王元化 主编

海外汉学丛书

中国民间宗教教派研究

【美】欧大年 著

上海古籍出版社

王元化 主编

海外汉学丛书

中国民间宗教教派研究

【美】欧大年 著

刘心勇 严耀中 邢丙彦 陆惟信 田金星 蒋小雪 译

周育民 刘昶 校

上海古籍出版

沪新登字109号

海外汉学丛书

中国民间宗教教派研究

〔美〕欧大年 著

刘心勇 严耀中 邢丙彦 陆惟信 田金星 蒋小雯 译

周育民 刘昶 校

上海古籍出版社出版

（上海瑞金二路272号）

新华书店上海发行所发行 上海百科排版印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.5 插页 2 字数 209,000

1993年7月第1版 1993年7月第1次印刷

印数：1--3000

ISBN 7-5325-1369-6

B·191 定价：6.50元

献给埃丝苔拉、丽贝卡和马克

中译本序言*

非常感谢上海师范大学周育民先生建议把我这本书译成中文，作为一个外国学者，我引为殊荣。希望这项工作可以促进中西研究者之间的交流。

本书的基本论点是明清两代中国确实存在着与其他文化中所存在着的类似的民间宗教教派。为了消病解灾、互相帮助和希望死后升天，人们加入了这些自愿的宗教组织。虽然这些组织中有些或曾参与反抗政府的武装起义，比如十九世纪初的八卦教，但大多数仍和平地处于民间。它们是由普通人所创立和领导的一种有组织的民间宗教形式。这些人通过这种组织形式而成为官府所认可的机构和书院以外的教师和领袖。某些教派拥有自己的经书，称之为"宝卷"，而在中国，读书和教书向来是一种特殊社会地位的象征。民间教派对入教妇女一视同仁，有的妇女甚至成为教师和教首。由于上述的和其他的各种原因，不难理解，为什么这些民间教派会蔓延滋生。

---

* 本序言惠蒙我的本系同事陈旭都先生译为中文，谨此志谢。
——作者

但在君主专制的中国，官方对于私结会社，尤其是那些具有与官府信仰相异的社团向来疑忌重重，视为非法。这种态度促成了士大夫及官吏对于民间宗教教派的敌视；在历史文献记载中，尽管官吏们自己也承认未见有危害行为的证据，也照例把这些教派当作异端和图谋颠覆的组织。当然，这种敌视态度部分地也是由于官僚士绅对于下层的普通民众及其文化的蔑视所致。

本书第三章谈到，十九、二十世纪曾有若干学者对民间教派持有较为积极的观点。为了更好地理解为什么这些教派在民间历久不衰、持续扩展，本书试图重新估价有关教派团体的资料。

这本著作原是一个大胆的尝试，若让我今天再来下笔，可能就没有这个勇气了，实在是恐怕错误太多。然而，本书出版以后，中国、日本、美国和我自己的研究，都证实了本书的基本论点。在美国，本书所主张的观点——即要了解一种文明，必须首先懂得该文明中普通民众的生活、活动和信仰——一定程度上激起了研究中国民众文化和宗教的兴趣。在这一点上，研究中国历史的学者较之久已强调民间文化重要性的研究早期近代欧洲的学者，仍然是落伍的。

我在本书第三章中指出，对于宗教进行科学研究的目的，应为了解人们的信仰和行为，而不是维护或批判他们的信仰。不论我们各自的观点怎样，宗教在事实上是一种具有极为重大历史意义的人类文化的产物，应该引起我们的深切关注。正因为平民百姓并不是哲学家，留下来的文字材料可谓凤毛麟角，所以像宝卷这类东西对于了解他们的思想就特别宝贵了。

我为本书所作的研究工作，最后一部分完成于 1974 年，

以后我又得到了不少新的收获。这里，把一些需要修正和读者留意的问题列举如下。

首先，近年来我使用的术语是“民间宗教教派”，而不是“民间佛教教派”。佛教对于这些团体的影响固然重要，但其他传统势力，尤其是道教的影响也并不逊色。十六世纪前期的罗教无疑是民间佛教的一个支派，但当时的金丹道，正如其道教色彩的名称所示，并不是佛教教派。这些团体的特色在于其组织形式，而不在于特殊的信仰，所以，“民间宗教教派”这一术语更为广泛而适用。

尽管明清两代的民间教派自奉是给处于世道变乱、道德沦丧的末世中的人民带来希望的崭新的宗教，其实这种想法已有上千年的历史了。东汉魏晋时代，道教徒以宣扬新宗教自居，以为他们的新宗教比巫师和占卜者的仪式来得优越。四世纪时道教的上清派诫谕人们世界末日即将来临，只有上清道士与道徒方可幸免于难，并在新世界中做官、传教。五、六世纪，一些中国的佛教徒也以为世人既如此自私堕落，故洪水、大火、瘟疫不久将会把所有的人毁灭殆尽，仅有极少数人可因佛解救而幸免。这些和尚著书写经，劝诫世人礼忏、信佛、行善、诵念经咒，以求普渡众生。有些经书的语言与明清宝卷如出一辙。有趣的是，五世纪的有些经书对佛教僧尼也有所谴责，并强调凡夫俗子也可成佛；某些宝卷也是依样画葫芦。这些早期的经书曾遭某些佛学家的非议，斥为伪经，理由是它们成书于中国。其中不少被摒弃于公认的正统经籍之外，以至在二十世纪初年敦煌石窟发现以前，一直被认为早已佚失了。这些经书与宝卷的相似之处，使我们意识到某些民间宗教有着何等悠久的历史。

其次，阅读本书时应注意的还有以下几点。第五章中应注意，道教徒也在清晨礼拜太阳并吸取阳光，可见教派的太阳礼拜不仅是摩尼教的影响，也受了道教的影响。“明王”的称号也见于早期佛教典籍，所以这个称号未必只是摩尼教影响的结果。1981 年我曾撰写了一篇论文，较详细地介绍了白莲宗创始人茅子元的生平，阐明他是净土宗的祖师之一；追随他的一些信徒创立了一个世俗教派，教徒可以结婚，并且奉行道教的仪式。到元代，正统的净土宗教长使官方确认这个世俗教派为异端，并应予禁止。

第五章的其余部分作为一个历史简述仍然是有用的，不过，如果有志于深入探讨的话，应参考新近的研究成果，尤其是日本野口铁郎教授以及美国韩书瑞女士和石汉椿先生的研究成果。我自己也刚出版了一本关于台湾民间宗教教派的专著（与一位人类学家合著）*，其中有两章是讨论一贯道的。

至于第六章，在本书出版后，我曾撰写了更详细讨论白云宗与罗教的论文。根据新近的研究，罗清本人显然不是守卫运河漕船的兵士，而他后来的信徒中确有漕船的卫卒。罗曾一度在河北当戍卒，成年以后长期在河北与山东传教。他的生卒年为 1442—1527 年，已在第六章的注解中写明了。他是十六世纪中最重要的民间宗教的教士。

撰写本书时，我尚未看到很多宝卷，主要利用了第三章中提到的十九世纪河北的一个知县黄育楩的著作。然而，1981

---

* David K. Jordan and Daniel L. Overmyer: The Flying Phoenix——Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan（《飞鸾——台湾中国教派宗教的样式》）Princeton University Press, 1986.——译者

年我到中国，从公私藏书中看到了许多宝卷。研究结果发现，这位黄先生以为无生老母故事的出现远在罗清之后，实在是搞错了。事实上罗清曾提及“无生父母”（这是无生老母的别名）；我在中国还找到了一本关于这位救世娘娘故事的书，出版于 1523 年及 1543 年。

第八章中我对宝卷和变文之间的关系的讨论是根据中国在这方面较早的研究。近来的研究对变文系由话本演变而来、宝卷是“变文的嫡派子孙”的论说，已提出疑问。这种论说至今尚未获得确实的论据。我们所知道的教派宝卷大约出现于 1500 年间，距变文绝迹达数百年之久。罗清所写的宝卷引用了他读过的一些前代的书，全是佛经或诸如《观世音菩萨本行经》（后称之为《香山宝卷》）之类的大众化的佛教教义，其中没有变文。至于其他的早期宝卷，则较多道教色彩，可见也不会与变文有直接的关系。

第四章与第九章中，我讨论了宗教教派和所谓的“秘密结社”（如天地会）的区别。我较新近的研究还阐明了这两种民间自愿的结社有着迥然不同的历史根源：民间宗教教派是由宋元佛教和道教产生出来；天地会则是由十八世纪后期台湾乡村中互助自卫性的结社中发展而来，起初完全不是一种秘密结社，也不反清，只是一种结拜兄弟会。我其实已经不用“秘密会社”这个术语了；我以为“结拜兄弟会”这个术语更为正确。

总之，本书中有一些需要修改的地方，但其主要的论点依然成立。我在 1981 年看到的宝卷更证实了这些教派本质上是宗教性的组织。我希望本书中译本的出版，会促使其他学者在这一领域作更多的研究，以便使我们对明清两代普通民

众的希望和他们的价值观念有更深的了解。

欧大年
(Daniel L. Overmyer)
(加拿大比西省立大学亚洲研究系教授兼主任)
1986 年 8 月

序　言

至元四年(1338年)，……袁州妖僧彭莹玉徒弟周子旺以寅年寅月寅日寅时反。反者背心皆书"佛"字，以为能有佛字刀兵不能伤人，皆惑之，从者五千人。郡兵讨平之，杀其子天生、地生，妻佛母。莹玉遂逃匿于淮西民家。

初，莹玉本南泉山慈化寺东村民家子。寺僧有姓彭者，年逾六十岁，善观气色。一夕夜雪，见寺东约二十里红焰半天。翌日，召其庄老询之，曰："汝村中得无失火乎？抑有他异事乎？"内有一老曰："村中无事，唯舍下媳妇生一儿子。"僧喜曰："盍与我为徒弟，可乎？"老者遂舍为僧。……

其子年十岁始入寺，与群徒嬉时预言祸福皆验。年十五，南泉山下忽产一泉，甚冽。是时民皆患疾疫，莹玉以泉水施之，疾者皆愈。以故，袁民翕然事之如神。及事败逃淮西，淮民闻其风，以故争庇之。虽有司严捕，卒不能获①。

这段描述向我们展示了中国民间佛教流派中那个充满生气和神秘莫测的世界。这些教派有的像周子旺、彭莹玉那样揭竿而起，有的则安分守己。已经有人从社会史和政治史的

角度对这些民间教派作了若干考察，但对于这些教派的宗教信仰及其仪式，还需要进一步认真加以探讨，本书的主旨即在于此。

权衡关于彭莹玉的描写为研究这类团体既提供了可能性，也反映了这类文献记载中的诸多问题，因为权衡承认彭是个奇理斯玛式的人物*，但他所侧重的只是这次起义本身，而不是其组织和信仰的细节。除了少数的例外，有关这些异端运动的记载均出自官员和文人之手。尽管这些教派一般都有自己的经卷和仪式，不过一旦被官府发现，即遭销毁或禁绝。有关公开造反的资料虽然俯拾皆是，然而正如李世瑜所说②，对这类教派有兴趣的研究者，在某种程度上必须像考古学家一样，力求对涉及有关内容、时代和他处的相同现象的零散资料作出分析和解释。比如，若想对彭莹玉的教派作进一步研究，就必须了解中国佛教和道教中符咒和医术的作用，必须懂得干支轮转被视为改朝换代的机会这一自公元184年黄巾起义后一直为民众运动沿用的观念。资料尽管分散，不过还是足以揭示这类教派的组织结构和神话内容，并帮助我们从内部，从那些虔诚的信徒方面去更好地了解民间教派的活动。

这份关于1338年江西起义的材料还颇令人困惑不解。很显然，由于彭莹玉能卜会算、妙手回春，而在那里赢得了大批信徒，但彭、周自己又是如何想的呢？他们是否真的相信自己负有建立新秩序的天降之大任，或者仅仅是要弄欺骗手段，哗

---

* 奇理斯玛(Charisma)是德国社会学家马克斯·韦伯最早使用的术语，指令人敬畏的、近乎神奇的力量和能力，具有这种非凡魅力的领袖人物拥有一大批狂热的信徒。这种非凡人物可以是宗教的，也可以是政治的、世俗的。——译者

众取宠，以达到更为自私的目的呢？抑或两种动机兼而有之？对此，各种解释纷纭不一。依我之见，首先必须按照本来面目将动机与民间教派的信仰内容及其演变情况结合起来作一番认真的探讨。确实，我们不可能洞悉每一个教首真正的内心动机，不过，既然我们明白这一问题悬而未决，需要社会与历史的更明晰的答案，那么，我们至少可以把有关信仰的陈述视为一部分参予者的真实意图。

教派的宗教活动尽管在明代(1368—1644年)的最后几十年达到了高潮，我感到还是有必要对它们的早期渊源作一番探讨，这样才能显示它们在中国宗教史上的地位。我也尝试结合欧洲和日本的类似现象进行跨文化的考察。所有这些，对于我的主要研究课题即探讨信仰与仪式的类型，都是很有必要的。

芝加哥大学北川三夫(Joseph Kitagawa)和孔飞力(Philip Kuhn)鼓励我承担这一课题；新加坡南洋大学 戴玄之帮助我找到了在台湾的一些重要资料；美国斯丹福大学在台北主办的中国语文联合研习所蔡懋棠最初协助我翻译；宾夕法尼亚大学韩书瑞(Susan Naquin)阅读了我的手稿，并提出了宝贵意见，谨此致谢。

对从事中国民间教派和反叛研究的诸位学者，尤其是迪格鲁特(J.J.M. DeGroot)、杨庆堃、朱永德、重松俊章、冢本善隆、铃木中正等，我同样深怀感激和钦佩之情，他们的著作启发了我，使我有可能着手这项研究。我还要感谢比西大学亚洲研究图书馆谢瑞琰为我提供了出版信息和若干没有登录的资料；奥柏林学院和哈佛大学东亚研究中心为我撰写本书提供了基金。研究中心的工作人员也提供了宝贵的支持和

意见。当然，如果没有我的妻子埃丝苔拉(Estella)的理解和支持，完成这项工作将会困难得多。我感谢她和我的孩子丽贝卡(Rebecca)、马克(Mark)，谢谢他们的耐心，对他们来说，这本书意味着多少次家人团聚机会的耽搁。

注释：

① 权衡(1340—1370)：《庚申外史》(1369)，上海1922年版，第5—6页。袁州，今江西宜春县。彭莹玉北奔湖北麻城之后，于1351年再次发动起义，其时，元王朝正处于风雨飘摇之中。《元史》三十九卷也提及1338年的起义："袁州民周子旺反，僭称周王，伪改年号。"

② 李世瑜：《现在华北秘密宗教》，成都，1948年版，第2页。

目　录

中译本序言…… 1
序言…… 1
第一章　导言：问题以及考察…… 1
第二章　长生教：一个恰当的例证…… 8
第三章　解释的历史：造反者，传教者，或二者兼之…13
第四章　跨文化考察…… ……61
第五章　白莲教教义历史概述……92
第六章　其他团体：白云教和罗教概述…… 131
第七章　民间佛教的样式：信仰与神话…… 153
第八章　民间佛教的样式：教主，经文，仪式…… 191
第九章　结论…… 229

征引书目…… 243
译后记…… 285

第一章

导言：问题以及考察

宣称普渡众生的民间教派存在于许多文化中。其教主自称秉承天意，倡导以地方语言布道，简化仪式、经文以及集会组织制度，从而形成了各个民间教派的独特风貌。最著名的民间教派运动就是十三世纪日本的净土宗*，十六世纪欧洲的路德宗*和中世纪印度教中的守贞专奉派*。在历史上的中国，同样出现过类似团体。

一些学者早已承认在中国存在民间宗教教派，但往往将它们与某些自愿结社如秘密会社以及不时爆发的农民起义等混为一谈。这就需要我们对中国民间各种结社进行更为准确

---

* 日本净土宗由法然创立。1224 年其弟子亲鸾创立净土真宗，允许僧侣娶妻食荤，主张口念南无阿弥陀佛即可得救，后分为十派。——译者

* 路德宗是由德国马丁·路德于十六世纪初所创立的基督教新教支派，用圣经的权威否认罗马教廷拥有的教义解释权、解救权和裁判权等各种权威，主张皈依基督即可得救，废除教阶制和繁文缛节，建立廉俭教会。——译者

* 守贞专奉派是印度教内部的虔修运动，主张专奉毗湿奴，尤其是毗湿奴的两个化身罗摩和黑天，不论性别、阶级或种姓，人人都可解脱。——译者

的分类，不仅应注意其政治功能，而且应该重视其内部的历史和宗旨。在此前提下，还应根据源流、教义和实践把各种不同的宗教运动形式区分开来。教派起源与“大传统”(“Great Traditions”)的关系与非教派的民间宗教之间的关系，是我们所要讨论的一个重要方面。

在中国，道教、佛教和摩尼教都曾在民间发展了大众化的教派，它们互相渗透，并受到了儒家学说和地方习俗的影响。我将探讨的是那些显然主要是受到大乘佛教影响的教派运动。大乘佛教特别强调的是通过大慈大悲的菩萨来普渡众生。我作此选择既是出于个人的兴趣，也是限定叙述范围的需要，当然这并不否认其他的教义或其影响。佛教徒开始组成脱离寺院的团体，最早出现于五世纪初期的北魏，文献称这种团体的领袖是“谋反沙门”。从那时起一直到二十世纪，在中国的历史舞台上，我们不断可以看到这类团体的踪影。我主要研究的是这类具有较大影响的运动，如弥勒教、白莲教、白云教和罗教或无为教等①。除了研究这些团体所持的主张和对解决救世问题的抉择之外，我还将考察这些团体在中国宗教史上的地位及其与社会和政治的密切关系。

如果撇开教派本身的信仰和活动，那么，它们与正统佛教僧团(Sangha)的关系、它们的虔诚信仰为何常常相伴着军事政治行动，可能就是最重要的问题了。这两个问题都过于复杂，不能一概而论。关于民间教派与佛教僧团的关系，首先必须指出，教派是世俗的、异端的、调和各种信仰的。白莲教显然发源于净土宗，但不久即改弦易辙，进行诸如教长结婚、教义更新、教权世袭等等的改革。不到二百年，道教的天尊神仙、道门科仪也步入堂奥。到 1351 年时，白莲教系统的各民间教

派从弥勒教和摩尼教所吸取的劫变观念已充分发展*。而到了十六世纪晚期，他们主要崇拜的偶像是无生老母。白云教和无为教还较多地保留了一些初期民间佛教的成分。不过到了十九世纪末，在绝大多数教派的活动中，大乘佛教的动力濒于消失，与寺院的修行生活完全脱离，地方的民间传统已支配一切。二十世纪的一贯道尽管保留了许多佛教的因素，但在严格意义上仍然不能把它称为民间的佛教教派，它只是一个五花八门的民间教派而已。

那么，教派的早期情况究竟如何呢？为什么我们总把它们与佛教联系在一起，而不是道教和摩尼教呢？是否有人会提出异议，或者否认中国的佛教曾经产生过独立的教派呢？我们下面将详细讨论。简言之，尽管中国的一些民间教派所吸收的其他宗教教义成分具有无可争辩的重要性，但是，在它们的起源、经文和信仰结构的天平上，佛教占有压倒的优势。不仅如此，由敬奉慈悲的菩萨而普渡众生，这一理论不是中国土产，但它在那里却成为教派思想的基础。由此看来，强调佛教的影响是合理的。这也可以用来解释关于救世主的化身出现于劫期的观念。中国人的各种预言及其形式的相似，不会使它们的佛教起源与含义模糊不清。

民间教派把宗教虔诚与军事政治行动结合起来这一现象使许多学者认为，这些教派是利用宗教为其政治目的辩护的反抗运动。最常见的观点是把这些教派的出现看成是民众对苛捐杂税、官员腐败或自然灾害所造成的不堪忍受的状况的

---

* 1351年，治河民工在黄陵岗掘得白莲教首韩山童所埋石人，背刻"莫道石人一只眼，此物一出天下反"。不久，爆发了元末农民大起义。——译者

反抗。在这种情况下，那些精明的教主便趁机利用民众的绝望情绪，宣称一个崭新的时代即将来临，所有参加造反的人都能分享胜利之果。绝望中的希望所鼓动起来的沸腾情绪，极易转化为攻击士绅和官僚的行动。

上述这种情况无疑是发生过的，但将宗教仅仅看成为反抗的理论外衣，不能说明这些运动在和平时期的持久生命力，也无法解释那些从未有过任何反抗的许多教派团体。这种观点将社会学理论生搬硬套地去解释传统的乡村社会环境，在这种环境中，领袖人物像其他人一样是"宗教性的"，由于对"奇理斯玛"能力在文化上的渴望，他的宗教色彩可能更为强烈。

确实，许多教派运动卷入了富有政治意义的暴乱或起义，在中国，出现这种情况不足为奇。因为，教派面对的是一个自称代表天意故而拥有政治、宗教等等一切权威的政府。这个专制政府企图实施对于社会生活和思想一切方面的完全中央集权。它不能容忍有其他对立的权威存在。因此，从理论上说，所有独立的、自愿的集会，从儒家的书院到庙会，在它的心目中都是居心叵测的。在这种情况下，只有当官府默许或者疏忽时，私立的民间教派才能存在，任何想在宗教方面获得更多的独立的公开企图，都会招致政府的反击。

问题不仅于此，有的教派像专制政府一样君临天下，它们深信未来佛即将降生，并推举自己的教主作为新的真命天子，为救世主的到来作准备。这种行为必然导致国内战争。白莲教教义中的这种劫变观念成为现实中审时度势的理论依据，从元末以后已普遍流行。一旦有某些征兆预示末劫的到来，又得到合适的领导，一次饥荒、一个枉法的县官，都可能成为

火种，引发一场新的盼望救世主的狂热。个中的情形是错综复杂的。民间教派的领导者中当然不乏骗子和投机者，恰如不乏与其说是渴望弥勒的天堂毋宁说是为饥饿所驱使的追随者一样。尽管如此，教派教义中的宗教主张，不论是载于经文本身的，还是见诸其他历史文献的，仍然是需要认真对待的。

虽然教派运动常常导致暴力行动，——这已经引起人们的极大关注，但是许多民间佛教教派还是和平地、默默无闻地在相当长的时期中持续存在着，通过世袭的教主、成文的经典和仪礼传统世代相传。从民间信仰的角度看，白云教、长生教和罗教等非暴力的团体同白莲教一样，也有着基本的宗教需要，只是没有后者的颠覆性成分。这些教派中有些团体会使人联想起华尔多教派（Waldensians）*和经过蒙诺·西门斯（Menno Simons）*改革后的再洗礼派（Anabaptists）*。这种认识使得将这类团体与其他类型的民众运动区分开来更有必要。

假如同意上述这些团体事实上是旨在普渡众生的宗教教

---

* 华尔多派又称里昂穷人派，是由法国里昂商人彼埃尔·华尔多约在1170年创立的反对正统基督教的教派，信徒多为下层劳动者。该派的一些团体一直存在至二十世纪。——译者

* 蒙诺·西门斯（1492—1559），荷兰神父，1536年入再洗礼派，后试图调和天主教会和再洗礼派的教义，创立蒙诺派，该派教义传布于荷兰、德国和美国等地，1905年传入中国。——译者

* 再洗礼派是因要求信徒到成年再受洗礼而得名的一个基督教派别，它强烈追求在现世实现千年王国，其主要成员为农民和城市平民，曾参加1524—1525年德国农民战争和1534年明斯特公社起义。——译者

派，那么，它们与农民造反和秘密会社在类型上的区别就比较容易讲清楚了。简言之，因为它们脱胎于既存的宗教礼拜传统，所以不是农民的造反；因为它们不是秘密的，故而也不是秘密会社。

在中国历史上，各种盗匪集团和民众反抗运动总是相互交织的、互相转化的。从为生活所迫而激起的地方骚乱，到旨在夺取帝国政权的大规模公开叛乱，莫不如此。社会和政治动乱时期，风貌各异的暴力运动常常会在同一时间、同一地点发生，互相呼应，互相渗透。不论其起源如何，许多卷入暴乱的团体都会举行宗教祭典，以求神佑。不难理解，对一个处于生死关头、惶惶不安的州县官来说，这些团体均属大逆不道，应予坚决剪除。我们现在可没有那种生死之忧，尽可以细细区别这些团体的基本意图。这种区别的基本点就在于，只有教派的活动才会展现其组织内部的传统，受到鲜明的末劫观念的支配。

至于秘密会社，其特征通常是有一套很复杂的入会仪式，具有明确的反清政治目标和精心编制的手语、符号等暗号。在十八、十九世纪的中国，秘密会社大量出现，最著名的就是天地会。十九世纪中期，有些天地会的组织确实与教门团体互相融合。例如，有些白莲教团体内部散发的密封的经文是用一种秘密符号书写的，这种经文只有使用密码本才能释读。不过，从民间佛教的传统这一主脉来看，某些团体的若干特例并不妨碍我们把教门与会门区别开来。教门在吸收新成员时除了挂号焚表以告神明之外，没有其他入教仪式。它们并不想将自己的教义秘而不宣，只要没有危险，就公开传播，至多只是为了避免官府的迫害，才暂时转入地下。

杨庆堃在论及中国历史上的民间教派时写道：

> 第三类常见的宗教形式是那些不同信仰相混合的宗教结社，……无论是一般的宗教（如佛教和道教）还是一些民间教派，都发展了自己的理论、祭礼和不受世俗社会制度的结构和作用制约的组织系统，……不管内容如何，救世理论始终是民间宗教运动的核心，……教派的基本口号是它们能使全体受苦受难的人类得到拯救②。

启迪我从事这一研究的动机多半来自杨先生著作中的这些话。下面，我想探讨若干教派的历史、信仰和活动，以图按照它们的本来面目，从它们与中国宗教发展的其他形式的关系中把握它们。

注释：

① 作为教派渊源的弥勒教大约活动于公元600年到1800年；白莲教大约活动于十二世纪中期到十九世纪初；白云教则创于1108年，之后大约存在了二百年；罗教约出现于1509年，一直活动到二十世纪。

② 杨庆堃：《中国社会的宗教》，伯克莱，1967年版，第301、231页。

第二章

长生教：一个恰当的例证

在进行更广泛的和方法论的探讨之前，详细描述一个特殊的民间教派，也许是有益的。当然，这一教派应能反映许多典型的现象和特征。我选择的是长生教，一个十八世纪中期活动于浙江一带的平和的小教派。

1769年，在浙江巡抚觉罗永德（卒于 1784 年）上奏给乾隆帝的一份奏折①中，详细谈及了长生教。

永德写道：

浙江巡抚臣觉罗永德跪奏为审明邪教案件恭折奏闻事：

窃照江苏省拿获长生教朱华章等供出，浙江西安县有汪长生斋堂。经衢州府属之西安县知县胡师亮会同江省委员查起偈语经象缘簿，并获讯住堂崇教之陆贞三等。又据嘉兴府属之秀水、嘉兴二县查获郡城弥陀庵之于文益及在家奉教之王怀德等，均系持斋拜忏之人。……嗣复据平湖县拿获住居汪静庵斋堂之何永祥等，并嘉兴、秀水等县续获皈教余犯多人。……缘汪长生即汪普善，在西安县地方于前明万历年间创建庵堂，劝人吃斋念佛，谓可祛病延年。伊表姊姜徐氏即姜妈妈亦用此说劝导妇女，名为长生教②。

汪长生死后，即葬于斋堂左边之无影山。其徒康龙、高智二人合葬墓旁，妾妈妈另葬六石地方。坟冢碑碣俱存。前因其教甚行，从者颇众，斋堂添建至数百间，田产亦多。虽无不法情事，究属异端，雍正五年间经前督臣李卫檄行查禁③，将在堂外来之人递回本籍，其本地民人驱逐出堂，斋堂拆毁，……田地入官，……酌留厨屋数间给予佃种官田之余圣功居住。只因原系斋堂旧屋，仍称为斋堂。后有无依老民叶姓、栗姓、李姓及金文标先后各到堂附居，仍踵故习，吃斋念经。自余圣功死后，系金文标接管。

该奏折继称，在1769年破案的前三年，这些幸存的斋堂遭遇大火，经卷均遭焚毁。其中一教徒前赴秀水县之弥陀庵暂住，其他教徒则分居于当地信众家中。他们遂共同聚议，创设缘簿，广为募化，重建了新堂。教徒陈尚义将白瓷观音大士一尊供奉于中，旁设空坐椅，以为汪长生之位，又将家藏汪长生画像裱好，交管堂之陆贞三收存。浙江北部的信徒经常前往西安县拜墓，江苏吴江也有信徒到弥陀庵礼拜。永德认为拜墓导致了长生教的复活。他强调该教派并未得到官府的认可，纯系"私奉"。他继续写道：

> 该教"每年正月初一、三月初三、六月初六、九月初九、十一月十七等五日在庵拜忏念经。……庵内所供系观音、弥勒、韦驮④，所念系心经、金刚等经，……每次各出米一升，钱十二文，给于文益（弥陀庵管堂——译者）买备香烛菜蔬，共食素斋一顿而散。"

这份奏折还提到，嘉兴县奉教之王怀德之兄王明怀在日多病，吃素念经，同村人金叙壬等即在明怀家内共起佛会，名为长生斋，没有另设斋堂。王明怀病故后，王怀德患病，金叙

壬复言吃素拜佛可以祛病延年，王怀德即续伊兄长生教忏会。此乃“在家私拜忏会之原委也”。这类在家奉教的斋堂因而被称为“某家斋堂”。后来又有另一个方家斋堂，由李和尚住持，改名汪静庵，李和尚故后，系俞圣年接管，如此世世相传。庵内供奉观音、三官（道教所奉之神，即天官、地官、水官）、关帝⑤诸神，并不做会念经。只有庵邻萧九韶于三官、观音诞辰到庵点烛礼拜。

例举上述“历历如绘”的证据之后，永德总结道：

> 该教“恐有私相联络、惑众为匪情事”，其经板图像系“左道异端”，他们“烧香集众，夜聚晓散，伴修善事”，“虽无别项为匪情事”，实系“左道异端”。[故须严加惩处，]为首者绞，为从者各杖一百，流三千里⑥。

总之，他的观点是，这一教派的行动虽无不轨，但对这种礼拜“邪像”的活动是有禁在先的，因此，在王怀德家中礼拜、“复劝王怀德奉教念经”的金叙壬等人“均属玩法”，也应惩处，其余念经皈教并不住堂之人，可以从轻发落。同时，他还建议：

> 各处斋堂斋庵尽行拆毁，其地查明入官，汪长生、康龙、高智、姜妈妈各坟冢俱应刨平，将墓碑击毁，勿留遗迹，以杜根株。搜起汪长生画像、经卷等物概行销毁。

除了官样文章的结论之外，这份奏折的结尾还报告，在陈尚义家中所起经卷内有《普静如来检教宝经》一本，《下生宝经》一本。

> 内有“释加偷花降世，人免劫累”及“九九八十一劫”等语。虽无不法情事，实属荒诞不经，除随疏送部查核销毁之外，恐别有传布，应令各该府县严查销毁，不许留存。

长生教就这样被取缔了。据我所知，以后再也没有复活过⑦*。

这份奏折不仅详细地描述了一个典型的民间教派的活动情景，也使读者能品味出涉及民间宗教组织的官方文件的特色。尽管上述的大段引文已不言自明，但仍须指出：

1. 长生教是一个有创教者、教主和明确成员的完整的宗教组织，它有自己的庵堂、仪式、祭日以及经卷。其活动得到信徒自愿奉献的金钱、时间和财产的支持。

2. 这个教派没有参与任何暴力行动。

3. 尽管这一教派被描写为佛教的教派，但它使佛教的神祇、仪式和经文适应民间的习俗，吃斋变成了得到长寿的仪礼手段，并且，它所供奉的神祇，既有来自佛教的、道教的，也有来自民间宗教的，包括其鼻祖的神灵。

4. 这一团体与秘密会社完全风马牛不相及。它建立了庵堂，进行礼拜，存有缘簿，到处化缘，一切都公开进行。当然，这种公开是相对民众而言，并不包括绅士和官吏。——事实上，从首次被官府明令取缔到这次重被破获，这一民间教派又公开活动了四十二年。在官府眼里，它之有罪，不在于其是否秘密，而在于其私奉，它的礼拜、庵堂建造和非正统的经文内容，都没有得到官方的认可。

注释：

① 载《史料旬刊》(北京，1930—1931)天字 527—531 页。

---

* 长生教此后在江浙仍有流传。道光年间，长生教徒陈众喜还撰写刻印了《众喜宝卷》。——译者

② 由此看来，该教之称为长生教，似乎出自其使人长寿的宗旨，并且是为了纪念其创教者。西安县位于浙江省西部今衢县境内，嘉兴、秀水两县位于浙江北部今嘉兴县境内。

③ 雍正五年即 1727 年，距此奏年代已有四十二年。

④ 韦驮，起源于印度的神祇，佛教的护法神。

⑤ 关公，具有多种功能的大众化的神，象征对国家、军队、事业以至宗教团体等的忠诚。

⑥ 以上四条几乎是照抄清代法典。官员用这些条文来描述任何民间教派，这表现了一种因袭旧套的官场陋习。清律的基础是明律，在明律中就可以看到这类套语，参见《明律集解附例》(1908 年再版)第 11 卷第 9 页。既然要依法镇压长生教，拟奏人自然会对该教的活动根据有关禁令深文周纳，罗织罪名。

⑦ 长生教很可能受到过罗教的影响，尽管在永德的奏折中并未提及罗教及其经文。罗教的活动地区也在浙江、江苏一带。在长生教祖的教名(汪普善)上，我们可以找到这种影响的痕迹。罗教徒名字的字头也是"普"字。泽田瑞穗在《校注破邪详弁》(东京，1972 年版)第 219页提道，长生教与黄天道有关。黄天道创立于晚明，直到二十世纪中期在河北仍然很有影响。不过，在李世瑜对黄天道的详细研究中，并没有提到汪长生或者以他的名字命名的教派，也找不到普善这个名字。参见李世瑜《现在华北秘密宗教》第 10—31 页。

第三章

解释的历史：造反者，传教者，或二者兼之

现象学家告诉我们：客体在意识中才显露，而意识的基本结构是目的。这意味着整个客体本身虽然不是由意识构成的，而它的意义却是。“[世界]本质上通过目的与意识相联结。换句话说，世界在意识中再现，意识赋予世界以意义。”①

不论现象学、精神学和社会学的其他成果怎样，它们的认识论都通过强调认识过程中认识者的整形作用（Shaping role）*，殊途同归地揭示了朴素唯实论的先天不足。这意味着在研究一种现象时，应该通晓对该对象的研究历史，从而更清楚地了解方法论上的假设在引用史料中的作用，更清楚自己的基本观点。

在方法论上，我首先考虑的是尽可能避免简单化，对所研

---

* “整形作用”在这里意为，认识者在认识客体的过程中，会按照各自的动机、思维方式或理论模型，将客体的认识素材整合为一个主观形象。因此，同一客体，由于认识者的不同，其主观形象往往是不同的。为了尽量缩小历史研究中主观形象与客体本身的差异，西方有些历史学家提倡“移情”（empathy）的研究方法，竭力克服史家自身的时代或文化、阶级的偏见，从当时的历史环境出发，研究当事人的主观世界。——译者

究的对象力求真实地反映事实本身，而不至于曲解。这就必须忠实于那些创造历史的人们，从他们与整个环境的关系中把握他们自身的意图。这一原则意味着要把历史背景与教派信仰的关系作为辩证的统一体来理解，而不应有所偏颇。在讨论扎根于那种不允许在神与人或政治与宗教之间作出明确区别的整体世界观(a holistic world view)的民间运动（如传统中国的民间运动)时，这样一种观点尤其重要。尽管教派的宗旨与其境遇休戚相关，不可分离，但还是有不少学者企图把教派说成是各种自在的社会力量的单纯的"炮灰"，为它们至少是朦胧感觉到的"潜在功能"(latent functions)所支配。这里所需要的不是唯心主义的矫枉过正，而是对当时历史条件下的这些复杂的运动采取实事求是的态度。或许这样一种观点，才能使我们像对待饥荒和政治动乱一样慎重地对待"末劫"，像对经济互助一样慎重地对待超度仪式，像对待军事指挥一样慎重地对待符咒治病。

由于论据不同，标准各异，有关中国教派宗教的学术观点众说纷纭，有同情的，也有敌视的。明了这些观点的不同历史，有助于证明这些论点与其论据之间没有完全必然的联系，包括本书在内的任何一种观点，都不免有失偏颇，应与其他观点互相印证。比如要对教派作出更为中肯的评价，也必须了解其遭到被奉为至尊的儒教反对的原因和承认中国士大夫捍卫他们自己世界观的权利。

对欧洲教派运动的若干新观点

在当前对中国民间团体的争论中所产生的许多需要阐明

的问题在研究欧洲的类似团体时同样存在。这种争论提供了一个有益的初步的看法。虽然最近一些对于欧洲民间教派的研究已经强调了宗教意愿的既有作用，而这些研究是以社会学和马克思主义的解释为背景的。

当代较早强调以阶级压迫和社会功能解释欧洲民间团体的两部论著是诺曼·科恩(Norman Cohn)的《太平盛世的追求》(1957 年)和 E.J. 霍布斯巴恩的《原始的叛乱》(1959年)。作为现代极权论的先驱，科恩关心的是"革命的末世学"。他强调千年盛世的期望与穷人、被压迫阶级之间的关系。在十一世纪，迅速的社会变动使"古代末日审判的神话与各种生气勃勃的社会空想汇合，……[当农民离开旧的生活方式的保障，想流动到城市里寻找较好生活的时候，]……有不少人的欲望得不到满足。这一大帮子浑浑噩噩的游民便成了革命运动的社会温床。……救世军式的宗教团体成了这些被剥夺者最重要的出路。"②

霍布斯巴恩最初也把兴趣放在现代社会革命的起源上。他认为，当"家族社会的结构平衡"被破坏时，"阶级斗争的因素"就出现了。在这种阶级斗争中，当人民通过农民联盟和社会主义获得政治觉悟时，古代的运动就成为注定要消失的"前政治现象"③。

谈到科恩、霍布斯巴恩等人，约尼娜·台尔蒙(Yonina Talmon)指出，他们感兴趣的并不是这类千年王国说(millenarianism)，而是"宗教与社会变迁的关系"。对他们来说，千年王国说是"被剥夺阶层的宗教"，它迎合这些举目无亲、毫无政治权力的人们的需要。这种运动既是"极度的渴望和绝望的幻觉的出路"(科恩)，又是"一种政治觉悟的先兆和政治组

的嚆矢"(霍布斯巴恩)。推而言之,末日审判倾向的信仰赋予了不满的人们以共同的目标及他们所向无敌的证明,把分散的群众团结和组织起来。宗教语言是一种领导者树立权威并与因循守旧的追随者交往的一种手段。"在某些场合下,运动是由……一个具有政治头脑的领袖倡导的,但当他的政治理想散布到群众时,就自然而然地用宗教语言表达了出来。"④我们将会看到,对于中国的民众运动作这样的解释也是不乏其例的。

拜伦·R·威尔生(Byron. R. Wilson) 对于英国现代教派采用了同样的社会学分析模式。他的观点直接了当:

> 背离社会的语言表达方式只有在产生它的社会结构上才能理解。……[伊里姆教派(Elim)* 和基督兄弟会(Cristadelphian)*]执行了重要的潜在功能,亦即通过补偿手段和对于社会经历、……经济贫困的重新评价而甘心于被剥夺其社会和经济地位的继承权,使得伊里姆……产生一种对那些陷于贫困的人们非常相宜的气氛。

---

* 伊里姆福音教会是一个正统派新教基督教会,出现于二十世纪初的北爱尔兰。它主张圣经是神的启示,每一个字都是准确无误的。要求所有成员都必须承认耶稣基督为自己的救星。得救的证明便是圣灵降临到他们,鼓励他们讲一种只有信徒才能听懂的呀呀"舌语"。其成员还深信圣灵可以手到病除。——欧大年

* "基督兄弟会",是由约翰·托马斯于十九世纪六十年代在美国和英国创立的新教基督教运动。他们相信耶稣基督即将降临圣地巴勒斯坦。在善、恶两种势力大战之后,上帝的天国将建立于人世,耶稣在耶路撒冷登基为王。托马斯第一次预言基督于 1866—1868 年间降世,此后又不断推迟降临日期。——欧大年

威尔生进一步阐明了这一观点的理由：

> 这项研究接受作为本质上是社会运动的宗教运动可以代表社会各阶级之间及其与一般社会经济状况之间的特殊关系的假设。……教派皈依和宗教皈依只有通过社会学和心理学的分析，……在宗教信仰、发展教徒和活动借以实现的功能上才能被充分理解⑤。

社会学家约尼娜·台尔蒙评论以上论述时写道：

> 大体说来，宗教在这里与其说是只被看作一种反映具体社会经济问题的意识形态，勿宁说是一种进行研究的模式和指导。……在理论上，宗教被否认有任何独立的因果意义，对宗教领域内部的相对独立发展过程也没有进行恰如其分的分析⑥。

确实如此。社会因素的分析十分有助于解释宗教运动的内容、分化和发展，但却不能对宗教存在本身作出充分的说明。对于它们的研究采用一种充分表现人类追求神圣真实(sacred reality)的作用的方法或许更为恰当。恰如乔钦·瓦却 (Joachim Wach)在谈到这一社会学观点时所写的那样：他们对于民间宗教运动“不应该固执到对其真诚的宗教体验置之不理的程度，这种宗教体验不仅仅是提供了最初的冲动。”⑦

米西埃·艾利迪(Mircea Eliade) 也在他的巨著中雄辩地阐明了若要充分理解人类世界内涵的话，就必须重视宗教神话与仪式的整体性。问题不在于历史学家的相信或不相信，更谈不上是否相信神话的“终极真理”，而在于方法论上简单地承认某些人的宗教信仰本身已具有一种塑造事物的力量(a shaping power)，虽然这种力量确实总是受到历史、社会和经济因素的制约。在调查民间的宗教祭祀时承认这一点特

别困难，因为这类虔敬的象征仪式与现代学者的观点常常是大相径庭的⑧。

与强调社会功能的方法相反，一些欧洲民间宗教学家如乔治·H·威廉斯(George H. Williams)、戈登·李夫(Gorden Leff)、杰佛里·B·罗素(Jeffrey B. Rusell)等，对瓦却称之为特殊宗教(specifically religious)的因素尤加重视⑨。

威廉斯在他的《激进的改革》一书中使用了向来被视为基督教会史范围内的材料，因此他显然没有感到选择方法论的迫切需要。在他的书中，教义(亦即宗旨)的动机被视为当然的事实而首先强调了，这样一种论述在方法论上同霍布斯巴恩或威尔生一样是缺乏批判力的，但它却表明，欧洲的异端运动可以作为宗教史的一部分来探讨。对于我的研究来说，威廉斯的著作中更有特殊价值的是，他强调"急进改革"的统一性和"内在连贯性""至少像分裂的新教本身作为一个整体一样，……是不可抹煞的事实。"⑩ 把握中国民间佛教教派作为同一的、一脉相承传统的一部分，也是我这本书的侧重点之一。

李夫的《中世纪后期的异教》也基本上是一本理论研究著作，他对于当代方法论的争论更为敏锐。他充分表达了宗教运动中意识的作用："中世纪的异教是土生土长起来的；它的动力毫无例外地是为寻求更为充实的精神生活。"他认为，十三世纪欧洲"启示神学(apocalypticism)* 观念的增长"是异

* 启示神学是经院神学家大阿尔伯特(约 1200—1280)首先提出的与"自然宗教"相对应的范畴。其弟子托马斯·阿奎那（约1225—1274)将其推广应用于神学的划分，认为基督教教义皆来自上帝的启示，其中一部分可以通过观察和思考获得，但更深的奥秘只有通过"启示"才能得知。研究这些"奥秘"的神学，就是"启示神学"。——译者

教兴起的一个关键因素。我们已经提到，这一世纪末中国也出现了类似的观念。在讨论异教运动的一般特点时，李夫没有涉及社会背景，而只谈到对教会权威的抵制、选举意识和对贫穷卑贱的推崇等因素。对于1382年宗教迫害导致洛拉德派(Lollards)*政治骚乱，李夫认为：

> [因与当局冲突]而被破坏的洛拉德派，其基本特点并没有改变，而是被掩盖了。所以，即使洛拉德派终于发展到卷入政治颠覆和阴谋的程度，其宗教激情无疑是依然存在的⑪。

李夫在这里的观点很可能是必要的修正，虽然其措词我不敢苟同。

在近来研究欧洲教派运动的英文著作中最有价值的是杰佛里·B·罗素的《中古初期的异端和改革》，此书出自一位最精通自己所采用的方法的历史学家之手。他用了足够的份量阐述理论和意识的因素，并用了整整十一页的篇幅细腻地评述公认的社会学观点。他承认"社会学派"的积极贡献在于"历史学家在研究理性的本质时再也不能对社会环境不屑一顾了，……甚至不接受唯物主义观点的历史学家现在也不会否认宗教叛乱与社会经济环境关系的重要性。"尽管如此，他仍然坚持他的研究表明"在异端和任何特定的社会集团之间没有清晰的联系"。

接着，罗素逐一讨论了由社会学模式分析所提出的主要

---

* 洛拉德派是14—15世纪在英格兰和苏格兰的约翰·威克利夫的追随者组成的一个教派。该教派攻击教会的世俗化和腐化，否定教会的圣经解释权，简化仪式，因而遭到了严厉镇压。——译者

论点。首先，中世纪异端始于八世纪的阿尔迪伯特（Aldebert），这在十一世纪普遍的社会骚乱之前，科恩认为当时的社会骚乱是欧洲世界末日运动的起源。其次，除了一、二个例外，不存在什么“具有社会或政治纲领之类东西”的异端运动，尽管学者们喋喋不休地坚持它们本质上关心的是社会改革。勿宁说，这些团体总是“诅咒现世”，不是向往未来的乌托邦，而是要求回归到纯正的、合乎教义的基督教世界。第三，中世纪的人们自然也关心金钱、社会地位和权力，“但他们对于圣灵的关注也毫不逊色，……中世纪的大多数人焦虑的是彼岸世界，而不是此岸世界。”最后，许多团体的主要成员是农民这一事实也不能说明什么，因为当时70—80%的居民本来就是农民。此外，加入这些团体的还有教士、修女、贵族等来自不同的社会阶级的分子。异端和自然灾害的因果联系也缺少真凭实据，因为这类灾害几乎年年都有。并且，“工商业中心与异端之间也不存在引人注目的关联。”⑫

除了第一、第二两点之外，这些精辟的论述对于研究中国的情况也切中要害。中国人之重视天人感应，犹如欧洲人之于圣灵；农民在整个居民中所占的比例甚至更高；僧尼积极投入民间教派也是史不绝书的。铃木中正也曾强调，十八世纪后期的白莲教中有许多有地农民、里正和吏胥⑬。

我没有考察过中国的叛乱与灾害之间的关系，但不能否认，各种各样的天灾人祸是十分频繁的，而其中与社会骚乱有关的则比率很小。中国农民事实上发展了一种以命运和神佑为中心的高度复杂的信仰体系，这种信仰使他们对于灾难有着极大的忍受力。

后汉时期，尤其是唐朝以后，异教运动川流不息，此起彼

伏。宗教起义与社会腐朽大约有些关系，但教派本身在昇平时代也依旧存在和发展。另一方面，在陶希圣提供的关于动荡的北宋末年“暴乱”的详尽名单里，仅10%是与宗教有点干系的⑭。虽然某些中国教派有着男女平等、均产、均田等社会纲领（参见罗素上述的第二个论点），这种纲领也可以部分地理解为宗教乌托邦的表达方式。

当然，对于欧洲宗教团体的观点不能概括中国的资料，然而留览这些不同的观点对于研究其他地区类似的团体是不无裨益的。

对于中国教派运动的代表性观点

从二世纪对五斗米道的早期议论到现代一些中西学者的观点，对于中国民间教派的大多数观点都是敌视的、道德的和政治的。除了否认这些团体有任何宗教合理性的观点之外，还有各种各样的“二元论”观点。我使用“二元论”这一名称，是因为这些观点既承认这些团体具有某些真正的宗教功能，但又坚持这些功能与其他方面结合在一起而不值得加以考虑。因而，在官员的奏疏中往往把教派中的善男信女与行骗惑众、图谋不轨的教首明确区别开来。1800年嘉庆皇帝老练地把安分守己的白莲教徒与参与谋逆造反的白莲教徒划分了开来。重松俊章等日本佛教学者则将正统佛教阶段的白莲教同自元朝发展起来的蜕变与“迷信”的白莲教区别开来；朱永德（Richard Chu）等西方学者则将其分为温和“纯粹宗教”阶段和积极“反叛”阶段。

我认为，这些“二元论”观点对于在中国这块土地上成长

起来的民间佛教教派的根本宗旨没有给予足够的重视，这个宗旨就是采用各种彼此相关的方式来普渡众生。这些手段包括传教、念经、诵佛号；散发符咒；祈求天降神兵，起事避劫，扶立真主，以迎接弥勒佛降世，等等。这些方法万变不离其宗，都是以领受神的恩典为依据，反映了教派本身的一致性。在"二元论"观点中蕴含着一个潜在的价值判断，即认为与政治行动结合的民间宗教似乎不配与帝国的儒教、正统佛教或基督教等"纯粹宗教"相提并论。要理解民间宗教现象，应该努力真实地表现它们本身，展现它们的社会环境及其在这一环境中的宗旨、宗教功能等等，这样一种态度或许更为有益。历史学家可以弄清禅宗思想与乡民对于巫医的狂热崇拜之间历史的和内在的区别，但并不需要、也不可能别出心裁地判断孰优孰劣。

少数近代学者在研究中对民间宗教团体抱着同情的态度，如艾约瑟(Joseph Edkins)、冢本善隆、铃木中正和杨庆堃等，就把教派看作是大众宗教的一种可靠的表现方式。

帝国的儒教背景 早在战国时代百家争鸣的过程中，儒教就日益强调正确的信条。自从汉武帝(公元前 140—87 年在位)实行"罢黜百家，独尊儒术"以后，儒教成为正统的官方学说。区分正统和异端的主张可追溯到孔子(卒于公元前479年)本人，《论语·为政第二》云："攻乎异端，斯害也已。"⑮孟子(约卒于公元前 289 年)在攻击杨朱和墨子时更强调了这种区分。他写道：

> 杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。……[吾]距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。……我亦欲正人心，息邪说，……以承三圣[大禹、周公、孔子]

者。"⑯

对于非孔子信仰和行为的主要制裁，则载于《礼记》(成书于公元前二世纪)卷三：

> 作淫声、异服、奇技、奇器以疑众，杀。行伪而坚、言伪而辩、学非而博、顺非而泽以疑众，杀⑰。

帝国政府就会以此为信条来镇压异端的宗教运动。很多现代学者试图坚持这种镇压的真正动机在于政治，在于维护朝廷社稷，和信条毫无关系，因此诛杀也仅限于从事政治活动的团体⑱。但是，正如上引史料所表明的，这种镇压也同样包括思想原因。国家所要维护的是儒教的国家，是一个声称在普天之下，包括西方称之为宗教或精神的领域内都要实施权威的国家。这种与宗教异端的斗争既是信仰体系的冲突，也是政治权力的争夺。这一观点的证据在有关官员查获、销毁"邪教"经卷的奏疏中比比皆是。在现存的明清法律中有关不同于谋叛的异端的惩处条文，对完全是和平的教门团体，亦以左道异端、私立庙堂和烧香聚众等罪，不断重申予以镇压，如杨庆堃所承认的那样，"传统的政府是以奉为至尊的正统的儒家思想作为统治依据的"，一旦发生叛乱，"以异教教义取代儒教的正统地位总是一个核心问题。"⑲

在这种情况下，作为真命天子和天下共主的皇帝的独特地位是一个重要因素。这个角色在宗教上的深刻含义是众所周知的，马赛尔·格兰涅特(Marcel Granet)、苏惠廉(W. E. Soothill)等对此曾详细探讨过⑳，皇帝要治理天下，使人民安居乐业，还要顺应天时，作育万物。只有他才能祭祀天地，只有他所任命的官员才有资格代表人民祭祀配享在正统的官方祠庙中的神灵。儒家官员在祭祀礼仪中就这样承袭了上古时

朋祭司和巫史的角色㉑。这意味地方官员在一个确定的宗教体系中同时也是祭司。在这个体系外的其他宗教，至多只能勉勉强强地得到默认，因为从理论上说，除了祖先崇拜和对社稷诸神的祭祀外，其他都是不必要的。

这种主张源出《礼记》，该书列有适合统治秩序中从皇帝到百姓每一等级身份的各种祭祀仪式，遵循这些礼仪就会天下有序，反之则乱，即所谓"非其所祭而祭之，名曰淫祀，淫祀无福。"㉒由于明代的民间教派特别活跃，明代法律强化了这种主张，第一次规定了其祭祀受到官方提倡的神祇和神灵的种类，诸如山、河、土、谷、风、雨诸神，以及圣帝明君忠臣等，可以列名于供奉的牌位上。而"凡供奉所禁邪神淫祠者，杖八十"。在明律该章的另一处，还允许春秋两次社祭，而其他宗教活动则属禁止之列㉓。

1812年修订的清律对这一点规定得更为明确，并重申了对于异端教派的禁令："叙次简明告示，通行晓谕，使乡曲小民，群知三纲五常之外，别无所谓教；天理王法之外，他无可求福。"㉔

这种主张意味着朝廷对于其他宗教，诸如摩尼教、佛教、正统道教、基督教或民间信仰等，往往采取否定的、戒备的态度，尽管佛教和道教有些时期确实得到过帝国的支持。在中国历史上，对佛教的镇压已众所周知，无须赘言。只要举出首次见诸史乘的258年魏国将军孙琳进行的"坏浮屠祠，斩道人"的激烈镇压就够了㉕。其他主要的毁佛事件先后发生于446年、574年、845年和955年㉖*。现代的研究过于强调这些镇

---

* 即指中国历史上的"三武一宗禁佛"。——译者

压的经济和政治上的动因㉗，上述的探讨可以表明，教义上的考虑也是重要的。由此也可以看出，儒家攻击佛教的惯用伎俩是把它视为践踏伦常、贤者所不道的“夷狄之教”。埃里克·佐奇(Erik Zürcher)强调在这种冲突中思想因素的重要性，指出儒生是“一种特定的世界观的阐述者”，并且，国家和君主乃天下所系，使统治者的权威“下降和影响衰颓不单是非法的和自私的，而且还包含着某种亵渎神灵的因素，这在讨论僧团自主问题时已经讲得很清楚了，[这种冲突是]两种观念之间的冲突”㉘。

在中华帝国漫长的历史时期中，儒家总是理直气壮地自奉为高度文明的合法继承者。这个传统思想竭力提倡对于中国人生活特性的增强和改进影响极大的中庸之道。对一位提学官来说，特别是在宋代理学兴起以后，正统的社会传统和思想传统乃天理之所存，他的责任就是以通俗易懂的方式宣谕正道，使之家喻户晓，心悦诚服，奉行不违。从这个角度看，异端思想和运动就不能不作为对整个体系稳固性的威胁出现了，这个体系还被认为是黎民百姓之利益所系。这就导致了朝廷与教派之间绵延不断的残酷斗争，对此，我们来作一番更详细的探讨㉙。

官方资料中对教派的观点　毫无疑问，中国政府特别担心集体的宗教活动，因为这可能给图谋不轨的或违法的组织提供机会。这类活动包括集体朝圣、庙会、结队游行、聚众讲经以及团体礼拜等等。某些官员的奏疏对这种焦虑直言不讳。例如，一份 1291 年的元代资料中就写道：“有的俗人每无做道场的体例有，夜头聚众人多，做道场打铙钹作闹有，恐怕生做贼说谎的勾当，遮当呵，不可有。”㉚

四百五十年之后的乾隆皇帝(1736—1796年在位)也同样认为：

> 小民知识短浅，往往惑于鬼神之说。……朕闻直隶、山东、山西、陕西等处，风俗大率如此，而河南为尤甚。自正月至二月，每日千百成群，先至省会城隍庙，申疏焚香，……然后分金四出，成行结队，填塞街衢，树帜易幡，鸣金击鼓，黄冠缁衣，前后导引。男女杂遝，奸良莫辨。此等陋习，在目前则耗费钱财，而将来即恐流于邪教㉛。

了解了这种把集体仪式作为潜在的动乱根源的忧虑，政府对于有组织的教派会采取什么态度，就不言自明了。然而，正如我们已经指出的，对异端宗教的禁止也基于思想上的原因，明代同样禁止官方体系之外的任何宗教的降神形式，而不论它是否涉及团体的活动："凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祈圣，自号端公、太保、师婆"等，一概禁止㉜。此外，思想因素的重要性还表现在皇帝及其臣僚强调对老百姓的思想改造，即所谓的"化民成俗"上，这自然根植于通过教育和示范来移风易俗这一基本的儒家思想，那就是正人心、化风俗以端民风。因此，异端思想必须改变，其公开的活动必须镇压，如明太祖在1370年概括的那样，"庶几左道不兴，民无惑志。"㉝官方对于教派较为公允的看法是由直接的反对延伸出一种颇为世故的、反映社会问题的认识，即贫穷和绝望驱使人们走向异教。

最常见的观点是嘉庆皇帝在1812年所说的："邪教惑众敛钱，最为风俗之害，若不及早禁绝，日久蔓延，转难查办。"㉞对民间教派的这种看法可以追溯到对于二世纪末四川道教——亦称天师道或"五斗米道"（因入道者须出五斗米而得

名）——的批评。这个教派被称之为“米贼”。一位五世纪的历史学家谈到其治病的宗教仪式时这样写道：“实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。”㉟*

由于J. J. M 迪格鲁特在《中国的教派宗教与宗教迫害问题》一书专门讨论了官府对教派的镇压，我在第二章中也例举过这种镇压的细节，因此对于这种司空见惯的敌视观点只须稍加说明。比如唐朝一件有关弥勒教派的715年的敕令称：

> 比有白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称介禅观，妄说灾祥。或别作小经，诈云佛说；或辄蓄弟子，号为和尚，多不婚娶，眩惑闾阎，触类实繁，蠹政为甚。

这件敕令最后威胁道，不对这些团体进行举报和捕拿的官吏，要被降级㊱。

虽然弥勒教在以前曾参与过暴力行动，但敕令里对此一字未提，而只是强调一个独立的宗教团体对于既定信仰体系的干扰。不管怎样，从这类文件中我们可以有许多宝贵的史料来说明政府不会也不可能理解这些团体所蕴含的显而易见的宗教动机。官方文件中反复使用的诸如“烧香惑众”、“以佛法惑众”等词语或提及这些团体的众多信徒是“胁从”者，就说明了这一点㊲。允许这些宗教活动确确实实地进行的想法通常是不被考虑的。

1386年，明朝官员练子宁振振有词地谈了这一儒家观点：

> 枭顽之徒，假烧香诵佛之名，以啸召无赖，而无知之

---

* 语出丘悦《三国典略》，为裴松之注引。——译者

民亦纷然而从之。盖其初也，惑于妖怪之说而冀免于祸灾；而其终也，卒剽掠攻劫而为盗贼之计。故有国之兴，必草薙而禽狝之㊳。

练子宁所警告的后果，可见诸《明实录》：

湖广罗田县妖人王佛儿自称弥勒佛降生，传写佛号惑人，欲聚众为乱，官军捕斩之㊴。

读者从迪格鲁特的著作中也可以看到清代的类似记载。

从帝国有关教派活动的禁令中可以看出它主张“直接镇压”的观点，这种禁令是承办官员所必须遵行的。明律中的这段禁令恐怕是最为典型的了：

[凡]妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像、烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，扇惑人民，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里㊵。

在清律中，禁止异教团体的条文有所增加。例如，1813 年的附例中规定，如官吏对“借佛神之名，以咒符邪教惑众”的匪徒失察，就要受到降级的处分（如上引唐代的法令一样），反之，“如地方官员能获匪首，优加一级”㊶。

对民间教派信徒幸运的是，这些禁令并不总是切实遵守或贯彻的。部分的原因可能是有些官员感到，政府消除骚乱根源的责任比单纯的发现它、扑灭它更为重要。在上引练子宁的话中，也流露出把民众对教派的支持归于社会和经济原因的倾向。其他官员也认为大多数教派成员是一些陷于绝境的百姓，他们之入教和铤而走险，只是想由此而改善处境。这种解释，当然与儒家的“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱”的信条有关。明朝按察使吕坤（1536—1618年）最完整地提出了早期中国式的“相对剥夺”理论（a theory of “relative depriva-

tion”）。1597 年，吕坤奏陈帝国的形势，在开宗明义地指出“天下之势，乱象已形”之后，他写道：

> 自古幸乱之民有四。一曰无聊之民，饱温无由，身家俱困，因怀逞乱之心，冀缓须臾之死。二曰无行之民，气高性悍，玩法轻生，居常爱玉帛子女而不得，及有变则淫掠是图。三曰邪说之民，白莲结社遍及四方，教主传头，所在成聚，倘有招呼之首，此其归附之人。四曰不轨之民，乘衅蹈机，妄思雄长，惟冀目前有变，不乐天下太平。
>
> 陛下约己爱人，损上益下，则四民皆赤子；否则悉为寇仇。今天下之苍生贫困可知矣。自万历十年（1582年）以来，无岁不灾，催科如故。臣久为外吏，见陛下赤子冻骨无兼衣，饥肠不再食，垣舍弗蔽，苫藁未完，流移日众，弃地猥多㊷。

可能部分地是由于持有像吕坤的这种观点，或是把民众的不满归于地方官吏的腐败，某些政府官员对禁令奉行不力，只把教首抓了起来，对信徒则规劝一番，释放了事㊸。

平心而论，当一个白莲教团体成功地建立了一个独立的政治基地时，即使是短命的，它也会迅速地成为这个政权的国教，而排斥正统的佛教与道教。李守孔提到，明玉珍在元末动乱之际建立了明夏国后，即“废释老，止奉弥勒佛”。1371 年，明夏王国便向新建立的明朝军队投降了㊹。

总之，官方对教派活动的观点是敌视与理解兼而有之。对我们研究的课题来说，这个观点直接关系到传统历史资料的价值。与大多数前现代历史学（premodern historiography）相比较，传统的中国人对于历史的态度是较为明智的。许多中国学者具有一种追求秉笔直书、互相砥励、垂为青史的气度，

而不夹杂作者的私念。这意味着有关教派活动的官方记载尽可以充分利用，当然亦须谨慎。这些学者有着正统儒家的良好素养，恪守其关于生活和政府的独特观点，坚持教派是亵渎的观点，结果，就把历史事实和价值判断以及把现实的教派与以前被取缔的异端用官场套语混为一谈。然而，不管他们的缺点和偏见，儒家史学家毕竟把令人神往的民间文化的一种模式保存下来了；没有他们，民间文化的模式或许会被人们全部遗忘的㊺。

黄育楩 有关明清白莲教的最重要的史料是《破邪详辩》，这本书写于1834年，作者是清代河北的一位地方官，名字叫黄育楩*。他在任时，对辖区内的异端教派和寺庙作过几次调查，那里长期是教派活动的中心。在这过程中，他搜集了总计68种异端教派的经卷，其中大多数成书于十六世纪末。1834和1841年间，他写了四本书，企图驳斥这些经卷中的教义，后三本是第一本的续篇。尤其珍贵的是，黄育楩在论述中逐字逐句地摘引了大段经文，因此，在他的被官方认可的批评中，保留了关于教派信仰和仪式的丰富资料，本书的第七章主要是依据这些资料写成的。在这里，我们感兴趣的是，在与民间佛教的斗争中，黄育楩是位反映帝国儒教立场头脑敏锐而学识渊博的代表人物。作为一位清朝官员，他把上谕和《大清律例》中禁止邪教的条文列于卷首，但在这里，我们还是主要

---

* 黄育楩，字壬谷，甘肃狄道州（今临洮）人。嘉庆九年（1804年）中举，以知县分发直隶，历任宛平、三河、武清、清河、宝坻、广平、邢台、钜鹿县知县和深州、沧州知州。《破邪详辩》一书是他根据在钜鹿和沧州期间搜集到的白莲教经卷，摘出"妖言"，"详为辩驳"而写成的。——译者

把他作为孔教的卫道士来对待。黄在思想和信仰两方面都是十分严厉的：

> 窃谓严禁邪教，而不将邪经中语详为辩驳，民既不知邪经之非，自不知邪教之非，虽尽法惩治，而陷溺已深，急难挽救。余因于邪经中择其主意所在之处，详为辩驳，务使有奸必发，无弊不搜，名之曰《破邪详辩》，而总断之以"不可信"㊻。

