中国民间宗教史（上）

马西沙 韩秉方 著

中国社会科学出版社



马西沙
韩秉方 著

中国民间宗教史

ZHONGGUO MINJIAN ZONGJIAOSHI

（上）



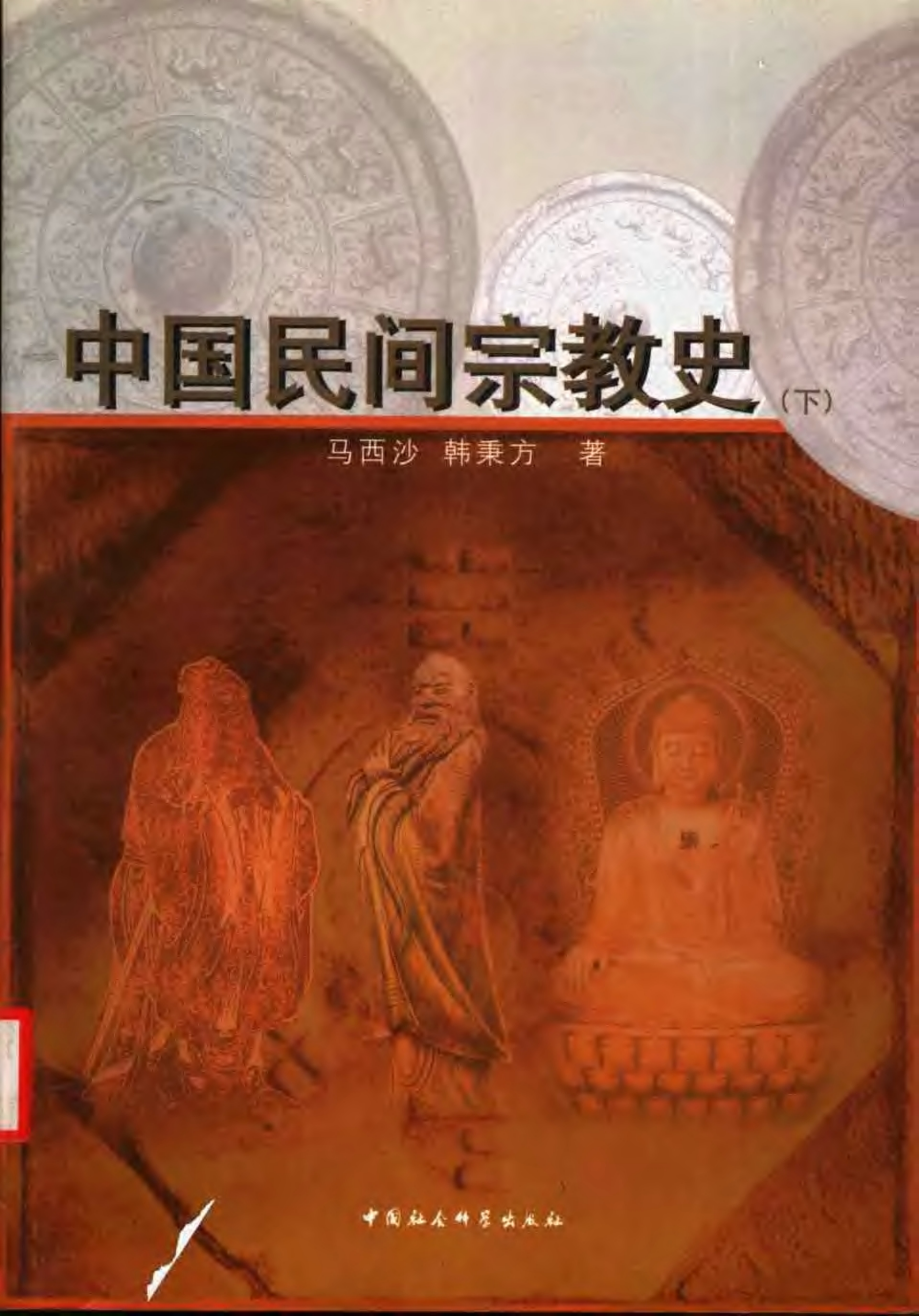
中国社会科学院研究生院图书馆
藏书

20029047

中国社会科学出版社

中国民间宗教史（下）

马西沙 韩秉方 著



中国社会科学出版社



ISBN 7-5004-4440-0

9 787500 444404 >

ISBN 7-5004-4440-0/B · 723

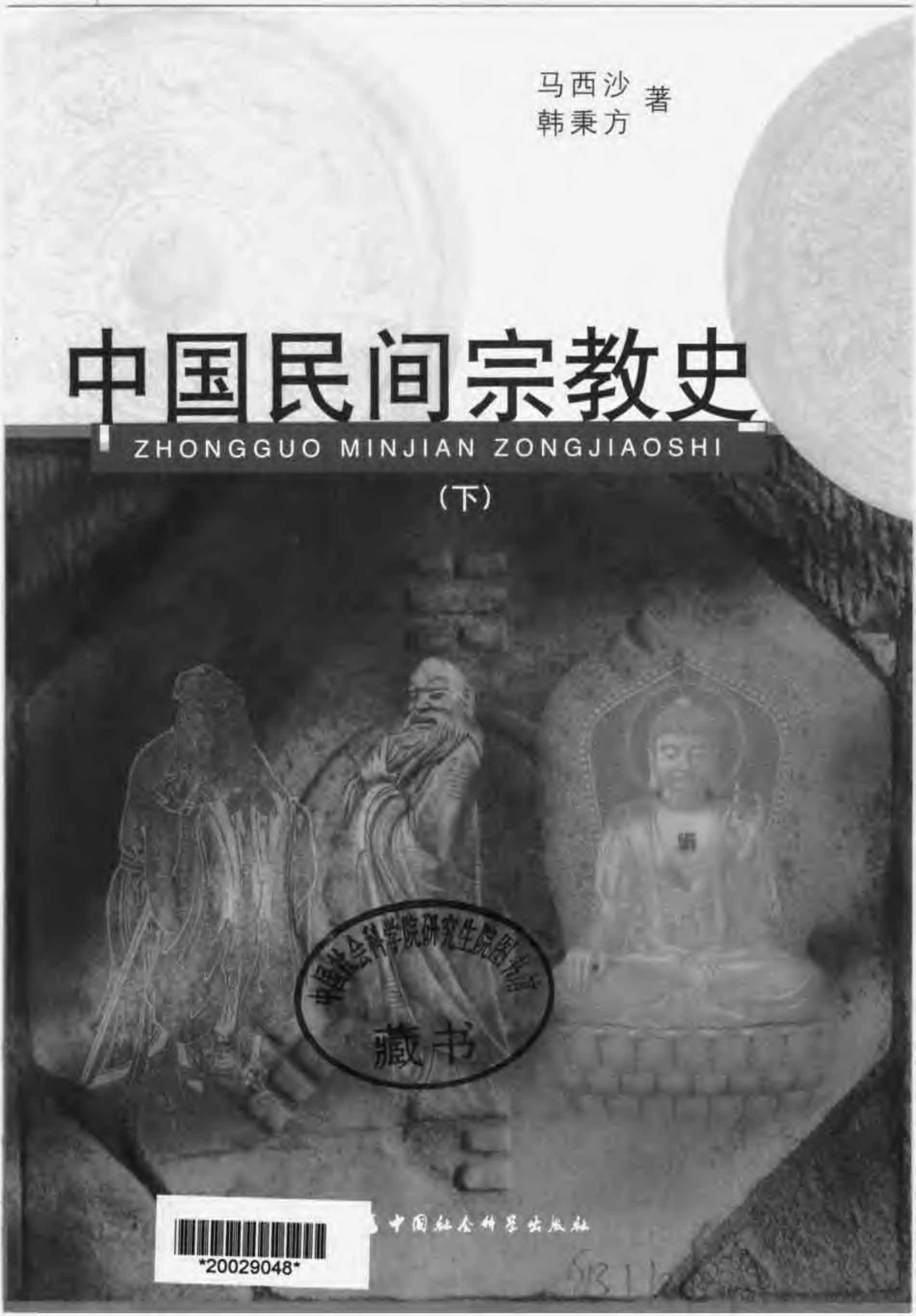
定价：89.00元(上、下册)

马西沙
韩秉方 著

中国民间宗教史

ZHONGGUO MINJIAN ZONGJIAOSHI

（下）



中国社会科学院研究生院图书馆
藏书

中国社会科学出版社

20029048

图书在版编目（CIP）数据

中国民间宗教史/马西沙等著．—北京：中国社会科学出版社，2004.8

ISBN 7-5004-4440-0

Ⅰ.中… Ⅱ.马… Ⅲ.宗教史—中国

Ⅳ.B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 031609 号

责任编辑　谷峥　雁声

责任校对　林福国

封面设计　张竟文

版式设计　木　子

出版发行　中国社会科学出版社

社　　址　北京鼓楼西大街甲 158 号　　邮　　编　100720

电　　话　010-84029453　　传　　真　010-84017153

网　　址　http://www.csspw.cn

经　　销　新华书店

印刷装订　北京新魏印刷厂　　装　　订　丰华装订厂

版　　次　2004 年 8 月第 1 版　　印　　次　2004 年 8 月第 1 次印刷

开　　本　710×980 毫米 1/16

印　　张　69　　插　　页　4

字　　数　1190 千字

定　　价　89.00 元（上下）

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有　侵权必究

作者简介



马西沙　北京人，1943 年 11 月生。中学就读于北京四中。1964 年至 1969 年就读于北京大学中文系。毕业后在辽宁、河北农村高中及北京语言学院任教。1979 年至 1982 年在中国人民大学清史研究所读研究生，获历史学硕士。1982 年至今，在中国社会科学院世界宗教研究所从事研究工作，任道教与民间宗教研究室主任、研究员、博士生导师、哲学片研究员资格评审委员、中国社会科学院道家与道教研究中心名誉主任。主要著作：《清代八卦教》、《民间宗教志》、《中国民间宗教史》（两人合著）、《中国道教史》（具体组织并参与写作），并著论文若干篇。1992 年获国家级突出贡献专家称号。



韩秉方　北京人，1937 年 4 月生。中学就读于北京二中和北京四中，1958 年至 1963 年就读于北京大学历史系。1979 年以来在中国社会科学院世界宗教研究所从事中国民间宗教及道教研究。1994 年被评定为研究员。撰有专著《道教与民俗》、《中国民间宗教史》（两人合著）、《中国道教史》（合著）以及学术论文若干篇。

SBL12/06

新版前言

《中国民间宗教史》由上海人民出版社出版，已经十年。今年三月，中国社会科学出版社的黄燕生先生找到我，希望由他们出版社再次出版此书。我回答："如果先生不怕亏本，即可拿去。"黄先生说了几句作者不能忘怀的话："《中国民间宗教史》的问世，为两千年下层民众信仰的合理性作了有力的学术支撑。代表了一个时代的一种声音。凡是识者，绝不会因把此书放于案头或藏于书柜而后悔的。"这就是所谓的知音吧。

《中国民间宗教史》问世以来，围绕着"民间宗教"四字有不休的质疑。作为学者，我们只愿在学术的范围内，哪怕是孤独地自言自语。我们相信学术的力量。人类的慧命不同于他种生命的是其精神，是其精神的薪火相传。而人类慧命首先昭示着其多样性，其宽容性，其杂而多端，其有容乃大的特质。科学与民主的"五四"精神的力量首先在于其冲垮了文化专制，使人们看到世界上还有多种活法。我们写了民间宗教史，我们并不信仰民间宗教。但我们理解它及它的信仰者，我们不止一次地面对各种信仰者平和的目光。我们理解他们的生活方式，绝不敢高高在上，告诉他们应该怎样生活。

这次出版，全书未作大的改动，仅将原版数十处印刷错误或笔误如以校正。之所以如此，是因为我们两人暂无力量重新动笔。1998 年，此书作者之一的马西沙出版了一部《民间宗教志》，阅此书者或可参考之。

作者

2003 年 6 月

总　目

(上)

序言……马西沙（1）
第一章　汉末民间道教及其形态的演变 ……（11）
第二章　弥勒救世思想的历史渊流 ……（36）
第三章　摩尼救在中国的流播 ……（62）
第四章　佛教净土信仰的演进与白莲教 ……（86）
第五章　罗教与五部经典……（132）
第六章　罗教与青帮……（189）
第七章　江南斋教的传播与演变……（261）
第八章　外佛内道的黄天教……（308）
第九章　弘阳教的渊源与变迁……（370）
第十章　从闻香教到清茶门教……（414）
第十一章　西大乘教
——一个以佛教寺庙为基地的民间教派……（492）
第十二章　龙天教与《家谱宝卷》……（519）

(下)

第十三章　林兆恩与三一教……（541）
第十四章　明清时代的圆顿教……（643）
第十五章　一炷香教：世俗化道教教派……（679）
第十六章　八卦教（一）
——一个世袭传教家族的兴衰……（695）

第十七章 八卦教（二）
——清水教起义与“癸酉之变” …… (766)
第十八章 一贯道的源流与变迁 …… (815)
第十九章 鸡足山大乘教 …… (872)
第二十章 廖帝聘与真空教 …… (917)
第二十一章 收元教、混元教的传承与演变 …… (937)
第二十二章 太谷学派与黄崖教 …… (977)
第二十三章 刘门教与济幽救阳 …… (1006)
参考书目 …… (1034)
索 引 …… (1036)
后 记 …… (1084)

目　　录

(上)

新版前言 …… (1)
序　　言…… 马西沙 (1)
第一章　汉末民间道教及其形态的演变 …… (11)
　一　民间道教的兴起 …… (11)
　二　民间道教的流布 …… (22)
　三　民间道教向正统道教的演进 …… (29)
第二章　弥勒救世思想的历史渊流 …… (36)
　一　魏晋南北朝时期有关弥勒净土的经典及内容 …… (37)
　二　弥勒信仰与南北朝、隋唐底层社会运动…… (43)
　三　三佛应劫救世信仰体系在民间教派中形成 …… (54)
第三章　摩尼教在中国的流播 …… (62)
　一　摩尼和摩尼教 …… (62)
　二　摩尼教传入中土之过程 …… (67)
　三　摩尼教如何演化为民间宗教 …… (74)
　四　摩尼教与明清时代的民间宗教 …… (80)
第四章　佛教净土信仰的演进与白莲教 …… (86)
　一　中国弥陀净土思想及其传播 …… (87)
　二　弥陀净土宗的形成 …… (91)
　三　宋代的台、净交融与白莲教的创立…… (98)
　四　元代白莲教的两种发展趋势…… (111)
　五　明清时代的白莲教…… (126)
第五章　罗教与五部经典…… (132)
　一　关于罗祖…… (132)
　二　关于五部宝卷的刊刻与传播…… (138)

三 罗祖的“悟道明心”之路 …… (148)
四 “真空家乡”与“无生老母” …… (159)
五 关于罗祖的创世论 …… (168)
六 罗教思想的发展及影响 …… (173)
第六章 罗教与青帮 …… (189)
一 元、明、清三代运河及漕运概况 …… (189)
二 罗氏家族与罗教的传播 …… (191)
三 罗教在运河流域的传播和演变 …… (199)
四 漕运水手行帮会社的最终形成 …… (210)
五 漕运水手行帮会社的性质 …… (215)
六 从漕运水手的行帮会社到安清道友:青帮 …… (223)
七 青帮的活动范围及人员构成 …… (232)
八 青帮在清代末期的社会作用 …… (241)
第七章 江南斋教的传播与演变 …… (261)
一 罗教南传与三祖传承 …… (261)
二 江南斋教的传教中枢——姚氏家族 …… (269)
三 乾隆十三年老官斋教暴动 …… (277)
四 流传于赣、鄂、苏、皖的大乘教 …… (282)
五 清代后期斋教的两个特点 …… (290)
六 摩尼教、白莲教的历史传统与斋教 …… (294)
第八章 外佛内道的黄天教 …… (308)
一 黄天教的创立和传承 …… (310)
二 黄天教的经典与教义特点 …… (325)
三 黄天教与道教 …… (339)
四 黄天教与华北地区其他民间教派 …… (352)
五 黄天教在江南的衍生教派——长生教 …… (358)
第九章 弘阳教的渊源与变迁 …… (370)
一 弘阳教源流 …… (370)
二 弘阳教的经典 …… (377)
三 弘阳教的教义思想 …… (382)
四 弘阳教的传承与发展 …… (391)
五 清乾、嘉时期的弘阳教案 …… (395)

第十章 从闻香教到清茶门教 …… (414)
一 闻香教的起源 …… (414)
二 闻香教在明万历、天启年间的两种发展趋势 …… (422)
三 入关前后的清政权与闻香教王氏家族 …… (433)
四 清初闻香教的传播 …… (440)
五 乾隆、嘉庆年间清茶门教案 …… (447)
六 闻香教、清茶门教教义分析——关于《九莲经》 …… (459)
第十一章 西大乘教
——一个以佛教寺庙为基地的民间教派 …… (492)
一 传说中的吕菩萨与保明皇姑寺 …… (492)
二 西大乘教的创立及其经卷 …… (499)
三 皇姑寺的兴衰 …… (508)
第十二章 龙天教与《家谱宝卷》 …… (519)
一 龙天教的创立及传播 …… (519)
二 龙天教教义中的政治倾向 …… (527)
三 龙天教教义中的社会伦理观念 …… (532)
四 龙天教教义中的劫变救世思想 …… (535)

目　录

（下）

第十三章　林兆恩与三一教 …… (541)
一　林兆恩与三一教的倡立 …… (541)
二　集三教合一思想之大成——林兆恩宗教思想的特质 …… (573)
三　林兆恩倡导的道德及其社会理想 …… (605)
四　几点结论 …… (628)
第十四章　明清时代的圆顿教 …… (643)
一　圆顿教的初起——黄天教的支派 …… (644)
二　弓长所倡圆顿教与黄天教、东大乘教之关系 …… (647)
三　《龙华经》的十步内丹术 …… (655)
四　圆顿教在晋、陕的流播 …… (660)
五　陕、甘圆顿教的反清活动 …… (666)
第十五章　一炷香教：世俗化道教教派 …… (679)
一　董四海与一炷香教的创立传播 …… (680)
二　一炷香教的传播地区及组织特点 …… (682)
三　一炷香教的信仰风习与道教的关系 …… (687)
四　一炷香教与其他民间教派的融合 …… (690)
第十六章　八卦教（一）
——一个世袭传教家族的兴衰 …… (695)
一　清代初年的历史环境与八卦教的创立 …… (695)
二　“内安九宫、外立八卦”的组织体系 …… (704)
三　教首刘姓家族的兴衰 …… (708)
四　震卦教、离卦教、坎卦教源流 …… (724)
五　八卦教的丹道思想 …… (739)
六　劫变观念与谶纬思想 …… (751)

第十七章 八卦教（二）
——清水教起义与“癸酉之变” …… (766)
一 清水教的组织与信仰 …… (766)
二 清水教起义的成因和经过 …… (774)
三 京南坎卦教与河南震卦教的崛起 …… (783)
四 “癸酉之变”:血染紫禁城 …… (799)
第十八章 一贯道的源流与变迁 …… (815)
一 关于一贯道源流的传说 …… (815)
二 一贯道渊源于罗祖大乘教 …… (817)
三 黄九祖与江西圆顿大乘教案 …… (819)
四 十祖吴紫祥与清档案中的吴于祥 …… (824)
五 清档案所载一贯道十一祖何若十二祖袁无欺史料 …… (827)
六 道光一朝青莲教的形成与演变 …… (836)
七 蔺依元(刘仪顺)与刘汉忠在川、黔、鄂诸省的活动 …… (847)
八 清末一贯道创始人王觉一及其活动 …… (858)
第十九章 鸡足山大乘教 …… (872)
一 鸡足山大乘教的兴起 …… (872)
二 鸡足山大乘教教义思想 …… (880)
三 云南、贵州、四川大乘教案 …… (885)
四 鸡足山大乘教支派在各地的传播及其衰落 …… (901)
五 鸡足山大乘教对后世的影响 …… (914)
第二十章 廖帝聘与真空教 …… (917)
一 廖帝聘创立真空教 …… (917)
二 真空教的教义与修持 …… (924)
三 真空教的传播 …… (930)
第二十一章 收元教、混元教的传承与演变 …… (937)
一 关于混元与收元名目来由 …… (937)
二 雍正五年山西张进斗“白莲教案” …… (941)
三 乾隆十八年冯进京、王会混元教案 …… (943)
四 张仁、胡二引进荣华会与收缘教案 …… (948)
五 乾隆中末叶豫、鄂两省收元教传承 …… (954)
六 乾隆四十年代豫、皖混元教传承 …… (957)

七　宋之清西天大乘教与刘松、刘之协三阳教 …… (963)
八　晋直豫楚的混元教、收元教与明末清初的闻香教 …… (969)
第二十二章　太谷学派与黄崖教 …… (977)
一　太谷学派的创立及其传承 …… (977)
二　太谷学派的思想与信仰 …… (987)
三　黄崖教与太谷学派的宗教倾向 …… (997)
第二十三章　刘门教与济幽救阳 …… (1006)
一　刘沅及刘氏家族 …… (1007)
二　刘沅著述及其心学体系 …… (1012)
三　刘沅的丹道思想 …… (1017)
四　刘门教传承与宗教活动 …… (1024)
参考书目 …… (1034)
索　引 …… (1036)
后　记 …… (1084)

序　言

马西沙

独具一格的中国古代文明，到了封建时代，逐渐由涓涓细流，发展成汪洋恣肆、流脉纷呈的阔大气象，培育着东方这个最古老的民族，不断凝铸着它的风骨与品格。

中国为代表的东方文明与西方有着明显的不同，以儒家思想为根基的社会与西方基督教传统多有歧义。但这仅是事物的一个方面。儒家传统并不能涵盖整个的思想领域，也没有能力单独地控制这个民族，面导其前路。中国还有领域广阔的宗教文化，正是宗教曾经构成绝大多数人精神生活的支撑点和最后归宿，成为那一时代人类意识的核心内容。就这一点而言，中国与世界其他民族并无本质不同。正是时代、社会、人生对宗教的需求，在中国真正进人封建社会以后，佛教从印度传人，道教也逐渐形成体系，渗透到整个社会。如果整个封建时代，独此儒学一家，而别无分店，中国的历史就真正与世界发生了割裂，成为一个怪胎。然而，事实并非如此。相反，儒家学说并非纯乎其纯，宗教对它的冲击和浸润是显而易见的，特别是两宋以后。这说明，宗教的力量不仅表现在人们对它如醉如痴的信仰，更表现在它能部分改变一个民族的主体意识。

但是，无论儒学，还是正统宗教也无法涵盖整个的传统文化。古代文化像现代文化一样，也是多层次、多棱而，在动跃、在发展的。特别在中世纪，等级森严的社会形态，必然产生代表不同等级的文化层而。学术界不厌其烦地研究的哲学、伦理、宗教，迄今更多地限于正统思想。它们对中华民族的影响是至关重要的，但不是惟一的。

构成中华民族主体的是底展社会，是下展民众，他们虽然数千年被压在金字塔的下层，终生贫困，面且得不到文化的布施，在帝王将相、神仙佛祖俯视的茫茫人寰中，劳作着、构筑着、奉献着，熙熙攘攘，奔

走于途。但他们亦有所思所欲、所喜所惧、所依所持，他们也有自己的幻想和理想，此岸与彼岸，有自己喜闻乐见的文化与信仰。虽然它可能粗糙、低级，甚至怪异、荒诞，没有正统神学的威严、沉郁的格调，或飘逸着上层文化特有的气韵，但它也自成体系，古朴、率真，较少伪善，直发胸臆。不仅如此，它还是一切高雅文化、正统神学的孕育之母。下层文化、民间信仰也有板起面孔、发生分化的时代，那恰恰是宗法社会影响的反映，是一种不平等世界带来的恶果。的确，民间信仰布施的也不是现实之果，而是空洞的慈悲。那么儒学的“大同之世”与“民胞物与”的乌托邦又如何呢？人类美好的理想在残酷、专制的中世纪是根本无法实现的。

本书研究的民间宗教，属于下层文化系统的一个方面，但又与上层统治思想关联颇深，丝丝入扣。它既属于底层文化系统中的一环，又是整个民间信仰领域的有机组成。对于民间宗教与底层文化系统的关系，本书涉及甚少，因为本书是一部宗教史专著。但有一点可以肯定，正是下层民众及其文化、信仰、风尚，首先孕育了最初形态的民间宗教。进面正统宗教又在民间宗教的基础上锻铸面威。从这个角度上讲，研究上层统治思想，仅仅是对中国传统文化涉入了一半。中华文化不只是三坟五典、八索九丘，还有充满生机、活力的炽烈、动跃的一面。民间宗教基本属于这一面。民间宗教在中华文化中有特定的位置，是信仰主义世界的重要领域，构成了千千万万底层群众的笃诚信仰，影响着各个地区的民风、民俗，下层民众的思维方式、生活方式。它对中华民族性格的形成起过不可忽视的作用，对中世纪的宗教生活、政治生活发挥过重大影响，表现出惊心动魄的力量。因此对它的研究是不可替代和无法回避的。

中国不但有一部道教史、佛教史，还有一部变幻难测、扑朔迷离、盘根错节、源远流长的民间宗教发展史。民间宗教与正统宗教虽然存在质的不同，但差异更多地表现在政治范畴，而不是宗教本身。前者不为统治秩序所承认，被污为邪教、匪类，屡避取缔镇压，往往只能在下层潜行默运；后者从整体上属于统治阶层的意识形态，受到尊崇、信仰和保护。就宗教意义而言，民间宗教与正统宗教之间没有隔着不可逾越的壕沟。世界上著名的宗教在初起时无一不在底层社会流传，属于民间教深。由于逐渐适应社会的普遍需求，并在不断地抗争中，以自己的实力走向正统地位甚至统治地位；面后起的一些民间教深又往往是正统宗教的流衍或异端，由于宗教或世俗的原因被排斥在外，遂自成体系，发展成独立教面，并被迫走向下层社会。显而易见，这两者在历史的长流中不停地演进、转化中，

不仅在教义、组织、仪式、教规、戒律、修持等方面有着千丝万缕的联系，而且存在着对抗、改革与创新。一方面反映了信仰主义领域的新旧关系的变动，也反映了世俗世界对宗教本身的影响，反映了社会不同阶层在信仰上的不同意向与追求。

道教在发生、发展、成熟、衰落的过程中，这种演进最具有典型性。道教是中国土生土长的宗教，它源远流长。早在战国时代，原始道教便开始孕育发展了。当时楚风崇巫术、重淫祀，而中原一带的民间则盛行着神仙方术。两者都是汉代民间道教发端的源头。而五行相生相克及谶纬经学亦初起于民间，逐渐成为一种时代的主宰思想。人们普遍认为在人类世界之外，有一种神秘力量，它才是人类命运和社会变迁的动力。这种主宰思想无疑曾受到原始道教思想的启迪与滋养，反过来又对汉末的民间道教产生过深远的影响。

汉末，有大规模组织的道教肇始。求道鹄鸣山的张陵及其家族创五斗米道，以符书惑人，兼挟鬼道，无疑是受到盛行南方的巫风巫术的影响；而北方张角家族创太平道，他虽然也以符水为人治病，但提出了“苍天已死，黄天当立”的口号，又恰恰是五行说及谶纬经学的回声。上层统治思想是一个时代的统治思想，但在特定条件下，转化成相反的内涵。五斗米道、太平道无疑都是民间道教，一经问世，就给当时的社会造成了巨大的震动。它的出现，说明独尊儒术的社会发生了巨大裂痕，需要另外一种意识形态补其罅漏。以后二三百年间，道教日益走向上层，这并不是历史的偶然。魏晋南北朝，道教在教义、仪式、教阶等方而经过改造、发展而系统化。上清派、灵宝深、丹鼎派的出现，统治阶层及知识界的崇奉，道教走向了上层，成为正统宗教，从此跻身于封建统治思想的行列。在道教主流沿着封建化的轨道发展的过程，其支流依然在民间蔓衍流传，甚至举行暴动。当时以所谓教主李弘为名的民间造反事件不胜枚举，而孙恩、卢循领导的起义者亦信奉道教。可见在南北朝时代，道教仍然呈现一种复杂的格局。

唐、宋时代，道教鼎盛一时，真正发挥了正统宗教的功能。宋以后，较为统一的道教又发生分裂，嬗变成一系列新兴道派：太一、混元、真大道、全真、净明道、清微派等等。这些道深中很多曾被排斥在正统道教之外，长期在下层流传。在北方大乱的金代，中原文化毁于一旦，遂有大批读书人出人佛、老。当时陕而人王重阳在终南山修道，后传教山东沿海地区，倡三教合一，主张炼养，创立了全真道。这时的全真道不为统治者认可，流布民间，直至元初其弟子邱处机为元太祖召见，全真道才成为合法

教派。明代初叶，这支道派骤然失势，除少数大观外，信仰下移，再次走向民间，开了黄天教等民间教派之先河。与全真道同时代的混元道，以修内丹为宗旨，创宗者及后继者特立独行，专意修持，主要在民间流传，到了明代一支演变成混元教等民间教派，而主张儒家伦理与修炼内丹结合的净明道，则对闽中三一教的产生多有助力。

宋元时代，道教内丹道已全面取代外丹道，修炼内丹成为教内一时风习，其中混元、全真、净明乃至讲究符箓的正一道及其衍生支派也加进了炼养的内容。道士修炼内丹固然对延年益寿颇有补益，然而它的神秘色彩，单传独授的传承形式都导致了各类异端思想和虚幻妄念与行动的出现。明清时代的黄天教、三一教、长生教、闻香教、圆顿教、一炷香教、八卦教、青莲教、金丹道、刘门教等民间教派都与内丹道有直接或间接的关联。明清时代，道教演变的最大特点是日益走向世俗化、民间化。道教衰落了，但是道教的流衍——具有浓厚道教色彩的民间教派却大倡于世，对整个社会产生了重大的影响。近两千年的道教史是一部由民间走向正统，再由正统走向民间的历史。

佛教是一种外来宗教。它对中国的影响与道教有所不同。佛教进入中土以前已经在印度次大陆及中亚一带传播了数百年，成为一种成熟了的、为统治阶层信奉的宗教。即使这样，在两汉之际传入中土时亦如水上浮萍，颇难扎根。由于很快为统治者认可，迅速走向上层。东汉末年，皇宫中已建立了浮屠之祠，与黄老信仰并驾齐驱。然而佛教要想发展，必须走向下层，但是它的玄妙教义很难为底层民众所接受。直到东汉末年弥勒观念传入中土，特别是西晋时代，西域人竺法护所译《弥勒下生经》等佛经广泛传布，事情才发生根本性转机。在弥勒诸经中，大都描绘了光辉灿烂的彼岸世界："谷食丰硕，人民炽盛"，"人心均平，皆同一意"，"无有差别"，弥勒佛三行法会，普度众生。这种虚幻境界，包含了人类追求美好世界的理想，与特定的西晋以后苦难动荡的现实生活发生鲜明的对照，不能不引起各阶层芸芸众生的强烈信仰，甚至启迪了部分不甘现世苦难的民众，为追求"无有差别"的宗教王国起而抗争。从西晋至隋代，沙门僧侣举旗造反称王者，不胜枚举，面以"弥勒下生"为号召的弥勒教、大乘教也从佛教中演化出来。北魏时代，冀州沙门法庆的大乘教宣扬"新佛出世"，发动起义。隋大业间，沙门向海明自称弥勒佛转世，揭竿造反。可见弥勒教、大乘教都是由佛教异端分化出来的民间教派。

与弥勒净土宗雷同的是弥陀净土宗。弥陀净土宗世俗化倾向也十分明显，但从中真正分化出民间教派则在南宋时代。南宋初年，浙江、江苏分

别出现了两个弥陀净土宗世俗化教派：白云宗和白莲宗即后来的白莲教。白莲教在初创阶段仅是一个净业团社性质的组织，创教人江苏昆山沙门茅子元融会了天台宗与净土宗的教义与忏法，以四种果报土吸引群众信仰。信教者吃斋念佛，却不必祝发修行，家居火宅，娶妻生子，与平民无异。因此迅速地赢得了大量信徒，“愚夫愚妇”，“皆乐其妄”。茅子元倡教不久，被当局以“食菜事魔”的罪名发配江州。白莲教当然不是摩尼教。摩尼教是一种受佛教、基督教等宗教影响很大的外来宗教，由波斯人摩尼创成于公元3世纪。隋唐时代由波斯传入中土，不久即遭禁断。唐安史之乱后，该教随回纥军队再次大规模进入中原地区，成为合法教派。唐会昌间，武宗灭法，摩尼教与佛教同遭毁禁，从此混迹于下层社会，秘密流传。五代母乙起事，北宋方腊起事都与摩尼教有关。故在宋代，当局视摩尼教为大敌。南宋当局将白莲教与摩尼教混同的时间不长，大概发现白莲教对封建教化颇有补益，遂承认其为合法教派。元代，白莲教发展到了鼎盛时期，其势足与佛、道相埒。元政权除了在极短时间曾经禁断该教，基本采取认可、保护的政策。白莲教上层宗教领袖也采取与元政权依附合作态度。但该教传教过泛，以至多涉异端，而下层群众也数度利用其旗帜反抗元政权。元代末年，以弥勒教即香会为骨干的抗元起义揭开序幕，遂有大批的白莲教徒云集响应，加入其间。后世史家多混称之为白莲教起义。明初白莲教遭禁，彻底演变成民间秘密宗教。

禅宗是唐、宋以后与净土宗共存的最大佛教教派，形成五家七宗，流派纷呈。由于其特点，格外受上层官僚及知识阶层青睐，它否定偶像、经忏，不顾规矩方圆，成为士大夫阶级闲适、解脱的工具和下层知识分子摆脱精神苦闷与专制高压统治的避世良方。理学的出现除了受丹道思想的影响外，亦得力于禅宗的影响，而禅宗本身又具备着对抗理学的内在力量。明代，禅宗不但影响心学的兴起，同时影响也日益走向下层。明代中叶一支影响巨大的民间教派——罗教倡兴于世。罗教思想体系的核心就是禅宗教义。明清时代罗教及其各类异名同教活跃于华北、江南、西北十几个省份，并公然向白莲教宣战，意在取而代之，最终发展成为那一时代首屈一指的大教派。罗教的问世和发展，是禅宗思想在下层社会的一次大传播，是底层民众为摆脱现实苦难，追求精神解脱的一种新追求。

儒学不是宗教。正是其过分注重社会的政治观念和伦理观念，才使传统的旧儒学走向末路。新儒学的出现，是强大的宗教思潮影响的结果，它说明，儒学只有更贴近人的精神世界，部分地进入信仰主义的领域，才能获得生机与发展。所以说宋明理学是儒学日益宗教化的产物，这决不过

分。特别是陆王心学把人的主观意识绝对化，不但体现了禅宗的影响，更受到内丹道的启迪。禅宗的枯坐顽空不得不向内丹道转化，而心学也只得亦步亦趋，这就为一系列新型宗教开启了大门。明代嘉靖年间在闽中问世的三一教，清代中叶在四川问世的刘门教，以及同时在山东问世的黄崖教，都是由标榜陆王心学的学术团社逐渐演化成宗教实体的。这三门教派虽然都倡导三教合一，其实质是儒家的伦理思想与丹道思想的高度融合。三一教主林兆恩的最高追求是所谓虚空粉碎，究其实与刘门倡教人刘沅追求的止于至善——太极境界，不仅同出一源，亦归于一处。在封建时代末期，儒、道合流，同归一途，宗教、哲学、伦理融合在同一实体里而达于极致了。

中国民间宗教不仅在组织、教仪、戒律诸方面与正统宗教密切相关，并自成体系，面且在反映教义的经典方面逐渐脱离正统轨道而形成蔚为大观的气候。

从张角的太平道诵奉的《太平清领书》中已包含着大量的底层社会的平等意识，面隋、唐的弥勒教则以“诈云佛说”的伪经及别造的“小经”，作为自己的教义。诸如《龙华誓愿文》、《弥勒三会记》。宋代弥勒教则有《五龙经》、《滴泪经》等，鼓吹“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”。同一时代，宋当局又发现了托诸唐公、志公、朗公等五位“佛祖”的《五公经》，“言辞诡诞不经，甚大可畏”。而活跃于两宋的摩尼教“经甚多”，刻版摹印，部分教徒奢缘校定官，希图将经人道藏。

真正形成体系的民间宗教教义，是在“宝卷”问世以后。最初的宝卷，主要是由唐、五代的变文以及讲经文孕育产生的一种传播宗教思想的艺术形式。它多由韵文、散文相间组成，可讲可唱，颇引人视听。

最早的宝卷起于何时，学术界迄无定论。笔者认为应在宋金元时代。而那时的宝卷应是佛教向世人说法的通俗经文成带有浓厚宗教色彩的世俗故事的蓝本。僧侣借这类宝卷宣扬因果轮回，以弘扬佛法。

迄今所见最早的民间宗教宝卷是明初宣德五年（1430）孟春吉日刻行的《佛说皇极结果宝卷》。在这部卷于中，已经有了粗成体系的收元观念。而在成化、宣德间问世的罗教的五部宝卷之中，引证了“圆觉宝卷作证”、“弥陀宝卷作证”、“大乘卷是宝卷”等内容，再次说明明正德年间以前曾有大量宝卷问世。其中部分已是民间宗教经书。而罗教五部六册宝卷的出现，在民间宗教世界有着划时代的意义。此后宝卷如洪水猛兽，不可遏止，大量印行，风靡下层社会。为数众多的民间宗教预言家动辄撰经写卷，皆冠以宝卷名目，从此宝卷几乎成为民间宗教教门经书的代称。清

代，专制统治更加酷烈。在当局的眼中，宝卷成为“邪说”、“妖书”的同义语。宝卷引起封建当局的注意，是在它为民间教门利用之后。明代万历年间，政府已明令禁止一些宝卷，毁经焚版，宣示众庶。清顺治年间，清当局初次发现《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》即《皇极经》，而雍正间则大量地搜获罗教宝卷。此后，就把搜缴宝卷作为镇压民间宗教的重要手段，每次破获“邪教”，都把抄获的宝卷送往军机处，或呈御览后，加以焚毁，“以涤邪业”。但宝卷的流传却如野火春风，以至清道光年间，直隶的一个官僚黄育楩竟专门著书，以攻宝卷为己任。民间宗教还有一些经书并不冠以宝卷名目，内容或名称庞杂，五花八门。

当然，即使在明清时代，宝卷也不仅限于经书一种。大量的宝卷并非民间宗教经书，而是纯粹的劝善书本。它们广泛地流传在民间，产生过深远的社会影响。

还有一类民间宗教，如三一教、刘门教、黄崖教，它们与多类教派不同，是中上层社会的知识团社转化而成，教主则是有名的大学问家。这些人在走向圣坛，成为教主以后，其著述则成为教门的教义。如一百余卷的《林子三教正宗统论》就成为三一教徒奉诵的经典。

对民间宗教各派的教义，本书诸章多有分析。读者或可体味到这个广阔而庞杂的镇域里，诸类宗教的教义精粗不一，文野各异，兼流杂出，表现了底层社会涌动的强大的社会思潮的多重性，以及浓淡有别的政治色彩，特别是信仰及修持上的特点与差异。

应当怎样认识封建社会的民间宗教呢？

首先，它是中华民族漫长而纷繁复杂的文化体系的有机组成部分，是中国宗教信仰领域有机的组成部分。东西方关于宗教的定义多不胜计，但无论用何种标准衡量，它也是宗教，而不是他种文化形态。即使是封建统治者也不能否定这一点，虽然污之为“邪教”。“邪教”也是宗教，仅仅是不符合封建统治秩序的宗教。在封建统治者看来，它荒诞、粗鄙、悖乱不经。但在我们看来，它的存在是合理的，而且是值得同情的。毋庸置疑，现代人不难发现它的粗俗与非理性，但它毕竟是我们这块土地上的产物，现实世界是它的酵母与温床。可以说有多少苦难就有多少反映苦难的宗教；有多少愚昧，就有多少粗俗的信仰；有多少荒蛮，就有多少荒诞怪异的膜拜。两千多年的封建社会，生产力十分低下，广大民众的物质生活和精神生活极度贫乏，而等级制度异常森严，贫富贵贱的差异非常明显。统治阶层的意识形态对民众来说是伐命之斧，牧者之鞭，是思想的牢笼、心灵的桎梏，不但引不起兴趣，而且引起反感。民间宗教的大量出现而且历

两千年不衰，正是下层民众寻求适合自身口味和心理要求、信仰依托的结果。是对大一统的封建思想专制的一种离异和无声的对抗。民间宗教是苦难与专制制度的共生物，专制使人离异，苦难则是培养信仰主义的温床。虽然民间宗教也属于封建社会的意识形态和社会组织，但总体上讲属于封建时代被压迫者的意识和团体，虽然其间也有分化，形成两种不同的发展趋势，那恰恰是封建社会统治思想影响的结果，是宗法制度在民间宗教内部的一种反映。显而易见，对于一个终生劳苦困顿而缺少文化教育的人来说，他（她）怎能欣享贵族式的高级宗教呢？中国的民间宗教之所以多如牛毛，遍布底层，完全是黑暗、残酷的封建专制制度造成的。宗教信仰有展次，有文野之分、精粗之分，却没有高低贵贱之分。对研究者来说，最可怕的是对不同的研究对象戴着有色眼镜，厚此薄彼，这种态度实为现代人所不可取。

其次，从历史的角度分析，有着近两千年历史的民间宗教，始终是一个动荡的、充满活力的、充满矛盾的世界，在这个世界里，形形色色的宗教预言家打起宗教的旗帜，不断地汲取来自民间的文化滋养及民间宗教和正统宗教提供的思想资料，在尽量迎合不同信仰者需要的前提下，大胆发挥，驰骋想象，构筑了一套又一套光怪陆离的教义体系，构筑了一个个地下宗教王国，形成了一种低层次宗教冲击高层次宗教、底层宗教冲击上层宗教的态势。在这种演变中，一些教门衰落了，一些教门兴起了，信仰者不停顿地选择，以择优劣。这恰恰是底层世界不安于封建秩序的征兆。所以我们认为民间宗教运动的兴起，无疑是对封建秩序的一种冲击，一种挑战。虽然，其中许多教门的教义充斥着不少维护封建伦理的说教，许多教门内部出现了封建化趋势，甚至属于家长制统治，都不能掩盖在封建时代这个运动整体上的积极作用。不仅如此，民间宗教运动在特定的一些历史条件下，与农民革命运动相契合，遂从一种宗教力量转化成政治力量、军事力量，形成汲大的反抗现行秩序的潮流。特别是近千年来，这种不断涌起的大潮，冲击着宋、元、明、清几个大帝国的根基。这是中国封建专制统治造就的特殊的反作用力。

其三，历史上的民间宗教是封建时代的意识形态和社会组织，它是以世袭传教为主要特征，具有浓重的等级制色彩。虽说它的大量产生适应了那一时代底层社会的精神需求，带有某种合理性和进步意义。但从实质上讲，民间宗教的等级制也是封建宗法制的一种产物，其神权和族权又往往结合在一起，因此，民间宗教无法也无力最终改变现实世界的不公正、不合理。它创造的一座座彼岸世界的乌托邦殿堂是虚幻的、非

理性的。特别是那些沉闷、晦涩的经典，令人麻木不仁、愚昧无知的教义，不仅无力给下层民众带来新的思想，而且直接影响下层民众的觉醒，对中华民族的性格和心理形成起着不可忽视的消极作用。在历史上民间宗教掀起一次又一次的造神运动，把一个又一个凡夫俗子或家族推向“神”的宝座，并由此产生的人身依附心理和血缘关系的家族、神权，对于近现代中华民族的思想解放运动构成了潜移默化的巨大障碍。现代中国人的一切劣根性或多或少可以从这部历史上映照出来。作为整体宗教运动，它具有不可低估的力量，但其中绝大多数教派都属于地方性教派，还不具备统一的凝聚力和吸引力。它混乱的宗旨、盲目的行动、分散的意志，使其中任何教派都无法与正统宗教抗衡，而成为统治思想。它是一个既想挣脱枷锁，又无法超越封建制度的悲剧性的产儿。这正是整个封建社会下层民众的写照。

本书内容，上起汉代，下止清末，历时两千载，涉及流行下层社会的数十种民间教派。由于历代统治者视“邪教”为洪水猛兽，必欲尽断根株而后快，不仅剿灭其组织，焚毁其经书，即便载于史书，亦多寥寥数笔，意在抹杀其存在。唯明、清两朝，时接近代，故有关的官书、方志、笔记、杂录等史料，特别是档案史料与诸教经书又浩如烟海。这就造成各朝各代诸种民间宗教的史料多寡不一，粗精各异，不仅加大了课题研究的难度，而且造成本书诸章轻重不一的局面。本书作者本着看菜吃饭、就体裁衣的态度，有多少史料说多少话，把研究重点放在了明、清两代民间宗教方面。对作者这种无可奈何之处，深望读者识之，谅之。

本书从严格的意义上讲，并非完整的史书，因为它至多在告诉读者“是什么”的问题，而没有过多涉及“为什么”或“怎么样”的问题。史迁讲“究天人之际，通古今之变”。他深刻地意识到：不仅要讲清古今历史的嬗变，而且要解决历史变通的原因。他始终把天道与人道关系作为历史发展的主宰，其意在此。我们没有深厚功力解决“为什么”的问题，这是需要终毕生精力加以探讨的。至于“怎么样”，即中国民间宗教与现代社会的关系问题，则更敏感、复杂，亦需深入研究、缜密思考，以待来日，以待来者。

本书由马西沙、韩秉方分头执笔。

序言、第二章、第四章、第六章、第七章、第八章、第十章、第十三章（第一、三、四节以及附录）、第十四章、第十五章、第十六章、第十七章、第十八章、第二十一章、第二十三章以及“民间教派渊流表”，由马西沙撰写。第一章、第三章、第五章、第九章、第十一章、第十二章、

第十三章（第二节）、第十九章、第二十章、第二十二章，由韩秉方撰写。

马西沙对全书内容、文字进行修改、定稿。其中对部分章节的内容文字作了较大的修改。

1991 年 4 月于北京西四

第一章　汉末民间道教及其形态的演变

中国的民间宗教与道教有同生共长的连体关系。我国历史上的第一个成形的民间宗教，就是东汉末叶出现的民间道教。通观一部道教史，是由原始道教，逐渐发展为初具规模的民间道教（如太平道、五斗米道），尔后再由民间道教演变成具备完整形态的正统道教的漫长发展过程的历史。其实，中国道教从民间道教逐渐演化为正统道教的过程，也是世界各大宗教，如佛教、基督教和伊斯兰教所走过的共同发展道路。因此，欲写出一部完整的中国民间宗教史，则必须首先从研究民间宗教的最早形态——民间道教的历史开始。这正是本章所要探讨的内容。

一　民间道教的兴起

民间道教的思想渊源，可以上溯到氏族社会时的原始宗教。那时，全社会的每个成员，无一例外地都是这一宗教的虔诚信奉者。当进入文明社会以后，在相当长的历史时期里（夏、商、周、春秋、战国），备受统治者尊崇的宗教活动，如祭天、祀祖、卜筮、占星等等，都被上层社会所把持，一般民众则只是作为这些活动的附庸，听命而已。即或曾有过一些散漫的民间信仰，如战国时齐燕的神仙方术、秦末农民起义时的篝火狐鸣、鱼腹传书之类，也远未形成定型的宗教。直到东汉后期，社会上的黄老道、谶纬思想、神仙方术和民间信仰，互相融合，才逐渐形成比较完整的宗教教义体系，终于产生了最初形态的道教。

东汉后期，在中国大地上出现了南北两大支民间道教。一支是张陵在巴蜀创立的五斗米道，一支是张角在华北创立的太平道。据史书载，张陵原为沛国人（今江苏丰县），“顺帝时客蜀，学道鹄鸣山中，造作符书以惑

百姓"[①]。凡"从受道者出五斗米，故世称米贼。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之"[②]。至于张角所创的太平道，在三国时人鱼豢所著的《典略》中有具体描述："光和中，东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，且以符水饮之。修法略与角同。"[③]

其实，早在张陵、张角以前，黄老道早已盛行于世，神仙方术弥漫四方。两者本来是泾渭分明，可是到了后来，互相趋近，混而为一。其原因在于道家之学，托言源出诸远古的黄帝，而以老子五千言踵行其说，后世遂以黄老并称；神仙方士为了神化其术，也崇奉白日飞升的黄帝，并附会老子为祖师。发展到了汉朝时期，奉事黄老之风遂之兴盛，并成为西汉初年占统治地位的官方学说。到武帝时虽然独尊儒术，但黄老之学势未稍减，仍为统治者所信奉，遍及朝野。如楚王英"晚节更喜黄老学，为浮屠斋戒祭祀"。对此，汉明帝不但不以为忤，反于永平八年（65）下诏嘉勉之曰："楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠。"[④] 由此，可见社会风气之趋向。值得注意的是，当时已将崇尚黄老和祭祀刚刚传入的浮屠（佛）相提并论，显示出浓重的宗教色彩。东汉后期，天灾人祸迭起，社会动荡不宁，统治者中间祈祷平安、追求长生的愿望更加急迫，于是愈如沉溺于宗教，不能自拔。汉桓帝"好神仙事"，对黄帝、老子礼拜尤勤。延熹八年（165）春正月及十一月，两次遣使到老子的故乡苦县"祠老子"。延熹九年（166），桓帝"亲祠老子于濯龙〔宫〕。文罽为坛，饰淳金扣器，设华楚之坐，用郊天乐也"[⑤]。后陈相边韶奉桓帝敕命撰写的《老子铭》中，将老子进一步神化，说他"道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者师"。而桓帝所以祭祀老于，目的在"尚德弘道，含闳光大，存神养性，意在凌云"[⑥]，想成神仙了。这表明，时人已把老子奉为仙道之祖。

与此同时，一种近似宗教经典的经书中则充斥着谶语，也逐渐形成规模。早在西汉末成帝时，齐人甘忠可就编造了《天官历包元太平经》十二卷，上言"汉家逢天地之大终，当更受命子天，天帝使真人赤精子，下教

① 《后汉书·刘虞传》。
② 《三国志·张鲁传》。
③ 见《典略》、《三国志·张鲁传》注所引。
④ 《后汉书·楚王英传》。
⑤ 《后汉书·祭祀志》。
⑥ 《老子铭》，见《隶释》卷三。

我此道。"[①] 然而，其说不仅未被当权者采纳，甘忠可本人反而以"假鬼神罔上惑众"罪，逮捕人狱。至哀帝时，忠可之徒夏贺良等踵行教业，"挟忠可书"，"私以相教"，并再次向朝廷关说，初曾得到皇帝的允可。后来因"贺良等复欲妄变政事"，为当局捕杀。[②] 东汉顺帝时，《太平清领书》的问世，继承发展了《天官历包元太平经》中托天帝以授受神仙下凡教人的宗旨，行太平之道。

史书载："初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为宗，而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。"[③] 桓帝时，襄楷再献该"神书"，仍未能受统治者的重视。关于《太平清领书》，《后汉书》李贤注中曾明确指出："神书，今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。"[④] 可知，长达一百七十卷的《太平经》，在顺帝时（125—144），已经编纂成书。它就是大规模有组织的道教未面世之前出现的一部早期经典。这部"神书"，从《天官历包元太平经》到《太平清领书》，经过百数十年的辗转酝酿，已成为卷帙浩大，内容庞杂的经书，为后来的太平道和五斗米道所参酌汲取，影响深巨。

陈寅恪教授曾指出："自战国邹衍传大五洲之说，至秦始皇，汉武帝时方士迂怪之论，据太史公书所载，皆出之于燕齐之域。盖滨海之地应早有海上交通，受外来之影响，以其不易证明，姑置不论。但神仙学说之起源及其道术之传授，必与此滨海地域有连，则无可疑者。"[⑤] 从以上所述齐人甘忠可撰《天官历包元太平经》到楚王英尚黄老、浮屠，再到琅邪于吉、宫崇献《太平清领书》以及和平原隰阳人襄楷复进该书，考察主其事者所出的地域，均证明了陈寅恪先生的准确判断，东方的齐燕滨海地区确为道教的发源地。太平道之张角，五斗米道之张陵，三国时传道江东的琅邪于吉，无不祖居于此。

五斗米道是顺帝时才由东方移居于蜀的张陵家族创立，其道术思想渊源虽来自滨海地区，但具体形态不能不受到巴蜀当地风俗的深刻影响。故五斗米道杂糅进不少居住在蜀的少数民族巫术的成分。三国人鱼豢在《典

① 《后汉书·李寻传》。
② 同上。
③ 《后汉书·襄楷传》。
④ 《后汉书·襄楷传》注。
⑤ 《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》。

略》中指出：

〔张〕角为太平道，〔张〕修为五斗米道……修法略与角同；加施静室，使病人处其中思过。又使人为奸令祭酒。祭酒以《老子五千文》，使都习，号为奸令，为鬼吏，主为病者请祷。祈祷之法，书病人名姓，说悔罪之意。作表三通，其一上之天，著山上，其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出五斗米为常，故号曰"五斗米师"。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信，行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中，以止行人。又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。又依《月令》，春夏禁杀，又禁酒。流移寄住其地者，不敢不奉。①

这段三国时人描述的五斗米道，已将其概貌讲清。今依据史籍和道经，再把五斗米道的基本教法归纳如下：

第一，指称太上老君下凡临蜀，立张陵为"太玄都正一平气三天之师"，赋予"正一盟威之道"，三天正法，并承受太上真经，制定科律。故五斗米道，后世又称天师道或正一道。

第二，千精万灵，一切神祇，皆所废弃，惟奉太上老君和三师。师不受钱，神不饮食，治病不针灸汤药，惟服符水首罪，改行章奏而已。

第三，崇仰信米五斗，家口命籍，系之于米。年年依会，十月一日，同集天师治，将米付天仓，及五十里亭中，以防凶年饥民往来之乏，行来之人不装粮。

第四，三会五腊。三会日即正月初五上会，七月七日中会，十月五日下会。后又与三元三官相配，即正月十五上元天官会，七月十五中元地官会，十月十五下元水官会。其时教徒集会，由天、地、水三官考校功过，受符祐契令经法，依日斋戒，呈章尝会，以祈景福。五腊日：正月初一天腊，五月五日地腊，七月七日道德腊，十月一日民岁腊，十二月五日侯腊。此五腊日为校定生人延益之良日，可斋戒沐浴，祠先人，朝真行道。

第五，奉道之家，设靖室。其室不与他屋相连，屋内清虚整洁，不陈杂物，惟置香炉、香灯、章案、书刀四物，是道德思过致诚之所。

第六，家有疾厄、公私设厨，名曰饭贤。但请德贤道士三人、五人、

① 《典略》、《三国志·张鲁传》注引。

十人以上不等，须设立坛，先三日清斋，后三日言功。供食一如斋食，不得荤秽。犯者以五刑论。且严禁饮酒。顺《月令》，春夏禁杀戮。

第七，设二十四治，各治置治头祭酒，化领民户。奉道者编户著籍，各有所属，每年三会，须付师治，校正命籍，祭酒宣示科戒。阳平、鹿堂、鹤鸣三治为最上，其教令各治皆应遵从。

五斗米道的教首，通过二十四治，统治各地教民，形成巨大的教区教团。当然，二十四治是逐渐扩展成立起来的，绝不是如道经上所说，在汉安二年（146）张陵一下子就建立起来了。不过，经过张陵、张衡、张鲁祖孙三代经营，五斗米道确实在巴蜀、汉中等地的汉人及少数民族中，赢得了众多的信徒，形成了令中央和地方政权都不容忽视的势力。所以中平元年（184）巴郡巫人张修才能藉五斗米道发动起义。其后益州牧刘焉也不得不委张鲁为督义司马，令其将兵攻占汉中，并使张鲁得以倚靠教权和军权，建立政教合一的汉中政权，“雄据巴、汉垂三十年”①。

在张鲁武装割据汉中的三十年里，实行了一套政教合一的治理措施，并取得了相当大的成功。在战乱扰攘频繁的汉代末叶，使汉中似乎成了一块安乐太平之域。其时：

> 〔张鲁〕以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒；受本道以信，号祭酒，各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传，又置义米肉，悬于义舍，行路者皆量腹取足，若过多，鬼辄病之。犯法者，三原然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。②

这种政教合一，以神鬼设教，道民互助，三原而后刑，民夷便乐等措置，颇带有农民乌托邦色彩，反映出此时的五斗米道仍处于民间道教阶段，部分地反映了底层民众的社会政治观念。

建安二十年（215），曹操率十万大军征讨这个独立的宗教王国。张鲁自知力不能敌，遂率众降曹。因此，张鲁得拜镇南将军，封阆中侯，邑万户。其五子及部将也受到封赏有差。但是，曹操却不许张鲁等据守汉中故地，一律带回邺城定居。不仅如此，还“拔汉中民数万户，以实长安及三

① 《三国志·张鲁传》。

② 同上。

辅”[①]。这说明，曹对鲁以“鬼道”经营三十年的汉中道民极不放心，故用所谓“绥怀开导”的办法，将其首领及骨干分子迁徙到长安、洛阳、邺城等三辅之地，加强控制。这样一来，反而促使五斗米道传向中原，流布四方。对此，在道经中也有反映：“至义国殒颠（指降曹事），流移死者以万为数，伤人心志。自流徙以来，分布天下。”[②]

五斗米道自张陵创教到张鲁降曹，教民东迁，前后近百年，尽管曾受到千千万万群众的信奉，形成庞大教团，但在当权者的眼里，或正统史家的笔下，仍一直被视为异端邪说，污称之为“米贼”、“淫妄”，指责它是“诳诱愚民，招合凶党，敛租税米，谋为乱阶”。[③] 至于另一支民间道教——太平道，则以另一种形式显示了自身存在的价值。

东汉后期，特别是桓帝、灵帝之时，“六州大水”、“七州蝗”，灾疫频繁，以至出现“死相枕藉”、“民相食”的惨状。其中黄河南北，灾难尤重，“豫州饥死者计四五”，“冀州尤甚”。[④] 加之朝廷政治腐败，外戚宦官交攻弄权，地方豪强大族搜刮盘剥，广大民众痛苦万状、几无生路。人世间的苦难是宗教孳生的天然土壤。久已在燕齐各地流行的仙道方术和《太平经》中宣扬的“致太平”的思想相汇合，再遇到适宜的“气候”，终于催化萌生出又一支民间道教——太平道。

《后汉书》对东汉末年的动荡时局曾有过描述。其言曰：“安顺以后，风威稍薄，寇攘滋横，缘隙而生，剽人盗色者不阅时月，假署皇王者盖以千数。或托验神道，或矫妄冕服。”[⑤] 仅桓帝（147—172）一朝，“妖言相署”的起义就有二十起之多，几乎一年一次。如延熹八年（165）十月，“渤海妖贼盖登等称‘太上皇帝’，有玉印、珪、璧、铁券，相置署，皆伏诛”[⑥]。至汉灵帝时，动乱更烈，“妖贼大起”。熹平元年（172）“十一月，会稽人许生，自称‘越王’，寇郡县”。[⑦] 而在《三国志·孙坚传》中，则称许生为“妖贼”，且自称“阳明皇帝”。说明在太平道还没有创立之前，利用“神道”起义的“妖贼”已接连不断。而张角正是在这种背景下，走上了历史舞台。

---

① 《三国志·张既传》。
② 《正统道藏》第三十册，《正一法师教戒科经·大道家戒令》。
③ 《大正藏》卷五十二〈法琳别传〉卷下。
④ 《后汉书·桓帝纪》及《灵帝纪》。
⑤ 《后汉书》卷三十八〈传论〉。
⑥ 《后汉书·桓帝纪》。
⑦ 《后汉书·灵帝纪》。

关于张角创立太平道的全过程，在《后汉书·皇甫嵩传》中有扼要记载。其中说：

> 初，钜鹿张角，自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连接郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。

这是太平道创教后的第一阶段。此时（约在173—183），张角从《太平经》中吸取某些教义思想，以奉黄老，符水咒说以治病，劝人向善，致太平相号召，创立并发展太平道教团，迅速扩大宗教势力。这个时候，恰逢社会处于极度动荡之中，灾害频仍，人民涂炭，自然把张角虚幻的“致太平”的期许，当成救渡的惟一出路，所以争先入教，趋之若鹜。以至青、徐、幽、冀等八州之人，“或弃卖财产，流移奔赴。填塞道路，未至病死者，亦以万数”[①]。在这个阶段上，张角的太平道，仅以治病传教为务，并未发现什么不轨的政治图谋。即使郡县的地方官吏，都未对太平道提出疑虑或加以防范。据史书云：“郡县不解其意，反言角以善道教化，为民所归。”[②] 然而，经过张角兄弟十年惨淡经营，太平道的宗教势力急剧膨胀。一旦徒众云集，信者遍于八州，足以与朝廷相抗衡之时，张角道萌发了改朝换代，取而代之的政治野心。他造作谶语，并将其宗教组织改造为军事组织：

> 遣置三十六方。“方”犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅，讹言“苍天将死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。[③]

此阶段为张角从传教授徒的单纯宗教活动，转化成以神的意志为号召，密谋策划、准备起义时期。在东汉，社会上谶纬迷信最为流行。那时，谶纬迷信得到达官贵或乃至下层社会的浓烈信仰。无不以谶谶为风尚。帝王们欲利用谶纬来巩固其“君权神授”、“天命攸归”的特权地位，

① 司马光：《资治通鉴》卷五十八〈汉纪五十〉。
② 《资治通鉴》卷五十八〈汉纪五十〉注。
③ 《后汉书·皇甫嵩传》。

士族们则以此自恃，标榜其命运隆盛。而广大农民群众，长期受其熏染，也迷信其说。因而他们即使再含辛茹苦，也不敢违拗天神的意志，萌动反抗皇帝、背叛朝廷之想。显然，要激发民众造反，除非造作新谶，隐示“神移新主，不祐旧帝”才能达到目的。太平道“讹言‘苍天将死，黄天当立’”，恰恰是这种“新谶”！它适应了时代的需要，道出了民众的心声，道众无不景从。前此一系列的“妖贼”造反，莫不如此，但因力量分散薄弱，骤起骤落，难成气候。

太平道尽管作了充分准备，并有与“中常侍”相勾通，里应外合的周密策划，却因内部叛徒告密，不得不提前仓促起义，失去了攻其不备的战机：

> 中平元年（即甲子年——作者注），大方马元义等先收荆、扬数万人，期会发于邺。元义数往京师，以中常侍封谞、徐奉为内应，约以三月五日内外俱起。未及作乱，而张角弟子济南唐周上书告之，于是车裂元义于洛阳。灵帝以周章下三公、司隶，使钩盾令周斌将三府掾属，案验官省卫及百姓有事角道者，诛杀千余人，推考冀州，逐捕角等。角等知事已露，晨夜驰勒诸方，一时俱起。①

由于叛徒告密，东汉朝野得以布置剿灭太平道的措施，使官军取得“先机”，而义军则星夜传檄，仓促应战，但仍因起义军人多势众，一时俱起，在起义之初取得了重大战绩：

> （起义者）皆著黄巾为标帜，时人谓黄巾，亦名为“蛾贼”。杀人祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日间，天下响应，京师震动。②

席卷中原大地的黄巾起义，使东汉王朝而临生死存亡的危险。大敌当前，惊恐万状的汉灵帝只得竭尽全力，御敌自保。当时，一方而解除党禁，缓和内部矛盾，一致对外；另一方面“发天下精兵，博选将才，以嵩为左中郎将持节，与右中郎将朱隽共发五校、三河骑及募精勇，合四万余

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

② 同上。

人。嵩、隽各统一军，共讨颍川黄巾”。[①] 同时，下令征召各地军队，合力进剿义军。在训练有素的精锐官军的攻击下，散漫芜杂的黄巾军尽管人多势众，终无法与之长期抗衡。加以张角突然病死，义军失去了精神领袖，消解了战斗力。故经过几个月的浴血奋战，起义军终于被镇压下去，遭到了失败。官军则乘机疯狂报复，残酷地屠杀起义民众。在攻下曲阳后，斩首达十余万人，“筑京观于城南”[②]。当然，更不会放过已先期病死的太平道最高领袖张角，凶残地剖棺戮尸，传首京师，以图震慑人心，防止有人胆敢再度造反。

当黄巾大起义失败后，各地的黄巾军余部，却并未烟消云散，他们重新啸聚，坚持战斗。中平五年（188），益州人马相在绵竹起义，亦号黄巾，自称“天子”，众至十余万，遣兵破巴郡，杀郡守赵部。[③] 同年冬十月，“青、徐黄巾复起”，集众至百万，并于初平三年（192）攻入兖州，官军节节败退。朝廷命曹操领兖州牧，率兵征讨。经过数年苦战，直到献帝建安十二年（202），才被彻底镇压下去。此外，尚有多股黄巾余部起兵造反。史称“黄巾起事二十余年，海内鼎沸，百姓流离。”东汉政权，从此一蹶不振。而靠镇压黄巾起家的军阀，“群雄”并起，各自割据一方，争战不已，遂掀开三国之序幕。

太平道的教义，可归纳为以下内容：

第一，张角吸收《太平经》中的某些思想，提出“败太平”的理想。《太平经》云：

> 真人问神人曰：“吾欲使帝王立致太平，岂可闻邪？”神人言：“但顺天地之道，不失铢分，则立致太平。元气有三名，为太阳、太阴、中和；形体有三名，为天、地、人；天有三名，为日、月、星，北极为中也。地有三名，为山、川与平土；人有三名，为父、母、子；治有三名，为君、臣、民。欲致太平也，此三者，常当腹心，不失铢分，使同一忧，合成一家，立致太平，延年不疑矣。……阴阳者，要在中和。中和气得，万物滋生，人民和调，王治太平。……今三气不善相通，太平安得成哉？[④]

① 《后汉书·皇甫嵩传》。
② 同上。“京观”——积尸封土于其上，谓之京观。
③ 见《后汉书·刘焉传》。
④ 王明：《太平经合校·和三气兴帝王法》，第18—20页。

《太平经》中不仅提出“致太平”的理想，而且还有不少反对富人聚敛财物，主张自食其力和救穷周济的内容。如说：“此财物乃天地中和所有，以共养人也。”咒骂独占财物不分赐贫者为“仓中之鼠”，提倡“人有财相通”，“见人穷厄，假贷与之，不责费息”等等。[①] 这些主张皆为张角太平道所吸取，并以此劝人行善道，教化天下。《三国志·孙坚传》记载张角“托有神灵，通八使以善道教化天下。”

第二，太平道信仰“中黄太一”。

初平三年（192）青州黄巾军在写给曹操的一封劝降信中言：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太一同，似若知道，今更迷惑。”并指出：“汉行已尽，黄家当立，天之大运，非君才力所能存也。”[②]

缘“太一”观念渊源久远。原有两义，一作“太极”或“道”解，一作神明“天神太一”解。在《太平经》中则曰“因为天地神明毕也，不复与于俗治也。乃上从天太一也。朝于中极受符而行，周流洞达六方八远，无穷时也”。[③]

太平道的“中黄太一”，则是道与神两者相兼，道神合一。其“中黄”二字，则又与秦汉时社会上流行的阴阳五行说相联，中央戊己土尚黄色，黄为大吉之色。由此演出“中宫”、“黄天”、“黄家”这一系列神圣名色。所以，张角自称“黄天泰平”[④]，谶语则称：“苍天已死，黄天当立。”

在这里，还要追踪一下谶与民间宗教的关系。一般学者均认为：谶纬盛行于两汉，至西晋皇帝下令焚毁纬书以后，谶纬即形同陈迹失去了影响。然而，在下层社会，特别在民间宗教中，谶语箴言，却大行其道、历久不衰。太平道即以“苍黄之谶”而兴。在青州黄巾致曹操信中所提“汉行已尽，黄家当立，天之大运，非君才力所能存也”实际上就是撷取了汉末社会上相当流行的图谶。史书《典略》中说：“桓灵之间，诸明图谶者，皆言‘汉行已尽，黄家当立’。”[⑤] 推而论之，这一图谶也是太平道“苍黄”之谶的源头。张角和黄巾军用此谶，无非是说：我黄巾起义，上符天命，自有神祐，汉家气数已尽，命运已绝，任你曹操有多大的本事，也无法挽回。这种预断王朝更替兴衰的五德终始说，秦汉时曾充斥于社会，各种阶层均信之弥坚。太平道的这种神秘的谶语，对挣扎于死亡线上的民

① 《太平经合校》前言。
② 《三国志·魏书·武帝纪》注引王沈《魏书》。
③ 《太平经合校》卷九十八〈包天裹地守气不绝诀第一百六十〉。
④ 《三国志·孙坚传》。
⑤ 《典略》、《三国志·魏书·武帝纪》注引。

众，无疑有巨大的号召力，诱使他们为应谶的“黄天泰平”——张角或当立的“黄家”，奋不顾身，拼死效力。故史书说：“黄巾被服纯黄，不将尺兵，肩长衣，翔行舒步，所至郡县无不从，是日天大黄。”①

太平道除了崇拜最高神“中黄太一”之外，还崇拜黄老和天、地、人三公。这与五斗米道有些近似。溯其源，则与《太平经》中所讲天神、地神、人神相助而“致太平”有关。

第三，太平道崇尚巫术符咒，并以此为人治病驱邪役鬼。“师持九节杖为符祝，因以符水饮之。”“跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”太平道以符祝治病疗疾，也本自《太平经》。该经云：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也。其祝有可使神玄为除疾，皆聚十十中者，用之所向无不愈也。但以言愈病，此天上神谶语也。”②

灾病，是困扰着古代人们的首要问题。所以几乎古今中外各类宗教都以祛病除灾，作为传播宗教的手段。中国最早的民间宗教——五斗米道和太平道亦如此。而且，太平道不仅以符祝为活人治病祈福，还为死者书符，祈求“冥福”。20世纪30年代，在山西同蒲路地下，掘得一个瓦盆，内壁写有丹书，就是太平道道士为死者写的符。内容是为熹平二年（173）十二月十六日，死者张某入葬而告冥府司墓者的。符曰：

> 熹平二年十二月乙巳朔十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓，墓左墓右，中央墓主，冢丞冢令，主冢司令……今日吉良，非用他故，但以死人张叔敬，薄命早死，当来下归丘墓。黄神生五岳，主生人录，召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自埋，眉须以落，下为土灰。今故上复除之药，欲令后世无有死者。上党人参九枚，欲持代生人，铅人，持代死人。黄豆、瓜子，死人持给地下赋。立制牡厉，辟除土咎，欲令祸殃不行。传到约敕地吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令。③

太平道的师和道士，成了人和神的中介，将神明的“要语”、“祝祷”

① 见《后汉书·五行志》注引杨泉〈物理论〉。
② 《太平经合校》卷五十〈神祝文诀第七十五〉。
③ 参见郭沫若：《奴隶制时代》。

以符和咒的形式传达下来，为活人驱灾治病，为死人祈得冥福。

第四，为统领其众多教徒，置三十六方，大方万余人，小方六七千，每方立渠帅。此外，尚有置义舍、禁饮酒等。

张角之太平道，从创立到最后一支黄巾军被镇压下去，前后达三十年之久，其传播范围也远远超过八州，几乎遍及全国。但是，由于受到朝廷的残酷镇压和取缔，太平道的组织确实被打散了，名称再不见经传。可是该教的影响却绝不会因此而消失，隐蔽流散各地的教徒也绝不会断然抛弃其信仰，只不过是转换另一个名称，重新信奉教义与之相似的道派（如天师道）罢了。比如在江东孙策所控制的地区，就曾有一位自称琅邪于吉的道士，“先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。”后被孙策杀害。[①] 此于吉当然不是顺帝时造作《太平清领书》的于吉，而又冒称于吉传道，时间又在黄巾起义之后，蛛丝马迹，可推断他必是太平道之一支，而又不敢以太平名之，史称“于家道”。

二　民间道教的流布

建安二十年（216）张鲁降曹，他随曹操大军北迁至邺都，于次年（建安二十一年）即亡故。从此，五斗米道失去了世袭教首“系师”，陷入群龙无首的境地。二十四治的大祭酒们，则各行其是，乘机扩展势力。与此同时，原来“雄踞汉中”时的教规戒科，也随之相对松弛下来。有鉴于此，力图整饬的教首们，则假天师之名，下令训诫。例如在《阳平治》中就说：

> 诸祭酒主者中，颇有旧人以不？从建安、黄初元年（220）以来，诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法，为得尔不？[②]

又在《大道家戒令》中指出：

> 诸职男女官，昔所拜署，今在无几。有从太和五年以来，诸职各各自置，不复由五气、真气、领神选举。或听决气，信内人影梦；或以所奏，或迫不得已。不按旧仪，承信时说，或一治重官，或职治空

① 《三国志·孙策传》。

② 《正统道藏》第三十册《正一法师教戒科经·阳平治》。

决。受职者皆澡对天地气候，理三官文书，事身厚食。①

然而，作为民间宗教的五斗米道，本身就是比较松散的，何况在失掉系师之后呢？显然根本不可能用一纸戒令，就将已经在那里自行发展的教团纳入规范。它必然会循着客观条件的新变化，向着四面八方传布开去。在以后三国魏晋时期，五斗米道传播发展的路线，大致有三个方向。

一是在该道的发祥地巴蜀和继统区汉中的发展。这一地区，是五斗米道的根据地。当地的汉族群众和少数民族如賨人，有相当一批人本来就是五斗米道的传统信徒。而且，原初所建的二十四治和新建治，即组织系统，仍继续发挥作用，各治祭酒也都努力维持其对教民的影响。因此，在张鲁降曹和大批教民北迁以后，巴蜀汉中的五斗米道并未受到重大削弱。相反，却在新的情况下，有所发展。故史书上称“民夷信向”、“崇重道教，犹有张鲁之风焉”。②

在西晋咸宁三年（277）时，蜀地爆发了一起天师道徒陈瑞的起义：

> 晋武帝咸宁二年（276），犍为道士陈瑞以左道惑众，自号天师，徒附数千，积有岁月，为益州刺史王濬诛灭。③

观陈瑞自号“天师”，亦被称为“鬼道”，虽其教法与张陵所传有差异，也并未得到各地五斗米道徒的响应，但其基本点却与五斗米道相承，似应属天师道的一个支派。

永康元年（公元300），李特等流民又乘中原“八王之乱”之机，发动起义。李氏一家，原属巴蜀少数民族的賨人，世信五斗米道。其所集流民，乃略阳和天水六郡流亡入蜀的民众，他们大多也遵信五斗米道。后李特战死，其子李雄接掌义军领袖，于永宁二年（302）十二月攻入成都。到永兴二年（305），李雄自称成都王，开始建立成汉政权。光熙元年（306）六月正式称帝。在李雄转战巴蜀称王登帝的过程中，曾受到奉天师道的地方大族范长生的鼎力资助。李雄则拜范长生为丞相，称帝后更加封他为“天地太师”，愈加倚重。可见，李范结合的基础，盖由于共同信仰天师道。成汉政权建立以后，天师道取得了类似“国教”的地位。李雄在

① 《正统道藏》第三十册《正一法师教戒科经·大道家戒令》。
② 《典略》、《后汉书·刘焉传》注引。
③ 《广弘明集》卷十二〈决破傅奕废佛僧事〉。

范长生的辅佐下，实行了一套比较平等而又能轻徭薄赋的政策，在短时间内就达到了“百姓富实，闾门不闭，无相侵盗”的景象，“由是夷夏安之，威震西土。时海内大乱，而独无事，故归之者相寻”①。事奉天师道的成汉政权，取得了如张鲁据汉中时“民夷便乐”的政绩。因此，在该政权统治西南益、梁、宁三州的四十多年里，天师道自然得到了保护和发展。

二是天师道向中原地区传播。与张鲁投降曹操同时，尚有大批汉中五斗米道的信徒，被迁徙到关陇、洛阳和邺城等地，众达十万户之多。这些流徙关陇和中原地区的骨干道民，必然把天师道传播到迁徙地区，进而流布四方。

当然，流布中原政治中心区的天师道，其教法规戒仪式，都会随着周围文化氛围的变化而逐渐有所演进，有的则日益脱离降曹而变成新贵的旧教首，不再听从号令。这种情况，在早期的道经中就有所反映。如《三天内解经》云：

> 自三师（即天师、嗣师、系师——作者注）升度之后，杂治祭酒传授道法，受者皆应跪受经书，还则舞送，必是三天正法。人多而不尔者，趣得一卷经书，便言是道经，更相传付；或是六天故事，致有错乱，承用弥久，至今难可分别。……师胤微弱，百姓杂治祭酒，互奉异法，皆言是正真，将多谬哉。②

这种“不复按旧道法”，各杂治祭酒日益脱离教首控制，走向多元化的变化，反倒为天师道向全国传布创造了更有利的条件。

应该指出的是，这时天师道的传播，出现了新的转折，发生了层次性的变化，即一方面是继续在下层群众中流布，保持天师道的民间性；另一方面，开始注意在上层人士，如当权者、豪族大姓及文人学士中传教，希图得到有权势有影响人物的支持和庇护。这一转折非常重要，标志着道教从民间开始向正统化演变。

三是天师道传入江南地区。汉末至三国两晋时，江南受战乱破坏较少，又丰美富庶，吸引许多中原和巴蜀民众，纷纷迁移到吴楚之地。五斗米道也随之传入江南。

---

① 见《晋书·李雄载记》。

② 《正统道藏·三天内解经》卷上。

三国时从巴蜀传入江东的民间道派有李家道。[①] 据葛洪《神仙传》载，东汉三国之际，巴蜀地区有许多李姓的方士，如李八百、李阿、李意期等等即是。在这些方士中，多有参与创立五斗米道者。如昌利治，据称即李八百修道炼丹之所。平冈治，则为李阿学道成仙之地。到三国时，遂有人冒称李八百来江东传道：

> 吴大帝（即孙权）时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公。……后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈。于是远近翕然，谓宽为李阿，因共呼之为李八百，而实非也。自公卿以下，莫不云集其门。……于是避役之吏民，依宽为弟子者恒近千人。而登堂入室高业先进者，不过得祝水及三部符，导引日月，行气而已。……宽所奉道室，名之为“庐”。……宽弟子转相教授，布满江表，动有千许。不觉宽法之薄，不足遵承而守之，冀得度世，故欲令人觉此而悟其滞迷耳。[②]

李家道与五斗米道颇相似，如以祝祷符水为人治病，设道室名庐，病者人庐斋戒祷告，并举办祈福厨会等，又从蜀地来，应属天师道系统无疑。而在葛洪眼里，李家道投人所好，杂乱非道，“宜在禁绝之例”。可江东的下层群众，“避役之吏民”，却风行景从。魏晋时，李家道不仅在江东流行，且还向北传至中原地区。从此以后，历史上屡有托言“李弘”者，利用民间道教发动起义，似与李家道不无关系。如《晋书·周札传》：

> 有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建业，以鬼道疗病，又署官位。时人多信事之。弟子李弘，养徒灊山（今安徽霍山），云应谶当王。

以至在一部名为《老君变化无极经》中，竟也把“李弘”说成是老君的化身。经云：“老君变易身形，出在胡中作真经。……胡儿弭伏道气隆，随时转运两汉中，木子为姓讳弓口，居在蜀郡成都宫。”[③] “木子”、“弓

---

① 关于李家道概述，曾参考同仁王卡先生的博士论文《魏晋南北朝道教史论》。

② 葛洪：《抱朴子·道意篇》。

③ 《正统道藏》满字号〈老君变化无极经〉。

口”，即李弘。另有一道经注，则点的更明确，说李弘应劫下为人主。[①]

关于托名李弘领导农民起义者，曾引起前辈学者汤用彤先生的注意，他从史籍中检出五条四事[②]，后唐长孺先生复觅得三条。[③] 现取其要者，列举于后：

> （石虎时）贝丘人李弘，因众心之怨，自言姓名应谶，连接奸党、署置百僚，事发诛之，连坐者数千家。[④]
>
> 姚兴寝疾（时在416年），妖贼李弘反于赋原（在川陕地区）。赋原氏仇常起兵应弘。[⑤]
>
> 遣江夏（今湖北安陆）相刘岵、义阳（今河南信阳）太守胡翼讨妖贼李弘，皆破之，传首京师。[⑥]

汤先生总结说：“从322年到416年前数年，前后不到百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以李弘名义领导农民起义，正如《老君音诵诫经》所言，‘称名李弘，岁岁有之。’”[⑦] 实际上，此类以民间道教为依托，诈称李弘领导起义，在南北朝整个时期（迟者可延至隋唐）都层出不穷，后来竟引起正统道教教首们的恐慌，于是就假老君之名诫斥之：

> 世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横，反逆者众。称名李弘，岁岁有之。……诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。……吾大嗔怒，念此恶人以我作辞者，乃尔多乎！[⑧]

在南北朝时期，利用五斗米道发动起义最著名者，当推孙恩、卢循起义。这次起义时间长，涉及面广，影响也最大。然而，这次起义的领袖人

---

① 《正统道藏》寒字号（元始无量度人上品妙经）注。
② 《汤用彤学术论文集·康复札记》。
③ 唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗》。
④ 《晋书》卷一百〇六（载记）。
⑤ 《晋书》卷一百一十八（载记）。
⑥ 《晋书》卷九（桓温传）。
⑦ 《汤用彤学术论文集》，第310页。
⑧ 《正统道藏》戒上（老君音诵诫经）。

物和不少参与者，却不仅仅起于下层，一些士族大姓也卷入进来。究其导因，亦在东晋统治集团之腐败内讧。

应该说，民间道教的创立，的确是顺应了社会下层民众的信仰需要，再经过颇富创造力的民间宗教家如张陵、张角这类人物的组织，及利用《太平经》等经典，并吸收下层各类民间信仰，加工制作，立规设戒，形成系统而具规模。这已一如前述。与此同时，从道教的缘起看，则更不应忽视当权者及上层人士对黄老道和神仙方术信仰以及流行于世的谶纬经学的影响。这些帝王将相，豪门士族对仙道的追求和信仰，几乎与下层民众同步，只不过尚未形成有组织有轨仪的宗教罢了。而一旦民间出现了道教组织，如五斗米道、太平道，并形成气候，威胁到统治者的地位时，则立即遭到了当权者的镇压。然而，它的影响（如天师道），却又在以后时代重新焕发出来，流布到全国，并逐渐走向上层。这是民间道教发展的历史趋势。就天师道来说，它的上层领导人物早已日益脱离了广大下层道众，向统治阶级靠拢，也迫切希图得到士族及当权者的支持和保护。这种情况，早在汉末就已经发生，到三国两晋时，社会上崇尚玄、佛、道之风大兴，因而豪门大族（包括皇亲贵族）及名流学士纷纷信奉天师道。关于这一点，陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中，考证甚详。两晋南北朝时期，门阀士族加人天师道者，可谓加过江之鲫，不可胜数。举其大者就有清河崔氏、范阳卢氏、琅邪王氏、阳夏谢氏、高平郗氏、冯翊寇氏、陈郡殷氏以及晋王室司马氏等等。这表明，天师道在向上层社会的传播取得了成功，同时也预示着天师道开始登上了正统地位。这时，孙恩、卢循起义，在客观上推动了这一转变的完成：

> 孙恩字灵秀，琅邪人，孙秀之族也，世奉五斗米道。恩叔父泰，字敬远，师事钱塘杜子恭。……子恭死，泰传其术。然浮狡有小才，诳诱百姓，愚者敬之如神，皆竭财产，进子女，以祈福庆。①

孙家祖籍琅邪，后侨寓会稽。孙泰官至辅国将军新安太守，孙恩之妹嫁给大士族范阳卢谌曾孙卢循。所以说孙家也当属于士族之列，只不过门第较低罢了。然而，当孙泰接掌教权之后，孙家在同教中地位骤然显贵起来。自孙泰掌管教团以后，特别注意在门阀士族中发层教徒，“黄门郎孔道，鄱阳太守桓放之，骠骑将军周繇等皆敬事之。会稽王世子司马元显亦数诣

① 《晋书·孙恩传》。

泰，求其秘术"。[①] 孙恩起义的直接原因，就是其叔父孙泰卷入统治集团的内讧被杀，侄儿则利用道教信仰煽动起兵，为泰复仇。当然，开始起义时确曾卷入相当一批世泰天师道而又不满司马氏的士族，但是数十万起义军的基本成员却属于贫苦道民，因而本质上仍是一次反对东晋腐败统治的农民起义。据《孙恩传》云：

> 叔父泰，见天下兵起，煽动百姓，私集徒众，三吴士庶多从之。为会稽王道子所诛。恩逃于海。众闻泰死，惑之，皆谓蝉蜕登仙，故就海中资给。恩聚合亡命，得百余人，志欲复仇。及元显纵暴吴会，百姓不安。恩因其骚动，自海攻上虞，杀县令，因袭会稽，害内史王凝之，有众欲万。于是会稽吴郡等凡八郡一时俱起，杀长史以应之，旬日之中，众数十万。恩据会稽，号其党曰：长生人，宣语令诛杀异己，有不同者戮及婴孩，由是死者十七八。畿内诸县处处蜂起，朝廷震惧，内外戒严。[②]

由于此时的五斗米道尚未剔除掉原始巫教血族复仇，狂热痴拗，诛除异己以及自相残虐等遗俗，而起义规模又十分浩大，所到之处，掠虏烧杀，破坏性甚大。史称："诸贼皆烧仓廪，焚邑室，刊本堙井，虏掠财货，相率聚于会稽。其妇女有婴累不能去者，囊簏盛婴儿投于水，而告之曰：'贺汝先登仙堂，我寻后就汝'！"[③]

以前，见到史书中涉及起义军残酷杀掠文字，皆认为是正统史家对起义军的污蔑。殊不知孙恩卢循起义中的破坏性，恰恰反映了江南民间宗教和社会习俗的特点。而且，造反者对不响应起义的五斗米道徒也一概视为"叛教异己"，照杀不误，毫不宽贷。如王羲之次于王凝之奉道"弥笃"，时任会稽内史。孙恩大军将至，"僚佐请为之备，凝之不从，方入静室请祷，出语诸将佐曰：'吾已请大道，许鬼兵相助，贼自破矣。'既不设备，遂为孙恩所害"。[④] 此外，世奉五斗米遂之孔道等，也道此厄运。

元兴元年（402年），孙恩被临海太守辛昙击败。"恩穷蹙，乃赴海自沉。妖党妓妾谓之水仙，投水从死者百数。余众推恩妹夫卢循为主。"[⑤]

---

① 《晋书·孙恩传》。
② 同上。
③ 同上。
④ 《晋书·王羲之传》。
⑤ 《晋书·孙恩传》。

卢循率众转战广州。后又于义熙六年（410 年）再次发兵北上，终被官军击败。第二年，卢循逃往交州，“势屈，知不免。先鸩杀妻子妓妾，自投水而死”。[①] 到此，前后历时十三年，纵横数千里的大起义，终于被镇压下去了。

孙恩卢循起义，是继太平道黄巾起义之后，利用五斗米道发动的又一次大起义。此次起义沉重地打击了东晋腐朽统治，导致东晋王朝的灭亡。就道教发展而言，民间五斗米道受到重创，失去了昔日的感召力。同时也应看到，起义过程中的种种残酷行为，暴露了旧五斗米道的原始落后性，而统治集团中的代表人物，则充分意识到了它对封建王朝的严重威胁。如梁刘勰就明确地指出：道教“事合氓庶，故比屋归宗，是以张角、李弘，毒流汉季，卢悚、孙恩，乱盈晋末”[②]。所有这一切，都推动了道教的改革运动，促使一些上层道士下决心，完成对民间道教的改造。

三　民间道教向正统道教的演进

南北朝时期的道教改革，即所谓正统化的过程，包括了两个方面：一方面在教法轨仪科戒方面，去掉原五斗米道中原始、落后、粗糙甚至是芜秽的东西，进行完善、充实、提高，使之变成成熟正规的宗教；另一方面是剔除那些应劫起事，可资利用反抗当权者的“三张伪法”，增加忠君孝悌的内容，向封建朝廷靠拢，使之变成辅翼皇权的官方化宗教。

前此已经指出，魏晋以来，不少官宦士族涌进了道教行列。他们总结制作教理，编纂道经，加快了道教封建化、正统化的过程。其中活动于西晋时的葛洪，是一个在道教史上承前启后的代表人物。葛洪其人，既不属太平道系统，也不归五斗米道，而是传承有自。葛洪代表着道教创立过程中的另一个相当有影响的派别。该派可上溯至战国秦汉以来的方仙道，其后与弄词作赋的文人学士结合，又与经学中的易数派有关联，从东汉的魏伯阳而到东晋的葛洪，他们常以学术姿态的隐士身份出理，即所谓的丹鼎派。葛洪受道于郑隐和鲍靓，是一位儒道兼学面又专攻神仙道教的学者和宗教实践家。他所著的《抱朴子》一书，总结了战国以来的神仙思想，剔除了一些有害或过于愚妄的内容，使道教的神仙信仰更加理论化，奠定了使民间道教向士族神仙道教演化的基础。同时，他站在维护封建王朝的立

① 《晋书·卢循传》。

② 刘勰：〈灭惑论〉，《弘明集》卷八。

场上，抨击了原始道教中祭祀首过和符水治病之法，斥之为“妖道”。如说：

> 俗所谓道，率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚。既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟。……或偶有自差，便谓受神之赐，如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复饥寒冻馁而死，或起为劫剽，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。①

主张对妖邪淫祀采取严厉镇压手段，一律绳之以法。葛洪的主张，符合士族出身的道士们改造旧道教，使之更加正规，一心追求长生成仙的愿望。

如果说葛洪对道教从民间到正统转化过程中，作了第一次推动的话，那么到了南北朝时期的寇谦之、陆修静和陶弘景，则最终使这一过程得到了完成。而寇、陆、陶三人，皆以继承天师道道统，清除伪法，恢复正真为名。这是因为，作为民间道教的天师道的芜杂教义中，原本就充斥着神秘主义思想，如诡称太上老君降世亲授和君权神授之类内容，并在社会上广为流传，已造成影响，使他们便于利用改造。

在南北朝时期，南北双方都出现了几位对道教颇感兴趣或虔诚信奉的皇帝。世人皆知南北朝是佛教大发展时期，兴建了不少佛窟寺庙，翻译了大量佛教经典，极一时之盛。殊不知道教在这一时代，也曾备受当道者的尊崇，经教宫观，得到了一定的发展。如北魏几个创业皇帝，从太祖道武帝到世祖太武帝，三代均喜好道教。道武帝拓跋珪，“好黄老之言，诵咏不倦，数召诸王及朝臣亲为说之”②。且“置仙人博士，立仙坊，煮炼百药”③。”太武帝更是道教的支持者，他“崇奉天师，显扬新法，宣布天下，道业大行”④。南朝也不乏重道者，如宋文帝和宋明帝都十分钦慕道士陆修静，文帝之母王太后更拜陆为师，执门徒礼。梁武帝“弱年好事，先受道法，及即位，犹自上章，朝士受道者众”⑤。陈武帝则“世居吴会，

① 《抱朴子·道意篇》。
② 见《册府元龟》卷五十三。
③ 《魏书·释老志》。
④ 同上。
⑤ 《隋书·经籍志·道经部》。

故亦奉〔道〕焉”[①]。

南北朝的皇帝们重视道教，绝不仅仅是个人的爱好问题，它反映了道教雄厚的实力和渗透力，也反映了社会对道教的需要。当时，少数民族人主中原，晋王朝南迁，战争频繁，政权不断兴替，社会上几无宁日。仅有儒家治世，佛法救厄，仍不能满足社会各阶层信仰的需要。例如：那些处乱世而求清静无为和避乱世而求隐逸长生者，只有到道教或玄学中找其归宿。而时时处于风雨飘摇之中的封建帝王和显贵们，则在祈求佛法保祐之外，更需要皇天玉帝和地祇神明的护持，以达到皇朝永固。至于处于下层的各族人民，是战乱痛苦的主要承担者，或死于战火之中，或逃往他乡，朝不保夕，急欲寻求精神的慰藉，也只得去找易于亲和的本土道教。正是在这种社会背景下，兴起了道教改革运动。

寇谦之是在北魏太武帝时对天师道进行改造的著名道士，并取得相当大的成功。他出身于世奉天师道的门阀士族，“早好仙道，有绝俗之心。少修张鲁之术”[②]，且素怀大志。后受“异人”传授，道行大进。复入嵩山修道，“精专不懈”，足见日后他终于成“帝王师”，并非偶然。寇谦之曾两次诡称神灵下凡，授他以真经。第一次是北魏神瑞二年（415）：

> 神瑞二年十月乙卯，忽遇大神……称太上老君，谓谦之曰：“往辛亥年，嵩岳镇灵集官主表天曹，称自天师张陵去世以来，地上旷职，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，堪处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《玄中音诵新科之诫》二十卷，号曰并进言。吾此经诫，自天地开辟以来不传于世，今运数应出，汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法，租来钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有此事。专以礼度为首，而加之以服食闭炼。”[③]

自此，寇谦之受太上老君“亲自”点拨，尽得道教秘法。很显然，这是他托神降世，自我神化，以便假太上老君之命以夺取天师道的最高教权。所授之《云中音诵新科之诫》即《老君音诵诫经》。其中除了废“三张伪法”，制订一套“专以礼度为首”的新道法，规定具体科戒仪式外，

① 《隋书·经籍志·道经部》。
② 《魏书·释老志》。
③ 同上。

特别站在当权者和士族豪门一边，猛烈地攻击了下层道民利用道教，托名李弘起义这件事：

> 愚人狂诈万端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人，及以奴仆隶皂之间，诈称李弘。我身宁可入此下俗臭肉、奴狗魍魉之中，作此恶逆者哉！①

这就清楚地表明了寇谦之道教改革的方向。

但是，为了真正达到改造天师道的目的，光有天神的授命还不行，还必须有尘世帝王权威的支持。于是，寇谦之又第二次编造出老君玄孙降临嵩岳，授他《录图真经》的神话。托言老君玄孙李谱文云：

> 赐汝天中三真太文箓，劾召百神，以授弟子。文箓有五等：一曰阴阳太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿官散官，五曰并进录主，坛位礼拜、衣冠、仪式，各有差品，凡六十余卷，号曰《录图真经》。付汝奉持，辅佐北方泰平真君。出天官静轮之法，能兴造克就，则起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世，其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民。②

显然，这是一部精心炮制的图谶书，以作为其做“帝王师”的“进见礼”。尔后，寇谦之头戴天师的桂冠，手捧图谶书，走下嵩岳山来，以实现其“宏图大业”。

在寇谦之通向“帝王师”的道路上，深受北魏皇帝宠信的大臣崔浩给予了全力帮助。清河崔氏，是北方第一大族，不仅有崇高的社会地位，而且也是信奉天师道的世家。崔浩本人是儒学大家，又遵信道教，且素怀政治野心。所以当他与寇谦之接触后，一拍即合。史书云：“崔浩独异其言，因师事之，受其法术。”于是，上书太武帝，鼎力保荐。认为天师寇谦之携经来朝，是上应天命之兆。③ 经崔浩这般褒扬，北魏世祖遂欣然允准，“乃使谒者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师

---

① 《老君音诵诫经》，《正统道藏》第三十册。

② 《魏书·释老志》。

③ 同上。

道，显扬新法，宣命天下，道业大行"[①]。太延六年（440）太武帝从寇谦之建议，改元太平真君，以符图谶，并亲至道坛受符箓，寇谦之正式登上了"帝王师"的宝座。从此，寇谦之在皇帝的支持下，从教义、组织到戒科斋仪等方面，对原有天师道进行整饬和改造，终于使民间五斗米道变成了辅翼封建王朝官方化、正统化的新天师道。面新天师道有皇权做后盾，又受士族大姓等上层人士的欢迎，则迅速地在北魏境内兴盛起来。

究寇谦之改革天师道所用的手法，无非都是托神造经，应谶符命，下扬黎庶的老套，所不同的只是张角意在创造"新天（黄天）"，奠立新王，寇则维护纲常礼法，辅佐王纲。故其结果，截然相反，前者遭到镇压，后者受皇帝庇护。原因盖在于是否有利于巩固封建王朝的统治。还应该指出的是，寇谦之在改革道教的过程中，从佛经中引进了"劫"的观念。在他第二次托神造经时，提出了"运数应出"，"末劫垂及"，即运数劫变观。他寇谦之是应运而出，来拯救末劫之难。这样，就把佛教的"末劫"与原始道教的"运数"结合起来，改变并丰富了佛教"劫波"的内涵。面这一劫变观，对后世影响很大，尤其是对民间宗教。

继北魏寇谦之之后，南朝也出现了道教改革运动，其中最著名的是刘宋的陆修静和梁的陶弘景。陆和陶二人都出身士族，学识渊博，对儒道乃至佛法，都有很高修养，但终身倾心专注的则是道教。

陆修静早年弃家修道，遍游诸名山，寻访收集道经，名声噪起，深受宋文帝和宋明帝的礼遇。明帝泰始三年（467），奉命至建康，居崇虚馆，对道教经典加以广泛收集整理，将久已流传于世的道经如《上清大洞真经》、《黄庭经》和《灵宝经》等，即按经戒、方药、符图等一千二百二十八卷，分为三洞，撰《三洞经书目录》，奠定了《道藏》的基础。他自己又编撰了斋戒、仪范等书百余卷，使散漫的经典有了条贯，芜杂的仪式有了规范。

陶弘景曾仕齐，入梁隐居句曲山（茅山），号华阳居士。他深受梁武帝的尊宠，以至达到"恩礼逾笃，书问不绝，冠盖相望"的程度，故时有"山中宰相"之称。他从师陆修静高弟孙游岳，受符图经。一生撰写了大量道经，计约八十余种。如他编纂的《真诰》一书，共二十卷，对上清派和其历史作了系统的叙述，建立了茅山宗。在他的另一部重要著作《真灵位业图》中，对道教庞杂纷乱、漫无统属的众多神仙，进行了归类分等次的整理，归为七个系列，使之系统化，初步建立起道教神仙谱系。特别是

① 《魏书·释老志》。

前四系列的四位主神：上清虚皇道君应号元始天尊、上清高圣太上玉晨玄皇大道君、太极金阙帝君、太清太上老君，与后来道教所奉的“三清”极为相似。这无疑对道教的正统化产生了重要影响。此外，他对道教的修炼养生、炼丹术和医药等方面，都做出了贡献。

从两晋到南北朝，一直就有不少上层道士从事于这种对民间道教的整饬改造工作，最后经过寇谦之和陆修静、陶弘景的改造制作，才使民间道教发展成完备成熟的宗教，完成了道教从民间宗教转化成官方正统道教的演变过程。

还应该指出的是，当正统道教建立之后，它并未能将民间道派全部摄化净尽，那些在下层民众中间流布的民间道派或信仰，在相当长的历史中仍有所反映。据史书记载，一直到隋唐，乃至到辽代末年，都还有托名李弘起义作乱的事件发生。①

正统道教历经南北朝，隋唐五代，得到了迅速发展，成为与佛教并列的宗教。逮至北宋，道教宫观遍天下，道教经典成千累万。北宋真宗皇帝尤崇道教，更别造一道祖赵玄朗，且敕修道藏。北宋末，徽宗皇帝极端崇信道教，诏求道教仙经于天下，置道阶，署道官，与文武官阶同。并且立道学，其学升贡及三年大比，法同科举。他还自封为教主道君皇帝，上玉皇大帝以新尊号，诏天下洞天福地修建宫观，塑造玉皇圣像。在国家面临北方金兵入侵，处于危亡之秋，他仍佞幸道士林灵素，赐号“通真达灵先生”、“玄妙先生”，权倾一时。仅趋奉其门下者就达二万人。宋徽宗甚至异想天开，欲尽废佛教，改佛为道！其时，祈禳祸福，邀神祐护等斋醮活动，充斥整个社会。然而，道教神仙的祐护教助，并未能保住北宋的江山。至靖康二年（1127），金兵大举南侵，徽宗钦宗二帝一起当了俘虏，北宋灭亡。康王赵构南渡，建立南宋。北部大半个中国为金朝所统治。经此大变，人们以为：原来的道教，于国家无补，反酿成大祸，令人失望。以至于传统道教从此骤然衰落，尤其是在北部的金统治区，几乎无人问津。当此之时，在北部民间又萌生出了新道教，即全真、大道、太一、混元诸道派。对此，陈垣先生撰有《南宋初河北新道教考》，溯源追流，考订精详。

全真道，陕西人王重阳在金大定七年（1167）于山东宁海全真庵所创立。该道派主张儒、道、释三教合流，提倡“全神炼气”，“出家修真”，

---

① 见唐长孺（史籍与道经中所见的李弘）一文，载于《魏晋南北朝史论拾遗》。大业七年（614）有扶风人唐弼反叛，推陇西人李弘为天子，徒众十万。见《隋书·炀帝纪》。辽末天庆三年（1113），曾有“李弘以左道惑众为乱”事件发生。见《辽史·天祚帝纪》。

不事外丹。认为“三教圆融”，“识心见性”，即为全真。他有七位大弟子，即马丹阳、王玉阳、邱处机、谭处端、郝大通、刘处玄和孙不二。后世称为“北七真”。

大道教，又称真大道教，金初山东乐陵道士刘德仁所创立。教人以“清净无为”、“少私寡欲”、“慈俭不争”为宗旨，倡导忠孝诚谦，去恶复善，利民爱物，而不事“飞升化炼”、“长生久视”之术。

太一道，金初河南卫州道士萧抱珍所创立。教旨以老子之学修身养性，又以巫祝之术济人，“祈禳诃禁，罔不立验”。其法与全真、大道不同。传嗣有秘箓法物，继法嗣者皆改萧姓，即以祖师之姓为姓。

这些新的道教派别，先后出现在金统治下的北部中国，似与心图恢复、保存旧物有关。其教法各有新意，显然与原来的道教有别。各教初起时，皆在民间流布，传播于下层，与当权者少有关涉。所以说，全真、大道、太一、混元等道派，在其初起的一段时间内，应属于民间道派。金代著名学者、居士耶律楚材曾谓：“全真、大道、混元、太一，三张左道，老氏之邪也。”① 而且，全真等教的活动，引起金统治者的疑惧，甚至下令禁止。如“明昌元年（1190）十一月，以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”②。又“明昌二年（1191）十月，禁以太一、混元受箓，私建庵堂者”③。

当然，随着各个道教派别教团势力的发展壮大，上层人士的纷纷涌入进来，加以金元统治者的宠遇和拉拢，则又再现了历史上曾经走过的从民间宗教到正统宗教的演变过程。其中犹以全真道最为典型。全真道创教之后，“七真”各显其才能，四出传道，教团迅速扩大。不仅下层群众信奉全真，而且大量失意文人学士也纷纷来归，乃致成为“遗老之道逃薮”④，名声日著。令金朝统治者也不敢小视，金世宗曾两次召见邱处机，金章宗也召见过王玉阳，以示笼络。元太祖十四年（1219），成吉思汗仰慕长春子之名，通使召邱处机赴西域龙庭觐见。邱处机携徒载籍万里西行进见，成吉思汗则在大帐中召见邱长春，晤谈甚洽。太祖对邱十分敬重，赐号“神仙”，封为“大宗师”，命掌管天下道教。至此，全真道则最后由民间转变为正统，在元朝时得到广泛传播，盛极一时。

至明清时代道教日益下移，再次走向下层，其影响遍及整个社会。

---

① 《湛然居士集》卷六〈西游录序〉。
② 《金史》卷九〈章宗纪〉。
③ 同上。
④ 见陈垣：《南宋初河北新道教考》。

第二章　弥勒救世思想的历史渊流

迥异于中国历史文化传统的佛教，在两汉之际传入中土时，已经是一种成熟的宗教，并以其精深博大的教义，神奇斑斓的色彩，扎根于东土，成为中国历史上众多外来文化独占鳌头者。它从整体上影响了中华民族，深度、广度是其他外来文化罕有其匹。

佛教不仅对上层社会产生深刻影响，对底层社会也有潜移默化之功，无论民风、民俗、生活方式、思维方式，无不受其熏染。

中国的民间宗教在其形成、发展过程中，佛教的影响举足轻重。南北朝时代的大乘教、弥勒教，发端南宋初年的白云宗、白莲教，肇始于明中叶的罗教等等，无不受佛教启迪，或成为佛教世俗化教派，或成为其流衍或异端，乃致下层民众对这类教派风行景从、云合响应，信仰之炽烈，往往又超过了对正统佛教膜拜。

从思想上对民间教派影响最大的是佛教的救世思想，特别是弥勒教世思想。这种信仰后来与中国的道教教义发生融合，形成了封建社会后期的三佛应劫救世观念。从西晋下迄近代，这种观念在下层社会流行、蔓衍，它激起了成千上万芸芸众生的宗教感情，呼唤起一次次底层世界的民众运动，冲击着封建时代的传统秩序，改变着专制制度下的世道人心，形成了一种喷发涌动的思想巨流。

所谓三佛应劫救世观念，简单地讲是指燃灯佛、释迦佛、弥勒佛在不同的时期应世而出，教度尘世间遭受苦难的芸芸众生。其中弥勒佛在末劫之世，“降临人间”，行龙华三会，改天换地，救度群氓，以回归彼岸为宗旨。

由于历代统治者视各类民间教派经典为“妖书”，爬梳剔刻搜剿焚毁，使后人很难见到较早时代这类成体系的思想。只是到了明代，大量民间宗教“宝卷”的刊行，才使我们对这类思想有了一个基本的了解。明末清初问世的《三教应劫总观通书》记载：

世界上是过去、现在、未来三佛轮管天盘。过去者是燃灯佛，管上元子丑寅卯四个时辰，度道人道姑，是三叶金莲为苍天。现在者是释迦佛，管中元辰巳午未四个时辰，度僧人僧尼，是五叶金莲为青天。未来者是弥勒佛，管下元申酉戌亥四个时辰，度在家贫男贫女，是九叶金莲为黄天。①

此处三教应劫即三佛应劫，而苍天、青天、黄天之说，在许多宝卷中又为青阳、红阳、白阳三个劫期，所以三佛应劫救世观念又被称为三阳劫变观念。它带着佛、道两教交叉融合，互相对民间宗教影响的历史痕迹，以及民间宗教对佛、道两教改造而形成的浓重的异端色彩，思想渊源异常久远，有必要做一番回溯钩沉。

一　魏晋南北朝时期有关弥勒净土的经典及内容

佛教成体系的教义进入中土，是以小乘佛教发其端，大乘佛教继其后，终因大乘佛教更具有适应力和吸引力，而成为中土佛教信仰的主流。小乘佛教主张自我修炼，自我解脱，与注重社会整体的传统中国文化，特别是以治国、理民为出发点的儒家学说格格不入，不能不退居次要地位。大乘佛教也经历了与中国传统文化的摩擦与撞击，但它更具有阔大的胸怀，和融汇百川的气魄，也就逐渐为各类阶层、各色人群所容纳、接受，继而狂热的信仰，显露出施教化、安社稷的功能。弥勒净土信仰是大乘教的一个流派，它也曾为上层社会笃诚信奉，但在底层社会，弥勒下生观念却启迪了群众追求美好世界的意识，无形中幻生出各种异端思想，芸芸众生懵懂随之，造成佛教传播者始料不及的后果。然而，正是弥勒信仰的传播，进一步加剧了佛教势力在底层社会的影响和深入。

东汉末年，僧人安世高译《大乘方等要慧经》，弥勒信仰首次传入中土。其后西晋西域僧人竺法护译《弥勒下生经》，弥勒净土思想得到较完整的介绍。从此，有关弥勒净土经典相端译出，下迄隋、唐时代。据汤用彤先生《汉魏两晋南北朝佛教史》述，那一时代所译弥勒经典如次：

《大乘方等要慧经》　后汉安世高译（现存）

① 《清代档案史料丛编》第三辑，第65页。

《弥勒菩萨所问本愿经》 西晋竺法护译（现存）
《弥勒成佛经》 法护译
《佛说弥勒下生经》 法护译（现存）
《弥勒当来生经》 西晋失译
《弥勒来时经》 东晋失译
《弥勒所问本愿经》 东晋祇多蜜译（现存）
《弥勒大成佛经》 后秦鸠摩罗什译（现存）
《弥勒下生成佛经》 罗什译（现存）
《观弥勒上生兜率天经》 凉沮渠京声译（现存）
《弥勒成佛经》 后秦道标译
《弥勒下生经》 陈真谛译
《弥勒菩萨所问经》 后魏菩提留支译
《弥勒菩萨所问经论》 留支译（现存《弥勒所问经释论》。）[①]

以上所录诸经尚未全括西晋下迄隋唐社会流行有关弥勒净土经典。同仁杨曾文教授在其著文中指陈：《出三藏记集》（佑录）等书中记载失译经录，其中包括部分“伪经”。

《弥勒经》一卷（道安云出《长阿含》）
《弥勒当来生经》一卷（《开元录》附西晋录）
《弥勒下生经》一卷（《开元录》卷十四谓陈真谛译）
《弥勒菩萨本愿待时经》（抄本）
《弥勒为女身经》一卷
《弥勒受诀经》（《祐录》云未见经文）
《弥勒作佛时经》一卷（同上）
《弥勒难经》一卷（同上）
《弥勒须河经》一卷（同上）

卷五所载伪经目录中有：

《弥勒下教经》一卷

隋法经《众经目录》卷二所载伪经中还有：

《弥勒成佛本起经》十七卷
《弥勒下生观世音施珠宝经》一卷
《弥勒成佛伏魔经》一卷

唐智升《开元释教录》卷十八所载伪经中还有：

① 参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第十九章。

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《金阴密要议经》一卷（注："兼说弥勒下生事"）

《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》一卷

《随身本官弥勒成佛经》一卷

《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》一卷[①]

从东汉末年《大乘方等要慧经》的译出，弥勒净土观念传入中国，数百年间有关经卷一译再译。其中以《弥勒上生经》、《弥勒下生经》、《弥勒成佛经》为要典，或曰弥勒净土六经为要典。与弥勒净土并行于世的是阿弥陀净土，以往生西方极乐世界为追求，然而其信仰者，初远不及弥勒净土信仰之兴盛、炽烈。

关于弥勒（Maitreya）的由来，《弥勒上生经》云：

> 佛告优婆离，弥勒先于波罗捺国劫婆利村波婆利大婆罗门生。劫后十二年二月十五日，还家本生处结加趺坐，如入灭定，身紫金色，光明艳赫，如千百日，上至兜率陀天。

依经所云，弥勒是波罗捺国劫婆利村人，出身于上层大婆罗门家族。《佛说弥勒下生成佛经》云：弥勒下生阎浮提即南赡部洲之翅头末城，"其城中有大婆罗门主，名曰妙梵，婆罗门女，名曰梵摩波提，弥勒托生为父母"。同经又云："弥勒佛亲族婆罗门子，名须摩提，利根智慧。"[②]

抛开弥勒净土诸经宗教说辞，弥勒如实有其人的话，他的确出身于古代印度婆罗门家族，父名妙梵，母为梵摩波提。

再据天台宗《净名疏》卷五载：

> 言弥勒者，有云从姓立名，今谓非姓，恐是名也。何者？弥勒，此翻慈氏，过去名昙摩流支，慈育国人，国人称为慈氏。自尔至今常名慈氏，姓阿逸多。

据此可知，弥勒以慈氏为名，阿逸多为姓，或称弥帝隶、梅低丽、迷谛隶等等，最流行称谓是弥勒。

---

① 参见杨曾文：〈弥勒信仰的传人及其在民间的流行〉，载1985年《中原文物》特刊。

② 《佛说弥勒下生成佛经义疏》，鸠摩罗什译经，唐失名撰疏，中国社会科学院宗教研究所图书馆藏。

弥勒净土在南北朝时期为社会各阶层认同、信奉，显然与诸类经典大量在中土传播有着直接的关系。弥勒净土信仰分两个层次的内容：一是，弥勒由凡人而修行成菩萨果，“上至兜率陀天。”二是，弥勒菩萨从兜率天下生阎浮提世，于龙华树下得成佛果，三行法会，救度世人。

在《观弥勒菩萨上生兜率天经》中，造经人借口佛说，赋与了弥勒神圣的地位。据云，佛在祇园说法，弥勒亦与会。佛预言弥勒“从今十二年后命终，必得往生兜率天上”。所谓兜率天，在佛教教义中六欲的第四天界，处夜摩天与乐变化天之间。此天界分内外两院。兜率内院为菩萨最后身之处所，释迦如来为菩萨时曾住此院而后下生。弥勒往生后，又为其处所，弥勒从此处下生成佛。外院为天众欲乐处。佛典云，在兜率天一昼夜，在人间为四百年，在此天寿四千岁，在人间为五十六亿七百万年。故有弥勒在兜率天五十六亿年而下生阎浮提，于龙华树下成佛之说。

在佛典中，兜率天是极尽庄严、华贵、玄妙的佛国净土，撰经人对这块净土不惜笔墨，大肆铺张描绘，有如汉赋：

> 时诸国中有八色琉璃渠，一一渠中有五百亿宝珠而合成，一一渠中有八味水，八色具足其水上涌绕梁间，于四门外化生四花，水出华中如宝花流。一一华上有二十四天女，身形微妙，如诸菩萨庄严身相，手中自然化五百亿宝器；一一器中，天诸甘露自然盈满；左肩荷佩无量璎珞，右肩复负无量乐器，如云住空，从水而出，赞叹菩萨六波罗蜜。若有往生兜率天上，自然得此天女侍御。亦有七宝大师小座，高由四旬，阎浮提金无量众宝以为庄严，座四角，头生四莲花，一一莲花百宝所成，一一宝出百亿光明，其光微妙，化五百亿众宝杂华庄严宝帐。时十方面百千梵王，各各持一梵天妙宝，以为宝铃悬空帐上……
>
> 时诸阁有百千天女，色妙无比，手执乐器，其乐器中演说苦、空、无常、无我诸波罗蜜。如是天宫有百亿万量宝色，一一诸女亦同宝色。尔时十方无量诸天命终，皆愿往生兜率天宫。①

《弥勒上生经》描绘出来的光明灿烂的世界，是以亚热带印度四季如花的自然景象为依据的，这类描绘在华夏文化中颇为罕见，既庄严华贵，又虚无曼妙，充满了异国的神秘宗教色彩，迥异于中土流行的道教思想，相比

① 转引自杨曾文：〈弥勒信仰的传入及其在民间的流行〉。

之下道教的神仙世界则无此种夸张比附，而显得沉闷苍白。人类有追求美好理想的天性，特别是尘世苦难重重，芸芸众生难以获得幸福，却渴望着、憧憬着、追求着，绝望中的希望只有那渺茫的彼岸。然而中国本土的宗教在那一时代却没有描绘出如此灿烂的世界，印度佛教传入了，弥勒净土出现了，立刻以其强烈诱惑力把信仰者吸引到自己的周围，凝聚成强大的信仰主义的力量。

大乘佛教的根本思想是以成佛为目的，人人皆有佛性，皆能成佛，无量众生通过修持，都能从生死苦乐的此岸达到菩提涅槃的彼岸。为了满足世人成佛的欲望，三世十方无数之人得成佛果的教义亦随之立世。然而在南北朝，信仰弥勒净土者远超于弥陀净土，其原因似乎在于弥勒净土并没有完全摒除人的欲望，而弥陀净土又过于庄严肃穆，高迈辽远，缺乏生气了。不仅如此，弥勒净土说还有第二个内容，而且是更重要的内容，即弥勒菩萨下生救世成佛之说。

弥勒菩萨下生之处即阎浮提，为尘世间人所居之处。据鸠摩罗什所译《下生经》云：

是时有一大城，名翅头末，长十二由旬，广七旬，端严殊妙，庄严清净，福德之人交满其中，以福德人故，丰乐安稳。其城七宝，上有楼阁，户牖轩窗，皆是众宝，真珠罗网，弥覆其上，街巷道陌，广十二里，扫洒清净……

时世安乐，无有怨贼劫窃之患，城邑聚落无闭门者，亦无衰恼，水火刀兵，及诸饥馑毒害之难，人常慈心，恭敬和顺，调伏诸根，语言谦逊……①

据另一译本《下生经》云：

尔时世尊告阿难曰：将来久远于此国界，当有城名曰鸡头，东西十二由旬，南北七由旬，土地丰熟，人民炽盛，街巷成行……尔时时气和适，四时顺节，人身之中，无有百八之患，贪欲瞋恚愚痴不大殷勤，人心均平，皆同一意，相见欢悦，善言相向，言辞一类，无有差别……②

① 《佛说弥勒下生成佛经义疏》，鸠摩罗什译，唐失名撰疏。

② 《佛说观弥勒菩萨下生经》，北京图书馆藏。

这块土地虽然物产丰美、人心均平，无有百八之患，却不是佛国净土。阎浮提众生享受“五乐欲”，弥勒却观此五欲“致患甚多，众生沉没，在大生死”，不免“三恶道苦”，“妻子财产，所不能救，世间无常，命难久保”，于是悟出“知一切法，皆亦磨灭，修常无想，出家学道”。于是坐子龙华菩提树下，“修行梵行”而成佛果：

> 尔时诸天龙神王，不现其身，而雨华香供养于佛。三千大千世界皆大震动，佛身出光，照无量国，应可度者，皆得见佛。①

弥勒成佛后向“恶世众生”指出嫉妒谄曲，佞浊邪伪、无怜愍心、更相杀害、食肉饮血“五欲”之害，指出除此五欲，方能“救拔苦恼、令得安稳”。弥勒在龙华树下向众生宣讲释迦四缔十二因缘，以解脱“众苦之本”。计三行法会：

> 初会说法，九十六亿人得阿罗汉；第二大会说法，九十四亿人得阿罗汉；第三大会说法，九十二亿得阿罗汉。
>
> 尔时弥勒佛诸弟子普皆端正，威仪具足，厌生老病死，多闻广学，守护法藏，行于禅定，得离诸欲，如鸟出壳。……弥勒佛住世六万岁，怜愍众生，令得法眼，灭度之后，法住世亦六万岁。②

这就是后世广为流传的“龙华三会”的基本内容。弥勒在龙华树下成佛并三行法会以救度世人的思想，迎合了中土各阶层人氏的信仰，因为“厌生老病死”是人的共性，希望常驻永生亦是人类的理想，无论秦皇、汉武，还是乞丐贫儿，概莫能外。显而易见，弥勒净土思想在南北朝时代广为传播，成为佛教得以弘扬的重要原因之一。

在那个时代弥勒佛的偶像也在中土出现了，它在石雕造像的艺术中，永恒地凝固在人世间，在不同的时代，显现出了不同的价值。中外学者对南北朝的石雕造像进行了人微的研究，对比了释迦、弥勒、阿弥陀、观世音的造像状况。日本学者佐藤永智在其文《北朝造像铭考》中，列举了云

---

① 《佛说弥勒下生成佛经义疏》。

② 同上。

冈、龙门、巩县诸石窟和所知传世金、铜佛像的类别数字表：[①]

	北　魏	东魏、北齐	西魏、北周	合　计
释　伽	一〇三	四　六	二　九	一七八
弥　勒	一一一	三　六	三	一五〇
阿弥陀	一　五	十　七	一	三　三
观世音	六　四	九　四	十　三	一七一

从此表可知，弥勒造像与释迦、观世音造像数目相伯仲，而远远超过了阿弥陀佛造像，这再次说明弥勒净土对那一时代人们强烈的吸引力。

弥勒净土思想传入中国之初，弥勒的形象并不像后世身宽体胖的布袋僧。《弥勒下生经》对弥勒有如下描述：

> 身紫金色，三十二相，众生视之，无有厌足。身力无量，不可思议，光明照耀，无所障碍，日月火光，都不复现。身长千尺，胸宽三十丈，面长十二丈四尺，身体具足，端正无比，成就相好，以铸金像，肉眼清净，见十由旬，常光四照，面百由旬，日月火珠，光不复现，但有佛光，微妙第一。[②]

在典籍中的弥勒佛是一个完美无缺、光照环宇、端庄肃穆、极具魅力的真善美的化身，充满了吸引人的内在力量。那一时代石雕弥勒造像也体现了这种精神。这种迥异于中土的宗教形象的出现，不仅带有印度及西域佛教的传统，而且也体现了南北朝时代人们对美好事物的向往，对社会正义的企求，对未来世界的憧憬。这种追求与追求的目标是虚幻不实的，它与大乱不已的社会现状恰成鲜明对照，越是如此，越增强了人们对弥勒佛的崇敬与膜拜，把命运的改变寄托在它们身上。这就是弥勒兜率天净土广为流传的真实原因。

二　弥勒信仰与南北朝、隋唐底层社会运动

弥勒净土思想传入中国，首先得到了社会上层的信奉，从规模宏大、

① 转引唐长孺：〈北朝的弥勒信仰及其衰落〉，载其著《魏晋南北朝史论拾遗》。

② 《佛说弥勒下生经义疏》。

数量众多的弥勒佛石雕造像，便可下此结论。它靡耗了无尽的人力物力，不是统治者炽烈的信仰，下层社会绝难为之。

另一种发展趋势是这种信仰逐渐世俗化、民间化，并与底层民众的社会运动发生关联。在南北朝时代，印度译经大量问世不久，由信仰者所造“伪经”也出现了。这些伪经或依印度传来经本某一思想为据，敷衍成篇；或另有意图，诈云佛说。如《弥勒成佛伏魔经》即是伪经，从经目可知它的内容是弥勒成佛后降伏诸魔，以示法力神通。大概依据《弥勒下生经》一段原经：

> 尔时天人罗刹等大力魔，佛降伏之，千万亿无量众生，皆大欢喜，合掌唱言，甚为希有，甚为希有……

这类伪经的出现，与乱世人心大有关系，世乱则厄运丛生，群魔乱舞，人民希望有弥勒这样的救世主，伏魔以安定世事。

在“伪经”中弥勒信仰与观世音信仰也发生联系。在南北朝时代，现世音信仰传入中土，宋昙无竭译《观世音菩萨得大势至菩萨授记经》已传世。清代学者赵翼《陔余丛考》已考证现世音在六朝时已作女身。而隋法经《众经目录》已载伪经《弥勒下生观世音施珠宝经》，此经应作于南北朝。弥勒下生本应成佛，在伪经中却转化成现世音菩萨；佛本无性，在伪经中却成女身。凡此种种都说明弥勒信仰在某些信仰者心目中已经走样，更世俗化、民间化了。《唐大诏令集》所载唐《禁断妖讹等敕》云信仰弥勒佛的白衣长发会“或别作小经，诈云佛说”，指的就是这类“伪经”，可见至唐代此风不减。武则天所利用的《大云经》也非唐代作品，识者已经指陈。

由于佛教包括弥勒信仰，观世音信仰的世俗化，佛教某些异端思想也在下层社会发生发展，终于引导出一系列沙门举旗造反的事件，在南北朝形或了打着佛教旗号，反抗现行秩序的社会运动。

早在东晋建武元年（前凉建兴五年，317 年）北平（今河北满城一带）就发生了沙门造反事件：

> 晋书曰：建兴五年，北平人吴祚聚千人，立沙门为天子。[①]

① 《太平御览》卷八七五。

其事不过二十载，后赵建武三年（337 年）又发生托佛太子称帝建元事件：

> 安定人侯子光，弱冠美姿仪，自称佛太子，从大秦国来，当王小秦国。易姓名李子扬，游于鄠县爱赤眉家，颇见妖状……转相煽惑。京兆樊经、竺龙、严谌、谢乐子等聚众数千人子杜南山，子扬称大黄帝，建元龙兴。赤眉与经为左右丞相，龙谌为左右大司马，乐子为大将军。镇石广击斩之。子扬颈无血，十余日而面色无异于生。①

自称“佛太子”，显然不是假托弥勒下生，而是伪托释迦显世，然又自称大黄帝，改姓李氏，建元龙兴，又似道教异端。

北魏、北齐时代，弥勒信仰骤然兴盛，其他佛教势力亦膨胀发展。中国北方寺院林立，“僧尼二百许万”。下层民众多逃避赋役，转为僧尼；上层社会对佛法更是崇礼有加，造成寺院豪华、良田被占，严重地破坏了已经凋敝的北方经济。而且极大地冲击了儒家固有的纲常伦理和传统秩序：“自魏晋以来，胡妖乱华，背君叛父，不妻不夫，而奸荡奢侈，控御威福，坐受加敬”，是一种真实的写照。严重危机也反映到上层社会，以至引起佛、道之争，元嘉二十三年（446）：

> 魏主与崔浩皆信重寇谦之，奉其道。浩素不喜佛法，每言于魏主，以为佛法虚诞，为世费害，宜悉除之。及魏主讨吴盖，至长安，入佛寺，沙门饮从官酒？从官入其室，见大有兵器，出以白帝。帝怒……命有司按诛阖寺沙门，阅其财产，大得酿具及州郡牧守，富人所寄藏物以万计，又为窟室以匿妇女。浩因说帝悉诛天下沙门，毁诸经像，帝从之。②

这就是佛门所云第一次“法难”。这次“法难”固然带有佛、道相争的内容，但本质是因佛教在中土发展过滥，以至不肖佛徒蠹害社会，影响了封建秩序及世道人心。在此前后，沙门举旗造反称王者，多不胜计，与佛教蠹政亦有关联。

---

① 《晋书》卷一〇六（石季龙记）。

② 《资治通鉴》卷一二四。

（天兴五年，402年）二月……沙门张翘自号无上王，与丁零鲜于次保聚党常山之行唐。复四月，太守楼伏连讨，斩之。①

（元嘉二十八年，451年）青州民司马顺则自称晋室近属，聚众号齐王。梁邹成主崔勋之诣州，五月，乙酉，顺则乘虚袭梁邹城。又有沙门自称司马百年，亦聚众号安定王以应之。②

（大明二年，458年）有昙标道人与羌人高阇谋反，上因是下诏曰："佛法讹替，沙门混杂，未足扶济鸿教，而专成逋蔽……可付所在，精加沙汰，严加诛坐。"③

此后，沙门造反非但势未稍减，而且愈演愈烈：

北魏孝文帝太和五年（481），沙门法秀造反。

北魏孝文帝太和十四年（490），沙门司马惠"自言圣王，谋破平原郡。擒获伏诛。"

北魏宣武帝永平二年（509），沙门刘惠汪反。

北魏宣武帝永平三年（510），沙门刘光秀反。

北魏宣武帝延昌三年（514），沙门刘僧绍反。

沙门造反事件在北魏一朝接踵而至，终于引发了魏宣武帝延昌四年（515）佛教异端大乘教的暴动：

时冀州沙门法庆既为妖幻，遂说勃海人李归伯，归伯合家从之，招率乡人，推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王，自号"大乘"。杀一人者为一住菩萨，杀十人为十住菩萨。又合狂药，令人服之，父子兄弟不相识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破勃海郡，杀害吏人。刺史肖宝夤遣兼长史崔伯骥讨之，败于煮枣城，伯骥战没。凶众道盛，所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像，云新佛出世，除去旧魔。诏以遥为使持节、都督北征诸军事，帅步骑十万以讨之。法庆相率攻遥，遥并击破之。遥遣辅国将军张虬等率骑追擒，讨破，擒法庆并其妻尼惠晖等，斩之，传首京师。后擒归伯，

① 《魏书》卷二〈太祖记〉。

② 《资治通鉴》卷一二六。

③ 《宋书》卷九七〈夷蛮传〉。

戮于都市。①

冀州、勃海在今河北冀县、南皮一带，秦汉以来即为宗教兴旺发达之地，汉末太平道教教首张角即古冀州巨鹿人，结众数十万，“以善道教化天下”。北魏沙门法庆以佛法异端在此创大乘教，所在群众风行景从，地方大户，举族响应，不能说与此地信仰风习无关。大乘教是中国最早一支以佛教名义创成的民间教派，而且打的弥勒下生教世的旗号。唐长孺先生说：

> 大乘暴动的口号是“新佛出世，除去旧魔”。毫无疑问，所谓“新佛”，就是从兜率天宫下降的弥勒。在传世有关弥勒降生的佛经中未见扫魔之说，但《隋众经目录疑伪部》有《弥勒成佛伏魔经》，正与此相应。②

此说的是确见。事实是“伪经”的大量出现，不但是中国佛教世俗化、民间化的一种表现，而且极有可能已经成为民间教派的最早经书。“伪经”的出现，适应了底层社会的实际需要。

法庆不仅以弥勒下生相号召，而且篡改大乘般若学之原义，以“杀一人为一住菩萨，杀十人为十住菩萨”为蛊惑。大乘般若学以人现般若则为住，十住即佛典所云获得智慧的十个层次，十住又称十地，故十住菩萨又称十地菩萨，为得大智慧者。十地菩萨进而修行则成佛果，因此十住菩萨地位仅次于佛。显而易见法庆是以弥勒佛自居的，而封李归伯为十住菩萨，地位仅次于法庆。

从官方史料看，法庆所率暴动队伍是极为残忍的，认为杀人越多佛果越多，军功越大。但仔细分析，就会发现，法庆门徒“所在屠灭寺舍，斩戮僧尼，焚烧经像”，是以佛教为攻击对象的，而且认为这种行动是在除魔。正如前述，北魏时代，社会最大问题之一是佛教发展过滥，僧尼已达二百万，怪弊从起，蠹政害民，已到非加革除不可的地步。上层统治者由于沉溺其中，难以自拔，社会本身就会造就出另外一种力量来革除这种弊端。法庆大乘教应运而出了，并以一种异常激烈、越出常规的行动进行了另外一次“灭法”运动。因此大乘教起事，明显地带着一种社会革新性

① 《魏书·元遥传》。

② 《北朝的弥勒信仰及其衰落》。

质。当然，在这一运动中，少数人以佛、菩萨自居，野心勃勃，这种现象也是任何社会运动必有之事。

大乘教起事不久，就遭到当局镇压，“大乘之众五万余”多被杀戮，“积尸数万”。社会两种力量发生强烈撞击，起事迅即失败，社会弊端依然存在，蠹害更甚。

法庆起事后，不过十载，北魏孝明帝正光五年（524），汾州等地（现山西省临汾一带），少数民族冯宜都、贺悦回成等“以妖妄惑众，假称帝号，服素衣，持白伞白幡，率诸逆众，于云台郊抗拒王师。融等与战败绩，贼乘胜围城。良率将士出战，大破之，于陈斩回成，复诱导诸胡会斩送宜都首”①。

这次“五城山胡”起事，似与弥勒信仰有关，因其众“服素服，持白伞白幡”，与后代弥勒教多数起事尚白色相一致。

但最初的弥勒信仰是否“尚白”呢？笔者颇疑惑。考之弥勒净土诸原典，全无尚白痕迹。相反弥勒相传成佛后“身紫金色”，“光明照曜”，“如铸金相”。尊尚白色与弥勒信仰是怎样发生融合的呢？我认为可能有两个原因：

一是，古印度婆罗门俗人多尚鲜白衣饰，故沙门多称缁衣。其风传至西域，“西域俗尚穿白，故曰白衣”。是时，佛教为西域国教，白衣俗人亦奉佛教，亦持五戒，如后世居士佛教。北朝时，西域少数民族大举迁人中原，其风染及华夏，因此山西中部“五城山胡”都尊崇白色，是应有之义。

唐代有《禁断妖讹等敕》，云：

> 比有白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾禅。②

此处“白衣长发”之人既非沙门，又不合汉俗，应是西来的少数民族，或受“胡人”影响的汉人。

隋大业九年（613），扶风人向海明“带兵作乱”，自称弥勒“出世”，建元“白乌”。如果说白乌是尊尚白色的意思，扶风在隋之边陲，亦似以受西域风习影响。

其二，尊尚白色与观世音菩萨信仰有关。南北朝弥勒信仰与观世音信

① 《魏书·裴良传》。

② 《册府元龟》卷一五九（帝王部·革弊）。

仰有所融合。出现了《弥勒下生观世音施珠宝经》、《弥勒下生遭观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》、《弥勒为女身经》。观世音信仰传人亦与译经有关。后秦鸠摩罗什（344—413）译《妙法莲华经观世音菩萨普门品》已有观世音菩萨化身三十三种的记载，其中有白处尊观世音，即白衣观世音。唐以前已流传中土的《不空羂索经》卷二十二明确记载："白衣观世音菩萨，手执莲花。"唐代译出，但在唐以前已流传西域的密宗《大日经》卷五记载：白衣观音常住白莲花中，"戴天发髻冠，袭纯素衣，左手持开敷莲花，从此最白净处出生普眼……"凡此种种足证在南北朝下迄隋唐，白衣观世音的形象已在社会流传。在隋唐以前，弥勒信仰已与观世音信仰部分融合，观世音、弥勒的形象因受密宗影响，出现女性化倾向，而且时代也需要一个慈悲为怀的女性神，以慰藉乱世。观世音作为女性神的形象，在历史上固定下来。而弥勒则只在短暂的历史时期发生了此种变化。由于两者的融合，尊尚白色，衣纯素衣、戴白色冠，手持莲花的特点也染及弥勒信仰者。隋、唐时代的一些现象正说明了这一点：

（隋大业六年，610）癸亥朔月，有盗数十人，皆素冠练衣，焚香持花，自称弥勒佛。入建国门，监门者皆稽首。既而夺卫士仗，将为乱，齐王暕遇而斩之。①

（唐永隆二年，681）万年县女子刘凝静，乘白马，着白衣，男子从者八九十人，入大史局，升令厅，床坐勘问，此有何灾异。太史令姚玄辩执之以闻。②

这两条史料都涉及"弥勒下生"事，但那时的弥勒不再是"身紫金色"，"如铸金相"了，而更像是手持莲花、身着素衣的白衣观世音。

至于北魏正光五年五城"山胡"崇尚白伞白幡，似受密宗影响。密宗认为白伞盖是释迦佛顶尊的名号，言佛之净德覆盖一切的意思，故密宗有《白伞盖神咒》传世。

从法庆大乘教提出"新佛出世，除去旧魔"的口号，直至唐末，打着弥勒下生旗号的底层社会运动不绝于史书，为了便于读者了解，特图示如下页所示。③

① 《隋书》卷三〈炀帝记〉，又见《隋书·五行志》。

② 《旧唐书》卷三十六〈天文志〉。

③ 此图部分史料参见唐长孺：《北朝的弥勒信仰及其衰落》。

弥勒下生救世观念在南北朝、隋、唐数百年间，在底层社会引起如此强烈的信仰，造成一次次的社会震动，不能不引起统治阶层的禁断。仅在唐代就两次遭禁。特别是开元三年（715）玄宗皇帝亲下诏书：

十一月乙未诏曰：释氏汲引，本归正法，仁王获持，先去邪道。失其宗旨，乃般若之罪人；成其诡怪，岂涅槃之信士。不存惩革，遂废津梁，养彼愚蒙，将入坑井。比者白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥，别作小经，诈云佛说，或诈云弟子，号为和尚，多不婚娶，眩惑闾阎，触类实繁，盭政为甚。刺史县令，职在亲人，拙于抚驭，是容奸宄。自今以后，宜严加捉搦。仍令按察使采访，如州县不能察觉，所由长官并由贬降。①

年代	事件内容	史料出处
北魏熙平二年（516）	冀州沙门法庆称主，自号大乘，杀一人为一住菩萨，杀十人为十住菩萨。破勃海郡，杀害官吏。立十住菩萨、平魔司军、定汉王号。所在斩戮僧尼、毁灭寺宇、焚毁经像，以“新佛出世，除去旧魔”相号召。后为元遥所破。	《魏书》卷十九《元遥传》。
北魏正光五年（524）	山西“五城郡山胡冯宜都、焚悦回或等以妖妄惑众，假称帝号，服素衣，持白伞白幡，率诸逆众，于云台郊抗拒王师。”后为裴良率军镇压。	《魏书》卷六九《裴良传》。
隋大业六年（610）	有数十人“皆素冠练衣，焚香持华，自称弥勒佛。入建国门”，夺卫士兵仗。齐王杨暕率士兵击斩之，连坐千余家。	《隋书》卷三《炀帝记》。
隋大业九年（613）	大业九年，炀帝在高阳，“唐县人宋子贤，善为幻术　每夜，楼上有光明，能变作佛形，自称弥勒出世。又悬大镜于堂上，纸素上画为蛇为兽及人形……远近惑信，口数百千人。遂潜谋作乱，将为无遮佛会，因举兵，欲袭击乘与。事泄，鹰扬郎将以兵捕之。夜至其所，绕其所居，但见火坑，兵不敢进。郎将曰‘此地素无坑，止妖妄耳。’及进，无复火矣。遂擒斩之，并坐其党与千余家。”	《隋书》卷二十三《五行》下。

① 《册府元龟》卷一五九（帝王部·革弊）。《册府元龟》载此诏与他处有些不同，读者识之。

续表

年代	事　件　内　容	史料出处
隋大业九年（613）	有沙门向海明“于扶风自称弥勒佛出世，潜谋逆乱。人有归心者，辄获吉梦。由是人皆惑之，三辅之士，翕然称为大圣。因举兵反，众至数万。官军击破之。”（扶风在西安以西）	《隋书》卷二十三《五行》下。
唐武德元年（618）	“怀戍沙门高昙晟，因县令设斋，士民大集，昙晟与僧五千人拥斋众而反，杀县令及镇将，自称大乘皇帝，立尼静宣为邪辅皇后，改元法轮。遣使诏开道，立为齐王。”开道后袭杀昙晟。	《资治通鉴》一百八十六卷。
唐永隆二年（681）	四川万年县女子刘凝静“乘白马，着白衣，男于从者八九十人，人太史局，令升厅，床坐勘问，此有何灾异。太史令姚玄辩执之以闻。”	《旧唐书》卷三六《天文志》
唐永淳二年（687）	白铁余“延州羁胡也，左道惑众”。曾埋铜佛于地，称此地“数见佛光”，大设斋，卜吉日以出“圣佛”。以“见圣佛者，百病即愈相煽惑，广收布施”。“收千端乃见像，如此矫伪一二年，乡人伏归，遂作乱，自号光王，署置官职，杀长吏，数年为患，命将军程务讨斩之。”	《朝野佥载》卷三，《资治通鉴》二〇三卷。
唐开元初年（713）	“王怀古，玄宗开元初谓人曰‘释迦牟尼末’，更有新佛出，李家欲末，刘家欲兴。今冬当有黑雪下贝州，合出银城。”（贝州在河北省）	《册府元龟》卷九百二十二。
唐广明元年（880）	“青城县妖人作弥勒会……伪作陈仆射行李。云，山东盗起，车驾必幸蜀。先以陈公走马上任，乃树一魁，妖共翼佐之，军府未谕，亦差迎候。至近驿，有指挥，索白马四匹。察事者觉其非常，乃羁縻之。未及旋踵，真陈仆射速辔西至。其妖人等悉擒缚以俟命。颍川俾隐西诛之。”	《太平广记》卷二八九《妖妄》。

如此严令，也未能禁止弥勒下生观念在下层的传播，唐末如此，五代如此，宋亦如此。而且有的民间宗教组织潜行默运，活动长达数百年之久。例如贝州，唐开元初年王怀古在此地煽惑，云“释迦牟尼末，更有新佛出，李家欲末，刘家欲兴。今冬当有黑雪下贝州，合出银城。”三百三十年以后又是在贝州，发生了以同样口号鼓动的造反事件。宋代庆历七

年（1047）：

> 贝州卒王则据城反。……则，涿州人，初以岁饥，流至贝州，自卖为人牧羊，后隶宣毅军小校、贝、冀俗尚妖幻，相与习为《五龙》、《滴泪》等经及诸图谶书，言“释迦佛衰谢，弥勒佛当持世”。则与母诀也，尝刺福字于背以为记。妖人因妄传则字隐起，争信事之。州吏张峦卜吉主其谋，党与连德、齐诸州，约以明年正旦，断澶州浮梁，作乱。……则僭称东平王，（建）国曰安阳，年号曰德胜。旗帜号令皆以佛为号。①

后宋廷命文彦博为河北宣抚使，击败则军，擒拿王则，槛送京师“磔于市”，“贼据城凡六十六日而败”。②

三百余年前，王怀古在贝州倡言“释迦牟尼末，更有新佛出”，提出“合出银城”，三百余年后，又是在贝州，王则倡言同样的口号，建国号安阳。所谓银城，又叫云城，是唐代以后部分民间宗教教派追求的天堂。王则所建国号“安阳”，是“安养”的讹音。安养即安养极乐国，佛教有安养净土，是西方极乐世界的异称。很显然，无论唐代的王怀古还是宋代的王则，都是打的弥勒出世的旗号，希望在人间建立佛国乐土的。

值得注意的是，随着弥勒信仰在上层渐被贬斥，更朝着世俗化的趋向发展了。在五代，弥勒佛本身的形象也发生了重大变化。由端庄威严的巨大坐像，变成了“身矮而腹皤”，“形裁猥琐”，“尝负一布袋”的布袋和尚了。

相传，五代末，弥勒佛以浙江四明和尚契此为化身，下生人间。《宋高僧传》载云：

> 释契此者，不详氏族，或云四明人也。形裁腹腆，蔓颏皤腹，言语无恒，寝卧随处。常以杖荷布囊入缠肆，见物则乞，至于醯酱鱼葅，才接入口，分少许入囊，号为长汀子布袋师也。曾于雪中卧，而身上无雪，人以此奇之。有偈云：“弥勒真弥勒，时人皆不识”等句。人言慈氏垂迹也。③

① 《宋史纪事本末》卷三十二〈贝州卒乱〉。
② 同上。
③ 《宋高僧传》卷二十一。

据传，布袋僧能“示人凶吉”及水旱灾像。死于奉川，乡人共埋之，“后有他州见此公，亦荷布袋行。江浙之间多图画其像焉”。[①]

《铸鼎余闻》载元袁桷《延祐四明志》之《释道考》云：“布袋和尚为唐末人，梁代贞明二年（916）‘于奉化岳林寺东廊坐逝。偈曰弥勒真弥勒，化身千百亿，时时示时人，时人自不识’。葬寺西二里，曰弥勒庵。宋元符元年，赐号定应大师；三年祥光现于葬所，得锡杖净瓶，邑人建阁藏之。崇宁三年，赐阁名崇宁。”

很显然，弥勒的民间化、世俗化，是其形象发生变化的根本原因，民众喜欢这种变化，喜欢布袋僧的形象。当然这一形象出现亦非偶然。在宋代史料已记载了各色“异僧”，其中多有类契此者。如：梁末通公，“不知其姓氏，居处无常，所语狂谬。然必有应验，饮酒食肉，游行民间”[②]。梁末有僧名阿专师，“不知氏族”，多游行于市井间，“斗争喧嚣”，“曲助朋党”，“恶口聚骂”，然能行神迹，使百姓礼拜忏悔。[③] 又北齐初有“并州阿秃师者，亦不知乡土姓名所出……游诸郡邑，不居寺舍，出人民间。”当局因其“浪语不出，虑动民庶，遂以妖惑戮之。……刑后六、七日，有人从河西部落来，云：道逢秃师，形状如故，但背负一绳，笼秃师头。”[④]又有唐天宝初之懒残和尚，为衡岳寺执役僧，“食退，即收所余而食，性懒而食残，故号懒残也”。但能行神迹，驱虎豹，转巨石盘，“一郡皆呼为圣”。[⑤]

凡此种种都与相传唐末五代的契此相类。显然，由于佛教的兴盛，以至寺院难容的大批底层僧众云游四方，浪迹俗间，其行迹与寺宇僧众不同，而形成了一种游食阶层，及他们的生活方式。在这一阶层中，信仰的偶像也发生了变化，他们必然以自己的形象塑造出新神来，弥勒之所以变成云游僧的形象，恰恰是这一阶层僧众塑造的结果，又与下层群众信仰心理相契合，遂为广大民众所信奉，喜闻乐见，继而趋之若鹜，最终又回到了神圣的庙堂之中。这个布袋僧又继而为一些民间教派所信奉，成为一方教主和教徒顶礼膜拜的对象。

---

① 《宋高僧传》卷二十一。
② 《太平广记》卷九十一。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《太平广记》卷九十六。

三　三佛应劫救世佛仰体系在民间教派中形成

唐末五代，天下大乱，在民间救世思想盛行，其间，燃灯佛即定光佛又作为一个救世主应运而生：

> 五代割据，干戈相侵，不胜其苦。有一僧，虽狂佯而言多奇中。尝谓人曰，汝等切望太平甚切，若要太平，须得定光佛出世始得。至太祖一天下，皆以为定光佛后身者。盖用此僧之语也。①

北宋时代，时尚信仰定光佛，以为其一可免灾，二可救世，神迹卓著。据《曲洧旧闻》作者朱辨云：

> ……吾尝梦梵僧告予曰：世且乱，定光佛再出世。子有难，能日诵千声，可以免矣，吾是以受持……
>
> ……定光佛初出世，今再出世，流虹之瑞，皆在丁亥年，此又一异也，君其识之。②

这位定光佛为何方神圣，有如此神迹呢？佛经《大智度论》卷九载：

> 如燃灯佛生时，一切身边如灯，故名燃灯太子，作佛亦名燃灯，旧名锭光佛。③

《瑞应经》卷上载：

> 锭光佛时，释迦菩萨名儒童，见王家女曰瞿夷者，持七枝青莲花，以五百金钱买五茎莲奉佛。又见地泥泞，解皮衣覆地，不足乃解发布地，使佛蹈之而过。佛因授记曰：是后九十一劫，名贤劫，汝当作佛，号释迦文如来。④

---

① 朱辨：《曲洧旧闻》卷一。

② 朱辨：《曲洧旧闻》卷八。

③ 《大智度论》，印度龙树著，后秦鸠摩罗什译成百卷。

④ 《瑞应经》，即《太子瑞应本起经》，上下两卷，三国吴支谦译。叙述释迦牟尼“前生”修行，及诞生、修道、成佛、创教神话传略。此类书有《过去现在因果经》。

从上述诸经可知，燃灯佛即定光佛，因其点化释迦菩萨得成佛果，燃灯佛又称过去佛，释迦则称现在佛。征之前面关于弥勒净土诸经典，弥勒为释迦弟子，因此又皆称弥勒为未来佛。这三者成为佛教寺宇供养的三世佛的一种，属兜率天净土信仰。

大乘佛教讲佛性人皆有之，故有三世三千佛之说。过去世庄严劫，修成一千佛；现在世贤劫，修成一千佛；未来世星宿劫，修成一千佛。这种信仰在南北朝时即已成形，对整个社会的宗教信仰影响深巨。

但为什么封建社会晚期在民间宗教中变成了青阳劫、红阳劫、白阳劫三劫，燃灯佛、释迦佛、弥勒佛分别下凡救世呢？这是因为三佛应劫救世思想中加入了道教的思想影响。

在道教中，燃灯佛又与道教的老子融为一体了，这种历史相当久远。早在东汉末年桓帝时，即产生了老子化胡之说：

> 延熹九年，楷自家诣阙上疏曰：……又闻宫中立黄、老、浮屠之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。……或言老子入夷狄为浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩爱，精之至也。①

此为老子化胡浮屠的最早记录。相传到了晋代，道士王浮著《老子化胡经》。南齐顾欢著《夷夏论》又指出化胡论出《玄妙内篇》：

> 夫辨是与非，宜据圣典，寻二教之源，故两标经句。道经云："老子入关之天竺维卫国，国王夫人名曰妙净，老子因其昼寝，乘日精入净妙口中，后年四月八日夜半时，剖左腋而生，坠地即行七步，于是佛道兴焉。"此出玄妙内篇。②

《玄妙内篇》与《老子化胡经》是何关系已不可考，两者似类同。老子化胡之说荒诞无稽，是佛道之争的产物。但这类说法以讹传讹，在民间广为流行。因佛经讲燃灯佛点化释迦菩萨得成佛果，而老子又入天竺维卫国转生释迦，因此，燃灯佛即老子的传说畅行于下层社会。

佛道在南北朝既相争又融合，道教在走向成熟阶段，从佛典中汲取了大量思想资料，道教"三清"的形成与佛教三身即法身、报身、肉身之说

---

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《南齐书》卷五十四〈高逸〉。

和三世之说不无关系。宋代朱熹讲：

> 道家之学，出于老子。其所谓三清，盖仿释氏三身而为之尔。佛氏所谓三身，法身者，释迦之本性也；报身者，释迦之德业也；肉身者，释迦之真具而实有之人也。今宗其教者，遂分为三象而骈列也。①

朱熹所云不无道理，但不全面。道教以一道而化三清，又与佛教三世佛相类：

> 此即玉清境，元始天尊位，在三十五天之上也；此即上清境，太上大道君位，在三十四天之上也；太清境太极宫，即太上老君位，在三十三天之上也。②

考诸佛典，三十三天为欲界第二天，在须弥山顶，须称山高八万四千由旬，上有三十三天城。由此可见三清分住三十五天、三十四天、三十三天之说盖仿自佛教。

《云笈七籤》记载：

> 三天者，清微天、禹余天、大赤天是也。天宝君治在玉清境，即清微天也，其气始青；灵宝君治在上清境，即禹余天也，其气元黄；神宝君治在太清境，即大赤天其气玄白。③
>
> 三代天尊者：过去元始天尊，见在太上玉皇天尊，未来金阙玉晨天尊。然太上即是元始天尊弟子，从上皇半劫以来，天尊禅位。④

三代天尊之说，几乎是对佛教三世佛说法的抄袭，且仿照燃灯点化释迦成佛，释迦为弟子之说，编造玉皇天尊为元始天尊弟子。可以说在民间道教走上正统地位的过程中，在道教众神秩列形成的过程中，佛教有不可抹杀的启迪之功。

---

① 《朱子语类》，转引宗力、刘群：《中国民间诸神》，第5页。
② 《正统道藏·太平部·三洞珠囊》卷七。
③ 齐鲁书社版《云笈七籤》卷三〈道教本始部〉。
④ 同上。

不仅如此，道教劫变观念的形成也与佛教影响有关。道教劫变观念的形成有两个来源：一个是西汉即已形成的天道循环、五行终始之说，一个是汲取了佛教劫变观念。汉末张角的太平道教宣扬的“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的口号，当然是中国的传统思想。但南北朝时代，道教成体系的劫变观却更多受到佛教影响。《灵宝略纪》云：

> 过去有劫，名曰龙汉，爱生圣人，号曰梵气天尊，出世以灵宝教化，度人无量。……龙汉一运，经九万九千九百九十九劫，运气终极，天沦地崩，四海冥合，乾坤破坏，无复光明。经一亿劫，天地乃开，劫名赤明，有大圣出世，号曰元始天尊，以灵宝教化，其法兴显具，如上说。赤明经二劫，天地又坏，无复光明具。更五劫，天地乃开，太上大道君，以开皇元年，托胎于西方绿那王国，寄孕于洪氏之胞，凝神琼胎之府，三千七百年降诞于其国郁察山浮罗之岳，丹玄之阿侧……及其长，乃启悟道真，期心高道，坐于枯桑之下，精思百日，而元始天尊下降授道君宝大乘之法十部妙经……①

此经出于南北朝，经中描绘三天尊出世，完全依佛教庄严劫、贤劫、星宿劫中三佛出世之说，太上大道君之出，又全依《弥勒下生经》的轮廓，将弥勒经的龙华树，改为太上大道君坐于枯桑之下，释迦文佛改成元始天尊，《弥勒下生经》变成了《灵宝度人经》。足见道教在南北朝时代，由于典籍不足，不得不向佛教讨功夫的实况。

《隋书》对此有讥评：

> 道经时，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。……每至天地初开，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号，其间相去经四十一亿载，所度皆诸天仙上品……例皆浅俗，故世甚疑之。②

但“浅俗”也罢，非议也罢，道教毕竟胸怀博大，敢于吸取外来文化，充实自己，为我所用，并将这种思想大胆向社会传循。

---

① 《灵宝略纪》，载《云笈七籤》卷三〈道教本始部〉。

② 《隋书·经籍志》。

道教之所以敢于汲取佛教文化，毕竟根蒂甚深，有自己固有体系。它的创世之说、它的修炼方法、宗教哲学思想皆本于中土文化传统和精深博大的五千言《道德经》，此非本节内容，故不赘述。

由于佛、道两教在南北朝时代以融合、特别是道教吸取了佛教应劫救世思想，故开了后世民间教派“三阳劫变”说之先河。

《灵宝经略》云：

> 太上大道君，以开皇元年，托胎于西方绿那王国，寄孕于洪氏之胞……

《酉阳杂俎》则依道经，亦云：

> 老君母曰玄妙玉女，天降玄黄，气如弹丸，入口而孕……赤明开运，岁在甲子，诞于扶刀……又曰，老君在胎八十一年，剖左腋而生，坐而白首。
>
> 又曰：青帝劫末，元气改运，托形于洪氏之胞。又曰，李母，本元君也。日精入口，吞而为孕，三色气绕身……①

所谓“青帝劫末，元气改运，托形于洪氏之胞”，即后世的“青阳劫尽，红阳当兴”思想的最初形态。

“青阳”一词，出自《云笈七籤》三洞经教部经：

> 经曰：东王父者，青阳之元气也，万神之先也……

道教神话传说中有东王父，其与西王母并驾而尊，这种传说在西汉时代即流传于世。据《太平广记》载：

> 木公，亦云东王父，亦云东王公，盖青阳之元气，百物之先也。……昔汉初，小儿歌于道曰：著青裙，入天门，揖金母，拜木公。时人皆不识，唯张子房知之，乃再拜之曰，此乃东王公之玉童也。②

---

① 《酉阳杂俎·前集》卷二，转引宗力、刘群：《中国民间诸神》，第18页。

② 《太平广记》卷一〈神仙〉。

西汉时代，西王母崇拜于底层社会盛行，东王公传说应同时问世，而远早于太上老君的传说。后世东王公形象逐渐消失，太上老君形象突出出来，我疑木公应为老君原形。道经载“东王父者，青阳之元气也，万神之先也”，与老君“青帝末劫，元气改运，托形于洪氏之胞”相类，而后者继承了前者，是显而易见的。而木公，合于五行之木，色尚青，与八卦相配属震卦，震主东方，故木公又叫东王公，“盖青阳之元气，百物之先也”。“青帝末劫、元气改运”亦有此含义。

又《云笈七籤》卷二十三《日月星辰部》记载：

日中青帝，讳圆常无。
日中赤帝，讳丹虚峙。
日中白帝，讳浩郁将。
日中黑帝，讳澄增倖。
日中黄帝，讳寿逸皐。

青帝、赤帝、白帝、黑帝分掌东华天、南极天、西灵天、北真天。然而日之经天，仅有东、南、西三而，故青帝、赤帝、白帝地位被突出出来。青帝即青阳之气，赤帝即红阳之气，白帝即白阳之气，三气改运，又形成青阳、红阳、白阳之劫，劫期变化，救世应劫的主宰者也发生变化。这种思想与佛教三世佛教义的结合，就形成三佛应劫救世的思想体系。

有人认为三阳劫变之说起于宋代《丙丁龟鉴》，此说如果有些道理，也非三阳劫变思想之源，而属其流衍。

明代万历间有一部宝卷《普静如来钥匙宝卷》，内中对三佛应劫救世思想有较完整概括：

三世佛，轮流转，掌立乾坤，
无极化，燃灯佛，九劫立世，
三叶莲，四字经，丈二金身。
太极化，释迦佛，一十八劫，
五叶莲，六字经，丈六金身。
皇极化，弥勒佛，八十一劫，
九叶莲，十字经，丈八金身。
过三甲，人受相，寿活千岁，
无字经，是一乘，兽面人心。

现六甲，人受死，六十余岁，
有文字，是二乘，人面兽心。
未九甲，人受返，八百一岁，
留九经，并八书，佛面佛心。
三乘法，是弥勒，古佛掌教，
钥匙佛，开天地，诸人知闻。
燃灯佛，掌教是，青阳宝会，
释迦佛，掌红阳，发现乾坤，
弥勒佛，掌白阳，安天立地。
三极佛，化三世，佛法面僧，
三世佛，掌乾坤，轮流转换，
……

上述三阳劫变思想还应包括下列内容，即燃灯佛代表道家掌教时代，度化二亿“皇胎儿女”；释迦佛代表佛教掌教时代，度化二亿“皇胎儿女”；弥勒佛代表儒家掌教时代，度化九十二亿“皇胎儿女”。在这三佛之上，还多了一个最高女性神——无生老母。对上述思想所包含的社会内容，随着本书各章节的论述，将会逐渐展开。其中包括弥勒信仰与白莲教的融合，弥勒信仰与道教内丹派的关系，弥勒信仰与佛教禅宗形成的宗教体系以对立，凡此种种都会在一个极为壮阔的底层文化背景中显现出来。

以上内容是对弥勒应劫救世思想渊流的概括说明。下面我们列举部分从唐宋至清代有关弥勒信仰的在民间流传的经书目录：

《龙华誓愿文》　（唐宋时代）
《弥勒三会记》　（唐宋时代）
《龙华会记》[①]　（唐宋时代）
《五龙经》　（北宋）
《滴泪经》[②]　（北宋）
《弥勒颂》[③]　（明成化年）
《弥勒佛说地藏十王宝卷》　（明）

① 参见重松俊章：〈唐宋时代的弥勒教匪——附更生佛教匪〉，《史渊》第三辑。
② 《宋史纪事本末》卷三十二〈贝州卒乱〉。
③ 明朱国祯：《涌幢小品》卷三十二。

《三教应劫总观统书》[①]　（清初）

《大圣弥勒化度宝卷》[②]　（清光绪二十六年）

《弥勒佛出西宝卷》[③]　（清光绪）

《布袋经》　（清末）

《弥勒古佛救劫篇》　（清末）

《弥勒尊经》　（清）

还有大量宝卷贯穿着弥勒救世思想，或三佛应劫教世思想，在此不一一列举。

① 清代档案存目，我们存有《弥勒尊经》应为此经残部。

② 〔日〕泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》。

③ 李世瑜：《宝卷综录》。

第三章　摩尼教在中国的流播

摩尼教是产生在古波斯萨珊王朝的一种宗教，约在隋唐之际从中亚地区及东南海路两线传入中国，并在广大地区得到传播。至唐武宗灭佛时遭到禁断。此后，摩尼教遂流入民间，逐渐演化为民间秘密宗教，在社会下层潜行默运，发层变化，继续发挥它的影响。从这个意义上讲，摩尼教是一个对我国民间宗教发展史产生过重要影响的外来宗教。这个宗教在欧亚非三大洲都有广泛传播，由于它的传入，使中国的民间宗教与欧洲中世纪的宗教异端建立起思想上的某种联系。因此，研究中国民间宗教的历史，则必须对摩尼教和它如何传入中国，以及它发展演变的过程，进行认真的考察。

关于摩尼教及其传入中国这个课题，从20世纪20年代起，有不少学者进行了研究，陆续写出一些有真知灼见的科学论著。举其要者计有：王国维的《摩尼教流行中国考》、陈垣《摩尼教入中国考》、吴晗《明教与大明帝国》、牟润孙《宋代摩尼教》、冯承钧译沙畹、伯希和撰《摩尼教流行中国考》和林悟殊《摩尼教及其东渐》等等。作者在撰写本章时，曾参考了上述著作。

一　摩尼和摩尼教

摩尼教的创始人是古波斯的摩尼。他于公元216年4月14日出生在底格里斯河畔的克泰锡封附近的玛第奴，位于现在的伊拉克境内。由于这里地处波斯帝国的西部，邻近罗马帝国，历史上曾受到希腊和罗马的宗教文化的影响。摩尼的父亲是当地诺斯替教派中的一支浸礼教派的信徒。他的母亲名叫玛丽嫣，传说出身于帕提亚王族。摩尼本人从小就生活在父亲所属的教派里，深受诺斯替教派善恶二元论思想的熏陶。据摩尼自己讲，他12岁时便得到推茜神的启示，促使个人的宗教信仰发生

了新变化。到24岁时，再一次受到推茵神的点化，命他在人世间传授一种新的宗教，以便拯救这个充满罪恶和苦难的世界。从此，他就以圣灵和一切知识的化身，推茵神派遣到人世的“光明使者”自命，开始了向周围人的传教活动。摩尼最先是向父亲和家庭成员传授新的教义，接受他们为教徒，然后，他为了扩大自己的事业，远出到印度河流域和中亚地区，潜心传播新的“教世真理”。两年以后，恰好在萨珊王朝的第二个国王沙普尔一世准备登基时（242），摩尼返回波斯。他首先来到王宫，争取新国王对摩尼教的支持。经过摩尼的艰苦努力，雄辩的劝导，终于使新教赢得了沙普尔一世的信仰，他本人也受到了国王的最高礼遇。在公元243年6月9日沙普尔一世登基盛典上，授命摩尼对臣民们宣讲摩尼教的二宗三际说，向全国布道。从这一天起，一个新的宗教——摩尼教正式诞生了。

在波斯国王的信仰和支持下，摩尼出入宫禁，参与军政要事，显赫一时。他抓紧有利时机，派遣众多的布教团，四出传道，从而使摩尼教迅速传遍了波斯全境。但是好景不长，沙普尔国王一死，早已对摩尼教心怀不满的瓦赫兰一世继位，便断然改变了对摩尼教的信奉，重新恢复原有的琐罗亚斯德教的威势。大批失掉权位的宗教僧侣，再度受到尊崇，他们对摩尼和摩尼教进行疯狂的报复，迫使摩尼回归故里。随后，瓦赫兰又下令将他逮捕人狱。公元277年2月26日，把摩尼钉死在十字架上，并残忍地将尸体剥皮实草，悬挂在城门之上！后来这座城门就被人们传称为“摩尼门”。摩尼遇害以后，瓦赫兰一世在旧势力唆使下，进一步迫害摩尼教，大批教徒遭到屠杀。不久，瓦赫兰二世继位，更变本加厉地镇压摩尼教，下令将该教的最高领袖“法王”西斯磔裂，于最，广大摩尼教徒不得不纷纷逃亡，流落到世界各地，与此同时也将摩尼教的种子撒播到四面八方。和国王消灭摩尼教的主观愿望相反，尽管该教在波斯国内遭禁，但是却促进它在国外更广泛地传播。仅在摩尼死后的一百年内，阿塞拜疆、小亚细亚、埃及、北非，乃至中亚细亚，都先后建立起摩尼教团。尔后，又逐渐向东传播到中国、印度，向西传人欧洲，形成具有世界规模的宗教。

摩尼教不仅有一整套教义学说，而且还曾经有一个严密而又庞大的教会组织。早在摩尼在世的时候，就已建立起一个宝塔式的教阶制度。教会内部共分为五个等级：第一级是十二慕阁（承法教道者或大师），第二级是七十二萨婆塞（侍法者，亦称拂多诞），第三级是三百六十狱奚悉德（法堂主），第四级是阿罗缓（纯善人，即电那勿），第五级是耨沙喭（净

信听者)。四、五两级人数无限制。①

创教祖师摩尼是一个有渊博学识的宗教家，摩尼教的经典，大部分都是他本人所写。主要有《密迹经》、《大力士经》（此经可能就是著名的《二宗经》），《净命宝藏经》、《证明过去经》、《福音》、《撒布拉干》和《指引与规约》等七部经典。②

由于历史原因，这些经典大都没有保存下来，或者仅存残篇断页。译成中文的摩尼教经，晚清时在敦煌莫高窟被发现，其中最重要的有两部。一部是《摩尼教残经》，据陈垣先生判断，这部经很可能就是《二宗经》的残篇（现藏于北京图书馆）。一部是《摩尼光佛教法仪略》，前半部藏于伦敦博物院，后半部藏于巴黎图书馆。如今，这两部经全文已经公诸于世（《陈垣学术论文集》和日本《大正藏》均有收录），是研究摩尼教教义的重要文献。

摩尼教教义的核心是二宗三际说。二宗指的是明与暗，即善与恶。三际的内容指的是初际、中际和后际，即暗明二宗在过去、现在和未来三个时期的不同态势。

据摩尼教教义，光明和黑暗是两个彼此相邻的国度。原始以来，就自然而然地存在着，并不是由什么神明所创造。光明国占据着北、东、西三方，最高神祇是明父或称大明尊，国内充满着光明，至善至美。黑暗国占据南方，最高统治者是黑暗魔王，国内居住着“五类魔”，集一切邪恶之大成。最初，在“未有天地”之时，光明和黑暗各守其界，虽相互对峙，却彼此无犯。这就是所谓的初际时的情景。

不幸的是，这种明与暗互不干扰的局而未能持久地延续下来。黑暗魔王终于嗅到了“一些快乐”的气味，诱发出他的无穷贪欲，因而爆发了黑暗王国对光明王国的人侵，双方展开了一场殊死的大战。

面对黑暗的侵犯，大明尊召唤出善母，善母又召嗅出初人（因为摩尼教忌讳生殖，所以一切神都是召唤而来），初人再召唤出气、风、明、水、火五明子，出战迎敌。初人（汉文摩尼经译称先意，是善母之子）的首次出战，就遭到了失败，五明子全部被暗魔所吞噬。善母见势不妙，又向大明尊呼教。大明尊只得第二次召唤出明友、大般（大建筑师，负营造新乐园之责），还有净风（救治之神）及其五子，援教初人。经过一番苦战，救出初人，擒杀了众恶魔，遏止住了黑暗的侵夺。可是，经过这次交战，

① 孙培良：〈摩尼和摩尼教〉，载于《西南师范学院学报》1982年第2期。

② 同上。

两方面各有得失，暗魔吞噬掉了五明子，净风也生俘了众魔。为了全部收回光明王国失去的五明子，使众魔复归于黑暗，大明尊出于无奈，才不得不创造出我们生活的世界：日、月、星辰、十天、八地、山岳等等。构成这个世界的物质是众暗魔的身体，面管理这个世界的则是净风五子。他们的汉译名称是：持世明使、十天大王、降魔胜使、催光明使和地藏明使。

在创造天地，“建立世界”以后，大明尊又进行第三次召唤，召出第三使和惠明使。这两个明使把净风俘获的众魔锁住，变换手法，诱使它们将吸收的光明原质射泄出来。然后，对这些射泄物进行甄别，将光明原质送回光明本地，而剩下的那些混浊物，一部分恶物堕入海洋，变成妖怪，再由降魔胜使将其杀死；一部分无法分开的东西落在地上，生出五树，是为植物的起源；另一部分，则变成海陆空中各种动物。因面，动植物里边仍包含着光明分于。

斗争到此并未完结。黑暗魔王为了防止光明原质被完全收回，让恶魔们尽力吞食泄出来的混合物，而且要他们性交，按明使的形象生下亚当和夏娃。他们两人的肉身虽然是黑暗物质构成，但是他们的灵魂却是由光明分子所组成。大明尊为了对付魔王这一绝招妙计，只得派遣更多的明使以图补救。其中最高的明使就是夷数（耶稣）。可是，尽管耶稣对亚当多方劝解，终究未能阻止他与夏娃相交受孕，生出悉特，光明分子再度被囚在人身内。人类便是亚当——夏娃之子悉特的子孙。摩尼认为，人类的身体“虽复微小，一一皆放天地世界”，它是宇宙中光明与黑暗的缩影。

如今，面临着一项艰巨而又重大的任务，这就是拯救人类的灵魂。摩尼自称他是亲受大明尊清净教命，被派到人间的最后一位使者。他走到人世间，转大法轮，讲说经戒律定慧诸法，宣扬二宗三际说，为的是使上从明界，下至幽涂，所有众生，皆由此度。具体地说，就是用二宗三际说，指导人们劳身救性，修炼自己，拯救灵魂。为此，摩尼制订出严格的清规戒律。这些戒律主要内容是：做到四不（不吃荤、不喝酒、不结婚、不积聚财物），忏悔十不正当（虚伪、妄誓、为恶人作证、迫害善人、拨弄是非、行邪术、杀生、欺诈、不能信托及不使日月喜欢的行为），遵守十戒（不拜偶像、不谎语、不贪、不杀、不淫、不盗、不行邪道巫术、不二见、不惰、每日四时祈祷）。在《摩尼光佛教法仪略》中，还规定“私室厨库，每日斋食，俨然待施。若无施者，乞丐以充。唯使听人，勿蓄奴婢及六畜等非法之具”。“不饮乳酪，死则裸葬”。教徒们只要严格遵守戒规，他们的灵魂就一定能够得救，即经过月宫，再浮生到日宫，最后回归到一个新乐园。面那些堕落不知悔悟的人，则将在世界末日，与黑暗物质一起被埋

葬到地狱中去。那时，支撑世界之神将卸任而去，天地随之崩坍，爆发大火。这场毁灭世界的大火，将持续燃烧 1468 年。只有到世界彻底毁灭之后，新乐园才能归并到光明王国。而那个大火延烧的年数，即 1468，却成了摩尼教含有特殊含义的数目字。不过，至今这个数目的真实含义是什么，仍无人能解开。

按照摩尼教的说法，中际是一个相当漫长的过程。从“暗既侵明”开始，到形成天地，创造人类，一直到世界彻底毁灭为止。然后，便进入了“明既归于大明，暗亦归于积暗”的后际。后际的情景，似乎是向初际的复归，所不同的是，到了那时，黑暗将受到永久的禁彻，再也不能侵犯光明王国了。光明则大放光明，永恒不灭。①

摩尼教的二宗三际说，是一套完整的宗教思想体系，包括了对世界的本原、世界的形成和世界的未来的系统看法，对宇宙、人生提出了自己独到的见解，具有很大的吸引力，尤其对处于黑暗统治下渴求光明的人民群众，更具有感召力。所以，尽管摩尼教不断遭到各国统治者的禁止、镇压，被东西方各正统宗教斥之为异端邪说，但是却仍然顽强地在世界各地暗地传布流行，发挥其影响。

摩尼教的教义，具有其他宗教学说所不具备的三个特点。其一是它自始至终贯穿着光明与黑暗、善与恶的二元思想。光明与黑暗一直处于不可调和的对立状态，经过一场激烈搏斗，光明与黑暗彻底分开，即到了二者各处一国的后际时，才彼此相安无事。然而，即使到了那时，对立依然存在。其二是它对物质世界和人类肉体持的否定态度。摩尼把世界当作罪恶、黑暗物质的生成体，把有形的人类当作囚禁光明分于的肉身，因而对其充满憎恶和仇恨。只有当世界和人类毁灭之后，光明才能得教。其三是它对人类灵魂得教，即光明必胜，怀有坚定不移的信念。

当然，宗教教义只不过是社会现实生活在人们头脑中虚幻的反映，它的根源在于人世间，而不在虚无缥缈的天国。摩尼所处的时代，是古波斯奴隶制社会趋向瓦解，封建制度开始建立，萨珊王朝取代帕提亚王朝的社会大变动的时代。那个时候，社会动荡不宁，人民痛苦不堪，精神上无所寄托，给宗教的孳生创造了很好的社会条件。摩尼正是在这种情况下，吸收琐罗亚斯德教、基督教、佛教以及诺斯替教派的某些思想资料，而创立的一种新的宗教。目的是拯救备受熬煎的人类灵魂，回到无限美好的光明

① 以上关于摩尼教教义的叙述多撷取于林悟殊发表于《世界宗教研究》1982 年第 3 期上〈摩尼的二宗三际论及其起源初探〉一文。

王国中去。因而，摩尼教一经诞生，就立即赢得了广大下层群众的信奉，得到了广泛传播。

摩尼教后来传到了欧洲和北非，成为罗马帝国后期的国教——基督教的劲敌。当时，在罗马帝国境内，从首都罗马城到各个地方，都有摩尼教的传教者在活动，信徒甚夥。如基督教神学大师奥古斯丁，就曾在相当长的时间里皈依过摩尼教。这在他那著名的《忏悔录》一书中有明确记载。到了中世纪，基督教取得了至高无上的地位，摩尼教则因受到沉重打击而转入地下。但是，它那光明必胜，灵魂得救的教义，禁欲和互助的戒律，却仍然对贫苦农民有吸引力，以至在基督教内逐渐形成所谓的宗教异端，如法国南部的阿尔比派、华尔多派等，后来甚至酿成了一场旷日持久的宗教战争。而且，在欧洲其他地区的异端教派中，也都可以窥见摩尼教光明与黑暗相对立、善与恶相斗争的二元论思想的影子。

如上所述，摩尼教虽曾在欧、亚、北非近千年的时间发生过重大影响，但由于受到统治阶级及其正统宗教的残酷迫害，教徒被屠杀，经典被焚毁，所以长期以来，它的历史逐渐被人遗忘了。直到19世纪末20世纪初，在我国敦煌、吐鲁番和埃及等地，陆续从久已湮没的黄沙底下和洞穴中，发现了不少摩尼教经典文献以后，它才又引起了各国学者们的注意。

二　摩尼教传入中土之过程

摩尼在波斯被处死，其时在公元277年，恰好是我国历史上西晋成宁三年。关于摩尼教如何传入中国，曾经有过摩尼本人亲自到中国传教的说法。但是，这个说法纯属传闻，不足凭信。有的学者（如澳籍华人学者柳存仁先生），经过详细考证，认为摩尼教至迟在南北朝时已传入中土。这一判断，虽无翔实史料佐证，但蛛丝马迹，亦言而有据，可备一说。然而，真正在史书上有准确记载的信史，则要到唐高宗或稍后的武则天当政时。据史书载：

> 慕阇当唐高宗时（650—683）行教中国。至武则天时，慕阇高弟密乌没斯拂多诞复入见，群僧妒谮，互相击难。则天悦其说，留使课经。[①]

① 何乔远：《闽书》卷七。

拂多诞入见则天女皇事，并见于《佛祖统纪》。据云："延载元年(694)，波斯人拂多诞持《二宗经》伪教来朝。"① 可见，密乌没斯拂多诞是位深明教义、学识宏富的摩尼师。当受到群僧围攻之时，能沉着应对，答辩得体。因而博得武则天的赞赏喜悦，力排众议，命他留下课经。武则天的喜好新说和宽容态度，充分显示了盛唐时期容纳外来文化的恢宏气度。摩尼教也因此打开了在中国公开传教的大门。

此外，近年来厦门大学庄为玑教授，又提出摩尼教还从"海上丝绸之路"传入中国说。其言曰："唐代以降，海路交通大兴。中国、西亚之间的航路既开，泉州遂成为中国四大对外贸易港（交州、广州、泉州、扬州）之一。……沿着这条海路而来的有波斯、大食、印度、南洋的使节、商人、僧侣、教士等。"考"唐代泉州海上交通中心在南港，即安海港。摩尼教遗址之所以出现在安海港附近，可能正是由于其由海路传入，而非来自陆路。"而且，史实证明，"摩尼教也以泉州为中心，向邻近地区发展，'由南而北'，长达千年。泉州摩尼教随泉州港之兴而兴，随其衰而衰。"② 我们认为，庄教授提出的摩尼教除从西亚陆路传入中国外，还从海上传入说，言之有据，可备一说。

在唐玄宗时，吐火罗国又推荐一位大摩尼师给唐朝，并建议允许其设法堂奉祀：

> 开元七年（719）吐火罗国支汗那王帝赊，上表献解天文人大慕阇。其人智慧幽深，问无不知。伏乞天恩唤取慕阇，亲问臣等事意及诸教法，知其人有如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养。③

到唐朝时，摩尼教早已在波斯国内遭禁，摩尼师被迫四出传教。上条所言到中国传教的摩尼师，多来自中亚细亚，如吐火罗国等。这证明摩尼教已在西亚地区扎下了根，广有影响。开元七年（719）这条史料，大概就是摩尼教在唐朝正式建立寺庙的开始。

这里所说的"大慕阇"，品级在拂多诞之上，是摩尼教教阶中第一级。在我国文献上又称之为大摩尼。至于说善"解天文"，则是教祖摩尼留下

---

① 志磐：《佛祖统纪》卷三十九。

② 庄为玑：《泉州摩尼教初探》，载于《世界宗教研究》1983年第3期。

③ 《册府元龟》卷九七一。

的传统。据中世纪著名基督教神学家奥古斯丁记述说："摩尼教的书籍，满纸是有关天象日月星辰的冗长神话。""他们能在好几年前预言某日某时某刻有日月蚀，他们所预测的数字丝毫不爽的应验了。"[①] 因此，在我国的一些史籍中，往往称摩尼师为"阴阳人"，请他们施法祈雨。"贞元十五年（799），以久旱令摩尼师祈雨。"[②] 这件事并见于《旧唐书》和《唐会要》两部史书，说明摩尼教在当时已受到社会的重视和信任。

可是，摩尼教在中国的传播并不是一帆风顺的。这个外来宗教势力的扩展，受到中国传统文化和宗教的抵制。佛教僧侣和道士们群起而攻之，说摩尼教为胡人所宗，妄称佛教，不合国情。众议汹汹，终于打动了皇帝的心，于开元二十年（732）七月，玄宗下敕令禁断摩尼教：

> 末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜严加禁断。以其西胡等既是乡法，当身自行，不须科罪者。[③]

当时的长安，是世界性大都会，居住着相当多的"胡人"。对他们奉信"乡法"摩尼教，则任其自由，不加科罪。此时的唐政府对摩尼教实行了内外有别的政策。

由此可见，摩尼教传入中土虽不过数十年，但其发展却已经相当可观，不少汉人已开始信奉。否则，大唐帝国决不会为一件无关宏旨的小事而以皇帝的名义下敕令禁止的。

此外，值得注意的是，摩尼教是以"妄称佛教，诳惑黎元"而获罪的，这句话点明了该教在中国传布的特点。隋唐时期，是我国佛教发展的鼎盛阶段，摩尼教要在这种社会气氛下传布，自然而然地要加重它本身固有的佛教因素。在汉文翻译的摩尼经中，佛教的术语比比皆是，诸如"法身"、"佛性"、"法性"、"涅槃"、"正觉"、"解脱"、"无明"、"烦恼"等等，不一而足，以至中国人往往把摩尼教误认为佛教的一宗。这既表现了摩尼教特有的适应性，也说明一种外来的宗教要移植到文化背景迥异的新国度时，是必然要发生这种借枝繁殖的现象。这可以说是一切宗教乃至文化、思想异国传播的通例。

事实上，摩尼教尽管遭到了朝廷的明令禁断，但是，这一纸敕令既未

---

① 见《忏悔录》卷五。
② 见《唐会要》卷四十九"摩尼寺"条。
③ 《通典》卷四十注。

阻止该教在胡人中的流传，也不可能禁绝汉人对它的信奉。况且，为时不久，摩尼教又通过另一种途径，即借助外力，以更大的规模闯入中国社会生活中来，揭开了摩尼教在中国传布的新篇章。

天宝十四年（755），唐朝内部爆发了“安史之乱”。范阳节度使安禄山率边关重兵，长驱直入，杀向长安。一向歌舞升平的唐中央政权，仓惶应战，陷入一片混乱，洛阳失守，长安不保。唐玄宗也不得不杀妃逃蜀避难，让位于皇太于。为解燃眉之急，唐王朝不止一次地通使到西域之回纥，恳请可汗派兵援助。肃宗宝应元年（762），再次请兵回纥，攻打卷土重来的叛军。唐朝军队在回纥兵的援助下，军威大振，一举大破叛军，收复东都洛阳。次年，叛军首领史朝义（当时安禄山、史思明均已死，史子朝义独揽叛军大权）兵败自杀，历时八、九年之久的安史之乱，方告平定。唐朝经过这场大乱，国势由盛转衰。回纥登里可汗就在此次助攻洛阳时，得遇胡人睿息等几位摩尼师，他们相见甚欢，视若至友。当可汗班师回国时，遂命这几位摩尼师随军同行。登里可汗与摩尼师倾心交谈，对摩尼教的博大精深极为仰慕。尔后，由慕生信，竟虔诚地皈依了摩尼教。在可汗的大力倡导下，回纥人遂抛弃了原来传统信仰的萨满教，改宗摩尼教。从此以后，摩尼教就成了回鹘〔即回纥〕的国教。

关于这段回鹘历史上改宗信奉摩尼教的详情，长期以来，鲜为人知。直到清朝末叶，在今天蒙古人民共和国境内，发现了一块汉文《九姓回鹘可汗碑》，才真相大白。此碑在发现时虽已残断裂殒，但其主要内容仍可辨识。

这块碑立于唐宪宗元和五年（814），内容是记述回鹘改宗摩尼教的经过。其可辨晰的碑文如下：

> 可汗乃顿军东都，因观风俗。……国师将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘，□□□□□□为法，立大功绩，乃□□偰悉德。于时，都督、刺史、内外宰相……今悔前非，愿事正教。奉旨宣示，此法微妙，难可受持。再三恳□，“往者无识，谓鬼为佛，今已悟真，不可复事，特望□□”。□□□曰：“既有志诚，任即受持。”应有训画魔形，悉令焚荡，祈神变鬼，并……受明教。熏血异俗，化为茹饭之乡；宰杀帮家，变为劝善之国。故□□之在人，上行下效。法王闻受正教，深赞虔□□□□□德，领诸僧尼，入国阐扬。自后□

慕阇徒众，东西循环，往来教化。[①]

从碑文中可知，回鹘可汗决意改宗，举国信奉摩尼教。摩尼教的法王，颇为嘉许，还亲“领诸僧尼，入国阐扬”。摩尼师在回鹘的地位，也随之大大提高。他们不仅执掌宗教事务，还参赞国家大政方针，即使是外交使团，也都有摩尼师伴随，并将传扬摩尼教当作义不容辞的义务。

当时，回鹘的国力强盛，援唐平叛，有功皇室。而唐王朝却每况愈下，今非昔比，国内不宁，外患时起。唐政权为了借意回鹘，敦睦友好，从肃宗开始，实行和亲。先后有四位公主，下嫁回鹘可汗。“阴风西北来，惨淡随回纥。”诗人杜甫这两句诗，形象地描绘出唐朝国力衰弱，不得不依赖回鹘的情景。

正是在这种背景下，摩尼教凭仗回鹘的奥援，重新获得了在唐公开传教设寺的许可。大历三年（768）六月二十九日，皇帝发布敕令，允许回鹘摩尼师在长安设置寺院，并赐额“大云光明之寺”。[②] 在李肇：《国史补》中，则详细地讲了建寺缘由及摩尼师往来情形。

> 回鹘常与摩尼议政，故京师为之立寺。其法日晚乃食，敬水而茹荤，不饮乳酪。其大摩尼（慕阇）数年一易，往来中国。小者年转江岭，西市商胡稟其源，生于回鹘有功也。[③]

接着，大历六年，又从回鹘所请，在东南诸州建寺。

> 大历六年，回纥请于荆、扬、洪、越等州，置大云光明寺，其徒白衣白冠。[④]

到元和三年（807），朝廷又允诺回鹘使节所请，特许在河南府和太原府设置三座摩尼寺。从此，全国各地，几乎都有了摩尼寺。摩尼教则依靠回鹘的势力，得寸进尺，迅速传布到唐统治下的广大地区。随着摩尼教势力的扩大，不能不对唐代社会的宗教及文化思想产生影响。

---

① 〈回鹘毗伽可汗圣文神武碑〉，载罗振玉校补《和林金石录》。
② 《僧史略》卷下。
③ 李肇：《国史补》卷下。
④ 《佛祖统纪》卷四十一。

如在敦煌发现的唐代写本《化胡经》，表明唐代的道教就曾依托摩尼教，以壮大自己的声威。考《化胡经》最早是两晋道士王浮为与佛教争高下而作。内容是讲老子西出流沙化胡的故事，托言佛祖释迦牟尼本是老子所转化，证明佛与道同祖（老子）共源，以抬高道教的身价。如今，唐朝摩尼教日渐扩大，所以道士们又编造了新的《化胡经》，托言摩尼也是老子转化。其中写道：

> 我（老子）乘自然光明道气，从真寂境飞入西那玉界，苏邻国中，降诞王室，出为太子，舍家入道，号末摩尼，转大法轮，说经诫律定慧等法，乃至三际及二宗门，教化天人，令知本际。上至明界，下至幽涂，所有众生，皆由此度。摩尼之后，年垂五九，金气将兴，我法当盛，西方圣像，衣彩自然，来入中洲，是效也。当此之时，黄白气合，三教混齐，同归于我。①

道士们的这种假托编造，目的当然是为了显示道教为众教之宗祖，以振声威。另一方面，摩尼教也可以藉此宗主华夏，除掉胡夷之嫌，扩大影响。甚至还有传说诗人白居易也曾作诗咏摩尼教，其诗云：

> 静览苏邻传，摩尼道可惊，二宗陈寂默，五佛继光明。日月为资敬，乾坤认所生。若论斋洁志，释子好齐名。②

其诗虽不尽可靠，但于此可以想见当时摩尼教波及之广，影响之深。

唐武宗时期，摩尼教的发展遇到了新的危机。这一方面是因为摩尼教的后振国回鹘国力衰微，受到外来的黠戛斯部的严重侵扰；另一方面，则是受到了武宗打击迫害佛教的牵连。

会昌元年（841），武宗的《赐回鹘可汗书》，发出了限制摩尼教的信号。内称：

> 摩尼教天宝以前，中国禁断。自累朝缘回鹘敬信，始许兴行。江淮数镇，皆令阐教。近各得本道申奏，缘自闻回鹘破亡，奉法者因兹懈怠，蕃僧在彼，稍似无依。吴楚水乡，人性轻薄，信心既去，翕集

① 《唐写本·化胡经》，见罗振玉《石室秘宝》乙集。

② 《佛祖统纪》卷四十八，引自《夷坚志》。

至难。朕深念异国远僧，欲其安堵，且令于两都及太原信响处行教。其江淮诸寺权停，待回鹘本土安宁，即却令如旧。①

显然，所谓为了“蕃僧安堵”之类的话，不外是托词而已，借回鹘败亡之机，缩小摩尼教的活动范围才是真正的目的。

会昌初年，回鹘为黠戛斯所败，至会昌三年（842），唐复与回鹘交战，大破乌介可汗，并夺回下嫁的太和公主。于是，武宗下令对摩尼寺和僧众实行抄检。

会昌三年，诏回鹘营功德使在二京者，悉冠带之。有司收摩尼书若象，烧于道，产赀入之官。②

另据《僧史略》载，对摩尼寺和寺僧处置得却非常严厉。其言曰：

会昌三年，敕天下摩尼寺并废入官。京城女摩尼七十二人死。及在此国回纥诸摩尼等，配流诸道，死者大半。③

当时，恰在唐朝求法的日本高僧圆仁，曾亲眼目睹了这场屠杀摩尼师的惨剧。他回忆说：

会昌三年四月中旬敕下，令杀天下摩尼师。剃发令著袈裟，作沙门形而杀之。④

会昌五年（845）八月，武宗正式下诏令毁法，虽其打击对象是佛教，但一切外来宗教都未能幸免。《通鉴》有言：

大秦穆护，又释氏之外教，如回鹘摩尼类。是时敕曰：“释氏现已釐革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯充税户；如外国人，送远处收管。”⑤

① 《会昌一品集》卷五。
② 《新唐书·回鹘传》。
③ 《僧史略》卷下“大秦末摩尼”条。
④ 《入唐求法巡礼行记》卷三。
⑤ 《资治通鉴》卷四十八胡注。

本已一再遭受抄检打击的摩尼教，到此则彻底禁断。

回顾摩尼教传入中国，累计不过百数十年，到武宗灭佛时，唐统治区内的公开活动一概停止，而且从此以后，再未受到历朝统治者的宽纵。至于地处边陲的西域某些地区，摩尼教还依然盛行不衰，迟到北宋初年，仍旧有摩尼师自西域来朝的记载。而在中原地区，摩尼教则由公开转入地下。尔后，演化为民间宗教，继续蔓延发展。

三　摩尼教如何演化为民间宗教

历史上凡是受到群众信仰的宗教，绝不可能只靠皇帝的一纸敕令就给消灭掉的，特别是像摩尼教这种杂糅了多种宗教因素又颇具灵活适应性的宗教，更是如此。该教遭到禁断之后，并未在中国社会上销声匿迹，而是隐蔽身形，转入地下，为广大下层群众所信奉，演化为民间秘密宗教。在唐以后的漫长历史中，摩尼教的某些支派流裔，曾为多次农民起义所利用，作为动员和组织群众的纽带。

上距摩尼教遭禁不过一百年，后梁贞明六年（920），爆发了摩尼教徒策动的母乙起义。此事据史书载，发生在梁贞明六年冬十月的陈州。

> 陈州里俗之人，喜习左道，依浮屠氏之教，自立一宗，号曰上乘；不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散。州县因循，遂致滋蔓。时刺史王友能，恃戚藩之宠，动多不法，故奸慝之徒，望风影附。母乙数辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷。朝廷屡发州兵打捕，反为贼所败。陈、颍、蔡三州，大被其毒。群贼乃立母乙为天子。其余豪首，各有树植。至是，发禁军及数郡兵合势追击，贼溃。生擒母乙等首领八十余人，械关阙下，并斩于市。①

此段历史，并见于《僧史略》，且叙及后唐石晋时再度复兴时的情况。该书载：

> 梁贞明六年，陈州末尼党类，立母乙为天子，累讨未平，及贞明

① 《旧五代史》卷十。

中，诛斩方尽。后唐石晋，时复潜兴。推一人为主，百事禀从；或画一魔王踞坐，佛为其洗足。盖影傍佛教，所谓相似道也。或有比丘为饥冻故，往往随之效利。有识者尚远离之！此法诱人，真至地狱。慎之哉！①

正史中所谓“左道”、“依浮屠”、“自立一宗，号曰上乘”，在佛徒赞宁所写的《僧史略》中，则直呼为“末尼党类”。之所以如此旗帜鲜明，显系怕将母乙起义推之于佛，背累受害。

查参加母乙起义的徒众，供奉的神像是“魔王踞坐，佛为其洗足”。此魔王，就是摩尼无疑。（至有佛为其洗足，则不见经传，当是民间信奉者的附会，以示摩尼之至高无上。）因为摩尼教不事鬼神，专奉摩尼的画像。对此，何乔远在《闽书》中谈及摩尼草庵时有详细介绍。

至道中，怀安人李廷裕，得佛像（即摩尼像）于京都城卜肆，鬻以五十千钱，而瑞像遂传闽中。②

摩尼是波斯人，属亚利安人，深目高鼻，相貌与中国人迥异。况且，摩尼教已遭官府禁止，受到正统佛、道二教的嫉恨，斥之为异端，故改“摩”为“魔”，称摩尼教为“魔王”，摩尼教为“魔教”，则是完全符合情理之事。又因为传教者严忌“荤茹”，一律素食，所以后来被官方统称之为“吃菜事魔”。当然，五代时的摩尼教已流入民间，自然会与民间群众的信仰相融合，和纯正的摩尼教相较，显有不同，如“佛为洗足”、“号为上乘”之类。

母乙起义是被残酷地镇压下去了，但是一波未平，一波再起，到了后唐石晋时，又有“复兴者”出现。由于摩尼教处于地下秘密状态，官府根本无法将其铲除干净。此后，就其传播方向而言，则从原来的中州逐渐朝淮夷及东南沿海地区发展，其中尤以浙闽最为盛行。

洪迈在《夷坚志》一书中，记述宋代摩尼教在福建传习情况。他写道：

吃菜事魔，三山尤炽。为首者紫帽宽衫，妇人黑冠白服，称为明

① 《僧史略》卷下。
② 同上。

教会。所事佛衣白，引经中所谓“白佛言，世尊”。取《金刚经》一佛二佛三四五佛，以为第五佛。

又名末摩尼，采《化胡经》“乘自然光明道气，飞入西那玉界苏邻国中，降诞为太子，出家称末摩尼”。以自表证。

其经名二宗三际。二宗者，明与暗也。三际者，过去、未来、现在也。大中祥符兴道藏，富人林世长赂主者，使编入藏，安子亳州明道宫。①

关于摩尼经入《大宋天宫宝藏》事，有张君房《云笈七籤序》中所言“朝廷续降到福建等州道书明使摩尼经等，与道士商较异同，铨次成藏”，可证不误。这说明，摩尼教有特殊的应变能力，可以随着社会风气的趋向，不时依违于佛教或道教，以求生存，图发展。宋真宗崇道，摩尼教中有势力者就贿赂主事者，将摩尼教经冒充道经，编入《道藏》。而且，摩尼教道院也有逐渐演变为道教宫观者。如黄震写的《崇寿宫记》，就具体地写了这一演变过程。内载：四明山中崇寿宫建于山水秀丽处，“亦多闻人。如往岁吾叔祖黄仲清以诗闻，今住持之祖张安国以草圣闻，皆尝名动一时。然其云层蹊蹊，垂三百年莫之整，以僻故也。安国之法嗣曰张希声，慨然以兴起为己任。余与别二十年，一日书来，述其居已大备，属余记之”。且曰：

吾非求记吾勤也，记吾居之所自始也。吾之居日广，而吾之所自始日泯，非所以笃既往昭方来者也。吾师老子之入西域也，尝化为摩尼佛。其法于戒行尤严，日惟一食，斋居不出户，不但如今世清净之云。吾所居初名道院，正以奉摩尼香火，以其本老子也。绍兴元年（1131）十一月，冲素太师陈立正始请令赦赐额。嘉定四年（1211）九月，住持道士张悟真始建今三清殿。独念新之增者旧之志，身之舒者心之肆，摩尼之法严，虽久已莫能行，而其法尚存，庶几记之以自警，且以警后人也。②

于此可证，摩尼教在闽浙等地有相当广泛的传布，不容忽视。或者也因有摩尼教从海路传入泉州，故此闽地尤盛罢。

① 见《佛祖统纪》卷四十八，转引自《夷坚志》。

② 《黄氏日钞》卷八十六。

摩尼教（宋以后多称明教或明尊教）在民间发展，形成一股潜在的势力，曾引起士大夫阶层的惊恐，宋朝统治者也一再申明禁止。北宋宣和二年（1120），臣僚奏报曰：

> 一温州等处狂悖之人，自称明教，号为行者。今来明教行者，各于所居乡村，建立屋宇，号为斋堂，如温州共有四十余处。并私建无名额佛堂。每年正月内，取历中密日，聚集侍者、听者、姑婆、斋姊等人，建立道场，鼓扇愚民男女，夜聚晓散。一明教之人，所念经文及绘画佛像，号曰讫思经、证明经、太子下生经、父母经、图经、文缘经、七时经、月光经、平文策、赞策、证明赞、广大忏、妙水佛帧、先意佛帧、夷数佛帧、善恶帧、太子帧、四天王帧，已上等经佛号，即于道、佛经藏，并无明文该载，皆是妄诞妖怪之言，多引尔时明尊之事，与道、佛经文不同。至于字音，又难辨认，委是狂妄之人，伪造言辞，诳愚惑众，上僭天王太子之号。
>
> 奉御笔：仰所在官司，根究指责，将斋堂等一切毁拆。所犯为首之人，依条施刑外，严立赏格，许人陈告。今后更有似此去处，州县官并行停废，以违御笔论。廉访使者失觉察，监司失按劾，与同罪。①

这段引文，十分清楚地表明，明教已在温州等地形成教团，所建斋堂四十余处，编撰不同于佛、道的经卷十数种，密日（摩尼教以密日持斋，视为大日，即星期日）设道场，夜聚晓散，等等，引起朝廷警惕，下令严禁，并以刑法论处，宣示各级官员，严查封禁，不得疏忽。实际上，此类吃菜事魔的民间教派，不仅在温州有，在各地诸路都大有人在。于是，在宣和三年（1121）八月二十五日，又下达了焚毁事魔经典的诏文。命“诸路事魔聚众烧香等人，所习经文，令尚书省索取名件，严立法禁，行下诸处禁毁。令刑部遍下诸路州军，多出文榜，于州县城郭乡村要会处，分明晓谕，应有逐件经文等，限令来指挥到一季内，于所在州县首纳，除《二宗经》外并焚毁。限满不首，杖一百，本条私有罪重者，自从重”。② 此时，对摩尼教正式经典《二宗经》，还网开一面，不在焚毁之列。

到南宋时期，社会动乱加剧，对明教——吃菜事魔的活动，更加敏

① 《宋会要辑稿》一六五册，刑法二〈禁约〉。

② 同上。

感，频下敕令禁止，一些大臣，也上奏皇帝，疏陈建议。如绍兴四年（1143），起居舍人王居正上言：

> 伏见两浙州县，有吃菜事魔之俗。……臣闻事魔者，每乡或村，有一二桀黠者，谓之魔头，尽录其乡村之人姓氏名字，相与诅盟，为事魔之党。凡事魔者不食肉，而一家有事，同党之人皆出力以相赒恤。盖不食肉则费省，故易足。同党则相亲，相亲故相恤，而事易济。……民愚无知，以魔头之说为皆可信，而争趋归之。此所以法禁愈严两愈不可胜禁。……乃知吃菜事魔，即今人所谓邪教也。①

把摩尼教转化为民间宗教后的活动方式，活脱脱描绘出来。并鉴于严禁无效，建议实行允其悔过自新之法。但明教活动，日甚一日，甚至引起大诗人陆游的注意，认为是心腹大患。为此，曾亲上《条对状》：

> 自古盗贼之兴，若止因水旱饥馑，迫于寒饿，啸聚攻劫，则措置有方，便可抚定。惟是妖幻邪人，平时诳惑良民，结连素定、待时而发，则其为害，未易可测。伏缘此色人，处处皆有。淮南谓之二禽子，两浙谓之牟尼教，江东谓之四果，江西谓之金刚禅，福建谓之明教、揭谛斋之类，名号不一，明教尤甚。至有秀才吏人军兵，亦相传习。其神号曰明使。……白衣乌帽，所在成社。伪经妖像，至于刻版流布。……万一窃发，可以寒心。汉之张角、晋之孙恩，近岁之方腊，皆是类也。欲乞朝廷戒敕监司守臣，常切觉察，有犯于有司者，必正典刑。……②

并且提出种种宽严结合的措施。后明教的活动，引起朝廷恐惧，于是，绍兴十一年（1141），皇帝下达了严办明教的敕令：

> 凡传习明教者受绞刑，从犯发配千里之外，妇女入教者，千里编管。③

---

① 李心传：《系年要录》卷七十六，此处则引自钱大昕《十驾斋养新录》卷八。
② 《渭南文集》卷五。
③ 《宋会要辑稿》一六五册。

妄图处以重刑，以期民众不敢再入明教，杜绝隐患。

然而，与统治者的愿望相反，严刑酷法与劝诫安抚都告无效。明教的传播却防不胜防，禁不胜禁，继续在广大下层群众中蔓延发展。平时，明教徒借助虚幻的超自然力量，光明前景的期待，以满足信仰者心灵上的慰藉，而在现实生活中作为一种彼此结合的纽带，互相救助。一旦统治者压榨盘剥过甚，官逼民反，明教会则往往成为农民造反起事的组织形式，将散漫孤立的农民联合起来，组成起义军。两宋以来，有记载的摩尼教起义，多发生在东南数省之内，而且此起彼伏，接连不断。

最著名的是方腊起义。北宋末叶，宣和二年（1120），为所谓的“花石纲”事件而惨遭勒索，备受荼毒的江南人民，忍无可忍，在方腊的领导下，以摩尼教为旗号，于睦州、台州地区，发动了大规模的农民起义。史书载：“宣和二年（1120），睦州青溪县妖贼方腊，据帮源洞僭号改元，妄称妖幻，招聚凶党，分道剽劫”，“多引尔时明尊之事，与道、释经文不同。至于字音，又难辨认……上僭天王太子之号”。[①] “腊自号圣公，改元永乐。置偏裨将，以巾色饰为别，自红巾而上凡六等。无甲胄，惟以鬼神诡秘事相煽术。”[②] 起义军迅速壮大，像燎原的烈火，席卷了“六州五十二县”，给腐败的宋王朝以沉重打击。此外，以摩尼教为其宗教外衣的起义，还有南宋建炎四年（1130）王念经的衢州起义；绍兴二十年（1150）东阳县的“魔贼”起义；绍兴二十年信州贵溪的“魔贼”起义；绍定六年（1233）陈三枪、张魔王以松梓山为根据地的起义等。其他小股起事，则不可胜记。至于说一般吃菜事魔的明教信徒，更是在广阔的地域上风起云涌，川流不息。

在上面提到的这些起义中，有一个新特点值得注意，就是起义军的服色标志的变化。服来，摩尼教的最高神大明尊，或称“摩尼光佛”，是著白色法衣的，因而有“白佛”之称。当然，摩尼教的信徒也崇尚白色。即使摩尼教演变成民间秘密宗教以后，起初在穿着上也没有发生什么变化。可是到了北宋末，方腊起义和南宋余五婆起义时，起义军却明确记载着以红巾或赭服为标志。这一变化，表面看来只是颜色上的变换，其实则不然，它标志着摩尼教在与中国原有的民间秘密宗教相互融合的道路上，迈出了一大步。

在我国的历史上，最早的秘密宗教是民间道教（如太平道、五斗米

① 《宋会要辑稿》。

② 方勺：《泊宅编》。

道），其后，佛教传入中国，又出现过佛教的异端教派（如大乘教、弥勒教）。到了封建社会后期（即五代以后），摩尼教也加入了民间的秘密宗教的行列。而且，摩尼教以其简单明了二宗三际教义，明暗、善恶斗争说，更容易为下层群众所接受，大有后来居上之势。或许正因为这个缘故，民间秘密教派在唐以前，多被诬称为“妖”，至宋以后则多改称为“魔”。

宋代以后，佛教中又分化出白云宗和白莲宗两个教派。这两个教派以其通俗的教义而备受群众信奉，但却不见容于朝廷和正统佛教。尔后，进一步受到了官府的查禁和佛教的排斥打击。于是，白云和白莲两派也只得转向地下，逐渐演变成民间宗教。此时，在社会下层，暗地里活动着摩尼、白云和白莲三个教派，由于它们都受到朝廷镇压这一共同命运，所以便逐渐驱便它们互相接近，互相融合，以至最后汇归一体，演化成历史上有名的白莲教。

现在，再从服饰标志上来看。早期的弥勒教与摩尼教一样，都尚白色。弥勒教徒也着“素冠练衣”，并且曾编造过所谓“白衣天子出世”的谶语。然而，弥勒教和白莲教一样都受到佛教净土宗的深刻影响，净土宗的阿弥陀佛着红色，再加上中国世俗传统上一向以白色为凶，以红色为吉，所以后来的弥勒教也日渐演变成以红色为标志。上面提到的宋以后的摩尼教之所以采用红巾、赭服，恰恰表明在其演进过程中，接受了弥勒佛衣红着赭的传说，适应了各民间教派互相融合的历史潮流。而且，这一特征一直保持下来，发展到元代末期，则酝酿成一场规模空前的红巾军大起义。

四　摩尼教与明清时代的民间宗教

摩尼教在阿宋时曾与多次农民起义有牵涉，被统治者视为心腹大患，因而屡次重申严禁的命令，进行残酷镇压。从此以后，摩尼教（明教）的名字在典籍上就变得十分罕见了。《元史·刑法志》有言曰：诸以白衣善友为名，聚众结社者，禁之。似乎就是指的摩尼教。

可是，朝廷严禁归严禁，人民群众信奉却依然如故。在福建泉州华表山麓，有一草庵，就是元代修建的奉祭摩尼光佛的寺庙。草庵历尽沧桑，至今犹存。庵内有“元至元五年（1339）……奉舍石室一院”的石刻文字可以印证。另外，新中国成立后，泉州曾出土一方元代墓碑，上面镌刻有叙利亚文和汉文。汉文内容是：

管领江南诸路明教、秦教等，也里可温、马里失里门阿必古八·马里哈音牙，皇庆二年，岁在癸丑八月十五日帖迷答扫马等泣血谨志。①

显然，这是一位元代朝廷任命的江南宗教事务大总管的墓志。这块墓志的出土，有极高的历史价值。它证明，在皇庆二年（1313）前后，江南明教还在公开活动。

在《刑法志》上明令禁止摩尼教，如今出土的墓志又说设有对明教实行管理的官员，两相矛盾，似难协调。其实，这正好表明元朝统治者对明教两手政策。对于民间暗地里聚众结社的吃菜事魔，因其是孳生造反的“种于”，明令取缔；而对于传统的明教信仰聚居区，则允许其建庵奉祀，公开活动，以示优容。但是要派政府官员严加管束，不使越轨。

但是，处于蒙古贵族统治下的人民群众，是决不会被任何暴力镇压所吓倒的。他们在痛苦挣扎中不顾一切地追求光明，寻找摆脱压迫和苦难的道路，哪怕是虚幻的许诺。正是在这种社会背景下，元朝中、后期，摩尼教、弥勒教、白莲教等民间教派，才得以秘密流传，迅速发展，终于酿成一场推翻元朝统治的革命风暴——红巾军起义。

元末农民起义虽然有多股，活动于不同地区，各立山头，但是义军们却都头戴有民间宗教特征的红巾，烧香拜佛，号称“香军”。起义军则公开以“弥勒降生，明王出世”这个谶语箴言，作为发动群众的口号。表明他们信奉“明王”，崇拜弥勒佛。当时，在社会上还广泛流传着一首歌谣，生动地道出了义军的心声：

天遣魔兵杀不平，世上能有几人平；待看日月双平照，杀尽不平方太平。②

歌中的“魔兵”、“日月”，暗示着“摩”和“明”两字，透露出摩尼教对红巾军的深刻影响。当然，此时的摩尼教（明教），已进一步通俗化、世俗化，并且与弥勒教、白莲教相融合，合为一体，因而也崇拜降生的弥勒佛。

---

① 见李玉昆：〈福建晋江草庵摩尼教遗迹探索〉，《世界宗教研究》1986年第2期。

② 陶宗仪：《辍耕录》。

以“弥勒”这个天国神佛和“明王”这个地上的圣王，号召起来的浩荡起义大军，终于席卷大地，把不可一世的元朝皇帝赶跑了，为朱元璋取得政权铺平了道路。然而，刚刚登上皇帝宝座的明太祖，却立即反过来拼命镇压明教，除了窃用的国号称“大明”之外，一切与明教有牵连的事物都下令更改，以免亵渎帝国的圣名。甚至连历史上有名的古明州，也改称之为宁波。洪武元年（1368），下诏禁白莲社、明尊教，并且制定刑律，严惩信奉者。明朝初年，东南沿海的温州、泉州等地，明教仍然活动频繁，教徒们“造饰殿堂甚侈，民之无业者咸归之”。曾身为起义军领袖的朱元璋，竟害怕人民再次利用明教组织起义，遂以上犯国号为理由，强令拆毁教堂，没收教产，驱散教民回乡务农。因此，明教只好改头换面，别取各式各样的新教名，以更加隐蔽的形式开展活动。这样一来，尽管摩尼教、明尊教或明教之类的宗教名称在历史上消失了，但它的影响却在明清时代各民间教派中，留下了深深的印记。

清代左宗棠在江西围剿斋教起义时，就曾颇有感触地说过：今天的斋匪，就是宋代的吃菜事魔。当然，左宗棠讲的“就是”二字，似有言过其实之嫌。经过数百年的变迁，当年的吃菜事魔，已有重大变化，今非昔比了。可是，就其前后承继关系而言，左氏所说，确是道出了一定的历史真相。况且，何止一个斋教，明清时许多的民间教派，或多或少地都受到摩尼教的影响。具体表现有如下几点：

第一，“弥勒降生，明王出世”这个谶语箴言，普遍地被后来的民间宗教接受过来，只不过在运用上各取所需罢了。佛教经典《佛说弥勒下生经》，对弥勒降生后的世界，作了理想化的描绘，给备受艰辛的下层人民提供了一个朝思暮想的理想世界。五代以后，原本庄严尊贵的弥勒佛被中国化了，变成了开怀大笑的布袋和尚，形态十分慈祥可爱，几乎家喻户晓，人人崇奉，因而，“弥勒佛降生”观念，就成了许多民间宗教教派的共同信仰。明清时代的一些教派的祖师往往以弥勒佛托生自许，宣称他就是临凡人世、普度众生的救世主的化身，并且以此相号召，招徕信众，入他的教，教灾免劫。事实上，这种弥勒信仰，对苦难深重的劳动群众确有巨大感召力，吸引了他们加入到各民间教门中来。可是，一旦社会危机到来，某些民间教派开始向造反组织转化时，往往“明王出世”（即指某某当为新王）观念则被突出出来。当然，这时的所谓明王，往往被赋予历代圣王明君后裔的含义，而称之为“卯金刀”(刘)、“十八子”（李)、“牛八”（朱)，“李开花”或直称“人王”了。这位宗教领袖人物就成了教众拥戴的对象——真龙天子，组织起义的当

然领袖。

在这里，还要提一下无生老母。这位“九十六亿皇胎儿女（即东土众生）”真正慈母，是明清民间宗教的最高女神。她的出现，除了受佛、道两教的影响之外，也受到摩尼教中生命母（汉译善母）的启迪。这位善母是大明尊为抵挡暗魔的入侵而召唤出来的神。她又召出初人具体对付人侵者。生命母不是生殖儿女，而是召唤出儿女。民间教派中所尊奉的无生老母也不像俗世女子生儿育女，而是“无生”，不是平常的女身，而是非男非女的不坏“真身”。

第二，明暗二宗势不两立、相互斗争的教义，对明清各民间教派的启示。摩尼教的核心教义，就是明暗二宗的对立和斗争，贯彻于三际的始终。这种善恶如同水火，明暗不相容的斗争观念，对备受统治者压迫的人民群众亦有很大吸引力，理所当然地被明清时代的民间宗教吸收过来。经过创教祖师们的改造创作，形成了辨别明暗，“破暗通明”，以获得灵魂解脱的教义主张。比如在一部《销释印空实际宝卷》中，就鲜明地体现了这一内容。它说：“菩萨收罢痴众生，不识明暗闹哄哄，愚人岂识明和暗，但与夜后又复盲。”又说：“有个摩尼古园明，辉天晃地晃乾坤，霞光冲天微尘众，撒手归还证真空。”

第三，三际说对三阳劫变的影响。明清时期各民间教派，几乎都宗奉三阳劫变观，即过去之世是青阳，现在之世是红阳，未来之世是白阳，三阳三世分别由燃灯佛、释迦佛、弥勒佛来掌教。红阳之末，人类将遭受空前大劫难，天崩地裂，水火风三灾并作，东土众生，在劫难逃。只有入教才能免遭大难，躲过红阳末劫，就到了未来佛弥勒掌教的白阳之世，那时，人们将过上无限美好的极乐生活。

当然，佛教关于三世佛的思想，早在摩尼教之前就已存在了，摩尼教的三际说，显然也是受佛教的启迪。然而摩尼教的三际说，比之佛教的三世佛说似更为具体明了些，易为一般群众所理解。光明与黑暗相安无事的初际已经过去，现在正处于光明与黑暗展开大搏斗的中际。经过一番殊死的战斗，光明战胜黑暗，无限美好的后际就到来了。民间教派的三阳劫变观，不可否认也从中汲取了一些思想营养，受到启迪。

第四，关于太阳与月亮的崇拜。在中国历史上，对子太阳的暴烈性格颇有些畏惧感。远古时代，就有所谓九日轮番照射大地，草木禾苗枯焦，人畜不堪忍受，出了个大英雄后羿射日的传说。西周时，人民群众又有把暴君比作烈日，发出“我与汝偕亡”的咒语。所以说，中国对太阳的崇拜是久已有之，但是，并不十分突出。相反，对光线柔和皎洁的明月，倒有

所偏好。皓月当空，驱除夜暗，景物婆娑，引起人们的遐想，生出种种美丽的神话传说。然而，在明清民间宗教中，却对太阳十分崇拜，讽诵《太阳经》是相当普遍的事。例如：明中叶罗教的《正信除疑无修证自在宝卷》中，就曾指出，有的“邪教”专门跪拜日月。“悬鼓教，指日月，为是父母。凡所同，皆是妄，永下无间。瞅日月，眼花了，正是地狱……拜日月，为父母，扑了顽空。”

清代乾隆年间，在湖北省的白阳教徒李元义家，抄出了一本《太阳经》。内容是：

太阳经，太阳经，太阳出现满天红。
家家门首都走到，道你众生叫小名。
天上少我无晓夜，地上无我少收成。
……
朝朝每日念七遍，一家大小免灾星。①

此外，还有多种内容相近而词句不尽相同的《太阳经》、《太阴经》、道情歌词之类，在民间宗教中广泛流传。这些，很可能是与摩尼教的影响有着深刻关系。

产生在具有对太阳崇拜传统的古巴比伦故地的摩尼教，认为人的灵魂得救，必须经过日和月这两座大门。正是太阳和月亮，为了把光明与黑暗截然分开，因而周而复始地运转，照亮四方。人如果做了日月不喜欢的行为，说了侮慢日月的言语，都要认真忏悔，四时祈祷。其经典中也告诫说：“不事鬼神，但拜日月为真神。”

总而言之，摩尼教是一种曾在中国广泛传播的外来宗教。它不像景教和祆教那样封闭脆弱，经不起打击迫害，在中国历史舞台上匆匆消失，而是屡遭官府禁止镇压，却顽强地生生不息，绵延不断。在上千年的历史长

① 《军机处录副奏折》。乾隆三十八年三月初五日，署理湖广总督陈辉祖《查访白阳教李元义》附。

作者附注：据报载1990年湖北省文化工作者在神农架山区老农家里发现了清代同治年间木刻本《太阳经》和《太阴经》，认为是郭沫若生前屡次寻找关于中国古代太阳崇拜的文字材料而未能如愿，却在今天被发现了，誉为学术史上的盛事。殊不知有关《太阳经》的记载在明清档案（民间宗教类）中，相当普遍。有的还把经文摘录，附于奏折之后。观各报披露“新发现”的《太阳经》文与本处所引基本相同。而且可以断定，《太阳经》不是什么远古传说之遗存，其出现最早时间也不过是明代而已。

河中，摩尼教以其特有的适应性，易名变形，转入民间，秘密流传。即使到了明清时期，摩尼教或明教的名字虽不多见，但它的教义思想，却深深渗透到各民间教派中去，继续发挥影响。①

① 关于这一点，请参阅本书有关“江南斋教”一章，读者或可从中了解到摩尼教在明清时代的江南地区的具体影响。

第四章　佛教净土信仰的演进与白莲教

南宋初年，在江苏吴郡一个寺庙宁静的钟磬声中，白莲教问世了。然而连创宗的人也没有料到，它独具一格的特点会焕发出如此巨大的力量，不仅改变了信仰主义领域的传统结构，而且形成了对中国固有社会秩序的强大冲击。这一切都是在数百年间逐渐演化而显现出来的。后来白莲教被一些人冠以“邪教”的总称，而不容于天地覆载。

初期的白莲教，是佛教净土宗与天台宗结合的产物，也是从魏晋至南宋，佛教逐步世俗化的产物。白莲教的出现适应了佛教大发展的要求，但它却走过了头，成为一种潮流的先导，而破坏了固有的格局，从而被视为异端。对正统的佛教来说，它的确是异端，因为它超出了正统佛教所能容忍的范畴，形成了一种自发的宗教改革运动。宗教改革运动又融会了其他的异端思想，就不能不在特殊的社会环境中转化成政治运动，乃至改朝换代的工具。

在中国近两千年的宗教史中，佛教、道教的异端思想兼流杂出，屡为下层民众所利用，以改变现行统治秩序。然而像白莲教蕴含了如此巨大的内在力量，只有流行了一千多年的弥勒救世思想以及明代问世的罗祖教空无观念和诸多道家内丹派异端可以相埒。

白莲教像其他历史的产儿一样，在浩荡的长流中，不停顿地演变，以至在命运快要终结之时，再也看不清其本来面貌。只有一点依然如故，它仍然具有信仰主义的内在含义。经过元末血和火的洗礼，它厄运重重，特别是经过明中叶以后一场新的民间宗教运动的冲击，它已与那场运动的诸多教派混而为一了。这恰恰为自己退出历史舞台准备了条件。

一　中国弥陀净土思想及其传播

南北朝时代的弥勒教是从弥勒净土信仰分化而出，白莲教则是从弥陀净土中递衍嬗变的。弥陀净土思想传入中土为期甚早。东汉末年，原安息国太子、僧人安世高传教中原，译经三十四部四十卷，其中即有《无量寿经》二卷。此后有关弥陀净土经典不断译出，遂形成了佛教这一宗派的思想体系。汤用彤先生曾总其经：

（一）《大阿弥陀经》之译本，即《大宝积经》第五会
《无量寿经》二卷　后汉安世高译
《无量清净平等觉经》二卷　后汉支娄迦谶译（现存）
《阿弥陀经》二卷　吴支谦译（现存）
《无量寿经》二卷　魏康僧铠译（现存）
《无量清净平等觉经》二卷　魏白延译（疑即北凉白延）
《无量寿经》二卷　晋竺法护译
《无量寿至真等正觉经》一卷　宋佛驮跋多罗译
《新无量寿经》二卷　宋宝云译
《新无量寿经》二卷　宋昙摩蜜多译
（二）《小弥陀经》之译本
《无量寿经》一卷　后秦罗什译（现存）
《小无量寿经》一卷　宋求那跋多罗译
（三）观经之译本
《观无量寿佛经》一卷　宋昙摩蜜多译
《观无量寿佛经》一卷　宋畺良耶舍译（现存）
（四）释经论
《无量寿经论》一卷　魏菩提流支译。[①]

弥陀净土经典在东汉两晋南北朝大量译出，说明社会对其信仰日趋炽烈，渐与弥勒信仰相埒。其中以曹魏康僧铠译《无量寿经》、后秦鸠摩罗什译《无量寿经》、宋畺良耶舍译《观无量寿佛经》影响最大，并称弥陀净土三经。现存较早的曹魏康僧铠所译《无量寿经》反映了那一时代弥陀

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第十九章。

信仰主要特点：即缺乏刻意艰深的佛教理论和精义微言，而以超拔彼岸，往生西方佛国为宗旨。《无量寿经》着意宣扬的西天佛国，又叫安养国、无量寿国、安乐国、庄严佛国。此经卷下云："奉事亿如来，飞化遍诸刹，恭敬欢喜去，还到安养国。""诸佛告菩萨，令觐安养佛，闻法乐受行，疾得清净处。"① 意云佛国内可安心养身，无病苦忧疾之想。而无量寿国名亦来自此经："彼佛国土，寿量几何？佛言，其佛寿命四十二劫。"② 一劫为期漫长，婆罗门教云，一劫为四十三亿二千万年。佛教则云"此一大时，其年无数"。可见，凡往生彼国者，当长寿无量，故云无量寿国。安乐国名与安养国名意义相同："去此十万亿刹，其佛世界，名曰安乐"，其国内"无有三涂苦难之名，但有自然快乐之音，是故其名曰安乐"。③ 此后一千余年，凡信仰弥陀净土的民间教派都以追求"安养极乐国"或安乐土为终极目的，有些史料则把安养国讹称"安阳国"，"国号安阳"。

这安养极乐国被说成"清净庄严、无量妙土"。造经者、译经者竭尽描绘，反复铺陈，在世人面前展现出一幅不可思议但又令人向往的彼岸世界：

> 设我得佛，国土清净，皆悉照见十方一切无量无数不可思议诸佛世界。犹如明镜睹其面像，若不尔者，不取正觉。设我得佛，自地以上至于虚空，宫殿楼观，池流华树，国土一切万物，皆以无量，皆以无量杂宝千百种香而共合成，严饰奇妙，超诸天人，其香熏十方世界。……④

这块佛国乐土有自然七宝：金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、玛瑙等"合成为地"，光芒照烁，微妙奇丽，清净庄严，无有极限，世界一切宝藏之精华皆杂陈其间。此处无地狱恶鬼，亦无四季春夏秋冬，不寒不热，"常和调适"。其中"无量寿佛或神光明最尊第一"。无量寿佛佛号很多，达十三种。据经云，无量寿佛，光被百佛世界，千佛世界，"乃照东方恒沙佛刹，南西北方四维上下亦复如是"：

---

① 曹魏康僧铠译：《无量寿经》卷下，中国社会科学院世界宗教研究所图书馆藏。
② 《无量寿经》卷上。
③ 同上。
④ 康僧铠译：《无量寿经》。

是故无量寿佛号无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、炎王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛。其有众生遇斯光者，三垢消灭，身意柔软，欢喜踊跃，善心生焉。若在三涂极苦之处，见此光明，皆得休息，无复苦恼，寿终之后，皆蒙解脱。①

在无量寿佛光被之下的佛国净土被描绘成光明至极，无丝毫烦恼忧虑、憎嫉、贪吝、猜忌等世俗困扰。乃至“计如帝王，虽人中尊贵，形色端正”，比之净土中的“转轮圣王”，“甚为鄙陋，犹被乞人在帝王边也”②。

这种连世俗帝王之威之福也难以相较的佛国净土，怎样才能往生呢？《无量寿经》告诉了三种方法：

其一，三辈人之家，其上辈人，舍家弃欲而做沙门，“发菩提心，一向专念无量寿佛，修诸功德”。这类人临寿终时，“无量寿佛与诸大众观其人前，即随彼佛往生其国。”

其二，三辈人之家，其中辈人，有至诚之心，愿往生西方极乐世界，虽然不出家做和尚，但“大修功德，发无上菩提之心，一向专念无量寿佛，多少修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯然灯，散华烧香，以此回向，愿生彼国。其人临终，无量寿佛化现其身，光明相好具如真佛，与诸大众现其人前，即随化佛往生其国”。

其三，三辈人家，其下辈人，有至诚之心愿往生西天极乐世界，假如不能作诸功德，“当发无上菩提之心，一向专意，乃至十念，念无量寿佛，愿生其国，若闻深法，欢喜信乐，不生疑惑，乃至一念念于被佛，以至诚心愿生其国。此人临终，梦见彼佛，亦得往生。功德智慧，次于中辈者也”③。

由此可见，欲往生西方极乐世界，有如下基本条件：三辈之家，辈辈信佛，上辈人必须出家，以为后代人之福田。中辈人虽不出家，但要为佛教做出实际贡献，建造佛、塔诸像，供奉香资，斋食沙门，以为后代之福田。第三代人欲往生被岸，因上两代人的实际贡献，亦可不出家，不修庙建塔，但一心专意，乃至十念无量寿佛，至诚至极，所思所想，无不是无

① 康僧铠译：《无量寿经》。
② 同上。
③ 同上。

量寿佛，故临终时，可梦见无量寿佛，“亦得往生”。

刘宋时代畺良耶舍译《观无量寿佛经》，时佛教传人中土日久，渐受儒家思想影响，往生西方净土的条件亦带有传统道德伦理色彩：

> 欲修净业者，得生西方极乐国土。欲生彼国者，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者，受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。如此三事，名为净业。①

但除此三个基本条件外，魏晋南北朝时代的西方净土信仰特别提倡观想念佛。观想念佛相对口称念佛而言，口称念佛是后世兴盛起来的。观想念佛即坐定行禅，凝神静思，幻生出佛国净土诸景观及弥陀佛、观世音、大势至诸佛教偶像之“庄严微妙”，以结成念佛三昧，但观一佛即观一切佛，但观极乐世界一景，即观极乐世界全景。全部心思，皆系念于西方净土及诸佛祖菩萨，而不做他想，时时如此，处处如此，乃了此生，便于临终时往生安养极乐净土。若作他观，“名为邪观”。据《观无量寿佛经》云，修持者在观想念佛中计有十六观。②

《观无量寿佛经》的净土思想，特别是观想念佛思想显然比曹魏时代康僧铠所译《无量寿经》深化而复杂。它用十六观的办法，把热衷于往生西方净土的信仰者，步步引人凝思玄想，全神贯注于对极乐世界的追求中，舍此而不复他为。最后由观想念佛渐进入实相念佛，由专意观想净土世界与佛菩萨具体形状，而渐人观想佛之法身即非有非空，中道实相。第十三观所记述的佛即无时不有，无处不在，足具永恒无量的功德和绝对的真理性。而这种真如本体又与道家的先天的“道”相似，化万物为一，又以一而普化万物。佛教净土思想拯救世人世风，普度沉沦之苦，无不依恃于此。由此看来，在魏晋南北朝，净土思想还不那么世俗化，对于普通民众来说“往生西方净土”亦非易事。如果我们把弥陀净土思想与弥勒净土思想两相比较，就会发现弥勒净土思想宣讲的教义要简洁明快得多，修持亦没有那么多的层次与深奥义理。与世俗百姓思想之贴近，百姓对其信仰

---

① 畺良耶舍译：《观无量寿佛经》，世界宗教研究所图书馆藏书。

② 畺良耶舍译：《观无量寿佛经》。《观无量寿佛经》将尘世众生分为三品九生：上品上生，上品中生，上品下生。中品上生，中品中生，中品下生。下品上生，下品中生，下品下生。品位不同，“善恶”由之，结果亦迥别。参见郭朋：《隋唐佛教》第六节〈净土宗〉。

之炽烈，也是弥陀净土思想难以企及的。[①] 这就是弥勒信仰在同一时代远占上风，其后又在下层社会焕发活力的原因所在。由此可见，后世弥陀净土思想之所以日渐普及下层也是它世俗化的结果。

西方净土思想传入中土之初，附丽于大乘般若学与禅学，口宣佛号为末业，而终须坐定行禅，以出极乐幻境。因此不乏般若学大师以追求西方极乐净土为终极目的者。号称般若学六大家之一的支遁（约 313—366），晚年在晋都宣讲《道行般若经》，其思辨精微，自成一家，为时人推崇。[②] 然而他认为“夫六合之外，非典籍所模，神道诡世，岂意者所测”？生命终归之所，是典籍与人们思辨臆测难以企及的。认为人们见不到的世界并非不存在，就像井蛙不能见到广阔天地一样。因此他热切地追求往生西方净土，并作《阿弥陀佛像赞并序》以记其志。在文中他描绘了西方净土——安养国：“国无王制班爵之序，以佛为君，三乘为教，男女各育化于莲华之中，无有胎孕之秽也。馆宇宫殿，悉以七宝，皆自然悬构，制非人匠。苑囿池沼，蔚有奇荣，飞沈天逸于渊薮，逝寓群兽而率真，闾阖无扇于琼林，玉响天谐于箫管，冥霄陨华以阶境，神风拂故而纳新，甘露征化以醴被，薰风导德而流芳……”[③] 他笔下的佛国净土已不再是反复铺陈，极尽夸张的佛典式的描述，而更近于庄、骚式的神奇飘逸，至于“五度凭虚以入无，般若迂知而出玄”[④] 的说法亦与贵虚尚无的道家思想相契合。足见那一时代，佛教在较高层次上已与中国本土传统思想渐次融合，这对佛教诸宗，包括弥陀净土思想的传播无疑是有益的。

二　弥陀净土宗的形成

（一）慧远

南北朝时代对弥陀净土思想传播最有力者，当推东晋名僧慧远。弥陀净土宗，后世称为莲宗，慧远被信徒奉为莲宗初祖。

慧远（334—416），俗姓贾，雁门楼烦人。十三岁时，随舅舅游学许昌、洛阳间，博综六经，尤善庄、老。《高僧传》说他“性度弘伟，风鉴

① 据李玉昆〈龙门碑刻的研究〉一文中“北朝有纪年题记造像题材统计表”记录：阿弥陀与无量寿佛造像合计九尊，弥勒佛造像三十二尊。此文载《中原文物》1985 年特刊。此比例与本书第二章有关史料相吻合。

② 梁慧皎：《高僧传》卷四。

② 唐道宣编：《广弘明集》卷十五。

④ 同上。

朗拔”，“弱而好书，珪璋秀发”，是个胸襟阔大、智慧超群的人物。时中原大乱，慧远与弟慧持往投恒山名僧道安，闻安讲般若经，豁然领悟，认为“儒道九流，皆糠秕耳”，从此皈依佛门，以弘扬佛法，“总摄纲维”为己任。青年时代的慧远刻苦自励，智慧深远，因而颇得师心，道安常叹道：“使道流东国，其在远乎！”

建元九年（373），“道安为朱序所拘”，于是“分张徒众，各随所之”。慧远南下，止于庐山，时“徒属已广”，浔阳刺史桓伊为其在庐山之东立东林寺。从此慧远居庐山三十余年，“影不出山，迹不人俗”，“率众行道，昏晓不绝”。①

慧远师道安为般若学大师，创本无宗，以魏晋玄学解释佛教般若学，影响及于后世。他信仰弥勒兜率天净土，“每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率”。②《昙成传》亦记载道安与僧辅、法遇、昙成、道愿等八人，立誓往生兜率。汤用彤先生对此已备述。③ 慧远继承师志，阐发本无宗思想，兼论报业及神不灭之说。但与师不同处，他信仰弥陀净土。据《高僧传》载：

> 彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳、张莱民、张季硕等，并弃世遗荣，依远游止。远乃于精舍无量寿像前，建斋立誓，共期西方。乃令刘遗民著其文曰：“维岁在摄提格，七月戊辰朔，二十八日，乙未。法师释慧远贞感幽奥，霜怀特发，乃延命同志息心贞信之士百有二十三人，集于庐山之阴般若云台精舍阿弥陀像前率以香华敬荐而誓焉。推斯一会之众，夫缘化之理既明，则三世之传显矣。迁感之数既符，则善恶之极必矣。推交臂之谬论，悟无常之期切。审三报之相催，知险趣之难拔。此同志诸贤，所以夕惕宵勤仰思攸济者也。……”④

慧远集众子庐山云台精舍之阿弥陀佛像前立誓，成为中国佛教史上的大事，千载而下，影响深巨。慧远之所以集众设誓，愿往生弥陀净土，根于他三报思想。他认为“业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现

---

① 《高僧传》卷六〈慧远传〉。
② 《高僧传》卷五〈道安传〉。
③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，第八章。
④ 《高僧传》卷六〈慧远传〉。

报者，善恶始于此身，即此身受；生报者，来生便受；后报者，或经二生三生，百生千生，然后乃受”[①]。慧远认为人有三生，乃至百生千生，又与其神不灭的理论相契合。他认为人的身体是由地火水风即“四大之体”构成的，身体“以为神宅”。身体消灭了并“无害于神”，“神”是永存天地之间的。[②] 因为神不灭，神可托于他体。此二生、三生，乃至千生百生之所由来。慧远深信灵魂不灭之说，故对生死报应心怀畏怵，因发弘愿，往生弥陀净土。刘遗民著愿文中亦云“忏感之数既符，则善恶之报必矣”。可以说神不灭与业有三报之说是净土信仰的宗教理论基础，而往生西方净土则是信仰者的终极目的。

东晋时代，弥陀净土信仰日趋炽烈，实赖慧远推波助澜。慧远虽身不离庐山三十余年，但他与社会上层，特别是达官权贵书信频繁，甚至与帝王亦有交往。其目的在于弘扬佛法，这也使他声誉日隆，名震遐迩。以至恃才傲物的诗人谢灵运亦肃然心服。谢灵运为慧远于东林寺前凿池以种白莲，此即莲宗名称的由来，白莲教亦谬托神圣，踵其名号。

慧远等一百二十三人于庐山结会，于阿弥陀佛像前设誓，并以往生西方极乐世界为共同目的，已具净业团社的雏形，这个团社以慧远为核心，以刘遗民、雷宗次、宗炳诸人为骨干，以无量寿经为理论，有特定的宗教实践。据《高僧传》记载，僧济于晋太元初入庐山，师事慧远。僧济“忽感笃疾”，一心想归净土，想象弥陀。慧远给僧慧一根蜡烛，对他说：“汝可以运心安养，兼诸漏刻。”僧济“执烛凭几，停想无乱。又请众僧夜集，为转无量寿经。至五更中，济以烛授同学，令于僧中行之，于是暂卧，因梦见自秉一烛，乘虚而行，睹无量寿佛接慧于掌中，遍至十方。不觉欻然而觉。”[③] 所谓“运心安养”，即坐静行禅，心存安养极乐净土。僧济“执烛凭几，停想不乱”，终于梦见无量寿佛。《高僧传》又载慧远另一弟子法安“善持戒行，讲说众经，兼习禅业”[④]。可见持戒、讲经、习禅是这个团社的基本宗教活动，而日日习禅则是为了达到坐禅入定观佛之宗旨。

（二）昙鸾

如果说慧远的影响主要在东晋、南朝，其死后六十年，另一位宣扬弥陀净土的大师昙鸾出世后影响主要在北方。昙鸾亦曰昙峦，与慧远同为山

① 慧远：〈三报论〉，《弘明集》卷五。
② 慧远：〈明报应论〉，《弘明集》卷五。
② 《高僧传》卷六〈僧济传〉。
④ 《高僧传》卷六〈法安传〉。

西雁门人，家近五台，因“神迹灵怪逸于民听，时未志学，便往寻焉，备睹遗迹，心神欢悦，便即出家”。昙鸾出家后穷研佛典，恨其艰深，因而注解，因病停笔，周行山西南部、陕西咸阳一带，受到道教神仙方术影响，“心愿所指，修习斯法”，而游江南，往见陶弘景，陶“以仙经十卷，用酬远意”。昙鸾游浙江后北归至洛阳，会遇名僧菩提留支。鸾问，佛法中是否有长生之术胜过“土仙经者”？菩提留支唾地回答道：“是何言欤？非相比也。此方何处有长生法，纵得长年少时不死，终更轮回三有耳。即以观经授之曰，此大仙方，依依修行，当得解脱生死。”鸾寻顶受，所斋仙方并火焚之。从此一心向弥陀净土，广为传播，受到魏帝敬重，“号为神鸾”，并令其住持并州大寺。晚年昙鸾移居山西汾州玄中寺，聚集徒众，弘扬净土信仰，东魏兴和四年（542）逝世于平遥山寺。[①]

昙鸾对弥陀净土信仰最大的贡献在于对弥陀净土经典作出通俗的解释，并简化修行方法，他年轻时代便恨佛典“词义深密，难以开悟”，因而注解之。他留世的主要著述有《往生论注》二卷，《略论安乐净土义》一卷，《诚阿弥陀佛偈》。[②] 由于早年学道，他还善于“调心练气”为他人治病，因此“名满魏都”。著有《调气论》、《疗百病杂丸方》、《论气治疗方》、《服气要诀》等。足见他并未完全放弃对道家养生学的信仰。

昙鸾在《略论安乐净土义》讲论：西方安乐净土“非三界所摄”。所谓三界即欲界、色界、无色界。因为净土无欲“故非欲界”；地居西方极乐世界，“故非色界”；而净土世界有形色，“故非无色界”。因为非三界所摄，所以往生净土之人，就无“轮回三有”之事。此即菩提留支授给他《观无量寿经》时所说的“此大仙方，依依修行，当得解脱生死”。可见解脱生死是昙鸾及其门众修行西方净土的出发点。[③]

昙鸾为了普及西方净土信仰，使之简早明了，以问答的形式论述经义。他依据《无量寿经》三辈因缘说，而弃《观无量寿经》九品说：

> 上辈生者有五因缘：一者，舍家离欲而作沙门。二者，发无上菩提心。三者，一向专念无量寿佛。四者，修诸功德。五者，愿生安乐国。
>
> 中辈生者有七因缘：一者，发无上菩提心。二者，一向专念无量

① 《续高僧传》卷六（昙鸾传）。

② 任继愈、杜继文、杨曾文、丁明夷：《中国佛教史》第三卷，第608页。

③ 昙鸾：《略论安乐净土义》，载《大正藏》卷四十七《诸宗部》四。

寿佛。三者多少修善奉持斋戒。四者，起立塔像。五者，饭食沙门。六者，悬缯燃灯，散华烧香。七者，以此迴向愿生安乐。

下辈生者有三因缘：一者，假使不能作诸功德，当发无善提心。二者，一向专意乃至十念念无量寿佛。三者，以至诚心愿生安乐。①

如果我们把上述三辈往生安乐国的“条件”与观经相较，就会发现它已从繁琐的经卷说教中解放出来，成为普通信仰者依之有据的信条。这无疑是弥陀净土信仰普及的重要因素。

对于不愿出家，又无力建塔修像，布施斋僧的普通信仰者，昙鸾强调“十念相续”：

若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本愿。无他心间杂，心心相次，乃至十念，名为十念相续。……又宜同志五三，共结言要，垂命终时，迭相开晓，为称阿弥陀佛名号，愿生安乐，声声相次，使成十念也。②

观经较《无量寿经》更加繁琐，一观乃至十六观，重复相叠，使信仰者不知所以。而昙鸾则不强调观想念佛，而强调信仰专一，提倡口称念佛以及一种浓重的、炽烈的崇拜气氛。这是使西方净土信仰从般若学及坐禅观想独立出来的重大步骤。正是这种做法，弥陀净土信仰终于成为佛教一宗。由此可见昙鸾在莲宗史上的确是一个关键性的人物。是他推动了这一信仰的世俗化、普及化。

（三）道绰与善导

中国弥陀净土宗信仰者，皆以慧远为开山祖；日本净土宗之创立者源空则以菩提留支为开山祖，以其为昙鸾启蒙之师故。但是在我国佛教研究者多认为慧远、昙鸾为净土宗的形成奠定了宗教理论基础。此宗真正的开创者为隋唐之际的道绰和唐代僧人善导。

道绰（562—645），俗姓卫，并州汶水人（今山西省文水县），十四岁出家，“宗师经诰，大涅槃部，编所宏传，讲二十四遍。晚事玭禅师，修涉空理，亟沾征微”。但观道绰一生事业还在于继承昙鸾法师“净土诸

① 昙鸾：《略论安乐净土义》，载《大正藏》卷四十七《诸宗部》四。

② 同上。

业”。他对弥陀净土经典“甄简权实”，“布以成化”。[①] 他自己身体力行“专志念佛，日以七万遍。为度劝并、汾人念佛，或以豆记，所度者及万斛。”[②] 以至信仰者，“人各掐念珠，同念佛号，念佛之声响彻林谷”[③]。

道绰最主要著述为《安乐集》两卷。专以论证西方净土“精胜妙绝”，“无有众秽”，不仅小乘之教不明其道，即使是兜率净土亦不若也。其比之西方安乐净土“少分似同，据体大别”，认为往生兜率“命终之后，不免退落”。只有往生西方，“出过三界，不复轮回”。[④] 指出往生西方净土，才最信仰者的惟一出路。

道绰对净土宗形成的最大贡献是以口称念佛基本取代了观想念佛，并在广大僧俗信众中更加普及，以至从其教者“望风而成习矣”。《高僧传》说净土宗“西行广流，斯其人矣”。但又指出，有些“惰夫”，“口传摄论，唯心不念，缘境又乖，用此招生，恐难继想”。[⑤] 显然单纯口称念佛，是与传统的观想念佛多有不同了，但正是这一点使一般信仰者风行景从，“赴者弥山”。净土宗形成的群众基础已经奠定。

弥陀净土宗在唐初形成气候。汤用彤先生指出：“有唐一代，净土之教深入民间，且染及士大夫阶层。溯自两晋佛教隆盛以后，士大夫与佛教之关系约有三事：一为玄理之契合，一为文字之因缘，一为死生之恐惧。”“盖当时士大夫根本之所以信佛者，即在作来生之计，净土之发达以至几独占中华之释氏信仰者盖在于此。”诚如斯言。在中世纪，人们长期为生死之事所困扰，对死亡的恐惧感始终无法解脱，对永生的追求，至死不渝。佛教诸宗多属自力修行，断惑证理，人圣得果，为难行之道。而依靠阿弥陀佛或弥勒佛的外力引导或下生救世，往生西方极乐世界或兜率天净土，则为易行之道。难行道不仅要有繁琐、深奥的宗教思辨的过程，修持也更费时力，普通百姓对此只能望洋兴叹。它只在上层知识界找到少许知音。这是其不能流传广远的根本原因所在。弥陀净土信仰之所以日趋兴隆恰恰在于它逐渐脱离自力修行，而弥勒兜率天净土信仰从一开始就以弥勒下生的“易行道”面目出现。净土宗在解决人生而对死亡的问题上比佛教其他宗派来得简洁明快，通俗易解，这就是僧俗信众炽烈追随，云谷响应的根本原因。而善导适应了这股时代潮流，为人们指出了一条“速超生

①③ 唐道宣：《续高僧传》卷二十四〈道绰传〉。

③ 志磐：《佛祖统记》卷二十八。

④ 道绰：〈安乐集〉二卷，载《大正藏》卷四十七《诸宗部》四。

⑤ 《续高僧传》卷二十四〈道绰传〉。

死”之路，从而成为净土宗真正的开创者。

善导（613—681），山东临淄人。唐贞观年间曾亲见道绰“九品道场，讲诵观经。大喜曰，此真入佛之津要”。认为只有弥陀净土信仰能“速超生死”。于是发奋勤学，“昼夜礼诵”，“每入互跪念佛，非力竭不休”，为人讲说净土法门三十余年，写弥陀经十万卷，画净土变相三百壁。以至随其教化之人成千累万，“不可胜数”。有人诵弥陀经十万至五十万卷，日课念佛万声至十万声，“或得人念佛三昧往生净土者”，“莫能记述”。[①] 善导思念西方极乐世界到了走火入魔的地步。一日忽对人说：“‘此身可厌，吾将西归。’乃登柳树，向西愿曰：‘愿佛接我，菩萨助我，令我不失正念，得生安养。’言已，投身自绝。”[②] 这位倡导西方净土宗的大师，迷恋乐土以至极端厌恶尘世生活，自行结束了人生。足见那一时代弥陀净土信仰曾经怎样风靡中土，使人沉溺而不能自拔。

善导的影响是巨大的。死后“瘗塔于秦岭，礼视斋斩，人倾国倾”[③]，哀送之盛，无与伦比。

由于道绰、善导对弥陀净土的倡导，唐代这一宗派终于形成。而二人之弟子接踵行教，载之僧传者，实繁有徒。行教或自修之方亦五花八门，蔚为大观。姑举两例：

有一并州人，年已九十六岁，阅道绰的《安乐集讲观经》，“始回心念佛。恐寿将终，日夜礼佛一千拜，念弥陀佛八百万遍，于五年间，一心无怠”。临终前，出现幻觉，告弟子说“阿弥陀佛来授我香衣，观音、势至行列在前，从此西去，纯是净土”。言讫而终。[④] 追求到了他的虚幻的理想。

号称莲宗七祖之一的浙江缙云人少康，唐贞元初年见到《善导行西方化导文》，发誓倡导弥陀净土宗。他乞食为生，得有余钱便引诱儿童，凡念一声阿弥陀佛的人，给钱一文。一个月后，儿童多效法得钱。如是一年，“凡男女见康，则云阿弥陀佛”。信仰者云集响应。[⑤]

唐代净土宗并无立祖之说，其起于宋代。南宋沙门宗晓编著《乐邦文

---

① 志磐：《佛祖统记》卷二十七。载《续藏经》第四套第一辑。善导最著名论述有《观经四贴疏》、《法事赞》、《念佛镜》等，其中《观经四贴疏》即《观无量寿佛经疏》计四卷，通盘解释刘宋畺良耶舍所译《观无量寿佛经》。

② 同上。

③ 赞宁：《宋高僧传》卷十〈道一传〉。

④ 《宋高僧传》卷二十四〈僧衒传〉。

⑤ 《宋高僧传》卷二十五〈少康传〉。

类》。其卷三有《莲社始祖庐山远法师传》和《莲社继祖五大法师传》。以慧远为弥陀净土宗始祖，其他五位“一曰善导师，二曰法照师，三曰少康师，四曰省常师，五曰宗赜师”①。计六位祖师。

南宋沙门志磐编《佛祖统记》，其卷二十六载《莲宗七祖》：慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常。其中延寿为五代时人，省常为北宋人。② 此派教祖序列到明清时代又陆续增加到十一祖：云栖袾宏为八祖、智旭为九祖、实贤为十祖、际醒为十一祖。③

此弥陀净土宗即莲宗正派流传。

三　宋代的台、净交融与白莲教的创立

南宋绍兴三年（1133），江苏吴郡沙门茅子元创白莲宗，同时浙江杭州之白云宗问世。其后两宗分别从佛教净土信仰的领地独立出来，演化成民间教派。特别是白莲教，影响深巨又远超白云宗。白莲宗肇始，并非天生“邪教”。它的产生既是时代与群众信仰的要求，也是一种历史传统的延续。没有宋代净、台、禅诸宗的发展与融合，没有大量净业团社的涌现，白莲宗就会无根无源，难以出现。因此，讨论白莲宗的产生，不能不研究那一时代佛教的特点。本节将从白莲宗的组织、仪忏、教义三方面，涉其渊流与发展。

较早记录白莲教创始人茅子元行迹的史书是《释门正统》：④

> 所谓白莲者，绍兴初吴郡延祥院沙门茅子元曾学于北禅梵法主会下，依仿天台出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》，偈歌四句，念佛五声，劝诸男女同修净业，称白莲导师。其徒号白莲菜人，亦曰茹茅阇黎菜。有论于有司者，加以事魔之罪，蒙流江州。后有小茅阇黎复收余党，但其见解不及子元，又白衣辗转传授，不无讹谬，唯谨护生一戒耳。⑤

---

① 南宋宗晓编：《乐邦文类》卷三，载《大正藏》卷四十七《诸宗部》四。

② 志磐：《佛祖统记》卷二十六，载《续藏经》第四套。

③ 参见中国佛教协会编：《中国佛教》（一）〈净土宗〉。

④ 《释门正统》为天台宗传纪史，先为吴郡庵居士草，未竣而亡，沙门宗鉴续补正完成，时在南宋嘉熙间。本文所使用《释门正统》史料皆引自杨讷编《元代白莲教资料汇编》。

⑤ 宗鉴：《释门正统》卷四〈斥伪志〉。

其后南宋天台僧志磐依《释门正统》，增加内容，污蔑之词从此出：

> 吴郡延祥院僧茅子元者……自称白莲导师，坐受众拜。谨慈乳、不杀、不饮酒，号白莲菜。受其邪教者谓之传道，与之通淫者谓之佛法。相见傲僧慢人，无所不至。愚夫愚妇转相诳诱，聚落田里，皆乐其妄。有论于有司者，正以事魔之罪，流于江州。然其余党效习，至今为盛。①

此是目白莲为“邪教”的最早记录。然而护持信仰者亦实繁有徒。元代僧人普度编《庐山莲宗宝鉴》，反志磐立场，赞茅子元为“慈照宗主”，弘扬其事业。《宝鉴》载《慈照宗主》传，内容更为丰详。据云，子元十九岁落发为僧，习止观禅法。一日坐定中，闻鸦声而悟道，并自颂曰：“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。”于是发利他之心，慕远公庐山结莲社遗风，“劝人皈依三宝，受持五戒，一不杀，二不盗，三不淫，四不妄，五不酒，念阿弥陀佛五声，以证五戒，普结净缘，欲令今世人净五根，得五力，出五浊也。乃撮集《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。”据《庐山莲宗宝鉴》记载，茅子元四十六岁“临障江州”，乾道二年（1166）蒙南宋高宗“诏至德寿殿，演说净土法门，特赐劝修净业白莲尊师慈照宗主”。茅子元“尝发誓言，愿大地人普觉妙道，每以四字为定名之宗”。白莲教徒法号均以普、觉、妙、道四字派定，即依于此。②

（一）关于白莲宗的组织

茅子元在南宋初年创白莲忏堂，组织男女信徒礼忏念佛，实为一净业团社式的组织，还不具独立宗教形态。其结社念佛完全是一种时代风尚，是净土宗发展到宋代的一大特点。

南北朝、隋、唐，弥陀净土信仰日趋隆盛，终成一宗。然初起传播中心在北方今之晋省一带，昙鸾、道绰、善导相继在并州、汾州一带倡教。在江南，东晋慧远倡导莲宗于匡庐，后继者寥寥，不若北方之盛。唐代净土信仰遍宇内，几独占中土佛教信仰领地，浙江逐渐形成传播中心。莲宗

---

① 志磐：《佛祖统纪》卷四十八，《续藏经》第四套第一辑。

② 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷四〈慈照宗主〉，中国社会科学院世界宗教研究所图书馆藏。

七祖，浙江人居其三：少康，浙江缙云仙都山人。延寿、省常皆为钱塘人。足见唐宋时代，弥陀净土宗传教中枢南移。继北宋亡，中华文物之盛毕集江浙，佛教亦与焉。迨至元代，传统相继，净土宗宣教大师接踵出现。凡此皆与白莲教创立，兴起关系极大。

宋代人结社念佛之风炽盛，不独净土宗，天台宗、禅宗、律宗诸宗僧侣亦结社念佛，追求往生西方极乐净土，仅是修持内容及层次不同而已。净、台、禅、律的融会点皆在往生一途。这就是白莲宗初起时杂净、台、禅诸家信仰，“不无讹谬”的原因之一。

净业团社的出现历年久远。据僧赞宁之《结社法集文》载：晋宋之慧远于庐山与高士逸人，辐辏东林寺，结莲社，“社之名始于此”。其后齐竟陵文宣王“募僧俗行净住法，亦净住社也。梁僧佑曾撰法社建功德邑会文。历代以来，咸就僧寺为法会社也。……近闻周郑之地，邑社多结，守庚申会，初集鸣铙钹，唱佛歌赞，众人念佛行道，一夕不睡，以避三彭奏上帝，免注罪夺算也。然此实道家之法，往往有无知释子，人会谋图小利。曾不寻其根本，误行邪法，深可痛哉。”①

除慧远及齐梁时之净住社、法社外，文人结佛社，较早当推唐白居易之“上生社”：

> 白居易……初劝一百四十八人结上生社，念慈氏名，坐想慈氏容，愿当来世，必生兜率。②

白居易的上生社当然不属于弥陀净土信仰，而是最早由官僚及知识分子组织的兜率净土团社。后来白居易改变了初衷，信仰了弥陀净土。

宋代，净业团社竞相建立，多集江浙地区。莲宗第七祖省常在宋初淳化间于杭州建社：

> 法师省常，字造微，姓颜氏，钱塘人。……宋淳化中住南昭庆，慕庐山之风，谋结莲社，以西湖天下之胜游，乃乐嘉遁。无量寿佛往生之仰止，乃刻其像。华严净行品成圣之宗要，乃刺血西书。于是易莲社为净行之名，士夫予会者皆称净行社弟子，而王文正公旦为之社首。一时公卿伯牧三十余，年予此社者至一百二十三人，其化成也

① 赞宁：《结社法集文》，载《乐邦文类》卷二。

② 志磐：《佛祖统纪》卷二十九，《续藏经》第四套第一辑。

若此。[①]

省常之净行社予会者多达官贵戚，足见宋初上层社会结社念佛，希往生净土，乃一时风尚，而结社之习亦起自上层。

天台宗经唐末会昌灭法，五代之乱，元气大丧。至宋代由慈云遵式和四明知礼重振宗风，弟子如云，派系丛生，亦多兼习净土业。遵式制净土忏愿仪，使成规矩；知礼及其弟子则多结社念佛。净土业随天台宗之提倡，信仰日隆。台宗大师知礼“居南湖，述妙宗钞，拜天台观经疏，大彰观心观佛之旨。曾每岁二月望日建念佛施戒会，动逾万人。又撰融心解明一心三观显四净土之义。后于岁旦建光明忏，至五日，号大众说法，骤称佛号百声，奄然而逝”[②]。史料载，知礼建念佛施戒会二十余所，其弟子纷然效法，建社念佛。

知礼弟子本如，号神照，集众百人，修法华忏一年，“与郡守章郇公结白莲社”，建无量寿阁，四季开会念佛凡三十年。[③] 宋仁宗“钦其道，赐名白莲寺”。[④]

住持延庆寺之惠询慕慧远结社念佛遗响，结十八人，“为念佛三昧西归莲社”。[⑤]

宋初省常建莲社后改名净行社，其后本如建白莲社，寺名“钦赐”改为白莲寺。此皆南宋茅子元之白莲菜之先导，非子元先称白莲之名。

结社之风由名僧倡导，达官显贵推波助澜，帝王钦许，愈演愈烈。北宋神宗熙宁、元丰间，浙江兰溪僧灵照住持之华亭超果寺，“每岁开净土会七日，道俗二万人”与会，“朝生安养”。[⑥] 结会之风渐渐下移，遍及社会各阶层。于是俗人倡导的净业组织亦随之出现。

宋四川道宁人冯揖，号不动居士。晚年“专崇净业，作西方礼文，弥陀忏仪”。其归居乡里后，作净土会。并曾于出师泸南军旅中“率道俗作系念会”。[⑦]

钱象祖，浙江天台人，曾任左相，“以净土真修为念，尝于乡州建接

---

① 志磐：《佛祖统纪》卷二十七，《续藏经》第四套第一辑。
② 志磐：《佛祖统纪》卷二十八〈知礼〉、〈本如〉传。
③ 同上。
④ 《新续高僧传》卷四十一〈本如传〉，世界宗教研究所图书馆藏。
⑤ 南宋宗晓：《乐邦文类》卷二，《大正藏》四十七卷。
⑥ 志磐：《佛祖统纪》卷二十八，又《新续高僧传》卷四十一〈灵照传〉。
⑦ 志磐：《佛祖统纪》卷二十九。

待十处，皆以净土、极乐等名之。创止庵，高僧寮，为延僧谈道之所"。①

昔定国，号省斋，曾任州学谕，真念佛读净土经，"结西归莲社以劝人"，建净土院，立石塔于池心，为乡民火焚藏骨之所。每月三日、八日集僧俗于净土院"讽观经念佛以为常"。② 浙江雷川人姚约，潜心佛典，常劝乡里人念佛，乡人"结净业社，约实主其事"，与社中友人日日念佛，以期往生。③ 浙江钱塘人陆伟，中年厌世念佛，"率众结法华、华严二社，各百许人"。其法各人在家诵经一月，月终就寺念佛诵经，终日而散。"如是二十年，终成大会。"④

凡此种种，皆足以证明宋代无论僧俗、官民，由于对生命之虚幻，对死亡之恐惧，对往生之企求，都使净土信仰弘扬发达，信佛风习渗入社会骨髓，这是结社念佛的思想基础。而宋代，统治者一反五代时期武人干政传统，文人地位提高，学术空气自由，宗教信仰亦少限制。学术团社大量涌现，或结社以唱诗，或建院以讲学。名士出入佛、老，名僧、名道混迹士林间，已成风习，儒、释、道融合深度、广度皆超前代，理学即新儒学的出现实得之于此。信仰空气自由，也是净业团社大量涌现的重要条件。

结社念佛风尚不仅对社会上层产生影响，对社会下层亦有启迪之功。底层民众由于生活条件的恶劣，对今生今世悲惨境遇的绝望，更炽烈地追求一种虚幻的希望，一种可望而不可及的神秘之途。念佛往生极乐净土成为为数众多的百姓的终极目的。对这样文化低下的人群，天台宗止观学的玄妙教义，甚至净土宗观想念佛、实相念佛皆深不可测，而上层贵族式的僧俗净业团社更不允许其插足。正是在这种状况下，白云宗、白莲宗应世而出了，它满足了下层民众信仰上的要求。杭州白云庵寺僧孔清觉"立四果十地以分大小两乘，造论数篇，传于流俗，从者尊之为白云和尚，名其徒白云菜，亦曰十地菜"。⑤ 白云宗信仰人数之众为上层净业团社难以企及，皆因其"传于流俗"，即适合下层民众口味。而白莲宗较白云宗更受群众信赖、敬仰。皆因茅子元"劝诸男女同修净业"⑥，以至"愚夫愚妇转相诳诱，聚落田里，皆乐其妄"⑦。显而易见，白莲宗摆脱了正统佛教

① 志磐：《佛祖统纪》卷二十九。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 宗鉴：《释门正统》卷四〈斥伪志〉。
⑥ 同上。
⑦ 志磐：《佛祖统纪》卷四十八。

森严戒律，允许世俗男女同于忏堂之中共修净业，的确为以往的佛教史上所未有，在中国宗教史上是个创举。世俗男女共修净业，不必落发为僧。家居火宅，婚丧嫁娶，无异于人。既适应了一般群众的世俗生活，又合于中国社会儒家伦理的固有传统，同时满足了大批信众的宗教要求，这是白莲宗兴旺发达的最根本原因。因此，也迅速招来非议乃至诬陷。从当局角度看，白莲宗颇类宋代造反的摩尼教，有结社聚众，惑民造反之嫌。从正统佛徒角度看，它窃佛家经纶，却不尊佛家规矩，不伦不类，男女混杂，所招徒众又都是聚落田里的愚夫愚妇，甚至以男女通淫相吸引。当然是大逆不道的邪教，当在斥伪之列。从现代研究者的角度看，在专制制度下所谓信仰只有士人官僚，名僧高道有份，他们可以自由结社，互相往来。而一般民众终生坎坷贫困，劳苦运作，偶一结社念佛，便遭指斥。他们属于卑贱的下下品，与佛无缘。佛法讲平等，世法不平等，理论与实际相差之遥，令人慨叹。但白莲宗毕竟有生命力和群众基础，它不但没有消沉，却“宗风大振”。还有其他原因。

（二）佛教的忏仪与白莲宗的晨朝忏仪

有关茅子元诸传记皆云，其传《晨朝礼忏文》，或曰《白莲晨朝忏仪》。宗鉴认为其忏“依仿天台”。志磐指斥：“《晨朝忏》者，则摄略慈云七忏，别为一本，不识依何行法？”普度则云“振集《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”。茅于元甚至创白莲忏堂，“同修净业”。总之，行忏仪之法在白莲宗团社内占有举足轻重的地位。

忏仪最早出现在南北朝，它适应了佛教在中土兴隆后道场法会的实际需要，本质上属于宗教实践活动。最早的忏经是《慈悲道场忏法》，因相传梁武帝为拯拔后郗氏，阅经制成，故后人又称《梁皇忏法》或曰《慈悲梁皇宝忏》，是为中土佛教忏法之宗。[①] 或曰此忏为南朝齐国肖于良撰，梁时名僧删削，元代妙觉知等重审而成。[②] 通篇为忏悔灭罪，忏悔皈依，免为恶报，脱度众生为说词。有赞、称、念、拜诸仪式，分《皈依三宝第一》、《断疑第二》、《忏悔第三》、《发菩提心第四》、《发愿第五》、《发回向心第六》、《显果报第七》、《出地狱第八》、《解怨释结第九》等内容。一半篇幅描绘地狱阴森恐怖及罪业之报应，一半内容叙述礼佛之善果。崇拜的

① 元觉岸：《释氏稽古略》卷二《续藏经》第四套。

② 中国社会科学院世界宗教研究所图书馆藏《慈悲梁皇宝忏》三册十卷，清光绪十五年冬十一月金陵刻经处重刊。

是释迦牟尼、弥勒尊佛、观世音、大势至，通篇不着弥陀净土痕迹。[①]

陈隋智者大师制《方等三昧行法》、《法华三昧忏仪》，开台宗忏法之先河。唐代僧人知玄又着《慈悲水忏法》三卷。但忏法特别是净土忏法大兴则在宋代。宋代天台宗与净土宗部分融合，天台僧多台、净兼习。台宗大师知礼“大彰观心观佛之旨”，通习台宗教观，但亦“建光明忏”，撰《观无量寿经疏妙宗钞》。[②] 但宋代天台名僧编行忏法者首推慈云遵式。慈云依智顗《金光明玄义》完成了《金光明忏法》，又撰《往生净土决疑行愿二门》（一卷）、《往生净土忏愿仪》（一卷）。在宋乾兴元年（1022）在天竺寺为皇室行忏，并造金光明忏堂，世称慈云忏主。可以说慈云是宋代忏法总其成的一代大师。其影响及后世之茅子元当无疑义，故志磐指斥《晨朝礼忏文》“撮略慈云七忏”，是有根撮的。[③]

慈云《往生净土决疑行愿二门》分两部分内容，一曰决疑门，二曰行愿门。决疑与忏法无干，此不赘述。行愿门又分四门：一者礼忏门，二者十念门，三者系缘门，四者众福门。

第一，礼忏门，其内容是：

> 应日日早晨于常供养道场中，冠带服饰端庄谨肃，以佛像前手自烧香，合掌作是。唱曰一切恭谨，一心顶礼，常住三宝。愿此香遍满十方世界。无边佛土中无量香庄严，具足菩萨道，成就如来香。[④]

此仪式完毕，则赞诗一首。此后即礼佛，唱七遍“一心顶礼……诸佛”。接下来跪地唱忏悔词：

> 至心忏悔，我弟子某甲及法界众生，从无始以来……广造十恶及五元间一切重罪，无量无边说不可尽。十方诸佛常在世间，法音不绝……放净光明照触一切。……[⑤]

---

① 《慈悲皇梁宝忏》三册九卷。

② 陈隋之际天台宗大师智顗即台、净兼参，著《观无量寿经疏》、《阿弥陀经疏》、《净土十疑论》可证。宋知礼师承祖规，承前启后。

③ 依《释门正统》斥伪志：“茅子元曾学于北禅梵法主会下。”北禅梵法主本名净梵，今浙江嘉兴人，十岁出家，依慈云遵式弟子胜果永忏主。后又拜谒知礼法孙神悟处谦。于元祐初年在姑苏讲天台三大部业，弟子遍及吴地。（参见日本重松俊章《初期的白莲教会》。依此说茅子元与宋天台宗两大师慈云、知礼皆有传承关系，特备一说。）

④ 慈云遵式：《往生净土决疑行愿二门》，《大正藏》卷四十七《诸宗部》四。

⑤ 同上。

忏悔词甚长，此不赘引。忏悔毕，口念阿弥陀佛、观世音菩萨等名号，毕，回座诵经。

第二，十念门：

> 每日清晨服饰已后，面西正立合掌，连声称阿弥陀佛，尽一气为一念。如是十气为十念，但随气长短不限佛数，惟长惟久，气极为度……如此十气，连属不断，意在令心不散，专精为功故。①

可知所谓十念并非念十遍阿弥陀佛，而是一口气念阿弥陀佛，如此十口气，遍数因人气之长短而异。

十念后，“发愿回向”云：

> 我弟子某甲一心归命极乐世界阿弥陀佛。愿以净光照我，慈誓摄我。……愿此十念得入如来大誓海中，承佛慈力，众罪消灭，净因增长。若临欲命终，自知时至，身不病苦，心无贪恋，心不倒散，如入禅定，佛及圣众，手持金台来迎接我。……②

十念功夫，天天要作，“要尽此一生，不得一日暂废。”

第三，系缘门。云行走坐卧，种种作务，亦要时时心系于佛，必能弃恶行善。

第四，众福门。云常修行五事：

> 一者，但当正心，不谤三宝，不障出家。不为梵行人作恶留难。
> 二者，孝养父母，奉事师长。
> 三者，正法治国，不邪枉人民。
> 四者，于六斋日敕诸境内，力所及处令行不杀。
> 五者，当深信因果，信一实道，知佛不灭。

此处繁琐引证，皆在于证明茅子元《晨朝礼忏文》即抄袭此忏行愿门中的“礼忏门”和“十念门”。其原因如次：

---

① 《大正藏》载之《往生净土决疑行愿二门》经文句读颇有错误，此引文为自行句读（作者注）。

② 同上。

第一，茅子元及后继者受天台宗影响甚巨，特别受慈云遵式影响更大。天台宗在江浙复兴，慈云实有力焉，此天台宗史籍多处记载。慈云建金光明忏堂，茅子元建白莲忏堂，目的皆在启众往生净土。慈云为撰忏经大师，天台宗无出其右者，宋代整个佛教界亦然。茅子元则撰《晨朝礼忏文》，其意在指导教徒早晨礼佛之仪式。

第二，慈云之礼忏门、十念门皆作于清晨，依次行之。其他两门仅为系念、行善，并非忏仪。足见《行愿门》本质就是早晨的礼佛、念佛仪式。故茅子元将其简化成《晨朝礼忏文》，得之于慈云忏法精髓。

第三，茅子元认为十念过于繁琐，过费时间，子农夫工商之信仰不合时宜，故改为念佛五声。笔者怀疑并非念佛五声，而应是五念，即尽五口气，念阿弥陀佛。[①] 所以志磐讽刺他“佛念五声则何关于十念”。子元的后继者，元代白莲僧普度亦未搞清祖意，也说“念阿弥陀佛五声，以证五戒”。茅子元之五念也罢，五声念佛也罢，的确不同于慈云之十念，但受慈云启发，继又改革慈云忏法，当无疑义。

第四，到了元代，白莲宗后继者仍然崇拜慈云，将其列入祖师传记，记录了他三种忏仪的目录，赞颂他“继天台之道，赞净土之化，世未有也”。[②] 而且元代白莲宗晨昏念佛法门亦有慈云忏法痕迹：

> 在家菩萨奉佛持戒，逐日营办家缘，未能一心修行，须是早起焚香，参承三宝，随意念佛，每日黄昏亦如是礼念，以为常课。[③]

而《庐山莲宗宝鉴》接下来即载有《简经念佛功德十念法门》，完全录自慈云《往生净土决疑行愿二门》之《十念门》。[④]

凡此种种皆证明茅子元《晨朝礼忏文》是撮略慈云遵式之《礼忏门》、《十念门》，为了适应“在家菩萨”奉佛持戒，又作了更改或简略。但大致内容当与慈云忏仪相同。

---

① 茅子元不可能倡导念佛五声之根据是：《慈照宗主示念佛人发愿人发愿偈并序》载：“大凡念佛，先要发心……常须念佛，早晚专心礼拜弥陀……口念心想，心愿见佛，发深重愿，决信无疑，日久岁深，工夫纯熟，自然三昧成就。”如果只念佛五声，如何口念心想，日久岁深，得念佛三昧？见《庐山莲宗宝鉴》卷七。

② 同上。

③ 《庐山莲宗宝鉴》卷二。

④ 同上。

（三）关于圆融四土图

茅子元除以《晨朝礼忏文》传教外，尚有《圆融四土图》留世，《庐山莲宗宝鉴》载有图说数幅，与《宝鉴》同入大正藏。宝鉴说其“依仿天台出《圆融四土图》”，志磐则云“所谓《四土图》者，则窃取台宗格言”。总之与台宗有关。事实正是如此。

四土即四种果报土。初为台宗祖师智顗创子其著《维摩经玄疏》[①]。是台宗止观学说与净土思想融会的产物。台宗大师智顗以《法华经》为据，以五时八教的判教方法，定释迦一代说法的次第及说法时仪式、教法的深浅层次。其中八教又分化仪四教，化法四教。化法四教为三藏教、通教、别教、圆教。化仪四教为顿教、渐教、秘密教、不定教。化法四教为结局，化仪四教乃达到结局之道路。圆教乃大乘法之终极目的。[②] 智顗说：

> 圆以不偶为义，此教明不思议因缘，中道实相之理。事理具足，不偏不别，但化最上利根大士，故名圆顿也。[③]

其后世弟子解释圆教谓圆妙、圆融、圆足、圆顿，故名圆教。是悟性最高的人，经过顿教法直接达到的认识最高层次。而其他前三教或教明因缘灭四圣谛理，属小乘法；或教明因缘即空无生四真谛理，傍通二乘；或教明因缘假名无量四圣谛理，不通二乘。

天台宗之所以判教，是基于人根性不同，根性利者可直接受大乘教，行顿法；而根性钝者，难悟大乘，只能渐次导引，故曰渐教。因为人的善恶不同，受“尘世五浊”的影响程度不同，根性利钝不同，不但在判教的层次上差别显著，而且在往生净土时也应迥然有别。这样四种净土国的理论就应运而出了。智顗是这个理论的制造者，他说：

> 佛国差别之相，无量无边，今略为四：一染净国，凡圣共居；二，有余国，方便人住；三，果报国，纯法自居；四，常寂光，妙觉

---

① 《维摩经玄疏》或曰《维摩经玄义》之误。

② 智顗：《维摩经玄疏》卷三（全书二册六卷），世界宗教研究所图书馆藏。圆顿于台宗三缔三观之主旨与别教不同。认为空、假、中三缔圆融无二，一空一切空，一假一切假，一中一切中。

③ 同上。

所居。①

他又解释：染净国又叫凡圣同居国。凡人有善恶两种，圣人也有两类即实圣与权圣。四种人同居，故云秽土。这四种人或因根性或因忏悔，同登净土，凡圣皆依正果。② 故染净国又被后人称为凡圣同居土。

有余国又叫有余土，是二乘三种菩萨“证方便之所居也”。之所以叫二乘三种菩萨，需与判教中通教相联系考察。居此土者，根性钝者通三藏教，根性利者可通别教、圆教。智颉认为它是“有变易所居之土”，故名有余土，又叫方便。③

果报国又叫果报土。理解此土需与判教中的别教联系。别教是指那些对教理明智而且果断者以判教层次。此中人往生净土得其实果报，“受法性报身，以观实相，发真无漏”，以便达到更高层次。“亦名实报无障碍土。”④

常寂光国亦云常寂光土。《观经疏明四土宗致》中解释的比较明确：

> 常寂光者，常即法身，寂即解脱，光即般若。⑤

佛教讲佛有三身“一法身、二报身、三应身”。法身为“自性清净，皎然无点”⑥。法身即佛之真身。可见居寂光土者即佛。智颉因此说：此土“妙觉极智所照，如如法界之理，名之为国，亦名法性土”。⑦

智颉因人利钝、善恶不同分净土为四国，或四土，以示差别。这种做法亦有所依。净土宗三经一论，都将人修行分成等次。《无量寿经》将修者分为三辈，《观经》则以人为九品，修行愿力及结果因而大有差异。

以上即四土的来由。

宋代台宗大兴，台、净兼参的风习也由于祖师智颉的理论而延续并加以光大。

认为茅子元是“邪派”仅为部分人的说法，因其斗胆，既撮略慈云忏法，制《晨朝礼忏文》，又窃台宗祖师智颉四土之意，造了《圆融四土

---

① 天台智者：《维摩经疏示四种佛国》，载《乐邦文类》卷四。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《观经疏明四土宗致》，载《乐邦文类》卷四。
⑥ 智颉：《维摩经玄疏》卷二。
⑦ 智颉：《维摩经疏示四种佛国》，载《乐邦文类》卷四。

图》。但也有人持相反意见。子元造四土图是否与台宗大师之说完全背离，其制图之目的何在？

茅子元制圆融四土图基本表达了台宗四土理论的本质，特别是智顗的意图，其制图的目的很明了。他认为宋代一些僧人在传法时已失伦次，致使：

> 四土混乱无伦，智转行融，致使利钝不分，因果俱失。只言净土，不知净土高低；只说唯心，不知心之深浅。故见诸家相毁，各执一边，谁知自破宗风，非魔能坏。今则略开一线，述出四图，削去迷情，顿明心地，然后沙河法界收一纸之中，无量法门出乎方寸之内耳。①

宋代台宗四明三家与山外派为了一念心的真妄问题论争不已，各执一端。而于另外一些宗教的根本问题都缺乏认真探讨，致使“利钝不分，因果俱失”。茅子元制图的目的之一在于廓清有关净土业的糊涂认识，以图示的方法，简单明了地表达四种土的不同果、位、德、智等的层次。下面把圆融四土总相之图列表如下：②

同居土	具烦恼	凡圣居	情见	胜劣应	宗用体	三德迷	愿不退
方便土	破见思惑	罗汉居	一切智	胜应身	体用宗	解脱德	行不退
实报土	破尘沙惑 分破无明	菩萨居	道种智	圆满报身	用宗体	般若德	智不退
寂光土	破三惑尽	果人居	一切种智	清净法身	宗体用	法身德	位不退

此表一目了然，茅子元图示为圆形状，亦一目了然，可谓沙河法界“收一纸之中”，无量法门“出乎方寸之内”。笔者所以认为这图基本继承了智顗四土意图，是因为它依据修行者的利钝、善恶分四土之高下，而不是笼统地谈论净土。但又融四土为一土。在论及五重玄义中的体、用、宗时，通过不同的排列，表明了居不同净土者对三者认识的高下利钝之分。而体宗用三者又与涅槃经之三德结合。故图示出：同居土者“三德迷”；

