知闻。来到东土，各配婚姻。酒色财气，障慢真心。杜康造酒，面夫治色。邓通造钱，浊子生嗔。乡儿乡女，贪恋红尘。投胎入窍，埋没灵根。翻来覆去，直到如今。弥陀自性，堕在苦海。迷失深厚，累劫沉沦。东土欢乐，不想无生。轮回生死，无尽无穷。我佛观见，发愿度生。叫醒元人，同到家中。老母盼望，逐日伤心。收补原数，几时回归。上咐儿女，及早回心。家书一道，皇胎早知。龙华三会，早来相逢。

由此来看，早在创世时期，即人类诞生不久，就为劫难的发生埋下了隐患。其直接原因有二：第一，老母判断上的失误。起初，皇胎儿女并不想远离家乡老母，前往空虚冷净的东土住世，只把老母的差派当作儿戏，任意往来，不守规矩。为使儿女安心住世，老母令护法强行解除其随身宝物，贬在东土。并告戒儿女好好修炼，以便尽早回家。这原本是对儿女的一种惩罚，以为儿女念及母子深情及家乡的美好也会倍加用功，不负老母的重托。不曾想，儿女到东土住世以后，却贪恋红尘，迷失真性，埋没灵根，非但乐不思蜀，甚至不认老母。贬逐事实上成了一种放任和解放。这反倒使老母痛苦伤情，牵肠挂肚^①。老母不得不为自己的行为付出代价，而且要对自己的安排负全责。或许正由于此，才导出老母那种深沉而执著的救世、度世的使命感。从这一角度而言，老母的救世更近乎挽回过失的行动，老母的伤感实在又夹杂有内疚痛悔的成分。同时，东土住世的儿女对老母感情上的疏远

① 《钥匙宝卷》下第二十分：“无生老母盼望咱众生，你们好恨心肠，不还家乡，在外游荡贪玩耍，叫娘想儿女，盼望杀，叫娘哭了一会又一会。娘与儿写书捎，又恐怕捎书人错传了，为娘钦差钥匙古佛走一遭，通开天堂路一条，传与男女上九霄。”无生老母钦差钥匙佛捎家书给儿女，以近乎哀求的语调盼望儿女早日回家。《九莲经·弥陀临凡演教品第四》也云：“无生母，在灵山，时时盼望。想婴儿，和姪女，泪点不干”。在后来八卦教的《老母哭灵山》及一贯道的《皇母家书》等经书中，无生老母更是伤心到了极点：“无生母在宫中两泪纷纷，想儿女在红尘不见回音。我这里思想起长吁短叹，不由的心惨切大放悲声。想当初太皇宫母子失散，最不该将儿女赶下天宫。娘想儿只想的泪如秋雨，叫了声娘的儿可在那乡。娘想你只想的眼花失明，恨不能将儿女拉在面前……无生母只哭的昏迷不醒，众诸佛前来劝祖母回宫”（见《无生母收缘卷·老母哭灵山》）。又：“老母天宫放悲声，泪流不止湿云裳。皆为佛子迷世上，九六皇胎不还乡。……世人皆是我儿女，儿女遭劫娘悲伤……老娘哭得肝肠断，何法唤儿回家乡”（见李世瑜《现在华北秘密宗教》第47页，华西协和大学中国文化研究所、国立四川大学史学系联合印行，1948）。尽管老母如此悲伤和关心，但儿女们似乎并不买账，这反倒使老母失去了主动权。

与家乡的淡忘，也折射出圣凡两界价值观、人生观意义上的差异与分离。其次，是灵根自性的迷失。由于迷失了自性，儿女们不仅忘却了家乡和老母，而且日趋堕落，在累劫中造下孽苦，终于恼怒四大天王佛祖，放了地水火风四轮，乱了乾坤，降下灾殃：

大地众生知恩不报，抛撒五谷、米、面、油盐，碎剪绫罗，呵风骂雨，怨天恨地，不敬三宝，欺神天像，毁僧谤法，欺压善良，教弄好人，不孝父母，六亲无情，心如狼虎，恶意伤人。人心改变，天心动怒。凡心改变，圣心无情。恼怒天神，降下灾殃。三灾八难，瘟疫流行。末劫临头，折磨众生，百般苦楚，难为好人，累劫冤愆，积到如今。^①

恰如无当老祖向佛圆说得那样：因为末劫时年，众生十恶不善，原来是自作自受，累劫尘牢，积到如今，难以忏悔。

不过，劫难的根本原因还在于天数即劫数、自然之数，也即天地自然、宇宙运行的根本法则。而这一法则又是宇宙万物的最高主宰——无生老母意志的体现，即所谓的“古佛显教，立下三元劫数”。天数又名天元数，具体表现为“三元劫数”，即分别对应于过去现在未来、无极太极皇极三极世界之上元甲子、中元甲

① 《龙华经·地水火风品第二十二》。此说又见于《众喜粗言宝卷》卷二《劝教日月三十》：“大三灾，火烧水淹风刮，小三灾，刀兵疫病饥馑。此皆人自所作，非天之故也”。近代之皈一道也认为，末劫之灾起于人民多不向善，是故伤害天心。天心伤，才降劫苦。此可谓天人感应。——参《现在华北秘密宗教》第140页。《弥勒出西宝卷》虽然同样强调现世之过为末劫之因，但同时指出当极掌教的现在佛释迦应负有最终责任：“一母所生起源根，三佛议定治乾坤。只因释迦差一念，贼盗贪心苦万民”。又：“因前圣，释迦佛，偷换龙华。掌世界，害男女，争名夺利”（《宝卷》初集，第19册）。

子、下元甲子之数。在《龙华经》中，三元劫数又分别称之为“草芽劫”、“胡麻劫”、“芥子劫”或“辘轳劫”。具体内容据“有劫量经”云：

草芽劫出世，五百年为一小劫，一千五百年为一中劫，三千六百年为一大劫，人民有灾，涝旱不收，一翻苦楚。

有胡麻劫出世，一万五千年为一小劫，二万三千年为一中劫，三万六千年为一大劫，乾坤复又混沌，日月收光，刀兵、蝗虫、旱涝、饥馑，黎民涂炭。

有芥子劫出世，五万四千年为一小劫，七万五千年为一中劫，十万八千年为一大劫，乾坤混沌，日月无光，天降群魔，抽爻换相，地水风火齐动，刀兵、蝗虫、旱涝、饥馑，黎民业苦，一增一减，乃为辘轳劫也。^①

根据三元劫数与当极掌教的治世原则，在下元甲子劫数即所谓的“天元数”将尽之际，该当弥勒或弥陀佛过度交宫，当极掌教。但由于下元甲子、未来之世，劫数漫长，任务艰巨，须收补累劫沉沦的九十二亿人，所以弥勒或弥陀并不情愿当极，以至于无生老母或古佛苦苦哀求：

弥陀哭得痴呆了，痛刹无生圣祖师。

弥陀哀告，两泪纷纷，世尊痛伤情。^②

古佛云宫显圣机，未从开口泪双垂。

① 《龙华经·地水火风品第二十二》。据该经《无生传令品第三》可知，三元劫数又称三佛劫数，以三千五百年为一劫。

② 《九莲经·古佛天皇演教品第一》，明嘉靖二年（1523）刊本，摺装，首都图书馆藏。另参见《宝卷》初集，第8册。

哀告弥陀休违愿，天元数尽你当极。
无上分宫三元会，壹八定劫更无移。
无极掌了先天卷，太极灵山见当极。
三五二十零七会，交宫过度换星宿。
未来世界弥陀掌，八十一劫证无为。^①

那么，下元甲子、末劫之年到底是怎样的光景？

劫数，特别是下元甲子劫数，是民间宗教救世教义说的基础，不少宝卷对此均有提及或做过详略不一的描述：

将来到了下元甲子，百姓要遭水火风三灾。（《叹世无为卷·慈悲水忏品第三》）

愁的是末劫时年，愁的是三灾八苦乾坤变，愁的是水火相煎，愁的是龙争虎斗人们乱，愁的是小儿谣言，愁的是魔强法弱难行善，愁的是真假难言，愁的是人贫霸道人心变。（《九莲经·弥陀临凡演教品第四》）

下元甲子，三年五载，百病齐侵，父子逃散，夫妇不能相顾。十三省州城府县，店道乡村，人民都作无头之鬼，人吃人肉，白骨遍地。富贵贫贱，黎民苦中之苦。每年倒有七八十样捐项，说出人民难过。田地抛荒，牛羊死尽。^②

八方齐动，妖怪下生，天地不和。下元甲子，五鬼天魔

① 《九莲经·古佛天皇演教品第三》。

② 《家谱宝卷》第七品，见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第703页，上海人民出版社，1992。

下世，瘟疫灾病齐侵，夫妻儿女难过，光阴一万之中死灭九千。（《弥勒出西宝卷》第十八品）

天上古佛说末劫，改换世界与朝代。下元甲子他以尽，三灾八难要来侵。五魔出世乱天下，凡人那里去逃生。^①

今适逢此末劫，凡人九死一生，刀兵四路荡起，瘟疫八路将侵，雷电霹雳震动，水涨山河满盈，狂风到处翻扫，大旱焦枯难生，魔王昏夜叩户，瘟鬼白日现身，虎出山林何避，蛇当道路难行。^②

特别是在《龙华经》中，不仅说明了劫难发生的原因，而且对劫难的光景也有较具体的描述：

下元甲子劫数到，十万八千年限终。四大天王不管世，天神放了四风轮，地水火风一齐到，折磨大地苦众生。山摇地动乾坤变，东南角下鼓巽风，水淹三十三天外，火熬世界化灰尘，斗星乱滚森罗坏，日月混沌少光明。收了五谷民遭难，树木园林作柴薪，前劫家家都好过，末劫人人尽遭瘟，男女老少遭涂炭，刀兵饥谨饿死人，百般苦楚都来到，三灾八难一时侵。万物毁坏时年至，旱涝蝗虫疫病行，因为大地人不善，海底鳌鱼好翻身。^③

同时，在该经《末劫众生品第十八》中，无生老母俨然以预

① 《定劫宝卷》，1913年存照咸丰六年老板刊印本，首都图书馆藏。

② 该经卷首题为《末劫真经》，1951年（台湾）重印本。

③ 《龙华经·地水火风品第二十二》。

言家的口吻大讲流年吉凶：

下元甲子灾劫，到了辛巳年，饥荒旱涝，又不收成，山东人民人吃人年，人人扶墙而死，夫妻不顾，父子分离，来在北直，又遇饥谨而死。……壬午年好，复能好过，又遇灾劫，劳病年成，山摇地动，黄河水潮，淹死人民。蝗虫荒乱，阴雨连绵，房倒屋塌，无处安身，遭此末劫灾年，考证人心，这是五百年前积聚业愆，斯乃自作自受，无由可释也。若到癸未年间，又遇瘟疫流行。

流年运势的吉凶好坏，是劫数或天数之使然。下元甲子正当三期末劫之数，故流年上表现为多灾多难也就不足为怪了。通常，宝卷中所说的“下元甲子灾劫”、“下元甲子劫数”，实际上多是讲流年十二支，如《皇极收原宝卷》：“旱涝兵混十二载，未来古佛总登基”，“世尊造下收元卷，太极一巡十二年。上元甲子换了位，鼠年兔虎紧相连。……众生难捱十二年，无生拿着赶牛鞭。收来放去残灵性，一百八劫总收元”^①。显然，这里的“十二年”、“十二载”指的都是流年运势。由于这种劫数思想，由来已久，根深蒂固。因此，对民间宗教乃至民间广为流布的这种三元劫数、特别是下元甲子劫数说，清道光年间反“邪教”最为卖力的黄育榷，以《龙华经》为例证，用传统的三元甲子说大加抨击，斥为荒谬和无知：

邪教谓下元甲子必遭劫数，不知六十年为上元，六十年为中元，六十年为下元，共一百八十年，三元一周，又从上元起数。此治历者纪年之法，而国家治乱兴衰原不视此。如

^① 《皇极收原宝卷》第六十六品、七十品。

上古之世，少昊八十一年交下元甲子，此时风俗敦庞，人心浑穆，诚盛治也。嗣后一周三元，至唐尧二十一载交下元甲子，此时黎民于变，万邦协和，又为千古极治之时。嗣后七周三元，至周康王二年交下元甲子，成康之治媲美文武，而辛巳、癸未正在康王极盛之时。嗣后五周三元，至汉文帝三年交下元甲子，汉朝政治首推文景，而辛巳、癸未正在文帝极盛之时。此外上元未必尽太平，下元未必皆荒乱，载在史册，俱可考也。邪经所谓下元甲子，惟指明季而言，明季天启四年交下元甲子，至辛巳为崇祯十四年、癸未为崇祯十六年，此时饥谨、瘟疫并流贼，为祸最烈。邪教即乘此机会，阿附太监，捏造经卷，煽惑愚民。不知前一下元既遭劫数，则继此下元必享升平，观其既往，卜其将来，数应然也。今邪经蒙混立言，不为指明，遂谓每逢下元，必遭劫数者，不可信也。^①

的确，如黄氏所言，三元甲子的时间论不过是一种纪年之法，本来并不具有时间以外的任何其他意义。不过，这种循环的纪年方式所表示出的开始、终结、再开始的人为的时间分界，实际上有强化人们关于时期或时代交替与变换意识的倾向。因此，当这种三元甲子的循环论与王朝的更替、时代的嬗变、国家的治乱联系在一起时，三元甲子的时间论也便超出了其本来的意义范围，而最终成为具有明显的现实性与政治色彩的三元甲子劫数的宗教历史观。特别是在选择心理的作用下，人们很容易将现实中实际上随时随地都有可能发生的各种天灾人祸，与所谓的劫数发生关联，并努力找出一种内在的逻辑必然性，从而不自觉地为之拼凑现实的依据来证明其可信性。尤其是在大灾之年，无疑

^① 《破邪详辩卷一》，见《清史资料》第三辑，第13、14页。

更是强化了人们的这种倾向，如嘉庆年间收元教方荣升，因“上年看见灾旱，就起意谋反，假说天上换盘，人间也是末劫”，以此招徕信众，众人闻说，竟纷纷入教^①。可以说，是现实的灾难为劫数提供了依据，这也是劫数思想之所以能抓住人心的关键所在。如果说三元劫数的宗教历史观与正统三元甲子论有什么根本不同的话，就在于为周而复始的时间循环设置了一个终极的阶段。这个阶段即下元甲子、末劫之年，尽管充满苦难灾变，但却是走向未来新世界的开始。这是一个被拯救的过程，也是天道自然之使然。对人类而言，末劫意味着灾难，但更是新始和转机。因此，在明了三元劫数这一宗教历史观的基本思想后，也就不难理解许多宝卷刻意渲染末劫之灾背后的真正动机和原由了。

在诸多谈论末劫之灾的经卷中，不能不提到大概成书于五代时期的《五公经》^②。该经以其具有浓厚政治色彩的宗教预言而受到历代统治者的严厉查禁，被斥为“邪教逆经”，“妖妄悖逆，不一而足，实堪发指”^③。尽管如此，其流传仍不绝于民间。该经卷首开宗明义，称作此经的目的就在于“说人间下元甲子，末劫报应”。关于下元甲子，该经这样写道：

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2764 卷，嘉庆二十年九月十四日百龄等折并方荣升供词。

② 该经题名不一，版本较多。这里采用的是嘉庆四年（1799）抄本、即由文妙山人等抄录的《大圣五公演说天图形首妙经》。同时，适当参照了其他的版本或抄本，如光绪二十五年（1899）重刊本《大圣五公经》（又题《大圣五公演说天图形首妙经》，其内容与嘉庆四年抄本雷同）、1917 年抄本《大圣五公演说天图形首妙经》（内容与前两本同）、1929 年求是道人重镌本《五公末劫真经》（卷首题《大圣五公菩萨救度众生末劫歌符经卷》，内容与上述三本有较大出入）、罗祖教传人 D 先生慨允复印之抄本《天台山五佛菩萨尊经》等。

③ 《宫中档朱批奏折》农民运动类 449 卷 5 号，乾隆四十六年正月二十四日江西巡抚郝硕折。

乾坤国王乱，江南吴楚旱。天下诸般化为尘，灭死几多人。……申酉之年未足苦，戌亥无停住。只恐将来子丑年，白骨满山川。不信但看人绝种，叠叠成丘陇。太岁驰驱恶全除，勤读五公书。劝君不必求名利，百鬼须臾至。贵贱皆同一路行，遇者得留停。一相畜物如狼虎，灾殃遍州府。山南山北妇女啼，抱子又抱妻。猪犬相逢处，五六千家无一户。家业变成郊野场，何处有春光。天使三人共丙丁，消摩尽是作恶人。使汝千家共一牛，田地总荒丘。天使从头灭恶人，不论富贵贫与贱。……更加向后转忧愁，老鼠上牛头。朝日无风水自动，日夜常惊恐。男女相杀乱如星，妻女作军兵。黄虎队队如家犬，日夜寻门转。牛羊食尽尘，然后更伤人。又待逢子丑，有人作猪狗。相食人民皆欲尽，住处无邻近。百里行来无一家，大半掩黄沙。良田万顷将何用，永绝人耕种。驿路行了千里程，连日没人行。哀见抛去千家屋，只为人无福。可怜停馆好池塘，今日好荒凉。弟兄十人无一个，夜宿谁同卧。姊妹独守野空房，流泪哭爹娘。人与畜生同受苦，难见圣明主。遗留万物化尘沙，谷米喂乌鸦。

又说：江南强贼竞起，掳入中原。若无刀兵死，疾病须缠绵。家家屋无烟，众生被劫缠。僧尼道俗哭黄天，孤儿寡母莫人怜。无势力者江边死，英雄竞起到山川。大男小女泪涟涟……东南发三灾，西北起八难。龙通虎路藏，父子东西窜。男子奔逃走，女子被胡乱。若到子丑年，百中无一半。……子丑江南哭死者，万户莫棺材。红粉美女尽流血，珠玉金银化作灰。紫珠白玉尽皆空，铜铅锡库化成红。黄白金玉今何在，总是蓬蒿伴骷髅。……子丑之年，七月之中，七日七夜，黑风竞起，暴雨雷电火威，万民难活。……寅卯多八难，恐有万般殃。刀兵瘟疫疾，更有虎狼伤。……寅卯年前，圣人出现，皂天变形，如日月没，日月昏暗，鬼哭神

愁，动黑风赤雨，七日七夜。

以上通过刀兵、水火、瘟疫、饥馑、死亡……种种天灾人祸，勾勒出了一幅惨烈骇人的末劫灾难的主画面。认为大地众生，不论富贵与贫贱，若逢末劫之灾，则人人难免，即所谓的“若逢末劫到，如鱼上钓竿”，“大地众生尽死乱如麻，不论富贵与贫贱”。其中在子丑鼠牛与寅卯虎兔之年、特别是子丑年，这种灾难更是达到顶点。同时预言，在劫难之后将有“明王”、“明君”或“圣明君”、“圣主”出世，迎来太平，其事应在寅卯年或之后的辰龙、巳蛇年：

龙离海底（戏）清波，蚕老桑空忙似火。猪衔鼠尾迅逃生，孤雁寻窠牛犬吼，遍处血滂沱。猛虎入山寻归住，兔衔野草动干戈，人唱太平歌。

显然，这里的龙、猪、鼠、牛、虎、兔等均是指流年而言，尽管表达方式稍嫌隐晦，但虎兔即寅卯年大动干戈之后，迎来太平，人唱太平歌的主旨则是十分清楚的。可以说，这种期盼明君与太平盛世的意愿表达，贯穿于经卷的全部内容，如“但看寅卯二年春，得见圣明君”，“凌腾真起上天堂，寅卯之年始吉祥”，“至寅卯之年，一切恶党自然消灭”，“寅卯之年圣君治世”，“但看寅卯后，贫富自均平”，“李字三阳后，根本一时休。寅卯始起头，巳年各灾咎”，“信吾经者遇明君，得见卯年春。太平清静好时光，国泰又安康。上下年丰人尽美，日日人欢喜。春夏秋冬皆吉祥，八节莫灾殃。百姓尽发万年乐，遇者无灾殃。风调雨顺时润，家家转丰盛。赋税均平事不狂，却后有儿郎。欲出明王待兔儿，此是太平时。万民辛苦经一劫，太阳照方烈。光辉出处在东方，是地有君王。不论贤愚唱吾歌，得遇明王免灾多。大凡娄

金狗入楚，前后只在卯年头”。就是说，众生在经过下元甲子特别是子丑劫难之后，卯兔年将会有圣明王“娄金狗”临凡或“李”姓之人出世，扫平海内，一统天下。而自次岁辰龙年开始，则进入一个太平盛世的新时代，即所谓的“兔子走出陌，龙来便安康，若逢蛇头出，骑马上金床”，也即“末劫之年更乾坤”^①，“过末劫灾难，同登彼岸矣”^②。如此来看，所谓的下元甲子劫数具有明显的两面性。一方面，它意味着交替期人类灾难的到来，同时又体现出一种劫难后获新生与黑暗中现光明，天地开新、一元复始、乾坤转换的理念。而从宝卷内容所反映的主题及民间信仰或宗教活动的实际来看，对下元甲子劫数的理解似乎更倾向于后者。

清中叶发现的托伪品——《唐朝袁天罡李纯风石碑》文云：

一工土木敢当先，黄金埋在土里边。
坤地起首楚地乱，秦地起首万万千。
天开一口罡先愁，引动八牛破幽州。
燕起魏地人民死，二八春秋此日休。
甲寅头上生一果，二人命挂柳树头。
火龙飞下楚地乱，火蛇出世起根由。
陆马到处遭离乱，土羊为首天地愁。
只些离龙犹自可，最怕山西一猿猴。
金鸡鸣叫天下乱，黑狗东方血水流。
乌猪吃尽糟糠死，杀得人民填地沟。
甲子年中见日月，八马悠悠运黄州。^③

① 《天台山五佛菩萨尊经》，罗教抄本。

② 《五公末劫真经》，1929年求是道人重镌本。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类秘密结社项 3043 卷第 1 号。

应该说，碑文中的甲寅、柳树（即木卯）、火龙、火蛇、陆马、土羊、猿猴、金鸡、黑狗、乌猪等，分别指示着寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥等诸流年地支。大意是讲，流年大凶，兵荒马乱，人民涂炭。这种局面，要到甲子年才见改观^①。又嘉庆十八年（1813年）十一月，在承德府发现《太极门刘伯温碑记》传单一张，上书：

三三见九拾壹年，清风明月闹中源。
南征北战该壹定，东奔西逃各一天。
黄花未卸菊花现，血满山河骨满川。
三月见三三两处，明月原来在西边。
兔儿打破龙虎阵，将军排马送英贤。
黑狗送猪天下定，至此方是太平年。^②

如果兔儿、龙、虎、黑狗、猪分别是指流年地支卯、辰、寅、

① 以甲子昭示一个新时代的到来，最有代表性的恐怕莫过于汉末黄巾军提出的口号：苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。正是由于子特别是甲子，具有明确的象征意义，所以不少教祖或教主为了神化自己，刻意将自己的生辰或死期与子发生关联，以示应运而生，顺应天数，如圆顿教教主弓长，“下元甲子临东土，正月初一子时中”，“甲子年，正月一，见性明心”（《龙华经》第三品）。罗教教祖罗清，“十二月，初一日，子时出现”，“正子时，心开悟”，“二十九，正子时，坐化归天”（《三祖行脚因由宝卷》）。长生教教主汪长生，母梦观音，“十七甲子，甲子时生”（《众喜粗言宝卷》卷三）。龙天教《九品收元卷》则讲得更明白：“甲子年，降圣人”。

② 《军机处录副奏折》农民运动类秘密结社项 2385 卷，嘉庆十八年十一月十六日方受畴等折。关于“刘伯温碑记”的传言由来已久，如雍正年间四川地方即查抄一份内容大致相同的“碑记”，其末后几句这样写道：兔儿拦面冰冰冷，龙蛇相斗血辛辛。劝君莫待春光好，禄马群羊好共生。只在猴子相交首，鸡鸣犬吠去相寻。猪鼠三年来仃胖，过后黎民得安康。——见《宫中档雍正朝奏折》第 15 辑，七年十二月初四日查郎阿折。

戌、亥的话，意思大概是说，寅年之后的卯年、辰年将有大的军事部署，至戌年亥年最终扫平天下，迎来太平。戌亥为十二支之末，亥尽子来，一元复始，其交替转折、辞旧开新的意味不言而喻^①。另据乾隆年间查获的陕西悄悄会案可知，起获的《数珠经》内有“南方丙丁木易先要起，又西北乾天李刘起，各引雄兵直止长安地。又曲江池边生下姓李家。又小心鼠尾木易兴，小心牛头卯金龙等句”。经严刑当时人、教首雷得本，“据称卯金木易木子等句，曾经李德沛解说，即系刘道士、杨添寿及李德沛之姓。是否是真，我实在不知。所有经内地名山名，系随口编造，委无指实。其鼠尾牛头等字，不过作子丑二字讲解。当日李德沛曾经说过，红阳、青阳、白阳为上中下三元会名。”^②由此而言，可以肯定，多少隐含有杨、刘、李等于下元甲子之初，即子丑年，顺天应劫而起的意图^③。

无疑，下元甲子劫数说在民间乃至整个社会有着广泛的影响，它部分反映了民众的历史观点，但更主要是一种期盼太平盛世的意愿表达。但不可否认，有将这一信仰导入民众运动，即试图将预言转化为现实行动的场合。据嘉庆年间江西大乘教头目李凌魁称，“系后唐天子转世，传有秘诀四句：天空降下一炷香，一半阴来一半阳，若得阴阳归一处，寅卯时中坐朝堂。密为煽

① 一贯道有所谓的“抱合同”手式，为三宝之一。具体做法为：以左手抱右手，两手心皆向内，以右手大指按右手第四指第三节节纹，以左手大指按右手小指第三节节纹，然后右手其余四指抱于左手之上，将两手置于胸前。意义是“子亥相交”，即世界将有新旧交替的象征，因为子亥两字适为十二天干（应为地支）的一头一尾。——参李世瑜《现在华北秘密宗教》第66页。

② 国立故宫博物院印行《宫中档乾隆朝奏折》第六十八辑，乾隆五十三年七月初九日勒保等折。

③ 《地母玄化真经》中有“若要母子重相逢，除非子丑另开天”之说。子丑为一元甲子之初，象征着一个新的世界的到来，代表着一种转折中的开始。

诱，欲于子丑年间起事”^①。虽然没有明说选择子丑年起事的原由，但从四句秘诀来看，其劫数色彩还是比较明显的。其中，“寅卯时中坐朝堂”一句，与《天台山五佛菩萨尊经》中“兔子走出陌”、“兔子驰亟上天堂”、“子丑之年天无光，寅卯之年始自翔”的诸种谶言隐喻更是如出一辙。又据混元教头目刘之协交待：“我同姚之富、齐王氏，原拟嘉庆元年三月初十日辰时，是辰年、辰月、辰日、辰时起事。为的是兴旺意思。原想用一色干支，使同教人看得新奇，好信服我。”^②那么，辰为什么有兴旺的意思，刘没有讲，恐怕也不敢讲。首先，从表示阴阳消长规律的十二消息卦的结构来看，辰时、辰月或辰年的状态相当于泽天夬，一阴五阳，阳盛阴消，虽非纯阳，但却较之纯阳更具活力，实际上处于一种最为理想的巅峰状态。因为物壮则老、物极必反，达于极至则隐含颓势，须从零开始而陷入下一循环，就像传统上以九而不以十为极数一样。更何况泽天夬卦辰之爻相，位居九五之尊，加之辰为龙的属性，其象征意义自不待言。其次，从甲子劫数而言，如果说甲子预示着一个新的时代来临的话，辰则是胜算在握之时。其意大抵与《天台山五佛菩萨尊经》中“兔子走出陌，龙来便安康”，“明王出世应不久，只在寅卯后”的预言相近。而另一位教首赵聪观的交待要明白得多。当官方诘问：你们反了几年，没有得好处，既是父母、兄弟、妻子、儿女也都没有了，还说过了今年，都得好地方，就可成神，这话是有的吗？赵回答说：

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2263 卷，嘉庆八年十二月初八日江西巡抚秦承恩奏折。

② 《清中期五省白莲教起义资料》，第五册，第 105 页。江苏人民出版社，1981。

这是当初传教讲经，有说白莲教劫数，过了猪、犬之年，就可成事。后来官兵杀得厉害，老教的人也都懊悔的。樊人杰怕人心要散，就劝众人不要害怕，从前原有“过了壬戌、癸亥年都得好处”的话，神佛断不负人，必要应验的；大家奈到九年上，就是下元甲子了。他又说白莲教过了癸亥年，把经念满了，官兵自然就散，不来追赶，我们大家就可成事。^①

壬戌、癸亥为一元甲子之末，之后进入下元甲子。一元复始，天地开新，顺应天数自然，则必定成事。也就是教内广泛流传的“过了戌亥年，赛过活神仙”^②之所谓。应该说，这就是他们的逻辑，他们的信念。后世经书中讲：“猪狗之年可离家，胡人秦地乱如麻”，“戌亥之年万民惊，到了甲子定前程”，“戌亥之年早离乡，莫贪财宝共田庄；鼠牛秦地刀兵起，汉上百姓好风光”，“十月甲子刘郎去，曲江池上是根芽”等等^③，所表达的思想与理念是一脉相承的。

如前所述，下元甲子之劫是天数与人为或神与人互相作用的结果。不过对人类而言，下元甲子之劫与其说是终结和灾难，不如说更像是一种灵与肉的洗礼，一种新的开始和转机，是人类走向新生、圆满和永远幸福的强大的进化力量 and 一种必然的过渡。因此，在这种进化与过渡中并不纯粹表现为灾难的形式，同时也伴随着相应的救劫与避劫之道，即所谓的道劫并降，道非劫则不

① 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第159、150页，嘉庆八年五月赵聪观、胡明远供词。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第159、150页，嘉庆八年五月赵聪观、胡明远供词。

③ 见1925年抄本经书《万教皈一》。

能开普度收圆，“一劫能造万劫之苦，一劫能修万劫之福”^①。

由于劫难发生的主要诱因在于人类灵性的埋没，所以找回迷失的自性就成了避免劫难的必由之路。而要找回自性就必须修心学好，改恶向善，恰如无生老母所言：“学好之人，逢灾不灾，修因道子，遇难不难，此劫数内，单考人心。”那么，如何才能做到这一点呢？《叹世无为宝卷》之《慈悲水忏品第三》云，“食长斋，引领人，齐出苦海”。《弥勒出西宝卷》第十八品也劝说大家：“末法劫，吃素第一。若要是，免无常，除酒戒荤。速皈依，孔圣道，圆顿正教。十二时，用置立，念佛诵经。”《众喜宝卷》《喜劝花素十五》则讲：“如今末法三灾临，吃素行善第一能。天地有病人有难，刀兵水火即临身。佛望贤能劝人善，天望男女斋戒行。斋多杀少刀兵息，善多恶少天地宁。天地无病人无难，国泰民安各称心。”也就是说，要想修心向善，找回自性，首先得茹素斋戒。因为只有这样，才能最终逃过末劫之灾。如果说这是一种纯粹的自救方式的话，那么神佛指导下具体的救劫或避劫法就含有他救的意味。对此，不少宝卷均有论及，如《弥勒尊经》云，末劫之年，“若有善男信女，诚心虔意抄写供奉，写经之人虔心斋戒，可免一家之灾，若人不信者，吐血而死，化脓而亡”。《大圣末劫经》也说，“若有人将此经传于天下，一传十，十传百，百传千万，躲过末劫之年，到了尧天舜日，同享莲花世界。有人知者，不传此经，身遭十劫，难以复生。有人抄写传送者，可保一家无劫，千祥云集，永不遭十劫之数耳。”又：“果有人供奉者，可免灾星，一家人命，可保无忧。”其中较详尽的当推《天台山五佛菩萨尊经》，该经这样写道：

志公曰：天下人民，能于每日清晨，净果茶汤，焚香礼

① 《清稗类钞》第15册，第50页，《宗教类·天理教》。

拜，供养上方圣王，更念诸佛名号，诵经一遍或七遍，吾等救护汝等众生。

又叮嘱：

众生至子丑之年，家家宜有此经，不论老少，臣僚国王，各宜敬信奉持此经，不比寻常。国王当此之时，制备黑旗四面，黄旗一面，镇压四海，转经七日七夜。百姓之家至子丑之年，制黑旗四纽，黄旗一纽，粉书罗平字号，于中庭竖起，镇四方。后焚香供养，七日七夜，勤诵吾经，其黑风赤角之神，不敢入境，家家安乐。

唐公曰：造有经符八十一道，同行救护，永劫众生。

化公曰：众生若信此经符，受持斋戒，焚香勤诵，保得一家老少男女平安。

朗公曰：恶人若肯回心向善，受持斋戒，断五辛三厌，焚香供养，持诵此经，悬挂五符，自然家门清吉，人口平安，获福无量。又说：若有善人，能于此经，城市乡村邀集善信，清净佛坛，开启道场，安奉五公圣位，香灯米果茶汤斋供，志心顶礼，勤念此经，自然神佛护佑，宅舍安宁，人口平安，利益子孙，所谋顺遂，一切瘟神恶鬼并皆回避，不敢侵害。

最后一再强调：汝见吾歌不用贱，如睹志公面。各抄一本与流传，得见太平年。……黄纸朱书贴大门，合舍免时瘟。不信我歌口不唱，令汝逢灾障。

就是说，众生在子丑之年，务要敬奉神明，回心向善，虔诚诵经斋戒，挂符竖旗，开启道场。其中，对符镇的重视是它的一大特点。与此不同的是，《地母玄化真经》则特别强调对地母的

敬奉及地母救世的终极性与惟一性：

真经一百八十二，句句说的是真言。
家家都把地母敬，五谷丰登乐太平。
也无大灾和大难，善男信女享安康。
若还不信地母话，五谷不收吃不成。
若还不信地母劝，大劫大难活不成。
地母十月十八生，家家念诵地母经。
香灯供果排齐整，做会念经申表文。
有人传我地母经，子孙万代受皇恩。
夫人传我地母经，代代儿孙满堂兴。
人若印送地母经，五男二女香烟生。
男女记戊敬地母，荣华富贵万万春。
处处立坛把戊记，地母保命救众生。
方方立坛把戊记，地母化生显贤灵。
谢恩报答虚空母，速造庙宇把香焚。
塑化母像人朝敬，才算孝子儿女心。
急早诚心把功赶，莫把银钱放在心。
虚空地母把令挂，脱凡成圣登天庭。
大忠大孝大结果，大慈大仁永长生。
地母饬封莲花赠，中国果成大罗京。
男女尽成大罗体，极乐宝殿万古名。

又：

黄蜡宝烛常供献，每月三戊要虔诚。
诸凡日期都无忌，三十六戊要记全。
六盏明灯（排坤卦）五炷香（排五方），黄钱白纸茶水清。

男女立坛逢戊念，立坛记戊讲分明。
心记口念七次诵，处处自然得太平。

同时告诫：

若还不念地母经，一家在劫罪不轻。
人民不听地母经，水火大劫风又临。
老娘要把大劫免，男女不顺地母心。
老娘若不免劫数，为娘见死心不忍。
左思右想娘无路，差下善恶众神灵。
善者正归善者引，恶者归于恶人群。

总之一句话，就是要敬信地母。否则，不仅不能免劫，还会招灾。

由于劫难的因由是多元的，除人类自身的因素外，老母的失误及作为老母意志体现的天数是根本性的原因。因此，与地母一样，无生老母的救劫往往是根本性的。这主要体现在以下几个方面：首先，派弥勒或弥陀佛临凡救世，将苦难世界化为莲花世界、地上天国^①；其次，传“真言口诀”，即“保命之灵文”、

① 下生临凡，化苦难世界为莲花世界、人间天堂，在地上构筑未来世界的美好蓝图，可以说是弥勒掌教下的一种世界图式。人间天堂的实现，使“元人”即皇胎儿女、失乡子，向天宫家乡迈出了关键的第一步。不过必须看到，还存在另一种更为直接的还乡方式，即弥勒下凡，将皇胎子直接度上天宫家乡的捷径，如《钥匙宝卷下》第三十分云：“弥勒降世散金丹，每一家种一粒，男女服上放光辉，随佛上升同一气，赴蟠桃证果菩提。（中略）坐莲台无生死，十八寿无穷”。若此，弥勒的救世也便成了度世。此外，云城降临以避难也是弥勒治下的一种权宜之计。《立世宝卷》云：“眼看着各道门男女遭难，李向善弥勒佛就要收元。从天宫落下来云城一座，普天下善男信女藏在里面。有宝的就放他云城避难，无宝的想进去登天还难”。后世有经书也讲：“云城者即灵山会、龙华会、蟠桃会也。此乃是七圣运动妙法，（转下页注）”

“金光灵符”、“真正护体灵符”于弓长，令其“普传大地男女”，“每日清晨，采取先天真乙之气，吞在腹内，镇守神舍，保命护身”，搭救有缘人——皇胎儿女。即《龙华经·末劫众生品第十八》所云：无生老母发灵文，救了十万八千人。三灾不染皇胎子，八难不侵九阙孙。下元甲子祖临东，癸未年间有灾星。祖母亲赐灵符至，弓长燕地救缘人。其意与所谓的三明四暗钓贤良之说概同^①。第三，着手宇宙秩序的恢复。即接受圆顿母、观音老

(接第86页注①) 使云雾结聚一坐九门九关，边周围七百里大，末劫临时，水火罡风齐动，九六原人非此处不能躲七七四十九日之灾”。又说：“燕南赵北、三心圣帝(地)立中原，天气下降，地气上升，阴阳接，化出银城一座，方圆七十(百)，外立九门，远看有，近看无”，“有缘的行重孝子贤孙，进入银城之中，躲避水火风三灾，受其余福。作恶之人，一切万尽纳之，化为尘土”(见抄本《万教皈一》)。此外，类似的说法也见于黄天教抄本《天文图》等经书，如“阴气上升，阳气下降，二气相合化出银城七百里”，以及“左有阳来右有阴，二气相接化银城。起化银城七百里，三灾八难不能侵”云云。

- ① “三明四暗”是《龙华经》、《九莲经》等民间宗教经卷中经常出现的一个概念，其意颇令人费解。不过，从其主旨大意而言，三明四暗当与内丹修炼有着密切的关系。在贯穿象数观念的内丹修炼中，三与八为木含阳，四与九为金含阴，又称木母与金公，也即所谓的龙虎、龟蛇、日月、金乌玉兔、婴儿姤女、铅汞、坎离、水火、性命、阴阳等等。因此，“三明四暗”或称之为“八明四暗”，当是木母金公、水火、阴阳、性命等概念的象数表现形式，如《九莲经》第三品中有“真火真水，八明四暗”之说。具体而言，“三明”或“八明”即木母，为阳，为命、为真火；“四暗”即金公，为阴，为性、为真水。其中明与暗分别与三与四结合，实际上是强调了三与四的阴阳属性。概言之，三明四暗隐含的是性命和阴阳，指示的是性命双修、阴阳合一的金丹大道；也即《龙华经》开经偈中所谓的“性命和合，打成一片，金木相柄，水火既济，坎离交宫”。当然，也不排除以“三明四暗”比类“三才”、“四相”以表达其组织理念或秩序理想的可能性。若此，“三明四暗”当是一个多义性的概念。此外，与“三明四暗”相类似或接近的表达方式尚有“三回九转”等等，基本上属于金丹修炼的概念范畴，这从宝卷中两者常常对举的表现中也可以得到佐证，如《九莲经》第十三品：“皇极宝卷盖世流通，祖师下云宫，三回九转，暗造船灯，八明四暗，无字真经，金丹（转下页注）

母、地藏王佛、文殊母、地花母、阿弥陀佛、万寿老母、药师佛等神佛的献策，以“避风旗”、“定南针”、“夜明珠”、“分水珠”等分别镇住风、火、地、水四轮，将“九宫八卦圣明幡”、“天元圣宝”、“罗平圣号”^①悬在圣地，让家乡缘人服用“丹药宝塔”等，消弭三灾八难^②。这样，通过以上内容，不难看出救劫或避劫方法与劫数因由两者之间的对应关系。这种对应关系，具体又可表现为以茹素斋戒为首要的自救与“灵符”为特色的他救即人救与神救间的统一关联。可以说，自救与他救、人助与神助的一致性为民间宗教救世教义的基本特点，也即经书所云：“天助地助人也助，三助齐备同皈一”^③。

（接第87页注①）点化，永劫续长生”。“暗造船灯”与“无字真经”，是金丹修炼或金丹道的象征说法，这里将三回九转、八明四暗与之相提并论，无疑暗示出其含义的一致性。其实，以上均可归结为“金丹点化”四字，也就是许多宝卷中所说的“三明四暗钓贤良”，“三回九转钓贤良”（有的场合，三回九转又暗指佛祖如弥勒等下生临凡，隐姓埋名，九次或多次显化，救度残灵的行为）、“金丹法暗钓贤良”云云，说法虽多，其意无别。不过，就像民间宗教中常常以人格化的形式来表现金公、黄婆或金公、木母的功能和属性一样，三明四暗在有的宝卷中被具象化、人格化为所谓的助道神——三明佛与四暗老祖，而这正是民间宗教丹道思想的独特体现。而有的教门则以三明四暗指示其教祖或教主，如在黄天教，三明是指普明、普光、普静，四暗是指普贤、普照、普圆与普收（见黄天教抄本经书《普明古佛遗留八宝云盘宝赞》）。

① 此处之“罗平圣号”，大概就是《五公经》中之“罗平字号”（后世有的版本将罗平改作平安，也有的写作罗凭）。罗平为古越人传说中的一种神鸟，能辨吉凶福祸。历史上，农民起义军屡有以罗平为国号或年号者，如公元860年浙东裘甫起义建元罗平，1283年广州新会林桂方等起义以罗平为国号等。作为神圣与吉祥的一种象征，在民间宗教如黄天教中则有“罗凭灵符佛宝”护身避劫之信仰。

② 《龙华经·天真收元品第二十三》。

③ 见《新编宫更修道歌》第12页，北京惠华斋善书局印，辛巳（1941）年3月版。

第四节 度世论与“还乡”

应该说，民间宗教的救世与度世，即此岸拯救与彼岸拯救是统一过程的两个阶段，救世是度世的前奏，而度世则为救世的最终完成，也即民间宗教的终极追求——“还乡”的实现。因此，在讨论度世论这一问题之前，首先有必要究明度世的目的地“家乡”这一概念的基本含义。

按学界通行的说法，民间宗教中“家乡”这一概念的最早出处是罗教的《五部六册》，如在《苦功悟道卷》中即多次出现这一概念：

一切万物何处出，本是家乡能变化。

一切男女何处出，本是家乡能变化。

又：

离家乡，在苦海，万万生死。

我如今，到家乡，永不轮回。

到家乡，极乐国，长生不老。

不强如，在苦海，九死十生。

到家乡，极乐国，纵横自在。

不强如，在轮回，偶死偶生。

不过，《五部六册》中所说的家乡，虽属空间性的概念，且具有世界本原的意义，但实际上并不是指外在性的空间场所，而是指内在于人自身之中的人的本性。这种本性就是家乡，也即所谓的自在天宫、极乐国。只要人们体认觉悟到了这种本性，就等

于回到了家乡极乐世界、彼岸西方，就是脱离了苦海轮回：

西方净土人人有，不用假修持，自己是西方。未曾无天无地，自己在先。未曾无有万物，自己在前。通身是，遍身是，自己就是古人田地。^①

自在天宫是现成法中王，是现成的无价宝，是现成的极乐国，是个现成的旧家风，现成的无心真人，是个现成的真西方。^②

同时，在《五部六册》中还提到一种“流浪家乡”。这种家乡，与“快乐无边，永劫长存”的自在天宫，即真空家乡截然不同：

流浪家乡好恹惶，浮生家乡不久长。捻指无常离别苦，流浪家乡梦一场。娑婆世界，流浪家乡。这里死，那里生，那里死，这里生，叫做流浪家乡。^③

这种流浪家乡，就是众生迷恋的地上尘世。这样，在《五部六册》中，我们就可以看到两种家乡的存在，即观念性的真空家乡与空间性的流浪家乡。虽然两者相对应而存在，但这种对应，即抽象与具体、观念与空间的对应并不是同质性的，因此这种不同质的对应最终趋于同质化就是必然的。其实，在《五部六册》中，业已显示出将自在天宫、真空家乡外在化即与流浪家乡同质化为空间场所的某些迹象。不过，真空家乡、自在天宫的彻底外

① 《泰山宝卷》第二十二品、第八品。

② 《泰山宝卷》第二十二品、第八品。

③ 《泰山宝卷》第二十三品。

化、空间化，则是后来才完成的。在后世的宝卷中，家乡、天宫、云宫作为同义语，均用来指彼岸世界、天上家乡，而与之相对应的所谓流浪家乡则被称之为东土、娑婆世界。于是，两种家乡在空间性这一层面上就达成了完全的一致，同时为地上世界过渡到天上家乡的“还乡”教义的展开作了铺垫。也就是说，家乡的空间化，使还乡的意义从内在家乡——心性的体认转化为彼岸家乡的追求。这一转化，从根本上奠定了中国民间宗教以还乡为核心的教义体系的基调^①。家乡从此也就成为民间宗教中彼岸世界——天宫的代名词。就像黄育梗在《破邪详辩卷三》中所言：邪教之言家乡，盖以习教即为无生父母之儿女，初皆生长天宫，故以天宫为家乡。

家乡的空间化、外在化，终于使家乡成为天宫、天庭、天上世界的同义表达，与之相对应的则是地上世界即尘世、娑婆世界或东土，也就是《五部六册》中所谓的流浪家乡。不过，应该看到，家乡与东土的同质性仅限于物理空间的范畴，在价值空间上却是异质且对立的。也就是说，家乡与东土的本质差别在于其价值性而不在于其物理性。东土被描绘成无边苦海、污浊堕落，且人性愚痴：“无生老母看娑婆，众生尽在淤泥河”，“娑婆好似大猪圈，众生比做一群羊”。而天宫家乡则是无边的圣景：“楼台殿阁家乡有，九宫八卦在圣中。金厢白玉黄金殿，池中莲花朵朵鲜。金楼玉楼家乡有，昼夜长明万里天。笙琴细乐仙桃果，垂珠纓络锦遂身。……吃用圣物般般有，仙衣寿带花乐宫。仙女三万一万二，锦上添花乐无边。天仙菩萨集一处，不老长生古家乡”^②。因此，使东土化为家乡，即在价值空间上使东土与家乡

① 关于家乡、还乡的两义性，详见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》第五章第4节，及浅井纪《明清民间宗教结社的研究》第二章第3节。

② 《皇极收原宝卷》第二十二品、五十品、二十三品。

同质化，也就成为最终还乡的必要步骤。

将东土化为家乡，在教义上表现为弥勒当极掌教的救世论。因此，弥勒救世使命的完成也就是东土家乡化的实现，它标志着地上天国、未来世界的形成，同时也是终极归宿——还乡的开始。从有关宝卷的描述中，我们可以明显看出弥勒掌教的地上世界的过渡性质以及在空间价值化方面与家乡的趋同性：

四季温和，万彩庄严也。无四生六道，又无穷苦残疾病疹，不生不灭，弗妆弗扮，都生聪明美貌，仁义礼智，各处宾主相待，姊妹相亲。一年十八个月，一月四十五日，昼夜十八时，寿活九千岁，重换头发牙齿，重化后生，九转九化，寿活八万一千年，三极九后，同坐都斗九品莲台。又讲：我佛治世，八万一千年满，皇胎佛子，个个功圆，人人成圣，仙佛圣贤，齐赴云城都斗宫中，参拜圣母，礼谢佛尊，品选上乘，永劫不坏，同坐莲心。^①

在另一部宝卷《众喜粗言宝卷》中，也对未来世界的光景作了生动的描绘。该经卷五《去邪皈正九八》写道：

未来乾坤黄金地，八宝昼夜放光明。
五谷丰登多收割，花满世界万物新。
树树生果多香彩，小者如钟大者升。
水晶玻璃做门壁，珍珠玛瑙遍地生。
男女清闲多念佛，天种人收享太平。
四季温和风雨顺，日月南北两来行。

① 《弥勒出西宝卷》第十八品，《宝卷》初集，第19册。

无有鳏寡并孤独，无有穷苦落难民。
都生美貌仁义礼，不妆不扮是真形。
不生不灭无增减，九十六亿姊妹亲。
无病无痛无苦恼，九千年满寿又新。
重换头发重换齿，依旧化个小后生。
如此九转并九化，三极九后并佛行。
直等八万一千满，同到都斗坐莲心。

的确，弥勒掌教的未来世界充满了美好与幸福，简直就是人间仙境、地上家乡。但这种“地上家乡”，毕竟只是天宫家乡的拟制与摹写。它很美好，它的存在也很久长，有八万一千年，但到底是有限、有常的。因为“三极九后”，这个世界也将失去其存在的价值和意义。那么，怎样才能最终超越有限，回归无限而永恒的家乡呢？

我们知道，由无生老母确立的三佛当极掌教治世格局的宗旨，就是分批分期将沦落东土的皇胎儿女度世还乡，永享极乐，即所谓的三期普度、三会龙华。可以认为，还乡是一个贯穿着无生老母意志的天道自然的过程。如在《龙华经》中，即用三教圣人“转大法轮”，来形象地表现布教传道、度世还乡的终极理念及其过程：

儒释道分为三教，三教圣人各有一说。老君立教，四维上下传道。释迦立教，周流普覆传道。圣人立教，行程走马传道。

过去老君设教，坐西朝东，北起南落，转大法轮，普度仙道，随天运转。释迦佛设教，坐北朝南，东起西落，转大法轮，普度僧尼，随天运转。圣人设教，坐东朝西，南起北落，转大法轮，普度俗家，随天运转。佛来传道，南起北

落，东转西皈，普天匝地，运转无为。^①

就是说三教圣人不仅在时间结构上形成一完整的包括过去、现在、未来的体系，而且在空间结构上也构成一种完美的结合，就像经中所说的那样，“三教圣人如同鼎足式，少一而不成，缺一而不立，周流普赴，运转乾坤”^②。不过值得注意的是，这种“鼎足式”，既是一种时空结构体系，但更主要是一种布教传道的度世程式，它形象且集中地表现了以三教圣人为主导的治世体系与随天运转的度世秩序的一致性，同时也体现出度世程式中不同阶段的有机统一性（具体表现为老君、释迦、圣人分别于过去、现在、未来普度仙道、僧尼、俗家于家乡）。形式上看，老君、释迦、圣人自西而北而东左旋式的向心座次，与分别以自我为中心的左起右落式的回旋，即所谓的转大法轮，随天运转，似乎带有明显的循环论色彩，但细加推敲即可发现转大法轮与循环论两者之间的根本差异点。依循环论的观点，就像宋儒朱熹所言，“到得一元尽时，天地又是一番开辟”，“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁的循环下去，无有衰而不盛者”^③。而转大法轮，显然强调的不是气运盛衰的转换与交替。《易纬》云：“天左旋而地右转”，左旋右转乃天地之道的体现。由此观之，以“天下传道”为使命的三教圣人的左旋式转大法轮，所遵循的大概是地道运行的法则。不过，转大法轮，随天运转，并没有陷入循环论，而是以阶段论的形式为转大法轮设置了一个最终的阶段。这一阶段的终结，并不意味着下一循环的开始，而是一种永久的超越，即收元还乡，永不投东。因此，随天运转的转大法

① 《龙华经·走马传道品第十九》。

② 《龙华经·走马传道品第十九》。

③ 黎靖德编《朱子语类》第一册，卷第一，第5页，中华书局，1983。

轮，实在蕴涵有终结流转，超越循环，度世还乡的深意。

如果说转大法轮是由三教圣人分别主持的一种度世程式的话，那么中央圣地的龙华会、排造法船，则是由无生老母亲自参与并直接主持的度世活动。

所谓的“会”，就是道场、法会，是救度的一种方式。在民间宗教中，这种会具体是以所谓的龙华会、龙华道场的形式来进行的。在《龙华经》中，曾提到有古佛设下的五样龙华会，即圣景龙华会、三佛龙华会、天上龙华会、地下龙华会、人身中龙华会。龙华会的类别不同，其性格也不尽一致。据《龙华经》开经偈介绍：

“家乡圣景龙华会者，在都斗天皇宫中”。又称“天元圣景龙华会”、“灵山会”。“诸佛菩萨同来聚会，朝见古佛无生。”“三世诸佛龙华会者，乃是三佛交宫，同聚一处。燃灯佛，铁菩提树开三叶青莲，乃是龙华初会。释迦佛，铁菩提树开五叶红莲，乃是龙华二会。弥勒佛，铁菩提树开九叶金莲，乃是龙华三会。有三世诸佛万祖，同来聚会。”“九十六亿圣贤，愿得相逢。”“凡圣交参，这便是过现未来三世诸佛龙华三会也。”“天上龙华三会者，乃是日月星也。日中有金华开放，月中有玉华开放，星中有精花开放。大如车轮。若是日月并行，只等到辰勾月，森罗万象普现，朝见中天教主。有八部天龙助道，乃是天落精华，无人晓得，采取黄芽，结成白雪，灵瑞宝珠，得吞一粒，贫儿得宝，去赴龙华。”“地上龙华三会者，乃是地水火风也。”“有五海龙王助道，东风吹得百花开放。”“人身中龙华三会者，却是精气神也。”“有甲木龙性来助道。三性圆明，万法皈一，收源结果，结成龙华。”

又讲：

收源结果龙华会，龙华真经考三乘。家乡圣景龙华会，

诸佛朝见老无生。三佛设立龙华会，仙佛星祖又相逢。天上三界龙华会，万神朝贺玉皇尊。大地有个龙华会，千门万户愿相逢。身中有个龙华会，性命交宫出昆仑。末后一着龙华会，诸佛万祖总归根。

不过，尽管龙华会的性格不同，但从收源结果、还乡归根的终极归宿与共同目标来看，可以说是殊途而同归。关于中央圣地龙华会，《龙华经·龙华相逢品第二十》这样写道：

老古佛传令无生老母吩咐：今该三世诸佛在菩提彼岸，中央圣地，建立龙华圣会。有弥陀教主向前答曰：得真正佛法僧三宝，还得真龙相助，乃为真正龙华会。请真佛住世，执掌乾坤。请法王住世，转大法轮。请真僧（脱一字）世，讽诵真经。还得请真龙帝主、有道明君，发起善心，启建龙华圣会，坐朝问道。七佛之师，观音老母标写一面金字牌，挂在天元府三教会真门外，有主人公助道，挂出榜文，三场开选。榜上写着：启建水路均沾，普赴龙华圣会。三百六十日完满。道场老法王传令，普请灵山会上诸佛、诸祖、诸大菩萨、罗汉圣僧，中天教主率领天龙八部，森罗万象，三教内外，一切善神，诏清明山洞府得道真人，天下万国九州诸家宗门，九六皇胎、各家祖师，大善知识，各门头祖家，领定十万八千乡儿乡女，都到菩提彼岸中央圣地，来赴龙华大会，见佛一面，永续长生，都来选佛场中证道，龙华会上标名。……母曰：有功的，龙华赴会。有果的，永续长生。有修证，标名挂号；无修行，扑了顽空。真祖师，增级上品；假祖师，落而无功。是真的，难来抵换；是假的，免入宫门。

按《龙华经》的说法，古佛设有五样龙华会。但其中对皇胎儿女具有救度意义的为三佛龙华会、天上龙华会、人身龙华会与地上龙华会。那么，在中央圣地建立的龙华圣会与所谓的五样龙华会又是一种怎样的关系？从上述内容来看，有几点是明确的：第一，龙华会是在无生老母的吩咐并直接参与下召开的。第二，龙华圣会的举行地不是在天宫家乡——都斗宫，而是在菩提彼岸。第三，赴会者均为有功果的得道真人、善神、祖师、诸佛菩萨、圣僧等等。其中，九六皇胎也忝列其间。这意味着龙华圣会是建立在三佛龙华会救度使命完成基础上的。第四，会期为360日。第五，赴会的目的是“三场开选”，“考证修行”。即有功果者，标名挂号，永续长生；无功果者，“免入宫门”，不得还乡。实际上这也是对五样龙华会中具有救度使命的三佛、天上、人身、地上四样龙华会所取得的总体成果的一次集中的大测评。从以上五点来看，龙华圣会显然不同于所谓的五样龙华会中的任何一会。这样，旨在考证修行以决定能否最终还乡的龙华圣会，大概就是“收源结果龙华会，龙华真经考三乘”，及“末后一着龙华会，诸佛万祖总归根”中所讲的“收源结果龙华会”与“末后一着龙华会”^①。若此，则龙华圣会实际上就成为最后的一次大普度，一次彻底的永恒的大超越。就像经中《清江引》所吟诵的那样：永赴龙华团圆了，到家乡，委实好。诸佛愿相逢，万祖齐来到，永续长生再不老。不过问题是，既然会期为360日的龙华圣会已经结束，诸佛万祖均得标名挂号，归家还乡，那为什么又有“永赴龙华团圆了，到家乡，委实好”之说呢？这里的“龙华”又是指哪里的龙华呢？在以救度为使命的各种龙华会结束后，这