在《续刻破邪详辩》中，黄育楩详述了他坚信无知和误信是问题的核心。良民之所以从教，在于教首直以"世间人所供奉之正神皆捏为邪教中之神"，"愚民无知，遂认邪教为正教"。他还认为，由于邪教"谓不习教者必入地狱，惟习教者即直上天宫，不入地狱"，这种说法似乎很有效果，因此官宪"不必用儒教教人之法，而即用邪教教人之法"，反其道而行之，以证明邪教之荒谬，入教将受地狱之苦。这样，"将见愚民向则恐入地狱始习教，今又恐入地狱而不习教，一转移间，其应如响。"黄这样做了，在后面他主要引用了一个改邪归正的异端教徒的著作，其中谈到，伊父鬼魂告诉他，飘高等一切邪教的著名教主，同在地狱受罪㊼。

对于教门僭取帝王或官府的名号作为证据，黄基本的谴责是其悖理、粗鄙和背离经典的儒家传说。《古佛天真考证龙华宝经·五祖承行品》将较晚的五位帝王描绘为始传五谷蔬果的五祖*，黄评论道，"此等议论极妖妄，极悖谬，极粗鄙，又

---

* 《五祖承行品》原文是："周世祖，留果木，为悬谷；汉高祖，留瓜瓢，为腕谷；唐高祖、留诸豆，为角谷；宋太祖，留菜蔬，为叶谷；朱太祖，留稻麦，为穗谷。"——译者

极杂乱”。在论述一份自称为金丹道的宝卷*时，他指责其内容“随便引用，全无理义。识见卑鄙，亦已极矣”㊽。

虽然黄经常利用反映下层意识的俗语，但他与这种意识格格不入，只是他不屑于计较这类俗称罢了。偶而他也与经文辩理（虽然不无嘲讽之意），如《排造法船品》描绘有“大金船三千六百只，中金船一万二千只，小法船八万四千只”等等无生老母救渡九十六亿儿女（即指人类）尽上天宫的情景，黄讥讽道：“果如此言，人类必将度尽矣。”他还明确地采用儒家的理性观念攻击教派关于天堂的观念：“人间之乐，实而有据；天上之乐，虚而无凭。邪教希图天上之乐，反失人间之乐，是自蹈苦境也！及至苦死而谓到乐境，有谁见之？不可信也。”㊾从上述两个例子中，我们可以看到，黄育楩对宝卷思想的形象的、虚构的性质是缺乏欣赏能力的。

但黄的基本攻击是以教派抵制确立的儒家传统为理由的。故而他否认伏羲和女娲是无生老母所生，因为按照正统的历史传统，伏羲以前，三皇治世，历年已久，人类已繁。伏羲以后，女娲御世。针对教门关于天宫的幻想，黄也将儒家的天道观作了冗长而详细的描述，天有九重，二十八宿度数，分布十二层。他总结道，儒家之言天文，如此其备，事事皆可验之天文。今邪经卷卷言天上事，较之儒教所言，无一相似，可见天上并无“真空古佛”、“无生老母”。非惟天上无之，即上古亦无之，名不见经传，事不载史乘。然后，他又概述了正统的创世神话和上古圣君贤相开辟文明的业绩，接着写道，“凡读书人皆能知之，惟古佛、无生独不能知。可见上古并无古佛、无

---

* 指《普静如来钥匙通天宝卷》。——译者

生，设或出自后世，亦必不识字不读书人也”⑩。

教派关于灾劫已满，天数已尽，又立乾坤世界，其中人无老少、无生死、亦无女相及其新的时间秩序的观念激起了站在官府立场上的黄育楩的最强烈的反击。这位儒士官员显然惊恐万状、义愤填膺地写道：

> 天地自然之数，上古圣人历经订正，虽亿万年不能易也。……则年、月、日为天地自然之数，万不能易，……今邪经于天地自然之数尚敢虚捏（而我们恰可从中看到异端经卷关于时空观的教义）……不可信也⑤①。

这是一个在皇权支持下的信仰体系，一个为教门连绵不断地举行起义所反对的信仰体系。这就是问题的症结。

现代中国的观点　民国初期，陶成章、孙中山等把教门看作革命传统的当然继承者，故对其笔下的白莲教不无同情之意⑤②。然而，后来的非马克思主义的中国学者持有较多批判性的观点，事实上，这种批判不过是披着现代外衣的陈旧的孔教观点的余绪罢了⑤③。

如陶希圣和李守孔两位学者，都没有在探讨方法论上多下功夫。他们的作品几乎都是大段大段地摘引原始材料，再用简短的概括语连接成篇。这种态度本身就表明，在作者与他们所引用的史料之间缺乏一定程度的批判间距。在作评论时，陶、李都强调社会经济因素的重要性，而把宗教仅仅视为普遍不满的表达方式。例如陶在摘录了一首批评贪官污吏的元代民歌后指出，“在这样的‘人吃人’的财政的经济的重重剥削之下，贫苦的民众到处蜂起。他们在喇嘛教儒教的统治者压迫的底下，也取宗教的形式，反抗起来”。在结束这篇论文时，他又写道：“由此可见白莲教会的暴动，是反抗豪绅的运

动，所以容易起事了"[54]。虽然陶的观点不同于帝国官僚，仍还是纯粹政治性的，而没有把这些运动视为一种真实的必取的传统。他对这一观点津津乐道的有关论文尚有《明代弥勒白莲教及其它"妖贼"》[55]、《宋代的各种暴动》[56]和《元代弥勒白莲教会的暴动》[57]。这种把教派视为骚乱渊薮的观点根源于民国以前的老生常谈。

李守孔在他的论文中没有直接表明他的态度，只是在叙述中提到，"元代佛教盛行，白莲教既崇奉弥勒，因之反蒙古的政治民族运动，即利用之以为掩护而大肆活动"[58]。此外，他的推论也拘泥于所引史料的观点。

教派宗教是政治颠覆的外衣这一观点，后来戴玄之与陈霍伦(Chan Hok-lam)[59] 表达得更为清楚。1967 年，对弥勒教和白莲会，戴先生表述了以下见解：

> [弥勒教的]政治性超越宗教性，假宗教之名，行干政之实。……以"反抗政府，夺取政权"为宗旨。……白莲教继承了弥勒教"反抗政府，夺取政权"的一贯宗旨为宗旨，无论政府为何族所建，皆在被夺取之列，……白莲教假宗教愚民，……几千年来，中国人民受神权思想的传统熏陶，迷信极深，尤以乡愚为甚。白莲教为达其私欲，欺骗愚氓，利用迷信思想，以邪术取信于人。……[白莲教]实为革命团体，而非宗教团体。……[其]终不能成大事，乃自欺欺人所致，亦可作为心术不正者之戒[60]。

这篇论文很大程度上沿袭了传统中国士大夫的态度，又采用了较现代的研究方法加以论证。

更引人注目的是陈霍伦的《白莲教——弥勒教教义》一文，因为这篇文章虽然是发表在 1969 年的一份西方汉学杂志

上，但其论点彻头彻尾是十八、十九世纪传统观点的老调重谈，甚至连遣词造句也维妙维肖，诸如“叛逆”、“邪教”、“伪经”等等，对这些他又冠之以精神危机和相对剥夺等现代理论的术语，“太平盛世的信条……系叛乱和革命运动的有力基础”的观点充斥全文[61]。

正统佛教的观点　虽然有些佛教僧侣充当教派的教首，并代表着他们著书立说，但僧团总的来说在教义上和政治上都排斥民间的教派运动。正统的佛教宗师所真诚关切的是民众对业因(Karma)的误解及其临事抱佛脚的实用态度。他们自身的危险处境迫切需要在政治上同活跃的教派异端明确划清界限。

从一开始，就有佛教学者致力于阐述佛教同中国传统宇宙观（Weltanschauung）之间的区别与和谐。对佛教与政府的关系，释慧远(卒于416年)在拒绝屈从晋安帝和东晋其他权臣时谈得最为清楚，他对权臣桓玄强调指出：“是故凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗服章不得与世典同礼。”[62]

至迟到善导(卒于681年)时代，由于吸收民间信仰的趋势日益增长，正统佛教徒反对被中国文化融合的言论转到了其他方面。善导对求神祈福和流行的牺牲仪式批评道：

> 人命长短，生时已定，何假鬼神延之耶？若迷惑信邪，杀害众生，祭祀鬼神，但增罪业，反捐寿矣。大命若尽，小鬼奈何[63]？

我们掌握有南宋(1127—1279)僧侣宗鉴和志磐很有意思的批评材料，他们的观点我们在下面研究白莲教和白云教时还要谈到。对于这一点，我们只须指出，这些佛教学者认为这

两个团体的教义是错误的、欺诈的和有害的。例如，宗鉴说白云教徒，即“道民者，游堕不逞，吃菜事魔，所谓奸民者也。既非僧道，又非童行，自植党与，千百为群，挟持妖教，聋瞽愚俗。或以修路建桥为名，或效诵经焚香为会，夜聚晓散，男女无别。”[64]

此外，被有些人认为是白莲教奠基者的茅子元（1086—1166年）则强烈地抨击那些念阿弥陀佛以期求得现报更甚于求生净土的人们。这些人已可怜得不值得谴责了：

> 备观今时，信人皈投佛会，或为病苦而发心，或为报亲而举意，或为保扶家宅，或为怖罪持斋。虽有信心，而无行愿；虽云念佛，不达本根，……虽曰积善，奉佛礼拜，作福烧香，只愿富贵荣华，长生不死。才做些小好事，便有伏愿数般，要保米谷盈仓，蚕丝倍万，子孙光显，牛马孳生，才有一不如意，便怨佛不保全[65]！

正统派对于民间佛教的攻击在有明一代（1368—1644年）仍然持续着。例如，浙江和尚宗本在《辨明邪正决疑文》一节中，详细讨论了各种异端教义与团体，所有的介绍都使用诸如“近世有等邪师造成魔外妖言”之类的句子开头，在简略地介绍之后，便用这类尖刻的诅咒作为结束：“此言实是谤三宝，坏宗风……生遭王法，死堕阿鼻，……阿鼻地狱罪毕，复堕诸地狱中受得。地狱业消，复入畜生饿鬼，展转受苦，无有休息。”

宗本没有提供他所谈论的教派和教首的名称，这一点虽然令人遗憾，但他提到的某些教派的例证我们似乎从其他史料中也能看到。例如，他批评某些人把道教的“运气”和佛教的“顿悟”混为一谈，他们认为由此可以“返本还源”，而道教语汇在宝卷中是屡见不鲜的。

在这篇引人注目的文章中，宗本还攻击各种教派的“邪师”，他们“伪设种种多法，妄指性命双修，又称大道金丹，欺诳世间，男女不识真参实悟，一向鬼怪行持”；他们自号释迦、弥勒佛，僭称无上法王，宣称闻见神奇灵境；他们“或习成幻术，或静坐暗想，年深日久，自有一般精灵鬼怪入其心腑，此人善能谈论，便言我得五言六通，我知过去未来”[66]。

明朝较为有名的批评者还有也属浙江省的云棲袾宏(1535—1615年)，对于白莲教，他写道：

> 世有无赖恶辈，假仗佛名，甚而聚众，至谋为不轨。然彼所假，皆云“释迦佛衰，弥勒佛当治世”，非庐山远师莲社也[67]。

十六世纪初袾宏得知罗教后也予以痛斥：

> 有罗姓人，造五部六册，号无为卷，愚者多从之。此讹也。……彼口谈清虚，而心图利养，名无为而实有为耳。人见其杂引佛经，便谓亦是正道，不知假正助邪，诳吓聋瞽。凡我释子，宜力攘之[68]。

这样，教派就受到了从佛教和儒教信条的批评的夹击。这两种形式的批评都是不同观点的正统表达。要得到拯救，最好是侧身士林或出家为僧这一共同信念使儒释两家结成了联盟。由于这个信念，使他们都不能充分理解人民的宗教愿望，并不惜加以曲解。儒释两家批评的相似之处证明了这些传统与下层文化的疏远，究其原因，思想方式的差异比阶级的差异更为重要[69]。

二元论的观点　鉴于我称之为二元论的观点种类众多，我将尽可能地概括这些观点的特点。我所谓的二元论，是指一种多少承认教派宗教具有某些正当性、但对这种正当性又

加以严格限制的观点。这种矛盾的观点有四种类型，它们各自把教首与信徒、政治功能与宗教功能、正统信仰与异端信仰及和平时期的活动与叛乱时期的活动区别开来。

1. 教首/信徒二元论 官吏们只拘捕教首，信徒则在澄清嫌疑之后而获宽宥，这种做法在中国司空见惯。例如，1420年唐赛儿叛乱被镇压后，《明史》记载："事平，俘胁从者三千余人至，原吉请于帝，悉原之。"1500年，李道明领导了一次起事，"止坐道明一人，余悉得释"。这个团体之被捕获，仅仅是因为"聚众烧香"，但千户黄珍谓"道明将引北寇攻宣府"，刑部尚书闵珪查不出有关此事的实据，因此将余众悉行释放，并将制造假案的官员递职下狱⑩。

虽然秉公执法的案例并不总是有的，但显而易见，一般官员不愿意株连太众，既恐酿成巨案，也是因为他们确实相信老百姓是被愚弄的。对百姓"愚昧"的不断强调，很容易使之相信百姓乃是冀得福佑而误入歧途的。

1800年，即 1796 年白莲教大起义爆发后的第四年，嘉庆皇帝颁布了一道引人注目的上谕，实际上是用新的更明确的原则把教首与信徒区分开来。无可怀疑，这份上谕在很大程度上是一种策略上的武器，目的是把教首从支持他的群众基础中分化出来；但同样重要的是，这份上谕也是这种下层信仰的主要的反对者第一次正式承认了教派宗教的合法性。就我们所讨论的问题而言，这份上谕的要点有如下述：

> 至于白莲教名目由来已久，即据刘之协所诵经文，大意不过劝人为善，并无违悖字样。刘之协之罪犯寸磔，在于托名牛八，潜造逆谋，与白莲教无涉。譬如儒生诵习孔孟之书，尊崇正教，设现在川、楚、陕、甘滋事贼匪，或有

一、二文武生员胁从在内，岂因此而遂以儒相诟病。等而下之，其学习白莲教者，持斋诵教，原与齐民无异，讵因白莲教内有刘之协一人，而遂指习经之人概为匪党严行查禁乎？……总之：现习白莲教者，安静守法，即是良民，地方官无庸查拿；若聚众煽惑，即非素习白莲教之人，必当按律惩治⑦①。

在当年另一件文告中，皇帝宣称，“白莲教与叛逆不同，乃显而易见之理”。“习教而在家持诵者，原无罪也”，把他们与教首区别开来⑦②。

皇帝的评论切中窍要，与韩书瑞最近在对此后不久爆发的八卦教叛乱的研究中所证明的一样。在卷入那次起事的教派中，经卷显然是教首们的财产，这些经卷使他们对于神话和符咒具有比一般信众远为透彻的知识。起初，传教者与信徒之间的关系十分密切，而一旦终于准备公开叛乱，为了广招兵马，招募和入教的教规开始废弛。在随之而来的战争期间，只有少数的叛乱者是教派成员，大多数非教派成员对宗教教义似乎漠不关心。

不管怎样，教派运动的基本结构是宗教上的师徒关系纽带和集体生活。绝大多数成员为劫难之后有一个美好生活的诺言所吸引。这些诺言是由教首根据经卷的权威所宣布的，并且似乎还被他们手到病除的能力所证实。

在一个确立的宗教运动 (founded religious movement) 中，教首们可以扮演不同的角色和身份，但如果他们言行不一，就有失去信徒的危险。把教首和信徒截然分开的观点不能理解只有在团体的承认和支持的背景下，才可能有“奇理斯玛式”的首领⑦③；此外，这种见解也没有充分估量我们前面所

谈到的白莲教的基本一致性。弥勒末劫思想自十四世纪以来就是整个信仰体系中的主要组成部分，并不是一个权宜的宣传口号。它是贯穿于所有的宝卷文学中的救世教义的基础。弥勒佛是佛陀本人认可的救世主，而不是一位被理想化了的革命者。因此，他的宗教角色是固定的，一直得到教派的信奉。对于十八世纪的白莲教起义，铃木中正强调了弥勒佛思想是怎样迎合了一般老百姓的现实需要，并由此而深深地扎根于民众的意识之中。他否认教首们为其自身的政治目的而利用了宗教，“他们都是些具有非常强烈而热忱的宗教气质的人物，……这些教首提倡弥勒降生信仰是为了更加强〔其运动的〕宗教色彩。”⑭

在实际上，嘉庆皇帝的“二元论”也难于解释白莲教运动广泛的群众性，他自己也不得不承认“然天下之大，无所不有”⑮。这种传统观点的权势和顽固使人怀疑在其记载世袭教权、师徒辗转相传的时刻，会刻意把那些教首描绘成纯粹的投机者。此外，史料还表明，教派领袖得到了信徒的高度的忠诚和服从，甚至把他们尊为救世主⑯。意味深长的是 1800 年那份表面上宽宏大量的上谕并没有收到它预期的效果。在那场战争中，只有极少数教派成员悔悟投出。当时的官员奏报说，“无法诱使众人投出，皆以死为回家乡”。总之官方呼吁教徒投出返归正道的告示“几无甚效用”⑰。

2. 政治二元论 据我看来，这是最为模棱两可的二元论观点，因为它一方面肯定整个教门的积极的历史作用，同时却最终否认其在宗教领域中任何永久的合法性。对这种观点来说，教派宗教作为民众思想的表现有其暂时的作用，但它终将被革命组织的更为科学的思想和历史的发展所淘汰。

最先提出这个观点的是早期的民主革命家陶成章与孙中山。在反满斗争中，陶成章坚决主张教派是政治异端，宗教不过是其必要的掩护，并称白莲教在元代“假借释氏，实因蒙古君臣深信佛教，凡佛教之徒无论有何犯奸之事，均不之深究。故志士乃借以组织团体，而蒙古君臣不之觉也”。“盖白莲教初立之本意，本在驱逐蒙古。虽借宗教为惑人之具，其间实含有民族主义也”[78]。孙中山也认为这些团体（虽然他主要谈的是天地会）是中国土生土长的民族主义的代表，他们虽然人数不多，但仍活跃在历史舞台上，并通过演戏等仪式在人民中间传播汉民族主义[79]。

天地会有着明确的民族主义因素，而白莲教传统的宗旨中救灾避劫的因素则更多于政治因素，自然这两者是交织在一起的。所有种族—民族主义论点的根据是，教派领袖常常宣称他们自己或某人是前代的理想化的皇帝的转世再生，对元朝来说是宋或唐，对清来说是明，在这两种情况下似乎表现了以汉族来代替异族皇帝的愿望。但正如戴玄之所指出的那样，这类例子并不总是与民族主义的路线相吻合的，因为明朝的反叛者也自称为“明王”，例如 1409 年白莲教首田九成自号“后明皇帝”，还有些白莲教首勾结北方俺答反对汉族朝廷。明代连绵不断的白莲教起义并且因此而有助于满清推翻明朝这个事实也是很有说服力的。戴还指出，明太祖朱元璋在 1366 年脱离白莲教以后才正式提出“驱逐胡虏，恢复中华”等民族革命的口号。戴进一步认为，清代教派的“明王”称号是沿用了 1351 年韩山童根据摩尼教教义中理想国王提出的称号。他总结道，“白莲教……决无同族异族之分，华夏夷狄之别。中外学者，一致公认白莲教为种族革命，民族意识极强

之说，不足征信。”[80]

教派增进了汉人的政治觉悟的观点似乎首先是由那些致力于增强对外国侵略的抵抗的中国民族主义领袖提出来的。在某种程度上它是企图用十九、二十世纪的情况去解释中国中世纪的历史[81]。

中国的马克思主义者改进了陶成章的说法，认为宗教并非民族斗争的工具，而是阶级斗争的工具[82]。从1949年起，大陆的历史学家对于他们称之为“农民战争”的问题给予了极大的重视，因为毛泽东本人把中国历史上的农民战争视为以农民为基础的共产主义革命的重要先驱。对我们现在所讨论的问题具有重要价值的是马克思主义的观点确认了农民文化创造的可能性，它的主要缺陷在于阶级冲突的表面分析并不适于区分宗教教派和其他形式的潜在的暴力的社会运动。对中国学者所坚持的马克思主义一般的宗教理论进行探讨并不是我的目的。他们认为宗教信仰是一种幻想，必将在历史的进程中为科学思想所取代。

在这个理论框架之内，大陆的历史学家分为两派。一派认为宗教劫变观念是农民阶级意识的产物，所以它在阶级斗争中是宝贵的财富和到处出现的现象；另一派则否认农民宗教有任何积极的历史作用。后一派强调不少教派信仰的反动性，认为很多中国的抵抗运动事实上很少甚至没有宗教色彩。我个人的看法接近于后一派。

前一派可以孙祚民和杨宽为代表。孙祚民指出，“与宗教会门相结合，是中国农民起义和战争的特点之一。……两千多年大大小小的农民起义和战争，几乎大部都明显地、或不明显地与宗教会门有着千丝万缕的联系。”理由是在阶级社会中，

由于不同的社会和经济利益，每一个集团产生了各自特有的阶级意识，故此“被统治阶级也产生自己的思想，和占统治地位的统治阶级思想相对立”。因此，农民阶级的宗教在封建社会的阶级斗争中具有一些积极的作用：人民在宗教的旗帜下，得到了共同的了解，产生了共同的信仰，相对地组织起来；鼓动农民，并通过天兵天将下助和必胜的谶语以增强他们的勇气；农民战争失败时起了掩蔽和延续起义力量的作用。但是，不管封建形态下的宗教有何价值，它在本质上是迷信的，落后的，事实上，“一切在宗教旗帜下发动起来的农民起义和战争，都是深刻的阶级斗争。”[83]

杨宽赞同孙对农民宗教和统治阶级宗教的区分，并强调了前者积极的历史价值。他认为农民战争往往利用宗教作为鼓动和组织的手段，往往在他们革命思想上披上宗教的外衣，在他们试图抵抗和推翻压迫者的封建制度的斗争中往往采用宗教的组织形式。由于广大农民处于被剥削和被压迫的地位，就决定了他们是封建社会中革命的阶级，并产生了反映他们自身利益的思想认识。这种思想用宗教表现出来，不但可以使广大农民从封建神权的束缚中解放出来，而且可以加强广大农民革命斗争的信心和勇气。因此，农民创造了他们自己的异端宗教和采用了弥勒教等其他信仰体系以表达他们对于政权的要求。“所有这些秘密宗教，教派虽然不同，但是有个共同的特点，就是他们主要宣传的是以革命思想为主要内容的‘教义’，提出了带有宗教外衣的革命口号，进行着动员和组织农民革命的活动，推行着符合于贫苦农民要求的若干革命措施。”[84]杨宽把自黄巾以来的所有以农民为主体的运动视为一个对象、一个传统，都是“农民战争”。

第二种中国的马克思主义者的观点可以邵循正为代表。他写道，“有一种意见认为除了一般宗教而外，还有农民自己的宗教或是‘革命的宗教’，而这样的宗教就是农民战争的思想武器。这种看法以杨宽同志……为代表。我不同意这种看法。……中国历史上许多次大规模的农民战争才根本用不到披上宗教外衣。……秘密会社的宗教本身是一种联系纽带同时又是掩盖革命本质的一种外衣。”马克思主义史学家之间的争论并不是我们所关注的问题，最引人注目的是接下来邵循正论点的展开论述。

首先，邵循正驳斥了杨宽强调白莲教有“一种披着宗教外衣的农民革命理论”，并且否定了宗教和阶级斗争之间有着本质上的联系。他认为白莲教强调回归“真空家乡”根本不能说是农民的革命理论，勿宁说是一切宗教所共有的要阶级社会中被压迫的人们安于宿命的空言慰藉。在白莲教信仰中有一种宿命论倾向，青阳、红阳、白阳三际的更替是要由气运而不是由人们意志决定的。邵强调像黄育楩这样仔细研究过白莲教经典的官员也认为“邪经四十余种，亦无谋逆之说”。元代及明末的白莲教力求并且得到过官方一定程度的认可和支持。邵接着指出，“其所以成为秘密团体，就是因为统治阶级禁止人民结社的缘故。”[83] 在这篇论文中，邵还提到天地会是由各色市民和手工业者所组成的，明代白莲教还有依附宫廷太监的历史，可见这些团体缺乏阶级意识。因此，邵无意间支持了这样一种见解，即力求弄清教派的神话和仪式的内在的同一性，而不完全归之于社会因素。他所强调的许多中国叛乱的非宗教性质也省去了我们大量的论证工作。

3. 教义二元论　简而言之，这种观点认为，白莲教在开

始纯粹是正统阿弥陀净土的一个分支，后来受到道教和民间宗教的渗透，染上了叛逆和暴力的特色。这个观点是佛教大师重松俊章和铃木中正在1941年发表的《宋代佛教结社研究》中提出来的。铃木在1952年出版的《清朝中期史研究》中虽然重复了他早期的看法，但较少拘泥。这两位学者认为白莲教教义具有基本的宗教性质，但吸收了退化的、粗俗的民间宗教因素。

重松认为，原始的白莲教是天台宗和净土宗正统教义的全面发展：

> 这个宗门在发生的当初，是根据天台的识法及弥陀的念佛而成的禁欲主义的净业团体；……等到他们遇着了官僚教敌的激烈迫害，勾结社会里不平分子，他们的教理及行法便有改变的必要，所以和当时的教义行法面目显异了。

重松把早期的教派禁令和茅子元的放逐归之于“人们惊于白莲菜势力意外盛大，……这是一般宗教初开宗时都有的‘法难’。”[86]

总的说来，重松的态度是同情的，并且充分考虑了社会和教义两方面的因素。他之研究白莲教和白云教，很像李夫之于华尔多教派。然而，在他对白云教为什么衰落的结论性评述中透露出他的佛教道统的倾向。在这里，他谈到，白云教的创始人清觉致力于悯世的理想、纯正的道德和欲望的抑制，而不幸的是，在他死后，其徒众如此醉心于尘世生活，以致堕入迷津。清觉的初衷被他们遗忘了，他所创立的教派不到两百年就消亡了[87]。

铃木认为，元末白莲教的政治活动起源于宋。他的基本

观点是，宋代和平的阿弥陀净土教团体变得秘密和激烈是因为阿弥陀佛教中混入了其他三种教义：禅宗及其教阶师徒关系、道教及其对灵验的追求以及弥勒教的劫变观念。后者给了民间宗教凝聚力和在实践上关心政治的总方向。下层社会的倾向和净土宗没有严格的教义，使各种信仰的调和成为可能。

在我看来，铃木的研究美中不足的是反复提到道教和包括气功在内的追求长生的法术是种"迷信"。问题在于铃木称之为迷信的恰恰是民间信仰主流中的一部分。他还完全相信官方报告中关于教派淫乱的断言，"自然，一个精心维护伦理纲常、男女大防的政府，会禁止此类活动。"[88]总之，铃木的这篇论文十分拘泥于史料，抄袭了它们的判断，这都有损于对民间宗教的中肯的理解。我们以后要提到的他的后来的著作就比较成熟了。

"教义二元论"的问题出在大教义和小教义，或者说是经典的教义和民间宗教教义的关系上。二者的不同是显而易见的，问题是学者对这种差别的褒贬。这在民间佛教教派史讨论中是一个关键问题，因为假若认为寺院的大教义是优越的，学者就不得不贬低唐代以后整个中国民间崇拜的发展，并且不再探求理解这类民间宗教的作用的方法论根据。这就不难理解，佛教学者会通过含蓄地否认几百年来世俗信仰和传布福音的精神依据，而对有着俗不可耐的成员的教派持鄙夷的态度。谁也不会满意这样一种结果。

4. 世俗二元论 这种观点以朱永德关于白莲教的论著为典型代表："在平时，白莲教进行纯粹的宗教活动，但在危机时刻，经济窘困或社会动荡，教派很容易转向政治活动。……它可以组成为宗教教派，或者试图形成为一个确立的政治王

国。”朱对这种教义的宗教性质十分了解，认为它是一种“民间宗教”，一个“古老的、混合多种信仰的宗教”[89]。与陈霍伦所说的白莲教之所以幸存下来，是因为它隐蔽于乡村的观点相反[90]，朱写道，白莲教“有着许多满足[穷人的宗教]需要的特性，单是这种宗教上的特性，或许就能绰绰有余地说明，为什么民间教派在几个世纪中面对严厉的有组织的迫害还能幸存下来”。

另一方面，朱的著作基本上是一本非常精明的政治学家的著作，他是因为白莲教与农民运动的关系，或者说宗教与叛乱的关系而对白莲教发生兴趣的。因而他虽然对教派的渊源和教派的宗教样式给予一定的注意，但在总体上还是强调其政治含义，当朱写道“白莲教的活动”时，首先提到的就是暴力起义，结果就把教派的面目弄得支离破碎了。

朱在谈到绝大多数白莲教首为“普通巫师”，徐鸿儒具有的魔术伎俩“足以使他诱惑愚民”时，不时流露轻鄙之意，但在总体上，他是持中肯的态度的，他同样提到，“对穷人而言，追随白莲教就是追随希望”。

但我对朱的研究感到困惑的是他没有相应地论及白莲教与中国佛教的关系。虽然他谈到茅子元与慧远的“莲社”可能有所联系，但他认为弥勒教的劫变观念是教派的主要佛教因素[91]。这种强调当然有助于说明政治叛乱，反之亦然。或许因为他显然不熟悉铃木关于宋代佛教结社的论文，而忽视了世俗信奉的、口念佛号以成净业的阿弥陀净土教义的重要性。

我已经指出，白莲教是一种激进的多种信仰混合的宗教。虽然它的下层僧侣的集会方式和观念是从正统的净土宗教义而来，但不久即渗入了民间巫师宗教、道教信仰、巫术以及摩尼教的二宗三际教义。更重要的是，从十四世纪中叶起，白莲

教的民间阿弥陀净土思想与民众的弥勒教劫变观念融合起来，并在这个过程中获得了更多的政治军事观点。此后，尽管保留了若干阿弥陀佛教的特征，如背诵咒语的仪式、愿生极乐净土的希望和对菩萨保佑的祈求等等，但整个教派的宗教神话的理论结构是弥勒教的。还须指出的是，白莲教的社会结构层次也变得混杂了，结果，教主可以既是传教者，又可以自称为王。在社会形势有利和出现灾劫的征兆时，地方宗教集会很容易转变为地方政治集团。

无论如何，当白莲教潜伏于民间时，可以断言，它的基本理论和救世思想的结构是根据于大乘佛教的，所以——举例说——土生土长的无生老母就隐入了阿弥陀佛这一角色之中，从而按照菩萨的观念来塑造她。假如不把握这一基本的救世思想的统一性，把教派作为一个连贯的宗教结构就无从谈起，只能零打碎敲或者用二元论的观点研究白莲教。从政治的角度来看，可以把教派活动分为平静的和活跃的两个阶段，但事实上，以弥勒佛名义的武装反叛与对无生老母庇佑的和平祈求，两者都是同一信仰的不可缺少的方面。

更为移情的观点 第一个对中国民间教派作出全面肯定的评价的是十九世纪的传教士、汉学家艾约瑟*，他于1887年写道："有另一种观察这些教派的方法，这就是以同情和善意的眼光。……如果我们要知道现代中国宗教思想运动最活跃的地方，有谁能说它不在隐蔽的、为一般士人所蔑视的这些教派之中？"㉒

---

* 艾约瑟(1823—1905)，英国伦敦会传教士，1848年来华，在上海、天津、北京等地传教。1880年起任海关翻译，著述甚多。——译者

关于无为教——罗教的支派，艾约瑟写道，它“通常被士大夫们说成是怀有秘密政治企图的邪教，但目前它的信徒们显然对任何违法的目的都茫然无知，他们现在乃至以后，都热衷于宗教目的，虔诚地皈依该教”[93]。

虽然在最后的分析中，J. J. M. 迪格鲁特*因为着眼于中国人对于基督教传教士的打击，而对宗教迫害比对宗教教派更感兴趣，但他对于教派宗教的观点也是最为明确的。他把白莲教描写为一个“神秘的强大的团体，适应了群众的宗教本能，并且不顾血腥的迫害和镇压，通过满足群众获得解救的渴望以保持自身的存在。”这个教派“以弥勒佛为其护法神，这位所有人都渴望的救世主将解脱受难的顽强的教会并在其天国恢复它。”这些话虽然是上一世纪说的，但迪格鲁特当然不会因为缺乏同情而失误。

这位荷兰学者认为民间教派起源于国家取缔僧团而使大批僧侣还俗，他写道：

> 这样，主要带有明显的佛教色彩的、并以佛教的救世信条为其支柱的世俗宗教团体就产生了。……他们是具有最丰富的神谕感(sense of the word)的教派，是民间佛教和道教在民间的拥护者。……他们拥有属于一个完整的宗教体系的一切：教主和先知、经堂、戒律、伦理、入教和奉献、宗教仪式、经卷、天堂和地狱，……所有这些都借自大乘佛教，部分也来自古老的中国哲学和宇宙观。

---

* 迪格鲁特(1854—1921)，荷兰汉学家，曾在厦门等地担任汉文翻译，对我国的民间风俗、宗教史均有精湛的研究。——译者

这些教派的秘密性是因迫害而迫不得已的，因此他们必须与“各种秘密会社和煽动性组织”明确区别开来。

> ……我们必须严肃地大声反对这种［把教派与秘密会社］荒谬的混淆。只有从儒家政治观点来看，其中才会有适当的相似性。……崇拜某些神祇……作为护法神，并具有相同的名称［这确实是这类政治团体的惯例］。但几乎所有的结社都是这样做的，与其目的或宗旨毫无关系，所以这里又是一个迷惑人的表象[94]。

艾约瑟和迪格鲁特提出了对教派的新的、肯定的观点，这种观点为诸如马克斯·韦伯(Max Weber)[95]和塚本善隆等学者所采纳了。然而，迪格鲁特的著作不无疵瑕，他激烈地抨击儒家帝国，把它视为邪恶的中国式的中世纪宗教裁判所。这种说法不承认儒家学者捍卫其世界观的权利，实在是太道学气了。他称中国官吏是“充满着狂热的仇恨……为嗜血的偏执狂的祭坛奉献牺牲品和烈士的……刽子手”，而未能理解其内在的文化动机。同样的观点还导致了对民间教派起义过于简单和肤浅的解释，即起义仅仅是作为对所谓“先发制人的迫害”的反击[96]。这种说法虽有一定的道理，但不足以揭示造反的内在的和理论上的先决条件。

塚本认为罗教是一个成熟的教派，早期曾受到正统禅宗僧侣的支持。他对罗教教义的发展作了相当的研究，并引证了艾约瑟和迪格鲁特的观点。对塚本来说，罗清是“人民宗教的先知”，其教义允诺一视同仁地为贫苦而无知的民众的解脱提供一条捷径。他认为罗教最终转入地下，仅仅是因为政府的镇压。

这些都清楚地表明塚本属于“移情”派，虽然他自相矛盾

地把教派卷入政治归诸于教首的政治野心和官方的迫害等外在原因[97]。在这点上，塚本对于罗教的观点与重松关于白云教的观点相似，不同之处在于塚本力图证实多种信仰混合的宗教的合理性。

我已经介绍过铃木中正的同情性的观点。他是在探讨1796年白莲教起义领导人皈依、修行、礼拜等宗教因素的基础上提出自己的看法的[98]。其他作者曾试图通过思想因素的相对削弱以区别这一时期的白莲教运动[99]。因此铃木着重指出，白莲教最迎合信徒需要的方面是消病祛疾和现世的安居乐业。绝大多数教派经卷的内容是谈论去病免灾，甚至像变换世界这样的说教基本上关注的也是逃避天灾人祸，并不含有一种积极的革命精神。

在谈到教派成员时，铃木主张他们大多数是真正虔诚的、以修行方式寻求解脱的农民。其中可能有些江湖骗子，但从整体上说，白莲教成员是真诚的、动机纯正的。他继续写道，"白莲教基本上关心的是通过持斋拜佛、行善积德以求解脱，修得来世的福气"。这样，"入教之人便处于一种非常热烈的信仰和敬奉的环境之中"。铃木还认为，弥勒佛信仰和民众对宗教灵验的崇拜为军事行动提供了条件，虽然这种行动总是由于极度的贫困、贪官污吏的迫害、官兵的蹂躏等社会政治状况等引起的[100]。除了部分研究历史的细节之外，铃木对教派的评述是言之成理的。

我们已经提到杨庆堃对教派作为中国历史上第三种宗教组织形式的论述。从上述讨论中可以看出，我的观点和杨的许多见解是一致的，例如他认为有组织的宗教的政治行动可以起于"用一个理想的新世界取代现存社会和道德秩序的观

念”，“佛教普渡众生的目的是始终一贯的”，以及所有卷入政治的教派运动“把他们的政治事业与普渡众生的神圣使命融为一体”等等。他对“显灵”力量的理解对于中国教派的研究来说也是最具价值的。此外，杨先生对宗教与国家的关系，以及社会经济因素在激发起义中的重要性，也进行了缜密而全面的研究⑩。

对中国民间宗教运动有着各种不同的观点，这种不同不仅表明基本的立场怎样影响学术研究，而且表明教派运动本身的复杂性。明了了这些，对于我们的研究是大有裨益的。

注释：

① 皮埃尔·西芬那：《什么是现象学》（芝加哥，1962）第19—29、50—51页。

② 诺曼·科恩：《太平盛世的追求》（伦敦，1957）第22—29页。在1970年修订版第281—286页上，科恩用经过修饰的语言提出了同样的基本观点。

③ E.J.霍布斯巴恩：《原始的叛乱》（曼彻斯特，1959）第4—6、24页。

④ 约尼娜·台尔蒙：《千年王国的追求：宗教与社会变迁的关系》，引自《比较宗教读物》（纽约，1965）第523—524、530—534页。非常奇怪，霍布斯巴恩和台尔蒙都否认在佛教或印度教中出现过千年王国运动。参见霍布斯巴恩《原始的叛乱》英文本第57—58页，台尔蒙《千年王国的追求》英文本第531页。这可能是由于不加批判地抄袭了马克斯·韦伯的观点。

⑤ 拜伦·R·威尔生：《教派与社会》（伯克莱，1961）第325、342—343、344、353—354页。至于威尔生最近的更成熟的研究，参见他的《巫术和千年王国·第三世界和部族中的宗教抗议运动的社会学研究》（伦敦，1973）。遗憾的是，除了简略提到太平天国和二十世纪新加坡的团体之外，这部重要的论著没有探讨中国的现象。沃纳·斯塔克在他的《宗

教社会学》(伦敦，1973)第二章"教派宗教"（第5—37页)中，对基督教教派的阶级与经济背景作了引人入胜的概括。这部著作详细论述了教派分类学，包括原因、领导、政治关系的形式、组织等。

⑥ 台尔蒙：《千年王国的追求》，第536页。

⑦ 乔钦·瓦却：《宗教社会学》(芝加哥，1944)第203页。

⑧ 艾利迪观点的代表性论述，参见他的《宗教起源探研》，《宗教史》第4卷第168期(1964)。

⑨ 瓦却：《宗教社会学》第109—111页。

⑩ 乔治·H·威廉斯：《激进的改革》(费城，1962)第857页。

⑪ 戈登·李夫：《中世纪后期的异教》(曼彻斯特，1967)第1卷第6—11页，第2卷第598页。

⑫ 杰弗里·B·罗素：《中古初期的异端和改革》(伯克莱，1965)第102—107、231、232、232—239页。在J.B.罗素的最近著作《中古时期的宗教异端》(纽约，1971)第143—150页中，他继续进行了方法论的探讨，并大段论述了包括最近欧洲对中世纪宗教异端的马克思主义的和唯心主义的研究者的方法。

⑬ 铃木中正：《清朝中期史研究》（东京，1952)第102—103、116页。

⑭ 陶希圣：《宋代的各种暴动》，载《中山文化教育馆季刊》第1卷第676—679页(1934年冬)。

⑮ 《论语·为政第二》。

⑯ 《孟子·滕文公章句下》。

⑰ 《礼记》卷十三《王制篇》。荀子和法家的影响也不应忽视。法家在秦朝时，对除了自己以外的所有学说都严厉禁止。荀子对伦理和名分极为关切，也影响了《礼记》。从他对"奇辞起，名实乱"的激烈抨击中可以看出他对异说的态度。

⑱ 参见萧公权的《乡村中国：十九世纪的专制统治》（西雅图，1960)第230页和杨庆堃的《中国社会的宗教》第192—204页。

⑲ 杨庆堃《中国社会的宗教》第197—198页。

⑳ 参见马赛尔·格兰涅特：《中国人的格言》（巴黎，1950)第389—418页；苏惠廉：《明堂，中国早期皇权的研究》(伦敦，1951)。

㉑ 对官吏祭祀职能的很好的概述，可参见劳伦斯·G·汤普逊《中国宗教简介》(加利福尼亚，波尔蒙特，1969）第65—77页。也可参

见萧公权的《乡村中国》第220—223页及瞿同祖：《传统中国的法律与社会》(巴黎，1961)第207—225页。

㉒ 《礼记》卷五《曲礼》下。

㉓ 《明律》卷十一，页6，页11。

㉔ 《钦定大清会典事例》，卷三九九，页26。

㉕ 《三国志》卷六十四《孙琳传》。

㉖ 肯尼思·K.S.陈《佛教在中国》(普林斯顿，1964)第147—151、190—194、226—233页。惩处僧侣最常用的措施是递夺僧籍，强迫还俗。

㉗ 参见肯尼思·K.S.陈：《会昌灭佛的经济背景》，《哈佛亚洲研究杂志》第19卷第67—105页(1956.6)。

㉘ 佐奇：《佛教征服中国》第1卷第256—257页。也可参见韩愈的《原道》，其中他谈到，佛道之教"今也举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也。"

㉙ 在实际活动中，无疑存在着调和官方与民间祭祀间差别的一些因素。首先，地方绅士同时参与民间的和孔教的传统祭祀，他们既协助地方行政官吏征收赋税，同时也董理村庙事务。这些绅士和所有中产阶层的商人、艺人、富裕农民使得中国社会和宗教的关系比上面的引文所表明的更为密切。

此外，儒教本身也很少像经典所提出的那样重视理性和世俗，官吏们不仅执行一系列必要的公共宗教仪式，而且迷信命运、占卜算卦，为了登科及第而供奉文昌君。杨庆堃曾经强调上天和命运等不少观念是士大夫和普通百姓所共有的。这种观念上的不断交流是通过士大夫采风等活动来实现的。参见他的《中国社会的宗教》第244—277页。

可是，虽然有些恪守儒家信条的官员就个人来说对民间宗教的思想和活动的某些方面持开明态度，但他们很少赞成围绕某些特殊的、尤其是带有救世倾向的神祇建立起来的团体。救世教义和新的组织的结合意味着一种异化的社会秩序，这是不可能为那些对以家族、村社、官府为中心的现存秩序负责的官员所接受的。

㉚ 《大元通制条格》卷二十九。

㉛ 《大清会典》卷三百九十九，页5。该文件系于1739年。

㉜ 《明律·吏律》卷十一，页9。该章条文禁止拜神像和抬神游行《明律》卷十八，页6还载有禁止异端书籍的条款："凡私家收藏玄像器

物、天文图谶、应禁之书及历代帝王图象、金石符玺等物者，杖一百。”“若私有妖书隐藏不送官者，杖一百，徒三年。”

㉝　姚广孝(1335—1419)：《明太祖实录》卷五十三，页 3。

㉞　《大清会典》卷三百九十九，页 3。

㉟　陈寿(233—297)《三国志》卷八《张鲁传》，裴松之注。

㊱　宋敏求：《唐大诏令集》卷一一三，开元三年十一月十七日条。

㊲　见宋濂(1310—1381)《元史》卷三十九《顺帝纪二》；姚广孝《明太祖实录》卷九十四，页 6；谭希思：《明大政纂要》卷六十，页 24，亦见《明英宗实录》卷二七七，页 15。

㊳　练子宁：《练中丞金川集·与叶知县书》。收入潘锡恩《乾坤正气集》卷一八六，页 22。亦见李守孔《明代白莲教考略》，收入包遵彭编《明代宗教》，即包遵彭编《明史论丛》(台北，1968)第十卷，第 18 页。

㊴　《明太祖实录》卷八十一，页 1。这份奏疏系于 1373 年。亦见李守孔《明代白莲教考略》第 31 页。

㊵　《明律·吏律》卷十一，页 9—10。明朝开国后第三年即 1370 年首次明令禁止这些异端。这里明律引用了太祖本人的谕旨，包括白莲社、白云宗和符咒等。参见《明太祖实录》卷五十三，页 3。法律对于公开的叛乱更为严厉，见《明律》卷十八，页 1。

㊶　《大清律例汇辑便览》(湖北，1872)“吏律”卷十六，页 13—14。对大量清律中有关禁令的英文翻译，参见迪格鲁特《中国的教派宗教与宗教迫害问题》(阿姆斯特丹，1903)第一卷，第 147—148 页。

㊷　张廷玉：《明史》卷二二六《吕坤传》。另一个官方所明白的人民抗议的合法理由可以见诸官修史书所记载的对残暴的贪官污吏的批评。参见泽田瑞穗《校注破邪详弁》序言第 25 页和萧公权《乡村中国》第 434—444，446—470 页。

㊸　陶希圣在他的《明代弥勒白莲教及其它“妖贼”》(《食货》第一卷第 9 期第 48—50 页，1935)描述了若干这类事件。其追随者被释放的案例我们会在下面谈到。为这种行为进行辩护至少可以追溯到荀子，他认为“凡诛，非诛其百姓也，诛其乱百姓者也。”(《荀子·议兵》)

㊹　李守孔：《明代白莲教考略》第 33 页。

㊺　有关中国历史哲学的典型论著是查尔斯·S·加纳的《中国传统的历史哲学》(麻省，坎布里奇，1938)和 W.G.彼斯莱与 E.G.普莱伯兰克合编的《中国与日本的史学家》(伦敦，1961)。对于有关共和国之

前农民运动的观点的概括性论述，参见詹姆斯·P·哈里森《共产主义与中国农民造反》(纽约，1969)第四章“1919年以前的观点”，第62—80页。

㊻ 黄育楩：《破邪详辩》1834年版序言，《清史资料》(三)，(中华书局，1982)第4页。黄于1830—1842年间在河北清河、钜鹿、沧州(今沧县)任州县官时，搜集到了这些经卷。这部总数为六卷的四册书名为《破邪详辩》(1834)、《续刻破邪详辩》(1839)、《二续破邪详辩》(1841)和《三续破邪详辩》(1841)，第一册有三卷，后三册各一卷，泽田瑞穗的《宝卷研究》收入了全部六卷。黄本人原籍甘肃，作为一个州县官，以扶持教育和平毁异教寺庙而有政声。对他的简明而详细的介绍，参见泽田的《宝卷研究》引言，第18—22页。黄曾自费印发了他的著作。(注：本书英文本使用《破邪详辩》原刊本页码，中译本改用中华书局1982年版页码。——译者)

㊼ 黄育楩《续刻破邪详辩》，《清史资料》(三)第75、92—93页。其中黄引举了宗王化于1825年写的《邪教阴报录》。宗的父亲是一个不知名的教派成员，在1777年被处决。从此，宗王化开始到处力劝人们摒弃异教。

㊽ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第12、38页。

㊾ 同上，《清史资料》(三)第15、22页。“无生老母”是明清白莲教教义中的主神，主宰着被称之为“家乡”的天堂，创造人类的伏羲与女娲是她的儿女。

㊿ 同上，《清史资料》(三)第10、56页。

(51) 同上，《清史资料》(三)第39—40页。

(52) 他们的观点将在下面“二元论”部分中讨论。

(53) 哈里森在他的《共产主义者和中国的农民造反》第80—85页中把这归因于1928年国民党清党之后民国历史学家观点的改变。

(54) 陶希圣：《明代弥勒白莲教及其它“妖贼”》，《食货》第一卷第46—52页。

(55) 同上，第46页。

(56) 陶希圣：《宋代的各种暴动》，《中山文化教育馆季刊》第1卷第671页。

(57) 陶希圣：《元代弥勒白莲教会的暴动》，《食货》第一卷第36页。

(58) 李守孔：《明代白莲教考略》，《明代宗教》第18页。

⑲　陈现在西雅图华盛顿大学，以前曾先后在香港大学、奥克兰大学以及哥伦比亚大学任教，这个背景及其对这一问题的观点，可以把他作为"非马克思主义的中国人"在这里进行讨论。

⑳　戴玄之：《白莲教的本质》，《台北师大学报》1967 年 6 月号。

㉑　陈霍伦：《白莲一弥勒教义与明清民众起义》，《汉学》第 10 卷第 211—233 页(1969)。

㉒　梁启超：《佛学研究十八篇》(台北，1966)第 12 页（1936年上海第一版)，《弘明集》卷一二《答桓太尉书》。

㉓　善导《临终往生正念文》，见王日休(卒于1173)《龙舒净土文》卷 12，附录。

㉔　宗鉴：《释门正统·斥伪志》，见《续藏经》(香港，1946)第 130 册第 413 页。

优昙普度在他的《莲宗宝鉴》卷四也谈到了若干异端倾向："去圣时遥，人多谬解，虽期正道，悉陷邪宗。昏庸之途，含识而已，致使群邪诡惑，诸党并炽，是非蜂起，……互相排毁。"普度开列的异端教派有"有假于鬼神而言道者"，还有主张"在家为弥陀教，出家为释迦教者"，"有执我宗普字觉字者，有言彼宗妙字道字者。"(注意不要把这个普度与北宋 1020—1099年间活动于今天的江苏省的另一位同名和尚混淆了。)

㉕　引自普度：《莲宗宝鉴》卷七，《大正藏》卷四十七第 336 页。茅子元与白莲教教义之间的关系问题，我们将在第五章中讨论。

㉖　宗本：《归元指直集》(1553) 卷一，《续藏经》第 108 册第 119—120 页。宗本来自浙江宁波附近四明山一个寺院，切勿与 1020—1099 年间活动于今甘肃省的那个北宋同名和尚混淆了。

㉗　袾宏：《竹窗二笔》"莲社"。收于《云棲法汇》(金陵，1897)第四册。袾宏是对的，402 年慧远创立的正统莲社和十二世纪的白莲教派之间没有历史联系。但从茅子元模仿庐山的模式称为"白莲和尚"，表明有着间接的、类型上的联系。从这个意义上说，他是整个宋代对早期团体的复兴和推崇的一部分。关于这点我们将在下面进一步讨论。亦见陶希圣《元代弥勒白莲教会的暴动》，《食货》第一卷第 39 页。

㉘　袾宏：《正讹集》"无为卷"，收于《云棲法汇》第四册。亦见塚本善隆《罗教的创立与流传》，《东方学报》第十七卷第 28 页(1949.11)。

㉙　北川把正统佛教与日本的优婆塞作了类似的区别，"难点与其说是正统与非正统的问题，……勿宁说对奇理斯玛的性质、解脱方法和

末世观念有两种截然相反的理解方式的问题。”参见北川《日本历史上的宗教》(纽约,1966)第41页。

⑩ 参见《明史》卷一四九、一八三。陶希圣在《明代弥勒白莲教及其它“妖贼”》一文中也提到过李道明。

⑪ 《大清十朝圣训》仁宗朝,卷九十八,页4。这些谈论与石俟《戡靖教匪述编》(1880)卷首所载御制《邪教说》十分相似。“牛八”富有反清复明的含义,因为这两个字可以合成明皇室的“朱”姓。

⑫ 嘉庆帝:《邪教说》,载石俟《戡靖教匪述编》卷首第2页。

⑬ 韩书瑞对《邪教说》的评论,见于她的精湛的博士论文《中国的太平盛世叛乱:1813年八卦教起义》(耶鲁,1974)第25、44、284—285页。这篇论文由耶鲁大学出版社出版。

关于奇理斯玛领导的一般性质,可参见马克斯·韦伯的《世界的宗教抵制及其方向》,收入H. H. 乔思和怀特·弥尔斯所编的《马克斯·韦伯以来》(纽约,1946)第246—249页。他在其中写道,奇理斯玛式的领导人物“需要服从和一批信服他的说教的追随者。他的成功决定于能否找到这批追随者。如果他的说教得不到响应,他的富有魅力的主张即告失败。……他的力量依赖于[对他的使命和能力]的纯粹的、实在的承认,并以忠实的奉献为源泉。”我在台湾慈惠堂中看到了这一观点的实例,该堂的一个台北分堂的成员都狂热地相信其堂主的治病神力,这位堂主煞有其事地接受了这种信任。

⑭ 铃木中正:《清朝中期史研究》第109、113页。

⑮ 嘉庆帝:《邪教说》。

⑯ 这一点将在第七章进行讨论。

⑰ 铃木中正:《清朝中期史研究》第122页。

⑱ 陶成章:《教会源流考》。

⑲ 萧一山:《天地会起源考》,萧一山:《近代秘密社会史料》卷首。

⑳ 戴玄之《白莲教的本质》,《台北师大学报》第十二卷第119—121页。关于摩尼教的影响这一点有欠考虑,因为1351年韩林儿号称“小明王”毫无疑问是具有末劫性质的,但在清朝,明王的称号却有向往明朝的含义。戴没有提到1813年李文成选择了“大明天顺”这个称号,采用了明代的“天顺”年号。这启发了我,其中至少含有把明朝作为一种政治模式的意识。我感谢韩书瑞通过指出李文成有意识地借用明英宗的天顺年号而证明了这一点。但李文成后时又宣称他是明末造反领

袖李自成的化身，关于这一点，参见韩书瑞的《1813年的八卦教起义》第117、262页。

㉛　关于这个问题，《近代秘密社会史料》卷首第4页的一段话是发人深省的。萧一山指出他写这篇论文（指《天地会源流考》——译者）的动机是要在国势日危之时加强中国人的民族主义意识。

㉜　对马克思主义观点的详细讨论，可参见哈里森《共产主义者和中国的农民造反》第140—189页。

㉝　孙祚民：《中国农民战争和宗教的关系》，载《中国农民战争问题探索》（新知识出版社，1956）第73、76、79—88页。

㉞　杨宽：《论中国农民战争中革命思想的作用及其与宗教的关系》，载《中国封建社会农民战争问题讨论集》（北京，1962）第329—330、321—323、330—332、334页。

㉟　邵循正：《秘密社会、宗教和农民战争》，载《中国封建社会农民战争问题讨论集》第369—372、378页。

㊱　重松俊章：《初期的白莲教会》，陶希圣译，载于《食货》第一卷第143页（1935）。

㊲　重松俊章：《宋元时代的白云宗》，《史渊》第2卷第39—55页（1930）。

㊳　铃木中正：《宋代佛教结社研究》，《史学杂志》第五十二卷第309、312页（1941）。

㊴　朱永德的博士论文：《中国历史上的白莲教初探》（哥伦比亚大学，1967）第176—178页。

㊵　陈霍伦《白莲—弥勒教义与明清民众起义》，《汉学》第10卷第220页。

㊶　朱永德：《中国历史上的白莲教初探》第220、192、113、199、14—25、35—47页。

㊷　摘自迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》，第一卷第256—257页。

㊸　艾约瑟：《中国佛教》（伦敦，1893）第379页，亦可参见他的论文《华北教门》，载《中国纪事》第十七卷第7期第251页（1886.7）他在其中写道："白莲教作为一种宗教依然存在，在政治上无足轻重。这个曾经风行一时的教派的信徒并未改宗，三二户人家依稀聚落，过着平静的生活，在山东德州一带还可以发现他们。"

㉔ 迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一卷第169、90、121、175、161、252—253页。

㉕ 马克斯·韦伯在他的《中国的宗教》中对官方的和民间的宗教以及民间教派与其受到的镇压之间的关系作了具有真知灼见的探讨。（《马克斯·韦伯以来》第173—174、231—255页）然而，谈论马克斯·韦伯的观点，需要涉及他对于中国宗教的整个立场，这超出了这项研究的范围。只须指出，部分地由于韦伯限于所掌握的资料，他一直过分强调儒家正统在中国人生活中的实际影响。如他"对宗教预言笃信的表露是被完全禁止的"说法（第209页）就不能令人赞同。

㉖ 迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一卷第14—15页，第2卷第335—336页。

㉗ 塚本善隆：《罗教的创立与流传》，《东方学报》第十七卷第28、31、33、14页（1949）。

㉘ 铃木中正：《清朝中期史研究》第98—103页。

㉙ 矢野仁一：《关于白莲教之乱》，杨铁夫译，载《人文月刊》第6期第1—20页（1935，2—3）。

㉚ 铃木中正：《清朝中期史研究》第104—105、116、119、121、123页。铃木谈到，宗教信仰是教派成员中具有凝聚力的核心因素，但经济上的互助也是重要的。

㉛ 杨庆堃：《中国社会的宗教》第112、230、240、231、144—217、244—227页。

第四章

跨文化考察

规模创造现象。

——亨利·波音凯瑞

中国民间佛教教派同其他地方的教派，特别是中世纪的欧洲和镰仓幕府时期的日本，有着许多相似的特征。由于存在这些类似的现象，就有可能进行跨文化的考察，这有助于澄清中国教派的性质。这种跨文化研究的关键不在于比较，而在于各种观点的综合，这种综合可能有助于更好地理解。在这项研究中，尽管所考察的各种形态必须与所研究的历史对象具有相通之处，研究者仍不能不进行结构的、因果关系的思考。

有若干宗教结社类型可以作为对中国教派运动进行跨文化考察的起点。这些宗教结社类型包括：初级秘密社会、比较复杂的文化中的秘密社会、希腊的神秘崇拜、欧洲中世纪的教派运动以及日本的佛教宗派。为了理解它们与中国民间宗教结社在结构上的异同点，我们将逐一对这些类型进行简略的考察。此外，我将试图从宗教教派中划分出另一种几乎可以自成类型的、对农民起义产生宗教上的影响的现象。为了

说明中国的情况，我将注重于分析其含义的各个要点。

初级秘密社会

[白莲教]支派繁多。在北方，其支派有一贯道、大刀会(无极会)和八卦教，……在南方，白莲教之主要支派则有三合会和哥老会。

这些秘密会社基本上分属两大系统、两大"家族"，即华北的白莲教和华南的三合会①。

这些论述表明当代学者在探讨中国结社问题时，其分类之模糊不清达到了混淆"会"与"教"的程度②。我们已经指出，秘密会社对它们的传说、仪式保守秘密，有时也包括其会员。但这些结社在源流上、教义上和活动方式上都不同于民间教派，在跨文化考察中，这种区别就显而易见了。

初级秘密社会当然不能与中国的结社在文化上比较，但它们却显示了若干类型上有趣的异同点。这里有两个主要区别。第一，在初级文化中，大多数秘密社会全由男性组成；在少数场合，特别是在非洲，也有全由女性组成的。劳伯(Edwin M. Loeb)指出，在澳大利亚，"部落的全部男子组成了一个将女子全部排斥在外的秘密社会。"③哈顿·韦伯斯特(Hutton Webster)强调了美洲以及其他地方土著人中秘密社会与男子社会的紧密关系，他的全部论述即在于论证秘密社会中两性的分离与男性成员的绝对优势④。当然，正如任何类型的定义都有例外一样，这一特征也有例外，但强调性别一致则是明显的。也许除了三合会传统之外，在中国，这种性别特征并

不显著⑤。相反，中国民间教派却是以赋予妇女平等地位甚至掌握教权为其特征的。有时，男子可携全家入教⑥。

第二个主要区别是初级团体中十分强调加入仪式及其所带有的脱离和再生感。在初级秘密社会中，入会仪式成为加入部族或标志性成熟的一种强化形式。其基本主题是加入者(Candidate)的"死亡"与进入新的生存方式的"再生"⑦。这种入会仪式将入会的男子同妇女、儿童和未入会的男子隔离开来，这名入会男子取得一个新名字，它只有同会的男子知道，他可以使用一种对部落其他成员保密的、妇女和没有入会的人在场时不讲的语言。在这些古代秘密社会的历史中，"有一种扩大入会者与非入会者差异的……趋势。……[其结果]是秘密社会……成为这样一种组织，其成员资格或多或少受到限制，形成各种等级，其某些分支地方化。"⑧

三合会以前的中国教派同初级秘密社会中存在的这种分离趋向相反。在中国，要取得会员资格一般比较简单，其手续有：会员推荐、交纳会费、首领批准，或通过占卜、扶乩由神意决定，然后挂名焚表告天。固然，罗教和其他教派组织的弟子要发愿(took the upāsaka vows)并得到法名，但这只是直接模仿了正统僧团的仪式。新的名字也不保密，可以堂而皇之地称呼。缺乏成熟的入会仪式，这在分类学上是极为重要的，诚如乔钦·瓦却所说，团体只有"与入会仪式结合起来，……才是名符其实的秘密社会"⑨。

天地会的入会仪式很复杂，充满了死亡与再生、顺天转明的象征意义，秘密诅誓贯穿始终⑩。类似这种死亡—再生的主题在中国其他团体中并没有出现过。白莲教徒可以希望身后直接进入"无生老母"的天堂，然而，这种解脱所有信奉它的人

都可以得到,这并不意味着考验(ordeal)*,也不是说不信奉的人得不到解救。它毋宁说是一种对福音的呼唤。

秘密社会使用暗语这一特征也很有启发意义,因为非三合会的中国教派是以使用方言、通俗化布道、借助符箓和小册子宣传为特征的。它们的方向不是保密,而是尽可能使解脱的方式简单易行、通俗易懂。在这方面,拥有象征意义的文字、暗语以及手语的天地会也不能与之划为一类。可见,即便在初级水平上,秘密社会在宗旨上与中国的教派也有着类型上的区别。秘密社会注重的是神秘经历的维护与集中,而教派运动所注重的则是让所有愿意听讲的人们领会他们的预言。

然而,在这两种类型中,还有一种富有教益的相似性。因为两者作为特定环境下的自愿结社都形成了部落关系和家族关系的严重倾向。韦伯斯特在评论澳大利亚库尔奈人(Kurnai)*的入会仪式时写道:"它是一个兄弟会,包括了[神话的]男女祖先叶玲(Yeering)和吉根(Djeetgun)的所有后裔。所有入会的人都互称兄弟,互称对方的妻子为'妻子',互称对方的孩子为'孩子'。"⑪福辛(R.F. Fortune)说,"在奥玛哈人(Omaha)*的秘密社会中,会员资格可以父子相传,但这只有通过告诉这个入会者该会传统的梦幻才能办到。其目标与规范即是凭借没有人为介入的个人幻觉所取得的会员资格。这种宗教经验的共享构成了这个秘密社会。"⑫中国教派也是如

---

* 指入会者在入会时必须经历的一个痛苦的过程。——译者

* 库尔奈人,澳大利亚东部上著居民的一支。——译者

* 奥玛哈人,北美印第安人之一部。其中郎居民居于弗吉尼亚及南北卡罗来纳一带,后移往欧托克高原及大草原。——译者

此，成员之间互称“兄弟”，表达了他们在共同生活中的新的平等关系和财产所有权的共享。他们的这种凝聚力的根源在于重新发现了他们原来都是“无生老母”的儿女。这种重新发现意味着从原则上说，他们的世俗的生身父母只是事出偶然。他们真正的家园是他们所由来的天堂——“真空家乡”。

比较复杂的文化中的秘密社会

诺曼·麦肯齐(Norman Mackenzie)在他的《秘密社会》一书导言中写道：

> 每个组织都有其特有的秘密。秘密社会的标志是它珍惜保密，其正式仪式也是为了保密而设计的。在“黑煞星”(Assassins)*、“杀客”(Thugs)*、毛毛党(Mau Mau)*或罗兹克鲁辛(Rosicrucians)*等团体中，我们正是看到了一种类型颇为特殊的秘密。可以说，没有秘密其组织便不能存在。……秘密社会……是根据排它性和秘密性原则组成的。它对成员入会有极其严格的限制，往往竭力掩盖其活动，以避开众人的注意。……其整

---

* “黑煞星”是1090—1272年活动于波斯和叙利亚的穆斯林秘密团体，专门刺杀十字军中的基督教徒。——译者

* “杀客”是十三世纪到十九世纪初印度的宗教性的职业暗杀团组织。——译者

* 毛毛党是本世纪五十年代成立于肯尼亚的秘密组织，以驱逐白人为目的，常使用恐怖手段。——译者

* 罗兹克鲁辛相传是由十五世纪末一个名叫克雷斯辛·罗兹克鲁兹的人创立的秘密会社，在十七、十八世纪相当发展，具有各种秘传的符号、知识及神秘的宗教。——译者

个面目蒙上了神秘性⑬。

麦肯齐的这个定义重复了乔治·斯美尔(George Simmel)的观点。斯美尔写道，在秘密社会中，秘密是

> 团体的一种生存形式；秘密社会的秘密因素是基本的社会学因素。……秘密社会本身就是以其秘密性为特征的。……[其会员资格的原则是]排斥显然没有入会的人。……[许多这类团体的]结构[往往故意]保留某些它于常理的东西。……[在知识类型的团体中]……这个问题就取决于不为外界所知的信条本身⑭。