① 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷二〈慈照宗主圆融四土选佛图序〉。此文《大正藏》卷四十七亦载。

② 此表依《大正藏》卷四十七载之〈庐山莲宗宝鉴·圆融四土总相之图〉制。

方便土者，解脱一切束缚；实报土者，获得了智慧；寂光土者，具有了不灭之法性为身。又与应身、报身、法身之三身说相应合。在破迷解惑、情与智的关系上同样表明了居土层次不同，因而利钝之能力不同。迷不破则惑不解，而惑不解皆在于为情所碍，则智不通。由此可见，从佛教的立场上讲四土之图有其内在的逻辑力量，并非不伦不类，而只能说是对祖师学说的阐明和发挥。

茅子元制四土图的第二个原因，是以图解的方式扩大四土思想的影响，使文化水准不高的所谓“根性钝”者，能直观地领悟，从而扩大教势，广揽门徒。例如，他画了凡圣同居土图，并加以解释：

> 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……①

从现代人眼光看，茅子元实为一聪明僧侣，为其净业的发展，适应了下层民众的文化层次、心理特征的需要。因此达到了“愚夫愚妇”“皆乐其妄”的效果。

其实将枯燥的经文化为图示在宋代并非茅于元独创。《四教集注》的作者天竺寺玉岗，就曾绘制了《天台五时八教图》。他认为：末世机钝，不易领悟天台宗判教之玄妙，故立图，俾使见者一目了然。其画图之目的与茅子元同。

作为影响后世的一个创宗人物，如果一言以蔽之浅薄或不伦不类，那才是不可思议之事。事实宗鉴并没完全否定茅子元。他说：“后有小茅阘黎复收余党，但其见解不及于元。”可见还是承认茅子元是有些见识的。

但为什么志磐对茅子元不遗余力地加以攻击呢？主要原因在于宋代台宗部分人的固执、褊狭与由此而出的宗派观念作祟。四明知礼以后，其弟子尚贤、本如、梵臻形成一派，自认正宗，此为山家派。与此派抗衡对立者为山外派。两派对峙达数十年之久。志磐亦以山家派流裔自居，行事行文皆褊狭自恃，排斥异己。对天台宗内部尚且如此，对台净相兼，自成一统的茅于元更是大加挞伐。他对茅于元攻击主要涉及两个方而。一个是茅

---

① 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷二。世界宗教所藏书，与《大正藏》卷四十七载相同，与杨讷编《元代白莲教资料汇编》之《庐山莲宗宝鉴》稍异。读者识之。

子元的宣教理论，此前已谈及。最主要是茅子元竟敢“自称白莲导师”，“相见傲僧慢人”，另立一宗。而所收之人不但男女混杂，而且都是聚落田里的“下等人”。这种称导师的做法激怒了志磐，故污其“惜同于佛”。

志磐攻击的恰恰是茅子元的特点，正是使佛教理论，特别是台、净理论的通俗化、简略化、具体化，才使一般人易懂、易听、易接受。而“不断烦恼、不舍家缘、不修禅定，但念佛名”就可往生净土，加之男女同习修炼，可修子寺庙，亦可在家修行，成为“在家菩萨”。这样就把刻意艰深的理性佛教改造了，使之面向了整个社会。其实宋代净业团社的大量涌现，正反映了佛教世俗化的大趋势，但茅子元走在这一潮流的前面，便成了异端邪派的代表，而难免变成出头之鸟，遭受攻击。

需要指出的是茅子元虽为“导师”，但其所倡却与后世之白莲教大相径庭。白莲宗在子元故后，演变之大，分化之烈，绝非子元始能料及。历史不是一部个人史，一种思潮一旦倡导出来，其流派纷呈，流势汹涌，则不是任何个人所能左右得了的。

由上可知茅子元的白莲宗是宋代台净相融并走向世俗化的产物[①]，也是茅子元独具创造力的产物。

四　元代白莲教的两种发展趋势

在南宋，茅子元创宗时代及其身后，白莲宗世俗化倾向虽然十分明显，但总体上还未脱离正统佛教窠臼，因此也还为统治者所容纳，以至“余党效习，至今为盛”。终南宋一朝，没有被明令禁止。

元代，白莲教势更趋发展。由子缺乏大一统的宗教组织，由子教内各阶层人群所处地位不同，追求的目标发生了歧义，白莲宗产生了严重分化，呈现出截然相反的两种发展趋势。一些白莲道人以茅子元正宗流裔自居，继承子元宗教学说和宗教实践，政治上亦采取与元当局合作态度。另外一些人则背离子元倡教宗旨，与不甘异族统治的下层民众运动相契合，走上了反抗元政权的道路。此中还有相当部分人本非白莲教徒，将流传已久的弥勒下生观念杂糅其中，而冠以白莲教之名，因白莲教未遭禁故也。

元代白莲教呈现如此纷繁复杂局面，因此笼统地将它称为合法宗教或

① 所谓台宗世俗化仅是其发展趋势的一个方面，特指世俗官吏与下层社会。在台宗圈子内其理论体系仍在不断深化。

非法的民间宗教都失之于偏颇。我们认为既要分析不同信仰阶层因分化而引起的不同发展趋势，也要用动态的眼光区别元代前期与元末该教的不同状况。

关于元代白莲教，中日学者都有扎实的研究。[①] 本节部分吸收了他们的研究成果，亦多有不同处。

（一）元代白莲教与净土宗之异同

元代，白莲宗已经发展成为一门独立的宗教，即白莲教。原因如下：

第一，白莲忏堂的大量出现，信徒多不胜计。从教势上讲与正统佛、道两教相埒。据刘埙《水云村泯稿》记载：

> ……南北混一，盛益加焉，历都过邑无不有所谓白莲堂者，聚徒多至千百，少不下百人，更少犹数十。栋宇宏丽，像设严整，乃至与梵宫道殿匹敌，盖诚盛矣。[②]

另有史料亦云，其教“历千年而其教弥盛，礼佛之屋遍天下”[③]。如果说忏堂遍及中土，庙宇严整辉煌，信众如蚁，尚为表面现象，那一时代的白莲教则在修持上亦与佛、道划清界线。

第二，白莲教信徒不叫和尚、尼姑或居士，面被称为“白莲道人”。白莲道人娶妻生子，无异平民。他们往往合家居于白莲忏堂内，忏堂既是道场，又是家人生聚之所。据《莲社万缘堂记》载：一个“莲社道人”觉全，其家族“断荤血，持经法五世矣”。[④] 五代人皆信仰白莲宗，足见并未实行断嗣绝伦的佛教戒律。《通制条格》卷二十九所载中书省奏也说明了同样的事实：

> 建宁路等处有妻室孩儿每的一枝儿白莲教道人名字的人，盖着寺，多聚着男子妇人，夜聚明散，佯修善事，煽惑人众作闹行有，因

---

① 日本学者重松俊章在20世纪30—40年代日本杂志《史渊》上发表过四篇有关民间教派文章，其中之一是〈宋元时代的红巾军与元末弥勒白莲教匪〉。望月信亨在1939年《净土学》杂志发表〈南宗子元的白莲宗及其余党邪说〉。小川贯戈在1943年《支那佛教史学》发表《元代白莲教刺藏事迹》。日人研究尚多，不一一列举。我国学者之研究当首推杨讷的《元代的白莲教》，载《元史论丛》第二辑（1983年版）。

② 刘埙：《水云村泯稿》卷三，转引自《元代白莲教资料汇编》。

③ 吴澄：《会善堂记》，转引同上。

④ 刘埙：《水云村泯稿》卷三，转引自《元代白莲教资料汇编》。

着这般别生事端去也。又他每都是有妻子的人有，他每的身已不清净，与上位祝寿呵，怎生中？将这的每合革罢了。①

由此可见，白莲道人据寺为家，娶妻生子，已是普遍现象。这是正统佛教诸宗及寺院绝不允许的。因此不能再把元代白莲教归于佛教净土宗。

为什么白莲教信徒被称为“白莲道人”而非“白莲僧人”？道教诸道派在修持戒律上从未整齐划一，全真道不允许娶妻生子，只能在观内修行。但正一道即天师道却可娶妻生子。天师法嗣都是依血缘关系递传的。白莲教信徒不遵佛门规矩，在娶妻生子上与正一道相似，故世称其为白莲道人。但白莲道人又不诵道经，而诵净土诸典和遵循茅子元忏条，当然与道教之“道士”不能混为一谈。可谓非僧、非道，这是其成为独立宗教的内在原因。从宋代的白莲菜人发展到元代白莲道人，说明它向世俗化又迈进了一大步。

为什么白莲道人要据寺为家？首先应从经济角度进行解释。刘埙在《水云村泯稿》中讲，白莲道人总不能靠乞食为生，“固须广置良田”，“或拨三顷五顷，特地周旋；或捐十定八定，随时增置。”在忏堂周围广置土地，名曰千年田，“虽历劫而不卖”。② 显然，这些人通过传教敛取布施之资，建寺买田，成为家产祖业，代代相传。这种经营方式的规模越大，寺庙田产就更需要以血缘关系世袭递传，这是白莲教徒娶妻生子的根本原因。这种状况又导致白莲教与正统佛教相距更远。

第三，白莲教虽然是一个遍及全国的松散宗教，毕竟有它的组织特点，亦异于佛、道。早在子元创宗之始，便以“普、觉、妙、道”四字派命法名。各地白莲教徒虽然不一定互为联系，没有大一统的传教中枢，但教徒间见而从道号中可知为同道。例如徽州东门观音堂掌堂人是任普诚，其徒弟是孙普和，丰城的万缘堂为白莲道人觉全所据，建宁路有名的白莲堂掌教是肖觉贵，江西抚州崇仁县的会善堂以刘觉度为掌主，觉度有徒名曾觉世等人。这些忏堂的主持者及徒众皆以普、觉为法名。其间区别或因传承不同故。元末天完红巾军许多将领都以普字派命法名，如邹普胜、丁普郎、杨普雄、史普清、项普略、张普宪、况普天、钟普高、李普成、王普敬、欧普祥、陈普文、赵普玄、钱普哲、方普德、李普胜、邹普泰。足

① 《通制条格》卷二十九〈俗人做道场〉条，《元代史料丛刊》。

② 刘埙：《水云村泯稿》卷三。

见白莲教在红巾军影响之大。[①]

白莲教与佛道两教尚有许多不同，此不赘述。但白莲教又没有完全从净土宗中蝉蜕出来，还自认为莲宗真脉。亦有其持据。

第一，白莲教的确与净土宗渊源甚深，前已尽述。到元代，普度阐述莲宗宗旨及子元遗说，欲光大之，故修《庐山莲宗宝鉴》。至近代尚有人认为子元的白莲宗为佛教诸宗之一，日本大正藏就将《庐山莲宗宝鉴》十卷载人《诸宗部》，归为净土一类。普度在序中云：

> 东晋远公祖师，因听弥天法师讲般若经，豁然大悟，入于无量甚深三昧，游止庐山，与高僧朝士结缘修行。故云：诸教三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先。因以莲宗名其社焉。……天台智者判教，谓《观无量寿经》为大乘终实之教，以三观澄心者，盖显念佛之旨也。法照尊者，礼文殊而求指，盖指此法也。省常禅师，结净行缘，宰相名卿皈响同修者，盖此道也。长芦赜禅师结莲花胜会，感普贤、普慧二菩萨入会，盖证明此道也。慈照宗主以本愿力示现世间，发广度心，引权就实，随机化导，盖欲令利根、钝根俱悟此道也。集白莲忏，开四土图，以信行愿为资粮，以戒、定、慧为枢要，盖立此念佛正宗也。[②]

元代倡教首推普度，普度引渊叙流，皆合宗旨，惟不及叙北方之昙鸾、善导[③]，突出隋至宋台宗习净诸师，意在正本清源，合乎白莲宗渊深流脉。可见，到了元代白莲教泛滥发展时代，仍有坚持正宗的宗教理论家问世，因此不能说白莲教完全摆脱了与佛教净土宗的关系。

第二，白莲教徒仍以弥陀信仰的三经一论为要典，以得念佛三昧为要务，以终归西方净土为宗旨。教主要求教徒坚持“日课千声佛名，积月至年，则有三十六万声佛……日行小善一事，积月至年，则有三百六十善事……”[④] 而念佛之旨“示弥陀自性，念念圆明，心心实相，如大海之混百川也。其行也，开示十六观门，摄心妙境，了性相空，如明镜之见面像也。其果也，九品次第化生，普摄利钝，登不退阶，至无上之菩提道

---

① 参见杨讷：〈天完大汉红巾军史述论〉，《元史论丛》第一辑。

② 普度：〈庐山莲宗宝鉴叙〉，《庐山莲宗宝鉴》卷，世界宗教研究所图书馆藏书。

③ 特指〈庐山莲宗宝鉴叙〉。但在《庐山莲宗宝鉴》中有昙鸾、善导传。

④ 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷一。

也。"[①] 由此可见从口称念佛演讲至实相念佛，达念佛妙境，"了性相空"，与净土宗无二。而往生净土的九品次第又全合于观经。足见某些白莲道人在信仰方面尚无根本改变。

第三，各地白莲教忏堂设制大体不脱净土宗庙宇规矩，崇拜弥陀佛、观世音、大势至。如徽州东门观音堂"创外门三，施茶。东西庑二。中为大殿，左钟右鼓，奉观世音。后为楼，奉无量寿佛"。[②] 又如慈慧庵"故为王氏弟，学佛人周觉聪始买居之"。周觉聪是白莲道人，其于因此庵无弥陀佛像，"拓开后隙地，益建弥陀殿"。[③] 又如会善堂，原本为家居之所。白莲道人觉度"不惮勤劳，以图恢拓，数年之间，殿亭楼阁焕然一新，斋舍道寮佛像供器种种完具。过者睹其宏规，莫（不）惊羡其能。佛堂非佛寺比也"。[④] 元大都有白莲道人觉庵集资，"买地十亩于太庙之西，作无量寿庵。树佛殿四楹，屋宇像设，无不具足"。[⑤] 足见《水云村泯稿》云白莲忏堂"栋宇宏丽，像设严整"，迨非虚词。

第四，白莲教信徒中除相当部分的"道人"以忏堂为家，传播教旨，更多的是"在家菩萨"。他们"逐日营办家缘，未能一心修行"，但亦被要求"早起焚香，参承三宝，随意念佛。每日黄昏亦如是礼会，以为常课。如或有干失时，次日当自对佛忏说。此之法门，要且不妨本业：为士者不妨修读，为农者不妨耕种，为工者不妨作务，为商者不妨买卖。晨参夕礼之外，更能二六时中偷那工夫持念佛号百声千声，志诚为功，期生净土"。[⑥]"在家菩萨"不能如僧尼逐日念佛，但朝夕礼忏，忙里偷闲，亦不失弥陀净土信仰宗旨。

凡此种种，可知元代白莲教在诸多方面仍与正统的净土宗相契合。由上述可知元代白莲教在信仰上与净土宗之异同。

（二）元代初中叶白莲教与底层社会运动

元代，蒙古族入主中原。统治者虽然接受了部分传统的典章制度，但对华夏文化多所毁弃，种族压迫日益加深，民众反抗运动从未间断，宗教异端或"邪教"活动遍及宇内。

元初"信佛甚虔"的耶律楚材阐"邪正之辨"，对诸类信仰多所指斥：

---

① 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷二。
② 方回：《桐江集》卷三〈徽州东门观音堂记〉，载《元代白莲教资料汇编》。
③ 柳贯：《柳待制文集》卷十五〈慈慧庵记〉，载《元代白莲教资料汇编》。
④ 吴澄：《会善堂记》。
⑤ 《危太仆文集》卷四。
⑥ 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷二。

> 夫杨朱、墨翟、田骈、许行之术，孔氏之邪也；西域九十六种、此方毗卢、糠、瓢、白莲、香会之徒，释氏之邪也；全真、大道、混元、太一、三张左道之术，老氏之邪也。①

耶氏所举“邪术”混杂不一。儒教之邪在此略去不谈。佛教之毗卢特指崇信大日如来的密宗，金代曾遭禁。道教新派全真道在金代虽曾遭禁，元初因丘处机的政治活动已成合法教派，于中土大行。大道即真大道、太一道、正一道（三张之术）或为正统教派，或为合法教派。混元道即金丹道，为两宋后新兴的道派，专以修炼内丹为要务，特立独行，与世无涉。以上诸教很难人“邪教”之列。

其中仅有白莲教部分教团以及香会在元末农民运动中曾发挥过主导作用，确应列人“邪教”。但在元初中叶，多数白莲教团依忏堂而存在，念经垒忏，安分守法，与元末情况不同。

贯穿整个元代，下层民众造反事件旋踵而至，势未稍减。其中“邪教”起事比重甚大：

> 〔太宗九年（1237）〕金经李佛儿以妖术惑众谋乱。②
>
> 〔世祖至元五年（1268）〕济南王保和以妖言惑众，谋作乱。③
>
> 〔世祖至元五年（1268）〕淄州妖人胡王惑众，事觉，逮捕百余人。④
>
> 〔世祖至元十一年（1274）〕比闻益都、彰德妖人继发……⑤
>
> 〔世祖至元十六年（1279）〕以梧州妖民吴法受煽惑藤州、德庆府泷水徭蛮为乱，获其父诛之。⑥

在接连不断“妖人”惑众造反事件中，有一案格外引起元政权的重视，此即江西行省都昌县白莲会头杜万一造反事件。

杜万一又名杜可用，至元十七年（1280）春率众起事，拥众数万，号

---

① 耶律楚材：《湛然居士集》卷八。
② 杨讷、陈高华编：《元代农民战争史料汇编》上编。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。

杜圣人，“伪改万乘元年，自称天王，民间皆事天差变现火轮天王国王皇帝。以谭天麟为副天王，都昌西山寺僧为国师。朝廷命史弼讨败之，江西招讨方文擒可用”。①

平心而论，杜万一绝非白莲道人。史料既没有记载其道号，又没记载其忏堂，甚至连信仰净土宗一丝痕迹也没有。相反称天王，号圣人，似为其他异端“邪派”。至元十八年（1281）中书省等官僚机构亦称“贼首杜万一等指白莲会为名作乱”。可见是一种冒名顶替。但这种冒名顶替也引起朝廷对白莲会侧目相视，指白莲会为“左道乱正之术”。据《通制条格》载：

> 至元十八年三月，中书省御史台呈：江南行台咨，都昌县贼首杜万一等指白莲会为名作乱。照得江南见有白莲会等名目，五公符、推背图、血盆，及应合禁断天文图书，一切左道乱正之术，拟合禁断。送刑部，与秘书监一同议得：拟合照依圣旨禁断拘收。都省准拟。②

此段官方文字的确有含混不清，以至现代研究者发生歧义。上述文字到底禁断白莲教否？似只提出白莲会等名目。但无论对白莲会禁断与否，都对白莲会不利。此后又发生了三次涉及白莲会或白莲道人的造反事件，即彰德的朱帧宝、柳州的高仙道、河南远安县无量寺僧人袁普昭为首的案件。

成宗大德四年（1300）广西柳州“妖贼高仙道以左道惑众”，或曰其为“白莲道人”，此事件论死者二百。③ 其实无论是朱帧宝还是高仙道都很难指实为白莲道人，从其无白莲道号便可断定。但元贞元年（1295）审出之河南远安县（今湖北）的袁普昭则为白莲道人无疑。据《元典章》载：

> 峡州路远安县太平山无量寺僧人袁普昭，自号无碍祖师，伪造论世秘密经文，虚谬凶险，刊板印散，煽惑人心。取讫招伏，于元贞元年十二月十七日奏过：京南府一个山里普昭小名的和尚，伪造佛经，那经里写着犯上的大言语有，交抄与诸人读有，么道。今夏南京省官

① 《国朝文类》卷四十一。
② 《通制条格》卷二十八（禁书）。
③ 《元代农民战争史料汇编》上编。

人每与将文书来呵，俺上位奏了……和他一处做伴当徒弟每总廿四个人。那的内廿一个和尚、三个俗人。普昭小名的和尚根脚里造伪经来，着木头雕着自己的形，伪用金妆着，正面儿坐着，左右立着神道，那经里更有犯上的难说的大言语……①

袁普昭的普昭为白莲道号，故文中云其为“小名”。住无量寺，自号无碍祖师，都与白莲教相契合。无碍祖师亦为净土宗语，弥陀佛又称无碍光佛。无碍即心无碍，可往生净土义。《往生要集》云：“我所有三道，与弥陀佛万德，本来空寂，一体无碍。”此处即心与弥陀佛通，合其万德。普昭自称无碍祖师，又刻自己木像，饰以金妆，分明是自比弥陀佛，以耸动俗人视听。而伪造经纶，大言无忌，也是出于同一目的。所以说他是元代白莲教道人中第一个造反者也不为过。但是元政权并未发现袁普昭为白莲道人。

由于朱帧宝及高仙道事件，特别是至大元年（1308）当局在建宁路发现一支白莲道人“盖着寺，多聚着男子妇人，夜聚明散，佯修善事，煽惑人众，作闹行有”时，便下决断，禁止了白莲教。

至大元年（1308）五月“禁白莲社，毁其祠宇，以其人还隶民籍。”②

从元混一宇内到至大元年，白莲教公开活动37年，终于遭禁。此次被禁时间不长，仅三年。到仁宗至大四年（1311），白莲教又重新公开活动。

白莲教恢复合法地位主要得力于普度及肖觉贵的努力。

普度，元初中时人，号优昙和尚，“丹阳蒋氏子，家世事佛。弱冠出家，初参龙华宝山慧禅师，师深器之。后历叩诸方，述念佛警要，目曰《莲宗宝鉴》，凡十卷，天童东岩圆应日禅师深加叹赏。继开法于京都法王寺”。③ 普度还在家乡丹阳竹林山妙果寺住持，“率徒喻俗”，“大广其居”。④

普度对白莲教最大贡献，是要在该教遭禁后，奔走于国师、太子及公卿间，上书言事，力图复教。

普度于至大元年（1308）五月禁教后半年抵大都，通过国师毗奈耶室

① 《元代农民战争史料汇编》上编。
② 《元史》卷二二〈武宗纪〉一。
③ 普度：《庐山莲宗宝鉴·优昙和尚辑莲宗宝鉴事实》。
④ 袁桷：《清容居士集》卷二十〈妙果寺记〉，载《元代白莲教资料汇编》。

利，向皇太子爱育黎拔力八达献上《庐山莲宗宝鉴》，得到称许，“敬奉今旨，教刊板印行者”。但白莲教仍未恩准复教。至大三年（1310）正月，普度向武宗上万言书，力证白莲教之三皈五戒合于儒家之三畏：畏天命、畏大人、畏圣人之言；合于五常：仁、义、礼、智、信。指示莲宗渊流，乃宋、元两代帝王钦旨护教。宋高宗御书“莲社”，光显其教。“迨于圣明盛世，庐山本宗东林寺钦奉先皇帝圣旨，赐善法堂护持念佛宗教。”同时向武宗指出：宣政院奏赐“前住持祖闾长老白莲宗主、通慧大师，护持圣旨，宠锡非常”的事实。凡此种种都为了向最高当局证明白莲教之教化“为让为慈、为忠为孝、为廉为仁”，可去恶行善，省其刑狱，使统治者“坐致太平”。[①] 普度的《正白莲宗书》在武宗时代没有起到作用，皆因朝臣，特别是监察御史张养浩力主禁教。其持论主要在僧尼过滥，蠹政害民，而白莲道人皆有妻室，且大逆不道。举元祚九十年间，当局十余次发布明令。“罢僧官有妻者”、“括江南僧有妻者为民”、“敕西京僧道也里可温答失蛮等有室家者，与民一体输赋”、“敕天下僧道有妻者皆令为民”[②] ……可见“纯洁僧道队伍”，一直是元代的政策。

至大四年（1311），武宗宾天，仁宗继位。六月二十九日“颁降圣旨”：“休交斯绝”了白莲教，让白莲忏堂“与俺每根底祈福祝寿者”。[③] 白莲又恢复了合法传教权力。

白莲复教后，仁宗皇帝于皇庆二年（1313）应舍利坚等人之请，下旨护持建宁路白莲忏堂：

> 自今以后，叫白莲佛堂为报恩万寿堂，置住持，并命地方官对于所属各佛堂加以保护。寺领税粮照先例与了，不许差发、占据、掠夺他们的财产。制旨交与白莲堂都掌教性空、普慧及肖觉贵。合纳税粮，不交官府，藏于寺里。如有违制，不依体例而征税，便问违敕之罪。[④]

据日人重松俊章研究结果，建宁路白莲堂之所以受此恩宠，与其夤缘高丽国王世子、入侍元廷之沛王及元廷显贵有关。但白莲教复教在此前两年已

---

① 元果满：〈庐山复教集·上白莲宗书〉，《元代白莲教资料汇编》。

② 引陶希圣：〈元代弥勒白莲教会的暴动〉，1935年《食货月刊》合订本。

② 〈宣政院榜〉、〈抄白全文〉，载《庐山复教集》。

④ 〔日〕重松俊章：〈初期的白莲教〉，原载《市村博士古稀纪念东洋史论集》，陶希圣抄译，1935年《食货月刊》合订本。

成为事实，主要是普度奔走呼号的结果。从信仰和人品层次上讲，普度远高于肖觉贵。但两人目的都是一致的，即靠拢当局，得其青睐，以利教势之发展。但白莲教在英宗间再次遭禁。[①]

此为元代中期白莲教基本状况。

（三）元末白莲教、香军、明教

白莲教在元初中叶的状况是：政治上依附当局，信仰上迷恋往生弥陀净土，经济上多数教团有稳固生资，甚至相当富有。因此，在元末农民起义过程中，白莲教会组织所起作用有限，多为个人身份加人其间。而香会的组织信仰起了关键性作用，摩尼教即明教亦发生了影响。

香会，一言以蔽之即从隋唐以来演变的弥勒教会。元初，耶律楚材已指示其非。至元末才显其形，已酿成大规模的农民起义：

> 五月（元顺帝至正十一年，1351）……颍州妖人刘福通为乱，以红巾为号，陷颍州。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。[②]

河北韩山童首事作乱，以弥勒佛出世为名，诱集无赖恶少，烧香结会，渐致滋蔓，陷淮西诸郡。继而湖广、江西、荆襄几乎所有关于韩山童家族传教史料皆云其“烧香惑众”或“烧香结会”。权衡之《庚申外史》谈得更明确：

> 五月，颍川、颍上红军起，号为香军，盖以烧香礼弥勒得此名也。其始出赵州栾城县韩学究家，已而河、淮、襄、陕之民翕然从之，故荆、汉、许、汝、山东、丰、沛以及两淮红军皆起应之。

由于烧香礼弥勒佛故号“香军”，其初则为香会无疑。由香会改名香军，是揭竿起事后所为。事实是韩山童家族从来就不是白莲教徒，没有任何史料证明这个家族信仰弥陀净土或组织白莲忏觉，亦无白莲教徒道号。中国的华北地区在南宋、元代，白莲教传播远不若江南地区，相反隋唐以来弥勒信仰在此地一直兴旺发达，乃至宋元时代以弥勒下生为号召的造反

---

① 《元史》卷二八（英宗纪）二，至治二年闰五月“禁白莲佛事”。

② 《元史》卷四二（顺帝纪）五。

事件从未止息。

最早以“新佛出世，除去旧魔”相号召的是北魏沙门法庆，事出在冀州。所谓“新佛”当然指的是弥勒佛而不是弥陀佛。

唐开元间，贝州（今河北清河一带）人王怀古宣称“释迦牟尼末，更有新佛出”，其出事地点及口号几乎与北魏熙平三年（516）的法庆如出一辙。

北宋庆历七年（1047），又是在贝州，王则发动了起事，口号仍是“释迦佛衰谢，弥勒佛当持事”。①

在五个多世纪中，发生在同一地点，利用的是同一口号，三次事件几乎雷同。足见弥勒佛的兜率天信仰在这一地区具有何等巨大的吸引力。

三百年过去了，赵州栾城韩氏家族仍踵行其传统，传播的是弥勒信仰，而口号与八百多年前北魏法庆、六百年前唐代王怀古、三百多年前的宋代王则没有任何变化，仍然倡导“弥勒佛下生”。而韩山童祖籍的栾城离冀州、贝州不过二百里之遥，韩山童传教的广平与冀州、贝州更近，不足二百里。依元代史料，这一带没有建造过任何白莲忏堂，那么白莲教从何而来呢？韩山童倡教的名称本不是白莲教，而是香会，起事后改名香军，以其“烧香礼弥勒佛得此名也”。香会之名元初即有，耶律楚材把它当作佛教邪派是有其道理的。白莲教信仰弥陀佛，香会信仰弥勒佛，一个是崇尚西天弥陀净土，一个崇尚兜率天弥勒净土。

崇信弥勒下生观念的香会最大特点是“烧香惑众”、“烧香结会”。在同一时代河南发生棒胡事件亦可证明这一点。至元三年（1337）二月壬申：

> 棒胡反于汝宁信阳州。棒胡本陈州人，名闰儿，以烧香惑众，妄造妖言作乱，破归德府鹿邑，焚陈州，屯营于杏冈，命河南行省左丞庆童领兵讨之。
>
> 二月……乙丑，汝宁献所获棒胡弥勒佛、小旗、伪宣敕并紫金印、量天尺。②

棒胡崇仰的是弥勒佛，“妄造妖言”大概也是“弥勒下生”一类。特点仍是“烧香惑众”，仍是香会。

---

① 以上参见本书第二章。

② 《元史》卷三十九（顺帝纪）二。

与棒胡于同年起事的江西行省袁州（今湖南宜春）是著名的“妖僧”彭莹玉：

> 袁州妖僧彭莹玉，徒弟周子旺，以寅年寅月寅时反。反者背心皆书“佛”字，以为有佛字者刀兵不能伤，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。……民闻其风，以故争庇之，虽有司严捕，卒不能获。①

彭莹玉当然不是白莲道人，仍然崇信弥勒佛。故《草木子》云：

> 先是浏阳有彭和尚，能为偈颂，劝人念弥勒佛号，遇夜燃火炬名香，念偈礼拜，愚民信之，其徒遂众。②

这位元末农民起义发其端者，倡导的还是“香会”，其教“夜燃火炬名香”，以礼弥勒佛故。

凡此种种皆可证明，明末农民起义在酝酿及开始阶段几乎与白莲教会没有任何关系，而是南、北两方信仰弥勒下生观念的“香会”倡导发动的。只是到了起义如火如荼的发展阶段，在江南，白莲教会大批底层群众才蜂拥而人，特别是加人了南方徐寿辉的天完红巾军。而天完红巾军并未因一批白莲教徒加人而改变信仰弥勒佛的初衷：

> 先是浏阳有彭和尚，劝人念弥勒佛号，遇夜燃香灯，偈颂拜礼，其徒从之日众。未有所附。一日，寿辉浴盐塘水中，身上毫光起，观者惊诧。而邹普胜复倡妖言，谓弥勒佛下生，当为世主，以寿辉宜应之，乃与众共拥寿辉为主，举兵，以红巾为号。③

邹普胜应是白莲教信徒，从其名号可知。但他并未倡导弥陀信仰，而倡导的弥勒下生观念。可见即使大批白莲教徒后来加人红巾军，他们也只能喊着“弥勒下生”的口号。其原因很简单，近两千年来，底层社会造反运动几乎没有倡导弥陀信仰者，更没有什么“弥陀下生”，因为弥陀佛

① 权衡：《庚申外史》卷上。
② 叶子奇：《草木子》卷三。
③ 明万历《湖广总志》卷九八，《元代农民战争史料汇编》中编第一分册。

“住持”西方，如何下生尘世？与其教义根本不符。而弥勒下生救世观念既合于兜率天净土观念，又有强烈的吸引力，造反的倡导者总可以以弥勒化身出现，诱惑群众，使之追随不舍。

综观元末农民起义，现代研究者多称其为白莲教起义，其实应称为香军起义、红巾军起义，或弥勒教起义更为适宜。

目睹当时情状的朱元璋对此十分清楚。在讨张士诚檄文中他一针见血地指出：造反的百姓是误中妖术，“酷信弥勒之真有，冀其治世，以苏困苦，聚为烧香之党……”足见元末，真正吸引民众的是弥勒信仰，它具有极大的凝聚力和历史传统的力量，在它的旗帜下，聚拢了成千上万不甘现世苦难的芸芸众生，由虔诚的顶礼膜拜走上了揭竿暴动。这其间“烧香之党”即“香会”始终都是联络散漫人群的组织机构。正是以弥勒信仰为精神支柱的香会，才是元末对抗元政权砥石。

香会的历史至少可以推到北宋。《宋会要辑稿》载大观二年（1108）信阳君言：

> 契勘夜聚晓散，传习妖教及集经社、香会之人，若与男女杂处，自合依条断遣外，若偶有妇女杂处者，即未有专法。乞委监司，每季一行州县，觉察禁止，仍下有司立法施行。①

信阳地区毗邻陈州（今河南淮阳），相去不过二百余里，五代、宋时为北方摩尼教活动中心。五代梁贞明六年（920）陈州摩尼教“聚众反”，立母乙为天子。“陈州里俗之人，喜习左道，依浮屠氏之教，自立一宗，号曰上乘，不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散。”② 所谓“揉杂淫秽”即《宋会要辑稿》所云“男女杂处”，在宋代要依条例发遣。所云“集经社”、“香会”亦应是流传已久的摩尼教之异名。其理由为五代、宋代，摩尼教徒皆有习诵经文习俗：

> 一明教之人，所念经文及绘画佛像，号曰讫思经、证明经、太子下生经、父母经、图经、文缘经、七时偈、日光偈、月光偈、平文策、证明赞、广大忏妙水佛帧、先意佛帧、夷数佛帧、善恶帧、太子帧、四天王帧。已上等经佛号，即于道、释经藏，并无明文该载，皆

① 《宋会要辑稿》刑法二〈禁约〉。

② 《旧五代史》卷十。

是妄诞妖怪之言……委是狂妄之人，伪造言辞，诳愚惑众，上僭天王、太子之号。①

此为浙江温州地区摩尼教习经情状。河南摩尼教虽无习经记载，但毋乙起义亦有画图，“画魔王踞坐，佛为洗足”。习诵摩尼经亦无疑义。可见“集经社”当为摩尼教徒传教组织。

摩尼教另一特点即聚会烧香：

浙右所谓道民，实吃菜事魔之流，而窃自托于佛、老，以掩物议。……平居暇日，公为结集，曰烧香，曰燃灯，曰设斋，曰诵经，千百为群，倏聚忽散。②

显而易见，“曰烧香，曰燃灯”的事摩之流即北方的“香会”。因此宋宣和二年（1120）八月二十五日诏“诸路事魔聚众烧香等人，所习经文，令尚书省取索名件，严立法禁，行下诸处焚毁”③。

“诵经”、“烧香”、“设斋”为宋代摩尼教几个特点。摩尼教崇尚光明的教义，使其重视烧香、燃灯之事。陆游甚至指出，其教徒“烧必乳香”。此宋代香会的由来。

弥勒教与摩尼教早有融合趋势，已故史学家吴晗先生认为隋唐之弥勒教“白衣长发”或“白冠练衣”，“与明教徒之白衣白冠同，亦焚香、亦说灾祥、亦有小经、亦集徒侣，与后起之明教盖无不相类。”④ 但弥勒教上述习俗、信仰，染及后来兴起的摩尼教则无疑义。到了宋代，两教经文已有融合迹象。宋庆历七年（1047）王则倡弥勒佛起事，“相与习《五龙》、《滴泪》等经，及图谶诸书，言释迦佛衰，弥勒佛当持世”。⑤ 《五龙》、《滴泪》等经即唐玄宗所禁诈云佛说的“小经”。几乎同一时代，摩尼教所习经卷有《佛说啼泪》，无疑是从弥勒教中撷取的。又摩尼教有《太子下生经》、《大小明王出世经》，前者虽说依《老子化胡经》改造而成，言老子化胡“飞人西那王界，降为太子，舍家入道，号末摩尼，说戒律、定慧

① 《宋会要辑稿》刑法二〈禁约〉。又《释门正统》列载摩尼教“不根经文者”谓：“佛佛吐恋师、佛说啼泪、大小明王出世经，开元括地变文、齐天论、五来子曲之类。”

② 《宋会要辑稿》刑法二〈禁约〉。

③ 同上。

④ 吴晗：〈明教与大明帝国〉，《读史札记》。

⑤ 《宋史》卷二九二〈明镐传〉。

等法"[①]，似与弥勒信仰无干。但《大小明王出世经》则不能不说受到弥勒下生救世观念的影响。元代末年起事者将"明王出世"与"弥勒下生"相提并论，作为救世口号，则是明证。

由于弥勒教与摩尼教部分融合，宋代的香会，到了元代已不全是摩尼教的传教组织。元末韩山童等人"烧香结会"，"聚为烧香之党"，礼拜弥勒佛，无疑是以弥勒信仰为主的香会，故起事后号称"香军"。但其间也夹杂着摩尼教的信仰。韩山童死后，其子韩林儿为部众奉为"小明王"。问题是：为何不径直称为"明王"，或"大明王"？"小明王"之立，来自《大小明王出世经》的影响决无疑义，因为韩林儿父韩山童已死，"大明王"既已升天，出世的自然是"小明王"。"明王出世，弥勒下生"两个并列的口号，恰恰反映了摩尼教与弥勒教的融合，这种信仰上的融合又反映在组织体系上。此即元代的香会和香军主要崇拜弥勒下生，同时又以明王出世引诱群众的原因所在。

当然，在元末农民运动中白莲教也发挥了不小的作用，但其作用比起崇信弥勒之真有的"烧香之党"不可同日而语。在中国的历史上，莲宗的弥陀净土信仰，是传统秩序的巨大稳定力量，极少有以弥陀佛为旗帜的造反事件，而以西方极乐世界（安养极乐国）相诱惑的"邪教案"也微乎其微，仅有宋代王则建国号"安阳"似为"安养国"之讹。但王则倡导的仍是"弥勒佛当持世"。这就是为什么弥勒信仰在上层社会日益衰微，而在下层却长盛不衰的原因所在，因为它将合底层民众的思想情绪，其宗教情绪、救世内容具有强烈的吸引力。而统治者则与民众持相反态度，崇扬弥陀净土信仰，贬斥或禁止弥勒信仰，特别是弥勒下生观念。由此看来所谓"明王出世"是"弥陀佛出世"的看法，既与弥陀信仰不相契合，也与这种信仰的保守势态无共同之处。

白莲教在元末民众运动中作用，主要表现在有大批成员参加了天完红巾军，并成为其骨干力量，此已为中日学者所论及。但应当指出的元末农民运动的主要倡导者很少有白莲教徒，而几乎都是"烧香之党"。只是在后来席卷大地的风暴逐渐形成时，白莲教徒的力量日益雄厚，发挥出重要作用。

关于元末农民战争的发展过程，非本书内容，此不赘述。

---

① 黄震：《黄氏日钞分类》卷八八〈崇寿宫记〉。

五　明清时代的白莲教

元代末年，天崩地坼、风起云涌的农民战争，造就了一个新帝国和一个从底层崛起的新帝王。朱元璋在无数为之奋斗的民众尸骨未寒之时，便发布明令禁止了诸民间教派的活动：

> 中书省臣奏：……白莲社、明尊教、白云宗，巫觋扶鸾祷圣书符咒水诸术，并加禁止。庶几左道不兴，民无惑志。诏从之。①

又在其后出现的《大明律》中以法律的形式将禁令固定下来：

> 凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公太保师婆，及妄称弥勒佛、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，煽惑人民，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。②

明太祖出身“邪教”，深知诸民间教派对现行秩序为害之烈，因此以峻法治之。但是白莲教等教派活动并没有止息，它贯穿着整个明代的历史，遍布大江南北，构成了整个明代最为严重的社会问题之一。

明代的白莲教从整体上已不具备南宋茅子元创教时期的特点，与元普度复教时的信仰也大相径庭。如果谈论明代的白莲教，就历史传统而言，它仅具其名而不具其实了。从绝大多数教派的活动中，人们再也看不到弥陀净土信仰的影子，几乎都信仰起弥勒救世观念了。不仅如此，它也不像某些学者描绘的那样，仅仅作为下层民众反抗封建政权的组织形式，它表现出的形态要复杂得多。众多的白莲教支派从来没有统一过，它们从活动方式到对统治者的态度往往迥然有别。一些支派仍被民众用来对抗现行秩序；一些教派的宗教领袖则发生蜕变，走向社会上层，甚至干谒公卿，参与当权派内部的斗争；有些支派则误入歧途，沦为异族侵扰的工具。

明代初叶，遍布中土的香军、红巾军并未因朱明王朝的建立而销声匿迹，他们从反抗元朝暴政转向对抗新政权。

---

① 《明实录》洪武三年六月甲子。

② 《大明律》十一〈礼一〉。

洪武年间陕西、四川、两湖、江西、福建、浙江等地红巾余党“相煽为乱”，反明事件，接踵而至。

洪武初年，陕西红巾军余部在金刚奴和高福兴率领下，袭元末小明王“龙凤”年号，在沔县黑山寺等地“以佛法惑众”，其党田九成自号汉明皇帝，高福兴称弥勒佛，金刚奴称四天王。[①] 他们攻屯破寨，杀死官军。“会长兴侯耿炳文引兵剿捕，余党悉散，惟金刚奴与仇占儿等未获，仍逃黑山天池平，时出劫掠。”[②] 至永乐七年（1409）“潜还本州，为官军所擒，械送京师，伏诛”。[③] 斗争坚持四十年之久。但后来之金刚奴与仇占儿似已沦为地方土匪，以劫掠为生涯。

陕西上支红巾军影响及毗邻的四川省，称弥勒佛的高福兴，在另外一段史料中被称为“蜀寇”：

> 二十五年，（耿炳文）帅兵平陕西徽州妖人之乱。三十年，以征西将军擒蜀寇高福兴，俘三千人。[④]

可见洪武、永乐间，陕、川两省的红巾余部造反行动，声势浩大。高福兴并非蜀寇而为汉中府沔县县吏，揭竿造反后于陕蜀“番民”间聚众抗明。故被认为是“蜀寇”。

在高福兴、金刚奴抗明活动稍后起事的有四川成都眉县白莲教徒彭普贵，时在洪武十二年（1379）。而此前“妖人暗构愚民已有年矣，土地因而作乱，乘时蜂起”。从四月至闰五月，彭普贵率众“焚十四州县”，为平羌将军御史大夫讨平之。[⑤] 彭普贵率众揭竿起事，前后不过数十天，但声势浩大，威震一时。足见酝酿时间已久，民众追随之众。

明政权镇压四川白莲教后不过两年，浙江又起事端：

> 洪武十四年十月，衢、处、温三府山寇吴达三、叶丁香等连结作乱。命延安侯唐胜宗、都督佥事张德总兵讨之。十二月，延安侯唐胜宗率兵讨衢、处、温山寇，擒贼首吴达三、叶丁香，及其党三千三百

① 明沈德符：《野获编》卷二十七。
② 明《太宗实录》永乐七年七月戊戌。
③ 同上。
④ 《明史》卷一三〇〈耿炳文传〉。
⑤ 明《太祖实录》洪武十二年闰五月。

余人，家属一千五百余人，斩首二万八十级，余党悉平。①

浙江衢、温、处为摩尼教活动要区，上述史料仅笼统称造反者为“山寇”，这可能与摩尼教有某种关联。数年后毗邻之江西又起“倡乱”。

洪武十九年（1386），“妖僧彭玉琳与新淦县民杨文、曾尚敬等谋乱。”彭为福建长乐县沙门，初名全无用，后行脚至江西省临江新淦县，“自号弥勒佛祖师，烧香聚众，作白莲会。”杨文等“皆被狂惑，遂同谋为乱”。玉琳建元天定，自称晋王，置官属。为当局掩捕，槛送京师七十余人，“悉诛之”。②

第二年毗邻新淦县的江西袁州卫宜春县又有李姓“妄称弥勒佛，发九十九等纸号，因聚众谋作乱”。袁州卫发兵斩之，“获其伪造木印、龙凤日月袍、黄丝罗、掌扇、令旗、剑、戟，凡百余事。”③ 从龙凤日月袍可知李姓或为红巾余党。袁州为弥勒教活动中心，当年彭莹玉首先举事之地。洪武二十一年（1388）、二十四年（1391）又接连有“弥勒佛教惑民者”，“左道惑众”者。香会在此“滋事”达半个世纪之久。

洪武间两湖亦间或有“聚众烧香，谋为乱”者，其潜行默运，永乐年间尚有“立白莲社”“假神煽惑”者。

在朱元璋、朱棣统治的半个多世纪中，香会、红巾军、白莲教团袭抗元传统，揭竿起事，涉及面几达半个中国。其中影响最大的当推山东唐赛儿的起事。山东省民间宗教活动有着悠久的历史传统，明初民间习教风习亦十分炽烈，遂有永乐十八年（1402）唐赛儿率众起于山东东部之事。

唐赛儿，蒲台百姓林三之妻，“少诵佛经，自号佛母”。④ 据史称其“预言成败事颇验，往来益都、安丘、即墨、寿光诸县，相煽惑”。⑤ 或称其曾藏“妖书”、宝剑，通晓诸术，“以其教施于村里，悉验，民翕然从之。”唐赛儿“初亦无大志，事冗浩阔，妖徒转盛至数万，官捕之，唐遂称反，官军不能支”⑥。唐赛儿起事后，先据益都，“指挥高凤等讨之，俱陷殁。上命使驰驿招抚之，不报。乃遣总兵安远侯柳升等讨之，贼众败

① 清孙衣言：《瓯海轶闻》，转引谢国桢编：《明代农民起义史料选编》第一章。
② 明《太祖实录》洪武十九年五月。
③ 明《太祖实录》洪武二十年六月。
④ 明沈德符：《万历野获编》卷二九。
⑤ 清毛奇龄：《毛翰林集·后鉴录》卷一。
⑥ 明祝允明：《野记》卷二。

去，余党渐俘至京师。"[①] 唐赛儿隐匿民间，当局于山东境内广为搜捕，牵连女尼万数，但终不获。

明代中叶，弥勒教、白莲教的抗明活动基本沉寂下去，直至明末天启年间，罗教与白莲教的混合教派——大成教再次揭竿暴动，从而掀开了轰轰烈烈的农民大起义的序幕。

在明代，还有一部分人是把弥勒教、白莲教作为敛钱致富和实现政治野心的工具加以利用的。李福达父子即如此。

李福达，山西蠭县人，其家世习白莲教。他祖父在成化年间曾参与荆襄一带白莲教起事，叔父是山西白莲教首王良弟子。李福达"初坐妖贼王良、李钺党，戍山丹卫，逃还，更名午，为清军御史所勾，再戍山丹卫。复逃居洛川，以弥勒教诱愚民邵进禄等为乱。事觉，进禄伏诛。福达先还家得免，更姓名曰张寅，往来徐沟间。输粟得太原卫指挥"[②]。福达有子大仁、大义、大礼，"皆冒京师匠籍"。嘉靖皇帝登基后，崇信道教，此风染及公卿士大夫阶层。福达父子乘机以方术干谒武定侯郭勋，假称以药物可化金银，因此得宠。郭勋又以方术得宠子嘉靖皇帝。嘉靖五年（1526），御史马录侦知福达父子为白莲教徒，郭勋"为遗书录祈免，录不从，偕巡抚江潮具狱以闻，且劾勋庇奸乱法。章下都御史聂贤等复如录奏，力言勋党逆罪。诏福达父子论死……"[③] 群臣交章劾郭勋，郭勋"亦累自诉，且以议礼触众怒为言，帝心动"。最后竟以群臣败诉告终，马录等一批官员被谪戍边陲或免职，而崇信弥勒教世，以黄白术干谒公卿的李福达却官复原职。

在明代，类似李福达的民间宗教领袖，由传教而致富或再捐纳为官者决不止此例，而以传教成为一方巨富者，比比皆是。甚至有些人出于个人野心，公然勾结异族侵扰势力，出卖民族利益。

明成化间，蒙古族首领屡犯山西、陕西北部，边患频仍。当时山西白莲教首王良"学佛法弥陀寺。……忻州民李钺，闻而悦之，愿为弟子。所谈皆虚幻事，从之者至数百人，遂谋不轨。相与言曰：我佛法既为人信服，由是而取天下亦不难；但边兵密迩，虑或相挠阻，若遇鞑虏通谋，令其犯边，因与官军出御，乘间而起，事可济也"。于是王良撰表上蒙古领袖小王子，请其出兵晋北，愿为内应。事发，为明军围剿，在五峰山拿获

① 明沈德符：《万历野获编》卷二九。
② 《明史》卷二〇六〈马录传〉。
③ 同上。

王良及同伙一百余人，收缴“妖书、器械、衣服、马匹颇多”，同伙五十四人被械送北京，“悉斩之”。①

明嘉靖二十四年（1545），山西应州人罗廷玺等人以白莲教“惑众”，并胥见代王朱充灼，“为妖言”，“因策划约奉小王子入塞，藉其兵攻雁门，取平阳，立充灼为主；事定计杀小王子。充灼然之。先遣人阴持火箭焚大同草场五、六所，而令通蒙古语者卫奉阑出也，为总兵周尚文逻卒所获，并得其所献小王子表，鞫实以闻。逮充灼等至京，赐死，焚其尸。”②

嘉靖三十年（1551），白莲教首肖芹、吕明镇与同党多人，引导蒙古军队犯边。③

嘉靖三十六年（1557），北直隶蔚州白莲教首阎浩等出人漠北，向蒙古人泄露边情，为明军逮捕。④

崇祯九年（1636），善友会即大乘教头目崔应时等五十人在锦州城内，向围城的后金政权睿亲王多尔衮、豫亲王多铎投递密书，愿为内应。信中吹嘘皇太极为弥勒佛转世，当代朱明统领天下，为真主。崔应时等败露，为明军处死。而同伙胡有升等人，在锦州城破之后，被清政权封为三等梅勒章京、甲喇章京等世职，赐与大量财帛、奴仆。胡有升后官至南赣总兵官，子孙世袭五代，逾百年之久。⑤

上而介绍足以证明，明代白莲教变化已迥异于其固有传统，与其创教宗旨相较而吕全非了。之所以如此，还有更大的原因需要说明。

明代中末叶，是中国民间宗教的一个崭新的发展时期，是新的教门、新的支派和宗教预言家、组织者大量涌现的时代。如果说南宋时代的白莲教曾经改变了中国宗教史固有的格局，那么明代中叶罗祖教等一大批新型宗教的问世，同样具有划时代的意义。罗祖教把禅宗从士大夫阶层的圈子里解放出来，以极为通俗的语言向下传播。罗祖教的兴起，再次改变了中国宗教史的面貌。它的教义对禅宗思想大胆发挥，驰骋想象，以大刀阔斧的气势，提出自己对宇宙、万物、人生的看法，提出解决生与死、善与恶、有与无、正与邪、虚与实、源与流、功利与幻灭、天堂与地狱等等一系列人生命题，创造了驳杂而又独具特色的思想体系。它的教义要比起所

---

① 明朱国桢：《涌幢小品》卷三十二。

② 《明史·代王珪传》。

③ 《明史·鞑靼传》。

④ 《明史·沈炼传》。

⑤ 孟森：《明清史论著集刊·满文老档译件论证之一》，参见本书《从闻香教到清茶门教》一章。

谓的白莲教实即弥勒教的“弥勒下生”的教义要丰富得多，深刻得多。它不仅深刻而且通俗，正因为如此，才深深地触动了千百万群众的心弦，与他们产生了共鸣。在罗祖教出现以后，黄天教、三一教、东大乘教、西大乘教、弘阳教、圆顿教等等一大批新型宗教，倡导或移植了两宋以来内丹道的理论与实践，它们不仅是正统佛教、道教的替代物和补充物，而且公然向白莲教宣战，并在广阔的信仰主义的领域取而代之。在中土深深扎根立足。所有这一切都造成了明中末叶民间宗教运动在混杂而生机勃勃的势态中急剧发展，使明政权面临着前所未有的社会问题。万历十五年(1587)都察院左都御史辛自修上书言事：

> 白莲教、无为教、罗教蔓引株连，流传愈广，踪迹诡秘。北直隶、山东、河南颇众。值此凶年，实为隐忧。①

三十年过去了，到万历末年，民间宗教活动愈演愈烈，已到了不可遏止的状况：

> ……近日妖僧流道聚众谈经，醮钱会一名、涅槃教一名、红封教一名，老子教，又有罗祖教、南无净空教、净空教、悟明教、大成无为教，皆讳白莲教之名，实演白莲之教。有一教名，便有一教主。愚夫愚妇转相煽惑。宁怯于公赋而乐于私会；宁薄于骨肉而厚于伙党；宁骈首以死而不敢违其教主之令。此在天下处处盛行，而畿辅为甚。不及令严为禁止，恐日新月盛，实烦有徒，张角、韩山童之祸将在今日。②

这段议论，焦虑重重，足见民间宗教的流布已经成为不可通止的洪流。即便如此，朝廷竟无一人对此有细致、具体的了解，更谈不上追根溯源、条分缕析。仍然把一切都归为白莲一教，认为“皆隐白莲之名，实演白莲之教”。可知祸不旋踵了。

明政权终于在一场农民革命运动中退出历史的舞台，满族人入主了中原。然而它同样面临着元、明两代所经历过的劫难。民间宗教遍布社会底层，像葛藤一样缠绕着大清帝国，一直到这个政权的终结。

---

① 明《神宗实录》卷一八二，万历十五年正月。

② 明《神宗实录》卷五三三，万历四十三年六月。

第五章　罗教与五部经典

明代成化至正德间，在北直隶密云卫的穷乡山僻孕育并产生了一支影响当世和后世的民间教派——罗教。罗教的问世是中国民间宗教发展史上的一件大事，以此为转机，一场新兴的民间宗教运动蓬勃兴起。仅明代中末叶，数十支大的教派相继出现在底层社会，民间通俗的宗教信仰风靡大江南北。而其中尤以罗教的思想深刻动人，且浅显易懂，不仅对其他各派民间宗教影响深巨，而且冲击着正统佛教的世袭领地，在明清时代中国的宗教世界掀起了一场无声的风暴。

罗教有五部经典，世称五部六册宝卷，即《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》（二册）、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》。这五部宝卷成书于明正德四年（1509）。罗教的思想引起了中外学者广泛的兴趣。[①] 本书将依据我们掌握的史料，并吸收他人研究所得，力求对罗教创始人及其后继者的思想作一番再探讨。

一　关于罗祖

罗教，始称无为教，创教祖师罗梦鸿（1442—1527），或称罗孟洪，道号无为居士，有的史料称为罗清、罗因，后世门徒则称之为罗祖，故其教又俗称罗教、罗道教、罗祖教。

罗梦鸿，祖籍山东莱州府即墨县，家境贫寒，世代隶军籍。他三岁丧母，七岁丧父，为叔婶培育成人。青年时到北直隶密云卫当一名戍军，从此在群山野岭的边塞萌发了对宗教的狂热追求，执著地探索着宇宙、人世、命运、生死、永恒的终极奥秘，成为名不见经传的大宗教家。

关于罗梦鸿这段经历，在明刻本《巍巍不动泰山深根结果宝卷》卷

① 其中日本的泽田瑞穗、美国的欧大年以及台湾的郑志明等学者均有研究成果。

末，有明确记载：

> 俗家住在山东莱州府即墨县猪毛城成阳社牢山居住。
> 祖辈当军，密云卫古北口司马台雾灵山江茅峪居住。

在《苦功悟道卷》中，他回忆个人身世时说："叹人身，不长远，心中烦恼。父母亡，一去了，撇下单身。幼年间，无父母，成人长大。无倚靠，受苦恼，多受栖惶。"而在另一部宝卷中，还特别对罗梦鸿何以能专心致志地探讨宗教奥理，最后创立出无为教来，也作了具体解释：

> 祖住山东莱州府，即墨县里长生身，猪毛城里成阳社，密云卫所代当军。
> 我今把名下军丁退了，子孙顶当，一心修行办道，顿悟真经。[①]

那么，罗梦鸿为什么对现成的正统佛教、道教，不去皈依信奉，却上下求索，处心积虑地寻找新的信仰呢？为了回答这个问题，必须对明代社会状况和思想信仰状况作扼要地介绍。

明朝是中国封建社会发展到最后阶段而又最具典型性的朝代，它一直处于封闭状态，未受到西方外力干扰。建国之初，特别是明太祖朱元璋在位时，曾一度抑制豪强，迭兴大狱，没收土地，重新分配；并且大批移民，徙窄济宽，兴复因战乱而弃置的荒地，使全国再度形成以自耕农为基础的农业社会。继起的几个皇帝，不违祖训，劝农耕桑，这就是明代前期呈现"升平景象"的经济原因。但是好景不长，明英宗以后，则逐渐败落下来。宦官弄权，吏制腐败，皇庄遍地，豪绅侵夺，土地兼并，自耕农土地丧失，无地无业流民骤增，社会内部矛盾激化，社会动荡不安。上层有所谓"土木堡之变"，"夺门复辟"，社会下层则不断爆发农民起义。如成化年间的荆襄刘通起义，弘治时王良起义和正德初年刘六、刘七起义等。与此同时，经济基础发生新变化，导致一条鞭法的实行，促进了商品经济的发展。随着中枢王权控制的松弛，一直被崇奉为官学正统的程朱理学也逐渐失去昔日的钳制作用，走向衰落，而以挽救世风人心为己任的王阳明心学，乘机兴起，终至取朱学而代之，成为学术思想的主流。由此，在文化思想上激起浪花，各种思想流派竞起，乃至有"掀翻天地"，"赤手缚龙

① 《二祖行脚因由宝卷》。关于此经版本考证，见本书有关江南诸教研究一章。

蛇”的李贽、何心隐之类的王学左派产生，对封建思想禁锢发起了最初的冲击。

在明代宗教信仰方面，也颇有特色。众所周知，元末农民大起义，是白莲教徒大起义。他们头扎红巾，烧香拜佛，故称“红巾军”或“香军”。朱元璋本人就是白莲教信徒。但是，当他一旦登上皇帝宝座之后，则立即转变态度，尊奉佛教和道教为正统，宣布白莲教和其他民间宗教为非法，强行取缔。然而，广大农民群众的信仰根深蒂固，决不会因皇帝的一道敕令或强制性法律，就可以取消掉的，结果白莲教等教派由公开转入了地下活动。因此，有明一代，秘密的民间宗教活动此起彼伏，从未间断。相反，受到明朝统治者大力扶持的正统宗教，尽管寺庙宫观遍天下，却仍得不到民众的虔诚信奉，呈现一派衰落景象。关键在于世传佛教、道教的陈规陋习、繁文缛节、糜费腐化等等，很难与广大下层群众的信仰心理相符合。罗梦鸿当时所面对的正是这种社会情景。而且，从他个人追求宗教信仰的实践中，深切感到旧宗教的种种弊端，缺少吸引力，故别辟门径，全力投入创立新宗教的活动中去。

在人类历史上，那些创造宗教的人，必须是本身感到宗教的需要，并且又懂得群众对宗教需要的人。生活在明代中叶的罗梦鸿，正是这样一位毕生从事创教和传教活动的人物。

最初，罗梦鸿是由于孤苦伶仃，锥心刺骨地怀念父母，幻想能再与双亲相会面引发了对“生死大事”的思考，才转向宗教的。当他长大以后，来到荒山野岭的密云卫所，凄苦的士兵生活，更进一步激发了他对宗教的追求。[①] 苦难是宗教的土壤。罗梦鸿为了探究人生的真谛，解决“了脱生死”的出路，竟不顾一切地把“军丁退了，让子孙顶当”，自己一心一意地进行宗教修行。为此，他参师访友，诵经念佛，山洞中面壁打坐，四方云游，昼夜参究，一刻不停，经过十三年努力，终于“悟道成真”，省悟出“无为大道”。对罗梦鸿前半生悟道生涯，有一首《祖师行脚十字妙颂》作过具体描述：

> 老古佛，来托化，以罗为姓。为众生，降山东，普渡众生。仗父母，恩德重，怀胎持戒。正统时，七年间，处世为人。十二月，初一日，子时出现。离母胎，不食荤，菩萨临凡。生下祖，三岁时，丧了

① 《明史》卷一六〇〈张鹏传〉载，明代中期以后卫所戍卒生活比一般农民更苦，乃至"敝衣菲食，病无药，死无棺"。

父亲。七岁上，又丧母，撇下单身。可怜儿，无父母，多亏叔婶。蒙抬举，养育祖，长大成人。每日里，怕生死，恓惶不住。想生死，六道苦，胆颤心惊。到成化，六年间参师访友。朝不眠，夜不睡，猛进前功。茶不茶，饭不饭，一十三载。到成化，十八年，始觉明心。在十月，十八日，祖成道果。正子时，心开悟，体透玲珑。①

对于罗祖的悟道经过，罗教第七代传人明空，也曾有过很好的总结：

苦功悟道第一仙，昼夜下苦十三年。
迷念弥陀八年整，简选科仪整三年。
游方二载心开悟，百光撇惶坐西南。
忽悟真空原不坏，遗留法宝度人天。②

当罗梦鸿悟道明心，创立了无为教以后，他就把传播无为大道，拯救受苦受难的众生作为终生职志，以狂热的心情，四处传教。然而，像一切创立教派的先知先觉者一样，他的传教活动并不是一帆风顺的，曾遭受到种种意想不到的磨难。在《三祖行脚因由宝卷》中，对罗祖这段生活，以神话故事的形式，作了传奇性描绘：

罗祖悟道通神，具有武功文略种种神奇本领。武，协助当时的“总都官”，以“三箭莲花”的神功，吓退“十万八千红毛鞑子”，解除了北京城下之围。文，以玄妙的无为法，驳倒了难住满朝文武的“七番僧”，令其折服，拜师称徒。可见，尽管罗祖拼死效力，为朝廷立下如此显赫的“奇功伟绩”，皇帝却不给任何嘉奖，反以妖异惑众罪名将其打入天牢。在牢中，罗祖含冤受辱，受尽各种苦刑。可是，牢狱、枷锁、饥渴，都不能摧折他布教救世的坚定信念，“身陷囹圄而心怀天下”，决心把自己体悟出来的教义真理，写成经典，“意欲流通天下，普度群迷”。这时有太监张永，皈依了罗教，鼎力协助。罗祖命张永赶赴五台山，把他的两位徒弟“福恩和福报”请到牢中。由罗祖口授，两位徒弟依言笔录，这才写就传世的五部六册真经：

琥珀牢中参学道，司马台前苦修行；

① 据万历二十四年（1596）初注本《苦功悟道卷》附兰风作《祖师行脚十字妙颂》。
② 《佛说三皇初分天地叹世宝卷》第五品。转引自泽田瑞穗《增补宝卷研究》。

悟灵山前明真道，福恩福报依口书。

其后，罗祖又在张永等人的协助下，脱离了监牢，并亲自觐见了正德皇帝，验证了他的神异功能。于是，皇帝大喜，封罗祖为“无为宗师”。

像一切创教神话一样，透过这些夸大溢美之词，拨开层层神奇迷雾，我们却可以从中找出罗梦鸿实实在在的生活轨迹。其一，是他曾因传播无为教受到明朝政府的种种迫害，或即真的坐过牢。其二，是他受到太监（如张永）和官吏（如魏国公、党尚书）的信奉和协助。其三，五部六册宝卷并不是他本人编撰，而是由本人口述，徒弟（有文化的佛徒福恩、福报）笔录整理而成。这三点，都有很大的可信性。如果罗祖未受到太监或权贵们的庇护和帮助，在明正德年间就无法印制出至今仍留传于世的精美宝卷。至于五部六册宝卷是经过有文化，又通晓佛道经典的信徒的整理加工这件事，从行文的通俗流畅及一些地方第三人称的口吻，即可一目了然。

对于罗梦鸿曾因传教受到官府迫害，被捕人狱一事，在五部六册中，确实未露痕迹。这或许是因撰写于当朝，害怕触犯当道的缘故。而到了清初，罗教的后世传人所撰写的《三祖行脚因由宝卷》就可以直言不讳了。关于这一点，清代笔记《虫鸣漫录》的一段记载，可资旁证：

前明正德时，有罗姓者奉佛甚虔，茹斋持戒，而不祝发。居家生子，无异平民。人使之从者颇众，散处齐鲁间。有司惧其摇惑，执而系之狱。适大旱，赤地千里，祈祷无验。罗自言能致雨，大吏奏请暂释，试其术。罗至海滨，望洋诵咒，不之日大雨如注，禾稿尽甦。民竟为请命，乃不复系狱，纵之使归，数年病殁。①

此外，在《三祖行脚因由宝卷》中，还详细地叙述了罗祖“坐化归天”的情景。

老祖师，年长了，八十五岁。在北京，司马台，开悟心花。到嘉靖，六年间，正月将尽，二十九，正子时，坐化归天。杨都司，总兵官，助板九块。请匠人，合棺木，入殓金身。埋葬在，镇东北，一里之地。砌一座，无缝塔，晃耀乾坤。止留下，三口儿，古佛在世。有

① 采蘅子：《虫鸣漫录》卷一。

老母，照寻常，接续传灯。[①]

宝卷中这段记载，恰好与清档案中有关查抄罗教祖家的奏折内容相符。乾隆三十三年（1768），直隶总督杨廷璋在其《查明密云县罗教一事》的奏章中写道：

> 查密云县民罗明忠，于雍正五年，因传习罗教，问拟绞罪，减流存留养亲。……兹委北路同知李化楠，亲赴该犯住居之处，严密搜查。于罗明忠之孙监生罗德林家，搜出画像一轴，上书“无为居士罗公之像”字样，又旧补一副，外无经卷等项。讯据罗德林供：伊始祖罗梦鸿，曾拜一和尚为师，于前明自山东即墨县移住密云，人称罗道。……其罗梦鸿坟上塔座树木，先经同“无为境”字碑，一并销毁。今罗德林已逐归案，所有罗梦鸿坟冢应并平毁，俾人知习邪教者身后不能保其嗣冢墓，仍出示晓谕，共知儆惕。[②]

而且，在此案发生后四十七年，即嘉庆二十年（1815），直隶总督那彦成再度受命，追查罗祖“遗孽”。这次，把罗梦鸿当年居址，勘查得更准确。“查询年老乡民，据称罗道始于明季，系山东即墨县人。当年流寓距石匣六十五里，距古北口二十五里之司马台堡外，建造经堂，自称罗道。并将眷口移居石匣，远来馈送颇多，因而致富。”

以上所引档案证明，《三祖行脚因由宝卷》中所说的生平事迹梗概属实，毋庸置疑。至于细节上的神化夸大，则属创教神话应有之义，不宜究缠。

特别值得注意的是，《三祖行脚因由宝卷》中有关罗祖传教刻经，受到太监张永和魏国公、党尚书资助一事的记载，对研究罗教传播和五部经刊刻及流通，关系重大。

宝卷中详细地叙述了太监张永和魏国公、党尚书如何帮助罗梦鸿撰写五部经文，并费尽周折，把罗教五部六册推荐给正德皇帝御览的情况。据云，皇帝终于信服，认为“祖师果有神通”。于是，“宣张永、党魏二臣，封他为无为宗师，五部宝卷开造印版，御制龙牌助五部经文，颁行天下，不得阻碍。”张永和党魏两大臣领了“圣旨”，立即办理。终于在“正德十

---

① 《三祖行脚因由宝卷》。

② 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月二十一日直隶总督杨廷璋奏折。

三年七月十五日，书写宝卷，印刻铜板，颁行天下，普度众生”。

所谓将五部经上奏皇帝，及皇帝册封罗祖，“御制龙牌，助五部经文”等等，纯属子虚乌有，是后世罗教徒附会皇权的一种把戏。但是，在宫中有权势太监和王公大臣庇护下，假传圣旨，以御制龙牌榜文为通行证，大量刻印五部六册，发往全国，则存在着现实的可能性。这一点，对罗教迅速向全国传播，起到了巨大作用。

二　关于五部宝卷的刊刻与传播

罗梦鸿在成化十八年（1482）十月十八日悟道，直到正德四年（1509）五部六册才正式刊板行世。其间尚有二十六年的时间，是罗祖四出传教，使他的宗教思想日臻完善成熟的时期。最后，经罗祖口授，弟子记录整理成册，为本教门制定了一套完整的教义经典。下面将五部六册宝卷的内容和刷印出版的情况，加以扼要的介绍。

第一部经《苦功悟道卷》，不分品，一卷一册，全文共八千八百六十七字。[①] 该卷具体叙述了罗祖十三年“昼夜不停”，刻苦参悟大道的详细经过，又称“十八参”。在后来的《开心法要补注本》的《苦功卷》中，兰风和尚和王源静对原经卷文字作了分解整合，定为十八品。这十八品虽不是罗祖手订，但对了解该卷内容，可起到提纲挈领的作用，故将其品名胪列于此：

叹世无常品第一，思慕家乡品第二，导师访道品第三，看破顽空品第四，拨草寻踪品第五，破相拈情品第六，达本寻源品第七，无处安身品第八，穿山透海品第九，说破无心品第十，不执有无品第十一，弧光独耀品第十二，里外透彻品第十三，威音王以前品第十四，道无修品第十五，混元一体品第十六，乐道酬恩品第十七，唱演真乘品第十八。

第二部经《叹世无为卷》，不分品，一卷一册，全文共一万一千七百五十四字。该宝卷充满了对人生和社会无穷苦难的哀叹，世上人若想逃离苦海，超脱生死，只有赶快参拜“明师”，加入无为教一途。

在《开心法要补注本》的《叹世卷》里，将全文分为十二品。品名是：赞护法成佛劝今比古品第一，祖叹迷人谤法显正品第二，慈悲水忏品第三，一句妙义品第四，祖叹贫穷品第五，祖叹受富品第六，祖叹宰官品第七，祖叹出家品第八，祖叹盗贼品第九，祖叹诸人莫谤佛法品第十，破

① 据万历四十三年罗祖嫡孙罗文举校正本。以下各卷字数均据此。

诸经偈品第十一，世尊厌身酬法品第十二。

《破邪显证钥匙卷》，是五部经中的第三部，上下两卷两册，二十四品，全文共计二万三千四百八十七字。

“破邪显正”，本是佛教经师解经释义时所用的术语。三论宗吉藏大师有言：“论虽有三，义唯二辙：一曰显正，一曰破邪。破邪则下极沉沦，显正则上弘大法。”[①] 罗祖在这部宝卷中显然是仿照佛教解经的手法，破除他所谓的“一切有为之法”的邪见偏执，同时弘扬他参悟出来的“无为正法”，以此作为一把打开通向悟道明心大门的“钥匙”，交到信奉者的手中。“邪法乱混杂，虚空无缝锁，不着钥匙开，生死何处躲”。二十四品的名称是：

破不论在家出家品第一，破四生受苦品第二，破悟道末后一着品第三，破览集方便修三十三天诸品第四，破三宝神通品第五，破禅定威仪白缮无想天品第六，破十样仙品第七，破览集金刚科仪布施咸悟菩提重辩重征岂识觉性品第八，破受戒品第九，破无修无证傀儡金刚经四果罗汉人天往返轮王十善化道品第十，破释迦轮王多宝三藐菩提品第十一（上卷），破大颠无垢无佛无人无修证人生双忘品第十二，破念经念佛信邪烧纸品第十三，破出阳有为法定时刻回品第十四，破道德清净经品第十五，破六道四生品第十六，破称赞妙法品第十七，破涅槃经十住菩萨堕地狱览集持戒忏悔杀生不学大乘法无吐唾地品第十八，破行杂法堕地狱品第十九，破念经品第二十，破无上甚深妙法血脉论行坛品第二十一，破达磨血脉论品第二十二，破大道本无一物好心二字品第二十三，破乾坤世界连环无尽穷子品第二十四（下卷）。

《正信除疑无修证自在宝卷》，一卷一册，二十五品，全文共计一万三千九百五十九字。这部经与第五部经《泰山卷》，因编撰时间比较晚，所以无论在内容上或形式上，都比前三部更成熟，名称上题上了“宝卷”二字，行文也比较通顺流畅。二十五品名称是：

诸恶趣受苦熬大劫无量品第一，叹人生不常远品第二，往生净土品第三，尚众类得正法归家品第四，无极化现度众生品第五，化贤劝众生品第六，饮酒退道杀生品第七，盖古人错答一字品第八，执相修行落顽空品第九，虚空架住大千界品第十，舍身发愿度人品第十一，先天大道本性就是品第十二，布施品第十三，快乐西方人间难比品第十四，报恩品第十五，本无婴儿见娘品第十六，本无一物性在前品第十七，拜日月邪法品第十

① 参见吉藏大师：《三论玄义》。

八，弥勒教邪气品第十九，西方净土人人有迷人不知往西求品第二十，不执有无心空品第二十一，不当重意品第二十二，行杂法疑病品第二十三，安心品第二十四，明心了洁品第二十五。

这部经着重用正面叙述的形式，对罗教教义进行全面阐发，以坚定信徒们对无极正道的信心。同时，破除一切执相修行的邪法，并点名批判了白莲教、弥勒教和玄鼓教，斥之为害人邪法，不可轻信上当。

《巍巍不动泰山深根结果宝卷》，一卷一册，二十四品，全文共计一万四千二百九十八字。二十四品名称是：

劫量退道苦不可说品第一，君子人悔前小人悔后品第二，这妙法不着无量大福遇不着品第三，一字流出万物的母品第四，那个有坏那个不坏品第五，先有本来面目后有天地品第六，自家真身不认一包脓血肯认品第七，未曾初分天地先是现成品第八，万物都有坏自有一个不坏品第九，但有执着牵连不自在品第十，那是大道那是比法品第十一，归家人不知在何处细说便知品第十二，自家人身无诸病苦品第十三，自家人身愚痴不信品第十四，踏不着实地自说大病品第十五，行的巍巍不动深根品第十六，未曾初分无根太极鸡子在先品第十七，迷人不敢承当现成的品第十八，习神通障道品第十九，不知家乡无边好事退道品第二十，既无好事帝王将相归家品第二十一，迷人说未到古人田地自家就是品第二十二，流浪家乡受苦品第二十三，受持神鬼耳报知人好来知人歹来品第二十四。

这是最后的一部宝卷，包含了三个内容。其一是宇宙本源，世界生成。其二是“识得本来面目”，见性成佛。其三告诫门徒要像泰山那样坚信教祖和教义。

从以上对五部六册宝卷内容的简单介绍，可以看出，罗梦鸿编撰的五部经，绝不是一时心血来潮，一蹴而就的产物，而是经过精心构思，苦心悟道的浑然整体。五部经以苦功十三年悟道成真开始，继之罗列世间无穷苦难，感叹人生不可留恋，盼望得到解脱；接着是历数各种邪见杂法骗人害人，障道败法，并加以批驳；在破除邪见的同时，阐明无为大法，无极正道；最后则劝导世人坚定信仰莫退缩，只有顿悟明心，与无边虚空合为一体，像泰山那样岿然不动，才能自在纵横，安享极乐。显然，这是一套具有内在逻辑联系的完整思想体系，是罗教之所以能高踞子众多教门之上，在明清时代产生深远影响的根本原因。虽然，它以佛教经文面貌出现，通篇充满佛教话头，实则融会佛、道、儒三教，阐明了一种新的宗教教义。它语言通俗易懂，广泛采用流行在平民口头上的俚语粗言，穿插以五言、七言和十言韵文、诗偈，而此朗朗上口，形同顺口溜，面且可唱可

白，所以一经刻印出版，立即流入民间，受到群众欢迎。在明清两代，五部六册曾一版再版，并不断为人刊刻，风靡于社会下层，不仅扩大了罗教的影响，甚至对正统佛教和道教，造成了严重威胁。

现将五部六册版本刊刻的概况列表于后，并加以必要的说明。

据表，再作以下几点说明：

第一，是关于正德四年原刊本和御制龙牌文的出笼。

罗教五部六册出版概况

经名 / 收藏者 / 版本	苦功卷	叹世卷	钥匙卷（上）	钥匙卷（下）	正信卷	泰山卷	备注
正德四年本（1509）				吉	付、吉	付、吉	原刊本
正德九年本（1514）							据宗教所藏五部六册卷后刊记
正德十三年本（1518）							御制龙牌本，据《三祖行脚因由宝卷》
嘉靖二十八年本即嘉靖本（1549）	付、吉						
万历元年本（1573）							大同府蔚州积善堂重刊，据江西南昌藏本卷后刊记
万历十四年本（1586）	付						
万历二十三年本即乙未本（1595）	付、杜、吉	付、杜	付、杜	付、杜			
万历二十四年本（1596）	付						

续表

经名 / 收藏者 / 版本	苦功卷	叹世卷	钥匙卷（上）	钥匙卷（下）	正信卷	泰山卷	备　注
万历二十五年本（1597）			普	普		普	现已由天津图书馆收藏
万历二十九年本（1601）							据宗教所藏五部六册卷后刊记
万历四十年本（1612）			普	普		普	现已由天津图书馆收藏
万历四十三年本即乙卯本（1615）		泽	泽			泽	罗文举校订本
万历四十六年本（1618）							南京礼部查禁本
万历本		付				吉	未注明年月
明刊本（一）	普	杜			付、杜	郑、杜、吴	
明刊本（二）		郑			李		
覆正德本		普、付、酒			酒	吉	疑为崇祯年间刊印
万历二十四年补注本（1596）							即《开心法要》本。据同治八年本刊记，并注明为重刊本

续表

收藏者 / 经名 / 版本	苦功卷	叹世卷	钥匙卷（上）	钥匙卷（下）	正信卷	泰山卷	备　注
顺治九年本 即《开心法要》本 （1652）	窪	窪	窪	窪	窪	窪	普伸据万历二十四年本重刊，其后嘉庆七年、道光二十七年、同治八年三次再版重印，日本窪德忠有收藏
崇祯二年会解本 （1629）					泽	泽	
康熙九年本 （1670）							据宗教所藏五部六册卷后刊记
康熙十一、十四年本（1672、1675）			大渊	大渊		大渊	
康熙四十一年本 （1702）							苏州经铺陈松伪造护道榜文本，以后多次印刷。据档案
康熙本						吉	
嘉庆元年本 （1796）							江西南昌藏本，为普信据万历元年本重刊

注一：此表是依据我们所掌握的材料，并参照李世瑜《宝卷综录》和日本学者泽田瑞穗《增补宝卷研究》、相田洋《罗教的成立与发展》绘制而成，目的是反映五部六册从明正德至清末历次出版的全部情况，所以凡能见到的刊本，不管是直接或间接得到的讯息，均一概收录。尽管如此，我们所统计到的二十八次刊印数字，也仅是实际出版数的一部分。由此可见，五部经出版之

频繁，印数之庞大，影响之深远。

注二：表中收藏者一概用第一字代表，现将全名标出。付→付惜华，普→普荫堂，杜→杜颖陶，郑→郑振铎，吴→吴晓铃，李→李世瑜，吉→吉冈义丰，泽→泽田瑞穗，酒→酒井忠夫，大渊→大渊忍尔，窪→窪德忠。

五部六册正德四年（1509）本，是迄今所见到的最古的版本。经过数百年的风风雨雨，该本存世者已是凤毛麟角，弥足珍贵。据史料载，正德四年本是五部六册首次出版的原刊本。崇祯二年（1629）金陵华阳居士王海潮的《会解》本载明："此经正德四年，流通天下，至此七帝，百有余年。"[①] 所说"七帝"、"百有余年"，恰与历史相符。此后仅五年，即正德九年（1514），又出现了第二种版本。[②] 尔后不久，罗教的信徒们，利用武宗皇帝行为荒唐，疏于政务的漏洞，上下勾结，炮制了"御制龙牌，助五部经文，颁行天下"的圣旨，于正德十三年（1518），"印刻铜版"，刷印刊行，是为五部六册宝卷第三种版本，即前面载有"御制龙牌"，刊有"护道榜文"的刊本。从此，五部六册宝卷假借皇帝圣旨之名，畅行于大江南北。

第二，万历年间是五部经刊印的高潮期。

明朝万历年间，是中国民间宗教史上颇引人注目的时期。在近半个世纪的时间里，诸种民间教派蜂起，印经造卷也最为活跃。因为经过嘉靖朝长时间的佞道之后，万历朝又转面佞佛。特别是神宗皇帝的生母李太后，不仅狂热地崇信佛教，而且对民间信仰的"杂神"，也多有信奉。"上有所好，下必甚焉"。当时，各地修庙拜佛成为社会时尚，纷纷趋奉，"天下寺庙明朝修"，而明朝寺庙又多修于此时，同时各民间宗教也乘机兴起。大臣吕坤在万历二十五年就曾惊呼："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。"[③] 以至清道光间直隶的一位县官黄育楩产生"万历以前无近世邪教"的错觉。他写道："张角以后，历代虽有邪教，然旋兴旋灭，不留余种。近世邪教，皆起自明朝万历年之无生与飘高。万历以前，并无近世之邪教。"[④] 罗教的五部六册宝卷的刊刻刷印，在万历朝急剧增多，成为高潮期。据初步统计就有十数种之多。印

① 转引自泽田瑞穗：《增补宝卷研究》，第310页。所谓七帝是：武宗、世宗、穆宗、神宗、光宗、熹宗、毅宗。

② 吴晓铃氏所藏五部六册卷后刊记有"大明正德甲戌岁三月吉日镌刊"字样。

③ 《明史》卷二二六《吕坤传》。

④ 黄育楩：《绥刻破邪详辩》。

经地点，也由罗教发祥地的北方，逐渐南移至南京、苏州等地。迨至万历末年，竟有罗祖教徒私刻五部六册经版，妄图夤缘混入佛教之大藏经，被举报立案。致南京礼部正式发布《毁无为教告示》，毁版查禁。其中曰：

> 南京礼部为毁邪教以正风俗事。照得无为教惑世诬民，原系大明律所禁，屡经部科奏准严杜。岂有邪术安高、董净源、王庸安等，妄称道人，私骗民财，刊刻五部六册等板九百六十六块，夤缘混入大藏。其言皆俚俗不经，能诱无知良民，听从煽惑。因而潜结为非，败俗伤化，莫此为甚。先该祠祭司说堂封榜，此风稍息。近复有窥伺，希图刷印广行者。甚矣，人心之难化也！除将各板督令掌印僧官当堂查毁外，合行出示晓谕。……万历四十六年四月。①

实际上，被查禁的仅仅是公然将五部六册公开混入大藏经的信仰者，而对那些暗中刻印，地下流传者，则禁不胜禁，防不胜防。

第三，关于兰风王源静补注五部六册，即《开心法要》本。

罗祖五部六册在万历年间，受到号称临济正宗二十六代兰风和尚的高度重视，崇信有加，特详加评释。后又由兰风法嗣王源静补注，合而为《开心法要》。五部经经过兰风、王源静的整理注释，增加了大量解释性文字，原来浅显粗糙处，加以补充弥合，文字疏漏处，给予补救充实，使其佛教色彩更加浓重。这样一来，原来的六册当然已容纳不下这么多内容，遂扩充为十六卷十六册。即《苦功补注开心法要》二卷二册，《叹世补注开心法要》二卷二册，《破邪补注开心法要》四卷四册，《正信补注开心法要》四卷四册，《泰山补注开心法要》四卷四册。五部经经过这两位临济宗禅师加工炮制，其规模已从简约宝卷变成鸿篇巨制的皇皇大著了。这个版本，书名冠以《金刚般若经注解全集》的名字，被后人屡屡重刊（万历年间至少出版过两次），推向社会，对已日趋衰落的佛教界是一个很大的冲击。

第四，罗教的发展，震动了佛教界。

罗祖在五部六册中，批判世传佛教繁琐轨仪，公然以独体佛祖本意的正宗佛教自居，但信徒却可娶妻生子，家居火宅，与平民无异。因此深得人民群众乃至下层僧侣的信仰，传播异常迅速。名僧憨山德清于万历十四年（1586）来到山东时，见到信众几乎皆尊信罗教，而绝不知佛教三宝，

---

① 《南宫署牍》卷四。

感到十分震惊。他写道："方今所云外道罗清者，乃山下城阳人，外道生长地。故其教遍行东方，绝不知有三宝，予居此，渐渐摄化。"[①] 与憨山德清齐名，即明末四大名僧之一的莲池袾宏，则在其《正讹集》中，专列条目，批驳五部六册。谓：

> 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。人见具杂佛经，便谓亦是正道，不知假正助邪，诳吓聋瞽。凡我释子，宜力攘之。[②]

另一位名僧紫柏真可的大弟子密藏道开，也对威胁佛教的无为教，大张挞伐。他写道：

> 正德间，山东即墨县，有运粮军人，姓罗名静者（即罗梦鸿），蚤年持斋，一日遇邪师，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，说卷五部……（信徒）蚁屯鸩聚，唱偈和佛，邪淫混杂，贪昧卑污，莫可名状。而愚夫愚妇，率多乐于从事，而恣其贪淫。虽禁之使不归向有不可得。此其教虽非白莲，而为害殆有甚于白莲者乎！[③]

还是这个密藏道开，对以临济宗传人自居的兰风和尚，居然评颂五部六册，公开为罗教张目，恨之人骨。称兰风为"近代魔种"。在其批驳兰风之《冰壶集》时写道：兰风"早年著此书，后往苏州天池山，年老力强，著作尤盛。万历辛巳九年（1581），余坐夏武林，尽得览阅，今忘其名矣。有于罗道五部六册，悉为评颂，而羽翼其流传者。其知见混滥，视法舟慈度法光辈，仅倍蓰什佰，而贪婪淫恶，则千万亿，乃至算数譬喻所不能尽也，真近代魔种哉！"[④]

面对罗教及其五部六册在社会上广泛流传，咄咄逼人的气势，名僧大德一方面著书立说，奔走"摄化"，辨伪正讹，批判罗教之谬，达到破邪立正之目的，另一方面则发起和主持编纂刻印新的《大藏经》，颁行全国，

① 《憨山老人自序年谱实录》四十岁条。
② 《莲池大师全集·正讹集》。
③ 《藏逸经书标目》五部六册条。
④ 《藏逸经书标目》冰壶集条。

借此以正压邪。这恐怕就是从万历十七年（1589）开始编纂出版著名的《嘉兴藏》的重要目的之一。其主要主持者就有带头攻击罗教的紫柏真可、憨山德清和密藏道开。

最后，简要说一下五部六册在清代刊印的情况。

清代刊印罗祖五部经的最大特点，是刻印经坊业主们的赢利目的与传教需要相结合。所以，尽管清朝政府严酷镇压“邪教”，仍未能阻止五部六册大量流入社会，传到教徒手中。特别是苏州刻经铺老板陈松等，为了牟取暴利，在康熙年间将前明时伪造的“护道榜文”，私下改换成康熙皇帝的圣旨，偷刻于五部六册经的卷端，[①] 以便假借皇帝圣旨金字招牌，使严令毁禁之“邪经”，一变而成为奉旨刊行的善事。既可满足罗教藉经传道的需要，又可使经铺老板赚钱赢利。但是，这起伪造圣旨事件，在数十年后的乾隆三十九年（1774）终于被发现，酿成一起大案。而这起案件处理的全过程，在清代档案中找到了最完整的原始记最。江苏巡抚萨载在奏折中称：

> 广西抚臣熊学鹏奏：获象州民人区仕彰等，搜出伪造护道榜文。……供得自苏州护龙街桃花桥经坊周姓。钦奉谕旨，饬臣严密访查周姓书铺，根究榜文。……当于徐万九铺内起获护道榜文面签及榜文前面圣谕十六条，刻板两块……陈盛章铺内起出不全罗经板四块。……
>
> 康熙四十一年，陈盛章故伯陈松，翻刻罗经五部，装成六册，名为五部六册罗经，并将前明罗教盛行之时所传护道榜文，陈松复加编辑，改换本朝年号，一并刻根售卖获利。陈盛章幼在旁目击。维时，徐万九之板徐云谦，并先开经店，已故徐恒辉之板徐涵辉二家，有罗经旧根，先向陈松铺内刷印榜文，照样刊刻，与罗经并售。
>
> 乾隆三十三年，因朱文显邪教案内查禁罗经，徐万九当将续买榜文板片烧毁。……时陈盛章亦将家中所存罗经板一并烧毁，只剩四块未烧。……现在陈盛章家起出烧毁未尽之罗教经板内“壬午弟子陈松敬书”字样，其为陈松翻刻罗经时一并改易刊刻，实有证据。[②]

由此可知，苏州陈徐等六家经铺，从康熙四十一年（1702）起，至乾

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年九月初五日江苏巡抚萨载奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年八月二十日江苏巡抚萨载奏折。

隆三十三年（1768）止，前后长达六十六年之久，一直不停地刊刻刷印售卖卷首印有“护道榜文”的五部六册。其数量之多，流传之广，难以估量。而且，刻印此经者，绝不仅限于此苏州六家而已。[①] 还应指出的是，经此要案重狱，确实在一定范围和一定时间里，使书铺经房再也不敢翻印冠以“护道榜文”的五部六册了。但是，却不能真正禁绝秘密重印此经。乃至进到民国之后，仍有续印者出现。

三　罗祖的“悟道明心”之路

罗教的教义思想，集中体现在五部六册宝卷里面。从前节对五部经的扼要介绍中，可以看出，这六册经卷确实具备了作为一个宗教的主要教义内容，如：悟道成佛说、人的最终归宿、最高神祇、创世说和戒规等等，而且具有一定的思想深度。这与历史上那些往往仅依靠谶语箴言、或三教应劫之类片语只言号召徒众的民间宗教，要丰富动人得多，值得深入探讨。

当然，我们也应清醒地看到，五部六册出现在明正德四年（1509），尚属早期宝卷。有一定的局限性。从形式上看，前两部《苦功卷》和《叹世卷》不分品，一贯到底。后三部《钥匙卷》、《正信卷》和《泰山卷》，虽已分品，每品有一个中心内容，但每品的篇幅却有长有短，参差不齐，有诗文偈语，面没有曲牌。再从思想深度上来分析，这五部经是愈到后来语言愈顺畅，内容愈丰富，思想愈成熟，显示出先后的时序性。但是，行文冗赘重复，内容前后矛盾又显示了底层宗教的粗俗，的确与正统佛经有文野之分。因此，在研究五部六册的思想时，必须实事求是，恰如其分，注意历史与逻辑的统一。

五部六册的思想内容，实质是一种佛、道、儒三教融合或杂糅的产物，而以佛教色彩较为突出。具体说，罗梦鸿是把三教经典中的古奥艰深语言通俗化，转变成群众的口头语言（即所谓“俚语粗言”）；把三教玄妙的哲学思想世俗化，转变成老百姓容易接受的“道理”，然后用一种群众喜闻乐见的宗教文学形式——宝卷——表达出来。

应该承认，这是罗梦鸿的大胆创造，它填补了广大下层群众渴望有符合其口味的宗教经典的欲求。而且，在宝卷中还贬斥了社会上流行的正统宗教的颓风陋习，独树一帜，自认是佛教惟一正宗真传。正是在这种欲念

① 参见本书江南斋教研究一章。

的支配下，企图在明代宗教领域实现一种变革：用一种更符合群众需要的新宗教逐渐取代已呈衰敝之象的旧宗教。罗梦鸿这一创教活动，恰好与明代佛道世俗化倾向及三教合一的社会思潮相吻合，因此取得了一定程度的成功。

罗梦鸿在叙述自己的创教活动时，刻意模仿禅宗六祖慧能。而事实上，他们二人确有不少共同之处。如：都出身贫苦，识字不多；慧能闻人家诵《金刚经》而开悟学佛，罗祖则听邻里念《金刚科仪》始觉明心，等等。在五部六册中，他多次引用六祖《坛经》，奉之如圭臬，俨然以六祖嫡传法脉自居。后世的民间教派祖师们，果然也推尊罗祖为继马祖道一之后禅宗的第八代祖师，俗称“罗八祖”。

当然，只要认真考查一下五部经的思想，就不难发现，其教义已不受禅宗一家的规范，而是以“我”为主，“独自为尊”，兼吸收道家，特别是宋明理学某些思想，自成体系，立一教之言，并因此打上了鲜明的时代印记。在罗教思想体系中，核心问题是如何了脱生死、悟道明心问题，即成“佛”之路。

如何才能悟道明心，成佛作祖，是罗梦鸿苦心孤诣参悟的出发点，也是他一生修习的归宿。为了寻觅这条“光明大道”，他曾经历过艰难曲折，走过一个类似“之”字形的路程。从个人冥思苦索，探究生死奥秘——→到拜师受教，迷念佛号——→再返回到自身，求诸于心，最后经“神明点化”，才豁然贯通，顿悟成真。

社会的苦难是孳生宗教的土壤。罗教的创立过程，完全证明了这一点。罗梦鸿本人的遭遇，就是一部人生苦难史。他父母双亡，孤苦伶仃，又被遣送边塞当戍军。由于他思母心切，梦寐以求地幻想与父母重见，油然产生对人的生死和灵魂有无的思考。他在《苦功卷》中写道：

> 叹人身，不长远，心中烦恼。父母亡，一去了，撇下单身。幼年间，无父母，成人长大，无倚靠，受苦恼，多受恓惶。痴心肠，想父母，长住在世。忽然间，父母亡，痛哭伤情。我只想，父子们，团圆长在；父母亡，一去了，再不相逢。父见子，子见父，欢乐恩重。一去了，撇得我，无处投奔。亏天佛，保佑我，成人长大；食长斋，怕生死，要办前程。①

① 《苦功悟道卷》。

“生死事大”，是每个人和每一种宗教都要面对的大问题。对罗祖来说，也不例外。他由追思父母，转而探究人生的真谛，生死之谜。为此，他必须深入一步，回答人死了之后，肉体人地，有没有灵魂留存？如果有，灵魂究竟跑到哪里去了呢？

这四大，生死别，变作灰土。忽然间，想起我，这点灵魂。臭皮囊，父母生，脓血聚会。这点魂，何处来，甚人所生？

想我这点灵魂，不知何处住所？无量劫来，生了又死，死了又生，四生六道受苦，转到如今。今得人身，百年光景，如梦如幻，死后不知何处受苦去了？①

面且，他常把个人痛苦与一切人的苦痛联系起来思考，故能提出新颖独到的见解。如说：

一切牛马猪羊飞禽走兽，都有父母所生，在外客，也有还家之日，千里当军也有家乡住所。岂争我，这点灵魂，无有家乡？②

他前思后想，苦苦追寻，“看天地，好光明，不得长住。要不修，失落了，不见光明。有心待，进山去，要食松柏。古人说，食松柏，不死长生”③。至于进山修行，能不能长生呢？他自己也怀疑不定。

正在他魂牵梦绕地思考这个问题时，“忽一日，有信来，朋友相见。说与我，孙甫宅，有一明师。连忙去，拜师傅，不离左右。告师傅，说与我，怎么修行？”④从此，紧跟师傅，谦躬求教。但这位师傅并不急于传法，只教他做平日功课。经过他苦苦哀求，师傅“才发善心”，指点迷津：欲免生死轮回之苦，只有虔诚苦修，口诵阿弥陀佛，一刻不停。面且阿弥陀佛在“彼国天上”，必须昼夜高声念诵佛号，使他听闻，“便得超升”。于是，罗梦鸿如获至宝，坚决照办。“每日家，念弥陀，不肯放舍。行也念，坐也念，猛进功程。”⑤如此坚持，长达“八年光景”。结果是愈念愈不见功效，反而生出疑窦：光靠念佛，能了脱生死，升人天宫吗？从痴迷虔信，到发生怀疑，本身就是认识的深化。循此而上，参悟下去，终于悟出迷念佛号，也是无济于事的“顽空境界”：

①②③④⑤ 《苦功悟道卷》。

又参一步，单念四字，阿弥陀佛，念得慢了，又怕彼国天上，无生父母，不得听闻。昼夜下苦，高声举念八年光景，心中烦恼，不得明白。此身壮乐，便能念得，临终气断，不能声色，念不得，怎么上去，亦是顽空境界。①

净土宗认为，当今之世已入末法。东土众生，若要往生西方净土，只有虔诚诵念佛号一途。罗所参拜的这位“明师”，显然是属于佛教净土宗一系。但是，这位净土师，已不再恪守成法，而是把阿弥陀佛拟人化为“无生父母”。认为你只要高声念诵阿弥陀佛，让彼国天上的无生父母听闻晓然，就会大发慈悲，架设一座接引你升入天堂的“天梯”。这一解释，已将净土宗“乘佛愿力”而往生净土的教义庸俗化，迹近民间信仰。罗梦鸿开始是浑然不觉，以执拗的追求真理的精神，经过八年的参究，才识破此法的破绽。认识到光靠念弥陀佛号，借外界神力的帮助，以求往生净土，是根本行不通的绝路。

于是，他断然地辞别了这位“明师”，踏上寻找真正明师的征途。忽有一日，邻居家为老母超度亡灵，僧众们念诵的《金刚科仪》引起他的注意，其中有一句，打动了他的心田：“要入信受，拈来自捡看。”使他豁然明亮：欲寻找生死真谛，不只拜师求教一途。与其隔着师傅这层中介人的传授，何不亲自读经，直接与真经见而，自学自悟，岂不更便当直截！他回忆当时的情景，写道：

宣科仪，念得好，入耳堪听。来到家，请一部，金刚科仪。无昼夜，看科仪，拨草寻踪。经中说，要信受，自己捡省。白日看，夜打坐，不得消停。捡科仪，整看了，三年光景。参不透，不得省，眼泪纷纷。②

罗梦鸿只是个粗通文字的人，读起《金刚科仪》来，当然会有很多困难，但是他不畏难却步，硬着头皮啃下去，坚持不懈，整整看了“三年光景”！正是经过这三年刻苦读经，使他摆脱了种种邪见偏执，在悟道之路上产生了飞跃，找到了豁然贯通的“捷径”：佛在自家心，何必远追寻。罗祖从“迷”到“悟”的关键，得力于《科仪》的启示，从此，他彻底抛

① 《苦功悟道卷》。

② 同上。

弃了依靠“外力”往生西方净土的净土宗，转向了但求心悟的禅宗。

《金刚科仪》是一部题有“宋代宗镜述”的通俗经卷，属于向宝卷转化过程中的佛教科仪经。从内容分析，它是对佛教《金刚经》的解释，供坛仪道场讽诵的经卷，是典型的禅宗顿悟派的经典。罗祖从中获益匪浅，在五部经中共有七十多处征引该卷。其中有一偈，曾被反复引用。偈曰：

佛在灵上莫远求，灵山就在汝心头。
人人有个灵山塔，好去灵山塔下修。

这个偈子，用形象通俗的语言，阐明了禅宗悟道成佛的诀窍。对悟性甚高的罗祖来说，无疑是起到了振聋发聩的作用。

禅宗是佛教中国化的产物。一般佛教史追溯禅宗渊源时，往往指菩提达摩为初祖，但是中国禅宗的真正创立宗派者却是六祖慧能。他承继五祖弘忍的衣钵，吸收老庄及玄学思想，突出个人自心觉悟，以心灵的顿悟，取代繁冗的念经、坐禅等种种外在修行，形成了人人皆有佛性、皆可成佛的新宗派。中唐以后，经慧能弟子荷泽神会大张南宗顿悟教旨，遂使六祖禅风遍行天下，以致中土佛教寺庙大半为禅宗一家盘踞。尔后，禅宗枝叶繁盛，发展为五派七家，历经晚唐五代，宋元明清，一直被视为佛教正统，流传不衰。

六祖慧能是中国佛教改革大家。他的创见有二：一是佛的自性化，人人皆具佛性。“万法尽在自心，何不从自心中顿见真如本性。”以此排斥佛教中外在的繁文缛节，开辟了自修自悟成佛的捷径。二是佛的世间化，“经”由人造，“佛”由人成，“欲求见佛，但见众生，不识众生，则万劫觅佛难逢。”这就使佛教摆脱了冗赘的经教像设的束缚，打破了少数上层僧侣把持佛教的局面，向广大群众敞开了大门。从此，禅宗普及到社会中下层，宏传到全国每个角落，对中国文化，特别是对宋明理学，产生了深刻的影响。

宋明以后，佛教世俗化进一步发展，民间念佛团体兴起，净土与禅宗两支并秀。面且禅净两宗互相渗透，净土面禅化，禅宗不废念佛，形成后期佛教一个显著特点。随着佛教的普及，深入到群众的日常生活，自然带来佛教水准的降低，出现种种庸俗化倾向。与此同时，僧尼骤增，良莠混杂，戒规废弛，乃至伤风败俗，习以为常，严重伤害了佛门的信誉。到了明朝中叶以后，佛教的颓风尤甚，笔记小说，多有记述。

罗梦鸿经过八年念佛学法的亲身体验，毅然抛弃心外求法的净土信

仰，转向了禅宗。但是他并不是就此满足了，惟禅是归。他只不过是觉得禅宗比净土和其他宗派更合理，更直接更现成罢了。“要坐禅定，又是死物。要守静，又是拘心。念弥陀，提功案，又不是。口不动，舌不动内念，又不是。四字佛，六字佛，又是引进。说出阳神，又是邪法。六祖云：解脱身是二法，不是佛法。说三昧，是虚气。说养宝，说三关，一包脓血，不可谈论。知生死，定时刻，不得自在。这些杂法，到临危都用不着。”[①] 在这里，他把一切杂法一概加以断然否定，而对六祖表示了极大尊敬，把他的话当作辨别真伪、判定邪正的标准。经过罗梦鸿的参修，体验到禅宗的“即心是佛”，“平常心是道”的教义是正法。不管“在家人”，还是“出家人”，也不论男女老幼，富贵贫贱，“个个都有此心”，全无分别。“心是佛，佛是心，本来无二”。“愚痴之人”不求明心，反“向外搜求”，结果是徒劳无功，一无成就，逃不脱生死轮回。

“正信希有，一念无差，心外休取法。心若取法，凡圣皆差。心若无念，却被云覆。圆明一点，春来树树花。”[②] 而且，罗祖将“心”的灵性，推而广之，认为三教皆由心起，一切经书皆由心生。只是未明之人，“妄分儒、佛、道三教”：

> 一僧一道一儒缘，同入心空及第禅。似水流源沧溟汇，日月星辰共一天。本来大道原无二，奈缘偏执别谈玄。了心更许何谁论，三教原来总一般。[③]

他循着禅宗思路，由心及性，只要“明心见性”，即可成佛。《坛经》说：“但于自心常不起念，烦恼尘劳不能染，即是见性。”罗祖则悟出：

> 归命众生，一心即是三宝。心性自能觉照，即是佛宝；心体本自性，即名法宝；心体无二，即为僧宝。[④]
>
> 诸佛法身，在人方寸。佛念自家佛，心明劫外心，若能明这个，何用远追寻。自性西方，不从外得，弹指便登极乐国。[⑤]

---

① 《苦功悟道卷》。
② 同上。
③ 《破邪显证钥匙卷》〈破不论在家出家辟支佛品第一〉。
④ 《破邪显证钥匙卷》〈破三宝神通品第五〉。
⑤ 《正信除疑无修证自在宝卷》〈快乐西方人间难比品第十四〉。

罗梦鸿经过这十多年的苦修，省悟到禅宗的“觉悟成佛”的道理。一个人能否成“佛”，既不靠外在的修证，也不需要往生“西方”，进入“天国”，完全靠个人内心的“悟”与“不悟”来决定。一旦明心见性，澄明豁悟，当下即可成佛，“弹指便登极乐国”。

究竟什么是“悟”或称“顿悟”呢？在禅宗或罗祖那儿，说得都不十分明确，带有浓厚的神秘色彩。一旦悟道明心，瞬间眼前的一切都发生了根本变化，山河大地无隔碍，人我无差别，一片光明，乃至超越生死，即“亦无生来亦无死”。从哲学高度来分析，所谓的“悟”，实质上是一种特殊的直觉思维，它着力个人的神秘的感受领悟，即瞬息刹那间的非逻辑的直接豁悟，主张扫除一切思虑和语言，取消一切概念性认识，提倡完全自发状态，以无思为思，无念去虑，在超时空非逻辑状态下实现绝对的超越，进入本体境界。故提倡“不立文字”，“直指人心”，“但求心悟”的顿悟法。这种顿悟，被视为最高智慧。这不仅是逻辑思维的中断，而且是任何空间和时间思维的中断。“瞬间即永恒”。达到这种“超言绝虑”的直觉顿悟，即可获得“绝对自由”，“纵横自在”，“了脱生死”，成佛作祖。这种“心”“境”两忘，超时空，断因果状态，使人产生一种从世俗束缚下解脱出来的自由感，愉悦满足，即如获得神的“接引”，“超凡入圣”，“我即是佛”。罗祖独出心裁地将这种悟道方法称之为无为法门。除此而外，一切寻常所见的诵经、念佛、烧香磕头、参禅打坐、布施功德等等，统统都是无关宏旨的有为法，有害无益的邪路。

无为法与有为法，本来是佛教中两种修行方法。有为法是指因缘造作之变化无穷的现象，无为法是指离因缘造作之无生无死常住法。两者为一体两面，相辅相成，相互为用。“于有为示无为之理，不灭有为之相；于无为法界示有为之法，不坏无为之理。”① 本无对立高下之分。但罗祖并不恪守佛教一家之言，即或是禅宗，也不为其所拘，决心标新立异。他吸收了道家“清静无为”、“无为而无不为”的“致清虚，守静笃”的思想，主张摒弃一切有所为的向外求索，全赖内心的省悟，复性明心，才是无为大道。斥责执相修行为有为之法，“凡所有相，皆是虚妄”，不足为训。认为“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”。面对无为法，则赞不绝口：“无为法，福又胜，天上难比。胜似他，三十天，一切天人。”“无为法门在玄中，扫除万典觅无生；一法包含无量法，一门劈破万

① 《华严经》。

般门。"[①] 实质上，罗祖是把无为法与禅宗般为一体，视但求心悟的禅宗与无为法为一体，极力发挥其所谓的"自性清净离相之法"[②]，即"无为大法"。

可是，罗祖并不到此为止，而是进一步地提出究竟为什么"明心见性"即可成佛的问题，即"悟"的内涵到底是什么？于是，他再参一步，继续追究下去。

> 想当初，无天地，甚么光景？空在前，天在后，真空不动。天有边，空无边，佛的法身。这真空，往上参，无有尽处。这真空，往下参，无底无穷。这真空，四维参，无边无岸。[③]

从人的"心"、"性"，推想参悟到未有天地之前，最后引出"空"的观念。这是罗祖思想认识过程的一个跳跃，即追本溯源，从自身成佛，一下子跳到天地万物生成之前是"什么光景"的推论。用他自己的话说："忽然参透虚空，未曾无天无地，先有不动虚空，无边无际，不动不摇，是诸佛法身。乾坤有坏，虚空不坏，是佛法体。"[④] 这"真空"（或称"虚空"），在天地万物之前，不动不摇，永恒不坏，是"诸佛法身"，"是佛法体"。可见他所谓的"真空"，并不是绝对的空无，而是"无形而无不形"，"无生而无不生"的"真空妙有"。也就是说，世上诸佛，全都是"真空"演化而来。"真空"是最后的"源"，天地万物，乃至诸佛，则是"流"。那么，这个"真空"又怎么能与人的"心""性"联系起来呢？"真空"在天地之先，人在天地之中，如何架起由此及彼的桥梁呢？罗祖说：

> 知道虚空是诸佛法体，又不知怎样安身立命？又不知纵横自在？在这无边虚空怎么安身立命？[⑤]
>
> 又参一步，忽然参透虚空，穿山透海，普覆人身，里外原是一体。[⑥]

---

① 《叹世无为卷》。

② 《破邪显证钥匙卷》〈破涅槃经十住菩萨堕地狱览集持戒悔杀生不学大乘法无睡地品第十八〉。

③ 《苦功悟道卷》。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

罗祖的思想穿透力是很强的，他不仅力图打破人我的界限，而且想“穿山透海”，打通人与自然的壁垒，体悟出虚空“包天裹地，灌满十方，普覆人身”，人与天地“里外原是一体”，即都从“虚空”变化而来。由原初的虚无，幻化出宇宙的万有，即大千世界，天、地、人。这样一来，人的心性不就与虚空连在一起了吗！不仅如此，人之“心性”还被提升到最高本体的高度，与“虚空”等位同价，然亦可以妙有万物，生出三教。他写道：

> 此心旷大劫来，未曾有乾坤，先有此心。此心不是僧，不是俗，不是佛，不是众生，不是圣，不是凡；不是善，不是恶，不是戒，不是律；不是修，不是证，本无生，本无灭，本无减，本无垢，本无净；本无地狱天堂，本无轮回生死，三教亦无。①

罗梦鸿从人的生死、灵魂的有无开始参悟，到迷念弥陀，检看科仪，再到明心见性，一步一个阶梯，逐渐升级，一直到“太虚空”，追本溯源，达于极点。参修到这一步，终于找到了本根，达到了“理人”的境界。但是，这地步距离真正的悟道成真，大彻大悟，却还有一段路程。如果说前面这个阶段是由心向外，由我追根，即从人之心性，达于虚空，是穷极究底的外在认识过程的话，那么下一步则是由无边的虚空，再返回到出发点，即由外在的认识转人自我完成的悟性感受阶段。舍此，两极（真空与我）仍不能汇合相交，合面为一。于是，只得再参一步：

> 忽然间，参一步，心中大喜，不归天，不归我，我是真空。娘是我，我是娘，本来无二，里头空，外头空，我是真空。②

至此，体悟出“我是真空”，将有限的“我”，与无限存在的“我”，即真空的“我”，联成一体，混然同一。这在参悟的长途中，虽又迈进了一大步，然而，却仍未达到光明的顶点，大彻大悟。因为此时的“我”与万物无隔碍，“我”与真空为一体，一体同观。但是却还被“我”字拘住，还未超越这最后，也是最大的障碍——“我”，未达到“人法两忘”的境界，即彻底否定一切外物（包括自身的我）的绝对超然境界。

---

① 《苦功悟道卷》。

② 同上。

到这里，认得我，我又拘心。拘得我，不自在，心里烦恼。行一步，扫一步，不得纵横。[①]

所以，还得作最后的冲刺，思想上的再飞跃：

我今参到这里，认得我是真空法性，又不知纵横自在，又不知临危怎么归落？生死事大，不肯放参。……昼夜烦恼，梦中痛哭，惊动虚空，老真空发大慈悲，从西南放道白光，摄照我身，梦中摄省。省过来烦恼不止，朝西南端然坐定，忽然间心花发朗，心地开通，洞明本地风光，才得纵横自在，才得自在安稳。[②]

可见，真正“达到人法两忘”，悟道极点，单凭罗祖个人的努力是完成不了的，还必须借助神明——“老真空”的启示，即借神力“托一把”才能登上极峰！关键时刻，还得请神出场。那么，令人涕泪交流，喜不自胜的“彻悟”（即绝对自由），究竟是一种什么样的情景：

我今参到这一地步，才得自在纵横。里外透彻，打成一片，无里无外，无东无西，无南无北，无上无下，纵横自在。行住坐卧，明朗朗一段光明。到临危，四大分张，难描难画，任意纵横。山河石壁不能隔碍，东南西北，四维上下，一体同观。十三年苦功，才得明彻，才得惺悟。[③]

应该看到，罗梦鸿经过十数年的刻苦修炼，终于豁然贯通，圆满彻悟，从头到尾走的都是一条内心自我反省，主观修悟的路子。通过这种思辨式的内省功夫，达到否定外部世界、社会人生，即所谓斩断一切世俗羁绊的内心澄明境界。实质上是从主观认识上的“自由”，达到自我体验的“自由”，当完成这一番纯粹主观精神上的改造之后，最后实现内心世界的“绝对自由”，即“里外透彻”，“一片光明”，“自在纵横”。当然，罗祖到达这一光辉顶点，单靠个人省悟，即理性的思维是办不到的。在这里，不仅需要个人的“自我扩张”，“主观战斗”，用“心”征服一切，最终还必

① 《苦功悟道卷》。

②③ 同上。

须借助于非理性的“绝对”，即超自然的“神明”的点化（尽管是在梦中完成的），才能了脱生死，出凡入圣。这一点恰恰是宗教与哲学不同之处。理性排斥神，而宗教的绝对创造神。尽管这个神的出现与罗教的无为教义相违背，前后矛盾，这却是一切宗教教义经典都不可能也无法避免的。

以上就是罗梦鸿悟道的全过程，同时也阐明了别辟蹊径的无为教悟道成真的宗教原理。应该指出，这条悟道之路，突出主观的“悟”字，即心灵主体的根本转变（包括思想观念和自我感受），虽一再强调其独具特点的无修无证无为法门，但大体上并未脱出禅宗窠臼。只不过比禅宗更加世俗化、民间化，并添加了某些神秘色彩，因而更为广大下层群众所理解、所欢迎。从这个意义上讲，罗教的广泛传播，同时也是佛教禅宗的大普及，以至有相当数量的下层借侣（甚至有高僧和居士）和佛教信徒，追随信奉。更有甚者，像兰风、王源静这些少数高僧居士，也径直把五部六册宝卷，当成临济正宗的经典。

那么，对于一般的罗教信徒，是不是也如罗祖那样，经过长时间的修悟，才能见性明心呢？回答是否定的。因为一般教徒决不能与开山祖师相比，也不具备祖师的灵性。祖师费尽千辛万苦开拓出新路径，就是为了后世徒弟一步登天。所以后世教徒应永远不忘祖师的大恩大德。在五部六册中一再申明，任何人只要皈依无为教，一经明师指点，不修不证，即可当下“顿悟成真”。这里的奥妙全在“明师指点”四字。从经文中隐约可以窥见，他们还有一套“点开通天眼”的神秘仪式。一名普通人教之人，只要经过这个秘而不宣的仪式，就能拨云见日，顿悟明心：

> 个中本无元字脚，空中谁敢强安名。等闲点出无名眼（注：亦称“金刚眼”），照破魔王八万程。云卷秋空月印潭，寒光无际与谁谈？豁开透地通天眼，大道分明不用参。琅琊玉轴总包含，打开宝藏透玄关。里面见了如来意，何须苦苦又参禅。宝聚山王算莫穷，还如仰箭射虚空。洞明四句超三际，绝胜僧祇万倍功。①

此类暗示性的内容，曾在五部经中多次出现。但却没有说出如何“点玄关”，及“洞明四句”的内在含义。但这里暗示出了罗祖修炼内功的玄机。其实其他史料或多或少地涉及了这个问题，《藏逸经书》云：罗氏“早年持斋，一日遇邪师，授以法门口诀，静坐十三年，忽见东南一光，

① 《叹世无为卷》。

遂以为得道。”内功行小周天时，有“阳光三现”，是时“恍如掣电，虚空生白也”，而一旦内丹功成，则“体透玲珑”，透出元神，自觉“天人合一”。显而易见这是罗梦鸿道、禅合参的结果。当然，这是属于另一问题，此不赘述。

同时，也不能否认，这些暗示性的话语，还包含着另一层意思，即在接收新教徒时，要由明师举行“开眼”，授以秘诀一类神秘仪式。

四　“真空家乡”与“无生老母”

罗梦鸿在五部六册中，竭力标榜他参悟出来的“无为大道”，对世传佛教进行了大胆的批评。

首先他批判了佛教的僧伽制度，认为出家为僧尼，即不符合人道，亦无益悟道，反而障道背法。在《叹世卷》中，为出家人罗列了种种苦痛。说他们：“撇爷娘，抛亲戚，躲离乡村。”“每日家，为碗饭，终日罣碍”。到东家，去西家，“化碗饭，众狗缠身”。并用责问的口吻，说他们是“指佛食，指佛穿，赖佛食饭。寻不着，出身路，劳而无功”。对于僧侣们的日常功课，如持戒、坐禅、念经等等，则一概斥之为“执相修行”，“有为之法”，终难免堕“四生六道”，“永无出期”。在另一处，说得更直截了当：

> 铜佛铁佛都不认，跟着黄幡作鬼魂。……在家儿女欢欢乐，出家菴中齐嘱嘟（孤独）。若还你不早改了，死后不免堕沉沦。①

> 在家菩萨智非常，闹市丛中有道场。西方净土人人有，高山平地总西方。②

在他看来，既然在家人，不违纲常，孝敬父母，又能自食其力，居尘不染，见性成佛，何必离乡背井，乞食着缁呢?！而孝养父母，居家生子，报国忠君，不违纲常，是罗教十分重视的教义之一。在五部经中先后数次提到的“十报恩”，核心就是要报答天、地、君、亲、师的恩情。当然，在这里并不是以道学家面孔出现（但却反映了向宋明理学靠拢的倾向），而是以无为法为旗号。

---

① 《破邪显证钥匙经》，〈破四生受苦品第三〉。

② 《破邪显证钥匙经》，〈破不论在家出家辟支佛品第一〉。

而且，罗祖所宣扬的无为法，对世传佛教中“佛、法、僧三宝”，也提出了迥异于僧俗的新见解。认为皈依三宝的关键不是外在的形式，而在内心的体认，存乎心性之中，“佛法僧宝在人心，三宝就是主人公。……本性就是真三宝，临危之时现金身”①。

在罗教信徒中间，盛传罗祖曾在金銮殿上辩倒番僧的一段佳话。尽管这一传说属于虚构夸张，但却颇能体现无为教与世传佛教大相径庭的本色。

番僧问曰：如何不念经？

祖答曰：先天大道本自然，亘古至今性同天，无字真经常转念，普天匝地说真言。真经从来不离心，迷人不识念多罗，自然现出无为法，水流风动演摩诃。

又问：如何不供佛？

祖曰：吱吱铜佛不能度炉，木佛不能度火，泥佛不能度水。自已不能度，何能度得你。若要来度你，还须自度已……山河大地为佛像，何须捏弄便雕装。

又问：如何不烧番？

祖曰：迷人不识，执着草木假香，乃是引进之法。各人自已有五分真番。

又问：今在何处？

祖答曰：戒香、定香、慧番、知恩香、解脱香，此为五分真香。人人有炷真妙番，不用烧来不用装。清清净净无为道，普天匝地是真香。……春夏秋冬时时现，风云紫雾是真香。

又问：如何不供花。

祖言：……香在炉中烛在台，花在银瓶四季开。茶在盏中时时现，菜在盘中献如来。

又问：如何不扬幡挂榜？

祖言：你问扬幡挂榜？一切花红柳绿，亦是家乡变化，迷人执着，不得还源。

又问：缘何不做佛事？

祖曰：……人天都是法中王，本性真空是道场，一年四季做佛事，迷人不识内中藏。

---

① 《破邪显证钥匙卷》〈破三宝神通品第五〉。

又问：如何没有经堂？

祖曰：你的经堂是假相，我的经堂不见踪。无为圣祖妙难量，包含法界普放光。祥云渺渺家乡路，虚空无边是经堂。

又问：如何不动响器？

祖曰：……雷震太虚为法鼓，风云雪水显神通。

又问：如何不点烛？

祖曰：地为灯盏水为油，青天权做纸灯毬，日月喚作灯火焰，照破阎浮四部洲。……①

这种视“山河大地为佛像”，“雷震太虚为法鼓”，比禅宗更加简便易行，无疑是适合于广大下层群众，为他们的宗教信仰大开了方便之门。那些生活在贫病交加之中的平民百姓，精神上愚鲁无文，物质上衣不蔽体，食不果腹，只有翘首苍天哀叹不已的分儿。如今无为教的出现，给他们指明了成佛的“捷径”，即不要糜费金钱，也不要念经学法，朝山进香，只要投师入教，即可顿悟明心，径入“天宫”，怎能不欣喜受教，趋之若鹜呢！

然而，这种纯粹玄想思辨的教义，即身处乱世之内而心超然物外的精神，实际上是一种颠倒了的世界观。它不仅否定了客观世界，人生的烦恼痛苦，也同时否定了经教像设，甚至否定了天堂地狱，以及心以外的神、佛！无为是真无为，彻底亦特彻底，似乎可以解决一切问题，可一旦具体实行起来，进一步深入下去，却面临新的困难。对那些祖祖辈辈习惯于求神拜佛、崇拜偶像的群众，毕竟是太玄妙、太不可捉摸了。在一般信徒中，那些新奇的“虚空”、“太极”、“心”、“性”之类的抽象名词，只能唤起一时的神秘感和迷醉式的热情，却不具有持久的吸引力。为了适应群众的信仰心理和传统习惯，也使下层传教者有所依持，罗祖不得不运用所谓的“譬法”，暗地里推出“真空家乡”和“无生父母”来。将前门摒弃掉的天堂、神祇，再从后门偷偷地请回来。当然，这些天堂和神祇都已今非昔比，改头换面，崭然一新了。这种教义上的前后矛盾的现象是许多宗教都无法避免的共性。

事实上，“真空家乡”——天宫，“无生老母”——最高女神，即后来被众多民间宗教联在一起的所谓“八字真言”，在五部六册中，并没有出现，而只是间错迭出的类似概念。但是，就其思想内涵而言，在五部经中

① 《三祖行脚因由宝卷》。

可以说是已基本具备了。

中国封建社会是植根于宗法制的社会，以血缘为纽带的家庭和家庭聚集而居的村落，组成社会基层细胞。因而，宗法关系和宗法观念，左右着每个社会成员的思想和行动。故在中国的传统观念中，至关重要的东西，莫过于“家乡”和“老母”了。思乡和恋母，则成为老百姓最牵肠挂肚的思想感情。罗梦鸿这位宗教家在其萌发创教的最初动机中，是和他幼年丧母、思母心切有密切关系。况且，罗教作为一种民间宗教，也必须从这最能打动人的心弦的观念入手，动之以情，晓之以理，才能赢得民众的信奉。那么“真空家乡”是如何引发出来的呢？

从罗祖悟道说，是很难引导出外在的“真空家乡”来的，为此，他只得别辟门径。这一观念的提出，既受到佛教中“西方根乐世界”的启发，更取自于道教的“返本归源”说。罗祖认为：宇宙万物是从何处来，最终还要回到何处去。叫做“认祖归根”，“返本还源”。无天无地之前是什么光景？回答是“无边的虚空”。从这“虚空”（或称真空）又化生出宇宙，天、地、人。而宇宙万物一旦生成，又发生无穷变化。那么，作为宇宙中的人，最后回到哪里去呢？当然还要回到其原发点，即“不动虚空”。按照这个思想模式，世上一切都是“真空变化”，因而，人也不例外。罗祖写道：

> 天地日月是一体，乾坤世界是一家。……南北东西无遮挡，今日还乡入大门。老君夫子何处出，本是真空能变化。山河大地何处出，本是真空能变化。……盘古初分何处出，本是真空能变化。……一切万物何处出，本是家乡能变化。一切男女何处出，本是家乡能变化。……有人晓得真空法，娘就是我我是娘。有人晓得真空法，本性就是法中王。①

人一旦悟道，识得“真空法”，悟通无为大道，就可以回到出身之地，即“真空家乡”。这个“家乡”，又称“自在天宫”。人一旦归根回家，则有享不尽的天堂胜景，无生无死，安然快乐。

然而，为什么东土众生，却不知回归这个“家乡”呢？原来，他们从家乡，即自在天堂坠落凡世之后，被尘世“虚花景象”所迷，失掉了本性，再找不到出身之路，因而沉沦苦海，四道轮回，受苦无尽。罗祖又把

① 《苦功悟道卷》。

尘世间称为“流浪家乡”：

流浪家乡好恓惶，浮生家乡不久长。捻指无常离别苦，流浪家乡梦一场。婆娑世界，流浪家乡。这里死，那里生；那里死，这里生，叫做流浪家乡。①

他奉劝世上人，切不可留恋“流浪家乡”，为转瞬即逝的享乐和荣华富贵所诱惑，不想回归“真空家乡”。应该效法“阿育王”和“梁武帝”，在俗世虽贵为一国之君，极尽人间享乐，却视锦衣玉食为过眼烟云，舍得开，放得下，一心参修大道，撒手归家，终成正果。他告诫世人：

又有一等人，知道了大道，他又不肯归家，苦恋婆娑退道。他不知道，家乡无边好事，快乐无边，永劫长存。②

有智慧，参大道，归家去了。到家乡，永不散，永得团圆。在家乡，永团圆，无量寿限。到家乡，同聚会，快乐无边。③

这个家乡，就是“真空家乡”、“自在天宫”。而这个“天宫”、“家乡”，原来就是东土众生的原生地，九六原灵的由来处，也就是世上人一心向往的“极乐世界”。为了引起世人发自内心向往，罗祖对这个“家乡”大加赞颂：

自在天宫是现成法中王，是现成的无价宝，是现成的极乐国，是个现成的旧家风，现成的无心真人，是个现成的真西方。④

既然“真空家乡”这么好，那么世上人为什么还不归家呢？这里的关键是“信心”问题，即信不过祖师教言，怀疑无为大道，故迟疑徘徊，犹豫不决。所以，在五部六册中反复说明：

上等之人信无疑，中下之人不信心，生怪说此难信之法，希有之

① 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈流浪家乡受苦品第二十三〉。
② 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈不知家乡无边好事退道品第二十〉。
③ 《正信除疑无修证自在宝卷》〈快乐西方人间难比品第十四〉。
④ 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈未曾初分天地先是现成品第八〉。

事。弥陀卷作证，能度一切人归家，不能度不信之人。……上等人，信得急，归家去了。下等人，不信心，永堕沉沦。上等人，信得急，天堂大路。下等人，不信心，永不翻身。①

甚至举出蟒蛇虫鱼，听了“妙法”，信了正法，都能归家成正果，何况人乎!?

许多宗教，特别是新创教派或被官府污蔑为邪教的民间教派，最重视信徒们的虔诚信仰，希望他们都信教不疑，乃至达到痴迷的程度；最忌恨毁谤或摇摆不定，犹疑观望。俗话说“心诚则灵”。为此，罗祖一再信誓旦旦，申明他是真传实授，所言没半点虚假。“若不是真实法语，此身当时化做脓血”，“我要诳语，当时身化血光，不过二日”等等。因为，民间宗教，外有官府的压力和正统宗教的排斥，内无强制手段，只有“心诚坚信”这一条作为维系教团的惟一纽带，一旦失去教徒的信心，也就失去了自身生存余地。所以，他不厌其烦，一再加以强调：

信心依我归家去，不信受苦转四生。信心无极紧拥护，不信轮回堕沉沦。我劝诸人休谤法，大家根基出苦轮。我劝诸人休谤法，大家根基归去来。②

罗祖为了更形象地解说归家之义，还把“大地众生”比喻为离家的“穷子”，把“众生归家”，比喻为“水流千遭归大海”。

穷子离家不记年，四生受苦来径还。脱骨过山泪似海，思量生死好艰难。生分儿女不想娘，爷娘想儿路来长。大藏家书稍与你，教你归家不承当。③

人人说归家，不知在何处？细说一遍，人人便知道。睹面不相逢，将此法譬喻人，人便信。天下水归大海，混源一海，日日潮，日日显。一梢水，归大海，混源一海，一体神通潮。说这无极大道，天地日月也是无极变化。④

① 《正信除疑无修证自在宝卷》卷首。
② 《正信除疑无修证自在宝卷》〈舍身发愿度人品第十一〉。
③ 《破邪显证钥匙卷》〈破乾坤世界连环无尽穷子品第二十四〉。
④ 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈自家人身诸病苦品第十三〉。

至此，“真空家乡”就自然而然地烘托出来了。但是，关于“真空家乡”观念，还有两点必须说明。其一，罗祖所说的“家乡”，与后来发展型的“家乡”，尚有某些不同之处。这时，他为了保持教义的统一性，仍保存有“自在天宫”并不在彼岸天上，而在人的心性之中的含义成分，还未彻底外化。只是到了后世的信徒们，才把“真空家乡”完全当成了“天堂”或“天宫”。其二，在五部六册中，“真空”与“家乡”还处于你东我西的状态，并未连在一起。至于说到“无生老母”的信仰，则又是另一番情景。

“无生老母”，这位为明清时代众多民间教派所崇拜的最高女神，究竟渊源于何处呢？有不少学者曾十分肯定地说，她是由罗祖在五部六册中最先提出来的，并以卷中数次出现过“无生父母”字样作证。[①] 我们认为，这种论断欠妥，失之于准确。诚然，五部六册为“无生老母”的而世作了重要铺垫，且提供了不少定向性的暗示。但翻遍五部宝卷，却根本找不到“无生老母”四字，经卷中五次出现过的“无生父母”，则都包含有贬抑之意。如“无生父母”字样在《苦功悟道卷》中出现过四次。其一是：师傅“说与我，弥陀佛，无生父母；这点光，是婴儿，佛嫡儿孙”。其二是：“单念四字，阿弥陀佛，念得慢了，又怕彼国天上，无生父母，不得听闻。”最后一次出现，是总结性的：

> 师傅教我，念四字佛，到临危超三界，彼国天台，见无生父母。一志心念了八年，寻思心中烦恼，到临危怎么上去，亦是顽空境界。

显然，这里四次提到“无生父母”，是那位净土师傅告诉罗梦鸿如何升天堂的“秘方”。他迷念八年以后，看穿了师傅的所谓法门也是“顽空境界”，被否定掉了。而在《正信除疑无修证自在宝卷》第十六品中，再次提及“无生父母”时，仍未改变其持否定性意向的态度：

> 愚痴之人，说本性就是婴儿，说阿弥陀佛是无生父母。阿弥陀佛小名号曰侨尸迦，父亲是转轮王，阿弥陀佛也是男人，不是女人。他几曾生下你来？阿弥陀佛生本性，本性是谁？爷爷生父亲，父亲生儿子，儿子生孩子，大道门中，本无此事。

---

① 参见喻松青：〈明清时代民间的宗教信仰和秘密结社〉一文，刊于《清史研究集》第一辑。

据此，就肯定是罗祖第一个提出“无生父母”，岂不是牵强附会吗？诚然，“无生老母信仰”确实是在五部六册中作了充分的思想酝酿，乃至呼之欲出。但是，躁动于母腹的胎儿，终究不是落地啼哭的婴儿。

尽管罗祖在五部经中口口声声否认膜拜外在神明的必要性，斥之为有为之法，但只要细心读来，仍可以在字里行间，找到不少神祇名号。且不举释迦牟尼、老子和孔子这三位三教祖师，光有名有姓的新神就有“老真空”、“无相真人”、“无为真人”、“上大人丘乙己”等好几位之多。与此同时，罗祖还着意塑造了一位前所未有的至上神——“无极圣祖”。

这位无极圣祖，是罗祖融会了道、佛、儒三教有关创世说塑造出来的新神。《道德经》说：“无名天地之始，有名万物之母”。“天下万物生子有，有生于无”。并有“复归于无极”的话。道家这一思想深深地渗入罗教的教义，在五部经中几乎随处可见。至于佛教的“无生”观念，也为罗祖津津乐道。南北朝时著名佛徒，后被天台宗尊为东方圣人的付大士①，曾有“推捡四运并无生”，“本愿证无生”的诗句，还有“有物生天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋”的偈语，显然对罗祖有影响。在《钥匙卷》第四品还曾直接征引过他的话。而且，道教和儒家所宣扬的“无极”、“太极”观念，特别是宋儒周敦颐的《太极图说》中“无极而太极”，“太极本无极”之类的思想，也被罗祖一古脑接收过来，杂糅而成他的无极、太极、无极身等等与本性、虚空等位的观念范畴。这个无极，即无的极点，无非是指宇宙最初时无形无象的混沌状态。罗祖认为，正是这个无极，生化出世界万物和人类本身。所以说：“无极生下天和地，治下天地养众生。”② 由此更进一步升华，把无极人格化，神格化，就创造出了“无极圣祖”这位至上的尊神。在五部六册中，称无极圣祖是大千世界的本源，众生的慈父，无边虚空的真正主宰。

> 大千界，天和地，无极执掌。五湖海，大洋江，无极变化。天和地，森罗象，无极神力。日月转，天河转，无极神力。我念得，无极源，一体真身。③

① 付大士，名付翕，东阳郡乌伤县（今浙江义乌县）人，是一位亦佛亦道亦儒的人物，与宝志禅师同为梁武帝所尊敬。在江东民间，被传说为不可思议之士，传世有不少偈颂，对民间宗教影响甚大。

② 《破邪显证钥匙卷》〈破乾坤世界连环无尽穷子品第二十四〉。

③ 《正信除疑无修证自在宝卷》〈执相修行落顽空品第九〉。

不仅如此，无极圣祖还是个有意志的神，对“东土众生”有绝对的支配权，能赏善罚恶。

> 无极圣祖大慈大悲，恐怕众生作下业障，又转四生六道不得翻身，故化现昭阳宝莲宫主太子，叹退浮云，一切杂心，显出真心参道，救这本来面目，出离轮回生死苦海。①

而对不参道的“迷人”，则在“临命终时，着他下无间地狱，永转轮回，四生受苦，不得翻身”②。为了证明只有无极圣祖才是万能的造物主，甚至把佛祖释迦牟尼，也说成是由他所化现派生出来的。“化现饭王太子，引化众生，雪山静处参道，明心见性，躲离生死轮回苦海。来到家中，先度道伴耶输宫主，又度父母爷娘，又度儿子罗侯罗太子，次后普度无量无边众生，自成正觉，躲离轮回生死苦海。”③ 这样，这位无极圣祖就只有基督教的惟一至上神——上帝才可以与之相比拟了。

然而，罗祖并不就此为止，他进一步反复暗示：“母即是祖，祖即是母”，即母与祖为一义，祖与母集一身。在五部经中，引用《道德经》有八次之多。其中“无名天地之始，有名万物之母”和“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子”两句，特别是“天下母（宇宙本源）”，“生其子（世界万物）”的思想，无疑是罗祖塑造新神的思想依据。传统的宗法观念与宗教创世观念交织融合在一起，赋予“祖——母”以一种伟大神秘力量，即宇宙万物，森罗万象，都是由“母”化育出来。在《泰山卷》中写道：

> 诸佛母，藏经母，三教母，无当母。怎么为母？诸佛名号，藏经名号，万物名号，这些名号从一字流出。认的这一字为做母。母即是祖，祖即是母。④

既然祖与母合一，那么化生一切，主宰一切的无极圣祖，当然可以直

---

① 《正信除疑无修证自在宝卷》〈无极化现度众生品第五〉。
② 同上，〈序文〉。
③ 同上，〈无极化现度众生品第五〉。
④ 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈一字流出万物的母品第四〉。

呼其为“无极圣母”了。况且，罗祖所推尊的无极圣祖本来就是不坏真身，非男非女，亦男亦女，即祖即母。而罗祖的继承人所尊奉的“无生老母”，显然就是从无极圣祖——→无极圣母，再参酌佛教的无生观念，以及在五部经中五次出现过的无生父母，自然而然地推演变化而来的。

在中国传统观念中，父严母慈深入人心，人们对慈母怀有无限的依恋和深厚的敬慕。这一点，也在宗教信仰中得到了反映。众所周知，那些在佛教和道教中象征慈母的女性神，特别受到中国老百姓的热烈崇奉。如王母娘娘、碧霞元君、观音菩萨等等，即是如此。印度佛经中的观世音，被我国的宗教徒逐渐塑造成悲悯仁慈的女性菩萨，就最能说明中国群众信仰意识的趋向。

虽然在罗祖五部六册中并未直截了当地推出“无生老母”这位最高女神，而只是塑造了无极圣祖这位最高神。但是，他却在多层面地论证揭示这位无极圣祖的内涵时，已为其转化为女性神作了充分铺垫。故在罗祖的传人那里，就很自然地幻化出“无生老母”的信仰。

事实证明，在罗祖的后辈传人中果然很快地形成了无生老母的信仰。如在号称罗教四祖孙真空所撰的《真空扫心宝卷》中，就已明确推出无生老母这位女性神，而到了第七代祖师明空那里，则更进一步把无生老母描绘成一位慈祥可亲的老婆婆了，并杜撰出完整的老母创世造人的神话故事。

还应该指出，按照罗祖五部六册宝卷经文本意，所谓的“真空”、“家乡”、“无极圣祖”以及“无生父母”，即天堂和神祇，都是一种为了便于信徒们理解的“譬法”，或者说是为了将信徒们引上无为大道面搭起的“便桥”。然而，罗祖的“譬法”用意确实是很明白又非常实用，无非是为苦难大众描绘出一座温暖如家的天堂，召唤出一尊慈爱如母的新神，以满足他们信仰心理的需要罢了。可是，在实际生活中，广大信徒却把罗教那一套玄妙的教义置诸脑后，认“譬法”为“正法”，虔诚地信奉起“真空家乡，无生老母”来。以至后来，当局竟把是否信仰无生老母，当成了识别民间宗教的标志之一。

五　关于罗祖的创世论

前面两节，一节是追踪罗梦鸿悟道之路，先是着力于外在修持，迷念佛号，进而转而慕六祖，效禅法，向内求心，终于达到“泯人我”、“见真性”、“体真空”、“得纵横”的境界。一句话，成佛作祖，端赖心悟。而在

另一节中则阐明罗祖如何用所谓譬法，提出“真空”、“家乡”、“无极圣祖”之类的外在天堂和至上神明的道理。尽管他一再宣称是“譬法”，但仍然是把本性、真空、无极等观念外在化、客体化，这无疑属于客观唯心论。由一个人撰写的五部经里面，竟在世界观上赫然罗列着两种相互对立的观点，所以说罗祖的宗教思想本身就是矛盾的统一物。为什么会出现这种现象呢？研究一下罗教的创世说或本体论，就可以迎刃而解了。

作为一部神圣宗教经典，它必须回答经常困扰人们的一切疑难问题。其中开天辟地、宇宙万物和人类的生成，往往是最迫切需要回答的问题。罗教在五部六册中，也同样编造了自己的创世说。

如前所述，罗祖在关于人如何悟道明心，了脱生死时，基本上遵循着禅宗路线，行文引经据典，不离佛藏，偈语唱词，一仍佛家话头。然而，在建构其创世说时，却绕开佛教所说的大千世界是四大假合，因缘而起的玄虚理论，转而采取了为中国老百姓所熟悉的道、儒两家的说法。对这个问题，虽然在前几部经卷中都直接或间接地接触到了，但都是浅尝辄止，未能构或系统理论，直到最后问世的一部宝卷，即《巍巍不动泰山深根结果宝卷》中，才以最完整的形式提出罗教的创世说。其中写道：

> 说《太极图说》作证，未有天地之时，混沌如鸡子，溟涬如芽，鸿蒙滋萌。太极元气，函万物为一。太极是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦为乾坤世界。理即是道，道即是理，理即是善，善即是理；理即是太极，太极即是理，太极即是善，善即是太极。未有天地，先有太极。①

显然，罗教的创世说并不是个人的发明创造，面只是把道、儒而家现成的创世模式，信手拈来，为我所用罢了。罗祖还认为：

> 无极是太极，太极是无极，无极是鸡子，鸡子是太极。无极是鸡子……鸡子即是无边虚空，天地日月，森罗万象，五谷田苗，春秋四季，一切万物，三教牛马，天堂地狱，一切文字，都是虚空变化。本来面目就是真无极，本来面目相连太虚空。②

---

① 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈未曾初分无极太极鸡子在先品第十七〉。

② 同上。

在罗祖眼里，“天地日月，森罗万象”，即宇宙万物，山河大地，人类牛马，乃至三教经书，“都是无边虚空变化”而来。“无极是太极”，“太极是无极”，无极“即是无边太虚空”。这个“太虚空”究竟是什么呢？就是宇宙万物化育生成之前的“混沌状态”，就是道教所说生育万物的“无”，就是“道”。他在《钥匙卷》中曾直接引述《道德经》的话：“大道无形，生育天地，大道无情，运行日月，大道无名，常养万物，吾不知其名，强名曰道。”并进一步引申说：“天地乾坤道执掌，十方万物道掌生。”①

可见，这个无形无相、寂然不动的“道”，就是罗祖创世说中的最高精神实体，又称之为无极或太虚空。无极动为太极，太极动则生阳，静则生阴，阴阳相对，两仪并生。两极生四象（即所谓太阳、少阳和太阴、少阴），四象生八卦，八卦相交而世界万物生焉。这个创世界的模式，早在罗梦鸿之前很久，就已为儒、道两家所制定和宣扬。到了明代，在知识阶层，已视此“模式”为常识，并不是什么高深莫测的玄理。但是，对下层群众，特别是农民来说，还有一定的神秘感。罗祖正是利用这一点，把创世模式纳入其宗教教义，而且加以堆砌发挥，制造貌似高深的神秘气氛：

> 大道无边是无极，虚空本是无极身。未有天地先有道，大道本是无极身。混沌为一是太极，自知萌芽不知根。天地日月是萌芽，自知萌芽不知根。自知萌芽不知根，都是迷闷不知恩。②

在这里，不仅把“无极”、“太极”、“虚空”和“道”几个概念联在一起，统而为一，即把道、儒、佛三教的宇宙生成论合而为一，而且笔锋一转，为引出一位造物主——神——作了铺垫，即提出“知恩”“报恩”的新观念。如果说单凭这段话还不明确，那么只要我们把这一观念与后面几句话联系起来，就一目了然了：

> 无极本是太虚空，知道太极总报恩。万般都是无极化，太极本是贴骨亲。知道无极还源去，永无三灾八难侵。承当无极无生死，永无生死得纵横。③

① 《正信除疑无修证自在宝卷》。

② 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》（未曾初分无极太极鸡子在先品第十七）。

③ 同上。

谁是祖？谁是“贴骨亲”？报谁的恩？只要参照一下前面内容，这位无极圣祖的尊容就豁然呈露出来了。这一点，正是宗教哲学与一般哲学极本区别所在。从哲理上讲，一种世界观、本体论，只要追溯到宇宙万物的本源，追溯到最高本体，即无极——太虚空——道，这个理论就算圆满完成了。而作为罗祖的宗教哲学则不同，他还要在最高本体的背后，即在道——太虚空——无极的背后，找到一位精神的主宰，创造世界万物的至上神。

从以上分析，可以看出罗祖的创世说中有两重意思：一是非神化的创世说，即无极→太极→两仪四象→八卦→宇宙万物。在此创世说中无人格主体的客体在自生自化。另一个是有造物主的创世说，即由无极圣祖创造天、地、人、日、月、星辰及世界万物。在此创世说中，一切变化有造物主，即神在主宰。在研究者看来，二者是各不相同的创世说，但在罗祖眼里，两者却完全无差别，因为他是宗教家，在他的眼里，世上一切，乃至一行一动，都有神明在冥冥中操纵，所以认为无极既然可以化生出宇宙万物，就是有一个万能的神在主宰，这本是理所当然的事。否则倒是不可理解的咄咄怪事了！

在《泰山卷》中，罗祖还从另一个角度，阐明了世界本源和最高本体问题。其中说：世界万物都是“从一字流出。认的这一字，为做母。母即是祖，祖即是母。……一切字名号，一切万物名号，都是本来面目变化，名字即是一字流出。本来而目，为做母，为做祖”①。认为“本来面目”，就是“大千根”，“三界极”，“世界根”，“万物根”，“男女根”……而且还进一步指出：

> 未曾初分天地，先有本来面目。本来面目从旷大无量劫先有，本来面目永劫长存。后有诸佛三教，后有僧俗戒律善恶，后有地狱天堂，后有无当万物，后有古今。……这些万物名字，都是自家发现，自家灵光，为大为尊。因何不信心，信心即功德道源。怎么为大，为尊，为母，为道？怎么万物为虚，自家为实，万物为虚，自性为实？②

宇宙万物的本源是“本来面目”。“本来面目”又是最高本体，天、

① 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈一字流出万物的母品第四〉。

② 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》〈先有本来面目后有天地品第六〉。

地、人，一切事物，包括三教，都是由它派生出来。那么，这个“本来面目”究竟是什么呢？

“本来面目”一词，最早见之于禅宗经典——《坛经》。其中曰：

> 能云：不思善、不思恶，正当么时，那个是明上座本来面目。

罗祖把它征引过来，作为与“心”、“性”、“自家真身”等位同义词，在五部经中反复运用。人人都有佛性，而佛性根于心，源于性。未有天地先有此心，先有此性。此心、此性，就是昭昭不灭，亘古长存的“本来面目”。

据云，世上四众人等，他们所具有的肉体凡胎，只是一包脓血，臭皮囊，生死无常，不可留恋。可是，这个肉身又皆是由永恒不灭的“本来面目”化生面来。肉体有坏，有生有死，“本来面目”却历无量劫而不变不坏。而且，这个“本来面目”不仅与“心”、“性”相合，还与“无根”、“虚空”相连，并进面泯灭其界限，结成一体。那么，“本来面目”何以能与“无极——虚空”相契合呢？为此，我们还得追溯到禅宗，特别是心学对罗梦鸿的影响。

《坛经》云：“心是广大，犹如虚空……能含万物色象，日月星宿，山河大地……自性能含万法是大，万法在诸人性中。”[①] 陆九渊则说：“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙。”二者都把“心”无限地夸大，者成是派生一切诸法，囊括宇宙的绝对神秘体。罗祖则在此基础上，加以引申发挥。指出：“未有天地先有性”，“本性相连太虚空，本性就是无极身”。“人人本来面目，无根真身，里外相连太虚空”。[②] 实际上是以其特有的思想穿透力（或者说是以教主的“唯我独尊”的武断态度），将“虚空”——“无根”——“道”与“心”——“性”——“本来面目”等众多概念一齐穿纽，联在一起，统面为一。本来面目与无极一样，也成为宇宙万物的本源，最高本体。所以说：“想当初无有三教先有本体，想当初无有经书先有吾身。”[③]“吾身”就是“自家真身”，就是“本来面目”。

罗祖将世人二重化，一是由肉体凡胎和灵魂相结合，构成了有形有相的人。其肉体是有生有死的一包脓血，随时可抛弃的“胎州袄”，而灵魂则可以负载善恶，浮沉流转，成升天堂，或人地狱，或保人身，或变虫

---

① 《坛经》。

② 《破邪显证钥匙卷》〈破大道本无一物好心二字品第二十三〉。

③ 同上。

鱼。另一个是主宰肉体和灵魂的不坏真身，即本心、本性，它是从无极直接衍生而来的资质，即本来而目。这个本来而目与太虚空一脉相承，一体同观，同样可以立人极，契大道，万化自我而出，达到所谓与造化同工之妙。这样，就形成了宇宙万物源之于“无极——本来而目”，而天地人，乃至三教等等都是由“无极——本来面目”派生出来的无为教的创世说和本体论。

当然，罗祖创立罗教绝不是为了阐明一种玄妙高深的哲理，其最终的目的是为了拯救受苦受难的东土众生，拯教他们的灵魂，免遭四生六道轮回之苦。为此，罗祖必须找到一个诀窍妙法，即将灵魂（有）与真身（虚空）结合为一体，见性归空，复其本来而貌（本地风光），回归真空家乡（天宫），伴祖（无极圣祖）长生。这个方法，就是无为教的真谛，罗祖的最大创造。其他的一切（如创世说）都是为它作论证的。

通观罗教的教义思想，尽管在悟道说中，人的主观能力，心的悟性得到了充分发挥，并极力扩张，甚至达到囊括宇宙、泯灭世界万物的地步。但是，作为民间宗教家的罗梦鸿，最终总归要推尊出（外化出）一位全能的神，然后自封为神的使者，并以此来号召徒众，形成祖师崇拜。当然，正像一切宗教教义都不可避免地庞杂枝蔓，充满矛盾一样，罗教的五部六册则更有过之而无不及。这一点，可以说是所有民间宗教教义的一大特点。

六　罗教思想的发展及影响

在罗梦鸿创立无为教，特别是当五部六册宝卷于正德四年（1509）刊刻印刷以后，该教就迅速地传布到民间，赢得了社会上的广泛信仰。而且，在无为教的传播过程中，又巧妙地利用伪造《御制护道榜文》的办法，假借皇帝诏旨的名义，大量印发五部六册，通过各种渠道，流通天下，取得了极大的成功。仅在罗梦鸿生活的时代，罗教教团就已经具有相当的规模。对此，我们可以从罗祖死后丧葬时的盛大排场，窥见一斑。

罗梦鸿死于嘉靖六年（1527）正月二十九日。他的葬礼相当隆重。坟墓则建有十三层的高塔，矗立着石碑，号称“无为境”。这在《三祖行脚因由宝卷》中有明确的记载。

罗梦鸿之死竟然惊动了“总兵官杨都司”，由他助板捐棺，并且在墓地建塔树碑。或许有人会说，罗祖后世传人所撰的宝卷，难免有溢美夸大之嫌，不一定属实。关于这一点，我们查阅了清朝档案，找到乾隆三十三

年（1768）直隶总督杨廷璋搜查密云县罗教一折，其中详细地载明查抄罗教的情景。内中写道：早在乾隆十一年（1746）查抄罗教时，就曾发现罗祖坟有“无为境字样碑石”，且有塔座树木，一并销毁。[①] 这证明，罗祖墓上树碑建塔确有其事。此外，在《苦功悟道卷》卷末，也豁然附刻有“北京众士赞祖塔之文”[②]。其中列载诗文者计有：翰林院中书鹿成王秉忠，僧录寺左善士文奈，武当山灵应观道士抱一子首阳，尚衣监单玉，腾骧左卫所正千户李敬祖，府学生员何仲仁，灵应观道士冲虚子，门下释子大宁和尚等人。大宁和尚在赞祖塔文后面，还恭敬地写下他幸遇罗祖拜师受教的日期是：“正德戊寅岁（正德十三年，公元 1518 年）”。这又是罗祖坟墓建有塔碑的有力证据。由此可见，这位无为教主在当时已有相当大的影响，信奉者除一般下层群众外，已扩展到官绅等上层人物，乃至连僧侣道士中也不乏皈依者。否则，一名区区戍军，死后至多是一口薄棺埋葬，何至有如此尊崇的高规格！

在明代后期，罗教在河北、山东、山西、河南等省迅速传布开来，并沿着横贯南北的大运河，传播到江苏、浙江、福建和江西等东南沿海一带。由于该教简便易行，又无出家绝嗣之虞，受到广大农民的狂热信奉。在不少地方（如山东）甚至视罗教为佛教，但知有五部六册而不知有佛教经藏的地步，教势显然已超过了正统的佛教和道教。

罗教之所以能流传不衰，影响广泛，除了有比较完整的经典，简易速成的教义外，在传承关系和组织系统方面比较灵活，也是重要原因。从罗梦鸿创立无为教开始，就一直绵延不断地向四面八方传布，其组织系统大致有以下四支。一是罗氏家族依照血统世代相传。二是外姓弟子衣钵授受，祖祖相承。三是通过大运河运粮军工，由北向南传播，是为“青帮”的前身。四是在浙、闽、赣等省形成江南的斋教。

这里仅从教义角度探讨一下罗祖外姓弟子的传承及其思想。[③] 罗教外姓弟子传承，是模仿佛教禅宗祖师衣钵接续制度，一代接一代地递传下去。关于这方面的情况，在罗教第八代祖师明空撰写的《佛说三皇初分天地叹世宝卷》中，有明确记载：

既遇正法，非同今世，屡世修来，今将一辈一辈接续传灯祖师，

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年（1768）九月二十一日直隶总督杨廷璋奏折。

② 据明正德九年（1514）三月刊本，清康熙九年（1670）九月重刊本之《苦功悟道卷》。

③ 关于罗教诸分支的演变，在本书“罗教与青帮”、“江南斋教”等章节详加探讨。

调断分明。头一位续灯心安李祖，洞明心性，才得心安，留《语录》上中下，名为三乘也。……二位续灯洞山秦祖，留《无为了义》上中下。……三位传灯孤舟宋祖，留《双林》上下。……四位续灯真空孙祖，留《真空》上下。……六位玄空徐祖，留《般若莲花》。……七位明空，后续收源，留《了义》、《保命》、《真空》宝卷上下六册。①

据上述史料可知罗教一支教派的传承序列及撰经名目，如下表：

祖师	宝卷经典	备考
创教祖师罗梦鸿	五部六册	存
一代传灯 李心安（李祖）	《三乘语录》上、中、下三卷	失
二代传灯 秦洞山（秦祖）	《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》上下二卷 简称《无为了义宝卷》号称上中下三卷	藏北京图书馆
三代传灯 宋孤舟（宋祖）	《双林宝卷》上下二卷	失
四代传灯 孙真空（孙祖）	《销释真空扫心宝卷》上下二卷 简称《真空宝卷》	世界宗教所图书馆有收藏
五代传灯 于昆冈（于祖）	《丛林宝卷》上下二卷	失
六代传灯 徐玄空（徐祖）	《般若莲花宝卷》	失
七代传灯 明空	1.《佛说大藏显性了义宝卷》上下两卷，《销释童子保命宝卷》上下二卷 2.《销释印空实际宝卷》上下两卷 3.《佛说三皇初分天地叹世宝卷》上下两卷	1. 藏宗教所图书馆 2. 藏北京图书馆 3. 藏于日本泽田瑞穗
附 罗祖嫡传弟子 释于大宁	《明宗孝义达本宝卷》上下两卷	世界宗教所图书馆有收藏
	《心经了义宝卷》、《金刚了义宝卷》	后两种皆已失

① 《佛说三皇初分天地叹世宝卷》〈应科接续传灯人七名品第六〉，转引自泽田瑞穗：《增补宝卷研究》。

有资料证明，罗祖以后，曾有七位祖师活跃于河北、山东、山西等广大地区，不仅传教授徒，还撰写了多种宝卷，进一步发展了罗教的教义。经过多方搜求，迄今我们仅掌握到三祖秦洞山、五祖孙真空和八祖明空的几部残存宝卷。除此而外，罗祖尚有一位鲜为人知的弟子，即释子大宁和尚。他于正德十三年（1518）恭遇罗祖，并拜他为师，皈依无为教。大宁和尚为了阐扬师说，曾著有《明宗孝义达本宝卷》、《心经了义宝卷》和《金刚了义宝卷》，对罗教的发展颇有建树。现仅就我们直接或间接见到的罗教传人所撰写的宝卷，阐述一下该教教义发展变化的概貌。

释子大宁撰写的宝卷，我们只见到《明宗孝义达本宝卷》一部。因大宁和尚是罗祖嫡传弟子，故在其传承八祖之先，介绍他对罗教教义思想的拓展。

《明宗孝义达本宝卷》上下二卷，共十八品。在《孝义经头》中有言："明宗孝义达本宝卷，上下二帖，孝有九品，义有九品。"上卷九品品名曰：混沌初分品第一，怀耽妊娠品第二，萌芽运化品第三，哺养劬劳品第四，诼器明真品第五，十大重恩品第六，非易非难品第七，戒杀报本品第八，化贤劝愚品第九。下卷九品品名曰：无相恩重品第十，生灭苦乐品第十一，显相明真品第十二，究竟无我品第十三，返妄皈真品第十四，不生不灭品第十五，不二自在品第十六，达本穷源品第十七，唯心净土品第十八。

大宁在这部经卷中，基本上是继承师说，有些语句乃是一字不差地抄自五部六册。但是其中也不乏个人色彩，反映了他对罗教教义的改进意向。这主要表现在以下二点：

第一，它是比五部六册更紧密地向宋明理学靠拢。且不论宝卷的内容，仅就其宝卷名称"明宗孝义"而言，突出"孝义"二字，一再申明对亲生父母报恩行孝，就可以清楚地看出大宁向当时占统治地位的儒家正统靠拢的意图。在宝卷行文中，则更着意地趋奉儒家伦理，认为心者有二，即道心和人心。"人心道心，本来是一。无主妄为者，人心也；主意正行者，道心也。"并详细解释二心之内涵：

> 人心者，有亏损偏僻，喜怒哀乐，爱欲憎嫌，杀盗淫妄，好恶取舍，执着念想，成住坏空，有无生灭，故曰：人心惟危也。
>
> 道心者，是法平等，无有高下，遇死则死，遇活则活，要有就有，要没就没。放去收来，一纵一夺，用者则行，不用则止，体中发用，用尽还体，左右逢源，不偏不倚，不生不灭，恒常如虚空，混为

一体，故曰：道心惟微也。[①]

即使是修道之人也不例外，亦有妄心杂性，只得“权借此色身为炉，勇猛精进为火，将一切种性顽心为砂为药，以智火锻成一片，炼就万劫不坏圆明真性，众欲自消，众邪自灭，一真独露，得大自在，不生不灭，达本还乡”[②]。极力将佛儒化，将儒融之于佛。

第二，它正式提出“无生父母”是诸佛之本源，万物之根基，人人之家乡。而东土众生，则是“离故乡，在外边，认影随形。真父母，在家中，每日盼望”[③]。所以，无生父母捎书信给众儿女，苦苦叮咛，及早还乡。

> 阿难问佛云：何是无生父母？世尊曰：“无生者，乃诸佛之本源也，万物之根基也，人人之家乡也，乃无极之法体也，谓天下之主宰也。”故曰：法中王。古弥陀，本来面目，这点灵光。灵光明真性。真如觉体，当人真空，真人本源，噢，千变万化不离这个。故曰：三点一弯曲〔母〕，万事从中出，披毛从此得，作佛也由他。[④]

可见，到了大宁和尚的时候，无生老母的信仰就已经明确地提出来了。

根据《佛说三皇初分天地叹世宝卷》所提供的“二位续灯洞山秦祖，留《无为了义》（上中下）”的线索，我们在北京图书馆发现了一部《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》。[⑤] 经反复研读，判定该卷就是三祖秦洞山所撰的那部《无为了义》宝卷。

这部《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》为明刊本，折装，上下两卷共二十四品。似与明空《三皇初分卷》中所提供的线索有出入。我们之所以断定它就是秦祖撰写的《无为了义宝卷》，依据的是其内容，而不是外在形式。

在该宝卷中，“无为”字样几乎随处可见。“无为法”、“无为宝”、“无为妙法”、“无为法门”等等，不一而足。更有甚者，在一首诗中，每句的字头都冠以“无为”字样。

---

① 《明宗孝义达本宝卷》第十四品。
② 同上。
③ 同上书，第九品。
④ 同上书，第十品。
⑤ 《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》，现存于北京图书馆。

无为真性自如然，
无为法相似空玄；
无为妙道西江月，
无为如日照天关。

更重要的是，卷中还明白地点出罗祖的法号“无为居士”，说“无为居士演谈真，娑婆教化有缘人”。这说明，该卷理所当然地可简称之为《无为了义宝卷》，而且确定无疑地属于罗教系统。其次，在这部宝卷中，屡次提到“无生”这个词，却只将“无生”当作是某种境界，称之为“净土”。如说：“若到无生境，不劳弹指中”。“无为法门在玄中，扫除万典觅无生”。“一片无生净土天，娑婆迷子莫外观”。尽管在行文中也有“视得娘生面”、“哑子投母”、“久客还乡”之类的提法，但并未将“无生”与“老母”联系在一起。所以说《无为了义卷》里面的无生观念，还基本上停留在罗教前期，即和五部六册相似的阶段，与后来的孙祖《真空宝卷》中所说的活脱脱的无生老母信仰，仍有一定距离，甚至连大宁和尚都不及。据此推断，《无为了义卷》问世时间约在嘉靖末年。这恰好相当于三祖秦洞山开展宗教活动的年代。而且，在每一品的结构中，尚未出现后来常见的曲牌，即山坡羊、驻云飞和皂罗袍之类。

此外，在《无为了义卷》中，曾几次出现过“孤舟”一词。如“弥陀一孤舟，搬运几千秋”，“妙明在世万劫多，独驾孤舟化娑婆”，“法船普济众生苦，同驾孤舟到净邦”。显而易见，宝卷的撰写人，对“孤舟”一词很欣赏，故情不自禁地在行文中再三重复使用。值得注意的是，被三祖秦洞山选中而传授衣钵的四祖即名为宋孤舟。难道这仅仅是偶然巧合吗！

由此我们断定《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》就是秦洞山所撰的《无为了义宝卷》。在这部宝卷中，秦洞山从三方面发展了罗教的教义思想或者说显示了他的独创性。

首先，它比五部六册更突出净土宗，强调禅净结合。这一点，可以说是对罗教玄虚教义的改进，为的是适应北部中国的特点，使广大群众更容易理解和接受。因为罗祖着眼于创教，故着重于该教义理的制定与阐述，而其后代秦祖，则重在传播与推广。罗教产生在北方，前期也主要是在北方传播。而我国从南北朝时期起，逐渐形成南北两方学术思想上的地区差异，即南方偏重于简易、超脱、空灵，北方则崇尚朴厚、粗犷、实行，直到明清时代，遗风仍在。所以秦洞山在原有教义中增加了念佛往生净土的

内容，描绘出一个诱人的彼岸世界，投合北方老百姓的信仰心理，以便于广泛传布。例如在宝卷中曾多次提到“念弥陀”、“见弥陀”的内容，并直呼其教门为“莲宗”。

无生者，乃之净土，有为者，乃之秽土。末世众生迷钝，不解净秽之分。

有缘参透无为道，方知自有净土天。

齐赴莲乡，成道证果。①

但是，这里所说的“净土”、“莲乡”又和净土宗不同，指的是禅净结合的“净土”，“自性弥陀毫厘上，唯心净土方寸中”②。

其次，是在罗教原来教义中的无极和太极之上，又增加进来“皇极”，统称为“三极”。在解释“三极”时，开始出现将三极与过去、现在、未来三世相配的趋向。而且几次提到“末世”，一处提到“三阳”（卷中并未具体说出是哪三阳）。这说明在《无为了义卷》中，“三极”、“三世”、“三阳”和“末世”等观念，都开始出现了，预示着秦祖已经有意识地把“三阳劫变观”引进罗教教义中来，只不过尚未达到完成阶段罢了。应当说，这是对罗教教义的重要发展。

其三，是增加了炼内丹，修长生的内容。这些在五部经中，罗祖一般是持否定态度的，而在《无为了义卷》中却随处可见。如“长生道”、“长生妙道”、“本有长生舍利子”之类词句，比比皆是。如何修长生呢？对炼外丹、烧铅汞、原食仙丹妙药等等，秦洞山是坚决反对的。然而，他却不反对炼内丹。在宝卷里曾几处专门谈到炼内丹。如：

玉液金丹，乃天之本源，即诸宗之觉业。立炼虚空，周遍法界，穿连九玄，透彻须弥，逆顺纵横，无隔无碍，是名真元也。

当然，这里所谓的炼内丹，必须在明师指点下，才能奏效。所以说“遇缘识的金丹祖，凡圣内外一同居”。

第五代祖师是孙真空，留下《销释真空扫心宝卷》上下两卷。宝卷中说明，孙真空的家乡在“东土团刚山旧儿峪寺”。这个地方究竟在什么地

① 《佛说大方广圆觉多罗了义宝卷》第十九品。

② 同上书，第十二品。

方呢？据开经偈讲："孙祖本来是天人，留下三回正教门，东土鲁山云风子，不离当处遇齐真"中的"鲁山"、"齐真"两词的字头为"齐鲁"，可以推断出"团刚山旧儿峪寺"的地理位置应在山东。孙某的俗名孙三，混名叫"傻瓜"。他自幼"愚浊呆笨，非识人伦，不知礼义，所样不通"。可是，他却会念佛，而且逐日不断。忽一日入山打柴，入定七日，顿然省悟，"观天趋地，万法皆通"。为了劝化众人，特留下这部《真空宝卷》。①

在《真空宝卷》中，孙祖发展了罗教的教义思想，不仅已经编造出无生父母安天立地，生化东土众生，以及普度原人，返本归源的完整创世故事，而且比之秦祖更加重了修炼内丹的内容。

这个创世的神话故事是说，东土众生，都是无生父母的儿女。"起初在家（卷中又称"清净家乡"，即天宫）之时，思衣得衣，思食得食，无寒无暑，无烦无恼，又无忧虑。"② "只从古佛安下乾坤，立就世界，观看东土，并无一人住世。因此才将自己本家儿女，发到下方，串殼住世。""想当初，未曾起身，无生父母，眼含痛泪，两手摸顶，重重嘱咐：你到东土，莫要贪尘恋世，迷失真性，不得还乡。"岂料众儿女投东降世，却"只贪红尘，男女配合，花花世界，饮酒吃肉，食欢作乐"。从此，失却真性，再不思归见母。尽管无生父母不以为忤，眼见众儿女在遭受种种苦痛，于心不忍，大发慈悲，派孙祖师设南无教（即无为教的另一名称），普度众生，回归家乡，认祖归根。"劝大众，早念佛，修行进步。无生母，龙华会，久等儿孙。"

世间男女，欲返本归源，归家认母，必须具备二个条件：一是决心抛弃世俗的名利贪嗔等等享乐，念佛斋戒，修善学好。二是要寻访明师，加入教门，"点玄关"。只有经师父"妙诀一点"，方能开窍觉悟。三是吸阴阳瑞气，采日月精华，结圣胎，即修炼内丹。

关于炼内丹，孙真空比三祖秦洞山则说得更为具体详细：

> 四季花，生长在，无根树上。一季青，一季白，一季鲜红。……只朵花，夺天地，阴阳瑞气。又采着，金乌玉，日月华晶。按四时，运周天，坎离八卦。有天龙，合八部，十三官辰。……一撒青龙，放白虎，阴阳相配。有龟蛇，相盘绕，借气成真。若有了，这些事，空

① 《销释真空扫心宝卷》此段叙述，恰与明空《三皇初分宝卷》所说："旧儿峪，孙祖师，受苦无数，留真空二册经，万载标名"相符合，证明该卷确为五祖孙真空所撰无疑。

② 《销释真空扫心宝卷》。以下均引自此卷，不一一作注。

中显现。花蕊中，结个果，执掌乾坤。只个果，本来是，牟尼宝贝。才是个，主中主，丈六金身。

显然，当罗教递传到五祖孙真空时，教义又有了进一步的发展变化。既有在原来基础上编造完成无生老母的创世神话，更增添了罗祖曾一再否定过的修炼内丹的新内容。这显然是与明代后期，社会上炼内丹成风有密切关系。还应该指出，到了罗教第五代孙祖师时，已将弥勒教“龙华会”普度众生的内容吸收进来，反映了民间宗教互相融合的倾向。

第八代明空，在接续传灯的祖师中是最富创造性的一位。他将罗教的教义思想融会贯通，发扬光大，可以说是继罗祖之后的又一个集大成者。此人一生撰写了四部宝卷，即《佛说大藏显性了义宝卷》上下二卷二十五品，《销释童子保命宝卷》上下二卷二十四品，《销释印空实际宝卷》上下两卷二十四品和《佛说三皇初分天地叹世宝卷》上下两卷十八品。①

明空，又称变音，“俗名仲智，父陈敖，母张氏。原系永平府东城卫中所人，在刘家口居住。应役祖差，被本官守备选壮丁为边外尖哨。自幼持斋，于万历三十九年（1611）二月内，更移石匣城”②。这里所说的明空最后住地石匣城，恰恰就是罗祖及其后代长期居住的地方。③ 明空正是在这里一方面受到罗氏后代的熏陶，另一方面又遇到了罗教第七代祖师徐玄空。他由子受到“玄空祖指点”，“持诵《大乘莲华般若经》”，才认清了“出身之路”，悟道明心，并被徐玄空指定为衣钵传人。

然而，在宝卷中明空却把自己的悟道过程，说得神乎其神。说什么万历三十九年（1611）“四月八日夜晚，作一南柯境梦，遇一叫街贫婆，街前叫化。智抬头观看，见老人年高眼花。智开（口）问老人哪里人也？老人曰：肺安府，胎州人，心火县，来往庄居住。老人问曰：你的声音好像我儿。智有惺，知是无生，慌忙跪下，恓惶无奈。母曰：你是我儿，持斋不持？回言迷斋在会。母曰：在会谁是你引进？答曰：连守志，会头李

① 《佛说大藏显性了义宝卷》和《销释童子保命宝卷》明刊本，为传世孤本，现藏于世界宗教研究所图书馆。《销释印空实际宝卷》明刊本，有残缺，现藏于北京图书馆。《佛说三皇初分天地叹世宝卷》，现藏子日本。

② 《佛说大藏显性了义宝卷》卷首。

③ 在北京城东北密云县境内，清代时曾设石匣县。罗梦鸿一家曾长期居住于此，故石匣应是罗教的发祥地。

佩，师傅杨大奉”[①]。这证明，明空（陈仲智）早已入教，并有引进。师傅和会头为凭。至此，又特别受到无生老母的亲自启示，即得到最高神的认可。

“至于天启四年（1624），无生叫智留真经。甦来一向忧愁，不知怎么留。累次警教，心中忧闷。至于崇祯元年（1628）二月初一日，遗留明宗了义一部，三月初五完成，与老母验看。老母曰：是上下两册？答曰是一部二十五品。老母半晌吟嗔，这等无才，末法刀兵不止，再留保命真经。于崇祯二年（1629）二月内留下，五月初五日庆贺宝卷。……可见是保命真经，无生真言。”[②] 这样一来，明空就可以向教众公开宣布：他是在无生老母的监督下吐经造卷的，经中的每句话，都得到了无生老母的首肯，是“保命真经，无生真言”。实际上是假借无生老母的威名，确立明空作为罗教第八代祖师的神圣地位。

明空的重要贡献之一，就是将还处于朦胧状态的无生老母信仰具体化，定型化。他对无生老母这位最高女神，作了全面描绘，形象地塑造出老母的神像。在宝卷中曾两次让无生老母以慈祥的老婆婆的面目出现。第一次是老母幻化为沿街乞讨的贫婆，启示明空省悟，指导他留经造卷。第二次是明空在大街上遇到一位双目失明的白发婆婆，十分可怜。他先是用舌尖为她舔开双目，然后领她回家。尔后，老母又用各种方法，警示明空。“母曰：你识字么？答曰：不识，习看《正信除疑》半部。母曰：请来正信，你怎么看？母两手分开，就是品第十二。智念偈：‘一段无生净土天。’母曰：哪是‘一段无生净土天’？答曰：老母即是。”[③] 接下来，老母还让明空搜摸验看她的全身，待摸到她的下体时，明空缩手不敢再摸，老母却执意让他摸下去。经过验摸，却原来是既非男相又非女相的一朵莲花！并赞之曰：

古佛慈悲大，叫我对字明；浑身搜遍体，红莲现其身。

于是，“老母曰：祖即是母，母即是祖，今古无二，有何分别！”[④] 这一大段绘声绘色的描述，印证了无生老母观念在罗教祖师及历代传人中的

① 《佛说大藏显性了义宝卷》卷首。
② 同上。
③ 《佛说大藏显性了义宝卷》（菩萨定会品第十三）。
④ 同上。

演变过程，即是由宇宙本源演变成一个具体的最高神祇的过程。而且，通过对无生老母的描述，使那位长时间神秘莫测的无生老母，终于确定了她在人世间的尊贵形象，由抽象走向具体，由天国驾临到人间，变成千百万老百姓尊信崇敬的女性最高神。此后，她不仅无数次地在宝卷中出现令教徒诵赞，并且在地上建造起供奉无生老母的神庙，塑其金身，受四时香火。无生老母成为我国民间继娘娘和观音之后的又一位享有最高信仰者地位的女性神。

明空第二个贡献，就是正式把“三阳劫变观”纳入罗教的教义。他在《大藏了义卷》中，用三首皂罗袍曲子，唱出了这项内容：

过去佛，青阳头会，贤圣劫，执掌乾坤，九十二亿在红尘，阎浮世界迷真性，天宫有分我来寻，我佛九劫功满回宫院。

现在佛，红阳二会，庄严劫，独自为尊，升天教主下天宫，花开一转无人惺，九十二亿随佛生，我佛一十八劫圆满回宫殿。

未来佛，白阳三会，星宿劫，执掌天宫，九十二亿在红尘，浮世界迷真性，厌（燕）南照（赵）北，一粒金丹我佛八十一劫超凡圣。[①]

在明末社会大动荡的年代里，天灾战祸频仍，明空把劫变思想纳入罗教，更增强了它对惶惶不可终日的苦难群众的诱惑力。

此外，在明空的宝卷中，还进一步地阐发了修炼内丹的内容，并特别强调必须加入无为教，明师“点玄关”，“天宫挂号”，“地府除名”，“搭查对号”，才能领到进入天国的许可证。还具体制定了一套入教的仪式，使罗教更加规范化。

罗教从明中末叶至清初，向全国各地传播，造成了重大的社会影响。特别是由于明代末叶，政治腐败，内忧外患加剧，社会动乱不宁，罗教的发展，曾被统治者视为社会动乱的重要因素。“万历十五年（1587）正月庚子，都察院左都御史辛自修奏：‘白莲、无为、罗教，蔓引株连，流传愈广，踪迹诡秘，北直隶、山东、河南颇众。’”[②] 值得指出的是，这位都御史奏折中，单单突出提到三个民间教派的名字，而且将无为教与罗教视为两个教派而与白莲教平列。这一方面说明当时身踞

① 《佛说大藏显性了义宝卷》（正首菩萨治世品第十九）。

② 见《明实录》，万历十五年（1587）。

高位的官僚不甚了解下情，懵懂地误把本是一教的两个名称当成两个教派，另一方面也说明，罗教的宗教势力迅速扩张，甚至已超过流传数百年之久的白莲教。

在此，还必须指出的是，与罗教在北部中国下层群众中流传的同时，在南方知识阶层，则有王阳明心学的兴起。王守仁生于成化八年（1472），卒于嘉靖七年（1528）。他的死日仅比罗梦鸿晚一年。两个人生活的时代基本相同。一个以粗俗的宗教形式在底层老百姓中流布，一个以高雅的学术思想在上层官绅中发展，形成明代中后期两股社会思潮。

王学与罗教最重要的共同点有二：其一是都倡导儒、释、道三教在思想上的融合。王阳明尽管口头上以儒学正统自居，贬斥佛老，尊崇孔孟，但在实际上他的心学本身却正是三教融合的产物，而哲学思想上更接近于禅宗，无怪乎有人直呼之为“阳明禅”。罗梦鸿在五部六册中则是以革新佛教的面目出现，以禅宗的继承者自命，在其教义展开时公开宣扬三教合一，老子、释迦、孔于并尊。

其二是都极力夸张“心”的作用。王阳明认为人人皆可为尧舜，而致圣之路只能“求诸于心”；除却“昏蔽”于心上之“物欲”，则圣人致矣。“心外无物”，“心外无理”。罗梦鸿则谓：四众男女，皆具佛性，但有“此心”，“即可成佛”。“诸佛法身，在人方寸”，“自性西方，不从外得”。

中国历史发层到了明代，特别是明朝中后期，漫长的封建社会已经走到了它的最后阶段。此时，久已存在的儒、释、道三教合一的思想，形成了一股不可抗拒的社会潮流。在社会每况愈下，动乱纷呈的时代，每个人对这种危局都感到无能为力，无可奈何，所以人们的社会心理，更进一步地趋向于个人内心的主观修持、参悟，以达到精神上的解脱，即以所谓的内心澄明豁悟，自我完善，自我的相对“自由”，来面对或逃避严酷的社会现实。成试图以此挽大厦之将倾（如王阳明之辈），“破心中之贼”；或遁入个人超脱的悟境（如罗梦鸿之流），“悟道明心成佛”。这就是王学与罗教两股社会思想潮流蔓延发展，汹涌激荡的根本原因。王学登上历史舞台，开启了儒学内部纷争的闸门，不同思想流派乃至“异端邪说”纷纷竞起。罗教的创立，也引起正统佛道教之外的民间教派的蓬勃发层，出现了民间各种教派林立，在下层群众中蔓延流布的局而。两者表现形式虽不相同，一个是学术，一个是宗教，一个在上层，一个在下层，但在其思想本质上所反映的社会变化却是完全一致的。

谈到罗教对后世的影响时，必然要涉及罗教与白莲教的关系问题。目

前，在中外学术界似乎已形成了一种相当普遍的看法：即认为罗教以及其后蜂拥而起的民间教派，都是白莲教的支脉流裔。[①] 当然，这种观点由来已久，深入人心。[②] 但是，根据我们的研究，认为这种论断是站不住脚的。

我们知道，罗祖在猛烈批评世传佛教和道教的同时，还特别尖锐地批判了几种民间秘密教门，即白莲教、弥勒教和拜日月的悬鼓教。如对弥勒教批判说：

> 书佛咒，弥勒教，躲离邪法。入城中，躲灾难，正是邪风。……弥勒教，是色相，空即是色。凡所相，皆虚妄，扑了顽空。你行邪，不打紧，你下地狱。闪赚了，好男女，劳而无功。你说城，是诳语，邪魔外祟。你诳语，是妖言，永下无间。[③]

对白莲教则说：

> 白莲烧纸是邪宗，哄的大众错用心。邪水照著公侯伯，正是邪气引迷人。信邪烧纸不打紧。闪赚许多众迷人。你行白莲是邪气，万剐凌迟不趁心。求拜日月是白莲，哄得男女都遭难。[④]

当然，过去也曾有人对罗教是白莲教流亚说表示怀疑，根据就是在五部六册中痛骂过白莲教。认为既然罗教也属于白莲教，又何必这么恶毒地骂自己的祖宗呢?! 但是，这种单纯以某些词句立论的否定说，往往经不住持肯定论者的反驳。因为白莲教早已被朝廷明令禁止，所以罗教的“自骂自”只不过是为了托庇图存而采取的“诡计”而已。

事实上，只要认真研究一下五部六册，就可以发现，罗教的教义与白莲教的教义，是迥然有别的两种思想体系。

白莲教的渊源，可以上溯到东晋名僧慧远在庐山起结白莲社。尽管慧

---

① 最典型的看法，要算是新近出版的《中国文化研究集刊》中的一篇文章了。其中写道：明清“各个教派可以通称为白莲教，各个教派的经卷，可以通称为白莲教经卷……”（参见《破邪详辨浅析》，载于《中国文化研究集刊》第二辑，1986。）

② 最早提出这一见解的是20世纪30年代向觉明（向达）先生的《明清之际宝卷文学与白莲教》一文。

③ 《正信除疑无修证自在宝卷》〈弥勒邪气品第十九〉。

④ 《正信除疑无修证自在宝卷》〈拜日月邪法品第十八〉。

远当时结社的宗旨与后来的净土宗并不完全一致，但远公仍被净土宗推为初祖。其后经唐朝的善导大师的倡导，净土遂立为宗，蔚为中土佛教的一大流派。而白莲教的真正创教祖师——南宋茅子元，他所倡导的核心信仰也是念弥陀佛号，往生西方净土，显然是归属于净土宗。这一史实在《佛祖统记》里有明确记载：

> 白莲菜者，高宗绍兴初，吴郡延祥院僧茅子元，依仿天台圆融四土图，晨朝礼忏文，偈歌四句，佛念五声，劝男女修净业，戒杀护生尤谨，称白莲导师。有以事魔论于有司者，流之江州。其徒辗转相传，至今为盛。①

到元明时，白莲教的教义虽然随着时间的推移而不断变化，但是念诵阿弥陀佛或弥勒佛，往生西方净土的净土宗信仰，却一直保持不变。即使是在元末红巾军大起义时，白莲教信徒们提出的“弥勒降生，明王出世”口号，也只是把来生的“报偿”，改成今世的“约许”罢了，并未变更净土宗的根本信条。

与此不同，罗教信奉的却是不假外求的禅宗顿悟说，断然否定西方净土的存在，认为净土只在人的心中。斥责念佛号的净土宗信仰是“顽空境界”，迷路邪宗。从思想体系上说，一个是反对任何修证，不假外力，但求心悟；另一个是坚持一刻不停地迷念佛号，达子佛知，借佛愿力，得以往生净土。一个是直追禅宗六祖慧能，另一个尊庐山慧远为祖师。两者判然有别。所以我们认为，那种坚持罗教是白莲教变种的论断是错误的。至于说到五部六册里面对白莲和弥勒等教派的批判，实在是道不同而不相谋的党同伐异，不能简单地视为策略手段。

罗教的出现，确实是中国民间宗教史上的一件大事。从此以后，在民间教派中，五部六册的影响力超过了白莲教的教义。甚至连不遗余力地攻击罗教的名僧密藏道开也不得不承认：“此其教（指罗教）虽非白莲，而为害殆有甚于白莲者乎！”② 当然，这决不是说白莲教从此已销声匿迹了，也不是说罗教和后起的民间宗教没有从白莲教中汲取思想营养。恰恰相反，民间宗教的一大特点就是最善于巧妙地把各种思想信仰中现成观点融会到自己的教义中来，以适应形势，争取群众。比如明清时代各民间教派

---

① 志磐：《佛教统记》第五十四《事魔邪党》条。

② 见《藏逸经书标目》，〈五部六册〉条。

仍旧信奉："弥勒降生，普渡东土众生"，就是一例。不过这时的弥勒佛已经失去了昔日的至上性，而是接受了最高女神——无生老母的派遣，临凡度世罢了。

还有的学者，如已故罗香林教授，认为罗教是由佛教临济宗演化而来。[①] 这一论断，很可能是受到某些罗教信徒传说影响的结果。如明代与罗祖同籍的进士周如砥就曾说道：罗祖在北檀州（密云）"隐迹桃花洞中，苦行一十三年如一日，心正意诚，从因得果，藉有佛氏威灵，得遇临济宗旨，一念而超亿万尘劫，六门放光，五蕴无碍，真慈默运，慧心常明，集为五部经"[②]。尤其是号称临济正宗二十六代兰风和尚及其徒王源静补注五部六册，公开将其视为临济宗正式经典，流行于世。如此等等。这种观点在学术界颇有影响，然而，却是站不住脚的人云亦云之说，大有辩证明白之必要。

临济宗为唐代著名禅僧义玄所创，因其在河北真定（今正定）建立临济院，别成一家禅法而得名。中唐以后，此宗甚为流行。在宋元明时代，依然是禅宗五家中最为繁盛的一个大宗派。它的教义是建立在彻底否定客观世界存在的主观唯心论，认为"心生种种法生，心灭种种法灭，一心不生万法无咎"。主张破除"我执"、"法执"，"无我无人，本来是佛"。无疑，临济宗对罗梦鸿深有影响，特别在其悟道说方而更为明显。五部经中有的词句是直接来自临济宗的"话头"，如"自在纵横"之类。但是，从总体来看，临济宗与罗教区别是显而易见的，而且无传承授受关系。从世界观本体论上说，两者很不相同。罗教教义是主观唯心论、客观唯心论的结合体，临济宗则是彻底的主观唯心论。再从神祇信仰方而看，临济宗与其他佛教派别并无不同，相反，罗教则在信奉佛教神祇之外，还尊奉儒、道两家的祖师孔子和老子。在五部经每册的卷首，都赫然印有孔、老、释迦三尊并列的神像，不同意一佛独尊。不仅如此，它还在三教神灵之外，创造了一位新的最高神——无极圣祖，其后又演变为无生老母信仰。再则，在五部六册中，罗祖并未单单择选佛教某派的经典，而是博采众经，包括儒、道两家的经典，为"我"所用，为"我"作证见。在所征引的三十二种经书中，几乎找不出一部是专属临济宗的著作。因此我们认为，那种说罗教是从临济宗演变而来的看法，也是不确切的。当然，临济宗是禅

① 罗香林在所著《流行于赣闽粤及马来西亚之真空教》一书中，即持此说。

② 《苦功悟道卷》康熙九年九月重刊本，卷首附刻周如砥于万历四十一年（1613）撰写的《追思记》。

宗最大支派，几乎遍及全国各地，因此罗教受临济宗影响是不能排除的。而后世青帮组织的秘籍明指罗教为临济宗，则是为了攀附正统佛教，以壮声势的穿凿附会之说而已，更不足为凭。至于说到明末禅师兰风等为五部经作补注这件事。首先兰风和尚被正统佛教的卫道者斥骂为“魔种”，视为佛教的败类。[①] 其次，只要看一下这些和尚居士的“补注”或“会解”，就可以发现，他们的主观目的甚属可疑，更多的意图恐怕是有鉴于罗教深得民心，妄图藉此把它删枝去蔓，纳入佛教正统，而不是一心为民间“邪教”张目。故此，也不能以此为凭，轻下结论。

还有一种说法，认为罗教创立以后，似乎所有明清时代层出不穷的民间教派，都是由罗教衍化而来。我们认为，这种看法也是不对的。它忽略了中国民间宗教的极端复杂性，以“发端于一元”的模式去套，则未免流之于简单武断。只有通过缜密的细致的研究，才能弄清各宗各派的来龙去脉。

① 见密藏道开《藏逸经书标目》。

第六章　罗教与青帮

罗教的产生与发展在明清时代宗教史上具有重要的意义，离开对它的研究，就写不出一部完整的明清时代中国宗教史，特别是明清时代民间宗教史。不仅如此，罗教的传播与演变还直接对清中叶以来中国的帮会产生了不可低估的影响，可以说没有罗教，就没有影响近代社会的青帮。青帮渊源于罗教，又在其发展过程中逐渐脱离了罗教。从明代中末叶到清代中叶，二百余年的风云变幻，罗教的一个支派活动在以运河为主干，以其他水系为旁支的广阔水域中。漕运水手构成了这支罗教教派的主体，从而使之逐渐演变成漕运水手的行帮会社；而这种行帮会社又由于自身难于克服的弱点，在近代社会的急剧变动中沉沦为以流氓无产者为主体的寄生社会集而。从罗教向水手行帮会社再向青帮的演变过程中，宗教的意识和作用越来越小，最终在这个组织中仅仅存留了某种对罗教创始人罗祖的偶像崇拜。宗教教义和宗教仪式被青帮的帮规、暗语、秘籍所取代；罗教的庵堂，行帮的老堂船则演变成青帮的香堂和老窝于，成为贩私、劫掳和各类犯罪活动的据点。

从罗教到青帮，反映了一个历史过程。是现实的力量塑造了从罗教到青帮在不同发展阶段中的不同特点和品格，创造了一部纷繁复杂的从宗教向帮会的演变史。

一　元、明、清三代运河及漕运概况

研究罗教在运河领域的传播以及漕运水手对罗教的信仰之前，需要简单介绍一下元、明、清三代漕运概况。

漕运即漕粮运输，是元、明、清三代重大的经济活动。这三个朝代都建都北京，而政治中心的北方却不是经济最发达的地区。由于多少年代以来华北地区生态环境的破坏，导致周期性的风沙旱涝之灾，这一地区严重

缺粮。为了维持皇族及庞大的官僚机构、军队的需要，南粮北运就成为保持政权稳定的重要因素。封建政权每年都要花费大量人力物力从事这项工作，甚至在明代还设立了漕运总督和庞大的官僚机构，以管理漕粮的取齐、上缴、运输、存仓。清仍明制，设漕运总督制，以便监督南方各省通过运河向北京等地输送粮食。

通过运河运送漕粮至京城，始于元代。但那时运河北部“其河浅涩”，以至漕船充塞，难以畅通。根本无法完成南粮北调的艰巨任务，所以元代主要实行海运。但元代屡发役工，使运河直通北京，功不可没。元至元二十六年（1289），元世祖命修会通河，发役工二百五十一万人次，从山东东昌须城县至临清御河，全长二百五十余里。至元二十八年（1291），郭守敬奉元世祖命，修通惠河，凿通通州至北京（大都）一段运河。先是，从通州至京城五十余里地“陆挽官粮，岁若千万，民不胜其悴”，通惠河修成后，“船既通行，公私两便”。[①] 元朝虽修了会通河和通惠河，但运河依然不具备承担全部漕粮的运输能力，加之“权势之人，并富商大贾，贪嗜货利”，屡造大船，以至阻碍官民舟楫，漕运难行，只得主要依靠海运。[②]

江南漕粮经过运河大规模运抵北京始于明代永乐年间。据明史记载：“明成祖肇建北京，转漕东南，水陆兼挽，仍元人之旧，参用海运。逮会通河开，海陆并罢。”[③] 会通河在元代已修，但长年污阻，元末废置。明永乐九年（1411），明成祖朱棣命左侍郎金纯与宋礼等人重修会通河，又与徐亨等人疏浚货河故道，运河遂通。[④] 明代运河南起钱塘江口，北到北京大通桥，运道三千里。真正成为贯穿南北的经济大动脉。

明代漕运分军运和民运，“军运以充军储，民运以充官禄”，“运船之数，永乐至景泰，大小无定，为数至多。天顺以后定船万一千七百七十，官军十二万人”[⑤]。漕运“因地为号”，分为白漕、卫漕、闸漕、河漕、湖漕、江漕、浙漕。每年运粮四百万石左右。清代漕运建制发生了一些变化，分为江苏、浙江、江西、安徽、湖广、河南诸帮。每帮又按该省地区分成若干分帮。例如江苏“本司道所属系江淮头、二、三、四、五、六、七、八帮，兴武头、二、三、四、五、六、七、八帮，滁苏帮，仪征帮，

① 《元史·志十六·河渠》。
② 《元史·志十六·河渠》。
③ 《明史·志六十一·河渠》。
④ 《明史·金纯传》。
⑤ 《明史·食货三》。

扬州头帮，淮安头帮，淮安四帮，庐州二、三帮，泗州前后帮，大河二、三帮，凤常帮，凤中帮，凤中二帮，长淮头、四帮，共三十一帮。”又“苏省本司道所属镇江前、后帮，苏州前、后帮，太仓前、后帮，金山帮并苏州、松江、常州白粮帮，共计十二帮”[①]。也就是说江苏省共计四十三个分帮。与此相类，浙江诸省大都有数十分帮不等，都以运漕所在州府命名。清代各省“每帮以卫所千总一人或二人领运，武举一人随帮效力”，谓之运弁。[②] 康熙初年规定，每船由官派运丁十名。至康熙三十五年，由于运丁纷纷破产，改为每船官派运丁（或称旗丁）一人，由运丁临时雇用水手九名，雇值由官方定价。除一般漕粮船队之外，苏、松、常、太、嘉、湖诸州府“岁输糯米于内务府，以供上用”，“谓之白粮”。[③] 运白粮的诸州府船队叫白粮帮，如嘉兴白粮帮又叫嘉白帮。白粮帮因为替皇室运粮，入京打龙旗，出京打凤旗，平日或打杏黄旗，或打白旗镶红边，内绣日月、八卦等图案不等，号曰“天庾正贡”。在运河水道，一般官船、民船都要让路。明、清两朝江苏、浙江两省承担漕粮大半，因此两省运河码头成为漕运水手云集之所。

了解以上基本情况，将有助于我们进一步了解罗教在运河流域传播的历史和演变。

二　罗氏家族与罗教的传播

罗教本为无为教，因创教人姓罗而得名，又称为罗祖教。罗祖俗名罗梦鸿，有的档案史料亦称罗孟洪、罗梦宏。道号罗清、罗静、无为居士。罗氏为山东省即墨县人。《苦功悟道卷》云：

> 俗家住在山东莱州府即墨县猪毛城成阳社牢山居住。祖彼当年密云卫、古北口、司马台、悟灵山、江茅峪居住。我为在家出家，四众菩萨，打七炼磨苦行，无处投奔，发大好心，开五部经卷，救你出离生死苦海，永超凡世不回来。

这段带有自述性质的史料简述了创教人罗姓一生历程。为什么罗祖原

① 《江苏海运全案》卷六。
② 《清史稿·食货三》。
③ 同上。

籍山东却来到了直隶密云卫，并在此处“明心见性”创立了教门？

明代军队实行卫所制，“系一郡者设所，连郡者设卫”，兵士来源有从征者，归附者，谪发者三种。从征者，“其军皆世籍”。[①] 也就是说世世代代从军为业。罗梦鸿的家族即世代为军。五部六册最末卷《巍巍不动泰山深根结果宝卷》亦云：“俗家住在山东莱州即墨县猪毛城成阳社牢山居住。祖辈当军，密云卫、古北口、司马台、悟灵山、江茅峪居住。”罗家既然是军籍，罗梦鸿理所当然有守边之责，因此到密云卫一带充任守备军人。他所在的密云卫包括司马台、古北口、雾灵山、江茅峪等处皆为长城的险关要塞。明代景泰、天顺、成化、弘治、正德、嘉靖间，蒙古族屡次犯边，成为威胁明政权的一大问题，为此军队云集于密云卫一带，密云卫成为北方军事重镇，运送军粮也就成为军事之需。据史料记载，罗梦鸿就曾充任过运粮军人：“正德间，山东即墨县有运粮军人姓罗名静者，早年持斋，一日遇邪师，授以法门口诀，静坐十三年，忽见东方一光，遂以为得道。”[②] 把军粮运至密云卫也应走水道。明代为防边患，于京师设储粮仓凡四十一处，后“又设北平、密云诸县仓，储粮以资北征”[③]。密云卫处于潮河与白河交汇处，运粮至密云卫有通济河，谓之白漕。“白漕者，即通济河。源出塞地，经密云县雾灵山，为潮河川。而富河、曹口河、七渡河、桑乾河、三里河俱会于此，名曰白河。南流经通州，合通惠及榆、浑诸河，亦名潞河。三百六十里，至直沽会卫河入海，赖以通漕。”[④] 这段史料十分清楚地描述了流经密云的潮河、白河与运河北部终端的通惠河的关系。也告诉人们这样一个事实：南漕北运的终点不是北京而是密云卫。曾经作为运粮军人的罗梦鸿亦应是在运河及潮白河上奔波来往的常客。毫无疑问，这是罗教在运河流域迅速传播的重要原因。

据史料记载，罗祖生于明正统七年（1442），成化六年（1470）时，他二十八岁，开始了参师访友的宗教生涯，大约此时他离开了军队。经过十三年的苦苦修炼，于成化十八年（1482）时“明心见性”，“得成正果”。关于罗梦鸿行迹，清代档案亦有记载。谪代雍正、乾隆、嘉庆三朝屡办罗教案。乾隆三十三年（1768）当局于密云县逮捕了罗梦鸿九世孙、监生罗德林（亦称罗德麟），审出罗梦鸿创教的部分情况：

---

① 《明史·志六十六·兵二·卫所》。

② 密藏：《藏逸经书·五部六册条》，载《松林丛书》。

③ 《明史·志五十五·食货三》。

④ 《明史·志六十二·河渠四》。

据讯，罗德林供，伊始祖罗梦鸿曾拜一和尚为师，于前明自山东即墨县移住密云，人称罗道，七传而至罗明忠。①

清嘉庆二十一年（1816）直隶总督那彦成办理“邪教案”，再次派员赴密云县，并向年老乡民询得罗教传播情况：

据称：罗道始于明季，系山东即墨人当年流寓，距石匣六十五里，距古北口二十五里之司马台堡外建造讲台，自称罗道，并将眷口移居石匣。远来馈送颇多，因以而致富。然行踪诡秘，并不传于石匣之人，而石匣之人亦无习其教者。迨罗道子孙之后，其教渐微。②

上述两段史料，进一步告诉人们罗梦鸿的行迹：早年拜和尚为师，学习佛理，故罗教受佛教影响最深。“悟道”之后，他在密云境内的司马台建立经堂，开堂讲经，自称此教为罗道。他虽受佛教影响很深，但并不以佛教戒律束缚己身，而是有家眷，并安家于密云县城西北二十里的石匣城。清笔记《虫鸣漫录》也讲其教“奉佛甚虔，茹斋持戒而不祝发。居室生子，无异平民，人使（便）之，从者颇众”③。罗梦鸿创教于密云卫，在古北口、江茅峪、雾灵山、石匣城、司马台一带也留下了他的足迹。石匣城在潮河右岸，运粮船至司马台、古北口必经石匣城，而司马台距军事重地古北口仅二十里，是守备军人、运粮军人云集之地。罗祖在此开堂讲经，运粮军人、守备军人应是主要听众之一。罗梦鸿死于嘉靖六年（1527），享年八十五岁。从成化十八年（1482）他四十岁时“悟道明心”，到离开人世，他从事宗教创业工作达四十五年之久，在密云卫一带影响极大。为了对罗梦鸿身世有一个全面了解，下面引证一段《祖师行脚十字恩情妙颂》的记载：

老古佛，来托化，以罗为姓。
为众生，降山东，善度众生。
仗父母，恩德重，怀胎持戒。

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月二十一日直隶总督杨廷璋奏折。本节使用的档案史料都为第一历史档案馆收藏。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月二十一日直隶总督那彦成奏折。

③ 清采蘅子：《虫鸣漫录》卷一，光绪三年序本。

正统时，七年间，处世为人。
十二月，初一日，子时出现。
离母胎，不食荤，菩萨临凡。
生下祖，三岁时，丧了父亲。
七岁上，又丧母，剩下单身。
可怜儿，无父母，多亏叔婶。
蒙抬举，养育祖，长大成人。
每日家，怕生死，恓惶不住。
想生死，六道苦，胆战心惊。
到成化，六年间，参师访友。
朝不眠，夜不睡，猛进前功。
茶不茶，饭不饭，一十三载。
到成化，十八年，始觉明心。
在十月，十八日，祖成道果。
正子时，心开悟，体透玲珑。
到嘉靖，六年间，无心住世。
交正月，八十五，放下身心。
从过年，懒说话，分付信士。
一个个，得明心，莫忘师恩。
你背祖，忘了师，不无因果。
闪后人，无接续，佛法难兴。
岂不知，三十三，灯灯相续。
师接弟，弟奉师，上下和同。
行说话，眼朦胧，辞了浮世。
去假相，归圆寂，普放光明。
是正月，二十九，还源结果。
入涅槃，坦坦然，坐化端严。
总兵官，巡查官，施板九块。
请木匠，打龛所，入殓金身。
正送葬，家东北，一里之地。
建石塔，十三层，晃耀腾腾。
有三口，现住世，佛正佛广。
老祖母，掌庵居，照旧传灯。
立一枝，微妙法，圆顿正教。

开五部，大乘经，普度众生。
老祖师，为大众，不辞劳苦。
一切人，今有缘，个个明心。
想旷劫，遭流浪，轮回生死。
今有缘，得正法，总报恩情。

这段“祖师行脚”有几点值得注意之处：罗祖死后，官方不仅参与葬礼，而且由密云卫最高军事长官“施板九块”，“入殓金身”，建立十三层石塔。此塔又云无为塔，在清乾隆三十三年为当局拆毁。这说明，在罗教即无为教初创时期是一个公开活动的宗教，而且得到部分官员的信仰与支持。其次，罗祖死后教权由其妻及儿子佛正、女儿佛广承袭。可见教内实行的是以血缘关系为纽带的教权世袭制。所谓“有三口，现住世，佛正佛广。老祖母，掌庵居，照旧传灯。”就是说的这种情况。第三，罗祖五部经又称作大乘经，故后也有所谓以罗梦鸿为教祖的大乘教。而此处又将罗教称为“圆顿正教”，明末问世的圆顿教无疑受到罗教影响。

罗梦鸿死后，教内发生分裂，形成“经非一卷，教非一门”的状况。主要形成两支，即无为教、大乘教。其实，罗祖在世时，其教即称无为教。大乘教是从无为教中分化出去的。据清代档案记载：

……究其立教之始，据称起于前明人罗孟洪，以清净无为创教，劝人修证来世，称为罗祖。罗孟洪之子名佛广，及其婿王善人另派流传，又谓之大乘教。①

此处说明了大乘教的来由。但有一点错误：罗孟洪之子名佛正。佛广应为其女，俗称机留女。关于佛正，现存史料不多。而佛广，清档案亦有记载。清代嘉庆二十一年（1816）直隶总督那彦成到盘山一带巡视搜查，发现当地有无为教与还源教。事后向嘉庆皇帝奏报：

……至盘山搜查，无还源教名目。惟查盘山东麓怪子峪有无为庵一座。于庵内起获无为居士罗公画像一轴，《通明宝卷》、《传灯心印宝卷》、《佛说圆觉宝卷》各二本。尼僧性空供，师父告之，无为居士罗公即系罗祖。该庵开山始祖法名佛广，系罗祖之女，在盘山出家为

① 《史料旬刊》第15期，江苏大乘无为二教案，彰宝奏折。

尼。故后有孙善人修的庙，师父说这庙是前明修的。……前殿供佛家，后殿供罗祖，每年四月初一作会场，附近村人来烧香上供，并无外来习教之人。……伊等不识字，不会嘚经，……系村愚尼僧，只知该庵系罗祖之女开山，并无奉行罗教之事。阅其经卷二本，问有真空及无为、无生字样，尚无另有悖逆语句。①

前段史料认为大乘教系罗祖之后佛广及其婿王善人另派流传，这段史料则记载佛广出家为尼，且在盘山造无为庵。在明末，大乘教确实为王姓掌教，一类史料传称为王佐塘，而多数史实则以滦县石佛口王森为大乘教教主。王森曾在蓟州修行，但佛广与王森两人生年相距甚远，王森不可能为佛广亲传弟子。但王森大乘教受罗教明显的影响则是有据可查的。②

大乘教虽源出罗教，却非罗教正宗。罗教正宗是无为教。其教由罗祖儿子佛正的后裔传承达十代之久。佛正之子名罗文举，曾校证过其祖五部六册宝卷。万历年间无为教在江南兴盛起来，万历四十三年（1615），南京无为教徒将罗文举校证的五部经典重新刊行。③ 罗祖第四代传人是罗从善。据即墨人周如砥撰写的《追思记》云："祖距今四世矣，而祖风愈炽，纯真之归行益切。今祖之四世孙，讳从善，别号小庵者，继志达事，绰有祖风。"罗从善应为罗文举之后，明末清初人。④

无为教是罗教正宗可以从多方面证明。明末清初问世的《古佛天真考证龙华宝经》记载了十八个教派十八个祖师的名号，其中有"无为教，四维祖"的说法。"四维"合作一个罗字。明代《佛说三皇初分天地叹世宝卷》也有"无为罗清祖"的记载。可见罗教初创时叫无为教。从教义上讲，罗梦鸿合佛教的空无观念、道教的无为思想为一炉，"以清净无为创教"，教人摒弃一切。亦可以看出其创教宗旨及教名来历。

罗祖的第五六代后裔情状已无史料可查。但罗祖第七代后人的活动却在清代雍正、乾隆两朝档案史料中屡次出现。前而已经引证史料云：罗祖七传而至罗明忠。罗明忠就是无为教第七代教主，他一直在北京、密云一带传教，并与江南漕运水手保持着某种联系。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年二月十九日直隶总督那彦成奏折。

② 关于是否真有王佐塘其人的考证及王森传教授受关系请参见本书有关"闻香教"一章。

③ 〔日〕泽田瑞穗：《增补宝卷的研究·罗祖的无为教》。

④ 《苦功悟道卷序》。周如砥：《追思记》后有"万历四十一年岁次癸丑赐进士及第，前翰林院纂修国史，起居、经筵，中允兼国子监司业，左春坊，右谕德国子监祭酒，即墨砺斋周如砥拜书"字样。

清政权初次发现罗教及罗教与漕运水手关系是在雍正五年（1727）。当时有江淮卫七帮水手严会生因诓骗其他水手工价银并持斧将人砍伤，被金衢所帮水手赵玉割去耳朵。当局捕获赵玉，遂审出漕运水手传习罗教情由。据雍正五年刑部咨文记载的赵玉供词云：

> 据赵玉供：我系江南庐州府人，在金衢所帮当水手。刘把式是我师叔，与我已故师父同罗祖教的。刘把式因他干儿子严会生在孟有德船上持斧砍人，又诓了工价银逃走。刘把式告诉我说……他若再来吵闹，你就打折他的腿，不然割了耳朵，羞辱他。
>
> 刘把式供，我系山东兖州府阳谷人，在嘉兴帮当水手。赵玉是我同罗祖教的师侄。我师父李道人是杭州前卫帮水手，病故有十二年了。从这教门不止我们一帮的人。每帮也有四、五人，也有十数人的。我们教主罗道是罗祖的后代，自罗祖至今有八辈子了。我没有见过教主，听说在京东石拉子里住……①

根据刑部咨文中这两段供词清楚地说明：在漕代初中叶的康熙、雍正时代漕运水手依然有许多人信仰罗教，并以罗祖后裔为教主。

雍正五年十一月，漕运总督张大有“又密访得杭州地方有数处指称罗教名色，开设庵店，容留粮船水手住歇者”②。他审问这些信仰者教主家居何处，“有云在石槽地方住者，又有称在石匣地方住者”，他恳请雍正皇帝“敕下直隶总督臣宜兆熊等将倡教之罗道就近密行查拿”。③ 这里的罗道即罗明忠之讹。罗明忠为罗梦鸿七世孙，罗氏家族祖籍在山东即墨县，但世居直隶密云石匣镇传播无为教。雍正五年末，直隶当局逮捕了罗明忠。此案引起了雍正皇帝重视，于雍正五年十一月下了一道谕旨：

> 凡有罗教庵院地方，行文该督抚，将当日建造之由，并现今庵内或止做会，或另有用处，及庵内居住者系何等之人，逐一查明报部。尔等将审讯罗明中口供行知漕运总督张大有，令张大有行知浙江巡抚李卫。其罗明中等暂交提督衙门羁禁。④

---

① 《朱批奏折》，抄录刑部咨文（大约雍正五年十月）。

② 《朱批奏折》，雍正五年十一月漕运总督张大有奏折。

③ 同上。

④ 瞿宣颖纂辑：《中国社会史料丛钞》甲集，第467页。

雍正五年、六年罗明忠供词已经佚失，仅留存了雍正七年八月署山东巡抚费金吾审讯罗氏的档案：

> 夹讯罗明忠，供有同教人山东登州府米家庵住的孙弘载……又于海宁州访拿得皈山庵罗教道人李正和一犯，起有罗经六册。据供，罗教起于明朝，我祖、父皈依罗教，相沿已经四代。又供认识同教而不出家者十一家……查部文内罗明忠在部原供，罗教起于明正德年间……则此罗教相沿已有二百余年。①

根据罗明忠供词，福建当局又逮捕了教徒夏义。夏义供称："同教所有认识的福建人两个，万姓、王姓，到德胜门里罗教庵堂内来请经，我曾见过。"②

从明代末年起，信仰罗教的水手每年运粮至京城后均要向罗教庵堂供献香资，请经，进行宗教活动。这种风习至少延续到清代嘉庆年间："南粮帮次，往往帮内有一吃斋之人，皆称为老管。凡本船吃斋之水手、牵夫服其管束，老管均习罗教。每年七八月间赴京城彰仪门大街翠花胡同张姓佛堂送给香钱。"③ 翠花胡同张姓在明末清初就颇有名，与罗教、石佛口王姓大乘教及圆顿教都有较深关系，应是罗教中重要的头目。

从上述史料可以看出，罗教倡立不久便与漕运水手发生关联，至明末清初已有大批水手信仰罗教，并奉罗梦鸿后裔为教主。罗氏家族与漕运水手不仅在信仰上，而且在组织上、经济上都有密切的联系。

雍正五年（1727），罗明忠因水手犯案牵连被捕，"问拟绞罪"，因家中有老人须他赡养，"减流，存留养亲"。二十年后的乾隆十一年（1746）"复因宛平县拿获无为教人董思友等供出教主罗明忠。查有经卷坟图未毁，复经拟流，仍行留养，并将该犯祖坟上'无为境'字样石碑销毁灭迹在案"④。罗明忠最后一次出现在档案史料是乾隆十八年（1753）事。是年，教徒缪世选运粮北上至通州，曾在一饭店通见一个七十余岁的长者，人称密云县之罗明忠，"是罗教子孙"。因缪世选起程急迫"也不曾拜从他"⑤。可见至少在罗明忠两次为当局逮捕刑讯后，依然没有放弃宗教活动，并继

---

① 《朱批奏折》，雍正七年八月二十八日暂行署理山东巡抚印务布政使费金吾。
② 《史料旬刊》第2期，罗教案，史贻直折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月十七日直隶总督那彦成奏折。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月二十一日直隶总督杨廷璋奏折。
⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月初七日浙江巡抚永德奏折。

续与粮船水手往来密切。

罗明忠死于何时史无记载，但至少在乾隆三十三年（1768）当局再次查办密云罗姓时，他已不在人世。

罗明忠无子，其嗣子罗国柱身为生员“即不行教”。罗国往又无子，再次“从山东即墨原籍继德林为子”。乾隆三十三年（1768），浙江、江苏两省漕运水手大规模传习罗教，为当局侦破，罗家再次受到牵连。是年九月直隶总督杨廷璋派遣北路同知李化楠亲赴密云石匣镇罗家“严密搜查”。是时罗国柱已不在人世，当局从罗梦鸿九世孙监生罗德林家“搜出画像一轴，上书‘无为居士罗公之像’字样。又旧补一付，此外并无经卷等项”[①]。此件奏折称罗国柱不再信仰罗教，罗德林家中不藏经卷等项皆不可信。据清代档案记载，乾隆三十三年这次搜捕，当局又“于罗家抄出明季衣装、影图等物，将罗得麟拿获具禀。随将罗得麟远近祖坟二处塔冢一并拆毁，其所置房产亦饬变卖，将罗得麟及其眷口并行递籍”[②]。这次查办罗氏家族，是罗祖创教以来所遭受的最大的打击，使这个家族离开了传教三个多世纪的根基，正宗无为教教主罗氏家族衰微了。至嘉庆二十一年(1816)，直隶总督那彦成再次查办罗教时罗德林已去世，“止遗孀媳马氏、幼孙罗兆魁，住居京南铁匠营马氏之父马文炳家内抚养，于罗德麟存日业已出教，此间实无习教之人”[③]。

由于统治阶教的多次镇压，同时也由于封建家族世袭教权的方式不适应日益激化的下层群众反抗运动的需要，历经明、清两朝，传承十代达三个多世纪的罗教正宗——无为教，随着罗氏家族的败落而衰亡了。但罗教却在大江南北以不同的形式蓬勃发展着，影响着底层的社会生活。现将罗氏家族传承排列如下：

罗梦鸿
- → 罗佛正 → 罗文举 → 罗从善 …… 罗明忠 → 罗国柱
- → 罗德林 → …… 罗兆魁
- → 罗佛广（女）

三　罗教在运河流域的传播和流变

漕运水手信仰罗教始于这个教门初创阶段，他们应当是这个教门的第

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月二十一日直隶总督杨廷璋奏折。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月二十一日直隶总督那彦成奏折。

一批信徒。罗梦鸿在密云司马台外建造经堂，设台讲经，主要听众应是守备军人和来往于运河之上的运粮军人和工舵水手。明代末叶、运粮军人不仅信仰罗教，而且也信仰其他民间教派，诸如黄天教。据《明实录》天启三年三月丙申记载：

> 妖人李英、潘文成者，凤阳府运粮军也，往来大同边上。大同妖人王普光聚党为龙华会，自称沌元教主。其徒王道玄、丁泽等服从其教。普光使道玄、泽往扬州、江阴等处，英、文成往凤阳等处，四路散令旗，聚众为乱。

这段史料有一错误："自称元沌（顿）教主"，而非沌元教主，元沌教即圆顿教。此处龙华会与罗教无关，"大同妖人"王普光是黄天教第二代教主，为黄天教创教人李宾（字普明）之妻。黄天教主要活动地域是直隶宣化府和山西大同府。[①] 明代末叶，天下大乱不已，数十万运粮军和工舵水手毫无出路，成为不安定的社会因素，他们与各类教派结合是历史的必然。

至少在明代末叶，南方运河起点的杭州已经发展成为罗教活动的中心，而后则成为罗教的一支新的派别。据清代档案记载：

> 明季时有密云人钱姓、翁姓，松江人潘姓三人，流寓杭州，共兴罗教，即于该地各建一庵，供奉佛像，吃素念经。于是有钱庵、翁庵、潘庵之名。因该处近福粮船水次，有水手人等借居其中，以至日久相率皈教。[②]

钱姓、翁姓两人来自罗梦鸿创教的密云，倡导的当是罗教正宗无为教，而本人很可能就是运粮军人或工舵水手。南往北往的经历，最终使他们流寓杭州。笃诚的信仰促使他们在水次建立庵堂，共兴罗教。松江的潘姓也信仰罗教，但因来历不同，籍贯各异，与翁、钱两人虽同兴罗教，惟流传日久，所招门徒亦有地域之别，遂逐渐形成钱庵、翁庵、潘庵为中心的罗教不同支派。后来的青帮即渊源于这三座庵堂。

---

① 关于黄天教与圆顿教的关系及黄天教的传承，参考马西沙《黄天教源流考略》，载《世界宗教研究》1985年第2期。

② 《史料旬刊》，第12期，崔应阶折。

据青帮多部“秘籍”的记载，翁姓、钱姓、潘姓三人都是罗祖的弟子。所谓“三祖传道法先天”，先天即指罗祖，后天传道者即翁、钱、潘三人。又云“三祖传道杭州城”，“哑叭桥前家庙堂”，“杭州家庙传下来”等等，都说明兴建于明代末叶的杭州钱庵、翁庵、潘庵三座经堂是后来青帮的发祥之地。

“三祖”建庙传道以后，香火极为兴盛，迅速成为漕运水手聚集之地，信仰者群趋而至，以至罗教庙宇不断增加，最多时达七十二座。从明末建三庵至清雍正初年一个多世纪的历史进程中，中国大地风云变幻，政权更迭，都没有改变漕运水手对罗教的信仰，而当局也没有发现罗教在水手中的传播。仅仅由于雍正五年（1727）水手之间殴斗，才引起当局的注意。雍正五年末，漕运总督会同浙江巡抚李卫协同办理罗教案。事后李卫将调查情况奏报雍正皇帝：

> 浙帮水手，皆多信奉罗祖邪教。浙省北关一带有零星庵堂，住居僧道，老民在内看守。其所供神佛，各像不一，皆系平常庙宇，先有七十二处，今止三十余所。各水手每年攒出银钱，供给赡养，冬月回空时即在此内安歇，不算房钱。饭食供给余赙，即为沿途有事讼费之需。而淮安、天津、通州、京师俱有坐省之人为之料理。各帮水手多系山东、河南无业之辈，数以万计。①

这份奏折非常重要，它告诉了我们罗教在杭州漕运水手中传播的基本情况：庵堂最多时竟达七十余座，在雍正初年依然有三十余座，罗教信仰者多为华北地区流民，信仰者“数以万计”，信仰者与庵堂之间还有密切的经济关系。这段奏折不足之处是没有讲清浙帮水手信仰罗教的原因及罗教在杭州漕运水手中扎根的来龙去脉。

从雍正五年（1727）至雍正七年（1729）有关罗教的史料分析，漕运水手中的罗教组织已经带有某种行帮会社的性质。组织内部以师徒、师父、师叔、干爹、干儿相称，“各帮粮船舵工、水手各立教门，多收门徒，结为死党，一切任其教主指使，绑缚、烧炙、截耳、割筋，毫无忌惮，为害殊甚”②。漕运总督鉴于“其擅用非刑割耳，亦因倚恃教门，故敢肆行无忌”，认为“若不严绝其根源，诚恐愚昧无知之水手仍有人其邪教，扰

① 瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》，第460—461页。

② 《朱批奏折》，抄录刑部咨文（大约雍正五年十一月）。

害漕帮”①。

无独有偶，苏州巡抚陈时夏在接到刑部咨文，查拿罗教后，于雍正六年正月在苏州等地查出阎庵、俞庵、王庵、西来庵、施茶庵、马姓庵、李庵、半野堂、倪庵、刘庵等十二处庵堂。据陈时夏奏折讲：“查以上各庵，房屋不过数间，供三世佛，诵经做会，非僧非道，每与粮船水手同教往来。粮船来南，多以米粮资其食用，或粮船水手有疾病流落者，各庵之人亦资其盘费。查粮船水手多有不法之徒，恃众打架，生事横行……”② 陈时夏建议严办“所有房屋尽行入官，拆变公用，以杜根株”③。

但浙江巡抚李卫不同意张大有与陈时夏的意见。为了保证漕运的畅通，不赞成对水手信仰罗教进行深究，甚至不赞成拆毁庵堂。此后雍正果然依李卫此折行事，并未拆毁庵堂，仅将其改为公所，则漕运水手住歇往来自由。一年多以后，雍正皇帝发布了对罗教处置的原则：“查罗教始于明代，流传已久。其中有聚众生事者，亦有无知附和者。概严不可，概宽亦不可，惟在地方官随事因人分别轻重，首倡生事者不可不惩，无知附和者量加宽宏，未有尽行解送来京之理。惟期化导愚顽，去邪归正，以杜蛊惑人心之渐，岂可株连无辜也”④。

这道谕旨看起来宽严并重，其实与以后诸朝对民间宗教的歇策相较，则是十分宽松了。雍正一朝对罗教多次案情的处理都是以此精神为依据的。甚至对罗教教主罗明忠也以“奉留养亲”之名，予以开释。这种政策使雍正一朝没有发生过一次以民间宗教为旗帜的造反事件。另一方面，却“养痈遗患”，使各类民间教派日益传播兴盛。就罗教面言，导致四十年后更大的一次漕运水手的罗教案。

乾隆三十三年（1768），江苏巡抚巡视地方，接到藩司胡文伯、臬司吴坛禀称访得长海县、元和县、吴县等地经堂，及各类信教人等。是年十月彰宝奏报乾隆皇帝：

> ……访出久经奉禁之大乘、无为二教，经堂十一处，拿获管堂人朱文显、傅浩然、闻汉公、陈文高、姜汉如、鲍士凤、郭肇中、周士华、胡士英及僧人性海等，共计师徒、二伙、住宿各犯七十余名。该

① 《朱批奏折》，雍正六年二月二十日漕运总督张大有奏折。
② 《朱批奏折》，雍正六年正月二十九日苏州巡抚陈时夏奏折。
③ 同上。
④ 瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》，第461页。

管堂之人非僧非道，藉称各有宗派，开堂施教。平日茹素诵经，招徒传授，并与无籍水手往来存顿。①

苏州的十一座经堂分属大乘教和无为教两个派系，都建立于清代初中叶。大乘教经堂有六处，它们是康熙十六年（1677）建立的削筋墩庵、康熙三十九年建立的南堂、康熙五十二年（1713）建立的北堂，以及乾隆初年建立的傅姓经堂、闻姓经堂、罗桥经堂。无为教经堂四座：康熙五十三年（1714）建立的西来庵，康熙六十一年（1722）建立的马庵经堂以及乾隆年间建立的阎庵经堂及楼下经堂。另外在元和县，当局还发现一座无人看守经堂。各种经堂分别有数间至二十余间房屋不等。大乘教经堂以削筋墩庵庵主朱文显为首，无为教经堂以僧人性海为首。究其大乘教“宗派图说，始于王姓创教，递相传授”。而无为教，“阅其宗派书本，始于罗姓创教，奉为罗祖，递传至今”②。这些经堂与漕运水手关系密切。“平时有各处驾船水手人教往来，每至堂住宿，给与香钱，多寡从便。惟驾船外出回空时，助银数两及数钱不等，以作堂费。其中有老病无归者，即留堂长寄。死后代为埋葬。……各该经堂惯与无籍水手暗地往来，招接存楼”③。其实苏州这十一座庵堂也应是水手集资所造，而庵堂住持人等也当是漕运水手出身。然而这十一座庵堂与浙江的钱姓、翁姓、潘姓三庵并无渊源关系，而是来自另外一个罗教派别。无为教“系由淮安钱姓传至凤阳阎姓，递传至苏州，相沿至今”。而大乘教“系北边郎姓派下，传至衡水张姓，从前张家湾有大乘经堂，分到南边”④。

根据前一节论证，无论是无为教还是大乘教，都是罗教分支，都是以罗梦鸿“以清净无为创教，劝人修证来世”教义为宗旨。而而派所阅经卷则系“奉禁罗教所传名为《苦工悟道》、《破邪》、《开心》、《还源》、《报恩》等项，悉系鄙俚语句……并无狂悖逆词”。⑤

江苏当局对这七十余人的处理要比雍正年间罗教案严厉多了，朱文显因为是大乘教首，性海则因为是无为教首，“均依为首律拟绞监候”。其他庵堂住持“各杖一百流三千”，门徒人等，亦处罚有差。

江苏当局在审理罗教案时，无为教诸庵首领僧人性海供出：在浙江杭

① 《史料旬刊》第15期，彰宝折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月二日江苏巡抚彰宝奏折。
③ 同上。
④ 《史料旬刊》第12期，彰宝折。
⑤ 同上。

州孔圣桥地方有“钱庵、翁庵、潘庵三处，亦系罗教”[①]。浙江当局根据性海供词，顺藤摸瓜在杭州拱宸桥地方发现“有不僧不俗庙宇十余处，俱系供奉罗教、罗经之所”[②]。共搜出《苦功悟道卷》等五部宝卷及佛家经典《金刚经》等共一百二十七卷，并罗祖画像二轴。这是清当局第二次侦破漕运水手信仰罗教的内幕，并首次发现“三庵祖庙”，真正了解了杭州漕运水手信仰罗教的来龙去脉。

从明末清初，钱庵、翁庵、潘庵的主要信仰者已经是漕运水手，而且掌庵人也是年老退漕水手，因此“三庵”成为“水手已业”。由于入教水手日益增多，三座庵堂已“不敷居住”，于是水手们凑集银钱，陆续建立了七十二座庵堂，并且“各置余地，以资守庵人日用，并为水手身故义冢。每年粮船回空，其闲散水手皆寄寓各庵，积习相沿，视为常业”[③]。至雍正五年（1727），浙江巡抚李卫查办罗教案时，庵堂已剩下三十余座。李卫命人焚毁经、像，改庵堂为公所，“仍留为水手栖息”，以至“未能尽绝根株”。到乾隆三十三年（1768）时仍然剩下二十二座庵堂。分属于钱庵（又称老庵）、翁庵（又称万庵）、潘庵（又称王庵）三庵之下。据乾隆三十三年（1768）各庵教徒供称：

> 朱光辉所在之老庵本系钱庵，因年久遂称为老庵；又唐潮所住之万庵即系翁庵，因万姓改建，遂名为万庵；王世洪所住之王庵即潘庵，因续经王姓改建，故改名王庵。[④]

此三庵分成三派，三派之下又有庵堂若干：

> 其余刘天元所住之李庵、丁天佑所住之刘庵，及陆云庵、八仙珠庵、滚盘珠庵、刘庵、李庵、周庵、阎庵、石庵，俱系钱庵分出；又杨钦所住之刘庵、李应选所住之李庵、周成龙所住之王庵，及章庵、黄庵、虞庵、彭庵皆自翁庵分出，各习罗教；又高万成所住之清凉庵、丁文学所住之王庵、张国柱所住之刘庵，系由潘庵分出。内清凉

① 《史料旬刊》第12期，永德折。
② 同上。
③ 《史料旬刊》第12期，崔应阶折。
④ 《史料旬刊》第12期，永德折。

庵系习大乘教……①

翁、钱、潘原在明末，“共兴罗教”，但由于日久流传，派系遂生，最终成为水手帮派的不同组织。

乾隆三十三年（1768）九月十日，浙江巡抚觉罗永德上报乾隆皇帝：当年抚臣李卫曾访闻浙帮水手在杭州北新关外建庵三十余座，“各船水手于冬月回空时在内安歇，因恐尽行拆毁，则此辈水手皆各省异籍之人，饭铺不敢容留，回空之日无所依归”。永德认为这种说法并非遁词。他的处理办法是：“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，并禁止一切粮船再称罗教等名色，方可散党类而绝邪教。”②

觉罗永德的处理方法与前抚臣李卫本质一致，仍然是宽大的。但此折受到乾隆皇帝的驳斥：

> 奉上谕：据永德奏，北新关外查出庵堂十余处，庵内收藏经卷，供奉罗像，每年粮船回空水手容留托足，请将皈教之人从重处治，毁其经像，革除庵名，改为公所，仍许水手回空时栖止等语。所办尚未尽妥协。杭州各处经堂向系粮船水手所设，借止栖为名，信奉罗教，本应严禁。从前虽经李卫查毁经、像，而房屋尚存，以致故智复萌，各庵内仍藏罗经、罗像，是其恶习难返，非彻底毁禁不能尽绝根株。若仅如该抚所奏将庵堂改为公所，数年之后查禁稍疏，伊等势必又将公所变为庵堂，总非正本清源之道。至水手栖止之所，原不必官为筹画。此辈皆旗丁临时雇募应用，更非官丁可比。即或散居各处，至期自能赴帮应雇，何必为之鳃鳃过计？……况此等游手好闲之人群居一处，必至滋生事端，于地方又有何益。著传谕永德，除将本案从重办理外，所有庵堂概行拆毁，毋得仍前留存，复贻后患。钦此。③

乾隆皇帝办罗教案较其父过狠十倍。足见封建专制主义在那一时代之酷烈。漕运水手本多流落他乡，漂泊无依的穷民，为了菲薄的工钱，从事极

---

①② 《史料旬刊》第12期，永德折。又关于大乘教：“又据高万成供：清凉庵系大乘教，经名《还源》、《开心》、《明证》、《报恩》等项。其教闻系王师傅从前在北京盘山修行兴教的。”

③ 《史料旬刊》第12期，永德折二。

其艰苦的劳作，没有他们的劳动，漕粮就无法抵达京都，可见他们对清朝政权的巨大贡献。但作为最高统治者的乾隆皇帝却倒置因果，连水手回空惟一可居住的庵堂也全部拆毁，认为他们“借栖止为名，信奉罗教”。像许多封建统治者一样总是错误估计形势，乾隆认为庵堂拆毁后，水手就无从信仰罗教了。他不懂得，精神的力量是无法用物质力量来摧毁的。对信仰问题，单纯的镇压是无济于事的。

漕运水手皈依罗教除了历史传统之外，还有两个原因：一是出于对宗教的需求。漕帮水手每年运送漕粮及回空，要进行六千余里的航行。途中要经过钱塘江、太湖、长江、洪泽湖等多处险要之地，风涛起伏，漂泊不定，历尽千辛万苦，随时有生命之虞。无常的命运，残酷险恶的生活环境，无疑都促使水手寻求某种宗教作为精神的慰藉。二是水手皈依罗教出于谋生的需要。从明代末叶以来，“各帮水手多系山东、河南无业之辈”①。他们“终年受雇在船，无家可归”②。这些聚集于江浙水次的游民，在清初时已“数以万计”，构成了江浙漕运水手的主体。清统治者认为，造成这种情况的原因是“粮船笨重，江浙人秉性软弱，不能驾驭，各船水手不能不用河北、山东一带之人”③。事实并非如此。漕运在明、清两代相沿日久，百弊丛生。由于主管漕务的各级封建衙门和沿途地方官吏层层盘剥，贪污中饱，弄得民不堪命。明代嘉靖初年“民运尚有保全之家，十年后无不破矣”④。清代“承平日久，漕弊日滋。东南办漕之民，苦于运弁、旗丁，肌髓已尽，控告无门，而运弁、旗丁亦有所迫然”⑤。因此谋生出路较多的江浙农民视漕运为畏途。另一方面，山东、直隶、河南一带历来地瘠民贫，灾荒频仍，“岁偶不登，阎阎即无所传。南走江淮，北出口外”，“滋生无策，动辄流移”。⑥ 正是在这样的历史背景下，江浙富庶之区成为山东等省份大批流民的归依之所。从而造成江浙“粮船雇用水手率多无业之民”的历史现象。这一经济原因是我们考察无籍水手参加罗教组织的关键所在，也是考察从罗教到青帮这一历史演变过程的关键所在。

运送漕粮是季节性的职业。每年漕粮北运及回空，费时半年以上。水手在回空后只能四处佣趁，要等到第二年才能再次受雇北上。由于水手多

① 李卫奏折，载雷宜颖辑：《中国社会史丛钞》，第446页。
② 《江苏海运全案》卷一。
③ 《军机处录副奏折》，道光五年七月十六日浙江巡抚程含章奏折。
④ 《明史》志五十五〈食货三〉。
⑤ 《清史稿》志九十七〈食货三〉。
⑥ 光绪版《山东通志》卷首，〈训典二〉。

系山东、直隶、河南一带“无业之人”，回空后“饭铺不敢容留”，食宿生计成为一大问题。这时，修建于杭州水次的罗教庵堂作为一种下层社会的宗教活动场所，为水手提供了方便：水手可以住宿其中，由“守庵之人垫给饭食”，“俟重运将开，水手得有雇价，即计日偿钱”。这样闲散水手得以安身，守庵之人也“借沾微利”。[①] 而且庵堂还有庵地、义冢，一些无家可归的水手生可托足，死可为归宿之地。由于庵堂有这种作用，随着北方流民日益进入漕运行业，他们对庵堂的需求也日益增加，于是分别筹措资金，分建庵堂达七十余座，“其闲散水手皆寄寓各庵，积习相沿，视为常事”[②]。这样天长日久，漕运水手纷纷皈依罗教。由此可见，水手对罗教的需求主要表现在对庵堂的实际依赖上。正是这一点，使漕运水手对罗教的宗教信仰日益淡薄，这支以罗教为纽带的水手组织逐渐演化成为漕运水手的行帮会社。这种演变表现在三个方面：

第一，罗教组织成分逐渐单一化。民间宗教的组织成分一般比较复杂，它们的基本成员固然是农民和手工业者，但也不乏市民、商人、衙役、生监、地主甚至下层官吏等各阶层人民。对彼岸世界的向往，成为联系这各色人群的精神纽带。明代末叶，钱姓、翁姓、潘姓在杭州兴建庵堂时，信仰者并非单一的水手。这些传道者兴教于江浙水次，不过是利用民间宗教祈福免灾的教义，迎合当地群众对宗教的需求，扩大罗教的组织和影响。他们并没想到信仰者会逐渐变成单一的漕运水手，庵堂会变成漕运水手“己业”。清康熙年间，北方罗教徒，携带经卷到苏州传教，建立庵堂。他们“各有宗派，开堂施教”，“平日茹素诵经”，希求免灾获福。“凡有初来人教者，收银一二两以作投师之仪”。[③] 这时苏州庵堂教徒成分绝非单一水手。但是随着大批水手对罗教庵堂依赖的加深，在杭州不仅钱庵、翁庵、潘庵被水手们重新修葺，而且不断增设新的庵堂。作为宗教象征的庵堂本质上成了漕运水手聚集、食宿之地，产权完全掌握在水手手中，信仰者也清一色成了“无籍水手”。在苏州，从康熙初中叶至乾隆中叶，不到一个世纪，守庵人的成分完全变成水手了，“原系驾船出身，年老无依，赴堂人教”，而“所传徒弟及招接入教人等仍系粮船水手，及内河驾船之人”。[④] 在江浙水次的罗教组织成分的单一化，教徒共同的生计

① 《史料旬刊》，第12期，崔应阶折。
② 同上。
③ 《史料旬刊》，第15期，彰宝折。
④ 同上。

要求，成为这个组织从宗教向手工业者的行帮会社转化的经济和社会基础。正是一群从事同一行业的人对现实利益的共同追求，才使这个组织逐渐突破了宗教的幕纱。

第二，宗法师承关系取代了宗教的以血缘为纽带的世袭关系。民间宗教因为以小农和小手工业者为其社会基础，所以多数教派都形成了以血缘关系为纽带，以家族统治为特点的家长制。教权的承袭方式是子承父业，相沿不绝。诸如罗教的罗氏家族统治无为教三个多世纪，传承达十代；黄天教李氏家族统治二个多世纪，传承七代；老官斋姚氏家族传承代数不清，统治该教门达三个多世纪；八卦教的刘氏家族、郜姓家族、王姓家族等等大都承袭教权五——十代不等，统治教门一二百年至三四百年不等。在这些教门中教主具有至高无上的宗教权威，是半人半神式的人物，教徒匍匐在他们的脚下顶礼膜拜，诚惶诚恐；不仅举家资以奉之，且将妻携子归之。民间教派的这种以家族为本位的家长制统治，是以小农自然经济为基础的，带有封建社会农村、集镇的封闭、愚昧、落后的特点。这种统治之所以长期不发生变化，又说明了农村、集镇自然经济及那些地区社会结构的牢固与稳定，这是民间教派之所以有凝聚力的根本原因所在。

然而，脱离了农业经济，流寓子运河的漕运水手情况则与农民与小手工业者情况根本不同了。这里不存在家族体制，血缘关系在漕运水手中也不起作用。因为几乎所有的人都是单个流落到他乡异地，没有可能建立家庭，娶妻生子，他们共同的家是清船与庵堂。正是在这种社会基础之上，流寓杭州的翁、钱、潘三人不可能长期保持其世袭传教的地位。其后从三庵中分出的近七十余庵堂也都无法让自己的后代替代自己的位置。而只能是异姓相传，师徒相让。

但是在封建社会中，漕运水手也不可能脱离宗法关系而建立平等关系。只能用一种宗法关系取代另一种宗法关系。在雍正五年（1727）揭露出的事实已经说明水手之间有一种封建性很浓的相互依附关系。一方面守庵之人各自传授异姓徒弟；另一方面粮船舵工、水手也“各立教门，多收门徒，结为死党”[①]。水手之间有辈分、师徒等级制约。从道光年间披露的史料可以说明在雍正时代就已经有二十四辈分的说法：

> 向来粮舡水手奉罗祖为教主，其教始自前明罗姓，传翁、钱、潘三人。翁、钱共为老安（庵），潘为新安（庵），均以清净道德，稳诚

① 《朱批奏折》，抄录刑部咨文（大约雍正五年十月）。

佛法，能仁智慧，本来自性，元明兴礼，大通文学二十四字作为支派。凡拜师习教，各按字辈流传，仿照释教，授以三皈五戒，并诵习《泰山》、《金刚》等经，以冀各分党羽，彼此照应。①

这份资料虽然晚出在道光年间，但那时师徒辈分大都是“明”字或“兴”字辈相称。已是二十四辈中第十七、十八辈了。由此可见在雍正时代漕运水手凡信仰罗教者，内部已有辈分加以约束。关于这种宗法关系的性质，下面诸节还要加以分析。总之，这些以宗法师承关系为纽带，以排除异已，防止竞争为目的宗派，是后来各类水手帮会支派的雏形。可见漕运水手虽然也加入罗教，但这个教派已经和华北、江南农村、市镇的罗教支派有着质的不同，它已经带着很多行帮会社的色彩了。

第三，从宗教信仰到祖师崇拜。民间宗教具备世界各大宗教所具备的共同特征：有自己的宗教组织、经典教义、宗教仪式、教法教规、对创教人及教主的崇拜。许多宗教的教徒都有狂热的宗教感情，信仰至深，以致沉溺其中，不能自拔。而在江浙运河之上的漕运水手们，他们虽然也信仰罗教，但由于漕运职业的特点，以及他们对世俗生计的追求，都妨碍了对宗教的笃诚信仰。他们有半年多的时间漂泊在运河之上，无法从事集体的、固定的宗教活动。面各个庵堂的掌庵人，由于是年老的退休漕运水手，文化水平极低，更谈不上对经卷教义的理解，结果使庵堂的宗教色彩日益淡薄。清代雍、乾之际，许多庵堂虽然还供奉佛像及罗祖像，诵念经卷，实行斋戒，但这毕竟是转折时期存留的历史陈迹。这时，多数庵堂的主人已经“不晓得掌教了”。有的庵堂甚至不再收藏和念诵经卷，宗教仪式也流为形式，仅在水手回空之时，“偶一念经礼拜，酬报平安”面已，“别无夜聚晓散及煽惑民人之事”。这时水手中的罗教组织不仅与罗梦鸿创教之初大相径庭，而且与同时代其他地区罗教支派也有着明显区别，宗教信仰的内核不见了，更多的是对罗祖及翁祖、钱祖、潘祖的祖师崇拜。

据诸种史料记载：明清时代不同的行帮会社都供奉不同的祖师，以保佑本行业的兴旺发达、无灾无厄。如山西颜料行会于乾隆六年（1741）所立碑文记载：“我行先辈，立业都门，崇祀葛、梅二仙，香火攸长，自明代以至国朝，百有余年。”② 而其他行帮祭祀本业祖师也普遍存在。如玉器行奉邱真人，土木工匠祭鲁班，铜、铁、锡、炭诸行会祀老君，纸匠祀

① 《军机处录副奏折》，道光六年四月十一日两江总督琦善奏折。

② 乾隆六年〈修建戏台罩棚碑记〉，载李华编：《明清以来北京工商会馆碑刻选编》。

蔡伦，刻字工匠祀文昌帝君，丝织匠崇拜蚕姑，成衣匠、鼓匠崇拜黄帝，屠夫崇拜张飞、樊哙，与漕运水手同样崇拜罗祖的有理发匠和乞丐。显而易见这些行业对神或人的崇拜都不具有宗教组织对教主的崇拜性质，而是行帮会社特有的祖师崇拜。在这里，漕运水手对罗祖及三庵祖师的崇拜是从宗教对教主的崇拜演化而来的。当然其他行业五花八门的祖师崇拜也都有其历史渊源和特点，需要进行深一步的探究。

从以上三方面的分析，我们可以看出清雍正、乾隆时代的漕运水手的罗教组织，已经不再是单纯的宗教组织了。它明显地带着行帮会社的特点。然而在它没有完全脱离庵堂之前，毕竟带着各类宗教的痕迹。但历史最终为这种转化提供了机会，使它迈出了这一步。

四　漕运水手行帮会社的最终形成

乾隆三十三年（1768）是运河上的罗教组织向漕运水手行帮会社转化的关键性一年。这一年由于乾隆皇帝的决断，清当局拆毁了断江二十二座庵堂、江苏十一座庵堂。使水手们生可托足，死为归宿，回空后祈祷平安的地方被扫除殆尽。不仅如此，在北方无为教传教中心的密云，将罗梦鸿九世孙罗德麟及其眷口递解回山东原籍，将罗氏家族远近祖坟二处塔冢一并拆毁。在大肆毁庙毁坟之际，又将苏州大乘教、无为教首领朱文显、性海“拟斩监候”。将杭州守庵堂的二十二人或发往乌鲁木齐给少数民族为奴，或发往云贵两广“极边烟瘴充军”，庵堂容留的水手也分别情况杖责徒刑，甚至对年过六十岁的人犯也不宽贷。①

清当局采取上述严厉措施，旨在切断江断水手与密云无为教主罗氏家族的联系，严禁水手习教结社，以促进漕运正常进行。但是从明末至清代乾隆中叶，习教结社风习已经相沿了两个世纪，盘根错节的水手帮派已经势不可解。清当局对庵堂的取缔，对部分教徒严厉打击，在客观上反而促进了这些帮派突破了徒具形式的宗教外壳，为水手帮派的完全形成创造了必要条件。

从乾隆中叶到道光初叶，水手组织发生了许多新的变化，这些变化标志着行帮会社的完全形成。这种标志是：漕运水手以庵堂为活动中心向以老堂船为活动中心的转化；帮会权力系统的建立。而这两者的形成又是密不可分的。

---

① 《史料旬刊》第12期，崔应阶折。

关于老堂船最早的记录出现在清嘉庆年间清代档案中。嘉庆十三年(1865)，山东流民王言“赴浙江杭州头帮粮船拉纤”，拜浙江头帮粮船充当经管水手之老官韩秉清为师。据王言后来供词云：

> 粮船上素来供奉罗祖，护庇风涛。其供奉罗祖之船名老堂船，设有木棍一根，名为神棍，奉祀罗祖之人名老官。凡投充水手，必皈叩罗棍。其教不许人酗酒滋事，违者，老官取木棍责处，不服者送运官责逐，实藉以摄伏水手。并无符咒、歌词、运气等事。①

据嘉庆二十一年（1816）清代档案记载：

> ……南粮帮次，往往帮内有一吃斋之人，皆称为老管。凡本船吃斋之水手、纤夫服其管束。老管均习罗祖教，每年七八月间赴京城彰仪门大街翠花胡同张姓佛堂送给香钱。②

这两份奏折有些歧义：前者称“奉祀罗祖之人名老官”。后段史料称“老管”。其实，老堂船奉祀罗祖，管理工舵水手、纤夫者应为老管。清道光五年史料对此有明确解释：

> 查粮舡雇用水手率多无业之民……甚至有老庵、新庵等名目。其头目则称老管，犹乞丐之有丐头也。至老官之称则凡丁舵水手之年长者彼此相呼，均称某老官，乃指年老之意，非谓头目也。③

一般每帮中有一老堂船，堂船上悬挂罗祖画像，“公派一人专管香火，并通帮水手用钱账目，为当家”④。

同一帮派的当家亦称会首、老管，一般由数人轮流当值，共同组成该帮的首领集团，其议事场所则为老堂船。会首、老管则是帮中公推的辈分高，资格老的老官充任，成为漕帮中的权力机构。这个权力机构制定了帮规、入帮仪式，掌管着每个舵工水手的工资，建立了本帮的联络信号，遇

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月二十五日山东巡抚同兴奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月十七日直隶总督那彦成奏折。
③ 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。
④ 《军机处录副奏折》，道光五年九月二十一日浙江巡抚程含章奏折。

事传出“红箸”、“溜子”为号，“人即立聚”。[①] 这个机构对入帮水手有着生杀予夺之权，老堂船陈设着标志“帮规”、“家礼”、“家法”的“神棍”，这神棍后来被人说成是乾隆皇帝“御赐”的。对各类滋事水手“必送老官处治，轻则责罚，重则立毙，沉入河中”[②]。每个帮派内部，俨然是一个独立的秘密王国。

至少从清道光年间史料来看，各种水手帮派已经形成犬牙交错的局面。雍正、乾隆初中叶原来属于翁庵、钱庵、潘庵的各自势力已形成三大帮派：“翁安呼为大房，钱安呼为二房，潘安呼为三房。”[③] 而每帮则各自招收门徒，“凡投充水手，必拜一人为师，派到辈分，彼此照应，各分党羽以自强”[④]。三派之下，又分成了众多的小宗派，以嘉白帮为例：

> 钱安分为钱安、陆安、王安、刘安、八鲜安、严安六支；潘安即新安亦分四支，每帮有老堂船一只，悬挂罗姓图像……
>
> 嘉白帮钱安六支，翁安一支，总名为老安，每安立会首一名，为七老会。钱安以李明秀为首，陆安以任兆林为首，刘安以在逃之文得为首，八鲜安以黄第五为首，严安以席明为首，翁安以王松年为首。潘安系韩赞逵……为首。杭三帮老安系吴在明当家，潘安系郭世正当家。嘉白帮水手归会首管束，杭三帮水手归当家管束。潘安人多强横，与老安素不相睦。[⑤]

这里“安”即“庵”，所谓的钱安、陆安、王安、刘安、八仙安、严安、老安，即明末清初中叶相继建立的庵堂之名。在近两个世纪中，以不同的庵堂为中心，集结着相对稳定的帮派势力，这种帮派势力又经过师徒相传，辈分相依，以至延绵不绝。如果以当时流传的十二字辈分，或二十四字辈分，道光年间也都在明、兴辈上了。至乾隆三十三年庵堂虽然平毁，但以庵堂命名的宗派及其势力都已牢不可破。与各庵堂关系深、资历老、辈分大的水手，每年轮值，充任会首。而钱庵及其下属诸庵势力，与翁庵势力，从翁、钱两人传教之时关系就因诸种原因相处和睦，因而共称为老庵即老安。从上述分析，我们可以看出水手帮派与罗教支派的渊源关

① 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。
② 《军机处录副奏折》，道光五年七月十六日浙江巡抚程含章奏折。
③ 《朱批奏折》，道光八年九月六日漕运总督讷尔经额奏折。
④ 《军机处录副奏折》，道光五年九月二十一日浙江巡抚程含章奏折。
⑤ 同上。

系，以及两者的不同。

事实上，至少整个浙江漕运水手中的各分帮，诸如嘉白帮、杭三帮、宁波帮等等都分成老安与新安两派，从以后的史料看，江苏而后是山东等地的水手也以此分成两派。这两大帮派，互相排斥，争夺饭碗，在整个运河水系形成了对峙局而。

至清嘉庆、道光两朝，清政权由于国力的衰弱，已无力管辖漕运水手了。漕运大权无形中落入水手行帮会社的手中。据道光五年（1825）十一月河南巡抚程祖洛奏折记载：

> ……各帮粮船舵手设有三教……每帮有老官船一支，供设罗祖，入其教者投拜老官为师……今则旗丁于舵手不敢过问，并屡受其挟制。所以然者，以运弁不能责成，而旗丁无权故也。弁之所以不能责成，旗丁者则以上官只图无事，即相率苟且一时，而运弁亦无权故也。旗丁运弁既不能管束，其权即渐移于头目，因是遂有老官之名，罗祖之号，溜子红箸之令，并设教拜师，挟索械斗之事。其设教本为敛钱树党，原与实在习教匪徒不同。但党羽既众，弊窦遂深，一经滋事，官弁等畏其人多，亦遂佯为弗知，畏葸不前。案愈大则讳匿者愈深，讳匿深则藐法者益众。其弊不在立法之不善，而在行法之无人。①

这段奏折既没讲清漕运水手结帮的根本原因和来龙去脉，也没有找出水手帮派之所以藐法的症结，但它明确地告诉人们，在嘉、道年间，水手帮会已经牢固地控制住了江浙漕务，“霸占帮船，视同己业”。

由于以庵堂为活动中心向老堂船为活动中心的转化，漕运水手与漕船的关系更加密切，帮会权力系统随着这种形势在各处建立了。它的出现和成熟与漕运水手的经济利益是相一致的，这便于它垄断漕运行业。而随着老安与新安对漕运行业的垄断，水手中参加帮会者与日俱增。清代初中叶，罗教并未能全部控制江浙漕运水手，雍正五年（1727）当局调查结果表明，参加罗教者虽然“数以万计”，但仅是一个概数。各帮中“有四五人，也有十数个人”。可见并非人人皈教。但到了嘉、道间，情况就不同了。“凡投充水手，必拜一人为师，派到辈分，彼此照应。”根据道光五年（1825）官方估计：各种帮派控制的水手“不下四五万，沿途牵手尚不在

① 《军机处录副奏折》，道光五年十一月河南巡抚程祖洛奏折。

此数”[①]。可见老安、新安两派已经基本控制了浙江、江苏两省的漕运水手、舵工、纤夫人等。

上述史料足以说明，漕运水手中的罗教组织从根本上已经演化成漕运水手的行帮会社。

当然，宗教的影响毕竟没有完全消失，它对某些支派还有影响。如道光十六年（1836），嘉白帮水手李林贵供词中就表明了这种影响：“先系在船供奉罗祖像，敛钱传徒。后又移至浙江秀水县城外四王庙内。每于回次后，做道场念经，众人摊派钱文等语。……又江苏省访出郭蕴德在苏州山塘开设德胜轩茶馆，供奉神像，念经传徒，现已查拿伙党多人。”[②] 但就总体而言，漕运水手的行帮决不是一种宗教团体了，个别人的信仰已经是这个团体宗教的残余因素，是一种回光返照了。

罗教在漕运水手中演变的这一事实告诉人们：宗教的兴衰取决于现实对它的需要，取决于宗教的社会基础是否稳固。中国民间宗教的社会基础是以血缘关系为纽带，聚族而居，重迁安土，与世相隔的小农经济。而以流民为主体的水手集团的谋生方式和农民不同，这种关系通常表现为互助会社的形式。在小农社会之间，人们在经济生活中很少需要这种关系。而水手集团的每一个行动都包含着一种共同的因素——互助协作。因此，这一组织对于宗教的需求，归根到底是要选择维系他们相互关系的共同权威，以巩固本组织存在。在翁、钱、潘共兴罗教时，罗教选择了主要的信仰者——漕运水手。一旦漕运水手行帮形成以后，这个组织就无形中摒弃了罗教，而留下了一个徒具光环的祖师——罗祖。罗教宗教职能的淡化乃至消失，突出了带着封建迷信色影的祖师崇拜。这一点完全符合罗教在漕运水手中演变的历史逻辑。

在分析了罗教在江浙运河流域的演变之后，我们有必要考察其分布情况。有的论者认为从罗教演变为老安、新安的行帮组织遍布于整个的运河流域，全部的漕运水手之中，并为清政权承办了各省漕运。这是不正确的，至少到道光一朝时还不是实际情况。直到道光年间，河南、湖广、江西等省份的漕运水手，或者没有发现老安、新安帮派，或者活动并不普及。

据道光五年（1825）八月河南巡抚程祖洛奏折记载：

---

① 《军机处录副奏折》，道光五年七月十六日浙江巡抚程含章奏折。

② 《朱批奏折》，道光十八年十二月十日漕运总督恩特亨额奏折。

豫漕……所雇皆邻近卫河一带穷民，历年藉此为生……并无老官名目，罗祖名号……亦无习教之人。①

据道光十六年十二月湖南巡抚裕泰奏折载：

查湖南粮船水手向由旗丁雇募本籍安分之人……其外来游民概不准充役。……是以历年以来出运回空均属安静，水次途中尚无设立经堂……亦无老官师傅，及老安帮、潘安帮及桑子船各项名目。②

至于江西省，“漕船水手多系土著人民，每岁漕船受兑之时则应募上船，回空之后则散归于里，有家可依，有业可守。……湖广军船水手大略亦与江西相似”③。

上述各省漕运水手中之所以没有罗教及老安、新安各帮，恰恰是因为这些省份的漕运水手的构成与江浙不同，所雇或是“邻近卫河一带穷民，历年藉此为生”，或是“雇募本籍安分之人”，或“漕船水手多系土著人民”。这数省受雇之人不是流民，而是“有家可依，有业可守”。在这几省水手之中，不存在业已成为社会力量的流民阶层，因而没有对维护其共同利益的强烈要求，没有产生帮会的社会土壤。由此更进一步证明，从罗教组织到老安、新安的水手帮会的发展和演变并非一种历史的偶然，而是有著深刻的经济根源和现实内容的。

五　漕运水手行帮会社的性质

有些研究青帮史的人对青帮的渊源不甚了了，把它等同于明末翁姓、钱姓、潘姓等人在杭州水次建立的罗教教团，或等同于乾、嘉、道时代形成的漕运水手的行帮会社，这都是不正确的。无论是明末清初的罗教教团还是后来的水手帮会，都仅仅是青帮的前身。青帮是清咸丰三年（1853）以后运河漕帮解散以后的产物。

有的研究者曾经认为，青帮是承办漕运过程中形成的，是清政权的爪牙；近年来，又有的论者把漕运水手的帮会看成具有反清传统的秘密结

① 《军机处录副奏折》，道光五年八月八日河南巡抚程祖洛奏折。
② 《朱批奏折》，道光十六年十二月二十一日湖南巡抚裕泰奏折。
③ 《江苏海运全案》卷一，监察御史熊遇奏折。

社。这两种看法都是欠妥当的。我们认为，在考察水手帮会的性质时，既要注意它和其他以劳动者为主体的秘密结社之间的共性，也要看到它在特定经济环境中产生的特点。在清代乾隆中叶到道光初年产生的漕运水手的行帮会社是一个政治态度清极的、具有浓厚的封建性的下层互助组织。

第一，它是一个具有浓厚封建性的互助组织。

明末出现在杭州水次的罗教教团，曾经以它的庵堂起到某种维系江浙水手关系的作用，对水手间的互助和团结起到了某种精神纽带的功能，具有一定的凝聚力。同时由于一开始就具有三门派系，对以后水手行帮会社的分裂有着直接的影响。乾隆三十三年（1768），罗教庵堂被平毁后，漕运水手的行帮会社在原有的基础上形成了，互助功能进一步完善。对于远离家乡、漂泊无定的流浪者来说，没有彼此间的互相救助，要想生存下去几乎是不可能的。因此，“有患相救，有难相死”的互助要求，成为劳动人民结社的前提。在明末清初中叶，罗教庵堂相继建立时，这种互相关系已为大量的事实所证明。在以老堂船为活动中心的时期，互助仍然是这个组织存在的基础。据道光初年的一份清代档案记载：

> 闻老管所司，每水手所得雇值按名提出若干，收存生息，遇水手患病医药，或身故买棺，则老管即于此项内酌量资助。其平时未经出钱者即无人为之照管，是以顽蠢之辈利其缓急有恃，乐于从事。当角力斗狠时，执箸传呼，挺身相助，竟敢勒索旗丁，目无长官，皆由恃众之故……①

从上面这段史料可以看出互助有两个功能，一是在水手生活遇到困难，能得到同伴的照应；一是与当局或旗丁运弁发生矛盾，能恃众挺身而出。其实还有第三个功能，即维护本帮派的利益，共同对付其他帮派的挑衅和械斗。这种互助互利的关系无疑是团结广大漂泊他乡、无依无靠的水手的纽带。所以笼统地把这类运输工人为主体的社会互助团体斥为清政权的爪牙，当然是不符合实际的。但是也不能把这种水手帮会间的互助理想化，说它能产生“朴素的平等思想”。恰恰相反，由于残酷的现实所驱使，以及封建宗法制度及其观念的影响，这个组织表现出了极端狭隘的宗派特点和浓厚的封建性。

漕运水手的行帮会社是一个庞杂的组织体系，内中宗派林立。在派系

① 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。

与派系之间，不但没有互助互利精神，而且排他性极浓，甚至为生存互相仇视。造成这种状况的原因当然是经济利益，特别随着流民数目大大增加，远远超过了水手职业本身的数目时更是如此。因而抢夺就业机会便成了各派斗争的焦点。而随着道光初年，清政权逐步筹议海运，淘汰水手，使这种帮派内部的矛盾骤然加剧了。道光二年（1822）浙江漕运司首批解雇水手、舵工，减少漕运。道光六年（1826），江苏省首先实行海运，大批水手或已失业或再次而临失业的威胁。正是在这种历史条件下，本来就不和睦的老安、新安之间发生了几次大规模的仇杀。

道光五年（1825）初，各帮漕船分泊于浙江省秀水县城外，为了几只新造漕船的归属，发生了一场惨剧：

> 道光五年，各帮船分泊秀水县城外。嘉白帮有新造八支，应归老安水手管驾。二月初三日，潘安水手韩赞逵等将新船占管四支。老安水手各向会首吵嚷，李秀明邀同任兆林、贾胜九……至老缸商议起意，各带本支水手殴打泄忿。随与当家之陈长泰即在罗姓像前烧香磕头，出钱买削竹枪……赴各船通信，逼勒老安水手……各水手因籍充水手度日，被会首逼迫，均各允从。初四日早，李秀明等各率本支水手……共百余人……各带竹枪器械至西门塘寻殴。韩赞逵亦率本支水手及处前帮潘安水手……数十人互斗。①

这场残酷的殴斗从四日起，直杀到七日止。“约计潘安水手先后共死四十余人，老安水手死者数人”，“先后捞获尸身五十九躯”。②

这场惨杀，震动了整个运河，整个漕帮。事后老安首领李秀明及马文得自行投首官府，后来老安七个会首皆为当局斩首示众。对这场内部仇杀，有的研究者不知底里，仅凭清人包世臣《安吴四种》中的记述“嘉兴白粮帮在水次杀人数百，反割截首级，悬挂头槽”③，证明水手行帮从事了“反清斗争”。其实这次械斗与反清是风马牛不相及的。

道光五年以后，两派水手仇杀屡起。道光八年（1828）九月，台州前帮中老安水手因潘安水手“杂入其中”，“遂至处州后帮勾结老安教水手，

① 《军机处录副奏折》，道光五年九月二十一日浙江巡抚程含章奏折。

② 同上。

③ 那是道光五年的事，依前面引证的清代档案，是年二月四日至七日嘉白帮内新安、老安发生大规模仇杀，此种仇杀与反抗清政权无涉，不能据此证明水手帮会是反清的秘密结社。另外包世臣在叙述此事件时也是道听途说，所谓杀人数百，游行运河之事都属夸大其词。

将潘安教内在处州后帮充当水手之人杀毙多命”，以至“河内尸身纷纷抛弃”。①

这种残暴的仇杀当然是清政权在道光初年紧缩漕运，乃至筹议海运的结果。同时也反映了漕运水手帮会浓厚的封建性和狭隘的排他性。这种凶残本性被以后的青帮继承和发展了。

仇杀屡起，令道光皇帝对漕运水手不可不关心②，但是他不懂下情，也无法解决漕运存在的各种根本性矛盾，因此长篇圣旨也不过是连篇废话而已。直至废止内河漕运之前一个问题也没有解决。

不仅派系之间为了现实利益多次发生械斗仇杀，一派内部也实行的是残酷的家长制统治。

前面史料已经引证，道光初年水手帮会已经按照二十四个字排列辈分。这二十四字排列的辈分在帮内是真正起作用的，“辈分大，压死人”，辈分小的徒子徒孙们对师傅只有服从的份。二十四字支派在教内、帮内流传年代十分久远，但是只有在帮派权力系统支配了漕运以后，才形成了等级森严的家长式统治，辈分排列才具有了实际意义。辈分大，资格老的“老管”，霸住漕帮，凭借着“家礼”和“家法”统治着全帮水手。所谓“家礼”是照搬儒家的伦理道德，帮内供天地君亲师牌位，宣扬“师徒如父子，同参如手足”，以孝敬和服从师傅为第一要旨。所谓“家法”，是对违反帮规的水手实施各类刑罚。帮内有各类酷刑，诸如捆绑、棍打、烧炙、截耳、割筋之类，不一而足。对违反帮规者“说打就打，决不宽容”。③ 轻则棍棒如身，“重则立毙水中”，沉尸灭迹。④ 名曰“替祖代法”。

这种残酷的家长制统治是宗法制社会的必然产物和有机组成部分，是水手帮会维护小团体利益共同的需要。

首先，漕运是一项艰难的、集体性劳动，没有统一的意志和纪律，要完成数千里的漕粮运输是不可能的。完不成漕粮运输就意味着犯法和集体失业。其次，在弱肉强食的漕运水手帮派中，没有统一的意志和行动，就将失去竞争能力，也就难以霸住漕运的权力，仍然会而临着集体失业或流浪。其三，在向清当局争取经济利益的斗争中，在从事走私、贩私的活动中，需要集体行动、严守秘密、统一指挥。然而江浙漕运水手人员的构或

① 《朱批奏折》，道光八年九月六日漕运总督讷尔经额奏折。

② 参见《军机处录副奏折》，道光八年托津奏折。

③ 王殿甲：《漕运汇选》，第51页。

④ 《军机处录副奏折》，道光五年七月十六日，浙江巡抚程含章奏折。

十分复杂，既有破产的小农、小手工业者，也有长期流落江湖的赌棍、流氓、盗贼，乃至卜巫、卖艺诸色人等。要把这样的人群组织起来，并按着统一的意志行事，在落后的封建时代，最有效的手段只能是虚伪的家礼和残酷的家法。显然在这样的组织中不但不能产生“朴素的平等思想”，相反只能产生特权思想、特权阶层和绝对服从、绝对驯顺的奴隶意识。而帮内的一些互助互利的措施，也往往被少数上层首领作为挟制徒众、实施淫威、进行帮派统治的手段。漕运水手中的等级分化，最终导致以后的青帮形成贵贱悬殊的不同阶层，这一点我们将在以后章节中进行分析。

第二，它还是一个政治态度消极的行帮会社。

漕运水手的行帮会社不仅是一个封建性很浓、十分褊狭的组织，而且基于特殊的经济利益，它在政治上从来没有产生过明确的反清要求和行动。它不是什么“具有反清传统的秘密结社”，而始终是一个政治上十分消极的行帮会社。

作为手工业劳动者的江浙漕运水手，长期以来在经济上受到清政权的剥削，在政治上受到统治阶级的歧视。这种社会不公，必然会在不同程度上引起漕运水手帮会的反抗。随着清政权由盛至衰，政治经济形势的日益恶化，特别是随着海运的兴起，内河漕运走向没落的道光年间，这种反抗也日趋激烈。然而，广大水手的斗争方向和反抗规模不仅受到了自身弱点的限制，而且受到帮会集团上层领袖思想的制约，以至这种斗争始终限于经济领域，没有任何上升到政治斗争的迹象。而经济斗争从时间上考察，大多出现在道光一朝，斗争内容也仅仅限于索要工价。

漕运水手的工价是由官方规定的。据《漕运则例纂》记载：“嘉白等十帮，重运头工银六两五钱，舵工银五两三钱，水手每名四两”，回空时“舵工银一两七钱，水手每名银一两三钱”。[①] 如此沉重的劳动，每个一般水手每年仅从漕运工作挣得五两三钱银子，待遇之菲薄可想而知。这自然要引起水手们的经济斗争。

据道光五年七月浙江巡抚程含章奏折记载：浙江嘉白帮、杭三帮“在水次时即向旗丁勒加身工及装米钱文”。在途中，“每帮水手复捏称旗丁侵蚀道光元年皇赏银两，每船勒索钱五十三千零，传发溜子，挨船讹诈，人众势汹，旗丁惧祸，不敢不给，或写立欠票，成变卖客货，每帮四五十船，先后约被横索三千余百千文”。[②] 这场索要钱银的斗争连续数月之久，

① 杨锡绂：《漕运则例纂》卷九〈舵手身工〉。

② 《军机处录副奏折》，道光五年七月十六日浙江巡抚程含章奏折。

“以致江淮四等十二帮亦复先后效尤”。据道光六年（1826）之琦善奏折记载，当局先后访获太仓后帮、江淮四帮、宜州帮、宁太帮、江淮头帮、淮安二帮、苏州前帮、兴武六帮、兴武七帮、大河三帮、江淮二帮、宁波前帮、庐州三帮等十三帮漕运水手“滋事不法”，有的水手殴打了千总，甚至在水上围住江安粮道座舟要求增加工资。[①] 这次当局捕获了七十四名水手。此次庐州三帮水手闹得最凶，道光五年八月，此帮漕船已行至山东临清，水手人等二十余人“起意勒索”，“声言如不给钱，大众走散”，管事者畏惧，答应每船增加工资二十五千文钱。是年九月，太仓后帮行至仓州地方，四十余名水手“同至千总杨学礼泊船处所”，上船索钱。杨学礼不允，水手遂将其殴伤。[②] “迨后凤常等三帮停泊直隶静海、南皮、景州、吴桥等处，探闻前帮均有需索，亦复先后效尤。”清政权在道光五年新增例则，“粮船水手纠众传发溜子，欺凌运弁，横索旗丁钱文，情凶势恶者，照棍徒设法诈财例，为首拟斩立决，帮同吓诈情节凶恶者依为从拟绞监候，仅只附和助势者发新疆给官兵为奴”。[③] 这是一个极其凶残的法律条例，充分暴露封建政权残暴酷虐的本性，这个政权是不允许人民表示出一点反抗性的。道光五年、六年有近百名工舵水手受到斩决、监候、发配边远地区为奴的裁决。尽管如此，索添工价的斗争时断时续，直至道光十六年（1836）再次爆发了大规模的抗争。在这次斗争中，水手帮会又起到了组织作用。漕船帮队往往首尾衔接前进时，忽然停止靠岸，老管传出一纸，名曰溜子，上写增价若干，以此向旗丁、运弁索添价值。而其他水手、工舵人等则上岸或在船上起哄助威，以至运弁、旗丁再次受到挟制。从道光十六年（1836）五月至八月，仅直隶当局就抓获了索价、殴斗、结帮“凶犯”五百余名。

造成运弁、旗丁如此被动的原因有两点。一是水手行帮会社组织严密，帮派森然，人多势众。而运弁、旗丁身负朝廷重任，为了完成南粮北运，“只图无事，即相率苟且一时”，长此以往，运弁、旗丁无法约束水手，以至漕运业被水手行帮把持。这一点前面章节已经述及。二是运弁、旗丁对罗教水手，而后是新安、老安水手有某种要求。运弁、旗丁在长期的漕运生涯中，屡屡受制于运河两岸的官僚机构及京师的仓院、粮厅、户

① 参见《军机处录副奏折》，道光六年四月十一日琦善奏折，及道光六年六月十四日陈中孚奏折。

② 《军机处录副奏折》，道光六年六月三十日琦善奏折。

③ 同上。

部各机构。他们上下其手，分层盘剥，“于是各丁谋生之计绌矣”。[①] 为了生存，也为了发财，他们吃上了运河，吃上了漕粮运输这一行。这些人“大于法纪”，或者“于兑粮起运之后即多包揽货物，及回空时又多夹带私盐”[②]，或者“纵容水手公然抢劫，扰害居民”，乃至“偷盗米石，挂欠官粮”[③]，甚于“隐藏犯法人口，倚势恃力，行凶害人”[④]。至清雍正年间“内外工臣奏旗丁不法者，不下数百纸”[⑤]。显而易见，运弁、旗丁的违法活动，诸如包揽客货、走私贩私，特别是夹带私盐，或与盐枭集团往来交易，没有水手的配合是不可能进行的。了解了这一点，我们才能明白为什么水手中一切“积惯匪徒”，本来已经被汛丁、捕役拿获，而“本帮运丁、运弁辄向该丁役等饰词容庇，往往已获之犯仍行释放”[⑤]。为了某种共同的经济利益，运弁、运丁和漕运水手乃至各类“匪犯”也会形成暂时的合作，这就导致了押运人员等对水手帮会及其成员的妥协退让甚至纵容包庇，至于有些运弁、旗丁也加入丁漕运帮会也不是不可能的。据道光十六年一份奏折记载：

> 老官师傅盘踞之船名为老堂船，藏有经卷、神像，传徒敛钱，挟制旗丁，与游帮匪徒表里为奸，实为帮中之害。……沿河集镇捕役、河快素与水手声气相通，其间亦有老安、潘安等教之人溷迹充当，与水手、游匪互相勾结，从中取利，而水手青皮亦恃为护符……[⑥]

这份奏折虽将旗丁人等排斥在“互相勾结”之外，但旗丁、运弁也绝不干净，在漕运分肥的合唱声中他们表演得格外卖力。

大量事实告诉我们，漕运水手在经济领域与清政权进行抗争，仅是事物的一个方面。另一方面则表现在他们对清政权在经济上的依附关系。

漕运和盐运是清政权为流民提供就业机会的两个重要场所。一般地讲，掌握了技术的水手总能长期随帮受雇，特别在水手帮会的各支派“霸住漕船，视同己业”以后，凡入帮拜师者大都能成为职业水手。漕运水手

---

① 《清史稿》志九十七（食货三）。
② 《雍正上谕》，雍正三年六月二十日。
③ 杨锡绂：《漕运则例纂》卷十六（回空夹带）、（抗顽不法）。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 《朱批奏折》，道光十六年十月十日安徽巡抚色卜星额奏折。
⑦ 《朱批奏折》，道光十六年十二月十日漕运总督恩特亨额奏折。

虽然待遇菲薄，但比起流浪生涯毕竟略胜一筹，免除了奔波冻馁之苦。不仅如此，清政权为了确保漕粮运输，也相应地制定了一些措施，“旗丁驾运辛苦，若就粮船之便，顺带货物至京贸易，以获利益”。[①] 至于回空之时，“奏准舵水人等零星稍带梨枣六十石，免其输税”，“如无梨枣可带，准其将核桃、瓜子、柿饼等物携带六十石”。[②] 除此之外，旗丁、水手因为意外死亡，还有“赏恤”。清政权制定的这些措施当然不是为了厚待水手，但客观上稳定了漕运舵工水手的队伍，保证了南粮北调的任务。为了这个目的，甚至在雍正时代对“滋事”和信教的水手人等也采取了“量加宽宏”的政策，以不致生事为要旨。

上述史料告诉我们，水手帮会死死霸住漕运行业，“视同己业”，是有其经济背景的。正是经济利益的驱使，造成水手行帮会社在很大程度上依附清政权，甚至在运皇粮的旗号下为非作歹，成为运河上的一霸，引起运河两岸人民的仇视。

许多史料记载：从清初以来，部分水手就不断“犯奸作科”，他们“行劫盐店，抢劫居民”，“每遇芦柴堆积之处，辄纠集多人，蜂拥上岸，恃强夺取。洲民拦阻，动辄殴詈，甚至有强取鸡鸭等物者。小民畏势，莫敢与较。而领运、弁丁不加约束，民多怨言”。[③] 至于以运皇粮为招牌，“欺压行船……行凶打架，藉端捆殴商民”，“肆横逞凶，打降盗窃、攘夺”，更是屡见不鲜[④]，充分表现出部分漕运水手依势逞凶的奴仆嘴脸。经济上的依附必然导致政治上的依附。在清末民初出现的大批“青帮秘籍”中记载着不少对清政权的吹捧之词[⑤]，正是这种依附关系的反映。

此外如“三家并一家，为皇家出刀”，“奉旨运粮到金銮”，“兴运皇粮有奇功”之类的颂词，俯拾皆是。至于老堂船奉有雍正上谕，以及乾隆皇帝赐御棍于漕祖，赐匾额于家庙等等，虽属无稽之谈，却从侧面反映了水手帮会上层首领的政治态度。事实告诉人们，所谓“阳为清廷护粮，阴则刺探秘密”，“反清比较隐蔽”的说法都是缺乏史料依据的。至于有人把清朝乾隆十三年（1748）老官斋教起义，以及道光五年（1825）老安、新安在秀水县大规模械斗仇杀也算作运河水手帮会反抗清政权的依据，则更是谬之千里了。

---

① 杨锡绂：《漕运则例纂》卷十六〈重运攒载〉。
② 同上。
③ 杨锡绂：《漕运则例纂》卷十六〈抗顽不法〉。
④ 同上。
⑤ 参见《安清系统录》、《漕运汇选》、《帮规歌词》等等。

乾嘉年间是清政权由盛至衰的转折时期，在社会矛盾日益激化的历史条件下，以民间宗教的秘密结社为组织形式的农民起义接踵而至。乾隆三十九年（1774）山东清水教首次发难；乾隆五十一年（1786）天地会起义继之而起；嘉庆元年（1796）以混元教、收元教为主体的大起义播及川、陕、楚等五省，持续近十年之久；不过数年，嘉庆十八年（1813）直、鲁、豫及北京的八卦教徒又发动了更为悲壮的革命，八卦教徒持刀攻入紫禁城，震撼了封建帝国的中枢神经。至道光一朝，北方八卦教、先天教，南方老官斋教的暴动仍然此起彼伏，连绵不断。这是一个农民运动际会风云的时代，以结社和民间宗教为旗帜的造反行动构成了那一时代主要的内容，代表了下层群众的意志和愿望。但是在这样的年代，漕运水手的帮会却基本游离于人民的反抗浪潮之外。它出于对封建政权的经济和政治上的依附，以森严的帮规和伪善的家礼控制着广大水手，把水手们的求生欲望引向帮派之间无休止的职业斗争，引向与运丁合谋的挟带、贩私、讹诈之中。劳动者纯朴的品质在狭隘的生活范围中日见变质，在运河利益的角逐中被毒化、被腐蚀，使水手们的活动背离了时代的方向。

由于这种铁的事实，使清朝政权十分清醒地认识到水手帮会与一般民间宗教和秘密结社的不同：说水手帮会“别无夜聚晓散及煽惑民人之事”①，“别无悖逆不法邪术”②，“与别项教匪之供飘高老祖，及有真空家乡，无生父母”者不同。③ 并特别点明了“盖此辈有利则趋，问拿则散”，“亦无拒捕者”，“非如教匪之沉溺邪经至死而不悟者”。④ 显然，将这样一个政治上消极、一切活动都围绕着狭隘的小集团利益进行的封建帮会，说成是反清秘密结社，是不符合历史原貌的；同样，无端指斥这样的行帮会社是清王朝的爪牙，也是缺乏事实依据的。