① 所谓末后一着，应当看作是一个相对性的概念。在三佛龙华会中，末后一着是指第三会——龙华三会，即所谓的皇极大道场。而在此处则是指龙华圣会。

里的龙华，显然是指作为终极归宿的、无生老母所在的都斗宫“家乡圣景龙华会”^①。

与参与龙华圣会的组织一样，以“法船”救度，则是无生老母直接参与的又一项活动。《龙华经·排造法船品第二十一》讲，由于大地众生，沉迷苦海，不得还原。于是，无生老母传令太上老君打造法船，救度众生：

无生曰：你在无影山前，排造大法船一支，大金船三千六百支，中号金船一万二千支，小法船八万四千支，小孤舟十八万支，监造以完，定有分晓。

老君曰：这支法船按金木水火土五行修造，按东方甲乙木，取沉香木做船。按南方丙丁火，锻炼金钉成就。按西方庚辛金，用五彩庄严。按北方壬癸水，沐浴洗净船仓。按中央戊己土，用修炼补漏有先天一气为主，用阴阳二气成形，取三明四暗作证，按五行六爻吉凶，有七政八卦周转，有九宫立命安身，按十气功圆果满，有量天尺、定南针，前有朱雀，后有玄武。左有青龙，右有白虎。上按天元，下按地方。子午卯酉为之正，十二时辰运转周天。有一根大桅杆，通天彻地。挂一面杏黄旗，四暗三明。中宫里有罗平号。铜壶滴漏上有金乌玉兔转法轮，四下有周天缠度定南针，观住地水火风。用鲁班三百六十个，有四大天王助力，昼夜加功修炼，以完回报古佛。

① 龙华，即家乡圣景龙华会与家乡、彼岸、天盘的同义性，可见诸《龙华经》中的许多表述。如该经《排造法船品第二十一》：“皇胎儿，早上船，同登彼岸。天盘内，见无生，永续长生。”——彼岸与天盘同。“无生老母驾法船……单度有缘人，回头是彼岸。那应时，赴龙华，缘佛心愿。”——彼岸与龙华同。

法船，无疑是金丹修炼的形象表达和喻指。金丹修炼不仅是救世之法，同时也是度世之宝筏。太上老君遵无生老母吩咐，按天地阴阳五行之理、九宫八卦之道，打造好“法船”交差以后，无生老母不仅打发观音、地藏、文殊、普贤、三世佛、天真佛等众佛祖，驾法船救度贤良，而且还亲自参与救度：

无生老母驾法船，四大部洲都游遍，单度有缘人，回头登彼岸。那应时，赴龙华，缘佛心愿。^①

由此看来，来自家乡的度世方式也并不是单一性的。

虽然还乡是人类的终极归宿，是无生老母意志即天数之使然，但这并不意味着还乡是个自然而然，不加主动的过程。也就是说，对被度者而言，度世并不完全是被动接受的过程。首先，念佛茹素可以出苦。在《苦功悟道卷》、《弥勒出西宝卷》、《木人开山宝卷》、《销释印空实际宝卷》等许多宝卷中，均指出念佛吃素不仅可以免末劫之苦，而且还能最终赴龙华会，见到无生老母。其次，修炼金丹、点香传表，可以归家还乡，永续长生。如《弥勒出西宝卷》第十八品云：时刻用功，炼成金丹，齐赴云宫。《钥匙宝卷上》第二分：要长寿，无生死，与天而齐，炼金丹，合一粒，成就佛像。《销释真空扫心宝卷》也讲：炼金丹，丹成就，来续长生。燃灯佛，佛敬来，垂光接引。皈向西，西方路，亲见无生。其中，《九莲经》不仅强调金丹修炼，还特别指出“点真香，传真表，救度元人”的重要性：

一年之内有三元，三三九九是根源。此日天宫蟠桃会，古佛圣母宴群仙，逢着上元该进表，遇着中元好设坛，下元

^① 《龙华经·排造法船品第二十一》。

十月十五日，好把修行往上攒。三月三日庆玄天，北极会试选魁贤。此日若有皈家表，一举标名八部传。若还逢着九月九，三界开关朝都斗。修行真表到云宫，灵山挂号作上首，三元二会设坛场，普请诸佛降吉祥，来时赐予平安福，去时留恩消祸殃。一百八道皈家疏牌号佛名共宝香，白檀如意九莲香，供奉灵山大法王，子午卯酉虔诚进，香云菩萨往上攒。^①

就是说在经过设坛焚香、上表挂号，及所谓的“凡奏圣，圣察凡，凡提圣选”这一系列的活动之后，最后才得以功成圆满，朝元赴会。另外，又有所谓的“而”字工夫，“谓而字上一平画为天，次一撇画为上天之路，下四直画为习教之人，学而即学上天工夫。又以而字上两画形似丁字，故为上天书丁”^②。

总之，就像救世论一样，民间宗教的度世论也体现出自度与他度、人度与神度的互动性与统一性，这大概称得上是中国民间宗教教义体系的特性之一。当然，无论是自度或者是他度，其终极的、根本的主宰，无疑是惟一的最高神——无生老母，即所谓的“天地三界十方万灵真宰”。

① 《九莲经·圆明慧性礼真品第十九》。此外，在《弘阳悟道明心经》中，则是以“跪香”为媒介，请诸佛老母下天宫普度儿女：“一枝明香炉内焚，真香接起到空云。一枝明香家乡去，普请诸佛看儿孙。”“请一位来香烟授，早下天宫度儿郎。”——第三品。又：“举意行功来跪香，跪倒佛前好惊惶。香烟不上别处去，只至虚空请家乡。香烟超出三界外，过了天宫到安养。老母正在莲台坐，一枝真香罩安养。崔功还巡来做事，苦海婴儿来跪香。惧怕生死实未命，求拜老母下天宫。”——第六品（《宝卷》初集，第16册）。

② 《又续破邪详辩一卷》，见《清史资料》第三辑，第111页。其实，而字工夫就是坐功运气的形象说明。

第三章 群体的结构与活动

毫无疑问，历史上一直被视为“邪教”的民间宗教基本上处于弱势群体的地位，更由于在绝大多数场合处于受排挤、遭弹压的境地，因此民间宗教形态上的发育也就不能说是正常的、成熟的。这就决定了民间宗教形态构造上有别于正统宗教的一些基本特性。其实从社会学意义上而言，民间宗教并不具备作为“社会组织”或“次级群体”的基本特性或基本内涵，而是多表现为“小群体”或“初级群体”的形态。也就是说，这是一种组织化程度较低、结构较为松散，而人际关系却较为亲密的群体形式，它通常以所谓的面对面的互动，即面对面的直接交往与合作以达成活动的目标。同时，它主要是以信仰等非强制性的因素来维持群体的规模，而不存在正式的社会控制手段如法律等等。因此，基于对民间宗教形态构造的这种基本认识，这里没有继续沿用“组织”这一概念，而是使用了外延更广的群体的概念。不过需要说明的是，文中出现的所有群体的提法，都是指小群体意义上的群体概念，而不是指次级群体。这样，在表明了对于民间宗教形态构造的基本观点后，下面我想在此认识的基础上就民间宗教群体及其活动等相关问题做一探讨。

第一节 群体的形成与结构

一 群体的形成

任何群体都是一定形式下各种关系的集合，民间宗教也不例外。在关于民间宗教群体的形成问题上，我认同这样一种观点，即认为构成民间宗教群体的纽带是个人间结成的师徒关系，这种师徒关系或师徒纽带是民间宗教群体赖以形成并维系的基础。而且，任何民间宗教群体都很难成为一种具有超越这种师徒关系纽带的存在。^① 这样，师

① 佐々木衛：《中国的民间宗教集团——关于其结构的特性》，载《民族学研究》1988年53—1。原文为：宗教集團を構成する絆は師弟が結ぶ個人的な關係より他はなく，宗教集團は師弟の絆を超えた實在を持つことができなかった。另外，喻松青认为，人情也是维系教团的一个重要因素，她在《明清白莲教研究》中写道：“中国民间秘密宗教的教团，教徒之间信仰的一致固然是联络团结的维系力量所在，但人情也是一个重要的因素，并且有它不容忽视的、十分突出的作用。教徒和神，例如和无生老母之间，就充满了亲子之爱。每个教团，实际上都具体体现了教徒和神之间的依赖信仰关系，它是一个组成总体信仰的细胞。教首是人，同时是神的化身，由神转世而来，或有其他超凡的地方。他和教徒们的关系，如同教徒们和无生老母的关系一样，充满信赖、尊敬，并有亲子之情。所以教首又是一个家长，具备了封建家长的特点。他威严专制，然而又亲切慈爱。他吸引着信众，使他和他的徒众之间既充满了未来天国的幻想，又有着人间的情谊和安慰。这种感情往往是通过和教首个人的关系而存在的。所以当老教首死了，新的教首再履行一次收徒的手续，是为了使教徒们对老教首的信赖和感情不致因老教首的归天而中断，并使这种信赖和感情移植到新教首身上去。这样，代代延续下来，可求得巩固和发展。”——见该书第140、141页。我们知道，中国民众在宗教信仰上的最大特点就是功利性与方便性，表现在宗教群体的结成上也不例外。无疑，信仰是教团得以结成的必要条件，但要将信仰的关联转化为一种群体的关联，除单纯信仰的因素之外，它应该有着较之信仰本身更为现实、具体的实际利益需要的成分。当然，也不排除特定场合下人情在群体结成中的作用。不过，所谓的人情向来都是建立在一定利益或相互需要基础上的，从来就不存在超越利益范畴的纯粹的人情。更何况，教徒之间或教首与信徒之间的人情，实际上更主要是宗教群体形成的结果，而不是其原因。当然两者之间是互动性的。

徒关系就成了究明民间宗教群体形成与构造的关键所在。

所谓师徒关系，就是师傅与徒弟的关系，属拟制血亲关系类型。就像传统中国社会各种不同性质的师徒关系的建立一样，在民间宗教，师徒关系的确立也是通过一定的仪式即“传徒”或“拜师”来实现的。拜师的目的是确立彼此间的师徒关系即拟制的血亲关系，同时也是入教的开始。就大多数教门而言，拜师仪式虽然因地因教派甚至因人而异，繁简不一，但基本的程序或内容其实并无太大的差异。

一般而言，受戒是拜师仪式中最为多见，也是最为主要的内容。所谓受戒，就是接受师傅传授的有关戒律。其中最基本的就是所谓的“三皈五戒”。如清茶门教：

凡入其教者，须遵三皈五戒，并称之为爷，向其礼拜，端坐不起。传教者并用竹点眼耳口鼻等处，名为芦木点杖，插在瓶内供奉，以为故后到阴司吃斋凭据。^①

清茶门教，时代流传，相沿已久，教人三皈五戒。三皈系一皈佛，二皈法，三皈师。五戒系一戒不杀生，二戒不偷盗，三戒不邪淫，四戒不葷酒，五戒不诳语。每逢朔望，早晚烧香，供献两钟茶。^②

从前有人吃斋的，只到他家祖先牌位前磕头，就算皈依名下为徒，送钱与他使用……其传授三皈五戒时，用竹筷点

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第63页。又，圆顿教即悄悄会举行收徒仪式时，以香头指点眉间，称为开透寒关；指点胸前，称为开夹脊关；指点咽喉，称为开玉枕关。

② 沈云龙主编《那文毅公奏议》卷四十二，嘉庆二十年十二月十四日，近代中国史料丛刊第二十一辑207册，文海出版社（台北），1971。

眼，不观桃红柳绿；点耳，不听妄言杂语；点鼻，不闻分外香臭；点口，不谈人恶是非。遵依后，不许破戒。要磕七个头，四个是报天地、日月、水土、父母恩，两个头是拜佛，一个头是拜师。向他磕头时，他并不起立，称他为爷，不叫师父。磕头时并要两手合拢，手指分开，磕到手背上，名叫安养极乐国。并说他祖上现在天上掌盘，有一聚仙宫在西方，凡吃斋的故后度到那里，享清净之福等语。^①

王时玉即收张蒲兰、张尔坦、郑明新并郑明新之兄郑明彦为徒。口授张蒲兰、张尔坦等咒语，系“这杯茶甜如糖，师傅坐下讲家乡，只说凡事有父母，谁知慎中有亲娘”等句。……又有孟县人常进贤即常敬先、涉县人刘端即刘瑞、并已故刘廷树即刘廷枢，均拜王景益为师，亦入清茶门教。王景益传授常进贤“酒色财气四堵墙，迷人不识在里藏，有人跳出墙而外，就是长生不老方”咒语四句。又给刘瑞合同一纸，上写“源远流长”四字，亦口授三皈五戒。迨后常进贤因表侄谢起法母病，劝令谢起法吃斋，教授咒语皈戒，并告知清茶教名目。^②

有口授皈依佛、皈依法、皈依师，并戒杀、戒盗、戒淫、戒酒、戒诳语句，令入教之人，先在佛前受此三皈五戒。^③

伊往拜王度为师，王度死后，又拜其子王逢太为师，传

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第65~66页。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第72页。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第21页。

伊三皈五戒，向其礼拜，称之为爷，屡次帮给银钱，名为根基钱。^①

《颜元集》上《存人编》卷二则言：其法，画燃灯佛，供室中幽暗处，设清茶为供献，闭口卷舌，念佛无声，拈箸说法，指耳目口鼻皆是心性。

从上述资料来看，清茶门教在吸收信徒时，有着一套较完整的拜师入教仪式。这套仪式可归纳为以下几点：①授受三皈五戒，由师傅芦木点杖。这是入教的前提。②磕头拜师称爷。③纳钱即给根基钱或福果钱，又称水钱、线路钱。④口授咒语。⑤给合同。⑥授受基本教义或日常的功课内容。当然，在实际履行过程中，由于情况或对象的不同，传教师父对之会有一定的取舍。

当然并不是所有看重三皈五戒的教门都像清茶门教那样，有些教派的入教仪式似乎要简单一些。如山西金丹门圆顿教，“以仁义礼智信为主，大意在戒杀、戒盗、戒淫、戒酒、戒妄，遇有传教之人，先令在佛前受此五戒”。^② 静空教则是“授以五戒，口称一不杀生，二不偷盗，三不淫邪，四不妄语，五不饮酒食肉。又言头为昆仑顶，耳目口鼻心意为六贼……每日早饭盘腿静坐，闭目运气，念阿弥陀佛四字”。^③ 再如青莲教，也是以传授三皈五戒为主。而在真空教，甚至以所谓的十戒作为入教的前提条件，十戒为勿淫欲、勿盗偷、勿赌博、勿奢侈、勿骄傲、勿吃鸦片、勿说诳语、勿信偶像、勿迷信风水、勿忘恩负义、忤逆伦常等。

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第28页。

② 《军机处录副奏折》农民运动类889卷，嘉庆二十年八月初五日山西巡抚衡龄奏折，557卷，道光十五年三月二十日直隶总督琦善奏折。

③ 同注②。

此外，以传受经咒灵文或口诀合同，并交纳“根基钱”，即所谓的善根福基钱为主要内容的拜师传徒仪式，在其他一些教派中则更为多见，如混元教、八卦教等等。下面拟根据几则录供材料，首先就混元教的人教情况作一概括分析：

乾隆五十七年间，有湖北襄阳人孙老五，即孙赐俸，来到四川太平一带，劝人出根基钱，学习灵文经咒，可以免灾。有小的素识之冷添禄，已经学会了；小的也要学，随拜冷添禄为师。后来凡遇小的到人家治病，即将经咒转相传授，得过根基钱多少不等。^①

乾隆五十九年四月里，有同县亲戚童绍虎，劝小的学习邪教，说学会了就可消灾获福。小的允从，就拜童绍虎为师，给他根基钱五百文。他教小的念诵“启禀家乡掌教师，我佛老母大慈悲，南无天元太保阿弥陀佛”，并无别的咒语，也不晓得什么教名。^②

小的合侄子、儿子都拜哥子为师，念的是“启禀家乡掌教师，我佛老母大慈悲”，“八大金刚将，哪叱揭谛神”，“普庵来到此，魑魅化灰尘”等咒。^③

据曾世兴、祁中耀同供：小的们白莲教，起初原是行善，只说诵习灵文可以消灾避劫，灵文只是口授；教中规

① 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第65页，嘉庆三年七月王三槐供词。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第10~12页，嘉庆元年三月王义、刘经黄供词。

③ 同注②。

矩，上不露师，下不露徒，故同教之人亦止以传习灵文之人为师，其初传自何处，俱不能知。（中略）又据同供：小的们口授灵文是：“启稟掌教我佛老母一大慈悲，南无天元太保，八大金刚将，哪叱揭谛神，普庵来到此，魑魅化灰尘，抬头奉请观世音，四大金刚揭谛神，十八罗汉前引路，八大金刚伏我身，祖父之劫在五伦，仁义礼智天地人，割骨还父母，割肉还双亲，劈山来救母，才是真孝人”等语。^①

我所念经咒，只有“从离灵山失迷家，住在婆婆苦痛熬；无生老母捎书信，特来请你大归家”四句。^②

始据谢添绣供称：该犯于乾隆五十七年十一月间，有竹溪县民陈金玉来到大宁，与该犯会遇。陈金玉教伊学习灵文经咒，说将来可免灾难。当时听信，即出与根基银三钱，拜从陈金玉为师。凡入教之人，先令过愿，传给灵文，后与升丹。所谓过愿，即系赌誓：学习此教，必须上不漏师，下不漏徒，中不漏身。所谓升丹，系将姓名、籍贯写在黄纸，向空焚化。亦有称为“打丹”者。^③

该犯听信，央恳樊学鸣招引入教。樊学鸣令萧贵发过誓愿，先出根基银一两，带至王元兆家，用黄纸开写姓名，望空拜佛，念经焚化，名为“打丹”。樊学鸣随给以太阳经、

① 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第24～25页。嘉庆元年五月。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第98页，嘉庆五年八月初八日刘之协供词。

③ 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第3页，乾隆五十九年七月二十八日四川总督福康安奏折。

灵文合同二本，粗为讲解。^①

五十七年五月，小的拜陶烟为师，共给过他根基钱二千四百文。陶烟教小的念的口诀是：“二月十五花正开，诸佛诸祖下天来；烧香快进步，速速莫迟挨”四句，说将来求财得财。（中略）小的教，要三年圆满方好收徒。小的拜师未滿三年，所以没有收留徒弟。^②

我于乾隆四十九年上，拜李百禄为师，入他的邪教，给过根基钱一百文。李百禄当时教与我四句歌，系“清清凉凉栋梁材，翻三舞四正五年，大家都等龙华会，后嗣福法保周全”口诀。^③

现据供认：曾拜刘之协为师，并未另自收徒。其所传歌词系“清清凉凉栋梁材，翻三四五正午年，大家都到龙华会，候著佛法保周全”四句，取录在卷。^④

李珠等因朱明道接续伊父之教，遂称为续灯，尊为教首。凡入教之人，开写名单，用朱笔点过，将单焚化，以为即能天榜挂号，地府除名，扫除灾祸，名为点烧。内有情愿拜师者，始传咒语，并非概诱为徒。其咒语系“奉母亲命走

① 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第16页，乾隆五十九年九月十四日陕西巡抚秦承恩奏折。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第40~41页，乾隆六十年二月陶兴供词。

③ 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第47页，乾隆六十年二月阮沉供词。

④ 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第30页，乾隆五十九年十月十九日安徽巡抚陈用敷奏折。

万天”并“波泥真皈依佛”等句。^①

虽然就各项录供材料而言并不完整，不过由此还是可以基本上勾画出混元教拜师收徒仪式的基本程序、内容与特点，即先交纳根基钱（有的叫栽根钱，意为交了根基钱就等于种下了善根福基，今生有好处，来世可有回报）、过愿、传给灵文经咒或口诀、打丹、粗讲经文教义等。显然，混元教除优先考虑根基钱、传授经咒外，其中“打丹”，也就是焚祝或点烧，应该说是“上表挂号”仪式的新包装，是混元教独创的一个新名词。而强调“过愿”，则可以说是混元教拜师仪式的一大特点，从过愿的内容来看，虽不敢就此而肯定其秘密性一面的存在，但借此以强化师徒关系的意图却是非常明显的。另外一个特别的地方，就是对收徒资格做了具体规定，即拜师三年，圆满后才能收徒，否则不具备师傅资格。当然，至于事实上能有多少人真正做到这点则另当别论。

与混元教一样，传授歌诀咒语与交纳根基钱，也是八卦教拜师收徒仪式的主要内容。下面介绍的就是几例八卦教信徒的拜师仪式：

其教（指离卦教）先令人跪香磕头，授真空家乡，无生父母八字。入教之始，先给教师钱一二百文不等，名为根基钱。每逢清明中秋两节随力致送钱文，名为跟账钱，俱交给卦主。凡同教见面时，骈食指中指往上一指，名为剑诀，以作暗号。^②

该犯（指嘉庆九年先入离卦教，后改入震卦教的崔士俊）遂拜徐安恂为师，徐安恂亦教真空家乡，无生父母八

① 《清代档案史料丛编》第九辑，第256页，嘉庆二十年十月二十日百龄等奏折。

② 《钦定平定教匪纪略》第一册卷1，第159～160页，中国方略丛书第二辑。

字，与离卦教无异。惟每日早午晚三次朝礼太阳，两手抱胸，合眼趺坐，口念真空等八字八十一遍，名为抱功。抱功功成，可免灾难。^①

林清说，那都不要紧，我教给你一个法儿可以趋吉避凶，并可救穷。我问是甚么法儿，他传授我真真空家乡无生父母八字，叫我打坐默诵。（中略）我依着孙九的话给林清磕头，林清只举手并不还礼。^②

入教（指坎卦）“各令默念真空家乡，无生父母，现在如来，弥勒我主咒语四句，并各帮钱文”。^③

迨本年三月二十五日，裴锡富复至郭俊家，并教以早午晚三时向东南西三面磕头。称太阳为圣帝老爷，口中要念愚门弟子，请圣帝老爷得知，照应弟子，弟子与圣帝磕头等语。问其教名，据称太阳出于东方，东方属震，属八卦教内震字教等语。郭俊被惑，遂拜裴锡富为师，听其传授歌词。迨郭信、申河、申存子踵至，亦俱听从入教。所传歌词俱系口授，并无经卷字迹。^④

① 《钦定平定教匪纪略》第一册卷1，第162~163页，中国方略丛书第二辑。

② 《钦定平定教匪纪略》第三册卷16，第1194~1196页，中国方略丛书第二辑。

③ 《宫中档乾隆朝奏折》第63辑，乾隆五十二年三月山东巡抚明兴奏折。

④ 《宫中档乾隆朝奏折》第68辑，乾隆五十三年六月十三日山西巡抚明兴奏折。另在乾隆五十三年五月二十八日河南巡抚毕沅的奏折中，记有震卦教所传授的较为完整的歌词：愚门弟子请圣帝老爷，卷莲卸对，清气上升，浊气下降，原是一句无字真经。三头磕开天堂路，一炷信香到天宫。迟学晚进，人数不清，照应弟子，弟子与圣帝老爷磕头等。又据乾隆五十三年六月十四日直隶按察使富尼康奏称，所查缴的歌词内有“这个木铃非等闲，内里虚空一样宽。木铃里边藏日月，日月阴阳二气在两边”等语。

凡遇传徒之际，望空烧香供茶，师徒一同跪地磕头，口称俺今替祖亲传传密密还乡道，俺传正法正道，要传邪法哄了群黎，自身化为脓血。徒弟接应，情愿向善，若敢不遵泄露真传，不过百日化为脓血。誓毕，又教令闭目盘膝而坐，用手抹脸，以鼻吸气，由口中出，名为采清换浊。又授以耳不听非音，目不观非色，鼻不闻恶味，口不出恶语四句。平日敬奉无生老母、先天老爷，求免轮回灾难。从此徒呼师为当家，师呼徒为善人，并无别项咒语。^①

虽然八卦教拜师仪式的共同特点是经咒歌诀真言传授与交纳根基钱，但具体的仪式内容会因教内支系的不同而显示出较大的差异性。如有的支系以八字真言为主，而有的则只是传授歌词，有的则兼传坐功运气之法，即便是同一支系，所传授的也不尽一致。这部分暴露出该教乃至整个民间宗教拜师收徒行为的不规范性、随意性，当然也反映出其简便性、灵活性的一面。

另外，在收元教即荣华会中也有着某些方面类似于混元教或八卦教的拜师仪式。如：

于三月二十五日设立神像，烧香传教。凡入教之，先令叩头设誓，不许背教，传与十字经“南无天元太保阿弥陀佛”，又八字真言“真空家乡，无生父母”、四句歌词“十门有道一口传，十人共事一子担，十口和同西江月，开弓射箭到长安”，隐寓周、李、胡、张四姓……诤令朔望念诵，可以求福消灾。凡

^① 《朱批奏折》农民运动类 485 卷 5 号，道光十五年十二月初四日山西巡抚申启贤折。

入教之人，各给徐国泰钱百十文至一千余文不等。^①

综上所述，因教门或传教者不同，在各有选择或各有侧重性地经过烧香、受戒、传授经咒歌诀、设誓、给根基钱等仪式活动后，师徒关系便正式结成。不言而喻，无论对师徒双方中的任何一方而言，交纳根基钱当是各项仪式活动中最具实际意义的内容。它不仅意味着对师傅传教的一种报答或酬谢，更重要的是为今后双方义务的展开定下了起码的规矩，典型者如清茶门教，“如有入教，每年正月、十二月送给根基钱一次”，“每逢初一、十五，令各犯等各自在家敬神，用青钱十文供佛，名为水钱，收积一处，候各人师傅来时收去。每逢起身时，另送盘缠钱，不拘多少，名为线路钱，说是一线引到他家，以为来世根基。供养了他饭食，转世归还，可得富贵”^②等。可以说，师徒关系的质量与稳定状态很大程度上取决于这种义务的履行状况。当然，这种义务的终止也就意味着师徒关系的解除。如收元教教徒孟成绪供称：“乾隆四十七年十二月里，小的听李百禄说：入他的教可以消灾免祸。小的随拜他为师，给了他四百文根基钱。……到后来，小的知道他的教不是正道，就不给他钱了。”^③总之，师徒关系的建立，使多数原本并不亲密甚至毫无关系的人，出于大致相同的目的联系在一起，从而为民间宗教群体的形成奠定了基础。实际上，大大小小的中国民间宗教群体正是基于这种师徒关系的纽带而渐次结成并辗转扩张的。

最后，需要补充说明的是，群体的形成即入教是本着自愿的

① 《清代档案史料丛编》第九辑，第160～161页，乾隆三十三年十月十三日阿思哈奏折。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第28、65页。

③ 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第53页，乾隆六十年二月孟成绪供词。

原则，同样退教也是自由的。如山西收元教韩德荣，为招徕信徒，扬言甲子年为末劫，有水火刀兵之灾，入其教者可免灾，信从者渐多。甲子年即乾隆九年（1744），众信徒见甲子年已过，不但无水火刀兵，反而物阜年丰，始悟韩言荒谬，且说敛钱肥己，并欲为其子娶妾，众人遂不信其言，纷纷退教。又，僧人贺六昌于道光元年十二月，与陈皈聚相遇，“陈皈聚声称伊学有坐功运气之术，名曰青莲教，是金丹大道，可以却病延年，成仙成佛，劝令贺六昌学习。贺六昌随拜陈皈聚为师，陈皈聚写给无生老母牌位，令其携回供奉。并传给《上靠定经文》、《众生启上忏悔经文》各一纸，教令闭目趺坐，以鼻吸气，运至丹田，早晚诵经忏悔过恶。嗣贺六昌因病不愈，始知青莲教却病延年之说不足凭信，当于二年二月内改悔，向陈皈聚告知，并将所传无生老母牌位及忏悔文一并烧毁。”^① 不仅入教、退教是自愿不受约束的，而且转教、兼教或另立门户的现象也不鲜见。据泽田瑞穗《增补宝卷的研究》中《道光白阳教始末》一文，阎老得最初加入萧老尤即吉三白的大乘（会）教，后见有危险而转投接管刘功离卦教、自称南阳佛的尹老须门下，同时又与白阳教另一位教首王法中保持一定的关系。收元教信徒严士陇，“先习原明教，后归金淙有为徒，他仍与原明会中刘李氏往来。”^② 一字门教（原白阳教）的倡立者周添明所收的徒弟中，有不少是原大乘教的信徒。再如长生教教主汪长生，原属老官斋教姚文字会下，后恃才自傲，“不依师言，另立科规，自言日月岂可并行。只用一枝蜡烛，一盏净水，愚实之辈悉信从之”。又“有一邪师姓陈者，修习五

① 《朱批奏折》农民运动类 1123 卷，道光十六年十月二日湖南巡抚裕泰奏折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2764 卷，嘉庆二十年九月十四日百龄奏折并方荣升供词。

通之法，各方皆被煽惑。会中有兄弟二人，皆是引进，亦被诱去，传他五雷之诀，遣他前来，劝师归他，如其不允，以雷诀击之。一日师在卧房，燃灯趺坐，见有一人，闲入卧房。师已预知，大喝一声曰：汝乃我门下弟子，反信邪师，雷诀能击吾乎？……念汝兄弟二人，修道有年，反信邪师，吾不计你。”^①当然，任何教派都希望自己的群体能保持一定的稳定性，因此，对人教不诚、出教随意、有灾信佛、无灾不信、知难而退，甚至改归旁门现象的抱怨在宝卷中也时有流露：

忤了罪，得了礼，又反心性。
放了生，斋了口，又去开荤。
甚至有，授归戒，皆迷不醒。
女贪欢，男好色，不断淫奔。
筑了基，采了药，又在漏损。
领了恩，得了赦，又把儿生。
才入门，又退道，背天可恨。
退了道，又入门，混杂不清。
吾劝尔，众残零，要信就信。
切莫学，小人量，二意三心。
信心坚，坐莲台，是实一定。
自古来，先天道，未误一人。^②
我见他，有一等，起初新鲜。
拜名师，求法宝，修带口边。
教一句，依十句，反比师先。
还不上，一二年，就当轻看。

① 《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》，《宝卷》初集，第4册。

② 《玉露金盘·瑶池金母辨正歌》，《宝卷》初集，第22册。

永不念，古弥陀，撑家为先。
性理淡，事里忙，说话改言。
一个说，家常事，未尽了完。
一个说，无着落，无粮难修。
一个说，我修行，不该灾魔。……
还有等，一时间，高兴伏善。
趁队哄，求指点，抛亲撇子。
思分房，想进庵，日夜坚心。
少年妻，真撇开，是像修行。
未年巴，心淡去，私想近妻。
三二年，暗错错，抱出孩儿。
还有那，恋外色，不肯守心。
此等人，去前功，反造地狱。
害祖宗，害引进，又害先师。
不信烧香并念佛，直等生灾求告神。
此等心凶之人，有灾信佛，无灾不信。^①
故劝世上修行客，不怕磨难要坚心。
你若修到灾难近，必定身上道也生。
若还磨头时时有，自然七宝也满身。
人人只求灾难少，惟修要求灾难临。
(中略)若无灾难并毁谤，成仙成佛最难成。
修行不受苦中苦，那里做得人上人。
吃素若不受毁谤，那里许多福来增。
为人若不让世上，何人肯说你好人。
一点灾难要退道，恨得仙佛少有灵。

① 《众喜宝卷》卷四，《英退心受灾八六》、《劝不怕魔九三》杭州玛瑙寺经房印本，另见《宝卷》初集，第20、21册。

听着邪言就开葶，恨得劝我是恶人。

劝你开葶越要吃，原取你点心肝真弗真。^①

是老母儿和女不怕风波，假弟子怕风波落在红尘。起风波那就是炼儿真假，真弟子假弟子才能分明。^②

又：权实老祖，在圣一父之弟，在凡师弟之情，为你不信滚往旁门小教，我今不舍圣中恩情，可怜盼坏无生老母，为你另拜别家祖，滚了弘阳正教门。不舍圣中亲兄弟，重重发愿度你身。^③

毫无疑问，由于信众的多少、教势的强弱直接关系到教派本身的利益与生存，所以教派之争也就在所难免。多数情况下，教门间的相互攻讦与其说是出于信仰或教义层面的原因，毋宁说是由于现实利益的冲突与矛盾。在实利的驱使下，可以说任何教派（包括正统宗教）都不能免俗，都不会坐视信徒的流失而无动于衷。

二 群体的结构

不言而喻，任何群体都是一种结构性的存在，民间宗教群体也不例外。关于民间宗教群体的形态构造，日本学者佐佐木根据自己的研究将之划分为三种位相，即世袭型、分派型与自唱型。按他的解释，所谓世袭型，是指家族世袭掌教，一门传承，并拥有圣俗两面权威的宗教集团，如以刘佐臣为始祖，延续七代约150年的刘门八卦教即属此类。分派型，是指从世袭型分化独立出来的分支集团，如林清的天理教就是一个典型。而所谓的自唱

① 《血湖宝卷》，《宝卷》初集，第22册

② 《立世宝卷》，《宝卷》初集，第20册。

③ 《弘阳悟道明心经》第三品，《宝卷》初集，第16册。

型，则是指那些活动于乡村聚落间的小集团，即由那些手持经卷通晓咒文者，在每村召集信徒而组织的那种小型宗教集团。其中绝大多数的活动范围似乎仅限于一村或数村，如一炷香教等等。并指出，自唱型宗教集团的日常性宗教活动，如应邀诵经、做道场、聚众焚香吃斋、治病消灾等等，是见之于任何类型宗教集团的极为普遍的活动。关于三种位相的特性及其相互关系，佐佐木先生认为，三种位相各有个性，世袭型将宗教权威神格化，从而使之成为其他位相的仪式与教义的范例。分派型具有媒介自唱型与世袭型的功能，因邪教之嫌而被官方取缔者以该类型者居多。而以广大乡村为活动范围的自唱型则是分派型与世袭型之所以具有广泛势力的深厚基础。这三种位相分层而又累积，既交叉又重叠的状态，可以说就是中国传统社会中民间宗教集团的实态相。换言之，中国民间宗教的整体形态就是在这三种位相不断分化组合、转换累积、既区别又联系的动态的过程中展开的。^①应该说，佐佐木卫先生关于中国民间宗教形态结构的分类看法是妥当的。特别是其关于自唱型宗教集团地位与特性的观点，无疑为我们提供了一种了解中国民间宗教群体构造的新视角。不过需要补充说明的是，就如同任何现象的分类一样，所谓的三种位相也只是一一种相对性的划分，并不是绝对的。比如说，即便是世袭型的宗教集团，其最基层的构造与活动实际上与自唱型并无二致。在很大程度上，或许可以说，三种位相虽然具有各自不同的态势，但却拥有共同的基盘。这种基盘，就是与人们的生活息息相关、规模不一、内容丰富、活动多样的自唱型宗教群体。也就是说，自唱型既是一种单独的位相；同时又构成其他两种位相的基层形态。因此，对不同形态民间宗教群体特别是自唱型群体的基层性

① 佐佐木卫：《中国的民间宗教集团——关于其结构的特性》，载《民族学研究》1988年53—3。

分析，也就成了把握民间宗教群体构造的主要切入点。基于以上认识，下面将主要根据清茶门教的有关事例，就民间宗教群体构造的若干问题，如规模、阶层、职业、年龄、分布等谈一些看法。

清茶门教自明末王森创教至清嘉庆年间，号称已有十辈，其辗转流传，蔓延数省，被清廷视为“各项邪教之宗”，故清廷对清茶门教的重视程度和打击力度也是前所未有的。正由于此，颇为详细的刑审录供材料使我们有可能据此对该教的群体构造情况作出进一步的了解。从档案所记王姓宗谱来看，嘉庆年间传教的骨干为王姓家族第八代子孙，其中又以三房王好贤一支最为活跃，其传教范围达于河北、河南、山西、湖北、江苏、安徽等地，收徒人数多寡不一，形成了各种大大小小的师徒群体。根据有关录供材料，可知主要有以下几支：

（一）王秉衡，年56岁，直隶滦州人，祖居石佛口，迁居卢龙县安家楼。据供：

小的于乾隆五十二年同父亲王苞到湖北来，父亲传徒李尚桂、李樊氏、李良从、张忝榜、李应豪、熊之信，俱已身故。小的传徒樊万兴、杨振潮（已故）、杨玉麟、李熊氏（已故）、夏王氏、夏国栋（已故）、魏延宏（即僧人相纯）。……嘉庆十年，王秉衡到江南仪征，与柳有贤同居，遂传柳有贤习教。又有已故道士刘光宗，法名刘名扬，系湖北汉阳县人，在仪征拜王秉衡为师吃斋。至十二年，刘光宗回到武昌，劝其表弟杨玉麟拜师吃斋。是年王秉衡来楚，落住刘光宗庙内，杨玉麟又拜王秉衡为师。嗣于十五、十八等年，王秉衡又先后来楚敛钱，并传徒现获之姚大受，以后并未再来。每次起程回去时，凡入教之人，随便送给钱二三百

文，名为线路钱。^①

由上可知，王秉衡最初是跟随其父一同传教，收徒6名，均为老迈之人，其中包括一对夫妻。但在嘉庆21年前均已故去。后王秉衡又收徒11人，其中10人在湖北，但有4人已故，一人同时又是自己徒弟的弟子。另1名在江苏仪征。这样，王秉衡属下实有7名徒弟。其师承关系为：

①王苞——李尚桂、李樊氏（李尚桂妻）、李良从、张忝榜、李应豪、熊之信。

②王秉衡——樊万兴、杨振朝、杨玉麟（杨振朝之子）、李熊氏、夏王氏、夏国栋、魏延宏、柳有贤、刘光宗、姚大受。

其中柳有贤的徒弟金淙有，后来成为无为教即收元教的教主，另立门派。

（二）王兴建，年65岁，卢龙县安家楼人，据供：

我的教是父亲王廷俊传给我的。我父亲从前在湖北传教，我父亲故后，我也往湖北传教。共到湖北四次，前后收过徒弟王自玉、王王氏、王三姑、侯大化、方仲才、张受太、李塌鼻子、王三婆、吴三婆、邹姑等十人。王自玉等又传徒弟徐治帽、陈家恒、方文炳三人。我父亲在湖北传的徒弟，我知道有李光达、吴大深二人。^②

又直隶省拿获之王兴建一犯，讯据现犯等供称，先经来楚，收已故之王世中及其妻李氏，并现获之王之玉即王自玉

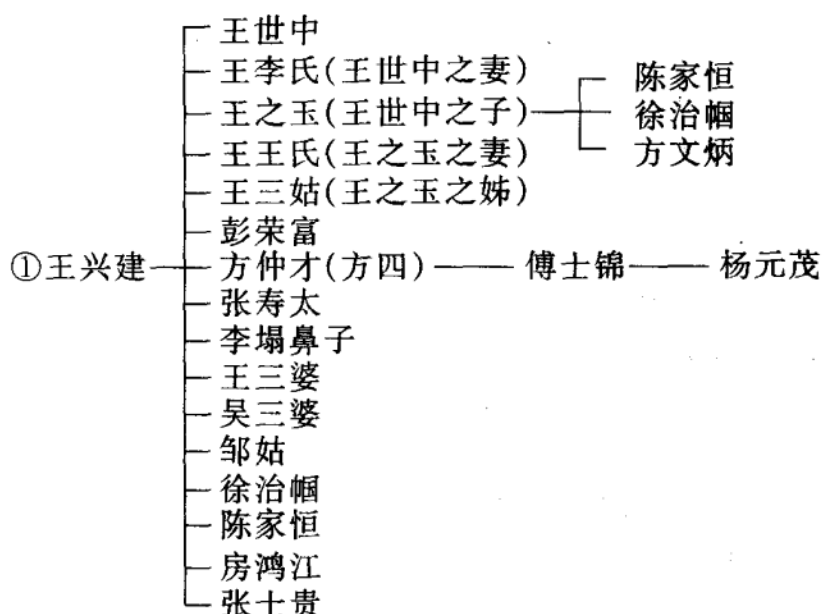
① 《清代档案史料丛编》第三辑，第19、63页。嘉庆二十年十一月二十六日、嘉庆二十一年正月二十八日马慧裕等奏折。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第48~49页王兴建供词。

为徒。嘉庆六年及十五、十七等年，该犯又潜行来楚，收现获在汉口开贸香铺之方四即方仲才、李塌鼻子、吴三婆、王三婆、邹姑、彭荣富、张寿太，并王之玉之妻王李氏即王王氏、王之玉之姊魏王氏即王三姑等为徒。王之玉又诱引已故之徐治恂、陈家恒，及现获之房鸿江等，均拜王兴建为师。又究出王兴建于嘉庆三年在河南桐柏县已故之叶长春家，传教与随州人张士贵。……查王兴建传徒各犯，其仅止拜师习教者多半，惟方四一犯，曾传已故之傅士锦为徒，并劝未曾拜师之万侯义吃斋。傅士锦又转传杨元茂即杨大有为徒，并劝未曾拜师之戴佐典吃斋。王之玉一犯，讯据坚供，已故之徐治恂、陈家恒，实非该犯之徒，该犯曾诱引伊二人同现获之房鸿江一同拜王兴建为师是实。并质之房鸿江，供亦相同。^①

从上述两段材料来看，明显有不尽一致的地方。作为师傅，王兴建自称收徒 10 人，加上已故之王世中夫妇及嘉庆三年在河南所传之张士贵，共传徒 13 人。另有 3 人据王兴建讲应为王之玉之徒，即在传承关系上属自己的再传弟子，而王之玉及当事者三人则一致称均拜王兴建为师。若此，则王兴建一共有徒 16 人。这种不一致。或许能说明以师徒两级为核心的小群体构造上的一些特点，即无论亲传、再传甚至三传的师徒关系，在同一群体中均可压缩性的表现为一种关系——师徒关系。关于这点，下面还将继续讨论。另外，王兴建自称所收之徒侯大化，后经查实为玉泳太之徒，显然是将彭荣富误记为了侯大化。其师承关系为：

^① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 64 页，嘉庆二十一年正月二十八日马慧裕等奏折。



②王廷俊(王兴建之父) —— [李光达
[吴大深(吴三婆之夫)

(三) 王泳太即王三顾，据供：

系直隶卢龙县民，年五十一岁。……伊于嘉庆十五年正月间，因家道贫苦，至山西阳城县地方寻见王三聘，留住数月。于五月间，自山西起身，六月除间至湖北汉口浮寓，向人讲说入教的好处，就有该处的民人李朝桂、方文炳、侯大化、陈大谷、镇四、邹帼才、丁志先七人，先后愿拜为师，传授伊家祖传教规，各收受制钱自数千至十余千不等。……十七年三月，又赴湖北汉口等处，向李朝桂等敛取根基钱一次，每人给钱数千至十数千不等，易银回家。十八年并未外出。^①

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第80页；嘉庆二十一年四月十三日晋昌等奏折。

可见，王泳太的传教当属半路出家，其中不排除其胞兄王三聘的指点。即便如此，在不到一年的时间，也收有徒弟6人。其中，汉阳的邹幅才，50余岁，已于嘉庆十七年病故。而所谓的丁志先实为丁志宣之误。据丁志宣供称，“嘉庆五年，因母病吃斋。七年内，有江陵县熊口人张纯幅同族孙丁祖银，劝小的吃清茶门教，小的就拜张纯幅为师，传小的三皈五戒，小的给过根基钱二百文。十八年五月间，小的又在汉阳的陈大谷家，见一直隶王姓人，有五十上下年纪。陈大谷说是他的师父，叫小的向王磕头，小的也给他二百钱就走了。小的后来听得奉官禁止习教，当就开了斋。去年夏间，丁祖银寄信来。叫小的到他家去，又遇见直隶王姓同张纯幅都在他家，他留小的吃了饭，就各自回来。……小的实只拜张纯幅为师，习清茶门教，并未拜王姓为师，后已开斋改悔。”按常理而言，如果张纯幅与王姓只是道友而非师徒关系的话，对丁志宣而言，可以承认也可以拒绝承认王姓人是自己的师傅。然而，丁志宣的磕头、给钱行为，在王姓人看来，无论如何都是一种拜师礼。不过，由此也可以看出作为拜师行为之一的磕头的随意性的一面，以及师徒在相互认同方面所存在的一些问题。

（四）王殿魁，直隶卢龙县安家楼人，年52岁，据供：

我七岁上，我父亲正法。我于二十岁外，我祖母李氏传给我清茶门教。口授三皈五戒，给人供茶治病。乾隆五十九年分，我祖母因家人马二曾跟随我父王亨功到过江南传教，就叫马二跟着我上江苏、安徽传教。我到江宁府传了秦过海、吴长庚为徒，又到淮安府传了徐二宁为徒，又到泗洲传了王添弼为徒。这都是我父亲的徒弟，我到江南时复收他们为徒的。他们每年凑送银两共有二、三十两至四十两不等。嘉庆八年以后，我就住在山阳县河下二十四五堡蔡桥地方开

粮食铺。

再，徐二宁、秦过海、吴长庚、王添弼是四个总徒弟。徐二宁名下尚有小徒弟徐万芝、李洪，都住在山阳县马义店地方。秦过海名下小徒弟王大成，住江宁府朝阳门外孝陵卫地方，陈姓住江宁府旱西门内丰富巷，背包卖布生理。吴长庚名下小徒弟有王有华，也住丰富巷，开藤屨店。王添弼名下小徒弟卢家宽，六合县人，不知住址。……此外徐二宁等四个总徒弟有无另收徒弟之处，我不知道。^①

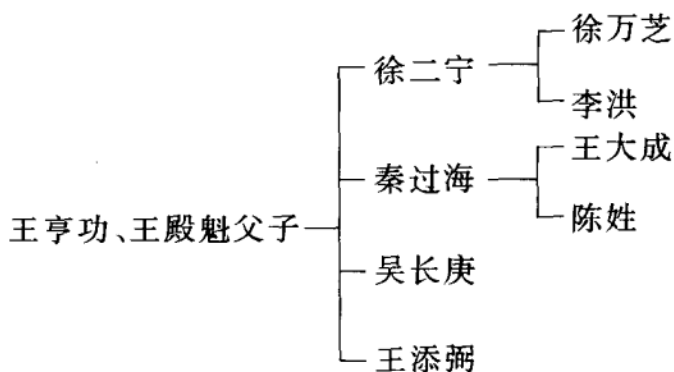
又：

获吴长庚，供认曾拜王殿魁为师，持斋习教属实；该犯向开棕屨店，曾令店徒葛有玉入教吃斋，并有张国智、常泳顺、陈李氏均同吃斋等语。又供：王殿魁先于乾隆五十六年来宁，伊现存祖母吴张氏拜王殿魁为师。嘉庆三年，王殿魁又来江宁，该犯吴长庚亦拜为师^②。

由上可知，王殿魁传徒实际上是继承了其父亲的4位徒弟，因此，他的师傅角色可以说是一种先赋性角色。加之当时这四位徒弟也已分立门户，各有徒弟，于是便有了少爷、总徒弟、小徒弟的区别。但少爷与小徒弟间，即师傅与自己的再传弟子间，若不存在拜师礼的话，其联系明显弱化，似乎也没有太直接的义务关系。当然，即便是在接受已故父亲的徒弟时，同样得行拜师礼。以上师承关系可表示为：

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第47~48页，王殿魁供词。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第56页，嘉庆二十年十二月二十五日百龄等奏折，第23页，嘉庆二十年十二月初十日张师诚奏折。



(五) 王时玉，直隶卢龙县安楼人，年 41 岁，据供：

我于十三年上，跟父亲到新野县，见过父亲的徒弟张蒲兰、乔成章、乔第五、陈宗道、张学曾等五人凑来十来两银，带回家来。十五年正月，父亲病故。是年九月，我又到新野，仍收张蒲兰等五人为徒，在张蒲兰家住了四、五日，止凑得九两银，带回家来。我想没甚大意思，以后就没有上新野去，也没有到别处去传教。我的徒弟就这张蒲兰等五人，他们有无另收徒弟，我不知道。^①

又：

嗣王允恭物故，其子王时玉又至新野、邓州，维时乔成章、乔第五、郑宗道均经病故，王时玉即收张蒲兰、张尔坦（张蒲兰之子）、郑明新（郑宗道之子）并郑明新之兄郑明彦为徒。……张蒲兰、郑明彦旋亦物故。^②

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 50 页，王时玉供词、嘉庆二十一年三月初八日方受畴奏折。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第 72 页，王时玉供词。

其师承关系可表示为：

王允恭、王时玉父子——张蒲兰、乔成章、乔第五、陈宗道、张学曾、张尔坦、郑明新、郑明彦 8 人，其中 5 人已故。

(六) 王度、王逢太父子：

曾收河南滑县张良臣之祖张城甫同现获之磁州人刘焕、王日平、王日安、申明、蔺朝元、邯郸人郭太举、王克勤、田元陇、南和县人杜立功、平乡县人徐科、威县人何永言等十二人为徒，并有磁州人姬有名之已故祖父母亦曾归教，姬有名并不习教。^①

郭太举供：年七十二岁。父郭元登。我父亲在日，曾拜滑县人已故的张城甫为师，入清茶门教。我父亲复转传给我，有五十多年了。张城甫是石佛口王度的徒弟。每年正月、十二月王度到我家收取钱文，也有我自己送去的时候。我统共给过王度京钱约有一百千，后来王度身故，我就不给了。我们教徒弟称王姓师父为爷，见了王姓小孩也须磕头给钱，名为根基钱。

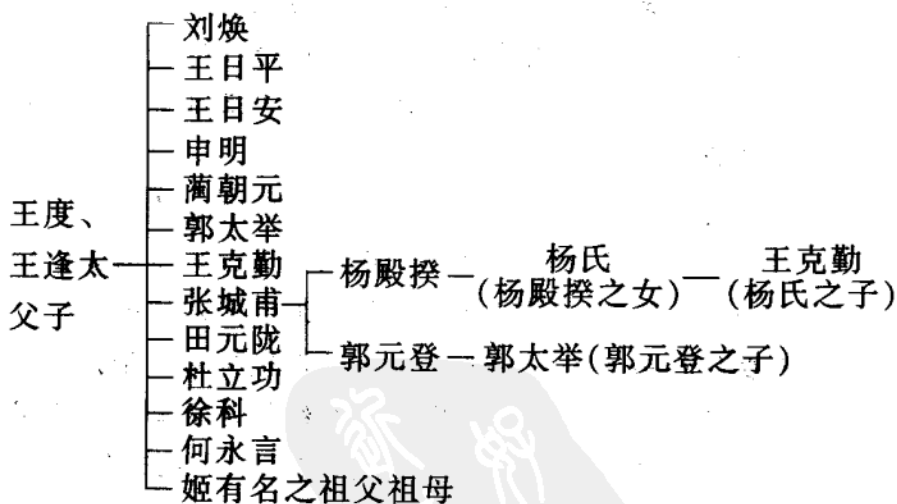
王克勤供：年五十九岁。我从小跟着母亲吃斋，学习清茶门教。我母亲是我已故外祖杨殿揆（魁）传的教，杨殿揆是河南滑县人已故张城甫的徒弟，张城甫是滦州石佛口人已故王度的徒弟。……后来我认识了张城甫的孙子张良臣，并见过王度及其子王逢太几次。这红纸信是从前张良臣寄给我要根基钱，去送给王家的。我们教里人称姓王的师父为爷，见了磕头送钱，称为朝上。所给钱文名为根基钱，又名福

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 42 页，嘉庆二十年十二月二十一日那彦成奏折。

果钱。

王度死后，又拜其子王逢太为师，传伊三皈五戒，向其礼拜，称之为爷，屡次帮给银钱，名为根基钱。^①

可以看出，在王度父子的至少 14 名徒众中，既有亲传徒弟，又有像郭太举、王克勤这样的三传、四传弟子，从传承关系上而言还是比较清楚的，师徒间的联系也比较密切，在老师傅死后，再履行一次仪式，拜其子为师。但在徒弟见了王姓师父均称为爷，即便是见了王姓的小孩也须磕头给钱的教内规矩下，作为弟子，即便是日后成了师傅，收了自己的徒弟，但对王姓师傅也得与自己的徒弟一样，一起称之为爷，因为在王姓师傅看来，无论是亲传也好，再传、三传也罢，都是在名分上称自己为爷的弟子，并无差别。换言之，无论是再传还是三传弟子，在名分地位上，与亲传弟子是完全一样的。其师承关系为：



① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 51～52 页，郭太举、王克勤供词。第 28 页，嘉庆二十年十二月十四日那彦成奏折。

(七) 王炜、王绍英(即王三聘)、王汝谐:

王汝谐之继父王炜系长门,王烈系二门。伊父王栗系三门。……王炜将教传与河南滑县民王献忠,王献忠转传与山西凤台县民孟克达,孟克达传与王进孝。

嗣王绍英因知王炜传教获利,亦欲传教骗钱,于乾隆五十七、九等年,借看风水为名,两次至山西凤台县往找孟克达等,旋即回籍,均未传徒。嘉庆四年十一月间,王绍英复至阳城县,劝郭宝妙故父郭奉文、王克勤故父王进礼、已故延霍氏、延克伸,并现获之成万钧等,吃斋入教,收为徒弟。……

十年十月间,王绍英复至阳城北音村,在延克伸家居住。惟时乡间男妇有愿吃斋求福,疗病求子,不愿入教者,王绍英只得受斋供钱自三、五十文至三、二百文不等。惟梁赧保、曹达显、孟松山、王淇、梁志保、郭保妙均愿入教,王绍英即收为徒。成宝钧、郭宝妙、延克伸、王淇等收敛钱文,每年自二、三千至十一、二千不等,均交王绍英收用。……

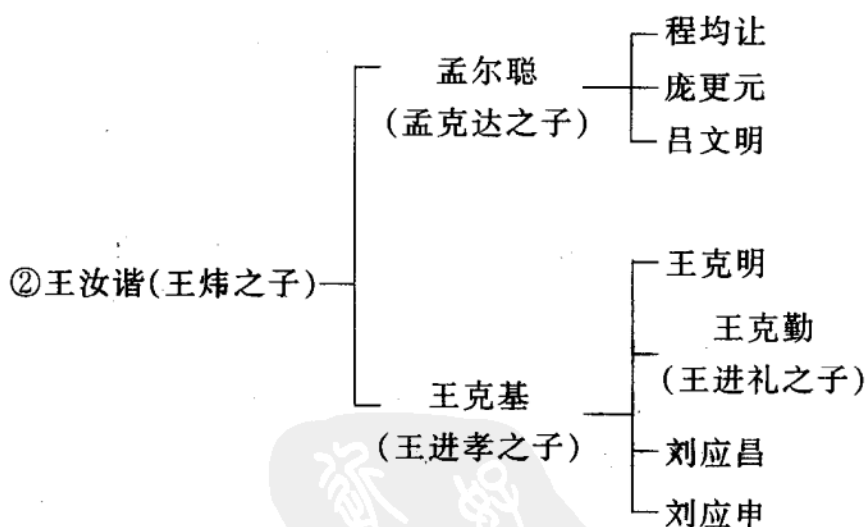
成万钧等均未传徒,惟郭宝妙收有现获之郭宝财、杨全英、王轩兰、李公志、王富海及未获之许奎昌为徒。郭宝财等每年亦收敛村中男妇心愿斋供钱文,交给郭宝钧收受。迨十三年,王绍英复至阳城,因延氏尚无生育,又劝其入教求福,王延氏应允。王绍英在阳城居住,时来时往,并无定向。……

又凤台县革生孟尔聪,系已故孟克达之子。……又阳城县人王克基,系王进孝之子。……王炜、王献忠先后物故,王汝谐接续传教。孟尔聪亦各自吃斋传教,并收现获之程均让、庞更元及在逃之吕文明等为徒。王克基亦收已故之王克

明，现获之王克勤，及在逃之刘应昌、刘应申为徒。孟尔聪、王克基令程均让等在乡村哄骗男妇斋供等钱，或五、六千，或十数千不等。五年九月间，王汝谐遣家人颜治至孟尔聪家，告知河南王献忠已死，邀约孟尔聪及王克基往石佛口见面。孟尔聪、王克基于六年二月间，偕同程均让前往石佛口，拜认王汝谐为老师傅。孟尔聪、王克基、程均让陆续送给王汝谐银两……孟尔聪等均各抽用三成，余皆送交王汝谐收用。^①