除了秘密性这一核心因素之外，麦肯齐列举了秘密社会的四个主要特征：(1)排它性或男子占优势，虽然在其从属组织中往往允许女子担任职务。(2) 森严的等级结构。通过一套等级位次制度，新成员可以晋升为高级头领。他们的头衔常常是复杂而神秘的。(3)有精心杜撰的有关自身起源的故事。(4)极其重视入会仪式。入会者往往作一次象征性的游历，其中有死亡与复活，并在一个新的环境中再生为新人等节目。这种仪式还常常包括如有背叛、愿遭神殛之类的秘密诅誓⑮。

在这些特征中，唯有第三点才完全适用中国的民间教派运动，因为每一个宗教团体都有“有关自身起源的故事”。第二点只是部分适用，因为白莲教各教派确实存在着等级教权制度，但其头衔与职责是复杂社会环境中的任何宗教结社都具有的特征。有时教首们自封诸如“弥勒化身”或“大宋皇帝”之类的称号，这对于他们的实际地位而言，当然颇为冠冕堂皇，但这些称号却是公开宣布的劫变的象征。这里也可以看出，恰恰是三合会，而不是民间佛教教派，完全符合麦肯齐所列举的特征*。

“秘密社会”这种模式显然不适用于我们所探讨的中国教派团体。基于大乘佛教的运动是民众宗教集会水平上的菩萨普渡众生思想的表现。一言以蔽之，他们的信条就是“度化众生”。它们常常被迫转入地下，暂时处于秘密状态，这种情况是它们与中国政府各方面的关系造成的，而不是其固有的特征。正如费弗尔(B.Favre)指出的那样，“如果它具有秘密性，那么也只是为了逃避迫害”⑯。诚然，当它们投入公开的战争时，便力图保守军事秘密，即便这样，史料有关“事漏”(泄漏机宜)，起义遂被扼杀于摇篮的记载也屡见不鲜。没有材料表明，他们比处于同样政治环境下的任何人保有更多的秘密，或者比他们保密得更好。

神秘社会

乔钦·瓦却列出了三类主要的“特殊性质的宗教组织”，即秘密社会(他只将初级现象归入这一类型)、神秘社会和确立的宗教，而把印度教宗——Sampradaya（门派）*——作为介于神秘社会与确立的宗教之间的一种类型。他将艾约瑟所论述的中国的罗教归入神秘社会。

这种分类法把中国的宗教团体同秘密社会区别了开来，并且确认它们从未达到充分规模的、像在日本那样得到官方

---

* 三合会采取兄弟结义的方式，基本上由男子组成；内部有洪棍、先生、纸扇、草鞋等职衔；有关于其起源的“西鲁故事”传说；入会仪式有过三洞、歃血盟誓等节目。——译者

* 门派，特指印度教内部由师徒代代相传的学派，这些学派至今犹存。——译者

承认的宗教宗派。但是，这种分类法对它们与神秘社会的典型——希腊神秘教派在历史上和宗旨上的差异没有作出充分的评判⑰。

这里存在三个主要的区别。首先，中国教派是“第二代”自愿结社。它们是普及化的媒介，这只有在同既存的寺院佛教的背景相比才能理解。因此，它们在历史上的结构性作用不同于神秘社会，后者是对希腊和罗马的国/家崇拜及其组织的一种原始的、自发的反应⑱。故而神秘社会在类型上更接近于初级秘密社会，虽然文化水准不同，但它们在种族或国家崇拜的背景下，将神圣经历个性化和集中的功能却是相同的。斯美尔认为，秘密组织只是出现在相当发达的社会中的一种过渡类型，它们是“一般社团的反面”，其秘密性为保护脆弱的新结构和信念免受“强权之对抗”所必需⑲。不把斯美尔的分析生搬硬套，或许我们可以说，同初级秘密社会和神秘宗教的入会仪式相关的秘密因素，与它们直接同“一般社会”并列之间存在着某种关系。相反，中国的宗教团体在某种意义上存在于僧团与传统的社会秩序之间而始终具有僧伽（佛教僧侣团体）的模式，在这种模式中，个人的宗教得到官方的认可并能公开布道。根据这一观点，或许可以说，中国的教派具有双重作用：对于传统秩序而言，他们是大众水平上的初级的自愿的结社；对于既存的佛教僧团而言，教派是其发展的第二个阶段。由于这些结社十分强调大乘佛教的普渡众生这一主题，导致人们把它们基本上说成是反对现存秩序的秘密社会。

希腊宗教团体与中国宗教团体的第二个区别在于神秘社会十分重视入会仪式。我们已经指出，在三合会以前，中国的社团是没有结构严密的入会仪式的。虽然十九世纪显然出现

了三合会与白莲教的某些融合，但教门的传统仍然基本上不同于更具有政治倾向的秘密社会。因此，迪格鲁特在 1887 年调查中发现，入教仪式(membership ceremonies)不同于较为严格的入会仪式，是厦门先天道和龙华会的特征。这一特征为二十世纪的一贯道所沿袭，至今仍在新加坡的白莲教支派中实行。

另一方面，在希腊宗教中，那种精心编排、等级分明、可以持续数日之久的入会仪式则具有头等的重要性。经过这些仪式，入会者得到再生，由此而进入更高层次的人生境界。这种崭新的人生(new being) 是由非入会者无法企及的神圣真谛的启示所造就，由此而在杰出人物与迷茫于黑暗之中的芸芸众生之间划了一条鸿沟。被瓦却视为“神秘宗教最典型范例”⑳ 的密特拉教(the cult of Mithra)* 有七个入会仪式等级，每一个等级都与围绕太阳的七大行星中的一颗行星相对应，每一个等级都有只有加入该等级的会员才能知道的暗语。在通过第四级以后，会员才允许得到神秘的启示。当他成为“狮子”时，他的手和舌就被涂上蜂蜜，就像习俗对待新生儿一样，以象征他的新生。达到第四等级的会员还可准许参加“圣露典礼”(the sacrament of Haoma)。佛朗士·科蒙特(Franz Cumont) 说，参加这种圣礼，“只有经过长期练习之后才能得到允准，……参加者要经受真正的磨炼。为了得到圣水和祭食，参加者必须经历长期的禁欲和频繁的斋戒。”㉑

公元二世纪阿普列乌斯(Apuleius)有关路秀斯(Lucius)

---

* 密特拉教是罗马帝国时期神秘宗教之一，奉太阳神密特拉为主神，在士兵中流传较广。基督教在罗马传布以后，密特拉教衰落。——译者

加入伊希斯教 (the cult of Isis)* 的记载中也有这种重视严格的入会仪式的情形。一位祭司对路秀斯说："你长期以来孜孜不倦所祷告祈求的日子已经到来。"于是他沐浴净身，接受秘密指令，并且在女神像前端坐了整整十天，酒肉不沾㉒。

关于这些仪式，科蒙特写到："在入会仪式上，神秘主义者获得再生，而且超越人生，享有与诸神同样的地位。"㉓（五世纪）雅典的普卢塔克(Plutarch)也写到，"死亡于是与入会紧密相联系……[经过了仪式死亡的黑暗与恐怖之后]……一道奇妙灿烂的光照引着彷徨者，他被准许进入清新翠绿的草地。……到这里，此刻算完全入会的人获得了自由……他与纯洁而神圣的人们为友，蔑视未能入会的、踯躅泥潭迷雾中的芸芸众生。"㉔

这种经验上的二元论，是本体二元论的结果也是它持续的源流，这种本体二元论弥漫在神秘社会的学说之中，而且扎根于俄耳甫斯教(Orphism)* 与柏拉图哲学*。本体二元论是神秘社会重视神秘真理或重视对公众保密的启示活动的背景。我们已经了解到初级秘密社会中新旧人生区别的缘故。

---

* 伊希斯是埃及神话中的富饶女神，伊希斯教是希腊-罗马社会中的一种神秘宗教。——译者

* 俄耳甫斯教是相传由希腊神话中的音乐之神俄耳甫斯创立的，崇拜酒神戴奥尼索斯或百克斯的神秘宗教，出现于公元前六、七世纪。它认为人兼具神性与魔性，灵魂须经由低级向高级的多次转生才得解脱。——译者

* 柏拉图(公元前427—公元前347)，古希腊哲学家。他认为在客观世界之外还有一个永恒不变的理念世界，人的"灵魂"对于理念世界的回忆，是获得知识的唯一途径。——译者

这种重视就是希腊神秘宗教与中国教派的第三个主要区别。我们将会看到，尽管摩尼教成份掺入了元代白莲教教义中，民间佛教教派的基本哲学背景仍然是天台宗所主张的“万象皆由心生”㉕，是故“色……即实相之证。众生与佛，共一法身。”㉖*

这种激烈地强调万物一体的观点在中国和日本都是教派证实世界与世俗存在一致的理由。两位主要教派的创立者茅子元和亲鸾*都是受过天台宗哲学熏陶的净土宗僧侣。他们的教义都是以其本体论为依据的。

但是在古希腊世界中，格兰特写道：

> 在二元论方面存在着一种值得注意的趋向，在俄耳甫斯教和毕达哥拉斯教(Pythagorean)*的教义与实践重新流行时期[以及他们的后继者——诺斯替教徒(Gno-

---

* 照英文逐译，原文为：“all phenomena are the manifestations of the Mind of Pure Nature,” with the result that “the phenomenal life…… is affirmed absolutely. The everyday life of the laymen is part of the life of the Buddha.”——译者

* 亲鸾(1173—1262)，日本宗教改革家。早年入天台宗，后从净土宗创始人法然。1207年法然念佛运动被禁，亲鸾被放逐越后，破戒成家。1212—1235年移居关东，于1224年创净土真宗，编辑《教行信证》。净土真宗现为日本最大的佛教宗派。——译者

* 毕达哥拉斯(约公元前580—约前500)，古希腊哲学家、数学家。他曾创立毕达哥拉斯社团，有规定的神秘的宗教仪式，宣扬灵魂不灭、灵魂轮回及“肉体是灵魂的牢狱”等教义；他主张宇宙的本原是抽象的数。——译者

stics)*、摩尼教徒和新柏拉图主义者 (Neoplatonists)*]那里尤其显著。……[在后期柏拉图主义中，柏拉图认识论对于不可见的实在与其在可见世界的复本的影像之间的区别]已变成彻底的本体论原则㉗。

这种二元论在宗教上的表现就是探求获得关于隐匿的精神实体的个人知识，然后不惜代价地保守秘密，以防止珍贵的神圣显示遭到肮脏世界的亵渎。

中国的民间教派有一种神圣观念，这表现在他们的偶像崇拜中，表现在总是伴有诵读经典的庄严的宗教仪式中。但他们对于神圣实体(the numinous) 的观念具有一元论的内涵，即确认所有层次和类型的生灵都是神圣实体的一部分；用保罗·李可(Paul Ricoeur)的话来说，一切事物都是"宇宙的部分"㉘。进而言之，他们的神圣经验是与作为大乘佛教普渡众生化身的圣人(diving beings) 紧密相连的。因而大体说来，中国的宗教团体并没有入教与非入教、普通真理与秘密真理、公开仪式与秘密仪式之间明显差异的基础㉙。

总之，中国的宗教团体不能套用现成的概念而归入神秘社会这一类型。虽然这些团体同样是为了迎合大众水平上的个人解脱的需要，但可以依其不同的文化和哲学背景把他们区别开来。他们可能有其相通之处，但神秘社会在原则上是

---

* 诺斯替教是罗马帝国时期的神秘宗教，认为至高神创造真实存在的精神世界，造物主创造物质世界，人的灵魂来自精神世界的"范型人"，而肉体则来自物质世界。把握这一"诺斯"(即真知)，节制肉体的欲望，才能获得解脱。——译者

* 新柏拉图主义于公元三世纪兴起于亚历山大里亚，它在综合柏拉图主义的同时，大量吸收了东方的神秘主义。——译者

排外的，佩拉鸠派(Pelagian)*的，因为只有那些以各自的方式通过入会时的死亡与再生的人才有资格获得解脱。他们的再生赋予他们一种精英的宗教地位。而另一方面，佛教教派在原则上是大众性的，奥古斯丁派(Augustinian)*的；所有人均可以靠阿弥陀佛或无生老母的力量得到拯救。所有世人原来都是无生老母的儿女，因此他们之间的区别不可能是本体论的，而不过是或信或不信罢了。

教　派

我使用教派(sect)这个词，意指"一种旨在个人得救的既存的自发结社。它是对应于一种规模更大的既存的宗教体系而兴起的，这种宗教体系尽管获得了公认，但其在创立之初也是自发的。"既然恩斯特·特罗尔兹(Ernst Troeltsch)所强调的排它性和脱俗性只是反映了西方的二元论，那么它们就不是具有普遍意义的定义。他主张一个教会的客观的、人为的性质，进入这个教会即意味着再生，但忽视了一个确立的宗教救世学体系中所固有的自发因素，以至于寺院修行、世俗的兄弟会以及教派所坚持和力图加强的自愿意志。特罗尔兹的

---

* 佩拉鸠(约 360—430)，古代基督教神学家，他所创立的教派否认原罪，认为洗礼只是一种许可升天的标志，而慈善并非获得拯救所必须。这一学说遭到了奥古斯丁的猛烈抨击，被基督教会斥为异端。——译者

* 圣·奥古斯丁(354—430)古代基督教神学家、哲学家。他使用新柏拉图主义论证基督教教义。主张善人上天堂，恶人下地狱；"上帝之城"终将取代"世人之城"，教会即为"上帝之城"的体现。——译者

定义，如 H.R. 涅伯(Niebuhr)所说的一样，即教会是一种“自然的社会的结社(grouping)”的定义实质上是狭隘的，因为它并不是从对世界宗教史进行系统的考察中概括出来的，所以没有从结构上将确立的宗教(a founded religion) 与部落的或古典形态的宗教区别开来㉚。就像瓦却所指出的那样，涅伯所持的一个教派严格说来只能存在一代的论点越来越站不住脚了㉛。“教派”与“宗派”(denomination)是同一类型的两个方面，区别在于宗派在制度方面更为完善，且得到社会更广泛的承认。事实上，明确地把教派作为一种类型也是可能的，因为教派保持了其自身的独立传统，由此而区别于在首领死亡或运动失败即趋解体的零星的礼拜团体或反叛运动。

当一个既定的宗教得到社会承认并日趋僵化、逐渐向统治阶级靠拢，这时就会出现一种形成各种教派的趋势。这些教派实质上是在大众水平上对更为直接的个人得救的保证的一种追求。虽然教派是一种新的类型，它还是把自己视为恢复其母教义真谛的一种途径，其方式是集会礼拜、神授教权以及普及经典。

与欧洲和日本对话 中国民间教派在结构上类似于欧洲中世纪异端宗教结社，虽然他们在起初与日本镰仓幕府时期发展起来的佛教诸宗派相似㉜。中国的教派与欧洲及日本的重大区别在于：由于官方的敌视甚至在政治分裂时期也存在，中国的状况从未允许初期的“宗派”或“教会”结构获得充分的发展。在宋代中国，当白莲教刚兴起时，除了日益增长的中央集权之外，尚有大量的社会与经济的差异。明清时代教派最为活跃，国家政权则更趋中央集权化。在中国，封建领主制早已废除，商人行会支离破碎，寺院置于政府控制之下。民间宗

教团体的命运只能同所有的秘密结社一样。

另一方面，在欧洲和日本，分裂的政治环境使得世俗的承认和支持成为可能，而这对于宗派的建立至关重要。在这两种文明中，长期缺乏一个强大的中央集权，这就使许多相对独立的不同的社会形式得以发展，诸如拥有世袭领土的贵族，自由城市、手工业行会、农民联盟以及自治寺院体制。在这种环境下，路德能够得到黑森的菲力普的支持，而亲鸾的净土真宗能在大阪建立自己的据点[33]，并享受到幕府将军统治的创立者德川家康的敬奉和礼遇[34]。

这种得到公认的公开地位导致的一个重要后果是欧洲与日本的宗教改革是由一批受到教育的职业教士或僧侣领导并坚持下去的。尽管路德一度被迫藏匿于瓦特堡，亲鸾被逐至越后，但是他们最终都获得了政治庇护，从此他们所领导的运动再也没有被击败过。他们的后继者都是训练有素的领导者，其教徒授予他们特殊地位，以自觉地坚持理论的和礼拜的统一传统。

相反，在中国，当有官府度牒的僧侣卷入诸如建立白莲教和白云教之类的活动时，当僧侣在其历史上经常与民间运动结盟，那他们的作用便是非法的，并且遭到政府和僧伽的强烈反对。这种双重的反对意味着他们得以凭借的主要基础是处于社会底层的农民和其他群众。因此他们所进行的组织和训练工作因人民缺乏教育和贫困而受到限制。通常度牒僧侣是得不到地方宗教集会领袖地位的，即使有这样一些富有同情心的僧侣，也是因为他本人的教育程度相当糟糕。唐朝以来，僧伽的严格约束和政府出卖度牒使得这种情形更加普遍了。这样，中国的教派必然转而向各种“民间知识分子”寻求指导，

其中有不少虔诚的善男信女，他们一般对佛教教义一知半解，而且还同道教、民间鬼巫、占卜以及其他教义混淆在一起。

由于这些民间领袖所起的更为积极的作用，教派宗教教义变得更加混杂。然而，各种教义的调和不会抹去其佛教起源及其普渡众生诺言的特征。另外，恰恰是他们的宗教调和主义给民间运动注入了活力，并在民众中产生了广泛的吸引力。教派提供了一般民间宗教所能接受的一切东西，并为其增添了追求信仰和社会存在的新趋向。但是，除了上述情况之外，还必须承认，明朝处于鼎盛时期的中国各宗教团体并没有像日本那样是嫡传的佛教教派，佛教只不过是民间教派的渊源和基本意向罢了。这些教派即使在全盛时期，也因限于社会环境，没能形成一个独立的职业僧侣集团，至多不过是出现了世俗教权的世袭制。这种相对缺乏教育的教权制度，对中国的宗教史与文化史具有难以估量的重要意义。它意味着民众缺乏透彻的系统的理论，异教意识很少有机会在社会上得到合理的表现。中国政府从未强大到在乡村这一层次上防止教派的宗教活动，最终只能固执地把它们置于一种半控制的和思想禁锢的状态。从欧洲和日本的教会史的观点来看，中国的教派如同斯美尔的秘密社会一样，始终游移于存在与不存在之间。

将中国的教派与欧洲和日本的相似经历进行更详细的探讨看来似无必要。我们在这里关注的是方法论和形态学的思考，以后还将应用更详尽的比较材料对民间教派教义本身进行考察。除上文已提及的之外，有关此点，我将简要地阐述若干意义上和结构上带普遍性的关键问题。

这三种文化中的诸教派都主张普通的世俗生活是获得拯

救的最为合适的环境。它们都主张教士可以成家，强调信徒平等，给于妇女以较之一般社会环境更高的地位。证实这种世俗方式的根据之一是通过耶稣基督、玛丽亚、阿弥陀佛、弥勒佛、无生老母这些人格的救世主能够获得解脱。在每一种文化中，教派的皈依手段都是简化仪式、简短祈祷和以用方言撰写的经文为基础的通俗化布道。于是，除了洗礼和一年一度的圣餐之外，华尔多派排斥了罗马天主教会的一切礼仪；他们每天念主祷文三、四十次，用本地方言宣讲和诵读圣经㉟。在日本，法然*和亲鸾排斥一切参悟仪式，而提倡反复念诵阿弥陀佛名字这种简单的仪式，其间还有集体念诵经文。亲鸾用日文假名写作赞美诗和教义问答的小册子*，他所写的赞美诗，与另一位净土真宗的鼻祖莲如*的《莲如教行信证》(Epistles of Rennyo)，目前仍一直在日常礼拜中使用㊱。

中国的教派也迅速发展自己的经文教义，它始于茅子元以偈文、图表的形式将天台宗教义通俗化，到十五、十六世纪便是"宝卷"的广泛流传。白莲教的仪式主要有烧香、念诵教派的和大乘佛教的经文，继而先唱阿弥陀佛的名字，然后唱其特有的念语：真空家乡，无生父母。教派首领遵循始于唐朝寺院的大乘佛教的长期传统，用本地方言讲经。欧洲相同的

---

* 法然(1133—1212)即源空，日本佛教净土宗创始人。早年学天台宗教义，后自立新宗，认为人不可能靠己力领悟圣道，唯有诚念南无阿弥陀佛。著有《选择本愿念佛集》、《黑谷上人语灯录》。——译者

* 指亲鸾的《入出二门偈颂》、《一念多念文意》、《唯信钞文意》等著作。——译者

* 莲如(1415—1499)，京都本愿寺第八寺住持，号称净土真宗的中兴者。——译者

独立的经文教义也是供世俗使用的《圣经》及其注释，当然还有大量的各种教派的教义问答、小册子和先知作品。

民众对于即刻得救的渴望，促使教派把自己的教主列入正统神祇中最亲近的偶像之中加以供奉。林德赛强调指出：当耶稣基督越来越被置于严峻的审判者地位时，民众先是转向玛丽亚，继而转向圣安娜，将她们视为圣恩的传递者。汉斯·勃姆(Hans Böhm)*认为他的各种显圣都是圣女的，他把他在涅克拉斯汉森的礼拜堂奉献给了圣女㊲。当坦切尔姆(Tanchelm)还在世时，他的信徒就奉若神灵，常常为得到他的一根头发或一块衣布而争执不下㊳。李夫也注意到发现于1458年的华尔多派团体崇拜威克利夫(Wyclif)*、胡斯(Hus)*和哲罗姆(Jerome)*，将他们视为天堂里的圣人㊴。在京都，净土

---

* 汉斯·勃姆是位目不识丁的说唱艺人，1476年来到德国的涅克拉斯汉森村庄。在村里的礼拜堂里，他相信圣女玛丽向他显灵，并命令他去传教。他声称上帝不再宽容教士的罪恶，贵族教士的一切特权将被废除，财产由众人分享，豁免赋税，并抨击皇帝和教皇。成千上万的人前往那里听他布道。在他被捕以后，信徒们向囚禁他的城堡进攻，遭到了屠杀，勃姆随即被处以火刑。——欧大年

* 威克利夫(1330—1384)，欧洲宗教改革运动的先行者，英国人。主张教会应隶属于世俗政权，要求简化教会仪式，使用民族语言布道，建立摆脱罗马教廷的民族教会。曾把《圣经》译为英文，主张《圣经》的权威高于教会。——译者

* 胡斯(约1372—1415)，波希米亚宗教改革的领袖。提倡用捷克语布道，领导民众抵制教皇销售赎罪券，后以异端罪被教会处火刑。胡斯派随即发动了抵制教皇的胡斯战争。——译者

* 哲罗姆(约1370—1416)，捷克宗教改革家，曾参加胡斯运动，1415年在康斯坦茨公会议上为威克利夫和胡斯辩护，因而被捕入狱，于次年被处火刑。——译者

真宗庙宇的中央大殿供奉着亲鸾的偶像，而阿弥陀佛则置于侧殿。在中国，罗教始祖罗清被尊奉为在弥勒佛以后由无生老母家乡下凡的救星，其偶像被供奉在罗教徒家中和庵堂里㊵。

欧洲社团与日本和中国的一个重要区别在于：前者特别强调神圣的清贫和隐世，从而导致他们对教会的聚敛财富和热衷政治的不断抨击。另一方面，亚洲的教派基本上是肯定入世的，它们总是要么为其生存而奋斗，要么随时准备接受所给予的政治上的承认和权力。我们已经看到，在中国，教派宗教的梦想常常付诸政治—军事的方式，使得一些学者简单地将他们说成是革命运动。然而，也可以有其他的解释。整个人类历史证明，真正的宗教经验与暴力使用是融汇一体的，至少早在原始殖民者进行猎取人头的袭击时就开始了，因为当时人头具有一种很深的祭祀意义。事实上，只是在近代西方才可能明确地区分"宗教"、"军事"和"政治"这些范畴，并确定每一个范畴不同的领域和动机种类。这种区别当然不会出现在古巴比伦*和亚述*的城邦国家，这些城邦之间的战争是模仿他们在天国的神灵之间的斗争的。这种区分也不适用于古埃及的法老*或穆罕默德*与横扫北非进入欧洲的伊斯兰军

---

* 古巴比伦，位于西亚两河流域，是以巴比伦城为中心建立起来的奴隶制国家，以战神马都克为最高神。——译者

* 亚述，西亚两河流域北部以亚述城为中心的奴隶制国家，以战神"亚述神"为最高神。——译者

* 法老，古埃及国王的敬称。他们自称是太阳神阿蒙、赖神之子，要臣民把他们当作神来崇拜。——译者

* 穆罕默德(约570—632)，伊斯兰教创立者。他自称是全能的安拉的使者、伟大的"先知"，他通过宗教战争统一阿拉伯半岛。阿拉伯统一之后，走上了对外扩张的道路。——译者

队。

欧洲和亚洲教派之间的差异在哲学上的基本原因之一是贯穿于全部基督教历史的、将精神领域和世俗领域分开的二元论。但即使在欧洲，这种二元论也分成两条道路；它既可以为正义战争辩护，也可以为寂静教（quietism）*辩护。因此基督教历史也是充满了极端宗教分子诉诸暴力的事例，从宗教裁判所*和三十年战争*到反“异教徒”的一系列殖民战争㊶。

不错，就欧洲教派而论，孟诺·西蒙斯恬静的虔诚较之麦尔克·霍夫曼(Melchior Hoffman)*好战的末世学更有特性；彼得·华尔多谦恭的传道较之坦切尔姆及其十二使徒的

---

* 寂静教，欧洲十七世纪形成的一种神秘主义教派，主张心灵静寂，对于灵魂得救或行恶犯罪都不须介意。屡次遭到教皇禁止。——译者

* 宗教裁判所：罗马天主教会侦察和审判异端的机构。教皇英诺森三世在位时期(1198—1216)开始建立，后分布于法国、意大利、德意志、西班牙、葡萄牙等天主教国家。十六世纪中叶，教皇在罗马设立最高宗教裁判所。宗教裁判所对被告有判处监禁以至火刑的权利。——译者

* 三十年战争(1618—1648)是以德意志新教诸侯和丹麦、瑞典、法国一方，神圣罗马帝国皇帝、德意志天主教诸侯和西班牙为另一方之间以新旧教之争名义进行的欧洲第一次大规模国际战争，以德意志为主要战场。战争以神圣罗马帝国皇帝求和而告终。——译者

* 霍夫曼(约1495—1543)，德意志基督教神秘主义者，曾皈依路德宗和再洗礼派，在斯特拉斯堡传教，预言世界末日为1533年。——译者

堂皇要求更常为人仿效。东方是玄妙的隐世风度的出类拔萃的中心，但基本上是一元论的，即所谓的梵、空、法身、道或神界。然而辩证地看，这种一元论可以为一个上座部僧侣(a Theravada monk)或道教隐士所参悟，对于一般大众也同样适用；在原则上是"万法归一"(everything was affirmed)的。实质上，没有什么理由说明为什么在足利时期禅宗僧侣会指导政府的海运贸易部门㊷*，为什么在十六世纪中净土宗独自建立城堡并投入二十场重要战斗*。这种虔诚与刀剑的融合只是表明了宇宙间的事物本身就是如此而已。

白莲教与日本的宗派不仅同具一元论的世界观和天台宗的本体论，而且在韩山童家族的领导下，到 1351 年又增添了弥勒末劫的观念。在这里，重要的仍然是了解包含在特殊的劫变观念内的种种意向，而不是简单地把一切都归之于由相对剥夺张力 (the tensions of relative deprivation) 所助长的乌托邦梦想。在佛教传说中，印度国王阿育王(卒于前 232 年)*是理想的世界君主的历史范型，这个理想君主将积极准备迎接弥勒的降世巴利文经文描述了弥勒佛的作用。前大乘

---

* 足利时期(1338—1573)，禅宗盛行，室町幕府将军足利义满(1358—1408)出家为僧，仍掌实权。统一南北朝之后，恢复与明朝通商贸易。——译者

* 15世纪，莲如到加贺等地传教，净土宗在那里迅速发展起来。1488年，加贺净土宗(一向宗)起义，建立了长达九十余年的政权，至 1582 年失败。——译者

* 阿育王(?—前232)古印度摩揭陀王国孔雀王朝的国王，在位期间，大力扶持佛教，广建寺塔，四方布教，结集佛典，在佛教史上占有重要地位。——译者

教教义坚信在乔答摩(Gautama)* 成佛之前，他即为宇宙之王。作为王者，他立誓“要成为世界的引路人，诸神和人类的导师。”㊸舍吉西延(Sarkisyanz)写道：

> 在这种背景下，作为理想的宇宙之王的诞生……终于被视为未来佛降生之前的最后一个阶段。佛法在政治上的实现将与至善的未来佛王治理下的宇宙大同联系起来。[这种理想统治者的]梦想过去是、现在仍继续与[弥勒佛阶段的]未来的黄金时代相联系㊹。

北魏时期(386—534年)翻译了大量的弥勒经，并在中国人中流传很广。另外，有几位皇帝都着意效法阿育王，如梁武帝和隋文帝(581—618年)㊺。重要的是，这个与弥勒使命密切相联的佛教的宇宙规律的观念在五世纪时已经家喻户晓。陈提到云岗石窟有一块世俗碑文，其中为朝廷祈祷“其权犹如宇宙之王”㊻。救世教派领袖将这件皇袍套在自己身上，距此不过一小步而已。

所以，弥勒劫变观念本身即深藏着“政治的”因素，离开了其宗教幻想的意义，就不能理解白莲教起义。他们将佛教的救世主与过去某个理想化了的帝王后裔联系在一起，这并不只是聪明的宣传手段，实际上也表现出他们对于新秩序是如何产生的这一问题的理解。为了使弥勒的使命得以成功，还必须有一位虔诚的皇帝以其教诲和仁慈为人民做好准备。据马乔利·托普莱(Marjorie Topley) 1955 年考察，这个古老的印度观念仍在新加坡的先天道中保留着㊼。有些白莲教首领为了他们自己的目的可能也利用过这种教义，但既然大奸

---

* 乔答摩，释迦牟尼的姓氏。——译者

似忠之事到处可见，这就不能说明什么问题。因为我们仍需说明，为什么这些毫无顾忌的首领会选择这种特殊的思想观念来掩饰其野心，为什么这种思想观念在大批并不能分享到其教首的私利的人们中间会产生影响。

农民反叛

戈登·李夫在其《中世纪后期的异教》一书中写道："最后，应把异教与纯粹的政治不满区别开来。……像农民起义这种叛乱起初并不是教义或宗教异端的结果，它们也没有留下任何与众不同的迹象。另一方面，这里并不是要否认宗教暴动会转变成社会起义，如具有[末世倾向的]塔波尔派(Taborites)*就是一例。"㊽乔治·H·威廉斯对1524—1525年的农民战争*和激进的再洗礼派在明斯特的尝试*作了类似的区别："然而早期的运动是作为一场社会反抗运动而爆发的，……1533—1535年明斯特公社事件爆发则具有强烈的福音的、末世期待的色彩，并演变为社会革命"㊾。我并不完全同意这些论述中的提法，但他们所作的基本区别同样适用于中

---

* 塔波尔派是十五世纪捷克胡斯运动中的激进派，以捷克南部塔波尔城为活动中心而得名。他们拥有自己的军队，主张建立没有国王的国家。其中的激进分子更要求完全废除私有财产，取消一切政权。1434年被天主教势力镇压。——译者

* 指德国农民战争。——译者

* 1534年2月再洗礼派在德意志明斯特城建立新的市政机构，没收教会、寺院财产，取消货币，实行消费品分配制。于次年6月被教会军队镇压。——译者

国的情况。我已经提出，在中国，各种各样的自愿的结社都或多或少地参与暴力行动，诸如有组织的匪帮，迫于饥荒而背井离乡的难民，私盐贩子，由不满的农民组成的乡村自卫武装等等，不胜枚举。这些团体在政治和社会状况恶化时往往尤其活跃。其中有许多团体含有宗教成份，恰如传统中国几乎每个组织如手工业行会以至姐妹会*等都有宗教成份一样。但具有宗教含义的农民起义毕竟不同于进行末世战争的宗教运动。前者出于解决当地的社会经济问题的目的，而后者却要在整个帝国建立一种新秩序。即使农民起义遍及全省，而救世运动则限于本乡本土，这种目的上的差异仍然存在。当然，教派也很关心其成员的社会经济状况，但我们这里所关注的是决定整个事业的结构及其延续性的核心动机[50]。

缺乏一种具有支配力和内聚力的理论指导，再加上缺乏一个强有力的、有自信心的领导和组织，这是农民叛乱的特征。同样重要的是，当运动遭到镇压后，叛乱即分崩离析，并且缺乏持续的礼拜机构、经典教义、传道以及团体的历史感。例如，西方学者在论述 1524—1526 年德国农民起义时，强调这次起义缺乏有内聚力的组织和具有号召力的公认的领袖，因此，一遇劲敌，即告瓦解[51]。诚然，1796 年嘉庆白莲教运动也没有普遍公认的领袖，但是它有强有力的地方性领袖，以世代相传的师徒关系作为宗教上的联系纽带。在其他时期，公

---

* 英文原文为“hostels for unmarried women”，意为“未婚女子的寄宿舍”。这里是指我国广东顺德一带拒婚女子的组织，其基本成员是缫丝女工，她们租赁“姑婆屋”，共同居住，供奉观音菩萨。其组织一般规模很小，在十九世纪下半期比较盛行。——译者

认的教首就是教规。白莲教组织当然也不是“乌合之众”，诚如陶成章所说，“俨犹以身使臂，臂使指之功用”，“虽相隔数千里，可以遥制之”㊷。

这里存在着一种过渡类型，即地方化的民间宗教崇拜，它没来得及建立经典教义或持续性的领导系统便被毁灭了。这种团体具有一些农民的社会运动所特有的临时凑成的性质，但是仍可以从其明显的宗教动机识别出来。我以为这种现象作为“原始教派”始于1476年涅克拉斯汉森的汉斯、勃姆和1768年湖北的孙大有。这两个运动都是由声称获得特别启示的世俗人士领导的，都没有超出故乡的范围，都不到一年就因其首领被处死而告终。其追随者基本上是贫苦农民，他们狂热地信仰勃姆的圣女显灵和孙大有得到“天书”的说教。的确，中国的团体具有更鲜明的“政治的”倾向，孙大有捏称“本名朱童郃，为前明后裔，又捏造天书，诡称朱童郃将来应成大事”。他的追随者从一个巡回戏班那里得到蟒袍、金冠，将孙大有尊为“大明天子”。然而勃姆却是以圣女的名义为其信徒祝福，并且拒绝一切教士所享有的权力和世俗的特权，这些都是因袭欧洲传统的矫饰。但即使是勃姆，也在他被捕的那天催促其信徒拿起刀剑来。无论如何，勃姆和孙大有的行为在动机上和理论上都不能通过其自身来说明，也超越了当地社会的不满。

孙大有和勃姆都受到了周围流传较广的通俗教义的影响。孙大有受到了民间道教及其信仰疗法(faith healing)和期待真命天子的观念熏陶；勃姆则受到玛丽亚崇拜和(或许)在他漫游波希米亚期间接触到的胡斯思想的影响。尽管除了勃姆的影响历久犹存，德国和湖北这两个运动终于随着其首

领的死亡而销声匿迹了。所以，它们就没有成为建立的教派[53]。

总之，中国信奉民间佛教教义的团体在起源上和宗旨上均属宗教派别，而且只有那种承认其宗教幻想的核心作用的方法，才能恰当地把握他们。中国教派的一个重要部分采取了类似于明斯特公社事件之后的一部分再洗礼派的途径。迪格鲁特在厦门发现的罗教传统中温和虔诚的教派，在某些方面类似于孟诺·西蒙斯统一工作之后的和平的再洗礼派教会。但即使在这种虔诚的水平上，中国的教派也从未能得到公开的承认和支持，而正是这种公开的承认和支持，最终使得再洗礼派发展成为拥有富有教养的领袖的宗派。

大乘佛教的民间教派的发展，是一种肯定宗教世俗存在可能性的社会表现。佛教从一开始就采取了适应于它传播的社会形式。在中国，这种内在趋势的发展是受到禁止的。世俗的佛教社团在很大程度上只是隐藏在民间意识中。而在日本，大乘佛教的社会意义得到了充分表现。在京都的净土宗大庙宇中，我们可以看到白莲教可能出现的面目。

注释：

① 陈荣捷：《近代中国的宗教趋向》(纽约，1953)第158—159页；谢诺《中国的秘密社会》英译本(安娜堡，1971)第36页。有关新近的论著可参阅肯尼斯·K·S·陈：《佛教在中国》第426—427页；威尔弗雷德·伯莱斯：《中国秘密社会在马来亚的影响》(伦敦，1969)第19—21页。

② 陈荣捷、谢诺与伯莱斯的解释颇有启发意义。他们都追溯到二十世纪初，并都非常严密地反映了陶成章在《教会源流考》中的论述。

③ 埃德文·M. 劳伯：《部落的加入和秘密社会》，载加利福尼亚大学《美洲考古学和民族学出版读物》(1929) 25卷第250页。

④　哈顿·韦伯斯特:《初级秘密社会》(纽约，1908)第16—43页。

⑤　女性在三合会内不能担任职务，但有迹象表明，女性在一个单独的、秘密的仪式中可被接纳入会。沃尔特和士多令合著：《洪门或天地会》(伦敦，1925)第三册第128—129页。

⑥　石俟:《戡靖教匪述编》卷11，页12。我们看到"远近同挈妻子来者数百家"加入了1796至1802年四川的徐添德起义。

⑦　劳伯:《部落的加入和秘密社会》，第249页。另参阅米西埃·艾利迪《出生与再生：加入的仪式和标记》，英译本(纽约，1958)第72—79页。

⑧　韦伯斯特:《初级秘密社会》第40—42、95、78页。

⑨　瓦却:《宗教社会学》第114页。

⑩　沃尔特、士多令:《洪门或天地会》第53—107，108—131页。所说的有关三合会或天地会传统与教派的不同点应该这样理解，即秘密范畴仅适用于仪式和神话，在某些情况下也适用于会员资格，并不适用于这个团体的存在或其公开的活动。孔飞力已经证明，在十九世纪中叶，有些三合会已公开地成为维持地方秩序的组织，与政府建立的机构分庭抗礼。此外，不时有所谓的秘密社会发动大规模武装进攻，力克千军，攻陷城镇，在光天化日之下开台放飘。当然，无论是教派还是秘密社会，作为地方团体都关注地方问题，也关注反映在它们经文里更为普遍的理论问题，各人由于各种不同的私人原因也会加入其中。

有关三合会团体的公开活动，参见孔飞力：《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》(麻省，坎布里奇，1970)第165—180页。魏斐德：《1800—1856年间广东秘密社会》，载谢诺编：《中国的民众运动与秘密社会》(斯坦福，1972)第32、38页。

⑪　韦伯斯特:《初级秘密社会》。

⑫　福辛:《奥玛哈人秘密社会》(纽约，1932)第46—47页。

⑬　诺曼·麦肯齐:《秘密社会》(纽约，1967)第14页。

⑭　乔治·斯美尔：《秘密社会学》，《美国社会学杂志》(1906年1月)第11卷第470—490页。

⑮　麦肯齐:《秘密社会》，第15—18页。

⑯　B. 费弗尔:《中国的秘密社会》(巴黎，1933)，第24页。另参阅杨庆堃:《中国社会的宗教》第213页，"最严厉的打击是针对异端的宗教结社……由于法律的威慑与实际的迫害，民间宗教组织和运动转入

地下。那时，这些组织便实行一定程度的秘密，视法律权威为其天敌。”

⑰ 瓦却：《宗教社会学》第 120—121 页。

⑱ W.K.C. 高思锐：《希腊人和他们的神》(波士顿，1950)第267—268页；佛朗士·科蒙特：《罗马异教中的东方宗教》(纽约，1956，据1911年版重印)第 27—28 页。

⑲ 斯美尔：《秘密社会学》第 471，483—484 页。

⑳ 瓦却：《宗教社会学》第 126 页。

㉑ 佛朗士·科蒙特：《密特拉神秘社会》，英译本(纽约，1956，据1902年版重印)第 152—161 页。

㉒ 阿普列乌斯：《复形记》第 11 册V.1-25，见弗雷得瑞克·C. 格兰特：《古希腊宗教》(印第安那城，1953)第 141—142 页。

㉓ 科蒙特：《罗马异教中的东方宗教》，第 100 页。

㉔ 普卢塔克：《论灵魂》第 2 册，见格兰特：《古希腊宗教》第xxxii，xxvii页。

㉕ 陈荣捷：《中国哲学资料集》(普林斯顿，1963)第 397 页。

㉖ 陈：《佛教在中国》第 312 页。

㉗ 格兰特：《古希腊宗教》第 xxxii、xxvii 页。

㉘ 保罗·李可：《邪恶的象征主义》，英译本(纽约，1967)第 11页。

㉙ 我偶然想起三合会以前的一些无名团体也与仪式秘密有关，或许还有其他团体。首先提到的是普度的《莲宗宝鉴》(1305)的《辨佛法隐藏》一文，载《大正藏》第 47 册第 348—349 页，其次是宗本的《归元直指集》卷一，载《续藏经》第 108 册第 118—119 页。

普度写道：“佛法者，出世间之道、无为之法也。涅槃经云，如来开发显露，清净无翳，迷者不解，谓是秘藏。……有等愚人妄说，官法堂堂，佛法隐藏，伪撰一落索邪言，闭门传度，谓之生死恩典，幻惑后人。”

净土宗的另一位大师宗本也斥责那些未被特别提到的邪教徒，说他们“夜聚晓散，[邪师]假称官法堂堂，佛法隐藏，宜用吹灭灯烛，暗传妙法。汝等依我行持，七日见性悟道。又教入社弟子，罚誓写疏，印合天条，烧上天廷，方得成佛。此等绝妙好事，不许外人得知，若也泄漏天机，汝等定堕此愿。再着几人屋后门前巡风打掳，恐怕有人隔壁视听，宜用谨防。”

铃木中正在《宋代佛教结社研究》第 315 页谈到这些记载时认为，作为禅宗特色的和道教某些特征的师徒之间的紧密关系是对于白莲教

总的影响的一部分。无论是禅宗的参禅还是道教的修炼都强调个人秘传。

在那彦成(1764—1833)的《那文毅公初任直隶总督奏议》(容安编，台北1968年重印)卷41，页43b，有河北滦州（今滦县）1816年的三元教参悟仪式中有关秘密的描写："又戒上供运气时，不可令人窥见，致无好处。"然而由于没有细节，我们无法确定这是仪式的秘密还是仅仅恐怕被人发现。

迪格罗特在《中国的教派宗教和宗教迫害问题》第一卷第213页，也描绘了十九世纪厦门龙华会的秘密入教仪式，但这里的秘密不是指仪式本身，不过是不泄漏教派首领的姓名。由于私立教会久为法律所禁，谨慎从事，多半与防范缉捕威胁有关。

另可参阅第8章有关罗教参悟仪式中的秘密的评论。

㉚ H. R. 涅伯：《宗派主义的社会渊源》(纽约，1929)第17页。恩斯特·特罗尔兹：《基督教会的社会学说》第一卷第331—343页，又见路易丝·斯克耐德主编的《宗教、文化和社会》(纽约，1964)第457—461页。

㉛ 瓦却：《宗教社会学》第197页。

㉜ 在缅甸的该隐(gaings)中也能够发现许多有趣的相似之处，该隐是佛教与民间信仰混杂的一个秘密教派，其首领是些奇理斯玛式的人物，有时被视为宇宙之皇或未来佛的化身。该隐与中国团体的相似之处我们将在第7章中谈到。

㉝ 北川：《日本历史上的宗教》，第131—132页。当然在中国历史上也有政治分裂，但在汉朝一旦形成皇权思想和支持皇权的制度后，就再也没有被遗忘过。这种思想包括由一个文化精英阶层指导的思想统一和社会统一。即使帝国的一个割据政权也向往维持帝国的传统思想，其中包括反对未认可的各种宗教。

㉞ 查尔斯·埃利奥特爵士：《日本的佛教》(伦敦，1935)第306页。

㉟ 李夫：《中世纪后期的异教》，第二卷第456—459页。

㊱ 埃利奥特：《日本的佛教》第376—379页。

㊲ 托马斯·A·林德赛：《宗教改革史》(纽约，1906)第一卷第135，100页。

㊳ 罗素：《中古初期的异端和改革》第62页。

㊴ 李夫：《中世纪后期的异教》第二卷第463页。应该说华尔多派

普遍认为圣人崇拜是多余的。

㊵ 谢荣治：《罗教与清帮关系之研究》，《史耘》第 132 期第 5 页(1968)。

㊶ 关于 17 世纪英国清教徒的宗教与战争关系有一个令人感兴趣的讨论，见麦克尔·沃泽：《圣人的革命》(麻省坎布里奇，1965)。在这里生活的一切都被看作是为了上帝而反对撒旦的战争，军队按照教会的模式编练，而战争之进行是作为神的意志的表现。如沃泽在第 12 页上所说，"清教牧师坚持认为政治活动是圣人有特权参加和不能不参加的一项具有创造性的事业。他们热情洋溢和目标鲜明的活动是他们宗教生活的一部分，并不是性质各异、互不关联的。他们在争论、选举、行政和战争中实现了他们的圣洁。十六世纪四五十年代英国人的行为只有用某种宗教激情来加以解释。"

清教主义是由精干的组织者和知识分子所领导的，因此达到了民众运动所不能达到的理论水平。然而，为了理解中国教派，回忆一下欧洲近代史上信仰、政治和暴力的融合或许是有益的。我在此感谢爱伦·福罗斯特(Ellen Frost Ojha)氏最先告诉我沃泽的著作及其观点。

㊷ 埃利奥特：《日本的佛教》第 295 页。

㊸ 《大事记》第一卷第 52—53 页。引自伊曼纽·舍吉西延：《缅甸革命的佛教背景》(1965)第 45 页。有关这个问题最重要的巴利文史料是长部的 Cakkavati-sihanada Suttanta。大乘经典的背景见爱德华·康兹译《佛经》第 237—242 页(选自《弥勒下生经》)。这部经文由竺法护在公元 265 年至 275 年间译成汉语，即《佛说弥勒下生经》，载《大正藏》第 14 册第 421—423 页。

㊹ 舍吉西延：《缅甸革命的佛教背景》第 45、31 页。

㊺ 陈：《佛教在中国》第 124、150—152 页。梁武帝在位时间为 502—549年。隋文帝参见阿瑟·F·怀特：《隋朝意识形态的形成：581—604》，载费正清编：《中国的思想和制度》(芝加哥，1957)第 71—104 页。

㊻ 同上，第 168 页。

㊼ 马乔利·托普莱：《先天道：一个中国秘密教派》，载《东方和非洲研究学院通报》第 26 卷第 2 期第 372、387 页(1963)。

㊽ 李夫：《中世纪后期的异教》第一卷第 13 页。

㊾ 威廉斯：《激进的改革》第 362 页。

⑩ 对于日本德川和明治时期农民起义中经济的和末世观念的因素相互作用的探讨，见胡佛·伯顿：《日本德川时期的农民起义》第二版（纽约，1968）和伊文·斯齐诺：《自觉的农民暴动研究概要》，载《亚洲研究杂志》第32卷第579—591页（1973）。伯顿强调经济上的剥夺，而斯齐诺还探讨了由那些自以为是"弥勒附体"的人参加的"世界更新"运动。

⑪ 关于这一点可参阅林德赛：《宗教改革史》第一卷第334页；威廉斯：《激进的改革》第81页。

⑫ 陶成章：《教会源流考》。

⑬ 关于勃姆，参见林德赛：《宗教改革史》第一卷第99—102页；李夫：《中世纪后期的异教》第474—475页。关于孙大有，见《史料旬刊》第201—204页、250—254页。孙籍隶湖北中部的荆门州。

第五章

白莲教教义历史概述

教派教义之最著名者是以各种形式活跃于十二至十九世纪期间的白莲教。它将虔诚与政治、反叛融为一体，成为中国民间佛教教派的典型例子。当然，有许多早期民间宗教运动曾经影响过白莲教，其中包括道教、摩尼教以及佛教的两个分支弥勒教和净土宗。天台宗教义和乡土神话及其他环境因素的影响将在有关部分加以讨论。其他民间教派如罗教和白云教一开始就独立于白莲教，我们将在第六章讨论。在探讨背景性质的教义时，我并不企图详尽地加以叙述，而是力求弄清它们与白莲教发展的关系和观察整个发展过程。

渊　　源

道教。中国最早有组织的民间宗教运动——道教团体出现于汉朝衰弱时期的公元二世纪末。这种集体性的道教最著名者是河北的太平道和四川的天师道或五斗米道。这两个教派组织都企图在尘世实现理想的神权政治，并于公元 184 年在这种理想的鼓舞下发动了起义。在西部，四川的这场运动最终建立了一个独立的政权，它一直延续到公元 215 年被新

崛起的魏国吞并为止。在东部，太平道（亦称黄巾）雄心勃勃，但成绩不大。这个教派企图通过起义夺取整个帝国，起义迅速遍及八州，但在当年即受重挫。虽然其创教的教主在184年先后遇难，但太平道残部的抵抗一直持续到205年。这些运动的发动显然互不相关，但有不少相似之处，到公元三世纪，其残余力量互相融合，成为道教教义的一个基本来源。

由于道教历史极为复杂，世人知之不多，我们在此无法细加探讨①。汉末道教运动是以兼具宗教和行政功能的教主、集体的仪式以及苦行能治愈病痛的信仰为特征的。这些教派似乎企图在更为局限的范围内把业已分崩离析的汉朝的天命观与政治重新结合起来。

R.A. 斯坦因（Stein）将天师道和太平道教派的共同特征归纳如下：（1）诵读《老子》（天师道）或崇奉老子为黄老（太平道）显示其道教倾向。（2）通过政教合一的政府形式以实现其乌托邦。（3）视疾病为罪孽的标志，忏悔可以得免。（4）天、地、水三神（天师道）或天、地、人三神（太平道）为消病祛疾神力的源泉②。我们还可以增加符祝和符水用于治病这一条。此外，黄巾还以六十年甲子变换为根据作为末世的征兆，在甲子年起事，并宣称“苍天已死，黄天当立”。斯坦因已经证明，所有这些特征的原型以及共有的道教术语的背景的范型均可见之于前汉的宗教和村社机构③。

到五世纪中期，作为宗教的道教，上下层之间的分裂日趋发展，其原因是由于拓拔氏魏国于444年宣布道教为国教。从那时起，道教上层向官方确立的地位靠拢，形成了教主世袭制、道门科仪、占验起课以及只有入教的道士才能通晓的复杂的仪式。民间的道教教义似乎已向两个方面发展，即末世倾

向的教派教义或为民间宗教所吸收④。

对于我们所探讨的问题有极大关系的当然是这种民间教派的教义。由于最近安娜·K. 塞德尔 (Anna K. Seidel) 对这种教义已作了较为详尽的论述，因此，在这里只须指出这些道教教派的下列特点就够了：他们不仅关注治愈疾病与应用法术，而且还期望有在人间建立理想国的救世主式的人物降临。这样的人物在汉朝的教派运动中并不突出，但显然是古代中国人对于那些在危急时刻匡扶统治者的山林隐逸的崇拜的衍生，很可能又受到了外来的菩萨观念的相互作用的促进。

民间道教教派一直存在于整个中国历史，但其后来的发展尚需进一步考察。虽然，这种形式的道教保持了以其自身的神祇和仪式为中心的明显的传统，但对于其他宗教团体产生了重大影响，包括神权政治的模式、末世战争、治病消灾和法术的强调。后世所有的民间佛教教派不同程度地都体现了这些特征⑤。

摩尼教。 札克斯特·热涅特 (Jacquest Gernet) 在其《中国的日常生活》一书中描述了十二世纪在浙江和福建颇为普遍的一个教派，魔教。这个教派由一位"魔王"领导，由"魔父"、"魔母"襄助。他们的戒荤、戒酒，远比佛教徒严格，并"禁止一切中国的和佛教的偶像崇拜和祖先崇拜，他们所承认的神只有太阳与月亮，并奉以为'真正的佛'"。他们视死如生，像婴儿出生一样，实行裸葬。并认为"死亡本身带来了彻底解脱。所以杀了某人的异教邻居便是确保他的得救。"⑥

热涅特所描述的福建的运动是民间摩尼教的一个教派。摩尼教于公元 694 年随回纥人传入中国。回纥是中亚地区的

一个部落，唐朝前期在中国有重大军事政治影响。公元843年以前，由于中国人被禁止支持摩尼教，摩尼教主要在回纥商人、军队和政府官吏中间流传。然而，公元719年，一位在天文学方面颇有造诣的摩尼教学者到中国宫廷供职，因此到768年，回纥人被允许建立住有僧尼的摩尼教寺院。

公元843年回纥王国崩溃，摩尼教随即遭禁，寺院被毁，僧尼或死或逃。从此，摩尼教在中国再也没有得到过官方的承认。然而它转入地下，受到了中国思想与语汇的重大影响，在稍后的历史记载中数次作为民间的军事行动出现⑦。

摩尼教作为中国民间教派最初于920年出现在河北。据《佛祖统纪》记载：

> 梁贞明六年，陈州末尼反，立母乙为天子。朝廷发兵擒斩之。其徒以不茹荤酒，夜聚淫秽，画魔王踞坐，佛为洗足，云佛止大乘，我乃上上乘⑧。

方庆瑛列举了同1120、1130、1133和1233年四次起义有关的其他摩尼教派⑨，而吴晗则指出1366年温州（今属浙江省）有一个大明教，建有寺院，并得到人民的衷心拥护。大约与此同时，在福建泉州还有另一个教派，其寺院始建于元代，里面供有摩尼佛，又名"末摩尼光佛"，另一座佛像叫"具智大明使"⑩。

摩尼教信仰的特征其他论著已有详述，这里不再赘述⑪。需要指出的是，尽管中国民间摩尼教融合了佛教和道教，但仍然保存了其原始教义的二元论核心。这可见之于据说是洪迈（卒于1202年）的一段笔记，由志磐引录如下：

> 喫菜事魔，[福建]三山尤炽。为首者紫帽宽衫，妇人黑冠白服，称为明教会。……其经名"二宗三际"，二宗者，

明与暗也；三际者，过去、未来、见在也⑫。

尽管在白莲教教义中有许多东西在我们所知道的民间摩尼教教义中并无任何先例可循，但摩尼教徒在某些方面间接或直接影响了民间佛教徒则是可能的。首先，摩尼教为完全的世俗素食主义提供了先例，以致当时人把茅子元的团体称之为“白莲菜”。虽然长期以来佛教僧侣的斋戒是非常严格的，但是世俗佛教徒在日常生活中只是在某月还愿的日子，生辰、降世和去世的周年以及其他特定的日子举行定期的素斋⑬。其次，摩尼教提供了一个由世俗教徒组成、有自己的经文、围绕着世袭领袖严密组织起来、实行互相帮助的独立教派的著名范例⑭。这一范例对准备建立类似教派的佛教徒也许起到了促进作用⑮。第三，摩尼教的三际观或许曾增强了中国佛教中独立发展起来的类似观念*的影响。

中国的摩尼教徒用佛教色彩很浓的术语来描述其信仰，这事实当然增加了摩尼教对白莲教这类教派影响的可能性。诚如洪迈所说，他们“所事佛衣白，引经中所谓白佛。……取《金刚经》一佛、二佛、三、四、五佛，以为五佛又名末摩尼，采《[老子]化胡经乘》。”⑯摩尼教三际观在731年所译的《摩尼光佛教法仪略》（载《大正新修大藏经》同卷）中也谈到了。该经典认为，释迦牟尼灭度后一千三百年，摩尼光佛出现于世时，“常施光明，以作佛事。……乃至三际，……上从明界，下及幽途，所有众生皆由此度。摩尼之后，年垂五九，我法当盛者，五九四十五，四百五十年，教合传于中国，至晋太始二年（266年）正月四日乃息化，身还归真寂，教流诸国。”

---

* 指三劫观念。——译者

虽然光佛已经降世，其事业仍在尘世继续，经文以对第三际的顶点的描述结束："后际者，教化事毕，真妄归根，明既归于大明，暗亦归于积暗。"⑰所有这种末世学的说教，也适用于那些热衷于未来佛的类似教义，哪怕是在语汇上听起来一定也是非常耳熟的。

摩尼教的一个重要特征是崇拜太阳与月亮，对他们来说，太阳与月亮是"将［已经解脱的光明的分子］轮流载往光明所在的舟楫"⑱。他们对于光明世界的象征——太阳月亮的信仰仅次于信仰明使神本身。我们已经指出，中国民间的摩尼教继续着这个信仰。

有趣的是，白莲教系统的团体如"红阳教"等也崇拜太阳。1775年的一份奏折谈到了河南的青阳教，指出他们"向太阳礼拜，……有《青阳经》一本"。我们还知道，这些教派崇拜老母，采用的歌词也如"总收元"和"真金子女保团圆"等，由此我们知道他们继承了白莲教的神话教义⑲。

1813年的一份奏折描写了林清领导的八卦教中的太阳崇拜：

> 林清说，……这教本名三阳教，分青、红、白三色名目，又名龙华会。因分八卦，又名八卦会。后又改名天理会。每日朝拜太阳，念诵经语，可免刀兵水火之厄⑳。

摩尼教徒在中国为将太阳作为崇拜的主要对象提供了十分明确的先例。太阳崇拜作为帝国的礼仪在《礼记》中曾经提到㉑。这里献祭太阳不过是整个国家崇拜的一部分，亦即对代表宇宙每个侧面的象征符号阴阳的"阳"的献祭，"阳"在这个体系中虽然相当重要，但还不是像在青阳教和八卦教派的末世观念和崇拜中处于中心地位。由此似乎可以推断，教派的太阳

崇拜同摩尼教的影响有关，虽说这种影响是间接的㉒。

摩尼教对白莲教的一个很能说明问题的影响是韩林儿在1351年韩山童起义中以“小明王”为号。吴晗等学者已经证明，这一称号取自摩尼教的《大小明王出世经》。“明”字也同样被洪迈用来描述摩尼教的两个基本信条㉓。由于明朝开国皇帝朱元璋部分保留了韩林儿的旧号作为新朝的名号，因此明代名称实际上是取自于摩尼教“明”的信条㉔。

戴玄之认为，白莲教起源于摩尼教教派㉕，但其他现代学者则认为，虽然白莲教受到了其他教义的影响，但其原始动力则来自阿弥陀佛信仰。连曾撰写过专论中国摩尼教的著名著作的吴晗也认为：“明教……与出自佛教净土宗之白莲社合[流]”㉖。方庆瑛在充分考虑了摩尼教的影响作用后认为，“白莲社并非导源于摩尼教”。在某些史料中，白莲教也是作为与摩尼教同时代的一个教派而不是作为其支派提到的。这两个教派的区别问题可能是由于儒家士大夫将所有这类教派混称为异教的陋习造成的㉗。我们已经看到，白莲教受到了摩尼教的影响，但这种影响大都是间接的、表面的。

弥勒教。第一个独立的、面向世俗教徒的佛教运动出现于公元402年。塚本善隆探讨了402—517年北魏(386—534年）期间十次由僧侣领导的各种民间运动。虽然官书记载特别简略，但是人们仍然可以感觉到它们所体现的宗教的和末世观的活力。第一个有名的叛逆沙门张翘(卒于402年)自称无上王。法秀于481年起事，“兰台御史张求等一百余人招结奴隶，谋为大逆。”法秀被指控“妖诈乱常，妄说符瑞”，这也许是对于民间佛教运动的古老的指责的第一次记载。一个名叫僧明的寺主聚僧数百，团结得像绳索一样紧密，以僧明为首，被

斥为盗匪而杀了头㉘。孝文帝在位期间(471—500年)一位官员的奏疏在谈到这些团体时指出，

> ……关右之民，自比年以来，竞设斋会，假称豪贵，以相扇惑，显然于众坐之中，以谤朝廷。无上之心，莫此之甚。愚谓宜速惩绝，戮其魁帅。不尔惧成黄巾、赤眉之祸㉙。

我们还读到"刘慧汪聚众反"(509 年)和"刘僧绍聚众反"(514 年)的材料，刘僧绍还自号为"净居国明法王"㉚。

这种独立的佛教结社也存在于华南，如梁朝（502—557年)元帝(552—555年)在位期间陆法和的运动。陆是位居士，他统率数千军队，建立了自己的政府，统治了好几个地区。梁启超说陆法和"自幼至老，严守戒律，其部曲皆呼为弟子也"㉛。到唐朝，这些零星的运动大都被融入弥勒教系统中。虽然缺乏有关证据，但他们似乎还没有具有内聚力的经典或宗教教义，故可称之为原始教派。

在印度，大乘弥勒是未来佛，在数千年后他降生尘世以前一直居于兜率天。在世界之王已"以法治化"后他才降生。由一位辅佐法王的婆罗门宰相的妻子生出。六万年内"他将传布真法，超度众生"。在他灭度以后，他的"真法再将持续一万年"㉜。

目前已知最早的描述弥勒作品的中文译本是《佛说弥勒下生经》，由西晋泰始年间(265—275年)竺法护翻译。另十五卷有关弥勒的经文在六朝时期（272—589 年）也译成了中文㉝。公元 380 年，慧远的老师道安(卒于 385 年)与其八位信徒向弥勒立誓愿生兜率天宫。在整个北魏时期(386—534年)，弥勒信仰在民间颇为流行。这一时期在云岗石窟雕刻的大多

是弥勒和释迦牟尼佛像。陈指出，北魏时期这种弥勒崇拜有两个方面：希望再生兜率天以拜谒弥勒和希望再生于弥勒降生之世以享受他带来的和平昌盛。“当时还有种希望，即弥勒会降临于北魏，这样弥勒就会利用北魏王朝去平定和统一天下。”㉞

弥勒信仰除了这种丰富的正统的背景之外，在这一时期还存在着一些基于同样的末世观念的异端的民间运动。例如，516 年沙门法眷说，有位九岁的男孩是月光菩萨转世，这个说法出自《月光童子经》。在经中佛陀预言摩揭陀的一位长者之子将“在未来转世为中国王，届时所有中国和西域的人民都将皈依”㉟。法眷在山西发动了一次起义，旋遭镇压。515 年，河北沙门法庆与俗人李归伯发动起义，法庆自号大乘佛，以李为十住菩萨、平魔军司和汉王。法庆的起事采取了极端的暴力行动，尤以屠杀僧尼、捣毁寺院宝塔为能事，其首领自称是“新佛出世，除去众魔”，主要是消灭教敌㊱。

由于正统的民间信仰和异端运动都具有强烈的“政治”色彩，因此弥勒教派宗教最初是以谋取长安皇宫、促使新时代到来而出现就没有什么奇怪了。610 年，即隋朝(581—618年)末年，《隋书》记载：“有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持华，自称弥勒佛，入自建国门，监门者皆稽首。”进攻遭挫后，“相连坐者千余家”㊲。

613 年，宋子贤自称弥勒出世，在河北建立了一个教派，随即率其徒众起事，因计划泄漏，宋被捕杀。同年陕西又有和尚向海明自称弥勒佛出世，发动起义，谋立新朝，自称为帝，建年号为白乌，当年即被镇压了㊳。

在十六世纪完全定形的白莲教信仰中的基本时间观是三

阶说，即过去阶段由燃灯佛掌管，现在阶段由释迦佛掌管，而未来阶段则由弥勒佛掌管。教派相信自己就处在第二阶段之末，但其终期至少在一千年内不断地被修改。这种信条最早见诸史料的鲜明的表述据认为是活动于唐开元时期(713—741年)的王怀古的谶语："释迦牟尼佛末，更有新佛出；李家[这里指唐朝]欲末，刘家欲兴。今冬当有黑雪下贝州，合出银城。"王遂即发动一次起义，但很快失败了。重松认为，这里的"新佛"无疑是指弥勒佛㊴。

最早较为详细说到弥勒教的一则史料是本书第三章所引用的《唐大诏令集》那段敕文，系于715年。在宋代，最著名的是由王则领导的活动于河北贝州地区的弥勒教派。这场1047年的起义发生在三百年前由王怀古领导的弥勒教派运动的同一地区，这一事实也许表明，即使尚武好战的弥勒信仰也是根植于长期存在着的宗教生活中，并不只是单纯地用作某次起义的宣传手段。

王则是贝州宣毅军的一名小校，他在皈依弥勒教派之后便发动了一场起义，声言"释迦佛哀谢，弥勒佛当持世"，杀官吏据城起事，囚禁知州，取军械库，释放囚犯，抢掠富室。王自称"东平郡王"，建年号"得圣"，任命了宰相、枢密使，号称"义军"，旗帜号令均以佛为称。然而两次战斗之后王则起义即被镇压了，为时不到六十天㊵。