六　从漕运水手的行帮会社到安清道友：青帮

道光、咸丰两朝，江浙漕运水手的命运发生了根本性转折。正是这种转折导致安清道友——青帮的最终形成。

据《海运全案》记载：

---

① 《史料旬刊》第12期，永德折、崔应阶折。《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

> 江苏海运始于道光六年，浙江海运始于咸丰三年初，因运河淤阻，迫江淮烽燧，遂无岁不海运，运费大减矣。①

江苏海运虽然始于道光六年（1826），但江苏省漕运系统减少运额却从道光二年（1822）开始了。道光二年系所谓“减运年”，政府大批裁减旗丁，对裁减下去的旗丁实行津贴办法，予以安置。对“无业之民”的舵工水手也采取了相应的措施“由地方官查明籍贯，每人酌给盘费制钱二三千文”，“押递回籍”，“晓喻暂令归农”。② 政府采用此法，意在免除骚乱，但并无成效，除了引起水手间大规模的仇杀，很少有人回到没有土地的家乡。道光四年（1824）“江浙两省因灾减运，各船水手无所归依，民间恐其逗留滋事，绅士富户各捐己资，每名给制钱三千文，官为押送回籍”③。但是到了道光五年（1825），江苏筹议全部实行海运之时，上述措施再也无力实行，导致“人众业寡，生计艰难”，大批水手再次流落江湖。到了咸丰二年（1852）当局筹议浙江省全部海运，咸丰三年（1853）运河漕废。从明代初年，全面实行的运河行漕至此停止，运河水手承担明清两朝南粮北运任务达四个半世纪之久，也至此结束。

清政权实行海运，废止河运，有其深刻的政治、经济背景，并非仅仅由于水手“滋事”。原因有如下几个。

第一，运河本身长年淤阻，无法承担漕运任务。据记载：“伏查浙省漕务，帮疲县累，常年河运竭蹶不遑。本届漕船又因被旱阻浅，全帮出境迟延，岁内势难回空接兑新漕，不得不变通，实行海运。”④ 咸丰三年（1853）实行海运后的两年——咸丰五年（1855）六月，黄河发大水，“决兰阳铜瓦厢，夺漕由长垣、东明至张秋”，“穿运注大清河入海”。黄河在历史上第五次大改道，使当局无法再实行内河漕运。

第二，太平天国革命运动已由广西发展到江苏。咸丰二年底（1853），太平军攻克武昌，二月底舳舻东下，三月份攻克南京，并继续在江苏、浙江一带扩大战果。与此同时，清政权也派大军沿江进行反攻。江、浙两省成为清军与太平军角逐的战场。基于这两个原因，浙江漕粮已无法进行河

① 《海运全案》卷一（浙江海运全案重编序）。
② 《江苏海运全案》卷一。
③ 同上。
④ 《浙江海运全案重编》卷一。

运。

除了上述两条根本原因，清政权的确也在防范水手闹事。咸丰二年九月“旗丁水手多已北上”，无法“聚众阻扰”，这时浙江巡抚黄宗汉上奏皇帝，建议朝廷“乘此旁无窒碍之日，正可将海运筹议试行”。[①] 咸丰三年初，正当浙江漕船受阻于北方，运粮的商船已取海道北上了。浙江漕运水手全部被遣散，重新开始了失业的生涯，在一个极其动荡的年代，数以万计的水手、舵工、纤夫纷纷走上了不同的道路。一部分人参加了太平军、捻军起义。史料记载：“即起捻发之乱，南北孔道不通……漕船全被毁失，船夫悉人匪中。”[②] “迨发捻事起，此辈潜人其中，南北荡平，消磨殆尽。”[③] 粮船水手参加捻军、太平军的当然不在少数，但“悉人匪中”或“消磨殆尽”则是不符合实际的。还有史料云，漕运部分水手投人清军营垒，“追随曾国藩的军队，屡建功勋”[④]。当时清政权的政策是“盐贩及漕运水手，皆可招为我用”[⑤]。“如捆盐、商贩、粮船水手，不论何项人等，有能抢获贼船者，除军器火药缴官外，所有船上资财货物，尽行赏给抢获之人。”[⑥] 可见，在清军与太平军沿长江一线及淮河一带的战斗中，漕粮失业水手成为双方争夺的对象。但是后来的情况表明，大部分水手并未卷到这场军事与政治的角逐中，而是聚集到苏北的两淮盐场，组织了安清道友，开始了贩私盐、行劫掠的生涯。所以，安清道友是内河漕运解散，水手整体失业以后才出现的组织。

安清道友“号称潘门，亦曰潜家，又别称庆帮，俗讹为青帮”[⑦]。安清道友即青帮。青帮秘籍多崇奉潘祖。所谓潘祖即明末松江潘姓，与翁、钱两人共兴罗教者。他在杭州水次兴造一座庵堂，后曰潘庵。潘庵之下又分造若干庵堂，遂在水手中形成潘庵一派，潘庵在道光时代一些史料又叫潘安，后称作潘门、潘家，即与老安相对的新安一派。青帮秘籍有所谓“伸手见三是家礼暗号”，“知此礼，知姓潘的是同支”。因潘庵“属三房”，而潜字又是三点水旁，故潘门人相见皆伸三个手指，以证明是同道。秘籍

① 《浙江海运全案》卷一。
② 《申报》二三一四号，光绪五年八月二十四日〈沈制军复修河运疏书后〉。
③ 《光绪朝东华录》，光绪五年六月辛未。
④ 长野郎：《中国社会组织》〈秘密结社〉，第274页。
⑤ 《清实录》，咸丰三年二月己卯。
⑥ 同上。
⑦ 陶成章：《浙案纪略》，《近代史资料丛刊·辛亥革命》第3册，第21页。

中还有“翁钱二祖我不管，潘祖香堂我来赶”之说。[①] 可见老庵、新庵两派在道光年间仇杀的影响于清末民国初年仍深深地留在帮派社会中。《三庵全集》亦云：“家规本是潘祖留，三帮九代传千秋”，“临济家理潘祖传”，“进了山门都姓潘”等内容。[②] 可见“人尤混杂，惯于滋事”的潘安失业水手在咸丰年间成为安清道友的骨干成员。

关于安清道友名目的来历，众说纷纭，大体有三种说法：(1) 欧榘甲认为这个组织“睹满清之危阽而思安之”，故名安清道友。又讲“统中国私会无不以灭满兴汉为目的，惟此会最为特别”[③]。这种说法，望文生义，以臆想代替了史料。(2) 有人认为该组织活动在安徽安庆一带，因此称为庆帮。这种说法更属牵强。因为安清道友最初活动地点并不在安徽安庆，而是在苏北一带。(3) 还有人根据青帮秘籍有关记载，认为该组织有四十八字行辈，以“清”为首，故后人称为“清门”。然而，这些来自青帮口头传说的资料，有许多穿凿附会之辞，不足为信。其实几乎所有青帮中人对自己帮派名称的来历也是茫然无知的。而有些中外研究青帮的学者没有搞清其眉目，便乱加引征青帮秘籍的内容，以至谬种流传。

“安清道友”这一名称，在其初创时期即被清政权掌握而记录于奏折之中。同治元年（1862）十一月二十九日礼部给事中卞宝弟奏折第一次提到安清道友名目：“闻江北聚匪甚多，有安清道友名目，多系安东、清河游民，私结党羽，号称师徒。”[④] 据此可知安清道友是以其自身活动地点命名的，它不具有任何政治内容和其他含义。如果我们分析一下就不会对这样的命名奇怪了。当年漕运的命名都是以地区州府或县份命名的。诸如嘉白帮、兴武帮、杭三帮、庐州帮等等，都是以嘉兴、杭州、庐州等地名命名的。有的则是将两个地名合在一起命名的，如长淮帮、凤常帮等等。当运河漕帮解散以后，这些帮名都已成为历史。咸丰三年当浙江粮船队被突然解散，而苏南、浙江又或为清军与太平天国交战之地，大批水手受阻于淮北，遂在原来帮派体系的基础上，以安东、清河为基地，成立了安清道友。

在卞宝弟同奏折中还记录了安清道友的早期活动情况：

---

① 王殿甲：《漕运汇选》〈顶香炉〉诸篇。

② 《三庵全集》，第33、34、55页，《秘密会社丛刊》第3辑。

③ 欧榘甲：《新广东》，《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷上册，第298页。

④ 《军机处录副奏折》，同治元年十一月二十九日卞宝弟奏折。奏折中的清河位于淮河与运河交界之处，安东则在漕河东边，地处淮河北岸。

闻江北聚匪甚多，有安清道友名目，多系安东、清河游民，私结党羽，号称师徒。其先数百人，冒充兵勇，在里下河一带把持村市，名曰站马头。藉查街、查河为名骚扰商旅，抢夺民财。近更加以各处土匪附和，窝主容留，结党盈万，散布愈多，并有李世忠营弁庇护，官吏畏势，莫敢奈何。诚恐养痈贻患，与发逆勾通，乘隙起事……妥办，固不可坐任蔓延，亦未可激令生变……①

这段奏折有几点值得注意：(1) 安清道友仍然沿袭了一些水手帮会的做法，“私结党羽，号称师徒”，并依然像过去运粮打龙凤旗那样，以官方自居，欺压商旅。(2) 安清道友出现不久，就勾结营弁，受到李世忠的庇护，查街、查河，名曰站马头，是靠敲诈勒索、劫民财生活的，他们已经没有正常的经济来源。正是这一点导致了流氓无产者本性的膨胀，驱使他们走上了行劫、窝赃的道路。(3) 他们的骨干成员开始仅有数百名，大概都是原来潘门的骨干，但为时不久，地方的土匪，加上各类游民不断涌入，队伍成分更加复杂，这些人在一个动荡的时代混杂在一起，开始以简单的求生为目的，而后则干起了桩桩罪恶的勾当。

在安清道友初兴的阶段，李世忠这个人和他的个人势力起了不小的作用。李世忠原名李兆受，亦称李兆寿、李昭寿，河南固始县人。咸丰三年(1853) 捻军兴起，张乐行等横行于皖、豫之交，李兆受也于霍邱一带响应，揭竿举事。咸丰五年十月 (1855)，降于清，是年十一月又叛。咸丰八年 (1858) 再降于清将胜保，“奉旨改兆受名世忠，赏花翎参战”。② 从此开始投靠清政权，与太平天国军队对抗，并在淮扬地区拥兵自重，割据一方。当初，胜保招降李兆受时，因其无官衔，准其留下一万八千人马，“号豫胜营，月给饷盐”。③ 从此李世忠便和两淮盐场结下了不解之缘。至同治元年，李世忠在长江北，淮扬地区陆续招收兵马五六万人，所需军费也日益加重，为此更要广开财路，在两淮盐上打主意。据史料载：

臣查李世忠投诚之初，胜保奏明准带一万八千人，实数盖近三万。以降人而仍据其地，仍统其众……近闻陆续招收，且增至五、六万之多，据有城池，自为风气，于长、淮、五河等设釐卡数处，于长

① 《军机处录副奏折》，同治元年十一月二十九日卞宝弟奏折。
② 王定安：《求阙斋子弟记》卷十四。
③ 同上。

江河口设釐卡一处，各县亦有卡局，所获颇厚。又广运盐斤，自捆自卖，上侵公家之利，下为商民之害，殊堪隐忧。①

此为曾国藩同治元年八月奏折，数月后便有卞宝弟上奏安清道友折。可见安清道友“站马头”，私查商旅、查街、查河，正是与李世忠四处设卡，盘剥往来商旅的政策相配合的，所以有“李世忠营弁庇护”。安清道友在成立之初能与李世忠割据势力配合的主要原因还在于要私霸两淮盐场。

从同治初年史料看，“李世忠颇骄亢任性，其部下尤恣横无状，捆盐自售，场坝避其凶焰；设卡抽釐，商民视为畏途。……该营饷项穷绌，臣不能按月供支，其捆盐来上游售卖，亦未准免抽江釐……恐不免激成事端”②。可见盐利已关系到李世忠部队的生死存亡，他不能不下决心垄断两淮部分盐场：“世忠于奏定盐釐之外，私盐多卡，其部将杨玉珍率洋枪队突赴西坝，将各栈锄盐、商盐封锢，有运盐出栈者即斩。”李世忠已查封西坝盐达数十万包，以“淮北盐务疲敝，悉由李世忠把持盘剥所致”。③李世忠所作所为，引起朝廷注意，怕他“坐拥多资，招集亡命，酿成巨患”。但清廷还是对他采取容忍的态度，以至他盘踞两淮地区达七年之久。豫胜军在此地与安清道友及其他盐枭集团勾结，不少人发了大财。两淮盐场实际成了官枭、私枭聚集、追逐之地。

安清道友初创时期活动在苏北一带，有两个原因：一是江苏南部、浙江大部已成为清军与太平军必争之地，漕运水手失业后难以回归，回归后亦无职业可寻。二是，苏北有中国最大的盐场，产盐量占据全国的半数。此处也是“私盐团聚要区”④，清河、安东处于淮盐外运要道，安清道友选择这里为活动中心，显然是为了争夺两淮盐场这块“肥肉”。

清代贩卖私盐已成为严重的社会问题。仅两淮盐之私售就有十一种之多，“枭私特其一二”，而官商夹带之私、官盐船户自带私盐、回空粮船夹带私盐都为数不少。⑤

由水手帮会改头换面的安清道友之所以能迅速地转向两淮盐场，除李世忠豫胜军与其表里为奸外，还有着更深刻的历史原因。几乎从清政权实

① 王定安：《求阙斋子弟记》卷十四。
② 同上。
③ 同上。
④ 《两淮盐法志》，卷六十。
⑤ 包世臣：《安吴四种》卷三〈中衢一勺〉，第5页。

行漕运之日起，漕帮水手就和两淮盐场结下了不解之缘。从顺治年间起，回空粮船就开始了大规模的贩卖私盐的活动。“回空粮船约六、七千支，皆出瓜、仪二闸。一帮夹带私盐奚止数十万斤，会而计亡，实浸淮商数十万引盐之地，为害甚大。”① 这种贩私风习到康熙、雍正两朝并未有所收敛，粮船各帮竟然和“贩私正贩”的“风客”勾结起来。据雍正七年（1729）一个材料记载：

> 贩卖私盐之弊在粮船为尤甚，有一种积枭巨棍，名为风客，惯与粮船串通，搭有货物，运至淮扬，托与本地奸徒，令其卖货买盐，予屯水次。待至回空之时，一路装载。其所售之价则风客与丁舵水手三七朋分。粮船贪风客之余利，风客恃粮船为护符。②

所以在康熙年间清政府就明令“定例粮船回空之时，漕臣委官将于扬州、仪征搜查私盐”③。然而，以罗教为信仰，以帮会为组织的漕运水手，已经成为贩私的整体，使当局莫可奈何，以至漕船水手贩卖私盐的活动愈演愈烈，至百余年后的道光时代，已到了“肆行无忌”的状况：“陶澍奏查缉漕夹私……漕船回空带私为历来之痼弊，并有随帮风客除本分利、坐占淮盐数十万引纲额，勾引枭匪，肆行无忌。”④ 由于漕运水手与“枭匪”的配合，两淮贩私已构成对清政权财政的巨大威胁。这些“枭匪”“大者沙船载数千石，三两连樯”，“小者猫船，载百万，百十成群，由场河入瓜口，器械林立，辘轳转运，长江千里，呼吸相通……”他们沿途“贿属巡役，明目张胆，任其往来。资本既多，党羽日众……且闻该犯于大小衙门俱有勾结耳目，凡有举动无不先知”⑤。这种大规模的贩卖私盐真是骇人听闻，而清政权竟对其无可奈何。

为了适应粮船水手与风客贩私的需要，大概在嘉庆、道光年间，江湖上又出现了一种叫“青皮”的盐枭集团。据道光十一年五月邓廷桢奏折记载：

> ……有一种匪徒盘踞码头，专为粮船通线散销，从中取利，名为

① 《两淮盐法志》卷五十九，顺治十七年三月两淮巡盐御史李赞元疏言。
② 杨锡绂：《漕运则例纂》卷十六〈回空夹带〉。
③ 同上。
④ 《两淮盐法志》卷四，道光十三年九月三十日陶澍奏折。
⑤ 《两淮盐法志》，卷三，道光十年闰四月。

> 青皮。其著名码头如当涂之四合山、铜陵之大通桥、桐城之从阳镇、五倡拐望之华阳镇、无为之土桥最为扼要……其积惯青皮如山东岳泳庭等。①

这个集团成员的构成，除了当地游民之外，还有许多人“本系粮船水手，滋事被逐，在洪湖等处自号青皮”。风客与水手帮会似乎没有固定的组织联系，青皮则不然，他们本是“粮船积惯匪徒”，与粮船有着千丝万缕的联系。甚至“偶值汛丁捕役查拿，本帮运丁、运弁辄向该丁役等饰词容庇，往往已获之犯仍行释放”。“唯是青皮踪迹往来无定”，“有随帮上下为水手售私渔利者”，“有并不随帮上下，而盘踞村镇码头，窥伺粮船到境”者，② 甚至有些青皮“隐匿船支，假充水手”③。由于青皮集团与水手帮会密不可分的关系，水手帮会崇奉罗祖偶像的风习自然也就带进了盐枭集团，两者甚至有了组织上的联系。不仅如此，沿运河的捕快、衙役人等也与漕船水手、青皮集团互相勾串，加入了帮会：

> 老官师傅盘踞之船名为老堂船，藏有经卷、神像，传徒敛钱、挟制旗丁与游帮匪徒表里为奸，实为帮中之害。……沿河集镇捕役、河快素与水手声气相通，其间亦有老安、潘安等教之人溷迹充当，与水手、游匪互相勾结，从中取利，而水手、青皮亦恃为护符。④

上段史料清楚地说明，崇拜罗祖及翁、钱、潘“三祖”的风习及帮会组织，在道光年间已经不再限于漕运水手了，而是扩展到两淮盐场及沿途各个市镇、码头，其成员极其复杂，但都围绕着一个目的——贩卖私盐。这些人以罗祖为共同的崇拜者，组成了一个庞大而严密的贩私集团，为以后安清道友在两淮地区站稳脚跟打下了基础。

为了有比较稳固的活动地点，水手帮会又“多于滨河旷僻处所开设茶漕等铺，约集匪徒，寄有赃物”，内中“则有经堂，供奉神牌，设立老官师傅之位”。⑤ 这些处所与乾隆三十三年前存在的罗教庵堂并不是一回事了，与罗教庵堂的功能也迥然有别。这些经堂、酒肆、茶馆就是后来安清

---

① 《两淮盐法志》，卷三，道光十一年五月十二日。
② 《朱批奏折》，道光十六年十月十日安徽巡抚色卜星额奏折。
③ 《清史列传》卷三十八〈乌尔恭额〉。
④ 《朱批奏折》，道光十六年十二月十日漕运总督恩特亨额奏折。
⑤ 《朱批奏折》，道光十六年十二月八日两江总督陶澍奏折。

道友拜师、窝赃、逃匿人犯的香堂和老窝子的雏形。

咸丰三年整个内河漕运解散，数以万计的舵工、水手、纤夫再次和青皮集团结合，在辽阔的淮盐引地，以及运河、长江中下游一带从事贩卖私盐、掠劫的勾当。至同治、光绪间，“青皮党、安清道友者，引类呼朋，恃众把持”，已成“不可解之势”。①

从清初至咸丰三年，在两个世纪的漫长历史进程中，粮船水手就是这样紧密地与盐枭集团互相利用、互相合作。贩私盐所获余润成为水手帮会重要的经济来源和把恃漕帮的根本原因之一。通过对历史的回顾，人们不难理解，为什么漕帮被解散以后，潘安水手会迅速地聚结，并在两淮盐场立地生根。

安清道友和青皮集团是怎样从事贩卖私盐勾当的呢？《安吴四种》有类似的记载：

> 枭徒之首名大仗头，其副名副仗头，下则有秤手、书手，总名当青皮，各站码头。私盐过其地则输钱，故曰盐关，为私盐过秤、主交易，故又曰盐行。争夺码头，打仗过于战阵。有乘夜率众贼杀者，名曰放黑刀；遣人探听，名曰把沟。巨枭必防黑刀，是以常聚数百人，筑土开濠，四面设炮位，鸟枪、长矛、大刀、鞭锏之器毕具。……大夥常带五、六百人，小亦二三百为辈，皆强狠有技能。

这就是封建社会后期一个完整的黑社会的写照，特别在1840年以后，中国一步步成为半封建半殖民地社会，大批的生产者离开了土地和原有的行业，时代造就了大批的流浪汉阶层就是这个黑社会的群众基础。

为什么这个集团总要围绕着私盐之利进行角逐？在封建社会盐铁之利为诸业之首，特别是盐，人人皆需。清政权财源一半来自盐税，而盐税一半又来自淮盐。因此两淮盐场维系着清政权的经济命脉。不仅如此，这个盐场还造就了一大批富甲王侯的盐商大贾，造就了一个东南经济文化中心的扬州。因此只有两淮盐场才能维持一个十几万人的流民阶层，并满足他们发财的欲望。一旦安清道友作为两淮盐利争夺的一分子，势必与清朝政府，两淮盐商发生根本性的矛盾，也要与其他官枭、私枭集团发生矛盾。在你死我活的较量中，一个有着严密组织和悠久历史传统的流氓无产者的寄生社会集团便应运而生了。可以说，安清道友是特定历史条件下的产

① 《沈文肃公政书》卷七。

物，也是一种传统的产物。安清道友是漕运水手行帮会社的延续和发展，但两者又有本质的区别。不仅如此，两者在活动范围和组织成员方面也产生了差异。

七　青帮的活动范围及人员构成

安清道友——青帮，在成立之初主要活动在苏北、皖北，其后向苏南、浙江富庶地区发展，与此同时又向广大的华北地区渗透蔓延。这个组织一旦出现在中国的大地，迅速地吸引了广大的脱离了生产资料的流民阶层，这使它在短短的数十年中膨胀成一个横行近半个中国的巨大帮会势力，足以与另一大帮会——哥老会抗衡匹敌。在当局的眼中，青帮——枭匪，红帮——会匪，这是造成社会动乱的两大心腹之患，必彻底剿除而后快。

青帮在队伍不断扩大的过程中，在不同的区域，不同的组织内部，人员的阶层也发生了巨大变化，逐渐在下层群众之中加入了社会中上层人士，而后，青帮内部的分化，加上外来势力的加入，使这个组织最终掌握在社会中上层人士组成的集团的手中，青帮作为一个曾经处于被支配地位的集团，逐渐走上了社会的统治地位。但是在清代，这种变化并不明显，其活动依然主要在底层社会。

青帮的活动范围主要有三个：

（一）苏北、皖北

安清道友在初创阶段活动中心处于运河、淮河之交，即清河及安东一带。卞宝弟奏折称其“在里下河一带，抢夺民财，结党盈万”。里下河指的是淮扬地区，产盐、产米，清代的东区经济文化中心之一。太平天国与清军交战时期，曾国藩曾说：“苏省财赋之区沦陷殆遍，仅留下河之米，场灶之盐，若不设法保全，则东南之利尽失矣。”[①] 李世忠豫胜营数万人马在此割据七年之久，安清道友依仗其势力获利匪浅。同治三年（1864），太平天国运动失败，李世忠为了解除清政权对他的疑虑，就势解散豫胜营。李世忠势力瓦解了，但安清道友并未退出两淮盐场。据光绪三年（1876）一份史料记载：“淮北海州一带小民，以拜安清道友，仍以夥运私

① 渡边惇：《清末长江下游流域青帮·私盐集团的动向》，《酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》，第550页。

盐为业。”[①] 海州地处淮北，可见在光绪初年安清道友势力在两淮地区并未稍减。由于安清道友在两淮势力猖獗，自然侵害了清政权及盐商的利益，所以受到一系列的围剿打击，不得不向安徽北部、东部发展：

> 查明盱眙、来安两县交界之古城镇地方并与江苏六合县接壤，该处地僻人稀，向多伏莽，此拿彼窜，最易藏奸。安清匪会中人视为逋逃之薮，时出行动，聚党日多，挟嫌逞凶……架杀营兵、乡约，戕害线勇，作恶多端。……至沿江……党众势强，多以贩私为名，肆行不法。并仿哥老会匪恶迹，纷立会堂，散放飘布，派费入夥。在市则强取货物，持刀逞凶；在乡则淫劫勒赎，无恶不为。[②]

在清代档案中，多起安清道友“肆行不法”案例都发生在盱眙、来安、泗县、和州、含山、无为、宁国、巢县、铜陵、安庆诸州县。从地理位置看，安清道友贩私盐的船队，是从洪泽湖沿运河南下，进入安徽境内的长江两岸，旁经巢湖。这正是“盐枭”将淮盐运往湖广腹地的路线。光绪二十六年（1900）另一份奏折也说：“再安徽沿江一带，向为会匪出没之区，并有盐枭载运私盐至各镇售卖。”“迩来盐枭与会匪互结，放飘惑人，徒党日多，其胆渐肆。本年七月间盱眙、来安等县与江苏六合县交界地方有匪党挟查之嫌，戕害营兵、乡约等事。”[③] 至那年十一月份，“长江北岸和州所属无为、含山等州县，南岸宣城县各乡村镇，突有私枭连樯私运，不服盘查，逞强闯卡，在市上陈列凶器，公然售销，强民购买。并有勾通痞棍，散放飘布，互相煽惑，及恃强滋扰等事，居民虑其报复，无敢与较……”[④] 可见到了光绪二十六年皖北乃至皖中安清道友的活动是何等嚣张。安清道友活动日烈一日，是因为它在这一阶段与哥老会联帮或融合的结果。原来哥老会与安清道友在江湖上接触，由于利益冲突，屡生仇杀：

> 向来枭贩有清帮、圈帮两种。清即安清道友，半东皖、徐、海青皮光棍；圈帮俗号红帮，即哥老会匪，多两湖三江散勇在内。两帮争夺码头。时相仇杀。[⑤]

---

① 《酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》，第554页。见前文引渡边惇文章。
② 《军机处录副奏折》，光绪二十六年四月初四日安徽巡抚邓华熙奏折。
② 《军机处录副奏折》，光绪二十六年正月十三日邓华熙奏折。
④ 同上。
⑤ 《朱批奏折》，光绪二十年（月日失名奏片），附：《查探徐怀礼报告》。

青、红两帮互争码头，进行仇杀的状况也是起自太平天国运动失败以后，曾国藩领导的湘军解散，大批散兵游勇，甚至二三品军功者皆无所归依，流落江湖。本来在湘军暗中发展组织的哥老会迅速膨胀，到光绪元年（1875）哥老会“已蔓延湘、鄂、浙、闽、云、贵、川、陕、安徽、江西各省，而江苏为尤多”①。在江苏，部分哥老会见贩私盐有利可图，遂从事起此种勾当。由于利益冲突，青红两帮一直不睦。这种情况到徐怀礼当了“匪首”后，情况发生了很大变化。

徐怀礼，字宝山，江苏丹徒人，光绪二十六年时，年方三十五岁。自幼就不守本分，“勾结无赖，种种不法”，光绪十九年（1894）在江都仙女庙进行抢劫，后被捕发配甘肃，半途逃亡，从此加入了私枭行列。几年依仗其才能成为首领。他领导的船队“往来于三江口，西马大桥、七濠、十二圩等处，上自大通、芜湖、汉口、江西，下抵江阴等处，长江千余里”，“时有该匪私盐船出没其间，多至七百余号，党众万余”②。

光绪二十五年（1899）五月，他仿照哥老会，设立春宝山堂名目，入会者每人发票一张，上写口号，监读三日，“熟即焚毁灭迹”。此后，苏北、皖东北一带青、红两帮皆以徐宝山为首。史料亦载：“自徐怀礼为首，其狠鸷之性、狡悍之才，足以慑詟群匪。时假仁义煽结人心，赈济贫民，收纳亡命。凡营中弁兵被革者，该匪必罗致之，或以资财恤其家室，或派盐船使其管驾，顺之则生，逆之则亡。”③ 正是在这种情况下，才有安徽巡抚邓华熙奏折所云：安清道友“仿哥老会匪恶迹，纷立会堂，散放飘布，派费入夥”的情况。“纷立会堂”并不一定是学的哥老会，罗教前有庵堂，水手帮会有老堂船，安清道友有香堂、老窝子，这说明安清道友在光绪中期以后，在江湖上立足更稳了。

光绪二十六年（1900），清政权下力量对徐宝山进行招安，并委以官职，负责淮扬地区“捕盗”之职。其手下青、红帮部分“兄弟”亦随之归顺当局、捕杀起不愿“改邪归正”的同伙。这以后，江苏北部及安徽部分地区安清道友和哥老会活动受到了限制。但至清王朝灭亡之时，这一带仍有青帮活动，这可以从宣统三年（1911）四月的一份奏折看出端倪：

---

① 《军机处录副奏折》，光绪元年十月十九日两江总督刘坤一奏折。

② 《朱批奏折》，光绪二十六年（月日失名奏片），附：《查探徐宝山报告》。

③ 同上。

再皖省地区南北要冲，夙为匪党出没之区。昔年青、红各帮会匪巢地蔓有，历为巨患，虽节经查拿惩办，不敢稍宽，而蕴孽有年，根株迄未能尽绝。皖北习俗强悍，盗风素炽，皖南芜湖一埠，五方杂处，尤易为奸宄所潜身。①

1911年，辛亥革命爆发，先为安清道友首领，后为清当局爪牙的徐宝山，再次投机，“咸与维新”。而革命党人不分青红皂白，又特许徐宝山“扬罅利益”，他成为淮扬一带的新军阀。作为散帮的“道友”就更难在此从事贩私活动了。安清道友在此地成为新军阀手中的工具。

（二）苏南、浙江

光绪初年以前，安清道友多活动在长江以北。到光绪中期以后，苏南、浙江成为其主要活动领域。安清道友在这个中国最富庶的地区，在这个华洋交杂之处扎根并蔓延了。

在江苏南部青帮不仅日益扩大势力，而且与哥老会更加融合，参加青帮的社会阶层日益广泛，这个帮会组织与外国某些势力也发生了关系。

据光绪十八年（1892）刘坤一奏折记载：

江苏界连数省，滨海临江，镇江为南北通衢，入江门户，上海又为江轮、海轮聚集之区，与镇江皆系通商要口，华洋杂处……匪徒尤易往来溷迹……上年夏间沿江一带教案叠起，皆由该匪（注：哥老会）等造谣煽惑，意图乘机蠢动……复敢勾串洋人，私购军火，图谋不轨……获匪首高德华等讯供，该匪等长江上下，联为一气……此辈党与遍布伏莽甚多。……缉获陈金龙即陈溅魁，系红会首匪，为长江三龙之一……②

在同一个奏折中还记载着当局拿获了红帮头目徐春山、徐春庭兄弟，他们“先入安清帮，拜张五痂子为师，排列通字辈，后又入高德华九华山哥老会”。从这个事实可以看出，在“五方杂处”的长江中下游，在镇江、上海，青红帮不仅大量出现，而且在走私贩私、占码头、往来溷聚的过程中高度融合了。不仅如此，还可以看出安清道友依然延续着当年漕运水手行帮会社立的二十四字辈分，把它作为加强帮内组织和秩序的手段之一。

① 《军机处录副奏折》，宣统三年四月二十四日安徽巡抚朱家宝奏折。

② 《朱批奏折》，光绪十八年三月十八日两江总督刘坤一奏折。

到光绪中期，不少“道友”已排到“大”字辈和“通”字辈了。

当时与帮会联系密切的革命党人陶成章也十分注意帮会活动的地域及活动特点：

> 此外另有一派，贩私在苏、松、常、太、宁、广、杭、嘉、湖之间，即所谓盐枭也。其一切组织及口号、暗号，咸与洪门异，号称潘门，亦曰潘家，又别称庆帮。内分三派，一曰主帮，系浙东温、台人。一曰客帮，系皖北、江北人，又别号巢湖帮，以别于温台帮。凡江南、皖南、浙西诸府之流氓、光蛋咸属此派。①

“巢湖帮”本系浙江、江苏两省漕运水手中的巢湖人或安徽人，在运河船帮散漕之前就成帮结伙与巢湖本地人互相勾串，贩运漕粮兼卖私盐。成丰三年运河之漕粮船帮解散以后，遂和其他流氓土棍逐渐结或贩私盐的帮派。由于和势力强大的安清道友本都是漕运水手行帮会社中人，其骨干或员当然也是原来的粮船水手，由于有着共同崇拜的祖师——罗祖及三庵祖师，共同的组织联系，到同治、光绪年间，一拍即合，成为晚清青帮的主要组成部分之一。据清档案记载：

> 巢湖帮之名由来已久，散处苏、松、常，暨浙之嘉、湖二属，专事贩盐聚赌，有时亦抢劫勒赎。其始本悉皖人，近则就地无赖随声附和，党羽日多，滋蔓日甚。……此辈本无恒业，饥寒所迫，不旋踵而仍为匪，其势必然。②

至于“光蛋”，也与巢湖帮有某种联系：

> 光蛋本系游勇，大半籍隶巢湖，先因招募而来，后虽遣不去……游手习惯，只惟贩私聚赌以生涯，而党类千万，充斥海滨，械利船多，悉皆亡命。③

巢湖帮与光蛋的区别主要在于人员构成不同，前者骨干成员为散漕的

---

① 陶成章：《浙案纪略》第二章（会党原始）。

② 《军机处录副奏折》，光绪三十一年九月二十一日开缺浙江巡抚聂缉槼奏折。

③ 蒋清端：《拓湖宦游录》，转引自《中国近代农业史资料》，第945页。

失业水手，后者多为战争后遣散的士兵，无所归依，流浪江湖。由于巢湖帮从事贩私盐历史较长，成为盐枭的中坚分子，光蛋在太平天国战败后方才形成，因此似乎为“巢湖帮”的附庸。光绪三十三年（1906）法部右侍郎沈家本在谈及其家乡嘉兴、湖州一带“枭匪”时亦说：“臣查此项匪徒与大股匪党揭竿起事者情形不同，盖其中半为昔年裁勇，半为盐枭，有红帮、青帮各种名目，其籍贯以皖省之焦湖人为最多，两湖人次之，温台人亦杂出其间。”[①] 这种说法与陶成章将青帮分成主帮、客帮之说相近，人员构成及籍贯亦相仿。仅是沈家本认为“两湖人次之”的说法与其他史料记载不同。

青帮在苏南、浙江的各个小帮派中人员构成及活动方式并不完全一样。在浙江，这些人“平日以包赌贩私为事业，遇便则抢劫讹诈，无所不为。恃太湖为出没之所，沿湖各府州县踪迹无常。一闻官兵搜捕，往往四散逃匿，成竟持械抗拒，官兵反致失利。如是者已数十年，办理总未得手”[②]。之所以几十年官兵剿灭此地青、红帮不能奏效，“一由于嘉湖等地府港汊纷歧，官兵初到情形扞格，而匪类游息日久，熟悉地形，兵至则散而为民，兵退则聚而为盗。往来飘忽，未易痛惩；一由于民匪杂居，并无标异。啸聚则生抢劫之案，散处即为游乎好闲之徒，难以辨别，又别无一定巢穴。有此二故，此所以不能一时歼灭也”[③]。沈家本对太湖沿岸之青红帮的特点概括得很清楚，但对“匪”之所以无法剿灭的根本原因并没有把握住。其实到了清代末年，由于多种因素使数目极为庞大的劳动者日益脱离了生产资料，形成了一个前所未有的流民阶层，结果造成了无处无匪，亦民亦匪的局面，一个政权如何能将这样的“匪患”扫除殆尽呢？

在长江沿岸械江、上海一带的青帮与浙江农村、市镇的青帮活动方式大体相同，但又有不同之处。即“华洋杂处”的通商口岸和日益繁荣的商业中心都为青帮提供了新的财源、新的机会。他们在与“洋人”的接触中，逐渐充任中间人，在与“洋人”的走私贩私，私售军火等违法活动中赚取大量好处。光绪十八年（1892）具有安清道友及哥老会双重身份的徐春山、徐春庭，允任细崽，携带巨款交给英国人梅生为哥老会大头于李鸿“购买军火”，被两江总督刘坤一查获。[④] 这一事实说明，在民国初年部分

① 《军机处录副奏折》，光绪三十三年十二月二十一日法部右侍郎沈家本奏折。
② 同上。
③ 同上。
④ 《朱批奏折》，光绪十八年三月十八日两江总督刘坤一奏折。

青帮头子充任买办，大发洋财，并不是历史的偶然。在镇江、上海一带这样的青帮集团当然与江苏、浙江一般贩私、聚赌、行劫掠的青帮集团在活动方式上颇有不同了。

（三）山东、河南

江、浙水手大部分之来自山东、河南、直隶等省的流民，这一点在前几节中已有分析。咸丰三年，内河漕帮解散，对这部分人打击最大。这些人在江湖游荡多年，依靠漕运生活，或充任水手，或替漕船拉纤，此后骤然失业，不能不造成重大的社会问题，如果说在淮河流域贩私的安清道友多为当年潘安骨干分子（这些人多为苏北、安徽等地人），那么山东、河南的水手就很难在此处立足生根，他们被迫回到自己的祖籍，在“资生日蹙”的华北地区，大批地沦为“盗匪”。几乎与安清道友出现在两淮盐场的同时，早已存在的“幅匪”，在山东等地骤然兴起。据《山东军兴起略》记载：

> 三年春（注：指咸丰三年），江南被兵，南漕改折，或海运。纤夫、游民数十万无可仰食，丰北黄河连岁溃决，饥民亦数万，弱者转沟壑，壮者沦为匪，剽劫日炽。六月下旬，费县仲村集、仙姑庙，有陈更池、薛得志、闫三虎等数十人，结幅聚众，劫寇新泰境，旋入蒙阴、沂水、博山三县鲁山中……是年粤匪大扰山东，幅匪出没，寇抄邳、宿、兰、郯，视如疥癣，无暇搔抑。①

山东无两淮盐场之富庶，里下河之丰盈，流淮者阶层只能更直接地沦为土匪，以抢为生。幅匪大兴与安清道友出现在苏北几乎是同一时刻，这当然反映了同样一个问题——内河漕帮的解散是清政权的一个大失策。它的历史影响从长远来看不在太平天国运动与捻军揭竿举事之下。

安清道友与山东这数十万流民有着千丝万缕的联系，所以在清代末年，山东、河南青、红帮也迅速地在这一地区站稳脚跟，并成为“会匪”中最大的势力。

宣统三年（1911），清政权已是朝不虑夕。是时山东“土匪、清军交讧，四出窜扰，大局岌岌可危”。据监察御史王宝田奏折记载：“自近岁连遭荒歉，流亢满道”以至各类“盗匪”相煽为恶。“外匪以内匪为导，内

① 《山东军兴纪略》，卷十七之上《幅匪一》。

匪以外匪为威，公然揭旗持械，横行内地。”据这份奏折讲，“山东盗贼，其始南境数处而已，近则蔓延全境”。有胡匪、枭匪、马贼、会党、逆党、溃军等在各处“掳人勒赎”、“明火杀人”、“重囚勾结逆党为变”、“放火烧屋”，被其毒者不下数十州县。

在这些“匪党”之中，以青帮势力最大。奏折云：

> 至盗贼丑类实繁，有土匪，有溃兵，有退伍，有革党，有在青、在红诸会。技艺以溃兵为最精，退伍次之，革党又次之，而党与则以在青、在红诸会为最重。故他匪可以言剿，会匪不可言剿，操之过急，尤恐别滋事端。似宜选贤吏，于会匪之从贼者罪之，不从者舍之，勿徇纵，勿株连，然后严禁设堂结盟，则人不痛而自服矣。①

此奏折记载的事实说明青、红帮在山东的实力。在另一处记载更为细致：

> 至会匪名目不一，而以青帮为最大，自兰山坊郭及峰之台庆、郯之长城一带，入会者不下数万众，迫胁邻近诸小户，不从者劫之，报官则火其居，屠其家，以故附从日众。②

青帮何时入山东境，无史料可考，但山东境内青帮是来自苏北、皖北细无疑义：

> 兖、沂边境，东起负海，南控淮、徐，固东省之岩疆，而水陆之襟喉也。自江、皖阻饥、流民入滕、峰者不下数万口，昼丐夜掠，合境绎骚然，其志在求食而已。近有悍党数百人，自丰、沛渡湖……数百村落皆被蹂躏矣。③

上述事实既说明青、红帮进入山东的走向，又说明大凡进入华北诸省以青、红帮皆专一从事劫掠，也是地道的土匪了。

在河南，清末青帮也发展成最大的帮会势力。据宣统三年（1911）韩

① 《军机处录副奏折》，宣统三年五月十一日监察御史王宝田奏折。
② 同上。
③ 同上。

葆谦的一份奏折记载："查归郡盗匪，初不过由丰、沛、邳、睢、曹、单等县往来窜扰；近则各处之匪分为大帮、小帮，飘忽无常，遍地皆是，日盛一日几难缕指。"① 在这种"遍地皆匪"，名目"几难缕指"的帮会势力中青帮势力首屈一指：

> 至各处会匪，名目不同，有在青、在红、仁义、大刀等称号，而势力之大党羽之多，则以青帮为最著。分旗散票，煽惑愚民，闻现在各县入会者不下数万人。……豫东大势将有不可收拾者，咸、同间发逆捻匪，洵可为前车之鉴也。②

从山东、河南两省青帮势力的蔓延、扩张，使我们进一步得出结论：青帮代表了一种目无定向的破坏力量，它的形成得之于清政权的腐败，反过来它又在冲击着现成的社会秩序。由于流民阶层在半封建、半殖民地的中国日益地扩大，正在无限制地增强着青帮的力量。然而，历史不停顿地向人们证明，一种力量在社会上出现的时候，它也造成了遏止自身发展的对立面。青帮的对立面在于它本身的变化，在于它的组织日益复杂化。早在光绪初年的史料就记载了这样的事实："安清道友为患久矣……今则蔓延江南北名郡县，无地无之，立字派，别尊卑，逞凶肆恶，结为死党。初犹无业游民，刑伤匪类当之，今则居然武庠中之举、秀，仕途中之子弟、衙署中之差役，愍不畏法，自以为雄，乐居下游，毫不为怪。"③ 在山东、河南广大农村、市镇，加人青帮者也不限于游民、贫民了，"有产业者亦以人盗籍为保家"。青帮内部贫富的分化、外部中上层人群的加人，都势必改变这个帮会的性质，遏止它的破坏作用，使它从下层向社会中上层发生转化。

从本节我们可以看出：道成间由江浙失业水手转向苏北而建立的安清道友，在清末沿着两个方向发展。在南路，它由苏北、皖东进人苏南、浙江；在北路，它由沛、丰诸地发展到山东、河南。与此同时，它的组织成分发生了很大变化，由单纯的失业水手发展成各种私盐贩、流氓、土棍、裁汰的营兵，乃至各地的小知识分子、衙役、武举、秀才等等。它们活动地区日渐广阔，支派杂出，成为一种构成复杂、不容忽视的社会力量。

---

① 《军机处录副奏折》，宣统三年闰六月十四日外务部主事韩葆谦奏折。

② 同上。

③ 《申报》一二六九号，光绪二年五月二十四日。

八　青帮在清代末期的社会作用

从罗教到青帮，在近三个世纪的历史进程中，一个以小农、小手工业者为主体的民间宗教组织，在特定的社会环境中一变为漕运水手的行帮会社，再变为游民无产者的社会团体。这种过程既反映了整个清代中国经济、人口变化导致社会关系的某些变化，更典型地反映了在中国半封建半殖民地社会秩序形成的近代，大量的小生产者与生产资料相分离的过程。从近代社会游离出如此众多的失业人群，其中绝大多数人失去了正当职业，不得不从事非正当职业以谋求生存。这就是土匪成群，流氓遍地，乞丐连帮结伙，娼妓比比皆是的根本原因所在。青帮的形成，从根本上讲是外来侵略势力和封建主义联合向中国人民进行剥削和压迫的恶果。

青帮的经济地位和嘉、道年间的水手帮会不完全相同。它失去了一个比较稳固的行业，也不再依附于清政权的经济政策，相反由于其贩私活动触犯了清当局对食盐的垄断而遭到取缔。因此，构成青帮的这批游民无产者是当时社会上最缺乏生活保障的一个阶层。浪迹江湖、备受歧视的经历，一无所有，四海为家的境遇，迫使他们不得不铤而走险，具有比水手帮会更强烈的反抗性。游民无产者求生的挣扎使他们聚拢在青帮的旗帜下，抱成一团，共同对付险恶的境遇。然而自发的反抗是永远找不到出路的。由于终年漂泊而养成的散漫性和种种恶习，由于失业而产生的和整个社会的对立情绪，使他们的反抗又带有很大的盲目性、破坏性。这就很容易被少数帮派头目所利用，而成为一小撮特权者压迫民众和发财致富的工具。在清朝末年，青帮的这两方面作用错综复杂的交织在一起，但其主要作用是后者，而不是前者。

（一）青帮对清政权的反抗

20世纪初年，中国面临着一场资产阶级民主革命的暴风雨。民族危机和社会危机的空前激化和深化，把各被压迫阶级都卷进了反封建反侵略的革命巨潮。在这样一个时代的大背景下，由于清朝政府的镇压，部分青帮组织与当局发生了武装对抗。而少数的青帮领袖在革命党人的感召下自觉地参加了抗清斗争，从而在这个组织中表现出以往所未有过的政治色彩。

在多数情况下，青帮与当局的武装对抗是因为当局出兵围剿。例如：

1903年江苏泰州一带的盐枭三百余人结队抗官，开炮拒捕[①]；同年江苏常州青帮头领曾国章等开堂聚众，“纠集巨股，以图抗拒”[②]；1906年巢湖帮在杭州约期起事，并焚烧教堂[③]；1907年湖州新市镇一带“枭匪猖獗”，县令带兵镇压，被打败逐回。[④]

光绪三十三年（1907）一件奏折记载了一次青帮与清政权在浙江的对抗：

> 窃查浙江嘉兴、湖州等府与江苏辖地毗连，向为枭匪出没之所……匪党纵横……群盗蔓延……所尤可骇者，十月二十一日大帮匪目夏作霖等白日连劫海盐县之沈荡镇，杀毙炮船哨弁，抢取警察军械，自辰至酉，满载而去。二十七日晨，又在平湖县新仓地方，胆敢与官军开仗，浙西人民无安枕之日。[⑤]

显然上述这些武装抗争多属政权与盐枭集团、盗匪集团之间的斗争，并不带有什么革命色彩，当然在客观上破坏了清政权所要维系的秩序。

青帮中直接受到革命民主派影响，并把自己的组织转变为革命团体的典型例子，是陶成章曾为作传的余孟庭、夏竹林部。1904年以后，光复会的陶成章等人在浙江会党中做了很多颇有成效的联络工作。在光复会组织的皖浙起义推动下，活动在苏松嘉湖一带的青帮首领余孟庭、夏竹林带领部众举事反清。

余孟庭，安徽庐江人，少有大志，曾人李得胜湘营充当营勇，营散后流落江湖，因设赌局，为清当局逮捕，在秀水县越狱，遂加人了李能掌、夏小辫等人的青帮盐枭集团。不久“众以孟庭有才智，推为领帮”。党人徐锡麟刺杀安徽巡抚恩铭于安庆，清军发现大本营在浙江绍兴，发兵万余南下。余孟庭与太湖青帮首领夏竹林结合，夏领主帮，余领客帮，并联络革命党人举旗抗清。并约法三条，不许扰民，不许妄杀，不许强奸妇女。并焚局卡、逐清吏，出富家米粟以赈济贫民，“由是乡里穷民，望孟庭军旗，俨犹大旱之望云霓。孟庭之名，震于沿江上下游诸省”。在1908年前，“与清军转战于苏、松、嘉、湖、宁、杭间，大小四十余次，孟庭亲

① 《中外日报》，1903年10月29日。
② 《军机处录副奏折》，光绪二十九年九月二十二日两江总督魏光焘奏折。
③ 《汇报》，1906年4月14日。
④ 《汇报》，1907年11月13日。
⑤ 《军机处录副奏折》，光绪三十三年十二月十一日监察御史徐定超奏折。

自督阵者二十余次，战无不克。前后计斩清兵及团勇二千余人，将校百余名”。1908年初，夏竹林率船四十余支突袭清军营，“竹林与其麾下锐士悉皆战死”。孟庭在后督军，收军不住，大溃败，是役党军尽失。余孟麈乘夜逃逸，为人探得被捕，于1908年3月被清当局杀害。[①] 余孟庭、夏竹林等率众抗清实属青帮史上光辉的一页。它说明余孟庭等人领导的这部分青帮组织已经从传统的青帮组织中分化出来，转变为下层人民的起义组织。这一转变说明，在革命浪潮汹涌澎湃，席卷全国的时候，在斗争一反常态而突飞猛进向前的时候，社会各阶级、阶层和社会集团都会在一定程度上改变固有的轨道，产生新的组合。青帮部分组织进行反清起义就是在这种形势下发生的。

（二）青帮的本质是流氓无产者的寄生社会集团

在研究辛亥革命史时，我们可以把青帮中某些派别的反抗斗争放在下层群众反抗运动巨流中加以评价；但是，在作青帮史的专题研究时，则要对这个组织作更全面的分析。事实上，在这个社会大变动的年代，青帮的反清斗争，特别是与革命党人结合的革命斗争仅属凤毛麟角，它的主流恰恰是日益走向没落，走向时代的反动。因此，学术界那种从整体上把这一时期的青帮看成以私盐贩为主体的游民无产者反侵略、反封建的“组织凭借”的观点，是值得商榷的。

贩卖私盐仅仅是青帮的部分活动，随着时间的推移，在清代末年，这个集团更多的是从事抢掠生涯，是一个贩私、抢劫、包赌和贩卖人口等各种流氓活动的寄生社会集团。早在光绪元年史料即记载：“安清道友多在江北，所有劫杀重案及包贩私盐、掠卖妇女，皆其伙党所为”[②]。

这种贩私劫掠生涯到光绪末年、宣统时期愈演愈烈，完全成为青帮的生活方式。在苏南、浙江，“青、红帮匪，太湖之盐贩，苏松一带之青皮、光蛋，平日以贩私、开赌为业，与民杂处，恃众横行，有时强借强索，有时掳人勒赎，有时白昼强劫”[③]。

至于“在市则强取货物，持刀逞凶；在乡则淫劫勒赎，无恶不为”[④]，“抢掠衣物，掳捉妇女勒赎”[⑤]，“收徒霸赌，坐地分赃”，“杀人不法”[⑥] 之

① 陶成章：《浙案纪略》，《辛亥革命》第3册。
② 清《德宗实录》，光绪元年十月壬午。
③ 《军机处收电档》，光绪三十三年十二月二十七日两江总督端方奏折。
④ 《军机处录副奏折》，光绪二十六年四月四日安徽巡抚邓华熙奏折。
⑤ 程德金：《抚吴文牍》，《辛亥革命江苏地区资料》，第31页。
⑥ 《军机处录副奏折》，光绪二十二年十一月十五日江苏巡抚赵舒翘奏折。

类的记载充斥在近代史的资料里。

青帮发展到哪里，就把这套生活方式带到哪里。在河南，青帮“架人勒赎，有肉票、快票、客票、乾票名目。始而不过失业游民贫而为盗，近则俨成一种习惯，有产业者亦以入盗籍为保家，被害之户怵于报复之酷不敢报官……”① “如或违期不赎，即将所掳之人杀害，谓之撕票，其为惨毒实较抢劫之匪尤可痛恨。”②

为了能比较清楚地说明青帮的性质和作用，我们在上而引用的只是从甲午前后到辛亥革命这十几年间的一些官方档案或官书。在这个民生凋敝、民变蜂起的年代，官方档案中关于下层社会“聚众谋逆”、“竖旗造反”的记载真是浩如烟海。然而，青帮中除了一些盐枭集团发动的武装反抗外，它们留在史册上的，大部分都是极不光彩的记录。

再看看青帮的贩卖私盐活动吧。青帮贩私，要勾串两淮或浙西盐场的兵弁、灶丁，将食盐装载在船，运往期广腹地或皖、浙、苏南一些地方出售。这种活动固然是为生活所迫，并且破坏了清朝政府的财政收人，但并没有因此就给社会经济和人民生活带来好处。他们为卖高利，不减盐价，而是凭借武力，“勾结痞棍”，“在市上陈列凶器，公然售销，强民购买”，“居民虑其报复，无敢与较”。③ 贩私的运费、贿赂费以及帮派的各种挥霍，依然转嫁到了消费者身上。这种私贩并没有改善社会经济生活。

判断某一社会组织的性质和作用的标准，是看其主张和实践是否符合近代历史客观发展趋向。青帮的贩私盐，既没有产生出当时是进步的资本积累；而其“啸聚则生抢劫之案，散处即为游手好闲之徒”的活动生涯，在任何社会中也是一种毒瘤，不能因为它与腐败当局在利益上发生的抗争就赋予其进步意义。不仅如此，由于青帮自身的活动规律，其贩私、掠劫了大量的社会财富，都促其内部发生分化，而对外则勾结帝国主义与封建政权。

第一，贩私和劫掠所积累的财富或被大量地挥霍掉，或转化为地租剥削，或藏匿于香堂或老窝于。青帮成立后数十年间，内部发生了严重的阶级分化。如果说乾、嘉年间水手帮会的老管还基本上是不脱离水上运输的劳动者，那么青帮的许多头目则在多年的贩私、劫掠生涯中发财致富，蜕化为依靠剥削为生的豪强、把头、地主或投机商。活动在江苏江都一带的

① 《军机处录副奏折》，宣统三年二月二十七日河南巡抚宝棻奏折。

② 同上。

③ 《军机处录副奏折》，光绪二十六年正月十三日安徽巡抚邓华熙奏折。

大青帮头子朱盛椿就是一个典型的例子。

朱盛椿绰号朱大狮子，朱羊林绰号朱大花脸。“均为积年巨枭会首，无恶不作”。宣统三年四月二十三日和五月六日两人分别被当局逮捕。据宣统三年（1911）五月二十五日两江总督张人骏奏折记载：“据朱盛椿供认：贩卖私盐多年，并叠次拜会，设忠义堂名，前后收徒千余人。光绪三十四年十二月十八日，经前扬州营守备王朝江将其弟素为枭匪之朱小狮子即朱盛溃拿获。该犯率党百余人，执持枪械，拒敌官兵，将朱小狮子劫夺，殴伤营弁并枪伤勇丁。嗣复纵令徒党肆行抢劫，掳人勒赎，坐地分赃，不记次数，积资广置田宅不讳”[①]。正是这个朱盛椿在家乡拥有六百余亩好地，屋三进，并拥有药房商号等数处。他家多藏武器，围墙四设枪眼，成为地方上的大恶霸。

经济地位的变化直接影响政治态度的转变。许多变成地主、豪强、富贾的青帮头目不愿意再过走险毁家、漂泊异地的生活，纷纷地投靠了清朝统治者。扬州青帮头子徐宝山在光绪二十五年（1899）将青红帮归子自己制下后，于光绪二十六年（1900）投靠了清政权。当时安徽巡抚王之春即命徐宝山“严拿匪党，多有弋获，民心稍定。……斩匪徒数百余名，夺回船械军火，以及伪票、伪印、洋枪、马匹等件，大股巨匪一律荡平”[②]。到了光绪二十九年（1903），徐宝山已被清政权封为后补都司之职，他与其他清朝官僚带水师炮队进剿常州、江阴一带内河，将开堂拜会的“匪党”多人拿获，分别正法。[③]

徐宝山在穷凶极恶地剿捞同党的同时不断地扩大自己的势力。大字派头目张仁奎“以单刀驰名江淮”，“于苏北清江投身行武”，先后在清朝水师和陆军中效力，“隶徐宝山部”。[④] 另一个头目赵德成任“两江总督公署缉捕营哨官，于是从者蜂起，一时威镇南北”[⑤]。

这些青帮头子以帮派私利为轴心，在风云变幻的清朝末年纵横捭阖，实行政治投机。还是徐宝山，在辛亥革命爆发时，因革命党人保证“许以特别扬龑利益”，他改换旗帜，“咸与维新”了。他一巴掌把参加辛亥革命的扬州人民打下去，成为霸占两淮盐场的新军阀。

第二，贩私活动与外国侵略势力结合。青帮后来投靠帝国主义，是从

① 《朱批奏折》，宣统三年五月二十五日两江总督张人骏等奏折。
③ 《朱批奏折》，光绪二十六年十月十八日安徽巡抚王之春奏折。
③ 《朱批奏折》，光绪二十九年九月二十二日两江总督魏光焘奏折。
④ 陈一帆：《清门考源》，民国三十五年版。
⑤ 同上。

贩私活动中和侵略势力相勾结开始的。这种勾结在同、光之交已见端倪。当时江浙盐枭为了逃避缉私队伍，“每个船上插洋旗，携带军械火枪，经过卡汛，并不拢泊”，而是直下汉口，“洋关收其报税之利”。这些盐枭“恃洋人为护符，使地方从不敢缉拿”。[①] 还有的盐枭直接把盐卖给游弋内河的外国商船，这些商船“夹带私盐多半在镇江以上十二圩一带”起运，[②] 盐显然来自两淮盐场。不少“贩私党”头目在发了横财以后在上海租界设立香堂、山堂、老窝子，扩充队伍，成为与外来势力有着千丝万缕联系的社会集团。

这样，随着青帮上层分子的日益封建化和买办化，这个组织的贩私行劫、霸赌包娼、贩卖人口等活动和最黑暗的封建地方豪强势力合为一体，并且日益为外来侵略势力所利用。他们严密地控制着大批流氓无产者，把这一庞杂的人群变成为一小撮封建特权者发展帮派私利和压榨人民的工具。

很显然，从主体上将这样一个杀人越货和人民群众相对立的集团说成是下层人民反侵略、反封建的凭借，是不合适的。相反，安清道友——青帮在后来堕落成反动的流氓帮会，却符合其历史发展的必然逻辑。

附录：青帮秘籍考析

清末及民国初、中叶，青帮利用其庞大的经济实力和各种社会关系，出版了一部又一部的“青帮史”，诸如《三庵宝鉴》、《临济三庵史》、《三庵全集》、《安清系统论》、《总续十八祖根派》、《漕运汇选》、《安清通漕菁华》、《安清道义正宗》、《安庆租成》等等。这些就是人们通常说的“青帮秘籍”。这些“秘籍”的内容大同小异，作者多为青帮中人。这些秘籍虽然包容了一些口头流传下来的比较可靠的传统材料，但其中也充斥着大量的虚构成分，特别是涉及青帮历史渊源部分，则多为荒诞无稽的内容。

一般秘籍都是由如下几个部分组成：(1) 青帮的历史渊源。(2) 漕运基本知识。诸如各省有多少漕帮、多少漕船、漕船所打旗号，运河通考即运河所包含的河段、所经州府、码头、闸口等等。(3) 香堂的设立与帮规

① 《两淮盐法志》卷六十四〈缉私六〉。

② 《两淮盐法志》卷六十四〈光绪三年二月常镇道沈敦兰禀〉。

和家法。(4) 家礼问答。即帮中之人见面的成套暗语。要研究漕运水手的行帮会社，特别是安清道友成立以后的历史，就不能回避这些青帮秘籍。下面我们分三个部分对这些秘籍简要地加以探讨。

一　青帮秘籍中的历史渊源和祖师崇拜

在本章前几节，我们根据各类史料已经指出：青帮渊源于罗教和罗教演变的漕运水手的行帮会社。指出漕运水手帮会崇拜的偶像是罗祖及翁、钱、潘三祖；罗梦鸿是罗教的创始人，罗氏家族与江浙漕运水手的关系。也指出罗教在江浙水次的庵堂和水手帮会的老堂船供奉的都是罗祖画像。这种单一的对罗祖的崇拜在道光年间的史料都是加此记载。不仅如此，在乾隆三十三年（1768）清政权在苏州、杭州两地罗教庵堂中起获一百多部罗教五部六册宝卷。但是在青帮秘籍中情况发生了巨大的变化。有一点特别显著，即对罗梦鸿及翁、钱、潘三祖的崇拜变成了对多种偶像的崇拜，而这种崇拜又被笼罩上佛教禅宗中的临济宗的神圣光环。

据青帮秘籍《总续十八祖根派》云，安清道友共有十八位祖师值得崇拜：

> 初祖达摩，二祖神光，三祖僧灿，四祖道信，五祖宏忍，六祖慧能，七祖金祖，八祖林祖，九祖陈祖，十祖罗祖，十一祖陆祖，十二祖翁祖，十三祖钱祖，十四祖潘祖，十五祖王降祖，十六祖肖祖，十七祖姜祖，十八祖太钊王祖。[①]

此书中注明：金祖，名碧峰，罗祖名正清。

另一部青帮秘籍《临济三庵史》与上一部不同，仅记载了十三位祖师：

> 初祖菩提达摩尊者，二祖慧可大满禅师，三祖僧灿镜智禅师，四祖道信大医禅师，五祖宏忍大满禅师，六祖慧能大鉴禅师，运粮始祖清源金光道人，罗祖静卿万寿禅师，陆祖道元道行禅师，翁祖进修禅师，钱祖世觉禅师，潘祖进清禅师，小爷兰田。[②]

① 手抄本《总续十八祖根派》，藏于中国社会科学院世界宗教研究所图书馆。

② 《临济三庵史》，《秘密社会丛刊》第4辑，台湾祥生出版社出版。

上述这两段"“秘籍”的记载大同小异，都是把禅宗六祖——达摩、慧可、僧粲、道信、弘忍、慧能作为青帮的前六祖，妄图依附佛门禅宗，谬托正统。青帮有一部秘籍名字就叫《佛门临济宗派》，又称《三庵宝鉴》。这本书中就把青帮称为佛门临济宗派。临济宗是禅宗五大派中实力最大的一支，在封建社会后期影响颇为深远。因此《三庵宝鉴》中传道词讲："佛祖大法本无边，临济宗派注先天，后代捧香来戒法，弟子替祖把道传。"① 所以大凡青帮招收弟子，都说“进了佛门临济派”，并有时把香堂、山堂或老窝子称为“佛堂”、“普门”，有所谓“万众弟子佛堂跪”，“普门开放收弟子”之说。② 当然青帮自称佛门临济宗是无济子事的。其实从清代中叶，水手行帮会社最终形或时已逐渐脱离了宗教的影响，即使是罗教本身也仅仅是民间宗教重要一派，虽然在其成形之初曾深受佛教禅宗影响，但它毕竟算不得佛门宗派。青帮的所作所为更说明它与佛门毫无缘分。这个流氓无产者的社会集团在江、浙、皖、豫、鲁诸省无恶不作，相当多的劫杀重案、掳卖妇女皆其伙党所为，平时则包赌贩私，打架斗殴、坐地分赃，这样的组织当然不会行善积德，更不会放下屠刀，立地成佛。毫无疑问，青帮依托佛门临济宗是为了改变自己给人们的外部形象，同时给本帮门增加一点神圣的光环罢了。其实这套伎俩，特别是神化祖师的做法在罗教另一分支江南斋教，以及八卦教、天地会和后起的一贯道等组织都是如此。一贯道前二十八祖皆为西方佛祖，入东土第一祖即是达摩祖师，其前六祖也是达摩到慧能，第八祖则是罗祖。当然所有这些组织崇拜教主或崇拜祖师的做法都是一种巩固教派成帮派的手段。在安清道友的香堂正中，天地君宗师牌位和圣旨龙牌之下，首先供奉的便是达摩祖师，其他祖师图像依次排列，在明烛高照、香烟缭绕的环境中，帮会成员感受到了凛然威严的气氛，从精神上受到了震慑，从而不敢欺师青祖，叛帮跳槽。

在诸多受到崇拜的偶像中有两个值得一提。一位是“七祖”金碧峰，一位是罗祖。

金碧峰在有些“秘籍”中又叫金纯，金纯实有其人。他是明代初叶人，《明史》载有他的传记："金纯，字修德，泗州人"，曾任礼部尚书，

① 《佛门临济宗派》即《三庵宝鉴》，民国二十一年（1932）岁次壬申三月吉日印。此书为世界宗教研究所研究员杨曾文先生提供。

② 同上。

永乐九年（1411），明成祖朱棣命令金纯与大臣宋礼“同治会通河”，与徐亨等人“浚鱼王口黄河故道”，“又开济宁西耐牢坡，引曹、鄆河水以通中原之运”。漕粮从南向北运输孔道始通。[①] 观金纯一生政绩皆在运河通漕，大概由于运河之通为漕运水手以衣食之资，金纯被列为七祖，又称之为“运粮始祖”，以示崇拜。

关于罗祖，各类秘籍都有记录。据《临济三庵史》云：

> 罗祖单字清，号爱泉，甘肃秀宁县人。自幼才识过人，十五岁入泮，十七岁乡试举人，二十岁殿试进士，官拜户部尚书。与魏忠贤不睦，因北国造反，被荐领兵退敌；又被忠贤奏劾通敌下狱。在牢内参悔忏修，后被赦。弃职潜修，拜金祖为师。在栖霞山修真养性，为第二代静字派。八月二十七日圣诞，三月初三日得道。[②]

青帮秘籍对罗祖的记述大都如上段描述，不伦不类，几乎无真实可言。它们甚至连罗祖的真实姓名也不知道。而且各类秘籍说法矛盾。如《安亲系统论》云：“罗祖名宝。又说名清，道号净卿。乃甘肃渭源人。”[③]《三庵全集》则说罗祖“名正清，字爱泉”，甘肃省东乡罗家庄人。[④]《佛门临济宗派》亦采取此说。另一部《家理三庵宝鉴》则说“罗祖，单字清，号静觉爱泉禅师，系甘肃省清德府秀宁县城东十五里罗家庄人。”[⑤]上述这些说法本身就颇矛盾，对照罗教经典及清代档案这些可靠一手史料，则不仅罗祖之名被谬改，且家乡籍贯也被错误地搬到大西北。造成这种谬误的原因主要在于水手帮会和青帮成员的文化层次极低，只能依靠口述将历史代代相传，结果是以讹传讹，错误百出。同时还可能受到一些并不可靠的书面资料的影响，这也是造成历史错传的原因。当然，青帮家庙确实又在崇拜罗祖及翁、钱、潘三祖。由此可见，青帮秘籍在历史传说上多少还保留了一点真实性。

现在需要搞清两个问题：青帮从何时起，依据什么，开始崇拜起禅宗临济宗的几位祖师？青帮秘籍关于罗祖经历的传说渊源在何处？要解决这两个问题，需要研究一下老官斋教的经书《三祖行脚因由宝卷》。青帮的

---

① 《明史》卷一五七〈金纯传〉。
② 《临济三庵史》，《秘密会社丛书》第4辑，台湾古亭书屋出版。
③ 《安亲系统论》，《秘密社会丛刊》第4辑，台湾祥生出版社。
④ 《三庵全集》，《秘密社会丛刊》第3辑，台湾祥生出版社。
⑤ 《家理三庵宝鉴》，民国二十三年（1934）初版，代印处：义成印刷局。

上述传说部分来自这部宝卷。这部宝卷在清康熙二十一年（壬戌，1682）问世，清光绪元年（乙亥，1875）重刻。这是较早提出罗教渊源于达摩祖师：

> 混元一派，圣圣相传，灯灯相续，宗枝不绝，后代递继，堪作如来之法嗣者，惟达摩。①
>
> ……一花五叶，六代传宗，六祖另通消息，法即流通，衣钵不传，授法曹溪为止。后教分南北，南岳怀让，马祖道一，百丈怀海三派相继，临济、云门、曹洞、沩仰、法眼，五宗分立，皆是教外别传之旨。②

此宝卷认为真正继承达摩至六祖慧能衣钵的不是教分南北的三派五宗，而是罗祖，“正德年间罗祖初度山东，隐迹桃花洞中，苦悟十三载，身卧荆笆，楞木作枕，参透本来面目，洞明不动真空，悲重慈，亲检大藏题纲，挑成五部六册经文，显证万法千宗奥旨，教敷四众，道合三才”③。这部宝卷的作者普浩认为罗祖才是使禅宗“万法归源，永留不朽”的继承者，“重兴末法”的祖师。这就是青帮乃至一贯道都把禅宗达摩至慧能做为自己祖师的较早文字依据。《三祖行脚因由宝卷》是老官斋教经书，老官斋发祥地为浙江缙云县、庆元县。与翁、钱、潘三人共兴罗教的杭州相距不远。这两支教派皆渊源于罗祖教，仅仅由于活动的地域与参加的成员逐渐区别而发生了不同性质的演化。老官斋教毫无疑问会对水手帮会和后来的青帮产生深远的影响。在老官斋教中“人会吃斋之人，乡里皆称为老官”④。面水手帮会中“老官之称，则凡丁舵水手之年长者，彼此相呼均称某老官”⑤。老官斋教在明嘉靖年间即在浙江出现，老官之名显然先出现在斋教之中，然后影响到杭州的水手帮会。凡此种种都可以证明《三祖行脚因由宝卷》对青帮秘籍的影响并非偶然。不仅在认禅宗为根脉，认达摩、慧能为祖师的问题上青帮受到《三祖行脚因由宝卷》的影响，在罗祖行迹的描述上也受到此卷影响。

在《三祖行脚因由宝卷》中，罗祖被描绘成一个击退北国番兵的神

---

① 《三祖行脚因由宝卷》，康熙二十一年初版，光绪元年重刻版。
② 同上。
③ 同上。
④ 《朱批奏折》，乾隆十三年二月十三日福州将军新柱奏折。
⑤ 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。

仙。当时“外国有一十万八千红毛鞑子”，如今来在北京城下战杀，损了多少军马，锦衣卫总督梦见一真人“全身紫气腾腾，毫光显现”，这就是罗祖。罗祖受命带兵前去退番兵，“张起弓箭，连射三枝，番兵看见三朵莲花，空中而下，竟带兵马，回转本国。”① 罗祖退番兵后，被皇帝封官如爵。后因小人谗言，被打入监牢，忽然顿悟，吐经五部。当时番僧听说罗祖甚深法力，欲与参禅，胜不过罗祖，“尽皆皈依”。明朝皇帝大喜，封罗祖为“无为宗师”，并准五部宝卷“开造印皈”并“御制龙牌”，“颁行天下”。② 这就是《三祖行脚因由宝卷》杜撰的罗祖退番的故事，这种传说在清初即已出现，到清末更为流行。青帮秘籍描写罗祖退番的故事无疑以这种宝卷为蓝本。在光绪初年，青帮日渐兴盛的时代，关子罗祖的传说在社会上也颇倡兴，光绪三年（1877）问世的《虫鸣漫录》也记载了这么一段故事：

> 前明正德时，有罗姓者，奉佛甚虔，茹斋持戒，而不祝发，居室生子，无异平民，人使（便）之从者颇众，散处齐鲁间。有司惧其摇惑，执而系之狱。适大旱，赤地千里，祈祷无验。罗自言能致雨，大吏奏请暂释，试其术。罗至海滨，望洋诵咒，不之日大雨如注，槁禾尽甦，民竟为请命，乃不复系狱，纵之使归，数年病殁。③

这段传说与罗祖退番兵大同小异，都是谈罗祖如何行神迹，超凡人圣，都是信徒们尊崇祖师，光大教派的手段。这种崇拜罗祖之风在底层甚盛，都导致青帮秘籍依禅画葫芦，做出数典忘祖的事情。

通过上述说明，我们还可以看出这样一个事实：几乎所有的青帮秘籍的传说都是在道光年间以后成形的。诸如，在道光年间几乎所有清代档案都记载着老堂船仅挂罗祖之像，水手们仅仅崇拜的是罗祖，甚至在打架斗殴之前也要到罗祖像前祷告，以求得准许。那时并未见老堂船上挂着达摩祖师的画像，更未见有水手崇拜达摩的任何史料。可见崇拜禅宗前六祖及崇拜金纯为七祖，都是安清道友成立以后，特别是香堂大量出现以后的事。

---

① 《三祖行脚因由宝卷·山东初度》，康熙二十一年初刻，光绪元年重刻版。

② 同上。

③ 采蘅子：《虫鸣漫录》卷一，光绪三年。

二　香堂的设立与帮规、家法

各类青帮秘籍连篇累牍地记载着一种叫香堂的建制，描绘着它的内部陈设，以及在香堂中拜师授徒的步骤与帮规、家法。香堂是安清道友活动的中心，它的作用在于巩固帮派，扩展组织，联络帮会成员，也是拒捕、窝赃的所在和帮头的住居之地。由此可见，它在青帮史上是占有重要地位的。香堂往往又被帮内人称为老窝于。而帮头又常被称为某某老窝于。

从明代末叶起，杭州水次就开始设立罗教庵堂。清代雍正五年（1727）和乾隆三十三年（1768）两次被当局禁毁，乾隆三十三年以后，特别是嘉庆朝后，已经见不到有关水手建立庵堂的记载。水手帮会的活动中心移到了老堂船之上，上设罗祖画像，供帮中人摆香祈祷。但是由于水手帮会现实的需要，在道光年间，江浙水次再次出现各种水手们集合和从事非法活动的场所。道光十六年十二月（1836），嘉白帮水手李林贵被捕后供称："先系在船供奉罗祖像，敛钱收徒。后又移至浙江秀水县城外四王庙内，每于回空后做道场，众人摊派钱文……"① 这类场所还多少保留着庵堂的某些特点，并不具备后来香堂的面貌。但是在同一时期在江苏则出现了与庵堂不同性质的聚会点："老安帮、新安帮……多于滨河旷僻处所，开设茶酒等铺，约集匪徒，寄有赃物。"② 同年"江苏省访出郭蕴德在苏州山塘开设德胜轩茶馆，供奉神像，念经传徒，现已拿获多人"③。这些名为酒馆、茶馆地方是帮会的活动中心或联络所在，是水手帮会为了特殊目的建立的。内中多有"藏匿器械"、"招聚匪徒"、"抢掠寄赃"之事。它们往往是水手、青皮、河役、捕快及各类"游匪"互相勾串、包赌贩私之地。这就是后来安清道友香堂的雏形。

香堂真正形成还是在安清道友成立，特别是安清道友与哥老会在江、浙、皖等省融会合流以后才普遍兴盛起来的。

哥老会先于清代乾隆初中叶活动于四川，面后是两湖。后来在镇压太平天国运动中许多成员参加了湘军，并有荣立功勋者。太平天国革命失败，湘军衰落，淮军兴起，大批哥老会成员再次流落江湖，沦为游民，纷纷结帮拉伙，建立山堂，或放票劫掳，或贩卖私盐，成对抗官军，或劫富

---

① 《朱批奏折》，道光十六年十二月十日漕运总督恩特亨额奏折。
② 《朱批奏折》，道光十六年十二月八日两江总督陶澍奏折。
③ 《朱批奏折》，道光十六年十二月十日漕运总督恩特亨额奏折。

济贫，甚至多有与革命党联络举旗造反者。这个组织原与天地会有千丝万缕的联系，大江南北乃至华北、西北多聚此党。在皖、苏、浙等省哥老会也颇兴盛。例如在皖省有湖南人田代陇者“向称哥老会总头目，伪号九千岁大元帅，自立山头，派下伙匪有二三千人，到处开堂放飘，已有多年”[①]。在江苏“江、淮一带伏莽甚多……本年五月间访有匪首曾国漳潜匿常州、江阴等属内河，开堂立会，诱钓多人”，“设会拜盟”，“分路肆行抢劫”[②]。又据哥老会成员朱长菁等人被捕后供词记载：

> 先后入泰龙山聚兴堂、大名山忠信堂、聚贤堂充为心腹，曾散飘诱收数十人入会。周德汴供称：身入天龙山五湖四海堂，充为当家，曾散飘诱收百余人入会。[③]

根据种种史料，任何一个哥老会团伙都要建立一个或数个山堂，而每个加入此组织者必然依附一个到几个山堂。山堂成为哥老会集会抗官、行劫窝赃成联络革命的大本营。安清道友在江苏、安徽等省与哥老会相遇，曾为站码头，贩私走私等事屡起仇杀，后又为利益和解，甚至融合。从此安清道友也大力发展类似哥老会山堂的香堂。在苏、皖交界处，安清道友“党众势强，多以贩私为名，肆行不法，并仿哥老会匪恶迹，纷立会堂，散放飘布，派费入伙”[④]。

据两江总督刘坤一奏折记载，青帮、红帮在上海、镇江、吴淞等“华洋杂处”之地也建立了山堂，这是山堂进入租界的前兆：

> 缉获陈金龙即陈澂魁，系红会首匪，为长江三龙之一，在上海、吴淞等处开龙华、玉龙等山堂，讯据供认为安清道友通字辈不讳。[⑤]

这段史料说明，在清光绪中期，安清道友建立香堂之风已经十分兴盛。至宣统年间史料记载，青帮有些帮派团伙建立的香堂规模已十分巨大，如前几节曾提到的江苏青帮头领朱盛春，其家宅即香堂，前后三进，围以高绪，墙内设枪眼，由大批徒众护院。清代档案史料没有仔细描绘这

① 《朱批奏折》，光绪二十七年四月二十七日安徽巡抚王之春奏折。
② 《朱批奏折》，光绪二十九年九月二十二日两江总督魏光焘奏折。
③ 《军机处录副奏折》，光绪三十二年八月二十八日江苏巡抚陈夔龙奏折。
④ 《军机处录副奏折》，光绪二十六年四月四日安徽巡抚邓华熙奏折。
⑤ 《朱批奏折》，光绪十八年三月十八日两江总督刘坤一奏折。

些香堂，青帮秘籍弥补了这一缺憾。香堂分小香堂和大香堂两种仪式。

据《临济三庵史》述："小香堂为进家之初步，……香堂中仅供天地君亲师，及翁、钱、潘三祖牌位，门外供小爷牌位。香案上供面鲜或果供三盘，清茶三盏，蜡烛一对，香炉一座，家法香板一对，止静开坛牌各一个。门外小爷，供一盘，茶一盏，烛一对，炉一座面已。"①

在收徒拜师时，必须约请"隔帮调卫三老四少，至少有三帮在堂"，"而寓隆重之意"。② 收徒仪式之始，先请祖、悬祖、上烛、上香、上茶，之后，入门人先向各班辈分最高者行三跪九叩礼，并依次拜见各帮师父。其中若有一人拦阻，即不得入会。然后由师父教给入会者帮中规矩、仪注、礼法。内容极其繁琐。总其意，五伦八德，而以尊师崇祖为第一要旨。

经过小香堂仪式后，仅算"半个门里人"。还要经过大香堂仪式。大香堂仪式"规模宏大，礼节隆重"。仪式更加繁琐，赶香堂的人也更多。堂上需供天地君亲师牌位及十三位祖师、左护法清风、右护法明月、当家爷（即门外小爷）各牌位。案上供果面鲜清茶，及三香、五炉、六蜡，并接驾炉。旁供《金刚经》、《心经》、《道德经》、《北斗经》、《圣谕广训》、历代家谱、运河全图、粮船全图、家法牵绳、双龙牵板等项。再派掌堂、执堂、行当、内外巡查、站堂、掌刑，及请祖、悬祖、送祖、上香、上烛等众。此外还要供门外小爷一炉二烛三果供。

香堂依地势而建，不拘方法。坛下三步设蒲团，再九步到堂门。在大香仪式中更要严肃慎言行，禁吸烟唾痰，及一切不敬之事。各人将帽子、坎肩、腰带除下，还要漱口净面。进香堂后，由掌堂者倡言止静。首先由办行当者讨慈悲，所谓讨慈悲，即是向各帮在堂三老四少问清是否赞成某人入门。其实同意与否在止静之前已由本帮人向外帮人讨教，征得同意，才能止静，讨慈悲。在止静之后，三老四少亦不能再提出不同意见，"不许扰乱"，否则以扰乱帮规处置。这以后便要进行"请祖、迎祖、悬祖"仪式，十三位祖师要依次进行。在此以"请、迎、悬"罗祖为例，其词云：

请罗祖词：

---

① 《临济三庵史》，《秘密社会丛书》第4辑，台湾祥生出版社。

② 同上，在《家理三庵宝鉴》内有罗祖规定，香堂分六门："香堂设于寺院为圆门，设于庵观为方门，设于祠堂为正门，设于船上为舱门，设于住宅为宅门，设于店铺为财门。"可见在青帮中，香堂的建设是不拘一格，随处可建的。

罗祖修道栖霞山，紫云洞中炼仙丹，
弟子请祖来指导，求把众生渡上船。

迎罗祖词：

宣讲圣谕退回番，一芦渡过红江边，
迎请罗祖莲台坐，渡花弟子结善缘。

悬罗祖词：

弟子捧祖双膝跪，恭悬祖师升宝座，
怀抱一部金刚经，虔诚诵读自无罪。

所谓“请、迎、悬”祖师并不是什么宗教仪式，它既带有行帮会社，即商行或手工业行会的祖师崇拜遗风，又加上了黑社会帮会尊师崇祖内容。这类颂词无非是将神灵圣光加在一些凡夫俗子身上，多为无稽之词。例如对罗祖的颂词便是不通，罗祖梦鸿本在霅灵山修行禅宗顿悟，而此处变成栖霞山紫云洞炼仙丹，至于宣讲圣谕退番兵也是妄加的。在香堂本应供罗祖五部六册宝卷，而悬词中却变成“怀抱一部金刚经”了。故此我说后代青帮中人对自己帮派形成的真实历史的确是茫然不知了。

念完请、迎、悬颂词后，便是进行极为繁杂的大香堂仪式，诸如要进行《大香堂慈悲仪注》、《上五字抱头香释义》、《上牵绳慈悲》、《香堂注仪》等内容。其中还要由传道师父将人门人送的三分钱粮“焚送”上天，以供祖师，人门人与在堂的“三老四少”依次见礼，大家合饮“义气水”一口，“礼成后即送祖散堂”，收徒仪式，至此完毕。

为什么要有如此繁琐的收徒仪式？归极到底是要严肃帮门，防止徒众无端跳槽。这就是非请其他帮的人众参加的原因。这种收徒仪式有很长的历史渊源。至少在清代雍正年间的档案，我们已经发现凡人罗教者皆要拜师父，到了道光年间，史料又证明凡人帮者皆要得到众老管商议批准。在嘉白帮老安中有七老会，这七老即各分帮的老管，凡人人会，都要七老商议，方能奏效。而且在道光年间史料中已经记载了二十四个字的辈分。辈分大的为师父，辈分小的为徒弟，“师徒如父子”，可见那时就应当有比较严肃的人帮仪式了。但是我认为上面记述的大香堂、小香堂仪式的完全形成，应当是安清道友成立以后的事，特别是青帮逐渐走向社会上层，财大

气粗、且有权有势的时代，至少也应当是清代末年的。那时因为青帮遍及社会各种阶层，人员构成极为复杂，胡作非为者或屡屡扰害社会者给正在走向上层的青帮带来很多麻烦，因此整肃帮会，也就成了青帮活动的重要内容。对选择徒弟也就格外谨慎从事了。当然香堂的仪式再复杂，崇拜的偶像再神圣，也改变不了青帮在清代末年给历史留下的不光彩记录。

加入青帮者还必须遵守“帮规”。从一般的青帮秘籍中得知，有十大帮规：

第一，不准欺师灭祖。

第二，不准藐视前人。

第三，不准不孝双亲。

第四，不准投拜二师。

第五，不准嫌卑乱宗。

第六，不准搅乱帮规。

第七，不准盗卖安青。

第八，不准记名记人。

第九，不准欺孤凌弱。

第十，不准奸盗淫邪。[①]

这十大帮规的根本所在即第一条“不准欺师灭祖”。其他各条都是为这一根本宗旨服务的。第二条不准藐视前人，就是不准欺师灭祖。第三条，看起来是让帮中人讲孝道，但究其目的还是为了不准欺师灭祖服务的。这一条下面有一段解释：“人生在世莫重于父母，父母之恩一世难报，倘若不孝，五伦何在？师徒之情又何足道哉？”[②] 可见此条的用意。第四条，不准投拜二师，是第一条的具体内容。如投二师，当然就是欺师灭祖。对这种人“香堂重责革除，永不准进会”。第五条不准嫌卑乱宗，是指那些“自觉辈卑，妄称字大，颠倒乱宗”者，也属革除重责之列。第六不准搅乱帮规，因为“帮规并非私立，乃三位祖师爷会议修正，奏明奉旨欠准，又禀请家法，照旧施行”的。可见帮规是所谓皇权和帮权的象征，是祖师爷的规矩，具有神圣性、合法性，故犯者“打死勿论”。第七，不准盗卖安青。这一条也是为不准欺师灭祖而发，因为“师徒就如父子之情，进会后孝敬师父，理所当然。若盗卖安青，一则证明个人品行不端，二则败坏会中全体名誉。”当然首先败坏了首领和师父的名誉，使他们在

① 《家理三庵宝鉴》，民国二十三年初版，代印处：义成印刷局。

② 同上。

江湖之上名誉扫地，不得走红。第八、第九、第十虽然不是直接为祖与师服务的，也是要求帮会成员保全帮会名誉，使帮会立于不败之地。[①]

通过对十大帮规的诠释，特别是不准欺师灭祖一条，可以看出从水手帮会到安清道友这个组织浓厚的封建性。

中国的民间宗教与帮会组织，都属于底层群众的结社组织，这种组织并没有冲破封建制度的窠臼，在组织内部实行平等的经济关系和人际关系。相反，都实行的是森严的家长制统治。因此维护教主、家长的经济利益和内部权威不能不成为第一要旨。

为什么作为底层社会的结社团体，而人与人之间又非以血缘关系为纽带相联系的青帮，会实行如此森严的家长制统治？这是因为在封建社会，封建专制统治是起支配力量的，它必然使其制度和意识形态渗透到社会的每一角落。帮会组织作为社会的有机组成部分，它逃避不了现实对它的制约。特别在封建社会后期，地主阶级的统治机构发展得异常完备，从政权到意识形态领域对社会控制和影响的森严、缜密，世界各国罕有其匹。从这个意义上讲，青帮内部实行家长制统治是应有之义，舍此无他路可走，这种现象不过是封建宗法制度和政治制度在帮会领域里的一种反映。但是正如宗法制度在不同的社会阶层和社会集团中具有不尽相同的表现形式，因此借以维系宗法关系的统治方式也在不同的阶层、社会集团中表现出某些特殊性。就青帮而言，其渊源于一种民间教派——罗祖教，其前身是一个手工业者的行帮会社。当漕运水手全部失业后，这个集团才真正成为浪迹天涯的贩私、劫掠集团。青帮的家长制统治在其前身——水手行帮会社中已经形成，其特点可以从“师徒如父子，同参如手足”这两句话中分析出来。一方而这个组织要实行严酷的家长制统治，“各帮粮船、舵工、水手各立教门，多收门徒，结为死党。一切任其教主指使。烧炙、截耳、割筋毫无忌惮，为害殊甚”。在帮中老官、师父对徒弟及一般在帮者有生杀予夺之权，其家长统治的残酷性超过了一般民间教派。另一方面，我们也要注意到“有患相教，有难相死”的互相要求是劳动人民结社的前提。因此在家长制统治中还包含了“同参如手足”的一面，人们在困难中要互相帮助，所谓“帮丧助婚，济困扶危”在帮中也一定程度地存在着。在水手帮会中“老管所司，每水手所得雇值按名提出若干，收存生息。遇水手患病医药或身故买棺，则老管即于此项内酌量资助”[②]。正因为如此“是以

① 史料见《家理三庵宝鉴·十大帮规》，民国二十三年（1934）初版。

② 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。

顽鳖之辈利其缓急有恃，乐于从事”①。很显然，如果水手帮会和后来的青帮仅只一味地实行残酷的家礼、家法，而不解决水手们一些生存的根本问题，其家长制统治也是维持不下去的。更不要谈帮会的壮大和发展了。其实在青帮的贩私、行劫中虽然家长制统治更为残酷、森严，也要顾及在帮者的根本利益。例如江苏青帮领袖徐宝山“时假仁义煽结人心，赈济贫民，收纳亡命。凡营中弁兵被革者，该匪必罗致之，或以资财恤其家室，或派盐船使其管驾，顺之则生，逆之则亡”②。这就是青帮家长制统治的两个方面。

三　关于青帮秘籍中的“家礼问答”

青帮秘籍的另一个组成部分是家礼问答。表面看来，它是关于漕运、漕帮、运河以及青帮渊源及历史的知识性问和答，内容异常丰富，问题多达二百余个，回答当然也有二百余个。其实这种“家礼问答”是典型的帮中暗语和联络信号。这类东西在红帮中称为“海底”，“海底者，记载洪门史迹、规矩、隐语等之秘籍也，一称‘金不换’，又名‘衫仔’。凡洪门中人，咸寤寐求之，欲期手藏一卷，以探窥会中规矩，面俾‘道高瓶满’，藉免陨越失仪也。”③ 青帮中的家礼问答，与海底中的隐语、见而手势之类同。不懂家礼问答就非青帮中人，与帮中人相遇就难以互相认识，互相引荐，互相帮助，甚至有受对方加害的危险，所以其重要性不言自明。光绪二十五年（1899）五月，江苏著名青帮领袖徐宝山将部分青、红两帮人马汇合在一起，设立春宝山堂名目，“人会者人给一票，上载口号，监读三日，熟即焚毁灭迹”。所谓口号即帮中隐语，史料未能讲清他们熟读的是洪门海底隐语，还是青帮家礼问答，但总是隐语之类，以行帮中联络信号。其实这类东西在民间教派中也有。清代八卦教中的离卦教，教徒相认将食指和中指并在一起伸向空中，名为“剑诀”。而八卦教中震卦教徒见而时也有不同的指法，以免混淆教派。

青帮这些秘诀产生在什么时候？从它的内容看大部分涉及漕运、漕帮、漕船、庵堂、家庙及三祖的传说。它的形成是由简单到复杂的一个过程，最初成形于漕运水手帮会出现的年代。至于有关漕运的一些具体知

① 《军机处录副奏折》，道光五年七月二十四日江苏巡抚陶澍奏折。

② 《朱批奏折》，光绪二十六年月日失名奏片。附：查探徐怀礼报告。

③ 庚辰仲夏李子峰编《海底》第一编。

识，流传的年代似应更长。但现在从《家理三庵宝鉴》见到的整套家礼问答应是安清道友出现后的产物，甚至可能是清代光绪末年、宣统时代或民国初年的产物。在《家礼三庵宝鉴》中有这样一段话："咸丰四年焚烧家庙、通漕祖师像、经卷等，各省海底不全。"[①] 这段内容，应该真实可信。咸丰三年（1853）运河漕帮因种种原因全部解散，这在前面章节中已经详述，十数万漕运水手及沿途无数纤夫人等如鸟兽散，水手帮会也随之不复存在，在这种情况下，经卷、祖师像、家庙尚且毁弃，何论海底一类秘籍。但由于安清道友的出现，以潘安为骨干的漕运水手又聚拢在淮北，从事浪迹天涯的贩私、走私，乃至劫掠活动，而且加入青帮的人三教九流，益见增多，为了识别和会遇同伙，不能不有一套口诀、秘诀、暗号。这样在原水手行帮面有的一些口诀的基础上又加上了相当多新的内容。现有的系统的"家礼问答"成形较晚的原因有两个：

一是"家礼问答"中有这样一段话：

> 问：请问老大在帮否？
>
> 答：好说老大，弟子腿短，赶帮不上，沾祖师灵光，借前人路走，我是早码头进家。[②]

这里"弟子腿短"，"我是早码头进家"已告诉了我们时间。另一部民国二十四年初版的《临济三庵史》解释了"早码头进家"的意义：

> 至光绪二十六年，圣驾西迁……奉旨将十八帮粮米，半送西安，半留临清，以平糶民食。光绪二十七年，圣驾回銮，南省漕务改归兵饷。运粮一节，至此终止。故后人再有进帮孝祖者，皆称早码头进会云。[③]

可见"早码头进家"是在光绪二十七年（1901）彻底废南漕以后的事。运河漕帮是在成丰三年（1857）解散，为什么此处讲光绪二十七年（1901）"运粮一节，至此终止"？此处关于早码头进家应是光绪末年才出现的内容，可见"家礼问答"至少应在这段时间以后才系统出现的。

---

① 《家理三庵宝鉴·家礼问答》，民国二十三年（1934）初版。

② 同上。

③ 《临济三庵史》，《帮务沿革》，民国二十四年初版。

二是几乎所有的“家礼问答”涉及翁、钱、潘三祖时，都格外推崇潘祖，推崇潘安。“家礼问答”第一句话即是：

问：请问老大贵姓？
答：好说老大，进家姓潘。①

这就是所谓进家的都姓潘，都属原来潘安派下之意。为什么在这类“家礼问答”中推崇潘安？因为安清道友的主要成员是潘安水手，其传统当然也主要继承的是潘安帮会的那一套。这就再次说明，这类家礼问答最终成形于安清道友成立以后。它的出现是适应了流氓无产者社会组织的活动方式和要求的，并不是一种无意义的礼节性问答。

通过上述种种考证与分析，可以证明一点，即“青帮秘籍”是一种由口头传说为主的谬误和真实相掺杂的记录，它充分地反映了青帮及其前身水手帮会的种种特点，是研究从罗教到青帮这个宗教及帮会史的不可缺少的历史资料。

① 《家理三庵宝鉴·家礼问答》，民国二十三年（1934）初版。

第七章　江南斋教的传播与演变

在本章，我们将系统地论述罗教庞大教系中的另一支——斋教。

大约在明代嘉靖年间，一支罗教教派出现在浙江处州一带，后蔓延两浙，明清之际向赣、闽两省扩张，而后又向苏、皖、鄂、湘、桂广大农村市镇发展。清代雍正七年（1729），各省罗教多次遭受当局镇压，部分教徒为躲避迫害，遂将教名“改为一字教，又名老官斋教”[①]。南传罗教派系极为复杂，“经非一卷，教非一门”[②]，多以老官斋教、罗祖教、无为教、大乘教、三乘教、龙华教、糍粑教、金童教、观音教、一字教等名目各处传教。从清代嘉庆、道光年间起，清政权由于上述诸教派皆吃斋且多为不法，因此往往以“斋教”或“斋匪”相称。

斋教传自罗教，但又受到摩尼教、白莲教历史传统的影响。摩尼教、白莲教皆以持斋严谨著称，从宋代至明初，数百年间扎根浙、闽、赣诸省底层社会。明中叶以后，销声匿迹，史料无载，但其传统已深深渗入民间。明代中末叶，罗教南传，与浙省等地民间食斋之风一拍即合，教势随之大兴，传教中心也随之南移。

清代中叶以后，斋教部分支派又与江南诸省会党逐渐合流，并屡次揭竿而起，且有排外之举，因而被清政权视为东南动乱的根源之一。

一　罗教南传与三祖传承

罗教在该教兴盛之初，活动范围已包括了山东省。罗祖梦鸿祖籍山东，罗氏家族往来直、鲁两地，数百年间从未间隔。在罗梦鸿老家山东即墨、

---

① 《朱批奏折》，乾隆十三年十一月二十四日江西巡抚开泰奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年四月十三日浙江巡抚李奕畴奏折。

崂山一带，从来都是罗教另一传教中心。明代万历年间，山东罗教活动更加炽烈。当时著名僧人憨山德清到崂山布道，发现“方今所云外道罗清者，……其教遍行东方”，不得不“渐渐掇化”，使之归于“三宝”。[①] 从清档案可以看出，明末山东登州、莱州、海宁州等地都有罗教活动。不仅山东东部罗教倡行，山东西部信仰者亦云集结社。据《万历武功录》记载：

> 侯表，鱼台人也，常与金乡、钜野、南皮人，群辈数千，诵罗道五部六经。于是分为三千余社，每社立社长一人，社举一人，社出金一分，封输社长。诸社一旦有缓急，不能办，即以社金□之。人人皆以罗教利赖己，乃益尊崇表，殆如神明矣。……而是时，鲁府镇国将军，亦执弟子礼，东乡坐表师事矣。[②]

罗教在山东西部势力之大由此可见一斑，以致《万历武功录》的作者感慨道：“北方独多罗道乎？然其教与白莲教相为上下，久之遂至为不轨，乱矣。语曰：献为三群，而况群数千众，杀牲鼓舞，日务鬼神，安在其不乱也。”[③]

其实，明万历年间罗教已迅速南传，但统治者仍然以为其活动在北方数省，西且引起当局恐慌，万历十五年（1587）即有大臣上书言事：

> 白莲教、无为教、罗教蔓引株连，流传愈广，踪迹诡秘，此直隶、山东、河南颇众。值此凶年，实为隐忧。诸命下五城御史及咨各省直抚按官督令军卫，严行访拿。[④]

从此折中可以看出，河南罗教信徒也已不在少数。这段史料依然大而化之，将无为教与罗教分为两教，且不知罗教已传至广东省了。据万历十三年（1585）史料记载：

> 广东程乡县妖人立无为教社，聚党为乱，官军攻之，斩获七十余人，首恶逃逸。[⑤]

---

① 明憨山德清：《憨山老人自序年谱实录》。
② 明瞿九思：《万历武功录》册一。
③ 同上。
④ 明《神宗实录》卷一八二，万历十五年正月。
⑤ 明《神宗实录》卷一六五，万历十三年九月。

不仅如此，甚至在明万历年间，由罗梦鸿之孙罗文举重新刊刻的五部六册宝卷也已经在南京问世。到万历三十四年（1606），河南永城县人刘天绪到南京“崇奉无为教主”，自称“龙华帝王”，封其姘妇为后，封十余人为国公、侯、伯、将军、指挥官等，公然打起无为教主旗号，欲造反起事。

万历末年，罗教在江南的影响引起了南京礼部的注意，其教再次遭禁，经卷遭毁。

罗教徒几次在南京刻板刊印五部六册宝卷，对罗教在江南的传播起了推波助澜的作用。明当局虽然多次毁禁罗教及其经典，并未能阻止信仰的传播，正是在这种历史条件下杭州运河水次出现了罗教庵堂及教团：密云人钱姓、翁姓及松江人潘姓三人流寓杭州，“其兴罗教”，并各建庵堂，“供奉佛像，吃素念经”。漕运水手成这个罗教教团的主要成员。

然而事实证明南传罗教的中心不仅仅在杭州，而且在穷乡山僻的浙江处州一带。如果说杭州是漕运水手信仰的中心，处州则是广大农民及小手工业者趋之若鹜之地。明嘉靖年间，罗教已传入处州，经数十年间潜行默运，滋生发展，产生了两代宗教领袖。清代罗教在北方衰落，在浙、闽、赣诸省却倡行于世，成为江南实力最为雄厚的民间教派。这支罗教到清雍正年间改名为老官斋教：

> 查老官斋一教，其源流传自浙江处州庆元县姚姓，托其远祖普善，初世姓罗，二世姓殷，三世姓姚，现为天上弥勒，号无极圣祖。凡入会男妇俱以普字派为法派命名，入会吃斋之人，乡里皆称为老官，遂相传其教为老官斋。①

而另一史料则云该教“起自前明罗姓，法名普仁，传徒殷姓，法名普能，普能传徒浙江庆元县人姚大宇（注：应为姚文宇），法名普善，流传徒众，称为姚祖教……即罗祖教，均以普字派名”②。

清档案对老官斋教初期活动及教脉传承记载过于简单，因此有必要研究该教经书。老官斋教传教经书有：罗教五部六册宝卷、《明宗孝义达本宝卷》、《圣论宝卷》、《天缘结经录》、《三祖行脚因由宝卷》、《西林开玄宝

① 明《南宫署牍》卷四〈毁无为教告示〉。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年五月二十日江西巡抚先福奏折。

卷》。其中《三祖行脚因由宝卷》（简称《三祖卷》）对该教初期活动作了详尽的描述。[①] 该卷主旨在于宣扬教主转世之说，即罗祖转殷祖，殷祖转姚祖。转世说是宗教家附会神圣、光大自身的惯用手段，是为了向信仰者证明本教派属于嫡传正宗，当然是无稽之谈。但是荒诞中却有一面真实，它从侧面反映了老官斋教初期发展的各个阶段。

《三祖卷》关于罗祖的描述与罗教《苦功悟道卷》中《祖师行脚十字恩情妙颂》多有不合，与清代档案记录也大相径庭，虚构成分很多。但有一段韵文，关于罗祖由当军到修行的经历还有一定价值：

罗祖家　在山东　莱州人世
我住在　即墨县　一里离城
有亲娘　生下我　兄弟俩个
我俗名　爹娘唤　叫我罗因
我祖上　上留下　军丁一户
在北京　锦衣卫　我去当军
一撇下　有老母　谁人看顾
到如今　在军中　胆战心惊
思量起　阳世间　人身难得
好光明　不得从　眼泪纷纷
我如今　把军丁　尽皆退了
无昼夜　念弥陀　不肯放松[②]

可见罗祖的确是退了军籍，一心修行的。但此段“自述”罗祖俗名变成了罗因，考之档案史料，不足为信。罗祖为什么要修行呢？《三祖卷》云：

① 《三祖行脚因由宝卷》，清刊本。首页有《太上祖师三世因由总录序》，序后有“康熙二十一年岁次壬戌菊月吉，灵山正派嗣法耻誉越山华川道人济阳普浩撰梓”字样。可知此卷成于1683年。序后又有“光绪元年岁次乙亥四月佛诞日重刻”字样。故此本应为1875年重刻本。本书除序、跋外，正文分三部分：《山东初度》、《缙云舟转》、《庆元三复》。分别叙述了罗祖、殷祖、姚祖“行脚”。

《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》：“祖曰……讲明《圣论宝卷》、《明宗孝义宝卷》、《天经》、《结经》、五部六册，一开明。”可见上述宝卷为老官斋传习的经书。

② 《三祖行脚因由宝卷·山东初度》。

一心顿悟无为道，退了军丁去修行。
我今认得安身处，尘尘刹刹放光明。
我今仔细思量起，要悟真经善度人。
度得万人归家去，清风明月证诸经。
有人遇我真经法，时时刻刻转法轮。①

大概是基于“证经”、“度人”两大目的，他才隐居山洞中“苦悟十三载，身卧荆笆，楞木作枕，参透本来面目”，“亲检大藏提纲，挑成五部六册经文”的。这种证经、度人的目的，是后人强加给罗祖的，其实依照五部六册宝卷，罗祖修行的真实目的，是惧怕生与死，要寻求一条自家躲避生死轮回之路。为此，他走上了一条极度夸张人主观意识的道路，即禅宗顿悟之路，在他看来，人类面对的一切都是虚幻不实的，面其中变化生灭也无非是尘世众生的虚幻妄念。这种思想也正是罗教创始人的基本思想。罗祖教深刻动人还在于罗梦鸿本人对禅宗思想深刻理解，他大胆发挥，驰骋想象，以大刀阔斧的气势，提出自己对宇宙、万物、人生的看法，提出解决生与死、善与恶、有与无、邪与正、虚与实、源与流、功利与幻灭、天堂与地狱、灵之我与肉身之我等等一系列宗教命题，创造了驳杂而又独具特色的宗教思想体系。它的教义比起单纯倡导弥勒下生、回归彼岸的白莲教的教义要丰富得多，深刻得多。罗祖教教义不仅深刻动人，而且通俗浅显，正因为如此，才深深地触动了千百万群众的心弦，并与之发生了共鸣。特别在文化水准相对高于华北的江南地区，在热烈追求信仰主义的江南乡村市镇迅速立地生根，并成为影响这一地区的最大的民间教派。

浙江处州这支罗教的真正缔造者是老官斋教尊崇的“二祖”殷继南，而使教门趋于成熟并在浙江扎根，向江南诸省蔓延扩张的是“三祖”姚文宇。本节主要介绍殷继南、姚文宇行迹。

（一）殷祖行脚

浙江处州出现罗教活动的时间当在明代嘉靖年间，明嘉靖六年（1527）罗祖物故，他当然不可能到江南处州传教。处州罗教也不是殷继南所传，因为在殷氏加入罗教之前，此地已有罗教教团。

殷继南，法号普能，被门徒尊为二祖，又称殷祖，有的史料称其为殷继能，或讹传为应继南，为应祖。关于其生年，诸史料说法不一。清档案

① 《三祖行脚因由宝卷·山东初度》。

记录《应祖师行脚宝卷》云：

> 应祖师于嘉靖六年二月念八日降凡在处州府丽水县应家庄，父元汇，母李氏，讳继南……与《天缘》、《吉经》皆系罗教流传之书。①

此说因“山东罗祖，年登八十五，嘉靖六年正月念九日脱化还源”，而殷氏为罗祖转世，故称殷继南生于罗祖还源之日。

《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》则说殷继南生于嘉靖十九年（1540）二月二十八日，死于明万历十年（1582）八月初四日。

我们认为生于嘉靖六年（1527）有其合理性。因为《三祖卷》云，嘉靖二十三年（1544）殷继南“向丁化师学习煎银”，其后丁化师“引祖皈依”。如果依殷氏嘉靖十九年出世说，二十三年仅为四岁，如何学习煎银，如何归依罗教？

殷继南三岁丧母，七岁丧父，由叔婶抚养，十一岁时，婶母又死，叔父将他送往金沙寺出家，经过六年苦行，此寺似乎修持禅宗，主持本空曾有一偈曰：

> 人人有尊佛在堂，不假修持已现前。
> 若遇六年苦行过，忽然参透天外天。②

果然过了六年，殷继南被本空逐出寺门，此后随永康里打银匠丁予（台州人，法号四维普慎）学习打银业。丁予是个罗教徒，嘉靖二十三年“引祖皈依”。是年七月十五日，殷继南“申表卢本师讲经”。卢本师生平不详，似乎是浙江处州一带最早的罗教领袖。“申表讲经”之日，卢本师赞曰：“这个无为，诸佛不识，能了虚空，阎王皆惧。”殷继南听罢，“洞然省悟”，起身回答：“我能了会虚空。”并念偈言数十句，起首四句是：“先选山东莱州府，翻身又到虎头山，六年苦行遭魔难，双林说法度群迷。”卢本师听得此偈，认定殷继南为罗祖转世，转拜殷氏为师。殷继南成为处州一带罗教领袖，是年十七岁。③ 殷继南之所以能征服人心，得之于在金沙寺六年经历，使他能迅速领悟与佛教相类的罗教教义。但是直到

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十年二月二十一日浙江巡抚三宝奏折。

② 《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》。

③ 同上。

他三十岁时才真正懂得了罗教宗教思想的内涵："到如今，三十岁，心花发朗。悟出了，五部经，说得分明。"这以后，他以"五部法轮"掌教，以本派为"无为正派"。殷继南掌教后封了二十八位"化师"，七十二位"引进"，初步建立了教阶制度，信仰者达三千七百余人。从《三祖卷》记载的二十八位化师籍贯、道号可知，那时教中人就都以"普"字派命法名了。而教势已达浙江处州、缙云、台州、松阳、武义、温州、青田、金华、瑞昌、景宁、宣平诸州县，包延了浙省中部及沿海地区。

万历四年（1576），由于教势膨胀，构成了对当局的威胁，殷继南避走天台山，被天台县衙逮捕入狱，判刑六年。万历十年（1582）初发回原籍处州，被缙云县当局释放。他传教之心不死，是年七月，他在温州连续讲经七昼夜，数千弟子"都来解表"，再次惊动有明当局。处州李姓知府派人至温州将其锁拿，于万历十年八月初四日斩首示众。

殷继南死后，其女弟子处州化师琼娘，道号普福者，将其尸骨盗出，埋葬在距处州二十五里之吴谷阙，从此该处成为斋教圣地。这以后普福化师"整理佛门，开堂示众"。普福成为殷氏以后的教权继承人。[①]

殷继南是江南老官斋教的真正缔造者，他巩固和发展了宗教组织，建立了教阶制，传播了罗教教义，使教势远播十数州县，处州成为南传罗教的中心之一。

（二）姚祖行脚

殷继南死后，以处州为中心的罗教组织失去了宗教权威，处于涣散状态。直至数十年后，新兴的宗教领袖姚文宇掌教时，教派才获得再度统一。

姚文字，浙江处州庆元县松源东隅人，明万历六年（1578）三月二十九日生。父母早逝，家贫无依，为人牧鸭。他自幼食长斋，后偶遇一道者，劝其皈依"道门"，代其取法名普善，道号镜山。三十一岁时他正式加入罗教，"在普福化师位下归依解表"。三十六岁时他为殷继南守坟一年。此后开粮店三年，"十方访道"三年。天启元年（1621），他四十二岁，云游至浙江武义县逆溪地方，遇见罗教信徒普理及妹普波，与之论道，兄妹大服，拜姚文字为师。他从此在普波家中"开堂接众"。不过二年，信受教法者竟达三千七百人。天启三年（1623），殷继南嫡派传人普福反转拜姚文字为师。《三祖卷》记载了当时的盛况："天启二，因缘至，

① 《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》。

渐渐明显。遍金华，各会下，处处传闻。”“天启四，二月终，胡塘解表，八十一，大引进，俱付上关。化三千，七十二，同受正法。”姚文宇再次统一了浙江罗教各教派，成为殷继南以后最有权威的宗教领袖。

然而，在姚文宇统一各派罗教组织的过程中同时遇到了分裂活动。天启七年（1627），姚门派下最重要的宗教领袖之一，教内“清虚”汪长生，由于“众广心高”，前往江西龙虎山“与天师会道”，“天师不能及”。结果张天师“以显法十二部付与汪长生”。从此汪长生脱离了罗教，“另立科规”，建立了长生教。[①] 长生教宗主北方黄天教，汪长生被奉为该教十祖。[②] 长生教以一枝蜡烛，一盏清水作为收徒仪式，“愚实之辈，悉从信之”，遂成为浙江、江苏一大民间教派。

为了巩固教势，从天启二年（1622）至崇祯四年（1631），姚文宇三行龙华大会，并做千佛会，讲经说法。明代末叶，两浙广大农村市镇，罗教组织如星罗棋布，无处无之。这个以小农、小手工业者为基本群众的组织很难实行完全紧密的统一，派系间的融会合流与分裂离异现象交织在一起。为此姚文宇告诫罗教信仰者：

> 罗门不信姚门道，如茶当酒不醉人。
> 殷门不进吾门教，如石当宝未为珍。
> 傍门不归姚门法，如石沉海苦无穷。
> 吾门不守吾门行，如日当空破云霞。

可见姚文宇始终想把所有的罗教、殷门及“傍门外道”凝聚在一起，形成高度严密统一的宗教组织。为此目的，崇祯二年（1629），他开始进行组织整顿。他把教中骨干分成左中右三枝，九个辈分：礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信、和。最大辈分礼字辈仅有姚文宇、普理、普波三人。姚文宇统领中枝，普理、普波分掌左、右两枝。中枝每人传徒七人，左右两枝每人传徒五人，辈分依九字递传。姚文宇本意在于“递代相承，枝枝叶叶，连绵不断，永远留传”。但事与愿违，这类机械的师徒传承关系无法适应复杂的社会及人事关系的变动，到清代便难以后继了。只有在乾隆十八年（1753），当局办查宁波龙华教时，尚有几个七八十岁的老教

---

① 《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》。

② 清滕众喜：《众喜祖言宝卷》卷三〈佛祖传记〉。

徒遵照此道行事。①

姚文宇掌教数十年，教势不仅覆盖两浙，且波及赣、闽、苏、皖。特别在浙、赣、闽三省交界十几个州县尤为传教要区。姚门兴盛之际正是明王朝气数已尽之时。崇祯末年，浙东群雄并出，各自拥兵，“风烟满道，戈甲盈满”，“豪强以立营为常事”，到处以助饷为名骚扰地方。作为数省大教主的姚文宇是时已发大财，据传其家“田连阡陌，米烂陈仓，金银满库，珠宝盈厢”，不仅引起族内财产纷争，也引起地方军阀的觊觎。清顺治三年（1646），驻守处州的杨鼎臣父子听从姚文宇义子耸动，子是年五月七日将姚氏劫至处州龙泉县“再三令人认饷”，他不允，于五月二十九日“被害归天”，时年六十九岁。②

姚文宇死后，其正妻夏氏无子，但居于祖堂，把持教权。次妻周氏及幼子姚绎“避之前山，佛门无主，子幼身孤，祖堂难以居住”。其后，姚门弟子纷纷投在周氏母子门下，“明烛申表，重行三乘”。顺治七年（1650）周氏葬姚文宇子庆元县铁岭之阴。其子长大后，定法名普法，“兰孙满目，承值宗祠，栽培道脉，各方感德”。③ 姚文宇所倡这支罗教再度大兴。从姚绎起，这支教派开始了以血缘关系为纽带的教权世袭制，整个清代，这个教门的核心组织都掌握在姚姓家族的手中，在封建宗族关系保持最完整、严密的中国东南部，又造就了一个头戴宗教光环的“神圣家族”。

二　江南斋教的传教中枢——姚氏家族

明清鼎革之际及清初数十年，罗教像其他多数民间教派一样，经历了一段沉寂，在清雍正初年突然活跃起来，引起了当局瞩目：

雍正五年（1727）满运总督张大有，浙江巡抚李卫查获杭州等地水手信仰罗教“数以万计”，陆续修建庵堂七十二座，而且“沿途有事讼费之需”，“淮安、天津、通州、京师俱有坐省之人为之料理”④。

雍正六年（1728）初，苏州巡抚陈时夏在苏州等地发现罗教庵堂十几处。⑤

---

① 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十三日提督浙江总兵官史弘蕙奏折。

② 《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》。

③ 同上。

④ 《中国社会学史料丛钞》，第460—461页。

⑤ 《朱批奏折》，雍正六年正月二十九日苏州巡抚陈时夏奏折。

雍正七年（1729）八月，署理山东巡抚费金吾，夹讯罗梦鸿七世孙、无为教首罗明忠，审出山东登州、海宁州罗教庵堂数处。①

雍正七年（1729）十月，署理福建总督印务史贻直奏称，捕获罗教徒夏义，“供出福建人万姓、王姓到德胜门内罗教庵内请经”。又“访出罗教张维英、聂君龙等，并起有经卷、佛图等项，又供出浙江处州府庆元县有同教姚细妹一犯，江西抚州有请经之陈万善一犯，又称福建之泉、漳两郡罗教更多……”②

雍正七年（1729）十二月署江西巡抚谢旻奏称“安南、赣州、吉安、瑞州、南昌、抚州等府查有王耀圣等壹佰贰拾叁人，又僧人海照等陆拾捌名”传习罗教。这些人“在城习手艺，在乡务耕作。止在家吃斋修行，又名大成教、三乘教，并无匪为。至问其启教源流，茫然不知……阅其经卷有《净心》、《苦工》、《去疑》、《泰山》、《破邪》五部名色，皆杂引释道言语，凑集成文”③。

接踵而来的六省（直、鲁、江、浙、赣、闽）的罗教案震惊了清廷，这是有清人关以来第一次遇到如此大规模的“邪教案”。雍正八年，当局颁布条议，严禁罗教。其后又屡次严禁：

> 本司等更有请者，收缴罗经，查察斋堂，业经屡示严饬，而各属犹有报缴未尽者，请自此通饬之后，限以三月，邪经务尽收缴，经堂务尽查毁……倘结报之后，仍有私习大成、罗教，及藏匿大乘、罗经并私立斋堂事发者，除本犯及保甲邻佑照律治罪外，即将该地方官照例参处。④
>
> 尔等凡有罗教经卷及原设斋堂之家，务须依限赴县尽行首缴，改邪归正，尽作良民。所有从前设教惑众之处，一无所问。如敢故抗不遵，是始犹无知误犯，今则有心顽梗矣。法律具在，定即照后开条例分别治罪……计开：一定例嗣后如有私习罗教者一经发觉，将为首者照左道异端煽惑人民律拟绞。不行首报之邻佑总甲人等，均照律杖一百。一凡将罗教经典隐藏在家不行首出销毁者，枷号两个月，杖一百。⑤

① 《朱批奏折》，雍正七年八月署理山东巡抚印务布政使费金吾奏折。
② 《朱批奏折》，雍正七年十月二十一日署福建总督印务史贻直奏折。
③ 《朱批奏折》，雍正七年十二月六日署江西巡抚谢旻奏折。
④ 凌焘：《西江视臬纪事·设牌劝缴罗经详》。
⑤ 凌焘：《西江视臬纪事·禁罗教传示》。

雍正一朝，禁罗教虽严，但较之以后数朝仍相当宽松。当时福建巡抚刘世明以“习无为罗教者阎家吃斋，臣通饬严禁”上奏朝廷时，雍正皇帝却认为“但应禁止邪教惑众，从未有禁人吃斋之理，此奏甚属乖谬纷扰”，将奏折驳回。[①] 清廷禁断罗教，却又不禁人吃斋，促使江南罗教徒有机可乘，纷纷改换教名，老官斋教之名因之问世。据后来被逮捕的罗教头目姚文谟（姚文宇后裔）供称：

> 小的祖上原奉罗教，雍正七年奉文查拿，就改为一字教，又名老官斋教。[②]

所谓“一字教”是因为“人教男妇俱以普字派为法派命名”。而老官斋教之名则因“人会吃斋之人，乡里皆称为老官”[③]。在老官斋教名目出现以后，清代档案又陆续出现了罗教异名同教诸如糍粑教、大乘教、三乘教、龙华教、金幢教等等。

从雍正五年（1727）到雍正八年（1730）当局对罗教的大搜捕中，并没有过多地涉及姚姓传教家族。当局真正认识到姚姓家族是江南斋教的领导中枢，是在乾隆十三年（1748）老官斋教暴动失败以后。这次事件经过详细审理，才第一次揭发出“老官斋系罗教改名，即大乘教，传自浙江处州庆元县姚姓”这样一个事实。[④] 据同一时期讷亲奏折记载：

> 其邪说始于罗教，自明代以来，流传已久，曾经雍正年间查禁而至今不改。其姚姓子孙仍往各处代取法名，总以普字为行，每一名送香资三钱三分，愚民奉若神明，姚氏视若世业。[⑤]

例如，在发生老官斋暴动的福建建安、瓯安两县则有庆元县姚姓后裔姚普益、姚正益每年来闽省一次，各斋堂遇有人教命名的，每名各收银钱，“携回作香火之资”[⑥]。

---

① 蒋良骐：《东华录》卷三十一。
② 《朱批奏折》，乾隆十三年十一月二十四日江西巡抚开泰奏折。
③ 《朱批奏折》，乾隆十三年二月十三日福州将军新柱奏折。
④ 《史料旬刊》第27期，新柱折。
⑤ 《史料旬刊》第28期，讷亲折。
⑥ 《朱批奏折》，乾隆十三年二月十三日福州将军新柱奏折。

清当局发现姚姓家族在老官教中的特殊地位后，在浙江处州、温州等地大肆搜捕姚姓传教之人，并发现了传教祖堂及教首：

> ……据称祖堂在浙江处州庆元县及温州永嘉县。经督臣喀尔吉善奏明，查拿拆毁教堂，将姚文宇之孙姚必起拟绞监系，姚郎起流徒乌喇。奉教各犯勒限自首，准其去邪归正。①

据史料记载，清乾隆年间浙江处州庆元县已非老官斋教传教中心。早在康熙年间，姚文宇之子姚绎（法号普法）已举家迁至温州永嘉县了。而根据明代史料，在明万历年间，温州即已是无为教传教中心，甚至福建福宁府、兴化府、福州府的连江、长乐的斋徒“往往奉温州教主”，而“禁人祀祖先、神祇，以预绝其心。惟祀教主，号曰无为”。② 可见此处早有斋教的社会基础。乾隆十八年（1753），姚门一支龙华教教徒普栋供称：“祖师普善（注：姚文宇）的儿子普法在温州落了业，那里有老祖堂。”③《三祖行脚因由宝卷》记载：普法死子康熙年间，时年五十七岁。可见清康熙时代，姚门传教中心已转移至浙江永嘉县。故此教徒曹进侯也供称：“普善祖堂在温州。”另一教徒孔殷茂亦供：“普善祖堂在温州西关，姚必胜是普善元孙，法名善汇，今已亡过。他弟兄三个，一个兄弟姚必彪，法名普标，是秀才，管老祖堂事。”④ 从上史料大至可推算出明末清初中叶姚氏直系掌教权的大致情况：

姚文宇（普善）→姚绎（普法）→姚必胜（普汇）
　　　　　　　　　　　　　　→姚必彪（普标）
　　　　　　　　　　　　　　→姚必起（?）

乾隆十三年（1748）后，姚姓子孙大都隐处蛰居，乾隆十八年（1753）当局因宁波龙华教案再次搜捕该家族成员时，避居杭州的姚文宇

① 《朱批奏折》，乾隆十三年二月十三日福州将军新柱奏折。

② 明朱国祯：《涌幢小品》卷三十二。

③ 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十三日浙江总兵官史弘謨奏折。

④ 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十三日浙江总兵官史弘謨奏折。注：据同期浙江巡抚奏称：姚必彪为普善之孙。又：根据李添春《台湾省通志稿人民志宗教篇》记载其派传法为：三祖普善→四祖普宵→五祖普步→六祖普钱→七祖普德→八祖普方→九祖普通→十祖普月→十一祖普乐→十二祖普应→十三祖普聪。此派传法至少第四代普法，第五代普汇是清代档案言之凿凿的老官斋教教主，他们是姚文宇亲子亲孙，掌握温州祖堂者。可见李添春的记载不完全属实。

孙姚必彪、徐宏文“俱经去邪归正”，“并无经卷、邪书、教堂”。[①] 而同时期浙江巡抚亦有奏折称：

> 飞拿普善之孙姚必彪、徐宏文等……兹据禀复，已将姚必彪、徐宏文家搜查，并无经卷、邪书、教堂，又严查玛瑙寺，亦无发卖此项榜文之事。姚必彪等俱经去邪归正，徐宏文等久无其人。[②]

从表而看，姚家已改邪归正，传教无人，但是作为连跨数省的庞大教门的组织者和精神领袖，这个家族既不会放弃固有的宗教信仰，更不会放弃巨大的经济利益。数十年后，嘉庆十九年（1814）三月，浙江当局在杭州发现了一支老官斋教的异名同教——糍巴教（糍粑教）教团。[③] 并于教徒包五家“搜出《破邪》、《叹世》、《太上》、《正心》、《苦功》等经，及《正宗科仪》一本。细核各经，均系劝人为善、消灾祈福，并无违悖字句。唯《正宗科仪》尾页上载有普盛敬刊字样。”严审教徒，得知普盛即温州姚瀛松，是乾隆末年至嘉庆一朝老官斋教的宗教领袖。其弟子在温州、金华、湖州、严州、杭州有大批人被逮捕。当局顺藤摸瓜，在温州拿获姚瀛松弟弟姚汉楫、姚沧楠、姚海查、姚润吾、姚治模、姚淳植、姚玄诚，同时有姚三度赴府投首。当时教首姚瀛松业经去世，其弟踵行教业。据清代档案记载：

> 姚汉楫即姚遨先，籍隶庆元，迁居温州郡城，系乾隆己酉科拔贡生。其兄姚瀛松在日，信习罗教，持斋诵经，取名普盛，翻刻教经，劝人祈福消灾……姚汉楫亦图邀福，于嘉庆三年拜姚瀛松为师，取名普慎。……据姚汉楫供称：姚瀛松在日曾言，前明罗孟浩（注：应为罗梦鸿）创教造经，经非一卷，教不一名，统曰罗教。仅止吃素念经，劝人行善，自图获福，并无图像符咒，所起之《正宗科仪》一本

① 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十三日浙江总兵官史弘蕙奏折。

② 《史料旬刊》第24期，雅尔哈善折。注：此折又云：“还有杭州徐宏文家也有祖堂，是姚普仁掌教的。”

③ 糍粑教又曰三乘会，是罗教异名同教。清雍正十三年（1735），当局在安徽南陵、宣城、无为、合肥、铜陵等县首次发现该教活动，并查出罗祖《雾灵山碑文》。因该教用糍粑供佛，故人都称其为糍粑教。入教者皆以普字派命法名。

系姚瀛松翻刻。①

上述供词多有隐瞒之处，它没有涉及老官斋教的创立、组织状况、传教经书、教仪教规，但毕竟交代了乾隆末年、嘉庆一朝姚氏家族掌教的部分传承及这个家族与罗教的关系，明确指出罗教初祖为罗梦鸿，而非《三祖行脚因由宝卷》中的罗因。笔者推测，由于清初至雍正年间史料都证明福建、江西斋教徒都到北京罗教庵堂“请经”，在清代中叶姚氏家族很可能与北直隶无为教主罗氏家族有所来往。

嘉庆十九年（1814）姚氏家族受挫，但这个家族有着顽强的生命力。二十年后，道光十三年（1833），浙江当局第三次查获姚氏家族的传教活动。这次案件是嘉庆十九年案件的继续。

嘉庆十九年姚汉楫之弟姚海查因谎称未习罗教，被保释出狱。道光七年（1827），他利用姚氏家族在温州底层社会的影响，“起意复兴罗教，传徒敛钱”。他刻印“太上正宗”、“太上心宗”图章两颗，在浙、赣两省传教。凡有拜师者，即点烛一对，收受香钱。如有送银元两块以上者，即给“传灯蜡敕单”，上盖图章，“以为辗转传徒凭据”。姚海查令其族人姚秉信、姚立诚、姚律谐等人协同办教，以扩大教势。这些人都是知识分于兼“邪教”信仰者和组织者。姚海查系嘉庆辛酉科拔贡生，姚立诚、姚律谐系属廪生，这一点引起当局震惊。浙省当局判姚海查绞立决，其他姚姓子弟充军远配。②

在浙江温、处两州姚姓子孙进行传教活动的同时，江西也有一支姚文宇后裔进行传教活动。乾隆十三年（1748）老官斋教暴动失败后，闽、浙、赣三省地方政权大肆搜捕传教及在教者。是年九月十四日，江西赣州石城县县役拿获姚文谟、姚成武等人，遂究出姚姓在江西一支的来龙去脉。据姚文谟等人供称：

> 小的祖居浙江处州府庆元县。父亲姚焕一，乳名细妹，移住抚州府临川县。小的祖上原奉罗教的，雍正七年奉文查拿，就改为一字教，又名老官斋。小的法名姚世英，父亲法名普振。父亲的师父叫陈

① 《朱批奏折》，嘉庆十九年三月二十五日浙江巡抚李奕畴奏折。

② 《朱批奏折》，道光十三年九月三十日闽浙总督程祖洛奏折。附注：笔者于1986年去江南进行宗教调查，了解到1949年时江南仍有姚文宇后裔从事传教活动。从明万历朝至1949年，这个家族的传教活动进行了三个多世纪。

万善，法名普万。因雍正七年查拿罗教，有同教的黄子敬在石城高田住，小的携妻逃奔他家。……据姚成武供：小的高祖姚华卿，法名普绪，曾伯祖姚安福，法名普掌，曾祖姚安庆，法名普器。①

姚文谟这支已信仰罗教五世，与姚文宇同族当无疑义，但辈份已难考稽。从年代上看，姚文谟高祖一辈应是明代嘉靖、万历朝，与姚文宇是同一时代人。清代康熙年间，不知何故，这个家族纷纷迁徙，离开祖籍庆元县。姚文宇嫡亲移向温州，并设立祖堂；另一支则西迁江西。当时江西著名罗教领袖陈万善在临川县设有斋堂，“姚焕一即往江西相依居住”。陈万善、姚焕一相继故去，姚文谟成为赣、闽两省交界处的宗教领袖。在江西石城及福建宁化、长汀一带传教。

整个清前期，浙、赣两省当局多次查办姚文宇后裔的传教活动，但都没有揭开这个家族传教活动的全貌。直到嘉庆十九年（1814）、二十年（1815）江西、湖北大乘教案，特别是道光十五年（1835）江西“斋匪”谢奉嗣案，才真正揭示了这个宗教组织活动内幕、组织体系及其与姚氏家族的关系。

据《虫鸣漫录》记载：道光丁未，江西长宁县斋教头目谢奉嗣“作乱围城”，失败后教徒供出斋教内情：

……其授受不称师弟，名曰引进。法名上一字皆普，惟以下一字别之，同教相称为道友。习教次弟有十二步，最总者为总勤，姚氏子孙世主之。现今主教者名普德。凡始入教，诵真言二十八字，曰小乘；再进奉大乘经者，曰大乘；再进曰三乘，始取普字派法名；再进可引人为小乘法，曰小引；再进可引人入大乘法，曰大引；此二者能引而不教。再进曰四句，许传二十八字法，以授小乘；再进曰传灯，始有教单，如执照然，始许领寻常拜佛法事；再进曰号勤，许传大乘法；再进曰明偈，许代三乘人取法名；再进曰蜡勤，许作蜡会领法事；再进曰清虚，副掌教事，蜡勤以下皆听指挥。其教蔓延闽、浙、楚、粤、皖、江、豫、章诸省，有清虚数人分领，时往来焉。各步岁存费用，多寡不一，积储以待清虚，携奉总勤。②

① 《朱批奏折》，乾隆十三年十一月二十四日江西巡抚开泰奏折。

② 清采蘅子：《虫鸣漫录》卷一。

这段笔记确为实录，清代档案多处记载老官斋教或大乘教教法十二步具体内容。嘉庆二十年（1815）十月，由江西传入湖北之大乘教案内，教徒万顺辉供称：

> 其教系山东前明罗祖所传，有十二步道行……第一为小乘，次为大乘，三为三乘，四为小引，五为大引，六为祀主，七为传灯，八为号池（敕），九为明池（敕），十为蜡池（敕），十一为清虚，十二为总池（敕）。第一步有二十八字咒语，第二步有一百零八字咒语，第三步以上即无咒语，只系讲明心见性功夫。凡拜师传徒，须出根基钱，多寡不等。学至三步即取法名，以普字为号。①

这里“十二步道行”并非罗祖所传，而是姚氏家族为巩固教权所设制的教阶制度。它说明，在清中叶，老官斋教已经发展成为一个组织严密、等级分明、以姚姓家族为核心的庞大的秘密地下宗教王国。在其内部神权与族权紧密结合，不同的等级代表着不同的现世利益。据《三祖卷》记载，这种教阶制肇始于姚文宇。姚文宇在世时，他曾封汪长生为教内清虚，即副总教首。数百年间，正是这个制度维护着教门的基本统一和姚家以及其他一些宗教上层领袖家族的神权地位与利益。在这里，不直接依靠生产资料，却造出一批剥削者；不依靠放债，却使少数人世代发财。这种依靠传教敛钱进行掠夺的方式是以人们头脑的迷信和崇拜为基础的。本质上与正统宗教以捐献、布施为名建立起来的寺院经济并无不同。只不过在老官斋教中是以特权家族为集团的地主经济，而正统宗教的大部分是以派系为集团的地主经济（道教天师派除外，天师道亦以血缘关系递传“天师”一职）。它们没有跳出封建经济法规的制约，正是在经济的分化中产生了等级制，并在这个制度的基础上产生了特权阶层。在明代，姚文宇掌教数十年后，家中地亩已连阡陌，米烂陈仓，金银满柜，导致杀身之祸。清代，温州姚姓祖堂香火旺盛，源源不断受到江南七、八个省份千万教徒的香资。这个家族成为地方豪门，屡出贡生，一般子弟亦有钱读书，足见经济地位之高。

姚氏家族在老官斋教数百年中地位长盛不衰，是与这个教门有着一套传统的宗教活动密切相关的。老官斋教一大特点是作斋会，又叫蜡会。该教凡有信仰者处，皆有斋堂。每逢朔望之期，众人聚于斋堂之中，堂上设

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十月二十九日两江总督百龄奏折。

有“无极老祖”位，即姚文宇祖位。“旁列文殊菩萨，或曰普理、普波，乃习教之夫妇二人。中设香斗大如栲，建布旗、焚旃檀，旁燃巨烛十六或十二，昼夜诵经不辍，五、六日乃罢。”[①] 这是一个神秘而令人震慑的宗教环境，罗祖、殷祖、姚祖成为不可替代的神圣偶像，而姚氏掌权人则是教祖在世俗世界的代言人，具有同样的宗教权威。故此每个掌教者都有“替祖代化”印章，或“传灯蜡敕单”，以上达天听之意诱惑门徒，以死报效。

三　乾隆十三年老官斋教暴动

乾隆十三年（1748），福建省北部建安、瓯宁两县爆发了一场清朝承平以来第一次较大规模的农民暴动，这是一次以老官斋教为组织形式的群众造反行动，它在起事当天便被当局镇压下去。

闽北建、瓯一带，是老官斋教繁衍滋生、兴旺发达之地，“愚夫愚妇平日吃老官斋者，各处皆有，即建瓯二县各村庄吃斋之人，实繁有徒”[②]。此地人民吃斋是有历史传统的，且不说历史上摩尼教、白莲教曾风行一时，明中末叶罗教南传，又在此地扎根。早在明万历年间，瓯宁县就曾爆发过以无为教为组织形式的暴动。当时瓯宁县有一个叫吴建的人，“初善以幻术诱众，妄言世界将更。令人照水，现出富贵冠服，动其心，人皆信之。久之，徒众益多，遂欲于谢屯举事，施、瓯两秀才发之。建宁道行府捕焉。或为之请曰：此斋徒耳，何能为？遂释不问。”[③] 从这段史料看，瓯宁吴建所倡教门带有白莲教的部分特点，诸如“妄言世界将更”，就不是罗教教义倡导的内容。

此后吴建“乃益聚众”，终于造反，被当局剿灭。“其众虽歼”，如星云四散于闽诸州县。据《涌幢小品》记载：

> 今福宁之秦屿，兴化之某所，连江之徐台，长乐之种墩，往往奉温州教主……禁人祀祖先、神祇，以预绝其心。惟祀教主，号曰无为。昏夜则聚男女于密室，悬烛而坐，不知其所为……[④]

① 清采蘅子：《虫鸣漫录》卷一。
② 《史料旬刊》第27期，喀尔吉善折。
③ 明朱国祯：《涌幢小品》卷三十二。
④ 同上。

这里的无为教与北方罗教正宗无为教当然有差异，但它是罗教在福建地区与白莲教诸教派融会合流的产物，当无疑义。

浙、闽、赣等地从唐、宋以来即受到摩尼教、白莲教等民间教派影响，百姓素有食斋风俗，其后南传罗教畅行无阻，到清代罗教的一支老官斋教成为这一地区影响最大的教派，以至食老官斋者处处皆有。

闽北建、瓯一带在清初中叶就是姚姓家族的世袭传教领地，这一带最早的教派似乎也是姚家亲传：

> 老官斋系罗教改名，即大乘教。传自浙江处州府庆元县姚姓，远祖普善遗有《三世因由》一书，托言初世姓罗，二世姓殷，三世姓姚，现为天上弥勒，号无极圣祖，无论男妇，皆许入会吃斋，入其教者，概以普字为法派命名，其会众俱称为老官。闽省建、瓯二县男妇从教吃斋者甚多。①

这两县的老官斋教与姚姓家族有直接的组织关系。在建、瓯两县西北交界处有五座斋堂：移立地方有一处“斋明堂”，会首陈光耀，道号普照，能坐功运气；后周地村有“千兴堂”，会首江华章，道号普才；芝田村立有“得遇堂”，会首魏华胜，道号普腾；七道桥立有“兴发堂”，会首黄朝尊；埂尾村立有“纯仁堂”，会首王大伦。各堂人会的男女老幼，每逢朔望之期，各自拿着香烛，赴堂念经聚会，每次人数多寡不等。“庆元县姚姓后裔姚普益、姚正益每年来闽一次，各堂人会吃斋之人欲其命名者，每名给银三钱三分，以供普善香火。”② 据《虫鸣漫录》记载：“其教蔓延闽浙楚粤皖江豫章诸省，有清虚数人分领，时往来焉。各步岁存费用，多寡不一，积储以待清虚，携奉总敕。”③ 显然，往来于闽北诸州县的姚普益、姚正益正是老官斋教中的清虚，即副掌教，其教职在总敕之下。他们敛得钱财要部分上交祖堂，“以供普善香火”。而陈光耀、江华章、魏华胜诸人都是姚普益的亲传弟子，应受姚氏差遣指挥。

乾隆十二年（1747）十一月，移立地方斋明堂会首陈光耀在镇子街上搭了一个篷厂，公然“聚集多人，念经点蜡”，乡长陈瑞章等人禀报了瓯宁县丞程述祖，当局拿获了陈光耀等五人，监禁在县。此事发生后，七道

---

① 《史料旬刊》第27期，新柱折。

② 同上。

③ 清采蘅子《虫鸣漫录》卷一。

桥、埂尾村葛竟仔、魏现、黄朝尊、王大伦及七道桥老官斋教徒朱锦标之妻严氏在一起商议对策。诸人怕当局开堂审理陈光耀等人时受到牵连。其中主谋之一葛竟仔是另案逃犯，严氏是女巫，被人称为老官娘，法名普少。其人平日善舞剑招魔，装神弄鬼。众人商议的结果是让严氏捏称坐功上天，往见师父，以师父“飘咐今应弥勒下降治世”轰动视听，诱骗会众，聚党入城劫狱，救出陈光耀诸人，并乘机抢劫富户。

商议毕，他们分投“私造伪扎、兵簿、旗帜，令参谋李潘书写伪立元帅、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”。[①] 乾隆十三年（1748）正月十二日，女巫严氏开始“坐功上天”，假托神谶语，捏称弥勒佛要入府城，捉拿妖魔，诱哄群众一齐入城。于是魏现、黄朝尊等分路纠约人马，于十四日齐集各堂，十五日各持兵器，招迎菩萨进城。这个消息传出，四乡民心为之摇动，各家扶老携幼，纷纷入山藏匿。

十五日清晨，参加暴动的斋徒们在芝田村祭旗后，女巫普少坐轿张盖，率众先行。众斋徒扛抬菩萨神像，鸣锣举旗，一路跳跃向前。众斋徒分作三队，一队径奔府城，其余两队在后面劫掠财富，裹胁群众。暴动队伍及裹胁的群众达千余人，路经琼溪等九个村庄，一路抢烧，共毁房五百余间，使一百三十余户无家可归，财产荡然无存。[②] 他们举着各类旗帜，分别写着“无极圣祖，代天行事”，“无为大道”，“代天行事”，“劝富济贫”，“招军”等等。[③]

瓯宁县文、武两衙门在暴动起事不久便得到密告，把总、县丞分别带领四十名兵丁、四十名丁壮前往剿捕。是日下午至单岭头，与暴动人群相遇，把总吴雄向前拦阻，被砍伤右手，马兵一人向斋徒夺取旗帜，被鸟枪击毙，两阵人马遂短兵相接。当局所派人马虽少，但手持精良火器，“众兵一齐开枪，打死贼犯数人，……因山径窄狭，贼皆鱼贯而行，官兵奋勇攻杀，前行贼众，多被杀伤。在后群贼望见胆落，四散奔逃”。当局续派兵一百围阻包剿，当日斋徒暴动失败已成定局。十六日、十七日政府方面又增兵三百名，一百人防卫府城，其余士卒入山搜捕，数天内参加暴动者被搜捕殆尽。

---

① 《史料旬刊》第27期，新柱折。

② 同上。又《史料旬刊》第28期，讷亲折三。

③ 《朱批奏折》，乾隆十三年正月二十六日福州将军新柱奏折。

乾隆十三年（1848）正月闽北老官斋教迅即失败，失败的原因很多，最根本一条是没有广泛的群众基础，相反遭到许多群众反对。当正月十二日女巫严氏以降神伏鬼、坐功上天的把戏，妄图鼓动群众造反时，巫风盛行的这一地区，竟然没有多少人响应，以至无所施其伎。在造反当日，暴动人群毫无纪律可言，仅知抢掠烧杀，给沿途群众造成重大经济损失，召来广大群众对暴动者的仇恨。“女巫朱雷氏即严氏（普少）、葛镜仔、王大伦、林元清、江元郎等均被乡民立时打死，魏现亦被房村街民砍伤左额颅一刀。”①

这次暴动的起因表面看来是当局限制了老官斋教的宗教信仰，并抓了人，造成了教徒与政府的矛盾，暴动似乎是因信仰而起。但仔细分析就发现了更深一层的原因：暴动者的口号是“无极圣祖，代天行事”，代天行什么事呢？行的是“劝富济贫”。暴动的主要组织者葛竟仔、魏现、女巫严氏都不是老官斋教的堂主，甚至不是笃诚的宗教徒。参与暴动的人主要目的也不是宗教目的，而是抢掠财富，为了财产的重新分配。甚至在暴动之先已造好“伪扎”，予封元帅、总帅、总兵、副将等与宗教丝毫不沾边的军职。可见这是一次打着宗教旗帜，喊着宗教口号，以宗教信徒为基本群众的农民暴动。参与暴动的谋划者是为了借助斋徒一哄而起的力量达到一种世俗的目的。

这次暴动本身没有多少意义可言，但是把它放在一种大的历史环境和社会环境分析，则可见其特殊意义。它发生在承平已久的乾隆初年，表面安定的社会中孕育着日渐深刻的矛盾与危机，老官斋教在偏于一隅的闽北突然暴动，一叶落面秋至，此后在中华大地暴动与起义接踵而至，它似乎引发了一个动荡的时代，因此不能不为治清史研究者所瞩目。

老官斋教暴动失败后，当局陆续抓获三百余名“暴徒”，对这些“人犯”分六等办法处置：

第一等：造谋为逆之首恶，照大逆以凌迟定拟。事后定凌迟犯二名。

第二等：助谋为从，纠伙招兵，造扎散扎，得受伪职，焚劫村庄，杀伤官兵，助银竖旗，制药制械与大逆缘坐亲属，照谋叛已行，以斩立决定拟。此次斩决“人犯”四十九名。

第三等：并未谋逆，但以邪教诱惑愚民，以绞监候定拟。

第四等：虽然吃斋并且包头，但没有受封，实系受胁同行，与谋叛缘坐亲属同。照例发配东北乌喇地方。

---

① 《史料旬刊》第28期，新柱等折。

第五等：知情不出首，但闻拿自首并首出要犯者，照律定流徙罪。

第六等：仅止吃斋并未同行，不知谋逆情由，但代为寄信或带买布匹者，定以枷责。①

清当局对老官斋教暴动采取了极其残忍的制裁措施，开了严惩民间宗教及“谋逆”之先例。从此，对民间宗教与结社的制裁越来越严酷了。但是随着清王朝政治、经济状况的步步恶化，信仰民间宗教的人群有增无已，形势更加难以收拾了。

老官斋教暴动失败后，当局在闽、浙诸省大肆搜剿民间宗教及教徒。是年六月福建巡抚喀尔吉善在一份奏折中叙述了闽省部分地区侦获民间教派活动情况：

> 臣等先后遵旨饬令各属查出及首报邪教如：兴化府属莆田、仙游二县则有金童教供奉观音大士，男妇聚会吃斋；邵武府属邵武县则有天主、大乘二教，各在家内吃斋崇奉，并无经堂；建宁县则有罗教斋堂二处；汀州府属长汀县则有罗教大乘门、一字门斋堂一十四处；宁化县则有从前罗教斋堂改供观音斋堂一十三处；清流县则有各教斋堂一十三处；归化县则有大乘门斋堂一十三处；连城县则有观音大乘门斋堂二处；武平县有观音教堂六处；延平府属南平县则有罗教斋堂一处；福宁府属霞浦县则有罗教斋堂一处；建宁府属建安县则有罗教斋堂四处；松溪县则有罗教斋堂一处；崇安县则有观音斋堂一处；台湾府属诸罗县则有罗教斋堂二处。凡此各种邪教斋堂每处在堂吃斋者，自二三十人至十余人不等。据地方各官详禀，察其平日所为不过诵经礼忏，更有废疾衰老，无所依倚之人，藉以存活者。②

乾隆十三年（1748）福建当局在七府十六个县份内查出各色教门数十座经堂，其中除天主教外观音教是罗教改名，大乘教、一字门都是罗教的异名同教。由此可见，至少在乾隆初年，罗教已基本遍布闽省，成为该省实力最为雄厚，群众喜闻乐见的民间信仰。上面这个奏折仅记载了一小部分罗教经堂，绝大部分教派及信仰者都以各种形式隐蔽在底层社会。这个奏折还告诉我们一个重要史实：早在乾隆初年，罗教已传到了台湾，并在

---

① 《史料旬刊》第27期，喀尔吉善奏折。

② 《史料旬刊》第29期，喀尔吉善等折。附注：关于此折中之金童教即金幢教与老官斋教系统都属于罗教，但其传派与老官斋教姚姓无涉。

那里修建了罗教斋堂。

四　流传于赣、鄂、苏、皖的大乘教

大乘教是罗教的“另派流传”，在有些区域也是老官斋教的异名同教。大乘教发展到浙江，其教名又为姚氏家族所用：

> 大乘教即三乘教，起自前明罗姓……传徒浙江庆元县人姚大宇（注：应为姚文宇），法名普善，流传徒众，称为姚祖教。①
>
> 罗教……传徒均以普字取名，经非一卷，教不一名，如大乘教即与罗教异派同源。②

大乘教有时又叫“大成罗教”或“大乘罗教”。据《西江视臬纪事》记载：

> 倘结报之后，仍有私习大成罗教者，及藏大乘、罗经并私立斋堂事发者……照律治罪……③
>
> 江省愚民惑于邪妄，信从大成罗教及一切左道异端，汩没沉沦，已非一日。④
>
> 乃江省风俗尚邪，愚民惑于祸福，崇信不疑。……争尚大乘罗教，群趋如鹜……⑤

可见，江西省也素为大乘教传教要区。早在明代末年姚文宇传播罗教时即已从浙江传播至赣北。据《三祖行脚因由宝卷》记载：姚文宇将教派分为左、中、右枝，每枝又以礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信、和九代，排列九九八十一之数，以便“递代相传”。内里“中枝”义字辈有江西临川普会化师等六名化师，江西抚州普武化师。而福建亦有普露化师等多位传道者，安徽歙县普明化师等多位传道者，皆为姚文宇的信徒，分别

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年五月二十二日太保大学士董浩奏折。
② 《朱批奏折》，道光十三年九月三十日闽浙总督程祖洛奏折。
③ 清凌焘：《西江视臬纪事·设牌劝徽罗经详》。
④ 同上。
⑤ 清凌焘：《西江视臬纪事·再禁斋教惑众》。

于闽、赣、皖诸省传播罗教。[①] 这些史料说明，在明代末年罗教已普遍地传入了江西等省份。

清初，北方罗教正宗也以大乘教名义传入江西。据清代档案记载：

> 康熙六年，有素习大乘教的直隶民人罗维行，领了官给《护道榜文》在外传教。后罗维行四传至江西民人何弱为徒。[②]

罗维行这一支传入江西后如火如荼地发展起来，其中某些支派又与当地老官斋教结合，发展成态势极为复杂的宗教流派。一支向两湖发展，开两湖大乘教信仰之先河；一支与天地会结合，发展成教、会合流的反清组织；还有一支向西南之黔省发展，此派即近代一贯道的前身。对这三种类型，本节略作描述。

清雍正年间，当局屡次查办罗教，这在本章前面已经述及。在江西，罗教及其异名同教大乘教等流传滋蔓，亦成为当局心腹之患。从雍正十一年（1733）至乾隆八年（1743）凌焘任江西按察使，曾多次查办罗教、大乘教，收缴罗经，禁毁斋堂。他认为罗教斋堂已遍及城郭通衢及远避乡村，“聚众集匪，最为滋害”。不仅如此，且从他省传来“圆敦大教”已酿成重案，面云南张保太的“最上一乘教”亦“转相传惑”。[③]

江西圆顿教传自北方圆顿教当无疑义，雍正间为黄上选、黄森官父子传承，后与大乘教合流，酿成“逆案”，于雍正十一年（1733）末，十二年（1734）初为当局侦破，清史档案言之凿凿。

虽然江西大乘教经雍正及乾隆初年当局剿除，仍在底层潜行默运，至乾隆中末叶及嘉庆一朝其教势发展更趋炽烈。据嘉庆年间江西巡抚阮元奏折记载：“自乾隆四十六年吴于祥案至嘉庆十九年张起坤案，共奏办通七次……”[④]

这七次大乘教案并不是一回事，但都为吴子祥及其弟子所为。

吴子祥，江西省贵溪人，是清前期赣省大乘教最重要的宗教领袖。他先信仰大乘教，得授五戒十步功夫，其后他自编《大乘大戒经忏》及斋单，每次作会以盘装果品供神，名为斋盘。其教立有天、地、人、神、圣

---

① 《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年二月十二日英和等奏折。
③ 清凌焘：《西江视臬纪事·再禁斋教惑众》。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月十二日江西巡抚阮元奏折。

五等名色，名曰五盘教，即大乘教之异种。[①] 吴子祥弟子遍布赣北，派分多支，现分三节述之。

第一，张起坤及赣、鄂等地的大乘教。吴子祥在乾隆四十八年（1783）“犯案”为当局逮捕，乾隆皇帝亲自过问此案，认为《大乘大戒经》“本系将佛家词句随意填凑，并无违悖，应将经忏等件烧毁，不必过事搜求，案内人等概予省释，钦此”[②]。当局在乾隆四十八年释放吴子祥后，第二年病故。吴子祥生前曾传徒江西省万年县叶益章，得授十二步功夫中第六步。乾隆四十六年（1781）当局搜捕吴子祥，叶益章逃逸。乾隆五十七年（1792），叶益章向同戏班贵溪县人张起坤述及“向习吴子祥所传大乘教即三乘教，起自前明罗姓，法名普仁，传徒殷姓，法名普能，传徒浙江庆元县人姚大字（应为姚文宇），法名普善，流传徒众，称为姚祖教。迨吴子祥编为《大乘大戒经》，称为大乘教即罗祖教，均以普字派名”[③]。叶益章派名普衢，子乾隆五十七年传授张起坤人教。张起坤又称张启焜，原名坤起，又名杨俚，自幼唱戏营生。叶益章送给张起坤抄自《苦功悟道卷》等五部罗教经典及《金刚论经》、《意旨了然集》各一部，代其取法名普甜，教其十步功夫中的第六步，即四句：“一要空身，二要空心，三要空性，四要空法。”张起坤送给叶益章七千大钱，叶益章则送其木印一颗，刻有“普甜代化”四字，取代祖师教化世人之意，从此张起坤遂自行传教。[④]

张起坤传教二十余年，其弟子辗转习教，又将大乘教远播至江苏、安徽、湖北诸省份数十州县。

嘉庆十九年（1814）三月，江西临川县知县访获本县境内有王秀淙等人“聚众念经”，遂捕获王秀淙等四人。王秀淙供出其师父王桂林，当局在江西鄱阳县访获王桂林。王桂林遂供出习教原委：王桂林，籍隶江西临川，一向在鄱阳县剃头生理。嘉庆十七年三月会遇张起坤，张起坤向其教授大乘教法至第四步，取法名普惠。王桂林回乡之后又辗转传徒多人，并教诸弟子习诵张起坤所授《心经》、《观音经》、《天缘经》、《十报经》等经忏。是年三月张起坤被捕，并根据张起坤供词捕获江西鄱阳、临川、乐平、分宜、浮梁、贵溪、丰城，以及安徽建德、祁门、休宁等地教徒多

① 《朱批奏折》，道光二年七月初十日江西巡抚阿霖奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆八年九月初六日江西巡抚秉承恩奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年五月二十二日太保大学士董诰奏折。
④ 同上。

名，并搜缴一大批经卷。当局讯及经卷来历，方知张起坤曾存有罗教五部六册、《龙牌宝卷》、《天缘结经录》等经卷印版。嘉庆九年，江西巡抚秦承恩查办大乘教案时，“张起坤先将经板捏称书板，暂寄鄱阳县人方松海店内，于嘉庆十年经鄱阳县查起解省销毁”①。此案内要犯张起坤闻风逃逸。直至嘉庆十九年三月“犯案”被获，被当局处以绞决。对收获之寻常佛教经板“分别给省城释、道寺观收存”，其他“邪经”，如《松源录》、《龙牌宝卷》等一并销毁。

张起坤虽死，但他的弟子依然在各省传教。嘉庆二十年八月湖北江夏县、汉阳县及武昌等地访获传习大乘教之湖北黄陂县人桂自榜等二十人，公然“持斋念经，传徒习教”，并在诸人家中搜出经卷二十余本、图像数轴及《护道榜文》一帙。据桂自榜供称：其从事剃头营生，嘉庆十二年（1807）至江南仪征县寻觅生意，遇有江西余干县人卢晋士在该县开剃头铺，铺内供有观音图像。交谈之后，知卢晋士系大乘教徒，法名普觚，“其教传自江西已正法之张起坤……其教相传有十二步道行……如使人教学习者可以消灾延寿”②。桂自榜向卢晋士供奉根基钱后，卢晋士代其取法名普古，并传大乘教法第五步。后又引桂自榜至江西鄱阳县理发匠余星贵求教第六步功夫，因此具备了传徒的资格。桂自榜回到湖北以后传徒多人，并设斋作会。嘉庆十七年（1812）二月、十八年（1813）正月、二十年（1815）二月，卢晋士携同信徒数人三次到湖北江夏县桂自榜剃头铺中作会，并向附近準提庵僧人“借庙诵经”。作会之日卢晋士将所带神幡、图像挂在庙堂，诵念《天缘》、《十报》等经，及《护道榜文》，作所谓“观音会”。并将入会者姓名写入表文之中，盖上“普觚代化”图印，然后焚烧，以示上达天听之意。卢晋士分送湖北诸门徒大量经卷，这些经卷都是他在嘉庆十四年（1809）在江南仪征用经板印刷的，计九十本，“将六十本散给各徒”。③ 江西、湖北、江南这次大乘教案有三个特点：

1. 信仰者大都“素习剃头、裁缝等项贱艺”者，而其中以理发匠居多。这一事实告诉我们一个线索：在清代理发行业崇拜的祖师是罗祖，我认为这种崇拜是有其宗教根源的。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年五月二十二日太保大学士董诰奏折。附注：《龙牌宝卷》内“载康熙年间钦奉圣旨及护道榜文，颁行天下等语”。系苏州已故教徒陈松将前明罗教护道榜文改换清康熙年间奏准，圣旨各字样，刻本图刊。又抄白《松源录》又名《松源录龙牌宝卷》，内中记载教祖姚文字来历（参见清代嘉庆间档案）。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年二月二十一日湖广总督马慧裕等奏折。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年四月初六日及八月二十七日崇禄等人奏折。

2. 大乘教教案中出现了多种、大量的宝卷，这些经卷中有些是抄白经卷，更多的则是刊本，并两次为当局发现经板。联系到前面提及的姚瀛松刊刻罗教经典《正宗科仪》，都说明清代前期民间宗教的信仰者不但编写宝卷（如《三祖行脚因由宝卷》、《松源录》、《龙牌宝卷》等）而且刊刻宝卷。

3. 诸种史料证明，正统佛教的教徒不少人也信仰罗教，并诵习五部六册宝卷。雍正七年（1729）当局曾发现“僧人性海陆拾捌名”参习罗教。到嘉庆二十一年（1816）四月当局查办大乘教案时再次发现佛徒信仰罗教诵习罗经的情况：

> 据永丰县知县戴名沅于僧新春庵内神座地下，并僧房柜内起获《苦功悟道》、《正信除疑》等经，及《护法牌文》。检查经内有无生父母四字，真空二字，家乡二字，虽八字不皆连属，各字已叠见错出。讯之僧新春，供系伊故师通萨及故僧广秀所藏。……至湖北起出经卷内，嘉庆四年所刻之《明宗孝义》，十四年所刻之《大乘真经》，虽不注明刊刻处，诚如圣谕恐亦系江西所刻。且所藏板片其情节较收藏印尤重。[①]

上述奏折内容说明，江西佛教接受罗教组织和信仰并非偶然现象。而江西大乘教徒刊刻罗教经典也非个别人所为。

其二，吴子祥之徒张起坤等传教子赣、鄂、苏诸省，仅为吴氏传徒之一支。这一支以传教敛钱为宗旨，基本没有反抗当局的政治、军事行动，但吴子祥另一弟子李凌魁所传之教则大不相同了。

李凌魁本名李昌标，福建建宁人，乾隆年间曾在江西南昌开设纸行生理，与江西贵溪人吴子祥交好。乾隆四十七年（1782）吴子祥“告知有《恩本经》卷，吃斋念诵，可以清灾治病，送给李凌魁一本，李凌魁送给吴子祥番银四元”，吴子祥遂收李凌魁为徒。[②] 李凌魁后来回到福建，大量抄写《恩本经》，陆续卖过十余本，骗得五十余块番银。嘉庆六年（1800）四、五月间，李凌魁、高廷彩、郑得源在福建崇安地区先后拜从

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年四月十四日江西巡抚阮元奏折。附注：关于佛教徒信仰罗教，或罗教徒混迹于佛门状况至今尤烈。笔者曾去我国东南地区调查宗教现状，于数座佛教庙宇中发现罗教五部六册宝卷及《明宗孝义达本宝卷》。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆八年八月初八日闽浙总督玉德等奏折。

邵武人吴韬加入天地会。吴韬、李凌魁等人加入天地会是因为“会内的人最有义气，到处皆有照应，无人敢来欺侮”，凡入会都“传授出手不离三，开口不离本，取物吃烟俱用三指向前暗号”①。

李凌魁加入天地会时，正值清政权加紧镇压天地会，他起意改换天地会名目，因“忆及经本内有阴阳语句，遂另立阳盘、阴盘名目，暗藏天地会之意。有愿入阳盘会者，传授手诀、口号，送番银二圆。有愿入阴盘会者，抄给经本，传授吃斋，念诵全本经卷，送银二十两四钱，半本送银十两二钱，陆续转传。谢麒麟等二十人加入阳盘教，陈尊文等十六人入阴盘教，李凌魁先后获银二百余两，洋圆数十块。② 这仅是李凌魁所收部分徒众，在江西，李凌魁徒众更多，在广昌县当局“访有传习阴盘邪教匪犯，念经骗钱，随即会营拿获姚发、姚京元、刘正举、符显荣……廖义明等九犯。在于廖义明家搜获抄录《恩本经》一卷，并究出宁都州民另习阳盘邪教，正饬一并拿获解省，究明所传经卷系得自福建建宁县职员李凌魁……”③ 江西本是吴子祥传教故地，贵溪、安仁、临川、广丰、弋阳、铅山乃至南昌等地广有徒众，因此李凌魁的阴盘、阳盘教迅速在江西传播开来，先后“转传江西广昌县民赖达忠，石城县民廖干周、李奇天，宁都州民李步高、胡仪书、王定珍入教”④。李凌魁是一个干练的民间宗教的宣教者和组织者，在阴、阳盘教成立仅一年许便组织了庞大的教团，并和部分天地会成员合流，遂产生政治野心。因其姓李，受十八子当主神器的谶语蛊惑，妄称李唐之后：

> 李凌魁自称系后唐天子转世，传有秘诀四句：天空降下一炷香，一半阴来一半阳，若得阴阳归一处，寅卯时中坐朝堂。密为煽诱，欲于子丑年间起事。⑤

嘉庆八年（1803）七月李凌魁被福建当局杀害，廖干周等人“均各叹息，互相商谋，妄称嘉庆八年十月十二日亥时，系癸亥癸亥癸酉癸亥，为万水朝宗之日，竖立唐天子旗号，私造如意图书号票，分给徒众，转散纠人”。因怕各派会合造反时，各不相识，规定用红笔在白布上画三个×，

① 《军机处录副奏折》，嘉庆九年二月初四日福建巡抚李殿图奏折，附吴韬供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆八年八月初八日闽浙总督玉德奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆八年九月初六日江西巡抚秦承恩奏折。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆八年十二月初八日江西巡抚秦承恩奏折。
⑤ 同上。

包头作为记号。议定廖干周、李步高、赖达忠等在江西广昌、宁都、石城及与福建交错的姚坊地方，举起义旗。[①] 又派李奇天等人在各自村庄竖旗接应，各带矛头、竹枪、短刀等武器，先抢广昌县驿前堡，以为义军驻地。

这以后，廖干周弟子徐先保纠约同教三百四十余人，李步高弟子温志贴纠约二百余人，赖达忠弟子赖汉魁纠约三百余人，李奇天弟子李鸾高纠约二百余人，其他人等又分别纠约五百余人，共计一千五百余人。廖干周自称大总管，李步高、赖达忠、李奇天诸人分别为大头目，等候临期举事。到嘉庆八年（1803）十月初八日以后广昌、宁都、石城一带大雨如注，廖干周、李步高、赖达忠等人到姚坊聚会，仅到了四百余人，李奇天、胡仪书、王定珍并纠约的教徒为大雨阻隔，不能如期毕至。廖干周在十月十二日亥时，集合众人在姚姓宗祠祭旗，旗杆被大风吹断，众人以为不吉，“胆寒心怯，思欲暂时散归，另行择日起事”。但为期已晚，他们的行动为当地缙绅侦知，报告当局，广昌县文武密令驿前堡缙绅人等召集乡勇，同时地方官率兵前往剿捕。廖干周、赖达成等猝不及防，踉跄抵敌，顿时赖达忠等五十七教徒被杀，生姚一百零四名，其余如鸟兽散。事后当局发现廖干周、李步高、赖达忠、胡仪书、李奇天等主要头领都被清兵格杀。当局在剿捕廖干周等人之后，又于各路口设卡防范，见有白布包头，携带军器及经书、口号、旗号者，皆查拿截杀。前后在宁都州境杀毙二百五十六名，拿获送官者三百一十八名，在石城县境内杀毙三百六十名，拿获送官者一百二十九名。此外在瑞金县、永丰县等地又计拿获十九名。宁都一带被淹没在一片血海之中。当局并不就此罢手，又子捕获“人犯”中杀戮了赖汉忠等七十九人，发配黑龙江给少数民族为奴者三百一十六名。[②]

这个人间惨剧在当地各县志皆有记载，或详或略，或捕述切当、或有谬误。道光《石城县志》卷八还记录了当局夺获“唐天子”、“灵山大会”旗二面，搜出“顺天王”合同及金龙红旗，黄龙旗帜等内容，此皆为清档案所不载，适可作为参考资料。

李凌魁传教、入会，廖干周率众“谋逆”，是闽、赖斋教与天地会的第一次融合并共同举行的抗清行动。此后教、会的融合更成为一种趋势。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆八年十二月初八日江西巡抚秉承恩奏折。

② 同上。又：《瑞金县志》同治间版卷十六的记载与此奏折相同，应是此折之抄录。此外，当局又搜出江西老母教、老爷教，亦为大乘教流衍，此章不拟叙述。

其三，吴子祥嫡传既不是叶益章、张起坤的大乘教，也不是李凌魁的阴盘、阳盘教，而是吴子祥族侄吴清远，吴子祥弟子何若等人所继承的五盘教。

五盘教是吴子祥亲立教门。乾隆四十八年（1783），他编造《大乘大戒经》，又书写了斋单，用盘装果品供神，名为斋盘，斋盘分天、地、人、神、圣五等名色，取金木水火土五行相生之义。以五盘果品供神本义在子祛病延年，吃斋念经，期在超凡入圣。五盘之中，以圣盘为首。吴子祥族侄吴清远供圣盘，吴子祥弟子何若供天盘，弟子徐步瀛供地盘，张连发供人盘，万兴兆供神盘。同年江西巡抚郝硕饬拿奏办，乾隆皇帝认为《大乘大戒经》无非将佛家词句随意填凑，并无违悖词句，着会案内所有人等概行释放。当时五盘教名目并未究出，部分斋单也未收缴呈上。第二年吴子祥即去世。乾隆五十四年（1789），吴子祥弟子何若在江西临川地方继续传教，当局将其以左道惑众为从例，发配贵州龙里，此派发展成青莲教、金丹道，其中分化出先天教和一贯道。[①] 何若被发配后，其女何樊英被迫开荤。嘉庆五年（1800），吴清远仍然吃斋传徒，其弟子远传至广东，事发为巡抚张诚基奏办，发配黑龙江，给索伦达呼尔为奴。其妻吴张氏等人均即开荤。当年掌地盘的徐步瀛、掌神盘的万兴兆旋即病故。二十年后的嘉庆二十五年（1820），吴张氏因年老患病，复又吃斋念经，仍守三皈五戒，每逢朔望之期，用盘装果，供神祈福，并复兴了五盘教。吴张氏供圣盘，何若之女何樊英供天盘，徐步瀛之女徐幗珍供地盘，张连发供人盘，詹米才供神盘。众人并向吴张氏求其指点斋单意义。道光元年（1821）张连发病故，人盘归蒋成士接掌。同年十月广东人彭亚胜等人到吴张氏家探望，吴张氏口诵斋单，令人照写三张，分送诸人。广东弟子回粤，为当局查获斋单，供出吴张氏诸人。因吴张氏、何樊英等并非创教者，且系妇女，所应得之徒罪，照律收赎。道光二年（1822）后，五盘教活动销声匿迹。吴子祥所传大乘教却在贵州如火如荼地发展起来，后来吴子祥被先天教、一贯道称为“十祖”，何若则为“十一祖”。

在赣、鄂、苏、皖诸省除流传着罗教一派的大乘教，还流传着其他的罗教支派。如雍正十三年（1735）在安徽省，当局发现过三乘教即糍粑教的活动；乾隆十四年（1749）当局在广东、湖南发现大乘无为教即罗祖教的活动；乾隆四十年（1775）浙江当局破获无为教并发现大批经卷。类似案件在江南诸省多有发生，本章节不能一一类举。将于本章附罗教及其异

① 参见本书有关“一贯道”章节的内容。

名同教活动表，以为研究之参考。

五　清代后期斋教的两个特点

清代道、咸、同、光四朝，罗教、老官斋教、大乘教、龙华教等各类罗教支派，因其食斋而被当局统称为斋教或斋匪。它们不仅在浙、赣、闽等固有教区的活动愈演愈烈，亦蜂起于鄂、湘、桂、黔诸省。它们的活动表现出两个特点：反清活动日益加剧，部分教派与崛起的会党合流。

（一）斋教的抗清运动

清代后期，斋教抗清活动较前期远为活跃，范围也日趋扩大。清雍正、乾隆、嘉庆三朝，仅发生过两次斋教暴动：乾隆十三年（1748）闽北两县的老官斋教暴动及嘉庆八年（1803）宁都、广昌、石城廖干周等人的未遂暴动。道光年间以后，斋教抗清运动不胜枚举，特别是同治、光绪两朝。

道光十五年（1835），有素习斋教并“兼通邪术”之湖北人黄老叟与同党董时诒潜至江西长宁县，耸动同教贡生谢凤嗣，“导以行逆”。董时诒取镜令谢凤嗣自照，“现衮冕赭袍相”，谢为其所惑，于是散家财，结同教及“亡命乌合数千人，揭竿而起，一举即败，株连甚众”。[①] 谢凤嗣因在镜中自身现出帝王像，遂毁家造反，与明末闽北吴建“以幻术诱众，妄言世界将更，令人照水，现出富贵冠服”那一套如出一辙，数百年来江湖术士的骗术并未改变。

咸丰一朝，清廷忙于内忧外患，既要对付太平天国起义，又要对付英法等列强的侵略，对民间宗教镇压措施不力，斋教造反事件也随之减少。

同治初年，太平天国运动失败，继而捻军起义又遭到淮军镇压，南北两大革命浪潮在历史的长流中沉寂下去，清廷迎来了慈禧太后独掌乾坤的所谓同光中兴时代。但是此时，中华民族内忧外患加剧，社会表面平静难以掩盖底层世界的动乱与不安：会党遍地，土匪如毛，民间教派蜂起。大江南北广大农村集镇几乎无处无社，无处无教。赣、闽、湘、桂、粤诸省斋徒亦乘机起事。

同治四年（1865），江西人易新桂传授“一字教”，以人教“可免灾劫，可修下世”为说词，耸动赣、闽之临川、崇仁、丰城、宜春、永新、

① 清采蘅子：《虫鸣漫录》卷一。

赣县群众，主使多人入教。当时有湖南教徒陈光明，声称与“捻匪、发匪，俱已勾通”。又称“有伪元帅湖南人袁满先令其来江传教招兵”，有“伪王”朱明月“欲自凤山起兵”。他带有诏书、令旗、印信等物，以“代佛接客”及“合会光大”印章诱惑江西教徒造反起事。未及事发，陈光明即在崇仁县被捕，缴获《金丹秘诀》、《万法归宗》等“逆书”。①

同治五年（1866）二月，福建崇安县及江西封禁山毗连县的西北面，斋教徒隐秘聚集。二月十五日数百名斋教徒突然杀入崇安县城，他们“头裹白巾、红巾、绿巾”，手持刀矛及书写着“天国普有”旗帜，“偏塞街巷”，“人数日多”。同月二十一日，斋徒又攻入建阳县，“五日连破两城”。二十六日，起义者一部再回师崇安县城，占据城池，另一部入九龙山。参加起义者皆为闽、赣两省斋徒及棚民和革退兵勇。当时所谓“无赖之徒”和“摘茶佣工趋食者不下十数万”，当局恐其“勾结斋匪滋蔓”，闽浙总督左宗棠急调六路大军分头“进剿”。二月底，义军避入大浑岚角一带，被清军围困，“兜剿捕杀”，以至“闽省肃清”。近千名义军突出岑阳关，向江西上饶、铅山一带奔逸。三月三日被阻义军与清军“刀矛搏刺，枪炮环应”，进行了一场殊死斗杀，义军不支，退入平顶山，被清军“悉数扑灭”。捕获“窜扰建阳匪首伪大将军陈奴奴即武生陈顺光，伪将军安亲德即安宝妹……”② 当局扑灭起义后，左宗棠奏称：“此股斋匪起自江西封禁山，踪迹诡秘，据生贼均供不知大头目名姓，惟知此次小头目有王有才、安喜孙、陈奴奴等。”③ 笔者认为斋教传教核心仍为姚姓家族，但这个家族是不可能毁家纾难，举事反清的。

同治九年（1870）十一月，闽、赣崇安、浦城交界之黄柏山，再次“聚有江西斋匪多人，希图起事”。当时江西适遇天灾，难民“千百成群，均由九江而来”，欲进福建觅食。斋教徒乘机，“图攻浦城”，并“勾结难民入关滋事”。后因走漏消息，暴动遂被当局挫败。④

在赣、闽两省接踵而至的斋教暴动的同时，鄂、湘斋教已逐渐向广西一带渗透。至光绪间，其教已遍布数十州县。光绪十七、十八两年桂省当局迭次收到各地告急禀报：

---

① 《军机处录副奏折》，同治四年八月十三日孙长绂奏片。

② 《朱批奏折》，同治五年三月十日闽浙总督左宗棠奏折，及《军机处录副奏折》，同治五年五月初八日左宗棠奏折。

③ 《朱批奏折》，同治五年三月十日闽浙总督左宗棠奏折。

④ 《朱批奏折》，同治九年十一月二十七日闽浙总督英桂奏折。

迭据上林、宾州、武缘、宣化、隆安等州县陆续禀报，有匪徒持斋诵经，煽惑愚民，勾结党羽，分布各处，谋为不轨。

光绪十七年（1891）末，上林县斋徒在“该处地方荒僻，内通寻芒山”之县境内，构筑炮楼，多设炮眼，与清军对垒。光绪十八年（1892）初，宾州一带，“有匪徒在州属地方持斋诵经，布散伪扎，招集伙党，制造旗帜、号衣”。而上林、武缘等多处，皆有“匪党潜伏接应”。“附近苗民信从极多……愚顽之徒闻风响应，瞬息聚集。”一场大规模的斋教起义一触即发。然而由于起义的组织者麻痹大意，主要领导人农富幡等五人突然遭捕，致使遍及桂省两部的一场抗清斗争迅速流产。①

从乾隆十三年（1748）至光绪十八年（1892），其间一个半世纪，斋教起事，朝朝皆有。特别是道光以后，斋教大案迭兴，一个以“吃斋行善”为宗旨的宗教团体，从主体上已经演变成下层民众谋求生存，反抗封建压迫的组织。宗教仅具其形，抗清成为其内涵。这种变化还表现在它与会党合流的趋势上。

（二）斋教部分支派与会党的合流

清代中叶，天地会与啯噜党分别从福建、四川两地崛起。数十年后，闽、浙、赣、湘、鄂、川诸省，会党名目已多不胜计。当斋教向鄂、湘、桂诸省渗透的同时，闽、川会党亦向湘、鄂等地扩张，两湖成为两大社会力量的交汇之地。因此不可避免地发生教、会融会合流的历史现象。当然，教、会合流的现象首先发生在斋教、会党都十分兴旺发达的福建及赣东一带。嘉庆八年（1803）赣、闽交界发生的廖干周等人预谋起事，就是教、会合流后反抗封建当局的积极行动。在两湖，教会合流状况最早出现在道光一朝，湖南永州府一带：

永州府新田县……境内有斋匪头目、武生王国珍，监生刘华蛟等，会匪头目杨辉祖、陆廷整纠众结会。教分文武，文斋武荤，名曰文武会场。教会咒语邪法，私造黄袍、黄帽、刀铳兵器，蛊惑男女，挟众入会。号令马子，一发千人立至。……从则上盟歃血，拂则统抄捉洗。常在宁、新交界之地名关帝庙，摆台演戏。约期三月内兴师扰乱，上庄设立总佛堂……②

① 《朱批奏折》，光绪十八年三月二十七日广西巡抚张联桂等奏折。

② 《军机处录副奏折》，道光二十六年闰五月二十四日都察院左都御史成刚奏折。

这个组织既非纯粹斋教，亦非纯粹会党。斋教的某些特点它具备：设立经堂，藏有经书，“习念咒语邪法”，文场之人吃斋。然而它又明显地具有会党特征：“上盟歃血”，结拜兄弟，异姓相交，有“金花披发大哥”名目。而在民间宗教之中决无歃血为盟，互称兄弟之事，以血缘关系为纽带的教权世袭制，森严的教阶制是其特点，而宗教的崇拜与祈祷则构成其日常活动内容。会党成员多为流民或非固定职业者，流动性大，歃血为盟，异姓相交是他们生存的必要条件及手段，特别在动乱的年代更是如此。

至咸丰一朝，湖南、广西斋、会合流更加明显，而且日益向会党方向发展：

> 现闻衡、永、宝三府，郴、桂两州所属地方及长沙之安化、湘潭、浏阳等县到处教匪充斥，有红薄教、黑薄教、结草教、捆柴教等名目……又有斋匪，名曰青教，名目虽分，其教实合，皆以四川峨眉山会首万云龙为总头目，所居之处有忠义堂名号。其传徒皆有度牒，以布为之，上书“关口渡牌牒”五字，盖印“保和宝堂”图记。①

这里所云斋教，已无斋教之实，教徒崇拜的不是斋教“三祖”，而是会首万云龙。所持度牒，似乎是宗教之物，亦与后来哥老会的“飘布”相同。而众聚之所也是哥老会的“忠义堂”，不是斋堂或佛堂了。这里所云斋教，明显地变成了会党。

至少到同治初年，这种融合状况已经出现在湖北、江西、浙江。清档记载着同治五年（1866）末湖北钟祥县一份史料：

> 仇光耀、李锦等设立斋教，私刻县官假印，代人税契，完纳钱粮……凡在会者，夜聚焚香吃斋，皆念《度仙真经》，个个无不痴迷。倾家入会者均视作骨肉，以手足呼之……②

这显斋教色彩尚浓，吃斋、焚香、念经。但凡入会者，“均视作骨肉，以手足呼之”，又明显是会党特点。

同治九年（1870），闽、赣交界处的斋教也明显地受到会党的影响：

---

① 《军机处录副奏折》，咸丰元年七月二十一日礼科给事中黄兆麟奏折。

② 《军机处录副奏折》，同治五年十二月十七日存诚等奏折。

> 崇安、浦城交界之黄柏山及铁厂一带，聚有江西斋匪多人，希图起事……拿获匪犯八名，讯系听从匪首张赞理等纠邀入党……结拜兄弟，约期在黄柏山……并勾结难民入关滋事。①

斋会合流是有其特定的历史条件与地域的，在封闭型的社会环境和地理位置，斋教不可能与会党融会，更不可能向会党演化。但是有些地方则不然了，“浦城……界连江、浙，五方杂处，本多犷悍之徒，加以漏网斋匪，及江广游民，鼠伏集聚……”② 正是在游民众多，“斋匪、土匪，或江广匪首”各自树党的区域，斋、会两者才有了互相合流的群众基础和社会需要。

在清代中晚期，民间宗教与会党合流不仅表现在南方，在咸丰三年(1853) 漕运解散而行海运以后，安清道友已逐渐脱离对罗教的信仰，演化成游民无产者的团体，对罗祖等人崇拜仅具有某种祖师崇拜的内容，而基本上不具备宗教的内容了。乾隆中叶以后，北方八卦教的某些支派又与当地的武术团体逐渐合流。清末民初，北方会党大兴，亦是教、会合流的一种结果。清代末叶，整个中国动乱已极，成千上万的小生产者由于多种原因，被迫离开了固有的生活轨道，与生产资料相分离，沦为流民或半流民阶层。他们浪迹天涯，生活无着，旧有的民间宗教组织对他们已经起不到纽带作用，对生命的渴求，对物质生活的向往，已经超过了对来世或彼岸的期待，代之而起的只能是歃血为盟、互助互利，千里呼吸相通，八方共为一域的会党式的组织。会党成为流民无产者生存、劫掠、偷盗或起而造反，设堂聚会的组织凭借，是这一阶层人与人交往的纽带。可以说，在晚清会党大兴，教、会融合是一种时代的产物，是一个为数极众，地域极广的流民阶层的实际需要。

六　摩尼教、白莲教的历史传统与斋教

在对江南斋教进行了一番探索之后，人们或许会问：为什么斋教会在浙、闽、赣等省率先兴起，并扎根此地达四个世纪？它为什么与北方正宗罗教既相似又有不同？其原因是多方而的，如老官斋教曾受南方道教的影

① 《朱批奏折》，同治九年十一月二十七日闽浙总督英桂等奏折。

② 《朱批奏折》，同治十年五月初六日福建巡抚文煜等奏折。

响，以至部分教派习练内功，部分教派甚至衣着道袍、道冠，做道场。但最主要原因是南传罗教与流传这一地区数百年之久的摩尼教、白莲教历史传统有机地结合，并部分地接受了它们的特点。这使得南传罗教迅速在这些省份扎根，并表现出与北方罗教正宗的某些不同。

（一）摩尼教与南传罗教

隋、唐时代，摩尼教从西域及东南沿海两线传入中国，在中原及闽、浙等地区蔓延发展。唐代传入福建泉州的摩尼教，至少在宋代已传至浙江。宋人庄季裕的《鸡肋篇》曾有记载：

> 事魔食菜，法禁至严。而近时事者益众，云自福建流传至温州，遂及两浙。睦州方腊之乱，其徒处处相煽而起。①

以摩尼“左道”“惑众”的方腊，起事于睦州，破六州五十二县，其势力已达处州，波及温州，温州成为摩尼教活动要区。当时，宋当局曾在温州搜捕摩尼教徒：

> ……温州等处狂悖之人，自称明教，号为行者，各于所居乡村，建立屋宇，号为斋堂。如温州共有四十余处，并是私建无名额佛堂。每年正月内，取历中密日，聚集侍者、听者、姑婆、斋姊，建立道场，鼓惑愚民，夜聚晓散。②

南宋初年，浙江、江苏先后出现以食斋为特征的白云宗、白莲教，但是摩尼教势在两浙却方兴未艾：“今之吃菜事魔，传习妖教……两浙东西，此风方炽。”③ 李心传之《建炎以来系年要录》亦云：“伏见两浙州县，有吃菜事魔之俗。……方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗，愈不可胜禁。”足证在两宋，中国摩尼教活动中心在浙江省，特别是睦州、处州、温州一带。

然而福建、江西、江苏也是摩尼教活动要区。据史料载：当时江南盛行“邪教”，名目繁多：淮南有二祫子，两浙有牟尼教，江东有四果，江

---

① 转引自《陈垣史学论著选》，第170页。

② 《宋会要辑稿》刑法二。

② 转引自吴晗：《读史札记》，第274页。

西有金刚禅，福建有明教、揭缔斋。[①] 再据志磐《佛祖统纪》载："今摩尼教尚扇于三山。"三山即今之福州。可见在南宋，浙、闽、赣三省摩尼教教势已联成一气。

宋元时代，中原地区已难见到摩尼教寺宇。而闽、浙两省却有四座庙宇见诸史料记载：宁波的崇寿宫、温州的潜光院，以及泉州的一座摩尼教寺宇和一个草堂。足见在元代，摩尼教依然活跃在浙江、福建沿海一带。

有关浙江摩尼教较晚的记载是明初宋濂《芝园续集》卷四的记载：明初洪武年间，温州仍有大明教即摩尼教流行，当时任浙江省按察司佥事的熊鼎发现大明教"造饰殿堂甚侈，民之无业者咸归之"。他因为这个"邪教"蛊惑人心，败坏风俗，"且名犯国号，奏毁之，官没其产，而驱其众为农。"[②] 从这段史料，仍可见明初摩尼教在浙江沿海一带尚有庞大势力。然而像白莲教、白云宗、弥勒教诸教一样，明初摩尼教也全而遭禁，它在两浙的声息戛然而止。一个曾经影响中国东南方数百年的宗教，似乎从历史上消失了。然而从明初史料分析，它并没有失去生命力。它到哪里去了呢？一个世纪以后，南传罗教几乎在相同的地点以燎原之势，迅速传播，成为浙、闽、赣等省的主要民间教派。罗教取代了摩尼教，然而摩尼教的历史传统和生命力依然在罗教各类组织中发挥影响，甚至罗教在江南诸支派后来皆被称为斋教。为此我们有必要对两个宗教类同处进行比较：

第一，两教传教中心及活动范围大致相同。摩尼教从福建传入浙江，数百年后罗教则走了一个相反的路线，由浙江传入江西、福建；摩尼教活动中心为福建的泉州、福州，浙江的睦州、处州、温州，而斋教的传教中心则由处州缙云县转向处州庆元县，并于清初在温州建成祖堂；两宋及元代、明初，摩尼教主要活动在闽、浙、赣三省，斋教主要教区也在上述三省。可以明确指出，浙江温州等地，福建泉、漳等地是两种宗教高度融会的地带。

第二，两教的戒律，教徒、教堂的称谓及仪式多有相类者。摩尼教"其法不茹荤饮酒，昼寝夜兴，以香为信，阴相交结，称为善友"[③]。所谓

---

① 吴晗教授认为四果为白云宗，余皆为牟尼教（摩尼教）。笔者认为四果是白莲教（白莲教信仰四种果报），余皆为摩尼教。

② 吴晗：《读史札记·明教与大明帝国》，第268页。

③ 元志磐：《佛祖统纪》。

食菜事魔之菜即食斋之意。教徒聚会场所“号为斋堂”，参加聚会者为“侍者、听者、姑婆、斋姊”，“建设道场”。[①] 该教崇尚光明，崇拜日月。斋教经书则记载：“吃斋之人……以戒酒为先。”吃斋为斋教根本特征。[②] 该教信仰者人称为“老官”、“斋公”、“老官斋公”或“斋头”，互相之间称为“道友”。[③] 所行聚会或称道场，或称蜡会，或称斋会。该教亦崇尚光明，崇拜日月。作会之日“燃巨烛十六或十二”[④]。有的地方则点燃两枝蜡烛，“称为两轮日月”[⑤]。“以朔望为期，曰斋期”[⑥]。

第三，摩尼教从五代母乙至宋代方腊以及余五婆起义接踵而至，成为封建当局憎之人骨的一种反传统宗教。斋教自清乾隆十三年起，大小暴动不胜枚举。与北方罗教正宗无为教很不相同。斋教显然接受了摩尼教传统的影响。大概基于上述诸多相同之处，左宗棠认为：

> 斋教一种即宋时吃菜祀魔邪教。其始以戒杀放生，消灾避劫为言，愚民动于祸福之说，易为所惑。迨人数既多，竟敢谋叛逆，戕官踞城，蔓延四起。其党坚交秘，执迷不悟，实有出寻常意料之外。[⑦]

当然，斋教并非摩尼教，它与摩尼教尚有许多根本不同。但是它受到摩尼教历史传统的深刻影响则是毫无疑义的。

（二）白莲教与斋教

罗教创始人罗梦鸿是坚决反对白莲教的。罗教经典对白莲教有明确的斥责：“白莲烧纸是邪宗，哄的大众错用心。邪火照着公侯伯，正是邪气引迷人。信仰烧纸不打紧，闪赚许多众迷人。你行白莲是邪宗，万剐凌迟不称心。求拜日月是白莲，哄得男女都遭难。法水照着公侯伯，闪赚许多众迷人。”[⑧] 元代以后的白莲教把弥勒下生作为最基本的信仰，对此罗祖梦鸿也不遗余力的攻击：“书佛咒，弥勒教，躲避邪法”；“书佛咒，弥勒院，正是诳语”。“你行邪，不打紧，你下地狱。闪赚了，好男女，劳而无

① 《宋会要辑稿》刑法二。
② 《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》。
③ 《朱批奏折》，乾隆十三年十月二日闽浙总督喀尔吉善奏折。
④ 清采蘅子：《虫鸣漫录》卷一。
⑤ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月斋教徒桂自榜供词。
⑥ 《漳州府志》卷四十八。
⑦ 《军机处录副奏折》，同治五年五月初八日闽浙总督左宗棠奏折。
⑧ 《正信除疑无修证自在宝卷》第十八品。

功。”对拜日月的玄鼓教即摩尼教化身也咒骂有加：“悬鼓教，指日月，为是父母。凡所同，皆虚妄，永下无间。瞅日月，眼花了，正是地狱。牵连的，不自在，不得安稳。瞅的你，眼花了，甘受辛苦，拜日月，为父母，扑了顽空。”① 罗教在其创教经典中虽然对白莲教及其弥勒信仰大加挞伐，然而罗教南传至浙江，情况就发生了根本性的变化。以老官斋教为例，虽然从二祖殷继南始即以“五部真经”掌教，但另一方面也在崇拜弥勒佛：

> 祖曰：第三世名为白阳劫，弥勒佛掌天盘，坐了九叶莲台，一树开九朵，顶门突出放光辉，号为九品莲花……故曰，三乘之世……为三世诸佛。②

南宋初年，江苏吴郡茅子元倡立白莲教，信仰弥陀净土宗，弥勒信仰没有市场。到元代末年，弥勒教与白莲教融合，弥勒下生观念反而取代了弥陀净土观念，成为白莲教的基本特征。元末，白莲教发挥了改天换地的伟大力量，其影响已是摩尼教、白云宗诸教不可企及的。明代中末叶，罗教南传，在南方不可避免地受到白莲教的影响，而部分地改变了形态。清代雍正年间，罗教在安徽的一个支派糍粑教在斋堂中“供的是弥勒佛，又叫笑罗汉”③。乾隆十三年（1748）福建老官斋教起事时，倡言“弥勒下降治世”，“弥勒欲入府城”，以耸动视听。但江南斋教中多数支派并不崇拜弥勒佛，更不信仰白莲教，即便如此，也不可能摆脱白莲教的影响。宋元的白莲教，皆以“普、觉、妙、道”四字派命法名，在元代末年，白莲教许多领袖与信徒都以普字为法号。这种传统在浙、闽、糍诸省一直流传下来，以至罗教南传后，信仰者依然在自已的组织里沿用普字。如老官斋教在其初创时不仅二祖殷继南以普字为法号，其师父卢本师及丁予也都以普字为法号，足见白莲教的历史传统对南传罗教的影响之巨。

从上述说明可知，南传罗教即江南斋教已经不是一支纯粹的罗教教派，在特定的历史条件下与地域中，它发生了演变。从某种意义上讲，它是以罗教信仰为主，渗透了摩尼教、白莲教某些特点的新型教派。

---

① 《正信除疑无修证自在宝卷》第十九品。

② 《三祖行脚因由宝卷·缙云舟转》。

③ 《朱批奏折》，雍正十三年五月十一日江南总督赵弘恩等奏折。

附录：清代罗教系统各教派教案表

（三十九个案例）

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
雍正五年十月（1727）	罗祖教	漕运总督张大有浙江巡抚李卫奏折（载雍正朱批谕旨）	浙江漕运水手数以万计信仰罗教，建有庵堂，先有七十二所，现存二十余所，沿途有讼费之需，而淮安、天津、通州、京师，俱有罗教信徒，为之料理。教徒供出密云石匣城罗祖后代罗明忠。罗氏为当局捕获。	
雍正六年正月（1728）	罗教	苏州巡抚陈时夏奏折	接准刑部咨文，查拿罗教。在苏州查获罗教经堂十一处，多为山东、江苏人主持，供三世佛，非僧非道，每与粮船水手同教往来。	查获阎庵、俞庵、西朱庵、施茶庵、马庵、李庵、半野堂、王庵等庵堂十一处。
雍正七年八月（1729）	罗教	山东布政使费金吾奏折	审讯教主罗明忠。供出同教山东登州朱家庵、海宁州皈山庵等信仰罗教者十一家。	在皈山庵查获罗经五部六册。
雍正七年十月（1729）	罗教	署福建总督印务史贻直奏折	捕获罗教徒夏义，供出福建人万姓、王姓到北京德胜门内罗教经堂请经。又访出教徒多人，供出浙江庆元县姚细妹等。称闽省漳、泉两郡罗教更多。	查获经卷、图像。
雍正七年十二月（1729）	罗教，又名大成教、三乘教。	署江西巡抚谢旻奏折	在江西省安南、赣州、吉安、瑞州、南昌、抚州等查获罗教徒一百二十三人，及信仰罗教的僧人六十八名。教徒或为农民或为小手工业者。	查获经卷有《净心》、《苦工》、《去疑》、《泰山》、《破邪》五部名色，“皆杂引释道言语，凑集成文”，

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
雍正十三年闰四月（1735）	三乘会，又名糙粑教	江南总督赵弘恩、安庆巡抚赵国麟奏折	在江南安徽道南陵县发现潘玉衡传习三乘会，即糙粑教，供弥勒佛，燃巨蜡，男女混杂。教徒有合肥、宣城等处人，雍正四年曾被当局查获“取结改过”。	查获《雾灵山碑文》。
乾隆十一年（1746）	无为教	据乾隆三十三年九月直隶总督杨廷璋奏折	乾隆十一年当局在直隶宛平县拿获无为教徒董思友，供出教主罗明忠，查有经卷、坟图未毁，“复经拟流，仍行留养”。	
乾隆十一年十月（1746）	罗教	福建巡抚周学健奏折	在福建政和、崇安二县拿获罗教会首邓宋九、谢通天并“教友”十名。查有会帖，仅止吃斋念经。	查获罗祖图像、经卷。
乾隆十三年正月（1748）	老官斋教系罗教改名，即大乘教	新柱、讷亲、喀尔吉善、潘思榘等奏折	福建北部建安、瓯宁两县爆发了一场暴动，参加并裹胁达一千余人。暴动在正月十五日当天被当局剿灭。	查获《明斋堂》、《千兴堂》、《得遇堂》、《兴发堂》、《纯仁堂》。收缴《三世因由》经书。
乾隆十三年五月（1748）	罗教、大乘教、金童教、一字门、观音教。	闽浙总督喀尔吉善等奏折	在莆田、仙游、邵武、建宁、长汀、宁化、清流、归化、连城、武平、南平、霞浦、建安、松溪、崇安、诸罗等闽省各县发现罗教各类教派经堂。	共查获罗教经堂、斋堂七十三处。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
乾隆十三年十月（1748）	老官斋教，即系罗教又名一字教	闽浙总督喀尔吉善奏折	“罗教后裔姚文漠供出伊徒弟严友辉。”姚文漠居江西石城县，严友辉居福建宁化县龙上里。当局派人捕拿严友辉，严氏族人拒捕，数十户人家皆系严友辉同教。由此案牵连姚氏家族的姚必起、姚家震。	搜获无极圣母、老官天尊各像。并木印、木符、经卷、法衣、法冠、邪符等件。
乾隆十四年三月—六月（1749）	罗教，又名大乘无为教	两广总督硕色奏折、署湖广总督新柱奏折	广东当局在韶州乳源县等地，湖南当局在宜章县等地发现罗教经堂七处、大批经卷，教徒供认此教系康熙年间由云游道人祠养会传来，建造洞头庵，招徒传教，其后弟子陆续建庵传教。	查获七座经堂，名目是：《洞头庵》、《乐成仙经堂》、《紫微山经堂》、《紫云山经堂》、《真武阁经堂》等。搜获经卷十六本，经卷总册一本，《护经榜文》一张。
乾隆十八年六月（1753）	罗教，又称龙华会，即老官斋教别名	浙江巡抚革职留任雅尔哈善奏折	在浙江宁波拿获罗教龙华会教徒周喜吉，法名普栋诸人。供出传习三乘功夫及姚文宇留下中左右三支教派，招出浙江庆元、温州、杭州三处祖堂。	搜获《三世因由》、《大小乘法引》、《护道榜文》。
乾隆三十三年九月十七日（1768）	罗教（钱庵、翁庵、潘庵）	浙江巡抚觉罗永德奏折	苏州主守罗教经堂的性海供出浙江杭州有翁、钱、潘三庵，系罗教经堂。永德在杭州共发现漕运水手所建罗教庵堂还存有二十三处。当局第一次发现杭州水次罗教的渊源。	老庵即系钱庵，万庵即系翁庵，王庵即系潘庵。其余数十座庵堂分别为三庵派下分出。当局在诸庵内查出罗教经卷一百余册。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
乾隆三十三年十月初七日（1768）	大乘、无为二教	江苏巡抚彰宝奏折	在苏州城外查获大乘教、无为教徒七十余人，经堂十一处，"各有宗派"，并与漕运水手往来存顿。守堂人亦多为年老无依漕运水手。	大乘教经堂有削筋墩经堂等六处。无为教经堂有西来庵等四处。
乾隆三十三年九月二十一日（1768）	无为教	直隶总督杨廷璋奏折	搜查称云无为教主罗明忠，已死。于其孙罗德林家搜出画像一轴，上书无为居士罗公之像。罗德林供称：罗祖名罗梦鸿，曾拜一和尚为师，七传而至罗明忠，明忠嗣子罗国柱，罗国柱无子，于山东原籍继德林为子。	并无搜出经卷。
乾隆三十九年九月初五日（1774）	罗教	江苏巡抚萨载奏折	当局拿获陈盛章，供称：康熙四十一年其故伯父陈松曾翻刻罗经五部，装成六册，名为五部六册罗经。并将明代罗教盛行之时所传《护道榜文》"复加编辑改换本朝年号，一并刻板售卖"。陈松为苏州人。	
乾隆四十年二月一三月（1775）	无为教	浙江巡抚三宝奏折	乾隆三十九年末，当局在处州府属遂昌、松阳二县访得蔡立贤、鲁圣先传习无为教，并有浙省、闽省弟子每年正月二十九日等日聚集同教，茹素诵经，礼拜罗祖图像，并向烧香之人，求讨布施以便敛钱置买田亩，造屋塑像。 此教于乾隆十一年从闽省传入，上杭人郑统自称为无为教首张普天等人之徒，郑统于乾隆十六七年传蔡立贤、鲁圣光。此案搜出大量经书，除《三官经》、《四官经》等为道家寻常书本，余下部分是罗教经典。	搜出：《应祖行脚宝卷》、《大乘真经》、《天缘经》、《吉经》、抄写《出殡度亡科仪》、《破邪显证》、《破邪宝卷》二本、《苦功宝卷》、《泰山宝卷》、《正信宝卷》、《叹世宝卷》、抄写《佛在灵山》、抄写《超凡本》、抄写《偈记》、抄写《苦行语录宝卷》、抄写《直指见性语录》、《苦行语录》、《彻底穷源大学》、《太初诗》、《禀科文卷》，木戳一个，上刻《亲敕无为》四字，等等。（内中除抄写字样外，余皆为刊本。）

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
乾隆四十五年末至乾隆四十六年初（1780—1781）	罗祖大乘教	福建巡抚富纲奏折、江西巡抚郝硕奏折	乾隆四十五年十一月闽省建宁知县发现长汀人沈本源传习罗祖大乘教。乾隆三十六年沈拜江西宁都人廖慧恩为师。沈本源一案搜出江西、福建教徒传教经本多部。	搜获《罗祖护道真经》、《西来法宝经》、《明宗教经》、《红炉接续》、《五公经》、《罗祖记》曲本。其中《罗祖护道真经》、《红炉接续》、《五公经》被当局认为“妖妄悖逆”。
乾隆四十六年六月（1781）	大乘教	湖广总督舒常等奏折	乾隆四十六年五月湖北应城县当局拿获大乘教徒陈其才等十人，收缴罗祖等图像、经卷。经卷刊本八部、抄本二本，总名大乘者居多。	搜获经名《大乘诸品经咒》一部、《销释金刚经科仪》一部系僧道寻常之经。抄本《雾灵山人天眼目》一本、《扶教明宗》一本。
乾隆四十八年（1783）	大乘教	江西巡抚郝硕奏折并朱批（内容见嘉庆八年秦承恩奏折）	据奏折内称：乾隆四十八年江西贵溪人吴子祥犯案，抚臣郝硕审明具奏，钦奉谕旨披阅《大乘大戒经》本系将佛家词句随意填凑，并无悖逆。将经忏烧毁，案内人员概行释放。第二年吴子祥死。	收缴《大乘大戒经》。
乾隆五十五年（1790）	大乘教	江西巡抚何裕城奏折（内容见嘉庆八年秦承恩奏折）	乾隆五十五年，吴子祥弟子何若将其师销毁之经添凑默写，邀人念诵敛钱。当局将其以左道惑众为从例发配贵州。	

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
嘉庆八年九月—十月（1803）	阴　盘、阳盘教	江西巡抚臧承恩奏折	据奏折称：闽省建宁人李凌魁乾隆四十七年在江西南昌拜吴子祥为师，嘉庆六年又加入天地会，创阴盘、阳盘教，嘉庆八年案发被杀。其弟子江西宁都、石城等地的廖干周、赖达忠等预谋起事，于嘉庆八年十月被杀。	在李凌魁弟子家获《恩本经》。
嘉庆十九年五月（1814）	大乘教	太保大学士董诰等奏折	乾隆四十六年江西万年县人叶益章拜吴子祥为师。乾隆五十七年叶将大乘教授与贵溪县人张起坤，取法名普甜，授第六步功夫。张起坤在江西、安徽等多处传徒多人，并存各类罗教经卷经板，印有多部宝卷。后此支教派传向两湖。	搜获五部六册宝卷、《龙牌宝卷》、《天缘结经录》、抄白《松源录》等。《松源录》为记述姚文宇行状的宝卷。
嘉庆二十年八月—十月（1815）	大乘教	湖广总督马慧裕奏折、两江总督百龄奏折	在汉阳、武昌等地拿获大乘教徒湖北黄陂人桂自榜等十余人。桂自榜于嘉庆十二年拜张起坤之徒江西余干人卢晋士为师传习大乘教，得授十二步大乘法中第六步功夫。后回湖北传播大乘教。嘉庆二十年十月江西当局拿获卢晋士等入。查获江苏、湖北、湖南、江西大乘教徒多人，多为手工业者。	查获《天缘经》、《十报经》、《十二步经咒》、《护道榜文》及并非罗教经典的《五公经》。注：《五公经》出自宋代。（见《宋会要辑稿·刑法二》）
嘉庆二十一年四月（1816）	罗教	江西巡抚阮元奏片	江西永丰县当局查获僧人新春庵多部罗教经典。供系伊师通萨及故僧人广秀所藏。	搜出《苦功悟道》、《正信除疑》等经。又湖北同期发现嘉庆四年所刻《明宗孝义达本宝卷》及嘉庆十四年刻本《大乘真经》。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
嘉庆十九年三月（1814）	老官斋教即罗教，又称大乘教	浙江巡抚李奕畴奏折	当局在杭州拿获犯把教徒包五，盘出教首姚姓。乾隆末年嘉庆初年老官斋教首姚瀛松传教刻经，传徒于浙江温州、杭州、金华、湖州、严州等地。其死后，弟姚汉撰等人继续传教。	搜获《破邪》、《叹世》、《太上》、《正心》、《苦功》及《正宗科仪》。其《正宗科仪》系姚瀛松翻刻。
嘉庆二十年十二月（1815）	清净无为教即罗教	宁和奏折	蒙古土默特庄头郝得来等传习清静无为教，供奉罗祖，有七部大成真经，师徒轮流念经。每年六月二十四日在本村老爷庙念经一次，三月初三日、七月十五日赴贝勒府附近老爷庙念经两次。	起获经卷中有《破邪显证经》，系明万历年间刊版。又《正信除疑无修证自在经》亦系明版经，内有休拜白莲教等语。
嘉庆二十一年二月十九日（1816）	无为教	直隶总督那彦成奏折	那彦成派人搜查盘山，在东麓发现无为庵一座，在内起获无为居士即罗祖画像一轴，宝卷三部共六册。该庵开山始祖系罗祖之女佛广，在盘山出家为尼，孙善人为之修庙。前殿供佛，后殿供罗祖，每年四月初一作会。尼始性空被勒令还俗，平毁无为庵。	查获《通明宝卷》、《传灯心印宝卷》、《佛说圆觉宝卷》各两册。
嘉庆二十一年三月二十一日（1816）	罗道即罗教	直隶总督那彦成奏折	此折内记述了罗祖当年传教情状：罗道始于明季，系山东即墨人，当年流寓，距石匣六十五里，距古北口二十五里之司马台外建造经堂讲经。其家眷则居于石匣。迨其后子孙习其教，屡次遭禁，其教渐微。罗祖九世孙罗德林死后，仅遗孀妇及幼孙罗兆魁，已不习教。	搜获“邪经”云：“还瀛祖入盘山修行，四维罗祖在石匣城明心。”

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
嘉庆二十一年七月（1816）	大乘教	山东巡抚陈预奏折	在山东曹州菏泽拿获大乘教徒张东安等，起获经卷，查问来历，张鲁彦云：经卷于乾隆五十五年从北京都察院后街党姓铺内买来。当局在京查出前门虎坊桥东南在乾隆五十年时有一党性开设经铺，后来病故，早已关闭。（注：此经房明代即有）	起获《苦功悟道经》等宝卷。
道光二年七月（1822）	五盘教即大乘教	江西巡抚阿霖奏折	当局发现吴子祥当年立五盘教，设天地人神圣五盘，以圣盘为首。圣盘由吴子祥侄吴清远供，弟子何若供天盘等。乾隆四十八年江西巡抚饬拿奏办。嘉庆五年，吴清远仍行吃斋传徒，抚臣张诚基将吴清远发配黑龙江。嘉庆二十五年吴清远妻及何若女儿等人复兴五盘教，道光二年再次破案，女犯照律收赎。	查获斋单即《恩本经》。
道光五年二月一九月（1825）	罗教中的老安、新安	浙江巡抚程含章奏折	道光五年初浙清嘉白帮老安派与新安即潘安派因分配新船不均，在浙江秀水县西门塘殴斗，先后杀毙五十九人。事后老安首领李秀明等自行投首。	
道光十二年十月（1832）	大乘教	福建巡抚魏元烺	在福建崇安拿获江西大乘教徒十四人并福建一人，起获经卷、引单、榜文，崇信浙江姚姓。内查出木印两颗，内刊“普好代化”。教徒传授三皈五戒，及十报八步名目。	查获《护道榜文》、《蜡敕引单》及各经卷。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案地点及教案内容	收缴经书、查获经堂
道光十三年九月（1833）	大乘教即罗教，异派同源	闽浙总督程祖洛奏折	查获嘉庆辛酉科拔贡生姚海查及姚立诚、姚律谐、姚秉信等传大乘教，有传灯蜡敕单，自刻“太上正宗”、“太上心宗”等印章，作为敛钱手段。当局将姚海查拟绞立决。其余人等发配新疆给大小伯克及力能管束之回子为奴。	
道光十五年（1835）	罗教、老官斋教	不清	据《虫鸣漫录》记载，道光十五年湖北南部有罗教者，派弟子董时治到江西长宁，鼓动同教、贡生谢凤嗣造反。“取镜令自照”，现出帝王之相。谢凤嗣于是散家财，“招亡命乌合数千人，揭竿而起，一举即败，株连甚众”。	
同治五年三月（1866）	斋教	闽浙总督左宗棠奏折	斋教徒数千起子江西封禁山，在陈奴奴等人带领下攻人福建崇安、建阳，其旗号大书“天国普有”，头裹白、红、绿巾。是年三月为左宗棠派兵所剿灭。	
光绪十八年三月（1892）	龙华大会即斋教	广西巡抚张联桂奏折	广西上林、宾州等州县持斋诵经者分布各处，准备造反起事，攻打“夷匪”。当局于事未发前搜获龙纹印簿，开载龙华大会四部统领名目，“文词悖逆”。被当局剿灭。	
光绪二十一年（1895）	菜会即斋教	闽浙总督边宝琼等	光绪二十一年八月一日，斋教徒秘密袭击了福建古田相邻的华山村，将十一名新教传教士及家属杀死，造成义和团运动前最严重的反洋教事件。是基督教与福建民间教派最严重的冲突。	

第八章　外佛内道的黄天教

在罗教创成半个多世纪以后，直隶密云卫西北方向二百余里的万全卫又酝酿产生了一个全新的民间教派——黄天教。黄天教又名黄天道，或曰皇天道。关于黄天教教名，明代嘉靖末年问世的《普明如来无为了义宝卷》有些记载：

无为奥妙，好一个黄天道。①
今时遇着黄天道，人人似此与佛同。②
今时才得黄天道，有功劳，我把真经持诵，决定出波涛。③
黄天道留传在世，善男女五戒精持。④

《护国佑民伏魔宝卷》亦云：

金身护佛，金相凡圣双修，从授师罗点化，也得黄天圣道，采天地骨髓，佛祖命脉，日精月华。⑤

但是上述两部宝卷并没有清楚地交代黄天教教名的来历及其包含的特定内容。清代官方档案有两处谈及黄天一词：

……世界上是过去、现在、未来三佛轮管天盘。过去者是燃灯佛，管上元子丑寅卯四个时辰，度道人道姑，是三叶金莲为苍天。现

①②③④　《普明如来无为了义宝卷》〈开经偈〉、〈宝火如来分第七〉、〈离垢如来分第十二〉、〈无量掬光如来分第二十〉。此经原书藏于苏联列宁格勒东方研究所。娥·斯·司图洛娃副教授曾注释此经。

⑤　《护国佑民伏魔宝卷·关老爷转凡成圣品第四》。

在者是释迦佛，管中元辰巳午未四个时辰，度僧人尼僧，是五叶金莲为青天。未来者是弥勒佛，管下元申酉戌亥四个时辰，度在家贫男贫女，是九叶金莲为黄天。①

这是典型的三佛三世应劫说，它有着深远的历史渊源，既包含了佛教的三世说，也有道教初创时代谶纬思想的印记。道教初创时代，张角就提出过“苍天已死，黄天当立”的口号，号召门徒为改天换地而奋斗。当然黄天教所说的黄天与张角所云黄天意义相距甚远，但也不能说两者没有内在的历史联系，在天变道亦变的意义上两者是相通的。

另一则清代档案也涉及“黄天”一词：

耳为东方甲乙木，目为南方丙丁火，鼻为西方庚辛金，口为北方壬癸水。性在两眉中间，外为十字街，内为方寸宝地，是中央戊己土。又称性是无生老母所给，无生老母住在三十三天中黄天，名为真空家乡。②

这段史料对黄天意义解释的十分清楚：黄天即真空家乡，明清时代多数教派追求的彼岸世界。显而易见，黄天教教名本身已包含了这个教门对真空家乡、无生老母或无生父母的追求。但是黄天教是一个有着十分复杂教义的宗教。

黄天教倡立不久，教势日炽，迅速风靡华北及江南部分地区，在明中末叶诸民间教派中独树一帜。清初思想家颜元（1635—1704）对此曾有描述：

我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年添出个黄天道，如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有。③

黄天教当然不是明万历末年问世的，它的出现还要早半个世纪。它历经明末和整个清代，这个以佛、道相混，外佛内道为特征的宗教，在错综复杂的历史环境中，不断与其他教门融会合流，对那一时代的民间宗教世

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第65页。
② 《军机处录副奏折》，道光十二年五月九日曹振镛奏折。
③ 清颜元：《四存编·存人编》卷二。

界及底层社会产生过较大影响。关于该教，中外学者从不同角度已有所论述。[①] 本章拟以清代官方档案，黄天教创教初期和发展过程中的几部宝卷——《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》、《太阴生光普照了义宝卷》、《太阳开天立极亿化诸神宝卷》为主要史料，参照某些学者研究所得，探讨这个宗教的基本源流及其特点。

一　黄天教的创立和传承

黄天教创立于明末北直隶万全卫，这一点中外学者皆无疑义。但是关于创教人及创教具体时间，诸种史料多有出入。

据明末圆顿教两部宝卷，黄天教的创始人是普静。《古佛天真考证龙华宝经》第二十三品云：

> 黄天教，设宗门，度下儿女。
> 普静祖，领黄胎，皈依佛门。

持这种见解的还有《木人开山显教明宗宝卷》：

> 有静老祖在顺圣县里，留下一百零八部经，设立黄天法门，度下善人，念佛出苦，同赴龙华三会，不违善愿也。[②]

但是据更多的史料，黄天教的创始人不是普静，而是普明。清道光年间刊行的长生教经典《众喜祖言宝卷》记载：黄天教开派祖师为印度人达摩，唐代禅宗大师惠能为六祖。七祖“于嘉靖年临凡，居北直隶……号普明祖。……续传普光，为八祖。……又传普静，为九祖”。十祖即长生教创教人汪普善。[③] 此处把达摩作为开派祖师，惠能为六祖，实属附会，自不足凭。它实质是以普明为创教人，普光接传，普静为第三代传承人。清代康熙年间问世的黄天教经卷《太阳开天立极亿化诸神宝卷》与此说相同：

---

① 李世瑜先生在1948年到河北省万全县调查，发现黄天道的庙宇及其活动，写出黄天道调查，载其著《现代华北秘密宗教》。后来日本学者泽田瑞穗、苏联学者娥·斯·司图洛娃继续对其进行研究。

② 参见日本泽田瑞穗：〈初期的黄天道〉，《增补宝卷的研究》。

③ 清陈众喜：《众喜祖言宝卷》卷三。

说三普者，普明、普光、普静。三普者，昼夜常明，普照四大神州，度化群迷，诸佛万祖，都在光中所现，此乃万神灵宝聚会之乡。①

关于普明为谁，又有三种说法。

据《破邪详辩》记载：

无为祖即普明祖，名李升官，曾著《普明如来无为了义宝卷》。②

而据民国年间修纂的《万全县志》记载，普明并非李升官，而是李宾：

就耆老传闻，明嘉靖四十一年有马房州人李宾来膳房堡，娶许姓女，夫妇修道成真，号曰普明，葬于碧天寺内。③

1948年，我国学者李世瑜到万全县调查，在普佛寺普明殿发现了一块石碑。上面写着："明故高祖行三李公讳宾之墓。"碑右面有小字："祖原籍万全左卫后撵兑本堡……午时，卒于嘉靖四十一年十月十一日子时。"④

对上述两种不同史料，李世瑜得出下述结论："明代无为教的教主普明名李升官，今日黄天道道主名李宾，两者不同。我断李宾之名一定是错传。"⑤ 他认为错传的原因大概有二：一是他考查墓碑"字体不同"，因此碑文本身"不可靠"。二是方志记载普明为李宾，亦靠"耆老传闻"。

关于普明为谁的第三种说法载于任继愈主编的《宗教词典》黄天教条："明嘉靖（1522—1566）时由河北万全人李宾（又名李升官，即普明虎眼禅师，普明祖）创立。"这个词条不知依据何种史料把李宾与李升官捏成一人？我们认为这是没有任何史料依据的主观臆造。总括第一和第二种说法，哪种意见更符合历史真实呢？

---

① 《太阳开天立极亿化诸神宝卷·太阳化现无愚宝月如来归一品第十五》。

② 黄育楩：《续刻破邪详辩》卷一。

③ 民国《万全县志》卷七。

④ 李世瑜：《现代华北秘密宗教》，第15页。

⑤ 同上书，第30页。

清代屡兴“邪教案”，仅乾隆一朝就曾四次查办黄天教。其中以乾隆二十八年（1763）最为酷烈，破坏了黄天教活动中枢。据乾隆二十八年三月二十九日直隶总督方观承奏折记载：

> 臣于上年办理孙耀宗邪教一案，检查乾隆八年田金台、丁至等犯案内，声称黄天教倡自前明万全卫属膳房堡李宾，乃嘉靖时人，法号普明，死后在堡起有庙塔，普明坟在塔下。凡皈教者俱来上坟，有同教许姓在彼居住接待等语。①

乾隆二十八年四月初二日李宾第八代孙李遐年供词称：

> 我是李宾第八代孙，李宾是黄天道教，道号普明，妻王氏，道号普光，同葬一塔。碧天寺是早年有的，乾隆七年上重新修过。②

再据乾隆年间曾掌管碧天寺的道士李继印供称：

> 乾隆七年李昌年叫我同师父李怀雨到碧天寺做住持。十七年师父死了，我就接着经管庙内的事。普明是明朝嘉靖年间人，立下黄天道教，称为佛祖。③

征诸有关黄天教清代档案各类奏折，无一不记载黄天教创始人普明即李宾。因此我们可以得出结论：有关黄天教诸类史料中记载的普明、普祖、明祖、普明如来佛、虎眼禅师都是一人，即李宾。正是他于明嘉靖年间在直隶万全卫创立了黄天教。至于李升官其名仅在黄育楩《破邪详辩》中出现过一次，目前无任何旁证，待考。至于普静为何人，将于另节探讨。

关于普明即李宾生平行迹，诸类宝卷、档案都有所记载。据日人收藏《虎眼禅师遗留唱经》云：

> 普祖乃北鄙农人，参师访友，明修暗炼，悟道成真，性入紫府，

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年三月二十九日直隶总督方观承奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月初二日直隶总督方观承奏折，附供单一。
③ 同上。

蒙玉清敕赐，号曰普明虎眼禅师。设立黄天圣道，顿起渡世婆心，燃慧灯于二十四处，驾宝筏于膳地宣云。遗留了义宝卷、清净真经。……

时康熙岁在壬申月五代后裔岁贡生　萃贤堂李蔚沐于谨识。①

这段序言应是真实可靠的。李蔚是李宾兄李宸的四世孙，在清康熙时代曾任黄天教首，死后门徒称其为普慧佛，清档记录在案。李蔚所述其祖行迹仅有一条不清，即“蒙玉清敕赐”为普明虎眼禅师。明代管理天下道教事物者为龙虎山正一派张天师的后代，没有任何史料证明黄天教创始人与江西龙虎山有某种关系。所谓虎眼禅师的绰号，我认为只能是信仰者对其的尊称。李蔚为了光大其祖，故弄玄虚，遂有玉清敕赐之说。

这本唱经还隐晦地向人们暗示了李宾的生平踪迹：

古佛爷上牛生，地名兴宁，然后住在膳房村。……（浪淘沙）

古佛原在上牛生，次后住在膳房村，木虎年中明大道，南岸荷叶北岸生。……

狮子村遇明人。……（浪淘沙）

访明师数十年，却来到顺圣川，蔚罗辛庄儿重相见。……（耍孩儿）

躲离了广灵往东行，蔚罗郡里化贤人。……（西牛角）

癸丑年遇真传，说破玄关卯酉之功。……（浪淘沙）

青虎年古镜明。……（浪淘沙）

木虎年古镜明。……（耍孩儿）

当阳佛埋名千年无消耗，青虎年中古镜当空照。……（挂金锁）

戊午年说根源。……（浪淘沙）

戊午年去归宫。……（耍孩儿）

己未年七分清。……（浪淘沙）

辛酉之年北岸金鸡叫。……（挂金锁）

辛酉年画鸡叫一声。……（绵答絮）

壬戌初起大叫一声。……（绵答絮）

癸亥数尽甲子。……（绵答絮）

甲子乙丑才显唐僧。……（绵答絮）

① 参见日本泽田瑞穗：〈初期的黄天道〉，《增补宝卷的研究》。

丙寅丁卯才得安宁。……（绵答絮）[①]

这些唱经中的隐语有些已难得实解，但有些还是吐露了几分实在内容。《普静如来钥匙宝卷》也有类似记载：

普明佛，壬戌年，开荒下种。
壬戌年，功行满，性归圆中。
普光佛，己巳年，演喧大藏。
丙子年，功圆满，命尽归宫。[②]
普明佛，戊午年，通传大道。
壬戌年，功行满，早去归宫。[③]

上述史料中“普明佛，壬戌年，开荒下种”应为戊午年。综合几段史料出现的年号都在明嘉靖末年：癸丑年是嘉靖三十二年（1553），木虎年、青虎年是甲寅年，嘉靖三十三年（1554），戊午年是嘉靖三十七年（1558），壬戌年是嘉靖四十一年（1562），丙寅年是嘉靖四十五年（1566）。

综合各类宝卷、史料以及李世瑜当年调查、泽田研究所得，可以概括普明学道、传道大致情况：李宾出生在地处长城脚下的直隶怀安县兴宁口上牛村地方，生年不详。青年时代曾经务农，兄弟三人，排行第三。由于明正德、嘉靖时代蒙古族屡次在长城附近侵扰，明政权为此派兵驻守并重修长城，以防边患。李宾曾应征人伍，在野狐岭充任守备军人，并在战争中失去一目，故后称虎眼禅师。由于驻守长城生活艰苦，环境孤寂，宗教气氛应运而生。大概这时开始求道访真。他孜孜以求，数十年走访明师，后来到直隶怀安卫顺圣川，其地位于桑干河北岸。癸丑年（嘉靖三十二年，1553）在顺圣川狮子村得遇“明人”，说破玄关卯酉之功，即教给他修炼内丹的方法，到了第二年即所谓木虎年即甲寅年（注：寅年即虎年）他修成了内丹，又称金丹，故称“占镜明”。戊午年即嘉靖三十七年（1558），吐经《普明如来无为了义宝卷》，即所谓“戊午年，通传大道”，

① 参见日本泽田瑞穗：〈初期的黄天道〉，《增补宝卷的研究》。

② 《普静如来钥匙宝卷》〈钥匙佛如来开蕴空妙法分第十六〉及〈钥匙佛如来开悟道修行分第七〉。

③ 同上。

“戊午年，说根源”。我认为黄天教的创立应从他得遇“真传”之日算起，即嘉靖三十二年。他创教初期活动地点在直隶宣化府和山西大同府一带，即桑干河流域。后来他把家安在万全卫膳房堡，并在膳房堡之西一里许的碧天寺内讲经说法。因此，人们也往往把万全卫说成其创教之地。关于李宾死年有两说：一说为壬戌年。所谓“壬戌年，功行满，早去归宫”。归宫即指灵魂回归天宫之意，壬戌年即嘉靖四十一年（1562）。另一说“癸亥数尽甲于”，癸亥即嘉靖四十二年（1563）。持此两说皆为教中弟子或李宾后裔。李宾死后数年未得安葬，或者说葬不得地，故此有“丙寅丁卯才得安宁”。应是丙寅年（嘉靖四十五年，1566）厚葬的。据清代档案记载：普明死后与其妻王氏“同葬一塔”。其实王氏在万历四年（1576）才死。应是李宾先葬，王氏死后又与李宾合葬。塔在碧天寺内，号曰明光塔，高十三层。从此碧天寺成为黄天教圣地，二百余年香火不绝。关于碧天寺，清档案有详细记载：

> 据禀称：塔在膳房堡之西二里许碧天寺内。寺宇五层，前三层俱系佛像，尽后一层高阁系三清神像。阁前石塔十三层，即李宾坟墓。①
>
> 膳房堡之西碧云寺四面环山，基址颇大。寺门镌“祇园”二字。一、二、三层供立佛、坐佛等像。三层东西两壁绘画李宾平生事迹。后层高阁上扁额正中题“先天都斗宫”，东题“玉清殿”，西题“斗牛宫”。阁前石塔十三层，高三丈六尺，周十二步，称为明光塔，以李宾号普明，其妻号普光也。楼下尽东尽西二间层宇之内复用石灰砖发圈砌为洞形，绘画种种异像。②

碧天寺似乎在李宾创教之前即已建成，李宾创教后，名气日隆，遂霸碧天寺为本教所有。成为李宾、王氏夫妇修遂之所。《普明如来无为了义宝卷》对此作了暗示：

> 祇园宝地，万像群真，光明与佛同。怀胎九载，锻炼真心，三关九窍，一气相同，躲离尘世，逍遥自在行。③

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年三月二十九日直隶总督方观承奏折。

② 同上。

③ 《普明如来无为了义宝卷》（那罗延如来分第二十三）。

此处“祇园宝地”即指碧天寺。“光明与佛同”暗示普明、普光在此地修行，其行止与西方诸佛一样光明坦荡。“怀胎九载”等句暗喻普明夫妻修行的内容——修炼内丹。“万像群真”，则描绘了当年黄天教信徒在碧天寺内朝拜普明、普光时的盛况。据清代档案记载：从明末到乾隆二十八年（1763），此寺被拆毁前，每年“四时八节作会”，“奉其教者，犹千里拜坟，多金舍寺”。①

从上述史料可知，黄天教在李宾创教后不久已初具规模，也可以看出该教佛道相混，以道为尊的迹象。

黄天教创教历时近四百年，由于统治阶级的镇压，也由于神秘主义的倡行，该教主要派系教权接续关系罕为人知，清代官方档案弥补了这一缺欠。

（一）五位佛祖

据李世瑜《黄天道》一文记载，1948 年，万全县境内有多座黄天教庙宇或者崇拜普明诸人的陪殿，内中多供奉着五位佛祖的塑像。据传除普明佛外，其妻“是普光归圣佛的化身，生有三女；大女是普净古佛投胎，二女是普贤古佛投胎，三女是圆通古佛投胎。……五人在世时，皆好念佛吃斋，戒杀行善”②。普明、普光夫妇被信仰者称为普明爷爷、普明奶奶。三个女儿分别被称为米姑姑、面姑姑。这段记载反映了黄天教问世后三个多世纪的发展状况。由于信仰者离创教时代相隔了漫长的历史阶段，而调查者又仅靠传闻，因此难免舛错。清代中叶的官方档案及黄天教的几部宝卷对黄天教的传承有着准确的记录。据乾隆二十八年（1763）三月二十九日直隶总督方观承奏折记载：

> 李宾号为普明，其妻号为普光，同瘗一塔，人皆称为佛祖。

普明死于壬戌年即嘉靖四十一年（1562），其后教权由其妻普光接续。据《普静如来钥匙宝卷》记载：

> 普明佛，戊午年，传通大道。
> 壬戌年，功行满，早去归宫。
> 普光佛，己巳年，通传妙法。

① 参见《军机处录副奏折》，乾隆二十八年三月二十九日、四月二日方观承奏折。

② 李世瑜：《现代华北秘密宗教》，第 15 页。

丙子年，归宫去，性复元宗。[①]

己巳年是明隆庆三年（1569），是时普明已死七年，其妻王氏“通传妙法”，即掌握了教权。为什么普明死后那么久，普光才掌教权，中间发生了什么变故已不得而知。至丙子年即万历四年（1576）“归宫”，共执掌黄天教七年。普光死后，教权由普明、普光的两个女儿接传。关于李宾后代的情况，清档案也有明确的记载：

普明当日只生二女，称为普净佛、普照佛，次女之女称普贤佛，所葬坟墓各建塔座。此外并无嫡派亲属。[②]

另一奏折记载更加明确：“普明没有儿子，只生两个女儿，都嫁给康家。因普明、普光都称古佛，连他女儿都有佛号了。”[③] 普明二女普照之女，即所谓普贤嫁给了当地的米家。[④]

上述史料纠正了某些错传：李宾妻王氏，并非许氏。他们生有二女，而不是三个女儿。二女儿佛号普照即小康李氏，曾著《太阴生光普照了义宝卷》。普照与其姐普净因为都嫁给当地康家，又是黄天教的宗教领袖，被教内称作“二康”。清代雍正十三年（1735）直隶总督李卫破获了一起“邪教案”，当局第一次发现黄天教的活动，拿获该教重要头目、山西平定州人李福。发现“李福所行名为黄天教，家藏邪书五种内《寇天宝书》上载有：二康发现到卯年时节交换之语。又有龙翅黄帽一顶，其子李俊成会呼风唤雨”。[⑤] 显而易见“二康”即指大康李氏及小康李氏——普净和普照。在普净与普照死后，普照之女米康氏即普贤接传教权。后来万全县黄天教信仰者把米康氏传成圆通古佛化身，也不符合清档案记载。

黄天教在明代中末叶出现的五位受崇拜的“佛祖”，说明了该教的教权传承关系：

普明——→普光——→普净——→普照——→普贤

① 《普静如来钥匙宝卷》〈钥匙佛如来开悟道修行分第七〉。
② 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月七日兆惠、钱诚汝、方观承奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月十六日兆惠奏折，附供单一。
④ 同上。
⑤ 《史料旬刊》第17期，直隶总督李卫折。

为什么李宾死后教权被其妻接传，而后又由女儿、外孙女递传？一是李宾没有子嗣，二是在黄天教内妇女有一定的地位。黄天教主张夫妻双修，共同悟道，女人在教内被称为“二道”。明末该教的五位“佛祖”中妇女占了四位，在中国民间宗教世界是少见的，与这个教门修持内容有直接关系。但是在封建宗法制占绝对统治的明清时代，神权、族权、夫权密不可分，并直接关系到财产的分配与再分配。基于这种原因，教权传至李宾外孙女止，又回到李姓家族手中。

（二）李氏家族与万全县黄天教

李宾没有儿子，但李宾两个哥哥却有子嗣。据清档案记载，从康熙初中叶至乾隆二十八年（1763）的近百年中，教权掌握在李宾胞兄李宸的后代手中。乾隆二十八年四月十六日李遐年供称：

> 我是万全县腊房堡人，年四十四岁。我第六世祖李宸是李宾胞兄，即普明，是黄天道教。……我祖父李蔚是个贡生，因做过会首，死后会上的人称他为普慧佛。这李奉吉是我堂侄，他的曾祖李蒨是我祖父李蔚的亲兄弟。我祖父故后，家里的经文都交与李蒨。李蒨故后，他孙子李昌年接当会首。乾隆八年李昌年病故，他的儿子李奉吉年幼，就把留下的经卷交给我收看。我从前也做过会，因乾隆八年父亲李景膺吃斋犯了案，我害怕，把留下的经卷烧了。①

经卷烧毁一事不足为凭，但供词中所述教权接续关系确非捏造，有李遐年堂侄李奉吉供词为证：

> 我年三十一岁，是普明七代侄孙。父亲李昌年系黄天道教，死时我才十五岁，把经卷交给叔子李遐年了。李遐年的祖父李蔚是我曾伯祖。②

从上述两份供词可知，从清初至清中叶，黄天教嫡派教权递传四次：

……李蔚——→李蒨——→李昌年——→李遐年

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月十六日兆惠奏折，附供单一。

② 同上。

至于李蔚是否从李宾外孙女米康氏手中接续教权，史料阙如。李蔚是清初黄天教最重要的宗教领袖，关于其“平日行踪事迹”，乾隆二十八年（1763）四月十三日兆惠奏折中有所披露：

> 臣等到碧天寺，遍有碑碣字迹，即行详细阅看。因见普光塔前碑记上有康熙四十一年元孙李蔚立石等字，随查询李蔚生平行踪事迹。佥称伊系岁贡生，为普明胞兄李宸四世孙。生前曾当会首，死后人咸称为普慧佛。其名号见于寺藏法源流经内。查李蔚身系贡生，并非普明嫡属。①

据民国《万全县志》等记载，李蔚于康熙二十九年（1690）考取贡生，康熙三十一年（1692）曾为《虎眼禅师遗留唱经》作序，康熙四十一年（1702）为普明立碑于碧天寺。此碑大概就是后来普佛寺普明殿立的那块残碑。从李蔚的身世可知，他是一个热衷科举的知识分子兼“邪教”会首一身而二任的人物。这样的人物在明清时代民间宗教教门中所在多有，值得深思。

清政权对黄天教的了解也是步步深入的。早在雍正十三年（1735）当局就在直隶、山西发现过黄天教的经书五部及其活动。而且经书中语涉图谶，教徒中家藏兵器，又有军师名号，似有不轨行为。但此案没能深究下去。②

乾隆七年（1742）五月，京城九门提督舒赫德查获了收源会教徒张士乾等人，供出了山西省著名的收源教宗教领袖田金台。山西当局在长子县田良村拿获了六十七岁的田金台，搜出经板、经文及偈言等物。其中偈言一册是“皇天道教”教徒丁至、赵乾托人送给田金台的。当局以丁至“系直隶人氏，而皇天道邪教又属直隶省有此名目”，所以将查办此教事宜交给署直隶总督史贻直办理。③ 为了不致“张大株连”，史贻直仅审办了丁至等几个教徒，得知“丁至等所奉黄天道教系前明惠靖年间万全县僧人普明倡设”。并审出黄天教宗教仪式及崇拜对象及戒律等。此案并未深究到万全县李姓传教中枢，仅将丁至、孙耀宗照律流徙，及烧毁了黄天教经

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月十三日兆惠奏折。
② 《史料旬刊》第17期，直隶总督李卫折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆七年十月二十一日喀尔吉善奏折。

板、经卷、偈言等物。①

黄天教教徒孙耀宗在流徙刑满后回到直隶，又继续传播黄天教。乾隆二十七年（1762）直隶总督方观承再次发现孙耀宗的活动，在办理黄天教案的过程中发现早在乾隆八年（1743）田金台、丁至等人案内已经交代清楚了黄天教的来历及现行活动，于是顺藤摸瓜，把打击的矛头第一次对准了直隶万全县黄天教首李姓家族及这个教门活动祖寺——碧天寺。

乾隆皇帝对乾隆二十八年（1763）发现黄天教李氏一案颇重视。不仅直隶总督方观承驰赴现场，按权行事，而且派朝廷重臣一等公、协办大学士兆惠亲往万全县，主办此案。在此案中当局发现了部分“叛逆”经书及符咒，李宾后裔及信徒多人依律被从严处置，对死人也未放过。是年四月十三日兆惠向乾隆皇帝奏报：

> 臣等即于四月六日一同自宣起程，前往碧天寺，饬令多集人夫，将普明塔连夜拆毁。塔下并无普明夫妇棺尸。随将弥勒殿中间深掘入土一丈六尺有余，始行锹获尸骨……随将二尸骸骨囊至郡城，投弃城外车道，寸磔扬灰，宣示众庶。其碧天寺屋宇并令拆为平地，以涤邪业。至伊康李氏二女，米康氏外孙女三塔，臣等亦俱亲往查验拆毁，所获尸骸悉照普明，一律碎锉。②

对身为贡生，充任教首的李蔚，当局当然更不放过。说他“生当会首，死窃佛号，狂诞僭妄，莫此为甚”。同样遭到“毁坟起棺，锉尸示众”的处置。③

清政权对李氏家族如此着力打击，足见黄天教在那一时代有着深远的影响。也说明乾隆一朝已远无康熙时代的恢弘气度，清政权已渐进衰境。

李氏家族从李宾起传了七代，到乾隆中叶历时二百一十年。此案一兴，遂至衰落。但是李姓之败，并不意味着黄天教的没落，仅仅导致教权易手罢了。黄天教的活动在整个清代从未停止过。

乾隆三十三年（1768）直隶口北兵部遂向直隶总督禀报：发现怀来县一带有黄天教头目崔有发、阎兆贵、梁万明在乾隆三十二年（1767）七月

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆八年四月初九日署直隶总督史贻直奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月十三日兆惠奏片。

③ 同上。

欲复兴黄天教，诱惑二十余名民人入教，后因崔有发被盘获，遂破此案。[①] 此案因搜出“悖逆”字句，教徒受到重判。

乾隆五十二年（1787），当局在山西长子县再次搜拿田金台后裔，捕获田金台义孙田景盛，发现他继续以其祖父田金台、其父田济道等人名义行教骗钱，放卖劝善歌词。这说明在那一带黄天教、收元教活动一直没有停止。

道光元年（1821），山西当局又一次发现天镇县一带“有匪徒传习黄天教，做会骗钱情事”，拿获教徒任时幅、罗若升、王珍等，搜获经卷图像等物。据任时贵供称：系直隶万全县人，与其胞兄任时花并山西天镇一些人随同李春治学习黄天道教。嘉庆十八年（1813）李春治犯案发遣，任时贵等人也被捕拟杖。到嘉庆二十四五年（1819、1820），在山西天镇县先后复兴黄天教，做会多次，哄诱多人。[②] 山西当局将黄天教案通报直隶，直隶万全县县令饬令典吏人等拿获任时花、阎存富等五人，搜出《利生经》一本。审出任时花等亦听从万全县李春治人黄天道教。李春治发遣后，任时花兄弟与山西天镇县罗若升（又作罗容升）、丁明官等，直隶怀安县人许进宇，张家口的刘宗等多人，勾串往来，吃素念经，修好祈福。当局起获的《利生经》又名《叩香卷》，“查阅经本并无违悖语句”[③]。

此案办理后，直隶万全县黄天教似乎经历了数十年的沉寂，到光绪元年（1875）再度大兴。据民国二十二年重修之《万全县志》卷七记载：

> 后寺宇（按：碧天寺）为官家所毁，仅存佛像，经该堡许姓迁佛像于其家。迨后旱魃为灾，乡民祷于普明坟墓，油然作云，沛然下雨，则苗勃然兴之。甘霖既降，信佛弥坚。于是鸠工庀材，建庙祀之，名曰普明寺，时在光绪元年。当是时也，有僧人志明来自小屯堡，参与修庙事宜，口讲指划，应验如神，因之寺院逐渐扩充。

这段描述虽有夸张神奇之处，但弥补了他种史料之不足，描述了清末黄天教再度兴起的盛况。志明由于修建普明寺，亦被神化成来历不凡的菩萨下界，在万全县膳房堡曾作过大规模的道场，大开三期末劫的普度，黄天教也随之振兴。

---

① 《军机处录副奏折》，内夹乾隆三十三年八月九日直隶口北兵部道福德禀。

② 《朱批奏折》，道光朝奏折，作者及时间不清。

③ 《军机处录副奏折》，道光元年三月六日方受畴奏折。

到光绪十九年（1893）从山西寿邑又传来一支黄天教，此派传法与志明和尚一样来历不清：

> 惟黄道复生，光绪十九年于山西寿邑，任老师独驾孤舟至赵家梁村，接续传发，亲传黄天大道，与赵老师进有承接法船，单度缘人。后嗣赵师尔理，授法高莫，涉水登天，普结善缘，因梦修洞，优容怜老，至诚焚香，万代觉醒。忽悟原照，忆榆林街天花洞，想是天感时至，愿舍已址村南朱家地一亩余，建设庙堂，永为众善之舟航，称黄道万古之基础。①

这是一块晚近碑文。其意义有二：一是点明近代山西与直隶万全县黄天教的密切关系。其实这种关系，从清代雍正、乾隆、嘉庆、道光数朝官方档案都有清楚的记载。此碑中所云光绪十九年（1893）山西之任老师“独驾孤舟”即独身一人到万全县赵家梁传教，传与赵氏父子。进一步证明了山西、直隶两省北部黄天教有着千丝万缕的联系，只是现存史料无法全部揭示而已。二是万全县之所以有众多的黄天教庙宇或信仰场所，皆因有大批虔诚信众，为了深结善缘，愿将地亩、财产供奉献纳，这就造成了黄天教在万全县一带经久不衰的物质基础。大量事实告诉人们：在产生宗教的各种社会因素没有消除之前，仅仅采取政权手段加以镇压是无济于事的。

（三）普静与普净

前而引证史料，否定了普静为黄天教创始人，但普静对该教发展，影响巨大，因此不能不加以考析。

普明长女康李氏被信仰者奉为普净佛，那么普净是否是普静呢？有人曾将二者混为一谈，而事实证明这是一种误解。

普静普吐经一部，即《普静如来钥匙宝卷》，内载钥匙佛即普静行迹，可知此经刊行应是其弟子所为，时在万历中叶。但这部经关于普静行迹，说法矛盾，应以说明。

《钥匙佛如来开七宝妙诀分第十二》云：

> 钥匙佛，传宝卷，亲临降世。

---

① 参见《现代华北秘密宗教》，第16页。

丙戌年，九月内，性下天宫。
转在了，邑冀城，埋没真性。
吃五谷，养佛性，随类化生。

此段经中“丙戌年”、“性下天宫”，并非指普静生于丙戌年即万历十四年（1586），而是指他在邑冀城中开荒授教，传点宝卷。

《钥匙佛如来开玄妙宝诀分第八》则说法不同：

普静僧，戊寅年，临凡降世。
至丙戌，九年满，钥匙开通。

普静在戊寅年即万历六年（1578）开始传教，到丙戌年即万历十四年（1586）吐钥匙宝卷，从戊寅年至丙戌年，恰为九年。

《钥匙佛如来开蕴空妙法分第十六》说法又发生变化：

普明佛，壬戌年，开荒下种。
壬戌年，功行满，性归圆中。
……
普静佛，戊寅年，临凡降世。
丙戌年，九年满，转化三清。

此段经中“转化三清”即归宫同义语，暗示普静在丙戌年故去。持此见的经文亦载：

普静僧九年功满，钥匙佛，开天道地狱神通。大登云路现如来，收元了道赴天台。①

“收元了道赴天台”亦含普静离开尘世，回归天宫之意。后来黄天教的一支流播江南，形成著名的长生教。清道光间，长生教徒陈众喜编了一部《众喜粗言宝卷》。这部宝卷讲，普静九祖“于万历六年戊寅显圣，十二年甲申吐经五千四十八卷，十四年丙戌十一月冬至回宫。”② 可作普静

① 见《钥匙经》〈钥匙佛如来开神明宝诀分第十〉。
② 清陈众喜：《众喜粗言宝卷》卷五。

死于万历十四年之佐证。

关于普静行迹，《钥匙佛如来开地涌金莲分第二十一》有一段记载：

> 南瞻部洲，一群好贤民。（你怎知道谁人纳贤？）钥匙佛出在蔚罗郡中。（他是哪里人？）北直隶有他家门。（姓甚么谁人？）邑冀城中为姓。（他兄弟几个？）生下兄弟三个。（他父在世不在世？）父母早亡先归天。（他作甚么生艺？）自幼吃斋向善拜师真。（投何人为师？）普明老祖传心印。（修了几年？）九年功满性归空。（在圣在凡？）得见佛宝复来临。（因甚么降世？）因他度众生。（当初有愿在前？）对天发誓度良民。（度良民多少数？）九十二亿。（倚什么度人？）发经发卷讲三乘，钥匙宝卷通开天门。（为僧为俗？）在家为俗务庄农，一灵真性走雷音，外相为俗里为僧。

这段史料虽然隐晦，但已说明普静——钥匙佛是普明亲传弟子，有兄弟三人，父母早丧，他曾以农业为俗务，当是男性无疑。这就否定了他是普明女儿普净之说。

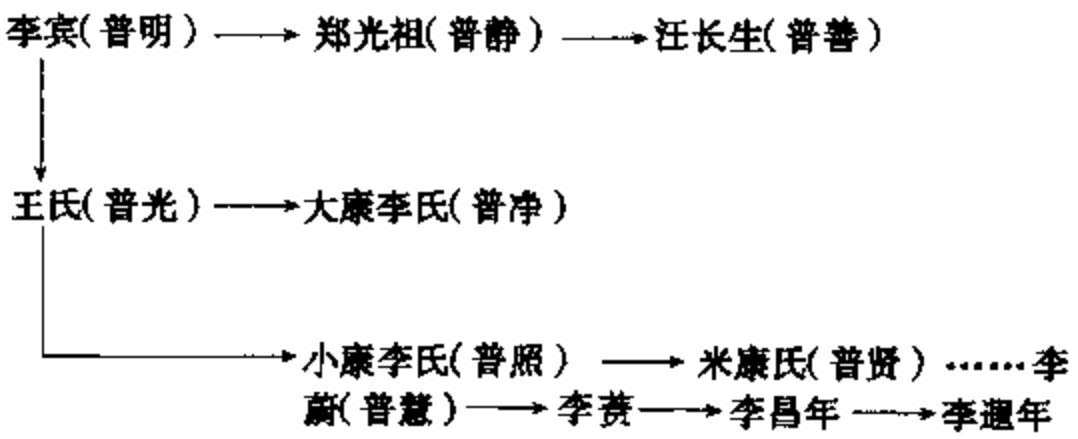
《普静如来钥匙宝卷》第十一品也有类似记载：

> 罗候罗，本是真僧，丙戌年，钥匙佛才显神通。通天开狱，佛显圣，度九祖，出离幽冥，宝卷倚细行，佛法僧，三才静公，擗下乘，当有谁明，收元了道通凡圣，表光祖，道号明镜。

上段史料进一步否定了普静即普净的说法。普静姓郑，名光祖，虽然宗主普明，但与普净、普照、普贤及李氏家族无涉，应属于黄天教另一支派。普静在黄天教中有着举足轻重的地位，他不仅撰经写卷，传播教旨，与明代圆顿教的产生有着直接关系，而且对江南长生教的开创不无启迪之功，故长生教对普静崇尚有加。《众喜粗言宝卷》记其行迹时又多了些内容：普静祖，姓郑，顺天昌平顺义人，号明钟，字光祖。这些说法应非杜撰，而是撷自流行的黄天教经卷。凡此种种都证明了郑光祖（普静）并非普明女儿普净。

另外需要说明的是：创成于明崇祯间的长生教，创始人汪长生，浙江省安西县人，生于明万历三十二年（1604），道号普善，被教内奉为黄天教十祖，是普静一派在江南的传承人。关于长生教，本章第七节专门述及。

根据本节所述，黄天教主要派系教权递传秩序如下：



二　黄天教的经典与教义特点

清初颜元曾指黄天教为“仙佛参杂之教也”。他的根据是：该教“似仙家吐纳采炼之术，却又说受胎为目连僧，口中念佛”。颜元对此大惑不解。颜元以辟佛、道为己任，兼及“旁门左道”。但他对民间教门不甚了了，且辟黄天教时已离该教创立时凡近一个世纪。

黄天教实际是一支佛道相混，以道为尊的教派。其教义渊源于宋、元时代道教的内丹派，同时又受到明正德年间产生于北直隶密云卫的罗教的影响。这一点可以从黄天教的几部宝卷看出端倪。本节先分析黄天教几部宝卷，再对这个教门的政治倾向及其特点进行分析。

（一）黄天教的宝卷经典

黄天教初创及发展时期有这样几部宝卷：《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》、《太阴生光普照了义宝卷》、《太阳开天立极亿化诸神宝卷》等等。还有一部《普静如来钥匙真经宝忏》。

首先看《普明如来无为了义宝卷》。我们所见的《普明宝卷》分上下两卷，为万历二十七年（1599）孟冬重刻本影印本，原本藏苏联科学院历史部东方学研究所。苏联学者娥·斯·司图洛娃对这部宝卷有译、注、序及索引。上下册共有三十六分：

释迦牟尼如来分第一
金刚不坏如来分第二
宝光如来分第三
龙尊如来分第四
精进军如来分第五
精进喜如来分第六

宝火如来分第七
宝月光如来分第八
现无愚如来分第九
宝月如来分第十
无姤如来分第十一
离垢如来分第十二
勇施如来分第十三
清净如来分第十四
清净施如来分第十五
娑留那如来分第十六
水天如来分第十七
坚德如来分第十八
旃檀功德如来分第十九
无量掬光如来分第二十
光德如来分第二十一
无忧德如来分第二十二
那罗延如来分第二十三
功德华如来分第二十四
莲华光游戏神通如来分第二十五
财功德如来分第二十六
德念如来分第二十七
善名称功德如来分第二十八
红焰帝幢王如来分第二十九
善游步功德如来分第三十
斗战胜如来分第三十一
善游步如来分第三十二
周匝庄严功德如来分第三十三
宝华游步如来分第三十四
宝莲华善住娑罗树王如来分第三十五
普明无为了义如来分第三十六

这个包含三十六分的宝卷无疑是黄天教创始人普明即李宾所吐之经，包容了他当年修行、创教的根本思想——以修炼内丹的方法达到长生成仙之路；因此与许多宗教思路相通：把尘世当苦海，把救度人类为己任。此卷《开经偈》后有段经文，将其倡教宗旨交代的一清二楚：

佛说普明如来，慈愍阎浮世界万类群生无脱苦解恶之方，广有诸邪宗门，假名引道，虚投教典，各立三乘，非知古佛原来真性，执相修行，堕于沉沦苦海而未归源。无休无息，后五百年末法众生，苦业难逃。有缘有份，得遇黄天圣道。……古佛传留心印真诀……对天早发弘誓大愿，舍凡情脱离苦海，返本还源，同证无生大道。

这部宝卷虽然是“古佛传留心印真诀”，但将其删改刊印的却不是“古佛”——普明，而是其外孙女普贤。在这部宝卷中普贤的地位与普明相同：

普明如来者，无为了义也。普贤全真大道，千圣不闻，万祖非说，今遇古佛慈悲，指透天真大道。

普贤大道立全真，妙传般若了义经。

《宝火如来分第七》云：

普贤菩萨全真道，二九童颜八万年。

古佛留下三乘教，了死超生总收元。

上面几段经文，完全把普明与普贤并列在一起，这种作法是不寻常和有意识的。是撰经、印经者有意在抬高自己的地位。

在《宝月如来分第十》中，普贤又成了普明的化身：

无为祖，降中央，说下真经。

度人人，只要你，处心用意。

发弘愿，离苦海，得种金身。

龙华会，圆觉天，普贤化现。

这种把普贤与普明并列，或以隐语提高普贤地位的经文还有多处。最明显的比喻出现在《普明无为了义如来分第三十六》中：

皇极古佛即是普明如来，善财童子见文殊、普贤二大菩萨。文殊即是大地万类群生真阳之父；普贤菩萨乃是诸佛祖母。……大地众生

都是失乡儿女，有何彼此，一父一母所生一子，个个身内按藏天地，何有三乘九品。

在这里明显地用如来佛与其弟子文殊、普贤的关系比喻普明与普贤即米康氏夫妇的关系。作为佛教的菩萨是没有男女性别的，但在这里米康氏借宝卷自称是“诸佛祖母”，甚至与其夫自况为无生父母，把信仰者比作失乡儿女，要带他们一同回归彼岸的“真空家乡”，同证无生妙境。

在《普明宝卷》最后，竟不再提普明，几次提到普贤：

在家菩萨智非常，闹市丛中作道场。
都依普贤全真道，大小男女赴仙乡。
……

说普贤菩萨，化现富楼那长者，口传最上一乘无为妙法，男女清净，采取先天一气。

甚至在这部宝卷最后几句话也是暗喻普贤化作白云老母，在诸天神圣护持之下，接引修行成功的出世人。

基于以上内容，我们认为，至少我们见到的万历二十七年重刻本《普明如来无为了义宝卷》是经过李宾外孙女米康氏道号普贤者之手刊成问世的。如果这个结论是正确的话，说明在明代万历二十七年（1599）的时候，米康氏（普贤）已经登上了黄天教教主的宝座。这从年代上看，也是合理的。嘉靖四十一年（1562）经过几十年求道访真的李宾已经去世，万历四年（1576）李宾妻王氏（普光）也离开人间。其后黄天教由他们两个女儿普净、普照掌管。这时“二康”的年岁也渐进老境。又过了二十三年，万历二十七年（1599）时，她们肯定不在世界上了。黄天教第五代宗教领袖，李宾的外孙女米康氏登上了黄天教教主的宝座。她出于宣教的目的重刻了《普明如来无为了义宝卷》，在提高普明神圣地位的同时，抬高了自己在神坛上的作用。我们认为她没有改变普明倡教的基本思想，相反由于重新刊刻此经，更有利于黄天教的弘扬。到万历末年，黄天教果然大倡于世，造成了颜元所说的“如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有”的局面。

第二部要介绍的经卷是《太阴生光普照了义宝卷》。我们所见的这部宝卷为明折装本原本，分上下两册。我们仅见上册，藏于北京图书馆，原为郑振铎所藏。惜下册不知遗失何处。

这部宝卷分二十四分，现录上册十二分：

无中生莲西域发芽分第一
坤中生蒿目识奇花分第二
离中火虚阴阳均平分第三
真精正撞阳光一体分第四
玉蒿无霞分第五
阴阳重会分第六
龙吞虎体分第七
龟蛇盘绕分第八
固本寻根分第九
戍道捷径分第十
纯阳一体分第十一
劈邪显正分第十二

在《太阴生光普照了义宝卷》上册后面还附有《太阴真经序》一篇。通观此卷上册及真经序文，完全是以女性口吻写的，内容亦如是。我们认为这部宝卷的作者是普明——李宾的第二个女儿普照即小康李氏的作品，而且是当世之作。由于没见到下册，不知道此卷成书的具体年代，估计在万历中叶以前。宝卷分品之前有一段经文：

> 说太阴生光普照了义者，从无始以来，光明照耀。太阴者，阴光之首，群星领袖，万圣班头。诸佛菩萨、罗汉、圣僧、洞府群仙，仗光明而成道。生光者，日月生光，盗夺天精，亦派生阳，光明增长，众生难识。普照者，光明宝满，普复乾坤，诸贤借光而成圣。了义者，万人成真，亦无高下，贫富不分，了其意也。宝卷者，内有超生了死之路，升仙成佛之径。

这段经文，包含了不少难以明说的内容。第一，暗含对普明、普光的盛赞与崇拜："从无始以来，光明照耀。""诸佛、菩萨、罗汉、圣僧、洞府群仙，仗光明而成道。"这里屡指光明，即指普明、普光——他们是普照的亲生父母，代表日光月华，所以说"生光者，日月生光"。崇拜可谓无限矣。第二，指明自己是阴光之首，群星领袖。也就是说月亮的化身，在暗夜中光耀群星。同时点明了自己女性身份。在其父母去世后，普照与其姐姐成为黄天教新的宗教领袖。如果在此卷问世时普净已经去世，普照则成为此教惟一教首，因此申明了"普照者，光明宝满，普复乾坤，诸贤

借光而成圣”，意指她要为善男女点破“出身大路玄机”，“万劫不朽之道”。

从各分题目亦可见此卷为女性修炼的经书：《坤中生蕊目识奇花分第二》、《玉蕊无霞分第五》等等。在《太阴真经序》中说得更明确：

一朵莲花坤地发，光明杳杳照恒沙。
日日有生发三五，开花众生不认他。
……
认得无生母，朝朝在虚空。
敬父不敬母，众生哪里生。

公然以无生老母自居，要大众诵念《太阴经》，否则“走遍天下路，一切都是空”。可见作者是把《太阴生光普照了义宝卷》作为《太阴经》，抬到了相当的高度。关于《太阴生光普照了义宝卷》宣扬的内容，将在下面一并分析。

第三部要介绍的宝卷是《普静如来钥匙宝卷》。我们所见到的是很晚近的民国时代版本，为普济印刷善书流通处印。但从内容分析，这部宝卷也是明代万历年间的作品。作者应为普静及其弟子，刊成问世则是普静弟子所为。但是这部宝卷的序文似为后人所加。此卷有三十六分：

钥匙佛如来开四句妙偈分第一
钥匙佛如来开半句妙偈分第二
钥匙佛如来开天地命脉分第三
钥匙佛如来开四季天分第四（疑漏字）
钥匙佛如来开内外五行分第五
钥匙佛如来开内外妙诀分第六
钥匙佛如来开悟道修行分第七
钥匙佛如来开玄妙宝诀分第八
钥匙佛如来开妙法宝偈分第九
钥匙佛如来开神明宝诀分第十
钥匙佛如来开细行妙诀分第十一
钥匙佛如来开七宝妙诀分第十二
钥匙佛如来开知觉妙诀分第十三
钥匙佛如来开天地妙诀分第十四
钥匙佛如来开西来妙意分第十五

钥匙佛如来开蕴空妙法分第十六
钥匙佛如来开修道诸品分第十七
钥匙佛如来开三乘分第十八（上册终）
钥匙佛如来开九品分第十九
钥匙佛如来开天华分第二十
钥匙佛如来开地涌金莲分第二十一
钥匙佛如来开神精气分第二十二
钥匙佛如来开人根分第二十三
钥匙佛如来开神仙分第二十四
钥匙佛如来开先天分第二十五
钥匙佛如来开雷音分第二十六
钥匙佛如来开无始分第二十七
钥匙佛如来开威音分第二十八
钥匙佛如来开金莲分第二十九
钥匙佛如来开金丹分第三十
钥匙佛如来开虚空宝分第三十一
钥匙佛如来开透玲珑分第三十二
钥匙佛如来开玄圆分第三十三
钥匙佛如来开百花分第三十四
钥匙佛如来开无极分第三十五
钥匙佛如来开玄关分第三十六

《普静如来钥匙宝卷》是明代万历年间问世的宝卷。在《钥匙佛宝卷序》中有“净手焚香告上天，文武康太得自然，愿保四方同安乐，有道皇王万历年”的内容；第三分亦云：“至今日，才显出，圣明君，真天子，万历之年，我朝有德真人现，好个真天内，才把钥匙宝卷传”。由此可见此卷为明万历年间产物。据称普静在“吐经”时应为五十四分：

> 盖闻无始以来，初始至今，祖祖相传，灯灯相续。普静如来，字是云僧，表字光祖，道号明镜，开一部钥匙宝卷，五十四分，分分而通天开狱，句句而达天地理性……（钥匙佛宝卷序）

这部宝卷最后删定及刊印成册应是普静弟子所为。原因如次：第一，据序言讲钥匙宝卷原为五十四分，可是万历年刊印的成书却是三十六分，可见应是后人删定。第二，通观全卷都不是以普静本人口吻写出的，经文

充满了对普静的崇拜，及对普静行迹的暗示。如“佛法僧，三才静公，掷下乘，当有谁明，收元了道通凡圣，表光祖，道号明镜”。显然没有任何人会这样介绍自己，只有弟子才会如此尊称其师长。第三，这部宝卷还暗示了普静离开人世的时间；第十五分云：“普明佛，千戌年，开慌（荒）下种。（注：应为戊午年，开荒下种）壬戌年，功行满，性归圆中。……普静佛，戊寅年，临凡降世，丙戌年，九年满，转化三清。”丙戌年即万历十四年（1586），普静佛“转化三清”与“性归圆中”都是死了的意思。因此《众喜粗言宝卷》卷五也认为普静子“十四年丙戌十一月冬至回宫”。既然这部宝卷已记录了普静的死期，它的最后刊行当然不可能是普静本人所为。关于这部宝卷的名称也有必要解释几句：为什么叫钥匙宝卷？“钥匙”二字显然与世俗所云钥匙不同。它是内丹家术语，意指修炼内丹的一股原气，所谓“一把钥匙通三关”，即以气功方法使原气通开尾闾穴，上升经夹脊穴、玉枕穴，到达泥丸宫。因此民间教派中“钥匙”一词与道教内丹派的“河车”是一内容。《普静如来钥匙宝卷》也认为：人的原精化为原气，即“精中生气”，“养气为神”。这原气“过四关，有夹脊、玉枕下降，透寒关、尾闾关，乃为上客。有九宫并八卦，十二层楼。有牛车、羊车、鹿车行通。”（《第十四分》）由此可见《钥匙宝卷》也是一部道教内丹修炼书。

要介绍的第四部宝卷是《太阳开天立极亿化诸神宝卷》，其全称叫《太阳出身开天立极亿化诸佛归一宝卷》。共四册，三十六品。为清初折装本，锦缎装饰，卷名套金，与佛经相类。此卷藏子中国社会科学院世界宗教研究所图书馆，为残本。其残目如下：

太阳化无生无相归一品第一
太阳化无当吾当归一品第二
太阳化无为有为归一品第三
太阳化混源朝无归品第四
太阳化真空空性如来归一品第五
太阳化收元还元归一品第六
第七品（缺）
太阳化先天后天归一品第八
太阳化玉帝森罗归一品第九
太阳化释迦伽叶归一品第十
第十一品（缺）
太阳化宝光转龙尊王如来归一品第十二

太阳化精进军嘉如来归一品第十三
太阳化实火宝月光如来归一品第十四
太阳化现无愚宝月如来归一品第十五
太阳化离垢无垢如来归一品第十六
太阳化勇施清净施如来归一品第十七
太阳化娑留那水天如来归一品第十八（残）
第十九品（缺）
第二十品（缺）
太阳化无量菊定光如来归一品第二十一
太阳化无忧光德二如来归一品第二十二
太阳化那罗延谨那罗如来归一品第二十三
太阳化功德花花严如来归一品第二十四
太阳化莲花光游戏恒河沙神通如来归一品第二十五
太阳化财功德多宝如来归一品第二十六
太阳化德念药师如来归一品第二十七
太阳化旋陀罗善名称如来归一品第二十八
太阳化善游步狮子功德如来归一品第二十九
太阳化红焰帝憧王十方如来归一品第三十
太阳化斗战胜游步如来归一品第三十一
太阳化周匝庄严太宝功德如来归一品第三十二
太阳化八宝宝花游步如来归一品第三十三
太阳化大藏宝莲花善住娑罗树王如来归一品第三十四
太阳化三普如来归一品第三十五
太阳化诸佛如来归一品第三十六

为什么说这部宝卷是黄天教的传道经书？这部宝卷最根本的宗旨是宣扬普明的湛深法力。它把普明比作太阳："众诸佛谁为主？普明佛偏知会，群星天地精，月乃后天气，老太阳原是个诸佛得主"。"老太阳原是个开天祖，诸佛的总领袖"。（第四品）显而易见，这里的老太阳是指黄天教创始人普明的。故此这部宝卷的题目也是歌颂普明"开天立极"，"亿化诸佛归一"于黄天教的。经卷通篇弘扬"老太阳"法力无边，功德无量。其次，这部宝卷在许多处经文中点明"普明禅师"、"虎眼禅师"。诸如第五品云：

> 虎眼禅师恐误后学，故谓程、冉二大贤人，说太虚中有三光在上……三光原是一气。

第三十六品云：

普明禅师在膳房堡村烧丹炼药，九莲池脱胎换体，化未来黄极之位。老祖开天立极，亿化诸佛，岂非圣翁圣母也。

显然此处圣翁指普明——李宾，圣母指普光——王氏。故三十六品又云："说太阳圣翁外阳而内阴；太阴圣母，外阴而内阳。乃阳不独立，阴不单行，阴阳交泰，藏中和之气。"此卷甚至把普明、普光比作无生父，无生母。因为是无生父母，所以"普明老祖教演三乘，谈玄说妙经，诸佛万祖……齐赴太阳宫"。（第三十五品）所谓太阳宫又叫真家乡。这种超凡拔俗的过程即"收元了道"。

不仅弘扬普明，而且弘扬其他宗教领袖：

说三普者，普明、普光、普静。三普者，昼夜常明，普照四大神州，度化群迷。诸佛万祖都在光中所现。（第三十五品）

这部宝卷还明确地点出黄天教名目，第十五品云：

想当初，好愚痴。自到如今遇知识，指与我黄天圣道，清净无为，从师命，采取真阳。

综上所述，这部宝卷无疑是黄天教传教经书。在黄天教中，以太阳、太阴命题的宝卷还有几部。如前面提到的《太阴生光普照了义宝卷》，太阴者月亮也。清代档案中也提到三部宝卷类书，都是黄天教经文：《朝阳三佛脚册通诰唱经》、《朝阳遗留排天论宝卷》三册、《朝阳天盘赞》一本。这三部宝卷无疑都是把普明比作太阳加以崇拜的。由此可见《太阳开天立极亿化诸佛宝卷》并不是惟一的一本。

这部折装本宝卷并非产生于明代末年，而是康熙时代。在第三十六品中有这样两段经：

上天不负男儿志，出身宝卷代天题。
幸际康熙真明主，丁未孟春上元期。
三官亲附诸佛录，万祖千真尽归一。

七十二祖齐来助，三十六品透天机。

经中所云康熙丁未年应是康熙六年（1667），当时清虽统一，但局势尚未定，无暇顾及黄天教等“邪教”的发展，因此黄天教还能刊印如此华丽庄严的经卷。这说明黄天教教势的庞大及经济实力的雄厚。

这部经卷的作者不是李氏家族中人，而是异姓门徒所为。第三十六品偈云：

太阳老祖出身偈，虎眼禅师亲授持。
……
干一十口门中后，付东一土木童儿。
丙申代笔四愿卷，现出燕南一宝珠。
……
上天不负男儿志，出身宝卷代天题。

这里“干一十口门中后”及“付东一土木童儿”都指明作者姓王，“干一”合成王，“一土”也合成王，“十口”合成田字。由此可知王姓门徒、田姓门徒从丙申年即顺治十三年（1656）开始代笔写四部宝卷，至康熙丁未（康熙六年，1667）十一年才完成这部宝卷。故此作者大有“上天不负男儿志”的感慨。

介绍完以上四部宝卷后，人们或许会问：黄天教到底有多少部大型宝卷？《太阳开天立极亿化诸神宝卷》作了肯定的回答，认为黄天教有“十经一忏”，“三元了义，八祖归真”。（第四品）所谓“三元了义”我们已知道了《普明如来无为了义宝卷》及《太阴生光普照了义宝卷》。从清代档案，我们得知有另一部了义宝卷即前面提及的《利生经》，又称《佛说利生丁义宝卷》。大概这三部加在一起就是所谓“三元了义”。此外，我们还知道《普静如来钥匙宝卷》、《普静如来检教宝经》、《太阳开天立极亿化诸神宝卷》，一共六部。还应余下未知的四部。所谓“一忏”是指《普静如来钥匙真经宝忏》，通四册。关于这部宝忏，将在下面有关部分加以介绍。

黄天教的确不愧为明清两代影响深巨的大教门，它有着如此丰富的经卷。这些宝卷包含了丰富的教义宗旨。

（二）黄天教教义中的两种政治倾向

有一种观点认为：黄天教是不主张叛乱的教派。其实，就明清时代的

民间宗教而言，几乎没有一种宗教在开创初期，就主张对抗当局，鼓吹造反的。相反大都在经卷中颂扬皇权，阿附当局，以此博得封建统治者的青睐，获得合法传教权力，使教势得到发展。为数众多的宗教领袖，或投靠皇亲贵戚，或依附官僚豪势，甚至攀援腐败的宦官集团。这一点，在明中末叶许多教门表现的格外突出。但是随着教势的发展，宗支派系的不断繁衍，这些以小农、小手工业者为基础的民间教门不可能十分牢固统一，教义也会发生某些变化。特别在局势动荡，民生多艰的时代，带有不同目的的人群涌入教团，宗教组织发生急剧分化，部分教门的教义则会以各种形式反映出社会黑暗和人民对苦难的叹息、抗议，甚至间有鼎革王朝，改天换地的内容。这实质是激烈的社会对抗在民间宗教领域内的反映，是社会变革对民间宗教的一种改造。黄天教的历史就证明了这一点。

黄天教创教时期，由于嘉靖、万历两代皇帝都对宗教崇奉入迷，整个社会形成了一种对各类宗教发展极为有利的环境。特别在黄天教初创的嘉靖末年、万历初年，民间宗教与当局对抗的形式还很隐晦，黄天教对当局完全是谀颂态度。其倡导的三部宝卷通篇以修身养性、保精固丹为要务，以冀求长生，逃避轮回为目的。偶涉世事，则不外颂扬皇权，鼓吹三纲五常为内容。《普静如来钥匙宝卷·序》云：

> 净手焚香告上天，文武康太（泰）得自然，有道皇王万历年。

同卷第三分云：

> 至今日，才显出，圣明君，真天子，万历之年，我朝有德真人现，她个真天内，才把钥匙宝卷传。

万历一朝是明代十分腐败的时代，半个世纪中国势大衰，灾祸屡起，是终导败明亡。黄天教却极力粉饰太平，认为宇内清平，“好个真天”，正是传道良机。为了依附封建政权，经卷中还有为皇亲国戚，满朝文武祀福机寿的内容：

> 一报天地盖载恩，二报日月照临恩。
> 三报皇王水土恩，四报父母养育恩。
> 五报五方常安乐，六报六国永不侵。
> 七报文武迁高转，八报人民永平安。

九报九祖升天早，十报三教范师恩。①

上面的《十报歌》最早出现在罗教经典中，黄天教亦采取拿来主义，表明了这个教门的宗教领袖的政治倾向和世俗理想。《十报歌》其实是一道天、地、君、亲、师牌位，信仰者咏之歌之，默之祷之，顶礼膜拜，成为封建秩序下驯顺良民。经卷还告诫门徒：

诸色人等，各守自己生理本分。父慈子孝，兄弟和睦，亲尊长上，妯娌贤良，敬邻爱友……②

黄天教倡导人谆谆告诫门下人等修证清净无为的金丹大道，莫染俗尘，却又如此关心世俗间人伦道理，真是伪善矛盾。这种宣教当然是符合封建政权企望的那种“六合清宁”，“七政顺序”的局面的。但明万历年以后国家越来越不清宁，封建秩序颇为混乱，农民革命风云际会的时代也为期不远。在民间，造作预言谶语，非议国政以“惑世”者几遍宇内。在这种情况下，以不问世俗间事标榜的黄天教也在极力“辟邪”：

劈邪是一切不正之言，谈说国家兴废，刀兵马乱，几时换帝，几时安立银城，自称祖师，祸乱人心，谓之邪也。③

当然辟邪的目的不仅在于安世，还在于安教，使信仰者不致越轨为非，搅乱教规。为此黄天教宗教领袖们还要求门徒：“一不谈国王兴废，二不论士马刀兵，三不说年岁浅薄。”④ 可见早在明代中国部分阶层已经有“莫谈国事”的传统。这种说教无非要门徒“守其本份”，“不妄想贪尘”。鼓吹乱中求静，容忍自安，苦修性命极源，以达结丹成仙善果。但是像历史上许多具体事物一样，黄天教在其发展过程中也呈现出复杂的局面。在明、清鼎革之际，天下大乱几近半个世纪，其后清政权在北方实行了极其残忍的政治、经济政策，包括圈地、逃人法、剃法令等等，不仅一般小农受到根本性损害，即汉族地主亦多破家者。扎根北直隶、山西一带

① 《普静如来钥匙宝卷》〈序〉。
② 同上。
③ 《太阴生光普照了义宝卷》〈劈邪显正分第十二〉。
④ 同上。

的黄天教首当其冲，受到损害是不言而喻的。在这种状况下，黄天教教义有了部分变化，表现了一些前所未有的特点。

据清档案记载，乾隆二十八年四月兆惠、方观承等在办理黄天教案时发现三角符三张，每张四字：

> 一作𠔃𠔃𠔃𠔃，一作𠔃𠔃𠔃𠔃，一作𠔃𠔃𠔃𠔃。分析查看，始知除去上下雨山二字，中间藏嵌大王朱相，朱王后昭，日月天下等字。又先天敕札一张，内称走肖传与朱家，朱家传与李子之语。其与均琦印文词意隐显虽有不同，而狂悖妖妄实无异致。臣等检查均琦印纂，其标题指称普明遗留。而词中狂吠，语涉吴逆，事在康熙年间。按普明为前明嘉靖间人，其久经物故，必非伊作。①

文中所云吴逆，指吴三桂。吴三桂降清后追杀永历帝于缅甸，受封平西王，驻云南。康熙十二年（1673）清廷撤藩，吴三桂反，三藩之乱遂起。而黄天教均琦印文中有“康熙甲寅并癸亥等词”，其作于康熙十三年（1674）至康熙二十二年（1683）间当无疑义。是时虽为吴三桂反叛年代，北方汉地因清政权残酷的压榨，呼应吴三桂者亦不在少数。那时黄天教李姓放弃了拥戴明、清政权的立场，提出赵传朱，朱传李的天下禅让说，以宗教预言、谶纬思想鼓动人心，妄想登基自立。这是在特殊历史环境中产生的与其宗教目的背道而驰的政治野心。显然这种野心仅仅是纸上谈兵，是虚幻的妄念。

在同一阶段，黄天教教义中还有部分以倡言劫变为内容的说词，表现了底层群众对动乱年代极端苦难的愤懑情绪。乾隆八年（1743）署直隶总督史贻直在办理黄天教案时发现一纸偈言，内“有二十三愁，语多荒谬。盖缘其教倡自前明嘉靖，迨末季流寇之乱，人民愁怨。偈内所云大劫皆其时事，故有张、李及兵戈饥荒等语”②。

黄天教的历史告诉我们，受到正统宗教深刻影响的民间宗教和披着宗教外衣从事反封建秩序的农民造反运动毕竟是两回事。民间宗教运动有着自己固有的发展方向，并不因为它在底层传播，属于民间信仰，就改变了其宗教具有的特性，就属于天然的革命社会运动。但是在特定的历史条件下，宗教的教义要随着社会各类阶层的实际需要而发生变化，被不同的造

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月初七兆惠等奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆八年四月初九日史贻直奏折。

经者加上新的社会内容，呈现出复杂而丰富的内容。有些内容则曲折、隐晦地反映出人民的困惑、不安、叹息、抗争，甚至启迪人民仇恨与愤怒的火花。这些新思想是被压迫人民借助宗教形式对社会黑暗不满的一种抒发，其进步意义是不言而喻的。

三　黄天教与道教

佛教和道教对黄天教都有影响，故颜元指为“仙佛参杂之教也”。从表面上看，黄天教是崇佛的：该教圣地碧天寺是五进大寺，前三进皆饰以诸类坐立佛像，寺以“祇园”名，取佛教“祇树给孤独园”之义；开山祖师李宾及教权主要接续者都被门徒奉为佛祖，崇以佛号；主要宝卷及品名亦有类于佛教名目；教徒虽家居火宅，娶妻生子，各守常业，却须遵守有类佛徒的三皈五戒。但黄天教仅得释教毛皮，从本质上讲，它受到道教深刻的影响，其教义及修炼方法主要源于两宋时代道教内丹派及其后兴起的全真道。甚至可以说，它是一支流传于民间的世俗化了的道教教派。

（一）道教内丹派对黄天教的影响

道教炼丹派源远流长，在道教史中占有重要地位。丹法分内外，外丹派以鼎炉锻炼药物，认为服食丹药，便能走上长生久视之路。内丹派则认为修炼仙术应不假外求，因为人人都有长生药，仅是多少代以来枉自抛弃，其实人的身体就是一只丹炉，养原精，化原气，化原神，最终在体内结成“圣胎”，这便是成仙之途。道教外丹派在漫长的历史进程中效用不大，却屡伤人命，遂于北宋以后走向衰落，为内丹派取而代之。道教内丹派渊源何时尚无确当的理论探讨，但至少在先秦时代养气或治心养气，专气自柔的思想已普遍为当时的哲学家所接受。两汉魏晋，已经逐渐形成系统的理论，《周易参同契》、《黄庭内景经》、《黄帝阴符经》等即有大量内修内养的原理，为两宋以后内丹派全面兴盛打下实践和理论的基础。两宋以后内丹派的影响弥漫整个社会，达数百年之久，大派系分南北，而小派系及炼养方法多不胜数。上影响至统治阶层的哲学，下影响及各类民间教派。从某种意义上讲黄天教是这种影响的产物。这个教派从教义到修持方法都得之北宋以后的内丹派。综观明中末叶至清初问世的几部宝卷，贯穿着一条修炼内丹，以冀长生的主线。