王炜、王汝谐父子与王绍英两支，各自传徒，自成一派。其师承关系可分别表示为：

①王炜——王献忠——孟克达——王进孝



① 《清代档案史料丛编》第三辑，第2~3页，嘉庆十九年闰二月十八日衡龄奏折。



虽然王炜的亲传弟子只有一名，加上其再传、三传弟子也不过三人，但却分布在河南滑县、山西阳城、凤台三地。在王炜、王献忠死后，王炜的儿子王汝谐（属长房）将其父亲一支的弟子统统纳入自己名下，成为自己的亲传徒弟，甚至将其同族兄弟王绍英（属三房）亲传弟子王进礼的儿子王克勤也接受过来。当然，王克勤先是王炜的四传弟子王进孝之子王克基收的徒弟。王绍英的传教活动仅限于阳城一地，但收的徒弟却不少，加上其徒弟的徒弟约有 18 人。不过，当初王绍英的传教动机还在于王炜传教获利的刺激，他先后两次到凤台找过王炜的再传弟子孟克达，虽未收到徒弟，但肯定得到一些教示。此后，他便以阳城为根据地，与王炜父子在同一地区甚至是同一人群中开展布教活动。

根据以上举例，我们可以看出清茶门教群体构造上的一些基本特点：

首先是规模小。一般而言是 4~12 人不等，最多者不到 20 人。虽然对外拥有统一的教名，其实是各支群体独立活动，独立发展，互不统属。也就说，在统一的名号下是一个个分散的独立活动的小群体。这倒不是因为所谓的教内规矩，如所说的“其王

秉衡等弟兄，系属三房分支，所传徒弟，亦各认支派，不许乱杂”^①，而是由于传教困难，信徒不足，群体不稳，尚未达到足以乱杂的程度。因为就实际情况而言，虽然民间吃斋的不少，但真正入教的却是极少数，如王绍英活动的山西凤台、阳城二县，“仅止听从吃斋，给予斋供钱文，并未习教之男妇人等，为数不少”。加之传教者主观上为了避免清廷的打压，也不得不有所收敛，就像王绍英等坚供的那样：“伊等传教，历年虽久，时来时往，恐人知觉，是以不敢招集多人，自取败露。所敛钱文，均系向乡村老少男妇哄骗，原是积少成多，徒弟实在只有此数，委无讳匿。”另一个重要的原因，就是经济的问题，如王之玉供称，“因吃斋各有师父，多拜一个，要多出一回香钱，因此只拜一个姓王的为师。”^②即便是如此规模的群体，大多也是父子两代传教的结果，一生只有一位亲传弟子的也不鲜见，如王炜等。

第二是松散但持久。师徒间虽有一定的联系，但这种联系多是建立在交纳根基钱或送钱“朝上”基础上的。师徒间的会面也不是很经常，短者一二年见一次，长者五六年甚至八九年。即便是见面，相处也不长，况且多满足于收取“水钱”或“线路钱”。个别师傅，与徒弟终生只有一面之交。不少徒弟，甚至只知道师傅姓什却不知名谁，如王秉衡“其名字踪迹，从未向人实说，自王秉衡到案供吐，各犯方始得知王姓等名字。其每次来时，各自向所传之徒敛取钱文”。当然，对名字保密大抵出于防范的考虑。

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第66页，嘉庆二十一年正月二十八日，马慧裕奏折。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第4~5页，嘉庆十九年闰二月十八日衡龄奏折。关于教势与经济的关系，在河南巡抚石文焯奏折中曾有提及：而细访得此辈之倡惑，意在骗钱。因前数年收成歉薄，小民谋生不贍，而其教亦渐衰息。——见《宫中档雍正朝奏折》第二辑，雍正二年五月十八日。

不过，就师徒间的关系而言，彼此间的日常联系虽少，但师徒意识或感情似乎并未因此而断绝。只要师傅还活着或师傅的继承人还在，这种师徒关系就会一直维持。不过，在次第传承的师徒关系中，最密切者为师傅与一传弟子间的关系，至于二传、三传，相对而言要疏远一些。这就是为什么王姓“爷”的继承者要对其父所收弟子再履行一次拜师礼的原因之一，如王度父子、王亨功父子等等。

第三，群体内的分层，表现为师徒两级构造，师徒关系成为群体内关系的主体。徒弟都称王姓师傅为“爷”，自称为“弟子”。尽管也有以“爷”、“少爷”、或“总徒弟”、“小徒弟”来区分师傅、师傅之子、徒弟、徒弟之徒弟的场合，但仍然没有脱出爷与徒弟这种二级构造的基本框架。况且，在绝大多数场合并没有这种区别。我们所知道的最多的事例，就是父子、弟兄、祖孙、夫妻等，在不同场合拜同一位师傅，称同一位师傅为爷。因为王姓的“爷”是一种“先赋角色”，所以即便是徒弟通过招收弟子而成为师傅，而在王姓的“爷”面前，也得统统打入弟子的行列，压缩为一个层次。也就是所说的“入教之人，俱系师徒相称，独王姓为爷，其分最尊，俱向礼拜磕头”。或许，这点就是官方所指斥的“居然有主臣之分，实属大逆不道”。^① 在清茶门教中，王姓的“爷”既是群体的惟一核心，又是群体分层的上层，一个爷就代表着一个群体。不过，虽然群体内存在师与徒的分层，但并非严格意义上的师徒等级，更不像传统行业中等级森然的师徒关系那样，师傅对弟子拥有一定的控制力，即弟子对师傅不存在人身依附关系，而是基本上处于一种类似亲朋间的关系，爷对弟子不存在任何诸如升降任免、提拔惩罚的权力，也不

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第29页，嘉庆二十年十二月十四日那彦成奏折。

会打乱既有的社会伦理等关系。因此，不仅不同年龄、不同辈分的人可以同拜一位王姓为爷，而且同辈、隔辈之间如兄弟、夫妻、父子、母子之间等也可以相互结拜，只不过是便称爷罢了。要之，从群体关系的结构而言，可以说是以师徒关系为主体，包括乡邻、父母子女兄弟等地缘、亲缘乃至业缘的多层次的关系集合体。王姓爷的核心地位固然有其家族传教的历史背景，但最主要的还在于其布教的能力，也就是说能否赢得信众、多大程度上把握信众最终取决于能力而不是家族的神圣光环。因为老百姓虽然迷信权威，但却更注重功利与效验。

第四，在年龄结构上表现为老龄化。如：

年 63 岁的王亨仲在湖北所传之徒余为淇，年 70 余岁，余为洗 70 余岁，刘东山 80 余岁，郑生玉 80 余岁，陈少奇 90 余岁。

年 41 岁的王时玉在河南所传之徒张蒲兰年 70 余岁，乔第五 50 余岁，郑宗道 60 余岁，张学曾 50 余岁。

王汝谐在河南所传之徒常敬先年 50 多岁，刘瑞 50 多岁，刘廷树 60 多岁。相对而言，65 岁的王兴建在湖北所传之徒，年龄结构要算年轻一些，如王之玉 30 来岁，王王氏 30 来岁，王三姑 40 来岁，侯大化 46、7 岁，张寿太 50 来岁，李塌鼻子 50 来岁，王三婆 60 来岁，吴三婆 50 来岁。^① 若加上已故的弟子，其年龄结构恐怕还要偏大。应该说，老龄化是绝大多数教门普遍存在的一种现象。

第五，成分复杂，职业结构上以贱役（如剃头）、下层自由职业者为主，甚至包括僧尼。根据部分资料^②，现制成表格见表 3-1：

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 32～33 页。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第 3、15、16、23、32、33、53、68 页。

表 3-1 入教人姓名及职业

姓名	职业	姓名	职业	姓名	职业
李良从	打铁	张寿太	开剃头铺	刘廷树	阴阳生
王之玉	种菜	李塌鼻子	挑剃头担	丁志宜	种地、卖卜
方四即黄四	开香铺	葛有玉	店徒	邹幅才	剃头营生
王世中	种菜	李朝桂即 李朝柱	种菜园	陈姓	背包卖布
陈尧即陈大 幅陈大谷	做裁缝	刘瑞即刘 端	卖花椒	王有华	开藤屨店
吴长庚	开棕屨店	刘光宗	水手、后出 家为道	邹姑	尼姑庵带发修行
傅士锦	开香铺	魏延宏即 相纯	僧人	孟尔聪	革生

值得注意的是，群体内包括不少中老年妇女弟子，她们大多孤贫无依，有的则是受家庭影响，随母或随夫人教，她们往往成为教内最执著、最虔诚的信徒。或许由此可以管窥妇女问题之一斑。

第六，在空间结构上，各支群体的信徒的组成与分布基本上是以小区域为范围，具有明显的地方性与亲缘性。群体中，有不少成员是父子、兄弟、夫妻或邻里朋友等关系。所以，虽然从整体上看，王姓爷的传教范围很广，但构成各个群体的范围其实却很窄，基本上都是在亲友或熟人间发生的交往。即便是在同一区域内，各支群体间也绝少往来，彼此互不统属，独立活动，平行发展，当然就更谈不上跨区域间的有效联系了。明确这一点非常重要，它将有助于我们弄清传教范围或信仰范围与群体范围之间，即布教圈、信仰圈与各个具体的信教群体这两者之间的根本不同与关联，避免陷入将布教范围或信教的范围简单地等同于群体的范围这一认识上的误区。记得马克思曾经用口袋里的土豆，

看上去一大袋，倒出来却是满地滚，生动形象地概括出小农经济下社会结构的基本特征。我想，这同样也可以用来说明小农社会民间宗教群体的结构状态。

第七，在传教的方式上是辗转授徒，递相传习，由此形成以师徒关系为主体的关系网络。网络的中心或核心是大大小小的教主或师傅，网络的各个结点为信徒或教徒、弟子，而填充网络或者说网络赖以存在的基础则是乡土社会的广大民众。就群体网络的特点而言，就是构成网络的各个要素或因子即成员是相对独立的，这意味着如果缺掉任何一环，即便是作为网络核心的教主或师傅的缺失，都不会影响整个网络的联系或功能。因为马上就会有某一个或几个比较活跃、比较有能量的“结点”取而代之而成为新的核心。群体的规模或范围的大小取决于作为核心人物的师傅的布教能力或人格魅力，这是其弹性的、伸缩性的一面，也是其富有生命力的一面。另一方面，这种以师徒关系为主体的网络或群体，往往又很难突破规模的限制，即当关系圈或关系网络膨胀到一定规模时，由于难以形成某种类型的组织化实体，所以不可避免的要发生分化或裂变，这些分化的群体间尽管通常也会维持着某种形式上的统一性，如共尊某一位教祖或教主，认可或附会大致统一的传道谱系，拥有一致的信仰，但实际上的活动却是各自为政，有统一之名，却无统一之实。

无疑，清茶门教的事例，比较集中地展示了中国民间宗教群体结构的基本状况及其特点。其实在其他一些教派中，差不多也是同样的状况，如收元教，据教首方荣升供，教内实无多人，大半都是和州附近的人，连妇人幼孩在内只有200多人，安徽、江西、湖北、河南各省并无该教的人。^①清静无为教据祖辈习教的

^① 《军机处录副奏折》农民运动类2769卷，嘉庆二十年九月十四日百龄等折并方荣升供词。

教首王士青供，所传徒弟九人，“俱是我本村人”，又有近村的13人拜为师，“此外，妇女们还有二十余人，都是我徒弟的家口，记不清姓氏了”。^①应该说，诸如清茶门教等教派的结构状态，最能代表遍及全国各地的许许多多基层民间教门的实际。

表 3-2 其他教派情况举例并分析

教派	教首	布教地域	弟子数目	资料出处
顺天教	刘大师傅即刘言基	直隶邢台县	10 余人	《宫中档雍正朝奏折》第二辑，二年六月二十日李维均折
空字教又三元教	牛三花拉即牛见德	诸城等地	50 余人	《宫中档雍正朝奏折》第十三辑，七年七月二十一日田文镜折
楷杷教又三乘会	潘千乘、潘玉衡	安徽抬天	10 余人，其中已故 9 人	《史料旬刊》天 375 页，赵弘恩、赵国麟折
白阳会	董敏	蠡县	8 人	《宫中档乾隆朝奏折》第六十三辑，五十二年二月二十七日直隶总督刘峨折
白阳教又黄阳教、黄洋会、黄洋教	王六	交河县	6 人	《军机处录副奏折》农民运动类 2533 卷，嘉庆十九年五月十一日董浩折
悄悄会 (1)	刘道士	扶风、凤翔、宝鸡	15 人，另有人信众 300 余人	《军机处录副奏折》农民运动类 9071 卷，乾隆五十三年七月十八日勒保等折。
悄悄会 (2)	总师傅石慈、大师傅王化周、二师傅祁全必	陕西沙泥、红水等地	31 人	《军机处录副奏折》农民运动类 2297 卷，嘉庆十年四月二十六日方维甸折
大乘教又三乘教、罗祖教	张起坤	贵溪县等地	49 人	《军机处录副奏折》农民运动类 2270 卷，嘉庆十九年五月二十二日董浩折

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2405 卷，嘉庆十八年十一月十六日至十二月十九日广惠等折并供单

续表 3-2

教派	教首	布教地域	弟子数目	资料出处
佛门教	吴二即吴久治	直隶青县	6人	《军机处录副奏折》农民运动类 2754 卷, 嘉庆十九年五月初六日董浩等折
白莲教	邢名章、王王氏、王五孜	新蔡、息县两地, 其中以新蔡为主	亲传约 16 人, 再传、三传约 80 余人 (其中父子兄弟叔侄关系者 12 人, 余大多为同乡或朋友关系)	《军机处录副奏折》2272 卷, 道光二年十月初四日孙尔准折并供单及道光二年十一月十四日程祖洛折
儒理教又摸摸教	李思义	赵州降平县	8 人 (其中代替转收 6 人)	《宫中档雍正朝奏折》第十九辑, 十年五月初六日刘于义折
朝天一炷香又愚门弟子教	杨世公、陈永顺等	高唐州、恩县、滋阳、肥城等县	20 人	《宫中档雍正朝奏折》第二十辑, 十二年三月二十四日山东巡抚岳浚折
一炷香, 又如意门	陈起祥	恩县	亲传 9 人, 再传 17 人	《军机处录副奏折》农民运动类 8796 卷, 嘉庆二十四年七月二十七日方受畴折
添柱教即坎卦教	刘杰、马刚	山东潍县	各传徒 25 人、15 人及辗转传徒 200 多人	《军机处录副奏折》农民运动类 2596 卷, 道光十七年三月三十日经额布折并供单
中央离卦教即八卦教	赵熙元	德州	每逢烧香之日有五六十人到伊家	《军机处录副奏折》农民运动类 2598 卷, 同治五年十月初四日存诚等折
一字门教、即白阳教	周天明	平原	19 人	《朱批奏折》农民运动类 496 卷 5 号, 道光三年十一月十五日山东巡抚琦善折
先天教即原离卦教	傅邦疑	钜鹿、唐山、威县、隆平等地	传徒 16 人, 并供出同教 48 名	《朱批奏折》农民运动类 485 卷 3 号, 道光十五年六月十五日琦善折

续表 3-2

教派	教首	布教地域	弟子数目	资料出处
先天教	曹顺 (傅邦疑在山西赵城县之徒, 后各自立教)	本村 (耿峪村) 及附近各村	数十人	《军机处录副奏折》农民运动类 2281 卷, 道光十五年闰六月初四日鄂顺安折并供单
末后一着教	钱征沅	沐阳	5 人 (后开斋出教 3 人)	《刑部江苏司重大专案》06509 卷 2 号, 光绪三十二年闰四月十五日两江总督咨文
清静无为教	郝得来	承德塔子沟一带村庄	7 人	《军机处录副奏折》农民运动类 8790 卷, 嘉庆二十年十二月十二日和宁等折。
收元教	孙贵远	枣阳县	辗转传徒 26 人, 即亲传 4 人, 再传一人即彭永升, 三传 18 人, 四传 3 人。其结构式可表示为: 1-4-1-18-3	《清代档案史料丛编》第九辑, 第 174 页, 乾隆五十年四月十一日“特成额等奏审明孙贵远等传习收元教情形分别定拟折”
混元教	樊明德	鹿邑等地	辗转传徒 92 人, 即亲传 21 人, 再传 54 人 (其中王怀玉收徒最多, 为 15 人, 其次为胡添文, 收徒 11 人), 三传 12 人, 四传 5 人。其结构式可表示为: 1-21-54-12-5	《清代档案史料丛编》第九辑, 第 167、168 页, 乾隆四十年五月二十八日“徐绩奏审明樊明德等兴教传徒情形分别定拟折”

首先,从表3-2可以看出,在所举的19个教派中,传教范围绝大多数限于县、甚至村的范围,即便在跨县の場合,也多是以临近地区为中心,很少有大范围、远距离传教的情况。即使存在,那些布教者也多是以“边缘人”的角色出现,即对他们的家乡而言,他们多长年在外,很少回家,是出门人;而对布教地而言则是外乡客,不过临时寄居在这里。这样,无论是在家乡,还是在布教地,他们都不是资格完全的成员,真正的支配者往往还是当地的布教者,或者说他们必须得依赖当地的助手或骨干才能真正开展活动^①,恰如北方出身的清茶门教师傅王秉衡所供称,自己在江南仪征一带传教时,“因人地生疏,不能传徒,总是柳有贤在外地转传”。^②像这种情况其实还有很多。这反映出民间宗教布教入教方式上的乡土性。当然,民众的心理是“外来的和尚好念经”,而当地的协力者实际上也乐于借助他们的名气。换言之,当地的协力者常常利用当地人对外来布教者出身背景的不了解而有意神化对方,以便虚构或编造自己的传道谱系,最终为自己的传教提供方便;而外来的布教者为了在人生地不熟的异乡打开局面,并取得当地人的信任与认同,则更渴望寻求一种当地的协力者,以便通过与当地协力者之间的某种亲密关系,将当地人对同为乡邻甚至亲朋的协力者的那种天然信任,延伸并转化为对自己的信任。在讲究“朋友的朋友就是自己的朋友”这一处世信条的乡土社会,当地的协力者实际上充当了一种媒介布教者与

① 俗语云:“人离乡贱,物离乡贵”。为方便传教,通过婚姻或结拜干亲等形式以取得“当地人资格”或“准当地人资格”,也是布教者中较为多见的一种现象,如清茶门教王绍英在山西阳城传教时由其徒延克伸说媒娶离异之延氏为妻,王秉衡在江苏仪征传教时娶孀妇秦杨氏为妻,三元教牛三花拉由其徒李九兴说媒娶当地女吴氏为妻等等。

② 《朱批奏折》农民运动类528卷,嘉庆二十年十月十四日两江总督百龄折。

信众之间关系的重要作用。其次，从信教群体的规模来看，低于10人者有7例，10~20人者有4例，20~50人者有5例，50人以上者为6例，其中最多者为后来寻机起事的添柱教，号称有200多人。不过，至于到底有多少真正的信徒，又有多少被卷入的普通群众，则不得而知。也就是说除个别教派外，规模基本上都在50人以下，而且这些数字都是累积统计的结果，也就是所谓的最大统计数字，如果考虑到死亡、出教等其他因素在内，恐怕是要打一些折扣的。同时，由于许多教门的原则是入教者量力而“各自收徒”，因此，如果具体到教内各个分蘖式的小群体的话，其数量多寡是非常悬殊的。具有一定布教能力的信徒有可能成为新的教首或师傅，从而拥有属于自己的亲密小群体，并以此提升自己在教内的地位——既是徒弟，又是师傅（如收元教孙贵远的三传弟子彭永升转收18人入教，混元教樊明德的再传弟子王怀玉收15人为徒等）；反之，则只有为徒的份儿。第三，总体印象上，民间宗教群体主要不是一种结构严密的“组织实体”，而是一种松散简单、带有某种不稳定性与变异性的“关系网络”或“网络群体”。正因如此，虽然它有脆弱的一面，但却有着组织实体无法比拟的再生功能。也就是说对于这种群体，一时的摧垮，可能意味着更大范围的扩散和蔓延。

第二节 群体的活动

一般而言，民间宗教群体内的活动形式，可以分为“做会”与“日课”两种基本类型。所谓做会，是指由若干人或更多的人共同参与的一种宗教活动；而日课，则是指信徒个人作为日常修行所做的内容。两者活动的形式不同，但却是统一的宗教活动的有机组成部分。由于做会是民间宗教中定期或不定期举行的一种规模性活动，所以这也是最容易引起官方注意并施以打压的原因

所在。因为在清朝统治者看来，民间宗教的做会不仅仅是一种败坏社会道德的行为，更重要的是一种有可能诱发谋逆或涉嫌谋逆的可怕的政治行为。如黄育榷在其所著《破邪详辩》中，屡屡提及“邪教”做会的情况，在他看来，做会无异于奸骗财色的大聚会。他讲：

邪教做会时，男女混杂夜聚晓散者，总为奸淫之计也。邪教名目虽多，均为财色。……邪经种种皆充佛说，以惑愚民，而总以建立道场，上供诵经为要务。……（邪教）传徒聚众，男女混杂，渔利渔色，肆行无忌，甚至阴谋不轨，立被擒拿，身受极刑，家遭显戮而后止。

同时又抨击道：

今邪教做会，将天上人间并阴间所有诸神，尽数安置一棚之内，名为全神，而不论尊卑，不分男女，不知伦类之异同，不察性行之向背，神有不恶其褻渎者乎。再查六壬毕法云：鬼乘天乙乃神祇。注谓人家神位不肃，故天乙作鬼以致病殃。今邪教供全神而混杂不清，则神未不肃莫此为甚，宜其愈作会而愈取祸也。供全神以求福不可信也。^①

江西巡抚常安注意到了江西一带民间做会的情况，他在奏折中写到：

窃查江西省医卜星相地师风水一应术士较多于他省，而

^① 《又续破邪详辩卷一》、《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第40、120～122页。

吃斋诵经集众作会之举，各郡邑俱有。此等人始则劝人行善，或云报答天地之德，或云报答父母之恩，以致无知村愚不论老幼男女，靡然倾信，继而集人众，遂有不法之徒于中取利，久而因众生心，辄谋不轨。^①

而另一位巡抚何焘，则更加极端，他在奏折中明确写道：

臣伏思邪教善于煽惑而易于聚众，外托其劝人为善，而包藏祸心。一遇水旱灾荒，即乘机滋囊。所以名为邪教，实皆叛逆。臣向来遇有邪教案件，总照大逆不道办理，不敢照邪教之例完结。

何氏以叛逆例处理邪教的这种做法，得到了乾隆帝的肯定，乾隆批示：知道了，屡有旨谕，甚善体朕意，妥为之^②。可见，民间宗教的群体活动，特别是上供诵经、烧香念佛的做会或建立道场，无论其有无政治图谋，在清朝统治者看来，都是一种具有潜在危险的聚众行为，已构成危及统治秩序的不安定因素。因此，对做会的戒心与偏见也就可想而知了。那么，做会的实际情况又是如何呢？

做会，作为民间宗教乃至民间广泛盛行的一种信仰活动，虽然因教门、地区、时期的不同而有所差异，但就掌握的资料情况来看，其基本内容可以说是大同小异。如清茶门教，认为“龙华会就是上供”。^③ 具体的情况，据嘉庆二十年河南巡抚方受畴奏

① 《宫中档雍正朝奏折》第二十三辑，雍正十二年九月初一江西巡抚常安奏折。

② 《宫中档乾隆朝奏折》第三十七辑，乾隆三十九年十月初三日河南巡抚何焘奏折。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第47页，王殿魁供词。

称，涉县清茶门教信徒刘景宽等五人，“每年三月初三，七月初十，腊月初八等日，至李秋元家三次聚会，悬挂弥勒佛图像，供清茶三杯，并念诵伏魔宝卷、金科玉律戒文。刘景宽等逢会送给李秋元钱四、五百文不等。又有崔谓、崔登林、崔登潮，因家口多病，曾至佛前叩头求佑，并未入教”混元教，是“每年清明、五月十五、九月初十、十二月初一等日，聚会伊（指樊明德）家念经”。^①而大乘教，则是“每逢上元、中元、下元等日众人各出分金做会，茹素诵经”。又“吃斋念经，男女混杂，彼此不避。每逢朔望，各在本家献茶上供，出钱十文或从厚数百文积至六月初六日俱至次教首家念佛设供，名为晾经，将所积之钱交割谓之上钱粮，次教首转送老教首处谓之解钱粮，或一、二年一次，各有数百金不等”。^②可见，其活动内容主要是上供、念经或纳钱，但也有的教派在会期兼修坐功运气之法，如滦州三元教，据那彦成奏折，该教：

以每年正月十五日为上元，七月十五日为中元，十月十五日为下元。每逢会期，上供烧香，磕头念咒，做功运气，遇事须从仁义礼智体贴，不可为匪作恶。上等人学成时成仙得道，中等人学成时却病延年，下等人学成时消灾免难等语向告。……每逢会期均赴裴元通家凑出钱文，交裴云布买备素供，恐被外人看见，俟至夜晚烧香上供，习念咒语。供毕分食，做功运气。其余寻常日期，裴景义等或三五人聚在一处，或各人在家学习运气，并无一定。裴景义之子裴玉祥见

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第21页，第九辑，第167页。

② 《宫中档雍正朝奏折》第十九辑，雍正十年五月初一苏州巡抚乔士臣奏折；第二十辑，雍正十年十一月二十九日直隶总督李卫奏折。

而随同运气，并无拜师习咒。^①

再如一字门教，除平时各自在家运气习咒外，遇每年立春、立夏、立秋、立冬之日均要会齐打坐运气，比较优劣。^② 八卦教则是“二月初一是太阳生日，同立春立夏立秋立冬，每年敛钱上供五次”。^③ 此外，顺天教在每年三、十两月做会时，还有一项内容名为“烧转香”，即在一地进香后，再到另一地烧香散符。^④ 至于斋教，顾名思义，则以吃斋为特色。据讷亲奏称：“建安、瓯宁地方有老官斋教一教，平素诱人吃斋从教，谎言可以成佛。其吃斋之时，每月一二次，或数十人或近百人，至期聚集率以为常”。^⑤ 值得注意的是，在许多教门中，参与做会的并不仅仅是信徒，通常还包括家口以及为数不少的普通信众，如青莲教为了方便人们念经做会，除设有男经堂、女经堂外，“如有外人愿入经堂烧香念经者听其自便”。^⑥ 再如金淙有的收元教，也是“随来随去”。^⑦

做会，名目不一，时间有别，但每月的初一、十五做会似乎已成为一种通例。一般而言，做会是在教首家或可以提供场所的

① 《那文毅公奏议》卷四十一，嘉庆二十一年六月二十六日陈攻玉传习三元教案。

② 《朱批奏折》农民运动类 496 卷 5 号，道光三年十一月十五日山东巡抚琦善折。

③ 《宫中档乾隆朝奏折》第六十八辑，乾隆五十三年五月二十八日河南巡抚毕沅折。

④ 《宫中档雍正朝奏折》第二辑，雍正二年六月二十日。直隶巡抚李维钧奏折。

⑤ 故宫博物院文献馆：《史料旬刊》天 964，讷亲奏折，国风出版社，1963。

⑥ 《朱批奏折》农民运动类 488 卷 3 号，道光二十年五月十八日湖南巡抚裕泰折。

⑦ 《朱批奏折》农民运动类 472 卷 1 号，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷折。

骨干信徒家以及村庙、念佛堂等公共场所中进行（借庵堂寺庙做会者也极为寻常），规模大小不一，少者十几人、数十人，多者百人甚至更多。关于做会的氛围，这方面留下来的材料不多。不过，就宝卷资料来看，做会的氛围还是相当轻松自如的，以至于有时因为过于吵闹而不得不提醒大家注意保持安静，有的语气还十分严厉：

既宣读，伏魔经，先把香烧。

合堂人，别吵闹，净净悄悄。^①

闲事家常弗要闹，胡言乱语莫唠叨。

监察伽蓝来记好，阴司拔舌罪难逃。

一枝线香七寸长，佛堂里不好讲家常。

讲了家常少念佛，弗如家里做营生。

一人说话众人听，带累别人散了心。

抄乱斋堂多作业，推人下水罪非轻。

奉劝诸君仔细听，佛堂里说话莫高声。^②

奉劝大众，今日佛堂，诚心念佛，不可交头接耳。

你若有话外面讲，佛堂说话罪非轻。

如若再说长和短，死后难免这罪名。^③

斋主诚心做庚申，各村士女多来临。

既是有心来念佛，家中诸事莫谈论。

此处不是茶坊店，佛堂不是夜航船。

① 《伏魔宝卷》第二十三品。

② 《劝善良言》，《宝卷》初集，第23册。

③ 《王大娘游十殿宝卷》，《宝卷》初集，第28册。

家中有话家中说，念佛何苦说家常。
忤逆儿孙家中管，为逆媳妇丈夫嫌。
佛堂告诉人无用，只要自己孝大人。
闲言杂语休要说，一心念佛坐庚申。
佛堂不要说笑话，淫邪乱语莫谈论。^①

闲言闲语休要说，家常事短莫谈论。
若然讲了家常话，乱了人心不忠诚。
要讲家常家中讲，到了佛堂要听经。^②

有的宝卷，不仅要求保持肃静，而且强调听众要分男女左右，宣卷者宜读俗语：

有等年老烧香去，进庙常常讲闲文。讲得儿子媳妇多不好，前长后短数弗清。反害别人经少念，一身罪孽背进门。^③

先以持斋净坛，设台摆案，焚香开卷。不可添增花言，宜读俗语。众听者要分男女左右。愿者静听，不愿者坐远旁念佛。如闲人不愿者早出，不得讲笑，杂行葶移入坛。又有闲看者，务要素口净身。^④

由上而言，民间宗教的做会基本上是一开放性的聚会，来者不拒，随来随去。除师傅、信徒外，还包括有不少的信众甚至往

① 《庚申宝卷》，《宝卷》初集，第22册。

② 《血潮宝卷》《宝卷》初集，第22册。

③ 《众喜粗言宝卷》卷四，《人莫错修八七》，卷一，《上香开卷一》。

④ 《众喜粗言宝卷》卷四，《人莫错修八七》，卷一，《上香开卷一》。

观的普通群众以及家口老小，其中可能以中老龄妇女居多。^① 做会的目的无非是听经念佛、消灾祛病、祈福纳祥，做会的经费基本上来源于信徒或信众的捐纳，多少不一，完全出于自愿，即所谓的“随缘乐助”。^② 与会者，多是本村或邻近各村信众。这反映出民间宗教做会的大众性、通俗性与乡土性。事实上，佛堂或斋堂做会，已成为广大信众聚会交流，心理宣泄，排解烦恼与苦衷的不可或缺的一项生活内容。根据有关资料，乾隆年间仅在福建部分地区查获的斋堂、佛堂或观音堂就有73处之多：

建宁县则有罗教斋堂二处，汀州府属长汀县则有罗教大乘门、一字门斋堂一十四处，宁化县则有从前罗教斋堂改供观音斋堂一十三处，清流县则有各教斋堂一十三处，归化县则有大乘门斋堂一十三处，连城县则有观音大乘门斋堂二处，武平县有观音教堂六处，延平府属南平县则有罗教斋堂一处，福宁府属霞浦县则有罗教斋堂一处，建宁府属建安县则有罗教斋堂四处，松溪县则有罗教斋堂一处，崇安县则有观音斋堂一处，台湾府属诸罗县则有罗教斋堂二处。凡此各种邪教斋堂每处在堂吃斋者，自二三十人至十余人不等。据地方各官详禀，察其平日所为不过诵经礼忏，更有废疾衰

① 《众喜粗言宝卷》卷三，《英被活埋六二》有一段赵严与其女桂英的对话颇为耐人寻味：赵讲“说他吃素念佛之人，都是鳏寡孤独、年老无用之人所做的”。桂英答道：“古今多少勤修道，都是英雄富贵们。非为鳏寡无依靠，非为年老无用人。”其实，赵严的看法有一定的事实依据，而像桂英那样虔诚执著者毕竟是极少数。

② 当然，如果是巧立名目，敛钱过多的话，也会招致人们的非议和怀疑。如九宫道，即因“治宝”而引起道众家属的不满：“信真了佛家宝花钱买宝，信不准佛家宝说母哄钱。为治宝也有那出卖田产，为治宝也有那借账使钱。为治宝二众们挨打受气，公不喜婆不爱丈夫埋怨”（《立世宝卷》）。

老，无所依倚之人，藉以存活者。^①

当然，若加上尚未查获的斋堂，其数目当远不止这些。这些斋堂，不仅是部分出家信徒平时修行并借以生活的地方，而且也是包括当地许多信众在内的民间宗教活动的重要场所。

日课是信徒的日常修行内容，在不少宝卷中均有涉及这方面的有关规定，如在《弘阳悟道明心经》第六品中，要求信徒在焚香请神时，须“一炷明香手内拈，双膝跪在佛面前”，此谓之“跪香”。有的宝卷则规定要焚十炷香，并强调供经、宣经的重要性，如《护国佑民伏魔宝卷》开经偈云：

展放开，伏魔经，焚上明香。
先祝祷，掌教的，教主法王。
一炷香，请灵山，燃灯古佛。
二炷香，请都天，掌教玉皇。
三炷香，才请动，三官大帝。
四炷香，请动了，泰山娘娘。
五炷香，请南海，观音老母。
六炷香，请漠州，药圣药王。
七炷香，请北方，真武老祖。
八炷香，才请动，本县城隍。
九炷香，请本宅，自己灶王。
十炷香，请动了，当庄土地。
请罢了，诸佛祖，各着本位。
满宅内，毫光现，普降吉祥。

^① 《史料旬刊》第二十九期，喀尔吉善奏折。

又讲：

要有人，请真经，宅内供献。

……经里头，先请下，众位神灵。

……诸佛祖，都请在，经堂里内。

降吉祥，求如意，普放光明。^①

伏魔经，宣一遍，万般吉庆。

请一卷，供宅中，万神跟随。

供真经，如供像，都是一样。^②

在《众喜粗言宝卷》卷五《粗言话说百零三》中，则对修道提出了一些具体要求：子时向北守心坐，午时向南定玄门。卯时要朝东方坐，酉时向西采真经。子午卯酉是古佛入定之时，天下邪魔不敢混杂，故劝修道人宜此时用工最好。《地母玄化真经》除要求人们建庙设会，念经传经外，对献祭摆供还做了特别的规定：

黄蜡宝烛常供献，每月三戊要虔诚。诸凡日期都无忌，三十六戊要记全。

六盏明灯（排坤卦）五炷香（排五方），黄纸白银茶水清。

男女立坛逢戊念，立坛记戊讲分明。心记口念七次诵，处处自然得平安。

不可忽视的是，作为一项原则，民间宗教特别强调修行的无差别

① 《伏魔宝卷》第十三品、第二十二品。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第2、27、65、86页。

性与大众性：

不论在家出家，富贵贫贱，回光返照，个个圆成。^①

僧不僧来道不道，头戴四两洋绒帽，修行不在寺院内，
我掌弥勒圆顿教。^②

普天下，众善人，请经宣看。……不论僧，不论俗，儒
释道教。不论内，不论外，将相公卿。或阁老，或尚书，金
枝玉叶。伏魔爷，尽都是，一样看承。^③

当然，尽管宝卷中的有关规定不是硬性的，但肯定会对民间宗教的实践活动产生或多或少的影响。而从另一个角度而言，宝卷中的规定或许就是基于现实的宗教活动。

在清茶门教中，据王姓爷王绍英供称，日课的基本内容是“每日向太阳供水一杯，磕头三次，名为清茶门红阳教。供奉未来佛，口诵天元太保南无阿弥陀佛，并念诵偈句”。又据其他王姓师傅供称，“每逢朔望，早晚烧香，供献两盅茶”，“磕头礼拜天地、日月、水火、父母、拜佛、拜师”。或“每逢初一、十五，令各犯等各自在家敬神，用青钱十文供佛，名为水钱，收积一处，候各人师父来时收去”。^④如意教除练习坐功运气外，须每日跪于“天地三界十方万灵真宰”牌前烧香，并“口念孝父母，睦乡里六字”。^⑤儒理教即摸摸教，则要求信徒“每日向太阳叩头三次早上朝东，晌午朝南，晚上朝西，虔心叩拜，早晚烧香供奉祖先”、“三代宗亲”，并每月给师傅几个钱，由师傅代为上供，

① 《三祖行脚因由宝卷》。

② 《钥匙佛宝卷序》。

③ 《伏魔宝卷》第二十一品。

④ 《那文毅公奏议》卷四十一。

⑤ 《宫中档雍正朝奏折》第十九辑，雍正十年五月初六日甘肃总督刘于义奏折。

保佑阖家平安。^① 流行于山东一带的朝天一炷香教即愚门弟子教，也是礼拜太阳，“一日三时向太阳磕头，念持咒语，祈求降福消灾”。^② 另外，以礼拜太阳为修行的还有八卦教，如该教之震卦，“系磕头礼拜太阳，一日三遍，共称太阳为圣帝老爷”，并传有口授歌词。^③ 或嘱令“早朝东，午朝南，晚朝西，诵念请太阳出龙宫，请太阳入龙宫，耳听东方直前咎，骆驼象马槽上拴等句咒语”。^④ 而离卦教即中央离卦教，据供：

每日临睡时系念真空元黄进功陀佛，身住清顺堂，轮流三乾坤，中央立极，九宫三元，举圣三母，天伦父母，五生父母，五行聚，四相六爻生八卦，和律九宫，五气归中，一气真灵，昊天万里，阴阳变开，用工自诚。丙寅年，昊天九十二意圣门后下报答天恩，马赵温张陪位，上用交与后来教主。初一十五系念俺吗呢吧迷牛，希单罗婆哒拉。每初六日系念一炷心香，列花分金童玉女，上腰温薰香吹到江南地，寻师求助俺身。三月初三系念净口诀，入天盘，黄圣纸往上传，把门圣按圣贤。九月初九系念一炷心香，安自然，黄金入柜起香烟，五雷要抓千金义，要请世主离江南。^⑤

总的讲，民间宗教的日常修行比较简便，往往因人而异，

-
- ① 《宫中档雍正朝奏折》第二十辑，雍正十二年三月二十四日山东巡抚岳浚奏折。
- ② 《宫中档乾隆朝奏折》第六十八辑，乾隆五十三年五月二十八日河南巡抚毕沅奏折。
- ③ 《朱批奏折》农民运动类 520 卷 4 号，嘉庆二十三年正月十八日山东巡抚陈预折。
- ④ 《朱批奏折》农民运动类 520 卷 4 号，嘉庆二十三年正月十八日山东巡抚陈预折。
- ⑤ 《军机处录副奏折》农民运动类 2598 卷，同治五年十月初四日存诚等折。

因教有别。不过，据称清末立教的皈一道教徒的日课比较严格：

礼拜时除拜所录神咒外，拜太阳时另叩六六三十六个响头，计叩六次；拜太阴时也如是；拜北斗时则叩七七四十九个响头，计叩七次；拜南斗时也为六个三十六。总共礼拜一次为九百余个响头。每日分子午卯酉四个时辰礼拜四次，故道中号称每日四千响头。^①

若此，皈一道的修行可称得上是地地道道的苦行。另外，吃斋作为一种大众化的修行方式，或者说作为一种生活习惯，自然在民间宗教中更是得到了进一步的强调和倡导。据《众喜粗言宝卷》介绍，仅吃斋就有十几项，如长斋、花斋，其中花斋包括观音斋、三官斋、地藏斋、灶司斋、日月斋、报恩斋、土地斋、百日斋、十王斋、家堂斋、财神斋、清晨斋、本命斋、庚申斋、三七斋、子母斋、甲子庚斋、长生大斋等等。因为在民间宗教看来，吃斋不仅可以祈福禳灾祛病，延寿保平安，而且还可以在“末法之年”，回归天宫，永躲劫难：“末法紧，时候极，心急如火。想世人，持斋戒，早转家乡”。^② 据称，在清茶门教中，有不少信徒是受父母或家庭的影响而从小吃斋，即所谓的吃长斋，如王之玉，“父母当年均吃清净门斋，小的也随父母吃斋”。^③ 张忝榜之妻樊氏，“丈夫在日，自幼吃清净门斋，小妇人也随同吃斋”。^④ 王克勤也供，“我从小跟着母亲吃斋，学

① 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，第153页。

② 《众喜粗言宝卷》卷一，《喜劝吃素十五》。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

④ 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

习清茶门教”。^①至于吃花斋的那就更多了，“或因母病故吃斋三年，或因无子，许愿吃斋”。^②当然，也有开始吃花斋，后来才改为吃长斋，并最终入教的，如“平日吃斋，人都称是老斋公”的丁志宣，“年四十一岁，平日种地，又卖卜度日。嘉庆五年，因母病吃斋。七年内，有江陵县熊口人张纯輶同族孙丁银，劝小的吃斋，小的就拜张纯輶为师，传小的三皈五戒，小的给过根基钱二百文。”^③可以说，正是这些吃斋信众的存在才成为诸如清茶门教等民间宗教得以生生不息的群众基础。就像王之玉等信徒供称的那样：“从前有人吃斋的，只到他家祖先牌位前磕头，就算皈依名下为徒，送钱与他使用。”^④也就是说，信徒中有相当一部分是原本就吃斋的人。这种情况，一方面为官方的甄别工作带来了一定困难，另一方面很容易导致“邪教”打击的扩大化。为此，早在雍正皇帝时就曾明示：“但应禁止邪教惑众，从未有禁人吃斋之理。”并针对江西省民间宗教活动频繁的情况，做出上谕：

闻江西地方，颇有邪教，大抵妄立名号，诳诱愚民，或巧作幻端，或不事耕织，夜聚晓散，党类繁多。此等之人，踪迹多属诡秘，而奸回更不可测。苟不绝其根株，必致蔓延日甚，地方诸大僚倘务姑息，不为访拿，是养奸也……邪教非世俗寻常僧道之谓，不可借此多事，即此严禁邪教，亦不可大张声势，以骇众心。^⑤

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

④ 蔡良骥：《东华录》卷三十一，第508页，中华书局，1980。

⑤ 《宫中档雍正朝奏折》第三辑，雍正二年九月二十八日江西巡抚裴律度奏折。

当然，从乾隆开始，不仅逐步加大了对“邪教”的打击力度，而且将打击的范围扩大到了巫祝甚至吃斋念经者。关于这个问题，后面将有专门讨论。

一般而言，日课是安排在家中进行的。大多信徒在家中设有或简陋或讲究的家堂或佛堂，根据方便、实用与力所能及的原则，烧香设供，念经礼忏或坐功运气。有的还为家堂命有专门的名号。如圆顿教，教首每传一徒即为一堂，各堂均有名号：

自山西汾阳县罗城村魏姓，传于山西曹姓，转传于解映雪。曹姓为其取名义法堂。解映雪转传李纪道远祖李荣华，取名乐山堂。又传陈文模即陈五之祖陈宏阁，取名金祖堂。又传惠廷虔之祖惠泽民，取名旺里堂。又传惠学信之祖惠亮宗，取名四恩堂。又传张晴霄之祖张玉全，取名复兴堂。各传经卷，各自在家供佛，吃斋念经，名曰四炷香，相沿八九代。……又侯七因伊祖侯益贤曾拜解枝征之祖为师傅，传有经卷，即将经卷刻板并塑各教首遗像设堂供奉，取名忍耐堂。^①

其实，就民间宗教家堂的性质而言，与民间普通的家堂并无二致，所不同的只是供奉的神祇略有取舍或增减而已。有一则材料，曾这样描述民间家堂的面貌：

各处大同小异，概系小龕一座，悬钉梁间，内供之神，随处不同。有粘贴红纸，上书家堂香火百灵圣众，或家堂众

^① 《军机处录副奏折》农民运动类 2270 卷，嘉庆二十三年三月初三日陕西巡抚朱勋奏折。

圣之神位。亦有设立油漆木牌，上书家堂香火之神，或天地君亲师，或中溜神或禁忌神。又有供观音、猛将、五圣等神像。小户家因无祠堂亦将祖先木主同供是龛，每逢朔望燃烛炷香，无敢稍怠。^①

很多场合，即便是家堂供神，与民间的庙神也多有相通之处，只不过是供奉的场所不同而已。就官方从寺庙查获的经书佛像而言，有相当部分是来自于家庭佛堂，而家堂所供经像也有不少是取自庙中。如黄育榷在查拿“邪教”过程中发现，“收藏邪经寺庙，必有无数小佛像杂列一堂，以从前民家多有供佛诵经者，后因严禁邪教，遂将佛像邪经送入寺庙”。^② 嘉庆二十一年查获清茶门教案，“据夏王氏供称：被起金刚、真武等经，系平日在各庙内取来供奉。又据杨玉麟、姚大受各供称：被起观音像系向来供奉家堂香火”。^③ 至于个别教主或教首的家堂，与其说是家堂，不如说更近似于庙堂，如藁城县知县包敬堂称，曾密赴龙门教传人刘龚氏家查勘，“见伊后屋供设铜佛并画像等件，起出铜佛大小四十二座，图像五幅，铁磬一口，拜垫一个，香斗一只”。^④ 实际上，无论是普通信众的家堂，还是信徒、教主的家堂，与地方庙堂的拟制性、一致性是非常明显的。

日课作为一种日常修行，一般而言它并不为信徒规定过多的等差，但也有的教派对修行的次第作了具体规定，如大乘教即罗祖教，有“教法自一步至十步不等。第一步名小乘，仅止吃斋；

① 刘志琴主编《近代中国社会文化变迁录》第三卷，第133页，浙江人民出版社，1998。

② 《三续破邪详辩序》，见《清史资料》第三辑，第126页。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第67页。

④ 《那文毅公奏议》卷四十一。

二步名大乘，并习静功；三步名传士，取普字派名，并授经卷；四步名小引，传点信香，即可掌法；五步名大引，六步名四句，其四句系一要空身，二要空心，三要空性，四要空法。……其七步名传灯，八步名号飭，九步名四句飭，又名明飭；十步名清虚，又名腊飭。”^① 同时又有所谓的十二步教法或道行：

一步名小乘，系七字经四句。二步名大乘，系二十八句经咒。三步名三乘圆道，是讲究运气之法，并教诵天缘十报经，学至此步始有法名。四步名小引，是遵依三皈五戒。五步名大引，是参功悟道功夫。六步名祀主六门道，是摆供礼佛之事。其七步名燃灯，八步名清水，九步名号池，十步名明池，十一步名腊池，十二步名总池，均系仅有其名未有传授，亦不知作何讲解。^②

其他在收元教中也有所谓的五等执仪、九品莲台执仪等习教的等差。当然，对于以坐功运气为主要修行的教派而言，修行的次第是很难有统一的客观标准的。

第三节 布教者与信众的对话

来自官方的对民间宗教布教者如教祖、教首或祖师、师傅与信众的评价，恐怕没有比黄育榷的看法更有代表性的了。黄氏在其所著《破邪详辩》中，曾这样评价教主：

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2270 卷，嘉庆十九年五月二十二日董诰等奏折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2285 卷，嘉庆二十一年四月初六日崇祿等折。

即如飘高则谬谓天上佛祖转世，弓长则谬谓天真古佛转世，其余教匪亦谬谓某佛转世，其实皆不读书、不识字，不知天道不可违，不知国法不可犯，惟以妖术邪法传徒聚众，又用符水迷人心窍，遂致男女混杂，多方诓骗，恣行奸淫，迨至聚众日久，逆谋渐成……

至明朝万历以后，有飘高、净空、无为、四维、普明、普静、悟明、悲相、顿悟、金蝉、还源、石佛、普善、收元、弓长、吕菩萨、米菩萨、孙祖师、南阳母，以及明宗、觉通、如如等匪相继并出，皆谄事太监，诓骗银钱，遂各捏造邪经互相争胜。而此捏经众匪，又皆不读书，不识字，腹内空空，毫无知识。^①

也就是说，在黄氏看来，这些所谓的教主或教祖，都是些不学无术，却捏造经卷，号称佛祖转世，却恣行奸骗，并以妖术邪法传徒聚众，图谋不轨的教匪。而对于普通的传教者，黄氏这样描述：

邪教或充医卜，或充贸易，遍历各村，亲去传徒，而以敛钱论，则不甚多。噫，礼闻来学，不闻往教。今邪教逐日往教，下贱极矣。^②

邪教聚众传徒，贪财贪色原是本意。而当其初，惟以上天惑人，不以财色惑人。迨惑人入教，男女混杂，贪财贪色无恶不为，犹惑以直上天宫不入地狱之说。^③

① 《又续破邪详辩一卷》，见《清史资料》第三辑，第122、124页。

② 《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第45页。

③ 《又续破邪详辩一卷》，见《清史资料》第三辑，第125页。

这段话的意思是：①传教者冒充医生、卦师或商贩进行活动；②传教的目的是贪图财色；③传教的手段是以“上天”蛊惑人心。那么，既然传教者都是些奸骗之徒，自然人教者及广大信众，特别是妇女，也就成了上当受骗的无知“愚民”：

而其始敛钱则不甚多者，其意盖谓敛钱稍多，则人不乐从，即钱不能敛，必敛钱少，传徒多，则钱即积少成多，又况入教既久，渐次需索，则始虽敛钱少，终必敛钱多矣。愚民无知，犹因其始之敛钱无多，遂谓志在行好，不在骗钱者，不可信也。^①

此等妇女或因自己有病，或因幼孩有病，邪教即乘此机会，多方引诱，谓一上供而病自能愈也。妇女无知，即亲去上供，列名表内，无论病之愈否，而此身已不能自主矣。入教既久，廉耻全无，且又勾引他人妇女，而丑态已不堪胜言矣。^②

黄育榎认为，入教者除被诱愚民，特别是那些自己有病或家人有病的愚民外，还包括一些借入教而恣其淫欲的“不肖男女”。他举例说：

如清河教犯马进忠案内，有一廩生赵爽亦在教中。人问其故，赵爽答曰：吾习邪教，非信邪教也，徒与少年妇女朝夕会合，由吾选用而已。可见男女混杂，势必男贪女色，女贪男色，不肖男女皆愿入教而恣淫欲也。^③

① 《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第45页。

② 《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第43页。

③ 《破邪详辩卷一》，见《清史资料》第三辑，第16页。

显然，黄氏的言论太过情绪化且充满了偏见。不过，如果说完全没有事实的依据（特别是个别的事例）也不尽然。下面拟从教祖或创教者与信众、师傅或教首与信众两个层面，就民间宗教活动中布教者与信众之间的对话，即布教者如何感召信众并满足他们的愿望，信众向布教者寻求的又是什么等问题作一探讨。

一 教祖、创教者与信众的对话

教主的人格魅力直接关系到群体的规模与凝聚力，出色的教主往往是那些最能察知民众疾苦，最能迎合民众需要的人。一般而言，教祖或教主因其性格、出身、悟道经历及创教方式的不同，大致可分为转世型、神通法术型、预言型以及医巫或巫祝型等几种类型。类型不同，其感召信众与满足信徒或信众需要的方式也不尽相同。当然，类型的划分是相对的，有的也并不一定限于某一种类型。

所谓转世型，是指那些自称是某佛或某祖投胎托生的教主。他们往往以各种不同的形式住世，劝化众生，就像《真空扫心宝卷》所说的那样，“各祖下生之时恁取方便，串壳住世，不令人识，百样权巧，或现伶俐巧妙，或现笨鲁痴呆，或托钵落法，或住世在俗，或老或小，或富或贵，不可尽言，无非化利人等”。如罗教五祖孙真空，生而怪异，凡事不通，惟知念佛，可以说是“笨鲁痴呆”的典型：

真空祖师，不是凡人，祖师轮转。
佛使临凡，降在东土，团头山冈。
旧儿峪寺，始自根源，孙门为姓。
半路为僧，在俗痴呆，凡事不通。
不知婚配，不晓西东，混名傻瓜。
鲁笨云封，不会奸巧，不会使心。

不通礼仪，不会看经，惟知念佛。
六千余声，日日不缺，不减不增。
一日入山，搬柴成功，面南禅定。
本体全空，一定七日，方出净中。
圆睁两目，大声欢笑，家乡境界。
无处不通，观天达本，观地知根。
看山山透，看水水清，诗词歌赋。
文墨贯通，抬头见性，杲日升空。
睹面如镜，两应相同，应彻表里。

又说：

想当初，孙祖师，胎中吃素。……不知怒，不知喜，无有嗔心。到夜晚，又不知，寻床寝睡。

忽一日入山打柴，幡然得悟，左手拿柴，右手执斧，八字着脚，丁字站住，面南入定三日。以后被人看见，报与家中，父母得知，传说多人，晓谕十方，大众男女，都来拜看。山中聚下男女老少人等共有亿万，于人普同磕头，齐声念佛，昼夜围绕，不离此处。^①

就是这样一位不识人伦，不知礼仪，半路出家的呆傻之人，最后竟成为罗教的第五代祖师。不过从“惟知念佛”、“搬柴成功”、“一定七日”、“无处不通”等描述来看，孙真空非但不愚，而且悟性颇高，实际上是一位大智若愚、虔心念佛、精通内丹修炼的宗教家。

据《立世宝卷》云，九宫道的创始人李向善则是弥勒佛下

^① 《销释真空扫心宝卷》卷上，《宝卷》初集，第18册。

凡，投生宁津县庞家庄，后历尽磨难，终成正果：

红阳佛掌乾坤世界已满，老祖爷要扫盘改换乾坤。
无生母上表章祖爷准本，又差下弥勒佛来到红尘。
弥勒佛下凡来赵州所管，转在了宁津县庞庄村人。
生李门兄弟五又彪又傻，吃无吃穿无穿受尽寒贫。
五岁上丧父母兄弟不管，只落得讨茶饭走遍村庄。
有四面与八方上门去讨，到处里受磨难真不如人。
他本是奉天差临凡下世，掌乾坤治世界来在红尘。
身穿着破汗褂刚刚遮体，下穿着破单裤刚遮中身。
披着个破衲头千针万线，戴着顶破毡帽不值分文。
白天里讨饭吃各门去要，到晚间无投奔哪里存身。
不住庙就住寺那有被褥，身铺地上盖天谁人心痛。
黑夜里就与那星辰作伴，头枕着半头砖真正伤心。
到夏天无衣穿他还好过，到冬天天寒冷实在心酸。
十五岁遇见了当人老母，得大道遇真传记在圣心。
由先天得后天未来八卦，老母说久日后你收原人。
十六岁藏燕山与众办道，起风波犯了法各奔山林。
.....