王则起义被镇压以后，弥勒教派转入地下，在十四世纪初之前的记载中再也没有出现过。1325年有奏报说，息州(今汝阳)*民赵丑厮、郭菩萨散布"妖言"，即"弥勒佛当有天下"。这

---

* 当为河南息县。——译者

个教派没有任何暴力行动，但郭、[赵]还是被杀害，其信徒被击杖和流放㊶。

在王则起义之后已知的第一次弥勒教起义于1337年发生在河南，郭菩萨运动的东南面的汝宁府(今汝南县)。起义由棒胡领导，史料称他“以烧香惑众，妄造妖言作乱”，并有弥勒佛小旗和“量天尺”。量天尺是开国皇帝在其登基时计算岁差用的，以便颁行新的皇历。平民拥有这种天文器具便属大逆不道，由此进一步表明了弥勒教派活动的战斗性质㊷。

所以，1351年韩山童的白莲教起义以弥勒末劫相号召，其所凭借的是一种延续了七百年之久的教义。这种教义往往寻求暴力革命的表现方式，由此看来，白莲教在元末变得越来越具有战斗性也就不足为奇了。从那时起，弥勒信仰便成为白莲教神学的基石。弥勒教作为一个独立教派至少延续到十六世纪，但其许多宗旨被规模更大的教派运动所吸取了㊸。

净土宗。“若有善男子善女人闻说阿弥陀佛，执持名号，……是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土”㊹。这段出自《佛说阿弥陀经》的话，以其承诺一种简单直接的得救方式，对中国佛教的发展产生了深远的影响。已知净土宗最早的信徒是阙公则(约卒于265—275年)及其在洛阳的弟子。支遁作了阿弥陀佛像，立誓往生净土㊺。402年，慧远在江西庐山聚集了一群高贤学士、山林隐逸，发愿息心贞修，建斋立誓，期生净土㊻。

然而，第一位在民间将净土教义作为普救众生手段宣传的还是昙鸾(476—542年)，他首先在世俗社会提倡口念阿弥陀佛名号。隋(581—618年)唐(618—907年)时期，道绰(卒于645年)及其弟子善导(卒于681年)继起，在民间积极宣传，撰

写祈祷书籍，鼓励散发《净土经》。将念佛作为中国佛教的主要救世手段就是由这两位僧人所确立的。

在宋代，“念佛”运动与始于五世纪中叶的附属于寺院的世俗皈依团体的悠久传统相结合。这些团体或是由僧侣建立，或是在僧侣的指导下由俗家弟子建立。他们的活动以集体唱念佛号为主，并往往包括吃斋、印制经文和宣讲教义等内容。在集会形式和有关救世教义的各个方面，这些皈依团体都是独立教派的先驱，这同日本的情况颇为相似。北川说道，在平安朝时期，阿弥陀虔敬派开始组织也十分松散，就像源信*在986年所建立的那样。虽然这些团体中有和尚、尼姑和俗人，他们并不希望分裂宗教组织的机构，但是发展成为“一个在较大的宗教团体中由宗教精英分子组成的核心”。直到十三世纪，“羽毛已丰的阿弥陀虔敬派……才发展成一个独立的宗教组织。”[47]开始，中国佛教团体大多数成员是文人、绅士和僧侣，不少还得到皇帝的支持或政府官员的保护。但是到唐朝中期，许多社团中有了平民，这种“平民化过程”是由平等主义的净土教义所促成的。在宋代，有若干这类社团效仿当时传说的慧远的结社而采用了白莲社的名称[48]。

北宋时期净土信仰的普遍可见之于《乐邦文类》：

> 近世宗师，公心无党者，率用此法[净土教义]诲诱其徒，由是在处立殿造像，结社建会，无豪财，无少长，莫不归诚净土[49]。

---

* 源信(942—1017)，日本天台宗僧人，曾于首楞严院东南建花台院，安放阿弥陀佛像供人礼拜，后被尊为日本净土真宗的第六祖。著作达七十余部，其中《往生要集》为日本净土真宗的重要教典。——译者

一些净土信仰的结社就是产生于这种普救运动。如《净土指归集》记载，僧侣省常在浙江西湖建立净行社，推王文正公旦为社首，士夫与会，被称为“净行社弟子”，社友八十，僧侣一千。省常“法师刺指血书‘华严净行品”，以立誓，翰林承旨宋白撰碑.其略曰：“师慕远公(慧远)启庐山之社，易白莲为净行之名”[50]。

铃木中正描述了宋代一些类似的社团，如由智礼（960—1028年)于1013年建立的“念佛社”，该社聚会念佛，还愿守戒。和尚本如(982—1051年)以讲授《白莲经》而闻名，1042年他建立了另一个白莲社，几年间该社便拥有了自己的大寺院。仁宗(1023—1061年在位)曾亲自封赠本如为“神照”，并赐该社“白莲”匾额。这种对于正统的社团赐予盖有玉玺的莲社匾额的行为在高宗(1127—1163年)时仍在继续。高宗曾亲书“莲社”题匾赐予官员张抡创立的念佛社。张抡“凿池种莲，仿慧远结社之遗意，日率妻子课佛万过”，即每天诵阿弥陀佛号达一万次。当时还有信教的官员建立其他社团。如著名的大臣和将军文彦博为四朝元老，见人便劝念佛。据说文曾在僧人的帮助下建立过众达十万的净土会。答定国（卒于1271年)官至提举学事，建立了“西归社”，并刊印念佛纸免费分送。他还在一个寺院里盖了念佛院，每月初二、初八日僧俗聚会礼拜[51]。官方的这些支持无疑会鼓励民众参加念佛社团。

这些社团的人数从几人到几千人不等，有男子也有妇女。强制推行半寺院性质的教规的情况越来越少，恰恰相反，如王衮“于居处结白莲社，募人同修，有欲预者，不限尊卑贵贱，士庶僧尼，但发愿西归者，普请入社也”[52]。

随着社团规模的扩大，管理日益不便，不得不设立分社。

如1202年浙江"明州延庆院念佛净社……普结僧俗男女一万人，毕世称念阿弥陀佛，发菩提心，求生净土。每年二月十五日于院启建道场，供养三宝斋，设僧田功德，祝延帝寿，福利军民。其建会之法，劝请会首二百一十人，各募四十八人。"[53]

在大的社团中，还通过诸如每年社员到会的签到、为去世的社友祈祷、经常的结缘等方式，努力培养一种牢固的情感。在这类社团中，至少有四个层次：传主、传首、会首和弟子。一般来说，首领都是俗人，虽然也有人谈到"社僧"，但只是被当作该社的教师或顾问。其下属组织的特点是每月聚会一次，而全体大会每年只举行一至三次。

净土信仰社团的教义是早期白莲教赖以发展起来的直接背景。这种正统教义中许多因素也预示了教派运动中的因素，比较明显的是：天台宗哲学与阿弥陀信仰结合；世俗领袖和平民的大批参加；集体礼拜，简化仪式，采用方言经文和祈福仪式[54]。

但净土宗对教派的主要贡献是对于普渡众生的关注。阿弥陀佛的教义一直是旨在自身的得救与拯救他人，随着集体礼拜生活的发展，拯救他人的运动逐渐加强。所以《四明教行录》说，"每日称念佛名一千声，忏障道重罪，发菩提愿，为度众生，取于净土。"[55]

净土福音关注的一个最有意思的例子见之于王日休（卒于1173年）的生平与著作中，这位居士致力于撰写和散发通俗化的经文。

王将所有职业和人物分成三十六种类型，其中包括官吏、农民、工匠、商人、卖酒者、妻妾、童男室女、士人、恶人和孝子等，他敦促所有的人依其处境而为救世出力：

修净土者，宜随其所以为善以资修进之功。……若不识字，全赖慈仁君子发菩萨心，为彼解说，此布施之大者。先后之序乃自近及远，或自急及缓，不拘其人之高卑[56]。

尽管正统的世俗信仰社团的存在一直延续至今，但自宋代以后，它们对于普渡众生的关心大部分为教派所继承下来。这些社团是介于独立的寺院修行和独立的世俗运动之间的一个重要的过渡者。其在宋代的活动范围表明，大乘佛教救世教义改变了它的结构形式，以适应中国人世界的需要和压力。教派是菩萨法力的延伸。

白莲教教义

白云教和白莲教之类的独立教派出现于宋代中期，这并不奇怪。因为在宋代，随着城市迅速发展、社会分化和经济专业化日益增强，形成了许多自愿结社的新形式，教派不过是其中的一种[57]。

特别是1127年寿春以北陷落后，南方的农民成千上万地背井离乡，迁居城镇，另谋职业。他们成为城市流动劳动力的源泉，从事诸如佣人、搬运夫、艺人、商贩和店员这些特殊的工作。农村的社会交流增加了，地方市场和集市发展了，流动商贩、江湖郎中和算命先生的人数也随之增加。还有大量农民打短工或者自谋营生。

到十二世纪大量人群由于已经脱离了传统的社会纽带，随时可以形成自愿结社的新形式。确实，这些结社在宋代颇为兴旺，特别是商业和手工业的行会[58]。

大量宗旨各异的自愿结社的存在，是传统中国人生活的

一个显著特征，这在宋代很久以前就有了。所以这些社团与宗教教派的发展之间并没有简单的因果关系。然而很清楚，在一个充满社会与商业激情的时期，这种发展的条件是特别有利的。在这种环境下，许多平民成为道士或和尚，而另一方面，又有些和尚成为典当主和店主，这是很有趣的现象[59]。这种相互渗透也许有助于为当时人称之为"不僧不俗"的教派提供文化方面的说明。这些教派之中就有白莲教。

重松俊章认为，白莲教是1133年即南宋(1127—1279年)初年由和尚茅子元所创[60]。然而已有最早的史料证据在这一点上互相矛盾。在净土宗，茅子元被认为是正统的宗师，其著述直到明代还被人称道引用。他因传播阿弥陀净土和天台宗学说而著名，同教派活动的新形式并无关系。而另一方面，对于天台宗和禅宗史家来说，茅子元是一个可憎的异教徒，他建立了一个独立的世俗教派，在这个教派中，男女不分，混杂一起。这是极为强烈的矛盾。还有一个问题是，元代和明初有关白莲教的记载均未提及茅子元，实际上从未谈到过什么创始者。这一点也许很重要，因为对教派分支的创始者的纪念以至神化是后期白莲教教义的一个重要特征，罗教尤为突出(详见第六章)。还有，从宋代中叶起，就存在一种受阿弥陀信仰影响的独立的佛教系统，被称之为"白莲菜"、"白莲道"、"白莲会"或"白莲教"等等，分布在华东和华南地区。到十四世纪中叶，这一系统由来自北方河北的弥勒劫变观念注入了新的动力，从此蔓延整个中国。然而即使在那时，似乎也没有普遍公认的创始者，至多不过是由于有相同的信仰和经文，在某些场合下由于教首之间的联系而联合起来的教派团体。其中最紧密的教派团体要数十六世纪末在河北石佛口由王森建立的

闻香教了。

所有这些表明，即使茅子元真的建立了一个独立的社团，它也不会是有着同样或类似名称的后起社团的直系祖先。就史料而论，对白莲教系统，我们只能说，这些史料所描述的独立的世俗佛教结社，其名称自宋代以来是屡见不鲜的。已有证据表明，有些社团相互间有着直接联系，但其他的不能确定。现在让我们再深入考察一下茅子元本人。

净土宗宗教史家普度曾谈起被净土宗称之为慈照宗主的茅子元的生平：

> 师讳子元，号万事休，平江昆山［今江苏松江］茅氏子。母柴氏夜梦佛一尊入门，次日遂生，因名"佛来"。父母早亡，投本州延祥寺志通出家，习诵《法华经》。十九岁落发，习止观禅法。一日正定中，闻鸦声悟道，乃有诵曰：
>
> 二十余年纸上寻，寻来寻去转沉吟。
>
> 忽然听得慈鸦叫，始信从前错用心。
>
> 于是利他心切，发广度愿，乃慕庐山远公莲社遗风，劝人皈依三宝，受持五戒，……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。乃摄集大藏要言编成《白莲晨朝忏仪》，代为法界众生礼佛忏悔，祈生安养。
>
> 后往淀山湖，创立白莲忏堂，同修净业。述《圆融四土三观选佛图》，开示莲宗眼目。四十六岁，……随方劝化，即成颂文，目曰《西行集》。
>
> 乾道二年（1166年）寿圣高宗，孝宗诏至德寿殿演说净土法门，特赐"劝修净业，白莲导师，慈照宗主"，就钱塘

西湖昭庆寺，祝圣谢恩。佛事毕，回平江。

尝发誓言，愿大地人"普觉妙道"，每以四字为定名之宗，示导教人专念弥陀，同生净土。从此宗风大振。师集《弥陀节要》、《法华百心》、《证道歌》、《风月集》行于世。

三月二十三日于铎城倪普建宅，告诸徒曰："吾化缘已毕，时当行矣。"言毕合掌辞众，奄然示寂。

在其他地方普度也谈到过茅子元，"慈照宗主，道化盛行于世。王臣僧俗，悉皆崇向，念佛得道者甚众。"[61]

《莲宗宝鉴》第二卷，详细引用和论述了慈照的教义，这些教义看来始终是正统的。如同王日休所赞许地引用它们那样[62]。在明代净土宗史料中，茅子元是以净土宗教义柱石的面目出现的，他的自传性质的偈语（如上所引）不断被人复制。我已经谈到过他对于民众曲解唱念佛号进行的抨击。此外，一念的《西方直指》也引用慈照来斥责"无知之人，不了此事"，"虽则持戒念佛，缘平日口谈净土，意恋娑婆，以致临终遭病，怕死贪生，信受童儿，呼神唤鬼，烧钱化纸，杀戮生命"。他由此得出结论："缘此心邪，无佛摄护，堕落[地狱]。"[63]读了这些史料就很难相信茅子元是宗教调和的民间教派的创始人了！如果他曾经参与过可疑的或异教的活动，那么净土宗为什么会那样崇奉他为正统教义的圣人，而与慧远和善导并称呢？

然而，茅子元又被敌对宗派的作者归为起破坏作用的类型。天台宗的一位作者志磐写道：

吴郡（今江苏吴县）延祥院僧茅子元者，初学于梵法主（卒于1127年），依仿台宗，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。自称白莲导师，坐受众拜。谨葱乳，不杀，不饮酒，号白莲菜。受

其邪说者，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。有论于有司者，正以事魔之罪，流于江州。……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，猥亵不良，何能具道。嗟乎[64]！

宗鉴在《斥伪志》一文中，于斥责摩尼教与白云教的同时，也扼要地抨击了茅子元[65]。

那么净土宗史料中所提到的"莲宗忏堂"是不是有可能成为新的世俗结社的核心呢？对教派和忏堂的礼拜活动的叙述在这方面是一样的："同修净土"。是不是可能在茅子元去世后，原来团体的正统色彩逐渐褪去了？宗鉴说"后有小茅阇梨复收余党，但其见解不及子元。白衣展转传授，不无讹谬，唯谨护生一戒耳！"[66]小茅也许是茅子元的儿子，如果这样的话，说明茅子元本人结过婚，因而使得一种教主世袭的形式成为可能，这在阿弥陀教是很少见的，而在后来的教派传统中是屡见不鲜的。宗鉴指责教派只保留五戒中的一戒，可能意在指出他们已经摒弃了禁欲主义。

很明显，白莲教和尚可以成家这一事实最易激起志磐的敌意，我们从"通淫"一语即可见一斑。宗鉴也指出，白莲教与白云教最重要的区别在于其成员能否结婚，"特以妻、子有无为异耳"，意指只有白莲教是这样做的。

然而，除了确指白莲菜是异教外，这些敌视的叙述中无其他内容。毫无疑问，茅子元(至少)是一位成功的教义普及者，但这并不等同于崇拜非佛教神祇或完全接受可望立即带来实惠的民间宗教。这些情形均未曾提及。

不管茅子元本人起了什么作用，志磐大约在一百三十年

后写到白莲菜时提到，“然其余党，效习至今为盛”[67]。这表明这个团体至少延续到宋末。因此，提出这种看法看来是有道理的，即可能是以忏堂为中心的一个独立的世俗团体由于茅子元布道的努力而发展起来。最初是因小茅的领导而使这个团体得以维持，继而通过教权世袭和茅子元所写的礼仪经文等而持续下来。这个团体以允许其成员结婚为特色，这正是我们接着在对元代的白莲教派详细叙述中所看到的情形。

直接提到宋代白莲教活动的原始史料不多。1257 年有一条法令规定“禁奸民作白衣会”。1273 年又有法令“禁奸民妄立经会，私创庵舍，以避征徭”[68]。由上述宗鉴的议论，我们也许可以推断，至少第一条法令是针对白莲教的，而第二条法令还适用于其他教派。

白莲教由此开始作为僧侣和世俗人的独立教派，渴求往生净土。其戒荤、戒酒、戒杀和礼拜的清规戒律都表明了它是大乘佛教传统的一部分。

元代宗教信仰的融合和制度化。元代（1280—1368 年）第一次提到白莲教的史料是 1281 年给元世祖的一份奏疏。据称该年“都昌县（今江苏东海县）贼首杜万一等指白莲会为名作乱”。该会有“五公符、推背图、血盆（驱妖用），及应合禁断天文图书，一切左道乱正之术，拟合禁断。”[69]杜万一起义的情况不详，看来规模很小。对于我们的研究有意义的是，这段材料说明了这个教派在建立一百五十年后宗教信仰融合的情况，这从一般道教仪式用具的出现可见一斑。

元代的另一份材料表明，白莲教不仅进一步融合了宗教信仰，而且制度化方面也有了发展。《元史》载 1308 年的法令称：“禁白莲社，毁其寺宇，以其人还隶民籍”[70]。同年中书省

奏。建宁路(今福建建瓯县)有一支白莲道,其成员均已婚,拥有妻室孩儿。"盖着寺(更精确地说是"庙寓"),多聚着男子妇人,夜聚明散,佯修善事,……与上位祝寿……"。帝国的反应是"将应有的白莲堂舍拆毁了,他每的塑画的神像,本处有的寺院里教放着。那道人每发付元籍……已后若不改的人每根底,重要罪过。更其余似这般聚着的,都教管民官禁约。"[71]

由于蒙古人对佛教一般采取同情态度,因此有理由推断,进行调查的官员知道佛教和民间宗教的区别,因而有意识地选择了道、道人和神像(以区别于佛像)这些词。这些进一步表明白莲教教义混杂的发展。更重要的是,到十四世纪初,白莲教已建立在了世俗寺院[堂庵]制度的基础上了。堂庵的公有性质的生活贯穿于整个教派史,如十六世纪有为运河水手所设的罗教庵堂,新加坡直到1955年还有设在斋堂里的永久住所[72]。

在元代有九年(1313—1322年)白莲教受到了官方的认可,并得到了仁宗皇帝的支持,这一事实最能说明早期白莲教教义的本质。没有比这更能说明我们所探讨的不是一种造反运动,而是一种宗教的自愿结社了。这种宗教结社一开始就具有向充分规模发展的趋势。到1313年白莲教已产生了一个宗教的和经济的"亚文化"(Subculture),类似于日本净土宗的情形。但是1322年以后,这一教派运动再也不曾得到官方允许公开活动,因此当时可见的这种趋势没有能够臻于成熟而取得独立的结果。

仁宗对于白莲教的态度受到了一位同情白莲教的官员的影响,这位官员向他介绍了教首萧觉贵。萧得知仁宗笃信佛教后便转请保护。于是护教敕令便布告天下官民僧俗,其大

意如下：

建宁路后山有的白莲都掌教报恩堂在，先完泽笃皇帝与了圣旨来。渖王益知礼布花将引萧觉贵皇帝潜邸时分献来。后头不理会佛法的人每教门沮坏了。有他每合纳的税粮依体例，与了自己气力钞化益盖来的佛堂，常川念经，与上位祈福祝寿，做好事，有么道奏来。如今这佛堂做报恩万寿堂者，甲乙住持坐者，属这报恩万寿堂的复一堂、清应堂。各处田地里但有的做好事莲堂，管民达鲁花赤官人每提调，休教沮坏。……

但属这的每莲堂水土、人口、头匹、园林、碾磨、店舍、铺席、解典库、浴堂、船只，不拣甚么，他每的休夺要者，休倚气力者。

这一敕令以将免除教派寺院赋税和警告奉行不力的官吏而结束[73]。

白莲教所寻求和终于得到的公开承认仅维持到 1322 年。那年，新即位的英宗宣布"禁白莲佛事"[74]。

除了由杜万一领导的地方性暴动的例外，白莲教自其创始直到十四世纪中叶没有参加过暴力活动。到 1351 年韩山童起义爆发之前的整整 218 年期间，白莲教从未有过普遍的造反。记载于十四世纪初的史料中的教派组织结构是一种规模健全的宗教体系，受到各种经济组织的支持，在地方上公开活动。这种教派机构显然并不意在成为进行游击战争的基础。意味深长的是，只有当帝国的儒教正统观念的势力被一个异族佛教徒皇帝暂时弄得黯然失色时，白莲教才得以为政府所承认。而在合法存在时期，它非但没有对政府造成威胁，反而为皇帝祈福祝寿。

但是即使对这些温和的、与世无争的行为的宽容也不能持久。也许部分地由于三番五次的禁令，使这个教派对于中世纪中国文化观念的"急进的左翼"——弥勒劫变观念形成了开放的新态度。在接下来的史料记载中，白莲教将宣布弥勒佛的到来和摩尼光佛的降临。

十四至十六世纪的白莲教。十四世纪中期，白莲教在河北人韩山童(卒于1355年)领导下进入了一个新阶段。他把弥勒信仰传播于南部和东部的白莲教发轫地区。《元史》载：

> 初，栾城人韩山童祖父，以白莲会烧香惑众，谪徙广平永年县。至山童，倡言天下大乱，弥勒佛下生，河南及江淮愚民皆翕然信之。福通与杜遵道、罗文素、盛文郁、王显忠、韩咬儿复鼓妖言，谓山童实宋徽宗（1101—1126年在位）八世孙，当为中国主。福通等杀白马、黑牛，誓告天地，欲同起兵为乱。事觉，县官捕之急，福通遂反。山童就擒，其妻杨氏、其子韩林儿逃之武安（今江苏武宁县）[75]。

《明史·韩林儿传》对这些事件记载颇详。刘福通成功地攻占了颍州等地，"众至十余万，元兵不能御"。与此同时，另一些同白莲教有关的首领也举兵响应，徐寿辉起湖北麻城，郭子兴据濠州(今安徽凤阳县)，等等，"时皆谓之红军[以士兵头裹红巾]，亦称香军"。

1355年，刘福通访得韩林儿，奉他为皇帝，又号小明王。建国曰宋，建元龙凤，修治宫阙，定都于亳(今安徽亳县)，尊林儿母杨氏为皇太后。郭子兴成了宋军的将军[76]。

关于1368年明朝立国过程中元末的一系列复杂事件达德思(John W. Dardess)已作了详细探讨，兹不赘述[77]。经

过宋政权的内部纷争，1363 年刘福通被杀，韩林儿求助于朱元璋。朱原是郭子兴的部下，军功显赫，得以暂救他一命。1366年，林儿溺死。同年朱元璋发檄文谴责其过去的红军友军，摒弃了弥勒信仰。

其他历史著作也记载了这一时期有关白莲教标志和信仰的详情。在记载系于元朝最后一年的事件时，权衡写道：1351年，“颍川颍上红军起，号为香军，盖以烧香礼弥勒佛得此名也。”[78]另一史料记载：“山童倡言：‘天下当大乱，弥勒佛下生，明王出世”[79]。

除了明王的称号之外，这段文字几乎同《元史》（明代编纂）完全一样。吴晗认为，明太祖朱元璋讳言其下层出身以及同摩尼教劫变观念的关系。明王不是别人，正是韩林儿：“小明王韩林儿者，徐人群盗韩山童子。自其祖父为白莲会惑众，众多从之。元末山童倡言：天下乱，弥勒佛下生，明王出。”[80]从这些引文中我们可以清楚地看到，白莲教融合了弥勒教、摩尼教以及传统儒教的末世劫变观念，以此作为救世战争的信仰基础。在这一点上，这种战争的潜在力量一直存在，尽管并不总是会表现出来。

1370 年，即明太祖即位两年后，公布了对于异教的严峻法律。在 1911 年以前，这项法令成为官方镇压的主要依据。但是白莲教同以前一样仍在继续，并在有明一代不断发动起义。

刘福通短命的宋国建在安徽，徐寿辉占据湖北、江西。1359 年，徐的部将陈友谅发展起来，取而代之，建立汉国（陈汉）。1364 年陈汉被朱元璋击败，领土为朱元璋吞并，于 1368 年成为明朝版图的一部分[81]。

四川西部为第三个活跃的中心，以明玉珍为首，他建立了夏国（明夏）。弥勒崇拜被定为夏国的国教。1371 年明玉珍投降了明太祖[82]。

尽管三个白莲教中心存在纷争，但它们都称自己的军队为红军，这或许体现了它们理论上的一致性。不错，这三个中心不久就在地域上和政治上消失了，但它们的宗教遗产依然存在。因为有明一代的史料不断提到这些地区的教派活动。例如，1409 年在陕西发生了金刚奴起义。金刚奴是一位自称为“四天王”的佛教徒。这个称号源出《金光明经》。经文中说，如阅此经且王者扶持佛教，四天王将使国家免受瘟疫、饥馑和外敌之害[83]。

金刚奴的一名部下被封为汉明皇帝，并采用了韩林儿的龙凤年号，可见这一运动旨在继承韩家白莲教传统。

明正统年间（1436—1449年），河南西华人刘千斤发动起义。刘在荆州建立了自己的团体，自称汉王。正如李守孔所指出的，西华乃韩宋旧壤，荆襄为陈汉故地，千斤之称“汉王”，或系影射陈汉。因此，“大致而言，明中叶白莲教的活动区域，无论南方或北方，均与元末红巾有关”[84]。

教派的延续性也可见之于 1566 年四川的一位白莲教首领蔡伯贯的情况。蔡被捕后供认，他曾“学妖术于山西李同”。李同被檄捕下狱，供为大礼之子。大礼之父李午即著名教首李福达（李于 1526 年曾活动于山西）。李同并供，其家“世习白莲教，假称唐裔，惑众倡乱”[85]。

当然，还有一些明代白莲教教派，同元末任何中心均没有明显的关系，但有关它们的记载过于简单，无法据以深入研究。令人感兴趣的是 1565 年河北商河县的一个白莲教教派。

这个教派“私粘庙宇行宫四十五所，四方无赖礼拜归附无虑万余人，昼夜传法诵经，男女杂沓”。尽管这个教派并未参与任何暴力活动，但其首领仍被处死，“余党皆散”[86]。1597 年吕坤上奏不无抱怨地总结道：“白莲结社，遍及四方，教主传头，所在成聚。倘有招呼之首，此其归附之人。”[87]

后期白莲教活动。十六世纪白莲教教义最重要的新发展是出现了无生老母的神话，这是一个原始圣母的儿女创造人类的故事。这个神话及其背景将在第七章探讨。由于十六世纪以后很少宗教上的革新，并且由于后一段时期迪格鲁特和朱永德等学者的英文著作已进行了相当广泛的探讨[88]，我在此着重谈一下十七、十八世纪白莲教史中的那些突出的事件。在 1813 年八卦教起义被镇压后，这一运动分化为许多不同名称的小团体。这些团体的历史相当复杂，但其基本的组织结构和信仰体系看来是相同的。

在史料记载的活跃于明末的许多白莲教团体中，最重要的是徐鸿儒领导的团体。1622 年，徐在山东发动起义，历时六个月，最终归于失败。

重要的是官方的记载注意到了万历年间(1573—1620年)教派活动增长的情况，这与同时期宝卷文学作品的剧增是相一致的。如前引吕坤的奏疏谈到“白莲结社，遍及四方”，而黄育楩也说所有这些宝卷，“查其年限，系在万历、崇祯(1628—1644 年）等年”[89]。此时明王朝在满族的压力面前正处于风雨飘摇的末世。朱永德写道：“1600 年以后，随着内地局势进一步恶化和外族压力的继续增长，白莲教活动变得更加明显。……仅在天启年间（1621—1627 年），属于白莲教的起义就达二十余起。”[90]

但是，在这种动乱时代，从外部看来，白莲教的活动与由流寇和军事投机者发动的大量的动乱是难以区别的。不过，有证据表明，当时活跃的教派事实上还是来源于建立了很久的宗教系统。如徐鸿儒是王森（卒于 1619 年）的弟子，王森则是河北滦州（今滦县）石佛口的白莲教团体的教主。我们知道，王森“倡白莲教，自称闻香教主，其徒有大小传头及会主诸号，蔓延畿辅、山西、山东、河南、陕西、四川”。王还参与了教派内部的纷争，并在朝廷官员特别是太监和皇族中拥有信徒。他于 1594、1614 年两度被捕，“越五岁，毙于狱”。其子好贤和徐鸿儒接掌教权。1622 年，徐鸿儒自号“中兴福烈帝”，称“大成兴胜元年”，“徒党不下二百万”，但最终仍归失败，被磔于市[91]。

在 1833 年黄育楩搜集的他认为是最重要的二十部宝卷中，有一部《古佛天真考证龙华经》。该经叙述了石佛口的白莲教团体，它进一步揭示了这种末世战争的宗教基础。其中还有无生老母神话最完整的叙述。在《东西取经品》中我们读到，应无生老母之命，“有石佛域老佛王亲下龙宫，取在石佛域。弓长〔一教派首领〕往石佛域取真经。”“取一部，古佛经，安天立地。取一部，无生经，妙法流通。”[92]

可见在石佛口至少产生了三部宝卷，其中包括一部创世神话的经文。所以黄育楩发现这部《龙华经》也就不足为奇了，因为我们知道，石佛口教派作为白莲教的一个活动中心，由王氏家族世袭教权，延续至少达二百年之久。1815 年，曾参与镇压 1813 年八卦教起义的直隶总督那彦成（1764—1833 年）奏道：

滦州石佛口王姓，其先世王森自前明以来，倡立白莲

教，自称闻香教主，流传至今二百余年，已阅十辈。屡经破案，其子孙仍怙恶不悛，改称教名为清茶门[93]。

同年，那彦成还谈到了石佛口王家拥有的《三教应劫总观通书》，该书论述了燃灯佛、释迦佛和未来佛与三劫的关系：

> 过去系燃灯佛掌教，每年六个月，每日六个时。现在系释迦佛掌教，每年十二个月，每日十二个时。将来系未来佛掌教，未来佛即弥勒佛，每年十八个月，每日十八个时。未来佛降在石佛口王姓家内[94]。

其他史料也表明，直到1815年，王氏家族仍然积极进行传教，在为由世代相传的世俗教主为首的新时代的即将到来而忙碌着。

白莲教活动在整个清代都引人瞩目。声势最大、历时最久并完全由教派领导的起义发生于1796年，在其领袖人物中，最著名的是刘松和刘之协。起义始于湖北，遍及五省，持续九年。正是在这一时期，嘉庆皇帝提出了将安静守法的白莲教徒与造反首领区别对待的政策。我已在第三章中作了探讨。据我所知，这次起义对于白莲教在宗教上的发展无甚贡献，因而我不再详细论述了，虽然铃木中正关于这一时期富有价值的研究已在前面提到过，并且以后还将谈到。

另一次白莲教系统的暴动发生在1813年，距嘉庆年间的第一次起义被镇压仅九年。起义由林清和李文成以八卦教或"天理教"的名义发动，并同610年的弥勒教起义一样，以直接进攻皇宫开始。林清入教后，受"真空家乡，无生父母"真言。这次起义所充满的宇宙的末世的象征主义，都是建立在劫变理论基础上的。由于这次起义威胁到皇帝本人，其遭到残酷镇压是可想而知的。这次镇压极为彻底，以致白莲教系统在

组织结构上进一步支离破碎，剩下的只是些采取各种新的不断变换其名称的小团体。

在这方面，令人感兴趣的是，无生老母的神话和其他白莲教信仰结构由某些教派保留下来，一直延续到二十世纪，如一贯道和先天道。

一贯道据说是由王觉一创立于十九世纪中期。这个组织在1937—1945年日本占领期间特别活跃，因此直到1953年仍受到大陆作者和官员的抨击[95]。1968年，台湾的一个一贯道徒送给克里斯多夫·斯契帕（Kristopher Schipper）一本《一贯道疑问详答》。这本教义问答小册子声称，一贯道由王觉一所创，最高神为"明明上帝"，"因其为万物之母，故亦称老母"[96]。（照英文逐译。）

一贯道教义极为复杂，并受到了基督教和伊斯兰教的影响，但其无生老母—弥勒神话仍基本完好。《疑问详答》叙述了有关普渡众生的三阶说[97]。五十年代活跃于大陆的一贯道团体称：

> 三期末劫已经到来，届时狂风席卷大地，世道大乱，生灵死亡无数。惟有入一贯道者可以脱此劫难，逢凶化吉。此难过后，白阳佛化身将整治世道，变为白阳世界。此时道徒可以升天，……活着的均可做官。（照英文逐译。）

无生老母也是这些团体的最高神祇[98]。

贺登崧（Grootaers）在1946年和1946年以前搜集到的一贯道经文也谈到了老母神话。这个最高神称之为"母"。所有道徒都授予"无台弥勒佛"五字真言。贺登崧翻译的作于1919年的经文《家乡信书》谈到，三期末劫到来之前，上帝大慈大悲，传先天一贯道，以救世人家眷"脱出苦海而登彼岸"。

经文继续说，俗民无知，离开老母。为救儿女脱难，老母命弥勒等教祖下凡界搭救，世人不听。弥勒再次被派下凡指点西土家乡之路，世人又不听。老母遂命八方天神齐降凡世搭救众生，且用鲜血书信告促世人入道。

1923年由扶乩写出的经书《一贯道新介绍》谈到，世人忘其本源而蒙灾难。上帝即人类之母即老母爱他们甚于自己的肢体，故为之心碎，便派圣人施教，以使他们恢复本性。但他们各认其生母为母，而不认其灵魂之母为母。现在上天显示本原一体之道，告知万物皆无生老母所生。她以慈悲为怀，向世人指点了得救之道[99]。下文我们将看到，所有这些教义均可见之于十六世纪的白莲教经卷。

1954—1955年，托普莱调查了新加坡华人中的先天道组织。她报道说，这些教派以斋堂为基地，而斋堂是“道徒禁欲持斋的宗教性住宿场所”。该教的最高神是母，也称为老母、无生老母或其他类似的名号。同白莲教一样，先天道也把宇宙分为三个天盘，每个天盘都有一个佛掌管，包括未来佛弥勒。实际上，有一个新加坡的团体“相信第三个天盘即弥勒天盘已经开始，而且这个团体的现任教主就是弥勒的化身。”[100]这个团体把白莲花视为弥勒及其天盘的关键性象征物。我在后面还会较为详细地叙述托普莱在新加坡的一系列奇异的发现。我想现在我们对从明代到二十世纪前半期的教派思想的延续已作了足够的论述。但是，为什么白莲教信仰结构能够屡禁不止、长期延续呢？难道它也像早先发生过的那样，在十九世纪，这种教义也是通过世袭教权的方式传下来的吗？这些问题，仍无确定的答案[101]。

注释：

① 有关西文著作，参阅麦克斯·卡登马克：《老子和道教》(英译本，斯丹福，1969)；亨利·马斯勃劳：《中国宗教史遗著合编：道教》卷二(巴黎，1950)；保罗·M. 麦乔：《黄巾》，载《史迹》17:14—127；安娜·K. 塞德尔：《早期道教救世主义中的明君形象：老子和李弘》，载《宗教历史》9:216—247(1969年11月—1970年2月)，麦克·R. 沙索：《台湾的道教传统》，载《中国季刊》41:83—101(1970年1月—3月)；R. A. 斯坦因：《论公元二世纪道教的政治—宗教运动》载《通报》50.1—3:1—78(1963)；荷姆斯·威尔却：《道教：道的分离》(波士顿，1957)。

有关汉语著作，参阅王丹岑：《后汉农民起义》(上海，1952)。黄巾起义的主要原始材料见《后汉书》卷一〇一《皇甫嵩朱儁传》。天师道的原始材料见《三国志》卷八《张鲁传》。"黄巾"的主要经典是《太平经》(公元150年)，其部分存《正统道藏》(1444—1447年)卷746—755"太平洞"。另可见王明：《太平经合校》(北京，1960)，这是根据该经早期版本的现代修订本。

② 斯坦因：《论公元二世纪道教的政治—宗教运动》。

③ 同上。

④ 道教仪式与民间宗教的区别 K. M. 斯契帕作了研究，参见荷姆斯·威尔却：《布拉格道教学术会议》，载《宗教历史》9.2与3:123—127(1969年11月—1970年2月)。另参见麦克·R. 沙索：《道教及其宇宙更新仪式》(普尔门，华盛顿，1972)。

⑤ 有趣的是对中国作者来说，黄巾是后来一切异教运动包括道教、摩尼教和白莲教的罪魁祸首。志磐在《佛祖统纪》中称偏执的摩尼教徒为"黄巾之遗习"(卷49，载《大正藏》第49册，第431页)。黄育楩则称"黄巾为千古习邪之首恶"(《续刻破邪详辩》，《清史资料》(三)第69页)。对这些作者来说，后汉的教派成为一种特殊的有组织的异端类型。

⑥ 热涅特：《中国的日常生活》，英译本(纽约，1962)第208—210页。热涅特将 mo 译成"恶魔"，字面不错，但意思混淆了。因为摩尼教反对魔鬼，而不是崇拜它。将 mo 译作"魔"或许是教敌作者所为，因为 mo 是 mo ni(摩尼)的第一个字。参见文森特 Y.C. 史：《太平理想》(西

猎图，1967)第348页。

⑦　沙畹和伯希和：《再论中国的摩尼教》第二部分，载《亚洲杂志》2.1：147、171、261、284、303（1913）。摩尼教被禁的同时，841—845年佛教也被取缔。

宗鉴在《释门正统》卷四有关于摩尼教信仰与活动的细致的大段论述，包括经典名称、教主名字、波斯的起源及其在中国的发展与被禁的记载。在指出会昌年间许多摩尼寺被毁、摩尼被杀或被逼还俗之后，宗鉴又说"然未尽根荄，时分蔓延"。（《续藏经》卷130，412页。）有关这个论题最近的研究，见安东尼奥·福特：《中国摩尼教二题》，《通报》59：220—253(1973)。

⑧　志磐：《佛祖统纪》卷55，载《大正藏》第49册474—475页。陈州即今河南中部的项城县。

⑨　方庆瑛：《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》，载《历史教学问题》第5期34—38页(1959)。

⑩　吴晗：《明教与大明帝国》，载其《读史劄记》(北京，1956)第268—269页。吴晗搞清楚了明教即摩尼教（第237页）。温州即今浙江永嘉县；泉州今属福建闽侯县。

⑪　有关摩尼教的英文著作见A.V.威廉斯·杰克逊：《摩尼教研究》，英译本(伦敦，1965)。

⑫　志磐：《佛祖统纪》卷49，载《大正藏》第49册第431页。

⑬　参阅艾德温·O.莱斯谢尔：《圆仁的唐代中国之行》（纽约，1955)"斋节"部分，第177—183页。

⑭　星月：《宋代的明教与农民起义》，载《历史教学》1959年第6期。

⑮　摩尼教显然有良好的组织。尽管屡遭官方禁止，但在十二世纪，仅在今属浙江的温州府即有明教斋堂四十余处。1134年官方报告云：1120年方腊摩尼教起义之后，"法禁愈严，而事魔之俗，愈不可胜禁……臣闻事魔者，每乡或村有一二桀黠，谓之魔头，尽录其乡村之人姓氏名字，相与谊盟，为事魔之党。凡事魔者不肉食，而一家有事，同党之人皆出力以相赈恤。"李心传：《建炎以来系年要录》卷76，第1248—1249，北京1956年重印本，转引自戴玄之：《白莲教的源流》，载《中国学志》5：111(1969)。有关明教斋堂的论述亦可在戴教授此文同页找到。

⑯　志磐　《佛祖统纪》卷49，载《大正藏》第49册第431页。《老子

化胡经》载《大正藏》第54册第1267—1270页。现存洪迈著作中，我没能发现这些论点。

⑰ 《大正藏》第54册第1279—1280页。亦可参阅G. 赫伦与W. B.汉宁：《摩尼光佛教义的经典及其风格概述》，载《亚洲杂志》3:184—212(1953)。

⑱ 杰克逊：《摩尼教研究》第13页。另可参阅保罗·裴利奥特，《福建的摩尼教专统》，载《通报》22:193—208(1923)。在196页上，裴利奥特援引明代的对摩尼教的论述："其教曰'明'，衣白，晨拜阳，夜拜月。"(照英文逐译)

⑲ 《史料旬刊》第27期天字991页。

⑳ 托津等编：《钦定平定教匪纪略》(初版于1816年)卷26页24。1815年涉及太阳崇拜的其他材料见《那文毅公奏议》卷38页73。其中谈到河北阜城县的老天门教也是"每日早上向东、午时向南、下晚向西，朝太阳磕头"。

亨利·杜尔在其《中国迷信之研究》(英译本，上海，1914)V. 518—523，提供了一世纪以后这种崇拜更为详细的情况，"斋教徒常礼拜太阳"。他叙述了早晨的礼拜仪式及其祈祷文："呵，菩萨，辉煌荣耀的日月，只要清晨，向太阳不断祷告，居家老少即不惧灾星。……呵，菩萨，……善男信女崇拜您。只要晨祷七次，即不再堕入黑暗的冥府，死后超度幸福的净土。"(照英文逐译)

㉑ 《礼记》bks 9和21，载《东方经典 SBEXXVII, 218—219。可能这也受到了道教的影响。柳存仁在《明代思想中的道教自我修习》(载狄百瑞编：《明代思想中的自我与社会》，纽约，1970第303—304页)中指出，道士晨面日，夜面月吐纳，以"吸取天地之精气"。

㉒ 迪格鲁特、陈霍伦等学者未将"阳"字译出，直译为"three yang"或"red yang"，而朱永德则将"阳"译作"太阳"。当然把太阳的"阳"与阴阳的"阳"区别开来是困难的。但不论怎样翻译，原始记载很清楚，即太阳是某些教派基本的礼拜对象。参见迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一册第152页；陈霍伦：《中国的白莲—弥勒教义与明清民众起义》，《汉学》10:217；朱永德：《中国历史上的白莲教初探》第70—72页。"红"有时亦代用"弘"字，"阳"偶而也写作"洋"。

㉓ 志磐：《佛祖统纪》卷48，引文见前。摩尼教经典也使用"明"字，该经英译文见查汪纳和裴利奥特的《再论中国的摩尼教》，《亚洲杂

志 2.1:106(1913)。

㉔ 吴晗:《明教与大明帝国》,《读史劄记》第 236—237、239 页。

㉕ 戴玄之·《白莲教的源流》,《中国学志》5:112。

㉖ 吴晗,同上第 254 页。

㉗ 方庆瑛:《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》,《历史教学问题》1959 年第 5 期第 37 页。

㉘ 塚本善隆:《支那佛教史研究》(东京,1942)第 248、256、259、260 页。

㉙ 《魏书》卷四十七《卢渊传》,转引自同上第 261 页。

㉚ 《魏书》卷八《世宗纪》,转引自同上第 265—266 页。

㉛ 梁启超:《佛学研究十八篇》之八第 11 页。

㉜ 《弥勒下生经》,爱德华·康泽译,载其《佛经》第 238—242 页。

㉝ 蒋维乔·《中国佛教史》(上海,1933) II,7—8 页。

㉞ 陈·《佛教在中国》第 177—178 页。

㉟ 苏惠廉和刘易斯·赫德斯:《中国佛教术语词典》(伦敦,1937)第 156—157 页;左泽·《佛教征服中国》I.第 315 页。

㊱ 重松俊章:《宋元时代的弥勒教匪》,载《史渊》3:74—75(1931)。法庆起义反映了一个历史问题,因为运用双重含义的语汇是一项革新,暗示了摩尼教的影响。摩尼教传入中国的最早记载是 694 年。重松在第 85 页注③中提到,法庆对僧伽的敌对行动部分地可以他本人受到其弟子的抵制这一事实来说明。当时人称这个运动为"大乘贼",但到宋代掺入了民间的摩尼教。法庆,河北冀县人。"十住"是十个等级中的最高佛位。

㊲ 魏徵、长孙无忌编:《隋书》,卷三。

㊳ 司马光(1019—1089 年):《资治通鉴补》.胡三省(1230—1302 年)注,严衍(1575—1645 年)补,(台北,1967)卷 182,页 15。宋子贤,河北高阳县人;向海明,陕西扶风县人。

弥勒末劫与政治之间的密切关系还可见诸下列事实。695 年唐皇后武则天自称为弥勒佛化身,并以弥勒的名义统治周朝(690—705 年)。围绕这一事件的复杂的政治背景和宫廷阴谋姑且不论,只须指出武后及支持她的僧侣集团把一部含有伪造经典的《大云经》散发全国就够了。在伪造的经典中,佛预言有一女神,品行卓越,将为天下之王而降生于世。此外,武则天还诏令全国各州建立大云寺庙,各寺置僧千人。唐朝

尊奉的道教被敕令禁止。

武后之母笃信佛教，武后也长期支持在龙门开凿佛龛。唐太宗死后，武后入感业寺为尼，这也许成为她笃信弥勒的因素之一，尽管她后来卷入了宫廷阴谋和暗杀。或许她公开信奉这个教义是为了提倡民众信奉弥勒，这还需要加以论证。重松俊章在其《宋元时代的弥勒教匪》专门论述了这次将弥勒教立为国教的企图。对这些事件的英文叙述见《佛教在中国》第219—222页。武后于705年被迫退位，李氏唐朝恢复。

㊴ 重松俊章：《宋元时代的弥勒教匪》，《史渊》3:81(1931)。这里的"刘氏"是不是指希望复辟刘氏汉朝？贝州，今河北清河县，稍南些地方以前曾爆发过法庆和宋子贤起义。

㊵ 李焘(1115—1184年)：《续资治通鉴长编》(台北重印本，1961)卷161，页8；李攸《宋朝事实》(北京重印本，1955)卷16，页248—249，对王则起义记载甚详。现代有关论述参见重松俊章：《宋元时代的弥勒教匪》第92—94页及第102页中有关原始材料的说明。对王则起义的反应是仁宗帝连下数道诏令，严禁任何形式的异教活动。这样，弥勒教派的激进暴动间接地导致了对较为温和的团体的查禁。

㊶ 《元史》卷二十九。

㊷ 《元史》卷三十九。棒胡起义曾攻破归德府鹿邑、陈州。当月即被镇压，缴获有"伪宣敕并紫金印"。

㊸ 李守孔在《明代白莲教考略》中叙述了似乎与白莲教并无联系的1379年和1515年的起义。野口铁郎的《白莲教社的变化》(载《山崎先生退官纪念东洋史学论集》，东京，1967，第353—365页)专门论述了在吸收了弥勒救世教义后的白莲教的变化。他主张在十四世纪前白莲教并无革命倾向，是与其他公认的宗教团体没有什么差别的世俗礼拜团体。野口认为弥勒会从未得到官方认可。

㊹ 《佛说阿弥陀经》，鸠摩罗什(344—413年)译，载《大正藏》第12册，第347—318页。

㊺ 陈：《佛教在中国》第342—343页。

㊻ 慧远从未离开庐山在民间传教，他的团体保持着贵族崇尚参悟的风尚，但习惯上仍把他称为中国净土宗的始祖，他的礼拜团体也是几百年来为同样团体所效法的典范。习惯上还把慧远的社团称之为"白莲社"，这就成了白莲教的渊源。迪格鲁特的《中国的教派宗教与宗

教迫害问题》I 第 162—163 页就采用了这种说法。

1903 年伯希和的论文《白莲教与白云教》(载《远东法国学院学报》II. 304—317) 发表以来，学者们对五世纪的这个团体与十二世纪团体的联系提出了疑问，现在已经把这种说法推翻了。方庆瑛论证了唐宋时代白莲社思想的普及始于由晚唐诗人白居易等游览庐山后写的一些颂扬慧远社团的诗歌。现在没有史料能够证明庐山的社团被称为白莲社的传说，因为白莲这个词最早出现于九世纪。然而这个五世纪的团体的理想影响极大。参见方庆瑛：《白莲教的源流及其与摩尼教的关系》，载《历史教学问题》5:37(1959)；铃木中正：《宋代佛教结社研究》，载《史学杂志》52·69—71(1941)：陈·《佛教在中国》第106—108页；佐奇：《佛教征服中国》I.204—253 页。

㊼ 北川：《日本历史上的宗教》第 76—78 页。

㊽ 需提及的是，士大夫信佛的历史可以追溯到宗教在中国形成的时期。有关中国佛教的最早记载之一提到了一位皇室的信徒淮南王刘英(卒于 71 年)在公元 65 年的活动。佐奇在《佛教征服中国》(莱登，1959) I.73 页中强调，公元 300 年后，佛教"教义已渗入贵族最上层，这为后来佛教'征服中国'铺平了道路"。还可参见理查德·B.马什：《维摩诘和贵族佛教》，载《宗教历史》8:60—73(1968 年 8 月)。

㊾ 宗晓(1151—1214 年)：《乐邦文类》卷 3，载《大正藏》第 47 册第 187 页。

㊿ 大佑：《净土指归集》卷 2，载《续藏经》108，第 79 页。这个社团形成于宋淳化年间(990—995 年)。

(51) 铃木中正：《宋代佛教结社研究》第 83—87 页。

(52) 宗晓：《乐邦遗稿》卷二，载《大正藏》第 47 册第 242—243 页。王衷活动于北宋政和年间(1111—1118 年)的浙江西湖。

(53) 宗晓：《四明教行录》(1202 年)卷 1，载《续藏经》100，第 446 页。"至民"应读作"众民"，如铃木中正在其《宋代佛教结社研究》第 215 页所认为的那样。这个团体在今鄞县四明山中的一个寺院。

(54) 宋代加入净土宗各社团的许多文人学士写了一系列普及他们观点的著作、小册子和图表。

(55) 宗晓：《四明教行录》卷 1，载《续藏经》100，第 446 页。

(56) 王日休：《龙舒净土文》卷 6，载《大正藏》第 47 册第 269 页。

(57) 有关宋代社会变化的西文研究著作可参阅热涅特的《蒙古入

侵前夕中国的日常生活，1250—1276»；E.A. 小克拉克：《宋代社会：传统中的变化》，载《远东季刊》14:479—488(1954—1955)；刘子健与彼得·J·高勒斯编 宋代中国之变化»（麻省，列克星顿，1969)；劳伦斯·J.C.马：《宋代中国商业发展和城市变化》(密执安安娜堡，1971)；斯波义信：《宋代中国的商业和社会》(英译本，密执安安娜堡，1970)。

58 例如，见热涅特：《蒙古入侵前夕中国的日常生活：1250—1276》第87—88页。

59 斯波义信：《宋代中国的商业和社会》英译本，第208页。

60 重松俊章：《初期的白莲教会》，《食货》I.4:141。

61 普度：《莲宗宝鉴》卷四，载《大正藏》第47册326—327页。《正道歌》系唐代僧人永嘉玄觉所作。我没能发现《弥陀节要》更多的资料。

62 王日休：《龙舒净土文》卷12，载《大正藏》第47册第287页。

63 一念：《西方直指》(1606年版)卷2（载《续藏经》108，第319页)。宗本：《归元直指集》卷1（载《续藏经》108第121页)和李贽：《净土诀》（载《续藏经》108第185—186页)也有转引慈照宗主的著述。

64 志磐：《佛祖统纪》卷48，载《大正藏》第49册第425页。

65 宗鉴：《释门正统》卷4，载《续藏经》130第412页。

66 同上。有关世俗教派的其余四条戒规是戒偷盗、戒奸淫、戒欺诳、戒饮酒，当然自觉禁欲也未尝不可。茅子元的传记中提到他向所有人提倡这些戒条。

67 志磐：佛祖统纪》卷47，载《大正藏》第49册第425页。

68 《宋史》卷四十四、四十六。重松俊章的《初期的白莲教会》也提到了这两份禁令。

69 《大元通制条格》卷28，浙江古籍出版社1986年版第316页。《推背图》是一本用来预言朝代兴替的插图小册子。这类东西虽然早已有了，但这是第一本以《推背图》命名的书。有材料表明该书作于唐朝公元643年，虽然宋太祖(960—976年在位)以降，帝国法律列为禁书，但一直流传到民国时期。《推背图》运用《易经》来推算未来。有关此书的详细研究参见中野达《推背图初探》，载《东方宗教》30:20—37（1970年3月)，感谢M.I.F.的纳森·斯温先生向我提供了这篇论文。政府自然会为普通人掌有这种具有政治预言性质的经文而不安。有关教派运用《推背图》的其他参考文献参见酒井忠夫：《中国善书研究》（东京，1960)第444、461、465页。蒙夏威夷大学麦克尔·沙索先生见告，土

公符》即道教的普及书《五营公符》，是为社稷免遭邪神之害或在战争中刀枪不入的护符。这种图符源出于最初流行于十二世纪初的秘传的正统图符形式。

⑦⓪　《元史》卷二十二。另可见重松俊章：《初期的白莲教会》，《食货》I.3:149。

⑦①　《大元通制条格》卷29，新版第336页。

⑦②　托普莱·《先天道：一个中国秘密教派》，第362页。

⑦③　《大元至正国朝典章》（台北，1964，据1908年版重印）卷三十三，页12"白莲教"部分。这与1303年关于福建建宁路团体的法令是相同的。重松俊章的《初期的白莲教会》把它系于1313年。

⑦④　《元史》卷二十八。

⑦⑤　《元史》卷四十二。这一事件发生于1351年颍州（今安徽阜阳县），韩系河北栾城县人。

⑦⑥　《明史》卷一二二，另可见同卷《郭子兴传》。

⑦⑦　约翰·W.达德思《救世起义的转变与明朝的建立》，载《亚洲研究杂志》29.3 557(1970年5月)。

⑦⑧　权衡·庚申外史》第212页。

⑦⑨　高儒：鸿猷录 卷7《宋事始末》，转引自吴晗：《明教与大明帝国》，《读史劄记》第260页。

⑧⓪　何乔远(1586年进士)：《名山藏》卷43《天因志》，转引自吴晗，同上第260页。

⑧①　朱永德·《中国历史上的白莲教初探》第97—98页；李守孔：《明代白莲教考略》，《明代宗教》第31页；陶希圣.《明代弥勒白莲教及其他"妖贼"》，《食货》1.9:46。关于徐寿辉(徐贞)及其天完国，见《元史》卷四十二。

⑧②　李守孔：《明代白莲教考略》第32—33页。

⑧③　陈·佛教在中国》第168—169页。

⑧④　李守孔·《明代白莲教考略》，《明代宗教》第35—36、39、36页。达德思在其《救世起义的转变与明朝的建立》证实了这种延续性。

⑧⑤　《明史》卷二〇六。李福达山西崞山县(今浑源县)人。陶希圣在其《明代弥勒白莲教及其他"妖贼"》一文中讨论了贵族和官僚加入白莲教的复杂情况。

⑧⑥　《明大政纂要》卷六十，页24。该团体以张朝用为首。亦见李

守孔:《明代白莲教考略》,《明代宗教》第43页。

⑰ 《明史》卷二二六。亦见塚本善隆:《明代罗教的创立及流传》,《东方学报》17 23—24(1949年11月)。

⑱ 有关1736—1861年的教派活动见迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》II.277—566页;关于1622—1813年的活动见朱永德:《中国历史上的白莲教初探》第109—174页。

⑲ 黄育楩:《破邪详辩》卷一,《清史资料》(三)第4页。

⑳ 朱永德:《中国历史上的白莲教初探》第109页。有关这一时期及其两次著名起义的详细论述,参见詹姆斯·本扬·柏森斯:《晚明农民起义(图森,1970)。

㉑ 《明史》卷二五七。亦见陶希圣:《明代弥勒白莲教及其他"妖贼"》,《食货》I.9:52。

㉒ 黄育楩:《破邪详辩》卷一,《清史资料》(三)第11页。

㉓ 《那文毅公奏议》卷四十二,页32。该奏所附嘉庆帝的朱批,见《大清十朝圣训·仁宗朝》卷一〇一,页8(嘉庆二十年八月)。《那文毅公奏议》卷四十二有王氏家族及其与中国各地联系情况的详细记载。那彦成是在审讯了在江苏传教的石佛口教首王秉衡等之后才掌握情况的。

㉔ 《那文毅公奏议》卷四十二,页18—19。

㉕ 洼德忠:《一贯道补考》,载《东洋文化研究所纪要》11:180—182(1956年12月)。有关一贯道最近的研究见李夫·德留辛:《一贯道会》,载谢诺编:《中国的民众运动和秘密会社,1840—1950》(斯坦福,1972)第225—233页。最深入的研究是李世瑜的《现在华北秘密宗教》(成都,1948)第1—9、32—130页。

㉖ 《一贯道疑问详答》ms.(台湾,n.d.)第12页。李世瑜《现在华北秘密宗教》第104—105页论述了该书。

㉗ 同上,第5页。

㉘ 洼德忠:《一贯道补考》,《东洋文化研究所纪要》11:182—183、187。此文系根据中国报刊新闻撰写。

㉙ 贺登崧:《现代秘密会社一贯道书目提要》,载《民俗学研究》5:318—323(1946)。

㉚ 托普莱:《先天道:一个中国秘密教派》第362、372页。

㉛ 李世瑜认为从元代石佛口王氏到王觉一的一贯道,教派领导有一个连续的系统。参阅其《现代华北秘密宗教》第36—37页。

第六章

其他团体：白云教和罗教概述

通过对长生教的论述，我已经指出，民间佛教教派的形成是一种普遍现象，并不限于白莲教。事实上，白云会作为一个独立的运动始创于 1108 年，比白莲教兴起早二十五年。现存白云会信仰的史料很少，但它也是宋代民间礼拜社团的形成这一总趋势的产物。铃木将白云会与白莲教一起列入净土宗加以论述①。如果考虑到当时阿弥陀信仰的普遍性，这样做也许是正确的。然而，我们所掌握的有关零星史料中并未提到"念佛"，而只是提到了基于天台宗哲学的大众化的参禅方式。

罗教是明代正德年间（1506—1522 年），很可能大约在 1509 年由罗清创立的。诚如托普莱所指出的那样，罗清可以说是与白莲教传统毫无关系的一个宗教改革者②，而且史料也表明，他所创立的教派至少到十九世纪以前，仍然是与白莲教并存的一个独立组织。此后，便出现了教派名称和教义普遍混合的现象，虽然迪格鲁特 1887 年所考察的厦门罗教似乎并没有受到白莲教习俗多大影响，其经书也没有提及无生老母③。

令人感兴趣的是除了有一次为入狱教首获释而发动的 1743 年的罗教起义之外，没有任何记载涉及到白云会或罗教

采取过暴力的末世活动。对白云教，这种情况或许可以用缺乏弥勒救世教义来加以解释：而罗教则也许可以用早先对道教—禅宗无为思想的强调来说明。罗教的别名之一便是无为教④。

白 云 教

白云会由河南的度牒僧人孔清觉（卒于1121年）创立于杭州：

> 白云庵，杭州灵隐寺方丈后山之庵也。至是宣和三年，有比丘曰清觉，自号本然，仁宗庆历三年(1043年)十月二十二日生洛京登封县孔氏，宣尼五十二世孙。曾祖高勍事梁历唐，同光时领襄州泽潞河阳节度使，官至太子太师。父讫进士隐德。母崔氏。觉幼而颖悟，习儒业，累请乡举。神宗熙宁二年(1069年)，阅《法华经》有省，请出家，父母许之。依汝州(今河南临汝县)龙门山宝应寺海慧大师剃染，嘱其南询。初参嘉州峨眉山千岁和尚，次抵淮西舒州浮山(在安徽)，结庵于太守岩，宴坐二十年。哲宗元祐七年(1092年)游浙，明年至杭州灵隐寺随众而居。……灵隐圆明童禅师以寺后白云山庵居觉，玄化开禅，乃自立宗，以所居庵名为号，曰白云宗。……至是崇宁三年(1104年)，至钱塘六和塔开化寺后紫云庵居，道俗请就正济寺讲《华严经》。

就在那时，徽宗开始支持道教而反对佛教，清觉著《三教编》、《十地歌》等小册子以捍卫佛教，反对新政策。他继续云游四方，建立了“十地”、“出尘”等小寺。1116年，他的教敌以

他为捍卫佛教而写的小册子告于官，他遂被流放于广东南部。他的弟子于1120年终于为他争取到了赦免，但两个月后，他便去世了，享年七十九岁。弟子慧能承其衣钵，1123年，在杭州附近的一个寺庙内安葬了师父的尸骨，并造了白云塔和普宁寺。清觉的弟子还在浙江的山区造了九座寺庙。所有的寺庙都以清觉的舍利奠基。于是"其宗聿兴浙右"⑤。很清楚，白云宗是一位积极坦率、门第很高的正统僧人创立的。其走向独立的运动也许是因清觉遇到的对抗才得以持续下去的⑥。

清觉的活动以其热心布道和撰写虔诚的通俗教义小册子为特色。除了《十地歌》外，他还"立四果十地以分大小两乘，造论数篇"。志磐认为清觉的所有著述都是"教流于俗"，其团体的别名就是"十地菜"⑦。

白云宗成员都信奉素食，生活简朴，自己耕作。重松俊章把白云宗的特色概括为优婆塞教派*，这个教派自沈智元开始逐渐形成世俗世袭教权制，沈智元称其信徒为"道民"⑧，他们也被人称为"有发僧"。白云宗成员禁止结婚，过着一种教规严厉的生活，勤修善事，以修得净业。

1202年，杭州附近白云庵道民沈智元请求朝廷给予正式承认。臣僚奏言：

> 道民者，游堕不逞，吃菜事魔，所谓奸民者也。自植党与，十百为群，挟持妖教、聋瞽愚俗。或以修路建桥为名，或效诵经焚香为会，夜聚晓散，男女无别。所至各有

---

* 梵文 Upāsaka 的音译。优婆塞指皈依三宝、接受五戒的在家男居士，亦通称一切在家的佛教男信徒。——译者

渠魁相统，遇有争讼，合谋并力，厚啖胥吏，志在必胜。假名兴造，自丰囊橐，创置私庵，以为逋逃渊薮。智元伪民之魁，左道惑众，揆之国法，罪不胜诛⑨。

显然沈智元要求政府承认的请求并未如愿以偿！不过，这段史料毕竟提供了有关白云宗组织的规模和力量的消息。

白云宗后期的史料目前还不多。现存史料表明，尽管十三世纪初白云宗遇到了许多困难，但到1315年教首沈明仁被元朝敕封为"司空"，这说明了公众对于白云宗的承认及其影响的程度。但两年中弹章不断，要求递夺这个赠号，终于在1320年奏效。在审案过程中我们得知，白云宗道徒众达十万，有土地二万顷，沈明仁非法剃度僧侣四千八百余名，以聚敛钱财。1320年沈被捕后，派弟子到大都行贿，但也被逮捕。1370年明太祖的那份反异教的敕令也提到了白云教，但此后便销声匿迹了⑩。

重松俊章指出，清觉逝世以后，白云教最重要的中心是杭州南面一座山上的普宁寺，这座寺庙也以该地区的天台宗中心而闻名一时。另外有史料表明，清觉曾在四川峨嵋山同一位著名的天台宗大师钻研过一段时期，这位天台宗大师在为一部佛教书目提要所写的附录中收入了一些白云宗经文的书目。这一切都表明，天台宗教义也许是白云宗的理论基础⑪。

这样，白云教与白莲教一样，也在天台宗的基础上形成了世俗禁欲的、规模充分的"宗派"结构。这两个教派的主要区别是，白云宗有不结婚的僧人，没有信仰调和，主要活动于浙江。然而即使是独身僧人，也被称之为"道民"和"有发僧"，并且非正常地由世袭的世俗领袖所认可，他们与普通成员在白云宗庙寓里共同生活。

罗　教

罗清是明代最有影响的教派创立者和著作者，亦称罗怀、罗祖、罗慧能和无为祖。罗清建立了一个致力于单纯虔敬和行善积德，具有世俗的世袭领袖的教派。他写的五部经成为该教派的主要经典，他本人也被画成佛像而受到崇拜。到清代，罗教成为华东、华南运河、河流沿岸地区最流行的教派，这些地区建立了一些庵堂提供漕运水手在冬季留宿。在这些庵堂里，还有一些长年居住者，他们照看庵产，进行宗教礼拜，同时自己耕作以维持生活。

罗清活动的年代尚有争议，但他撰写的罗教经典的刊行日期表明，他生于十五世纪末以前。根据艾约瑟于 1858 年搜集的罗清的资料，他的著作刊行于 1518 年⑫。李世瑜主张，被认为属于罗祖的经典是明代最早出现的“宝卷”，这些宝卷本身也标明它们印行于正德年间(1506—1522 年)⑬。如《正信除疑宝卷》就是在正德四年(1509 年)刊刻的⑭。