创教经典《普明如来无为了义宝卷》第一分开宗明义，告诫门徒：

修行人，要知你，生来死去，

依时取，合四相，昼夜行功。
运周天，转真经，无有隔碍，
功圆满，心花现，朗耀无穷。
坎离交，性命合，同为一体，
古天真，本无二，一性圆明。①

这种昼夜行功特别表现在夜里修行，这在《五更词》里表现的特别完全：

一更里，念佛下功禅，清净法身透长安。自然全，昆仑山下认亲娘，朝圆祖，尾闾关下上升天。

二更里，安然自在行，夹脊双关透玄空。遍真灵，照得恒沙彻底清。玄妙意，人人不识在一身寻。

三更里，夜半正天心，都斗宫中现光明。照四生，无秋无夏亦无冬，常春景，遍天彻地昼夜明。

四更里，乐陶陶，任意游，五明宫内照玄楼。自抽头，银河一股往下流，真玄妙，土釜黄庭性命投。

五更里，双林龙虎交，万法归一一性包。水火交，昆仑山下发灵苗，无生有，三千年后遍一遭。②

这段《五更词》包含了昼夜行功，兼修性命的全过程，用意十分隐晦，但都是达到一个明确的目的——结丹以成仙：

三心聚，五气朝，辉天现地，
采诸精，合一粒，昼夜长明。③
性命合，同一粒，黄婆守定，
结金丹，九转后，自有神通。④
龙去情来虎自安，二意相合结金丹。⑤

① 《普明如来无为了义宝卷》第一分。
② 同上。
③ 同上。
④ 《普明如来无为了义宝卷》第二分。
⑤ 《普明如来无为了义宝卷》第五分。

在黄天教开山祖李宾看来，兼修性命只是结丹的条件，结丹则是修行的结果。一旦金丹炼就，就突破了凡与圣，生与死，无与有的界限，达到了黄天教修行的极致。即所谓："还丹一粒，神鬼难知，超凡入圣机，包裹天地。"① 又有诗云：

炼金丹九转以后，牟尼宝辊上昆仑。
金书诏身入紫府，赴蟠桃永续长生。②

可见黄天教修炼内丹的最终目的是炼就"金刚不坏之体"，"撞出轮回"，"顿悟无生玄妙"，与日月同存，与天地比寿。在《普明宝卷》中，这种境界被描绘成：

天无圆缺人无老，人无生死月常明。
无饥无饿无寒暑，无染无污自清凉。
寿活八万一千岁，十八童颜不老年。③

人世间最为关心与惧怕的生死、温饱、疾病诸类根本问题，都在黄天教的内丹修炼中得到解决了，修炼内丹成为包治人世间一切苦难、忧思的万灵药方。普明就是这样自认为给人类指出终极的幸福之路，而愚昧的下层群众也因之受到极大的诱惑，群趋若鹜，盲目崇拜起来。甚至把普明比作亿化诸神，开天立极的光明太阳，把普光等人比作诸佛之母，群星首领，日日叩首，焚香祈祷，至死不悟。显然盲目崇拜是黄天教畅行于世的根本原因。当然，修炼内丹，即今人谓之气功之一种，如果修养得当，对身体康健的确颇有补益。但真理向前多走一步，便为谬误。夸大气功神效自古已几次成为风潮，今天的气功热不过是历史的一次回潮而已。

普明、普光死后，普净、普照、普静、普贤、普慧等人继承了创造人的思想，继续以修炼内丹为传教宗旨。

《普静如来钥匙宝卷》告诫修行的人，要保持十二个时辰的常清净。它说：灵台无物谓之清，一念不起谓之净。神是气之宅，心是神之舍。意念专一则神专一，神若专一则体内原气聚集。五行真气——原气聚，则由

① 《普明如来无为了义宝卷》第三分。
② 《普明如来无为了义宝卷》第三十六分。
③ 《普明如来无为了义宝卷》第十二分。

静至动，则体内神如风行。通关窍，酉时在尾闾关，子时在透寒关，卯时在玉枕关，午时在夹脊关，取天地之精气以补内用，并温养子丹田，以结“圣胎”。因此该卷第六品云：“得道之人，先通内用。养神、养气，神气不散，结成大丹。”① 又云：“修行人，参求大道，将七宝合一粒，收在身中。男怀孕，养成他，仙丹一粒。”② 这类内容充斥全宝卷三十六分。

在黄天教徒看来，修行得道之人弃世之日便是登仙之时。所谓：

善男女，有志心，得无上道，
成正觉，果菩提，得中金容。
大限至，前有他，伽蓝引路，
金童接，玉女迎，幢旛重重。
……
身坐在，九莲台，永远无崩。
……③

历来的道教内丹派都认为结丹即成仙，而黄天教却认为结丹即成佛，所谓伽蓝引路，身坐莲台，都是佛家用语。然而这里的“佛”不过是道家的“仙”的一种称谓罢了。

普照即小康李氏是普明、普光二女，其著经《太阴生光普照了义宝卷》颇有些提高妇女在修行中的地位：“说坤地蕊者，乃是众真家乡也。花者睹面亲观，奇花一朵，天宫少有，世间俱无，花中领袖，独占鳌头。万象森罗，遍界群真，借花成道，非世间之花也，乃天花也。”此处将女人比喻为花，认为“孤阴寡阳不成丹”，男女双修，方成气候。所以修炼者当“采玉蕊真精，取人红炉，结就金丹，可证无极大道”。④ 在具体修炼方法上普照劝“有德贤人”，“得两弦正气”即阴历初七、初八和二十二、二十三日月亮的“精气”吸人“金舍黄房”。再于朔望之期，使“两弦正气”归于一处，运上泥丸。如此则“凡圣相结，丹珠自成”，十年功满自可脱离凡谷。到那时，“钟鼓齐鸣，霹雷震顶，仙童引接，宝盖来迎。超出三界外，遍遥自在仙”。这段文字描绘了“结丹成仙”，“丹成即仙成”

① 《普静如来钥匙宝卷》第六分。
② 《普静如来钥匙宝卷》第十二分。
③ 《普静如来钥匙宝卷》第二十四分。
④ 《太阳生光普照了义宝卷》第二分、第三分。

的大致过程。这种过程本质上还是“炼精化气，炼气还神，炼神还虚”的所谓“杳杳冥冥”的虚无大道。①

普明、普静、普照等人在修炼过程中有时是把世界看成一个整体的。主体世界是人自身，是所谓鼎炉，但还要有客体世界，即以天地精华为“药物”。他们认为人身乃一小天地，宇宙乃一大天地，两者本为一体。只有把“先天混源一气”采人体内，加以修炼，才能达到丹珠自成的效果。在普明创教时就十分注重：“炼金丹……日月光中采精源……超凡人圣透长安。”“采取日精月华，天地真宝。”② “昼夜家，采取它，诸般精气，原不离，日月光，诸佛之根。”③ 在黄天教宗教领袖们看来，日月光中含天地精华，离开它修炼就成了无源之水，无本之木，有炉而无药。普明又讲“采先天混源一气，炼三光玄妙消息。”④ 所谓三光，是指日、月、星。经卷云：“天有三宝日月星，地有三宝水火风，人有三宝精气神。三元成玄妙。”“修行要知天地根，九宝三宝同相见，炼就金丹自超生。”“采天精气诸人成。”⑤ 清初刊行问世的《太阳开天立根亿化诸神宝卷》对天之三宝更加重视：“太阳乃天之阳魂，太阴乃地之阴魂也。天地为鸡卵，乾坤日月乃玄黄大道。”太阳、太阴“乃为灵父圣母，产群星如蛾布子”。“人自生之前，原来佛性，始乃太阳真火。”因此凡夫俗子欲成大道，需“投圣接引太阳光中才得长生”。⑥ 通过对《太阳开天立极亿化诸神宝卷》一些经文的介绍，就明了太阳、月亮在黄天教中地位之高，首先还在于宗教的崇拜，其次或许对修行人静有某些功能。

据颜元讲，从明代起，黄天教徒就“唤日光叫爷爷，月亮叫奶奶”，“每日三次参拜”。⑦ 这种参拜仪式一直延续到清代。据清乾隆八年（1743）四月吏部尚书署直隶总督史贻直奏称：

> 黄天教系前明嘉靖年间万全县僧人普明倡设。以每日三次朝日叩头，名曰三时香；又越五日，将行道之事默祷天地，谓之五后愿。平

① 《太阳生光普照了义宝卷》上。
② 《普明如来无为了义宝卷》第十五分。
③ 《普明如来无为了义宝卷》第十九分。
④ 《普明如来无为了义宝卷》第十八分。
⑤ 《普静如来钥匙宝卷》第一分。
⑥ 《太阳开天立极亿化诸神宝卷》，品不清。
⑦ 颜元：《四存编》卷二。

时茹斋念经，以为修行善事。愚民转相传习，由来已久。①

普明、普光原来是普通百姓，在创立教门后以玄虚教理惑引门徒，教势日炽，逐渐由凡夫俗子而走向神坛，成为信仰者崇拜的偶像。在日日修炼，天天祈祷的过程中，教内把普明比作太阳，把普光、普照等人比作月亮，他们的神圣光环日渐明亮耀目，在教徒心目中幻化成光被万物，普照大地，不可离之须臾的日月，生命的本源，成道的灵父圣母，进而比喻成无生父母——民间宗教的最高神灵。太阳——普明不仅可以亿化诸神，甚至地位高于释迦、孔子，他们在太阳面前也要匍匐在地。狂热的信仰，无理性的崇拜，就是这样一步步把凡人推向神坛，而信徒本身却成了祭坛上的祭品。

正是在狂热信仰的支配下门徒在碧天寺内立塔，号曰明光塔，又称日月塔，塔高十三层，以崇拜普明、普光夫妇。教内以太阳、太阴（月亮）为题目的宝卷连篇累牍，经文中不遗余力地神化，夸大、比喻，使华北地区等地广大底层民众对太阳的崇拜愈演愈烈，直接影响到清代华北地区最大的民间教派八卦教。

普明等人修炼内丹的教义当然不是他们的独创，而是吸收了宋代以后道教内丹派的理论。唐末至五代，内丹一派日渐兴起，钟离权、吕洞宾、刘海蟾、陈抟等大师相继出现。至北宋内丹理论日益完备，宗派亦分南北。南宗以张伯端为代表，北宗则是王重阳所创全真道。元明以来两派合流，不仅对道教本身产生过巨大影响，而且对民间信仰产生了不可估量的作用。道教丹鼎派从唐宋以后虽然由主炼外丹转向主炼内丹，两者名词术语往往相通，但是修炼内容却发生了根本变化。北宋内丹派代表经典是张伯端的《悟真篇》。《悟真篇》所言，大抵是排斥外丹，讲求修炼内丹的方法和妙用：

人人本有长生药，自是迷途枉自抛。
……
丹熟目然金屋满，何须寻草学烧茅。②
时人要识真铅汞，不是凡砂及水银。③
牵将白虎归家养，产个明珠似月圆。
……

① 《军机处录副奏折》，乾隆八年四月初九日署直隶总督史贻直奏折。
②③ 《紫阳真人悟真篇》，道藏四，艺文印书馆印行。

群阴剥尽丹成熟，跳出凡笼寿万年。①

把黄天教有关炼丹的理论与《悟真篇》两相对照，不难发现两者的一致性。有些提法，《悟真篇》注释讲得更清楚、更直接：

天仙非金丹不能成……
盖天仙除金丹之道，则余无他求。②

在修行方法上，道教早期时代便主张服气、宝精，炼养精、气、神。被称为万古丹经之祖的《周易参同契》已经有关于内丹的理论。由服气渐引导出服太阳太阴中和之气，以增寿考。故《太平经》云："元气有三名，太阳、太阴、中和，形体有三名：天、地、人。"③ 三气凝而形成三光，"凡物与三光相通，并力同心，共照明天地"④。从哲学上讲这是道教早期的天人合一思想，从内修上讲则开吸日光月华、天地三宝之先声。此后之《黄庭经》已经有了在修炼时存思日月，服气导引的理论。唐代司马承祯《服气精义论》就以存思日月，存思脏腑，引导、运气，以治疗各类疾病。到宋元以后出现了净明道，崇拜日月之风兴起，甚至认为太上受制于日月之君，传忠孝之道。道藏亦出现了《高上月宫太阴元君孝道仙王灵宝净明黄素书》等经文。教道由于其天人合一的哲学思想，究天地万物生成之理，比附人体的各种生命现象，必然导致其对日月的崇拜。这是黄天教崇拜日月的直接历史渊源。当然崇拜日月的宗教还有很多，在中国流行近千年的摩尼教，崇拜日月，崇尚光明，在大江南北影响深巨。在明代中叶，北直隶还有一种悬皈教与罗教曾共生共存，故罗祖梦鸿曾加以指斥：

悬皈教，指日月，为是父母。
凡所同，皆虚妄，永下无间。
瞅日月，眼花了，正是地狱。
牵连的，不自在，不得安稳。
瞅得你，眼花了，甘受辛苦。
拜日月，为父母，扑了顽空。⑤

① 《紫阳真人悟真篇》，道藏四，艺文印书馆印行。
② 善成堂：《四注悟真篇》卷五。
③④ 王明编：《太平经合校》第90、184页。
⑤ 《正信除疑无修证自在卷》第十九。

这种悬皈教又叫玄皈教，子时朝北、午时朝南、卯时朝东、酉时朝西，四时朝拜烧香，似与黄天教朝拜日月，呼吸日精月华有着直接的授受关系。由子史料不足，对这种教派无法做更深了解，黄天教与它有没有组织、师徒关系，已不可知。

在修行方法上黄天教也与宋元以来内丹派一致：黄天教主张夫妻双修。所谓“一夫一妻，阴阳和合，善男子，善女人，同习修炼”。“昼则阳光而射，夜则阴光而运，阴阳相合，结籽成实，济养群生”，“孤阴寡阳不成丹”等内容都隐晦地说明了男女双修的重要。即使在这一点上也没有脱出内丹派窠臼。张伯端及其弟子亦主张夫妻同习修炼：

> 本因戊己为媒娉，遂使夫妻镇合欢。

但此中所云夫妻，并非世俗夫妻，乃“金丹之夫妻也”，必须“不为爱欲之所制也”[①]。这种说教也基本为黄天教所接受。在黄天教中，不仅规定了“戒淫邪外色”一条，而且严格地规定了夫妻修行的戒律。

（二）黄天教与全真道

黄天教不仅受到张伯端内丹派影响，还受到金元以后全真道的影响。道教在金元时代，就组织体系大体分为四支：正一道、全真道、太一教、真大道教。四支中除正一道为原天师教正宗外，余皆为新创道派。全真道在元代，教势曾囊括整个北方，鼎盛一时。在后来与佛教争宠中骤然失势。全真以兼修性命，圆融三教为宗旨，或曰它是内丹派北宗。亦以修炼内丹为要务。明代初年，朱元璋以正一道为正宗，一统道教。正一派贵盛，全真派再度失势。除通邑大都道观还保有实力外，信仰下移，与民间教派合流。这一点在黄天教经卷中有明显的反映。《普明如来无为了义宝卷》开经偈部分记载：

> 普明如来者，无为了义也。普贤全真大道，千圣不闻，万祖非说，今遇古佛慈悲，指透天真大道。

所谓“千圣不闻，万祖非说”，正反映了全真道在明代的遭际。统治阶级对这个正统教派的态度决定了它的兴衰荣辱。在这种情况下，它在民

---

① 普成堂：《四注悟真篇》卷上。

间教派中找到了出路。《开经偈》部分又云：

普贤大道开全真，妙传般若了义经。
非在念虑求假相，跳出三千六百门。

同卷《宝火如来分第七》云：

普贤菩萨全真道，二九童颜不老年。
古佛留下三乘教，超生了死总收元。

同卷《清净如来分第十四》云：

今遇若一真僧，说破虚空全真大道。

同卷《财功德如来分第二十六》云：

三千位佛祖称扬全真道，九十二亿六万祖都赴仙乡。受天福，千万亿劫，才是他圆满道场。

类似内容几乎充斥全卷，诸如“全真道，化普贤，金童玉女。罗侯罗，佛得子，乃是真僧”（第二十七分）。“观音化普门，无上意奥深。四句为半偈，八卦立全真”（第三十三分）。但都不如下面两段童义分明：

皇极古佛本是圣人转化，全真大道乃是在家菩萨，悟道成真。
在家菩萨智非常，闹市丛中作道场。
都依普贤全真道，大男小女赴仙乡。（第三十六分）

在《普明如来无为了义宝卷》中，从开经偈到最后一分，多次出现全真道名目。显而易见，从普明到其外孙女普贤都认为黄天教即全真道，而全真道即黄天教。所以大讲“大道本全真”，“全真大道，乃是在家菩萨，悟道成真”。当然黄天教并非全真道。在黄天教中，全真道已面目全非，开派祖师王重阳被黄天教倡教人普明，后继人普贤取面代之。变成了“普贤菩萨全真道”，“普贤大道开全真”。全真历代祖师的说教变成了“般若了义经”。这的确最非驴非马。但黄天教毕竟继承了全真道“兼修性命”，

“圆融三教”的部分宗旨。在该教的几部经典中多次指出“性命合，同为一体”，“性命要两投”，“性命两家同一处”，“性命是阴阳”等等，把修性修命合而为一。但与全真道不尽相同的是黄天教把兼修性命作为“结丹出神”的条件，而全真道则往往倾向于以性命双修为宗旨。诚如马丹阳《示门人》所云：“神气是性命，性命是龙虎，龙虎是铅汞，铅汞是水火，水火是婴姹，婴姹是阴阳，真阴真阳，即是神气。种种异名，皆不用著，只是神气二字。”可以讲追求全精、全气、全神是王重阳立教本意。

至于圆融儒、释、道三教，主张凡圣一体的说教在黄天教中虽然不占主导，却也受到全真派的影响：

> 人信道，安断你，阴阳之理。
> 天地合，生万物，养济群生。①

全真道虽然讲三教合一，推崇儒教，但自家教徒却不许娶妻生子，而要于宫观内出家修行，这就极大地限制了它的发展。黄天教则不然，教徒及信仰者绝大部分都家居火宅，娶妻生子，各守常业，与普通百姓无异。它甚至主张夫妻双修，把妇女叫做“二道”。所以它的教义中屡次提倡：“生仙生佛，不离人伦”，“性命相合，凡圣同根”，甚至认为儒家倡导的人伦道理是济养万物的根本，是成仙成佛的基础。

至于三教合一，黄天教虽然没有把它作为教义的根本，却也屡屡提及：

> 混源经，一点光，通玄入妙。
> 分三教，生万物，本性圆明。②
> 一切众生归天去，收元了道，三教归一。③
> 自呼（古）三教，枉分三乘，本是一佛，如是岂有二呼？④

颜元在辟“邪教”时也曾注意到这一点，他说：“大凡邪教人都说三教归一，或说万法归一。”⑤ 这的确是明清时代多数民间教派的共同特点。

---

① 《普明如来无为了义宝卷》第十七分。
② 《普明如来无为了义宝卷》第十五分。
③④ 《普静如来钥匙宝卷》第七分、第九分。
⑤ 颜元：《四存编·存人编》卷二。

黄天教在初创期的教义中表现的还不算突出。只有黄天教一派流布江浙，形成长生教时，才完全演变成以儒为主，释、道为辅的三教归一型的宗教。

综上所述，可以看出黄天教在修炼的指导思想、方法受到正统道教深刻影响之一斑，这种影响实质是内丹派南宗与全真道融会合流的结果，体现了道教内丹派在民间演变的特点。

（三）黄天教的戒律与道场

从黄天教的教义来看，该教持戒颇严。创教人普明告诫门徒要“保守长生道，五戒精研”，“授三归，合五戒，身心清净。舍凡情，体挂碍，持诵真经”。[①] 黄天教的五戒与佛徒应遵守的五戒相类：不杀生、不偷盗、不淫邪、不妄语、不饮酒。该教之所以持戒严肃，是服务于修炼内丹，以超生死这个最终目的的。他们认为：世界上的“愚迷浊子”口贪美味，淫邪无度，杀害牲灵，饮酒过量，恶口伤人，非但与道无缘，且“造业如山，深如大海”，难免堕地狱之苦。[②] 当然黄天教徒并非沙门僧侣，他们娶妻生子，各守常业。该教戒淫，并不戒娶，不断人伦。非但如此，而且还把嗣育后代作为成佛登仙的基础。因为淫欲过度则不能“保精固丹”，乃修行大忌。所以黄天教的戒律与这个教门倡导的“凡圣同根”，“济养万物”的说教之间有着难以调和的矛盾。清初，颜元就已经看到黄天教内一般妇女并不严守戒律。他说这个教门“男女混杂，叫人家妇女是二道，只管穿屋人室坐在炕头上，不知我圣人的礼。……这是大坏人心风俗”[③]。可见一般信仰者并未按倡教者告诫行事。

从该教经书记载分析，在创教初期，教徒不但持戒很严，而且教主屡次强调除修炼金丹之外，别无“正法”。普明反对“只求有相的有为之法”。诸如念经垒忏、修庙建塔等等。但在普明夫妇死后，黄天教另一派宗教领袖普静则一反祖师教海，在提倡修炼内丹的同时，广行道场。这种作法一直延续到乾隆中叶。

黄天教有一部宝忏——《普静如来钥匙真经宝忏》。明折装本，明万历年间刊行。全书四卷，三百六十一页，七百二十二折，洋洋大观，为民间宗教世界不可多见的“巨著”。但细查其内容，多为道经所载。从这部宝忏的分量，可以想见当年黄天教道场宏大的规模。黄天教的道场大概分

---

① 《普明如来无为了义宝卷》第十五分、第十七分、第二十分。

② 同上。

③ 颜元：《四存编·存人编》卷二。

两种：一种做于宗教节日，一种是有钱人家在丧葬时请忏。据清代档案记载：这个教门“一年四时八节作会”，是时“奉其教者，犹千里拜坟，多金舍寺”。黄天教圣地碧天寺，历来为李氏家族所把持。但是到了清代，李氏教主并不亲自管理寺庙，而是聘请道士住持。乾隆中叶碧天寺住持李继印供称：

> 我是怀安县高崖人……乾隆二年在本县华山庙出家……乾隆七年李昌年叫我同师父李怀雨到碧天寺做住持。十七年师父死了，我就接着经管庙内的事……庙里原有普明留下的经卷、符印。有刻板刷印的、有抄写的。①

在李怀雨之前的住持是倪于玉、王玉成，都是信仰黄天道的出家道士。这些道士既习诵寻常道经，也习诵普明等人所著宝卷。可见他们确实把黄天教当做正统道教加以信奉的。这种作法相延多代，已成传统。从史料分析，清康熙初年到乾隆中叶，在近一个世纪的历史过程中，住持碧天寺的道士们与教首李姓家族互相配合，每年在塍房堡做会十二次。教首主持做会，道士主持道场，念经诵忏。在每年四时八节做会之外，遇有丧葬等事，有钱人也往往请黄天教徒做道场，“超拔亡魂”。后代宗教领袖之所以违背祖训，念经垒忏，显然是在追求巨大的经济利益。在这个宗教中，不仅有以斋醮为终生职业者，还有以打造道场乐器为职业者。可见在直隶、山西北部等教业兴盛之地，黄天教道场规模相当不小。黄天教内还盛行着“请经”风习，每次向教首等人借阅经忏，都要缴纳白银若干两，以示虔诚。我们从黄天教遗留下来的一部部精美的宝卷、宝忏，可以者出这个教门曾有过雄厚的财力。

下面我们具体介绍《普静如来钥匙真经宝忏》，看看黄天教道场包含着哪些内容。

《宝忏》开篇云：

> 云僧下界落中黄，普静如来坐道场。钥匙开开无缝锁，真经能消万年灾。宝忏忏悔从前罪，佛法玄门立纪纲。咒语到处诸神怕，韦驮护法四天王。

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月二日李继印供词。

统观《宝忏》的内容，大都以“忏悔从前罪”、“消灾免祸”为说词，耸动忏悔者。在做道场之始，先念《净口神咒》、《净心神咒》、《净意神咒》、《护身神咒》、《护法神咒》、《诸天神咒》、《诸星神咒》、《诸土神咒》、《诸地神咒》。念诸神咒意图有二，一是使主持和参加道场者“耳净、眼净、鼻净、口净、心净、意净。六根清净，讽诵妙道真经无上意”，达到“净而无思，思而无想，想而无念，念而无行，行而无转，转而无动”的意境。这种境界即黄天教崇尚的清净无为的最高境界。其二是为了请神，造成一种神秘境界：“谨请南斗六郎、北斗七星、太皇太君、太上老君、玉皇敕令。”当然诸神敕令是故弄玄虚，使听者心怀畏悚，不由不堕其彀中。如《净口神咒》云：

> 素口清净，诵经感应，诸神拥护，不生瘟病。口业不净，诸神有应，瘟病相侵，诸病有生。若清若净，长生保命，福禄而然，诵经有功。

其他神咒大率类然。念完神咒之后，开始进入正式道场经忏。根据请忏人具体情况，分别念诵不同“宝忏”。《普静如来钥匙真经宝忏》共分九种“宝忏”：《作善用功宝忏》、《造恶地狱宝忏》、《二十四难宝忏》、《解脱诸天宝忏》、《解脱四生宝忏》、《禳顺诸星宝忏》、《解脱水厄宝忏》、《触犯土王宝忏》、《超拔亡灵宝忏》。这些经忏内容复杂，说法不完全雷同，但宗旨一致，即妄造天堂地狱之说，震慑信仰者。如《造恶地狱宝忏》忏词中首先列举割舌地狱、开肠地狱、剜眼地狱、锯解地狱等十八种地狱。指出这些地狱均为恶人死后去处。什么是“恶人”的罪孽呢？毁天骂地、污蔑神灵、奸盗淫邪、欺师背祖当然罪无可谊，当属罪孽之列。即如说兄骂嫂、打街骂巷、调唆人非、污触丝绵、污秽好衣、佛灯无油、抛洒五谷、饮酒食肉、打僧骂道、不敬天地、不答三光、不拜皇王、杀猪屠狗，甚至衣服挂处不当、乱泼污水、妯娌吵嘴等等都算是人生罪愆。在黄天教造经人眼中，尘世间无一人无罪孽，无一处无罪恶，茫茫人寰就是罪孽的渊薮。因此任何人都应请忏，悔悟罪恶，非如此不能避灾免祸，死后难免地狱一行。为了使人信服，道场的主持者被描绘成法力无边的神灵：“风雨随我，日月照我，五雷听我，千佛朝我，万祖礼我，闪电晃我，八卦随我，九宫坐我，诸仙护我，天兵拥我……”天地万物皆备于普静，他则于道场之中定人前程，决人体咎，无所不能，无所不至。在这种主持人失去自我意识，自我神化的过程中，芸芸众生亦失去自我意识，顶礼膜拜，恐

惧战栗。黄天教的道场如此兴旺发达，首先取决于社会对它的需要。明清时代，底层群众由于缺少基本的文化修养，宗教往往成为他们惟一可以接触到的文化。浓重的宗教气氛，神秘的宗教活动，世世代代的宗教传统，祖祖辈辈的偶像崇拜，都使得他们匍匐在神的脚下。道场是神灵所降之地，百姓的尊崇是不言而喻的。不仅尊崇，且有奉献，往往破家舍财，“多金舍寺”。这正是李氏家族世代要保持教权的经济原因。正是这个原因，使数以百计类似黄天教的教派兴旺发达，长盛不衰。

我们从北宋以来的内丹派、全真道及道家斋醮三个方而谈了道教与黄天教的关系及道教对黄天教的影响，这仅仅是事物的一个方面。需要着重说明的是：为什么黄天教能在明嘉靖一朝从底层迅速崛起？嘉靖是明代国势急剧衰败的一朝，明代国亡，不亡于崇祯，而亡于嘉靖、万历，这是学界公认的事实。衰败的因素很多，但世宗崇道，神宗佞佛，不能不说是重要原因。据史料记载：世宗初登基，即好鬼神事，日事斋醮。先征龙虎山上清宫道人邵元节，大加宠信。继招陶仲文，陶“得宠二十年”。嘉靖二十年（1541）后，帝“移居西内，日求长生。郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接”。他多次自封道号，屡收仙方、道书、秘籍，前后达千种之多。他主要信奉符祐派，对丹鼎派并不排斥，内丹、外丹兼收并蓄，最后还是死于丹方之手。世宗在位近半个世纪，他崇信道教，影响涉及整个社会生活。上至朝廷，下至民间，无不受其风熏染。廷臣需撰青词，青词是否称旨，往往决定身家荣辱。道士地位骤然提高，达官显贵多师事道士，以问道家故事。[①] 上有好者，下必甚焉。在民间，求道访真，参师拜友，秘撰丹方、经书，几成风习。李宾正是在这样的历史环境中，于嘉靖三十二年（1553）“悟道成真”，并进而自创教门，自造经书，自称教主的。可以说，黄天教兴起的重要原因是正统宗教，特别是各类道教教派影响的结果，是封建王朝政治腐败，宗教迷信空气弥漫的一种产物。

四　黄天教与华北地区其他民间教派

黄天教的产生并不是孤立的历史现象。明中末叶，仅直隶一省就产生过多种新型民间宗教。明成化、正德间的罗教、静空教、玄玻教、西大乘教，嘉靖、万历年间的黄天教、东大乘教、红阳教、龙天教、圆顿教等等相继问世。这些教门的产生无疑是佛、道两教长期影响的结果，同时各种

① 《明史》邵元节、陶仲文等传。

教门之间也有广泛的联系与融合。黄天教的产生除了受到道教根深蒂固的影响，还受到罗教深刻影响。一旦问世，它又开始影响及其他教门，诸如圆顿教[①]、收元教、八卦教等等。

（一）黄天教与罗教

罗教即无为教，由山东即墨县人罗梦鸿于成化、正德间创成于直隶密云卫。关于罗教，本书前几章已详细叙述。该教以清净无为创教，追求无生、真空境界。故罗梦鸿又被人尊称无为祖、无为居士、无为宗师，甚至其女佛广出家庵堂亦名无为庵，罗祖墓碑上书无为境三字。凡此种种皆因其教倡导宗旨而引发。所谓无生境界，亦真空境界，即虚无境界，在经卷中又叫真无根。在罗教信仰者看来，此乃宇宙本体，大千世界万事万物，包括诸佛诸祖、三教圣人，无一不是从中幻化而来的。世人若能探求此中真谛，须行“无为妙法”，摈弃人间一切欲念的追求，并从根本上否定以往的各种修持方法——有为法。所谓有为法不仅包括修庙建塔、念经垒忏，搠火炼魔等等，诸如食斋受戒、坐净行禅，说因果、讲轮回，也都是“不明大道”的“拘心之法”，“有为之法”，皆着了色相，是生灭法，有始有终，毫不足取，当在扫除之列。在罗教创始人看来，无为法义谛无他，即向自家心头参道。罗教的《苦功悟道卷》等五部宝卷总在告诫门徒：“心明法中王”，“佛在灵山莫远求，灵山只在汝心头”，“心即是佛”，“一切万物心变化”等等。可见罗教倡导的“无有一物，便是心空”，“但有思量，便有生死”的无为法，实在是在教导人们麻木不仁，浑浑噩噩，忘却对人生幸福的追求，对目标的奋斗，处于无欲状。这种说教于世无补，却有诱人的内在力量，因为它可以让人们忘却生活的苦难，人世的风波，以根端的主观意志、主观色彩掩盖人生的坎坷、不平、愤怒、抗争。对受苦人的确是一剂安慰药。

在罗教创成几十年后，其教义被黄天教等多类教门所借用。普明倡教宝卷即以无为了义冠其名。普明亦被门徒尊称无为祖、无为教主，其教义亦充斥着有关无为的说教。《普明如来无为了义宝卷·开经偈·桂香枝》云：

> 无为奥妙，好一个黄天道。

同卷《龙尊王如来分第四》云：

---

① 关于黄天教与圆顿教的关系，参见本书有关“圆顿教”的章节。

悟彻无为生前理，万姓原是一华生。

同卷《宝火如来分第七》云：

无为妙法一性空，能生万象众群真。

同卷《宝月光如来分第八》云：

无为祖，发慈心，独驾孤舟。
化贤人，有缘得，千里来会。

黄天教经典也屡屡使用无生的概念，诸如：

返本还源，同证无生大道。①
修行了义，妙达无生，依时取真经，时时熬炼莫放松。②
访悟无生大道，参拜明眼真师。③

上述内容从字面上讲与罗教经典无异，似乎黄天教也在行无为法，追求罗教的无生境界。其实两者仅在追求清净无为的修持方法上近似，而在宗教所要达到的目标上却有很大不同。罗教近佛，黄天教近道。但无论近佛、近道，都要把清净无为、摈弃万虑作为修行的首要条件。不过黄天教因为晚出，受罗教影响，把无为法取来以净心，把无生观念取来作为丹成的另外一种说法罢了。同样，黄天教也摈弃“有为法”：

因为贪尘妄想，不识一点真灵，只求假相有为之法，念经坐忏，修寺建塔，只求富贵，有身有苦，造业如山。④

在黄天教创始人普明看来，除修炼内丹，余皆有为法。罗教则追求空无境，舍此无正法。罗教也罢，黄天教也罢，尽管教义或有因袭，或有不

① 《普明如来无为了义宝卷》开经偈，第一分，第九分。
② 同上。
③ 同上。
④ 《普明如来无为了义宝卷》开经偈，第二分。

同，都不能不受制于封建社会政治、经济支配。因此也都面临着不可克服的矛盾：宗教家的社会实践与所宣讲的教义的严重脱节。罗教创始人罗梦鸿及其子孙以“清净无为”而取得富贵，黄天教的李家则以劝人修炼成为地方豪门。这是许多民间宗教难以摆脱的痼疾。

（二）黄天教与收元教、八卦教

民间宗教所谓收元，意指最高神灵“无生老母”分别派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛“下凡”，把尘世间人分别度回天宫。收元观念问世颇早，明初宣德五年（1430）刻本的《佛说皇极结果宝卷》中已屡次出现。但据现存史料，收元教名目却出现在明代末叶。《古佛天真考证龙华宝经》的作者认为收元教为收元祖所创，但未指明谁为收元祖。

清代收元教多活动于华北地区，受到当局镇压。从乾隆七年（1742）至乾隆五十二年（1787）当局四次查办收元教都涉及黄天教，这两个教门在清代有明显的融合。据乾隆二十八年（1763）四月兆惠奏折记载：

> 臣等伏查近年邪教，不外直隶、山西、河南等省。所有设教名色，或称收元，或称黄天道，其说皆本于普明……普明一脉实为诸案邪教之总。……流传已久，深入人心，迷而不悟。①

乾隆三十三年（1768）再次发生收元教案，当局查办结果认为“伊等邪教即宗主普明黄天道、无为、收元等名色”②。“讯据供认，该犯等曾于乾隆十五六年皆人无为教，又名收元教，即黄天道普明余孽”③。可见清代华北地区收元教徒已有不少人宗主黄天教普明，收元教部分支派已成为黄天教异名同教。

清初收元教团内就流传着一部《立天卷》。这部经卷教义与黄天教一脉相承，也是把修炼内丹，回归天宫，长生不老作为教义宗旨的。诸如：

> 三十六时炼内丹，转女成男走漕溪。
> 五七炼丹九日内，真心实意证菩提。
> 二七连环成道果，三七圆满卵生鸡。
> 出卵飞升无形象，内里动静有谁知。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十八年四月十六日兆惠奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年八月初九日直隶口北兵备道福德禀。
③ 同上。

谁知天地阴阳理，无中生有世间希。①

《立天卷》讲得十分明确："丹成就是上天梯"，"丹完成就，才得证金身"，"有金鸡乌鸡配对成亲，结金丹一粒，点化诸佛成果"。② 上面这些教理与黄天教如出一辙，显然也是道教内丹派派生出来的，面且极可能受到过黄天教各类经书的影响。

《立天卷》在修炼时已主张男女双修：

人身也有阴阳配，金公黄女不离分。
女人无阳不结子，男人无阴怎成亲。
……
大道不离阴阳理，性命不知枉坐禅。
男女双修成正果，才是万汇总收圆。③

在研究八卦教的过程中，我们再次看到黄天教的影子。

清代康熙初年，河南人刘佐臣到山东省单县创立了八卦教。八卦教在创成、发展过程中受到儒、释、道三家影响，特别是受到宋明理学及道教内丹派的影响，儒学为其宗教道德的基础，修炼内丹则是教理的核心。乾隆中叶，八卦教内部流传着两部歌词：《乾元亨利贞春夏秋冬九经》和《乾坎艮震巽离坤兑八卦八书歌》。这两部歌词揭示了八卦教的一些信仰和组织状况。但这两部歌词的名称早在明代万历年间问世的黄天教经卷《普静如来钥匙宝卷》中即已提及："未来皇极化弥勒，遗留九经八书。"④ 黄天教并未记录九经、八书是些什么经，什么书。就像《太阳开天立极亿化诸神宝卷》提及的"十经一忏"一样，至今我们还没有搜毕黄天教的经、忏、书。黄天教的确有经、有忏、有书，清档案就记录过一部《冠天宝书》，在那次破案过程中，当局搜缴了五种这样的"书"。黄天教的经、忏、书内容丰富，对后世影响极大。八卦教的九经八书歌很可能就是黄天教的九经八书的部分内容。

黄天教修炼内丹，八卦教亦修炼内丹：

① 《立天卷》〈鸡卵乾坤品第十五〉。
② 同上。
③ 《立天卷》〈末后一着品第十八〉。
④ 《普静如来钥匙宝卷》第十八分。

八卦六爻人人有，迷人不省东西走。
有人参透内八卦，好过青松九个九。
到西北，乾三连，人人有个元妙元。
不打坐，不参禅，只用当人密密言。
……
到正北，坎中满，苦海滚滚都不浅，
扭项回头都是岸，于今修行还不晚。
……
到正南，离中虚，中间出现夜明珠，
策五经，对四节，个个前贤从此出。
……①

这段歌词虽然充满神秘主义色彩，但它却透露了八卦教核心机密，这个教门修炼内丹的目的和方法。张伯端云："老氏以修炼为真，若得其枢要，则立跻圣位。"八卦教则认为人人都有"元妙元"，都能在体内现出"夜明珠"，即人人都能修炼内丹，达到"默默无言会天机"的境界。在八卦教中亦有《五更词》：

一更里，上蒲团，把六门紧闭关，低头就把五圣现，运周天，展黄芽，三花聚定，五气朝元。②

这个《五更词》的内容与《普明如来无为了义宝卷》的《五更词》虽说词句稍有不同，但同为修炼内丹的内容则无疑义。我们从中可以看出两者的渊源分流。

当然八卦教与黄天教还有很大不同，黄天教指普明李宾为太阳，八卦教则指刘佐臣为圣帝，为太阳：

八卦震字邪教……传授愚门弟子歌词，指太阳为圣帝，每日磕头三次，每年上供五次，谓能消灾祈福。③

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月刘照魁供词。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十三年一月十三日山东巡抚陈予奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年八月十六日直隶总督刘峨奏折。

虽然崇拜的教主发生了变化，但崇拜太阳，每日三次磕头，则与黄天教如出一辙，这完全是黄天教的直接影响。

另一个不同之点是创成于山东的八卦教对孔夫子格外崇礼有加，认为传授丹法的祖师、圣帝老爷刘佐臣是孔夫子的化身，孔夫子也就成了这个教门传授丹法的开山祖：

> 孔子一点性居中，口传人性实真正。
> 君子要得修性理，执得曲阜问圣公。
> 孔夫子，下天宫，时时的，传理性。
> 戊己土上把神定，穷理尽性人难晓。
> 密密绵绵性归中，男女都把功来用。
> ……
> 古今圣贤炼成丹，皆因善能养浩然。
> ……
> 内中也有先天气，也能炼成紫金丹。①

这种以孔子为修丹之祖当然荒诞无稽，但从中可以看出：民间宗教修炼内丹的做法已经遍及底层，影响之大，又波及近现代。在华北地区较早从事内丹传播的无疑是黄天教，它对民间内修之风形成起过先导作用。

五　黄天教在江南的衍生教派——长生教

创成子明嘉靖后期，滋生蔓延于万历年间的黄天教，活动地域主要在直隶、山西、京畿一带。但它极具特色的教义和庞大的教势，使它的影响也像罗教一样在明代末叶迅速传到江苏、浙江等地。发祥子浙江西安县的长生教就是黄天教的衍生支派。

清代道光年间刊刻的《众喜粗言宝卷》对这种传承和演变言之最详。在《众喜宝卷》的作者看来，浙江西安县的汪长生是黄天教普静一支的嫡传正宗。他认为黄天教和长生教传自达摩祖师，至六祖慧能传三十三代，其教分三派五宗。时过六百余年，教法湮没无闻。无生老母“忆念悲哀”、“暗传妙法”，派太初古佛于嘉靖年间“临凡”，“居北直隶为七祖，名志坚，号普明祖，立三十六空门，化度十一年，说法二十四会，其传三十五

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年六月十七日直隶按察使富尼善奏折，附经卷两本。

祖，徒众三千。至三十七年戊午岁吐《无为了义卷》二册，其十八品。至四十一年壬戌圆终。暗隐七年，续传普光为八祖，狮子邨人，立七十二空门，其带三十六祖为王姓，并诸佛一千。于隆庆三年己巳开法，化度七年，说法七十二会，传贤七十二人，至万历四年丙子归空。又传普静为九祖，顺义县人。……于万历六年戊寅通性。至十二年甲申吐经五千四十八卷，留卷三十六分。……于冬至归宫。传十祖普善，即儒童玉佛下凡，又即孔子性化，投衢州西安县汪正义为子，母梦观音，孕于万历三十二年甲辰，九月甲戌，十七甲子，甲子时生……小名和尚，道号长生。说法于占溪滩无影山……阳寿三十六，于崇祯十三年癸酉八月十一丑时归宫，称为大弘顿教甘露玉佛”。①

《众喜宝卷》的这段经文虽然有许多神化色彩，但对普明、普光、普静行迹的记载与《普静如来钥匙宝卷》、《虎眼禅师遗留唱经》等黄天教经卷基本一致，因此是可信的。

该宝卷卷五还有一段韵文也叙述了黄天教教主的传承和汪长生的行迹：

第七光化李普明，广度人缘续人伦。
第八光化王普光，隆庆三年法说明。
第九光化郑普静，万历十二吐经文。
第十光化汪普善，又化儒教学长生。
万历三二神光现，衢州西安化汪门。
积祖向善汪正义，年庚五十显后英。
小名和尚长生号，西湖溪滩儒修行。
广度男女三千余，向西归家转云程。
崇祯十三八月升，又托康姜与高清。
佛号普善不出家，今日所以俗修身。
原为夫子神光化，故称儒教广流行。

上述记载交代了黄天教十祖汪长生的基本情况，即生于万历三十二年（1604），死于崇祯十三年（1640），是年三十六。这位“十祖”并非北方

① 《众喜祖言宝卷》卷三。此卷作者是清道光间人陈众喜，初刊行于道光庚戌（道光三十年，1850）仲夏朔日，全书共五卷。我所用的这部宝卷藏于中国社会科学院世界宗教研究所图书馆。

人，而是浙江西安县人。至于他如何得道，师承何人以及具体宗教活动都没有说明。但是我们在其他两部宝卷发现了汪长生的行迹。在《三祖行脚因由宝卷·庆元三复》中有这样一段：

> 古云：外魔可御，内魔难防，七十二种邪门皆是一门所出，各宜小心慎之。会下有一汪长生……众广心高，往龙虎山与天师会道。见一对联云：信手严提高着眼，此处密地是功夫。因问天师，不能回答。其相讲道谈玄，天师不能及。天师以显法十二部，付于汪长生，汪以单提一着，传于天师，张不及信。将要回时，师遣赵公前往各方，分付防魔。岂期汪长生不依师言，另立科规，自言日月岂可并行。只用一枝蜡烛，一盏清水，愚实之辈，悉信从之。清虚，故尔缺数。

《三祖行脚因由宝卷》是老官斋教姚文宇一派经卷。据此卷叙述，汪长生曾是江南罗祖教第二号头目——清虚。道法高明，曾与张天师谈道，张天师不能及。又因教势发展迅速，与姚文宇决裂，“另立科规”，创长生教。其教法简单，仅以一枝蜡烛，一盏清水为仪式，故尔底层群众趋之若鹜。结合清代档案的某些记载，上述记录是可信的。

再据大乘圆顿教经书《古佛天真考证龙华宝经》记载的十八位明中末叶教派祖师名目，其中圆顿教祖师即为普善。

如何解释上述种种并不相关的史料呢？笔者认为汪长生主要接受的是黄天教的影响。其原因有如下几点：

第一，《众喜祖言宝卷》是长生教的经典，其崇奉的是普明、普光、普静、普善诸位祖师。经卷有数处地方言之凿凿。不仅如此，从其宣扬的教义也可以看出与黄天教经典相类之处。黄天教是主张修炼内丹的，长生教也是主张通过修炼内丹，达到长生久视之目的，故曰长生教。长生教认为要达到修炼内丹的妙要，需要崇拜日月。《众喜宝卷》卷二记载着《太阳经》、《太阴经》。认为“太阳古佛号当明，大千世界独为尊”，“太阳当明佛，普照大乾坤”，“金丹天下转，无处不光明”。因此对太阳要“朝晚三稽首”，才能“生死离狱门”。这些说法与黄天教经典《太阴生光普照了义宝卷》、《朝阳遗留排天论宝卷》、《太阳开天立极亿化诸神宝卷》如出一辙。

第二，据清代档案记载，乾隆三十四年（1769）初浙江巡抚觉罗永德曾查办浙江西安县长生教，起获经卷多本，“内有《普静如来检教宝经》

一本，《下生宝经》一本”。显而易见，《普静如来检教宝经》应为黄天教经卷，是普静或其弟子所为。也被长生教徒奉为经典。

第三，《古佛天真考证龙华宝经》中称：“圆顿教，普善祖”。这里的普善即指汪长生。但最早以教门为圆顿教的并不是普善，而是普静及其亲传弟子。关于圆顿教之名，《普静如来钥匙宝卷》中有多处记载。该卷《钥匙佛如来开四句妙诀分第一》开宗明义：

> 古佛留下圆顿教，普度众生离红尘。圆者，十方都圆满；顿者，顿吾（悟）心意明；教者，教人都成道；门者，门人躲阎君。

正是黄天教普静一支教派始称自己为圆顿教的，这以后，普善汪长生大概继续阐发了黄天教教义，所以被明末清初问世的《古佛天真考证龙华宝经》称为圆顿教创始人，这显然是一种误会。但从中我们也可以看出黄天教普静一支对汪长生的影响。

汪长生不是普静的亲传弟子，普静在万历十四年已经“圆满归宫”，而是时汪长生还没有出世。问题只能是这样，或者是普善曾在崇祯年间在北方学道访真，投拜到黄天教门下；或者是黄天教影响已经到了浙江西安一带，汪长生在浙江投在黄天教门下。但在当时的浙江，已是罗祖教的势力范围，汪长生曾经加入罗祖教，受制于姚文宇，并领清虚头衔。其后由于所学道不同，老官斋教的前身罗祖教教义近佛，而汪长生所学黄天教近道，所以与姚文宇分道扬镳，另创了宗主黄天教的长生教。

汪长生虽然活得不长，但在明末民间宗教界已颇有名气，成为一个创立宗门的宗教家了。崇祯十三年（1640），汪长生亡故。是时长生教已广传江苏、浙江、江西等省。《众喜宝卷》卷三有长生教真人传。其中两则记载：

> 康天锡真人，常州府宜兴人。……先持无为长斋十二年……寻往衢西，得汪祖传，同师居十九年。……行道无锡、宜兴、南京、嘉兴、湖州、海宁，回衢西。于九月十一日上升。
>
> 高万清真人，西安县人，是汪祖表叔。道行江西、金华、广信府……

可见汪长生在世时，长生教已在浙、苏、赣等省许多地方传播开来，成为江南一支有影响的教派。汪长生死后，由其表姐姜徐氏及门徒康龙、

高智二人继承教权，传播长生教。

清代初叶，长生教像许多民间教派一样经历了一个平稳的发展时期。但是在清中叶，特别在乾隆一朝，由于江南老官斋教和罗教屡次“犯案”，引起当局对“邪教”的镇压，长生教也未能幸免。

当局第一次发现长生教在雍正五年（1727），当时浙江巡抚李卫在杭州等地发现罗教庵堂七十二座，漕运水手信仰罗教者“数以万计”，遂在浙江究拿异端。在秀水、嘉兴二县查禁了长生教庵堂，“将在堂外来之人递回本籍，其本地民人驱逐出堂。斋堂拆毁，改建为普济、育婴二堂。田地人官，即充普、育二堂经费”①。雍正五年（1727）当局这次查禁，对长生教并没作深入了解，而且打击不烈。

当局第二次发现长生教的活动是在乾隆十三年（1748）。由于闽北老官斋教暴动，其他民间教派也受到牵连，纷纷被查办。

清乾隆十三年（1748）春，浙江巡抚顾琮在该省绍兴府一带巡查，发现“有一等邪教，名曰子孙教，又名长生道”。在其给乾隆皇帝所上奏折记录了这个教派的情况：

> ……子孙教，又名长生道。男曰斋公，女曰斋娘。尊弥勒佛为师，倡言入道之人身后俱归西天，以今世功德之浅深，定来生功名富贵之大小。凡做佛事，名曰开堂，从教之人自携钱米，前赴开堂之家拜佛，名曰赶堂。又令人闭目嘿心，号为清净。更有诡称身到西天目睹佛菩萨及种种奇异佳境，即为来生享受之地者。愚夫愚妇，信从其说。每遇开堂，男女混杂，聚集颇众。②

乾隆十三年（1748）春，清当局在第二次查办长生教时也未搞清这个教派的来龙去脉，及倡教宗旨，但浙江巡抚顾琮的这份奏折仍然不失为研究清代长生教最珍贵的史料。第一，它告诉我们长生教还有另外一个教名——子孙教。第二，长生教在清代仍然保持着江南斋教的某些特点，教徒吃斋，并以斋公、斋娘相称，可见汪长生所倡长生教确实与姚文宇所倡教派有着亲缘关系。而且也像江南斋教一样赶堂赴会。所不同的是它与前者宗教修持内容不同。第三，从这份奏折中我们依然可以看到黄天教修炼内丹的影响。这个教门讲究修行功德。修行的内容是“令人闭目瞑心，号为

① 《史料旬刊》第15期，永德折。

② 《朱批奏折》，乾隆十三年三月初八日浙江巡抚顾琮奏折。

清净”，实则是坐静练功。结果像黄天教徒一样，在功夫达到一定程度时可以目睹“种种奇异佳境”及神仙佛祖。这就是所谓透出元神后即有“仙童接引，宝盖来迎”，即打破凡圣、生死的界限，达到彼岸世界了。

从顾琮的这份奏折中我们看不出长生教有任何反抗当局的倾向，信仰者为普通百姓。但当局在老官斋教暴动发生不久，对各类民间教派都采取了严厉的措施，因此以“子孙教之人非僧非道，有妻有子，倡为邪说，诳惑愚民，即属为匪之渐”为由，全面抄拿行教之人。逮捕教徒祝士华、李德生等十人，起出经卷、图像，“按照律例，将为首者拟绞，为从者发遣。其被诱之人照违制律治罪”。①

乾隆三十三年（1768）九月江苏巡抚彰宝再次发现长生教活动。是时他在太湖一带巡查，十二日由太湖至吴江县，发现该县盛泽镇地方“有长生邪教”，有朱华章等人住居长生庵，“诱人吃斋诵经，并以果品供佛，分送烧香之人，妄称可以延年，又名果子教”。当局在吴江县拿获信徒二十余人，抄出经卷一百零九本。彰宝从吴江回到苏州后，又在阊门外治坊滨地方查获一座长生教庵堂，拿获管堂人金载臣、刘文远等十余名信徒。②

吴江长生教信徒朱华章等人在严刑逼讯下供出江苏这派长生教的来龙去脉：

> 其教系已故之姚廷章、倪天祥所传。倪天祥得于浙江衢州府之汪普善……现有汪长生坟墓在衢州府西安县汪堡墩，墩旁有长生庵，亦名斋堂，有陆姓斋公接待往来之人，陈姓斋公供奉汪长生画像。又浙江嘉兴县南门外何庵浜有陆天宜及嘉兴县城内府学前弥勒庵有濮子惠俱是长生教斋公等语。③

这份供词一出，使清当局数十年查办长生教以来第一次触及到该教传教中枢。江苏巡抚彰宝迅速将吴江县长生教徒供词内容通报浙江巡抚觉罗永德。永德当即派人去浙江西安县等地严密查拿。发现在衢州府西安县杨村洲地方有前明万历年间汪长生创建斋堂，聚众吃斋念佛情由。雍正五年（1727）李卫在此地查禁长生教后，驱逐教徒，拆毁斋堂，仅存小楼一座，上层三间供观音大士像，下层系斋公卧室，两厢堆放农具等物。此次搜出

---

① 《朱批奏折》，乾隆十三年三月初八日浙江巡抚顾琮奏折。

② 《史料旬刊》第13期，彰宝折。

③ 同上。

《心经》一本，偈语四张，汪长生画像一轴。斋堂旁汪长生坟墓尚存，竖有碑记，上刊刻着“明故先师长生汪墓”字样。堂内居住斋徒陆贞三等三人，又另搭草棚居住的张子祥等二人。各地信徒尚有到此顶礼膜拜者。西安县当局将守堂人等拿获，又审出嘉兴、平湖等处长生教徒。①

乾隆三十三年（1768）十月十三日永德的第一份奏折显属敷衍，故经过四个月的认真审讯，于乾隆三十四年三月上了第二份关于长生教的奏折。据这份奏折记载，浙省当局在平湖县拿获了住居汪静庵的教徒何永祥等人，并在秀水县拿获“皈教余犯”多人。永德对上述人等“复加亲审”，方审理出长生教的来龙去脉：

> 汪长生即汪普善，在西安县地方，于前明万历年间创建斋堂，劝人吃斋念佛，谓可却病延年。伊表姐姜徐氏即姜妈妈亦用此说劝导妇女，名为长生教。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，姜妈妈另葬六石地方，坟塚碑碣俱在。②

从明代末叶至清雍正五年（1727），长生教“甚行”，“从者颇众，斋堂添建至数百间，田亩亦多”③。汪长生、姜妈妈等人墓地成为宗教圣地，无数信徒烧香擂火、仰墓崇拜的传教中枢。直至李卫将长生教作为异端绳之以法后，长生教活动才逐渐转入地下。

从雍正五年（1727）至乾隆三十三年（1768）四十年间，长生教徒为了保护西安县长生教祖堂和祖墓不遗余力，一批又一批的人相继亡故，但踵行教业之志如初。乾隆三十一年（1766）祖堂被焚，经卷亦毁，教徒遂自立缘簿，四方募化，仍照旧址，盖造新堂，并相约扫墓，复相奉崇。而未曾毁弃的秀水县弥陀庵等处，每年正月初一、三月初三、六月初六、九月初九、十一月十七日等日五次在庵拜忏念经，买备香烛、菜蔬，共食素斋一顿，名为长生斋。其宗教活动始终未断。

长生教本自北方黄天教，以修炼内丹为宗旨，追求长生不死途径。这种信仰与南方崇佛食斋信仰相结合，便形成了既区别于北方黄天教，又不同于江南斋教的自成体系的长生教，即统治者所说的“非僧非道，有妻有子，倡为邪说，诳惑愚民”的“邪教”。长生教的信徒多数为依于耕织的

---

① 《史料旬刊》第13期，永德折。
② 《史料旬刊》第15期，永德折二。
③ 同上。

农民，文化层次很低，但他们同样有人类生存的基本要求。长生教适应了这种要求，它的宗教家们则还有另外一层目的，“或幻称因果，或假托修持，劝人食素、诵经、烧香结会，不过图骗钱财”。[①] 长生教在雍正初年，仅西安祖堂就形成了“斋堂添建数百间，田亩亦多”的状况，这种庞大的财力无非是靠教徒一点一滴捐献而成的。其实统治者惧怕的不是百姓吃斋诵经，而是怕百姓有组织地聚众。正如乾隆十三年（1748）浙江巡抚顾琮所说的：

> 若被惑既多，人心皈向，则肆其邪妄，凌乱不经。甚或聚众横行，敢为悖逆之事。此等匪类，自昔有之，近岁以来各省每有发觉之案，虽已随时惩创，咸就消弭，然邪说之流传，厥类不一，愚民倾信，实繁有徒。若不摘发其奸，绳之以法，窃恐滋蔓为害，反致株连者多。[②]

正是出于这种原因，在乾隆三十四年（1769）浙江巡抚永德并不因长生教没有反抗当局的言论和行动而放松了对这门宗教的迫害和惩处。据乾隆三十四年（1769）三月永德奏折记载：“查律载：一应左道异端之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，煽惑人民，为首者绞，为从者杖一百流三千里等语，长生教虽无别项为匪情事，实系左道异端。”[③] 因教徒陆添余人教聚会，化募资金与已故教徒陈尚义重建西安县祖堂，“实与首犯无异”，被当局绞杀。而住居祖堂的教徒陆贞三因“为从者较重，应改发乌鲁木齐等处给种地兵丁为奴”。而其他教徒或杖一百流三千里，或杖一百流徙三年。上坟妇女人等“罪坐夫男”。各处斋堂、斋庵、“尽行拆毁，勿留遗迹，以杜根株”。而起获的经文、图像，一概焚毁。汪长生、聚龙、高智、姜妈妈人等各坟冢、墓碑也被击毁。[④] 传播了一个多世纪的长生教的祖堂、祖墓在这次查办“邪教”的过程中被扫灭殆尽。但是作为底层群众的一种信仰并没有因为残酷的政治迫害而销声匿迹，武器的批判并不是一种好的批判武器。长生教进一步转入了地下，或为名副其实的民间秘密宗教。

---

① 《朱批奏折》，乾隆十三年三月初八日浙江巡抚顾琮奏折。
② 同上。
③ 《史料旬刊》第15期，永德折二。
④ 同上。

数十年后的道光年间，长生教在江西省大兴，成为一种合儒、释、道三教而一的教派。倡教者江西龙南易山镇人陈众喜，他集经五卷，号曰《众喜粗言宝卷》。陈众喜在此宝卷谈说经文来历：

> 今有老母命我留粗言劝人……老母如此讲说，我也不敢违拗，只得往赣南县崆峒山上，潜灵庙内，日夜勤写，集成粗言一卷。①

他还以韵文形式，说明了写卷的目的：

> 圣母说罢又开言，叫我临行吐卷文。
> ……
> 潜灵庙内来吐卷，留传世上劝众人。
> 此卷非是众人语，原我众喜自传行。
> 此卷非是岁月久，道光廿九仲夏论。
> ……
> 有人宣得我粗言，胜诵华严拜莲经。
> 务农男女都听得，三岁孩童也知音。
> 故言宣卷要宣粗俗语，读书要读圣贤书。
> 精人原有精人劝，我语原来劝粗人。②

这位专以下层“粗人”为宣卷对象的宗教家，终于在道光二十九年仲夏五月完成了洋洋大观，无不包揽的五卷《众喜粗言宝卷》。这部宝卷可谓一部杂家者言，但其中贯穿了一条主线，即三教合一思想。而且是以儒为主，释、道兼辅的三教合一思想。在《众喜粗言序》中他开宗明义说：

> 故三教之内儒为首，四民之中士为先。所以儒称为根，作戊巳；释称为蕊，作青龙；道称为枝，作白虎。故曰儒为仲尼……忠恕之道；释曰牟尼……慈悲为道，道曰聃尼……感应为道。③

以儒为根，以释道为枝蕊，以仲尼、牟尼、聃尼为三尼之说，完全是

① 《众喜粗言宝卷》卷五。
② 同上。
③ 《众喜粗言宝卷·序》。

流行于中国东南方林兆恩三一教的教义。陈众喜无疑受到林兆恩倡三教为一，合释道二氏而归儒宗孔思想的影响。所以在教义中公然倡导不修人道，难成仙道的思想：

> 不孝有三，无后为大，先修人道，后修仙道，先有忠孝，后可修行……宜从一夫一妇，凡圣两全。务要重周公之礼，达孔圣之道。①
>
> 三纲要正，五伦要全，君臣有义，父子有亲，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。要见西天三世佛，就是堂上两双亲。……故是孝弟为身体，礼义为手足，经纶为眼目，仁德为肺腹，以成四相。……故言人道不修，何求仙佛，岂有人不能成，西先成佛乎。②

这种公然以官方哲学及道德信条作为民间宗教教义核心的宝卷在明清两代尚不多见，它的这种说教只能导致在江西赣州的这支长生教政治倒向当局。《众喜粗言宝卷》的作者不遗余力地颂扬双手染满教徒鲜血的清政权：

> 大清国、福齐天、江山万里。
> 四海安、八方静、熄灭烟尘。
> 皇应世、非小可、古佛下临。
> 真天子、万万岁、永坐龙廷。
> 愿国母、高太后、常常久远。
> 兴正法、信佛事、古佛齐眉。
> 文武官、增禄位、齐来纳税。
> 府县官、明如镜、似永冰清。
> 普天下、众黎民、望空顶礼。③

这种说教充斥了五卷本这部宝卷。且看经卷中的《十愿歌》：

> 一愿中国山河统，二愿四海八方宁。
> 三愿万岁天长寿，四愿方国朝圣君。

---

① 《众喜粗言宝卷》卷二。
② 《众喜粗言宝卷·序》。
③ 《众喜粗言宝卷》卷一。

五愿文武存忠国，六愿官内尽康宁。
七愿万岁龙心喜，八愿天赐万代兴。
九愿世上皇法怕，十愿大地报君恩。[①]

上述内容完全成了政治宣传品，与封建统治者企望的那种“六合清宁，八方顺序”的理想是完全一致的，只不过作者以“粗言俗语”为词，面向“愚夫俗妇”说教，以表对统治者的一番“至愚至诚”之心。作者之意良苦矣。但就在同一时代同一地区也流传着一种“十愁歌”：

一愁水火刀兵死，二愁人间绝烟火。
三愁疾病瘟廋死，四愁男女不团圆。
五愁天下人民乱，六愁有路无人行。
七愁满山虎狼走，八愁昼夜不安宁。
九愁遍地好人稀，十愁不见太平春。[②]

这十愁歌是《弥勒宝经》中的一段，它才真实反映了封建社会末期底层社会人民群众的普遍心理，以及当时社会实际状况。与《众喜粗言宝卷》描写的“盛世”，不啻天壤之别。它说明在民间宗教领域也还存在着不可调和的两种理想世界。

附录：《乾隆二十八年在碧天寺查出黄天教经卷字迹单》

一束三件：

均涛印记文篆逆词一张、古佛亲文逆词二张。

一束十六件：

普明暗传黄极号二张、普明通天正印一张、半印文宝一张、伍佛定位之印一张、先天敕札二张、药师化普明二张、古佛真言一张、佛像一张、轩皇宝公的亲眷属一张、普明家谱一张、十八诸真隐埋姓名一张、普明古佛遗留归家宝偈一册、普明古佛以留末后一着文华手卷。

---

① 《众喜粗言宝卷》卷二。

② 手抄本《佛说弥勒石佛尊经》。此经是我们在中国东南某省进行社会调查时所得。

一束二十件：

护身金牌三张、随身金牌一张、三家金牌一张、免死金牌一张、通天牌一张、都斗牌一张、普明牌一张、过关牌一张、灵感金牌二张、三角符三张、三符灵道二张、八般大利宝一册、飞符二张。

一束六件：

三宝文凭一张、朝阳罗凭二张、通天批引二张、三宝文引一张。

手卷二件：

佛说扣天真宝一卷、佛说辖天宝诀文法一卷。

一函三件：

朝阳三佛脚册通诰唱经。

以上三件共一封。

一函四件：

朝阳遗留排天论宝卷三册、朝阳天盘赞一本。

以上四件共一封。

第九章　弘阳教的渊源与变迁

混元弘阳教是继罗教、黄天教等教派之后，在明朝末叶创立的又一支民间宗教教派。该教虽然也尊奉罗祖为其前辈祖师，吸收了某些罗教的教义思想，但从其总的倾向上看，却与罗教有所不同，甚至大相径庭。罗教近佛，而弘阳教的道教色彩则更浓。

正是这个弘阳教，在明季社会大动荡时期的河北、山东、山西等地，得到了迅速发展，甚至将其势力伸入到皇宫内院，受到王公贵戚和太监们的支持。清政权入主中原以后，与明朝后期较为宽容的政策相反，对民间教派采取严厉镇压措施。弘阳教因其活动地区靠近畿辅重地，首当其冲，屡遭镇压。仅在清代档案和《清实录》中有明确记载的教案，就有数十起之多。其中乾隆十一年（1746）对一起弘阳教的惩处案例，还成为后来定拟邪教案的律条。[①] 道光年间直隶的一位地方官黄育楩在其所编的《破邪详辩》一书中，竟因此误把弘阳教视为邪教之首，弘阳教祖飘高当作邪教之宗。这证明，混元弘阳教确实是一支在明清时代有广泛影响的民间教派。

一　弘阳教源流

混元弘阳教，简称弘阳教、红阳法，又称红阳教，亦称元沌教、混元门。该教是由飘高祖师在明万历二十二年（1594）正式创立的。其创教时间，在明刻本《混元弘阳血湖宝忏》里有准确记载。宝忏中曰："尔是太上飘高老祖，于万历甲子岁正月十五望日，居于太虎山中，广开方便，济

① 该教派在明代和清初时，经卷或文献上均称之为弘阳教。到乾隆时期，因避乾隆皇帝名弘历之讳，官方文档一概改书为红阳教，故此后在社会上约定俗成改用红阳教名。特此说明之。本章中均沿用"弘阳教"一说，以示统一。

度群迷，舍九莲宝台，大会说法。”①

关于飘高的生平事迹，在一部专门讲述他如何刻苦悟道的《弘阳苦功悟道经》中，讲得十分具体。

飘高自幼聪明颖悟，“五七岁，方得惺事，就知生死”，“每日烧香念佛”，“断荤斋僧”。长大之后，又萌发了出家修道的志愿，只是因为“父母留当，不教出家”。恰在这时，家乡遇到了大饥荒，为照拂年老父母，他不得不推迟了出家的时间。据经卷云：“万历年间火焰生，十四年上不收成，家中难把光阴过，弃舍家缘逃性命。每日在外身受苦，时时悬挂道人心。楚地住了三个月，母想亲人奔家中。……我送老母还家去，一路辛苦弗心勤。”由此可知，飘高并非出身富贵之家。但在《广平府志》中说他曾读过书，且懂医道，故其家当属小康。再据经卷上说：当他从逃荒的楚地回到家中，“又是难过，老母又得疾病，无处所告，对天许下，叫佛三年”。忽一日，“信香烧尽，长街市上买香。正行中间，见一老公，年高八十，头似系窝，眼似胶锅，腰曲头低，连叫哀声不断。看见别人，想起自己，人人都打此经过，忽想起生死二字”。于是，他下决心修道，跑到“南观去投拜师父”。这位师父姓朱，教他“五十三参从头拜，四十八愿拜无生”。飘高则虔诚照办，“一下苦功二年整，不得明心见无生”。到后来，逐渐醒悟到，即使“把五千四十八卷念尽读熟，四字弥陀，六字弥陀，念得他唇熟口破，不得心地开通，临老也难躲这个生死”。至此，他不得不别辟门径，另寻明师。这时，飘高已长到一十九岁，下定决心，“将父母兄长全都避了，独自孤身，寻茶乞化，各州府县，天下去访明师”。为了修道求真，他不惧怕任何辛苦。“年景荒旱，灾难度日，逢着庙里，就在庙里，逢着地里，盖着星斗也过光景。”“不遇明师，就是死在他乡，誓不回程。”于是，他在这“梁南楚地”，四处漫游。先在徐州，听说有位“云真临凡”，“传口诀，按四季，烧钱化纸”。飘高暗暗寻思：成佛作祖，岂用金银！“还不是大道，根源之本”。之后，他又遇到“元皇母，立教门”。说在那“云城里，十二关口。说三关，九口上，去对合同。讨合同，对宝号，又用钱买”。可是他进而猜想，“老古佛，临凡世，岂爱金银？”元皇母也不是正道。直访到三个月后，“在河南，孙门上，遇着真人”。这就是王师父。“王师父能通大道，贯晓修行，单讲明心见性，指点方寸，要见本来面目，自己身光，涅槃之路，讲一个大道根元。”飘高终于找到了明师。但这位王师父并不是来者不拒，轻易收徒。经过飘高苦苦哀求，一再

① 《混元弘阳血湖宝忏》卷首，中国社会科学院世界宗教研究所图书馆藏。

表明心迹，才得到师父的允准。“志心求告三个月，点我明心见世尊。”“只从我今明真性，讲通一线透玄门。”从此，心地开通，得悟弘阳正法。他不仅自己一人得道，还有更高的宏愿，即弘扬正法，普度众生。飘高首先想到的是救度老母，超凡出世。因而他北渡黄河，返回老家，先度老母，后找原人。此后，又在临城太虎山曹溪洞，打坐三年，才悟道成真。忽一日，“面朝西南，拜谢无生父母，正是行功下参。忽得一阵红光摄照己身，自然心地开通，心花发朗，留下卷无字真经”①。

至此，飘高大彻大悟。于是，他居于太虎山中，大会说法，广开方便，济度群迷，正式创立混元弘阳教。尔后，飘高先在这“燕南赵北”，四出传教，开创基业。不久，又急匆匆赶赴北京，开荒办道。“自从万历年中，初立混元祖教，二十六岁上京城。也是佛法有应，先投奶于府内，转送石府宅中，定府护持大兴隆，天下春雷动。御马监程公，内经厂石公，盔甲厂张公，三位护法，同赞修行。世间希有，博览三教全真，留经吐卷在凡心。凡圣交参评论，言言句句玄妙，东土教化群蒙，留与世非轻，直指家乡路径，开经造卷。”② 飘高在京城结交权贵，印造经卷，布道传徒，终于使弘阳教声望日著，迅速传布开来。

然而，为了考证混元弘阳教的源流，不仅要搞清该教的创救过程，还必须认真探究一下其教名和教祖的来历。

考“混元”一词，源出于道教，是道教创世说中所指的天地化育生成以前的一个辽远时代的概念。北宋时，真宗皇帝崇尚道教，敕封道教祖师老子为“混元上德皇帝”，把老子抬高到天地万物的教化者的神圣地位。从此，“混元”一词便被赋予了一种旷远古朴而又神秘的意味，与道教结下不解之缘。早在金元之际，北部中国就出现过以混元为名称的道教支派，曾被当时著名佛学居士耶律楚材斥之为“邪”。在他所著的《西游录》中称：“全真、大道、混元、太一，三张左道之术，老氏之邪也。”③ 耶氏将混元道与当时在北方兴起的新道教全真、大道、太一等教派相并列，可见其社会影响当不在小。明代末叶，弘阳教主飘高，为了学道，曾在河南、湖北，即“梁南楚地”到处漫游。而梁南楚地正是著名的武当道圣

① 以上引文，凡不加注者，均见《弘阳苦功悟道经》。该书藏于北京图书馆。

② 明刊本《混元弘阳叹世真经》前附（混元弘阳中华宝经——凡圣交参中华序），现藏中国社会科学院世界宗教研究所图书馆。

③ 《湛然居士集》卷八（西游录序）。耶律楚材，契丹人，自幼熟读诗书，尤好佛，曾拜著名禅师万松行秀为师，法号湛然。因其学兼儒佛，名重一时，被成吉思汗召往西域备咨询。其后在元朝为官，曾任世祖忽必烈的宰相，颇有建树。著有《湛然居士集》。

地——武当山之所在。作为道人出身的飘高，自然会与武当道多所接触，受其熏染。况且，明朝从成祖朱棣起，历代皇帝都非常崇信真武大帝，致使社会上崇奉武当道之风甚盛。而一向以佞道著称的嘉靖皇帝，更特别封赠真武大帝为“混元六天传法教主……天尊”神号。

所有这些情况，对飘高的宗教思想都产生过重要影响。同时也说明，混元弘阳教与道教渊源较深，它不仅在教名上冠以“混元”二字，甚至径直称之为混元教。

至于说到“弘阳”一词出自何典，中外学者说法不一，颇多歧见。一种认为它是从南宋柴望《丙丁龟鉴》中“红羊劫”转化而来。[①] 另一种认为它是从道教经典中的“洪源”、“混元”二词的谐音而来。[②] 我们认为，前说为是。《丙丁龟鉴》中说：凡甲子六十年中，逢丙丁、丁未，国家皆遭厄运。验诸历史，屡试不爽。丙属火色赤，未为羊，所以称丙丁、丁未之劫为“红羊劫”。对这种验古论今，推测未来的谶法迷信，特别受到江湖术士的遵循信奉，而且最易被民间宗教所吸收，为其所用。明成化中期，山西王良、李钺利用民间宗教发动起义，后因遭官军残酷镇压而失败。在官府搜缴的所谓“妖书”中，就有《金锁洪阳大策》、《镇国定世三阳历》等八十八种经卷。[③] 可见早在成化年间，“洪阳”、“三阳”之类的词句，已经在民间宗教中流传。其后，在明嘉靖二十二年（1543），由“大明德妃张氏同五公主”捐资刊版的《药师本愿功德宝卷》中，则明白地唱出“红阳法”一语。原文是：

> 世事忙忙无尽期，火宅恓惶苦不知，若能得遇红阳法，多劫灵光证无为。五蕴皆空早授持，法船往来渡群迷。[④]

并且申明“此卷是诸卷之骨髓，古佛之正宗，众生之路径”[⑤]。此部宝卷刊印时间早弘阳教五十一年，又由于是皇妃公主捐资刻板刷印，所以流传广，影响大。故可以肯定地说，弘阳教之教名，直接来源于此。联系到飘高每每以“正德明医真人”自封，恐怕也是受到“药师”其名的启示的缘故。

---

① 李世瑜先生持这种观点。

② 日本学者泽田瑞穗则持这种观点。

③ 明朱国祯：《涌幢小品》卷三十二（妖人物）。

④⑤ 《药师本愿功德宝卷》卷首载明：“大明德妃张氏同五公主谨发诚心喜舍资财……赞刊药师宝卷。……大明嘉靖二十二年十二月二十五日施。”该卷藏于北京图书馆。

关于弘阳教祖飘高是何许人，究竟是山西平阳府洪洞县的高扬，还是直隶广平府曲周县的韩太湖？中外学者更是争论不休。在此有必要考证明白。据史料载，最早提出这个问题的是黄育楩。他在《破邪详辩》中依宗王化所著《邪教阴报录》一书称“飘高名高扬，系山西洪洞人”①。而且据此断定“直隶曲周县人名韩太湖，亦称飘高。此外又有称飘高者，更不计其数。此等教匪稍一出名，即互相假冒”②。明确指认山西洪洞县高扬为真飘高，直隶曲周县韩太湖是假飘高。近年来又有的学者持两个飘高说，即提出高扬和韩太湖分别代表弘阳教发展中的不同阶段的论断。如任继愈主继的《宗教词典》中“弘阳教”一条说：“万历二十二年（1594）山西洪洞人高阳（称飘高祖）创立弘阳教，主要在北京活动，曾得到宫廷太监的资助，刊印大量弘阳教经卷。……高阳以后，河北曲周人韩太湖称飘高祖，能医术，曾在北禅山曹溪洞修行。天启时刊刻经忏多种，敕封‘正德明医真人’。该教在高阳时代，教徒多中、上层社会人士；韩太湖后，则以社会下层劳动群众为主。”③ 此说未免失之于武断。事实上，高扬和韩太湖本来就是一个人，既无真假，也无前后之分。理由有三：

其一，韩太湖在历史上实有其人。《广平府志》卷六十，有韩太湖传。该志说：他名太湖，号宏阳，曲周县人。早岁曾读书，并解医道。曾在北禅山曹溪洞静修多年，得真人口诀，著明心经救苦忏文若干卷。后受封敕为“正德明医真人”。并且还记载道光二十一年（1841）知府沈涛奉文查办韩太湖案，称韩系道人，并无后嗣，有韩太湖庙，被废毁人官。④ 而所传山西洪洞县的高扬，除了黄育楩执此一说外，迄今未见经传，也无旁证。至于黄氏屡次征引的《邪教阴报录》，本身就是宗王化诈称自己曾亲身游历阴曹地府，依其在冥王世界的所见所闻写成的一本书，内容荒诞无稽，不足为凭。

其二，几部明刻本宝卷，都明确记载飘高祖就是曲周韩太湖。《混元弘阳叹世真经》最后一品，《说自心生品第十八》，全品都是用所谓的拆字法，反复点明飘高祖的姓名和籍贯。第十八品全文如下：

若知道人名和姓，拆排道字仔细寻。

① 黄育楩：《又续破邪详辩》。

② 黄育楩：《续破邪详辩》。

③ 此说最早见诸于日本学者泽田瑞穗《弘阳教试探》，可是后来他自己又修正了前说。而在《宗教词典》中却不查其失，又重复了这一观点。

④ 清光绪重修《广平府志》卷六十。

招却说

赞叹何州某府叹世愿，竟先提

祖居后提自身。

阿罗一身日月国，三黄二心府，三口十同县，第十二丁田社，弓长河以西，一一丁田村，一十八姓卓韦乃是十早吾巾，立下四回为中，才召为名。

高祖文佳上成县下夭。前文以尽，后偈重宣：

一八日月一口元，三黄二心三副前，

川口十周泉系县，一二丁田弓长连。

水何十八一为本，西山片二说丁田，

上也十一提本性，十早吾巾觅觅绵，

立字下头四回字，才召全可是名言。

有人识破十三句，不会通神也成仙。

一人日月一口为元，三黄二心田三付，府是川口十同，一二丁田弓长水泉，十早吾巾，立下四回是中元。

叹世四步（部）经，留下本姓名；

家住第一一，丁田卓韦风。①

如果我们把这些一再重复如捉迷藏似的文字，前后拼合连贯起来读，就可以准确无误地读出飘高其人所处的时代、住址、姓名：即大明国（一人日月一口元）广平府（三黄二心三付）曲周县（川口十同泉系）漳河西（弓长河以西）第二町村人（一一丁田村）姓韩（一十八姓）名高招（立下四回，才召为名）。在明刻本《弘阳妙道玉华随堂真经》卷末，则写得更明白：

> 祖居广平府曲周县东北二抟人氏。俗姓韩，祖父韩公，祖母张氏。祖生于隆庆庚午年（1570）五月十六日落凡，年方一十九岁出家，参拜明师，在临城太虎山修悟，漕溪洞打坐三年得道。乃祖因缘相遇，感动圣中老祖，弘阳宝敕透凡笼有惺，留出五部真经，京都开造。多蒙定国公护持，佛教通行天下，普度道俗四众群生，同出苦论入灭。祖于万历戊戌（1598）十一月十六日皈西还元。

① 明刻本《混元弘阳叹世真经》上下两卷十八品，折装本，现藏于世界宗教所图书馆。

此外，在明刻本《销释混元弘阳大法祖明经》和《混元弘阳血湖宝忏》等多部宝卷中，都有类似记载或暗示性文字。

其三，明清档案资料也证实飘高祖就是韩太湖。嘉庆二十二年（1817）十二月二十一日，直隶总督方受畴《审拟弘阳教之刘和等由》奏折中载：教首刘和供称："弘阳教有九千十八枝，所传刘和之教，系按接圣干金容玉花枝，又名海会。头一辈系飘高老祖，前明隆庆四年（1570）曲周县人韩春坡（即韩太湖别名）。"①

嘉庆二十二年（1817）八月三十日，直隶总督方受畴在关于破获献县弘阳教首王存来一案的奏折中，记载了发现韩祖庙的事实。指出：在献县"李张村和王张村相连处所，有破坏三教庙三间，并无墙垣，内供弥勒、如来、老君三像，中供药王一尊。其药师像，据王存来指称系韩祖。其庙，伊等均名为韩祖庙。"②

从以上确凿证据都表明，飘高祖师就是曲周韩太湖（又名韩春坡）无疑。而所谓高扬（经卷中确也曾出现过此名）说，也可以从中索解。韩字在上面提到的拆字法中，被拆成"卓韦风"或"卓吾巾"，意思就暗含着飘飘高扬之意。况且，他本人不就点明说自己名叫"高招"吗！至于说高扬家在山西平阳府洪洞县，那只不过是华北地区老百姓在追溯其祖根时常说的"洪洞县大槐树下是我祖家"这一说法的演化罢了。众所周知，明朝初年曾有一次大规模徙窄济宽的移民活动。移民的集散地就设在山西洪洞县大槐树下。所以，"洪洞县大槐树下"就成了华北地区乃至更大范围地区居民共同的"祖家"。尤其是那些民间宗教的教首们，由于害怕被官府查出自己的真实居址，往往托言"家住山西洪洞县"以作掩护。在清代档案中此种案例，就曾屡有发生。

而且，凡熟悉民间宗教传统，完全可以知道：教祖是一个教门的最高神在尘世的惟一代表，对教徒有无上的权威。他只能转世，绝无假冒之理。黄育楩的"假冒说"，适足证明他对民间宗教的无知。

经过考证，可确定弘阳教祖飘高就是广平府曲周县的韩太湖，这对我们理解弘阳教产生的社会背景很有助益。因为这个曲周县距离元末白莲教首韩山童聚众起义的永年县仅有百数十里。说明韩太湖恰恰是生活在民间宗教渊薮的"燕南赵北"地域之内。历史上众多的宗门教派都是从这里萌

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月二十一日直隶总督方受畴奏折。韩太湖又名韩春坡，在《销释混元弘阳大法祖明经》中有"太虎溜溪春坡弘阳明医真人"的话语。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月三十日直隶总督方受畴奏折。

生成长，可以肯定地说，韩太湖的故乡曲周，正是弘阳教孕育生长最适宜的土壤。

二　弘阳教的经典

弘阳教的创教时间，比罗教、黄天教等教门要晚，其影响也不及罗教那么大。但是，它流传后世的宝卷之多，印制之精美，却独占鳌头，非其他教门可比。其主要原因是，这些经卷（指明代刊印的经卷）多为皇家内经厂所印造。

关于明代皇宫内廷所设的内经厂，万历年间太监刘若愚在《酌中志》一书中曾有过介绍。它属于内廷太监掌管的“二十四衙门”中最高一级衙门司礼监管辖。书中写道：“司礼监提督一员，秩在监官之上，于本衙门居住，职掌古今书籍、名画、册叶、手卷、笔砚、墨朱、绫纱、绢布、纸札，各有库贮之。……又，经厂掌司四员或六七员，在经厂居住，只管一应经书印板及印成书籍、佛藏、道藏、蕃藏，皆佐理之。”① 明代内经厂颇具规模，负责印制皇家所用一应经书，而印经大权却掌握在掌司太监手中。飘高在万历二十三年（1595）来到京城，奔走于权贵门下，结交内廷太监，通过被其尊为“三位护法”之一的“内经厂石公”，“广开方便”，得以在内经厂“开造经卷”。所以，弘阳教得天独厚，印造的经卷种类最多，印数最大，装潢也最精美豪华。

时至今天，我们仍然能够见到明末内廷印制的弘阳宝卷，它们均是以黄色锦缎作封套的梵夹本，形制与内廷梵夹本佛藏、道藏几无差别。这里仅举《混元弘阳叹世真经》为例，加以说明。据我们所知，这部宝卷是目前所能见到的装潢最精美、保存最完好的宝卷之一。它外面是黄色龙图锦缎封套，内盛上下两册硬夹折装宝卷。卷首卷尾均有木刻的三教神祇画像。卷端有御制龙牌三块，书写着对皇朝、皇帝的赞颂文字。卷内有三十五幅插图，描绘行功入道情景或历史故事。版画形象生动，刻印考究。经文是大字楷书，墨色清晰，纸地厚实。即使单纯从图书角度来看，也堪称善本精品。

然而，弘阳教的经卷并不仅仅是由皇家内经厂一家刻印，特别是当清朝政府严厉禁止“邪教”以后，弘阳教徒们则又转而在民间开辟了新的印制场所。如清嘉庆二十三年（1818），就发现了一起由道教宫观印造弘阳

① 刘若愚：《酌中志·内府职掌》。本文引自《明宫史》，第25页，北京古籍出版社，1980年。

教宝卷的案件。对此，山东巡抚陈预在奏折中写道：

> 弘阳教犯刘和等传徒惑众一案，将起出经卷图像进呈。其经卷内载有“山东济南府德州河西高海庄清修观刊销释随堂祖明经板，一堂施财，合会人等，同一发心。如有印请者，请板成造，康熙三十六年孟夏吉旦”字样……遂即同到高海庄清修观，先在大殿楼宇及各房搜查，见有经卷一本，签写《销释混元红（弘）阳大法祖明经》字样。……向该道士明云讯问，据供此项板片，现在南乡庙内存贮。当即带同前往南乡，果于庙内起出板片十九块。讯据该道士供称：此项板片流传已久，前因官差搜查弘阳教经卷，恐致起出被累，故将板片藏于南乡庙内，并无习教传徒情事。……查此项板片系两面刊刻，大小十九块，载有“山东济南府德州河西高海庄清修庙刊及康熙三十六年孟夏吉旦”字样，与现起混元红阳经一本核对篇页次第，均相符合，其为原板无疑。①

据此，我们知道，弘阳教初期印制的大量宝卷，盖出之于明末皇家内经厂。入清以后，弘阳教遭到严厉查禁，内经厂再也不敢通融方便，于是才有民间秘密刻印场所的出现。康熙三十六年（1697）山东德州高海庄清修观只不过是其中的一处，它们挂着刻印正统道经的招牌，暗地里却印刷民间宗教的宝卷。很有可能，这些道士本身就是穿着道袍的弘阳教徒，而隐蔽在正统道教的宫观中。不然的话，他们何必如此为印刷宝卷、保护经板拼死效力呢?！这也就是弘阳教的经卷屡禁屡毁而其数量却不见衰减的重要原因之一。

在我们查阅清代弘阳教案的档案时，还特别发现每次教案动辄搜出十数种乃至数十种经卷，这种情况，在其他民间教门则是很罕见的事。例如：

嘉庆二十年（1815）十月二十一日，义州城究出旗人朱王氏等传习弘阳教一案，“在朱王氏庙内，查出飘高老祖图像一幅，弘阳经十四件，治病符咒书三本，混元门小手折三件，内写从前弘阳教流传支派，以为传徒照票”②。

嘉庆二十一年（1816）在山东陵县发现弘阳教案，从信徒陈谨家中搜

---

① 《朱批奏折》，嘉庆二十三年（1818）正月初四山东巡抚陈预奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十月二十一日晋昌等奏折。

出其父在乾隆四十六年（1781）带回的一木箱经卷图像，“内起出神像五轴，又弘阳教经忏十六套，其余尚有普门等经六套及太阳等经二十五本”①。

嘉庆二十三年（1817），直隶总督方受畴在献县查出一起弘阳教案，从教徒王存来家，就“起出经卷箱一只，内装刻本混元弘阳经九本，供器箱一只，内装锡器八件，木鱼垫一个”。从“杜学成家起出抄本三藏经一本，不全十字经一木，天师符一张，小铁磬一个。王宋氏家起出抄本道场总抄一本，阳宅起首一本，……”并在“韩祖庙”内，“起出经卷一捆，计二十八本零星不全抄本经数篇”②。

在弘阳教第十二辈传人刘和处，发现了迄今为止最多最全的经卷收藏。这一发现，为研究弘阳教提供了极为宝贵的资料。嘉庆二十二年（1817）十二月十九日，在直隶总督方受畴“审拟弘阳教之刘和等由”的奏折后面，附记了搜查出来的经卷、图像的清单，备皇帝御览。下面就是清单的内容：

计开

吴桥县在陈玉章家起出：图像一幅，坐功图像一纸，刻本弘阳经四本，抄本十二本，内有飘高老祖临凡目录一本封入咨文内，以上共十六本；

德州在刘和家及九神庙起获：三清像三轴，韦陀一轴，混元玉皇飘高祖一轴，小混元三教飘高地藏一轴，鬼王像一轴，以上共七轴；

混元弘阳悟道明心经一本，太上全真清净礼斗科仪一本，太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经一本，混元弘阳苦功悟道经上下一本，混元弘阳叹世真经上下一本，高上玉皇经本行集经上中下忏四本，混元弘阳显性结果经一本，混元弘阳明心宝忏上中下三本，混元弘阳血湖宝忏一本，销释混元无上大道元妙真经二本，销释混元无上普化慈悲真经二本，销释混元无上拔罪救苦真经二本，销释混元拔罪地狱宝忏二本，销释混元救苦升天宝忏一本，混元弘阳中华宝忏一本，销释混元大法祖明经一本，销释归依弘阳觉愿真经一本，九天应元雷声普化天尊玉枢宝经一本，太上玄灵北斗本命延生真经一本，观世音菩萨普门品经一本，元始天尊北方真武妙经一本，太阳真经报太

① 《朱批奏折》，嘉庆二十一年四月二十四日山东巡抚陈预奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月三十日直隶总督方受畴奏。

看照之恩一本，太上说消禳火灾经一本，元始天尊说济渡血湖真经一本，关圣帝君济世忠义经一本，清微红范功课经上下二本，以上共三十六本；

德州在崔中旺家起获：混元飘高老祖像一轴，韦陀像一轴，以上二轴；

混元弘阳飘高老祖经上下五册解二本……弘阳结果二品上经抄本一本，混元弘阳请祖母报恩觉愿全部一本……起香赞抄本一本，积善求儿红罗宝卷上下二本，销释归依觉愿妙道真经抄本一本，佛说白衣菩萨送子宝卷上下二本……普贤菩萨度华亭宝卷上下二本……佛说土地正神宝卷上下二本，以上共三十六本（崔家起获之经，凡与前面重复者均省略未录。——作者注）。①

此案前后共抄出各类图像十一轴，经卷八十八本。

在上述弘阳教一案所起获的众多经卷中，明显地可以看出夹杂着少量正统道教和佛教的经典。即使是在弘阳教的宝卷中，除了前面曾提到过的五部经（《临凡经》、《苦功经》、《叹世经》、《明心经》和《结果经》）以外，大多数则属于做道场时讽诵用的科仪忏文。这种科仪忏文，一般篇幅较短，内容也较专一，即为了某项目的而设，如延生保命、拔罪地狱、教苦升天或救女子出血湖之类。每卷之中都要大念诸佛、菩萨和老祖的名号，祈求众神祇大发慈悲，伸出法力无边的援助之手，以兑现所祝祷的愿望。

弘阳五部经，是全面阐明弘阳教教义思想的最重要经典，内容丰富，篇幅也比较长，因此，有必要作扼要的介绍。

《混元弘阳飘高祖临凡经》，二卷二十四品。卷首题《混元弘阳佛如来无极飘高祖临凡宝卷》。明刻本折装，大字有插图。品目如下：无天无地混沌虚空品第一，敲天祖做事品第二，老祖宗想儿女赞叹品第三，老祖看沿天册品第四，老爷差二倍（辈）祖临凡证教品第五，无极老祖讨护教品第六，老祖宗临凡品第七，充天六祖临凡品第八，灵山如意佛临凡品第九，四难四业临凡品第十，九混沌临凡品第十一，取古证今取无极老祖临凡转化二十四孝七十二贤作证又取无当古佛转化静乐宫静肚修行作证品第十二，无遮老母催赶飘高临凡收元品第十三，飘高哀告老母说人情品第十四，老祖劈碎金身品第十五，老母哀告混元老爷品第十六，混元老祖宗发

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年（1817）十二月二十一日直隶总督方受畴奏折附。

怒品第十七，离山观音劝飘高临凡品第十八，辞混元老祖品第十九，飘高到灵山赞叹品第二十，飘高到云城吃茶品第二十一，说一祖十号品第二十二，取三教圣人品第二十三，取栴檀临凡送经遇弘阳法普度众生作证品第二十四。

《弘阳苦功悟道经》，二卷二十四品，每品之首有木刻插图一幅，共二十四幅。明末清初刻本，折装二册。此卷内容，主要是叙述飘高祖刻苦行功，终于悟道的过程，已在前节叙述飘高祖韩太湖的生平时作过详细介绍。

《混元弘阳叹世真经》，二卷十八品，有木刻插图三十五幅。明刻本，折装二册。卷首附刻有《混元教弘阳中华宝经凡圣交参中华序》。品名如下：先叹自己品第一，叹世人呆痴不回头品第二，赞叹生死无常不牢之物品第三，赞叹荒旱年景品第四，叹富贵品第五，叹行凶放党暴横品第六，叹四生受苦品第七，赞叹诲谤善事一昧（味）胡行品第八，赞叹光阴似箭品第九，先开搜坛巡会开斋破戒品第十，叹酒色财气品第十一，二人度脱不信心品第十二，赞叹师父品第十三，老爷返拜品第十四，赞叹四众人造业品第十五，赞叹三位人等品第十六，赞叹由命不由人品第十七，说自心生品第十八。

《混元弘阳悟道明心经》，二卷，明刻折装本。《宝卷总录》著录，标明原付惜华氏藏有残存上卷一册。作者未能见到。

《弘阳显性结果经》，二卷二十四品，有木刻插图。明末清初刻本，折装二册。目录前题《弘阳秘妙显性结果经》。迄今仅见上卷。上卷十二品名如下：端然见性品第一，左右逢源品第二，出玄关品第三，要见如来意品第四，体如如品第五，黑得白白得黑品第六，现华品第七，东道出现体西怜品第八，诸佛现金身品第九，小涅槃品第十，见天阙品第十一，叹世归家品第十二。①

还应该指出，弘阳教经卷大量印制，是明清民间宗教史上的一件大事。因为在创立教派宗门之初，为了创教立派，独树一帜，各教门确实都有自己专门的宝卷，较少互相混杂。入清以后，各民间教派一概遭到残酷的镇压，经卷被收缴焚毁，打入另册，于是教门的教义则日益接近，宝卷之类的经典也互相混用。那些起意立会传教的祖师们，为了神化自己，神圣其教，往往只要得到一部宝卷，不管是哪一教派的，都视为珍宝，借此

① 弘阳五部经的介绍，有的是根据本人亲眼所见本，如《混元弘阳叹世真经》、《弘阳苦功悟道经》，有的则参照日本学者泽田瑞穗的《增补宝卷研究》。

大加发挥，任意引申编造，以便耸动听闻，吸引群众。明代刻本的宝卷，因其形制古旧，装潢精美，且有御制的龙牌，更成为各教门的“至宝”，奉若神明。所以，弘阳教数量众多的经卷，往往不胫而走，传播到四面八方，被各类教门所利用，发挥了始难逆料的影响。如后来曾给予清朝政府沉重打击的五省白莲教大起义，起导火线作用的混元教（或称三阳教），无疑就直接受到了混元弘阳教经卷的影响。

三　弘阳教的教义思想

宗教既无本质又无内容，它的内容是从现实社会中去摄取，而其本质则是由社会生活来决定的。弘阳教是在明代末叶才创立和发展起来的教派，它的教义思想也就不能不在一定程度上反映晚明社会的情况。明朝后期，皇帝昏庸无能，太监乘机弄权妄法，为非作歹，特别是万历皇帝以后，无论在政治和经济上，都发生了重大的变化。内忧外患交集，天灾人祸并起，社会动荡不安，人民惶惶然不可终日。所以，反映在弘阳教的经卷里则充满了对人世苦难感叹，连连遭逢荒旱的哀鸣，末劫将至的预言。

但是，弘阳教祖韩太湖，“出身寒门”，粗通文字，致使所编撰的大量宝卷，语言粗俗，内容庞杂，也不具备罗教五部经的思想深度。不过，我们仍可以透过这杂乱的内容，俚俗的语言，找出其内在的逻辑，独特的见解，从而也就明了了该教对下层群众产生巨大诱惑力的原因所在。下面我们从几个不同方面，介绍一下弘阳教的教义思想和宗教活动。

（一）弘阳教的神祇

华夏本土的民间信仰是多神崇拜，几乎每种自然现象和每种职业，都有一位“尊神”主宰。当你进入这位尊神管辖的“地盘”，就要对它顶礼膜拜，肇香机祷。如进山打猎拜山神，下海捕鱼拜海神，当木匠拜鲁班等等。至于天、地、财、灶、佛、道、菩萨，几乎是家家供奉，人人礼拜，普遍遵循着“礼多神不怪”的信条。这是我国几千年封建社会里，小农经济力量薄弱，常常处于朝不保夕的悲惨境遇，惶恐不安心理的反映。在他们的内心中存在着普遍的侥幸心理——哪一位神祇“显灵”，都可保佑人们避祸得福，遇难呈祥！弘阳教在信仰上正是迎合着这种传统现念，崇拜众多神祇。弘阳教的经卷中，仅有名有姓的神灵，就不下数百位，是典型的信奉多神的民间教派。

在我们所见到的十几部弘阳教宝卷中，粗略地统计一下，要求信徒“志心信礼”的神祇就有：三千诸佛、九十八位老祖、三十八位如来、四

十八位菩萨和七十七位观音。尤其是在《销释混元无上普化慈悲真经》中更进一步提出："南无二百五十菩萨，一千二百菩萨，万二千俱菩萨，十万八千菩萨，百万亿诸菩萨，过去未来现在菩萨，普光如来无数菩萨，无量恒河沙诸菩萨。"神明数量之多，名号花样翻新，真是闻所未闻。连支持庇护弘阳教的皇太后都被吹捧为"九莲菩萨"，权贵太监也变成"八天天主"。虽然许多民间教派也具有多神崇拜的倾向，但都不及弘阳教典型。

但是，在这么众多的神祇中，并不是无轻重主次之分的。在神的世界里，和尘世间的封建王朝一样，也是分等级、论贵贱的。从弘阳教的经典和宗教活动中，可以清楚地看出，有三位尊神，是最重要的神祇。这就是混元老祖、无生老母和飘高祖师。

混元老祖，又称南无太上混元老祖、混元至真老祖、南无最上乘至真老祖、混元至上真空老祖等名号。这位老祖是弘阳教的独家创造，是众神之王、世界的创造者、惟一至上神。《混元弘阳飘高祖临凡经》第一品中说：

> 招想无天无地虚空在前。先有不动虚空，后有一祖出世。什么祖？祖是混元祖，宗是老祖宗，佛是治世老天。混元老祖坐有阿罗国……想无天无地，一人治世，先有鸿濛化现，后有濛濛混沌。先有鸿濛，后有濛濛，长大结为元卵，又叫做天地玄黄，迸破才现世，治世天佛，宗祖出世。清气为天，浊气为地，一生二，二生三，三生万物。诸般都是老祖留下。……无天无地一虚空，混元老祖立人根。①

这位尊神，显然是由道家创世说中先天地而存在且又化生万物的"道"幻化而来的人格神，并把他名之为混元老祖。他不仅是世界万物的创造主，而且是东土众生的祖根。天宫众神，地狱阎罗，都由他主宰管辖，颇与基督教的上帝相类似。当然，那些临凡东土，普度众生的钦命使者，也都由混元老祖亲自派遣。

其次是无生老母。她在弘阳教教义中，是一位处于极高地位的女性神。所有的东土众生，都是这位端坐天宫的无生老母的儿女。这些儿女们下世投东以后，"贪恋虚花浮景，染四色，因之迷妄，闯人沉沦，四生六道"，成了"失乡"男女，受苦受难，不得超生，无法"达本还原"。② 无

① 转引自泽田瑞穗：《增补宝卷研究》，第384—385页。

② 《销释混元无上大道玄妙真经》。

生老母想念儿女心切，盼望他们早早归家（天宫），侍伴老母，永断轮回之苦，安享天国之乐。

无生老母，是明代末叶民间宗教创造的一位新的女性神。从罗教以后，她几乎成了各民间教派一致崇拜的最高神，甚至修庙造像，极一时之盛。弘阳教虽然在无生老母之上，还设置了一位男性至上神——混元老祖，将老母放在妻室服从的地位，但在教义展开时或宗教活动中，仍然把明心见性，归家认母，作为“返本归根”，“出离苦海”，“还源极乐”的最高标志。如说：

> 普请诸佛临东土，度脱苦海小婴贤。原人早遇千佛会，相伴老母赴金莲。
>
> 大众贤良同参拜，各度虔心续真言，见性明心撑门户，开荒展教度婴贤。……拜谢无生母，婴儿早还乡，遇得千佛会，极乐认家乡。①

无生老母作为慈悲为怀，向一切“失乡”的流落东土的儿女敞开温暖臂膀的女性神，具有不可抗拒的吸引力。尽管在弘阳教中屈居第二，但群众对其信仰的亲切程度则远胜于混元老祖。

飘高祖师，是弘阳教的创教人韩太湖的法号。他是混元老祖和无生老母鉴于弘阳末劫将至，哀怜失乡儿女遇难，派到东土“临凡”，携带“金书”，普度众生的教世主。他降临人间，转生在广平府曲周韩门。《临凡经》中说，飘高是无生老母最疼爱的小儿子，而且是孔子、老子、真武诸位长兄的小弟弟。实际上，混元老祖也好，无生老母也好，乃至一切佛菩萨，都只不过是“天宫”里备受尊崇的神灵而已，看不见，摸不着。在现实世界里的真正救星却是飘高。他是老祖和老母在世上的惟一代表。只有他传的经才是“弘阳正法”，只有他才是“受敕命”的祖师。这一点，在弘阳教的宝卷中都有明确的暗示：

> 老祖言曰：……今同诸众，议演迷津，拔超离苦，还得书行先垂一宝，降此阎尘。韩居为性（姓），离母根明，参寻正果，投访明宗，点传一性，乃见当人。
>
> 老祖慈书复到，苦海浮生，多性在世，久住阎中，弘阳照惺，贯

① 《销释归依红（弘）阳觉愿真经》。

在其中。今同在弘阳法，明圣光垂照，凡圣跟寻。三心一体，复造真经，冲阳性转。……今一土中，托与圣光，飘祖降临。①

所以，有不少明刻本弘阳教的宝卷，卷首刻有飘高祖师端坐中央莲台的图像。而且，教徒们把自己崇拜的偶像——飘高，抬高到无以复加的程度，称之为“混元玉皇飘高祖”。清代档案中就有明确记载，在弘阳教首的家里不止一次地发现“混元玉皇飘高祖”图像，甚至公开修建专门供奉飘高祖师的“韩祖庙”。尽管在韩祖之外，尚有佛、道、儒三教祖师塑像坐于其后，不过是他的陪衬而已。

（二）三阳劫变观

劫变观，救赎说，是弘阳教教义中最重要，也是最富有吸引力的内容。

弘阳教认为，东土众生，从帝王将相，到僧尼道俗，一切男女，都陷入各式各样的苦难之中，堕入四生六道之厄，逃不脱生死之累。人们在这无边无涯的苦海中挣扎，悲惨万状，不得出期。而且，更大的劫灾，即将来临，到那时，一切生灵无一可免。可是，只要你虔诚地诵讽弘阳宝经，礼拜飘高祖师，加入弘阳教，启建弘阳道场，就能明心见性，出离苦海，躲过劫灾，得到超升，回归天宫，享受天堂胜景，过上神仙般的生活。在弘阳教看来，只有飘高祖传下的弘阳法才是惟一正宗，别的教派都是旁门左道。这一内容，是弘阳教经卷反复咏唱的主题歌。比如：

叹世经中赞叹大地儿女不得还乡，一个个沉迷东土，倘然末劫至近，怎躲轮回之苦。思想受苦之人，不舍家乡，不得出苦，怎得还元。想当初圣做凡，如今要凡做圣。认定凡世风光，不知圣中盼望。②

而且还特别指出，即使出家为僧、为道、为尼，也逃不脱轮回之苦。甚至颇为滑稽地指出，僧、道、尼不守清规，死后打入胎生，变成黄牛和水牛：

僧尼道俗是佛门，倚佛吃饭坏教人。施主舍时修过世，你才过世

① 《销释混元无上披罪救苦真经》。

② 《混元弘阳叹世真经》（叹世人呆痴不回头品第二）。

> 业缠身。……为僧不守清规，倚佛吃饭，赖佛穿衣，过世受尽苦楚，打在胎生，变起黄牛，角朝前，领头前皮还是宽袍大袖。道人不守清规，十方施主钱粮锴用，死后受尽苦楚，变起水牛，角朝后，因果填还。①

僧、尼、道、俗四众人等，若要出期脱苦，单等飘高祖来度：

> 昔有飘高圣祖，领吾金旨，普度群迷。家书照彻，见惺冲阳，替佛传法，跟寻家乡故客。②

不仅仍活在世上的人人教设坛能得到解脱，就是那些已经死去，在地狱里受熬煎的三宗九祖，也照样可以倚仗弘阳教的法力，一并得到超升。“今逢弘阳妙法，普度原根，而明天榜挂号，地府除名。或在各家堂内，会领当行，合会众等，都到坛中，修斋设醮，上供献茶，普清家乡名号，志心信礼……诸佛诸祖，诸大菩萨，掌教文佛，普领诸圣，同降凡尘。飘祖提领，先降坛中，查考大地善男信女。……仗佛宝号，老祖真文，救拔在会弟子众等，各家三世宗亲，尽得超升。”③ 显然，这些说教，对于时刻都处于啼饥号寒状态之中的劳动群众，特别是农民，具有巨大的诱惑力。他们在现实生活中得不到的解脱，只好到虚幻的超象中去获取，今生无望得到的幸福，只好到渺茫的来世去寻求补偿。因而，非常容易接受这种简便教赎的教义。何况，弘阳教还宣扬所谓的三阳劫变观，末劫将至说，就更增加了它的吸引力。

在明末的民间宗教中，弘阳教以十分明确的形式提出：过去是青阳之世，燃灯佛掌教；现在是弘阳之世，释迦牟尼佛掌教；未来是白阳之世，弥勒佛掌教。即所谓三世、三阳、三佛说，简称之“三阳劫变”。在《混元弘阳叹世真经》中，开宗明义就点明了这一内容：

> 弘阳法者，现在释迦佛掌教，以为弘阳教主。过去青阳，现在弘阳，未来才是白阳。④

---

① 《混元弘阳叹世真经》〈赞叹四众人造业品第十五〉。
② 《销释混元弘阳救苦生天宝忏》。
② 《销释混元弘阳拔罪地狱宝忏》。
④ 《混元弘阳叹世真经》，前附《混元教弘阳中华宝经》。

在弘阳教看来，现在是弘阳之世，故弘阳教当兴，弘阳末劫即将到来。所谓弘阳末劫者，是自创世以来人类面临的最大也是最后的一次劫难。到那时，东土众生，将遭遇到刀兵水火风之灾，天塌地陷，洪水横流，无处投奔，无处躲藏。混元老祖和无生老母，大发慈悲，派遣飘高祖临凡，设立弘阳教，驾定法船，搭救原人，出离末劫之苦。只要度过弘阳末劫，就可以到达无限美好的白阳之世。“东土末劫至，天破有岔声，众生无投奔，杂法遍地兴，缺少玄妙理，怎得出沉沦。我今发慈悲，说忏度众生。能消贪嗔罪。千年业障根，忏除诸恶业，早得达本宗。”[①] 末劫观念的渲染，使得本来已经茹苦含辛的下层群众，产生世界末日就要到来的恐怖感，更容易激发起对救苦免劫的弘阳教的狂热信仰。

弘阳教还特别注意争取妇女信徒。在经卷中有一部《混元弘阳血湖宝忏》，就是专门讲给妇女们听的。这是飘高祖师模仿道教的《元始天尊济度血湖真经》而编撰的一部科仪经忏。内容是说：“南阎一切女子，生男养女，秽污不净，冲犯神祇，罪业无边。”死后则堕人“血湖地狱”受苦：

> 此湖内之水，浪如播波，搅扰秽污，有五色之相。但是阳间犯戒女人，尽送此处受报。个个手执磁碗，食饮血水。饮者便可，若有不饮者，傍有大力鬼王，手拿狼牙大棒，苦拷无情。血水饮尽，方得出期。此乃女人血湖地狱之苦也。

然而，这种骇人听闻的苦痛，并不是不可避免的。“若有女人欲免血湖之苦，命请弘阳道众，启立血湖圣会，或一日，或二日，三五日，并一夜，请行法事，讽诵弘阳诸品赦罪诸经，礼拜血湖宝忏，申文发奏于佛祖圣前，赦释千愆凡世间一切妇女，皆免堕血湖之苦。”

这部经还宣扬：前辈先人，已入血湖地狱受苦者，只要后辈儿孙，启建弘阳道场，诵念《血湖宝忏》，礼拜飘高祖师，同样可以把她们的鬼魂从“血湖地狱”之中，搭救出来，得到超升。

在我国的封建社会中，妇女处在最底层，承受着人世间的一切苦难重负，往往容易产生自卑自贱的心理，因而更加强烈地渴望着解脱苦痛，对宗教的追求往往比男子更执着。弘阳教恰恰投合了妇女的这种心理，燃起自我救赎的幻想之火，以赢得她们的信仰。弘阳教也确实取得了很大的成功，在清代当局查办的数起弘阳教案中，妇女犯案者都占多数。

---

① 《混元弘阳中华宝忏》。

（三）伦理道德的说教

在弘阳教的教义中，劝善惩恶的道德说教，占据重要地位。

东土众生，本来都是无生老母的儿女，个个因有“先天真性”，为什么来到阎浮世界，却日渐沉沦，堕人轮回之苦呢？原因在于众儿女抵御不住花花世界的诱惑，贪图尘世的享乐，以至不择手段地犯下了种种罪业。那么，是与非，善与恶的具体含义究竟是什么呢？

在这方面，弘阳教没有，也不可能创造出一套独特的善恶观。因为弘阳教祖韩太湖生活在明代社会里，他的思想观念，必然要受到当时的统治思想所左右。所以，韩太湖所谓的道德观，只不过是把道、佛两教的清规戒律和儒家的伦理道德熔铸于一炉，然后再贴上弘阳教的标签面已。

弘阳教的教义，从本质上说是儒、佛、道三教融合的产物。在《临凡经》中专门有一品，即“取三教圣人品第二十三”，谈的就是三教圣人临凡救世的故事。内容说：早在周朝时期，三教圣人先后临凡下界。释迦牟尼佛临凡，遗下五千四十八卷大藏真经，留下生老病死苦，于是，天下普建寺庙，超度亡灵。要天老祖临凡，转生李老君，天地乾坤治，立下山林，烧丹炼药，留下道德清静经。善林老祖投胎作孔圣人，留下四书五经，成了历代帝王的老师。飘高老祖与老子、孔子、真武都是兄弟行，只不过他是老母最宠爱的小儿子，肩负着普度众生的重任。

在弘阳教的宝卷中，一再宣扬的伦理道德，几乎全是从儒、佛、道三教经书中撷取而来的内容。如推崇三纲五常，赞颂为臣忠、为子孝、兄弟悌、守妇道。遵守三皈五戒，防止三毒十恶。提倡禁欲，认为“酒是穿肠毒药，色是杀人钢刀，才是人间脑髓，气是惹祸根苗”[①]。由此，我们可以清楚地看出，弘阳教所谓的善恶观，与封建统治阶级一直向人民群众灌输的善恶观没有什么两样。因而，从根本上说，弘阳教的道德说教，对封建统治秩序是有益而无害的。并且，弘阳教还极力宣扬善有善报、恶有恶报的因果报应说，把惩罚罪恶的地狱，即所谓十殿阎罗，六曹典判，三十六大狱，渲染得十分阴森可怖。以此，劝说世人弃恶向善，认命顺天。在《叹世经》中有〈赞叹由命不由人品第十七〉，用大量历史故事，反复讲明人之寿夭，富贵贫贱，皆有命定，劝导世人，甘苦自尝，逆来顺受，不要和命运抗争。“未从生人先造定，算来由命不由人”。经中还写道：

---

① 《混元弘阳叹世真经》（叹酒色才气品第十一）。

想人生在世，知命者以为君子。死生有命，富贵在天。福禄有深有浅，命中合有则有，命中合无则无。命若好，便有积聚之资。命若不好，总然积而不聚，饶君一日觅千金，到与广城也须贫。……劝君凡事莫怨天，一生都是命，半点不由人。此乃时也、运也、命也。

劝人学好，积德行善，是弘阳教布道传教的重要内容。无怪乎有的人把加入弘阳教，称之为“学好”。然而在弘阳教看来，在世上积德行善，只能保住人身，来世托生在皇宫，享受荣华富贵，免除胎卵湿化轮回之苦，终究是凡身难久，生命无常，逃不脱死亡的大限。宝卷中说得明白具体：

总治下，千万顷，田和地土，到头来，赤速速，两手空拳。怎如他，好向善，斋僧而施，再为人，一个个，转在皇宫。……聪明男，智慧女，早行善事，敬三宝，斋万僧，广有功程。倘若时，斋着位，真佛真祖，度脱你，一家儿，同出苦轮。遇不着，而来祖，真佛下世，也转在，皇宫内，相伴朝廷。①

所以韩太湖告诫信徒：为富不如向善，向善不如入教投明师拜真佛。最上乘的超生路径，还是舍弃一切，加入弘阳教。只要你做一位虔诚的弘阳教徒，就可以生不受邪恶的诱惑，消灾赐福，死后则地府除名，天宫封号，超凡入圣，回归天宫，永享极乐。

在弘阳教的伦理道德说教中间，尽管也有诅咒为官不忠、贪污纳贿、书吏坑害黎民、豪强不法等，为平民百姓鸣冤叫屈的内容，但从总体来看，与封建正统道德毫无二致。它的社会作用，显然也是为维护封建统治秩序服务的。凡此种种都不像某些历史学家所说的那样：民间宗教的宝卷是什么农民造反的经文！至于说个别的农民造反曾利用过弘阳教，则另有缘故，此不赘述。

（四）注重道场仪式

弘阳教与罗教不注重像设，视山河大地为道场和不讲究经教仪式相反，十分重视道场仪式、诵经作会，并把这些外在形式作为超拔的重要手段。

---

① 《混元弘阳叹世真经》（叹富贵品第五）。

在弘阳教的数十部宝卷中，屡屡提到“筑坛”、“设道场”、“启建弘阳法会”、讽诵经文和志心信礼众佛名的内容。以此祈福消灾，超升自身，超度亡灵。而且，这些众多宝卷中，多半是用来作道场法会的科仪、忏文。

> 世间若有善男信女，早晚虔心，启建弘阳圣会。或一日、二日、三日，命请弘阳道众，讲演五部尊经，礼拜明心宝忏，解释千愆，蠲除灾难，福降祸散，百祥来臻，寿命延长，免诸瘟疫，形神俱妙，与圣合真，精心礼忏，出离凡圣。今故焚香，归依礼拜：南无太上飘高老祖、南无太上新停老祖……
>
> 若帝王官僚，人民居士长者，有请灾难，疾病缠身，建启弘阳道场，燃灯烧香，虔诚礼拜，归依弘阳，无量圣众，所有恒沙罪业，即时消除，皆得解脱。①

在清代弘阳教案中，可以找到该教特别注重道场法会的大量例证。教徒们或在飘高生日（五月十六日）忌日（十一月十六日），或在朔望之日，念经作会，焚香祭拜。或为贫民丧葬时作法会念经，发送亡灵，名为“师父经”。在弘阳教徒聚居的村落，都有一批教徒，练习念经作法的技能，如熟悉坛场仪式，学会使用法器乐器等等，专门从事筑坛设道场，发送亡灵的职业。而每次作会念经，都要敛钱，名义是买香烛果品，供献功德，实际上大部分为会头教首所收用。这种作会敛钱，念经得布施，是弘阳教屡遭查禁而教势不衰的重要经济原因。事实上，也确实有不少弘阳道首，靠聚敛教徒入教的根基钱和诵经作会的功德钱致富。

如乾隆四十年（1775）二月二十一日，直隶总督周元理奏报在承德、朝阳一带查获弘阳教李潮案卷中载：“京东一带，向有弘阳教为人治病及民间丧葬念经发送。……李潮等十六人，一同念经做会，一年三次。……唯三十六年有胡广太患病，曾邀宋成相、李潮至家念经二次。嗣后，偶有丧葬之家，无力延请僧道，邀李潮等念经发送。即偕挑担之崔富，写疏之王芝林前往相帮，听便酌送钱米。其有力之家，仍另延僧道，是以邀往者寥寥。”② 又如嘉庆二十年（1815）九月二十三日，顺天府刘环之等奏报：弘阳教徒邢连枝供称：“从前伊与已故崔起瑞拜新城县内屈村苏敬、车子

① 《混元弘阳明心宝忏》。

② 《朱批奏折》，乾隆四十年二月二十一日直隶总督。

孝为师，名弘阳门，供奉浑（混）元老祖，飘高老祖。……伊每月初一、十五两次在家作会。……打坐念诵南无阿弥陀佛，请祖师爷慈悲，到吉勒城、到南洋城、到额勒城，小弟子万物不挂一丝毫等句。人会的各带钱三四十文及七八十文不等，预备吃斋。”①

飘高祖韩太湖素有“正德明医真人”的敕号，其图像也画成（或塑成）颇似药王的形象，俨然是一位包治百病的神医。因此，为人医病则是弘阳教的又一特点。从飘高祖师起，递传到后世的各级教首们，都以为人治病为手段，吸收教徒，扩大影响。其方法无非是诵经求神，喝供奉过飘高祖师的茶水之类。据清代档案所载，一般弘阳教徒，最初大多因患病求医，而找到弘阳教门上的，进而幻想“老祖显灵”，除灾治病，加入到教门中来的。例如景州婴添诚一案，就是典型例证。据奏折载：

> 缘婴添诚即婴洛盛，赵一鹏即赵友鹏，均籍隶景州，庄农度日。婴添诚先因父病延请已故州人赵堂医痊。赵堂即劝婴习伊祖传混元弘阳教，拜伊为师，教令吃斋医病，并送给混元弘阳经一部，共十套，时常念诵。其治病之法，系令病人将茶叶放于碗内，设供烧香磕头后煎服，间有效验。并常与人念诵弘阳经，捏称可以消灾延年，并无另有符咒邪术。赵一鹏系赵堂族侄，亦随同习教。②

四　弘阳教的传承与发展

韩太湖祖籍河北广平府曲周县。这里地处河北南部，与河南、山东、山西三省相邻，即“燕南赵北”之地，历来是民间宗教最活跃的地区。韩太湖自幼受民间信仰的熏陶，青年时出家修道后在太虎山漕溪洞悟道成真，于万历二十二年（1594）正式创立弘阳教。在弘阳教初创期，飘高祖师的活动范围，主要是在祖居故地，医病传教，信奉者接踵而至，影响日广。据《销释混元弘阳救苦生天宝忏》载，飘高还曾远到山而省汾郡，为金莲女超度母亲亡灵。这段“圣迹”，颇与广泛流传的佛教故事——“目莲救母”相似。其内容曰：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月二十三日顺天府刘环之奏。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年（1816）十二月十六日直隶总督方受畴奏折。

> 大地灵根，坠落红尘。昔名晋地之中，然曰汾郡治西法花所，名段女，多惹愆尤，多招业本，多行恶意……福缘了去，祸因随身。看看迷性，坠入幽冥血湖里内，不得翻身。……金莲仙女闻听昔母在狱中，满眼吊（掉）泪，痛哭伤情。

为了超度母亲，出离血湖地狱，崔金莲只得投拜领有混元老祖“金旨”“普度群迷”的飘高圣祖，请他设法拯救。尊奉飘高之意，入教设坛，为母超升。“今生幸闻弘阳妙法，立坛修醮，办备香茶供果，云马明财，命请弘阳道众，礼念忏悔本元。再演金莲昔女，同圣师尊，复入幽冥地府，亲见十殿冥王，六曹判典，察证分明。”仰仗飘高祖具有“家乡圣宝，金旨真文”，冥王判典，各路功曹小鬼，只得开道放行，从阴森可怖的地狱中，提出段女，与女儿相见。然后，“诸佛祖母，接引段姓光，入金宫七宝池，浴八功德水，才净原身，霞光照殿。诸大菩萨，圣接凡，送一段真光，证入金刚本体，不坏金身，莲池赴会，永不投东。”这段飘高在山西汾郡施法，助崔金莲救母升天的故事，虽然模仿佛教“目莲教母”，却可以证明，弘阳教早在明代末叶，就已经传到山西境内，并赢得了群众信仰。

然而，弘阳教的真正兴隆之地则是在北京。因为世上任何宗教流派，单靠有符合民心的教义，严密的组织系统，还不足以保证其得到兴盛，只有当它受到有权势者的大力支持和保护，才能迅速地得到大发展。而弘阳教祖韩太湖就深深懂得这顶权力保护伞的重要性，并且知道权力的极峰在北京城。所以，他在 26 岁时，即万历二十三年（1595）就急急忙忙地赶到了京师。在北京，韩太湖运用其宗教家的魅力，四处钻营，结交权贵，寻找靠山。他“先投奶子府内，转送石府宅中，定府护持大兴隆”[①]。终于获得了成功，得到王公贵戚中的定国公和内廷太监们的支持。弘阳教有了定国公的“护持”，太监程公、石公和张公“三位护法”的奥援，才真正得以“大兴隆”，“流通天下”。

关于太监协助弘阳教印经造卷之事，前面已有论列，这里我们着重探索一下定国公其人为谁的问题。

飘高对定国公可说是推崇备至，感恩戴德，指认他为弘阳教的最高庇护者。在《红（弘）阳妙道玉华堂真经》中写道：

---

① 《混元弘阳中华宝经》。

留出五部真经，京都开造。多蒙定府国公护持，佛教通行天下，普度道俗四众群生。

这位定国公究竟是谁呢？黄育楩在《破邪详辩》中断定定国公就是明朝天启年间作恶多端的大太监魏忠贤。“至天启元年，封魏忠贤为定国公。此言定国公护持，即知弘阳教始于万历而盛于天启也。”[①] 从此以后，有的研究者不查原委，也沿用此说。其实此中所指的定国公根本不是魏忠贤，而是另有其人。

明朝封定国公爵位始于永乐二年（1404），而且是世袭罔替。到万历皇帝时袭定国公的是徐达的十六世孙徐希忠。而魏忠贤在天启时，皇帝确曾准其为爵进三公，但从未冠以定国公称号。黄育楩为了攻讦“邪教”，竟达到不顾历史事实的地步。况且，韩太湖是在万历二十三年（1595）来北京的，那时，魏忠贤尚未发迹，又怎么能受到他的“护持”呢?!

在《混元弘阳中华宝经》中其实也点透了这个问题：

圣朝一国天下通，开国元勋定国公。
护持混元如来教，般若门中得超升。

此中“开国元勋”即指的是徐达，出身微贱的魏忠贤怎能高攀得上呢。因此，定国公属徐达后代无疑，魏忠贤说显然是毫无根据的讹传。[②]

在民间宗教的历史中，各教派的创教人和教首们，大都梦想攀附上层，结交权贵，以图得到有力的靠山，便利其教势力的发展。不过，弘阳教的飘高祖师是其中最成功的一个。正是由于有这位高爵显赫的定国公和内廷太监们的支持和庇护，才使弘阳教得以在京畿附近兴旺发展起来。

韩太湖在万历二十六年（1598）去世之后，弘阳教祖的传承关系，一向不为人知，是为研究弘阳教的学者一大憾事。我们在查阅清代有关弘阳教的档案，不意中找到了重要线索。据嘉庆二十二年（1817）直隶总督方受畴奏折记载：

---

① 黄育楩：《又续破邪详辩一卷》。

② 笔者在大钟寺古钟陈列馆中，曾发现一口隆庆六年（1572）十月铸造的保明寺大钟，钟上铭文以“大明慈圣皇太后李氏”领衔，王公大臣中则有“太师定国公徐”字样。亦可旁证“定国公”为徐姓。

吴桥县访获传习弘阳教犯陈玉章，究出曾拜山东德州刘和传徒惑众等情一案。……缘刘和籍隶山东德州……乾隆四十四年，刘和复因患病，请同村已故素习弘阳教之尹成功医治痊癒。尹成功劝令入教，刘和允从，即拜尹成功为师。……尹成功向刘和告知，弘阳教有九千十八枝，所传刘和之教，系接圣千金容玉花枝，又名海会。头辈系飘高老祖，前明隆庆四年曲周县韩春坡。二辈系钜鹿县张家庄张光临。三辈系南宫人林红荫。四辈系冀州人刘姓。五辈系故城县柞子上人。六辈系德州城北第八屯人邢姓。七辈系故城县万家庄人万子正。八辈系德州人刘道名、景州玲珑集人孟现成。九辈系德州李凹庄人左龙章。十辈系德州香房刘家庄人刘大宿，即现在到案刘体玉之祖。十一辈刘和之师尹成功。十二辈系刘和。①

这是迄今所见到的惟一一份关于弘阳教传承记载，弥足珍贵。尽管其中谈到“弘阳教有九千十八枝”，奏折中所载仅只是“接圣千金容玉花枝”的传承表，但是，从这十二辈祖师居址来看，均住在曲周县附近、地处“燕南赵北”中心区，此“枝”当属最重要一支。这份奏折说明，在两个世纪的历史进程中，弘阳教虽屡遭朝廷镇压取缔，但它的部分组织系统却从未被打乱冲垮，具有很强的再生能力。这一支一直在曲周县周遭的广大农村中暗地虽传承接续，发展教徒。

从上面对弘阳教祖祖相传情况的叙述，可以看出它的传承方式与其他民间教门有一个显著区别，即不是以家族血缘关系子孙递传相承，而是衣钵相授，异姓相继。从初祖到第十二辈祖师，他们不仅没有一个是父死子承，并且多半不是出身一地一村。弘阳教为什么会形成这种突破传统的宗法关系的祖师继承法呢？究其原因，恐怕有以下两点：

其一，弘阳教的创教祖师韩太湖，十九岁出家，未有后嗣。尽管在《混元弘阳明心宝忏》等经卷中，提到过高真、高显、高空、高观、高光等名字，被黄育楩指认为飘高（名高招）的兄弟，但均只位列“禅师”名号，毕竟未被尊为祖师。这主要是出家一生的韩太湖，深受道教全真、武当等派及佛教禅宗传承方式的影响所致。出家人轻血缘，重“法嗣”，形成了将衣钵传给自己最中意的门徒，以确保教门的兴盛的惯例。因而，未形成世袭传教家族，其宗教组织也比较松散。

其二，弘阳教十分重视道场仪式，祈祷设醮的灵验。教徒们为人家做

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年直隶总督方受畴奏折。

各种道场，需要有多种技能，非经过多年刻苦实践不能掌握。即使门徒们都学会了做道场，而实际演练过程中，每个人在诵经、奏乐、作法上也很容易分出高低。特别是在祈福禳灾，驱邪医病等方面，更有“灵”与“不灵”之别。因此，具有最杰出宗教才干而又富感召力的人，则当然会被指定为祖师衣钵的继承人。这样既可符众望，又能扩大教门的影响力。面这也就决定了选择继承人，单靠血缘亲疏是不行的，还必须具备其他的几项条件才成。这或许就是弘阳教不传子侄，而传高徒的主要缘故。

明代末叶，是我国民间宗教的活跃时期，众多的民间宗教教派纷纷成立，乘社会大动乱之机，在广大农村乡镇传播滋长。弘阳教正是在这种环境下创立并发展起来的。当时，一些有见识的官僚把这种情况，看成是对明王朝的严重威胁。如著名大臣吕坤在万历二十五年（1597）就曾惊呼：“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。”[①] 明朝政府，虽然也下令禁止“邪教”，无奈国家内忧外患，战乱频仍，禁令未得到严格执行。弘阳教因受到权贵和太监们的保护，更有恃无恐。韩太湖死后，不仅教脉未断，到崇祯元年（1628），尚有一部由清虚道人撰写的《红（弘）阳后续天华宝卷》出版。[②] 标志著韩太湖以后，弘阳教仍然有新的宝卷刊印行世。

当清政权人主中原后，为了继护和巩固刚刚建立起来的统治秩序，对“邪教”采取坚决镇压的政策。顺治三年（1646）吏科给事中林起龙奏请查禁各色教门，其中说：“近日风俗大坏，异端蜂起，有白莲、大成、混元、无为等教，种种名色。以烧香礼忏，煽惑人心，因而或起异谋，或从盗贼，此直奸民之尤者也。”建议朝廷：“如遇各色教门，即行严捕，处以重罪，以为杜渐防微之计。”[③] 此后，除康、雍两朝外，历朝都对“邪教”采取极为严厉的措施，镇压愈加酷烈。

在林起龙奏折内曾特别提到过的“混元教”，即弘阳教，演变到乾隆朝，则酿成数起教案。

五　清乾、嘉时期的弘阳教案

如前所述，弘阳教的创立和大发展，是在明朝末叶，但是当时能保留

① 《明史》卷二二六，《吕坤传》。
② 这部宝卷现藏于北京大学图书馆善本部。
③ 《东华录》顺治三年六月丙戌。

下来的文字资料，除一部分十分珍贵的宝卷之外，却非常罕见。因而对弘阳教大量的宗教活动，很难做出具体的描述。入清以后，畏于清朝政府的严厉政策，弘阳教的活动虽然已经相当收敛，迹近诡秘，但是却仍躲不过官府的稽查耳目，时常被发现，并酿成大案。特别在乾隆和嘉庆两朝，则更显得突出。而清朝政府审理这些教案的档案材料，大都比较完好地保存下来，其中详细记录了弘阳教的宗教活动，为我们研究弘阳教提供了方便。所以在此着重论述一下乾嘉时期的弘阳教案。

乾隆十年（1745）六月，发现一起弘阳教案件。“近于通州地方，访有宏阳教名色，拿获诵经归教民人张三道，供出传教。即系步军统领拿获之犯，并录供词呈览。”①

时过不久，乾隆十一年，直隶顺天府又捕获弘阳教犯董应科等人。据府尹蒋炳奏称：弘阳教传习已百有余年，牵引十四州县。其中大兴县，访得京南紫各庄三教堂，是弘阳教聚会之所，塑有神像。宛平县访得弘阳教首，其中郎垡村教首是连玉惠，坎坛村是任一魁，大并村是刘氏等。并建议请把三教堂改成寺院，另募僧人焚修，田产即归寺庙之香火，所塑神像一律拆毁。

顺天府尹蒋炳这一奏折，受到乾隆皇帝的重视。首先他立即把奏折转交军机处阅看拟议。军机处建议：“查弘阳等教，传习已经百有余年，愚民多为引诱，自应严行禁止，令该府尹蒋炳，饬县拿获弘阳会人犯董应科、连玉惠、任一魁、刘氏。”而对三教堂处置办法则表示不同意见。认为“三教堂系邪教聚会之所，若改为僧寺，恐日后连结香会，仍所不免，终为异端邪说所惑。应请敕交该府尹蒋炳，令同该督那苏图，就该地情形，酌量拨为公所。直隶地方，有此等教堂房屋，俱令一体查办。”乾隆阅后，当即于七月十六日朱批曰：“依议，钦此。”②

直隶总督和顺天府尹接旨后，立即遵旨照办。并于同年九月初三，又联名复奏一折，将办理经过情形禀明。其中提到：

> 紫各庄在京师正南，距县（大兴县）九十五里，地处偏僻，不通大道，三教堂孤其村外，计有瓦房九十一间，土房二十二间，其瓦土房一百十三间，地七十一亩八分六厘。……查大兴县属紫各庄三教堂，向为邪教聚集之所，诚如廷议，若改为僧寺恐日后连结香会，仍

① 《清实录》，乾隆十年六月。

② 《军机处录副奏折》，乾隆十一年九月二日直隶总督那苏图、顺天府尹蒋炳奏折。

所不免，终为异端邪说所惑。但该处离城九十五里，地方偏僻，不通大道，若在该处设立普济堂与栖流所，致空间无用。而大兴县附隶京师，向来存贮谷石无几，邻近亦无社谷，难以改设社仓。……酌议将广宁门外之普济堂，每年收养贫病无依之人最多，食用亦属浩繁，数十年来蒙朝廷恩德，至深至厚，现今尚有隙地，可以增添房屋收养贫人。似应将三教堂房屋归与普济堂，听其拆回添盖，其地亩一并拨给管业。如此则向来邪教既无聚集之处，而普济堂收养贫人更多裨益矣。

乾隆朱批曰："知道了，钦此。"[①] 此后，直隶总督那苏图，再次将其彻底查办管区内三教堂的情况，于乾隆十一年（1746）十一月初六上奏朝廷。奏折中说："查直隶通省各州县所有三教堂，已据宛平、涿县、房山、霸州、滦州、磁州、邯郸、成安、肥乡、清河、长垣、定州、易州等州县，据报共有大小九十一处"，各依廷议，分别情况办理完毕。[②]

当然，以上提到十三个州县九十一处三教堂，并不都属于弘阳教一个教派，也有为其他教派占据的。如奏折中提到过的无为教。但是，即使如此，已经可以看出弘阳教传播之广，势力之大。特别是这些地点都位近畿辅重地，自然引起朝廷的高度重视。同一年，步军统领还拿获弘阳教旗妇赵王氏、孔芝华等人。

乾隆十一年这起弘阳教案的全部审理过程，一直受到皇帝的密切关注，重大决定均由他直接掌握。他委派大学士讷亲等严查详审，拟出处理意见，后经刑部议准，皇帝认可，决定将传习弘阳教之案犯分别四个等次加以处治。传习邪教，念诵荒诞不经咒语，拜师传徒，为首者拟绞决。立弘阳教及各等教会名目，并无传习咒语，但供飘高老祖及拜师授徒者，发往乌鲁木齐，分给大小伯克当差为奴。其虽未传徒，或曾供奉飘高老祖及收藏经卷者，俱发边远充军。或思祈福，或因病偶愈，无知入会，或仅存经卷，或代人念经发送，尚无别项不法情事，均照违制例，各杖一百，仍均枷号游示所犯地方，并交地方官管束。凡所查获邪教经卷图像，一律销毁，不许刊刻售卖，隐匿收藏。

此次惩处弘阳教犯的案例，得到乾隆皇帝的正式批准，成为以后办理"邪教"案的律例，颁发全国，一体遵照执行。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆十一年九月初三直隶总督那苏图、顺天府尹蒋炳奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆十一年十一月初六直隶总督那苏图奏折。

然而，弘阳教并未因遭此严重打击而销声匿迹，它只不过变换形式，更加诡秘地潜伏下来，等待时机，东山再起。迨至乾隆三十四年（1769），直隶总督杨廷璋又访查出弘阳教的活动。

杨廷璋接任直隶总督职务以后，即秉承朝廷旨意，饬所属州县文武官留意稽查“邪教”形踪，遂在通州、良乡、涿州等地，先后发现弘阳教旧犯桑自雷、包文玉等人子孙，仍继续传播弘阳教，当即派人将其抓获，解省究审，并将审办经过上奏皇帝。据杨廷璋奏折记载：

> 缘通州桑文之祖父桑自雷，系正黄旗包衣，投充壮丁，汉军正身，向入弘阳教。其子桑进魁亦曾入教。后因奉禁散会，旋经身故。乾隆二十三年间，桑文之因家中均不平安，忆及祖父在日，供佛念经，并无灾祲。遂同祖父向日同会人之子孙，正黄旗投充壮丁吴成顺，民人赵九正、张文德、焦七并邻近民人王文魁、田吉祥、李守敬、焦二、马成瑞，暨正黄旗投充壮丁周腾玉，一共十人，仿照旧规，每年五月十六日，十一月十六日为弘阳生故日期，各出小钱一百文，上供念经，轮流作会，祈保平安。又涿县包义宗，因伊故父包文玉与同村郑起龙、鲍三向入弘阳教。乾隆十一年奉禁后，郑起龙等先后物故。乾隆十九年间，包义宗因母董氏患病，忆及弘阳教内有将茶叶供佛，祷祝治病之说。遂将茶叶于家内观音佛前供奉祷祝，给与母服，病适痊愈。遂将奉禁时送归本村大寺内之经卷，取回念诵，并代人治病行善。旋有良乡县民霍振山之母董氏患病，包义宗给与茶叶，亦适痊愈。霍振山遂拜包义宗为师，分授经卷。……二十九年、三十一年、三十二年，良乡民人李士勤、姚林，并正白旗汉军张三，涿州民人王老，亦均因病偶验，先后入会，希图消灾降福。
>
> 大兴县李国聘之祖李文茂在日，曾入弘阳教，存有经卷。李文茂之子李尚珍亦随吃斋。乾隆十一年奉禁之时，李文茂已先身故，李尚珍亦即开荤，但未将经卷销毁。嗣复与子侄李国聘、李国用，及街邻翟仲银、翟仲库学习念诵。旋值李尚珍双目俱瞽，翟仲银患病身故，遂停止并未复会。
>
> 房山县已故齐如信之子齐四，亦系弘阳教内之人，并于乾隆十一年奉禁散会。该犯等遇有附近贫民丧葬之事，无力延僧遂，邀请伊等念经发送。该犯等得钱分用。①

① 《朱批奏折》，乾隆三十四年二月十二日直隶总督杨廷璋奏折。

在各州县弘阳教犯的家中，均搜出经卷图像多种。“查验起出经卷图像，除僧道常用之外，余皆旧存刻本，各系劝善俚鄙之词，并无邪悖词句。”①

审理结果，桑文之、包义宗二人被判发往乌鲁木齐等处，“给与披甲人为奴”。吴成顺、赵九正等各杖一百，徒三年。其他人犯，降等处罚。②

此后，乾隆四十年（1775）、四十一年（1776），又接连在承德、朝阳和锦州等地，发现李潮、王重兴、马老道和郭孙氏等弘阳教徒，传教作会，为人念经送葬等事，同样遭到了官府的严厉镇压。至乾隆四十八年（1783），又在山西平遥县破获一起弘阳教大案。案件经过大致如下：

乾隆四十八年十一月，保定府拿获山西平遥弘阳教徒渠某，同月二十七日直隶总督刘峨移咨山西巡抚农起访拿弘阳教首王增元等人。十一月二十九日，当农起驰抵平遥时，按察使长麟已将王增元、王毓山等拿获，搜出经卷、佛像及会簿三本，内开列弘阳教男女姓名共三十三人。据王增元供称：他与王毓山同村相好，王毓山之父王永福在日，曾习弘阳教，王增元拜从为师，与王毓山学习念经。乾隆十一年（1746），因直隶弘阳教破案，查禁甚严，王永福将经卷、佛像等项，交由王毓山和王增元分藏，不敢设教诵经。到乾隆四十四年（1779）冬，王毓山外出经营生意折本，穷难度日，王增元亦因年老不能劳作，故商同复兴弘阳教，为人消灾治病，藉以敛钱。从此，设会传徒，定期诵经。他们以针灸治病为手段，陆续收徒达数十名之多，从中敛钱自肥，直至案发被捕为止。③

乾隆五十三年（1788），在直隶任丘和新城两县，当局又发现了刘辉远、苏敬等人，传习混元弘阳教。数十年间当局禁不胜禁，防不胜防。

从乾隆年间弘阳教的各个案例看，它们大多发生在直隶、山西乃至关外等地区。这些地方本来就是明末弘阳教传播的中心地带，可见在弘阳教世代相传地区，教势根基甚深。弘阳教在这一时期的活动，仅只限于传教授徒，设坛诵经，祈福治病，以及为贫民送葬等活动，并未发现有什么聚众谋反之类的越轨活动。尽管如此，它依然受到清政府的残酷镇压！因为弘阳教的活跃地域，位近京城心腹地带，加之其活动诡秘，非道非僧，受正统宗教排斥，可又备受下层群众的信奉，形成一股异己的势力，则自然地构成了对满清统治者的威胁。清朝皇帝为了防患于未然，所以就采取了

① 《朱批奏折》，乾隆三十四年二月十二日直隶总督杨廷璋奏折。

② 同上。

③ 《朱批奏折》，乾隆四十九年山西巡抚农起奏折。

除恶务尽的断然措置。

可是，尽管乾隆一朝对“邪教”采取了如此严厉政策，但各类民间教派却如春风野火，愈演愈烈。终于酿成了嘉庆初年川楚陕以混元教与收元教为骨干的大起义。这次起义，波及五省，历时十年，给清王朝沉重打击，以至成为清朝由盛到衰的转折点。时隔不久，嘉庆十八年（1813），又爆发了震惊朝野的八卦教起义。此次起义，南北配合，甚至攻进了皇宫内院，令统治者惊慌失措，恐惧万状。由于弘阳教徒曾参加了这次攻打紫禁城的行动，又一次遭到残酷的镇压。

前面提到，京南的大兴、通州、宛平等地，一向有弘阳教活动。到了嘉庆初年，在通州马驹桥左近，逐渐形成了一个以刘兴礼为首的弘阳教团。正是这个教团，积极配合了以林清为首的八卦教起义。

人们不禁要问，一个惯于与上层人物相交结，一向比较保守的弘阳教，怎么突然也和农民起义牵扯在一起了呢？

问题在于，处于封建制度下的农民群众，单纯在政治和经济上遭受压迫和剥削，还不足以通迫他们铤面走险，揭竿面起。因为农民都是有神论者，迷信天命，不敢轻易反叛“真龙天于”。只有当在精神上撕下封建皇帝的神圣外衣，用所谓“旧皇气数已尽，神移新主”的办法，才能打消其心中的疑惧，走上血与火的战场。历史上早期道教和传入中土的佛教，都曾多次被某些农民领袖所利用，加工改造成发动农民起义的精神武器。在这方面，民间宗教显然有其特殊的“优越性”。因为它是受到统治者和正统宗教一致排斥的“邪教”，又为广大农民所崇奉，所以，一旦社会危机到来，再有素怀政治野心的领袖人物掌握了教派的领导权，就有可能把那些哪怕是一向保守的民间教派，也推进农民运动的浪潮，充当起动员和组织起义的旗号。弘阳教即是如此。

以通州马驹桥大周易村刘兴礼（亦名刘三道）为首的弘阳教面，最初也与其他地方的弘阳教活动没什么两样，都以治病招徒，持咒念经，扩大教派势力。但是，有一点值得注意，即刘三道特别注重从清宗室和宫廷太监中间吸收教徒。这位刘三道不仅有宗教才干，还是一位医病的能手。他以给人治病为手段，先后招收镶白旗骑尉富林泰、宗室海康、庆丰、庆遥等人教。还吸收在紫禁城内当差的太监杨进忠、赵密和赵增等多人为徒。随着弘阳教团势力的不断扩大，刘兴礼也渐渐萌发了政治野心。所以，当以林清为首的京南八卦教密谋发动攻打皇宫，以“成其大事”为由，要求弘阳教参加起义时，刘兴礼则立即率领门徒，投人到这场政治行动中来。

关于弘阳教如何卷入这场攻打皇宫的战斗经过，刘兴礼之子刘得山被捕后作了详细交代：

> 我系通州周易村人，年五十六岁，父亲刘三道，即刘兴礼，母亲齐氏，妻曹氏，并无弟兄儿子。本年（嘉庆十八年）夏间，李老到我们家来玩，要帮助林清做大事，邀我们大家帮扶。说黄村已经聚了一百多人，要于九月间进西华门起事。叫我父亲嘱咐杨进忠带人进内，赵密接应。并说另叫董村的屈四带领二百余人，前往燕郊滋事的话。我父亲应允，就与杨进忠、赵密说知。九月里，向他说知十五日一准起事的话。我父亲派杨修店张老、赵四、莫六、张六、王德、李老、高四、王二都同着黄村的人进城。……①

九月十五日早晨，按照原订计划，起义者秘密来到西华门外，“离门约一箭远”。太监赵增从皇宫里面打开西华门，太监杨进忠手里“拿着白旗，领着众人一拥都进了西华门里，就将门关上了”②。与此同时，东华门也被太监刘金、刘得才等打开，放进造反者。于是，在皇宫内院，刀光剑影，演出了一场“汉唐宋明未有”的历史事件。③

由于发生了这起轰动全国的“大事件”，嘉庆皇帝非常震怒，为了保住“江山社稷”，他除了下“罪己诏”之外，更特别严命各地官员，彻底清查消灭弘阳教和八卦教。甚至在一段时间，把查禁肃清“邪教”当成国家的“第一要务”。在此后的几年中，仅弘阳教案就有十数起之多。其中最重要的一件，就是山东德州追查出的弘阳教十二代传人刘和案。此案在前面已有详细介绍，在此则着重叙述一下清廷办理“邪教”案的具体过程，以便了解清代办理教案的全貌。

最初，是由吴桥知县包敬堂在嘉庆二十二年（1817）八月间，侦知弘阳教徒陈玉章，又究出其师德州教首刘和，揭开此案序幕。事发之后，地方官员火速禀报山东省最高长官巡抚陈预。因为事关“邪教”大案，陈预也不敢怠慢，立即会同德州等地方官审理刘和等案犯，并把审办详情上报直隶总督，具奏朝廷。同时，又因案情牵连甚广，山东巡抚也不敢自专，

---

① 《军机处录副奏折》，董诰等奏折后附嘉庆十八年九月二十六日刘得山供词。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十四日赵增供词。

③ 《清实录》卷二十四嘉庆皇帝〈罪己诏〉中语。

“即饬起解，并咨会直隶督臣查办”[①]。案件逐渐升级，由县至省，再由巡抚到总督。而且由于陈预将案情禀奏嘉庆皇帝，所以此后案件审办过程就完全置于皇帝的监督指导之下。每一个步骤都要禀奏，而皇帝本人对每个奏折也均有批示。如同年十二月初七，直隶总督方受畴将审办刘和一案的详情及今后审理次第上奏。嘉庆览奏，十分重视，遂即下一遂谕旨，加以督导。谕旨曰：

> 此案吴桥县访获传习弘阳教犯陈玉章，起出经卷图像，究出曾拜山东德州教犯刘和为师。当即知会该州会同拿获刘和、崔中旺等，并在该犯家起出混元弘阳等邪经，究出飘高老祖流传邪教枝派姓名，办理尚属认真。刘和一犯，既供认系接圣千金容玉花枝，使之伊为第十二辈，该犯又复传徒惑众，定案时应即照邪教为首律问拟绞决，不可疏纵。其崔中旺等，均著严讯确情，分别定拟具奏。所起出邪经、图像等件，著即具加封进呈，再行烧毁。[②]

对直隶总督在奏折中提出的建议：“欲按枝派，逐一查拿。”嘉庆皇帝则大不以为然，并训诫遂：

> 至该督奏究出弘阳邪教，共九千十八枝，一枝中又分派，应按名按地逐一查拿一节。邪教惑众，总在有犯必惩，传徒者立即查拿，按为首律治罪。若逐枝派一一搜寻，恐事涉纷扰，徒启妄扳诬陷之弊，仍复于事无益。钦此。[③]

这反映了嘉庆既决心严厉镇压“邪教”，不可宽纵，又十分害怕追查严究过了头，以致“妄扳诬陷”，反而会激发变乱的矛盾惶恐心理。同时，这也是以往处理此类案件的经验总结。

方受畴遵照皇帝的谕旨，对此案未敢大事追究，仅只重惩刘和等数犯，将经卷图像加封进皇作结。

由此可知，一起弘阳教案，不仅州府县等地方官迅速亲临理场办案，就连督抚等封疆大吏，也事必亲躬，而且上至国家至尊的皇帝，也不得不

---

① 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月二十九日山东巡抚陈预奏折。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十二月十九日直隶总督方受畴奏折。
③ 同上。

密切关注，督导掌握办案的全过程。联系当时通讯联络等落后条件，下情上达，上命下传，费时甚短，如此办案效率是很高的。这反映出，凡是关系到清朝政权存亡的心腹大患，从皇帝到地方官员，都是殚精竭虑地加以对付，务求防患于未然，不敢有半点马虎！

这起地处河北山东交界处的弘阳教案的揭露，说明弘阳教的活动重点地域不仅仅只在京城附近一处，远在河北、河南、山东、山西四省的结合部，还隐藏着另一个活动中心。长期以来，通过这个“中心”，弘阳教就能很容易地向四面八方漫延发展。因此，我们可以说，尚未被发现的弘阳教徒，还大有人在。

然而，无论如何，经过嘉庆时期的大搜捕，大镇压，弘阳教团势力确实受到了严重的削弱，教徒们也被整得七零八落。此后的弘阳教，已元气大伤，再也无法恢复到乾嘉时期的“盛况”了。

直到道光五年（1825），在京南几个州县，才又发现了几个小股弘阳教的活动。案犯有“李可学，即李进学，籍隶南皮县，张宾、杨得绪、李文渊、光庭均籍隶文安县，于三道籍隶永清县”[①]。这些零星的弘阳教徒，无非是搞一些一般性的宗教活动，如设会传徒，吃斋诵经，为人治病之类，但却仍引起道光皇帝的高度重视，亲下谕旨，命直隶总督那彦成严加办理：

> 据蒋攸铦奏，霸县文安等州县，各访获习教匪犯，并起获经卷等物，提讯李可学供认……曾习教传徒，大干法纪。况近在畿辅，煽惑良民，尤应严办示惩，不可养痈贻患。……著那彦成到任后，迅饬臬司……严切刑讯，务期水落石出。……勿留余孽，以绝根株。将此谕令知之。钦此。[②]

直隶总督那彦成，是办理“邪教案”的老手。他不仅遵旨“严切刑讯”案犯，追查一切人教人等，面且对上而所举各犯，从严惩处，以儆效尤。

在道光十年（1830）前后，当局又在通州、大兴、密云、涞水和安肃等州县，探访出有小股的弘阳教徒在活动，虽根本不能成“大气候”，但

---

① 《军机处录副奏折》，道光五年十二月十九日直隶总督那彦成奏折。

② 同上。

却同样受到追查审理。[①] 从此以后，在北方就再未发现过什么大的弘阳教案了。

到了清代后期，不仅在华北地区多有弘阳教的活动，而且教势远播湖南、湖北等地。

据清代档案记录，道光六年（1826）九月初二，有四川嘉定府嘉江县民妇宋马氏，来京首告弘阳教雷德辉一案。据云，雷德辉是“弘阳教首王添鹏、朱田顺的徒弟”，曾于道光三年（1823）八、九月间“在温江县叛逆。经温江县报明，将王添鹏、朱田顺拿获正法，雷德辉逃脱。现在回籍嘉江县……家有亲丁十人，其余徒弟、徒孙数人”。因雷德辉强行拉宋马氏的胞弟入教，她才决意进京首告雷德辉立教聚众之事。[②]

从所告发的内容看，所谓弘阳教者，纯系某种聚众造反的密谋组织，与中原弘阳教已大相径庭。

又如道光二十年（1840）在湖南、湖北发现一伙弘阳教徒的活动，活动方式与前者大不同。湖南巡抚裕泰特将审办此案的经过情形，上奏朝廷。奏折中说：

> 访获习教匪犯张德辉等二十一名，并起获各项经卷，提省审办。缘张德辉、黎有常、黄刘氏均籍隶湘阴县，汤濬彬籍隶湖北蒲圻县。张德辉故父张秉乾，先年在湖北贸易，与汤濬彬认识交好。道光十四年正月二十三日，有未获之云南人黎明占，来湘阴县行医，与张秉乾会遇。黎明占称弘阳教坐功运气，持斋讽经，系上乘大道。如能受戒学习，可以消灾祈福。张秉乾遂拜黎明占为师，誓吃长斋。黎传给张秉乾《四京科应》、《九科受戒书》各一本，《道岸前字》二本，并教令供奉无生父母牌位。黎明占旋因患病仍回云南，张秉乾起意传徒骗钱使用，即用红纸书写无生父母牌位，在家供奉，劝人吃斋念经。是年三月内有黎有常、黄刘氏……共十七人先后拜张秉乾为师，有常等每人各出钱三百文交张秉乾，买备香烛。张令各供奉无生父母，持斋念经，并传给黎有常等经卷。……张秉乾因传徒所得香资无多，起意商允张德辉、黎有常做会念经，敛钱分用。以正月十五日为天官会，四月十五日为火官会，七月十五日为地官会，十月十五日为水官会。届期邀约前传各徒或在张秉乾家，或在黎有常家做会念经，各送香资

① 《军机处录副奏折》，道光十一年十二月二十五日普英等奏折。

② 《军机处录副奏折》，道光六年九月初二步军统领英和等奏折。

钱一二百文不等。此张德辉之父张秉乾拜从黎明占为师，复传徒习教原委也。①

张秉乾于道光十五年（1835）病故，其子张德辉等人，接续传教敛钱，并通过蒲圻县商人汤濬彬将该教转传到湖北。②

这里所讲的由云南人黎明占传到湖南、湖北的弘阳教，已经与原来的弘阳教面目全非。教徒们不再重视昔日的坛场仪式，拘守弘阳教义，反而来讲坐功运气之类的炼内丹，供奉无生父母牌位。黎某所传授的几部经卷，竟没有一卷是与传统的混元弘阳宝卷相同的。神圣的飘高老祖信仰也消失得无影无踪。为了敛钱而设的“天、地、水、火”四官会，更与弘阳教毫不相干。就其开荒办道人黎明占来自云南，又传布于湖南、湖北而言，所谓的弘阳教，显然已经受到张保太的大乘教和一向活跃在川楚地区的青莲教的深刻影响。

应该指出的是，从明朝中叶发展起来的各民间宗教教派，在其发展的途程中，大致经历了各教派竞起分立，到相互接近融合，最后达到相互混合，不分彼此的几个阶段。弘阳教当然也不例外。当它从北方燕赵之地，远传到南方时，就自然地和本地的民间教派相互渗透，相互混淆起来，以至于有些支派丧失自己原来的特点。之所以如此，完全是由于那些宗教首领们采取了比较灵活的态度，为了适应不同地域的新情况，新的信仰形态，对弘阳教的固有教义进行了修改补充，添加进不少新内容的缘故。这样，就可以使其在清朝政府残酷镇压的情况下，便子潜形隐蔽，求得生存和发展。面且，这种现象乃是各民间宗教教派的共同倾向，发展到清朝中叶后，则更带有某种普遍性。

至于那些仍在其北方发源地繁衍生长着的弘阳教，当然也必定随着时代的变迁有所变化，但是，因为受传统习惯的影响，却比较保守，演变得不那么显著，基本上保持了固有的特征。如供奉飘高老祖，按他的生日、忌日诵经作会；平时为人送葬念经，超度亡灵；用供奉过飘高老祖的茶叶给人治病等等。这些散落在各地的弘阳教徒，尽管历经忧患，迭遭打击，但却一次次地度过“劫难”而顽强地绵延流传下来，以至于直到现代，还在天津市郊区宜兴埠和了字沽等地，依然存在着弘阳教组织，照旧过着自己的宗教生活，成为了解弘阳教的“活化石”。

---

① 《朱批奏折》，道光二十年四月十四日湖南巡抚裕泰奏折。

② 同上。

附录：清代弘阳教教案表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
乾隆十一年九月至十一月（1746）	弘阳教	直隶总督那苏图、顺天府尹蒋炳	顺天府宛平县查获弘阳教犯董应科、连玉惠、任一魁、刘氏等。弘阳教传习已百有余年，愚民多为引诱，流传广泛，并在各州县设立三教堂。该堂是弘阳教聚会念经之所。经普查直隶通省有三教堂九十一处，遍及宛平等十四州县。	收缴经卷数不明，查获三教堂共九十一所。
乾隆十一年（1746）	弘阳教	提督衙门	查获右安门居住之旗人赵宗普及其妻王氏传习弘阳教，授茶叶治病，到处教香传教，并有静养工夫，称可疗疾延年，招孔芝华等人教。	
乾隆三十四年二月（1769）	弘阳教	直隶总督杨廷璋	直隶通州良乡、涿州原弘阳教子孙桑文之、包文玉、李士勤等复兴弘阳教，于弘阳飘高生故日上供念经作会，祈保平安，供茶治病。	收缴经卷多部，卷名未详。
乾隆四十年二月（1775）	弘阳教	直隶总督周元理	承德、朝阳一带李潮等习弘阳教，缘李潮于乾隆十二年拜武清人张万普为师入教吃斋，为人治病，并念经作会，为人发送亡灵。先后收宋之相、陈瑶等为徒。	收缴经卷多部，名称未详。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
乾隆四十一年四月(1776)	弘阳教	弘谳、富察善	锦州王重兴、马从正、刘起凤、郭孙氏等传习弘阳教，念经作会，且有水安寺尼姑龙官参加，马从正教郭孙氏剃手化缘助修五里营观音庙。刘起凤籍隶宁河县，其父曾拜赵性为师习弘阳教，后来关外锦州，又随马从正习教。	
乾隆四十八年八月(1783)	弘阳教	弘谳等	直隶义州拿获弘阳教李全案内从犯镶蓝旗人李文明，入教念经。	
乾隆四十八年十一月(1783)	弘阳教	直隶总督刘峨、山西巡抚农起	山西平遥县梁国甫拜王增元为师入弘阳教，供飘高老祖，持诵观音普门品经，会簿中列载弘阳教徒男妇三十三人。王以为人针灸治病，收揽民众入教。	收缴《祖明经》等经卷，并佛像及会簿三本。其经面书“京都党家老铺造卖经文”字样。
嘉庆十八年九月(1813)	弘阳教	董诰等	通州马驹桥周易村人刘兴礼，又称刘三道，从李老人教，杨缘店刘第五传授。刘又传李朝佐等并太监杨进忠多人。其人素怀野心，以治病招引人人教，注意吸收太监和宗室旗人，在马驹桥地区形成弘阳教团，曾积极参加林清领导的天理教起义。	

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
嘉庆十八年十二月(1813)	弘阳教	吏部尚书章煦	直隶冀州弘阳教李五案内又获知王书香、高杰秀、王清连三犯，两犯已解都，高杰秀赴山东陵县开药铺。	
嘉庆二十年六月(1815)	红羊教	南城御史巴龄阿等	直隶东安县人，现住李家府村，嘉庆六年拜本村赵启明为师人敬黄教，复于十六年又拜李文为师人弘羊教，教念“唧喇（极乐）国、唵喇国、安阳（养）国云城地府百草鞭双连寿针卷竹蓬太火十上天梯”等咒语。弘羊教主叫做漂国（飘高）老祖，五圣（无生）老母，时常烧香礼拜，经名叫会元（混元）经。	混元经若干。
嘉庆二十年十月(1815)	弘阳会	巡视东城御史福漳阿	顺天府宛平县宋家庄宋文潮于嘉庆七年正月间同宋文哲拜宋进会为师人弘阳会，教给“真空家乡，无生父母”八字真言。十三年被发觉，改弘阳会为荣华会。	
嘉庆二十年九月(1815)	弘阳教	河南巡抚方受畴	河南归德府柘城县王元印等人信奉弘阳教，作会烧香，念诵经文。经片一纸，上写：酒色财气四堵墙，解透迷人在里藏，人人不遵佛言语，妻财子禄哪里藏。诵念它生前免灾，死后更有好处。	收缴《报恩经》一本，经片一张，黄布会录一卷，黄纸朱符等物。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
嘉庆二十年九月(1815)	弘阳门	顺天府刘环之、费锡章	直隶永清县弘阳门邢连枝，他与崔起瑞曾拜新城县苏敬、车子孝为师，供混元老祖，初一、十五作会，合会人打坐，念“南无阿弥陀佛、请祖师爷慈悲到吉勒城、到南洋城、到额勒城，小弟子万物不挂一丝毫”，交钱三四十文及七八十文不等。	
嘉庆二十年十月(1815)	弘阳教	直隶总督那彦成	直隶柬鹿县传习弘阳教之马杨氏在杨思陇家传教敛钱，聚众念经。查出经卷图像、木鱼、钟、磬、念珠等物，马杨氏婆母马刘氏系弘阳教第四支教主，伊随婆母习教。朱批：严审明确，从重定拟，切勿宽纵。	收缴图像七轴，经卷九本。
嘉庆二十年十月(1815)	弘阳教	晋昌、文宁等	直隶义州城北娘娘庙火居道旗人朱王氏与杜韩氏，原为弘阳教岳寂运之徒，烧香诵经，为人治病。	收缴《弘阳玉华真经》一本，《混元弘阳经》一套（共十二件），飘高真祖像一幅，太极八卦木戳一个，治病符书二本。
嘉庆二十年十二月(1815)	弘阳教	顺天府刘环之、费锡章	通州小白村小崔五，拜大周易刘三祖师（即刘兴礼）入弘阳教。嘉庆十八年酋马驹桥一带传诵歌谣“大周易有个刘三祖，徒弟度有一万五，大徒弟李朝佐，二徒弟是小崔五，大徒弟使的钩连枪，二徒弟使的月牙斧，先平通州城，后平顺天府”。	

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
嘉庆二十一年四月(1816)	弘阳会	顺天府刘环之等	顺天府通州曹七、赵忠、曹文升等习弘阳会，也有宛平县人入会。伊等自十人年九月十五日（天理教起义）后，均畏惧出会。搜出抄写《了言经》，十五页诗稿，人卦一张，念珠一串。还有一名和尚永新参与其中。平时为人送葬念经收钱。	收缴抄本《了言经》，内有“信香元上斗牛宫，飘高圣祖显神通”之句、诗稿十五页。
嘉庆二十一年六月(1816)	混元门弘阳教	直隶总督那彦成	直隶新城县苏敬称系邱祖龙门派下混元门弘阳教，其徒刘辉远、刘丕诚、李更等，供奉弘阳祖师、观音老母，念诵混元经卷，朔望作会，教以“真空家乡，无生父母”八字真言。	收缴经卷若干，卷名不详。
嘉庆二十一年六月(1816)	弘阳教	山东巡抚陈预	山东陵县陈谨，其父陈学孟携回经卷图像一箱，独自诵念。乾隆四十六年父死前，嘱谨将箱收藏，如遇灾病，供像诵经，即可消除。嘉庆二十一年二月间，陈谨患病，才开箱诵经，病愈。从此，即开例习教收徒。	收缴神像五轴，弘阳经忏十六套，其余尚有普门等经六套，太阳经二十五本。
嘉庆二十一年九月(1816)	弘阳会	山东巡抚陈预	山东商河县宋雨子（原姓张，后过继给遵州马驹桥宋二为义子），嘉庆十七年腿生疮，请赵文兴医治，被邀入弘阳会。烧香磕头，念诵八字真言咒语。嘉庆十八年被邀到京闹事，途中逃回商河。	

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
嘉庆二十一年十二月(1816)	混元弘阳教	直隶总督方受畴	直隶武邑县捕获娶添诚、赵一鹏，原为景州人，务农。娶父因病人故城赵堂祖传混元弘阳教，教令吃斋医病，送混元弘阳经一部共十套，时常念诵，乾隆五十九年赵堂故绝，娶添诚、赵一鹏踵行其教。	收缴混元弘阳经卷一部共十套。
嘉庆二十二年八月(1817)	弘阳教	富俊奏报	宗室庆丰与胞兄庆遥俱曾拜海康即杜九为师，入弘阳教。海康系宗室，因拜弘阳教刘兴礼为师，率皆革去黄带子，发往盛京圈禁。	
嘉庆二十二年八月(1817)	弘阳教	英和等	直隶献县人张廷瑞、王寡妇为弘阳教首，嘉庆十七年张病故，王仲来接充教首。活动是每晚烧香一炷，坐功念咒，供混元老祖黄纸牌位。每年六月六日，各地教徒齐集韩祖庙晒经一次，烧香念诵经咒。	收缴经卷、刻本、混元弘阳经九本，抄本三藏经一本，不全十字经一本，阳宅起首一本、韩祖庙内起出经卷一捆二十八本，零星抄本经卷数篇。
嘉庆二十二年十二月(1817)	弘阳教	直隶总督方受畴	山东德州，弘阳教十二代传人刘和，拜十一辈尹成功为师，教三皈五戒，看香治病，念诵“香厨妙供”等咒语和《弘阳大法祖明心经》等经，为人作善事收钱三四百文，传徒崔中旺和直隶吴桥陈玉章等多人。且供出弘阳教从一辈韩太湖至十二辈的传承表。	收缴出最全最多的红阳教经卷，总计有《混元红（弘）阳悟道明心经》等八十八册，图像十轴坐功图像一纸。

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
嘉庆二十三年正月（1818）	弘阳教	山东巡抚陈预	在济南府德州河西高海庄清修观内追查出该观于康熙三十六年刻印弘阳教经及经板片十九块一案，此观道士明云供称经板片存留已久。前因官差搜查弘阳教经，恐致起出，故将板片转移至南乡庙收藏。	收缴《混元红（弘）阳大法祖明经》及十九块经板片。
嘉庆二十四年六月（1819）	弘阳教	山东按察使温承惠	山东商河县访获王新等习弘阳教。温某认为："弘阳教奉飘高老祖，打醮觅食，经卷虽多，尚无悖逆语句。"	
道光五年十二月（1825）	弘阳教	直隶总督前任蒋攸铦现任那彦成	直隶南皮县李可学，文安县张宾、杨得绪，永清县于三道等，同习弘阳教。原李可学于嘉庆三年拜同村人张成为师，入弘阳教，焚香治病，作会诵经。道光三年与永清于三道会遇，互称道友。又张宾之父于嘉庆元年拜青县卢得业为师，习弘阳教，张宾与杨得绪等俱入教。每年春秋两季供奉飘高老祖，做会四次。	收缴小字《弘阳经》抄本一册。缘道光四年杨得绪因所藏经卷系印板大本，恐被窥破，雇人录成细小字本。原本烧毁。
道光六年九月（1826）	弘阳教	步军统领英和等	四川嘉定府嘉江县弘阳教首王添鹏、朱田顺徒弟雷德辉，在温江县叛逆，经温江县弹压，将王、朱正法，雷逃回本县马村，纠家丁和徒弟，继续为非作歹。民妇宋马氏来京首告。	

续表

年代	教派名称	办案官员	教案发生地点、教案内容	收缴经卷查获经堂
道光十一年十二月(1831)	弘阳会	奎英等	京南海子西大红门外有教学为生之贾青云拜弘阳会宋姓为师。开店人李二系混元会之会首，传教多人。又有安肃县史旦村聚有弘阳会匪。涞水县阎王庙内有弘阳会在此念经。以上为引线首告。	
道光二十年四月(1840)	弘阳教	湖南巡抚裕泰	湖南湘阴张德辉、蔡有常和湖北蒲圻县汤潜彬等二十一名，习弘阳教。缘道光十四年云南人黎明占来湘行医，传与张秉乾，称弘阳教，坐功运气打斋讽经，系上乘大道，供奉“无生父母”牌位。张立意传教骗钱。十五年张死，其子张德辉继续传教，收徒多人。	收缴经卷《四京科应》、《九科受戒书》各一本，《道岸前字》二本。
道光年间(无确切日期)	弘阳教	直隶总督琦善	通州永乐店东尖村李八为弘阳教首，会内有总甲张秀、民人得得等。后又抓获李汰、冯泳江等十一人。	
闰二月十六日（无年份，仅注明月日）	黄阳教	直隶交河县知县潘国诏	交河郭家楼郭士金、郭世禄、任添德等十一人，曾习黄阳教，是已故之王六所传。今因编查保甲，恐被首告，业已改悔。	

第十章　从闻香教到清茶门教

明代万历年间，在风起云涌的民间宗教运动中，崛起了一支实力极为雄厚，并在政治上影响当世的教派——闻香教。闻香教一旦问世，就以大刀阔斧的气势，从北直隶向山东、山西、河南、陕西、四川等地蔓延扩展，在清代又辗转向安徽、江苏、湖北、福建、广东、台湾等省发展。在明清两代，这个教派以荒诞怪异的教义鼓吹改天换地的意识，野心勃勃地参与了政治生活，因此也像后起的八卦教一样，格外受到两代统治者的瞩目，命运起伏。教主王姓家族在二百余年间始终世袭传教、把持教权，形成了一个盘根错节、头戴光环的“神圣家族”。这个家族终于在清代嘉庆年间的一次震惊朝野的“邪教案”中被当局扫荡殆尽，但是这门宗教的影响已遍及底层社会，给信仰主义的世界留下了难以磨灭的印记。

一　闻香教的起源

中外史家不乏研究闻香教者，但有些人因史料缺乏而对该教渊源言之不详。甚至把它简单地归为白莲教一系。不错，闻香教是受到白莲教历史传统的影响，特别在教义上部分地继承白莲教“三佛应劫，弥勒下世”的观点，因此政治参与意识极强。[①] 但是历史发展到了明初中叶，特别是罗教问世以后，中华大地上再也没有宋元时代那类提倡弥陀净土的纯粹白莲教了。在闻香教问世的明万历初中叶，在它的发祥地蓟州的附近，罗教、静空教、黄天教、西大乘教、还源教，都已创成并形成气候，其后是弘阳教、龙天门教等等又出现在燕赵之地。它们或多或少地都对闻香教的产生

① 白莲教初起时倡弥陀净土思想，本书第四章已详尽叙述。明以后的“白莲教”已无莲宗之实，而仅具其名。“三佛应劫，弥勒下世”观念本属弥勒教信仰，本书第二章亦详尽论及。明以后民间宗教内部冠以白莲教名号者，大多为弥勒教。读者识之。

或发展构成影响。特别是罗教，对闻香教的产生有着直接的作用。可以说闻香教是白莲教、罗教和多种其他民间宗教交替融合的产物，是民间宗教运动的产物。

闻香教有多种教名：大乘教、东大乘教、大乘弘通教、弘封教、大成教、善友会。清代有些门徒又自称弘阳教，或“又名大乘教、无为教，别号清净门”①。清代更多使用的称谓是“清茶会，又名清净门”②。俗称清茶门教。有时也称为归一教。③ 在明代末叶由于罗教、黄天教、闻香教的影响，又产生了圆顿教，或称大乘圆顿教。由于大乘教王氏在江南的巨大影响，在福建等地又出现了金幢教，此派后来传至台湾省，至今教势不衰。

闻香教有如此众多教名，恰恰说明了它在创成和发展过程中曾受多种教派影响。

闻香教创始人王森，祖籍顺天府蓟州人，原名石自然，后改名王森，又称王道森，生于明嘉靖二十一年（1542），卒于明万历四十七年（1619）。父亲石奉，兄弟石自良、石自秀，俱以农业为生计。王森为石奉三子，或以为二子。④ 关于王森及其子王好贤行迹，岳和声《妖首王好贤父王森旧招节略》、《餐微子集》，及黄尊素《说略》载之最详。《说略》云：

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

这就是王森闻香教教名的来历。⑤ 岳和声当时为永平府地方官，曾亲审王森、王好贤父子，故所言最凿：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十一月二十六日马慧裕奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十二月初十日张师诚奏折。

③ 颜元：《四存编》、《存人编》卷二。

④ 《妖首王好贤父王森旧招节略》载：“王森年七十九岁，直隶永平府滦州民。状招：森本姓石，原籍顺天府蓟州人。父名石奉，所生三子，石自良、石自然、石自秀。后石自然改名王森，向得妖术致富，后来滦州住石佛庄。……恐风闻有祸，思得有力之人方可庇已，遂用贿托许梅贵缘，妄认王皇亲为一家，又改名王道森。”

⑤ 关于闻香教名来历的具体分析，参见本章第八节。

……石自然，改名王森，存日皮匠生理，移在永平府滦州石佛口。生在官长男王好礼，次男王好义，三男王好贤三人。王森于先年间曾路遇妖狐，被鹰搏击，口作人言求救。王森收抱回家，遂断尾相谢，传下异香妖术，后称为闻香教主。又创白莲教为大乘弘通教，即弘封教，传播畿南、山东、南直隶、河南、陕西、四川等处，远近相附。①

这段史料记叙了王森创白莲教为大乘弘通教，即弘封教。弘通教或弘封教依何取名，已不可考，但大乘教的名目来历却是清楚的。

闻香教到底渊源于哪个教门，又受到了哪些教派的影响呢？

（一）闻香教即东大乘教曾是罗教的一个分支

王森、王好贤父子对于闻香教来历讳莫如深，教狐传香创教之说荒诞不经，意在诱惑门徒，自不足信。王森从不谈及自身师承，更不论及当世其他教门影响，造成了教由天授的假相。而且改石姓为王姓，且举家从蓟州祖籍迁至永平府滦州石佛口，也是令人怀疑之点。但王森的供词却交待了该教是大乘教，《古佛天真考证龙华宝经》也记录了“东大乘，石佛祖”的事实，以别创于京西保明皇姑寺的西大乘教。这就为我们探讨闻香教的渊源提供了一把钥匙。

明清两朝分布大江南北的大乘教多与罗教有着密不可分的亲缘关系。王森所倡教门也不例外。

王森祖籍在顺天府蓟州，他年轻时在此从事皮匠生计。蓟州境内的盘山高峻幽深，是野兽出没所在，也是历代高僧大德乃至民间宗教家仰慕修行的所在，《盘山志》言之凿凿，此不赘述。

蓟州西北一百余里是北方重镇密云卫，正北一百余里是著名的雾灵山，罗祖在此苦修十三载，创立无为教。后来罗梦鸿在密云雾灵山、古北口、江茅峪、石匣镇、司马台一带开堂讲经，信仰人数之众，教势之大，影响之深，前数章皆有披露。蓟州正当罗教南传要冲，无疑成为罗教传教之区。

事实是罗祖第一代嫡派传人，其女儿罗佛广即以蓟州盘山为依托之地，修行传教。清嘉庆二十一年（1816），直隶总督那彦成因查办清茶门教，追根溯源至罗教，在蓟州盘山发现了佛广出家修行的无为庵，遂为研

① 岳和声：《霭微子集》卷四。

究者解开了大乘教传播之谜。据清档案记载，那彦成派员“至盘山搜查，无还源教名目，惟查盘山东麓怪子峪有无为庵一座。于庵内起获无为居士罗公画像一轴，《通明宝卷》、《传灯心印宝卷》、《佛说圆觉宝卷》各二本。尼僧性空供：师父告之，无为居士罗公即系罗祖。该庵开山始祖法名佛广，系罗祖之女，在盘山出家为尼，故后有孙善人[①] 修的庙。师父说这庙是前明修的。……前殿供佛家，后殿供罗祖。每年四月初一作会场，附近村人来烧香上供……”[②] 盘山位子平谷、蓟州交界处，盘山东麓怪子峪恰恰在蓟州境内，可见佛广修持的无为庵亦在蓟州境内。佛广是罗祖之后最重要的罗教领袖，在民间宗教的传说中地位要较罗祖之子佛正还高，被后世门徒称为机留女。盘山无为庵前殿供佛祖，后殿供罗祖，经过数百年后尚遗留罗教各色宝卷数部，并供有无为居士罗公画像，可以想见，当年佛广在此传教的盛况。

在涉及佛广的另一条清代史料里，我们发现了佛广与大乘教的关系，她实际上是大乘教的开派祖师：

> ……前明人罗孟洪以清净无为创教，劝人修证来世，称为罗祖。罗孟洪之子名佛广及伊婿王善人另派流传，又谓之大乘教。[③]

这段史料有一处错误，罗孟洪（梦鸿）之子不是佛广而是佛正，其女才是在盘山修行的佛广。事实是，罗祖死后，罗教分裂了，形成了“经非一卷，教非一名”的局面。其子佛正一直居住在密云石匣镇，传播罗教正宗无为教。罗姓子孙在此传教达十代之久。而罗祖之女离开了密云来到了蓟州盘山，以五部六册“大乘宝卷”创立了大乘教。这段史料云，佛广嫁给了“王善人”，并一起“另派流传”大乘教，可谓正误参半。

征之史料，明代倡大乘教有名气的王姓宗教家仅有王森，而传说中王森尚有族兄弟王佐塘。王森生于嘉靖二十一年（1542），王佐塘生于嘉靖

---

① 孙善人为谁？明代《三皇初分天地叹世宝卷》记载了罗祖七个传人：李心安、秦洞山、宋孤舟、孙真空、于昆岗、徐玄空、明空。第四代传人孙真空又称孙祖师，著有《销释真空扫心宝卷》二册。在盘山修无为庵者似为孙真空。本书第五章已证孙真人为山东人，而佛广亦为山东人，两人既有信仰关系，又有乡亲关系。孙真空很可能与佛广结亲，其女孙氏亦可能嫁与王森。王森之妻确为孙氏。见《滦县志》卷二。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月二十一日直隶总督那彦成奏折。

③ 《史料旬刊》第15期，彰宝折。

四十三年（1564）。[①] 罗祖死于嘉靖六年（1527），年登八十五。罗祖卒时，佛广年岁已经不轻，至嘉靖中叶王森出生之日，亦垂垂老矣。不但不可能与王森婚配，更不可能嫁与王佐塘。那么如何解释上段极为重要的史料呢？有如下几种可能：

第一，佛广与王森之父王朝凤有姻缘关系。但明清史料中没有任何关于王朝凤信教传教的记载。这种设想并不可靠。

第二，佛广的确与同时代一王姓宗教家婚配并共创大乘教。而石自然即王森在蓟州从事皮匠生理的同时也加入了大乘教，但应在嘉靖末年或万历初年，佛广很可能已不在人世。石自然不可能是佛广亲传弟子。其后石自然假称得妖狐异香，举家迁至永平滦州石佛口，并改石姓为王姓，耸动视听，愚惑群氓。

第三，“佛广与其婿另派流传，又谓之大乘教”。“其婿”或指佛广女儿之婿，即王善人，从时间上来看与王森年龄相合。[②]

上述三种假设都没有任何史料印证，但又都具备一定的可能性。第三种更接近真实。

另外《台湾通志稿》依据金幢教经卷记载：直隶永平府王佐塘曾想娶佛广为妻，为佛广所拒，故娶郑氏为妻，后创金幢教。而王佐塘官方史料没有记载，王氏族谱亦无其人，应为王道森之讹。

无论官方档案还是民间宗教经书，以至民间宗教内部传说都把创立大乘教的佛广与王姓联系在一起，这绝不是历史的偶然。佛广于明嘉靖年间在蓟州创大乘教，而王森年轻时又生活在那里，王森到滦州后亦自称大乘教或大乘弘通教。至清代王氏弟子自认为是大成教，或称大乘教、无为教名色，都说明了王森大乘教与罗祖的大乘教的渊源关系。这种渊源关系到清代嘉庆年间有了更多的披露。清嘉庆年间由于混元教、八卦教两次起义，引发当局对民间宗教全面查办，也就为我们提供了更多史料，使人们对闻香教来历有了进一步了解。

据嘉庆二十一年（1816）那彦成调查：“罗祖分传五支，一支在石佛口王姓。”[③] 同年龙天门教教徒李和修供词也为此提供了旁证。龙天门教创于明末，即《古佛天真考证龙华宝经》记载的龙天教，创教人号曰米菩

① 关于有否王佐塘其人，参见本章（附一）金幢教节进行考证。

② 佛广很可能嫁与孙真空，即孙善人。而二人之女又嫁与王森。王森之妻为孙氏，史料有载。见《滦县志》卷二〈地理·立墓〉，有康熙命立之“诰命碑”。

③ 《那文毅公奏议》卷四十。

萨。据李和修供称："米奶奶是后天，又系先天罗祖所传"，"龙天门教即系罗祖教，又系清茶门教"①。

综合上述史料，可以明确地说：王森闻香教即大乘教在倡教时应为罗教一大支系。王森曾经是罗教一派大乘教教徒。

明乎此，再回头看看明代一些史料，会有更明确的解释。

第一，《馨微子集》记载：王好贤大弟子王福、魏汝平"号召乡民，夜聚晓散，将山东即墨发来经卷，并妄造妖言《来子解》，与众人密讲"②。闻香教各地皆有讲经房，各会皆有掌经头目。可见其教对教义、经书是格外重视的。但明代史料对此记载极少，故上段史料也就十分珍贵。值得注意的是"将山东即墨发来经卷"一条。万历间，山东罗教大兴，我在江南斋教一节已经论及。即墨县是罗祖老家，也是传播并刊刻罗教经书要区。从山东即墨所发现经卷无疑是罗教五部六册宝卷及各类大乘教经卷。由此可见，在闻香教内至万历、天启间仍然对教徒讲授罗教经典。

第二，闻香教倡教后，在组织上也与罗教保持着一定关系。部分无为教头目与教徒加入了闻香教的组织系统。教内任太师的周印，曾拜京城无为教首安保为师，入无为教，"称大传徒"。而安保又是王森高足，王森死后，又拜王好贤为祖师。后来周印获得王森父子宠信，掌握教内大权，其下分五会，每会数千人，每四季敛钱，"解赴周印处，转解滦州石佛口，称弥勒佛王好贤，听其支用"③。无为教与大乘教之所以关系如此密切，因"本系同根生"，两者有着千丝万缕的联系。

第三，部分王森大乘教经卷直接传自盘山佛广的无为庵。清代，当局搜查无为庵，发现三部宝卷，其中一部是《佛说圆觉宝卷》二本。无独有偶，清嘉庆间直隶布政使钱臻在石佛口空庙内搜得六部宝卷，第六部即《销释圆觉宝卷》二本。④ 此卷全名是《佛说大方广圆觉多罗了义宝卷》，为罗祖外姓二传弟子秦洞山所为。当是罗教系统内宝卷无疑，故为佛广的无为庵所藏。

上述内容进一步证实了王森大乘教与罗祖教的关系。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月十一日直隶总督那彦成奏折。

③ 岳和声：《馨微子集》卷四。

③ 同上。

④ 《清代档案史料丛编》第3集的编者将《销释圆觉宝卷》漏抄。我在抄录嘉庆二十一年正月十四日钱臻致军机处呈文中发现此卷名目。原档云："检得《销释木人开山宝卷》一部……此外，各庙内尚查有《销释收圆行觉》等经五部。"共计六部。

（二）闻香教与静空教、还源教、黄天教的关系

罗教倡教地密云卫在蓟州北一百余里。在蓟州毗邻的顺义，明正德年间曾有著名的静空祖师在此创立静空教。即《古佛天真考证龙华宝经》所云："静空教，静空祖。"但长久以来研究者并不知道静空教的具体内容，清代道光年间档案对此作了记载。道光十五年（1835）直隶当局在通州、顺义、三河一带发现了静空门无为教徒。侦知"顺义县狼塚村清净寺内供有静空祖师铜像，素著灵应，远近居民多往烧香还愿"。据当时教徒供称：

> 静空祖师系前明正德年间僧人，在寺修行得道，坐化成佛，封为开山显教天花圣祖。生前传徒两支，一僧一俗。俗家为静空门，又名无为教，每代止许引善一人转传。……静空祖师遗有四句宗派，系：静善香燃、喜敬万光、瑞宝显朗、明灯世界、浩月宣无、照通天了、道贯乾坤。历来按此二十八字传代取名。……授以五戒，口称一不杀生，二不偷盗，三不淫邪，四不妄语，五不饮酒食肉。又言头为昆仑顶，耳目口鼻心意为六贼……每日早饭盘腿静坐，闭目运气，念阿弥陀佛四字。①

该教传有《静空开心宝卷》、《仙天圣母源流宝卷》。教徒于每年十月十五日祖师生日及十二月初八日祖师出家日，各带香资茶果赴师傅家上供，师傅则定期赴清净寺，对祖师铜像顶礼膜拜。教内供无生父母图像，仅止口授五戒及坐功运气之法，并无咒语。②

静空祖师在顺义创静空教，祖寺名清净寺，对毗邻的蓟州学道的王森不能没有影响。清代石佛口王姓改教名为清净门又名清茶门、清茶会，并"世传清净门斋"，入教者授以三皈五戒，这些特点都与静空教不谋而合，特别是清净寺与清净门之名吻合，似不是偶然巧合。

在蓟州东部二百余里的永平府滦州东胜卫有还源祖创还源教。时在明嘉靖、万历间。据《销释悟性还源宝卷》记载：

> 还源系永平府滦州东胜卫人。万历十六年真性归家，撇下凡胎假相，到家乡紫阳殿化乐宫。③

---

① 《军机处录副奏折》，道光十五年三月二十日直隶总督琦善奏折。

② 同上。

③ 黄育楩：《破邪详辩》卷一。

此处所云“真性归家”、“撇下凡胎假相”都是离世之意。可证还源教祖死于万历十六年（1588）。还源作为明代的著明民间宗教领袖，又是王森传教中心滦州本土人，应当对王森闻香教有过巨大影响。不仅如此，还源修行之地也在蓟州盘山。清嘉庆二十一年（1816）直隶总督那彦成将搜缴民间宗教的宝卷上呈嘉庆皇帝。嘉庆“逐加披阅”，发现经卷中有“还源祖入盘山修行，四维罗祖在石匣域明心”二条。[①] 由此可证，不仅罗教的佛广、孙善人曾在盘山兴教，还源教祖亦在蓟州盘山开荒传道。那时王森尚是一个名不见经传的信徒。正是蓟州盘山一带这种浓厚宗教气氛的熏陶，又加上王森本人狂热而怪异的传教、创教方式，这个沉溺于自我神话的凡夫俗子迅速地走向圣坛，成为那个时代最有名气、最有实力、既出世又入世的宗教家兼地方豪势。

王森对各家教派兼收并蓄，还表现在他对黄天教教义的兴趣上。在蓟州西北三百里的万金卫，嘉靖三十二年（1553）李宾创立了黄天教。该教宗主道教内丹派，主张炼养，但表面上又崇佛，形成了以外佛内道为特征的一套教义。明万历年间黄天教已经遍布直隶、京畿，历都过邑乃至穷乡山僻都有其踪迹。而那时闻香教正在兴起过程中，自然不能不受黄天教教义的启迪。王森、王好贤及其弟子在各地搜罗宝卷，并自造经书，史料中所见不下十几种。其中《元亨利贞钥匙经》、《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》都是关于如何修炼内丹的经书。我们收藏的该教手抄本《大成经》，全书贯穿着内丹术。但是王森父子又自称古佛、弥勒佛，而古佛一词也来自黄天教《普明如来无为了义宝卷》。甚至“南赡部洲，一郡好贤民，钥匙佛出在郡中，北直隶有他家门，邑奠城中为名姓，所生下兄弟三人”这段被当局认为暗藏王好贤姓名、地址、弟兄字样的经文也完全抄自黄天教经书《普静如来钥匙宝卷》。钥匙佛即黄天教中的普静，是黄天教在万历初年的一代宗教领袖[②]，姓郑名光祖。上述那段话就在现存的《普静如来钥匙宝卷》中。由此可见，黄天教曾给闻香教以很大影响。

综上所述，我们不难看出闻香教是在一个民间宗教兴旺发达，宗教气氛十分浓烈，信仰主义笼罩而且自由驰骋的特定地域和历史环境中产生的，它直接发源于罗教，同时又受到周遭各类宗教组织、宗教思潮的影响。因此简单地把它归类于“白莲教”是没有道理的。然面从明代的闻香

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月二十一日直隶总督那彦成奏折。

② 参见本书有关“黄天教”一章。

教到清代的清茶门教，对弥勒的信仰，对三佛应劫的笃诚又是研究者不可忽视的问题，它在发展过程中的确继承了“白莲教”最基本的宗教思想内涵。而这种思想又是罗教所排斥的，正因为如此，我们绝不能把闻香教或清茶门教作为罗教正宗支派加以对待。这种复杂性决定了闻香教是一个内涵丰富但又没有个性的教派，它不像罗教大胆地突出禅宗思想，不像黄天教坚决摈弃内丹以外的各种宗教理论，不像三一教始终贯穿着三教合一的教义，而且它参与政治的强烈意向，也往往冲淡了自身的宗教色彩。这是我们研究闻香教渊源到流派时必须把握的重要一环。

二　闻香教在明万历、天启年间的两种发展趋势

闻香教创立以后，不仅教势迅速蔓延扩张，内部也形成了一个组织完备、等级森严，以王氏家族为核心，以各级会首为骨干的秘密地下宗教王国。王森父子高踞于这个宗教王国的顶端，对近二百万信仰者巧取豪夺，任意驱使，使宗教信仰关系部分变成了主仆关系、人身依附关系。在这块宗教领地里，王氏家族将政权、族权、神权集于一身，使本家族迅速成为滦州一带的豪门地主。教内其他上层宗教领袖也如法炮制，闻香教内出现了一个披着宗教外衣的特权阶层。

另一方面，由于明代末叶政治愈发腐败，经济状况不断恶化，把大批的底层群众逼上了绝路，他们纷纷转向各类民间教派，从面为类似闻香教的组织提供了雄厚的群众基础。在特殊的历史条件下，部分上层宗教领袖的政治野心又代表了广大群众对明政权愤怒与反抗的意向和要求，终子导致宗教形式的农民起义。天启二年（1622），以闻香教重要领袖徐鸿儒为领导的大乘教起义爆发了，从面揭开了明代农民革命的序幕。

明末闻香教内部表现的这两种发展趋势，曲折、复杂、多变，纵横交错，不仅反映了那个时代急骤动荡的特点，也反映了特定时代民间宗教运动丰富的内涵。

（一）闻香教内等级和特权阶层的形成——封建化趋势

民间宗教是以农民为主体的，许多阶层构成的社会组织。它的教义中的个别思想反映了农民和小手工业者千百年来梦寐以求的平等要求和追求美好生活的希望。但就整个明清时代民间宗教世界而言，从来没有“以同财同色为其教法之纲领”（《中西记事》），来构筑“平等”的理想世界。相反几乎所有成熟了的教门都逐渐形成了严密的等级制度，这种等级制度是以各色教阶制度的形式出现的。在明代，闻香教是一个典型的教派。

在闻香教中，最基层的组织为会。每会二三十人，百十余人或四五百人不等，多者则达数千人。每会都有会首、传头，内部还有掌经、掌支干等名目。数会或数十会之上则有管理某一地区的总会首、总传头、总掌经、总掌三乘。由于闻香教在京畿、直隶、山东一带教势极大，以至“传头半天下”，足见闻香教基层组织之多，信仰者极众。在畿南一带十几个州县，“气候相通，共数十万人”，而北京附近各州县教徒更是云合响应，顶礼归依。

各地区不仅信仰者众，结会者多，而且内部严整，消息传递迅速，“省直府县，各设公所，使传头者守之，置竹签飞筹，印烙王三字号。凡有风信，顷刻可传千里”①。而王森父子“藉妖党之羽翼，结连接六省，煽惑四方，僭佛僭王，擅专不二之号”，“醵金则曰解送，纠聚则曰伍会，推重则曰三王，妄拟则曰弥勒，篆刻则曰关防，假托则曰天书，总归于闻香一教”②。王森父子不仅以教首身份高踞各类教阶之上，而且以古佛、弥勒佛自号，“供奉尊崇如活佛”。

我国学者李济贤曾据王森口供将京畿地区闻香教各级掌教者具体分布列表如下：③

地区		教内职务	姓名
顺天府	北京城内翠花胡同	总传头	张廷、王大化、王虎、杜银、何宗明、王和
	通州南关	传头	谢守永、张聪、王廷美、周大会等
	密云县	传头	常世登
	宝坻县北坛村	传头	王相等
	玉田县前官屯	传头	王仲武、李天佐等
	丰润县豆各庄	传头	贾应无等
	遵化县周八家庄	传头	朱青等
	三屯营	传头	贾思元、郑思忠等
	汉儿庄营	传头	胡大官等

① 岳和声：《餐微子集》卷四。

② 同上。

③ 李济贤：〈明代京畿地区白莲教初探〉，载《明史研究论丛》第2辑。

续　表

地　区		教内职务	姓　名
永平府	卢龙县	传头	李承福、李伸、孙承赐、赵思现等
	迁安县	总传头	郭廷柱、毋朋、侯景山等
		总掌经	张大孝、吴万春
		会头	张应举、杨仲银、崔应节、李应时、张应奎等
	建昌营	总掌三乘	杜福、杨得时、刘大银等
		掌支干	杨大奉、徐自羔等
		掌经	徐从原、李逢元、杨伸气
		会头	钱大用、王天荣、国玉、曹进、冯上勉、马良才等
	蕉河营	传头	蔡廷禄等
	徐流营	传头	邢尚忠等
	台头营	传头	马鼓手、李润等
	石门寨		王货郎、傅尚义
	乐亭县	传头	张守敬、郭廷贵、王守银等
	昌黎县	传头	曹人挡、李学思、曹保通、齐国泰等
		掌支干	郎宗仁、马大义、张保等
	山海关潘官营	传头	单文登等
开平卫		传头	毛守银等
广平府	永年县	传头	杜武、蔡金等
	曲周县	传头	李复所等
真定府饶阳县		总传头	周印等
保定府　三官屯		传头	王光云等
河间府　孝举屯		传头	陈永禄等
天津卫葛沽		总传头	余国忠等

闻香教等级制度与特权阶层形成的根源在哪里呢？事实告诉我们，明清时代由于社会经济的恶化，人口骤增，土地兼并，在民间形成了一种靠

“传教敛钱”为生涯的社会职业。其开始产生时与一些迷信职业者在本质上并无二致。清代嘉庆间山东学政王引之曾描写了这种过程：

> 盖愚民未闻礼义廉耻之节，但知银钱可以谋衣食而免饥寒也，则汲汲图之而不恤其他。彼为邪说者，知愚民之可以利诱也，于是借敛钱之说邀其入教也，则己之钱入于人之手，其人入教而又传教也，则人之钱入于己手。辗转传教则辗转敛钱，愚民信以为生计，遂相与从之。①

这段话虽有污蔑之词，但包含了部分事实，即民间宗教兴起的原因之一是广大底层群众衣食无着，把传教敛钱作为一种生计。这种生计屡禁不绝，是因为它根植于贫困——这个宗教的沃土之上的。当然民间宗教的传教敛钱比迷信职业者远为高明。迷信职业者没有构成自己的理论和组织体系，只能单独行骗。而民间宗教则辅之以教义和严密的组织，有着共同的崇拜对象、教仪、教规。因此，它更有凝聚力和广泛有组织的信仰者，因而构成了一种社会力量。

根据上述认识，我们分析一下王森父子，王森为什么以那样大的热忱，以毕生的力量从事民间宗教的创业及传教工作。固然，他有虔诚的宗教家的理想，这一点解释不了他那庞大的家产的来源。他年轻时代很穷，从事艰苦的皮匠生计，但当教主以后，迅速成为一方豪富，庄田半天下，其庄园庞大，“屹然如城”。显而易见，他的家资与传教事业有着直接的关联。而闻香教的教阶制也是随着教门扩大和敛钱生计兴盛之后出现的，与这种财产和分配密不可分。教职的确立并不单纯是宗教上的分工或弘扬法事，每一种教职都有实实在在的现实利益。在闻香教中，各会皆有会首、传头，他们每年四季敛钱，交于总会首、总掌教处，然后再向上递送。《餐微子集》记载：“见获伪太师周印，传徒分为五会，会各数千人，每四季敛钱，解赴周印处，转解滦州石佛口，称弥勒佛王好贤，听其支用。”②当然，解赴王好贤处的仅是一部分，从一般教徒敛得银钱在向上汇送的过程中要受到层层盘剥，教职越大，油水越多。为了攫取现实利益，收徒作会，发放经卷、教单、印信等物，升迁教职等等无一不与敛钱相联系。而所奉银两越多，教职升迁越快。万历四十八年（1620）许应龙同善友多名

① 《朱批奏折》，嘉庆二十年十一月十九日山东学政王引之奏折。

② 岳和声：《餐微子集》卷四。

凑银送与王好贤“做好事”，“王三以应龙教法广行，升为会头。送与见获木雕关防一颗，篆刻‘蓟州知州许关防记’八字”①。不仅许以教职，且许以官职。正因为如此，前往石佛口送银者络绎接踵。史料记载：

> 森移住滦州石佛庄，其徒见者俱称朝贡，各敛积香钱，络绎解送。或盛停别所，以待支用。②

很显然，教阶制即等级制是在敛钱传教兴盛之后自然而然产生的。设有这种教阶制，就没有一个庞大的金钱运输网，也没有严密的组织听从王氏父子号令。相反，没有被神化了的活佛式的人物王森、王好贤，一般群众也就失去了信仰的依托，也就不愿意一年四季将银钱上交，各级宗教头目也会失去经济来源。出于宗教信仰目的，也出于经济目的，对教首的神化也就步步加深了。天启二年（1622）五月，徐鸿儒先期起事，王好贤胆怯避匿，但山东教徒不知此举，仍以“共扶皇亲王三爷举事”为号召。又称徽南山左教徒“皆望教主救护”，而“晋地秦关之党类尊为佛祖”③。天启二年徐鸿儒由于仅是山东教徒的领袖，号召力不大，而“好贤窜逸，天下豪杰遂寂无一应”④。由此可见，传教敛钱之业兴起，必然导致宗教形成严密的组织和等级制度，而等级制度的完备，宗教教义崇拜教主的内容出现又必然导致教内宗教领袖的神化，以及其家族的神化。

在这里，不直接依靠土地剥削，却造出一批大土地所有者；不依靠高利贷放债，却使少数人发了横财。据李济贤统计王森、王好贤父子在北京、通州十里河、密云县、遵化县、永平府滦州、永平府迁安县孙各庄、松汀、古麻、建昌营、广平府永年县、真定府饶阳县有房产十一处，有田产九处。这尚是其家业的一部分。这些田产再以租赁形式进行剥削，其家族财富从传教敛钱和地租剥削两种形式滚滚而来。其实传教敛钱的剥削方式也是以封建土地制度为基础的，在本质上与正统宗教以捐献、布施为名建立起来的寺院经济并无不同。只不过在民间宗教中是以特权家族为集团的地主经济，而正统宗教则是以派系为集团的地主经济，它们同样没有跳出封建经济法规的制约。正是在经济分化中产生了等级制，并在这个制度

① 岳和声：《餐微子集》卷四。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

的基础上产生了特权阶层，从而在教门内部划出了阶级分野。闻香教创教、传教过程正反映了这种本质。

事情还不仅于此。由于财产的迅速和巨大积累，不可避免地产生财产再分配问题，而财产的再分配又将导致教权的再分配，这种分配又往往导致宗教的分裂和新教派的产生。万历四十年（1612）永平府迁安县团山修建佛塔，因为王森的实力和对群众的号召力，当地“举森募化”。但这件事却引发了一场教内分裂：

> 四十年，迁安县团山建塔，以森术能动众，举森募化，森以金钱托其弟子李国用、李应夏，而国用乾没之，不为森所容。国用遂畔森，与应夏创立别教，自称太极古佛，以符咒亡灵为事。而森之弟子，亦往往有背森从国用者。两教弟子，各为其法门以相仇杀，尽发露其过恶。府县拟李国用、李应夏、王森及森之弟子杜福等罪，此四十二年事也。①

此事之后，王森虽保释监外，而其弟子乘天旱饥民多起为乱之时“造为妖言，欲拥戴森，聚数百人于清凉山，驿报汹汹”②。再次导致王森入狱，律绞刑。万历四十七年（1619）王森死于狱中。

由于教派多次分裂的历史事实教训，也由于封建社会宗法制度的根本制约，民间宗教家最终懂得了：只有以血缘关系为纽带，以家族制度为基础，实行教权的世袭制度，才能避免教权和财产为外姓所夺。而要巩固这种制度，为这种制度制造合理、合法的依据，宗教的宣传就被突出出来。从明代到清代，王姓家族不停地制造弥勒佛下世之说，王好贤则“僭称弥勒佛主之尊号”，其后代则曰“四正文佛落在王门”，目的都是为了巩固神权，巩固财产，为家族世袭制度制造神化依据。

在明清两代被各种教义和偶像崇拜的神圣光环的笼罩，而孕育产生的“神圣家族”，绝不只闻香教的王家。③ 这些家族大都统治各类教门五至十代不等，往往长达几个世纪。在这些家族的世袭领地里，他们具有至高无上的宗教权威和对教徒的震慑力，不仅“职掌”着信仰者在彼岸世界——

---

① 黄尊素：《说略》。

② 同上。

③ 本书出现的罗教的罗家、江南斋教的姚家、黄天教的李家、八卦教的刘家、郜家、王家、侯家等等都属此列。

天堂或地狱的“命运”，从精神上控制着他们，有些教门还设有森严的教法、教规，掌握着对教徒的生杀予夺之权。

在我们分析了闻香教上述特点以后，就会对王氏家族，特别是王森父子的政治倾向有进一步的了解了。神权、族权、特权的结合，必然导致上层宗教领袖对政权的欲望，这种欲望以两种表现形式出现，一种是投靠现政权，一种则表现为政治野心。

万历二十三年（1595），永平府当局因王森教门势力发展迅速，“虑恐滋蔓酿祸”，以左道乱政罪判绞。因王森向地方官行贿，从轻发落。《说略》记载：“森既出，思得有力者以自庇。遂入京师，投永年伯为族，又结奄宦王德祥。”① 《明史》、《外戚恩泽侯表》云：“永年伯王伟，端皇后父，万历五年封。王栋，万历中袭，三十四年七月丁亥卒。王明辅，万历三十五年五月辛未袭。”② 永年伯王伟死于万历中，大概王森放出后交结的即是王伟。后来这个皇亲王伟被列入了石佛口王氏族谱，成了王森的长兄，王朝凤的长子。王森投靠永年伯后，闻香教教徒也四处散风，说王森、王好贤是皇亲。这种说法在后来的金幢教中更为倡行，干脆把“正宫皇后”作为王佐塘的侄女加以宣扬。其实《明史·后妃传》中关于孝端皇后记载是十分清楚的：“神宗孝端皇后王氏，余姚人，生京师。万历六年册立为皇后。性端仪……四十八年四月崩，谥孝端。……合葬定陵，主附庙。”③ 可见，浙江余姚人的王伟与直隶蓟州王氏不可能有任何血缘关系。王森以金钱贿永年伯左右，得攀龙附凤，以至族内教内以讹传讹，竟使王伟入族谱。此举可谓无耻已极。

由此引出另一段公案：明末三大案之一的梃击案。红封教徒张差为阉竖所诱，手持木棍，进入太子住所慈庆宫门前，打伤守门人。此案与郑贵妃有直接关联。李济贤君以为“王森的教门参与了最高统治集团的宫廷政变，为万历皇帝和郑贵妃一伙出过大力”。“王森和他的红封教与统治阶级相勾结，充当过最高统治者的阴谋工具，所以王森及其门徒们受到了特殊优待”。④ 王森父子与统治阶级相勾结是实，但他们勾结的是王皇后之父王伟家族。太子为郑妃眼中钉，肉中刺，但太子却是王皇后之子。王森等人怎能助郑妃而做出不利于王皇后一族之事呢？此其一。其二，张差仅为

---

① 黄尊素：《说略》。

② 转引自李济贤：〈白莲教主王森王好贤不是农民起义领袖〉，载《文史》第13辑。

③ 《明史》卷一百十四〈后妃二〉。

④ 李济贤：〈白莲教主王森王好贤不是农民起义领袖〉，《文史》第13辑。

弘封教一普通疯癫教徒，固然太监庞保诸人曾与另一弘封教徒马三道密商，筹划此谋，但并没有任何史料证明王森父子为幕后策划。按逻辑讲，如若王森父子知此谋对永年伯及王皇后不利，必定会制止马三道等人的行动。虽然此段公案无涉王森父子，但王森父子依附明封建政权却是有案可查的。

王森父子不但依附贵权、太监，而且王好贤也不甘心于一个“邪教”教首身份：“好贤曾为遵化王抚院下旗鼓官，后病革归农。续因水平兵备袁应泰以东事孔亟，特呼王好贤于家，取李国用于延庆卫中，属之招募兵勇。”[①] 一个“邪教”教首竟然充任明政权旗鼓官，后来又为当局招募兵勇，似乎令人不解，但联系到王氏家族已上升到大土地所有者的经济地位，联系到王森父子依附权贵的事实，王好贤充任明政权官吏并为之招募丁壮也就不足为奇了。

万历四十七年（1619），王森死于狱中。以此为转折点，王氏家族依附明政权，以求合法地位的幻想破灭了。但其政治野心并没有破灭，只是转换了一种形式：即依靠庞大的宗教力量，对抗明政权并进而夺取天下。王好贤在王森死后，与徐鸿儒及于弘志等密谋策划反明之计，为此王好贤曾作过一番准备。据史料载：

> 先前，王好贤于万历四十八年投前任永平道袁按察使听用，札授千总，委募家丁，又不合私拣能干好汉……多人，自己收用。……袁经略被难，复投兵部，委用打造军器，伪太师周印等解银前来。王好贤又不合，因归附人众，渐生谋逆，将辽阳失陷，内地空虚情形，暗与周印密约各省传头，俱于天启二年八月中十方同起。[②]

可见，王好贤招募兵丁，打造军器，佯为明朝，暗生逆志，野心勃勃地策动“十方同起”的计划。他是这个计划的主谋，而徐鸿儒、于弘志仅为协同。但是因形势紧急，徐鸿儒等以他事相激，先期起事。大规模急风骤雨般的农民起义爆发以后，王好贤却完全背弃前言，落荒逃逸。王好贤虽先因父仇，有反明之意，但其本愿与一般穷苦农民反抗压迫剥削的造反不同。他虽然野心不小，却胆气不足，贪生怕死，爱恋财货，使他不敢也不能承担起一场大规模的反抗现政权的武装斗争。只有带着妻妾财帛避匿

① 岳和声：《鳌微子集》卷三。
② 岳和声：《鳌微子集》卷四。

他乡一途，最终落得个身首分离，家破人亡的下场。①

（二）徐鸿儒领导的大乘教起义

明代中叶，从正德、嘉靖两朝已开始孕育重大的政治、经济危机，万历一朝腐败有加，败使形势积重难返，已无重振的机运。土地兼并、宦官当政、外患频仍是明中末叶难以解决并最终造成天下大乱，社稷倾覆的根本原因。明中末叶的土地兼并之严重，封建时代后期任何时代罕与甚匹，上至王公贵戚，辅宰大吏，下至地方权势、宦官阉竖，几乎将各地膏腴之地囊括殆尽，有些地方仅余道路为官家所有。兼并之风毒肆，令人瞠目结舌。这是明政权自取灭亡的首要之点。其二，从正德朝至万历、天启间，百十余年，阉竖当政，清流退守，社会黑暗，可与汉末相较。其三，关外满族从奴隶制向封建制转化，生机勃勃，迅速崛起，造成明政权严重边患，又导致对内加征不已的局面。内忧外患，接踵而至，病人膏肓的明政权已无法应付，大乱在即，农民革命风云际会的时代已为期不远了。正是这种局势引发了闻香教内部一种新力量的产生——即教内农民革命力量的兴起。

为什么大乘教起义会爆发在山东？一是山东百姓受苦最深，二是该省教派活动最烈。王以中《平妖集序》作了生动的描绘：

> 二东自年来兵兴辽左，患迫震邻，海运陆输，供仁特烦于孔道；征兵增饷，赋役倍重于他方。又自乙卯以来，水旱为灾，室家不保，疮痍尚未平复，师旅又苦繁兴，民间又蠢蠢生心，地方又眷眷多事。加以当南北之冲途，生其间者狡狯兼之强悍。值登莱之海防，官兹土者，谋东不暇顾西，乃教起白莲，酝酿日久，祸延赤社，滋蔓难图。以成佛成祖之邪说，蛊惑人心，以为帝为王之狂谋，歆动众听。谬谓得其法者，不逢灾患，遂至从其教者，遍满闾阎，结会传香，订盟啸聚，阳以举行善事，阴实包藏祸心。有司惧发大乱之端，无故不敢挑衅，奸民遂乘多数之候，挟众辄自争雄，难方起而决裂难收，响甫传

① 《雒徽子集》载：天启二年八月二十一日五更，王好贤带领一妻四妾、子王如纶、孙春哥、家丁张忠、治国宰、王进忠等四十余人，各执刀弓器械，先逃至遵化、蓟州、霸州，而后逃匿京师势豪密宅。又南逸山东临清，留妻安氏、子如纶于临清，带四妾一次子并部分家丁南逃至扬州。天启三年十二月十八日当局子扬州捕获王好贤一伙，其妻子先于临清就逮。天启四年二月二十五日刑部奉圣谕："王好贤等着便会官处决，余俱依拟。渠魁既已正法，余党系从宽宏，还着该抚按官通行所属，晓谕安辑，以靖地方。"

而徒党并起。①

这段史料对“白莲教”的酝酿及起事作了真实的记录，但对引发事端的内在原因的描述却远嫌不足。事实是万历末年、天启年间的山东人民特别是鲁西南、鲁西北的百姓已无活路，所到之处，荆棘遍地，田园荒芜，断壁残垣，狼嚎狐据。而连年荒旱，以致人相食，父子夫妇不能自保。正像民间宗教经书预言的那样：大劫垂至，虎狼满山川，人百不余十，十不余一。在这种状况下，本来最安分的百姓也不能不铤而走险了。

然而恶劣的经济、政治状况仅是造成社会动荡的底层社会造反的一个原因，要形成“十方同起”式的突然爆发的农民革命，严密的组织和杰出的领导者也是必要条件。因此在探讨明末大乘教起义时就不能回避宗教本身以及某些宗教上层集团权力欲望和野心在激起民变时的重要作用。显然，社会条件的恶化是农民不安于现行秩序并起而造反的根本原因，而组织农民运动并激发他们的反抗情绪，使之成为一种对抗政权的现实力量，却是宗教因素和部分人的权力欲和野心在起作用。而传统白莲教的三佛应劫说在数百年间正是这种欲望的催化剂和理论武器。正是这种思想鼓动起王森父子的野心和徐鸿儒的帝王梦，使“成佛成祖之邪说”演化成“为帝为王之狂谋”，成为山东大乘教起义酝酿和爆发的重要因素。

像鸿儒，本名徐诵，祖籍山东省巨野县，迁居郓城县。万历中加人王森闻香教。因为他与王森父子的密切关系和干练的组织才能，在二十余年间迅速地成为实力雄厚的宗教家，以至畿南、河南、山西、江苏北部信徒“在在有之，皆推鸿儒为教主”。在庞大的宗教势力拥戴下，野心逐渐膨胀，后来他在教徒中造出“伊母梦红日人怀而娠”的神化，以天生圣人自况。而起事不过数日便建元大乘兴胜，自称中兴福烈帝，将王好贤的总教主地位弃之不顾。他的起义目的显然是为了登基称帝，“横行天下”。对徐鸿儒走上反明称帝的道路当然不能简单地归结于个人的动机。像对历史产生过影响的任何人物一样，他们的动机总是反映了那个时代一定的社会集团、阶层的利益和要求。显然正是当时华北地区下层群众变革现行秩序，追求生路的现实力量，特别是长期形成的宗教力量，把徐鸿儒推上了领袖

① 王以中：《平妖集序》。又康熙《邹县志》卷七记载：“钜野闻香教首徐鸿儒以妖术煽惑，设水盆照人头面，使各目见其为帝王将相衣冠。惑而从者数万人，有司莫禁。”同志卷二载：徐“自称闻香教，即白莲教异名也。其术能使人目见金山、银山、而山、米山、油泉、酒泉。谓有皈依之者终身不贫。愚民听其煽惑，争先附之。”

的地位。而他在走上宗教领袖地位以后产生的野心和欲望又反映了部分群众渴求“真龙天子”出世或“弥勒下生”以治世的思想。这种互为因果的关系，就造成了山东大乘教“扶挟众自雄”、“徒党并起”的局面。

天启二年（1622）五月三日，徐鸿儒带领大乘教徒在山东郓城县徐家庄举事，五月十日在郓城、巨野交界之梁家楼建元大乘兴胜元年，自称中兴福烈帝。五月十三日攻陷郓城，十七日其部下沈智等率众攻陷滕县。二十三日攻陷峄县，同一日另一部攻陷邹县。旬日间连下四城，并围攻兖州、曲阜等地。击杀郓城县训导刘维贤、邹县五经博士孟承先，滕县知县姬文允登堂自杀。更重要的是控制了部分运河地区，切断了漕运孔道。“徐淮燕宋四路濒危矣。”明政权承平日久，山东未置重兵。大乘教突然起事，朝野震惊，慌忙调军。山东巡抚手下无兵，只能“练民兵，增诸要地”，并“请留京操班军，及广东援辽军，以备征调。荐起故大同总兵杨肇基，统山东军讨贼”①。而久经压迫的农民军“人众心齐”，久未阵战的腐败官军则“数致不敌，又将各一心，致以私隙而败公事”②。一时大乘教军声势大振，各地百姓将妻携子以归之，甚至部分地区百姓“什九从贼”。教军攻势维持到天启二年（1622）七月，因战略上固守邹县、滕县等地的错误，给明政权以调兵遣将的可乘之机，而袭击兖州、曲阜及漕运船只等战役又相继失利，更导致集兵于邹、滕一带。明政权在是年八月集重兵于邹县、滕县、伏山周遭。山东巡抚赵彦欲举兵攻邹，副使徐从治提议暂时放弃攻打邹滕两地，而“掏其中坚”，消灭教军有生力量。此计一出，聚集于两城间的教军精锐部队被围于峄山一带，并被明军歼灭。邹、滕两座孤城被围困，九月初滕县失守，十月十六日邹县因弹尽粮绝，被迫突围，徐鸿儒被擒，俘献京师，磔刑而死。死前曾说：“吾与王好贤父子，经营二十余年，徒众满天下，事之不成，天也。”③ 其实徐鸿儒之败，败在战略上的根本错误。有些研究徐鸿儒起义的人，把起义失败归结为他们“犯了流寇主义的错误”。其实，我认为徐鸿儒之败，恰恰败在没有实行“流寇”的战术。败在固守一城一池，而给敌方以围堵之机。当是时，直隶、河南、山东、苏北广大腹地，百姓盼义军如久旱之盼云霓，徐鸿儒所应采取的恰恰是游走的战略：避敌之实，攻敌之虚，打赢则打，难胜则走，发动群众，扩充军力。如此，即使是败，也不会致得如此之速。后来

① 印鸾章、李介人修订《明鉴》。

② 王以中：〈与总河书〉，见谢国桢《明代农民起义史料选编》。

③ 黄尊素：《说略》。

李自成、张献忠之所以坚持日久，近乎成功，皆因在实行“流寇”的战略。试看他们进行战争的路线就明了他们与徐鸿儒起义的优劣。清代的川陕楚教军起义，坚持了十年之久，即在一个“流”字上下功夫，而八卦教起义失败之速，也在于而守城池。至于其他问题都不是失败的主要原因。

徐鸿儒起义虽然失败了，但是败的光彩。千百万生活在封建专制统治下的奴隶，又一次挺起了腰杆，获得了做人的尊严。

三　入关前后的清政权与闻香教王氏家族

天启二年（1622）秋冬之际，山东徐鸿儒起义失败。第二年冬，王好贤在扬州就逮，天启四年（1624）初被杀。王好贤在天启二年八月二十一日五更南逃之际，王氏家族内部发生了一场血拼。当时好贤南逸，带走庞大家私，而其躲避当局追捕，又必然诿过于家族，因此引起族中不满。其二兄王好义、堂弟王天佑带领家丁阻拦。王好贤喝令家丁张忠将王天佑一箭射死。王好义上前拔箭，张忠又向王好义连发两箭，中胳膊及右肋，倒地昏迷。张忠等又射死家人龚瞎子、李黑子、牌头木匠吴某，王好贤夺路而逃。[①] 这场家族内部的流血事件，影响深远，导致王姓及闻香教的分裂。王好贤后裔一支不得不从滦州石佛口迁至卢龙县安家楼。而王好礼、王好义后裔仍然族居石佛口。此后石佛口一支掌握教内大权，并勾结关外后金政权，使王氏家族部分成员一度走向上层社会。

徐鸿儒起义六年后的崇祯元年（1628），陕西人王二率山西逃兵攻掠蒲城，一场震撼神州，持续几近半世纪的农民运动风暴起于黄土高原。崇祯十七年（1644），李自成率百万雄师，直捣北京，明朝败亡。当时，吴三桂领兵据山海关，而新兴的满族政权雄踞关外，正举满洲之兵，觊觎中原。三股力量纵横捭阖，鹿死谁手尚无定势。滦州位于山海关之南，为满洲兵入关必经之地，而隐于此地的王氏家族，凭着投机的敏感，依恃着庞大的教势，在此之先数年，即已交通后金政权，意图发迹。

天启四年王好贤因叛逆罪律斩，王好礼、王好义虽未与谋，亦“从不限籍之异同律，流置”。但此案因嘉宗“余党系从宽宏”的指令，王氏家族未受更多牵连。为时不久，又暗行传教如故。崇祯一朝，闻香教实力逐渐复苏，并传教于辽东，当时掌教人为王森孙辈，王好义之子王可就。王可就怀着祖、父两代仇恨，在崇祯九年（清崇德元年，1636）采取了一个

① 岳和声：《馨微子集》卷四。

投靠后金的重大行动。

汉译满文老档曾记载了闻香教勾结后金事件。崇德元年（1636）十月，后金和硕睿亲王多尔衮、和硕豫亲王多铎，统兵征明，驻营锦州城外。当时有个叫崔应时的人，在城内与党羽五十人，预谋献城于后金。崔应时遣同党胡有升持书献于和硕豫亲王。其书云：

> 佛言朱氏之统业将终，故天遣真主下界，拨乱反正。今大金之后，天聪皇帝出而御世，是为英明皇帝，安天下之民。东四部之金兵从之，北察哈尔亦从之，世人不可轻视。盖天之遣新替旧，复定天下，改良时世，固有在也。朱氏统业之终，系于天。天聪皇帝立后，诸神佛下界，扶助天聪皇帝即皇帝位，且玉玺乃天所畀，天与之也。明帝不幸，失于蒙古人之手，今已五百年，应归天聪皇帝。迨见弥勒佛后，贤人出现，暗中扶助，慎勿轻言。天下十三省，皆有贤士，观音菩萨，助帝即位。前佛见山西地方，欲见金裔，每日号哭。山西平阳府十河王，特遣四人至辽东，请天聪为皇帝，至今未归山西省。候见真主，欲告以故，我山西平阳府人，候皇帝至，收抚黎民，但能率兵三、四千，各处皆来归附矣。将随上至北京，即皇帝位。南省湖广、四川、浙江、福建、广东、广西，皆赖山西平阳府有此一人，暗中往来，融洽内外，扶助天聪即皇帝位，扶一君不扶二君。①

此档甚长，不宜再引。但观此信最重要之点，即山西平阳府十河王愿天聪入关为帝，而他愿扶助真主。同年十月多铎及多罗贝勒豪格复信崔应时：

> ……崔将军：尔遣二人来，欲应天顺人，西成国家之大业，甚合我意，喜之不尽。我所以率兵前来者，亦出自应天顺人之举。此事果成，则尔之富贵，固不待言。将军如不信，岂不闻孔、耿、尚之事呼？尔之功与彼三人何异？②

多铎等人是时正围攻锦州，忽然得知崔应时等愿助后金，以为内应，故喜从天降，把崔应时等人投靠之举比于孔有德、尚可喜、耿仲明崇祯六

① 引自孟森：〈满洲老档译件论证之一〉，载《明清史论著集刊》。
② 同上。

年、七年（1633、1634）率兵投降后金的行动。信中要求崔应时“速遣书来”，具体计划里应外合。

崔应时得多铎书后，再次派胡有升等致书多铎等人，约于十月二十二日夜举事为内应：

> 约于二十二晚亥刻前，整饬大军，在城南一里，东关外一里，北门迤西第三女墙外，安营勿动。我暗中为力，整饬大军，四面一齐呐喊二次后，迨第三次时可整备梯楯，至于城下。我在城上，一齐动手。城上执灯摇动，其余雉堞，亦皆悬灯。……凡我城上之人，皆以白棒为记。城上人以满语高声呼唤，城下即竖梯，城上垂绳，以手执绳面登，万勿忘却。①

豫亲王多铎等应约令军士整备云梯，于亥刻前进攻锦州。但崔应时的行动为明军发现，执崔氏于狱中。胡有升与同谋张绍祯、门世文、门世科、秦永福归顺后金。多尔衮、多铎率胡有升朝见皇太极。皇太极谕之曰：“尔等虽未成事，而意在归顺，殊属可嘉。”

此份满文老档译件因未对照崔应时信之原件，离真相相去较远。清太宗第一次修改圣训时，再次将崔应时书由满文译成汉文，因对照原件，故接近真相。

第一，点出崔应时等人为“善友”：“崇德元年丙子十月十五日，和硕睿亲王、和硕豫亲王往征明国，至锦州临近下营。城内善友崔应时为首，同五十人议定，差胡有升持书来投豫亲王……”

第二，出现“古佛”、“劫尽”、“八牛”、“收聚缘人”等民间教派特有词汇：

> 天荒地乱亦非轻，古佛牒文下天宫。紫微大金临凡世，天聪世间侵北京。……天差下世，替旧换新，改立乾坤，重立世界。牛八江山功满回天宫，天聪掌教。……臣等候明君破燕京，牛八退位立中京。你在梦中神安年新换世界，长安界大破西秦。……从累劫混沌分下，初立世又是一回，戊午年天差下你，尘世间收聚缘人。

上述引文内容足以证明崔应时是民间宗教信徒。他们投靠后金，丧失

① 引自孟森：〈满洲老档译件论证之一〉，载《明清史论著集刊》。

民族气节，却又打着宗教“顺天应时”旗号，把三教应劫的“理论”套在朱明与满洲之争上，鼓吹八牛（朱）国将灭亡是劫数已尽，“功满回宫”，是应天之召。而后金兴起，天聪为帝，改立乾坤，也是“应劫而出”，故天聪是下世弥勒，应掌立“后会”，普渡众生。所谓“后会”即民间宗教所云“龙华三会”。崔应时的信，通篇内容都是取媚后金及夸耀“十河王”的实力。满人入关前，正当草创之际，故广揽人马，对“邪教”亦收之为用。

崔应时等五十人是民间宗教教徒已无疑义，但属何教门，其交通后金为何人指使？我认为他们是闻香教教徒，受石佛口王姓家族指使，很可能是受王好义之子王可就指使。

崔应时等人为闻香教成员有数条根据：

第一，闻香教内信徒皆称“善友”。明末教派虽多，但互称善友的仅闻香教一家。据《餐微子集》记载：

> 王森遂立大小传头会首……贼首徐鸿儒、于弘志、周志德、许应龙与许大国，同善友李天禄、伪太师周印等俱为徒弟，各相群聚，贡纳香钱，置买庄田，供奉尊崇如活佛。①
>
> 又据蓟州人许应龙供称：同父许大国，善友李天禄、史天、左年年在三屯营应军。因投直隶永平府石佛口地方先在今逃大会首王三为师。李天福同一切善友俱拜王三为老师傅。②

在闻香教中，“善友”是对一般无教职者的称呼，后来演化成同教之间的称谓。很显然，崔应时等五十“善友”都是闻香教徒无疑。明代末叶，关于辽东民间宗教史料极少。锦州地靠山海关，与关内滦州不过数百里之遥，闻香教为明代末叶实力极为雄厚的教派，其势力扩张至辽东是应有之义。况且王好贤在世时又极注意关外形势，他与徐鸿儒等约定“十方同起”的原因之一就是“辽阳失陷，内地空虚”。与山海关相距不过百余里的滦州与关外声气相通，王好贤对关外形势了若指掌，其后干氏家族投靠后金，都与滦州地理位置不无关系。而关外善友会蓬勃兴起，也因为靠近滦州石佛口的传教中心。

第二，崔应时致和硕豫亲王书中多次提及“山西平阳府十河王”，“山

① 岳和声：《餐微子集》卷四

② 同上。

西平阳府西河王府”，或云“山西平阳府有此一人，暗中往来，融洽内外，扶助天聪即皇帝位”，“昨者山西平阳府西河王府，差四人来到辽东，单请天聪，掌立世界。”……

上述所云“十河王”或“西河王府”当然是隐语，暗指闻香教主王氏。十河王即石佛王，西河王府亦指石佛王府。这种说法是有根据的。清代嘉庆二十年（1815），直隶总督那彦成在查办石佛口王姓家族时，在王克勤家搜出《三教应劫总观通书》，书内有“未来佛降生青山石佛口”字样。故可知此书为王氏家族所纂。[①] 嘉庆十八年九月“癸酉之变”后，当局在八卦教首林清家亦搜得此书抄本，名《三佛应劫统观通书》。书内有“此经出在山西岳阳县王家庄，雷响一声，石内出现”等语。[②] 显而易见，所谓山西岳阳县王家庄即暗指永平府石佛口王姓，故曰此经“石内出观”。由此也可知崔应时信中所云“山西平阳府十河王”，“山西平阳府西河王府”，都指的是永平府石佛口王姓。显而易见，在封建专制制度之下，“邪教”处处遭受镇压，而崔应时受命于王姓教主投降后金，更要处处谨慎。否则难免有灭族之祸。

事实上，在崔应时锦州交通后金之事前，闻香教王姓教主就曾派人与后金联络。崔应时信中有这样一段：“先日大凌河，我为你打发一人，到你营送信，叫你拿住此人，不要故松，谁想你撒了手放了来。那时不放他回来，北京早得了，不等到如今。”此事具体情节已难搞清，但石佛口王姓派崔应时赴锦州为后金内应之前，已派人去大凌河后金军中送信联络人关事宜。通观崔应时与多尔衮、多铎进兵书的口气，作此书者亦似王氏家族中之人。这个结论目前尚缺少实据。

第三，崔应时上书多尔衮、多铎时，闻香教主应是王好义之子王可就。天启四年（1624）以后，王森长子王好礼、次子王好义为当局发配他乡。王好礼有一子王图新，此人史料无载。王好义亦有一子即王可就。王可就于明末投靠清政权。据史料记载，他在清康熙初年曾任山东抚标游击、陕西延安府延安营参将和杭州城守副将。他先后慎压了山东王进等人领导的农民起义，张正等领导的农民起义和陕西延安谢化奇等领导的农民起义。又在杭州一带对抗清活动达二十年之久的唐起凡等进行镇压。三藩之乱时，王可就受康熙皇帝两次召见，委以密查耿精忠的特殊使命。后来他被人刺杀，康熙皇帝亲自“赐祭”并荫封其二子。连其祖王森夫妇也受

① 《朱批奏折》，嘉庆二十年十二月十四日直隶总督那彦成奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月衡龄奏折。

到康熙皇帝的追认，并在其家乡滦州石佛口建立墓碑。《滦县志》载其碑文：

> ……尔王道森，乃延绥镇延安营参将之祖父。植德不替，佑启后人，绵及乃孙，丕彰鸿绪，休贻大父，聿观世泽，兹以覃恩，赠尔为昭勇将军，延绥镇延安营参将。……尔延绥镇延安营参将王可就祖母孙氏，尔有慈谋，裕及后昆，念慈称职，端由壶教，爰锡褒仪之贵，独昭种德之勤。兹以覃恩，赠尔为淑人……①

由此可见，王可就在明末清初曾是一个官声显赫，权倾一时的人物。他获此殊荣，固然在镇压起义军和平藩乱时曾建功立业。更主要的是他在清末入关时就曾以其庞大宗教势力配合过清军对明政权的进攻。崔应时锦州为内应之举显然是王可就策划的。此举虽然失败，但在清兵入关前后，王可就肯定还有一系列活动，以至得到清最高当局的赏识，成为统治阶级的一员。但为什么这样一个重要角色清史稿和清史列传都无记载呢？显然是为清政权讳。王可就本人是个“邪教”教首，又曾为清政权立过大功，受过封号。清军入关前后，为中原逐鹿计，广揽群雄，各色人等皆不嫌弃。一旦政权稳定，草创之际在所难免之事一概为之隐讳。清代朝朝皆修改实录，其意即在于此。王可就行迹很难从官方记载中寻觅，实质是清廷不欲将清初与“邪教”教首合作的事实示于后人。故凡是关于王可就的行迹一概删去，将他从历史上抹掉。

但官书、实录毕竟遗有漏洞。王可就虽然难入列传，但其手下“善友”却于史有载。曾经替崔应时送信的胡有升因投靠有功，官运亨通，《清史稿》亦为其作传：

> 胡有升，锦州人。崇德元年，睿亲王多尔袞、豫亲王多铎率师攻锦州，有道人崔应时者，与州民张绍祯、门世文、门世科、秦永福等谋以城降，使有升持书诣师，期内应。豫亲王与书赍还。明将调知之，执应时等下狱。有升与绍祯、世文、世科、永福脱走来归，各赐冠服、鞍马、妻室、奴仆。授世职，有升得三等梅勒章京，隶汉军镶

① 参见李济贤：《白莲教主王森王好贤不是农民起义领袖》，载《文史》第13辑。《明代京畿地区白莲教初探》，载《明史研究论丛》第2辑。

黄旗。屡从征伐，进二等。①

顺治四年（1647），授胡有升南赣总兵。后因攻讨残明余部，“叙功，加左都督，赐紫貂冠服、甲胄、佩刀、鞍马，进世职三等精奇尼哈番”。顺治十年（1653），尚可喜等奏称胡有升功，“复加太子少保”。顺治十七年（1660）胡有升因老病解官。康熙三年（1664），朝廷因其守赣州功，进一等。康熙九年（1670），胡有升卒，其子胡启泰袭位，改隶正白旗。后其孙“降袭一等阿思哈尼哈番。乾隆初，定封一等男”②。与胡有升一起投降后金的张绍祯、门世文亦有封赏，为甲喇章京，门世科、秦永福为牛录章京。并各赐妻室、冠服、银帛、奴仆有差。

纵观明清两代历史，像王可就、胡有升等人以“邪教”教首、信徒身份而能获高官者，绝无仅有。这是明末清初政权鼎革，社会动乱给他们带来的机遇。正当闻香教王氏家族及其他上层宗教领袖投靠清政权之际，清政权即开始对闻香教下层信徒的镇压。满文老档《圣训·屏异端》记载：

崇德七年壬午五月初十日，厢红旗牛录章京计马户下善友李国梁，邪行不止，辄生异心，为其主母告于户部。及鞫，乃云：“我有用印札付一张。”并其札付送礼部审之，其印及札付具搜出，议为首十六人，及有札付十六人，无札付五十二人，同党者九十三人，定死罪奏闻。奉旨：“止杀为首十六人。有札付者各鞭一百，箭穿耳鼻；无札付者止鞭一百；其余九十三人，各鞭八十二。”③

此后礼部奉圣旨，晓谕诸善友知：

自古僧以供佛，道以祀神。近有善友，非僧非道，一无所归，实系左道也。且人能尽其生，即能尽其死。既无愆尤，斋素何用？真有愆尤，斋素何益？与其善口，不若善行。俗云：“行善者天降以福。”善原在心，非徒惜口腹之谓也。今善友康养民、李国良等，合群结党，私造印札，邪说诬民，攻乎左道，紊乱纲常，凡同党三百余人，俱定死罪。蒙皇上宽宏，止诛为首十六人。自今以后，除僧道外，凡

① 《清史稿》卷二四三，《胡有升传》。
② 同上。
③ 转引孟森：〈满文老档译件论证之一〉，载《明清史论著集刊》。

> 老少男妇斋素之事，俱行禁止。如有仍前斋素者，或为他人所首，或为部人查获，必杀无赦。该管各牛录章京及本主，不行查究者，一例治罪，特谕。[①]

此谕前一日，有镶白旗善友三名，镶黄旗善友一名，镶红旗善友一名，正蓝旗善友一名，此六人不开素，且持书跪大清门外。书云："楚国无以为宝，惟善以为宝。如何不辨邪正黑白而概革之，纵不看善友，独不看佛之金而呼？"此六人被执送礼部，后交付本主杀之。

清兵尚未入关，对民间宗教首次办理即下此毒手，残酷过明代百倍。当年王森不过监禁而死，并未涉及其三子。王好贤以"叛逆"罪斩，其两兄仅为流徙。而清政权只因善友"合群结党，私造印札，邪说诬民"，即杀为首十六人，其他人亦付之酷刑。此案例一开，计清入关二百六十五年，只康熙、雍正时代量刑为宽，其他朝对"邪教"无不采取杀戮政策。结果是"邪教"越杀越多，"邪教案"越办越大。清帝国寿终正寝了，民间宗教却依然存在，且畅行无忌，此等教训，治史者不能不明。

对善友的大肆杀戮、刑罚，王可就、胡有升等人当然不可能不知道。但是已经爬上了官僚阶层的闻香教主王可就等人，不但不会对普通教徒流血表示出不满，反而对几代人曾经共同信仰的宗教亦弃之不顾了。为了保持住已经到手的荣华富贵与权力，他们完全走上了另一条道路。不仅自己这样做，而且子孙后代也这样做。王可就的子孙（王氏家族二房）在清代几乎没有什么人再传播闻香教——清茶门教了，而没有走向上层的长房，特别是三房王好贤的后代则重操旧业，以传教为敛钱工具，直到这个家族的败亡。

四　清初闻香教的传播

清政权入主中原后的顺治一朝，各地闻香教以大成教、善友会之名继续传教，活动频繁，以致不断遭受镇压而引起反抗。从断断续续的史料中似乎给人这样一种印象：清初的闻香教缺乏统一领导，形成群龙无首，各自传教的局面。这反映了教主王氏家族与清政权合作，背弃了底层信仰者的这一现状。

《清世祖实录》顺治二年（1645）二月十七日庚午等记载：宣化利民

① 孟森：〈满文老档译件论证之一〉，载《明清史论著集刊》。

堡守将王守志对朔州蒋家峪等村“善友会”持斋事佛者，“始则借端酷诈，继而纵兵抢夺”，又“虚张其事，诬造口供，捏送传贴，欲以兴两镇之师而灭千人之口”，遂激起民变。是日兵丁攻打蒋家峪村，引起了善友会成员强烈反抗：

> 但见满山遍野俱是贼兵，各持枪刀弓矢，其中又拿椽标者。妇女腰系红裙，亦各持椽木双刀，飞舞跳跃，各各前来，势如妖氛。我兵对敌，从辰至未，相战不退。缘我寡少，不能敌众，遂收兵回城。[①]

此处善友会即闻香教。闻香教在明末已由王森诸人传入山西，经数十年的发展，教势炽烈。清人关后，由于残酷的民族压迫，善友会下层群众加入了抗击清政权暴政的斗争洪流。这是有清当局入关后第一次与闻香教交手。

时隔不过数月，又传来陕西闻香教消息。顺治二年（1645）六月，陕西总督孟乔芳奏：

> 妖贼胡守龙等假焚祝之名，聚众数万，自称徐会公，僭号清光元年。一日臣方坐署，喧传有数龙自天而下，少顷乡约首送前龙，乃皇极妖经一卷也。臣随悬赏，格擒斩守龙，妖党悉平。[②]

此段史料并无指出“妖党”为何教门，但可知其为闻香教即大成教。教首胡守龙以“皇极妖经”为龙，可见教内极为重视此经，此经亦“妖党”教义。“皇极妖经”即《九莲如意皇极宝卷真经》，又称《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。[③] 此经为闻香教主王氏家族所传，“而王姓累代传教，仿照此经编造三教应劫、分掌天盘等邪说，煽惑骗诱，实为各项邪教辗转附会之宗，毫无疑义”[④]。此经又称《九莲经》，有老九莲、续九莲等名色，从顺治初年直至嘉庆年间都有大量史料证明它是大成教即清茶门教的基本经典。由此可推知胡守龙所传之教即闻香教（大乘教、大成教）。《东华录》上段史料证明，起于明末的陕西闻香教到清初已如火如荼地发

① 转引自史松、林铁钧编：《清史编年》第1卷《顺治朝》。
② 蒋良琪：《东华录》卷五。
③ 故宫博物院明清档案部编：《清代档案史料丛编》第3辑，第7页。
④ 同上书，第45页。

展起来。

由于接踵而至的“邪教”引起了当局注意，顺治三年（1646）六月十一日，吏科给事中林起龙奏称：

> 近日风俗大坏，异端蜂起，有白莲、大成、混元、无为等教，种种名色。以烧香礼忏，煽惑人心，因而或起异谋，或从盗贼，此真奸民之尤者。乞速饬都察院、五城御史、巡捕衙门及在外抚按等官，如遇各色教门即行严捕，处以重罪，以为杜渐防微之计。①

这份奏折说明：清军入关不过三年，立刻遇到了“邪教”这个重大的社会问题。在明清鼎革之际，民间宗教活动虽然被大的事件、大的农民造反运动所掩盖，依然显示出它的生命力。林起龙奏言不过一个月，直隶定州又发生大成教反清活动。

顺治三年（1646）七月二十八日，钦差巡抚保定府兵部右侍郎兼都察院右副都御史郝晋奏言：据定州道佥事陈燝禀报，拿获传习大成教门，“听信妖书妖言”的武强县人赵高明。同时拿获赵万银、赵应亨等人。据供招：

> 高明自顺治二年五月内吃斋，赵万银自二月内吃斋，赵应亨自九月内吃斋。……听信在逃饶阳县姓孔不知名一人为师傅，俱皈依为大成教门。每□三次叩头，一报天地，二报皇王，三报父母，烧香避事。妄称将来兵火临头，消灾免厄。高明又不合请孔道到家，抄下《九莲经》、《定劫经》、《黄石公御揽集》等邪书，在家蓄藏，原非创纂。邪书中有十足小月是个赵字，高明姓赵，妄信邪说。②

赵高明等传习大成教受到当局严惩，高明被斩决，其余二人被绞死。原因有三：

第一，顺治三年三月武强县接准保定府、定州道帖文、宪票，发下严禁白莲等教告示，贴遍城乡。但赵高明等依然传教如故，以“妖书妖言，传用鼓众，煽惑人民，夜聚晓散”。顺治三年四月十五日夜捕快闯入陈家院地方拿获赵高明等，“见男女混杂一处”侍教“惑人”。

---

① 顺治《东华录》，顺治三年六月十一日丙戌给事中林起龙奏。

② 中国第一历史档案馆藏：顺治三年七月二十八日郝晋《揭帖》。

第二，赵高明等不遵清朝剃发令，各“戴发包网，心存不轨”。四月十五日“当时捉获高明、赵万银、赵应亨等三人。高明全未剃发，万银、应亨稍剃些许，不遵新式”，“违旨蓄发”。

第三，私藏“妖书”，传播“妖言”。赵高明所藏《九莲经》等“装订缮写精工，不系旧时经卷，有名为佛说”。其中：

> 《定劫经》一卷、《黄石公御揽集》一卷，其词语谬戾，固无足怪，但查非明心见性之说，一无吃斋念佛之句，内称弥勒掌教，多系隐语、暗号、图谶、符箓，兴亡姓氏，年月地里（理）等项，且明有争夺天下等语。又有本扣纸帖三付，查系传事至紧莫违等语，不似乡愚所能为者……乃敢效张角、刘福通之所为耶。①

此案尚涉三名吃斋者，因“不合乱世吃斋，不系同伙，亦无妖书”，“然知遵法剃头，各责十板另议”。

清政权入关不久，虽然对民间教派实行严惩政策，但对其中诸派来龙去脉一无所闻，因此不能根据蛛丝马迹，审出内部组织状况。其实赵高明等人不仅野心勃勃，妄想称帝（所谓“十疋小月坐龙墩”即赵氏称帝之意），而且与一些人有着组织联系。“本扣纸帖三付”即是用来联络大成教内部的信物，故有“传事至紧莫违”字样。然而主办此案的官员郝晋不懂其中奥秘，将纸帖一事轻轻放过，也就难于审出赵高明背后大成教庞大的组织机构和活动状况了。赵高明能有手抄本的《九莲经》、《定劫经》等，说明他在大成教中亦非等闲人物。当局者主要重视他“违制留发”一罪，可谓瞽不可及。

顺治一朝，诸省底层大成教徒以各种形式进行抗清斗争。甚至与朱明后裔联合，号召群众。顺治四年（1647）十月山西省绛州大成教首领郑登启、郑怀法等人聚众抗清，后郑怀法被擒，郑登启于稷山县北山走马岭寨，自称大成教师，“纠合妖僧王月天、王明及故明宗姓朱梅川、刘腾蛟等，聚山顶庙内，借名答醮，谋为不轨”。被当局拿获，处斩。②

九年过去了，顺治十三年（1656）七月直隶平山县、井陉县有人“突倡邪教，意欲创乱”。七月六日，清当局接到报告，平山县马冢村方圆十余里地方“啸聚多人，土民作乱”。十二日辰时，捕快及乡兵在山西省孟

① 顺治三年七月二十八日郝晋《揭帖》。

② 史松、林铁钧：《清史编年》第1卷《顺治朝》。

县牛村地方拿获倡乱首领朱慈焯、陈一道、郑良成三人。后又捕到自称是“山西平阳府人”的军师、“道人”韩太净。朱慈焯供称“系明季崇祯第三之子，陈一道是我从人郑良成认为干儿，韩太净为军师。”又自称是河南开封府“周王”。而反清之举“非为别事，上雪君父之仇，下救万民之苦，谋事十有余年，即京内亦有我们的人等语。又供，文天祥何惜一死，为官者独未读书乎？如今机密事泄漏，大事不能成，一干从协之辈，俱系无辜之百姓，我一人当之，你何必究。我见清朝皇帝，死亦无愧”①。当局捕获朱慈焯时即认为此人“变诈不一，恐非确情”。但又说“伪王朱慈焯，结纳叛犯韩太净等，共谋不轨，布散伪札，煽惑愚民，几成燎原之势”。显系以此取功伎俩。

考之明史，崇祯有子七人：周皇后生慈烺、慈炬、慈炯，田贵妃生慈炤、慈焕、悼怀王及皇七子。四个儿子早殇，惟太子慈烺、定王慈炯、永王慈炤在世。明清鼎革之际，李自成入京，定王、永王出宫他逃。② 崇祯皇帝第三子为定王慈炯，并另有一子封周王，更无叫慈焯的儿子。由此可见为假冒无疑。

这次反清事变又是大成教所为。“突倡邪教”的主谋韩太净自称是山西平阳府人。此为善友会故伎，不欲将教内真实情况以示人。且顺治四年山西大成教已有联合明宗室反清的行动。顺治十三年（1656）直隶、山西“邪教”假冒崇祯三子，与顺治四年大成教联合明宗室反清活动似有直接关联。

清顺治年间，各地“邪教”活动蜂起，愈演愈烈，且带有反清色彩，实质是底层群众不欲沦为异族奴隶的明证。这一时期的大成教、善友会活动从整体上已经成为汉民族反抗异族压迫斗争的一部分，应与积极评价。面对一股不可遏止的民间宗教发展的狂潮，顺治皇帝亲下谕旨，严禁“邪教”：

> 准礼部咨，照得，顺治十三年十一月内奉上谕，谕礼部：朕惟治天下，必先正人心；正人心，必先黜邪术。儒、释、道三教并垂，皆使人为善去恶，反邪归正，遵王法而免祸患。此外，乃有左道惑众，如无为、白莲、闻香等教名色，起会结党，夜聚晓散。小者贪图财利，恣为奸淫，大者招纳亡命，希谋不轨。无知小民，被其引诱，迷罔颠狂，至死不悟。历考往代覆辙昭然，深可痛恨。向来屡行禁饬，

① 顺治十三年八月初六日李荫祖题本。

② 孟森：〈明烈皇殉国后记〉，载《明清史论著集刊》。

不意余风未敛，堕其邪术者，实繁有徒。京师辇毂重地，借口进香，张帜鸣锣，男女杂糅，喧填衢巷，公然睥行无忌。若不立法严禁，必为治道大蠹。虽倡首奸民，罪皆自取，而愚蒙陷网，罹辟不无可悯。尔部大揭榜示，今后再有踵行邪教，仍前聚会，烧香敛钱，号佛等事，在京着五城御史及地方官，在外着督抚按道有司等官，设法缉拿，穷究奸状，于定律外，加等治罪。徇纵养乱，尔部即指参处治。特谕。钦此。①

从顺治十三年（1656）此谕，可以想见入关不久的清政权已经面临着四处倡乱、惑众不已的“邪教”干扰。而其中点出无为、白莲、闻香三教之名，亦可知闻香教在那一时期活动之烈，已构成清政权的心腹之患。从此更加紧了对闻香教的镇压。

顺治十六年（1659）闰三月，广东省也发现了大成教（即闻香教）活动，面且这次对大成教的查办触及到了该教部分活动中枢。

据顺治十七年（1660）正月广东巡抚张问政上报朝廷：“顺治十六年闰三月初四日，突有邪教周裕自称大成教主，传授七珍八宝，妖言四布，诱人领香聚会。”被广东当局“密行擒拿”。周裕供称：陕西三元县人。顺治六年（1649）投到正黄旗原吏部侍郎周希贵门下，常来广东做生意，因此传起教来。传徒广东人冯正保，做领众师傅，为其劝化引进多人入教。周裕原想借传教之机，敛钱去盖观音堂。据称，此教门中人，死了不哭，不做斋会，不烧钱化纸。为的是“得大涅槃到清福里去的”。又据冯正保供称：系顺天人，在天津卫营内随平南王尚可喜入广东，一向吃斋，顺治十二年（1655），与周裕相遇，“讲起大成教来”。周裕不在广东时，冯正保“替他主教”，“叫人聚会领香，要敛钱粮”。面授教方法不传予一般教徒。② 广东当局认为“从来善兵之变，白莲之乱，皆由邪教惑众，势至燎原”。将周裕等监禁候审，其余人教妇女“俱行斩首正法，以敦风化”③。我们不知道对周裕等人继续审理的结果，但是顺治十七年（1660）大成教内发生的两件事似乎与此案有关。一是王森元孙、长门王好礼孙王敏迪为当局问拿。二是已官升至太子少保的前善友会成员胡有升在这一年“以老解官”。至于前吏部侍郎周希贵与周裕是什么关系，周裕到底是否陕西人

① 此谕引自顺治十七年正月张问政揭帖。

② 顺治十七年正月张问政揭帖。

③ 同上。

等问题，因史料欠缺已无法搞清。

值得注意的是数十年后的雍正十年（1732）直隶总督李卫在直隶境内查办大成教、衣法教时，发现了“大成教首系旗人王姓武举，果住滦州石佛口，名下有次掌教二人，一系周世荣，住饶阳县曲吕村，今因瘫痪，今有伊弟广东丁忧通判周世臣代主其事。一系王瑛，住深州贡家台”[①]。此中的广东丁忧通判周世臣到底是个什么人？他为何到广东做官，又能做大成教宗教首领？是否与吏部侍郎周希贵和其门人周裕有关？不能不引起人们联想。因为王姓家族，特别是二门王好义之子王可就曾为清政权立过汗马功劳，而这个家族又是闻香教教首，清政权在处理闻香教（大成教、善友会）“邪教”案时遇到了棘手的问题。虽然王可就等人在为清政权效力过程中尽量摆脱与闻香教的联系，但由于历史渊源，这种干系是难以完全摆脱的。在顺治一朝，大成教、善友会底层成员剧烈的反清行动，与王可就、胡有升等人极力维护现政权并以死报效，形成了鲜明的对照。它清楚地告诉人们，尽管在同一种宗教中，不同的社会地位，会导致人们采取截然相反的立场和行动，会出现错综复杂的、难以捉摸的势态。清初，大成教、善友会的演变清楚地说明丁这一点。

令人奇怪的是在康熙皇帝六十一年的统治中，缺少对闻香教活动的记录，而其他民间宗教活动的行迹似乎也在历史上消失丁。惟一可做出解释的是，康熙时代采取了与民休息的政策。他总是告诫地方行政长官：“为政之道，要以爱养百姓为本，不宜更生事。尔到地方，当务安静，与民休息。”[②] 因此各地官员对民间宗教的活动都采取了睁一眼闭一眼的政策，能不查办的都不查办。而康熙时代，百姓生活条件较动荡的清顺治朝日渐好转，以民间宗教为形式的造反活动亦明显减少。

至雍正时代，民间宗教活动又明显增加，大成教亦然。因此有雍正十年（1732）查办滦州石佛口王姓武举一案。据李卫奏折记载：

> （大成教）大都以轮回生死诱人修来世善果为名，吃斋念经，男女混杂。每月朔望，各在本家献茶上供，出钱十文或数百文，积至六月初六日俱至次教首家念佛设供，名为晾经。将所积之钱交割，谓之上钱粮，次教首转送老教首处，谓之解钱粮。或一、二年一次，各有数百金不等。其所诵之经有《老九莲》、《续九莲》等名色……并抄得经

① 《雍正朱批谕旨》，雍正十年十一月二十九日。

② 清《圣祖实录》，康熙二十六年三月初四日。

咒数册，俱系鄙俚之词。此等虽属哄诱愚民钱财，尚无谋为不轨情状。①

此案除逮捕总教首王姓，次掌教周世荣、周世臣兄弟及深州王瑛外，尚有教内“能宣经讲道者”的小教首若干，他们分住各处，招引众人入教。如深州的郑自昌，衡水的杨林全、侯燕平，河南的靳清宇等人。此案同时查办了衣法教，教首是已故旗人董一亮，据云其女儿代为掌教，住居易州。饶阳县武举王作梅为之管事，次教首是饶州孙连若，其余“相从之人亦众”②。

雍正十年（1732），李卫对大成教的查办并不彻底，也未搞清滦州及卢龙县王氏家族传教的来龙去脉，因此也就很难断其根株。而且雍正一朝虽然多次查办“邪教”，但政策较后代宽宏。这都给闻香教的发展留有余地，使清茶门教在乾隆、嘉庆年间得以发展，王氏家族不少成员亦传教于大江南北，最终导致了一场残酷的镇压。

五　乾隆、嘉庆年间清茶门教案

清代乾、嘉时代是中国民间宗教发展的重要时期，也是它遭受封建专制统治残酷镇压的时期。乾隆一朝，表面歌舞升平，号称盛世。但连年讨伐征战，使内囊空空，而朽烂不堪的上层社会却巧取豪夺，无所不用其极。乾隆一朝“贪污之风遍天下”③，各层官吏无事不与民为仇，社会内部酝酿的对抗如地下运行的烈火，终于在中晚期喷发出来。这一时期以宗教和结社为组织形式的农民起义接踵面至。从此大清帝国由盛至衰，封建制度如江河日下，再也没有回转的机运。

乾嘉时代，统治者因自身安危加紧了对民间宗教的镇压，大批宗教家与信徒家败族亡，血流成河。但在急剧动荡的社会，天灾人祸与刀光剑影却又仿佛证实了宗教家关于劫变的预言，大批毫无出路的底层群众投入了信仰主义的行列，期待着“大劫垂至”和“世界更新”，民间宗教如火如

① 《雍正朱批谕旨》，雍正十年十一月二十九日。金幢教经卷记载：其创始人是王佐堉，二祖是董应亮。此处法衣教首董一亮，我疑为董应亮之讹。雍正十年李卫奏折并未记载拿获董一亮之女，仅提“代为拿教”，而王作梅为其管事。董应亮为明末清初人，其女亦应早于雍正时代。如此则法衣教亦是闻香教一支。

② 同上。

③ 昭槤：《啸亭杂录》卷十。

茶地发展起来。

在这一时期，清茶门教也面临着命运的抉择：或是像某些民间宗教组织，经过长期酝酿，周密策划，来个突发面起，决个鱼死网破；或是依然故我，沿着旧有的生活轨迹，传教敛钱，苟且偷生，最终导致束手待毙的结局。清茶门教的王氏家族，由于几个世纪的积习和自我神话的羁绊，使不断鼓吹的教义与行动严重脱节，没有冲出为教徒设计也是为自己设计的枷锁，终于导致了悲剧性结局。

乾嘉时代，清茶门教表现了如下几个特点：第一，王氏家族继续分裂。王门三支（长房王好礼、二房王好义、三房王好贤）后裔由于各自社会政治、经济地位不同，在传教问题上表现出不同立场。清初，二房王好义之子王可就率众降清，获取高官厚禄，封妻荫子。此派后裔几乎无人传教，获犯案者寥寥。长房后代虽没有飞黄腾达，但由于顺治末年王敏迪被捕的教训，乾嘉时期传教犯案者也为数不多。在乾隆三十年（1771）及嘉庆二十年（1815）两次“邪教”案中，受害最烈的是三房王好贤的后代。造成分裂的历史渊源还要追溯到明代天启二年（1622），王好贤曾命家了射死堂兄弟，又重创二兄王好义。王好义之子王可就投清后，凭借着庞大的政治优势，将王好贤后代王盦一族驱逐出滦州石佛口，到卢龙县安家楼定居。[①] 而王盦第四子又因避祸，举家移居卢龙县阚家庄，以示永不传教。[②] 结果，清乾嘉时代王姓真正四处传教者多为王盦长子、次子两支及长房中少数成员。清代中叶，清茶门教传教中心已由滦州石佛口移至卢龙县安家楼。第二，清茶门教从清初到中叶，屡遭当局镇压，以闻香教、大成教、善友会之名传教死难者不计其数。王氏族人在顺治、雍正、乾隆三朝亦屡受惩创，特别是王好贤后裔几经打击后，该教教义表现出强烈的反清色彩。第三，清茶门教从总体上依然以王氏家族为领袖，但由于家族分裂，已缺少明末王森、王好贤时代的凝聚力，没有形成有权威的宗教教主，缺少统一的领导核心。导致群龙无首，各自传徒，各分势力范围的局面。[③] 达一时期，为了避免族灭家亡，其成员大多不在本地传徒，而是散

① 《清代档案史料丛编》，第49页。王亨仲供词云：“我本家在石佛口居住，顺治年间搬到卢龙，已有百余年。”顺治年间正是王可就得势之时。

② 《清代档案史料丛编》第3辑，第26页。那彦成奏折记载：“王盦之第四子王德修，因屡被族人连累，又由安家楼迁居阚家庄。”又同书第34页载：“该族惟阚家庄一处止十余家，讯因王德修惧被教案牵累，是以迁居，其子孙向不习教……”

③ 《清代档案史料丛编》第3辑，第66页记载：王氏各支“所传徒弟，亦各认支派，不许乱杂”。

布全国各地，开荒传教。而传教者又多无大志，仅以传徒授教为敛钱工具，清茶门教日渐衰落。

清茶门教名起于清初。清初思想家颜元云：

> 闻河南一省白莲教中人，因自明朝山东谋反，朝廷大禁，又改名清茶会，又叫归一教，愚民从之者甚众。其法昼燃灯，佛供室中幽暗处，设清茶为供献。闭口卷舌，念佛无声，拈箸说法，指耳目口鼻皆是心性。①

这是清茶门教名最早的记录。文中所云明朝山东造反一事，指大乘教徐鸿儒天启二年（1622）之乱。依此说，清茶门教名在明代末叶即已出现，并以上供设茶为教名之由。但这个教名并非起自河南，而是由滦州石佛口王姓改换教名，其后传入河南，而且改换教名似应在清初闻香教、大成教、善友会成为当局打击重点之后所为，特别是顺治十三年（1656）皇帝谕旨点出闻香教以后的事。

乾隆年间，清茶门教有时亦称为白阳教。乾隆三十六年（1771）王好贤后人王亨恭即王忠顺以白阳教名目在江南淮安、泗州及安徽等地传教，为当局破案正法。《清实录》有一段含混不清的记录：

> 咨缉白阳邪教王忠顺等。当即正饬妥干员弁，严密踵缉。旋据泗州稟获王汉九之族人王伦、王治、王文善。盱眙县稟获袁瑞芳，江都县稟获陈其学、丁学周。复据庐凤道国栋稟报，王汉九及同行之汪五于二日在甘泉县大仪集拿获。王忠顺及同行马二，于初三日在天长县东关拿获。②

乾隆三十六年（1771）一案因史料欠缺，尚无法窥见全貌，但从上段史料可知共获王氏族人五名，其中王忠顺即王亨恭为首犯。考之嘉庆二十年（1815）那彦成审出王氏宗谱，乾隆三十六年（1771）犯案王姓族人共四名：王忠顺即王亨恭、王忠顺之父王秀、王忠顺族叔王栗、王廷俊。其

---

① 颜元：《四存编·存人编》卷二。依李世瑜先生《现代华北秘密宗教》的观点，归一道是八卦教系统的教派，创于清初，此说不确。一，李氏所用史料皆为传说，而日伪时期所编《华北宗教年鉴》更不可靠。应以清初颜元所著《四存编》为准。二，八卦教各派都不食斋，而以食斋为不懂天理，加以嘲弄。归一道食素，恰恰是继承了闻香教——清茶门教的宗旨。

② 清《高宗实录》卷八九九。

中王忠顺为当局正法，其父“犯案问军”，两个族叔“犯案问徒”。这四人都是三房王好贤后裔。

嘉庆十九年（1814）王氏族人再次“犯案”。是年闰二月，山西阳城县拿获传习清茶门红阳教的直隶卢龙县人王绍英。王绍英在山西传教二十余年并娶妻延氏。乾隆五十七年（1792）、五十九年（1794）王绍英因族叔王幌邦在山西传教敛钱，亦图传教获利，两次来到山西凤台，欲踵行其族叔教业。先后又于嘉庆四年、五年、十年、十一年、十三年、十八年往来于直隶卢龙与山西阳城、凤台之间传徒多人，每年敛钱数千文或十一二千文不等。教授徒弟“每日向太阳供水一杯，磕头三次，名为清茶门红阳教。供奉未来佛，口诵天元太保南无阿弥陀佛，并念诵偈句，并无图像、经咒、违悖不法字样”[①]。

王绍英被捕后招出同族弟兄王汝谐、王烈。王汝谐即先在山西传教的王幌邦过继子，属于王氏长房，王烈系二房中惟一传教犯案者。[②] 王汝谐在其父去世后，踵行教业，在山西、江南等地传教，教授弟子“习清茶门红阳教，口诵圣里佛爷，凡里佛爷，治天治地佛爷，无生父母佛爷，亦无图像经咒……”[③] 后来王汝谐与王烈在直隶被当局捕获。三人都被发遣到乌鲁木齐为奴，而王绍英、王汝谐“拟遣病故”。关于王烈传教何地、何人，史料欠缺，仅知其曾在江南传教，为当局发往乌鲁木齐为奴。

乾隆三十六年（1771）和嘉庆十九年（1814）当局两次捕获直隶卢龙安家楼及滦州石佛口王氏族人，但因没有发现“谋逆实迹”，以及经书图像，仅作为一般“邪教”案处理，所以没能对案情追根溯源，彻底究查整个王氏家族。但时过不久，安徽发生了一场“谋逆”重案，直接牵连到王氏传教之人，在嘉庆皇帝的直接过问下，王氏家族彻底败亡已迫在眉睫。

嘉庆二十年（1815）八月，在两江总督百龄的直接策划下，安徽当局在和州一带，破获了一起编造反清经卷，并向苏、皖、赣、豫、鄂诸省投放六百余封匿名帖的案件。收元教首方荣升以及一百七十六名头目、信徒被一网打尽。同年九月十一日，百龄率司道府县官员“亲临监视”，三十五名“要犯”分别被凌迟、斩决。是时，江宁北校场，嘶声惨嚎，血流成渠，“万众环视，齿噤色舞”[④]。在黑暗的中世纪末叶，演出了一场最黑暗

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第2—3页。

② 同上。王烈为二房惟一传教者，其中亦有缘故。王烈祖父王代原为三房王好贤之孙，后过继给二房为继子，故有传教之传统。

③ 《清代档案史料丛编》第3辑，第2—3页。

④ 杨绪：《菊溪节相除邪纪略》。

的悲剧。当局称此案为方荣升收元教“逆案”。由于方荣升所习收元教与清茶门教有所关联，直接引发嘉庆皇帝对清茶门教的注意，并下谕旨严办清茶门教。

早在乾隆年间，安徽巢县人柳有贤因父溺水而死，遂吃长斋以求福。“后辄起意传徒敛钱”，嘉庆七年（1802），他先后在安徽老家传徒刘元章、葛正彩等四人。他捏称能吃“无为长斋”，“可免水火风三劫”，遂以其教为无为教。[①] 每个徒弟要出五十三参钱、八十一劫钱和摆供添盘钱。嘉庆九年（1804）金悰有“拜从葛正彩为师”[②]。金悰有即方荣升师父。柳有贤此时客居江南仪征县。嘉庆十年（1805）三月，临时居住在江南仪征县的直隶滦州人王秉衡，混名王大鼻于，在仪征县“会遇柳有贤”。据王秉衡后来供称：

> 嘉庆十年三月，小的到江南仪征县寻觅生意，会遇柳有贤，讲起他平日吃长斋的。小的劝他入清净门，柳有贤就请小的到他家住，小的在仪征因人地生疏，不能传徒，总是柳有贤在外地转传。……小的在仪征，除柳有贤外并未另传别人。柳有贤传了仪征人丁文学、王崇礼，又到巢县传金悰有、刘元章们，小的都见过的。至金悰有如何递传方荣升们，实未见过。小的在仪征，与柳有贤每年摆供几回，吃斋人俱可入会，骗得钱文花用，记不清人数、次数。十五年上，小的与柳有贤到湖广卖玉砂，就在汉口传徒王世中、周玉、周尚明、周大赤并周振明的儿子杨玉龄们。后来小的回到仪征，娶醮妇秦杨氏为妻，又住柳有贤家。十六年金悰有为吃斋事发，将柳有贤拿去，因错供小的籍贯，致未被拿。[③]

嘉庆二十年（1815）湖北当局在江夏拿获王秉衡徒弟樊万兴，招出王秉衡。江南仪征县当局接到指令，逮捕了王秉衡。遂审出其在江南、安徽、湖北等地传教来龙去脉。据王秉衡供称：

> 年五十六岁，直隶永平府卢龙县人，学名秉衡，表字景曾，父王苞，母王氏与妻子俱是故高祖老三房，原住滦州西乡石佛口，嗣移居

① 《朱批奏折》，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷奏折。
② 同上。
③ 《朱批奏折》，嘉庆二十年十月十四日两江总督百龄奏折。

卢龙安家庄，离石佛口有十二里路。小的与上年在江南犯案的王景益是同族弟兄，他还在滦州老家居住。小的祖辈就是长斋，已有七八代了，传的是红阳教，又名大乘教、无为教，别号清净门，供奉观音。入教者须遵三皈五戒，是一戒杀、二戒盗、三戒淫、四戒荤、五戒诳语。传徒时用竹筷点他面上眼口鼻，名卢木点杖，插在瓶内供奉，以为故后到阴司吃斋凭据。每逢收徒摆供作会，每人要带垫盘钱五十文至百余文不等。除摆供外，余俱系传徒人收用。小的是父、祖递传。原籍家中还有《九莲如意皇极宝卷真经》两本，《元亨利贞钥匙经》一部，皆是刻板印的，寻常讽诵。现起抄白经两本，一名《老子度夫子》，一名《孔子度元关》。是小的父亲所遗，假托老子言语，劝人明心见性……①

此折至关重要，而且为《清代档案史料丛编》所未载，故详录之。

王秉衡为嘉庆二十年（1815）清当局查办清茶门教要犯，而且是首先被捕获者。当局正是因王秉衡传徒柳有贤一案，引起对王氏家族的重视，并打开缺口，步步对该家族进行剿灭。②

两江总督百龄在办理方荣升案后，又查获王秉衡。嘉庆皇帝亲命直隶总督那彦成查办清茶门。嘉庆二十年十月二十九日上谕：

王秉衡即王景曾，其族分住直隶滦州及卢龙县等处，以大乘教、清茶门，分往外省传徒敛钱。兹王秉衡自直隶至楚省，复来江南传徒，柳有贤传金悰有，传至逆犯方荣升，酿成巨案。该犯实为祸首，现已拿获，解赴湖北讯明严办。昨据那彦成奏，于卢龙县缉获王殿魁等犯，并查提王姓充徒各犯，分别审办。石佛口王姓一族，世传邪教，历年久远，蔓延数省。现已屡次犯案，著那彦成即派委干员，前往滦州及卢龙等处，将王姓族中传教之人全数收捕，勿令兔脱一名，解至省城，严行审讯。讯明后，将为首传徒者，问拟绞决。其为从者，分别发遣流徒。并向各该犯家中严密搜查，将所藏《九莲如意皇极宝卷真经》、《元亨利贞钥匙经》，及一切邪悖经卷，全行起出，封送军机处呈览。务令净绝根株，勿稍留遗孽。除恶务尽，切勿姑息。

① 《朱批奏折》，嘉庆二十年十月十四日两江总督百龄奏折。

② 关于方荣升传承及活动情况将于另节介绍。王秉衡在乾隆五十二年即与其父王苞到湖北传徒多人，并与柳有贤到楚传徒兼做买卖。

将此谕令知之。等因。钦此。

从此谕可知嘉庆皇帝对清茶门王氏一族的深恶痛绝。嘉庆皇帝在位二十五年，初登基即发生川、陕、楚等五省混元教、收元教连续十年的大起义。八年后，嘉庆十八年（1813），八卦教徒又在直、鲁、豫三省揭竿而起，同时杀入紫禁城，酿成汉唐宋元未有之非常大变。嘉庆二十年（1815），方荣升收元教又在安徽密谋反清。民间宗教案件接踵而至，构成嘉庆一朝最大的社会问题，几使社稷倾覆。嘉庆皇帝对“邪教”活动有切肤之痛，故镇压政策也最为酷烈。此谕一出，清茶门王氏一族命运已定。办此案者主要为直隶总督那彦成，此外山西、河南、安徽、江苏、湖北各地督抚大臣亦为之配合，嘉庆皇帝则居中指挥，屡下谕旨。此案处理王氏族人不下数十，其余与传教无关者亦举族迁徙云贵一带。但案情最为严重者有如下几案：

1. 王度、王逢太案

王度为王森玄孙，长房王好礼后裔，顺治间犯案的王敏迪长房孙。生三子，长子王逢太。[①] 王度又名王如青，生年不详，但至少在乾隆中叶即已传教，死于嘉庆十六年（1811）。[②] 其传教子山西、河南、直隶等省。山西圆顿教与王度关系很深。[③] 王度在乾隆年间即在河南滑县传教。据教徒王克勤供称：

> 嘉庆五六年间，有河南滑县裴村居住之张良臣故祖张成甫，写信给伊，以老师父王度现住石佛口，伊往拜王度为师，王度死后，又拜其子王逢太为师，传伊三皈五戒，向其礼拜，称之为爷，屡次帮给银钱，名为根基钱。[④]

河南滑县教徒张成甫是王度亲传弟子。王度将家传《三教应劫总观通书》、《二教经》传给张成甫，张成甫又传给滑县人杨殿揆，杨殿揆则传给了王克勤的母亲，因王克勤不识字，其母仅止口传此经。王克勤是直隶邯

① 关于王敏迪犯案年代有二说：一说为顺治年间犯案，雍正元年赦回。另一说是雍正年间犯案。如系雍正年间犯案即应是雍正十年李卫所办之案中所云武举王姓。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月初五日山西巡抚衡龄奏折记载：“十六年间直隶滦州石佛口王如青之子至任进德家告知，伊父王如青身故，求助葬费。”

③ 参见本书有关“圆顿教”一章。

④ 《清代档案史料丛编》第3辑，第28页。

郸人，其母为河南滑县人杨殿揆之女。嘉庆二十年十二月，当局于王克勤家搜出此经。①

王度、王逢太父子曾在直隶邯郸、磁州传徒多名，其弟子还分布在南和县、平乡县、威县等处。王度死后不过三年，王逢太因王汝谐案受到牵连，于嘉庆十九年（1814）解赴刑部监毙。

当局格外重视此案，是发现了《三教应劫总观通书》。早在嘉庆十八年（1813）九月，八卦教总教首林清被捕后，当局于其家中搜得此书，曾呈御览，供嘉庆皇帝亲阅。当局对搜获《三教应劫总观通书》一则以喜，一则以忧。喜的是查出林清所用《三佛应劫总观通书》即滦州石佛口王姓所造撰，而方荣升改造历法为十八个月之说，亦起于此书。因此得出结论："是该族世传此教，借未来佛掌盘之邪说，煽惑人心，酿启异谋，毒流数省，害延累代，竟为各项邪教之宗。即如林清谋逆滋事，竟有此时应劫，将来另有起事之人之供。……其书实传自王姓，实为祸首恶根。"②其时三教应劫之说并非起自此书，渊源甚远。在同一明嘉靖、万历间，黄天教《普明如来无为了义宝卷》就有明确记载。忧的是此书已在民间广为流传，埋下起祸之根。故当局明令在各地搜缴，凡有藏而不交者皆判绞立决。③

王度、王逢太父子一案，当局对已死主犯也不放过，皆"刨坟戮尸，即在本地方枭示"。王克勤因收藏《三教应劫总观通书》，被判绞立决。其他信徒分别遣流有差。

2. 王殿魁案

王殿魁是乾隆三十六年（1771）"犯案"正法的王忠顺之子。属王氏三房，为王森七代孙。王忠顺即王亨恭曾在江苏、安徽两省传教。后在安徽天长县与家人马二同时被捕，当时王殿魁年仅七岁。王殿魁二十岁时，其祖母传给他清茶门教，口授三皈五戒，给人供茶治病。乾隆五十九年（1794），其祖母因家人马二曾随其父到过江南传教，就叫马二随王殿魁赴江苏、安徽传教，踵行父业。他到江苏淮安、江宁两府及安徽泗州，收其父生前弟子秦过海、吴长庚、徐二宁、王添弼为徒。这些王氏二代弟子每年共凑送银两二三十至四十两不等，送与王殿魁收用。嘉庆八年（1803）王殿魁在山阳县蔡桥地方开设粮食铺。教内信徒皆称其父为爷，称其为少

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第51页，《王克勤供词》。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第54页，《谕直隶等省出示收缴三教应劫总观通书》。

爷。其教下四个总徒弟，每人门下又传徒若干。教内曾作龙华会，上供，拜无极即无生父母，及后天未来佛。据王殿魁供词称：

> ……三会总收源是过去、现在、未来为三会，统在一起为收源；续红阳会是青阳、红阳、白阳三教；未来收源、未来天盘、未来皇极，俱是弥勒掌教的意思。①

此段供词仍然是《三教应劫总观通书》宣传的思想，即白阳期为弥勒佛掌管天盘之时，是时世界更新，人类免劫，所谓“未来佛出世，即得好处”。

此案主犯王殿魁被当局凌迟处死。其子王朝万、王奎子“照例缘坐，仍改发回城给回子为奴”。

3. 王兴建案

王兴建又名王勤学，为三房王好贤玄孙，父王廷俊于乾隆三十六年（1771）与王忠顺在安徽、江苏传教，破案后问徒。王廷俊生前即传于王兴建。因王廷俊亦曾在湖北活动，其死后，王兴建前往湖北汉口一带传教。从嘉庆三年（1798）起至嘉庆十七年（1812）四次到湖北，传徒王自玉等十人，王白玉等又辗转传徒。王兴建到楚后又与其父弟子李光达、吴大深等人联系，收敛根基钱。王兴建在湖北时，王殿魁、王秉衡、王泳太“俱在湖北武汉传教”，乾隆末年及嘉庆二十年（1815）前，武汉、京山一带成为清茶门教重要的势力范围。王兴建为当局凌迟，其独子王九思亦是清茶门教徒，后逃逸，不知所终。

4. 王亨仲案

王亨仲又名王允元，为三房王好贤玄孙，乾隆三十六年（1771）犯案正法之王忠顺亲弟，其父王秀亦于同年充军到陕西临潼，在那里病故。其父生前曾在湖北京山县及随州收余为淇、郑胜玉等五人为徒。乾隆五十三年（1788），王亨仲踵行父业前往湖北安陆府京山县及随州二道河寻找其父弟子，收为徒弟，并敛根基钱大钱四千五百文。其长子王奎荣、次子王和亦为当局逮捕，在保定府监禁。王亨仲为当局凌迟处死。

5. 王时玉案

王时玉，三房王好贤六世孙，其祖父王英曾在直隶邯郸传教。其父王允恭生前在河南新野县传教，收张蒲兰、乔第五等五人为徒。其弟子又分传滑县、孟县、涉县徒弟多名。嘉庆十三年（1808）王时玉随父到河南新

① 《清代档案史料丛编》第3辑，《王殿魁供词》。

野县传教。嘉庆十五年（1810），王允恭病故，是年九月，王时玉又去新野，仍收张蒲兰等五人为徒。张蒲兰等人称王允恭、王时玉父子为爷，对其磕头礼拜，送根基钱，送钱时称为朝上。王时玉为当局凌迟处死。