十八岁到了那五台山上，剃了头落了发此处为僧。
先天佛名修正领他办道，弥勒佛李向善圣中起名。
李向善批正经老母附体，一土人他掌笔执立真经。
有弓长外面走催功渡众，众迷人上布施各奔前程。
修一座古灵山极乐寺院，极乐寺扎下根好立中原。
极乐寺开了场头绪都到，无故的天降灾遭了风波。
大清国发了兵把山来上，拿住了李向善兄弟二人。

以上详细叙述了作为弥勒佛转世的李向善的人生经历，先

是五岁失去父母，沦为孤儿，以乞讨为生。15岁时遇见老母，得受真传。16岁时从事教务活动，被官方取缔，逃奔山林。18岁时削发为僧，以极乐寺为根据地开展布教活动。因此，犯案被捕。后来还是由于老母大显神通，才使西太后畏服，终于释放了李向善，并赐予圣旨一道。其中，“李向善批正经老母附体”一句提醒我们注意，这位弥勒转世的李向善，很可能还是一位具有通神能力的巫祝型人物，并与弓长有着某种形式的合作。

斋教二祖殷继南，被认为是罗祖的化身，其身世也与罗清一样，3岁丧母，7岁丧父，由叔婶养育成人：“生下来，三七日，家遭火难。三岁上，丧了母，七岁丧父。多亏了，叔婶恩，抚养与我。十一岁，婶归空，叔父狠心。柴棍打，赶出门，自身受苦。”出家六年后，又随打银匠丁予学徒。从此闯荡江湖，遭过官刑，卖过鸡笼，被人骂做“真颠子”。17岁时开始布教，以富有激情、口才和见多识广而拥有一大批信众。他在布教活动中，曾作偈云：养精炼气悟长生，固守元阳大有功，拿下茯苓打半夏，人参旁边哭猩猩，枸杞子、陈皮青，口含黄柏叫苦声，细辛当归玄参下，杏仁俱赴天门冬……按说，若没有一定的中医药常识与内丹素养，是不会作出此偈的。由此推测，殷继南可能还是位通晓医术与内丹术的中医郎中。

作为神通法术型教主，应该说后来被奉为江南斋教三祖的姚文宇是很有代表性的。据说，他生于明万历六年（1578），“父母早亡，尚无兄弟，伶仃孤苦，从幼食斋，家贫无靠，看牧绿鸭”。后偶遇一道者，劝其皈依道门。后“于殷祖坟边挨站一年，处州府开粮店三年，十方访道三年，无人肯信”。幸遇普波、普理夫妇，识得是殷祖化身，“三十年前师度徒，三十年后徒度师”。遂斋戒同心，得成正法。不过，从姚文宇遍行神迹，预知、祷雨的行为来看，其教势的发展似乎在于神通术。如在善琎地方明腊

时，正“值天气大旱，师在法堂高叫城隍土地，天时亢旱，禾苗枯槁，既为一方之主，怎不申奏玉帝如来。限定三日内要雨，如速莫迟。人人皆惊骇说此大话。嘱咐备舟相候。事毕下船，引进苦留不住，惟留护法，享其斋供。是夜三更，十里之内，有雨数尺。此早，乡民各备香烛，来见活佛。府县皆知，师已去矣”。同时，在另外一些人看来，姚文字不仅是位家财万贯的富人，而且还是位法器驱魔的术士：“一日，诚意伯刘府差官请师助饷到府，延待月余，助饷完讫，赠匾旌奖，鼓乐迎之而归。路经龙泉县语杨鼎卿，见而问曰：此何人也？左右答曰：此是庆元姚善人，伯府助饷而归。鼎卿曰：他处助得我处助不得乎？况且佛寿投他帐下，武职谗言相谤，他家田连阡陌，米烂陈仓，金银满库，珠宝盈箱，人人说他得一面宝镜，可以除妖服怪，遣将驱神，因此拜师者多。其祸从此而起。师归乃言曰：我如来临凡，该有十分大难。先在罗家，承当去了三分，后到殷家，承当去了四分，还有三分大难，理该诸佛代我承当，众人怎么承当得起？代我一发承当了罢。”后“师知阴阳数尽，冤对已临”。^①由此而言，姚文字不仅有神通法术，知生死阴阳，而且还是殷祖的化身，而其本相则是如来。如来临凡，先是投胎罗家，再到殷家，最后是姚家。

有意思的是，在后来有的著作中，甚至一向反对神通法术的罗教始祖罗清也被描绘成了呼风唤雨式的术士：

前明正德时，有罗姓者奉佛甚虔，茹斋持戒，而不祝法。居家生子，无异平民。人使之从者颇众，散处齐鲁间。有司惧其摇惑，执而系之之狱。适大旱，赤地千里，祈祷无验。罗自言能致雨，大吏奏请暂释，试其术。罗至海滨，望

^① 《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》。

洋诵咒，不之日大雨如注，稿禾尽苏。民竞为请命，乃不复系狱，纵之使归，数年病瘥。^①

不管事实真相如何，至少说明在旱灾频繁的农业社会中，灵验的祈雨术不仅能感召广大的信徒或信众，而且还能折服官僚，避免杀身之祸。至于罗祖早年戍边时，体发毫光，紫气腾腾，三箭射出白莲花，惊退十万番兵的传说，更是极尽神化之能事。另外，据说黄天教教主普明寺的兴建即缘起于祷雨有验：“（碧天寺）为官家所毁，仅存佛像，经该堡许姓迁佛像于其家。殆后旱魃为灾，乡民祷于普明墓，油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴之。甘霖既降，信佛弥坚。于是鸠工庀材，建庙祀之，名曰普明寺，时在光绪元年。”^② 其实，重效验或灵验乃是上至帝王将相，下至平民百姓的整个社会的普遍信条。^③

① 采蘅子：《虫鸣漫录》卷一，光绪三年（1877）刊本。

② 1933年重修《万全县志》卷七。

③ 有这样一则事例很能说明包括官僚阶层在内的整个社会对效验的态度：据皋兰县绅曹炯等禀称，“甘肃地方高寒，雨泽稀少，每遇春夏亢旱，地方官民祈祷甘霖，其旋至立应者，惟邑西南一百二十里之巴密山神女祠。绅等查志载，神女姓金氏，明时生于省城南门外井儿街，自幼端谨不轻言矣。尽意静坐，专事焚修。人咸异之。年及笄，父母欲字之，金氏弗愿，后至巴密山石崖间辟谷修炼，瞑坐而化，时成化四年也。歿后，居民有事祈祷无不立应，因庙而祀之。近缘亢旱，官民迭次祈祷，立沛甘霖。谨查明金氏事迹，请奏加封号列入祀典。……臣维祀典能御大灾，则祀之。我朝百灵效职，凡遇祈祷有应者，一经臣工奏请，无不立予封号。兹查金氏女幼秉贞姿，长登仙籍，数百年后其精灵犹能庇荫桑梓，祷雨辄应，准诸御灾之典，应在从祀之条”（《宫中档光绪朝奏折》第二辑，光绪四年八月二十日陕甘总督左宗棠奏折）。当然，神道设教历来是统治者惯用的手法，同时也反映出统治阶级意在通过这种方式以彰显其顺乎民意，体察民情的姿态。其实，在统治者看来，对神灵世界的管理与对人世间的控制是完全一致的。不过，能否赢得官方的认可而被列入祀典，神祇的灵验程度至关重要。

又据李调元《尾蔗丛谈》卷一云，无为教主王寰，以“妖术”蛊惑信众，神化自己：

福州人王寰初有妖术。明季时自称无为教主。每说法，冬月降莲花，或有飞剑天书从空往来，为所煽惑者甚众。一日降金印一颗于座，宝色灿然，上铸螭虎盘龙做钮，篆文云，宝印八一古佛亲饬普度西游违遭霹雳。内有一人瞰所置之处，欲窃以归，俄而印忽不见。寰初对众言曰，座中必有无良之人，故宝印飞匿耳。欲窃者跪而自首伏罪，良久寻至后庭兰花盆中得印，众益神之。寰初盖印于纸，透纸数十重，颜色如一众皆狂喜，各求一纸以为供养。自是跪拜施舍，昼夜相继。国朝顺治十三年事。^①

再如，自称为元顿教正教主的王伏林，据说“法力甚大，不怕刀兵水火。他的母亲有件扫霞衣，凡投在他门下的，他把姓名写在衣上，待天上星辰全时，作起法来，将衣轮转，要何星附在何人身上那星就会掉下来附在人身上。那人得了星宿就勇猛无敌，一切不怕”。又称“王伏林是弥勒佛转世，能点石成金”。^②陕甘总督勒尔也在奏折中称：“臣带兵为其后应，甫至贼巢，其为从人犯即持械抵拒，为首逆犯王伏林等披发仗剑，念诵咒语，枪子纷纷落地，官兵刀箭并施，将王伏林射倒之后，所放鸟枪始能将人犯打毙。”^③无独有偶，另一位以反清而著名的人物——清水教教主王伦，不仅可以借医术与“诡称遇异人授符录能召鬼

① 引自澤田瑞穗：《增补宝卷的研究》，《罗教的无为教》补遗，国书刊行会，1975。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 83 卷 21 号，乾隆四十二年杨伏虎等供词。

③ 《宫中档乾隆朝奏折》第四十一辑，乾隆四十二年十二月初一日勒尔谨折。

神诸邪法以惑愚民”，而且居然能使聪明的朝廷命官——“当事诸君”也深陷其“邪术”之中，从正儿八经的官方的描述来看，双方的武力对抗似乎更像是一场法术大战。^①

据说，闻香教教主王森也是以“术”起家。如《说略》载：

王森原名石自然，蓟州皮工也。路遇妖狐，为鹰所搏。狐求救于森，森收之。至家，狐断尾相谢，传以妖香，凡闻此香者，心即迷惑，妄有所见。森依其术，创为白莲教，自称闻香教主，立大小传头会首名色。

又云王森救一老人：是夜老人来谢，授森辨香曰：持此可以起家矣。盖妖狐也。森因焚香倡教，凡染香气者，神魂俱醉，无不听其指挥，故又名焚香教。^②

大致相同的说法也见于《餐微子集》：

森原救一狐，妖狐令断尾藏之招人，令人闻异香皆愿归附，称为闻香教主，远近响应。

① “贼之攻城也，皆黑布缠头，衣履墨色，望之若鬼魅，间有服优伶彩服者。……自午至酉贼徒无一中伤，益跳跃呼号，谓炮不过火。守城兵民咸皇迫，窃窃私语，谓此何妖术乃尔也。贼中有服黄绫马褂者系王伦之弟，伪称四王爷，右手执刀，左手执小旗，坐对南城仅数百步，口中默念，不知何词。众炮丛集拟之，铅丸将及其身一二尺许即堕地，当事诸君俱惴惴无可措手。忽一老弁急呼妓女上城，解其褰衣，以阴对之，而令燃炮，群见铅丸已堕地忽跃而起中其腹。一时兵民欢声雷动，贼为之夺气。群知其术可破，益令老弱妓女裸而凭城，兼以鸡犬血粪汁缚帚洒之。由是炮无不发，发无不中。……官军围三匝，矢炮拟之若的，三娘扬袖作舞状，终莫能伤。日将夕矣，一军皇骇。……有老弁就贼尸割其势置炮上，一发而三娘堕地。诸军呼声雷动，锋刃齐下，立成肉糜。”见俞蛟：《临清寇略》，载《昭代丛书》辛集别编卷十。

② 黄尊素：《说略》，明季史料集珍第二辑，伟文图书公司印行，1977。

王森于先年间曾路遇妖狐，被鹰搏击，口作人言求救。王森收抱回家，遂断尾相谢，传下异香妖术，后称为闻香教主，又创白莲教，为大乘弘通教即弘封教。传播畿南、山东、直隶、河南、陕西、四川等处，远近向附。^①

以上大致道出了王森创教的原委，不过值得注意的是，妖狐授香虽属荒诞不经，但却暗示了王森创教与其职业的关系。王森曾长期从事皮匠生计，经常接触各种各样的动物以及各路皮货商人，加之蓟州一带山大沟深，野兽出没，因此王森熟悉动物方面的知识以及传说，并有机会通过各种途径获得较名贵的动物香料如麝香等。关于麝香，据载可以“辟恶气，杀鬼精物，去三虫蛊毒，温症惊痫。久服，除邪，不梦寤魔寐”。“通神仙。通诸窍，开经络”。其为香料，“香气远射”，名贵者，“价同明珠。其香聚处，远近草木不生或焦黄也。令人带香过园林，则瓜果皆不实”，甚至“沥一滴于斗水中，用洒衣物，其香不谢”。不过，“久带其香透关，令人成异疾”。^② 由此观之，所谓的“凡染香气者，神魂俱醉”，或许就是上述的“异疾”状态或“通神仙”的境界。可以推断，王森的所谓妖香、瓣香，很可能就是麝香之类的动物香料或混合性香料。王森将这种寻常百姓不易接触或不熟悉的香料加以神化，作为布教的一种手段，用于宗教的仪式或修行，可以说是早期闻香教的一大特点。也很有可能，王森的“异香妖术”是该教门获得神秘体验的一种方式。现代医学证明，气味的确可以影响人的心理和情绪，有的甚至可导致不同程度的陶醉感

① 岳和声：《餐微子集》卷四，《恭报擒获妖首疏》、《护解妖首到京疏》，明季史料集珍第二辑，伟文图书公司印行，1977。

② 李时珍：《本草纲目》第六册，兽部卷五十一，商务印书馆，1954。

或晕眩感。^① 另外，从王森“始以妖狐之术居积致富，妄言祸福，簧鼓蠢氓，愚人争信为活佛”^② 的记载来看，王森不仅惯使妖狐之术，而且还是一位“妄言祸福”的预言家。

某种意义上预言也是一种神通力。为了招引信徒信众，大小教主都习惯于作出一些预言，如国家兴亡，朝代嬗变，流年吉凶，生老病死等等。当然，为了证明预言的灵验，作弊现象也在所难免。据直隶总督李卫奏称，大乘教、衣法教教主为骗取信徒的崇拜，曾设下这样的骗局：

其所以骗人伎俩，如至徒众之家，即先与自己仆人预约时日，故意将住房傍小屋放火，彼则到此时刻，诡称我家有灾，仓皇而归，其徒往探，果然不爽。又伊伙往谒彼家，若几人同行一起，则有几床铺供应，住所先已备就，因此以为奇异，堕其术中，信从日众，见之必跪接供奉，敬礼日神。^③

再如鸿钧教教主黄子贤，声称曾遇川主二郎神，教令打坐诵经已有多多年，能使元神冲出红光，并讲如有人愿意给钱拜师，即告以趋吉避凶、知过去未来及凡人祸福之术。为了进一

① 蓝鼎元：《鹿洲公案·偶纪上》（群众出版社，1985）“邪教惑民”条载，后天教主妙贵仙姑，不仅声称能呼风唤雨，役鬼驱神，而且还以“闷香”惑众：“迨入卧房，登遂阁，拜弥勒佛，诵宝花经咒，燃起闷香，则在座者皆昏迷睡倒，恣所欲为。其闷香亦名迷魂香，闻之则困倦欲卧。有顷，书符饮以冷水，则迷者复醒。所谓求嗣见夫，皆得之梦魂倘恍之际”。王森的“妖香”，大抵就是迷魂香或迷药之类。所以，《餐微子集》旧招节略中，有王森“假以传道，药迷美妇，恣意淫污刘廷肖妻李氏等”之语。

② 《餐微子集·附妖首王好贤父王森旧招节略》。

③ 《宫中档雍正朝奏折》第二十辑，雍正十年十一月二十九日直隶总督李卫奏折。

步蒙蔽群众、张大声势，黄子贤与其心腹周现绪在夜间将铁剑烧红，吸引人往观，周现绪则有意阻拦，妄称“此系黄仙人元光出现，不可惊动”，遂使附近居民纷纷传播，其教势也迅即扩张。^①

当然，我们不必对神通法术或预言的真伪做出过多的评论，但有一点是肯定的，那就是普遍存在的人们对神通法术与预言的相信甚至迷信。

另外，坐功运气的内丹修炼或内丹术也是招引信徒的重要手段。关于这个问题将在下章专门讨论。这里只举一例，用以说明内丹工夫较之动听的说教更为有效。据长生教信徒陈众喜自称，因奸夫奸妇合谋，栽桩陷害，被绑赴县衙，毒刑拷打。后幸亏观音大士托梦县彭太爷，遂真相大白。同时，彭太爷又用一位妓女来考验陈的道心：

彭爷又与我来说，要我显出露真形。
一个妓娘把我浴，试我真假淫不淫。
我果恒坚龟首缩，深洗不动半毫分。
彭爷开言拱手拜，我年五余初见真。
便问情由传妙法，要弃官职愿修行。
我今拱手回言答，太爷在上听缘因。
中一无字真玄妙，知止定向伏邪神。
二处方寸三田守，勤管勤作别无因。^②

陈众喜不仅以内丹马阴藏相之功，验证了自己的道心，还

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2767 卷，嘉庆二十年三月八日四川总督常明折。

② 《众喜粗言宝卷》卷三，《劝弗过色》。

使这位县太爷大为信服，竟执意要弃官修行，可见内丹术的魅力所在。也正是由于这种“坐功运气”的内丹修炼所具有的特殊聚众效应，遂为官方不容，律令禁止，如《大清律例·礼律·祭祀》第一百六十二条规定，“坐功运气者，杖八十”。清道光年间官僚黄育榎，针对“世之一切教匪，打坐苦炼原属常事”^①的现象，于钜鹿城隍庙悬对一联，出云：“阳世律条真可怕，且看他坐功运气，换浊采清，举凡犯罪妖邪，人人绞颈斩头，磔身碎骨，更唤父兄叔侄，妻女儿孙，到法堂听审受刑，拖累伤亡数百口”，试图以此“欲愚民触目惊心，以防习教传徒之渐”。^②

综上所述，可以看出民间宗教的教祖或教主在身世、经历、布教方式上的一些基本特点。首先是出身卑微，人生坎坷，有不少人从小失去父母，沦为孤儿。这使他们不得不过早地进入社会生活领域，而且必须得依靠自己的力量来应对各方面的挑战。同时，对人情冷暖，世态炎凉也有着较之常人更为深刻的体验。这样，孤儿的经历，一方面促成思想上的早熟，即所谓的少而更事，关注生死；另一方面，造就性格上的两重性，即表面上的脆弱、顺从与实质上的刚强、固执的个性。虽然不能说苦难一定就能造就宗教家，但苦难出身的宗教家却必定是对苦难有着深刻理解的人。他们在创教过程中，很容易将个人的苦难史，转化并放大为一部人类的苦难史，而深深打动那些在苦难中挣扎却又无助的人们。其次是所从事的职业五花八门，如皮匠、打银匠学徒、贩卖鸡笼、牧鸭、开粮店、僧人等，基本上属不固定的自由职业者，有的甚至无业而沦为乞丐。这些能使他们广泛地接触到下层社会，深知民众的疾苦，

① 《又续破邪详辩一卷》，见《清史资料》第三辑，第98页。

② 《续刻破邪详辩一卷》，见《清史资料》第三辑，第91~92页。

了解民众的想法，并懂得如何按民众的期待与需要来塑造自己的形象。另一方面，自由的职业，走南闯北的经历，也练就了与不同的人群打交道的能力。察言观色、能言善辩、见多识广，应该说就是他们的特点。第三是没文化，确切说是指没有受过正规的学校教育。也就是黄育榷所说的那种“不读书，不识字”的无知之人。不过从另一个角度而言，没有进过校门的人，可以较少受到正统说教的影响和约束，反倒容易培植出一种独立不羁、自由创造的个性风格。的确，在以是否受过学校教育作为判断一个人有没有文化的传统社会，这些教祖或教主无疑都属于没文化的无知之人。但他们却是民众生活特别是信仰生活的真正熟悉者，他们的知识不是来自学校，而是直接来源于社会本身，社会才是他们人生的大课堂。可以说他们没文化，不读书，不识字，但无论如何不能说他们没知识。第四是侧重以“术”（包括神通法术、预言术、内丹术、医术等）聚众，以术神化自己，即便是转世型的教主也离不开术的支持，如自称是如来临凡、殷祖化身的姚文宇，开始时访道三年，竟无人肯信，后来还是借助于神通法术才使教势大张。因为信众是最务实的，他们所关注的往往是与自己的切身利益相关的事情。最初入教的人或者说是入教者最初的动机，大多并不是出于对神学教义的关注，而是在于对“术”的兴趣与迷信，然后由对“术”的迷信最终转向对教义的兴趣或对教主的狂热崇拜。这样，以“术”为媒介的教主与信徒或信众间的关系，就几近于神与人之间的关系。在这种关系中，教主作为神的化身或神的代言人，以术征服并控制信徒，以术兜售自己的教义思想，而信徒则向教主寻求术的帮助，并从其说教中获得对于来世或家乡天宫的终极关怀。可以说，这就是教主与信徒或信众之间对话的基本内容。当然，教主或教祖除借助于术以及转

世、传闻^①等方式神化自己以外，有意制造距离，利用距离效应也是一种惯常的伎俩。具体而言，主要有以下两种：一是制造关系上的距离，即教祖或教主远离信众，深居简出，俨然神圣，其旨意则由亲信传达，如八卦教教主刘省过，以及后来一贯道祖师张天然等等，因为只有这样才能给信众造成一种神秘感和期待感。反之，对于一个朝夕相处的人，则无论如何是不会起神秘感的，亲近是神秘感的大敌。二是割断历史，制造距离反差，即将自己的历史割裂为前后并不一贯，具有明显反差的两个阶段，为凸显“今我”之完全不同于“昔我”，不惜降低或抹杀昔我。如有的教派刻意隐瞒教主曾经受教育或拜师

① 传闻在神化教主或教祖，制造其人格魅力方面往往具有神奇的效果，在这方面，罗教五祖孙真空、圆顿教教主王伏林可谓较有代表性的两位。其他如末后一着教师傅钱政沅，以声言王觉一系古佛降生，掌纹有古佛二字，用红朱印在纸上送人可免灾患等语，诱人入教（见《刑部重大专案》江苏司 06509 卷 2 号，光绪三十二年闰四月十五日两江总督咨文）。再如嘉庆五年九月，据白莲教师傅张效元供称，他们之所以扶助并未谋过面的王发生起事的缘故，是因为听说他本姓朱，是明朝后代，又听说王发生之父死后下葬处的堂屋地土，每年无故高起四五寸，铲平又长，众人说大有风水，于是推他为首（见《清中期五省白莲教起义资料》第五册，122 页）。而以传教敛钱暴富的离卦教教首尹老须，不仅自称为南阳佛、文王转世，而且捏称“臂有肉龙，以为异相”而大肆宣扬。其后继者张新一为造声势，则以“传谕”的形式大加神化自己，声称“呼雨唤云，顷刻而变化，纸人木马，霎时而飞腾”（见《军机处录副奏折》农民运动类 2584 卷，道光十二年五月九日曹振鏞等折与 2587 卷清军截获张德备传谕道光六月二十七日起义之揭贴）。据查，咸丰年间自楚入陕的传教者也以所谓的“入其教者，夜静时演诸邪法，能使灯火大如斗，走石飞沙，屋内击锣鼓，墙外人不闻”之语，群相传闻，从而使“信从者甚众”（见《军机处录副奏折》农民运动类 2276 卷，咸丰十年四月十三日潘祖荫折）。相沿已久，家族传承的清茶门教，则是以相传“未来佛将来出在王姓”，“将来弥勒佛出世，共享荣华富贵”等神化王姓家族，并以此“哄动人，令人听信”（见《清代档案史料丛编》第三辑，第 48、51 页）。凡此等等，不胜枚举。的确，人们有时相信自己的耳朵胜过自己的眼睛。

学习的经历，将知识能力诡称得自异人仙佛传授等等。试想，一位鲁笨呆傻之人，有一天忽然讲经谈道，满腹经纶，若不归因于神迹还能作何解释呢？反之，若换成一位皓首穷经者，人们就未必称奇了，因为人们都有一种关注特殊事物或现象的心理。

二 师傅或教首与信徒、信众的对话

如果说教祖或创教者之功主要在于创教，并作为教门的精神领袖而存在的话，那么大大小小的师傅或基层的小教主、教首则是教派活动的生力军，他们借助教祖的权威与名望，活动于社会的各个角落，将自己所能理解的教义思想，配合法术符咒、医术内丹等，以适合于民众的方式辗转传授，发展信徒，招徕信众。那么，师傅到底能提供给信徒或信众什么？信徒或信众能从入教或教首那里得到什么好处？在师徒关系的形式下，师傅与弟子、信徒或信众之间，到底是一种什么样的角色关系？下面，我们将通过几个教派的事例就此类问题作一考察。

无疑，选择宗教的目的或动机是因为它能够给人们带来好处。这些好处，或者是有关个人的，或者是家人的；可能是现实的、今世的，也可能是将来的、来世的。而传教者之所以热衷于这项活动也不纯粹是出于对宗教的虔诚或宗教的使命感，更多的可能也是出于自身利益的考虑。

首先，让我们来看一看清茶门教的情况。关于该教王姓传教师傅的活动，已在上节有过交待，总体上而言，是以传教敛钱为目的，看不出有什么宗教的追求或使命感。那么，入教者是否就一定是出于宗教的虔诚心呢？

据清茶门教王姓“爷”王泳泰供称，于嘉庆十五年（1810）五月间，“自山西起身，六月初间至湖北汉口浮寓，向人讲说入教的好处，就有该处的民人李朝桂、方文炳、侯大化、陈大谷、

镇四、邹帼才、丁志先七人，先后愿拜为师，传授伊家祖传教规，各收受制钱自数千至十余钱不等”。^① 与之类似的情况还有不少。那么，到底是什么好处使人甘愿拜师纳钱呢？大致而言，主要有以下几种情况：第一，获福消灾，疗病求子。如“杨玉麟、僧人相纯即魏延宏、夏王氏、姚大受、王李氏即王王氏、魏王氏即王三姑、张寿太、李塌鼻子、吴三婆、王三婆、邹姑、彭荣富、房鸿江、张士贵、方维炳即方文炳、李朝桂即李朝柱、镇四即镇大才、杨员茂即杨大有等十八犯，均系愚夫愚妇，惑于消灾祈福，听信吃斋”。^② 又，王绍英后妻初不吃斋，因婚后几年尚无生育，在王劝说下，终于入教求福。此外，还有不少人是属于那种“愿吃斋求福，疗病求子，不愿入教者”。^③ 第二，来世富贵，免堕轮回。如王秉衡宣称，“凡皈依他吃斋的，可免刀兵水火之劫，免堕轮回，不入四生六道”。“供养了他饭食，转世归还，可得富贵”。“并说他祖上现在天上掌盘，有一聚仙宫在西方，凡吃斋的故后度到那里，享清静之福等语”。于是，有一些人“惑于邪说，希冀来世好处，听从吃斋”。不过从总体上看，祈求消灾获福、疗病求子者占入教者的绝大多数。也就是说，更多的人倾向于将入教吃斋或单纯吃斋看作是一种省钱的修行治疗的方式。而王姓爷也正是号准了这一点，或劝人吃斋，或借“给人供茶治病”而发展信徒弟子。

在混元教、收元教中，与清茶门教差不多是一样的情况，即主要是以吃斋念经作为消灾获福，疗病祛疾的一种手段。如混元教的倡立者樊明德，平时务农，兼习医道。乾隆三十九年

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第80页，嘉庆二十一年四月十三日晋昌等奏折。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第68页，嘉庆二十一年正月二十八日马慧裕等奏折。

③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第2页。

(1774)正月初间，身患病症，由朋友推荐，请杨集医治，颇有效验，并自此与杨集交好，杨传与经疏，声言每晚烧香念诵，“可以获福消灾，死后不落地狱，世世转生好人”。于是，樊明德起意倡教，为人念经治病，收取钱文。^①收元教教首李从呼也以吃斋念经，可以消灾医病，令石匠孙贵元拜师入教，“并将徐国泰原给九莲、苦难、五女传道邪经各一本、咒语单一纸，给与带回，嘱令劝人入教，可以赚钱”。后孙贵元因病穷苦，也起意传教。于是，“乡民闻知念经可以消灾获福，容易相信，又值新年空闲，所以月余即有二十多人听从入教”。^②所以，在大多数场合，入教更像是患者之对于医生的一种求治行为。实际上，不少教首本身就是典型的巫医，如收元教教首王三槐，本为巫师，入教后又利用治病之便传教收徒：

向来学习巫师，与人禳灾治病，得钱度日。……乾隆五十七年间，有湖北襄阳人孙老五，即孙赐俸，来到四川太平一带，劝人出根基钱，学习灵文经咒，可以免灾。有小的素识之冷添禄，已经学会了。小的也要学，随拜冷添禄为师。后来凡遇小的到人家治病，即将经咒转相传授，得过根基钱多少不等。^③

在王三槐看来，行教与行医并没有什么不同，都是得钱度日的一种生存方式。当然对于入教者而言，交纳根基钱，与其说是

① 《清代档案史料丛编》第九辑，第167～168页，乾隆四十年五月二十八日徐绩奏折。

② 《清代档案史料丛编》第九辑，第173～175页，乾隆五十年四月十一日特成额等奏折。

③ 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第65页，嘉庆三年七月王三槐供词。

拜师礼，不如说是治疗费更为妥当。如有的教首明确要求求治者，要想治病就得先入其教：

乾隆四十九年十二月内，我祖母染患眼疾，请李百禄医治。李百禄说：要我入了他的教，才肯医治。我无奈，只得拜他为师，给过他大钱四百文是有的。我并没有学习经咒，亦没传徒。^①

李百禄素习混元教，有说是刘之协的老师。那么，他是用什么方法治病的呢？据孟成绪供：

小的听李百禄说：入他的教可以消灾免祸。小的随拜他为师，给了他四百文根基钱。他教小的四句清清凉凉歌诀。^②

这样，结合孟成绪的两次招供来看，所谓的治病，不过是学习四句歌诀而已。

由于民间对疾病灾难有着自己的认识，认为致病或致灾的原因除身体生理方面的因素以外，其他不可见的神秘力量如鬼神乃至德行、命运、风水等等也是致病的重要诱因。^③ 因此，民间所寻求的治疗方法通常也是多种多样，既有药物、物理的疗法，也

① 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，第51、53页，乾隆六十年二月孟成绪供词。

② 同注①。

③ 据称，一炷香教在给人论病、治病时，“只需按病人部位，如头痛必系不孝父母，手足痛必系兄弟不睦，肚腹痛必系良心不善。令其对天磕头改悔，不久即可痊愈，不许索取谢礼钱文，如情愿入教，听其自便”（见《军机处录副奏折》农民运动类，嘉庆二十四年十一月初一日方受畴折）。可以说，这是将病因与德行联系在一起的典型事例。

有心理、信仰的疗法，其中信仰疗法享有独特的地位，特别是在遇到疑难病症或不明原因病症的场合，信仰疗法就显得尤为重要。也正因如此，不少人把人教看作是治病消灾的一种有效且省事省钱的方式。更何况即便是交纳根基钱或香钱，也多是量力而行，并不强求。如雍正十三年（1735）在安徽查获的三乘会即糴粑教一案中，潘玉衡对其行教治病的细节这样交待：

上年二月十八日夏公旭害病，叫夏玉三接小的去，同夏玉三、王之惠念了一夜经。……至小的家平日念经，就是夏公祥、夏玉三、王之惠并已死的夏公旭，此外再无别人。只常有来求念经治病的。小的念经时都是穿的随身衣服，是小的站在上首，众人都在下面跪拜供的是笑罗汉，点起大烛，供些茶果糴粑。黄昏时起念到五更时候，把糴粑切开吃了散去。那道衣道巾是教内装老的，这起来的木剑是念经时挑经用的，也不做什么法术。小的这教原以念经治病为名骗人的钱用是有的。那妇女来求治病，有钱的送钱，如贫穷无钱的也不拒她，或有不正经的哄诱她成奸也是有的。^①

这是一起典型的以念经治病，以治病招徕信众或信徒的案例。从上例也可以看出，人教交钱，对信徒而言，实际上是等于取得了一种只要交少许钱，即可得到长期而稳定治疗的保障的资格。这种“投保”当然是合算的，而教首则获得一种稳定的收入来源，积少以成多。据嘉庆二十年和宁等奏称，居住在承德府塔子沟村一带的蒙古土默特部阿里雅等七人，也是因为父母患病或自己患病，许愿吃斋念经，皈依清静无为教，拜庄头郝得来为师。另外，与念经治病不同的是，有的教门，则是以坐功运气及

① 《史料旬刊》天 375 页，赵弘恩、赵国麟折。

按摩治病之法行教传徒。如：

乾隆四十八年间邢士魁患病，请望都县介安村人素习如意教之于正方医治痊愈，即拜于正方为师入教。于正方向邢士魁告知此教起自山东商河县董家林人董四海，转传于正方业已十辈。曾嘱邢士魁做木牌一块，写天地三界十方万灵真宰十字，每日跪于牌前烧香，口念孝父母睦乡里六字。又教其练习坐功运气及按摩治病之法。邢士魁学会之后与人治病，有钱之家听凭酬谢，无钱之家并不索要。现获之赵祥云、赵凌云、赵景云、张连、邢其然、邢骡子、邢皂儿及未获之张俊直等均因患病，经邢士魁治好遂以师傅相称。……赵祥云、赵凌云、赵景云、张连、邢其然、邢骡子、邢皂儿讯无习教情事，惟因邢士魁为伊等治病辄以师傅相称，并赴会烧香……于每年三月初三、四月初四、六月初六、九月初九等日念经做会。有平素赖邢士魁治病男妇人等前往入会。……嘉庆十三年，邻村民妇吕尹氏患病往烦邢士魁按摩医治，邢士魁顿萌淫念，遂与吕尹氏调戏成奸。……迨后，有同村民人赵廷之妻赵周氏并吕元观之妻吕胡氏、望都县民妇刘赵氏、刘钟氏先后烦邢士魁治病，内惟赵周氏一人被其诱奸不从，詈骂而走，其吕胡氏、刘赵氏、刘钟氏均被诱奸。^①

由上可知，尽管邢士魁以其按摩治病之法招引了不少信众前来赴会烧香（确切说是患者），并称之为师傅，但真正入教者却几乎没有。很显然，在人们看来，邢士魁与其说是一位教主，不

^① 《那文毅公奏议》卷四十一。嘉庆二十年六月初一日保定府西佛落村民人邢士魁编造邪言，惑众敛钱，诱奸妇女案。

如说更像是一位行为不够检点的乡村土医生。也正因如此，才有了“邢士魁平日习教，烧香治病，地邻并不首报”的见怪不怪的“怪现象”。因为即便是在地邻看来，邢士魁也不过是在行医而已。更何况，烧香治病在民间也是司空见惯的现象。另外，摸摸教即儒理教，据教首李思义供，也是以揉掐治病并配合法术行教传徒，吸引信众。^①而三元教、空字教教首牛三花拉，则将行教与行医、贸易三结合，“以吃斋念佛，修善祈福并超度人祖宗，医治人疾病为由，哄骗乡愚，骗取香钱，将所骗香钱合伙运营”。入其教者，“始而听其哄诱，妄冀获福疗疾，超度祖宗，继而见有存积香钱，又希分利，合伙贸易”。^②此等人，大概就是黄育榷所说的那种“邪教或充医卜，或充贸易”的典型代表者。

除吃斋念经外，以供茶祷祝治病，可以说是弘阳教布教的一大特点。从许多有关弘阳教的案例中，可以更加清楚地看到信众是抱着一种什么样的心态去寻求弘阳教的帮助，弘阳教的传教者或教首又是以什么姿态或角色出现在信众面前的。据乾隆三十四年（1769）直隶总督杨廷璋奏称：

又涿县包义宗，因伊故父包文玉与同村郑起龙、鲍三向

① “我是降平县人，从小读书，因不得上进，就学医书，会二十四样针法，还会揉掐治病。近来因看病的少，穷的过不得日子，就想出一个法儿来捏称儒理教，只说今年灾病很多，若礼拜太阳，供奉祖先就无灾病。……并不是什么邪教，也并没有什么符咒和传授我的人。至我到人家医病，用黑豆皮鞭逐邪祟，原是看他病势将好，故意装出个像有法术的样子来哄人信服的意思，其实并没有什么法术”（《宫中档雍正朝奏折》第十九辑，雍正十年五月初六甘肅总督刘于义奏折）。应该说，李思义一案有一定的典型性，其创教的直接动机不过是想借此多招徕几个病人，增加一点收入而已。正是由于行教在形式上越来越近乎行医，因此教首与医者之间的界限是十分微妙，有时甚至是含糊的。

② 《宫中档雍正朝奏折》第十三辑，雍正七年七月二十一日田文镜奏折。

入弘阳教。乾隆十一年奉禁后，郑起龙等先后物故。乾隆十九年间，包义宗因母董氏患病，忆及弘阳教内有将茶叶供佛，祷祝治病之说。遂将茶叶于家内观音佛前供奉祷祝，给与母服，病适痊愈。遂将奉禁时送归本村大寺内之经卷，取回念诵，并代人治病行善。旋有良乡县民霍振山之母董氏患病，包义宗给与茶叶，亦适痊愈。霍振山遂拜包义宗为师，分授经卷。……二十九年、三十一年、三十二年，良乡民人李士勤、姚林，并正白旗汉军张三，涿州民人王五，亦均因病偶验，先后入会，希图消灾降福。^①

包义宗为已故弘阳教信徒包文玉之子，因供茶祷祝治好了母亲的疾病，于是将“奉禁”时送归本村寺庙的经卷取回念诵，并代人治病行善，从此开始了传教活动。后因治病偶验，先后有若干民人拜师入会，希图消灾降福。显然，包义宗扮演的主要是一种医生角色，而拜师入会者的目的则在于获得一种长期的医疗保证——消灾降福。应该说，传教者与信徒或信众间的医患角色定位，恐怕没有比弘阳教或红阳教那样更为明了的了。下面再看几个案例：

乾隆十一年（1746），查获右安门居住之旗人赵宗普及其妻王氏传习弘阳教，授茶叶治病，到处散香传教，并有静养工夫，称可疗疾延年，招孔芝华等入教。

乾隆三十四年二月（1769），直隶通州良乡、涿州原弘阳教子孙桑文之、包之玉、李士勤等复兴弘阳教，于弘阳飘高生故日上供念经作会，祈保平安，供茶治病。

乾隆四十八年十一月（1783），山西平遥县梁国甫拜王增元

① 《朱批奏折》农民运动类 490 卷 1 号，乾隆三十四年二月十二日直隶总督杨廷璋奏折。

为师入弘阳教，供飘高老祖，持诵观音普门品经，会簿中列载弘阳教徒男妇三十三人。王以为人针灸治病，收揽民众入教。

嘉庆二十年十月（1812），直隶义州城北娘娘庙火居道旗人朱王氏与杜韩氏，原为弘阳教岳寂运之徒，烧香诵经，为人治病。^①

武邑县婴添诚先因父病延请已故州人赵堂医痊，赵堂即劝婴添诚习伊祖传混元红阳教，拜伊为师，教令吃斋医病，并送给混元红阳经一部共十套，时常念诵。其治病之法，系令病人将茶叶放于碗内，设供烧香磕头后煎服，间有效验，并常与人念诵红阳经，捏称可以消灾延年。^②

有县民刘起旺等人，以务农度日，间有手艺生理者。或因本人染病，或因亲属患病，曾邀玉田县人董文魁等医治。董文魁等人俱系红阳教徒，平日茹素诵经，以求消灾邀福，并藉授茶看香占病，以收徒传教。刘起旺等病痊后，即拜董文魁为师。其授茶的方法是用茶叶一撮，烧香供于桌上，跪诵真言“虚空药王到坛中，童子来下药，急急落茶中”等句。诵毕，将茶叶在香上熏烧数转，令病人用姜煎服。^③

其实，弘阳教教祖飘高在信徒或信众的心目中，本身就是一位“神医合一”式的人物，因其医术高超，明时曾被饬封为“正德明医真人”，而且直到近世，飘高也一直被尊为“药王”或

① 引自马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第538页附录部分。

② 《朱批奏折》农民运动类490卷17号，嘉庆二十一年十二月十六日直隶总督方受畴折

③ 庄吉发：《清代道光年间的秘密宗教》，见《大陆杂志》65卷第2期。

“医神”而受到民间的广泛供奉。^① 同样，一炷香教的创始人董四海也以其教门烧香给人治病的特色而被后世奉为“药圣佛”，甚至与药王孙思邈相提并论：“孙邈对着董老师，药王对着药圣佛”。^② 再如在理教的尹祖，据说自遇“仙人”后，“遂弃旧业，设香坛，以符水治病，愚夫愚妇多信之，有疾病，率往祷焉，自此大收门徒”。^③ 无疑，布教的方式取决于民众的需要，民众的需要则是布教者的风向标。

① 《北齐村古庙韩太湖记载》之“药王传”，勾画出了一位活脱脱的药王、神医形象：正月里来正月正，药王治病上北京。正宫国母身得病，万岁皇爷将他请。他给国母治好病，金口玉言将他封。封他小官他不做，封他大官他不。二月里来是清明，药王治病拉红绳。里间拉在外间去，走线号脉号得清。三月里来是春天，药王治病上北山。北山治好龙和虎，龙虎保驾下了山。四月里来好长天，药王治病游东山。东山治好梅花鹿，口衔灵芝下了山。东海龙王来闹水，天连水来水连天。五月里来好热天，药王治病上西山。西山去把药苗采，紫金炉内炼仙丹。有人用了仙丹药，上去火来下去寒。六月里来正半年，药王治病上河南。河南治好王员外，河北治好沈万三。一人治好二人病，才给药王把名传。七月里来多半年，药王治病上终南。相子得了伤寒病，打开葫芦取仙丹。八月里来遍地青，顶山得了血甲风。范梨花来将他请，打开针包动针行。九月里来秋风凉，药王治病到病床。打开医书把病看，二位童子开药方。十月里来立了冬，药王治病大街行。抬着棺槨往前走，上前拦着一口灵。打开棺槨把病看，一针下去救二命。十一月来好冷天，药王治病游山边。自己不知自己死，玉皇空中点神仙。十二月来正一年，药王治病到山前。骑着猛虎绕山走，一脚蹬错摔下山。凡体落在山门外，灵光真性上了天。十大名医两边站，二位童子列两边。药王坐在正大殿，巍巍不动受香烟（见民间刊本《千佛赞》第35～38页，《药王传》）。从上述具有鲜明民间歌谣风格的记事来看，飘高不仅医术精湛，而且医德高尚。上至国母，下至黎民百姓，可谓有求必应。民间宁愿相信飘高已经成仙得道，也不愿意说他死去，这反映出民间对这位毕生献身于医学事业的药王的无限感激、依恋和崇敬之情。而从民众最朴素的感情而言，飘高与其说是位教祖，不如说更像是一位济世救人、妙手回春的神医。

② 见九宫道《保命未来经》。

③ 《清稗类钞》第15册，第55页，《宗教类·在理教》。

诸如以上事例，不胜枚举。由此可以看出，中国民间宗教群体中作为纽带的师徒关系，实质上表现为一种彼此相互需要的医患角色定位——教首假医行教或借教行医，信徒则求治入教，诚所谓“神药两解，医巫（教）一家”。也就是说，医患关系应该是师徒关系的实质内容。

需要说明的是，在传统中国社会，所谓的医生从来就是一个十分宽泛的、界定不明的概念，大凡能治病者，无论使用何种方式或手段（如吃斋、烧香磕头、念经祈祷、坐功运气、供茶符咒、按摩导引等等），都可视之为医生。如《大清律例·刑律·人命》二百九十七“庸医杀死人”条规定：

凡端公、道士及一切人等，作为异端法术（如圆光、画符等类），医人致死者，照斗杀律拟绞监候；未致死者，杖一百，流三千里；为从各减一等。

这说明，尽管事实上很多人在从事各种形式的医疗活动，但并不存在纯粹的医生角色。因此，律例中只是对医疗行为提出了原则要求，并没有对从医者的资格、条件等作出相应的规定。只是在出现伤亡事故后，才以庸医杀死人条治罪。其实，对绝大多数患者而言，寻求或接受对方的治疗或帮助，并不是因为对方是医生才这样做，而是因为对方能治病才去求他，才把他看作是医生。于是，在患者看来，那些所有号称能治病消灾的人，如传教者、算命先生、风水师、巫祝师婆等等，就成了他们事实上的医生，只不过治疗手段各不相同而已。道光年间江南李氏家法曾明确规定：僧道医卜星巫，倘因疾病延请，止许中堂行事。^①也反映出民间所认可的行医人员角色的复杂

^① 朱勇：《清代宗族法研究》附件1，湖南教育出版社，1987。

性及治病渠道的多样性。难怪有道学家对这种医道混淆或假道行医的现象大为诟病：“或有狡诈医士，学谈道而涉猎却病旁小坐功。遇富贵者用药无功，又恐他人夺其主顾，故传以坐功而却病为钩连擒拿之法耳。何有于学道之心。此一等人我遇之甚多，所见皆是如此。”^①当然，其中也不排除假医而行道者的存在。据《众喜粗言宝卷》卷一《根由出处二》载，有一位衢州人氏徐桂青，以医生为业，劝人只要吃素念经、斋戒行善，即可求得子嗣。无疑，这位徐医生，名为医生，实则为布教者。可以说，在传统中国社会，恐怕没有像患者那样，为了摆脱疾病特别是死亡的威胁而完全相信那些号称包治百病的“医生”的了，尽管治愈的几率很低，但对痊愈者而言却是百分之百的有效。正因如此，人们（特别是患者）对“医生”通常抱有一种特殊的信赖感。在反映 19 世纪末叶中国社会生活的一部书中，该书作者曾这样描述医生与患者，他说：

在中国，无论男人还是女人，人人都可以不受任何限制地公开行医。几乎每个中国人都可以凭借自己所掌握的一些医学知识当上医生。这些人是聪明的流氓，由于找不到任何其他职业，便操起了四处游走行医这一行当。他们的眼睛明亮而富于洞察力，他们总是在搜索着每一个可能的病人。漫长而丰富的阅历使他能够辨别别人的性格，并知道如何才能成功地找到主顾。尽管这类江湖郎中的人品尽人皆知，可总有许多人中他们的圈套。中国人非常信任医生。^②

① 伍冲虚：《天仙正理》，见《伍柳仙宗》第 91 页，河南人民出版社，1987。

② [英] 麦高温著，朱涛、倪静译《中国人生活的明与暗·医生与行医》，时事出版社，1998。

虽然中国民间的医生不可避免地存在这样那样的问题，但不可否认，较之其他职业者，医生这一角色更容易使之与主顾之间建立一种信赖的关系。正因如此，民间宗教的师傅或教首，多以治病消灾为主要手段传教授徒；而患者，也多是由治病开始或因为治病有效，最终自觉或不自觉地拜师入教，而绝少关心师傅或教门本身的背景和来历。可以说，医患关系是师傅或教首与信徒或信众之间对话的基本模式。其实，世界许多宗教中都存在这种情况。著名者如在基督教中，据《圣经》记载，耶稣之所以扬名并征服信众的因由并不在于他的说教，而是因为他用医术或魔术治好了许许多多害病的人和被鬼附的人，如卧床不起的瘫子、患血漏病的妇人、害热病的人、麻风病人、聋哑患者、瞎子等等。在最初皈依的信徒看来，耶稣与其说是救世主，不如说更像是民间的一位游方神医或巫医。

总之，神与人、医者与患者之间的关系是民间宗教群体内各种关系的本质体现。当然，两者的划分是相对的，虽然在表述上可以一分为二，但现实中却往往难分彼此，交相叠合。神人关系可以表现为医患关系，医患关系也可能升华为神人关系（见表 3-3）。

表 3-3 部分教首行医活动

教首	教派	籍贯 活动	资料出处
黄子贤	鸿钧教	邛州人，治病传教，被呼为医病仙人	《军机处录副奏折》农民运动类 2767 卷，嘉庆二十年三月八日四川总督常明折
曹顺	先天教	赵城县耿峪村人，学习阴阳并行医治病	《军机处录副奏折》农民运动类 2281 卷，道光十五年闰六月初四日鄂顺安折并供单

续表 3-3

教首	教派	籍贯 活动	资料出处
杨胜佑	弥勒教	思南府人, 学习道士, 与人祈祷治病	《宫中档朱批奏折》农民运动类 618 卷, 乾隆三十三年六月十九日贵州巡抚良卿折
陈攻玉	三元教	南宫县桑园村人, 行医并教授坐功运气	《那文毅公奏议》卷四十一, 嘉庆二十一年六月二十六日陈攻玉传习三元教案
张柏青	未来真教又天门真教	直隶人, 素会看香治病, 过阴	《军机处录副奏折》农民运动类 2766 卷, 嘉庆二十一年四月初六日董诰折
宋朝伦、杨么姑	无为教	合江人, 画符治病	《军机处录副奏折》农民运动类 25 卷, 乾隆二十五年九月二十六日四川总督开泰折
刘龚氏、刘福安母子	龙门教	藁城县张村人, 巫术咒法及教祖米奶奶坟上草治病*	《那文毅公初任直隶总督奏议》卷 41
吴子祥	大乘教, 又五盘教	贵溪人, 倡以五盘供神, 并吃斋念经却病延年, 超凡入圣	《军机处录副奏折》农民运动类 621 卷 2 号, 道光二年七月初十日江西巡抚阿霖折
彭金亭	青莲教	河南人, 刻字生理, 后以烧香施药治病	《刑部重大专案》13695 卷, 河南司, 光绪十一年二月初九日题稿
张连	白阳教	直隶新城县魏家村人, 治病为生	《军机处录副奏折》农民运动类 2533 卷, 嘉庆十九年五月十一日太保大学士管理刑部事务董诰奏折

续表 3-3

教首	教派	籍贯 活动	资料出处
屈得兴	白阳教坎卦支派	大兴县人, 以闭口运气和口诀给人消灾祛病	《军机处录副奏折》农民运动类 36 卷 7 号, 乾隆四十年五月二十四日舒赫得等折
文三	红阳教	大兴县人, 平日供佛念经, 只用茶叶代人治病	《军机处录副奏折》农民运动类 2490 卷, 嘉庆十八年十一月二十四日董诰等奏折
黎明占	弘阳教	云南人, 行医	《朱批奏折》农民运动类 1123 卷, 道光二十年四月十四日湖南巡抚裕泰奏折
王朝凤	一炷香离卦教	直隶献县王家铁坊村人, 在各处行医	《那文毅公初任直隶总督奏议》卷三十九
王宁等	先天教, 又名收源教	山西人, 以坐功运气和祈祷为村人治病	《朱批奏折》农民运动类 484 卷 2 号, 嘉庆二十一年一月二十七日山西巡抚鞠龄折
贺廷榜、段珩、王士平	成功会	河南祥符县人, 以一炷明香一碗清水, 暗念神佛名字为人治病	《军机处录副奏折》农民运动类 82 卷 1 号, 乾隆三十九年九月二十日英廉折
胡昌思、胡关氏	无为教, 义桥梁会	山西临汾人, 念经治病, 并于每年正月二十九、三十日分别会集病愈之男女念经做会	《宫中档朱批奏折》农民运动类 619 卷, 乾隆十七年四月初六日山西巡抚阿思哈折
邢名章	白莲教	安徽阜阳县人, 平日在河南行医	《军机处录副奏折》农民运动类 2272 卷, 道光二年十月初四日孙尔准奏折并供单

续表 3-3

教首	教派	籍贯 活动	资料出处
陈道士	无极门	直隶东光县人, 吃斋供佛为人治病	《军机处录副奏折》农民运动类 2756 卷, 嘉庆十九年三月十四日英和等奏折并供单
吴二	祖传佛门教	直隶青县人, 按摩治病, 并不持斋念诵经咒	《军机处录副奏折》农民运动类 2754 卷, 嘉庆十九年五月初六日董浩等文书
陈起祥	一炷香教, 又名如意门	山东恩县人, 令人磕头治病, 并无符、药	《军机处录副奏折》农民运动类 8796 卷, 嘉庆二十四年七月二十七日直隶总督方受畴奏折
戴义	天竹教	河南唐县人, 念咒治病传徒	《清宣宗成皇帝实录》246 卷, 道光十三年十二月戊申寄信上谕
董敏	八卦教	直隶蠡县人, 自幼吃斋诵经, 代人念经消灾治病	《军机处录副奏折》农民运动类 52 卷 5 号, 乾隆五十二年二月二十七日直隶总督刘峨奏折
胡二引进	收缘会	顺德府沙河县人, 咒语及念经医病	《军机处录副奏折》农民运动类 53 卷 9 号, 乾隆二十二年收缘会胡二引进等供词
王太平等	陆林会混元教	河南人, 以药料掺入香灰, 捏说仙方治病	《朱批奏折》农民运动类 480 卷 2 号, 嘉庆二十一年三月初八日河南巡抚方受畴折
冯进京	混沌教	山西长子县人, 祖辈斋公, 平日剃头算卦卖针营生并烧香占病	《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷 14 号, 乾隆十八年八月初四日胡宝琛奏折并供单

续表 3-3

教首	教派	籍贯 活动	资料出处
刘运祥	巽卦教	甘肃碾伯县上川口人， 画符念咒治病	《军机处录副奏折》农民运动类 2395 卷，嘉庆十九年四月二十六日高杞奏折并供单
马俊	添柱教即原坎卦教	山东潍县人，代人治病	《军机处录副奏折》农民运动类 2596 卷，道光十七年三月三十日经额布等奏折并供单

说明：* 相信神迹，以坟上草治病是民间广泛存在的一种信仰或习俗。据调查，在山东省潍坊市寒亭区李家埠村南，有一座古坟叫老先生坟，传说从前有一位行人路过此地时，突发肚子痛，遂趴在坟上歇息入睡，醒后疼痛全无，自称梦中得到老先生的神助。从此，该坟被称之为神坟，并于坟前建庙奉祀，远近村庄皆来膜拜，甚至于坟上草也尽被拔去治病。“文化大革命”期间，庙虽然被毁，但该坟至今尚在。其实，以坟草治病，在唐孙思邈《千金翼方》卷 29，《禁经上·受禁肿法》中也有详细的介绍。

三 群体内的性问题

财色问题，历来是官方抨击的焦点。其中性问题似乎更能败坏一个教派的名声。那么，民间宗教群体内的性问题都有哪些具体表现和基本特点呢？下面拟根据部分官方档案材料，就存在性问题的几个教派作初步的个案分析。

案例 1 雍正十三年安徽抬天查获三乘会即糴粳教案。据教主潘玉衡供：

那妇女来求病，有钱的送钱，如治贫穷无钱的也不拒她，或有不正经的哄诱她成奸也有的。那近处的妇女因识破了都不来了。小的行教之后，就只有个戴氏、一个史氏，是远处人来求治病，小的曾哄诱奸过她是实。这夏玉三也在小的家看见过的，此外再没别人。^①

^① 《史料旬刊》天 375 页，赵弘恩、赵国麟折。

最后，官方以“邪教惑人”，“惩治之后尚不改过敛迹，且诈骗财物，诱奸妇女，伤风败俗”例处以极刑。

案例2 雍正七年山东查获三元教又空字教案。据“随教之犯”供称，被教首牛三花拉奸拐者有已故李士俊之妻孙氏、在逃赵玉仙之妻张氏，还有被牛三花拉“假冒客商”谋娶为妻者吴应元之女吴氏与被拐未奸者孙氏之义女小兑姐。^①

案例3 乾隆十八年直隶查获收元教又佛爷教、清圆道教案。据教首王会及史胡氏等供称：

原只想借此哄骗银钱，骗人家妇女。刘氏合史珍的女人史胡氏并杨氏、胡辛姐都与小的（王会）有奸。……史胡氏供，小的今年二十九岁，乾隆十六年闰五月，沙河县王会同她女人刘氏到小的家劝小的行好入他的教，小的合男人史珍就信了，拜王会为师，给了他五百大钱。他们在我家住了二十多天，并没有奸。是今年五月在我娘家才与王会有奸的，男人实不知道。王会给小的合同说封做宫院是通奸以前的事。……又徐胡氏即胡五姐（也即胡辛姐）供，今年二十五岁了，守寡，与王会有奸，许封宫院。^②

刘郭氏供：

小的四十四岁，是任县张台村人。……男人刘顺已不在……乾隆十六年九月里，有沙河县北留村闫寡妇到小的家，劝小的行好，叫去见大引进王会，说他是佛爷教，又名

① 《宫中档雍正朝奏折》第13辑，雍正七年七月二十一日田文镜折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类58卷，乾隆十八年八月初五日直隶总督方观承折并供单。

收元教。小的到沙河去，闫寡妇引着见了王会，王会说山西真佛出世，有老师冯姓叫未来佛，能治世造福度化人，叫小的拜他为师，小的依允磕头入教的。随后小的儿子刘夫荣也入了教，常跟着王会学字抄写经卷。……五月里小的到王会家去，王会说我得了志，大家都有好处，封小的做官院，有钱出布施，无钱出身子，也算功。小的听信，就在他家与他睡了一夜。问他封什么官院，王会说修成大功得大官院，修得小功得小官院。今年春间小的又到他家与王会宿了一次。四月里，王会往山西去，仍在小的家住宿。小的女婿张存柱来家与王会磕头也入了教，算是小的徒弟。^①

案例4 乾隆三十九年山东王伦清水教案。据载：

乌三娘，兖州人，年二十许，娟媚多姿而有膂力，工技击。……尝患瘍遇王伦治之而愈，不受值且助以贐。三娘感其惠愿为义女。夫卒，遂依以其家。王伦破寿张诸邑，三娘皆从而更招致当日同卖械者十余人，王伦皆呼为女而实与同卧起如妻妾。^②

案例5 嘉庆十年甘肃悄悄会即圆顿教案。据奏：

（总师傅石慈）以徒众之内多有携妻听经者，复引经内金丹字样起意以传丹为名奸淫妇女。每于夜深念经完毕，令妇女灭灯同宿，石慈上炕翻滚，名为滚丹，与妇女行奸，名为传丹，既奸之后，名为得丹，其不甘被污者谓之无缘。张

① 《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷，乾隆十八年八月初四日方观承折并供单。

② 俞蛟：《临清寇略》，见《昭代丛书》辛集别编卷十。

添佐、石明、李世运、石汉柱、张兴、马有宝、王化周、祁全必亦各假传丹之名引诱妇女至家效尤行奸。其居住遥远及不愿入会之人妇女均不在听经之内。从此丑声外扬，不甘污之人相戒入会，事渐败露。^①

案例6 嘉庆二十年如意教即一炷香教邢士魁案。

据称，伊图惑众敛钱，奸淫妇女，托名如来转世……嘉庆十三年，邻村民妇吕尹氏患病往烦邢士魁按摩医治，邢士魁顿萌淫念，遂与吕尹氏调戏成奸。迨后，乘便续奸，不记次数。十四年二月内，吕尹氏因子吕成群染患瘫症不能动，屡邀邢士魁至家医治。……有同村民人赵廷之妻赵周氏并吕元观之妻吕胡氏、望都县民妇刘赵氏、刘钟氏先后烦邢士魁治病，内惟赵周氏一人被其诱奸不从，詈骂而走，其吕胡氏、刘赵氏、刘钟氏均被诱奸。^②

案例7 嘉庆十九年查获江西大乘教张起坤案。

（嘉庆）十八年王桂林等被获，张起坤逃往各处躲避，路遇素识现获之余廷贵，央令跟随帮挑行李，给予工钱并诱同鸡奸。（后经研讯同教）究出张起坤曾与檀闻斗之子檀文光及张甫鸡奸，此外并无另有不法及谋为不轨情事。^③

案例8 道光三年山东一字门教即白阳教周添明案。

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2297 卷，嘉庆十年五月二十一日董浩等折。

② 《那文毅公奏议》卷 41，“嘉庆二十年六月初一日保定府西佛落村民人邢士魁编造邪言惑众敛钱诱奸妇女案”。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 2270 卷，嘉庆十九年五月二十二日董浩等折。