迪格鲁特在厦门搜集到的罗教经卷称，罗祖是在明万历年间(1573—1620 年)开始其事业的，而他的生卒年为 1563—1647 年，由此产生了一个年代问题。连迪格鲁特也承认无法解释这种分歧。塚本善隆经过系统研究，证实罗清活动的年代至少是在正德年间⑮。托普莱对新加坡先天道经卷的研究也表明，罗清生于 1488 年，然而也有人认为年代可能更早些⑯。

《正信宝卷》和《太山宝卷》曾简略提到了罗清的生平，由此我们知道他是离山东东端不远的即墨县城阳附近的崂山地

方人，世代隶军籍。正如酒井忠夫论证的那样，这意味着罗清曾充当保卫由长江三角洲北运漕粮至北京的大运河上的运粮兵丁。此外我们只知道罗清“发大好心，开五部经卷，救你出离生死苦海，永超凡世不回来”⑰。

禅宗和尚密藏道开在十六世纪后期写道，1581 年，他在僧人兰风的著作（佚名）中，发现有关罗清及其著作的论述：

> [兰风]于罗道五部六册悉为评颂而羽翼其流通者。……正德间山东即墨县有运粮军人姓罗名静者，蚤年持斋。一日遇邪教师授以法门口诀，静坐十三年，忽见东南一光，遂以为得道，妄引诸经语作证，说卷五部，……时有僧大宁者亲承而师事之，而兰风又私淑而羽翼之，俾其教至今猖炽宇内，无从扑灭。曰无为、曰大乘、曰无念等，皆其教之名也⑱。

塚本善隆认为，大宁也是一位禅宗僧人，他被道开描绘成一位用方言写作通俗的道德、宗教经文的作家。尽管罗清本人显然未曾度牒，但他在船民中的传道和组织，是得到兰风和大宁那样的僧人部分地支持的⑲。

从罗清的经文看，他的教义显然结合了禅宗和净土宗，并强调净土即人心中的“本性”（original face）。他不断批评对经典和偶像等外在的存在形式的崇拜，认为这类形式都是空的。实际上，罗的经卷大部分都是正统的大众佛教，充斥着《金刚经》和《华严经》的话语，弥漫着空论意识。其中并没有无生老母，也较少涉及道教名词，除了把弥勒佛列为救世主之一或批评以弥勒佛名义的民间教派之外，没有提及过弥勒佛⑳。

由于清朝官员曾提及罗清著作的书名㉑，由于整个十八

世纪罗教和大乘教亦称之为无为教，所以这个教派倾向禅宗的观点可能持续这一整个时期。迪格鲁特在1887年发现的无为教，其渊源可直接上溯到罗怀，从而为这一点提供了更多的证据。迪格鲁特英译了无为教祖与西域番僧辩论的传统记载*，这是对精通道教—禅宗信仰的一个卓越的解释㉒。

不管罗清教义中禅宗因素的作用如何，他撰写的五部经是折衷的，建立在一个来源庞杂的基础之上，不仅包括佛经，还有方言的教义问答小册子，和一些较早的宝卷和传记、家谱和经文注释之类的杂多的佛教经文以及道教和儒家的经典。正如酒井忠夫所说的，“罗清显然是这类作品的学生，这些作品[在明代]是民间十分流行的”㉓。

罗清宗教信仰调和态度由他的追随者继承了，在明崇祯年间(1628—1644年)他们对五部经作了注释。这些注释的来源也极为广泛，包括正统的经文、佛教礼仪经文、历书和断代史书。这些注释者都是受过教育的江苏南京地区人，其中有三名是“居士”。

这些捐款刊印宝卷的人的一般佛教倾向可见诸捐款附文。《正信宝卷》刊印捐款人是南京孔姓妇女，自称“奉佛信女”，“捐己净财，刻经一部，……先亡由此得超生，现在咸增吉庆，他世菩提果就，多生冤业水清，一心精进办前程，毕竟转凡成圣。”

重印《太山宝卷》的捐款者是南京张姓男子，自称“佛弟子”，“各出净资，募众善信，助刻巍巍会解下卷，祈保各家。现在者增延福寿，过去者离苦升天，回游华藏庄严海，共入菩提

---

* 载〈三祖行脚因由宝卷〉。——译者

大道场。"㉔这两篇文字都写于 1629 年。

总之，罗教是一个 1509 年起源于山东的、独立创建的、渊源于民间佛教的运动。由于它以运河水手为基础，因此迅速蔓延，到十七世纪初已具规模，并以南京作为重心。由《史料旬刊》可知，十八世纪罗教的活动达到了顶峰。考察其中的一些冗长的奏折也许不无裨益。

我们知道，罗清在得道前，曾充运粮军人。而十九世纪先天教的一份记载提到，罗清曾一度在浙江传教㉕。所以，《史料旬刊》中有关罗教的最早记载提到在浙江运河水手中有一些庵堂也就不足为奇了：

> ……雍正五年(1727年)经前抚臣李卫访闻浙帮水手有信从罗教之事，奏明饬禁。只缘其时但将经像毁去，而庵堂仍留为水手栖息之区，致各庵仍有私藏经像，未能尽绝根株，尚存二十二庵㉖。

到 1768 年，这种"粮船水手回空居住之处"仍维持着。浙江巡抚觉罗永德奏折说，一地方官曾逮捕了主守罗教经堂的性海，供出杭州还有三个经堂。永德进一步调查后，又发现这类"不僧不俗"的庙寓竟有十处之多，"俱系供奉罗教罗经之所"，"皆系粮船水手回空居住之处"。各个经堂都以他们所尊敬的创立者的姓氏命名。永德探明的经堂达七十余处，所有这些经堂都以共同的信仰，并通过他们的看守相联系。居住在这些经堂中的"俱系山东、北直各处人氏，回空之时，无处住歇，疾病身死，无处掩埋"，所以就投向这些庵堂。在庵堂里他们受其他住歇之人的影响而习罗教。水手们每年都去经堂，居住期间，每日给饭食银四分。平日仅止一二人管庵。

永德继续写道：

经名《苦工》、《破邪》、《金刚》、《正信》等项名目（除《金刚经》外，余皆罗经），并无不法邪语。又诘其掌教何人？据缪世选供称，乾隆十八年在粮船上做水手，到通州曾在一饭店内遇见一密云县人罗明中，有七十多岁，人家说他是罗教子孙。……至现在住庵之人，皆供系年老或有病，不能为水手，遂住庵管守。……

现起经卷亦大率轮回地狱，劝人修行之鄙俚辞语，别无悖逆不法邪术。但此等邪教最易惑众，况粮船水手甚多，皆系好勇斗狠之徒，声应气从，亦易齐心生事。即如雍正五年查禁之后，仍复收藏经卷，供奉罗像。若不从此严加究审，将为首皈教之人从重处治，毁其经像，则众不知儆，蔓延崇信，流弊无底。纵或因水手无托足容留之处，亦应毁去庵名，改为公所，止许回空时暂为栖止。责令该管卫所帮弁稽查，并禁止一切粮船不许再称罗教等名色，方可散党类而绝邪教。

皇帝批准了这些建议。但几星期后，永德再上奏折，建议彻底摧毁罗教的房屋，因为他担心教徒会将"公所变为庵堂"。

闽浙总督也就运粮水手的罗教活动上疏支持永德的意见。他还说，各庵"供奉佛像，吃素念经"。他列出了二十二处经堂看守的名单，这些人

均系向为水手皈依罗教之人，因年老有病，遂各进庵看守，……皆赖耕种余地以资糊口，……垫给饭食。……其各庵借寓之水手，……每年平安归次，则各出银五分，置备香烛素供，在庵酬神。向来守庵之人，是日念经数卷，其水手中归教念经者亦即随之。如守庵之人不曾念经，则惟与水手等焚香礼拜，别无夜聚晓散，煽惑民人之事。……

[所获之人]坚供只系粮船水手借庵栖止，并回空之时偶一念经礼拜，酬报平安，并无夜聚晓散，煽惑民人及为匪不法情事。此外并无隐匿庵堂㉗。

同年(1768年)江苏巡抚又上奏，称性海为大乘和无为教亦即罗教的教首。性海被称作僧人，其他十一个被获的管堂则称之为"非僧非道"。这份奏折明确指出，庵堂部分起到了为年老无依的水手提供退休栖息之地的作用，实际上各经堂分立教门，首先效忠本门祖师。教权是由师父传给其所挑选的弟子，这在正统的中国寺院中也是司空见惯的。

然而，十八世纪罗教的成员已不再限于漕运水手了。1729年在江西发现的一个罗教团体，又名大成教或三乘教，有123个俗人和68个和尚。其中有些是城市手工艺人，其余是农民，他们止在家吃素修行。这个团体有四十一部经卷，其中也有罗清的五部经，"皆杂引释道言语凑集成文"。

在1729年拘捕的世俗教首中有一位水手刘把式供系山东人，他在罗祖教的师父是杭州前卫帮水手李道人。当时的教主是罗道，据说是罗祖的第八代孙。

另一份来自浙江的1753年的奏报叙述了对罗教斋教徒的调查。所有教首的法名都以"普"字为行，据供称其教又称龙华会和老官斋㉘。浙江祖师姚文宇，法名普善，被认为是"罗祖转世"。这个教派中有三层"工夫"，第一层工夫名小乘，念二十八字偈语；第二层工夫名大乘，一百八字偈语；最高层称为上乘，没偈语，单是坐功。学每层工夫都要向老祖堂送香资。

普善遗教分三支，各支均由"普"字行教首继承。姚普善之后一百年，中支教首为普禄。其成员供称，"普禄后有七人，是普瑞、普馨、普在、普奇、普盛、普爵、普栋。……这教不论男妇

老幼，法名俱以普字为行。”

对该教的《三世因由》经文，官方的调查者评论道：

臣查《三世因由》一书，一世罗因，二世殷继南，三世姚文宇，自称三祖。大概以劝善为事，语甚鄙俚。因取香资无多，人易信从。

……

罗教根源起于前代，……周喜吉、曹进侯等倡立龙华会邪教，招引男妇入会，吃斋诵经，营兵亦有入会诵经者。……并开堂传教，……无论老少男妇入会，致送香资，吃斋诵经，劝人为善，并无别项诡秘情事[29]。

重要的是，《史料旬刊》中有关罗教的记载只有一次是与弥勒劫变说有关的暴力行动。这次暴动于1748年发生于福建。上奏的官员说：“老官斋一教，平素诱人吃斋从教，诡言可以成佛。其吃斋之时，每月一二次，或数十人，或近百人。”[30]

接着他叙述了该地区的五个老官斋。这五个老官斋教首的法名也以普字为行。该团体自称是浙江姚普善的传人，也有《三世因由》经，但把姚普善视为“天上弥勒”，号“无极圣祖”。

无论男妇，皆许入会吃斋。……其会众俱称为老官。闽省建、瓯二县男妇从教吃斋者甚多。初止移立地方设有斋堂一处，名斋明堂。会首陈光耀，即普照，能坐功参道。

然后他又列举了附近其他四个堂的名称及其首领的姓名。入会男妇每月朔望各持香烛赴堂念经聚会。姚普善的后裔来闽一次，各堂入会吃斋之人欲其命名者，每名给银三钱三分，以供普善香火。这份奏折继续说：

乾隆十二年(1747年)十一月间，有移立斋明堂会首

陈光耀在街搭五篷厂，聚集多人，念经点蜡，被乡长陈瑞章等禀报。瓯宁县委县丞程述祖往查，拿获陈光耀等五名监禁，未经发落。本年正月，各堂斋头恐开印讯究，连及会众，内有金山岗冯应汉案内有名逃犯葛竟仔同伊妻舅魏现，与七道桥会首黄朝尊又名黄朝庄，并同会朱锦标又号弥勒团㉛之妻女巫严氏（称老官娘，又称朱小娘，法名普少），遂商谋煽惑。

普少即严氏捏称坐功上天，师父嘱咐，今应弥勒下降治世，哄诱会众。葛竟仔、魏现、黄朝庄遂起意聚众，入城劫狱，救出陈光耀等，并乘势抢掠富户。私造伪札兵簿旗帜，令参谋李藩书写伪立元帅、总帅、总兵、副将、游击、守备、千总各名目。就各会众内搜寻旧存鸟枪、枪刀器械、火药，并制绸布包头，盖用无极圣祖图记，各给一块，以作标记。正月十二日，普少即严氏假托降神谶语，捏称弥勒佛要入城。魏现、黄朝尊、官月照等分路纠约，定于十四日齐集各堂，十五日各执器械抬迎菩萨进城，先期将各处路口把守，只许进山，不许出山……。

十五日早，贼众于芝田祭旗，普少即严氏坐轿张盖，率众先行，令乡人扛抬神像，一路跳跃。魏现、黄朝尊、李藩、官月照、王大伦、葛竟仔等分起前进。

奏折还叙述了持续两天的战斗，结果514所房屋遭毁。暴动被政府军队、衙门吏卒、乡兵和当地居民彻底击溃。普少等首领被戮肢解，其信徒或杀或俘，亲友被株连通缉。在缴获的物品中有“贼众所执大小旗，蓝白不一，或书‘无为大道’，或书‘代天行事’，或书‘无极圣祖’，或书‘劝富济贫’。”起义以后，福建这一地区的老官斋活动即被禁止㉜。

我们几乎不可能指望有比这幅以救世主的希望为背景，在外部压力下诱发出来的末世行动更好的画面了。1748 年的老官斋起义是基于集会礼拜的悠久传统，这种传统顺着历代教主追根寻源，可以追溯到其始祖。这个福建的团体曾强调了在这种传统中的弥勒佛因素，而且很明显有些是以弥勒佛的名义组织的。他们的起义旨在解救一个被捕的教首，并包含某种阶级冲突因素，而这却被降神谶语和末世期望的象征掩盖了。进城的目的被说成是迎接业已选择他们作为新世界秩序第一批使者的弥勒佛，而不是解救陈光耀。

普少的全部行为和预言，都是中国南方民间宗教巫师的惯伎，这点很重要。她所做的每件事：坐功上天，神灵附体预言，作为人格神坐轿张盖，——这些作为通常的女巫活动的一部分，在今天的台湾仍可看到。因此没有什么像样的理由可以谴责她伪善的信仰，为了她自己的政治目的将人们引入歧途。相反，很有可能她自己和教徒都坚信她的预言，因为在他们的社会环境中，她的行为是正常的、也是人们所期待的。不仅如此，从她的老官娘的称号来看，她已经具有特殊的奇理斯玛能力的声望。载有菩萨的轿子舞蹈在教派起义队伍前引路，这也是真正的、高度强烈的宗教直接感和期待感的进一步证明，因为轿子起舞是由于上面坐着菩萨[33]。

我们在下面会看到，尽管受到福建起义的牵连，但罗教的活动仍在继续，尤其在华南沿海诸省。迪格鲁特提到，1812年远在西部四川发现罗教的一个支派，1835年山西发现先天教的一个支派*。黄育楩则于 1833 年在河北发现了罗清全部的

* 山西赵城的先天教系八卦教支派，教首曹顺，1835 年起义，被清政府镇压。——译者

五部经。因此，至少到十九世纪，罗教已遍及中国大部分地区。迪格鲁特已对十九世纪的罗教团体龙华会作了大段细致的论述，故不再赘述。只须指出，这个团体是一个完全献身于救世和虔敬事业的世俗佛教教派的出色例子。它的名称、它对罗怀的崇敬、采用"普"的法名、采用大乘和小乘等级以及在福建活动，这一切都清楚地说明它是源于上面探讨的十八世纪罗教团体的后裔。然而厦门的团体达到了相当复杂的发展程度，也许表明了正统佛教的影响。这从其全部教义的复杂性及其入会仪式中可以看出，这种入会仪式近于仿效修道居士的仪式㉞。

罗教与白莲教的关系究竟怎样呢？尽管朱永德等学者直接了当地把罗教看作是这个更为出名的教门的一个分支，但我们所掌握的材料表明并非如此㉟。意味深长的是有关罗教的记载根本没有提到白莲教，虽说白莲教的活动为清朝官员所熟悉和恐惧。

这种区别从罗教宝卷的内容得到印证。首先，在罗清的两部《破邪显证钥匙宝卷》和《正信除疑无自在宝卷》的经卷题目上我们就可以看到一种"改良主义的"味道。

这种带有排外的和自以为是的口吻可见之于这些经文的内容。例如，《正信除疑宝卷》称，"又有一等人，……外边胡说，乱传邪法，迷人眼目，永下地狱。"㊱同一宝卷还攻击明代著名的道家的金丹派，"又有一等邪人，说喫哆，喫浓胎息气……说丹田，泥丸宫；说三关，前不胸，后不穴；说性说命，说阴说阳，本是一包脓血烂肉。谈论他怎么，临危也用不着。"㊲

罗清的另一部宝卷《叹世无为卷》关于护法——这也可以看作是罗教本身的教义——有这样一段话："护法人，功德大，

千佛欢喜。……谤法罪，无边际，实难解救。"㊳不管怎样，我所指的与白莲教相对而言的罗教的有关其自身的规定性，在《正信除疑宝卷》的一段经文中有很清楚的表述："愚痴之人，信邪烧纸，求白缝教，正是邪气，永下无间，不得翻身。……白缝烧纸是邪宗，……哄的人，妄想心，劳而无功。"㊴这里所使用的语言与儒家本身的腔调何其相似乃尔！

如前所述，早期罗教经文没有提及弥勒佛与老母，这进一步证实了罗教和白莲教教义的区别。酒井忠夫编纂的罗教资料的详尽目录中既没有涉及弥勒佛也没有涉及无生老母的著述。袾宏和德清没有谈到老母也不是偶然的。因为这个民间的题材要比罗教之误解"无为"更会冒犯这些正统的佛教僧侣。而且，《史料旬刊》中有关罗教的丰富材料中没有一件涉及与无生老母崇拜相关的白莲教仪式，如挂号焚表等。不仅如此，十八世纪的奏报屡次提到的只是罗像与罗经，或单是佛像。

但这一切由于《破邪详辩》中罗教经卷含有家乡主题的因素而变得复杂化了㊵，然而在 1594 年飘高*的著述之前，老母信仰显然还没有在教派经文中出现㊶。黄育楩明白这一点，他谈到：

> 罗祖既生在正德年，比无生早五十余年，何以所著五部皆有无生老母？……可知罗祖为众所素信之人，故飘高捏称旃檀佛转世，又捏称留五部真经，……不过假饰其词以尊大其教。

---

* 飘高，即韩太湖，直隶广平府内周县人，1570 年生。1594 年创弘旧教 ——译者

尽管黄育楩所确定的罗怀的时期大约晚了四十年，但他这里的分析看来是有道理的㊷。

我以为《混元至上大道元妙真经》的下面这段经文或许可以证实黄育楩的解释：

> 混元至真老祖在金莲台座，会一大诸真，议论东土失乡，贪恋虚花浮景，闯入沉沦，四生六道，何劫超升。内转敲天奏事告曰："至真老祖所该五辈飘高，留下真经，苦劝迷蒙。"㊸

按照上述资料的年代先后来看，罗清的活动大约比飘高早九十年，相当于三代或四代。尽管这段材料中没有直接提到罗清，但按照黄育楩的解释，也许罗清就是上文中的"老祖"。值得注意的是，飘高这一名字或许出典于罗清披挂二百磅重的盔甲翱翔在皇宫以向儒家敌手的挑战显示力量的传说㊹。这可能再次表明后来的教主试图证明他自己的道行不在罗清之下。既然现存的材料未有定论，那么我只能假定，到十六世纪末，无生老母神话被急于证明其救世理论和使命的飘高之类的教主掺入了原本较为正统的罗清经文㊺。

在迪格鲁特 1887 年搜集的先天道经文中可以看出，罗清与弥勒——家乡神话的三劫救世说混合在一起了。在先天道的经文中，罗清成为第三劫的救世主，从而取代了弥勒佛的位置。在这部经文中，"无极老祖"是造物主和第一推动者㊻。但须指出，其中并未提及老母，先天道的姐妹会——厦门的龙华会经文中亦未提及。显然，尽管罗清的经文被其他教派所采用，并按照它们的意图进行了编纂，但是罗教教义本身依然保持完整，它所产生的一些团体直到十九世纪仍与白莲教泾渭分明。

不管怎样，明朝末年，罗教或无为教同样被动荡不安的明王朝当作被禁的老教派而加以取缔。酒井忠夫引用了1585、1586、1587、1603和1615年的奏疏，这些奏疏都极力主张无为教应与白莲教及其他教派一起被镇压[47]。1618年南京礼部发布了两道取缔无为教及其经文的命令。第一道命令云：

> 无为教妄造俗卷，僭称大乘五部，原非《大藏》所有。其说鄙俚，故前封禁不行。今又将夤缘刷印，殊为可恶，即取版烧毁。

第二道命令直接针对无为教本身：

> 南京礼部为毁邪教以正风俗事。照得无为教惑世诬民，……再不许私习无为等教，自取死罪。其有经坊私刻小本者，该司查出，一并销毁[48]。

我们已经知道，尽管禁令森严，罗教在以后三百年中仍然很活跃，而且事实上，罗教的后继者在二十世纪仍在活动。如1902年汉口的一位传教士乔治·米尔斯(George Miles)叙述了一个斋教——瑶池门。这个教派奉一位罗姓男子为第八代教主，并相信死后灵魂升到"瑶池金母"的天堂，这是与西方极乐世界一样的地方。其教阶结构与厦门龙华会相似，然而较之早期的组织，它更强调气功和参悟。佛教的影响可以从入会仪式上的"三皈""五戒"或从整个教主家族都主张佛法第一得到证实[49]。

亨利·杜尔无意中提供了更多的罗教活动的材料。他在1917年提到"道教女巫"使用的"祈祷用语"是"世代相传的手抄本"，他从"一些随意选出的样本"中摘下的引文是出自罗清四个世纪以前写的《巍巍不动太山深根结果宝卷》和《正信除疑宝卷》。可惜杜尔没有叙述他所看到的这些经文的内

容⑩。

塚本善隆叙述了一位日本调查者1942年在华中发现一个斋教的报告：

其教徒皆一生菜食，故亦称"斋公"。教徒各列名于地方分会。各会均有一男子完全负责其活动，并得到下属头目的支持。各地方分会又联合一起……

[教徒言] 其教系由唐朝和尚周宏忍和罗慧能创建的，……慧能[实]创立其教。

各教教首称老官，下分十二等。教徒唯望安乐于世，死后往生西方净土。……其教尚有若干分支。⑪（照英文迻译。）

1955年托普莱所调查的新加坡先天道声称其教经由1488年出生的罗蔚群改组，然而这一团体的教义早就与明末的白莲教教义混为一体了。

注释：

① 铃木中正：《宋代佛教结社研究》，《史学杂志》52：90—92(1941)。

② 托普莱：《先天道，一个中国秘密教派》第367页。

③ 迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I. 170—241页。

④ 在《道德经》里，"无为"意为"非人为的行为"或"合乎道的自然的行为"。这个问题没有必要在这里探讨。

⑤ 觉岸：《释氏稽古录》(1355)卷4，载《大正藏》第49册第886页。

⑥ 有趣的是净土新宗也源出亲鸾的冢，参见北川：《日本历史上的宗教》第116页。我们已经看到长生教也是如此。

⑦ 志磐：《佛祖统纪》卷55，载《大正藏》第49册第475页。关于

“十地”的探讨参见列昂·赫维茨：《智顗(538—597)：一个中国和尚的生平及思想》(布拉格，1963)第366—367页。

⑧　重松俊章：《宋元时代的白云宗门》，载《史渊》2:43 (1930)。详细内容见宗鉴：《释门正统》卷4，载《续藏经》130，第413页。宗鉴进一步指出：因为他们“亦颇持诵，晨香夕火，供养法宝，……不可与事魔妖党(指摩尼教)同论”。

⑨　引自志磐：《佛祖统纪》卷49，载《大正藏》第49册第431页。沈被放逐后，白云庙亦被毁。对该奏疏宗鉴进一步谈到，白云宗既不是佛教，也不是道教。白云庙位于浙江余姚县南山，在杭州的北面。重松俊章在其《宋元时代的白云宗门》一文中论述颇详。

⑩　有关十四世纪初期白云宗的这些事件载《元史》卷二十五、二十六。沈氏家族世袭教权显然维持一百余年。“司空”在元朝纯属虚衔。

⑪　重松俊章：《宋元时代的白云宗门》，《史渊》2:44(1930)。

⑫　艾约瑟：《中国佛教》第377页。

⑬　李世瑜：《宝卷新研》，载《文学遗产增刊》四辑(北京，1957)第173—174页。

⑭　李世瑜：《宝卷综录》(上海，1961)序例。酒井忠夫在其《中国善书研究》第440页说，罗清的所有经文约作于1509年。

罗清的著作题目如下：《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》、《正信除疑无修证自在宝卷》、《苦功悟道卷》、《巍巍不动太山深根结果宝卷》，因《破邪显证钥匙卷》有两卷，故统称为“五部六册”。有关这些经卷的其他论述见泽田瑞穗《宝卷研究》(名古屋，1963)第15—16，81—84页。

⑮　塚本善隆：《罗教的创立及流传》，第29—30页。

⑯　托普莱：《先天道：一个中国秘密教派》第366—368页。罗清在那里称为罗蔚群。陈众喜在其初刻于1840年的《众喜宝卷》中将罗祖的活动时期定为1442—1527年。《众喜宝卷》简略叙述了明清时代七十个教派。关于《众喜宝卷》，可参见泽田瑞穗《宝卷研究》第219—235页，在第222页上还谈到了无为教。

⑰　罗清：《正信宝卷》第65页；《太山宝卷》第24品，以及酒井忠夫：《中国善书研究》第469—471页。

⑱　密藏道开：《藏逸经书》(1597)，载《松邻丛书》(1918)第3册第10—12页。塚本善隆关于这条材料的论述见其《罗教的创立及流传》第

29—31页。

⑲ 罗清必定使他同时代的正统佛教僧侣留下了深刻印象，因为在袾宏和当时有名的禅师憨山德清(1546—1623年)的著作中对罗清的教义都有批判论述。参见袾宏:《正讹集》"无为卷",载《云棲法汇》卷4页19;憨山德清:《憨山大师年谱疏证》,福征编(台北，1967) 1:52。1583年德清曾在崂山建庵参禅，因此他熟悉这个地区。在他年谱中有条系于1585年的材料:"方今所云外道罗清者，乃山下之城阳人，……其教遍行东方。"同样有趣的是罗清成为蒲松龄(1630—1715年)《聊斋志异》(1679)中一个故事的描写对象，载该书卷九"罗祖"。称罗系山东即墨人,为道人居洞中，为当地百姓所供奉。这个故事既无年代，也没有提及罗祖乃罗教鼻祖。

⑳ 蒙酒井忠夫教授惠予便利，我得以从1975年起翻译罗清的经卷。这些评论是根据我对这些材料的初步研究而写的。

㉑ 1729年的奏折中列有五种书名,参见《史料旬刊》天字48页。

㉒ 迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I第183页。该教派在厦门称为先天教,系罗教若干别名之一。

㉓ 酒井忠夫:《中国善书研究》第451页。

㉔ 同上,第452—454页。

㉕ 塚本善隆:《罗教的创立及流传》第30页；迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I.第184页。

㉖ 《史料旬刊》天字第408页。这份奏折的年代是1768年。在天字第405页提及，在1727年重申禁令之前，有七十余处罗教庵堂被发现。

㉗ 同上,天字404—405、406、408、525—528、49—50页。罗教在1618年已被正式禁止。

㉘ "普"字可能源出一句常见的佛教套语"普渡众生"。龙华会与一百三十年后迪格鲁特在厦门调查的罗教团体同名。"龙华"意即弥勒所召第三次末劫大会,这是较晚时期教派神学的习语。"老官"是罗教徒互相招呼的敬称。

㉙ 《史料旬刊》天字861—862页。

㉚ 《史料旬刊》天字964页。另一个与罗教有关并赞成暴力运动的团体以刘天绪为首,活动于安徽地区，这个团体具有若干劫变名号和信条,其中有些与弥勒佛有关。1606年刘发动起义，旋被俘。刘天绪是

无为教徒，自称"无为教主"和"龙华帝王"。他写了一些小册子和至少一部经文，聚众"公说法台"，并授其信徒以军职，封其妻为皇后和观音出世。约于长至节乘百官谒陵举事，袭击粮仓和皇陵，以迎接未来佛化身——"当阳皇极佛"的降临。"阳"的威力在冬至日复苏，而亵渎皇陵是为了破坏其对统治家族庇护的风水，以为取而代之开辟道路。刘天绪采用的互相加强的双重称号和信条具有古老的白莲教—弥勒佛的特征。这次起义的详情参见酒井忠夫《中国善书研究》第473—474页。

㉛ "弥勒团"这个名称与其说是一个人，勿宁说更适用于一个团体。或许朱就是弥勒团的首领。

㉜ 《史料旬刊》天字第963—967页。地字25—36和61—62页上还有关于这些事件后果的冗长的奏折。这次地方性起义对当局来说显然是件大事。这些事件发生的地区在今福建中北部的建瓯县。

㉝ 我与台湾民间教门的一位"红头"和尚有过几次交谈，他曾作为一个人格化的神在这种行进队列中被抬着。迪格鲁特在其《中国宗教体系》(莱登，1910)VI. 1316—1322页中也描述了在礼拜和占卜时轿子的运用。

㉞ 当然也有可能早期罗教团体比官方材料所表明的更为复杂。迪格鲁特有关龙华会的记载见其《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I. 197—241页。据我所知，无论在东方还是西方，这是见诸文字的对一个民间佛教社团最完整的叙述。

㉟ 朱永德：《中国历史上的白莲教初探》第128、138页。

㊱ 《正信宝卷》页53。在这部经卷中还有其他几处罗清粗暴地宣称那些作恶信邪的人将"永下无间，不得翻身"。

㊲ 《正信宝卷》页58。这段经文继续攻击其他一些人。"受持神鬼，习气神通，坐火坐水，鬼神相助"。整篇经文充满着反对民间各种修道和信仰习俗的气势和自我捍卫意识。

㊳ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第36页。

㊴ 《正信宝卷》页46。罗清继续用同样的话语攻击弥勒教。"烧纸"或许是指白莲教焚表给"老母"的习俗。

㊵ 李世瑜：《宝卷新研》，《文学遗产增刊》四辑第173页。

㊶ 《三续破邪详辩》，《清史资料》(三)第127页。这个问题在下文讨论。黄育楩认为红阳教创立者飘高是位名叫高扬的山西人。关于这点参见泽田瑞穗《校注破邪详弁》第136页。

㊷ 黄育楩:《三约破邪详辩》,载泽田瑞穗《校注破邪详弁》第158页。

李世瑜在其《宝卷新研》中怀疑黄育楩的解释,并提出无生老母崇拜有始于正德年间的可能性。因为我们今天见到的宝卷明明是印着"正德××岁刊刻"。但这与李世瑜的基本观点立场有关系,他的基本观点是老母神话本质上构成了宝卷文学.他所探讨的问题焦点是真正的宝卷是否出现在明朝以前。虽然我非常理解李世瑜把所有的宝卷与教派礼拜活动联系起来的意图,但我不打算把存在于老母神话与后来的白莲教教义之间的关系局限于此。宝卷是与特殊的社会环境相关的文学形式,不必与特殊的教义内容相关。

㊸ 黄育楩:《破邪详辩》,《清史资料》(三)第34页。

㊹ 迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I.第182页。

㊺ 可是,罗清在其《正信宝卷》(刊于飘高经文前八十五年)第37页上却攻击那些将"无生父母"与阿弥陀佛同等对待的人。他也批评使用"婴儿见娘"的词语。"无生老母"一语没有提到。由于罗清未提供这些词语的细节或上下文,因而它们的解释仍是个问题。在这一点上,所有的人都可以认为飘高没有虚构这些词语,尽管对这些词语可有不同的解释。

㊻ 迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》I.181—184页.

㊼ 酒井忠夫:《中国善书研究》第478页。

㊽ 《南宫署牍》卷4,万历四十六年三月,转引自酒井忠夫《中国善书研究》第479页。

㊾ 乔治·迈尔斯:《斋教》,载《中国纪事》33:1—10(1902年1月)。

㊿ 杜尔:《中国迷信之研究》V.554—556页。

(51) 塚本善隆:《罗教的创立及流传》第21页。

第七章

民间佛教的样式：信仰与神话

茅 子 元

虽然没有确凿证据说明茅子元建立了一个独立的教派，但在他死后不久，这个教派确实出现了。既然这样，就值得我们去扼要地考察一下这位始终一贯的正统净土宗大师的教义，看看其中是否有什么内容促进了以后异教团体的出现。讨论这个问题的主要资料是《莲宗宝鉴》的三部分记载：前引慈照的传记、卷二的《圆融四土图》和卷七的《慈照宗主示念佛发愿偈》。在所有这些材料中，最能帮助我们理解以后白莲教发展的是对于通过韵文、图表等办法使得得救方式尽可能简单明了的关注，当然，这种关注至少在七世纪时就已经在净土宗的传统中出现了。

在第五章中，我已经提到，茅力图使净土和天台宗教义通俗化，首先是提倡五念阿弥陀佛（以代替十念）；接着用圆融四土图这种图解的形式来说明其哲学的中心思想。苏惠廉与赫德斯对这些术语下了如下定义："圆融[意为]……绝对与相对完全的相互渗透，对立面的统一。世间万物，共一法身（bhūtatathatā）……普遍的真实性在于特殊，特殊的意义来自于普

遍。”“四土”则表示天台宗的四大佛界(Buddhaksetra)，这四界为众生所居之地，包括人、天神(devas)、佛、信徒、非信徒；它分为“染”，(如此岸世界)；“净”，(如西方净土)两部分①。重松俊章补充说：“俯视这四界，世俗与神圣、愚昧与文明有天壤之别；但从佛所居的永恒安宁与光明的第四界平视，圣人与俗人本质上是一样的，佛与众生生来是没有区别的。”②

天台宗大师们通过绝对精神中净与染二性的教义来看待这种统一性。《大乘止观法门》传统地把这种思想归之于慧思(515—517年)：

> 以是义故，如来之藏，从本已来，俱时具有染净二性。以其染性故，能现一切众生等染惑；……复具净性故，能现一切诸佛等净德，……③

净染二性在绝对精神中根本上是统一的。

慈照在解释他的《四土图》时也是相同的观点：“凡圣同途；四土合彻；三身一如；头头净土，处处阿弥。”对第一界，他谈到，“此土但有信愿念佛，不断烦恼，不舍家缘，不修禅定。临命终时，弥陀接引，皆得往生净土，便获神通，得不退转，直至菩提。”然后他叙述了其他三个更高的境界④。

在《示念佛发愿偈》中，茅强调只有那些对阿弥陀佛有着恰当理解和抱有正当意图的人才能获救；一切取决于誓言：“临终见佛，即非外来，尽是唯心显现，犹如种子在地，逢春生发。……临终发现净土弥陀，即非外来，皆从自心出也。偈云：

> 万法从心生，
> 万法从心灭。
> 我佛大沙门，
> 常作如是说。

持戒无心愿，
不得生净土⑤。

我认为慈照大师最重要的功绩是他把天台宗与净土宗的教义通俗化了。但即使在他的最通俗的读物中，他也没有放弃标志着正统的大乘思想的认识论观点。也许他对圣俗同一的强调使人们信服，并且在此前提下建立了一个世俗的结社。

教义调和的来龙去脉

虽然茅子元本人仍然是坚定的正统佛教徒，但宋代白莲教的持斋者们却不是，这可能部分是由于佛教和他们周围正在发展着的民间信仰互相调和的趋向所致。这种调和应放到佛教传播的背景中，放到印度的与中国的因素在各个层次上相互融合的漫长过程中去理解。佛教的中国化是众所周知的，这里不必详述。我们只须注意，即唐朝以后，佛教中国化的进程显然是加快了，这无疑是因为通过中亚与印度的联系中断了，845 年以后大多数正统的佛教宗派衰落了，儒教复兴了。

宋代有两种调和的途径，为教派倾向的发展提供了直接的线索。首先是净土宗的一些领袖有意宣称，在佛教中，所有的神都是救世主。王日休——前面所提到过的净土宗经书的作者，为这种教义的阐扬提供了一个出色的例证。他写道：

上自诸天，天帝天人，日月星辰，南斗北斗，司中司命，风师雨师，一切主造化灵神；下自地祇，大岳溟海，群山众水，一切主造化灵神；中及人间，一切掌祸福灵神，普同敬礼，乞成就一切善愿，以济度无量无边众生⑥。

在一个正统虔诚的阿弥陀佛的宗教中，却有人在为明显

的佛教普渡众生的目的而向中国民间诸神——即王日休所谓的“一切主造化灵神”——祈祷。

第二，也许是对于教义调和影响更为重要的一点，就是三教崇拜及其“三教合一”的口号。所谓三教，即儒、释、道。

酒井忠夫认为，三教合一的教义可以追溯到三世纪，但到唐代才获得广泛的承认，到了宋代在民间已相当普及，三教堂遍及大地⑦。许多佛教僧侣也参与其中。

对三教合一运动的详细论述本身就是一项极有价值的研究，迪格鲁特、柳存仁等人已经把它介绍到了西方。柳探讨了佛教与道教合并的三教合一趋向的早期尝试，和中经宋元时代以至明代的王阳明(1472—1529 年)和林兆恩 (1517—1598 年)这整个过程，认为“首先正式提出三教合一原则的是林兆恩，当然这种合一并不妨碍三教的存在。”他说，“林有弟子数十，各省信徒数万，……他去世后纪念这位三一教大师的寺庙犹如雨后春笋一般地出现了。”柳继续指出，有清一代三一教仍在继续活动⑧。

佛教学者如宗晓、宗本详细探讨了三教的关系，强调儒、释、道三教不可或缺，都是同一真理的不同表达，好比鼎有三足，缺一不立⑨。

所有这些都是在纵观的“大脉络”层次上的探讨，但似乎这一点也很重要，那就是这种融合在有白莲教早期活动的宋元时代已经出现，而在教派著述大量出现的晚明时代，它也恰巧达到了高峰。

当时，即使宗教界的精英也鼓励这种融合，那就不难理解，那些粗通文墨的民间教派领袖会发展他们自己的不同于佛教本意的神话和经文。民间教派信仰是一种通过其领袖的

超凡能力和希望形成的多种教义的丰富的结合体。对于这种结合，罗清的《太山宝卷》作了精彩的评述：

> 三教者，儒释道也……三教圣人治世，鼎分三足，缺一不成。奈乎后学，看佛经者只言佛法广达，诵道经者只言道教玄微，读儒书者只言儒门尊贵，正是兴一教而厌一教，不知三教本同根……⑩。

这种思想也影响了已经成熟的白莲教的创世和救世的神话，这些神话保存在黄育楩的著作中。

晚明白莲教的创世与救世的神话

黄育楩所提到的宝卷中，有一本最完整地叙述了教派的教义，这就是《古佛天真考证龙华宝经》。其中《混元初分品》写道：

> 无始以来，无天地，无日月，无人物。从真空化出一尊无极天真古佛来。……古佛出现安天地，无生老母立先天。

《古佛乾坤品》继续写道：

> 无生母，产阴阳，婴儿姹女起乳名，叫伏羲女娲真身。……李伏羲，张女娲，人根老祖。……匹配婚姻。……混元了，又生出，九十六亿，皇胎儿、皇胎女，无数福星。……无生母，差皇胎，东土住世。顶圆光，身五彩，脚踏二崙。……来东土，尽迷在，红尘景界。捎家书，吩咐你，龙华相逢。

黄育楩提示说：

> 无生老母既因东土无人，使皇胎儿女留下三宝去住东土，又因尽染红尘，复欲招回天上⑪。

这样，在《龙华宝经》便有一个三段式的创世神话：混沌、混沌

分离与古佛创世、老母产儿生女创造人类。

另一篇经文对于由混沌创世的神话作了更为玄奥的叙述。《飘高经》的《无天无地混沌虚空品》载：

> 无天无地，先有混濛，后有滋濛。滋濛长大结为元卵，叫做天地元黄。元黄迸破现出混元老祖，坐在阿罗国⑫。

这个创世神话与天堂观念和三期劫变说有着密切关系。我们在《龙华经》中读到：

> 家乡圣景龙华会，在都斗太皇宫中，古佛无生坐前，有七宝池，八功德水，黄金为地，金绳界道，楼台殿阁，件件不同。……初会龙华是燃灯，二会龙华释迦尊，三会龙华弥勒祖⑬。

另一篇经文在谈到有关三期先后度人的救世主则用了道教的名字："元来贤良九十六亿，无极度了二亿，太极度了二亿，皇极止有九十二亿。"⑭

《混元红阳显性结果经》云：

> 混元一气所化，现在释迦佛掌教，为红阳教主。过去青阳，现在红阳，未来才是白阳。……大明万历年，佛立混元祖教"⑮。

这些经卷最为强调的是救世的允诺，创世神话只是其铺垫。所以我们在《销释收圆行觉宝卷》中读到：

> 无生母，在家乡，想起婴儿泪汪汪。传书寄信还家罢，休在苦海只顾贪。归净土，赶灵山，母子相逢坐金莲⑯。

回家乡、回到老母身边是许多教派经文中反复出现的主题。黄引用的罗清《太山宝卷》即称，生死轮回，受苦不尽。"既得高登本分家乡，永无生死。"⑰

另一篇宝卷中也可以看到这样的话：

自末世以来，苦尽难忍，时时五欲交煎，刻刻恶业来侵。……佛大慈悲菩萨[药师菩萨]，救苦拔众类，离苦生天。……万万年孤客还乡，自从灵山散离佛祖，至如今婴儿见娘，证无生再不轮转，续长生永证金刚。

……

大地众生好愚迷，不得脱壳串轮回。

忽然得遇无生母，脱苦婴儿入莲池⑱。

在这里，母子形象的象征意义是十分明确的："登无生，漂舟到岸，小孩儿，得见亲娘。入母胎，三实不怕，八十部，永返安康。"⑲

所以，正如黄育楩所强调的，白莲教的"八字真言"："真空家乡，无生父母"意即"习教即无生父母之儿女，初皆生长天宫，故以天宫为家乡"⑳。既然所有的教徒都是法眷(dharma-family)，所以"或是男或是女，本来不二，都仗着无生母，一气先天。"㉑

对救世的热衷在宝卷的标题和品目上也能看到。如黄育楩讨论的第四部宝卷《下生叹世宝卷》讲了八种"解脱"方式，包括见性解脱、扫心解脱、归家解脱等等。其他一些重要的经文有《归家报恩宝卷》、《佛说通元收源宝卷》、《普渡新声救苦宝卷》、《销释大宏觉通宝卷》、《混元无上普化慈悲真经》等等，为数不少。虽然这些经文的内容存在于民间教派的教义中，但是不难发现他们是从佛教的救世学说中得到启示的㉒。

白莲教创世神话的背景是什么？老母的主题是从哪里来的？何时成为教派的信仰？对于这些问题，虽然有些看法不无道理，但还没有肯定的答案。关于无生老母的起源问题，日

本学者塚本善隆和野口铁郎等只是指出，直到清代（1644—1912年）有关她的神话只是普通民间宗教的一部分㉓。当然还有更早的先例。在宝卷文学中，老母被抬高到西王母和体现阿弥陀佛对人世慈爱的观音菩萨这两位女神之上。虽然这两个女神都是以老母的化身出现的㉔，但老母似乎更有可能是由西王母这一形象历史地演化而来的。因为西王母是中国神话中一个非常古老的人物。在商朝（公元前1500—公元前1050年）的卜骨上就提到过西母。到公元一世纪时，西王母已是一个生活在昆仑山上并且为人熟知的女神了。在传说中，西王母住在一座用宝石建造的宫殿里，四周有纯金的围墙。地上有一条潺潺流淌的溪水，有一座用宝石砌成的喷泉。那里住着所有的神仙，享用着王母花园里的仙桃。她每年在花园的瑶池边上举行一次宴会，招待所有的神仙（因此她也有瑶池金母之称号）。她儿女众多，都是神仙。《山海经》把西王母的伊甸园比作"万物尽有"的地方。作为仙桃的主人，她可以使她所喜欢的人如周穆王变为神仙㉕。

所以，从西王母的传说中，我们可以看到老母神话中的许多因素。无生老母同样住在昆仑山顶金碧辉煌的宫殿里，她也召集那些受她恩惠而获救的人们聚会，赐给他们仙桃。同样地，与西王母的儿女一样，老母的儿女也能够获得不朽，这当然是佛教意义上的不朽——不生不灭，而不是前佛教时期中国道教意义上的不朽——成仙。

有意义的是，能给人长生的西王母在公元前3年已经成为民间狂热崇拜的对象了。多布斯（Dubs）从《汉书》中译出了与此有关的资料，其中有一段谈到，数千人"传行西王母筹"，经二十六郡国，西入关至京师，歌舞祠西王母，"又传书

曰，母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下当有白发”。这种末世的狂热崇拜通过“击鼓呼号相惊恐”以及“视门框下当有白发”之类的预言表现出来㉖。

由此可见，西王母也可以是民间的、末世倾向的崇拜神祇，这进一步表明老母事实上是西王母化身的可能性㉗。

同样有趣的是，在明代，女神在通俗白话小说，如《封神演义》、《水浒传》中起了支配的作用㉘。在广为流传的小说中的这一主题是十分重要的，正如陶成章在谈到白莲教和天地会时所指出的，“凡山东、山西、河南一带，无不尊信《封神》之传。凡江浙、闽广一带，无不崇拜《水浒》之书。”㉙这样看来，正如谢诺（Chesneaux）所说，在一定意义上，无生老母似乎是由那些教派自己造出来的㉚，事实上，在民间宗教的背景中，有着丰富的女性神祇的传统。

黄育楩主张老母神话首先出现在明代晚期，其根据是河北东部沧州城无生庙的一块碑文。碑文系明朝进士官至尚书之戴明说所作，内言无生著于明世，至万历时灵异尤甚。甘肃安化县（今清阳县）人宗王化叙述的更为详细，说老母是一头骡，于明朝嘉靖（1522—1566年）末年投入中原，化为女身。至万历初年，即 1573 年，因与飘高传授邪教，被雷殛死。黄指出，飘高就是晚明民间教派的主要教主，红阳教的创立者。红阳教活动于横亘山西、河北、河南三省的太行山区。老母死后，飘高遂奉她为该教之鼻祖，写经文吹捧她为人类的创造者等等。当时，各派教主如还源、弓长、净空、普明等，皆从飘高之言供奉无生，而将老母遭雷击不祥而死这一事实隐昧不言㉛。

在《续刊破邪详辩》中，黄认为上述关于无生老母来历的说法是正确的，因为它来自于教派以外的资料。但是，在前面

的一个章节中，他曾提及邪教王法中的供词：

> 无生老母于康熙年间转世在清苑县之国公营，既出嫁，生一子，后被其夫休弃，而所生之子又被雷殛，因在国公营之大寺内习教传徒。迨至身死，其徒于寺后修一砖塔以藏骨骸㉜。

这些含糊不清的叙述至少肯定老母是在转世以后才传教的，然而这里所说的时间、地点完全不同，无法为上述说法提供证据。不仅如此，宗王化是为了攻击和责难教派信仰而写的，这就不能不使人怀疑他的说法的真实性，即使他没有赋予这一说法以传说的形式。其他问题，我愿意留给读者来判断。

白莲教救世说的佛教背景可见之于一些相当流行的著名的《莲花经》和《净土经》，恕我在此不予重复了。只须指出，一些教派的神祇似乎已经受到了菩萨在涅槃前会降临人世，普渡众生这一说法的影响，而染上了菩萨的色彩。在《莲花经》常使用的关于救世的术语"成佛"，就是强调一切生灵均能达到悟化。《金刚经》也十分强调普渡众生。这是另一部相当普及的经文，我们已经知道，罗教和长生教也用这部经。同样非常有可能的是，老母及其家乡就是模仿了阿弥陀佛及其统治的净土。前面所引证的《销释收圆行觉宝卷》中有一段说，无生老母召唤她的孩子返回净土，这净土就是指家乡。另一部《销释真空宝卷》也是"赞颂弥陀，宣扬真空"，从而把正统的与教派的说法揉在一起，虽然"真空"也是佛教的术语㉝。

无生老母的功能与阿弥陀佛一样，是天堂的救世主，她派使者下凡，人们向使者祈求恩赐。然而我们也看到，无生老母也被认为曾亲自来过人间，其形象更似随处现身、指点迷津的观音菩萨㉞。

老母神话的另一个独特结构的背景，即由她产儿生女开始的人类繁殖这一说法的根源，更加难以追溯。这初生的一对儿女可能是象征着创造力量的两种基本形式阴与阳，就像日本的伊奘诺尊和伊奘冉尊的故事*一样㉟。有关阴阳理论的典型论述可见《淮南子》和理学家周敦颐（1017—1073年）的著作。按照他们的说法，阴阳产生于原始的无形状态，通过它们之间的互相作用产生了世界与人类。在《龙华经》的宇宙起源说中，老母被描写为阴与阳的创造者，并生了一对儿女。在这一品中，女儿的名字叫"姹女"，而这是道教中代表阴的术语*。这样看来，阴与阳的人格化的说法不是没有根据的㊱。

至于女娲和伏羲，在正统的神话中，他们是相继统治世界的兄妹，创造文化的英雄，伏羲首先当了帝。他教人类学会了狩猎、饮食、织网和写字等技艺，女娲则以提出结婚的建议而著名。在更早的传说中，女娲还具有补天的超凡能力，并用黄土创造了人㊲。

所以，除了他们的名字以外，在宝卷神话中几乎看不到伏羲与女娲的作用同传统的描述有什么相似之处。

虽然从汉族思想中寻找老母传说同伏羲女娲关系的尝试并不令人满意，但在一些少数民族的神话中，两者的关系却更为密切。沃尔夫兰姆·艾伯哈德（Wolfram Eberhard）写

---

* 伊奘诺尊和伊奘冉尊是日本创世神话中的主要神祇，为天地浑沌初开后的第八对兄妹。他们创造第一块大陆，生长子蛭儿惠比须，产生众岛和诸神。——译者

* 道教术语中，坎卦中的阳爻称为"婴儿"，离卦中的阴爻称为"姹女"。——译者

道，“这类女性神祇对于尧文化是典型的”，“尧文化……早期分布于河南及山东部分地区。”然后他继续说：“在［辽］神话中，一对兄妹结为夫妻，成为整个人类或者至少是某些家族的起源。这对夫妻的第一个孩子几乎总是一堆肉体，这堆肉体分成碎片，由此而产生了人类的祖先。”㊳

这个神话在苗族中也是著名的。这两个神即“傩公傩婆……许多苗族部落熟悉的创世神话中的形象，他们兄妹通婚，……才使人类繁殖衍生。”㊴

大卫·格拉汉姆（David Graham）说，川苗“追溯他们的家世的女祖先叫做傩婆魔哲（Na Bo Hmo Ntse），或叫苗母哲。”㊵在他所译的《灵魂路通天堂》（Opening the Road for Soul to Travel to Paradise）这一神话中，我们读到，洪水泛滥之后，“兄妹两人钻进魔鼓，飘摇至九阳楼（Ndjù Nyoug Leo）天境。……［神排干地上的洪水，但没有人种，遂派兄妹下世］，这两兄妹于是到了地上。他们在世上生了许多凡人，天下到处都是。”㊶虽然我们缺乏经文的证据来证明这些少数民族的神话直接影响了教派的思想，但是这些类似之处至少说明了这种影响的可能性㊷。

我们看到，白莲教的创世故事大部分是根据于较早的神话传说。民间教派的领袖们显然是把传统的宇宙起源说与广泛流传的女神故事以及民间关于神圣的兄妹夫妇造人的传说揉合在一起，从而形成了颇有特色的民间教派的创世神话。

“老母神话什么时候成为教派宗教的一部分的？”回答这一问题，较为明确的根据是黄育楩写的评语。《混元红阳血湖宝忏》说：“太上飘高老祖于万历甲午之岁（1594年）正月十五日居于太虎山中，广开方便，济度群迷。”黄育楩认定正是红阳

教主飘高与建于1588年的还源教主弓长一起最先捏造了无生老母，“前此并未闻及”㊸。还源教和红阳教的所有经文都是建立在真空家乡的天堂神话之上的。这些教派是公认的白莲教传统的一部分。

然而，在十六世纪晚期，这广为流传的老母——女神崇拜部分地与民间佛教信仰结合起来，并成为白莲教神话中的主要题材。塚本善隆从一本未标明出处的宝卷中提供了关于这一论点的例证。这篇经文的特殊价值在于，我们从中可以清楚地看到古老的弥勒信仰如何给老母神话提供了救世这一素材。这段引文本身已标明了经文的年代：

> 盖闻《大圣弥勒化渡宝卷》出在大明万历二十二年（1594年）御制流传。我佛慈悲，发下四十八愿，普度皇胎。……因为众生灵迷失红尘，……不得还原。我佛立起方便法门，普度男女，归依长生收圆了道，回家见母，同坐莲台。

接着是宝卷文学中常见的二节八行的七字韵文：

> 无极太极皇极母，奉请诸佛法会临。
> 化度宝卷留传也，善男信女静听明。
> 一别家乡到如今，算来六万有余零。
> 临时嘱咐还乡早，为何不肯转家门。
> 老母金牌敕令行，知识调贤落风尘。
> 诸佛度尽皇胎子，心传妙法救残灵㊹。

这样看来，到1594年，老母已是众佛之主了。

末世劫变观念

中国人观念中的天堂。在我们讨论教派的末世观念以前，有必要简要回顾一下这一信仰的本土的、正统的佛教背景。首先要强调的是，在中国人的思想和宗教中，天堂信仰有着悠久的传统，其中有一些是倾向于来世的，而大部分则关心的是此岸世界重建的理想。

天堂题材的古代形式也许在苗族的神话中还能看到。这个神话描绘了一个"天国之上的平原"，即苗族最高的女神哲的王国。死者的亡灵在那里永远享受着无忧无虑的生活㊺。

这个少数民族的天堂幻想与道德经籍《列子》的篇章有若干相似之处。《列子》也描绘了一个遥远的平原，那里无风雨霜露，有泉水自然灌溉，"土地和，亡札厉，老幼侪居，不君不臣，其俗好声，终日不辍音"㊻。

然而，更为典型的是中国人注重在此岸世界达到和谐繁荣的理想境界。《列子》对这种注重实际的现世的渴望作了恰当的概述：

> 阴阳常调，日月常明，四时常若，风雨常均，字育常时，年谷常丰，而土无札伤，人无夭恶，物无疵厉，鬼无灵响焉㊼。

在儒家思想中，也有某种更为明确的政治乌托邦色彩。罗尔夫·斯坦因（Rolf Stein）提到了汉代人称之为大秦的一个理想的乌托邦国度。大秦的首都是安都（安条克）。这是关于罗马帝国的一个理想化的传闻。大秦国王按四季变换在明堂的四个宫里轮流居住，并通过贤明的大臣来治理天下㊽。显

然，对于大秦国所隐喻的乌托邦形象，只有从儒家帝王本身的奇理斯玛作用上才能理解。在这种帝王对于天人和谐的关切的背后，就是一个对于完美世界的幻想，对于现存社会政治制度的神话[49]。

在公元二世纪，道教的《太平经》提出了未来和谐的末世论，对于184年以后的黄巾运动产生了巨大影响。这部经文强调，“但顺天地之道，不失铢分，则立致太平”[50]。

道教的末世论在作于公元420年以前的《洞渊神咒经》中得到进一步发展。它向道徒们许诺，在未来的新时代中，他们的疾病会治愈，愿望会实现，他们将在“当来真君”那里得到高官厚禄。他们将免受刑罚，并享受荣华富贵。当来真君降临亦即理想天国的建立，这个天国将由圣贤、仙人和道士治理[51]。渴望由集政治与宗教角色于一身的领袖建立理想的世界，这是教派末世思想背景的一个重要方面。即使前面提到的苗族神话和《列子》有关彼岸天堂的文字也关注诸如食物、水以及没有疾病等细节。其他一些篇章也是这样或那样地描述在人间建立一个理想的社会秩序。尽管教派往往具有更为直接的政治和经济的目标，但是作为中国人世界观的一部分，他们也不能不在这个背景下来考虑问题。

天数和天命。民间教派末世观念（及其教主的超凡能力的观念）的另一块重要的滋生土壤是普遍流行的天数、天命观念。我不想详细讨论这一观念的复杂的起源，只求对于民间宗教运动中普遍存在的对命运的一般看法作一说明。

天命观念起源于周代早期。克列尔（Creel）写道：

> 在中国，国家和政府权力的基本理论是天命。……
>
> 这个理论的实质简单明确。它认为统治者受命于天，

即最高的神。统治天下的目的是为人类造福。只有在统治者为臣民谋利益的前提下，他的统治才是合法的。一旦他不再为人民造福，人们就有权利、有责任推翻他，并按照天命取而代之，为公众的利益接管统治。……天命选择了统治者，也可以选择别人取代他，……[但]谁奉天命这个问题是必须由战争和流血来决定的[52]。

《书经》中的《汤誓》所谓的“有夏多罪，天命殛之……致天之罚”，《牧誓》所谓“恭行天之罚”，就是根据这种理论[53]。

所有中国的君主都是这样万变不离其宗地采取这套理论来证明自己服膺于天命。明太祖曾经原原本本地照搬这一古代的信条来证明自己反抗元朝的正义性。在历数元朝君臣的罪状和天下生灵涂炭的情况之后，朱元璋声称：

[元朝]使我中国之民，死者肝脑涂地，生者骨肉不相保，虽因人事所致，实天厌其德而弃之时也。古云：“胡虏无百年之运”，验之今日，信乎不缪。当此之时，天运循环，中原气盛，亿兆之中，当降圣人，驱逐胡虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民。今一纪于兹，未闻有济世安民者。……予恭天成命，罔敢自安，方欲遣兵北逐群虏，拯生民于涂炭，复汉官之威仪，虑民人无知，反为我仇，挈家北走，陷溺尤深，故先谕告，兵至民人勿避[54]。

这篇文告作于1367年明太祖再次出师北伐之前。值得注意的是，它不仅具有强烈的民族主义色彩，而且还包含了圣人降临拯救世人的观念。这一观念在这一时期非常流行，而且为教派所广为利用。

天命万能的信条在《封神演义》之类的小说中也反复被宣扬。《封神演义》是一部关于商代末期商周之争的通俗小说。

在这部或许可以称之为中国的《伊利亚特》的小说中，代表正义力量的周人神共愤，向代表邪恶势力的商发起进攻，商此时显然已失去了天命。小说的开始，一位仙人就预言："[商] 大数已去……成汤数尽，周室将兴"。

这一预言作为楔子，引出了姜子牙下山辅佐周王的故事。姜子牙是执行天意的关键人物，他明确地阐述了他的理论：

> 纣王无道，灭绝纲纪，王气黯然。西土仁君已现，当顺天时，莫迷己性。况鸣凤在岐山，应生圣贤之兆。从来有道克无道，有福催无福，正能克邪，邪不能犯正[55]。

所有这些传统意识形态上的根据，可以为任何问鼎者所利用，不管他的出身是多么卑贱。不仅如此，中国人关于命运的概念并不限于帝王，而且广及众生。它不是对于现状的认可，而是对已经发生过的事情包括变革与造反的认可。所以，当造反蜂起，不可阻遏之时，我们会在官方奏疏中看到他们的绝望。1800 年嘉庆白莲教起义期间，那彦成在回答嘉庆皇帝的提问时说：

> 贼匪譬如蝗虫，非人力所能捕净，况此事总关劫数。如果劫数已尽，即现在守卡无用之兵，一人亦能杀贼十人；若劫数未完，即有健将……精兵，亦不能得力。……[56]

连朝廷命官也相信造反关系到天数，那么，这种天命观念对于教派军队的支配程度就可想而知了。

在中国人生活中的普遍的宿命论加强了政治事件的劫数观念。正如杨庆堃所指出的：

> [占卜预言的行为]代表了一种非常和谐的宗教观念体系，其中包含了这样一种信仰，即认为天地通过控制时空来决定大大小小在时空中发生的一切事件。由于人

们相信上天主宰自己命运的力量，于是也就产生了君权神授的观念。……在这个意义上，阴阳五行学说成为国家事务的超自然基础与人们精神生活之间的联系纽带[57]。

我不想在这里讨论兼带星相论、阴阳五行说和因果报应等色彩的高度复杂的中国民间宿命论体系。皇历以及其他五花八门的历书表列了冗长细致的各种吉凶休咎的日子，人们行事都要根据它们来选择时日。人们生活中的一切重大活动或禳灾避害都要请教算命先生。而选择坟墓与宅基的最佳位置也要由风水先生来确定。在传统的中国，生活的一切方面和每一件事似乎都是命中注定的，为了发现这个命运，人们花费了大量的精力。

在民间教派的末世观中，这种能预定政治事件和个人祸福的天数观念具有极为重要的意义。当弥勒即将降临的信仰经过教首们的鼓动和吹嘘得到加强以后，奉天承运的观念就会变成现实的力量。正如铃木中正所指出的，民间流行的历史宿命论和命运论观念是教派领袖们得以影响群众的基础。他们鼓吹在末劫战争中，教徒可以不避水火，刀枪不入，不可战胜。他认为，不能把这种说教仅仅视为争取信徒的一种伎俩，这实际上是在民众中强大的命运观念的一部分[58]。

正统的佛教背景。在中国正统佛教的末世观中，同样可以找到许多具体的政治性因素。由于我已经介绍过了弥勒信仰和弥勒教派，所以这里只讨论正统佛教背景的一些其他方面。首先，虽然缺乏明确的证据说明教派使用过弥勒经，但是，竺法护在265—275年间翻译的《佛说弥勒下生经》对于安居乐业的田园生活的描述肯定增强了民间对于人间天堂的向往[59]。

尽管在印度佛教教义中，弥勒降生是将来千万年以后的事，他也不直接干预政治，但中国的教派大大缩短了他来临的预期，把他的降生与圣人、奇理斯玛式的教主出世联系在一起，并使这一套东西与治乱兴衰、朝代更换的中国理论一致起来。这样，根据他们的说法，弥勒在天下大乱时出世，与新的帝王一起重建理想的世道。而他降世的日子则是在现在或不远的将来。

弥勒佛的这种具形化并不限于教派，它实际上是佛教中国化运动的一部分。事实上，早在宋代，人们已普遍相信那个大腹便便、号称布袋的和尚就是弥勒的化身。布袋（卒于916年）是一位籍贯浙江的游方和尚，以杖背一布袋，据说能"示人吉凶，必应期无忒"。按照传统的说法，他在死前遗有一偈云："弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识。"[60]

布袋的传说很快就家喻户晓，人们到处图其形像加以崇拜。他逐渐成为兴旺富足、人人可亲的一个象征。由于长期以来布袋和尚一直被当作弥勒佛，至今台湾寺庙里的弥勒佛像还是那个嘻笑颜开的胖和尚形象，他的历史起源已被人们忘却了。一个能带来希望的救世主能够不断出世，对于教派信仰当然是十分重要的，尽管在教派宗教中比在布袋和尚崇拜中保留了更多的正统的时间观念。

弥勒信仰和佛教的宇宙成坏劫变周期的教义，与佛法的兴衰密切相关。印度佛教采用印度的四时（the four yuags）*

---

* 根据婆罗门的教义，大梵天的一个白天，即一千个时（yaga）为一劫，相当于人间四十三亿二千万年。另一种说法则为一劫分为四时，圆满时、三分时、二分时、争斗时，共四百三十二万年。这里当指后者。——译者

概念发展了其大劫（mahā kalpas）* 理论，把它分为无法计算其长度的四个时期，即成、住、坏、空。在这个周期运行中，人的寿命由八万年递减至十年，又由十年递增为八万年。虽然所使用的这些术语清楚地表明这些时期的长度是不能确定的，但佛教的作者们仍然企图计算出它们的周期。然而，印度学者普遍认为，每一阶段达数亿年，实际上承认了它的无法计量的长度[61]。

另一方面，对于中国佛教徒来说，这个周期性成坏的理论完全是明确的、具体的。早在南北朝时代（420—589年），“法有三时”的理论就已经流行了。这三时是：佛法教、行、正三者皆备的正法时；只具教、行的像法时以及只具教、佛法将灭的末法时[62]。

在这个过程的前两个时期的时间问题上，有过许多争论，但大多数通行的观点是正法时为五百年，像法时一千年，末法时则达一万年。由于中世纪中国佛教徒普遍认为佛陀于公元前 949 年灭度，因此他们相信末法时应从一千五百年后的公元 550 年开始。

公元六世纪，信行（卒于 594 年）根据这一理论，创立了三阶教。他声称自从末法时开始以来，人们不知道真正佛法，旧的传统的信仰和修行已经不够了。这一教派风行一时，其弟子在长安建造了宏大的寺庙。由于它认为在末法时“没有值得人们尊敬的政府，今[唐]朝也不能恢复佛法或使人们得救”，因此三阶教被政府宣布为异端邪说，其组织也于 721—725 年间被取缔[63]。