6. 王永汰案

王永汰即王三顾，为三房王好贤玄孙，父王栗乾隆三十六年（1771）在江苏、安徽传教，犯案问徒。王栗有五子：王三省、王三聘、王三顾、王三乐、王三畏，人人传教。王三省早年在湖北京山县传教病故，王三聘即王绍英嘉庆十九年（1814）在山西传教，“拟遣病故”。嘉庆二十年（1815）十一月，那彦成赴滦州、卢龙查办清茶门王氏家族，即收捕了王三乐与王三畏。只有王三顾即王永汰在逃。王三顾曾于嘉庆十五年（1810）赴山西与其二兄三聘共同传教，同年五月、六月间赴湖北汉口，传徒李朝桂等七人，嘉庆十七年（1812）、嘉庆二十年（1815）两次再赴湖北传教。嘉庆二十年末回到滦州交界处，得知当时家族犯案，遂逃至建昌及口外大乌兰地方其侄儿王珠几处躲避，后又逃至义州，于嘉庆二十一年（1816）为义州差役捕获。为当局凌迟处死，其子王福儿亦为当局捕获。

王殿魁等五名传教“首犯”，皆称为“青山主人”，其门徒或交纳根基钱、元勋钱，或写信尊为朝上，磕头礼拜，“居然有主臣之分”，这被清当局定为大逆罪。至其他王姓族内传教首要者亦处惩有差，对死者也没放过，“王姓族人内，王廷俊在湖北传教，王允恭在河南传教，王喜即皖邦在河南传教，王三省在湖北传教，王度即王如青并子王逢太在河南并本省邯郸一带传教。以上六犯，均已在籍病故，应请刨坟戮尸，即在本地方枭示”[①]。至子王绍英、王汝谐、王烈分别在山西、江南等地传教，“业经犯案治罪，在外病故，应无庸议”[②]。

凡“犯案”者，均“照例缘坐”，改发新疆给少数民族“力能管束”者为奴。而“各犯”主要外姓徒弟也发新疆，“给大小伯克为奴”。凡经审讯未经习教之石佛口王姓族人，皆迁徙云南、贵州、两广地，“分别安插”。卢龙县阚家庄王氏一支，虽无一人信教，亦被发往云贵、两广等地，分别安插。经嘉庆二十年（1815）当局对清茶门王氏一族的惩处、审理、移徙，清茶门教传教“世业”至此绝矣。

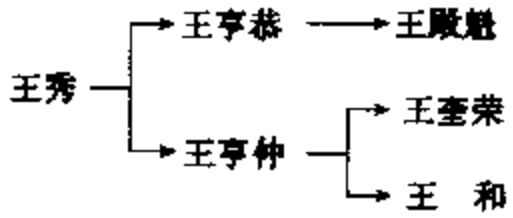
从上述可总结出清茶门王氏家族在乾、嘉时代主要传教人员如下：

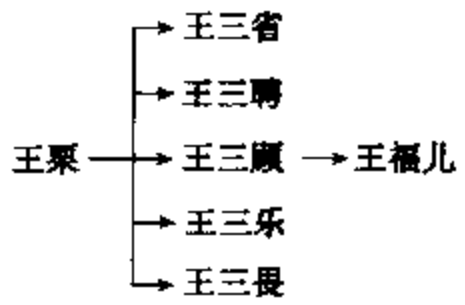
---

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第44页。

② 同上。

长房：王度、王逢太父子。
　　王炜、王汝谐父子。
二房：王烈、王秉钧父子。
三房：王苞、王秉衡父子。





王廷俊——王兴建——王九思
王　英——王允恭——王时玉

日本学者浅井纪在研究清茶门教时，曾将乾隆末年及嘉庆年间王氏传教人物、传教地域、传教时间列成表格。为使读者一目了然，今采用其研究成果，稍加改动，图示如下：

清茶门教传教表[①]

	人名	传教地名	活动简介
直隶	王度	邯郸县	长房王氏七代。主要在直隶、河南、山西传教。死子嘉庆十六年。
	王逢太	邯郸县 磁州	长房王氏八代，王度之子，号青山主人，死子嘉庆十九年。
	王克勤	邯郸县	王度父子之徒，得传《三教应劫总观通书》，嘉庆二十年绞立决。

① 此表采用铃木中正：《千年王国民众运动的研究》第三章表（一），作者浅井纪。笔者对此表内容有所删减。

续表

	人名	传教地名	活动简介
山西省	王绍英（王三聘）	凤台县 阳城县	三房王氏八代，王栗之子。乾隆末，嘉庆间在山西传教，嘉庆十九年在监病故。
	王汝谐（王景益）	凤台县	长房王氏八代，王炜之子。嘉庆间在山西、江南传教，嘉庆十九年在监病故。
	王三顾（王永汰）	阳城县	三房王氏八代，王栗之子。嘉庆间在山西、湖北传教，嘉庆二十一年凌迟。
	孟克达	凤台县	王炜再传弟子、河南滑县人王忠献弟子。其子孟尔聪发配新疆。
河南省	王炜	滑县	长房王氏七代。在河南滑县传教，王忠献为亲传弟子。在籍病故。
	王度	滑县	长房王氏七代。嘉庆五、六年在河南滑县传教。
	王逢太	滑县	长房王氏八代。王度之子。嘉庆间随行父业，在滑县传教。
	王允恭	新野县	三房王氏八代。嘉庆间在河南传教，嘉庆十五年在籍病故。
	王时玉	新野县	三房王氏九代，王允恭之子。嘉庆间在河南传教，嘉庆二十年凌迟。
	王汝谐（王景益）	孟县 涉县	长房王氏八代，王炜之子，嘉庆间在河南传教。
湖北省	王秉衡	江夏县	三房王氏八代，王苞之子。乾隆末、嘉庆间在湖北、江苏传教，嘉庆二十年在监病故。
	王苞	江夏县	三房王氏七代，乾隆五十二年在江夏县传教。
	王兴建	武昌县	三房王氏八代，王廷俊之子。嘉庆间在湖北传教，嘉庆二十年凌迟。
	王三顾（王永汰）	汉阳县	三房王氏八代，王栗之子。嘉庆间在湖北传教，嘉庆二十一年凌迟。
	王三省	京山县	三房王氏八代，王栗之子。在湖北传教，嘉庆五年病故。
	王亨仲	京山县	三房王氏八代，王秀之子。乾隆五十三年在京山传教，嘉庆二十年凌迟。

续表

	人名	传教地名	活动简介
江苏省、安徽省	王殿魁（王九如）	江宁府、吉安县、溧水县、山阳县	三房王氏九代，王忠顺之子。其父王忠顺乾隆三十六年在江苏、安徽传教，为当局正法。王殿魁于乾隆末及嘉庆间在江南传教，嘉庆二十年凌迟。
	王朝万 王盌儿	江苏 山阳县	三房王氏十代，王殿魁之子。在山阳开设粮店、传教，嘉庆二十年发配新疆为奴。
	王秉衡	江苏 仪征县	三房王氏八代，王苞之子。在江苏仪征传徒柳有贤。
	王烈	江南	二房王氏七代。嘉庆十九年在监病故。
	柳有贤	江苏仪征县 安徽巢县	嘉庆七年在巢县传无为教，嘉庆十年三月拜王秉衡为师。
	金悰有	和州、巢县	嘉庆九年拜柳有贤之徒葛正彩为师，嘉庆十二年掌无为教，改无为教为收圆教。嘉庆十八年发配黑龙江，病故。
	方荣升	江宁、和州、巢县	嘉庆十三年拜金悰有为师，嘉庆十八年发配灵璧县，逃回和州，掌收元教，编造反清经卷，投放匿名帖。嘉庆二十年凌迟。

从明万历初年至嘉庆二十年，这个家族传教两个半世纪，传承十代，传教范围几达半个中国，影响之巨，在民间宗教世界是少见的。

六　闻香教、清茶门教教义分析——关于《九莲经》

闻香教包括一个体系庞杂、内容丰富的教义，这是与其兼收并蓄，容纳百川的宗教性格分不开的。闻香教在发展过程中，不仅受到罗教、静空教、黄天教、还源教等教派的影响，而且在扩张教势的过程中广罗经卷，开设经房，自创经书。因此形成了一种内容虽然丰富，却缺少特色的教义体系。但这并不是说，它的教义没有贯穿始终的宗旨。这里有必要罗列一下有关闻香教到清茶门教史料中出现的经书。

岳和声《餐微子集》卷四载：

> 王好贤……大徒弟王福号福王……将山东即墨县发来经卷，并妄造妖言《来子解》，与众人密讲，内有妖书二本，并道曲《风入松》、《一剪梅》等，中有墨乾坤，日月不明等语。又有南赡部洲，一郡好

贤民，钥匙佛出在郡中……遍传各处捧诵皈依。

此中即墨发来经卷即罗教《苦功悟道卷》等五部六册宝卷，而谈及钥匙佛之经卷即《普静如来钥匙宝卷》。

清顺治二年（1645），陕西总督查办大成教首徐会公，缴获“皇极妖经一卷”。所谓皇极妖经即《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。

顺治三年（1646），郝晋查办直隶定州大成教，发现《九莲经》即《九莲如意皇极宝卷真经》或《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》、《定劫经》即《佛说定劫宝卷》或《佛说定劫照宝经》（上、下两卷）。

雍正十年（1732），直隶总督李卫在滦州、深州、衡水及河南查获大成教首王姓武举及次掌教周世荣兄弟，发现“其所诵之经有《老九莲》、《续九莲》等名色”。

嘉庆二十年（1815），直隶总督那彦成在滦州石佛口围峰山寿峰寺内“查有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》一部，共二本”。寿峰寺为王姓昔年所建香火庙。而“王姓累代传教，仿照此经编造三教应劫，分掌天盘等邪说，煽惑骗诱，实为各项邪教辗转附会之宗，毫无疑义”①。

嘉庆二十年（1815），两江总督百龄在江苏拿获王秉衡，供出所习经卷有：《九莲如意皇极宝卷真经》两本，《元亨利贞钥匙经》一部，以及抄白经两本：《老君度夫子》、《孔子度元关》，内容是劝人“明心见性”②。

嘉庆二十年（1815），河南巡抚方受畴派人在涉县清茶门教徒家中搜出《伏魔宝卷》即《护国佑民伏魔宝卷》及《金科玉律戒文》。

嘉庆二十年（1815），直隶总督那彦成派人在直隶邯郸清茶门教徒王克勤家搜出《三教应劫总观通书》，系王氏长房后裔王度所传。

嘉庆二十一年（1816），直隶布政使钱臻在石佛口空庙内检得：《销释木人开山宝卷》二本、《观世音菩萨普度授记皈家宝卷》二本、《销释收圆行觉宝卷》一本、《销释显性宝卷》一本、《销释圆通宝卷》一本、《销释圆觉宝卷》二本。③

考察历年王氏家族及其弟子被查获的经书，顺治二年、顺治三年、雍正十年、嘉庆二十年都有《九莲经》——《九莲如意皇极宝卷真经》和

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第45页。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十月二十九日百龄奏折。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年正月十四日钱臻奏折。

《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。可见此经的确是王氏教门教义的核心经典。甚至《三教应劫总观通书》也是“仿照此经编造”。我们存有此经的影印件，及《三教应劫总观通书》改编的手抄本《佛说弥勒石佛尊经》和手抄本《大成经》。这里打算以此三部经为主，参照其他资料，对闻香教——清茶门教主要教义进行分析。

关于《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》，日本泽田瑞穗先生在《增补宝卷的研究》中认为是江西省饶州府黄德辉所为。黄德辉被后来的一贯道奉为九祖，又称黄九祖。在日本《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》有两种版本，一为乾隆原刻本（?），仅下卷折本一册。二为宣统元年（1909）正月刊，刻本一册。内有“元始天尊化身黄九祖师著，中一老人鉴定”。所谓中一老人，即路中一，被一贯道尊为十七祖。

其实《九莲经》根本不是黄德辉的著述。据日本所藏宣统元年重刊本《九莲经》黄德辉传略记载，黄氏生于清康熙二十三年（1684）二月八日，雍正十年（1732）创金丹道，死于乾隆十年（1745）。而清档案史料记载：顺治二年（1645）、三年（1646）大成教徒已经利用《九莲经》即《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》传教了。而雍正十年（1732）直隶总督查办石佛口王姓一案时发现了《老九莲》、《续九莲》两部经。[①] 嘉庆二十年，直隶总督那彦成又在王氏族庙——寿峰寺内再次发现《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，同年王书鲁在江南也供出此经为王氏传教经书。故那彦成指出此经为“王姓累代传教”的经书，“实为各项邪教辗转附会之宗”。毫无疑问，此经是闻香教王氏所造。

我们所用的《九莲经》为吴晓铃教授藏书，刻本二册上下二卷，无具体年号。有无名氏序，作于民国年间，内有“因感同志，特出示前朝雍乾年间，有某某三大禅林所藏秘本《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》计上下二册钞稿经一部”字样。可知吴氏藏经为民国年间版本，内容则依清雍、乾的秘藏抄本。通观全书，皆为手写楷书。因原稿“系辗转传钞，诸多讹谬”，故“现经同志者校正誊清，暂为成卷”，可知楷书为民国时代人抄写。序云：刊刻此经是“不负我弥勒佛祖苦心为航，引度愚迷归真还乡之圣念”。可知藏此经并重新刊印的作序人亦是民间宗教信仰者。

---

① 《九莲经》有两种，一种即所谓《老九莲》，国内存有明代嘉靖五年版的《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》；一种为《续九莲》，即王森及其后裔所造。《续九莲》似依《老九莲》基本框架，添加了新的思想，突出了王森行迹等内容。

全经二十四品：

古佛天（太）皇演教品第一
弥陀不下灵山品第二
弥陀领法临凡品第三
弥陀临凡演教品第四
无为谈道品第五
祖师朝谒圣母品第六
原人问道品第七
玄真证道品第八
无为开示名山品第九
天人证道品第十
香莲真人助道品第十一
显性明机品第十二（上卷终）
无量天真显道品第十三
无为祖师明真品第十四
无为祖师正宗显机品第十五
三花五气朝真品第十六
八卦贤良问道品第十七
证表明宗品第十八
圆明慧性理真品第十九
无为十第修行品第二十
无为谈道作歌品第二十一
无为分宗论派接续后天品第二十二
谨领圣意云意回宫品第二十三
祖师赞未来佛号忏悔品第二十四

与日本宣统元年本比较，吴藏本仅在第二十三品上稍有不同，前者为“谨烦圣意”，吴本为“谨领圣意”，从词义上讲吴本为佳。至于吴本第一回“古佛天皇”的天是明显笔误，应为“古佛太显”。从内容上者，也可证此经是闻香教经卷，成书年代似在王森入狱死难之后。

考闻香教教名来历，据云因王森得妖狐异香，故创教。《九莲经》中则屡言“宝香”、“信香”及其来历及作用。

《古佛太皇演教品第一》云：

古佛……举动宝香，穿天进斗，灌满十方。

诸天佛祖菩萨，忽闻宝香，不解其意，一齐都到九莲天五晶宫请问圆通教主，九莲观音：忽闻信香，不解其意。菩萨答曰，此香别处无有，除是太皇天宫古佛宫中有此宝香。此香有三个名号：一名唤作穿天进斗香，一名唤作天花了意香，一名唤作三元如意九莲香。此香从三佛定劫，无极掌教动了一次，后来太极掌教又动了一次，今动此香，宫中定有大事。

《九莲经》在开宗明义的第一回即以大段神话描述“宝香”、“信香”，决非无意之举。因为王森在创教之始即称“有先天信香”[①]。明黄尊素《说略》亦记载。王森曾救一不满三尺的老人，“是夜老人来谢，授森瓣香曰：‘持此可以起家矣’，盖妖狐也。森因焚香倡教，凡染香气者，神魂俱醉，无不听其指挥，故又名焚香教”[②]。该书又记载：“凡闻此香者，心即迷惑，妄有所见。森依其术，创为白莲教，自称闻香教主。”[③] 依现代知识可知此香是一种麻醉剂，类似鸦片或其他此类药物，使人产生幻觉，即“妄有所见”。显然，《九莲经》第一回以隐晦的语言向人们暗示：古佛——王森所传之教即闻香教，所谓先天信香又叫穿云进斗香、天花了意香，或三元如意九莲香。王森因得异香创教，因而把“先天信香”放在至高无上地位，任意神话夸张，说此香在劫变之时使用过两次。在《九莲经》中，这“先天信香”并非得之于妖狐，而是得之于“老母”，是老母亲赐。在《祖师朝谒圣母品第六》中“老母”云：“吾将九莲信香与你遍满乾坤，灌穿法界，天内天外，名山洞府，仙佛星祖，闻香而至，都来选佛场中证道。”《原人问道品第七》也谈及上述内容：“今有皇极老母，普散云香，天下名山洞府，得道真人，同赴三心堂助道，共成三会好事。”上述经文中的“圣母”、“皇极老母”似指的具体人，即明嘉靖时代的一位民间宗教女姓宗教家。在本章前而我们已经分析了佛广与王森之间的授受关系，救此处“老母”暗示佛广的可能性最大。

通过上述分析，我们进一步证实了《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》是闻香教——清茶门教的经典，而且是王森其弟子所为。

嘉庆二十年（1815）十二月二十日那彦成奏折记载：

---

① 《王森旧招节略》，参见李济贤《明代京畿地区白莲教初探》。

② 黄尊素：《说略》。

③ 同上。闻香教之闻香亦有历史传统，《庚申外史》记载：元至正十一年五月“颍川颍上红巾起，号为香军，盖以烧香礼弥勒佛，得此名也。其始出赵州栾城县韩学究家。已而河、淮、襄、陕之民，翕然从之”。

据清河道韩文绮委员在石佛口二里许之圌峰山寿峰寺内，查有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》一部，共二册。检阅经内，以无极、太极、皇极为三教，有九莲如意及过去、未来、真空、无生、九官、八卦、清阳、红阳等字样，散叙经内，并有无影山之语。……访之该处土人，咸称圌峰山即呼为无影山，寿峰寺即系王姓昔年所建香火庙。[①]

考之吴藏本《九莲经》，与那彦成所奏完全相符。即以“无影山”为例，此卷中曾大量出现：

无影山、收祖气、堕落凡尘。
睁慧眼、四面观、菩提北岸。
正是咱、收原处、了道云城。（第三品）

前来到，九州汉地菩提岸，无影山，正是咱下落根源，投凡入窍人难辨，古性弥陀落凡间，隐姓埋名暗钩贤，末后龙华总收原。（第三品）

尔时弥陀教主领定天佛牒文，王皇敕令，老母丹书……临凡世，前到九州汉地，无影山前，三回九转暗钩贤良。（第四品）

离西天、投东土、非同容易。
众仙佛、来送我，无影山前。（第四品）

凡此种种，不一而足，充斥全卷。此处“无影山”即石佛口二里许处的圌峰山。当年王森离开蓟州盘山，到滦州石佛口“开荒传教”，受所谓老母丹书之命。后来在圌峰山建立了香火庙——寿峰寺，《九莲经》中又称为“万寿宫”。无影山即圌峰山一时间成为闻香教传教圣地，经卷《开经偈》部分已点明：

无为古佛下云宫，临凡转化度众生。无影山前谈妙道，暗钩三宗五派人。金丹正法出世间，无影山前造金船。诸佛诸祖明真性，同续

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第45页。又：《录副档》嘉庆二十一年正月十四日钱臻奏折：“于石佛口空庙内检得《销释木人开山宝卷》一部，内有无影山石佛王祖及三木圌经字样，语多荒谬。”三木即森，此经为王森所撰。内无影山即石佛口圌峰山。

当来九叶莲。

这部经卷还进一步证实了闻香教与罗祖无为教的密切关系。此卷中，创教人自称古佛，又称无为教主。“无为祖”或“无为”在品名中就数度出现：

无为谈道品第五
无为开示名山品第九
无为祖师明真品第十四
无为祖师正宗显机品第十五
无为十第修行品第二十
无为谈道作歌品第二十一
无为分宗论派接续后天品第二十二

在经卷内容上出现无为祖的次数更不胜枚举。

以后诸品，无为祖、无为教祖名号出现尚多，不一一列举。为什么王森要号称无为祖？为了表明自己是罗祖无为教的正宗嫡传。罗教创始之名即无为教，罗祖梦鸿被门徒尊称无为祖、无为居士，其子孙在京畿、直隶传无为教，皆以无为教祖自况。罗祖之女佛广在盘山修行，所居庵堂号无为庵。罗祖墓碑上写着“无为境”三字。凡此种种，都在表明罗教是以清净无为创教。王森当年传大乘教即无为教分出的一支，因此王森自称无为祖是顺理成章的事。通观《九莲经》，与罗祖五部六册宝卷自有一脉相承之处，此不赘述。当然《九莲经》在许多地方又背离了罗祖创教宗旨，特别是三教应劫思想。这是王森父子别有图谋的一种实际需要。不过《九莲经》还是推崇罗教五部经典的：

是原人、紧保守、无为大道。
五部经、真骨髓、字字分明。
同道中、有几人、欺师灭祖。
吾不在、闲争论、各显其能。（第二十二品）

上述韵文足证，王森仍然以罗祖为祖师，以五部六册为教中圣典，要求门徒谨守无为大道。联系到岳和声《餐微子集》记载：“将山东即墨县发来经卷……解与众人密讲”，我们就更清楚了这样一个事实：王森、王好贤时代，闻香教仍然自认是无为教一支，重视在教中讲习五部六册宝卷，仍然部分地倡导罗教教义。这就再次证明清档案的说法：“罗祖分传

五支，一支在石佛口王姓。”①

但是《九莲经》与罗教五部宝卷有根本性的不同，主要表现在两点上。一是倡导三教应劫思想；二是倡导修炼内丹，即金丹。下面我们着重加以阐述。

（一）关于“三教应劫”思想

三教应劫思想，源远流长，并非王森所创。三教应劫思想渊源于佛教之大乘教救世思想。这种思想在西晋竺法护首译的《弥勒下生经》及其后鸠摩罗什所译《弥勒下生成佛经》已露端倪。以此为契机，南北朝时代生活在大乱不止社会环境中的底层群众，以未来佛即弥勒佛为偶像，狂热地憧憬着一种可望而不可即的美好社会，并以这种宗教思想为武器，向着极端痛苦的现实世界抗争。此后弥勒出世的思想又逐渐与民间道教的天道变易说，谶纬经学的五行终始说与后来传入中土的摩尼教二宗三际说，隋唐时代三阶教的末法思想相融合，至少在宋代已形成三教应劫体系的雏形。

关于释迦佛及弥勒出世思想问世最早。公元前三世纪左右即已在印度大乘佛教中出现。《长阿含经》已有过去七佛出世观念，其中记载着“释迦牟尼佛，贤劫出世”②。《中阿含经》则记载着释迦对弟子说的一段话：“未来久远，人寿八万岁时，当有佛名称弥勒如来。”③ 但是燃灯佛出世之说似乎就晚得多了。宋人朱弁《曲洧旧闻》记载：

> 五代割据，干戈相侵，不胜其苦。有一僧，虽佯狂而言多奇中。尝谓人曰，汝等望太平切，若要太平，须待定光佛出世始得。至太祖一天下，皆以为定光佛后身者，盖用此僧之语也。④

据《大智度论》云：定光佛诞生时身旁燃放光明，即俗谓燃灯佛。可见燃灯佛救世之说似在唐末、五代之际产生。盖因天下大乱，人心思定，教世主中又多一燃灯佛。

与定光佛出世思想诞生的同一时代，五代贞明六年（920），陈州摩尼教首毋乙、董乙造反，“依浮图之教，自立一宗，号曰上乘。不食荤茹，

---

① 《那文毅公奏议》卷四十。清档案载有此折原件。

② 杨曾文：〈弥勒信仰的传人及其在民间的流行〉，载《中原文物》，1985年特刊。

③ 同上。

④ 朱弁：《曲洧旧闻》卷八。

诱化庸民。……群贼乃立毋乙为天子，其余豪首，各有树置"①。其教"画魔王踞坐，佛为跣足，云是佛是大乘，我是上上乘"②。这里的"佛"当指释迦牟尼。此中已明确有取而代之之意。

北宋中叶庆历七年（1047）王则造反起事。《续资治通鉴》载云：

> 则本涿州人，岁饥，流至贝州，自卖为人牧羊，后隶宣毅军为小校。贝、冀俗妖幻，相与习《五龙滴泪》等经及图谶诸书，言释迦佛衰谢，弥勒佛当持世。初，则去涿，母与之诀别，刺福字于背以为记，妖人因妄传福字隐起，争信事之。……则僭号东平郡王……建国曰安阳，榜所居门曰中京，居室库廐，皆立名号，改年得胜，以十二月为正月。……旗帜号令，率以佛为称。③

北宋王则的宗旨就更明显了，要建立一个地上佛国，以释迦牟尼已经衰谢，弥勒佛当主世界为号召，建立安阳国即佛经所谓"安养极乐国"。安阳即安养之讹。佛教净土宗所云西方极乐国之异名。《无量寿经》云："诸佛告菩萨，令觐安养佛。"一般讲安养国之教主是指弥陀如来，可是王则起义时建立的安阳国即安养国是以弥勒为其教主的，而王则成了弥勒下生人间的化身。因为要建立弥勒持世的安养佛国，所以"旗帜号令，率以佛为称"也是自然的事了。在王则起义中，三教应劫思想进一步明确，而且将这种宗教理论引导向实践。

从五代至北宋，燃灯佛即定光佛救世到释迦牟尼衰谢，弥勒持世，这已经形成了三个较为完整的阶段：燃灯佛——释迦佛——弥勒佛。而苍天已死，黄天当立的思想在东汉末年就已问世，苍即青，黄天代替青天的思想流传至五代、北宋也有八百年左右的历史。

在什么具体年代，在何种经书中，三教应劫思想体系最终形成，已很难考证。这种思想的特征是在青阳期燃灯佛掌教，救度原人二亿；红阳期释迦佛掌教，教度原人二亿；白阳期，弥勒佛掌教，教度九十二亿原人。而在三佛之上又有无生父母作为宇宙的最高神灵，分别派遣三佛下界，行龙华三会。

从历史上看，《弥勒下生经》中已经创造出弥勒于龙华菩提树下成佛，

---

① 《旧五代史》卷十《梁末帝纪》。

② 《佛祖统纪》卷四十二。

③ 《续资治通鉴》卷四十九。

关于龙华树下三行法会，第一次有九十六亿人得阿罗汉，第二次有九十四亿人得阿罗汉，第三次有九十二亿人得阿罗汉。这种说法无疑是后来民间宗教救世度人的蓝本。但民间宗教的记载却是燃灯佛、释迦佛是头二次龙华会的“主持人”。而且每次仅度人二亿。第三次龙华会，弥勒下生，度人九十二亿，与《弥勒下生经》所记相同。根据前面引征的史料，可知燃灯佛（即定光佛）、释迦佛、弥勒佛这三佛救世思想应产生在唐末、五代，成雏形于北宋。但是青阳、红阳、白阳三个劫期的说法又来自何方？明代成化年间（1465—1487）山西崞县王良“学佛法于弥陀寺”，“所谈皆虚幻事”，后“撰妖言数十篇，谓皆梦中佛所授者”。明人朱国祯《涌幢小品》记录了“妖书”名称，其中数篇为《应劫经》、《金锁洪阳大策》、《三灾救苦金轮经》、《镇国定三世阳历》、《玄娘圣母亲书》、《玄娘圣母经》。这些书的内容已不可考，但从题目上看都与三教应劫或三佛应劫有关。至少在明初“应劫”思想已人经撰，面《三灾救苦金轮经》、《镇国定三世阳历》都似乎指三阳救劫思想。而且可以肯定洪阳一词，在明初已出现。《玄娘圣母亲书》与《玄娘圣母经》，似为同一内容，与无生老母赐书于“失乡儿女”应为同一思想。至于《涌幢小品》记载的其他经目如《安天定世绣莹关》、《夺天册》、《换天图》、《银城论》等等都与上述诸经似乎内容相关。如《银城论》之银城，又曰云城，是明清时代民间宗教通用语，即指“真空家乡”，是“失乡儿女”回归上天的所在。而《换天图》又明系通过劫变，改换“天盘”的内容。但由于原书已失，具体内容无法确指。

现存经书较早明确地记录了三教应劫思想的，应推黄天教《普明如来无为了义宝卷》。此经为黄天教倡教人李宾（普明）于明嘉靖三十七年(1558）所吐之经。我们依据的是万历二十七年（1599）重刊本的影印本。[①] 此经第三十五分云：

> 三世古佛，立于三教法门，三世同体，万类一真，九转一性，乃为三周说法人间，譬喻过现未来，三极同生。

三十三分云：

> 三元了义，无极圣祖，一佛分于三教。三教者乃为三佛之体，过去燃灯，混元初祖，安天治世，立下三元。

① 原本藏于苏联列宁格勒东方研究所。

九十六刻内按九十六亿人缘。过去佛度了二亿，此是道尼；见（现）在佛度了二亿，乃是僧尼；释子后留九十二亿，皇极古佛本是圣人转化，全真大道乃是在家菩萨，悟道成真……

这部经的“一佛分于三教”是指：燃灯佛（道尼）——释迦佛（僧尼）——皇极古佛（圣人）。所谓一佛分于三教，是分出道教、释教、儒教。有意把弥勒佛变成圣人孔夫子。

在其后的《普静如来钥匙宝卷》中，一切都明朗了。《钥匙佛如来开三乘分第十八》云：

燃灯佛，九劫立世无相劫；释迦佛，十八劫立世庄严劫；弥勒佛，八十一劫立世星宿劫。过去燃灯，三气受相；现在释迦，五气受死；未来弥勒，十气受返。燃灯佛子，兽面佛心；释迦佛子，人面兽心；弥勒佛子，佛面佛心。过去人寿活三甲，现在人寿活六甲，未来人寿活九甲。

无极化燃灯佛，九劫立世，三叶莲，四字经，丈二金身。太极化释迦佛，一十八劫立世，五叶莲，六字经，丈六金身。皇极化弥勒佛，八十一劫，九叶莲，十字经，丈八金身。

燃灯佛，掌教是青阳宝会；释迦佛，掌红阳，发现乾坤；弥勒佛，掌白阳，安天立地。三极佛，化三世，佛法而僧。三世佛，掌乾坤，轮流转换。

此经为普静所吐，普静死于万历十四年（1586），这部经亦应成于万历初中叶，普静及其弟子继承了普明的思想，而将历来的三教应劫观念总其大成。上述两部经无疑启迪了《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。特别是普静所吐的这部经，对王森的宗教思想有直接的影响。《九莲经》的经名即取自皇极化弥勒，而立于九叶莲之上。而黄天教这两部经又都以修炼金丹即内丹为宗旨，两相对照，渊源与授受的关系已不言自明了。

但是《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》毕竟与黄天教两部经有所不同。王森从组织关系上即师徒授受关系上属于罗教。罗教五部经典重要内容之一是攻击白莲教及弥勒下生观念。因此王森此经始终以弥陀古佛替代弥勒佛，似乎倡导的是弥陀净土的思想。这一点从题目上也可以看出来：

弥陀不下灵山品第二

弥陀领法临凡品第三

弥陀临凡演教品第四

其实，弥陀下灵山也罢，弥陀领法旨也罢，都是弥勒下生的一种转换形式。实质还是三教应劫的救世思想。我们仔细分析一下《九莲经》的具体内容就一目了然了。

《古佛太皇演教品第一》描绘了“人世间”的形成过程，及处于灾难的尘世儿女的救度过程：

> 世尊言曰：当初因为乾坤冷净，世界空虚，无有人烟万物，发下九十六亿仙佛星祖菩萨，临凡住世。化现阴阳，分为男女，匹配婚姻，贪恋凡情，不想皈根赴命，沉迷不醒，混沌不分。无、太二会下界，收补四亿三千原初佛性归官。掌教会下，还有九十二亿仙佛祖菩萨认景迷真，不想皈家认祖，你今下界，跟找失乡儿女，免遭末劫，不堕三灾。

在这段描述中不仅包含了三教应劫的基本内容，而且包含了部分创世论的内容，这部分内容无疑对清初问世的圆顿教经典《古佛天真考证龙华宝经》有所启迪，后者形成了民间宗教创世论的完整体系。

《九莲经》的宗旨就是三教应劫，救度群迷，因此这类内容充斥全卷：

> 无上分官三元会，一八定劫更无移。
> 无极掌了先天卷，太极灵山见当极。
> 三五二十零七会，交官过度换星宿。
> 未来世界弥陀掌，八十一劫证无为。（第一品）
> 西天号、阿弥陀、三阳教主。
> 东土称、无量寿、元始天真。（第二品）
> 无生法令行，弥陀坠云官。
> 只因心不了，思凡来下生。（第二品）

这种三教应劫思想间接渊源于一千多年的历史传统，直接则是受到黄天教《普明如来无为了义宝卷》及《普静如来钥匙宝卷》这类思想的熏染。所不同的是弥陀救主取代了弥勒教主“下生救世”。

民间宗教连篇累牍地制造一部部宝卷，并不是为了无目的说教。许多宝卷的造经人实际上在利用宝卷神化自己，《九莲经》在这方面格外突出，不过手法隐晦，使一般人不知底里。

在《九莲经》中，王森以下世弥陀自居。全卷都在以各种方式暗示王森传教活动。经卷前几品描述无生父母派遣弥陀下凡救世，暗示着王森当年从蓟州到滦州石佛口“开荒创教”的过程：他从天宫来到南赡部洲的“九州汉地”，最终落在所谓的“无影山”，因为无影山“正是咱落地根源”。来到那里后他“隐姓埋名暗钓贤，末后龙华总收元”。所谓无影山即石佛口围峰山，“隐姓埋名”指其改石姓为王姓，暗钓贤良意思是传教授徒，扩大教门。行龙华三会，则是用闻香教统一各色民间教派，达到总收元即使一切人归于本救门的目的。

《九莲经》的第五品到第二十三品，几乎都在描述“无为教主”如何传教，如何与各方神圣谈理论道，又使之膺服。又如何三番五次回“灵山”向老母讨教救世之方。

在第二十三品中有几句话还暗示了王森的具体行迹：

甲子临凡九转，
壬子定派分宗，
己未逢拙遇难。

甲子年即嘉靖四十三年（1564），王森时年二十二岁，开始从蓟州到滦州石佛口传教，即经中所述“弥陀下生”之年。壬子年即万历四十年（1612）大乘教内“定派分宗”，似指李国用、李应夏“创立别教，自称太极古佛，以符咒召亡灵为事”。这正是万历四十年（壬子）发生的事，此事后王森似乎有“定派分宗”之举。己未年即万历四十七年（1619）王森在狱中瘐死。故曰“己未逢拙遇难”。《九莲经》无法明指上述内容只能用暗示的方法。

经文与王森行迹吻合，再次证明这部经是闻香教经典。王森一生两次入狱，造经人将其比喻为文王被商纣幽子羑里：“罚吾幽岩之地，羑里城中受苦一十二载，吾今就待玄关紧闭，人圣回宫，亲到老母面前诉告风波之苦。”预示了王森的死期。这位“弥陀”、无为教主终于完成了“临凡下世”——“救度世人”——“人圣回宫”的神话故事。

诸种史料都证实闻香教第一代教主王森没有自称过“弥勒佛”，只是到了其子王好贤踵行教业后才“自称弥勒佛主”的。[①] 真正集三教应劫大成的是《三教应劫总观通书》。这部书于清初问世。（见下文考证）王森长

① 岳和声：《霍渭子集》卷四。

门玄孙王度在乾隆间传与邯郸人张成甫，张递传杨殿撰，杨转传其女——王克勤之母，其母死后传与王克勤。嘉庆二十年（1815）时王克勤已经五十九岁了。可知其书年代可能相当久远。但又晚出《九莲经》。《三教应劫总观通书》其书已亡失，但清档案及手抄本《佛留分文劫明心宝卷》、《弥勒古佛真消灾祈福宝忏经卷》、《弥勒宝经》都多少保留了这部经的原貌。据清档案保留的残经——《佛留分文劫明心宝卷》及《弥勒古佛真消灾祈福宝忏经卷》记载：

> 佛说这一本经出在山西平阳府岳阳县王家庄，忽然一声雷响，石内崩出《弥勒尊经》一部，传与天下人民抄写。①

显而易见所谓“王家庄”，所谓“石内崩出”都暗示着石佛口王家。这部《弥勒尊经》记录了如下内容：

> 今有弥勒出在桑树下，显身现化，见阎浮众生，遭下末劫之苦……若有善男信女，诚心虔意抄写供诵，写经之人虔心斋戒，可免一家之灾，若人不信者吐血而死，化脓而亡。

这“劫灾”之大是骇人听闻的：

> 五月十一日，有饭无人吃，有路无人行，处处贼盗生，虎狼满山川，大雨狂风降，人间遭水火大难，洪水处处长流，流如浪滚。又五月七日，水火连天。②

这部经下述内容更证明是石佛口王氏所为：

> 想当初、吾掌教、劫数圆满。
> 将佛印、交与你、石佛燃灯。
> 退了位、还了原、自回天界。

---

① 《军机处录副奏折》，年代不清，大约嘉庆十八年—十九年。

② 我们藏有一部手抄本《弥勒宝经》与上述内容完全一致：但看五月十一日，有饭无人吃，有路无人行，处处盗贼生烟，狼虎满山，大雨狂风，人愁五七月，水火消灭及一切末劫之苦。

掌九劫、三叶莲、石佛当行。
将宝经、隐藏在、山西晋地。
平阳府、岳阳县、王家庄村。
桑树下、石头里、此经隐藏。
雷霹雳、响一声、现出此经。

上述引文再次证明《弥勒尊经》或《弥勒宝经》即石佛口王姓所为。在本章第三节指出清当局于嘉庆十八年九月在林清家搜得《三佛应劫统观通书》就有“此经在山西岳阳县王家庄，雷响一声，石内出现”等语，足见《弥勒尊经》即《三教应劫总观通书》，又称《三佛应劫统观通书》。这部经总结了黄天教普明、普静关于劫变的教义，参照了《九莲经》现成词句，形成了下述内容：

……世界上是过去、现在、未来三佛轮管天盘。过去者是燃灯佛，管上元子丑寅卯四个时辰，度道人道姑，是三叶金莲为苍天。现在者是释迦佛，管中元辰巳午未四个时辰，度僧人尼僧，是五叶金莲为青天。未来者是弥勒佛，管下元申酉戌亥四个时辰，度在家贫男贫女，是九叶金莲为黄天。①

再据清档案记录，此经尚有下述内容：

其书内有天盘三副，过去系燃灯佛掌教，每年六个月，每日六个时。现在是释迦佛掌教，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（朱批：与方逆相同），每日十八时。来未佛降在石佛口王姓家内，经卷内有“石家第三郎”之语。②

更使清当局“愤切”的是经卷的政治内容：

至书内逆词，不一而足。如清朝以尽，四正文佛落在王门；胡人

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第65页。
② 同上书，第28页。

尽，何人登基；日月复来属大明，牛八元来是土星。①

从经中有“石家第三郎”及“胡人尽”，“日月复来属大明”等句分析，此经似应于清初问世。王姓家族成员编撰此经既有政治目的又有经济目的。明末清初，天下大乱，这部经以浓厚的政治色彩，富有鼓动力的教义，打着反清复明旗号，希望在政治角逐中有所作为。因经内有“石家第三郎”之语，可知经应是三房王好贤后裔所为。当时迁至安家楼的第三房受到王可就的排挤，政治上无出路，传教事业也受到阻碍，故造经人与深受清政权信任的二房王可就有着完全相反的政治目的。

这部经问世后，大房部分成员与三房多数成员以此宣教，族中有力者皆称为“青山主人”，以弥勒佛落在王门为蛊惑之词，四方传教，敛钱自肥，而且与信徒俨然有主臣之分，最终酿成灭族大祸。

（二）关于修炼内丹

如果说三教应劫，弥勒下生思想曾给部分群众，特别是处于动荡时代的群众以巨大的启迪或诱惑，使他们追随王氏家族，归依教门，那么修炼内丹的教义则对另一部分希望长生久视，惧怕生死轮回的信仰者有着更持久的吸引力。《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》及手抄本《大成经》就是两部修炼内丹的经书。从《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》的经名亦可看出门径，即只有修炼内丹才能“归真”，才能“还乡”。丹法分内外，外丹派以鼎炉熔炼药物，以冀长生，但两宋以后，民间已少见此道。人们谈及“金丹”，大多指内丹而言。而师徒授受之际往往将这种修持披上神秘色彩，谓之“玄机”。在闻香教中将修炼内丹的方法谓之“真道玄机”，把它和三教应劫的教理结合在一起，作为教理的核心，秘不示人。只对所谓“有缘人”才能“显真机，明大意”，“传诀点”。在《九莲经》的作者看来，尘世间人本来在“净土家乡、安养国内”，“无形无相”，“无生无死”，“亘古长存”，但是被打发到红尘凡土后，迷了本性，忘记了归家之路，因此需要明师指点，复性圆明。要回归本性，就要修炼内丹。《九莲经》中《无为谈道品第五》用隐晦的语言暗示了修行的过程：

有缘人、近前来、听吾开示，
将生死、合性命、件件分清。

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第36页。

……

生来的、这条路、人人知道，
皈家路、不指点、一窍不通。
有缘人、问明师、生来死去，
投开了、无缝锁、透出昆仑。
若有缘、遇亲传、金丹大道，
点玄关、明开闭、养气存神。
久久的、加精进、观空静坐，
功夫到、心悟开、见性明心。
神为性、气为命、本原无二，
从元始、至如今、一气穿通。
到临时、封闭了、三关九窍，
跨白牛、往上闯、功上加功。

……

日月前、十字街、四生岔路，
过双林、横岩岭，不怕傍生。
到这里、起白云、香风围绕，
天灵炸、金钟响、砰的一声。
玄关门、闪放开、真空出窍，
无量佛、来指引、父子相逢。
抛红尘、断恩爱、起生了死，
见圆觉、慈悲母、救苦观音。
小真空、与父母、团圆聚会，
赴灵山、登宝地、永续长生。

这大段韵文，描绘了修炼内丹的大致过程，及金丹透出泥丸宫后与天相接，打破生死之关的妙用。首先修行人要存神养气，炼筑基本功夫，然后由静至动以神、气为药物，调和火候，行周天功夫，使精、气、神于体内相聚不散，结成金丹。最后运金丹于顶门——即经中“跨白牛、往上闯”，运至“日月前”——双目，十字街——即双目与鼻梁上方相交处，再过“双林”——双眉，过额头，直至顶门即玄关成称昆仑，最后透出玄关，所谓“真空出窍”，就达到了凡圣相接，及打破生死界限，返本还源，回归“家乡”，恢复了下世临凡前的本来面目。而这种修炼内丹，透出元神的过程又与三教应劫，弥陀下生救世相一致的，没有“古弥陀”的指

点，“失乡儿女”就不会认清“本来面目”，也就没有回归彼岸的机缘。所以修炼内丹与三教应劫观念在《九莲经》中融为一体，成为不可或缺的教义。

在《九莲经》中，关于修炼金丹的说教贯穿全篇，如《玄真证道品第八》云：

> 金丹法，皇极出现，老无为，结果收原。留经演教立根元，埋名单等天机变，乾天吼叫，巽地鸡传，九官八卦，万圣朝元，老天真才把三元判。

此处除说明无为教主王森已“收元结果”，回归天宫，留下了《九莲经》演教。但经文中“乾天吼叫，巽地鸡传”又是金丹或熟的另一种暗示说法。

《无量天真显道品第十三》云：

> 无影山、三信地、暗造船灯，
> 直指传、无为法、金丹大道。
> 天门开、地户闭、养气存神，
> 现空静、无一物、真身出现。
> 忽然间、心头醒、体透玲珑，
> 有缘人、遇宝卷、同登北岸。

凡此种种，都在描述修炼金丹的妙用，它可以使人躲避劫难，同登彼岸，它可以使“尘世儿女”寻求真我，现出真身，它可以使人们舍弃凡情恩爱，享受到无极之乐。总之修炼内丹被描绘成为通关走窍的一把万灵钥匙，一把关闭人世苦难折磨的万能金锁。不由得那些在地狱深渊中挣扎的人群不蜂拥而至，向着闻香教主顶礼膜拜，称圣称佛。凡夫俗子王森父子正是用这种手段走向光辉的圣坛的。修炼内丹与三教应劫的宗教理论像两座虚幻的金桥，把人们导向教主的脚下，形成了一群匍匐在地的奴仆。王森父子则高踞在石佛口“无影山”上，锁受着教徒们的“朝贡”，并“赐福”给可悲的芸芸众生。他们就是这样一代代为王氏家族赐予的彼岸幸福蒙骗着，至死而不悟。

不能否认，修炼内丹对养身健体的功效以及对各类疾病的防治功能，但是各类民间教派在传播内功时，几乎每一步都渗透着玄虚与妄念，又无

形中把传统的道家炼养引向邪途，特别是把金钱与物欲加诸于静修功夫，则更是南辕北辙了。

然而，从明清两代官方史料中，似乎看不到从闻香教到清茶门教内的这种秘密。因为统治者在办案时大都把注意力放在政治问题上，忽略了对这方面的研究和审查。仔细分析一下官方史料，也可寻找到这方面的蛛丝马迹。如石佛口王姓曾传过一部《元亨利贞钥匙经》。这部经书的内容虽难具体掌握，但经书名目已透出信息。钥匙经就是金丹经。“钥匙”一词在内丹家词语中暗喻“气”，“一把钥匙通三关”，即指行小周天时，用气打通尾闾、夹脊、玉枕三道关口。而先于此经的则有黄天教的《普静如来钥匙宝卷》，通篇都是描述修炼内丹的过程、功效及夸张神奇之说。有人将其喻为“通天钥匙”。

另外，据清档案记载，王姓传教人对信仰者“用竹筷点眼、耳、口、鼻等处，名为卢木点杖”。其实，这是教授内丹功前的一种仪式。手抄本《大成经》开宗明义：

> 芦伯点杖透三玄，亘古至今少人传，
> 有人皈依弘阳子，百千万劫遇今番。①

为什么要用竹筷点眼、耳、口、鼻等处？因为修炼内丹者以眼、耳、鼻、舌、身、意为“六贼”，修炼人必须目不斜视，耳却邪言，鼻却百味，口不妄语，防止身淫、意淫。芦木点杖的目的是戒除诸邪，使六根清净，然后才能收修炼内丹之功效。

可以说在王森创教时代，闻香教是注重内丹修炼的。《九莲经》、《元亨利贞钥匙经》都应是那个时代的作品。至王森后世子孙，传教救苦不暇，一心只为生计奔波，修炼内丹的传统多已弃之不顾，而以传教敛钱为要务，清净无为已成为宗教家的一种宣传。仅此亦可知清茶门教已走上末路。

---

① 手抄本《大成经》，年代不清，笔者于1984年得之于京郊密云县。经内有“闻香宝”、“闻香佛”字样，又为《大成经》名目，而《九莲经》作者亦曾自谓洪阳，至芦伯点杖即卢木点杖，仅见于清茶门教史料中，故知《大成经》为闻香教经卷。全卷通篇皆为修炼金丹内容，较《九莲经》为甚。

附录一：福建、台湾的金幢教

金幢教又称金童教、金堂教，相传为直隶永平府人王佐塘所创，后传至福建兴化府一带，清雍正间传至台湾，现在福建、台湾部分地区仍有其教活动。《中国佛教史论集》第八集《台湾佛教篇》记有该教原委，今引出，逐加分析：

> 金幢教：开祖王佐塘，道号太虚，又号普明，明世宗嘉靖四十三年十二月初八，生于直隶永平府顺圣县石佛口，长皈依龙华派，该派开祖罗因灭度后，其子佛正，其女佛广（又称机留女），继父志掌教，在直隶管湾县，教始改龙华。佐塘初意娶机留女为室，被其拒绝，故娶机留女之子弟郑氏为室。同时离开罗师父，住管廪州从孙祖师，孙师亦龙华佛徒，是时声教颇高，万历六年，佐塘开悟心地，通彻三回九转真理，著经十二部及《九莲经》一部。因此万历十年孙氏让佐塘为领袖，教势顿兴，遂脱离龙华而独立开创设金幢派，万历二十年，得神宗皇帝信仰，建八十一所斋堂，同时收董应亮为徒。应亮又称住世，道号普光，颇得力，共振宗风，万历四十年，佐塘自下浙江、安徽巡教，度众多人，其后高悬皇极旗，街中鸣锣劝人皈依，御史捕之下狱，万历四十六年，在狱中付法董应亮，万历四十七年，因佐塘侄女青鸾是正宫皇后，外戚关系赦免，崇祯二年圆寂，寿六十六岁。

这段记述错讹百出，是依民间口头传说或后世经书编撰而成。作者对明末民间宗教传承及真实情况知之不多。但其中又不乏使人思考之处。这段话从总体上讲有两大错误：

第一，将黄天教与闻香教混为一谈。黄天教创始人为李宾，道号普明，其妻王氏为教中二代宗教领袖，道号普光。普明死于嘉靖四十一年（1562），普光于普明逝后七年的隆庆三年（1569）“通传妙法”执掌黄天教，万历四年（1576）去世。然而有关金幢教的传说却将王佐塘的道号说成普明，将二代传人董应亮道号说成普光，无疑是错误的。很可能是受了《普静如来钥匙宝卷》或《元亨利贞钥匙宝卷》等类经书的影响，以讹传讹。又如说王佐塘为永平府顺圣县石佛口人氏，其实永平府根本没有顺圣县。黄天教创教人李宾确实在一个叫顺圣川的地方传教。《虎眼禅师遗留

唱经》云："古佛爷，上牛生，地名兴宁，然后住在膳房村。……访明师数十年，却来到顺圣川，蔚罗辛庄儿重相见……"这个"顺圣川"在直隶怀安卫境内，位于桑干河北岸，与永平府风马牛不相及。可证，再次把所谓王佐塘混同于李宾了。

造成上述情况的原因很简单，远隔数千里的福建金幢派传人从开始就没有搞清黄天教创始人与闻香教创始人活动的不同。而是把各类经书中的隐晦暗示混为一谈了。

第二，将王森的行迹强加于一个叫王佐塘的身上。其实历史上根本无王佐塘其人，而是误把王森当成了王佐塘。其原因如次：

首先，清嘉庆二十年（1815）直隶总督那彦成在查办滦州及卢龙王氏案中审出族谱，并无王佐塘其人，故有人以王佐塘为王森族兄弟之说似不可靠。如果王佐塘是闻香教一大支派金幢教的创始人，其在族中会有深远影响，而明清两代闻香教官方史料极多，竟无一句谈及王佐塘，令人不可思议。

其二，考之《台湾佛教篇》王佐塘行迹，令人不解处甚多。例如说王佐塘生于嘉靖四十三年（1564），万历六年（1578）时，年仅十四的佐塘已"开悟心地，通彻三回九转真理，著经十二部及《九莲经》一部"。这种说法纯属天方夜谭。又说佐塘在万历十年（1582），年仅十八岁时，孙祖师即因其创经十余部，推其为领袖，亦属不经之谈。可见都是搞错了人物，搞错了年代。

其三，考察所谓王佐塘行迹，多与王森相合。如佐塘与佛广及孙祖师的关系，即酷似王森。[①] 首先大乘教是佛广与"其婿"王善人另派流传，系指佛广与其"女婿"王善人另派流传。佛广与孙祖师即孙真空之女嫁与王森，而方志确实记载王森之妻姓孙。据民国《滦县志》卷二记载的康熙所撰"诰命碑"云："尔王道森，乃延绥镇延安参将之祖父。植德不替，佐启后人，绵及乃孙……尔延绥镇延安营参将王可就祖母孙氏，尔有慈谋，裕及后昆……赠尔为淑人……"这难道仅仅是巧合？其次，《九莲经》为王森及其弟子所为，其证据《九莲经》本身已经提供，该经多以创教人自述口吻，故造经者实非王森莫属，但刊成经卷，当是其弟子所为。而《台湾佛教篇》的作者则说佐塘十四岁时"著经十二部及九莲经一部"，这是把王佐塘混为王森的又一佐证。

其四，佐塘"行迹"中有晚年人狱之说，年代在万历四十六年

① 参见本章第一节的考证。

(1618)。万历四十七年（1619）因与“正宫皇后”的关系赦免。万历四十六年正是王森为当局二次拘捕的年代，次年即死于狱中。王森与王皇后家族关系是:[①] 万历间，王森因“左道”入狱，后释放，“遂入京师，投永年伯为族”。永年伯王伟，端皇后父。因为这种关系，石佛口王姓在教徒中造舆论，自认王皇后族人，并将永年伯王伟列入族谱。这正是王皇后成为“佐塘侄女”这类神化的现实依据。在这里所谓的王佐塘再次取代了王森。上述四条分析，足证王佐塘其人为子虚乌有，王佐塘就是王森。福建、台湾金幢教教祖应是明末最著名的宗教家王森。

《台湾佛教篇》关于王佐塘行迹的描述大都依据《佛祖源流总记》等金幢教经卷。这类经卷问世较晚，因此对该教早期渊源记述不清。据《佛祖源流总记》（又称《三极根源行脚事迹集》）记载：王太虚祖于万历四十年（1612）“亲赴江南、河南、广东、广西度化”，传江南吴近轩、河南李龙初、江苏陈少兰、广西陈学堂、广东林振池、浙江常少松等人，封为“元人头领”。太虚祖死后，托化到北京永平府董家村出世，名董应亮，道号普光，表住世。是为金幢赦第二祖。据云董应亮“普传大地男女。数千人众，受教皈命。至崇祯八年，不幸天机动捕，严禁白莲教”。派下头领大部被拿，分别斩绞流徒。董应亮因“邪术惑众，暗隐黄巾之志”亦为当局处死。刑前，福建兴化府蔡文举潜人京师，入狱探问，领回祖意，归省传教。是为第三祖。关于董应亮，清代官方史料为董一亮。《雍正朱批谕旨》载，雍正十年直隶总督李卫发现“直属有大成、衣法等教目，愚民信从入伙者甚多”。据李卫奏折云：

> 其衣法教之老教首乃已故旗人董一亮，今有伊女代掌，住居易州，而饶阳县武举王作梅为之管事。次教首则饶阳之孙连若等尚有数处，相从之人亦众。以上二教（注：指大成教、衣法教）始于顺治年间，大都以轮回生死，诱人来世善果为名，吃斋念经，男女混杂……其所诵之经有《老九莲》、《续九莲》号名色……

李卫奏折将大成、衣法两教并提，从修持到所诵之经完全相同，可见衣法教与大成教都属闻香教派系。李卫奏折未提董一亮于何时何事放去，亦未提及其女传教情况及何时人物。此处所指董一亮与董应亮应是一人。《佛祖源流总记》等经书记载董应亮死于明崇祯年间教案内，因无其他史

① 参见本章第二节。

料，姑依其说。

蔡文举回到福建，为“祖法教传道师”，是为南方第一代，又为金幢教三祖。依《佛祖源流总记》，福建兴化府金幢教“教法”传承如下：

> 第一代蔡文举，第二代蔡立斋，第三代蔡见海，第四代蔡德州，第五代蔡庆声，第六代蔡世添，第七代蔡乐国，第八代蔡宗芳，第九代蔡荣达，第十代蔡文祥。

同一经卷也记录了台湾金幢教来历：“台湾金幢教，自清朝雍正十三年，南方第四代蔡德州向来台湾地方传教。”

但《台湾佛教篇》引台湾志载：道光初年，蔡文举派下蔡权到台传教，在台南创建慎德堂及慎斋堂。另外翁文峰派下在蔡权之后亦到台南传教，建西华堂。

上两段说法不同，亦无其他史料佐证。

从官方史料看，清乾隆十三年（1748）以前，台湾已有罗教在传播。据乾隆十三年六月喀尔吉善奏折称：

> 臣等先后遵旨饬令各属查出及首报邪教如：兴化府属莆田、仙游二县则有金童教供奉观音大士，男妇聚会吃斋……①

这是官方关于福建金童教即金幢教最早记录。同一奏折还记载着：“台湾府属诸罗县则有罗教斋堂二处。”② 在福建分属罗教有三个派系：龙华派、先天派、金幢派，但由于传承不一，故派系不一。在台湾府属诸罗县的罗教到底是哪个派系，史料没有具体记载，但至少告诉人们，乾隆十三年（1748）以前罗教已传人台湾并在诸罗县建立斋堂。此后，台湾斋教形成了自己的势力，在岛上如火如荼地发展起来。

据《台湾佛教篇》记录，金幢派经典繁多，有如下十五种：

（1）《悬华宝忏》三卷。（2）《九莲经》四卷。（3）《元亨利贞锁匙经》六卷。（4）《多罗经》九卷。（5）《十五件法宝》一卷。（6）《五四派法宝》二卷。（7）《五空还源》二卷。（8）《皇极收元》三卷。（9）《圆满宝忏》八卷。（10）《证明来路》一卷。（11）《览心镜》一卷。（12）《机理真言》

---

① 《史料旬刊》第29期，喀尔吉善奏折。

② 同上。

一卷。(13)《收殡经》一卷。(14)《闸道机》一卷。(15)《九关经》一卷。

此外，我们还收有《三极根源行脚事迹集》即《佛祖源流总记》一卷。

据《台湾佛教篇》云，以上诸经典系“综合佛道儒三教之思想，对于神仙道炼精、气、神，特为提倡。阶级与祭仪：前堂奉祀观世音菩萨，长案奉祀三官大帝，下桌烛台一对，香炉一个，后堂称家乡，奉祀教主绘相，门徒礼拜合掌左拇指与右拇指，左善右恶，善指压恶指，行跪拜礼，五体投地，鼻对双覆掌中间，称青龙投玉井，八卦护金刚，朝夕礼拜奉香茶，诵茶忏，求忏悔。初入门皈依授戒后，由师传授内经三十六字持诵”。

教内教阶分九等：上恩、叔公、管前、本管、首领、船头、会首、护法、众生。初入门者称众生，上恩为最高等级，即总会首之意。依一定日期开三乘九品法会，教徒聚集斋堂，曰“办供”。

从教义、教仪、教阶都保留了闻香教部分传统。经卷中仍有《九莲经》、《钥匙经》等，其他多为后来踵行教业者自撰（《皇极收元》除外）。教仪中保留着拜观世音及朝夕礼拜香茶之事。教阶中仍有船头即传头、会首之称。然而与北方清茶门教所行之事已大相径庭了。

近年来，笔者曾到莆田调查，据云，现代金幢派教徒仍有至北方董姓后裔处礼拜、献金之事。足见民间宗教生命力之强，行动之秘密，传统观念之牢固，令人感叹！

附录二：从清档案看方荣升收圆教案

清嘉庆二十年（1815）八月，在两江总督百龄的直接策划下，安徽当局在和州一带，破获了一起编造反清经卷，并向苏、皖、赣、豫、鄂诸省投放六百余封匿名帖的案件。收圆教首方荣升以及一百七十六名头目、信徒被一网打尽。同年九月十一日，百龄率司道府县官员“亲临监视”，三十五名“要犯”分别被凌迟、斩决。是时，江宁北校场，嘶声惨嚎，血流成渠，“万众环视，齿噤色舞”[①]。在黑暗的中世纪末叶，演出了一场最黑暗的悲剧。当局称此案为方荣升收圆教“逆案”。

关于这一事件，前人有所研究，但失之简略，且有疵谬。本文拟以清

① 杨绩：《菊溪书相除邪记略》。

代档案等原始材料为依据，对其始末作一番再探讨。

一　“圆教”还是收圆教

1937年，吴之英曾在《人文月刊》发表了《圆教始末及其经卷》一文。认为方荣升所行之教为“圆教”。文章之始，他解释了“圆教”：

圆教自尊称“大同教”。其解释“圆”字，引《圆觉经》意义，以为“圆无边际”，故要解除无边众生苦痛。教首金惊有，安徽和州人，念佛走阴，传教有年，因发伏辜。其徒方荣升，巢县人……师死，因掌其教。①

上述看法被1981年出版的《宗教词典》“圆教”条目沿用：

圆教亦称“大同教”，明代民间宗教之一。由安徽巢县方荣升创立。②

这个词条，其错误更甚于吴之英一文。

笔者翻阅了有关方荣升及其师父“犯案”原档，特别是方荣升近万言供词，从未发现“圆教”名目，相反皆以收圆教为掌教称谓。

嘉庆二十年（1815）九月方荣升供词云：小的从前驾船为生，十岁上吃长斋。嘉庆十三年拜金惊有为师，人无为教，后金惊有改名收圆教。③

嘉庆十六年（1811）末，金惊有等因吃斋“犯案”，方荣升被发配安徽灵璧县。嘉庆十八年（1813）三月到配所后，他“便思逃回，重掌收圆教”。果然，是年九月，方荣升逃回和州“重掌”了“收圆教”。④

此外，在嘉庆二十年（1815）八月二十八日到十月十四日，两江总督四次给皇帝的奏折中，均称此案为收圆教“逆案”。杨缙后来编纂的《除邪纪略》亦称方荣升所掌教门为收圆教。可见，方荣升的教门名称是收圆教，而不是“圆教”。

那么历史上有否“圆教”呢？有。在佛教昌隆的北魏，时光统律师曾立三教，其第三即名“圆教”。后来兴起的天台宗曾立四教，第四为“圆教”。而华严宗立五教，第五为“圆教”。上述所云圆教，不过是佛教诸宗内一种流派。因此，天台宗又把圆教叫做圆顿教。显然，这里的“圆教”，并非民间宗教教门的称谓。

但不知《宗教词典·圆教》条目的作者据何史料，把“圆教”作为一

---

① 吴之英：〈圆教始末及其经卷〉，载于1937年《人文月刊》第8卷，第5期。

② 任继愈主编：《宗教词典》第873页，1981年。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。

④ 同上。

个民间教门，并说它创于明代。笔者陋闻，明清时代有收圆教（收元教、收缘教、收源教），有圆顿教、圆通教。但还未发现一门“圆教”。

收圆教名目在明末民间宗教的宝卷中就已出现。其中《古佛天真考证龙华宝经》曾把它与老子教、涅槃教、弘阳教等共同排列，计十八种教门。

所谓收圆、收缘、收元，是明清时代诸种民间教门通用的名词。其意是指最高神灵无生老母分别派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛下到尘世，行龙华三会，把“芸芸众生”度回天宫，同享无极之乐。方荣升的收圆教不仅宣传要行龙华会，“普度众生”，事实上也做过几次龙华会，传教敛钱。

可见，从清代档案等史料提及的宗教名目，到收圆教倡教本意都与“大同教”及《圆觉经》之“圆无边际”不相干涉。至于吴文中指“圆教”本《圆觉经》，即《大方广圆觉修多罗了义经》一说，亦须有识者为之辩正，本文不再赘言。

在此顺便指出：《圆教始末及其经卷》一文把方荣升的师父金悰有误为金悰，《宗教词典·圆教》条目已作修正。

二　方荣升师承关系及嘉庆十六年“邪教案”

要研究嘉庆二十年（1815）收圆教“逆案”，就不能不研究方荣升师承关系和嘉庆十六年（1811）“邪教案”。

嘉庆十六年（1811）末，安徽滁州全椒县知县派人抓获吃斋民人王裕德。王裕德被迫招出同教吃斋之梁步章等十四人。当局顺藤摸瓜，先后在和州抓获方荣升等五人，在巢县抓获金悰有等十人，在怀宁县抓获朱上信等五人，及江苏江宁地区笪太佐等十三人。安徽巡抚钱楷亲自审理此案，金悰有遂招出收圆教创教人，其师父柳有贤：

伊等信从吃斋，得受五等执仪，迎圣送圣口诀，并做龙华三会，皆系得自柳有贤传授。①

江苏有关当局旋即拿获居住仪征的柳有贤。是时柳有贤已七十三岁，双目失明，于次日经不住刑讯，在押身亡，死前招有供词：

柳有贤籍历安徽巢县，三十年前因其父溺水而死，遂吃长斋以求福。“后辄起意传徒敛钱”。嘉庆七年先后在安徽老家传徒刘元章、葛正彩等四

① 《朱批奏折》，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷奏折。

人。他揑称能吃“无为长斋”，“可免水火风三劫”，遂以其教为无为教。[①]每个徒弟要出五十三参钱、八十一劫钱和摆供添盘钱。

嘉庆九年，金悰有“拜从葛正彩为师”[②]。嘉庆十二年，葛正彩已物故。柳有贤年老力衰，遂让金悰有掌无为教，许其封授教职和作龙华三会。嘉庆十三年，方荣升拜金悰有为师入教。之后，金悰有改无为教为收圆教。方荣升与金悰有同住和州朱上信兄弟家中，朱家成为收圆教活动中心。从上述史料可以看出方荣升师承关系如下：

柳有贤——葛正彩——金悰有——方荣升

金悰有掌教期间，继承柳有贤衣钵，把教职分成五等。一等：批宝法会。二等：加修。三等：大法真言。四等：金丹。五等：会头。职事的大小“各以捐钱多寡为之次第”[③]。“一等需钱五千文，二等四千文，三等、四等两千文，五等八百文。”[④]

为了收徒敛钱，他们一方面作龙华三会，一方面把安徽地区久已流传的“迎圣送圣”、“走阴祷圣”等巫术搬进收圆教，以神佛附体的办法，借口能“查人前世根基，诳托神语，使人信从”，以便“敛钱用度”[⑤]。甚至在江宁、和州一带，公然摆供吃斋，传授教职。为了“惑众敛钱”，金悰有、方荣升在朱家相继编造了《天元古册》、《天元了亿册》、《天地人三曹定功册》、《天龙八部原名册》、《龙华定果册》等并无“悖逆之言”的经书。

从上述史料可以看出，嘉庆七年（1802）柳有贤传无为教到嘉庆十六年（1811）收圆教第一次“犯案”，这个民间宗教基本上是以“收徒作会敛钱”这个民间宗教旧宗旨行事的，没有涉及政治内容。

应当指出的是，在柳有贤传无为教三年后，这个教门又受到了来自北直隶滦县石佛口的清茶门教的影响。清茶门教即明代闻香教在清代的流裔，是华北地区一大民间教派。该教以王姓家族为教首，“王姓之人，俱称为青山主人，入教者皆称之为爷，写信者竟尊为朝上，送给银钱者并推

① 《朱批奏折》，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷奏折。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月二十八日两江总督百龄奏折。
④ 《朱批奏折》，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷奏折。
⑤ 同上。

为根基、元勋，磕头礼拜，居然有主臣之分”[①]。王姓遂以传教为世业。在清代，这个家族成员纷纷到各省广为传教，以为敛钱发财之具。

嘉庆十年（1805）三月，闻香教创始人王森八世孙王秉衡来到江南仪征，遇到柳有贤，遂劝柳有贤入清净门，即清茶门。据嘉庆二十年（1815）十月王秉衡供词记载，柳有贤并未正式拜其为师，也没有把无为教改为清茶门教，柳仅仅向王学了一些教义。至于柳有贤、金悰有如何传教，方荣升“如何兴教、惑众、谋为不轨”，他“实无知情”。甚至根本不知方荣升为何许人。[②] 事实是，柳有贤传无为教在先（嘉庆七年），王秉衡传清茶门教在后（嘉庆十年三月）。所以把柳有贤、金悰有、方荣升这支民间教门作为清茶门教在安徽、江苏的分支是不妥的。

嘉庆十六年（1811）一案，拖了一年多才处理完毕。依《大清律》，老教首柳有贤因“假借邪神，扶鸾祷圣……烧香集会，佯修善事，煽惑人民”，“本应拟绞”，但在押身亡，只得作罢。金悰有则依“左遂异端，煽惑人民为从例”，发配黑龙江给索伦达尔为奴，后死于酷虐。方荣升较金悰有减刑一等，“杖一百，徒三年”，[③] 嘉庆十八年（1813）三月发配本省灵璧县。

三 关于嘉庆二十年方荣升“邪教逆案”

柳有贤、金悰有两个教首相继死去。出于对清政权的愤懑情绪和对宗教的狂热信仰，方荣升在配所就决意振刷收圆教，并编了一部内多“狂悖之言”的《破邪显正明心录》。嘉庆十八年（1813）九月，他乘黄河发水之机，逃回和州朱上信家，为了骗取信任，他假托在灵璧“得了梦兆，恍忽上了天，天上神圣叫我办后天的事，接掌收圆教”[④]。朱上信等信以为真，遂重新纠集徒众，拜倒在方荣升脚下。至嘉庆二十年（1815）八月，方荣升仅掌教两年。但这一阶段，收圆教从倡教思想到活动方式都发生了质变。从一个专事收徒敛钱的宗教组织走上了反清的道路。

（一）方荣升的教义思想

方荣升有一套驳杂而又光怪陆离的教义体系。他把传统的民间宗教教

① 《清代档案史料丛编》第3辑，第29页。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十年十月十四日两江总督百龄奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆十七年五月十六日安徽巡抚钱楷奏折。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。

义和地方巫术结合起来，并大胆发挥，驰骋想象，以此吸引了广大门徒，并引导他们走上对抗当局的道路。

首先，他把弥勒下生和灵魂附体的观念结合在一起，假托金悰有是弥勒佛，肉身虽灭，灵魂已还“天宫”，如今借方荣升躯体“下凡”，“重掌此教”。因此凡是信仰方荣升者，“都是弥勒佛弟子”[①]。这样方荣升就成了现世弥勒佛，具有“掌管天盘”的权力。

方荣升迷恋的正是一种更带有明清时代民间宗教特色的“佛国净土”。早在嘉庆十五六年，他就用绘画形式制了十一幅天宫图。其中十幅以“返本还元地，真空古家乡”十字为编列秩序。另一幅则以“黄极总图”命名。内中多宫殿及进入宫殿道路的名称。并造了《普天同庆》、《地转香腾》两本小册子，作为图解。这十一幅图和两本脚册已不可见，但从他给图的命名来看，正是以流行于民间宗教的八字真言——“真空家乡，无生老母”为蓝本的。在信仰八字“真言”的宗教家们看来，人类本源于“真空家乡”，但由于犯了罪愆，被“无生老母”打发到东土，去受磨难。但慈悲的老母，不忍自己的“皇胎儿女”流落尘世，于是分别派燃灯、释迦、弥勒三行龙华大会，共度人九十六亿，再回到人类的“老家”——“真空家乡”。这个“家乡”，据云“有七宝池，八功德水，黄金为地，金绳界道，楼台殿阁，件件不同”[②]，总之是胜景如云，妙不可言。毫无疑问，以“返本还元地，真空古家乡”命名的“天宫”图，描绘的正是这样一种彼岸世界。

其次，为了使门徒确信世界要变，他又编造了一本《万年时宪》，以待“弥勒治世”时使用。在这本日历中，五行、八卦、天干、地支、日月星辰、光阴四季等等，已面目全非。

五行变成了七行：于金、木、水、火、土之后加了慧、动两行。方荣生解释说：“如今添了慧、动两行，以天光为慧，以天行为动。”[③] 又多造新字，名曰七行字。这种七行字，成为其书写经书的字体。据《址庵日记》记载，此种字体多达一千余个。

八卦变成了十二卦：在乾、坤、震、艮、坎、离、巽、兑之后，加了平、安、吉、凶四卦。

二十八星宿变成了四十二星宿：据方荣升讲，“二十八宿去了井、张

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。

② 黄育楩：《破邪详辩》卷一。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。

二宿，换为四十二宿。加上了如、会、针、袁、辰、蒙、赤、正、兴、全、阴、荣、玉、生、升、花十六宿，故为四十二宿”①。

十二地支变成了十八地支：“十二地支加上了纽、宙、唇、末、酬、元六字，增作十八支。”② 方荣升接着又进行了推衍：“既有十八支，就要九甲才排得过来，故又将六十甲子纳音改为九十甲子。既有十八支一年，就应有十八个月，每月四十五天才派得过来。”③

他甚至编造日月经天的走向也发生了变化：“日月在南北出入”、“月光经天行走，按九天一转”。因为一月是四十五天，故每月五转。这五转的名称是：增轮、上轮、满轮、退轮、尽轮。每轮为一宫，分别为开宫、同宫、正宫、交宫、闭宫。④

这样，世界在他迷茫的幻想中发生了翻天覆地的“变化”，而在这种幻觉的世界中他隐然登上了主宰世界的宝座。

方荣升的教义固然离奇，但毕竟有所本。例如，《万年时宪》是依据明末问世的《应劫宝卷》的内容加以发挥的。而关于年、月、日、时辰变更的思想还可追溯到明嘉靖三十七年问世的黄天教经卷《普明如来无为了义宝卷》。该宝卷第三十六品云：太上老君治世之时，“十八个月为做一年，十八个时辰乃为昼夜。一年正合九甲，四十五日为一月。昼夜一百四十四刻，循环周转，总计八百一十日为一年”⑤。黄天教的教义对后来各类教门影响很大。清茶门教的《三教应劫总观统书》就讲：

过去燃灯佛掌教，每年六个月，每日六个时。观在释迦佛掌教，每年十二个月，每日十二时。将来系末来佛掌教，末来佛即弥勒佛，每年十八个月（朱批：与方逆相同）。每日十八个时。⑥

方荣升之《应劫宝卷》并非得自清茶门教，这一点其供词作了清楚的交代。应当指出的是，上述改换“天盘”的思想在民间宗教世界颇为流行，这种信仰包含着底层群众对未来的一点朦胧的希望。

（二）以反对清政权为中心内容的宗教活动

为了重整收翻教，方荣升加紧了对内部的控制。他把金惊有掌教时的五等教阶改成九等：批宝庆会、批宝法会、双加修、单加修、联科圣宝、

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《普明如来无为了义宝卷·普明如来无为了义如来分第三十六》。
⑥ 《清代档案史料丛编》第3辑，第28页。

大法真言、双金丹、单金丹、会头。依然“以入会的人捐钱多少为第次”。授职仪式“总是在佛前批领”。[①] 在佛前起誓：“如有泄漏，雷殛天诛”。作会拜佛必于夜深人静之时，极其幽僻之所。“方荣升平时静坐密室，日间从不见面。凡其徒众往来皆于黑夜……平常徒弟来见，俱向依磕头顶礼，方荣升端坐不动，俨然有主臣之分。”[②]

为了表示威重，又刻印一颗，上有“九只角象，九瓣莲花，内有九条龙。中间方孔内用七行字写的印文：独令为执，当令为掌，硬石为山，水冲土为河，天地同修为圣，日月同春为寿，元空为无，圣凡同兴为疆。合之为：执掌山河，圣寿无疆八个字”[③]。据方荣升供认，这颗“九莲金印”是准备三年后“登基”，“坐朝问道时用”的。[④]

方荣升虽然沉迷于宗教的幻想之中，毕竟知道要造反起事，仅凭一、二百门徒是无济于事的。于是决意联合江宁另外一支民间宗教——原明教。原明教教首李玉莲，因患气蛊病，腹大不消，遂诡言怀孕，“系弥勒投胎”，自称佛母。该教仅系妄言祸福休咎，以骗钱取利的教门。到李玉莲时，因无灵验，“听信者少”[⑤]。方荣升把希望寄托到这样的宗教组织身上，不能不使联合行动遭到失败。

这之后，为了扩大影响，他又打起反清复明的旗帜，为自己的“登基大业”开道。嘉庆十九年（1814），江西出现了一起冒充朱明后裔的“朱毛俚逆案”。朱毛俚事后亡匿，不知所终。方荣升遂造出“牛八木子之毛姓，本是太祖后裔”的箴言，欲借“明朝后人，想要摇动人心”[⑥]。他还把清朝统治比喻成“五浊恶世”，要用“清净人伦”取而代之。要像武王伐纣那样加以扫荡。他梦想建立“天花世界”之时，唐宋元明等朝代的“星宿”将率天兵，附在各类英雄豪杰身上，以实现其“挂甲金陵”的目标。

在幻想登基的思想支配下，他于嘉庆二十年（1815）初编造了一本《白阳定品》，即封官图。方荣升讲，他“私造的封官品级并服月俸”是为了将来“照此办理”的。[⑦] 内中有三宫六院、大将军、大学士、丞相、王

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月二十八日两江总督百龄奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。
④ 同上。
⑤ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月二十八日两江总督百龄奏折。
⑥ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。
⑦ 同上。

公侯伯，乃至大夫、六部诸种等级。

嘉庆二十年（1815）二月，他与朱上信兄弟，其妻朱世枝等人策划于密室，编造反清匿帖。前后共计六百余封，四次派门徒投放于河南、安徽、江苏、湖北、江西等五省。几批匿帖内容相仿，但措辞不一。其中有“若问黄极真命主，隐藏江南石观音”，“群星集会在江陵，隐藏江南石观音”等词。至四月以后的匿帖内则云“若问黄极真命主，赵王山前暗招军”，以及“牛八木子之毛姓，本是太祖后裔”等字样。中空地方印有九莲金印印文。内多怪体字，即“七行字”，人多不识。这些匿帖分用红、黄两色纸包装，正面写着：“执掌三才”。下注有十二卦名称。背面写着：“如不呈上，雷击天诛”。封面则写有“锦囊示谕”四个字。字下三行小字，分别写着百龄和方宝岩的姓名、官爵和“敕赐护国定明刘伯温”字样。

方荣升命门徒大量投放匿名帖的目的是，希望“有英雄豪杰拾看，自然造反，伊可于从中起事”①。“原系抛砖打人，使人自乱之计。”② 方荣升梦想坐天下，却又不准备刀枪器械，当局审讯时问及此事，他回答说：“我又不能多有蓄积，哪能制备刀枪。教下人又都贫穷，住的房屋都小，也无处去造。如果外省人见了帖子纷纷起事，我便乘机勾结他们，自有军械，何必预先自为制备，是实情。”③ 可见他没有任何进行武装斗争的准备。所谓起事不过是一句空话面已。

方荣升此举，引起清廷上下极大恐慌，嘉庆皇帝限定百龄等从速破案，否则严惩不贷。从二月起，百龄委派文武官员等二百余人日夜搜寻，但上报匿帖却纷至沓来。直至八月十四日才侦破收圆教骨干成员严士陇，并于其家搜出《定劫宝卷》一本。严士陇遂供出同教数十人。是时，方荣升正回巢县探望其姐，亦于八月十八日被密拿归案。④ 一场以民间宗教为组织形式的反清事件至此结束。

附记：《谨将逆犯方荣升伪造违悖书画、经卷、字迹、木戳备件开具清单呈御览》：⑤

《破邪显正明心录》贰本。伪造《时宪书》贰本，留一本。《白阳定品》。《合同》

① 《朱批奏折》，嘉庆二十一年正月初十日两江总督百龄奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月十三日两江总督百龄奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年九月方荣升供词。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月二十八日两江总督百龄奏折。
⑤ 原件附在嘉庆二十年九月方荣升供词之后，具体日、月不清。

一张，留。《万全天书》贰本，留一本。伪体《字母》一本。伪体《字杂局》一本。《群星册》叁本。《万祖名号册》贰拾本，据供即系封佛榜。《脚册》上下卷贰本。收圆教传徒名单一张，讯系方荣升自行记存。《收圆教执仪单》一张。《巡茶仪注单》一张。《定劫宝卷》贰本，一系严士陇家起出底本，一系方荣升令胡大信照录。《末劫真经》一本。《应劫宝卷》一本，留。《九转宝卷》一本。《结果宝卷》贰本，留。《九莲赞宝卷》一本。《钥匙宝卷》一本。《画图》拾壹轴，留四轴，据供，《天图》拾轴，《皇极总图》壹轴。伪造罗盘一个，盘内星宿、卦名、时辰，据供俱系该逆编造增添。

《天元了亿册》肆拾捌本。《龙华定果册》伍拾叁本。《天元古册》捌本。《三曹定功册》叁本。《八部原名册》捌本。以上五种，据供均系该逆编人名目……

第十一章　西大乘教*

——一个以佛教寺庙为基地的民间教派

西大乘教，是一个鲜为人知的以佛教尼姑寺庙为活动基地的民间宗教，在明清众多的民间教派中独树一帜。这个寺庙，坐落在北京西郊香山南麓的黄村，名保明寺、显应寺，俗称皇姑寺。

皇姑寺是一座规模宏大，富丽堂皇的佛教寺庙，表面上与一般佛寺并无差别，但因受到明清两代皇室的优渥，王公贵戚们的奥援，声名更加显赫罢了。然而，就是在这座备受当局庇护的庄严佛教寺庙里，却滋育成长起一支民间秘密教派——西大乘教。这个教门，是明代继罗教之后成立较早的民间宗教，在京畿一带具有广泛的影响。

一　传说中的吕菩萨与保明皇姑寺

传说中的西大乘教的创教祖师，是保明寺的开山祖师吕菩萨。该教与寺混生共长，不可分割。欲探索西大乘教的创教过程，需追溯到保明寺的建寺缘起和吕菩萨的身世。

关于吕菩萨的传说故事，在明清时代曾颇为盛行，以至不少札记和地方志都有记载，如《长安客话》、《宛署杂记》、《枣林杂俎》和《日下旧闻考》等。特别是在一部明刊本《普度新声救苦宝卷》中，更将吕菩萨的生平事迹敷演成完整的神话故事，对研究保明寺的创建以及西大乘教的创教过程，很有助益。

在吕菩萨的个人生涯中，最富于戏剧性效果的是有关她“阻驾出征”的故事。此事发生在明正统十四年（1449）英宗皇帝御驾亲征北国瓦剌之

---

* 在撰写本章时，除利用我们所掌握的资料外，还参考了《北京史苑》第2期发表的李世瑜先生写的《顺天保明寺考》一文，特此说明。

时，曾经是一件轰动于都下的逸事。所以，连明代著名史学家谈迁都在《枣林杂俎》中专门记述其事：

> 己巳（即正统十四年）上出紫荆关。陕西尼吕氏迎驾，言出行不利。上怒叱捶之，尼坐化而去。在顺天保明寺供其塑像，封为御妹，俗称皇姑寺。①

在明人写的《长安客话》一书中，吕尼故事又增添了新的内容。在《皇姑寺》条写道：

> 自平坡东转，望都城平沙数十里。中经黄村，有保明寺，是女道尼焚修处。寺建自吕姑。吕，陕人，云游于此。正统间，驾出御虏，姑逆驾谏诅不听。及蒙尘虏营，上常恍惚见姑阴相呵护，皆有词说。后复辟念之，封为御妹，建寺赐额，故又称皇姑寺云。自后，凡贵家女缁髡，皆居其中，有寺人司户，人不易入。②

谈迁史笔和《长安客话》作者蒋一葵的实录性文字，照理应属实迹，尽管也有“尼坐化而去”和“及蒙尘虏营，上常恍惚见姑阴相呵护”之类带神秘色彩的东西。况且，历史上往往有这种偶然性的巧合，即某件纯属偶然发生的事情，如一个好事尼姑阻谏皇帝亲征，竟因后来事变的发展而奇迹般地得到了应验。而这件事，却又恰恰适应了明英宗复辟这个重大政治事变的需要。于是，风云际会，皇封御妹，敕建保明寺，吕菩萨的神话故事就应运而生了。

当时的历史情况是这样的。明朝政治，至正统时期渐露败象，宦官干政，愈演愈烈。如太监王振，恃宠擅权，几乎左右皇帝，决定征伐大计。正统十四年（1449）秋七月，瓦剌也先率兵大举入寇北边，王振挟英宗皇帝御驾亲征。“命下，二日即行，事出仓卒，举朝震骇。”明朝大军，逸出居庸关，北进迎敌。“八月，师溃于土木堡，帝北狩。”③ 此即历史上有名的“土木堡之变”。这次事变，明朝不仅在军事上大败亏输，损兵折将，而且皇帝蒙尘被掳，政治上受到沉重打击。当此之时，北京朝廷不得不拥

① 谈迁：《枣林杂俎》智集〈吕尼诅驾〉。
② 明·蒋一葵：《长安客话》卷三。
③ 《明史记事本末》卷三十二〈土木之变〉。

英宗之弟郕王继皇帝之位，即明代宗，以应付危局。其后，也先复率兵长驱直入，直逼北京城下。明朝军民在兵部尚书于谦的统帅下，坚决为保卫北京而战，才得以击退敌兵，解围京师。一年后，英宗被释放回京，奉命闲居于南宫。景泰七年（1456），英宗又乘代宗病重之机，复辟成功，重登大宝，改元天顺，史称“南宫复辟”。在不长的一段历史时间里，历经几次重大变故，明朝元气大伤。尤其是重新登上皇帝宝座的英宗，威信骤降，地位未稳。他不仅在“土木堡之变”为瓦剌所擒，成了阶下囚，待被释归国，又兄夺弟位，再度当政，而且诛杀保卫北京的有功之臣于谦，令臣民大失所望。值此之际，当年那位偶然出现在北京西隅，或曾真的有过阻止皇帝亲征逸事的吕尼，就成了“救命菩萨”！为了赢得民心，英宗和那班复辟有功之臣，及时抓住了这个可资利用的“故事”，重新解释，赋予特别含义，又是皇封御妹，又是敕建保明寺，并赏赐肥田沃土，供尼僧享用。所有这些，目的都是为了推波助澜的传扬“吕尼救驾”的故事，神化其说。以此证明：英宗皇帝出征不利，有上天示警；被俘而大难不死，有神明佑护；复辟登基，是天命攸归。所以，在当时曾广泛流传说，保明皇姑寺中藏有天顺帝三道敕命，也很可能不是什么空穴来风。[①] 当然，这种添枝加叶杜撰出来的神话传说，并不是皇帝单方而的一厢情愿，同时也极其符合这位吕氏尼姑宗教利益的需要，借皇帝的威名，张大其说，扩大神威。于是，一出皇帝借吕菩萨的神力给自己脸上贴金，头上增光，吕菩萨则借皇帝的权威，钦定为天命神姑，抬高自己的宗教地位的活剧就粉墨登场了。正是在这种背景下，吕菩萨的神话不胫而走，传扬都下，普及到民间。由此才有《普度新声救苦宝卷》的出世。

这部宝卷一开始就着意渲染吕尼不平凡的出身：“老祖因此下生陕西西安府邠州道安里王寿村。自洪武二十九年（1392）十一月十一日在吕宅寅时投胎。降生一十五岁明心见性，通佛大法。”至于其所以能如此少年颖悟，不同凡响，则是因为她的宿根高贵所至。

> 诸祖满天，圣贤神祇，惟有无生老母为尊。菩萨即是老母，老母即是菩萨。
>
> 老祖本是观世音菩萨下界。[②]

---

① 见《帝京景物略》卷五（皇姑寺）。

② 《普度新声救苦宝卷》。此后本节凡引此宝卷者，皆不再注明。

直接把吕尼作为民间信仰的最高女神无生老母与观世音菩萨的化身加以崇拜。吕尼既然有这番来历，当然不甘与芸芸众生为伍。于是她生而素食，小小年纪即决意出家修炼，以普度众生、救苦救难为己任。吕尼在陕西故乡出家，但长时间默默无闻。只是当她离故土，出潼关，来到中州河南之后，才开始“济世度人”，“大显神通”。据宝卷记载：

> 老母忽然想起，我今落凡投胎四十余年，不曾渡个人缘，何日是了？说着说着，发悲烦恼一会，自思量久：我先度汴梁，后度燕京。拜别邻里，不免前行。……不一日，来到汴梁。先有众道人，都来迎接。

在河南汴梁（即今开封），吕菩萨显示神通，做了很多善事，“渡人出苦”。但是，中州河南也并非她久留之地，别处还有更重要的使命，等待她去完成。据云，她在汴梁曾做一梦，突然眼前出现“五色毫光”，“菩萨显见”，命她离开汴梁，及早赶往燕京。在京西“有十位高僧，罗汉祖师，古黄村有善才意子”，及七十二祖，十二圆觉菩萨，“内外护法”，单等吕尼“同结良缘，普渡众生”。

吕菩萨得此梦兆，欣然领命，赶往燕京。在赴京的路途上，又不期遇到“周颠仙”。这位曾协助朱元璋打天下的道士“显圣”，并唱一曲，警示吕尼人都救护当今皇帝。歌曰：

> 周颠仙，周颠仙，挥着吕风颠。我今传与你，阴阳颠倒颠。紧走八百里，慢走有一千。要知这言语，日月在天边。认得亲父母，大道要真传。到了燕北地，不要说巧言。真主回本国，一定圣文宣。逢年九十四，事事得周全。

到了燕京之后，她“忽听得有人说，边上有虏贼犯境，有万岁爷亲征胡人。吕祖听说，主不该去。贼有些难征，我去拦挡一遭，也是好事”。

当时，北方瓦剌太师也先率军“大举入寇，兵锋锐甚。大同兵失利，塞外城堡，所至陷没”[①]。英宗听从王振怂恿，御驾亲征。吕尼则幻化疯婆阻驾，历陈出师不利。据宝卷云：

---

① 《明史纪事本末》卷三十二（土木之变）。

> 吕尼当头拦路，高声叫，主人公，休去前行。说与主，这鞑贼，实难敌对；胡虏汉，嫉妒贼，广有神通。才说罢，闪过员，王公太监。叫令人，拿了她，送入监中。

吕尼未能阻止住皇帝北征。于是，明军“到了塞外，与胡贼交战，三五日光景，被胡贼杀得南朝人马尽行亏损”。土木堡一战，明军大败，皇帝也被瓦剌军俘获。正当英宗在荒漠塞外囚禁地“发悲烦恼，号啕痛哭，看看天色已晚，肚里又是饥饿又是惊怕”之际，吕尼神奇般地来到他的面前，“与主人送饭。主人公问曰：‘你是何人也?’吕祖承当：‘我就是拦驾的疯婆婆。’”尔后，靠了吕尼的无边法力，保护皇帝大难不死。英宗对此，感激涕零，誓言：“有日回朝去，还得正位，那时间，才报你，吕祖深恩。”当英宗获释回京后，被安置在南宫居住。此时，吕尼又献韬晦之计，劝他“肯闭口，深藏舌，安身得坚牢”，以静观变。景泰七年(1456)，乘皇帝有病，边警时传之机，经过几位拥戴英宗的朝臣密谋策划，终于复辟成功。“景泰七年四月十八日，打开南城，将正统请上金銮宝殿。主坐下，金鼓齐鸣，扶起天顺爷为君。”在大封有功之臣以后，英宗忽然想起了那位屡次“救驾”的疯婆。据宝卷中说：

> 主问众臣：拦驾的疯婆在于何处？吕祖向前：吕氏有。太臣失色，人人都称：真乃菩萨下降。主公问：你在哪里住？吕氏随处安身。朕与你宫殿一处，安身养老。吕氏愿在黄村。主人公：传该衙门知道，与吕祖盖观音庙一座，田地七顷二十亩。吕祖谢主圣恩。吕祖出朝径到黄村，等候君王钦差，内外官员，置办木料砖石等物，修盖观音寺。只见四村上下，城里城外，山东河北，各处人都来助工，真乃是胜境也。

观音寺在黄村落成，英宗赐名为“顺天保明寺”。

《普度新声救苦宝卷》里面所写的吕菩萨的传说故事，看起来似乎虚无缥缈，颇具神秘色彩，但在事实上却又并非纯属子虚乌有。历史表明，吕尼奉敕开山建寺确实是实有其事。至于有关吕尼的种种神异传说，则多属敷会杜撰，这既是民间教派创教祖师的惯伎，同时也适应了英宗皇帝的政治需要。

关于当时所建的那座皇姑寺，虽然曾历尽沧桑，却至今遗址犹存，仍可以窥见其盛时旧貌。1982 年 7 月间，我们曾特意到黄村古庙遗址，进

行过实地考察。

皇姑寺在1949年时，主要殿堂均尚完好，后被辟为学校。现今几进大殿业经改装为教室，但面目全非，无复旧观。令人欣慰的是，在原藏经楼旁的一堆瓦砾中，我们竟意外地发现了保明寺原来的门额。门额是用一块汉白玉条石镌刻面成。尽管条石的左端已经残断，缺失一角，可上面赫然镌刻着“□天保明寺”四个大字，却清晰可见。这块历经数百年的“出土文物”——四边隆起而皇凹状形的长条石——是件难得的历史见证，证明这里的确就是明代保明寺的原址无疑。

顺天保明寺到底建于何时，迄今尚有争论。一说建在明弘治年间。见诸于明沈德符《野获编·毁皇姑寺》条。内称：嘉靖皇帝下诏旨，令毁皇姑寺，而两宫皇太后不允，均以该寺为先帝孝宗所建，加以阻止。[①] 一说寺建于英宗复辟之后的天顺年间，根据就是吕菩萨的传说和散见的史料。两说孰是孰非，直接关系到吕菩萨是否是保明寺的开山祖师以及西大乘教创教传说，有必要予以考证。

几年前，我们在北京大钟寺古钟陈列处，发现了一口原保明寺的古钟。[②] 古钟上镌刻着铭文，内容是：

> 大明天顺六年夏月吉日铸造洪钟一口，入于黄村寺大悲观音殿，永远常住供养，吉祥如意者。

这段铭文，以铁铸的文字证明，保明寺至迟是在明英宗重登皇位之后的天顺六年（1462）就已经建成。而所谓皇姑寺为“孝宗所建”说，尽管是出诸皇太后之口，载于史籍，也是不正确的。

关于该寺是天顺年间所建，还可以从保明寺名的暗含义上得到佐证。因为“顺天保明”四字，颠倒过来念就是“明保天顺”。对此，明代撰写的《帝京景物略》一书载：

> 复辟后，诏封皇姑，建寺赐额曰：顺天保明寺。或曰隐也，如云“明保顺天”焉。[③]

---

① 见《野获编》卷二十七。

② 此钟最初是李世瑜先生参观大钟寺时所发现。后李先生将这一偶然发现见告，笔者又几次到大钟寺考察，核实无误。

③ 见《帝京景物略》中〈皇姑寺〉条。

这种“名堂”在今天看来，近似无稽之谈。可是，在兄夺弟位之后，宗教迷信非常盛行的当时，毋宁说是一种关系重大的事情。借神明之吉言，图冥冥中的保佑。不仅如此，在《帝京景物略》和《震垣识略》两书中，都分明载明：皇姑寺“殿悬天顺手敕三道”。显示了天顺帝对皇姑寺极端倚重，寄予厚望。

保明寺既受到皇帝封敕赐额，开山祖师又享有皇姑御妹的殊荣，所以其规模和豪华程度自然非同一般。早在明代，就已是一座闻名遐迩的大寺庙。京城文人士女，都争相一睹其盛况。著名文人山阴王应遴曾有诗咏皇姑寺：

番番行柏若层台，古径苔多侵草莱。
秋入佛灯踈雨歇，香垂尊胜梵音开。
老尼肃客衣冠阔，往事怀忠梦寐回。
静磬严钟尘界外，等闲啼鸟不曾来。

然而，最高统治者绝不会想到，在这座佛门大刹的庇护隐蔽之下，竟孳育成长起一支民间宗教——西大乘教来。该教以皇姑寺为基地，在京畿地区广泛传播，赢得了广大民众的信奉。此后，在明清鼎革之际，皇姑寺又奇迹般地躲过了这场劫难，完好地保存下来。不幸，在康熙年间，寺庙因失火被焚，往日兴隆气象，毁于一旦。[①] 后几经教众吁请，至康熙五十八年（1719）才得到皇帝的允准，“因保明寺旧基修建”，并且由康熙皇帝亲自树碑题额。[②] 康熙皇帝在题写门额时，回避了保护大明之忌，改“保明寺”为“显应寺”。可是寺名虽改，人们却照旧以“皇姑寺”呼之，以至“显应”其名，反到不“显”，几不为人知。从此，皇姑寺的名声重振，盛况如前。

有关皇姑寺的殿宇概貌，其最初的形制见诸于《普度新声救苦宝卷》，其中说：

古黄村，来盖寺，明君有旨。蒙圣恩，亲尝地，度日馑生。……忽然见，来了夥，巧匠能工，把四至，量取定，方得明白。中间盖，

① 《宗教词典》中《西大乘教》条云：“嘉靖时，朝廷毁此寺（皇姑寺）。”此结论明显有误。

② 康熙所书显应寺碑，拓片保存在北京图书馆善本室。

一座殿，供养观音。伽蓝殿，在西边，盖得齐整。有护法，众神祇，都显光明。诸佛殿，后边盖，黄金宝像。天王殿，前边盖，降服邪宗。两画廊，诸菩萨，降妖捉怪。有钟楼，十三座，天下驰名。两廊下，是住房，看经诵咒。这座寺，完毕了，省会多人。

自该寺建成，至今已数百余年，其间虽历尽兴衰，累有更改，或甚至毁而重建，但其基本面貌却一直保持不变。

此外，在寺庙东边二里许，还有一座规模相当大的老祖坟。据《日下旧闻考》中载："内为女僧吕氏茔，茔前有嘉靖四年（1525）敕赐碑，载吕氏陕西西安府邠州道安里王寿村人，碑后并刻有像。"①

我们之所以在此不厌其详地缕述吕菩萨生平神迹和保明寺创建、重建及其规模形制，目的有二：其一是为了说明民间教派西大乘教孳生成长靠的是什么土壤，受到什么样的雨露滋润，从中我们可以看出西大乘教的"根性"及其发展趋向。其二通过吕菩萨在明代中叶对英宗皇帝的"阻驾"、"救驾"和"授计复辟"种种神迹的具体描述，可以看出西大乘教的目的，是要在中国老百姓中间重新塑造一位中国面孔的活菩萨，把佛教中的观世音进一步中国化，把民间信仰的无生老母具体化、生活化，变得更具亲和力，以便吸收更多的信奉者，扩大其影响。

在中国的封建社会，广大农民群众几乎都是皇权主义者，时刻梦想着有个济世救民的好皇帝。在他们的心目中，作为真龙天子的皇帝，具有无上的权威和崇高的荣耀。如今，这位"无生老母——观世音"托生临凡的吕菩萨，"施法力"、"救当今"、"封御妹"、"敕建保明寺"，自然使她头上的灵光圈大放异彩，在群众中树立起崇高的神格，享有最大的威望。所以，她所建的"寺"和她所创的"教"，当然会得到广大群众最虔诚的信奉。

二　西大乘教的创立及其经卷

西大乘教初创之时，即名之为"大乘"，本无所谓的"东""西"之分。这在《普度新声教苦宝卷》里写得清楚明白。其中曰："观照为宗，度苦为用，大乘为教。"至于后来在大乘教之前冠以"西"字，最早则见之于明末清初的一部《古佛天真考证龙华宝经》。该经第二十三品中说：

① 《日下旧闻考》卷九十七。

西大乘，立法门，度下儿女。吕菩萨，领乡儿，龙华相逢。

无为教，四维祖。西大乘，吕菩萨。黄天教，普静祖。龙天教，米菩萨。……还源教，还源祖。大乘教，石佛祖。

对何以有西大乘教之称谓，黄育楩在《破邪详辩》中，曾有过说明。书中写道：

吕祖即《龙华经》所言西大乘教之吕菩萨，名吕牛。以石佛口之石佛祖王坤（按：史籍均作王森）为东大乘教，故以黄村之吕牛为西大乘教。[①]

也就是说，在明代后期，北方出现了两支“大乘”教派：一支是京西黄村皇姑寺吕菩萨所创立的教派，另一支是京东滦州石佛口王森所创立的教派。因两教名称相同，教义相近，却又各立门户，互不统属，故遂以地区方位分，你“西”我“东”，以示区别。

明朝中末叶，是我国民间宗教纷纷竞起的时期，各教派林立，不可胜数。其中各创教祖师，为了使本教派兴旺发达，一枝独秀，必须编撰自己的宝卷，以阐释其有别于其他教派的教义，作为立教的根基。西大乘教也不例外。根据我们所掌握的材料，西大乘教系统曾经作为其教义经典的宝卷就有以下几种：

1.《销释大乘宝卷》一卷二十四品，一册。
2.《销释显性宝卷》一卷二十四品，一册。
3.《销释圆通宝卷》一卷一册。
4.《销释圆觉宝卷》上下二卷二册。
5.《销释收圆行觉宝卷》一卷一册。
6.《普度新声救苦宝卷》。
7.《泰山东岳十王宝卷》。
8.《销释接续莲宗宝卷》。
9.《清源妙道显化真君二郎宝卷》。
10.《护国威灵西王母宝卷》。

以上十种宝卷，当然不是一时所出，也并非一定是西大乘教教徒所编

① 黄育楩：《续刻破邪详辩》卷…。

撰，但从其内容而论，或叙述创教过程，如《普度新声救苦宝卷》和《十王宝卷》；或记载教派发展，如《接续莲宗宝卷》；或演绎宗教教义，如《大乘宝卷》和《显性宝卷》等，毫无疑问均与西大乘教密切相关。当然，这并不是说，这些宝卷全都为西大乘教一家所专用，相反，其中有些则是为各教派通用，尤其是在东西两个大乘教之间，这种互相通用的现象更为普遍。

在众多的宝卷中，众口一词，皆谓西大乘教是由保明寺的开山祖师吕菩萨所创立，加之《古佛天真考证龙华宝经》的旁证，这一结论似乎已成铁案。然而，实际上这个结论尚有进一步考究的地方。

在历史上某种宗教或教派的出世，往往是以神话传说为根据，杜撰出一连串的先辈祖师来，以示其源远流长，而真正的创教祖师却实在是其后辈中的某一位。如佛教中的禅宗，即前有印度的二十八祖，后有中土的以达摩为首的前五祖，可真正的创立教派之人却是六祖慧能。道教中各派，亦复如是。西大乘教这个民间教派，同样也步其后尘，照此办理。根据我们的考察，西大乘教的实际创教人并不是吕菩萨，而是另有其人。理由有三：

其一是西大乘教主要经典，即该教的五部六册：《销释大乘宝卷》、《销释显性宝卷》、《销释圆通宝卷》、《销释圆觉宝卷》（二册）和《销释收圆行觉宝卷》等，是全面阐述教门教义的宝卷，照理应是创教祖师本人所撰。但令人惊异的是，这几部经的编撰人都不是吕菩萨，而是她的第五辈传人归圆大师。

其二是时间上有疑点。倘若吕菩萨真的是西大乘教的祖师，那么这个教派创教的时间，至迟应在明代天顺年间就已经完成了。因而该教就比罗梦鸿在京东密云创立的罗教还要早二三十年，比罗教五部经刊刻的时间则要早整整五十年。故先行教于世的西大乘的影响，必然会在后起的罗教中得到某些反映，尤其是两教都发祥于京畿地区，更难以避免。可是，实际上情况恰恰相反，西大乘的教义思想，反倒要从后起的罗教中去汲取，罗教的五部六册居然成了西大乘模仿的“样板”！这种现象恰好说明，西大乘的创立时间要比吕菩萨生活的时代晚近得多吗?！按照正常的历史逻辑推算，西大乘的创教时间绝不会早于罗救，或即在嘉靖、隆庆年间，而这段时间，正好是归圆生活的时代。

其三是康熙五年（1666）的《皇姑寺归圆大师碑》和《清源妙道显化真君二郎宝卷》，透露出更值得重视的信息，使真正的教祖形象由隐而显，露出了本来面孔。

我们在1982年夏考察保明寺遗址时，曾在当时的猪场发现《皇姑寺修归圆大师碑记》。由于碑址狼藉，字迹漫漶，不少字已很难辨认。幸好后来在北京图书馆善本室查到该碑的拓片，得窥其全部内容。碑文曰：

皇姑寺修归圆大师碑记

皇姑寺吕大师者，秦人也。明正统中，数著灵异。天顺初，崇其称以报之，曰皇姑。而寺因以名。寺建于都城之而，垩绣涂金，林雕描绘，古柏森蔽，肃立两阶。粥鱼茶板，禅诵成群。盖人以地胜也，而实地以人胜。五代归圆大师实□□盛。师姓张氏，开平中屯卫人。年十二即悟大乘法，戒行冰洁，机辩泉流，青莲出淖，朱霞在空。或升堂普说，或入室小参，莫□□彼疑城，登之觉岸。明镜屡照而不疲，洪钟待印而辄应典型。念尔清规肃然，风旛寂寂，长斋绣佛之前，花雨纷纷。独瞰□□之室，作宾五家，名动京阙。主持法席，三十余载，一旦色想皆空，意识俱幻，瞠目金粟法界，乃处阴以息影，曰吾将面壁老矣。于是诸法于谋□以不朽者，爰卜净域，鸠工饬材，庙貌攸建，法幢常新。四方善信，乐观厥成，借九品莲花藏，为震旦中一滴杨枝水也。可幸孰甚焉。闻之吕大师示寂后，祀其肉身，趺坐愁容，绣帽顶热。今师开图丽象，碧殿绀宫，俨然拈花一笑三生，大彻不与，吕大师先后传衣也哉。祠工竣，综其轶行，纪其宗派，将寄之珉碣。丐言于余，余亦一秦人也，乐道其事，而因为之记。赐进士出身内国史院检讨扶风王豫嘉撰。

……　　时

大清康熙岁次庚戌孟夏吉旦　　立

碑额为“建祠碑记”四篆字。

其文中所说“年十二即悟大乘法”，“或升堂普说，或入室小参，莫〈不〉〈人〉彼疑城，登之觉岸。明镜屡照而不疲，洪钟待印而辄应典型”，显然就是归圆创立大乘教，吐经造卷的隐语。而所谓“俨然拈花一笑三生，大彻不与，吕大师先后传衣也哉”，则是借历史上佛祖释迦牟尼传法迦叶而以“拈花一笑”为首肯的故事，用以讽喻只有归圆大师才是吕菩萨衣钵的真传实授的法主。这也就是为什么皇姑寺里不为二三四世传人建立祠碑，却单独为五世归圆大师树碑的缘故。除此而外，在另一部宝卷《清源妙道显化真君二郎宝卷》中，对归圆其人在西大乘教中的地位，有更明

确的交代：

> 观音母，来落凡，脱化吕祖。在口北，送圣饭，救主回京。景泰崩，天顺爷，又登宝位。封吕祖，御皇姑，送上黄村。与老祖，盖寺院，安身养老；普天下，男共女，来见无生。……头一回，度男女，未得完毕。二转来，又化现，直隶开平。悟心空，留宝卷，合同六部。后来的，悟道人，接续传灯。

这部宝卷的造经人将五代归圆放在了与开山祖师吕祖同等的地位。认为两人都是观世音、无生老母的化身，只有先后之分，并无高下之别。而且，从创立西大乘教的角度看，归圆要比吕祖更略胜一筹，她“留宝卷，合同六部”，奠定了教义基础，使人教人，有所遵循，这才使教门得以“接续传灯”。

依据以上理由，我们认为西大乘教的真正创教祖师是五代归圆，吕菩萨只不过是假借其显赫的威名灵光，被推尊为一代教主罢了。

这位西大乘教的真正创教祖师归圆是何许人呢？

她本是京东开平中屯卫张家的一位女孩子，在保明寺出家受戒后，法名“归圆”，成为该寺第五代传人。明代定西侯蒋建元对她曾有过介绍，说她“原为直隶开平中屯卫人，在城居住，张门氏女。幼多慧悟，甫九龄，志脱尘寰。逮十二，颇悟心性。既而投礼敕赐顺天保明皇姑寺，而嗣焚修焉。于是三乘四谛，竟亦了然。遂愿广度群迷，超出三界。迺着为卷，凡五部六册”[①]。在那部《销释大乘宝卷》中，归圆自己也说道：

> 吾今一十二岁悟心明，普运归依转法轮，决开心印造真经。隆庆五年（1571）印宝卷，上下二册圆觉经。万历元年（1573）三月内，五部六册尽完成。生前有感进释门，敕赐保明换衣巾，金沙布地好修行。[②]

据此我们知道，归圆是一位早熟的女子，生于嘉靖四十一年（1561），九岁立志出家，至十二岁得“明心见性”，通经明典，开始“吐经造卷”

① 明刻本《销释显性宝卷》前序文，序末署“时万历十二年岁在甲申孟冬吉日，前军都督府管府事定西侯蒋建元顿首书”。转引自泽田瑞穗《增补宝卷研究》。

② 《销释大乘宝卷》。转引自泽田瑞穗《增补宝卷研究》。

了！前后历时三四年，编撰完成五部六册宝卷，系统地阐述了西大乘教的教义，成为该教门立教的依据。也可以说，五部六册宝卷撰写完成之日，即万历元年（1573）三月，就是西大乘教正式创立之时，至于说归圆这位年仅十二岁的女孩子，何以有如此工力，独立完成创立教义这一“大工程”，我们将在后面加以探讨。

当然，我们说西大乘的真正创教人是归圆，并不是一笔抹杀吕菩萨的作用。从保明寺碑刻、吕菩萨坟茔、老祖殿吕菩萨金身以及史学家的记载来看，传说中的吕氏尼姑无疑是确有其人。真实的吕尼，原本就不是什么正统佛教尼姑，她既无出家祖庙，也无师承，而是一位亦佛亦道、又深受民间巫术熏陶的“宗教预言家”式的人物。她出潼关到中原，四处漂泊游荡，为人说休咎，卜未来，颇有些名望。当她到达北京时，又因缘辅凑，敷衍出一场“阻驾救英宗”的闹剧。后世弟子为了显扬其教，不断地将吕尼故事敷衍神化，张大其词。至于此神话故事如何渲染杜撰出来的详情细节，已无从查考，也无关宏旨。重要的是，吕祖是“观世音——无生老母”的化现临凡，她曾神奇般地救驾，具有法力无边的灵迹，被口传书载地传播开来，人为地塑造出一位中国面孔的活菩萨，为后来的归圆编造宝卷，创立西大乘教，做了非常有利的铺垫，制造了充分的“舆论准备”。所以，吕菩萨的功不可没，吕菩萨的旗号更不能丢！

还有的论及西大乘教的学者，认为该教的五部六册只是对罗教的模仿，教义思想鲜有自己的创造性，因而甚至不能称其为独立的宗教，而不过是罗教的一个支派而已。诚然，西大乘与罗教关系密切。归圆的祖籍开平，与密云同属于京东地区，因而位居深受罗教影响的范围之内。显然这位张氏女自幼就受到罗教的濡染，“甫九龄，志脱尘寰。逮十二，颇悟心性”。正因为她熟读罗教的经典，深明无为教义，“熟能生巧”，才有可能以十二岁的少女，吐经造卷，并用三四年时间，编成西大乘的五部经。在这些经卷中，确有不少与罗教经典相近乃至完全相同的思想和语句。可是，尽管如此，我们仍然认为，上述那种看法过于简单化，流之片面。即只看到西大乘与罗教之“同”，忽略了更值得注意的“异”。而一个教派之所以能独立存在于世而不衰，不是靠它与其他教派相同处，而是靠它自己的创造性和特殊性。这里仅就西大乘教的独立品格，提出我们的看法：

第一，西大乘教将无生老母和佛教观世音菩萨合而为一，临凡转化为其创教祖师——吕祖、归圆，使吕祖、归圆变成人世间当然的救世主，最高女神。东土众生，只有人她的教，讨得她的欢心，才可以脱苦免劫，回归天宫，安享极乐。对此，在宝卷中曾反复申明：

诸祖满天，圣贤神祇，惟有无生老母为尊。菩萨即是老母，老母即是菩萨。①

老祖本是观世音菩萨，下界周转化凡。观音自是无生，非是凡人生在西凉。先度南阳凡情，后化燕京黄村得游意。②

有记策，合同号，经生天界。无生母，来接引，同赴云门。③

老母见了心欢喜，今日团圆会，得上菩提路，赴在龙华会，婴儿闯在娘怀里。九品莲台端然坐，纵横又洒乐，普放大光明，一去登极乐，婴儿见娘笑呵呵。④

其后，在《护国威灵西王母宝卷》中，又把道教的神灵王母娘娘，与观世音、无生老母都合为一起，三位一体，降凡为吕祖一身。

西大乘教尽管也在宝卷中一再重复了不少“明心见性”、“玄妙法”、“无边虚空”、“十步功”之类的义理，但却与罗教否定一切经教像设，只有内心悟彻虚空，才能自在纵横的玄妙教理显然有所不同。事实上西大乘最大限度地投合了中国老百姓（当然也包括那些达官贵人）急功近利的狭隘实用主义信仰心理，突出个人与救世主吕祖、归圆的感情交流，心灵联系，并以此作为得到今生和来世拯救的标志。因而能吸引多层面的信仰者，赢得他们的充分理解和狂热信奉。这一点是使该教能够卓然独立于众多民间教派之中而流传不衰的重要原因。同时，我们也绝不能小看西大乘把无生老母与观世音、西王母合而为一转生为教祖这件事。这一结合不仅起到了把民间宗教和佛教、道教各教信徒都一齐吸引过来的桥梁作用，而且给它带来更大的灵活性和适应性，可以在公开佛教观音寺的名义下，掩护民间宗教的成长。

第二，西大乘教以皇姑寺这座京城大寺庙为基地，明里暗里展开宗教活动，显然与视山河大地为大道场，反对建寺造像，布施功德的罗教大相径庭，也与那些组织地方教团，夜聚晓散，活动于村庄住户的民间教派有别。更重要的是，皇姑寺每到佛教节日（包括某些道教节日，如蟠桃会）、吕祖生忌日和四时八节，都有大型庙会。是时，迎来八方香客，举办各种

① 《普度新声救苦宝卷》。
② 同上。
③ 同上。
④ 《销释大乘宝卷》。

道场，收受各种布施捐资。这滚滚而来的财源，支撑着寺庙里众多尼姑糜费的生活，同时也滋养了西大乘教的壮大发展。这一点是其他民间教门所望尘莫及的。

在《泰山东岳十王宝卷》中，竟公然以布施钱粮的多少，作为赎罪种善的标准。认为布施钱财越多，越能“功完果满”，越能修得到来世福禄，“竟赴莲池大会”：

> 众善人等，聚少成多，一年四季，进供钱粮。仗祖大力，申文答表，答天谢地，我今功完果满，竟赴莲池大会。
>
> 仗护国，保明寺，吕祖大力；往黄村，进钱粮，种的根源。[①]

不仅如此，为了打消人们的迟疑顾虑，《十王宝卷》还特别向人们保证，凡信教之人，只要虔心供奉，定将有求必应，对现如响，灵验非常：

> 十王卷，立意深，功德浩大。宣卷人，求甚事，须满心田。无子的，若求子，决然得子。有病的，宣宝卷，百病齐痊。无寿的，若求寿，增延福寿。无财的，若求财，就得高迁。[②]

平民百姓最关心的“生老病死穷”，都可以从入教进香得到解决！似这种“一愿还一报”的庸俗功利主义的信仰模式，即使在罗教的教义中，都不免要斥之为“邪”。然而，恰恰是这一点，西大乘适应了农民实用主义的信仰需要，他们趋之若鹜，甘愿把点点滴滴撙节下来的血汗钱奉献出来，以换得心灵上的虚幻保证。

以寺庙为基地，有丰裕固定的财源，这就使得西大乘教无需结成牢固的教团组织，也无法建立起以血缘为纽带的世袭传教，而只要按寺庙中师徒辈分传承，就可以流传不衰。这一点，应该说是西大乘教与其他民间教派的重大区别之一。

第三，西大乘教具有比罗教更明显的道教色彩。首先，在西大乘教系统的宝卷中，本来就充斥着道教的内容。如在专门赞颂吕菩萨神迹的《普度新声教苦宝卷》里，就把吕尼本人描绘成亦佛亦道的人物。在警世她离开河南到北京的神明中，既有佛菩萨，又有在明代颇负盛名的道士周颠

① 《东岳泰山十王宝卷》〈劝恶行善分第四〉。

② 《东岳泰山十王宝卷》〈无子求子分第十一〉。

仙。佛菩萨命她去燕京黄村弘扬佛法，周颠仙则命她赶到北京城去救助当今皇帝。特别是该教稍后的一些宝卷，从名称到内容，都加重了道教的成分。如：《清源妙道显圣真君二郎宝卷》、《护国威灵西王母宝卷》和《泰山东岳十王宝卷》等，皆是如此。且以《西王母宝卷》为例，该卷几乎都是以道教语言敷衍成篇："金枝大仙投生郜基，名曰姜源，即高辛帝妃。生前为后稷之母，没后为月殿老母。"她就是三教九流之祖，万民之母，即西王母。宝卷中还叙述了西王母如何考察儒、释、道三教圣人，并一一给予封号。而且还明确地暗示，西王母就是无生老母的化身，使万灵真宰的无生老母更具有了道教的神格。

其次，从皇姑寺中供奉的神祇和寺中尼姑的着装，也可以体现出道教与佛教混合共生的特点。

皇姑寺是佛教尼姑寺庙，照理只应供奉佛教系统的神像，但在实际上该寺崇奉的神祇中，除了弥勒、观音、药师佛、阿弥陀佛和佛祖如来之外，还有二郎神、碧霞元君、龙王、土地、雷公、电母等道教神仙。在该寺的宗教节日中，不仅有佛教的节令，还有相当多的道教节令，如碧霞元君生日、蟠桃会等等。

有关皇姑寺中尼姑们的装束，在明《帝京景物略》里有具体记载："姑（指吕菩萨肉身像）著绣帽，制自宫中，殿悬天顺手敕三道，廊绘己巳北征图。今寺尼皆发，裹巾缁方袍，男子揖。"[①] 众所周知，尼姑照理一律应祝发，皆不得"裹巾缁方袍"。独皇姑寺如此着装，与道姑相类似，只能说是佛道混融影响的结果。

这种诸神俱供，佛道节令兼顾，加以特殊着装的情况，表明皇姑寺不是纯正的佛教尼僧寺庙，已渗透进来不少道教成分。究其原因，显然与西大乘教的宗教信仰相关连。

第四，西大乘教特别重视从妇女中吸收教徒。由于该教的创教祖师和历代教主都是女性，而且教派所赖以生长发达的皇姑寺，就是一座尼姑庙，供奉的主神也是女性神观音菩萨和吕祖金身。可以想见，在一个男女有别的封建社会里，以女人为教祖和各级首领的教门，自然更有条件招收女性教徒信奉入教。何况，到了封建社会晚期——明清时代，封建理教的戒规逐渐松弛，上流社会女子听尼姑宣唱宝卷，下层社会妇女朝山拜佛，已经形成普遍的风尚。由于妇女处于社会的最底层，身心受到种种束缚，所以特别迫切追求心灵上的慰藉和幻想中的解脱，对宗教信仰最执拗虔

① 明《帝京景物略》卷五（皇姑寺）条。

诚。当一个以女性为中心的西大乘教出现后，则必然招徕妇女们蜂拥而至，纷纷入教进香。事实也是如此，在皇姑寺里的几通题名碑上都豁然镌刻着占绝对多数的女信徒的名字。应该说，这在一个以男性为中心，女性一般不能登大雅之堂的中国社会里，是不多见的。当然，西大乘教并不排斥男性入教。明清时期，男女大防已不再像过去那么神圣，在劳动群众中间尤其是如此。男女不得不一起劳动，日出而作，日暮而归。因此，男女一同入教，一起参加宗教活动，已成为民间宗教的传统。而官府则往往据之污其为“男女混杂”，加以取缔。

第五，由于西大乘教一直与宫廷后妃及达官显贵有密切交往，受到有权势者明里暗里的资助和庇护，又从来不与谋反行动发生瓜葛，所以虽地处京城重地，却几乎从未受到官府的追究取缔，生存条件要远远优越于其他民间教派。

综上所述，可以看出西大乘教是一个“一体两面三合一”的宗教，在明清众多的民间宗教中独树一帜。所谓“一体”，即寺庙与教派内外合为西大乘教一体。“两面”，即一个教派却兼有正统公开的一面，和民间秘密的一面，以此巧妙地适应社会高低两个阶层人士的信仰需要。“三合一”，即儒、佛、道三教合一。其教不仅实行佛道混生共长的信仰态势，同时还特别突出忠君保国的纲常伦理。如吕菩萨最大神迹功劳，就是救护英宗皇帝，故将受皇封御妹视为无上光荣，彪炳传颂不已。这一点，也就是西大乘教能在纲常名教备受尊崇的京畿重地广泛流行而未遇到大障碍的主要原因。

三　皇姑寺的兴衰

西大乘教一直是以皇姑寺为其活动基地，因此，皇姑寺的盛衰自然与西大乘教有不可分割的联系。下而着重叙述一下明清两代皇姑寺的兴衰史和西大乘教攀附上层的内幕活动。

关于保明寺创建缘起，已在第一节中交待清楚，这里我们从明弘治十二年（1499）《蠲免粮税碑》谈起。英宗之后，宪宗继位，建元成化。其时，朝政荒疏，崇宦官而近佞臣，僧道几盈都下。至弘治朝，孝宗皇帝力图整饬，始有修明之举。就是这位孝宗皇帝曾下敕文，给予保明寺特殊优待。敕文曰：

> 朕惟佛氏之教，自西土流传中国已久，上以阴祐皇度，下以化导

群迷，功德所及，幽显无间，是以崇奉之者，遐迩一焉。顺天府宛平县香山乡黄村女僧吕氏，先年置买田地六顷七十六亩，起盖寺宇一所，奏乞寺额，并蠲免粮税。特赐额顺天保明寺，俱蠲免地亩粮草。今仍与徒弟女僧杨氏居住管业，须敕护持之。凡官员军民诸色人等，自今以往，毋得侵占田土，毁坏垣宇，以沮坏其教。敢有不遵朕命者，论之以法。故谕。

弘治十二年六月十五日立。[①]

碑中提到蠲免“六顷七十六亩”庙产粮税，与《普度新声救苦宝卷》中“主人公传该衙知道，与吕祖盖观音庙一座，田地七顷二十亩”，显然有出入。倘宝卷所载不属夸大之词，那么到弘治十二年（1499）时，该庙产土地已略有减缩。但尽管如此，皇姑寺自天顺年间建寺以来，一直都享受皇室的优渥和庇护。

然而，这种密切关系到了以佞道闻名的世宗皇帝上台以后，发生了变化。嘉靖对佛教采取抑制乃至毁佛寺焚佛骨的态度。这股崇道抑佛风也波及到了皇姑寺，而且在朝廷内部掀起了一幕毁皇姑寺与反毁皇姑寺的斗争。这场斗争，直接与西大乘教有关。

嘉靖六年（1527）朝臣桂萼、方献夫等先后奏请毁尼姑寺，得到世宗的允准，并特在谕旨中指明拆毁皇姑寺，以“去其根”。显然，嘉靖皇帝对皇姑寺的显要地位早已心中有数，知道该寺社会关系盘根错节，广有影响。所以决心拔去此“根”。但是皇帝的谕旨下达后，立即引起两宫皇太后的反对，触发了这场“保”与“毁”的斗争。明沈德符《万历野获编》和《明实录》均曾记载此事的经过。

皇姑寺在京师西山，不知所始。嘉靖六年丁亥上谕辅臣杨一清云：前有旨下部，谓尼僧与僧道不同，而尼僧寺与僧寺道观又不同。今因桂萼奏毁尼寺已行下矣，今若皇姑寺仍留，是不去其根也。乃旨出之后三四日，不知何人哀奏两宫，皇伯母见谕，以皇姑寺为孝宗所建，似不可毁。圣母又谕，欲建一寺，即将此寺与我亦好。盖此寺，乃皇亲内宦供给布施，必有谮告之者矣。按世宗此旨已洞见宫掖隐情，既而圣谕又下。辅臣杨一清等曰：慈训两颁，宜即顺命。但恶务去本，方免后患。今将此寺房留与无归尼僧暂住止，着终身不许复

① 明沈榜：《宛署杂记》，第208页，北京古籍出版社，1980。

引其类。其祖宗所赐教额追回。①

沈德符在这里谈及“既而圣谕又下”，却未指明圣谕具体内容。后我们查《明实录》，找到嘉庆皇帝批发的“毁皇姑寺”两道圣谕。

其一为世宗对礼部尚书方献夫等奏折的批示：

> 方献夫等言：尼僧道姑有伤风化，欲将见在者发回改嫁，以广生聚。年老者量给养赡，依亲居住。其庵寺拆毁变卖。敕赐、尊经、护敕等项追夺。戒谕勋戚之家，不得私度。诏悉如其言。献夫复言：内有年老无归者，不可不为之处内外，皇姑寺为敕建之所，宜令安置其中，以为终老之计。……上曰：变卖庵寺如议行，年老而贫者量给银养赡，各听其父兄亲党收之，不必处之皇姑寺。②

其二也是对方献夫等另一个关系到拆毁寺庙奏折的御批：

> 且皇姑寺尼僧坏乱风俗，已令拆毁，此即礼部所建言也。献夫顾又欲存留。况尼姑与僧道不同，京师与在外不同，何一时之言，前后相背若此耶？③

更有甚者，世宗还曾密谕阁臣，指出：“朕又将有议此寺额名之意，并告卿知，夫顺天保明者，明是我国朝号，此言尼僧之祖，能顺圣祖奉天开极。此惟皇天命之，何待一妖尼能保大明也哉。”又云：“皇姑者尤不好听，言我皇家之姑也。当时此寺云敕赐，不云敕建，便可见非祖宗本意也。故朕深嫉之。因与卿密知之。”④ 于此，可见明世宗对皇姑寺怀恨之深，毁寺决心之大。他一反英宗复辟之借重，孝宗之优待，尽辟其谬，斥之为“妖尼”，必欲去之而后快！然而，皇帝的一再坚持也终究违拗不过以两宫皇太后为首的“宫掖”保皇姑寺势力的反对，最后不得不以妥协了事，且“追额留养，不许复引其类”的圣旨，也成了官样文章，根本未起到任何约束作用。相反寺尼们见背后有皇太后撑腰，更有恃无恐地肆意扩

① 《万历野获编》卷二十七（毁皇姑寺）。
② 《明实录》卷八十三，嘉靖六年十二月。
③ 同上。
④ 《万历野获编》卷二十七（毁皇姑寺）。

充实力，使教势愈演愈烈。因此，沈德符在《万历野获编》中又指出：

> 此旨既下，其后因循，至今又八十年矣。尼僧之增日多，宣淫日甚，檀施亦日益不赀矣。其根株俱在内廷。……以世宗英断尚不能铲除，况后世乎。①

这场皇姑寺问题上“毁”与“保”的斗争，最后以保派大获全胜而告终。“其根株俱在内廷”，确实是一语中的。显然皇姑寺的势力早已深入到宫廷内部，而且盘根错节，基础深厚，在此后皇姑寺的发展史上，不断证明这一点。例如，仅过了五六年，就又有一座《明故顺天保明尼姑院尼师金西白表铭》碑，矗立于寺内大殿前面。

碑文记载了皇姑寺第二代主持金西白备受皇太后恩宠的情况。该碑虽已残断，弃置沟壑，字迹缺漏模糊，但有几句话却十分重要。如“年甫十岁，拜开山第一代主持吕祖，发心不离慈……太后重其道气，不胜延想，敕重赐以玺书特加道院……俄而云物变易，香气晦合□，父母之生八十一年……太后开□□官赐祭，长公主如永淳等，中贵如王公□，奉师金身藏于后择□”。落款是“嘉靖十二年岁次壬□□”②。

这里的“太后”，显系世宗的生母章圣慈仁皇太后。联系前而提及的两宫太后鼎力保皇姑寺于不毁，“皇圣母”“欲建一寺，即将此寺与我也好”，皇姑寺不是真的成了“太后娘娘的香火院”了吗！另外，现仍保存于大钟寺古钟陈列馆中的嘉靖十二年（1533）重铸钟，也再次证明了两宫太后对皇姑寺的眷顾。铭文曰：

> 大明天顺六年夏月吉日铸造洪钟一口，入于黄村寺大悲观世音殿，永远常住供奉，吉祥如意者。
>
> 上报四恩，下资三有，一切有情，同圆种智。
>
> 皇图永固，帝道遐昌，佛日增辉，法轮常转，风调雨顺，国泰民安，五谷丰登，天下太平。
>
> 大明嘉靖十二年三月二十一日奉懿旨重造，敕赐顺天保明寺。主持法聪，管事法连、法缘、法轮。

---

① 《万历野获编》卷二十七〈毁皇姑寺〉。

② 见李世瑜：《顺天保明寺考》，载《北京史苑》第2辑。

发起此次重铸铜钟颁赐活动的领衔人，又是两宫皇太后，即皇伯母昭圣康惠慈寿皇太后和皇母章圣慈仁皇太后。位列其后的尚有永淳长公主，太师昌国公张等达官贵人多人。

从天顺年间皇姑寺开山建寺，中经成化、弘治、正德，到嘉靖十二年（1533）重铸钟时止，历五帝九十年左右，可谓是皇姑寺鼎盛时代，同时，也是为日后西大乘教建立打基础的时期。其间，皇姑寺通过各种渠道，已与皇室内廷以及达官贵戚，结下了千丝万缕的联系。当西大乘教以皇姑寺为基地，发育成长起来以后，它则更进一步向四面八方伸出触角，与皇宫内院的关系更非同一般。因为西大乘教又找到了一个权势显赫的守护神——李太后。

这位李太后，是穆宗皇帝的贵妃，神宗之生母。神宗于隆庆六年（1572）登基，母以子贵，被尊封为慈圣皇太后。当时，万历皇帝年幼，朝政乃至日常生活均由李太后“抚视”。因此在相当长的时间里，李太后手中握有重权，左右着明朝的大政方针。《明史·后妃传》中说她：“顾好佛，京师内外多置梵刹，功费巨万，帝亦助施无算。”在这段时间里，李后以国母之尊，结纳高僧，广建寺庙，对万历朝盛行的佛教信仰，起到了推波助澜的作用。后又因皇宫内传出所谓“莲花之瑞”[①]，于是社会上纷纷传说李太后乃九莲菩萨化身的神话。这种附会编造，显然有民间宗教的背景，受到颇有煽惑能力的教首们的密谋策动。因为“九莲”之说，出自民间宗教三阳劫变观。即过去燃灯佛掌教，三叶青莲花开；现在释迦佛掌教，五叶红莲花开；未来弥勒佛掌教，九叶金莲花开。九莲恰好是美好的未来白阳时期的象征。然而，这种传说，万历皇帝不仅不以为忤，反而加以室扬赞助，甚至亲自为“九莲菩萨”筑寺造卷。万历四年（1576），皇帝就在京西为太后修建了慈寿寺，里边供奉“九莲菩萨”，“盖以为圣母祝也”。此外，他竟至还以“九五之尊”亲自印造一部《九莲菩萨化身度世经》[②]，对李太后大加美化神化，捧到了天上。于此可见，这位慈圣皇太后不仅崇奉佛教，而且也信奉民间宗教，她既是佛教的赞助者，又是民间宗教的“庇护神”！

在神宗登基那一年，慈圣皇太后纠合太师成国公朱希忠，太师定国公徐，司礼监太监冯保等权势显赫人物，给皇姑寺捐赐了一口大钟，其目的

---

① 据《宛署杂记》卷二十（志遗六）载：“万历丙戌（1586）瑞莲产于慈宁新宫。”

② 《九莲菩萨化身度世经》，明万历刻本，现藏于中国佛教协会副会长周绍良处。卷末刊记刻有“当今皇帝发诚心印造”字样。

无非是祈求一直“保明”的菩萨神祇，祐护她的幼子神宗皇帝，吉祥平安。此外，特别令人注意的是，钟上铭文居然镌刻着：“天地三界十方万灵真宰”十个大字。这一举动的意义非比寻常。因为“天地三界十方万灵真宰”恰好是民间宗教崇奉的最高女神——无生老母的别名。一般民间宗教信徒供奉的都是这个牌位。它是区别民间秘密宗教还是正统宗教的重要标志。如今，李太后捐赠皇姑寺的钟也镌刻这十个大字，只能说明这位寡居的皇太后也无形中信奉着西大乘教！我们做出这个大胆的推断，并不是无根之词。《明史·悼灵王传》载：“九莲菩萨者，神宗母孝定太后也。太后好佛，宫中像作九莲台，故云。……礼科给事中李焻言：诸后妃祀奉先殿，不可崇邪教，以乱徽称。不听。”① 一般科道言官，敢于弹劾后妃，干涉宫廷祀祭，是要冒大危险的。倘若不是闹得人言鼎沸，事干大忌，一个小小的礼科给事中，怎敢犯颜上谏。奏折所言“不可崇邪教，以乱徽称”中之“邪教”，很有可能指的就是西大乘教。我们只要联系到皇姑寺长期与宫廷后妃有密切联系和李太后特别赐钟上的“铭文”，就不言而自明了。

再者，我们据此还可以发掘出李太后与西大乘教另一层更深的关系。究竟是谁在背后努力赞助归圆吐经造卷呢？照西大乘教的宝卷中说：归圆“一十二岁悟心明，普运归依转法轮，决开心印造真经”②，“隆庆五年印宝卷，上下两册圆觉经，万历元年三月内，五部六册尽完成”③。设想，一位皇姑寺十二岁的小尼姑，怎么能在隆庆五年（1571）至万历元年（1573）短短三年之中，募集大量资财，调动组织力量，印造出这五部六册宝卷呢？显然，欲完成此项“工程”，背后必然有“大支持者”，而这位“大支持者”极有可能就是这位李太后！

须知，隆庆五年（1571）至万历元年（1573）这三年，是明朝宫廷内部新旧交替的关键时期，对李太后来说，则更是生命攸关的时刻。此时，她由一位贵妃骤然荣升为皇太后，而且当时的神宗皇帝只是个十岁的幼童。面对这种地位陡变，前途未卜的凶险形势，她必然要在现实世界寻找有力的辅佐者（如找到了张居正等名臣），且更急于在冥冥中祈求上苍神明的祐护。当然，她的好佛建寺只是这类活动的公开面，暗地里则找到了奉祀观音菩萨和保祐大明的皇姑寺。因为这里一直是“太后娘娘的香火

① 《明史·悼灵王传》卷一二〇。
② 《销释大乘宝卷》，转引自泽田瑞穗《增补宝卷研究》。
③ 《销释显性宝卷》，转引自泽田瑞穗《增补宝卷研究》。

院”，有太监司阍，适宜宫内后妃作各种佛事，且不易为外人知晓。对当时皇姑寺门禁森严的情况，《醒世姻缘传》曾有过生动描写：

> 皇姑寺是宫里太后娘娘的香火院，不着皇帝国戚大老爷家的宅眷，寻常人是轻易进不去的。就是大老爷家的奶奶，也还有个节令。除了正月元旦，十五元宵，二月十九观音圣诞，三月三王母蟠桃会，四月八浴佛，十八碧霞元君生日，七月十五中元，十月十五下元，十一月冬至，腊八日施粥，这几日才是放人烧香的日子。不是这节令，就是大老爷的宅眷，有什么还愿挂施，许幡进灯的善事，问司礼监讨了小票，行给把门的太监，才敢进去哩。①

况且，寺里的尼姑们，当然更会趋炎附势，迎合权倾一时的李太后的心理，百般取悦邀宠，乃至编造出九莲菩萨下凡的神话，为她神化鼓吹。在西大乘教的宝卷和碑文中，可以找到不少“九莲”的踪迹。如在《销释接续莲宗宝卷》里就有“九莲天里圆通母，五晶宫中见天真”的语句，而在《归圆大师碑》也有“借九品莲花藏为震旦一滴”的字样。显然，这里的“九莲天”，指的就是如“天宫”、“兜率天”一类的最高境界，住在里而的“圆通母”，即是吕菩萨。如今，又将李太后捧上了九莲天菩萨果位，尊为“九莲菩萨”，实际上就是把李太后也抬高到与观世音菩萨——无生老母相等同的地位。正是这个原因，李太后才大发慈悲，有隆庆六年（1572）捐钟之举，隆庆五年（1571）至万历元年（1573）大力资助归圆吐经造卷之施了。皇姑寺如今有了这位皇太后作靠山，真的成了名副其实的李太后的香火院了，声名更加显赫，尼姑人数迅速增加，庙会也更加兴隆。不言而喻，与皇姑寺联体的西大乘教，当然也由于有这位“九莲菩萨”护法，有恃无恐，急剧扩充了教势，在京畿地区，特别是京东八县，得到广泛传播，成长为明清时代一大教派。

西大乘教不仅得到皇宫内院后妃、公主，成国公、定国公和权倾一时的司礼监太监冯保的支持，而且在达宫贵人中，也赢得了不少信奉者。

万历十二年（1584），以定西侯蒋建元和永康侯徐文炜两人领衔，又捐资重刻刷印了西大乘教的五部六册，对该教的发展做出重大贡献。蒋建元还特意为宝卷作序，以示赞助。序文曰：

---

① 见《醒世姻缘传》。

余公暇几坐阅史精舍时，苍头以佛书进，且曰：浮屠氏执此，愿乞一言以为序。余睇厥目，称为销释宝卷焉。迺所著者，法名归圆。原直隶开平中屯卫人，在城居住，张门氏女。幼多慧悟，甫九龄，志脱尘寰。逮十二，颇悟心性。既而投礼敕赐顺天保明皇姑寺，而嗣焚修焉。于是三乘、四谛，竟亦了然。遂愿广度群迷，超出三界。迺着为卷，凡五部六册。……

时万历十二年岁在甲申孟冬吉日，前军都督府管府事定西侯蒋建元顿首书。①

在宝卷末尾刊记中，详细罗列了参加捐助刊刻经卷的名单：

定西侯蒋建元　勋卫蒋承勋
永康侯徐文炜　勋卫徐应坤
大叔人朱门李氏　朱门傅氏　男朱应□
□叔人朱门蒋氏　男锦衣卫百户朱时泽
同共发心重刊印行②

定西侯蒋建元和永康侯徐文炜，在《明史·功臣世表》中均有记载，显系名门望族。③ 于此可知，西大乘教也在功臣勋戚中得到了有力的支持。这正是皇姑寺香火炽盛，西大乘教发达兴隆的根本原因，也是迄今未曾见到朝廷镇压迫害该教的缘故。

清朝定鼎之后，虽一改明代后期对民间宗教较为宽容的政策，取缔镇压，不遗余力，但是，西大乘教却仍然以皇姑寺这座正统佛寺为掩护，躲避了正面冲击。不仅如此，康熙年间皇姑寺失火被焚后，竟未因此湮没无闻，反面又经皇帝降旨重修，一仍旧观，改名“显应寺”，宠幸有加。并有康熙御制碑，巍然矗立在大殿前面，为寺庙镇山护法。碑文内容如下：

御制显应寺碑记

都城之西，有佛舍一区，创自前明中叶，虽历加修葺，而岁月寖

① 转引自泽田瑞穗：《增补宝卷研究》，第71页。
② 同上书，第72页。
③ 见《明史·功臣世表》卷一〇六、一〇七。

久，复毁于火。旧观既替，香界就荒，非所以崇象教广禅悦也。朕以古刹胜因，宜规整饬，爰发帑金，鸠材董役。经始于康熙五十年十二月，落成于五十八年正月。不庳不侈，栋宇一新，答士庶敬信之忱，慰缁衲皈依之愿。用锡嘉名为显应，盖以慧炬祥光，无微不显；慈云法力，有感必通。泽万品于真源，耀十空于宝智，同圆妙果长稔福田云尔。康熙五十九年四月初一日。①

从明代保明寺到清代的显应寺，寺庙毁而复兴，一直受到两个朝代皇帝的保护。以该寺为基地的西大乘教，同样也是绵延不息，教势兴隆。寺与教同为一体，密不可分。西大乘教的教主，就是皇姑寺的主持，互为表里，同是一套人马。这种严密的组织系统，隐蔽的宗教势力，是保其长期稳固发展的重要保证。关于这一事实，在《销释接续莲宗宝卷》里面，曾有所披露。该卷〈红梅三杆品第十二〉中说：吕菩萨传留的大乘教宗派，字辈是“本有智善法皈圆大道平克成真祖意万古永长存”二十个字。联系皇姑寺康熙九年（1670）所立《宗派接续》碑上的传承表，可以看出，两者基本相吻合。

宗派接续

第三代住持善聪，第四代住持法琳，第五代住持归永、归春、归续，第六代住持圆慧，……第七代住持大吉、大存……第八代住持道如……第九代住持平聚……第十代克维、克仙……第十一代成禅、成亮，第十二代诸明、诸凤……②

这里的辈分排列是“□□善法归圆大道平克成诸……”与宝卷中字辈所差无几。由此可证：西大乘教的教主和传承辈分与皇姑寺是一个班底，只不过一明一暗而已。至于，开山吕祖，二代金西白和第五代归圆未列载于碑，恐怕是因为前两代曾受皇封，五代归圆另立有专碑，且名闻遐迩，故不再刻名碑上，以避不敬之嫌。而对于有人认为“也许因为人们发现她（归圆）是个异端——她写的经都是仿照白莲教的，所以佛徒排斥了她”的看法，③ 我们则不能苟同。归圆是重兴之祖，于寺于教都是有功之臣，并一再受到宫廷和显贵的支持，所著之五部六册屡次刊刻流行，崇之犹恐

① 拓片藏北京图书馆善本部。

② 同上。

③ 见李世瑜：〈顺天保明寺考〉，载《北京史苑》第2期。

不及，何“受怀疑”“遭排斥”之有?!况且，尚有《归圆大师碑》在，“排斥之说”不攻自破。

那么，西大乘教除了教主之外，是否还有层层的教阶组织呢？对此，《销释接续莲宗宝卷》中有具体的描写：

> 普请二百四十莲宗头行，三百六十护杆领众，来临圣会，定派分宗。
>
> 母曰：我不免的下生人间，落在陕西西安府王寿村吕宅投胎，后借凡身，先发十二大愿……又发四十八愿，立四十八房，度四十八祖，立四十作个头行，先八大总引，分六枝杆头续，共续六八四十八个头行。

其中所列的“房”、“枝杆”，“总引”、“头行”、“领众”，显系指的是教派内部各级组织的大小头领名称。经卷上虽这么写，可在实际上是不是如此呢？皇姑寺那通《宗派接续》碑，为此作了极好的印证。该碑左上角，就明明写着“敕赐顺天保明皇姑寺永顺房碑记”。在以下数千人的题名中，除了最先列了各代住持之外，还罗列了分布在辽阳、滦州、石匣、关东、武清等各地教徒的名字。其中就有写上教阶名称者，如“京都永顺房二支头领刘甫广”、“京都永顺房二支杆头领沈福坤”等等。另外，在一部《护国威灵西王母宝卷》卷末刊记里，也标明“赐顺天保明皇姑寺永顺房二支杆领众弟子杨妙香□原任浙江布政浩封贞节夫人汪妙香发心施财重刊□康熙十六年岁次丁巳仲秋八月吉旦”。碑文和刊记证明，在现实生活中，西大乘教确实实行着《莲宗宝卷》所说的组织领导系统，称谓也一模一样。只不过比起别的民间教派，较为松散罢了。

在《宗派接续》碑上镌刻的数千位题名中，还有一个有趣的现象，即男人名字中间几乎都有一个“福”字，女人名字中间几乎都有一个“妙”字。这表明他们不是普通的香客，而是有组织的信徒。还是在《莲宗宝卷》中，就明确规定了男女信徒的法号为“福”和“妙”两字。卷中曰：

> 九莲天里圆通母，五晶宫中见天真。男为福字法中号，女为妙字续莲宫。先度南洋归善教，后化燕京立保明。

可见，这碑上数千题名者，他们既是为皇姑寺捐资奉献的香客，又是西大乘教的虔诚信徒。

最后，还要追溯一下西大乘教与东大乘教的关系。

东大乘教的创教祖师王森，原籍京东蓟县，后迁到滦州石佛口。滦蓟两地，恰恰属于西大乘教影响最大的京东八县地域。然而，王森颇有野心，素怀异志。当他移居石佛口后，就自立为祖，传教授徒，且仍以大乘名其教门。又因王森“得妖狐异香”，并以此灵异诱人入教，遂也有称其教为“闻香教”者。然而尽管在东大乘教的发展中，不断标新立异，增添新的教义思想，但却终究抹不掉它与西大乘教的血缘关系。比如，东西大乘教教徒共同讽诵的宝卷，计有《销释收圆行觉宝卷》、《销释显性宝卷》、《销释圆通宝卷》等。[①] 而且，东大乘教同样也崇拜吕菩萨，尊她为“吕皇圣祖”、“圆通老母”或“圆通教主”，只不过把吕菩萨摆到了“天真古佛（即王森）”之后罢了。同样，西大乘教也承认王森这位东大乘教主的尊崇地位。如在《莲宗宝卷》中就有“九莲天里圆通母，五晶宫中见天真”的语句，实际上是将圆通母吕祖与天真古佛王森并列在一起，具有同等的神格。

这里，应当指出，王森的东大乘教，更富有创造性，在发展中不断吸收其他民间宗教教派的思想营养，融会贯通，逐渐形成一个独立庞大的教派，并不是跟在哪个教派后而亦步亦趋。所以，王森称西大乘教为大乘教圆通派，称自己的教门为大乘教圆顿派。此后，在明清两代，东大乘教流传发展，地域逐渐扩大到江南，其影响大大超过了西大乘教。

① 见《清代档案史料丛编》第3辑，《清茶门教》条内。

第十二章　龙天教与《家谱宝卷》

明代末叶产生于河北藁城县的龙天教，虽不像罗教、黄天教、东大乘教等大教门那样，曾在中国底层社会产生重大影响，引人注目，但在明末清初时，也曾在距离京畿较近的河北、山东的广大农村，有相当的群众基础，引起清朝政府的注意。而且，龙天教的教主，世代都以刘姓一门女性单传，也独具特色。本章仅就档案资料和仅存数品的《家谱宝卷》[①]，对龙天教作一番初步探索。

一　龙天教的创立及传播

龙天教，又称龙门教，有时亦称白阳教。最早见诸文字者，出诸于明末著名宝卷《古佛天真考证龙华宝经》。该经《天真收圆品第二十三》有云：

> 老君教，李老君。达摩教，达摩祖。宏阳教，飘高祖。净空教，净空僧。无为教，四维祖。西大乘，吕菩萨。黄天教，普静祖。龙天教，米菩萨。南无教，孙祖师。南阳教，南阳母。悟明教，悟明祖。金山教，悲相祖。顿悟教，顿悟祖。金蝉教，金蝉祖。还源教，还源祖。大乘教，石佛祖。圆顿教，普善祖。收源教，收源祖。[②]

在卷中所举的十八个民间教派中，只有三个，即西大乘教、南阳教和龙天教为女性祖师。南阳教之南阳母，迄今未见经传，无从评论，而西大乘教本是以尼僧寺庙皇姑寺为基地，其教祖为尼姑，自然属于女性。可是龙天

---

① 《家谱宝卷》为天津社会科学院李世瑜教授收存，蒙他借阅，在此特表谢忱。

② 《古佛天真考证龙华宝经》，天真收圆品第二十三。

教的创教祖师米菩萨，却是一位农家主妇，而且代代都传之于女性，这在以男子为中心的封建社会，确实是比较少见。

米菩萨是河北正定府藁城县张村人，夫家为刘姓，照传统其人应叫刘米氏。她在明朝末叶隆庆年间创立龙门教。据清代档案载：

> 讯据刘福安供：伊母刘龚氏，平素吃斋念佛是有的。伊家十二代祖母米奶奶，在前明万历时敕封“掌道收圆老母”名号。现搜出经卷内“卯金刀”三字，指刘米氏。“三月三圣人出”两句，系米氏的生辰日。其余不能解说。龙门教是米氏做起的。米奶奶是教主，人家都称“米祖”。①

所谓“前明万历时敕封‘掌道收圆老母’”云云，只能作为其教在万历时曾得到了较大发展，声势始大，“米祖”名声日显解，至于所谓“敕封者”说，不过是“自夸自封”罢了。这是民间宗教中的惯伎，如罗教的“御制龙牌护道榜文”，弘阳教的教祖受封为“正德明医真人”等等皆是。那么，为什么将创教时间定为“隆庆年间”呢？根据是乾隆七年（1742）山东龙天教徒靳崇禹的证词：

> 靳崇禹供称系寿光人，一向归在龙天教下，又名白阳教。原是明朝隆庆年间北直隶正定府藁城县米老祖传下来的。②

嘉庆二十一年（1816）直隶总督那彦成查办“邪教”案，逮捕教徒李和修，遂进一步搞清此派来龙去脉：

> 查李和修一犯……惟所供龙天门邪教源于罗祖。诘以罗祖以前又系何人所使？据供罗祖以前是谁传祖不知道。伊只知罗祖传过十八支，后来十三支无传，只传了五支。一支是京东石佛口人王姓，听说他教门下人，每年到石佛口一次。一支是张姓，听说当日在京中南城外虎坊桥翠花胡同，现有佛堂，不知是何扁额。闻近来江南船帮上习教的，每年于七、八月内送香火钱到京烧香。佛堂主持是僧是道，不知道。这藁城县米奶奶的教，就是张姓的徒弟。一支叫杨宗彩，不知

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年二月初九日直隶总督那彦成奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆七年七月初九日护理山东巡抚印务布政使包括奏折。

住何处。一支是刘姓，曾闻昔日在交河县泊头店北边独流木村。现在是否有人习教，伊不知道。一支陈姓，不知住处，亦不知道门下尚有何人。以上五支都是罗祖徒弟。①

当时，为了追究京中南城虎坊桥“翠花胡同佛堂系何扁额，住持系何人?”遂将李和修解到京师。在审问中，李和修又将米奶奶这一支的传承，详细述说一遍。当究问张姓确实住址时，他回答说：

伊系正定府大佛寺东边龚姓妇人所传。龚氏之姑米氏，即系由张姓一支传流至今。龚氏曾告以张姓系在京中南城外居住，并说张姓已死二百余年。②

据当时京师派人至城南虎坊桥地方核查，寻遍每条街衢小巷，并未发现有翠花胡同。再追问李某，因该犯已七十六岁，老迈昏花，“语言不甚明晰”，终未问出个结果来。③

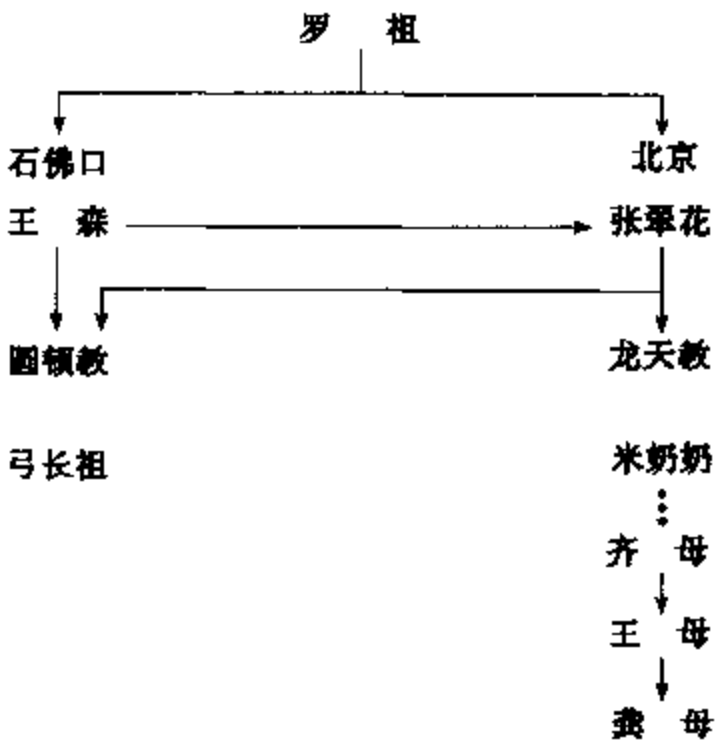
当然，李和修这位年已七十有六的龙天教徒，经过此番逮捕审讯，且押解至京，已被折磨得晕乱胡涂，所供罗祖传下十八支，十三支无传，只有五支接续传灯之说，或可能是教内相沿之论，或即道听途说，未必都是信史。但是，有一点却值得我们注意，即当时龙天教主刘龚氏所言本教门的传承，应是可信的。可是那位师承罗祖，家住在城南虎坊桥的翠花胡同的张姓其人，究竟是何许人？他又如何传道给米奶奶的呢？对此，从档案中几乎找不到一点线索。

在反复阅读那师总汇民间宗教教义思想和流派传承的宝卷——《古佛天真考证龙华宝经》时，除了使我们知道十数个教派及其创教祖师之外，还有一个意外的发现，即在宝卷中多次提到的一位叫做“翠花张姐”的女传教人。显然，这位“翠花张姐”不是民间教派中的平庸之辈，而是与“石佛王祖”、“天真祖”不相上下，且位居《龙华经》作者“弓长祖”师尊地位的宗派祖师。因为在《龙华经·祖续莲宗品第十六》中，“翠花张姐”，就赫然排列在“无量祖”、“石佛王祖”、“天真祖”之后，“弓长祖”之前，并且明确地说：这些祖师，“各立宗门，各有宗派，各立名号”。依

① 《朱批奏折》，嘉庆二十一年二月九日直隶总督那彦成奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年十二月□日臣崇禄等谨奏。
③ 同上。

据种种迹象表明，这位“翠花张姐”就是那位传说中住在查无着落的翠花胡同的张姓祖师。由于民间宗教得不到官府的承认，且动辄受到通缉查拿，乃至遭到杀身灭族之祸，故创立教派的祖师往往在姓名居址上，一般不愿直截了当地标明真名实处，或藏而不露，或用代号，或用拆字法，让人捉摸不透。而这位“翠花张姐”，却与“张姓住居翠花胡同”恰能暗合！况且，“翠花张姐”是一位女传道人。龙天教的祖师刘米氏也是位女性，女女相传，更容易契合相通。这一点，在男女授受不亲的封建社会里，绝不是无关紧要的小事。据此，我们断定，张翠花正是那位传遭于米奶奶的张姓师尊。

考翠花张姐原本从师于罗祖，所以称其为罗祖传下的一支。但罗祖过世以后，石佛口王森的东大乘教的势力在北方日渐扩大，翠花张姐又转而投之于王森名下，或为东大乘教在北京的总传头。大约正在此时，张姐传教于藁城县的刘米氏。其师承递传表如下：



刘米氏从“翠花张姐”那里得道之后，并不是一成不变地照祖从师，一脉相承，而是在正定府藁城县自立门户，创立一个新教派——龙天教。该教在米祖的主持下，日渐兴盛起来，信徒遍及河北山东。米奶奶去世后，信徒们为崇奉祭祀她，在她的故里——张村，建立起供奉米菩萨的祠宇庙堂，里面塑有她的金身，外面树立着颂赞历代祖师的碑碣。祠庙东边，建有米祖坟茔。凡米菩萨的生辰忌日，远近教徒齐集张村，朝拜祖师。其时，搭棚设帐，接待四乡八邻的教徒和香客，场面颇为隆重。米祖奶奶享受到无数信徒的祀拜，从明末一直延续到嘉庆十八年（1813），长

达二百年之久。据直督那彦成奏折中称：

> 据蕲城县知县包敬堂禀称：该县张村地方，有刘龚氏、刘幅安母子二人，沿习祖传龙门教名目，建立祠宇，装塑米氏泥像，树立龙门教碑碣，庙东有米氏坟冢一丘。先经该县于嘉庆十八年十二月间拿获解省，饬发保定府查讯。因系前明相沿至今，并非刘龚氏母子创始，惟敛留附近居民烧香，家居经卷、佛像，均属不合。照违制律各杖一百，诸寺房屋改为义学。该县遵将塑像碑碣扑毁，并于门首悬挂义学扁额，取具刘龚氏母子改悔甘结在案。①

米祖之祠庙，居然可以改为一乡之义学，其规模可想而知。在数百年前，单靠教徒捐资能建成如此堂皇的祠庙、坟丘、碑碣，可见这龙天教绝非一般小教派可比。

关于龙天教的情况，还可以从米祖十二代裔孙刘福安供词得知一二：

> 龙门教是米氏做起的，米奶奶是教主，人家称米祖。后来伊家历代均系妇女相传。所以伊祖母王氏，人家都称“过现王母”，伊母龚氏，人家都称“龚母”。法师碑上龙门教主齐氏，是伊曾祖母。②

从米祖创教始，至今（嘉庆二十一年〔1816〕）已二百多年，共传袭了十二代。这十二位教主，皆为女性，即教祖只传女不传男，而且都是刘氏家族的嫡儿媳妇。这一特点，在迄今所知的众多民间教派中独具一格。至于龙天教为什么会形成如此只准女性继承教主的制度，显然是因为只有妇女才能成为米祖奶奶的化身，是为了使米祖奶奶保持权威性的一种转世传承作法。

除了创教初祖米氏之外，从刘福安供词中，还知道了第十代齐氏，第十一代王氏，第十二代龚氏。在这三位教主中，齐祖更有权威。在齐氏主持龙天教时，该教曾一度复兴，教势炽盛，所以有记载齐祖道业的“法师碑”一直保存下来。从年限上推算，当那位齐祖掌教之时，恰好是雍正乾隆时代。而乾隆年间龙天教行教的情况，也在清档案中找到了印证。

乾隆七年（1742），山东巡抚包括查到龙天教教徒靳崇禹一名，究审

---

① 《那文毅公奏议》卷四十一，嘉庆二十一年三月初三日奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月初五日直隶总督那彦成奏折。

出龙天教在山东滨海地区传播的详情：

新城县知县钱善奏称：七月初四日，差役盘获匪类靳崇禹一名，身边搜出素珠钱文，又小布包内抄写经文五本，姓名册三本，名单纸等，解县密讯。供称系寿光县人，一向归在龙天教下，又名白阳教。原是明朝隆庆年间北直隶正定府藁城县米祖老母传下的。今米祖老母托生在京师安定门外普兴寺做尼姑，法名就叫普兴。滨州有个齐显荣，是普兴的徒弟。我是齐显荣的徒弟。这龙天教是劝人归佛归僧归法，吃斋行善，并无别项妖术。凡归教之人，每季造具名册，给师念经烧化。逢念经日期，男妇来集，每人布施大钱数十文不等。搜获三册，即是秋季名册，现往滨州给师齐显荣，赶七月初八念经烧化。是六月三十日在淄川县住的。师兄孙作梅给我们所抄的五本经。卷名曰《法华经》、《法华忏》，师傅家中另有一部印的经，他还有一部抄的《花山卷》，是老师父普兴著的。师父齐显荣在滨州、淄川、寿光一带地方传教，册内载的李天成等三千余名，是滨州、淄川、寿光等州县人。他们都是齐显荣的徒弟。乾隆五年（1741），老师父普兴曾到山东来过是实。①

此项档案材料，有几点值得注意。其一是米老母“托生”京师普兴寺做尼姑，法名普兴，“乾隆五年老师父普兴曾到山东来过”，并著有经卷《花山卷》。令人怀疑不解的是：明明在直隶藁城县有龙天教主存在，为什么还会冒出这位“米祖托生”的尼姑普兴呢？照一般惯例讲，有真的教主健在，是绝不容许其他人来假冒的。况且山东省离藁城很近，并不是远隔千山万水。这位尼姑普兴究竟是谁呢？据推测，她可能就是那位当世教主齐母的化名。其二是透露了龙天教的一般宗教活动的内容，以及在山东滨海地区传布的概况。其宗教活动即劝人皈依佛、法、僧三宝，吃斋行善。凡人教者，登记造册，按季送给师父，由老师父念经烧化，即所谓“天堂挂号”，以为死后进入天堂作准备。逢念经作会日期，教徒聚会，每人出布施数十文钱不等。而秋季名册必须赶在七月初八日念经烧化。据推测，这一天很可能正是米祖的忌日，即“升天”之日。至于说到龙天教的传播，仅靳崇禹所携秋季三册名单，就载有滨州、淄川和寿光三州县齐显荣的徒弟三千余名。这个数字，很说明问题。单一个齐显荣老师父，一季就接收

① 《军机处录副奏折》，乾隆七年七月十四日护理山东巡抚印务布政使包括奏折。

三个州县三千余名，可见，清乾隆时期，龙天教确实在山东曾有过相当大的发展。此外，我们还从档案中，找到一些龙天教在嘉庆年间发展的零星材料。

嘉庆二十一年（1816），藁城县复查出十八年时曾甘结悔过的刘龚氏等，故态复萌，重新行教：

> 本年（嘉庆二十一年）正月二十三日，该县（藁城）履查保甲，路过张村米氏墓前，见有搭盖棚场，并锅灶痕迹。恐刘龚氏等怙过不悛，复萌故智。密赴刘家查勘，现在刘龚氏家，看见刘龚氏拜佛烧纸人，口念咒语，听不清楚，并冀州人、山东人曾到刘家住宿吃饭。向来米奶奶坟上草，山东人拔去治病灵验等。①

可见刘龚氏等人，在嘉庆十八年（1813）犯案后，虽曾被杖一百具甘结悔过，但仅过两三年，却故态复萌，将祖传世代信仰的龙天教的经像等物，又重新搬了出来，继续从事宗教活动，在其子刘福安的供词中，则谈得更具体：

> 自嘉庆十八年（1813）犯案之后，即将铜佛等件埋藏。去年二月内，伊母龚氏患病，到十二月未愈，恐系亵渎佛像，令刘福安刨出供奉的。去年正月十五日，有冀州路连杰同他儿子路大青领着枣强、南宫等处和山东人来烧纸。二月二十八日有深州黄龙村夏洛庆、王洛因和不识姓名三人到家探望，打听官司，并送蒸食。款待他们酒饭，住宿两夜。三月初一，路连杰们复来烧纸，各送香钱一二百文。遂在伊后屋供设铜佛并画像等件处，起出铜佛大小四十二座，图像五幅，铁磬一口，拜垫一个，香斗一只。又有旧书内检出抄本经六页，名《九品收元卷》。内有“卯金刀，八牛江山不坚牢”，及“刘赶猪，十八家头目出来把人杀”。又“甲子年，降圣人，三月三午时辰，本子之家去为人。三甲三年龙蛇行，幽燕有灾星”等语。细详语意，似着明季左道惑众之言。手折一个，内有“刘龚氏领众”字样。又有纸人四个，有纸人胸前填“刘青”二字。随传刘龚氏查讯，验系患病，不能解供讯。据乡长米灿然供：去年正月十五，三月初三等日，有冀州人和山东人，到刘福安家烧香。去年七月十五日又到米氏坟上烧纸。是

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月初五日直隶总督那彦成奏折。

> 刘双星搭盖茶棚，这是晓得的。刘龚氏在家供设铜佛画像，没有知道。等语。质讯刘双星，供认七月十五日刘龚氏叫我搭茶棚，冀州路大青等十几个人在坟上献供烧香属实。又据刘双星供：今年正月初一日，路连杰是他母亲的徒弟，别人都是他领来。七月十五日刘福安外出，刘龚氏央刘双星搭盖茶棚，供认不讳。①

仅从教主之子的供词（当然是尽量缩小的事实，以便减轻罪责）中，就已得知龙天教遭受嘉庆十八年（1813）打击之后，仍在直隶的藁城、冀州、枣强、南宫、深州和山东等广大地区，享有众多的虔诚信徒。他们不顾当局严密缉捕邪教的危险，继续成群结伙地前来朝拜教祖，探听官司，申致问候。在一段时间里，使一度冷落的龙天教“祖廷圣地”，又活络起来。于是，才引起县衙吏役的注意，重遭搜检。

值得一提的是，嘉庆二十一年（1816）对龙天教的审理，还曾引起皇帝的重视，怀疑龙天教与林清天理教起义有牵连。嘉庆在直督那彦成禀报审讯龙天教案犯的奏折上朱批曰：

> 那彦成奏拿获沿习龙门教之刘龚氏等，并起获邪经等件，又有纸人四个，内有纸人胸前填写“刘青”二字，将刘龚氏等提省审办等语。刘龚氏家中起获邪经《九品收元卷》内有卯金刀、八牛等邪词。著那彦成即行封固送京呈览。该犯妇家中所供纸人胸前写有“刘青”二字，逆犯林清又名刘林，恐该犯妇所供即系林清，故以“刘青”二字暗为影射。那彦成向该犯妇等，严切追究，令其据实供吐，毋任狡展。审明后即将刘龚氏一犯照邪教为首例，同各余犯分别定拟具奏。②

当时，距天理教起义仅两年多的时间，统治者对教军攻进紫禁城仍惊魂未定，故对邪教案极为关注，尤其是此番自刘龚氏家中搜出写有“刘青”二字的纸人，就更是敏感。嘉庆皇帝特要求那彦成“严切追究”，“毋任狡展”，且谕令重处刘龚氏等案犯。其实，这仅仅是一场虚惊，迄今从未找到龙天教与天理教（八卦教）有牵连的证据，上书“刘青”的纸人，只不过是一种巫咒法而已。剪纸人为人祈禳，以求除病清灾，本来就是龙天教

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月初五日直隶总督那彦成奏折。

② 《那文毅公奏议》卷四十一，嘉庆二十一年三月初三日直隶总督那彦成奏折附。

的惯用手法。查清朝档案中就有龙天教为人治病收徒的记载。嘉庆二十五年（1820）直督方受畴的奏折中，就记述了深泽县龙天教教徒郭洛秀的供词：

> 伊母在日，曾因患病遇一年老女人，将病治好，劝令伊母入龙门教，供奉弥勒佛像，烧香吃斋，朔望磕头念佛，冀图邀福。迨后，伊母亦令伊入教。至十八年间，奉官示禁，即行改悔，未将图像毁弃。[①]

由此可知，龙天教不仅用巫祝法为人祈禳，还用种种手段为人治病，如前面提到的米祖坟上的“草”，也可祛除百病，并以此吸引无医无药的穷苦百姓加人其教门。

当然，龙天教的教义思想是很丰富的，它涉及社会生活的各个方面，因面对广大下层群众有巨大的感召力和吸引力。

二　龙天教教义中的政治倾向

龙天教的创教祖师刘米氏，即米菩萨，曾从师于罗教一支的翠花张姐，因而龙天教的教义思想自然与罗教有亲缘关系。然而，米祖既然别立宗门，以开山祖师自居，她就必然要创制出与罗教有所不同的教义思想，以作为立派的根据。事实上，米奶奶也确实编撰了龙天教的宝卷，阐明本派的教义。从清档案中得知，属于龙天教的宝卷计有《九品收元卷》和《花山卷》等几部。可惜的是，其中的《花山卷》只知其为米祖转世的普兴所撰，内容却不得而知。而那部从教主刘龚氏家中抄检出来的《九品收元卷》，虽然有六页之多，但档案虽披露出来的却不多，只有短短四五句。可是，这被直隶总督那彦成摘录在奏折中的几句话，恰好反映出龙天教的“要害”问题，即政治倾向，足可以作为我们深人分析其教义思想的线索，不可轻视。

奏折中载：

> 在旧书内检出抄本经卷六页，名《九品收元卷》，内有：
> 卯金刀，牛八江山不坚牢。……刘赶猪，十八家头目出来把

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年十二月二十日直隶总督方受畴奏折。

人杀。

甲子年，降圣人，三月三，午时辰，木子之家去为人。……三甲之年龙蛇行，幽燕有灾星。[①]

以上这几句话，确实透露了几个重要信息：

其一，《九品收元卷》出在明朝末叶。当时朱姓皇帝虽仍保有江山，但已危机四伏，出现种种不稳的迹象，故有“八牛江山不坚牢”的话出笼。

其二，更具体地指出，京师附近，即畿辅重地，将有征伐大事出现。故说“三甲之年龙蛇行，幽燕有灾星”。

其三，为刘姓制造谶语，即“卯金刀”“刘赶猪”。暗示将有刘姓应谶起事，把朱姓王朝赶跑。

其四，直接为龙天教祖师朱奶奶造舆论。“甲子年，降圣人”，这个圣人就是“三月三午时辰”降生的刘米氏，即米祖师。

但是，仅仅依据这几句话来研究龙天教的教义思想，实在是太单薄了。幸好，我们找到了《家谱宝卷》。[②]

这部《家谱宝卷》抄本是残本，仅保存了后半部的七、八、九三品，但在卷前却抄载了下卷七至十四品的品名。这八品的品名是：

时年有准显应第七品。时年印号有准第八品。妖邪正在世间第九品。云城圣地落下第十品。三十六位假收源第十一品。休失同牒瑚璋药珥收源第十二品。休失同坛第十三品。治瑚璋手卷药珥第十四品。

总观《家谱宝卷》下卷八品品名和七、八、九三品的全文，字数不过五千字左右，内容却相当丰富，集中反映了龙天教的政治观、伦理观和劫变观。而且，由于《家谱宝卷》是密不示人的经典，可以直书胸臆，故行文直截了当，观点鲜明突出，具有很大的代表性。

细读《家谱宝卷》，类似《九品收元卷》中的谶语箴言，几手连篇累牍，比比皆是，充满了政治色彩。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年三月初五日直隶总督那彦成奏折。

② 1981年春，笔者与李世瑜先生相识。当时，李先生曾将他珍藏多年的《家谱宝卷》抄本见示，并惠允借阅。记得李先生言：这部得来不易的手抄本宝卷，是龙天教密不示人的看家经典，弥足珍重。

按《家谱宝卷》来说，一般都包含两项内容。其一是追溯教派源流，讲述传承辈分，与世俗的家谱相类。其次，则是直率地陈述本派教义宗旨和对未来的祈望。故每个教门的这类宝卷，[①] 皆视若珍宝，绝不轻易给人看。因为明清两朝视民间教派为非法，如若泄露《家谱》，则有遭杀身灭教之祸。所以，这部《家谱宝卷》中，也一再告诫保守秘密，莫泄露天机：

> 满斗焚香，沉（陈）禀天地，泄漏天机，为（谁）敢尚传，恐怕贤良，泄漏真法。不传者，又恐闪定贤良，叫吾左难右难。祝定天地，留传四本，各会一本收住，好度皇胎。直指单传，暗行暗调，找寻未来的古经，可有未来的表文，佛宝诀典，修行八万不失矣。不遇家谱，空修一万年，只是恐（空）也。[②]
>
> 人少在（再）看，怕泄漏天机，惹下祸殃。自是一二三人看，半夜在（再）看。人多了要匪（非）看，遇（与）他要十石粮。若到甲申、乙酉年，白天黑夜看也无妨。[③]

遗憾的是，宝卷前半部缺失，有关龙天教传承辈分的内容，已不可得见。保存下来的这后几品，都是讲处于明末大动乱之际，龙天教如何应谶救劫的。

在宝卷里，着重渲染的是天下正处于大灾大难临头的时代，人民遭殃，苦不堪言：

> 下元甲子，三年五载，百病齐侵，父子逃散，夫妇不能相顾。十三省州城府县，店道乡村，人民都作无头之鬼。人吃人肉，白骨遍地。富贵贫贱，黎民苦中之苦。每年倒有七八十样捐项，说出人民难过。田地抛荒，牛羊死尽。[④]

苦极生乱，乱而生变。接下来则是缕数流年不利，祸不单行：

---

① 《家谱》这一类宝卷，并非龙天教一家才有。笔者在清档案中曾多次见到。
② 《家谱宝卷》第七品。
③ 同上。
④ 《家谱宝卷》第八品。

提防着庚午、辛未、壬申、癸酉，刀兵乱起。在（再）看甲戌、乙亥、丙子、丁丑、戊寅、己卯、庚辰、辛巳，天下招（着）慌。壬午、癸未、甲申、乙酉这四年，苦痛伤情，（眼）睁睁子母不顾，你东我西，夫妇不能相顾。壬午年，粮米缺短，斗米万千。①

卷中如实地写出了明崇祯登基以后，历年来的灾难变乱的景象，而且特别突出壬午（崇祯十五年，1642）、癸未（崇祯十六年，1643）、甲申（崇祯十七年，1644）、乙酉（顺治二年，1645）这四年，“百病齐侵”，“白骨遍地”，人民流离失所。在这四年当中，李自成的起义军势如破竹，攻下北京城；崇祯皇帝吊死在煤山上；清军入关，建立了大清帝国，即历史上明清鼎革之际，其混乱动荡，可想而知。不仅如此，宝卷中还更具体地对崇祯年间的灾难，作编年史式的追述：

戊辰年（崇祯元年），己巳岁，流寇作反，天下人，胡谈论，添上乡兵。庚午年，至辛未，人民遭难。壬申年，癸酉岁，人去三分。甲戌年，乙亥春，河南大乱，潼关路，阻隔住，不通北京。丙子年，丁丑岁，达子作反。你不信，看戊寅，都是胡兵。庚辰年，至辛巳，人民难过，人吃人，黄粮贵，斗米千文。……②

看庚午，和辛米，壬申未到，有达子，三五次，越过北京。癸酉年，至乙亥，丙子来到，有达子，白棒子，又起北京。州城县，和乡村，抢夺少女，好牛羊，好骡马，赶进山中。③

上述内容把崇祯登基以后历年来的重大事件，罗列得一清二楚，其真实程度足可以补正史之缺失。④ 当然，宝卷不是为了历史而写历史，而是为了以此证明，小变不断，大变在即，在劫难逃，皆有定数。宝卷的作者，还按照天人感应的思想观念，演述到下界人祸天灾，自有上天示警：

下甲子，辽阳先动一次，河南又动，山西在（再）动，山东两直隶都动。潼关山西陕西，紫微显名，再打西未。男女造起魔障，后未

① 《家谱宝卷》第七品。明崇祯是戊辰年（1628）登基，在位十七年。此段中从庚午年（即崇祯三年）说起，一直数到乙酉年，即崇祯死后的第二年，清顺治二年。

② 《家谱宝卷》第七品。

③ 《家谱宝卷》第八品。

④ 经过核查，宝卷中所叙述的史实，与明末历史的记载完全一致。

昏沙罩气，天昏地暗，五方齐动。旱涝不收，人民造起涂炭，死去七分，小米子上百钱一斤，盐升上吊钱一斤。皇胎急急寻一条出身之路。……①

这里所谓的“动”，指的是地动，即地震。我国古代历史上，对地震非常重视，每次地震史官都得详加记载在案，认为这是上天的警告。从百姓到皇帝都以诚惶诚恐的心情，对待这一自然现象。特别是皇帝，则要反躬自问，省察自己的过失，甚至要正式下“罪己诏”，以化解此厄。而历史往往也有这样的巧合，在大乱不已，濒临灭亡的崇祯皇帝当政的年代里，确实发生过几次地震！查阅《中国地震资料年表》，地震的顺序和次数，恰恰与宝卷上的叙述完全相符。值此天灾人祸齐集共感之际，《家谱宝卷》则趁机大作文章，宣示大劫将至，改朝换代的谶语箴言。

老母传留宝卷，时年有准。皇胎儿女，提防牛八天尽。五百年间，古月又募了一位，暗换朝纲，天下大乱。下甲子，辽阳先动一次，河南又动，山西再动，山东两直隶都动。潼关山西陕西，紫微显名，再打西来。……有异事，要准了，家谱有愿。贤良子，看印号，访求道友。牛八王，江山位，甲申乙酉。有王位，先受惊，隐名埋姓。牛八王，过甲申，难过乙酉。可惜那，君王位，不德（得）超生。幽州城，皇城内，刀枪乱响，杀皇娘，共国母，哭痛丧情。二十八，保真主，十八一了。吕纯阳，当头将，抖起威风。②

从以上这段谶语式的经文中，可以推断这部《家谱宝卷》的撰写年代，很有可能就是在崇祯十七年，即甲申年（1644）。因为在这段里明确地点明“牛八王，过甲申，难过乙酉”。“二十八，保真主，十八一了”。也就是暗示朱家的天子（指崇祯帝朱由检）在甲申年，最迟也不超过乙酉，一定要完蛋！而“十八一了”即“李”姓者才是真主，二十八宿都要保护和拥戴他。这位“十八一了”的真主，就是暗指李自成。由此，可以看出当时龙天教的政治倾向性，即明确地站在明末农民起义军的一边，与“盼闯王，迎闯王，闯王来了不纳粮”的农民群众站在一起，将自己归落在“保真主”的“二十八宿”行列中间。在另外一处则说得更明白无误：

① 《家谱宝卷》第八品。

② 同上。

木子当来，牛八退位。①

说牛八大数急尽，有木子去投凡。紫微大帝，四正佛亲口选。四正佛真主现，一切星宿保住大驾不遭难。②

甚至于将闯王进军路线，大会京城的情况，都演说得非常具体：

潼关山西陕西，紫微星显名，再打西来。……保定府，京兵来到，紫微星君，大兵齐至，正定府住劄。太行山后，胡广四川、山东，大兵齐至北京，拿住牛八，京兵归顺，这活杀人的。甲申年，四月间，看年春。③

癸未年，山西陕西，大变乾坤，人民遭殃。甲申年，四月间，牛八退位，有影无踪。燕京大闹，皇城内外，尽都火焚。④

宝卷中不仅公开拥戴“木子”（李）率大军推翻朱明王朝，还有对未来的憧憬，明确提出在“燕南赵北，立新京”，建立一个新的统一天下。

先是土寇，反乱争乱，后有二十八宿保真主，一统华佛，燕南赵北，立新京，放下云城。

在宝卷中，以如此旗帜鲜明的政治主张相号召，迄今还是第一次见到。

三　龙天教教义中的社会伦理观念

在以往所见到的各教派的宝卷，如罗教的五部六册，弘阳教的众多宝卷，其所阐明的社会伦理观念，无非是佛教、道教的清规戒律和儒家的三纲五常之类的综合，基本上未越出封建道德范围，即或有反对为富不仁，要求均富，周济贫苦的内容，也未与传统道德相抵牾。然而，在《家谱宝卷》中却与此循规蹈矩的态度相反，大胆地提出为造反者辩护的新道德

① 《家谱宝卷》第七品。
② 《家谱宝卷》第八品。
③ 同上。
④ 《家谱宝卷》第七品。

标准。

当然，《家谱宝卷》并不是通篇都充斥着离经叛道的内容。在《家谱》中也有通常宗教经典所常常告诫信徒们必须遵守的三皈五戒之类的戒条。可是它除此之外，还郑重地向龙天教徒们提出了平时和战时（即起义时）全然不同的戒规。那么，《家谱》是如何规定教徒平时的戒律呢？其中曰：

> 个人心中，定准住（主）意：一不可杀害生灵，二不可杀害黎民。……休要放火杀人，莫贪人家的财物。
>
> 一休杀人，二休放火，三休要欺骗妇女，四休要妇女衣服，五休要抛散五古（谷）。[①]

谆谆告诫教徒："你是行善之人"，要多行善事，多做好事。只要你平时严格遵守"五休要"，到头来自"有佛保佑，护救善人"。[②] 这些要求和规戒，显然与一般宗教的戒律无多大差别。

然而，天下并不是清平世界，特别是到了末世，"妖邪正在世间"，豺狼虎豹横行，恶人当道，难道善良的人们只能束手等死，逆来顺受，别无他途吗？《家谱宝卷》却一反宗教道德的清规戒律，大胆地别辟蹊径，为铤而走险、起事造反者张目，提出了全新的行为规范：

> 天降下，魔王出，住在世上。世上人也难存，定要善根。人不晓，不知者，日夜进心。找寻着，家谱卷，得了佛宝。好遍那，邪精灵，魔王在世，存占住天下，杀不平之人。[③]

有的段落，则讲得更直截了当，公然号召"上马抡枪舞刀，下马烧香拜佛"，"白天放抢，夜晚念佛"。例如：

> 趁贼抢夺，好好烧香，借仗恶人，罪世界大便(变)。……皇胎为寇，亦要抢夺。……白天放抢，夜完（晚）念经。功上加功，保你准赴龙华大会。
>
> 万性不分，失物无主，善恶不分，自在心田。上马抡枪，下马烧

① 《家谱宝卷》第七品。
② 同上。
③ 《家谱宝卷》第九品。

香；谁说抢夺，善人实沾，家中名扬四海。

有善恶，去放抢，都不分明。善是善，恶是恶，闹闹哄哄。五浑（荤）人，到村庄，杀人放火。行善人，去放抢，积下阴功。

万般物。无有主，谁能不顾。眼睁睁，一家人，命见阎君。持斋人，上了马，抢抢武（舞）刀，下了马，烧香拜，谢谢龙天。①

这些条文所规定的戒律，即一种新的道德规范，不像是出自于一部民间宗教的经卷，更像是一些打家劫舍的山大王的粗言野语。但是，只要联系一下明代末叶广大民众悲惨的生活状况就能理解，他们如果不想任人宰割，坐以待毙，就只有铤而走险，揭竿而起一途。在《家谱宝卷》中迫不得已而喊出来的新的“号召”，提出叛逆者的道德标准，则具有特殊意义。设想，如果按照传统的宗教戒律，面对白骨山积，饿殍遍地，到处是烧杀抢掠的残酷现实，教人们采取逆来顺受的态度，无疑只有填于沟壑一途。反之，在血淋淋的现实逼迫下，冒险一搏，或许倒真的可以争得个生路出来！

龙天教的《家谱宝卷》，继承了《五公经》以来，暗中流传在民间教派中的以“定劫”之类命名的宝卷中的“传统”，将应劫造反的精神发挥到了极致，而且用最直率的语言表达出来！仅此一点，就使《家谱宝卷》在民间宗教史上占有十分重要的地位。

更值得一提的是，在《家谱宝卷》中，所写的那些离经叛道之论，读起来并不使人感到突兀不伦。这要归功于宝卷的作者，竭尽变通灵活之能事，把两种截然相反的道德规范泥缝粘合在一起，使之并行不悖，甚至显得浑然一体，自然天成。下面这段奇文，则更具有典型意义：

要是看过家谱，死也无怨。善人为寇，惹下灾殃，各人心中，定准住（主）意。一不可杀害生灵，二不可杀害黎民。要把黎民伤害，自（不）在个人存心有意。休要放火杀人，莫贪人家财物。家谱七品，休留真实话，趁贼抢夺，好好烧香，借仗恶人，罪世界大便（变）。诸师至，凑天凑地人轮凑，浮云自散。光明自现。皇胎为寇，亦要抢夺。一休杀人，二休放火，三休要欺骗妇女，四休要妇女衣服，五休要抛散五古（谷）。白天放抢，夜完（晚）念经。二六时中，功上加功，保你准赴龙华三会。若到那时，不由自己，城隍追赶，土

① 《家谱宝卷》第七品。

地查名，魔王出世，借假修真，呈（称）孤道寡。混乱世界，折挫黎民。画阁调（雕）探（梁），尽都火焚。先是土寇，反乱争乱，后有二十八宿保真主，一统华佛。燕南赵北，立下新京，放下云城。这家谱内有佛宝，皇胎见未来古佛，揆转八卦金丹，安佛名，才是年尽法满。①

从引文中可知其妙处。首先，人人必须以《家谱宝卷》为最高准则，句句照办。“皇胎为寇，亦要抢劫”或“惹下灾殃”，但那只是“不在个人存心有意”，迫不得已为之，而且还“要定准主意”，尽力遵守“几个不要”。“五休要”，即不得肆意超过界限，像“土寇”“恶人”那样肆无忌惮，抢掠烧杀，尤其要坚决保护妇女的安全，珍惜“五谷”。也就是说，一个龙天教徒，一旦被逼上梁山，举义造反，不得不“上马抡枪”，“为寇放抢”，尽管是有限度的，但是在事后还必须要“好好烧香”，“夜晚念经”，忏悔白天的过火行为。也只有这样，才能在这个“混乱世界”，“借假修真”，“放抢积阴功”，追随“二十八宿保真主，一统华佛”，立新京，见未来古佛（弥勒），“年尽法满”，普度人天。这是一篇闪烁着农民的纯朴智慧又略带粗糙的造反有理的“檄文”，只不过在语言外壳上还未摆脱旧的传统道德观念罢了。

四　龙天教教义中的劫变教世思想

最后，也是《家谱宝卷》最重要的内容，即关于末劫拯救问题。

按照中国传统的灾异说，凡社会上劫变灾祸将至，必先有天变地动等种种怪异事件发生，作为征兆。《家谱宝卷》为了证明末劫即将来临，除了前而已经引述过的五次地震之外，还罗列了一系列古怪异常事件，令人惶恐不安：

甲午年，白龙口，毒龙出头。正定府，三海眼，滚滚波津。上通天，太皇宫，娑罗树下。尘世上，花红果，无影无踪。有沧州，铁狮子，口中吐火。景州塔，神风起，到处无情。怕的是，水火风，三灾下界，他三人，无情意，折害众生。太平年，访知识，指点明路。寻访来，真经典，不怕三灾。七十二，傍门法，度（都）是小教。不晓

① 《家谱宝卷》第七品。

的，时年到，盖世翻腾。上喝对（付），皇胎子，加功进步。十四品，漏天机，前后说明。①

此外，还说什么“妖魔出现，混乱世人，白草成精，泥神出庙，鬼毫（嚎）呼叫，一切火烧，荒乱顽□〈冥〉，毒蝎阳龙吐雾，飞虎入宅，神狼恶虎豺豹，这些个怪物，都要丧（伤）人”等等。② 所有这些地动山摇、千奇百怪、三灾、八难的出现，即兆示着末劫大难的来到。而在这大难临头之际，又出现了“七十二傍门小教”，令人迷惑，无所适从。倘若你眼不明，心不亮，误入“傍门小教”，那就背拗了真神，亵渎了神明，不但得不到拯救，反而更会遭殃，死路一条。只有“访知识”、投明师，找龙天，才能得遇“十四品”，即《家谱宝卷》，才能预知天机，登上法船，脱苦海，躲末劫，得到超升。③ 为了证明《宝卷》的无比神奇，能预断未来，特别说明它是临凡下世的无生老母在明朝嘉靖年间留下：

《家谱宝卷》，嘉靖年间，传开抄写。言说末劫年，指明卜路，四会同传，各会一本。

有老母，传一部，《家谱宝卷》。晓四会，男合女，尽都（读）之文。④

说《家谱》早在嘉靖年间已经“传开抄写”，显然是不可能的事。因为那个时候龙天教这个教门还根本未创立。那么，宝卷中这么讲，是不是完全虚言谎语，故弄玄虚呢？其实，也不尽然。如果将宝卷另一处所讲“老母临凡下世，传留真实号”联系起来，就不难看出这位临凡的“老母”，指的正是借窍投胎于正定府藁城县的米祖。而这位米祖确实是生在嘉靖时，至隆庆年间才正式创立了龙天教。为了突现米菩萨的神灵，她一降生，就为世人带来了神明的旨意，故推说《家谱宝卷》早在嘉靖时已成型问世了！毫无疑问，这是那位《家谱宝卷》的编撰者的夸张作伪，目的在神化其经典，证明定准可靠。然而，在接下来所缕述的种种接踵而至的天灾人祸，却都件件实有其事：

① 《家谱宝卷》第七品。
② 《家谱宝卷》第九品。
③ 《家谱宝卷》全卷一共有十四品，故在行文中以“十四品”为该宝卷代号。
④ 《家谱宝卷》第七品。

丙子年，丁丑岁，出贼寇偏地。等戊寅、己卯大翻腾。庚辰、辛巳传信音。怕只怕壬〔午〕癸未年，现出妖魔怪，又动刀兵大乱。说明（湖）广汴梁地，卧牛城内着水淹，城里人度（都）要死净，河南八府人横死。潼关以上，一路刀尖红，陕西八府人横死，众人造困。甲戌年间，贵州人受苦难，一个各丧了残生。下甲子以后，人死大半。……说山东，共六府，有达子，来往走，男女杀的无其数，将骡马全然赶净，全夺了去，把牛羊一其（齐）杀净，房屋一其（齐）被烧了，大男小女无处（出）路。早提防着辛巳、壬午、癸未年，苦中苦，这几年通州阻粮，但断山东直隶，河南山西，人民遭苦难，不得安宁。说牛八，大数急尽。有木子，去投凡，紫微大帝，四正佛，亲口选。……二十八宿才临凡，纯阳洞宾老祖现，一切星宿，保住大驾不遭难。怕的是，癸未甲申乙酉丙戌年，准立中天，中国中原中京，摆一各（个）万善同归，天举大伤（场），叫天下众贤良人等，答查对号。保定府，京兵来到，紫微星君大兵齐至，正定府住割，大州（行）山后，湖广四川，山东大兵齐至北京，拿住了牛八，京兵归顺，这活杀人的。甲申年，四月间，看年春。①

通观《家谱宝卷》，这种类似编年史的指陈述说，几乎贯穿通篇。而且，这些史实的罗列，都与当时的历史相吻合。目的是以尽人皆知的大量确凿事实，来证明宝卷所言绝无虚妄。宝卷的作者，从天启末年，一直数列到甲申年（1644）“牛八王”被“木子”（即崇祯朱由检被李自成）兴兵推翻。并将这一内容，反复咏唱，把骇人听闻的灾疫祸患，重复叠加，什么“风雨不调”、“旱涝不收”、“五方齐动”、“百病齐侵”、“水火风三灾下界”、“天降魔王”、“白草成精”、“白骨遍地”、“人吃人”、“人死大半”、“劫数来了吓死人”、“末劫年十三省府州县变作血坑”等等，造成一种阴森恐怖的“末劫”气氛。下元黎民，处此大难，该怎么办呢？如何躲过灾祸末劫，得到超升呢？宝卷中指出一条光明大道。

有缘人，男共女，找寻《家谱》。放（访）知识，呈牒表，进表升文。《家谱卷》，骨髓经，天机泄漏。无缘人，遇不着，后会（悔）难逢。②

① 《家谱宝卷》第八品。

② 同上。

甲申年，心内思想，大劫翻腾。谁能得之，母传下真妙意，赵州为圣地。佛传法，但有原人，有分的皇胎，同把家谱遇。……有真主，才来到，弥勒佛，打（搭）天桥，皇胎子，要佛宝，老母合同才对上真查号。……有方皇胎上法船，苦海内，无边岸，有佛宝就是来来仙。……外道傍门造（遭）水淹。……时□〈辰〉到，众皇胎贤良，各个才穿上登云鞋，早来到安阳（养）寨，贤良门，好赴金街，才把真佛拜，见家谱，救皇胎，三□〈会〉龙华万万岁。①

末劫来到，大难临头，惟一的出路，就是寻《家谱》、得佛宝，拜龙天，上法船，搭查对号，才能进入天宫，享极乐，陪伴老母得超升。如果错遇"旁门外道"，上错了船，投错了教，到头来要受水淹，遭祸殃！

一背（辈）修行，九背（辈）明，一法通来万法遇。贤良不遇《家谱卷》，往（妄）驾法船去度人。

有老母，传一部，《家谱宝卷》。找来来，真经文，打救残生。这家谱，定时年，定验有准。不孝的，贤良子，难躲灾星。②

也就是说，不仅人错教，上错了船，定要遭水淹，脱不了苦海，即使你是贤良子，不行善事，不孝顺父母，也难躲灾星。在这里，《家谱卷》把两个方面都照顾到了，即一方面你必须寻明师，诵《家谱》，入龙天；另一方面还得考察你的个人品行道德，尽量避免偏向一端，以免对龙天教声誉不利。所以，皇胎儿女，贤良子，不但要学好向善，真心修行，而且最关键的还必须念《家谱》，得佛宝，才能拿到进入天国的"门票"。否则，遇不着，《家谱卷》，仍然是"劳而无功"！

《家谱卷》，末劫年，人遭大难。有千生，合万死，不能遇着；通不着，《家谱卷》，劳而无功。……这妖魔，普天下，尽都混起。无佛宝，一个个，丧了残生。有群狼，合猛虎，巡门绕户，修行人，无佛宝，九死一生。……要持斋，找寻着，未来经典。遇家谱，见一见，也是前生。见家谱，闻一闻，黄金万两。听一听，也该遇（予），白阳（银）二斤。皇胎子，见一面，超生了死。老母造，《家谱卷》，打

① 《家谱宝卷》第七品。
② 《家谱宝卷》第八品。

（搭）救残生。[①]

总之，《宝卷》中突现末劫之阴森恐怖，是为了激发人们的危机意识，而强化危机意识，则是为了催促信仰者更迫切地追寻拯救的强烈渴望，然后给你指明惟一的出路：信《家谱》，入龙天，得超升。这就是《家谱宝卷》作者的全部用心之所在，也是该宝卷的中心内容。

整个《家谱宝卷》，特别是演述龙天教“救劫免灾，普度众生”这部分内容，将民间宗教的信仰内涵和社会功能，都发挥得淋漓尽致！语言似嫌粗俗无文，表达得却十分明确简单，“泄露了天机”，使我们生动具体地理解到，为什么民间宗教的教义才最集中地反映了农民的信仰要求，最符合农民的信仰心理，最能满足农民的信仰需要，以致他们坚信不移，赴汤蹈火在所不辞。究其要者，有以下五点：

其一，明末的社会动乱，天灾人祸，内外矛盾丛集，都是中国历史上空前的惨烈，从上到下，从边关到京城，“十三省州城府县店道乡村，人民都作无头之鬼”，即无一寸安宁的“净土”。处此大难之时，皇王贵戚，豪右官绅，皆陷入惶惶不可终日，而一般平民百姓，其悲惨无告，更可想而知。处于燕南赵北，矛盾焦点上的龙天教造作出这部《家谱宝卷》，必然将这种铺天盖地而来的苦难，看成是劫数已到，末劫来临的标志。所以通篇充满了阴森恐怖的景象，瞻前顾后，令人毛骨悚然。“人间变血坑，十成死九成”，准确地呼喊出了人民大众的心声！

其二，“东土众生”（即《宝卷》中所说的皇胎儿女，贤良子），叫天天不语，入地地无门，只有匍匐于地，叩头流血，求助于虚幻的最高主宰者——无生老母（即现实中米祖），盼望她大发慈悲，临凡降世，传家谱，救残生。也是龙天有眼，老母大发慈悲，亲自降凡世，托生米祖，并派弥勒，搭天梯，遣紫微，十八子，这未来的明主降世，改天换地，拯救皇胎儿女（又称原人），登法船，脱苦海，回天宫。那些整日挣扎在死亡线上的民众，如茫茫黑夜看到一线光明，怎能不趋之若鹜！

其三，充分体现了农民和小手工业者功利主义的盘算，实用主义的心态。在《家谱宝卷》中，那种从个人利害得失唤醒人们的言词，几乎比比皆是。如“遇家谱得佛宝，这才能躲三灾八难”，“一人进道，值得黄金万两”，“人多了要非看，与他要十石口粮”（在饿殍遍地之时，一粒粮一粒金啊），“见家谱，闻一闻，黄金万两，听一听，也该予，白银二斤”……

① 《家谱宝卷》第九品。

只要你拜龙天，诵家谱，就得到了铁定的保票，能搭上碴，对上号，登天梯，进天宫，了生死，享极乐。

其四，念归念，信归信，终究不能立竿见影，摆脱这血淋淋的残酷现实，依然救不了“饿死人倒在地狼虎齐吞”、“父吃子，子吃父，遍地都有”、“夫吃妻，妻吃夫，不想恩情”、“白骨如柴，人头乱滚”这惨绝人寰的现实。当此之时，强梁反叛，手握刀枪，杀人抢劫，反倒能横行于世，吃肉穿绫！强烈的对比，万般无奈，只得“借假修真”，从权通变，允许教徒走上“上马抡枪”、“白天放抢”、“杀不平之人”的道路。这也是《家谱宝卷》公开允诺的“积阴功”之法，然后再“夜晚念佛”、“下马烧香”、“拜谢龙天”。这是从人类老祖宗原始人吃动物图腾学来的变通之法！①

其五，既然开了杀戒，允许“上马抡枪”，“也要放抢”，即举事造反，就得要保“明王”，“扶真主”，提出政治上的奋斗目标，以此号召天下。《家谱宝卷》中指出的这个真主，就是紫微星下凡的“木子”（“十八子”或“十八了一”），他将取代朱明皇帝，因为朱明天下（“牛八王”），气数已尽，躲过甲申，躲不过乙酉。以此，表达了鼎革之际龙天救在政治上的倾向性。实际上，这只是历史上社会危机到来之时，民间教派如汉末的太平道“苍天已死，黄天当立”，元末红巾军“弥勒降世，明王出世”一类传统精神的继承与发扬罢了。

① 原始氏族社会时，一般是不准猎获本氏族的图腾（如熊）的，敬之如神物。当原始人面临不吃图腾就得饿死的情况下，则也只得允许猎取来吃。不过在吃图腾（如熊）之前，要举行祭祀仪式，在吃的时候，还要口中叨念：“我可没有吃你呀！”等等。

第十三章　林兆恩与三一教

明代中叶，在中国南方的福建莆田地区出现了一个新的民间宗教——三一教。三一教与罗教、黄天教、江南斋教等教派有很大不同，后者多为佛教、道教的流衍或异端形式的教团，教主多为下层文化水准较低的宗教家。三一教则不然，它是由一个知识分子的学术团社演化而成的宗教组织，其开创时期教团的领导或骨干大都具有较高的文化水准。三一教主林兆恩更出身于闽中世代为官的大族，本人是一个贯通儒、释、道的大学问家，一生著述极富。只是到了林兆恩的晚年，由于庞大的势力所拥戴，走上了宗教教主的宝座，被世人顶礼膜拜。

三一教的前身——以倡三教合一为宗旨的学术团社在明嘉靖年间已经倡立，三一教则在明万历年间形成，迄今已历四个多世纪，兴盛不衰。其教势遍布闽中，曾蔓传江、浙、皖、楚、直乃至北京，后又传至我国台湾省及东南亚各国。今天的日本、欧美诸国亦有少量信仰者。

一　林兆恩与三一教的倡立

林兆恩是明代一位有影响的思想家，是隋唐以来三教合一思潮的集大成者，也是对数以万计的三一教徒起着支配作用的宗教家。直到现代，这种影响还在许多国家和地区的三一教团中发挥作用。而要研究林兆恩，就不能不涉及其家世、生平、著述，及三一教的倡立。

从林兆恩逝世的第二年——明万历二十七年（1599）到清顺治十二年（1655）的五十六年间，他的门徒不断地为他编写年谱、行实、纪略，其种类之多，同时代的学者罕与其匹。据《林子本行实录·书后》[①] 记载：

① 本书所使用的《林子本行实录》为台湾玉湖书院铅印本。

> 当日及门高弟举其师之动作，悉跑特别注意耳有所闻，目有所见，无不各自记录，编订成书。由其弟孟鸣先生所成者为《林子年谱》（书存）。由翁曜先生所成者亦为《林子年谱》（书亡）。由慧虚朱先生所成者为《三教先生年谱》（书存）。由贞明先生所成者为《丁戊本纪》（书存）。由洪都张先生所成者为《林子本行纪略》（书亡）。由泉南黄大本所成者为《林子纪闻》（书亡）。由宁化黄夔轩所成者为《豫章真师纪》（书亡）。其间所见异事，所闻异词，记载各殊，详略不一。

仅《林子本行实录·书后》记载的关于林兆恩的各类年谱、行实等就多达七种，加上《林子本行实录》一书，共计八种。其中佚亡者四种。上面引文中，张洪都之《林子本行纪略》也被认为亡失，是不确实的。其文载于明崇祯四年本《林子全集》中，本名《林子行实》。

我们掌握的史料共计三部：

明万历二十七年（1599）张洪都撰写的《林子行实》。

明万历三十八年（1610）林兆珂撰写的《林子年谱》。[①]

明万历年间卢文辉撰写，清顺治十二年董史修改的《林子本行实录》。

此外，黄宗羲之《南雷文定》载有《林三教传》，谢肇淛《五杂俎》、管志道《觉迷蠡测》、何乔远《名山藏》、《闽书》、谈迁《枣林杂俎》、郑王臣《莆风清籁集》，以及《国朝献徵录》、《全闽明诗传》、《明名人传》、《明史》、《福建通志》、《兴化府志》、《兴化府莆田县志》等等，都载有关于林兆恩家世、生平的零星记载。

从明末清初的诸类史料中可以看出，人们对林兆恩的评价很不一致。他的弟子们是怀着宗教徒崇拜的心在为他作传的，负有一种使命感，因而推崇备至，甚至把他抬到高于孔老释迦的地位。在《林子行实》中，他的弟子张洪都说："洪都尝闻儒教则有孔子家语，道教则有老君显化，释教则有释氏源流。是皆所以纪圣人之行状也。今吾师三教先生以一人之身，荷三家之重，任上下八十二年间……躬行实践，一动一静，莫非至理；一语一默，悉皆神机。"

在进士出身的林兆珂编的《林子年谱》序中，林兆恩的弟子郭乔泰说："昔司马氏作《史记》，仿春秋为编年纪事，而世家十七，即列孔子于

---

① 本书所使用的《林子年谱》，藏于日本篷左书库。间野潜龙所著《明代思想研究》附有影印本。

齐鲁晋卫吴越魏韩之后。彼以其爵。此以吾道，则素王，固万古之大事也。……吾师独窥无始大暘玄风，汇儒道释为三房子孙，联古今一家命脉，以正纲常，禀于中一。”无论《林子行实》还是《林子年谱》都是把林兆恩当作神来看待的。

在当时的知识界是怎样评价林兆恩的呢？著名学术领袖邹元标（字南皋）认为林兆恩的学术很正，“是有体有用之学，在世出世之津梁也”。[①] 被明末东南数省读书人称为宗师的耿定向在给皇帝的《广贤路端士趋以弘圣治疏》中举荐林兆恩、管志道等九人，认为他们“或具邃学纯履，或负奇气疏才，是皆羽翮之类，固非徒腹背之毛也”。[②] 十分器重林兆恩等人。林兆恩晚年，学者袁崇道、肖云举、王图、吴应宾、吴用先、汪可受等多人都师视之，推崇备至。一时间“江以南，方内外之士群然北面而师之”。[③] 与此同时，指斥林兆恩的学者也为数不少。福建文人谢肇淛在《五杂俎》中说：

> 今天下有一种吃素事魔及白莲教等人，皆五斗米贼之遗法也，处处有之，惑众不已，遂成祸乱。如宋方腊，元红巾等贼，皆起于此。近时如唐赛儿、王臣、许道师，皆其遗孽。而吾闽中又有三教之术，盖起于莆中林兆恩者。以艮背之法，教人疗病，因稍有验，其徒从者云集，转相传授，而吾郡人信之者甚众。兆恩死后，所在设讲堂香火，朔望聚会，其后又加以符箓醮章，祛邪捉鬼，盖亦黄巾、白莲之属矣。
>
> 兆恩本名家子，其人重意气，能文章，博极群书。倭奴陷莆后，骸骨如麻，兆恩捐千金，葬无主尸以万计，名遂大噪。其后著三教会编，授徒讲学，颇流入邪说而不自知。……余十三四时，见三教书，心甚不然，著论以辟之，今亦不复记忆。及既长，入闽，观其行事，益自负前言之不妄也。[④]

谢肇淛的这段议论有两个内容，一是指林兆恩三教合一说为邪说，二是指三一教为“邪教”。

---

① 《林子全集》贞集第九册《金陵中一堂行实》。
② 《耿大台先生全书》卷九。
③ 何乔远：《名山藏·本士记》。
④ 谢肇淛：《五杂俎》卷八。

清康熙八年（1669），著名思想家黄宗羲在其所作《林三教传》中说：林兆恩“从二氏游，得其大旨，遂倡为合一之说。挽二氏以归儒而婚娶之，率吾儒以宗孔而性命之。以坐禅之病释也，运气之病道也，支离之病儒也，为非说之”。“兆恩之教，儒为立本，道为入门，释为极则。然观其所得，结丹出神，则于道家之旁门为庶几焉。”黄宗羲认为，林兆恩是个行事并不苟且的人，但他想在周敦颐和二程之后，立一门新的学说，必然导致非驴非马的局面。①

至于朱彝尊则从封建正统观念的角度完全否定了林兆恩。他在《静志居诗话》中收录了林七绝一首，在旁注云：“林谷子，李卓吾，闽中二异端也。”②

明末清初是个天崩地坼的时代，各类思想家风起云涌，从不同角度探索着封建社会的出路，用各种哲学思想为自己的政治主张和社会主张开道。因此自然会对林兆恩作出如此分歧的评价。上述评价是否确当姑勿论，至少说明林兆恩受到那一时代思想界的重视。清代雍、乾而后，专制统治更加酷烈，在康熙时代就被定为官学的程朱理学成为知识分子的统一思想。林兆恩的影响从思想界的舞台上消失了。只有在民间，还有人继续把他作为偶像崇拜着。直到20世纪20年代以来，学术界开始注意到他的存在。日本学者小柳司气太、间野潜龙、酒井忠夫，澳大利亚华裔学者柳存仁，西德学者沃尔夫冈·傅吾康，以及美国、苏联学者都相继从不同角度探讨过他的思想和三一教。

（一）闽中大族

林兆恩，字茂勋，别号龙江，道号子谷子、心隐子。晚年又号混虚氏、无始氏。于明正德十二年（1517）七月十六日诞生在福建莆田县城，死于明万历二十六年（1598），享年八十二岁。一生历经武宗、世宗、穆宗、神宗四朝。

“兆恩本名家子”。林姓是西晋时从中原首先进入福建的八族之一。据莆田县志卷三十五《杂事》记载：

> 永嘉二年，中州衣冠始入闽者八族，所谓林、黄、陈、郑、詹、邱、何、胡是也。

① 《黄梨洲文集·传状类》。

② 朱彝尊：《静志居诗话》卷十四。

据日人间野潜龙考证，莆田林姓一支是历籍西河的黄门侍郎（侍从皇帝、传达诏命的官员）林颖的后裔。从西晋永嘉八王之乱到明代末叶的一千二百年间，林氏家族的成员屡登仕途，成为闽中第一“望族”。这个大族又分成多支，林兆恩这支则出自唐代端州刺史林苇之后。据《林子本行实录》记载：

> 大宗师（指林兆恩）出唐九牧端州刺史苇公后。端州十九传至儋州同知公淇（注：应为洪），居莆田赤柱巷，教主七世祖也，明洪武庚辰进士，令辰溪，有惠政。生梅轩处士完，梅轩生迟庵公耀，以岁贡授清远司训。迟庵生槐庭处士琅（垠），槐庭生省吾公富，弘治壬戌进士，初任大理，以忤刘瑾落职。瑾诛，起废，官兵部右侍郎兼都察院右佥都御史，总制两广。……生六子，长枫谷公，教主父也，讳万仞，字养浩，恩荫太学，辞不仕。……生三子，长兆金，字茂南，号鹤山，嘉靖庚戌进士，官南京户部主事。季兆居，字茂协，号壶山，补郡弟子员。教主为中子。

这段史料除了某些明显的错误外，也远不能概括林氏家族的“瓜瓞之盛”。据《莆风清籁集》等书的记载，林氏的兴盛，真正应始于唐代。林兆恩远祖林披“字茂则，天宝十一年（752）以明经擢弟，历官检校太子詹事兼苏州别驾，赠睦州刺史”。林披生九子：

> 苇、藻、著、荐、薛、蕴、蒙、迈、蔑，皆官刺史、司马，号九牧。林家瓜瓞之盛，甲于闽中。[①]

所谓“九牧”，是指林披的九个儿子分任端州、容州、横州、韶州、通州、循州、同州、福唐州等九州的刺史和司马一事。此举在近千年的历史中始终被闽中一带读书人称为盛事，奉为楷模。当然更是林氏一族引为自豪，永志不忘的。

林兆恩一支就是林披长子林苇的后代。林苇十九代孙林洪（林兆恩七世祖），在明初走上仕途。据《全闽明诗传》卷六记载：“林洪字文范。一字竹庵。……建文三年（1401）进士（志误二年）。辰溪知县，迁儋州同知。”林洪在任期间有惠政：“洪初为辰溪知县，县民有逋赋四千石，奏蠲之。及满，民

① 郑王臣：《莆风清籁集》卷一。

遮道泣送曰:生我者父母,活我训我者林牧也。诣阙乞留,不久迁儋州同知。”

林兆恩曾祖父林垠,字本宽,成化年间布衣,以子林富故,封评事,赠兵部右侍郎,著有《槐庭集》。

对林兆恩思想影响最大的应该是其祖父林富了。林富,字守仁,号省吾。弘治壬戌(1504)与其叔同举进士,“授大理评事”,属于掌司法的官员。由于秉公办案,得罪了宦官刘瑾,罢官下狱。“瑾诛,起袁州同知,擢宁波知府……。嘉靖改元,升广西参政。”① 林富在任职广西时,颇得王守仁的赏识,“以富知兵论事同已”,很信任。两人共同进行了剿灭少数民族起义的军事活动。王守仁曾多次向朝廷表彰并举荐林富。嘉靖七年(1528)正月在《举能抚治疏》中王守仁说:

> 右布政林富慈详恺悌,识达行坚,素立信义。见在思田地方安插各吏,皆能得其欢心。②

同年七月在《八寨断滕山捷音疏》中云:

> 留抚思田右布政林富,已闻都御史之擢,而忠义激发,犹且不计体面,必欲督兵入巢,破贼而后出,是尤人所难能。

王守仁如此器重林富,是因为两人在维护封建专制统治的立场完全一致,同时两人在早年的交往中又有过一段不平凡的经历。正德年间林富因忤刘瑾下狱,王守仁也因事被监。林富赠王诗一首:《狱中与王阳明讲易》。其诗云:

> 浮云何黯淡,凄风生暮寒。
> 薄植当肃杀,焉能顾摧残。
> 守法奉明主,际遇胡独难。
> 诏书忽然至,械系天牢间。
> 无由瞻明月,喘息伤肺肝。
> 患难得俦侣,神伤心则欢。

① 《重纂福建通志》卷一九九。

②③ 《王文成公全书》卷十五。

尽人求名理，名理实未殚。
识定百忧后，万死名不刊。
共保昫沫命，待分邪正端。
一旦埃氛敛，仍复见天颜。①

林富把王守仁看成患难中的俦侣，把恶势力比作浮云、凄风，希望和王守仁共求名理之中坚定信念，以分邪正，求得在政治斗争中的胜利。由此可见，林富又是王守仁思想相通的挚友。而王守仁不但是个政治家，更主要的是宋明理学继往开来的大思想家，他的思想支配了前后几代人，成为明末清初百多年间的起支配作用的思想。作为长期的助手，林富的思想不能不深深地打上王阳明心学的烙印。大概由于上述种种原因，王守仁在病重后向朝廷推荐林富代己任，总制两广。②

王守仁死后不久，林富以部下收剿海盗败绩，落职家居。林富死于嘉靖十七年以后不久③，是时林兆恩已经二十一岁。林富镇压人民的"赫赫武功"，以及对最高统治的愚忠，对儒学名理的探求精神，不能不深深影响青少年时代的林兆恩。直到其晚年，在《寄大参郑壶阳公》的信中，一再提及"大父"的勋绩，经常提到《广西志》、《广东志》、《总府题名记》、《苍梧军门志》等书对林富的记述，和广西各地林富生祠碑记。

由于家学渊源，特别是林富的影响，林兆恩的父辈和弟兄中不少人出仕。林富有子三人：林万仞、林万潮、林万言。林万仞为兆恩父，以林富功，"荫恩"太学生。林万潮，兆恩二叔，嘉靖十七年(1538)进士，为宁波推官(掌宁波府勘问刑狱的最高长官)。后又为江西赣州推官。以诗文卓著和对王学的推崇，被王阳明私淑弟子罗洪先引为挚友，称赞他是"质美而力足以任重者。"③

林兆恩三十岁时，万潮死于赣州任上。兆恩去江西舁尸归土，并谒见罗洪先，请其为林万潮作墓志铭。可见兆恩与其二叔及罗洪先关系密切。

林兆恩兄弟三人，大哥兆金是嘉靖二十九年(1550)进士。在族兄弟中举业者也为数不少，后来为他作年谱的林兆珂是万历二年(1574)进士，曾任刑部主事，大司寇。

考诸史料，仅有明一朝，林兆恩远近族亲以各种手段登上仕途者不下百

① 《全闽明诗传》卷十三。
② 《明史·王守仁传》。
③ 焦竑：《国朝献徵录》卷八十七。

人。其中所谓名臣如林润、林俊都是“唐九牧”之后。

上述史料说明,林氏家族是一个以读书干禄位的千年望族。在这样的家族中,林兆恩耳濡目染,深受封建文化熏陶。这种影响既为他创立学派打下基础,也为他一生思想发展定下了基调。

(二)林兆恩其人及三一教的形成

林兆恩的一生大致可分为三个阶段。

第一阶段:三十岁以前。他走着士人读书做官的老路。但三次应举失败后,弃去举业。第二阶段:三十岁至六十余岁。出入儒、释、道三教,创立三教合一说,组织了学术团社。第三阶段:六十余岁至八十二岁。从学术领袖逐渐演化成宗教教主,三一教形成了。

下面分阶段,逐次介绍。

第一阶段:

林兆恩六岁读书。到十三岁时“每出必袖金给贫子。”母不知其意,他回答说:“损有余补不足,天之道也。”[①] 十六岁时撰博士家言,“下笔有神”。到了十八岁成为莆田县庠生,“有声黉序”,当时的督学很欣赏他的文章,所作八股文以《林生文略》名目“传于坊间”。[②] 然而这个很有才气的青年的仕途却是坎坷的,从十八岁至二十八岁,三次乡试都名落孙山。连续的落第对这个雄心勃勃,希望做天地间一等人物的青年打击极大。因为在宋、明两朝,福建莆田是科甲极盛之乡,登上仕途的人数几为全国之冠。谈迁在《枣林杂俎》中有所记录:

> 莆田自洪武庚戌至嘉靖戊子,凡五十二科,乡举千百十一人,甲榜三百二十四人,状元二人,探花四人,会元一人,解元二十五人。宋时进士九百七十余人,诸科特奏名凡六百四十余人,大魁五人,宰辅六人。[③]

这个偏于东南一隅之地的小县城,竟如此盛产官僚,人称为“闽之邹鲁”,足见儒学的发达和读书做官气氛的浓厚。林兆恩已到“而立”之年,考场三次败北,使他失望、愤懑。在这种情绪的支配下,他毅然放弃科举,选择了另一种生活方式。科举的失利,促成了他人生道路上的关键性转折。

中国封建社会的知识分子有着自身的传统:穷则独善其身,达则兼善天

---

① 《林子年谱》嘉靖八年。

② 《林子行实》,第1页。

③ 谈迁:《枣林杂俎》〈圣集·莆田科甲之盛〉条。

下。隋唐以后，不得志的士人又多有出入佛老，逃避世事者。林兆恩在开始时走着这条许多人都走过的道路。

嘉靖二十五年(1546)，他在《答司教陈先生》一信中描绘了他当时的情状："春季失利，自足历搜霞谷，放情云水。兴之所到，百里非遥。物我两忘，天地为细。触景兴咏，忘怀浩歌，俯仰之间，惟化是适。"[①] 表面看来是在颇为闲适地放情山水，实际是以避世来掩盖失败的苦闷。仕途的失意使林兆恩清醒了一些，他不但拒绝了许多师友、亲族的规劝，甚至在感情上也厌恶了科举生涯。

到三十四岁那年，林兆恩已"隐处"四年，其兄林兆金进士及第。莆田邑博士劝兆恩"复事举业"，被林拒绝。到林兆恩三十六岁那年(嘉靖三十一年，1552)，督学朱镇山，因爱惜其才，命他恢复举业。林兆恩"于督学道前，望门四拜以谢。遂焚青衿，野服而归，以明其志不可夺也"。[②] 他甚至把自己比作甘死于嗟来之食的黔娄，身怀瑰宝面不遇的卞和，以及宁可弃于东市也不愿与炙手可热者合流的嵇康。在他刚刚创立学术团社时，对门生的要求之一是不得出仕做官。如果有人违背，他"必峻其词以斥之"，如若不改，"必正其罪以绝之"。[③] 由于对科举的愤懑而引起了"道术"、"学业"两相妨碍的看法。以为要明道便不能出仕，要出仕则不能明道。对这种有碍于封建政权巩固的"幼稚"观点，他后来颇有翻悔：

> 余少时寡识，漫以道术、学业两相妨碍，遂弃去举子业，以从事子道。殊不知御制明经之科，明经明道也。幼而学之，壮以行之，道术学业岂有二邪！[④]

由此可见，尽管林兆恩对科举曾做出过过激行动，却不是科举制度的叛逆。他没有也不可能深刻认识它的本质，并以此为起点走上反抗封建专制的道路。相反，由于他因袭着过重的历史负担，又走上了另外一条"人世"的道路——为统治者研究一种最好的治理人心的道术——三教合一思想。

第二阶段：

林兆恩落举之后，曾一度放情山水，使内心的痛苦逐渐平复。这之后，

---

① 《林子全集》利六〈旧稿卷之三〉。

② 张洪都：《林子行实》，第4页。

③ 《林子全集》利六〈旧稿卷之三·戒诸生〉。

④ 《林子全集》利八〈续旧稿卷之七·宗孔堂帖戒诸生〉。

被不甘寂寞的心理所驱使，开始了对世间学问的再认识。这是一个曲折的历程，即出入儒、释、道，改造儒、释、道，融会儒、释、道的历程。这种改造，融会三教的事业使林兆恩从一个学术领袖转变成了宗教家。这种转化整整用了三十年。

在这个阶段，林兆恩干了三件事。

第一，逐渐建立并完善三教合一学说，形成了以林兆恩为首的学术团社。

第二，以艮背法为人治病，以吸引各阶层人士的广泛信仰。

第三，在倭寇侵扰时，收尸葬骨，广行救济，使他为领袖的学术团社兼成一种社会慈善机构。

这三件事使林兆恩成为独具一格的学问家、社会活动家、慈善家，尔后又是宗教家。

下面对这三件事分别加以叙述。

第一，创立三教合一的学派，是林兆恩活动的核心。

据《林子行实》记载：林兆恩在弃去举业以后，开始遍叩儒、释、道三门。“凡略有道者，辄拜访之，厚币之。或邂逅儒服玄装，虽甚庸流，亦长跪请教，如醉如颠者，十数年如此求道。”[①] 据林兆恩自己讲，他曾“栖息于南山寺”[②]，“日诵贝叶之经，凡所谓着相着空之义，不生不灭之意，明心了性之大，颇能达其微，而究其奥。”[③] 林兆恩日诵佛经，只是想“窃其清净之旨，为吾炼心之一助”[④]。

福建莆田是佛教极盛之区。林兆恩栖居的南山寺包括广化寺等十数个寺庵。而其中广化寺为六朝间建筑，规模宏大，为福建佛教五大圣址之一。然而林兆恩在这里也仅仅见到一些默然趺坐或乱打禅机的俗僧，这更促成了他对佛学奥义的探求。

和佛教相比，林兆恩对道教更有研究。在这段时间里，他也曾走访“玄门之师”。而玄门之师所言，无非是认识何为铅汞龙虎、卦爻斤两、进退抽添，以求长生、飞升、拨宅之术。[⑤] 使他大失所望。三十四岁时，林兆恩还向泉州“仙者”学习辟谷，以减少体胖气浊的毛病。学了几个月，他向“仙者”

① 张洪都：〈林子行实〉，《林子全集》贞集第九册。
② 《林子全集》元十一〈六美条答〉。
③ 《林子全集》利集第六册〈旧稿卷之三·寄人辖诸友〉。
④ 同上。
⑤ 《林子全集》元集第十一册〈遍叩三门〉。

说:“是不过炼形使清耳,若大道则原不在是。吾今不为之也。”[①] 惟一使林兆恩愿意与之交往的是云游道士卓晚春。据何乔远《名山藏》记载:

> 卓晚春,莆田人,生嘉靖间,自号无仙子,亦曰上阳子,人呼小仙。幼孤行气,八岁善算筹,指掌上虽千万不爽,言休咎事皆奇中。初不识字,十四能诗,十六善草书。当道召之则与抗礼,有所得以施人。……虽霜夜必露宿石上。或曰走浴溪涘,饮水十数瓯,曰:漂我紫金丹也。……甲寅岁,托言北征……后脱化杭州净慈寺。[②]

卓小仙的才华,他的落拓不羁的性格都与因仕途失意而愤懑抗世的林兆恩相合,两人一见,遂成契友。两年间,他们或放浪山水,或搜秘讨奇,或纵谈天命之道的宗教哲学,或议论致世之方,甚至在“通衢大都”也旁若无人,嬉笑自若,以至莆田把他们目为“卓狂林颠”。

卓晚春对林兆恩最大的影响是道家思想和内丹术,林兆恩则用儒家思想来框正卓晚春不冠不履不婚的“世外之风”。但是由于两个人在出身、经历上的巨大差异,使他们没能在同一条道路上走到底。嘉靖三十三年(1554)卓晚春离开莆田,后客死杭州。因为卓晚春是福建名声卓著的道士,并和林兆恩有这段交往,结果在后来成为三一教崇奉的人物,与道教传奇人物张三丰共同成为陪祀于林兆恩左右的偶像,他们的木主或泥塑被安放在数以百计的三一教堂的正殿中,这种崇拜一直延续至今。

林兆恩多年出入佛、道,虽然给他很大影响,但没有改变他对儒家的信仰。与儒家学说打了三十年交道的林兆恩,深知以儒立本的重要。然而,当世的儒、释、道,或则“荒唐枯槁,掊析支离”,或则“搬精闭气”,“枯坐顽空”,都无法改变世道浇漓的状况,使他深深失望。在一段时间里,他“忧愁愤闷,殆若穷人之无所归焉”。终于在不断的探求中,得到了“明师”的指点。林兆恩后来回忆说:

> 兆恩求道之心至此亦云勤矣。岂意天不爱道,而鉴我一点不退真心。不十年间,幸遇明师,怜我而教我也,直指此心是圣,而所以与兆恩言者,一皆四书五经。曰:由孔孟以来,而此书乃为疏释所晦,而不明至

① 卢文辉:《林子本行实录》,“三十四岁”条。

② 何乔远:《名山藏·方外记》。

于今矣。[①]

显然,他的老师指点的关键是要他抛开程朱疏释,到圣人原著中寻求"圣人之心"。这种看法在当时不能不算一大解放。从此,林兆恩就开始了对程朱学说的否定。当然林兆恩并没有解放到否定整个宋明理学的地步,仅仅是由客观唯心主义走向了主观唯心主义,否定了程朱,转向了王阳明。又由王阳明的心学,走向一种新型的宗教——三一教。可以说,林兆恩三教合一的本质是王阳明的心学与佛、道两教教义的混合物。

关于林兆恩的老师是谁,他从未明指。有的研究者认为是罗洪先。罗洪先,字达夫,号念庵,是王阳明私淑弟子。他出入儒、佛,认为王学所云"良知"需要在静中修持,在一种无欲的境界中才能发挥作用。罗洪先的思想可能对林兆恩有所启迪,但说他是林的老师则没有任何根据。在《林子全集》中载有林兆恩《寄罗念庵公》的信。信的内容是探讨学问,口气上是平等的,不像弟子对老师的称谓。下面姑录一段:

> ……世之所谓三教之异者,三教之支派也;兆恩之所谓三教之同者,三教之原始也。……道无终穷而学安有止法邪!伏惟留意以相期此天地间作第一等人物也。幸甚![②]

其实林兆恩的三教合一思想是对历史上这种思潮的继承和发展,不可能师承某个人的思想,儒、释、道三教都赋予林兆恩丰富的思想资料。不过他的"明师"给他指明了一条径直的道路罢了。此外,这位老师还教给了他一种为人治病的方法——艮背法,让他用这种方法吸引信徒,进而再宣传自己的主张。

林兆恩在开始时,并没有自称教主,他是把融会三教,使之归儒尊孔作为一门学问来研究的。嘉靖三十年(1551),他接受了第一个弟子,他的朋友黄州。此后不久,"黄大本、肖应麟、黄釪、林亹、朱廷柱、郑咏、黄阳、弟兆居、兆诰、兆琼、兆豸等相继受业"。[③] 到嘉靖三十二年(1553),"闽士从先生游者数十人"。[④] 一种学术团社初步建立起来。其活动中心在莆田赤柱巷林的

① 《林子全集》元集第十一册〈遍叩三门〉。
② 《林子全集》利集第六册〈旧稿〉卷之二。
③ 林兆珂:《林子年谱》嘉靖三十年辛亥。
④ 张洪都:《林子行实》,第6页。

家中。他给学生们讲的内容“不过明三教之同，俗学之病”，“言释则曰坐禅之非也；言道则曰运气之弊也；言儒则曰支离之陋也。与子言以孝，与弟言以悌，与臣言以忠。”或直接探讨四书五经，时而登高野游，以畅其怀，颇似当年孔子情怀。①

学术团社建立以后，为了表示其严肃性，林兆恩始终坚持“以礼自重”，与当道显贵分庭抗礼，“求无愧于孔孟家风”。② 这种作法得罪了一些地方官，却也赢得了社会人士的尊重。

为了巩固这种学术团社，林兆恩建立了三教堂，并在嘉靖三十七年(1558)把团社分成天、地、人三会。此外还制定了射礼祭礼及三加礼等各类礼仪，“时时课诸生肄习其间”。经过七八年的努力，“远近望风求拜者，益蒸蒸然云集”。③

嘉靖四十五年(1566)，他又以三纲先生自号，“制巾名三纲巾，履名五常履，衣则前三幅后五幅，名三纲五常衣”。④ 到万历六年(1578)，他把讲学地点“复改三亭四轩，作三纲五常堂，中为合一堂。合一者，合道释者流而三纲之，五常之，士之，农之，工之，商之。以与儒者为一也”。⑤ 这个讲学地点又叫宗孔堂，讲授“孔门心法”。

从三十五岁到六十岁左右的二十几年间，他的学说日臻成熟。他一生著述百余万言，大部分完成于此段时间，因此名气日盛。福建督学耿定向“疏荐先生山林隐逸于朝”，“念堂林公润亦时有荐拔之意，先生竟力辞之”。戚继光是时在闽省剿倭，“慕先生道德，折节下之，早夜谈心，足称知己”。⑥ 林兆恩与戚继光保持了二十多年的友谊。

应该说，在这一阶段林兆恩的学术团社已经具备了宗教因素，指导这个团社的核心思想是三教合一说，这种思想体系的本质是宗教哲学。但它还没有完全转化成宗教，它的外壳还在逐渐地构筑中。

第二，使林兆恩名声大振的是他的“艮背法”。所谓艮背法，本质是一种气功疗法。林兆恩曾对这种疗疾去病的方法有过一段解释：

> 易曰，艮其背。背字从北、从肉。北方水也，而心属火。若能以南

① 张洪都：《林子行实》，第5页。
② 同上书，第6页。
③ 同上书，第7—19页。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。

方之火而养于北方之水焉，易谓之所谓“洗心退藏于密”者是也。其日以念而止念者，盖以内念之正而止外念之邪也。①

上面这段话说得很玄，其实无非是使人心念专于背部。怎样才能心专于背部呢？林兆恩说：“初学之士，先须念三教先生四个字。孔老释迦，三教先生也。”② 无数遍地念“三教先生”四个字，慢慢地由口念而至于背部，“则久念念只在于背。念念只在于背，则心常在背矣。”③ 这样久而久之，就能：

耳之所听，听于无声，殆有如孔老释迦之法言之在吾耳也；目之所视，视于无形，殆有如孔老释迦之法容之在吾目也；心之所存，存而无体，殆有如孔老释迦之真心而无异于吾心也。夫如是，则诸凡不正之耳，不正之目，不正之心，有不即时而消铄乎？以此摄心，而耳之听，目之视，自能中乎礼而不逸矣。④

这段话再清楚不过地说明林兆恩为什么要实行艮背法。他并不是为治病而治病，而是为了让人们把心静下来，使目之所视，耳之所听，心之所存，完全纳入孔老释迦的宗教范畴，不逾矩，中乎礼。这一点林兆恩的老师在传授方法时已经告诉过他：你是一个布衣，如果不用艮背行庭这种方法给人治好病，谁会相信你的学说而跟从你呢？⑤ 林兆恩也多次向弟子讲过，艮背法不过是小技，而非大道，是引人入门的方法罢了。

林兆恩为了把人们引入他三教合一思想的轨道，曾亲自或命弟子用艮背法为人治疗疾病。

在各种林兆恩行实、年谱、实录中都把艮背法描绘得神乎其神，已经近乎宗教家在行神迹。但我们认为艮背法应属心理疗法的一种，有其合理性。谢肇淛也承认“以艮背法，教人疗病，因稍有验，其徒从者云集”。⑥ 黄宗羲则认为：“兆恩以艮背法为人祛病，行之多验。”⑦

如果说林兆恩创三教合一说主要吸引了知识分子和各阶层官吏，那么

① 《林子全集》元集三册《九序》。
② 《林子全集》元集四册《艮背行庭》。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 林兆珂：《林子年谱》嘉靖二十五年丙午。
⑥ 谢肇淛：《五杂俎》卷八。
⑦ 《黄梨洲文集·传状类·林三教传》。

他和门徒们实行的艮背法则主要吸引了下层的各种群众。林兆恩曾多次离开家乡到福建各地以及浙江、江苏、安徽等地传教，“诸凡有贫且病，甚而至于不能行者，翼以杖而来。又甚至于孤独不能人者，则皆匍匐而至。”对这些人林兆恩兼收并容，皆施以“心法绪余”，“诸凡贫且病者，无不欢欣稽首，自庆得生”。[①] 就这样，以知识分子为核心，以各阶层形形色色的群众为外围的为数众多的信仰者出现在林兆恩的面前。这些人在后来则成为三一教的虔诚信徒。

应该指出的是，艮背法仅是林兆恩所谓九序功的第一步。第二至九步的排列是：

第二步：《周天》。
第三步：《通关》。
第四步：《安土敦仁，以结阴丹》。
第五步：《采取天地，以收药物》。
第六步：《凝神气穴，以媾阳丹》。
第七步：《脱离生命，以身天地》。
第八步：《超出天地，以身太虚》。
第九步：《虚空粉碎，以证极则》。[②]

上而这第二至九步同样是道家的内丹术的步骤及其深化，林兆恩撷取改造作为后来的三一教重要的修行内容了。黄宗羲在《林三教传》中曾说：除了艮背法之外，“又别有奇术，能济人于危急之时，故从者愈众”。[③] 这种“别有奇术”，大概即指“九序功”吧。林兆恩晚年好炼内丹，确有其事。但像许多炼丹者一样，结局并不美妙。黄宗羲又说：“观其所得，结丹出神，则于道家之旁门为庶几焉。闽人谢肇淛谓其发狂而死，其弟子亦言晚年胸中有物隔碍，不措一词。即朝夕随侍之人，不能识其姓名，则又金丹之为祸也。”[④] 今录黄宗羲的评论，以备一说。

第三，使林兆恩名声大振的另一原因是他在莆田一带抗倭斗争中的杰出表现。

---

① 张洪都：《林子行实》，第21页。
② 《林子全集》元集四册〈九序功〉。
③ 《黄梨洲文集·传状类·林三教传》。
④ 同上。

倭寇是明代侵扰我国东南沿海数省的海盗集团。16世纪中叶(嘉靖年间)最为猖獗。"(嘉靖)三十四年倭贼入寇……三十七年四月初十日倭贼聚党千人入三江……十四日进逼郡城……三十八年贼复来寇……四十一年……六月贼复来寇。……九月十三日参将戚继光统兵入援。"[①] 莆田、仙游、福清一带深受其害,倭寇所过杀掠无算,死人成千累万。嘉靖三十七年(戊午),倭寇入莆境,"突至城下",当时两广兵换防路过莆田,林兆恩"乃告诸缙绅,与广兵契约千金,不论首级,以退虏。全城为功,合郡壮之,至寇退"。[②] 倭寇退兵后,一些缙绅以千金过多,欲失约。以至激怒广兵,以至兵乱。林兆恩被执于校场,受殴打而致伤。这件事使当地人为之叹服。

在抗倭斗争中,林兆恩的另外一个行动是收尸礼葬。嘉靖四十年(1561)冬,"疫气大行","加以避寇之人,饿死积尸无数。先生命黄士钦、林兆居、吴三乐等七十余人,直日督诸人在莆城内外舁尸,别男女而礼葬于太平山者五千又五十四身"。[③] 嘉靖四十二年(1563)春,林兆恩鬻田得金又埋藏了四千多具尸体。前前后后他和门徒雇人埋尸达一万多人。倭寇前后人侵莆田八年,"诸乡村贫病者率散处各衙门及寺观,而饿俘垒然载道,或散之钱与金,或惠之米与粥。据地而寝者,与之草荐。死而不能殓者或与之棺木,殆无虚日。……时人咸自庆得生"。[④]

对林兆恩的这种行动,《五杂俎》和《林三教传》都有记载:

> 倭奴陷莆后,骸骨如麻,兆恩捐千金,葬无主尸以万计,名遂大噪。[⑤]

> 嘉靖末,流倭入闽,兆恩著防倭管见,谓不宜清野,不宜闭城,不宜遏籴,不宜惜费。滨海以至城邑,乡人各自团练,首尾救应,则无地无非城池,无人非官兵矣。不然,聚处孤城,适以自困耳。当时不能用其言,以至兵败。兵后积尸盈野,兆恩出家财,收瘗至于数万。[⑥]

应该说林兆恩在倭寇侵扰时起到了积极作用,表现了封建社会部分知识分子所具有的凛然气节。但这仅是事物的一面,在这一过程中林兆恩还币请

① 乾隆《兴化府莆田县志》卷三十四〈祥异〉。
② 张洪都:《林子行实》,第7页。
③ 同上书,第8页。
④ 同上书,第12页。
⑤ 谢肇淛:《五杂俎》卷八。
⑥ 《黄梨洲文集·传状类·林三教传》。

漳州、平海、榕城乃至北京的僧道十几人在莆田城外作功德，超拔亡魂。而他本人则在“疫气尤盛、鬼众出没”之际“歌咏登东山”，以驱“鬼气”。他还多次撰写《寇退告神文》、《瘗枯骨文》等等，告慰所谓神鬼。所有这些又表现他身上具备的宗教精神。

总之，在倭寇杀掠之后，林兆恩派自己团社的成员屡次参与救济与收尸工作，确实使一种单纯的学术团社面向了社会，为自己，也为以后的三一教赢得了声誉，奠定了群众基础。

为了说明“三教先生”林兆恩在当时知识分子心目中的地位，我们姑举例。嘉靖四十一年至四十三年，著名学者何心隐（即梁汝元）游福建，曾访于林兆恩，“而相与讲学于林宅五十四日”。[①] 何心隐曾对林兆恩说：“世间有四件大事都被人做了。……儒、道、释大事也已为孔、老、释迦做了。此后只三教合一是一件大事，又被吾子作了。”[②]

何心隐的学术观点与林兆恩多有不同，但认为三教合一是世间大事，却反映了那一时代知识分子相当普遍的认识，带有鲜明的时代特征。

对子一般底层群众，林兆恩已经具有某种神的色彩，受到万人空巷的瞻礼。

在这一阶段，林兆恩还没有成为宗教家，还是一位学术团社的领袖兼社会活动家，但是，在一种强大的思潮——三教合一思潮的推动下，已经逐渐走向人神之间的临界点，不可避免地将被推上宗教教主的宝座。这时所缺少的主要是外在形式——神的外衣。

第三阶段：

在林兆恩的晚年，以他为核心的学术团社加速了向宗教的演化过程，最终三一教形成了。三一教形成的标志是：各地三一教堂的建立、三一教人教仪式的形成、林兆恩著述中佛、道成分的增加、林兆恩成为宗教偶像，“三教先生”变成三一教主。

据《林子行实》记载：万历四年（1576），林兆恩就曾命弟子“传教于金陵”。万历十二年（1584），“黄芳倡建三教祠于马峰”。[③] 第一座三一教堂建立了。嗣后，各地教堂纷纷拔地而起：

乙酉（1585），苏簧、林自明等建于涵江。戊子（1588），林亹、林梦熊等建

---

① 参见容肇祖：〈何心隐及其思想〉，《辅仁学志》卷六，一二合期。

② 林兆珂：《林子年谱》嘉靖三十八年己未。是书认为何心隐与林兆恩相识于嘉靖三十八年，嘉靖三十八年时倭寇势正炽，何心隐似乎不可能游历福建，况三十八年他刚从狱中释放。

③ 张洪都：《林子行实》，第27页。

于瑶台。己丑(1589),林红等建于美澜。庚寅(1590),林至敬等建于岳秀。陈芹、陈一鲤等建于塘下。壬辰(1592),张叔吉等建于中心。朱逢时等建于水南。癸巳(1593),张子昇、张洪都等建于玉溪。甲午(1594),周启明等建于岐山。乙未(1595),林鸣梧等建于林宅。戊戌(1598),廖德馨、王克方、林速等建于枫亭。己亥(1599),李盛、李坤等建于昆头,陈奇莘、陈应孙等建于南坂。①

从万历十二年到万历二十七年,在林兆恩的家乡莆田、仙游一带建立了十四座三一教堂。② 它标志着三一教的形成。

据《林子行实》记载,这一阶段林兆恩还屡派弟子到外地倡教:

> 王兴精于却病,后多出倡教新安,拜者几千人,建三教会所。③
>
> (辛未)秋,命陈标倡教于榕城(福州),复命李章助之。二人协力,教甚大行,拜者几千人焉。……复建三教会馆、义冢。④
>
> (乙酉)冬,命游思忠、张洪都倡教于金陵,远近拜者几数百人。⑤
>
> (己丑)朱有开以先生命倡教于建安,及门者甚众。⑥
>
> (癸巳)命张生子昇倡教于临江府,恩及贫病,化行远迩,院道以下拜者几千人焉。……其教大行。⑦

此外,早在万历十三年时,湖北官僚金某投林兆恩门下。后金某命其弟子"为先生受倡教之责于荆楚"。⑧ 这支三一教当为清代两湖三一教之先河。

又据卢文辉等人编纂的《林子本行实录》记载:从万历十二年(1584)黄芳在马峰建立第一个教堂始至崇祯十年(1637)止,五十年间在福建莆田、仙游、福清、福州等地,浙江杭州、衢州、江山、新安等地,江苏南京、松江等地、安徽徽州下属各县,江西九江、庐山一带共四十余地建立了数十个三一教堂。据记载,上述数字仅是一部分,"其余诸祠尚多,不能悉录"。⑨

---

① 张洪都:《林子行实》,第24—32页。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上书,第34页。
⑦ 同上书,第29页。
⑧ 卢文辉等:《林子本行实录》,"六十八岁"条。
⑨ 张洪都:《林子行实》,第35页。

上述史料说明，至少在明代三一教教堂已经出现在江南五省。其实在林兆恩死后不久，三一教甚至传至北京，在北京也建立了三一教堂。

最初的三一教堂称为三一教祠。明人为在世声名显赫者建立生祠已成风习，一般生祠虽然带有迷信色彩，但毕竟不是宗教庙宇，受供奉者也不是教主或神仙。三一教祠则不同了，它们具有明显的宗教色彩。

林兆恩是怎样登上教主宝座的呢？据《林子行实》记载：林兆恩弟子朱有开于万历十五年(1587)在杭州倡教，偶遇一江湖术士扶鸾，“画三教合一图”。这个江湖术士编造神话说：“近日诸神升天，朝玉皇天尊，见所事者乃三教合一像，即今之三教先生也。世间可传祀之。”[①] 这显然是有意安排，耸动视听之举，是宗教借助迷信力量的一种把戏。然而这种举动竟被林兆恩认可。“至是门下始称三教先生为三一教主。”[②] 终于在七十一岁的时候，林兆恩从一个学问家转化成宗教家。最初的三一教堂供奉四个偶像：孔子，即三一教所谓的儒仲尼氏，圣教宗师；老子，道清尼氏，玄教宗师；如来，释牟尼氏，禅教宗师；林兆恩，夏午尼氏，三一教主。从此，一种学术团社变成了宗教。

三一教又名夏教。此名由来，众说纷纭。据《林子行实》记载：嘉靖四十四年(1565)夏天，林兆恩著书尚无名目，梦人在书上题签“夏语”二字。由是书名为《夏语注释》。后来被大加神话：

> 夏也者，大也，而太极在其中矣。太极而阴阳也，阴阳统于夏。阴阳而五行也，五行统于夏。[③]
>
> 儒亦夏也，而仲尼之道在我矣；道亦夏也，而黄帝老子之道在我矣；释亦夏也，而释迦之道在我矣。与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与神鬼合其凶吉者，吾身正气，天道流行。[④]

结果，夏成了统太极、阴阳、五行的世界本体，夏教则包含了儒、释、道三教，具有融合天地、日月、四时、神鬼的大神通。这神通则是林兆恩身上的所谓“正气”。夏教名词的出现，也确实说明林兆恩已经是一个宗教家了。

我们说三一教，不再是知识分子的学术团社，还由于它有人教誓词。誓

① 张洪都：《林子行实》，第40页。
② 同上书，第35页。
③ 卢文辉订正，陈衷瑜参阅：《林子三教正宗统论》〈原教〉、〈说夏〉。
④ 同上。

词分三部分:《儒门介启》、《道门介启》、《释门介启》。后来作为誓词又加上了《又启》、《附启通用》等等。姑录《儒门介启》如下:

门下生某汉筮日斋沐介贽启受

三教先生心教,于是始知吾性之善即孔子敢不战兢惕厉,夙夜奉行。誓发一念之诚,学不至于孔子不已也。又敢不遵守明训,以三纲五常为日用,入孝出悌为实履,修之于家,行之于天下,以为明体适用之学也。至于义利之辨不可不明也,沉湎之恼不可不戒也,方刚之气不可不创也,嗣续纲常,固于人为最重,而淫邪之僻亦不可不惩也。如或败纲乱常、不忠不孝,义利之辨有所未明,沉湎之恼有所未戒,方刚之气有所未创,淫邪之僻有所未惩,即是孔子罪人。将何以立于天地之间也。为此肃启,不胜悚栗之至。①

然后将誓词向天焚烧,以达天听。用天的威力来控制信徒,使之念念不忘三纲五常。

至于《道门介启》、《释门介启》,则除了让弟子发"一念之诚"学习老子、释迦之道外,特别强调"忠孝为主","倘得闻道,以了此心,尚冀归儒,以遵嗣续名教。"即用告天誓词的方式约束释、道二教的信奉者归儒宗孔,续血嗣,奉纲常。在《道释二门附益启》的焚天誓言中更突出了如下内容:

1. 自愿即日归家,干办生理,以顾养父母,俯累妻儿,更不敢仍前违亲远游,以自取不孝之罪。

2. 自愿更不复附和无有男女高下,乾道轮回等说,以渎礼夷之分,荒诞不经,以败坏释氏之家风也。

3. 自愿以心斋为上。不饮酒,不茹荤者,斋口也,而其心则未必洁焉。故斋心上矣,斋口末也。

上述内容充分说明,林兆恩把宗教化了的儒家伦理道德放到了三一教的宗教戒律的首位,反映了这个封建大家族出身的人深受以宗法血缘关系所产生的伦理观念的影响。

但矛盾的是:尽管林兆恩不厌其烦地用儒家的社会伦理道德排斥释、道二教出家避世之义,融化、融合这两教的信仰者,但在修持上却日益沉醉在

① 《林子全集》利集八册〈疏天文稿〉。

道教的内丹术上。

万历十一年(1583),林兆恩六十八岁,与弟子同游武当山,到延平障湖坂地方,忽然雷声大作,风浪撼舟,《林子行实》记载说:"先生胸中凝结一颗真阳,红烁如日,出而沐浴重渊,掀天复地,盖有不容言之妙者。……古语有小丹浴于渊,大丹浴于海之论,先生深许之。比至闽清王兴家,饮食稍涉烟火气,率不能入口,居室重闭,犹云日色侵烁,热不可容。……恍惚有人教之饮水,遂一饮数十瓯,神气爽然。"① 这段话,造作的成分很多,但林兆恩修炼内丹已无疑义。

万历十五年(1587),林兆恩七十二岁。再据《林子行实》记载:二月"先生心中得消息甚异,人而敛之,只觉紫气陶陶,澄然一片。而已出而散之,则六虚无碍,亦不知身之所以为身,神之所以为神矣。"②

林兆恩修炼内丹,即所谓九序功,无疑增加了三一教的神秘色彩。不但吸引着一般底层群众,也引起了许多热衷于出入释、道的学者的仰慕和信仰。当时颇有名气的袁宗道、汪可受、王图、吴应宾、肖云举等人纷纷拜师求教。这些人除询问三教合一"大旨"外,更主要是求"九序妙道"的。

在给林兆恩的信中袁宗道说:

> 宗道二十有九,辛巳之冬,一病几殒。……遂搜内典,遍叩方外,荏苒至今,益增迷网,若堕大海。……幸友人汪君(可受)见怜示诸弟子曰,吾师林先生,总统三教,普渡众生,尔曷皈心焉!……后得先生所著书,……获见日月。……又师之九序之训,弟子侧闻其五于汪君矣。③

袁宗道是因病几至殒命,"遍求方外"无效之后,拜到林兆恩门墙之下的,目的是求九序功的内丹术。

陕西进士王图信札云:

> 图堕落世纲三十余年,对境逐尘,牵缠莫断,丛瞋染爱,烦恼无边,望彼岸以何遥……岂期解脱之有因。恭惟老师,入圣超凡,明心见性,理融真谛,双林早证菩提,幻灭空华,三教独传正印。摄七趣,总归如来密藏。……期以数年之久,渐登九序之阶。……伏望老师,愿力慈悲,

① 张洪都:《林子行实》,第26页。
② 同上书,第33页。
③ 《林子全集》贞集七册〈袁太史宗道原柬〉。

俯垂收录……远加护持，俾弟子正念精专，直趋妙明之路；妄心消歇，早窥清净之门。①

王图虽然不理解三一教宗旨，把三一教等同佛教，希望林兆恩给他指出解脱尘世的“妙明之路”，但他把林作为宗教家而不是学术领袖，这一点却是正确的。

和王图一样，肖云举也希望林兆恩给他指示脱离“苦海沉沦”之路。他给林的信中说：“恭闻先生超玄证圣，出有入无，阐三教之真诠，标九序之宗旨。……伏愿先生悯苦海之沉沦，授登岸之要旨，直指入室，无旁落蹊，大示真宗，不迷歧路。”②

林兆恩在要离世的时候深深地陷入了一种困惑：一方面，他成功地融会了儒、释、道三教，并在此基础上创立了一种新型宗教——三一教；另一方面，他又无法完全缝合三者间的罅漏，特别是儒教与佛、道二教间的裂痕。他把儒教作为立本之道，道教作为入门的向导，佛教作为极则。仿佛这三者是一座大楼的三个有机组成部分，但无形中又把三一教一分为三。他毕生追求用儒教合并释、道的理想，但由于释、道二教在某种意义上是更完备的宗教，更具备宗教的一般特征，所以作为新宗教的三一教就很难避免佛、道二教的深刻影响。在三一教中，儒教在很大程度上融会了释、道，释道也相应地影响着儒教，削弱了儒教的力量。这是林兆恩无法理解的。在林兆恩八十岁时，知弃世不远，曾希望用佛教葬礼，但又怕对儒教不利，故不实行。他对门徒王录说：佛教“四大返空，神气飘荡，无复窒碍，亦为有见。但不利于儒者之道，想尔曹不忍为我行之，我亦不敢为尔曹训。”③ 可见他思想深受佛、道影响，但至死还把守着儒教的阵地。

万历二十一年(1593 癸巳)十一月，林兆恩开始受祸于金丹术，感到“胸中有物，大如鸡子塞之，即把笔不复能措词矣。自此以后，复归婴儿，不复著作”。④ 到了万历二十五年(1597)九月时，“虽最亲近者，或不知其何姓何名，逢人则喜，问则酬而已”⑤。实则已经糊涂了。终于在万历二十六年(1598)春正月，“拱手而逝”了。⑥ 林兆恩的一生是一条奇特但又必然的道路，他被

① 《林子全集》贞集七册〈王太史图原柬〉。
② 《林子全集》贞集七册〈肖太史云举原柬〉。
③ 张洪都：《林子行实》，第 43 页。
④ 同上书，第 41 页。
⑤ 同上书，第 43 页。
⑥ 林兆恩死后葬于莆田县郊石门镇，林的墓地至今保存完好，是莆田县文物保护对象。

一股强大的社会思潮推到了顶端，成为影响当世和后世的人物。林兆恩虽然弃世而去了，但他给世间留下了一个新的宗教，这种宗教至今已存在了整整四百年；他给三一教的教权接续者留下了巨大的物质力量——几十万个信徒，也给他的后续者留下可供选择的道路。三一教在他死后发生了演变和分化。

（三）三一教的演变、分化

明万历二十六年（1598），林兆恩“拱手而逝”。像许多宗教教门一样，创教人或教主的逝世，往往带来门徒们各立宗支，自称正统的局面。据《金陵中一堂行实》记载：“三教林先生寂后，诸门人为教授师，各分任倡道一方”。[①] 就我们掌握的史料来看，明末和整个清代，林兆恩的信仰者大体分五支倡教，其范围包括我国的福建、浙江、江西、江苏、安徽、湖北、直隶、北京、台湾以及东南亚各国。

下面我们分别介绍这五支的具体情况：

1. 以陈标、王兴为首的三一教团

陈标、王兴是林兆恩亲传弟子，在其生前就是三一教著名传教人。林兆恩死后，两人“共倡闽之榕城（福州），建祠五所，重刊书籍。延、建、汀、邵四府，诸缙绅新旧弟子多从事焉。”[②] 据史料记载，万历四十四年（1616），陈标再次到金陵倡教，与“当道士庶讲学，辩论不屈，四方闻者，莫不悦服。”[③] 他在南京待了三年，后受门徒邀请到武夷山建祠，传播三一教，一直活到八十五岁。王兴与陈标在福州倡教后，前往安徽徽州一带倡教，建立多所三一教祠堂。王兴，字真刚，是三一教最活跃的传教士。他传教的手段是以艮背法与人却病，由于颇灵验，赢得了广泛的信仰。后来王兴住在黄山一带，建祠刻书传教，一直到八十四岁才回到福州。陈标、王兴这支三一教团后来的兴衰演变没有更多的史料加以说明，或已泯灭，或与当地其他民间教派合流。

2. 以张洪都、真懒为首的三一教团

张洪都也是林兆恩亲传弟子，在林兆恩生前倡教金陵。林兆恩死后，他“事师至孝，三年心丧之后，自弃产业，刻印书籍，往江左江右，南直等处倡教”。到万历三十八年（1610），“抵顺天倡教……其祠建于玉河

① 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。

② 同上。

③ 同上。

桥”。[①] 张洪都在北京倡教时，民部官吏朱某“力为护法”，“往来孝廉、暨文学弟子，拜者不可胜计”。到万历四十二年（1614），张洪都死于北京，三一教祠“主持无人”，遂“被乡宦变价三百金，入莆田会馆”。据记载，在京师左近“其余各府州县，倡教者甚多”。[②]

在张洪都北上传教，客死京师之际，他在南京真珠桥一带建立的教堂，由于缺乏住持“房屋倾圮，多属莆田士商往来客舍，道友寥然”。万历四十四年（1616），真懒云游四方，偶至金陵，决意与同道“共兴祠宇，振刷吾教”。[③] 真懒，莆田人，俗姓朱，道号了玄，是林兆恩晚年的佣人。由于早年丧偶，生活失意，遂披剃云游。但居释门十五载，精神却没有从佛教中得到寄托。于是几次寻死以求解脱而不得，终于在四十岁时再次回归三一教，重理“九序旧业”。在豫章（南昌）倡教，绅缙子弟人教者多人，“王孙朱谋庄、朱统锁、朱统钫等相继拜教”。[④] 并刊刻林兆恩著作，起建龙泉寺。万历三十八年（1610），真懒到庐山一带倡教达一年之久，在那里遇见明末著名学术领袖邹元标（字南皋），同居栖贤寺，共同论道达数月之久。之后，邹元标币请真懒到江西吉水老家论道讲学。邹元标对林兆恩倡三教为一之说大加赞赏，认为是“有体有用之学，在世出世之津梁也。”真懒在吉水待了一年，“受教者几千人焉，多出南翁先生门下士也”。甚至邹元标还与之“议刻先师全集”。大约在万历四十年（1612）时，新安人大学士汪汝凤请真懒游黄山，住在天都峰下。黄山一带“问病拜教者百十人。”黄山一带多三一教祠，“系王真刚讳兴者所建也。惟徽邑名郡旧友甚多，而乡士大夫、孝廉、雍泮，喜信宗教者亦最盛。”[⑤] 这以后真懒又到杭州、苏州等地传教。万历四十四年（1616）冬天到南京。南京是三一教重要传播地区之一，但真懒到南京时，三一教几乎断了香火。在张洪都北上传教，客死京师之际，他在南京真珠桥一带建的教堂由于没人主持，“房屋倾圮”，传教人甚至“数日兀坐不起，亦不举火”。经过真懒的努力，多方募化，同教捐赠，终于在数年以后的天启元年（1621）建立了一座富丽堂皇的三一教堂——金陵中一堂。开堂之日，冠盖者云集，大学士周如磐为之提联，山东御史张继孟为之题匾。从此“求道问病者，

① 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。

纷然毕集，无不虚往而实归。自此车马通衢，便为坦夷大道，从事者益盛"。①

真懒在主持金陵中一堂时办了三件事。

一是，遵循林兆恩之教，"以施棺掩骸惠教"。他们把向"信善者"募化，向死无告贷者施舍棺木看成是有益于世的"第一大功德"。明代末年，政治极端腐败，人民生活苦不堪言，死于冻馁者甚巨，这就为真懒完成这件功德提供了内容。据记载，此项善举始于天启二年（1622）林兆恩诞辰，至天启五年（1625）已埋葬尸体二千余具。不过十年，已舍棺掩尸一万三千余具。其中，凤台门外之麻田，葬满三千一百具，安德门外之虹桥，葬满二千七百具，神策门外之镇南卫，葬满二千三百具，凤台门外之草塘桥，葬满三千六百具。真懒主持的金陵中一堂在当时成了有名的慈善机构。在埋葬尸体时，"别男女之序"，使"死有棺"，"葬有地"，"清明有祭，中元有荐"。完全是儒家的礼仪。三一教徒所行之事，当然是本着宗教徒"慈悲为怀"的心理的。但在这种功德的背后，却掩盖着封建社会人吃人的血淋淋的事实。

真懒为什么要指挥门下，花如此大力气埋尸葬骨呢？他认为：

> 人生天地间，何以有富贵贫贱，苦乐不均也？知师满腔恻隐，今所作为，想必有以启其机而使然也。②

他认为人之贵贱贫富是由于"气之清浊使然"，然而无论多么贫贱的，"均在一气之中"，因此已富贵通达的人应当怜悯那些"流离困苦"者，因为他们"亦皆吾兄弟颠连无告者也。"可见真懒行善施棺的主导思想还是林兆恩奉行的"民胞物与"思想。那种把家事、国事、天下事都看做自己"份内事"，即林兆恩和弟子们经常讲的"立祠倡教，亦不过天地圣贤之心；施棺掩骼，吾辈分内之事。所谓宇宙内事，皆吾分内事也"。③ 真懒领导的三一教徒尽管广行善事，毕竟对社会仅是小补之术，腐败透了的明王朝并不会由此老而复壮。而三一教却由于这类社会活动赢得赞誉，致使名声大振。

金陵中一堂在明末干的第二件事是，以艮背法为人疗疾去病，并以此

① 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。
② 同上。
③ 同上。

为手段，吸引信仰者。真懒等人的艮背法确有疗效。例如万历四十五年（1617）春天有个叫黄心斋的人，“患疾不起，医药罔效”，甚至于卜筮。后来真懒“授以心法，不三日稍痊，十日痊愈。于是心斋父子，举家归依。至今稍有病，竟不服药而愈”。据记载，“自壬戌建祠倡教今十载，四方慕名登堂，盖不可缕指也”。而十之八九是因病而来。[①] 在三一教的信仰者看来，世人之所以多病，是因为“甘于嗜欲，忙于名利”，所以授以“孔门心法”，便能使之心身俱旺，达到医药不能达到的效果。三一教之所以能在南京站稳脚跟，并得到发展，是和以艮背法为人治病分不开的。

金陵中一堂干的第三件事是出版了《林子全集》。这部全集从崇祯二年（1629）开始刻印，至崇祯四年（辛未，1631）秋天“竣事”，“共四十册，几三千叶版，千五百余块”。“真懒亲自督刻”，参正、校阅等工作则由南京多位文学之士及三一教门徒承担。[②]

由于涂文辅信仰三一教，并参与刻印《林子全集》，引来南京驻守明孝陵的众多太监信仰三一教。“禁内各衙门诸中贵……知在三教祠讲道，于是连日询问，拜访求教者，翕然兴起。托涂先生介绍，同来受教，而先生不吝吹嘘，善驾慈航，广度同胞，共登圣域。诸位人道姻缘，皆得涂先生之力，德莫大焉。”[③] 这样在三一教的基本信仰者中，除了知识分子，各阶层官吏，又加入了太监的力量。这无形中壮大了南京三一教的势力。

由于金陵中一堂的种种活动，使林兆恩和三一教异常引人注目，林兆恩不但激起了人们的信仰，而且成为民间传奇式人物，被文人当作主角写进了评话演义。据记载，明代天启七年（1627）三月“有书铺廊卖书人阎九皋者，摇笔棍潘九华，历编《三教开迷演义》一部八册，窃《水浒传》、《西游记》以为措词，于中贬正排贤，左道惑众，邪说不经。竟将三教先生名字号弁之于首，倚藉名色，以为获利，鱼目混珠，辨邪正。”[④] 这部《三教开迷演义》国内图书馆尚未发现，据日本学者泽田瑞穗的《三教思想和平话小说》一书介绍，日本天理图书馆藏有一部。此书为朱之蕃作序，潘镜若（即潘九华）编次，朱之蕃评定。有朱之蕃跋云：“余友镜若潘九华，燕居撰三教开迷。其中事迹，若虚若实，人名或真或假，且信意

① 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。

② 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。浙江图书馆善本部藏《林子全集》四十册后有涂文辅跋一篇，叙述了此书成印经过。此处不拟多谈。

③ 同上。

④ 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。

而笔无定调。"[①] 小说以逝世不久的林兆恩为角色，并虚构弟子多人，及儒、释、道的代表人物，编成一百回的长篇演义，不能不说明林兆恩和三一教在江南的影响巨大深远。

这部小说在当时南京市并广为流传，引起金陵中一堂的主持人和三一教的信仰者的愤怒。真懒等人"欲鸣诸有司"，以至阎九皋等人"知非惧罪"[②]，托请当地有名的文人学士顾之进、谢玑、周景濂、许桐等人"乞欤于朝天宫，将演义板俱搬出，劈碎付火。而潘九华逃走无踪，仍立券为据，如后别有印行，皆彼认罪"。[③] 这样一场关于《三教开迷演义》的公案，就在三一教团强大的压力下，以作者潘九华，出版商阎九皋的失败而告结束。这件事的解决也说明了三一教在南京具有相当的实力。

至于清代三一教在南京一带的兴衰演变尚无史料说明，但清初谈迁在所著《枣林杂俎》谈及一二：

> 莆田林兆恩，以艮背之法疗病，从者云集。极博群书，著三教会编若干卷，得心疾，颠狂逾年乃死。今金陵有祠二，盖其徒崇奉之也。

这条史料说明至少在清人主中原不久，三一教还在南京活动。

3. 以卢文辉为首的三一教团

卢文辉为首的三一教团主要活动在林兆恩的家乡莆田、仙游、福清一带。卢文辉也是林兆恩的亲传弟子。林兆恩七十九岁时，明廷礼部向各省征集图书，林兆恩为了应名，让卢文辉汇集各类著作，总标名《三教正宗统论》。由于应征颇急，无暇删校，共合六十多册。林兆恩在逝世前命卢文辉再次删定。可见林是十分看重卢文辉的。

卢文辉字廷徵，号性如，又曰子觉子。莆田三一教徒称之为夏心尼氏统承中三一教嫡传大宗师。他出于名门之后，明嘉靖四十三年（1564）生于莆田，"弱冠补郡弟子员"，是莆田邑丞的女婿。他对三一教的最大功绩是继续阐发林兆恩的思想，并以林的嫡传自居，使三一教在莆田一带广泛传播，深深扎根。万历三十六年（1608），他在涵江建立了规模宏大的三一教堂。万历三十七年（1609），他命弟子陈衷瑜纂《三教龙华醮祷》、

① 转引日本学者间野潜龙《明代思想研究》第五章〈儒释道三教的交涉〉。

② 《金陵中一堂行实》，《林子全集》贞集第九册。

③ 同上。

《兰盆科仪》。万历四十一年（1613），他“重整授教堂，塑教主宝像于其中”，并把自己的塑像“从旁配之”。[①] 从此三一教由供奉林兆恩画像变成供奉塑像。卢文辉在涵江的三一教堂被命名为大宗，具有宗教“祖堂”的权威，成为莆田一带三一教的领导机关。卢文辉死于万历四十五年（1617），享年五十四岁。他除了编纂《三教正宗统论》外，自己还著有《夏心集》（书亡）。

卢文辉死后，其弟子陈衷瑜接续教权。陈衷瑜字汝经，道号聚华。他“恪守大道廿余年”，“建嵩东祠，修东山、涵江、尚阳等祠，重订奉行三教经书。凡卢子所未补者补之，所未成者成之”。[②] 正如本章第一节所述，《三教正宗统论》三十六本，于崇祯十七年（1644）后完成于他手。这种林兆恩的著述成为三一教内法定经书。陈衷瑜死于清顺治十一年（1654），享年六十七岁。他著有《陈子会规》（书亡）。

陈衷瑜死后，由门人董史接续教权。

从卢文辉到董史，三代人共同完成了一部林兆恩的年谱——《林子本行实录》。这本书在很大程度上已非“实录”，其中添加了大量神化内容，深受流传于当地的各种民间宗教信仰的影响。在这本实录中，林兆恩被说成“弥勒下生”，编造他在钱塘江见到五色毫光的头陀“从空中降下，以示弥勒现身”，借弥勒之口劝林兆恩行“龙华三会，普度人天”。[③] 这本“实录”的方术气也比《林子年谱》、《林于行实》浓重得多。上述内容说明，在林兆恩死后不过数十年，三一教已经逐渐向更具民间宗教色彩的方向演变。

明末清初，莆田、仙游等地的三一教发展迅速。其标志是规模宏大的三一教堂遍布各地。它说明这个宗教人力物力的雄厚。以瑶岛三教祠为例：瑶岛三教祠在莆田城外二十里的涵璞山麓。万历三十六年（1608），卢文辉于荔根山下，“作祠以祀大师林子焉。故学者称之曰大宗。庙貌巍峨，宫墙广大，真无以复加矣。其东西隙地，布龙眼百余棵，前后荔树夹道者十余种。贮为春秋祭祀。崇祯甲申岁，再传陈子，于是重辟门墙，广其庭而凿其池，筑其台而架其桥。则外作五彩长墙，以护其宫之广。至顺治己亥秋，余于荔根山之巅，建宫祀孔子、老子、释迦，以溯道脉之原，

① 《林子本行实录》，《附嫡传卢子本行》。
② 《林子本行实录》，《附再传陈子本行》。
③ 《林子本行实录》，“六十二岁”条。

明三教合一之旨。"[①] 董史还建造了通微和无山二座祠堂，祭祀所谓"有功于师门"的张三丰和卓晚春。除了在莆田、仙游、福清一带出现了许多三一教祠堂外，福州一带在明末就有鳌峰祠、吉庇金鼎祠、南禅祠等。建三一教祠之风一直延续到清代康熙年间。康熙二年（1663）董史的门徒在福州犀山建祠，"特祀林子，以嫡传卢子、再传陈子分配于东西"，"以绍孔圣绝学。"[②] 可见，至少在清康熙初年，三一教还未遭禁。

清顺治、康熙初年，满族入关不久，正忙于镇压农民起义和平定三藩之乱，对民间宗教尚无暇顾及。但数十年战乱，特别是为了封锁郑成功等领导的抗清力量，实行了海禁，则使三一教遭受破坏。三一教堂多在沿海，海禁的推行，"海岛迁民，杂处其内，风鹤一起，而祠宇变为寒灰矣"。[③]

到了康熙中叶，特别是雍正、乾隆时代，清政权已经稳定，各地民间宗教及民间信仰问题凸显出来，造成了很大麻烦。乾隆十三年（1748）清代第一次以民间宗教为组织形式的农民暴动——老官斋暴动在福建建安、瓯宁两县爆发，导致清政权对该省各类民间宗教进行了一次大清查、大镇压。乾隆十三年六月闽浙总督喀尔吉善和福建巡抚给乾隆皇帝的奏折中有所记载。

清政权还下达了"速行清查，务使穷乡僻壤，凡有崇奉邪教之男妇，悉行查出，改邪归正，不使稍有遗漏"的命令。并对教首人等"按律从重究拟，一切斋堂、经像，悉行拆毁"。[④] 三一教当然难逃此劫。据《林子本行实录·书后》云："自雍、乾以后，吾道式微，继起无人，书多散失"。而董史《东山集草·序》也说："惜夏林教，泽不五世而就衰，著作虽可等身，而继起无人，竟至束诸高阁。"雍正、乾隆时代，专政统治酷烈，各类民间教门多遭厄难，三一教也在此后百余年内一蹶不振。但是一种宗教的兴亡是不以人的意志为转移的。封建当局的鼓励固然可以使三一教昌盛，封建当局的压抑也足以使之委顿。然而宗教的土壤尚存，这种宗教是难以消亡的。过了一个多世纪以后，在清同治和光绪年间，三一教像许多民间教门一样复苏了。同治年间，莆田人陈达智著《三教初学指南》（出版于同治十年）并编造林子明性真言四十八字，作为教徒每天清晨祀祷之

① 董史：《东山集草》卷一〈瑶岛三教祠祀〉。
② 董史：《东山集草》卷一〈犀山堂记〉。
③ 董史：《东山集草》卷一〈重兴尚阳祠序〉。
④ 《史料旬刊》第29期，喀尔吉善、潘思榘折。

词，其词云：

勿起邪心，勿为邪事，三教先生，
教我如此，若不如此，便是心死，
哀哉心死，孰若身死，住世百年，
谁能不死，身死心生，方为不死。

这段“真言”要信仰者把遵循林兆恩的教导放到超出生死的地位。

陈达智之后，接替他行教的是梁普跃。梁普跃在清光绪十四年著《林子本体经释略》及《夏午经序》。

经过近三个世纪以后，在《三教初学指南》、《林子本体经释略》中反映出的三一教，已经和林兆恩、卢文辉时代的三一教大相径庭了。突出的一点是佛教的色彩异常浓重。在这些经卷中，林兆恩被奉为“开天都统”、“行法大师”、“九天大宗王”、“九地大法王”。借林兆恩口说“释迦与我比肩，诸极在我下方。我现今补释迦佛处，龙华三会，普度人天”。甚至在经书中唱出“三一教主夏午尼之金身。唵，金啫唵，玉啫嗡，吽”这样典型的佛教内容来。林兆恩成了“一发号令，若雷若霆”，镇压天妖、地妖、人妖、物妖、山妖、水妖、禽妖、兽妖等等一切魑魅魍魉的通神。[①] 造成这种状况的原因之一是莆田地区盛行着各种宗教，佛、道、民间宗教乃至外来宗教，它们在数百年间不断地影响着三一教。而三一教要想更广泛地得到发展，不能不走向通俗化、大众化，使之为更多的底层群众所接受。

这一时期该教的三教合一思想也是用通俗的语言，用流行诗体的方式表达出来的：

道脉相传自有真，东山乌石现麒麟。
混元五百三龙会，孔老释迎合一身。
三一教主愿无边，普度三千与大千。
法界闻香咸顶礼，皈儒皈释亦皈仙。[②]

这以后三一教又有了迅速的发展。据笔者实地考察，在福建地区三一教最兴盛时，在仙游县有四百多座教堂，莆田县有一百六十座教堂，惠安、福

① 梁普赞：《林子本体经释略》。
② 手抄本《三一教供茶经》。

清、福州也都有数十座教堂。而流行的通俗的教义也大量地涌现出来，诸如《三会忏修仪文》、《召魂拔荐仪文》、《三教供茶经》、《四尼宝经》、《本体经集》等等。当然作为三一教的“圣经”还是林兆恩三十六册本的《三教正宗统论》。但是一般教徒是看不懂的。

4. 以湖北朱方旦为首的三一教团

在林兆恩生前，三一教就传到湖北一带。到了清初，湖北的三一教已经蜕变。据黄宗羲在1669年（己酉）记载：

> 近日，程云章倡教吴彰之间，以一四篇言佛，二三篇言道，参两篇言儒。朱方旦则好言祸福。皆修兆恩之余术，而抹杀兆恩，自出头地。①

程云章在吴、彰间倡三一教的史料阙如，但朱方旦倡教的史料在清代官书或野史中却不乏记载。蒋良骐《东华录》录有翰林院侍讲王鸿绪疏参楚人朱方旦事。朱方旦，自号二眉山人，“阳托修炼之名，阴挟欺世之术。广招党羽，私刻秘书。其书有曰：‘古号为圣贤者，安知中道。中道在我山根之上，两眉之间。’其徒互相标榜。有顾齐宏者曰：‘古之尼山，今之眉山也。’陆光旭则曰：‘孔子后两千二百余年而有吾师眉山夫子。朱、程精理而不精数，大儒之用小；老、庄言道而不言功，神仙之术虚。’”② 可见，像林兆恩一样，门徒们也是把朱方旦奉为再世孔子的。朱方旦的信仰者不仅有读书人，甚至清廷郡王和省巡抚也都有奉其为宗师者。清顺承郡王勒尔锦赠朱方旦“至人里”、“圣人堂”匾额。湖北巡抚张朝珍赠“圣教帝师”匾额。张朝珍甚至说朱方旦是奇异神人。朱方旦早就引起了康熙皇帝的注意，曾有上谕，云：“朱方旦系狂妄小人，军机大事万不可听其蛊惑。”③

再据《清史稿·王鸿绪传》记载：

> 时湖广有朱方旦者，自号二眉山人。造中说补，聚徒横议，常至数千人。自诩前知，与人决休咎。巡抚董国兴劾其左道惑众，逮至京，得旨宽释。及吴三桂反，顺承郡王勒尔锦驻师荆州，方旦以占验

① 黄宗羲：〈林三教传〉，《黄梨洲文集·传状类》。
② 蒋良骐：《东华录》卷十二。
③ 同上。

山入军营，巡抚张朝珍亦称为异人。上密戒勒尔锦勿为所惑。方旦乃避走江、浙。会鸿绪得其所刊《中质秘书》，遂以奏进，列其诬罔君上，悖逆圣道，摇惑人心三大罪。方旦坐诛。

上述史料说明，朱方旦虽得林兆恩之余绪，以圣人、圣道自居，但其所倡已远离林兆恩融会三教为一的宗教哲学思想。不仅如此，他还违背了林兆恩不参与时政的训示，想以方术干政，谋取富贵。

关于朱方旦的记载，野史则更多不实之处。清王应奎所撰《柳南随笔》卷三把朱方旦描写成娶狐妻之妖人，说他所以能“挟术游公卿间，多奇中，皆其妇出神告之”，则完全是一派胡言了。

5. 三一教在东南亚的流传

三一教不但在中国的江南数省，北方的直隶，乃至北京流传过。而且由福建沿海一带的信仰者飘洋过海带到了我国的台湾省和东南亚各国。台湾至今还有夏教龙堂、尚阳书院。当代西德学者傅吾康曾两次到马来西亚和新加坡进行考察。写过《关于三一教的一些看法和它在马来西亚、新加坡的传播》一文。文章指出，在马来西亚和新加坡还有多所三一教堂，诸如宗圣堂、崇圣宫、三圣堂、三教洞、宗贤堂、宗圣书院、珠兴祠、普仙书院、兴安会馆、珠光书院等等。内中供奉林兆恩塑像，有的教堂在林兆恩像两侧，设卓晚春、张三丰像，陪侍“教主”。有的教堂则把林称为夏午宗师，把卓晚春称作上阳真人，把张三丰称为圆通教主。而普仙书院则在林兆恩塑像两侧陪侍“玄天大帝”和“九皇大帝”。各类教堂其建筑风格一如莆田、仙游、福清一带建筑风格，可见是由这一带人传播海外的。据傅吾康调查，三一教是清代由华侨带到“南洋各地”的，到如今“渐次遍及海外欧美等地”，成为维系华侨团社的一种信仰。其作用在海外已经不仅仅限于对三教合一这样一种宗教哲学的信仰或阐发，而是具有使华人团社巩固的一种凝聚力了。

以上是三一教在林兆恩逝世后流传和演变概况。南京真懒一支好言祸福，以多行善事为辞，广为招徕，其近佛；安徽王兴一支，多以疗疾去病为手段，似近巫；莆田、仙游、福清一带尊卢文辉等人，多受民间宗教信仰影响，逐渐形成稳固的教团。而海外流传者又多为此支余绪；至于湖北朱方旦仅剽窃林兆恩思想之皮毛，进而参与时政，交游公卿，邀功买誉，则完全脱离了三一教宗旨。

三一教像一切以信仰主义为指导思想的社会团体一样，在创教人或教主死后不能不发生分裂，使各类信仰者走上了不同道路。就三一教而言，

虽然发展方向多有不同，但多数宗派毕竟还在崇拜林兆恩，并从本质上讲也没有脱离三教归儒宗孔之旨。它深刻地说明，在中国封建社会末期，儒、释、道三教合流，是一种历史发展的趋势。

二　集三教合一思想之大成——林兆恩宗教思想的特质

林兆恩三教合一的宗教思想体系出现在明中叶，并不是历史的偶然，而是我国思想史发展链条上的一个重要环节。考察林兆恩的三教合一思想，必须把他放在历史上儒、道、释三者相互融合、特别是明朝三教合一思潮的发展趋势中加以分析。

在中国漫长的封建社会中，经魏晋南北朝，直到隋唐，儒、道、佛三教逐渐构成了统治阶级的意识形态。这当中儒家和道家，代表了中国土生土长的两大思想流派，源远流长。

儒家植根于以血缘关系为基础的宗法制，推崇维护等级森严的社会秩序的“礼”，即所谓“君君、臣臣、父父、子子”的纲常名教。主张积极干预世事，以修身、齐家、治国、平天下为己任，因而符合封建专制制度的需要，受到历代统治者的尊崇信奉。儒家的代表人物孔子，被推崇为“至圣先师”、“文宣王”，奉若神明，顶礼膜拜。他个人的言行，被视为普遍的行动准则，神圣不可侵犯。以至孔夫子及其思想，几乎成了中华民族传统文化的象征。

道家思想，其渊源可以上溯到上古时代，也是中国古代统治者治理国家经验的总结，即所谓“南面之术”，集中体现在老子《道德经》五千言中。它主张道法自然，无为而治，代表了一种与儒家迥然有别的统治思想。而在哲学思想方面，道家比儒家，则有其更丰富的内容。

我国历代封建统治者，为了巩固政权，对儒道两家交互运用，以达到相互补充的功效。因此，儒家学说和道家思想与时俱进，得到了充分发展，成为贯穿古今的真正“显学”。道家思想后被张陵、寇谦之和陆修静等人所吸收，发展演化为绵延至今的道教。儒家也几经变化，发展成为充满宗教气质的“理学”。

佛教本来是从印度传人我国的外来宗教。可是这个外来宗教从东汉明帝时传人中国以后，却能消弭社会固有的排他性，逐渐扩大影响，慢慢地渗人到社会各个阶层。佛教不仅在中国土地上落地生根，而且枝繁叶茂，发展成为势力最大的宗教。

自从佛教传入中国并得到一定发展那时起，儒、释、道三教相互间既排斥又融合的过程就开始了。这种现象贯穿于整个中国封建社会，最终形成了以儒为主、佛道兼辅的统治思想的总格局。我国历史上三教交涉发展的全过程，大致可以分为三个阶段。

第一阶段，从东汉末到南北朝。在这个阶段里，儒家的纲常名教，一直受到最高统治者的信赖，作为其统上驭下的法宝。道教则从民间的太平道、五斗米道，发展成为正统道教，受到官方的承认。同时，以传播佛法为己任的印度和西域僧侣，纷纷来华，四出游说；佛教经典，陆续得到翻译，中土人士信佛者与日俱增。尤其是在南北朝时期几位皇帝的大力支持下，使一度曾形只影单的佛教，获得了很大的发展。这一时期的特点是，儒、道、释三教在激烈对峙的同时，又互相渗透，互相混融，而以热衷于易、老、庄的研讨，究“本末”“体用”之理的魏晋玄学的兴盛，更为三教在思想上的进一步融合奠定了基础，构筑起桥梁。

第二阶段，隋唐五代时期。唐代是我国封建社会的鼎盛时期，经济和文化都得到了辉煌发展。在这个阶段里，佛教空前兴盛，涌现了如玄奘等一批名僧大德，形成了植根于中国土壤之中的天台宗、华严宗和禅宗等宗派，标志佛教中国化的完成。道教进一步得到唐王朝的重视，李姓皇帝攀附道教祖师老子李耳为其远祖，因而道士们均被认作为宗室，备受尊崇。故此，各种《道德经》的传注和新编造的道经，纷纷问世，扩大了道教的影响。儒家学说，经过孔颖达等人的整理，消除内部各派的歧见，更规范化了，《五经正义》成了钦定课本。所以，在此阶段，儒、佛、道彼此界说更加分明，三教鼎足而立，同时，各家都先后出现一批倡导三教融合，三教一理的人物，三教合一思想开始形成一股社会思潮。

第三阶段，宋元明时期。在这个阶段里，中国封建社会开始走下坡路，日渐衰弱的地主阶级需要有更加严密精致的思想来维护自己的统治。适应这种社会需要，于是产生了新儒学（即理学）、新道教（即全真道）和居士佛教。三者无一不是三教融合的产物。体现儒、佛、道三教合一的最大成果的是宋代理学，即新儒学。濂、洛、关、闽各学派彼此继承，互相发明，奠定了中国封建社会后期统治思想的核心。到了明代中期，随着社会新因素的萌发，学术思想更趋活跃，三教合一思想汇合成波澜壮阔的社会潮流，乃至弥漫整个社会各阶层。正是在这种背景之下，才产生了笼罩一时的王阳明学派，并把理学推向新的高峰。而王阳明的心学就是受三教合一思想深刻影响所产生的。

综上所述，三教合一思想，早在魏晋时代就已经露其端倪，在此后上

千年的发展过程中，三教互相排斥又互相融合，逐渐以融合成为主流，最终在封建社会后期形成了统治阶级的主导思想。然而，不论是儒家，还是佛教、道教，以往各家的论者所云之三教合一，都把落脚点放在自己一边，或统一于儒，或统一于道，或统一于佛。到了明代后期，福建莆田出了个林兆恩，这种局面才发生了重大转机。他大胆突破拘守一家门户的局限，自认为站在更高层次，以最后评判者的身份自居，指斥以往三教者流之非，合三教为一教，从而创立出一个新宗教——三一教。

实事求是地讲，出身于仕家大族的林兆恩，在哲学思想上远远不能和王阳明相比拟，但是，他敢于不顾世俗的谴责，焚青襟易儒服，以倡导三教合一为职志，并进而创立三一教，却是三教历代先贤所没有做也不敢做的一件事。无怪乎与林兆恩同时的异端人物何心隐，赞叹林兆恩倡三教合一，创三一教为“天下第一等大事业”了！

林兆恩的著述丰富，思想驳杂，但又不乏精深之处。统观全书，贯穿着一个主要线索——三教合一思想。面这一思想的本质则是道一而教三，合佛、道二教以归儒宗孔。

（一）道一教三

如前所述，魏晋以后，随着佛教在中国土地上落地生根，随着道教的封建化和正统化，佛道二教与儒家并存，成为支撑封建地主阶级在意识形态领域里实行专制统治的三根支柱。在此之后漫长的历史中，适应统治者的政治需要，形成了儒、佛、道三教既斗争又融合错综复杂的发展历史。三教都共同为封建统治阶级的根本利益服务，这是促进彼此融合的动力，因而历史上涌现了不少主张三教融合的学者、道士和僧侣，逐渐在社会上形成了三教合一的思想潮流。同时，儒、道、佛三教又各自囿于门户之见，图本教的发展，互相争宠，妄图以唯一正统自许。于是，彼此相互诋毁攻讦，纷纷攘攘，千年不息。深通儒、道、佛三家经典和历史的林兆恩，对此颇为不满，决心探微索源，实现三教合一。他认为，这种三教各立门户，互不相容，责任不在创教人，而是三家后世继承者们“人于迷途”，不知本根的结果。

在林兆恩看来，儒、道、佛三教之源本同，三教之道本一。这种亘古永存的“道”，不仅生化出天地星辰，万物万类，而且儒、道、释三教也都是由这个最高本体的“道”中衍化生成而来：

> 盖我之道，未有儒、未有道、未有释之先之道也。……譬之树然，夫树一也，分而为三大枝：曰儒、曰道、曰释。……故儒、道、

释者，枝也。而未有儒、未有道、未有释之先者，根也。①

这个“道”又像是山前的泉水，逐渐分成浩荡奔腾的三大支流。三条河虽蜿蜒曲折，各奔异途，但其源却是一个。这样，林兆恩就概括出道一教三，源一流三的儒、道、释三教生成论。

林兆恩进而穷古溯源，认为尧、舜、禹、汤、文、武、周公，正是遵循了这个“道”，治世教民，才出现了上古时代的太平盛世。尔后，这个同一之“道”，又先后被老子、释迦、孔子三位圣人所摄化继承，创立出三个支派。它们虽然在后世分门别宗，发展为三教，但在其初起阶段——孔、老、释迦的时代，并没有自称儒、自称道、自称佛，只不过是“体天弘化”，分别执掌着本质相同的教化功能，即所谓“道惟一致”，各自“设科以教人也”。在林兆恩的眼里，儒、道、释三教之所以各立宗门，定界森然，是孔、老、释迦的后代传人，挟一己之私而杜撰出来的。他说：

孔子之教，未尝曰我儒也，而学孔子者，乃始命之曰儒；黄帝老子之教，未尝曰我道也，而学黄帝老子者，乃始命之曰道；释迦之教，未尝曰我释也，而学释迦者，乃始命之曰释。②

认为正是这些“圣人”的不肖后学种下祸根，把本来同源共根的学说，分成决然对峙的三教，造成了千年纷争不已的局面。道既然是一致的，人性原本也没有什么不同，儒、道、释又同为真常之道的衍生物，是为了教化世人的目的而设置的，那么对这三教就不应该别正分邪，相互诋斥。林兆恩慨叹道：“大矣哉，圣人之道乎！而为道之人，甚毋习于所见，足已以狭人也。”并告诫其门徒曰：

余尝谓性本不殊，道惟一致，而其设科教人也，固不知有儒、有道、有释，亦不知儒、道、释之有正有邪。③

那么？究竟什么是林兆恩所谓的“道呢”？关于“道”的说法很多，有抽象的道，有具体的道。他既谈道的本质，也谈道的功用。就其作用而

① 崇祯版《林子全集》利函第五册《先衍》。
② 崇祯版《林子全集》元函第二册《道一教三》。
③ 同上书，《度世》。

言："夫道也者，文之而足以定太平，武之而足以戡祸乱。"① 就其本体而言："道者，无方无体，无为无名，而无所不为者也。"② 而贯穿儒、道、释，生成三教的"道"，林兆恩称之为"常道"。这种常道又叫做"一"。他所说的一是"不二之一"，即保持着无始之前，未分裂状态而浑然一体的"一"。用他自己的话说，这样的"一"，是"遍满天地之内，天地之外，只此一个一尔，而无二也。"这个"一"的功能是巨大的，也是无限的：

> 故天得此一以常而清，地得此一以常而宁，日月得此一以常而明，四时得此一以常而序，孔子得此一以常而圣，老子得此一以常而玄，释迦得此一以常而禅。③

总而言之，天地日月，四时八节，儒、道、释三教，"皆得此真常之道，而不能外也。"可见这个常道是无所不包，无所不容，造化万物，生成三教的本源。当然，在林兆恩那里，这个"一"，即常道，不是什么物质实体，而是一种神秘的精神。我们从中可以看到类似程颐和朱熹所倡导的"天理"的影子。可是，林兆恩的"道"又与程朱的天理有所不同。所以，在他的著述中，这个神奇的道又被称作"仁"，称作"圣人之心"。他在《度世》篇中写道：

> 圣人之心，包罗乎天地者也。惟其心能包罗乎天地，故其气能充塞乎天地。惟其气能充塞乎天地，故凡天地间之形形色色，如上之日月星辰，下之山岳河海，以至昆虫草木，生生化化，而无尽者，则皆我之形也。……则是天地之间只我一心尔。心一则气一，气一则形一，不谓之宇宙分内事，皆吾分内事邪！④

这段话清楚地表明，林兆恩所谓的"常道"，说穿了就是"圣人之心"，就是林兆恩之心。在他看来，他的肉身形体虽然生在明代，可是他腔子里的"圣心"，却早在宇宙生成之前就已经存在了。道即是他的精神，

① 《林子三教正宗统论》元函第一册《三教合一大旨》。
② 《林子三教正宗统论》亨函第十七册《金刚经概论》。
③ 崇祯版《林子全集》元函第四册《常道》。
④ 崇祯版《林子全集》元函第二册《度世》。

他的圣心即是道。正是他把这种精神绝对化、神秘化，变成了一种超自然的力量，最终使他走上了宗教的道路。

这里，我们考察一下："常道"与儒、道、释的关系。

既然儒、道、释皆得此"一"以"常圣"、"常玄"、"常禅"，所以林兆恩认为孔子、老子、释迦牟尼的学说本质上并无二致："孔子一贯之旨，与释老得一、归一之旨不殊。"① "释迦之寂灭，道之虚无，儒之格致，其旨一也。"② 儒、道、释三家说法虽异，妙用却同，因而林兆恩反对后世的某些儒者对三教乱分邪正，惟我独尊，攻击排斥释、道的做法。

当然，林兆恩不同意在三教之中分邪分正，并不是主张三家在地位上平分秋色，并驾齐驱。他是有明显的倾向性的，他是崇儒宗孔的。他明确地指出：

> 孔子之所以教人者，尧舜禹汤文武之所以治天下也，最切于民之日用之常，而又不可一日无焉。故常人非彼无以乐乐利利，贤智非此，无以希圣希天。此孔氏之教之大，无一而不在孔氏所容蓄之中。③

同时，林兆恩也不贬斥佛、道，对二教颇为称颂。认为：

> 释老二教，则皆精微之致，而专与贤智者道也。故老氏言太极，而释氏言无极，无极则太极也。老氏言一，而释氏言未始一，未始一则太虚矣。④

尽管如此之精微，但林兆恩仍然以为，释老之教旨，却一概皆包容在孔氏之学之中了。"孔氏何尝不言太极，不言无极？何尝不言一，不言未始一？孔氏曰：易有太虚。又曰：吾道一以贯之。至子所谓周流六虚者，岂非所谓太虚同体耶！太虚同体，是无极也，是未始一也。由是观之，释老精微之致，孔氏兼之矣。教虽有异，而道则焉有不同哉！"⑤

原来，在林兆恩从本体论的角度，阐明道一而教三时，儒、道、释确

① 《三教正宗统论》一册，《三教会编》卷二，卷一（北京图书馆藏本）。
② 同上。
③ 崇祯版《林子全集》利函第七册《续稿·答论三教》。
④ 同上。
⑤ 同上。

乎无有高下，皆道所衍生，各司教化。而当林兆恩着眼于拯救社会，思考设计未来时，则自然显现出其作为世代传统教化的儒者的根性。提出合二教以宗儒遵孔的主张。事实上，林兆恩在针对这两个不同层次的问题时，主张明显有别，但他却并未感到有任何牴牾之处。当然，从本质上而言，仍贯穿着道一教三的基本观点。他在主张归儒宗孔的同时，并不贬低道、释两家，认为二教创教之初，即老子、释迦时，从未反对过纲常伦理，只是其后学才误入歧途：

> 黄帝老子释迦之道，莫不有伦属之常，而学黄帝老子释迦者，始不知伦属之常，而入于邪，而偏于异端也。①

所以，在林兆恩看来，责任依然在其后世的继承者，是他们篡改了老、释学说中的“伦属之常”，违背了“常道”的本意，也背离了创教祖师们的初心。因而必须指斥其非，以廓清大道。

（二）非非三教

林兆恩痛感世之儒者、道者、释者所诵所行，大都口是心非，背离孔、老、释迦的本意，认为“学儒而不知尽心知性，便为儒门之异端也。学道而不知修心炼性，便为道门之异端也。学释而不知明心了性，便为释门之异端也”。于是下决心著书立说，指斥其非，以匡复三教正宗为己任。他把自己平生重要著作汇编为一部集子，题名为《圣学统宗·非非三教心圣集》。为什么起这么个“怪”名字呢？林兆恩解释说：“其曰圣学统宗者，归儒宗孔之本质也。曰非非三教者，以三教之非者非之也。”② 明末清初著名学者黄宗羲说：林兆恩“以坐禅之病释也，运气之病道也，支离之病儒也，为说非之”。③

应该指出，明代中叶以后，政治腐败，国势日非，社会危机加剧。占据统治地位的程朱理学，顽固僵化。而被皇帝显贵们崇奉的道、佛两教也日益腐化堕落，甚至成为藏污纳垢的庇护所，三教之流弊为害亦甚大！当时，林兆恩公开站出来，非非三教，确实是击中了三教九流的痛处，令人耳目一新。他对三教九流是怎样“为说非之”的呢？他指出：

---

① 《林子三教正宗统论》元函第一册《倡教大旨》。

② 《林子本行实录》，第 32 页。

③ 见《黄梨洲文集》中〈林三教传〉，中华书局 1959 年版，第 46 页。

> 老子之道大矣，后世学之者众，而未闻有得其宗者。若孔子传之曾参，曾参传之孔伋，孔伋传之孟轲，孟轲死而孔子之道始不著。释迦牟尼佛尚矣，传一祖摩诃迦叶，二祖阿难，三祖商那和修，四祖优波毬多，五祖提多迦，六祖弥遮迦，七祖婆须密多，八祖佛驮难提，九祖伏驮蜜多，十祖胁，十一祖富那夜奢，十二祖马鸣，十三祖迦毗摩罗，十四祖龙树，十五祖迦那提婆，十六祖罗喉罗多，十七祖僧迦难提，十八祖伽耶舍多，十九祖鸠摩罗多，二十祖阇耶多，二十一祖婆修盘头，二十二祖摩拏罗，二十三祖鹤勒那，二十四祖师子，二十五祖波舍斯多，二十六祖不如蜜多，二十七祖般若多罗，至达磨西方二十八祖入中国为初祖，传二祖慧可，三祖僧璨，四祖道信，五祖弘忍，六祖惠能。惠能死，而释迦之道始不著。①

据林兆恩看来，三教正宗之不传，由来已久。儒、道、释三教传人们，往往以伪为真，以谬为正，口言笔录，习以为常。而且，代代相传，积习益深。必须下大气力，正本清源，方能挽颓风，以正人心。为此，他特别编著了一本号称“林子春秋”的《三教会编》，上溯盘古，下逮元末，汇三教史实，效孔子“春秋笔法”，评判褒贬，以示归依。

在这里，有必要对《三教会编》这部书作简单介绍。该书编成于嘉靖四十一年（1562），第二年付梓刷印。全书共九卷，约九万字。它以三教合一思想为准绳，记述了儒、道、释三教形成、发展、演变的历史。而且，林兆恩在该书中把印度与中国融会在一起，将三教的史实按年代先后编排、类比，夹叙夹议，就体例上讲也是前所未有的创举。此书尽管有粗疏简陋之弊，但却不失为一部有创见之作，理应在中国思想史的研究上占有适当地位。

林兆恩是怎样非非儒的呢？

在他非儒教者流之先，追溯了儒家正统的渊源。认定“尧舜为儒家之祖”。帝舜总结了“惟微惟一，允执厥中”的道统，“故曰惟微，能知吾身之中而允执之，则性由此立，道由此出。譬之山下之泉，涓涓不竭。”②到了春秋季世，则有孔子出，以挽救日趋沦丧的道统为己任，继尧舜禹汤文武周公之余绪，总结阐扬三代之盛世，编纂整理古圣贤之经典，创立儒家学说。孔子为了继承道统，弘扬儒学，终生以授徒讲学为业。他弟子三

① 《三教正宗统论》一册《三教会编》卷一。

② 同上。

千，贤人七十二。可谓极一时之盛。但是，其中真正得到孔子心性之学真传的，却只有颜、曾二人。颜回早逝，传孔学者，惟曾参一人。曾参传孔子之孙子思，子思传孟轲。其时，杨墨之说甚为流行[①]，孟子为说辟之，斥杨墨无父无君如禽兽之谬，维护了性善之旨，坚持儒门正统。轲死，而道统衰绝。用林兆恩的话说：

> 窃惟尧舜禹汤文武周公之所相授受者，至孔子而既明矣。曾子之《大学》也，子思之《中庸》也，孟子之七篇也。其所以发明《论语》所未曾发之旨亦且尽矣。夫既明且尽如此，而欲学孔子之学者，舍颜曾思孟，吾谁与归？若孟子之下，臣无取焉！[②]

林兆恩之非儒是从荀子非起。众所周知，荀况是战国时的大儒。他四处讲学，著述颇丰，以祖述孔子，传播儒家学说而著称。可是，林兆恩却大不以为然。在他看来“荀卿以桀纣为性也，尧舜伪也。是其学不识性，而凋其本根矣。虽序列数万言，不过徒烨其条枝以为华美尔。”[③] 核心批评荀子“人性恶”说，不仅与“天命之谓性”相驳，且与孟子“性善之旨”相违背。

对于汉儒，如郑玄、马融之流的遍注六经，拘泥于文字训诂诠释，几乎使孔子心性之学荡然无存，林兆恩更是深恶痛绝。认为秦始皇焚书坑儒，罪固不容诛，但秦皇之罪较之汉儒注经，阉割其筋脉之罪，只不过是小巫见大巫罢了。他认为：

> 焚诗书，而先王之典籍未亡也。注诗书，而先王之心性斯晦矣。陆子静曰：“秦不曾坏了道脉，至汉而大坏。”盖秦之失甚明，至汉则迹似情非，故正理愈坏。
>
> 大抵汉儒之陋，失在记诵辞章，训诂雕驳矣。[④]

当然，在汉儒中并不是无一可称道者。林兆恩认为其中杨雄“为贤”。

---

① 杨墨：即杨朱和墨翟。战国时期杨墨两派学说甚为流行。故孟子称“天下之言，不归杨则归墨”。杨朱反对墨家“兼爱”和儒家伦理思想，主张“贵生”、“重己”。墨子则主张“非命”和“兼爱”，反对儒家的“天命”和“爱有等差”之说。两者均曾受到孟子的激烈抨击。

② 《林子三教正宗统论》第六册《疏天文稿》。

③ 《三教正宗统论》一册《三教会编》卷二。

④ 同上。

他所著《太玄》一文，能发明中一之道，所言“藏心于渊，美厥灵根”等语，也颇符圣学之旨。“若夫善恶混之说，则其谬也滋甚矣！”①

对两汉鼎盛一时的谶纬迷信，林兆恩则大不以为然。如对东汉光武帝“起灵台明堂辟雍，宣布图谶于天下。……仅用谶文，多以决定嫌疑”。斥之为“斯亦惑矣”。②

下至隋唐，林兆恩对隋朝之名儒王通甚为喻扬，称赞他是“绍仲尼之业者”，认为“文中子之学，盖知本矣。其曰：人不里居，田不井授，终苟道也。盖有志于复三代之治矣。”③ 而对于唐代文章大家韩愈，则有褒有贬。对韩愈首创的道统说，即“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。”林兆恩深有同感，极为赞赏，认为符合“孟子七篇卒章之旨”。④ 可是，对韩愈的“性三品说”，却斥之为非，判之曰：“退之之学最为谬戾者，以不知性善之旨，而有三品之说焉。”⑤

当论列到开一代儒风之宋儒时，语气为之骤变，显得与之思想贯通，心心相印。但是，在赞扬中仍寓贬抑之意。

周敦颐是宋代新儒学的开山者，林兆恩对之崇奉有加，称颂备至。他说：“宋儒惟周子识诚字。《通书》曰：寂然不动者诚也。盖诚者吾之本体，得于天之自然。……诚无为，几善恶。所谓无为者，盖得之天者，本寂然而无为也。而几之所动，则善恶形矣。”而且叹之曰：“吾尝谓周之之学得其大矣。……吾恐周先生之学，非二程之所能究其微也。”⑥

对宋理学有重大影响的邵雍，评之曰：其学源之于陈抟，颇能“探颐索隐，妙语神契，洞彻蕴奥，汪洋浩博，多其所自得者。”“所谓诚尽处者，即中间些儿，尧舜之中，孔子之一是也。”⑦ 而对张载则只言其“慕古力行，为关中士人宗师”，“著有《正蒙》、《东西铭》，行于世。”对张批评佛教的言论却不苟同，加以辨析。⑧

对理学大家之二程，林兆恩显然是褒程颢而贬程颐，说：“颢资性过

① 《三教正宗统论》二册，《三教会编》卷三。
② 同上。
③ 《三教正宗统论》二册，《三教会编》卷四。
④ 《三教正宗统论》三册，《三教会编》卷六。
⑤ 同上。
⑥ 《三教正宗统论》四册，《三教会编》卷七。
⑦ 同上。
⑧ 同上。

人，充养有道，和粹之气，盎于面背”，“若《定性》一篇，内外两忘，廓然大公等语，是明道之学，盖得其大矣。”① 对程颐则时有微词，认为他所谓“须是今日格一件，明日格一件，积之既久，然后脱然有贯通处”的主张，偏于“多学而识”，似不明孔子“一贯之旨”。但尔后又说“其操守之严，力量之大，不可少也。”②

对南宋理学大师朱熹与陆九渊，林兆恩分别有所颂赞。如评朱曰：“未发之蕴，太极之微，先天之易，鬼神屈伸之情状，此朱子见理之学也。敬静之说，无事之旨，涵养之先，自在之趣，此朱子心得之学也。”③ 同时，对陆象山之名言：“东海有圣人出焉，此心此理同也。至西南北海有圣人出焉，此心此理亦莫不然。千百世之上，至千百世之下，有圣人出，此心此理亦无不同也。”以及如“六经注我，我注六经”等语，无不感同身受，交口称赞。

但是，对历史上有名的朱陆鹅湖寺之争论，林兆恩却明显地回护陆九渊而暴朱熹之不足。如对朱子一贯坚持的遍格穷物以达致知明理的主张，持否定态度。认为：“朱子之患，在于注训太早，面伊川（程颐）之失，在于捡束之太严也。”④ 并说：“朱子晚年，尝答陆象山书，曰：‘迩年日用工夫，颇觉有力，无复向时支离之病，甚恨未得从容议论。未知异时相见，尚复有异同否耶？’”⑤ 暗示朱熹晚年以陆九渊为是，已经悔悟到自己支离多识的毛病。在这里，林兆恩与王阳明《朱子晚年定论》上的观点完全相吻合。

然而，在林兆恩的心目中，不论朱熹的“道问学”，抑或陆象山的“尊德性”，均有各执一是之偏颇，而元代及明前期的儒者流又都以“述朱”为务，偏之益甚。只有他才是高踞于宋儒之上的继往开来者。在其《道一教三》文章中，毫不掩饰地说出了他的真意：“汉唐宋以来，训释四书者多矣。敢问何者为正？林子曰：余惟直诵孔、曾、思、孟之者已尔，而不知其他也。”⑥ 至若后世以尊孔子绍圣学自诩，实则只知寻章逐句，只会制艺八股，断断于功名利禄的儒者流，更与儒学宗旨相悖，去一贯之旨何止十万八千里！

---

① 《三教正宗统论》四册，《三教会编》卷七。
② 《三教正宗统论》四册，《三教会编》卷八。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 崇祯版《林子全集》元函第三册《道一教三》。

林兆恩是怎样非道教者流的呢?