周添明倡立一字门教，先后收徐忠、荆其虎及其妻女荆姚氏、任荆氏（守寡），并孙得章及其妻孙张氏等十九人为徒，借住荆其虎家，定期于荆其虎家做会，会资除食用外，俱归周添明收用。周添明先后乘间与习教之荆姚氏、任荆氏、孙张氏调戏成奸。任荆氏又曾与徐忠奸好，荆其虎等均不知情。^①

案例 9 道光十四年浙江平阴县大被教案与十九年山东高密县滚单会案。

据查，大被教烧香集众，夜聚晓散，不分男女，同被共宿。滚单会据称习其教者，男女二人方许入教，夜间聚集，共处一室，不给灯火，任其暗中互相配偶。而同期在闽浙两省查获的毛里教，也是无男女长幼之别，聚会烧香，称为点蜡，互相淫鬻，称为碰缘。^②

案例 10 乾隆二十五年四川无为教宋朝伦案。

宋朝伦见其（指泸州孀妇杨李氏之女杨么姑）少艾，延至家中认为干女，察便通奸。教令学习画符，称曰仙姑，言系菩萨转世，为人治病，骗取银钱。^③

从以上案例来看，民间宗教群体内的性问题主要表现出以下

-
- ① 《军机处录副奏折》农民运动类 496 卷 5 号，道光三年十一月十五日山东巡抚琦善折。
 - ② 庄吉发：《清代道光年间的秘密宗教》，载《大陆杂志》65 卷第 2 期。
 - ③ 《军机处录副奏折》农民运动类 25 卷，乾隆二十五年九月二十六日四川总督开泰折。

几个特点：首先，性问题表现为通奸、骗奸或鸡奸，也就是说性行为基本上是出于自愿而非强迫。其次，性关系主要发生在教首、师傅与女性弟子、女性信徒之间，即师徒之间，在异性信徒之间发生性关系的只在案例八中发现一起，如徐忠与任荆氏，而且徐任间的私情可能早在习教之前就已存在。第三，在与教首或师傅通奸的妇女中，有不少是随夫人教的家眷，如被牛三花拉奸拐的张氏是牛三花拉之徒赵玉仙之妻（案例2），与王会私通的史胡氏是王会之徒史珍的女人（案例3），悄悄会石慈等借传丹奸淫的妇女大多为其徒众之妻（案例5），周添明诱奸的孙张氏是其徒孙得章之妻，荆姚氏与任荆氏则分别是其徒荆其虎之妻女（案例8）。第四，在可以确知与教首发生性关系的十余名妇女中，绝大多数为已婚妇女，其中寡妇占有一定比例，如被牛三花拉奸拐的孙氏（案例2），与王会通奸的徐胡氏、刘郭氏（案例3），与周添明通奸的任荆氏（案例8），以及被怀疑与王伦有染的乌三娘等。第五，与教首发生性关系的原因是多方面的。①因治病而最终与教首发生性关系，多带有报答对方无偿治疗的心理。如案例1潘玉衡案、案例4王伦案、案例6邢士魁案即属此类。②因愚昧无知和对教首的盲目崇拜而导致被骗奸或诱奸，如案例3收元教案^①、案例5圆顿教案。这种骗奸行为带有明显的

① 用肉体布施以修功，其实并不是民间宗教的发明，至于僧道不守戒律则更是司空见惯。据明初叶子奇《草木子》卷四下《杂俎篇》载，“都下受戒，自妃子以下至大臣妻妾，时时延帝师堂下，戒师于帐中受戒，诵咒作法。凡受戒时，其夫自外归，闻娘子受戒，则至房不入。妃主之寡者，间数日则亲自赴堂受戒，恣其淫逸，名曰大布施，又曰以身布施。其流风之行中原河北，僧皆有妻，公然居佛殿两庑，赴斋称师娘。病则于佛前首鞠，许披袈裟三日。殆与常人无异，特无发耳”（又见清顾炎武《日知录之余》卷三，《僧尼之滥》）。到清代，据《清朝野史大观》卷十一《白云观道士之淫恶》条载，白云观也有一种习俗名曰“会神仙”。届时，京师达官贵人的妻妾子女相邀前往，留宿庙中，以得其淫幸为荣。

团伙性，且涉及面广，影响最为恶劣。③贪图钱财，如案例2被教首兼商人牛三花拉奸拐的妇女，部分原因是所谓的希图分利或指望生活上有依靠。再如案例7，与张起坤鸡奸的余廷贵等也是被利所诱。当然除以上几种情况外，也不排除彼此互悦的感情因素，如案例10宋朝伦（宋同时有同性恋倾向，先是趁酒醉强行鸡奸由其尊奉的“龙华教主”孙学海，孙醒后发觉，宋以银两抚慰。后又以银两相诱，多次鸡奸孙学海）与杨么姑，案例8周添明与孙张氏及荆姚氏、任荆氏母女的多角关系大概即属此类。

总之，在长达260多年的有清一代，在大大小小、形形色色的百余种教派中，真正属于奸骗邪淫者毕竟只占极少数，它们既不代表民间宗教的主流，更不能反映民间宗教群体的本质。实际上，民间宗教各群体（总体上而言）在性的问题上，较之其他任何社会群体（包括正统宗教）都要清白得多。^①而官方则往往出于政治考虑或特殊立场的价值判断，对民间宗教攻其一点而不计

① 黄宗智通过对相关资料的研究，表述过这样一种观点，即：直到20世纪上半叶，在中国的乡村社会中穷人在村中形成了一种次社群，“他们性方面的行为和道德观念与中农的‘清教徒’作风不同。穷人家的妻子被视为下等的人，又因丈夫常外出做工而长期独自居家，有可能在男女关系上比较随便”，并援引毛泽东在《湖南农民运动考察报告》里的一段话讲：“因为经济上贫农妇女不能不较富有阶级的女子多参加劳动，所以他们取得对于家事的发言权以及决定权的比较多。性方面也较有自由，农村中三角关系及多角关系，在贫农阶级几乎是普遍的。”（原文参见1948年中共晋冀鲁豫中央局编印《毛泽东选集》上集，第22页——见黄宗智《华北的小农经济与社会变迁》第267页。）另据乾隆朝河南巡抚蒋炳奏称，该省“乡愚不知礼法”，“男女不分”，“彼此无忌”，“始而通奸，继而诱拐，甚至因奸致死人命，往往而有”，“因奸致死案每年不下数十起”（《宫中档乾隆朝奏折》第6辑，18年11月初3日蒋炳折）。由此可见乡村社会性状况之一斑。反观同样作为以下层社会成员为主体的民间宗教群体，在性的方面显然要保守严肃得多，特别是在信徒或信众之间。换言之，民间宗教中存在的性问题，并不比其他任何社会群体更为突出。

其余，妄加想象与猜测而不顾事实依据，或者是恶意渲染，将个别现象夸大为普遍的群体现象等等，从而使民间宗教整体上蒙受不白之冤。事实上，官方或上流人士对民间宗教的种种偏见与无差别态度才是民间宗教的真正不幸。明朱国祯在《涌幢小品》卷三十二中，对“温州教主”曾这样写道：“昏夜聚男女于密室，息烛而坐，不知其所为”。无疑，一句拈来轻巧的“不知其所为”，等于给人们插上了想象的翅膀，较之“知其所为”实际上更为恶毒。再如，以毁佛骂道著称的明末清初学者颜元，也曾这样责问民间宗教的信众：“你们男女混杂，叫人家妇女是‘二道’，只管穿房入室，坐在炕头上。不知我圣人的礼，男无故不入中门，女无故不出中门，叔嫂尚且不通问，父兄于女子既嫁而归，尚且以客礼待之，至亲骨肉亦必避嫌，哪有妇女往异姓无干的人家去上会的礼？哪有异姓无干的男子入人内室的礼？这大是坏人道，乱风俗，你们怎么不顾体面？”^①事实上，如果是对乡村生活略有常识或了解的人都会明白，颜老夫子所说的“圣人的礼”，只不过是纸面上的礼、理念上的礼而已。对乡村百姓而言，他们自有一套合乎自己行为习惯、生活方式的礼。很显然，官方或上流社会对民间宗教的这种猜忌心、偏见、甚至无知，的确是由来已久，且根深蒂固。

^① 颜元：《颜元集》上，第143页，《存人编》卷二，《唤迷途·第五唤》，中华书局，1987。

第四章 内丹修炼与神秘体验

大致而言，以追求长生不死、得道成仙为目标的道家或道教的金丹修炼，自唐代以降，外丹术逐渐让位于内丹术，并开始走出象牙之塔而下行于民间社会。至宋元，特别是在明清时代，内丹修炼在“三教合一”思潮的背景下不仅成为一种风气而广泛影响到民间社会，而且以其与日益活跃的民间宗教的结合而表现出一种新取向。也就是说，内丹修炼与民间宗教的结合，不仅改变着内丹修炼及丹道思想本身，同时也在改造着民间宗教本身的面貌。对两者而言，这是一种双向的改造。由于这种原因，决定了民间宗教的内丹修炼、丹道思想与传统内丹术、丹道思想既有关联，又有差异的特点。下面，我们将在首先究明民间宗教经卷中所表述的内丹修炼及丹道思想的具体内容后，接下来就内丹修炼在民间宗教修行实践中的地位、作用等相关问题进行考察。

第一节 经卷中的内丹术与丹道思想

一 宝卷中的金丹法

金丹法或内丹术作为一种修持方式，成为民间宗教诸多教门活动的重要内容，并在大量的民间宗教的经典——宝卷中有着详略不一的表述，如罗教的《销释真空扫心宝卷》，斋教的《三祖

行脚因由宝卷》，黄天教的《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙通天宝卷》、《太阳开天立极亿化诸佛皈一宝卷》、《护国佑民伏魔宝卷》，长生教的《古佛当来下生弥勒出西宝卷》、《众喜粗言宝卷》，圆顿教的《龙华经》，闻香教、清茶门教的《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，收元教的《立天卷》，九宫道的《立世宝卷》，八卦教的《五女传道宝卷》，以及《佛说皇极收元宝卷》、《销释收圆行觉宝卷》、《销释印空实际宝卷》、《目连卷全集》等等。虽然就多数宝卷而言，对金丹修炼的表述不能说是完整、系统的，且带有明显的宗教神学色彩，但从中仍可看出其修持的具体方法、内容、步骤及其特点。其中，对内丹修炼有着比较具体描述的当推《龙华经》，下面首先就该经中所反映出的修行术加以评析考察。

(1)《龙华经》中的内丹术。《龙华经》即《古佛天真考证龙华宝经》，成书于明末清初，据考证为圆顿教教祖弓长所作。该经虽为圆顿教经典，但其影响却早已超越了门派之界，而且该经也是对内丹术有着较为具体描述的民间宗教经卷之一。实际上，从该经的有关内容判断，作者弓长本身就是一位造诣颇深的内丹家，在经中不只一次出现过弓长练功的描述：

二更里，端然打坐。恰玉诀，上下调和。卷起竹帘是一着，六门紧闭回光照。漕溪圣水，润开心苗。（圣来投凡品第七）

祖在禅床，盘膝打坐，每日行功。掐定玉诀，存住祖气，巍巍不动，观住一针，搬柴运水，上下升腾。穿山透海，运转乾坤。打断呼吸，闭住六门，开关展窍，劈破分身。昆仑顶上，打个登登，元神出窍，显现金身。（警中游宫品第八）

正月十五日，来到汴梁。进的城中，十字街前，盘膝打

座，掐定玉诀，巍巍不动，观住一针，回光返照。（南北展道品第十一）

有弓长老祖，正在净居之处，盘膝打坐。恰定玉诀，六门紧闭，回光返照，目视昆仑，运出当人，出离本窍，一纵一那，收来放去，亲到家乡，见了无生祖母。（芦伯点杖品第十五）

每日吞先气，逐日采日精，吸来归腹内，运转妙无穷。（末劫众生品第十八）

弓长的功法自称是出自所谓的无生祖母，但此前，弓长却是“领石佛王祖修行”，得受“三皈五戒，挑开四相，唤醒缘神，看守门户，观定一针”的法门，该法门强调的是“洗心田，扫杂念”，“息绵绵，无挂碍”，即属于“筑基”的功夫。虽然此法门“无个运转”，属“线路修行”的“前天开荒的功夫”，但却为弓长后来的修行，即“出细功夫”的“后天出细修行”奠定了基础。正因如此，无生祖母即无生老母才将后天消息、稀有之法，即所谓的“十步修行”传与了弓长。从该经《家乡走圣品第四》及《弓长领法品第五》可以看出，所谓的“宅舍常打扫，六门紧关闭。吞咽先天药，润开倒垂莲。醍醐滴圣水，甘露沥心田”，“采清换浊，上升下降。冷灰爆豆，响亮一声，开关展窍，劈破分身，放去收来”的表述，应是“后天出细修行”即“十步修行”的基本特点或要领，而其具体步骤则如经中所讲：

头一步修行，恰定玉诀，开闭存守。

第二步修行，先天一气，穿透中宫。

第三步修行，卷起竹帘，回光返照。

第四步修行，西牛望月，海底捞明。

第五步修行，泥牛翻海，直上昆仑。

第六步修行，圆明殿内，性命交宫。

第七步修行，响亮一声，开关展窍。

第八步修行，都斗宫中，显现缘神。

第九步修行，空王殿里，转大法轮。

第十步修行，放去收来，亲到家中。

接着，老母又传与“真言口诀”、“芦伯点杖，钥匙开通”，又称“芦伯点杖，口诀真经”。并讲“这分点杖，自从海底点上昆仑，共记三十二处，三关九窍，各有步位。这便是后天出细修行也”。

其中，第四步又称“找当人，海底捞明”，第五步又为“走中宫，上升下降”，第十步也叫“到家乡，劈破分身”。虽然表述不一，但其含义却是一样的。应该说，“十步修行”是一个有机的统一的过程，这一过程也就是《芦伯点杖品第十五》所总结的那样：

全要你，恰玉诀，观空静坐。

咬着牙，提着气，运转清风。

闭祸门，卷竹帘，回光返照。

采先天，漕溪水，润的心空。

微闭目，往上观，西牛望月。

天边月，往下观，海底捞月。

海底下，这泥牛，翻身上转。

走中宫，炼水火，直上昆仑。

到上乘，这元神，要寻出路。

猛听的，都斗宫，雷响一声。

开了关，展了窍，元神出现。

无字经，常持诵，细巧灵音。

这声佛，若会念，皈家认祖。
放了去，收将来，见性明心。
法中王，空王殿，法轮常转。
要归家，还得祖，钥匙开通。

这可以说是对“十步修行”最为明白和详细的总体性表述。

当然，“十步修行”也好，“芦伯点杖，口诀真经”也罢，所言指的都是同一功法内容的不同方面。即前者主要是对整个行功过程中各个不同阶段或步骤的描述，而后者则是着重强调运转周天、过关走窍时凝神存守、返观内照、意念导引的要领或诀窍，也就是所谓的“一诀一点透昆仑，响亮一声开关窍”。由于它在整个行功过程中的关键性、重要性，所以，十步修行或十步功程又称之为“芦伯点”或“芦伯点杖”。关于“芦伯点杖”，在该经《芦伯点杖品第十五》中有这样的解说：

芦者，是芦牙穿膝。伯者，是拔草寻根。点者，是点透昆仑。杖者，是杖佛威仪。这便是芦伯点杖也。

芦伯点杖，贯穿整个行功过程的每一步，其过关走窍，气机运行，真意导引，一诀一点，宛如钥匙逐节开通，也就是老母所讲的“十步修行，各有个步位，各有个方寸，各有（个）点手，各有个用度”。故芦伯点杖又称之为“十分点杖”、“十分大点”、“十把钥匙”、“十样真言”、“十分口诀”，其真意导引、每一点、每一诀、每一把钥匙均有相对应的步骤，即所谓的“十把钥匙十步功，十样点杖祖留行，十分真言十样用，十步修行点空身”。具体内容为：

传修行，西来意，芦伯点杖。

领钥匙，传诸点，才得明心。……

头一把混元钥匙，点开都斗玄关，出身门路。

第二把通天钥匙，点开圣六门，放大光明。

第三把灵芽钥匙，点开八卦，阴阳知觉。

第四把法轮钥匙，透开九锁，九宫安身。

第五把圆明钥匙，点开佛门，睁开慧眼。

第六把先天钥匙，点出三身，现显圆明。

第七把白云钥匙，点开四相，分身变化。

第八把金光钥匙，点开五眼，独透蕴空。

第九把天元钥匙，点开六通，家乡圣景。

第十把金刚钥匙，点透五蕴，空身出现。（芦伯点杖品第十五）

其中，头一点即头一步，又称“点都斗，开关展窍”；第四步又称“点九宫，妙理无穷”；第八步又称“点五眼，凡圣观通”；第十步又称“点蕴空，劈破分身”。

“十分大点”乃是关于“后天消息”的功法，故又称“后天圣点”，就其性质而言，显然有别于所谓“线路修行”的“前天开荒的功夫”。其旨在“了的”赴“龙华三会”的“后天大事”，属“千圣不传，诸佛不说”之秘。尽管如此，若摒弃其神秘、隐喻、夸张性表述的外在包装，从中仍不难看出其功法的实在性的一面。对此，马西沙先生有过精辟的分析研究。下面，在引述马西沙先生的研究成果之前有必要对经中出现的一些概念术语进行必要的诠释，以便更好地理解其中的内容。

由于《龙华经》成书于内丹修炼盛极一时的明末清初，因此该经在表述其功法修行时，自然借用了当时流行或传统的一些内丹术语，如性命、中宫、海底捞明、海底捞月、泥牛、西牛、漕溪圣水、转大法轮、运转乾坤、回光返照、芦芽穿膝、开关展

窍、醍醐滴圣水、六门紧闭、五气朝元、三华聚顶等等。对此，各家均有比较一致且明晰的解释。

关于性命，明伍冲虚在《天仙正理》中讲，“一阴一阳为一性一命”，而“一神一气，即是一阴一阳”。又说“性即元神，命即元气”，“性在泥丸命在脐”。元《重阳真人授丹阳二十四诀》也讲“铅者是元神，汞者是元气也，名曰铅汞”，“神者是龙，气者是虎，是性命也”，“性者是元神，命者是元气，名曰性命也”。《抱一子三峰老人丹诀》同样讲“真性命二字，多包笼说，或言水火、金木、夫妇、日月，异名千变万化。口诀曰：只是心肾中精血二字”。又说“真性命只是阴阳二理”，“铅者是性，汞者是命。铅汞者，乃是真性命也”。总之，性命不过是神气、阴阳、铅汞、龙虎、水火、日月、天地等等的异名称谓而已，分藏于“泥丸”即所谓的性宫、上丹田与“脐”即所谓的命宫、下丹田二处。

“中宫”是内丹术的重要概念，又称之为“中央地”、“中央戊己”等。清柳华阳《金仙证论》云，“中宫者，气穴也”，又说“中宫即丹田也”。然丹田有三，各有所藏，伍冲虚认为“气在中丹，神在上丹，精在下丹”，上中下三丹分别称之为上田、中田和下田。^① 柳华阳又将三田称之为三界，讲“三界者，下丹田、中宫、顶门谓之三界也”。由上可见，三丹、三田、三界是一组相互对应的概念，因此所谓的中宫即是藏气炼丹之所“中丹”、“中田”，也有的场合称之为“黄庭”或“神室”。不过，丹田因练功次第的不同，其所指也有所变化。通常，中宫是指进入周天搬运、三田反复、“炼气化神”的“中关”（初关炼精化气，中关炼气化神，上关炼神化虚，谓之三关修炼）修炼后，下丹田与中丹田合二为一“成一虚境”的状态，也就是说，中宫是对合一状

^① 伍冲虚：《天仙正理》，见《伍柳仙宗》第59页，河南人民出版社，1987。

态的下丹田与中丹田的一种泛称。而所谓的丹田，则多用来指“炼精化气”的下丹田。

“海底”即气穴、丹田，又称命宫。《慧命经》云，“修慧命之坛曰海底龙宫，曰雪山界地，曰西方，曰元关，曰极乐国，曰无极之乡，名虽众多，无非此一窍也。”又说，“盖龙宫者，西天梵语之譬喻也。中华名曰丹田，又曰气穴，医曰精窍，其名亦多。西天又曰净土，曰界地，曰苦海，曰海底，曰极乐国，曰优陀那。其名众多，总是和合真种之处也。”真种即气之别称。泥牛又称西牛或犀牛，《慧命经》云，“气之别名，释教曰柱杖，曰锡杖，曰禅那，曰摘芦，曰白雪，曰金莲，曰散果，曰洞水，曰海水，曰明星，曰西江水，曰曹溪水，曰水牯牛，曰海底灯，曰炉中火，曰牟尼珠，曰海底泥牛，曰海底明珠，曰海底开花，曰炉中香烟，曰事曰物，众名纷纷，不可胜记。究其实事，无非此一气也。”又说“牛者，气也。海者即丹田也。欲觅此牛，其藏处在法海，他所则无矣。”“海底是藏慧命之源窟，故曰海也。泥牛者即慧命也。世尊名之曰摩尼，即我身中神气和合所炼成之真种也。”^①要之，海底或海即丹田，确切说是下丹田；泥牛或犀牛则为气、元气、真气，即所谓的真种子。当气机出现时，以“丹田之气发晃”，故又称之为明珠、明星等等。因此，所谓的海底捞明或海底捞月，也就是炼气采气于丹田或气机现于丹田而适时采炼的意思。

“法轮”，据《金仙证论》云，“丹道神气之循环，依任督而运”，“后升前降，谓之法轮”。^②《慧命经》也讲，“路者，即任督之脉络也，亦谓之法轮路矣”。又说，“采取以升降，从督脉上升泥丸，从任脉降下丹田。任督二脉者，即法轮往来之道路也。

① 柳华阳：《慧命经》，见《伍柳仙宗》第385、423、425、437页。

② 柳华阳：《金仙证论》，见《伍柳仙宗》第585、600页。

任脉者，起于丹田前弦，循环腹里，穿二喉之中上顶也。督脉者，起于丹田后弦，并绕脊里上风府，入脑顶，与任脉会合。二脉通时则百脉俱通矣。采取由此而行法轮，由此而转。能识此道路者，则舍利子亦由此而成矣。”^① 可见，所谓的法轮实际上就是指周天，而转大法轮也就是所说的河车运转、周天搬运、三田反复。诚如三阳道人《丹经指南》所云，“道家谓之周天，释家谓之法轮”。

转大法轮即运转周天，当属“有为之功”，它强调呼吸之法、阖辟之道、先后天二气运转之消息，《慧命经》云，“阖户即是吸机，吸机者，往下也，故曰坤矣。辟户即是呼机，呼机者，往上也，故曰乾矣。”又说“以后天之息用先天之息也，呼机为辟为乾，吸机为阖为坤。乾坤者，天地之定位，在人首为乾，腹即为坤，变乃乾坤中之主宰，即我之真意使二气转运机耳，犹如南北斗星焉。往来不穷者，即二气之转运，尔来我往，犹如乡人织布之梭也。尔上我下，我上尔下，故曰往来不穷。”^② 显然，所谓的运转乾坤是指周天搬运中的呼吸之道。

“回光返照”，又称返观内照，即所谓的凝神气穴，息息归根。《仙佛合宗》云，“返观内照即真意之妙用也”，“返回其驰外之真意以观照于内也。炼精之时，真意观照于炼精之百日；炼气之时，真意观照于炼气之十月；炼神之时，真意观照于炼神之三年，此返观内照之大旨也”。又说“凝神入气穴，只是收视反观，回光内照而已”。“当炼精化气时即回照精气，当炼气化神时即回照神气，当炼神还虚时即回照还虚”。^③ 也就是说，回光返照贯穿于金丹修炼的整个过程，以寂照、收心、意守为其大要，属所

① 柳华阳：《慧命经》，见《伍柳仙宗》第477、441页。

② 柳华阳：《慧命经》，见《伍柳仙宗》第442、443页。

③ 柳华阳：《仙佛合宗》，见《伍柳仙宗》第358、359页。

谓的“无为之法”。

“芦芽穿膝”，《慧命经》云，“芦芽者，过关之巧喻，即丹田所炼成之气，名曰舍利，或名菩提，或名明珠，其名甚多，无非此气也。穿者，穿过后三关也。”又说，“真种者，后天鼎之真气。后天鼎者，即元神元气交合之所也，一名灵父灵母。此气从鼎中炼出即宜凝其神，柔其意，以柔制刚，自然入我内鼎，和之调之锻之炼之，潜伏于丹田之中，呼吸乎虚无之内，是名命蒂，又号胎息。忽然而内鼎之间冲出一物，跳跳跃跃，嘘嘘喷喷，直由冲脉上至心府，即展窍时。俟其冲突有力时，乃变神为意也，引出尾闾，一撞三关飞上泥丸，即开关也。”^①可见，芦芽穿膝——过关、开关展窍是指丹田气满后，任督自开，真气自然冲关向上，穿过后三关时的光景，同时也是由“百日炼精”的小周天转向“十月炼气”的大周天而行炼气化神之工的必要步骤。这一过程又巧喻为“一箭射透九重铁鼓”，柳华阳解释说，“箭者，真气也；射者，神气同行之法也；九重者，人身背骨有三关，尾闾、夹脊、玉枕三关，左右皆有窍，故曰九重。”^②

“醍醐滴圣水”，三阳真人《丹经指南》云，“修炼之士，若能注意下丹田内，安神定虑，一念不生，湛然无欲，固守经月，从半夜子时分，神气清明，自然觉得下丹田元阳金精和气充溢，形如烈火，势如炎风，穿过尾闾，撞透三关，上至泥丸，复降至丹田，自下丹田，复还过尾闾，冲和气透，所谓醍醐灌顶，黄河倒卷，皆无为而自成，神气精血四物混成一象，颠倒循环，运转周流无息”。显然，“醍醐滴圣水”与“芦芽穿膝”、“开关展窍”等均是对周天运转过程与功态反应的一种巧喻。

“六门”，一般是指耳鼻口眼及谷道、阳关；也有的场合，将

① 柳华阳：《慧命经》，见《伍柳仙宗》第453、538、539页。

② 柳华阳：《慧命经》，见《伍柳仙宗》第539页。

六门与所谓的眼耳鼻舌身意“六贼”、“六根”、“六欲”、“六情”等相提并论。而所谓的“六门紧闭”，则是指练功过程中，摄心收意，心不外驰，凝神运气的一种状态。

“五气朝元”、“三华（花）聚顶”。张伯端《金丹四百字序》云，“以东魂之木、西魄之金、南神之火、北精之水、中意之土，是为攒簇五行。”“以眼不视而魂在肝，耳不闻而精在肾，舌不声而神在心，鼻不香而魄在肺，四肢不动而意在脾，故名曰五气朝元。以精化为气，以气化为神，以神化为虚，故名曰三花聚顶。”就是说要将金木水火土、东西南北中或精神魂魄意等五行之气与精气神三华收归内敛，调和为一，即炼丹家所谓的“三五归一”之法。在《龙华经》中，这一状态又表述为“万法皈一，收源结果，结成龙华”。显然，所谓的“三华聚顶”、“五气朝元”，实质上是对内丹修炼过程或达于高级状态的一种不同侧面的表述方式而已，即从五行而言是为五气朝元，而从精气神而言是为三华聚顶，三华与五气本质上是一致的，是三而五，五而三的关系，并不是一种各自相互独立的概念体系。如果说“五气”强调的是气的五行特征，那么本于阴阳的“三华”凸显的则是气的阴阳属性。

这样，从上述一些基本概念的含义来看，丹田功或周天功当是《龙华经》内丹修炼的主要内容和特点。对此马西沙先生有过详细的论述，他在解读“十步修行”时作了如下分析：

第一步：恰定玉诀，开闭存守。合于道家筑基功夫。筑起内修之基础，保精防泄，精固则气盛神旺。固精之术，在意念专一，使之存守于玉诀即下丹田处。此即内丹家所云：“夫金丹之道，从静而入”。久之，炼得肾中元精，为元精化气功夫之基础。

第二步：先天一气，穿透中宫。先天一气即元气，由元

精转化而来。中宫即中丹田，此处中宫指上、下丹田的中间位置。元气由下丹田，逐步通关，即由尾闾穴，经夹脊穴、玉枕穴，运至上丹田泥丸宫处，再降至鹊桥、重楼、黄庭（即中宫），再纳入下丹田，如此反复。

第三步：卷起竹帘，回光返照。空走之气，尚难成丹，最重要的是调和神与气，即内丹家所云调和药物。药物能否产生关键在于神能否常凝于气穴，“收已清之心，而入其纳也。”收心即《龙华经》所云“卷起竹帘”，凝神于气穴即所谓“回光返照”。故内丹家言“至真之道，在乎逐日凝神，返照气穴之功纯熟，而后有来之机缄”。产药的外在表现是“微阳勤动”。

第四步：西牛望月，海底捞明。在炼精化气过程中，明堂三现阳光，虚室生白。《龙华经》亦云：“西牛望月现光明。”修行至此，元精化为元气，已成转机，是时“真阳团聚，大药纯乾”，采而得之，恰为妙用，此即“海底捞明”。

第五步：泥牛翻海，直上昆仑。《龙华经》解释此步，又言“走中宫，上升下降”。药归于丹炉，并非能发生妙用，如不运作，呆守而已。所以要行采药功夫，柳华阳对采药之道作出说明：“药气既承受以归炉，须当徘徊于子午，运动心中之旋机，又必须假呼吸之气而吹嘘之，方得乾坤于元关，合二而为一循环之沟骨矣。”此言药产于下丹田之炉，仍须使其沿任督二脉运动。所谓徘徊于子午，子为下丹田，午为泥丸宫即上丹田，再由泥丸至下丹田，行上升下降功夫，以升降为采药之术，且借呼吸之气，以为助力。这就是《龙华经》“泥牛翻海，直上昆仑”。因为药物不仅上于昆仑，且要下于海底，故造经人解释：“走中宫，上升下降”。此步功后，意味着小周天功夫的结束。

第六步：圆明殿内，性命交宫。由元精完全转化为元气

时，阳关就自动闭守了。前六步是精、气、神交合的三为二的阶段，此阶段一经结束，开始了元气元神交合过程。元气、元神即是性、命。马丹阳《示门人》云：“神气是性命，性命是龙虎，龙虎是铅汞，铅汞是水火，水火是婴姤，婴姤是阴阳，真阴真阳，即是神气。”可见《龙华经》所云性命交宫即元神与元气相交，真阴与真阳相交。心中元神，乃无形之火。肾中元气，乃无形之水。然而丹药已成纯阳之物，即温养、封存于下丹田处，即养丹之所。若要金丹炼就，条件是性命交宫。心中无形之火，眸光专视，凝于上；则肾中无形之火（水），自然蒸腾于上。道经云：“坎离交媾于中宫，阴阳混合于丹鼎”，“龙虎一交相眷恋，坎离交媾便成胎”。胎者，“圣胎”也，即金丹之别称。此时进入大周天功夫，需行止火措施。道经云：“丹熟不须行火候，更行火候必伤丹”。“且记不须行火候，不知止足必倾危”。何时止火？道经云，有止火之景。是时“西南路上月华明”，从目至脐，完全虚白晃耀，“却似月华之明一般”。到此阶段，人的意识即“神”已从一种人为控制走向自然无为了，体内的一种运行机制亦如行云流水，任其自然。元神、元气之交如天地氤氲，万物化生。则久积之纯阳之气，团成大药。所谓大周天功夫，实质是一种寂照不动的入定功夫，此时无为胜有为了。

第七步：响亮一声，开关展窍。第七步乃第六步修行的结果，是气满药灵，金丹结就产生的自然现象。柳华阳对这种现象曾描绘：且气满药灵，一静则天机发动，自然而然，周身融和，酥绵快乐，从十指渐渐至于体；吾身自然耸直，如岩石之峙高山；吾心自然虚静，如秋月之澄碧水；痒生毫窍，身心快乐，阳物勃然而举，丹田暖融融，忽然一声吼，气如磁石相翕，意息如蛰虫之相含；其中景象，难以形容。

歌曰：奇哉怪哉，元关顿变了，似妇人受胎；呼吸偶然断，身心乐容腮。神气真融合，万窍千脉开。此中“忽然一吼”即《龙华经》所云“响亮一声”。该经《芦伯点杖品第十五》云：“猛听得，都斗宫，雷响一声，开了关，展了窍，元神出现。”在民间宗教宝卷中，这种现象又被叫做“金鸡报晓”、“金乌叫”等等，都预示着金丹已经炼就。是时五蕴皆空，“灵光出窍”，浑身上下“光光刹刹，明明利利，打成一片”，出现了一种至玄至妙的感觉。其实这种描绘，与道经所云“浑浑沌沌”，“融融洽洽”，“恍恍惚惚”，“天地人我，莫之所之”的状态是相合的。都是结成金丹后产生的一种超自然的特殊感受。

第八步：都斗宫中，显现元神。因第七步修行之结果，关窍皆开，神气相吸，意息相合，金丹自然上运于都斗宫中即上丹田处。此即道家所云：“足下云生，上登天阙”，“超凡入圣”了。

第九步：空王殿里，转大法轮。第十步：放去收来，亲到家乡。这两步都属于所谓炼神还虚阶段。据云，炼到此处，才达到内修的极致，道家的根本。内丹家孜孜以求，至死不渝的苦修金丹之道，不止于长寿安康，而是要解决生死之大事，打破凡圣之界限，达到与天比寿，长生不衰的境地。他们逆人生之旅而求之，混元精、元气、元神而合之，都是为了天人合一，凡圣合一，抛肉身之我，存天真之性。在圆顿教看来，只有将元神运出肉躯，驾驭飞天法轮，在真空遨游，奔向凡人难以企及的仙境，达到慧灯不灭，法性皆明，才能归于家乡，得见无生老母。不仅如此，还要炼到元神纵横如意，放收自如，能回到真空家乡，也能缩回肉身。如果九十六亿皇胎儿女皆入此等法门，收源了道，那么龙华三会的胜境也就出现了。显而易见，《龙华经》第九、十两

步修行是修行者的一种幻化，而不是现实，是一种追求，一种无法企及的追求，或是一种宗教的终极关怀。^①

(2)《九莲经》及其他宝卷中的金丹术。《九莲经》即《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，据考证为明末闻香教经卷，成书时间略早于《龙华经》。该经不仅流传甚广，为后来许多教门如清茶门教、圆顿教、收元教、八卦教等所传习，而且与《龙华经》一样，始终贯穿着一条金丹修炼的主线，如在该经《无为谈道品第五》中，即较详细地描述了内丹修炼的过程和功效：

天为性，地为命，混元一气。
凡借圣，圣借凡，一体同形。
张家死，李家生，出窍入窍。
须弥山，滚芥子，入窍投窍。
顶门前，有一穴，生来之路。
双林下，十字街，立命安身。
坐中央，戊己土，三关九窍。
精气神，灌透彻，九窍八门。
生来的，这条路，人人知道。
皈家路，不指点，一窍不通。
有缘人，问明师，生来死去。
投开了，无缝锁，透出昆仑。
若有缘，遇亲传，金丹大道。
点玄关，明开闭，养气存神。
久久的，加精进，观空静坐。

^① 马西沙：《民间宗教志》，第181～184页；又马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，第877～881页。

功夫到，心开悟，见性明心。
 神为性，气为命，本元无二。
 从开始，至如今，一气贯通。
 到临时，封闭了，三关九窍。
 胯白牛，往上闯，功上加功。
 黄河冻，源海冷，当人不在。
 十宝宫，难留恋，五箭攒心。
 上重楼，开九锁，漕溪大路。……
 通天桥，往上走，独自孤行。
 日月前，十字街，四生岔路。
 过双林，横岩岭，不怕傍生。
 到这里，趁白云，香风围绕。
 天灵炸，金钟响，因的一声。
 玄关门，闪放开，真空出窍。
 无量佛，来接引，父子相逢。
 抛红尘，断恩爱，超生了死。
 见圆觉，慈悲母，救苦观音。
 小真空，与父母，团圆聚会。
 赴灵山，登宝地，永续长生。

《无为谈道作歌品第二十一》又进一步讲道：

有祖师，传一部，无为大道。天门开，地户闭，养气存神。收水火，炼阴阳，乾坤颠倒。龙虎盘，坎离会，四相调停。铅为阳，汞为阴，婴儿姹女。神为性，气为命，性命双修。上行到，泥丸宫，顶门尽处。下行到，涌泉穴，那个知闻。心火降，肾水升，巍巍不动。黄舍宫，匹配了，修炼身心。戊己土，养刀圭，离虚坎满。五气朝，三花聚，收入黄

庭。黄庭宫，炼多时，阴阳既济。炼虚无，生白雪，内外身空。身飞空，无一物，金丹出现。忽然间，光皎皎，体透玲珑。

应该说，上述这段描述较之《龙华经》中的“十步修行”，虽然条理性上要差一些，但对内丹修炼基本原则、功程、功效的交待还是比较清晰的。

首先，该经强调“性命双修”的原则。认为“神为性，气为命，本元无二”，“天为性，地为命，混元一气”，修行的原则要求就是性命双修，使性与命、神与气合一，即所谓的“一气贯通”、“阴阳既济”、“乾坤颠倒”、“坎离交合”云云，最终达于真空出窍之境。

其次，对内丹修炼的大致过程及要点作了提示。如要求修行者筑基炼己，观空静坐，意守丹田（坐中央，戊己土），养气存神（养刀圭），攒簇五行真气（五箭攒心），久久温养，聚而不散，然后冲关走窍（胯白牛，往上闯），任督贯通，河车运转、周天搬运（上重楼，开九锁，漕溪大路。通天桥，往上走，独自孤行。上行到，泥丸宫，顶门尽处。下行到，涌泉穴），中下丹田合二为一成一虚境即中宫黄庭。自此始行炼气化神之工（五气朝，三花聚，收入黄庭），伺阴阳既济，道胎圆足，则上迁于上丹田泥丸宫、方寸地（日月前，十字街），最后元神出壳，迁出天门即玄关门（天灵炸，金钟响，因的一声。玄关门，闪放开，真空出窍），赴灵山与父母团圆，永续长生。

而在另一部宝卷，即黄天教的《太阳开天立极亿化诸佛皈一宝卷》中，则对周天运转的火候呼吸、动作要领及过程等有着特别生动的描述，如该经《取经歌》云：

十二时中棒欲举，灵龟海底常跳跃。虎好走，龙好飞，

返还功，莫较迟。揽龙头，掣虎尾，左边提，右边息，浑身使尽千斤力。肘后飞龙盘金顶，回光返照真消息。穿尾闾，过夹脊，上玉枕，泥丸降下波罗蜜。花池神水点丹田，倒下重楼降祇园。六年功满见唐君，封你个彤檀佛世尊。

又《十二品》云：

冬夏至，返乾坤，抽爻换相。子午时，坎离交，炼汞烧铅。逢卯酉，受师傅，抽添火候。……

修行人，炼三宝，时时用意。无间断，二六时，捧毂推轮。

由前可知，海底即丹田，乾坤即呼吸之道，龙虎铅汞不过神气之巧喻。而灵龟，从上文判断显然是指丹芽真气，“棒”则无疑是阳物之隐喻。“肘后飞龙盘金顶”，又称肘后飞金精，丘处机《大丹直指》的解释为：“抽添之法，如采药行火之候，阴魔所挠，缘入邪念，恐把捉不得。肾气顺行，向下走泄，谓之危险，即当抽铅添汞。如人气至中宫，留住其出气，以意引过尾闾穴，升身偃脊，抽提外肾，使气从尾闾入夹脊双关，直上天关，入昆仑，使龙不上奔，虎不下走，邪念即止。如气未觉过，再偃再抽，直使气过，谓之肘后飞金精。”就是说当一阳初动之时，须勒紧阳关，采药归炉，纳入丹田气穴封固温养，即所谓的“回光返照，凝神气穴，息息归根”，并以意念导引真气冲关走窍。实际上，其与“二六时，捧毂推轮”，“穿尾闾，过夹脊，上玉枕，泥丸降下波罗蜜”，“子午时，坎离交，炼汞烧铅”等等，都是对周天运转过程或“炼三宝”过程的不同表述方式而已。

此外，在黄天教的其他几部宝卷中也对内丹修炼作了不同程度的描述，如《钥匙宝卷》第三十六分：

修行之人，悟道者，四关出入，酉时在尾闾关，子时在透寒关，卯时在玉枕关，午时在夹脊关。……十二时，闯四关，昼夜行功。应真香，卯时打，玉枕关过。午时香，要上在，夹脊关中。酉时香，尾闾关闯，虔心礼拜。子时香，透寒关，报佛知闻。

又《普明如来无为了义宝卷》释迦牟尼如来分第一分：

修行人，要知你，生来死去。依时取，合四相，昼夜行功。运周天，转真经，无有隔碍。功圆满，心花现，朗耀无穷。坎离交，性命合，同为一体。

其中在该分《五更词》中，对性命双修的周天功及其功态反应作了更进一步的描绘：

一更里，念佛下功禅，清净法身透长安。
自然全，昆仑山下认亲娘。
朝圆祖，尾闾关下上升天。
二更里，安然自在行，夹脊双关透玄空。
遇真灵，照得恒沙彻底清。
玄妙意，人人不识在一身寻。
三更里，夜半正天心，都斗宫中现光明。
照四生，无秋无夏也无冬。
常春景，通天彻地昼夜明。
四更里，乐淘淘，恁意游，五明宫内照玄楼。
自抽头，银河一股往下流。
真玄妙，土釜黄庭性命投。
五更里，双林龙虎交，万法皈一一性包。

水火交，昆仑山下发灵苗。

无生有，三千年后遇一遭。

有趣的是，以“五更词”、“五更歌”、“五更皂罗袍”、“五更绵搭续”等民间曲牌形式表现内丹修炼过程或方法的似乎并不在个别，如《龙华经》、《销释印空实际宝卷》、《佛说大藏明宗妙意宝卷》等等。虽然我们还不能以此断定民间宗教惯常于夜间修行，但也不排除个别教门或某些信徒会按五更时间的实际划分进行修炼的可能性。更何况，在一些宝卷中也确实存在要求信众行住坐卧，昼夜四时或十二时修行的具体内容，如《三祖行脚因由宝卷》训十二时偈这样要求大家：“常将真经刻刻转，昼夜不可离了心”，“行住坐卧，不离这个，若离这个，当面错过”，“正子时，神气清，莫贪眠，好运动”，“午时间，可运动，老太阳，居天中”，“到卯时，静几刻，定神心，求进步”，“到酉时，进虔诚，金钟响，玉磬鸣。真人默把黄庭诵，四时功夫须勒紧，炼就丹灵飞碧空，玄都观里真清净，这才是超凡入圣，永除九死十生”。若此，民间宗教中存在的曾被官方大加抨击贬斥的“夜聚晓散”现象，或许能从中得到一定的解释。总之，就“五更词”的基本性质而言，将它看作是民间宗教修炼金丹的“悟道词”当是没有什么问题的。从后世教内人物对“五更词”的阐释来看，似乎也能证明这一点。^①

① 后世先天道教首坎净子曾“根据自身实践”，对五更词逐条作过以下释明——括号内部分：一更里，苦行功，心猿意马不放松，真节举起无情剑，斩断妖法众魔军（两只慧眼，观定不动，自然降伏其心）。上下盘，运漕溪（阴阳往来上下，任其自然呼吸，毋容勉强），过度交功，言正宗，婴儿姹女乐雍雍（没有阴阳会合，谈何正宗。乐融融即形容会合之妙也）。撞圣鼓，又鸣钟，念动无字经，只听得海底发了雷轰（泄露初步炼己筑基工程——扫净万缘，凝神气穴，静待海底一阳发生，阴阳首在北海龙宫会合之妙）。二更里，勿懒眠，静参禅，无影真人空中现（功夫静到无人我，现出空中月一轮）。一盏无油灯，光明遍大千，好一似悬圆镜子照彻天（一书〔转下页注〕

另外，在《目连卷全集》中，对百日筑基、炼精化气，十月成胎、炼气化神，三年养神、六年大定、炼神返虚的“三关”修炼及如何避免走火入魔也有较为具体的交待：

无声无色真大道，大道不离方寸心。

寸心不昧成丹药，丹药来时要分清。

分清全在明师指，师指分明采殷勤。

[接第215页注①] 开天之景)。收来放去妙难言(放之则弥六合，卷之则退藏于密)，眠云又睡月，潇洒万里天(明月清风观自在，静中别有一乾坤)，这才是归家子了道之仙(洒洒脱脱无人我，超脱尘凡一洞仙。进一步泄露明心见性之妙——性光朗照人身天地之乐境)。三更里，泪纷纷，子前午后不相冲(三期为度婴姤归，火候命功忍痛传)。金炉焚烟火，守定丹田火候功(水火相交成既济，阴阳烹炼在丹田)，当主人透出玄关窍窍通(周身骨节齐舒放，守定黄庭万脉朝)。又只见一对小婴儿，手捧八宝珠(阴阳结合，炼成丹药)，叫了声主人翁(元神作主，真意当家)，随我到安养国里参拜无生(穿过三关，直升昆仑，寂灭定静，温养沐浴。又进一层泄露了命功——武火炼丹，丹药过关升入昆仑之妙)。四更里，到家中，参见无生不投东(既得牟宝还家，自然安享极乐)。想想无生母怎至来临东，为凡民，为大众，为了弟子不归正宗(修道走入旁门，所以老母焦急亲来扶正也)。就起投落东土地，忘记了家中，贪了凡情又恋尘，这才两下隔西东(老母之好婴儿、好姤女，定能不贪凡情，割断恩爱，修炼金身，准备回家见母的)。劝众生，不如投着收原道(三期普度，道落火宅，儒家收原了道也)，还好到舍利城中(舍利子所居之地，明指玄关所在也)，又好见无生母敬礼长恭(默朝上帝，一起飞升。四更里不仅表明无生老母盼望儿女之钟情，更进一步泄露丹成温养沐浴之妙——炼神还虚之功)。五更里，天大明，不见日月不见星(一粒牟尼珠常朗照，不分昼夜放光明)。回日香头归全真(返照上田神寂灭，还虚入无归全真)，好步收圆道，男女要归根(觅着收圆正道，自能归根复命)，莲花池里取圣水，独木桥上现真神(取得坎水填离后，玄关之上见光明)，这才能回得家中见无生(最后泄露九年面壁炼虚还无妙谛——回光观照，寂灭定静，返虚入无，为修者归宿。尤提出抽坎填离，结丹起脱，为修者正宗)。——见1980年坎净子录注《悟道真宗·无生老母五更悟道辞》。

殷勤调养能封固，封固丹田道胎成。

胎成刻刻宜静养，静养十月可产生。

产生以后勤乳哺，乳哺三年可离身。

离身时常要照管，照管六年略放心。

放心虚空能为化，为化众生莫欢欣。

欢欣又恐著魔鬼，魔鬼锻炼亦无身。

无身还要炼无形，无形无化方成真。^①

值得注意的是，在《众喜宝卷》中不仅对内丹修炼的具体过程、玄机火候等作了较为通俗易懂的说明，而且针对妇女修行较为普遍的现象，专门就“女丹功”作了讲解，如该经卷五《妇女修道》云：

妇女修行忌远行，莫贪信施莫谈经。

忌男作伴经度日，莫习经字莫学能。……

饥食渴饮独坐卧，冷穿饱行静安身。

养足神气心炼死，先守乳房气化神。

炼血化气断赤龙，癸水不泄七宝成。

炼神成虚至寂灭，静极杳冥灵机生。

此后信到可提采，心目照住下田门。

意引气提用收摄，海底轻提脐下存。

小腹急腹经水到，再用武火重提升。

提而复提用火炼，经少年老轻提行。

经净即止文火照，少停轻运往后升。

再后用工照男法，切莫懈怠懒修行。

^① 《目连卷全集》第66页，光绪三年（1877）杭州大街粥教坊玛瑙寺经房印造。

大意是讲妇女修行不宜远离，也不应多贪信施、妄谈功德、卖经度日，更不可与异性交际，应恪守伦常道德，扫除一切万缘，澄心涤虑。然后养足神气，炼死心意，但不可死坐长卧，应先意守乳房，因乳房为生气之所，故要炼血化气，以此斩断赤龙月经，因月经不断，则欲念难消、七宝难全，所以要炼血化气，炼气化神，炼神化虚。待炼到虚无寂灭，极静极笃，杳杳冥冥，恍惚阳动之时，然后可采，即经期信到之时，用心目照住下丹田，以意引气提，一呼一吸，从海底轻轻提到脐下凝住，又到经水将至，小腹下急胀之时，再用武火重提，提而复提，若经少年老者，宜轻提，经净即止，仍用心目观照丹田，少停，轻轻运行，使气过关从后上升。其余炼法，与男子同。实质上，女法与男法并无大异，只不过在起手功夫与意守方法上略有变通而已，如女法起手于炼血化气，重在斩断“赤龙”，而男法则起手于炼精化气，重在保精爱气等等，可以说是殊途而同归。

二 宝卷中的丹道思想

丹道思想是内丹修炼的指导，虽然不少宝卷中贯穿着一条内丹修炼的主线，但宝卷毕竟不是内丹书而是民间宗教的经典。因此，作为民间宗教信仰体系之有机构成部分的丹道思想即内丹修炼的思想，较之正统或纯粹的丹道思想，当有着更为丰富的内容和自己的特色。就民间宗教中流传较广的几部宝卷而言，其丹道思想主要有以下几个方面的内容或特点：

(1) 性命双修，阴阳和合。自宋以降，特别是明清时代，性命双修可以说已成为内丹修炼的主流思潮，受其影响，不少宝卷中自然也贯穿了这一思想。在成书较早且内丹修炼较为突出的《九莲经》中，已清楚地表达了这一思想。如该经《无为谈道品第五》云：“天为性，地为命，混元一气”，“神为性，气为命，

本元无二。”第二十一品：“神为性，气为命，性命双修”，“黄庭宫，炼多时，阴阳既济。”《皇极收原宝卷》第二品也讲：“天地二字不非轻，性命二字透玄空。知道天地有下落，知道性命有出身。有凡无圣不为道，有圣无凡落下风。凡圣相接出尘世，性命相接出苦沦。参开四字归家早，不知四字枉修行。”所谓四字即天地性命。以上虽然表述不一，但大意只有一个，那就是强调性命双修，将性命双修看作是修真之途、出世之路。而在稍晚于《九莲经》的《龙华经》中，甚至以“性命”诠释龙华，将性命双修提到了一个新高度。如该经《龙华相逢品第二十》云：“龙者，性也。华者，命也。相者，遇也。逢者，见也。”龙华相逢，也就是性命和合、收源结果、永续长生：

有个性华，有个命华。性属东方，甲木为之龙华。命属西方，庚金为之金华。若是性命和合，打成一片，金木相柄，水火既济，坎离交宫。炼的五气朝元，三华聚顶，有甲木龙性来助道，三性圆明，万法皈一，收源结果，结成龙华。——《开经偈》

又：性在天边，命在海底。性不见命，怎么行功？命不见性，怎么接行？离南坎北，不得相逢。祖有妙诀，一点昆仑，开关展窍，海底捞明，泥牛翻海，直上昆仑。元神出现，讽诵真经，性命相续，会合中宫，打成一片，永续长生。……性命不续，劳而无功。——《圣来投凡品第七》

性命双修也即阴阳和合，阴阳和合乃天地自然之理，诚如《太阳开天立极亿化诸佛皈一宝卷》所云：“说太阳圣翁外阳而内阴，太阴圣母外阴而内阳，乃阳不独立，阴不单行，阴阳交泰，暗藏中和之气，乃天地位焉。”《普静如来钥匙宝卷》第十七分也讲，“一夫一妇，阴阳和合，善男子，善女人，同习修炼，男采

先天真乙之精成佛，女采先天真乙之神成菩萨之体。若十气具足，一无女相。先天之内，阴五神，阳五气，男聚阴神者即成菩萨之果，女采阳五气即成佛果之身。”因此，有的宝卷又称性命双修、阴阳和合为“真道”、“阴阳大道”，如《佛说都斗立天后会收圆宝卷》云：

老母真言嘱咐你，天地不合难成姻。
日月不合难明道，男女不合两下分。
万物俱从阴阳出，那有鳏寡生儿孙。
老母炼就一粒丹，古佛炼成宝共珠。
人身也有阴阳配，金公黄母不离分。
女人无阳不结子，男人无阴怎成亲。
世界若无阴阳配，一片阴水冻死人。
大道不离阴阳理，性命不知枉坐禅。
男女双修成正果，才是万汇总收圆。
阴阳大道，世人难通，黄婆找金公，婴儿姹女一处通行。^①

此外，在以借人事而喻金丹修行之理为特点的《目连卷全集》中，讲述了一则女尼与和尚相会的故事，特别生动形象地表达了性命双修、阴阳和合这一主题：

小尼下山有来因，阴阳变化机能生。
尼往碧桃山下过，雷音和尚起忙奔。
巫山有个真人说，快快去见有情人。
和尚见尼情意合，黄婆引入庙内存。

^① 见《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷 14 号，乾隆十八年八月初四日山西巡抚胡宝琛折所附《佛说都斗立天后会收圆宝卷·分前说后品第十六》。

洞房花烛真相会，土地公公起忙奔。
顷刻夫妇成太极，和尚怀孕世罕闻。
世上奇事般般有，少见男儿要生产。
此言不是哄骗你，个个修人有此因。
尼寻和尚真要戏，谁人识得本身情。
男女若要明此理，拜访明师学长生。
劝你世上学道客，先免淫欲惜精神。
皈依三宝守自在，常觉常悟要清净。
清净能养身中宝，此传之外别无因。
此剧要戏真阴阳，性是阳来命是阴。
是为身内真夫妇，先拜巫山一真神。^①

“此剧要戏真阴阳，性是阳来命是阴，是为身内真夫妇”，这末尾几句可谓点睛之笔。不过，为了避免人们对此故事作出世俗化的理解，该经最后还是特别强调切不可将“小尼和尚当作淫戏看”，应知戏中之“真要诀”，“参得透来可修行”。

当然，在性命双修这一基本思想指导下，至于是先修性后修命，抑或先修命后修性，往往取决于教派或修行者个人的不同理解。但总体而言，似乎更加倾向于先性后命这一思路。如《众喜宝卷·粗言说话百零三》明确讲：

世人欲求仙佛做，独修清净炼好心。
一切正道与正法，俱从心里下功程。
圣贤仙佛千万语，总言修心二字因。
修心二字先下手，任君求何也得成。……
故要炼丹心先炼，炼得清净可圆明。

^① 《目连卷全集》第23~24页。

清净虚灵真是道，何用做出许多行。

认为只要从修性入手，严把“眼耳鼻舌心意”六门，最终即可使“五气朝元”，“性命合一”，结就金丹：

身不动，水朝元，精还宝足。

心不动，火朝元，气满神足。

性不昏，金朝元，魂藏梦绝。

命不沉，木朝元，魄定淫忘。

意不散，土朝元，金丹成就。

由此可见修性的重要性，极端者如《三祖行脚因由宝卷》甚至这样讲，“大凡吃斋一世，不如受戒一刻，受戒一世，不如明心一刻，明心一世，不如见性一刻”。不过，虽然理论上而言性命双修可以有先后，但在实践中却实难一分为二，既无法单修性而不修命，也无法只修命而不修性，两者是互相联系、彼此依存的同一过程的两个方面，不可能完全分开，就像《定劫宝卷》在以阿弥陀佛四字阐示金丹修炼之道时所讲：

阿字本是紫金身，弥字就是大光明，陀字本是西来意，佛字开门见无生。阿是性，住天边，无影无相。来无影，去无形，那个知闻。按子午，和性命，阴阳交泰。打成团，炼成块，才是修行。弥是命，在海底，通天彻地。暗举起，望上升，步步高登。过连城，重楼阁，三花聚顶。独木桥，往上升，直到孤峰。陀是意，锁住了，心猿意马。二六时，不外游，内转真经。提上升，望下降，龙华三会。修行人，到这里，叶落归根。佛是心，无尘垢，纵横自在。主人公，在里面，讽诵真经。只一句，念起

来，无有间断。行与坐，坐与卧，一口同音。佛字送我到安养，陀字送我上西方，弥字送我菩提路，阿字金身放毫光，无字本是先天气，南瞻部洲望西方。

就是说，性命心意在金丹修炼中有机统一，密不可分，就像具足圆满的阿弥陀佛本尊的存在一样，人们可以分而言之，却不可以分而待之，将它们看作是彼此可以独立的存在。换言之，就像阿弥陀佛本身并不是阿、弥、陀、佛四字的简单排列与组合一样，性命之间也是如此。

(2) 人身宇宙，身道合一。人身是一小天地，宇宙是一大天地，内外相同，两者一体，身道合一，这一思想是内修理论的基石。在不少宝卷中，不仅直接借鉴了象征性表达这一思想的基本概念和术语如周天、乾坤、天地等等，并且在此基础上以其更加近乎实在性的语言，生动形象地展现了这一理念。如《龙华经·东西取经品第十二》之“真经赋”：