---

* mahā kalpas，意译为“大劫”，亦可译为摩诃劫、末劫。——译者

净土宗的创始人昙鸾和道绰在这一时期也很活跃，他们也相信末法时在550年已经开始，但他们主张温和的救世方案，简言之，即念阿弥陀佛号。这样，阿弥陀佛教也开始作为一种末世的运动。

教派领袖以正统佛教传统的这一方面作为其思想来源这是很自然的。把它与中国的王朝周期性兴衰理论结合起来是一件轻而易举的事情，因为这种理论也是建立在阴阳互动而万变不离其宗的古代理论之上的[64]。然而，正如我们所知道的，在经典中，弥勒佛出世于仁政泽沛、物阜民丰的新周期之初，而在民间崇拜中，其因果关系是颠倒的，这种颠倒在缅甸佛教中也有。如舍吉西延所说，"直到佛法坏灭之时，理想的佛教轮转王开辟了道路，弥勒佛才可望降临。"[65]

然而，教派的掺杂政治内容的末劫观的佛教背景并不只限于弥勒信仰与王朝兴替理论的融合。在中国，还存在着皇权利用佛教理论这一悠久的传统，这个传统为许多拙劣的伪善之徒僭取新世界的皇位提供了各种样板。当然，在盛行官方意识形态儒教的情况下，也有少数几个倾心向佛的皇帝试图在他们的统治之中表达其皈依之诚。

北魏(386—534年)的统治者经常扶持佛教，下令兴建寺院，广置僧侣。在396—398年，曾任帝师的法果和尚宣称，魏王朝的创立者魏太祖是佛的化身。454年，文成帝曾将按照他的面目塑造的石雕佛象置于京师，并命令雕了五座十六英尺的释迦牟尼像，每座雕像代表一个他以前的北魏皇帝，这些雕像"就像皇帝本人一样……受到供奉"。

另一位佛教徒皇帝是502—549年在位的梁武帝。他以阿育王自居，广建寺院，经常举行盛大斋会，参加者不论僧俗，

众达数千。武帝"聘高僧为帝师",并注疏经文,讲经说法,还取缔道教,命道士还俗。这些措施使"武帝有皇佛之誉"[66]。

从581年开始,隋朝开国皇帝隋文帝便以转轮圣王的名义发布敕令支持佛教。他公开发愿,并自称天之佛子。为了媲美于阿育王,文帝下令在全国普建宝塔,派钦使迎送佛骨。

由于文帝是一个企图征服南方、再次统一中国的北朝皇帝,所以他需要一种支持统一的理论。在天台宗教义中,他找到了他所需要的"圆融"理论。但是,佛教之适合他的政治目的这一事实,并不意味着文帝支持佛教的举动纯属宣传。相反,文帝生长在尼寺里,在十三岁以前一直由一位尼姑照料。在他十四岁开始任事以前,只有很短的一段时间学习过儒学。此外,对他具有很大影响的妻子,是一位虔诚的佛教徒[67]。

尽管隋朝于618年灭亡,我至今也没有接触到教派信仰和文帝的国教之间有联系的确实证据,但是,文帝对佛教的认识必然会为企图为自己建立新王朝正名的、奇理斯玛式的领袖人物提供又一个样板。既然正统的中国佛教和政治权力能融洽相处,那么在民间信仰中看到同样的政教结合便不足为奇了[68]。

教派的"现实化的末劫观"第三个来源是,大乘佛教关于菩萨会以特别的方式出世、为人排难解忧的教义。这一说法见之于印度佛教的经文中,为中国和日本的阿弥陀佛教义所继承。M.温特尼兹(Winternitz)写到《宝界经咒》(Ratnaloka Dhāranī)时指出:"这一教义认为,菩萨不一定当下就普渡众生,不过他会不断地以各种职业和教派的面目再生,以造福于众生,这种职业和教派的变化是不计其数的。"[69]

中国宋代的净土宗领袖人物王日休也与这种观点相一

致，他强烈要求前世为佛徒转生的官员把现世变为阿弥陀佛的天国。他在《龙舒净土文》中写道，“临命终时，一月预知其期，化佛菩萨来迎，西方境界尽现空中，迟迟而久，众人皆见。某即如入禅定，安然化去，遂见阿弥陀佛，证无生法忍，了六神通。不出此间一岁，即来此间，教化众生，渐渐变此南阎浮提尽世界以至十万无量世界，皆为清净极乐世界。”

至于那些虔诚慈悲的政府官员也能得救，但“若切意斯民而不舍忍弃，且生西方，了生死之后，却来此世界，现宰官身，以大兴功利，何有不可哉？”

诸佛和菩萨也被请求“分身于此震旦国，为卿相群臣，共佐吾君治教”，“教化众生，同修佛道，脱离苦海”⑦⓪。铃木中正指出，这种思想和信仰在民间相当普遍，因此他们会轻易相信那些宣称弥勒佛降生的教派领袖⑦①。

由此可见，具体的政治因素之掺入救世教义并不局限于弥勒末劫观念，而且也包括净土宗的传统。在中国人的心目中，这种治世与救世之间顺理成章的关系没有比这更好的说明了。

我们已经看到，中国的传统对政治性的末世行动提供了丰富的、多变的范例和理论的支持。好战的白莲教团体的频繁的造反活动和颠覆性的意识形态就应该从这种传统的角度来考察，因为它本身就是这种传统的一部分。

教派信仰中的末劫观。尽管我们至今所涉及的民间教派的末劫观已经表明了其显著的弥勒教倾向，但也存在着一些并不直接基于“未来佛”信念的希望。这些民间信仰有的是几乎以“纯粹”的形式出现，而有的则彻头彻尾地与佛教的教义搅合在一起。例如，孙祚民谈到 1837 年发生于山东的由马刚

领导的一次起义。马刚聚众数十人，趁元宵节入城谋杀县官，他们之敢于暴动，是因为他们的主要首领都自称“白虎星”、“昴星”，女领袖则是“织女星”下凡，起义后“天兵天将”会来相助，坚信起义必然胜利。起义失败后，有一个次要的女领袖刘金妮，年仅十九岁，“在济南受刑时，毫无惧色，口中仍念‘真空家乡，无生老母’的咒语，从容就义”⑫。尽管马刚起义提出了“天兵天将”而带有民间道教的色彩，但这句八字真言至少表明了它与白莲教传统的某种渊缘关系。星宿人格化是一个很普遍的主题，这在《水浒传》中看得很清楚。这部书中的人物宋江和他的部将都是天上的星宿⑬。“天兵天将”的主题可见之于《封神演义》，就是在今天台湾的农村地区依然可见⑭。在这里我们可以再次看到，教派信仰是扎根于民间宗教体系之中的。

另一些像周子旺和彭莹玉领导的团体，把他们更新世界的希望建立在中国乡土的干支变换周期概念的基础上。在《龙华经》的《末劫众生品》中写道，“弓长祖，到家乡，听母吩咐。说下元，甲子年，末劫来临。辛巳年，又不收，黎民饿死。癸未年，犯三辛，瘟疫流行。……无生说，发灵符，救度人民”⑮。1457年出现的一个教派把军事计划、封号与阿弥陀佛天国的希望结合起来，这个团体系由王斌所领导：

> 府军前卫军余王斌祝发为僧，名悟真全，逃居陕西褒城县。尝与洋县天台山僧伪称“真明帝王”韦能者谋为乱。事觉，能充军，斌得脱。结庵于胡城山以居，为妖言，诱流民作乱。制斧钺及五方日月旗，号为“钱龙川八宝台”，建国名曰“极乐”，改年号曰“天绣”。期今年焚栈道，据汉中，更名乌龙城。起事，封其党周曾为定天侯，左右

副将等官，取所淫女子王氏为后。且假天将言，斌乃紫微星下世，当王天下[76]。

从这里我们看到了民众正在实践着王日休提出的阿弥陀佛极乐世界能够在人间实现的理想。

我们已经知道，乡土的末劫象征手法也是与弥勒信仰相结合的。如1379年一个自称为弥勒的李某在江苏宜春县民众中散发"纸号"，当官兵进剿时，缴获了百余件御用器物，其中有龙凤日月袍、伪造的木印、黄绿罗、掌扇、令旗、剑、戟等等[77]。

民间教派末劫观念之主干的、基本的结构是佛教—弥勒教的末劫观，如我们在谈到元末韩山童起义和1748年的罗教起义时所指出的那样。弥勒的降临将开辟第三个时期，有时他会得到另一个真命天子的辅助。这个天子往往被认为前朝皇室血统的后裔。这个王朝为人们所怀念，如人们相信韩林儿既是明王，又是宋徽宗的第九世孙。"刘福通等以宋丞相陈宜中尝自占城归，诡云帝昺逃入日本，而所立之韩林儿即徽宗九世孙，故建国曰宋。"关于这个传说的另一种说法则是"宋幼主既降，其相陈宜中等挟二王逃闽广，所在煽惑，民争应之"。这两种讲法的重点都是韩林儿是这个长期隐蔽下来的皇室血统的后裔，现在回来有权要求复位。因此刘福通的军队书有这样的旗联：

虎贲三千，直捣幽燕之地；

龙飞九五，重开大宋之天[78]。

清代中期，这种双重强化形式的末世宣传依然存在。嘉庆皇帝在谈到1796年白莲教起义的领袖时写道，刘之协"买王双喜托名牛八，指姓朱[明皇室]后代，又将刘松之子刘四儿

托名弥勒佛转世，可以辅助牛八。"[79]所有这些使人想起中世纪欧洲对于会推翻压迫者、建立和平世道的末日皇帝(the Emperor of the Last Day)的普遍期待。虽然起初把末日皇帝说成是末代罗马皇帝*，但后来，末日皇帝又与查理曼*联系在一起，人们相信查理曼会回来率领十字军，建立极乐时代[80]。

欧洲人对于世界天帝的这种憧憬也可见诸意大利的华尔多教派，他们热烈地希望"在一支伟大军队的前头，来了波西米亚王，他属于他们的教派，征服一个个省份、城市和乡村，摧毁教堂，杀死神父，……废除关税和所有的剥削，……提倡财产共有，按照他的法律办事。"[81]华尔多派把胡斯改革的故乡波西米亚理想化与中国的教派把前朝理想化是十分相像的。

明斯特的再洗礼派也具有这种充分发展的王权主义。1834年占据了明斯特城的约翰·别乌克斯(John Beukels)被加冕为"至上正义王"。十二位长老授与他一柄宝剑，先知按照《旧约》的方式为他涂了圣油，称他为"新神殿的众神之王，……新天堂(Zion)的统治者"。约翰王身穿王袍，"手持着金苹果(Reichsapfel)，象征统治世界"[82]。这种比较既有启发，又有危险：其所以有启发，是因为它显示了教派的末世象征手法的某些超历史的方面；而所以有危险，则是因为这些在欧洲是例外，而在中国则司空见惯。华尔多派和再洗礼派的王权形象都是在极危急的形势下的产物。如果把这种孤注一

---

* 即罗慕路斯·奥古斯都鲁帝，于公元476年被废黜。——译者

* 即查理大帝(约742—814)，在其统治期间，法兰克王国扩张成为一个庞大的帝国。公元800年，教皇加封他为"罗马人的皇帝"。死后帝国解体。——译者

掷的做法照搬用来解释中国的教派，那就会是一个错误。虽然中国的教派经常遭到镇压，但这种政治性的形象是始终潜在的[83]。

托普莱对二十世纪新加坡先天道的研究，清楚地说明了救世主同王权之间的这种关系。她论述归根派时这样写道：

> [归根派]相信弥勒三期已经开始，现教主即为弥勒化身，……[为免世界毁于大劫]，教主须有便接近民众，传播真道。故须重立朝纲，拥教主登龙位称帝。……
>
> 如有国者非真命天子，民众即不知真道。故弥勒亲理凡世之政，譬犹佛陀之于西藏，则最为理想。果如此，则其易近于斯民也[84]。

这样，国家权力的更替可以是实现救世主使命的一个先决条件。这种王朝的兴替与大劫周期的内在联系概括在黄育楩所摘引的一段经文中："前此释迦掌世，后此弥勒掌世。掌世既异，故天运亦异。"[85]

救世主的来临不仅意味着一个虔诚的统治者即位传法，也意味着宇宙本身在时间范畴中的变化。《普明如来无为了义宝卷》写道：

> 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，……四十五日为做一月，……总计八百一十日为一年，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[86]。

黄又提到有个邪教于八卦增添二爻，改为十二卦；于六十四卦，增为一百四十四卦。另一篇经文将一天分为十八个时辰，而不是十二个时辰，增添了六个支时名。黄详细论证了十

二支对于传统的时空系统的重要性：十二支在天为十二宫，在岁为十二月，在日为十二时。十二支配五行，作二十四山，以配八卦；一卦管三山，为罗经*所由起。他总结道："此每日十二时，其义精，其用广。上古之世，圣人未出，此理自在两间；圣人既出，此理遂传万世。今邪教提为十八时，糊涂妖妄，万不可信也。"[87]

教派希望进入一个由全新的社会关系和时间范畴所构成的新世界，表明至少在宗教意义上他们毫无疑义是"革命者"，而不是像有些人所说的简单的"改良者"，当然，我并不想在这里争论这个问题。

圆教是与白莲教传统有关的另一个教派，在十九世纪初活跃于江苏和安徽。其经文进一步证明了这种对更新宇宙的关切。在《万年时宪》这篇经文中提到，将来"以四十五日为一月，十八月为一年"。《应劫册》称："弥勒掌管天盘，混沌七七日，自后日月改行，气候更变，惟习圆教，不遭此劫。"[88]

上面反复提到的新宇宙秩序与三期劫变的关系在其他宝卷中也有阐述。"红阳劫尽，白阳当兴，现在月光圆至十八日，若圆至二十三日，便是大劫。"[89]"过去人，寿活三甲；现在人，寿活六甲；未来人，寿活九甲"[90]。

上面提到的圆教经文《应劫册》描述了三个时期及其被崇奉的统治者，并配以教派的名称：

1. "先前系燃灯佛座青莲掌世，为无极青阳教"；

2. "后释迦佛座红莲掌世，为太极红阳教"；

3. 释迦佛"今则退位，弥勒佛座白莲掌世，为皇极白阳

---

* 罗经.即指南针。——译者

教"[91]。

由此可见，白莲这个词在这里指的是弥勒救世主掌世。这支持了托普莱在圆教被镇压一百四十年后在新加坡考察中所提出的论点："白莲……是关于弥勒接位治世的一个专门名词"，这个象征物是托普莱的材料中专指奉无生老母之命，由某一时期的佛所执行的特殊任务的所谓的"使命"。白莲教就是负有执行第三种"使命"的团体，亦即为弥勒降世做好准备。遗憾的是托普莱未能发现前两种使命是什么，不过，她的意见仍然是具有启发性的[92]。当民间教派起来造反时，至少部分地是由于他们相信自己是在执行上天的旨意。

注释：

① 苏惠廉、赫德斯：《中国佛教术语词典》第 397、172 页。亦见赫维芝：《袾宏的净土、禅宗之一念》，《明代思想中的自我与社会》第 305—306 页。

② 重松俊章：《初期的白莲教会》，《史渊》3：146(1931)。

③ 冯友兰：《中国哲学史》中华书局 1961 年版，下册 第 752—753 页。

④ 普度：《莲宗宝鉴》卷二，《大正藏》第 47 册第 313 页。

⑤ 同上，卷七，《大正藏》第 47 册第 336 页。"誓" 在此意为发 愿往生乐土。

⑥ 王日休：《龙舒净土文》卷四，《大正藏》第 47 册 第 262 页。着重号是我加的。

⑦ 酒井忠夫：《中国善书研究》第 226 页。对显然在 1106 年盛 行的"三一教"崇拜的帝国禁令，见志磐：《佛祖统纪》卷四十 六，《大正藏》第 49 册第 419 页。迪格鲁特《中国的教派宗教与宗教迫害问 题》I．第 79 页有英文翻译。

⑧ 柳存仁：《林兆恩(1517—1598)：三一教主》，《通报》 53：260—261，276—277(1967)。迪格鲁特《中国的教派宗教和宗教迫害问 题》I.

第108—109页曾引用1744年的一份告示，指出仅河南一省即有三一教堂五百九十处。

⑨ 宗本:《归元直指集》卷一，《续藏经》108，第130页，同卷第129—157页载有宗本搜集的其他有关三教的论述。《续藏经》101第205—208页载有宗晓对这一课题的研究。《古今图书集成》(上海1934年重印本)第494册"神异"卷五七第20—30页上汇集的对三教的异同议论相当丰富。

当然，另外还有一些佛教家仍坚持佛教的优越性。如袾宏对此谈到，"有谓释言万法归一，道言抱元守一，儒言一以贯之，通一无别，此讹也！……如万法归一，止有一，更无万，是万与一不二也，……是二教以一为极，而佛又超乎一之外也。"对于"三教一家"之说，袾宏认为，三家则诚一家也，一家之中，宁无长幼尊卑亲疏耶？佛教"最长"、"最尊"、"最亲"。见《正讹集》页22，《云棲法汇》卷四。

⑩ 引自酒井忠夫《中国善书研究》第226页。对于三教圣人的谈论，见《混元红阳临凡飘高经》，黄育楩《续刊破邪详辩》，《清史资料》(三)第101—102页。其中谈到:"释迦佛临凡，留下五千四十八卷大藏真经，又留下生老病死苦，要天祖临凡，转化老君，安天立地。又留下金木水火土，道德真经。善林祖脱化圣人，留下五经四书，仁义礼智信。"

⑪ 黄育楩:《破邪详辩》，《清史资料》(三)第7—9页。黄指出，崙当作轮，盖仿《封神演义》中踏上二轮可以飞翔的哪吒而来。

⑫ 黄育楩:《又续破邪详辩》，《清史资料》(三)第96页。

⑬ 黄育楩:《破邪详辩》，《清史资料》(三)第7页。

⑭ 黄育楩:《续刊破邪详辩》，《清史资料》(三)第86页。关于亿有不同的计数法，最常见的是指一万万。这里的数字顺序是对正统佛教教义的有趣的颠倒。在佛经中，弥勒三次降世大会，先度九十六亿，后度九十四亿，再度九十二亿。关于这点，参见《佛说弥勒下生经》，《大正藏》第14册第442页。在正统道教中，"无极"指天地开辟以前的原始状态。"太极"指天地初开，而"皇极"按一位儒者的说法可试译为"王道之精微"，但我不知道正统道教对它的定义是什么。可能民间教派赋予第三时期的"皇极"以某种意义。如果有一本好的道教术语词典对此会有很大帮助的。

⑮ 黄育楩:《续刊破邪详辩》，《清史资料》(三)第32页。

⑯ 黄育楩:《三续破邪详辩》，《清史资料》(三)第128页。亦见泽

田瑞穗：《宝卷研究》第 160 页。这篇经文敦促人们念颂佛号，练十步功夫，以赴命归根早还源等等。

⑰　黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第 36 页。

⑱　《药师如来宝卷》，引自郑振铎：《中国俗文学史》下册第314 页。该经作于 1543 年。灵山即灵鹫山，据说印度佛陀曾在那里讲过《莲华经》。然而对教派而言，灵山是天堂的别名。"婴儿"是典型的道教术语，即"童颜常住的秘称。……红孩儿……是真人体内能使他再生的产物。"麦克尔·R. 沙索：《道教及其宇宙更新仪式》第 77、80 页。

⑲　《金刚科仪》，引自李世瑜：《宝卷新研》，《文学遗产》(四)第 178 页。黄育楩在《续刊破邪详辩》中也提及该经，见《清史资料》(三)第 81—82页。科仪是指一种讲经的仪式。

⑳　黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第 40 页。关于无生父母还有些令人困惑的地方。我在前述神话中认为父母是指伏羲和女娲，可是第六章提到的罗清的《正信宝卷》却攻击将无生父母与阿弥陀佛等同起来的做法。在同一部经中，罗还批评玄鼓教求拜日月，以为父母，这表明父母和日月崇拜之间可能存在某些联系。韩书瑞在其即将出版的《中国的千年王国：1813 年八卦教起义》第一章中将无生父母译为"eternal progenitor"(永恒的祖先)。

㉑　《续刊破邪详辩》，《清史资料》(三)第 75 页，所引《救苦忠孝药王宝卷》。

㉒　黄育楩所提到的六十八部经书名在向觉明(向达)：《明清之际宝卷文学与白莲教》一文中都列出来了，另参见泽田瑞穗：《校注破邪详辩》。

㉓　塚本善隆：《罗教的成立及流传》，第 23 页。

㉔　向觉明：《明清之际的宝卷文学与白莲教》，《唐代长安与西域文明》第 608 页。

㉕　霍默尔·H. 多布斯：《中国古代的神密崇拜》，《哈佛神学评论》35：223—225(1942年 10 月)；亨利·杜尔：《中国迷信研究》IX第31—34页。

㉖　《汉书》卷十一、二七下，转引自多布斯《中国古代的神秘崇拜》，《哈佛神学评论》35：235(1942年 10 月)。

㉗　乔治·迈尔斯在他的《斋教》(载《中国纪事》33：1—10[1902 年 1 月])中表明西王母在本世纪初仍为与罗教有关的斋教徒所崇拜，她

被称为瑶池金母，三天堂之主。西王母也是台湾慈惠堂教派的主要神祇。

㉘ 在陆西星(1520—1601年)《封神演义》第一回中，女娲娘娘或上帝神女宣判腐败的商朝的终止。她是这部小说中的最高人物。在施耐庵(1290—1365年)的《水浒传》第31回中，九天玄女救了宋江，她现身封宋江为星主，要他替天行道。在这部小说中，也是一位女神居于支配地位。当然，在吴承恩(1500—1580年)的《西游记》第五、六回中也提到了西王母或瑶池金母，不过她是书中主角孙猴子的陪衬。老母神话与《西游记》中循规蹈矩的西王母毫无相似之处。我在这里标明的这些小说的"作者"和成书年代只是根据习惯说法，在这方面还有不同的学术观点。

㉙ 陶成章:《教会源流考》。

㉚ 谢诺:《中国的秘密社会》第97页。

㉛ 黄育楩:《续刻破邪详辩》,《清史资料》(三)第71—72页。1898年所编河北《滦州志》卷八页28—30有关于这件事的不同说法:"无生老母与飘高老祖为夫妇,乘元末之乱,聚党于太行山，其高弟分为二十八祖,滦州石佛祖乃其一也,诱惑男女数千人。"这段文字接着又不无歧异地叙述了教派神话，如"未有天地，先有无生。无生在天堂所生四十八万孩儿因举妄念,堕落凡尘。老母思之,故降凡超度。其斩决者为挂红上天,凌迟者为披大红袍上天,于侍类中最为荣贵。"

㉜ 黄育楩:《破邪详辩》,《清史资料》(三)第57—58页。

㉝ 向觉明:《明清之际之宝卷文学与白莲教》,《唐代长安与西域文明》第614页。罗清在他的经文中反复将"家乡"与"净土"并称，"归家乡"即往生阿弥陀净土。参见他的《正信宝卷》页七。

㉞ 无生本身是佛教术语，苏惠廉、赫德斯将其定义为："无孕产、……无造具、无再生……无灭亡的生命,乐变化身(nirmānakāya)或佛在尘世随物化形"。他们把"无生宝国"则解释为"超越生死的宝地，阿弥陀佛的不朽天堂"(《佛教术语词典》第380—381页)。

在《续刊破邪详辩》(《清史资料》三,第74页)中，黄育楩提到《佛说弥陀宝卷》中有"共入无生极乐天"、敦促人们"念佛悟无生"之语。

㉟ Masaharu Anesaki:《日本宗教史》(伦敦，1930) 第24—25页讨论了这一神话,并指出阿斯顿(Aston)"认为[日本人的]三一(primal triad)不过是中国人的三极和阴阳两仪之说的翻版"。

㊱ 关于淮南子和周敦颐,参见陈荣捷:《中国哲学资料集》第306

—308、463—465页。关于"姹女"，参见戴源长：《仙学辞典》(台北，1962)第112页。

㊲　关于伏羲和女娲，参见德克·伯德：《古代中国的神话》，载塞缪尔·诺亚·克莱默编《古代世界的神话》(芝加哥，1961)第386—389页；E.T.C.沃纳：《中国神话辞典》(纽约，1961)第334—335页，佐奇：《佛教征服中国》第一卷第318页。

㊳　沃尔夫兰姆·艾伯哈德《中国东南地区的民间文化》英译本(莱登，1968)第141、144、444—445页。河南和山东是白莲教活动的主要地区。艾伯哈德还说："至少从唐代开始，史料就一再提到浙江和福建的典型特征之一就是女神崇拜"(第40页)，并且"在中国早期确实存在着女神崇拜，她不仅被奉为祖先，而且是创造女神，像瑶族的女神那样。"(第115页)他还提到"后来的中国神话"把伏羲和女娲结合在一起的两个记载，但似乎是受到了少数民族神话的影响。

㊴　弗兰克·M.莱伯、吉拉尔德·C.希凯和约翰·K.马斯格雷夫：《东南亚大陆的道德团体》(纽黑文，1964)第68—70页。

㊵　大卫·克罗克特·格拉汉姆：《川苗的风俗》，载《中国西部边区研究会会刊》9：18(1937)。

㊶　大卫·克罗克特·格拉汉姆：《川苗的民歌和传说》(华盛顿，1954)第72—73页。这个神话继续叙述死亡的命运："逝去，死亡，——想念普花坛会上的、鼓社坛上的九代祖宗，回到天上的九阳楼平原。"这一回到天堂的主题也与教派神话相同，它使得净土教派易于接受神仙夫妇创世的故事。

㊷　《明史》中提到，1515年，云南乌蒙(今镇雄)有个土著叫普法恶，通汉语，晓符篆，妄言弥勒出世，自称蛮王，他的起义并得到了汉族流民的支持。李守孔探讨了早于普法恶的1392年和1475年发生在四川、贵州的山民、苗民和彝民的其他一些弥勒教暴动。既然边地的团体也受到了教派的影响，那就不必说这种影响的其他方式了。参见《明史》卷一八七；陶希圣《明代弥勒白莲教及其他"妖贼"》；李守孔：《明代白莲教考略》。

㊸　黄育楩：《破邪详辩》、《清史资料》(三)第34、9页。不过，我们已经看到，老母神话在《药师宝卷》中已经提到，根据郑振铎的确定的成书年代，《药师宝卷》要比《血湖宝忏》早四十五年。

㊹　引自塚本善隆：《罗教的创立及流传》、《东方学报》11：23、24

(1949年11月)。

㊺ 格拉汉姆:《川苗的民歌和传说》第57—58页。

㊻ 《列子》卷五。英译者 A.C. 格雷汉姆认为《列子》无疑保留了早至公元前三世纪的材料,直到公元三世纪时,该书与现在的本子仍不相同。

㊼ 同上,卷二。关于中国乌托邦思想的其他表述可参看《礼记》、葛洪:《抱朴子》中所录鲍敬言的文字。关于中国从周代开始到毛泽东时代的乌托邦思想的深入研究可参见沃夫根·巴乌尔:《中国的幸运和愿望》(慕尼黑,1971)他对秘密社会的讨论可见于第311—323页上。

㊽ 罗尔夫·斯坦因:《论公元二世纪道教的宗教——政治运动》,《通报》50:3—12.(1963)。G.F. 赫德森在他的《欧洲与中国》(伦敦,1931)第97页上说:"政治上说大秦是指罗马帝国,地理上是指埃及和叙利亚……并主要是指叙利亚,而安都则被设想为是大秦的首都。"

㊾ 关于在尘世建立乌托邦式的儒教国家的经典论述,参见《礼记》卷四"礼运第九":"……大道之行也,天下为公,……是谓大同。"

在平定异端教派时这种希望直接表达了出来。例如,在《明神宗实录》卷五三三页十九上,我们在一段如何镇压民间教派的冗长叙述之后读到这样的文句:"庶异教可图,人心归正,而千万世太平之业终赖之矣。"此奏写于1615年,明王朝即将崩溃之时。

㊿ 引自范晔:《后汉书》卷六十下。

(51) 这段关于真君的经文引自《洞渊神咒经》卷一,页11、12,《正统道藏》第21册卷一七〇。

(52) H.G. 克列尔:《中国的诞生》(纽约)第367页,另参见克列尔的近著《中国国家制度的起源》(芝加哥,1970)第一卷《西周帝国》第81—100页上有他对"天命"所做的进一步探讨。

(53) 参见《书经》。

(54) 《明太祖实录》卷二六页10—11。另参见李守孔《明代白莲教考略》,《明代宗教》第28—29页。

(55) 《封神演义》第六、十五、四十三回。

(56) 《十二朝东华录》嘉庆朝,卷三页22。

(57) 杨庆堃:《中国社会的宗教》第136页,另参见丹尼尔·H. 卡尔普:《华南的乡村生活》(纽约,1925年)I.第171页。

(58) 铃木中正:《清朝中期史研究》第110页。当然,在宿命论的另

一方面，人们还相信，通过适当的知识、信仰或仪式行为，人能改变命运或至少减轻其后果。所以皇帝宣布大赦，百姓祈求神灵、迁移墓址，都是希图逃避厄运。在民间教派信仰中，人们通过得救和回到天堂可以超越命运的控制。因此，《混元红阳叹世经》说，"人之富贵贫贱皆一空，不可强求，惟当修行得道，还元归家"。黄育楩：《又续破邪详辩》，《清史资料》(三)第106页。

㊾ 竺法护译：《佛说弥勒下生经》，《大正藏》第14册第421页。这篇经文的结构大致是，释迦牟尼对阿难预言，弥勒将在遥远的未来降世。在详细描述了那时世界的美妙之后，经文说，一个婆罗门修梵摩(Subrāhamana)将成为法王的大臣。弥勒将由修梵摩的妻子生出。经过出家学道，当时三千大千刹土六返震动，即于是夜成佛。然后通过布道，成千上万的人皈依。弥勒寿八万四千岁。经文最后说，释迦牟尼告诉所有弟子，如果他们希望在弥勒转生时投生于世，必须热忱地崇拜弥勒，并为他出力。

在《大正藏》的这一册中，另有四篇叙述弥勒未来成佛的经文，对那时人间天堂的描写大致与上文相同，只是细节不同。

正统佛教对阿弥陀佛净土的描述也对教派的天堂观念产生影响。关于这点，参见《小阿弥陀经》(The Smaller Sukhāvati-vyūha)F. 麦克斯·缪勒英译本，《东方圣经》第49册第二部分第91—98页；《佛说阿弥陀经》，《大正藏》第12册第346—348页。

㊿ 志磐·《佛祖统纪》卷四十二，《大正藏》第49册第390—391页。海伦·B. 卡平的《布袋禅师》(载《美国东方协会杂志》53. 1:47—52，1933)一文和肯尼思·K.S. 陈在《佛教在中国》第405—408页讨论了布袋和尚。费迪南·D. 莱辛的《雍和宫：北京喇嘛寺的形象》(斯德哥尔摩，1942)I. 第15—35页则有更多的篇幅的讨论。

(61) L. 德·维利·泡生：《世界佛教徒的年代》，《宗教伦理百科全书》I. 第187—190页。

(62) 肯尼思·K.S. 陈：《佛教在中国》第297—298页。佛法之时的理论最早是在印度佛教经文如《莲花经》中提出的。参见山田龙城：《大乘佛教成立论序说》(京都，1965)I. 第568、580—581、591页。承蒙比西大学 Shotaro Iida 教授见告此书，并此致谢。(中文术语根据唐代窥基《大乘法苑义林章》卷六。——译者)

(63) 同上，第298—300页。

⑭ 关于阴阳与宇宙循环的关系，冯友兰在《中国哲学史》下册第549—550页上对朱熹观点作总结时，有出色的说明。关于朝代兴替观念的一个最著名的论述，可见于《三国演义》这部古代通俗小说的卷首。它先叙述了到汉代为止中国历史上的分合大势，然后详细描述了汉朝将亡的种种征兆，诸如昏君、权监、贪官、青蛇蟠上御座，黑气飞入皇宫，地震冰雹、雌鸡化雄等等。这些乱世的象征预示仁君治世的必要。这很容易使人联想到佛教的极乐世界。参见罗贯中(1330—1400年)：《三国演义》第一回。

⑮ 舍吉西延：《缅甸革命的佛教背景》第103、151页。

⑯ 肯尼思·K.S.陈：《佛教在中国》第146、152、124—127页。

⑰ 阿瑟·F.赖特：《隋朝意识形态的构成》第581—604页，费正清主编：《中国的思想和制度》(芝加哥，1957)第101、78页。

⑱ 有趣的是581年文帝运用天台宗关于俗世与净土圆通的理论宣布进行佛教教义的圣战。怀特：《隋朝意识形态的构成》第97页。

⑲ 莫里兹·温特尼兹：《印度文学史》(加尔各答，1927) II. 第382—383页。

⑳ 王日休：《龙舒净土文》卷四、卷六，载《大正藏》第47册第262、263、270页。在日本，法然也支持这种思想："已入天堂之人，可重返尘世度人"。参见埃利奥特：《日本佛教》第367页。赡部即南赡部洲，地上四大部洲之一。

㉑ 铃木中正：《宋代佛教结社研究》第240页。

㉒ 孙祚民：《中国农民战争问题探索》第84页。

㉓ 在《水浒》第42回中，宋江被九天玄女的使童称为"宋星主"，玄女传法旨曰："玉帝因为星主魔心未断，道行未完，暂罚下方，不久重登紫府，……他日琼楼金阙，再当重会。"第4回中，五台山寺长老入定之后，知道鲁达"上应天星"，决定剃度他为僧。在第71回中，列有一百零八条好汉的座次，按三十六天罡、七十二地煞排列。

㉔ 伯纳德·盖林：《台湾信行：一个中国村庄的变迁》(伯克莱，1966)第236页。

㉕ 黄育楩：《破邪详辨》，《清史资料》(三)第13—14页。关于这种民间宗教运动的干支变换周期的末世论的最早记载是184年黄巾军所宣称的："苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。"黄巾军用白土在京城官府的门墙上书写"甲子"二字。《后汉书》卷一〇一。转引自保罗·

M. 麦乔：《黄巾军》，载《史迹》17:76(1958)

⑯ 《明英宗实录》卷二七七，页 14—15。王斌活动于陕西省宝成县(今汉中)。在当时，人们普遍认为每个皇帝都是紫微星下凡。王率领数千人起事，不久就被官军击败，王及其四个伙伴被杀，其余被释放。

⑰ 《明太祖实录》卷一八二，页 4—5。

⑱ 王崇武：《论明太祖起兵及其政策转变》，《历史语言研究所集刊》10:60(1948)。

⑲ 《大清十朝圣训·仁宗朝》卷九八，页 4。这一朱谕写于 1800 年。这里我们看到弥勒思想在民间的一个有趣的变化。在这里，是佛陀帮助皇帝，而不是其他的方式。矢野仁一在他的《关于白莲教之乱》中指出，这种弥勒辅助皇帝的观念在当时其他教派中也有。

⑳ 诺曼·科恩：《太平盛世的追求》修订版第 71—74 页。

㉑ 乔治·H. 威廉斯：《激进的改革》第 520 页。

㉒ 同上，第 373—374 页。

㉓ 同中国模式十分接近的情况也可见诸缅甸的该隐教派 (gaings)，其末世论也充满着政治色彩。这一教派在缅甸有一百多个团体，有的还有精致的庙宇。该隐教徒相信其教主是过去著名的民间英雄 weikza 的化身，也是或不久是为弥勒降生开辟道路的贤明君王。麦尔福德·斯皮罗在他的《佛教与社会》(纽约，1970)第 173—174 页上描述了这位未来王，"他将是虔诚的佛教徒，转动法轮，——实际上，他的缅语头衔就是出于梵文 Cakravarti 或巴利文 Cakkvatti (转轮王)——但更重要的是，他将成为缅甸国王，恢复法律和秩序，赶走外国佬，给缅甸人民带来繁荣和富庶。……这一太平盛世的佛教有两个特征，首先，在信仰方面，它强调未来王或至少是未来王的使者已在人世。其次，在社会方面，要求人们必须加入皈依他、听命于他的权威的神秘教派 (该隐派)。……"

斯皮罗继续描述了两个他调查时(1965年)正住在曼德勒的被认为是未来王的人和他们的"宫殿"。该隐寺有这样一些末世的象征物，如播明光(Bo Min Gaung)和弥勒的宝座。在某些团体中，未来王和未来佛的区别是模糊的，所以该隐教主就是弥勒佛。有关这方面参见 E. 麦克尔·曼德尔森·《上缅甸的佛教救世会》，《东方与非洲研究院期刊》24.3:560—580(1961)和他早先的论文：《近代缅甸的宗教和权威》，《当代世界》16.3:110—118(1960年3月)。这些教派的某些团体积极从事

反抗英国的统治以图复辟能为弥勒降世开道的佛教君主制。

⑻ 托普莱：《先天道》，第372、387页。如前所说，缅甸的该隐派同样相信正义的统治者必定会与救世主合作。

⑻ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第52页。

⑻ 同上，第52页。这篇经文可能与石佛口王家有关。那彦成记录的有关经文中有一篇《三教应劫总观通书》，其中说："过去是燃灯佛掌教，一年有六月，一天有六时。现在是释迦佛掌教，一年十二月，一日十二时。将来未来佛弥勒掌教，一年将有十八月，一日将有十八时。未来佛将生在石佛口王家。"《那文毅公奏议》卷四二页18—19，1815年奏。民间教派思想中关于末世论和教权关系的例证很难找到比这更好的了。注意，在这里前后相继的佛陀被说成是掌教的，而非掌世的。

⑻ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第51页。

⑻ 吴之英：《圆教始末及其经卷》，《人文月刊》8:4—5，(1937年6月15日)。吴指出"其解释'圆'字，引《圆觉经》意义，以为'圆无边际'，故要解除无边众生的痛苦"。教首方荣升在1815年起义未遂，被杀于江苏江宁县。

⑻ 黄育楩：《破邪详辩》中的无名经文，《清史资料》(三)第47页。

⑼ 《普静如来钥匙通天宝卷》，《清史资料》(三)第39页。这是三期回复时人寿延长这一古老的佛教教义在民间的一个有趣的回声。

⑼ 吴之英：《圆教始末及其经卷》，《人文月刊》8:5，(1937)。

⑼ 托普莱：《先天道》第373、384—387页。

第八章

民间佛教的样式：教主，经文，仪式

有关背景的思考

要探讨民间教派的教权问题，必须首先了解天人合一这个中国传统的观念，因为正是这种观念，使得超凡的、通灵的现象层出不穷成为可能。

虽然有一些无神论者，如荀子（卒于公元前238年稍后），认为天人相分，天象不关人事，但是大多数传统的中国人相信，人事会引起宇宙的反应，而自然现象反过来又与人自身的生命节奏紧密地联结在一起。

这种认识的一个最简明的论述可见之于《礼记》："故人者，天地之心也，五行之端也。"① 汉代哲学家董仲舒（公元前179—104年）和理学家张载（1020—1077年）的论述也很有影响。董仲舒写道：

> 天气上，地气下，人气在其间。……天地之精所以生物者，莫贵于人。……
>
> 天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。［接着例举了一连串这类数字关系］……于其可数也副数，不可数者副类，皆当同而副天，

一也。(《春秋繁露·人副天数》)②

董仲舒的这套理论是从由来已久的关于人在天地间位置的思想,即在一个根本的、神圣的整体中,万事万物密切相关这一思想中引伸出来的。既然人、神都处于同一连贯的整体中,所以民间宗教中大多数神祇都是神化了的人,从关公、妈祖到城隍莫不如此。这种传统的人类学支配着民众的意识,直到二十世纪仍有着深远的影响,在台湾乡村中至今仍很活跃。这种理论意味着不同"层次"的生灵之间的交往是相当容易的,甚至死亡也不过是过渡到另一种生存形式。因此"奇迹"的出现也就不足为奇,于是产生了丰富多彩的巫觋活动③。

祖先崇拜的普遍奉行增强了这种各界生灵休戚相关的观念,人的一生不过是祖先和后代之间的桥梁罢了。换言之,人在某种程度是其祖先的再生,其生命又由其子孙延续④。这种关系以及相信祖先庇佑的精神作用,使得对于神佑和神力的祈求很容易被接受。

当然,除了这种人神一体的一般理解之外,在巫师、降僮、巫医以及仙道等等身上,这种人神一体的关系就特别明显。

"巫"字可见之于商朝卜骨和《书经》⑤。汉朝以前,还有一种充当巫师的祭司职务,后来逐渐被儒者排挤出政府机构。"巫"有男巫和女巫,在古代,可能女巫多些。巫可以驱魔祛病,设祭招魂,蹈舞念咒,息雨免灾。中国巫师的惯用手法是降神附体,"跳神"也是很出名的。

巫能卜未来之事,知神灵之愿,释梦之疑。汉初,曾诏令郡国巫师到京师参予一切祭典。公元前二世纪中叶,儒教独尊以后,巫师才被迫退出了国家的典礼,成为民间宗教中的"祭司"。李约瑟这样写道:"巫……作为一种民间宗教和巫术

的代表，对中国人的生活起了重要作用，与民众联系密切，并反对儒家所倡导的国教。”⑥ 这种巫的古代遗风在苗族中仍能看到，这些地位显赫的男巫、女巫能够驱鬼免灾，做鬼过阴，降神附体，架天梯以达“哲”的境界等等⑦。

这种乡土宗教世家阶层的以后的发展，迪格鲁特在“泛灵论的祭司”一章中论述颇详，兹不赘述，我在这里只是要说明隐藏在教派发展背后的奇理斯玛式的领袖的深厚的传统。神灵附体使得巫能够充当神与人的媒介，他们在神迷状态下可以代神传言，代表祖先的亡灵。巫也可以在庙宇中充当祭司，在大规模的祭祀仪式上司仪。这类活动在十九世纪晚期的中国南方依然存在，他们被称为“师公”、“巫师”，女的则称为“师婆”⑧。

这种民间宗教的领袖地位，在今天台湾神道（不同于正统的道教）的“红头”身上依然可见。盖林讲到过称为“跳童”的民间巫师，在当地的“使神”附身以后，做出了上天入地的动作。“跳童”在神灵附体以后才有神力，而本事更大的“法师”自己就能作法。充当跳童和法师，都须经历一套复杂的仪式和考验，如斋戒、自毁肢体、过刀山、下火海等等⑨。

除了乡土的具有超凡能力的巫师之外，在教派领袖的理论背景中，最重要的因素还有前面提到过的对于菩萨转世的普遍信仰。用《莲华经》的话来说，“受持是经者，我［释迦牟尼］遣在人中，行如来事，……”⑩

虽然在佛教传入以前，中国就已经有了救世主观念⑪，但到了中世纪，民间的这种救世主的形象已经为菩萨所占据了，菩萨以其神奇的“法术”，能在世上以最有效的方式拯救人们。

在中国，最为著名的菩萨就是观世音，他后来变成了女菩

萨。《莲华经》描写人们只要念观世音名号，可以立得解脱⑫，这就清楚地说明了观音菩萨崇拜普及的原因。

观音的形象在家庭、寺庙和艺术作品中到处可见。观音的大慈大悲、送人子嗣，可以说家喻户晓，毋庸赘述。在后来的宗教作品中，也能看到观世音的这种法力。如《莲宗宝鉴》写道："如观世音菩萨，具大慈悲，游历五道，随类化形。"⑬

郑振铎引用的宝卷作品《鱼篮观音宝卷》叙述了这样一个故事：金沙滩住户，为恶多端，观音不忍，乃下凡来度他们。她变作妙龄女子到村中卖鱼，哄动了全村。恶人之首马二郎欲娶她为妻。她说，有誓在先，凡欲娶她的必须熟念《莲经》，吃素行善。马二郎和许多少年们都放下屠刀，在声声念佛。于是她和马二郎结了婚。婚夕，她腹痛而亡。村中受了她的感化，竟成为善地⑭。在民间意识中，像观音菩萨、弥勒佛这样下凡拯救人类的做法，扩展到赋有特殊使命而注定要降临人世的所有神祇身上。

教派中的领袖

作为神之化身的教派领袖。这种救世主下凡活动于人间的丰富的观念直接被民间教派所接受了，他们就是这样来看待他们的教祖和奇理斯玛式的教主的。在第五章和第六章中，我已经提到过作为神之化身的教派领袖的例子。但人们极为重视的是"灵验之神"，是与神灵的即刻的、直接的接触。因为即使像弥勒佛和阿弥陀佛那样不断现身的救星，也显得太遥远了，往往会被更为人们所熟悉、所亲近的形象所替代。

有一份宝卷直言不讳地认为教派成员将接传救世之灯。

《三佛传灯品》这样写道：

> 燃灯佛后有释迦佛接续传灯，释迦佛后有弥勒佛接续传灯，弥勒佛后有天真老祖接续传灯，天真问谁人接续，有三宗五派九杆一十八枝，领袖头行，开言弟子，都会接续传灯。

黄育楩对这段话评论道："噫，天真即弓长（一教派创立者）也，弓长为人陋劣极矣，安能接续传灯？弓长弟子皆无知愚民，误被所惑，又安能接续传灯？兹竟言之极易者，以其志在聚众，必使人不畏难而皆乐从，始可遂其聚众之心也。"⑮这里，三世末劫变成了五世，以使教派成员自己直接承担起救世的使命。

在厦门先天道的神话中，我们已经看到，罗怀取代了弥勒佛的位置。在另一篇经文中，他又是阿弥陀佛的化身。这样，罗怀成了民间佛教中两个主要救世主的代表："无生老母差遣弥陀下界，转为无为祖，度救众生。"⑯

在充斥着民间佛教信仰的宝卷中，也有根据纯粹民间道教理论神化教派领袖的记载。例如，一位收元教徒供称，其教首韩德荣"系星宿下降，成了收元祖师"⑰。圆教教主方荣升假托天神，自号"蓬莱无终老祖"，"以黄册提写星宿名目十万八千有一，焚化使诸星附体，徒众信之。"但即使这样，弥勒佛—无生老母的信仰结构也还是存在的。我已经指出了圆教末劫观中的白莲教因素。此外，我们还看到：

> 有严士陇者，本原明教，归合圆教，并称原明教妇人李玉莲，自云怀孕弥勒，从者甚众。方荣升因与订立合同，称李玉莲为"开创圣母"，以其居近石观音院，词中所称"皇极真命主，隐居石观音"，即隐指此⑱。

在圆教活跃的几乎同时，八卦教主林清于1813年把佛、道揉合在一起，自称是弥勒佛和太白金星的化身⑲。

教派中的化身被认为是受命于神的，其使命是普渡众生，因而才赋予了超自然的法力。《龙华宝卷》进一步提供了有关教主弓长的材料，据说他是天真老祖的化身。在《无生传令品》中，我们读到：

无生母，吩咐汝，法王传令。天真佛，圣临凡，下生投东。下生在，中原地，燕南赵北。桑园里，大宝庄，有祖弓长。

《弓长领法品》继续写道：

无生母，令弓长，亲来领法。母今日，传与你，《十步修行》。

《慧眼开通品》又云：

无生母，赐弓长，轩辕圣宝。正佛门，忽然间，慧眼开通⑳。

另一部《销释悟性还源宝卷》描述了还源教的救世和教祖：

还源系永平府滦州（今属河北省）东胜卫人。万历十六年（1588年）真性归家，撇下凡胎假相，到家乡紫阳殿化乐宫。古佛赐以八件珍宝。八大菩萨、罗汉圣僧，又领八万四千威仪，到于东土，逢恶恶度，逢善善度㉑。

这种上天入地的本事，根植于中国民间的巫术信仰，黄育楩所记载的清河教主的材料提供了进一步的佐证。该教主说他“能出神上天，接见无生”，并“自称为南阳佛”㉒。

这种将领袖人物作为神之化身的基本手法一直延续到二十世纪。托普莱在讲到新加坡的先天道领袖时写道：“教主是真空老母的人相，真空老母产阴阳，故教主所管事务亦分阴阳两盘。”

教主以下则分五公(或五行)五个教首，各掌五会，亦由阴阳转化分出。关于五公，我们看到，“他们能像古代道家仙人那样飞行，能架起‘云城’救难避劫。更重要的是，他们能成为佛或神的化身，……一旦佛、神附体，即成为这些神灵的‘变化身’(Transformation Body)。”㉓

在中世纪的欧洲，我们也能够在民间看到这种对于直接显示神力的领袖的热衷。例如，阿尔迪伯特(卒于746年)*自称是活着的圣人，“他被赋予许多神奇的能力。还在母胎中的时候，他就沉浸在上帝的恩典之中。”他之皈依教会亦即皈依自己，因为他相信自己就是圣徒，并说，“对我而言，无不知之事。”与中国的教派团体一样，阿尔迪伯特所标榜的超凡能力也为其弟子所信服。波尼菲斯写道：“他把一大批无知之辈引入歧途。”㉔

坦切尔姆(卒于1115年)*声称自己是圣灵，并娶了一个代表圣母玛丽亚的偶像。他竟至于相信自己就是基督，指定其十二名弟子作为十二使徒。罗素写到他时说：“他的号召力是极为巨大的。”㉕

犹都 (Eudes de l' Etoile，卒于 1148 年)*也相信自己即

---

* 阿尔迪伯特，法国人，未曾受过教育，自以为是先知和教士，在外布道，影响很大。人们为他和他的弟子建立了教堂。最后他被逐出教会，作品被焚，不久死去。——欧大年

* 坦切尔姆，荷兰异端教士，因不满教会的腐败与贪财，公开抨击，被教会控为异端，在一次关于教会的争论中被一个教士刺杀。——欧大年

* 犹都，英国世俗传教士，信徒极多，自行举行弥撒，建立教会。他自称是上帝之子，率领信徒攻打拒绝支持他的教堂，最后被控为异端，死于狱中。——欧大年

三位一体，自称上帝之子。其信徒的祈祷文末尾是这样的："犹都，我们的上帝耶稣基督。"㉖

后来的宗教改革领袖们以他们强烈的个人使命感，用较为正统的方式表达了与此相同的观念，如其中的雅可布·哈特(Jacob Hutter，卒于1536年)写道：

> 上帝已将他神授而永恒的命令授之于我，这是与圣灵共享和合作的诫律。……上帝在我身上显示了巨大的奇迹，他把我塑造成为高于其圣民、选民和圣基督教会的守护者、牧师和卫士㉗。

这样，教派领袖所自封的神之化身的宣传就不能像江湖骗术那样轻易地被否定掉，因为他们是民间教派宗教结构的一个组成部分，并且扎根于民间渴望直接与神交往的意愿之中。在中国，由于天人合一的传统，情况更是这样㉘。

民间教派领袖的其他方面。谈到欧洲的教派运动时，李夫写道："在所有主要的异端教派中，经常提到的是牧师。"坦切尔姆是个"叛教僧侣"，其助手之一是位牧师。牧师们支持了847—848年发生在美因兹（Mainz）附近的宗教运动的领袖希大(Theuda)。犹都在成为民众领袖之前，也曾是实习牧师㉙。汉斯·勃姆"受到了幕后的一位牧师的策动"㉚。至于众所周知的牧师在十六世纪新教改革运动中和前后所起的作用，那就更不必说了。

我们已经看到，佛教僧侣作为创立者、领导者和指导者，在中国的教派团体中起了积极的作用。这些僧侣创立了白云教，领导了第一次著名的弥勒教运动，影响了宋代净土结社。我们在第六章中已经看到，1729年发现的江西罗教团体中，僧侣占了三分之一，而迪格鲁特的报道指出，厦门龙华会的会

首“已完全剃度出家，遁入空门”，其他皈依的教徒经过在寺庙的修行和剃度之后，也在教中担任专门的教职[31]。

这种剃度的僧侣的介入是从402年第一次出现“叛逆沙门”以来的整个中国民间教派史的特征。这些僧侣中的大多数人和寺庙保有联系，并发动过他们自己的昙花一现的运动。如1264年，陕西“凤翔府龙泉寺僧超过等谋乱，遇赦，没其财，羁管京兆僧司”。1345年，镇江“焦山寺主僧诱居民叛”，不久被俘处死[32]。

可以预料，有些和尚领袖并不乏政治热情。《元史》记载，1327年，“广西普宁县僧陈庆安作乱，僭建国改元”[33]。1430年，山东有两个和尚发动起义，其口号为“转轮王出世”[34]。

可惜的是，有强烈政治倾向性的国家档案不会全面地叙述职业僧侣在民间教派中的宗教和政治作用。这些记载至多只注意了这些宗教领袖所激起的宗教情绪，指责其后果。《明实录》中有一条关于1546年的材料很能说明问题：

> 迩年宣武门外天宁寺中，广聚僧徒，辄建坛场，受戒设法，拥以盖舆，导以鼓吹。四方缁衣，集至万人，瞻拜伏听，昼聚夜散，男女混淆，甚至有逋罪黥徒，髡发隐匿，因缘为奸。四月以来，盗贼窃发，辇毂之下，岂应有此！

后来1615年礼部的奏折，也提供了有关僧侣与民间教派关系的类似情况。“礼部请禁左道，以正人心，言：近日妖僧流道，聚众谈经，醵钱轮会，一名涅槃教，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。”[35]铃木中正强调指出，在清朝中期，有许多职业和尚和道士也参予了教派运动。他提到那彦成的奏章说，白莲教军队在他们攻占的地区，不杀僧道，不毁寺观。

他由此得出结论，这些职业僧道在加强教派的活力方面颇有所作为[36]。

然而，最有特色的教派领袖是些世俗人士，他们来自由地村松称之为“第三层次或中间层次的本无权势的知识分子：和尚、道士、无业的生员等等，还包括像算命先生、巫师之类的伪知识分子。”[37]

黄育楩也持有相同的看法：“邪教或充医卜，或充贸易，遍历各村，亲去传徒”，聚敛钱财。在谈到宝卷的写作时，他说，“造邪经者系何等人？凡读书人心有明机，断不肯出此言。凡不读书人胸无一物，亦不能出此言。”在大段讨论民间戏曲和民歌对教派经文的影响之后，他得出结论说，“阅邪经之腔调，观邪经之人才，即知捏造邪经者，乃明末妖人，先会演戏，而后习邪教之人也。”[38]迪格鲁特指出，1813 年八卦教首李文成“是一个职业的算命先生，木匠的儿子。”好管闲事，在成为八卦教卦主之前，曾加入过另外三个教派团体[39]。

铃木中正曾详细研究过嘉庆时期白莲教的领导人，证明他们不仅来自“第三层次”，还有一些是宗教人士，他们作为教主（诸如刘松）的弟子长期修行。刘松本人于 1775 年因积极参与混元教的活动而被流放到甘肃。1787 年，嘉庆年间教派运动领袖中最为著名的人物刘之协从安徽来到甘肃，继续从师刘松，商量复教，将其改名为三阳教。

这一时期的另一位教首徐添德，出身富（商？）家，一度曾在县衙供职。王三槐是个巫师，靠贩私盐、赌博为生。徐添德的同伙冷添禄，据说是占卜算命的。铃木还谈到，另两位教首樊明德和陈金玉，原来是农民。樊明德因一混元教徒曾给他治过病而入教，樊习念经文之后，遂起意倡立混元教，成为教主。

在1796年起义的领导人中还有一名妇女齐王氏*，其夫为衙役。丈夫被捕后，她被推为教首，成为一名“极其出色、英勇的战士，是这一地区［白莲］教中出类拔萃的领袖人物。”[40]铃木通过对白莲教领导人的研究，得出结论：“他们是一批具有强烈的宗教倾向的人物，所以不能说他们只是利用宗教作为达到其政治和社会目的的手段。”[41]

我在这里不打算详细考察教派领袖的社会经济状况，只须指出，尽管他们中有不少人出身贫寒，但有充分根据说明还有不少教首家境富裕，因此我们不能简单地用“社会剥夺”来加以解释。元末的郭子兴出身于富裕的江湖术士家庭，他能“散家资”，“集少年数千人”组成军队[42]。在《论明代宗教结社的经济活动》一文中，野口铁郎指出，1622年白莲教起义的领袖徐鸿儒及其部队军资充裕，装备良好，有炮二百六十门，马千匹。

明代另一位教派首领李福达（1526年案发），“输粟得太原卫指挥使”，可见家财之饶。在其众多的缙绅弟子中，有一位是军官，还有一位是生员。野口铁郎继续叙述了从许多教派首领那里没收的大量财产、粮谷和金钱，以及装帧华丽、印刷精良的宝卷，认为建立和领导教派、刻印经卷的是一些较有教养并饶有资财的乡民。在描述了三教九流各色人物之后，野口继续谈论了一些与中亚部落做茶马交易的商人、以及当木匠、做棺材为生的教派首领。还有一些教首拥有银矿、铜矿，或在边缘地区拥有大量的新垦农田。既然大多数这类经济活动，特别是与“蛮族”的交易、私开矿产、贩运私盐是非法的，那

---

* 即王聪儿。——译者

么我们在这里所看到的可以进一步证明，同元代白莲教的情况一样，教派有能力建立一种经济“亚文化”，以支持他们的宗教生活。野口铁郎认为，这种经济活动根植于民间教派的末世观，即教主必须从现在就开始履行将来过上好日子的诺言。尤其是在政府鞭长莫及、人口稀少的边缘地区，他们可以直接谋求创造一个实实在在的理想世界[43]。

我在这里不想去解决这样一个棘手问题，即教权继承中，超凡能力(Charisma)与世袭的关系问题。一般说来，世袭教权高于师徒传承。然而，教祖和信仰的世袭地位是由其奇理斯玛的能力确立的，并由其继承者的特殊能力不断强化。这使人想到在韦伯所谓的个人的奇理斯玛和制度化的奇理斯玛两种类型之间还有第三种选择[44]。正如人们可以预料的那样，教派游移于中国家族血统传承和寺院师徒传法这两种模式之间。1729 年查获的浙江罗教就是一个明显的例子。教主姓罗，是罗清的后代，而会首在拜师之后，经过培养，则可自立门户。但这种模式对于不同教派来说是各不相同的，即使同一系统内部也因时因地而异。我们已经知道，1753 年查获的罗教，其传承可由姚姓、殷姓追溯到罗祖，而姚文宇则被认为是罗祖转世。

我们也已经指出，王森之子王好贤继掌教权之后，石佛口王姓家族世袭教权达二百年之久。郭子兴死后，由妻儿代领其众[45]。黄育楩讲到过一个名叫尹老须即尹资源的离卦教教主，他自称是“南阳佛”，“煽惑至数千人之多，勾结至三省之远”，被凌迟处死后，其子尹明仁继续习教，黄评论道，“实属世济其恶”[46]。

但是，在嘉庆时期的白莲教中，即使高级首领，在享有盛名

之前，也须从师学习教派的经文和咒语。他们中的许多人像齐王氏一样，把刘松视为其“精神上的教祖”，尽管在起义初他就被处死了。作为刘松的继承人，刘之协也拥有极大的宗教上的权威，虽然他们两人并不是亲戚，然而在较低层次的领袖，也存在着家族的传统。例如，教首高均德的父亲因为参加1792年的造反而被处死，他的叔叔在高入教之前两年就入了教[47]。

在1775年为官方查获的河南青阳教中，也可以看到该教有师徒相传的教规。官方的报告列出了一长串师徒传承的名单。而在1748年韩德荣的收元教中，较低层次的教首是师徒相传，理想的教主地位却是世袭的。因此，有一份教首的供词说，一些二十年前曾是他父亲的信徒而他所从未见过的人来找他，“拜了小的做了师傅”，他给了他们一些他父亲留下的宝卷[48]。

但不论哪一种传承形式，教首都要起到宗教导师的作用。这样形成的关系往往十分紧密，它能经得起甚至是死亡的威胁。杨宽指出，封建官僚也为教派领袖们“不惧不悔，视死如归”感到惊讶。“例如李文成在被围困时曾多次冲杀，最后至死不屈，举火自焚，部下数十人都冲入烈火，拥抱着他而死。”他们称死为“收元”，可以直上天宫[49]。

这种同样的勇气，在罗教中也很明显，我们看到有这样的记载，教徒“一切任其教主指使，捆缚、烧灸、截耳、割筋，毫无忌惮。”[50]*在信徒的心目中，对痛苦、死亡置之不顾，一定是奇理斯玛权威的最高象征。

---

* 这种情况仅见于信奉罗教的漕运水手船帮中，更像是帮规。——译者

经　文

我们已经提到，使用方言经文是教派运动的基本特征。十三世纪日本的净土宗佛教，中世纪印度的守贞专奉派（bhakti)运动都是如此。在印度，直觉知神派（Ālvārs）的毗湿奴神偈语不久就成了正规的经文。艾利奥特在谈到南方罗摩奴阇宗*的信徒坦葛莱派(Tengalais)时写道：他们"往往脱离梵文写经的传统，在修行时无视吠陀，而把泰米尔人*的《那来衍奴偈》(Nālāyiram)奉为万能的经典。"罗摩难陀*写的偈语及其"教谕标志着以方言取代梵文的民间宗教运动的嚆矢，因而极为重要。"[51]

商柯瓦台伐(Sankeva Deva，卒于 1568 年）把大众化的毗湿奴教义传到了阿萨姆*，并把《薄伽梵往世书》翻成适合音乐伴奏的简单的韵文，用方言写了歌曲和宗教戏剧。他的《颂神礼》(kirtana)和他的弟子摩达瓦台伐（mādhava Deva）写的《觉妙经》（Nāma Ghosā）成了阿萨姆毗湿奴派的主要经文[52]。至于欧洲的华尔多派、罗拉德派、胡斯派以及十六世纪的宗教改革等等，他们对于方言经文的重视，我们太熟悉了，

---

* 罗摩奴阇(约 1017—1127 年)是印度南部的印度教神学家，他提倡追求神毗湿奴所体现的梵。——译者

* 泰米尔人原为印度南部的民族，操罗毗荼语。——译者

* 罗摩难陀(约 1400—约 1470 年)，系第五代罗摩奴阇，提倡传教不分种姓，并赞成在礼拜中用通俗语言，主张崇拜毗湿奴的化身摩罗。——译者

* 阿萨姆，印度东北部的一个邦。——译者

无须在此赘述。

中国的宝卷文学是作为将佛经译为各种语言以普渡众生的实践的一部分而发展起来，本来就无需诚惶诚恐地恪守梵文原文[53]。这种实践，可能与大乘佛教对于传教的关切、相信通过各种方式认识佛性具有永恒的、普遍的可能性有关。在这个意义上说，中文译经由文言向口语发展，只是在漫长的进程中又向前迈进了一步。

这一进步的直接动力是始于八世纪初叶佛教寺庙用民众熟习的语言讲经。这种讲经与民间说书的悠久传统有一定关系，这一传统最早见于记载的是公元前五世纪的作品《墨子》。在《周礼》以及其他书籍中也记载着周代（公元前十二至三世纪）有盲人"诵诗、道正事"的资料。这一传统很可能通过说书世家继承下来，到隋代（581—618年）已出现了"说书"、"说话"这类专门词汇[54]。

此外，在魏（220—265年）晋（265—420年）时代，在寺院里就有讲经的形式。讲经时，由"都讲"诵经，由"法师"解释经文。"都讲"一般是"法师"的弟子，位次较低。"都讲"同其他听讲者都有问难之权，而"法师"之职为解答问难以启发听众。由于佛经是用文言写的，法师演述经文往往不得不使用白文，并用口语回答问难。不仅如此，世俗人士也常被邀请来听讲经，有时讲经问难一直持续到深夜[55]。

到了唐代，这种民间说书和寺院讲经的传统在寺院的"俗讲"中开始结合起来，它把散韵文合体的讲唱与念阿弥陀佛号融为一体，很有戏剧的感染力。

第一个著名的俗讲法师是长安会昌寺的文淑和尚。圆仁在841年说，"城中俗讲，此法师为第一"[56]。文淑被称为"俗

讲僧”，当时的资料把这类和尚叫做“化俗法师”。向觉明指出，文淑的目的是“悟俗”。他继续说，他布讲著名的经文（如《莲华经》），谈论“世间无常空苦之理”。他劝戒他的世俗听众皈依我佛，劝其他和尚成为“化俗法师”[57]。

当时的材料记载，“长庆中俗讲僧文淑善吟经，其声宛扬，感动里人。”[58]

尽管这类俗讲一度得到皇帝的提倡，文宗（827—841年在位）还召见过文淑，但很快就引起了儒家的敌视。有位学者叫赵璘的写道：

> 有文淑僧者，公为聚众谈说，假托经论，所言无非淫秽鄙亵之事。不逞之徒转相鼓扇扶树，愚夫冶妇乐闻其说。听者填咽寺舍，瞻礼崇垄，呼为和尚，教坊效其声调以为歌曲[59]。