道教崇奉黄帝老子为祖师，那么黄帝老子的言行，无疑就应当是道教所遵奉的圭臬了。林兆恩认为黄帝是“垂衣裳而天下治”，老子著《道德经》五千言为天下式。其含义无非是古代君王“南面之道”，以便达到国家“无为而治”面已。与尧舜所倡“允执厥中”之道无异。①

可是，后世的方术道士，却背其祖道而行之，以清静无为、避世幽居为尚。以为如此，方可以超脱凡俗之累，专事修炼以得道成仙。对此，林兆恩亟言其非。他指出：

> 黄帝为天子，老子为柱下史。柱下史，今之侍御史秩也。果如后世道家者流，入之深山而无所为者欤？……
>
> 且黄帝四妃二十五子，而老子之子宗，封于段干，考之史氏，较然著明。②

道教之祖师，一个贵为天子，一个官任史秩，且都婚娶生子，所谓君臣之义，父子之仁，夫妇之别，莫不具备。与此相反，他们的传人，却甘当超然物外，不干世事的方外之士，竟至“断弃伦属，以为高且洁，盖传之失其宗也”。③

至于世传之道书中屡见不鲜的“长生久视”、“白日飞升”、“辟谷尸解”等奇异之事，林兆恩则一概斥之为“虚怪妄诞”。他写道：“后世道家者流，乃欲以假合之躯，长存不死，亦甚惑矣。”④

应该指出，林兆恩所理解的道教，是将道家与道教混为一谈，缺乏科学的严密性，带有明显的主观色彩。这一点，也是他治学的一大特点。然而，在此我们只得依其思路，加以条分缕析了。

在道教世代传承中，虽“未闻得其宗者”，但间或也有可称道者在。如战国时的庄周，林兆恩就认为他是绝顶聪慧之人，“学无所不窥”，“著书十余万言”，为老子后学之翘楚。总评之曰：“老子之道，至庄子而益明，亦至庄子而益晦。……能逆其寓言之微，则道益明。惟习其无端涯之词，则道益晦。”⑤

---

① 《三教正宗统论》一册，《三教会编》卷一。
② 同上。
③ 《三教正宗统论》一册，《三教会编》卷一。
④ 《三教正宗统论》一册，《三教会编》卷二。
⑤ 同上。

此后，如三国时著《参同契》的魏伯阳、晋之钟离权和许逊、唐之司马承祯和吕洞宾、宋之张三丰和白玉蟾等，都是林兆恩认为能或多或少悟得道教真意者。其中，尤以对许逊教团特别称颂，认为净明忠孝道为独得黄老之真传。林兆恩在其《三教会编》中，几乎把净明道一派的发展史，作了详细的摭录。从早期的弘康传语蔺期，到晋之许逊问于女师谌母，谌母以所受孝道，明王之法授之，许逊由是而得道。一直到元代刘玉真正式创立净明忠孝道，都不厌其烦地缕述得清楚明白。于此可见，他十分重视摄取儒家之忠孝性理之学的净明道。除此之外，他认为习道教者流，多数陷入“以淫阳丹，谓之内荒，以烧铅汞，谓之外荒。……吐纳召邪，辟谷中馁”等迷妄之中，而不能自拔。如此道教者流，皆背祖离经之辈，或充斥宫观名山，或流落民间，害人匪浅。

对佛教，林兆恩把“明心见性，不假外求”的禅宗，视为真传正宗。因此他认定从释迦牟尼到菩提达磨，又从菩提达磨到惠能，即西传二十八祖，中土传六祖，皆真传实授的佛教正宗流脉。凡与禅宗宗旨相违的佛教传人，离心性而言悟道成佛，则被看作释者流而非之。林兆恩所谈的佛教者流之非，综其大者，有如下几点：

其一是不婚娶延续子嗣之非。中国僧尼，均以不婚不嫁为戒规，其实这并非是佛祖的遗教。他举出释迦牟尼结婚生子罗喉罗为证。认为“释迦之夫妇之伦备矣”。[①] 如来佛祖尚且如此，后来的佛教僧侣何不躬行遵从?!“设释迦复生而入中国也，必群释流而婚之，使不圜坐矣。”[②] 唐贞观五年（631），皇帝下诏书，命僧道致拜父母。林兆恩就此评论说：“此万古不易之常道也。非孝无亲，悖乱常道。如地狱之说果有是事，则地狱之人，必此首恶也。”[③] 世上的僧侣们之所以严格遵奉此枯槁戒行，是由于他们根本不懂得寂灭清净的真实含义而妄加诠释的结果，以为只有离弃君臣、父子、夫妇之伦属，才能悟道成佛。其实“惑之甚也”！

其二是出家不事常业之非。天下世俗之人无不从事于士农工商之常业，以解决生计问题。惟独僧侣们出世脱俗，隐遁山林，不事四业。林兆恩认为，这种违背常理的现象之所以出现，实际上是那些好逸恶劳，逃避日常艰苦劳作的游闲之士，妄加曲解佛教经典的结果。并指出：“能尽士农工商之常业，而周旋于人伦日用之间者，能得道也。不能尽士农工商之

① 《三教正宗统论》一册，《三教会编》卷一。
② 崇祯版《林子全集》贞函第一册《林子分内集纂要》卷一〈纲常最大〉。
③ 《三教正宗统论》三册，《三教会编》卷六。

常业者，而周旋于人伦日用之间者，且不可以为人，而况能得道乎？"[①] 其实，达磨至惠能时的禅宗，何尝不绝婚娶，离四业。可林兆恩因奉禅宗心性之说为佛教正宗，且其立说从禅宗中吸取思想素养独多，故对此一概不置一词，置若罔闻。其致学主观性，于此可知矣。

其三是念经之非。林兆恩指出：菩提达磨从印度来到中国，传播佛法，教化徒众，不以诵经念佛为要，强调不立文字，直指单传。"若也不明心见性，不知念佛念心，而朝诵金刚，暮诵圆觉，如此求佛，抑即勤矣，而曰可以证佛果者，余弗能知之矣。"[②] 而对唐代宗时"颂经以去寇"，则讥评之曰："要之祸福在我，不由佛。佛之妙义，实生于心。外心求佛，则报应之说斯兴也。"[③]

其四是坐禅之非。林兆恩认为，如果佛徒不知本来而目，参禅只是一味枯坐，那就一定会坠入顽空，徒劳无益。他还举出南岳怀让禅师以"磨砖岂能成镜"启喻马祖道一故事，非坐禅。并进一步指出："六祖《坛经》曰：'心念不起名为坐'。后人不识坐字，而以为行坐之坐，不亦谬乎！考释氏典有行禅之说，余《醒心集》有卧禅之旨。要之，心念不起，而行卧之间亦是坐也。"[④]

其五是行斋戒忌荤酒之非。林兆恩以为断然禁食肉类荤酒，于修道无益，且有害身体健康。当有人问及行斋戒之事时，他回答道："余惟以心斋为贵尔。余惟以释氏经律虽严，犹许人食三种净肉：鹿肉一，猪肉一，其余则忘之矣。若弥勒佛，释氏之卓然者，尝饮酒食猪头肉。至六祖乃以菜寄者肉锅而曰：但吃肉边菜。"[⑤] 至于说历朝那些帝王将相，尊高富贵者们，为了达到个人赎罪、解脱、成佛等自私目的，竞相以广建佛刹寺庙，施舍钱财布帛，如北魏的胡太后，南梁武帝肖衍，唐朝的武则天之流，林兆恩更一概斥之为非。他说："崇佛以心性"，而断乎不在"作功德"的多寡。

《三教会编》最后是以元至正二年（1342）刘谧所作《三教平心论》作结。认为书中以儒为正，道为尊，佛为大；或谓佛治心，道治身，儒治世；或以佛、道、儒为日、月、星者等等，都未免失之于偏颇，未能体会三教合一之旨。林兆恩说：

---

① 《三教正宗统论》六册，〈道业正一篇〉。
② 《三教正宗》下册，〈念经辨惑分摘便览〉。
③ 《三教正宗统论》三册，《三教会编》卷六。
④ 《三教正宗》下册，〈破迷分摘便览〉。
⑤ 《三教正宗》下册，〈持斋辨惑分摘便览〉。

余则以为三教之道，混于一身之内，无适而非儒，无适而非道，无适而非释。盖能寂灭，便能虚无，能虚无，便能事事也。①

总而言之，在林兆恩看来，千百年间，儒教、道教、佛教三者的真传道统，几乎在其后辈传人手中丧失殆尽，以致谬说流行，以伪乱真，私相授受，误己误人，于道无益，于世无补，而且每况愈下。这种局面再也不能继续下去了。“江山代有才人出”，继往圣绝学，有待来者。

（三）合三教为一

林兆恩阐明三教本一，非非三教，目的在于合三教为一，“以宣明三教之旨于万世”。② 为了达到这个目标，他“栖栖皇皇，不遑宁处”，终生以合三教为一教为职志。③ 明代名将戚继光，在闽抗击倭寇期间，曾与林兆恩交往、接谈。他们互相倾慕，心息相通。林兆恩在万历十三年（1585）致戚南塘的一封信中，倾诉了他内心的愿望。

窃念兆恩分属卑微，而所谈三教，因欲以继往圣之绝学矣。

可是，林兆恩发大心愿要合三教为一，究竟合在哪里呢？统而观之归结为一点，即合在“中一道统”之上。他写道：

儒氏之执中，其与道之守中有不同乎？道氏之守中，其与释氏之空中有不同乎？而所以持心法以入门，以造于执中、守中、空中之极则者，不可不知也。儒氏之一贯，其与道氏之得一有不同乎？道氏之得一，其与释氏之归一有不同乎？而所以持心法以入门，以造一贯、得一、归一之极则者，不可不知也。④

儒、道、释三教的“中”“一”之道，原本就是相同的，林兆恩名之为“中一道统”。中一道统则正是三教合一的根本基础。那么，这个道统是从何而来呢？追根溯源，林兆恩认定就是由伪《尚书·大禹谟》中的十六字

① 《三教正宗统论》四册，《三教会编》卷九。
② 《林子年谱》隆庆五年辛未草遗嘱。
③ 同上。
④ 《夏午尼经·三教主夏总持经》卷一。

敷演而来（当然，在林兆恩时并不知晓古文《尚书》为伪）。他写道：

> “人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。盖言心与精而为一，而会归于黄中之中而允执之者。此尧舜之所以开道统之传，而为万古圣学之宗也。若孔子之一，是亦精一之一也。①

此十六字，曾受到宋明理学家的高度重视，林兆恩更把它提升到“中一道统”的神圣地位。而且道统能相感相传，代代相继。“圣人之所以旷百世而相感者，此真心也，而圣人之道统于世矣。故曰道统，尧舜得此真心，而命之曰中，以开道统之原，孔子得此真心，而命之曰一，以绍此道统之传也。”② 为了论证中一道统能够成立，林兆恩对“中”和“一”两者，进行了充分的阐释发挥，说得神乎其神。他认为“一”和“中”是性之所本，道之根源。“一也，以一天下万世而同之者，心性也。”③ “中也者，无方无体也”。“未发之中，一太虚也，而天地万物咸囿焉。”④ 中一之道，可以位天地，育万物，其功用有无限之大。

林兆恩正是靠中一道统的“神奇魔力”，把儒、道、释三教统一起来，合而为一的。他在七十九岁时，编撰了一部《道统中一经》。他的大弟子卢文辉后来追忆说：

> 三一教主严命结集夏午诸经，而道统中一之经，尤三一教主之所留意者。乃口授《太虚先天图》，《太极后天图》，《天地人图》，《天圆地方图》于文辉。曰：此道统中一之大旨也。⑤

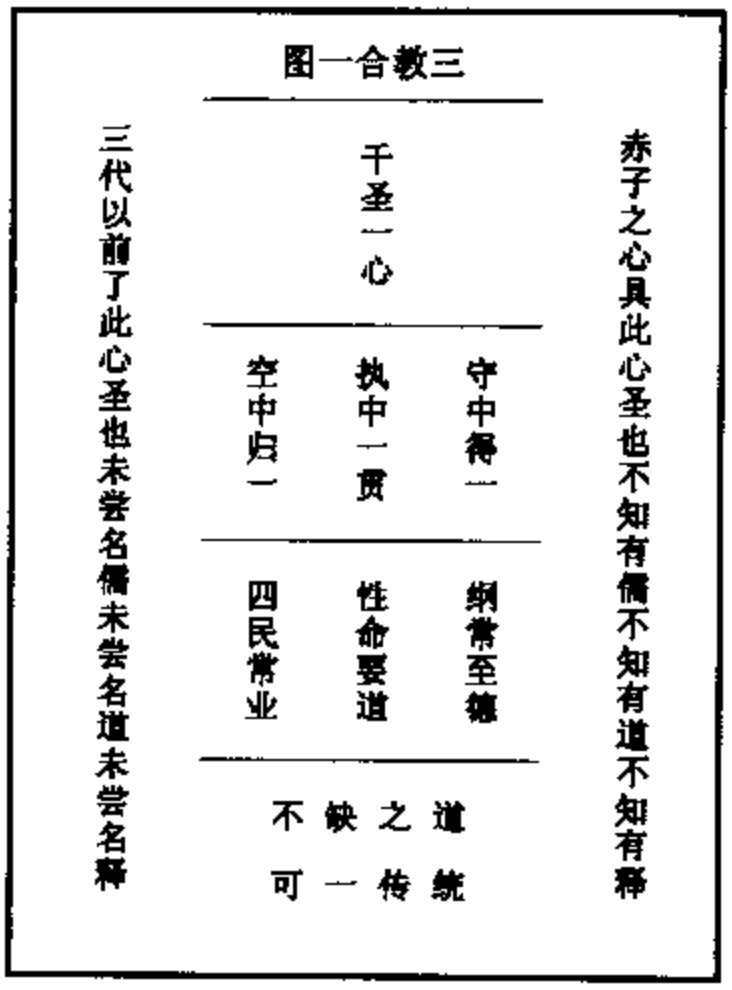
在《夏午尼经》卷首，绘有一幅《三教合一图》。从这张图中，我们可以窥见林兆恩三教合一的概略内容。故特模仿绘制于此：

我们循着林兆恩的思路，可以得出如下的推论：纵观历史上儒、道、释三教的发展，经历了正一反一合三个阶段。孔、老、释迦三圣出，倡教立说，“道本不殊”，“根源为一”，当此之时，无所谓儒、道、释之名，而共任教化之职能。其后，三教名立，徒众日广，各教却互相攻讦，道统遂

---

① 《夏午经纂要》卷二《大成时经》（手抄本）。
② 崇祯版《林子全集》元函第四册《心是圣人》。
③ 崇祯版《林子全集》贞函第一册《林子分内集纂要》卷二。
④ 同上，卷五。
⑤ 《夏午经纂要》卷四《道统中一经》。

绝，如此绵延千数百年之久。迨至林兆恩出，始再度倡三教合一之旨，返本归源，返璞归真，重回中一道统，才使三教正宗得以重新昌明于世。



然而，林兆恩所说的三教合一，并不是混而为一，也不是三足鼎立，拱而为一，而是有先后次第，有主有从。他明确地指出："余惟酌裁三氏之教而后先之尔。故人伦日用，教之所当先也。"[①] 将儒之伦常和四民常业放在最优先的地位。对此他总结说：

> 余设科也，有曰立本者，是乃儒氏之所以为教也。有曰入门者，是乃道氏之所以为教也。有曰极则者，是乃释氏之所以为教也。而其教之序也，先立本，次入门，次极则也。[②]

尽管林兆恩一再言明，儒、道、释三教皆源于中一之道，本质皆同，各教也仅是各司其教化之职而已。但各教终究有所偏重，道教偏重在"人门"，佛教偏重在"极则"，儒教却偏重在"立本"。而立教之目的，端在于日用教化，有利于家、国。所以，在林兆恩心目中，三教并不是并列并

① 崇祯版《林子全集》元函第三册《道一教三》。
② 同上。

荣的，而应有先后之序，本末之别。故三教合一，必然是“归儒宗孔”。而且，林兆恩这里所谓的“归儒宗孔”，已不是原来狭义的“儒”“孔”，他对其作了新的解释，扩展了它们的内涵：

> 通天地人曰儒，而一体乎万物者也。故儒也者需也，从人从需，为人所需者，儒也。栖栖皇皇，席不暇暖，孔子以其心之圣为人所需而儒也，岂特孔子以其心圣为人所需而儒哉？三皇以其皇为人所需者，皇而儒也；五帝以其帝为人所需者，帝之儒也；三王以其王为人所需者，王如儒也。亦岂特皇帝王以其心之圣为人所需而儒哉？天以其无不覆帱为人所需，天亦儒也；地以其无不持载为人所需，地亦儒也。由此观之，儒也者，合天地皇帝王而一之者也。孔子之儒，统天地皇帝王而一之者也。惟其统天地皇帝王而一，故其为万世一人，万世之一大儒也。①

尽管林兆恩所理解的三教合一以“归儒宗孔”为宗旨，也并不是一枝独秀，惟儒是归。他的最终目的，是要改造儒教，将道、释两教的精髓与儒融会为一，即把三教合之为一教，浑然一体，不复再分儒、分道、分释，是为三一教，或称夏教。用林兆恩的话说：

> 三教既一，风俗自同，不矫不异，无是无非，太初太朴，浑浑熙熙，此余三教之大都，合一之本质也。②

前面已经提到，三教合一思想，在宋明时代已形成强大的社会思想潮流。但是，那时的儒、道、释三家的界限毕竟还是分明的，儒者称儒，道者守道，释者尊释，藩篱森然。一般儒者、道士或佛徒，虽已不讳言三教之异同，甚或倡三教一理，实际上却还都以宗门守业为尚，否则仍有被视为异端之虞。

可是，林兆恩这位名门世家出身的儒生，在明代把理学抬到吓人高度的社会气氛下，竟敢公然打破三教门墙壁垒，倡导三教合一，创立三一教，绝不仅仅是一时的心血来潮，单纯的主观幻想使然。他在哲学思想上必有所依恃，精神上必有所信仰。事实上也确乎如此，他依恃的是对

---

① 崇祯版《林子全集》亨函第一册《论语正义》（上）。

② 崇祯版《林子全集》元函第三册《道一教三》。

“心”的神化，自我意识的极度扩张和创教的狂热精神。

他认为，儒、道、释三教之学的真谛全在“心性”二字。“孔子之学，心学也”。儒之六经，道之《道藏》，佛之《大藏经》，皆发明“心性”之经也。“心也者，经也，万世不易之常经也。经世者，心也，万世不易之常心也。故六经也者，所以发明乎其心之经也。”[①] 进而他把“心”扩张为包容宇宙、贯通古今之神物。林兆恩说：

> 以人之心，至理咸具，欲为儒则儒，欲为道则道，欲为释则释，在我而已，而非有外也[②]

也就是说，为儒、为道、为释，主于心，在于我。所以，三教久已形成的森严壁垒，在林兆恩的主观意识面前，就自然化为乌有，融为一体了。由此可见，为了使三教合为一体的思想具有充分的说服力，构成一套严密的理论体系，林兆恩也不得不求助于更精致的哲学思想。

（四）哲学思想上的主观唯心论

林兆恩在哲学思想上深受王阳明的影响，甚至可以说他就是王学左派的又一个分支。他的三教合一思想是以心学为基础的。但是，林的哲学思想，却并不是简单地皈依王学，而是既源于王学，又在“心”的神化方面，超迈了王阳明，比王讲得更大胆、更彻底、更绝对，对心作了非理性的夸张，具有明显的唯我主义特征。

1. 心的神化

林兆恩同样是把心作为宇宙的最高本体，认为“心外无理”，“心外无物”。他在《倡道大旨》一文中写道：

> 孔子之心，赤子之心也，天下万世所同具之心也。岂特先圣后圣之心，与孔子之心不异也？而智者、贤者、愚者、不肖者之心，亦与孔子之心不异也。……孔子之心，帝王无外之心也，天地无不持载，无不覆帱之心也。[③]

又说：

---

① 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心》。

② 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心·心大天地》。

③ 《三教正宗统论》元函第一册《倡道大旨》。

人人具足者，具足此本体也。本体则无色无空，本体则无人无法，本体则妙湛圆寂，本体则体用如如，即时豁然，还得本心，则本体之障蔽彻矣。①

说明“天下万世所同具”，“人人具足”的心，就是虚灵神妙，幻化世界万物的最高本体。故此，林兆恩进一步写道：

物，物也，人，物也，天地亦物也，而心，则非物也。若心可得而物之，是亦物也，又安能妙万物。然则心与天孰大？曰：心大。故天地也者，人资之以始，人资之以生者也。②

这种比“天大的心”，“能妙万物”的心，并不是“肉团之心”，而是“真心”，它不是物质性的，而是一种精神。他解释说：

人有人心，亦有天心，欲识天心，先空人心。惟此天心，即汝真心。真心是性，真性是心，湛然常寂者心。……惟汝真心，即我之心；惟我真心，即天下人之心；天下人真心，即万古圣人之心；万古圣人之心，即天地之心。惟此真心，通天地人心；惟此真心，历万亿劫不坏心。③

林兆恩所说的这个“我之心”，不仅是“贯通古今”，“至理成具”，“历万劫不灭”，而且神妙无穷，万事万物，皆由此出。因而他说：

诸凡天之所以为天，地之所以为地，人之所以为人，物之所以为物，而覆帱，而持载，而生生化化，莫非我之心也。而心，则固若是其大矣。④

但是，他并不就此止步，而是把心的神化推向极处，认为说心只包容

① 《三教正宗统论》元函第一册《倡道大旨》。
② 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心·心大天地》。
③ 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心·通天地之心》。
④ 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心·天地万物皆我身心》。

万物，生化万物，还不足以说明心之大、心之能，故而又进一步说：

> 盈天地间皆物也，皆物则皆道也，皆道则皆我之心也。若云而灿焉，雨而润焉，山而青焉，水而流焉，鸟而飞焉，鱼而泳焉，草而花焉，木而植焉，莫非物也，莫非道也，莫非混沦变化于心太虚之中矣。然天地则有内外，有先有后，而心则彻内彻外，彻先彻后，感而遂通，用之不尽。①

林兆恩这种对心的作用的无限夸张，简直达到了随心所欲，不可理喻的地步。林兆恩把“心”（即人的大脑）反映外界事物的能力加以片面地、无限地夸大，以致颠倒主客关系，将“心”当成了宇宙的最高本体，所以，必然陷入了极端的主观唯心主义。

在这里，林兆恩毫不讳言地遵循着从陈白沙开启的明代理学中心学路线。他赞赏陈白沙所说：“天地我立，万化我出，面宇宙在我矣”。这句话，是得道名言。并进而阐明此旨说：“宇宙即我，我即宇宙，而岂有二耶!”② 在他所写的《真我昌言》中，更把这一思想发挥得淋漓尽致。认为上下、东西、南北六极，乃至无穷尽，“皆虚空也，其皆我乎，其非我乎!”尔后则更具体地展开：

> 盖天地特我虚空中之一器尔。一器之内，日月临焉，星辰系焉，雷霆鼓焉，风雨润焉，山岳峙焉，河海流焉。与夫灵而为人，蠢而为物，而散殊于一器者，何者非我方寸中生生不息，神变无方也。……从古以来至于今日，自今以往而至于千万世之远……何者不是儒，何者不是我；何者不是道，何者不是我；何者不是释，何者不是我；何者不是天地，何者不是我之妙用；何者不是虚空，何者不是我之本体。故孔子儒我以为儒，老子道我以为道，释迦释我以为释，天地用我以为用，虚空体我以为体。③

“我”被林兆恩恣意扩张为横亘千古，包罗万象的绝对精神的化身，宇宙万物无“我”则无以成其为宇宙万物，儒、道、释三教无“我”则无以成

① 崇祯版《林子全集》元函第四册《须识真心·太虚之心》。
② 崇祯版《林子全集》元函第八册《无为实义》。
③ 崇祯版《林子全集》元函第六册《真我昌言》。

其儒、道、释三教。一句话，无“我”便没有天、地、人，无“我”便没有世界，“我”成了宇宙间的惟一主宰。自古代至林兆恩生活的16世纪，把“我”膨胀到如此登峰造极的地步，在中外哲学家中也是罕有其匹者！

显而易见，林兆恩在本体论上，是典型的主观唯心论。然而，一旦涉及到宇宙生成论，他的哲学思想体系就立即陷入深刻的矛盾之中了。这与他受到佛教和道教，特别是道教自然观的影响有重大关系。

2. 体系中的矛盾

对于“世界是如何产生的”？“世界产生以前又是什么样子？”作为创立体系的宗教哲学家林兆恩有自己的回答。

在宇宙生成论上，林兆恩一如既往，也体现了博采三教，不拘一家之言的特点。他依据儒家经典中最富哲理的《易经》中的“易有太极，是生两仪”，老子《道德经》中的“有生于无”和周敦颐《太极图说》，创立了自己的世界生成说和世界模式。林兆恩在具体地建构他的思想体系时，“无生”和“太虚”这两个概念，成了最重要的范畴。

在《常道篇》中，林兆恩征引老子书，提出他的“无生”概念。他写道：

> 《道德经》曰：“天下之物生于有，有生于无。”林子曰：无无无有者，天地之始也，自无而有者，万物之母。①

从这段话，我们约略可以推想出他萌发出“无生”这一概念，并用以作为描述世界万物未产生以前的范畴的奥秘。当然，“无生”一词并不是林兆恩所独创，也不是道家所固有，而是从佛教经典中援引而来。但佛法之“无生”，本与“涅槃”、“法性”等位，含本无生灭之义。可是，经过林氏的引申发挥，则赋予“无生”一词以新的内涵，成为其论证有无、生灭和长生的哲学范畴，被他视为“极则”语。究竟什么叫作无生呢？林兆恩曾简单地回答：“无生也者，无所于生，无所子不生也。”② 为了详细阐释无生这一范畴的内在含义，他敷演了一篇长达数千言的《无生篇》。其中说：

> 无生者，常道也。《道德经》曰：“道可道，非常道。”常道者，真常道也。……释氏亦曰：真常，非常非无常，而其中则有真常者在

① 崇祯版《林子全集》元函第六册《常道篇》。

② 崇祯版《林子全集》元函第六册《无生篇·跋》。

焉。……太虚则无生，无生则无死。而生也，死也，则亦如影之去来，何损于形，如泡之生灭，何损于水邪？孔子曰：朝闻道夕死可矣。若也不知所以无生，而遽曰夕死可矣者，余亦未见其可也。古人有言：大家团圞坐，共说无生话。夫岂无生岂可得而话哉？而无生之作，并非敢以话无生也，盖直欲与天下万世共明此不可使知之至道云尔。①

林兆恩实际上是把“无生”当作一种至高无上的境界，并把它提高到本体的高度，一常道，等太虚，即所谓只可意会不可言传的“不可使知之至道”。故认为，“无生”者即孔子“朝闻道夕死可矣”之“道”，而孔子是在终于悟出了“所以无生”之“至道”之后，才坦然地说“夕死可矣”的。林兆恩事实上是把“无生无灭”这种绝对静止状态作为一切现象的共同本质，把无生而无所不生这种虚无本体，看成是产生世界万物的本源。以此作为宇宙起点的第一块奠基石。

“无生”这一范畴，林兆恩写了专文，作了很多解释，然而越解释越玄虚，以至一句话竟然可以一气说上十几个“无”！连他的弟子们也摸不着头脑，最后只得感叹道：“先生之教真可谓闻所未闻矣！”② 对宗师的高深莫测表示无限敬畏，叹为观止。实质上，在林兆恩的心里，对“无生”的理解也是一片空白，实在也说不出什么具体的内容，于是就以“无生”一语概之，以示其莫测高深！

“太虚”这个概念，是由宋儒张载正式引入哲学范畴的，并赋予它唯物主义内容。其后，朱熹、王阳明等均曾加以改造，为我所用。林兆恩为了创立自己的宇宙创始论，除“无生”之外，也把“太虚”撷取而来，经过一番加工，纳入自己的哲学体系。

何谓太虚？林子曰：孔子之所谓先天者，太虚也。……张子厚曰：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而太虚。”朱子曰：“未发之前，气不用事，由是气之而天，形之而地，冲和之而人。”而其所以未始气，未始形，未冲和而太虚者，则固在矣。③

① 崇祯版《林子全集》元函第六册《无生篇》。
② 崇祯版《林子全集》元函第六册《无生篇·跋》。
③ 崇祯版《林子全集》元函第五册《太虚天地》。

从表面上看，林兆恩是把两种根本对立的太虚观混而为一，平等相待。实质上他却是更倾向于朱熹的唯心主义解释。认为太虚是一种无形无气，天地人以及万物均未产生之前的一片太虚空，亦可称之为无生。拿现代哲学观点来说，太虚就是一种绝对精神，这种精神既产生世界万物，又包容世界万物，且还存在于世界万物之中。

他认为，人和世界上所有的羽、鳞、甲、虱之类，“则皆形化也。然而，形化而未有不始于气化，气化未有不始于太虚。”① 同时，林兆恩还指出：

> 形气者，天地之纲也。而天地之所以大者，盖有出于形气之外非形气之所能拘也。心身者，圣人之纲也。而圣人之所以大者，盖有出于心身之外而非心身之所能拘也。故太虚其虚空乎，而气形充塞于太虚之中者。②

太虚是什么？太虚即是“未始一”的混沌，“无极而太极”的无极，“先天而后天”的先天，它与“无生”、“常道”是相等重合的概念，它是无形无气无物的虚空，又是无所不有，无所不在的最高本体。林兆恩神化“太虚”，时时处处搬用太虚，把太虚变为构成其思想体系的“极则”，变成三一教创世说的又一个不可或缺的范畴。

其实，林兆恩所以需要把“无生”和“太虚”这两个范畴纳入他的哲学体系，是为了摆脱其主观唯心主义世界观在宇宙生成论陷入不能自圆其说的困境。宇宙从哪里来？生命从哪里来？人从哪里来？一句话，世界万物从何而来？回答这些问题，若仅仅拘守儒家心学，可以一言以蔽之“心生”二字，即可了结。但是林兆恩要统摄三教，要顾及到流传于中国人心目中的传统观念，就不得不对道、释两家有所交待。于是就产生了矛盾，出现了困境。由于“无生”、“太虚”的运用和展开，从无到有，由虚到实，宇宙生成论似乎顺理成章了。然而，岂不知却又带来了新的不可解脱的矛盾。因为，依照“无生”“太虚”的思想逻辑，必然导致先于人存在的宇宙本源——虚无实体的出现，因而最终导致在主观的“心”之外的一个精神实体的出现，引出客观唯心主义。这样一来，又从根本上动摇林兆恩苦心孤诣地构筑起来的思想大厦。

---

① 崇祯版《林子全集》元函第五册《性命仁丹》。

② 崇祯版《林子全集》元函第五册《太虚天地》。

为此，他又引进来一个道教的概念——元神，以便架设起调和主观与客观的桥梁。什么是元神呢？

> 元神者，岂易言哉。盖自男女媾精之候，而一点落于子宫者，气合之而为命也，而性即在其中矣。母呼亦呼，母吸亦吸，亦惟以母之性命，以为我之性命焉尔矣。及至十月而生，剪断脐带，才始自为性命。若今汝之所谓元神者，而非所谓投胎之神乎！故曰无量劫来生死本，痴人唤作本来身。生命之本，投胎之神也。或者以为结胎之时而有所谓投胎之神者，此不是生死之本，元神也？[①]

林兆恩所谓的“元神”，就是包含在父母媾精时落在子宫中的种子中的灵明。这个元神，经无量劫而不坏，含于精液，寄于人身，人死神存，昭昭不散，炯炯不灭。这个元神，无古无今，既可以上溯到开天辟地之前，“未始一”之先，也可以下推到无限，无止无境。他并且认为：性命即是造化。经由父母的养育，把这个性命递传给我。既为我之性命，“则又自然子我之性命中，而还我于无，而为我之太虚也。夫即我之太虚矣，则又自然于我虚空中再造乾坤，而为我之真性命也。夫既为我之真性命矣，则又自然于我性命中，露出端倪，而我之本来之元神也”。[②] 这样一来，经由元神这个新范畴，将相对立的主体与客体连接起来，并进而合为一。

林兆恩在这里以宗教家的主观随意性（即信仰主义的非理性），硬是把太虚——无生——元神——性命——心之间的界限泯灭掉，将主观和客观混合在一起，再进一步把心凸现出来，置于主宰一切的地位。当有人问他：“先生每曰吾心最大，岂其能当与太虚同体欤？”他则回答说：

> 吾心之天地岂不与天地而合德邪？吾心之太虚岂不与太虚同体邪？……天地之天地，岂不与吾心合德邪？太虚之太虚，岂不与吾心同体邪？[③]

心与天地合德同体，心与太虚合德同体，心之大可谓尽也。但在林兆恩看来，这还不够，还不足以说明心之无所不包，无所不能。于是，他又向前

---

① 崇祯版《林子全集》元函第六册《元神实义》。
② 同上。
③ 崇祯版《林子全集》元函第六册《无生篇跋》。

推进一层，认为太虚也是由心派生出来的。

> 大莫大于太虚，而圣人之心，则以太虚为大。《道德经》曰："先天地生，巍巍尊高。"而后人解释之曰："有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不遂四时凋。"岂不以心为万象之主，无形无气而太虚耶！①

最后，又把"放逸而出"的太虚，强行拉回到主观唯心论的轨道上来。

由此可见，林兆恩的哲学思想十分复杂，充满着矛盾。特别在具体论述宇宙起源论和世界生成论时，则明显地受到道家自然观和宋儒思想的深刻影响。

3. 独创的认识论

林兆恩关于认识论的论述，颇具独创性，在其整个思想体系中占有突出的位置。他认为，人的认识当然有其初学阶段。在这个阶段上，需要有明师指引，读经明理。然而，这只不过是"下学上达"的必要准备而已。真正的为学体道，则端在于从人的心上格除尘染，恢复本心的澄明，以求成贤作圣。而要达到这一点，既不靠遍读经典，也不靠格物致知，惟有靠个人超感觉的内心豁悟，即只可意会而不可言传的心灵体验。他指出：

> 君子不为学则已，而学则必学圣人之学以为学也。不为道则已，而道则必道圣人之道者。无他，心而已矣。②

在成贤至圣的道路上，每个人，不分高低贵贱，都是有同等的机会。因为，林兆恩认为，世界上人人都有一颗"赤子之心"，尧舜孔孟与一般人没有什么两样。所以他说：

> 汝之心，圣人之心也。吾人之心，赤子之心也。汝岂无赤子之心哉？……易曰：继之者善，成之者性。即孟子之所谓性善，我固有之。而所谓我固有之者，岂不谓人人俱有此宝藏，而俱足此本色之丝银耶！③

---

① 崇祯版《林子全集》元函第六册《太虚天地·孔子太虚》。

② 《夏午尼经·夏讯释经》卷三。

③ 《三教正宗统论》第五册《丝银喻》（北图藏本）。

值得注意的是，他是用“本色之丝银”来譬喻赤子之心。谁都知道，纯正丝银，一旦与外界杂物接触，极易发生化学变化，白色变乌。若遇毒品，则刹那间产生剧烈反应。银的这一特性，我国古人早已知晓，用以防止中毒。林兆恩这一比喻，恰好突出了赤子之心的纯真无邪！既然人人有此赤子之心，“性本善”，所以人人都可以成圣作佛。

> 夫人心皆尧舜也。惟其心皆尧舜也，故其人皆可以为尧舜。余亦人尔，而岂心岂不尧舜邪?! 但惟恐为气质之偏所胜，不能自反，以存此尧舜之心也。①

“人心皆尧舜”。那么，为什么世界上绝大部分的人不能成尧舜，反而却有相当多的人随波逐流，沉湎物欲，追名逐利呢？即或是孔圣人的弟子，在号称三千人之中不也只有七十二贤人吗？而这七十二贤人中却又只是颜回、曾参二人独能得道统之真传呢？对此诘难，林兆恩回答说：这是“尧舜之心”被私欲杂念所染，气质之偏所尘垢的缘故。“凡民之心，既为气质之偏有以戕之，物欲之交有以引之，而谓己之心，不虚灵，不知觉，不圣人，亦惑矣。”②“心”一旦被后天的尘垢掩盖住，就只有把尘垢清除洗涤干净，才能明心见性。至于究竟谁能够经过一番刻苦磨炼，“复其本心”，达到“心镜常明”，“物我两忘，廓然大公”的地步，他又将人分别出三六九等来，即所谓“上根”与“下根”之别。在认识论问题上，林兆恩先许下“人人皆可为尧舜”的平等诺言，给每个为学体道之人以努力上进，争取成贤做圣的信心，藉此以广为招徕徒众，而在实际的修习认识过程中，却又把“约许”收回来，羞答答地承认了“上智下愚不移”的结论，以搪塞“满街都是圣人”，“圣人不值钱”的责难。那么，到底如何涤荡心上的尘垢呢？这就是林兆恩所指引的致学之路，即所谓炼心实义。

佛教禅宗有顿悟和渐修之分，理学则有朱陆的“道问学”与“尊德性”之争。林兆恩在这两种致学路径上虽然有所偏向，厚顿薄渐，袒陆而贬朱，但最终还是采取了貌似公允的调和折中的态度。

他认为，顿悟与渐修不是截然相反的，而是相辅相成，互以为济的。在现实生活中，这样的例证也是屡见不鲜的。譬如日之运行，自东而西是“渐”；而朝暾之出海，喷薄而出则是“顿”。又如母亲的十月怀胎，胎儿

---

① 崇祯版《林子全集》元函第二册《作圣篇》。

② 同上。

逐日成长是“渐”；而一朝分娩，婴儿出离母腹则是“顿”。渐修是为了顿悟，二者不可偏废。对于“尊德性”与“道问学”，他则比之为两兄弟瓜分父亲遗留下的一份财产，把本来完整的珍贵物品，裂割为二，结果使“其父所遗者，两不适用矣”。只有两者结合在一起，才真正达到为学体道的目的。他说：

> 世之为陆象山之学者，则曰：我之学在尊德性。世之为朱文公之学者，则曰：我之学在于道问学也。……然而所以尊德性者，不由于道问学焉不可也。故必学于人而问之，何者谓之性？何者谓之德性？何以尊之？由此观之，则所谓道问学者，岂非尊德性之工夫耶！①

但是，林兆恩所讲的“道问学工夫”，并不是死读经书，背诵圣典。他一再反对汉唐以来那种寻章究句，精于训诂词章的坏学风。认为这不是真正的“道问学”，恰恰相反，如此用工弥坚，离道愈远。而治学的关键，则在于从六经中省悟出孔子的一贯之旨，心性之学，达到与孔子之圣心相符，即所谓“念经念心”，直追孔子之道。同时，林兆恩谆谆告诫学子，要防止七十二贤人中的子贡等“多学而识”反而昧道的弊端，批评程颐朱熹格物致知之说。他写道：

> 宋儒有言曰：君子耻一物之不知。夫天下之物，可谓众矣，安能以一物不知为耻，而盖穷之至于其极耶？况其表也，里也，精也，粗也，悉能格之而无不到邪？又况一草一木之细而必察之，今日格一件，明日格一件，将何为邪？其将以一草一木，表面精粗，而有益于心性之大，而为作圣之功邪？②

林兆恩有见于世界万物之大之多，每一事物表里精粗之细之微，是无限纷繁复杂的，而一个人的寿命不过百年，认识能力终归是有限的，不仅不可能穷尽世界万物，而且甚至也无法穷尽一物之精微，因此认为宋儒提出的要“遍穷万物以致知”的目标是根本不切实际的奢望。林兆恩在这里运用归谬法，确实击中了宋儒在认识论上的要害，是颇有见地的。然而，他接下来的分析，却把人引入迷途。认为退一步讲，即使你真的能达到遍格穷

① 崇祯版《林子全集》元函第七册《德性问学》。
② 崇祯版《林子全集》元函第七册《格物正义》。

物的目的，也不是“作圣之功”，也无法认识“心性之大”。这就关闭了人们通过正常认识程序认识“心性之大”的大门，陷入了“不可知论”，走向神秘主义。事实上，人们只有通过对世界事物的接触、观察、剖析，才能从现象入手，逐步把握事物的本质。尽管由于世界万物的无限性和每一具体事物不同方面的繁复性，与个人的认识能力的局限性，因而不可能穷尽万物，也无法完全把握某一事物的一切方面，在认识客观世界上明显存在着矛盾，即所谓相对真理与绝对真理的矛盾，但是，人们只有通过实践，与客观世界相接触，尽可能多地认识事物的各个方面，再借助人类特有的思维能力，进行科学的抽象，从感性认识进到理性认识，从认识一个事物的本质到更多事物的本质，以至触类旁通，才能认识世界，明道达理。这是人类认识真理的惟一途径，舍此再无任何捷径可寻。显然，由于历史的局限性，对这一点，林兆恩是不可能也无法理解的。他执拗地相信，只有他才真的掌握了认识“心性之大”的“捷径”。

为了证明自己的结论，他批驳了历史上儒者关于“格物致知”说之非。他认为不论司马光“捍御外物以知道”，或是朱熹“穷至事物之理”，都是错误的认识道路。只有将“格物致知”理解为“格其非心”，才算领悟了它的真谛。他还举例加以说明：

> 昔有一少年，与邻之妇比。其父耻之，狱之于家，俾不得比。虽不得比，而彼少年之心，一邻人之妇也。昼不能餐，夜不能寐，竟困于思以死。夫心本虚也，虚而灵，故曰灵台。以邻人之妇，而入其灵台而主之。孟子所谓小者夺之也。此非其非心，心之物乎！故格之也者，格之而不为其所夺也。①

林兆恩还把心比做一面镜子，本来万物皆可一下子映照于内，无一或缺。但是如今镜面上却被外物所尘染，故昏暗无明，显露无方。只有“格其非心”，涤荡尘染，恢复心镜澄明，则知自致，“心性之大”也就自明了。他在另一处更进一步引申说：

> 天之生人也，即与之以性，性则具于神明之舍也，故谓之一，亦谓之中，寂然虚而已，粹然善而已，何尝有一物杂乎其见闻邪！然智虑日长而本真日丧，所谓虚者著于物，而善者蔽以人也。君子亦惟格

① 《三教正宗统论》第十册《格物正义分摘便览》。文中例子，完全袭取于王阳明。

其物以致虚，使神明之舍洞然，此所谓格物也。由是而一灵中炯，虚明自复，而知致矣。由是而真实无妄，本体自如而自诚矣。由是而廓然大公，物来顺应而心正矣。①

显然，复其“至理咸具”的“本心”，识得“心性之大”，省悟“一贯之旨”，就是林兆恩的认识论的最高目标。

究竟如何达到这个目标呢？林兆恩主张通过所谓的“入门心法”，“以念止念”，唤醒虚灵明觉的“真心”，达到心念不起，存此常醒醒的本心，并进一步提出经过艰苦的“炼心”过程，最终到达“成贤至圣”这个致学的顶点。

或问何以炼心？林子曰：学以三纲五常为务，而古先圣贤有从三纲五常而炼其心者。学以士农工商为本业，而古先圣贤有从士农工商而炼其心者。学有以拂乱所为，为能动心忍性，而古先圣贤有从拂乱所为而炼其心者。学以倾覆流离，为能了脱生死，而古先圣贤有从倾覆流离而炼其心者。②

“炼心”者无他，其根本要点就是要在“人伦日用之间，动静常变之顷”，“日致其严”，即所谓在三纲四业之大者，倾覆流离变化之顷，着意用力，狠下功夫，不可放过一念非心，长此下去，坚持不懈，才能彻底涤荡尘染，格除非心，达到“心孔子之心”，“圣孔子之圣”的最高境界。

显然，林兆恩所谓认识“心性之大”的“捷径”，并不是靠客观实践，而是靠个人内心省悟工夫，以清除撒落在“心镜”上的尘染，使心返璞归真，回到原初常醒醒的状态，即归复其“赤子之心”。而这个“赤子之心”，在他看来却并不是一张白纸，洁净无瑕，恰恰相反，而是森罗万象，无所不备，纲常之大，至理咸俱。这种主观唯心主义的自我省悟认识论，与禅宗的顿悟，不假外求，从日常生活中，省悟自身本来而目即可成佛，几乎没什么两样。所不同的是，林兆恩孜孜追求的不是个人的解脱成佛，而是要治世济民，扶正纲常。当然，这个区别很重要。禅宗的顿悟，只是通过空洞的隐喻、话头、棒吓，而达到超感觉的豁悟，偏于虚寂玄妙，仅有个人心境的升华，于社会无补。林兆恩的省悟，则强调在纲常四业和危

① 崇祯版《林子全集》亨函第三册《大学正义》。
② 崇祯版《林子全集》元函第四册《炼心实义》。

难流离之中，依“事”感悟，不止有益于个人修持，也有利于匡正社会。所以他提出在纲常四业上“炼心”。

一个哲学家的认识论，归根到底总是为他的社会理想服务。林兆恩也不例外。他把“炼心”既看成是“格除非心”的过程，同时，又是检验是否“复得本心”的标准。宋儒把纲常伦理视为“天理”，林兆恩则把它称之为“常道”，并把常道与心性合而为一。只要你在人伦日用上自觉地坚持三纲五常之常道，士农工商之常业，即使在“拂乱所为”，“倾覆流离”等危难时刻，也不萌动二心，那么你就达到“心在腔子里”，“心性常明”，灵昭不昧了。至于其大者，则可以达到心与孔子之心心心相印，息息相通，言必符圣了。前者，凡贤能者，均可经一番努力而达到；后者，则只有极个别的“利根至人”才能做到，即成贤做圣。至于那些整日只得日出而作，日落而息，为衣食奔波而无暇识字致学的“下等人”，则只能是听之任之，任其浑浑噩噩地了此一生者罢！而林兆恩一向以“天将降大任于斯人”自命，因此认为：

> 昔孔子著《论语》书时，我原在孔子腔子里，而孔子特为我以笔记之尔已尔。今我谈《论语》时，孔子原在我腔子里，而我特为孔子以目而视之尔已尔。若不会此意，而曰能识真心，善学孔子者未也。①

又说：

> 余唯信余之心以信孔子尔。盖余之心，即孔子之心，而孔子之言，不过发明余心，而先得余之所同然者。②

至此，林兆恩的心已与孔子之心合而为一，他本人也就理所当然地变成了当今的孔夫子啦！所以，有现世的孔于——林兆恩在，即或儒家之六经未备，林兆恩也能够以在他腔子里的孔子之心，创造编撰出来。甚至先圣们未说的话，未著的经，他也能够以孔子之心，有所发明，有所著述。这样做，不仅不是狂妄，不是违经非儒，而是真正地通过个人豁然贯通，体味到了“心性之大”，才是真正的“尊儒宗孔”。林兆恩信心十足地指出：

---

① 崇祯版《林子全集》元函第四册《心是圣人·孔子原是我心》。

② 《三教正宗统论》第三十册《续稿》。

心性之大，自有精深之易，虽卦爻之未画，今亦可得而画也。自有疏通之书，虽典谟之未陈，今亦可得而陈也。自有教厚之诗，虽风雅未咏，今亦可得而咏也。至于谨严之春秋，和序之礼乐，皆具于心性之内，则春秋今可得而笔削，礼乐今亦可得而兴起。若忘其心性之大，而惟索之陈辞故纸者，惑矣！①

按照林兆恩“闻所未闻”的创造体系的思想，这就叫做“温故而知新”。所谓“温故”，就是把先圣之故物——“赤子之心”，温而养之，“操而存之”。于是，这个“圣心”就可以源源不绝地发明出先圣前所未发的新知来，是为“知新”！② 而这些“新知”，尽管《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等六经所未载，但无一不符六经合圣心。

神通朗发，智慧日生，而为古先圣人所未尝道，未尝行者，故曰新。故以此见知也，而知本于德性，孟子所谓不虑而知，其良知也。以此见之行，而行本于德性，孟子所谓不虑而能，其良能也。……故知不必求合于古人，而我德性之知即古人之所知者。……余于是而知所谓新知者，不在遍物，不在于多识。③

这里，我们应该看到，林兆恩傲视千古，以“极顶览众”的再世圣人自居，敢发前人所未发，大胆地提出在孔、老、释迦这些古圣先贤的经典之外，依心而作，别立新意的主张，除了个人狂傲之外，是寓有一定道理的。实事求是地讲，像林兆恩如此解释“温故知新”，如此夸张认识主体的能动作用，从认识论上看，确有一定的积极意义，特别对于克服只会呆板地背诵古人僵死教条，惟孔孟程朱的马首是瞻，不敢越经典雷池一步的教条主义，无疑是一剂清凉药。林兆恩公然以体旧圣做新圣自许，敢于根据自己的新判断，迈出新步伐，那么，他自然就是一位无所不能的圣人，天生的教主了！既然如此，什么三教合一，什么三一教，在林兆恩那里岂不就成了“从心所欲”，“发必中节”的易事了吗！

从以上的思想分析，我们可以清楚地看出，林兆恩的哲学思想无疑是

① 崇祯版《林子全集》元函第七册《经传释略·心性真经》。
② 崇祯版《林子全集》元函第七册《德性问学》
③ 同上。

渊源于王阳明的主观唯心论的心学（尽管林兆恩在口头和文字上均未承认这一点），并在某些方面有所前进，有所突破。所以，无怪乎清代人徐珂称他为“姚江别派”。[①] 应该说，这一派是在王阳明死后王学分化过程中不可忽视的一支，在东南数省广有影响。它极端夸大心的作用，并以绝对化的方式（比之王龙溪的“狂”来有过之而无不及）合三教为一，从心学径直走向宗教。但是，由于林兆恩从王学分化出来而走向宗教，不再以儒学正统自居，亦不再以儒者名，而直称三一教，因而被以王学正宗流脉自许的黄宗羲打入另册[②]，视为异端（据林兆恩的弟子称，其师合三教为一的努力，曾得到王学左派亦被斥为异端的何心隐的赞赏，称之为“第一等事业”），拒之于《明儒学案》之外。这也是林兆恩被正统儒学所冷落，长期湮没无闻的重要原因之一。令人费解的是，新时代的众多明代思想史家，也陈陈相因，对这位“异端式”人物，却不像对李贽、何心隐那般重视、发掘、研究，而持不理不睬的态度，岂非咄咄怪事！今天，我们应该彻底破除这种陈腐的门户之见，重新认识和评价林兆恩，给他以恰如其分的地位，还历史以本来面目。

三　林兆恩倡导的道德及其社会理想

在林兆恩百余万言的著述中，关于道德伦理方面的说教，占了相当的篇幅。在他看来，封建的道德伦理，关系着“气运隆替之机，国家治乱之本”。“唐虞三代”之所以成为“治世”，是因为“治人伦之为道也”。而社会发生动乱，也是由于“乱人伦之为道也”。[③] 正因为如此，他在道德伦理这一领域，比宗教、哲学领域更注重儒家立场。他以“仁”、“孝”为其道德伦理思想的核心，并以此为出发点展开了对佛、道二教的批判和融摄，他吸收了宋明时代流行的“民胞物与”的思想，形成了自己改良社会的理想，并希望通过炼心、崇礼、社会救济等方式来加以实现，以期挽回封建社会颓败之势。在三一教形成以后，林兆恩的这些思想又成为三一教的信仰者维系教内外人与人关系的行动准则，成为一种宗教道德。

---

① 见徐珂：《清稗类钞》宗教类。又《姚江学派》：王阳明学派在黄宗羲《明儒学案》中被称为《姚江学案》，故世亦称王阳明学派为“姚江学派”。

② 黄宗羲这位明代学术思想史权威，虽在《学案》一书中未提及林兆恩，但却曾另外写过一篇《林三教传》，对林兆恩作了介绍和评论，收在《黄梨洲文集》中。于此，也可见到黄宗羲并不忽视林某在明代学术思想方面的影响。

③ 林兆恩：《林子分内集分摘便览》卷五《万古此纲常分摘要览》。

(一)“仁”、“孝”是林兆恩道德伦理思想的核心

林兆恩融会三教为一教，是以儒教做基础的。他曾经说过：“余设科也，有曰立本者，是乃儒氏之所以为教者。”[①] 而在儒家坚持的道德伦理观念中，林兆恩认为“仁”是核心，是向社会实施三纲五常的关键：

> 林子曰：“心即中也，仁乃其中心之生生不息者也，故曰中心安仁。……而天地人之道统于此也。……譬磨之所以能旋转者，以其心之中也。故曰中心安仁，天下一人而已矣。[②]

“中心安仁，天下一人而已矣”，是孔子的思想。他认为心中有了“仁”，治理天下就易如反掌了。孔子谈的是“仁”的政治功能。林兆恩不但继承了这种恩想，而且把“仁”放到了“天地人统于此”的神圣地位。之所以如此，是因为他对儒家的“仁”的最初含义有着独特的解释。他认为：

> 孔子之所谓仁，一点之性命也。惟此一点性命，孟子几希也。故有此几希，则可以为人，由是而贤而圣。无此几希，则不可以为人，由是而禽而兽。[③]

所谓“几希”者，是什么东西呢？林兆恩认为是男女交媾时的精液。在《性命仁丹》中记录了他和弟子的一段对话：

> 黄生每谈性命。林子曰，汝以何者为汝之性命乎？黄生答曰，岂非先生所谓男女媾精而几希落于子宫者，乃我之性命与？林子曰，是固然也。[④]

在另外一些地方，林兆恩作了更明确的阐述：

> 林子曰，孟子之所以几希者，岂非我之性命，特几希之微邪！故

---

① 《林子全集》元函第三册《道一教三》。
② 《林子全集》元函第四册《须识真心》。
③ 《林子全集》元函第五册《性命仁丹》。
④ 同上。

惟此几希之性命也，落于子宫之中矣，孔子则拟之果实之仁，老氏则拟之以禽鸟之丹也。由是而五脏六腑，四肢百骸，由是而能视能听，能持能行，由是而能仁能义，能礼能智，由是而能圣能神，能文能武。

……孟子曰，人之所以异于禽兽者几希。而几希者，孔子所谓仁也。①

可见，在林兆恩的认识中，孔氏的“仁”的最初含义是“一点之性命”，被比喻成“果实之仁”，在孟子则认为是“异于禽兽者几希”。林兆恩则把上述说法引申成“男女媾精，而几希落于子宫者。”“仁”在林兆恩这里就变成了生命的种子、人类延续生命的凭借，区别人与兽的标志。

林兆恩口口声声说要抛开注疏，直接从孔孟处作功夫。据他所云，对仁的解释也似乎是依据儒家经典。其实孔子从未把仁比成性命，也没有比喻成果实之仁。“果实之仁”之说恰恰出自宋儒。林兆恩在道德伦理问题上对道、佛似乎寸步不让，但他关子“仁”的说法，又恰恰受了唐宋以来道家内丹派的影响。林兆恩在多处把“仁”和道家所云的“丹”放在一起。在《性命仁丹》中他毫不含糊地说：

何者谓之丹……是乃孔子之所谓仁，一点之性命也。②

或问结丹，林子曰，孔子所谓仁也，盖人之始生也。③

唐、宋以来的许多内丹家早就懂得精液在人类生化繁衍中的作用。所谓“坎之男，离之女，犹父之精，母之血也”。④“天地氤氲，万物化醇，男女媾精，万物生化”。⑤而且唐宋金丹派中一些人亦主张炼丹者在四十岁以前应以子嗣为重，四十岁后则要结成“金丹夫妻”，以炼丹为务。在这些炼丹家看来，精液当然不完全等于丹，丹是精、气、神凝聚体内，结成的“圣胎”。但是这些内丹家也都懂得“保精固丹”、切忌“泄漏”是炼内丹的重要条件，把男子的精液看得十分神秘。林兆恩晚年虽好内丹，甚至死于内丹术，但林兆恩对丹的理解和上述见解不完全相同。在他看来，

① 《林子全集》亨函第六册《孟子正义纂》卷下。
② 《林子全集》元函第五册《性命仁丹》。
③ 同上。
④ 《紫阳真人悟真篇注疏》，《正统道藏》，第2747页。
⑤ 同上书，第2739页。

丹不仅仅是使人长生久视，而且是和儒家的仁是同一个东西，是生命的起源，“人之始生也”，即男女媾精的精液。林兆恩对丹的理解虽然不同，但把丹比成仁，对“仁”的这种奇特解释却不是来自儒家经典，分明是融会了道教的思想。

林兆恩把“仁”的最初含义解释成人类繁衍的凭借——精液，应该说在这点上具有唯物倾向。但由于深受王阳明心学影响，他是不可能沿着这个思想萌芽走下去的。他把上述说法纳入了自己主观色彩极浓的思想体系之中。在《仁丹是真种子》中说：

> 夫曰即丹即仁矣……即丹即仁，而皆本于性命，性命本之于天地，天地本之于虚空，是仁与丹之本体。①

林兆恩所谓虚空，即圣人之心，亦曰常道，是一种神秘的精神。他认为“仁”不过是从这种精神中显露出的一点“端倪”。可见生命之源在林那里还是被归为精神因素。

他在《仁丹心性命》中又说：

> 林子曰，孔氏以此几希性命而谓之仁，道家以此几希性命而谓之丹。……林子曰，即丹即仁，即仁即心，即心即性命，而非二也。②

如果说前面引证的那段话说明林兆恩的主观唯心主义本体论的思想，那么后段引文则说他陷入二元论而无法自圆其说。

林兆恩一方面认为“仁”来自精神状态的“虚空”，是“虚空”的一点“端倪”，是生命的种子，是一种物质现象；另一方面，又使延续生命，带有物质性的“仁”转化成具有社会伦理意义的命题。这两者的中间环节是把生命的种子——“仁”，演化成夫与妇的合和，父与子的嗣承关系。于是“仁”就成了某种人与人关系的代称。

> 林子曰：一阴一阳，而一点之善，落于庭之中焉。……一夫一妇，而一点之善，落于子宫中焉，成之而为人也。其夫妇妙合而凝，不可知之道乎！夫既妙合而凝，成之而人焉。子而孙，孙而又子，而

① 《林子全集》元函第五册《性命仁丹》。
② 同上。

生生之无尽矣。[①]

在这里“善”即是“仁”。“仁”，这个生命的种子，在夫妇交媾妙合之中“成之而为人”了。生生不息则产生了人类。有了人类，也就产生了人与人之间的各种关系和维系人们之间关系和维系人们之间各类关系的道德准则：

> 乾以成男，坤以成女，男非女无以生，女非男无以成。夫妇之所以别也；父子之所以仁也；君臣之所以义也。人道之重，以至如此。[②]

在这些关系——夫妇之别，父子之仁，君臣之义中，林兆恩特别注重对父子关系的解释、发挥。在他看来，夫妇关系是为了父子关系服务的，是为了血缘关系为纽带的家族代代相承服务的。“仁”的进一步发展就是“孝”。既然“仁”代表着生命的繁衍，而生命的繁衍主要包括父与子的关系。儿子是“父母之种姓，烹媾而制炼之”的结果。[③] 在许多地方，林兆恩直接把这种关系称作“仁”：

> 林子曰，有父子，则有仁；有君臣，则有义。[④]
> 君臣之义，父子之仁，夫妇之别。[⑤]

所谓父子之仁，当然并不仅指“孝”，而是有两方面的意义，即父对子以慈，子对父以孝。父对子慈是为了子对父的孝。在封建家族的各种关系中，“孝”被林兆恩看成“仁”的最重要方面。这一点他的确继承了孔子“孝悌也者，其为仁之本”（《论语·学面》）的思想。形成了以“仁”、“孝”为核心的道德伦理思想。林兆恩提倡“仁”、“孝”有两个出发点：一是为了巩固和发展封建家族制，二是巩固整个封建专制制度。

“孝”之所以构成“仁”的主要内容，在林兆恩看来，它代表着一个家族各宗各支的人丁兴旺，而不孝之大在于绝后。据《万古此纲常分摘便

---

① 《林子全集》贞函第五册《心圣直指》。
② 《林子全集》亨函第六册《孟子正义》下一卷。
③ 《林子全集》元函第五册《性命仁丹》。
④ 《林子全集》元函第八册《无为真实义》。
⑤ 《林子全集》元函第二册《度世》卷之三。

览》记载：

> 林子见时有不昏者，而必语之曰，子之一身至重也。天开地辟而人生焉，世世不绝，而至于子之身。……是子之一身，上而为天地开辟以来，祖宗精神之所聚，下而为天地未有终穷之时，子孙命脉之所寄。所系之重，至于如此。①

一方面要保证血缘关系的链条不至于在一代中断，保持家族的存在和发展，要提倡仁、孝。另一方面，家族中的人与人的关系无疑是不平等的剥削关系，为了维护个别人对某宗某支财产的长期占有，使族中秩序井然不乱，也要保持一种虚伪的、和谐的关系，这样也要提倡仁、孝。林兆恩生长于一个千年望族中，他很懂："孝悌也者，亲亲也。"通过亲亲，达到尊尊的目的，使家族中的统治者"保其禄位，而守其祭祀"（《十三经注疏·孝经注释》）。

其次，通过由"仁"至"孝"，由"孝"至"忠"的过程，把以血缘为纽带的家族伦理关系推向社会，形成社会政治伦理关系，并成为社会政治伦理关系——君与臣，君与全体百姓关系的基础。林兆恩讲：

> 有夫妇，然后有父子，父子主恩者也。有父子然后有兄弟，能无礼乎？而长幼之序不可废也。有兄弟然后有朋友，四海之内皆吾同胞，朋友之交也。有朋友之后有君臣。盖万姓既繁，不有以统之不可也。故立君以主之，使不乱也。②

在这里以"仁"、"孝"为核心的宗法观念维系的夫妇、父子关系成为君臣关系的前奏，仁和孝也游离了家族的范畴，具有了强烈的政治功能。这就是林兆恩讲的人伦关于"国家治乱之本"。而《孝经》早云："资于乃父以事君而敬国"。"以孝事君则忠"。"仁"、"孝"不能不成为封建专制制度所崇尚的伦理思想的基石。

这些思想虽然都不是林兆恩发明的，但林兆恩毕竟有其独特的"贡献"。他的逻辑尽管混乱，目的却十分明确：把"仁"变成含有生物意义的命题——繁衍人类生命的种子，血缘关系延续的凭借，演化成家族伦理

---

① 《林子分内集分摘便览》卷五《万古此纲常分摘便览》。

② 《林子全集》元函第十一册《导河迂谈》。

观念，进而演变成社会政治伦理观念。结果“仁”成了人类本身的物质属性和精神属性，人类不能离“仁”，离“仁”人类就不能存在。用这种办法把“仁”“孝”神圣化，永恒化，变成和人类相始终的，不可动摇的东西。得出“仁”、“孝”是“古今无法损益”的结论。

通过上述分析，我们可以看出林兆恩的道德伦理思想本质是在中国占了两千年统治地位的儒家道德伦理思想。所不同的是，他融会了道教的思想，以儒、道两家的思想资料来充实自己的论据，以证明以“仁”、“孝”为核心的三纲五常确实是“天叙天秩，灿然不紊者”，是合天理、顺人情的。由于作了理论上的论述，他进而要求他思想的信仰者“以此教家以教国，以此教国以教天下。”先使每个家族都“仁亲以为宝”，“以亡亲以为忧”，“崇仁者而重人伦”，使整个家族，进而使整个国家得到教化，从而导致天下大治。①

（二）林兆恩对佛道两教道德伦理思想的批判与吸收

林兆恩不遗余力地倡导以仁、孝为核心的儒家道德伦理思想，并不是无的放矢的。其弟子黄茂颜在《著代礼祭图说·跋》中说得很清楚：

> 师三教先生痛古礼之不复，悯世风之日靡，时与及门诸同志，讲明尊尊亲亲之大，期不失乎先古圣王制之举。②

然而古礼不复、世风日靡究竟表现何处，主要由谁造成的呢！答曰，主要是释、道二教造成古礼之不复，和尚、道士、尼姑、道姑，以及妓女等类，造成了世道浇漓，人心不古。据林兆恩说：“唐虞三代教出于一，而秦汉以来，则始有三教之名，而道术于是乎裂矣。”③ 其实两汉以后佛教才进人中原，道教则在东汉末以后近两个世纪才由民间宗教登上正统宗教的殿堂，而与儒、佛相抗衡。显然在林兆恩的思想中，只有儒学才是从唐虞时代传至后世的“一贯之道”。这样他就把佛徒、道士摆到了正常的封建社会伦理秩序的对立面，成为秦汉以后世道浇漓的祸根：

> 唐虞三代之盛而天下后世之所以不能及者，岂谓无其故哉？唐虞三代之时有无乎所谓和尚者、道士者、女和尚、女道士、妓女、不三

① 《林子全集》元函第七册《经传释略》。
② 《林子三教正宗统论》〈著代礼祭〉。
③ 《林子分内集分摘便览》卷八〈宗孔之儒分摘便览〉。

> 纲、不五常者？降及汉唐宋，和尚则充斥天下矣，道士则充斥天下矣，女和尚则不为不多矣，女道士则不为不多矣。至于妓女，伤风败化，至贱至垢，至无耻也，亦且无处无之。①

其实林兆恩崇尚的所谓唐虞盛世，那时的人伦道德并不那么“至纯至美”，相反，用封建道德标准衡量，整个社会都处于“伤风败化”之中。

林兆恩为什么把封建社会颓败的原因归之于佛道两教的信徒及娼妓之类呢？关键是他认为这些人破坏了以血缘关系为纽带的家族关系和正常地嗣育后代，使家族繁衍不衰的秩序。和尚、道士不娶妻生子，飘然物外，不从事士农工商四业，放弃社会责任。结果，对上使祖宗精血无所继，对下使于孙命脉无所依。上抛父母，下无承嗣，断送了家族中一支血脉，不仁，不孝，当然更不能尽忠。用林兆恩以“仁”、“孝”为核心的纲常伦理来衡量，这样的人还不是罪人吗？不仅如此，林兆恩还认为人间的纲常伦属还直接关系着天地秩序的和谐。他说：

> 若二氏之断弃伦属也，而纲常不几坠乎！纲常既坠，而万物得而育乎！万物不育，天地得而位乎！②

由于天地不得其位，加上大批“旷夫怨女”，哀气冲天，就造成了林兆恩所云的“宇宙太和之气”不能流布的状态。其“太和之气”不能流布，又反过来造成人间悲剧：“疲癃残疾之不得生，鳏寡孤独之不得其养”，一切社会的不幸、罪恶都扣到和尚、道士的头上，认为是他们“乱人伦之为道”造成的。③

林兆恩憎恶和尚、道士，把他们拉上儒教的道德法庭，用纲常伦理的鞭子抽打他们，似乎仅仅是出于道德伦理上面的原因。其实作为思想家的林兆恩恰恰触及到了影响社会政治、经济的一个重大课题。孔子早就讲过“为政以德”，把道德和政治挂起钩来。一个时代的道德状况直接反映着那个时代的政治、经济、文化及至民风、民俗和心理。那么林兆恩从道德伦理意义上批判佛、道信徒又有什么现实意义呢？

佛道两教在明代虽然已经走向衰落，但对封建社会正常生活的干扰却

---

① 《林子分内集分摘便览》卷七〈复古之道分摘便览〉。
② 《林子分内集分摘便览》卷六〈纲常教之本分摘便览〉。
③ 同上。

依然很大，这种干扰主要表现在最高统治者对二氏的利用、信仰、甚至宠佞上。

明开国之初，承元代遗风，时人对佛、道即“崇尚大过”，以至“徒众日众，安坐而食，蠹财耗民”。[①] 朱元璋和朱棣对二教崇信固多从政治角度考虑，但一个是和尚出身，以为佛、道相佐，才得应天受命。一个是以藩王人统，认为“天地眷佑，神明相协”，才得“抚临大位”，骨子里都没有摆脱宗教思想的控制。朱棣在南京修报恩寺，费时十七年，仅寺塔就耗银二百四十八万两。

明初几帝也多兼崇释、道、番僧，甚至对一些异端也表现出拳拳仰慕之怀。到明中末叶的武宗、世宗、神宗，则完全像信徒一样沉溺其中，不能自拔了。结果造成整整一个世纪宗教、迷信空气弥漫，国家政治、经济受到巨大影响，儒家道统受到冲击，民风民俗受到左右。林兆恩就生活在这样一个时代。

明正德年间，林兆恩诞生。当时的皇帝武宗特别宠信番僧。据史料记载：“帝好佛，自称大庆法王。”[②] 而“佛经梵语无不通晓”。[③] 甚至为了淫欲，与番僧在豹房，“日与亲处”。

世宗继位后，一反武宗佞佛宗旨，毕生崇道。据《明史》等书记载：世宗初登基，即“好鬼神事，日事斋醮”。先征龙虎山上清宫道士邵元节，“大加宠信”。继招陶仲文，陶“得宠二十年”。嘉靖二十年后，帝“移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接”。他多次自封道号，屡受仙方、道书、秘籍，前后达数千种之多。他主要信奉符箓派，但并不排斥丹鼎派，内丹、外丹兼收并蓄，最后还是死于丹方之手。世宗在位几半世纪，他崇信道教，影响波及整个社会生活。上至朝廷，下至民间，无不受其熏染。廷臣需撰青词，青词是否称旨，往往决定身家荣辱。[④] 这种风气也波及莆田一带，和林兆恩相交最深的道士卓晚春，能以一乞儿学道，竟周旋于公卿士大夫之间，且颇有傲气，不能不说是时代风气使然。

世宗死，穆宗上台，又罢道崇佛，仅在位六年。神宗继位，又佛道兼而崇之。不仅皇帝沉溺其中，两宫太后也信佛极笃。

明万历间，国势已衰，动荡不安。京师以及各州府，动辄僧道“聚集

① 《明太祖实录》卷八十六，洪武六年十二月初一。
② 《明史》卷一八四傅珪传。
③ 《明武宗实录》卷六十四。
④ 参见《明史·佞倖》。

以数万众……游食之徒，街填巷溢”。[①] 而各类人等多混迹于僧、道。许多“异端邪派”的倡导者动辄“谬称佛祖”，甚至于皇都重地，皆敢团坐谈经，“十百成群，环观聚听。且以进香为名，踵接于路，无论舆仗擅龙凤。……而旌旗蔽日，金鼓喧天……以为缁衣、黄冠之流者，正酝酿之以成绿林、黄巾之变也”。[②] “游食僧道十百成群”，[③] “来京就食者不知几千万”。[④]

上述史料记载之事或发生于林兆恩生前，或于其死后不久。总之，在林兆恩创立学派、进而创立三一教的时代，僧道之徒的猖獗已构成巨大的社会问题。这种问题表现为僧道对政治的干预，对经济的蠹耗，对儒家哲学及伦理思想的浸润，总之表现为对明王朝本身的冲击。封建最高统治集团对宗教的沉溺，希望从中得到精神力量，结果适得其反，佛道两教，在特定的历史环境中，慰藉人们灵魂的功能反不及其对封建社会的破坏力来得大。

正是在上述的历史条件下，林兆恩改造、融会释、道二教的三教合一说问世了。一方而，作为以儒立本的学者，他不能不面对现实，改造释、道信徒的道德伦理思想；另一方面，面对铺天盖地的宗教势力和影响，他本人不能不受佛、道宗教哲学和修持方法的潜移默化。林兆恩对佛道的态度正是从这两方而考虑的。

他对佛徒、道士的改造具体内容是什么呢？

他要求这些人即刻“归家”，从事四业中的一业，以顾养父母，俯累妻子，成为仁、孝兼备的人。

他要求这些人放弃荒诞不经的一些信仰，对佛教来说，诸如乾道轮回、男女无有高下等说。道教的羽化登仙、辟谷尸解、长生久视等说。不要败坏释、老家风。

他要求这些人放弃虚假的戒律，可以饮酒、食荤。因为斋口是末节小事，“心斋为上”。

他甚至要求和尚、道士的服饰也要合于政府规定的要求，不得有违“圣制”。

上述内容说明，林兆恩要把几乎全部具有佛、道特色的宗教道德化为

① 《明神宗实录》卷八十四，万历七年二月。
② 《明神宗实录》卷五九四，万历四十八年五月。
③ 《明神宗实录》卷五八〇，万历四十七年三月。
④ 同上。

世俗道德，从道德伦理意义上改造这两种宗教，使之适应儒家道统。当然林兆恩没有想到，三一教形成以后，上述世俗化了的道德内容，又再次披上了宗教外衣。

林兆恩对自己的社会主张并不是说说而已，他甚至写成疏稿，准备以布衣身份呈报皇帝：

> ……臣又尝伏读太祖高皇帝谕天界寺僧曰，世之不可绝而绝之，嗣祀不可无而忘矣。大明律曰，凡僧、尼、道士、女冠，并令拜父母。祭祀先祖，丧服等第，皆与常人同，违者杖一百，还俗。至于降牒：单丁、长子，并不许出家为僧为道。此又示之以孝道嗣续之常，祭祀奉服之重也。①

上面这段话是林兆恩给自己的主张找政治、法律上的依据。指出释、道二教不孝父母，出世绝俗，不敬祖先，忘记纲常已经超出道德范畴，是违背了大明法律了。

不仅如此，林兆恩还要从宗教的历史上找出依据，来证明后世佛、道信徒不三纲，不五常是数典忘祖，有悖释迦、老子创教宗旨：

> 黄帝、老子人伦之大载之史书可考矣。……黄帝四妃，二十五子。……黄帝未尝遗人伦也。老子之子宗，宗为魏相，封于段干……是老子未尝遗人伦也。……若释迦为释氏之宗，曾娶耶输氏多罗，生子罗喉罗。夫妇之别，父子之恩，释迦亦兼而有之，是释迦亦未尝遗人伦也。②

上述说明如果对道教信徒还有点说服力的话，对佛徒则毫无效力。因为佛祖悉达多恰恰是厌恶了人世的各种欲念才离家出走，创立佛教的。林兆恩对佛教信徒的指责更甚于道教：

> 释氏者流，违其本教，至于祝发以毁形，依僧以去姓，殆有甚于道家之流弊，尤深为可慨者。③

---

① 《林子全集》利函第七册《续稿卷之三》。

② 《林子三教正宗统论》〈拟撰道释人伦疏稿〉。

③ 同上。

为什么林兆恩对道士的指责不过分严厉？是因为道教符箓派之正宗，相传为“张道陵之后也”，又称为天师派，一直未抛弃“人伦之大”，“孙子传至于今不绝”。[①] 说明在林兆恩的眼中，在中国土生土长的道教比起佛教更接近儒家的伦理道德。

在林兆恩给皇帝的疏稿中，他希望皇帝下命令，让和尚、道士“一如儒门之孙子，听其为工为农为商，归还原籍为民当差。不许凭依祖父，偷闲寺观，以为游手游食之民”。[②]

据谈迁《枣林杂俎》记载：

> ……林兆恩……尝诣京，欲上章婚娶二氏，弟子安溪黄本移书止之。有曰，即得行，甚善，顾此时谐阙上书者，皆黄纸符箓者流。吾师欲以婚娶二氏易天下，不惟不足以明三圣人之道，适使疑夫子。兆恩乃止。[③]

这段记载除了说林兆恩“尝诣京”有误外，应是反映了当时实际情况的。林兆恩的疏稿并未上交皇帝，如果在佛、道势力极大的情况下上书皇帝，建议婚娶二氏，其后果可想而知。

除了上皇帝的疏稿外，林兆恩还有一套系统地解决释、道问题的方案。他的《六美条答》就是一剂改良社会的药方。他认为只要按着他的设想去做，就会大利天下，达到倡廉节、做人才、优文学、救岁荒、增户口、美风俗。

他改造释道之徒的计划是从寺院经济入手的。他以莆田的南山寺为例，指出南山寺六十顷良田及一些山地的分配问题。他认为要兴利除弊，首先要淘汰游手好闲的僧侣。南山寺中最大的广化寺，林兆恩认为只需八个和尚进行管理就够了。而整个南山寺也只需要二三十个僧人。每僧留田五十亩，“以为仰事俯畜之资”。每寺再给寺田若干，“以为修葺殿宇、香灯焚修之一助也。[④]”这样仅南山寺还可以余下良田四十顷。这四十顷地分作如下用途：

1. 对那些贫苦而又廉节的人，每人“助田百亩终其身”。但要让这些

---

① 《林子三教正宗统论》〈拟撰道释人伦疏稿〉。

② 同上。

③ 谈迁：《枣林杂俎·义集》。

④ 《林子全集》元函第十一册《六美条答》。

人宣扬“三纲五常之大，礼乐文物之盛，与夫佛经大旨。”[①] 林兆恩认为应当让这样的人来管理寺庙。他举出宋代的李纲、赵鼎、尹焞曾经以文人身份管理洞霄宫、万寿观，朱熹管理太乙宫和武夷冲佑观为例，说明自己的主张可行。

2. 对那些做官不廉节，被朝廷废而里居的人，他们如果知悔，则应给以生计。林兆恩在自己的计划中，也给这样的人每人助田百亩。认为“非利无以和义”，有利“则人咸有所利赖，而愿廉节者众。此所以倡廉节也。”[②]

3. 对那些在学校，有学识、有操守而又贫苦的人，每年“助租谷若干石，俾俯仰有所利赖，得以专志明经，操持不失。此所以作人才也。”[③]

4. 对那些有学问、有操守，但四十五岁仍没登第的读书人，只要他们愿退出考场，却又“不知所以谋生，至于老而无所利赖”，应当每年“助租谷若干石”，“此所以优文学也”。[④]

5. 由于年成不好，或旱或涝，造成灾害。可以用租谷“拯饥寒之怨咎者。此其所以救岁荒也”。[⑤]

6. 对那些“上干天和”，“下缺人典”的和尚、道士，“各令择配，生齿自当日繁，此所以增户口也”。当然对这些人也要以租谷助之。[⑥]

以上就是林兆恩对寺院土地进行分配的方案。他说，上而仅是以南山寺为例说明问题，至于莆田整个寺庙的土地的富饶，租税的丰富，“殆十倍于兹矣”。而以莆田为例和天下的寺庙比较，“则田土之饶，租税之富，又殆不可以亿万计者。是盖天下之大利存焉。”[⑦]

林兆恩清醒地估计到明中末叶寺院经济的庞大，感到这种经济的蠹国害民。然而他的改造寺院经济的计划，说到底不过是一个脱离实际的知识分子的幻想。

首先，他的出发点是为了维护三纲五常的封建伦理。这个封建阶级的卫道士，不明白也不可能明白封建社会日益衰落的经济、政治动因，因而过分地夸大了佛道信徒对社会的腐蚀作用。他看到的仅仅是这个社会衰败

---

① 《林子全集》元函第十一册《六美条答》。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 同上。

的表象。事实是，正是封建社会本身的经济、政治规律导致社会的没落，又导致统治者求助于宗教，使宗教更趋堕落。其次，林兆恩确实触及到了土地问题，似乎想实行对寺院经济均田、均租。这一点，比他同时代多数所谓思想空谈家来得深刻。但这与其说是均田、均租，还不如说是把寺院地主经济转换成世俗地主经济，对寺院田产来一次地主阶级内部的再分配。因为，他打算分配土地的对象都是读书人或已经当了官又被罢免了的人。《六美条答》中有救荒一条，仅是临时性措施。另外，田土尽管换了主人，背后干活、交纳租谷的人还是普通种田人，他们并没有得到土地，也没有减少租谷。

林兆恩的主观意愿是真诚的，他像一个孤独的骑士，面对强大的佛徒、道士营垒，单枪匹马向之宣战。显而易见，他不会获得成功。

在《六美条答》中，林兆恩还给妓女留下了一条出路：

> 女妓非所以善风俗也，而僧道之贤者，固不愿娶矣。若寄食于寺观，而为僧道之所役使者，随其年之少壮，各择配焉，是亦风俗之一助也。①

让僧道使役娼妓，并让年少僧侣、娼妓匹配婚姻，可以说是一种奇思异想。然而它又符合林兆恩的逻辑。在林兆恩看来，乱人伦的“至贼至妬”的娼妓，和断人伦的和尚、道士，对纲常的破坏是一样的。使这两类人结合起来，对纲常伦理倒是有益无害的。

林兆恩虽然从道德伦理的角度对佛徒、道士作了严厉的批判，但并不是完全否定佛教和道教。相反他对佛、道的宗教哲学和这两教在某些方面的社会作用还是大加肯定的。他曾经说过：

> 儒，世间法也，教以民可使由之之道也；道与释，出世间法也，教以民不可使知之道也。②

他认为，要达到孔子所讲的民可使由之，不可使知之的统治百姓的目的，就要把儒——使由之之道，和道、释——这两种不可使知之道结合起来。所以他常讲，要教化人，就要结合“世间法”和“出世间法”：

---

① 《林子全集》元函第十一册《六美条答》。

② 《林子分内集分摘便览》〈道一教三〉。

林子曰：以处世间，而能以世间法与出世间法以教人，其上也；不知出世间法，而专以世间法教人，其次也；或弃去世间法，而专以出世间法教人者，又其次也。①

可见，在林兆恩看来，用儒、释、道结合的方法教化百姓，既能保证三纲五常的封建秩序，又能使神道设教起到加强三纲五常的作用，是最上乘的方法。相反使儒、释、道三家分裂，而各执一端，则不足取。

基于上述原因，导致林兆恩一方面批评佛教天堂、地狱、轮回、因果之说；另一方面又希望佛教保持上述内容，使“齐民之信因果也甚，则必不敢肆然而为恶矣”。②

林兆恩不赞成完全否定佛、道两教，还在于佛道两教的修持方法和宗教哲学有补益于儒家思想之处。他认为“二氏”之教不可不谈，就像朱熹那样排斥二教的人，晚年也注过《参同契》。由于佛、道与儒有共同之处，可以取佛道为印证，“俾圣人之学，得以益明”。③ 林兆恩肯定佛、道的某些思想的另一原因是他把二教的道统混同于当时流行的王阳明的心学。他觉得一般和尚、道士“徒附二氏之名，以寄食逃税耳”。这些人怎么懂老子、释迦之道呢！“第以老子、释迦之道，皆从心上用工夫尔。”④ 他对那一时代兴起的居士佛教颇多赞赏，认为这些人既得到了释迦的宗旨，又符合纲常伦理。他说：“在世出世，犹释氏云在家出家。……心静则身在家，面心犹出家也。”这样既可以保持“君臣父子夫妇朋友之伦”，又可以“声色不迩，货利不殖，而凡诸世间琐琐不美之事，悉皆不足以人其心”。他对佛道两教的伦理思想的理解也是从儒家立场出发的，认为佛道的一些思想与儒家伦理契合，因而能起到教化作用：

林子曰，有出世间心，然后可以外生死，杀身成仁，舍生取义。

有出世间心，然后可以定危疑，而笼辱有所不惊。

有出世间心，然后可以善养吾浩然之气，配义配道，而塞乎天地之间。

① 《林子全集》元函第四册《世出世法》。
② 《林子全集》元函第九册《破迷》。
③ 《林子全集》元函第二册《作圣篇》
④ 《林子全集》利函第六册《旧稿卷之三》。

有出世间心，则心无其心而心太虚矣，可以包括乎天地，可以体同乎太虚。①

两宋以后，众多的思想家都是从佛、道两教的哲学思想中吸取养分，充实自己。静心、养气以培养主敬、慎独功夫；绝智、去欲以培养对君父的绝对忠诚。甚至有人强调作为臣子，应做到无心、无情，内外两忘，一切以“天理”为念。这些东西当然不完全是孔、孟当年的思想，而是后世儒者从佛道处讨来的功夫。理学家从程、朱始大都如此。然而他们却又多不肯承认“二氏”对他们的影响。不但不承认，反而以辟佛、道为旗帜，以装饰自己。林兆恩则比这些思想家直率得多。他公开指斥佛徒、道士背弃纲常，主张用道德、法律使之归复人伦。但他同时又公开指出佛道教义的精微之处，可对孔学多所补益。作为出世间法，对维护封建制度和个人修养都是不可缺少的。

他就是这样既批判，又融会了佛、道两教在道德伦理方面的思想。就这点来说，他在同时代的思想家中是独具一格的。

（三）林兆恩的社会理想

林兆恩有自己的社会理想和达到它的各种措施。这种理想既不是佛教的“极乐世界”，也不是道教的神仙家乡，或道家倡导的小国寡民、清静无为的社会模式。其本质是儒家的社会理想。当然林兆恩所设想的社会，更带有封建末期的思想特征。它以承认人性皆善，在“道”面前人人平等为前提，以张载“民胞物与”思想为蓝本，希望造成一个人人遵守三纲五常，个个乐于士、农、工、商常业的社会。在这个社会里，人们既承认等级名分、又互敬互爱、亲如手足，温饱皆有，利利乐乐，共度太平盛世。

林兆恩的理想似乎是“三代盛世”。他曾说过：

余每以三教归儒之说，三纲复古之旨，而思易天下后世。②

其实，林兆恩虽然受到“老有所终、壮有所用、幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养”的乌托邦思想的影响，但毕竟不占主要地位。因为在《礼运篇》描写的世界，并没有“三纲五常”的印记。林兆恩直接从宋明时代知识分子中间吸取了养分。张载《西铭》是一种代表：

① 《林子全集》元函第四册《在世出世》。

② 《林子全集》利函第七册《续稿卷之一》。

乾称父，坤称母，予滋藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母亲子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德贤其秀也。凡天下疲癃残疾，惸独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者。

两宋时代，中国封建社会后期，宗法制度以普遍的家族制定型于中土，纲常伦理成为统治阶级的思想支柱。而阶级对立的激化，使类似张载这样深刻的思想家深感不安，从而提出上述思想。如果说《礼运篇》中描写的世界还带有原始共产主义的味道，是远古社会留给后世的思想遗迹，那么张载的《西铭》则是代表成熟的封建制度提出的社会理想，带有鲜明的中世纪的社会印记。《西铭》的中心思想是以仁孝为核心，在此基础上处理好各类封建关系，给各种本质是阶级与阶级的关系涂上一层带有脉脉温情的和谐的色彩。它显然继承了孔、孟的仁民爱物的思想，和《礼运篇》中把家族成员的爱扩展到整个社会的主张。他以神秘的天道观和人类繁衍混而为一，造成人人皆天地子女，都要尊长、爱幼、抚孤，人人都要以兄弟视之。结果就形成了“民胞物与”的社会理想模式，为宋明各类理学家交口称誉。显然，从维护封建地主阶级长远利益的角度出发，它的确是巩固封建秩序，造成社会稳定的最佳方案。它能使各种矛盾处于“未发之中”或“发而中节”的状态中，使所谓天地得其位，万物得所养。这是部分宋明理学家的理想，本质也是林兆恩的社会理想。

像几乎所有的儒家知识分子一样，林兆恩的社会理想也离不开他的道德伦理思想。后者还构成了这种理想的核心内容。

林兆思对《西铭》是推崇的，在著述中不只一次地提到。他在《并生天地皆吾同胞》中说：

《西铭》云，民吾同胞，故以父母为父母，而并生于父母，兄弟也。以天地为父母，而并生于天地者，亦兄弟也。①

林兆恩并没有从理论上对这种模式作出什么发展，他是用上述观点解释各种社会现象，并用自己的实践力求实现这种社会理想。

① 《林子全集》元函第一册《度世》卷之三。

他首先用这种理论对准佛徒、道士。在他看来，既然凡天下之人皆以天地为父母，都是兄弟之属，“道、释者流，岂其能外天地以为生也！不外天地以为生矣，谓非吾同胞之民，吾之兄弟而何邪！”① 道、释之徒既然是兄弟之属，就不应背弃纲常，如若背弃纲常，就无异于孺子落井一样，应当引起人们“怵惕恻隐之心”，对他要加以援救。这些人又出于种种原因断了嗣续的血脉，实则是“吾兄弟之颠连无告者”，应当加以帮扶。就这样，林兆恩用“民胞物与”思想再次统一释、道之徒，使之不再作化外之民，而重新被纳入夫妇、父子、兄弟、朋友、君臣的纲常罗网之中，以达“老者安之，朋友信之，少者怀之”的境界，以成就从孔孟到宋儒之“公道”、“公心”。

林兆恩不仅要解决化外的和尚、道士问题，还要对世俗社会不守纲常、不安四业以及形形色色不道德的行为用他的标准加以规范化。对世俗人加人三一教者，他要求发如下誓言：

> 自今以始，苟或非义而动，背理而行，以恶为能，忍作残害，阴贼良善，暗侮君亲，讪谤圣贤，侵凌道德，慢其先生，叛其所事，用妻妾语，违父母训，轻慢先灵，违逆上命，轻蔑天民，扰乱国政，赏罚不平，逸乐过节，分外营求，好侵好夺，凌孤逼寡，损子堕胎，耗人货财，离人骨肉，乘威迫胁，纵暴杀伤，受恩不感，危人自安，压良为贱，谩募愚人，讦人之私，蔽人之善，弃法受赂，贬正排贤，嫁祸恶卖，包贮险心，助人为非，毁人称直，自咒咒他，左道惑众，貌慈心毒，口是心非，造作恶语，行多隐僻，短尺狭度，轻称小升，以伪杂真，采取奸利，如是等罪，有一于此，便非人类。自今以始，敢不痛自惕厉，自创自惩，议此肃启，不胜悚惧之至。②

这篇《疏天文稿》以具体内容规定了人教者如何处理教内外人与人关系的准则。是一种最世俗的宗教教规。首先，《疏天文稿》规定了对上，即对君、对父、对师，要忠、要孝、要尊，不但行为、语言不能越轨，就是在心中也不能有一念之差。其次，在互相交往中，也要去恶为善，特别要注意维系家族血脉的繁衍，如不能凌孤逼寡，损子堕胎，离人骨肉，压良为贱等等。再次，要注意职业道德。做官的不能扰乱国政，赏罚不平，

① 《林子全集》元函第二册《度世》卷之三。
② 《林子全集》利函第八册《疏天文稿》。

弃法受赂，贬正排贤等等。为商的不能短尺狭度，轻称小升，以伪为真，采取奸利等等。为衙役笔吏的，不要耗人货财，讦人之私，包贮祸心，助人为非等等。在这个庞杂的道德体系中，贯穿一个思想，即让人们在三纲五常之下和谐相处，达到三一教主眼中的完善境地。在各种关系中，林兆恩特别强调官僚的特殊作用。他在《寄容县令》的信中说："夫令，民之父母也，而容之民非兄之赤子乎！……以父母之心，行父母之道"。所谓父母之道，是让"男而室之，女而家之"，"民之所好好之，民之所恶恶之"，"以顺其情而不拂也"。单纯从上述字面来看，林兆恩颇具有民主思想，但林的本意是使"太和之气自流于一县之间"。[①] 林认为，未有上好仁，而下不好义者。朝廷"牧民"之官，要尽到责守的关键是行仁政，顺从百姓之好恶，只有这样纲常才能得到维护，封建秩序才能"灿然不紊"。林正是想用上述观点"以正朝廷、以正百官、以正万民"。[②]

林兆恩要把朝廷、百官、万民纳入他的道德体系之中，有一个条件，就是承认人人皆性善，本性无贵贱，"余尝谓性本不殊，道惟一致，而其设科以教人也"。[③] 既然人人性皆善，为什么人还有好坏之分呢？他解释说：

> 人之性必善也，犹水之性必润下也，火之性必炎上也。……有性不善者何也？林子曰，此乃气质之性。张子厚曰，形而后存气质之性。故目形也，而目之性必悦色；耳形也，而耳之性必悦声。若夫天命之性，未发之中也，至虚无我，岂有不善！故有善无不善者，天命之性；有善有不善者，气质之性也。[④]

把性分成天命之性和气质之性当然不是林兆恩的创造，林不过是借用天命之性来说人性，从整体上讲，从先天上讲是真善美的，而人生于世，被蒙上物质欲念，遂造成善恶不同。但气质之性是可以改造的，由不善而向善的，目标是向天命之性的复归。林兆恩反对韩愈性三品说。认为韩把人性固定成"与生俱生"，并分成等级，不符合孟子性本善之初衷。如果人性生下来就分善、恶，而上品、下品之性不可改变，"百官"、"万民"

① 《林子全集》利函第七册《续稿卷之五》。
② 林兆恩：《三教正宗统论序》。
③ 《林子全集》元函第二册《度世卷之三》。
④ 《林子全集》元函第五册《性命》。

只能维持性善或性恶的原状，何以弃恶趋善呢！如何显示三教归一的教化的力量呢！也就没有必要归儒尊孔了。

为了论证人性之善，并不以地位不同而分贵贱，林兆恩举出了许多实例说明自己的观点。他说，伊尹当年是农夫，姜太公是屠叟，传说当过筑城墙的工人，仲由曾打柴为生，百里奚曾在市场上被人拍卖。当年这些人职业不同，地位卑贱，但由于“其性之善”，“亦皆可以为圣为贤”。他又说：

> 今之农工商，虽非伊、傅、仲由，而其性之善也，亦皆可以为圣为贤也。区区以此善之故，故窃效孔门无类之训，义聚而齿列之。不敢复生分别之义。①

他甚至呼出这样的思想：

> 正者未必正，邪者未必邪，贵者未必贵，贱者未必贱。……有正有邪，有贵有贱，是世俗之见，生分别心。无正无邪，无贵无贱，是性善之初，无分别心。无分别中有分别，有分别中无分别。②

由人性之善本同，到人皆可为圣为贤，本是王阳明和其弟子的思想。王阳明认为“良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也”。③“良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。”④

从王阳明到林兆恩，都是想用封建思想“普度众生”，使民众回归到孔孟之道中，成圣成贤，其作法与当时盛行之禅宗宣传的在佛法面前人人平等一样，都是为了使众庶同上“妙明之路”。林兆恩不但坐而论，而且起而行。在他的学术团社之中有各种身份不同的人，据记载：

> 时从林子游者，有已达之士，有至微之徒，人或讥林子。林子曰：天无所不复，地无所不载，道无所不容，彼贵者不自恃其身之

① 《林子全集》利函第八册《续稿卷之六》。
② 同上。
③ 《王文成公全书》，《传习录中·答聂文蔚》。
④ 《王文成公全书》，《传习录中·答顾东桥书》。

> 贵，其有尊于贵者在焉；彼贱者不自知其身之贱，而知其有尊于身者存焉。……心本无贵贱，安可以其贵而贵之，以其贱而贱之邪！①

同样在学术团体中对长幼之分，也有人提出疑问。林兆恩讲，学术团社中不是序齿之处，“道之所在，长幼非所论矣。……道之所在，贵贱非所论矣。”② 所谓“道”，在林兆恩看来即三教归儒尊孔之道。他把这种道，放在至高无上的地位，放在一般贵贱名分之上，一般齿序分别之上，正说明他懂得三教归一之旨是关乎世道沦替兴亡的大事：

> 君子之于道也，以理身、理家、理国、理天下、以继往圣，以开来贤，此其有贵于道也。夫道也者，文之足以定太平，武之足以戡祸乱。③

在林兆恩看来，对掌握了道的人，当然不能在一般贵贱齿序中论列高低了。林兆恩的这种在“道”面前人人平等的思想，本质和佛教平等无大区别。佛教的“法”即儒家的“道”，所谓佛法所到，佛性一致，人皆可成佛。林兆恩有时也意识到上述说法过于混同佛教，所以也告诫弟子“划清界限”。但有时又不免吐露真情：“一切众生，皆有佛性，一切众生，皆可作佛。”甚至认为“种性含灵，皆有佛性”，与孔子的“有教无类”之旨本同，与孟子人性本善之说一致。可以说，林的上述思想是王阳明心学的产物，是禅宗“佛性自有”、“不假外求”、“即心即佛”等宗教哲学影响的产物。林兆恩的“性本不殊”、“道之所存”、“贵贱非所论”等思想，确实带有封建社会后期时代印迹，但这种平等思想虽然以不平等为先决条件，但毕竟带有某种进步作用。

林兆恩的社会理想就是贯穿着这样一种虚幻的平等，要实现这样一种理想，在那种时代当然是不可能的。但林兆恩却始终不渝，孜孜以求。为了达到其目标，林的措施有三条：一曰炼心，二曰崇礼，三曰救济。

首先，他认为要“炼心”。人的“天命之性”虽善，但人的气质之性却善恶不同。“炼心”本意在于使人性善。因为“仁义根于性善”，性中有不善处，就无法使“仁义自生”。怎样“炼心”呢？他说：“凡诸生从余受

---

① 《林子全集》利函第八册《旧稿卷之三》。
② 《林子全集》利函第六册《旧稿卷之三》。
③ 《林子全集》元函第二册《道无不可》。

业者，须当不分寒暑，不分昼夜，不分动静，时时刻刻，以炼心为主。若要炼心，不可不持孔门心法”。要炼到“不动心、不动气、不悦色、不悦财、不悦纷华……甚而至于造次颠沛之际，心要在腔子里而静也”。[①] 所谓孔门心法就是“艮背之法”。林兆恩在《心圣直指》中说：“《易》之所谓洗心退藏于密，孔门传授心法也。”

“艮背行庭”一词出自《易传》。所谓背字从北，从肉，北方属水，而心则属南方之火。林兆恩的理论是以“北方之水”来洗“南方之火”，这样“则心清净矣”。使“南方之火”退而藏，这样“心之火”——代表各种非分之想的欲念，诸如功名心、好色心、好味心、好利心等等就“得而熄灭矣”。否则心火造成燎原之势，人心就不可收拾了。[②]

怎样“炼心”呢？林兆恩告诉门徒，“初学之士，先须念三教先生四个字。孔老释迦，三教先生也。……无时无处而不念三教先生者，盖有似于侍立三教先生之侧，而不敢须臾违也”。先是从口念，渐渐由口至腔，由腔至背，“则心常在背矣”。这样专注于念三教先生，就会使人念念不忘孔子、老子、释迦的“教诲”，放弃、忘却各种非分之想。[③]

艮背法仅是“炼心”的第一步，随着门徒对林兆恩信仰的深入，“炼心”也进入更深的境界，这就是前面章节所介绍的“九序功”。

从上面的叙述可以看出，林兆恩“炼心”打的旗号虽然是“孔门心法”，本质却是“道教心法”、“禅宗心法”的结合。林兆恩本意是用这样的方法使群众不致“心猿意马”走上“邪途”，是为了维护儒教纲常，但自己也免不了在晚年流入道家内丹术中而不能自拔。

其次，林兆恩认为要实现纲常之下人人利乐的理想社会，还需要做到人人崇礼。他先后为门徒和信仰者制定多种礼仪及图说。其中有《酌古礼射图》、《著代礼祭神龛图》、《著代礼祭合族神位图》、《著代礼祭神位图》、《著代礼祭两边翼板及架式图》、《序妣神位图》、《著代祠堂四室图》、《著代礼祭神主图式》等八、九张图式和说明。从上述图式的名称可以看出林兆恩的意图是千方百计巩固以血缘为纽带的家族制度。所谓著代礼祭之意是指那些家庭贫穷无力建祠葺庙者，不致停止祭祀祖先，而采用一些代替宗祠、庙宇的家庭祭祀措施。这些神位设置简单，但又需严格符合图式所定。这样崇礼的好处是发扬“尊尊亲亲之道”，崇尚“合族之仁”，以及

① 《林子全集》元函第四期《炼心实义》。
② 《林子全集》贞函第五册《心圣直指》。
③ 同上。

“显扬先祖”，使人人能“因情以尽礼也”，“而有功于世教也大矣”。[①] 显然，林兆恩的社会理想的重要内容是通过各种礼仪使家族中十分尖锐、复杂的人与人的关系得到和谐的发展，而他设置的礼祭图式，更是为了用祖宗血脉、家族情亲和每天崇拜的仪式等伪善内容笼络、控制住族中处于底层的人群，使他们甘于受宗族、宗教势力的压迫，而不敢起而抗争。

除了制定了各种祭祀的图说之外，关于宴请宾客、嫁女服饰、士庶葬礼、丧礼吊慰，乃至祭祀用品等等，无不详细安排，使之尽量合乎儒家礼仪，而革除弊俗。其中有合理成分，诸如禁止过分奢侈，“纵酒肆情，穷其昼夜”等等，[②] 多为小补之术，此处不再一一介绍。

其三，林兆恩是个主观唯心论者，这是从其思想体系上讲的。正像几乎所有的唯心论者一样，林兆恩在个别方面也有唯物主义思想。林兆恩不是个口不言利的书呆子，他认为“孔子之所以罕言利者，以利为本。不可使知之道也”。[③] 要实现纲常礼法治世，就要使人人安于常业”。

他在《井田》一文中说，今天老百姓贫困，是由于没有衡产、衡业造成的。他认为“仁政必自经界始。贫富不均，教养无法，虽欲言治，皆苟而已”。因此他立志要实行“三代”之井田制。他说：

> 《论语》曰，百姓足，君孰与不足，百姓不足，君孰与足。而井田之制，盖不过欲使君臣两足，而非他也。[④]

无论是行井田制也罢，还是分配寺院土地也罢，都不过是林兆恩的幻想，没有任何实施的可能性。林兆恩的社会实践主要表现在他对受苦受难者的救济措施上。林兆恩为了救济在倭寇侵扰时受难灾民，以及收拾一万多具尸体过程中多次卖地集资，为了实现其社会理想确实不惜牺牲一家一身之利，到了呕心沥血的地步。正像他的弟子张洪都所说，林兆恩为了“挽二氏以归儒，率门徒以宗孔，行已如秋霜烈日，接人似甘雨和风。倭寇逼城，契约广兵以退虏，疠疫侵众，宣明正气以避邪。逃乱者盈莆，给钱米赒其贫乏，死伤者遍野，捐家资葬其尸骸。修桥路，舍棺木，立社仓，赈贫穷。建宝塔于赤屿，赎孔田于涵江。又且一体以为学，度世以为

① 《林子三教正宗统论》〈蓍代礼祭〉。
② 《林子三教正宗统论》〈崇礼堂〉。
③ 《林子全集》元函第七册《经传释略》。
④ 《林子全集》元函第十一册《井田》。

大，纲常以立本，治生为先务……”[①] 张洪都所述是基本符合事实的。此外，林兆恩还为各种身份不同的人以艮背法为之除疾去病。据记载，他为人治病的条目多达百十条。

林兆恩的上述社会实践使他成为江南有名的学问家兼社会慈善家，他的实践完全是为了他的理想：

> 古今论至之极者，必称三代。三代之时，宁有男不昏而女不嫁者乎？……有夫妇，然后有父子，有父子然后有君臣。有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错，是三纲为万事之首。……使天下之人尽为夫妇，尽为父子，尽为君臣，然后从而谋画天下之事，以恤养天下之民。凡天下之疲癃残疾，茕独鳏寡，颠连无告者，悉跻于仁寿之域。如血气周流于一身，荡乎无纤微之不入，无幽远之不至。此固三代之治，而孔子之教也。[②]

上面这段话是林兆恩弟子黄鲤对他的理想的概括和总结。也是对林兆恩的伦理思想、道德观点的概括和总结。

所谓人人皆吾同胞，皆人于仁寿之域，是有前提的，那就是以“仁”、“孝”为核心的三纲五常，以父慈子孝为关键，以血缘关系为纽带的家族制度。显然在三纲五常和家族制度统治之下，是永远不可能人人皆吾同胞，皆人于仁寿之域的。林兆恩的社会理想不过是封建知识分子的一种幻想，对林兆恩来说这种思想是真诚的，而其本质却是十足的虚伪。

四　几点结论

我们已经分析了林兆恩三教合一恩想在哲学、宗教、道德等领域里的具体内容，和这种思想汇同释、道以归儒尊孔的本质，叙述了三一教从学术团社向宗教演化的过程。三一教形成的历史告诉人们：哲学思想可能转化成宗教教义，思想家可能变成宗教教主，知识分子的学术团社也可能演化成宗教组织。正是特定的历史环境孕育、产生了三一教这样一种新型的宗教，反过来三一教的形成，林兆恩由俗人变成“神灵”的过程又生动地

---

① 《林子全集》贞集第九册《林子行实》。

② 《三教正宗统论》《六美条答·跋》。

说明着当时的社会状况。中国的历史是丰富、生动、多变的，它不是教条主义哲学家手中的模式，它不是僵死、孤立、静止的教科书。它是我们必须深刻的付诸探求精神的研究对象。

（一）三教合一思想的集大成者

任何有创造性的思想家都必须批判、继承他前辈的思想。融三教为一炉并不是林兆恩的独创、但他却是一位集大成者。隋唐以后，儒、释、道三家已经基本结束了纷争不休、争作霸主的局面，融会合流成为历史趋势。佛、道两家为了立足图存，不能不俯就儒学的社会伦理道德，而儒学为了更适应封建社会后期地主阶级的实际需要，不能不求助于宗教的力量。两宋以后，众多的思想家都从佛、道教义中汲取养分，充实自己。宋明理学的两派——程朱客观唯心主义和陆王心学的出现都不仅仅是“纯”儒学本身逻辑和概念的发展，分明掺杂了大量宗教哲学的内容。程朱的“天理”是一种宗教哲学概念，三纲五常成了“天理”在人间的具体体现，被神学僵死化了，绝对化了；“人欲”成了邪恶的代称，禁人欲不期面然也就有类于宗教戒律。作为理学的另一流派，陆王心学在大胆标新立异的过程中打破了程朱的一统天下，但它的思想武器除了本孟子的主观唯心论外，又大量地掺进了禅宗和道教修心养性的内容。这一派进一步加强了封建意识中唯我主义的成分，为林兆恩的新神学开启了大门。当然，这一时代，儒学诸流派中也不乏无神论者，他们中的许多人是为了“纯净”儒学。他们的出现，恰恰反映了佛、道对儒学影响的深刻程度。

金元时代，全真道的兴起，成为道教中影响最大的一支。它的教义的基本特点是强调三教圆融。合道释为一，以明心见性，合道儒为一，以加强世俗伦理道德。全真道的三教合一思想是以道为主，兼辅儒、佛、性命双修，凡圣双修。

这一时期，佛教也进一步世俗化、儒学化，居士佛教的出现并不是历史的偶然。居士佛教作为佛教流派大量出现在南宋，白莲教最初是居士佛教的代表。其教徒信仰佛教净土宗，但多家居火宅，娶妻生子，无异平民。后来这一流派的某些分支演化成民间宗教。这种以俗人信仰佛教的形成，为明代知识分子所继承。以佛教正宗自居的诸派在明代也三教合一化了，他们的代表诸如袾宏、紫柏、德清、智旭，几乎无一不讲三教同源，或以佛释儒，把佛教附会儒学。在这一时代某些佛教著名学者甚至以儒家解经的方式注释佛经，说明了儒学对佛教影响的深刻程度。

民间宗教的演变是正统宗教融会合流的一面镜子。明末清初思想家颜

元就曾指出："大凡邪教人都说'三教归一'或'万法归一'。"[①] 这是明清时代民间宗教的共同之点。三教合一之所以成为民间宗教各教门教义的突出内容，无疑反映了统治阶级思想对民间宗教的影响，带有鲜明的时代特征。在民间宗教世界，许多大教门都把宗教化的儒学放在教义的首位，孔夫子与老子、释迦一起成了信仰者崇拜的偶像。

总而言之，封建社会后期，儒家学说的宗教化、释道二教的世俗化，民间宗教的三教归一化都深刻地说明统治阶级的思想体系与封建社会早期、中期已有不同，发生了重大变化。以儒为主，释、道兼辅的统治阶级思想格局在两宋以后巩固下来。

这里仅想指出的是在林兆恩生活的时代，"合儒、释而会同之，尽采先儒语类禅者以入，盖万历世士大夫讲学者，多类此"[②]，这是一种社会思潮。明嘉靖间人何心隐（江西人，王学流裔）曾对林兆恩讲："儒、释、道大事也已为孔老释迦作了，以后只三教合一是一件大事，又被吾子作了。"[③] 这段话反映了当时知识分子的一种认识，带有相当的普遍性。在林兆恩以前，当世和后世，不乏三教合一的诸种流派、人物和著述，但像林兆恩这样以百余万言著书立说，以三教合一为毕生事业，于三教的各种"精言妙道"之间架桥铺路，力图贯通，并进而创设教门，直称教主，就我们所知也仅此一家，仅此一人。林兆恩的三教合一说是有自己的特点的，但它毕竟是撷采众家之言，以造自家营垒。总而言之，林兆恩的三教合一之说不是从天上掉下来的，它是一种社会思潮奔涌推动的结果，从某种程度上又是对这种思潮的一个发展，一种总结。虽然这种总结并不那么尽如人意。

（二）人与神、哲学与宗教教义

一个世俗的人，似乎和"神"——人们崇拜的偶像没有联系；而哲学——思想家殿堂的宠儿，似乎和宗教教义——信仰者迷恋至深，至死不渝的东西毫不相干。然而历史以大量事实打破了这两道不可逾越的界限：古往今来，许多耸入云端的宗教偶像，其原型不过是一尘世间人；而一些宗教教义又的的确确由解释人生的哲学蜕变而来。

当悉达多，这个传说中的饭净国王子，在二十九岁时厌恶了一切人生欲念而出家后，不过数十年即成为信徒的崇拜偶像，登上了佛的宝座。随

① 颜元：《四存编·存人编》。

② 《明史·儒林一》。

③ 林兆珂：《林子年谱》，嘉靖三十八年己未。

着佛教的兴盛，他成了法力甚深、至善至美的佛祖。是当时印度社会的特殊需求，使人与“神”的界限被打破了。

中国春秋时代的老子是当之无愧的哲学家，他的道德经五千言是关于自然、社会、人生的究极之言，是中国古代哲学的最高典范。然而道德经在道教形成以后成为道教的“经书”。老子成为道教徒崇拜的最高神圣之一。

孔子这位春秋时代的思想家和教育家，虽然讲过“敬鬼神而远之”，承认鬼神的存在，但他毕竟不是宗教家。可是在汉代，他被人描绘成未卜先知的圣灵，代表天意向下界发布着人类的祸福兴亡。在明清时代，他再次被多种民间宗教供奉在香烟缭绕的斋堂，成为宗教徒崇拜的偶像。

禅宗创始人慧能，也是一位由人到“神”的典型。这位家道中衰，以打柴为生的贫困儿，以“顿悟”功夫得传师法，成为不是偶像崇拜的禅宗的偶像，而他所述《坛经》也成为不立文字的禅宗的经典。

南宋时全真道创始人王喆（重阳），原本是一个才思敏捷，善属诗文的儒生。但在金朝“十门九废”的残酷统治下，儒道不行，遂创新道教于关中，继而至山东行教，后被全真道奉为初祖。

以上是正统宗教中由人至“神”的少许几例。

在民间宗教世界，突破人神界限的“创造”更是不胜枚举。特别是明清两朝，这个产生预言家、宗教家的时代，几乎有宗教崇拜的地方，就有新的崇拜神问世，它们几乎没有一位不是由俗人演变而成的。这些人谬称佛祖神仙，在信仰主义的世界占有相当大的领域。三一教和林兆恩仅是这数以百计的教门中的一个，带有特殊性的一个。

林兆恩是出生在以儒立本的大家望族，他创立的宗教是以三教合一为特色的，因此带有鲜明的儒学色彩。他的一生坚持反对佛教天堂地狱、生死轮回、因果报应之说；反对道教的羽化飞腾之术，长生不死之诀。他反对背诵佛经、道藏，讽刺那些如醉如梦，且癫且狂的沉迷于各种经卷的信仰主义者。他痛诋那些不婚不嫁，不事人伦，断绝纲常的佛徒、道士、尼姑、道姑，把他们归于破坏人类血缘嗣承关系的娼妓一类。他指斥不茹荤腥的持斋者，认为他们斋口不斋心，而主张饮酒食肉以养生。看起来他真像是个无神论者，然而他确确实实是个宗教家。原因是：他虽然排斥释、道一些荒诞不经、完全有背于儒学的教义和戒律，却吸收了自认是两教的精华。他的三一教的确是以儒为本，但他也在倡天下人等“皆能尽知道教

修心炼性，以入门也，皆能尽知释教虚空本体，以极则也。”[①] 在道教各派中，他反对符箓派的招神弄鬼之术和外丹派烧铅化汞以求长生、拔宅、飞升的妄想。他却受到内丹派的极大影响。他的“九序功”的本质就是修炼内丹，并把这种修炼内丹的方法变成疗疾去病，养生保命的途径，进而和禅宗结合，形成宗教的最高追求。他反对佛教净土宗荒诞的彼岸世界，却吸收了禅宗的心法，“以为炼心之一助也”。正是道教的修心炼性和佛教禅宗虚空本体之说的结合，造出他的宗教最高追求目标——“虚空粉碎”，即认为宇宙的一切皆是虚空，甚至连空和无也要粉碎，可谓空的彻底，无的干净。这些思想是和禅宗一脉相承的。

林兆恩的空无观似乎非常彻底，但在这个空无的世界，惟有一样东西他认为不空不无，那就是他的“心”。他把自己的“心”——自我意识，抬到高于一切的境地。他实质是王阳明“心”学的继承人。众所周知，明代知识分子的三教合一思潮的哲学基础是王阳明的心学。王阳明认为“心即理”，在他看来，探求儒家六经之旨的关键是每个人求诸内心，因为舍心之外则无物、无理。甚至认为宇宙之大，万物之理之多无非心而已。这种对主观能动作用的神化，对思想作用的夸张，都深深地影响了林兆恩，为林兆恩对“心”进一步神化铺平了道路。林兆恩的思想是王阳明心学、佛教的禅宗、道教的修心炼性的混合物，又是对它们的改造和发展。他确实把“心”的作用绝对化到了颠倒黑白的地步。在他看来：

> 圣人之心，包罗乎天地者也。惟其能包罗天地，故其气能充塞乎天地。惟其气能充塞乎天地，故凡天地间之形形色色，如上之日月星辰，下之山岳河海，以至昆虫草木，生生化化，而无尽者，则皆我之形也。夫心天地之心以为心矣，气天地之气以为气矣，则天地之形以为形矣，则是天地之间只我一心尔。心一则气一，气一则形一。不谓宇宙内事，皆吾分内事邪！[②]

“天地之间只我一心尔”，他的自我意识成了宇宙的本源，大千世界是他意识的产物，他意识的外在表现形式，是他意识的幻化。天地粉碎了，虚空都粉碎了，他的精神却独立长存。林兆恩的主观唯心主义确实发展到了绝对、极端、疯狂的地步。既然自然界都变成了林兆恩头脑的产物，受

① 《林子全集》利函第八册《疏天文稿》上。

② 《林子分内集分摘便览》卷二《宇宙内事皆吾分内事》。

他随意支配、任意摆布，当然是一种由精神而转移的“自然界”，这种“自然界”是虚幻的，正是一种“神”的境界。

不仅如此，林兆恩的主观意识的“功能”还要更大。他的精神不是来自他的肉体，相反是他的“心”产生了林兆恩的四肢百骸、五脏六腑，即精神的林兆恩产生了肉体的林兆恩。可见林兆恩的“心”已经被神化到了超越时空、能纵能横、能翕能张、无所不至、无所不能的、有无边法力的“精神上帝”的位置。在林兆恩这里，“心”——圣人之“心”，离开了物质、离开了自然界，也离开了使“心”依附的肉体，成为独立不羁的造化万物的本源，这样的精神也就离开了哲学探讨的范畴，而走向了神学领域。

上述分析告诉我们，任何把思想功能绝对化、神圣化、即“灵”化，都会导致宗教思想的出现。而一旦把思想意识的功能神圣化到了不容置疑的地步，创造这种意识的人也就变成了超人——完美无缺、尽善尽美。这样，新的“神灵”也就降临人间了。可见，由俗人到“神”，由哲学到宗教教义转化的重要条件之一是把精神作用绝对化到了昏话的程度。

作为林兆恩来说，他从一个儒生到登上教主的“宝座”，还有其他因素：在数十年间，他和弟子们以艮背法为各色人群疗疾去病；动用大量人力、物力，为死于倭患者收尸及超拔亡魂，对受难者施以救济，都使他在江南数省成为万众仰慕，争相朝拜的慈善家。如果说，一般知识分子奉其为神明是被其学说的魅力而吸引的话，那么平民百姓则是对在茫茫人寰中竟有如此为善的人而感化，进而五体投地、顶礼膜拜的。

当然，林兆恩登上教主的宝座，还离不开一个重要的条件，即宗教最后形成的组织形式。

（三）学术团社和民间宗教

历史上，许多新生的宗教往往要经历从旧宗教母体里脱胎，从一种宗教向另一种宗教演化的过程。三一教的教义无疑是儒、释、道思想融会、杂糅或曲解，后来又明显地受到民间宗教信仰的影响。但三一教的组织却不是任何宗教的派生物，其母体是一种松散的学术团社，这是它独具一格之处。

学术团社是已于禄位或未于禄位的知识分子的组织。这种组织似乎不可能和宗教，特别是和民间宗教发生联系。但历史并不是人们臆测的产物。

两宋时代，由于多种因素造成知识分子地位的提高，文人代替了武人当政。科举事业空前发达，各种学术团体也随之兴盛。学术团社一般以共

同思想为其纽带，以书院、讲堂为其活动中心，形成不同派别。宋代的白鹿等四大书院，周敦颐讲学的濂溪书堂、朱熹在福建讲学的紫阳书院是其代表，张载则在关中创立了所谓关学。明初，学者承袭程朱。至明中叶，陈献章、王守仁别立宗旨，抗衡朱学。特别是王守仁“门徒遍天下，流传逾百年，其教大行。……嘉、隆而后，笃信程朱，不迁异说者，无复几人矣”。[①] 王学的兴起冲击了程朱的一统天下，各种思想派流兼泻杂出，在客观上活跃了明中末叶至清初的思想界。是时，讲学之风遍宇内，学派林立，领袖辈出。特别是江南数省，一说倡明，和者云集，流风所及，已成传统。除了王、陈之外，湛若水、钱德洪、王畿、王艮、何廷仁、李贽等等，无不设帐讲学，广有门徒。如王畿“足迹遍东南，吴、楚、闽、越皆有讲会，年八十余不肯已。……所至听者云集。……而泰州王艮……门徒之盛，与畿相埒”。[②] 正是在学派林立，讲堂迭起的历史条件下，林兆恩在家乡莆田创立了学派，并先后建起了宗孔堂和三纲五常堂。

几乎与文人结社的同时，民间宗教也成批地涌现出来。南宋初年，吴郡沙门茅子元创白莲教，建白莲忏堂。最初的白莲教应是佛教的一支，后乃蜕变成民间宗教。元代白莲教急剧发展，其支派遍及大江南北，“历都过邑，无不有所谓白莲堂者，聚徒至千百，少不下百人，更少犹数十。栋宇宏丽，像设严整，乃至与梵宫道殿匹敌”。[③]“佛法之外，号曰白莲，历千年而其教弥盛，礼佛之屋遍天下。”[④] 白莲教在福建也得到迅速发展。著名之建宁路后山白莲堂掌教人肖觉贵，每日念经，为皇室祝寿。皇帝也应大臣之请，把白莲堂改为报恩万寿堂。白莲教在福建影响之大，由此可见。这一时代，还活动有摩尼教、白云宗、弥勒教等教派。

明代中末叶，民间宗教活动愈演愈烈。在华北、江南，新教门竞相创立。从明正德年间起至明末，罗祖教、黄天教、圆顿教、收元教、还源教、东大乘教、西大乘教、弘阳教、静空教等等，相继产生。“有一教名，便有一教主，愚夫愚妇，转相煽惑……此在天下处处盛行……”[⑤]“迩来，淫祠日盛，细衣黄冠，所在如蚁”，“邪术诬世”。[⑥]

北方各教，特别是罗教、黄天教等迅速流布江南。明代末年浙江衢西

① 《明史·儒林一》。
② 《明史·儒林二》。
③ 《水云村泯稿》卷三，转引杨讷《元代的白莲教》，载于《元史论丛》第二辑。
④ 转引杨讷《元代的白莲教》，载于《元史论丛》第二辑。
⑤ 《明神宗实录》卷五三三，万历四十三年三月。
⑥ 《明光宗实录》卷三，泰昌元年八月。

出现了长生教，宗主黄天教。浙江庆元县殷继能、姚文宇则尊奉罗祖，与当地摩尼教、白莲教信仰结合形成老官斋教。罗祖信仰从浙江迅速流布福建。从清代雍正年间史料来看罗祖教及其分支大乘教、无为教、老官斋教，以及其异名同教支派一字教、金童教、三乘教广泛在福建各地、包括林兆恩的家乡一带流传。这些教派广设斋堂、庵堂，教势极大，许多和尚、尼姑亦混迹其中。

历史创造了各种知识分子的学术团社，也创造了流行于底层的形形色色的民间教派。这两者隔着一道壕沟深堑，但是只要现实需要，鸿沟之间也会架设起桥梁。学术组织是知识分子的团社，它面向的社会范围极其狭窄，而且组织机构松散。宗教则不然，它有相对严密的组织，各阶层人士都可以参与其间。林兆恩的学术团社既然已经具备了向宗教转化的内在因素，就导致了它必定要面向各阶层，渗透到社会各个角落，才能图存，才能发展。事实证明，林兆恩及其弟子为人行艮背法，疗疾去病，并参与收尸、葬骨、放粮、救济等工作，已经从一个窄狭的学术团体面向广大底层社会，使他们的团体带有了慈善机构的性质。而且当时的社会已经为它的发展提供了宗教形式，也提供了信仰宗教的物质基础——群众。在内在因素和外在条件全都成熟的情况下，事物的性质就发生了转化。一种新的宗教产生了。三一教是一种既不同于正统宗教又不同于一般民间宗教的社会组织，在它形成以后相当长的时间里还带有学术团社的痕迹。当然随着时间的推移，与知识分子的学术团社相去愈远，而逐渐受到同时代其他民间宗教的影响。虽然其核心成员还包含一定数量的知识分子，但比起其他阶层的信仰者来说毕竟微不足道了。三一教是一种桥梁，它不仅把哲学带进了宗教的殿堂，使儒、释、道三家紧密地调和起来，也使知识分子的学术团社与民间宗教发生了联系。

（四）社会作用的评判

林兆恩曾经说过：

> 君子之于道也，以理身、理家、理国、理天下，以继往圣，以开来贤，此其有贵于道也。夫道也者，文之足以定太平，武之足以勘祸乱。[①]

① 《林子全集》元函第二册《道无不可》。

这段话是他对他的“道”——三教合一思想的社会作用的概括和总结。他的道就是要倡天下各色人等无外于孔氏之道，无外于三纲五常规定的封建秩序。他认为整个社会只要合于他的道，就可以祖述尧舜，宪章文武，达到人人利利乐乐的太平盛世。如若有人不按其道行事，甚至有背于三纲五常，他的“道”就会不客气地行使“戡乱”的职能。从整个历史背景考察，作为如此有体系的三教合一思想的出现，恰恰适应了封建社会末期地主阶级对理论的实际需要。

但为什么还有人把他的学说指为异端，把三一教指为邪教？历史现象是复杂的。林兆恩虽然尊孔，可是他的弟子却把他抬到高于孔、老、释迦的至高无上的地位；他虽然崇儒，但对孟子以后诸儒，特别是程朱诸人多所指斥；他虽然深受王阳明心学影响，却又超出了王学范畴，毫不掩饰地走向宗教。这样就不能不遭到当世一些人的反对；他本人由于自我意识的无限膨胀，不仅与当时各种儒学流派分庭抗礼，而且大有雄视千古，以孔孟以来第一人自居的味道，也就不能不遭受一些人的忌恨；他的学说的主要支柱是各阶层官吏、知识分子。可是他又往往藐视一些地方官吏，甚至“父母官”也必须持门生贴方能与之谋面。这就不能不遭到一些官僚的诋毁。至于他的学说的核心虽然是融会三教以归儒，贬抑释老以尊孔，但晚年又时有流于佛、道的偏颇，以至受到一些思想家的指斥，把他与李贽并列为闽中两大异端。林兆恩的确不同于当时任何一位思想家，也不同于任何一位正统宗教的宗教家，他是一种思想流派的集大成者，又是一个新宗教的开创人。他的思想虽然博杂，但不乏深刻动人之处；他的社会理想虽然带有浓厚的乌托邦色彩，却反映了部分知识分子乃至下层群众的憧憬与期望；他的伦理道德规范虽然没有超出儒家窠臼，在人民群众的心目中却是对当时的腐败的社会风尚的一种扭转和制约；他的行善积德虽然具有陈腐的一面，却又与各阶层共同信奉的社会传统合拍，从而产生广泛的共鸣；至于他创九序功，行艮背法，为人去疾治病，更赢得了广大无医无药，疾痛惨怛的穷苦百姓的拥护，至今信奉不衰。当然林兆恩是一个特定时代、特定环境的产儿，他的思想及他的宗教没有也不可能冲出旧时代的羁绊，还明显地带有封建社会后期难以磨灭的印记。与同时代的李贽、黄宗羲诸人并不属于同一范畴，更谈不上是封建时代的贰臣、时代的逆子。

林兆恩的三教合一思想与他开创的三一教，几经历史的磨难，在风涛与沉云的压抑中与时代并行，至今已历四个世纪。它不但在中国东南扎下根来，而且在海外广为传播，颇具凝聚与耐受力。这其中的原因很难一语道破，令治史者慨叹深思。

附录：林兆恩著述简介

林兆恩一生著述颇富，洋洋洒洒，百余万言。据《林子行实》、《林子年谱》、《林子本行实录》诸书记载，在他生前出版或再版的各种集子就不下一二十种。五十一岁时，他将诸书总名《圣学统宗》。六十八岁时，“再编生平所著书，八十七集，分作六函。四函以元亨利贞标号，又二函以乾坤标号。乾坤二函皆系摘言。”[①] 在这一阶段还出版过《林子编摘》、《倡道大要》、《教外别传》等书。七十二岁时，再次命门徒把自己的著述分门类编：“《林子分内集》、《三教分摘便览》，凡六十有二篇，共十册。又分摘拾余十有二卷，共三册。”加上《三教解经》共十册，《三教原编》共十册，合计三十三册，分四函编辑。[②] 七十六岁时，又命张洪都等编次标摘四书正义、正义续等，名曰《林子四书正义》，共计二十册。[③] 上述诸集并没有包罗林兆恩著述的全部。

以上编纂的各种版的集子在国内还有部分收存，下面分别简介：

《三教正宗》，明嘉靖年间刻本，林大朝等校梓，分上下两册。藏北京柏林寺图书馆。

《三教正宗统论》，明万历庚子（1600）季夏，涵江夏心堂重梓版，六册二十卷。卷首扉页有墨书：“明刊三教会编九卷，明末三教会通思想，影响甚巨，多有以开教立宗者，林氏此书未可忽也。颍州西湖渔父识。”是书有序四篇：林兆恩《书三教会编卷端》，《刻三教会编自序》。卢文辉《重刻三教会编序》，木子寿《三教会编小序》，藏北京柏林寺图书馆。

《三教会编要略》，明嘉靖癸亥（1563）刻本，计九卷八册。为林兆恩最早出版的著作之一。有序两篇：林兆恩《书三教会编卷端》和门人木子寿《小序》。第一册扉页有今人容肇祖先生写于民国三十七年（1948）小识一篇。[④]

《林子分内集分摘便览》，明万历戊子（1588）刻本。据《林子行实》记载，此书应为六十二卷共十册。我们所见的本子藏于北京大学图书馆善

① 张洪都：《林子行实》，第27页。
② 张洪都：《林子行实》，第36页。
③ 张洪都：《林子行实》，第39页。
④ 该书收藏于北京大学图书馆善本部。

本部，计三十六卷本五册。日本学者间野潜龙收藏有九册。为什么林兆恩要出版这样一种集子呢？他在《林子分内集分摘便览自序》中说：

> 必曰三教分内集者，非他也。论语曰：老者安之，朋友信之，少者怀之，是皆宇宙内事，是皆吾人分内事也。……余每病所著三教书似为太繁，乃命陈生大道，分摘其要，抑亦便于人之观览。

以上所述各种版本不同、名目不同、内容也不尽相同的集子都不是林兆恩的全集。林兆恩死后，他的弟子们纷纷为他编纂全集。据我们所知共有三种不同版本：

一种是林兆恩族弟林兆珂在他死后不久编纂的全集，称为万历刻本的《林子全集》。这种版本分藏于日本各图书馆。间野潜龙在《林兆恩及其著作》一文中将日本几处所藏互相参照，列出篇名，计七十九篇。编纂者林兆珂是个博学多才的读书人。据《兴化府莆田县志》卷二十二记载：林兆珂是万历甲戌进士，后升任刑部主事，历员外郎中，为大司寇，后又为廉州太守。家居二十余年，键户读书，丹铅不辍。曾述注过屈原、李白、杜甫、王维等人的诗集，批点左传，著《宙合》、《多识》等书。

第二种林兆恩的全集是由林兆恩的弟子卢文辉和再传弟子陈衷瑜编纂的二十六册本的《林子三教正宗统论》，简称《三教正宗统论》。这种本子颇为流行，时至今日各地的三一教徒还把它作为传教经典。北京图书馆、北京大学图书馆善本部都有收藏，但都是作为明万历刻本。其实这种本子问世于明崇祯十七年，即甲申年（1644）。载于第一册的陈衷瑜《目录记因》讲：在林兆恩七十九岁的时候，礼部征集各种文人著述，为了应命，他命令卢文辉结集是书。由子时间紧迫，无暇删校，共合集六十多册。林兆恩死了以后，卢文辉将它删减成三十六册，分元亨利贞四函。但由子建三教祠等事的拖累，卢文辉在世时未能付梓。卢的弟子陈衷瑜又进行了多年的努力，是书终于出版。在元函一册《三教合一大旨》后有“时岁在甲申复月之吉，门孙陈衷瑜百拜谨跋”字样。由此可知此书问世时间最早也在崇祯十七年（1644）。卢文辉和陈衷瑜是莆田三一教的领袖人物，关子他们的情况已在三一教的演变一节介绍了。

第三种《林子全集》是明崇祯四年（1631）出版的本子，它分别收藏在北京图书馆善本部和浙江图书馆善本部。北图收藏的为四十一册本，浙图收藏的为四十册本，都分成元亨利贞四函。北图收藏本元函为十一册，余下每函十册。浙图每函十册。这种版本的《林子全集》由直隶人、太监

涂文辅等人出资汇刻的。下面主要介绍北图善本部收藏本。

元函第一册包括八篇序言和跋。开首为《林子全集要语》，序末有“崇祯岁辛未节端阳漳弟子马鸣起书于敬事之精舍。”二篇是《林子全集自序》（录《分内集》旧文三段）。三、四、五、六、八诸篇分别为诸弟子序跋。最重要的是第七篇《林三教先生全集序》。序末有“崇祯四年辛未中秋之吉金陵倡教不肖门人真懒百拜汉谨”字样。

崇祯四年（1631）出版的《林子全集》的原稿即是名叫真懒的人提供的。真懒是三一教金陵中一堂堂主，写林子全集序时为崇祯四年。此书虽晚出于万历版本的《林子全集》，但比三十六册的《三教正宗统论》却早出十三年以上。不仅如此，原稿在崇祯四年时已问世四十年。由此上溯，则在万历二十年时书稿已备集，是时林兆恩尚存人世，正是弟子们纷纷为他编辑出书的时代。真懒一生，备受艰辛，因以四十年间“镂板未备”，难以付梓。直至崇祯初年，“门下涂生文辅，慕道慎笃……叹服不已，毅然捐金授梓”[①]。与此同时，直隶沧州盐山地方，“门下孝廉刘生永昌，孝廉子生廷陈……醵金助刻”[②]。是书终子问世。

关于这种本于的《林子全集》，在清代乾隆年间开馆编纂的《四库全书》提要中有所记载：

> 《林子全集》四十卷，生年立说，欲会三教为一。……是及（乃）其门人涂元辅汇刻。分元亨利贞四集，每集十册。[③]

此种《林子全集》国内个别研究者知有其书，为了便子参照研究，我们特抄《林子全集》目录于卜：

元部共十一册

第一册：《自序三篇附诸门人序跋》。

第二册：《五切不可》、《作圣》、《仲尼天地》、《度世》、《道无不可》、《三教无遮大会》。

第三册：《道一教三》、《万古此纲常》、《纲常教之本》、《复古之道》、

---

① 《林三教先生全集序》，崇祯四年版《林子全集》元函第一册。

② 《林三教先生全集序》，《林子全集》元函第一册。

③ 《四库全书提要》卷一二五，《杂家类》。转引自间野潜龙《林兆恩及其著作》。这里，日本学者引用的《四库全书》提要记载有两个明显的错误。其一，崇祯四年本《林子全集》不是四十卷，而分别为四十册和四十一册，每种都有一百三十余卷。其二，汇刻人乃涂文辅，而非涂元辅。涂文辅，字左垣，是明末魏忠贤集团的重要成员。

《宗孔之儒》、《孔门心法》、《九序》。

第四册：《心是圣人》、《须识真心》、《艮背行庭》、《炼心实义》、《世出世法》、《在世出世》。

第五册：《性命》、《性命仁丹》、《常明教》、《本体教》、《河图洛书》、《心交》。

第六册：《常道篇》、《无生篇》、《太虚天地》、《真我昌言》、《佛菩萨义》、《无神实义》、《梦中人》。

第七册：《经传释略》、《德性问学》、《格物正义》、《立本》。

第八册：《信难》、《儒经讯释》、《黄老讯释》、《无为真实义》、《见性篇》、《坛经讯释》、《教外别传》。

第九册：《权实》、《破迷》、《三教异端》、《持斋辩惑》、《念经辩惑》。

第十册：《心镜指迷》、《银丝喻》、《七窍》、《易解俚语》、《著代礼祭》、《崇礼》、《歌学解》、《诗文浪谈》。

第十一册：《六美条答》、《井田》、《异河迂谈》、《山人》、《遍叩三门》、《天人一气》、《帖门辞谢》、《跋二篇》。

亨部共十册

第一册：《论语正义》上一卷。

第二册：《论语正义》下一卷。

第三册：《大学正义》一卷。

第四册：《中庸正义》一卷。

第五册：《孟子正义》上一卷。

第六册：《孟子正义》下一卷。

第七册：《道德经释略》上三卷。

第八册：《道德经释略》下三卷。

第九册：《常清净经释略》一卷、《心经释略》一卷、《心经概论》一卷。

第十册：《金刚经统论》四卷。

利部共十册

第一册：《会编盘古氏至秦二世》二卷。

第二册：《会编汉高祖至隋恭帝》二卷。

第三册：《会编唐高祖至后周恭帝》二卷。

第四册：《会编宋太祖至元顺帝》三卷。

第五册：《先愆》一卷、《三教经略》一卷、《儒经》一卷。

第六册：《醒心诗》一卷、《林子旧稿》一卷。

第七册：《林子续稿》五卷。
第八册：《林子续稿》二卷、《疏天文稿》二卷。
第九册：《夏语注释》二卷。
第十册：《夏语注释》二卷、《三教合一六要》一卷、《颂章》一卷。
贞部共十册
第一册：《分内集宗教至法身无法》三卷。
第二册：《分内集性命至圣贤禽兽之分》三卷。
第三册：《分内集问仁至时人按剑》三卷。
第四册：《分内集知往藏来至三教以孔子为宗》三卷。
第五册：《心圣直指》一卷。
第六册：《道统中一经》三卷。
第七册：《寤言录》二卷、《林子书札》一卷。
第八册：《醒心摘注》一卷、《联句》一卷。
第九册：《林子行实》一卷、《中一堂行实》一卷。
第十册：《林子文略》。

仔细研读这部《林子全集》，并对照日本所藏万历本目录，我们可以看出：(1) 崇祯四年（1631）出版的这部书不是依据林兆珂等人参订的那部《林子全集》，而是另有所依。据《林子行实》记载：此书“依先师在日亲笔旧稿，无半字更易。所谓不愆不忘，率由旧章也”。[①] 同时，这部书在出版前还经过林兆恩孙等多人核准校对，因此内容是可信的。与万历刻本目录比较似乎内容更丰富，篇名卷数都多。(2) 这部书贞集第九册载有《林子行实》一卷。《林子行实》是林兆恩亲传弟子张洪都在林兆恩逝世的第二年（万历二十七年，1599）撰成的。比《林子年谱》（撰于万历三十八年，1610）要早出十一年。比《林子本行实录》（撰成于清顺治十二年，1654）要早五十六年。它内容真实，比《林子本行实录》较少神化。黄宗羲主要参照这部行实，写出的《林三教传》，有许多地方几乎是一字不差的转录。(3) 这部《林子全集》还附有一卷《金陵中一堂行实》。它以大量史料记载了林兆恩死后门徒们在大江南北“分任倡教”的情况，对研究明末三一教的兴衰演变，弥足珍贵。(4) 这部《全集》的某些卷还附有弟子序跋，也都提供了零星史料。笔者认为，崇祯四年刻本的《林子全集》是研究林兆恩思想和三一教的一个较好的本子，因此我们把它作为本书的主要史料之一。

① 张洪都：《林子行实》，《林子全集》贞函第九册。

除此之外，我们在国内各地，特别是在莆田地区进行社会调查时还见到过一些三一教经典和有关该教礼仪方面的书籍，由于篇幅所限，不一一介绍。

第十四章　明清时代的圆顿教

圆顿之名，本自佛教。在佛教昌隆的北魏，时光统律师（慧光）曾立三教，其第三为圆教。在佛教中，这种作法，称为判教。后起的天台宗，亦以判教为教义骨架，立四教，第四为圆教。华严宗立五教，第五为圆教。所谓圆教，在天台宗、华严宗中被认定是教义的最高层次。在华严宗中圆教即指说一乘教理的《华严经》和《法华经》，意指教义的圆融、圆满，能合十界三千诸法为一体；而体味这种教义时，如能一心发悟，便成正觉，即达到所谓顿悟成佛的地步，故此又叫做圆顿或圆顿教。此中的“教”并非教派的教，而是教法之“教”。进而推之，天台宗实行的戒法则称之为圆顿戒，而实行的禅观，又叫圆顿止观。所谓圆顿止观，是观宇宙万象与法界、真如、实相、法相为一体，静止妄念，真智通达，由止成观，由观资止，止观相融不离。而止观又分为渐次、不定、圆顿三种，圆顿止观为最具悟性者为之，可经过止观，摄万象于一心，达到顿悟成佛的目的。可见圆教也罢，圆顿教也罢都是佛教的判教，而不是一种宗教或教派之谓，更谈不上是一种民间宗教的教派。

然而，所有的中国的民间教派无一不是直接或间接地从佛教、道教乃至儒家伦理思想中汲取养分，滋补自己，并最终离经叛道，自成一统。由于天台宗、华严宗都是佛教中大的流派，对后世影响很大。它们对禅宗的最终形成不无启迪之功，而且对民间宗教影响不小。就圆顿教法而言，千载而下，就成了圆融万法，顿速成佛的同义语，为民间教派广为接受。它的内在含义，投合了部分民间宗教家的好大喜功。这些人总以为自己的教义汇合百川，融通万法，可将芸芸众生迅速带往彼岸世界、成佛作祖。甚至明代末叶，在新型教派蜂起的“燕南赵北”之地，竟然出现了一个以“圆顿”为名的宗教，即圆顿教。

一　圆顿教的初起——黄天教的支派

圆顿教最初兴起于北直隶，时在明代末叶。其后发展到了河南、江苏、江西、湖北、四川，另一支则由山西向陕西、甘肃等省份发展，教名亦多有变化。在江西，其教名为圆顿大教、大乘圆顿教，又曰三皇圣祖教。在山西则称为油蜡教，而在陕西、甘肃一带又时称为悄悄会或红单教，而时隐圆顿教之名。

关于圆顿教的渊源，是明末民间宗教最难搞清的问题之一。史料零散，说法矛盾。本文将依据清代档案及有关宝卷等史料分别对山西、陕西、甘肃这支圆顿教及直隶、江西、湖北另一支圆顿教加以考析。

在明代民间宗教中，最早关于“圆顿教”的史料，出现在罗教经典《苦功悟道卷》所载《祖师行脚十字恩情妙颂》。这篇《祖师行脚》记录了罗梦鸿一生行迹，应是其弟子所为。其中有这样一段韵文：

有三口、现住世、佛正佛广。
老祖母、掌庵居、照旧传灯。
立一枝、微妙法、圆顿正教。
开五部、大乘经、普度众生。

根据“有三口、现住世、佛正佛广。老祖母、掌庵居、照旧传灯”分析，这篇《祖师行脚》应是在罗祖死后不久出现的，时在嘉靖初中叶。因此“圆顿正教”的说法亦应在这段时间出现在《苦功悟道卷》中。当然罗教并不是后来的圆顿教，此中所云“圆顿正教”是指一种教法，而不是特指某个教派。罗教五部经的作者自认为其教义圆融了世间正法，辟驳了“邪法邪道”，是直指本心，不假外求的真谛，是顿悟了人世生死大事及宇宙本源的无为正道。所谓“一法包含无量法，一门劈破万般门”，正是“圆顿正教”的一个脚注。这种说法无疑影响了后来问世的圆顿教。

真正以圆顿为教名的是黄天教普静及其门下。明代万历年间问世的《普静如来钥匙宝卷》中多次出现关于圆顿教的记载。《钥匙佛宝卷序》云：“修行不在寺院内，我掌弥勒圆顿教”。写序人公然将黄天教称为圆顿教。这里的圆顿教已丝毫不具备天台宗、华严宗圆顿教法的内涵了。在本书黄天教一章，我们分析了黄天教外佛内道，以道为尊的特征，了解了它修炼内丹的宗旨。这个教派打着崇佛的旗号，不过是在崇佛的万历时代的

一种自我保护措施，而自称圆顿教也出于光大自身的实际需要。

在《普静如来钥匙宝卷》第一品中，作者解释了圆顿教的来历及含义：

> 钥匙古佛开大道，专来出世说修因。古佛留下圆顿教，普度众生离红尘。圆者，十方都圆满；顿者，顿吾（悟）心意明；教者，教人都成道；门者，门人躲阎君。

而且认为圆顿教乃是“清静玄法”，即道教：

> 清者，毫丝无染污；静者，不贪半毫分；玄者，无为玄妙理；法者，蕴空法王尊。

上述这种理解与佛教圆融诸法，顿悟成佛根本无关，指的是黄天教的根本宗旨——修炼内丹。在《普静如来钥匙宝卷》指圆顿教为清静玄法后，马上解释何为清静玄法：

> 人有三宝精气神、地有三宝水火风，天有三宝日月星，修行要知天地根，九宝三宝同相见，炼就金丹自超生。①

可见黄天教理解的圆顿教就是修炼内丹，通过修炼，打破凡圣、生死的界限，迅速成佛成仙。这是对佛教典型的冒名顶替。

在黄天教中，开派祖师普明从未提及圆顿教或圆顿教法，也没有以圆顿教主自况。黄天教从何时何人始称圆顿教尚不清楚。有这样一则史料：

> 妖人李英、潘文成者，凤阳府运粮军也，往来大同边上。大同妖人王普光聚党为龙华会，自称沌元教主。其徒王道玄、丁泽等服从其教。普光使道玄、泽往扬州、江阴等处，英、文成往凤阳等处，四路撒令旗，聚众为乱。②

黄天教第二代教主即王普光，又称普光佛。黄天教活动地域又恰在北直隶

① 《普静如来钥匙宝卷·钥匙佛如来开四句妙诀分第一》。

② 《明实录》天启三年三月丙申。

万全卫及山西大同府一带。上段史料所云“妖人”无疑指黄天教。而“沌元教主”即“元沌教主”，元沌教主即圆顿教主。可见在明天启间山西黄天教也自称圆顿教。值得质疑的是王普光。普光是李宾的妻子，死于万历四年（1576），不可能在数十年后的天启三年（1623）“聚党为龙华会，自称沌元教主”。显然是后继者假冒普光之名，“聚众为乱”。但这段史料也引起我们的思考：是否当年黄天教第二代教主王普光自称过“圆顿教主”？黄天教称圆顿教是否应从王普光始？我们暂时找不到史料佐证。

但是万历初年著名的黄天教宗教领袖普静，即所谓钥匙古佛却明确地提倡圆顿一词。《普静如来钥匙宝卷》第十一分云：

> 宝卷传细行，佛法僧，三才静公，掷下乘，当有谁明，收元了道通凡圣，表光祖，道号明镜。宝卷是佛送，钥匙佛来下天宫，普度众生离红尘，善男信女归圆顿。①

同卷第十二分云：

> ……亲升俺，诸佛祖，金榜标名。开金船，到处行，普天知道。才显出，圆顿教，清净佛门。②

同卷第十六分云：

> 钥匙佛，开天地，从来降世。……立龙华，古弥陀，显大神通。天催动，才显出，圆顿真教。钥匙佛，称名号，道德玄门。③

凡此种种，都足以证明在万历初中叶，黄天教的一个支派已经把教名改称为圆顿教，在那时圆顿教已经是黄天教的一个别称了。关于这一点还有一些旁证。明代万历二十二年（1594）刊行的《大圣弥勒化度宝卷》中《化度烧香忏悔送佛品分第十二》云：

> 弥勒佛说，我那是无为法长生道，置立门圆顿教。原有十句道

① 《普静如来钥匙宝卷·钥匙佛如来开细行妙诀分第十一》。
② 《普静如来钥匙宝卷·钥匙佛如来开七宝妙诀分第十二》。
③ 《普静如来钥匙宝卷·钥匙佛如来开蕴空妙法分第十六》。

偈、八句真言、四句妙诀、三指玄关、十部初工、十二部法宝、九九玄妙八十一层口诀、一十六句心法、十步全工。此乃俱是佛祖真言，须要口口相传，切不可动笔而抄。①

从“无为法长生道，置立门圆顿教”等内容，可知《大圣弥勒化度宝卷》应是黄天教系统的宝卷。日本学者泽田瑞穗即持此见。明崇祯间，浙江西安县汪长生宗主黄天法门，在江南创长生教。其后不久问世的《古佛天真考证龙华宝经》有“圆顿教、立宗门、度下儿女。普善祖、领护法、归依佛门”的记载，把圆顿教的倡立归于长生教创始人汪长生。汪长生，字普善，他被认为是黄天教十祖，以普明为七祖，普光为八祖，普静为九祖。我们认为圆顿教并非普善所创，在它之前黄天教一支即自称为圆顿教。但《龙华经》上述史料亦可旁证：圆顿教的确是黄天教的异名同教。再者，《龙华经》卷一开经部分有“一字为宗”、“一字排谕”、“一字难续”、“一字流通”等内容。这“一字”即“普”字。所谓“一字为宗”，或“一字流传”即以普字为宗，以普字流传。在明代末年以“普”字为法号，流传教派者仅黄天教、长生教、江南斋教。由此可见，圆顿教以普字为法号，依然是黄天教的传统。

二　弓长所倡圆顿教与黄天教、东大乘教之关系

明末清初，一个号称弓长的宗教家，以狂热的信仰，执着的追求，毕一生精力，在北直隶等地组织起一支民间教派，称之为圆顿教，并撰经写卷，总其成曰《古佛天真考证龙华宝经》。这部洋洋大观的四卷本宝卷的作者，力图以高屋建瓴的气势，抛开以往教派的门户之见，对明中叶以来的民间宗教活动作一番总结。其教派称为圆顿教，大概自认是圆融了诸宗诸法。故弓长在经卷公开宣称“诸佛万祖，都皈圆顿”、“三乘九品皈圆顿”。可见这支圆顿教的领袖弓长是以继往开来姿态，野心勃勃地构筑自己的大一统的宗教王国，并盘踞其上称佛作祖。虽然弓长自认为圆融了千宗万法，却从娘胎里就带着根性，他的这支教派明显地受到黄天教，特别是东大乘教的影响。

关于弓长所倡圆顿教，日本学者泽田瑞穗《龙华经的研究》作了详细考证，本节将部分参考其成果。

---

① 转抄自日本学者泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，第216页。

（一）关于弓长行迹

所谓弓长，即张字之分解。弓长是明末清初北直隶的一位姓张的民间宗教领袖，著名的《古佛天真考证龙华宝经》的作者。[①] 这部经在数处暗示了弓长的行迹。据《无生传令品》云：

> 祖母吩咐，当初西方教主阿弥陀佛转到北方掌教，号曰无量寿佛，无量寿佛临凡，号曰真武老祖，真武老祖临凡号曰天真古佛，天真临凡，号曰弓长老祖，今该天真圣投凡穷，落在燕南赵北中元之地，草桥关桑园里大宝庄居住。

文中西方教主阿弥陀佛号曰无量寿佛，“临凡”号曰真武老祖等语，并非虚指。本书闻香教一章考证《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》，指出经中云“阿弥陀佛”即指闻香教创始人王森。《龙华经》中的阿弥陀佛、无量寿佛、真武老祖都是王森在教中称谓。在上段引经中弓长以王森转世自居、故曰天真古佛“临凡下世”在草桥关桑园里大宝庄。这个大宝庄实际是弓长的家乡。弓长不是王森的后裔，当然其祖居也不可能在滦州石佛口。据日本学者泽田瑞穗诸人考证，所谓大宝庄在直隶保定府高阳县境内，弓长即当地有名的宗教家张璁。[②] 关于弓长，生年不详，但其行教、取经、造经诸行迹，《龙华经》都有记载：

> 弓长每日改身心，下元甲子临东土，
> 正月初一子时中，金色头陀明心性。（《第三品》）
> 无生母，吩咐汝，法王传令。
> 天真佛，圣临凡，下生东土。
> 下生在，中元地，燕南赵北。
> 桑园里，大宝庄，有祖家门。
> 古圆明，普覆着，弓长老祖。
> 甲子年，正月一，见性明心。（《第三品》）
> 无生吩咐，叫弓长，今年是己巳年，该你南北展道。（《第十一品》）

---

① 本文所使用的《古佛天真考证龙华宝经》为民国己巳年（1929）三月印行的管兰田珍藏本，慈诚印刷局出版。四卷二十四品，藏于北京图书馆。

② 参见日本泽田瑞穗：《龙华经的研究》，载《校注破邪详辨》。

祖母差己巳南北展道，辛巳年，又该差东西取经。(《第十一品》)
辛巳年正月初一日，家乡古佛金牌请弓长有信。(《第十二品》)
己巳年南北展道，辛巳年东西取经。(《第十二品》)
下元甲子临东土，丙子年间大法兴。(《第二十四品》)①

上述经文中点出的“下元甲子”、“己巳年”、“辛巳年”、“丙子年”等年号，都暗示着弓长的一生宗教活动：

甲子：天启四年（1624），弓长“明心见性”，修炼内丹成功。

己巳年：崇祯二年（1629），“南北展道”，即南北传道。这年初，他先渡黄河，入河南境内传教，在汴梁城十字街前打坐，“承天祖”以下许多教徒“皈依授记”。接着到南京金陵郡三山府，“南霞祖等九人迎接会道。弓长授以“点玄关”妙诀，即修内丹功夫，“九人愿皈依祖教”。是年七月十五日又到湖北武当山太和宫，“许真君”与弓长讲道，并同行四川，会见道友。九月初九到四川大峨山玄天洞，与“朝源祖”及南霞、云霞、丹霞、烟霞四祖“相会聚真”。下大峨山后，有大头行普亮，“先得信香”，领十八头续迎接弓长。是年十月十五日“下元圣节”，在此做龙华三会九昼夜。从四川又回到江苏扬州，在“天心府留下点诀。”从《龙华经》的行文中可知，弓长前后曾在豫、苏、鄂、川四省传教。“分三宗、立五派，传下九杆十八支”。

丙子年：崇祯九年（1636），“大法兴隆”，关子崇祯九年“大法”如何兴隆，经中无载。

辛巳年：崇祯十四年（1641），“东西取经”。所谓“东西取经”，即到滦州石佛口王姓处学习并获取了东大乘教的经典。

从滦州取经后，弓长着手撰《古佛天真考证龙华宝经》。关于撰写此经过程，《龙华经》本身亦有记载。据《东西取经品》云，弓长：

己巳年南北展道，辛巳年东西取经。
壬辰年真经出现，甲午年刊印流通。
龙华经天真心印，弓长祖密寄双林。
至龙年真经出现，木马年丁丑施行。
祖警中吩咐木子，将真经抄写誊清。
嘱天然证明字眼，阐祖教演法度生。

① 参见［日］泽田瑞穗：《龙华经的研究》。

在《万法归一品第二十四》中亦有记载：

> 真子普传僧，续道阐宗门，天然同搭手，普应度众生，双林收宝偈，普化演真经，愿人明圣意，木子转法轮。辰年经出现，木马法流通，丁丑念二日，开板立合同，青羊己卯月，经板果完成……

经中指出，《龙华经》于壬辰年出现，又说龙年真经出现。其实壬辰年即龙年，中国十二生肖辰为龙。壬辰年即清顺治九年（1652）。到了甲午年《龙华经》第一次“刊印流通”。此经又云木马年“法流通”或“木马岁丁丑施行”，木马年即甲午年。午年即马年，而木马亦合“东方甲乙木”，“南方丙丁火”，“西方庚辛金”，“北方壬癸水”的五行说。甲与木相合，可见甲午年即木马年，即顺治十一年（1654）。《龙华经》在甲午年丁丑月念二日即丁丑月二十二日印刷出版，流通于世。可是经中又云青羊年即乙未年（顺治十二年，1655）经板完成，其中缘故已难知晓。但此经刊印是弓长弟子李姓（木子）所为当无疑义。

（二）弓长与黄天教、闻香教之关系

弓长所倡大乘圆顿教或称圆顿教，明显地受到黄天教，特别是王森东大乘教即闻香教的影响。弓长在《龙华经》开经部分开宗明义：

> 古佛出世，设立宗门，有凡有圣，有修有证，有传有授，有性有命，有升有降，有诀有印，有阴有阳，宾主相应。古佛为相，无生为本，置立为起，收源为落，一字为宗，大乘为法，圆顿为教，古佛法门，末后一着，千门万户，尽归佛门，诸佛万祖，都归圆顿。一字排谕，古佛家风，若离一字，难续莲宗，续上莲宗，得续长生，我佛金口，一字流通。

此段经文是《龙华经》的纲领，其中有三点值得注意。一是“古佛为相，无生为本”、“古佛法门”、“古佛家风”，一段话中数度提及“古佛”。此中“古佛”亦非虚指。据我所知，明中末叶民间宗教称古佛者有两位，一位是黄天教开山祖普明，一位是东大乘教倡教人王森。《普明如来无为了义宝卷》对普明的称谓都是古佛，诸如：“古佛在于灵山会上教演三乘”，“古佛留下三乘教，了死超生总收圆”，“古佛原不留空语，弘誓大愿度众生”等等，古佛称谓，贯通全篇。而且把普明称为古弥陀，即阿弥陀

佛。无独有偶，在《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》中，作者又隐喻王森为古佛。诸如："无为古佛下云宫，临凡转化度众生，无影山前谈妙道，暗钓三宗五派人"，"古佛天宫金口演，灵山宝藏法轮开"，"古佛收源来显化，千真万圣护教来，老母灵山亲吩咐，度尽残灵赴瑶台。"这两部经都以古佛称颂自己的祖师。但从时间顺序上普明（李宾）应在王森之前。王森大乘教的这类称谓似受黄天教影响，但《龙华经》中所称古佛则明指王森，而弓长既然是王森"转世"，则古佛称谓又是弓长自谓。在《龙华经》中弓长与王森一派有明显的授受关系：

凡性本是弓长祖，家住燕南大宝庄。
自幼吃斋心慈善，参师访友拜高人。
翠花张姐为引进，投拜真佛法王尊。
授持三皈和五戒，挑开四相见真人。①

关于翠花张姐行迹及弓长与石佛口王氏之关系，将在下面谈及。上述经文亦足证弓长本是东大乘教教徒。可见《龙华经》中古佛称谓不是指黄天教普明。弓长不仅称王森为古佛、有时亦称之为法王、老法王、古天真等等。这是《龙华经》承《九莲经》依缽的明证。在《九莲经》中古佛有时又被称作"古天真"。诸如"天真佛，来穿巧，隐昧包含。化真身，八十一，三回九转"，"你有缘，遇天真，聊通一线，传与你，金丹道，认祖归根"。甚至品名亦有《无量大真显道品》。何谓"天真"？天真本意为上天赋与的真性。在《九莲经》作者看来，在真空家乡时，人人皆有天真之性，下落红尘后，人人又都迷了天真之性。《九莲经》作者认为只有通过修炼，才能复本还源，而修炼之途则是学习金丹大道。由此可见，《古佛天真考证龙华宝经》经名亦直接受到东大乘教宗教观念的影响。

其二，关于"一字为宗"、"一字流通"。一字即"普"字。《龙华经》认为"若离一字，难续莲宗"。但考诸东大乘教史料，从王森起都没以普字为号者，只有黄天教和江南斋教都以"普"字为法号。黄天教从李宾起皆在道号前加普字，如普明、普光、普净、普静、普照、普贤、普善、普慧等等。这种以普为号的做法明显地受到白莲教历史传统的影响。早在南

① 北京图书馆藏：《古佛天真考证龙华宝经·万法归一品第二十四》。

宋时代白莲教初创期即以普、觉、妙、道为法号。[①] 元末明初许多农民领袖依然保持着这种传统。而白莲教最初即莲宗一枝，故《龙华经》云："若离一字，难续莲宗"，"我佛金口，一字流通"。把以道号贯以普字，作为流传延续"莲宗"的惟一方法。对此在《龙华经》内亦有其他史料佐证。弓长在南北传道时，首先在河南收了普广，到四川又有大行头普亮等十八人拜其为祖。不仅如此，在圆顿教中男女都有法号，即男普女妙。据《南北展道品第十一》云：

一字排轮续莲宗，天下行头亲来到。
叩拜老祖讨修行，弓长开口谈玄妙。

男为普，女为妙，十善之家归吾教。
有着一日大收源，哭的哭来笑的笑。

由此可见，在弓长圆顿教中是以男普女妙排定法号的。这种作法无疑是受了黄天教的直接影响。《龙华经》将普善作为圆顿教开山祖，而普善又被门徒推为黄天教十祖，此中联系是十分清楚的。

第三，关于"大乘为法，圆顿为教"。

弓长大乘圆顿教受到黄天教影响是显而易见的，但王森东大乘教的影响又明显地超出黄天教。弓长以大乘教为宗，以大乘之法为法，从宗教教义到组织体系都是如此。

从教义上讲，《龙华经》与《九莲经》多处雷同。《九莲经》云：

末后一着归家去，九玄天上证无生。
净土家乡莲池会，诸佛诸祖寿无穷……
末后一着龙华会，三佛掌教，六祖当极，星宿出世，福寿天齐，见古佛同赴莲池地。（《第八品》）
古佛治下，单等末后一着，无影山，点金山……（《第九品》）

《龙华经》作者依《九莲经》言语，亦云：

① 普度：《庐山莲宗宝鉴》卷四《慈照宗主》。中国社会科学院世界宗教研究所图书馆藏。参见本书有关白莲教初创时代内容。

古佛法门，末后一着，千门万户，尽归佛门……古佛家风，若离一字，难续莲宗，续上莲，得续长生……

两相对照，如出一辙。事实上弓长的确得授于王森教法。据《龙华经》记载，弓长曾亲往滦州石佛口“取经”。《弓长领法品第五》云：

祖母金口吩咐……汝在东土行的是那功夫？弓长曰，吾儿在东土领石佛王祖修行，传与我三皈五戒，挑开四相，唤醒缘神，看守门户，观定一针。

祖说原因，真经出在雷音寺内，有龙殊菩萨收入龙宫镇海。有石佛域老法王亲下龙宫，取在石佛域，金口传留，在世密演真机。日后己未逢拙有难……祖因泄露天机，戊午还源入圣。祖在生时，域中亲留真经一千二百部。

《龙华经》中“己未逢拙有难”、“戊午还源入圣”皆指王森行迹。己未年即万历四十七年（1619），王森为当局所拘，死于狱中。戊午“还源入圣”，则指其具体死期。万历四十七年有五个戊午日，分别在二、四、六、八、十月。王森死于何月戊午日不清。王森生前对经卷广为搜罗，且有经房。故《龙华经》讲“祖在生时，域中亲留真经一千二百部”。第五品记录了三十六部经，其中史料记载过的有如下数部：

《钥匙经》即《普静如来钥匙宝卷》或《元亨利贞钥匙经》；《三佛经》即《三佛应劫统观通书》（?）。

《九莲经》即《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》、《九莲如意皇极宝卷真经》（有老九莲、续九莲之说）；《朝阳经》即《朝阳遗留排天论宝卷》、《朝阳天盘赞》、《朝阳三佛脚册通诰唱经》；《心印经》即《传灯心印宝卷》。

其他或为正统佛经，如《妙法经》疑为《妙法莲花经》。或为非宝卷类的“邪书”，如《转天经》。《九龙经》似为《九龙战江神图》。明中叶以前皆在民间流传。

可见弓长到石佛口取回的经卷五花八门，可认定为石佛口王森父子撰改经卷有《九莲经》、《元亨利贞钥匙经》、《三佛经》。其他或为黄天教，或为罗祖教经卷。弓长对取经的经历有“赞”曰：

昔日法王留真经，后有弓长转法轮。

法从西转流东土，收入海藏镇龙宫。
辛巳年间才发现，千二百部妙玄文。
弓长领定真老五，石佛域内取真经。

辛巳年即崇祯十四年（1641），弓长与四维、耳东、壬人、一土丁、丁着意所谓“真五老”，即罗姓、陈姓、任姓、王姓、丁姓五人共同到滦州石佛口取经问道。

在前往石佛口取经前，有翠花张姐曾为介绍之人。故《龙华经》中屡次提及所谓翠花张姐，或“翠花姐”：

翠花姐，明心印，扶宗阐教。
中央地，化贤良，替祖传灯。

所谓“扶宗阐教”即指“翠花张姐为引进”之事。翠花张姐是明末居住在北京翠花胡同的一个传教家族，明代史料及清代档案皆有记载。翠花张姐则是这个家族的一个重要成员。明代万历年间，张姓家族投靠闻香教主王森，当时的宗教领袖张廷任北京城闻香教总传头。关于这个家族，清嘉庆二十一年（1816）二月教徒李和修曾有供词交代：

据供……伊只知罗祖传过十八支，后来十三支无传，只传了五支。一支是京东石佛口人王姓，听说他教门下人每年到石佛口一次。一支是张姓，听说当日在京中南城外虎坊桥翠花胡同，现有佛堂，不知是何扁额。闻近来江南船帮上习教之人，每年都于七、八月内送香火钱到京烧香，佛堂住持是僧是道不能知道。……这蠡城县米奶奶的教就是张姓一支，叫杨宗彩，不知住处。①

而另一奏折又记载：

……究诘张姓实在住址，据称系正定府大佛寺东边龚姓妇人所传，龚氏之姑米氏即系由张姓一支流传至今。龚氏曾告以张姓系在京中南城外居住，并说张姓已死有二百余年……②

① 《朱批奏折》，嘉庆二十一年二月九日直隶总督那彦成奏折。
② 《军机处录副奏折》，崇祯奏折（年、月、日不清，应是嘉庆二十一年奏折）。

上述两份奏折对翠花胡同张姓活动的记载说明：其一，翠花胡同张姓曾是罗教的一个分支，创教人死于二百年前，即明代万历年间。其二，在清代张姓后裔还有活动，江南粮船入教之人依然每年供奉香火钱。其三，张姓之教传自正定龚姓，而著名的龙天门教米奶奶又是张姓传人。上述史料足证，在明代末叶，北京翠花胡同张姓曾经掌握着一个实力很强的民间宗教教团。这支教派先为罗教一支，后又投靠王森。“翠花张姐”则应是明末清初张姓家族中一位有代表性的宗教家，她与石佛口王姓关系极为密切，故能为弓长的引进，使他能到石佛口拜谒王森后裔、并取回“真经”。张姓家族长期在北京传教，因此弓长在《龙华经》中讲：“在中央圣地同翠花张姐批下莲宗，同发善愿，悟彻心宗。”（《祖续莲宗品第十六》）。

值得注意的是张姓后裔在清嘉庆年间还与陕西圆顿教有某种关系，此不赘述。

综上所述，可知弓长在倡圆顿教过程中，明显受到黄天教，特别是东大乘教的影响，同时得到过北京翠花胡同张姓的提携。

三　《龙华经》的十步内丹术

关于弓长的行迹、《龙华经》的刊行问世以及圆顿教的组织状况，日本学者泽田瑞穗都做了详备考证。但是他对《龙华经》及弓长这支圆顿教的教义宗旨却解释不多。可以说修炼内丹是弓长倡圆顿教的灵魂，不了解这一点，就很难说理解了《古佛天真考证龙华宝经》的内核。

前一节我们已经阐述过《龙华经》经名本身与修炼内丹之关系，其实《龙华经》全篇都贯穿着一个根本思想——沉沦于尘世的芸芸众生之所以迷了“天真之性”，在于不懂人身修炼的“玄机”，只有通过修炼内丹，恢复天真之性，才能赴龙华三会，“回归家乡”。这个过程叫“复本还源”，或称之为“收源”、“总收源”。

《龙华经》作者在开卷部分说得分明，《龙华经》传留后世的目的是“找化人天，总收九十六亿皇胎子女，归家认祖，达本还源，永续长生”。因此“二十四品，品品而谈玄说妙，分分而兴圣合真”，都在于使人“见性明心”，“悟性开通”。

《龙华经》的玄妙在哪里？就在于“先天真气凝结，结成金丹一粒，

点化众盲。”[①] 这是对修炼内丹最概括的提示。

弓长曾谈到自身的修行过程。当初，他在东土“领石佛王祖修行，传与我三皈五戒，挑开四相，唤醒缘神，看守门户，观定一针。”这种功夫并无神效。弓长不敢对祖师轻加否定，只得借“老母”之口贬斥其法：“无个运转，呆呆的坐到几时。”显而易见，弓长认为王森所授仅是静坐功夫，并无运气之法，结不成丹。据《龙华经》云，后来“老母”传给他“后天消息，出细功夫”此法分为十步：

头一步修行：恰定玉诀，开闭存守。
第二步修行：先天一气，穿透中宫。
第三步修行：卷起竹帘，回光返照。
第四步修行：西牛望月，海底捞明。
第五步修行：泥牛翻海，直上昆仑。
第六步修行：圆明殿内，性命交宫。
第七步修行：响亮一声，开关展窍。
第八步修行：都斗宫中，显现缘神。
第九步修行：空王殿里，转天法轮。
第十步修行：放去收来，亲到家中。

据云，“老母”又传其“真言口诀”：

芦伯点杖，钥匙开通，这分点杖，自从海底点上昆仑，共记三十二处，三关九窍，各有步位，这便是后天出细修行也。[②]

上述十步修行及“真言口诀”的确玄而又玄，但每一步都合于道家内丹修行要领，只不过一些说法及名词术语不同罢了。

第一步：恰定玉诀，开闭存守。合于道家之筑基功夫。所谓筑基，即筑起修炼内丹之基础，使精、气、神充旺不衰，特别是保精防泄，固精则气盛，则神旺。而固精之术，在于意念专一，使之存守于玉诀即下丹田处。此即内丹家所云：“夫金丹之道，从静而人。”久之，炼得肾中元精，凝结元神，为元精化气功夫之基础。故此步修行十分紧要。

① 《龙华经·混沌初分品第一》。
② 《龙华经·弓长领法品第五》。

第二步：先天一气，穿透中宫。筑基功夫得手，元精化为元气，由静至动，气由下丹田穿出，沿任、督二脉，逐步通关。由尾闾穴上升，经夹脊、玉枕二关，运至泥丸宫，再降至鹊桥、重楼、黄庭，再纳入下丹田处。然而，空走之气，尚难成丹，且需调和药物，所谓药物即是调和神与气，使神凝于气穴。这就需要进行第三步修行。

第三步：卷起竹帘，回光返照。药物能否产生的关键在神能否常凝于气穴，而“收已清之心，而入其纳也。”又是重要条件。收心即《龙华经》所云“卷起竹帘”，凝神于气穴即所谓“回光返照”。故内丹家言：“至真之道，在乎逐日凝神，返照气穴之工纯熟，而后有来之机缄。”① 产药迟久，在乎个人体质、年龄诸条件，产药的外在表现形式是“微阳勤动”，此时，不可失其机也。

第四步：西牛望月，海底捞明。在炼精化气过程，明堂三现阳光，虚室生白。《龙华经》亦云：“西牛望月现光明”。修行至此，由精化气，已成转机。是时“真阳团聚，大药纯乾”，下丹田处已经“产药”。此即所谓丹芽，亦《龙华经》所说的“海底捞明”。

第五步：泥牛翻海，直上昆仑。《龙华经》解释此步，又言“走中宫，上升下降”。药归于丹炉，并非能发生妙用，如不运作，呆守而已。所以要行采药功夫。柳华阳对采药之道作出说明：“药气既承受以归炉，须当徘徊于子午，运动心中之旋机，又必须假呼吸之气而吹嘘之，方得乾坤于元关，合一而为一循环之沟骨矣。”② 此言药产于下丹田之炉，仍须使其沿任督二脉运动。所谓徘徊于子午，子为下丹田，午为泥丸宫即上丹田，使药物由丹田至泥丸，再由泥丸至丹田，行上升下降功夫。以升降为采取药物之术。因为真阳之气不能自行运行循环，因而要借呼吸之气，以为助力。这就是《龙华经》“泥牛翻海，直上昆仑”，昆仑即泥丸宫之谓。因为药物不仅上于昆仑，且要下于海底，故造经人又解释为“走中宫，上升下降”。如上所说，炼精化气过程是一个长期修炼过程，由精转气，不能一蹴而就，须经由量到质的转变。此步功后，意谓小周天功夫的结束。

第六步：圆明殿内，性命交宫。由元精完全转化为元气时，阳关就自动闭守了。前六步修行是精、气、神交宫的三合为二的阶段，此阶段一经结束，开始了元气与元神交合的过程。元气、元神即性与命。马丹阳《示门人》云：“神气是性命，性命是龙虎，龙虎是铅汞，铅汞是水火，水火

① 参见明柳华阳：《内炼秘诀》，载徐兆仁主编《东方修道文库》。

② 同上。

是婴姹，婴姹是阴阳，真阴真阳，即是神气。”可见《龙华经》所云性命交宫即神与气交，真阴真阳之交。然而丹药已成纯阳之物，并不意谓金丹完成炼就，还要将药物温养、封存于下丹田处，即《龙华经》之圆明殿内。圆明殿，顾名思义即养丹之所。若要金丹炼就，条件就是性命交宫。道经云：“坎离交姤于中宫，阴阳混合于丹鼎”，“龙虎一交相眷恋，坎离交姤便成胎”。胎者，“圣胎”也，即金丹之别称。此时进入大周天功夫。如采药已毕，封存、温养乃至丹熟，须行止火措施。道经云：“丹熟不须行火候，更行火候必伤丹”，“切忌不须行火候，不知止足必倾危”。何时止火？道家云：“有止火之景。”是时“西南路上月华明”，从目到脐的一路，完全虚白晃耀，“却似月华之明一般。”[①] 到达这种阶段，人的意识即“神”已从一种人为控制走向自然无为了，体内的一种运行机制亦如行云流水，任其自然。此时如果硬要以主观的神去控制，再行火候，已成之丹就将倾覆，而功亏一篑了。所谓行大周天之法，实质是一种寂照不动的入定功夫，此时无为胜有为了。

第七步：响亮一声，开关展窍。这第七步修行是前六步修行的结果，是气满药灵，金丹结成产生的自然现象。高道柳华阳对这种现象曾着意描绘：“且气满药灵；一静则天机发动，自然而然，周身融和，酥绵快乐，从十指渐渐至于体；吾身自然耸直，如岩石之峙高山；吾心自然虚静，如秋月之澄碧水；痒生毫窍，身心快乐，阳勃然而举，丹田暖融，忽然一吼，气如磁石之相吸，意息如蝤虫之相含；其中景象，难以形容。歌曰：奇哉怪哉，元关顿变了，似妇人受胎；呼吸偶然断，身心乐容腮。神气真浑合，万窍千脉开。”[②] 此中“忽然一吼”即《龙华经》所云：“响亮一声”。该经《芦伯点杖品第十五》也提及此中情景：“猛听得，都斗宫，雷响一声。开了关，展了窍，元神出现。”在民间宗教宝卷中这种现象又被叫做“金鸡报晓”、“金鸡三啼”，“金乌叫”等等，都预示着金丹已经炼就。是时，修炼者“五蕴皆空”，“灵光出窍”，浑身上下“光光刹刹，明明利利，打成一片”，出现了一种至玄至妙的感觉。其实这种描绘与道家经书所云“浑浑沦沦”、“融融洽洽”、“恍恍惚惚”、“天地人我，莫知所之”是相合的，都是结成“圣胎”后产生的一种超自然的特殊感受。

第八步：都斗宫中，显现缘神。因第七步修行之结果，关窍皆开，神气相吸，意息相合，再行向上功夫，将圣胎运于都斗宫中即上丹田处，又

① 柳华阳：《内炼秘诀》，载徐兆仁主编《东方修道文库》。

② 同上。

称泥丸宫。此即道家所云："足下云生，上登天阙"，"超凡入圣"了。

第九步：空王殿里，转天法轮。第十步：放去收来，亲到家中。这两步都属所谓炼神还虚阶段。据云，炼到此处，才达到内修的极致，道家的根本。内丹家孜孜以求，至死不渝的苦修金丹之道，不止于长寿安康，而在解决生死之大事，打破凡圣之界限，达到与天比寿，长生不衰的境地。他们逆人生之旅而求之，混元精、元气、元神而合之，都是为了天人合一，凡圣合一，抛肉身之我，存天真之性，凡此种种都要炼到最后关头。在圆顿教主弓长看来，只有将元神运出肉躯，驾驭着飞天的法轮，在茫茫的真空中遨游，奔向凡人难以企及的仙境，达到慧灯不灭，法性皆明，才能去见无生老母。不仅如此，还要炼到使元神来去纵横如意，放收自如，能回到真空家乡，也能缩回肉身。不过此时之肉身已成金刚不坏之体了。只有到第十步才算是收源结果了。如果尘世间九十六亿凡胎儿女皆入法门，收源了道，那么龙华三会的胜境也就会出现了。

显而易见，《龙华经》第九十两步修行，是根本无法实现的，是宗教家将修炼功能幻想化，无限制地夸张化了，因而变成了一种虚妄。然而对这种虚妄，修炼者是难以自我意识到的，因为在内丹修成以后，人们的确体验到前所未有的快意、领略到难以形容的奇妙景象。这种快意和景象的出现绝非一种脱离物质世界的纯精神现象，相反，它是人体能量的长期积累，而在刹那间发生变异性转化产生的一种特殊感觉。这种特殊感觉的产生，在一个没有科学和理性的世界，在一种崇信神灵和充满宗教感情的世界，人们很难对之作出合乎实际的解释，只能陷入神秘主义和荒诞追求，成为那个时代人们狂热迷恋、执着信奉的偶像，一把打开天堂之门的钥匙，一把关闭地狱之门的铁锁。

在民间宗教世界，它又超出个人修炼的意义，成为团结信仰者的黏合剂，一个群体在生死路上的共同追求。在这个群体中的每一个人都深信：自己已经找到人间至宝，超凡入圣的登天之梯。的确，古代修炼内丹的理论是现实与幻想，科学与虚妄紧密扭结的产物。不少人通过正确的修炼，的确体验到了"凡夫俗子"难以想象的感觉，不能说这种感觉是子虚乌有；不少人也通过修炼，达到强身祛病的功效，延长了生命。正是这一点，使最讲现实的中国百姓对内丹术笃信不疑。也使民间宗教家得售其术，在现实与幻想之间，修炼与宗教信仰之间搭上了一座桥梁，使步其路者，入于不觉之境，迷途而难返。

本来在修炼者得丹而体验到无限的舒适与快意后，就此打住，此术仍不失其真。但事实是，真与伪之间往往仅差一步，内丹术被一些民间宗教

家导入虚妄，那种特殊的感觉进而被幻化，蒙上了离奇玄妙的神秘色彩，与宗教的追求，偶像的崇拜混而为一了。在圆顿教的《龙华经》中，宗教家连篇累牍地描绘修道者“元神出窍”，遨游仙境的场面。在《警中游宫品第八》中，弓长的“元神”升入天宫，他见到了“四面街道，金绳界记，玻璃河中有金银、琉璃，楼台殿阁，珊瑚阶砌，无边的圣景。”他见到了无生母，古世尊，无量寿佛，观世音，弥勒佛，释迦佛。他们都在蟠桃会上“朝源圣表证金身”。总而言之，乐极，妙极。弓长本人也在“七宝池里洗红尘”，品尝到成仙的滋味。然而这一切都如镜中之影，水中之月，似乎近切，实则幻渺。永远可冀而不可得。在明清两代，多少人毕一生之力，追求着，实践着，最终也是一种绝望中的希望。对这种现象，高道认为是入魔之态，现代人则指为疯癫之症。长春真人丘处机所述《大丹直指》内点出“十魔君”。认为修行者心地不纯，魔即随身，如见到“琼楼玉阁，蕙帖兰房，珠帘翠幕，峻宇雕墙，珠珠遍地，金玉满堂”，是为富魔。见到“三清玉皇，十地当阳，四圣九曜，五帝三官，威仪队仗，往复翱翔”，是圣贤魔。凡此种种，共为十种，号为十魔。显而易见，《龙华经》所述天宫圣境，神仙佛祖，皆在“十魔”之列。皆患人魔之症。丘处机认为此是“以邪为正”，只有“不认外境”才可“进道”，获得成功。当然丘处机也主张“调神出壳”，“乘风履云”，“永却长生不死”的神仙之道。不过他的“炼神还虚”，“弃壳升仙”的主张，没有许多怪异之说，是“三才异宝合而为自然道也”。这正是道家与民间宗教根本不同之处。一个把落脚点放在贵清虚无为的自然之道上，一个是放在无边的欲念和追求上。

然而在尘世上多数的人，生于忧患，终于贫困，物欲的追求始终像一个影子相伴由生至死之途上。正是这一点造就了民间宗教极为广大的群众基础，也是道家日渐衰落的根本原因。举明、清之世六百年，一代代的民间宗教信仰者乐内丹道术而不疲，而探求之方五花八门，难以遍述，构成了一种奇妙的社会现象和历史现象。这种现象蔓延至今，对当世的影响至深至远，可惜世人不察其来龙去脉，不究其成败得失，都以为源于道家，朦懂随之，不仅可悲，也显示出我们民族至今文化层次高下文野之分是何等的巨大。

四　圆顿教在晋、陕的流播

圆顿教虽然创成于北直隶，但到了清代，教势南播西移，变异繁杂，

特别在浙、赣、闽，而后黔、川、湘、鄂，这一支形成了青莲教、金丹教、先天教、一贯道、同善社等中晚清诸大流派。其教在同、光间又部分回归华北，在晋、鲁、直诸省活动。其远源即大乘教。因内容极为庞杂，演变面目不一，非本章所能容纳，当于本书别章通论，此不赘述。

另一派则流播晋、陕、甘数省。而其中分属不同教团，传播渠道不一、而其形态各异。此节先谈晋、陕两省部分圆顿教的发展。

西北地区的圆顿教一支始于明末，一支始于清初，至清中叶教势日炽，如火如荼地在底层社会发展起来，成为这一地区实力最为雄厚的民间教派。

清当局在这一地区发现圆顿教活动较晚，始于乾隆四十二年（1777）。时甘肃狄州圆顿教首王伏林倡言弥勒下世，聚众数千，于该地白塔寺日夜诵经不止，谋图改天换地，遭到当局残酷镇压。其后，圆顿教案接踵而至：乾隆五十三年（1788）、嘉庆六年（1801）、嘉庆十年（1805）、嘉庆十一年（1806）、嘉庆二十二年（1817）、嘉庆二十三年（1818），几乎每隔数年必有一起圆顿教活动被当局侦破镇压，足见此地群众信仰之笃诚强烈。上述这些教案虽然都涉及圆顿教，但分属不同教团，有些教团并无内在联系；然而从远源讲，则多与东大乘教或弓长所谓圆顿教相关，其中个别教团在清代与石佛口王姓及北京翠花胡同张姓藕断丝连，时有往还。本节先谈明末发端于晋省的一支圆顿教。

（一）明末山西汾阳县魏希林所倡圆顿教

明代末叶，山西汾阳县罗城村魏希林曾在本地始传圆顿教。这支圆顿教混迹底层，潜行默运，循规蹈矩，因此在近两个世纪中，明清当局难觅行迹，直至嘉庆二十二年（1817）才发现了这个连跨晋、陕两省，流播十数州县，代传十辈，影响深远的民间宗教教团。

嘉庆二十年（1815），陕西省当局曾经破获过一起圆顿教的活动，拿获“圆顿教传徒之王潮阳等并投首改悔之肖尚反等九十名”。但此案办得草率，不仅陕西圆顿教“根株未绝”，更没有涉及远在山西的传教中枢。嘉庆二十二年（1817）冬，晋、陕两省当局在境内“复查保甲”，无意中分头发现圆顿教活动，终于搞清了这支圆顿教的来龙去脉。是年十一月在山西省蒲州地区永济县，县令穆章阿委员“赴乡抽查保甲，访获县民王钊沿习圆顿教，研出同县人申文滔、申文玉、申文祥、王大升、郭金、贾成志、张庭仁等，一同习教念经。随在王钊等家搜出经卷并传教人汾阳县卫姓遗像。又讯据，王钊等供出有陕西华州等处同教人李忠信等五六人，从

前曾与往来。念的经是：一报天地盖载恩，二报日月照临恩，语句等情。”[①] 与此同时，山西汾州知府岳祥禀报，汾阳县知县姚维藩等访获该县罗城村民妇魏孔氏“沿习油蜡教”，并在她家搜出神像五轴。据魏孔氏供称，“伊翁魏芳力、伊夫魏子明在世时即习油蜡教。”魏孔氏又称：“伊家自祖上于前明时即习油蜡教，相传十辈”。此案初审，还究出魏氏信徒分布晋省临县及陕西盩厔县等处。[②]

嘉庆二十三年四月，山西新任巡抚成格续审此案，始得实情：

> 缘魏孔氏籍隶汾阳县，曹遵道籍隶隰州，王钊、申文滔、申文玉、申文祥、王大升、郭金均籍隶永济县。魏孔氏之远祖魏希林自前明年间倡设圆顿教。在住房内院楼上供奉神像，作为教堂，传授同县人曹三，由曹三转传山西临县、隰县、永济，陕西华州等处。王钊、申文玉……祖上俱习圆顿教。……[③]

此教信徒每日子、午、卯、酉烧香一次，念诵偈言，“名为四正香”，又称“四炷香”。每年正月十三日、四月初七日、七月初四日、十二月二十日各“拜佛念经一次”。是时众人赴魏希林家对倡教之人遗像顶礼膜拜，致送香资。而较远州县信徒则自建经堂，每年致送祖堂香资一次。在山西临县，教徒集资在王钊家建堂，号为圆顿堂，以为聚会之所。而陕西信教之人因路途遥远，并不遵守每年必来之常规，或数年一次，前赴祖堂，帮助香资银数两不等。魏家收受后则以魏希林遗留印章印于纸上，以为回照。

乾隆十五年（1750）、山西临县王钊祖父主持的圆顿堂曾为本县当局查究，知县令其撤下圆顿教匾额，改名为“明伦堂”，堂内添设孔圣牌位，“谕令出教”。王钊祖父等人“均称情愿改悔”。

乾隆三十五年（1770），汾州府委员查访，知魏希林后裔魏子明传习圆顿教，“将经卷等件搜查烧毁”，将教首、信徒分别“杖责，谕会改悔”。

乾隆十五年、三十五年，虽然分别究办了汾阳县、临县的圆顿教，但两案都止于州、县，未曾上报省抚。因“未经严究详办”，风波过后，魏子明“贪图各处香资，亦未改悔，将圆顿教名改为油蜡教。”[④] 由此可知

---

① 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十一月二十二日山西巡抚和舜奏折。

② 同上。

③ 《朱批奏折》，嘉庆二十三年四月十四日山西巡抚成格奏折。

④ 同上。

油蜡教为圆顿教之改名，始于乾隆三十五年以后不久。

嘉庆元年（1796），教首魏子明物故，其子魏兆贵、魏兆富年幼，由魏子明妻魏孔氏继承教业，“依靠门头，收受香资，藉以糊口”。王钊等人继续以魏孔氏为教头，“致送香资”。魏子明二子“旋经长大，亦吃斋入教”。此后魏兆富踵行教业，时往来于晋、陕间收受香资，而魏兆贵则出门从事买卖生理。嘉庆十八年（1813），直、鲁、豫三省爆发八卦教起义，同年陕西亦发生三峡木工造反，分黄、青、红、绿、白五号，各执义旗，分合呼应。晋、陕两省当局奉命严禁“邪教”，各地圆顿教徒销声匿迹。至嘉庆二十二年（1817）冬，遂遭查办。

几乎与山西汾阳祖堂被破获的同时，陕西省圆顿教传教中心也被当局侦破。嘉庆二十二年十二月初，陕西巡抚朱勋在省内各处“委员复查保甲”，“访获华州民人解枝征、李纪通……五名习教……又据临潼、渭南二县，查获习教之田广正、惠廷虔……六名，讯据供认俱习圆顿教。并搜起神像、经卷，设有经堂。”正讯办间接准山西巡抚在永济、汾阳破获圆顿教案情来函，供有华州、蠡厓、渭南同教名单，审出解枝征等人祖辈相沿习此教已八九代，起于前明，始自山西汾阳县罗城村人魏姓。至十二月九日止，“前后共已拿获三十四名，供出应行查拿之高良柱等五十一名。……阅起获经卷俱系劝善鄙俚歌词，并无违悖字句。”[①] 此案一直审至嘉庆二十三年三月初，始得全貌。据陕西省圆顿教为首之解枝征供称：

> ……籍隶朝邑，自祖迁居华州。该犯远祖解映雪向习圆顿教，其教起于前明，名曰四炷香，设有经堂，供奉经卷、佛像。自山西汾阳县罗城村魏姓，传于山西曹姓，转传于解映雪。曹姓为其取名义法堂。解映雪转传李纪道远祖李荣华，取名乐山堂。又传陈文模即陈五之祖陈宏阎，取名金祖堂。又传惠廷虔之祖惠泽民，取名旺里堂。又传惠学信之祖惠亮宗取名四恩堂。又传张晴霄之祖张玉全，取名复兴堂。各传经卷，各自在家供佛，吃斋念经，名曰四炷香，相沿八九代。山西魏姓俱呼为老魏大爷，曹姓呼为曹三老师傅，解映雪称为解好爷。……又侯七因伊祖侯益贤曾拜解枝征之祖为师傅，传有经卷，即将经卷刻板并塑各教首遗像设堂供奉，取名忍耐堂。[②]

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月初九日陕西巡抚朱勋奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十三年三月初三日陕西巡抚朱勋奏折。

陕西圆顿教教团与山西汾阳县祖堂在近两个世纪中一直保持联系，信徒相识八九代皆以魏姓及曹、解两姓为祖师，每年四季各于义法堂、乐山堂、金祖堂、旺里堂、四恩堂、复兴堂、忍耐堂烧香播火，顶礼膜拜祖师塑像，并于每年七月三日老教首魏希林生辰时，各堂教徒各携香资、赴堂赶会。各堂积得银两，分派教徒前往山西汾阳县罗城村魏姓祖堂奉献香钱，此已成祖辈定例。

嘉庆二十二年末至二十三年春，晋、陕圆顿教上层宗教领袖及骨干分子被当局一网打尽，但教徒四散逃逸，尚有五十九名漏网，为近代这一地区“邪教”活动遗留了“后患”。

前明魏希林的圆顿教具有一些特点：第一，从不参与政治活动，亦不倡言劫变及弥勒下生观念，因此也就没有发生变乱的因素。近二百年间教团稳定，骨干成员大都世代相沿习教。其二，具有一般宗教所具备的各类条件。这个教派虽然被迫在底层传播，但每一教区都有固定的宗教活动场所——教堂。这在专制统治极为酷烈的清代，特别是北方各省十分罕见。教徒每年四次固定聚会，每日或在家中或在堂内分子、午、卯、酉四个时辰，各烧香一次，念诵偈言。有自己的倡教经书和崇拜的偶像。可以说是一个完备的、成熟的宗教。这个教派仍然以修炼内丹为宗旨，子、午、卯、酉烧四炷香时，即入静练功之机。可见它依然继承了明末黄天教、东大乘教及弓长圆顿教倡导的内修传统。

但是这支教派渊源授受关系于史无载。对此我们有必要研究一下活动于山西的另外一支圆顿教教团的情状，或可找出答案。

（二）山西曲沃县任进德之圆顿教教团

在山西汾阳县教案发生的两年前，嘉庆二十年（1815）八月，山西霍州知州在委员赴各乡抽查保甲过程中，访出白陇村村民赵斌“茹素念经”，随即收捕，并从他家搜出《金丹九莲经》一部。又审出教头、曲沃县南董村村民任进德设立“金丹门圆顿教名目”及乐善堂，“传教敛钱”。当局拿获任进德后，顺藤摸瓜，分别在赵县、临汾、翼城、汾西、沁水等地拿获信徒多人。据任进德供称：

> ……籍历曲沃南董村……有缌麻服伯任景翰向习金丹门圆顿教，曾有印板经卷并板片、佛像。其教传自直隶滦州石佛口王姓暨陕西西安府观音堂刘姓二处。乾隆二十七年，任景翰病故，任进德年甫二周……至五十七年因家道贫，随起意习教敛钱使用。即照依任景翰所习金丹门圆顿教名目，自起乐善堂名，仍供三清、观音、北极祖师、

> 诸佛像暨如来、韦驮各铜像。并印刷经卷，得价售卖。每年定期二月、十月望日两次佛会。以仁、义、礼、智、信为主，大意在戒杀、戒盗、戒淫、戒酒、戒妄，遇有传教之人，先令在佛前受此五戒。①

任进德倡立乐善堂后，各地金丹门圆顿教徒多赴会拜师，每次佛事，各方弟子赴会礼忏，并交送香资，每次收受五六千文钱不等，“俱系任进德一人收用”。嘉庆二年（1797），川陕楚等五省收元教徒、混元教徒举义，当局在全国范围内查拿“邪教”，任进德“畏惧，出教开荤”。嘉庆九年（1804），因患眼疾，“疑开斋出教所至”，子是恢复宗教活动。嘉庆十四年（1809）正月十五日，带所敛四十两银“同往石佛口，见过王如青，并送给银二十两。王如青送给《护道榜文》一本而回。”嘉庆十六年（1811），“直隶滦州石佛口王如青之子至任进德家告知，伊父王如青身故，求助葬费，任进德送给盘费银二两。”到嘉庆二十年（1815），任进德又借口“住石佛口拜师”，“敛钱糊口”。为时不久，遂为当局逮捕。②

山西曲沃县这支圆顿教与东大乘教石佛口王姓有直接接受关系。档案明确记载“其教传直隶滦州石佛口王姓暨陕西西安府观音堂刘姓二处。”具体传授年代已无法搞清，但至少在任进德伯父任景翰在世的乾隆初中叶。到任进德传教时，曲沃圆顿教团与石佛口王如青父子发生直接关系。王如青是王森二子王好礼后裔。清档记载：

> 又有在山西传教犯案王如青之次子小名来子。伊族石佛口有两支，俱在旗，分东西两院，王如青是东院人，其余在安家楼及阚家庄，系属一支。③

王如青生前一直以山西为传教区，与曲沃、赵城、临汾、翼城、汾西、沁水等地教徒似有相当密切来往。曲沃教团藏有经板，并印刷《金丹九莲经》即《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》。这部宝卷是王森及其门徒所撰，有《老九莲》、《续九莲》之分。不仅如此，任进德还从王如青处得授《护道榜文》，亦足见曲沃教团与石佛口东大乘教历史渊源关系之深。任进德的《护道榜文》“系明季流传，至乾隆年间刊刻，是以有大清国福齐天

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月初五山西巡抚衡龄奏折。
② 同上。
③ 《清代档案史料丛编》第三辑，第9页。

字句。"① 早在乾隆十四年（1749），广东省当局查办罗教徒杜文谟一案中，即发现教徒以官颁名义的《护经榜文》进行传教活动。内中有罗祖于前明正德年间受过敕封等内容，"画有龙牌，中间写的是万岁神位，两边韦驮、佛像。"② 这张《护经榜文》与石佛口王姓所传即使非一种类，内容必大同小异，都是民间教派取媚当局，以求得合法传教权力的一种手段。

上述说明足证：山西曲沃这个圆顿教团的传播、发展与明代末叶东大乘教是密不可分的。由此亦可以推断：明末在山西汾阳县由魏希林传播的圆顿教，也应是滦州石佛口东大乘教的一支。但是魏氏传教以后，脱离了石佛口王姓的控制，自成一统，在山西、陕西两省部分地区形成了独立的教团，建立了自身的组织体系，诸类经堂和本教团的崇拜偶像。但在斋戒，及修炼内丹风习上仍然踵行东大乘教。

五　陕、甘圆顿教的反清活动

如果说山西汾阳县魏希林传播的圆顿教是一支循规蹈矩，墨守旧俗的教团，那么在陕、甘交界的圆顿教教团就是一个对传统秩序带有极大冲击力和破坏力的教团。在这个教团内部流传着一些充满浓厚怪异和反叛色彩的经忏，它们不断煽动着极度贫困的人群的不满情绪，狂热的宗教热情，这种情绪在一定的气候下变成了反清的具体行动。在教团内部也有一部分野心家，借传播教义与丹法之名，肆其丑行者。近代少数教门的所作所为与其相类。

（一）陕甘圆顿教的由来与发展

陕西省西部的扶风宝鸡、汧阳、陇州、凤翔、岐山及甘肃之灵台，"疆域毗连，素有悄悄会，由来已久"。③ 所谓悄悄会即圆顿教。圆顿教由陕入甘，先在甘肃东部之灵台，后则蔓延至甘肃中部兰州府的河州、狄道州、皋兰及凉州府的平番县一带。终于在乾隆四十二年（1777），酝成了有清一代西北最大的民间宗教骚乱。

早在清代康熙年间，陕西扶风地方"有山东馆陶县游方道士刘姓，身穿白衣，至彼演唱道情"，传播圆顿教。他存有《皇极经》、《数珠经》各

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年八月初五日山西巡抚衡龄奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆十四年八月初七日唐绥祖奏折。

③ 《朱批奏折》，嘉庆六年三月十八日陕甘总督觉罗长麟奏折，及嘉庆十年五月五日陕西巡抚方维甸奏折。

一本，自称“无相天花”。扶风县民杨添寿遂拜其为师，自称“兰玉宝花”。刘道士物故后，杨添寿收当地人李德沛、姚继业、杨忠三人为徒，并授李德沛、姚继业《皇极经》、《数珠经》，以演唱道情。李德沛自称“胜景龙花”，姚继业自称为护法。杨忠则诵寻常道经《太上功课》及《元门施食经》。

为什么刘道士等人分别自称“无相天花”、“兰玉宝花”、“胜景龙花”？这种称呼实际包含着刘道士、杨添寿、李德沛三人自比“燃灯古佛”、“释迦文佛”、“弥勒尊佛”三世佛的内容。

《古佛考证天真龙华宝经》《三佛续灯品第十三》云：

> 想当初，燃灯古佛初分治世，在灵山会上设下龙华圣会，立下五盘四贵极头圣果。……手拈一朵无相天花。佛言，谁人会续？释迦文佛开言承当，我会接续传灯，掌娑婆世界……手拈一朵如意宝花。佛言，谁人会续？有弥勒尊佛开言承当，我会接续传灯，掌星宿世……手拈一朵圣景龙华。佛言：谁人会续？有天真老祖明佛心印，接续传灯……手拈一朵天元宝花……

在《龙华经》中，燃灯古佛持“无相天花”，释迦文佛持“如意宝花”，弥勒尊佛持“圣景龙花”。而在扶风县圆顿教中，刘道士等分别自称“无相天花”、“兰玉宝花”、“胜景龙花”，由此可知他们是自比三世佛，并倡言劫变，以三佛应世，普行龙华三会为宗旨，诱惑群盲。其中杨添寿自称“兰玉宝花”应是“如意宝花”之讹。通过上述说明可知，从山东云游至扶风的刘道士一定持有一部《龙华经》，他应是东大乘教及弓长圆顿教的信徒。因而既有《九莲经》，又以《龙华经》倡教。至刘道士所存《数珠经》，似由其他教派传授，与圆顿教无关，但《数珠经》为四册本“大经”，充满了“悖逆妖言”，对陕、甘一带圆顿教曾产生深刻影响。

由此可知，陕西扶风县的圆顿教是传自山东馆陶“运游道人”刘氏的，而刘姓又明系直隶弓长圆顿教信徒。它明显不同于晋省汤阳县魏希林之教派。其传播路线是：直隶—山东—陕西。

乾隆中叶，杨添寿物故。自喻“圣景龙花”的李德沛，以道士身份四处云游传教。乾隆三十六年（1771），他到了宝鸡，与当地人杨加会遇，李德沛妄言宝鸡当有刀兵水火之灾。是年，正值清政权金川用兵，宝鸡县曾有兵差经过。杨加将李德沛“灵异”之术告诉其同乡雷德本。雷德本是一个沉溺经忏预言难以自拔的人，为此数年间遍访李德沛。到乾隆四十二

年（1777），终于在宝鸡玉皇山得遇李氏，遂拜其为师。李德沛亦认为得一知己，即“妄言将来尚有大难，念经可以躲避。并以雷德本手内粗乱碎文，妄指为梅花井字等纹，可以传经授教。即将刘道士、杨添寿及伊授受原委向雷德本告知。复指称雷德本为天盘梅花，并称刘道士为白衣祖，杨添寿为接法祖，该犯李德沛为续法祖。”雷德本送钱给李德沛，做拜师之仪。李氏则口授《上大人歌诀》，又名《大成经》。①

乾隆四十四年（1779）李德沛物故。乾隆四十五年（1784），甘肃省回族人民起义，清政权派兵剿灭。雷德本回忆李德沛倡言兵刀之灾等语，“似有征验”，遂访李氏之妻，得授《数珠经》四本、《皇极经》一本。因《皇极经》内有“无影山可避灾难等句，遂即煽惑，妄立悄悄会名目，收侯荣、马本、侯受廷、李文、王喜五人为徒。”并抄写经卷，以念经避难为词，哄诱百姓入会。前后接纳信奉者三百余人。每人收钱自一二百文至一二千文不等。“所敛钱文俱系雷德本一人收用。每年仍分给钱数百文与李德沛之妻李氏收受，并至李德沛坟前祭扫一次。”②

乾隆五十三年（1788），陕西凤翔县县民韦茂赴衙门首告雷德本倡立“邪教”。雷德本以下三百余名信仰者为当局拘捕，搜出《数珠经》、《皇极经》等经卷。因“《数珠经》内悖逆语句不一而足，”引起当局震怒。雷德本等在教头目皆被斩决。这部经卷已不可见，但清档案记录了其中部分内容：

> 如南方丙丁，木易要先起，又西北乾天，李刘各引雄兵，直止长安地。又曲江池边生下李家，又小心鼠尾木易与小心牛头、卯金刀等句，俱系违悖不法。又托言水火刀兵，危词动众。当此光天化日之下，胆敢布散妖言，希图煽惑，其居心实不可问，况有钢刀削法，遍地是僧等句，指斥本朝，肆行狂吠……③

《数珠经》是一部极为露骨的以谶纬预言鼓吹政权更迭的经书，从“钢刀削法，遍地是僧”等内容可知它出现在清人主中原，宣布剃法令以后。这部经书的作者意图十分明显：以推翻清政权为其主旨。因此具有十分强烈的蛊惑和煽动作用，它启迪和激发起深受专制制度迫害和压榨的底层群

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年七月十八日勒保奏折。
② 同上。
③ 同上。

众，向他们指出了清政权并无天下之分，争夺天下者应属刘、李、杨诸姓。因此，清陕西巡抚勒保说，“其居心实不可问”，是“肆行狂吠”。

在破获雷德本悄悄会不过一个月，陕西当局又拿获了杨添寿的亲传弟子杨忠。杨忠在杨添寿在日时曾自称“护法”，诵寻常道家经卷。后因见雷德本所倡悄悄会教势大兴，遂到扶风县东观村创教人刘道士坟旁的三教庙中另立一白阳会。由于三教庙已破败不堪，杨忠与同教吕良栋、陈大德分头募化二百余千文钱，修理此庙，意图在庙内聚集烧香，以三教庙为祖寺，祖墓，立一正宗，敛钱得利，与悄悄会抗衡。乾隆五十三年（1788）八月，亦为当局破获。

此为刘道士所倡圆顿教，及雷德本改倡悄悄会的来龙去脉。

（二）甘肃王伏林反清事件

乾隆四十二年（1777），甘肃省河州一带爆发了一场以圆顿教为组织形式的反清骚乱。首倡者及组织者王伏林，甘肃狄道州沙泥站红济桥人，从前做过和尚，后来还俗。乾隆三十八年（1773），到甘肃河州会遇当地人张志明，与之交好。张志明是一个圆顿教信徒，他指王伏林是“弥勒佛下世”，“能点石成金”，倡言凡拜其为师者“可以消灾延年”。在倡教之始，王伏林宣称其教为“元顿教，又名红单教”。所谓红单教，是因“有缘人俱在后领挂白布一块，因入教的人的名单内系朱笔标的”，故此命名。[①] 后来又有史料讲“王伏林倡立元顿教即悄悄会”。[②]

甘肃圆顿教起于何时，史料无载。但从嘉庆间披露的档案可知。河州、狄道州、庄浪厅平番县等处的圆顿教是清初山东王道人所倡圆顿教一支。可惜的是关于王伏林师承史料阙如。

王伏林与其兄王九儿及张志明倡立的圆顿教起于乾隆三十八年（1773），“其念经之始，不过诓骗财物，即入会之人亦并未聚集一处。”这种情况延续至乾隆四十二年（1777）十月以前。王伏林所倡之圆顿教在开始时是十分松散的教团，倡教意图也不十分明确。当时多数教徒认为行教“原不过修好行善，并没做什么坏事”。到了乾隆四十三年十月，事情发生突然变化。王伏林告诉教内骨干分子，他打算本年十一月四日到河州白塔寺王家坡同建“龙华大会，救度众生，若有携带家口前来赴会的，待功果圆满，赐与众人全家都有好处。”[③] 为了耸动视听，裹胁多人，教内纷起

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十二月石忠信、党日清供词。

② 《朱批奏折》，嘉庆十年五月初五日陕西巡抚方维甸奏折。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十二月王伏龙、党日清供词。

传说：

……王伏林法力甚大，不怕刀兵水火，他母亲有件扫霞衣，凡投在他门下的，把他姓名写在衣上，待天上星辰全时，作起法来，将衣轮转，要何星附在何人身上，那星就会掉下来，附在人身，那人得了星宿就猛勇无敌，一切不怕。……传说王伏林是弥勒佛传世，能点石成金，他的母亲是五圣老母，妹子是观音老母，定于十一月初四日起在王家坡竖幡念经，叫众门徒各带家口前来赴会，待功果圆满，点金赐与众人，都有好处。①

为了聚拢群众，教内规定如有不从者杀死。这样既许以龙华三会上天机会，又许以点石成金的现成好处，至十月底到王家坡参加经会者已达一千余人。其中妇女、儿童占了大半，多为举家赴会者。

十一月初四日，王伏林在王家坡教徒王丙信家“竖起三幡”，终日念经，并勒令居民供应粮食。至十一月初九日时，四方信徒已聚集二千余人。“王伏林等因相从之人日多一日，遂有抢劫城池、仓库之心隐。”相应调整了组织系统，并封官许愿：

与同恶共济之数人商谋奉王伏林为大教主，张志明为二教主，王九儿为三教主，石忠信为四教主。王伏林又自称为正教主，石忠信为西霸天相继王，张志明为北霸天休乐王，王溥彦为南霸天焰摩王，王九儿为东霸天迎春王。此外复有军师、将军、金刚、十二星、二十八宿、八卦头领等伪号，俱系王伏林等任意捏封，以树幡念经为名，俟人数聚集众多，即率众抢劫河州仓库。②

王伏林聚众二千余人在白塔寺附近树幡诵经，不数日便惊动了当局，但是河州署州杨某“初闻该聚众念经，亦未悉其谋为不轨”，仅派差役查拿，

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十二月杨伏龙供词。
王伏林所倡圆顿教，并非纯粹之圆顿教，还受到创于清初的八卦教的影响。王伏林称其母是“五圣老母”即是一证。八卦教创始人刘佐臣曾编《五圣传道》，又叫《五女传道》，教内崇拜观音、文殊等五位“女神”称为五圣老母。王伏林教内又封八卦头领，身着五方五色衣裤。教徒郝天祥供称，“小的是北方即穿黑裤，以当旗号”。党日清则供称，“小的封为坎卦头领。”凡此种种都证明王伏林这支教派曾受华北八卦教影响。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十一月十六日陕甘总督勒尔谨奏折。

“当被贼众拒捕殴伤快役七人”。与此同时，王伏林又派石忠信等人前往河州城打探消息，为当局捕拿。遂查出王伏林潜谋攻打河州，继而攻打兰州的计划。①

陕甘总督勒尔谨得到河州当局禀报，当即派令副将西德布分两路带兵五百名前往王家坡“剿除”。十三日清军到达王家坡，王伏林、王九儿、张志明“各皆披发仗剑，念诵口诀”，并告之同教，此法术可躲避枪炮。王伏林母亲、妹妹分执黑、白二旗亦率同二三百人与清军接仗。当时教徒手中各执朴刀、木棍、流星各式武器，而官军则施放鸟枪，“该犯等全无畏惧，随用弓箭、腰刀并力进攻。自十三日申时起至戌时正，将拒捕各犯或生擒或杀死，立即完结。……已死为首匪犯身穿青布道袍，胸悬铜镜，披发仗剑。旁有女尸二具，尚执黑白旗二面。……其已死为匪犯王伏林等三名……金实系王伏林、张志明、王九儿三名。”②

清军此次“围剿”，极为疯狂，杀毙四百四十四名，捕获五百二十二名，其中多数为无辜百姓。这些人因“听得活佛复世，都听信了，带了家口纷纷聚会”③，并不知王伏林等人计划，却死于残酷的军事镇压之中。事后，乾隆皇帝得到奏报，赞许了这次镇压行动。认为“按察使李本与勒尔谨先驰往查拿，自应如此办理。”④ 王伏林事件仅是乾隆朝残酷杀戮历史中的一例，尚不是最酷烈者。乾隆皇帝自己也承认：“从前王伦之案，其众执迷不悟，官兵围剿时，不但伙犯诛杀无遗，即随贼同行，擒获后亦尽杀无赦。”“所聚至二千多人”，“悉骈首就戮”。⑤

中国封建社会的黑暗一至于此！但是有着顽强生命力的圆顿教并没有因为惨无人道的杀戮而停止活动。虎口余生的教徒们在底层社会中隐蔽下来，到嘉庆一朝再次显露出勃勃生机。

（三）嘉庆六年圆顿教惨案

嘉庆六年（1801）冬春之际，陕甘交界宝鸡等六个县的圆顿教徒再次意图举事。

是年正月，悄悄会首，宝鸡人杨生斋将宝鸡县会首王延、杨居，汧阳县会首武振关、邢三德、赵兴宗，灵台县会首车举鼎，陇州会首邵宗贤，

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十一月十六日陕甘总督勒尔谨奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十一月十三日陕甘总督勒尔谨奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十二月党日清供词。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆四十二年十二月初五日勒尔谨奏折。
⑤ 清《高宗实录》卷一〇四五。

岐山县会首高文雅、梁孝，凤翔县会首李通桂，先后唤至家中，“自称白衣真人转世，王延、杨居等均系护法”。并定于嘉庆六年（1801）三月初六日造反起事，“事成之后，大家不作王公，亦必飞升佛祖”。遂嘱各方会首各回地方“纠人入伙，均于三月五日各带家口，暗抵汧阳县，初六日在武家半山于会齐动手。并约定于初七日即行拔营，由汧阳、陇州、灵台、凤翔、岐山、宝鸡一带平地方奔窜，欲乘官兵、居民猝不及防之时，多抢粮食骡马，不过数天内即可裹胁一二万人，由虢川进山，虽有官兵亦可无虑”①。

各方会首按计划纠约人众。汧阳县会首武振关等人就近纠约一千五六百人，灵台会首车举鼎、陇州会首邵宗贤名纠约二三百人。问题发生在凤翔县，当时会首李通桂等各令会下准备起事，头目张机等人不允，声言“入会烧香，愿是救福，何敢兴心造反。……凤翔县内如有敢想造反之人，亦必出首告官”。李通桂以不参加造反者必杀戮全家老幼相威胁，张机等依然不允，并通知亲友不得参与其事。三月初四日凤翔县知县风闻悄悄会举事计划，逮捕了李通桂。在此前两日，陇州知府侦知杨生斋“谋逆”，于初三日带领兵丁围捕。当时杨生斋家尚聚集宝鸡县会首杨居、王延等人议事，杨生斋“依恃人多，放枪拒捕，击伤壮勇十余人”。终因寡不敌众，自行放火将窖房点着，杨生斋等数人自焚而死。冒火冲出者亦被当局全数拿获。

此后岐山县将高文雅、梁孝逮捕，汧阳县将武振关逮捕。“其余各犯毫无畏惧，仍于初五日齐聚武家半山，适藩司王文涌带兵往剿，未能得手。”三月初七日，陕甘总督觉罗长麟委派副将肖福禄带兵“四面围攻，杀死贼匪一千余人，生擒贼匪男妇幼孩一千余人。滚崖跌毙贼匪四五百人，未致一名漏网。”②

此案的酝酿、爆发及当局的处理几乎与二十几年前王伏林案如出一辙。王延、杨居等十名会首被绑出营门，“凌迟处死”，枭首示众。被纠入伙的杨生杰等四百三十八名“立即绑出营门，斩首枭示”。六百一十九名妇女儿童一律付给“功臣”为奴。惟独当时反对起义的张机等五人“能知大义”，“实为盛世良民”，当局不仅赏给银牌衣帽，“并令披红游行”。嘉庆皇帝对这种办法颇表赞许，云“与朕意相同”。③

---

① 《朱批奏折》，嘉庆六年三月十八日陕甘总督觉罗长麟奏折。

② 同上。

③ 同上。

嘉庆六年（1801）春数天之内，二千余名圆顿教徒，因不甘受奴隶之苦，惨遭杀戮。陕甘交界之宝鸡、灵台六县血流成河、白骨撑天。中世纪末叶，在中国西北的大地上又一次出现了人间惨剧。

（四）嘉庆十年甘肃省圆顿教案

乾隆四十二年（1777）甘肃曾发生过王伏林倡圆顿教造反一案。近三十年后的嘉庆十年（1805）王伏林的“余孽”依然潜行传教，又为当局查办，留下大量的档案史料，对了解甘肃王伏林圆顿教的发展颇有补益。

嘉庆十年（1805）春，甘肃兰州道红水县地方当局发现当地“复有悄悄会聚众念经之事”，遂拿获首犯王化周，又在皋兰县地方续获“伙犯”祁全必等三十四名。在王化周家中起出《龙华》、《合同》经两本。又究出狄道州沙泥站地方有总师傅石慈及同会张天佐等数人。①

据清档案记载：

> 缘石慈系狄道州沙泥站判属民人，王化周系皋兰县红水县丞属民人。先于乾隆四十二年有狄道州人王伏林倡元顿教即悄悄会，在河州王家坡纠众谋逆，经官军剿捕拿获正法，余党分别治罪。其头目平番县人石忠信凌迟处死。王化周系石忠信之徒，得有抄本《龙华》、《合同》残缺邪经二本。石慈之师，已故杜养杰系王伏林之徒，得有抄本《皇极还乡》并《龙华》、《合同》经三本。王伏林等谋逆之时，王化周、杜养杰并未同谋在场。……因闻王伏林等诛，心怀畏惧，各将经卷藏匿不敢传诵。②

这段奏折点出嘉庆十年（1805）甘肃狄道州、河州圆顿教的传承，主要头领王化周、石慈都是王伏林的再传弟子，所藏三部经卷亦系得之乾隆年间王伏林教团。

乾隆五十八年（1793），已经入教的石慈，见到杜养杰处“《皇极还乡》邪经已经霉烂”，令同教照抄一本，收藏在家。

嘉庆六年（1801），王化周到狄道州沙泥站地方做买卖，与石慈会遇。“王化周起意商复悄悄旧教，敛钱度用。石慈将家藏旧经取给阅看，王化周自言伊家亦有《龙华》、《合同》旧经，与石慈之经相同”，两人遂一拍即合。经当地一走阴祷圣之徒张添佐的默祷，“杨言石慈系弥勒佛转世，

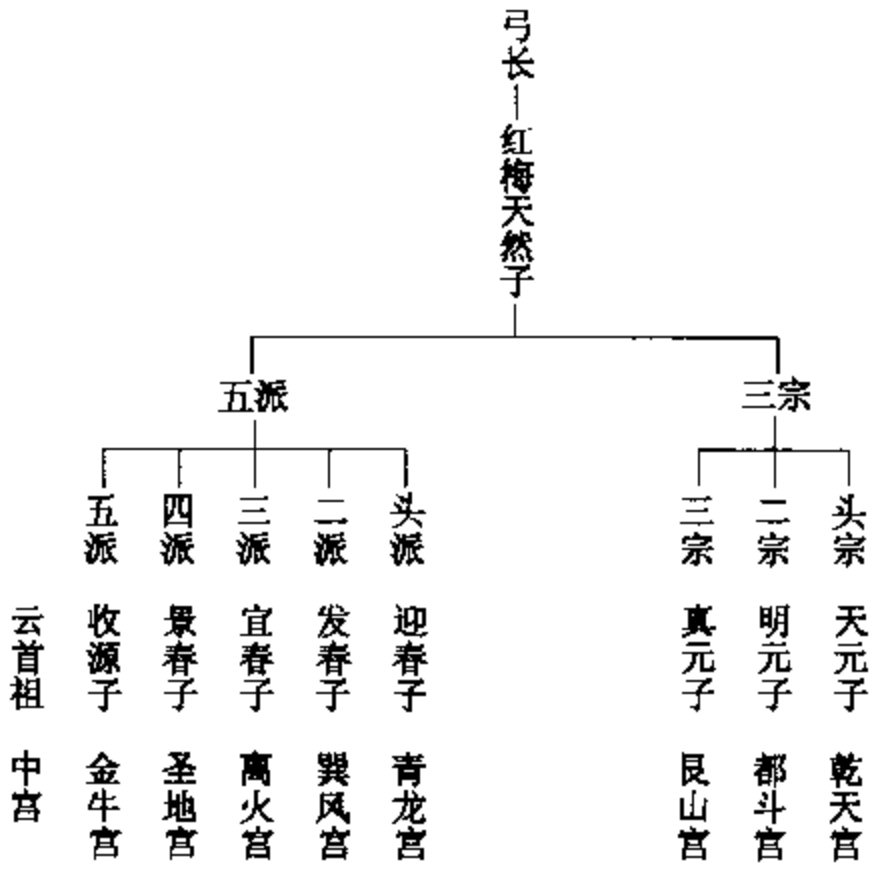
① 《朱批奏折》，嘉庆十年四月十五日陕西巡抚方维甸奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆十年五月五日陕西巡抚兼陕甘总督印务方维甸奏折。

王化周系陈抟转世，劝人拜石慈为师。"[①] 这样一支悄悄会在王伏林案二十余年后又出现在甘肃贫瘠的土地上。

石慈当上教首后，"以不示新奇恐难耸听"，因此在教内立三宗五派、头行、失乡等教阶，以王化周为陈抟祖、礼义宗；张添佐为正机祖、量主宗；石明为悟道祖、众重宗，是为三宗。又令祁全必、李世运、石汉柱、张兴、马有宝为金木水火土五派师傅，是为五派。三宗五派以下以头人为头行，头行以下散徒称为失乡。王化周等则尊石慈为"弥勒佛祖总师傅"。[②]

"三宗五派"的组织体系早于明末清初弓长三圆顿教中即以倡立。日本学者泽田瑞穗据《龙华经》内容作过图示：



三宗五派之下，尚有九杆十八支。据《龙华经》记载，圆顿教有头行、领袖、开示、经主、会头、会主、领众、走道、坛主、香头众多的在教职称。一般徒众亦称为失乡。在闻香教中又称为善友。可见石慈、王化周的悄悄会是以《龙华经》等宝卷为蓝本，依然画葫芦，未脱弓长圆顿教的窠臼。

石慈等因教徒分散各地，怕素不相识，互相侵害，遂依《合同经》，

① 《朱批奏折》，嘉庆十年五月五日陕西巡抚兼陕甘总督印务方维甸奏折。

② 同上。

“编造合同暗号”。一系握手为手合同，一系伸舌卷舌为口合同，一系指心为心合同。

在进行完宗教组成建制与联络暗号以后，各地头目纷纷回归故里，扩大教势，招收门徒。石慈是一个伪善小人，当初兴教的目的是为了摆脱贫困。一旦教业兴盛，便四处敛钱，“每收一徒，各敛钱一二千至数百及数十文或布四五尺不等。每念经一次索取香火钱三五百文及数十文不等。”他不但以传教为手段发家致富，而且起意奸淫同教妇女。教徒中多有携妻听经者，他以《皇极还乡》、《龙华经》中修炼内丹等内容，胡乱编造，“以传丹为名，奸淫妇女。每于夜深念经完毕，令妇女灭灯同宿。石慈上炕翻滚，名为滚丹；与妇女行奸，名为传丹；既奸之后，名为得丹。其不甘奸污者，谓之无缘。”张添佐、石明、李世运、石汉柱、马有宝、王化周、祁全必，亦各自借传丹之名引诱妇女到家“效尤行奸”。从此悄悄会丑名四播，不甘心被污之妇女相戒远去，而石慈等“事渐败露”。[①]

这个打着宗教旗帜奸骗妇女团伙，在明清时代并非独树一帜，在少数教门中亦行此道。[②]

事实是：在一些民间教派中男女关系确有松动，在共同的信仰中，形成所谓“男女混杂”的现象，遂为封建卫道士所攻击，此固不值一哂。但在封建社会后期，修炼内丹之“邪法”中以妇女为“鼎器”，以“御女”为“采战之术”，甚至专以少女为药物者，以不乏其例。此皆真正的禽兽之行，为新道德、旧道德乃至旧法律、新法律所不容。当今之研究者不能不察。

由于石慈诸人以“传丹”、“滚丹”、“得丹”手段恣意侮辱妇女，致使教团败露。红水县、皋兰县等地方当局总拿获在教者一百三十七名。分别斩、绞、流、徒有差[③]。

（五）嘉庆十一年甘肃省圆顿教案

与狄道、河州等处石慈、王化周组织悄悄会教团的同时，嘉庆五年（1800）在甘肃省安定县、皋兰县地方也出现了一支圆顿教教团。组织者马才成，籍历皋兰县，与石慈同为杜养杰之徒，亦为王伏林二传弟子。但马才成与石慈互不往来。王伏林在乾隆四十三年（1777）“谋逆”时，马

① 《朱批奏折》，嘉庆十年五月五日陕西巡抚兼陕甘总督印务方维甸奏折。

② 有些研究者不分青红皂白，亦不知某些教门内部底里，一概视为对封建伦理的冲击，实在是南辕北辙。

③ 《朱批奏折》，嘉庆十年五月五日陕西巡抚兼陕甘总督印务方维甸奏折。

才成“并未同谋”。事后藏匿，不敢诵经。

乾隆间，杜养杰授给马才成《符药式样》、《度常》、《合同》、《皇极收圆出细宝卷》、《九莲正信》、《钥匙通天宝卷》、《万圣朝元》等经卷。二十余年过去了，嘉庆五年（1800），马才成姑表弟兄杨登魁因“贫困难度”，与马才成商议兴教，“敛钱使用”。马才成“随告伊系圆顿教，即悄悄会内杜养杰之徒，号称无为祖。杜养杰曾传伊经内有仙佛轮回，水火刀兵劫数语句。诵此经即可消灾祈福。”①

此后，马才成令杨登魁传扬此教，帮同收徒，杨登魁遂拜其为师。马才成在收徒仪式上用香头指点杨登魁眉间，称为开透寒关；指点其胸前，称为开夹脊关；指点其咽喉，称为开玉枕关。并口授经文，令其默诵。此后一年间收徒十一人。

嘉庆七年（1802），马才成侦知石慈教团立有三宗五派、头行、失乡名目，并约有合同暗号，遂“仿照传徒”。亦立有三宗五派：以天然、迎春、玉春为三宗；以红梅、首春、吕春、义春、迎春为五派。改头行为即发，改失乡为贤良，“共相约束”，共传徒四十八人。亦以收徒、念经为敛钱之名，收取分用。

嘉庆七年（1802）底，马才成物故。派下诸人各自传教敛钱。有照画符箓者，有依方配药者、有画符制药丸者，有念经诵咒者，大都以驱灾除病，救饥护身为说词，轰动大众。

嘉庆十年（1805）三月，杨登魁听说石慈等破案，心生畏惧，外出逃避。至嘉庆十一年（1806）二月初，复因贫困难度，于是月十日在家念经敛钱。安定县知县陈周书、皋兰县知县淡士涛访知其活动，派人密拿，总计逮捕四十二名教徒。在杨薰家起获《传法》、《大乘》、《皇极收圆》、《归一》、《十二愿》、《合同》、《定劫》、《出细》宝卷等经八本，并符板四块。在王巨敖家起获《出细宝卷》一本。在李克让家起获《灵感出细宝卷》二本。在陈克宗家起获《度常》、《万圣朝元》、《合同》、《九莲正信》、《地狱钥匙通天宝卷》、《符药样式》、《四生总忏》等经七部。

据陕甘总督倭什布声称：经内有“天地改换、乾坤推动，卯金刀下聚缘人，青阳会、红阳会、白阳会，末劫世界，争夺社稷等语，均属悖逆。此外，劫数刀兵量像词句不一而足”。其中《合同》、《皇极收圆宝卷》、《九莲正信宝卷》系马才成得授予杜养杰。由此可知部分宝卷在王伏林时代即在圆顿教内广为流传。

---

① 《朱批奏折》，嘉庆十一年五月十二日陕甘总督倭什布奏折。

嘉庆年间在甘肃省兴起的两个圆顿教教团，虽然也传习圆顿教倡教经典《九莲经》、《龙华经》，但又夹入了大量的其他教派宝卷以及民间流传的经忏，其与明代末叶流行于直隶的最初形态的圆顿教已有很大不同。在西北地区这块荒蛮的土地，更显示出文化层次低下、粗俗、荒诞、神奇的色彩。传教者夹杂了更多的迷信内容，也使这类信仰更适应和融会到不甘心命运驱使的人群中去。

乾、嘉两朝，陕甘圆顿教虽然连续遭受打击，元气大丧，但是它并没有灭绝，在一阵春风过后，野草又将生机蓬勃出现在荒原之上。一个世纪后的清光绪初年，大批民间教派又呈现出活力，以致当时任陕甘总督的左宗棠不得不遍贴告示：

> ……为出示晓谕严禁事、照得边民生长遐荒，鲜明义理，易为邪教迷惑，一被匪徒煽诱，告以结会念经，可求福销罪，则为其歆动，相率归依。迨入教既久，陷溺既深，如醉如痴，未由觉悟，卒至身罹斩绞重罪。亲党被其株连，地方遭其搅扰，是求福而反得祸，消罪而反以造罪也。揆其习教初心，何尝不以善男信女自居，岂料异端左道为祸之烈，一至于此。

左宗棠在“晓之以理”以后，又“动之以刑”，在告示中列出“大清律例”：

> 凡庵观寺院，不许私自创建，违者杖一百。
>
> 凡民间子弟，户内不满三丁，或在十六岁以上而出家者，俱枷号一月。
>
> 凡造谶纬妖书、妖言及传用惑众者斩。
>
> 凡私家告天拜斗，焚烧夜香，燃点七星镫，亵渎神明者，杖八十。
>
> 凡师巫假降邪神、书符咒水，一应左道异端之术或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，煽惑人民为首者绞，为从者各杖一百流三千。[①]

然而“晓谕”也罢，严惩也罢，都无法解决百姓对“邪教”的信仰。清末

① 光绪三年陕甘总督左宗棠《严禁邪教告示》。

民初，在甘肃等西北省份，圆顿教的后代流裔一贯道等教派大畅于世，其他教派亦如风如火，遍及底层社会。显而易见，由于底层社会极度的物质与精神贫乏，人们要改变自身的命运，只能乞求有着深厚传统的民间宗教和民间信仰，如久旱之盼云霓，裂土之仰甘霖，哪怕这种信仰是虚幻的海市蜃楼。

西北地区部分底层群众对圆顿教等民间教派世代信仰，至死不渝。成千上万教徒的鲜血，浸润着古老的荒原，演出着一幕又一幕悲剧。西北地区的民间宗教是粗俗、低级、非理性的，但它毕竟是那块土地的产物，现实世界是它的酵母与温床。可以说有多少苦难就有多少反映苦难的宗教；有多少愚昧，就有多少粗俗的信仰；有多少荒蛮，就有多少荒诞怪异的膜拜。只有人们完全摆脱了中世纪的贫困、愚昧与黑暗，迈进文明世界的门槛，这一切才会在灿烂的阳光下逐渐消失。

第十五章　一炷香教:世俗化道教教派

明代中末叶，活跃在华北地区的民间教派，大多数创成于北直隶。罗祖教、静空教、黄天教、还源教、东大乘教、西大乘教、弘阳教、龙天门教、圆顿教等等是其中较著者。惟独一炷香教创成于山东境内，与清初问世的八卦教，构成了清代山东境内两大民间宗教体系。

与八卦教等教派相比，一炷香教更具有道教世俗化教派的特点，更注重宗教本身的活动，很少参与底层社会的政治运动，与传统的封建社会秩序较为协调，因此长期隐蔽下来，而不为有清当局所注意。它的这个特点，给后人研究带来了困难。从清档案和清实录的记载，一炷香教的活动十分零乱而难成全貌，这正反映了此教不同于许多其他教派的独具一格之处。一炷香教缺乏贯穿始终的活动中枢，没有刻意创新的宗教教义体系，没有严密的组织机构和层次分明的教阶制度。然而它却十分吸引群众，因为它具有封建社会后期道教在下层传播的世俗化特点，它把道情演变而成民间宗教的说唱形式，以口口相授的歌诀和韵律抒发自身的宗教情感，所以特别吸引人，使下层社会的“愚夫愚妇”乐而忘情，乃至追随不舍；它用跪一炷香的做法，使信仰者在静默中受到气功的启迪，又用种种下层社会流行的医道为群众解除实际困难，因而使人们信奉自如；它教义的核心是以歌唱形式向人们宣扬忠君孝悌之理，人们喻之为“学唱好话”，因此与通行那一时代底层的各类“叛逆”思想泾渭分明。一批安贫乐道，不愿铤而走险的人们因之乐此不疲，趋之若鹜。凡此种种都与同处在山东境内的八卦教颇不协调，这正反映了那一时代底层社会运动的丰富内涵和复杂态势。因为它产生在八卦教之前，而且活动地域又与后者相交，对八卦教的影响，以及与八卦教部分支派，特别是离卦教的融合也是理所当然的。总而言之，由于它传播的历史久远，达三个世纪；由于它传播的特定地域；由于它平和的传播方式；它道德宣传内涵；都使得一炷香教成为那一

时代部分群众宗教生活中不容忽视的力量。

一 董四海与一炷香教的创立传播

一炷香教教名的来历无他，即信仰者在默祷天地时面对一炷香，香灭则祈祷毕，故曰：一炷香教。

一炷香教创教人董吉升，字四海，山东省商河县董家林村人，生于明代万历四十七年三月，死于清代顺治七年八月(1619—1650)，在世年仅三十一岁。有的史料讲，在康熙年间他还在修道授教，此可备一说。董四海死后，人们对他信仰日隆，皆尊其为“董神仙”或董老师父。后世传承人说他生前在山东章邱县枸峪地方“出家”学道。枸峪有观音寺一座，毗邻有关帝庙一座，皆为后世一炷香道人习教场所，或谓董四海出家学道之地。[①] 关于董四海一生宗教活动实迹，史料无载，但从一炷香教在华北、东北地区的深厚影响看，董四海生前当是一个十分活跃而吸引人信仰的宗教家。

一炷香教内流传着一部《排头记》，即教内谱系，而至道光十六年(1836)时，董四海后人已传教七代，而教派分为八支，可见在清前期这个教门传播已具有相当的规模。因此官僚周春琪在奏折中称：

> 窃惟传习邪教最为风俗人心之患，例禁綦严。然亦不过一村一家或父子相传，或师徒递衍，人数不至过多，易于惩治。从未闻有世愆七代，派分八支，时阅二百一二十年如山东武定府商河县董坦即董坛之甚者。[②]

周春琪对民间教派发展史一无所知，故对董四海的一炷香教“世愆七代，派分八支”，大惊小怪。其实翻开一部民间宗教史，这类传教家族比比皆是。

所谓“世愆七代”即从明末到道光年间，董家传教已达七世。关于董氏家族传教情况，《清实录》及清代档案有点滴记载：

> 详查商河县一炷香教犯董四海（吉升）自前明流传支派，其五世

① 《朱批奏折》，道光三年十二月十五日署山东巡抚琦善奏折。

② 《军机处录副奏折》，道光十九年十月十二日吏部给事中周春琪奏折。

孙董志道于乾隆五十二年，习教被获究办，其七世孙董坦（即董坛）于道光十六年，亦以习教拿解审讯，旋即监毙，其传徒戴洛占等均曾赴商河县上坟，拜识董坦，历经访获惩办，并将董吉升坟墓平毁，各在案。兹查董坦监毙后，有子七人，除伊五子湖青外出，次子长青物故外，提讯其三子河青等，佥称，自伊父习教犯案，引以为戒，委不敢踵习前教，亦无人至伊祖吉升墓所礼拜情事。复勘无异，相应保释，仍责成地方官随时稽查。①

关于董坦，即董四海七世孙行迹，《清实录》也有少许记载：道光十六年（1836）初，山东当局拿获传习一炷香教的戴洛占，供出董四海兴教二百余年，“世代踵习”。当局在山东拿获董坦，即董心平。据董坦供称：

七世祖董士海（即董吉升）创立一炷香教。该犯传习祖教，曾到过直隶，有故城县人张路安拜认为师，张路安复收德州人孙礼、罗兴为徒。至直隶传习董士海教究有若干，坚称阅时二百余年，委未知悉，与戴洛占亦未认识。取供后，该犯在监病故。②

由于董坦“坚不吐供”，当局对董氏传承所知无几。

至于“派分八支”，清档案有所记载。道光十六年（1836）二月，据直隶总督琦善奏称：在直隶境内清河、南宫二县访获戴洛占、杨彩等“习如意门教”，同时获“案犯”十七名，并在戴洛占家挖出“纸折一扣”，“语多不经”，名曰《排头记》，内记录云：

……有山东老师傅董吉升，字四海，生于前明，住居商河县董家林村地方。传徒李秀真、刘绪武、张锡玉、黄少业、杨念斋、刘还新、石泷池、马开山等，分为八支等语。该犯戴洛占等讯系第三支张锡玉传派。又交河县访有刘盛和习一炷香教，究获党徒傅裕良等五名，讯系第七支石泷池传派。③

从这份奏折可知，当年董四海创教时曾将教徒分为八支，而董氏嫡传

① 清《宣宗实录》卷三二七，第13—14页。
② 清《宣宗实录》卷二七九，第5—6页。
③ 《朱批奏折》，道光十六年二月十六日直隶总督琦善奏折。

为教首，可知董氏曾依八卦九宫理论派列组织机构，与清初问世的八卦教似有共通之处。至二百余年后，仍然有部分教徒依这种派系传习一炷香教。

据另外一些史料记载：当局在南宫县拿获第三支张姓派下“各犯”，“名为一炷香五荤教”，“在故城县拿获第八支石姓，派下各犯别名为添门教”。可知所谓八支，各有教名，相互间似无联络统属关系。而不少信仰者已“忘其支派”。[①] 至少到了清代中叶，一炷香教已成为一个庞大的但是松散的宗教团体。

一炷香教除了个别支派叫一炷香五荤教、添门教（即天门教）外，还有称如意教、好话道、摩摩教、一炷香天爷教、平心教等名目者。教名虽异，教旨雷同，皆以董四海为崇拜偶像，因董四海“生于三月，卒于八月，遇此两月远近争来礼拜者不可胜记。……均称董四海为神仙，愚民沉溺既深，踵谬仍讹，已非一世，诛之恐不可胜诛。”[②] 由此可见一炷香创教人董四海在底层民众中的巨大影响。

二　一炷香教的传播地区及组织特点

一炷香教是带有地方性神崇拜的教派，信仰者多为山东北部、直隶南部下层民众。一部分群众加入了宗教组织，更多的则仅限于对董四海这位“神仙”的崇拜，每年偶或“圣墓”一行，烧香顶礼，以求神佑而已。由于山东人口在清代骤增，北走关外者又将一炷香的信仰带到了盛京、吉林二省。从诸种史料可以明显地看出这个教派是以商河县为中心，逐步地向外辐射扩张，但主要区域仍在鲁北直南一带。

从乾隆四十年（1775），清当局第一次发现一炷香教活动始，至道光十九年（1839）止，六十余年间当局破获一炷香教的教案计十余次，其中除盛京、吉林各一案外，皆在山东、直隶境内发生，而特别以山东北部直隶南部为多。在山东省商河之东有掖县、蒲台县、惠民县；商河之南有章邱县、禹城县、齐河县、济南府；商河之西有德州、陵县、平原县、恩县、武城县。直隶一炷香教徒分布则多与山东西北交界毗邻地区，如宁津县、清河县、南宫县、鸡泽县、永年县、肥乡县、邯郸县。清中叶，一炷香教与八卦教中部分教派融合地域则在直隶沧州、青县、静海县一带。由

① 《军机处录副奏折》，道光十九年十月十二日吏部给事中周春琪奏折。

② 同上。

于山东等省民人出关谋生，一炷香教又在盛京的奉天府、锦州县、海城县、开原县；吉林的宁远州、抚顺县、临榆县、吉林府等地区传播开来。至清代末年，一炷香教又出现在天津及京畿地区。就我所掌握的史料看，其他省份尚无此教活动。

一炷香教传播方式有两种：

一种是以道观为活动中心，有固定的宗教活动场所。部分游离于道观之外的云游道士也起到传播宗教的核心作用。

乾隆四十年（1775），清盛京当局在境内发现三股一炷香教教徒活动，其中一起系袁道仁即袁道然传播，袁道仁“系宁远玉皇庙道士，其已故师傅贾良雨原系清微道士，领有部照，不知何处学念一炷香五字经。……其师弟宁远人陈进孝同念一炷香经。”[①] 这里的传教师傅贾良雨虽然系清微派道士，领有度牒，念的都是一炷香的五字经，其传授的当是一炷香教无疑。

嘉庆二十二年（1817），当局在直隶承德地区发现如意教即一炷香教徒张智成，于嘉庆八年（1803）“听从道士简三即管礼心入教。”承德知县访知管礼心“在太清宫暂住，出外化缘”，托道士申良才看庙。后管礼心为当局逮捕，供出烧一炷香，为人治病化缘，烧香时叩三十六道头，该道随身带有《万法宗坛》执照一张，以充正统道士。[②]

嘉庆二十二年（1817）底，当局在直隶清河县拿获教徒张清闲，据供：嘉庆十三年（1808）有云游道士王老道念诵《十王经》及《十劝歌词》，“劝人行好”，他遂“拜王老道为师，随同学好……告知此教名如意门。”嗣后，王老道将所写歌词，“给伊一纸，携回家中念诵。”[③]

嘉庆二十三年（1818），直隶南宫、肥乡两县当局拿获传习如意教的杨思贤等人，供出曾随“路遇不识姓名道人”学唱《劝世歌》，“随处唱说。”[④]

最有说服力的还是道光三年（1823）与道光七年（1827）山东、直隶两省查办的一炷香教案。

道光三年（1823）九月，山东历城县知县在郑家马头三官庙内发现道士孙大凤等人“传教惑众”，拿获道士刘文彩等人。据署山东巡抚琦善

① 《朱批奏折》，乾隆四十年五月十六日弘晌奏折。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年九月十一日富俊等奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十二月初八日成格奏折。
④ 《朱批奏折》，嘉庆二十三年三月二十六日直隶总督方受畴奏折。

奏称：

> ……起获《三官经》、《清净经》、《心经注解》及帖簿、谶语行述、鱼鼓、香筒等项。讯据供孙大凤供称三官庙昔存今故道人刘中文本系一炷香教。嘉庆元年该犯因贫苦难度，拜刘中文为师入教，已故之朱荣及现获之杜景盛、刘文彩俱系刘中文徒弟。向来一炷香为人治病，系令向北磕头，诉述病人生平罪过，口授经偈，领香长跪，乡民往往跪香病愈，自愿入教。刘中文教给偈语四句，即收为徒。共辗转领香传徒……九十八人。①

不仅如此，因听说前辈一炷香道士因自行阉割而成道，三官庙一炷香道士杜景盛、刘文彩、张希武、蒙广生四人“心生羡慕，先后自行阉割。”②

这一案件的进一步深入审理，当局发现一炷香教最初盛行于章邱县观音寺、关帝庙、地藏庙、历城县三官庙，至清道光间，传承不绝：

> 刘中文与章邱枸峪观音寺已故道士孙法孟、峰峪关帝庙已故道士李明刚等均向习一炷香教。溯查此教系康熙年间商河县已故民人董四海倡立。……董四海在日收已故章邱县人徐名扬为徒，徐名扬转传历城县郑家马头三官庙已故道士曲星斗，及章邱县枸峪观音寺已故道士宋文滕、峰峪关帝庙已故道士杨超凡三人，此各县传习一炷香之来历也。③

不仅章邱、历城诸道观的道士承袭明末清初董四海出家学道风习，直隶邯郸县龟台寺、南宫县三官庙，禹城县七圣堂也多有一炷香教道士聚会烧香习教。道光七年（1827）直隶总督那彦成办一炷香教案，发现邯郸西乡户村龟台寺习教情事，拿获信徒尹祥等二十九人，于寺内起获鱼鼓、剪板、道帽、纳衣等物，并无经卷、图像、符咒及“违禁不法字迹”。经过审理，查出为首者尹祥，原籍清河县人，在嘉庆八年（1803）听从已故南

---

① 《朱批奏折》，道光三年九月二十六日琦善奏折。

② 《朱批奏折》，道光三年十二月十五日琦善奏折。

③ 《朱批奏折》，道光三年十二月十五日琦善奏折。另一说是：董四海传徒侯青山，侯青山传徒徐名扬。后曲星斗、宋文滕、杨超凡三人分别拜徐名扬为师，分成历城县三官庙与章邱县观音寺、关帝庙三支。

宫县大河庄三官庙道士太和，同赴山东禹城县王家庄七圣堂菩萨庙内居住，“学习一炷香如意教”。同案犯李士贵则听从其父李如芝传习一炷香天爷教，“跪香治病”。道光五年（1825）这两股一炷香教徒最后聚集于邯郸龟台寺，共兴一烧香天爷教。相与“编造行好修善得以积福消灾歌词”，向信徒宣称，凡入此教者“可以一生免灾”，“患有病者跪香即可除病”。[①] 定期作会，烧香习教。[②]

显而易见，这支活动于鲁西北、南直隶几个道观佛寺的一炷香道士及世俗信徒与章邱、历城一带一炷香教道士同出一源，都是踵习董四海习教遗风，以寺院为基地，以道士为骨干发展成道、俗相兼的一炷香教教团。

为什么一炷香教会与道教相混同，而且占聚寺庙，自称道士？为什么有些道士甚至有部颁度牒，却传习一炷香教？原因很多，其中值得注意的是：明中末叶下迄清代，道教教派越分越细，黄冠细衣者如云如水，多不胜计。据日人小柳司气太所编《白云观志》载，这期间部分道教派系已分成八十六类。其中除了一些大的宗派把持道教宫观，有明确的传承谱系，而宫观无法容纳的非嫡传弟子只能各处云游，四海为家，或靠暂时的挂单讨生活，或靠乞食演唱道情以度日，或流为异端创教传徒。明代万历间，游食僧道已“街填巷溢，”“十百成群”，以至“踪迹诡秘，莫可究诘。”[③] 这些僧、道在民间传布法事，得有余钱，或修观以传道，或以安身，以至“迩来淫祠日盛，细衣黄冠，所在如蚁”，官方不得不下令严禁：“今后敢有私创禅林道院，即行拆毁，仍惩首事之人，僧道无度牒者，悉发原籍还俗。”[④]

正是在这样的历史条件下，一些道士为膨胀的宗教信仰之风所鼓动，依据庙宇为基地，或自造经书，自创教门，自称祖师，依托佛道，扩大教势。如黄天教创教人李宾即以直隶万全卫碧天寺为依托，形成了庞大的黄天教教团。一些僧道即使没有自创教门，亦视政府惩办政策如无物，依托观寺，自成一派，构成教团。一炷香教创始人董四海，利用了这股“邪正不分”，“法弱魔强”的气候，在山东独树一帜，崭露头角。在出家以后，

① 《朱批奏折》，道光七年八月十日直隶总督那彦成奏折。

② 一炷香教为人治病之法还不限于跪一炷香，尚有令教徒向北叩头，叙述“生平罪过”。“声称只须按病人部位，如头痛必系不孝父母，手足痛必系兄弟不睦，胆腹痛必系良心不善，令其对天磕头改悔，不久即可痊愈。”（见嘉庆二十四年方受畴奏折）“跪拜首过”源于道教之五斗米教，源远流长。

③ 明《神宗实录》，卷五八〇，万历四十七年三月。

④ 明《光宗实录》卷二，泰昌元年八月。

妄称得道，门徒亦尊其为神仙，建观树宇，进行公开的宗教活动。山东章邱的观音寺、关帝庙、历城的三官庙，禹城的三官庙、七圣堂，直隶邯郸的龟台寺、南宫县的三官庙，或为道士所原有，后为一炷香教道士所占领；或本来就系前代一炷香教信仰者所建树，从而成为一个又一个民间宗教传播的基地。这种披着道教外衣的民间教派活动眩惑了清政权的耳目，致使当局长期以来未能发现一炷香教活动。直到嘉、道之际，才发现个中秘密，加以取缔，然而为时已晚，一炷香教已在鲁省北部、直隶南部，及东北一些地区遍传，而难尽根株了。

另外一批一炷香教的信仰者是世俗百姓。他们有家有口，家居火宅，但传播一炷香教的形式与一炷香教道士雷同。

乾隆四十年（1775）在盛京发现三股一炷香教活动，其中有两股与道士无关，系山东济南教徒出关谋生，恢复旧教。他们所收的弟子除去汉族百姓外，多为各旗旗民或在旗纲户，平时的宗教活动不外是烧香念佛，"所念偈言亦系俚鄙之词"。[①] 这些一炷香教信徒平日与红阳教、吕皇教（西大乘教）乃至天主教徒一样，热切希望过一种宗教生活，充实精神，并求神佑助，以解除地处关外孤立无援的处境。