传下真经赋，合着旧家风。匹配周天理，真经不离身。乾天坤地母，坎中一阳生。先下龙宫内，海藏取真经。涌泉洞内找，有本芦芽经。紫阳宫内找，有本保命经。丹田宫内找，有本聚宝经。十鸾宫内找，有本祖气经。脐州城内找，有本白羊经。紫府宫内找，有本黄庭经。莲花宫内找，有本法华经。长安城内找，有本漕溪经。肝州城内找，有本铅汞经。胃州城内找，有本三昧经。脾州城内找，有本土府经。肺州城内找，有本金字经。丹阳城内找，有本净土经。五脏宫内找，有本五行经。甲乙官中找，有本青龙经。丙丁宫内找，有本朱雀经。庚辛宫内找，有本白虎经。壬癸宫内找，有本玄武经。戊己官中找，有本黄芽经。五方宫内找，有本四相

经。金锁关上找，有本透天经。七宝池中找，有本莲花经。七孔山中找，有本八宝经。洼搭领内找，有本途程经。熊耳山中找，有本达摩经。定南针里找，有本还乡经。玄珠洞内找，有本运转经。峨眉巷里找，有本十字经。双林树下找，有本涅槃经。独木桥上找，有本呼吸经。圆明殿内找，有本光明经。金乌洞内找，有本玉兔经。横岩领上找，有本接引经。荒草关上找，有本垂珠经。南岳寺内找，有本凡圣经。无影寺内找，有本般若经。清凉寺内找，有本物外经。雷音寺里找，有本大藏经。泥丸宫里找，有本丹书经。都斗宫里找，有本性命经。空王殿里找，有本法轮经。昆仑顶上找，有本出世经。须弥山上找，有本长生经。无影山前找，有本法王经。亮经台上找，有本万宝经。斗牛宫里找，有本蕴空经。皈在无生地，有本无字经。找开宝藏库，遍体是真经。

该赋的主题是找寻“真经”，将金丹修炼的过程视为遍寻真经——真气、金丹大道的过程。为了说明这一过程，它首先是将人体空间化、实体化为各个有机关联而又相对独立的结构，如“宫”、“城”、“洞”“寺”“山”等等，即将内在的、抽象的指示对象转化为外在的、具象的事物与活动，这是实现人体——小天地向宇宙——大天地转化，以凸显内外相同之理的必要步骤。其次，在一些结构的处理上借用了“五行”“五方”、“四相”这一时空表述模式，较好地体现了“我身即宇宙，宇宙即我身”这一理念。再次，以所谓的真经比附宇宙大道，而宇宙大道周流乾坤，无所不在，无时不有，我身既为宇宙，则真经大道自然在我一身，即所谓的“匹配周天理，真经不离身”，“遍体是真经，通身合大道”。诚如在乾隆年间查获的收缘会“方寸地歌”所云，

“要找中原地，一河两岸寻。大众不明理，道在你自身”。^①

同样，在《弘阳悟道明心经》中也以类似的方式表达了人身即宇宙，天人同构、身道合一的思想。该经《讲一身大道譬如天地品》开宗明义，明确指出“将小身譬喻天地，天上有甚物件，人身就有此样宝贝”。又说“三元治乾坤，天地譬小身。凡身譬天地，一身大道根”。此为身体大道，又称三玄大道、三玄之道。具体内容为：

上下三元仔细分，拿着天地譬人身。
留天还是人身譬，至今捻起又重新。
头发譬如山头树，发白譬如树枯枝。
耳譬寒暑分左右，二目譬如两金轮。
主人坐在玄关上，昆仑顶上打能能。
左右太子金枪动，广寒宫里护主人。
文殊普贤权骨坐，五台娥眉两坐山。
赵州桥上游魂走，双林树下有土星。
莲花池内开大路，释迦文佛掌教人。
谈罢上元一身道，才把中元仔细分。
重办重征真言论，中元赦罪来立天。
混沌初分立天地，从到今番无来传。
左右肋骨十八枝，罗汉摆列才周全。
治成金木水火土，又有四像坐中元。
肝譬东方甲乙木，肺生西方性金莲。
心掌南方丙丁火，胆化北方水气天。
狮子肚皮安今古，中央戊己紫金丹。

① 《军机处录副奏折》农民运动类 53 卷 8 号，乾隆二十二年王五钩家搜出收缘会歌词。

肚子譬如东洋海，九江八河四海边。
大肠十二分日月，小肠二十四气天。
腰子太阳山一座，脊梁权做古灵山。
梭子骨上为梁柱，管住九宫太玄关。
左手五枝为五岳，右手臂作五八天。
奶膀注定三江口，胸膛譬如透金关。
气脉化做曹溪水，胳膊两条有西川。
毛孔譬如星共斗，八万四千坐中元。
讲透中元一身事，诸天圣母喜连连。
神通广大混元祖，一身臂作五八天。
真经了达天和地，盘古初分元在前。

又：

分上玄，广寒宫，主人坐定。
说中玄，濫肠宫，镇守五方。
一肚子，盛着他，娑婆世界。
有上玄，共中元，两下均平。
分下元，谨包含，金丹圣水。
翠平宫，养金牛，聚宝成双。
三叉骨，盛着他，神气精髓。
又有天，又有地，又有天堂。
有大腿，合小腿，擎天玉柱。
左为阳，右为阴，护法天王。
脚趾头，譬如他，阎罗地府。
脚节骨，做金公，又带黄婆。
舍卫国，极乐国，一步之地。
安养国，佛落国，不离西天。

分三玄，把一身，合成天地。

说东土，共西天，一体包含。

显然，以人身譬如天地，从天地出发来认识人本身，其深层含义就在于将天地作为人身之形而上的存在依据，就像白阳教所讲：“天上有八卦，地下有八河，人身有八家。”^①

而这种思维方式本身就是天人合一、天人一致思想的体现。通俗地讲，就是所谓的“天是一大天，人是一小天”。^②此外，类似的思想或理念也见之于《何仙姑宝卷》和九宫道的《保命未来经》、《无极先天来明经》等经卷，所不同的是在《保命未来经》中，将“真经”或“大道”变换成了更加神学化、人格化的诸佛、菩萨和罗汉。该经《大护身法》云：

头戴释迦文佛，身披十八罗汉，阿难迦叶分两边。前有万光佛，后有玄元佛。左有日光佛，右有月光佛。中央十字弥勒佛，周围三百六十佛。左眼光明佛，右眼普照佛。左耳向音佛，右耳接音佛。左鼻通天佛，右鼻彻地佛。口念弥陀佛，舌莲钥匙佛。内中紫微佛，十二经络佛。上心智慧佛，中心玲珑变化佛，下心火炼金丹佛。前心地藏王菩萨，后心观世音菩萨。左边文殊菩萨，右边普贤菩萨。周围八大金剛佛，上下十大明王佛。左右十大香花佛，脾为中脏佛。心是前脏佛，肾是后脏佛。肝是左脏佛，肺是右脏佛。下有戊己佛，左右十殿阎罗佛。两手二十八宿佛，身披十万八千佛。

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2533 卷，嘉庆十九年五月十一日董浩折并供词。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2756 卷，嘉庆十九年三月十六日英和等折并供单。

自己本身现在佛，传法恩师未来佛。脚登莲花佛，坐下圆团佛。卧下团龙佛、韦陀护法金同佛、天兵天将保护佛。

如果用《无极先天来明经》中的结语而言，那就是：“人身三百六十处，处处里头有佛殿。出千佛共万祖，周身上下都走遍。”其大意是讲，身佛合一，我身即佛，佛即我身，一切统一于佛，统一于宇宙大道。

(3) 救世避劫，归家认母。救世避劫，归家认母（或祖）是民间宗教“还乡”信仰的核心内容，也是民间宗教丹道思想中最具特色、最具个性化色彩的内容，可以说是民间宗教之丹道思想最为集中的体现和归结。在民间宗教看来，金丹大道就是“还乡道”、“收源道”，金丹修炼宛如慈航普渡的法船，其最终目的和根本出发点就是收缘还乡、归家认母，如《九莲经·无为谈道品第五》云，修炼的结果是“见圆觉，慈悲母，救苦观音”，“与父母，团圆聚会”，“赴灵山，登宝地，永续长生”。《伏魔宝卷》二十二品：“伴定无生母，永不沾尘”，“一点灵光得升腾，透出九霄，灵山会上走一遭，一去皈家坐莲台。”《玉露金盘·玉华仙子劝道歌》：“元神出，好一似，脱壳金蝉。上瑶池，见老母，龙华赴宴。”《目连卷全集》：“成真还乡见诸佛，诸佛接引见无生。”“成道好赴都斗城，都斗城内弥勒坐，弥勒同坐不下生。不下生来不下生，九九八一已分明。”《立天卷》则讲“男女双修得见老无生”，又说“晓知前后阴阳道，丹成就是上天梯。”^①上天梯，又称通天路、归家路、天堂路、无生路等等，其意不言而喻。《古佛当来下生弥勒出西宝卷》第十八品也云，“时刻用功，炼成金丹，齐赴云宫。”云宫即天官家乡，也称西方，总之是无生老

^① 《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷 14 号，乾隆十八年八月初四日胡宝琛折附《佛说都斗立天后会收圆宝卷·鸡卵乾坤品第十五》。

母为核心的诸佛诸祖居住的地方，如《真空扫心宝卷》：“炼金丹，丹成就，来续长生。燃灯佛，佛敬来，垂光接引。皈向西，西方路，亲见无生。”值得一提的是，在黄天教的《太阳宝卷》中，借用了“收元”这一民间宗教中具有特定含义的概念来表达运转周天、内炼三宝的基本法则，从而在赋予收元以新的含义的同时，也在金丹之收元与还乡之收元这两者之间建立了必要的关联：

说收元者，天收三光，地收三气，人收三宝。天收三光者，太阳为元神，太阴为元气，星宿为元精。收元之时，精归于气，气归于神，乃为三光一性。人身三宝与天地亦然，炼得功满之时，阳神离体，接引本命星宫，星归于月，月归于日。此乃九转一性太阳返，八十一阳天，坏了下元世界。^①

“此乃九转一性太阳返，八十一阳天，坏了下元世界”，这最后一句很容易使人联想到所谓的下元甲子与末劫之灾。其大意当与黄天教的另一部宝卷《普静如来钥匙宝卷》第二十分所云：“九转还丹归元理，下元甲子人难熬，立赴龙华，诸佛赴蟠桃”，即与以修炼金丹作为避灾躲劫，还乡见母的主旨是完全一致的。当然从另一个角度而言，金丹修炼的过程也可以说是救世避劫的过程，即对老母而言是救度众生、收补缘人，而对皇胎儿女来说则是避劫还乡。对此，在《龙华经》中有许多具体的表述，如该经《弓长领法品第五》中谈及老母传与弓长“十件修行”以救度众生，《惊中游宫品第八》中有“金丹一粒度众生”，《南北展道品第十一》云：“元人跟祖赴龙华，同到家乡弥勒院。八十一劫

① 《太阳开天立极亿化诸佛皈一宝卷》第六品。

续长生，个个得证黄金箱。相伴古佛不下生，永劫不来阎浮串。”“天下诸佛赴龙华，诸祖同去登彼岸”。而在《诸佛斗宝品第十七》中，无生母也曾明白地告诉即将东土住世的“仙佛星祖”、“九六皇胎”：“尔等领吾真宝，用心看守，休要失本。要想还乡，将原来圣宝带来。失落真宝，难见无生。修炼圆明，同归故里。”可惜，事与愿违，“自从初分，仙佛星祖，皇胎子女，各家宗派，领吾真宝，到于东土，坠落（苦）海，不得还家。堪堪末劫，三灾临头，八难相侵，叫不回头，失误了诸祖性命，耽搁了贤圣灵光。”于是，无生老母大发慈悲，普散免灾灵文以救度众生：

无生老母发灵文，救了十万八千人。
三灾不染皇胎子，八难不侵九阙孙。
下元甲子祖临东，癸未年间有灾星。
祖母亲赐灵符至，弓长燕地救缘人。

又：

遵祖言，采先天，三灾不染。
念真佛，金光罩，八难不侵。
祖吩咐，众头行，虔心用意。
举修行，闭六门，灾难离身。
弓长祖嘱咐皇胎子，吞符要采先天气。
举念古观音，运转西来意。
念真佛，免三灾，人贺喜。^①

应该说明，这里的“灵文”、“灵符”是指金丹意义上的灵文

① 《龙华经·末劫众生品第十八》。

或灵符，与所谓的念真佛、念无字真经、运转西来意、运转真经、上法船等等，都是指金丹修炼而言。当然，类似的表述在其他宝卷中也经常出现。

(4) 戊己为中，祖为核心，母为至尊。丹田为攒簇五行、和合四相、性命交宫、真气丹药发生聚集之所，是内丹修炼中意守的核心部位，也是运转周天的中心和培养元神的摇篮，因此丹田又称之为“戊己”、“中央戊己土”、“中央圣地”、“中天中国”、“家乡圣地”、“天心戊己”，以及“燕南赵北”、“汉地云城”等等，以借用土地为化育万物，发生群类的始基与本源之意。在宝卷中，这一方面阐明了周天功修炼中以丹田为核心的法则，强调了丹田的地位和作用，同时又以极为巧妙的方式、象征性的手法，将戊己丹田为中的法则与教祖为核心的掌教秩序有机地结合起来，以凸显教祖号令天下、救度众生的领导地位，如在《龙华经》中即很好地表达了这一思想。该经《古佛乾坤品第二》云：

老天真，坐中央。产先天，生万象。东三南二谁别辨，
治天盘，北一西四按中央，产金莲。

“土者，母也，无土不生，万物从土中生来”，故五行中以土为中心，土乃五行之母。按传统象数体系中五行与数的配合关系（如河图之数，一六为水居北，二七为火居南，三八为木居东，四九为金居西，五十为土居中），上述“东三南二”“北一西四”又分别言指五行之木、火、水、金，而“中央”则为土。显然“老天真，坐中央”，旨在暗示老天真的核心地位。而在《戊己安身品第十》中，则讲得更为清楚：

祖在中央，安身立命，四相五行，戊己为主。九宫八卦，中央为主。天元十干，中央为主。地支十二，中央为

主。二十四气，中央为主。七十二侯，中央为主。三十六度，中央为主。一百刻数，中央为主。按一年三百六十日期，中央为主。一切万物，不离了中央为主。祖在地基，借土为用。佛祖临凡，都有圣地。中央戊己，安身立命。戊己二土，万物发生。

土者，母也。真祖住世，身按五土。年月日時，俱各属土。坐在中央，戊己二土。乃为六土，发生真佛圣性。坐在中央，乃是诸佛之母，诸佛之魁首，夺尽天元。末后一着，中央圣地，立起龙华圣会，诸佛万祖，尽来中央赴会，诸家门头，尽都认祖皈根。天下皇胎儿女，尽在中央立命。祖教兴隆，乃为圣地。

意思再明白不过：既然“一切万物，不离了中央为主”，那么祖教兴隆同样离不了确立以教祖为核心的掌教秩序与权力体系，以合乎“戊己为尊”、“中央为主”的天地自然之道。于是，祖又将“九宫八卦皈中央”，“按九宫，合八卦，安立头行”，将三宗五派头行续在九宫八卦以兴隆教势，“找化缘人”。此即经中所归结：“弓长祖，坐中央，安身立命。安四相，立五行，戊己为尊。诸佛祖，临凡世，都有圣地。按八卦，合九宫，佛坐中心。”“天生下，真佛祖，身按五土。夺天元，真秀气，掌教为尊。”该经最后一品也云：“一个真佛，执掌乾坤。千门万户，万法总皈依”，“坐安中央戊己土，传下三宗五派人。九杆八枝从新立，祖祖相传至如今。灯灯相续何从灭，万古千秋立法门。”这可以说是对丹道思想的巧妙借用和发挥。

而在《地母玄化真经》中，则是借“戊己土”的性质以凸显“地母”作为最高神、造物主的权威和地位：“地母本是戊己土，包养先天和后天”，“十年胎是卦爻定，胎满产出六贤君。天皇地皇人皇氏，伏羲轩辕和神农。”“三世诸佛从我出，菩萨不离我一

身。各位诸神不离母，离我何处去安身。东南西北四部洲，春夏秋冬我造就。”“样样都是从我出，万般都是我长成。世人只知天为大，地母敢大天一层。”借用内丹语言，以金丹之母来表达“地母”或无生老母的造物主地位和至尊权威，可以说是民间宗教丹道思想的独特点。

(5) 修行无差别。一般而言，内丹修炼对修行者有着诸多方面的具体限制或要求，如隐居、出家、无漏身等等，与此相反，民间宗教则特别强调内丹修行的无差别性，如在《三祖行脚因由宝卷》中明确提出，“不论在家出家，富贵贫贱，回光返照，个个圆成。”《龙华经》、《伏魔宝卷》、《钥匙宝卷》、《目连卷全集》等也均以不同的方式表达了类似的观点。其中在《目连卷全集》中有着比较全面的描述：

富贵之人好参求，看破名利把性修。

贫穷之人好参求，不要财物半分毫。

多男多女好参求，事托儿孙隐荒邱。

无男无女好参求，一心清静把心收。

年老之人好参求，勤念观音善根留。

童男童女好参求，人初佛性真可修。

有病有痛好参求，人死性活可忘忧。

无病无痛好参求，精神血满气冲牛。

出家之人好参求，隐避山林莫外游。

在家之人好参求，闹中取静加倍修。

夫妇同修好参求，有子传后把命留。

观音勤把世人劝，成仙作佛自身求。

君子求己不求人，小人忙求各处游。

外求仁德内求性，里方外圆三宝留。

精神气血七宝满，金刚佛体现成周。

也就是说不论在家出家、男女老幼、贫贱富贵、有病无病、婚姻与否、有无子女，均可通过勤修苦练以成仙作佛。其他如《众喜宝卷》也主张“平常修”，宣称农工商学、和尚尼姑、三教九流、尊卑贵贱、奸恶善良、鳏寡孤独、安康病弱、贤愚顺逆，皆可因缘而修。无疑，这是民间宗教丹道思想之大众性、世俗性、普适性的具体体现，也是民间宗教之所以能拥有广泛群众基础的重要因素之一。

(6) 道德法则。在民间宗教看来，修炼金丹与修德实际上是同一过程的两个方面，两者相辅相成，有机统一。如《龙华经》强调，大众要想避劫还乡，在修炼金丹的同时，更要“回头向善”，把从前的恶习改过，早日“知觉醒悟”，“急急孝双亲”。因为在《龙华经》的作者看来，金丹修炼的过程，不仅是“失乡儿女”回心转意，找回迷失自性的过程，也是不忘母恩，归家认母，母子团圆，恪尽最崇高的孝道的过程。这与“百行孝为先”、以孝为本位的世俗伦理道德是完全一致的，所不同的只是在终极指归上，它不像正统孝道那样将孝道由家庭之亲渐次扩及国家之君，而是将世俗的孝道扩张升华，最终导向天宫家乡的无生老母。应该说，在《龙华经》中巧妙地将“逆炼归元”、“返本归根”之元、根——“金丹之母”与“婴儿见娘”、“归家认母”之娘、母——无生老母有机地结合在了一起，并将世俗孝亲反哺的观念创造性地纳入了丹道思想的范畴，从而丰富了民间宗教的丹道思想。当然，《龙华经》的这种表现并不是惟一的，在《目连卷全集》中也特别提到德行对于修炼的重要意义：

圣人劝化众人修，人修先养精气神。
神气保满是修身，修身须要先正心。
正心修身无几个，几个为人孝双亲。
双亲就是真活佛，活佛时时要恭敬。

恭敬还要学忍辱，忍辱慈悲处处行。
处处行来通人道，人道成来佛道成。
道成先要成五伦，五伦居始再修行。
修行先要断诸恶，诸恶莫作半毫分。
毫分善事勤勤做，勤做善事大小行。
小行多积成大功，大功大德是放生。
放生无钱宜吃素，吃素还从心里真。
里真不贪分毫事，毫事不贪好修行。
修行孽障要除尽，除尽孽障魔弗侵。
弗侵魔鬼方成道，成道好赴都斗城。

就是说“外功”与“内果”的关联是辩证统一的，要想修行了道，不仅需要内果纯熟，更应外立功德、孝敬双亲。认为尽人道即是成佛道，宜先成“五伦”，“五伦”成然后才好修行。同时应断恶行善，不贪欲，不杀生，除尽孽障，所谓忠孝德善是慈舟即其要旨。这反映出世俗伦理道德在修炼中的地位、意义和作用，同时表明丹道思想的道德属性。与此相同的观点也体现在《众喜宝卷》中，该经卷五《先修人道》云：

先修人道后修真，人道不修佛难成。
三纲五常修理好，四圣六凡亦端正。
要学慈悲行仁德，贤良方正做善人。
忠臣良将也归天，孝子节妇亦上升。
如此看来人也重，人爵天爵俱莫轻。
孝顺爹娘天爵首，接续儿孙人爵根。
抛撇爹娘无此理，独修断子也无成。
要修人好心好多道德，补养精神得长生。
花无纺织难成布，人无修炼失人身。

田地不种皇粮灭，天若无人有何神。

三才之内难缺一，天上最喜忠孝人。

总之，存心良善、多修仁德、恪守伦常、孝敬双亲，不仅是金丹修炼的前提条件，也是金丹修炼的重要内容。其中孝亲在金丹修炼中占有举足轻重的地位，可谓百行之先，万善之首。诚如收缘会方寸地歌所云：“举笔晓知众善人，多发善念去找真。消灾增福行好事，回家孝敬重双亲。”^① 在这里，孝亲成为一切善行的核心和最终归结点。也惟有此，才能功全果满，了道成真。

最后值得一提的是，民间宗教并不认可内丹修炼的速成方式，而是始终认为内丹修炼是一个渐进的过程，惟有踏踏实实、持之以恒，才能功成果满。所以，针对修行中最易产生的急功近利思想和毛躁情绪，宝卷一再告诫大家“修行不是一日成，一步一步累成功”，要求大家切勿把艰苦的修炼视为等闲之事。

第二节 内修实态与神秘体验

一 内修实态

在《宝卷》中，以其诗化、文学化的笔调对内丹术作了极为生动且夸张的描述，从而给人以无穷的想像力和不尽的诱惑力。然而，宝卷中所表述的内丹术，作为一种基本的指导，毕竟有别于内丹修炼的具体实践，更不能将两者简单地等同起来。对布教者而言，如果不能将晦涩难懂的宝卷即纸面上的内丹术转化或还

① 《军机处录副奏折》农民运动类 53 卷 8 号，乾隆二十二年收缘会王五钩家搜出歌词。

原（哪怕是部分的转化与还原）为现实中具有一定可操作性的较为简便的内丹术，以适应于文化水平普遍不高、文盲或半文盲的信徒的话，那么作为宗教修行的内丹术的价值或意义就要大打折扣。不过，从内丹修炼的实际情况来看，可以说民间宗教的传教者很好地解决了这个问题。下面，将根据有关案例对内丹修炼的实态作一介绍并分析：

案例（1）：复提任添德等严加究诘，始据该犯等供认，王六所传本系白阳教，令伊等打坐入功，心中默想到真空家乡，参拜无生老母。

王六教令打坐入功，并称过去青阳，现在红阳，伊教系属白阳。教中有三十六小教，七十二旁门，又称天上有八卦，地下有八河，人身有八家。打坐入功时，心中默想元神到真空家乡参拜无生父母，可修来世，得有好处之言。该犯等听信，各自在家打坐入功。遇晚间无事时，仍至王六家内学习。^①

嘉庆六年正月初四日，我在郭家楼郭大发家佣工，十五日有本村人王六叫我入他的黄洋会。他说天是一大天，人是一小天，出息入息，天门坐开，元神出现，上天参拜无生父母。我学了几天，因做活没工夫就不学了，王六这教实止叫人坐功，并无纠众滋事的事。^②

案例（2）：嘉庆十五年，路老因患气逆病症，吴二劝

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2533 卷，嘉庆十九年五月十一日董浩折：就拿获交河县民人任添德等私习黄阳教一案并供词。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2756 卷，嘉庆十九年三月十六日英和等折并供单之刘大禄供词。

令入教，路老即拜为师，练习坐功运气及按摩周身穴道之术，并未传徒。^①

案例 (3)：乾隆三十五年间与通州杨秀店民人王成墨谈及大兴县民人屈得兴系白阳教坎卦支派，传伊消灾祛病口诀，每日运气默诵，能修来世福寿，伊系三十三年拜认为师。锡恒情愿入教，王成墨遂为引进，亦拜屈得兴为师，屈得兴即教以闭口运气，念诵真空家乡、无生父母八字。^②

案例 (4)：据收元教郝成业供：小的初入教时，不过是学采清换浊，提阴换阳的功夫，也曾学得眼睛有些明亮了。又据王文臣供：入教时点香发誓后，师傅才叫小的学提清换浊，提阴换阳的功夫。师傅说若是功夫行到了，屋里不点灯就会明亮的。^③

案例 (5)：这运气念无字真经是二十五岁上在潞安府五龙山上有个广秀和尚传的。小的送了他四五百香钱，他就教小的这念无字真经运气的法子，令盘膝打坐，闭眼咬牙，舌往上顶，把意注在玄关，从鼻子里把气往腹里吸，到满了慢慢的放出来，这算无字真经。说做得工夫到了，闭着眼满屋皆光，可以看见奇花异果、土地灶君祖先，学的久了，还能却病延年。又教小的四句偈语：咬住刚牙吻住唇，抬过红梁

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2754 卷，嘉庆十九年五月初六日董诰等关于审拟青县传习佛门教之吴二等的文书。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 36 卷 7 号，乾隆四十年五月三十四日舒赫图等折。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷，乾隆十八年八月初五日直隶总督方观承折。

顶住门。六门搭上无封锁，当人才得奔昆仑。小的学会了，果然闭着眼就看见这些效验。小的这教名为混沌教，混者混然元气，沌者沌悟明心。男子学成就是混天佛，女人学成就是沌天母，小的工夫已到，就是混天佛了。^①

案例(6)：誓毕，教令闭目盘膝而坐，用手抹脸，以鼻吸气由口中出，名为采清换浊。又授以耳不听非音，目不视非色，鼻不闻恶味，口不出恶言等语。^②

案例(7)：缘周添明籍隶平原，素无恒业，先于嘉庆十九年间拜昔存今故之夏津县人郭都成为师学习白阳教，郭都成令其烧香三炷，供茶三盅，朝天磕头立誓，并教令坐功运气，鼻内收气，口内出气，采清换浊，日久清气上升，浊气下降，灵光便能出顶。又传授耳为东方甲乙木，眼为南方丙丁火，鼻为西方庚辛金，口为北方壬癸水，戒了东西南北处，养定中央戊己土等句咒语。每日两手抱胸，盘膝打坐运气二三次，并默念真空家乡无生父母八字口诀，久久成功，自能免病避难。

周添明在荆其虎家借住，教令坐功运气并传授之咒语均与白阳教相同。……荆姚氏亦传先习大乘教之孙士坡为徒，各自在家运气习咒。惟遇立春立夏立秋立冬之日，俱在荆其虎家会齐，打坐运气，比较优劣。^③

① 《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷 14 号，乾隆十八年八月初四日胡宝琛折并冯进京供单。

② 《朱批奏折》农民运动类 485 卷 3 号，道光十五年六月十五日琦善奏拿获矩鹿等县先天教徒党折。

③ 《朱批奏折》农民运动类 496 卷 5 号，道光三年十一月十五日山东巡抚琦善折。

案例(8):曹顺令向无生老母磕头,复以手之中指点其口中,吹气一口,教令闭目吸气,声称从此坐功日久,可以消灾防病,并能精通武艺。倘不诚,遍身疼痛。^①

案例(9):我师傅李焕(真武庙道士)已故,曾教我坐功念经,并传我三句咒语,是哦罗城(阿罗城)、吉罗城(极乐城)、俺罗城(安乐城),是坐功时净心调息用的,并不叫红阳会。^②

案例(10):嘉庆十三年三月里,小的(刘燕表哥张见木)邀刘燕到家学习离教,他教给耳为东方甲乙木,合依正弟子一大些话。又教小的每日朝太阳吸三口气,三起三落,随口念真空家乡无生父母八字。……徐安悃说习震卦教比离卦还好,小的就拜他为师习震卦教。徐安悃先教给小的急急忙忙苦修身合南无南无尽虚空各歌词,又说真空家乡八字,是该用抱功,每日盘坐,两手抱胸,朝太阳早念二十七,午念五十四,晚念八十一遍,工夫用久,才可了道还元。

小的(赵成元、李允和等)先于十四年三月里拜离卦教刘燕为师,刘燕教小的念真空家乡无生父母八字。……小的又拜徐安悃入震卦教,徐安悃也叫念真空家乡无生父母八个字,每日盘腿打坐,两手抱胸,名为抱功。早起念二十七遍,午念五十四遍,晚念八十一遍,以符九九数。如此用功,才能修身免灾。

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2281 卷,道光十五年四月初二日山西巡抚鄂顺安等关于赵城县先天教折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2408 卷,嘉庆十九年正月初四日和宁等折并供单之大荔县张学盛供词。

(离卦教刘陇七)又教小的(王普仁)海水上下流,金木做对头,每日按早午晚朝太阳吸三口气,把唾沫咽下,工夫用久,可以给人家治病下针,随口念真空家乡无生父母八字,都是口传没经卷。^①

案例(11):尹老须先于乾隆六十年间拜南宫县人田盖盅为师入离卦教,经田盖盅向其指点,耳为东方甲乙木,目为南方丙丁火,鼻为西方庚辛金,口为北方壬癸水,性在两眉中间,外为十字街,内为方寸,宝地是中央戊己土。又称性是无生父母所给,无生父母住在三十三天中黄天,名为真空家乡。又传授闭目运气,从鼻孔收入,名为采清,又从鼻内放出,名为换浊,统名而字工夫,取承上起(启)下之义。并称用此工夫,生前免受灾病,死后不致转生畜类。……嘉庆十五年,尹老须因习教已久,积妄生魔,每逢闭目,如见天上人来往,又似听闻音乐,自谓悟道明心,向同教人夸述。^②

案例(12):其教(大乘教)相传有十二步道行。……三步名三乘圆道,是讲究运气之法……五步名大引,是参功悟道功夫。^③

三步名三乘。学至此步者方起法名,将桌排设天地人和方位,上为天,下为地,左右为人和。受教的将面向外,两

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2387 卷,嘉庆十八年九月二十五日朱锡舜等折并供单。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2584 卷,道光十二年五月初九日曹振镛等折。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 2285 卷,嘉庆二十一年四月初六日崇祿等折。

手反卷背后，传教的将其手掌掐捏，谓之开五行。口内说左手三分仙骨，右手三分仙骨。两手合住，反复揣摩，口念娑婆河，即将两手轮之印堂，闭目伏气，即为心印，相传参功悟道。若所伏之气上升则好，下降则不好。自开五行之后，即不许打人，不拿秽物，不拍掌。伏气之后，又将小乘大乘各咒并为一起诵念，每念四遍为一回，能念多回更好。又接念大乘心经，其心经即是十进步、十退步心结结经、天元经、十报经、十忏经等经。

五步名大引。学此步者，每于三更时候参功悟道。每日无事，打盘脚坐，紧闭六门，静心运神，使气上升，自顶心由鼻口而出。其六门系眼为东门，又为广木；鼻为西门，又名撑仗；耳为北门，又名都闻；口为南门，又名赤国；下部，前为生门，后为死门。

六步名祀主六门道。……亦要参功悟道，六门紧闭。^①

案例（13）：陈攻玉教给鄙俚咒语，并以眼耳口鼻为东西南北四大门及运气之法，先用手向脸上一摸，闭目扣口，气从胸腹下行运，仍从鼻子放出。又戒以上供运气时，不可令人窥见，致无好处。

每逢会期，均赴裴元通家，凑出钱文，交裴云布买备素供。恐被外人看见，俟至夜晚烧香上供，习念咒语，供毕分食，坐功运气。其余寻常日期，裴景义等或三五人聚在一处，或各人在家学习运气，并无一定。^②

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2790 卷，嘉庆二十年八月十七日马慧裕等折并清单：大乘教十二步道行。

② 《那文毅公奏议》卷四十一，嘉庆二十一年六月二十六日陈攻玉传习三元教案。

案例(14):保定府知府阿霖向邢士魁逐细审讯,诘该犯善于运气,当熬审极严之时,该犯竟能闭目敛气数刻,形同已死,难于取供。^①

案例(15):(子孙教)又令人闭目瞑心,号为清静。更有诡称身到西天目睹佛菩萨及种种奇异佳境,即为来生享受之地者。愚夫愚妇,信从其说。^②

虽然不能断言,仅仅依据上述事例就可窥知民间宗教内丹修炼活动的全部事实真相,但应该说上述事例还是具有一定典型性、代表性的。因此,从上述事例中,我们仍然可以概括出民间宗教内丹修炼的一些基本状况及其特点。

首先在名称上,内丹修炼或金丹术被俗称为“坐功运气”、“打坐运气”、“坐功念经”、“打坐入功”、“坐功”、“运气之法”、“而字工夫”、“参功悟道功夫”、“运气念无字真经”等等,而绝少称之为金丹术、金丹法、内丹术等。因此,从称谓上可以看出民间宗教信徒或信众对内丹术的基本认识和理解。实际上,坐功运气等通俗明白的称谓恰恰抓住了内丹修炼的最基本点。

其次在功法上,从“盘膝打坐”、“盘腿打坐”、“打盘脚坐”等相关表述来看,当属内丹术之静功范畴,为静坐之法,即所谓的“坐功”,而不见有任何有关动功行为的交待材料。这反映出内丹修炼功法上的单一性。

第三,在练功的具体步骤或内容上,几乎不存在功程次第的

① 《那文毅公奏议》卷四十一,嘉庆二十年六月初一日邢士魁编造邪言惑众敛钱案。

② 《朱批奏折》农民运动类716卷2号,乾隆十三年三月初八日浙江巡抚顾琮折。

阶段划分，如九步功、十步功、十二步修行等等，具有简单或简便化的倾向，并因教派或师承的不同而存在一定的差异性。如混沌教“盘膝打坐，闭眼咬牙，舌往上顶，把意注在元关，从鼻子里把气往腹里吸，到满了慢慢的放出来”（例5）。而大乘教虽号称有十二步道行，但真正有关内丹修炼的主要在第三步与第五步，且内容基本一致，即“打盘脚坐，紧闭六门，静心运神，使气上升，自顶心由鼻口而出”（例12）。先天教（原离卦教）则是“教令闭目盘膝而坐，用手抹脸，以鼻吸气，由口中出，名为采清换浊”（例6）。又先天教“以手之中指点其口中，吹气一口，教令闭目吸气”（例8）。离卦教“每日盘腿打坐，两手抱胸，名为抱功。早起念二十七遍，午念五十四遍，晚念八十一遍”（例10）。又离卦教“闭目运气，从鼻孔收入，名为采清；又从鼻内放出，名为换浊，统名而字工夫”（例11）。这样，当我们再回过头来看宝卷等经书中所规定的十步、十二步等功程的话，就不难发现，所谓的功程次第不过是为修行者设置了一个诱人但却很难或永远无法达到的终极目标而已。事实上，所谓的十步、十二步等层次规定本身就很成问题，其中虽然包含一些基本的修行方法或要领，但绝不是对内丹修炼之内在过程的客观表述，本质上是一种主观的划分，它既可以规定为十步、十二步，也可以划分为五步、九步。应该说，它更主要是一种经过人为渲染、夸大、加工而趋于条理化、系统化了的对内修经验或体验的归纳和总结而已。当然对修炼者而言，虽然不可能在实修与功程规定效果间找到一种完全的一致，但部分的印证则是可能的。诚所谓“较其小验，则知其大效”，正是在这种一般心态下，部分的印证即小验，反倒激发出对内丹修行的更大狂信和痴迷。

第四，遵循“三调”法则。“三调”即调心、调息、调身，又称内丹修炼的三大要素。具体而言，调心是指放松入静的工夫，要求排除杂念，静若止水，敛神内观。从上述事例来看，调

心主要表现为“紧闭六门”与意守。六门即眼、耳、鼻、口、身、意，即所谓的六根、六欲，又指眼、耳、鼻、口、生门（阳关）与死门（谷道）。紧闭六门（或作紧闭四门），大意是讲眼不视、耳不听、鼻不闻、口不语、六根清净、一念不起、凝神入静的状态。而意守则主要是穴位意守、存想意守与默念意守三种具体方法，如“把意注在元关”的穴位意守（例5），“心中默想到真空家乡，参拜无生老母”的存想意守（例1），“默诵无生父母八字口诀”（例7）或“念真空家乡无生父母八个字”，“早起念二十七遍，午念五十四遍，晚念八十一遍，以符九九数”（例10），以及念诵“哦罗城、吉罗城、俺罗城”（例9）等口诀经咒灵文，以一念代替万念、定心敛神的默念意守等。意守方法固然不同，但都是为了入静，使意识专一。调息即调整呼吸，上述事例表明，调息方法主要有以下几种：一是鼻吸鼻呼，这是最为常见的一种方法，如例11、例13。二是鼻吸口呼，如例6、例7。三是鼻吸口鼻呼，如例12。调身即调整身形，进入练功时的姿势。很显然，在民间宗教的内修实践中基本上采用的是坐式，如盘腿坐、盘膝坐等。这种姿势不仅适合绝大多数人，而且容易启动真气、培养元气、打通经络乃至观察内景，因此成为最流行的一种调身法。

第五，在修炼方式上，除规定日期如会期群体打坐运气、比较优劣外，寻常日期多是在家自修或几人合炼，并无一定。在时间的安排上，总的讲是基于方便原则，或每日按子午卯酉四时运气，或早中晚练习，或抽空打坐。也有的教派（如大乘教、陈攻玉的三元教）要求半夜三更或夜晚坐功运气，或许官方所指斥的“夜聚晓散，男女杂处”针对的就是这种情况。

第六，从坐功运气的效验来看有以下几种奇异现象：一是“学得眼睛有些明亮了”（例4）；二是“说做得工夫到了，闭着眼满屋皆光，可以看见奇花异果、土地灶君祖先”，“小的学会

了，果然闭着眼就看见这些效验”（例5）；三为“每逢闭目，如见天上人来往，又似听闻音乐”（例11）；四为“诡称身到西天目睹佛菩萨及种种奇异佳境”（例15）。此类功态现象即神秘体验，如果纯从内丹术的角度来看，显然是魔境显现、深入魔障，如在金元时全真派道士丘处机的《大丹直指》一书中，就曾讲过“阴鬼外魔”作祟，“以假乱真”的十种现象，即所谓的“十魔君”，其中就有与之相类似的现象。不过坦率地讲，“十魔君”中除所谓的恩爱魔、刀兵魔、灾难魔以外，像“六欲魔”、“富魔”、“贵魔”、“妓乐魔”、“女色魔”、“圣贤魔”等等，概属合乎人性自然的欲望追求，本质上与丘处机所辨明的所谓“清凉静中，山川秀丽，内观天地有朗”的“壶中真境”，以及“渐如远闻仙乐之音，真香发于鼻之中，神妙难述”的所谓“真丹之妙”并无二致。应该说“魔”之所以为魔，恰恰在于它对人有着一种本能上无法抗拒的巨大诱惑力即魔力。故此，魔境或出神境现象对任何修行者而言都是一种奇异的、激动人心的体验。它的意义并不仅仅在于使苦难的信众在魔境中过把瘾，感受一下或许只有人间帝王才会有的那般富贵、至乐和狂喜，重要的是这种神秘体验很容易将信众导向对天宫家乡、彼岸世界的虔信，即将这种心理体验的真实当作客观存在的事实。也正因如此，民间宗教的修行者往往以积极的态度来看待此类功态现象，不仅没有视之为魔，反而“信从其说”，作为“与仙佛合其灵，与道合其真”的一种境界和层次而刻意追求之。这体现出民间宗教的内丹修炼与正统内丹术在目标追求上的根本差异。同时明证，某种奇异功态现象的出现与宝卷中所谓的功程次第间并不存在必然的关系，也就是说即便是最为简单的修炼方式，在特殊的宗教氛围下，再加上具体的暗示诱导也可能出现所期待的神奇效验。当然，并非所有的布教者都认可这种“效验”，如长生教即子孙教信徒陈众喜曾这样告诫修道者：

还有一切魔工怪形，警告大家，切弗可当道所论。或眼见五色金光，清白莲花，七珍八宝，千般仙景，万种佛台；或有仙佛来往，与你说过去未来三世故事；或说某日接你升天；或见无数奇事怪物，凶魔美女；或耳闻钟鼓笙箫，鸟兽和鸣；或鼻闻清香霭美，柔软蜜味；或脑中有霹雳声；或顶下有红霞绕；或梦见强神追拦；或眉放奇色圆光，凡有如此一切显现，切弗可忧喜恐怖，记怀心胸，仍要静定扫清，一心紧对南针，万法归空。……又今有一等怪人，口说妖言异语，或知过去未来，或有仙佛应验，或谓现妙道奇工，或谓走天堂仙境……如有此等异人，切不同行共队。^①

从陈众喜最后所言“如今道法千千万，皆说都是正道门。那个肯说自己错，总道会讲是真情。所以正道难逢遇，不肯显真失功行。故谓小术多相信，现真哄骗引世人”的措辞来看，尽管陈众喜苦口婆心，屡屡告诫修行者勿执魔境，勿信“怪人”煽惑，然而实际效果似乎并不理想。而这恰恰表明，热衷于“魔境”的追求已成为民间宗教中较为普遍的现象。如《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》记载的情况也反映出老官斋教教首、信徒对“出神”的痴迷：“江右有引进赖子明共李子明，众广心邪，自言善能出神，家乡三劫诸佛宗眷，尽皆见过，绘成图式，多备供物，邀众数百来堂明道。”能够“邀众数百来堂明道”，足可见“出神”对信众的吸引力。

另据清人王通《蚓奄琐语》记载，郡南石佛寺一带，俗尚无为教，有位叫任子明的人也随俗入教，“一日集村翁，家设供，遇一丐食道人，与语甚洽，传以运气之法，曰：子但不拘昼夜，扫却尘情，静坐瞑目，吸气一口，自喉至腹，抑入丹田，转入涌

① 《众喜宝卷》卷五，《万功莫显百零四》。

泉，却从脊里透出泥丸，徐徐呼吸，不会骤出，功夫到日，打过玄关，道即成矣。适明丧偶乏嗣，止一草庐，日夕行持其法，五六月后，息长数刻，年余可息一香，三载后添至三香，然不能有吸而不呼也。一日曝背檐下，闭目运气，忽闻天地崩裂声，周身火热，见山河大地，俱成五色，神光恍惚如醉，日晡始定。此即前道人所谓过关之候也。自是而后，气从周身旋转不呼于外，冬可浴水，暑能拥火，恒坐而睡，屹然不欹。里少年疑其妄，闭之棺中，沉之波底，竟日而出，如故。年九十余，遍别亲友瞑目而逝。邻人候其继子袁文耀至，时值炎暑，尸停数日，举敛不腐，若尸解云。子明好游佛寺，出城必停予家，与余甚契。友人汤启云尝受其法，至顺治六年预知死期，沐浴坐化，此又后验也。”^①任子明从道人学习运气之法，昼夜苦练，历经三载，终于打通玄关，显现外境，眼见山河大地俱成五色，神光恍惚如醉，此后真气周身流转，大获神通奇能，并可预知死期。若此事不妄，任子明可算是民间宗教修炼者中道行较深的一位。

此外，民间宗教在内丹传授方式上具有通俗、生动、简便、甚至仪式化的特点，如“令盘膝静坐，曰坐莲花；两手捧腹，曰捧太极；一日三次，默诵咒语，曰三省工夫”^②等等，并且在传授具体方法的同时往往结合部分教义内容的灌输，其中特别注意将晦涩难懂的内容以寻常百姓所容易理解、记忆、喜闻乐见的形式——歌谣或咒语的形式传达给信众，如无为教咒语云：“两门闭门地户关，舌顶上腭顶上元。手掐指纹水火法，要见弥陀也不难。勤向十字街前问，还向双林树下盘。若人知（道）根缘事，一直极乐天外天。”^③八卦教也有“酒色财气四堵墙，多少迷人

① [日] 泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，《“罗祖的无为教”补遗》。

② 《清稗类钞》第15册，第46页，《宗教类·白莲教》。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类2405卷，嘉庆十八年十二月十七日贵庆折。

此中藏。若还跳得墙儿过，便是长生不老方”的歌句。^① 其中较典型者如在收缘会中，不仅有《五孝歌》、《敬天歌》、《敬师歌》等有关教化、教义的歌词，还有《五更歌》、《条竹歌》、《棉花歌》、《临凡歌》等有关修炼的歌词。其中《棉花歌》这样写道：

种棉花，方寸土，萌芽出土锄棉花。要知根，细细找寻，摘棉花，婴儿茶女晒棉花。太阳地，正大光明扭棉花。乌金定，白云乱滚择棉花。上下翻，细细找寻。弹棉花，悬弓口，昼夜加功。撮棉花，手掌捍，捍动了乾坤。纺棉花，乌金定，碎碎圆成。拐线子，上下路，来往不断。浆棉子，甘露雨，清静发生。络线子，荡荡转，万法归一。经棉子，上下交，就狂风。^②

《棉花歌》以种、摘、扭、弹、纺、浆、拐线、络线等巧喻金丹修炼的过程，极其形象且生动，尽管仍嫌晦涩，但对整天与耕作打交道的农民而言毕竟是最为亲切、最容易理解的方式。

再如离卦教，据王普仁供称，入教时：

叫小的先闭四门。耳为东方甲乙木，耳上思却听邪言，骡马牛羊经长年，夜间配到槽头眠，有朝落到宰子手，皮肉骨头换成钱，这是胎生地狱临，死时抵着两耳，真性从耳而出，青人青马青旗号，由东门送出。眼为南方丙丁火，眼上思却观色多，飞禽走兽住山坡，夜间防着猫打身，皮肉骨头

① 《军机处录副奏折》农民运动类 9073 卷 21 号，乾隆五十六年九月初六日福康安等折附供单。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 53 卷 9 号，乾隆二十二年收缘会胡二引进等供词并各犯念出歌词。

他恶末，这是化生地狱临，死时睁着两眼，真性从眼而出，红人红马红旗号，由南门而出。鼻为西方庚辛金，鼻上思却闻香馨，鱼鳖虾蟹水中藏，有朝落在鱼翁手，皮肉骨头下盐汤，这是湿生地狱临，死时两鼻塌煽，真性从鼻而出，白人白马白旗号，由西门送出。口为北方壬癸水，口上思却说邪言，蝼蚁蚋虫遭了天，有朝一日寒风起，刮的皮肉骨头干，这是卵生地狱临，死时张着口，真性从口而出，这时黑人黑马黑旗号，由北门送出。……又发誓说，依正弟子，改邪归正，归顺于礼，非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动。^①

普通百姓对内丹可能绝少了解，但对地狱并不陌生。在这里，布教者将所谓的四门形象化比喻为胎生地狱、化生地狱、湿生地狱、卵生地狱，强调关闭四门、保守真性、摄心收意的重要性，并与“非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动”的道德说教贯通一体，从而使信徒能够不怎么困难地对“紧闭四门”的含义有一个比较准确或接近的理解。

总之，对信徒或信众而言，内丹修炼具有双重意义，它既是一种医疗行为，更是一种宗教训练。

二 神秘体验

一般而言，神秘体验可分别为宗教的神秘体验与非宗教的神秘体验两种基本形式。很显然，这里讲的神秘体验是指服务于宗教目的的神秘体验即宗教的神秘体验。许多事例表明，在民间宗教中，神秘体验作为一种通神方式、一种精神心理的真实的确定

^① 《军机处录副奏折》农民运动类 2387 卷，嘉庆十八年九月二十五日朱锡舜等折并供单。

客观存在的。它不仅出现在信徒或信众的日常修行中，而且也屡屡见诸不少宝卷的记载，如《苦功悟道卷》、《弘阳悟道明心经》、《真空扫心宝卷》、《众喜宝卷》、《龙华经》等等。因此，下面首先就有清一代流传甚广的几部宝卷中出现的有关神秘体验的记载作些介绍与分析。

(1) 宝卷中的神秘体验及其特点。一般认为，罗祖教的《苦功悟道卷》是反映罗祖求道、悟道、得道，记述其宗教体验的精神自传。因此，有学者研究认为罗祖宗教神秘的高峰体验集体现在该经第十二品中。^① 该品这样描述：

行也参，坐也参，昼夜不住。梦中哭，心痛切，惊动虚空。老真空，发慈悲，梦中光见。梦中里，放白光，摄省己身。正哭着，光摄省，烦恼不住。省过来，止不住，眼泪纷纷。不由得，朝西南，端然坐定。忽然间，心花现，体透玲珑。浑身上，透玲珑，无有遮挡。行与坐，坐与卧，自在纵横。心头空，无一物，无有遮挡。六坐门，常出入，放大光明。

我今参到这一步，才得自在纵横。里外透彻，打成一片，无里无外，无东无西，无南无北，无上无下，纵横自在。行住坐卧，明朗朗一段光明。到临危，四大分张，难描难画，任意纵横，山河石壁不能隔碍。东西南北，四维上下，一体同观。

的确，这段描述非常有代表性，其中有两点必须注意，一是梦，二是光。通过梦，罗祖得以感知老真空的存在，因此这种梦可以说是地地道道的通神梦。不过，它有别于梦里魂游的形式，

① [日] 加治敏之：《论罗教信仰的生成过程与光》，《中哲文学会报》第十号。

不太像是一种不知不觉的自然入梦的形式，而是一种有意识的人梦即“定中之梦”，是“行也参，坐也参，昼夜不住”参功悟道的精神心理现象。因此在这种梦与现实之间并没有明确的分界，是一种因长期而执著追求所形成的一种实实在在的心理幻觉。而从“老真空，发慈悲，梦中光见。梦中里，放白光，摄省己身”，以及紧接着出现的“体透玲珑”、“放大光明”、“明朗朗一段光明”等描述来看，罗祖的心理幻觉即神秘体验是以光为特点的。也就是说，光不仅是罗祖感知老真空存在的一种方式，也是罗祖达于“无有遮挡”、“自在纵横”绝对自由境地的一种高峰体验、一种特殊的心理现象。在这种心理图景中，时空条件的限制已不复存在，作为个体自我的罗祖已完全消融，而与虚空、光浑然合一，与自然大化一体同观。正是这种如真似梦的光的体验，才导出了罗祖对于万物本原、本体的终极认识，将真空、虚空、光置于本原性存在的地位，可以说光体验是罗祖悟道成真的重要标志，这从下面的几段记述中也可以清楚地看出：

这点光，就便是西方净土。这点光，就便是极乐安养。这点光，就便是华严世界。这点光，就便是古佛家乡。这点光，就便是，诸佛聚会。这点光，就便是不坏金身。——《苦功悟道卷》第十八品

自己光，是家乡，再无归落。自己光，无生死，永无轮回。自己光，无增减，再无修证。自己光，无垢净，永无工夫。——《破邪显证钥匙宝卷》第十七品

这点光，脱皮囊，神通广大。这点光，临危时，显大光明。这点光，临危时，十方照彻。这点光，到临危，快乐无穷。——《破邪显证钥匙宝卷》第二十二品

显然，在罗祖的高峰体验中，光就是宇宙万有的本质，光就

是人生所追求的真常之道、快乐之道。因此，有的学者又将罗祖教称之为“光之教”，看来不无道理。当然，光的体验在其他宝卷中也有诸多类似的描述，如：

明珠现，灵光显，体透玲珑。一轮月，正当空，天心高照。——《九莲经》第十五品

（飘高）正在那，经堂内，行功苦行。度心至，有感应，惊动真空。放毫光，来摄照，凡身醒悟。透玲珑，无遮挡，上下开通。——《弘阳悟道明心经》第七品

（飘高）面朝西南，拜谢无生父母，正是行功下参。忽得一阵红光摄照己身，自然心地开通，心花发朗，留下卷无字真经。——《弘阳苦功悟道经》第二十四品

五更里，行功圆满，方寸上犹如闪电明历历。彻地通天，才眨眼，四部洲尽都游遍。——《销释印空实际宝卷》第九品

老爷垂下光一段，拖拔大众得升腾。超三界，对合同，八十一劫续长生。

一点灵光得升腾，乐陶陶，通身不挂一丝毫，撒手归家恁逍遥。

采先天，抽铅添汞，纯阳宝满，灵光出壳，金光接引，二光相对，光光刹刹。——《护国佑民伏魔宝卷》第六、第七、第十品

却说真空祖师忽一日参禅正坐，秘密行功，悟作一境，

只见云遮了皓月，四下里不明，天昏地暗。空曰：正是混元一气。即将妙法之机降散了浮云，才显出明月，朗朗乾坤，清平世界。猛然抬头，只见一条长安大路。——《真空扫心宝卷》

内有坐功图像，顶上有放出圆光者，有透出小人者。……舌舔上额，鼻采真气，闭目存神，久后顶上透出小人，无所不照，即得真法。——《扫心经》

如果说《苦功悟道卷》集中体现了罗祖的宗教神秘体验的话，那么《龙华经》在某种意义上则可以说是圆顿教教主弓长“走圣回宫”通神体验的集中体现。可以看出，在该经中有十多处内容与弓长走圣有关，其中较为典型者有以下例：

元神出窍，显现金身。猛然大悟，别是家风。收来放去，惊中游宫。抬头观看，四顾无人。垂杨罩定，七宝池中，八功德水，冲满池中。夸罢圣景，沐浴身心。

沐浴以毕，体挂仙衣，头戴紧冠，脚穿云履，腰系飘铃，手托如意，清净法身，好往家去。到一宫所，门写大字，才往里走，一神拦阻：无有通关，你往哪去？祖睁慧眼，举起宝物，金牌一展，胸前悬系。众神见宝，请祖进去。进的大门，见一金旗，旗下一人，诉说端的。这是那里，都斗宫内，睁眼观看，无边景致。都斗三天，恁我来去。天外之天，是吾家里。四面街道，金绳界记。玻璃河中，有金银琉璃。楼台殿阁，珊瑚石皆砌。无边的圣景，往前再续。——《惊中游宫品》第八

祖在蒲团，入定观空。忽然抬头，观透五蕴。只见半虚

空中，祥光缭绕，笙琴细乐，万派仙音，天花乱坠，地涌金莲，梅花雪叶，枝枝坠落，玉蕾琼花，旋绕盘桓，翠竹黄花，古佛真心，金色世界，一片光明。云盖满空，俯几而来。对对提炉，幢幡宝盖。

到一圣地，殿阁楼台，侧一蕴身，径到天台。四面遥观，委实奇哉。祖曰真空变化，化出宝相。十位菩萨，手拈龙华。有意菩萨，拿定摩诃，来至面前。祖见躬身迎接，开言便问菩萨从何而来，往何而去。菩萨答曰，吾敬来送宝。祖曰是何宝，拈来我看。名曰信香真宝。揭开摩诃，祥光缭绕，睁目视之，红黄之药，吞在腹中，真香妙药，收回蕴身，入定方醒，是一南柯惊梦。醒来欢喜不尽，好个圣景，谁人来照。拜谢圣意，重加精进。里外常香，有些妙用。——《真香普赴品》第九

祖在经堂中入定，夜至三更，惊中无生吩咐弓长：今年是己巳年，该你南北展道。祖惊中答应：弟子不知是怎么展道？母说……休要轻慢圣意，早去传信。觉来，祖在佛前口谢圣意。——《南北展道品》第十

老祖忽然一日禅床静坐，打断呼吸，顿断灵气，里也不出，外也不出，入一三昧禅定，空身出现，刹那竟到家乡都斗宫内，朝见无生老母。——《末劫众生品》第十八

却说祖在经堂正坐，忽然信至。只见家乡金牌一面，诏请弓长入圣回宫。有护法展开丹书，观看分明，上写着四句真言，准备三月清明后，元神出现，清气升坤，影摄高墙且止静，摇落桃花遍地纷，时年未至，请赴云宫。只听的半虚空中，笙琴细乐，幢幡宝盖，异香满室，天乐迎空，垂光接

引，请赴龙华圣会，朝见无生祖。拜谢圣意，两泪纷纷，传知三宗五派头行，齐至经堂议事。

又：弓长祖，在经堂，端然正坐，忽然间，知觉动，祖要回宫。又只见，古家乡，丹书来诏，护法神，飭金牌，请赴云宫。祖待要，入圣宫，皈家去了，问头行，无恃靠，怎立法门。留下部，龙华经，兴隆祖教，嘱咐你，众头行，都要合心。……你想我，展经看，如同见祖，祖想你，在圣中，见的分明。——《万法皈依品》第二十四