从这段评论中，我们同时看到了脱离经文走向说书和俗讲的过程，而儒家则把这种传播与“不逞之徒”及“愚夫冶妇”联系了起来。

在俗讲的时候，文淑和尚及其前辈使用了图文并茂的话本。不久，其中一部分话本得以扩展，并具有了文学的形式，这就是变文。变文将传奇故事和经文故事经过加工润饰，采用韵节，使用方言加以敷陈，它与以前的白话讲经不同，而是采用了通俗说书的方式。它完全是以佛经故事作为基础，但具有新的、独立的形式。普鲁塞克（Prusek）指出，在《维摩诘变文》中，“佛经原文不过百余字，但经过加工，竟变成了三、四千字的韵文”[60]。变文并不直接抄录经文。

以变文风格撰写的故事随即从世俗和历史题材中取材而发展起来。在宋元时代，出现了各种各样的流变形式，如词

话、鼓子调、诸宫调等等，所有这些都以不同的方式，采用了吟唱念白的基本手法，用通俗语言戏剧性地演唱故事。此外，在宋代还有一种叫做“弹词因缘”的形式。

宋初真宗年间（998—1023年），像赵璘这类儒士们所表达出来的敌视终于奏效，寺庙的俗讲被禁止了，随之而来的是变文创作的中止[61]。但是，世俗说书人的活动未受影响，并且继续发展，更为流行了。后来发展到了不同类型的故事在城里有专门的地方讲唱。由于禁令只是针对在寺庙内讲经，因此不久以后，一些有使命感的和尚就开始在寺庙外的集市上“说经”。这些活动及其话本孕育出了更进一步发展的文学形式[62]。

上述这些，是为了要说明，这种用俗语写作的文学传统的进一步发展就是明代的宝卷。所以，宝卷是始于唐代和尚讲经及其变文的文学运动在宗教方面的继续。正如郑振铎所指出的，“宝卷”，实即“变文”的嫡派子孙[63]。陈汝衡谈到宝卷时写道：

> 这些宝卷，从它们的内容及结构去看，和唐代变文实在没有多少差异。它们一般都以佛教故事为题材，并且正和变文一样，它们中尽有非佛教故事而属于民间传说的。它们显然是继承变文传统，带有宗教性和化俗作用的一种说唱形式的文艺。
>
> ……
>
> 说唱宝卷，多少年来又成为封建社会特殊道门中人宣扬教义的工具。这些道门经常反对统治阶级，它们秘密地集会结社，……把自己的教义写成宝卷，利用它们来宣传。……这些宝卷原名为经，可见它们原出宋人的“说

经”，是可以作为旁证的；而“宝卷”二字乃是后起的名称，更是显而易见的事[64]。

郑振铎认为，宝卷大致可以分为佛教的和非佛教的两大类。在佛教的宝卷里分为劝世经文和佛教故事两种，而在非佛教的宝卷里，则可分为神道的故事、民间的故事和杂卷。杂卷所唱的多为游戏文章，或仅资博识，仅资一笑的东西[65]。

李世瑜则认为，宝卷应分为三类：1．演说秘密宗教道理的；2．袭取佛道教经文或故事以宣传秘密宗教的；3．杂取民间故事、传说或戏文等的。

第三种经文的重要性，显然亚于前两种[66]。李世瑜指出，郑振铎所列出的以为是宣扬佛教的许多宝卷，实际上是关于无生老母—真空家乡的神话，这是宝卷文学的基础。用这种观点来看宝卷，它与变文显然不同，“变文是为佛经服务的，而宝卷则是为流传于民间的各种秘密宗教服务的”。李世瑜十分注意关于宝卷是以前的文学形式的后裔的提法，指出：“宝卷是一种独立的民间作品，是变文、说经的子孙，不是他们的‘别称’。”[67]

酒井忠夫的观点与李世瑜相似。酒井认为，宝卷是宋代开始流行的通俗道德读物善书的一种形式。这些善书内容各异，但都使用白话，规劝世人行善。酒井指出，宝卷是“白话经文，……它是作为民间佛教结社宣传其教义的手段而产生的”。这些经文的大部分“在结构上基本上是佛教性质的”，而被“诸如白莲教之类的异端教派”所利用了。

但是，酒井忠夫又继续指出，宝卷也显示出了受到其他一些传统如儒教的历史传说、道教、三一教崇拜、炼丹术和占卜的影响。所有这些其他因素的文献背景是什么？关于这个问

题，酒井引用了1474年明政府编定的向全国散发的125种禁毁书目。这些书目中，有若干书名说明了佛教的影响，而大多数则是关于占卜、五行以及其他民间宗教的东西。如酒井所考察的那样，尽管罗清所用的文献大多远早于1474年，但是罗清及其注疏者所利用过的佛教经文和祈祷文没有被列入书目中。可见，即使是他们所使用过的流行小册子，也仅仅是被看作白话佛教经文而没有列入禁毁书目。这位日本学者得出结论说，到晚明时期，诸如在1474年禁毁书目中所列的民间道经与白话佛经传统融合起来，形成了宝卷这样一种口语经文的新形式[68]。

李世瑜和酒井忠夫对于宝卷文学主要部分的观点虽然是正确的，但这两位学者也许谁也没有充分地强调，存在着各种各样的以佛教为主题的宝卷，其中有些刊本比其他刊本的口吻要正统得多。我们只要比较一下郑振铎提到的《目莲宝卷》、《药师宝卷》和黄育楩搜集的红阳教宝卷就可以清楚了。虽然《药师宝卷》也许还有《目莲宝卷》，都提到了无生老母这一主题，但它浸透了民间佛教对于普渡众生、善行、避免恶报和冥罚以及用孝道拯救父母的关切，这种情感清晰地从《目莲救母出离地狱升天宝卷》中流露了出来：

> 普劝后人，都要学目莲尊者，孝顺父母，寻问明师，念佛持斋，生死永息。坚心修道，报答父母养育深恩[69]。

对于回家乡和末世劫变重要性的强调没有比《破邪详辩》中的宝卷更具特色的了，而《目莲宝卷》似乎表达了更为普遍的通俗佛教的观点。

虽然到晚明时代教派经文采取了宝卷的形式，但明代教派并不是这一形式的发明者，因为现知最早的宝卷在南宋时

期就已经出现了。郑振铎认为，相传最早使用宝卷这一名称的是禅宗和尚普明写于1103年的《香山宝卷》⑦⓪。经过深入的探讨，酒井忠夫得出结论认为，这一年代并不准确，因为《香山宝卷》事实上最早出现于元代或明初。但他又指出，还有一种更早的宝卷类型的经文，即《销释金刚科仪》，亦称《金刚科仪卷》，也是一个南宋的禅宗和尚写的⑦①。

根据这一年代，或许可以推断，宝卷源出宋代集市上说经的传统。这样，宝卷之于"说经"，恰如变文之于唐朝寺院的俗讲⑦②。韵文、诗文、念白的形式以及非佛教题材使用的日益增多，很可能与这种更为"世俗的"传教场所有关。当和尚的这种说经被官府再次禁止时，他们所创造的这一形式也许就被迅速发展的教派的世俗传教者所接受。在这些团体中，宝卷形式进一步受到了民间信仰、戏剧和传说的影响，并且佛教题材与民间宗教经文的题材相融合，这种形式在晚明时代富有特色的教派经卷中趋于鼎盛。

李世瑜把宝卷的特点概括如下：

1．宝卷一般分为24品，也有分得较少的，个别的不分品。

2．开经偈、焚香赞、收经偈——在全卷的开头和结尾。

3．白文——说白部分。在每品中起韵文之前，或者变换形式之间。其体例同于一般说唱形式作品的说白部分。

4．七言韵文——吟诵部分。四句或八句为一组，位置不固定，极少数的宝卷以七言韵文形式为主体。

5．十言韵文——吟诵部分。句法为：三、三、四。一般宝卷都以这种形式为主体，每品之中别的形式都可以没有，但不能没有十言韵文。

6．词调（曲牌）——歌唱部分。即如：傍妆台、耍孩儿、雁儿落、画眉序、刮地风、山坡羊等等。多数在每品之末，一般为两阕或四阕，但也有个别的翻至十数阕[73]。

郑振铎所引用的经文大致上可与李世瑜的分析相印证。《药师本愿功德宝卷》以“举香赞”开头，由四行七字韵文组成。接下来是“开经偈”，也是七字韵文。经文的其余部分为白文，间有五言或七言韵文。《目莲宝卷》也采用了相同的形式[74]。

黄育楩对他所搜集到的经文的形式和文体评论道：

> [宝卷]系刊极大字印造成帙，经皮卷套，锦缎装饰，经之首尾绘就佛像，一切款式亦与真正佛经相似[75]。

在《续刊破邪详辩》中，黄育楩进一步指出，其中某些书“多半语言亦与佛经相似，必系僧人先读佛经后习邪教，遂以无生谬语参入佛经，欲将佛教、邪教说成一家”[76]。

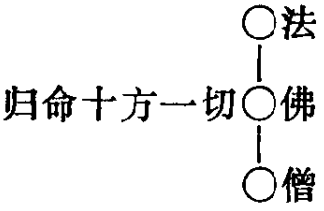
但是，正如我们在前文提到的那样，黄育楩也强调指出，许多宝卷故事、语汇和风格手法的背景，可以在《封神演义》、《三国演义》之类的小说中找到，而其曲调则取之于民间杂剧。他继续指出，宝卷三字两句，后跟四字一句，系根据具有陕西风味的演唱剧种“梆子腔戏”而来。他还做了其他类似的比较[77]。

宝卷运用音乐和韵文的形式，是适应了仪式中念诵经文方式的需要。曹伟邦（音译）指出，“在诵念经文和宝卷之时，很可能使用了乐器。在华北农村，至今还有某些类似的组织，他们在诵经之时演奏乐器。”[78]

那彦成在一个多世纪以前就作了类似的报告：在乡间，他们“置备渔鼓简板，夜间自行敲击唱说好话”[79]。台湾世俗佛教和尚菜友在诵经中每逢吟唱部分，便演奏鼓、钹、钟、铃以

及像竖琴模样的乐器。鼓的使用以及在诵经仪式中吟唱始于寺庙之中，就像宋代的“讲经十法仪式”所示，最初鸣钟集众，接着是：“初礼三宝，二昇高座，三打磬静众，四赞呗，五正说，六观机进止，问听如法，乐闻应说，七说尽回向，八复作赞呗，九下座离辞。”[80] 1969 年我曾看到台北正统的“莲友”居士林(“Friends of the Lotus” upāsaka association) 举行的与此十分相似的讲经仪式。讲经的是附近寺院里的一个和尚。

《药师宝卷》的开头部分清楚地表明了人们请出宝卷的礼拜仪式。开经仪式有三节，1．举香赞。三呼药师佛号，并接引来临诸佛菩萨，然后是赞美佛法的七言四句韵文，以礼拜佛、法、僧三宝的祝词结束。2．开经偈。也有一段七言四行的韵文，发誓“愿解如来真实意”。3．药师如来。这段导文描述了药师降临之前世间的苦难与迷蒙以及药师的慈悲伟大。最后呼吁“信礼常住三宝”，三诵：



法轮常转度众生[81]

当然，教派对于其经卷的礼敬并不是因为它们在历史上是变文传统的派生物。对他们来说，宝卷是神灵通过其教祖和教主传授给他们的。这种观念是以佛教的和民间道教的思想为基础的。佛经在叙述经义时，其语气就好像佛陀本人在讲话那样[82]。同时，还有这样一个悠久的民间传说，书信传自于天，或是由神仙授之于大人物的[83]。这种对于根本信仰以及直接按照经文行事的关注通过扶乩达到了极点，这种仪式在清末非常普遍，至今仍在台湾的红卍字会 (Red Swastika

society）和慈惠堂中盛行不衰。这种仪式五花八门，最常见的是用一根棒在沙盘上写字，这根棒据说是根据神意移动的。二十世纪依然活跃着的一些教派的大多数经文，据说都是经过扶乩仪式显示的，虽然它们保留了许多宝卷的风格、形式和内容[84]。

我已经提到了一些关于教派经文是神授的说法的材料。《龙华经》在讲到其自身由来时就有相同的说法："天真古佛打开家乡宝藏库，取出一部龙华真经传留后世。"[85]

这种认为宝卷是神授的信念，与认为神圣的经文本身具有拯救灵验的信仰有关。许多佛经都自誉非常灵验，阅读、默记、吟诵、刊刻和散发这些经文，本身就是一种功德[86]。所有这些当然是源于大乘佛教对于传播教义的根本关切，它规劝人们宣扬和向别人解说佛经。

这种传播教义的热忱，在中国是通过社团致力于阅读、抄写、刻印和免费散发佛经等工作具体表现出来的。宋代的一些虔诚的和尚和俗人刻印的经卷，不仅配有图像以说明经义，而且还加上了偈文和赞词。王日休认为，捐刻散发经文最为灵验，诵经者与捐刻者均可得救[87]。

所有这种正统的对经文的崇敬，都被民间教派接受了，并由于中国人敬惜字纸的传统而得到了加强。《销释印空实际宝卷》开卷便云："夫《印空宝卷》者，能开解脱之门，妙偈功德，往入菩提之路。"[88]《龙华经》的许诺更大，它再一次反映了民俗对于世俗佛教传统的影响："此经若诵一遍，延寿长年；看念二遍，常现真元；看念三遍，三祖生天。"[89]这种经义传统，也许比其他任何东西更能说明宗教的本质、延续性以及中国民间教派的佛教渊源。

仪　式

很遗憾，有关教派仪式的资料非常之少。在探讨长生教、罗教及正统净土宗时，我已经提到过礼拜仪式的某些方面。从我们现在掌握的资料来看，教派的仪式相当简单，与一般大众化宗教的寺院礼拜区别不大。

我已经指出，茅子元把净土宗的仪式进一步简化了，他把当时普遍流行的十念佛号减为五念。他把祈求福佑的方式简化的办法，与后来的亲鸾主张一念南无阿弥陀佛如出一辙。正如我们已经知道的，志磐记载，茅子元（或至少在他死后发展起来的教派）也采用了“晨朝忏”，这是从天台宗和尚慈云的《七忏》“撮略”而来的。他所写的“偈吟四句，则有类于樵歌。”[90]

这样看来，最早的白莲教仪式被故意简化，甚至配以音乐以吸引俗人皈依。不用说，这是一种集体礼拜，它是正统佛教中长期确立下来的集体礼拜活动的继续，而其直接背景则是唐宋时代僧俗礼拜结社[91]。在这些皈依团体中有一种集体礼拜的自觉的理论，因为其基本目标是通过念佛的方式在虔诚方面互相促进。其成员相信，因为人的惰性和心猿意马的干扰，个人的参悟得道往往是很困难的，所以他们形成了一种对于互相扶持、互相关心的虔诚，“常为道侣更互相资，一人退惰则协力提携一人，舍凡则递相照顾，虽不能弘教利物，亦可以温故而知新。”[92]

铃木中正列出了下列信教社团礼拜形式的名称：继念；默念；观想（参悟）；供养；礼拜；颂经；听法；设斋[93]。可以推

断，所有这些大众化佛教的礼拜仪式在教派系统中都运用了。其中大多数仪式都有史料加以证实。

仪式简化的趋势在后来的白莲教传统中继续发展。《苦功悟道卷》称："参道功夫，单念四字阿弥陀佛。念得慢了，又怕彼国天上无生老母不得听闻。"黄育楩评论道："噫，单念'阿弥陀佛'，即名参道，是天下人人皆能参道也。"[94]

关于与清代白莲教系统有关的教派仪式有若干可用的材料。例如，在1775年关于河南青阳教的一份奏折中，记载其成员"每月朔望焚香念诵歌词《奉母亲命祖万篇》，……至八月十五日，复共举行"，诵经传教[95]。

在讨论嘉庆白莲教团体时，铃木中正提到了念佛、焚香、诵经、念咒和持斋等仪式，并指出每月定期聚会[96]。那彦成提供了更多的细节，在谈到石佛口清茶门教时他写道：

> ……清茶门教，世代流传，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，四戒不荤酒，五戒不诳语。每逢朔望，早晚烧香，供献两钟茶。凡传教者，皆称伊为爷，向其礼拜，送给银钱，多少不等。

第二年的一份奏折，那彦成进一步讲了仪式的情况，这次是三元教，其教首也是滦州人。在指出该教声称入教久后可得长生之后，那彦成列举了该教的三个圣日是：

> 即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、坐功运气，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。……

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，……或三五人聚在一处，或各人在家学习运气，并无一定[97]。

关于十九世纪后期的教派仪式，迪格鲁特详细描述了他在厦门所看到的龙华会的情况。在龙华会仪式中，有一个礼拜仪式的日历，供奉饭菜茶果，鼓铃伴奏诵经，念阿弥陀佛和赎罪仪式，所有这些可使我们对于所知不多的早期教派的活动有一个大致的印象[98]。

关于入教和参悟仪式的资料稍微多一些。黄育楩扼要地叙述了入教仪式：

邪教上供即兼上表者，惟欲无生知有此人，将来即可上天也。……每传一徒，于上供时续入表内，谬谓呈奏天宫，即挂号标名。

对此，黄育楩指责"邪教徒"不考虑德行——任何人都能挂名天宫："不问贤愚，不分善恶。"

《龙华经》称，"有号的，才得出世；无号的，赶出云城"。根据黄育楩的说法，在挂名升表告老母之前，必须交钱，然后才能上供、升表、挂号[99]。该表模仿皇家体制，采用黄纸书写，然后焚表以达神灵，这种做法在今天的民间宗教中还相当盛行，虽然在儒家看来这只能是帝王的特权。挂名之后，入教者即得到"云城手卷"，曹伟邦将此译为"上天通行证"(passport to heaven)[100]。

1813年一位被俘的八卦教徒供认，入教之时，先持香下跪磕头，接着授以八字真言"真空家乡，无生父母"。然后向教首交二百文"根基钱"。每年清明、中秋各致送钱文。还有的材料记载，入教后还要教如何参悟[101]。

向天宫“挂号标名”的做法一直延续到二十世纪。托普莱报道新加坡的宗教团体时说，“信徒入教，需向无生老母焚表，注上入教者的姓名、年龄、性别和出生地点。”[102]

迪格鲁特在《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一卷中，全面介绍了龙华会的入教仪式。仪式包括皈依三宝，聆听五戒，熟念二十八字经文，发愿持戒和“不离祖(罗怀)家”。整个仪式基本上是按照佛教的模式进行的，但也附加了一些民间道教和儒教的成份，诸如禁“化五行”，恪守“圣法六律”等。

白莲教的参悟仪式十分复杂，基本上是道教的，其根据是将“元气”提至头顶可以升天，头顶与天堂均称之为“昆仑山”。

在谈到十六世纪后期罗教的时候，道开写道：

> 或三更静夜，咒诅盟誓，以密传口诀。或紧闭六门，握拳拄舌，默念默提，救拔当人，以出苦海[103]。

这里的参悟术语表明了道教传统的“胎息”和“运气”的影响，这一传统的渊源可以追溯到庄子时代。当然叙述这种悠久而复杂的传统并不是我的目的，重要的是指出其目的是得道。得道是一种内在的再生形式，是旧躯体中胚体的孕育。运气导致还阳，形成了不朽躯体的胚胎，使它一点一点成长起来。到中唐时期，这种运气方式已经相当著名了。十二世纪时，全真道的“胎息”成了道观修行的基本方式。在大众这一层次上，这种对于永生的探寻很容易与往生天国的希望联系起来。

有好几份材料谈到了白莲教参道的实质。在谈到三元教时，那彦成写道，“运气之方法，先用手向脸上一摸，闭目扪口，气从胸腹下行运，仍从鼻子放出”[104]。

黄育楩指出了参道的救世意图，这些教派认为，“坐功运气，参透真诀，即得见当人，不入地狱，不遭劫数之意。”黄说白

莲教把参道称为“十步功夫”。这种参道与真空家乡神话的关系，可见于一份不知名的宝卷：“自海底捞明，以至透出昆仑，而见当人，显婴儿，直上天宫，不入地狱。”

另一段经文把参道救世与福佑救世结果相同这一点讲得非常清楚：“十步功夫，自海底捞明，以至透出昆仑，即直上天宫，相伴无生，永不下世。”[105]在道教修道术语中，下丹田亦即下腹部，亦称之为气海。在这段经文中，气海与佛教的“苦海”即轮回转世联系了起来，以相应于作为头顶的昆仑与作为天堂的昆仑之间的联系。在这两种情况下，向上运动都意味着得救[106]。

曹伟邦这样总结白莲教的参道：

> 参道有十步功夫，第一步“海底捞明”，这“明”是一种灵气，被想象为一种光球，故亦称圆光。自我修炼的第一步就是要在腹部找到这种圆光。修炼的最后一步是圆光透出昆仑，昆仑即头顶。坐禅修道正果以后，据说灵气就能透出头顶，直上天宫[107]。

集体参道是在公元二世纪末道教团体兴起之时出现的。以后又在道观修行生活中得到了进一步发展，并与佛教的集体坐禅互相影响。民间教派使得这种修行仪式在世俗中广泛运用，我们今天仍可以在诸如台湾红卍字会[108]之类的团体的仪式中看到它。

注释：

① 《礼记》，英译本《东方圣书》第27册，页382。

② 陈荣捷：《中国哲学史料集》第280—282页。张载更富诗意的论述可见于497页。

③　关于这点的扼要论述，参见克利斯朵夫·斯契帕：《论中国的民间宗教》（台北，1968）第8—9页。

④　伯纳德·盖林引用了道士在现代台湾葬礼中所讲的一个故事，“身受之于父母，故须结婚成家，生育后代，以报父母。”（《台湾信行》第227页）这种把后代视为父母的“化身”的观念当然与菩萨信仰中的观念不同。关于对祖先崇拜所蕴含的对人的理解的意义，详见弗兰西斯·徐（Francis L.K. Hsü）的《祖荫之下》（纽约，1948）第224、8、245、167页。

⑤　李约瑟：《中国的科学与文明》第二卷第139页。

⑥　同上，第二卷第33—34页。

⑦　莱伯、希凯、马斯格雷夫：《东南亚大陆的道德团体》第70—71页；格拉汉姆：《川苗的风俗》，《西部中国边疆研究会会刊》9:58（1937）。

⑧　迪格鲁特：《中国的宗教体系》第六卷第1187—1341页。亦见李约瑟：《中国的科学与文明》第二卷第32—35页；132—139页；大卫·豪克斯编译：《楚辞：南方的歌》（牛津，1959）第10、21—22、28—29、81—87，101—104页；埃伯哈德：《中国东南地区的民间文化》，第304—315页。Y.G.史：《太平理想》第320—328页。

⑨　盖林：《台湾信行》第209、241—246页。亦见爱伦·J. A. 埃利奥特：《新加坡华人的降神崇拜》（伦敦，1955），详细探讨了当代的“童子”，据说他们在神灵附体以后就可以代神传言。关于神道与道教的区别，我很感激1969年与克利斯朵夫·斯契帕的那次交谈。关于这点，也可参见沙索：《台湾的道教传统》，《中国季刊》41:84—85，其中讨论了五种道士之间的区别。

⑩　《妙法莲华经》，英译本载《东方圣书》第21册第十章第216，217页。鸠摩罗什关于这些段落的中文译本，见《妙法莲华经》卷四第十品，《大正藏》第九册第30—31页。

⑪　祖先的佑助前文已经提到过。例如，《诗经》记载有周朝的祈祷者感谢其传说中的祖先的保佑。英译本（波士顿，1937）第160、227、250—251页。

《庄子》中若干章也提到神仙也会关心帮助别人。见英译本《庄子全集》（纽约，1968）第33页。

塞德尔在她的《早期道教救世主义中的明君形象》中提到了若干汉代和后汉道教圣人和神仙庇佑君主的例子。山中真人降世辅佐君主这

一主题自有其乡土渊源，而这些道教经文中其他一些有关救世活动的记载则可能受到了佛教的影响。

⑫ 《妙法莲华经》卷七第25品，《大正藏》第9册第56—58页。

⑬ 普度：《莲宗宝鉴》卷七，《大正藏》第47册第338页。

⑭ 郑振铎：《中国俗文学史》下册第328页。

⑮ 《龙华经》，《破邪详辩》卷一，见《清史资料》（三）第12页。黄育楩引用一部不知名的教派经文，说"从教男子皆佛祖临凡，从教女子皆佛母临凡"。见《又续破邪详辩》，《清史资料》（三）第102页；泽田瑞穗《校注破邪详弁》第130页。

⑯ 黄育楩《续刻破邪详辩》，《清史资料》（三）第84页。在另一部《弘阳中华宝经》中，说罗清是第三位上古圣人转世，留下五部经，现将再次降世，普渡众生。见酒井忠夫：《中国善书研究》第450页。

⑰ 《史料旬刊》地字100页。1748年陕西的奏折。

⑱ 吴之英：《圆教始末及其经卷》，《人文月刊》8:1—2（1937年6月）。

⑲ 韩书瑞：《1813年的八卦教起义》第117—118页。

⑳ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》（三）第9—10页。经文还说，"弓长祖，感神灵，呈奏玉帝。玉皇牒，奏无生，诏请弓长。""弓长"两字合起来是张姓。我无法确定桑园里在什么地方，如果它确实存在，根据经文当在陕西赵城和北京之间。

㉑ 同上，《清史资料》（三）第18页。我认为这里的"真性归家"是指人在入定状态下其精神回归的意思，而在其他场合也可以是"死"的意思。

㉒ 同上，《清史资料》（三）第21页。黄育楩又说，尹老须"迨至刑堂前，用刑恐吓，即稽首乞怜，涕泗交流，供称出神上天并无其事。至绑出时，其急惶之象，恐惧之形，不堪言状。至凌迟时，犹复苦苦哀号，连叫数十声而后死"。其"于严审之先不能上天，凌迟之先不能上天，其平日之出神上天，将谁欺乎？邪经所谓透出昆仑直上天宫者大率如是，不可信也。"

㉓ 马乔利·托普莱：《先天道》第376—378页。

㉔ 杰弗里·B. 罗素：《中古初期的异端和改革》第102—106页。

㉕ 同上，第56—57页；另见科恩：《太平盛世的追求 修订本》第46—50页。

㉖　罗素：《中古初期的异端和改革》第 123 页；科恩：《太平盛世的追求》修订本第 44—46 页。

㉗　威廉斯：《激进的改革》第 425 页。

㉘　然而必须承认，在某些中国教派团体中，显然有江湖骗术。如有这样三个例子，第一个例子（对我来说）比较含糊，其余两个好一些。

在谈到与石佛口王家有联系的各种白莲教教派时，那彦成几次提到，教徒要捐献"根基钱"，这实际上是对将来新时代的投资形式："如有入教，每年正月、十二月送给根基钱一次。若逢未来佛出世时，即得好处。是以人皆信服。"见《那文毅公奏议》卷四十二页19。在文献中当然多次提到过教徒向教首定期奉献钱米，这些捐献一方面是这种自愿结社的经济来源，但另一方面也给狡黠贪婪之徒提供了机会，在涉及末世的诺言时尤其如此。在某些教派中，官方反复指责教首希图骗人敛钱看来是不无道理的。

石俟《戡靖教匪述编》卷十一页 12—14，有两处记载表明了明白无误的强夺。尽管石俟对这些异端教派毫无好感，但他的评论远非老生常谈的责骂，从其细腻的程度看来是真实可靠的。第一个例子是关于1796年白莲教叛乱时四川的领袖徐添德的。石俟写道，叛乱开始时，徐添德宣称，"今天下已乱，上帝将于某月某日大降天灾，人民必尽数死亡，惟吾教可免。盍相邀尽室以来，吾请师演教诵经，以相超度。"

"及期，远近同挈妻子来者数百家。添德与其弟添寿及王登廷等共十人议，众已集，可举大事矣。令其众曰：'今举兵反，不从者斩。'同教人亦有不知其逆谋者，然素相敬服，且家属已来，只得勉相顺从。"这次叛乱延续达七年，到 1802 年徐添德被处死才结束。

第二个例子叙述了同一时期另一位造反领袖，东乡（今宣汉县）的王三槐。石俟说他"素业巫祝，为人祈禳，贩卖私盐，赌博无赖，习白莲教"。造反时，"其始以邪教惑众也，谓其师为神人。师言近将遭大劫，天地皆暗，日月无光，人民非被刀兵、水火，即罹奇疾，妻女为人淫掠，世界必一大变，惟入吾教可冀免"。石俟最后说，"词甚荒谬无涯涘，愚蠢信之，相率为徒，念经礼拜，久之益众"。

可能这里也无例外地存在着对于民间领袖的偏见，但要一个有学识的人编造出这样的细节却不大可能。这里并不排斥王三槐信奉自己教义的可能，但其中的宣染投机成份肯定是存在的。

关于这一点，也可参见韩书瑞对于八卦教主林清的缜密研究。林清看来曾经是主要热衷于增长其财富和声望的投机分子，尽管他也被人相信具有医治疾病的能力。即使在这种声誉雀起的场合下，要人们直接求助这位咒语治病的庸医，也不免令人踌躇。但他又为众人信服，其中有的还愿为他甘冒死的风险。其中奥秘不得而知；也许他自己也真的相信了。《1813年的八卦教起义》第89—105页。

㉙ 李夫：《中世纪后期的异教》第一卷第28页；罗素：《中古初期的异端和改革》第56、62、108、119页。在《中古主要时期的异教》（纽约，1969）第96页，瓦特·L. 魏克斐尔德和奥斯汀·P. 艾凡斯写道："经过修正性的研究，现在看来，厄切尔姆很可能是一个修士和牧师，是十二世纪相当活跃、蜚声一时的游方传教士之一；他的目的是推进格利高里的改革。"

㉚ 李夫：《中世纪后期的异教》第475页。

㉛ 迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一卷第201、219页。

㉜ 陶希圣：《元代弥勒白莲教会的暴动》，《食货》1：155。

㉝ 《元史》卷三十，亦见李守孔：《明代白莲教考略》，《明代宗教》第18页。

㉞ 吴晗：《明教与大明帝国》，《读史札记》第270页。应该指出，唐赛儿在1420年领导了一场声势很大的起义，据说她是一个尼姑。《明史》卷一五八记载："当是时，索唐赛儿急，尽逮山东、北京尼及天下出家女，先后几万人，民力为矜宥，人情始安。"亦见傅维麟：《明书》（长沙，1937）第29册卷一六〇，第3174页。据说在这次搜捕中有不少尼姑和道姑被杀，但终未获唐赛儿。

㉟ 《明世宗实录》卷三一三页3—4；《明神宗实录》卷五三三页22。

㊱ 铃木中正：《清朝中期史研究》第117页。当然这些和尚和道士的"专业化"程度不是没有问题的，至少按照正统寺观的标准来看是这样。关于这点，参见袾宏的《竹窗三笔》页16—17。（《云棲法汇》第四册，"僧务杂术"条，叙述了明代佛教僧侣有的擅长占卜、预言、医道、符咒等等。无疑地，许多与教派有关的僧道是属于这种"杂家"型的，这种情况可以追溯到唐朝。关于唐朝禁止僧尼行医占卜，参见肯尼斯·陈《中国佛教沿革》（普林斯顿，1973）第101—103页。

㊲　由地村松：《中国造反思想的若干问题》，阿瑟·F.怀特编《儒教信仰》（斯坦福，1960）第255页。

㊳　黄育楩《破邪详辩》，《清史资料》（三）第59页。

㊴　迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第二卷第429页。

㊵　铃木中正：《清朝中期史研究》第101页，98—102页。关于刘松与刘之协的关系，见石俟《戡靖教匪述编》卷十一，页10。

㊶　同上，第113页。

㊷　《明史》卷一二二。

㊸　野口铁郎：《明代宗教结社的活动》，《横滨国立大学人文纪要》1:12—15、27（1968年12月号），徐鸿儒的情况，见《明史》卷二五七。李福达，见《明史》卷二〇六。在明代史料中还有一些泛泛谈到了教派诉诸人们的经济这一层面。例如，在1546年的奏疏中，叙述了前文提到过的京师地区的教派，“又富民豪族，朋连党结，倡为外护。愚民无知，破财竭产，争先布施，因而乾没，重耗民赀。”（《明世宗实录》卷三一三，页4。）

十四年以后，嘉靖三十九年（1560年）的一份奏疏哀叹：“人心一蛊，妖说横行，愚者求福，智者避祸；富者倾家以结纳，贫者以身为奴婢。”（《明世宗实录》卷四八六，页3。）

当然，这也说明，许多团体的教徒出身于社会的最下层，例如吴之英在《圆教始末及其经卷》中指出，许多圆教徒都是江苏茅山种芋棚户。我举出这些例子不过是为了说明在这些团体中经济与宗教的关系是很复杂的。关于这点，也可参见韩书瑞：《1813年的八卦教起义》第47—48、396—401页上关于八卦教徒和教主的社会经济背景的详细探讨。他们来自各种不同的背景、职业和社会阶层。

㊹　然而，这种奇理斯玛能力，可以用很实用的办法衡量。如黄育楩《破邪详辩》所说，“推其原意，盖欲即入教之久暂，验馈送之厚薄，观存心之诚否，而所尤重者惟在传徒之多寡”，以定名次之高低。（《清史资料》三，第43页。）

㊺　《明史》卷一二二。但需要指出的是，郭子兴诸子面临着朱元璋对于领导权的激烈竞争。参见李守孔《明代白莲教考略》，《明代宗教》第26页。

㊻　黄育楩：《破邪详辩》卷首，《清史资料》（三）第5页。

㊼ 铃木中正:《清朝中期史研究》第 101 页。

㊽ 《史料旬刊》天字 993 页,地字 100—102 页。经常重复出现的句子结构是,"师父A转收某B为徒——A之徒B转收某C为徒"。有一份有关教权内部传承关系的典型材料,这份材料本身就可以进行专题研究。政府官员极感兴趣的是逆首的姓名、活动及他们之间的相互关系,经过各省的协查,有些材料可以深入到具体的细节。如上文提到的,进行这种研究最好的材料可见于《那文毅公奏议》卷四十二,它从1815 年在江苏仪征捕获教首王殿魁开始。我在这里把该卷 2—3 页的供词摘要如下:

王殿魁供认原籍滦州石佛口人,1650 年其祖迁居南方。以后世传清茶门教,"劝人吃斋念经"。他七岁时(1771年)父因传教犯事正法,祖父流徙。后来,他的两位叔叔也因传教被捕。他到 1792 年才开始传教,收其父亲之徒为徒。这份供单接着罗列了一长串人名和地名,这是韩书瑞精心整理出来的。

㊾ 杨宽:《试论白莲教的特点》,《光明日报》1961年3月 15 日。迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第二卷第 436 页上也叙述了这件事。最后一批教徒被围困在一座房子里,"他们纵火自焚,四、五十人团抱而死,无一人逃脱。"

㊿ 《史料旬刊》天字 50 页。

(51) 查尔斯·埃利奥特爵士:《印度教与佛教》第二卷第 231、236、243 页。

(52) 纳斯:《商柯瓦台伐与阿萨姆毗湿奴教运动》,H.八达切亚编《印度文化遗产》第四册《宗教》(加尔各答,1956)第 203、209 页。

(53) 除了长咒文(dhāranīs)以外,只要拼法保留了梵文的音节,就能有效验。

(54) 陈汝衡:《说书史话》第 7—8 页。在《宋代的讲经人和宗教故事》(《东方文库》10:377,1938年)中,普鲁塞克写道:"就像古代中国的其他职业一样,说书也是世袭的,……这就使说书的传统得以长久保存。"

(55) 孙楷第:《论中国短篇白话小说》(上海,1953)第 105—115 页。爱德温·O.赖肖尔在《圆仁的唐代中国之行》(纽约,1955)第 183—187 页详细谈论了唐代寺庙的讲经。关于这一课题的最近研究见肯尼斯·陈的《中国佛教沿革》第 240—255 页。

㊻ 圆仁：《入唐求法巡礼行记》，赖肖尔的英译本（纽约，1955）第299页。但圆仁又说，“从太和九年(835年)以来废讲，今上新开”，可见讲经之俗起始史早。在《续高僧传》卷三十中，道宣谈到了长安的俗讲僧宝岩(卒于627年)，他登座唱导，听者皆“提耳抵掌，速悟时心，莫不解发撒衣”，出为僧尼。《大正藏》第50册第705页。

㊼ 向觉明：《唐代俗讲考》，《唐代长安与西域文明》（北京，1957）第299—300页。

㊽ 段安节：《乐府杂录》第24页“文溆子”条，转引自同上。

㊾ 《因话录》卷四页3。引自陈汝衡：《说书史话》第19页。

㊿ 普鲁塞克：《宋代的讲经人和宗教故事》，《东方文库》10:378(1938)。

(61) 郑振铎：《中国俗文学史》上册第252页。

(62) 同上，下册306—307页，关于中国俗文学最新的探讨，见普鲁塞克：《中国的历史和文学》(多得勒克，1970)和酒井忠夫：《儒教及其通俗教育作品》，载狄百瑞编：《明代思想中的自我与社会》(纽约，1970)。

(63) 郑振铎：《中国俗文学史》下册第307页。亦见孙楷第《词话考》，他在《论中国短篇白话小说》第54页上把中国俗文学发展概括为六个基本阶段，宝卷是其中的第四个阶段。

(64) 陈汝衡：《说书史话》第124—126页。酒井忠夫在《中国善书研究》第441页上提到有两种明代的宝卷可以直接追溯到唐代的变文，即《地狱卷》和《目莲卷》。他还根据佛经列出了一些宝卷名称，这里“经”变成了“卷”，如《弥陀卷》、《金刚卷》、《法华卷》等。关于明清宝卷的详细探讨，见泽田瑞穗的《宝卷研究》。

(65) 郑振铎：《中国俗文学史》下册第311页。

(66) 李世瑜的这一观点为这样一个事实所证实：黄育楩搜集的六十八部经中，只有一部是根据世俗题材的。见酒井忠夫的《中国善书研究》第448页。

(67) 李世瑜：《宝卷新研》，《文学遗产》(四)第170—171页，165页。

(68) 酒井忠夫：《中国善书研究》第437—438、442—445页。朱国桢《涌幢小品》卷三十二页6—7上提到的八十八部经文都是明成化年间(1465—1488年)从山西的一个教派那里起获的，该教的两个教首“王良、李钺均为弥陀寺僧李金华弟子，撰妖言数十篇，谓皆梦中佛所授者”。该教派在起义流产后被取缔。左都御史李秉等奏准“录取妖书名

目，榜示天下，使乡民咸知此等书籍决无证验，传习者必有刑诛。”这些经文篇名与三百五十年后黄育楩所搜集的没有一篇相同。

⑥⑨ 郑振铎：《中国俗文学史》下册第325页。

⑦⑩ 同上，第308页。

⑦① 酒井忠夫：《中国善书研究》第439页。

⑦② 杨宽在《试论白莲教的特点》中评论道：“白莲教的经卷，原来就是他们宣传用的说唱脚本。”

⑦③ 李世瑜：《宝卷新研》，《文学遗产》(四)第169--170页。除了第六点外，罗清的经文具有所有这些特点。

⑦④ 郑振铎：《中国俗文学史》下册第312—327页。

⑦⑤ 黄育楩：《破邪详辩》序，《清史资料》(三)第4页。黄认为，一些晚明时期的宝卷装帧精致，是由于太监的资助，“此时太监皆信邪教”。《又续破邪详辩》，《清史资料》(三)第96页，泽田瑞穗《校注破邪详弁》第122页，该书31页、127页和150页有类似的说法，还有一段经文说，“飘高至云城，中八天天主石亨邀接金城”，这个石亨就是内经厂太监石亨。《清史资料》(三)第100页。

⑦⑥ 黄育楩：《续刊破邪详辩》，《清史资料》(三)第74页。

⑦⑦ 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第59页。

⑦⑧ 曹伟邦：《明代华北秘密宗教》，《民俗学研究》7：112(1948)。

⑦⑨ 《那文毅公奏议》卷四十一，页18。

⑧⑩ 向觉明《唐代俗讲考》描述了这种仪式。类似仪式的详述见圆仁《入唐求法巡礼行记》英译本第183—187页。

⑧① 郑振铎：《中国俗文学史》下册第312—313页。

⑧② 例如，可见《莲华经》第七品。经文系神授的传说也可见于巴利文经典，如巴利文阿含长部中的 Jana-Vasabha Suttanta 就把自己归源于梵的启示。

⑧③ 杜尔：《中国迷信的研究》卷五第510—517页。领受天书是一些有道教倾向的教派首领如孙大有、唐赛儿等的共同说法。这种现象在欧洲也是众所周知的。阿尔迪伯特宣称直接收到了耶稣基督的信，“信是从耶路撒冷的天堂降落的。”罗素指出，这种说法是“天降书信的悠久传说的一部分。”见《中古初期的异端和改革》第105页。

⑧④ 关于扶乩的进一步材料，见埃伯哈德的《中国东南地区的民间文化》第300—303页；迪格鲁特的《中国的宗教体系》卷六第1295—

1322 页：弗兰西斯·徐的《祖荫之下》第 136—137、167—179 页；曹伟邦的《扶乩的起源和发展》(《民俗学研究》1:9—27，1942 年)。

85 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第 7 页。

86 例如，《莲华经》第十品，英译本第 214—215 页。其他大乘经如《金刚经》、《净土经》也是这样宣称的。

87 王日休：《龙舒净土文》卷六，《大正藏》第 47 册第 270—271页。

88 郑振铎：《中国俗文学史》下册第 311 页。

89 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三) 第 34 页。在第 107 页和 109 页上也有这样的说法，如"拜礼《红阳明心宝忏》，即福降祸散，百祥来臻"；念千遍"救苦真经，提拔先亡宗祖皆得超升，能扫自己一切诸难，能免合家人口现在愆尤。"酒井忠夫指出，刻印宝卷的费用是自愿捐献的，所以免费分发。《销释悟性还源宝卷》中有一段催促读者刻印板、缘助钱和诚信此经。见酒井忠夫：《中国善书研究》第 450 页。

90 志磐：《佛祖统纪》卷 47，《大正藏》第 49 册第 425 页。

91 我们已经知道，早在二世纪末的黄巾运动和五斗米道运动就有集体仪式。关于唐代寺庙集体仪式的描写，见圆仁：《入唐求法巡礼行记》，英译本第 187—190 页。

92 普度：《莲宗宝鉴》卷一，《大正藏》第 47 册第 309 页。

93 铃木中正：《宋代佛教结社研究》，《史学杂志》55:222 (1941)。

94 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第 35 页。

95 《史料旬刊》天字 991 页。在中国的民间宗教中，每月初一(朔)、十五(望)仍然是主要的礼拜日。这里没有提到青阳庙，只提到在私人家中集体礼拜。

96 铃木中正：《清朝中期史研究》第 120 页。

97 《那文毅公奏议》卷四十二，页 17，卷四十一，页 43、44。这些奏折是 1815—1816 年的。黄育楩曾问教徒何谓解脱之术，"则曰上供、曰诵经而已。"在评论时黄说他们对无生老母"随时上供，逐日进香。"(《破邪详辩》，《清史资料》三，第 35、42 页。) 在第 10 页上黄育楩引用了一段《龙华经》的经文："鼎炉中，我焚上，真香一炷。举真香，满灵山，诸佛来临。"

98 迪格鲁特：《中国的教派宗教与宗教迫害问题》卷一，第 220—231 页。关于他描述的龙华会的葬礼，见 231—240 页。

99 黄育楩：《破邪详辩》，《清史资料》(三)第 42、10、15、10 页。

⑩⓪ 曹伟邦:《明代华北秘密宗教》,《民俗学研究》7:104 (1948)。曹还指出,"他们相信,只要持有这张'通行证',死后灵魂就能升到无生老母那里去。"在龙华会的葬礼上也焚烧一条很长的"归家文单",迪格鲁特在《中国的教派宗教与宗教迫害问题》卷一第 233—237 页上作了全文翻译。

奏报家乡的表状显然有四种。"开荒真表每月伸",教首报告其发展教徒的成绩;"皈家真表续凡名",这已经谈过了;"拔鐄真表销罪案",是修行仪式的一部分;"三元圣表修来因"。黄育楩:《破邪详辩》,《清史资料》(三)第 10 页。

⑩① 《钦定平定教匪纪略》卷一,页 23;卷十六,页 32。

⑩② 托普莱:《先天道》第 375 页注①。但是,在这些后来的团体中,教徒在晋升之前,必须经过笔试。

⑩③ 密藏道开:《藏逸经书》第 12 页。这段文字是说明教派融合道教的自我修炼、民间宗教和佛教的普渡众生的一个很好的例子。

⑩④ 《那文毅公奏议》卷四十一,页 43。亦可参见韩书瑞:《1813年的八卦教起义》第 32—35 页上关于八卦教参悟的探讨。

⑩⑤ 黄育楩:《破邪详辩》,《清史资料》(三)第 20、51—52、21 页。黄的这段评论很有启发性:"上天本至难,邪教谓视为至难,则人不乐从,必视为至易……则人自乐从。"

⑩⑥ 关于道家静坐及其内视能力的扼要叙述,见章宗元(音译)的《道教瑜迦导论》,《宗教评论》(1965 年 11 月) 20:131—148。柳存仁在《明代思想中的道教自我修炼》,《明代思想中的自我与社会》第 291—330 页上探讨了明代士大夫对于参悟的积极实践。

⑩⑦ 曹伟邦:《明代华北秘密宗教》,《民俗学研究》7:100 (1948)。

⑩⑧ 世界红卍字会认为它起源于 1916 年山东滨县当地官绅的扶乩启示。该会于 1922 年在北京正式成立,后来在大陆发展分会达六百多个,1949 年迁到台湾。该会有多卷经文、集体礼拜仪式和组织良好的慈善活动和传教活动。但它的主要神祇不是无生老母,而是至圣先天老祖。值得注意的是,源于民间的教派崇拜女性神祇,而这一乡绅背景的教派则相反。世界红卍字会极其强调参悟和修习。我是在台湾通过该会提供的资料、与会首的交谈和观察该会仪式了解上述情况的。另可参见保罗·D·特韦南·《当代中国的调和派宗教结社》,第一部分,《宗教杂志》5:472—482(1925)。

第九章

结　论

类型的思考

根据以上论述，我们可以把民间佛教教派从贯穿于中华帝国历史的种类繁多的民众反抗运动中区分出来。这些运动有的是反抗苛政或腐败的州县官的地方性骚乱，有的则是在“中层”士绅、文人或商人领导下旨在夺取帝国政权的大规模造反。尽管官方文书通常把这些运动称之为“贼”或“寇”，但其中大部分还是为生活所迫、铤而走险的反抗，这种零星的反抗是与有组织的匪帮活动不同的，虽然后者也往往问津于政治权力。在中国的人口中，农民是占优势的，这就不可避免地使他们成为任何大规模民众运动的主要力量，但是我们不能因此而将所有这类运动都称之为农民起义或农民战争。正如约翰·达德思在研究元末起义中所证明的，大规模起义的爆发往往是由志趣相投的不满分子组成的团体所领导的。只要时机成熟，这些领袖人物便能赢得农民的支持，形成核心分子的“外围”①。我们知道，在教派中，从“中等层次”的奇理斯玛式的领袖到人民大众的运动也有类似的情况。这样说，并不是否认某些目标比较具体的地方性起义可能是由农民们自己发

动和领导的。

由“佃匪”发动的地方性起义，目的是反对地租率过高或出租土地的不公平。这些暴动从抗租发展到杀死地主、焚毁其庄园，但正如萧公权指出的那样，清代的佃农暴动“一般缺乏组织，规模也不大”。萧认为佃农与地主的矛盾是地方性骚乱最重要的根源。他还提到了“当地居民反对地方官”的不同类型的暴乱，这些暴乱并不是直接反对政府权力本身，而是反对滥用权力，包括反对敲诈勒索、横征暴敛的暴动，抗议荒年的食物匮乏和侵吞赈粮的风潮等等。“饥民骚乱”往往是简单的吃大户。这类暴动的基本动因是经济上的，这可以从人们一般事先举行抗议地方官的贪污腐败的请愿得到证明，当这些请愿不为上层官府所重视的时候，才会发生暴乱。萧强调这类地方性不满情绪的表达方式具有条件性和组织松散性的特点②。

有些暴动则是反对政府企图对某些领域的生产和分配实行强制性垄断而限制其经济活动的法律。例如，宋代曾发生过茶商（官方文书称之为“茶寇”）的暴动。1175 年，一支由茶贩资助和领导的起义军从湖北出发，经湖南、江西，一直打到广东。1217 年，在湖北又爆发了“茶商军”起义。

政府对于盐业的垄断也是怨声载道，因为盐价往往定得过高，一般百姓无力购买，这就导致了为大多数人所欢迎的食盐的私产私销。而从事这类活动，必须组织严密，保守机密，走私者为了生存往往要进行殊死的战斗。这些经历使他们能在普通的起义时充当领袖的角色。

还有矿工（“矿寇”）反抗政府没收私开的银矿和禁止私开矿冶的运动。如 1181 年汪革在安徽“以铁冶之众叛”。这些商

业性质的起义，没有丝毫的宗教动机③。

有些团体被官府称为“盗匪”是名符其实的，但在民间传说中有些盗匪是很侠义的，他们杀富济贫，除暴安良，其中最著名的是山东的宋江，他的事迹成为历史小说《水浒传》的核心。宋江活动于1085年到1130年，他实际上只是札寨于梁山泊的许多匪首中的一个。这类盗匪集团由流放者、乞丐和其他各种无法在现实社会中立足的分子所组成。萧公权把盗匪分为“职业的”和“偶然的”两种，职业型的盗匪往往世代为业④。虽然所有这些团体都是以抢劫为生，但其手段则依自然条件而异。梁山泊盗匪有时为了机动而使用小船；此外，还有海盗、湖盗和河盗。这些盗匪的前身大多是不满的渔民。1129—1131年，邵青领导的一枝“水贼”横行于江淮之间，建有大型楼船，官军屡攻不利⑤。

确实，在社会异常动乱时期，受压迫的农民、愤怒的商人以及匪帮各种人物，会与教派的末世运动联合起来，从而把他们狭隘的目标升华到改朝换代。在这种鱼龙混杂的时期，教派成员会抢夺食物，而匪帮也会称寡道孤。但其宗旨的区别仍然是显而易见的，只有教派才是根据既有的经文和宗教教义行动的，而且是受到了劫变希望鼓舞的⑥。

在通常是问鼎当朝的许多大规模政治叛乱中，也确实存在着这种基本的区别。公元前209年第一次发生的反抗暴秦的陈胜吴广起义，尽管司马迁记载说，陈胜在决定起义之后，“乃行卜。……卜者知其指意，曰：‘足下事皆成……’”⑦并建立了大楚政权，但是这次起义是为了反抗秦朝的暴政这一点是很清楚的。陈胜、吴广是遣戍渔阳九百人中的两名戍卒，因为已超过了到达目的地的限期，按照秦法必斩无疑。因此才请

教卜者.设坛盟誓,"祭以尉首",并打出"大楚"旗号,所以不能把他们视为教派运动。祈求神佑和标榜正义,在中国的反抗运动中乃是司空见惯的事,但在这里和其他一些例子中,并没有什么作为教派活动核心内容的宗教教义和集体生活的成份。

前面我曾提及关于"人在天地间的位置"这一概念,但我们不可由此而认为中国人不会有政治野心或诉诸武力。事实上,阴谋篡位、朝官外戚弄权、将帅反叛、地方割据、因内部纷争而引入"蛮族"入侵、兵变等等,几乎充斥着传统中国的历史舞台。陶希圣曾做过统计,1127—1160 年,仅军队哗变就达119次⑧。不管他们如何使用宗教象征物,是出于祈求神佑的真诚愿望,或是仅仅为了鼓动,绝大多数的这类反叛的核心动机是政治性的。

在导致唐王朝建立的反隋政治起义中,这一点可以看得很清楚。窦建德是重要的起义领袖之一,他最初是个军官,不久投身绿林,拉起了自己的队伍以举"大事"。613 年,礼部尚书杨玄感乘隋朝统治衰落在河南起兵,企图取而代之。但是最后获得成功的是刘文静和李世民,他们按照古老的传统,标榜自己的谋略和起兵是替天行道。这些只是 613—617 年间数十次起义中几个比较著名的例子⑨。在这个动乱的年代里,也有少数弥勒教和期待李弘降世的道教团体所领导的末世起义⑩,这一事实更加说明把宗教性质的运动和明显具有政治动机的运动区别开来的必要性。

在其他一些有人众基础支持的起义中,这种区别同样存在。例如,西晋(265—316年)末年,空前的饥馑造成了大批流民,从 299 -311 年,至少爆发了十次叛乱,分别是由流离失所

的农民、边疆的“蛮”族和奴隶发动的。其领袖的名号有“汉帝”、“大将军”或“州牧”等，没有一个说得上有什么强烈的末世内容，因为汉朝灭亡仅八十年，是极易借鉴的一个统一兴旺的帝国的模式。虽然史书提到，299年张承基等“妖言署置聚党数千为乱”，但这多半是关于其本人受命举事的地方性的预言，并不意味着其运动是宗教性的和末世倾向的。这一时期的其他领袖还有蛮族人、游侠、名士，但没有一个被赋予奇理斯玛的力量⑪。

875年，盗匪首领王仙芝率众三千，起兵反唐，自号“大将军”，黄巢随即响应。黄巢出身于家资富饶的盐商家庭，几次落第之后，便决定当游侠之士。王仙芝兵败被杀后，黄收其余众，势力大增，连战告捷，于881年攻占京师长安，号称“冲天大将军”、“率土大将军”。他还试图用五行相克来解释唐朝祚短，证明其统治系受命于天：“唐去丑口而著黄，明黄当代唐；又黄为土，金所生，盖天启。”然而，这只是受命于天的传统宣传，史料中并无提及更多的有关神圣的理由或宗教信仰。黄巢不断地为经济和军事问题所困扰，在夺取政权以后，建立了一个稍加整顿的行政机构。《新唐书》记载，“咸通末，仍岁饥”⑫，人民以草木、树皮果腹，对于他的支持很可能就是产生于当时异常困苦的环境。

在明末李自成和张献忠领导的“流寇”中，也普遍缺乏对于宗教事务的关心。柏森斯的研究证明，张献忠本质上是一支骑马强盗队伍的首领，他企图按照帝国的模式建立稳固的政权，但失败了。虽然张相信他由道神赋予杀戮的使命*，这或许是他嗜杀的特殊理由，但见于记载的他的其他宗教信仰却是十分随意的：抽签、笃信风水和战略会议之后的屠马宰

牛。他的活动与教派的福音宣传毫无相似之处，更能表明其特色的是大批屠杀士人和其他的反对者⑬。

文森特·史明确指出，李自成的思想是传统的、儒家的思想，包括神授的天命观念。1644 年，他在今天的湖北省建立政权之后，自号"奉天倡义大元帅"。他开科取士的第一道试题便是"天与之"⑭。这里也没有救世或救世主的影子。

我已经探讨了"农民起义"与教派的区别，并提到了邵循正的"中国历史上许多次大规模的农民战争根本用不到披上宗教外衣"的观点。尽管邵循正的观点要比他的同事们要高明，但问题并不在于宗教存在与否，而在于类型及重要程度，为了社会的或政治的改革需要而企求他所信奉的神灵保护。这种泛泛的虔诚与专一供奉救世神祇和企求协助其在人间建立天堂的观念是不能相提并论的。

秘密的问题

现代欧洲和日本的学者在研究中国历史时，引入了"秘密社会"这一术语。正如谢诺所说，"直到十九世纪，中国人并不觉得有必要说明这类组织的秘密性质。"⑮但是，如前文所述，这个术语已经被到处使用，所以有必要就某些问题进行具体的探讨。很清楚，对官府来说，许多教派的活动都是在暗中进

---

* 张献忠在湖北上津县曾修葺关庙，重塑关羽神像，并撰碑文，其中说："焚戮良民非本心之所愿，实天意之所迫。亦知同居率土，开州开县，有干理法，无奈天意如此，实不我由。如黄巢旧事，劫数固亦莫之为而为也。"（同治《郧阳志》"祠记"卷三）这里的"道神"当为关帝。——译者注

行的，尽管官府没有使用“秘密”这个词。这些团体常常被宣布为非法，所以他们之注意避开当局是可以理解的。然而，帝国当局在某些场合对于乡村疏于防范，鞭长莫及，也可能使得一些非暴力的民众运动在若干年里蔓延滋生，只是官府不知道罢了。1777 年，乾隆皇帝阅读了关于甘肃境内教派活动的奏折后批道：“内地民人，敢于设教聚众，并立有教主，竖旛占聚一村，入教者皆以白布为号[以示归顺]。”⑯

1839年黄爵滋奏请饬查河南汲县境内无生老母庙宇，结果在该省各州县查出无生老母庙三十九处，俱系建自前明(即从明朝灭亡到奏折当年也已有二百年之久)，聚众烧香，尽管河南当局对这类团体也屡有禁令在先⑰。

在这些例子中，对官府而言，所谓的暗中活动，只能说明它自身耳目不灵。

问题的根源在于县治以下缺乏中央政府的机构，而且还有禁止官员在本乡任职的回避制度。马伯良在谈到宋朝时指出，“地方行政机关对农村生活的管理不过是浮光掠影罢了。”⑱在清代，管理乡里的有甲长、里正和士绅，以至征税官吏，但“在州县以下，并不存在任何正式的政府行政机构”⑲。当时每个县的平均人口在十万至二十五万之间，要想监视这么多人口是十分困难的⑳。州县确实也有负责征税、搜集民间的衙役，但是强大的地方势力(包括民间教派)是可以用贿赂和威胁手段堵住他们之口的㉑。

张仲礼谈到，县官面临的另一些困难是衙役不足、经费缺乏、任期太短，这些也会使他们对当地情况隔膜㉒。到了清代，虽然它有一套控制地方的严密制度，包括州县每月下乡教谕、编保甲制度等，但这套制度并非在各地都能正常执行的。所以

州县官对于乡风民情不甚了了，以致认为教派是在暗中活动的，尽管事实上这些团体往往并不意图掩饰自己的活动㉓。

马乔利·托普莱有过一段就现代教派学术研究中有关秘密性的问题发表的论述：

> 在文献中，“教派”和[秘密]“会社”往往可以替换使用。我认为，这两个名词应该各有所指。教派一词指的是奉行自己的理想体系的团体，这类团体所直接追求的是精神性的目的（虽然他们也可能有具体的世俗性的目的），有自己的教士；会社一词则指其他一些类型的团体，他们可能利用宗教的成份，但并不奉行新的理想体系，没有教士，也不直接追求宗教性的目的。这样可以避免概念的混淆。如果我们比较一下三合会和先天道，这种区别就显而易见了㉔。

有关教派的收徒和传播情况，在这里无庸赘述。然而需要说明，十九世纪白莲教的一些教派受到三合会的影响，也强调保守秘密和使用密码。例如，圆教发出的密封文书是用密码书写的，局外人无法看懂。这种密码显然是用一套“字母”符号释读的，“字母”符号约有一千零三十余字。这些符号又是根据一套十分复杂而又神秘的规则书写的㉕。这种对于秘密的注重，至少在一贯道的若干支派中还能看到，洼德忠写道：“教派的秘密是严禁外泄的。倘若泄露，必遭雷劈。”㉖

但是我们知道，这种秘密性和故弄玄虚并非教派的特色，事实上也有悖于教派的以地方语言简化教义、仪式的悠久传统。在十九世纪尽管有若干教、会融合的现象，但直到二十世纪这两者的区别依然存在。在洼德忠和贺登崧称之为“秘密会社”的一贯道中，申请入道只须缴“渡费”（救赎金），出道首

考验。入道仪式有点传师或布教师指压入道者玄关㉗、授五字真言“无台佛弥勒”、印头(在头上打上印记)等内容㉘。

贺登崧指出,一贯道的三个基本特色之一，就是先扶乩，然后解释乩语。他所提到的全部一贯道三十一种经文，没有一个字是涉及守秘的,甚至在仪式、组织责职和成员义务的详细规则中,也无秘密而言。“由于末劫来临”，诚信者应举家入道,富饶者应舍财布道,识字者应教人懂得一贯道教义。在贺登崧搜集的大多数经文的封面上，在“非卖品”三字后面，都印有“阐扬流通，功德无量，秘而不宣，即为亵渎。”(照英文迻译)㉙这里并无对教外人保密的规定。托普莱所研究的先天道也是如此。强调恪守教规，习诵经文和参悟以确定教徒的教阶与任何具有完整教义的宗教本体意识 (religious body conscious)所需要的纪律在本质上并无二致。

所有这些与三合会的“反清复明”、“重振大明天下”、“复仇”等主题毫无相似之处㉚。在三合会的入会仪式中，虽然也有关注再生和得救的反映，但是这种对于“转清(暗)复明”的关注是兄弟结义的三十六誓表达的基本内容，每一誓都是以极为痛苦的死法来作保证的。所以，大哥在入会仪式上问入会者:

你为何而来?

为敬慕天地会。

你为何敬慕天地会?