在吉林省发现的一炷香如意教，最初传教人系直隶南宫县还俗道士陈恭，他传与熊庭云，而熊庭云又传至吉林宁远州民人徐凡及抚顺、临榆、吉林城等地的旗人和普通汉民百姓，每年四次聚会烧一炷香，习念咒语。可见这支教派日益从道士的影响中蝉蜕出来，走向民间。[②]

在山东、直隶一带这种单纯由一般百姓起会念经的现象更加普遍。

嘉庆三年（1798），山东武城县人姜明因母病重，"向天地前上供，焚香求祷"，其母"旋即病愈"。此后姜明每逢朔望之期即默祷天地，烧香叩头，名为平安香。嘉庆九年（1804）同乡人邵火稜劝姜明"行好"，口授《劝世歌词》，名为《克心记》。姜明即拜邵大稜为师，习念歌词，并立如意会，招徒习教。每逢三月三日、六月六日、九月九日，会众即到姜明家做会，各出钱文"备办素供"，"建醮祈福"。凡遇有病人，姜明先望空磕头，然后给香一炷，"均令望空跪香默祷"。平日会众，每逢初一、十五日各自在家焚香默祷。[③] 在武城县的这支一炷香教团带有很大的自发性。因受山东北部一炷香教世代风习的影响，自动组织起教团。而信仰者平时各

① 《朱批奏折》，乾隆四十年五月十六日弘晌奏折。
② 《朱批奏折》，道光十三年八月十九日奕颢等奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆十九年五月二十八日山东巡抚同兴奏折。

在本家进行宗教生活，一年三次前赴教首家中聚会。这与以寺观为中心的一炷香教教团有着很大不同，显然更世俗化，更普及化。

同样，在嘉庆二十四年（1819）“犯案”的山东恩县等地及直隶宁津县的一炷香教团则更带有松散的世俗化特点。这支教团的倡立人山东恩县人王汉实，寄居平原县，乾隆三十一年（1766）即随历城县人李成名传习一炷香教。这支教团成员“往来各听自便，并不相强”。教徒平日早晚磕头烧香，“在门前烧香系敬天，就地烧香系敬地。”宗教仪式极为简单。

无论是以道观为活动中心的一炷香教教团，还是在乡村中常有自发性、松散性、更世俗化的教团，与同时代的一些教派相比大都独具一格。在宗教信仰上讲它与那一时代道教世俗化趋势则是相一致的。

三　一炷香教的信仰风习与道教的关系

一炷香教的修炼宗旨，大抵不脱离道教内丹一途；而其做道场，为人斋醮，也得之于道教符箓派绪余。然而无论修身炼性，还是做道场都又与儒家伦理相契合。因此儒道结合的异常紧密是一炷香教信仰风习的一大特征。

首先，一炷香教讲究存神养气，性命双修。

几乎每一教派都讲求“跪一炷香”，对患病之人，要求其跪一炷香，对初入教者要求跪一炷香，长期信仰者更是如此，或云烧一炷香治病，或云烧一炷香消灾。而不在教的百姓“或因父母患病，或系己身及妻室患病”也有不少人前往一炷香教传教者处治病，颇为灵验。为什么跪一炷香能够治病？我认为信仰者跪一炷香，实际在修炼一种静功，一炷香从点燃至烧毕，为时不短，祈祷者在香烟缭绕之中，人于沉静之地，全神贯注于对天地的默祷之中，杂念顿离，欲望皆消，从而达到一种恬淡虚无之境。这种境界对长期忧思劳苦者是一种最好的松弛，对欲望强烈者是一种控制。如果每天跪上一炷香，久而久之，患者体魄自健，病痛全消；而疾苦困顿者，则身心达到调节，弱而复壮；多贪多欲者，压抑了放纵的情欲，平和了内心的矛盾冲突与不平。凡此种种都可以看出人们信仰一炷香教并非完全的虚妄。“静功”是修炼内丹功夫的第一步，又叫筑基功夫，就像一座建筑物要牢固长存，先要打好基础一样，内丹家认为人们要想修炼内丹，先要入静即存神以养元气。不能控制住七情六欲，元阳难聚，则如水中捞月，皆成虚幻。所以长期跪一炷香，就是在进行筑基。然而丹家之中有性命双修派，认为人没有高尚的精神世界，没有道德方面的修养，不孝

父母，不敬天地，不畏神佛，不戒酒色，不养德恕己，不遇事行好，这样的人充满了人生欲念，如何能收心养性？所以性命双修，才能得成正果。一炷香教是流行于底层的宗教，信仰者大多文化层次较低，但他们的修行与内丹家所云性命双修亦出一途。一炷香教徒到处宣扬“行好”，“说唱好话”，教内流行有《劝世歌词》又名《克心记》。《劝世歌词》要求人们克制内心的欲念，满足上天赐与的现行生活秩序与生活条件，对天对官对父母要逆来顺受，不得抗争。嘉庆年间武城县一炷香教内流传着的《劝世歌词》内容如下：

> 双膝打跪一桌前，对给老天说实言，父母堂前多进孝，别要哄来不要瞒，犯法事情再不做，钱粮早上米先完，乡里养德多恕己，这是行好才全还，行好劝人三件事，戒酒除色莫赌钱。依天靠天，向天要吃穿，天赐雨露，普地下遍。丰收了都吃饱饭，不受饥寒，无也没图半文钱。日都吃三餐，拍拍心，该将佛念：弥陀佛，弥陀佛，弥陀佛。[①]

这首歌流传很广，与《父母恩本应赞念》一类的歌词内容似应一致。在一炷香教内集会之日摆供素菜清茶，烧香一炷，香前跪下，同念这首《克心记》，再叩头三个。是为仪式。

显然一炷香教跪一炷香的修炼内容与其道德说教是相一致的。其教义的本质是鼓吹忠孝二字，所谓行好内容完全符合清康熙皇帝颁布的十六条“圣训”：“敦孝弟以重人伦”，“私乡党以息争论”，“明礼让以厚风俗”，“完钱粮以省催科”……清当局也知道这些歌词“缘系白日皆说好话，并非夜聚晓散……及念诵别项经咒”。[②]“此教实止图免灾难，其唱念歌词系劝人为善行好，委无煽惑敛钱不法别情。”[③] 因此当局对这个教门的信仰者从未从严处置，“凡能具结改悔，赴官投首，准其免罪”。[④]

在一炷香教内部，还有部分信徒，“坐功运气”，修炼金丹之道。这些教徒“讲寡欲养性”，或“敬天养性”，认为“人是十六成丁，性分十六两，天有三十三天”，念诵“清真德和乐消散福量宽”的歌诀，以人静走

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年四月初十日山东巡抚同兴奏折及娄明供词。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十三年三月二十六日直隶总督方受畴奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆二十四年十一月一日直隶总督方受畴奏折。
④ 《军机处录副奏折》，道光十九年十月十二日吏部给事中周春琪奏折。

气。[①] 从清代初年，董四海嫡传子弟徐名扬与再传弟子曲星斗都是“净身修行”，其所以如此，是因难以控制元阳走泄，干脆阉割生殖器，以免除性欲之挠。据云“曲星斗临死在太平椅上坐化，鼻垂玉柱两根，得成正果”，后代一炷香教道士纷纷效法，先后自行阉割。[②] 这种苦行僧式的修炼，亦非一炷香教独创，宋元以来笔记小说不只一次记录内丹家自阉修行。一炷香教部分教徒依样画葫芦，亦行此道。然而自行阉割之人欲求金丹之道，恰如缘木求鱼，只能戕性害命，适得其反。

一炷香教徒修炼内丹风习延续至清末，据史料载，在北京的该教教团皆习此法：

> 白本笃，年六十七岁……年至三十，入一炷香教。该教门规矩极严，以敬佛为宗旨，不杀生，不害命，吃长斋，焚香，日日坐功运气，其终向望死后脱下皮囊，往西天成佛作祖为乐境也。
>
> 本笃自入该教门之后，即认为真教，遵规甚严，用工极苦，如此二十年，以致将两腿下外拐磨平。[③]

清末流行在北京的一炷香教团，已经成为一个严格的派别，但日日坐功运气，以求丹道，则衣钵相承。至于本来以成仙为归宿，演变成追求成佛作祖仅是毛皮之变，本质依然是道教内丹家之术。

第二，一炷香教的道场。

多数一炷香教教团除了跪一炷香，传习静功，或坐功运气，追求金丹之道外，也为人斋醮做道场。这种情况多发生在以寺庙为基地的一炷香教团中。在这类寺宇内，多装饰有天地台，一方面以备教徒祈祷之用，另一方面则是做道场之所。道士或世俗教徒，是时为求助者建醮，围坐天地台下，相与击打乐器，齐唱道歌，或为超拔亡魂，或为驱鬼赶妖，以扫污秽。这类道场往往要钱不多，或仅纳香资。对求斋醮者来说比请正统道士要省钱得多。

还有相当多的教团，其成员多为庄户人家，每于闲暇之机，一月或做道场两三次。其成员来自不同村落，“各带干粮，齐集一处，用鼓板敲打，

---

① 《朱批奏折》，道光三年十二月十五日署山东巡抚琦善奏折。

② 同上。

③ 《拳时北京教友致命》卷二。

念佛歌唱，并不与妇女见面"。[①] 他们往往有特定乐谱，如《五方元音》之类。乐器则是鼓板、木鱼、剪板之类简单道家乐器，同时带有香筒以备焚香之用。这类道场仪式极为简单，教徒或因有事，来去自便，不但没有正规道场的森严肃穆气氛，与一炷香教中以寺院为基地的教团所行道场也不相同。所歌唱的内容大多为《父母恩理应赞念》之类世俗化味道极浓的歌词，在木鱼、鼓板的击打声中，和而歌之，气氛轻松和谐。显然，这类道场，更带有抒发宗教感情，调解紧张生活，以及会同教友的目的。它完全与农村社会那种恬淡生活色调合拍，因而在鲁北、南直一带广为流行，为信众喜闻乐道。它流行关键在于它较少的缚束人的身心，而适应了下层民众的生活方式、文化层次以及心理要求。它的出现填补了部分缺少寺宇的村落和乡镇宗教生活的需求。

值得一提的是，有部分教徒也像云游僧道一样，到处游走，演唱劝善歌词，"劝人行好"，并把它作为一种生活方式。也有的一炷香教徒，"出外贸易，随处唱说"，此等人"均系白日说唱好话"。不少群众因教徒"所唱好话多而且好"，遂拜师人教，"随同学好"。[②] 早在唐、宋之际，由于道教的兴盛，道徒的膨胀，云游道士的大批出现，一种流行底层的世俗化道教音乐——道情出现了。唐代有《九真》、《承天》等宣扬出世思想的道曲发其端，宋代发展成以渔鼓、简板等乐器奏而歌之，则继其后。明清时代，在民间流行愈广，影响愈深，诸如陕北道情、义乌道情，皆与地方民风民俗，融为一体，构成了特定的底层文化生活不可分割的部分。而宋代下层社会的乞丐或丐团则手持竹板，走街串巷，乞食演唱《莲化落》，其内容亦多宣扬因果报应，行善行好之词。显然，一炷香教教徒无论在道场中演唱劝世歌词，抑或个人云游"说唱好话"，都与下层社会僧道演唱道情、佛曲，乃至乞丐乞食之歌词《莲花落》等有至深联系。关于这一点，尚需作深入探讨。

四　一炷香教与其他民间教派的融合

一炷香教从明末发端，其历史贯穿了整个清代，已融进了山东北部、西北部以及直隶南部下层社会生活，影响力和渗透力是强大的，它影响到同一地区共生的其他教派，特别是八卦教的部分支派。

---

① 《朱批奏折》，嘉庆二十四年十一月一日直隶总督方受畴奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十三年三月二十六日直隶总督方受畴奏折。

一炷香教的产生早于八卦教大约二十年之久，对八卦教的倡立不无启迪之功，对此，将在本书八卦教有关章节加以阐述。

到清代中叶，特别是嘉、道时期，一炷香教部分支派又与直隶南部部分离卦教支派发生融合。

八卦教倡成于清康熙初年的山东省单县，倡教人刘佐臣“分八卦，收徒党”，其中一支即离卦教。离卦教开山祖师系河南商丘县郜云龙，郜云龙故后，其子孙承袭教权，教势遍及华北地区。乾隆三十七年（1772），八卦教上层宗教领袖集团为当局一网打尽，离卦郜姓家族部分成员罹难。此后教分两支，一支在老家商丘继续隐蔽传教，另一支到山东聊城县开拓教业。早在乾隆中叶前，离卦教即传到直隶南部，其中清河县教首刘功系离卦领袖郜生文嫡传弟子。刘功能量很大，其弟子遍及直隶南部、山东、江苏数十州县。而教派派生，层出不穷，教名多达二十余种，或隐离卦教之名，或改教名另立教系，但离卦影响不绝于世，源远流长。离卦教传承至清中叶，以“教世人学好，可免灾难”为由，诱人入教。凡入教之人，皆焚香供茶，传习坐功运气之法，朝拜太阳，以炼“真性”。教徒入教需发誓言：“依正弟子改邪归正，归顺于礼，非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动；传授心法，轻传匪言，泄漏至理，阴诛阳灭，将此身化为浓血，入水水中死，入火火中亡，强人分尸，天地厌之”。[①] 成为一极秘密的教派。

乾隆中叶以后此教出现多种教名，如圣贤教、大乘教、先天教、一字教、音乐会、佛门教、明天教、白阳教、如意教、未来真教、离卦救苦教、如意义和门离卦教、离卦教义和门等等。其中出现在天津府的沧州、青县、静海的义和门或离卦教义和门、老君门离卦教、如意离卦教义和门即是离卦教的流裔，经离卦教多年递衍嬗变而出。然而在其传播过程中，又明显地受到山东、直隶毗邻地区势力极大的一炷香教的影响，明显地带着后者的印记。

嘉庆十八年（1813）十一月，有沧州人刘会昌等人首告沧州李村镇人戴二即戴真先传习季八所授之“邪教”。刘会昌供称，嘉庆十七年（1812）九月，戴真先劝其“学好”，“可以见佛避难”。刘会昌见到号称八当家的季八，磕过头后，季八教授其运气之法，“说学得了功夫，那头上骨缝开了，可以上天得道”。[②] 当局旋即捕获了青县人季文升即季八。季八供称，

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日王普仁供词。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月二十二日英和等奏折。

嘉庆十六年（1811）春，会遇王世清留住。王世清家供着佛像一纸，领着季八烧香叩头，教其“学好”，说此教“是义和门，取其和好的意思”。此教要求教徒“孝顺父母，和睦乡里，耳不听非声，眼不观非色，鼻不闻颠倒，口不说非言”；还教授季八坐功运气之法，“修炼真性，以修来世。”①

其实季八上述口供部分带有假供内容。季八的真正师父是青县人叶富明。二十年（1815）直隶当局查办老君门离卦教一案审讯叶富明，叶将季八授受关系交招如下：

> 缘叶富明籍隶青县，种地度日，与季八系相交好。叶富明之父叶长青在日，系习祖传老君门离卦教，又名义和门，每日在家三次，朝太阳烧香磕头，诵念无字真经歌诀，练习打坐运气工夫，并与人按摩治病，并未传徒。……嘉庆九年十一月内，叶长青病故，叶富明仍习其教，并不与人治病。至十二年间，叶富明传教与季八，此外并无另有匪人来往，亦无别有徒众。②

季八得其传授之后，在青县、沧州一带广传弟子，号称数百人，遂为当局捕获发遣。

与青县叶长春、叶富明父子同传义和门离卦教的有吴久治，其教亦系“祖传”。嘉庆十四年（1809）吴久治劝令其无服族侄吴泳满拜师入教，“学习坐功运气，并好话歌词”。吴泳满旋即收同县人尤明因穷苦难度，起意藉此惑众渔利。嘉庆十五年（1810）十二月，尤明传其表兄静海人韩可法入教，并同至其兄韩可旺家，“尤明置备渔鼓、简板，夜间自行敲击，唱说好话。吴泳满亦曾往帮唱数夜，诱引男妇多人往听，夜聚晓散”。此后尤明陆续收韩可旺等十八人“拜师入教”，“学唱好话，各给钱文”。

嘉庆年间，清当局在沧州、青县、静海县一带连续破获季八、戴真先、戴邦贤、叶富明、吴久治、吴泳满、尤明诸教案。这些人传教授徒，或称义和门，或称佛门教，或称老君门离卦教，或称离卦教义和门，教名虽异，教义雷同，其皆出生于八卦教的离卦教，则无疑义。但这支离卦教又非河南商丘离卦教正宗，因为在传承过程中深受一炷香教的影响。其证据如下：

第一，各支皆以“行好”为名传教，声称此教要“孝顺父母，和睦乡

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月六日季文升供词。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十年五月初七日直隶总督那彦成奏折。

里”，并修炼真性，以修来世。与一炷香教性命双修宗旨如出一辙。一炷香教要求教徒“行好”的目的是便于修行，求福免灾，修来世之福田。

第二，这支离卦教不同于河南、山东多数教派，亦做道场，置备渔鼓、简板，说唱好话，往往连唱“数夜”，诱惑男妇多人往听。与一炷香教不同的是，一炷香教从不夜聚晓散，而是白昼说唱好话，而且不许妇女近旁。离卦教义和门“说唱好话”要敛钱收费，一炷香教多数教派定下教内规矩：不许敛钱收费。

第三，离卦教义和门与一炷香教祈祷天地，一炷香教设天地台，焚香膜拜，而离卦教义和门则主要是每日三次朝拜太阳，以修真性。

一炷香教与离卦教义和门又有根本不同之处：

第一，一炷香教基本属于依托道教的教派，因此活动公开，教团较为松散，没有隐秘咒语与条规。无论跪一炷香，传习静功，还是做道场，抑系云游四方，“说唱好话”，都不避人，更不赌咒设誓。离卦教义和门则不同，它秉承了离卦教的传统，入教设誓，凡新入教者皆被告知“如有泄漏一字，瘸腿瞎眼，化为脓血。”[①] 教内授受关系极为隐秘，戒律亦较一炷香教森严。

第二，离卦教义和门“每日在家三次，朝太阳烧香磕头，诵念无字真经歌诀，练习打坐运气工夫”。所谓“无字真经”，即“真空家乡，无生父母”八字真言。离卦教属于八卦教系统，倡导三阳劫变，弥勒下世观念，崇拜无生老母，圣帝老爷。一炷香教内没有任何支派念诵八字真言，不崇拜无生老母，教中最高偶像是董四海，号称董神仙。

第三，离卦教与八卦教系统其他教派一样，教权大都世袭，有严密的教阶制度，有特定的传教经书，教内做会，授徒都收费敛钱。所敛银钱，层层上缴。宗教领袖集团成为教内精神领袖和教门实际组织者，享有经济上的特权地位和对教徒的生杀予夺之权。一炷香教内除董四海后裔世袭教权，以董四海墓地及出生地为传教基地外，其他教派都没有家族世袭教权的记载，而是代代异姓相传。没有特定的经书，教义宗旨大都是内容通俗的唱词，代代口口相授。传教授徒不准收受银钱等物，否则即属违背教旨。因为没有经济利益的支撑，很难形成世袭传教家族及稳定的宗教教团。

第四，从清代中叶后，八卦教成为华北地区动乱之源，其浓厚的反满抗清意识，吸引了成千上万不甘现行专制高压的民众，起而抗争，铤而走

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月刘会昌供词。

险。从乾隆中叶的清水教起义到清末的义和团运动，几乎所有在华北地区爆发的民众造反运动都与这个教门有关，或受其影响，或为其组织策划，因此屡遭清政权残酷镇压，但屡扑屡起，前仆后继。而一炷香与八卦教恰恰相反，它是一个自甘屈辱、克己顺受的教派，对天、对官，低眉驯服，恪守条律，数百年间没有一支教派参与过任何一次造反行动。它以“说唱好话”和“行好”的内容，完全符合封建专制统治下的要求，而鼓吹以道德说教亦与八卦教部分教义鼓吹以改天换地内容背道而驰。甚至在大乱不止的清代中叶，它也能安之若素，乱中取静，甚至为封建暴政唱赞歌，安人心。

一炷香教出现在明清时代社会的底层，再一次向我们展现了封建社会末期下层文化的多重性、复杂性和它的斑斓色彩。再一次告诉人们，历史不是刻板的模式，人们的信仰不是刻板的模式，而是活生生、动跃的、转化着的、多姿多彩的社会运动。就那一时代的底层宗教而言，也绝不是一个“白莲教”所能概括的，它包容着丰富的内涵和历史深度。

第十六章　八卦教（一）

——一个世袭传教家族的兴衰

八卦教是清代影响最大的民间宗教之一，康熙初年创立于山东省单县，创教人刘佐臣。像任何一个对历史产生过重大影响的事物一样，八卦教的产生既适应了时代和民众的要求，也是历史传统的延续。八卦教是民间宗教历史链条上的一个环节，是承前启后的一个阶段，是明末清初宗教运动的一个发展。可以说没有明末清初民间宗教这个母体，没有汹涌澎湃的民间宗教运动，没有历代积淀的各类丰富的宗教思想资料，时代就不会造就出一个八卦教。[①]

一　清代初年的历史环境与八卦教的创立

为什么八卦教这个对清代历史进程有重大影响的宗教，会于康熙初年创成于鲁西南？它诞生在怎样一种历史环境与地域条件中？这种历史环境和地域条件给它打上了何种烙印？这是应当说清楚的。

八卦教的兴衰，当然是自身矛盾运动的结果，无疑也受到清代各个不同历史时期状态与政策的影响和制约，然而山东特别是鲁西南的具体历史环境、地域条件也是八卦教产生与发展的重要基础。

1644 年春，统率着百万雄师的李自成用自己的天才与意志，代表着下层民众改写着历史。3 月 19 日，他叩开了北京的大门，汉族的末代皇帝崇祯自缢于煤山，大明王朝覆灭了。然而，具有农民阶级突出优点与劣根性的大顺军，并没有意识到自己可能是历史的匆匆过客，在强大的清军与吴三桂割据势力的夹击下，骤然失势，退出北京。从 3 月 19 日至 5 月 2 日清摄政王多尔衮进军北京，仅 40 天，九州神器两易其主。是时，天下

① 某些学者认为：八卦教仅仅是白莲教的一个分支，这是不符合历史事实的。

震恐，人心大乱，国破家亡。上至王子，下至庶民，流离失所。父子夫妇，各奔于异途，白骨撑天，流血殷地。在这种历史环境中，长期战乱的山东，特别是山东西部，在清顺治二年（1645）已残破不堪：

> 山东地土荒芜，有一户之中，止存一二人，十亩之田，止种一二亩者。①
>
> 山东地方荒残，商人星散……②
>
> 比年以来，烽烟不靖，赤地千里。由畿南，以及山东，比比皆然。③

在清军问鼎中原不久，即有人向多尔衮进言："山东乃粮运之道，山西乃商贾之途，急宜招抚。若二省兵民，归我版图，则财富有出，国用不匮矣。"④ 鲁、晋两省部分官僚虽然在招抚政策之下相继投清，但由于清当局的掠劫政策和剃发命令的颁布，激起了山东底层群众及部分官吏士兵的造反和哗变。其势如燎原烈火，遍布各地，且势连直隶、山西、苏北：

> 近来土贼窃发，民不聊生，如直隶顺德府，山东济南府、德州、临清州，江北徐州，山西潞安州、平阳府、蒲州八处。著满洲统兵驻扎，务期抚剿得宜，以安百姓。⑤
>
> 进剿山东土寇，斩首一万六千有奇，俘获无算。⑥
>
> 贼首谢迁，结连南山诸贼，攻陷高苑。官兵进剿，擒斩伪军师赵来乡，诸寨悉平。⑦

然而不遗余力的剿捕赶杀，也无济于事。

明末清初，仅在山东境内就爆发了著名的榆园农民起义、东明农民起义、抱犊固王俊起义、满家洞农民起义。这些起义大都起于反抗明朝暴政，后则转向反抗清朝暴政。

---

① 《清世祖实录》卷十三。
② 同上。
③ 《清世祖实录》卷十四。
④ 《清世祖实录》卷五。
⑤ 《清世祖实录》卷二十。
⑥ 《清世祖实录》卷二十九。
⑦ 同上。

《定劫宝卷》反映了当时华北人民反抗清政权的意愿：

十八孩儿兖上生，自小从来好杀人。
手提钢刀九十九，杀尽胡人是太平。
……
九分恶人都不尽，一分善人住太平。
燕赵魏地起贤民，九秋关上拜明王。

当时的群众，被大动荡的历史漩涡卷来卷去，不停顿地变幻着斗争的方向。一方面把希望寄托在灭亡了明政权的李自成起义军身上，希望他们卷土重来，杀尽“胡人”。另一方面又梦想着恢复汉官威仪和大明的一统江山。总之，由于清政权入关后的残酷政策，使中原汉民族的复仇心理达到了前所未有的程度。这正是华北地区，特别是山东人民不屈不挠的抗清运动的思想基础。这种斗争，不能不影响到以后诞生的八卦教的身上。八卦教的“平胡”思想虽然在清乾隆中叶才显露出来，但这种思想的苗头却是由来已久的。

如果说明末清初山东人民久经战乱之苦，那么八卦教诞生的山东单县一带的人民则是雪上加霜，苦不堪言。单县位于鲁西南，地属曹州府管辖。它东与兖州府，西与河南归德府，北与直隶大名府毗连。这个三省交界之处是著名的黄泛区和穷乡僻壤。据光绪《山东通志》记载：“曹、单固受水之枢也。”[①] 从明代正德年间到清代嘉庆末年，黄河在此地决口达三十三次之多。[②] 洪水冲决过后，随之而来的是风沙碱旱之灾，地主对农民的残酷剥削和恶劣的自然环境，造成了这一带“历来民风剽悍，邪教甚多”[③]。被统治者污蔑为“盗贼渊薮”。[④]

民间宗教是苦难与专制制度的共生物，专制使人离异，苦难则是培养信仰主义的温床。鲁西南这块三省交界之地恰恰是滋生宗教的肥田沃土，具有深远历史影响的八卦教在这块土地上崛起，并不是一种历史的偶然。

八卦教是清代一支体系庞大、变化多端的教门。在它两个多世纪的发展进程中，曾经出现过许多教名：五荤道、收元教、清水教、八卦教、天

① 光绪《山东通志》卷一二一〈河防·黄河〉。
② 光绪《山东通志》卷一一九〈河防·河流变迁〉。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年十月七日奏折（原件无作者姓名）。
④ 光绪《山东通志》卷首〈训典八〉。

理教、九宫教。还有一些异名同教，如空子教、圣贤教、先天教、后天教、明天教、老理教、在理教等等。八卦教每卦都有相对的独立性，所以在这个宗教体系中又出现了离卦教、震卦教、坎卦教、乾卦教等教名。由于八卦教的某些支派在后来与其他教门发生融合，又出现了义和门离卦教、一炷香离卦教等名目。因为八卦教与白莲教有着密切的渊源关系，所以在某些史料中，它又被称为白莲教。

八卦教创立之始的教名是五荤道，又叫收元教。据乾隆五十一年闰七月二十四日王大臣永琅奏折记载：

> 山东单县人刘佐臣于康熙初年倡立五荤道收元教，编造《五女传道》等邪书，分八卦收徒敛钱。刘佐臣物故后，伊子刘儒汉，伊孙刘恪踵行此教。刘省过系刘恪之子，接充教首。①

这段奏折是关于八卦教创教及教首刘姓家族最重要的一段史料。这里不仅明确记载了教名，指明了创教人刘佐臣及创教时间，而且交代了刘姓教首四代的传承情况。但这段奏折却不是关于刘佐臣的最早文字资料。较早涉及刘佐臣及其子刘儒汉、其孙刘恪的史料是乾隆十三年清代官方文档。

乾隆十三年（1748）三月初，山西省当局拿获了山西定襄县人韩德荣为首的一批收元教徒、并收缴到一批传教经书，“内有《五女传道》、《八卦图》、《训蒙说》、《小儿喃》、《杂钞》五本”。② 韩德荣当即供出“传教之刘儒汉家属”。当局又于三月十一日在山东单县拿获刘儒汉之子刘恪，押赴山西质讯。据讯：

> 刘恪系捐职州同，伊父刘儒汉先在刘家楼居住，康熙四十五年间曾被刘本元首告邪教，拿解审释。旋由捐纳选授山西荣河县知县，于康熙五十八年牵入白莲教案内，参革回籍，移居东关，于乾隆元年病故。……刘儒汉家的教止是给天地烧香磕头，求来生富贵。……至乾隆二年春间，有山西张印、田大元至该犯家中，称韩德荣系星宿下降，成了收元祖师，劝人入教。③

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年闰七月二十四日永琅奏折。
② 《史料旬刊》第30期，硕色折。
③ 《史料旬刊》第30期，阿里衮折。

而同案犯，收元教徒王之庆供称：

> 刘起凤……是单县刘儒汉教内人，那教叫收元教，又叫五荤道。①

刘儒汉并非该教首倡之人，八卦教倡教之初教名亦不是五荤道收元教，而是有两个名称：收元教和五荤道。

收元教或五荤道创始人是刘儒汉父亲刘佐臣。关于刘佐臣创教及行迹史料不多，仅有数条。据乾隆十三年山西巡抚准泰奏折载：

> 臣查刘恪山东供词，虽称伊父刘如汉并无敢行邪教，亦未收韩德荣为徒等语，但查来咨，如汉既由捐纳选授山西荣河县知县，于康熙五十七年因伊父刘佐臣系白莲教头目，经部议以刘如汉及弟候选教谕刘如清虽无敢行邪教，但系邪教之子，俱行革职等因有案……②

这段奏折就是现存关于刘佐臣的最早的文字记录。乾隆三十七年（1772）五月初十日山东按察使国泰的奏折也有相同记载：

> 刘宗礼即刘省过之曾祖刘佐臣曾于康熙五十七年被叛犯袁追供扳，系白莲教头目，奉文查拿刘佐臣早已病故。③

与此同时，山东巡抚徐绩亦奏称："刘佐臣曾于康熙五十七年间经叛犯袁进臣供为白莲教头目。"④

上述奏折出现的所谓叛犯袁追、袁进臣实属一人，即康熙五十六年（1717）末发生在曹、单一带白莲教案中之袁进。袁进"系曹州人，……乃白莲教印符帖为首之人。"在山东、河南交界处进行白莲教活动。袁进被捕后，供出了刘佐臣，但刘佐臣已死多年了。刘佐臣死于何时，史无记载，至少应在康熙四十五年（1706）以前。康熙四十五年，刘佐臣之于刘儒汉被刘本元首告邪教，刘本元只字未提刘佐臣，可见那时刘佐臣已经物

---

① 《史料旬刊》第30期，硕色折二。
② 《史料旬刊》第30期，准泰折二。
③ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月初十日山东按察使国泰奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。

故。根据前面引证“刘佐臣于康熙初年倡立五荤道收元教”的史料，刘佐臣大概生于明崇祯年，死于清康熙四十年左右。

刘佐臣有子四人：刘如汉（刘儒汉）、刘如浩、刘如淮、刘如清。佐臣死后，其长子刘如汉充任教首，死于乾隆元年（1736）。刘如浩、刘如淮、刘如清，俱因犯案“发遣乌鲁木齐”[①]。

关于刘佐臣籍贯，嘉庆二十二年（1817）的一份口供提出了不同看法：

> 我们八卦教首刘佐臣原籍河南，寄居单县，刘佐臣因邪教犯案，他子孙充发乌鲁木齐。[②]

另一份奏折亦称：

> 传教祖师，自顺治年间太监魏子义转传于李乐天，到山东又改名刘奉天，传于南方郜姓，又传于清丰县人秦姓，又传于曹县王姓。[③]

这两份奏折不仅指明传教祖师并非祖籍山东单县，而且提出到山东创教后改为刘姓。为什么李乐天到山东后改为刘奉天？这一事实本身是值得怀疑的。在没有更新的史料发掘之前，这已无法考证。但清前期披露出来的大量史料完全可以证实：八卦教创始人为山东单县人刘佐臣。

清代康熙初年，山东省特别是曹、单、兖一带的农民起义刚刚被镇压下去不久，刘佐臣就在这块苦难深重的土地上开始了他的创教事业。他一手拿着《五女传道》经书，传教布道，一手拿着《八卦图》，着手宗教的组织工作。因草创之际，入教者寥寥，以至他“分列乾坎等八卦，尚有数卦未曾得人”[④]。从后来的史料记载可知刘佐臣创教时至少曾立了离、震两卦。执掌离卦教的是河南商丘县人郜云龙。据郜云龙五世孙郜添佑在嘉庆年间供词记载：

> 高祖郜云龙从前原是山东单县人老刘爷的门下，那老刘爷原是弥

① 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一日山东巡抚陈预奏折。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年十一月十四日秦学曾供词。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。

勒佛转世，离祖从他得道，叫透天真人。老刘爷派离祖主掌离卦教。①

至于谁人执掌震卦教，则其说不一。

一种说法是刘佐臣倡教之始将震卦教传给了山东金乡县人侯棠。据侯棠之孙侯位南供词云：

当年刘佐臣将震卦教传给我祖父侯棠，祖父故后传给四叔祖侯朴。四叔祖故后，传给我父亲侯绳武。②

侯位南的另一段供词云：

我系金乡县人，父名侯绳武，已故。……我祖父侯棠是坎、震两卦掌教。③

侯家从乾隆四十五年至嘉庆二十二年间（1780—1817），曾代替被清政权发配新疆的“中天教首”刘廷献在中原地区执掌八卦教，是八卦教内最重要的家族之一。

关于执掌震卦教的另一些说法是：

康熙初年，王容清为刘佐臣分掌震卦教，王容清故后，其教系长子王中接传。④

王容清、王中父子系山东菏泽县人。王容清行迹史料无载，但王中却是震卦教中极有影响的人物。他死后，凡入震卦教者“均称为东方震宫王老爷门下。其王老爷，系首先传教之山东菏泽县人王中”⑤。

无论刘佐臣首先将震卦教传给侯姓还是王姓，都说明八卦教倡立之初已立此派。除立离、震、坎三支外，现有史料尚无记载刘佐臣曾立了其他支派。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日高继远即郜添佑供词。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十月十三日山东巡抚陈预奏折。

③ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一日山东巡抚陈预奏折。

④ 《朱批奏折》，道光四年三月十八日署山东巡抚琦善奏折。

⑤ 劳乃宣：《义和团教门源流考》，《义和团》第四册。

刘佐臣倡教之始受闻香教、一炷香教和黄天教影响最大。

闻香教是白莲教与罗祖教混合教派。一般官书皆称其为白莲教。白莲教在曹、单一带有着悠久的历史传统。明天启二年（1622），闻香教在曹州一带发动了起义，起义失败后，徐鸿儒等人被杀。这次起义虽然失败了，但白莲教的活动并未止息，它潜入地下伺机萌动。清初，山东果然再次出现了白莲教的活动①。

在记载八卦教最早的档案中屡称刘佐臣“系白莲教头目”，而刘佐臣之子刘儒汉亦于康熙五十八年（1719）“牵人白莲教案内”②。这类史料虽然皆属虚指，但毕竟说明刘氏父子创教之初与白莲教关系是密切的。特别是康熙五十六年（1717）山东曹州一带倡白莲教之袁进扳供出刘佐臣，虽然刘氏已物故多年，但袁进等人所倡教派传自刘佐臣，则是毫无疑义的。

至清乾隆中叶，收元教已易名清水教，是时刘佐臣曾孙刘省过掌教，当局还是把清水教当作白莲教，而且教徒亦自认为所习为白莲教。乾隆四十七年（1782）五月清水教徒吴克己供称：“小的习的清水教就是白莲教。”③ 同年教徒崔廷珍亦供：“所传实系白莲邪教，又名清水教。菏泽、曹、单等县都有其人，由来已久。”④

《纪妖寇王伦始末》的作者威学标在当时就隐约地看出了八卦教与白莲教的关系：

> 先明末有蓟州人王森，得妖狐异香，创此教，自称闻香教主，愚民无不为其煽惑。天启二年，妖党徐鸿儒乱山东，为巡抚赵彦所平。国朝有单县人刘佐臣者，创立五荤道修元教，妄造《五女传道》逆书，分八卦，收徒党。⑤

还有大量的事实可以证明八卦教与白莲教有着密切的关联，从闻香教的后遗支派清茶门教与八卦教有着许多相似之处，亦可以看出闻香教与八卦教的部分渊源关系。

然而八卦教并不仅受到白莲教影响。这一点也有多类史料可以证实。八卦教不仅受到闻香教的影响，还受到山东一炷香教和流行于华北的黄天

---

① 参见《朱批奏折》，康熙五十六年十月十一日山东巡抚李树德奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十三年三月二十三日山东巡抚阿里衮奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月清水教徒吴克已、崔廷珍供词。
④ 同上。
⑤ 威学标：《纪妖寇王伦始末》，《鹤泉文钞》卷下。

教的深刻影响，八卦教在修持方面与白莲教也有着根本不同。

为什么刘佐臣在倡教之始以收元教或五荤道为教名？

收元教之名并非起自刘佐臣。早在明初宣德五年（1430）问世的《佛说皇极结果宝卷》中，就出现了大量关于收圆结果的内容。[①] 甚至在明初宣德年以前就可能出现过《收圆宝卷》[②]。

到了明代中叶，华北地区已出现了收元教名目。明末清初问世的《古佛天真考证龙华宝经》中记载了明中末叶华北地区的十八个教门及创教祖师，其中就有收元教，其祖师为收元祖。所谓收元，亦称收圆、收缘，是明中叶以后许多民间教派的通用名词。其意指最高神灵无生老母分别派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛下到尘世间，普行龙华三会，把九十六亿芸芸众生度回天宫，同享无极之乐。因此以收元为教名的各类教派从北到南所在多有，它们往往互不统属。八卦教创教之初以收元为教名，其意在此。

五荤道之名则不同于收元教。五荤为佛、道两教忌食所用名词。道教忌食韭、薤、蒜、芸薹、胡荽。八卦教倡立之初大概禁忌这五种食物，故以五荤为教名。在顺治、康熙初年，山东省已有五荤教。明末清初，山东商河县人董四海倡立一炷香教，倡教之初“其徒分为八支”，“第三支张姓，派下杨姓各犯名为一炷香五荤教”[③]。董四海后被门徒称为“老师傅”，或董神仙。一炷香教比八卦教早创成二十年左右，对八卦教有很深的影响。

第一，董四海于清顺治间创立一炷香教时“派分八支”。而康熙初年，刘佐臣倡教时，“分八卦，收徒党”，亦派分八支[④]。

第二，据手抄本经卷《浩然纲鉴》传说，李亭玉“到了十二岁，得了董老师的指教，存心行善，敬奉父母”。在清代民间宗教世界中，称为董老师或董老师傅者，仅有一炷香教创始人董四海。

第三，一炷香教第三支教名是一炷香五荤道。八卦教倡教之初，“叫收元教，又叫五荤道”[⑤]。这里似乎有组织上的渊源关系。

第四，一炷香教与八卦教倡教时，在祈祷仪式和内容上也有很多相近

---

① 参见明宣德五年孟春吉日刻行《佛说皇极结果宝卷》。此宝卷原书藏于路工先生处，分上下两卷。

② 同上。

③ 《朱批奏折》，道光十六年二月十六日直隶总督琦善奏折。

④ 臧学标：《纪妖寇王伦始末》，《鹤泉文钞》卷下。

⑤ 《史料旬刊》第30期，硕色折三。

之处。一炷香教祈祷仪式是“向天地前上供、焚香、求祷”①。“每饭必两手上拱，乃敬重无生老母之意。”② 八卦教倡立之初“止是给天地烧香磕头，求来生荣华富贵。”③ “八卦教原是刘家祖传，相传是行好，要敬天地，孝顺父母，和睦乡邻。吃饭要往上举手，先供天地。”④

第五，两教的教义宗旨都得之于道教，可以说是受道教影响很深的教派。

从上述内容可知，刘佐臣在创教之初如果不是直接传自商河县董四海的一炷香教，至少也受到了这个教门的巨大影响。

当然不论是一炷香教还是八卦教，向天地祷告，焚香膜拜的宗教仪式都非本教门的独创。早在明嘉靖年间问世的黄天道一直有这类祈祷仪式。⑤

清乾嘉时代的大量史料记载了八卦教各支派的祈祷仪式，教徒们不仅默祈天地，而且每日早午晚朝太阳磕头三次，默念咒语，这构成了八卦教徒的共同信仰。

众多的历史事实告诉人们，八卦教并不是某一个教派的产物或流衍，而是明末清初特殊的历史条件和众多教派共同影响的结果。为了证实这一结论，我们还有必要探讨八卦教倡立之初的组织特点和教义。

二　“内安九宫、外立八卦”的组织体系

八卦教自倡教之日始，便建立了与众不同的组织形式：以八卦派分支系。每卦皆设卦长一人，各自收徒。

为什么刘佐臣要选择“分八卦，收徒党”的组织形式？八卦各支派与刘姓教首是一种什么样的关系？刘姓教首用什么理论来支配各卦的宗教势力？这种宗教的组织机构的出现是不是一种历史的偶然？当我们深入研究八卦教的历史时，不能不对上述问题作出解答。

八卦教经卷《乾元亨利贞春夏秋冬九经歌》中有这样几句韵文：“引阴阳，各分班，一能生二，二生三。三气之所命乾天，八卦《易》成性刚

---

① 《朱批奏折》，嘉庆十九年五月二十八日山东巡抚同兴奏折。
② 《军机处录副奏折》，道光十九年十月十二日吏部给事中周春琪奏折。
③ 《史料旬刊》第30期，阿里衮折。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年八月九日山东巡抚明兴奏折，附供单一。
⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆八年四月初九日直隶总督史贻直奏折。

坚。"[①] 显然在造经人的眼中，八卦教的八卦是《易经》的产物，是天地阴阳互相交感的结果，因此具有神圣的、万世不能动摇的性质，故曰"性刚坚"。这种说法是十分幼稚可笑的。因为《易经》包含着封建统治者的"天地自然之理"，而与"邪教"互同水火，本不相容。但八卦教与《易经》之间毕竟不能说没有任何关联。

八卦教，顾名思义当与"八卦"一词有关。八卦一词，源远流长。它是殷、周之际《易经》中的八种基本图形。每种均以"—"和"——"两种符号组成。"—"代表阳，"——"代表阴。阴阳为八卦的根本，它们之间的互相交感而产生万物。因而形成乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦。八卦分别代表着天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象。八卦相迭，组成六十四部，每卦六爻，构成三百八十四爻。《易经》是一部卜筮用书，包含了一些朴素的辩证法思想，但并没有超出神学的窠臼。历代封建统治者为了神化《易》，把传说中的伏羲比附成它的作者。"伏羲以后，又有文王作卦辞，周公作爻辞，孔子序彖象辞，文言、系辞、说卦、序卦、杂卦，谓之十翼，而《易》始备。"[②] 孔子以《易》为六经之首，《易》成为儒家经典。而演绎八卦则成为历代封建统治者予卜"经国大事"凶吉否泰的万灵药方。

在明代，八卦之说开始为民间宗教所利用。明中末叶问世的《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》内出现了大量关于八卦九宫的记载：

> 阳生阴降成世界，乙初始素太极中。
> 三才四相生八卦，五行六爻定九宫。[③]
> 乾天吼叫，巽地鸡传，九宫八卦，万圣朝元。[④]

黄育楩撰《破邪详辩》所载之《九莲正信》卷还说："真精掌领坎卦，真神掌领坤卦，真魂掌领震卦，真魄掌领兑卦，真阳掌领乾卦，真阴掌领坤卦，真明掌领艮卦，真行掌领巽卦。"[⑤] 这些说法皆为道家内丹派理论的变种。全真道中的龙门派即以震卦代表原神，坎卦代表原精之说。可见在明代中叶，民间宗教就把内丹理论引入自己的教义，并加以改造，作为

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年清水教徒供出《乾元亨利贞春夏秋冬九经歌》。
② 黄育楩：《破邪详辩》卷三。
③ 手抄本：《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》第七品、第八品。
④ 同上。
⑤ 黄育楩：《续刻破邪详辩》。

吸引徒众的手段。

不仅如此，在明代有些教派已用八卦说安排内部的组织结构了：

> 内九官，外八卦，三宗五派。
> 安五盘，立四贵，不差分毫。①
> 分九宫，立八卦，船灯接续。
> 立九千，十八枝，将法开通。②
> 三回九转，只为后天大事……极头九千十八枝护教，内安九宫，外立八卦……排满未来天盘。③

《破邪详辩》的作者黄育楩就曾认为，八卦教“聚众之原，因分八卦，分封之原，则仿照此卷所言”④。看来不无道理。显而易见，刘佐臣“分八卦，收徒党”的组织机构并非自己的独创，也同样吸收了明代末叶民间宗教的特殊的思想资料。

清代的民间宗教在上述内容上也继承了明代的传统。清初就已经流传的混元教的《立天卷》对八卦说有了新的发展：

> 太极混元之图像内有红白二道，分出三才、四相、五行、六爻、七政、八卦、九宫、十干。天地阴阳合成八卦乾坤。乾为天，坤为地，天为父、地为母，坎为水，离为火，坎离交姤，水火均平，而能生万物。
> 自从先天一气，三皇治世，安八卦、立五行，造下金木水火土，分出五岳明山四大部洲，七十二国。⑤

这就是清初流传在民间宗教世界中的一种创世说，在这里阴阳八卦相交组合，不仅构成了民间宗教修炼内丹的理论，而且创造了自然万物，人类社会和国家。民间宗教的创世说并不是一种无目的的空论，而是为本教门的发展服务的。《立天卷》明确地告诫门徒：“八卦九宫是方向”，“八方

---

① 手抄本：《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》第十六品、第二十品、第二十二品。
② 同上。
③ 同上。
④ 黄育楩：《续刻破邪详辩》。
⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月四日山西巡抚胡宝瑔奏折，附《立天卷》原件。

男女奔中央。"[①] 把八卦之说作为招徕门徒的手段。

明末清初，民间宗教世界流传的"内安九宫，外立八卦"的理论无疑影响到了刘佐臣。在刘佐臣的传教书本中就有一部《八卦图》，这可能是他"分八卦，收徒党"的宗教依据。这部经卷已经失传，但教内后来流传的《八卦教理条》却有与八卦说相关的教义：

> 八卦六爻人人有，迷人不省东西走。
> 有人参透内八卦，好过青松九个九。[②]

显然"参透"八卦成了当时教内修行的内容，而参透八卦恰恰是八卦教修炼内丹的有力佐证。当然八卦说不仅仅指导了教徒们进行气功的训练。而且它促成了八卦教组织机构的创立和巩固。"八卦分，天地开"[③]。在《八卦教理条》中，世界被乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦分成西北、西南、正东、东南、正北、正南、东北、正西八个方位。这八个方位都围绕着中央方位。"八卦即八宫，加以中央为九宫。"[④] 从刘佐臣创教起，历来的刘姓教首都居于中央宫的位置。这正是刘姓教首从未掌领任何一卦的根本原因。《八卦教理条》中说："到中央，戊己土，真人进了神仙府。"[⑤] 五行以土为尊，九宫以中央宫为尊，八卦教以刘姓教首为尊。就这样其他八卦的掌教和徒众则如臣属之奉君主，处于被支配、被统属的地位。正是在"内安九宫，外立八卦"教义的指导下，八卦教发展成为一个有着固定教首，组织较其他民间教派严密的宗教教门。这种组织形式不仅给八卦教的发展奠定了基础，而且给八卦教内世袭传教家族的形成开辟了道路。通过上述介绍，人们也就明白了为什么八卦教又叫九宫道的内在含义。[⑥]

事实告诉我们，如果没有明末清初流传于民间宗教世界的关于八卦、九宫的内丹理论及创世说，如果刘佐臣没有接受上述历史赋与的特殊思想

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月四日山西巡抚胡宝瑔奏折，附《立天卷》原件

② 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月八卦教徒刘照魁供出刘书芳所授《八卦教理条》。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月八卦教徒刘照魁供出王子重所授《八卦教理条》。

④ 黄育楩：《破邪详辩》卷二。

⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月八卦教徒刘照魁供出刘书芳所授《八卦教理条》。

⑥ 关于八卦九宫图源于何时，本文不多赘言，在汉代似已问世。北宋时所辑道教类书《云笈七籤·黄庭内景经》中已出现"头中九宫"之说。那时之九宫谓人之脑分九宫，即四方四隅加中央宫。元陈致虚之《金丹大要》亦出现"九宫真人"之说，以九宫真人分别为心、肝、脾、肾等人体器官之"主神"。这些说法无疑都是民间宗教"八卦九宫"理论的思想来源。

资料，鲁西南是不会凭空产生出八卦教的。

三　教首刘姓家族的兴衰

任何一个对历史产生过影响的社会集团，一般都具有相对稳定的领导核心。领导核心的组成形式，不仅受到时代的影响，也受到这个社会集团基本成员的阶级构成的制约或影响。明清时代，民间宗教与会党结社的领导核心成员构成不同，权力的继承方式也不同。民间宗教多是以血缘关系为纽带的家族世袭制，而会党结社的权力则一般属于异姓相传。因为，前者的基本成员是世代聚族而居的农民，也有部分小手工业者，乃至自由职业者。后者的构成则多为手工业者、肩挑负贩之徒，以及形形色色不依于土地的自由职业者，当然也有部分农民。由于阶级、阶层的组成不同，导致他们的社会要求、生活方式、行动准则、信仰内容等等都有巨大的差异。

八卦教像多数民间教派一样，是由一些有影响的世代传教家族构成了教门的领导阶层，而它的领导核心则是山东单县刘姓家族、山东菏泽王姓家族、河南商丘郜姓家族等等。八卦教之所以发展成华北地区最大的民间教派，历久而不衰，这是重要的原因之一。

山东单县刘姓家族从康熙初年至嘉庆二十二年（1817）间，始终充当八卦教教首，传承六代，历时一个半世纪。据乾隆五十一年（1786）清代档案记载：

> 山东单县人刘佐臣于康熙初年倡立五荤道收元教，编造《五女传道》等邪书，分八卦收徒敛钱。刘佐臣物故后，伊子刘如汉、伊孙刘恪踵行此教。刘省过系刘恪之子，接充教首，于乾隆三十六年（注：应为乾隆三十七年）河南邪教案内发觉，经原任山东巡抚徐绩查拿具奏，将刘省过问拟凌迟，伊长子刘铨问拟斩决，其年末及岁之刘把等分给功臣为奴。嗣经奉旨，刘省过改为斩决，刘铨改为斩监候。至四十八年秋审实情十次，改为缓决，监禁在案。①

这段奏折将康熙初年至乾隆三十七年（1772），百十年间八卦教教首刘姓的传承交代得十分清楚，包含着丰富的内容。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年闰七月二十四日永琅奏折。

乾隆三十七年以后刘姓教首分为两支，一支由刘省过之子刘二洪充任教首（部分教徒亦奉在监之刘大洪即刘铨为教首），另一支由刘省过近亲刘庭献而后是其子刘成林充任教首，形成两个互不统属的八卦教教团。刘大洪兄弟于乾隆五十一年（1786），因受教徒段文经等突袭大名府事件的牵连，皆被斩决。刘成林则于嘉庆二十二年（1817），为八卦教徒供扳，亦在新疆罹难。刘成林成为刘姓最后一代八卦教首。从此刘氏家族退出了历史舞台。

这里分四部分叙述这个家族的活动及其与八卦教的关系。

（一）刘儒汉掌教时代

刘儒汉，又作刘如汉，是八卦教第二代教首。刘儒汉掌教后，在八卦教内开创了以血缘关系为纽带的教权世袭制。刘佐臣有子四人：刘如汉、刘如浩、刘如淮、刘如清。康熙五十七年（1719）时，刘佐臣“已死多年”，而康熙四十五年（1706）时刘儒汉“曾被刘本元首告邪教”，问拿审讯，但因证据不足，被无罪开释。[①] 根据这条史料，估计刘儒汉在康熙四十五年以前就开始承袭父业，充任教首。刘儒汉死于乾隆元年，掌教三十余年。这一时期八卦教有了较大发展，组织机构逐渐复杂：

> 刘儒汉传教时，所收之徒分八卦，每卦以一人为卦长，二人为左千右支，以下俱为散徒。每卦各自收徒，所收之徒，各出银钱送于卦长，卦长汇送于教主，多寡随便。当时因八卦教不能齐全，有以一人而兼两卦者。[②]

该教势力范围扩大到山东、河南、山西、直隶等省份，有些散徒还在陕、甘一带活动。从档案史料分析，当时传教的重点地区在山东曹县、单县、城武县等地，河南商丘、虞城县等地，直隶长垣县及山西定襄县。可见主要还囿于直、鲁、豫三省交界之处。刘儒汉除了在山东、河南传教于郜姓、侯姓、王姓外，还在山西传教。山西省最早信仰八卦教的是定襄县人刘起祥、刘起凤兄弟。他二人从事泥水生理，“入刘儒汉家的教，止是给天地烧香磕头，求来生荣华富贵。”刘氏兄弟相继病故，刘起祥雇工韩德荣继承了这支教派，拜刘儒汉为师。在刘儒汉死后的第二年，自称“收

---

① 《朱批奏折》，乾隆十三年三月二十三日山东巡抚阿里衮奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

元祖师”，“星宿下降”，收徒敛钱。[①] 与刘氏兄弟曾共同传教的河南人王天赐，早在康熙五十三年（1714）即拜刘儒汉为师加入收元教，并收直隶长垣人徐文美、吕大训等人为徒。王天赐之子、吏员王之卿则用其父传授的《金丹还元宝卷》、《五女传道书》以及告妖魔的状式传教敛钱。[②]

在刘儒汉掌教期间，八卦教的一个异名同教支派空子教也异常活跃起来。据乾隆九年空子教徒朱廷谦供称：

> 向年单县南楼里刘姓行空子教，山东、河南多有徒弟，刘姓已死多年。雍正十年上，他的徒弟谢玉，系河南遂平县人，见小的说话伶俐，就教小的只说是刘师父转世，能知过去未来，传播旧日教中人。又招引些新入教的人，教他们念正（真）空家乡，无生父母八个字，并无经忏图像；又按八卦为号，立小头八人，敛钱汇送，以为往西天取金沙费用。[③]

奏折中所称“空子教”即孔子教，空孔谐音。清政权尊孔子为文圣，故奏折亦不敢称孔子教。从上述史料可知，以分散的小农经济为基础的八卦教，在教门日益扩大，分支日益众多的情况下，不可能成为一个特别牢固统一的组织。各类异名同教支派都在利用刘氏家族的权威，冒名顶替，传教敛钱。

刘儒汉开创了八卦教内通过血缘关系承袭教权的世袭制，各卦宗教领袖亦纷起效尤。离卦教自其第一代卦长郜云龙物故后，其子郜晋中、其孙郜从化相继踵行教业，充任教首。[④] 震、坎两卦卦长侯棠死后，教权由其弟侯朴承袭。[⑤] 另一份史料则云，震卦在“王容清故后，其教系长子王中接传。”[⑥] 而其他各卦卦长“久已物故，现在之人，皆每卦中支派。”[⑦] 由此可见，在刘儒汉掌教的时代，八卦教内几个掌握最高权力的家族已经出现，这就是教首刘姓、离卦长郜姓，以及震卦的侯姓和王姓。

经过刘佐臣、刘儒汉父子两代惨淡经营，刘家通过传教已经获得巨大

---

① 《史料旬刊》第30期，阿里衮折。
② 《史料旬刊》第30期，色硕折二。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆九年九月初五日山东巡抚喀尔吉善奏折。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日郜添佑供词。
⑤ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一山东巡抚陈予奏折。
⑥ 《军机处录副奏折》，道光四年三月十八日署山东巡抚琦善奏折。
⑦ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

的现实利益，刘儒汉已经不再满足充当“邪教”教首，在康熙四十五年（1706）“拿解审释”后，“旋由捐纳选授山西荣河县知县”，走马上任去了。直到康熙五十八年（1719）“犯案”，“参回原籍”，做了十几年清朝政权的地方官。其三弟刘如清也以捐纳成为候选教谕。[①] 仅刘儒汉由捐纳选授知县一项就需要输银一千七百两，外加一千零四十担大米，共合四千六百余两白银。[②] 这笔庞大的款项当然来自广大教徒的供奉，是成千上万教徒点点滴滴集累所致。

综上所述，我们可以得出这样的结论：随着八卦教教势的膨胀，组织机构逐渐复杂，世袭传教家族的出现，刘儒汉兄弟捐纳为官，八卦教内部发生了等级分化。该教在刘儒汉掌教时期加速了封建化的进程。

（二）刘恪、刘省过掌教时期

乾隆元年四月刘儒汉病故，其子捐职州同刘恪向清政府“呈报丁忧文结”[③]。从表面上看，刘恪似乎不太热心于“邪教”活动。乾隆二年（1737）春，山西韩德荣门下张印、田大元“至单县刘家楼，托已故侯进忠通知刘儒汉之子商议入教，亦被斥回，未见刘姓之面”[④]。乾隆十三年（1735）韩德荣在山西“犯案”，“将儒汉子刘恪解往山西。讯明刘恪并未踵行邪教，递回在案。”[⑤] 清政权一直以为刘恪未习“邪教”。其实刘儒汉死后，八卦教内均奉刘恪为教主。河南商丘第三代离卦长郜从化，在刘恪案发时，与门下陈霞九向教中凑银一千两，欲送给刘恪，帮助盘费，“旋闻刘恪释回，未将银两送往”[⑥]。据史料记载，刘恪至少于乾隆二十二年（1757）前已死。乾隆二十二年坎卦头目孔万林曾到河南商丘县经营土地，偶遇郜三，于是会商教内事宜。他告诉郜三，刘恪已身故，曾帮其于仪葬费用。[⑦] 由此可知，从乾隆元年至乾隆二十二年以前，刘恪曾充任八卦教教首。

刘省过掌教当在乾隆二十二年（1757）以前，具体时间不清，他死于乾隆三十七年（1772）“邪教案”内，掌教当在十五年以上。这一时期，五荤道、收元教已易名清水教。

---

① 《朱批奏折》，乾隆十三年三月二十三日山东巡抚阿里衮奏折。
② 许大龄：《清代捐纳制度》，第141页。
③ 《朱批奏折》，乾隆十三年三月二十三日山东巡抚阿里衮奏折。
④ 同上。
⑤ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。
⑥ 台湾《大陆杂志》第六十三卷第四期（清代乾隆年间的收元教及其支派）。
⑦ 同上。

从康熙初年至乾隆三十七年以前，清朝政府曾三次触及到这个教门的统治中枢，但都因偶然因素，使教首刘姓侥幸漏网。在一个多世纪的历史进程中，八卦教的内幕无人知晓。这个内部结构十分隐秘的宗教，到乾隆中叶“辗转煽惑”，已“蔓延数省”①，“从其教者动辄千百人”②。发展成为一个庞大的地下秘密宗教王国。教内组织盘根错节，已成不可解之势。这种状况直至乾隆三十七年（1772）刘省过清水教案发后，才为当局窥知内情。

乾隆三十七年（1772）二月，山东濮州小长治村人李孟炳等人携带“邪书”，至河南临颍县一带传教，为当局查获。办案者在临颍县教徒谌梅家中搜得《训书》一部，并究出山东濮州沙土集人王中及李孟炳、龙居泾等人。此案办理过程中，乾隆皇帝谕军机大臣等“飞咨直隶、山东两省查拿。”三月初，王中被获。河南巡抚何煩将李孟炳等人传授经书，上呈御览。不知是何煩胡涂，还是故作胡涂，竟未看出书中“悖逆情事”。倒是乾隆皇帝于事敏锐，发现了问题：

> 朕……及阅谌梅家搜出王中所传逆书中有“平明不出周刘户，进在戊辰己巳年”之句。朕阅平明之明左旁日字有补改痕迹，细查笔法，系胡字迁就改易而成，其为大逆显然。即后叶“也学太公渭水事，一钩周朝八百秋”之语，亦俨然有自居太公与周之意，不可不彻底严究，以申国法。③

此处乾隆皇帝确非深文周纳，陷人于罪。这本经书的确暗藏着反清内容。对此王中当然不会承认。从下段御批中可以看出审理王中情景：

> 至山东审拟编书之王中即王忠玉一犯，此人甚鬼诈，不可不设法严密。前经徐绩查讯，以平明为天明时运气流转，太公及八百秋，为行善可知太公有寿……王中所供皆系捏饰。④

王中是此案中最有骨气者，没有吐露丝毫真情，于四月十五日卯时被

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆三十九年十一月初一日大学士舒赫德奏折。
③ 《上谕档》，乾隆三十七年四月十三日上谕。
④ 同上。

当局绞杀于菏泽，而四月十三日乾隆皇帝还下令严审王中，四月十四日未刻，军机处咨文，令将王中缓刑，但为时已晚。

王中之死，并未使案情就此止步。不久，教徒龙居泾等就供认了“王中原本及递抄各书，俱系平胡字样。前以河南抄送书内改为明字，王中籍端狡饰，是以随同附和”[①]。这样就证实了乾隆皇帝的判断，也就更坚定了他把此案搞到底的决心。遂使此案的办理向纵深发展。据同年五月三日河南巡抚何煟奏折载：

> 臣随督同司道各官悉心推究，将李孟炳再三研鞫。据供，乾隆三十五年八月，小的与同教张勤说起兴教的人，张勤说王中还有老教主刘姓，住山东曹州府单县东门城里。刘姓是个监生，相上做过官的人，皆称为山上主儿。家中现在行教，又有先天、中天、后天称呼。王中是其分支行教的人。……又听得刘家门户甚体面，只有王中与他往来……刘姓是大教主。[②]

与此同时，山东巡抚接河南巡抚咨会，以河南案情为线索，迫使王中之徒王振等招供：“王中系单县监生刘宗礼之徒，惟王中能入老教主之家，余人不能与老教主见面。”[③] 这样此案的审理就触及到了八卦教的核心，确证了教主系单县人刘姓。

五月六日，山东巡抚徐绩委派按察使国泰亲往单县主办此案。五月九日国泰至济宁府，十日获报在宁阳县枣庄地方、邹县杨树林地方分别拿获八卦教重要头目孔万林及其弟子秦舒。署单县知县史国辅则禀报拿获老教首刘宗礼。刘宗礼供名刘省过，不是监生，面是捐纳县丞。五月十一日国泰抵单县，先调历次有关案件卷宗，并于次日亲赴刘省过家中监督全面搜查。于卧房西屋三间地下“刨有大小瓶罐二十七个，皆贮银两，兼有散埋土中者。……共计一万二千四百二十七两，又有金子一小锭，计二两五钱”[④]。通过对刘省过等人的审理，当局陆续拿获离卦、震卦、坎卦等八卦教主要头目，从而第一次揭开了八卦教的内幕。

刘省过拿教期间，“惟坤卦一卦未曾立教”[⑤]。其他各卦情况如下：

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月三日河南巡抚何煟奏折。
② 同上。
③ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月六日山东巡抚徐绩奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东按察使国泰奏折。
⑤ 《朱批奏折》，乾隆五十六年十一月十八日两江总督书麟奏折。

离卦：势力范围主要在河南，后向山东、直隶等省发展。离卦长为商丘郜大、郜二、郜三兄弟。

震卦：势力分布在山东、河南、直隶、苏北。传教中心在山东菏泽，王中充任卦长。震卦另一支派为山东金乡县侯姓充任卦长，乾隆三十七年（1772）清水教案内，侯姓漏网。

坎卦：传教中心在直隶容城县，张柏系属卦长。山东坎卦头目孔万林、直隶大兴县坎卦头目屈得兴都是张柏的亲传弟子。

艮卦：传教中心在山东省金乡县，张玉成、张静安父子相继充任卦长。

巽卦：传教中心在山东省单县，张炎兄弟充任卦长。

乾卦：传教中心在河南省虞城县，张姓充任卦长，后传给其子孙张玺、张文士。

兑卦：传教中心在直隶东明县，卦长系陈善山兄弟三人。[①]

上述各卦掌教根由，或于乾隆三十七年为当局审出，或在此案后陆续为当局发现。从中可以看出，八卦教真正形成“内安九宫，外立八卦”的健全组织形式，应在刘恪、刘省过掌教期间。这时八卦教已历百年，基本完成了封建化的进程。教内尊卑有秩，教职繁多，责守分明，形成了一套较为完整的等级制度。少数世代传教的家族处于这个金字塔的顶端，成为教内特权阶层。

以震卦的组织机构为例：它上奉刘省过为教主、王中为卦长。卦长之下设六爻。掌爻封号是指路真人。指路真人下面是开路真人、挡来真人、总流水、流水、点火、全仕、传仕、麦仕、秋仕等教职。诸等教职不仅是分工不同，它代表着人们在教中的地位、权限和利益。“到全仕上就可传授徒弟，到流水上可以经营账目，到真人上可以动用银钱。”[②] 真人权力很大，可以裁处某一地区教内一切事物，“赐封”教职。被卦长赐以“瑶数铜刃赤剑”，即被卦长封为掌爻的真人“可以掌教内生杀之权”[③]。“调动同教的权柄诸事，任由自主”[④]。

点火是“专管出钱人的姓名单子，用火烧了使阴司记账”[⑤]。传仕专

---

① 关于乾隆中叶八卦教各卦掌教情况，请参照马西沙：〈八卦教世袭传教家族的兴衰〉，载《清史研究集》第四辑。

② 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月十三日刘照魁供词。

③ 同上。

④ 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年年福康安奏折。

⑤ 《朱批奏折》，乾隆五十六年八月三日山东巡抚惠龄奏折。

管送信。麦仕、秋仕是最低的教职，只有“来世”才有好处：“秋仕托生秀才，麦仕托生举人。”[①] 没有教职的徒众在教内地位最低，只有不断地祈祷、纳钱，才能心灵福至，得到“赐封”。

教内以“功行”大小封赏教职，像当时其他民间宗教的所谓“科场选考”一样，“功行”的大小主要看招收徒弟的多少。“谁的人多就赐与他大事职份。这大事职份最体面的，管着许多人。”[②] “管的人多，就如同做官一样。”[③] 由于少数特权家族世代把持教权，事实上“大事职份”多为他们的亲戚所担任。例如震卦掌爻布伟是卦长王中的妻兄弟，就被封为指路真人，管辖一方教徒。布伟死后，教职则由其子布文彬，其孙布大劲承袭。布家成为震卦世代掌实权的家族。

到了乾隆中叶，八卦教内至少出了八九个世代掌权的家族：教首刘家、离卦郜家、震卦王家、侯家、布家、坎卦张家、孔家……嘉庆二十二年（1817），清政府曾查获一张《八卦教首谱系图》，这张图告诉我们，八卦的卦长全部实行的是世袭制。

从上述史料可知，到了乾隆中叶，八卦教实际上已被大大小小的世袭传教家族所把持，世袭教权已经成为教内一种普遍的现象。

为什么这些家族宁可冒着杀头灭族的危险世代承袭教权？什么是这种现象背后的动因？其实在宗教狂热的背后，每次都隐藏着实实在在的现世利益。

乾隆中叶，八卦教内一些声威显赫的家族，纷纷地上升到地主的经济地位。教首刘家则成为单县一带的大地主。乾隆三十七年（1772）五月清政府不仅抄获了刘省过一万二千多两白银，而且发现刘省过“有田庄数处，地数十顷”，“家道殷实”[④]。刘省过本人是捐纳县丞。到他这一代，刘家已经三世捐纳为官。为什么他能广为置地，并藏银万余两？据刘省过供称：“内中多有党徒资助，逐年积累所致。”[⑤] 仅离卦郜大汇送的白银就多达一千九百五十两。

离卦郜家、震卦王家世代向教首刘姓汇送大笔款项，家资丰厚，自不待言。坎卦长张柏、坎卦头目孔万林都是地主，他们雇用的长工又是他们的门徒。

---

① 《朱批奏折》，乾隆五十六年八月三日山东巡抚惠龄奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月崔廷珍供词。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月二十八日山东巡抚明兴奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东巡抚徐绩奏折。
⑤ 同上。

就是这样一些家族，构成了八卦教上层统治集团。为了攫取现世利益，他们千方百计地利用宗教手段敛钱致富。收徒敛钱，作会敛钱，赐封教职敛钱，教主生日敛钱。震卦每年作会五次，上供时将各人姓名籍贯用纸书写，然后按名索费，自三四百文、七八百文至一千文不等。并要求徒众“随心布施，越多越好”①。离卦每年四季之首作会，从离卦教鼻祖郜云龙始，就“以出钱多寡定来生福泽厚薄”②。各卦敛钱名目大同小异，如根基钱、扎根钱、跟账钱、种福钱、四季钱、香火钱、进身孝敬钱等等，不一而足。

八卦教庞大的组织体系既是权力的分布网，又是金钱的运输网。每有教徒集中之处都设有“流水”一职。充任流水者，既掌教权，又掌财权。在敛足一定数目之后，一般折成银两向上汇送，最后由卦长交到教首刘姓处。当然层层汇送，层层盘剥，教职越大，油水越多。至于底层的穷苦徒众只是用银钱换来了一张廉价的通往彼岸世界的门票。

八卦教上层统治集团清楚地意识到掌握教权带来的巨大利益。为了世世代代保持这种利益，就要世世代代保持权力。显然在封建宗法关系占统治地位的社会，通过血缘关系世袭教权是最简便易行的方式。它防止了权力和财产的转移。这就是八卦教宗教领袖在教内实行世袭制的关键所在。

为了巩固这种教权的接续方式，少数教内特权家族掀起了一场自我造神运动，即自己神化自己。至少在乾隆中叶，凡夫俗子刘佐臣已成为超凡人圣的偶像。他被奉为弥勒佛转世，被尊为“圣帝老爷”，被比作光被万物，普照生灵的太阳，教内把每年二月一日作为太阳的生日，集体作会，焚香膜拜。教徒每日三次朝拜太阳，同时口念《愚门弟子歌词》。歌词云：“愚门弟子请圣帝老爷眷恋，……照应弟子，弟子与圣帝老爷磕头。”③

“圣裔”刘省过似乎“法力”更大。他既能安排人们死后的归宿，又是现世世界的“救世主”。教徒们称他是“山上主儿”④。“顾劫数主儿，会避灾难主儿”⑤。把他目为能战胜人间水旱荒乱的超自然力的神灵。他深居简出，只有王中等教内大头目与他往来，一般徒众“都不能与刘姓见

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月崔廷珍供词。
② 《朱批奏折》，道光十三年九月一日山东巡抚钟祥奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年震卦教徒毛有伦供词。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月初二日河南巡抚何煟奏折。
⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月祝帮贤供词。

面”[①]。

教内设有先天、中天、后天牌位。先天、中天、后天一词来自古代传说：“伏羲之《易》小成，为先天；神农之《易》中成，为中天；黄帝之《易》大成，为后天。”[②] 由此可见八卦教供奉这三个牌位象征着该教初创、发展、成熟三个阶段和它们之间的承袭关系。表示八卦教道统一以贯之，万载流传的内容。同时表示对刘姓教首的尊崇与敬畏。教内称刘佐臣为先天老爷，称刘省过为后天老爷。

不仅刘姓教首利用造神愚弄欺骗群众，各卦掌教也纷纷效法。

震卦：凡有入教者“均称为东方震宫王老爷门下”[③]。或称为后天王老爷之徒。

离卦：凡有入教者，均称“投离卦透天真人郜老爷会下”[④]。

坎卦：“凡有在教者，均称为北方元上坎宫孔老爷门下。”[⑤]

由此可见，至少在乾隆中末叶，这些家族在底层广大教徒的心目中已经成为至高无上的宗教权威。这种权威对他们具有一种无形的威慑力，形成一种难以摆脱的精神禁锢。这是一种巨大的力量，正是这种力量使教内这些家族世代承袭教权成为合理、合法和不容置疑的原则。在一个多世纪的历史进程中，八卦教因袭的这种做法形成了一种传统，这种传统的力量甚至使后来的天理教农民领袖也无法完全摆脱宗教权威的束缚，他们在很大程度上也要利用这种权威笼络门徒。

乾隆三十七年（1772），“邪教逆案”于八月九日结案。教首刘省过原拟凌迟，“从宽改为斩立决。至刘省过之弟刘省愆，其长子刘铨，法司均照大逆，遂坐以斩决。今思刘省愆、刘铨究系缘坐……从宽改为应斩监候，秋后处决。”[⑥] 本年秋审后刘省愆处斩，刘铨即刘大洪依然判斩监候，关在单县监狱。刘省过二子刘二洪当时不在家中，后逃至河南。刘省过之妻李氏并三子刘把（刘三洪）、四子刘永庆和刘五子，以及刘铨之妻黄氏与儿子六人被解赴北京，分配给功臣为奴。李氏与四子、五子分给副都统果升阿为奴。住东城帽儿胡同。刘三洪分给伯鄂岳家为奴，住西城帅府胡同。刘铨妻子及幼子分给公复兴家为奴。而刘姓近亲多发往新疆安插种

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月初二日河南巡抚何煟奏折。
② 杨慎：《丹铅总录》卷十六。
③ 《清代档案史料丛编》第三册，第7页。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日王肯仁供词。
⑤ 《清代档案史料丛编》第三册，第7页。
⑥ 《上谕档》，乾隆三十七年八月九日上谕。

地。在此之前，王中兄弟、郜氏三兄弟或绞或斩，已死多时。坎卦长张柏发配黑龙江与披甲人为奴。坎卦大头目孔万林由于收藏“逆书”，造作“逆词”，与刘省过同时“照律斩决”。刘省过清水教“逆案”至此结束。

为什么此案不叫收元教案或八卦教案，而称作清水教案？

八卦教同教异名甚多，前后出现过十几种。变换教名是为了适应形势，避免当局搜捕镇压。八卦教发展到刘恪、刘省过时代已易名清水教。有的学者依据《清实录》，认为清水教是八卦教中震卦教别名，这种看法是不妥当的。

据乾隆三十七年（1772）五月十二日徐绩奏称：

> 清水教本由东省传播蔓延，前经缉获之逆犯王中，虽已正法，今豫省审出教首刘姓其人，与逆书所云“周刘户”字样相合。①

可见，清水教教首不是震卦长王中，而是刘省过。

再据乾隆四十七年（1782）七月二日明兴奏称：

> 吴克己籍隶河南确山县，寄居山东曹县，于乾隆三十六年间投已故菏泽县人布伟为师，入已正法单县人刘省过等清水教，传有《灵山礼采茶歌》等邪词。②

而乾隆四十七年清水教徒杨起玉也证实清水教首确为刘省过：

> 上年三月间……小的想诓骗别人，自己就将刘省过清水教内遗留口授《乾元亨利贞春夏秋冬九经》、《乾坎艮震巽离坤兑八书原歌》，讲论道理，哄骗愚人入教。③

上述三条史料足证清水教是整个八卦教的异名同教，而不是什么震卦教的别称。

为什么八卦教又叫清水教？这和其人教仪式有关：“人教时节只用三

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年七月二日山东巡抚明兴奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年（日月不清）杨起玉供词。

盅清水磕头，所以叫清水教，又名白莲教。"[①] 这就是八卦教又叫清水教的原因，也是乾隆三十七年刘省过"逆案"又叫清水教"逆案"的原因。

（三）刘大洪、刘二洪与段文经案

乾隆三十七年（1772）是八卦教世袭传教家族由盛至衰的转折。这一年春、夏两季，由于这些家族的主要成员几乎被清政权一网打尽，曾经有一个世纪统一历史的八卦教走向分裂。这是民间宗教史上有名的"邪教案"，由于刘省过兄弟的死，曾经一度导致教内群龙无首，然而有着顽强生命力和凝聚力的八卦教，经过数年的沉寂，又分别拥立了两位刘姓成员作为教首，这就是刘省过逃亡在外的二子刘二洪，及被清政权流放到新疆的刘氏成员刘廷献。八卦教的领导核心分裂为二。刘二洪一支，传教不到九年，由于受到乾隆五十一年（1786）七月段文经攻打大名府道事件牵连，被清政权绞杀殆尽。

乾隆五十一年（1786）闰七月十四日夜，直隶大名府捕快领班、八卦会头目段文经，元城县捕役、八卦会副头目徐克展，召集同教五十余人，于三更天突袭大名府道，杀官劫狱，造成了震惊清廷的重大"邪教逆案"。事件后，大部分八卦会成员被捕，或凌迟，或斩决，主谋段文经却逃脱法网，不知所终。而与此案无任何关联的刘省过的几个儿子再次受到牵连。

乾隆三十七年（1772）八月刘省过被斩决以后，其长子刘铨即刘大洪于秋审后拟斩监候，至乾隆四十八年（1783）经过十次审讯，被判监禁，至乾隆五十一年已入狱十四年。

刘省过二子刘二洪从乾隆三十七年（1772）清水教案逃出，到乾隆四十二年（1777）"潜回单县"，遇见同教张世英，得知母亲与兄弟们在北京为奴，遂决意前往。

刘二洪到京后，在京畿、直隶、山东部分教徒的拥戴下，成为八卦教新的宗教领袖，继承了祖辈之教业。据史料记载，直隶章丘、榷县、京畿南海子、山东省单县等教徒朱二、梁迁、王世俊、吕栋、阎得三等人先后送银数百两。乾隆四十五年（1780），刘二洪以教主身份到直隶大名府一带传教敛钱，会遇杨林诸同教。杨林告诉刘二洪，有门下段文经、徐克展，以及山东单县吕栋等人"为人强横、借事招摇"。这些人"指着我兄弟的名色在外招摇敛钱，我因他们敛的银钱都是自己分用，不过给我几十两，将来闹出事来，我母子兄弟性命俱不能保，就向杨林阻止，叫他们不

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年（日月不清）位荣供词。

要敛钱来京……”①

段文经系广平县张孟村人，曾拜震卦头目焦玉坤为师入教，（焦玉坤又拜焦廷秀为师）。他还曾拜河南虞城县麻孟村人李老五为拳棒师父，是一个拳教相兼的捕快头目。他依仗着自己的社会地位和武功，多方招徒，成立了八卦会，并打着刘二洪兄弟的旗号，广为招摇，因此受到刘二洪的斥责。这以后，他开始转向在单县监禁的刘大洪，希图打着刘大洪的旗号，扩大教势。

从档案史料记载看，段文经从乾隆五十年（1785）就开始了反清活动。有善相者说他“是龟背，有些异象”。所谓异象即帝王之相。② 他一方面扩大八卦会人马，一方面靠拢刘大洪。乾隆五十一年（1786）初，他的徒弟、单县人吕栋曾数次通过狱卒刘兴帮的关系给刘大洪送银。同年四月份段文经、徐克展已经打算占领大名府，他给刘大洪写了一封信，内有“心里至明，稳坐大名，心思已定，忠心不退”等字样，吕栋等人不敢转交，将信焚毁。③ 七月十日，段文经、徐克展命令其在山东单县的徒弟吕栋、秦法曾等人劫出教首刘大洪，送至大名府教徒许三家中，但由于单县教徒畏葸，劫狱之事未果。

段文经等人原打算乾隆五十一年（1786）八月十五日袭击大名府，后因风声日紧，于是请其“军师”、算卦为生的邢士花卜卦。邢士花卜卦后认为闰七月十五日乃大吉之日，是日遂杀官劫狱。但营救刘大洪未成，而占领大名府的计划也成泡影。事件发生后，乾隆皇帝极为震怒，前后发谕旨不下百道，严办此案。

七月十五日，大名府道首获八卦会教徒许三、邢士花等五名，究出监禁在山东单县的“教首”刘洪（即刘大洪）。据吕栋、刘兴帮、李得禄、甄汉杰等人的供词记载，刘洪从未与闻大名府事件，且不知段文经、徐克展为何人。但当局以其为教首刘省过之后，牵连至大名府案件之内，不能免罪，于乾隆五十一年（1786）八月初六日后与吕栋等一同绑赴市曹处斩。

与此同时，山东单县吕栋等亦供出在北京的刘二洪等人。据吕栋供称：“于四十五年二月内曾同冠县人阎得三至京，在西城帅府胡同鄂大人家见过刘洪之母，听闻刘二洪已改方姓，住居前门外小椿树胡同，开小古

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年八月七日和八月十一日永瑆等人奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年八月八日李得禄供词。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年八月山东巡抚明兴奏折。

董铺生理。"[①] 这样刘二洪、刘四洪及母李氏在京被捕。

刘三洪是伯鄂岳的奴仆，鄂岳补放福建副都统，刘三洪随同赴闽。乾隆五十年（1785）冬，又随主人暂时返京。五十一年（1786）正月娶妻黄氏，随即离京。九月十七日闽浙总督常青奉旨将刘三洪斩首于福州。

刘四洪即刘永庆被捕最早，乾隆五十一年（1786）闰七月二十四日即遭王大臣永琅审讯，后与其兄刘二洪同在北京被当局处死。而刘省过的第五子早在乾隆三十八年时即夭折于恶劣的环境中。这样刘大洪兄弟四人，在其父遭难后的十四年因大名府案，全部罹难。

（四）刘廷献、刘成林与嘉庆二十二年"邪教案"

乾隆五十一年（1786）刘氏兄弟之死，并未使刘姓家族"断绝根株"。三十年后，嘉庆二十二年清政权再次发现这个家族的成员充任八卦教教首。

嘉庆二十二年（1817）六月，山东巡抚陈予视察本省漕运情况，接准齐河县知县秦谦密禀，拿获"头戴金顶"，"世代传教"的八卦教教徒侯位南，究出同教刘元善、夏洪章、靳光含等多人。陈予等对此案"获犯"严加审讯，遂搞清一支八卦教自乾隆四十五年（1780）以来活动的来龙去脉。据侯位南供称：本系山东金乡县人，"当年刘佐臣将震卦教传给我祖父侯棠。祖父故后，传给四叔祖侯朴。四叔祖故后，传给我父亲侯绳武"[②]。乾隆三十七年（1772）"清水教案"内，侯氏一族除个别人外，多"侥幸漏网"。到乾隆四十五年，侯朴（字尚安）因"刘省过死后八卦教无人掌管"，决心振刷八卦教，派门下到新疆济木萨寻找刘省过近亲刘廷献父子。[③]

刘廷献又名刘闻诗，是刘省过族兄弟，子乾隆三十八年（1773）受牵连，与其子刘成立、刘成器、刘成林被发配到乌鲁木齐，分拨到济木萨安插种地。刘廷献与震卦头目侯朴是表亲，因此侯朴派人到新疆找寻，并欲立他为八卦教新的宗教领袖。据刘廷献之子刘成林供词记载：

> 乾隆四十五年，伊父刘廷献在日，有直隶人徐云卿、山东人刘尚喜来济木萨寻见伊父。说表亲侯尚安叫徐云卿等赍送银信前来。并说教首刘省过死后，无人掌管八卦教，现在侯尚安复兴此教，所以前来

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年闰七月（具体时间不清）山东巡抚明兴奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十月十三日山东巡抚陈予奏折。

③ 同上。

找寻，推为中天教首，总管八卦教中之事，伊父应允。①

八卦教中历来供奉先天、中天、后天牌位，以表明教首辈分，与道统“一以贯之”之意。自乾隆四十五年（1780）起，刘廷献成了部分八卦教徒的“中天教首”。徐云卿等在这次赴疆时，共奉献给刘氏父子一千两白银。为了防止“道统中绝”，刘廷献命其三子刘成林拜徐云卿为师，学习教中道理、口诀及祈祷仪式，每逢朔望之期，早午晚面对太阳，合掌焚香，参拜顶礼。刘廷献托人带信，嘱托侯尚安代管内地教中之事，并送侯氏传教书一本，“可以照书传教”②。

嘉庆七年（1802）侯尚安物故，其侄侯绳武接续教权。侯绳武以其两子侯化南、侯位南不成气候，拒不传教于子，遂将坎卦教传于刘上达，将震卦教传于张贯九并其子张奎文。并有山东冠县人靳光含“拜侯绳武为师，习坎卦教，侯绳武派为坎宫副总”③。为了使教权获得合法性，侯绳武再次派冯青云等人前往新疆济木萨；送银四千两。是时，刘廷献及刘成立皆先后物故。冯青云等以中天教首刘廷献虽死，刘成林亦是刘佐臣子孙，“与刘廷献在日无异，遂将书信递给，内夹凑银名单一纸……将银四千两劝该犯收留。遂推刘成林接充中天教首。……冯青云等检出伊父手录书四本，图书一方，云此二物带交侯绳武，可作凭据”④。刘成林则将大印一方，上刻“崇德堂”，小印二方上刻“克己堂”、“儒林堂”送与侯绳武，作为掌教的凭据。并送给侯绳武手折、敕书、锦囊、教首刘姓谱系及八卦教首谱系清单。“谱系单内开载刘姓世系甚详，并注生殁年月日时，即刘成林等之女亦皆注出”⑤。嘉庆七年（1802）以后，刘成林为了使侯绳武更好掌教，又陆续遣人从新疆到山东金乡县送给侯绳武香块，名为信香，据云，“每遇劫数，焚烧此香，自有诸神救护”⑥。又送经书一套，总名《传教成全书》，又名《西皇经》。嘉庆九年，侯绳武以坎卦副总靳光含为人厚重可靠，遂将“口外带来的西皇经交给教首靳光含收受”。嘉庆二十二年（1817）靳光含被捕，当局在其邻居家起出木匣一个：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十月十三日山东巡抚陈予奏折。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十月十二日庆祥奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月二十二日山东巡抚陈予奏折。
④ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年九月二十五日庆祥奏折。
⑤ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月初七日山东巡抚陈予奏折。
⑥ 同上。

内贮图章二方，一系篆文“坎宫少爻”四字，一系篆文“坎宫副总”四字。另有木匣一个，系盛贮香块。又花布包袱内系手折一个，套面上写“净面敕书锦囊”六字。又《太皇宝卷》二本，《五女传道宝卷》一本，《五女传道》一本，《性理大全》一本，《迩言翼》一本，《孔明问子其》一本，《儒流正宗》一本，《专治十八翻秘诀书》一本，《八卦教首谱系图》一张，《正丁二坤歌》一张。……逐一细阅，内如《专治十八翻秘诀书》一本，《五圣传道》一本，《五女传道宝卷》一本，《性理大全》一本，《迩言翼》，《太皇宝卷》二本，或劝人为善，或系修真治病，其中语义不尽可解。惟手折之面胆敢写敕书锦囊字样，《表文稿》内书写天爵，实属悖妄。而《儒林正宗》一书中间词句尤属悖逆显然。又《孔明问子其》一书中多隐语，亦属狂悖。臣当向靳光含逐层究诘，据供：手折锦囊是侯绳武交给我的。他说如遇劫数之年，有刀兵妖怪，可以避难。所有各种经卷原是西边刘教主传下，从口外寄来，所以总名《西皇经》。①

《西皇经》中惟有《儒林正宗》是侯绳武亲自编写，其他各书或为刘氏祖传，或为刘廷献编写，借言理言性，传授内丹，扩大教势。而从“手折”、“敕书”、“天爵”及《西皇经》等字样，足见刘姓家族虽处逆境，颇有政治野心。在嘉庆七年（1802）内地教徒前往新疆时，刘成林还封冯青云为乾卦一品教职，宋相贵为坤卦一品教职，六人回山东时，侯绳武又封夏洪章为大善真人。刘姓家族妄想登基称帝之心跃然纸上。但现实是冷酷无情的，靳光含曾问侯绳武《八卦教首谱系图》单内之人，侯绳武答以“多已亡故”。清政权又发现“单内亦多注无后”字样。② 可见到嘉庆二十二年（1817），八卦教内世袭传教家族大都无可挽回的衰败了。

嘉庆十四年（1809）五月，侯绳武再次命冯青云、宋相贵、夏洪章、丁宜宗四人到新疆济木萨送银三千两，送信一函。刘成林复信，内有“仍烦侯绳武代管教中之事，众人俱各安静，不必记挂”等语，侯绳武于同年物故。③

从乾隆四十五年（1780）到嘉庆十四年（1809），山东、直隶八卦教徒万里迢迢三次赴疆，向教首刘姓贡奉银两，总计八千两之多，刘成林独

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月初七日山东巡抚陈予奏折。

② 同上。

③ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年九月二十五日庆祥奏折。

得七千两。刘成林乃一介庸人，仅以刘佐臣后裔身份，身居中天教首地位十几年。他在新疆，身为配犯，却能娶妻纳妾，化贫为富，化贱为贵，过着豪华的生活，为人顶礼膜拜，这种历史现象不能不引起人们深思：八卦教这样的民间宗教为什么会有如此深人人心的力量？

嘉庆二十二年（1817）六月，侯绳武之子侯位南在齐河县被捕以后，迅速地交代出山东、直隶一批八卦教头目及教徒，在新疆的教首刘成林也就在劫难逃了。刘成林于嘉庆二十二年（1817）十二月在新疆被正法，其父刘廷献戮尸。

就现有的史料来看，刘成林是刘氏家族最后一位八卦教的掌教人。[①] 从刘佐臣到刘成林，刘姓掌教六代，计一个半世纪。到嘉庆二十二年（1817），这个家族终于退出了历史舞台。然而这个家族的影响在历史的长河中仍不断翻起微波，传出阵阵回响。

四　震卦教、离卦教、坎卦教源流

八卦教的组织结构是派分八支，皆受制于教主刘姓。但是在这个宗教体系中，各卦都有相对的独立性和势力范围，各自招徒，各自发展。从现存的史料分析，八卦各派之中只有震卦、离卦、坎卦有着比较清晰的发展脉络，实力较大，影响较深远，并与乾、嘉、道三朝的农民革命运动有着千丝万缕的联系。本节拟对这三卦的源流作一简单介绍。

（一）震卦教与王姓家族

震卦教是八卦教中实力及影响最大的教派之一，与离卦教相仲伯。乾隆三十九年（1774）王伦清水教起义、乾隆五十一年（1786）段文经大名府暴动、嘉庆十八年（1813）直鲁豫八卦教起义都与这支教派有着密切的关联。因此有必要搞清其来龙去脉。

各类史料关于震卦教草创时代的记载寥寥无几，内容也往往相左。刘佐臣倡教之初立何人为震卦长？有两种不同的记载。

一类史料认为震卦长为山东金乡县侯姓。据侯位南供词记载：

> 当年刘佐臣将震卦教传给我祖父侯棠，祖父故后传给四叔祖侯

① 道光四年三月山东巡抚琦善奏折记载了这样一段史实："刘允兴之故父刘公哲在日，因八卦教屡经犯案，人皆畏惧，随变幻名目，改为九宫教。……刘公哲故后，其子刘允兴……接充九宫教主。"此折中刘公哲、刘允兴是否为八卦教首刘姓家族成员，史料未载。记此存疑。

朴，四叔祖故后传给我父亲侯绳武。[①]

侯姓家族与八卦教首刘姓家族关系密切，前节已详加叙述，此处不再赘言。另一类史料则认为刘佐臣创教时曾将震卦交与山东菏泽县人王容清分掌：

> 康熙初年，王容清为刘佐臣分掌震卦教。王容清故后，其教系长子王中接传。[②]

可见，刘佐臣派侯姓分掌震卦教的可能性较大，理由如下：

第一，乾隆、嘉庆间世传的《八卦教首谱系图》有关于震卦为侯姓掌教的记载。据侯位南供词记载："刘成林曾有教首清单一纸。……震卦就是我祖父侯棠。"[③]

第二，刘佐臣倡教时曾按八卦图的方位分卦。如离卦郜姓家居河南商丘，位于山东单县偏南，坎卦在直隶容城县，位于山东单县之北。与离为南方之卦，坎为北方之卦方位相合。震卦是东方之卦，《易·说卦》："震，东方也。"侯姓家籍山东金乡县，位于单县之东，侯姓掌震卦，应取其震主东方之意。而王容清是菏泽县人，在单县西北，与八卦图卦象方位不合。

第三，关于王容清为刘佐臣掌震卦教的记载晚出于清道光年间，似是王氏后裔为光大教派、壮大教势所伪造。

根据上述原因，刘佐臣创教时应以侯棠为震卦长更合乎情理。

王氏家族虽非倡教之初的震卦长，但由于王中在刘省过掌教时，与教主过从甚密，以至教势日炽，对后世的影响远远超过金乡侯姓。乾隆后半叶，乃至嘉、道两朝，八卦教内众多信仰者皆以王姓家族为震卦长，凡入震卦教者均称为东方震宫王老爷门下，或称后天王老爷之徒。这说明，至少到乾隆中叶以后，震卦教内存在着两个实力庞大的教团。侯姓家族末代传人侯绳武死于嘉庆七年，其后道脉衰微。而王姓家族则连绵于道光年间，在华北地区有着深远的影响，所以本节以王氏家族为脉络，考察震卦教的演变。

---

① 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十月十三日山东巡抚陈预奏折。

② 《朱批奏折》，道光四年三月十八日署山东巡抚琦善奏折。

③ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一日山东巡抚陈预奏折。

据清档案记载：

康熙初年，王容清为刘佐臣分掌震卦教。王容清故后，其教系长子王中接传。乾隆三十七年王中破案拟绞，其子王子重于五十三年被获后发问新疆；五十七年，在配兴教，与胞弟王者静、堂弟王者鄂并同教之步文彬一并正法。王子重之妻、子及侄王宿与步文彬之子步二斤俱缘坐，给功臣之家为奴。维时王者鄂之子王富儿、王有，因王顺在江苏丰县种地，随逃往寄居，未经缘坐。五十九年，王宿、步二斤自京逃至曹县，一同居住。王富儿闻知前往，即拜王宿为师入教。嘉庆十一年……将王顺接回……群推为震卦教主。①

此段奏折除“康熙初年，王容清为刘佐臣分掌震卦教”不实外，余皆为实录。

清代乾隆中叶至道光初年，数十年间当局侦破震卦教活动不胜枚举，而其中涉及震卦长王姓或教内核心成员活动的案件共六次；乾隆三十七年（1772）、乾隆四十七年（1782）、乾隆五十三年（1788）、乾隆五十六年（1791）、嘉庆十八年（1813）、道光四年（1824）。为了搞清震卦教及王姓家族的脉络，只能依案索迹。

乾隆三十七年（1772）清水教首刘省过、震卦长王中等遇难后，以山东菏泽县为传教中心的震卦教徒隐形蛰居，活动一度沉寂下来。王中之子王子重与其母举家避祸，徙地他居。十年之后，乾隆四十七年（1782），山东当局再次在曹、单等县发现了清水教震卦支派的活动。是年五月十六日山东巡抚明兴根据单县知县王棟等禀报上奏乾隆皇帝：“拿获该县监生崔廷珍……等共二十八名……抄录《灵山礼采茶歌》邪词，并该犯崔廷珍、范志嘉口供，一并恭呈御览。”②

据崔廷珍供词记载：

……袁红甲是我引师，崔廷智是我指师。我转引崔建柏、韩学信二人。我念的是《灵山礼采茶歌》……还有《九经八书》。……（这教）谁传的人多就赐与他大事职份，这大事职份是最体面的，管着许多人。……袁红甲到我家要过两次钱，说不拘多少，随心布施，越多

① 《朱批奏折》，道光四年三月十八日署山东巡抚琦善奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月二十二日山东巡抚明兴奏折。

越好。我问他要钱给谁？他说送与上头，安置户口使用的。这时候安置妥当了，将来有事才不怕哩。①

崔廷珍供词使清朝当局“不胜惊骇”，迅速顺藤摸瓜，又续获大批传教骨干及在教者。在五月末的奏折中就有记载，“所传实系白莲邪教，又名清水教。菏泽、曹、单等县都有其人，由来已久。藉称入教获福免祸，哄诱乡愚，并按名索费，自三四百文至七八百文及一千文不等。其传教首犯布伟，系菏泽人，业经病故。”②

布伟是王中妻兄弟，生前充任震卦掌交之“真人”，死于乾隆四十五年（1780）。布伟有子三人：布文彬、布文影、布文起。布伟死后，其子布文彬充任教职，执掌一方教权。而当局并未审出内部传承，以为布伟死后，此教系布伟大弟子河南确山县、寄居单县之吴克已接掌，于是严审吴克已。吴克已系乾隆三十七年（1772）“漏网之犯”，乾隆四十五年（1780）后因家境贫寒，无法度日，因此故智复萌，传起教来。为了使人们听信，借口“为上头向人教各户敛钱，为安置户口，不怕灾荒，为能逃避劫数，并以传的人多为做官及有饭吃，不惧乱等妄诞邪词，愚惑听闻”③。陆续传授大批徒众。

此案并未涉及震卦长王子重，虽抓获布伟三个儿子，亦未审出布文彬为震卦重要头目，仅以其为“邪匪王中之甥，孽种相承，断无不传教之理”，发配两广“烟瘴之地”。而将吴克已等三人误认为“为首之犯”斩决。④

王子重虽然逃脱了乾隆三十七年（1772）及四十七年（1782）两次“清水教案”，却在乾隆五十三年（1788）被当局侦破抓获。乾隆五十三年（1788）六月河南巡抚毕沅向朝廷奏报本省彰德府拿获震卦教徒林进道等多名“教犯”。这些教徒口诵《愚门弟子歌词》，“指太阳为圣帝，每日三次磕头，每年供神五次，谓能消灾祈福。又自认山东单县已正法之刘省过为教主，已犯案之王中为掌教。上供时将各人姓名籍贯用纸书写，不识字者口诵姓名。俱自称后天王老爷之徒，递相传授，敛钱多寡不一”。毕沅

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月崔廷珍供词。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月二十八日山东巡抚明兴奏折。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年七月二日山东巡抚明兴奏折。

④ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年五月二十九日山东巡抚明兴奏折。案：《清实录》记载乾隆四十七年清水教案犯发配黑龙江、伊犁为奴，不确。此案事实是：布文彬等人皆发配至广东、广西两省。

认为“此案系山东刘教遗孽”，应“彻底严查”。①

河南彰德府这支震卦教，系王中之徒震卦掌爻侯景太在乾隆二十年后传入豫省的。侯景太于乾隆三十七年（1772）牵入清水教案，后在狱监毙。乾隆三十七年教案并未涉及彰德府这支震卦教，在以后的数十年间教势如火如荼地发展起来，成为震卦教中一支实力雄厚的教派。后来八卦教重要领袖李文成就是依靠这一带震卦教的势力才得以与林清发动嘉庆十八年（1813）直鲁豫八卦教大起义的。

乾隆五十三年（1788）河南震卦教徒在严审逼供下，扳出王子重，王子重在山东被捕入狱。但山东当局并未审明其震卦长身份，仅以其为王中之子，发配新疆给少数民族为奴。

乾隆三十七年（1772）、四十七年（1782）、五十三年（1788），接踵而至的打击，破坏了震卦教的传教中枢。然而毁灭性的打击还在后面。

乾隆五十六年（1791）六月二十二日，震卦教重要头目，教内“开路真人”刘照魁，从新疆回到故居陕西省渭南县，为本族刘世俊首呈官府，问拿入狱，供出震卦长王子重在新疆，震卦掌爻布文彬等人在广东的活动。从而进一步揭露了这个地下宗教王国的秘密。

刘照魁自幼孤苦无依，走江湖变卖戏法为生。乾隆三十五年（1770）以后前往四川、贵州、云南、广西、广东等省闯荡漂泊。乾隆四十九年五月，在广西养利州“寄居山东单县八卦教案内军犯刘书芳铺内，即子是年五月初一日拜刘书芳为师入八卦教。刘书芳授以教内理条。五十年为刘书芳赴山东原籍单县递送家信……五十三年刘书芳复怂恿该犯赴广东广宁、鹤山二县，为病故同教军犯李大志、魏荣、李书搬取殖骨，并嘱其顺过德庆州探访同教军犯步文斌”②。

乾隆五十三年（1788）刘照魁访获布文彬，“布文斌（彬）以该犯专心入教，收为义子，亦经传授教内理条”。刘照魁遂成为震卦教重要骨干。这之后，他受布文彬之托，前往山东为其妻布萧氏送信，住在布家“帮务农业”。布文彬之妻又嘱令他到菏泽县为王中之妻王袁氏送钱，帮助度日，并告以“王袁氏之夫本系东震掌教，王中故后，众人即推伊子王子重为掌教，现发配出口，与布文彬系属表亲”③。这样刘照魁就掌握了震卦教的核心机密。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年六月十三日河南巡抚毕沅奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆五十六年七月五日陕西巡抚秦承恩奏折。

③ 同上。

乾隆五十五年（1790）初，王中之妻嘱令刘照魁到新疆看望其子王子重。二月份刘照魁从山东出发，四月回到老家陕西渭南，“旋即出口，由库车、阿克苏、叶尔羌而至喀什噶尔”。沿途所经之处多有同教遣犯，纷纷嘱托其向教主王子重“讨要封号”。刘照魁见到王子重后，王子重大喜过望，留其住居一个月，向他讲解教中诸事并传授教内理条。据乾隆五十六年（1791）七月陕西巡抚奏折记载：

> 王子重留住一月，讲解教中诸事。并称教内定有八等名号，入教后遇有功行，先封为传仕，由传仕升为全仕，由全仕升为点火，以后流水、总流水、挡来真人、开路真人、指路真人，以次递升。因该犯在广东搬回同教骨殖，又赴口外送信，功行较大，径封为东震至行开路真人。随给与盘费银二十两，马一匹，打发起身。令该犯路过叶尔羌、阿克苏、库车时许封屈进河等六人为全仕名号，均系口许，并无札付。复令回山东传教与伊侄王腊元儿，以冀兴复原教。又给信两封，令先赴江南沛县转嘱杨武等料理会下之事，再赴广东德庆州，复还步文斌指路真人名号。……尚欲给与瑶数（注：爻数）铜刃赤剑，以掌教内生杀之权。[①]

由于刘照魁在陕西全数吐供，使新疆为奴的王子重及教徒屈进河等人，广东、广西布文彬及刘书芳等人以及山东王子重、布文彬的亲属及在教人等，大批遭捕。乾隆五十六年（1791）末，王子重、布文彬、刘照魁等分别从新疆、广东、陕西等地押送北京刑部大狱，在京严审，于乾隆五十七年（1792）初被斩杀于菜市口。同时死于此案的还有王子重胞弟王者敬、堂弟王者弼等人。王子重之母王袁氏、其妻王王氏、他的三个儿子王大科、王二科、王三忙“照例缘坐，分赏功臣之家为奴”。王者敬之子王宿、布文彬之妻及子布二劲儿亦解送北京为奴。

乾隆五十六年（1791）一案，王子重、布文彬等人被杀，大批骨干成员被流放，导致以王姓、布姓为首的世袭传教家族元气大丧，一蹶不振。这些家族的成员或逃匿星散，或隐姓埋名，直至十年后的嘉庆初年，教内人等才再次推举王容清曾孙王顺为震卦长，重新兴教。然而王顺并非王中、王子重所出，不具备嫡传正宗的号召力。当时在山东传教的布文彬长子布大劲遂前往北京，寻觅王子重的三个儿子。当时，王子重第三子王彦

① 《朱批奏折》，乾隆五十六年七月五日陕西巡抚秦承恩奏折。

（即王三忙）已长大成人，在贵族范建丰家中为奴，改名巴彦。布大劲劝王彦逃回山东接充其父教首职务，“做东方震卦教头”。并说王顺现在山东顶替王彦之名充任教首，而先已从京逃回山东的布二劲顶替王彦二兄名号，充任教头。王彦因八岁时即被投入贵族府内为奴，既不懂得教内规矩，又无胆量“叛主”逃匿，布大劲劝说无效，只得每年按时送与银钱、衣物，王彦则在北京空应震卦教首名色。嘉庆十八年（1813），八卦教直鲁豫起义之后，当局大肆搜捕八卦教徒，王彦遂为人供扳，被逮入狱。①

清当局最后一次发现震卦王氏家族的活动，是在道光四年。

道光三年（1823）八月当局分别在直隶东明县、山东菏泽县拿获“教匪”王二大嘴及王景元等人。他们师从山东巨野人路宗冉“学习四宫四卦之教”。此后鲁、直两省又续获菏泽、巨野、濮州、东明等州县王振功等十几名教徒。或入九宫教，或入震卦、离卦等教。当局根据教徒口供，蹑迹追踪，从而揭开了道光初年八卦教诸派的活动内幕。据署山东巡抚琦善奏折记载：

> 窃照山东菏泽县与直隶东明县拿获匪犯王景元等习教一案……究出震卦、离卦、乾卦、坎卦及九宫等教人犯姓名、住址，分别咨行缉拿，计山东、直隶、河南、江南、湖北等省，先后获到一百一十四名。并于王顺、刘允兴、刘缵武、萧得山、郭大德等家起获传教家谱、混海图、滚云裘、真空经、九宫图及咒语、邪书等项。据该府等将人犯押带来省……奴才亲提严审，缘王顺系老教首王容清之曾孙。②

此案不仅究出王顺与王容清之关系，还摸清了乾隆五十六年（1791）以后，这支教门的发展脉络。乾隆五十六年（1791）王子重、布文彬“犯案正法”时，王顺在江苏丰县种地为业，王子重堂弟王者弼之子王富儿、王有，逃至丰县，往投王顺，“未经缘坐”。乾隆五十九年（1794）王子重胞弟王者敬之子王宿与布文彬之子布二劲从北京逃回山东单县，潜行传教。其后众人公推王顺掌教。王顺掌教时与刘允兴勾串，教势一度稍见起色。“刘允兴之故父刘公哲在日，因八卦教屡经犯案，人皆畏惧，随变换名目，改为九宫教。……刘公哲故后，其子刘允兴将父遗《滚云裘》等项

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月二十六日英和奏折。

② 《朱批奏折》，道光四年三月十八日署山东巡抚琦善奏折。

邪书收藏，接充九宫教主。”[1] 从道光四年这段史料分析，刘公哲、刘允兴父子似为八卦教首刘姓后裔，但父子二人籍贯与家谱皆无记载，故难定论。但刘允兴与王顺关系密切，共同兴教，则有史可据。

道光四年（1824）“犯案”的这支震卦教，比起其祖、父辈兴教时更不成气候。这些末代的宗教家们只知以敛钱充其囊橐为宗旨，滥封甚至出卖教职，出卖合同，或专意引诱富家子弟入教。对宗教信仰的神圣性亦弃之不顾，这些家族败落的结局并不是一种历史的偶然。

道光四年（1824）王顺之死，结束了王氏家族四代近百年的传教史。至少从现存史料来看，这个家族的活动在中国近代史上已泯灭无存。至于清末光绪年间一贯道创始人王觉一是否为震卦王姓子孙，尚需史料加以验证。

（二）离卦教与郜姓家族

离卦教是与震卦教实力相埒的教派，但离卦长郜姓则是八卦教世袭传教家族中历时最久，影响最为深远的家族。它的传承几乎贯穿了整个清代的历史。

在八卦教各派内，离卦教派系更为复杂，仅从乾隆至道光间，其势力在豫、鲁、直、晋等省蔓延滋蘖，繁衍分化，分枝盘根错节，难计其数。乾、嘉、道三朝教案不下数十起，变幻教名不下二十余种，皆奉郜氏为祖师，有清当局以这个家族为元恶大憝，屡剿屡起，直至清末咸丰十一年（1861），前后达一个多世纪。

清康熙初年刘佐臣倡教之始即立离卦教。据史料记载：他“传教于南方郜姓”[2]。所谓南方郜姓即指河南商丘人氏郜云龙，其为离卦教开山祖，被门徒奉为“透天真人”。《易·说卦》云：“离为火，为日，为电”，又云“离也者……南方之卦也。”据此刘佐臣以山东单县偏南之河南彰德府商丘县人郜云龙主掌离卦教。

关子离卦郜姓创教及传承，嘉庆十八年（1813）九月二十日郜云龙后代郜添佑供词作了清楚的交代：

> 据高继远即郜添佑供，监生原是河南商丘人，年四十六岁。……监生是嘉庆九年捐的聊城籍贯。高祖郜云龙、曾祖高（郜）晋中、祖高从化即郜敬庵，大伯郜大即郜承福，二伯郜二即郜得福，三伯郜三

① 《朱批奏折》，道光四年二月十八日署山东巡抚琦善奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月秦学曾供词。

即郜建福四伯从幼夭亡，父亲第五，名郜鸿福。高祖郜云龙从前原是山东单县人老刘爷的门下，那老刘爷原是弥勒佛转世，高祖从他得道，叫透天真人。到乾隆三十几年上刘家闹事，把大、二、三伯都正法。①

关于郜云龙倡离卦教的史料颇多。据道光十三年（1833）九月山东巡抚办离卦教案时的奏折记载：

……郜添麟世居河南商丘县，自其高祖郜云龙倡立离卦教，自号透天真人，传徒跪香，紧闭四门……郜云龙之后，郜三等屡在河南犯法。传至郜添麟，迁居山东聊城县，改姓名为高道远，倡立邪教……②

关于郜云龙倡教时的活动，史料无载。但从郜云龙号“透天真人”可以看出倡教之初的一点讯息。据离卦教传教经书《扫心经》记载：“内有坐功图像，顶上有放出圆光者，有透出小人者……即系透天真人。……舌抵上腭，鼻采真气，闭目存神，久后顶上透出小人，无所不照，即得真法。”③ 从透天真人称谓可知郜云龙倡教之初曾得道家绪余及刘佐臣修炼内丹之法，以采清换浊，透出元神为宗旨，传教授徒。

郜云龙生年不详，应为明末清初人，从事宗教活动的年代当在康熙初中叶。康熙四十五年（1706）前后，八卦教首刘姓第二代传人刘儒汉掌教，离卦郜姓第二代传人郜晋中亦应在同一时代执掌离卦。郜晋中死于何时史料无载。离卦教第三代教主是郜晋中二子郜从化。郜从化掌离卦教的时代，八卦教首刘儒汉已物故。乾隆元年儒汉之子刘恪承袭教权，成为八卦教第三代宗教领袖，郜从化奉刘恪为教主。对郜从化掌教期间活动，清档案有较详细记载：

河南商丘县民郜从化原充收元教离卦长，以刘恪为教主。虞城县民陈霞九等在离卦名下入教。郜从化另招赵重、汪嵩高、田继承、李忠智、张玉新、李君珍、贾茂林七人为徒。郜从化之子郜大、郜二、

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十日高继远即郜添佑供词。
② 《朱批奏折》，道光十三年九月一日山东巡抚钟祥奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆二十一年十二月二十三日两江总督孙玉庭奏折。

郜三俱随从入教。陈霞九另招吴守志、周钦、杨宗礼及山东范县人李文进四人为徒，陈霞九之弟陈老四，其子陈圣仪俱随同入教。韩德荣案发后，刘儒汉之子刘恪亦因事犯提解质审。郜从化与陈霞九向教中信徒凑得银一千两，欲送给刘恪，帮助盘费，旋闻刘恪释回，未将银两送往，郜三随将郜从化所收存的银两，开铺经营图利。①

乾隆二十二年（1757）八卦教首刘恪、震卦长郜从化皆已物故。是年十月，坎卦长直隶容城县张柏之徒、山东曲阜人孔万林到河南商丘看地，与郜三相会，随至郜三家——商丘金家楼。二人相商，以郜大愚蠢，郜二言谈、相貌不及郜三，陈霞九亦已年老，遂以郜三即郜建福为第四代离卦长，以郜二为左支，陈圣仪为右支。②

乾隆五十一年河南巡抚毕沅奏折亦载此段经过：

讯缘李发即李法，住居商丘县马牧集地方，与已经正法之郜三、郜二等素相熟识。郜三于乾隆二十三年复行山东单县刘省过八卦会邪教，接充离卦教长，郜二为左支，惑众敛钱，李发被诱入教……③

从乾隆二十三年至乾隆三十七年（1772），郜建福掌离卦教计十四年，招徒多人，并不断向刘省过汇送银两，其中仅郜大就贡奉白银一千九百五十两。

乾隆三十七年（1772）二月，清当局首先在河南发现山东震卦教徒的传教活动，并以此为线索揭开了八卦教庞大的教团的内部联系。是年五月十五日教首刘省过供出“河南商丘县人郜大弟兄，虞城县人陈圣仪、贾茂林……皆伊祖父教中支派”④。郜氏四兄弟被捕后，郜大、郜二拟绞，郜三斩立决，郜五经审讯未曾入教，“未经查办”。

乾隆三十七年（1772）一案，使离卦教活动沉寂十余年，到乾隆五十一年（1786）河南当局再次发现离卦教活动：

奉上谕，现据郝润成供出离字教总头目高二，住河南高家楼地

① 参见庄吉发：《清代乾隆年间的收元教及其支派》，载《大陆杂志》第六十三卷第四期。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年十二月二十四日河南巡抚毕沅奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆二十七年五月十六日山东巡抚徐绩奏折。

方，传习拳棒，未知属何州县。……臣……惟查乾隆三十七年山东拿获教主刘省过案内原供有河南商丘县人郜二……郜二拟绞，俱经正法在禁。今郝润成所供之离卦头目高二与郜二姓不相似。……臣……饬提郜二之子郜拱弟、郜五等严加审讯。讯据供，伊等祖居商丘县金家楼，与高家楼相离数里。……自伊父、叔犯案正法，实无踵行邪教，传习拳棒情事。①

事实很可能并不如上面奏折所述，从郜氏家族第二代起，郜氏族人即改都姓高，或郜、高不分。郜云龙之子叫高晋中，而郜从化又叫高从化。郜氏为地方大族，很可能分居于金家楼与高家楼。奏折中所云离卦总头目高二，传习拳棒，无疑应是郜氏子孙，在同族的庇护下，于乾隆五十一年（1786）漏网逃脱。

乾隆五十二年（1787），郜二之子郜巩（有的奏折称郜拱弟）再次因祖、父习教受到牵连：

郜拱系郜二之子，虽讯无踵行邪教情事，但游手好闲，不务正业，未便容留本地，致使日久余孽复萌。李发即李法、郜拱，均应照邪教为从例，发云贵两广烟瘴地方充军。②

郜五受其侄牵连，“在河南监禁身故。”郜三之子郜添麟“因祖、父们传习该教屡屡闹事，于五十二年（1787）秋间搬到山东聊城县东关外居住，改姓高。”郜五之子郜添佑亦于嘉庆二年春搬至山东与郜添麟一起居住。郜添麟改名高道远，郜添佑改名高继远。高道远后来“又接充离卦，传起教来。……他从前传了单县的刘陇士、莘县人从学珠；……又传了靳清和、靳中和这四个徒弟”。郜添麟死于嘉庆十六年（1811）六月。门徒靳清和等人以其长子高魁元嗜酒胡言，次子高会元半疯半傻，遂请郜添麟堂弟郜添佑即高继远充任离卦长。③ 郜添佑充任卦长仅两年零三个月，直鲁豫八卦教起义爆发，他受到牵连，于嘉庆十八年（1813）十月，以“邪教”为首例，被当局斩决。当局将“高道远、高继远子孙迁徙，高田氏与

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年十月二十九日河南巡抚毕沅奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年十二月二十四日河南巡抚毕沅奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日郜添佑供词。

媳高王氏同其孙前往配所，自此高姓无人，其教遂散”[①]。这支教派至道光十年（1830）四月，因高田氏等自配所回归，部分教徒借重高田氏之名，重振教业。这是后话，以后详述。

在郜云龙部分后裔于乾隆五十二年（1787）迁居山东时，河南商丘老家仍有郜姓传教。乾隆中叶，郜云龙另一支后代郜生文传离卦教，直隶著名离卦教首刘功（刘恭）是其亲传弟子。“郜生文系乾隆三十六年间因习教犯案正法”，此后在离卦教内备受尊崇。但郜生文一支上代传承，史料阙如，亦不知与乾隆中叶掌离卦教的郜氏兄弟是何关系。郜生文死，其子郜与、其孙郜坦照踵行教业，并与直隶离卦头目刘功及杨遇山、孙维俭往还，收受银两。“郜与于嘉庆十七年八月间病故。……郜坦照于十八年间……解获到直，经署督臣章煦讯认，收受教匪馈送，问发新疆为奴。”[②]郜坦照有子郜东来，“又因另案获解来直，讯无习教情事，郜东来有于郜成儿，年尚幼小。此外并无伯叔兄弟。经臣奏明，将郜东来解回豫省，咨明河南抚臣、饬令该府县严行管束”[③]。

清政权对离卦郜姓恨入骨髓，数十年间剿捕赶杀，不遗余力。但郜姓影响源远流长，难断根株，至咸丰朝郜云龙后裔郜永清等又继起活动。[④]

离卦郜氏家族从始祖郜云龙倡教起，一直传承至清末，历时之久，在八卦教世袭传教家族中首屈一指。在近代史中，它的影响超过教首刘姓、震卦长王姓家族。甚至民间习武者竟相以郜姓为祖师。离卦教为什么有如此强大的生命力，历经二个半世纪，其间屡经风暴，终未覆灭，而于嘉、道、咸、同各朝几成燎原之势？除了有深刻的经济、政治、民族背景之外，该教自有一套钳制、迷惑信徒的教法、教规。离卦教在清前期一百多年间，是一支神秘主义气氛最浓厚，封建家长制控制最严密的教派。整个清前期，无论从教法、教规乃至教义上没有见到任何明显地反抗当局的思想。这是它不同于震卦、坎卦及教首刘姓家族之处。

离卦教收徒颇神秘。凡入教者，多于深夜在偏僻之所“点上三炷香，供三杯茶，拿出一百五十文根基钱”。然后到香案前顶礼膜拜，说“请圣如来，接圣如来，投离卦透天真人郜老爷会下”。接着紧闭耳眼口鼻“四门”，默念咒语数十句。其经咒怪诞荒谬、沉闷晦涩。无非告诫门徒地狱

① 《朱批奏折》，道光十三年九月一日山东巡抚钟祥奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年五月二十一日直隶总督方受畴奏折。

③ 同上。

④ 关于清末郜姓起义与捻军及西北教军的关系，参见马西沙《清代八卦教》第三章第二节、第八章，有专门论述。

之苦，而投“郜老爷会下”则能打开通天路，闭上地狱门，回归家乡，得见无生老母，于龙华会上同享无极之乐。

念完经咒后还要发誓：“依正弟子，改邪归正，归顺于礼。非礼勿言，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿动；传授心法，轻传匪言，泄漏至理，阴诛阳灭，将此身化为脓血，入水水中死，入火火中亡，强人分尸，天地厌之。”这类誓言血淋淋、恶狠狠，无以复加。目的是以誓言约束、威胁信仰者，使其一不叛教，二不背祖。

离卦教的宗教仪式是每日朝午晚三次朝拜太阳，“朝太阳吸三口气，把唾沫咽下，工夫用久，可以给人家治病下针；随口念真空家乡、无生父母八字……”[①] 八卦教各支都有不同的联络暗号，离卦教的暗号是：“凡是同教的人，只把食指、中指并着往上一指，名为剑诀。”[②]

（三）坎卦教简述

比起震卦教、离卦教，有关坎卦教创立及传承的史料则破碎支离得多。然而，这支教派与“癸酉之变”有着直接的关联，又是属于八卦教体系中实力较为雄厚的教派，因此有必要交代一下它的来龙去脉。

刘佐臣创教之初即立了坎卦教。据清档案记载：他“分列乾、坎等八卦，尚有数卦未曾得人。”[③] 但刘佐臣到底立何人为坎卦长现在已经很难完全搞清。清代史料对此多有分歧。归纳起来有四种说法：

据侯位南在嘉庆二十二年（1817）间供词记载：

> 我系金乡县人……我祖父侯棠是坎、震两卦掌教。侯棠故后，传给叔祖侯朴，侯朴故后传给我父亲侯绳武。[④]

另一奏折亦有同样记载：

> ……刘佐臣所传八卦教，侯棠系坎、震两卦教首。侯棠物故，传给侯朴，侯朴故后传与侯绳武。嗣侯绳武将坎卦教传与刘元善之胞伯刘上达，震卦教传与张贯九，并其子张圣文。[⑤]

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日王普仁供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日郜添佑供词。
③ 《朱批奏折》，乾隆二十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。
④ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一日山东巡抚陈预奏折。
⑤ 《朱批奏折》，嘉庆二十二年十二月十八日山东巡抚陈预奏折。

这种说法有一定道理，因为刘佐臣创教之初，入教者寥寥，“八卦不能齐全，有以一人而兼两卦者。”[①] 侯棠即以一人而兼坎、震两卦。此后其子孙又将两卦令人分掌。

以上为第一种说法。

第二种说法是：嘉庆二十二年（1817）清当局发现的《教首清单》上记载着：“坎卦姓郭，霑化县人。”[②] 此外清档案中未见有任何郭姓掌坎卦的记录及其活动，记此仅备一说。

第三种说法：直隶容城县人张柏系坎卦长。乾隆三十七年（1772）八卦教首刘省过供词记载：

> ……河南商丘县郜大兄弟，并虞城县人陈圣仪、贾茂林、王继圣，山东历城县人崔柏瑞，章丘县人李大顺、潘筠，荣城县人张柏，及已正法之王中兄弟，并现获之孔万林、秦舒等，皆伊祖、父教中支派。[③]

内中荣城县即容城县张柏与刘省过关系密切。乾隆二十二年（1757）刘省过赴京传教，曾住在张柏家中，张柏曾赠马车一驾，并派教徒一人护送刘省过。

据乾隆四十年（1775）史料记载：“大兴县民人屈得兴系白阳教坎卦支派。……白河沟张二即张柏系属卦主。”[④] 又据坎卦教大头目，山东曲阜人孔万林供称：“伊系坎卦支派，传自直隶容城县人张柏。伊本卦同教，则有齐东县人伊士刚，汶上县人王秉可、王秉礼，章丘县人潘筠，及伊徒章丘县人王叔宇，惠民县人高松洲、李之望，齐东县人王志刚等四人。此四人又各有徒弟，多寡不等。秦舒在伊家雇工，亦曾入教。”[⑤]

上述史料至少证明，在刘省过掌教的乾隆初中叶，直隶容城县人张柏是坎卦教卦长。在八卦图中，坎为北方之卦，而直隶容城县在山东单县之北，吻合于八卦图分卦方位。亦可作张柏为坎卦教卦长之旁证。

第四种说法：坎卦长为山东曲阜人孔万林，据嘉庆二十年直隶总督那彦成奏折记载：

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。
② 《朱批奏折》，嘉庆二十二年八月初一日山东巡抚陈预奏折。
③ 《朱批奏折》，乾隆二十七年五月初十日山东按察使国泰奏折。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆四十年五月二十四日大学士舒赫德奏折。
⑤ 《朱批奏折》，乾隆二十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

林清徒党多系坎外教，凡有在教者，均称为北方元上坎宫孔老爷门下。其孔老爷系首先传教之山东宁阳人孔万林，亦已于王中案内正法。①

孔万林当然不是坎卦长，其供词已称自己为直隶容城县张柏之徒。但是孔万林能量很大，传徒多人。其死后十余年，他的侄子孔玉显重新振兴坎卦教，自称接绪叔职，掌理坎卦。后世一些门徒不知传教底里，遂称孔万林为本教首倡者，以入坎卦为入“孔老爷门下”。那彦成亦未审其教渊源，误将孔万林称为坎卦开山祖。

通过对以上四种说法的引证和叙述，可见，刘佐臣倡教之初以山东金乡县人侯棠兼任坎、震两卦卦长的可能性较大。到了乾隆初中叶刘省过又封其密友直隶容城县张柏为坎卦长。张柏有两个大弟子，一个是直隶大兴县人屈得兴，一个是山东曲阜人孔万林。屈得兴这一支在嘉庆年间传至林清，林清则以京南这支坎卦教徒为基本群众，在癸酉之年攻打紫禁城。孔万林一支多活动在山东诸州县，孔万林死后，孔玉显继起活动。乾隆五十二年（1787）二月二十日山东巡抚明兴奏折对孔玉显传教活动作了详尽的记载：

……七月二十五日访有邹县人孔玉显，系前次刘省过案内坎卦之长孔万林之胞侄，复充卦长，有传教敛钱情事。……拿获李文功，审系听从孔玉显，指称赡养刘省过之子刘二洪为名，传教敛钱……王秉礼系听从孔玉显指使。随将各犯先后缉获解省。……缘孔玉显胞叔孔万林，王秉礼胞兄王秉可，李文功之父李之重，俱系单县刘省过接充教主案内坎卦分支……于乾隆三十七年获案，将孔万林斩决，王秉可遣戍，李之重杖徒。……迨四十八年孔玉显闻刘省过次子刘二洪匿京中，该犯因家计贫乏，藉赡养刘二洪为名，复行旧教，自称卦长，起意敛钱。随与旧日同教之李文功、王秉礼商谋，李文功即商同岳士林，邀现获之张良辅……入教。各令默念“真空家乡，无生父母，现在如来，弥勒我主”咒语四句。并各帮钱文，每年由李文功易银送交孔玉显收受。……孔玉显并未送京，自置地七亩，耕种为业。②

① 劳乃宣：《义和拳教门源流考》，《义和团》（四）。

② 《军机处录副奏折》，乾隆五十二年二月二十日山东巡抚明兴奏折。

对此案，清当局拟判甚重。认为孔玉显在其叔“正法”之后，仍敢复教、造言煽惑，“若仅照左道为首律拟绞监候，不足示惩，应请旨即行正法，以昭炯戒。李文功、王秉礼听从孔玉显造言传教，惑众敛钱，若仅依左道惑民为从拟发黑龙江，亦觉情重法轻，应照为首律，拟绞监候。”[①] 其他被获教徒亦各从重判处有差。

清当局对孔玉显一案无法可依，即行重判，足见乾隆末年各地民间宗教活动蜂起，社会动乱加剧。乾隆一朝已远无康熙、雍正时代恢宏气度，清王朝已渐入衰境。

从本节对震卦、离卦、坎卦源流[②] 的描述，读者可以看出八卦教各支派活动的复杂与多变。对这个教派的组织体系的变迁进行分析，乾隆三十七年（1772）清水教案是一个关键。乾隆三十七年由于刘省过、王中、郜氏三兄弟、张柏、孔万林等等上层宗教领袖被杀或被流放，使统一了一个世纪的八卦教走向分裂。这以后，“内安九宫，外立八卦”的组织体系被打破了。形成各卦世袭传教家族大都以本族本姓为传教核心，各卦独立发展，互不统属的局面。乾隆四十五年（1780）以后到嘉庆二十二年（1817），虽然刘廷献、刘成林父子，刘大洪、刘二洪兄弟，各自在所属的领地，以教主自居，但已经没有太大的吸引力，离卦郜姓、震卦王姓，这样有影响的世代传教大族已经和刘姓断绝从属关系，在自己的传教范围里独自称尊了。这种局面也没有维持多久，到嘉庆末年道光初年，八卦教内世袭传教家族除了离卦郜姓之外，大多已零落断绝，无可挽回地衰败了。世袭传教家族的衰败，并不意味着八卦教的衰落，八卦教各支派在嘉庆一朝，在华北大平原上星罗棋布，多如牛毛，这些支派摆脱了大一统的家长制控制，各自按照自己的需要和意志，迅猛地发展着，并在新的历史条件下，拥立了符合人民意愿的领袖并展着一些包括武装起义在内的政治活动。

五　八卦教的丹道思想

八卦教的教义是充满矛盾和对立的。它是一个既有正统说教又有异端色彩，既有封建道德信条又有热烈的暴力鼓吹的混杂统一体。造成这种局

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十二年二月二十日山东巡抚明兴奏折。

② 关于直隶、京畿坎卦传承，参见有关“京南坎卦教与河南震卦教”一节。

面的原因十分复杂：八卦教继承了历代民间宗教的思想资料，受到同时代多种教门教义的启迪，同时又在自身发展过程中，出于实际需要，不断改造着教义的内涵。强大的封建统治思想每时每刻都对它进行渗透和支配。这些因素都决定了它有一个内容杂芜、包罗万象，甚至前后矛盾的教义。它反映了这个教门不同阶层的不同意向和追求，反映了整个教门在不同时期运动方向的变化和发展，同时也深刻地说明了在中世纪末叶，底层群众在现实世界寻找不到出路时思想的盲目与混乱。

考茨基曾经说过："没有宗教是没有矛盾的。没有一种宗教只由一种单纯的概念而产生，是由一种纯粹逻辑历程之结果。"① 这个结论适合于世界各大宗教，也适合于类似八卦教这样层次较低的地方性宗教。因为八卦教也是一种极为复杂的历史运动的产物。

八卦教的教义分两种：一种是经卷，一种是口头流传下来的理条、歌诀、咒文。经卷名目不下二三十种，多已佚失。留下来的多是后者。

（一）八卦教的倡教经书《五圣传道》

八卦教不属于白莲教，也不属于明末清初任何一支民间教派，不仅在于它与众不同的组织结构，它还具备与白莲教等教派十分不同的教义特色和修持方法。

刘佐臣倡教之初，有哪些传教经书呢？

乾隆三十七年（1772）五月，其曾孙刘省过在被刑之前曾留有供词：

> 伊曾祖刘佐臣所传《五女传道书》、《稟圣如来》、《锦囊神仙论》、《八卦图》及《六甲天元》等抄本旧书，俱传授于山西人韩德荣。韩德荣于乾隆十三年事发，原书俱被起获。伊父犯事之后，又将存本尽行烧毁……②

经卷烧毁一事不足为凭。刘省过受审之后数日，山东当局就在坎卦头目孔万林家搜出《五女传道》一本，并其他道教寻常书本。

四十几年后的嘉庆二十二年（1817），清政权再次于新疆、山东、直隶等省拿获八卦教首刘成林等一批"逆犯"，查获大批传道经书，内中包括"《五女传道宝卷》一本，《五圣传道》一本，即《五女传道宝卷》"③。

---

① 考茨基：《基督教之基础》，第369页。

② 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月初七日山东巡抚陈予奏折，附清单一。

据掌握资料，现存国内外有关刘佐臣的创教经书，仅余《五圣传道》即《五女传道》一种。我们收藏的《五圣传道》为“京都顺天顺义县榆林村存板”，宣统三年（1911）新正月无名氏捐大洋印行的。日本学者泽田瑞穗在其著《增补宝卷的研究》中记载了《五老母点化真经》和《五圣宗宝卷》，皆为民国六年印本。[①] 日人所存两书从内容上看完全是《五圣传道》的翻版。

《五圣传道》是一部什么样的传教经书呢？其全文不足五千字，比起明末一批洋洋大观的宝卷，似乎不足一提。但其影响之巨，却是一般宝卷难以企及的。

泽田瑞穗在谈及《五圣宗宝卷》及《五老母点化真经》时认为它们是谈论超凡入圣玄理的经书，或究求长生大道的经书。但没有进一步说明“玄理”和“修真”的内容。

以我们所见，《五圣传道》是一部修炼内丹，追求长生不死的传教书。所谓修炼内丹与今人所云气功相类。只不过今人研讲气功，不讲宗教与迷信罢了。

书中假记一对夫妇，男子名常修，女子为单氏。夫妇二人平日向善，好佛礼忏，家附近有庙，庙内供奉着观音、普贤、白衣、鱼蓝、文殊五位菩萨，夫妻常去拜供。一日，常修告别妻子“去访长生大道”。走至一荒山野僻之处，仅有一茅屋光明如昼，常修进去后，见有五位农家妇女在纺纱织布，这五位妇女即观音等五位菩萨幻化而成，因常修“心诚”，欲在此地点化他。按说观音等菩萨是佛门偶像，亦应以佛法“点化”世人，但在刘佐臣所编《五圣传道》中，却通过这五位菩萨之口，讲出了一番道教内丹派的玄妙道理来。其中一人对常修云：

> 道也者，不可须臾离也，可离非道也。道不远人，人自远矣。盖大道现在目前，何须外求，只知率性而已矣。

书中又有四句与上述意思相同的偈言：

> 大道分明在一身，迷人不知向外寻。
> 不遇圣师亲指点，枉费修行一片心。

---

① ［日］泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，第150、153页。

这段话及四句偈言，是在告诫信仰者，修行的道理既不在千经万典之中，也不在名山洞府之内，而在人之一身。道教内丹派历来排斥外丹派，以及一切修庙建塔、念经垒忏等外在内容上。从内丹派集大成者、宋朝人张伯端起，这种思想以迄于今。张伯端在其著《悟真篇》中开宗明义：

人人本有长生药，自是迷途枉自抛。
……
丹熟自然金屋满，何须寻草学烧茅。①

在内丹派看来，长生之道无他，即在自家身上修炼内丹。他们认为，世上千条修炼长生之法皆为虚妄，愚人不知自己体内有宝，枉自向外追求，以至枉抛了一片修行之心。刘佐臣手编的《五圣传道》直接继承了这类思想，把修炼内丹作为八卦教修持的最根本追求。

怎样才能修炼内丹呢？刘佐臣在《五圣传道》中，借五位女子纺纱织布等劳作的简单过程，来说明“修真”的具体内容。

首先，修炼要选择清净之地，以便使人人静。他在书中写道：

修行如同去纺棉，莫把工夫当等闲。
未纺先寻清净处，莫（要）把六门紧闭关。
纺车放在方寸地，巍巍不动把脚盘。
……
知止而后方能定，定而后静而后安。

当修行人完全入静以后，静中有动，体内一股气流如同“拨动风车法轮转”一样，从人体的尾闾穴上升，经夹脊穴，玉枕穴，运至泥丸宫（即人之大脑）。然后再下降至鹊桥，重楼，纳入丹田。这就是《五圣传道》所云“靠尾闾，透三关，透出云门天外天”，或“当顶一线透三关。”达到气流在周身运转的功效。这种气流运转又分小周天，大周天。上述修行内容，当然不是刘佐臣的创造和发现，而是道教内丹派长期经验和实践积累的结果。

在气流运转的过程中，内丹家十分讲究火候即炼内丹的动静与进退抽添的功夫。刘佐臣认为，这也和纺纱添棉是一样的道理。纺纱要掌握纱的

① 宋张伯端：《悟真篇》，《正统道藏》第四册。

粗细、快慢，使纱线均匀，而且要“接接续续不减断”。修炼内丹，则要使体内之气阴阳合和，水火既济，动静得宜。以达到炼精化气、炼气化神的步骤，使精、气、神凝结成“丹芽”。这种结果也像纺纱最终“结出蟠龙穗”一样，都是半成品。纱要纺成线，织成布，而“丹芽”则要温养于丹田——道家所云黄庭之处，以形成“圣胎”即金丹。结成“金丹”，并不是道教也不是八卦教追求的最高目标，还要把“圣胎”运上泥丸宫，达到“透出元神”或“透出昆仑”的目的。在信仰者看来，达到这一步就打破了生与死的界限，超凡入圣，羽化登仙了。《五圣传道》中讲：“耑等纺到心花现，功也圆来果也圆”，就是这个意思。

刘佐臣还在《五圣传道》中用织布的机子、弹花的弓子、轧花的天平架、拐磨的磨盘运动来比喻人体原气的运动和变化，以及结丹的过程。认为“天动地静周流转，配合人身都一般”，修炼内丹是天造地设的大道，求得了大道也就求得了长生。

刘佐臣在《五圣传道》中阐发的这般道理为什么从清初到民国时代，历久而不衰？研究这部传教经书对深入研究八卦教有什么意义呢？

第一，通过对这部经书的探讨，使我们更进一步认识到：八卦教倡教之初首先是一个宗教组织，而不是以反清为目的的宗教结社。成千上万的底层群众信仰它、追求它，是出于宗教信仰上的需要，而不是为了什么政治目的。大量的历史事实告诉我们，任何一门宗教要想掌握群众，仅靠几句虚幻的言词是无济于事的，它要有吸引人的教义，具有人们笃诚追求它的内在力量。《五圣传道》就具备了这样的特点。八卦教的《五圣传道》虽然也有晦涩之处，但毕竟简洁得多，通俗得多。且以农家妇女纺纱织布等劳作为喻，令人感到贴近亲切。有了简单的教理加以师傅点拨，进行实践，就可达到强身健体的功效。《五圣传道》固有神秘主义和宗教荒诞不经之处，但在战乱之后，人们体魄虚弱之时，的确是一剂补药。这是八卦教为什么吸引群众的基本原因，也是《五圣传道》历久不衰的道理所在。

第二，通过对《五圣传道》真实内涵的分析，不仅使人们对八卦教初期活动有了一个恰如其分的估计，而且对后世八卦教的宗教活动也可以加深理解。例如，清水教首领王伦就将徒弟分成文武两场。文弟子炼气，武弟子习武，而文弟子又高于武弟子，炼气者又分小功和大功。他们炼气的传统来自何方？这是显而易见的。清水教徒还念咒语，过去有些人对这些咒语解释有不少错误，皆在于没有搞清其内在含义。其中一段咒语云：

千手挡、万手遮，青龙白虎来护遮，只得圣中老爷得知，急急

急，杀杀杀，五圣老母在此。①

文中青龙、白虎皆为修炼内丹术语，代表元精、元神，二者合而“道”成，使人能产生一般人所没有的内在功能。“圣中老爷”指创教人刘佐臣。而“五圣老母”即指观音、普贤、白衣、鱼蓝、文殊，而非“无生老母”。因为清水教徒练功时，意念中有这五位神圣，方能入静使气，达到功效，因此云“五圣老母”在此。又如，为什么成千上万的八卦教徒每日早午晚不厌其烦地朝着太阳，焚香盘坐？这仅仅是一种崇拜仪式吗？当然不是。在朝拜太阳时，他们在入静运气练功。

凡此种种，都与刘佐臣倡教时传授的教义一脉相承，都与《五圣传道》的修炼宗旨一脉相承。

第三，这部经书是刘佐臣亲自编著的，内容通俗，比喻贴切，文字亦流畅。这说明八卦教的这位创始人是一位粗通文墨的农村小知识分子，又是一位有着笃诚信仰的宗教徒。这部书还告诉了一些我们不了解的信仰风习。为什么刘佐臣要把佛教徒信仰的五位菩萨“演化”成内丹家？这里也有历史渊源。明代初年，佛、道两家已在许多地方发生混淆。朱元璋就曾命令和尚道士同居一寺，此后道者学禅，佛家炼丹之事亦屡见不鲜。而民间宗教更是将三教混而为一，佛道两家在这些教门中得到充分的融合。在黄天教中，教主皆称佛祖，道书亦冠以有类佛经的名目，然而宗旨仍在修炼内丹。刘佐臣恰恰继承了明末清初这类风习，把神仙世界极有威望的观音等五位偶像做招牌，贩卖修内丹的长生不死之方。这种典型挂羊头卖狗肉的做法，却又完全符合文化低下，愚昧无知的部分群众口味，为修炼内丹披上了极为神圣的一件外衣。至于五圣化为五位农家妇女的形象，是一种极为高明的比喻，它符合鲁西南广大农村、集镇群众的心理状态和信仰水准。

刘佐臣是一位倡教者，但倡立宗教并不是他最终目的。几乎像同时代所有民间宗教传教者一样，在创教之始并没有多少政治色彩，他的目的在于“传教敛钱”，即把传播宗教作为一种谋求生存的手段。

然而比起同时代多数宗教预言家和传播者，刘佐臣则是高超的组织者和宣教者。他的高明之处在于，其教义迎合了战争之后广大群众惧怕命运无常、生死不定的软弱心理，以《五圣传道》为武器，意图给群众指出一条“长生大道”。同时从一开始，就以分卦为形式，建立了一个比较严密

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十二月十九日崔大勇即许大勇供词。

的宗教组织。这两者使他获得了成功。在他生前就形成了“山东、河南多有徒弟”[①] 的局面。使八卦教在华北地区站稳了脚跟，并为今后的大发展，以及教内世袭传教家族的形成开辟了道路。可以讲，没有刘佐臣在创立八卦教时期的种种努力，八卦教就不会成为华北地区实力最大，影响最深的民间教门。

（二）乾、嘉时代八卦教修炼内丹的风习及其影响

清初，刘佐臣编造《五女传道》，以修炼内丹为宗旨，传教敛钱。到清代乾、嘉时代，八卦教修炼内丹已成风习，“坐功运气”成为传教授徒的核心内容之一。这种修炼方法贯穿到八卦教每一个支派，其影响远达清末民初华北地区底层社会。

乾、嘉时代，八卦教已由涓涓细流发展成为汪洋恣肆的宗教信仰的狂潮，从其教者动辄成千累万。上层宗教领袖出于扩大教势的需要，将刘佐臣的修炼思想用各类口诀、歌词加以简化，向底层传播。这样就出现了诸如《乾坎艮震巽离坤兑八卦八书歌》、《乾元亨利贞春夏秋冬九经歌》、《灵山礼采茶歌》、《五更词》，以及各色各样的教内《理条》等等。上述歌词、口诀，在宣扬宗教思想的同时，掺杂着大量修炼内丹的内容，与刘佐臣的《五女传道》即《五圣传道》一脉相承。嘉庆末年刘廷献父子所撰《西皇经》，内涵《五更词》多首，其中一首云：

> 一更里，上蒲团，把六门紧闭关，低头就把五圣现，运周天，展黄芽，三花聚顶、五气朝元。[②]

《五更词》作为杂曲形式，从宋元时代即已出现，黄天教的经书《普明如来无为了义宝卷》亦广泛用此曲描绘夜间修行的内容，八卦教的《五更词》继承了黄天教《五更词》有关修炼宗旨，又加添了本教门特有的崇拜“五圣”的内容。

乾隆五十六年（1791）七月，刘照魁供出的《八卦教理条》即《乾坎艮震巽离坤兑八卦八书歌》最具有修炼内丹的特点：

> 八卦六爻人人有，迷人不省东西走，
> 有人参透内八卦，好过青松九个九。

① 《军机处录副奏折》，乾隆九年九月初五日山东巡抚喀尔吉善奏折。

② 《朱批奏折》，嘉庆二十三年一月十三日山东巡抚陈预奏折。

到西北、乾三连，人人有个元妙元。
不打坐，不参禅，只用当人密密言。
包得紧，藏的严，终敢替祖把道传……
到西北、坎中满，苦海滚滚都不浅，
扭项回头都是岸，于今修行还不晚……
到东北，艮复碗，来来往往常周转。
昼也行、暮也参，真人出去昆仑山……
到正东，震仰盂，真人住在双林树，
聚一聚，散一散，真人才得出得去……
到东南，巽下断，真人住在昆仑殿，
绕一绕，变一变，疾如风，快如箭……
到正南，离中虚，中间现出夜明珠，
策五经，对四书，个个前贤从此出，
除内己，人不知，默默无言会天机……
到西南，坤六断，真人住在全州观，
夜来支上八卦炉，要把真性炼一炼……
到正西，兑上缺，真人得了真口诀，
套上牛、拉上车，拉在行路去打铁……
到中央，戊己土，真人进了神仙府，
一二三、三一五，金木不离水火土，
常存仁义礼智信，才知生老病死苦，
忙里偷闲寻出路，到家先看无生母。①

这大段充满神秘主义色彩的口诀，使人感到沉闷晦涩，又迷茫难解。然而这个条理，却是八卦教的核心机密，它透露了这个教门修炼内丹的目的和方法。

为什么内丹修炼方法遍及乾坎艮震巽离坤兑及中央九宫八卦各支派？成为每个人教者必须进行的修炼内容？在中世纪的底层社会，长期困扰人们的是生与死这个世间的头等大事，如何摆脱死亡的临近和对死亡的恐惧，成为任何宗教首先要回答的问题。在八卦教的信仰者看来，人生的历程就是生老病死苦五个字，它与生俱来，难以克服。佛教解决这个问题，完全依靠精神的力量，“释氏以空寂为宗，若顿悟圆通，则直超彼岸”。这

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年七月刘照魁供词。

种精神解脱的方法，更适合于知识阶层。而道教则不完全与佛教相同，“老氏以修炼为真，若得其枢要，则立跻圣位”。[①] 道教的内丹术，不仅限于精神解脱，它把改造人体功能的物质因素与宗教信仰结合起来，对解决生老病死苦这个现实的人生问题，功效比佛教来得实际，因此也就赢得了底层群众的广泛信仰。道教当然不能解决死的问题，但在其初修阶段，就可以祛疾疗病，健身延年，以至“神清气爽，身心和畅，宿疾普消，更无梦寐”[②]。

正是由于上述因素，千年以来，它吸引着芸芸众生，希望通过它达到超生了死的虚幻境界。成为人们的笃诚信仰和追求。在八卦教产生之前的黄天道、圆顿教、三一教、长生教、一炷香教、龙天门教等等，都把道教的内丹理论加以改造，引为己用，致使教势大张。八卦教问世之初，修炼内丹的理论与方法便相伴而生，因此迅速地赢得了华北民众的广泛信仰。

在八卦教倡教及传承人看来，人人皆有躲避生死轮回和抗疾防老之道，故云“八卦六爻人人有”，“人人有个元妙元”。因而“参透内八卦”，即修炼内丹，即可比长生不老的青松健康长寿。但是修炼内丹是个艰难而神秘的过程，需要投名师指点，只有严守教内机密，师父“才敢替祖把道传”。显然这个“道”即修炼内丹之道，是八卦教教义的根本。师父传道于可靠之弟子，弟子则要精进修持，昼夜兼参，而且要做到“生不贪，死不恋”，斩断人世间的恩爱，以及对尘世间各类欲念的追求存想，达到“省悟真情”即修炼性与命的过程。这个过程，各类教门皆谈得极为玄妙，亦无非是炼精化气，炼气化神，炼神还虚诸过程。一旦达到所谓“炼神还虚”，即完全进入了宗教的虚妄境界。但是无论道教还是八卦教，都可以达到修炼内丹这一步。使体内“现出夜明珠”，形成“元妙元”。八卦教把修炼内丹的成功进一步神化，认为一旦丹成，即可将其运上顶门——泥丸宫，八卦教称之为昆仑，人的精神就可以与神仙相会。所谓“真人出去昆仑山”，“默默无言会天机”，“真人进了神仙府”，“到家先看无生母”等等说法，都是对这种迷茫的幻想境界的描述。在八卦教的信仰者看来，丹珠炼成的结局是打破生与死、凡与圣的惟一方法和躲避生老病死苦悲剧性结局的惟一出路。明此，就了解了为什么八卦教如此吸引民众的内在原因了。

当然八卦教倡教人及世袭传教家族与普通信仰者对此的想法还有差

① 《紫阳真人悟真篇序》，《正统道藏》四册。

② 白玉蟾：《修仙辩惑论》。

异。在八卦教中，传授丹法的祖师是“圣帝老爷”刘佐臣。佐臣子孙为了神奇其说，将其祖托名孔子，孔夫子于是成了这个教门传授丹法的开山祖：

孔子一点性居中，口传人性实真正。
君子要得修性理，执得曲阜问圣公。
……
孔夫子，下天宫，时时的，传理性。
戊己土上把神定，穷理尽性人难晓，
密密绵绵性归中，男女都把功来用，
度众生，复本还原，全凭着无字真经。
……
古今圣贤炼成丹，皆因善能养浩然。
……
内中也有先天气，能炼也成紫金丹。
……①

文中居于“戊己土”即中央宫的，当然不是什么孔夫子，而是刘佐臣。所指“无字真经”也不是《论语》，而是《五圣传道》。清档案明确记载：“无字真经即系现在查出之《五圣传道》书本。”② 可见，世袭传教家族明确是把刘佐臣当作孔子加以崇拜的。在底层社会孔夫子已面目全非。③

明清时代，不只一个教门从孔孟那里寻找“穷理尽性”的理论根据。在那些宗教家的眼中，孔孟等圣贤才是内丹家真正创始人和理论的缔造者。造成这种局面的主要原因，是受了两宋以后理学的影响，理学家从禅、道处讨功夫，儒、道两家紧密的结合，无形从中启迪了各类民间教派，于是从四书五经中寻章摘句作为修炼内丹的理论根据，把孔、孟奉为本教门教主成为一种风习。

在八卦教中通过修炼内丹，进一步神化教主刘佐臣的崇拜仪式在各卦

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年六月十七日直隶按察使富尼普奏折，附经卷两本。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十二月七日山东巡抚陈予奏折。

③ 关于八卦教与儒学的关系，请参见马西沙著《清代八卦教》第四章（八卦教的信仰与风习）。

内形成了。刘佐臣不但是孔夫子化身，而且成为光被万物的太阳：

> 八卦震字邪教……传授愚门弟子歌词，指太阳为圣帝，每日磕头三次，每年上供五次，谓能消灾祈福。①

这些教徒每日对着太阳“两手抱胸，合眼趺坐”，口念真空家乡，无生父母“八字真言”八十一遍，“名曰抱功”。

在离卦教中，每逢“传授心法歌诀”，则要求弟子“每日按早午晚，朝太阳吸三口气，把唾沫咽下，工夫闭久，可以给人家治病下针”②。

由此可见，到了乾隆中叶，修炼内丹已成为八卦教内的一种风习，这种风习混宗教偶像崇拜、宗教教义的传播以及宗教修炼为一炉，构成了八卦教信仰的核心内容。

八卦教徒崇拜太阳不仅仅出于宗教信仰，也包含修炼气功的目的。在道家内丹派看来，人与宇宙是混而为一的整体。日、月、星为天之“三宝”。水、风、火为地之“三宝”。精、气、神为人之“三宝”。只有天地人“凑三才”，才能达到丹珠自成的效果。八卦教徒对着太阳合眼趺坐，或向太阳吸气，都是为了把所谓太阳的精气吸入腑内，以达参造化，养原气的功效。这种作法固然有其妄诞不经的一面，但在某种程度上对于人们修身练功，多少起着一定的促进作用。

八卦教这种修炼和宗教崇拜仪式，无疑是受到明嘉靖、万历时代兴起的黄天教的影响。数百年来，它曾使华北大平原上成千上万陷入苦难深渊的劳苦群众获得了精神的慰藉、虚幻的希望与宁静。多少人世世代代就是这样每日三次面对着太阳顶礼膜拜。这个被人们神化了的星球，每日经天而过，芸芸众生则在香烟缭绕之中全神贯注、默念咒语，信仰之笃诚，终生不改。这种令人愚昧、落后、麻木的信仰，深刻地影响着整个中华民族的心灵，多少世代以来，它的子孙总是把希望寄托在个别杰出人物的身上，把他们作为改变命运的救星，沉溺其中，不能自拔，给中华民族带来深重的灾难。

八卦教的修炼及崇拜仪式不仅对一般民众产生深刻影响，而且染及农民起义的领袖。其中积极与消极的影响参半。

乾隆三十九年（1774）山东清水教起义的组织者王伦曾把修炼气功作

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年八月十六日直隶总督刘峨奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十五日山东巡抚同兴奏折。

为组织群众反抗清当局的一种手段：

> 寿张人王伦以拳棒教授兖东诸邑，阴用白莲教诱人炼气，云炼气可饥半月不死。其法以十日不食为小功，八十一日不食为大功。伦每出，辄弟子数十人从炼气，曰文弟子；拳棒曰武弟子。所过势张甚，求无不应。因妄自尊大，有不轨志[①]

王伦清水教传自刘省过清水教，当无疑义。他传播的气功部分得之于刘佐臣之《五圣传道》。

王伦传授的内丹法多有怪异现象，以致信仰者往往陷入一种超感觉和超自然力的幻觉之中。这些人在发功以后便以为“盖世英雄就是咱，青龙白虎、朱雀玄武等神齐集我身。求天天就助，拜地地就灵”，甚至迎着火枪，冲锋陷阵，以为刀枪不入，则完全为宗教说词所愚弄，超出了气功应有的功效，难免大败亏输。后来的义和团运动与清水教起义在许多做法上一脉相承，出现了许多愚蠢鲁莽的行动，在近代科学面前碰得头破血流，给革命带来灾难性的后果。

嘉庆十八年（1813）八卦教起义领袖林清、李文成、冯克善也同样受到刘佐臣传授的气功的影响，并用此作为组织群众的手段之一。据曹纶之于曹幅昌供词记载：

> 我给林清磕头认了师父，林清就教给我念真空家乡，无生父母八字，叫我时常念诵。大功八十一遍，中功五十四遍，小功二十七遍，舌钩上膛，一口气念。[②]

林清传授牛亮臣为徒时，除教其气功口诀外，用手指点其眉间，说“性在这里”。两眉间即内丹家所云上丹田处。

在气功与拳棒的关系上，也有值得研究之处。从清中叶清水教起义到清末义和团运动，许多人都把拳棒与气功结合在一起。

乾隆三十九年（1774），孟二拜清水教头目张百禄为师“学习八卦拳，并授运气口诀”[③]。张成章亦拜张百禄为师“学拳运气”，在八卦教内，这

---

① 戚学标：《纪妖寇王伦始末》，《鹤泉文钞》卷下。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十七日英和奏折，附供单一。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十月十八日河南巡抚何煟奏折。

种拳棒与气功结合的做法相延不断，以迄清道光年间尚有记载：

> 张景文教以每日早午晚三时朝太阳叩头吸气，口念真空家乡，无生父母，并耳为东方甲乙木等咒语，并令学习拳棒。……同教中有仅止念咒运气学习拳棒者；有兼用阴阳针为人治病祛邪、乘机诱人入教者。[①]

上述史料足证，在八卦教中由于修炼内丹之法多年流衍，已分成多种流派。其中一派以静修为务，止于炼精化气，炼气化神，炼神还虚，归根返本的所谓内丹正宗；另外一派或与武术结合，或与医道结合，成为“邪法”。武术与内丹法结合已成为一种历史趋势，这种趋势是宗教与武术团社结合的必然产物。也是清中叶以后农民运动发展的一种必然结果。

应当指出的是，八卦教仅是多种修炼内丹法教派中的一门。在明清时代，长城内外，大江南北，多数民间教派皆以修炼内丹为宗旨。明代问世的黄天教、三一教、长生教、圆顿教，清代问世的一炷香教、金丹教、真空教等等无不如此。甚至以做道场为正务的弘阳教，到清中叶也有相当多的教徒长于内功之道。这种宗教与气功、宗教与武术、气功与武术的结合，已在底层社会成为一种信仰与风习。承平时代或修炼以期长生，或习武以防盗贼，一旦时局动荡或则揭竿以抗暴政，或团结以御外侮。这种信仰与风习深深地影响着中华民族的民族性，其内涵是异常复杂、丰富与深邃的，值得治明清史者深入研究。

六　劫变观念与谶纬思想

在许多民间宗教经卷中反映出的世界，是一个灾难频仍，动乱不已的“劫变世界”。在这个世界里，人的命运被外部不可知的力量所摆布，是那样的渺小、可悲和软弱。芸芸众生无时不处在一种令人恐怖而战栗的环境中，只有救世主降临，大劫过后，世界更新，人类回归彼岸，才能获得永恒的幸福与安宁。八卦教的教义就这样吸收了历代民间宗教关于劫变的思想，并在不同的时代，表现出不同的社会和政治内容。

“劫变世界”表现的具体内容是什么呢？清代档案遗留下来大量有关的记载，让我们试举几例：

---

① 《军机处录副奏折》，道光十八年七月六日山东巡抚经额布奏折。

……五月十一日，有饭无人吃，有路无人行，处处盗贼生，虎狼满山川，大雨狂风降，人间遭水火大难，洪水处处长流，流如浪滚。……①

盖世荒，盖世荒，哭得我佛泪汪汪，五谷又不收，百病从天降……

看看南方祸起了，北方癸水动，中央土星闹，闹闹吵吵，水火三灾都来到。叫男女快忙逃，死到眼前不知道。②

宗教的苦难是现实苦难的一面镜子。这种对苦难的恐惧与绝望是历代劳动者的切身体验，因此具有实实在在的内容。明清时代都曾建立了大一统的政权，表面看来既巩固又威严，然而劫变观念的流传却明白地表现出底层社会的动荡不安与人民群众的危机感。在那样的时代，上层官僚地主阶层过着歌舞升平的生活，可是底层群众却被恐惧和愁怨笼罩着整个人生：

一愁天下兵马多，二愁夫妻不到头。
三愁有屋无人住，四愁饿死满山头。
五愁身中发冷死，六愁老少东西流。
七愁兵马多疾病，八愁月下虎狼多。
九愁水满山崩透，十愁有路无人行。③

民间宗教宝卷描绘的世界及人生历程，比起文人正史虚掩涂抹的历史不是更接近于真实，也更深刻吗？八卦教的劫变观念和八字“真言”信仰，就是在这样深厚的历史资养剂中生成的。

（一）八卦教的三劫应世说与无生老母信仰

从两汉到明代末叶，一千多年关于劫变观念的流传和信仰，终于演化成为一种比较系统的青阳期、红阳期、白阳期三劫应世说，以及无生老母

① 《军机处录副奏折》，年代不清，载于卷三〇四四，第二号。

② 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年清当局从山西收缴教徒王五锡家搜得。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆二十四年十二月十五日云贵总督爱必达等奏折，内记传抄谣贴。上面《十愁歌》最早载于五代、宋代之《五公经》，足见流传年代之悠久。

的信仰。[①] 在清代，在华北大平原上，成千上万的八卦教徒默念着“真空家乡，无生父母，现在如来，弥勒我祖”的咒语，在心中呼唤着“我祖速至”的时代的到来。热切地盼望着无生老母派救世主弥勒佛下凡，改天换地，救度世人。

无生老母观念至少在元代即已问世。元版《佛说杨氏鬼绣红罗化仙哥宝卷》已出现了下述内容：

> ……无生老母，自从失散，不得见面，时时盼大地男女，早早归家，怕的是三灾临至，坠落灵光，八十一劫，永不见娘生面。[②]

但是无生老母观念真正在民间宗教中流行，还是明中末叶至清初的事。而青阳劫，红阳劫，白阳劫，以及燃灯佛、释迦佛、弥勒佛下凡应劫的最初记录，比无生老母观念的产生还要早得多。据《续资治通鉴长编》卷一百六十一卷记载：北宋庆历七年（1047），王则在贝州起义，以弥勒佛下生为号召，宣称“释迦衰谢，弥勒佛持世”[③]。这种宗教宣传，正是后来红阳劫尽，白阳当兴，释迦退位，弥勒下生观念的最初形态。

八卦教信仰的“真空家乡，无生父母”观念和三劫应世说的具体内涵是什么？这种信仰有什么社会意义呢？

“真空”与“无生”观念来自佛教。其意本指宇宙的一切——日月星辰、天地云霓、万物万类，包括人类本身，都是因缘所生，虚幻不实的，而其变化生灭也无非是尘世众生的虚幻妄想。在佛教看来，既然人们所依托的物质世界是虚假的，那么人生也就毫无真实和价值可言，人生真谛在于悟出宇宙乃至自身的本来面目，归于涅槃。

较早把佛教“空”、“无”观念引入民间宗教的，是创成于明中叶的罗教。罗教有《苦功悟道》等五部经典，其中《巍巍不动泰山深根结果宝卷》云：

> 未曾初分天地……又无男女，又无僧俗，无佛无人……
>
> 天地日月、森罗万象、五谷日用、春秋四季……都是虚空变化，本来面目就是真无极。

---

① 参见《清代八卦教》中有关劫变观念发展的内容。

② 元至元庚寅刻本《佛说杨氏鬼红绣罗化仙哥宝卷》，藏于山西省博物馆。

③ 《续资治通鉴长编》卷一六一。同时参见本书第二章。

这里所谓真无极即“真空”、“无生”的同义语，它包含了佛教空无观念的某些内容，但又不完全是佛教的本意。因为罗教还受到了当时社会的主导思想——宋明理学的影响。宋代思想家周敦颐、程颢等人，以儒学为本，融会了佛教的空无观念和道家无极而太极，阴阳交感，函万物为一的内容，构筑了客观唯心主义本体论的思想体系，进而把理等同于太极。结果“天理”变成了横亘今古、贯通三界，造化万物的本源。罗教教义明显地受到这种思想的影响。在罗教经典中，天堂地狱乃至人们崇拜的诸佛诸祖无一不是从无极而太极中幻化出来的。而有时无极而太极又成为“心”的同义语，“心”成了构造万物的本源。

在罗教经典中，“真空”、“家乡”、“无生老母”等用语都已使用，但还没有形成“真空家乡、无生老母”所谓八字真言的完整体系。它的最终形成是在明末清初，是其他教派对罗教教义改造的结果。这一改造使所谓八字真言突出了对底层群众更具有诱惑力的佛教净土宗色彩。在教义中真空家乡即彼岸，无生老母成为彼岸世界的最高主宰。八字“真言”信仰真正进入全盛期是在八卦教迅猛发展的清代乾隆、嘉庆年间。

八字“真言”信仰大致可分为三部分内容，即三个阶段：

1．世界和人类的形成。

2．人类流落尘世。

3．无生老母派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛下到尘世，收度人类。

下面我们对此加以介绍。

第一阶段：明末《古佛天真考证龙华宝经》云：

> 元始以来，无天地、无日月、无人物……
> 古佛出现安天地，无生老母立先天……
> 无生母，产阴阳，婴儿姹女。取乳名，叫伏羲，女娲真身。①

在这里古佛和老母从虚空中幻化出天地和“人根老祖”——伏羲、女娲。从此人类繁衍，“又生出，九十六亿，皇胎儿、皇胎女，无数福星。”为了使“皇胎儿女”有所依托，又构筑了“黄金为地，金绳介道，楼台殿阁，件件不同”的富丽堂皇的彼岸世界。② 在虚构的理想世界里，人们既

① 黄育楩：《破邪详辨》卷一。

② 同上。

是一母同胞，人与人的关系是单一的，因而维护和调整这种关系的道德规范也就被极端地简单化了，即九十六亿“皇胎儿女”对老母以孝，老母对“皇胎儿女”以慈，“皇胎儿女”之间则不分彼此，相待以诚以爱。

第二阶段：本来在天宫中“乐乐洒洒”的“皇胎儿女”们——人类，不知何时犯了罪愆，被老母贬下天宫，“去住东土”，“尽迷在，红尘景界”。一同经受了生老病死苦的人生历程。而且一落尘世，立即分化：“上乘官员典吏，中乘一切富豪，下乘受穷贱的。”①

不仅如此，人类还不断地遭受劫灾的磨难：

> 地火水风一齐动，折磨大地苦众生。②
> 人间遭水火大灾，洪水处处长流，流如浪滚。③
> 五六月间，恶蛇满地；八九月间，恶人死尽，尸堆满地。④

人类陷于恐怖的震慑之中。

第三阶段：“仁慈”的老母看到人类命运多蹇，于心不忍，命令使者“下凡”，“发灵符，救度人民”。⑤

在八卦教和一般民间教义中，无生老母在青阳、红阳、白阳三个时期，分别派燃灯、释迦、弥勒佛下世。在青阳、红阳劫中分别各度人两亿。在红阳劫尽，白阳当兴的时代，人类遭受了空前的灾难，“法力无边”的弥勒佛，救人类于覆灭，收度“残灵”九十二亿，回到天宫，与无生老母同庆龙华三会，在无有贫富贵贱，无生死凡圣的“真空家乡”，“相伴无生”，永不下世。

这就是“真空家乡、无生父母”包含的全部内容。在这种宣教中，人类经历了天堂—尘世—天堂的过程。人类的命运也随之转折，经历了暂时的平等幸福—苦难—永恒的平等幸福的三部曲。

八卦教教义的这种说教包含了什么社会内容呢？

首先，民间宗教所构筑的“平等世界”和理想之神是依据于现实世界的，但又是对现实世界歪曲的反映。它所描绘的美妙的一切恰恰产生在极不平等和充满苦难的明代中末叶，畅行于社会矛盾加剧的清代乾、嘉时

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月初四日山西巡抚胡宝瑔奏折，附《立天卷》。
② 黄育楩：《破邪详辩》卷一。
③ 《军机处录副奏折》，经卷抄件，年代不详。
④ 《佛说大圣末劫真经》。
⑤ 黄育楩：《破邪详辩》卷一。

期。明代末叶是一个草木为枯、易子而食的时代，人间的苦难和对这种苦难的叹惜与抗议以宗教的形式抒发出来。所谓“劳苦倦极，未尝不呼天也；疾痛惨怛，未尝不呼父母也”。[①] 民间宗教在那样的社会条件下倡言劫变，信仰无生父母，追求彼岸世界的平等，恰恰反映了那个时代的冷酷、黑暗、人与人关系的极端不平等。芸芸众生，仰天长盼，崇拜着无生父母，因为这位虚幻的人格神既不像释迦那样庄严肃穆，也不像三清那样冷漠高远。它向尘世流露出慈母般的“爱抚”，比“大慈大悲”的观音菩萨更世俗化，更带有人情味。还有那位以“拯救”人类为己任的弥勒佛，也以包容一切苦难的笑意，向人间展示了“神”的胸怀。而“真空家乡”也比各类神仙洞府和西天极乐世界更充满乐融融的爱和平等气氛，与现实惨淡阴冷的气氛成了鲜明的对照。对成千上万不知归所，心灵软弱，无力改变苦难命运的人们来说，“八字真言”当然具有极大的诱惑力。

尽管民间宗教提供了迷人的彼岸和理想之神，究其实也不过是一种信仰主义的补充物或替代物。它冲击并占领着日益衰落的正统宗教的世袭领地，以世俗化的神灵打倒了神圣庙堂里的座座尊神。民间宗教教义的特点就是尽量迎合不同信仰者的口味，大胆发挥，驰骋想象，形成了光怪陆离的教义体系。民间宗教兴起了，它倡导着彼岸的平等和无生父母的仁慈。然而，在它们产生的同时，新的不平等的人神关系也就随之而来，因为芸芸众生并没有从偶像面前站立起来，求得自由，仅仅是换了一位求拜对象，一位更符合底层群众心理，更能慰贴深受痛创的心灵的求拜对象。

诚然，无生老母不是正统宗教的神仙佛祖，它披的是民间服饰，但它同样是宗教偶像，是耸入云端的虚无飘渺的幻影，布施着从彼岸发来的空洞慈悲。由它导航的“法船”只能抵达彼岸的海市蜃楼，却无法给现实世界的人们指出出路。至于宗教倡导的彼岸平等，尽管包含着底层民众追求经济和政治平等的因素，但由于现实与宗教之间隔着一道难以逾越的壕沟，底层群众追求平等的良好愿望，往往被固定在神的庙堂的铁门槛之中，成为凝固、僵死的东西，被融化在“无生无灭”的无差别境界中了。

其二，宗教教义与丑恶的现实是无法调和的，民间宗教也不例外。

一方面，民间宗教家造出了带有母性慈悲的神灵和理想的彼岸，人类在那里过着梦幻般的平等生活；可是另一方面，据称一母同胞的人类在尘世都化分成阴阳两界：高车驷马、钟鸣鼎食的皇亲贵戚，峨冠博带、呼仆使奴的士绅官吏与胼手胝足，土里求食的农民，以及各类操持

① 司马迁：《史记·屈原贾生列传》。

“贱业”者。

宗教是怎样解释这种矛盾的呢？是用伪善的道德说教。在他们看来，高车驷马，呼仆使奴是修来的福田；终身劳苦，为人役使是造恶的罪业。民间宗教的善恶观还未超出正统宗教教义窠臼：贫穷就是恶德，富贵就是善果。这种说教的内涵就是如此。

在民间宗教中，升人天堂的权力也不是平等，还要“考道德，封贤挂号；考皇胎，九品三乘”。“有号的，才得出世；无号的，赶出云城。”[①] 以富者为善、贫者为恶的标准分析，升入天堂的当然是向教主供奉多的有钱人，而无力供奉者，无权“挂号”，当然不能升人天堂，可见民间宗教在布施精神安慰品时也是极端不平等的。所谓美好的彼岸、仁慈的老母、平等的说教，在八卦教和其他一些教派中，在面临现实的考验中，无一不露出破绽。

其三，在世袭传教家族控制八卦教的一个多世纪的历史进程中，八字真言不过是宗教首领手中的工具。

从刘佐臣倡教之始，门徒即奉其为弥勒佛下生，后来又演化成孔夫子再世。成为“末劫”收元的祖师，无生老母在人间的代言人。他掌握着教内至高无上的神权，掌握着“天堂挂号，地府抽丁”的“金牌”，任意摆布着教徒的命运，在精神上控制众多的教徒。其后代称为圣裔，是他的转世和化身，依然代行无生老母的意志。他的曾孙刘省过被门徒奉为“顾劫教主儿”、“山上主儿”，据云信奉他的便能躲避水火荒乱之灾。[②] 他被信徒目为具有超自然力的神灵，多少人匍匐在他的脚下，供奉着从物质到精神的一切，乃至生命。他则妄造劫灾，以恐吓底层群众。

从刘佐臣到刘省过就是利用“八字真言”及其他一些宗教宣传，在教内建立起尊卑有序、教职繁多的等级制度，使自己的家族世世代代高踞于成千上万的教徒之上，攫取了巨大的经济利益，成为特权阶层。

如果我们把民间宗教宣传的彼岸平等和现实森严的宗教家长制两相对照，就会发现这种宗教宣传是何等苍白无力。“平等”是个美丽的字眼，但在八卦教这里却失去了本来面目，导致寄托着底层群众良好愿望的平等内容，服务于不平等的现实社会，给不平等的世界添增上新的不平等的内容。

其四，如果说“八字真言”和劫变观念曾经起过什么积极的历史作用

① 黄育楩：《破邪详辩》卷一。

② 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月二日河南巡抚何煟奏折。

的话，那是在特定的条件下，民间宗教运动向农民革命运动转化的过程中，底层民众用现实的力量赋予了它新的生命。在“八字真言”产生了一个多世纪的清代中叶，在华北地区八卦教酝酿和发动起义的时期，底层群众曾狂热地呼喊过这个口号，它包含的彼岸平等和要求社会变动的思想内涵，在某种程度上启迪了不甘现实苦难的群众，起到了联系散漫农民群众的精神纽带作用。当然，导致民间宗教运动向农民革命运动转化的关键是社会危机的到来，是农民革命意志的朦胧觉醒，是他们冲破宗教束缚的结果；但是作为刚刚面向现实斗争的群众是不可能一下子抛开旧有信仰和旧观念的，革命领袖人物为了保持群众对自己的拥护也还要部分地借助宗教的力量，利用无生老母信仰和劫变观念，并赋与其新的、带有社会变动的内容，在振臂一呼，造言劫变的环境中，使群众惊醒，恐惧，一哄而起，参加到反抗现行封建秩序的革命行列中。

（二）谶纬末流与刘氏家族排满兴汉思想

谶是一种宗教预言，以“诡为隐语，予决凶吉”，其渊源于古代巫术，战国时代已经流行。“纬者，经之支流，衍及旁义。”纬书大量出现在西汉，为了取得正统地位，不能不“托诸孔子”，“因附会而神其说”[①]。

谶纬在纬书大量出现的两汉时代合流，纬书充斥着大量的宗教预言，有着浓厚的神学色彩，谶则依附纬书而得广为流布。谶纬思想在两汉三国时代成为一种统治和风行整个社会的思潮。[②] 谶纬思想之所以历久不绝，因为滋生它的土壤始终存在。但是到了封建社会后期，它毕竟不是统治整个社会的主导思想了，因此，这里称它为谶纬思想末流，以区别于两汉三国时代的谶纬思想。

封建社会末期，底层传播谶纬思想的形式包括很广，上节提到的《五公经》、《定劫宝卷》是典型的民间宗教的谶纬经书。但劫变思想并不能概括谶纬末流的全部内容。为了使读者对明清时的谶纬有较多的感性认识，在此仅举几例，加以说明。

清代中叶，当局在某省胡官庄发现一块石碑，名曰《唐朝袁天罡、李淳风石碑》。袁天罡、李淳风皆为唐代著名宗教预言家，此碑显系后人托

---

① 《四库全书总目·易类六》。

② 一种看法认为谶纬思想在南北朝遭到禁止，隋代即已绝迹，这种看法是不对的。谶纬作为一种宗教预言式的经文，人人皆可伪造。统治者利用它争权夺利、改朝换代；底层民众亦可以利用它鼓动人心，作为推翻现政权的思想工具。隋唐以后，统治阶层已基本上放弃了这种危险的武器，它的主要市场转移到了底层社会。但这并不是说所有统治者都对之弃置不用。

名伪造。碑文云：

一工土木敢当先，黄金埋在土里边。
坤地起首楚地乱，秦地人死万万千。
天开一口罡先愁，引动八牛破幽州。
燕起魏地人民死，二八春秋此日休。
甲寅头上生一果，二人命挂柳树头。
火龙飞下楚地乱，火蛇出世起根由。
陆马到处遭离乱，土羊为首天地愁。
只些离龙犹自可，最怕山西一猿猴。
金鸡鸣叫天下乱，黑狗东方血水流。
乌猪吃尽糟糠死，杀得人民填地沟。
甲子年中见日月，八马悠悠运黄州。①

此碑行文晦涩难懂，但绝非唐代世事，似指明代初间事，“引动八牛破幽州”隐指朱元璋北上，攻入大都，“燕起魏地人民死”，又似指朱棣起兵的“靖难之役”。其他作何解法，已难申明。

清嘉庆十八年（1813）十一月，当局在承德府太极门发现碑文传单一张，上面写道：

三三见九拾壹年，清风明月闹中原。
南征北战该壹定，东奔西逃各一天。
黄花末卸菊花现，血满山河骨满川。
三月见三三二处，明月原来在西边。
兔儿打破龙虎阵，将军排马送英贤。
黑狗送猪天下定，至此方是太平年。
太极门刘伯温碑记②

这张以传单形式出现的碑记内容更为隐晦，似乎只有造作谶文者，或深通此道者方能知晓。但文中有“黑狗送猪天下定，至此方是太平年”之句，猪隐指朱，黑狗似指清，碑记似乎造于清初，清军入主中原时事。造

① 《军机处录副奏折》卷三〇四三，第一号。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月十六日见于热河承德府太极门传单。

文人之所以假托刘伯温碑记，是因为明清时代刘伯温已取代了唐代袁天罡、李淳风的地位，成为民间最受崇拜的预卜凶吉的神化人物。

类似上面以碑文形式出现的谶文，虽然在民间颇有影响，但似乎是无组织的个人行动，乃好事者为之，以耸动视听。真正有力量并深人人心的是民间宗教倡导的谶纬思想。在八卦教内部就流传着政治性极浓、针对性极强的宗教预言。

乾隆三十七年（1772）春，清政府从震卦长王中之徒、河南人谌梅和坎卦教头目孔万林亲兄孔兴已家中，分别搜缴到两本“无名邪书”。这两本“邪书”酿成了一场著名的“邪教案”，导致教首刘省过，震卦长王中等大批宗教领袖惨遭杀戮。这两部书也曾引起乾隆皇帝的震怒，它们以宗教预言的形式，直接预言了清政权灭亡的时间，并扬言要取面代之。

在河南搜缴的书中载有“平胡不出周刘户，进在戊辰己巳年”和“也学太公渭水事，一钩周朝八百秋”等词句。在孔家搜缴的书中，内容更为“悖逆”。据山东按察使同年五月奏折记载：

> 据署邹县刘希焘禀报，在于孔兴已家中搜查书籍，内《五女传道书》一本，又无名邪书一本，同寻常道教书本，一并赍送，并将孔兴已拿获，呈解前来。奴才细加检阅，除寻常道教书刊本无关紧要外，内《五女传道卷》虽系邪说，尚无悖逆字句。其无名邪书内，有走肖、木易、卯金刀、来争战等句，较之王中逆词周刘等字，尤为悖逆。此外尚有贼星八牛，火焚幽燕，及朝廷离幽燕，建康城里排筵宴等句，亦皆悖逆之极。①

这两部书显系刘姓教首所授，且已“破旧糟烂”，在教内流传当非一日。这两部以谶纬预言写成的经书表明八卦教教首刘姓不仅有浓厚的排满兴汉思想，面且具有登基野心。经书中有关姓氏皆用字谜方法拼就而成，走肖为赵字，木易为杨字，卯金刀合为劉（刘）字，八牛合为朱字。上述几姓被造经人预言有“登基之分”，云此几姓间将发生争夺，以决鹿死谁手。至于平胡之句，则明显是刘姓教首自造。为什么造经人不以其他姓氏为谶言？国泰在奏折中指出：“臣……反复阅看逆词语句，亦似将前朝宋、隋、汉、明等姓杂凑而成，希图蛊惑视听。”②

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十九日山东按察使国泰奏折。

② 同上。

当时办案者根据“平胡不出周刘户”之句，审出教首刘姓，又进一步根究周姓其人，并无周姓教主。四十五年后，嘉庆二十二年（1817），当局再次查办刘姓传教之事，发现从中天教首刘廷献父子送给山东教徒的经书中记有“周即是刘，刘即是周”，“周刘本是一气通”的内容。再次审问追查周姓之人，仍无结果。

事实是在民间宗教世界一直流传着“十字合同”的谶言，认为“十字合同”的出现，将预示着世界大变。什么是“十字合同”呢？就是一个“周”字。周代表周朝，特指华夏民族，八卦教宣称“平胡”的使命将落在姓周与姓刘两族的肩上。刘姓是两汉四百年天下的最高统治者，刘姓即卯金刀，代表着汉民族，八卦教首刘姓是以汉室后裔自居的，俨然以推翻诸夷及胡人为己任，胡人则明指满清统治者。这就是八卦教内流传的谶文的真实含义。

这类拼字法当然不是刘姓教首独创，在同一时代的其他民间教派也有盛传其法者。乾隆年间西北流行的圆顿教内有一部《数珠经》，内多“悖逆”之言。据陕甘总督勒保奏折记载：

> 查《数珠经》内悖逆语句不一而足，如南方丙丁，木易要先起。又西北乾天，李、刘各引雄兵，直止（指）长安地。又曲江池边生下李家，又小心鼠尾木易，与小心牛头，卯金龙等句，俱属悖逆不法。①

《数珠经》从康熙一朝即在西北地区流传，可见从清初直至清中叶，在民间宗教世界一直潜藏着反对现政权的暗流。

明清时代，以字谜预示政权更迭或时运变动的不仅上述几种姓氏。尚有弓长（张）、木子（李）、古月（胡）、十字合同（周）等等。其源于两汉谶言或纬书，两汉之际，以姓氏为预言者，即载诸史册。以后各代又不断添加着新的内容。

明末清初，天下大乱，政权更迭变化之速，令人感到命运的不可捉摸，谶纬思想再次大兴，内容也变得更加丰富。据《定劫宝卷》云，是时天降五魔为王，踏碎世界，杀戮人民，以惩戒尘世罪孽，这五位魔王是：

> 东方甲乙木弓长，南方丙丁火木易，

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年七月十八日陕甘总督勒保奏折。

西方庚辛金卯刀，北方壬癸水子木，
中央戊己陈名姓，五处妖魔下天堂，
杀掠人民烧房屋，开州劫府自称王。

《定劫宝卷》还用大量宗教预言，预示了这五姓“魔王”的命运：

十八孩儿来聚会，卯下金刀聚残源，
弓长木子换刘郎，同助当来到中天。
……
姓李为君唐天子，即为属秋四十年。
……
走肖来时坐八九，二帝一姓往北走，
弃了江山汉上来，都守汉地一窝狗。
……
八牛江山一旦倾，胡人涌猛闹京华。
……
走肖江山末劫收，木子先坐四十秋。
……
牛八木子一担柴，走肖二十买将来。
……

上面“预言”既矛盾又混乱，但其内容反映的是明末李自成、张献忠起义军与朱明王朝、清政权交替更迭的历史内容，突出了木子、卯金刀、弓长、八牛等姓在大乱的世界注定了的历史命运。典型地说明了动乱时代下层百姓无所归依，命运不定的心理状态和宿命论思想。

历史以农民起义失败而结束，也以他们从政治舞台上消逝而重新开始。谶纬思想不仅没有因为大变动而消亡，相反更鼓起预言家们的勇气。赵匡胤乃一介武夫，而终于称帝；朱元璋是皇觉寺的穷和尚，竟然位登九五；蒙古人、满族人相继入主中原；李自成亦在北京黄袍加身。“皇帝轮流做，将相本无种”，封建社会后期，皇权的神圣和神秘感在下层扫地已尽，这正是谶纬思想盛行的重要社会原因。到满族人入主中原以后，尖锐的民族矛盾又为谶纬预言家提供了新的内容，反抗异族侵略压迫的“平胡”思想不断地出现在各类宗教预言和经书中。这正是八卦教教首刘姓家族“平胡”反满的思想来源之一，也是这个家族妄图登基的宗教理论依

据。既然刘姓是汉天子后裔，而卯金刀之谶已经流传了近两千年的历史，它具有何等深厚的社会基础，是不言而喻的。

八卦教刘姓教首是反清的，其反清思想还有着更深一层的背景，因此对这个家族的反清思想及影响也有必要进一步分析。清代的中国是一个高度集权的社会，封建政权已经有了一套维护本身利益的完整思想体系，其中包括了佛教、道教这些正统宗教的思想。在这种历史条件下，八卦教既不能无限制地扩大实力，也不可能享有正统宗教的政治、经济权力，只能在暗中潜行传教，作为专制制度的对立物而出现。无论其内部被哪个阶层把持，总是被当局目为“邪教”、“匪类”，加以取缔镇压。特别在清代，对“邪教”镇压的酷烈远甚于历朝。八卦教所处的社会地位决定了这个教门必然具有反抗性。这种反抗性在不同的时期以不同的形式表现出来，消极的或积极的，暗中的或公开的。

至于教内的世袭传教家族虽然大都上升到一方豪富的统治地位，但毕竟不能把它们和世俗地主以及正统宗教的上层宗教领袖等量齐观。前者受到现政权的打击，后者却受到保护和鼓励。世袭传教家族在教内虽然有至高无上的宗教权威，却依然是清政权的子民，在公开的场合要遵守现政权的法律制度，交纳赋税，对清政权的地方官要惟命是听。这种地位对于野心勃勃、广有徒众的宗教领袖是不堪忍受的。刘姓教首曾试图改变这种社会地位，利用清政权实行捐纳制度之机，走上仕途。然而从康熙四十五年（1706）到乾隆十三年（1748），这个家族三次被当局查获，“俱因本犯病故，侥幸漏网”[①]。虽然没有遭受致命打击，但在仕途上飞黄腾达的设想已成泡影。不仅如此，由于“邪教”身份的暴露，使这个家族传教事业也成为充满荆棘，险象丛生的畏途。世袭传教家族与清政权的矛盾构成了他们反清思想的基础。显然他们的反清思想与广大底层群众的反清意识具有不同性质。他们与清政权的矛盾实质属于地主集团不同派别之间的矛盾。而广大的农民和小手工业者的反清则是出于一种根本的对立，具有反封建压迫的深刻内容。但由于世袭传教家族在教内举足轻重的地位，他们的言行，特别是载于经卷之上的反清内容，就不能不深刻地影响着底层广大教徒，使他们产生共鸣，激起他们的反清情绪。八卦教从乾隆中叶至道光一朝，四次举事反清固然出于多种因素，但是世袭传教家族的反清思想的影响也不能低估，它曾起过酵母作用。

应当着重指出的是，这些家族的反清仅仅停留在思想上。在一个多世

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

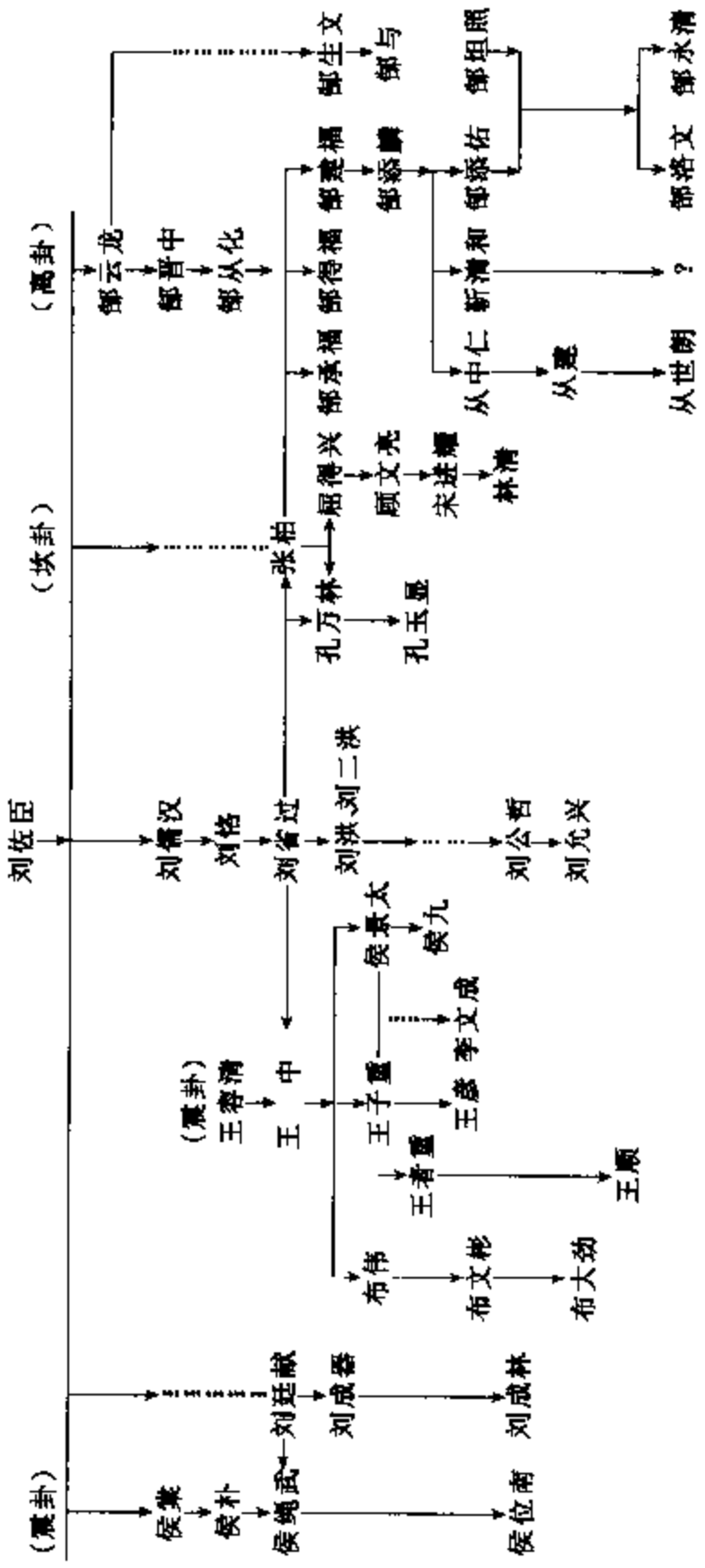
纪漫长的岁月里，他们没有采取任何实际的反清行动，甚至在思想上也是矛盾的。他们一方面要控制广大门徒，约束他们的思想和行动，使之不至越轨；一方面又痛感清政权是他们施展野心的不可逾越的障碍。他们所处的经济地位和长期受到的儒学熏染，使他们不敢贸然“毁家纾难”，举事反清。所以在乾隆中期的经卷中又记载着这样的内容：“孔子行正传天下，阳虎作乱一时休。”同时警告门徒：“大众谨尊，永不犯五刑。”①

世袭传教家族是处在清政权和下层民众之间的夹缝中的一种特殊的社会集团。这种特殊的社会地位决定了他们思想上矛盾重重，行动上左右摇摆。对他们说来，“火焚幽燕”，“平胡”之类仅是一种泄愤之词。攻打紫禁城的行动只能发生在一场真正的农民革命之中。

综上所述，我们看到八卦教在走完一个世纪的历史进程之后，终于发展成为一个从组织到教义，从宗教仪式到教规，无不以维护少数世袭传教家族特权为出发点和最后归宿的教门。它告诉我们这样一个事实：在迄今的文明史中，绝大多数的人民总是以不同形式在充当着一小撮特权者发财致富的工具。这也是刘姓家族的本质。尽管由于历史沉积的传统影响和清政权的镇压，也导致这些家族存在着反清思想，且这种思想也曾深刻地影响过广大教徒；但是世袭传教家族创立的八卦教的组织形式后来被下层民众利用来反抗现行统治秩序，却不能改变这些家族的特权阶层的本质。

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年六月十七日富尼善奏折（片一，歌词两本）。

附表　八卦教部分世袭传教家族世系表



第十七章　八卦教（二）

——清水教起义与“癸酉之变”

一　清水教的组织与信仰

清水教是八卦教的异名同教。教首为王伦。

王伦是何许人呢？清代笔记《临清寇略》载：

> 伦，阳谷人，貌魁岸，性狡黠，多力有拳勇。尝为县役，因事责斥，无以为生，遂抄撮方书，为人治痈疡，颇验。择受病男妇之精悍者，不受值，均感其惠，愿为义儿义女以报德。又诡称遇异人，授符箓，能召鬼神诸邪法，以惑愚民。积十余年而奸党遍诸各邑。[①]

另一笔记《邪教戒》则云：

> ……寿张人王伦……居阳谷党家店，凶狡无赖，以教拳棒往来兖东诸邑，阴以白莲教诱人炼气，称炼气饥数十日不死，可避劫，以十日不食为小功，八十一日不食为大功，炼气曰文弟子，拳棒曰武弟子，弟子最狎者十八人，为义子。[②]

从上述两则史料可知，王伦是一个身怀气功拳棒绝技，又精于医道的农村自由职业者，他善结江湖豪杰，为人慷慨好施与，又是个沉溺于方术

---

① 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。

② 潘相：《酋文书屋集略·邪教戒》，《潘子全集》。

的怪异之人。但上述史料并未交代出他的身世及习教传承，且于籍贯说法不一。

清代档案对王伦习教传承有所记载：

> ……拿获贼首要犯研鞫，俱供王伦系寿张人，自乾隆十六年起从张继成入了邪教，不敢露名。后来因伊父身故，无人管束，自三十六年上遂收起徒弟，至今已有三年。凡入教之人，转相招引，各处乡落愚民，多有为其煽惑者。①

王伦之师张继成“木匠生理”，曾为王家盖房，遂收王伦人教。张继成“又系袁公溥递传”②。袁公溥则“平日行医，原会推拿，常出外与人治病”。于乾隆三十九年（1774）六月十日病逝。③ 由于王伦师爷、师父相继谢世，致使其更远师承已难搞清。

清档案又记载，王伦与弟共有土地一顷五十八亩，土瓦房十五间，其身份当为自由职业者兼小地主，生活尚属充裕，故能时常周济同教，交结豪杰。

关于王伦传习何教，清代档案、官书最终未能定论，或大而化之曰白莲教，或曰白阳、清水诸名色：

> 此案实由寿张县党家店人王伦为首，倡立白莲教名色，传授咒语运气，起意聚众谋反。……④
>
> 逆匪王伦，聚众谋为不轨，先由邪教而起，有白莲、白阳、清水教各种各色。始则念经聚会，敛钱哄骗，渐则散布邪言，学习拳棒，以至流为叛逆。⑤

只有亲眼目睹王伦起义的同时代人俞蛟认定王伦所行之教为清水教：

> 先是，五月间，四乡忽起讹言：清水教主招聚训练，择八月二十八日起事矣。……察察每村，果有贼目数人教习枪棒，声言饮水一

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十月十九日舒赫德奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆三十九年十月二十一日舒赫德奏折。
③ 同上。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年九月十二日山东巡抚徐绩奏折。
⑤ 《朱批奏折》，乾隆三十九年十一月十三日山东巡抚杨景素奏折。

瓯，可四十九日不食，因名其教为清水教……①

为了进一步证实清水教是八卦教异名同教这一观点，在此特引征清官僚潘相的记载，潘相在乾隆三十七年（1772）时任山东濮州知州，曾与巡抚、按察使诸人会审王中、刘省过清水教案，后又亲睹王伦起事，故对清水教来龙去脉，言之凿凿：

> ……国初，乃有单县人刘佐臣者，倡立五荤道收元教，妄造《五女传道》逆书，分八卦，收徒党，传诵“真空家乡，无生父母，现在如来，弥勒我主”四语，曰供清水，以消灾获福诱民，诓民钱。传其子如汉、孙恪，曾孙省过，继为教主。乾隆三十七年濮州人李孟炳得其书于菏泽人王忠，携之赴河南临颍被获。……又于王忠家获黄布牌位二尺许，上书中天、先天、后天等字。供清水三杯，名清水教。②

清水教并非王忠（又云王中）所立，而是教主刘氏家族所创八卦教之异名同教。据清档案记载：“清水教本由东省传播蔓延，前经缉获之逆犯王中，虽已正法，令豫省审出教首刘姓其人，与逆书所云‘周刘户’字样相合。”③ 可见清水教教首为刘姓无疑。再据清档记载：吴克己“于乾隆三十六年（1771）间投已故菏泽县人布伟为师，人已正法单县人刘省过等清水教，传有《灵山礼采茶歌》等邪词”④。可见王中所传震卦教仅为整个清水教的一支。日本学者佐滕公彦据《清实录》等记载推测，得出“清水教是八卦教中震卦的别称”的结论，又进一步认为王伦清水教是八封教中震卦教的流衍。⑤ 这种观点值得商榷。事实上没有任何史料证明王中震卦教与王伦清水教的组织联系，因此只能认为王伦清水教是整个清水教的一个旁枝。它信奉创教人刘佐臣及其宗教思想，但与正宗清水教又有相当大的差异。

王伦虽于乾隆十六年（1751）入教，但从乾隆三十六年（1771）始收弟子，不过三年就率众起事，攻城伐邑，足见其具有一定的组织才能和过人的勇气。与正宗清水教不同，王伦清水教的骨干成员多为豪侠亡命、衙

① 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。
② 潘相：《窗文书屋集略·邪教戒》。
③ 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆四十七年七月初二日山东巡抚明兴奏折。
⑤ ［日］滕公彦：《乾隆三十九年王伦清水教叛乱小论》，《一桥论丛》卷八十一，第三号。

役书吏、盐贩赌徒、走马斗械者。正是由这样一些人形成了一个宗教及气功拳棒组织的核心。

寿张人范伟（又称梵伟），为王伦主要出谋划策者。他自幼犷悍，“无赖好博，负多不能偿，为徒窘辱，匿王伦家。久之，髡其顶，名为僧，而无师传，所为多不法，逞其私智，妄谈天文谶纬以惑众”。①

兖州人孟灿，王伦倚为左右手，“勇鸷凶悍，尝因争博，以一掌毙其徒，亡命至楚。素与范伟善，闻逆谋，潜返”。②

王经隆又名王圣如，堂邑张四孤庄人，为王伦义子，起义时受封元帅。清档案记载：“所有逆首王伦、并济恶梵和尚、堂邑村民王经隆及贼中所称元帅孟灿，尤为巨贼。”③

清水教骨干成员寿张人刘焕、李旺、王士爵、冀盘佑等都是衙役或书办。而“阳谷为贼渊蔽，胥役皆党羽，故陷之倍易”④。

清水教骨干成员中还有不少“盐枭”、马贩。堂邑人颜六“家饶于资，招聚亡命，居积私盐，荷筐人市，莫敢谁何。范伟招之人党，贼中称勇健者，推六为首”⑤。另一著名头目国泰，又称归太，既贩私盐又兼马贩，交际极广。

王伦手下有一批精于武艺的女教徒。起义时“有披发骑马，手舞双刀之妇人，向官兵直扑……云系无生圣母，为王伦倚仗之人，颇有邪术”⑥。两军阵前“并有女贼数人在彼，红绸缠腰”。⑦ 据《临清寇略》记载：有兖州人乌三娘，年二十许，其人：

> 娟媚多姿而有膂力，工技击，其夫能为角觝戏，俗所称走马卖械者，尝与三娘挟技走楚豫间以糊口。……三娘……尝患疡，遇王伦治之而愈，不受值且助以资，三娘感其惠，愿为义女……王伦破寿张诸邑，三娘皆从，而更招致其当日同卖械者十余人，王伦皆呼为女……⑧

---

① 《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。
② 同上。
③ 《钦定剿捕临清逆匪纪略》卷七。
④ 《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。
⑤ 同上。
⑥ 《高宗实录》卷九六七。
⑦ 同上。
⑧ 《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。

王伦又有义子十八人，皆豪侠有勇力，精子气功拳棒，又有义弟、干婿多人，均感王伦慷慨好施。为人侠义，拥戴之。清水教骨干成员还有流僧俗道、商人、肩挑负贩者，乃至武童、武生之属。寿张南台寺，曾为梵伟寄身之所，内中和尚慧林、慧占、慧泉、广标、广仲等，皆被梵伟鼓动，人清水教，并参与举事。

从上述介绍中，可以看出：清水教主要领袖及骨干成员，大都属于流民阶层或自由职业者，在乾隆年间，由于土地高度兼并和人口暴涨等因素，被排除在土地之外，被迫寻求各类艰难生涯，浪迹江湖、备受坎坷。对封建压迫的仇恨和对人生富贵的向往，使他们走到了王伦的周围，相与结社，以求生路。而广大的鲁西北的群众，则是出于对宗教的信仰，或崇教求来生福禄，或练功学拳以保身家，成为清水教的普通成员和外围信仰者，其后被卷人一场突如其来的反封建斗争。

王伦的清水教首先是一个宗教组织，它继承刘姓家族清水教的部分宗教传统，但在许多方面又与前者发生歧义。

第一，刘佐臣创教时所编《五女传道》或《五圣传道》中的五位菩萨——观音、文殊、普贤、白衣、鱼蓝，成为王伦清水教的保护神。清水教徒练功习拳时所念咒语云："五圣老母在此。"[①] 可见，"五圣老母"观念在王伦及其弟子那里既是一种宗教崇拜观念，又成为一种运气练功口诀。其得之于刘佐臣《五圣传道》，当无疑义。

其二，在传统的八卦教中，创教祖师刘佐臣备受崇拜。他被信仰者奉为"圣帝老爷"、"圣中老爷"、"先天老爷"。教内有《禀圣如来书》，即为教徒祈祷所用之经书，教徒们将自己虚幻的妄念"禀"之于"圣帝"刘佐臣，希求照应以达天听。在王伦清水教这里，信徒们练功运气也充满了浓厚的宗教色彩，在他们看来，练功运气只有祖师保佑，求之神助，才能水火不侵，刀枪不入。两者同样基于一种思想：即借助超自然力的神灵去克服人们在社会和自然界所遇到的困境，在这里刘佐臣及其家族被神化、圣化的过程，正是一种人间的力量采取了超人间力量形式的过程。当然在王伦清水教组织内部，对刘姓家族的崇拜已逐渐为对王伦的崇拜所代替，对真主的崇拜被对"新主"的崇拜所代替。

第三，把儒家思想宗教化是八卦教传统教义的核心内容。八卦教异名同教曾有孔于教之称，嘉道间又演化为天理教、圣贤教、在理教、老理教等等。教徒自称"愚门弟子"实则是"儒门弟子"之误。王伦清水教徒亦

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十二月十九日崔大勇供词。

自称是“儒门弟子”。《邪教戒》记载清水教咒语云：

> 真空家乡，儒门弟子，某人千手挡，万手遮，青龙白虎来护咯……启上圣公老爷，圣公是假，弟子是真，弄假而成真无生神母。①

《记妖寇王伦始末》亦记载着“真空家乡，儒门弟子”的咒语。从这些荒诞不经的行文中，可以看出传教八卦教中的儒学伦理思想对王伦清水教的渗透与影响，这是一种古老而深厚的历史积淀。然而在王伦清水教这里，儒家思想却没有占据主导地位，正像对刘佐臣的崇拜日益淡化一样，说明一种新的社会革命运动已经逐渐从宗教运动中蝉蜕出来，任何一次农民革命总会伴随着对宗教旧传统和儒学伦理的冲击，没有类似的冲击，就没有革命的造反行动。

第四，传统的八卦教信仰“真空家乡，无生父母”八字“真言”。王伦清水教秉承了类似传统，但信仰内涵及作用都发生了变化，据《清实录》记载：

> 又李之桃供：王伦妻母是无生父母，能使双刀等语。“无生父母”四字，义不可解。前日被鸟枪打死之舞双刀女贼，据获内认识者，称系乌三娘娘。乌三，无生转音相近，其使双刀又同，或即是其人……②

再据《邪教戒》记载：

> 贼……晨则置老妇车上，衣黄衣，以手作法，曰无生神母。以绳妓为前锋，妄称仙女有神术，不畏枪炮。人各念鄙倍咒，咒云“真空家乡，儒门弟子……无生神母”。诡言仙女每夜上天请神母教，旦日下令，曰神母教我如何如何，其妄诞如是。③

在八卦教传统教义中，“八字真言”纯粹是一种宗教信仰。教徒们把今生命运与来世转化之机都寄于无生老母的恩赐上，这种信仰当然不具备

① 潘相：《酌文书屋集略·邪教戒》。
② 《高宗实录》卷九六八。
③ 潘相：《酌文书屋集略·邪教戒》。

反抗当局的政治内容。在王伦清水教这里就不同了，在紧张的起义过程中，王伦置老妇于车上，扮作神母，无非是以此耸动视听，骗取群众信任追随，以达到自己的政治目的。宗教的信仰变成了典型的政治手段与工具。

第五，“劫变”观念在类似八卦教的民间教派中占据举足轻重的地位。刘佐臣、刘省过等教主都被门徒奉为“避劫数主儿”，“会避灾难主儿”，致使教徒成千累百，祈祷求拜。“劫变”观念的流行，反映了底层群众掌握不住自身命运的历史性悲剧，但像任何一种观念往往都可能包含不同内涵一样，“劫变”观念也被一些人用来作为鼓动群众造反的工具。王伦清水教亦如是。据清档案记载：

> 至今年八月望间，王伦探知游击赶福、知县沈齐义要差人严拿邪教，王伦心里害怕，遂倡说八月之后，有四十五天大劫，从了我都可免得。……并云二十八日有风雨，正好动手。……此二日内适值风雨，所以人益信服，所过之处，胁附日多……①

传统的八卦教与王伦清水教都倡言劫变，所用劫灾之词也大同小异，但两者从目的到实质都有很大不同。前者倡言劫变，是为了轰动世俗，诱人入教，以敛民财；后者则以此为手段，假托无生老母云，有屠戮劫数和黑风黑雨之灾，以便“聚众滋事”。前者无积极内容可言，后者则具有反抗封建压迫的积极意义。

从上述分析，我们进一步明确了传统八卦教与王伦清水教在信仰上的内在联系与发展。它深刻地说明在那一时代，宗教仍然是一切能影响群众精神手段中第一和最重要的手段。在他们的宗教思维方式中，充斥着某种超自然精神，并以此指导行动。如果我们明了这一点，便不会认为王伦起义中那些荒诞怪异的信仰和咒语可笑和无稽了。

应当进一步指出：王伦清水教并不是一个单纯的宗教组织，这是它与传统八卦教又一个本质不同之点。它是一个既有浓厚的宗教信仰又以习练气功拳棒为要务的混合团体。在它的身上明显地表现出清代中叶民间宗教与武术团体的合流。而王伦在教内也没有实行民间宗教特有的严酷的家长制，而是注重以义相交，又具备结社会党的某些特点。

在中国的民间，研习气功拳棒有着悠久的历史传统。早在康熙年间，

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十月十九日舒赫德奏折。

山东巡抚李树德的一个奏折中就曾记载：

> 前任登镇时，曾闻东省当年有称白莲教，或称一炷香，以及天门、神拳等教，煽惑男妇，夜聚晓散……①

这里所云“神拳”的组织，显然是一个拳棒武术团体。乾隆初年，河南巡抚雅尔图则向皇帝奏称：“豫省少壮之民，习于强悍，多学拳棒。如少林寺僧徒，向以教习拳棒为名，聚集无赖。”② 由此可见，拳棒气功组织在华北地区并非少数。早在清水教起义以前山东就流传着义合拳、八卦拳、七星红拳等不同的拳法。这些拳法不同程度地为各色清水教徒所掌握，精于拳棒气功者成为教内骨干成员，在对抗清军中发挥了重要作用。山东巡抚徐绩曾“亲见其领头入阵之人，两手持刀，故矬其腿，疾走如飞，宛如猕猴。其余亦俱憨不畏死，不避枪炮”。徐绩认为其中“必有百十精于拳棒之人”③。事实正是如此。在清水教中，王伦是教首，也是拳棒气功总教头，“伦每出，辄弟子数十人从炼气，曰文弟子：拳棒曰武弟子，所过势甚张，求无不应”。正因如此，以至某些档案史料把王伦清水教称做“异伙（义和）拳教”。从诸种史料分析，王伦所教拳法已和硬气功融为一体，和近代义和团所习金钟罩术相类。清水教徒练拳时先念咒语运气便是证明。当然，无论是八卦拳、七星红拳还是义和拳都非创自王伦本人。例如清水教徒，寿张县人李之贵“幼时跟着外祖赵良俊学过七星红拳”④。李之贵被捕于乾隆四十年（1775），时年五十二岁，足见七星红拳历史渊源之久。再如寿张人张百禄，平日从事贩鱼生理，“向在山东投了张九传为师，学习拳棒”⑤。其学习的是八卦拳而不是义和拳。后来他拜王伦为义父，入清水教，成为教内重要拳棒气功教头。从乾隆三十四年（1769）起他就以气功拳棒传河南诸邑，“为河南倡教贼首”。据其内兄许遂供称：

> ……张百禄……乾隆三十四年六月内，到小的家看望，住得两日。他说会运气提气，每日午日向南方并着脚，闭住气，作一个揖，

① 《朱批奏折》，康熙五十六年十月十一日山东巡抚李树德奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆四年十月十九日兵部右侍郎雅尔图奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年九月十二日山东巡抚徐绩奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆四十年二月二十四日山东巡抚杨景素奏折。
⑤ 《钦定剿捕临清逆匪纪略》卷十三。

向南出口气，会了这法可以数日不吃饭。又说会打拳，比几个拳势教小的。①

上述记载的八卦拳，同样将拳法与气功结合，而且面向太阳作揖运气，显然受到八卦教内崇拜太阳，坐功运气传统的影响。至于数日不食的说法，又与王伦所授气功拳法相通。

乾隆三十九年（1774）前后，张百禄及其舅孟灿，频繁往来于鲁豫间，以拳棒气功招人入清水教。起义前夕，张百禄以八卦拳授徒十五人，其徒多为自耕农或雇工，亦有交流武术之武童。张百禄将名单交给王伦，以为起义之同党。

清水教内另一个传授拳棒气功的中心是堂邑县张四孤庄。清水教起义前夕，便有人传言“张四孤庄有个王师父，若到那里学习拳棒入教，也有吃的，也有喝的，将来还有好处”②。据曾入教学拳的临清人崔大勇供称：

八月初八日……我……到了张四孤庄王圣如那里，叫我给他叩了头，朝南跪着盟了誓。还有个韩进功，不知是哪里人，教我咒语说：千手挡、万手遮，青龙白虎来护遮……叫我念了几遍，还说有四五十天劫数，日月星辰不见……③

上述所习之拳又类似张百禄传习的八卦拳。从大量史料记载可知，清水教成员广泛传习着多种历史源流广远的拳棒气功技艺，其渊源虽难探究，但普遍习拳炼气，却深刻地反映了乾隆中叶底层社会的动荡与不安，以及华北地区民气刚劲，不甘屈侮的品格。然而，习拳练武之人大都聚散分合不定，缺少信仰的凝聚力，很难形成坚强的反抗团体，只有民间宗教与各类武术团体合流，反抗封建政权的浪潮才会急剧高涨。乾隆中叶两者的紧密结合，恰恰反映了华北地区农民运动的特点和历史趋势。这两者的结合促使了意义深远的清水教起义。

二　清水教起义的成因和经过

清水教起义是清代华北地区最早一次较大规模的农民起义。它以宗教

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十一月二十四日河南巡抚徐绩奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十二月十九日崔大勇供词。
③ 同上。

为组织形式，发生在鲁西北，当然不是一种偶然。但是它的爆发又带有偶然性，因为清水教起义并不是一种孕育长久而时机成熟的起义。从总体上讲，清代至乾隆中叶，社会的矛盾与痼疾已暴露无遗，大乱不止的局面已难避免，清水教起义是社会矛盾激化的结果。但也应客观地指出，当时清朝国力是强大的，国库充裕，最高统治者虽然日趋堕落，但并不昏庸无能，连年征讨杀伐使八旗军依然保持着镇压机器的功能，底层群众虽然衣食不保，但还不敢铤而走险，贸然起事。从这个角度看，清水教起义还缺乏深厚的群众基础。但是清水教起义毕竟爆发了，什么是起义的成因？

清水教起义爆发后，以鲠骨敢谏称世的廷臣李漱芳上奏乾隆皇帝：

> 三四月份即闻进京人传说，各地因雨泽稀少，麦收欠薄，行旅车马，动辄十数人围绕，不能行步。所冀有秋收在迩，可资接济，迨五、六月后，虽节次得雨，总未透足。岁既不登，而地方有司又复粉饰相沿，收成分数捏成七、八分不等。抚字无闻，催科日蹙，以至不法之徒乘机起衅。虽曰奸民，其实大半皆无告之饥民，激激而成也。……夫无食流民，所在多有，饥寒之念迫，则盗贼之心生。①

李漱芳此折一奏，直接刺激了乾隆皇帝虚荣矫饰的心理，这个自诩为治世能君的帝王闻之大怒。在他看来，临御三十九年（1774）“遇有水旱为灾，不惜帑金蠲免并酌予缓带，俾舒民力。……何至有穷黎民无告之事？”廷臣为了迎合圣意，奏称“寿张等县年景实有八、九成收获，……各乡米豆粮食所在多有，此其明验，是饥民酿衅之说，亦属荒唐”。②

显然，乾隆三十九年（1774）鲁西北歉收，地方官额外加征是无可否认的事实，是激成此变的部分原因。但我认为这既非主要原因，也非事变导因。因为乾隆三十九年（1774）对于“十年九欠”的山东属于平常年份，并未遇不收之灾，也未见到饿殍遍野的景象。显然，还有某种其他因素在起作用。

应该指出：历来探讨清水教起义的文章多囿于一种公式化概念，从而忽略了宗教本身以及某些社会集团权力欲望和野心在激起民变时的重要作用，也同样忽略了清政权对待民间宗教残酷政策所导致的灾难性后果。清水教起义的起因是：王伦等人在庞大的宗教及武术团体势力的拥戴下，逐

---

① 《钦定剿捕临清逆匪纪略》卷四。

② 《朱批奏折》，乾隆三十九年十月十九日舒赫德等奏折。

渐产生不可遏抑的权力欲和野心，他想据天下为己有，登基称帝。这种思想导致他不能不举旗造反。另一方面，清代进入乾隆一朝，民间宗教运动如火如荼，遍及全国，引起当局恐慌，遂不择手段，对一切教派都采取杀戮流徙的政策。致使有些本来不具有反抗思想的教派，也加入了对抗当局的行列。许多教派，一闻当局拿剿，便先发制人，杀官劫狱，以免引首就戮，从而激化了矛盾。

乾隆十六年（1751），王伦初入教时仅为一般信徒，二十年后成为清水教首领，在同教的帮助下，政治野心急剧膨胀，当时其主要谋士梵伟对他说：

> 予阅人多矣，莫有如君者。即若辈位至督抚，衣锦食肉，能生杀人，亦徒拥虚名，按其才与貌，终出君下。予为君壁画，十年当为君姓上加白字，毋自弃也。①

对这种明目张胆的鼓动与吹捧，王伦并没有清醒的认识，反而沉溺其中，以为天意如此，愈加重用“妄谈天文谶纬”的梵伟。乾隆三十八年（1773），他已隐隐然以天子自居，甚至自言梦中与龙相会，贵不可言。乾隆三十九年（1774）秋，王伦又自称紫微星下凡，“梵伟复托妖梦为幻惑”，② 终于鼓起其造反决心。恰于是时，寿张知县沈齐义闻知清水教活动，欲与阳谷县联合行动，搜捕清水“邪教”教徒，从而加快了清水教起义的步伐。

我们翻开一部中国农民造反的历史，宗教预言、谶纬、劫变、天人感应、推背图、占卜等等都不只一次地成为起义或农民暴动的媒介及催化剂。甚至一部古册、一把铜剑、一枚印章都可以使某些人自命不凡，妄想登基。王伦如此，以后在大名府领导暴动的段文经如此，林清、李文成、方荣升、曹顺也都莫不受到各类宗教或迷信思想的蛊惑才铤而走险的。这一事实说明，在特定的历史条件下，宗教预言甚至某些迷信说教也曾发挥过积极作用。

应当怎样看待类似王伦这样的农民领袖的权力欲或帝王欲？可以说，任何曾经在历史上起过作用的人们的意志和愿望都不是个别人的自我意识，而是时代的产物，它们代表着一定的集团或社会阶层的意志和愿望，

---

① 《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。

② 《查文书屋集略·邪教戒》。

反映了特定的社会集团的政治意向和经济利益。王伦的称帝野心的产生，反映了鲁西北部分流民、自由职业者、农业小生产者不甘心受制于清帝国的专制统治，希望改朝换代，拥立新主的直觉意识。数以千计的群众追随王伦揭竿而起，说明了王伦的权力欲具有某种合理性。

中国封建社会后期，由于朝代更迭，异族两次入主中原，皇权的神圣性扫地已尽，神秘主义的救世思想在民间广泛流传。在底层，皇权的合理合法性首先要得到民间宗教的认可，要和上天的意志挂钩，王伦和后来的“人皇”李文成都自称紫微星下界，都是为了借助宗教的力量，来达到现世的目的。这种做法固然能欺骗群众于一时，最终难免暴露出破绽和力量的虚弱，使本来就难于成功的起义又蒙上了浓重的悲剧色彩。

清水教起义是短暂的，起义的准备工作也是仓促的。乾隆三十九年（1774）八月初，王伦与众人商议举事之期，定于八月十五日。但众人忙于过中秋节，遂推至二十三日，经占卜，不吉，终定于二十八日于寿张县及堂邑县张四孤庄同时起义。

二十八日五更，梵伟等人率众七八十人，由县役刘焕等人接应，逾城垣，突袭游击衙门。游击赶福闻讯，急呼兵丁拒敌，竟无一人响应，赶福弃城逃匿。起义军继攻人县衙，知县沈齐义朝服出堂，见状肆口大骂，清水教徒马成龙上前杀毙沈齐义。[①] 二十九日梵伟等迎王伦人寿张县城。二十八日夜一更许，距寿张县百里的堂邑县张四孤庄四百多名清水教徒及被裹胁的群众，在王经隆率领下，前往寿张与王伦汇合。九月二日，王伦等放弃寿张县城，进攻阳谷。阳谷县县役多为清水教信徒，“故陷之倍易”。起义军杀死县令刘希焘、典吏吴训等人，搜缴库银，又放弃阳谷，北进堂邑县。九月四日攻陷堂邑。堂邑县令陈枚，历来贪酷昏庸，义军攻人县城，其随从兵丁星散，陈枚束手就擒，被拖赴北关外，打了一顿棍子，于是夜一更时被杀。[②]

从寿张至堂邑一路，起义军队伍不断壮大，已达数千之众，并劫获大

---

① 见清档案、《清实录》。《临清寇略》记载不实，该书云：“沈明府齐义于八月始廉知其事，方拟移交阳谷协擒，而胥役皆贼党……作先发制人之举，于二十八日召优在衙前演戏，椎牛酿饮至更余，聚贼数千，呼啸而人。沈明府出谕祸福……李旺抽刀而前，曰，小人今日犯上矣，遂遇害。”今以实录考之，并无数千人丁衙前观戏之事。据《高宗实录》卷九六八记载：“寿张仓库书办冀盘佑请出本官，令其降贼，本官喊骂，是马成龙动手杀害。”

② 《高宗实录》卷九六八。又据《临清寇略》载：陈枚逃至文庙前，“仆皆散去，遂就擒，至演武场。先是贼帅归太以货私盐为业，数月前被陈擒治，荷校当途，其党劫之去……今欲泄愤，杖以数百，且割其势置口中，然后脔割之。”今不取此说。归太是时前往京城打探消息，并未参与攻打堂邑之役。

车数百辆，置家属于车上，随军行进。“贼魁红朱首，次以青若蓝白。行曰集集，督战曰煞煞，夜以所掠牛车为屯卫，而己居中。”[①] 六日之内，义军连克三城，皆不守，继续北进至离临清二十余里的柳林镇，窥攻东昌府或临清府。山东当局闻讯大惊，巡抚徐绩急调兖州总兵惟一，河督姚立德，定于五日起各督兵“会剿”柳林清水教义军。当时临清地方官吏以为抚镇大员会剿“乌合之众”，“直摧枯拉朽耳”。兖州总兵惟一，亦意气扬扬，以勇略自夸。九月初七日，清军与义军交手，义军隐蔽于密林间，放火阻敌，清军向前剿杀，“贼即拒敌，并不畏惧枪炮，两腋蜂拥而来，将徐绩围住”。[②] 巡抚大员几遭擒拿，而惟一与巡抚中军参将海明，一经冲杀，“遂弃徐绩”，落荒而逃。惟一所率步军几乎无生还者，骑兵被创奔逃。

七日清军败绩后，王伦立即率众北进临清。当时驻守临清旧城的协副将叶信，闻听“贼至”，惊慌失措，急将家眷移至粮船迁避，自己则弃旧城，躲进新城。王伦率众强渡运河，并颁布军纪：“不杀掠，一切食物易之以价。……于是无知细民咸谓贼无所害，而稍有知识者亦图苟安，不思远避。”[③] 临清旧城，兵不血刃，被清水教占据。从七日起至二十三日，王伦所率部围攻新城达十七天之久，创造了一支农民军在清政权腹地围城掠地的奇迹。

亲眼目睹了围城之役的小政客俞蛟曾描写了当时的情状：

> 贼之攻城也，皆黑布缠头，衣履墨衣，望之若鬼魅，间有服优伶彩服者。器械多劫诸营讯，或以厨刀樵斧缚杆上，跳跃呼号，兼挟邪术。城上以劈山炮、佛郎机、过山乌齐发，击之铅子，每丸重二两，其势摧山倒壁，当之者无不靡烂。乃至午至酉，贼徒无一人中伤，益跳跃呼号，谓炮不过火。守城兵民咸皇迫，窃窃私语，谓此何妖术乃尔也。贼中有服黄绫马褂者，系王伦之弟，伪称四王爷，右手执刀，左手执小旗，坐对南城仅数百步，口中默念，不知何词，从炮丛集，拟以铅丸，将及其身一二及许即堕地。当事诸君惴惴无可措手……[④]

① 潘相：《窗文书屋集略·邪教戒》。
② 《高宗实录》卷九六六。
③ 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。
④ 同上。

承平日久的绿营兵，骤见神奇怪诞的战争场面，不知所措。手持西方佛郎机等先进武器，亦无所施其伎，足见清政权的地方部队已何等腐败不堪。

《邪教戒》亦有类似记载：

> 绿营兵……闻贼有妖法，益惮甚，每战距贼半里许即放枪，不中再入药，贼故习，又不中，俯趋争死，斗闭而前，再放再从贼背上过，又不中。马步兵皆惊曰，贼果有神术，不畏枪。则相率溃走，走且数十里不止，贼以益无忌……①

其实清水教并无“邪术”、“神法”。只因绿营兵多招自民间，深受宗教迷信意识之毒，沉溺其中不能自拔，从精神上首先败溃，不敢接仗。官僚潘相认为山东老百姓“尽为神仙鬼狐妖祟之言，盈千累百，若无地无时无人非怪言之者，津津传之者，……骎骎人于其中而不觉。故一闻贼党有妖术，妇孺信之，卒伍信之，生师亦信之，风鹤草木，皆惴惴然，若妖怪之实遇处此”。② 这段话的确道出了当时临清守城官兵初遇清水教义军攻城时的心理状态。在山东农民起义的历史中，明初唐赛儿、明末徐鸿儒皆以“妖术”“惑众”，王伦清水教秉承历史传统，起义充满了怪异色彩，故此“绿营兵骇其术如唐赛儿，望而溃走，或为邪术以破邪……”③

临清守城官兵是怎样“以邪破邪”的呢？正当官兵施放枪炮皆难中的时：

> 忽一老弁急呼妓女上城，解其亵衣，以阴对之，而令燃炮，群见铅丸已堕地，忽跃起，中其腹，时兵民欢声雷动，贼为之夺气，知其术可破，益令老弱妓女裸而凭城，兼以鸡犬粪汁，缚帚洒之，由是炮无不发，发无不中，贼碎首靡躯，洞胸贯胁，尸枕藉城下以千计……④

这类神怪小说常见的破邪驱妖场面，竟然在清前期的一场战争中出现

① 潘相：《酋文书屋集略·邪教戒》。
② 同上。
③ 同上。
④ 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。

了，这并非俞蛟、潘相故弄玄虚，耸动视听。清代档案亦明确记载了类似场面，乾隆皇帝还过问此事。大学士舒赫德在奏折中写道："临清西南二门俱有关圣帝君神像，纵有邪术不能胜正。然起初施放枪炮，贼竟敢向前，叶信因想起俗言黑狗血可以破邪，又闻女人是阴人，亦可以破邪，是以用女人在垛口向他，复将黑狗血撒在城上。那日放枪即打着手执红旗的贼目。各兵踊跃放枪炮，打死贼匪甚多……"①

可见，在中世纪末叶，宗教迷信不仅统治着底层群众的思想和情绪，最高统治者也绝不是无神论者，他们的内心深处也同样弥漫着信仰的迷雾，这就为清水教起义蒙上了一层传奇神异色彩，这种传统一直延续到清末义和团运动。义和团运动中所以出现神灵附体、念咒饮药、神仙崇拜、红灯照术、刀枪不入、运气练拳等怪异现象，都可以在山东等地的农民起义或民间宗教风习中，特别是清水教王伦起义中找到历史根据。

然而事实告诉人们，气功、神拳在没有先进武器问世的时代，其功效也是有限的，在西方武器已经输入的清代中叶，血肉之躯是绝不能铸起抵御强敌的屏障的。王伦、梵伟在其"邪术"失败后，逐渐冷静下来，采取了认真的攻城战术。他们"白昼潜踪，每至夜分，束黍秸堆城下如阜，焚之，烟焰障天日，敌楼几堕者五次"。② 又以牛车载火药攻城，数次皆失败，但给城内官兵造成了极大威胁。

九月十二日，曾在柳林失败的兖州总兵惟一，会同德州守尉格图肯各带数百兵丁进攻桑林镇清水教小股部队，再次败绩。据舒赫德奏折记载：

> 十二日……有兖州镇惟一、德州城守尉格图肯，各带兵二百五十名，自未时开枪不断，打至戌时，忽见跑回满兵八十余名，绿营兵七、八名，惟一与格图肯亦回东昌。是十二日与贼接仗，官兵不能取胜，臣已访查属实。……逆匪党羽，不过三、四百人……③

五百名武器精良的满汉官兵对数百名持短刀棍棒的义军，依然大败逃回。

九月十五日，惟一再次引兵千余抵临清城下结寨，欲于城下与清水教徒决战。"越三日，贼果率二千人劫战，离北门仅里许，可望而见。守城

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十九年十月七日舒赫德奏折。

② 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。

③ 《高宗实录》卷九六七。

者咸作壁上观，呐喊助势，不敢驰放枪炮……俄而贼众麇至，兖镇力不能支，率数十骑，策马驰去，计败阵三次。"①

兖州总兵惟一三次败绩，引起乾隆皇帝震怒，下旨令舒赫德拿下惟一与格图肯，于军前正法。逃回的满洲士兵，为首者斩立决，余者除旗籍，发往乌鲁木齐，赏厄鲁特为奴。此前数日，从京城抽调健锐、火器二营，计一千人，由大学士舒赫德总领，拉旺多尔济、阿思哈协同，又挑带天津、沧州、德州等地满汉官兵及东三省"健勇人"，"上紧驰往"山东临清。

九月二十三日辰时，清军精锐部队汇合于临清东、南、北三面，围剿义军。王伦派出五、六百名战士拒敌，与清军三次接仗。清军则有侍卫音济图等率三百人持快枪、利箭对阵。是日战斗激烈，数百名战士死于阵前，预行逃匿者一千余人，多为临清旧城居民。②

九月二十四日，王伦派兵三千，攻击临清河西，扰劫清军营盘。直隶守军"用枪炮轰击，虽毙贼甚多，然尚在相持未散。……将至酉时，贼尚坚力抵拒"③。九月二十四日两军激战一整天，显然王伦等人想乘清援军立足未稳之机，从临清西部突围他走，但由于清军以先进武器固守，突围西逸计划未能实行。从此清水教起义部队深陷重围。

从九月二十五日起，两军在临清旧城内进行巷战。义军首领梵伟、孟灿"手执红旗，骑马往来，随意指挥"④，多数战士踞屋死守，或于屋顶放枪，或抛掷瓦石，或挥刀拼杀。临清旧城"墙壁完坚，路径逼窄"，清军自辰至亥，连续攻击，焚毁房屋，以至连片民房毁塌，而起义战士"并无一人窜出"，"拒守甚坚"。⑤

九月二十六日，两军相持一天。九月二十七日，侍卫音济图探得王伦住处，"带前锋绷阿尔图等直入屋内，将王伦擒住，正在捆缚间，两厢突出十数贼，一拥而前，音济图猝不及备，身受刀伤，贼竟将王伦夺去，绷阿尔图等八人亦俱受伤。"⑥ 此后王伦转移至汪家宅二层楼内，率众拒守。舒赫德等则"每日督率官兵，自朝至暮，分头搜捕，挨屋逐户严查。下至地窖水沟，无不遍加寻觅……活拿杀死者无数，并自行焚缢者，亦到处皆

① 俞蛟：《临清寇略》，《昭代丛书》辛集别编。
② 《高宗实录》卷九六七。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年九月二十七日舒赫德等奏折。
⑥ 《高宗实录》卷九六七。

是，总无王伦踪迹”。[①] 直至九月二十九日侍卫巴图保探得王伦仍居汪宅大楼后一栋小楼内，随带游击刚塔等“往剿”。据当时目击者云：

> 游击刚塔见汪宅被焚，楼房之旁紧贴一楼，有数人在内，中间一人正坐，穿紫色袍子，面有长须，的系王伦。因楼房甚高，又无梯可上，遂带兵围住，喝令下楼，此贼总置不理，自上抛掷砖瓦，官兵用枪打击，即将楼门紧闭，官兵……齐上……忽见楼上火起……[②]

当时与王伦同在楼上的堂邑教首王经隆等事后供称：

> 二十九日，我同王伦及伊义子李士杰等数人，俱在楼上，见官兵跳在围墙上，欲入楼擒拿，我随劝王伦投降。王伦说我宁可烧死楼上，断不肯投降。随将堆积乱纸坏木令人放火，众人不肯动手，王伦即自己放了火……火势炎烈时，王伦衣服胡须已经焦灼，而王伦仍坐东北角上。[③]

二十九日王经隆、梵伟、孟灿、王伦之弟王朴，以及主要骨干阎吉仁、吴清林、李旺等俱遭擒拿。事后，统治者对义军及无辜百姓大加剿捕，杀戮无算，仅生擒而磔死京师者即达一千七百人。清水教骨干仅归太等三人逃匿，不知所终。清水教起义像乌云中的一道闪电，辉煌夺目，但迅即消逝了。它给时代留下了深刻的印记。

清水教起义是一次壮烈但不成熟的农民革命。它没有明确的纲领、口号，最有力的行动不过是杀官、抢库藏，反映了少数流民阶层领导人急于复仇及发财致富的心理。它对时代最尖锐的土地、赋税、官吏腐败等农民要求解决的实际问题都没有或很少触及，因此起义就很难更广泛地取得农民的支持。王伦是一个政治野心不小，但志趣不高，才智有限的宗教领袖。起义稍有小胜，他便娶妻纳妾，欢宴相庆，并欲得一坚城固垒，死守待毙，反映了小生产者目光短浅，不思进取的精神状态。

这是一次带有浓厚宗教色彩的农民起义。在清帝国腹地，下层民众要想发动一次规模较大的造反行动，就不能不利用宗教作为信仰及组织的纽

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十月十九日舒赫德等奏折。

② 同上。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年九月三十日舒赫德等奏折。

带。民间宗教或会党结社是中世纪时代为下层民众提供的惟一现成的斗争武器。这种落后而拙劣的武器却被同样落后的农民阶级一次又一次地重复使用。1813 年的八卦教起义，1835 年的先天教起义、1900 年的义和团运动，都是高举着这个武器，沿着古老时代的覆辙，相继走上历史舞台，然后再退出历史舞台的。①

三　京南坎卦教与河南震卦教的崛起

如果说乾隆三十九年（1774）王伦清水教起义像一颗划过天穹、迅即消失的彗星，那么四十年后，京畿地区及直、鲁、豫三省爆发的林清、李文成领导的八卦教起义则是一股久已在地下涌动、喷薄而出的炽烈岩浆，是一场燎原烈火，一场旨在推翻清政权、进行土地和财产再分配的农民运动。

在八卦教众多支派中，离卦教、震卦教、坎卦教是实力较为雄厚、影响较为深远的几支。离卦教郜姓从清初到清末，以河南商丘为活动中心，成为华北地区民间宗教影响最大的家族之一。震卦教侯姓、王姓历来与教主刘姓关系密切，影响与离卦教郜姓相为上下。坎卦教是影响仅次于离、震两卦的最大教派。关于坎卦最早记载在乾隆中叶。在刘省过掌教时代，坎卦教已经有了较大发展，坎卦头目孔万林在教内甚至可以左右形势。据潘相《邪教戒》记载：

> ……王忠之师即省过，固老教主也。省过憨、吃不成人，实宁阳人孔万林左右之。万林故父兄本坎卦教徒，以其书授万林，假地理星命术，游丰沛萧砀及曹单诸邑，劝省过勿见客，诸惟命。先令同卦之宛平崔东兴助多金，捐职衔，继令离卦之商丘部姓、兑卦之东明陈九成、乾卦之砀山张兴，及本省艮卦之张玉成、巽卦之张元勋、坎卦之于秉可、兑卦之陈受禄，与震卦王忠等各偕其党，以次输省过金，省过用之，尚密藏一万金。按察使国公亲诣其家，究出逆书及藏金……省过斩决与孔万林骈首历城市，妻子给功臣家为奴。②

① 关于王伦清水教与清末义和团运动之关系，参见马西沙《清代八卦教》第五章、第八章有关章节。

② 潘相：《啬文书屋集略·邪教戒》。

这段史料有三点值得注意：(1) 在孔万林之前，孔家即信坎卦教。也就是说坎卦教之立，至少应在乾隆时期以前。(2) 在孔万林传教的时代，坎卦教在山东、直隶两省多有教徒活动，而且能量很大。属于北京治下的宛平县坎卦教徒崔东兴竟然有财力为刘省过捐纳县丞。(3) 在刘省过掌教的时代，教内最大的实权人物是坎卦教的孔万林，他与王忠成为刘省过的左右手，孔万林甚至可以决定立何人为卦长。据本书前面章节引证档案介绍，乾隆二十二年（1757），离卦部三成为离卦长就是孔万林一手操纵的结果。

孔万林是一个能量很大而又极端仇视清政权的人。乾隆三十七年（1772）五月八日被捕于宁阳枣庄，当局在其曲阜家中搜出“逆单”一份，内有：“平地又起风波”，“躲出天纲地罗”以及“内外皆是奸魔，吾若得志除缺”等句。[①] 当局又在其兄孔兴已家中搜出无名“逆书”以及《五女传道》各一本。无名“逆书”之内容前面章节已详细叙述，此处不再赘言。孔万林虽然曾经左右八卦教十几年，但他并不是坎卦长。据乾隆三十七年（1772）五月史料记载：

> 又据孔万林供称：伊系坎卦支派，传自直隶容城县人张伯。伊本卦同教则有齐东县人尹士刚，汶上县人王秉可、王秉礼，章邱县人潘筠，及伊徒章邱县人王叔宇，惠民县人高松洲、李之望，齐东县人王志刚等四人。此四人又各有徒弟，多寡不等。秦舒在伊家雇工，亦曾入教。[②]

孔万林之师张伯即直隶容城县张柏。张柏为老教根，他祖、父辈就是刘省过“祖父教中支派”，张家数辈执掌坎卦教权。乾隆四十年舒赫德奏折亦称“张伯系属卦主”[③]，可见坎卦教卦长并非孔万林，而是张柏，坎卦教活动中心是直隶，而乾隆中叶以前北京南边的大兴县已经有了坎卦教的活动。嘉庆十八年（1813），林清正是以坎卦教徒为骨干，才得以策划攻打紫禁城的行动的。因此，搞清京南大兴县这支坎卦教的来龙去脉至关重要。从清档案史料记载，至少在乾隆三十四年（1769）大兴县已经有了坎卦教的活动。据八卦教徒王士俊供词记载：

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十二日山东巡抚徐绩奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆四十年五月二十四日大学士舒赫德奏折。

我系大兴县人，年四十六岁，在海子高庄地方居住，现当海户。乾隆三十四年间有容城的张柏传与屈得兴，屈得兴又传给了我。他教我运气养身，曾说过他们的教主是刘省过。后于三十七年间刘省过在山东正法，张柏也发遣了，屈得兴也死了，我因此害怕不敢传教。①

事实是，大兴县在乾隆三十四年（1769）到三十七年（1772）间曾有多人参加屈得兴“白阳教坎卦支派”，甚至有正蓝旗满人入教。屈得兴传给“消灾祛病口诀，每日运气默诵”，“能修来世福寿”。据旗人锡恒供称“伊……情愿入教，王成玺遂为引进，亦拜屈得兴为师，屈得兴即教以闭目运气，念诵真空家乡，无生父母八字，并称白河沟张二即张柏系属卦主。凡有入教者须出香钱数百文，伊为代送。锡恒遂送给屈得兴大钱二百五十文。时有同庄杜成金及大兴县人王凤山、刘邦正、高士五等均系种地庄民，经屈得兴引诱，先后入教”。② 此案内王士俊等逃逸未获。

乾隆五十一年（1786），当局再次在大兴县发现坎卦教徒王士俊的活动踪迹。王士俊被捕，供出其拜刘省过二子刘二洪为教主，并于乾隆四十二年（1777）起四次向刘二洪交纳贡银六十两之情状。此案内王士俊供出同教王志信，王士俊以逃犯重罪为当局发遣。

上述史料说明，京南大兴县这支坎卦教是刘省过、张柏的嫡传正宗。乾隆末年和嘉庆初年它在底层潜行默运，逐渐发展成一支实力强大的教派。直到嘉庆十三年（1808）当局才再次发现大兴县的坎卦教。

从嘉庆年间的档案分析，大兴县的坎卦教是青云店人顾文亮发展起来的，至于顾文亮师承则史料阙如。嘉庆十八年（1813）八月林清被捕后曾供称，其师父是顾文亮，但大量的史料证明，他不过是顾氏的再传弟子。据嘉庆十九年（1814）三月一份奏折记载：八卦教徒杨十“今年六十三岁……四十岁上拜青云店顾文亮为师，教念真空家乡，无生父母八字。该犯转传与宋家庄之宋进会、宋进耀。……后来宋进耀又传与林清做徒弟”。③ 这段奏折不仅指出林清的师承关系，而且点出顾文亮在乾隆末叶就在大兴县进行传教活动了。由此可知林清师承关系如下：

刘省过→张柏→屈得兴……顾文亮→宋进耀→林清

顾文亮死于嘉庆十二年（1807）六月，宋进耀、宋进会等人推举郭潮

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十一年八月九日绵恩奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十年五月二十四日大学士舒赫德奏折。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年三月十六日刘怀之奏折。

俊“掌坎卦教”[①]，统领宋进会等二百余名教徒。

嘉庆十三年（1808），这支教派出现了危机。据董幅太供词称：

> 同会的陈茂林被陈茂功在保定府告发牵连，杖责所有的坎卦头目。宋进耀、宋进会、刘呈祥俱已充徒。郭潮俊亦不能办事，说我舅舅命大，让他做了教首[②]。

郭潮俊供词亦载：“后来林清在保定府打官司回来，我因他势大，就将这坎卦交林清掌管。彼时宋进耀问了徒罪，宋进会同他手下人都与林清磕头，就都归林清管。”[③]

这样林清于嘉庆十四年（1809）充任了京南坎卦教卦长，以一个民间宗教家的面目活跃在大兴县一带。林清又是何许人？嘉庆十八年（1813）十月十六日董幅太有一份数千言供词，详细记录了其舅父林清的“行状”：

> 我外祖林先是绍兴人，移住大兴县黄村，在黄村巡检司衙门当书吏，又充南路厅稿工。我舅舅林清于十七、八岁时曾在京中西单牌楼南首路西九如堂药铺内学徒。三年学会手艺，并略懂医病，就出了九如堂，到三里河不记店名药铺内做伙计……因他常在外嫖娼，身生疮毒，被药铺逐出，他就雇给顺城门外街道上打更。其时我外祖已死，黄村衙门书吏缺底，顶与别人，每年给我外祖母京钱五十千。后来那顶缺的不肯给钱……我舅舅就接充了。有一年因浑河办工，私折夫价，被本官查出革退，就在黄村将所折夫价做本钱，同他姐夫崔老伙开茶馆。约有半年，他终日赌钱，亏输折本，崔老不依，将他撵了。他就偷扒边墙，出口到热河，投在汪巴大人处管布达拉石作工程。得了些钱，回到黄村每日吃喝嫖赌，把钱花完了，就上苏州找着他三姐夫施姓，替他转荐到四府粮道衙门当长随。后因本官丁忧，他跟了丹阳县知县。又因知县解铜去了，他到江宁一路替人医病，赚得钱文，随手花费。后来不能存活，雇给粮船上拉纤，回到通州。[④]

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日郭潮俊供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日董幅太供词。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日郭潮俊供词。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日董幅太供词。

林清回到北京时，衣衫褴褛，已形同乞丐。这以后，他又在京城养鹌鹑，开鸟雀铺，但终因好吃懒做，“把本钱花完”，险些被人送官。到嘉庆十一年（1806）回到黄村，“是年五月董博望引他拜宋进耀为师，人了荣华会”。[①] 正是在走投无路的情况下，林清加入了八卦教坎卦支派，开始了以传教敛钱为职业的宗教家的生涯。

林清充当过自由职业者、衙役、监工，做过小买卖，干过体力活，是个市民兼无赖。他游手好闲，吃喝嫖赌，却见多识广，为人慷慨、宽宏。在一群以小农、小手工业者为基本群众的民间教门中，不久便显示出他的见识与才能，成为众望所归的组织者和领导者。当然，林清并不是天然的农民领袖，“清之初人教也，意图敛钱无大志”[②]。可见他最初掌教时，思想还停留在收徒敛钱这个八卦教传统宗旨上。然而比起“性吝啬，遇事畏葸，众之不惮”的郭潮俊，林清则具有大刀阔斧和勇于进取的作风，从而改变了以往教门的保守态势，使坎卦教不再囿于大兴县农村、市镇的一隅之地，走向了北京内城、京畿诸县以及直隶地区；教徒也从单一的农民，发展到社会各个阶层，有农民、地主、小手工业者、小商贩、包衣、衙役、官吏、太监、戏园老板，甚至清政权的四品武官。他依仗实力，雄心勃勃地统一了这一范围内的白阳教、弘阳教诸教派，并逐渐把这些教门的信仰者拉上反抗清政权的轨道。

早在乾隆中叶，直隶固安、新城、雄县等地就活动着一支白阳教派。到嘉庆年间固安县人张添升已经掌握了三县一百多名教徒。这些教徒都被林清收归己有。其中李得、魏大宾、刘进亭等人都是嘉庆十八年（1813）进攻紫禁城的骨干成员。

弘阳教，即红阳教，明代万历年间问世，不久即传播到京畿地区。至少在清代乾隆中叶，大兴县、通县都活跃着多支弘阳教支派。到嘉庆朝中叶，通县一支弘阳教派掌握在李老、刘兴礼、李潮佐诸人手中。李老，羊坊店人，年八十岁。三十二岁时“从杜成金人了红（弘）阳教，传授真空家乡，无生父母八个字……”[③] 李老后传徒通县周易村人刘兴礼即刘三道。刘三道能量很大，不仅传授通县、大兴多人入教，而且有太监杨进忠、赵密、陈太、张富贵拜其为师。嘉庆十八年（1813）六月，林清派刘第五、祝现、陈爽等教内大头目，到红（弘）阳教头李老家中，邀其加入

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日董朝太供词。

② 兰簃外史：《靖逆记》卷一。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十八日李老供词。

八卦教。

林清收了李老之后，又命李老对其弟子刘兴礼讲，要帮助林清起事，事成许给官做，“如不从他，定要杀害”[①]。林清就是这样依据青阳、红阳、白阳三教“总该归一”的理论，强迫这支弘阳教派隶属于八卦教的统辖之下的。与此同时，信仰弘阳教的太监们也都“归了”林清。

林清坎卦教的核心力量在大兴县宋家庄和桑垡村，宋家庄是林清起家基地，有信徒一百多人，其中刘呈样、支进财、董幅太、董伯旺等为教内骨干。桑垡村在宋家庄左近，其中陈爽、陈文魁，及祝林、祝现、刘第五（即祝三）、祝真四兄弟都是教内重要头目或骨干。陈爽及祝氏兄弟都是满洲世代包衣，桑垡村亦属正蓝旗豫亲王庄园。祝家始祖祝凤“本是关东红绫堡人，在豫亲王府当差，实系当日从关东跟随来京。……自国初至今，伊等祝姓总在京中居住”。[②] 而祝现兄弟则为庄民，在桑垡种有一顷多地。林清掌教以后即收陈爽叔侄及祝氏兄弟入教，入教时教陈爽等人“八字真言”，“说是最灵验的，并可得好处”[③]。后来这些人成为攻打紫禁城的主要领导者。

林清徒弟中最有权势的是四品都司曹纶。曹家世代为官，据曹纶供词记载：

> 我系正黄旗军刘堉佐领下人，年四十二岁。曾祖曹金铎系骁骑校，伯祖曹瑛曾任工部侍郎补放山西大同镇总兵，祖曹城原任云南顺宁府知府，父曹廷奎任贵州安顺府同知。[④]

生活在世家望族的曹纶为何竟加入“邪教”，并参与“谋逆”？嘉庆十八年（1813）十月此事发露后，朝野为之大哗，嘉庆皇帝亦感不解：“现任独石口都司曹纶，为林清盟弟，共图谋逆。朕廷讯，曹纶直认不讳，此又奇中之奇。”[⑤] 其实了解了内情，此事也并不奇怪。

乾隆五十五年（1790），曹纶父亲在江苏高邮州任职，据曹纶回忆“林清在四府粮道署内当长随，是年十月往高邮州查漕与我认识的”。嘉庆六年（1801）曹纶升任治仪正，嘉庆十年（1805）放公中佐领，十六年

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十四日刘兴礼供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年二月二十日作者不清。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日陈爽供词。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月九日曹纶供词。
⑤ 《朱批奏折》，嘉庆十八年十月对两广总督蒋攸铦奏折朱批。

（1811）升任独石口都司。嘉庆十二年（1807），曹纶与季得全、宋三、林清结拜兄弟。是时曹纶贫困已极，甚至“衣服褴褛不能出门当差”，林清当即以京钱二十六千为其赎了几件衣物。嘉庆十三年（1808），曹纶扈从嘉庆皇帝热河行围，时“积年欠账五、六千金之多，日夜追逼，非但无以当差，并无以存活”。林清又送马一匹、骡一头、京钱五十千，以解燃眉之急。嘉庆十六年（1811），曹纶升任四品都司，但“独石口都司缺分甚苦”，对以往债务难以偿还。那年三月，曹纶往见林清，林清就势教授曹纶“八字真言”，说默坐念诵“可以趋吉避凶，并可以救穷”。嘉庆十七年（1812）五月，曹纶正式向林清磕头拜师入了八卦教，并让其子曹幅昌拜师入教。[①] 曹纶后来供称，他之所以参与“谋逆”，“实在穷极无奈，贪图富贵。料得林清事成后，自然给我一、二品……并非真心信奉”。[②]“我家世受国恩，我又蒙皇上天恩，身为都司，干出这样事来，实属禽兽不如，罪该万死。”[③] 曹纶的供词，充分说明了一个官僚参加“邪教”的矛盾过程和矛盾心理。而林清极力拉曹纶入教，也是想以曹纶的权势抬高自己的地位，以压服同教。

最使清廷震惊的是有多名太监加入“邪教”，并有数名太监参与“谋逆”。清嘉庆年间，太监加入民间宗教的分为两个派系，一个是弘阳教，一个是八卦教。

太监与弘阳教的关系可以追溯到明代万历年间。万历年间，弘阳教创教人飘高进京传教，投入腐败的宦官集团。其经卷记载：“混元教祖兴隆，天下春雷响动。御马监陈公、内经厂石公、盔甲厂张公三位护法。”[④] 正是得力于太监的信仰与支持，弘阳教盛极一时，成为明末民间宗教一大教派。到清代，朝廷虽以酷法对待干政及违法太监，但信仰弘阳教的风习却相延不断。据通县入太监杨进忠供词云：

> 我本姓赵……二十五岁时充当太监，在果房当差。嘉庆十四年上因盟弟林四给我治好了病，林四本是龙华会中人，引我拜李潮佐为师，习红阳教。我一家人……都入教的。我又引果房太监赵密、陈太、张幅贵与现已身故之张来喜一同习教。我每年四月初一到马驹桥

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月五日曹纶供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月六日曹纶供词。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月五日曹纶供词。
④ 黄育楩：《又续破邪详辩》。

张大家作会。……本年六月间，有李潮佐的师父刘姓与林四到我家内……商量要起事。我在里头熟，到九月十五日要我带领教中人进西华门内起事，若闹成了就升我为总管，可以发财。①

杨进忠等人所入红（弘）阳教，本与林清八卦教并无干系。但林清统一了大兴、通县红（弘）阳教以后，使红（弘）阳教总头目李老归依门下。供词中所云刘姓即李老门徒刘兴礼，刘氏又为李潮佐师父，为太监杨进忠师爷。刘、李诸人受林清之命，策动教内太监，为起事之内应。

清内廷还有一部分太监加入了八卦教。林清为了起事之目的，有意识地命陈爽等人招收太监入教。据太监刘得财供词记载：

我是宛平县人，住桑垡村。……我于嘉庆十一年由仪亲王府挑进，在吉华门当差。十七年二月，我遇见同村人陈爽，他说能知刮风下雨，从他学好可得好处。陈爽就教我八个字，是真空家乡，无生父母。……他还教我念忏条……我收了徒弟刘金、王福禄、张太、高广幅四人。……八月二十四日……到彰仪门大街店里见林清、陈文魁们。林清说他们九月十五日要起事动手，叫我引路进内，如能成事，封我个总管。②

上述两份供词并没有包括所有参加红（弘）阳教和八卦教的成员。杨进忠除供有赵密等四名太监拜其为师外，尚有坤宁宫首领太监刘十、外殿当差太监张进禄、佛堂太监刘双喜、黄兴、孟双喜，各该太监止于入会，“并无匪为之事”。③ 参加八卦教的太监亦不止五人，还有阎进喜、余吉庆等人，亦无与闻攻打紫禁城事变。

为什么有如此众多的太监信仰八卦教或红（弘）阳教，并有部分人“背主忘恩，大逆谋反”？一是，清初有鉴于明末宦官参政为害之烈，“乃立铁牌于交泰殿，以示内官，不许干预政事”。乾隆皇帝待之尤严，“稍有不法，必加棰楚”，甚至“立置磔刑”。因此“刑余之辈……乃至萌叛逆之心至此”④。其二，太监在政治上的失势，又导致经济上的贫困，特别是

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十二日杨进忠供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月刘得财供词。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月二十二日英和奏折。
④ 昭槤：《啸亭杂录·不用内监》。

底层太监，大多数来自直隶、山东农村，家境贫寒，自幼受宫刑。入宫后，又处于等级森严的环境中，备受侮辱与穷困，一旦有人接济，便易以身投靠。据阎进喜供称，入八卦教后“每月初一日我即到刘得财房中取钱使用。刘得财给过顾进禄、余吉庆们钱我是知道的”[①]。而得财则告诉众人“这是他师父林清给的”[②]。其三，京畿、直隶、山东历来是民间宗教滋蔓繁衍之地，有深厚的历史传统。太监来自下层，大凡入教者，多系祖辈相袭，举家信仰，沉溺其中，势不可拔。一旦入教，为形势左右，虽为皇室仆役，身不由己，不得不走上反抗道路。

林清以高超的组织才能和慷慨大度的性格，赢得了各阶层教徒的信仰，使他在京畿、直隶一带八卦教内站稳了脚跟，并为进一步统一整个八卦教奠定了基础。

与坎卦教在直隶、京畿一带如火如荼地发展的同时，豫北一支震卦教组织以滑县、浚县为活动中心，迅速向直、鲁、豫三省交界处蔓延扩展，其势如燎原烈火，遍及十几个州县。直、鲁、豫三省交界处，是八卦教的发源地，八卦教在这里生根、扩张、渗透，八卦教的各类支派在这里立足，并以此为基地走向整个华北地区。这里民风愚鲁、剽悍，历史上的造反传统，清朝政府的残酷统治，大自然的恶劣条件都成为酝酿革命的因素与契机。从乾隆中叶至嘉庆年间，经历了近四十年的滋生与发展、变革与选择，这里的一支震卦教终于推举出自己的精神领袖和组织者——李文成。嘉庆十六年（1811）林清与李文成的结合，成为八卦教重新统一的决定性步骤。其结果最终导致癸酉年八卦教具有历史意义的总爆发。

关于李文成，《靖逆记》言之最详：

> 李文成，河南滑县人，世居谢家庄，少孤，为木工佣保，人呼李四木匠。……会齐豫奸民，纠结死党，曰虎尾鞭、义和拳、红砖社、瓦刀社，其最大者，曰八卦教。文成欲入党，无所适从，夜梦魔神语之曰：君乃十八子明道震宫九教主也，得东方生气，居河洛之中，协符大运。文成惊异，益自负，乃收聚诸无赖，乃有罪亡者，匿与居。闻河南有谣云，若要红花开，须待盐霜来，遂自号盐霜十八子，入震卦教。教中事有条理不当者，文成厘次剖析，众推服之无异词。时林清为坎卦教首，传教北方。乾卦教首张廷举，山东定陶人；坤卦教首

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十日阎进喜、余吉庆供词。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十日阎进喜、余吉庆供词。

邱玉，山西岳阳人；巽卦教首程百岳，山东城武人；艮卦教首郭泗湖，河南虞城人；兑卦教首侯国龙，山西岳阳人；离卦教首张景文，山东城武人，俱分隶震卦，震为七卦之首，取帝出乎震之意，习教者共听约束。文成兼掌九宫，众至数万。①

这段描述不无某些夸张荒诞甚至失实之处。关于七卦首领的记录也多错谬。但有关李文成身世及后来统管八卦，众达数万的记载还是真实可信的。

为了进一步搞清豫北震卦教的来历以及李文成的师承，本节将依据清代档案条分缕析。

震卦教派最早进入河南的时间和支派，已难考订。但从诸类史料分析，震卦教进入豫中至迟不超过乾隆中叶。乾隆三十七年（1772）王中徒弟李孟炳等人已携带经书到豫中临颍县传教，而当地教徒谌梅家中已藏有震卦教《训书》一部，可见该教在那一地区传教已非一日。震卦教传入豫北时间与传入豫中大致相仿，据另外一部分档案记载，最先受教的地区是彰德府。而传入路线亦与豫中不同，是由山东而直隶，由直隶而河南。

震卦长王中有两大弟子，一个是菏泽人布伟，另一个是直隶大名府南乐县人侯景太。布伟与侯景太是震卦教中最有权力的人物。据后来震卦大头目布文彬供词交代“震卦六爻是伊父布伟与已故直隶大名府千口村人侯景太做真人，算了两爻”②。掌爻者是仅次于卦长的最重要的宗教领袖。河南彰德府这支震卦教就是由侯景太这一支传入的。侯景太死于乾隆三十七年（1772）刘省过案中。

乾隆五十三年（1788），豫北彰德府当局拿获了震卦教徒周明、韩大儒、申继祖、裘锡富等十二人。周明等供出传教之林进道，以及毛有伦等信徒。六月初，直隶当局根据河南省咨会，拿获了开州人林进道等人的师父刘臣，以及大名府之屈进河、磁州之杨宗发诸人。至六月十三日时，当局先后在直、鲁、豫三省拿获震卦教徒五十三名。据河南诸教徒供称：

缘该犯等听从开州刘臣传授《愚门弟子歌词》，指太阳为圣帝，每日三次磕头，每年五次上供，谓能消灾祈福。又自认单县刘洪分支，已经犯案正法之王中为后派。因刘洪家向有先天、中天、后天称

① 兰簃外史：《靖逆记》卷五。

② 《军机处录副奏折》，乾隆五十六年九月六日福安康奏折。

呼，即呼王中为后天的王老爷。上供时将各人籍贯用纸书写，不识字者口诵道名，俱自称后天王老爷之徒，递相传授，敛钱多寡不一……①

可见是直隶开州人刘臣首先将震卦教传入豫北彰德府的，而彰德府人林进道为刘臣第一个受教弟子。清当局在逮捕了林进道、刘臣之后，追根溯源，终于搞清了豫北这支震卦教的来龙去脉：

缘刘臣籍隶开州，与未获之盛聚即盛齐邻村居住，盛聚系八卦会震字邪教。乾隆二十六年间刘臣拜盛聚为师，传授《愚门弟子》等歌词，指太阳行圣帝……又自认山东单县已正法之刘省过为教主，已经犯案之王中为掌教。……又籍历南乐县之侯闻道胞伯侯景太系山东刘省过邪教案内震卦支派，曾转收山东濮州傅家庄人傅清水，及回家谷堆人赵子俊……嗣侯景太之徒傅清水转传与开州盛家庄居住已故之盛坤，递传于在逃之盛聚，盛聚转传刘臣。又开州之刘国珍系山东濮州已经犯案之震卦教案龙居泾之徒，与盛坤等均系同教。……刘臣又转传与河南已获之林进道，递传于大名县已被河南拿获之屈进河……河南病故之刘彦。……刘彦又转传与河南已获之周明。……此刘臣等辗转传习邪教之原委也。②

这段奏折清清楚楚地追溯了河南彰德府震卦教传承关系：

王中→侯景太→傅清水→盛坤→盛聚→刘臣→林进道→刘彦→周明

周明等人被逮捕后，豫、直、鲁三省当局顺藤摸瓜，拿获了侯景太之侄侯闻道，继而拿获了王中之子王子重，再次严重地打击了震卦教的传教中枢。由于王子重矢口否认传教敛钱，当局以教首之子将其发配到新疆喀什葛尔。其他二十六名骨干成员分别发配新疆乌什、叶尔羌、阿克苏等"各回城地方为奴，于面上刺邪教二字"。③

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年六月十三日河南巡抚毕源奏折。
② 《军机处录副奏折》，乾隆五十三年八月十六日刘峨奏折。
③ 同上。

乾隆五十三年（1788）三省震卦教案使这支教派元气大丧，王氏家族面临零落断绝的境地。震卦教虽遭受挫折，却未使豫北震卦教断绝根株。这以后的二十几年间，彰德府以及其东南的滑县、浚县震卦教派以惊人的速度流衍传播，到嘉庆十八年（癸酉）前夕，已成为八卦教内实力最为雄厚的教派。

滑、浚两县何时出现震卦教已难考证。但从嘉庆年间档案史料分析，这两县至少在乾隆中叶就有震卦教的活动。据八卦教重要头目秦学理供称：

> 我系浚县人，曾充当本县皂役。我自祖、父以来就习白莲教。滑、浚两县都是先天教内震字一卦的人，后天才分八卦的。……如今我们经上所说的先天老爷、后天老爷、震宫王老爷，这先天老爷就是刘奉天，这王姓就是震宫王老爷……①

秦学理供词告诉人们，滑、浚两县至少在秦的祖父一辈已经有了震卦教的组织，崇信的是教主刘姓、卦长王姓。但滑、浚一带似乎活动着不止一支震卦教。李文成、刘帽明等人所信奉的教派就是嘉庆年间从彰德府传入滑、浚两县的。这一教派号称九宫教，教首是彰德府人梁健忠。所谓九宫教就是八卦教，即后来的天理教，前面已详细分析过。梁健忠这支九宫教实质又是八卦教震卦的改称。应是刘臣、林进道那支震卦教流衍。嘉庆十八年（1813）八卦教起义失败后，九宫教首梁健忠亦为当局逮捕，留下一段供词，交代了这支教派的发展过程：

> 我系河南彰德府安阳县石家庄人，年七十一岁。父亲梁登周，母亲康氏……我父亲梁登周在日拜同县九窑村已故的刘端为师习九宫教，我也跟着父亲学习。我父亲已故以后，我就接传这教。这刘宗林是我亲家，六、七年前拜我为师，我教他烧香念咒。刘宗林亦收刘帼明、郭明儒为徒，刘帼明又收李文成为徒。嘉庆十三年，刘宗林向我商量传教收徒，得钱使用。后来人数众多，我就起意设立号簿，把刘端传我的图书描绘出来，刊刻两分，印用大小合同，凡入教的给我们钱，自二三十文至数百文不等，粮食自一二升至一二斗不等。如系全家入教，给与大合同一张，若只一人入教，给与小合同一张。我叫郭

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月秦学理供词。

明儒登记号簿，收得钱文粮食我们四人分用。所有麦试、秋试等官职都是刘宗林捏造的。①

这段供词十分重要，它交代了李文成的师承关系以及这支教派的来龙去脉。梁健忠所传九宫教之所以是震卦教，有如下几个证据。一是，河南彰德府是豫北受震卦教影响最早的地区，早在乾隆中叶，林进道等一大批人就参加了震卦教，乾隆五十三年（1788），著名的震卦教案亦首先在这一地区办理。九宫教最早的传布者刘端似为震卦教徒，在乾隆五十三年（1788）后将震卦之名改为九宫教。其二，几乎所有涉及李文成入教的史料都认为李文成是震卦教徒。《靖逆记》亦称其为“十八子明道震宫九教主”，“入震卦教”。可见这支九宫教实质是八卦教中震卦教的变种。其三，李文成掌握这支教派后，一直自称是震卦长，或震卦王中之转世。直到林清指称李文成是“人王”以后，李文成才将震卦长名号让与滑县人宋克俊。

关于李文成入教时间及具体传承，清代档案史料也作了清楚的交代。九宫教首梁健忠到滑县传教日期是嘉庆十一年（1806）左右，第一个弟子是其亲家刘宗林。而李文成是刘宗林再传弟子，其入教时间当在嘉庆十一年（1806）以后。其师承关系如下：

……刘端→梁登周→梁健忠→刘宗林→刘幅名→李文成

梁健忠掌教期间，仅知以传教敛钱为宗旨，一味肥私，因此教势不振。李文成等人在教中处于无权地位。李文成的崛起是林清到滑县支持的结果，林清到了豫北，才真正改变了这一地区的面貌。

早在嘉庆十三年（1808）五月，林清就认识了河南滑县人牛亮臣。那年初夏，京畿宛平县人陈茂功控告其兄陈茂林“传习邪教”。坎卦头目宋进会、宋进跃、刘呈祥、林清四人受到牵连，被保定当局“传案讯供”。当时在河南滑县当司库的牛亮臣，因盗窃库存赃衣，畏罪逃至保定，在“马老太店内照应门而”。彼时，林清因打官司，亦住在马老太店内，因此与牛亮臣相识。此案内，宋进会、宋进跃、刘呈祥三人问拟发配，林清由马老太“具结保出”。同年八月，林清携牛亮臣回到大兴县宋家庄，不久牛亮臣拜林清为师加入了坎卦教。之后，牛亮臣由林清介绍在大兴县宋家

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月二十四日梁健忠供词。

庄左近充任塾师，教书糊口，于嘉庆十五年（1810）二月带着林清盟弟曹纶的求情书信回到了滑县。林清结识并收牛亮臣为徒的意义十分巨大，因为牛亮臣的联襟是冯克善，冯克善的表兄是李文成。一年以后，林清正是通过牛亮臣才结识的震卦李文成及离卦冯克善，把统一八卦教的事业推向了河南。

林清何时到河南滑县有两种不同说法。据牛亮臣讲：

> 十六年夏间，林清到道口，后来得了病，住了两个月。李文成听见林清在道口，就同于克敬、冯学礼与我四人去访林清。见面后因林清理深，就都归了林清。林清说他自己是天盘，李文成是人盘，冯克善是地盘。①

林清的外甥董幅太则认为林清第一次赴滑县的时间是嘉庆十六年（1811）二月，而且仅那一年就三次往返京、豫之间：

> 十六年二月我舅舅带了支进才，并已故的孙九往滑县找着牛亮臣，就认得了牛亮臣的联襟冯克善，并冯克善的表兄李文成，到四月间方回，来去都是步行。五月间又带支进才步行往滑县传教收徒，七月间骑了一个驴子回来，说驴子是教内徒弟送的，并有敬信他的人送给银钱做盘费。九月间又骑了驴子带同李得、支进才往滑县一次，十月间带了一头骡子回来，说骡子是一百十吊钱买的。并说李文成是震卦，冯克善是离卦。他同冯克善离、坎交官，他该做圣人，冯克善该做天师，同帮李文成做人皇。他们三人结了兄弟，相好得很。②

林清是八卦教重新统一的真正设计者，名副其实的精神领袖和各项重大措施的制定者。林清到豫北传教并非无目的行动，他多次宣扬“八卦归一”、“万法归宗”的思想，自觉或不自觉地一步步实施着统一的步骤。只有林清到豫北后，处于无权地位的李文成才逐渐成为宗教领袖。

进一步的事实是，林清到滑县以后，由于梁健忠拒不归顺，林清在李文成等人面前指称梁健忠“所传道不真”，这以后不久“李文成曾同众人到梁健忠家讲论，争作教主”，梁健忠因势不敌，被迫交出经卷以及教内

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月二十六日牛亮臣供词。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日董幅太供词。

底簿，这样李文成才夺取了教权，掌握了豫北震卦教。[①]

对于林清与梁健忠的对立以及李文成的夺取教权，不应目之为一般教门内部的争权夺利，而应看成是八卦教重新统一的重大步骤。这一步骤使河南震卦教从传统的传教敛钱的旧模式中蝉蜕出来，发生了质的变化。从此以后这支教派以前所未有的速度向前发展，终于成为八卦教中的实力派。李文成掌教后，仍然任用刘宗林为管家，管理钱银粮食等物，以及在教人名单。采取了符合农民利益的措施，特别是以分配土地相号召，就赢得了群众，从而达到了进一步组织群众的目的。可以说，河南震卦教主要不是依靠宗教手段，而是依靠世俗手段兴起的。李文成则是依靠豫北广大农民群众的日益觉醒走上历史舞台的。

在林清的坎卦教与李文成的震卦教逐步联合的过程中，豫北和山东部分地区兴起了一支以冯克善为首的离卦教支派。

冯克善，滑县人，少小无赖好赌博，曾与人合伙制造假银。嘉庆二年（1797）向山东济宁人王祥学拳棒，嘉庆五年又向滑县朱召村人唐恒乐学习梅花拳及枪法。[②]《靖逆记》亦记载其“尽得其术，徒手搏击，数十人无敢近者”。又云：

> 庚午春二月，其傣婿滑县库书牛亮臣见克善拳法中有八方步，亮臣曰，尔步伐似合八卦。克善曰，子何以知之？亮臣曰，我所习坎卦。克善曰，我为离卦。亮臣曰，尔为离，我为坎，我二人坎离交官，各习其所习可也。壬申夏四月，滑人有霍云方者，慕克善名，请之往山东德州，与宋跃隆比拳。跃隆遇克善，自以为弗如；命其子宋玉林与之角，又弗如远甚。跃隆遂师事之，入离卦教。嗣后亮臣三子牛文成，浚县人李大成、滑县人熊自华、张九成，俱师事克善。自华、九成等，又各授其徒，党羽渐多，众遂奉克善为离卦头目。[③]

冯克善入离卦教很晚，时间在嘉庆十六年（1811）三月，其人教师父即拳棒师父王祥。据冯克善供词记载：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月二十四日那彦成奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月十一日冯克善供词。

③ 兰簃外史：《靖逆记》卷五。《靖逆记》关于冯克善的记载基本依照冯克善嘉庆十八年十二月十一日供词撰写的。具有一定的史料价值。

……掌离卦的郜二，山东东昌府城内人，系现已病故王充之师，王充系王祥之师，王祥即我之师。郜二已故，伊子郜四尚习离卦。①

此中郜二似乎是郜添麟，郜添麟于乾隆五十二年（1787）由河南商丘老家迁至山东聊城（即东昌府）东关外开首饰店，并继续传教，充任离卦长。郜添麟死于嘉庆十六年（1811）六月。冯克善应为郜姓三传弟子。到癸酉之变前夕，冯克善手下共有三百多名弟子，多掌握在其徒弟宋跃隆、高玉爪、赵步云手下。冯克善弟子虽然不多，但多习拳棒，是八卦教起义的骨干力量。

这样，在嘉庆十六年（1811）经林清、李文成等人的多方筹划，华北地区部分震卦、坎卦、离卦教教徒已经重新联合起来，八卦教初步统一的形态已经具备。当时教内即流传这样的说法："今刘姓教首生于坎方，合震离两卦，即为三才。"② 长期信仰八卦教的教徒认为老教首刘姓又转世下凡了，八卦教再次复兴了。其实这种说法是林清、李文成为了笼络信仰者所造作的宗教预言。嘉庆十六年（1811），林清、李文成在滑县会见时，林清"指称李文成是从前震卦教主王老爷转世"③。而李文成则说林清"前世系卯金，所以改作姓刘"④。所以林清又叫刘兴国、刘林、刘真空，号霜林即双木，又称后天刘老爷。这种传统的力量使得任何后来者都要借助亡灵来开辟自己的道路。

嘉庆十六年（1811）九月，林清第三次赴豫。这次林清才真正发现李文成震卦教的强大实力，所以众人商定"推李文成掌九宫，统管八卦"，众人又推林清"为十字归一"，统管八卦九宫。林清无疑是八卦教真正的精神领袖和重大问题的决策者。但由于坎卦教势单力薄，形成了林清、冯克善等人辅佐李文成打天下、坐江山的格局。十月份林清从河南回到大兴县，告诉其外甥董幗太"李文成是震卦，冯克善是离卦，他同冯克善是离坎交宫，他该做圣人，冯克善该做天师，同帮李文成做人皇"⑤。据林清后来的供词记载可以更清楚地看出当时八卦教上层领袖的意图：

林清供，我先前入教，原希图敛钱，后来因我会说话，众人推我

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十二月十六日冯克善又供。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十五日山东巡抚同兴奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月三十日张德溥供词。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日林清即刘兴幗供词。
⑤ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月十六日董幗太供词。

掌卦。又后来出了卦就总领了八卦。那滑县的李文成，除坎卦外，七卦俱是他领的。七卦内有事，李文成须来报我。我又见找的人多，就起意谋逆。我们推算天书，弥勒佛有青羊、红羊、白羊三劫，此时白羊教应兴，众人说我是太白金星下降，又说我该做天王；有卫辉的冯克善，该做地王；李文成该做人王。将来事成之后，天下是人王的，天王、地王就同孔圣人、张天师一般。

上述史料说明，在嘉庆十六年（1811）林清、李文成、冯克善诸人已商定“谋逆”，走上了反抗清政权的道路。林清、李文成等人之所以走上反清的道路，当然不能简单地归结为个人的动机。像对历史产生过影响的任何人物一样，他们的动机总是反映了那一时代特定的阶层或社会集团的利益和要求。显然正是华北地区广大农民、手工业者及附属的自由职业者、流民阶层要求变革现实的力量，把他们推上了宗教领袖的地位，进而又推上了农民起义领袖的地位，使他们在一段时间内充当起历史舞台的主角，表演了慷慨悲壮的一幕。

四　“癸酉之变”：血染紫禁城

震慑九州五个多世纪的紫禁城，是帝王代表天意向亿万子民发号施令的威严禁地，是皇权的象征。不仅普通百姓不敢侧目而视，廷臣勋戚到此亦诚惶诚恐，不敢越雷池一步。然而在底层，在民间宗教世界，紫禁城的威严已经大大褪色，一种彼可攻而取之的教义以各类方式四处流传。某些带有“叛逆”内容的劫变观念虽然也充斥着宿命论思想，但本质已经是一种现实的政治观念。在宗教色彩的掩盖下，露骨地宣扬政权更迭、江山易帜等内容。农民是皇权的有力冲击者，又是皇权的笃诚崇拜者。封建统治者为了维护皇权，以天人合一思想为最重要的思想武器，以此说明政权的合理合法性。在封建社会后期，下层民众也热衷于这种思想武器，不断地推出自己利益的代表者，给他们贴上“异人”的标签，认为他们代表上苍的意志，有“天下之分”。而自己所从事的事业是“顺天开道”，合乎“天理”的。在他们看来，凡事皆有定数，因此“末劫年”即“反乱年”之时，便可“开弓射箭到长安”，“火焚幽燕”，“建康城里排筵宴”，称帝称王了。明清时代，在民间宗教世界妄称帝王者不胜枚举，而希图在紫禁城内登基者亦实繁有徒。

仅在嘉庆一朝，只身冲入紫禁城者就有数例。

嘉庆八年闰二月二十日，正当嘉庆皇帝由圆明园进宫斋戒，从神武门将入顺贞门，“突有一人持刀直奔轿前，定亲王用手力推，该犯用刀划破定亲王衣袖。贝子丹巴多尔吉抱住该犯下身，该犯用刀将伊扎伤三处。后续上四人始将该犯擒住。因命大学士、九卿会审四日夜，设法盘诘。”[①] 这个只身闯宫行刺的男子名叫陈德，北京人，其母曾典与旗人为奴。他本人“贫困难度，又无地方居住，一家老少无依”。就在极其贫困的境遇中，他连续于嘉庆二、三两年做过皇帝梦，梦见蟒袍加身，“悟想这两梦东宫是守阙的意思”。“又记得乾隆五十七年到嘉庆二年，共求过正阳门内签五枝，都有好话。……将来我必有朝廷福分，就动了不安本分的心。”[②] 一个穷困潦倒的男子做了两次皇帝梦，求了五枝好签，就敢于付诸行动，持刀单身冲入紫禁城，除了说明此人身患疯症外，也说明清政权的威望已扫地已尽。皇权不再是某些人的专利品。

无独有偶，嘉庆十年（1805）二月二十日午时，直隶藁城县民人刘士兴，手持铁枪冲向神武门，欲入紫禁城。他行凶击伤数人，后为章京护军殴伤，旋即身死。[③]

据《啸亭杂录》记载，陈德是八卦教徒。而嘉庆皇帝认为此事为上天示警，应反躬自省，因而不欲藉此“兴大狱，妄戮平民”，遂仅先后凌迟了陈德、刘士兴诸人了事。

对冲击紫禁城的人判凌迟重罪，并不能解决底层社会和民间宗教世界部分人的帝王权欲，特别是农民起义领袖的帝王权欲。所以陈德事件发生后，终于导致了“癸酉之变”，这说明，八卦教徒攻打紫禁城的行动并不是历史的偶然。

（一）“癸酉之变”前夕的京畿地区

嘉庆十八年（1813）八月，林清回到大兴县，开始策划在京城的具体行动。据清档案记载，林清最初计划并不是攻打紫禁城，而是在燕郊（通县之东）阻击嘉庆皇帝从塞外回京的车驾。据教徒屈四供称：