由上可知，弓长通过“走圣”或“入圣”，不仅领略了天宫家乡的无边圣景，参拜了无生老母、诸佛菩萨，而且亲自聆听了老母的教诲，领老母法旨南北展道，救世度人。可以说《龙华经》通篇都是以“走圣”为基调的“梦”的主题与变奏。当然这种梦，并非寻常之梦，而是“意念性魂游之梦”，即有意而为之梦。在这里，梦的魂游已为元神出壳、“空身”、“蕴身”的出没所取代，梦已非梦，而是一种实实在在的心理幻觉、宗教的神秘体验，这点与罗祖的梦是同质的。所不同的是，弓长所感知的“梦境”即“圣中”、“定中”或“惊中”，显然更加深刻生动、明晰具体和丰满完整。在罗祖的梦中，与老真空的际遇是模糊在光的体验中的，光成为惟一实在的感觉。而在弓长的梦中即“圣中”，老母、诸佛菩萨、家乡圣景等一切却都是那样的真切实在，不仅体验到了光，也全面感受到了来自耳、鼻、口、身等听觉、嗅觉、味觉、触觉的美妙，甚至在定中感知到了自己的死期即“皈家”、“回宫”之日。当然像这种定中预知死期的现象并非个别，如长生教信徒陈众喜在《众喜宝卷》卷五《出定见圣百零五》讲道：“且说我八月十九在禅房禅定，忽到子时三更，飘飘灵游三界，径往圣母跟前。我以双膝跪下，叩问圣母缘由。圣母言我有归天日期，约至来年三月初八卯时青化，敕封万宝金台，

上品上生。”无疑，这种现象是基于最为深刻的通神体验而在特定时期如病期或生理异常期等所产生的一种心理幻觉，也是宗教家或宗教信徒濒死体验的一种表现方式。尽管它绝对是一种幻象，但却能在某种程度上延缓或加快一个人的死亡，这点已为现代医学所证明。

综上所述，民间宗教的神秘体验可以归结为以下几个主要特点：第一，禅定静坐即坐功运气是获得神秘体验的主要方式。它不是借助外因，而是通过自我控制，调息、存神、入静、观想等步骤，排除外物的干扰与情欲的诱惑，专念于宗教目标以获得人神相感相通的神秘体验。第二，元神出壳或灵光出壳为通神的主要方式。在这种方式的通神体验中，元神、灵光或空身、蕴身与超经验、超自然的神灵即人与神之间不是一种合一的、冥合的状态，而是一种彼此交感、际遇的状态。因此在这种通神体验中，形式上虽然类似“脱魂”或“离魂”的状态，但自我意识并没有丧失，更不存在意识障碍。当然，罗祖的通神体验略有不同，摄身之光不是出壳灵光，而是来自老真空的神光，在光的体验中罗祖的自我意识已经消融而磅礴于大化，与虚空、光冥合为一，达于物我两忘之境。这点是值得注意的。第三，最深刻、最鲜明、最持久的是光的体验和幻觉。不仅元神、蕴身表现为灵光的形式，就是诸佛仙祖、天宫家乡也是以光为基调，一片光明，金色世界。光体验是民间宗教神秘体验的显著特点。

(2) 获得神秘体验的其他方式。“走阴祷圣”、“降神附体”是广泛存在于民间的一种信仰活动，在深受其影响的民间宗教中由于师公巫婆之类人物的加入，走阴祷圣、降神附体也就成为某些教派人物传教布道或用于达到某种目的的手段。虽然我们不排除其中存在故弄玄虚、恶意或有意欺诈的现象，但也不能否认出于虔信而由此获得某种神秘体验的可能性，也就是说某些预言、神谕或启示并不完全属凭空捏造，当是基于某种神秘体验的心理

事实。从有关资料来看，不少教派中均存在与此相关的事例，如1748年福建老官斋教老官娘普少即女巫严氏，“捏称坐功上天，师父嘱咐，今应弥勒下降治世，哄诱会众”，又“假托降神谶语，捏称弥勒佛要进城”，遂起事暴动。^① 嘉庆年间河南王太平、王有贵等倡立陆林会混元教名目，开设经堂，降神焚表，恐众人不信，每于摆会时叫王有贵们假装九仙祖师附在他们身上，劝人为善避灾，其中王添珠、张林、赵丙柱三人随同跳舞，后因王、张年老，赵患病，均由王有贵独自装神。^② 据说未来真教信徒张柏青“素会看香治病”，“过阴时须趺坐闭目”。为使人信服，师傅崔焕授意张柏青“假装过阴”说出语句，再由另一弟子李昌玉写作字帖五纸，“内称河南张姓及崔大功为二仙，应与崔焕为三宗，张姓、崔大功已故，令崔焕为三宗法子，接管教务。张柏青能传神语言，应为细子”。^③ 再如收圆教方荣升，之所以能接替其师金淙有独掌教权，一个很重要的原因就在于巧妙的借用了走阴祷圣、神灵附体这种形式。据方荣升供称，因金淙有事发受牵连而被发配灵璧县后，即时刻准备逃回重掌收圆教，嘉庆十八年九月，因灵璧被水，终于趁机逃回和州。为了赢得原金淙有徒弟们的信服，于是“假说在灵璧得了梦兆，恍惚上了天，天上神圣叫我办后天的事，接掌收圆教。朱上信们信以为真，就把金淙有的徒弟、不肯开斋的大半都招归了我”。又讲“因去年小的想要娶朱世枝，装死过去，托言孙大圣、无生老母及金淙有并朱氏已故的父母，假说朱世枝是九女星，该与小的配合乾坤，此是天配。朱家信我已久，不敢违拗，就于四月初十日把他配了小的”。并

① 《史料旬刊》天964页，讷亲折。

② 《朱批奏折》农民运动类480卷第2号、第3号，嘉庆二十一年三月初八日与四月十二日方受畴折。

③ 《朱批奏折》农民运动类2766卷，嘉庆二十一年四月初六日董诰等折。

说“小的诈死的时候，假说金淙有从前的死是还宫，他是弥勒佛，如今借我的躯体下凡重掌此教，了完前愿”。后方荣升欲起事，又扬言放星宿下凡，就照“所造黄册上星宿名目分写票纸，在佛前焚化，并说紫微星附在我身上，凡我的心腹徒弟朱上信等都知道的”。为了壮大教势，方荣升“又假说在天上查了，说有李氏的洪福”，打算与原明会教首刘李氏交结，并称之为圣母。而刘李氏则是位“自称怀孕弥勒佛，称神说鬼”的人物，信徒一度甚众。^①除方荣升外，与其一同布教的许念组、陈恒青等也试图“假托走阴祷圣，查人前世根基，诳托神语使人信从”。于是，陈恒青“令李元兴遇人托查根基，辄闭目坐凳，喉内发声，使人不懂，由伊代为解说”。许念组则“向众声言李元兴系观音看花童子转世，能走阴祷圣，查人前世根基”。^②道光年间，离卦教教首尹老须为扩大教势，也“商令同教之肖滋、田幅荣假充明眼，作闭目出神，上天问话，妄称加福”，并“于出神上天时，假作先天爷言语，向同教传播”。^③

虽然从上述事例中可以窥知民间宗教中走阴祷圣、降神附体的基本事实，不过遗憾的是，由于涉案人物的供词多是取自刑讯逼供，其措辞表达也多是以迎合官方所认可的方式与官方立场的价值判断，如“装神”、“假装过阴”、“假说在灵璧得了梦兆”、“假说在天上查了”、“诈死”、“诳托神语”、“假充明眼”、“假作先天爷言语”等等，因此我们不可能对于那些在官方看来原本就荒诞无稽的具体细节乃至更为荒唐的神秘体验有哪怕是最起码的了解。不过，不了解不等于不存在。如果说民间宗教中所存

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2764 卷，嘉庆二十年九月十四日百龄等折并方荣升供词。

② 《朱批奏折》农民运动类 472 卷 1 号，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷折。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 2584 卷，道光十二年五月九日曹振鏞等折。

在的走阴祷圣、降神附体具有民间广泛存在的同类现象的一般规律和特点的话，那么也就可以从民间同类现象中获得对于神秘体验的基本了解。

民间俗信的事例表明，师公巫婆之类民间自由宗教职业者，往往表现出一种特殊的职业能力，使自己即可进入恍惚、癫狂、神迷的状态，并在某种异常心理状态下与超自然、超经验的存在如神灵等直接接触和交流。当然，这里的异常不能简单地理解为日常生活中的病态。本质上而言，这种神迷的异常心理状态不过是日常意识状态的一种超越的变体形式而已，但对宗教者来说却意味着圣俗、神人两界的一种转换。通常，师巫进入神迷状态有两种基本形式，一是脱魂型，二是附体型，当然两者的划分是相对的，实际上并没有截然的分界。所谓脱魂型，即灵魂脱出肉体，上升天界与神明相会或下行阴曹地府察知幽冥之事，然后将所知所察以代言人或传达者的身份告诉大家，如老官娘普少的“坐功上天”，方荣升的恍惚上天，张柏青的“过阴”等大抵属于此类。而所谓的附体型，是指神灵、精灵或亡灵降临，进入被附者体内，借助被附体者来表达自己的意志或旨意的一种形式。也就是说，在附体状态下，被附体者完全受附体神灵、精灵或亡灵的控制，模仿其动作、行为、语言和表情。而被附体者则产生不同形式的人格变换，如继时的二重人格与共时的二重人格等。继时的二重人格表现为一时性的主人格消失或退出，完全让位于副人格即神灵、精灵等附依人格。而共时的二重人格则是指在主人格被附依人格侵占或支配的情况下仍保留有一定的自我意识空间，这是主人格尚未被附依人格完全占据下的一种状态。当然，无论哪种形式的人格变换，在副人格、附体神退出即所谓的“退神回宫”以后，被附体者即可恢复常态。由此观之，上述事例中王有贵们“假装九仙祖师附在他们身上”，刘李氏“自称怀孕弥勒佛，称神说鬼”等概属此类现象。有意思的是，抨击邪教最为

卖力的黄育榷在其《续刻破邪详辩一卷》中也讲述了一件阴魂附体的事例，不过他并没有像往常那样驳其虚妄。他写道：“至道光三年六月初间，宗王化在崆峒会上正歌唱时，忽遇宗法鬼魂，附人身上，传说宗法在地狱受罪四十六年。又传说飘高等一切邪教，同在地狱受罪。又传说佛教中有骡子天王所骑之白骡骡，于明朝嘉靖末年投入中原，化为女身，自称无生老母，至万历初年因与飘高传授邪教，即上千天怒，被雷殛死，现出骡骡原身。”宗法因习教传徒，于乾隆四十二年被凌迟处死。宗王化为宗法之子，附体事件以后，宗王化便将附体的这段经历著成一书，名为《邪教阴报录》，苦劝世人勿习邪教，求为其父消灾免罪。正是由于这个缘故，黄育榷不仅充分肯定了这件事的真实性，而且还大加宣扬，以宗王化附体之真，力斥邪教附体之谬。

就神秘体验的具体内容而言，往往因师巫职能或类型的不同而异，如“走阴”与“坐功上天”、“脱魂型”与“附体型”，在神秘体验的具体内容或感受上是截然不同的。下面拟根据最近几年人类学调查所掌握的部分材料，就“走阴”、“附体”的体验情况作初步的介绍。

首先，说“走阴”，又称过阴，因地而异，福建一带俗称“关落阴”、“牵亡人”、“叫亡人”、“搬花”等等。据闽北某镇的“契奶”（巫婆）胡氏讲，叫亡人其实就像人间代人传信一样，有事就传，无事则不传。再就是能不能下到阴间，还要看护法神是否愿意带你去，护法神要是不配合也没法进行。另据“契奶”陈氏讲，叫亡人通常要在中午十二点以后进行，下界看起来跟人间一样，有高楼大厦，也有茅草小屋，有穿得好的，也有衣不遮体的，只是看得不太分明，模模糊糊的，所以下阴间叫亡人是件很苦很累的差事，大多不愿做或不敢做。

其次，说附体。据“契奶”胡氏讲：菩萨附身时，头很重，很晕，就像睡觉一样，迷迷糊糊的，心里也很难受，有一种外物进入

身体，然后和自己合为一体的感觉，很痛苦。自从给人做医生（即成巫）后，菩萨一般是一个一个地到来，很有秩序。但在我生病，没做医生的时候，菩萨是想来就来，想走就走，而且常常是不请自到，搞得自己很不安宁。菩萨来的时候，动作是不一样的，仙娘的举止比较温柔，孙大圣来时，动作很猛，很急噪，乱蹦乱跳，经常会把桌子、凳子打翻，自己的身体也感到很沉很重。

另据“契奶”陈氏讲：“上童”（附身）时头很重，很难受，闭上眼睛就能看见护法神，做梦的时候也经常看见。平时如果烧香祷告，菩萨很快就会来到。菩萨有男有女，常来的有马仙娘、林仙娘和秦红英。菩萨来时，有的骑马，有的飞行。

据另一位“契奶”的丈夫、闽北某研究所的陈先生介绍：爱人刚做事（指降神为人看病）时，菩萨讲过话，事后本人一无所知，现在事后则能记得大部分。菩萨附身又叫“起童”、“换魂”，就是说要先把自己的魂退出来，以便让位于菩萨的魂。初做医生的人，由于技术不够熟练，换魂是一个很痛苦的过程。以后，随着功力的深厚，技术的提高，当修炼到高级层次时，就可以使自己的魂与菩萨的魂同时存在，也就是说达到一种双重意识并存的阶段。这样，菩萨讲过什么，事后自己也能清楚地记得。居士（指契奶）中做假的现象也有，因为有的人对起童的程序非常熟悉，所以可以做假，假冒菩萨附身为人看病。

总之，无论是走阴还是附体，这一切都是在师巫的自我控制下进行的。其神秘体验上的最大共同点就是有一种梦幻样状态的感受，近似幻觉，但却又不完全是幻觉，不像纯粹幻觉那样清晰、深刻、鲜明和生动，而且伴有不同程度的身体不适感与精神疲惫感，乃至自我意识的部分缺失，而这正是与内丹神秘体验的不同所在。

另外，据东京都立大学何彬教授于1999年对河北某地一位“炉口”的调查，称：婆婆王氏是一个“炉口”，是“明眼”，七、

八年前死了，死时 80 岁。王氏十几岁时就会“看”（炉口在当地又俗称为烧香的、看香的，即能够通过对香灰、香烟状态的观察，占断疾病与吉凶）。她当时加入了本地的“还乡道”，跟“明眼师傅”、也称“老娘”学习，跟师傅一起打坐，闭上眼，跟着师傅（这里指附体神，又称主堂师）往上走，上天门，看见一层层天，见到很多佛，是天界，不是地界，看不见谁谁家的爹娘，只看见佛。师傅问她见到什么了，王氏回答看见某某佛，师傅说这就对了。从此，王氏就会“看”了。解放后，还乡道没有了，王氏有一段时间也就不打坐，不练了。又讲：我家人心好，“师傅”就要往俺家坐，我的师傅是七仙大圣，七仙大圣立了，就会看病。师傅附体，说什么本人不知道，但打那起我也就会看了，附体时是唱着说。由此判断，这大概是一起将打坐练功、元神出壳的内丹术与民间师巫的坐功上天、脱魂祷圣或降神附体相结合的典型事例，由此可以看出民间宗教中获得神秘体验方式的多样性、习合性与复杂性。

除走阴祷圣、降神附体之外，还有一种获得神秘体验的方式必须提及，这就是药物的方式。其实，通过药物致幻，诱发信徒某种神秘的宗教体验，在宗教史上早已不是什么新鲜事。如晋代葛洪在《抱朴子》一书中曾介绍过九丹的致幻性与通神体验，他说：第三之丹名曰神丹，“服百日，仙人玉女，山川鬼神，皆来侍之，见人如形”。“第四之丹名曰还丹，服一刀圭，百日仙也。朱鸟凤凰，翔覆其上，玉女至傍”。“第九之丹名寒丹，服一刀圭，百日仙也。仙童仙女来侍，飞行轻举，不用羽翼”。^① 不过，在民间宗教中，最可怀疑使用药物作为获得神秘体验方式的教派可能就是闻香教，也就是后来的清茶门教。这种判断主要是基于以下材料：

① 王明：《抱朴子内篇校释》卷四，《金丹》，中华书局，1980。

(1) 王森原名石自然，蓟州皮工也。路遇妖狐，为鹰所搏。狐求救于森，森收之。至家，狐断尾相谢，传以妖香，凡闻此香者，心即迷惑，妄有所见。森依其术，创为白莲教，自称闻香教主。

又：是夜老人来谢，授森瓣香曰：持此可以起家矣。盖妖狐也。森因焚香倡教，凡染香气者，神魂俱醉，无不听其指挥，故又名焚香教。^①

(2) 王森收抱回家，遂断尾相谢，传下异香妖术，后称为闻香教主。

又：森原救一狐，妖狐令断尾藏之招人，令人闻异香皆愿归附，称为闻香教主，远近响应。^②

(3) 比森又不合，佯修善果，诱人吃斋，希图淫乱妇女，网利肥家，假说天堂地狱，信我可为王侯宰相，不信打落地狱。……比森假以传道，药迷美妇，恣意淫污刘廷肖妻李氏等。^③

诚然，所谓妖狐断尾相谢、传以异香妖术之说纯属荒诞不经，而其所斥“药迷美妇，恣意淫污”的可信性也令人怀疑。不过，王森“因焚香倡教”的基本事实则是可信的。从“凡闻此香者，心即迷惑，妄有所见”，“凡染香气者，神魂俱醉，无不听其指挥”，“令人闻异香，皆愿归附”等描述来看，“妖香”即药香很可能就是闻香教信徒获取神秘体验的一种方式，也是王森对其信徒实施精神控制的一种手段。无疑，王森借助于这种方式获得了极大的成功。而这种方式的最大特点就是以气味致幻，即通过

① 黄尊素：《说略》。

② 岳和声：《餐微子集》卷四，《护解妖首到京疏》、《恭报擒获妖首疏》。

③ 《餐微子集》卷四，《附妖首王好贤父王森旧招节略》。

妖香气味的作用来激发信徒的神秘体验，使信徒不自觉地进入如痴如醉、忘掉自我的幻觉幻象之中。当然，以药香致幻也并非闻香教独此一家。据蓝鼎元介绍，雍正时期潮州有所谓的后天教，其教主妙贵仙姑自称能驱神役鬼，使寡妇夜会其夫，人皆笃信。其法为：“迨入卧房，登遂阁，拜弥勒佛，诵宝花经咒，燃起闷香，则在座者皆昏迷睡倒，恣其所为。其闷香亦名迷昏香，闻之则困倦欲卧。有顷，书符饮以冷水，则迷者复醒。所谓求嗣见夫，皆得之梦魂倘恍之际。”^①可见，在致幻性这点上，闷香、迷昏香与王森的“妖香”并无二致。另据混元教、又称天主教、三阳教信徒聂京龙供称，同教成应章曾给自己喝过一碗符水，事后，“心里就有些迷糊，由他使唤”。又说“小的吃符水后，有时明白，有时迷糊。到迷糊时，自己行事都记不确切；就是自己说话，也有前后颠倒”。^②若此，说明符水致幻这种古老的神秘体验方式在三阳教中依然存在。当然，符水致幻的机制除心理暗示以外，主要还在于符水中掺杂的药物的作用。据传，有的教门不仅用药水给人治病，还“以药水令人洗目使见幻境，谓之洗慧眼”，^③或“谓以药水洗眼便见神仙”^④等等。此外，完丹教的所谓“迷魂返鬼之术”^⑤，很可能也是借助于药物的作用。^⑥

最后，在谈论获得神秘体验的方式时，或许不该忘记性的途

① 蓝鼎元：《鹿洲公案·偶纪上》邪教惑民条。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第五册，第127、129页，嘉庆六年五月聂京龙供词。

③ 《朱批奏折》农民运动类785卷10号，道光元年八月二十五日李肄颂折：饬令直隶地方查禁邪教。

④ 《朱批奏折》农民运动类784卷6号，《辟邪教说》。

⑤ 《众喜宝卷》即《众喜粗言宝卷》卷四，《七十二教》，杭州西湖高丽寺印造。

⑥ 在成书于东汉时的《神农本草经》中，已见有植物致幻见“鬼”，呈神迷癫狂状的记载，如麻黄即大麻籽“多食令人见鬼，狂走，久服通神明”。萆薢、云实则“多食令人狂走”等等。

径，尽管这是一个相当敏感而又困难的话题。其实，将性作为通向神圣体验的一种途径，据信在许多宗教、包括世界三大宗教中均有不同程度的存在。而这种状况本身就说明这并不是一个可以忽略或能够回避的问题。就中国民间宗教的情况而言，自然也不例外。当然，同样的获得神秘体验的行为方式或途径，却很可能是基于不同的理论体系。因此，中国民间宗教在这方面有自己的独特点。

据《众喜宝卷》卷四《七十二教》记载，其中被认为有“采阴补阳”、“三峰采战”、或“炼龙虎交势之术”者，有江山县的清风教、云南的水月教、四川蔡州府的青阳教、福建萧山的光明教、下梁城的乾阳教、幽州的上上三元教、江西南昌府的抱元守一教等七派。当然这仅仅是个很小的数字，实际上私相习炼者远不止于此。究其理论来源，基本上可在道教内丹术的男女双修说中找到依据。如道教中主张双修说的代表人物陆西星讲：

自夫情窦一开，而浑沦之体破矣。浑沦之体既破，则丹吾身之所有者，日改月化，动皆落于后天。后天之物皆属于阴，其法不能以久存，不得不假夫同类之先天者以补之。而同类之先天则太阳乾金也。以阳炼阴，形乃长存。《契》有之曰：“欲作服食仙，须求同类者，篱破竹补，覆鸡用卵。”如斯而喻，甚明切也。然又须知彼我之气，同一太极之所分，其中阴阳之精，互藏其宅，有不可以独修者。《易》曰：“一阴一阳之谓道。”“同声相应，同气相求。”《契》曰：“冠婚气相纽，元年乃芽滋。”造化之理，顺则成人，逆则成丹。^①

① 陆西星：《玄肤论·内外药论》，见《长生功术真传》第85页，内蒙古人民出版社，1992。

又解释“阴阳之精，互藏其宅”说：

离为日，日秉阳精，而离之中画却是阴，是阴藏于阳之宅也；坎为月，月秉阴精，而坎之中画却是阳，是阳藏于阴之宅也。《契》曰：“坎男为日，离女为月。”盖言此也。是知乾坤者，阴阳之纯也；坎离者，阴阳之交也。其在人也，情窦未凿之先，一乾坤纯阴纯阳之象也。既凿之后，阴阳之体交，而互藏之精用矣。^①

男女交则阴不得不含夫阳，而阳不得不根夫阴矣，此坎离彼我之别也。……彼，坎也，外阴而内阳，于象为水为月，其于人也为女；我，离也，外阳而内阴，于象为火为日，其于人也为男，故夫男女之道，顺之而生人，逆之而成丹，其理一焉者也。……且夫金丹之道，阴阳相合而成者也。人道顺施，仙道逆取，取药于坎，而造丹于离也。^②

离中之阴，是谓乌精；坎中之阳，是谓兔髓。丹法以乌兔为药物，故阴中用阳，阳中用阴。所谓东入西邻，西归东舍，不过识互藏之精，盗其机而逆用之耳。^③

就是说男子二八（十六岁）而精通，女子二七（十四岁）而天葵至，情窦一开，阴阳交感，则先天纯乾即纯阳之体破，先天之气分而各藏于彼我之间。所谓彼我，彼即坎，在人为女；我即离，在人为男。坎女，外阴而内阳或阴中有阳；离男，外阳而内阴或阳中有阴。修炼金丹之道，就在于阴阳男女相合，离男取坎女中所藏之阳即阴中之阳，补其既破之乾体即纯阳之体，借用卦

① 陆西星：《玄肤论·阴阳互藏论》，见《长生功术真传》第86页。

② 陆西星：《金丹就正篇》，见《长生功术真传》第102、104页。

③ 陆西星：《金丹大旨图》，见《长生功术真传》第110页。

象而言，就是离从坎中取一阳爻回填既虚之画阴爻而变为乾卦，恢复其纯阳之体，这就是所谓的“人道顺施，仙道逆取，取药于坎，而造丹于离”之说。很明显，这是讲男子借女体修炼金丹的方法，完全是基于男子本位的立场。不过逻辑上而言，男子结丹恢复原初纯阳之体的过程，同时也就是女子回归本来纯阴之象的过程，因为对男子而言为“阴中取阳”，而对女子而言则为“阳中取阴”。总之，不论基于哪一种立场，其最终的目的或效果都是为了逆归“情窦未凿之先，一乾坤纯阴纯阳之象”，即不垢不净、不生不长之真常的状态。

就民间宗教的某些宝卷而言，的确有一些表述很容易使人联想到或可以理解为男女双修的内容，如《立天卷》讲：“人身也有阴阳配，金公黄女不离分。女人无阳不结子，男人无阴怎成亲。”“男女双修成正果，才是万汇总收圆”。又如《普静如来钥匙宝卷》第十七分：“一夫一妇，阴阳和合。善男人，善女人，同习修炼。男采先天真乙之精成佛，女采先天真乙之神成菩萨之体”等等。无疑，诸如此类内容很容易成为某些教门或个人用于双修的神学依据。当然也并不是说其他宝卷就没有这种可能性，如嘉庆六年（1801）甘肃悄悄会教首石慈等人，利用《皇极还乡》、《龙华经》中有关金丹修行的内容，断章取义，妄加解释，“每于夜深念经完毕，令妇女灭灯同宿，石慈上炕翻滚，名为滚丹，与妇女行奸，名为传丹，既奸之后，名为得丹”。当然，这种所谓的“滚丹”、“传丹”、“得丹”的修炼方式与原本意义上的男女双修已经是大相异趣。不过它提醒人们，男女双修在实践中是多么容易地流入事实上的性罪恶。

应该承认，男女双修说的理论建构是严密的。遗憾的是，由于缺乏相关的个案材料，我们至今仍无法了解男女双修的真正底细，更无从洞察男女双修之神秘体验的具体内容。不过，从双修说“仙道逆取”，即男取女之阳、女取男之阴、男女互取互补而

不是交媾泄露的原则要求判断，其神秘体验绝不是那种由性而来的狂喜、震撼、澎湃沸腾、如仙如死的短暂的高峰体验或高峰爆炸，而应该是一种宁静而平和的反应，一种愉悦的、持续的、如入神契之境的超越一切的感受，即所谓的高原体验。而从另外一层意思来看，这种体验本身又是对人世间最难以抗拒的肉欲的一种挑战和超越，即所谓的“在欲出欲”，这与“禁欲绝欲”可谓殊途而同归。不过应该注意的是，虽然性是获得神秘体验的一种可能的方式（其工具性与其他任何修行方式并没有什么不同），但也很可能由于仅仅是出于性的目的而使其流入卑俗与下流，因为任何人包括圣人都不能免俗，善与恶、圣与俗可能就在一念之差。更何况，在寻常的情欲宣泄与神圣的宗教体验之间绝无客观的判断尺度，既可以将俗行圣化，赋予俗行以崇高的价值与神圣理念，也可以将圣行俗化，加以卑俗的理解与诠释。可见，性的方式就像是一把双刃剑，既可以导向神圣，也可能堕入邪恶。

第五章 民间宗教与乡土社会

“离离原上草，一岁一枯荣，野火烧不尽，春风吹又生”。中国民间宗教的性格就像诗人笔下的原上草那样，它的存在与发育，既有外在的“气候”因素，更取决于内在的“土壤”环境。因此，如果将民间宗教看作是一丛丛野性而土俗的原上草的话，那么乡土社会就是它赖以生存繁衍的沃土。可以说民间宗教既是乡土社会的产物，同时又是乡土社会的有机构成部分，所以通过民间宗教以管窥乡土社会与以乡土社会为参照来审视民间宗教可谓相得益彰。基于这一思路，下面拟从这么几个方面为切入点来考察一下民间宗教与乡土社会的关系问题。

第一节 民间宗教与天灾人祸

一 经卷中所见天灾人祸

在民间宗教的经卷中有不少关于劫难灾祸的预言性描述，如《叹世无为卷·慈悲水忏品第三》：“将来到了下元甲子，百姓要遭水火风三灾。”《众喜宝卷》卷二《劝敬日月三十》也讲：“大三灾，火烧水淹风刮；小三灾，刀兵疫痢饥谨。”《皇极收原宝卷》第七十七品：“鼠尾年又该着人死大半，风又刮火又烧大水长流。这里旱那里涝田留伤损，雹子打严霜降病灾临头。”再如《龙华

经·末劫众生品第十八》：“下元甲子灾劫，到了辛巳年，饥荒旱涝，又不收成，山东人民人吃人年，人人扶墙而死，夫妻不顾，父子分离，来在北直，又遇饥谨而死。”“壬午年好，复能好过，又遇灾劫，劳病年成，山摇地动，黄河水潮，淹死人民。蝗虫荒乱，阴雨连绵，房倒屋塌，无处安身。”“若到癸未年间，又遇瘟疫流行”。该经《地水火风品第二十二》又云：

四大天王不管世，天神放了四风轮，地水火风一齐到，折磨大地苦众生。山摇地动乾坤变，东南角下鼓巽风，水淹三十三天外，火熬世界化灰尘，斗星乱滚森罗坏，日月混沌少光明。天收了五谷民遭难，树木园林作柴薪，前劫家家都好过，末劫人人尽遭瘟，男女老少遭涂炭，刀兵饥谨饿死人，百般苦楚都来到，三灾八难一时侵。万物毁坏时年至，旱涝蝗虫疫病行。

其中以“言说末劫年，指明卜路”为主旨的《家谱宝卷》，对下元甲子之劫、流年之灾更是极尽渲染之能事：

下元甲子，三年五载，百病齐侵，父子逃散，夫妇不能相顾。十三省州城府县，店道乡村，人民都作无头之鬼。人吃人肉，白骨遍地。富贵贫贱，黎民苦中之苦。每年倒有七八十样捐项，说出人民难过。田地抛荒，牛羊死尽。

下甲子，辽阳先劫一次，河南又动，山西在动，山东两直隶都动。……旱涝不收，人民造起涂炭，死去七分，小米子上百钱一斤，盐升上吊钱一斤。……下甲子以后，人死大半。——第八品

提防着庚午、辛未、壬申、癸酉，刀兵乱起。在看甲

戌、乙亥、丙子、丁丑、戊寅、己卯、庚辰、辛巳，天下招慌。壬午、癸未、甲申、乙酉这四年，苦痛伤情，眼睁睁子母不顾，你东我西，夫妇不能相顾。壬午年，粮米短缺，斗米万千。

戊辰年、己巳岁，流寇作反，天下人，胡谈论，添上乡兵。庚午年，至辛未，人民遭难。壬申年，癸酉岁，人去三分。甲戌年，乙亥春，河南大乱。潼关路，阻隔住，不通北京。丙子年，丁丑岁，达子作反。你不信，看戊寅，都是胡兵。庚辰年，至辛巳，人民难过。人吃人，黄粮贵，斗米千文。——第七品^①

在另一部流传较广的经卷《末劫真经》、又名《大圣末劫经》中，对末劫灾难也有骇人的描述：

但看申酉戌亥年，有饭无人吃，有衣无人穿，有路无人走，有屋无人住，有田无人耕。至五六月间，恶蛇满地。八九月恶人死尽，尸堆满地。有人改恶从善者，不愁十劫之数耳。

一愁水火劫，二愁烟火绝灭，三愁昏迷死，四愁夫妻拆散，五愁恶蛇咬人，六愁尸堆满地，七愁刀兵劫杀，八愁昼夜作寒，九愁有家送与别人，十愁不见太平年。路上死人无数，一万之中死九千。恶劫到了，天下五谷少收成。恶风暴雨，恶龙横行，众生有灾。

还有米价大涨，白银一两，买米五升。……壬戌瘟疫起，癸亥止。人民九死一生。又言人民大难，一遭风劫，二遭火劫，三遭水劫，四遭刀兵劫，五遭伤痍劫，六遭雷火劫，七

^① 引自马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第763~765页。

遭蛇咬劫，八遭难产劫，九遭饥饿劫，十遭人民绝灭劫。

其他如《五公经》、《十王宝卷》、《定劫宝卷》、《弥勒出西宝卷》、《鼠疫宝卷》等均有类似的描述，其中《鼠疫宝卷》卷首尚有“广东鼠疫惨状图”、“东三省鼠疫惨状图”等插图若干幅，惨不忍睹。此外，流传于民间的歌谣或歌单中也有许多反映天灾人祸的内容，如：

一愁天下多兵马，二愁夫妇不到头，三愁有屋无人住，
四愁饿死满山头，五愁身中发冷死，六愁老少东西流，七愁
兵马多疾病，八愁月下虎狼多，九愁水满山崩透，十愁有路
无人行。^①

五月十一日，有饭无人吃，有路无人行，处处盗贼生，
虎狼满山川，大雨狂风降，人间遭水火大难，洪水处处长
流，流如浪滚。^②

盖世荒盖世荒，我佛哭的泪汪汪。五谷又不收，百病从
天降。好个时光好个时光，错过一年落空忙。修一寸落在旱
地上，早早找早早找。看看南方祸起了，北方癸水动；中央
土星闹，闹闹炒炒水火三灾都来到。叫男女快快逃，死到眼
前不知道。^③

① 《军机处录副奏折》农民运动类 106 卷 13 号，乾隆十四年十二月十五日云贵总督爱必达折并附照抄黎调元等谣帖。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 3044 卷 2 号。据后世抄本经书《佛留经文救劫明心宝卷弥勒古佛真经·消灾祈福宝忏经卷》推测，歌单内容大抵出自该经，或与该经具有一定的渊源关系。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 53 卷 9 号，乾隆二十二年收缘会歌词。

以上为我们描绘了一幅恐怖惨烈的人间灾难图，从这幅图景中可以看出经卷中天灾人祸的基本规律及其特点。首先，灾祸发生的根本原因在于下元甲子劫数，此天数之使然。而人类自身十恶不善，业愆积聚、累劫尘牢而招致天谴报应也是一个重要的因素，诚如《龙华经》所讲“原来是自作自受”，《众喜宝卷》也说“此皆人自所作，非天之故也”，《五公末劫真经》更是一针见血：“末劫灾殃莫怨天，恶孽众生遭此难”。其次，就天灾即自然灾害而言，致灾因子主要为水、火、风、地震、蝗虫等，由此形成水涝、干旱、地震、蝗虫、大风等几种灾害类型，其中以水涝干旱蝗虫等灾最为严重，这反映出传统农业社会自然灾害的一般规律性特点。第三，从“三年五载”、“水火三灾都来到”、“三灾八难一时侵”、“牛羊死尽”、“九死一生”、“人吃人肉”、“十三省州城府县”等表述来看，自然灾害发生的频率高、持续期长、成灾强度大、受灾范围广，其中以山东、河南、直隶等北方各省尤其严重。第四，关联性。不仅表现为自然灾害之间的关联，还表现为自然灾害与人祸即社会灾难、刀兵、瘟疫之间的关联，如旱灾伴生蝗灾或火灾，蝗灾导致饥馑，饥馑诱发瘟疫、刀兵动乱、流离、人口锐减、米价飞涨、盗贼横行、甚至人吃人等等。可以说任何一种灾害都不是孤立地发生，不会仅仅导致一种结果。

无疑，宗教的苦难是现实苦难的一面镜子，经卷中所描述的人间劫难即所谓的末劫之灾，可以说是现实生活中天灾人祸在民间宗教领域的曲折反映。事实上，在赈灾体系极不完备、政府干预能力有限、且吏治腐败的乡土社会中，灾难诱发的社会恐慌和普遍紧张，往往伴随着不同形式、不同规模、不同程度的求神拜佛行为，如打醮念经、游神赛会等等，人们试图借助于这种方式以消弭灾难，并由此获得一种必要的精神心理方面的救援。而民间宗教正是在此基础上，成功地将现实的灾难抽象并转化为宗教的劫变或劫灾说。诚如《中国民间宗教史》所言，宝卷或歌谣中

所描绘的天灾人祸以及对劫难的恐惧正是历代劳动人民的切身体验，因此具有实实在在的内容，它“明白地表现出底层社会的动荡不安与人民群众的危机感”。^①如《家谱宝卷》第七品、第八品中有关劫难与流年之灾的罗列，据信是对明末崇祯年间天灾人祸、内忧外患等社会状况的写实性描述，“其真实程度足可以补正史之缺失”。^②也有的学者认为，《龙华经》《末劫众生品》与《地水火风品》中所言下元甲子之灾、辛巳年饥谨及癸未年瘟疫，是分别指明天启四年（1624）、崇祯十四年（1641）与崇祯十六年（1643）。又明嘉靖三十六年浙江湖州白莲教马祖师倡言“末劫年，地方大灾，太湖水干，金宝出现，洪水泛涨，民变鱼鳖”……这一说法，也是基于当年二月，东南大风，吹太湖东岸水干，水中出现金珠器物及古钱等这一历史事实。^③而《鼠疫宝卷》成书的背景，则是宣统二年（1910）东北地区鼠疫的大规模流行与大范围蔓延，甚至京津地区也受到不同程度的影响。总之，我们不怀疑经卷中所描述的天灾人祸的历史真实性，同时更愿意将它看作是对整个历史时期人类灾难的一般性、规律性的概括与写照，而不仅仅是对某一特定时期灾祸的具体描述。而这正是民间宗教的劫变说之所以能在灾难深重的中国乡土社会广为流传、经久不衰、影响深远的重要原因之一。因为历朝历代甚至年年岁岁所发生的任何天灾人祸，都脱不出经卷中对人类劫灾的那种高度概括、规律性描述的范畴，更何况在选择心理的作用下，人们也很容易将现实中所发生的天灾人祸与经卷中的有关内容联系起来，从而进一步强化了人们对于劫难预言的迷信以及对于经卷的盲目崇拜心理和神秘感。否则，像《五公末劫真经》之类的

① 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第1006页。

② 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》第704页。

③ 喻松青：《明清白莲教研究》第96～97页，四川人民出版社，1987。

经书也就不会那样久久流传了。

二 布教者关于劫灾的传言

如果说天灾人祸是劫灾说的现实来源，经卷是劫灾说的神圣载体的话，那么民间宗教的布教者就是将劫灾说推向社会，广为流布的行为主体。在关于劫难灾祸的种种传言中，布教者主要是通过以下几种方式进行的：第一，“谣帖”歌单的方式。这种方式的最大特点就是方便、有效，它通常并不为自己预设特定的传播对象，而是面向整个社会，所以流布广泛，而且较少受到时空条件的限制。加之由于“谣帖”多不标注日期，不署名，因而具有较强的隐蔽性、安全性，往往令官方很难追查其来龙去脉。一般而言，“谣帖”的篇幅长短不一，体裁多样，主题是宣扬人间的劫难灾祸，如在山西虞乡县一处庙墙揭得的谣帖：

天师传说，今年五谷丰登，人民不安。五月初五日，瘟神下界，察人间善恶。狼虎伤人无数，修帖传于天下，修一章免一身之灾，修十章免一家之罪，修百章免一乡之苦。天师进京，路过山东历城县，知县问曰：人死何也？人要每月初九、十九、二十九沐浴焚香，念佛三声，可免一家之灾。世人难免十愁，一愁畜安人不安，二愁山东归平川，三愁湖广水连天，四愁四川起狼烟，五愁云南民遭难，六愁民人死一半，七愁有饭无人吃，八愁有衣无人穿，九愁有路无人走，十愁难过鼠牛年。有人闯过此两年，便是长生不老仙。善男信人传得去，身体得安然。世人见帖不传者，灾患临身不得安。天师传下四个字，用朱砂书成带在身边，逢凶化吉。不信者，八月中秋吐血而死戴戴戴戴。^①

^① 《军机处录副奏折》农民运动类 2992 卷，山西虞乡县谣帖。

再如，乾隆年间云贵总督爱必达也查抄一份内容大致相同的“谣帖”，帖云：

江西有一人传言千愁之事，有路无人行走，说善男信女非是虚言，张天师占得天下年熟三十七年，但人民多灾难。乃是皇王大帝旨懿，三元三品三官大帝下凡察看人间善恶，善者多传于人，免得一家灾难。若抄得一张与人免得一家灾难，抄得十张免得十家之灾。如若不信者，你等但看八九十月，人民多死，不计其数。或有早晚空中呼喊，不可答应。凡有人之家，务要早晚提防夺命断魂之鬼遍游门户。张天师占得江南都察院谢进士抄得张天师法言，说许真君降世，差四大天王感应善恶，行恶之人速早回头，若不回头，体骨暴露，一万之中死去九千。如今张天师死了上天，死去七日，听得三元三官大帝所言，见说今天下风调雨顺，但差恶鬼在此收去恶人，行恶之中死九分。善者免得灾难，恶者死绝满门。若不抄传与人，口中吐血；隐藏不收不传与人者，人口一家离死暴露，当遍传天下。诗曰：

一愁天下多兵马，二愁夫妇不到头，三愁有屋无人住，四愁饿死满山头，五愁身中发冷死，六愁老少东西流，七愁兵马多疾病，八愁月下虎狼多，九愁水满山崩透，十愁有路无人行。^①

两份谣帖，一份发现于山西，一份查抄于云贵，相隔遥远，但内容却多有雷同之处，均借助张天师的所谓预言，散布“十愁”劫难，劝告人们只要抄传虔信即可免得灾难，由此可见谣帖

① 《军机处录副奏折》农民运动类 106 卷 13 号，乾隆十四年十二月十五日云贵总督爱必达奏折并附照抄黎调元等谣帖。

的流布范围之广。

此外，与“谣帖”相类似的，还有一种托名“天降碑文”以传播的形式，如嘉庆年间湖南巡抚广厚即曾查获一起传贴天降碑文的案件。经查，“碑文内所载劫数灾难，只以劝人行善，可以免灾，若不信奉行善，必遭劫数，并无悖逆字句”。据当事人尹三益供称，碑文系得自素识之张谷富处，“劝人传贴，可以免灾获福”，并已照抄32张给予“因无子嗣，欲行抄传劝世”的李大鸣。^①无疑，民间宗教的立教之本在于救世度人，而救世度人的前提在于人间的劫难灾祸，因此宣扬或散布劫难就成了民间宗教吸引信徒或信众的惯常方式。老实讲，谣帖这种借助于文字形式的散布方式，对于绝大多数文盲或近乎文盲的乡民而言，未必真能看得懂，但通过能看懂或大概能看懂的人的诠释与解说，特别是由此引发的人们的想象、猜测与传闻，往往很容易酿成一种神秘而恐慌的社会氛围。在相信传闻就是真实，主要以传闻与外界沟通、了解外界的乡村社会，“谣帖”无异于一颗颗精神炸弹，对人们的心理产生一种强大而持久的影响力，这种力量不仅不会随时间的推移而有所衰减，相反会借助于传闻而愈益远播流传，无影无踪，却又无所不在，无处不有。诚如嘉庆年间一位官员所讲，“邪教”“或设立名目，或伪造经文，每托为消灾求福之言，群相煽播，而荒僻愚民鲜所知识，一闻祸福之说，信以为真，因而辗转传闻，随声附和。”^②据信，清中期发生的五省白莲教事件中，传闻、特别是关于真主李犬儿及“一日一夜黑风起，吹死人民无数，白骨堆山，血流成海”四句经文的传闻起了相当重要

① 《军机处录副奏折》农民运动类2434卷，嘉庆十九年七月十四日湖南巡抚广厚折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类2968卷，嘉庆十七年六月十三日刑科掌印给事中叶绍榘折。

的作用。当然，除“谣帖”、“天降碑文”外，编为歌诀或歌词传播也是常见的一种方式，如先天教的歌词、收缘会的《盖世荒》、收元教的《采茶歌》^①等等。另据调查，在闽北一带至今流传的所谓“刘伯温的谶语”也同样使人联想到“谣帖”或歌词中的有关内容。其谶语为：

一牛生两尾，铁轿抬尼姑。铁虎满山跑，蟒蛇过大街。
有路无人走，有饭无人食。千里不见烟，铁线蛇满路牵。树
尾弹琴作曲，蛤蟆仔满路跳。^②

显然，从这些谣帖或歌词的风格来看，都是针对乡村普通百姓的状况而编造的，具有朴实、简短、易传抄、易记忆，贴近百姓生活的特点，也就是官方所说的粗俗鄙俚，荒诞不经。然而，也惟有此才能真正打动普通百姓的心。

如果说“谣帖”或歌词主要是作为一种间接的手段，即作为媒介物通过传闻来播散劫难灾祸的话，那么布教者假借经卷散布劫难或捏称灾祸就是一种直接的方式了。据乾隆年间查获的一起弥勒教案，贵州思南府地方民人杨胜佑与朱维上，因“查看风轮经内有子丑动刀兵，寅前卯后黑风黑雨扰乱世界，将符顶在头上可免灾难之语，随商同画符煽惑骗钱”。“又捏称子丑年动刀兵，寅卯年火烧一城，水淹二城，风卷三城，天下人死尽。教主游瑶系罗院菩萨转世，扶助朱维上救度十万八千人，可以为帝等语诱令众人买领符绶，得免灾难。众皆被惑，各向朱维上磕头买领符

① 歌云：“八月采茶我佛来，睁眼挂起招贤牌。眼观四向刀兵动，鸣锣鸣鼓吓的慌”（见《军机处录副奏折》农民运动类 58 卷，乾隆十八年八月初五日直隶总督方观承折）。后世又有九宫道《老母采茶歌》、《三皇姑采茶》等歌诀，旨在劝人行善，及早修行，以避免三灾八难，最终回归天官家乡。

② 《中国民间故事集成·福建卷·南平市分卷》第 93 页。

绫而散。”^① 乾隆四十五年，雷得本因《皇极经》内有无影山可避灾难等句，遂即煽惑，倡立悄悄会名目行教收徒，并抄写经卷，以念经避难为词，招徕百姓，先后入其会者竟有三百余人。^② 再有乾隆五十九年，据湖广总督毕沅等拿获的“邪教人犯”萧贵供称，因从妻弟处听说同县人宋之清传习西天大乘教，说“将来有五魔下降，水火瘟疫诸劫，必须尊奉弥勒佛，烧香念经，方能躲劫”，于是听信，传习经卷并授徒。^③ 同年，湖广总督福宁奏称，收元教王应琥以偈经中有“七日七夜黑风黑雨等语”，遂于乾隆五十七年起意“兴教骗钱”，“妄称弥勒佛转生河南无影山张家，扶助牛八即朱姓起事，百姓要遭水火风三灾，念经可免，向人哄诱”。^④ 又据以巫师为业的罗朝富交待：“乾隆七年内有广西算命人王祖先到家，说能画符退鬼挖窖取银子。拿一本抄的小书给小的看，说子丑年天降灾殃，有黑风黑雨冰雹，人马都要死尽，还有老虎狮子出来吃死尸，直待李开花出来才得太平。若把这本书供奉，照式画符，又做青布旗，写了罗平号，便可消灭。”并讲“李开花在广东海岛普陀山住着，到了子丑年若肯顺他，不但银子尽取，官也有得做。”^⑤ 所谓的李开花，是民间传闻中的一位神秘人物，民间宗教的布教者多打着这位莫须有的教主的名号传教授徒，以图张大声势。当然不讳言，在李开花身上寄托着某种普通民众的愿望和期待。另据《临清寇略》记载，清水教王伦起事时，“贼之来也，多挈其妻孥老幼并载牛羊

① 《宫中档朱批奏折》农民运动类 618 卷，乾隆三十三年六月十九日贵州巡抚良卿折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 9071 卷，乾隆五十三年七月十八日勒保等折。

③ 《清代档案史料丛编》第九辑，第 182 页。

④ 《清代档案史料丛编》第九辑，第 208 页。

⑤ 《军机处录副奏折》农民运动类 106 卷 12 号，乾隆二十年罗朝富供词。

鸡犬，且有劫其戚族俱来者。逞其邪说，谓本乡有黑风劫，遭之者死亡，相继宜出门远避，经七七之期庶可免耳。”^①道光年间，离卦教教首尹老须也与同教肖滋，捏称将有劫数，“令谢老闻书写传单，载明某年应有黑风劫，某年应有臭风劫，彼时即有妖兽食人，语极荒诞，仍遣韩老吉等转送各处，教中人被其蛊惑，各送数千、数十千，银数两至数十两不等，均经尹老须收用”，以求避劫获福。^②

众所周知，在传统乡土社会，人们不仅对经卷有一种天然的崇拜心理——视经卷如天书，而且对转世下凡、降神附体等也有着异乎寻常的兴趣。因此，民间宗教的教主、布教者也多利用这种形式，假借神意来传达人间灾难的信息。如道光年间山东潍县添柱教女教头刘金妮，捏说自己是织女星下凡，见过无生老母，“并称上年瘟疫盛行，将来收成还要不好，同遭劫运，凡信从入教者可以免灾的话”。^③另据河南白莲教信徒朱凤阁供称，教首邢名章自称“通晓天文，不久天降灾祸，劝习白莲教经咒念诵可以免灾”，又自称是治劫祖师、世代习教的老人家——王五保还魂附体，“捏称七月十五有水灾瘟疫，劫数难逃，邢名章有法船三只可载无数的人，可以避劫登仙”云云。^④收元教教首王会也以所谓的倒背菩萨转世自居，劝化时说将来有水淹地陷的灾，若入了教学习三皈五戒的功夫就可脱灾免难等等。应该说，在一个多灾多难、动荡不安的时代，这些传言的震撼效应是不容低估的。也正因如此，官方在“辟邪教说”、“晓谕邪教改过告示”等

① 俞蛟：《临清寇略》，见《昭代丛书》辛集别编卷十。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2584 卷，道光十二年五月九日曹振镛等折。

③ 《军机处录副奏折》农民运动类 2596 卷，道光十七年三月三十日经额布等折并供单。

④ 《军机处录副奏折》农民运动类 2272 卷，道光二年十月初四日孙尔准奏折并供单。

文告中，针对“邪教”的劫灾说大加抨击：

谓入教可以造福逃劫。谓某年有瘟疫灾难，须诵某咒帖某符便可消灾避疫。……邪教为此者，止有二意，一曰敛钱，一曰纵淫。^①

见你们良善百姓，爱之如子，不许兵役丝毫扰累，就是误习邪教，在家守分的人也都令安居乐业，何等快活。听得邪教首犯哄人入教，说是躲劫，到了急难时就有无生老母、观音老母、八大金刚、哪吒揭谛神来搭救，这都是捏造出来的谎话。你们若不信，看那湖北陨阳府学习邪教的人，被士兵一到杀死，贼尸满山遍野，猪拖狗食，血肉淋淋，父母不相见，弟兄妻子离散，何曾有无生老母救他，何曾有观音老母救他，何曾有八大金刚哪吒揭谛神救他，可见都是谎话哄人入教，名为躲劫，实是自己取死。俗语云，宁为太平犬，莫作乱离人。嗣后，你们务必识破邪教，尽是哄你骗你害你，学不得的。速把邪经烧毁，安分守己，做个正道人，做个好百姓。……倘仍执迷不悟，再敢私自传习，再敢念经打丹，再敢烧香拜灯……千刀万剐。^②

虽然官方声称“爱之如子”，但“千刀万剐”——这杀气腾腾的末后一句倒是道出了官方的屠夫心肠。事实上，官方在处理民间宗教问题上，往往习惯于高压的态度和立场，而绝少愿意从教理或教义的角度去真正认识和了解民间宗教本身，当然也就更无从去探究民间宗教赖以存在、流布的社会与心理根源了。

① 《宫中档朱批奏折》农民运动类 784 卷 6 号，《辟邪教说》。

② 《军机处录副奏折》农民运动类，嘉庆元年四月陕甘总督堂宜等《晓谕邪教改过告示》。

第二节 民间宗教与乡村习俗

一 吃斋的民俗性与生活基础

大概自宋代取缔所谓的吃菜事魔以来，吃斋似乎成了官方认定邪教的一项重要指标。特别是在清代，对吃斋不仅明显加大了打击力度，而且有趋于扩大化的倾向，虽然雍正朝时曾一度采取较为宽容的态度，明确表示“但应禁止邪教惑众，从未有禁人吃斋之理”，那种所谓“通敕严禁”吃斋的做法，“甚属乖谬纷扰，若将此等妄举，以为尽心任事，实力奉行，则大误矣”。^①《大清律例》也有“至守业良民讽念佛经，茹素邀福，并无学习邪教”者不在查禁之内的规定，但事实上在绝大多数时期吃斋始终未能摆脱遭受打压、查禁的处境。尽管如此，民间私相吃斋之风还是屡禁不止，反倒形成了一种“禁者自禁，吃者自吃”的态势，如讷亲在关于老官斋教一案的奏折中称，福建建宁府建安、瓯宁地方，“其吃斋之时，每月一二次，或数十人，或近百人至期聚集，率以为常。”^②江西地方，据巡抚常安奏称，“吃斋诵经集众作会之举，各郡邑俱有。此等人始则劝人行善，或云报答天地之德，或云报答父母之恩，以致无知村愚不论老幼男女，靡然倾信。”^③江西按察使凌火寿也称，“江省风俗尚邪，愚民惑于福祸，崇信不疑”，“习而不察”。^④而在山西赵城县等地，据巡抚申启贤奏称，“该县等所属各村俗规，凡茹素讽经之人称为善友，并以吃

① 蔡良骥：《东华录》卷三十一，第508页。

② 《史料旬刊》天964，老官斋教案，讷亲折二。

③ 《宫中档雍正朝奏折》第23辑，十二年九月初一日江西巡抚常安折。

④ 《西江视臬纪事·再禁邪教惑众》，见《清史资料》第三辑，第214页。

茶念经可以消灾除痛之言互相传述。”^① 广西象州乡村，虽然没有开堂敛钱聚众之事，但“吃斋念经，转相授受”却由来已久。^② 湖广总督周天爵等在查处襄阳县吃斋一案时，据供：“监生司庭善、民人刘奇及其妻刘孙氏、子刘汶世、媳刘司氏，各因父母患病或求子心切，按朔望暨三六九等日吃斋”。“樊似海之父藩新玉、李廷俊（生员）之祖李希监、父李金鉴、张延俊等之父张秀清在日，均吃斋念经。每年二月初二、三月初三、六月初六、十二月初八等日为斋期。凡食斋之日，同至大乘庵庙内聚会，敬神念经祈福。张延俊之兄张延龄承种庙田，照管香火”。又据樊似海等供，“从前至庙念经做会，亦无非敬神之期，实系相沿食斋求福，委无立教兴会情事。”^③ 嘉庆年间和宁在查处八卦教时也承认，“此等乡愚男妇，间有吃斋念佛，习以为常，本无谋为不轨情状。”^④ 凡此等等，从“率以为常”、“各郡邑都有”、“风俗尚邪”、“各村俗规”、“相沿食斋”、“习以为常”等种种表述来看，有理由相信吃斋已成为乡村社会中颇为流行的一种风气，一种信仰民俗。

一般而言，现象演化为民俗必有其生活的基础。吃斋作为一种较为普遍的民俗事象自不例外。因此，在分析民间宗教中的吃斋现象或行为时就不能忽略其生活的内容和基础。那么乡村生活特别是普通老百姓的生活状况又是如何呢？美国学者周锡瑞在谈到 20 世纪初鲁西一带农民的生活时这样写道：

① 《朱批奏折》农民运动类 485 卷 12 号，道光十六年十二月十一日山西巡抚申启贤折。

② 《宫中档乾隆朝奏折》第 35 辑，三十九年四月初九日广西巡抚熊学鹏奏查吃斋念佛。

③ 《朱批奏折》农民运动类 620 卷 4 号，道光二十年正月二十一日湖广总督周天爵等折。

④ 《朱批奏折》农民运动类 507 卷 9 号，嘉庆十七年六月二十日和宁等折。

其食物亦非常简单，每年只有极少机会吃肉，以粗茶淡饭为主。只有新麦打下之后，才吃几顿面条和菜蔬。园内所产菜蔬，并不全部食用，还担去城镇换些粮食以维持生活。城里平常使用的油盐酱醋等调味品，在乡间视为贵重品。若吃香油时，则用小棍穿过制钱孔从罐中取油，滴到菜里调味。平常饭时，水里煮些大蒜、辣椒、大葱，就是一顿。除了喜庆丧葬或新年外，很少见到荤腥，老人也不例外。^①

然而，即便像是这种简单乏味的生活，也并不是所有的人家都能过得上的。在一年的绝大多数时间里，即便不遇上灾荒饥馑，乡村的普通农户常常也只能以咸菜与粗粮为主。可以说，这种状况直到 20 世纪末在大部分农村地区仍然没有得到完全的改观。有理由相信，乡村吃斋习俗，特别是民间宗教的吃斋正是建立在这种生活基础之上的。

众所周知，中国老百姓在信仰方面的基本特点，就是在相信彼岸来世、天堂佛国的同时，更注重其功利性与现实性的一面。诚如一位西方学者在 20 世纪初所观察到的那样：

普通的中国人在宗教方面如同其他方面一样，追求实用，认为菩萨是世界上获取利益的源泉。他们从菩萨那里，寻求恢复健康、好收成、科举考试成功、经商获利和仕途顺利。如果一种宗教未向他们提供要求的这些方面，而只是以诸如忍耐、鼓励和战胜引诱等方面的精神祝福来回答他们，他们是非常惊异的。他们首先进行嘲笑，然后认为此种宗教是奇谈。^②