为反清复明。……清人僭我汉祚。故前来听大哥令，复我故国。明月之下,举义旗起事。

三合会对于绝对忠诚和守秘的强调也是颇有特色的。入会者需发誓:

自入洪门以后，须孝顺天地，奉敬神明。但看洧（清）朝江山改变，转朝之日，众英难举起旗号，兴兵同心合胆，夺回明主江山，登基龙位。如有不依，五雷诛灭。

……

自入洪门之后，自己犯事，身当身抵，命值命承，不得供扳谋害连累为（会）内兄弟。若有供扳兄弟，各不打点照顾，如有不依者，万代不昌，出路被狼虎咬死也[31]。

入会仪式的会场是精心设计的，笼罩着死亡和再生的气氛，如过三刀、喝鸡血酒，然后，授新会员各种暗号、手语口诀[32]。虽然教派和秘密会社都从事过造反，有时也公开活动，但它们的内心世界显然是不同的。

完全弄清中国民间佛教教派还有许多工作要做。我们需要对根植于地方历史的各个教派以及种种有关现象进行缜密的个案研究[33]。此外，对于明清时代的教派的宝卷，如现在保存在中国和日本的罗清五部经，还需要深入研究。通过这样的研究，也许我们会对白莲教传统历史的各个侧面会有一个透彻的了解。同时，也有助于揭示当代的一些教派团体，如台湾的各种老母教，与其早先教派形态的渊源关系[34]。

除了教派本身，还要研究其与正统佛教与道教史的关系。迪格鲁特认为，由于政府切断了以寺院为基础的救世手段与民众的联系，才发展起了民间宗教结社[35]。这个观点当然过于简单，但在断定这一看法是否正确之前，我们还需对政府怎样实行禁止僧侣与俗人的交往的实际情况有更多的了解。另外，明清两代的正统寺院在民间传播佛教的有关资料也需要进一步发掘。

我们还需要对自觉组织的教派与一般民间宗教的关系有

一个清晰的了解。对于教徒以外的人而言，这些团体的宗教动因是否有所变化？他们的仪式和神话是否影响到寺院礼拜？或者像黄育楩所主张的是影响了民间的宗教礼拜呢？

从更抽象的角度看，民间教派的思想应为大众心态史的一个重要方面。老母神话中关于人在世界中地位的内容意味着什么呢？使用符咒治病、期待弥勒佛是不是反映了中国农民的自我意识呢？在面临西方思想和技术的冲击时，这种自我意识会对民众的反应产生什么作用呢？这个问题也与十九世纪中国的基督教传教史有关。在一个信仰女性神祇、奇理斯玛式领袖和期待未来佛的国度里长大的人，对于耶稣和教会的教义会怎么看呢？尤为重要的是，这种环境是怎样造就了民众对于二十世纪的革命思想和人物的理解的？是不是古老的企求解脱的希望强加到新的英雄形象上去了呢？

总之，为了探究民间教派所信奉的民间信仰在中国历史上的作用及其对于世界文化的贡献，必须把这项研究作为一项长期的、具有重大意义的工作。这样，我们也许才能对当代社会发展的内在动力有更为深刻的理解。

注释：

① 达德思：《救世起义的转变与明朝的建立》，《亚洲研究杂志》29:540—544页。亦见达德思：《晚明起义：农民及观点问题》，《综合历史杂志》3:103—105、115(1972)。

② 萧公权：《乡村中国：十九世纪的专制统治》第427—431、433—447页。

③ 陶希圣：《宋代的各种暴动》，《中山文化教育馆季刊》1:680—681(1934)

④ 萧公权：《乡村中国》第462—463页。这类匪帮的作用，有时与

秘密会社相同。参见托马斯·麦兹格：《中国的盗匪：传统观点的再评价》，《亚洲研究杂志》33:455—458(1974)。

⑤ 陶希圣：《宋代的各种暴动》，《中山文化教育馆季刊》1:670—680。

⑥ 这并不是否认在较为局限的范围内其他结社也存在着与教派相类似的成份。以"均贫富"为旗号的运动中，就有一种末世论的味道，如990—995年四川的王小波起义就宣称："吾疾贫富不均，今为汝辈均之。"(《宋史》卷二七六)而且，某些盗匪团体强调"四海之内皆兄弟"，十分讲究"平等"关系与义气，这也会使人联想到老母儿女皆平等的白莲教教义。根植于天命观念的著名造反口号"替天行道"也可以为末世战争的神圣辩护。

⑦ 司马迁：《史记·陈涉世家》。

⑧ 陶希圣：《宋代的各种暴动》，《中山文化教育馆季刊》1:676—679。卷入这些反叛的大多是地方军队。

⑨ 伍德伯瑞吉·宾汉：《唐朝的建立》(巴尔的摩，1941)第40—41、43—45、83—94页。宾汉表列了这四年中由各种盗匪、军队将领、地方和朝廷官员以及世家子弟领导的九十五次起义。

⑩ 安娜·塞德尔：《早期道教救世主义中的明君形象》，《宗教历史》9:244(1969—1970)。

⑪ 武仙卿：《西晋末的流民之乱》，《食货》1:6:3—7(1935)。

⑫ 《新唐书》卷二二五《黄巢传》；霍瓦德·S·李维：《中国断代史译》第五卷(伯克利，1955)第8页。我关于黄巢起义的评论是根据李维的译本第1—45页，以及邓广铭：《试谈晚唐的农民起义》，见李光璧编：《中国农民起义论集》第52—57页。

⑬ 詹姆斯·B·帕森斯：《张献忠起义的宗教与迷信色彩》，《汉学》4:170—176(1956)，和《中国农民起义的顶峰：张献忠在四川，1644—1646》，《亚洲研究杂志》16:387—399(1957.5)。在《晚明农民起义》(图森，1970)第189页，他写道，"与中国历史上早先的一些农民起义以及后来的太平天国运动不同，明末起义没有表现出任何围绕一种民间崇拜的基本的宗教倾向。"

⑭ 文森特·史：《太平理想》第375—376页。

⑮ 谢诺：《中国的秘密社会》第269页。

⑯ 《大清十朝圣训》高宗朝，卷二五七，页4(乾隆四十二年十一

月)。

⑰ 《大清十朝圣训》宣宗朝,卷七十八,页5(道光十九年三月)。迪格鲁特在《中国教派宗教与宗教迫害问题》第1卷第22页上讨论了这些文件。这些庙宇一经发现,即被毁平。

⑱ 马伯良:《南宋时代中国的乡村与官僚》(芝加哥,1971)第8页。

⑲ 瞿司祖:《清朝统治下的中国地方政府》(麻省,坎布里奇;1962)第1页。

⑳ 萧公权:《乡村中国》第5页。

㉑ 铃木中正在《清朝中期史研究》第117页讲了这样一件事,十八世纪末白莲教起义时,河北一位地方官命衙役去抓白莲教徒,结果他们反而把他抓起来打死了。

㉒ 张仲礼:《中国绅士》(西雅图,1955)第52—53页。

㉓ 关于这一点,参见萧公权:《乡村中国》第261—264、320—322、413—416页;约翰·R. 瓦特:《晚期中华帝国的地方官》(纽约,1972)第16—17,232—233页。

然而,韩书瑞在《1813年的八卦教起义》第156、202、214—215页上指出,在1813年起义中,问题并不是缺乏与民众接触,而是政府在得到情报后反应迟钝。教徒和乡绅"同居一村,同在衙门当差,有时还是亲戚。在京畿地区,教徒中有汉军旗人、包衣和满人,这使得政府更易了解可能爆发的叛乱,他们的计划会通过各种渠道向清廷泄露。"然而,虽然有少数官员立即进行了调查,但是没有阻止八卦教的活动,部分的原因是负责监视的官吏有些本人就是八卦教徒。另一个原因可能是官员们对这类消息充耳不闻,他们不愿承认自己的辖区有邪教活动。

㉔ 托普莱:《先天道》第388页。

㉕ 吴之英:《圆教始末及其经卷》,《人文月刊》8.5:2—4页。

㉖ 洼德忠:《一贯道补考》第189页。

㉗ 玄关指两眼之间交于鼻中的穴位,据说人死时灵魂由此离开躯体。见贺登崧:《现代秘密会社:一贯道》,《民俗学研究》5:319(1946)。

㉘ 洼德忠:《一贯道补考》第185页。关于先天道的入教仪式,托普莱写道:"人死时,如灵魂能离开两眼之间的玄关,便可成佛。如果灵魂从其他穴道离开人体,那注定要转世。……入教仪式中就有用黑墨点玄关穴的仪式。见《先天道》第375—376页。

㉙ 贺登崧：《一贯道》，《民俗学研究》5:318、334—339、319。

㉚ 沃尔特、士多令：《洪门或天地会》第一册第48、51—52页。关于秘密会社政治倾向的较近的研究，参见鲍利斯·诺维考夫的《三合会的反满宣传》，见谢诺编《中国的民众运动与秘密会社，1840—1950》(斯坦福，1972)第49—63页。

㉛ 沃尔特、士多令：《洪门或天地会》第54、57、60、67页。清朝与明朝的清、明两字，也有暗、明的意思。这两个字的双重含义可以明显地从入会仪式中的戒语中看出来，即"洗去清尘，真容明显，双唇紧闭。"关于天地会的入会誓词，参见萧一山的《近代秘密社会史料》卷三。

㉜ 同上，第53—107页。关于秘密会社的情况，亦见魏斐德的《广东的秘密会社》，载于他编的《心怀坦荡：刘玉云纪念论文集》(台北，1970)第129—160页。在第129页上，魏斐德写道："总而言之，三合会是一种明显的近代现象，它不同于以往的结社，又是后来的前兆。"

㉝ 我已经注意到前面几次提到的韩书瑞的研究，并且知道哈佛大学的理查德·L·K·荣正在研究十八世纪末的王伦起义。无疑还有许多学者在从事这类研究。

㉞ 关于从教派史的角度来对当代建立的教派之初步的、尝试性的考察，参见欧大年：《慈惠堂：台湾的一个当代宗教教派》，(加拿大亚洲研究学会年会论文，1974年6月2日)。虽然慈惠堂是在1949年创立于台湾的，但其信仰体系却与我们探讨的晚明时期的宝卷十分相似，其中也有最高的女性神祇、三期末劫等等。

㉟ 迪格鲁特关于这一见解的总结，见他的《中国的教派宗教与宗教迫害问题》第一卷第120、156页。

征引书目

一、中文部分

陈汝衡：《说书史话》（上海，1958）

郑振铎：《中国俗文学史》两册（北京，1959，初版于1938）

姜宪灯：《慈惠堂史》（台湾，1969）

蒋维乔：《中国佛教史》三册（上海，1933）

志　磐：《佛祖统纪》，载高楠顺次郎、渡边海旭编：《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》共85册，东京1914—1932）第49册。

《钦定大清会典事例》（台北，据1899年版重印）

周作人：《知堂乙酉文编》（香港，1961）

袾　宏：《正讹集》，载袾宏《云棲法汇》（台北重印名为《莲池大师全集》）

《竹窗二笔》，载于同上。

朱国祯：《涌幢小品》，载《笔记小说大观》（台北，1962）

权　衡：《庚申外史》，载张海鹏编《学津讨原》（上海，1922）

觉　岸：《释氏稽古录》，载《大正藏》第49册。

方庆瑛：《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》，《历史教学问

题》5:34—38(1959)

《佛说阿弥陀经》,载《大正藏》第 12 册。

竺法护译:《佛说弥勒下生经》,载《大正藏》第 14 册。

傅维麟:《明书》(长沙,1937)

憨山德清:《憨山大师年谱疏证》(福征编,台北,1967)

平山周:《中国秘密社会史》中译本(1912)

范　晔:《后汉书》(北京,1965)

向　达:《明清之际之宝卷文学与白莲教》,《文学》2:1218—1225(1934)

《唐代俗讲考》,《文史杂志》3:40--60(1944)

萧一山:《天地会起源考》,载《近代秘密社会史料》(北京,1935;台北 1965 年重印)

谢荣治:《罗教与青帮关系之研究》,《史耘》132:3-11(1968.6)

星　月:《宋代的明教与农民起义》,《历史教学》6:39—42(1959)

道　宣:《续高僧传》,载《大正藏》第 50 册

黄育楩:《破邪详辩》,《清史资料》第三辑(北京,1982)

《一贯道疑问详答》(台湾印本)

一　念:《西方直指》,载《续藏经》(香港,1946,共 150 册)第 108 册

戎　笙、龙盛运、何龄修:《试论中国农民战争和宗教的关系》,载史绍宾编《中国封建社会农民战争问题讨论集》(北京,1962)

邵循正:《秘密社会、宗教和农民战争》,载史绍宾编前书。

杨　宽:《论中国农民战争中革命思想的作用及其与宗教的关系》,载史绍宾编前书。

《试论白莲教的特点》,《光明日报》1931.3.15.

陈梦雷等编:《古今图书集成》(上海,1934)

赖家庆:《南朝唐寓之所领导的农民起义》,载李光璧编《中国农民起义论集》(北京,1954)

邓广铭:《试谈晚唐的农民起义》,载李光璧编前书。

《谈锺相杨么起义》,载李光璧编前书。

丁则良:《关于北宋初年王小波与李顺起义的几个问题》,载李光璧编前书。

李　贽:《净土诀》,载《续藏经》第 103 册

李心传:《建炎以来系年要录》(北京,1956)

李世瑜:《现在华北秘密宗教》(成都,1948)

《宝卷新研》,《文学遗产增刊》第四辑(北京,1957)

《宝卷综录》(上海,1961)

李守孔:《明代白莲教考略》,载包遵彭编《明史论丛》第 10 册

《明代宗教》(台北,1968)

李　焘:《续资治通鉴长编》(台北,1961)

李　攸:《宋朝事实》(上海,1955)

梁启超:《佛学研究十八篇》(1936,台北 1966 年重印)

练子宁:《练中丞金川集》,载潘锡恩编《乾坤正气集》574 卷(台北,1966)

罗贯中:《三国演义》

陆西星:《封神演义》

杨文鼎、王大本等编:《滦州志》(台北,1969)

孟　森:《明代史》(台北,1957)

密藏道开:《藏逸经书》,载《松邻丛书》卷三(1918)

《明律集解附例》(初版于 1610,1908 重印)

张廷玉等：《明史》（台北，1933）
《明实录》
谭希思：《明大政纂要》（湖南，1895）
《摩尼光佛教法仪略》，载《大正藏》第 54 册
那彦成：《那文毅公初任直隶总督奏议》（台北，1968）
南怀瑾：《二十世纪之道教》，载严灵峰编《二十世纪之宗教》、《二十世纪之人文科学》（台北，1968）
蒲松龄：《聊斋志异》
普　度：《莲宗宝鉴》，载《大正藏》第 47 册
陈　寿：《三国志》，裴松之注（北京，1965）
重松俊章：《初期的白莲教会》，陶希圣译，《食货》1：143—151（1935）
《十二朝东华录》（台北，1963）
《史料旬刊》（北京，1930—1931）
石　俟：《戡靖教匪述编》（台北，1968）
施耐庵：《水浒传》
司马光：《资治通鉴》，胡三省注，严衍补（台北，1967）
魏徵、长孙无忌等：《隋书》（上海，1936）
孙楷第：《论中国短篇白话小说》（上海，1953）
孙祚民：《中国农民战争问题探索》（上海，1956）
宋敏求编：《唐大诏令集》（台北，1968）
脱脱编：《宋史》（上海，1937）
《大清律例汇辑便览》（湖北，1872）
《大清十朝圣训》（台北，1965）
大　佑：《净土指归集》，载《续藏经》第 108 册。
沈家本编《大元圣正国朝典章》（台北，1964）

《大元通制条格》(台北,1968)

戴玄之:《义和团与白莲教无关考》,《大陆杂志》25:7—12(1962.8)

《义和团研究》(台北,1963)

《白莲教的本质》,《台湾师大学报》12:119—128(1967)

《天地会源流考》,《大陆杂志》36:1—9(1968.6)

《白莲教的源流》,《中国学志》5:303—318(1969)

戴源长:《仙学辞典》(台北,1962)

陶成章:《教会源流考》,载萧一山编《近代秘密社会史料》(北京,1935)

陶希圣:《宋代的各种暴动》,《中山文化教育馆季刊》1:671—681(1934)

《元代白莲弥勒教会的暴动》,《食货》1.4:36—39(1935)

《明代弥勒白莲教及其他妖贼》,《食货》1.9:46—52(1935)

托　津:《钦定平定教匪纪略》(台北,1971)

宗　鉴:《释门正统》,载《续藏经》第130册

宗　晓:《乐邦遗稿》,载《大正藏》第47册

《乐邦文类》,载《大正藏》第47册

《四明教行录》,载《续藏经》第100册

宗　本:《归元直指集》,载《续藏经》第108册

《洞渊神咒经》,载《正统道藏》第21函卷170(上海,1924—1926)

王崇武:《论明太祖起兵及其政策之转变》,《历史语言研究所

集刊》10:57—71(1948)
王日休:《龙舒净土文》,载《大正藏》第47册
王　明:《太平经合校》(北京,1960)
王丹岑:《后汉农民起义》(上海,1952)
魏建猷:《八卦教残余经典述略》,《逸经》10:539—541(1936)
吴之瑛:《圆教始末及其经卷》,《人文月刊》8:1—6(1937.6)
吴敬梓:《儒林外史》
吴　晗:《明教与大明帝国》,见所著《读史札记》(北京,1956)
武仙卿:《西晋末的流民之乱》,《食货》1:3—7(1935.2)
矢野仁一:《关于白莲教之乱》杨铁夫译,《人文月刊》6:1—20(1935.2—3)
宋濂等:《元史》(台北,1966—1967)
《金刚经》
《小阿弥陀经》

二、日文部分

洼德忠:《一贯道补考》,《东洋文化研究所纪要》11:179—212(1956)
望月信亨:《望月佛教大辞典》十卷(京都,1954—1971)
中野达:《推背图初探》,《东方宗教》36:20—37(1970.10)
野口铁郎:《白莲教社の变容をめぐつて》(论白莲教的动机),载《山崎先生退官记念东洋史学论集》(东京,1967)
《明代宗教结社の经济活动》,《横浜国立大学人文纪要》1:10—28(1968.11)
酒井忠夫:《中国善书の研究》(东京,1960)

泽田瑞穗:《宝卷の研究》(1963)

《校注破邪详弁》(东京,1972)

重松俊章:《宋元时代の白云宗门》,《史渊》2:39—55(1930)

《唐宋时代の弥勒教匪》,《史渊》3:68—103(1931)

《宋元时代の红巾军と元末の弥勒白莲教匪に就いて》,《史渊》24:79—90(1940)

铃木中正:《宋代佛教结社の研究》,《史学杂志》52:65—98,205—241,303—333(1941)

《清朝中期史研究》(东京,1952)

塚本善隆:《支那佛教史研究》(东京,1942)

《罗教の成立之流传についこ》,《东方学报》17:11—34(1949.11)

山田龙城:《大乘佛教成立论序说》(京都,1965)

山本秀夫:《中国における异端思想の展开》,《东洋文化》9:41—75(1952.6)

三、西文部分

Anesaki, Masaharu. *History of Japanese Religion.* London, Kegan Paul, Trubner, 1930.

《日本宗教史》(伦敦,1930)

Barber, Bernard. "Acculturation and Messianic Movements," in William A. Lessa and Evon Z. Vogt., eds. *Reader in Comparative Religion.* 2nd ed. New York, Harper and Row, 1965.

伯纳德·巴伯:《聚众与救世运动》,载《比较宗教读物》第二版

(纽约,1965)

Bauer, Wolfgang. *China und die Hoffnung auf Glück.* München, Carl Hanser Verlag, 1971.

沃夫根·巴乌尔:《中国的幸运与希望》(慕尼黑,1971)

Bhattacharya, Haridas, ed. *The Cultural Heritage of India.* Vol. IV. *The Religions.* Calcutta, Ramakrishna Mission, 1956.

哈里达·巴特查牙编:《印度文化遗产》第四册《宗教》(加尔各答,1956)

Bingham, Woodbridge. *The Founding of the T'ang Dynasty.* Baltimore, Waverly Press, 1941.

伍德伯瑞吉·宾汉:《唐朝的建立》(巴尔的摩,1941)

Blythe, Wilfred. *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya.* London, Oxford University Press, 1969.

威尔弗雷德·伯莱斯:《中国秘密社会在马来亚的影响》(伦敦,1969)

Bodde, Derk."Myths of Ancient China." In Samuel Noah Kramer,ed. *Mythologies of the Ancient World.* Chicago, Quadrangle Books, 1961.

德克·伯德:《古代中国的神话》,载 S.N. 克莱默编:《古代世界的童话》(芝加哥,1961)

Borton, Hugh. *Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period.* 2nd ed. New York, Paragon Reprint, 1968. Originally Published in 1938.

胡佛·伯顿:《日本德川时期的农民起义》第二版(纽约,1968. 初版于1938)

Chan Hok-lam. "The White lotus-Maitreya Doctrine and Popular Uprisings in Ming and Ch'ing China," *Sinologica*, 10:211—233(1969).

陈霍伦:《白莲·弥勒教义与明清农民起义》,《汉学》10:211—233(1969)

Chan Wing-tsit. *Religious Trends in Modern China*. New York, Columbia University Press, 1953.

陈荣捷:《近代中国的宗教趋向》(纽约,1953)

——,ed. and trans. *A Sourcebook in Chinese Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 1963.

陈荣捷:《中国哲学资料集》(普林斯顿,1963)

Chang Chung-li. *The Chinese Gentry*. Seattle, University of Washington Press, 1955.

张仲礼:《中国绅士》(西雅图,1955)

Chang Chung-yüan. "An Introduction to Taoist Yoga," *Review of Religion*, 20:131—148(November 1955).

章宗元:《道教瑜迦导论》,《宗教评论》20:131—148(1955.11)

Chao Wei-pang. "The Origin and Growth of the Fu-chi," *Folklore Studies*, 1:9—27(1942).

曹伟邦:《扶乩的起源和发展》,《民俗学研究》1:9—27(1942)

——"Secret Religious Societies in North China in the Ming Dynasty," *Folklore Studies*, 7:95—115(1948).

曹伟邦:《明代华北秘密宗教》,《民俗学研究》7:95—115(1948)

Chapin, Helen B. "The Ch'an Master Pu-tai," *Journal of the American Oriental Society*, 53:47—52(1933).

海伦·B·卡平:《布袋禅师》,《美国东方协会杂志》53:47—

52(1933)

Chavannes, Édouard, and Paul Pelliot. "Un Traité manichéen retrouvé en Chine," pt.2, *Journal Asiatique*, 11:99—199,261—394(1913).

沙畹与伯希和:《再论中国的摩尼教》第二部分,《亚洲杂志》11:99—199,261—394(1913)

Ch'en, Kenneth K.S. "The Economic Background of the Hui-ch'ang Suppression of Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 19:67-105(June 1956).

肯尼斯·K.S.陈:《会昌灭佛的经济背景》,《哈佛亚洲研究杂志》19:67—105(1956.6)

——*Buddhism in China*. Princeton, Princeton University Press, 1964.

肯尼斯·K.S.陈:《佛教在中国》(普林斯顿,1964)

——*The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, Princeton University Press, 1973

肯尼斯·K.S.陈:《中国佛教沿革》(普林斯顿,1973)

Chesneaux, Jean. *Les Societés en Chine*. Paris, Julliard, 1965.

谢诺:《中国的秘密社会》(巴黎,1965)

——*Secret Societies in China in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, trans. Gillian Nettle. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1971.

谢诺:《十九与二十世纪中国的秘密社会》英译本(安娜堡,1971)

——, ed *Popular Movements and Secret Societies in China*,

1840—1955. Stanford, Stanford University Press, 1972.

谢诺编:《中国的民众运动与秘密会社,1840—1950》(斯坦福,1972)

Chiang Siang-tseh. *The Nien Rebellion*. Seattle, University of Washington press, 1954.

姜湘泽:《捻乱》(西雅图,1954)

Chu Yung-deh R. "An Introductory Study of the White Lotus Sect in Chinese History." Ph D. diss., Columbia University, 1967.

朱永德:《中国历史上的白莲教初探》(博士论文,哥伦比亚大学,1967)

Chuang Tzu (c. 369—286B. C.). *The Complete Works of Chuang Tzu*, trans.Burton Watson.New York, Columbia University of Chicago Press, 1968.

庄子:《庄子全集》英译本(纽约,1968)

Ch'ü T'ung-tsu. "Chinese Class Structure and Its Ideology." In John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* Chicago, University of Chicago Press, 1957.

瞿同祖:《中国的阶级结构及其观念》,载费正清编:《中国的思想与制度》(芝加哥,1957)

——*Local Government in China under the Ch'ing*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.

瞿同祖:《清朝统治下的中国地方政府》(坎布里奇,1962)

Cohen, Paul A. *China and Christianity*. Cambridge, Mass.,

Harvard University press, 1963.

保罗·A·科恩:《中国与基督教》(坎布里奇,1963)

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. London, Secker and Warburg, 1957.

诺曼·科恩:《太平盛世的追求》(伦敦,1957)

——*The Pursuit of the Millennium*. Revised and expanded edition. London, Temple Smith, 1970.

诺曼·科恩:《太平盛世的追求》增订版(伦敦,1970)

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford, Clarendon Press, 1946.

R.G. 科林伍德:《历史的观念》(牛津,1946)

Comber, Leon. *The Traditional Mysteries of the Chinese Secret Societies in Malaya*. Singapore, Eastern Universities Press, 1961.

列昂·康博:《马来亚中国秘密社会的传统神话》(新加坡,1961)

Conze, Edward, I.B. Horner, D. Snellgrove, and A. Waley, eds. and Trans. *Buddhist Texts through the Ages*. New York, Harper and Row, 1964.

爱德华·康泽等编译:《历代佛经》(纽约,1964)

Creel, Herlee Glessner. *Sinism*. Chicago, Open Court Publishing Co., 1929.

荷利·G·克利尔:《罪业》(芝加哥,1929)

——*The Birth of China*. New York, F. Ungar, 1937.

荷利·G·克利尔:《中国的诞生》(纽约,1937)

The Origins of Statecraft in China. Vol. I. *The Western*

Chou Empire. Chicago, University of Chicago Press, 1970.

荷利·G·克利尔：《中国政艺的起源》第一卷《西周》（芝加哥，1970）

Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*, trans. Thomas J. McCormack. New York, Dover Publications, 1956. Originally published in 1902.

弗郎士·科蒙特：《密斯拉神秘社会》英译本（纽约，1956）

——*Oriental Religions in Roman Paganism*. New York, Dover Publications, 1956. Originally published in 1906.

弗郎士·科蒙特：《罗马异教中的东方宗教》（纽约，1956. 初版于 1906）

Dardess, John W. "The Transformations of Messianic Revolt and the Founding of the Ming Dynasty," *The Journal of Asian Studies*, 29:539—558 (1970).

约翰·达德思：《救世起义的转变与明朝的建立》，《亚洲研究杂志》29：539—558（1970）

——"The Late Ming Rebellions: Peasants and Problems of Interpretation," *The Journal of Interdisciplinary History*, 3:103—117 (1972).

约翰·达德思：《晚明起义：农民及观点问题》，《综合历史杂志》3：103—117（1972）

Deliusin, Lev. "The I-kuan Tao Society." In Jean Chesneaux, ed, *Popular Mov m nts and Secret Societies in China*, 1840–1950, Stanford, Stanford University

Press, 1972.

李夫·德留辛:《一贯道》,载谢诺编:《中国的民众运动与秘密会社,1840—1950》(斯坦福,1972)

D'Enjoy, Paul. "Associations, congregations et sociétés secrétes chinoises," *Bulletins et Mémoires de la Société d'Authropologie de Paris*, 5:373—386 (1904).

保罗·德音乔:《中国秘密社会中的结社与聚会》,《巴黎社会人类学史料杂志》5:373—386(1904)

DeGroot, J. J. M. *The Religious System of China*. 6 vols. Leiden, E. J. Brill, 1892—1910.

迪格鲁特:《中国的宗教体系》六卷(莱登,1892—1910)

——*Sectarianism and Religious Persecution in China*. 2vols. Amsterdam, Johannes Muller, 1903.

迪格鲁特:《中国的教派宗教与宗教迫害问题》二卷(阿姆斯特丹,1903)

Dilthey, Wilhelm. *Meaning in History*, trans. and ed., H. P. Rickman. London, George Allen and Unwin, 1961.

威尔海姆·狄尔泰:《历史的意义》英文编译本(伦敦,1961)

Dobson, W. A. C. H., trans. *Mencius*. Toronto, University of Toronto Press, 1963.

W.A.C.H. 多布森译:《孟修斯》(多伦多,1963)

Doré, Henri. *Researches into Chinese Superstitions*. 13 vols., trans. M. Kennelly. Shanghai, T'usewei Printing Press, 1914—1938.

亨利·杜尔:《中国迷信的研究》英译本(上海,1914—1938)

Dubs, Homer A. "An Ancient Chinese Mystery Cult," *Harvard Theological Review*, 35:221—240(1942).

霍默尔·多布斯：《中国古代的神秘崇拜》，《哈佛神学评论》35:221—240(1942)

Durkheim. Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain. New York, Macmillan, 1915.

艾米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》英译本(纽约，1915)

Dyck, Cornelius. "Anabaptism and the Social Order." In Quirinius Breen, ed., *The Impact of the Church upon Its Culture*. Vol. II *Essays in Divinity*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.

柯纳留斯·代克：《再洗礼派与社会秩序》，载Q.伯瑞编：《教会及其文化的影响》第二册(芝加哥，1968)

Eberhard, Wolfram. *Conquerors and Rulers*. Leiden, E. J. Brill, 1952.

沃尔夫兰姆·埃伯哈德：《征服者与统治者》(莱登，1952)

——*The Local Coltures of South and East China*, trans. Alide Eberhard. Leiden, E. J. Brill, 1968.

沃尔夫兰姆·埃伯哈德：《中国东南地区的民间文化》英译本(莱登，1968)

Edkins, Joseph. *Chinese Buddhism*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1893.

艾约瑟：《中国佛教》(伦敦，1893)

Eichhorn, Werner. "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions," *Deutsche Akade-*

mie der Wissenschaften zu Berlin Mitteilungen des Instituts fur Orient-forschung, 2:325—352(1954).

沃纳·伊克荷姆：《孙恩叛乱与早期道教叛乱述略》，《德国柏林远东学报》2:325—352(1954)

Eliade, Mircea. *Birth and Rebirth: Rites and Symbols of Initiation*. Trans. Willard R. Trask. New York, Harper and Row, 1958.

米西埃·艾利迪：《出生与再生：加入的仪式和标记》英译本（纽约，1958）

——and Joseph M. Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago, University of Chicago Press, 1959.

M. 艾利迪、北川三夫编：《宗教史：方法论文集》（芝加哥，1959）

——*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York, Pantheon Books, 1964.

米西埃·艾利迪：《巫术：东方古代的法术》(纽约，1964)

——"The Quest for the Origins of Religion, "*History of Religions*, 4:154—169(1964).

米西埃·艾利迪：《宗教起源探源》，《宗教史》4：154—169(1964)

——,ed. *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook in the History of Religions*. New York, Harper and Row, 1967.

米西埃·艾利迪：《始原至禅宗：宗教史料解题》(纽约，1967)

Eliot, Sir Charles. *Hinduism and Buddhism*. 3 vols. Lon-

don, Edward Arnold, 1921.

查尔斯·埃利奥特:《印度教与佛教》三卷(伦敦,1921)

——*Japanese Buddhism*. London, Edward Arnold, 1935.

查尔斯·埃利奥特:《日本佛教》(伦敦,1935)

Elliott, Alan J. A. *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore*. London, London School of Economics and Political Science, 1955.

爱伦·埃利奥特:《新加坡华人的降神崇拜》(伦敦,1955)

Ennin(793—864). *Ennin's Diary*, trans. Edwin O. Reischauer. New York, Ronald Press Co., 1955.

圆仁(793—864):《圆仁日记》英译本(纽约,1955)

Favre, B. *Les sociétés secrètes en Chine*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1933.

B. 费弗尔:《中国的秘密社会》(巴黎,1933)

Fei Hsiao-t'ung. *Peasant Life in China*. London, Routledge and Kegan Paul, 1939.

费孝通:《中国农民的生活》(伦敦,1939)

——*China's Gentry*, ed. and rev. Margaret Park Redfield. Chicago, University of Chicago Press, 1953.

费孝通:《中国的绅士》(芝加哥,1953)

Fitzgerald, C. P. *The Empress Wu*. Melbourne, F. W. Cheshire, 1955.

C. P. 费茨杰拉德:《武后》(墨尔本,1955)

Filliozat, Jean. "Maitreya l'invaincu," *Journal Asiatioue*, 238:145—149(1950).

吉姆·弗利奥扎特:《弥勒》,《亚洲杂志》238:145—149(1950)

Forte, Antonine. "Deux études sur le manichéisme chinois," *T'oung Pao*, 59:220—253 (1973).

安东尼·福特:《中国摩尼教二题》,《通报》59: 220—253 (1973)

Fortune, R F. *Omaha Secret Societies*. New York, Columbia Uneversity Press, 1932.

R. F. 福辛:《奥玛哈人秘密社会》(纽约,1932)

Fuchs, Stephen. *Rebellious prophets*. Bombay, Asia Publishing House, 1965.

斯蒂芬·福契斯:《叛乱预言》(庞贝,1965)

Fung, Yu-lan. *History of Chinese Philosophy*. 2 vols. Trans. Derk Bodde. Princeton, Princeton University Press, 1952—1953. Originally Published in 1937.

冯友兰:《中国哲学史》二卷,英译本(普林斯顿,1952—1953)

Gallin, Bernard. *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley, University of California Press, 1966.

伯纳德·盖林:《台湾信行(音):一个中国村庄的变迁》(伯克莱,1966)

Gardner, Charles S. *Chinese Traditional Historiography*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1938

查尔斯·加纳:《中国的传统历史哲学》(坎布里奇,1938)

Gernet, Jacques. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*, 1250—1276. Trans. H. M. Wright. New York, Macmillan, 1962.

杰克斯·热涅特:《蒙古入侵前夕中国的日常生活》英译本(纽

约,1962)

Graham, David Crockett. "The Customs of the Ch'uan Miao," *Journal of the West China Border Research Society*, 9:13—70(1937).

大卫·C·格拉汉姆:《川苗的风俗》,《西部中国边疆研究会会刊》9:13—70(1937)

——*Songs and Stories of the Ch'uan Miao*. Washington. Smithsonian Institution, 1954.

大卫·C·格拉汉姆:《川苗的民歌和传说》(华盛顿,1954)

Granet, Marcel. *La Pensée chinoise*. Paris, Editions Albin Michel, 1950.

马赛尔·格兰涅特:《中国人的格言》(巴黎,1950)

Grant, Frederick C., ed. *Hellenistic Religions*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1953.

弗雷德瑞克·格兰特编:《古希腊宗教》(印第安娜城,1953)

Grootaers, William A."Une Société secrète moderne, I Kuan Tao; Bibliographie annotée," *Folklore Studies*, 5:316—352(1946).

贺登崧:《现代秘密会社:一贯道书目提要》,《民俗学研究》5:316—352(1946)

Guthrie, W. K. C. *The Greeks and Their Gods*. Boston, Bescon Press, 1950.

高思锐:《希腊人及其众神》(波士顿,1950)

Haloun, G., and W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light," *Asia Major*, 3: 184—212

(1953).

G. 赫伦、W. B. 汉宁：《摩尼光佛的经典及其风格概述》，《亚洲研究》3：184—212(1953)

Hanan, Patrick. "The Early Chinese Short Story: A Critical Theory in Outline," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 27:168—207(1967).

派切克·海能：《早期中国寓言论纲》，《哈佛亚洲研究杂志》27：168—207(1967)

Harrison, James P. *The Communists and Chinese Peasant Rebellions*. New York, Athenum, 1969.

詹姆斯·哈里森：《共产主义与中国农民造反》(纽约，1969)

Hawkes, David, ed. and trans. *Ch'u Tz'u: The Songs of the South; An Ancient Chinese Anthology*. Oxford, Clarendon Press, 1959.

大卫·郝克思编译：《楚辞》(牛津，1959)

Hsiao Kung-ch'üan. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Centruy*. Seattle, University of Washington Press, 1960.

萧公权：《乡村中国：十九世纪的专制统治》(西雅图，1960)

Hobsbawm, E. J. *Primitive Rebels*. Manchester, Manchester University Press 1959.

E. J. 霍布斯巴恩：《原始的叛乱》(曼彻斯特，1959)

Hsu, Francis L. K. *Under the Ancestors' Shadow*. New York, Columbia University Press, 1948.

L. K. 徐：《祖荫之下》(纽约，1948)

Hsun Tzu. *Hsun Tzu: Basic Writings*. Trans. Burton Wat-

son. New York, Columbia University Press, 1963.

《荀子》英译本(纽约,1963)

Hu Hsien-chin. *The Common Descent Group in China and Its Functions*. New York, Viking Fund, 1948.

胡贤清:《中国一般异端团体及其功能》(纽约;1948)

Hucker, Charles O. *The Traditional Chinese State in Ming Times*. Tucson, University of Arizona Press, 1961.

查尔斯·胡克:《传统中国政府在明代》(图森,1961)

Hudson, G. F. *Europe and China*. London, Edward Arnold and Co., 1931.

G. F. 赫德森:《欧洲与中国》(伦敦,1931)

Hurvitz, Leon. "Chu-hung's One Mind of Pure Land and Ch'an Buddhism." In Wm. Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*. New York, Columbia University Press, 1970.

列昂·赫维芝:《袾宏的净土、禅宗之一念》,载《明代思想中的自我与社会》(纽约,1970)

——*Chih-i*(538—597): *An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*. Bruges, Imprimerie Sainte-Catherine, 1963. Extracted from Melanges Chinois et Bouddhiques, vol. 12.

列昂·赫维芝:《智顗,一个中国和尚的生平及思想》(布拉格,1963)

Jackson, A. V. Williams. *Researches in Manichaeism*. New York, Columbia University Press, 1932.

威廉斯·杰克逊:《摩尼教研究》(纽约,1932)

Kao Yu-kung. "A Study of the Fang La Rebellion," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 24: 17—63 (1962-1963).

高王功(音):《方腊起义研究》,《哈佛亚洲研究杂志》24:17—63(1962—1963)

Kaplan, Abraham. "Purpose, Function and Motivation." In Nicholas J. Demerath and Richard A Peterson, eds., *System, Change and Conflict* New York, Free Press, 1967.

阿布拉罕·卡普兰:《目的、功能与动机》,载《制度、变迁与冲突》(纽约,1967)

Karlgren, Bernard, trans. *The Book of Documents*. Stockholm, Museum of Far Eastern Antiquities, 1950.

伯纳德·卡尔格仁译:《文件书》(斯德哥尔摩,1950)

Kitagawa, Joseph M. *Religion in Japanese History*. New york. Columbia University Press, 1966.

北川三夫:《日本历史上的宗教》(纽约,1966)

Kracke, E. A., Jr. *Civil Service in Early Sung China*. Cambridge, Harvard University Press, 1966.

E. A. 小克拉克:《宋初中国的文官》(坎布里奇,1966)

Kuhn, Philip A. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.

孔飞力:《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》(坎布里奇,1970)

Kuhn, Philip. Review of *I-ho-t'uan yen-chiu* by Tai Hsuan-chih. *Journal of Asian Studies*, 25: 760—761

(1966).

孔飞力：《评戴玄之的〈义和团研究〉》，《亚洲研究杂志》25：760—761(1966)

Kulp, Daniel Harrison II. *Country life in South China. The Sociology of Familism.* Vol.I. *Phenix Village, Kuangtung, China.* New York, Teachers College, Columbia University, 1925.

丹尼尔·卡尔普：《华南的乡村生活：家族制度社会学》第一卷《中国广东的凤村》(纽约，1925)

Lamotte, Etienne, trans. *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna.* Vol. I. Louvain, Bureaux du Muséon, 1944.

爱顿·拉莫特译：《龙树大智度论》(卢旺，1944)

Lancashire, Douglas. "Anti-Christian Polemics in Seventeenth Century China," *Church History*, 38: 218—241 (1969).

道格拉斯·兰开夏：《十九世纪中国反基督教争论》，《教会史》38，218—241(1969)

Lebar, Frank M., Gerald C.Hickey, and John K. Musgrave. *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia.* New Haven, Human Relations Area Files, 1964.

弗兰克·莱伯、吉拉德·希凯、约翰·马斯格雷夫：《东南亚大陆的道德团体》(纽黑文，1964)

Leff, Gordon. *Heresy in the Later Middle Ages.* 2 vols. Manchester, Manchester University Press, 1967.

戈登·李夫：《中世纪后期的异教》二卷(曼彻斯特，1967)

Legge, James, trans. *The Chinese Classies*. 4 vols. London, Oxford University Press, 1893—1895. First published 1865—1872.

理雅各译：《中国的经典》四卷（伦敦，1893—1895，初版于1865—1872）

Lessing, Ferdinand B. *Yung-Ho Kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking*. Stockholm, The Sino-Swedish Expedition Publications, 1942.

费迪南·莱辛：《雍和宫：北京喇嘛寺院的形象》（斯德哥尔摩，1942）

Lévi Sylvain. "Maitreya le Consolateur," *Études d'Orientalisme Publiées par le Musée Guimetà la Mémoire de Raymonde Linossier*. Vol.2. paris, Libraire Ernest Leroux, 1932. Preface by René Grusset.

赛尔维·李维：《弥勒佛的慰藉》第二卷（巴黎，1932）

Levy, Howard S.trans. "Biography of Huang Ch'ao," *Chinese Dynastic Histories Translations*. No. 5. Berkeley, University of California Press, 1955.

霍华德·李维译：《黄巢传》，载《中国断代史译》第五卷（伯克莱，1955）

——"Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of the Han," *Journal of the American Oriental Society*, 76:214—227(1956).

霍华德·李维：《汉末黄巾起义及宗教》，《美国东方学会杂志》76:214—227(1956)

Li chi, in James Legge, trans. *The Texts of Confucian-*

ism. Pt. 3. In F.Max Muller, ed. *Sacred Books of the East*. Vols. XXVIIand XXVIII. London, Oxford University Press, 1885.

《礼记》，见理雅各译本《儒教经典》第三部分；麦克斯·穆勒编：《东方圣书》27—28 卷(伦敦，1885)

Liang Yu-kao. Village and Town Life in China. London, George Allen and Unwin, 1915.

梁玉高(音)：《中国的村镇生活》(伦敦，1915)

Lieh Tzu. *The Book of Lieh Tzu*. Trans. A.C.Garham. London, J. Murray, 1960.

《列子》英译本(伦敦，1960)

Lindsay, Thomas A. *A History of the Reformation*. 2 vols New York, Charles Scribner's Sons, 1906—1907.

托马斯·林德赛：《宗教改革史》二卷(纽约，1906—1907)

Liu, James J.Y. *The Chinese Knight-Errant*. London, Routledge and Kegan Paul, 1967.

J. Y. 刘：《中国的游侠》(伦敦，1967)

Liu, James T.C., and Peter J. Golas, eds. *Change in Sung China*. Lexington, Mass., D.C.Heath, 1969.

刘子健、P. 高勒斯编：《宋代中国之变化》(列克星顿，1969)

Liu Ts'un-yan. *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*. Wiesbaden, Kommissionsverlag, Otto Harrassowitz, 1962.

柳存仁：《中国小说中的释道之影响》(威斯巴登，1962)

——"Lin Chao-en(1517—1598), The Master of the Three Teachings," *T'oung Pao*, 53:253—278(1967).

柳存仁：《林兆恩(1517—1598)：三一教主》，《通报》53：253—278(1967)

——"Taoist Self-cultivation in Ming Thought." In Wm. Theodore De Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*.New York,Columbia University Press,1970.

柳存仁：《明代思想中的道教自我修炼》，载《明代思想中的自我与社会》(纽约,1970)

Liu Wu-chi. *An Introduction to Chinese Literature*. Bloomington, Indiana University Press, 1966.

刘五其：《中国文学导论》(伯明顿,1966)

Loeb, Edwin M. "Tribal Initiations and Secret Societies," *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 25:249—288(1929).

埃德文·劳伯：《部落的加入和秘密社会》，《美洲考古学和民族学出版读物》25：249—288(1929)

Lowie, Robert H. *Primitive Society*. New York, Liveright, 1920.

罗伯特·罗威：《原始社会》(纽约,1920)

Ma, Laurence, J. C. *Commercial Development and Urban Change in Sung China*. Ann Arbor, Mich., Department of Geography, University of Michigan, 1971.

J. C. 马：《宋代中国商业发展和城市变化》(安娜堡,1971)

Mackenzie, Norman Ian, ed. *Secret Societies*. New york, Holt, Rinehart and Winston, 1967.

诺曼·麦肯齐编：《秘密社会》(纽约,1967)

Mcknight, Brian E. *Village and Bureauocracy in Southen*

Sung China. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

马伯良:《南宋时代中国的乡村与官僚》(芝加哥, 1971)

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. New York, Harcourt, Brace, 1936.

卡尔·曼海姆:《理想与乌托邦》(纽约,1936)

Maspero, Henri. *Le Taoisne. Mélanges Posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*. Vol. II. Paris, Civilizations du Sud, 1950.

亨利·马斯勃劳:《中国宗教史遗著合编:道教》(巴黎,1950)

Mather, Richard B. "Vimalakirti and Gentry Buddhism," *History of Religions*, 8:60—73 (1968).

理查德·马什:《维摩诘和贵族佛教》,《宗教史》8:60—73 (1968)

Meadows, Thomas T. *The Chinese and Their Rebellions*. N. P., 1856. Reprinted by Academic Reprints, Stanford, Calif., 1953.

密迪乐:《中国人及其叛乱》(1856,加州 1953 重印)

Mendelson, E Michael. "Religion and Authority in Modern Burma," *The World Today*, 16:110—118(1960).

麦克尔·曼德尔森:《近代缅甸的宗教与权威》,《今日世界》16:110—118(1960)

——"A Messianic Buddhist Association in Upper Burma," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 24:560—580(1961).

麦克尔·曼德尔森:《上缅甸的佛教救世会》,《东方与非洲研

究院期刊》24:560—580(1961)

Merton, Robert K. *On Theoretical Sociology*. New York, Free Press, 1967.

罗伯特·莫顿:《论理论社会学》(纽约,1967)

Meskill, John. "Academies and Politics in the Ming Dynasty." In Charles O. Hucker, ed., *Chinese Government in ming Times*. New York, Columbia University Press, 1969.

约翰·米斯基尔:《明代学术与政治》,载查尔斯·胡克编:《明代中国政府》(纽约,1969)

Metzger, Thomas A. "Chinese Bandits, The Traditional Perception Re-evaluated," *Journal of Asian Studties*, 33:455—458(1974).

托马斯·麦兹格:《中国的盗匪:传统观点的再评价》,《亚洲研究杂志》33:455—458(1974)

Michaud, Paul M. "The Yellow Turbans," *Monumenta Serica*, 17:47—127(1958).

保罗·麦乔:《黄巾军》,《史迹》17:47—127(1958)

Miles, George. "Vegetarian Sects," *The Chinese Recorder*, 33:1—10(1902).

乔治·迈尔斯:《斋教》,《中国纪事》33:1—10(1902)

Miller, Nathan. "Secret Societies," *Encyclopedia of the Social Sciences*. 1 st ed, XIII, 621—623.

纳森·米勒:《秘密会社》,《社会科学百科全书》第一版第13册第621—623页

Nath, Raj Mohan. *Sankara Deva and the Assam Vaishnavite*

Movement. In Haridass Bhattacherya, ed., *The Cultural Heritage of India*. Vol. IV. Calcutta, Ramakrishna Mission, 1956.

雷基·莫汉·纳斯:《商柯瓦台伐与阿萨姆毗湿奴教运动》,载H. 八达切亚编《印度文化遗产》第四卷(加尔各答,1956)

Naquin, Susan. "Millenarian Rebellion in China, The Eight Trigrams Uprising of 1813." Ph.D. diss , Yale University, 1974.

韩书瑞:《中国太平盛世叛乱:1813年的八卦教起义》博士论文(1974)

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Vol. II. Cambridge, Cambridge University Press, 1956.

李约瑟:《中国的科学与文明》第二卷(剑桥,1956)

Niebuhr. H.R. *The Social Sources of Denominationalism*. New York, Henry Holt and Co., Inc. 1929.

H. R. 涅伯:《宗派主义的社会根源》(纽约,1929)

Novikov, Boris. "The Anti-Manchu Propaganda of the Triads." In Jean Chesneaux, ed. *Popular Movements and Secret Societies in China*, 1840—1950. Stangord, Stanford University Press, 1972.

鲍利斯·诺维考夫:《三合会的反满宣传》,载谢诺编《中国的民众运动与秘密会社,1840—1950》(斯坦福,1972)

Osgood, Cornelius. *Village Life in Old China*. New York, Ronald Press, 1963.

科纳留斯·奥斯古德:《古老中国的乡村生活》(纽约,1963)

Overmyer, Daniel L. "Folk-Buddhist Religion, Creation

and Eschatology in Medieval China," *History of Religions*, 12:42—70(1972)。

欧大年：《民间佛教徒的宗教：中世纪中国的创世与末世观念》,《宗教史》12:42—70(1972)

——"The Tz'u-hui t'ang: A Contemporary Religious Sect on Taiwan." Paper at Toronto, Canadian Society for Asian Studies, June 2, 1974.

欧大年：《慈惠堂：台湾的一个当代宗教教派》(加拿大亚洲研究学会年会论文,1974.6.2)

Parsons, James B."A Case History of Revolt in China——The Late Ming Rebellion of Chang Hsien-chung," *Oriens Extremus*, 3:81—93(1956).

詹姆斯·帕森斯：《中国叛乱史个案——晚明张献忠起义》,《远东》3:81—93(1956)

——"Overtones of Religion and Superstition in the Rebellion of Chang Hsien-chung." *Sinologica*, 4:170—176(1956).

詹姆斯·帕森斯：《张献忠起义的宗教与迷信色彩》,《汉学》4:170—176(1956)

——"The Culmination of a Chinese Peasant Rebellion: Chang Hsien-chung in Szechwan, 1644—46," *The Journal of Asian Studies*, 16:387—399(1957).

詹姆斯·帕森斯：《中国农民起义的顶峰：张献忠在四川,1644—1646》,《亚洲研究杂志》16:387—399(1957)

——"Attitudes toward Late Ming Rebellions," *Oriens Extremus*, 2:177—209(1959).

詹姆斯·帕森斯:《对明末叛乱的对策》,《远东》2:177—209(1959)

——*The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty*. Tucson, University of Arizona Press, 1970.

詹姆斯·帕森斯:《晚明农民起义》(图森,1970)

Pelliot, Paul. "La Secte du Lotus Blanc et la secte du Nuage Blanc," *Bulletin de l'École Francaise d'Extrême-Orient*, 2:304—317(1903).

伯希和:《白莲教与白云教》,《远东法国学院学报》2:304—317(1903).

——"Les Traditions manichéennes au Fou-kien," T'oung Pao, 22:193—208(1923).

伯希和:《福建的传统摩尼教》,《通报》22:193—208(1923)

Petzold, Bruno. "The Chiese Tendai Teaching," *Eastern Buddhist*, 4:299—347(1928).

布鲁诺·裴佐德:《中国天台宗教义》,《东方佛学》4:299—347(1928)

Porter, D.H."Secret Sects in Shantung," *The Chinese Recorder*, 17:1—10, 64—73(1886).

D. H. 波特:《山东秘密结社》,《中国纪事》17:1—10, 64—73(1886)

Poussin, L.de Vallee. "Ages of the World-Buddhist," *Encyclopedia of Religion and Ethics*. I, 187-190.

维利·泡生:《世界佛教徒的年代》,载《宗教伦理百科全书》第一册第187—190页。

Prusek, Jaroslav. "The Narrators of Buddhist Scriptures and Religious Tales in the Sung Period," *Archiv Orientalni*, 10:375—389(1938).

雅罗斯拉夫·普鲁赛克:《宋代的讲经人和宗教故事》,《东方文库》10:375—389(1938)

——*Chinese History and Literature*. Dordrecht, Holland, D.Reidel, 1970.

雅罗斯拉夫·普鲁赛克:《中国的历史和文学》(多得勒克,1970)

Purcell, Victor. *the Boxer Uprising*. Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

维克多·普赛尔:《拳民起义》(剑桥,1963)

Reischauer, Edwin *O. Ennin's Travels in T'ang China*. New York, Ronald Press, 1955.

爱德文·赖肖尔:《圆仁的唐代中国之行》(纽约,1955)

Richard, Timothy. "Sects——Chinese," *Encyclopedia of Religion and Ethics*. XI, 309—315.

李提摩太:《教派——中国人》,《宗教伦理百科全书》第六册第309—315页。

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Trans. Emerson Buchanan. New York, Harper and Row, 1967.

保罗·李可:《邪恶的象征主义》英译本(纽约,1967)

Rivers, W.H.R. *Social Organization*. New York, Alfred A. Knopf, Inc., 1924.

W. H. R. 李弗:《社会组织》(纽约,1924)

Ruhlmann, Robert. "Traditional Heroes in Chinese Po-

pular Fiction." In Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion*. Stanford, Stanford University of California Press, 1965.

罗伯特·卢汉:《中国民间故事中的传统英雄》,载阿瑟·怀特编《儒教信仰》(斯坦福,1960)

Russell, Jeffrey Burton. *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, 1965.

杰弗里·罗素:《中古初期的异端和改革》(伯克莱,1965)

——,ed. *Religious Dissent in the Middle Ages*. New York, John Wiley and sons, 1971.

杰弗里·罗素:《中古时期的宗教异端》(纽约,1971)

Saddharma-Pundarika (The Lotus of the True Law). Trans. Hendrik Kern. In F. Max Muller, ed., *Sacred Books of the East*. Vol. XXI. Oxford, Clarendon Press, 1884.

《法华经》英译本,载《东方圣书》第 21 册(牛津,1884)

Sakai Tadao. "Confucianism and Popular Educational Works." In William Theodore de Bary, ed., *Self and Society in Ming Thought*. New york, Columbia University Press, 1970.

酒井忠夫:《儒教及其通俗教育作品》,载狄百瑞编《明代思想中的自我与社会》(纽约,1970)

Sarkisyanz, E. *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. The Hague, M. Nijhoff, 1965.

舍吉西延:《缅甸革命的佛教背景》(海牙,1965)

——"Messianic Folk-Buddhism as Ideology of Peasant Revolts in Nineteenth and Early Twentieth Century Burma," *Review of Religious Research*, 10:32—38 (1968).

舍吉西延:《十九及二十世纪初缅甸的作为农民造反理想的救世民间佛教》,《宗教研究评论》10:32—38(1968)

Saso, Michael R. "The Taoist Tradition in Taiwan," *The China Quarterly*, 41:83—101 (1970).

麦克尔·沙索:《台湾的道教传统》,《中国季刊》41:83—101(1970)

——*Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*. Pullman, Washington, Washingto State University Press, 1972.

麦克尔·沙索:《道教及宇宙更新仪式》(华盛顿,1972)

Scheiner, Irwin. "The Mindful Peasaut, Sketches for a Study of Rebellion," *Journal of Asian Studies*, 32: 579—591(1973).

伊文·斯齐诺:《自觉的农民:暴动研究概要》,《亚洲研究杂志》32:579—591(1973)

Schneider, Louis, ed. *Religion, Culture and Society: A Reader in the Sociology of Religion*. New York, Wiley, 1964.

路易斯·斯克耐德编:《宗教、文化与社会:宗教社会学读物》(纽约,1964)

Schurmann, H.F. "on Social Themes in Sung Tales," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 20:239—261

(1957).

H. F. 斯科曼:《论宋代故事的社会题材》,《哈佛亚洲研究杂志》20:239—261(1957)

Seidel, Anna. "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism" *Hitory of Religions*, 9:216—247 (1969—1970).

安娜·塞德尔:《早期道教救世主义中的明君形象》,《宗教史》9:216—247(1969—1970)

Shiba Yoshinobu. *Commerce and Society in Sung China*. Trans. Mark Elvin. Ann Arbor, Michigan, Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1970.

斯波义信:《宋代中国的商业与社会》英译本(安娜堡,1970)

Shih, vincent Y.C. "Some Chinese Rebel Ideologies," *T'oung Pao*, 44:151—226(1956).

Y. C. 史:《若干中国的造反理想》,《通报》44:151—226(1956)

——*The Taiping Ideology*. Seattle, University of Washington Press, 1967.

Y. C. 史:《太平理想》(西雅图,1967)

Simmel, Georg. "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies," *American Journal of Sociology*, 11:441—498(1906).

乔治·斯美尔:《秘密社会学与秘密社会》,《美国社会学杂志》11:441—498(1906)

Soothill, W.E., and Lewis Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London, Kegan Paul, Trech, Trubner, 1937.

苏惠廉、刘易斯·赫德斯:《中国佛教术语词典》(伦敦,1937)

——*The Hall of Light, A Story of Early Chinese Kingship*. Ed. Lady Hosie and G. F. Hudson. London, Lutterworth Press, 1951.

苏惠廉:《明堂:中国早期皇权研究》(伦敦,1951)

Spiro, Melford E. *Buddhism and Society*. New York, Harper and Row, 1970.

麦尔福德·斯皮罗:《佛教与社会》(纽约,1970)

Ssu-ma Ch'ien. *Records of the Grand Historian of China*. 2 vols. Trans. Burton Watson. New York, Columbia University Press, 1961.

司马迁:《史记》英译本(纽约,1961)

Stark, Werner, *The Sociology of Religion*. Vol. II. Sectarian Religion. London, Routledge and Kegan Paul, 1967.

沃纳·斯塔克:《宗教社会学》第二卷《教派宗教》(伦敦,1967)

Stein, Rolf A. "Remarques sur les Mouvements du taoisme politico religieux au IIe siécle ap. J.C.," *T'oung Pao*, 50:1—78(1963).

罗夫·斯坦因:《论公元二世纪道教的宗教——政治运动》,《通报》50:1—78(1963)

Takakusu Junjirō. *Essentials of Buddhist Philosophy*. Ed. W. T. Chan and Charles A. Moore. Honolulu, University of Hawaii Press, 1947.

《佛教哲学要论》(火奴鲁鲁,1947)

Taylor, Romeyn. "Social Origins of the Ming Dynasty,

1351—1360," *Monumenta Serica*, 21:1—78(1962).

罗梅·泰勒:《明朝的社会起源1351—1360》,《史迹》21:1—78(1962)

Thevenaz, Pierre. *What Is Phenomenology? And Other Essays*. Ed. James M. Edie, trans. James M. Edie, Paul Brockelman, and Charles Courtney. Chicago, Quadrangle Books, 1962.

皮埃尔·西芬那:《什么是现象学?》英译本(芝加哥,1962)

Thompson, Laurence G. *Chinese Religion, An Itroduction*. Belmont, California, Dickenson, 1969.

劳伦斯·汤普森:《中国宗教简介》(贝蒙特,1969)

Topley, Marjorie. "The Great Way of Former Heaven, A Group of Chinese Secret Religio us Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26:362—392(1963).

马乔利·托普莱:《先天道:一个中国秘密教派》,《东方和非洲研究学院学报》26:362—392(1963)

Twinem, Paul De Witt. "Modern Syncretic Religious Societies in China," *The Journal of Religion*, 5: 463—482, 595—606(1925).

保罗·特韦南:《当代调和派宗教结社》,《宗教杂志》5:463—482,595—606(1925)

Wach, Joachim. *Sociology of Religion*. Chicago, University of Chicago Press, 1944.

乔钦·瓦却:《宗教社会学》(芝加哥,1944)

Wakefield, Walter L., and Austin P. Evans, eds. *Here-*

sies of the High Middle Ages. New York, Columbia University Press, 1969.

瓦特·魏斐得、奥·艾万斯编:《中古主要时期的异教》(纽约,1969)

Wakeman, Frederic, Jr. *Strangers at the Gate: Social Disorders in South China*, 1839—1861. Berkeley, University of California Press, 1966.

魏斐德:《大门口的陌生人:1839—1861年间华南的社会动乱》(伯克莱,1966)

——, ed. *Nothing Concealed: Essays in Honor of Liu Yu-yun*. Taipei, Chinese Materials and Research Aids Service Center, Inc., 1970.

魏斐德编:《心怀坦荡:刘玉云纪念论文集》(台北,1970)

——"The Secret Societies of Kwangtung, 1800—1856." In Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements and Secret Societies in China*, 1840—1950. Stanford, Stanford University Press, 1972.

魏斐德:《广东的秘密会社:1800—1856》,载谢诺编《中国的民众运动与秘密会社,1840—1950》

Waley, Arthur, trans. *The Book of Songs*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1937.

《诗经》英译本(波士顿,1937)

Wallace, Anthony F.C. "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58:264—281(1956).

F. C. 沃列斯,《复活运动》,《美国人类学家》58:264—281(1956)

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

麦克尔·沃泽:《圣人的革命》(坎布里奇,1965)

Ward,J.S.M.,and W.G.Stirling. *The Hung Society or Society of Heaven and Earth*. 3 vols. London, Baskerville Press,Ltd., 1925.

沃特、史透林:《洪门或天地会》三卷(伦敦,1925)

Watt, John R. *The District Magistrate in Late Imperial China*. New York, Columbia University Press, 1972.

约翰·瓦特:《晚期中华帝国的地方官》(纽约,1972)

Weber, Max. "Religious Rejections of the World and Their Directions." In Hans H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*. New York, Oxford University Press, 1946.

马克斯·韦伯:《世界宗教抵制及其方向》,载《马克斯·韦伯以来》(纽约,1946)

——*The Religion of China*. Ed. and trans. Hans H. Gerth. New York, Free Press, 1951.

马克斯·韦伯:《中国宗教》英文编译本(纽约,1951)。

Webster, Hutton. *Primitive Secret Societies*. New York, Macmillan, 1908.

哈顿·韦伯斯特:《初级秘密社会》(纽约,1908)

Weckman, George A. "The Rites of Entrance into Closed Religious Communities." Ph. D.diss., University of Chicago, 1969.

乔治·魏克曼:《加入封闭宗教团体的仪式》(博士论文,芝加

哥大学 1969）

Wedgwood, Camilla. "The Nature and Function of Secret Societies," *Oceania*, 1:129—145(1930).

卡米拉·威德伍德：《秘密会社的性质与功能》，《学海》1：129—145(1930)

Weiger, L. *Moral Tenets and Customs in China*. Trans. L. Davrout. Ho-Kien-fu, Catholic Mission Press, 1913.

L. 韦格尔：《中国的道德信条和习惯》英译本（天主教会出版，1913）

Welch, Holmes. *Taoism, The Parting of the Way*. Boston, Beacon Press, 1957.

荷姆斯·威尔却：《道教：道的分离》(波士顿，1957)

——*The Practice of Chinese Buddhism*, 1900—1950. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967.

荷姆斯·威尔却：《中国佛教的实践，1900—1950》(坎布里奇，1967)

Werner, E.T.C. *A Dictionary of Chinese Mythology*. New York, Julian Press, 1961. First published in 1932.

E. T. C. 沃纳：《中国神话辞典》(纽约，1961)

Widengren, Geo. *Mani and Manichaeism*. Trans. Charles Kessler. London, Weidenfeld and Micolson, 1965.

乔·威登格林：《摩尼与摩尼教》英译本(伦敦，1965)

Williams, George H. *The Radical Reformation*. Philadelphia, Westminster Press, 1962.

乔治·威廉斯：《激进的改革》(费城，1962)

Wilson, Byron R. *Sects and Society*. Berkeley, University

of California Press, 1961.

拜伦·威尔生:《教派与社会》(伯克莱,1961)

——*Magic and the Millennium, A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-world Peoples.* London, Heinemann Educational Books, Ltd., 1973.

拜伦·威尔生:《巫术与千年王国:第三世界和部族宗教抗议运动的社会学研究》(伦敦,1973)

Winternitz, Moriz. *A History of Indian Literature.* 2vols. Calcutta, University of Calcutta, 1927.

莫里兹·温特尼兹:《印度文学史》二卷(加尔各答,1927)

Wright, Arthur F. "The Formation of Sui Ideology, 581—604." In John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions.* Chicago, University of Chicago Press, 1957.

阿瑟·怀特:《隋朝意识形态的构成,581—604》,载费正清编《中国的思想和制度》(芝加哥,1957)

Yang, C.K. *Religion in Chinese Society.* Berkeley, University of California Press, 1961.

杨庆堃:《中国社会的宗教》(伯克莱,1961)

Yang Lien-sheng. "The Organization of Chinese Official Historiography." In W.G. Beasley and E.G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan.* London, Oxford University Press, 1961.

杨连陞:《中国官修史书机构》,载 W. G. 彼斯莱与 E. G. 普莱伯兰克编《中国与日本的史学家》(伦敦,1961)

——"Ming Local Administration," in Charles O. Hucker, ed., *Chinese Government in Ming Times*. New York, Columbia University Press, 1969.

杨连陞：《明代地方机构》，载 C. O. 胡克编《明代中国政府》（纽约，1969）

Zurcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China*. 2 vols. Leiden, E.J. Brill, 1959.

埃里克·佐奇：《佛教征服中国》二卷（莱登，1959）

译 后 记

美籍加拿大学者欧大年教授的《中国民间宗教教派研究》是他的博士论文。这部著作于1976年问世以后，在欧美学术界引起了良好的反应。1984年，我的导师魏建猷教授把这本书推荐给我，它的博大精深、观点新颖，强烈地吸引了我。征得欧教授的同意之后，我和我的同事们于1986年开始着手翻译这本著作。本书终于译就付梓，正是魏先生忌辰之周年，亦可告慰于他的在天之灵。

欧大年先生对中国人民怀有深厚的感情，对于中国的文化、宗教和历史有着渊博的知识。1988年5月他路过上海，我与刘昶有幸拜会了他。短短三个小时的交谈，使我们获益非浅。他曾在中国度过难忘的童年和少年时代，那正是中国人民进行抗日战争的艰苦岁月，他对于中国文化、历史的兴趣也许就是在那时候产生的。当我们问他为什么会选择民间宗教这样一个艰深玄奥的课题时，他微笑着答道："中世纪的人民不懂化学、物理、数学，只知道宗教，宗教是他们最重要的精神财富。作为科学工作者、教育工作者，怎么能把这部分曾经而且现在仍对最大多数人发生极大影响的精神财富放在微不足道的位置上去呢？"我想，他的这段话是颇有教益的。欧先生还

说，他之所以选择这样一个课题，还受到了法国年鉴学派的影响。根据这个学派的理论，历史研究不仅要研究那些风云变幻、惊天动地的战争、政变、社会变革以及英雄人物等等，但更重要的是研究在长时期内相对稳定的社会、经济、思想等方面的深层结构，只有这些深层结构才是在长时期里决定历史发展面貌的基本因素，才能说明那些喧嚣于表面的各种历史事件及其结局。他在这方面取得的成果怎样，读者在看完本书之后会自己作出判断的。

最近几年，国内民间宗教研究取得了长足的进步，研究资料之增加、论文水平之提高，都是前此所不能比拟的。因此，不可避免地会暴露出这本在十多年以前写的著作中存在的问题，有些问题欧先生已经在中译本序言中根据自己的研究作了简要的说明和修正。但是，这部著作纵观了从汉代到本世纪上半叶民间宗教教派的历史以及与佛教各宗、道教、儒教、秘密结社、农民战争的关系，横观印度、日本以及欧美各国的佛教、基督教、伊斯兰教、希腊—罗马神秘宗教、印度教的历史，吸收了世界各国宗教史的研究成果。从这样一个宏观的角度来研究中国民间宗教教派的历史是前所未有的，它所得出的一些结论、所提出的一些问题，表现了作者深邃的洞察力和学术预见性，至今仍有其不可低估的科学价值。

由于这部著作所达到的深度和广度，也使我们这些学力肤浅的翻译者感到力不从心。除了英文之外，本书还用了法文、日文、德文、梵文、巴利文等等，这就更增加了翻译的难度。虽然勉力任之，但错误仍所难免，还希读者鉴谅。

本书英文原名为《民间佛教徒的宗教》，经作者同意，中译本改为现名。翻译工作由以下同志担任：第一、二、九章刘心

勇译；第三章严耀中译；第四、六章邢丙彦译；第五章陆惟信译；第七章田金星译；第八章蒋小雯译。刘昶负责校译七—九章。其余各章校译、全书的资料查找核对、中文注释、征引书目以及通稿由我负责。王国明先生曾看过部分初译稿，并提了不少宝贵意见。欧大年先生除热情为本书写了序言之外，还为中译本写了若干注释，并提供了不少中文原件，并此致谢。中译本删去了若干对于中文读者显然不必要的文字，若干引文及出处也酌情作了技术性处理。

周育民

1989.1.于上海师范大学