① [美] 周锡瑞：《义和团运动的起源》，第 31 页，江苏人民出版社，1998。

② E.A. 罗斯：《变化中的中国人》，第 229 页，时事出版社，1998。

的确，对老百姓来说，决定他们选择某种宗教或信仰的首要条件就是能否满足他们的现实需要和欲求。他们绝少会出于某种纯理念的追求而轻易放弃或牺牲现实生活的利益。在处理诸如眼前与长远、现世与来世之间的利益关系问题上，也从不会放弃务实的考虑。所谓“割目下之近欲，修难成之远功”，那种想象中的禁欲或绝欲的宗教在中国从来就是很难行得通的，毕竟那只是极个别的行为。宋人在评论“吃菜事魔”之所以禁所难禁的原因时曾讲，“盖缘田野之间，深山穷谷，肉食者少，往往只吃蔬菜。”^①又江浙山谷之民，平时食肉之日有数，所以易于食菜。”^②此论可谓一针见血。事实上，吃斋对于粗茶淡饭的乡村百姓而言，并不意味着要放弃多大的生活享受，更不可与所谓的禁欲相提并论。因为吃斋不仅没有改变他们惯常的生活模式，而且迎合适应了乡村百姓在毋须付出任何代价的情况下，既可祈福治病，又可修来世，甚至上天堂佛国的功利心态。更何况在做会的场合，吃斋对于绝大多数并不富裕的信徒或信众而言，更像是一次丰盛的聚餐，尽管没有肉食。当然，对于那些富裕或较为富裕、有条件满足口腹之欲的人家，吃斋自然要割舍一些生活上的享受。不过，即便是吃斋，也有种种不同的形式，如长斋、花斋、父母斋等等。同时，既可自幼吃斋，也可以年老时吃斋；既可入教吃斋，也可仅止吃斋治病而不入教，灵活变通，因人因时而异。这样，吃斋也就不会对各种不同阶层的人们的实际生活造成妨害。《鱼篮观音宝卷》载有这样一则故事，或许能说明中国老百姓信仰上的务实态度和功利心：金沙滩住户作恶多端，观音不忍，于是下凡来度他们。她化作妙龄女子到村中卖鱼，轰动了全村。恶人之首马二郎欲娶她为妻，她说有誓在先，凡欲娶她的人必须熟念莲经，吃

① 苏金源、李春圃编《宋代三次农民起义史料汇编》第84、134页。

② 同注①。

素行善。于是，马二郎和村中恶少纷纷放下了屠刀。在念佛声中，女子与马二郎结为夫妻。婚后不久，新娘因腹痛而亡。村中受了观音的感化，自此竟成为善地。^①显然，马二郎一伙吃素行善的最初动因在于对美色的贪欲而非对善的向往，而观音菩萨正是利用人性中对色欲的本能追求，最终得以导恶向善。同样，吃斋之所以能成为民间宗教的一种日常修行，与布教者不违人欲、因势利导、努力适应百姓日常生活的实际不无关系。某种意义上，可以说民间宗教是“因俗成教”，因俗而行教。^②

不过应该看到，民间宗教的吃斋与正统佛教的吃斋虽然形式上没有什么不同，但本质上是有所差别的。佛教的吃斋是强制性的，是由于“不杀生”的戒律，是出于对一切生命形式普遍尊重的根本理念；而民间宗教的吃斋则是生活之自然，是出于现实生活问题的考虑，如治病消灾、祈福禳祸、求子延寿等等，两者不可同日而语。因此，吃斋目的上的不同，一方面表明民间宗教与正统宗教的差异性，同时反映出民间宗教与乡村生活、民间习俗相适应、相习合的根本特性。

二 与乡村僧道巫等的合流

民间宗教与活跃于乡村社会各个角落的僧道巫、命相易卜等人物的合流是民间宗教乡土性、包容性的直接体现。这种合流可

① 郑振铎：《中国俗文学史》第328页，作家出版社，1954。

② 清茶门教等教派以清茶供神的仪式，很可能由民间相沿已久的进香献茶习俗，如同治六年（1867）三月十四日刻东岳庙（建于明代）《拂尘会碑记》有这样的内容：“惟神主之旧例，众善姓于每月十四日开庙拂尘，进香献茶，岁以为常，永永勿替。其所以答神贶者以此，其所以祈神福者亦以此”〔见北京图书馆金石组编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（清）第83册，第106页，《拂尘会碑·京926》，中州古籍出版社，1990〕。此外，诸如“清茶会”、“清茶圣会”等名目的民间信仰群体，在明清时代的京畿一带也极为活跃，其间也多有教派人物的介入，而这在当时却是极为寻常的。

以表现为多种形式，其中僧道巫等的人教或立教是最为多见的一种方式。

首先是道士、巫师的人教或立教。由于道教本身的驳杂性与包容性，道教系人物参入同样不太受约束且兼收并蓄的民间教派也就习以为常。如直隶人崔焕，先是随赵道士学习音乐，每遇有村民白事，前往吹打乐器，讽诵心经等经忏，嘉庆十一二年又随父拜交河人崔大功为师，入未来真教。^①道光年间广西平乐、柳州一带有道士韩礼文等传习大乘教。^②其他如一炷香教中也多有道士参与，清茶门教的刘光宗也是位出家的道士。直隶东光县徐家庄九圣庙的陈道士则是无极门教的教首。收元教教首王三槐，向来学习巫师，与人禳灾治病。贵州思南府地方民人杨昌贵，先习弥勒教，后奉禁停止行教，改习端公道士，与人祈祷治病。故后，其徒杨胜佑复兴旧教。原明教教首刘李氏则是位称神说鬼的乡村巫婆，在她周围聚集着众多的女性信徒。老官斋教教首普少即严氏，也是位“捏称坐功上天”，传达神意的女巫。同时，该教还有一位“能坐功参道”的“会首”陈光耀。另据《龙华经》第二十品，有“龙华会，考香头，当极立会”之语，而“香头”则是山东等地对巫祝之类人物的称呼。毛祥麟《对山书屋墨余录》卷二巫祝条也讲，“吴俗尚鬼，病必延巫，谓之看香头。其有男有女，或托双瞳，或捏称鬼附，妄论休咎，武断生死……其最盛行谓宣卷，有观音卷、十王卷、皂王卷诸名目，俚语悉如盲词。若和卷时，与女巫并杂。”^③而在四川灯花教的活动中，则常有巫师演习法术，以符水饮人令疯癫，谓之降神附体，能避枪

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2766 卷，嘉庆二十一年四月初六日董浩等折。

② 《清神类钞》第 15 册，第 60 页，《宗教类·大乘教》。

③ 引自〔日〕泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，图书刊行会，1975。

炮。^① 凡此等等，说明民间宗教中道士与巫祝式人物的活跃。

其次是僧尼的入教或立教。这些僧尼，或住村庵寺庙，或带发修行，他们不仅是乡村各项佛事活动中最热心、最积极的分子，也常常在民间宗教中扮演着重要的角色。著名者如罗教五祖孙真空就是位半路出家的山野僧人，九宫道的创始人李向善，18岁时在五台山落发为僧，后以极乐寺为根据地开展布教活动。其他如青莲教教首徐万昌在广西阳朔县以摆摊算命传教时，收观音庙祝李芝进为徒。^② 湖南青莲教教首陈皈聚本为新化县东云庵一僧人，后又收本地僧人贺六昌为徒，教令打坐运气、诵经礼忏。收缘会胡二引进先在黄村皇姑寺烧香时，被寺内尼僧蓝二挽留，在庙内住了一个多月，不仅吃了长斋，而且还学了经忏咒语。立教后，又吸收宛平县白衣庵出家僧人诸亮入会为徒。在清茶门教中，有尼姑庵带发修行之邹姑及僧人相纯相继入教等等。

第三是命相易卜风水等人物的人教或立教。如清茶门教中有阴阳生刘廷树、卖卜的丁志宜入教，其中最为典型的则是四川青莲教的事例。据庄吉发“清代青莲教的发展”一文介绍，四川新都县人杨守一平日算命营生，购有道教的《性命圭旨》、《唱道真言》各一本，茹素念诵，并学习坐功运气。道光七年三月间，杨守一到华阳县属新街，租得张俊空屋开设命馆，因推算颇验，常有人求其算命。五月，有向来看风水为生的贵州人袁无欺来川，也至杨守一铺内算命。因杨所言多中，袁常往坐谈，彼此相好。当得知杨吃斋念经后，袁即告知藏有一种《开示真经》，供奉飘高老祖及无生老母牌位，每月烧香念诵，可以消灾获福，如愿学习，可以相传。杨欣然愿学，即拜袁为师，袁给予抄写的《开示真经》一本，随后返回原籍。不久，杨守一即开始传徒布教，组织报恩会，又称青莲教，自称为青

① 《点石斋画报·书三》，第19页，上海集成图书公司印行，宣统二年（1909）。

② 庄吉发：《清代青莲教的发展》，载《大陆杂志》第71卷第5期。

莲教主，奉袁无欺为青莲祖师。

无疑，民间宗教中僧道巫等人物的介入，一方面促进了民间宗教与正统的佛教、道教在乡村基层社会的全面合流与渗透，同时也在很大程度上改变着民间宗教本身的面貌。在这方面，三宝门教可以说是一个很好的例证。三宝门教又称三宝教或三宝门，活动于顺治年间平凉府一带，是一个僧道杂糅、具有明显混同色彩的民间教派。首先从其构成来看，其“总会头”，即“掌法”彭三阳为草峰原三教堂久住道士，“自幼居士吃斋”，“学道修行，种地度日”。后出外游方时，遇见“一僧人”、自称为“天启太子”的出家道人王道真，随请至三教堂供养，一起聚众烧香吃斋打醮。并将王道真介绍给女尼明善及另一位出家为道、精通扶鸾算命的同教刘性德。誓目沈天才，“在家出家”，“自幼吃斋诵经，建修庵观，于顺治三年因病目至极，投身随教”，并“随香灯会，时常打醮行善”，称为“三宝教法师”。女尼高氏、法名明善，自18岁吃斋，先因祈雨有验，人称“活娘娘”，后在草峰原建净土庵吃斋念佛，顺治九年正月起入教，协助“掌法”念诵“皇经”及“将投随教门之人编就派数”，并收先在华严庵出家，后寄居该庵的雷尼姑、法名明净为义女。据不完全统计，在涉案的30多人中，可以确知为道士的有7人，女僧2人，平素吃斋的居士8人，其他也多为“善友”或“善士”，其中又以年长者居多。对此，官方讥讽为“愚尼村妇”、“道婆斋叟”、“皓首龙钟，俱将就木”。^① 其次，从该教的活动情况来看，主要是烧香聚会、吃斋诵经、念佛打醮。不过，若按常规的看法，吃斋念佛是僧尼的事，而打醮则主要是道士之所为。然而在该教中，一切常规都被打破。如武寅、武印秀兄弟，虽为道士，却常吃斋念佛，道士王

^① 顺治12年10月22日陈极新题拿获明宗室朱应龙等欲谋起事审拟情形本，见《清代档案史料丛编》第三辑，第128—154页。

道真时常被认为是“僧人”，而另一位道士彭三阳也以“居士”自居，女僧明善则兼有女巫之特质。因为在他们看来，教内无论是僧尼还是道士，“俱是吃斋善人”。他们往往通过合作以满足民众多方面的需求，达成寻常僧或道单独所不能做或不便于做的法事，而像这种无差别的结合、全方位的服务，正是民间宗教的特点所在。

如果说三宝教为我们提供了一例教门内僧道巫混同的典型个案材料的话，那么教门外的相互合作则是民间宗教与僧道合流的另一种形式。在这种形式中，僧或道虽然不入教，但却是民间宗教活动的积极参与者。如河南祥符县的成功会，每月初八日在黄龙寺烧香念经一次，以便募化银钱修理此庙。这一活动不仅得到了该庙和尚愿志的支持，而且在成功会的活动受到地方巡抚衙门的干涉时，愿志表示愿意与会首贺廷榜同行到京，寻求保护。只是因母病重，没有成行。另据贺廷榜交待，在12家会首内能治病的有三人，而治病的法儿则是天齐庙的和尚忠义教的。^①同样在河南，“陆林会混元教”的活动也得到了当地僧尼的响应。他们当中有“止图却病祈福到坛磕头，一次送给钱文并未随同立誓焚表者”，如僧人寂善；“又有同会各犯代为求福治病酬谢钱文，本人并未到坛者”，如僧人觉息；而尼僧绪贤则向“乡村妇女募化钱文制备黄布帐幔三个、道袍两件送交王太平预备摆会时穿用”。^②再据山西赵城县耿峪村先天教师傅曹顺供称，习教之初曾与城内佛庙僧人道洪一同行医，因此相好，并借用他庙内存放的九莲经翻看，一直没还。因为道洪广行医道，认识人多，所以当曹顺开始传教后，便托道洪“密为哄诱，因此本村及附近各村

① 《军机处录副奏折》农民运动类 82 卷 1 号，乾隆三十九年九月二十日英廉折。

② 《朱批奏折》农民运动类 480 卷 3 号，嘉庆二十一年四月十二日方受畴折。

人多半信服”。^①显然，道洪在曹顺布教过程中充当了一位极其重要的角色。位于直隶肃宁县南白寺村的禅林寺，为该村王姓建自前明，平素由其后人、九莲会会首王庭芳及村人李进修同山东人冯九功等在寺照管并念经聚会。后因王庭芳欲出外贸易，打算请冯九功在寺住持，禀经该县不准，并令另举戒僧，王随请河间县兴村瀛西寺僧人洪元来寺住持，有徒永云即广济相随。^②这一事例，一方面意味着九莲会活动与乡村寺僧活动的一致性，同时也表明双方平时即存在某种形式的合作与交往。因为如果没有一定的信任关系，王庭芳是不会将拥有一顷多香火地的寺庙交给一位外地僧人来管理的。而在民间教门中，借庙诵经做会者也不少见，如湖北大乘教曾借佛寺烧香做会，安徽歙县的大乘教师傅吴明，每逢佛诞日，则与其徒同到当地的尼姑庵礼拜念经，后来吴明索性搬进庵内，与女尼佛憐、佛寿、华保等人共同生活，直到被查拿。至于民间宗教与正统佛道拥有共同的宗教节日，一起参与庙会活动的也不少见，如弘阳教二月十九日观音诞、三月初三日王母诞即蟠桃会、四月初八日浴佛节即佛祖诞、上中下三元节、十二月初八日释迦成佛日等会期即与传统佛道的庙会会期相叠合，雍正年间苏州大乘教、嘉庆年间直隶离卦教也以上元、中元、下元等日为会期，四川秀山一带的灯花教则以每年的二月十九、六月十九、九月十九等日聚会拜灯……或许是由于民间宗教与僧道之间的这种密切关系，每当有“邪教案”发生后，寺庙也就成了当然的避难所。那彦成曾这样讲过：“庵观寺庙尤属藏奸，从前祝现、刘第五、刘成章俱有出家为僧之说，近日直隶拿获僧

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2281 卷，道光十五年闰六月初四日鄂顺安折并供单。

② 《朱批奏折》农民运动类 497 卷 1 号，道光十二年八月十八日直隶总督琦善折。

人施魁，河南拿获道士周文盛，皆系漏网逆犯，可见僧道中匪徒影射潜藏者正复不少。”^①的确，这种现象并非个别。据清茶门教王泳泰供称，为逃避稽查，即曾在襄阳县张公祠苏道士庙内，寄住两月有余。^②另一位关注“邪教”的官僚黄育榘在初升任沧州知州后，曾“遍阅庙宇，细搜经卷”。结果，“查得城内外及四乡各庙，收藏邪经共有三十一一种之多。”且“各庙邪经多与佛经混在一处，上面积尘甚厚。讯各僧道，称系远年遗留”。又讲：“再查收藏邪经寺庙，必有无数小佛像杂列一堂，以从前民家多有供佛诵经者，后因严禁邪教，遂将佛像邪经送入寺庙。”^③其实，这是一种惯常的战术。据直隶总督方受畴奏称，武邑县乡民、习教之婴添诚与本地大寺住持僧人大通互相认识，或在寺捐资布施，或帮办钱文，后婴添诚因见有告示禁止收藏经卷，随将师傅赵堂所给红阳经十套送大寺存放。^④江西永丰县知县戴名沅在查办大乘教案时，曾于僧人新春庵内神座地下并僧房柜内起获《苦功悟道》、《正信除疑》等经，以及《护法碑文》。经研讯，供称系其故师通萨及故僧广秀所藏。^⑤嘉庆二十年十二月十七日那彦成在查获“无极圣教”案时也了解到，在信徒李洋全物故后，曹明柱将所遗存之“降魔捉妖咒诀及心经等项经本存贮庙内，并以敬奉关帝至极至尊”。^⑥嘉庆二十一年正月十四日，直隶布政使钱臻呈文军机处，称在石佛口空庙内检得销释木人开山宝卷一

① 《那文毅公奏议》卷四十。

② 《清代档案史料丛编》第三辑，第80页。

③ 《清史资料》第三辑，第68、126页。

④ 《朱批奏折》农民运动类490卷17号，嘉庆二十一年十二月十六日方受畴折。

⑤ 《军机处录副奏折》农民运动类8825卷，嘉庆二十一年四月十四日江西巡抚阮元折。

⑥ 《那文毅公奏议》卷四十一。

部，并于其他各庙内查获销释收圆行觉等经五部。^① 嘉庆二十二年八月，直隶总督方受畴又奏称在献县的一座地藏王庙内起获经卷一捆，计 28 本，以及残缺抄本经数卷。^② 当然，寺庙不仅是避难所，在非常时期为民间宗教活动者、经卷图像提供保护，而且也是“邪经”的刻印点和流通处，不少民间宗教的经卷图像也常常是出自寺庙。如嘉庆二十三年，山东巡抚陈预在德州高海庄清修观即曾查处过一起刻印弘阳教经卷并私藏经板的案件。据该观道士明云供称，经板存留已久，前因官差搜查弘阳教经，恐被捕获，遂将经板转移，藏于南乡庙内。应该说，寺庙在民间宗教活动中充当着极为重要的角色，它不仅是乡村社会的传统信仰中心，同时也是民间宗教与乡村僧道巫等合流的重要空间场所。

三 “全神”与多神信仰

黄育梗在抨击民间宗教时曾讲：“今邪教做会，将天上人间并阴间所有诸神，尽数安置一棚之内，名为全神，而不论尊卑，不分男女，不知伦类之异同，不察性向之向背。”^③ 又说，“邪教有《混元无上普化慈悲真经》，内云：‘无生老母曰，若有善男善女修斋设醮，上供献茶，上请三世诸佛，诸大菩萨，诸大天尊，三界诸教主，及一切龙神、雷公、电母、风神，诸天列圣，河汉群真，幽冥地府，地藏阎君，救度群蒙，消除重罪。’噫，此等情形，真如孤魂坛内一设汤饭，即有千百饿鬼齐来争食也。又如煮赈厂内一散米粥，即有千百饥民齐来领饭也。至于位为神佛必不争饿鬼之食，譬如身为富贵必不领饥民之饭。今竟谓修斋设

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第 59 页。

② 《朱批奏折》农民运动类 490 卷 20 号，嘉庆二十八年八月三十日直隶总督方受畴折。

③ 《清史资料》第三辑，第 121～122 页。

醮，上供献茶，而千百神佛尽集道场，徒贪口腹，何其不顾体面，全无廉耻，一至此极也。”^①

无疑，在黄育梗看来，民间宗教在信仰上表现出的不仅仅是“不论尊卑，不分男女，不知伦类之异同，不察性向之向背”的无知和荒谬，而且还有粗俗和无耻，甚至是反动。然而从另一种角度而言，这种体现在做会与宝卷中的信仰模式——“全神”，却是民间宗教乡土性的集中反映，是民间宗教与传统乡村社会“多神信仰”或“多神崇拜”创造性整合的产物。换言之，“全神”信仰是普遍见之于民间宗教与民间社会的一种共通的现象。众所周知，在乡村社会，老百姓是最讲实际，最为务实的。这种务实主义在信仰领域的逻辑延伸便表现为信仰上的功利主义与惟“灵”论，有灾信佛，无灾不信，“早夜营营，所求者福尔，所希者利尔”^②，通常他们关注的是神灵的职能或神灵的效验，而绝少在意其谱系源流、教派界限、等级高低或在理与否。另一方面，百姓的信仰又是多样化的，他们不会囿于某一教派或某一位神佛菩萨，而是常常根据需要变换或选择乞求的对象。这样，当仅仅依靠某一位或某几位神灵而无法满足人们的多样化需求时，多神或众神崇拜的形式也就应运而生了，他们往往希望借助于诸神的合力以达到自己的目的。明清以来常见于各地乡村的“众神庙”、“万佛寺”、“三教堂”、“三教寺”、“三教庵”、“三教全神图”、“天地三界十方万灵真宰”，以及今天山西、河北等地乡村存在的“全案”俗信，应该说就是这种多神信仰的产物。而民间宗教的信仰模式或神灵体系正是在这一基础上改造完成的。

有理由相信，民间宗教以“全神”为特色的信仰模式或神灵

① 《清史资料》第三辑，第110页。

② 《朱批奏折》农民运动类784卷3号，嘉庆二十年十二月《饬士子敦俗劝化乡愚说》。

体系对乡村社会多神主义的改造与吸收是多方面的。首先是谱系的整合。唐宋以降，当“三教合一”开始成为一种社会思潮时，在民间社会，“三教合一”却早已成为一种不争的事实，而其身体力行者就是所谓的“乡愚百姓”。乡村百姓出于最朴素的感情、最现实的考虑，圆融三教诸神，无差别地纳入自己的宗教世界，构筑了一幅地地道道的三教混同、仙佛圣同尊的多神信仰图式。民间宗教全面吸收了这一成果，并在这一基础上对其源流谱系进行了加工改造，整合为以无生老母为造物主，以“收元还乡”、“归家认母”为终极关怀的神灵谱系。^①在这一谱系中，佛教的燃灯、释迦、弥勒或弥陀，道教的老君、儒家的孔子，以及诸佛、诸菩萨、诸天尊、诸祖，特别是凡世的人类即“九六元人”、“九六皇胎”、“失乡儿女”，都是老母“一样看承”的天宫家乡的天然成员与子辈——“乡儿乡女”，其中三世佛——燃灯、释迦和弥勒，不仅被视为无生老母的三个儿子（弥勒为三子，释迦为二子，燃灯为长子），而且还是无生老母的使者。至于沦落红尘的“皇胎儿女”，即人类，只要找回失去的灵性，就可回归“家乡”，婴儿见娘，母子团聚，忝列仙圣佛祖之位。这样，三教原有的分界与各自的体系也就不复存在，诸佛仙圣、人神之间原有的尊卑高下关系或角色定位也就被整合为“老母”与“皇胎儿女”之间的母子血缘关系，也就是所谓的“十方诸佛为兄弟，无生老母是娘亲”。^②其次是位格的调整。“神无大小，灵者为尊”。在乡村社会的多神信仰中，作为三教之祖的孔子、释迦、老君固然是上位神，但最受欢迎者恐怕还是那些与现实生活息息相关，

① 三教合一，一在何处？对此，三教均有不同的理解。一，与其说是圆融三教之一，毋宁说是以各自为本位的合并其他二教之一，或者说是三教归于其中一教之一。事实上，只有在民间宗教与民间社会中，三教合一才得以创造性地真正实现。

② 《目连卷全集》第64页。

而通常又被认为是比较灵验的神祇，如观音、娘娘之类女神或母神、土地、城隍等地方神及形形色色的俗神等等。因此民间宗教在充实自己的神灵体系时，考虑到乡村信仰的实际情况，在确立无生老母至尊地位的前提下，对一些神祇的神格也进行了相应调整。如《伏魔宝卷》，不仅对教主法王、燃灯古佛、玉皇、三官大帝、观音老母、泰山娘娘、送生娘娘、药圣药王、真武老祖、本县城隍、本宅灶王、当庄土地、门神户尉等众神表现出了一种相当虔诚的态度，称之为“诸佛祖”。而且将民间普遍崇拜的关公摆在了极为显赫的地位，称之为“伏魔爷”、“协天大帝”，并极尽夸耀、神化之能事。《灶皇宝卷》则将一介小神灶君奉为“灶皇”，尊为给人间带来光明的“种火之母”，赞誉他“最显最灵”，并作为玉帝委派执掌人间善恶生死的至上神“五帝五方神”。《地母真经》中刻画的“地母”形象，可以说是创始主无生老母的翻版。而对观音菩萨或观音老母的偏爱，几乎在所有的宝卷中都有体现。当然从另一角度而言，拔高或凸显原本并不出色的神灵的神格而称佛道祖，自然意味着对传统上位神神格的否定或剥夺。显然，这种彻底抹杀三教诸神神格差异的做法，是服务于以无生老母为惟一最高神，以母子两元结构为框架的神灵谱系的。在这一全新的格局中，凡圣同根，人神一致，原有的等级秩序不复存在，大地众生、诸佛菩萨、诸大圣贤都成为无生老母的“皇胎儿女”，大家拥有平等的人格或神格，全然没有了尊卑之分、高下之别。自然，较之正统宗教的神灵谱系，民间宗教少了些森严，多了份亲情。第三，神性的杂糅。在正统宗教看来，神性既有邪正善恶之辨，也有男女文武或血食素食之别。但在乡村社会的多神信仰中，神性不同甚至对立的诸神不仅可以共处一庙，而且还可以一同接受人们的供奉膜拜，如在民间我们时常会看到天师庙中设有观音的神龛或神位，刘邦与项羽同祀一庙，太上老君与释迦、孔圣人并列一堂等等。至于“淫祠淫祀”，则这

种杂糅更为突出。而民间宗教在构筑自己的神灵世界时，不仅在谱系、神格上进行了重大整合和改组，而且对纳入体系的诸神的性格进行了全面彻底的融合杂糅，以便使之更加适合于乡村百姓、普通民众的思想。当然，这种杂糅是以终极神性——母性的凸显为前提的。概而言之，这种神性的杂糅主要有以下几个方面：①将父性、母性或阴阳属性杂糅为一体化的终极神性——“母性”。因此，这种“母性”是一种内含阴阳但却超越阴阳的存在。②将男女两性乃至邪正善恶杂糅为皇胎儿女的“自性”。也就是说，无论是正或是邪、是善还是恶，最终统一于“自性”，“自性”就是超越了世俗所谓性本善或性本恶这种关于天赋道德两元论的本然之性、真性、无垢无净的“元来性”，迷却了“自性”就等于堕入凡尘与邪恶。反之，找回“自性”，也就等于找回了作为皇胎儿女的神性。因此，从这种意义上而言，除永恒的终极神性——“母性”外，包括三世诸佛在内的诸佛菩萨、诸大贤圣等皇胎儿女的性格并不是真常不变的。这是民间宗教区别于正统宗教的重要点之一。

第三节 民间宗教与乡村政治

一 民间宗教对社会病的批评

“学好”或“行善”，是民间宗教诸多教派如一炷香教、圣贤道等一贯标榜的处世信条。虽然它并没有对一些社会问题直接提出批评，但所谓的学好行善这一提法本身就含有对现实社会状况不满而试图加以影响改造或教化的意味。相对于“学好”、“行善”这种比较委婉的批评方式，直接对一些社会不良现象即社会病提出尖锐批评的其实也并不少见。尽管也多有以其他方式提出这种尖锐批评的，但宗教形式的批评，当有着不

同一般的意义和效果。

民间宗教对社会病的批评，除在教规、戒律中有所触及外，较系统的批评主要是体现在宝卷或经书中。在有关宝卷中，有两部宝卷不能不提：一部是出自明末、流行于清、属黄天道的《弥勒出西宝卷》；另一部是成书于清代后期、属长生教的《众喜宝卷》。尽管这两部宝卷成书的时代有所不同，但反映出的社会问题却具有很多相似性与连贯性。因此，它们在批评的对象、内容上也多有相同点。^①下面拟以《弥勒出西宝卷》为中心，比照《众喜宝卷》，就其批评的基本内容作一介绍。

(1) 对“邪”、“邪教”、“邪法”或“邪魔”的抨击。《出西宝卷》第四品云：

休行邪，归正道。……邪魔小教人称师，哄得愚人颠倒忙。妖言骗话煽惑人，孽犯天条罪难当。……兴旁门，皈邪教，外国为人。

《众喜宝卷》也在《说作诸罪二十一》及《劝报皇恩三十六》中，对“做异教，习妖术，吞乳采汞”，与“行邪魔，习妖法，异术变化”的行为表示深恶痛绝，斥为造孽作恶。其实，民间宗教在立教之初或布教过程中，借助于宝卷，对所谓的旁门邪教抨击一番，似乎已成为当时的一种惯例。如在黄天教《太阳宝卷》第二品与二十一品中，针对众生“听邪师，行邪法，差行错路”，“明晃晃，真祖师，众生不认。一个个信邪师，说短论长”的状

① 关于民间宗教对社会病的批判，浅井纪先生在《中国近世民间宗教的终末观》（载历史学研究会编《历史学的现在5——再生的终末思想》，青木书店，2000年11月）等文中均有论述。本文参照并采纳了浅井纪先生的见解。

况，告诫人们要“访明师，求正道，要识邪正”，否则，“认邪师，行邪法，不得还乡”。显然，这里将黄天教之外的其他教门统统打入了邪教之列。而罗教的《正信除疑无修正自在宝卷》则对白莲等邪宗、邪法大加叱责：“白莲烧纸是邪宗，哄的大众错用心。邪水照着公侯伯，正是邪气引迷人。信邪烧纸不打紧，闪赚许多众迷人。你行白莲是邪气，万刚凌迟不趁心。求拜日月是白莲，哄的男女都遭难。法水照着公侯伯，早晚拿住都受难。”又：“书符咒，弥勒教，躲难邪法。入城中，躲灾难，正是邪风。……你行邪，不打紧，你下地狱。闪赚了，好男女，劳而无功。你说城，是诳语，邪魔外祟。你诳语，是妖言，永下无间。”“玄鼓教，指日月，为是父母。凡所相，皆虚妄，永下无间。瞅日月，眼花了，正是地狱。牵连的，不自在，不得安稳。瞅的你，眼花了，甘受辛苦。拜日月，为父母，扑了顽空。”^①《潘公免灾宝卷》也讲：“邪教误人休要听，妖言惑众罪非轻。”此外，在另一部流传较广的民间宗教劝善书《关圣帝君觉世真经》中，从善恶报应的立场对“假立邪教，引诱愚人，托说升天，敛物行淫”的行为提出严厉警告，声称“近报在身，远报子孙，神明鉴察，毫发不紊，善恶两途，祸福攸分，行善福报，作恶祸临”。^②无疑，民间宗教对邪教或邪法的抨击，基本上是出于自身利益的考虑，即试图以此来表明自己的正教地位，并为布教传道创造一个适宜的外部环境。同时，也不排除教派间思想分歧以及避免官方打压的因素。尽管如此，我们仍不能否认其对邪教或邪法批评的积极意义。因为在当时教门林立且良莠不齐的社会环境下，虽

① 《正信除疑无修正自在宝卷》，《拜日月邪法品第十八》、《弥勒教邪气品第十九》。

② 《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》（清）第82册，34页，咸丰二年（1852）三月一日刻，《关圣帝君觉世真经·各668》。

然民间宗教对邪教、邪法的判断与批评是基于本教的利益和立场，但所指斥的邪教或邪法同时也含有一般意义上的邪的成分。所以从这种意义上而言，民间宗教对邪的抨击具有普遍意义。换言之，民间宗教的邪教观应该具有二重性，即特殊意义上的邪与一般意义上的邪。

(2) 对僧道的抨击。《出西宝卷》第五品这样写道：

天下僧道住的名山洞府，居于雕梁画栋朱台漆椅，身穿绫罗纱绸缎衣，口吃不种粮食，受免粮田，享清闲福。上背父母恩义，次别四恩不报，或奸骨肉亲人，或淫朋友良女。私通尼姑，杀生害命，不计其数。饮酒食肉，犯戒违法，亦为商贾，或做偷盗，又为医生。告状兴讼，趋奉官府，倚势欺人。行善全无，作恶无数。……因此上，末劫到，不度僧人。看僧道，并尼姑，行邪作孽，吃酒肉，贪淫色，杀生害命。贪名利，做商贾，为医乱治，全不想，安身处，持斋修行。劝僧道，回心转，还俗戒杀。

又第十一品，对先是倚称军势，无恶不作，后无路可走，遁入空门，守却不守戒律的僧众进行了无情的揭露：

军马出征之际，路途之中，倚称军势，强抢劫夺，白日强奸，哄骗妇女，劫财盗物，故杀良民，行凶作恶，陷害善人。……到后来，无路走，落发为僧。狼心起，狗肺生，尼姑成家。吃酒肉，拜经忏，靠此营生。将佛祖，修行路，反当生意。

《众喜宝卷·说作诸罪二十一》也讲，“做和尚，吃酒肉，贪淫好色。做尼姑，生淫欲，污秽神佛。做道士，吓神鬼，酒肉超

度”。事实上，明清时代，特别是明末以降，正统佛道的腐败堕落已成为不争的事实，和尚、尼姑、道士作奸犯科之事时有发生，而饮食酒肉、渔利贸易更属司空见惯，诚如雍正朝江南布政使王玠所奏：“更有不肖之僧，闲居无事，酗酒食肉，私行嫖赌，奸盗邪淫，深为民害，至如应付僧人名，虽出家，公然饮酒茹荤，不遵戒律，种种非为。”^①徐珂在谈及江南一带僧人的堕落时也讲：“江苏通州治之南，有紫琅山焉。山僧世奉泗州大圣，灵著江淮间。春秋佳日，士女之入山顶礼者，实繁有徒。岁获香火钱殆逾万斤。……僧平时既不理经诵佛，惟更番供奉香火，往来近村人家，或构香巢，或设烟窟。村妇以僧富，亦多方媚之。僧之艳福最盛者，首为海月……次为宽裕，近山村妇与之结识者，凡十二人，再次为愿持，皆以渔色闻于光绪时。”^②而在僧尼之间，甚至公然结婚，恬不为怪：“尼庵每为藏垢纳污之藪，要未若江苏靖江之甚者。靖江尼庵最多，比丘尼与比丘僧公然结婚，发柬请酒，恬不为怪。诸檀越亦登堂以贺，视为固然。”^③针对佛教的日趋堕落，明末清初僧人智旭甚至痛骂：法师为乌龟，善知识为王八，听其言超佛祖之先，稽其行落豕狗之下。“和尚为色中饿鬼”，《西游记》中猪八戒的坦言也可谓一针见血。其实从宗教史学的角度而言，一部《西游记》，其主旨就在于对日趋没落的正统佛教的拯救，因为在世间已无真经可念，僧道已普遍堕落的情况下，不惜跋山涉水，亲往西天取回真经，以恢复佛教的本来面目，重建民众对于佛教的信任，或许就是惟一的出路。某种意义上，可以说僧道的伪滥与堕落，既是社会风气败坏的一个原因，同时也是其结果。

① 《宫中档雍正朝奏折》第26辑，江南布政使王玠折。

② 《清稗类钞》第35册，第53页，《方外类·海月宽裕愿持之渔色》。

③ 《清稗类钞》第15册，第144～145页，《婚姻类·僧尼结婚》。

(3) 对官吏的抨击。《出西宝卷》第六品：

一切官吏人等，办事不清，贪图名利，毫无慈心，百般屈断，陷害良民。有钱以屈为直，无财真直是屈。不孝父母，弗忠君王，不敬日月，弗报天地，忘却四恩，饮酒吃肉，作孽无边。

《众喜宝卷·劝宽量又八十四》中，对官吏的丑行也有生动的刻画：“又有老爷访问真，某有财产若干文。必须送我钱多少，不然理正与偏论。纷纷衙役更要钱，要等用到审他们。官要结案他不结，要与尽家荡产吞。”明与清，虽时代不同，但官场的腐败特别是衙门的腐败却毫无二致，难怪有的宝卷将官司一事视为“大怕”，劝告人们要远离官司，以和为贵：“讼事破财最伤心，成冤结仇为此因。劝人和事莫经官，彼此两家也安宁。告要钱来诉要钱，差房穿吃乡下人。锁要钱来开要钱，打你枷你要钱文。审要钱来和要钱，掐你乡下魔毛人。赢要钱来输要钱，卖尽田园塞城门。来往脚底都走夷，差房辱骂好伤心。牙狼虎巴阎王地，有理无钱莫进门。……日日候审家不管，耽误耕种害双亲。妻子忙碌颠倒转，父母挂念痛伤心。……败了产业人狼藉，气杀家中难见人。就是赢了人家拆，与他万世结冤仇。劝人气杀莫告状，宁与邻旁骂笨人。一守财来二守福，三免冤家四养身。”^① 官吏的腐败、司法的不公、百姓诉讼所付出的惨痛代价，以及近世中国地方政治的黑暗由此可见一斑。诚如古言：国家之败，由官邪也。

(4) 对富豪的抨击。《出西宝卷》第七品：

世间富豪之家，倚势欺贫，买卖不公，欺侮良民，小斗

^① 《目连卷全集》第12~13页。

量出，大斗量进，盘算重利，多挖银钱，不知穷苦，无有慈心。不信天堂正路，转行地狱邪门。……强占妇女，毁谤善人，不肯持斋，杀害生灵。

《众喜宝卷》虽然没有集中提出对富豪的批评，但在许多地方仍可见这种批评性的言论，如在罗列的诸恶事中专门提到“大斗小秤”、“倚富压贫”，并对几成为一种“世风”的“有势人助有势人”、“欺贫从富”的现象深恶痛绝，认为这种人是“大凶大恶之人”。其中在“弗逼穷人七五”中，劝告有势富人应善待穷人，不要“多放重利”，“强逼与强讨”，从而对弱势群体表现出了极大的同情。

(5) 对贫民的批评。《出西宝卷》第八品：

世间贫民不守本分，打爹骂娘，怨恨天地，喝风骂雨，不敬长上，弗兴善事。兄弟不和，偷盗财物，轻贱字谷，养杀生灵。……不信善言，毁谤斋戒，欺侮善人，不信天堂，无恶弗作。

显然，对贫民批评的焦点在于孝与睦。古云：六亲不和有孝慈。乡村社会之所以尊崇孝道与和睦，恰恰是基于不孝与不睦这一严酷的社会现实，而且这是历朝历代普遍存在的社会问题。为此，《众喜宝卷》在大肆宣扬孝道的同时，对“忤逆爹娘轻公婆，子媳面前充孝顺”的不孝以及“兄弟们，多贪财，相争不和”的不睦行为给予了辛辣的批评：

只管妻子穿和吃，常嫌爹娘不值钱。爹娘苦养全不记，老婆加娘敬在先。果子糕饼与儿吃，爹娘看了不许言。妻子面前呵呵笑，爹娘开口嫌多延。容得妻子骂公婆，反说爹娘

老不贤。……乌鸦百日恩能报答，莺哥刻刻孝心坚。万物之中人为贵，人不如物也心寒。——劝报亲恩三十七

值得一提的是，在《目连卷全集》中有一则“十弗亲歌”，以民间喜闻乐见的七言歌诀的形式，对现实生活中不睦不孝、重财疏亲、嫌贫爱富的炎凉之态进行了无情的嘲弄：“父母亲来不是亲，前差慢继两般心。虽然无亲不爱子，儿总说亲不公平。儿女亲来不是亲，小时娇养大不仁。儿说双亲有偏爱，女说爹娘管兄身。”“兄弟亲来不是亲，只怕相争做仇人。枕边言语将军令，分家夺产反怨亲。亲眷亲来不是亲，疏贫重富攀高门。倚强托势人间有，疏财重亲半无人。说起铜钱亲来正是亲，人人见了喜欢心。”可见，在维持中国社会特别是乡村社会表面祥和与安定的孝道与亲情的背后，却是不睦不孝、金钱至上的深刻的道德危机，而这种道德危机又是代表乡村政治的“长老权力”趋于衰落或面临严峻挑战的显现。

(6) 对三十六行的抨击。《出西宝卷》第十品：

世间三十六行生意，买卖不公，瞒真骗假，长短称尺，大小斗斛，秤不公平，当面喜笑，背后私计。……敬富贵，欺贫穷。

了了几笔，对生意人虚伪奸诈之嘴脸的刻画真可谓入木三分。做生意本应以诚信为本，然而现实生活中真正能够做到者并不多见，无商不奸倒是一条铁律。因此，在《众喜宝卷》“说作诸罪二十一”中，对生意人的诸般奸诈也有同样的揭露：

有许多，为生意，罪孽非轻。讲虚言，欺忠厚，贩卖毒药。……开钿局，制小钱，掺砂拌锡。开银局，掺水银，假

银假洋。……做余巢，掺石灰，著水拌耙。……做郎中，脉不明，秘方不传。做游方，取异物，真方假药。……做铜匠，煊大钱，换铜拌砂。……做神匠，换金色，前真后假。

以上是《弥勒出西宝卷》与《众喜宝卷》对明末、清代存在的一些具有普遍性社会问题的批评与抨击。同时，针对清朝后期吸食鸦片、赌博、嫖娼宿妓、外淫女色等现象的泛滥以及溺婴、自杀等社会问题，《众喜宝卷》从其宗教立场出发，历数其危害性，劝告人们“勿溺女”、“弗吃洋烟”、“弗寻短见”、“弗过色”、“戒色”、“弗戏赌”等等。其中在《牛犬田鸡六十》卷中，极力劝告人们不要钓卖或吃食田鸡，认为田鸡是上天赐来“保养五谷与人安”的“护谷虫”，对人恩德非浅，清楚地认识到“若无田鸡蝗虫起，五谷柴桡尽吃完”的现实危害性，主张必须以慈悲为怀，保护田鸡，断不可恩将仇报，从而体现出一种难能可贵的朴素的生态观念，同时又有一种以人伦度物命的人道主义意味。

毫无疑问，在一个崇尚礼治的社会，民间宗教对社会病的批评以及对百姓的良言忠告，显示出民间宗教为教化众生、救治与改良社会所做出的一种努力，也反映出民间宗教在这方面与官方立场的趋同性。当然，这种教化、救治与改良，表现为宗教的途径与手段，服务于宗教的目的与追求。也就是说，在民间宗教看来，种种社会弊端的存在，都是因为众生忤逆老母的意愿，不肯“回心向善”、“毁谤斋戒”、“不信天堂”造成的。因此，如果众生能够持斋行善、皈依正教、修学妙法、念佛诵经、皆做善人，那么不仅人间会成为一个美好的世界，而且“九宗七祖超升，三世父母同升天界”。应该说，在人欲横流、世风日下的明清社会，民间宗教对社会病的揭露与批评及其提出的一套救治与改良之道是有一定积极意义的。事实上，它也是乡村社会容易为人接受的一种教化手段。

二 尴尬的保甲制

保甲制是清政府对乡村实施控制的一种制度安排，也是清政府的国家权力赖以渗透乡村基层社会的主要途径。某种意义上，可以说保甲制贯彻执行的情况直接关系到国家政权的基础与国家统治的彻底性。因此在查禁“邪教”时，加强保甲也就成了朝野上下的共识。然而，现实总是与制度的理想相去甚远，保甲制不仅未能发挥预期的作用，更为糟糕的是保甲制形同虚设，并没有得到认真的实行，甚至地邻乡保与“邪教”沆瀣一气者也有之。

雍正朝时，据行事认真但却迂腐的江西按察使凌煊奏称，江西省之所以邪教大行，与官吏乡绅未尽其职有直接的关系。因此，要求朝廷对不能恪尽职守之官吏乡保严加处分：

但非严设处分之例，恐官吏乡保漫无警惕而视查禁为具文。臣查地方官不禁邪教例降一级调用。又律载师巫邪术里长知而不首答四十。是地方官与乡保不行查禁原有一定处分，惟是立法太宽，则奉行不力。臣请嗣后地方官与乡保不行实力查禁，或被旁人首报，或经上司访闻，或致本人犯案，即将不行查禁之地方官并不行首报之乡保分别科罪，严定处分，则官吏自爱其功名，乡保亦惜其身命，庶几实力奉行，而归教之人自转为安分之民，于地方实有裨益。^①

不过，雍正帝基于对“邪教”问题的深刻了解和清醒认识，也是出于更为长远的政治上的考虑，并没有采纳这种极端化的建

^① 《宫中档雍正朝奏折》第20辑，十二年三月二十四日江西按察使凌煊折。

议，朱批“妄谋之论”。而从对浙江巡抚黄叔琳奏折的批示来看，雍正对邪教的基本态度是不可不防，但也不可声张扰民、扩大事态，即如朱批所提：“此当徐徐而行之事，非急务也。时时留心就是了。”显然，这是外松内紧之策，并不意味着清政府对邪教的掉以轻心。因此从乾隆以后，对邪教明显加大了打击力度。与此同时，保甲制度也更加受到重视，如道光年间以查办邪教著称的官僚黄育榎就讲，“严禁邪教，莫善于保甲”。然而，保甲制面临的问题也不少。据黄育榎讲：

惟近来保甲，民多视为具文。当造册时，户漏数口者有之，村漏数户者有之。至抽查时，户漏数口者或能查出，村漏数户者无由查出，而保甲已不能清。册交署内，发房存案，官不寓目，即同废纸，而保甲益不能清。……向之造册不清者，非民之有心舞弊也。彼惟以册交署内，发房存案，造清与否，官无由知，因此苟且塞责，习惯自然。^①

为官者“苟且塞责”，“民多视为具文”，这是保甲制不能真正实行的主观因素，而生死、出外贸易等人口的变化与流动，亲族分居，“地面寥阔，村庄稠密，人户众多”等等，则是保甲不能清的客观原因。为此，黄氏提出了一整套整饬保甲的办法，其立意就是“立法不可不严”，令同牌“具结”、各村“具结”、各庙僧道“具结”、“耆老、乡、地”与“列名同牌”“具结”等等，“如有邪教，则前后具结之人一同究治”。这样，牌甲乡保就被推上了查拿邪教的第一线，且责任重大。然而，牌甲乡保是个不受薪的职位，更不拥有与其责任相适应的权限，而且他们完全是由

^① 《破邪详辨卷三》，见《清史资料》第三辑，第60、62页。

民间保举产生。因此当他们在发现有“邪教”活动时，常常会遇到“不为举首，既恐受累，即为举首，又恐结仇”这样一种两难的境地。^① 所以，对这种身处夹缝中的角色、吃力不讨好的职位，其实并不是任何本分的人都愿意干的。诚如黄育榎所说，牌头、甲长、乡保“有为民不愿充者”。针对这种情况，黄氏曾提出“按年更换”，其他官僚也有过同样的主张。这样，勉强充任的牌甲乡保能否积极履行公务，“实力”查禁就很是可疑。雍正

① 其实，作为享受朝廷俸禄的最下级的地方官，在处理邪教问题上也常常处于一种两难的境地：若按律查禁，则查不胜查，惊扰百姓，疲于应付；若熟视无睹，则恐其蔓延，徒生事端。因此，地方官通常的做法就是：事发之前，敷衍塞责，得过且过，明哲保身；事发之后，则严查根究，竭力拿获，甚至不惜张大其功。这样，一方面可以免为邪教所累，坐享太平，粉饰政绩；再者则可以免于因“失察”而受到“议处”，至少不会丢官。如在乾隆四十年河南鹿邑县樊明德混元教一案中，地方官即由于事发后“系自行访拿”与“竭力拿获各犯”而被奏请“邀恩免其议处”（见《清代档案史料丛编》第九辑，第171页）。当然，地方官的两难与乡保的两难实不可同日而语，也不排除少数地方官员借查拿邪教以图升迁的动机。甚至于像那彦成这样的朝廷大员，也因在查拿清茶门教王姓一案中，“办理甚属认真”，遂蒙嘉庆帝“酌量施恩”，对先前“被议处分”的几案宽大处理。或许是感悟于自己的亲身体验，那彦成不仅请旨对办案始终出力的各县知县、县丞、委员等地方官员“赏给升衔”，而且建议朝廷对那些“失察”的地方官，“宽其既往之愆，予以自新之路”，“将现获各犯历年文武失察处分，概行宽免”。认为邪教案的办理，往往是“是非一年，官非一任”。因此，地方官的失察有一定的客观因素。虽然“各该地方官文武，失察在先，例有处分。惟现在正当缉捕紧要之时，若一经获犯，究出案内历年失察地方官，先予惩处，人人顾忌处分，转致懈于缉捕”。最后，嘉庆帝采纳了这一建议，降旨批示：“所有历任失察各犯之文武员弁应得处分，著加恩概行宽免”（见《清代档案史料丛编》第三辑，第36、46、47、52页）。尽管如此，地方官对“失察之严议”的担心并不会因此而完全打消。事实上，对“严议”的顾虑，常常是导致许多陈年教案或迟迟得不到处理，或不了了之，或敷衍隐瞒的要因之一。

朝江西按察使凌煊曾讲，由乡保承查事件，“原属地方陋习。盖乡保中公平正直者无几，同属乡里，未免各庇所亲”。又说，“江右风俗，聚族而居，所在多有，保正、甲长即系族人，固难保其不无徇隐。”^①当然他们的担忧并非没有理由，因为在一个高度重视邻里亲情关系的乡村社会，徇私情、庇所亲或碍于情面而不告发是再自然不过的事，更何况首报在乡村并不认为是什么光彩的事。如糍粑教潘玉衡一案，尽管地方上的人也讲潘玉衡家男女念经有淫乱的事，但并没有人告发。乾隆年间如意教教首邢士魁，“平日习教，烧香治病，地邻并不首报”。福建地方，“其各处吃老官斋者，同村邻佑原属悉知”，但在老官斋教与官方发生冲突之前，也无人举报。嘉庆年间陕西悄悄会活动频繁，信众遍及各村，牌甲也没有首报，只是因为教首借传丹行奸，丑声外扬，事渐败露，才经访闻拿获。为此，失察之牌甲受到严行责惩。再如同治年间德州离卦教教首赵熙元家，每逢烧香之日即有五六十人前来烧香聚会，村里人说他们都是白莲教，但奇怪的是并没有受到牌甲乡保的干预，更没有谁去首报。所以，为了杜绝牌甲乡保徇私舞弊、隐匿不报的现象，官方在严格立法的同时，并没有忘记宽大奖赏的手段，以鼓励人们出首或首报。如在雍正皇帝的上谕中写道：“愚民能却邪归正者，概与从宽，有能出首之人者即量加奖赏。”^②黄育榷也信誓旦旦地许诺：“改悔之人若献出经卷图像，当酌量给赏；若供出同伙习教及别处习教而审得确情，当从优给赏；若因此得破大案，必将仰邀皇恩，优赐职品，而富贵荣华，接踵而至矣。”^③那么，官方奖惩并用的举措

① 《西江视臬纪事·议建昌府条陈保甲详》，见《清史资料》第三辑，第200、201页。

② 《宫中档雍正朝奏折》第二十五辑，十三年十一月二十四日监察御史三图折附上谕。

③ 《破邪详辩卷三》，见《清史资料》第三辑，第65页。

到底能收到什么成效呢？下面，首先来分析一下官方确认为邪教的首告案。

(1) 段云首告白阳会董敏案。乾隆五十二年，直隶总督刘峨查在逃之八卦教段文经案时，得蠡县段家庄保长段云首告同县民董敏编造经曲，散卖歌单，惑众敛钱等语，于是将董敏拿获。经查事情的原委为：

段云亦拜董敏为师，并借董敏抄本学习歌唱，一同入会。至段云之子段拴儿曾借董敏银七十两，屡讨不还，意欲讹赖。段云因闻查拿邪教甚严，倚恃保长，以首告为词向董敏恐吓，经郑青花等说合，送给段云京钱九千而止。迨后，段云因董敏所给之钱尚不满意，欲再向讹银三四百两以为取赎房地之用，董敏等不允，欲以屡次讹诈控告。段云闻知，因本系入会，恐日后不免受累，又闻有自首免罪之条，遂执持所借董敏抄本赴臣衙门出首。^①

该案的当事双方段云与董敏本为师徒关系，后因段云之子段拴儿借银不还，意欲抵赖，从而使双方关系一度紧张。此时，段云闻知查拿邪教风声正紧，于是倚恃自己的保长身份，以首告为名恐吓董敏，经说合，董敏送给段云京钱九千。不久，当段云试图再次敲诈时，遭到董敏等人的拒绝，忍无可忍的董敏打算以屡次讹诈的罪名控告段云。段云听到这一消息后，因为自己也是白阳会中的一员，担心董敏一旦控告，不免受到牵连，同时听说自首可以免罪，于是变被动为主动，决定出首告发董敏。显然，这一首告案的起因在于借贷纠纷，是首告方段云在敲诈不成并面临反诉的被动情况下，不

^① 《军机处录副奏折》农民运动类 52 卷 5 号，乾隆五十二年二月二十七日直隶总督刘峨折。

不得已而采取的保全之策。假若段云的要求能够得到满足的话，恐怕无论查拿邪教多么严厉，身为保长的段云都不会首告的。所以，该案留下的思考当是多方面的，那就是在保长都成为“邪教”中一员的情况下，“严禁邪教，莫善于保甲”的自诩还能经得起推敲吗？保甲制究竟是官方查拿邪教的利器，抑或事实上充当了“邪教”的保护伞？我想答案是不言自明的。

(2) 永云告发九莲会王庭芳案。道光十二年，直隶总督琦善奏称拿获传习九莲会王庭芳等人。经查，王庭芳世居肃宁县南白寺村，该村之禅林寺为其祖上建自前明，平时由王庭芳等人看管念经。后王庭芳因打算外出贸易，需要雇人看管。于是经县批准，请河间县兴村瀛西寺僧人洪元来寺住持，有徒永云即广济相随。洪元不久病故，永云因寺内香火地多，意欲接住，王庭芳以永云并非真修，将永云禀县驱逐，仍回瀛西寺居住。十二年正月间，该府周祖荫路过兴村，进寺向永云询出王庭芳等烧香念经之事，随委员前往查拿。^①从该案反映出的情况来看，王庭芳等人的活动该县是完全清楚的，而且每遇大的人事变动，王庭芳都会主动禀县通报。说明无论是地方还是王庭芳等人，都没有将他们的活动与所谓的邪教联系在一起。事实上，该案的起因还是在庙产之争。即永云看到寺内香火地多，打算接住遭到驱逐后，心怀不满，于是当知府大人路过时，告发了王庭芳等的活动。假若不是永云垂涎禅林寺的香火地，当地知县尚且不以邪而论的事，知府就更难从追究了。

(3) 李传声首告白莲教李景升等案。嘉庆二十四年，河南上蔡县民李传声首告李景升等人为白莲教。经查，“李传声所供伊堂伯李荣祖、堂兄李景升并街邻王二等九人均系白莲教”，事实

^① 《朱批奏折》农民运动类 497 卷 1 号，道光十二年八月十八日琦善折。

确凿。讯问得知，李传声是因争霸房产而告。^①

(4) 徐昕告发姜明传习一炷香案。嘉庆十九年，山东武城县徐新庄监生徐昕因与习教的姜明合编为一排，怕日后受到牵连，遂向县衙告发。经研讯，非但没有审出姜明所习的是邪教，反而令徐昕等将姜明保释。于是，姜明回村后更加有恃无恐，声言自己是“奉官行教”。因徐昕仍不肯与姜明合编为一排，姜明的妻子也反诉徐昕为索钱不成而诬告。知县遂将徐昕拿问，杖责二十板，并要徐与姜家甘结完案，徐不服，认为姜明被保释系县衙中有人庇护，遂邀村民刘文明赴京呈控，途中被步军统领衙门缉拿。查明缘故后，步军统领英和遂奏请旨飭山东巡抚同兴将姜明拿获。据供，所习诵歌词均系劝人行善之语，并非悖逆经咒。依律，姜明当以传教为首者绞监候论罪，但最后同兴以其闻讯后能主动投首而罪减一等，杖一百，徒三年完结。^②表面上看，该案纯粹是由保甲制而引发的告发案，不过，如果是对乡村生活有一定了解的话，或许发现问题恐怕并不那么简单。从徐新庄的村名而言，该村在历史上应该是一个单姓村，但当时却很有可能后来才迁入的姜姓、刘姓等居住。这样，徐新庄也就变成了一个多姓村，而村中的事务自然需要多姓的协商才能解决。显然，徐姓在村庄事务中起着主导的作用，然而徐姓的这种主导权似乎受到了来自姜姓的挑战，原因有二，一是姜姓在县衙中有亲戚，有上面的背景；二是姜明习教传徒，开始拥有一定的影响力。因此，在徐昕控告不成反被诬告，且遭受杖责，而姜明则气焰更为嚣张的情况下，为捍卫自己的尊严，挽回名誉上的损失，更是为了讨回在村庄事务上应有的发言权，徐昕终于决定越级赴京呈控。否

① 《军机处录副奏折》农民运动类 2237 卷，嘉庆二十四年闰四月十五日英和等折。

② 《军机处录副奏折》农民运动类 2756 卷，嘉庆十九年三月二十日英和等折。