> 本年八月……刘第五引我到宋家庄见刘四即刘呈祥。他们二人向我传林清的话说，宋家庄，桑堡两处现有一百四五十人，你们那里要

① 《朱批奏折》，嘉庆八年闰二月二十七日直隶总督颜检奏折并嘉庆皇帝朱批。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆八年闰二月二十四日陈德供词。

③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十年二月，刑部奏报审办民人持械闯入神武门二案奏折。

挑上三五十人，凑合一百多人，齐上燕郊。[①]

林清认为“燕郊在通州东边，皇上从围上回来，是必由之路”[②]。但阻击嘉庆皇帝的车驾绝非易事，需用庞大兵力，林清手下可用教徒仅数百名，无法实施此项计划，遂决定直接攻打紫禁城。并于九月十五日与李文成北上部队在北京彰仪门汇合，同占北京。

九月十三日，林清已会集一百四十名教徒。每十人一小队，分派小头目一人。分头攻打东华门、西华门。“东边派陈爽为头，刘呈祥押后，进东华门；西边派陈文魁为头，刘承泰押后，进西华门。东边系太监刘得财、刘金引路；西边系太监张太、高广幅引路。还有太监张福禄、阎进喜中间接应。”[③] 攻打紫禁城的教徒主要来自三个方面：大兴县宋家庄、桑垡村的坎卦教徒；通县马驹桥、羊修店、董村等地的红（弘）阳教徒；直隶固安、雄县、新城的白阳教徒。

为什么林清等人选定九月十五日作为起事之期？据林清被捕后供词交代：

……天书上又说，八月中秋，中秋八月，黄花满地开放。我们想，今年该闰八月，这九月十五日正是第二个中秋，合该应运，所以与李文成约定在九月十五日起事，彼此聚会。[④]

“癸酉之变”前夕，林清如此明目张胆地活动，清朝最高当局竟一无所闻，后来令嘉庆皇帝不胜惊骇。其实由于林清行为不慎，露迹甚多，地方官吏已有所闻，然而清政权腐败的制度，重叠的办事机构，互相推诿的官场作风，都为八卦教徒攻入紫禁城提供了有利条件。

九月初十日，卢沟桥司管河巡检陈绍荣下乡视察，发现大兴县一带民情异常：

九月初十间，赴东南乡一带巡查，见该地不种麦子。传询乡民，俱云害怕，不敢种麦。再加诘问，辄纷纷躲避。我见他们神色慌张，

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月二十二日屈四供词。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月九日屈四供词。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月林清供词。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日林清供词。

心生疑虑。十二日回署后，即票传各村庄地保。……差役回来密禀，风闻宋家庄谣言："若要白面贱，除非林清坐了殿"之语，我不胜惊骇。因宋家庄离我衙署有四十余里之远，所传地保宋进荣于十四日未刻始行传到。……严讯地保宋进荣……该地保一字不吐，我再四究诘，两次掌责十下，始据供吐林清聚众。诘以所聚何人？犹复含糊文饰。我又用刑赫，据供陈老等七、八人。……随连夜备具印文……于四更骑马入城，十五日卯末辰初赶抵宛平县署，告之情形，恳其选派壮役十六名跟同往捕。①

陈绍荣虽然仅为一地方小吏，却是当局一名干练精明的爪牙，如果京畿地区中下层官僚都像陈绍荣那样干事急切，林清攻打紫禁城的行动就会变成泡影。幸而所遇官僚大多昏庸无能，遇事瞻前顾后，因循推诿。如宛平县知县并没有立即派员去拿林清，而以职权所限将事上报府尹，府尹则以为多一事不如少一事，下令"断不可拿"，遂使林清从容指挥教徒杀入紫禁城。

与陈绍荣发现林清活动的同时，豫亲王府已故四品典仪魁山之子祝海庆发现其族叔祝现行为不轨，但屡经上告，并无人受理。

在九月十五日八卦教徒攻入紫禁城以前，直隶固安县辛家村民集体呈首，亦为地方官推诿不办。

"月晕而风，础润而雨。"林清等人在京畿及直隶等地谋划多年，露迹甚多。地方官吏不止一次地发现其"谋逆实迹"，但终因各类原因，未能下情上达。事后两广总督上奏嘉庆皇帝，道出了弊端：

近日州县之敢于贪酷者尚少，而委靡不振，畏难苟安者甚多。……或甚以阘冗者为安详，勤于者为多事，黑白莫分，是非倒置。而督抚藩臬稍不加意访察，即往往受其欺蒙，而不知阘冗之养痈贻患与贪酷之激变良民，其害相等。②

嘉庆皇帝也认为，这次"非常大变"，"总由因循而成"。他希望"力除此弊，必期振作"③。

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月二十一日陈绍荣供词。

② 《朱批奏折》，嘉庆十八年十月十六日两广总督蒋攸铦奏折及嘉庆皇帝朱批。

③ 同上。

正是这种“畏难苟安”，“委靡不振”的官场作风，使八卦教徒闯进了千古重地紫禁城。

（二）血染紫禁城

嘉庆十八年九月十五日是清代历史中值得记载的一天，是日午时，八卦教徒从东华门、西华门杀入紫禁城，震撼了整个北京，整个中国。

九月十一二日，林清便命刘呈祥、陈爽、陈文魁、祝现等大头目“各处邀入”，准备行动。十三四日，直隶固安、新城、雄县，京畿大兴、通县教徒已分头出发，汇聚于北京市内菜市口或八卦教徒刘姓所开的隆庆戏园等地。从清档案看出，原订攻城者计一百四十人，但一路弃刀、.布逃匿者，或甚根本未赴约者计七十余人。这些人一想到进攻皇宫，便魂飞魄散，结果随同陈爽、陈文魁赴难者仅七十余人。

攻打东华门的大约有三十多人，由陈爽带队。陈爽在紫禁城内受伤被捕，留有一段供词：

> 九月初十日，林清派我进京起事。约定十五日陆续进南西门、进前门到东华门外南池子酒铺会齐。午刻进去，分为两拨。我带龚恕、祝显、李龙、王升有三十多人进东华门。陈文魁带同刘进亭、贺八、计进玉等四十余人进西华门。……至晌午时，我同龚恕等数人携刀先后进东华门。有内监刘得财、刘金领我进去，奔苍震门。往北遇见两人，我砍了一刀就见一人躺下，有官人赶上将我打伤拿获。至我带进东华门的虽有三十余人，因官人查拿关门，我们只进去五六个。[①]

据八卦教徒李凤仪目击记载：众教徒于午时，正欲抢入东华门，仅“陈爽、王世有、龚恕、祝真四人抢进门去，门已关闭”[②]。昭梿在《啸亭杂录》中写道：

> 十五日午，太监刘得财引祝现等由东华门入，令有卖煤者与之争道，贼脱衣露刃，为司阍官兵觉察，骤掩其扉，贼喧然出刃，阑入者陈爽十数人，屈五等皆遁逃。[③]

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日陈爽供词。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月二十二日李凤仪供词。

③ 昭梿：《啸亭杂录·癸酉之变》。

这段记载与历史真相出入太大。一，祝现十五日午时并未前往东华门，而是按约定计划在彰仪门等候李文成的部队。后李文成人马未至，祝现策驴逃匿，不知所终。二，闯入东华门者绝非“陈爽十数人”，仅为五人。

九月十五日午时在东华门内当班者是署护军统领杨澍增，其“一闻贼匪突入，率同护军将东华门立时关闭，只拦入贼匪五人”。事变后，他获罪发配，嘉庆十九年（1814）对他重新审理，记录了东华门之变的详情：

> ……杨澍增于九月十五日轮值景运门该班。是日早晨进内，于午时刻有进内回事之镶白旗护军校图敏，杨澍增随令其前赴各堆拨，查取报单。忽见图敏慌忙跑回，声言东华门兵丁喊称有贼入内。杨澍增即同图敏各持腰刀跑出向南夹道传喊：快关东华门！并传集各堆拨。该班官兵见有一贼持刀自南夹道来，奔至北夹道南门，杨澍增当同图敏喊截，随有东华门追捕之兵赶来用刀连砍，时杨澍增同图敏俱曾砍贼一刀，随即缚住，看时已经杀毙。适闻苍震门太监喊说内里有贼。杨澍增即带兵赶赴门口，太监说不可擅入，内里之贼我们自行捉拿，令在外边守护。忽又传报东华门有贼，其时兵丁已传集百十余人。杨澍增即分派一半人守住苍震门，自带一半人至东华门围捉。见门已关闭，有贼五人持械乱跑，随督兵将攒射、矛扎、刀剁，立时歼毙。①

这段记述是有关东华门之变最珍贵的资料。但还有一处矛盾，一处未交代清楚。这段资料开始讲“只阑入贼匪五人”，可是后边叙述时有进入苍震门者，在南北夹道砍死一人，后又歼毙持械乱跑的五人，那么进入东华门者似乎超出五人。另外，进入“大内”即苍震门者到底几人，是谁？也未交代清楚。

据引路太监刘得财后来供称：

> 十五日早起，我出东华门遇见陈爽们，说带了三四十人来。我同他们在酒铺坐着，到午时同着他们进内。我同刘金引路，从苍震门进去，只进了龚恕、刘进玉二人，就被打倒拿住。②

① 《朱批奏折》，嘉庆十九年四月二十日松筠奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月刘得财供词。

据各类史料对照分析，进入东华门的教徒有五人：陈爽、龚恕、王世有、祝真、刘进玉。继而跟随太监刘得财、刘金，沿南北夹道进入苍震门者仅龚恕、刘进玉两人。一进苍震门，就是所谓“大内”，是朝臣亦不得擅入的禁地。龚恕、刘进玉闯进苍震门时，司阍者并未在意，但当龚恕进入“大内”后将迎面之人砍倒一个，随后被太监包围。带路的刘得财见势不妙，逃至右内门躲避，后亦“假意持棍打贼”。龚恕、刘进玉持刀连伤数太监，终因寡不敌众，被打倒拿获。这两个人是有清一代真正闯入皇宫者。

此时，皇二子绵宁（即后来的道光皇帝）及皇三子绵恺正在距苍震门百米之遥的读书房内读书，恰遇此变。嘉庆十八年（1813）九月十六日两皇子在给其父的奏折中详细记录了当时情况：

> 本月十五日午刻，子臣等在书房闻得各处太监叫喊关门。子臣等即由日精门探问。将至近光门，总管常永贵等绑获贼人二名到来。常永贵搜得二贼身边各刀一把，白布二块。匆忙之际，所拿贼之太监等有几人被伤，事后查明常永贵自应奏闻。于时将近未刻，子臣等以为无事，而子臣四弟已下书房。子臣绵宁、绵恺即商同至储秀宫给子臣皇母请安。子臣等将欲去时，宝兴方散值，来出东华门，见有我兵向贼拦杀，即跑入乾清门给子臣等通信，子臣等速至储秀宫请安。①

在五名教徒杀入东华门的同时，西华门四十余众在陈文魁等入率领下全数持刀杀入紫禁城。据进入西华门之八卦教徒熊进才供称：

> 我系宛平县西黄村人……本年九月十五日午时，我们各将刀放藏我的柿子担筐内，我挑担装作买卖人的样子，跟头目陈文魁、刘四、刘二、贺八、董幅旺等共四十余人到西华门，即有太监张太、高广幅引进，我们将担内柿子抛散地上，拿刀拥进，将门关上。②

进入西华门的还有部分红（弘）阳教徒，据李兰供词记载：

> 我父亲（李潮佐）听从刘兴礼入红（弘）阳教已多年了。……本

① 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月十六日绵宁、绵恺奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日熊进才供词。

年九月十四日，我父亲到小沙子口赵家，与太监赵密、杨进忠及林四、赵大、赵增商量，要助教首林清进西华门闹事，叫我跟着一齐动手，杨进忠、赵密在内接应。……我父亲将十二日买下的柿子，做两筐装好，筐底藏刀十三把，……十五日……我就挑筐到西华门外，离门约一箭多远，后边的人大伙将我一拥跌倒，柿抛散满地，大家乘势取刀，一齐拥进西华门里去了。①

这四十余名教徒进入西华门后的情状，《啸亭杂录》有一段记载：

其由西华门入者，时仓卒门不及阖，遂全队入，杨进忠与其徒高广幅引之。尚衣监为制上服处，杨尝乞其补缀而不与值，司衣者拒之。杨以是隙，遂引贼入，全行屠害，存者无几，有老妇数人藏于荆棘中获免。遂入文颖馆，杀供事数人。陶鬼芗编修粱方校书，闻门外履声橐然，突然问曰："金銮殿在何所"？其愚蠢也若此。陶仆骆升方提茶楦至，遂以身障鬼芗，贼伤数刃，鬼芗得以免。其贼遂从集隆宗门……②

我们还是看一下真正闯进西华门，并参加了战斗的八卦教徒的描述吧：

……进了西华门，我们造反的人就把门关了。我就将白布缠了头，拴了腰，跟着董博望，同众人一拥进北边一个门，见门板上钉着皮子，还有几个裁缝。他们杀了几个人。……又出了这个门往东走，过了桥，往北去。又看见朝西的一个门，已关闭。又往北去见了一个大门（注：隆宗门），我们的人用两根杉檩撞门，撞不开。后来官兵隔着门射出箭来，大家都往北跑。出了甬子，见官兵从北来，弓箭刀枪抵敌不住，又回来往南走，到西华门上了马道。③

隆宗门是八卦教徒攻打的重点，打开隆宗门，就直接通向"金銮殿"，而坐"金銮殿"的确是这伙造反者的最高目标，所以一旦攻进西华门，首先

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十月初三日李兰供词。
② 昭槤：《啸亭杂录·癸酉之变》。
③ 《军机处录副奏折》，庆十八年十一月二十三日田起禄供词。

就问“金銮殿在何处?”守卫东华门的杨澍增十分机警干练，在歼灭了攻入东华门的教徒后，“又传西华门复有多贼抢人，杨澍增即带人赶进景运门，将门紧闭。跑至隆宗门，闭门严堵”[①]。很显然，九月十五日没有杨澍增的指挥，八卦教徒就会冲进三大殿、“觊觎神器”。八卦教徒虽然没有冲进隆宗门，但在隆宗门西面与清军进行了一场惊心动魄的较量。隆宗门外排有箭垛，为缺少武器的教徒们雪中送炭。据教徒刘进亭供称：“走至隆宗门外，我们十几个人抢了门上许多弓箭，魏宗礼、魏大宾均射了入。”[②] 隆宗门攻打不开，又有一些教徒攀登上了隆宗门外较矮的御膳房，又从御膳房爬上了西大墙。八卦教徒从西大墙即可窥视“大内”。若顺墙北去，就可到达皇后居住所储秀宫。对爱新觉罗王朝这的确是一个危急而又难堪的时刻，它迫使未来的道光皇帝亲自上阵，与一群衣衫褴褛的造反者决一死战。据皇二子绵宁等奏折记载：

> 子臣等速至储秀宫请安。是时闻有贼人越墙从内右门西边入者，子臣绵宁，实出无奈，大胆差人至所内取进撒袋、鸟枪、腰刀（朱批：垂泪览之，可嘉之处，笔不能宣）。惟时外边官兵尚未赶进，常永贵等督率太监，多持棍棒在遵义门外巡防，各房各墙亦派太监瞭望。不料五、六贼人在养心门对面南墙外膳房上，从西大墙头向北窜。子臣绵宁手足失措，甚恐贼人北去。常永贵云，若不用鸟枪拦打房上地下之人，无所施力。子臣绵宁大胆（朱批：遇此事有何大胆），在于宫中放枪，不敢逃责。即在养心门外西边用枪将西大墙上一贼打坠。次又有两三贼仍在墙上，并有一贼手持白旗。子臣深恐贼人北去，复进养心殿院内隔墙见执白旗之贼，似有指挥，子臣复将执白旗之贼打坠，余贼方不敢上墙，匿在膳房内。子臣复至储秀宫奏明子臣皇母，请子臣皇母放心。乃嘱子臣三弟不许稍离左右。[③]

与此同时，皇二子绵宁又命总管太监常永贵传令“着调各营步兵及火器营兵，各带枪支、弓箭、腰刀”进宫，赴各处搜捕。贝勒绵志率官兵、侍卫、谙达等十余人第一批赶到隆宗门附近，绵志亲手用刀砍死一人，用枪击毙三人。少顷成亲王永瑆、仪亲王永璇、贝子奕绍及内务府大臣苏楞

① 《朱批奏折》，嘉庆十九年四月二十二日松筠奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十九日刘进亭供词。
③ 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月十六日绵宁、绵恺奏折。

额等率官兵五六十人赶入紫禁城，对起义的教徒剿捕赶杀。本来就缺乏严密组织的教徒们，抵敌不住火器精良的清军的攻击，节节后退，从隆宗门撤往西华门。据史料记载，当时教徒战斗十分顽强："现贼匪同官兵攻拿紧急，势已穷蹙，均聚集在西华门内舍命抵御。"① "贼众被杀带伤者颇众，各处苏拉，兵丁被伤及死者，亦复不少。"② 少数教徒沿西华门马道登上城墙，手摇"奉天开道"、"大明天顺"的白色旗帜，向外面高喊，希望河南同教前来接应。此时，李文成起义的部队被清军阻隔在河南滑县一带，当然不可能北上增援。

九月十五日酉时，紫禁城内外布满清军。护军统领"密派东西南北四营参游，各举兵二百名前赴神武门、东华门、东长安门、西长安门分头把守防范。一方面传知八旗步营官员各在本营地方防守巡察，并传行九门城门领等督率兵丁各于本门留心稽查，早闭晚启。……一面带同翼尉步军校护卫兵丁进内，会同王大臣、官员等及各营官兵查拿贼匪"③。不仅如此，原准备前赴河南镇压李文成起义的健锐营马队五百名，火器营五百名士兵也被及时调进城内，对付手持简陋武器的四十几名八卦教、红阳教徒。

紫禁城之变的消息，迅速传遍京师。上至王公勋戚，下至平民百姓，"人心惶惧，讹言四起……居民仓皇无措者四日"④。是日下午：

> ……诸王大臣闻变，皆由神武门入，余（指礼亲王昭梿）在邸方与僮手弈，闻变，骋马入。至神武门，庄亲王绵课、贝子奕绍亦先后趋至，闻贼已聚攻隆宗门。纳兰侍郎玉麟方迎驾归，短衣踉跄入，皆聚集城隍庙门前，时官兵至者未逾百人，余皆仆隶而已，众错愕无策。……时镇国公永王、护军统领石瑞龄曰："禁内隘窄，恐有不测之变，可速备车乘，以备后妃之行"。余亦是其言。⑤

礼亲王昭梿是日目睹了紫禁城之变部分场面，生动地描写了事变之初王公大吏惊恐万状，不知所措的丑态。直到清军火器营官兵进内，形势才发生了转变：

---

① 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月十五日玉麟奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十六日穆克登额奏折。
③ 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月十五日玉麟奏折。
④ 兰簃内史：《靖逆记》卷一《平定林清》。
⑤ 昭梿：《啸亭杂录·癸酉之变》。

须臾奕灏率火器营官兵入，凡千余人，鱼贯横枪，意甚踊跃，实祖宗百年涵养之功也。庄王因率百余人，并矛手数十，从西城根进，余在后督率官兵后至者，励以大义，皆奋勇前进。……遥闻枪声砉然，知官兵已对敌也。……高广幅时杂于众贼中，因引贼由马道上城，腰出白旗摇展，或书“大明天顺”，或书“顺天保民”，皆庸劣可哂，以白布裹首，呼号于雉堞间……高广幅持旗呼众间，奕灏弯弓射之，自城楼坠殒……①

从昭槤的描写中，后人并未感觉到清军的英勇，只是感到这个帝国的虚弱和八旗军的庸劣，真正具有英勇献身精神的是冲进西华门的四十多名泥腿子造反者，他们面对一千多名手持快枪利刃的精锐正规军，顽强抵敌，竟使对手在十五日夜还未获全胜。当天已完全昏黑下来的时候，起义教徒有投御河自尽者，有奔向午门城楼者，多数人躲进假山。也有极个别的教徒，趁暮色降临，爬下城墙，游过筒子河，沿外西华门、顺城门、彰义门逃回家中。②

是夜，紫禁城内梆声不断，月光下刀剑出鞘，寒光照影。诸王大臣、满廷文武皆巡查子皇宫内外，不敢稍寐。十五日被杀、被获的教徒“在各处者二、三十人”③。

十六日凌晨，乌云自西北起，“霹雳砉然，人皆辟易，俄而大雨如注”。紫禁城内又开始了全面搜捕。在东华门内，右翼门外各拿获教徒一名，在午门天花板上拿获四名，当场杀死三名。直至日落时分，有火器营营领扎某，入御书处巡视，“闻石隙中有人语，出呼兵人。庆公命赶兴持刀首入，众兵弁随之，余与庆、福二公往拒其门。贼出与斗，官兵踊跃擒捕……鱼贯累然擒出凡二十四人，首谋之苏拉亦与焉。……李五甚狡捷，与官兵格杀，被伤甚重，是夜毙焉”。④

据九月十七日仪亲王永璇奏折记载：

呈递草单三纸内歼毙及活拿只三十一。……十六日巳时以后续拿有活贼二十六名，杀贼四名，又继杀十名，活贼一名，一共四十一

① 昭槤：《啸亭杂录·癸酉之变》。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年十一月二十三日田起禄供词。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十六日穆克登额奏折。
④ 昭槤：《啸亭杂录·癸酉之变》。

名。连前奏三十一名，共七十二名。①

这份奏折所列数目极不可信。因为进入东华门、西华门的全部教徒不过五十名左右，加上引路太监，亦不超过六十名。而奏折却声称歼毙、捕获达七十二名，足见不少人在谎报求功。

九月十七日，紫禁城内已趋平静，起义彻底失败。未刻，贝子奕绍到步军统领衙门会见托津、英和等人，“告之所获活贼陈爽供出太监与伊等同伙，是其引进禁门等语。……嗣经内务府大臣穆克登额等遵阿哥谕，将月华门等处太监张太、王福禄、刘金、刘得财、严瘸子（注：阎进喜）五名解送刑部，并称尚有太监高广幅一名在外未回”。并搜出太监所据刀二把、斧一把。刀上分别写有刘金、高广幅姓名。② 严讯诸太监，阎进喜除供出刘得财数人外，又供出大批参加教门但并未参与紫禁城之变者：

毓庆宫的王进得、西边宫门的王平、坤宁宫的周进喜、景仁宫的彭秃子、大殿的康景玉、天雄殿的孔景得、御花园的张正庭、三阿哥所的彭老二、自鸣钟处谢贵，并上年因赌发遣的顾进禄都是在教的。③

这些太监当即被拿，送交刑部。事过不久，总管太监常永贵又查有形迹可疑的孙进禄、张进保，“一并拿获”。又将圆明园南门西南门开茶馆及包子铺的太监董安太、张广玉“缉拿归审”。十七日申刻，总管太监常永贵又搜出高广幅“结义小折二个”，内有太监王忠顺、王进忠、辛迎春、孙洪亮、郑山诸人名单，上述人等亦被“捆拿交出”，送交慎刑司审讯。后又因太监杨进喜曾借钱与张太，“常永贵看其形迹可疑，即将杨进喜一并拿获”。此外，还有太监史官、姚成、周进喜，随嘉庆皇帝到木兰围猎，“俟到京后再行捆拿”。一时间，人心惶惶，大拿太监。

九月十七日，紫禁城事变虽然平息，但京城内外，人情汹汹，是日夜，一夕数惊。据《啸亭杂录》记载：

……晚间骤闻禁城外喧哗声，俄时遍满街巷，讹言太平湖业经接

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十七日仪亲王永璇奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十八日托津、英和奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆十八年九月十七日太监阎进喜供词。

战，又云西长安门已破，遍都城人声沸腾。……又有骑白马人沿街传呼有贼。盖即福昌（注：曹纶之子）之党羽，期于是夜举事者。果益亭侍郎守西栅栏，有其营兵校报贼至者，果立缚杖之。时大僚有欲启神武门出兵者，幸为庄王所阻，守午门之策凌闻变，竟率兵开门首遁。……是夜，余闻变亦愀然变色……俄尔大风蓦霽，新寒侵骨。至夜半，人声渐息，实无一贼焚掠，盖贼党煽惑，使我兵自践踏也。闻是夜北城有兵家，其夫出守禁城，而家无一人，其妻闻变自缢者。又闻有全家殉节者……此十七日之事也。[①]

昭槤《癸酉之变》虽然错谬百出，难为信史，但他这段描述却是神来之笔，写尽京城官民风声鹤唳、草木皆兵的众生相，足见承平日久，人心脆弱，政权不稳的实际状况。

由于攻打紫禁城的教徒与参与此变的太监多人被拿，教首林清的身份早就暴露。十六日酉时，清当局派无顶戴大头目张吉率众差役，会同地方官吏前往黄村宋家庄。十七日清晨迅速将林清、董幅太拿获。林清姐姐董林氏派令二十余名教徒持刀棍追赶，未果而回。林清被捕后“其悖逆情事与夫挺身居首，直认不辞。及诘其党伙尚有多少，现在何处，又复支离，不肯吐实”[②]。后经刑讯，林清将在教主要头目名单、籍贯一一吐供，留下供词三份。九月二十三日嘉庆皇帝亲自廷讯林清，事后被当局凌迟处死。

“癸酉之变”给清政权以沉重打击，起义教徒在紫禁城内同清军进行了浴血奋战，歼灭正黄旗头等侍卫那伦、镶黄旗护军乌勒兴阿以下清八旗军成员等四十一名，击伤观定保等六十名。起义教徒与皇太子、诸王大臣展开了面对面的搏斗，其场面的悲壮在清代历史上也是罕见的。在清前期，这一事变给最高统治者在心理上的震动是无与伦比的。

十七日庚辰，嘉庆皇帝从白涧跸驻燕郊，以沉痛的心情颁示《遇变罪己诏》，其词曰：

朕以谅德仰承皇考付托，兢兢业业，十有八年，不敢暇豫。即位初，白莲教煽乱四省，黎民遭劫，惨不可言。命将出师，八年始定。方期与我赤子永乐升平，忽于九月初六日，河南滑县又起天理教匪，

① 昭槤：《啸亭杂录·癸酉之变》。

② 《朱批奏折》，嘉庆十八年九月十八日托津等奏折。

由直隶长垣至山东曹县。函命总督温承惠率兵剿办，然此事究在千里之外。猝于九月十五日，变生肘腋，祸起萧墙，天理逆匪七十余众犯禁门，入大内，戕害兵役，进宫四贼，立即捆缚。有执旗上墙三贼，欲入养心门，朕之次子亲执鸟枪连毙二贼，贝勒绵志续毙一贼，始行退下。大内平定实皇次子之力也。隆宗门诸王大臣督率鸟枪兵，竭二日一夜之力剿捕搜拿净尽矣。我大清国一百七十年以来定鼎燕京，列祖列宗，深仁厚泽，爱民如子，圣德仁心，岂能缕述。朕虽未能仰绍爱民之实政，亦无害民之虐事，突遭此变，实不可解。总缘凉德愆积，惟自责耳。然变起一时，祸积有日，当今大弊，在因循怠玩四字，实中外之所同。朕虽再三告诫，舌敝唇焦，诸臣未能领会，悠乎为政，以致酿成汉唐宋明未有之事。较之明季挺击一案，何啻倍蓰，念及此不忍再言矣。予惟承躬修省，改过正心，上答天慈，下释民怨。诸臣若愿为大清国之忠良，则当赤心为国，竭力尽心，匡朕之咎，移民之福。若自甘卑鄙，则当挂冠致仕，了此一身，切勿尸禄保位，益增朕罪。笔随泪洒，通谕之。

嘉庆皇帝是一个中材之主，平庸无能，掌权柄十八年，毫无建树，致使官风亦随之不振，怠堕因循。然而这篇《罪己诏》却是奇文。其名曰罪己，实则罪民，罪官。清人关以后，大肆屠戮百姓，其数不知几千几万；康雍乾三朝百余年，号称盛世，实则百姓难当温饱，而专制统治之酷烈，封建社会后期，任何朝代难与其匹。嘉庆皇帝却云其祖宗“深仁厚泽，爱民如子，圣德仁心”。嘉庆皇帝本人最喜腴臣，心胸狭窄，不能容人，官场怠堕之风，遂因之而成。他却责备群臣“悠乎为政”、“因循怠玩”、“自甘卑鄙”。可见他并未从此事中吸取任何教训。他所关心的是将来史册对他的评价，所以一念及“酿成汉唐宋明未有之事，较之明季挺击一案，何啻倍蓰”，即不忍再言，而“笔随泪洒”了。然而这个封建政权最高统治者没有一天忘记对人民的镇压。“癸酉之变”后，他命令对大兴、通县一带八卦教、红（弘）阳教徒加紧剿捕，长达四年之久。至嘉庆二十二年十一月二十六日止，凌迟、斩首、绞决及缘坐犯共达七百零七名，多少个村庄被淹没在血泊中。[①]

林清策划的攻打紫禁城的行动失败后，直、鲁、豫三省八卦教起义却如火如荼地展开了。底层民众用自己的手描绘了另一幅慷慨悲壮的历史

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十二年十一月二十六日托津等奏折。

画面。

林清死后，李文成成为天理教（即八卦教）惟一领袖，率领直、鲁、豫教军坚持起义达三个月之久，特别在河南道口、司寨、滑县等地与清军进行了三次大规模浴血奋战，李文成在司寨阵破后举火自焚，八宫王全部战死，百姓及战士死者达七八万之众。冯克善、牛亮臣、徐安国等被捕，押送京师。清统治者再次成为胜利者，重演着一场献俘京师的丑剧，冯克善、牛亮臣、徐安国经过清廷近一个月的审讯，于嘉庆十九年（1814）正月十二日受到嘉庆皇帝的亲自审问，廷讯完毕，与九宫教首梁健忠、一品大宗师刘宗林，以及赵步云等十四名“情罪尤重人犯”被凌迟处死。其中冯克善、牛亮臣、徐安国二人因“情罪较各犯尤为重大”，被“痛加脔割”。成千上万麻木的北京市民，就这样一代一代地目睹着一场场人间惨剧，心安理得地做着太平百姓。而中国的统治者则一代代地完善着他们的杀人艺术，这种以嗜血为善事，以杀戮为光荣，却口中念佛，大讲仁义道德的阶级是这块古老大地的特产，而他们的杀人艺术又堪称行刑史上的一绝。从这一点便可知，中国封建制度的根深蒂固和完美是世界任何国家难以也不可能比拟的。

在这场杀戮大战中，八卦教起义的领袖或骨干成员仅有七人未遭刑戮，其中刘成章、祝现、刘弟五、刘呈样、支进财、董伯旺六人成为漏网之鱼，藏匿他乡，不知所终。另外一个人是秦学曾，起义前曾为滑县衙役，世代习教。司寨之役后为那彦成俘获。他“供出头目甚多，均经即时拿获，并无一名漏网”。以致那彦成竟愿冒险向嘉庆皇帝奏请免其一死：

> 念该犯一经获案，不敢稍有隐饰，供吐贼情，指拿头目，得将各犯迅就歼诛，不致多烦兵力。是该犯于万无可宥之中，尚有一线可宽之处，可否仰恳皇上天恩，免其一死，仍将该犯发往新疆给披甲兵丁为奴，以示惩儆。①

这是鬼门关内惟一受到“宽大”而逃脱刑戮的人，他以活命为条件，出卖了无数共同奋斗的伙伴，使他们一个个走上了断头台。他是起义的真正叛徒和八卦教的叛教者。

癸酉年爆发并结束的八卦教大起义像一阵狂飙，迅速地吹过华北大平原，并消失在天际。它也像历代任何一场农民革命一样失败了。起义失败

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年正月十九日那彦成奏折。

后，嘉庆皇帝命令那彦成在滑县郊野建立两座万人冢，分别男女，埋葬八卦教起义的牺牲者。这些生于忧患，终生劳苦，死于战火的中世纪末叶的奴隶们，之所以视死如归，恰恰因为他们尝到了几个月做人的滋味，而不愿意再受沦为奴隶之苦。这两座无名万人大冢并不是人民的耻辱，而是八卦教历史上的两座丰碑。

一场颇具特色、震撼人心的农民起义失败了，华北大平原上一度经历的剑与火，搏斗、厮杀、呐喊都沉寂下去了，无数个村镇沦为废墟，数以七八万计的起义将士惨遭屠戮，直、鲁、豫三省交界的数十州县像一片人间地狱。第二年春季，这一带瘟疫盛行，百姓乃至官吏染疫者大半，接着又是连年灾荒，万户萧疏，幽鬼啾啾。战争、瘟疫、饥荒、大灾大难，都仿佛在印证八卦教关于劫难的宗教预言。

八卦教起义失败了，一场宗教色彩极浓的农民革命运动被封建专制势力拦腰斩断。但是与其他农民战争不同，八卦教起义的失败，并不是这个宗教历史本身的终结。“癸酉之变”以后，星罗棋布的八卦教教团以各种各样的运动方式继续表现着自身的存在和价值。“抽刀断水水更流”，在道光、咸丰年间乃至以后的历史进程中，这场宗教运动如大河波涛，激荡着、浸润着这块古老的大平原，和大平原上的底层群众融为一体了。①

“癸酉之变”给中国末代封建王朝敲响了又一阵晚钟，紫禁城在如血的夕阳中失去了往日的威严。

“癸酉之变”给后人以巨大的启迪，留下的是一串串关于宗教、民变与革命的思考。

---

① 关于八卦教后来的发展，特别是离卦教的演变，与近代八卦教的活动，参见马西沙著《清代八卦教》第七、八两章，此不赘述。

第十八章　一贯道的源流与变迁*

一贯道在现代史上臭名昭著，遭到唾弃。在大陆上几乎成为历史陈迹。由于种种原因，对一贯道的研究也成为禁区，学术界无一人置一辞，这也是极不正常的现象。

一贯道并不是近现代社会的产物，它有着数百年的历史渊源和曲折复杂的发展历程。因为社会本身的前进，它在各种不同阶段中表现出的社会性质也迥然不同，因此对它的评价也不能简单划一。一贯道的前身是大乘教、青莲教、金丹教。在清代，特别是中国进入近代后，一贯道是为反抗清朝封建当局而秘密结社的，在那一阶段，其历史地位和作用是值得研究的。

一　关于一贯道源流的传说

1948年，我国学者李世瑜在其著《现代华北秘密宗教》中披露了一贯道“道统”传承，这是根据一贯道内口头传说记录下来的。一贯道研究在台湾开禁以后，这类道统传承的资料也已公开，但依然停留在经典及传说上，很少有人用历史资料加以印证。[①] 如林万传氏《先天教研究》本质上还是一本先天教或一贯道道书。在这本书中再次披露了一贯道道统的传承，即祖师小传。类似这样的传说，明清时代的罗祖教、青帮、八卦教、天地会等教派结社内部都有，而且先后引起了学术界的注意。这类传说是否有历史价值，应该用可靠的历史资料加以验证，不能随意弃取。

在一贯道道中人看来，它的道统源远流长，系儒、释、道合参，而儒

---

* 本章主要依据清代档案来对一贯道进行考析。

① 笔者陋闻，仅见庄吉发先生《清代青莲教的发展》一文，涉及到一贯道部分源流史实，但庄吉发并没有意识到它和一贯道的关系——至少从他那篇文章中得出如是结论。

家道统又居三家之首：盘古氏开天以后，接绪道脉者为太昊、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、颜回、曾子、子思、孟子，直至宋儒。一贯道还把佛教祖师认作自家道统。从佛祖释迦牟尼“渡大弟子迦叶之后，单传第二十八代达摩祖师”。达摩入中土后，又被一贯道封为“第一祖”，“真道仍是一脉相传，今已至十八代祖，即张天然”。从一祖达摩到六祖惠能，无疑抄袭的是佛教禅宗师承。“七祖”有两位：白玉蟾、马端阳，这两位是宋、元时代道教内丹派大师，后来成为道教崇奉的神仙，一贯道也拉来充当自己的祖师，足见崇拜的祖师牌位何等不伦不类。这种乱拉祖师、谬托神圣的做法，无非是为了光大自身，哄骗群愚，是明清时代多种教门通用的惯伎。

然而，值得研究的是“八祖”罗蔚群到“十八祖”张天然的历史。清代档案对这九位“祖师”中多数人的行迹都有记载，这些记载虽然与一贯道本身说法或有出人，但毕竟摸清了这个教门的前身及它在清代活动的概况。现基本依据《现代华北秘密宗教》的记载，将一贯道八祖以后的传承摘录如下：

罗蔚群八祖——乃太上大弟子公远真人化身，北直隶涿州人，诞辰为正月初八日。

黄德辉九祖——乃元始天尊化身，江西饶州府鄱阳县人。

吴紫祥十祖——号静林，乃文昌帝君化身，于清康熙十三年乙未八月十三日降诞于江西抚州府金溪县。

何了苦十一祖——号若道，乃九天斗母化身。于乾隆年间降诞子江西广信府贵溪县三板桥，诞辰为三月初九日。

袁退安十二祖——号志谦，又号无欺，乃元始天尊化身，于乾隆二十五年庚辰五月十三日降诞于贵州龙里县。

杨还虚十三祖——号守一，乃观音古佛化身。于嘉庆元年七月二十三日降诞于四川成都新都县。

徐还虚十三祖——徐氏与杨并称十三祖，皆系袁十二祖所渡。徐氏号吉南，乃弥勒古佛化身。于乾隆八年八月初七日降诞于四川成都府新都县。

徐、杨十三祖后，为“五老”掌教：

陈祖火精——号玉贤，四川成都府新都县人，掌五行火部道盘。

宋祖木成——于湖南长沙潭州城，掌五行木部道盘。

安祖土道——于湖南长沙宁乡县掌五行土部道盘。

彭祖水德——号浩然，又名沧海觉真子，儒童素一老人，湖北沔阳

人，掌五行水部道盘。

林祖金秘——号金元，又号玉山、昆圃，于嘉庆九年甲子六月二十六日降诞子叙州府隆昌县，掌五行金部道盘。

姚鹤天十四祖——山西人，余未详。

王觉一十五祖——号北海老人，山东青州人，为西乾堂姚祖弟子，东震堂祖师，著书甚多。

刘清虚十六祖——曾于山东北海岸传道。

路中一十七祖——弥勒古佛化身，兼为白阳初祖。民国十四年乙丑归空。此后道务由陈师姑暂理，后始传弓长祖。

张光璧十八祖——白阳二祖，号天然，又号弓长祖师，于民国十九年接续道统。

以上即一贯道内部流传的祖师传承表。从八祖至十六祖，其中十四祖姚鹤天除外，其余诸人清代档案都有记载。以下诸节详细考察这支教派的来龙去脉。

二　一贯道渊源于罗祖大乘教

清嘉庆二十五年（1820），贵州都匀府丹江厅大乘教徒龙燕海只身赴京，恳请朝廷换给《护道榜文》，为右营广宁汛守备高伯文盘获，同时“起获《榜文》一件，《大乘经》十二本”。经刑部审讯，龙燕海吐供：

> 我系贵州都匀府丹江厅人……康熙六年，有素习大乘教的直隶民人罗维行领了官给的《护道榜文》在外传教。后罗维行四传至江西民人何弱为徒，何弱得了《榜文》，到贵州省内习教……①

这个奏折对研究一贯道前身发展状况至关重要。它记载了一支大乘教在清康熙六年由罗维行从直隶传人江西省，罗姓四传至江西人何弱，又由何弱传人了贵州。这里我们需要搞清的是：大乘教是一支什么样的教派，而传人江西的这一支最初传承和活动状况又是如何？

从明代中末叶起，华北地区主要活动着两支大乘教。据明末清初问世的《古佛天真考证龙华宝经》记载：大乘教分东西两支，“西大乘，吕菩

① 《英和奏折》，嘉庆二十五年二月十二日。

萨”，“东大乘，石佛祖”。[①] 西大乘教是指在北京西山保明皇姑寺修行的吕妞所创教派，东大乘教则发祥于直隶滦县石佛口，创教人为蓟州人王森。而其中东大乘教又发端于罗祖教。

关于罗祖教，本书前面章节已详加论述，为了让读者对一贯道源流有一个完整的了解，本章对罗祖教再赘言数句。

罗祖教，本名无为教，创教人罗梦鸿，祖籍山东即墨县，因祖辈当军，到直隶密云卫戍边。后拜一和尚为师，在密云之雾灵山修行十三年，遂悟道，吐经《苦功悟道卷》五部凡六册，遂创无为教。梦鸿于嘉靖六年（1528）物故，享年八十五。

大乘教是罗梦鸿死后从罗祖教中分化出来的。据清档记载：“罗孟洪之子名佛广，及伊婿王善人另派流传，又谓之大乘教。”[②] 大乘教为佛广及其女婿王森另派流传。另一奏折记载：

> 大乘教经名《还源》、《开心》、《明证》、《报恩》等项，其教闻系王师傅从前在北京盘山修行兴教的。[③]

这段史料再次证明，祖籍蓟州盘山的王森即这段史料中的王师傅。王森大乘教的创立与罗祖、罗佛广父女的创教、传教密不可分。有的史料有时也称罗教经典为大乘经：“罗教所传名为《苦工悟道》、《破邪》、《开心》、《还源》、《报恩》等项，悉系鄙俚语句。”[④]《还源》等经，是王森大乘教经，此处则混同罗祖经典。可见大乘教徒既诵罗祖经亦诵大乘教经。

在罗祖教创立后，迅速沿运河南传，乃至鲁、豫、皖、苏、浙、赣、闽、两湖、两广都出现了罗祖教教团。其分派流布情况，参见本书第六章、第七章。

东大乘教创立后在直、鲁、山、陕、川等省急剧发展，以弘封、闻香、大成、善友等教名出现。明末清初，从东大乘教分化出一支教派组成圆顿教教主弓长。在清代康熙年间，这支由大乘教演化的圆顿教也南传至江西、湖北、四川一带，并与南传罗教再次融合，而形成了一贯道的最早渊源。

据前面引征的清档案指出：康熙六年（1667），直隶大乘教徒罗维行

---

① 黄育楩：《破邪详辩》卷一，载《清史资料》第三辑。

② 《史料旬刊》，第15期彰宝折。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆三十三年九月十七日浙江巡抚永德奏折。

④ 《史料旬刊》，第15期彰宝折。

将此教传入江西。

关于罗维行，清代档案仅存两条史料，而且没有记载他的具体行迹。但根据他传播大乘教的时间、地点、三传弟子的姓名、行迹，利用其他史料，我们可以推断出直隶人罗维行就是一贯道所传八祖罗蔚群。

首先，罗维行与罗蔚群读音相近，后者似为前者的讹音。两人都是直隶人，都传教于江西。其次，清代档案虽然没有记载罗维行嫡传弟子为谁，却记载了罗氏四传于江西省人何若，(或称何弱)。这个何若即一贯道所称的第十一祖，而何若之师即吴子祥，一贯道所传第十祖叫吴紫祥。吴子祥、何若两人清代档案记录多处，行迹凿凿。其三，据一贯道内部传说：九祖黄德辉，江西鄱阳人，康熙六年“制定礼本、愿忏、雷唵三经，作为阐道章程。”[①] 无独有偶，康熙六年正是罗维行传教江西的年代。我认为一贯道传说内容是正确的，但把罗维行的行迹栽到黄德辉的头上。

凡此种种，都可证明江西大乘教这一支的开荒者是罗维行即一贯道所谓八祖罗蔚群。

三　黄九祖与江西圆顿大乘教案

一贯道传说中的九祖叫黄德辉。黄德辉这个名字清代档案没有记载。但此人在一贯道的发展史上至关重要，因此有必要加以考析。据一贯道内部传说：

> 第九代祖：黄德辉，道号桥湾仙师，江西饶州府鄱阳县人，明天启四年（1624）二月八日降生，谓元始天尊化身，自幼德慧双美，佛性不昧，好道心切，九岁得神仙金丹口诀，及长开始授徒。顺治年间，在庐山蒙神仙授为九代祖，正式开创先天道，康熙六年制定礼本、愿忏、雷唵三经，作为阐道章程；康熙二十年归隐；康熙二十九年归西，享年六十七岁。著有《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》，作为三会收圆凭证。[②]

此段传说认定黄德辉为明末清初人，为一贯道真正开创者。

关于黄德辉行迹的另一说法载于清宣统元年正月刊行的《皇极金丹九

① 参见台湾林万传：《先天道研究》第六章。

② 林万传：《先天道研究》第六章。

莲正信归真还乡宝卷》中。此经云：《九莲经》为元始天尊化身黄九祖师著，中一老人鉴定，青阳山人易南子校正。经内载有“黄九祖”行迹：

> 黄九祖名黄德辉，清康熙二十三年二月八日生于江西省饶州府，雍正十年开创金丹道，乾隆十五年六十七岁时没世。①

这两种资料都有严重不实之处，前者年代生平可取处不多，且充满神迹之词，令人无法置信。后段史料将《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》作为黄德辉作品也是荒谬的。考之本书《闻香教》一章，指出《九莲经》分两种，一种为明嘉靖五年版本，即所谓《老九莲》。其本尚存国内某学者处。因未见书，不敢妄断何教何人作品。另外一种为王森及其后人据《老九莲》改造而成，故经内所云大抵王森行迹，甚至学道、分宗、弃世都言之凿凿：

> 甲子临凡九转，（嘉靖四十三年学道）壬子定派分宗，（万历四十年大乘教分裂）
>
> 己未逢拙遇难。（万历四十七年王森死于狱中）

以上足证《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》不可能是黄德辉所著。黄德辉的确拮取了《九莲经》的思想，在赣北踵行大乘教业，后世门徒不知底里，遂将此经归于黄氏所为。

明代末叶，南传罗教殷继能、姚文宇一支已传入江西省，本书“江南斋教”一章多所涉及。至清代康熙、雍正时代斋教在江西省“汩没沉沦，已非一日”。曾任江西按察使的凌焘曾说：

> 乃江省风俗尚邪，愚民惑于祸福，崇信不疑。不逞之徒因之倡立斋堂，妄为经教，恣其煽惑。从前则争尚大乘罗教，群趋若鹜，继复惑于黄森官圆教大教，酿成重案，业已穷尽根株，理谕法惩，痛为禁遏。近年以来，弊风稍戢，不意赣属之龙南、信丰二县又有钟大乔、钟贤书等妄将滇省案犯张保太所倡邪经转相传诱，名曰最上一乘教，以滋愚惑。②

---

① 参见泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，第110页。

② 清凌焘：《西江视臬纪事》，载《清史资料》第三辑。

雍正十二年（1734）初，清当局在浙江、江西的衢州府、南昌府等地发现一部分民间宗教教徒，印制分卖“伪札”，设立斋堂，封赏“伪职”，图谋造反的活动。遂侦破审理了康、雍两朝赣省最大一起民间宗教要案。此即江西按察使凌烇在《西江视臬纪事》中记载的“黄森官圆敦大教，酿成重案”一事。此事与一贯道所传黄德辉行迹有种种契合，故可以认定一贯道的“黄九祖”与此案关系甚大。

所谓圆敦大乘教即圆顿大乘教，教名明显地带着大乘教与圆顿教混合的痕迹。据清档案记载：黄森官之父黄廷臣供称，“原系圆敦教”。又叫三皇圣祖教、白阳会等名目。

此案初发自浙江省衢州府江山县。雍正十二年正月，江山县知县陈廷训亲往该县青湖峡口仙霞岑念八都，及闽省浦城交界一带巡查，“访得江邑念五都民人王益善，踪迹诡秘，交结匪类，学习拳棒”。正查拿间，王益善堂叔王攀云“惧累呈首”，当局遂拿获王益善，起出“伪札”一张。王供出同乡陈明章从江西玉山县人詹子彬处取来，周凤廷亦得伪札一张，“供称伪札系江西玉山县民吴士荣私造，给伊散卖。又同祝皆照式翻刻给陈明章。……伪札上写奉主字样……”①

浙江省当局迅速知会赣省抚衙，江西南昌总兵委员在广信府玉山县搜捕，于正月二十二、二十三等日拿获陈星、毛太奶奶、周和兰、刘福德、周仕兴等人，在祝喈家搜获砖刻“伪印”一颗，又于陈星家搜出“伪经”《读战》抄写书两本，“书内伪造行兵事宜，并五方二十八宿旗号名色。”又据局仕兴供称：“主系朱姓，不知其名。”当局拿获吴士荣父吴汝民，据供称：

> 十来年前有江西省城斋堂里的傅廷兆，李子兰，又一个姓王不记得名字，当年到玉山来算卦，儿子与他熟识引诱起的。前年儿子拿了两张札付给了詹子斌一张，祝龙即祝喈一张……儿子又说封他文阳王是正的。札付上主字就是王师父的儿子。②

此供中之王师父有误，在浙江衢州续获教徒邹士英供出黄森官即王师父之子，傅秀山即傅廷兆、李孔瑞、胡海滨、老生等犯。……据李孔瑞供称：

① 雍正《朱批谕旨》五十二册，浙江总督程含章奏折。

② 《军机处录副奏折》，雍正十二年三月初二日署理江西南昌等处地方总兵官陈王章奏折。

“小的在禅教养静打坐，元门长斋。王师父本名黄上选，字荣万，是丰城县人。”又据供：“吴士荣本叫吴士雄，管的是分散札付，傅秀山教小的邀语，大家去诱骗人。傅秀山曾说奉的主叫黄森官，是省城斋堂黄师父的儿子……”①

江西、浙江两省通力合办此案，使案情迅速发展并触及到圆顿大乘教上层领导核心。据赣省布政使宋筠奏称：于二月初七、初十等日在江西丰城县拿获黄廷臣、黄森官父子及黄森官与黄雨珍等结盟白布，及所写盟书一幅。盟书内“载有御笔亲批，坐朝问道等语，甚属悖逆。又起获札板，所刻俱系总督、提督等项官衔。……审究李子兰等，供有堂口簿四本……共男六百一十名，女一百九十八口。据称伊等教内有《儿莲堂》、《五云堂》等名色”。②

清档案记录王森官、吴士荣、傅秀山散布札付二张，照录如下：

札　　付

陞　拔

文阳王麾下

督都大元帅詹承文奉　讳　印

主钦授浙闽提兵应用

奉

主督兵大元帅麾下

协镇将军张惠凤　讳

特授前营军务应用

① 《军机处录副奏折》，雍正十二年三月初二日陈王章奏折。

② 《军机处录副奏折》，护理江西巡抚印务布政使宋筠奏折。

所有札付皆“系白绫硃字红五爪龙边”。

雍正十二年四月初“首犯黄森官等十五犯”被解赴浙江总督衙门审讯。据程含章奏称：

> 据讯詹子彬供称：札付系文阳王吴士荣领来，是督兵大元帅徐敏也有札付，是提调天下兵马大元帅，原系希图骗人财，捏称天下将乱，领此札付便可保守身家，兼得做官。
>
> ……（黄廷臣、黄森官）始供因开店折本，无可营生，遂于雍正十年三月内与傅秀山商量在江西省城创造斋堂，设立三皇圣祖教即圆敦大乘教，又白阳会等名目，煽惑愚民。而森官之父黄廷臣则自称为天老爷，又称黄太师，森官则为弥勒佛紫薇星。不但入教男妇皆奉为教主，即伊胞叔亦甘心下拜。其后附合者众，森官则居然以紫薇星自居，遂与黄雨珍、熊簪带、周簪凤结为生死之交，因而狂悖之语形于盟布，不轨情形已属显然。惟散给札付之处坚供止有堂簿并未造札，若果有伪造情弊，盟布、经书已经搜获，札板安能隐藏。再提吴士荣研审，据称伊自造札付，诓骗詹子彬、徐敏，恐其不信，故有称为文阳王等语。①

此折将黄廷臣、黄森官建堂设教，黄森官结盟情状及吴士荣自称文阳王散札的来龙去脉交待得一清二楚。

吴士荣造札散札，黄森官、黄雨珍结盟之行迹已带有某些会党结社性质。但总体看来，黄廷臣、黄森官父子依然倡立的是民间宗教，而且与一贯道所传黄九祖行迹相类。

第一，日藏本《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》记载，九祖黄德辉生于康熙二十三年，其年岁与黄廷臣相似。雍正十二年时廷臣子森官二十余岁，廷臣亦应四五十岁，其生年亦当在康熙二三十年间。黄廷臣在此案中一未参与造札，二未参与结盟谋逆，仅建堂传教，并非首犯，首犯是其子黄森官，及吴士荣。当不至问死罪，故经云九祖乾隆十年死，寿六十七岁，与黄廷臣年岁相当。

---

① 雍正《朱批谕旨》第三十七册工部尚书徐本、浙江总督程含章折。黄廷臣之大乘圆顿教又名白阳会。《皇极金丹九莲正信皈家还乡宝卷》第十五品云：“达摩西来变化多，普度众生出东河，赴大罗，安身在天阙，白阳会，白阳会，当极无量寿佛。”

第二，黄廷臣名字很多，本名黄上选，字万荣，故又叫黄万荣，黄老师父。完全有可能后改名黄德辉。经云，黄德辉在雍正十年“开创金丹道”，无独有偶，黄廷臣在雍正十年三月于南昌“开设斋堂”，“设立三皇圣祖教即圆顿大乘教”。本书圆顿教一章明确指出，圆顿教宗旨即修炼内丹，又称金丹之道。经云，黄德辉九祖系元始天尊转化，黄廷臣则自称天老爷，又称黄太师。凡此种种皆非偶合。

第三，日藏《九莲经》记载《九莲经》为黄德辉所造。黄廷臣亦可能藏有此经。江西大乘圆顿教“教内有《九莲堂》、《五云堂》等名色”，即是证明。《九莲堂》之名来自于《九莲经》是无疑的。而森官自称弥勒佛，亦采自弥勒下生时“九叶金莲为黄天”之意。

综合本节诸类史料，可以认为：雍正十二年江西发生的圆顿教案中的黄廷臣（即黄上选、黄荣万）就是一贯道传说中的黄九祖德辉。

四　十祖吴紫祥与清档案中的吴子祥

林万传《先天道研究》述：

> 第十代祖，吴紫祥，号静林，江西抚州府金溪县人，清康熙乙未五十四年七月十三日降生，谓文昌帝君化身，系黄九祖之徒孙辈，其后受仙佛谕示承续道统，阐道广信府，渡众天数，遭官府之忌，被拿入狱。此时犹悯众生孽重，默祝天地，情愿舍身替众顶劫，白鹤飞舞，哀鸣禁外。乾隆四十九年八月十八日，舍身了道。临刑前将道盘交付何若执掌。了道后，远近军民俱见吴祖跨鹤飞升，县官命将遗体殓葬，以礼祭之。江西广信府贵溪县三官庙对面留有石碑可资考证。[①]

一贯道传说中的吴紫祥生年行迹与清档案记载的吴子祥有更多的契合，以其年代较近于现代的缘故。但舍身了道，死于官刑则全属无稽，白鹤飞舞，跨鹤飞升更属乌有之事。

吴子祥是江南大乘教的关键性人物。[②] 吴子祥后传大体分为三支：一支由其徒江西万年县人叶益章传至贵溪县人张起坤，此支后来在赣北、

① 林万传：《先天道研究》第六章。

② 参见本书第七章。

鄂、苏诸省发展，与江南斋教创始人之姚文宇后遗教派融合；一支为福建人李凌魁接续。乾隆四十七年（1782）吴子祥收李凌魁为徒，授以《恩本经》一本，告之吃斋念佛，可以消灾治病。[①] 李凌魁一支设阴盘、阳盘教，后改换天地会名目，与天地会融合。嘉庆八年（1803）李凌魁徒众在江西广昌、宁都、石城及闽省交界处之姚坊发动起义。第三支即吴子祥嫡派之五盘教。

关于吴子祥，清档案有几段记载：

> 窃照江西贵溪县先存已故吴子祥，编造《大乘大戒经》，劝人持斋诵经，以后辗转传习，惑众滋事，节经查拿究办在案。[②]
>
> ……《恩本经》一卷……李凌魁得自江西贵溪县民吴子祥等情。随卷查乾隆四十八年吴子祥犯案，经前抚臣郝硕审明具奏。钦奉谕旨披阅《大乘大戒经》，本系将佛家词句随意填凑，并无违悖，应将经忏等件烧毁，不必过事搜求，案内人等概予省释，钦此。……乾隆四十九年吴子祥病故后，五十五年复有匪犯何若等将吴子祥销毁之经添凑默写，邀人念诵敛钱。[③]
>
> 乾隆四十八年，吴张氏之夫吴清远族伯吴子祥编造《大乘大戒经忏》及斋单。并用盘装果供神，名为斋盘，立有天地人神圣五等名色，取金木水火土五行相生之意，却病延年，并以吃斋念经，期在超凡入圣，随以圣盘为首。[④]

从上述史料可知，吴子祥是江西贵溪人，而非一贯道所传为抚州金溪县，不过两县比邻，相距不过百里，与黄廷臣、黄森官父子所倡大乘圆顿教之玉山县同在广信府，相距不过二百余里。吴子祥虽然生年不详，但其在乾隆四十八年（1783）因传教入狱，与一贯道传说完全一致。所不同的是吴子祥的《大乘大戒经》被乾隆皇帝亲阅，认为“本系将佛家词句随意填凑，并无违悖”，案内人等包括吴子祥都具结释放。子祥释放后第二年病故，非受官刑而死。死年记载亦与一贯道传说一致。由此可知一贯道所谓十祖吴紫祥确为清档案记载的吴子祥。其所传大乘教似应是玉山县黄廷

① 《军机处录副奏折》，嘉庆八年八月初八日闽浙总督玉德等奏折。
② 《朱批奏折》，嘉庆十九年闰二月二十五日江西巡抚先福奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆八年九月初六日江西巡抚秦承恩奏折。
④ 《朱批奏折》，道光二年七月初十日江西巡抚阿霖奏折。

臣大乘圆顿教异名同教，两者又都是康熙六年（1667）直隶人罗维行所传大乘教的流衍。

吴子祥曾创立五盘教名目，此教名得之《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》启发。《九莲经》多处提及“五盘”，“五盘四贵”。五盘一词有其特定含义：

升仙玄　选极头　五盘四贵，
挂号玄　天官偈　句句分明。
品级玄　定佛名　三宗五派，
朝元玄　对查号　考证三乘。
（《无为开示名山品第九》）

星宿九九与天齐，皇泰交宫斗星移。
五盘四贵从安立，三宗五派定根基。
（《无为祖师明真品第十四》）

老无为，明扬三会，收万法各认宗支，各认宗支，同入五盘四贵。
（《证表明宗品第十八》）

古云城，拜真天，得见收原，九宫八卦尽周全，五盘四贵同一体，才判三元。
（《无为谈道作歌品第二十一》）

经中屡屡提及的“五盘四贵”都与宗教组织机构有关，如“选极头，五盘四贵”，“各认宗支，五盘四贵”，“五盘四贵终一体”。“五盘”者，五会之谓。四贵也是指组织机构。因此《九莲经》作者要求众门徒既要各认宗支，在五盘四贵的组织体系定中立三宗五派根基，同时要求各种组织团结，同为一体，共同完成弘扬龙华三会，万法收缘的大业，同赴云城，证仙佛之道。

由此可见，吴子祥设立天地人神圣五盘，以五盘教招收教徒，统一教徒，是有自己的宗教依据的。据清档案记载：吴清远供圣盘，何若供天盘，徐步瀛供地盘，张连发供人盘，万兴兆供神盘。吴子祥则在五盘之上，统一指挥。各盘教首分别授教收徒。五盘教之立，取金木水火土五行之义，亦与《九莲经》有关，经云：“乾坤世界留下金木水火土，分定五行，安下八卦，周而复始，直至如今”（《证表明宗品第十八》）。由此可见，吴子祥手中应有一部《九莲经》，其《大乘大戒经》、《恩本经》亦应

是《九莲经》一类大乘教经典影响的产物。再联系黄廷臣在雍正十年（1732）于南昌立《九莲堂》，黄氏父子及大乘圆顿教内亦应流传《九莲经》本。因为是教内核心机密，故秘而不宣，未被搜缴。

乾隆四十九年（1784），吴子祥去世。乾隆五十四年（1789）“何若在临川县地方记忆从前经文，添凑默写，邀人念诵敛钱，经县拿获，将何若审照左道惑众为从例，发云贵两广烟瘴充军，奏结。”其女儿何樊英亦即开荤。①

嘉庆五年（1800），“吴清远仍行吃斋念经传徒，徐虔进在广东省别编歌咒滋事。咨经前抚臣张诚基将吴清远审照邪教案内为从发遣之犯，改发黑龙江给索伦达乎尔为奴，奏结，各在案”。②

经过两次打击之后，五盘教销声匿迹二十年。嘉庆二十五年（1820），吴清远之妻吴张氏，何若之女何樊英等再兴五盘教。吴张氏掌圣盘，何樊英供天盘，徐帼珍供地盘，张连发供人盘，詹米才供神盘。“每逢朔望用盘装果，供神祈福”，并口诵吴子祥遗留斋单。兴教之事再次为当局查办，此五人及同教分别被发遣或照律收赎。③ 此后五盘教在历史上消失。但吴子祥所传教业却在边远的贵州等地如火如荼地发展起来了。

五　清档案所载一贯道十一祖何若十二祖袁无欺史料

林万传《先天道研究》述：

第十一代祖，何若，又名若为、若愚、若遂，字了苦，江西广信府贵溪县人，乾隆年间三月十九日生，谓九天斗母化身，生而颖异，壮年方入学，即补廪膳生员，后弃功名学道，受吴祖心法，又以至诚所感，在洪都（南昌）遇一奇童，言奉无极母命，传以文武火候。早期先天道，系传药（采取）不传火（火候），自何祖之后，方将火候传齐。何祖阐道洪都、鄱阳一带，嘉庆七年遭风考，为官捉拿，发配贵州龙里，未几，则渡袁志谦，并命承续道统。④

① 《朱批奏折》，道光二年七月初十日江西巡抚阿霖奏折。
② 同上。
③ 同上。
④ 林万传：《先天道研究》第六章。

上段所云，有部分符合历史事实，但“遭风考”即遭当局迫害年代不实，“遇奇童，言奉无极母命”，亦属无稽之谈。

清档案关于何若传教的记载颇详细，多在其被发配贵州龙里以后，何若也是一贯道发展史上的关键人物，没有他在贵州传播大乘教的种种努力，近现代史上能否有一贯道当是个问号。

何若，江西省广信府贵溪人，与吴子祥同乡，又系吴的亲传弟子。前节引征史料，何若在五盘教中掌天盘。吴子祥故后，乾隆五十四年(1789)，何若在临川记忆填凑吴氏经文，再次复兴五盘教，被当局以“左道惑众为从例，发云贵两广烟瘴充军”，时在乾隆五十五年（1790），而不是一贯道传说的嘉庆七年（1802）。发配地点清档案与一贯道传说一致——贵州龙里县。

何若发配贵州之后，传教之心不死。他在贵州有两个嫡传弟子，一个是都匀府八寨厅的王道林，一个是贵阳府龙里县的袁志礼。据清代档案记载：

> 从前有素习大乘教之直隶故民罗维行，诡称官给《护道榜文》，入其教者受五戒，供天地君亲师牌位，烧香吃斋念经，发愿文《十报恩》等项，四传至江西故民何弱。何弱到黔，收八寨故民王道林及其妻王钱氏为徒，给经一包又五本，内一本载有《榜文》。又收龙里县袁志礼为徒，给经十二本，内一本亦载《榜文》。①

这份奏折告诉人们，何弱即何若发配贵州后进行传教活动是有准备的。在江西时，当局连续数次查办吴子祥、何若大乘教，并没有查清此教的来龙去脉与深厚的根基，仅仅表面上触动了一下，搜缴了《大乘大戒经》及《恩本经》，而对该教十二部大乘经卷和《护道榜文》毫无知觉。其实何若送给袁志礼大乘经十二本及《护道榜文》在江西省已流传了四代一个多世纪，使大乘教在整个赣省扎根立足。清康熙初年，罗维行到赣省传播大乘教时再次将《护道榜文》作为护身符，惑人人教。上段史料证明江西大乘教与直隶东大乘教的内在联系与传承关系。后来这种联系又通过何若传播到了贵州省。

在都匀的王道林一支，教势发展迅速：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年六月二十二日云贵总督伯麟等奏折。

乾隆五十年间王道林在本府传徒五百余人，王道林之妻钱氏先在八寨观音庵内为（尼），亦拜王道林为师。嘉庆二十三年王道林病故……因所习系大乘教，礼佛念经，供奉天地君亲师牌位，供烧九炷香，念无生老母，及劝化世人之大乘教，并无为匪之事……①

另一份奏折记载了王道林这支大乘教教势蔓延地区：

王道林于乾隆五十年间起，陆续传其弟王道才并龙燕海、龙幅海，丹江厅人杜一清、陆治贯、已故子亦辉，八寨厅人吴文元、李承祖，麻哈州人杨秀科、杨再祥、杨再礼，独山州人韦其祥、韦其光，及丹江厅人张广强……都匀府人秦起才……三十七名为徒。②

王道林这支大乘教虽然蔓延几个州县，人数多达五百余人，但这支教派固守一隅之地，没有向外发展，王道林去世不久，教势日衰。为了取得合法传教地位，挽救颓势，嘉庆二十五年（1820），丹江厅教徒龙燕海只身赴京，“恳请换给《护道榜文》”，为右营广宁汛守备高伯文盘获，押至京城步军统领衙门审讯。当局起获“抄写《榜文》一件，《大乘经》十二本”。这个行动说明，王道林这支教团长期以来确信《护道榜文》是官方颁发，且教名为大乘教，烧香礼佛，当是官方认可的佛教，故有龙燕海赴京恳请换给新的《护道榜文》之举。这个依附当局的行动，并未受到青睐，反而暴露了何若在贵州传教根由。贵州当局不仅审出王道林这支教派，而且牵涉了何若另一弟子袁志礼及其教团。

袁志礼似乎生长在大家族，本人系“龙里县贡生”，因在兄弟行中排九，又叫袁九。嘉庆二十五年（1820）春为当局捕获，“并搜出经卷十二本，内载有捏造《护道榜文》”。袁志礼即一贯道所传十二祖袁志谦九哥，袁志谦排行第十，故称袁十。袁志礼是读书人，深知大乘教为当局所禁，因此伪造供词，以求蒙混过关。据清档案记载：

至贡生袁志礼，因子嗣艰难，曾拜何弱为师，吃斋念佛，何若留与经卷十二本，袁志礼存于家中。吴文元曾抄录一份经，龙燕海借出

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年六月二十二日云贵总督伯麟等奏折。

② 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年四月十一日云贵总督兼署贵州巡抚伯麟奏折。

赴京呈明，恳求《护道榜文》。①

这段史料证明，龙海燕的大乘经及《护道榜文》是袁志礼所存抄本。云贵总督伯麟“详细查阅书面，并无大乘经之名签。此内多集录儒、释、道经书及劝忠劝孝格言，亦间有鄙俚诗歌，并无违悖语句。因何取名大乘经，询之袁志礼，亦坚供不知。且《护道榜文》不合款式，语句粗俗……显系早年捏造，被何弱传来无疑”。②

因传教人何若早于嘉庆五年（1800）去世，又因信徒中多老幼疲病者，嘉庆皇帝下旨：着令伯麟“传齐劝谕，如果立时醒悟，令具悔呈，免其治罪”。③

当局在审理此案中，认为袁志礼、王道才等十二人“恐尚有别情，虽经具悔，未便遽将……释回，应行留禁。”特别认为“其袁志礼系属贡生，非不晓文理之人可比，乃将经卷及早年捏造之《护道榜文》收藏家内，且转借与人抄录，应先斥革贡生候质。”④

嘉庆二十五年（1820）六月，当局判袁志礼、龙燕海、龙幅清、王道才、杜一清五人“先枷号一个月，满日重责四十板，迁徙云南为民，分别安插，交地方官随时管束”。⑤

贵州龙里、八寨厅大乘教案虽然办理完毕，但是当局并未深掘此教传播内幕，特别是袁志礼的传教活动。事实上，嘉庆五年（1800）何若物故后，由于袁志礼的身份地位，使其成为大乘教团的当然领袖。但他行动谨慎，并不出面指挥，而是暗中筹划，潜行传教。其弟袁志谦即袁十在袁九被迫迁居云南后，以大刀阔斧的气势，踵行教业，远走四川，“开荒拓教”，被后来的一贯道奉为十二祖。从此大乘教的历史又掀开新的一幕，其异名同教青莲教在川、黔、两湖、陕西更广阔的领域暗中勾串，迅速发展，构成了中国西南部清政权的心腹大患。由此看来，袁志礼、袁志谦兄弟的确非等闲之辈，特别是袁志谦沉迹底层多年，行踪诡秘，潜行谋画，使青莲教形成较为严密的宗教组织，继而为此教向全国发展提供了比较坚实的基础。

关于袁志谦，《先天道研究》记载：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年四月十一日云贵总督兼署贵州巡抚伯麟奏折。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十五年六月二十二日伯麟、毓岱奏折。

第十二代祖，袁志谦，又名退安，号无欺、无颇，排行第十，故又有袁十公之称，贵州龙里人，乾隆二十五年五月十三日生，谓元始天尊化身，以廓生皈佛；嘉庆七年得何祖心法，继续先天道统；嘉庆十五年由黔入滇；道光三年，自滇入川，立西乾堂于成都。袁祖入川之初，盘费用尽，日以算命卖卜遮身，夜晚歇宿戏台苦心劳志，以红薯充饥达三月之久，其后渡化徐吉南及杨守一，道光六年将道盘交付徐、杨二人执掌，道光十四年十二月十五日归西，著有《万年归宗》、《莲花乐》二十四章、《元旦嘱书》、《金不换》等。①

这段记载有部分不实之处。

第一，云袁志谦“嘉庆七年得何祖心法，继续先天道统”是搞错了年代。据嘉庆二十五年（1820）清档案记载：“嘉庆五年何弱身故。”因此关于袁十习教传承有两种可能：或在嘉庆五年（1800）以前，曾拜何若为师，直接受教。或由其兄袁志礼暗中传教，袁十成为袁九的弟子。我认为后者较为可靠。考之清档记录的嘉庆二十五年教案诸史料，不但没有袁志谦习教只字记录，袁志谦之名也无记载。

第二，云袁志谦嘉庆十五年（1810）“入滇”亦值得怀疑。似应是嘉庆二十五年（1820）入滇。是年其兄袁志礼遭当局迫害，强迁入滇，志谦极可能随之入滇筹划教务。又于三年后的道光三年（1823）由滇入川传播教业。这种推测比较符合逻辑。

清档案关于袁志谦活动较早的记录在道光八年（1828）。据《上渝档》记载：

奉上谕：据徐炘奏称，陕省所获习教各犯徐继阐等，讯据供出系拜贵州龙里县人袁无欺，本名袁志谦为师。上年闰五月间，杨守一等破案后，袁志谦闻知川省查拿容缉，当有同伙新都县人黄金榜将袁志谦送往湖北汉口，黄金榜旋即回四川。述及袁志谦改为姓吉，扮作卖绸客人，在汉口潜匿。②

诸种史料证明，袁志谦“由滇入川”后主要活动地点在四川成都，故

① 林万传：《先天道研究》第六章。

② 《上渝档》，道光八年七月二十六日上谕。

其弟子多为新都县人。袁志谦在成都传授教业，授徒人中以新都县杨守一及徐继阑为最著名，此二人即一贯道所传并列的十三祖杨守一、徐吉南。袁志谦本人老谋深算，自己并不出头露角，大肆宣张，而是让杨守一、徐继阑组织具体教业。据清档案记录：

> 查道光八年川陕教匪案内，徐继阑为内盘，杨守一为外盘，均经照律治罪，现据各犯供词，明系徐杨流毒，如湖北陈汶海即前案发遣释回之犯，类皆假称兵火，妄托鬼神，以劫难之危词遂煽诱之……①

此折虽然简单，但已透露道光初年袁志谦所辖这支教派的组织机构及其历史渊流。袁志谦将教派分为两支，由两人分管。内盘似是管理教内事物，外盘似是负责向外发展。以分盘为组织机构由来已久，乾隆年间江西贵溪吴子祥分天地人神圣五盘，令门徒五人分掌，他则高踞五盘之上。吴子祥弟子李凌魁到福建发展教业，“因另造阴盘、阳盘名目，暗藏天地二字”。②“有愿入阳盘会者，传授手诀、口号，送番银二圆；有愿入阴盘会者，抄给经本，传授吃斋，念诵全本经卷，送银二十两四钱，半本送银十两二钱，陆续转传。”③

由此可见，袁志谦所立内、外盘是因袭了吴子祥、李凌魁的做法，显然是何若从江西带到贵州，再由袁志谦发展到四川的。这种做法又影响及道光二十五年（1845）青莲教分先天五行即内五总持坛事和后天五行、五德为外十，分掌十地的组织机构。

道光七年（1827）闰五月杨守一犯案为当局缉捕，是时大乘教已改名青莲教，故档案有“道光七年获办青莲教犯杨守一案内余党尚未净尽”的记载：④

关于杨守一，《先天道研究》记载：

> 第十三代祖：杨守一，又名敬修，号还虚，四川成都新都县人，嘉庆元年七月二十三日降生，谓观音佛祖化身。杨祖世代善根深厚，性喜阅丹经，道光三年亲承袁祖心法，道光六年正月二十七日徐吉南

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。
② 《军机处录副奏折》，嘉庆八年十二月初八日江西巡抚秦承恩奏折。
③ 《军机处录副奏折》，嘉庆八年初八日闽浙总督玉德等奏折。
④ 《朱批奏折》，道光二十八年二月二十五日四川总督兼署成都将军宝兴奏折。

同受命为十三代祖，执掌外盘，其后开道成都府一带，道光八年四月二十九日在成都舍身了道。

清代档案关于杨守一的记载不少，特以台湾故宫档案馆为丰。台湾学者庄吉发《清代青莲教的发展》载云：

> 四川新都县人杨守一平日算命营生，购有道教《性命圭旨》、《唱道真言》各一本：茹素念诵，并学习坐功运气。清宣宗道光七年（一八二七）三月间，杨守一到华阳县属新街，租得张俊空屋，开设命馆。街民徐继阑、蒋玉章、余青芳等前往请求算命，因杨守一推算颇验，徐继阑等人信服，常相往来。其后又有唐添受等人具因患病，前往算命。杨守一告以坐功运气，可以却病延年，唐添受等人俱听信其言，各送杨守一钱三、四百文，学习打坐运气诸法。贵州龙里县人袁志谦，又名袁无欺，向来看风水为生。是年五月间，袁无欺到四川售卖土绸，亦至杨守一铺内算命。因杨守一所言多中，袁无欺常往坐谈，彼此相好。袁无欺得知杨守一吃斋念经，即告知藏有一种《开示真经》，供奉飘高老祖及无生老母牌位，每月烧香念诵，可以消灾获福，如愿学习，袁无欺可以相传。杨守一欣然愿学，即拜杨守一为师，袁无欺给与抄写的《开示真经》一本，袁无欺随后返回原籍。五月二十三日，徐继阑等又到杨守一铺内闲谈，杨守一起意做会传徒，敛取钱文，因铺内窄狭，杨守一等于五月二十五日在徐继阑家做会念经，徐继阑、蒋玉章、余青芳等拜杨守一为师，并致送钱一千文。杨守一将《开示真经》及《唱道真言》给与徐继阑等阅看，因官方查禁供飘高老祖，遂以《唱道真言》为青华道祖讲道之书，用黄纸书写青华老祖及无生老母牌位供奉，即取名为报恩会。并将《开示真经》改称《恩书》，以引人入会，附近居民陈育盛等人纷纷前来探问做会之事。杨守一告以会中念诵报答父母恩经典，无论何人皆可入会，祈神保佑。陈育盛等人各致送香钱一、二百文，跟随杨守一行礼求福。华阳县人尹正、刘日瑚等拜杨守一为师，传习十参报经，尹正又转收方运泓为徒。闰五月初十日，徐继阑等被兵役拿获，杨守一外出，闻风逃逸，后来亦被捕获。四川总督戴三锡查阅各书后指出《性命圭旨》、唱道真言》二书俱系道家之言，为原有经卷。《开示真经》则系鄙俗常言编成禳灾祈福语句，并无违悖字样，亦无荒诞

不经咒语。①

上面大段引文详细记录了袁志谦（无欺）、杨守一、徐继阑等人创会传教经过，是十分细致的资料。但这段资料亦有令人怀疑处，现在提出，以供探讨。

第一，中国第一历史档案馆《上谕档》道光八年七月二十六日上谕明确指出“陕省所获习教各犯徐继阑等，讯据供出系拜贵州龙里县人袁无欺，本名袁志谦为师”。② 可知徐继阑等人是在陕西省境内被当局拿获的，而且在该省交待拜袁志谦为师的事实。

第二，庄文中指出道光七年“杨守一等于五月二十五日在徐继阑家做会念经，徐继阑、蒋玉章、余青芳等拜杨守一为师”。到了闰五月十日徐继阑就先于杨守一被当局逮捕。照此说法，徐继阑这位一贯道传说的第十三祖，仅入教十五天，此说极不合情理。参考其他清代档案：“查道光八年川陕教匪案内徐继阑为内盘，杨守一为外盘，……现据各犯供词，明系徐杨流毒。”③ 杨守一、徐继阑皆为积年“教犯”，其他教徒“明系徐杨流毒”。如果杨守一在道光七年（1827）三月才拜袁志谦为师，五月二十五日才立报恩会，闰五月十日徐继阑即被逮捕，不久杨守一又被逮捕，前后活动不过三个月就形成了一个影响道光一朝的大教派，这是不可能的。

第三，袁志谦、杨守一、徐继阑等人组织的是青莲教而不是报恩会。

据第一历史档案馆《上谕档》道光八年（1828）六月二十一日上谕载：

> 奉上谕：据杨国桢奏接徐炘信称，四川查办青莲教匪，究出伙犯尹正、刘日瑚，由西安取道逃赴河南孟津渡河北上。当即饬属于孟津下古镇地方拿获。讯明尹正改名颖克明，刘日瑚改名沐方顺，均系四川华阳县人，曾拜青莲教犯杨守一为师，传习十参四报经语。因杨守一破案，该犯等与同教之方运红一同外出躲避。因西安地方川陕人多，恐被识破，改名潜赴河南。方运红因盘费不敷，并未同来，并据陕西差役声称，方运红、徐会先已在陕省拿获等语。四川新都县民杨

① 庄吉发：《清代青莲教的发展》，载《大陆杂志》，1985年第五期。

② 《上谕档》，道光八年七月二十六日上谕。

③ 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。

守一因习教传徒，编造书词，惑众敛钱，业经该省拿获审办。①

可见杨守一等人所立教名为青莲教，而非戴三锡奏折之报恩会。再据清档记载：

> 杨癸甲即杨桂甲供称，伊籍历新都县，系道光八年获办教犯杨守一案内拟发回疆为奴之犯。因报效回疆军营，出力释回……伊旋自患病时发时愈，忆及从前杨守一曾言学习青莲教，可以却病延年，复欲习教念经，因前次所受《开示经》记忆不清，仅止茹素并雕刻女像一个供奉礼拜，作为无生老母。②

可见所谓创立报恩会纯系假供，以掩饰传习青莲教之事实。

凡此种种，以他类档案史料为之对证，可以得出如下结论：庄吉发引证的袁无欺、杨守一、徐继阐在道光七年（1827）三月至闰五月传教创会的档案，是以部分教徒最初之假供写成的，极不可靠。道光八年（1828）几份上谕及奏折，及以后奏折引征此案的种种情状都证明了，袁、杨、徐传教授徒，结成死党，形成内盘外盘的组织机构，要远早于道光七年。而徐继阐在教中的地位与杨守一相同，而绝非杨氏弟子。这一点一贯道教内传说比档案中教徒假供还要可靠。据《先天道研究》记载：

> 第十三代祖：徐吉南，号还无，四川成都新繁县人，乾隆末年八月七日降生，谓弥勒佛化身，与杨守一受命为十三代祖共掌道盘，执掌内盘，阐道西蜀，继化陕西，道光八年八月二十九日舍身了道。③

《先天道研究》讲杨守一掌外盘，徐吉南掌内盘，与清档案记载完全一样。而徐吉南阐道西蜀，“继化陕西”也与清道光八年七月二十六日上谕吻合。由此可见，一贯道传说之“道统”离现代愈近，其可靠度也就愈大。

从清档史料披露的事实是，后世一贯道祖师序列在道光时代已经形成。据道光二十五年的一份奏折记载：

---

① 《上谕档》，道光八年六月二十一日上谕。

② 《军机处录副奏折》，咸丰元年十二月九日四川总督徐泽醇奏折。

③ 林万传：《先天道研究》第六章。

……李一源即依微子，素习青莲教，以达摩为初祖，供奉无生老母，供奉无生老母……①

惟讯据张利贞供，原名周位抡，湖南清泉县人，道光十三年拜吕文炳为师，演习坐功运气，亦以达摩为祖，至十二祖为袁祖……②

可见，在袁志谦、杨守一、徐继阐掌教的时代，或在三人死后不久，在青莲教内从初祖达摩到“十二代祖”袁志谦都成为膜拜的偶像。在这个偶像序列里无疑已出现了罗蔚群、黄德辉、吴紫祥、何若诸人。这个序列随着该教历史的延续还在不断扩大。可以说从“八祖”罗蔚群起，每个“祖师”的出现都标志着一个新的发展阶段。

六　道光一朝青莲教的形成与演变

道光一朝，青莲教在华西南、华中广阔的领域迅速崛起，大案叠兴，成为朝野瞩目的民间秘密教派。“青莲教即大乘教别名”，③ 毫无疑问，袁志谦、杨守一、徐继阐的青莲教是从吴子祥、何若大乘教演化出来的，但它又不完全等同于大乘教，它具有特定地区与时代风貌，也更具有开拓与野心勃勃的进取精神，一扫以往大乘教偏居一隅的闭塞风习。

为什么大乘教要改名青莲教，它的宗教依据是什么呢？

“青莲”一词，源远流长，本为佛教名词，早在三国时代所译印度经典《瑞应经》中即有此词出现：

> 锭光佛时，释迦菩萨名儒童，见王家女曰翟夷者，持七枝青莲花，以五百金钱买五茎莲奉佛。又见地泥泞，解皮衣覆地，不足乃解发布地，使佛蹈之而过。佛因授记曰：是后九十一劫，名贤劫，汝当作佛，号释迦文如来。④

---

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅。关于达摩崇拜，中国历史上渊源颇早。达摩教之名在清嘉庆十九年档案内已出现。嘉庆十八年四川南充县人李允拔得其父遗书《天机回元》，“书内妄言历代兴废，气运劫数，悖谬不经”，遂立达摩教。《天机回元》书页上又写“东胜历”三字（嘉庆十九年二月三十日常明奏折）。

② 同上。

③ 《朱批奏折》，道光二十年五月十八日湖南巡抚裕泰奏折。

④ 《太子瑞应本起经》卷上。

《瑞应经》即《太子瑞应本起经》，为吴支谦所译，演义释迦牟尼成佛传道故事。据云，释迦为菩萨时，买五枝青莲花供养锭光佛即燃灯佛而得成佛果。除青莲外，佛教还供养白莲，民间宗教则引中出青莲、红莲、白莲、金莲诸词，内中都有特定含义。可见，青莲教名目之立与释迦以青莲供养燃灯佛的传说有关，含有凡人此教皆可成仙成佛的内容。

在民间宗教世界，三叶莲、五叶莲、九叶莲分别为燃灯佛、释迦佛、弥勒佛手持之物，莲叶相继增加，带有接续道统的内涵，又代表三元会即龙华三会，莲花开日即三期普度众生之时，因此《九莲经》《无为十弟修行品第二十》云："吾今来度你回头，续金莲，返本还源。"明末清初弓长所撰圆顿教经《古佛天真考证龙华宝经》（即《龙华经》）继承了《九莲经》的思想："三叶青莲开放，五叶红莲开放，九叶金莲开故……此花是三佛劫数。"[①] 可见在这些教派中，三叶青莲、五叶红莲、九叶金莲代表了青阳、红阳、白阳三劫，是三个劫期的特有征象。闻香教《三教应劫总观通书》与《九莲经》同属一类，亦有三叶金莲为苍天、五叶金莲为青天、九叶金莲为黄天，分别代表三世佛，形成了"三佛轮管天盘"宗教政治观念。显而易见，青莲教直接受到这类思想的影响，青莲教之名亦源出子此。

但是青莲教并不是袁志谦的创造，早在嘉庆年间，北南两方几乎同时出现了青莲教的名称。最早似乎还在华北直隶地区。据嘉庆十九年（1814）直隶总督那彦成奏折记载：

> 本日步军统领衙门奏：拿获直隶平山县民张民，粘贴红贴，首告该处县民王聚、李代书、刘和尚、杨就日、杨复征、康五于嘉庆元年起立青莲教，传徒念经。[②]

经过那彦成审办，此案虽属诬告，但青莲教之名却非妄造。这说明青莲教至少在清嘉庆一朝已流行于华北下层社会。

几乎与直隶总督办案同时，湖广一带也出现了青莲教名目。嘉庆二十一年（1816），湖广总督马裕慧奏折记录一个名为蔡奉春的"教犯"供词：

> 此时是三个佛爷管天盘，先是燃灯佛管天盘，十万八千，坐五叶

① 《龙华经·无生传令品第三》。

② 《朱批奏折》，嘉庆十九年五月二十九日直隶总督那彦成奏折。

> 青莲台，名青阳会，青莲教；燃灯佛管满又是释迦文佛管天盘，坐七叶红莲台，名红阳会，红莲教；释迦文佛管满又是弥勒管天盘，坐九叶白莲台，名白阳会，白莲教。①

青莲教、红莲教、白莲教之说显然是《九莲经》、《龙华经》三佛应劫说的变种，在湖广地区流行也非一日。

不仅如此，早在袁志谦尚未改大乘教为青莲教名称的时候，湖南省新化县一带已经传播着青莲教。据道光十六年的一份奏折记载：

> ……贺六昌，籍隶新化县……嘉庆二十一年在该县望河殿内拜僧愿修为徒，剃发为僧，取名静意，茹素诵经。道光元年十二月内不记日期，贺六昌在该县与陈皈聚会遇，陈皈聚声称伊学有坐功运气之术，名曰青莲教，是金丹大道，可以却病延年，成仙成佛，劝令贺六昌学习。贺六昌随拜陈皈聚为师，陈皈聚写给无生老母牌位，令其携回供奉。并传给《上靠定经文》、《众生启上忏悔经文》各一纸，教令闭目趺坐，以鼻吸气，运至丹田，早晚诵经忏悔过恶。嗣贺六昌因病不愈，始知青莲教却病延年之说不足凭信，当于二年二月内改悔，向陈皈聚告知，并将所传无生老母牌位及忏悔文一并烧毁。②

陈皈聚是湖南新化县鹅洋地方东云庵僧人，死于道光十二年（1832），由于无法得知陈皈聚传习青莲教授受关系，人们很难确切掌握此派青莲教源流，但此教至少在嘉庆一朝就在湖南传播，当属事实。

这再一次证明，青莲教并非袁志谦首先倡立。在袁志谦到四川传教的道光初年，时代已经给他提供了一个现实的依据和可靠的信仰基础。

袁志谦在嘉庆二十五年（1820）贵州大乘教犯案不久，不可能再冒险以大乘之名开拓教业，于是选择了青莲教作为教名，亦是情理中事。由此看来，活动于川、湘、鄂一带的青莲教应有两个体系，而袁志谦传授的青莲教不可能不受到另一类青莲教的影响。

让我们沿着湖南新化县这支青莲教的发展脉络往下叙述。道光十六年（1836），湖南当局在新宁县、武冈州一带发现了青莲教的活动，逮捕了教徒雷盛辉等及瑶族信徒肖富兴等，审出此教来龙去脉：

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年七月初五日湖广总督马裕慧奏折。

② 《朱批奏折》，道光十六年十月二日湖南巡抚裕泰奏折。

> 道光十五年正月十九日有四川成都府人王又名来至武冈州算命，与未获之程孔固会遇。王又名称有青莲教，坐功运气，是金丹大道。……又雷盛辉与已获拟办之雷进蒽等随同伊父未获之雷倡和学习青莲教。雷倡和教令坐功运气，供奉无生老母，并称五报十忏即其师程孔固所传《众生启上忏悔经文》……①

王又名及其弟子程孔固共传徒四十余人，皆誓食长斋，于每家内设无生老母牌位，早晚焚香念经，每逢佛诞日做龙华会供佛。入教仪式是每人买备香蜡，“在无生老母位前叩头发誓，始准入教”。②

王又名、程孔固这支教派同样传习《众生启上靠定经文》，与湖南新化陈皈聚在道光元年传播的《众生启上忏悔经文》是一套路。可以肯定，与陈皈聚所传承青莲教脉流相通。这说明，湖南、四川同样存在另一支青莲教。从这支青莲教传习《龙华经》可知，它的出现也是王森东大乘教、弓长圆顿教影响的结果。它与吴子祥、何若、袁志谦一脉大乘教、青莲教属同源异派。

由于青莲教在湖南新宁、武冈的传播，又引出一桩瑶民造反事件。湖南新宁县瑶族聚居之区有瑶族生员蓝沅旷，“素行狂悖，妄思倡乱，假托初生时伊母梦见玉玺悬天，伊妻梦见双龙，将来富贵无比，哄骗众人从逆。”道光十五年（1835）六月间他与人结拜兄弟，共相谋议，“因知武冈州人程孔固传习青莲教，劝人吃斋，人多信服，冀藉习教为名，多得伙党助逆。蓝沅旷、陈仲潮遂拜程孔固之徒新宁县人雷倡和为师……一同习教，以冀互相勾结。”从道光十五年末至十六年初，监沅旷编造“逆书”，诋毁时政，备集粮草，准备军械，至是年二月招集约千余人，书写诏令，自称“刚健”年号，定于二月初五日设坛、祭旗，“共尊蓝沅旷为主”，并封大军师、大元帅、敬贤司、敬良司、监工司等官职。二月初六日卯时，蓝沅旷率众前攻武冈，“即经官兵放炮轰击追杀溃散”。③ 这是青莲教为少数民族利用来造反起事之先例。

真正引起清廷瞩目的还是袁志谦、杨守一等人传播的这支青莲教，此派即一贯道的前身。

---

① 《军机处录副奏折》，道光十六年九月十五日裕泰奏折。

② 《朱批奏折》，道光十六年四月十日湖广总督纳尔经额奏折。

③ 同上。

道光七年（1827）杨守一、徐继阐教案后，虽然有道光十六年（1836）蓝沅旷率众暴动之举，但整体上，青莲教处于沉寂状况。至道光二十三年（1843），该教再次出现了重新统一的契机，从而进入了一贯道所谓“先天五老”掌教的时代。

所谓五老掌教时代即以金木水火土五行为序的五位宗教领袖共同掌教的时代。据《先天道研究》记载的五老身世行迹云：

> 火精祖：陈玉贤，道号依精，又号火精，四川成都府新都县人，嘉庆初年二月二十七日降生，谓先天五老赤精古佛化身，亲承袁祖心传，掌五行火部之盘，办理普渡，担九九浩劫，不辞劳苦，忍辱负重，道光十七年蓦依玄乱道，出掌道盘，道光二十三年癸卯在湖北遭风考，囚入禁中，道光二十五年九月八日杀身成仁。
>
> 木成祖：安依成，湖南长沙潭州城人，嘉庆初年降生，谓先天五老木公古佛化身，亲承袁祖心传，掌五行木部之盘，袁祖归后，辅助陈玉贤帮办普渡，抛利弃名，不惧生死，道光二十五年乙巳三月十五日遭风考，收入禁中，至十一月二日杀身了道。
>
> 土道祖：宋土道，又号依道，湖南长沙府宁乡人，嘉庆初年降生，谓先天五老黄老古佛化身，亲承袁祖心传，受命掌五行土部之盘，袁祖归后，辅助陈玉贤办道，抛家捐资，不辞劳苦，制定章程，努力不懈，道光二十五年三月十五日遭风考，十一月二日杀身了道。
>
> 水法祖：彭德源，字超凡，道号依法，又号浩然、沧州子、儒童老人、素一老人、水一老人、广野老人，湖北沔阳州人，嘉庆初年十二月八日降生，谓先五老水精古佛化身，袁十二祖时地任。道光二十三年风考迭起，道场濒临瓦解，奉袁祖乩谕晋升水行，临危受命，继火行陈玉贤重建先天道场，严立佛规，著有《破迷宗旨》、《破迷宗旨篇》、《八字觉源》、《历年书贴》、《六字催文》、《三元条规》、《四大条规》、《十六条规》、《天恩调规》、《证恩条规》、《佛堂执事调规》、《十六年词章》、《功过格》、《庆祝表文》、《科仪杂表》、《钟鼓表文》等，普传天下，大展余风，咸丰八年十二月一日归西。
>
> 金秘祖：林芳华，道号依秘，又号金元、玉山、昆圃，一谓其本姓蔺，避风考始改林姓，系四川叙州府隆昌县人，祖籍江西赣州府龙南县，嘉庆九年六月二十五日降生，谓先天五老金母化身，袁十二祖时任金行。咸丰八年水祖归西，续掌道盘，任内选贤任能，仗义疏财，开荒外国，以普渡收圆为务，著有太和堂书贴（含《历年书贴》、

《调贤佳音》、《惺人助道月调》、《金石箴嘱》、《玉山讲论》)、《科仪杂表》(续)，颁订《荐恩八则》及《吃紧铭箴》，以作阐道准绳。同治十二年四月十日逝世于汉口，归葬隆昌。①

以上一贯道传说与清代档案史料多有契合，特别是与道光二十三年至二十五年青莲教史料契合，因此可信成分很大。道光二十三年至二十五年(1843—1845)，的确是青莲教重要转折时期，也是清当局着力打击青莲教的时期。考之那三年间的道光上谕及督抚奏折，在办理“邪教”案中，办青莲教案为第一要务。

道光二十五年（1845）正月间，青莲教甘肃省传播教业者在皋兰县被当局查办：

> 拿获夏长春、毛智源、陈礼、赵金信、张洪贵、陈正伦、谈芝怔、周中礼、赵洪顺、代曾三、范汶怔、宋遇蒲等，并起出经卷、书信等件。讯据供称，该犯夏长春、毛智源、陈礼先曾同拜习龙华会之四川南部县人李一元（沅）为师，供奉无生老母，名为青莲教。嗣李一元（沅）分派夏长春、毛智源来甘传教，先后收徒谈芝怔……六人入会，吃素念经。②

道光二十五年（1845）三月，陕西省当局根据甘肃省当局咨会，在西安府咸宁、长安两县访获传习青莲教之肖刚、谢泳先等十二人，在汉中府南郑县访获张利贞、邓三谟等十人。搜缴出经卷符诀等物。

据肖刚等人供词云：

> 李一源（沅）即依微子，素习青莲教，以达摩为初祖，供奉无生老母，自号五行十地佛，教会伊等坐功运气，并各与银钱分赴陕省，广收徒众，酌取功果钱文，今年四月好来收圆普度，将赴龙华三会。③

陕、甘两省都涉及四川省南部县一个叫李一沅的青莲教徒。川省得报后对

① 林万传：《先天道研究》第六章。
② 《朱批奏折》，道光二十五年三月九日陕甘总督富呢扬阿奏折。
③ 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。

李一沅严加拿缉。在陕、甘两省市办青莲教的同时，湖南、湖北分别拿获了著名教首，即一贯道传说的先天五老之一火精祖陈依精，及木成祖安依成。先后就获的还有张善成、徐元中、兰宽恕、骆德春、胡吴氏等人。

据道光二十五年（1845）三月间一份奏折记载：

> 讯据张善成供江苏吴县人，徐元中供湖北江夏人，兰宽恕供湖北黄坡县人，均认拜从安依成为师。……骆德春供汉阳县人，听从葛依元即郭建汶入教吃斋。①

此案中在武昌陈依精住处“搜获铜剑一把，铜镜三百、乩架二分、降香一枝，并《龙华》、《楞严》等经二十本及零星抄字、画符、信件，虽语多荒诞，查明尚无违悖字句”。②

当局提审了陈依精、安依成等人，据陈、安等人供词云：

> 据供认该犯等先在四川会遇素习青莲教之李一沅即李依微、林依秘即林祝官、葛依元即郭建汶，说起都在四川传有徒弟，因所传不多，恐在一处易于破案，大家商议分往各省传教收徒，骗取银钱。必须扶乩判出字派，方好传习。随于道光二十三年二月内同到湖南善化县地方请得江南人刘依道设坛扶乩，定下字派是：元、秘、精、微、道、法、专、真、果、成十字，都用依字加首名，为十依；又定致温、致良、致恭、致俭、致让五名，恐人多名字不敷，又添克、持二字，共十七字，又分出内五行五人、专管乩坛，外五行五人，同五致，共为十地，分派各省传教。③

这份供词是道光二十五年（1845）青莲教案最重要之史料，清楚地交待了青莲教再次统一后的组织构成。即分内五行，所谓内五行即一贯道传说中的先天五行，但一贯道传说没有外五行同五致，共为十地的记载。到底谁是清档案记载的内五行、外五行呢？道光二十五年（1845）三月陕西当局审出了部分内容。据教徒供称：

---

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月二十六日湖广总督裕泰奏折。

② 同上。

③ 同上。

> 李一沅上年从汉口回说，他带夏长春到湖北武昌府，会遇陈汶海等商议复教。曾在东门外长春观做道场，并在汉阳府孟家巷设坛，名紫微堂，是为云程（城）。又在武昌府、马池改立新坛议事，屡请袁祖降乩示，有收圆普度小阳期约，及宝光宝箓各件。因以法、精、成、秘、道为先天五行，元、微、专、果、真为后天五行，又添温、良、恭、俭、让为五德。以先天五行为内五总持坛事，其后天五行与五德即为外十，分掌十地。如陈汶海即公大爷号依精子，彭凡超号依法子，林舟观号依成子，郭建汶号依元子，并邓良玉、邓良士、钟守章、李一原（沅）为八人，还有两人未说。只知李一原掌四川、陕、甘为一地，此外都不知道。李一原（沅）又说他教中有顶航、引恩、保恩、证恩、添恩各名次。①

这份供词所云先天五行是法、精、成、秘、道，“以先天五行为内五总持坛事”的记载，与一贯道传说中的先天五老总持坛事的记载完全一致，但这份供词依然没有交待清楚内外五行各为何人。而且与几个月后的档案史料在个别处发生矛盾。道光二十五年（1845）十二月十七日，军机处给四川总督、两江总督、湖广总督、云贵总督、江苏巡抚、湖北巡抚、湖南巡抚、河南巡抚、云南巡抚各寄去上谕一份，记载了十依姓名：

邓依元即邓依沅	浙江已获
林依秘即林周官	四川未获
陈依精即陈汶海	湖北奏结正法
李依微即李一沅	四川奏结正法
刘依道即刘璞	江南奏结发遣
彭依法即彭超凡	湖南未获
朱依专即柳清泉	江南未获
邓依真即邓良玉	广西奏结发遣
范依果即范臻	湖南声明已死
安依成即安添爵	湖北奏结正法②

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。

② 《上谕档》，道光二十五年十二月十七日上谕。李一沅为此次青莲教案首要人物。故清档案记载：“李一沅布散妖言，转传徒众，实为此案教首。”道光二十五年五月二十七日上谕记载李一沅“变易姓名，入乐山县境，经该地方文武员弁督率兵役，将该犯立时拿获”。

依此名单和前面两份奏折提供的资料，可总结先天五行与后天五行的名单如下：

先天五行：

法：彭依法即依法子，原名彭超凡。
精：陈依精即依精子，原名陈汶海。
成：安依成即依成子，原名安添爵。
秘：林依秘即依秘子，原名林周官。
道：刘依道即依道子，原名刘瑛。

后天五行：

元：邓依元即依元子，原名邓依沅。
微：李依微即依微子，原名李一沅。
专：朱依专即依专子，原名柳清泉。
果：范依果即依果子，原名范臻。
真：邓依真即依真子，原名邓良玉。

依《上谕档》道光二十五年（1845）十二月十七日上谕所载史料，青莲教先天五行人物姓名、道号与一贯道传说的先天掌坛五老进行比较大致吻合。仅刘依道即刘瑛与传说中的“土道祖”宋土道相去甚远，但道光二十五年（1845）三月十九日湖北总督裕泰奏折中提到了一个宋依道：

> 会同营员并武昌府县，在于肖家塘刘王氏空屋缉获陈依精、安依成、宋潮真即宋依道，又名宋致恭。①

显而易见这位宋潮真即一贯道传说中的“土道祖”。其先因地位不高，在扶乩中封为“五致”中之致恭，不知何因又改为宋依道。这样，清档案的记载就与一贯道传说的“先天五祖”一一吻合了。

值得注意，另有一葛依元即郭建汶不知何故为邓依元替代。一贯道传说云“道光十七年葛依玄乱道”，其实应是道光二十三年（1843）葛依元（元即玄）因居后天五行不满，而另起炉灶。葛依元即郭建汶后来逃到贵州，另辟一灯花教，在清同治年间连续组织武装暴动，成为轰动朝野的“元恶巨憝”。对此将在下节论及。

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日湖北总督裕泰奏折。

清档案除记载内五行、外五行即十依名单外，还有七致姓名，据《上谕档》记载：

夏致温即夏继春　　云南未获
谢致良即谢克畏　　河南奏结正法
张致恭，湖北有黄志恭，已奏正法
徐志俭，湖北有张致俭即张蔚泽，已奏拟徒张致让即张显猷又名张俊，湖南奏结拟绞胡致克，查无姓名……苏克武、张克广……胡持培、陈持美……此外有致持者不知其姓。①

以上即道光二十三年至二十五年（1843—1845）青莲教内所立“十依、七致”或“内五行、外五行、七致”名单。

在诸种名单中尚有两人未列人其中，也是青莲教案中要害人物。一个是朱中立，一个是周位抡。据道光二十五年三月一份档案记载：道光二十三年李一沅与彭超凡等在“湖北汉阳府城外孟家巷设坛请乩，因称汉阳为云城，坛名紫微堂，系请无生老母降乩，以同教之湖南人朱姓应成大道，普度众人，因赐朱姓法名中立，道号化无。又以其姓朱，取牛八暗号。是年十二月李一沅等复于武昌洗马池设立新坛，即以朱中立为总教主。又以彭依法等五人为先天内五行，俱在湖北掌管云城、洗马池两处坛事”。②其他“十地大总”，分往各省传教。另一史料则云“称弥勒佛转生朱家，现在总教主姓朱名中立，在湖北掌教”。③

李一沅、彭超凡等人拥立朱中立为总教首有两个原因，一是基于川、楚、湘一带民间宗教运动的传统。早在嘉庆元年这一带收元教、混元教大起义时，牛八即弥勒佛的传说已遍布底层社会。据乾隆五十九年七月二十八日四川总督福安康奏折载教徒陈金玉之谣传：

将来到了下元甲子，百姓要遭水、火、风三灾。弥勒佛转世，现已生在河南无影山张家，要保护牛八起事。牛八即系朱字。入教之人出了根基银两，遇后劫数都能免难。

① 《上谕档》，道光二十五年十二月十七日上谕。

② 《朱批奏折》，道光二十五年三月九日陕甘总督富呢扬阿奏折。此折中“请无生老母降乩”有误，在道光二十三年“紫微堂”请乩时，李一沅已“将无生老母捏成瑶池金母”。后来的一贯道的确信仰瑶池金母。

③ 《朱批奏折》，道光二十五年六月二十六日四川总督宝兴奏折。

由于湖北、四川流行“弥勒佛转世，扶助牛八”，以致清当局四处寻查一个叫朱红桃的人，而各地欲起事之民众多以朱红桃即牛八为旗帜，惑众响应。这种信仰并未因川陕起事败落而销声匿迹。青莲教之所以立一个朱中立，也是想要以牛八即弥勒佛或弥勒佛扶助之人诱惑民众，扩大教门影响。第二，牛八即朱姓，代表明王朝，立牛八之意在反满兴汉。由此看来，此时的青莲教已带着浓厚的反抗现政权的政治色彩。朱中立虽然被立为总教首，但是个傀儡，实际教权掌握在李一沅、彭超凡、陈汶海诸人手中。

另一个值得提及的人物是周位抡。据清档案记载：“张利贞供，原名周位抡，湖南清泉县人，道光十三年拜吕文炳为师，演习坐功运气，亦以达摩为祖，至十二世为袁祖，袁祖以后即与李一沅所习分派，奉的是添弟会教职，居顶航，自号摘光祖师，陆续传徒无多。二十三年正月在汉口坐静出神，忽见天有白光，知人遭劫，遂造金冠云履、仙衣寿带、七星宝剑，并画兰草，又写龙虎二字以降妖魔。曾与陈汶海、彭超凡在黄鹤楼谈道。彭超凡说他们牛八主是弥勒佛转世，名叫朱普明，现在汉阳府西门外，皈元寺藏经阁内翠微峰总持，劝令随他入教。因其道真人假，好讲符箓，彼此两不相下，就往卧龙冈避难百日，改姓名为张利贞。……其经卷抄本尤多，中如《推背图》、《东明律》、《风轮经》、《九莲宝赞》、《托天神图》、《无上妙品》等书，非涉悖逆即事近妖邪，实属人中鬼域。即邓三谟一犯所藏《普度规条》内，以云程（城）、斗牛宫为开道根基，又有王法当权，佛法未显，应宜检密，随行暗钓贤良数语，又乩诗内有三豕遇龙，八牛逢犬等句，较肖刚、谢泳先等所藏经卷，殊属狂谬绝伦。”①

由上段奏折可知，周位抡是一个专事讲符箓、谈谶纬、迷天象、好灾异的底层社会的怪异之人，他野心勃勃，却又沉溺迷信而不能自拔，是个典型的走火入魔的妄想型风症患者。故清当局说他是“人中鬼域”亦不无道理。他是青莲教分裂出去的异端流派分子，但他没有也不可能与老谋深算，练达自如的葛依元即郭建汶相比，创立一个令群众风行景从的巨大教团，而后“代天行事”。

道光二十三年至二十五年（1843—1845）青莲教在各省传播甚广：“青莲教是以十八省为道家十方，以外五行与五德为十地大总，各认一方，十地大总又各分派其徒，共为一百零八盘，到处辗转传徒。陈汶海等恐在一处，信徒众多，易于破案，所以众人商议分往各省传教，各认一省或两

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。

省，其中李一沅认往四川、陕西、甘肃，余克明认往浙江、福建，柳清泉认往江南，范臻认往两江，邓良玉认往广西、广东，夏继春认往云南、贵州，谢克畏认往河南、直隶，黄克立认往湖北武昌，张尉泽认往山东、山西，张克广认往湖南，众人同在神前盟誓，各敛银钱，互相接济，后若欺侮，定遭雷殛。各人随带《开示真经》、《玉泉心印》、《修真宝传》、《谕迷唤醒》等经卷及劝善书本，分往各省传徒募化。据陈汶海等供称，原认往浙江的郭建文，原认往山东的张蔚泽，因与陈汶海彼此不睦，张蔚泽后悔改教，郭建文不知去向，教中改派邓良仕同詹乾沅、王千祥到浙江，改派徐惠先到山东。柳清泉、林祝官到江南，邓良玉到广西，范臻到江西，谢克畏、徐传贵、文先觉、钟大钖到河南，张克广、彭超凡到湖南等，贵州地方是由云南派去，广东由广西派去，福建由浙江派去，江苏由江南派去，安徽由江西派去，直隶由河南派去，山西由山东派去。”[①] 我们从中看到了一个向全国开拓青莲教教业的庞大计划，这个计划后来被部分地实施了。如果不是湖南教徒张喜成之叛，不是甘陕两省教徒的暴露，不用几年的时间，这个教派便会在全国的范围内发展起多不胜计的教团。青莲教的这种强大的宗教辐射力不但在明清时代，即使在整个民间宗教史也是罕见的。这种状况的形成固然要从这个宗教以及倡教者本身寻求，但是与封建社会末期极端残酷的专制制度的镇压政策也是分不开的。

从第一历史档案馆的档案看，尽管在道光二十五年（1845）整个一年间，从道光皇帝到几乎各地的督抚大员倾全力对青莲教剿捕赶杀，多数的宗教领袖及骨干成员纷纷罹难，但是虎口余生者亦实繁有徒。其中较著者有彭依法（彭超凡）、林依秘（林周官）、朱依专（柳清泉）、葛依元（郭建汶）、夏致温（夏继春）等。这些人在逃逸隐匿多年后，又继起活动。这深刻地说明，民间宗教在这块土地上的韧劲与活力，百折不挠的性格与蓬勃生机。

七　葛依元(刘仪顺)与刘汉忠在川、黔、鄂诸省的活动

前面曾述及葛依元，指出道光二十三年（1843）川、鄂部分青莲教骨干成员在湖北武昌重新统一青莲教，“设坛请乩”，“立朱中立为总教主，又以彭依法等五人为先天内五行，俱在湖北掌管云城、洗马池两处坛事。

① 庄吉发：〈清代青莲教的发展〉，载《大陆杂志》1985年第5期。

葛依元等五人为后天阴阳五行，夏致温等五人为五德，与葛依元等并称十地大总”。[①] 并委派葛依元到浙江传教。但从道光二十三年（1843）春后，“葛依元即郭建汶”，因与陈依精、安依成等人“彼此不睦”，“葛依元不知去向”。[②] 此后，葛依元从青莲教传教中枢中分裂出去，在川、黔、鄂诸省干出了一番轰轰烈烈的大事业。

葛依元之所以与陈依精、安依成、李依微等人分手，主要是教内权力分配不公所致。道光二十三年二月在湖南善化扶乩之时，定下元、秘、精、微、道、法、专、真、果、成十字，元字为首，为郭建汶所得，此即葛依元名称之立缘由。显而易见，葛依元应在先天内五行中，主掌湖北总坛事。但不知何故，被排挤到后天外五行，派到浙江传道，远离了自己的湖北及四川传道基地。这是葛依元不辞而别的真实原因。

葛依元，湖南宝庆人，迁居四川宜宾。[③] 后过继给郭姓为继子，改名郭建文，清档案称为郭建汶。子道光初年拜一贯道所谓十三祖杨守一为师，习青莲教。归宗后又时称刘仪顺。[④] 但在道光二十三年二月，青莲教诸骨干成员重整教业时，他仍称郭建汶，道号葛依元。道光七年（1827）杨守一、徐继阑犯案后，郭建汶逃匿避祸，先后在四川涪州、重庆等地以贸易为掩护从事传教活动。道光十五年（1835），与湖北天门县人宋慈照（又名宋芝明）相遇，此人即后来著名宗教领袖刘汉忠。刘仪顺给宋慈照看相，认为他“日后必大富贵，劝该犯茹素诵经，广行善事，并给与无生老母神像一轴，《三教经》及《金丹大教》各一本，该犯朝夕讽诵”。[⑤] 宋慈照于道光十五年（1835）返鄂，行医为生，并开始传教活动。道光十五年（1835）、道光十九年（1839）、道光二十三年（1843）刘仪顺三次去湖北进行传教活动，一次在沔阳州仙桃镇，二次在天门县与宋慈照会晤，劝令宋慈照“专心诵习经卷，并广传徒众，日后自有好处，不可半途而废，遭致天遣”。道光二十四年（1844）四月宋慈照再入四川，据清档案记载：

---

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月九日陕甘总督富尼扬阿奏折。

② 《朱批奏折》，道光二十五年三月二十六日湖广总督裕泰奏折。

③ 《清穆宗实录》，卷二四一记载：“该犯刘仪顺供称，由湖南宝庆迁居四川宜宾。”

④ 刘仪顺供词中有部分假供，如云道光初年拜杨光明为师即是一例，这是为了隐晦十三祖杨守一之名。杨守一于道光七年犯案，道光八年为清当局斩决。曾召南：《刘仪顺的灯花教与贵州的号军起义》一文（载《宗教学研究》1982年第1期）不知此中传承关系，亦部分有误。一贯道经书云其为湖北人亦误。

⑤ 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。

二十四年四月该犯复至重庆会晤刘仪顺，据称天下不久必要大乱，十八龙扰乱中华，俱不能成事。惟伊是天下总持，可以长生不老，算定真主应出在贵州地方，伊将辅助他起事，令该犯回楚，先在荆、宜一带，后到湖南辰、常一带传教，日后可通川、贵声气。另给抄录符咒十余本，令该犯带回，日后自有用处，该犯领受，当拜刘仪顺为义父，改名刘汉忠。[①]

刘汉忠这段供词十分重要，它透露了刘仪顺的一个全盘规划。道光二十四年（1844）正是青莲教骨干成员在湖北议事并重新统一的第二年，刘仪顺没有按要求潜往浙江传教，却在四川重庆秘密活动，准备以贵州为开荒拓教的基地，然后再扩展至四川、两湖，形成一个图霸西南，对抗清廷的民间宗教政权。他预示天下不久必有大乱，证明了他判断的正确。不过数年，太平天国运动起于广西，天下震恐，人心大乱，刘仪顺已在黔省立定脚跟，所传花灯教遍布十几个州县，号军突起，以崇山峻岭为据点，纵横驰骋于黔省及黔川，黔湖、黔鄂边毗地区，与清政权抗衡了十四年之久，基本实现了他图霸西南的目标。刘仪顺在道光二十四年（1844）还对刘汉忠讲“十八龙扰乱中华，俱不能成事”，这并不是泛泛之谈，而是指青莲教的十八位领导人不能成事。他们是总教首朱中立、内五行、外五行、七致共十八人。果如所言，道光二十五年（1845），这十八人中仅朱中立、彭超凡、林依秘等数人逃逸，其他人皆惨遭当局杀戮、流徙，青莲教骨干星散。刘仪顺却扎扎实实地施行着自己手拟的战略蓝图，并已派弟子潜入贵州先行传教了。

道光二十五年（1845）三月刘汉忠奉刘仪顺令，回到汉口与肖善广、文组敖、汤教合、段荣升、杨得辉、周天云、盖天木、肖大成、宋慈科等共十人，序齿盟誓，结拜兄弟。刘汉忠行三，湖北青莲教内呼为三爹。道光二十六年（1846），刘仪顺再至汉口，刘汉忠带同肖善广等人谒见刘仪顺，刘仪顺“即令周天云、盖天木随伊至四川，肖善广至江西，肖大成至湖南”，刘汉忠、文组敖等分赴湖北各府传教。道光二十七年（1847），刘仪顺派遣盖天木来楚，命令刘汉忠“创立动静二门名色，动门以纠党为事，静门以敛钱为事。并定有暗号，纠人为办本，敛钱为取水，动手造反为挂牌开张，其余事务为调办生意大事。”令刘汉忠遍谕教中人，此后书信来往俱照暗号书写，即当面议事，亦照暗号传说，“俾免泄漏机关”。道

① 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。

光二十七年（1847）后，湖北青莲教的组织机构日益严密，教势日渐扩大。[①]

咸丰二年（1852），太平天国运动兴起消息传至湖北，刘汉忠等认为当年刘仪顺天下大乱的预言已得验证，“夥党亦各愈神其说，信从者益众”。咸丰六年（1856）冬，刘汉忠再次进川，谒见刘仪顺，是时“刘仪顺党与日多，尊之为祖祖，在涪州开张，大兴绵花行，招集无赖之徒乘机倡乱”。[②] 刘仪顺见刘汉忠到川，当即封其为先行，准备起事。不料为当局侦破，予行查拿。刘仪顺命令刘汶礼、先柏鸾诸教内骨干“纠约二千余人……于七年二月初九日在鹤游坪起事，先将厅官杀害，连夜往攻州城。”但清当局已有准备，派两路兵马杀向教军。刘仪顺、刘汉忠分别逃往贵州、湖北。[③] 刘仪顺至此才真正开始以贵州为反清基地，时在咸丰七年（1857）初。“先是仪顺弟子陈迎祥犯事奔龙泉，江家寨民何恭言师事之，至是仪顺亡命来。”[④]

刘仪顺与青莲教诸领袖分道扬镳不久即将青莲教改名为灯花教。据清档案载：

> 刘祖祖即刘仪顺，四川涪州人，先年在该州属，拜花灯传教，妖言惑众，事犯逃入思南、遵义……年近九十，号称百岁以上，众匪皆尊为祖祖。[⑤]

所谓“年近九十”是指同治五年（1866）时，咸丰七年（1857）前往贵州立业时应为七十多岁，但依然体魄强健，“长身大头，连鬓须下垂及腹，声大如雷”。[⑥]

另一奏折亦云“查该逆犯刘仪顺在宜宾本地，号依元子，燃灯拜忏，吃素传徒，后潜往各省传教”。[⑦] 可见传灯花教始于四川，兴于贵州。

灯花教当然不是刘仪顺所倡。早在乾隆初年清实录就有记载。嘉庆初年彭延庆所著的《当阳避难记》记载：

---

① 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。
② 同上。
③ 同上。
④ 李元度：《印江知县邓君别传》，见凌惕安《咸同贵州军事史》第二编中。
⑤ 《军机处录副奏折》，同治五年五月二十九日贵州巡抚张亮基奏折。
⑥ 李元度：《印江知县邓君别传》，见凌惕安《咸同贵州军事史》第二编中。
⑦ 《军机处录副奏折》，同治七年十月二十六日李瀚章奏片。

有灯花教者，诱男女为徒，燃灯拜之，灯上或见金龙，见金莲。拜久则闭目存神，若有一灯悄恍相照，谓真阳发光，……能普照大千世，仙果成矣。①

……湖北当阳县，闻有邪教，名白莲者……入其教先输钱一千，名根基钱。递列名，厥后渐有加增，推尊权其钱之多寡。多则称为掌柜，妇曰师母，送钱与老师傅名曰进水。动称佛祖，消灾免祸……叩其初入时，师上座，徒列两傍，中楹设灯一盏，使观灯花，变化百出。②

上述两段史料出于不同版本的《当阳避难记》，作者彭延庆亲历川、陕、楚混元教、收圆教起义，记述是可靠的。足见在乾隆末年灯花教已出现在湖北。刘仪顺于道光末年、咸丰年间在四川“拜花灯传教”，“燃灯拜忏”，并非青莲教所固有，而是得之于传统的灯花教。

刘仪顺、刘汉忠所传之教又名金丹教。据同治间档案记载：

……孙明高周历各省传教，并无定所，称说四川有三佛下界，刘汉忠是三佛军师，所习名金丹大教，又名灯花会，到处结有党羽，谋为不轨。③

所谓“金丹大道”即青莲教，又名大乘教、三乘教，道光二十年（1840）史料记载：“有青莲教，坐功运气，是金丹大道，如能学习，可以却病祈福，成佛成仙。”④ 道光二十八年（1848）史料记载：“金丹教又名三乘教，吃食长斋，可以获福延年。……传授口诵无生老母咒语及十报十忏，三皈五戒语句，并学坐功运气。”⑤ 又有道光二十八年史料记载：

刘振林籍历湖南清泉县，向在原籍拜青莲教周位抡为师。……仍以青莲教原编顶航、引恩、宗恩、证恩、添恩各名次，以顶航为上等，凡入教之人由添恩递进。……假称所习是金丹大道，金者坚之

① 《当阳避难记》手稿本，藏四川图书馆，转引张力：《四川义和团运动》，第38页。
② 《当阳避难记》手稿本，藏中国社科院宗教所图书馆。
③ 《军机处录副奏折》，同治五年八月二十五日官文等奏折。
④ 《朱批奏折》，道光二十年五月十八日湖南巡抚裕泰奏折。
⑤ 《朱批奏折》，道光二十八年八月十七日湖广总督裕泰奏折。

称，丹者圆之谓，讲究坐功运气，要人学习心坚，始能修道圆满之意。①

刘仪顺在道光十五年（1835）向刘汉忠传教时，曾授《金丹大教》经书。刘仪顺本人终身食斋，讲究坐功运气，修炼内丹，故所传教名为金丹教是依据教门修行内容而定的。但无论是灯花教还是金丹教都是青莲教的异名同教，改变教名是刘仪顺、刘汉忠为了免遭当局镇压采取的一种措施。

咸丰七年（1857），刘仪顺潜入贵州不久，先后领导了白号军、黄号军起义。而在此之先的咸丰五年（1855）红号军起义则与刘仪顺无关。

红号、白号、黄号名称来由亦非咸、同年间事。早在乾隆末年、嘉庆初年川、陕、楚等五省收圆教、混元教大起义时，义军即“以青、黄、红、蓝各色为号，设掌柜、元帅、先锋、总兵、千总诸伪称”。在湖北省中，齐王氏为黄号之首；高均德、张添伦为白号之首；张汉潮为蓝号之首；四川义军中亦分白、黄、蓝诸号，分别统率各自部队。② 嘉庆十八年（1813），陕西岐山县三才峡木工暴动，首领万五亦将部众分成黄、青、红、绿、白五号，各号首领均称元帅，下设先锋、总兵诸职，五号军马分合不定，互相配合。

咸、同间，贵州号军与乾、嘉时期部分农民起事、暴动似一脉相通，而且教名亦依传统。

咸丰五年（1855），贵州铜仁府有举人徐廷杰、梅济鼎，平日师事毛家寨道人毛大仙，学习“吐纳之术”，毛大仙“扶乩感众云：大劫将至，持斋醮、讽经始得免。以箕敛为事，门徒日益众”。③ 是时，正值太平天国运动兴起于大江南北，清当局财政日绌，对各地搜刮益紧，穷边之贵州亦不得免。铜仁知府葛景莱禀承上意，改变收粮章程，以至激变。徐廷杰诸人“率花户数千人肩米强纳，景莱坐厅事弹压，人情汹汹，仓卒中伤死，大众悉变。徐、梅悉纠其党赵子龙等，奉稚子肥它它为主，连陷铜仁、石阡、思南、思州、玉屏、印江各郡县，乙卯冬月事也。旋清楚兵剿平之，徐、梅走死，毛大仙、赵子龙、肥它它悉生擒解省伏法”。④ 此即红号军起事，载之清档、清实录甚详，此不赘述。

---

① 《军机处录副奏折》，道光二十八年十二月二十二日湖广总督裕泰奏折。

② 《内自讼斋文钞》卷一。

③ 刘书平：《黔乱纪实·铜仁石阡思州思南》，北京图书馆藏。

④ 同上。

与刘仪顺有关的是白、黄二号起事。白、黄二号基本队伍初为贵州思南府团练。早在嘉庆初年，清当局为了镇压川、陕、楚起义教军，即在各地大办团练，“以御贼”。而黔省苗民起义数十年不断，“斋匪”杨凤又继起于黔西，为保各方势力不糜烂地方，防御“苗、斋诸匪”，黔省团练因之大兴。

咸丰七年（1857），刘仪顺到贵州发展教业，策反团练抗清，首先导致白号教军起事：

> 咸丰七年（一八五七丁巳）冬十二月，思南府致和团白号起，致和团夙与府属及石阡属各团联络，势颇大。……有镫花教首刘顺仪者，四川涪州人，年七十余，须长过腹，白眉长寸许，诡称九十余岁，众称曰刘祖祖，食斋拜镫，徒党偏川、黔、秦、陇、两湖、寖至扰害治安，川中索之急，因来黔复煽惑。团众藉捐输急，联团抗官。安化南百里之江家寨首何冠一父子为之副。群称教首曰老先生，以白布裹首为号，故曰白号。黔中教党至是咸奉仪顺为教主。[①]

此段史料中之何冠一即何工颜，亦称何公言。为刘仪顺在黔最早弟子，与刘仪顺共同起事。另段史料言之较详：“有刘依元者，本涪州教匪，为州官所捕名，逃至思南刚家寨，依油匠何工颜以居，仍以灯花教惑众，共办大团名致和。……贼之在玉华山者目为黄号贼，之在偏刀水者目为白号。……偏刀水之贼刘祖祖、何工颜、杨和丰、冉八闫王、秦葱葱人等，统之刘祖祖，贼中呼依元子称也。”[②] 与致和团相与“禀官立团”的尚有觉林团，在偏年水上方，有济安团，在大堡下方。三团“连袤数百里，聚党累年”。咸丰七年（1857）十二月初七日“直陷思南府城，知府福奎被戕”。咸丰八年春（1858）刘仪顺封何公言为大老板，其子刘老么为大元帅，何公言子何继述为黔阳王。周遭苗民起而响应，以中色分青、黄、白为号，“于是黔省上下游，匪踪几遍”。[③]

在白号起事后不久，咸丰八年（1858）二月，济安团首胡黑二即胡胜海带领团众起于乾溪梅林寺，以黄巾为号。史料记载，胡胜海“久传灯花

---

① 《咸同贵州军事史》第二编，第四十一章《白号之役》。
② 同上。
③ 同上。

教……仍奉刘仪顺为教主，是为黄号”。[①] 另一支黄号与刘仪顺联系不甚密切，立号亦早于胡胜海之黄号。据史料载：

> 贼之在玉华山者目为黄号……老号玉华山贼以沈中和、贺大六为首。沈、贺死，何二强盗、杀人王王超凡及陈某、傅某等统之，各拥政称王，为省门巨患。[②]

胡胜海在咸丰八年大堡之役中阵亡，此后由任五掌管黄号，受刘仪顺节制。

咸丰十年（1860），有新舟场人张保山，原籍江西，其父从商，曾在遵义县令邓尔巽手下充任团练首领，因多行不法，为邓斥逐，“乃往投白号，诡称明代后裔”。刘仪顺为诱惑众人，以坚众心，“尊立以为伪秦王，总其号朱悦民，或称朱王，铸嗣统钱散行，使民坚其信。”[③] 立明后裔之举，在部分民间教派中早有传统。道光二十三年（1843），青莲教在湖北重振教业时即立湖南人朱中立为首，以其“应成大道，普度众人……又以其姓朱，取八牛为暗号”。[④]

有的史料讲葛依元（郭建汶）与朱中立、范秉书共立反清复明纲领，“持斋念咒，戒贪戒淫”，以期成仙成佛。一贯道道书又讲葛依元与其弟于周位抡“紊乱佛规”，“不容于道众”，“自立门户，世称周葛派”。这些说法都无事实依据。葛依元即刘仪顺在黔省先立朱悦民为牛八即真主，后又立一稚子为牛八。朱悦民即张保山为江西人，而朱中立即朱化无是湖南人，两者不相干涉。至周位抡于道光十三年（1833）“拜吕文炳为师……自号摘光祖师”。[⑤] 在道光年间青莲教内根本无周葛派。周位抡死于道光二十五年青莲教案中，载之清档，已成铁证。

咸丰末，同治初年，由于太平天国运动与捻军起义南北两大反清浪潮的冲击，当局已无暇顾及黔省，仅有湖北少数兵力入黔，黔省局势“专恃楚师”，以至“铜仁、石阡、思州、松桃、天柱各属，几于遍地皆贼”，各地号军“旋灭旋起”。[⑥] 号军人马多达十余万人。刘仪顺再次派人联络在

---

① 《咸同贵州军事史》第二编，第四十一章，〈黄号之役〉。
② 同上，〈白号之役〉。
③ 《咸同贵州军事史》第二编第四十一章〈白号之役〉。
④ 《朱批奏折》，道光二十五年三月九日陕甘总督富尼扬阿奏折。
⑤ 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。
⑥ 《清穆宗实录》卷三十 。

湖北主持教务的刘汉忠。咸丰十一年（1861）刘仪顺命手下骨干石老九带信给刘汉忠，“令其赶紧纠人举事”。刘汉忠与石老九人黔谒见刘仪顺。刘仪顺告之：“……（已立）真主系明朝后裔，年尚幼小。辅佐之人分为三家，名为三花聚顶。有贵州思南府人朱姓掌管红家，贵州铜仁府廪生任姓掌管黄家，俱已称王。伊掌管白家，自称无极统宗三天教主总理红黄白头开国黔宁王。并遥封该犯为统领文武兵马中营都督大元帅开国侯。此外另有左营太师王姓，右营丞相秦姓，前营元帅罗姓，后营副帅廖姓，都是贵州人。三家兵马共有十余万，仍用大明年号，建元天运。一俟该犯在湖北起事，先取荆、宜、辰、常等府地方，伊即带兵来楚攻占全省。四川、江西俱有内应，必唾手而得。然后由河南、直隶，往取北京，此为上策。否则即以四川为根本，守住湖北、江西、贵州等省，亦可独霸一方。”[①] 刘仪顺之所以如此倚重刘汉忠，固然与其占领湖北，北上豫、直，攻打北京的计划有关，也与号军实际状况有关。号军内部派系林立，各据山头，各自为政，从来没有实行过真正统一。虽然多数人奉刘仪顺为祖祖，但他仅仅是个精神领袖，实际掌握的军队只有白号。而且白号内部也极为复杂。号军长期割据地方，部分人为了生存，抢掠杀戮在所不计，某种程度已流为土匪，抗清成为虚名。凡此种种都成为刘仪顺图霸西南，推翻清政权战略的障碍。他认为只有杀出贵州一隅之地，挺进两湖，才是号军出路。或退以四川为基地，据割西南，与清廷抗衡。

领会了刘仪顺的战略意图，同治元年（1862）刘汉忠回到湖北，手持“统带文武天人合法”等印章，行使教权。凡大头目俱封开国将军，小头目俱封开国先行。并以刘仪顺所授誓黄告示，印刷多张，欲起事后各处张贴。[②] 他先后纠合宋慈科、汤教合、李组应、杜守盛等多名教内骨干，前往湖南、湖北诸州县纠众敛钱，是为“动门”。又令沈克遥、童祖得二人总理兵马钱粮，及各地教徒的花名册，是为“静门”。从同治元年至同治五年（1862—1866）先后在湖北、湖南辗转纠约人教“总共已有三、四千人”。同治三年（1864）春，刘汉忠再次入黔，到玉华山谒见刘仪顺，刘仪顺催令回楚赶紧起事。同治四五两年，刘汉忠屡次约会刘志万等在湖北荆门、胡汶科在天门县、杜守春在当阳县举事，都因“事机不密，先期败

① 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。

② 清档案藏刘汉忠“伪示”二张原件，内有反清内容十款。“伪示”最上处有“钦奉玄旨统领文武大小官员兵马粮饷都督大元帅刘，为奉天计罪除恶，禁奸伐暴，救民行事……”字样。“伪示”最后有“天运大明，颁行天下。”八字所谓“钦奉玄旨”是指奉刘仪顺之教旨而“天运大明”则反清复明意图昭然。

露”。致各夥党惨遭杀劫，不在劫者俱各逃散”。[①] 据荆州将军巴扬阿奏折记载：同治元年（1862）十二月二十四日在江陵县拿获“道人”汤教会，搜出“不法经卷”，上书天运元年字样；同治二年（1863）四月在江陵县拿获施大溃等五号“教犯”；同治三年（1864）十月在荆门州拿获“教匪”刘志万等六人；同治四年（1865）五月，在天门、钟祥、潜江等县拿获“教匪”胡汶样等十四名；同治五年（1866）正月，在荆门、当阳、沔阳、监利、大冶等州县拿获“教匪”李得珍等十五名。“查各犯供词，大半系刘汉忠党羽，是该逆实为各处教匪渠魁。”[②] 刘汉忠成为湖北第一号通缉“教匪”。鄂省当局千方百计，必欲得之。

同治四年（1865）（乙丑）十月，刘汉忠为通鄂、黔声息，给其义父刘仪顺去信一封，派侯守发又名刘玉台，及邓光见到黔省面投。侯守发为刘仪顺第七义孙刘兴宗之义子，应为刘仪顺重义孙辈。同治五年（1866）五月，侯、邓二人在黔省辗转寻觅刘仪顺踪迹，于思南府塘头地方被拿，遂为当局所得。此信为研究灯花教极为珍贵的历史资料，内多隐语，皆述湖北起事消息，信中称刘仪顺为佛，故抬头有“祖翁大人莲台佛驾清安”字样。信尾有“天运乙丑”年号。乙丑年为同治四年，“天运”则是黔、鄂、川灯花教立国年号。[③] 至此信被当局查获，黔、川、鄂诸省当局才真正了解了刘仪顺、刘汉忠之间的关系，黔、鄂灯花教内在联系，及“稔恶有年”的“著名巨憝”刘仪顺“意图倡乱，犯楚蜀”的计划，加紧了对刘仪顺军的“歼除”及对刘汉忠的缉拿。[④]

同治五年（1866）十一月，刘汉忠纠约杜秀发等在澧州、松滋，王中禄在荆门、当阳、江陵诸州县率众起事，又因走露风声，起事破产。同治六年（1867）二月，部分捻子窜过长江至臼口一带，邀刘汉忠入伙。刘汉忠“因受刘仪顺重托，不肯改变初心，且恐一人捻夥，难免不受其节制”，因而“用言谢却，潜匿小江湖地方”。小江湖为极隐密处所，是刘汉忠的根据地，有武装教徒数百人。刘汉忠如若约同党而上岸联络，每地最多停宿一夜，甚至一夜连换数地，以至当局屡捕屡逸，不得不施行“购钱买水，诱而擒之”之计，派改悔教徒张多寅引荐屡获军功的马光明，至送根基银数百两，获取了刘汉忠的信任。刘汉忠等人商定于同治六年（1867）

① 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。

② 《军机处录副奏折》，同治六年八月八日巴扬阿奏折。

③ 《军机处录副奏折》，同治五年五月二十九日张亮基奏折，附刘汉忠给刘仪顺书信一封及候守发、邓光见供词。

④ 同上。

六月二十日集荆门州李家市祭旗举事，分三路人马，齐奔沙市，先占沙市，再袭取荆州，同时分扰辰、常、沅、靖等地。事成后，往黔省接刘仪顺来楚，“共图大业”。[①] 但由于同教出卖，六月十七日被当局逮捕于龙湾，同教数百人从小江湖蜂拥抢救，被当局用枪炮轰散。刘汉忠于是年八月被巴阿扬凌迟处死于湖北荆州，时年六十一岁。[②] 刘汉忠人灯花教三十余年，历尽艰辛，其间组织起事多次，皆因组织不当而败绩，但反清之志不坠，屡扑屡起，充分体现了底层群众刚劲民气与下层宗教信仰的生命力。

刘汉忠死后，刘仪顺的号军也面临着失败的结局。同治七年（1868）春，清当局调川、楚军入黔，大肆剿捕号军。闰四月十五日曾光璧奏称“川、楚各军攻破觉林寺伪城，生擒逆首朱明月。……贼首杨老冒等突窜扎佐、班竹园一带，经张文德督饬各军，分投剿击，陈斩伪元帅杨老冒。”[③] 清军继攻尚大坪、玉华山等处号军最坚固据点。同治七年闰四月，李元度督军援黔，与川军会合，攻下偏刀水据点，“计毙悍贼七百余名，救出难民八千余人，夺获伪印多夥，军械无算，擒获伪黔阳王何继述等，一并处死枭首，逆目无一漏网”。[④] 是时刘仪顺、秦葱葱诸人坚守尚大坪，“培垒掘壕，复图抗拒”。据清档案记载：

> 六月二十六、七等日，道员唐炯统带川军，督饬总兵唐大有等，分投进攻，夜夺岩门关、平果两隘，直逼尚大坪。唐炯先令散其党羽，逆众势孤，倾巢出降……刘仪顺偕秦葱葱乘间潜逃，图窜苗地，经生员徐舒等追至杨保河，将刘仪顺、秦葱葱生擒到营，槛送川省讯办。[⑤]

刘仪顺是时“年近九十”，为当局凌迟处死。留下供词，多为假供，以示不卖师友同道，抗清之志不屈。刘仪顺从道光初年师从杨守一加入青莲教，半个世纪足迹遍及中国西南、东南，远至直、豫诸省，四处传教播火，鼓吹反清，是近代史上民间宗教世界一大奇人，是底层社会崛起的杰出人物。作为黔省灯花教起义的组织者和精神领袖，他率领十数万众号

① 《军机处录副奏折》，同治六年八月刘汉忠供词。
② 《军机处录副奏折》，同治六年八月八日巴阿扬奏折。
③ 《清穆宗实录》，卷二三一。
④ 《剿捕档》，同治七年五月十二日。
⑤ 《剿捕档》，同治七年八月初四日。

军，坚持反抗封建专制主义达十四年之久，这种业绩亦足与北方捻军首领相伯仲。

与刘仪顺同时代的青莲教领袖人物，多数在道光二十五年（1845）为当局剿捕杀戮，尚有彭超凡（彭依法）、林周官（林依秘）、柳清泉（朱依专）、夏致温等人逃逸。又于咸、同间在地下潜行传教。因史料整理尚不全面，此不赘述。

八 清末一贯道创始人王觉一及其活动

同治初年，太平天国运动失败，继而捻军起义又遭李鸿章淮军镇压，南北两大革命浪潮在历史的长流中沉寂下去，清廷迎来慈禧太后独掌乾坤的所谓同光中兴时代。十九世纪八九十年代，中华民族内忧外患进一步加剧，社会的表面平静掩盖着底层世界的动荡与不安。是时，会党遍地、土匪如毛，民间宗教蜂起。广大农村、集镇几乎无处无社，无处无教。在这一时期，末后一著教即一贯教（后称一贯道）从青莲教教系中分化独立出来，蓬勃兴起于鲁、豫、皖、苏、鄂、京畿、直隶一带。

清档案记录一贯教活动多在光绪一朝，为左宗棠、涂宗瀛、曾国荃、祥亨、卞宝弟、孙毓文、乌拉布、鹿传霖等廷臣或督抚大员奏折，目前掌握的史料计十折，内载一贯教与青莲教的关系及创教人王觉一诸人的活动，颇为详实，弥足珍贵。

记录末后一著教即一贯教及王觉一活动最早史料，是光绪九年（1883）四月二日两江总督左宗棠奏折。据云，是年二月间，江苏海州、沭阳、安东、桃源各州县，发现从北部分来教匪，潜入境属，“习教传徒，煽聚日多”，以至“民心惶恐，群队移家避难，一夕数惊”。地方当局迅即在清河、沭阳捕获道士晏儒栋即晏圆光、崔华、华景沂三人，讯据供称：

> 近时有总教首王觉一即王养浩，又称王古佛，山东人，称系古佛降生，手掌有古佛字纹，时到海州、沭阳、安东、桃园乡村倡立邪教，名为末后一著，刊布妖书，邀人入教。王古佛现在赴金陵、汉口、荆州等处邀约徒党，择期三月初八日一齐赴事。①

此奏折中的王觉一即一贯道道统序列的“第十五祖”，近代一贯道的真正

① 《军机处录副奏折》，光绪九年四月三日左宗棠奏折。

开创者，山东青州人，生于道光初年。据《先天道研究》记载：

> 十五代祖，王学孟，又名希孟，道号觉一，又名北海老人，山东青州益都县城东北八里网家庄人，约生于道光元年（1821），谓水精子化身，幼年孤苦伶仃，三岁丧父，七岁母逝，幸蒙族叔收养。他平生好道，手不释卷，潜心三教奥旨……①

据王觉一之《一贯探源》自述云其“得道”经过：

> 至二十七岁，蒙洱东万春刘师之引进，得山西鹤天姚师之指示，入室静坐，涵养本源，由定静而入大化。……初立志学道之时，亦自象天入手，用至水升火降，法轮常转而后。②

据云，王觉一拜姚鹤天为师时，姚氏乃是一个证恩级传道师，设立西乾堂传教。此即一贯道所尊崇的“十四祖”。王氏拜师后于山东青州开创东震堂，至光绪三年（1877）蒙“无生老母降临东堂敕令王觉一为十五代祖，续办收圆”。③ 光绪三年后，先后到江苏、安徽、河南、北京、湖广传道。光绪九年癸未（1883）在汉口“遭风考”，隐遁荆门，八月得病，先避居北京，后转居天津杨柳青镇，光绪十年（1884）甲申三月间病死于杨柳青。④

上述关于王觉一行迹的描述部分与清代档案契合，可作为研究之参考。但一贯道经书记载多属后人传说，神化夸张之外，谬误及阙漏亦多。关于末后一著教名未曾着一辞就是一例，而且认为一贯道之名是“十六祖”刘清虚以后产生。至于觉一具体活动则更少实录。今以清档案及宝卷史料详细考证。

为什么王觉一将本教门叫末后一著教，又称为一贯教？末后一著教教名来自《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》和《古佛天真考证龙华宝经》。《九莲经》有多处关于“末后一著”的记载。《玄真证道品第八》云：

---

① 林万传：《先天道研究》第六章。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上。

先天祖气金丹宝，玄关炉内炼元真。
四相还原金皈土，三元同会岂离壬。
末后一着皈家去，九玄天上证无生。
……

金丹法，无为秘密，元来祖，普度群迷，还乡宝卷世间稀，末后一着龙华会，三佛掌教，六祖当极……

《无为开示名山品第九》云：

……祖师又云，还有北岸家乡，听吾细诉，不可轻传，泄漏玄机……古佛治下，单等末后一着……

《古佛天真考证龙华宝经》的作者弓长是东大乘教王森之弟子，故《龙华经》继承了《九莲经》的内容，因袭内容处处可见。该宝卷开宗明义：

古佛出世，设立宗门，有凡有圣，有修有证……置立为起，收源为落，一字为宗，大乘为法，圆顿为教，古佛法门，末后一着，千门万户，尽归佛门……

……讲的是龙华三会，分的是万法归根，以后收源结果，末后一着，万法一门，无二无三，本是一乘。

引证了《九莲经》及《龙华经》部分内容，我们就不难明了王觉一“末后一著教”教名的来历和意义了。这里所谓“末后一着”，指的是民间宗教教义中末劫垂至之时，古佛即弥勒佛行“龙华三会”，最后一次普度众生，回归彼岸世界。故经云“末后一着归家去，九玄天上证无生”，“末后一着龙华会”。从这两部经的内容也就明白了王觉一自称古佛的来历与意义，显而易见，王觉一是以普度众生的救世主自居的。咸丰、同治间，中国南北两地兴起了太平天国与捻军两大军事力量，大一统的清王朝江山社稷面临着大乱不止和崩溃的局面。在民间宗教预言家看来，大灾大难，世界变更，这正是末劫来临征兆。救世主要临凡救劫了。末后一着（著）教之名是适应了这样的时代，这样的教义而问世的；王觉一这位讲灾异、术数、天象的宗教家也正是在这样的形势下，才鼓起勃勃野心，妄想着以末后一着教统一整个的世界。既然金经玉典已经告诫“末后一着，万法一

门，无二无三，本是一乘”，那么尘世上九十六亿芸芸众生归此教门，则是天理昭然，事有必至了。王觉一及其子王继太日后的帝王之梦，也是这种思路指引的必然结果。

为什么末后一著教又称作一贯教呢？

据清代档案记载：末后一著教组织严密，初入教者仅知所传系末后一著教，或“所传灯花教”，“不知另是一贯教也”。[①] 王觉一著有《一贯探源图说》一书，教内传有一贯图，“非派为大头目，不能得一贯图”，[②] 部分教徒入教“拜一贯图，并不供奉神道”。[③] 由此可见，一贯教之名及一贯图乃是教内核心机密。《一贯探源图说》宗旨是认为儒、释、道三教之源本一，未有三教先有道，道即一，一即是道，故孔子曰，吾道一以贯之。这是一贯道教名的来历。这种说法当然不是王觉一的创造，宋明理学大量著述都贯穿着这一思想，在民间教派中此说早就广为流行。[④] 被一贯道奉为经典的《一贯阐道要言》是清乾隆年间人中和山人所著。此书通篇阐发三教归一之旨，天地涵于一道奥义。应是王觉一思想的直接源头。中和山人认为：

> 盖此道乃生天生地生人之道，未有三教以前，就是这个道，其根源本无两个。何有道之名，何有释之名，何有儒之名。既有三教以后，还是这个道，又何分乎道之名，何分乎释之名，何分乎儒之名。这个道包涵天地，统列三才，乃三教正宗，是为无极先天大道。[⑤]

继而，作者认为“一者何也，乃无极也”，“是一者道之根，即天地人之根也”。“一者何，理也。”[⑥] 可见所谓一贯之旨，即一即道，以一统天地人三才，以一统儒、释、道三教，以一统天地万物，而一即理，理即道，亘古而往，长存至今。这套东西恰恰是程朱道统的核心，是维护封建专制主义的理论基石。王觉一对此奉为瑰宝，足见并未脱出窠臼。后来他屡次策动反清，依据的仅仅是华夷之分，从本质上看，还是封建统治者的思想统治了他的思想。

---

① 《军机处录副奏折》，光绪九年五月二十五日湖广总督涂宗瀛奏折。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，光绪九年九月三十日署湖广总督卞宝弟奏折。
④ 参见本书有关“三一教”的内容，从中了解这类思想的渊源关系。
⑤ 中和山人：《一贯阐道要言》。
⑥ 同上。

由于一贯道倡导的这种宗旨，其教内必然等级森严，有完整的教阶制度。据史料载：

> 教内规矩甚严，非派为大头目，不能得一贯图。王觉一称为太老师，王继太称为大老班，刘至刚称为老师。凡入教未久之人，皆不得见此三人之面。①

据曾国荃奏折记载：

> 王觉一说伊教有九品名目：一品众生、二品天恩、三品正恩、四品引恩、五品保恩、六品顶行、七品十果、八品十地、九品莲台。②

上述教阶制度当然不是王觉一的独创，而是青莲教、金丹教、灯花教的教阶制度。一贯教是青莲教系统中的支派，基本上采纳了这套组织体系，只是在十地之上又加了一个更高的教阶——莲台。所谓莲台，是得佛果之宝座，只有号称“古佛”的王觉一亲任之。教阶的高低是依“功行”大小而定的，权限不一。早在道光年间即有差别：“引恩戴用道冠道袍，传授经卷；证恩可以传徒。其余天恩、众生不过茹素念经。又有上中下三盘经牌，领得上盘、中盘者，亦可传徒。”③ 所谓“功行”的大小，一是依据入教者的社会地位，二是依传授门徒的多寡即传教敛钱的多寡而定的。江苏沭阳人钱振元在入教时因供奉银元，并益与王觉一关系密切，王觉一封其为八品十地之职，并令其子王继太偕钱振元到湖北传教。

王觉一是个活动能力极强的人，早在同治年间就在山东、河南一带传授末后一著教，平时以算卦为业，游走江湖，足迹遍布华北、华中、华东，或曰四川亦有其足迹。他不仅毕生探究三教一贯之旨，穷理尽性至命奥义，而且首先是一个讲劫灾、异术、象数的宗教预言家，他热衷算卦、扶乩等活动，迷信色彩较许多民间宗教家格外浓重。关于他具体的传教活动，清档案亦有多处记载。据苏北教徒华景沂供词记录，“光绪元年，华景沂与在逃案识先从王觉一为徒之张道符即张相如会遇，张道符告以王觉一系古佛降生，掌纹有古佛二字，现传末后一著教，修持长斋，可免灾

① 《军机处录副奏折》，光绪九年五月二十五日湖广总督涂宗瀛奏折。
② 《军机处录副奏折》，光绪十年九月初二日曾国荃奏折。
③ 《朱批奏折》，道光二十七年十一月十六日江西巡抚吴文镕奏折。

害，劝令入教，并可传徒赚钱。华景沂允从，即拜张道符为师。张道符给与《三师条》一纸，《圆明范格》伪书一本，并传授诸佛诸祖等句咒语，华景沂给钱数百文"。[①] 此后，华景沂亦传徒陈明伦数人入教，赚得钱文与张道符分用。由此可知，王觉一在江苏传教时间亦当在光绪元年（1875）以前。而是时已自称"古佛"，以末后一著教总教首自任。末后一著教名目是否为王觉一所创呢？清档史料记录了这样一个事实。光绪十年（1885）孙毓文、乌拉布的一份奏折记载：

> 据张怀松供：同治十年冬间，有湖南人王国敬劝伊入教吃斋，并给点玄，传伊末后一著教，叫伊供奉无生老母，学炼气功夫。[②]

由此可见，早在同治十年（1871）以前湖南就有了末后一著教。由此可以推断，末后一著教是在咸丰、同治时代由金丹教或灯花教改立而成的，以末劫将至、天下大乱，时将改运，同登彼岸相号召。两湖为青莲教、金丹教、灯花教活动中枢，末后一著教名似先起于湖北等地，然后传入华北。但到了光绪初年，王觉一迅速崛起，遂在华北、华东一带充任总教首。

曾为白云观道士的教徒晏儒栋续供，进一步揭示出王觉一的行迹："晏儒栋先在直隶白云观出家，充当道士，旋至清江算命测字。光绪八年王觉一至晏儒栋处测字，谈论易理，自称古佛降生，以掌纹古佛二字给看，告之设教传道，劝令入教。晏儒栋允从，即拜为师。王觉一授以《一贯探源》、《三易探源》、《圆明范格》三书，并令供奉无极、太极、皇极三图，又授诸佛诸祖等句咒语，并给众生名目。"[③] 与晏儒栋同时被捕的崔华，在未入教前因患病吃观音斋，即每年三、六、九月食素。光绪八年（1882）崔华在晏儒栋卦摊上偶遇王觉一，拜其为师，改吃长斋。王觉一给其《一贯探源》一书，劝其"依书行善"。王觉一活动范围很大，但从光绪朝奏折披露，其重点活动地区在河南汝宁、南阳两府诸州县；苏北海州、淮安府；湖北汉阳府、荆州府。他在这些地区的底层社会有着千丝万缕的联系和深厚的基础，他不仅以三教一贯之旨引导有一定文化基础的人加入其教，而且善卦象而妄言天命，喜扶乩以决人休咎，教内流传着《庚

① 《军机处录副奏折》，光绪九年八月二十六日左宗棠奏折。

② 《军机处录副奏折》，光绪十年十一月二十日孙毓文、乌拉布奏折。

③ 《军机处录副奏折》，光绪九年八月二十六日左宗棠奏折。王觉一除了《一贯探源》诸书外，尚撰《学庸圣解》等，用于传教。

辰年书贴》一类谶纬式读物。这说明不但广大教徒被其诱惑，而且王觉一本人亦迷惑其中，深信不疑。据教徒供称，王觉一曾推数，如遇乎有日月印文之人，可成大事。[①] 而他的第一大弟子刘至刚则说，“王觉一手掌有文像字”，“能知天文奇门，其子继太耳大手长，是帝王之相”。又据王觉一观测天象，“去秋天上出有怪星，主湖北有事”。[②] 王觉一这个深深沉溺子宗教预言以及各色迷信说教的杂家，以其狂热而执着的宗教感情，感染了许多下层群众，追随其后，至死不悟。

王觉一吸引门徒的另外一手段是内丹之术。一贯道经书说他掌握水升火降的“九节功夫”。所谓九节功夫与圆顿教的“十步功”是一致的。三一教主林兆恩的“九序功”也有相通之处，都是讲修养内丹的几个步骤。王觉一亦以教授内丹道招收门徒。河南教徒张怀松在同治十年（1871）曾拜河南人王国敬为师，入末后一著教，学炼气功夫。到了光绪四年（1878）春，因与王觉一会遇于汝宁府风后顶佛寺中，知是同教，谈起修炼之法。王觉一了解到张怀松仅知守元关、习呼吸，便告以尚有二层功夫，非拜师不能传授。张怀松于是在庙宇中拜王觉一为师，学习炼精化气功夫。[③] 在河南南阳府、汝宁府曾有多人追随王觉一，王觉一则谈经讲道，坐功运气，聚集多人，以求时机到来，举事反清。而教徒中多数不知此中谋图，或“妄冀延年”，或“妄思求福”。其实在王觉一所制“庚辰年书贴”已经暗示了自己的目的：“单等金鸡三唱晓，四十八龙人中原。”金鸡三唱晓系内丹术语，是指气满药灵，金丹结成产生的一种自然现象。是时头脑中出现轰鸣，民间宗教内丹家将其喻为金鸡唱晓，是时即所谓“开关展窍，元神出现”之机。但在王觉一的书帖中则比喻时机成熟，各路英雄豪杰都要在中原地区起事造反。

光绪八年（1882）王觉一认为时机已经成熟，携子王继太、大弟子刘至刚从山东青州起身，前往江苏、湖广一带组织抗清暴动，并命河南弟子前往这两个地区“助道”。苏北是他选择的暴动要区，为中国最大盐场，五方杂处，历来为各类抗清势力屯聚往来场所。早在光绪元年（1875）王觉一及其弟子张道符便在这一带进行传教活动，以劫灾将至，修持长斋可以免劫，耸动视听，到光绪八年（1882）则开始酝酿起事，但动静太大，以至惊扰了地方百姓，纷纷避居，遂为当局侦破，教徒四散。

---

① 《军机处录副奏折》，光绪九年八月二十六日左宗棠奏折。

② 《军机处录副奏折》，光绪九年五月二十五日湖广总督涂宗瀛奏折。

③ 《军机处录副奏折》，光绪十年十一月二十日孙毓文、乌拉布奏折。

早在当局发现苏北海州一带有举行暴动迹象之前，王觉一即动身前往金陵布置江南常州、武进一带抗清活动事宜。他在江南的弟子被捕后交待出王觉一的行踪。据光绪九年（1883）六月左宗棠奏折记载：

> 徐金洪声言：天灾甚大，伊有师祖觉一子，即王古佛，道教深奥，今赴江南一带传教，静候海州消息，即可约期起事。并出黄布小旗，令其转交吴玉山查收，以备接应。徐金洪称为江南总头目，吴玉山为先行，万老四为参军。并查起用白蜡所雕方印一颗……各犯供出"重整三教，编选道统"八字，用铃印旗帜。①

王觉一与徐金洪等定于三月二十八日"约期起事"。但苏南一带一贯教教徒并未攻城掠地，杀官劫狱，仅是在武进县等地抢了钱庄和药铺。"据武进知县王其淦禀报：三月二十八日起更时分，城外宝泰钱店被盗劫去银洋，拒伤店伙，又将间壁同裕药店，对门正裕布店名夥轰伤……拿获吴玉山一名，并起有黄布令字小旗及洋药等物。讯出与万老四听从人教之事，……供出教首仍系王古佛，与海、沭等处破获各犯系属同党。"② 王觉一虽然在江北、江南布置了同时起手，互相呼应的计划，但由于准备不足，教徒过事招摇，部分人员仅知抢掠财货，致使计划流产。

王觉一行动计划还包括在湖北武汉的暴动。他在布置完苏北、苏南等地起事计划之后，随即乘船抵鄂。光绪九年（1883）三月初，王氏父子及刘至刚到汉口，王觉一以天下总教首身份招收徒众，入教者皆拜一贯图。湖北省是灯花教基础雄厚的地区，咸、同年间刘汉忠在此地与黔省灯花教起义互相呼应，教势极大，上节已备述。王觉一与刘汉忠灯花教是什么关系，史料无载，但王觉一到武汉后，立刻有大批灯花教骨干皈依王觉一，并参与暴动计划。可见王觉一与鄂省灯花教似早有联络，甚至某种授受关系。据史料载："邓老五即邓五阎王、邓老三即邓玉亭、熊老八素习灯花教，手下人多，遂邀允人夥，听候王觉一消息。"王觉一由江苏到武汉后仅"耽搁数日"，布置完武昌、汉口起事计划后，谎称前往四川，离鄂回舟苏北扬州，探听江苏南北起事消息去了。③

武昌、汉口举事的总指挥是熊定国，此人原是清朝捐纳县官，授职江

---

① 《军机处录副奏折》，光绪九年六月十九日左宗棠奏折。

② 同上。

③ 《军机处录副奏折》，光绪九年九月三十日卞宝弟奏折。

西，尚未到任，在武汉卖字画符为生。光绪九年（1883）初在汉口会遇刘至刚，刘至刚则向其述及王觉一种种异象及学问深奥处，又以王觉一预言天象怪异相蛊惑，以辅佐帝王出山为诱饵，终于使熊定国愿意充任军师，弃官造反。他与王继太、刘至刚相商：先在汉口散布谣言，使人惊惶，并制备五色号帽，搬运放火洋油等物，约定三月二十八日子时在武昌、汉口放火为号，同时举事。是时鄂省正值县考，熊定国、王继太诸人先命灯花教头目邓玉亭等率人“假托来省考试生童”，混入汉口、武昌，分别投宿在汉阳门内红墙巷客栈等处，约定在教者皆以口吃为暗号，放火后先劫监狱，继抢库局，在教头目王大启等正在客栈等候消息，却不料二更时分为当局包围。当局出动步队兵一千名，马队二百五十名，“以资镇慑”，多数教徒被捕。是时王继太、刘至刚等藏匿长江舟船中，闻讯纷纷逃逸。后来熊定国、王继太为当局捕获，斩决枭示。

王觉一离鄂回扬州不久，各地纷纷结束起事失败消息，弟子钱振元、朱行普“劝令王觉一赶紧逃避，王觉一称欲往四川避祸，彼此各散”。王觉一当然没去四川，依然北归，与刘至刚会遇。后病死于天津杨柳青镇。

末后一著教即一贯教当然渊源于大乘教、青莲一系，特别从王觉一习教的授受关系，教派的组织特征，部分信仰内容，都证实了这一结论。王觉一在组织暴动时，特以湖北武汉为中心，亦非偶然。这一带是青莲教、灯花教活动中枢，与王觉一之末后一著教声气相通。凡此种种都表明了青莲教与末后一著教的渊流关系。但是王觉一与大乘教、青莲教的宗教领袖又多有不同，末后一著教即一贯教，特别是后来的一贯道又与大乘教、青莲教也多有歧义。王觉一热衷三教一贯之旨，在宗教理论上有进一步的发掘与探讨，著述甚丰，从教义的深度上，前人罕有其匹。从组织上看，江西大乘教分天地人神圣五盘，或又叫五盘教。又分阴、阳两盘，故又叫阴盘、阳盘教。到袁志谦即袁无欺的青莲教时代，他在四川分内盘、外盘，交徐继阐、杨守一分掌。而道光二十五年（1845）青莲教重新统一时，依然未脱出窠臼，分先天内五行，后天外五行，还是内、外盘的格局。而湖北灯花教刘汉忠依刘仪顺“玄旨”分动、静二门也还是对内外两盘的抄袭。王觉一则不同，他抛弃了固有组织机构，保存了部分教阶制度，把自己及王姓家族放在至高无上的位置，公然宣称自己是古佛下世，自己的儿子不学多识，是帝王之相，在教内独自称尊。这一点又明显地受到华北地区民间教派宗法家长制作风的影响。

王觉一及其一贯教在华北地区崛起，不能不受到这一带民间宗教历史传统的影响。大概基于此，有人认为“义和团总教首曰王觉一，该人实系

嘉庆年间以大乘教清茶门传徒酿祸之石佛口王姓族人”。[①] 这种说法凭据不足。其一，诸种史料皆证明王觉一死于光绪十年（1884）之天津杨柳青。清档案记载光绪九年（1883）由王觉一指挥的苏南、苏北、湖北暴动彻底失败，其爱子王继太为当局斩决。一个年逾花甲的老人绝难逃脱此种打击，其必死无疑，又如何能在十六年后的义和团运动中充任总教首呢？其次，石佛口王姓于嘉庆二十年（1815）直隶总督那彦成查办清茶门案内，头领人等捕杀殆尽，余者远迁云贵，“无一漏网”，此事载之清档，事实凿凿。王觉一怎能“实系”石佛口王姓族人呢？可见，其为石佛口王姓族人没有任何可能。相反，王觉一倒可能与八卦教东震教主王氏家族有某种瓜葛[②]，或系其族人亦未可知。

乾、嘉时代，凡属震卦教成员，“均称为东方震宫王老爷门下”。其王老爷指山东菏泽人王中。乾隆三十七年（1772）刘省过清水教案中，王中是第一个殉教者，为当局绞死于菏泽。此后其子王子重潜行传教，继任东震教主。乾隆五十三年（1788），河南震卦教犯案，王子重受牵连，发配新疆喀什噶尔为奴。乾隆五十六年（1791），王子重再次受到刘照魁牵连，遂将“东震教主”于新疆斩决。其妻、子、侄发配北京与“功臣为奴”，嘉庆十一年，震卦教徒重整教业，从江苏沛县请回王子重侄辈王顺，“群推为震卦教主。但王顺并非王中、王子重嫡亲，遂有震卦大头目步文彬之子进京请王于重之子王彦重掌东震卦之事。但王彦未允，遂仍由王顺充任卦长。道光四年（1824），山东当局“究出震卦、离卦、乾卦、坎卦及九宫等教人犯姓名、住址，分别咨行缉拿，计山东、直隶、河南、江南、湖北等省，先后获到一百一十四名，并子王顺、刘允兴……等家起获传教家谱、混海图、滚元裘、真空经、九宫图及咒语、邪书等项……”[③] 从清档案看东震王姓家族似已倾覆，但该族再次星散四处，故于同、光时代有王觉一起于山东青州，立东震堂，执掌末后一著教。考之清档案，八卦教中以教称堂者始于乾隆、嘉庆间，当时中天教首刘廷献、刘成林父子即以“克己堂”、“儒林堂”代表八卦教之中央宫，并刻印以掌权柄。此处王觉一之东震堂似应是东震教之代称。王觉一似应是东震教另一代之领袖。

另外从王姓与刘姓两族关系看，也可以找到某些线索。王姓从始祖王容清起，即奉刘姓为教主。至刘省过时代，王中则为其执掌震卦教。这种

① 李世瑜：《现代华北秘密宗教》，第36页。

② 关于震卦王姓的兴衰，可参见本书有关“八卦教”的章节。

③ 参见《清代八卦教》第八章第二节。

关系延续至道光时代，又是“王顺与刘允兴接交教主”，其间近一个半世纪。无独有偶，王觉一拜姚鹤天为师时刘万春为引进，而王觉一的第一大弟子、山东青州人刘至刚，在教内称师父，地位仅次于王氏父子。光绪九年（1883）王觉一于死子当局之手，刘至刚逃逸。光绪十年王觉一死前传道于“十六祖”刘清虚，这十六祖刘清虚无疑是刘至刚。其后刘至刚又在山东传教。王觉一入教之引进是刘姓，道统继承人又是刘姓，很可能刘至刚这位一贯道的十六祖或是八卦教刘姓后裔。从刘、王两族两个世纪的密切关系中，我们或许能窥见一点历史的隐秘。

当然，一贯道不属于八卦教教系。从十六祖刘清虚以后一贯道之行迹已不属本书研究范畴。但可以说明一点，一贯道越接近现代史，它所信奉的教义、组织特点也就越与华北诸类教派发生融合。从清代档案看，道光一朝青莲教势力已经渗入山西、河南、山东，在华北地区迅猛发展，其中一派金丹教与部分武术团体合流，最终像八卦教一样汇入义和团运动洪流。一贯道所谓十四祖姚鹤天之所以能在山西接掌“道统”，正是教势发展到北方的必然结果。接着，近代一贯道真正的组织者与教义阐发者——王觉一登上了教主的宝座。

一贯道在现代史中声名不佳，特别在辛亥革命后的军阀混战年代和日伪统治时期，以至为社会所不容。但是一贯道的前史大乘教、青莲教、灯花教乃至王觉一领导的末后一著教却是反抗清朝暴政的民间教派，这一点不容抹杀。尽管这种反抗当局的行动是以一些荒诞无稽的宗教思想为指导，甚至夹杂着浓重的迷信色彩，但抗清行动无疑符合并反映了广大底层群众的意志和要求，带有一定的反封建的进步内容。因此不能因为一贯道在现代的丑恶表演，就否定其在半封建半殖民地时代的某些进步作用。

综合本章分析可以得出这样的结论：一贯道渊源于罗教的一个分支——东大乘教及圆顿教，发展到江西又与江南斋教融汇合流，而流布到西南后由大乘教演化成青莲教（包括金丹教、灯花教）。在近代之初，随着青莲教势的北移，从中分化出末后一著即一贯教，又受到华北地区诸宗教特别是八卦教系统的影响。因此近现代一贯道应是多种教门融汇合流的产物，也是封建社会后期封建专制制度的产物。①

① 从大乘教、青莲教体系中尚分化出多种教门，诸如先天道、同善社等，由于资料与篇幅所限，且本书为中国封建时代民间宗教史，故此不赘述。

附录：一贯道道内传说与清档案史实对照表

一贯道内部传说	清代档案记载
八祖，罗蔚群，号远公，唐代北直隶涿州人，白马七祖之徒。著《通天钥匙》、《皂袍灵文》。	据嘉庆二十五年二月英和奏折记载："康熙六年，有素习大乘教的直隶民人罗维行领了官给的《护道榜文》，在外传教。后罗维行四传至江西人民何弱为徒。"
九祖，黄德辉，江西饶州府鄱阳县人，康熙六年制定《礼本》等三部经。或云其作《九莲经》。清康熙二十九年死。	据清档载：雍正十二年破获江西大乘圆顿教，又名白阳会，三皇圣祖会。教首黄廷臣又名黄上选、黄荣万，其子黄森官。黄廷臣自称天老爷、太师，创《九莲堂》、《五云堂》。据本章考：黄廷臣即一贯道"黄九祖"。
十祖，吴紫祥，江西抚州金溪县人，生于康熙五十四年，死于乾隆四十九年，系黄九祖之徒孙辈。据传贵溪县三官庙对面留有碑记。	吴子祥，江西贵溪县人，江西大乘教首领，设五盘教，撰《大乘大戒经》及斋单。乾隆四十八年被捕入狱，后乾隆皇帝以此教仅只吃斋，着令宽大释放。四十九年病死。嫡传弟子有何若等。
十一祖，何若，字了苦，江西广信府贵溪人，乾隆年间生，壮年入学，补廪膳生员，后弃功名学道，"受吴祖心法"。嘉庆七年遭风考，为官府捉拿，发配贵州龙里，收袁志谦为徒。	何若即何弱，为罗维行四传弟子，吴子祥亲传弟子，掌吴子祥五盘教中圣盘。乾隆五十四年继续传教，于第二年为当局发配贵州、传授弟子五百余人。亲传都匀府王道林、贵州府袁志礼（袁九），死于嘉庆五年。其女何樊英亦传教。
十二祖，袁志谦字，退安，号无欺，"嘉庆七年得何祖心法，继续先天道统"。嘉庆十五年由黔人滇，道光三年，由滇入川，算命为生。后"渡化徐吉南及杨守一。道光六年将"道盘"交付徐、杨二人执掌。道光十四年归西。	袁志谦为袁志礼弟，贵州龙里县人。又名袁无欺。徐继阑、杨守一拜其为师。道光七年，徐、杨破案，袁志谦与同教黄金榜同往湖北汉口，扮作绸缎商人，改为吉姓。清档案于道光二十五年已有"以达摩为祖，至十二祖为袁祖"的记载。

续表

一贯道内部传说	清代档案记载
十三祖杨守一，又名敬修，号还虚，四川新都县人。嘉庆元年生，道光三年“亲承袁祖心法”，道光六年与徐吉南同受命为十三祖，执掌外盘。道光八年四月在成都“舍身了道”。 十三祖徐吉南，号还无，四川新繁县人，与杨守一受命为十三代祖，执掌内盘，“阐道西蜀，继化陕西”，道光八年八月“舍身了道”。	杨守一四川新都县人，算命营生，平素茹素诵经，坐功运气，拜袁无欺为师，授以《开示真经》。传习青莲教。徐继阑拜贵州龙里县人袁志谦为师。清档案载：“查道光八年川陕教匪案内，徐继阑为内盘，杨守一为外盘，场经照律治罪，现据各犯供词，明系徐杨流毒。” 又据清档载，杨守一于道光七年闰五月于四川为当局捕。不久，徐继阑亦为陕西当局捕。“陕省所获教各犯徐继阑等，讯据供出拜贵州龙里县袁无欺本名袁志谦为师。”
五老掌教时代： 火精祖：陈玉贤，道号依精，又号火精。四川新都人，“亲承袁祖心法，掌五行火部之盘”。道光二十五年“杀身成仁”。 木成祖：安依成，湖南长沙人，“亲承袁祖心法，掌五行木部之盘”。道光二十五年“杀身了道”。 水法祖：彭德源字超凡，道号依法。道光二十三年“风考迭起”，奉袁祖“乩谕”，“临危受命”，“重建先天道场”。咸丰八年十二月“归西”。 土道祖：宋土道，又号依道，湖南长沙人。“亲承袁祖心法，受命掌五行土部之盘。”道光二十五年遭“风考”，“杀身了道”。 金秘祖：林芳华，道号依秘。祖籍江西赣州。“咸丰八年水祖归西，继掌道盘”，同治十二年逝世于汉口。	先天五行： 法：彭依法即依法子，原名彭超凡。 精：陈依精即依精子，原名陈汶海。 成：安依成即依成子，原名安添爵。 秘：林依秘即依秘子，原名林周官。 道：刘依道即依道子，原名刘瑛。 （后道为宋潮真执掌，号宋依道，又名宋致恭。） 后天五行： 元：邓依元即依元子，原名邓依沅。 徽：李依徽即依徽子，原名李一沅。 专：朱依专即依专于，原名柳清泉。 果：范依果即依果子，原名范臻。 真：邓依真即依真子，原名邓良玉。 除先天、后天五行外，道光年间尚有葛依元即郭建汶，后称刘仪顺。先于道光二十三年，于武汉与同道倡教，居后天五行之首，不满而另起炉灶。后来成为贵州灯花教领袖，坚持抗清十余年。另一人名张利贞，原名周位抡，习青莲教。道光二十三年与陈依精、彭依法分派，自称摘光祖师。葛依元、周位抡被认为是分裂教派者。

续表

一贯道内部传说	清代档案记载
十四祖，姚鹤天，山西人，设立西乾堂传授“道统”。王觉一在二十七岁时拜姚为师。姚教其“入室静坐，涵养本源，由定静而人大化”。	清代档案没有关于姚鹤天的记载。
十五祖，王孟学，又名希孟，道号觉一，又名北海老人。山东青州人，约生于道光元年。二十七岁拜姚鹤天为师，开创东震堂。光绪三年“蒙无生老母降临东堂，敕令王觉一为十五祖，续办收圆”。光绪九年在汉口“遭风考”，光绪十年病死于天津杨柳青。	王觉一又名王养浩，又称王古佛，山东人。倡末后一著教即一贯教，又称灯花教。传教于山东、河南、江苏、直隶一带。著有《一贯探源图说》、《三易探源》、《圆明范格》等经书。教内分九等教阶制度，传习坐功运气功夫。光绪九年，王觉一在江苏、湖北等地指挥抗清暴动，失败后，其子王继太为当局斩决。
十六祖，刘清虚，山东青州人。光绪十二年掌道。	刘至刚，山东人，王觉一大弟子，在教内地位仅次于王觉一父子，被称为师父。光绪九年一贯教暴动抗清失败，刘至刚从武汉潜逃。一贯道所谓十六祖刘清虚即清档案之刘至刚。

第十九章　鸡足山大乘教

在清朝八旗军铁骑入关，用武力征服全国，并削平三藩，收复台湾，皇帝与王公大臣们举杯欢庆统一之际，地处西南边陲的云南，却暗地里萌生了一支民间宗教——鸡足山大乘教。这支大乘教派，经过数十年的周密组织，秘密活动，逐渐发展成一个以滇、黔、川为基地，几乎遍及长江两岸，蔓延十省的庞大的宗教教团，对新兴的大清帝国构成了威胁。到乾隆初年，张保太大乘教的活动终于遭到当局的屡次查办。此起教案从初露端倪，到下令进行全国性追查搜捕，直至审理惩处完毕，前后历时近三十年。乾隆皇帝对张保太大乘教教团活动极为重视，有时竟至一天发下四五道谕旨，督催指导各地封疆大吏，严查密捕大乘教徒党，以期断绝根株。而清廷处理案犯的量刑尺度，也随着案情的进一步发展，逐渐升级加码，达到了宁严勿宽的程度。所以，张保太大乘教案，对清朝制订对待民间宗教教派的政策，曾产生了深远的影响。但是，鸡足山大乘教，并未因朝廷的严厉追捕、残酷镇压而被斩尽杀绝。相反，那些逃过劫难暗中潜伏下来的教徒，或遭到徒流枷杖处罚而信仰未泯的余党，在以后的数十年里，又故态复萌。他们翻出埋藏在地下的经卷、柬帖、图册，改换新的教名，又继续传教授徒，发展教团，以复兴其教。在清朝当局严密搜捕下，又陆陆续续地被发现，酿成多起教案。由于鸡足山大乘教流传范围广、经卷比较多，对清代其他各教派的发展也有较大的影响。故此，对鸡足山大乘教必须进行全面的考察与研究。

一　鸡足山大乘教的兴起

鸡足山大乘教，是因其教祖张保太在佛教名山鸡足山下开堂倡立大乘教而得名。又因为创教祖师是张保太，故在不少文献中又称该教为张保太大乘教。

张保太祖籍云南大理府太和县，生于清顺治十六年（1659），乾隆六年（1741）瘐死狱中，生年八十三岁。[①] 关于张保太行迹，清代档案有少许记载：张保太“自幼吃报母斋，从腾越州已故生员杨鹏翼邪教，更吃长斋，念经以避风劫，取名道岸，自称西来教主，为鸡足山达摩传派。刊刻杨鹏翼所著《解三教释道》等妄书，开堂设教，哄诱乡愚。凡各省到鸡足山进香者，多有到伊家传经授记，取银一二钱不等。”[②] 在另一份奏折中，也有一些介绍。

> 妖人张保太，系云南景东府贡生，于康熙二十余年间，即在大理府鸡足山开堂倡教，法号道岸，释名洪裕。妄称此教是陕西泾阳县八宝山无生高老祖开派，流传到四十八代祖师杨鹏翼，系云南腾越州已故生员。张保太得受其教，遂自称为四十九代收圆祖师。[③]

从这两条史料可知：其一张保太生长在佛教名山鸡足山脚下，自幼即濡染于浓重的佛教信仰的氛围之中。康熙二十年间（1681），在鸡足山下开堂设教。其二张保太之教师承于腾越州生员杨鹏翼。远溯其渊源则传自“陕西泾阳县八宝山无生高老祖”，并谓大乘教“为鸡足山达摩开派”。

鸡足山，是中国著名的佛教圣地之一。传说该山是释迦牟尼的大弟子迦叶的道场。[④] 此山坐落在云南大理，前三后一，形似鸡足，故名。背金沙江而面洱海，山势奇伟，蔚为壮观。我国明代大旅行家徐霞客，曾两度游鸡足山，称颂备至，流连忘返，并著有《鸡足山志》。缘佛教传入中国，实有两途：一来自西域，再递传至中原；另一途则从印度经藏、滇而传至中土。鸡足山地区比中原地区较早而受佛教影响，也很有可能。然而，考山中遗迹，最早者只可上溯至唐宋，大多数寺庙碑石，则建于明朝中叶。迄明季清初时，寺宇林立，多至百数十座，极一时之盛。

早在元代，云南大理地方，佛教已甚为流行。元时人郭松年在《大理行记》中曾写道：

---

① 太和县，元朝至元年间置县，明清两代沿用此治，到1913年改名大理。

② 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。

③ 《清实录》，乾隆十一年八月十八日据贵州总督张广泗奏。

④ 据《徐霞客游记》卷十，《滇游日记十三》载：“坐楼前池上，征迦叶故事。取《藏经》中与鸡山相涉者，摘一二段录之。始知经言‘迦叶守衣入室，有四石山来合’，即其事也。亦未尝有鸡足名。”后人以四石山附会鸡足山，随认定其为迦叶道场。

> 此邦之人，西去天竺为近，其俗尚浮屠。家无贫富，皆有佛堂，人不以老壮，手不释珠。一岁之间，斋戒几半，绝不茹荤酒，至斋毕而已。沿山寺宇极多，不可殚记。……凡诸寺宇，皆有得道者居之。……其得道者戒行精严，日中一食，所诵经律，一如中国。所居洒扫清洁，云烟静境，花木禅房，收濑循堂厨。至其处者，使人名利之心俱尽，此大理之大观也。

明朝时，此风未减，“万历而后，宗风复振，东南而盛，西南亦被其波动”。[①] 特别是到了明清鼎革之际，滇省信佛之风更加炽盛。考其原因，当然在于“中原丧乱之影响也。明季中原沦陷，滇黔犹保冠带之俗，避地者乐于去邠居歧，故佛教益形热闹”。[②] 鸡足山这个佛教圣地，则更有甚者。仅“鸡山一隅，即有《藏经》十部，各建专室，特设知藏。所贮与书院藏书埒，或且过之”。[③] 于此可见一斑。明末，文人学士竞相以参禅礼佛为尚，“万历而后，禅风寖盛，士大夫无不谈禅，僧亦无不欲与士大夫结纳”。[④] 况且，鸡足山地区，又有曾任姚安知府之李卓吾谕扬提倡，参禅助佛之事更十分普遍。这在《徐霞客游记》中，有极为生动的描写。后经南明永历之变，吴三桂之败，遂有不少“遗民”，以“逃禅”为其保持气节之途。而传教的杨鹏翼就是腾越生员（即秀才），创立大乘教的太和贡生张保太，皆出身士林，必然深受此地风气浸润。

鸡足山寺庙名称乃至僧侣之间斗争，似也与鸡足山大乘教不无关系。比如鸡足山上著名寺庙就有龙华寺、西来寺、燃灯寺和大乘寺，就与大乘教的教名、教义有联系。而鸡足山上陕西籍僧人声名隆盛，主持鸡足山绝顶处的迦叶殿、铜殿和著名的西来寺，地位显赫。或许正因为如此，杨鹏翼和张保太才萌生了大乘教源于陕西之说。不仅如此，明清之际，鸡足山的宗教信仰，已不是纯然佛教，而是佛道相容，并行不悖。在山上众多佛寺中，尚有专门祀祭玉皇大帝的玉皇阁高踞其中。又如《鸡足山志补》记载了南明时固原侯王尚礼捐资修缮各山寺，刊印释道经忏事。其言曰：

---

① 陈垣：《明季滇黔佛教考》〈卷首总目〉。陈垣先生所撰《明季滇黔佛教考》一书对明末清初云南、贵州佛教考之甚详，足补佛教史之不足。本节多所征引。

② 同上。

③ 陈垣：《明季滇黔佛教考》卷二〈藏经之遍布及僧徒撰述第七〉。

④ 陈垣：《明季滇黔佛教考》卷三〈士大夫之禅悦及出家第十〉。

金顶寺大铜香炉，在铜殿前院落中。高丈五尺，圈亦如之，永历孙可望部将王尚礼铸。炉阳面镌阴文曰：固原侯弟子王尚礼，率男广禄，原籍陕西西凉府固原卫群门所张城人氏。自丁亥岁躬随国主临滇，发心清崇三宝，修严各山寺院，刊印释道经忏二藏，施送十方，延请僧道，拜讽佛道经忏百二十藏，建设罗天大醮，已经三载。余于鸡足金顶，竭诚修理殿阁，妆饰金身，铸造大炉，供奉迦叶玄帝圣前，以垂永久。①

显然，僧道并重，符合当时社会风气。这一点，对鸡足山大乘教的教义，颇有影响。

至于谈到鸡足山大乘教的真正创教祖师是杨鹏翼还是张保太，我们认为，无疑应归之于张保太，而不是杨鹏翼。尽管张保太确实曾拜杨鹏翼为师，从其受教，启蒙发源之功不可没，但是，尔后经过张保太组织倡兴，于康熙二十几年在鸡足山开堂授教，大乘教才兴旺发达起来，逐渐形成传播数省的大教派。而从杨鹏翼受教者，除张保太之外，虽经云南大小官吏迭次追查穷索，却一直未找到其他人等。即使杨的子孙后代，也没有传教踪迹。据云南总督张允随奏折中称："至杨鹏翼曾孙杨上柱、上进，亦交地方官严行管束，以绝根株。"在宁严勿宽政策指导下，如此轻微的处罚，可证杨家的后代，似未曾传习大乘教。当然，这绝不是说，杨鹏翼所传教门是无根之树，无源之水。

远在明末，以大乘名其教派者，至少有三大支。其一是以北京西黄村皇姑寺为基地的西大乘教。其二是罗教另派流传的滦州石佛口王森的东大乘教。其三是罗教传入赣、浙、闽等省的江南斋教，亦称大乘教。此外，罗教有时也被称为无为大乘门。以上几支大乘教，在本书均有专章论及，此不赘述。细察鸡足山大乘教的基本教义，显然与明中叶罗教产生以来的新兴民间宗教教派有渊源关系。然而，这些兴起于"燕南赵北"的民间教派究竟是通过什么渠道，递传到西南边陲的云南来的呢？迄今尚无史料确证，但也有一些踪迹可寻。

其一，张保太说："此教是陕西泾阳县八宝山无生高老祖开派。"这一来路，并不是不可能的事，尽管办案的清朝官吏们断言是"妄称"。鸡足山号称迦叶道场，佛教圣地，朝山进香者或游方僧人，来自全国各地。其中很有可能有来自陕西的信奉民间教门，如大乘教或大乘圆顿教的香客或

① 《鸡足山志补》卷二。

僧人，将经卷或教门传授给杨鹏翼，再转传给张保太。事实上，据清档案载：滦州石佛口的大乘教和大乘圆顿教，确实在明末清初，已传至山西、陕西。例如清顺治年间陕西总督的一份奏折记载：

> 妖贼胡守龙等，假焚祝之名，聚众数万，自称徐会公，僭号清光元年。一日臣方坐署，喧传有数龙自天而下，少顷乡约首送前龙，乃皇极妖经一卷也。臣随悬赏格，擒斩守龙，妖党悉平。[①]

事发生在陕西西安，所奉之妖经《皇极经》即《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》。该经是东大乘教和其支派大乘圆顿教所遵奉的主要经典之一。因此，大乘教可能就是从陕西而远传至云南的。第二个可能来源，就是随着吴三桂率领的大军进驻云南，其中或有信奉大乘教的军人，传授给了杨鹏翼。因为吴三桂原统率的几十万大军，即驻守在山海关一带。而这些长城关隘戍军卫所，正是明中末叶民间宗教发端之处。据史载，东大乘教王氏家族的传教中心，就在山海关南的永平府滦县一带，正是吴三桂驻守之地。而且，王氏家族中的部分人，与吴三桂采取同样的降清立场，助清入关。其教徒混迹于吴三桂军中，亦是应有之义。这一来源的可能性，也绝不可低估。当然，不管是哪个来路，传到杨鹏翼手中则必经过他的加工整理，形成适合当地习俗的信仰。如杨鹏翼就编撰有《解三教释道》和《佛赦》等经文，阐扬教义。而住家于鸡足山脚下的张保太是个贡生，其儒学功底比乃师更略胜一筹。大乘教经过他的精心再创造，才真正得以传播广远。在云南首倡此教的确是杨鹏翼，但继而形成庞大教团的则是张保太。

张保太身为贡生，既有文化素养，又颇有资财，处于政治动乱不宁的云南，却无意于功名，遂从杨鹏翼受教，发大心愿，精研宗教教义，倡兴鸡足山大乘教。其后又编造刻印经卷，传教授徒，组织教团，将大乘教传布到全国各地。而张保太之所以如此醉心于大乘教，竟然达到不顾官府的禁止、监禁乃至甘冒杀头危险的程度，执拗地向各地派遣骨干，以建立涵盖全国的大教派，背后显然别有图谋。张保太居住于大理府太和县，地处四方香客赴鸡足山进香必由之路，易于向各省香客兜售经卷，传授教徒，大可收地利之便。对此，云南总督在奏章中就指出：

---

① 蒋良琪：《东华录》卷五，顺治二年六月陕西总督孟乔芳奏折。

张保太住房一所，坐落大理府太和县地方。该犯从前刻有邪教经卷，凡入教之人，俱赴该犯家购买并请领授记，实与经堂无异。①

太和为鸡足山往来必由之路。从前该犯授记之人，远近颇多，虽曾蒙谕旨，令各省地方官劝禁朝山，臣亦出示严禁在案。但恐附近无知乡愚，倘再有如夏天佑等，复过其家，究难免故习复萌。②

况且，张保太最初在鸡足山开堂倡教，恰好在“康熙二十余年间”。其时，历时八年，蔓延十省之“三藩之乱”始告平定。云、贵、川乃至湖广等省人民，备受战争蹂躏，苦不堪言。张保太选择此时秘密传教，宣扬劫变观念，燃起共图拯救的希望，确是大好时机。所以，数十年间，拜师受教者络绎不绝，教徒遍及云、贵、川及大江南北，形成庞大的教团势力。

鸡足山大乘教的教团组织及其传承情况是如何呢？张保太首先是在云南、贵州、四川发展组织，将这西南三省作为大乘教的根据地，然后再向外辐射发展，特别是顺长江而下，出三峡，向湖广、江南等地传播开去。具体传承情况见下页表。

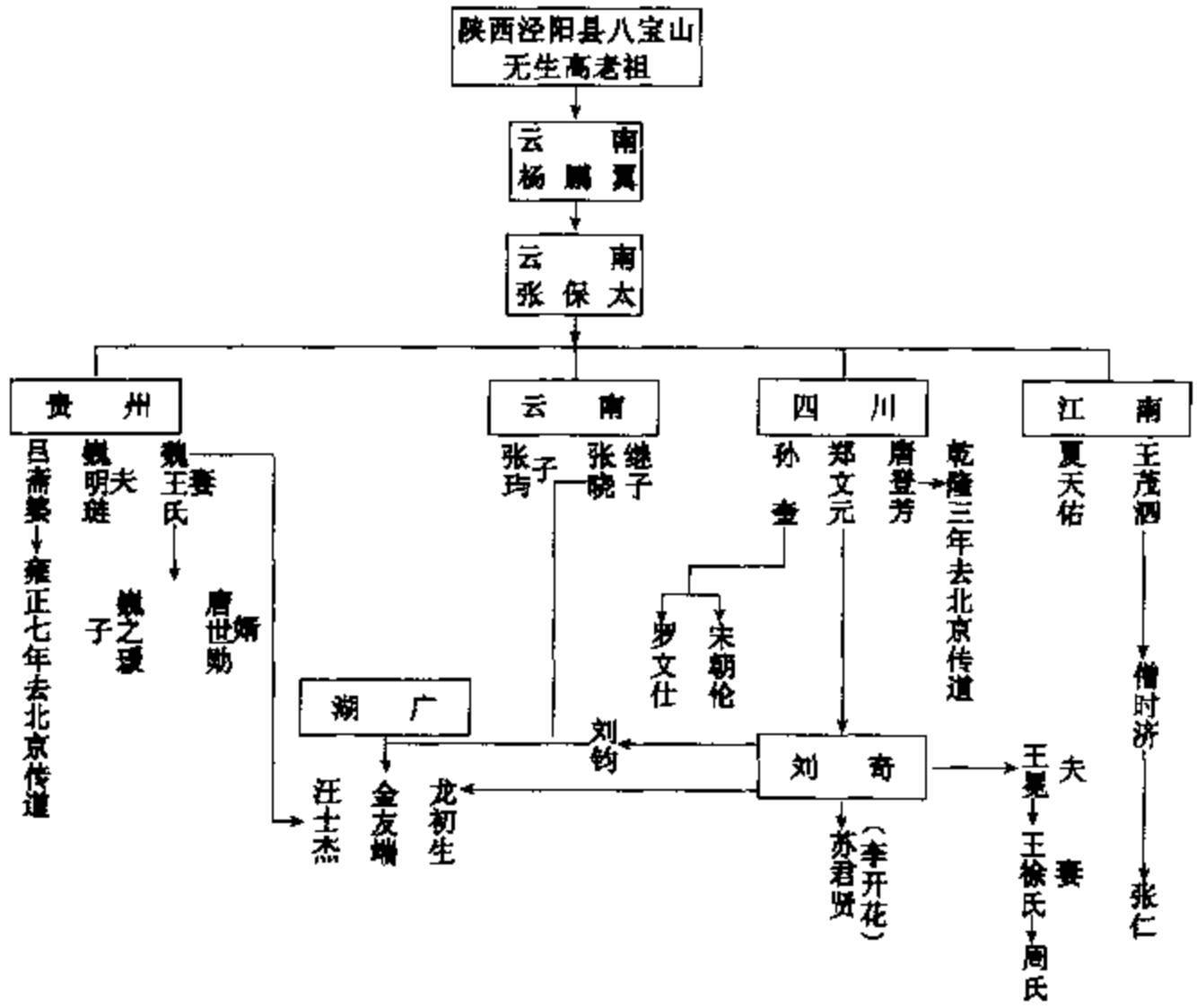
从传承表中可知，张保太第一重视的是滇、川、黔三省教团组织的建立。在云南，他着重建立以张氏家族为核心的教团。为此，他先传子张玙，玙死则传其继子张晓，女婿马国保。张保太遭禁病死狱中，则由继子张晓设堂传教，继续维系云南的教团。在四川，张保太依靠的主要是三人，即嫡传弟子唐登芳、孙奎和再传弟子刘奇，组成四川传教核心。在贵州，则主要扶持魏明琏和其妻魏王氏这个家族，计有其兄弟魏明璋、子魏之瑗、女婿唐世勋等，组成贵州教团的领导中心。③ 其次，张保太十分重视对北京和直隶的传教。早在雍正年间即委派贵州吕朱氏即吕斋婆，携带乾儿叶相朝即王桂林进京，开荒办道，并给予授记。④乾隆三年（1738），又续派其大弟子，四川的唐登芳，到北京传教。当然，对长江中下游的湖广和江南，也很重视，希望在这些地方也建立起传教中心。

值得特别指出的是，张保太在传教授徒时，依据其宗教活动能力的大

① 《朱批奏折》，乾隆十一年十月二十一日云南总督张允随奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。
③ 《清实录》，乾隆十一年九月二十九日贵州按察使孙绍武奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十九日贵州总督张广泗奏折。

小和出奉献银资的多寡，由教祖或其代理人敕封给授记，并发给一纸凭单，以确定其在大乘教中地位的高低。其阶位有：总统宫元佛、左中宫、右中宫、护道金刚、承中、上绕、下绕等等。用这种方法，形成教派内部的一种教阶制度。同时，还给以“护照”，记名登轮册，作为进入天宫的保证。

鸡足山大乘教传承表



在深入考察鸡足山大乘教的传承时，还不能不看到，由于张保太的儿子早夭，他的教祖衣钵并未按血缘关系传给张氏家族，却落到了三传异姓弟子四川的刘奇手中。事实上，并不像江南名士朱象贤所记述的那样：“张保太无子，螟蛉一人，名曰张晓。”[①] 他原有一子，名张玙。雍正八年（1730）张保太犯案时，其子仍健在。有档案奏折为证：张保太“雍正八

① 朱象贤：《闻见偶录·三教合一》，载《昭代丛书》庚集埤编。

年发觉拿获拟绞，其子张玓等，亦经分别问罪”。[①] 尔后张玓死去，张保太才不得不找继子张晓，以期在他之后接掌云南大乘教团。无奈这个继子既不是嫡亲血脉，又只会照本宣科，恪守成法，无任何新创造。所以，当张保太于乾隆六年（1741）瘐死狱中之后，教权就按照自然发展，逐渐转移到颇具宗教才干的刘奇手中。与此同时，传教中心也由云南转到了四川。这可以从在大乘教徒中口头相传的一段神话里得到证明。其内容如下：

> 乾隆九年，有江省（江苏省）犯案逃入云南之陆元祥，寄书至江，转告王徐氏，诡称张保太已借四川刘奇之窍，临凡度众。王徐氏随令同教左允文等赴川探听。陆续回家，备言刘奇确系张保太转世。现有雪山梁浩、聚集多人，帮李开花，与刘奇往来。又有张保太继子张晓，在滇设教。将来兴龙华大会，推刘奇为教主。[②]

这个煞费苦心炮制出来的神话，目的是以转世传承的形式，来确立刘奇为新教主的地位。

纵观鸡足山大乘教的发展过程，大致可分为四个阶段。

第一阶段：从清初到康熙二十年（1681），为大乘教酝酿准备阶段。在这个阶段中，杨鹏翼接受了中原传来的民间教派（疑即是东大乘教或大乘圆顿教）的教义和闽之三一教教义，结合云南，特别是大理地区的宗教信仰风习，突出三教合一的思想意识，开始创立鸡足山大乘教的雏形。

第二阶段：从康熙二十年（1681）至乾隆四年（1739），是鸡足山大乘教正式创立和大发展阶段。在此阶段，粗具雏形的大乘教，经过张保太的再创造，制订出整套的教义，教阶和组织系统，并开堂倡教，使教派得到大发展，从滇、川、黔，远播到湖广和江南各省。

第三阶段：从乾隆四年（1739）至乾隆十二年（1747），是鸡足山大乘教进一步扩大影响，密谋策划政治行动，并遭到清政府沉重打击的阶段。在这个阶段中，张保太已死，出谋划策者主要是新教主刘奇。

第四阶段：是鸡足山大乘教残存势力，仍不因形势险恶放弃信仰，力图以各种方式复兴其教的阶段。此阶段，虽有几番起伏，但终究未能再现

① 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。

② 《清实录》，乾隆十二年九月二十九日两江总督尹继善等奏折。

昔日的“盛况”。

二　鸡足山大乘教教义思想

鸡足山大乘教的教义思想，主要体现在其众多的经卷之中。这些经卷的名称，散见于清代诸类奏折。可惜的是，迄今尚未发现一本载有文字内容的大乘教的经卷。根据收集整理，属于鸡足山大乘教的经卷，计有以下数种：

杨鹏翼撰：《解三教释道》和《佛赦》一纸。

张保太撰：《三教指南》、《母生三教》、《归元直指》、《最上一乘经》、《先后天太极图说》、《根宗命脉》、《口口相授》、《末劫法宝》、《四官表》、《四经科》、《三规五戒》、《岸前书稿》和《道岸前字》等。

刘奇撰有：《东明历》、《末法灵文》和《云凤花归根记》。

惜时济抄传的有：《三教指迷》（疑即是《三教指南》）、《龙华教支派祖谕》。

此外，尚有佛经《心经》、道经《玉皇经》和五代或宋时产生的《五公传》等。

关于其教义思想，归纳起来，有以下几点：

一，三教合一思想，而又统之于佛。清代江南长洲人朱象贤，在乾隆年间曾游云南，颇与闻鸡足山大乘教事。归来后，著《闻见偶录》，在《三教合一》条内，记述了有关张保太大乘教案的见闻：

> 古先圣王立教，惟以正心修身齐家治国平天下为务，其余为我、兼爱皆为异端。后之释道之流亚，小人藉此鼓惑愚民者，不出此二家。虚无妄诞之说，如白莲、无为等教是也。康熙间，云南大理府太和县，有贡生张保太，袭永昌杨鹏翼之说，谓之大乘教。以吃斋念佛做会烧香拜佛，劝人入教，为修行其说，将来便可成佛升天，不受阴司苦累也。所奉者儒与老释并列，大约出于三教同源而加俚鄙不经之说为惑人张本。数十年间，几遍天下。保太无子，螟蛉一人，名曰张晓。雍正间，他省邪教发觉，得将张保太拿获监毙。乾隆十一年，又因江南宜兴县妖僧吴时济供有张保太之名，移滇拿获张晓、刘钧等五十余人，于逸犯名下，搜获大逆札付一纸。上怒，即差侍卫达青阿监刑。于乾隆十一年十月初三日，分别凌迟、枭斩，杨鹏翼、张保太毁墓戮尸。同时，贵州则有魏斋婆等数十余人。四

> 川则有刘奇等数十人，大加惩创，可为伐木去根矣。但其说并非别创，系释氏之说居多，将来时日事冷，安知不有另起别名，为之煽惑者哉。①

朱氏以三教合一，概括张保太大乘教教义，可谓一语中的。该教经典中就有《解三教释道》、《母生三教》和《三教指南》三种之多，内容都是宣扬三教合一思想。这一方面是接受明中叶以来民间教派的共同主张；另一面也是受到了明后期阳明学派的影响。且看杨鹏翼是位秀才，张保太是贡生，都属社会上有功名身份的士大夫阶层，又都醉心于佛，颇与阳明左派者流相近。一向在大理府地区影响较大的有四位学者，即罗汝芳、李贽、罗洪先和李元阳。李贽曾任姚安知府，与大理为邻。万历八年（1580）游鸡足山，曾寓寺听经，与僧交游。罗汝芳是王学左派重镇，曾任云南学宪，对云南学术思想有一定影响。他也于“万历丙子（1576）登山，诗赋标题，无寺不有”。② 罗洪先是明末王阳明私淑弟子，江右学派的首领。他在从官场退隐后，也曾到过云南，并游鸡足山。对释道两家，都十分关注。而与张保太同籍太和县的李元阳，学术思想直追罗洪先，辞官归里，用情于鸡足山。“山中寺院倾颓者，无不修葺，兼为撰文立碑。鸡足山之盛，推为首功。”③ 以上四位，均是王学中力主三教合一者，对大理鸡足山地区之士风影响甚大。况且，明末闽中林兆恩创立三一教，在江南得到广泛传播，颇具影响，至清初已远达湖广。杨鹏翼、张保太文人创教，或曾受其浸淫，也未可低估。当然，张保太所主的三教合一，并不是三教平衡，而是儒道统之于佛，从其教名冠以大乘即可明了。而在上面所引朱象贤的那段文字中，也可以明显地看到这一趋向。

二，崇拜的神祇是无极圣祖、玉皇大帝和弥勒佛。鸡足山向为迦叶道场。传说释迦牟尼将正法付予大弟子迦叶，嘱其相传勿令断绝，并授以金缕袈裟，命之转付弥勒。后迦叶入定于鸡足山，“席草而坐，自念：今我被粪扫服，持佛僧伽梨，必经五十七俱胝六十百千岁，至弥勒出世，终至不坏”。“此大迦叶方以禅定持身而俟弥勒下生，授佛僧伽梨”也。④ 故鸡

---

① 朱象贤：《闻见偶录·三教合一》，载《昭代丛书》庚集埠编。
② 《鸡足山志》卷六《流寓》。
③ 陈垣：《明季滇黔佛教考》卷三《士大夫之禅悦及出家第十》。
④ 契嵩：《传法正宗记》，转引自《鸡足山志》卷一。

足山多有迦叶遗址。如华首门，为迦叶入定处。传衣寺，象征迦叶将在此传衣于弥勒处。像以前一些民间教派都崇拜弥勒佛，教主往往以弥勒下生自命一样，张保太的鸡足山大乘教则更加突出弥勒下生，当主世界，在龙华大会上，普度众生的意识。例如瘟船教教主霹龙的徒弟一梅供称："伊师霹龙说，如今该弥勒佛管天下了，皇帝是李开花，他将来要做他的军师等语。"① 又如鸡足山大乘教传至江苏，以和尚时济为教头的教团，不称大乘而直称龙华会。而龙华会即指弥勒下生，在龙华树下大会说法，普度人天。显而易见，张保太大乘教也是崇奉未来佛弥勒佛，认定弥勒才是末劫来临驾定法船，救劫度生的救世佛。而张保太和后来接续其位的刘奇，皆暗喻自己就是临凡下世的弥勒的化身。

同时，大乘教也崇拜无极圣祖。在大乘教的经典中，就有《先天后天无极图说》一书。当局在四川最初发现大乘教时，其所用的教名就曾称无极教。川抚纪山奏折云："臣莅任后，访问有一种无极教名色，托为劫数之说，煽诱乡愚，被其祸者，一人入教，举家茹素，名为洗锅斋。"② 且在江西大乘教徒曾凤科的供词中说：他于乾隆三年（1738）三月间"在四川拜唐登芳为师，入张保太大乘教吃斋，取名瑞芳。乾隆五年回籍。乾隆七年会见钟大乔，遂相传张保太是无极转世，大家要信心吃斋。"③ 无极圣祖是世界万物的创造者，是无所不能的最高神。为了坚定教徒们的"信心"，遂相传张保太是"无极转世"这一神话。

鸡足山大乘教还崇拜玉皇大帝，即在道教中被尊为天国之最高神。对玉皇大帝的崇拜，自宋代以后，相当流行，凡道教宫观皆建有玉皇殿。在大理地区，不仅佛教圣地鸡足山有座玉皇阁，太和县境内的名山点苍山上也建有一巍峨的玉皇阁。可见，对玉皇的崇拜在大理地区深人人心。张保太大乘教道教色彩很浓，故对玉皇大帝崇礼备至。张保太在传教授徒时，奉送给信徒们的经典中，就有《玉皇经》。另外，还授给信仰者玉皇像，供其焚香礼拜。江西大乘教徒钟大乔供称：

> 雍正十三年往四川贩卖棉花，因随唐登芳吃斋，他给了《最上一乘经》三卷，玉皇像三轴，张公张婆像两轴。④

① 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日大学士管川陕事务庆复等奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十一年六月初七日四川巡抚纪山奏折。
③ 《朱批奏折》，乾隆十三年四月二十九日江西巡抚开泰奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十四日江西巡抚塞楞额奏折。

鸡足山大乘教所崇拜的这三尊神祇，事实上是没有高低之分的：无极圣祖是世界万物的创造者和主宰；玉皇大帝是天宫的皇帝，管天亦管地；弥勒佛是兜率天下生的未来佛，拯救世人出离末劫之苦。在大乘教那里，三者实际上是合而为一的，都代表着一种超凡盖世的神秘力量，而教主则是它们在人世的代表。因此，在这三位尊神，即弥勒、玉皇、无极之外，大乘教徒崇拜的是教主——张保太和刘奇。因为他们是三位尊神在尘世的化身，是真正的救世主。这就是为什么教徒们都想方设法要朝觐教主的真正原因，为表明自己诚心，甚至倾家荡产在所不惜。平时，在家中还要悬挂张公张婆的像，晨昏礼拜。

三，奉祭天、地、水、火四官。正统道教从张陵五斗米道时起就祭祀天、地、水三官，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。每年正月十五日上元节祭拜天官，七月十五日中元节祭拜地官，十月十五日下元节祭拜水官。三宫信仰，是道教的传统信仰。张保太大乘教在三官之外，增加了火宫信仰，定每年四月十五日为火官会期。张保太撰的《四官表》，即专门讲祭祀四官的教理。在贵州总督张广泗奏折中，特别指出这一点：

> 查邪教根源，多缘假托做会名色，招徒惑众。臣密饬察访，前于四月十五日，适值火官会期，遂将魏王氏乘机擒获。讯供：张保太大乘教内，于天官、地官、水官三会外，又添一火官会。每逢会期，齐集建醮。自张保太问罪后，众人渐散。臣恐余党窃发，仍饬员弁查访，如借做会名色，纠集徒众者，即行严拿究诘。①

每到四月十五这天，信教之人，聚集一起，设坛建醮，祭祀火官，希图赐福消灾，得到超度。由于大乘教徒每年照例在四月十五日祭典火官，故也带动其他民众跟随祭拜，遂使火官会几乎成为云贵地方风俗。

四，宣扬末劫思想。这是鸡足山大乘教最牵动人心的内容，几部经卷如《末法灵文》、《末劫法宝》等，都是宣扬末劫意识的。值得注意的是，当局曾经两次在大乘教徒的家里，搜出《五公传》（即《五公经》），这是一部早在宋朝时就已问世的宣扬劫变观念的经卷。这表明，大乘教特别重视“劫变”和“末劫”观念，突出一个“变”字，以变来争取不满于苦难现状的人心。至于“末劫”，则是在三阳劫变基础上发展起来的。在从红阳到白阳，从现在到未来这个重大转折之间，人世间将遭逢一场空前大劫

① 《清实录》，乾隆十一年七月癸亥日贵州总督张广泗奏折。

灾——红阳末劫。其时，刀、兵、水、火、风、疾，大灾并作，天灾人祸并行，世人将在这苦海中煎熬，难躲难藏。而那些侥幸熬过末劫大难的人，就可以通过龙华三会的普世救度达到无限美好的天堂。故张保太称自己是："第四十九代收圆祖师"或"收圆末祖"，就是说，在末劫来临之际，上天派无极转世（或称弥勒临凡）为张保太，前来收圆结果，驾定法船将落入无边苦海的东土众生，拯救上船，驶往彼岸，升入天堂。这也是张保太法名道岸的来历。

五，封授衔阶果位。凡入鸡足山大乘教的教徒，都得登记造册，有"九轮册"、《承中册》等名目。而且每名教徒都给予"授记"或"护照"。如在查办湖南大乘教骨干金友端等教案中，当局搜查出的"《八三承中册》、《八四承中册》内载有众多名男妇，讯据金友端、曹宝祥供，系江南仪征县开堂之柯坤托附带往云南代领授记的名册，并非伊等招引之人"。[①] 其中有"功"于大乘教的骨干分子，张保太则酌量封以高低不等的衔阶，委以教中职位。这种教阶制度，使人教者获得一种虚幻的安全保障感。得授衔阶者，则获得教中徒众的尊敬与权力；一般教徒，也因得此"授记"或"护照"，即一种升入天宫的保票凭单，感到生死自有神明佑护，使本来处于社会下层地位卑微的百姓，得到这种神圣荣耀，自然会为鸡足山大乘教拼死效力，感激莫名。这种做法，大大增强了大乘教的教团凝聚力。

此外，该教还有一个突出特点，即具有比较明显的政治色彩。鸡足山大乘教，诞生在西南边陲的云南，经历过反复多次的政局动荡和战乱。当中原已沦于清朝统治之下时，云南还维持着南明永历小朝廷，保留着汉家威仪。永历败亡之后，云南又变成了吴三桂的独立王国。康熙十二年(1673)，吴三桂起兵叛乱，而且打着恢复汉家天下的旗号。经过近十年的鏖战，三藩军一败涂地，云南重归清朝统治。但仍有相当部分的民众心怀不满，力图恢复朱明王朝。这正是鸡足山大乘教创立时的政治环境。杨鹏翼、张保太皆出身于秀才、贡生，绝非出身于草莽者可比。他们创立的大乘教，从种种迹象看，确乎暗含有某种政治图谋。否则就很难理解，为什么在大乘教的发展过程中，会造出朱洪生（又称朱牛八）为铁船教主，苏君贤是李开花，将来要做皇帝等政治性极强的宗教预言？还有所谓《承天谕》之类的敕文和"妄言历代兴废，气运劫数"的《东明历》等"逆书"和柬帖出现。而且，凡是鸡足山大乘教这一系统的民间教派，都不同程度地与政治挂上钩，呈露出某种造反起事的意向。这不能不说是鸡足山大乘

① 《朱批奏折》，乾隆十一年八月初八日湖广总督鄂弥达、湖北巡抚开泰奏折。

教的教义内容的重要特征之一。

三　云南、贵州、四川大乘教案

（一）云南地区

云南大乘教，从张保太于康熙二十年间（1681）在大理府鸡足山下开堂倡教时起，到雍正八年（1730）第一次被当局发现，共隐藏了半个世纪之久。其间，张保太吐经造卷，收徒传教，徒众蔓延至近十个省，可见其行动异常诡秘，组织十分严密。雍正八年（1730）以后，到乾隆九年（1744），大乘教虽曾几次“犯案”，但只受到局部损失。后来，由于当局派遣坐探打入内部，洞察了教内秘密及联络线索，才终于破获了鸡足山大乘教这起大案。

因为此案牵涉地区颇广，头绪错综复杂，所以只得分别省区加以阐述。首先从云南张保太大乘教谈起。

雍正八年（1730），教首张保太“以左道惑众，参革定罪”，处以“拟绞”重刑，其子张玓等也被“分别问罪”。照理，教祖被逮捕查办，其所创的大乘教组织也一定会暴露在光天化日之下。事实却不然，张保太等并未因严刑拷打而供出各省的教派骨干，更未交出教徒名单簿册，使大乘教避免了一次灭顶之灾。云南总督庆复在事后追述此事时写道：

> 查旧案雍正八年，有大理府太和县贡生张保太，以左道惑众，参革定罪，后蒙恩赦释放。……张保太今年八十一岁，自幼吃报母斋，从腾越州已故生员杨鹏翼邪教，更吃长斋，念经以避风劫，取名道岸，自称西来教主，为鸡足山达摩传派。……开堂设教，哄诱乡愚。凡各省到鸡足山进香者，多有到伊家传经授记，取银一二钱不等。雍正八年发觉拿获拟绞，其子张玓等，亦经分别问罪，并行文各省，追查妄书，禁止此教在案。续于雍正十三年九月恭逢恩赦，交与地保安插。[①]

可见，张保太被逮捕，宣判拟绞重刑，也只供出死无对证的杨鹏翼，而对各省来其家“传经授记”者，则一概答之以“多有”而已，更未开列具体

① 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。

姓名。而且雍正年间，当局对“邪教”案办理也无如乾隆时代之严酷，遂使张保太得以保全性命，后蒙“恩赦”释放。所谓“逢恩赦”，是在雍正十三年（1735）九月。其时雍正驾崩，乾隆这位新皇帝继位，故有“恩赦”之举。张保太被放归故里，对清当局来说，无异是放虎归山。此后张保太行动更形隐秘，致使当局认为它已经真的幡然悔悟，再无贻害可虑。云南总督在奏折中谈及他时说：“从此就不吃斋念经，其后子身故，该犯既老且病，闭门安分，不敢与人来往。”[①] 其实，官方看到的安分守己的张保太，只是伪装的假象而已。正是在这期间，他进行了大量的秘密活动，其中之一就是决定再度派人到京城设堂传教。

早在雍正七年（1729），张保太就认为大乘教在滇、黔、川已站稳脚跟，在长江中下游也打开了局面，为了将其教传遍全国，急需向北方发展。于是，他接受了江南人严尚科的建议，委令吕斋婆到北京开道：

> 询据吕斋婆女婿张天序供：有个江南人年（严）尚科向丈母说：“你还劝得人，我到云南对张祖说，叫你去开道。”他转来时，果带回一张委帖，一张授记与丈母，叫往京城开道。[②]

可是这位吕斋婆一去数年，未见什么成效，甚至音书隔绝。于是到乾隆三年（1738），张保太复决定选派其大弟子唐登芳等，到北京开荒办道。

> 据唐世勋供：小的父亲唐登芳，实系四川邛州人。乾隆三年正月，张保太差父亲同况奇璧、黄中清往京中开道。不想冬月就病死在京中同风店。[③]

第二年，即乾隆四年（1739），发生了江南常州府西来教案。首犯江阴人夏天佑供出教祖是云南大理府苍山的张宝泰（保太）。此案引起乾隆皇帝的警觉，遂将奏章加朱批，谕内阁用兵部火票加急递送云南总督，令其追查办理。据清档案记载：

> 乾隆四年四月十二日奉上谕，那苏图奏称：据常州府属之江阴县

① 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十一年十月十一日两广总督尹继善奏折。
③ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十九日贵州总督张广泗奏折。

禀报，访得本县东乡长泾镇一带，有民人夏天佑等五名，为首设立邪教，诱引愚民，茹素诵经，男女混杂。当将夏天佑等查拿审办。据供所奉西来教，其教头名张宝泰，居住在云南大理府苍山，年已八十余岁，自称达摩四十八代嫡派。江阴入教者有二百人。伊曾于乾隆三年正月前往云南，面见张宝泰，传授经卷，又每人取银一二钱，给授记一张。不过吃素念经，并无别情。……并咨会滇省督抚查禁，以绝根株等语。览那苏图所奏，西来教首张宝泰现在云南，可密寄与庆复，令其转饬有司，严访根柢，惩治首犯，散其党羽。但不得牵累无辜。①

滇督奉旨，不敢有误，立即寻访张宝泰其人，根究邪教始末。故此才检查出云南省在雍正八年（1730）审办张保太的旧案情由。遂再次将张保太拿获究审。据张供称：

乾隆三年正月，有江南夏天佑来鸡足山。从前曾向该犯请玉皇经卷，给过授记。远来要见，送食物银两六钱，又请经。因经板供奉焚毁，惟存《心经》，不在禁例，遂给夏天佑两部。其同来朝山之人，固拒不曾接见。至江南邪教多人，或系八年前曾来过，或系夏天佑转相传授，该犯上年实不曾与他们授记。②

从以上供词可知，张保太确是一位老谋深算的教首。他口供言词谨慎，绝不牵连他人，只讲因与夏天佑系相识旧人，碍难不见，给予两本不在禁例的《心经》作罢。所以，滇督也无法“根究邪教始末”，扩大线索，处理相当宽容：

据此，张保太先因邪教问罪，逢宥之犯，已经开斋，不合又与夏天佑接见。虽不曾见他人，所给亦只《心经》，究属赦后复再犯，未便以其年老援免等因。臣伏读圣谕，专为邪教败坏风俗，务在查访根柢，惩治首犯。……查张保太再犯情罪，止见夏天佑一次，不曾接见众人，仅得食物银六钱，所给《心经》亦属佛家通行之书。但现今夏天佑回江南，又张大其说，指教主为名，借端诳财，则不容以情罪轻

① 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折前附。
② 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。

而免议。惟是犯年逾八十，老病昏耄，律得从宽，仰恳圣慈，网开一面，免其治罪。太和为鸡足山往来必由之道，从前该犯授记之人，远近颇多。……臣已出示严禁在案。但恐附近无知乡愚，倘再复如夏天佑等，复过其家，究难免故习复萌。应将该犯看守省城，庶不至再行违犯，根株永杜，邪教无从复萌矣。①

对滇督如此办理，乾隆皇帝当时也并不以为过宽，反觉办理恰如其分，遂在奏折上批曰："所办甚妥"以示首肯。殊不知，上至皇帝，下至地方封疆大吏，都被蒙在鼓里，根本无法了解鸡足山大乘教潜行传教实况，坐失破案的"良机"。为时不久，在长江下游的江南接连又发生了大乘教支派燃灯等"邪教"案件。

据清档案记载，乾隆五年（1741）和乾隆六年（1742），在江南之苏、松、常三府和太仓州一带地方，曾先后两次查获燃灯教设堂传教等活动，且立案查处。本来，该教同样是传自云南，只要地方官穷追不舍，必能暴露鸡足山大乘教的根蒂。但是，两案均以地方性邪教论处，并未追溯到张保太的身上。

迨至乾隆九年（1744），再次发现牵动江南常镇两府五六个县的龙华会一案，因有十三位教徒饿毙，引起乾隆皇帝的震惊，要求"严处以示警"，最终将首犯时济拟斩立决，其他骨干分子则处以流徙枷杖不等刑罚而完结。尽管时济被刑讯时，曾供出其教祖是云南的张保太，当局也未及时穷究到底，致使张保太大乘教又迁延了三年，才得以彻底暴露。

鸡足山大乘教虽历经以上几次危险，但却都幸运地渡过难关，即使是教祖张保太在乾隆六年（1741）监禁而死，也未使它受到重大损害。大乘教在新的领导人物统领下，形成滇、川、黔三省鼎立之势，进行教团组织调正，推进传教事业，较前似更加兴旺了。然而，教团的进一步发展，却也带来更大的危机。贵州总督张广泗对大乘教在黔省的活动，似早已有所觉察，因不了解教内底细，未敢贸然动手。后经过一番密谋策划，约在乾隆十年（1745）末，派遣一名得力干员，秘密打入大乘教内部，并逐步取得教首魏王氏等的信任，接近核心人物，刺探到该组织内部的机密，终于了解了鸡足山大乘教内部结构和正在酝酿策划之中的政治图谋，一举揭破了这起牵连数省的大案。事后，张广泗在为那位打入教内的"派员"请功时，透露了这次"设间"的详细经过：

① 《朱批奏折》，乾隆四年十一月二十二日云南总督庆复奏折。

> 黔省逆犯魏王氏，祖奉云南张保太邪教，暗通川省刘奇，结党煽众，形迹诡秘。臣前曾有所风闻，尚未得其要领，正在密遣弁员确探底里间，适有原任江都通判吕璞，因参革罪配，限已满，在省候咨。该员颇有心计，访悉逆犯授受渊源，并教内渠魁张保太、刘奇姓名，及设立称号名目，种种不轨之迹，密禀到臣。随受臣指划，伪投入教。魏王氏深信不疑，给以书信，因前往四川，亲见刘奇，得以洞悉其悖逆实情。臣又委令协同把总胡勋，至四川重庆地方，访实逆犯苏君贤住址，适巴县知县张松闻知，因得弋获。①

张广泗得吕璞密报，如获至宝，立即于乾隆十一年（1746）闰三月二十六日奏明乾隆皇帝，力陈鸡足山大乘教组织内幕及其图谋不轨情事，并随折开列云南、四川以及所获知各省掌教人之名单，促皇帝颁旨各省缉拿。奏折中曰：

> 为令辑邪教以靖地方，据实密报，恭请圣训事。窃照左道惑众，例禁綦严，而白莲教一种，尤为地方人心之害。查雍正年间，云南大理府鸡足山有妖人张保太，妄刻《皇经注解》及《先后天图》，惑人入教，行踪诡秘。于雍正十年事发〔此处有误，应为雍正八年〕，经滇省拿究，照左道惑人为首律拟绞、监毙。其教遂流入贵州、四川，传及各省，俱有掌教之人〔下附咨文，开列各省掌教人名单〕。②

云南，是鸡足山大乘教教祖张保太经营多年的基地，其教团势力盘根错节，根底深厚。虽然经过雍正八年（1730）和乾隆四年（1739）两次惩处，但所涉及的范围均不大，对大乘教的打击轻微，也未伤及根干。致使云南大乘教继续发展壮大。乾隆六年（1741），张保太瘐死狱中，在一段时间里，大乘教出现了群龙无首的情况。于是，在滇、川、黔三省形成了各自的中心，发展教派势力。

云南的教首是张晓和刘钧。张晓是祖师的继子，即所谓的“张二郎”。父死子继，顶替张保太“接开法堂”。这是中国以血缘为纽带的宗法制传统。同时他又继承张保太遗留下的经卷、授记、柬帖之类的文卷，掌握散

① 《朱批奏折》，乾隆十一年十一月二十五日贵州总督张广泗奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十一年闰三月二十六日贵州总督张广泗奏折。

给教徒授记之权，在教内自然具有较大的权威性。况且，张晓又有活动能力很强的刘钧辅助，其势力日涨。如远在湖南的大乘教徒，就仍把云南张晓当作该教首脑看待。清档案中记载了这一情况："莫少康宗大乘教，传播妖言，开堂接众。屡次斋银馈送张晓，领受中授记，加封宫中真佛，被惑男妇多人。"① 而刘钧虽为四川刘奇之徒，有师徒名分约束，但他居住在云南昆明，距刘奇数百里之遥，自然与张晓更为亲近。他专门为张晓"抄写邪书柬帖"②，甚至还托言西来正宗传给他"承天谕下一简"，以此"上方宝剑"指挥刘奇等人。据刘奇供称："西来正宗小的实不晓得，是刘钧对小的说的。他还传过一个（承天谕）的简，说是西来正宗给他的。"后在教徒黄世睿家搜获刘钧散布的伪札"承天谕下一简"。③ 经滇省复审刘钧，追问伪札，他供称："凡是张保太发下〔指示〕，俱谓之西来正宗。"④ 于此可知，张晓利用其继父所遗之文札等物，由刘钧大量抄写散发，曾起到了别人不能起的作用。当然，只是在以后的发展过程中，与四川刘奇比较而日益相形见绌的情况下，张晓才不得不承认刘奇的教主地位。

当乾隆彻底追查大乘教的谕旨和张广泗请捕名单的移咨到达云南之后，滇督张允随及大小官员立即紧张行动起来，为了补救自己久在"邪教老巢"而全然未能觉察的过失，其搜捕案犯和审理处决等项的声势规模都比川、黔两省为大，并将张晓、刘钧等骨干人犯火速缉捕归案。仅以查出人犯数目一项，就超过川、黔。据张允随奏报：

> 于拿获逆犯刘钧，搜出入道名单《九轮册》之始，一面将现获首从要犯严审具题，一面行令地方官，按名查拿传唤，并出示令其自首。计前后拿获自首男妇共一千四百七十三名，内男犯八百四十八名，妇女六百二十五口。⑤

显而易见，当时缉捕审理鸡足山大乘教案，实为轰动云南全境的头等

---

① 《朱批奏折》，乾隆十一年十一月十八日湖南巡抚杨锡绂奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日川陕总督庆复等奏折（同年十一月二十一日奏折）。

③ 《朱批奏折》，乾隆十一年十二月二十一日云南总督张允随奏折。

④ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日川陕总督庆复等奏折（同年十一月二十一日奏折）。

⑤ 《朱批奏折》，乾隆十一年十二月二十一日云南总督张允随奏折。

大案。再如凌迟处决逆犯张晓、刘钧和对张保太掘坟开棺剉骨扬灰场面的声势，更集一时之盛，蔚为大观。

乾隆皇帝为了表示对云南行刑的高度重视，特派钦差一等侍卫达青阿亲临现场监刑。钦差于秋九月二十六日晚到滇，并立即宣读圣旨：

> 云南逆犯张保太尸首，著同按察司监看戮死粉骨。其一应邪教书本，图籍，简帖字迹，不便存留，著于回京时带来。①

随后与总督等一起商定行刑日期在十月初三日。有关具体戮尸及凌迟行刑经过，在滇督的奏折中描述甚详。内中曰：

> 至该犯（指张保太）戮尸之处，虽奉旨令按察司会监看，但逆贼罪大恶极，臣民共愤，且冢近在城外，若不亲睹该犯剉骨扬灰，无以抒泄义愤。臣当于初三日黎明，会同钦差侍卫达青阿、率同在省之鹤丽镇总兵官温朝宰，布政使司尔炳阿，按察使张坦熊……护拖东道谷，确暨在城文武各官齐至张保太埋尸处，掘出尸棺，查验所戴巾帻及所穿衣服，均与前供符合。即将尸身起出枭去首级，然后将尸骨碎剉焚烧，扬灰示众。再致教场，将应凌迟处死首犯张晓、刘钧二名，令兵役寸磔，不令速死，并同侍卫达青阿，令弁员数其罪恶。该犯等佥称实该万死，只求早剐早枭首，并剉骨扬灰。其余斩犯杨声、赵斌、李凤彩、刘国臣、李植、毛衍六犯俱斩讫，分别枭示。是时，实民及猓猡（彝族人）观者万计，莫不称快。……从此，数十年流毒全消，滇民永享太平之福。②

随后，又将张保太、张晓、刘钧、杨声和赵斌五犯的财产房屋俱查变入官。就中还将作为经堂使用的张保太住房和赵斌、杨声的住所，酌量改置为义学或栖流所，交与地方管理。至此，云南张保太大乘教案，全部审办完结。

（二）贵州地区

贵州省地僻人稀，古来作为罪人流徙之所。云、贵毗邻，云南鸡足山大乘教东传，首当波及于黔省。

---

① 《朱批奏折》，乾隆十二年一月初六日云南总督张允随奏折。

② 同上。

至迟在雍正年间，贵筑县的魏明琏已成为贵州省的教首。他拜张保太为师，受张之封，领受左中宫授记。魏明琏遂将全家兄弟子侄皆拉入大乘教内。妻子魏王氏，亦拜张保太为师，领受右中宫授记。兄弟魏明璋，领受上绕授记。子魏之瑗和侄儿魏之璧则领受督果位护道金刚授记。魏明琏举家入道办教，并辟出三间房作为经堂坛场。从此，魏氏一家，就成了贵州大乘教的传教中心。

在魏明琏主持贵州省教务时，曾奉张保太之命，护送南笼府安南县的吕斋婆等去北京设坛传教。

这位吕斋婆，又是一个传教家族，在黔滇边界一带颇有影响力。她住居在贵州通往云南朝拜祖师的大道边，是湖广等东方各省前往鸡足山进香的必经之地。吕斋婆的家就成了大乘教迎送往来的接应站。清档案中载：

> 〔湖北〕汪士杰现已拿获到案饬审，窃意该犯往来黔蜀积有年所，必知吕斋婆下落。……据供吕斋婆是贵州南笼府安南县人，在灵官箐住，是往云南去的大路边上。小的每往云南去朝祖师，都会过她。她丈夫的姓名小的不晓得，早已死了，也没有儿子，只有四个女儿、四个女婿。小的只认得他一个女婿张天绪。……到雍正七年，听说吕往京劝化人去了。彼时已有五十多岁，矮矮身材，红白圆脸。如今想有七十岁了。①

当吕斋婆去京开道时，魏王氏尚未接掌教务。据魏王氏供称："从前曾听得张保太打发吕斋婆往京开道，那时小妇人还没管事，并未见过面。如今要问吕斋婆下落，查她安南县的家属，还有她女婿姓张的提来审问就知道了。"审问吕斋婆赘婿张天序，据供：

> 伊丈母朱氏，即吕斋婆，雍正年间携带乾儿叶相朝即王桂林进京，住在京城西便门外白云观王真人祠内。如今，不知存亡等情。②

后来，魏明琏死去，魏王氏接续其夫，主持贵州的传教大权。这位魏王氏，虽为女流，但却颇有心计，活动能力很强，张保太因而特别封她以右中宫兼管左中宫，并加升总统宫元佛权，凡有进教之人，都到魏王氏的

---

① 《朱批奏折》，乾隆十一年八月十七日湖广总督鄂弥达、湖北巡抚开泰奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十九日贵州总督张广泗奏折。

经堂挂号记名。从此，魏王氏经堂就成了仅次于张保太的又一个传教中心。在张保太死后，魏王氏遂萌动了更大的野心。魏王氏的突出活动能力和野心，表现在以下几个方面：

其一是“招接各路奸匪”，结帮自重。她利用张保太付予的“凡有进教之人，都到魏堂挂号”的特权，广泛结纳各省大乘教的骨干。其中之一，就是与张保太大弟子唐登芳联姻，魏王氏将自己的孙女许配给唐登芳的儿子唐世勋。唐登芳是四川邛州人，这种隔省联姻，目的显然在巩固自己在教内的地位。

其二是招降纳叛，以增强实力。如清朝当局的一名退职武官，曾任千总的雷大鸣，魏王氏把他拉入大乘教内，保举他领受上绕执事授记，成为亲信。更值得一提的是，她还将遭参革配徒的通判吕瑛，吸收入教，并视为心腹，委以重任。

其三是四处设堂，努力扩大教团势力。贵州设经堂之多，为各省之冠。据黔督查报：

> 贵筑县查出魏王氏经堂三间，坐落僻地，应改设义学、马任氏经堂二间，贴近城门，应拨作堆铺。修文县查出杨进孝之父杨世英经堂三间……定番州查出陈应魁等经堂三间……镇远县查出孔成龙经堂三间，接近营房，应拨作堆铺。施秉县查出杨李氏经堂二间……南笼府查出王福圣等经堂四间，王好述经堂二间……周德传经堂三间……普安州查出简可文经堂一间，王楚玉经堂三间，连接营房，应给兵丁居住。印江县查出张宜人经堂一间……毕节县查出付永魁经堂一间……清镇县查出陈嘉谟等经堂……到臣计查出经堂一十四处。①

经堂几遍全省，虽大多地处偏僻，但也有连接兵营者。可见其传教之大胆，甚至可能已在兵丁中传教收徒。

其四是张保太死后，魏王氏曾于乾隆八年（1743），携其子魏之瑗秘密赴四川活动。她面见刘奇，并与冒称李开花的苏君贤会见。她此番到四川，是以平等的地位来探听虚实。及其见到苏君贤后，则声称苏“要受刑戮，恐做不得皇帝!?”表明她对刘奇所作所为的否定和疑惧。

对贵州魏王氏在整个鸡足山大乘教中的地位和作用，张广泗认为“魏王氏公然秉承张保太之教，代为传播妖言，招接各路奸匪，复往四川谒见

① 《朱批奏折》，乾隆十一年十二月二十一日贵州总督张广泗奏折。

刘奇，并与苏君贤即李开花暗通声息。该犯虽一女流，而发踪指使，实为数省乱民之枢纽"。①

当魏王氏为了扩大教团势力，四处奔走活动之际，暗藏在她身边的"奸细"吕瑛则向总督张广泗告了密，致使大乘教骨干纷纷被捕落网，魏王氏本人也成了阶下囚。

据清档案载，乾隆十一年（1746）闰三月二十六日，总督张广泗将所得大乘教内幕情报和各省掌教之人密奏皇帝，呈请命各省会缉"邪教"。到四月中旬，张广泗则将魏王氏缉捕归案。其奏折曰：

> 雍正年间，有云南大理府妖人张保太倡习白莲教，后流入贵州、四川，传及各省。近闻贵州省城有魏姓斋婆招引徒众习教，党类甚多。并闻四川涪州有刘权，云南有张二郎，皆系为首之人。现已将黔省魏斋婆拿获审办，并密咨川、滇二省，一并严拿刘张二犯，从严究治。②

张广泗还在奏折中描述了捕获魏王氏的具体经过："四月十五日，系邪教人等做火官会期，在教之人，必多齐集。……臣于四月十五日，乘该犯等会聚之期，将黔省为首之魏斋婆勒拿到案。"③ 尔后，乘胜追击，到五月下旬，已"拿获大乘教逆狂魏王氏、唐世勋等男妇一百四十余名口，搜获首逆张晓、刘奇来往密札，格簿赦帖。"④ 至此，经营数十年的贵州大乘教，遭到了致命的打击。

（三）四川地区

四川历史上素有"天府之国"的美誉，得天独厚。但是到了明清鼎革之际，却数次沦为战场，全省糜烂，地广人稀，满目疮痍。故在清初有所谓"湖广填四川"之举。加以"川省地处边陲，番蛮接界，习伪佞佛，男妇皆然，以茹素可以延年，以轮回为非妄诞。于是奸徒从中愚弄，每易相率信从。"⑤ 云南鸡足山大乘教，早在康熙年间，就从与滇邻界的川西南传入蜀地。其教团努力蔓延发展，到了乾隆时期，特别是张保太死后，四

---

① 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十九日贵州总督张广泗奏折。
② 《清实录》，乾隆十一年四月癸未日贵州总督张广泗奏折。
③ 《清实录》，乾隆十一年六月辛未日贵州总督张广泗奏折。
④ 《清实录》，乾隆十一年五月甲子日贵州总督张广泗奏折。
⑤ 《朱批奏折》，乾隆十一年六月初七日四川巡抚纪山奏折。

川更逐渐成为大乘教的传教中枢，教内的指令，经书和授记，大半由此发出。但是四川巡抚在开始办理“邪教”案时并未“洞悉其奸”，只以一般邪教案发落。且看川抚纪山接到贵州咨文追述此案的奏折：

> 臣于莅任后，访问有一种无极教名色，讬为劫数之说，煽惑乡愚。被其祸者，一人入教，举家茹素，名为洗锅斋。因之，暮夜拜祷，男女混杂。臣随一面饬令查拿，使之奉法畏罪，一面晓喻自首，令其悔误更新。……凡遵示自首者，但经开斋，并将邪书销毁，准其自新。其有执迷不悟之徒，节经法处。如涪州……拿获者卢子林、叶英灿、刘奇、秦元伯、王儒氏、周凤翔、谯古鳌等，合江县……拿获者则有骆东升、杨泽远、张璠等；眉州……拿获者则有张星斗；泸州……拿获者计有黎明礼、卢士俸等。臣细加查核，大率窃二氏之绪余，立新奇之名号。其实不过借人吃斋念佛，消灾免难为由，以随其哄诱愚民，诓骗财物之计。臣是以批饬，分别充徒枷责完结在案。①

这起案件，川抚纪山以一般“邪教”案为由，不上达“宸聪”，就自主处理结案。如今，比照张广泗奏折咨文，他深感原来处理过于仓促，放走了刘奇等要犯，失之过宽，所以接下来力图补救：

> 兹准贵州督臣咨开崇教为首之人，现在四川涪州，一名刘权，又名刘奇，又名刘元亨，妄称教祖，私设度谍图记，分掌邪教，捏造妖言，诱人入夥等情，并于粘抄内叙明斋头焦元坤、金朝仲、骆东升、郭献纯、向圣教等五人。较之从前拿究各案，情罪似重。②

因此，只得将已放归的犯人刘奇等，复命涪州知州罗克昌再行缉捕到案，重新审理。据刘奇供词称：

> 当初曾学无上最上一乘教，原是云南张保太传流下来，泸州郑文元传授的。如今他二人已故，小的皈教，不过吃斋念佛，修善行好，并无邪说惑众，为害地方。上年蒙访闻拿究，当堂开斋发落，小的已

① 《朱批奏折》，乾隆十一年六月初七日四川巡抚纪山奏折。
② 同上。

经改过自新，并无犯法之事，只求超释。①

四川巡抚纪山此时则不顾刘奇等的辩解，一律批饬解省，“再行委员严讯”。对纪山这份为自己辩白推诿的奏折，乾隆皇帝批曰：“此事汝办错了，有旨向大学士等处颁发！”所谓“大学士处颁发”的谕旨，就是乾隆皇帝严厉督催各地官员，尽心尽责追查大乘邪教，以免养痈遗患的指令。其内容曰：

朕览张广泗所奏会缉邪教一折，因云南故犯张保太继子张晓接开法堂，其党魏王氏、刘奇等传播妖言，招人入教，连结贵州、四川、云南、湖广、江南、江西、山西等省，不法已极，应行通缉。可将此折抄录密寄各该督抚，令其速行踊缉查拿，将布散羽党，跟踪弋获，不得稍有泄漏，以致匪徒闻风免脱，亦不得张扬惊扰，贻累善良。……总期尽绝根株，毋致漏网。拿获到案即讯取口供，一面奏闻，其应关会之他省督抚，即行关会。若奉旨之后，复办理不善，以致滋事，或忌人之功而欲将就了事，苟且塞责，自问于心，能无愧乎？②

观此谕旨，乾隆皇帝已高度警惕起来，严命地方官员，包括那些失察有过错的官员，都一致行动，彻底缉捕查办大乘邪教案，不得观望犹豫。同时，也可以看出，乾隆仍把云南张晓看作谋主首脑。岂不知，此时的四川刘奇事实上已经成为大乘教教主。

刘奇，又名刘权，刘元亨。张保太的徒弟泸州郑文元的弟子，比起唐登芳还要小一辈。唐登芳是张保太的得意门生，在大乘教中享有较高威信。贵州的魏王氏也对他进行笼络，将自己的孙女嫁给其子唐世勋。云南刘钧甚至在供词中说：“掌教人是〔前往〕保定的唐登芳。”③ 不料，乾隆三年（1738），被教祖派往京师开道，并于当年病死北京。④ 后张保太事发，刘奇才迅速地崭露头角。首先，他有倡教才能，不仅对原有教义经典融会贯通，而且能开拓新义，编撰出《东明历》、《末世录文》和《云凤花归根记》等经卷，令新老教徒刮目相看。在这些经文中，特别是《东明

① 《朱批奏折》，乾隆十一年六月初七日四川巡抚纪山奏折。
② 《清实录》，乾隆十一年六月十日谕旨。
③ 《清实录》，乾隆十一年六月七日谕旨。
④ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月九日贵州总督张广泗奏折。

历》，突出了“妄言历代兴废，气运劫数”带有政治性谶语一类的内容。[①] 其次，他有组织才干，并为其政治图谋预做准备，将大乘教分为三支，即法船教，铁船教和瘟船教。法船教以刘奇为首，铁船教以朱洪生（亦称朱牛八）为首，瘟船教以僧人雪峰为首。“三船邪教，名虽有三，其实则一，皆奉张保太大乘教之邪术。”[②] 然而在活动中又各有侧重，组织上也尽量不交插统属。如从事开矿打造兵器的铁船教徒吴守忠就坚供“铁船教不与大乘教同派，并非通达声气”。[③] 这样可以收分工合作，一支受损，另外两支仍可保存之效。更值得注意的是，刘奇不顾风险，暗地指认苏君贤就是李开花，并说他将来要做皇帝，为改朝换代找到了“明主”。这样明确的政治“煽惑”，在张保太时代是根本见不到的。而政治“煽惑”，往往对备受压迫的下层教徒颇具吸引力和感召力。再次，他还编造了所谓转世的神话，传言刘奇是教祖张保太转世，四处散布，“张保太已借四川刘奇之穷，临风渡众”。这种神话尽管编造由人，但一经传开，得到认可，则具有神奇的魔力，令信徒不可抗拒。这也是刘奇逐渐上升为教主的不可忽视的原因之一。显而易见，由于张保太死后，大乘教内确实急需有一个统一的领导中心和有号召力的教主，而刘奇比之张晓和魏王氏来，显然更具有号召力，具备了担当教主的条件。在此后的发展中，刘奇的威望陡然上升，对比之下，张晓、魏王氏则自愧不如，最后，不得不接受既成事实，尊刘奇为教主。从此，滇、川、黔三省互为犄角，拱卫新教主刘奇，教势大振。对此，我们可以从江南教徒供词看出端倪：

> 刘奇确系张保太转世。现在雪山梁浩聚集多人，帮李开花，与刘奇往来。又有保太继子张晓，在滇设教，将来兴龙华大会，推刘奇为教主。[④]

正在刘奇等踌躇满志，准备大发展，密谋举事之际，贵州案发，咨文传檄，各省教首骨干纷纷被捕，美妙的计划一齐破灭。

乾隆皇帝认为此起大乘教案，事关重大，绝非一般凶杀盗窃案可比。一定要穷究缉拿，不留根株，且应从严从重惩处，以绝后患。因此，对四

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆十九年二月十四日四川总督常明奏折。该折中有载：“书名《天机回元》，又写《东明历》三字，内妄言历代兴废，气运劫数悖谬不经”。

② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月十二日川陕总督庆复等奏折。

③ 《清实录》，乾隆十一年七月庚子日录纪山奏。

④ 《清实录》，乾隆十一年九月二十九日两江总督尹继善等奏。

川巡抚纪山并不像对黔滇两省那样放心。他对黔督张广泗办案的魄力计谋十分嘉许，称“有卿在黔省，虽百妖人邪教，亦能查拿，实可令朕无南顾之忧也”[①]，对滇督的尽心竭力也比较满意。而对川抚则一再下旨申斥督催，犹恐轻纵误事，复加之以警告。其谕旨曰：

> 纪山折内奏称，从前办理邪教案内，有刘奇一名，止以充徒枷责完结。今据张允随奏称：刘奇乃大乘教为首重犯，因为不轨，情节显然。此乃断断不可轻纵者。纪山奏称业经拿获，现在办理，而又称此等邪教，愚民难以骤悟，若治之太严，展转牵引，则人心惶惑，易致生变等语。纪山于从前刘奇一案，既未能究出实情，处治已属过轻。今又恐治之过严，则必草率完结，不能尽法处治，办理甚属错误。尔等可速谕纪山，令其将刘奇一案，务必从严根究，依律正法，以快人心。[②]

川抚纪山在乾隆的耳提面命，恺切训导之下，与总督庆复一起，缉捕教犯。至十一年（1746）七月底，已将刘奇、苏君贤、孙奎、谯元魁等百数十名首从案犯逮捕归案。逃逸未获者所剩无几。于是，乾隆又火急催促从速从重审处为首案犯。认为“此案当速行办理，以正典刑。若迟待狱中，恐生他故，岂可与寻常盗案一例论限乎！”[③] 事有巧合，正在案件审理过程中，待决未决之际，突然发生了一起企图劫狱事件，证明乾隆所料，“恐生他故”不为过虑。

事件是这样的：当时，全省访拿邪教犯共达二百六十余名，此中解省城质审人犯已有一百四十余名，而各州县陆续解质者，还在不绝于途。这就在全省，特别是大乘教教徒比较集中的地区，造成了一种人心惶惶，恐怖不安的气氛。正是在这种情况下，“不数日之内，竟有邪党古辉、黄三福，身藏黄布小旗，上写《玄丝》字号，希图劫狱”。当即被兵役盘获，刑讯跟究。据供“系曾廷芳、周公介等起意劫狱，给旗招人，谋抢监犯孙奎’。”于是，督抚下令查拿曾廷芳、周公介两谋主，务获重拟。“其古辉、黄三福二犯，业于通衢立毙杖下，以儆奸徒。”[④]

---

① 《清实录》，乾隆十一年五月下甲子日贵州总督张广泗奏折朱批。
② 《清实录》，乾隆十一年六月七日，谕军机大臣等。
③ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日川陕总督庆复、四川巡抚纪山奏折。
④ 同上。

这一方面反映出民众，特别是大乘教徒对清朝当局的严刑酷法，严惩不贷的镇压政策表示强烈反抗，又加之他们有虔诚的宗教信仰，则更表现出不顾力量对比铤而走险的狂热激情。另一方面也证明，孙奎其人在四川大乘教中的地位非同一般。孙奎为铜梁人，与刘奇一样，也是张保太的嫡传弟子，号“丝子真人”，为一方掌教。他曾刻有经板，私印经书，柬帖，传徒甚众，威信很高，地位或仅次于刘奇。然而，由于此次劫狱事件的发生，大大加快了当局审处的步伐。遵照乾隆一再下达的严惩谕旨，将已经捕获的案犯，分几个等次量刑论处。

“逆首”刘奇及苏君贤、谯元魁和周凤弢四犯，为“最重之要犯”。其中刘奇“照谋逆律，凌迟处死”。苏君贤等三犯，“均照妄布邪言，煽惑人心为首例，斩立决，仍请枭首示众。四犯家属查明解部，尝给功臣家为奴。”①

“吴珍、李老么，始而邪言惑众，继则附逆随行。李纶、孙奎、雷廷莠捏造邪言，开堂诱众，实人心风俗之害，均合依妄布邪言，煽惑人心为首斩决例，俱拟斩决。骆东升、郭献纯、向圣教、卢子林、李元怀、温朝鼎、黎存礼、王之彦、叶云章，造作妖书，附逆开堂，或抄传简帖，转相煽惑，均合依造谶纬妖书妖言，传播惑众律，皆斩监候。但此等妖徒，怙恶不悛、蔓延滋事，若拟斩候不足蔽辜，应请立正典刑、以儆奸邪。”②

“刘月贵、钟文焕、一梅，播传邪术，蛊惑人心，合依邪言为从例，均拟斩监候。”③

王儒士等十六人，仅只一般人教领有授记封号或藏匿“妖书”或仅容留“要犯”潜住，则处以杖一百流三千里，或充发黑龙江边外为民。而仅无知被惑人教吃斋者，如朱老四等十一人，亦“照违制律，杖一百折责发落，仍交地方官严行管束，不时查察”。只有确系被人强拉入教内或全不知情的戚属，才得“免置议”。④

自然，在四川教犯子中秋节正式处决之时，也如滇黔一样，派有钦差达青阿监斩，以示隆重威严。刑法同样十分残酷。

乾隆皇帝为了维护其封建统治，对下层群众胆敢以宗教形式组织起来，图谋造反，一律采取坚决镇压措施，并且在原已严酷无比的大清刑法

① 《清实录》，乾隆十一年七月癸亥日川陕总督庆复等奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日川陕总督庆复，四川巡抚纪山奏折。
③ 同上。
④ 同上。

律例的基础上，再下令对“邪教”从重从严，罪加一等。为此，他曾三令五申，屡下谕旨，用血腥镇压手段，慑服民众，令其安分守己，以维护封建专制统治，这就充分暴露出封建专制制度无比残忍的本质。

此外，特别值得一提的是，乾隆认为，欲防止“邪教”孳生蔓延，加强保甲以健全乡里组织还属于皮毛，而最重要的关键在收缴禁绝“邪经”，销毁“邪教火种”，才是万全之策。为此，他专门下了一份谕旨，训导各省官员，务必尽心竭力，搜缴邪经、伪讖：

> 妖书伪讖，实为煽惑之端，被惑之人，所在多有。应定以限期，将一切图像妖言，赴地方官自首，立即焚毁，免其究治。如逾期不首，仍有私立教堂，诱人附合，广集匪党，以吃斋诵经为名，希图生事者，立拿严究，不得仍前姑息，以酿成悖逆之罪。今虽部议严行保甲，但为治之道，宜端其本，稽查保甲，犹属末节。①

事实上，大乘教祖张保太和刘奇等人，都对其经卷、柬帖、讖语之类，极为重视，视若生命。一有风吹草动，就立即将这些“珍宝”收藏起来。且举在四川刘奇处搜查经卷图册为例。当刘奇被逮捕之后，当局立即派人前往其家搜查抄检，然而却“遗书刻板”一无所获。后经严加审讯，坚供俱以焚烧。只在其徒党王某家中，抄出少量“逆书邪说”。乾隆十一年（1746）八月十四日，涪州知州罗克昌奉督抚之命再次到刘奇家仔细搜查，甚至掘地三尺，寸草不遗，终于有所发现：

> 在刘奇屋后山岩草内，搜出竹筒两个，厨房地下刨出瓦罐一个，藏有手卷、简帖、授记、银两等物。又于刘奇亲党黄秀章、李朝佐、刘思清、罗敬庵各家内，搜出刘奇寄藏邪书简帖；又于刘奇母况氏裙腰内，拆出刘奇付藏的图二张、稟帖一个等情。②

这些教首们之所以如此秘密收藏经帖，当然是为了使当局找不到核心罪证，藉以欺蒙过关；另一个目的则是为了留下“火种”，有朝一日东山再起。乾隆皇帝如此重视“邪经伪讖”，把它们看作是肃清邪教之根本，是很有眼力的，也是历史上查办邪教的经验总结。故乾隆向四川、贵州、云

① 《清实录》，乾隆十一年七月下，癸亥日谕旨。

② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十一日川陕总督庆复、四川巡抚纪山奏折。

南三省派遣的钦差所宣读的圣旨，首要内容都是将收缴的经卷、伪谶、柬帖之类，包括抄录副本、经版等，一律交与钦差带回北京御览销毁的内容，严防有任何泄露。

四　鸡足山大乘教支派在各地的传播及其衰落

张保太大乘教至迟在雍正初年已传至江南。可是，江南与边鄙之地云南，不仅相距遥远，文化风俗也有很大差异，因此，鸡足山大乘教递传到这里，不能不入乡随俗，不仅在名称上全然不同，而且在宗教形态上也呈现出明显的差异。故我们称之为大乘教支派。

先是乾隆四年（1739），江南那苏图奏称：常州府属之江阴县，访获夏天佑等五人为首，设立西来教，入其教者达二百人之多，教头为云南张保太。后咨文云南，将张保太逮捕监禁。

乾隆五年（1740），江南又发生了燃灯教案。江南巡抚雅尔图奏称：

> 兹闻江南之苏松常三府太仓一州，并浙江之嘉兴一府滨海之区，人多出洋捕鱼，内有不法者潜通海岛强徒，归入内地煽惑聚党，立为燃灯教，又名灯郎教。据传闻之言，教以灯名，盖取复明之意。其各处教首未能详知，止知嘉定县之教首三人，一名徐林绩……一名张应南……一名邱立仙……。伊三人各领有铜灯，即一座藏于密室，灯前竖立有红旗，朝夕顶礼，其名下各有多人，间日聚会排班，礼拜。凡入教者，教首令各立誓，不许逃教、破教，是以甚为秘密。①

当时，燃灯教已蔓延至苏、松、常三府太仓一州，及浙江嘉兴地区，范围甚广。这位巡抚却不察其详，错误地认为是来自“海岛强徒”所传。殊不知邱立仙等所传的燃灯教，即是张保太大乘教的流裔支派。结果，只是就地依律处罚禁教而已。没过多久，乾隆六年（1741），当局再次在上海县拿获灯郎教张彦英。据供称：“崇拜五伦教，即灯郎教改名。……供出为首教主李云卿。当即差拿，并获入教之张靖山、曹文远等，搜出男妇花名簿一本，约六七十人，并符咒诸书”。② 可见，虽经前两次查禁打击，燃灯教并未禁绝，而且，仍在秘密串连活动。

---

① 《朱批奏折》，乾隆五年九月初七日江南巡抚雅尔图奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆六年十二月初八日江南提督总兵吴进义奏折。

乾隆九年（1744），又在常州府宜兴县发现龙华会教案。龙华会之原意，是讲未来佛弥勒从兜率天下世，在龙华大会说法，普度众生。此一内容是鸡足山大乘教教义之中的重要组成部分。而江南龙华会的教头僧人时济也供认该教的教祖是云南的张保太。不过，这位和尚，在教义的解释和宗教的修持等方面，却带有不少新的特征，甚至是奇特的发挥。所以，从龙华会教案一开始，就带有浓重的戏剧性。据苏州巡抚陈大受奏称：

> 访闻二月初，有常州府属宜兴县民蒋祖法等，男妇幼孩共十五口，驾船前往太湖内西昂山水平王庙烧香。自初二日起，连日坐功不食，至十三日男妇十三口死于船内，仅存两人回家报信。

事关十三口人命，且行迹荒诞怪异，引起陈大受的严重关注，命将水平王庙庙祝提来审问。据供称：

> 蒋祖法等已死，小的欲报官，未死之朱顺天，宗正乾二人说：他们出来，有整百人送他归天的，不必报官。小的随同朱顺天到宜兴周山前化地方蒋家报信，他家也不啼哭，说有缘法归天了。就有五十六个人催船同个和尚到山起火焚化，将尸骨堆于庙侧。

常州府提讯朱顺天等，则供称：

> 已死之蒋祖法、秦顺龙、归在龙华会里，合家诚心吃素念佛修行，众人都是他们劝入会的。他说今年要归天的。小的们同去烧香，初二起就坐清功，不吃东西，饥饿而死。因要有人料理后事，故此留下朱顺天、宗正乾二人。这龙华会教头是个老和尚，叫时济。他总是叫人吃素念佛，并没别样邪术诱骗，也不要钱。①

奏折递送宫中，乾隆批阅后十分重视，朱批严究缉拿时济，不使漏网，并要求随时将进展情形奏闻。为时不久，即将时济和尚拿获归案。由于皇帝的重视，两江总督尹继善也过问此事，参加对时济等案犯的会审。

初时，时济和尚多所掩饰，不吐真情，一旦触及实质问题，辄以年老，“记不得姓名”搪塞。后经反复严审，始如实招供。时济供称：

---

① 以上引文均见《军机处录副奏折》，乾隆九年三月十三日苏州巡抚陈大受奏折。

自幼在茅山脚洞仙庵披剃，师父洪彻，已死多年。雍正八年迁丹徒县道宁庵住持。先有丹徒县在家人，已故之王茂泗，寓于庵内，□□□龙华会可以坐化成佛，随拜为师，传授经卷。于雍正□□年，宜兴会遇人，劝化归教。在各处转相劝化之人，丹徒有吕杏□、吕国荣，金坛有汤永文、冯浩，丹阳有张仁，溧阳有史天珩，宜兴即已死之秦顺龙、蒋祖法等。

当追问他究竟用何邪术煽惑，导致蒋祖法等十三人死亡时，时济则称：他平日劝人刻苦修行，即可达到明心见性、神与气交，气与神合，有七日坐化者，也有十四日坐化者，那要看个人根气。今年正月间到蒋祖法家，他曾问，据说成功圆满，即可成佛？曾答以诚心做清功，七日不食烟火，颠门开，灵魂出窍，就可以成佛。复诘问其既为蒋祖法等人之师，何以师不去成佛，反而转令徒弟饿毙？时济则答称："从来佛门中三十年前师度弟，三十年后弟度师。自己觉得功行实不如蒋等。"①

这起牵动常、镇两府五六个县的龙华会教案，因信时济"成佛"妄言，而有十三位男妇幼儿信徒饿毙，引起乾隆皇帝重视，要求"严处以示警"，遂将教头时济斩立决，其他骨干分子则分别处以徒流枷杖不等刑罚而完结。

此起龙华会一案，虽然从教徒家里收缴不少大乘教的经卷，时济也承认该教祖是云南张保太，但观其教徒修持等形迹，却与鸡足山大乘教显有不同。

张保太及至后来教主刘奇所倡之大乘教，在滇、川、黔三省，均未言及坐清功、炼内丹，也没有宣扬经过修炼，可以不食人间烟火，而能"成佛"坐化的教法。可是，观时济平日劝人修行，最重要的目的就是坐化成佛。成佛之路是坐清功，炼内丹，即"神与气交，气与神合"，"诚心做清功，七日不食烟火，颠门开、灵魂出窍，就可成佛。"这一套教义，显然是来自时济对某些经书穿凿附会的解释。"妖人"时济自幼出家，至乾隆九年（1744），已七十多岁。他这一套"宗教理论"，或即出自道教中的内丹异派，本质上似与鸡足山大乘教教义无多少共同之处。

乾隆十一年（1746），几乎与贵州张广泗奏报大乘教案同时，在江南的苏州和太仓州地区，又发现了以王徐氏为首的燃灯教案。

① 以上所引文均见《军机处录副奏折》，乾隆五年五月二十二日两江总督尹继善奏折。

江苏巡抚陈大受，当初审理此起燃灯教教案时，对滇、川、黔已经侦破张保太大乘教教案的情形，似全然不知，所以，在具体审判时，仅按以往审办邪教案惯例，照章办理。事后奏闻朝廷，也未引起乾隆的特别注意。但是，后来黔、滇、川三省，缉拿教犯，咨文频传，内中不仅开列了江南与张保太、刘奇等往来的骨干名单，且有陈大受关于以前凶僧时济案内查询张保太移咨的覆文。乾隆阅后，产生了联想，立刻追究陈大受延误渎职责任，并重提燃灯教教案，将此案与前数案串联在一起，严命追查，其谕旨曰：

> 从前陈大受具奏匪僧吴时济之案，因未根究张保太，经部驳令查审，至今尚未覆到，可速传谕询问之。……又本年五月十八日据陈大受奏有燃灯教一案，传自云南犯案之张保太，习其教者在震泽县、宝山县、嘉定县等处民人，现已拿获。……是张保太之教，附从之人甚多，其意亦非只诱人入教骗财淫乱而已。……陈大受所审，亦系此案之党羽……勿得宽纵，使奸徒漏网。①

陈大受受到贬斥，对已收监，尚未最后处理的燃灯教案犯，量刑时则更加小心谨慎。至五月末，却又发生了百数十名教徒，到苏州巡抚衙门哄闹，呼号释放干徐氏等事件，使事态进一步扩大。陈抚遂及时将原委奏闻皇帝：

> 缘有已故王冕，于乾隆四年（1739）内，到四川重庆府涪州，会过云南张保太徒弟刘成名，传授经像、教法。冕传伊妻徐氏；又有徐氏堂弟徐士节、即从前灯郎教案内已经惩治之徐树绩，为之附合，引诱愚民入教。其周彦章，系王徐氏姨甥，有女周氏，幼为徐氏抚养，即拜徐氏为师，学习坐功。妄言工夫已深，默坐出神，即能升天谒圣。徐士节等广为传播，敛取财物供给。以至远近男妇称为活佛，多有信从皈依其教。该署州高廷献就现犯审拟：将王徐氏交伊子王大观领回约束。其周氏系侯姓原聘未嫁，亦令侯姓迎娶安插。因王徐氏即系震泽、宝山查出传教之“王大娘”，尚须分案讯问，未注饬结。……突有数十人持香齐至州堂，声言周氏系观音转世，王徐氏系活佛临凡，我辈来州迎接供养。适该署州往乡相验未回，各犯又赴苏州等

① 《清实录》，乾隆十一年六月辛未日，谕军机大臣。

情。迨至五月二十八日，臣四乡劝农回署，有太仓、嘉定、宝山、昆山、新阳、青浦等处民人百数十名，焚香跪称：伊等皆卖产入教之人，活佛被拿，不可得见，求提来一见，死亦甘心等语。并追出张保太所传经帖等件。经臣当办严叱，并拿首犯左允文等数名，押解苏州府讯供。据供：曾到云南见过张保太，张保太说："我是不能成佛度你的了，你江南地方，将来有观音老母出世，你该去皈依他。"今听得太仓出个女子周氏，王徐氏徒弟，会出定入定。州官拿她，押往她婆家去了。求提周氏来见她一见。……旋据具报续到，太仓州等处，入教民人数十名，讯据供称是王徐氏叫小的们来的，说是真心修行的上前，不真心修行的就退后。你们到苏州去做个龙华大会，就可升天，并超度众生了。……查各犯供吐之语，皆荒诞不经，如痴如梦。详为训饬，都不省听。吓之以刑，则称情愿就死。与宜兴县已发觉吴时济左道案内之蒋祖法等被惑心迷，自愿饿毙之情状相类。①

此大段奏折，将江南燃灯教来龙去脉讲得一清二楚，尤其是把下层群众的宗教信仰心态，行为模式，活灵活现地反映出来。那么，燃灯教徒"百数十人"，为什么会干出这种"荒诞不经"的行为来呢？据陈大受奏折称：

访查根由，因王徐氏、周氏、徐士节、周彦章等事犯被拿，恐罗重罪，串令党羽唆使愚顽之辈，集众邀求，冀免深究。②

显然，陈大受根本无法看到教众如此举动的背后动机和信仰心理因素，单纯从受坏人歹徒唆使一途，寻找原因，这是他站在统治者的立场上，从维护清朝统治的政治角度看问题的结果。因此，他所提出的根治措施，无非也是惩治坏人歹徒一法。

可是，陈大受并未深刻体察到乾隆此番从严办理大乘教事关大局的用心，故其所谓严惩，也只不过是"饬两司速将各犯"，"按律分别定拟"而已。故此再一次受到乾隆皇帝的申斥，不仅责备他办案"宽纵"，而且怀疑他欺妄文饰，用语苛刻。说陈对"此等紧要之件，草率办理，甚非朕委

① 《朱批奏折》，乾隆十一年六月九日苏州巡抚降二级留任陈大受奏折。
② 同上。

任之意。”并迁怒两江总督尹继善，责备他对此事不闻不问，听之任之。[①]

皇帝的谕旨，对陈大受和尹继善都是当头棒喝，他们只得遵旨办案，穷追究审，不使漏网，以求补过，挽回信任。贵州、四川咨文缉捕的人犯，也都人人有了着落。据清档案载：

> 寄信到臣，并单开江苏人犯邱立先、黄衷清、张理正、夏天佑四名。臣查邱立先即邱笠先，嘉定县人，先经拿获，讯供俱在案。黄衷清，即黄中清，兴化县人……俱称已故。……张理正，即张履正，甘泉县人，先据凶僧吴时济供出，亦经拿获。夏天佑，江阴县人，先于乾隆四年犯案，近因邪教事发经拿。其四犯除黄中清已故外，其余俱无漏网。[②]

综上所述可知，鸡足山大乘教传人江南至少已有十数年之久，信奉者众，传播范围也相当广泛。仅就见诸档案者，就有苏州府、常州府、镇江府、松江府、嘉兴府、太仓州、丹徒县、丹阳县、金坛县、溧阳县、宜兴县、兴化县、江阴县、甘泉县、仪征县、震泽县、宝山县、嘉定县、上海县等五府一州十三个县。从乾隆四年（1739）西来教案起，至十一年（1746）燃灯教止，前后就发生五次教案，且屡禁不止，波及人数无法计数。这表明长江下游的江南，确是鸡足山大乘教的一个活动中心。

地处长江中游的湖广，是滇、川、黔三省通往中原、东南的中转站，也是鸡足山大乘教向各地传播的必经之地。事实上，大乘教很早就传到了湖广，并在此地生根发展，成为该教继西南三省，江南之后的又一个重要据点。

湖广缉拿大乘教案犯，完全是从贵州张广泗咨文到达之日才开始的。在此之前，地方官员对大乘教全然不知。而最先接到的是黔督咨文中缉拿湖北教犯金友端的名单。在追捕金友端时，一起拿获了同教罗宗伟、甘宗章、曹宝祥、严正士、祝邦宽等五人。据湖广总督鄂弥达奏称：

> 于七月初五日，解到金友端等犯，并据搜获书册、柬帖三十件。……讯据金友端，先后供出本省、外省夥犯，旋经陆续拿获杜方朝、

① 《清实录》，乾隆十一年六月戊子日，谕军机大臣等。

② 《朱批奏折》，乾隆十一年八月六日，苏州巡抚降二级留任陈大受奏折。清有定例：“该管区地方有奸民自称神佛不行察缉、降二级调用。”现陈大受降二级留任，似即援此例处分所致：

谢君德、汪基永等犯，和前获之犯，共四十九名到案。①

其中，金友端“实为中间接引之人”，他单独负责与云南教祖联系，并传达消息指示，是一方的教首。奏折接续谈道：

> 臣等将金友端叠次刑讯，并摘取《口口相传》等书内诡秘之语，逐细根究。据供系信从张保太之教，吃斋度人。其书中隐语旁出杂见，原不深知。其于川省刘奇，坚供并不通谋入党情事。所有授记，亦皆由金友端往来云南代为领给。②

同时，金友端和罗宗伟等还供出未获之犯，“湖北刘士和等二十七名，湖南陈自选等九名，江南杨正太等十名，江西倪起云等三名，河南王自贵、常大奇二名”。另外，还搜出记有引保名单的《八三承中册》和《八四承中册》。据金友端等供“系江南仪征县开堂之柯坤讬附带往云南代领授记名册，并非伊等招引之人”。③ 由此可知，湖广之大乘教组织，确实起着中间站或中转站的作用，与江南等地，有广泛的联系。

四川刘奇供出湖南办事斋头龙初生、罗天奇，贵州魏王氏供出湖广之有名人犯汪士杰、周大章、方俊、张访和李弥先五名。经追查搜捕，有名人犯均一一落网。

两湖地区，与四川、贵州接壤，由汪士杰、金友端、龙初生、罗天奇和莫少康等斋头骨干多年来秘密开堂传教，招引徒众，并往返于滇、川、黔，传送入教银两和名单，领取授记，传达祖师教主的指示，请受经书图像，已在湖广建立起相当规模的教团组织。现且以湖南为例，看一看大乘教发展的基本情况。

据湖南巡抚当年八月十二日的奏折中言：“莫少康等供出并各属访出之人，计长沙、善化、湘阴、益阳、茶陵、衡阳、巴陵、武陵、龙阳各州县稟详，已获及自首者约五十余人。……系招徒受号者，已有瞿学璜、瞿世朗、方效洪、莫汉先、郭林氏等数名，各收禁。”④ 湖南缉查大乘教犯刚刚二个多月，就已分别在九个州县缉获五十余名，并有不少是招徒受号

---

① 《朱批奏折》，乾隆十一年八月初十日湖广总督鄂弥达等奏折。
② 同上。
③ 同上。
④ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月十二日湖南巡抚杨锡绂奏折。

者，可见在全省波及范围很广。至于说人教的人数，更是十分可观，动辄以千计数。在巡抚杨锡绂的另一份奏折中，就涉及了这方面的内容：

> 查大乘邪教各犯，莫少康在楚招徒最多，其次陈南明等，亦俱要犯。浏阳、湘阴、武陵、茶陵等数州县，被惑从教者，不下一千余人。督令各属密访，节次拘获多名。其供出夥犯，如有授记招徒者，俱行拘拿究讯，不敢少宽。其被惑愚民，遵旨出示令首，勒限两月内，州县将出首保结各姓名，册报查考。①

如上所述，仅四个州县人教人数已达一千余名，推之于湖南全省，其数自当远大于此。

湖北与四川毗邻，大乘教的传布也不亚于湖南。不仅沿长江两岸的不少州县如荆州、江夏、麻阳等，多有传播，即使在襄阳地区，也发现大乘教的支派在秘密传教授徒，并且引起乾隆皇帝的注意。于是，谕令湖广总督严加究审，“不可稍有宽纵”。② 这显然是因为襄阳是历史上的名城，又地处南北交通要冲，引起了乾隆的联想和警惕。

缘有江夏县旷云章，在襄阳倡教招徒，传诵“东明邪书”，捏造谣言。据查该犯曾拜谷城县已故之钟广国为师。其所藏“东明邪书”即系钟广国传留。所倡教名称弥勒教，诱人吃斋人会。王荣、黄志海均是旷云章的徒弟，其中王荣也曾招徒人教。在此案中，均被拿获审处。

鸡足山大乘教，除了在长江中下游的湖广和江南这两个集中的活动中心外，在江西、广东、安徽、河南等省，也都有它的活动踪迹。其中尤以江西和广东两省，发展的教徒更多些。

江西省按咨令缉拿名单有钟大乔和曾凤科（又名曾瑞林）两人。钟为小商贩，曾是裁缝，均曾到过四川生理，随加人大乘教。据被拿获的钟大乔供称：“小的是赣州府信丰人，今年三十五岁。……雍正十三年往四川贩棉花，因随唐登芳吃斋，给了《最上一乘经》三卷，又《玉皇像》三轴、《张公张婆像》两轴。那时就住在重庆巴县沙坪村徐善从家里，拜他为师，一同吃斋念经。也到过涪州，见过刘奇。后往云南要见张保太，因他为了事不曾见得，只令见着张保太女婿马□保，授过前中宫记。”③

---

① 《清实录》，乾隆十一年九月壬戌日湖南巡抚杨锡绂奏折。

② 《清实录》，乾隆十一年六月三十日谕军机大臣等。

③ 《朱批奏折》，乾隆十一年八月二十日江西巡抚塞楞额奏折。

在广东省，当局则“拿获侯九发、李维桂、邓其昌等，俱系张保太所传之教。搜有《五公传》、《岸前书稿》，悖谬不法各字稿，抄传经卷。……缘侯九发（广东保昌县人）与钟大乔系中表弟兄，两人住居虽属两省，而相距仅三十余里，彼此常相往来。钟大乔受有张保太封号，遂劝侯九发吃斋为徒，给与经卷图像：《岸前书稿》以及张保太夫妇画轴。又僧往四川徐善从家讲求经典，并诱李维桂等广布邪说，辗转招徒黄禄山等百余人。内李维桂之徒邓其昌，亦往钟大乔家抄写《五公传》邪说，又于侯九发处，抄写《岸前书稿》，并与李维桂图画张保太夫妇真容供养”。①

至于河南、安徽、山西几省，只有少数几名信奉张保太大乘教，似未形成“气候”。

应该看到：经过乾隆十一年（1746）重大打击，鸡足山大乘教在各省骨干几乎被当局一网打尽，所剩者也仅是星散各处的一般信徒，或是极少数侥幸逃过徒刑的小头目，在相当长的一段时间里，潜穴蛰居。但是，尽管清朝政府三令五申，严于保甲，缉捕“邪教”②，总期“务绝根株”，然而“邪教”的“根株”却总无“绝日”。那些民间宗教的虔诚信徒们在内心里并未放弃信仰，只是畏于政治压力暂时蛰伏下来。一旦时过境迁，风声稍敛，又会改头换面重新抬头。鸡足山大乘教，尽管遭到那么沉重的打击，逃逸残存下来的信徒们，也并未长久地“冬眠”下去，先后在乾隆十九年（1754），二十五年（1760）和三十九年（1768），曾三次在局部地区聚集串联，力图复兴其教。不过，由于政治形势严峻，往往活动未久甚至刚一露头，就被当局发觉，其规模比较小，为时也很短暂，无法与昔日相比。

乾隆十九年（1754），即大乘教案八年后，在川东垫江，发生了陈琨和谭二等倡立“邪教”，散布逆帖，谋抢忠州一案。

当年正月十四日，重庆镇总兵萨音图接报，有垫江县之陈子学和徒犯冉其林即谭二等人，倡立白羊会，立明熙年号，煽惑纠众，意欲闯进忠州城，抢劫谋反一事。萨音图当即将此事禀报四川总督黄廷桂，一面派兵缉拿案犯。总督接禀，遂会商提督岳钟琪，于二月初二日，分路兼程赶往重庆，就地督办此“邪教谋反”案。同时，及时具折奏闻朝廷。黄廷桂到重庆未久，随即接到廷寄谕旨。据《清实录》载：

---

① 《朱批奏折》，乾隆十一年十二月二十一日两广总督策楞奏折。

② 乾隆十三年（1738）三月二十日郑重下达一道谕旨，命各地官员务须明察暗访，加紧缉拿“邪教”，以防患于未然。

著传谕黄廷桂全将逃躲各犯，上紧缉拿，务期弋获。其现在已获者，作速讯取确供，不分首从，立正典刑。一面办理，一面奏闻，庶使此等奸民知法在必诛，不得稍缓其死。不必候奏达往返，致稽时日也。①

给予总督特许权，不必等待皇帝准允，可自主处决罪犯，即所谓的“先斩后奏”。为的是尽快诛杀逆犯，以靖地方。

此案缘起，实自“宗述大乘邪教”的陈琨倡教立会始。陈琨原系湖广桂阳县人，早年即“吃斋做佛会”，本是大乘教徒。乾隆十七年（1752），来到垫江县当佃农，并倡教立会，名二一堂。在会男妇大小共有数百名，俱是忠州、酆都、梁州、垫江的百姓，一律登记在厥经总簿上。乾隆十八年（1753）六月，有石砫司民人罗万兴，几次来到陈琨家，谈起冉其林生有一子，年方八岁，胸前长有“明熙万岁”四个肉字，是“无生真佛”，将来必定做“人主”，诱陈琨带领在教之人从他。据陈琨供称：

小的一时愚昧，就应允了。罗万兴就照小的斋会簿内所闻姓名，乱写凭帖数百张，叫小的散与众人收执，候真佛出世之日，各带白布帕为记。宣导劝令众人归顺，那些人叫做文详。又在石砫司等处招引健壮的保护真佛，叫做武详。今年正月十二日，冉其林……持有令旗二十面，到小的家，说冉其林回石砫司接伊子出司举事。约众人于十四日夜齐集忠州，便宜行事。……先抢忠州，其次收服各县。给有密简二十七张。……密简是紧要的，俟真佛定期出司，再行传散。故此小的不敢散了。因拿喝嚕甚严，恐有泄漏，小的将凭帖并会中招帖、总册厥簿等项，俱埋在地下。②

以上就是起事谋反的原委。不料，冉其林（即谭二）、陈子学（陈琨子）等纠集人众，在十四日同到走马岭来，因人不多，不敢进城。他们就把旗号收拾包袱，到石砫司去了。③ 尔后，有被裹胁之人首告，当局追捕，一场谋反起事“闹剧”就此收场了。

四川总督黄廷桂依照乾隆授予的权力，一面判决行刑，一面具题奏

① 《清实录》，乾隆十九年二月上辛卯日，谕黄廷桂。
② 《朱批奏折》，乾隆十九年二月三十日四川总督黄廷桂奏折。
③ 同上。

闻，很快地了结此案。

这起惊动皇帝和总督、提督的谋反案件，实际涉及人数并不多，准备也十分仓促，既没有像样的武器，也未发生真正的战斗，“反还未造”就流产了。结果，照样遭到了严厉的镇压。不过，此案却有两个特点，值得一提。

其一，是鸡足山大乘教的残存分子，仍坚持信仰，不惜易地换名，设堂传教，并且注意串联吸收老教徒，以图复兴其教。如“包士遇等五名，……原系从前刘奇教内吃斋之人，今又入陈琨邪会，列为提衡护道等名目，劝人吃斋"。①

其二，是大乘教组织与啯噜徒犯相结合，共同策划了谋抢忠州，拥立“真佛出世”的政治活动。这一点，在湖广提督的奏折中讲得相当明确。其中说：“垫江、酆都等县，有奸民陈琨立邪教名二一堂，又名白羊会，招集男妇数百余人入会。又有啯噜谭二，……配徒垫江，勾结罪党，与陈琨连合一处，布散匪札，于本年正月十四日，以扮龙灯为名，欲肆抢劫。”②

“啯噜”是清初湖广填四川，外来流民结合而成的一种秘密结社组织，常常结伙抢劫，案件迭出，成为清当局防不胜防的一大祸患。民间教派与啯噜相结合，则更具有政治冒险性，是民间宗教发展史上值得注意的新动向。当然，这仅仅是个苗头而已。

第二次，是乾隆二十五年（1760），在四川合江发生的宋朝伦无为教案。此案比陈琨、谭二案复杂，规模也略大些。

宋朝伦是合江县人，五十岁。他先曾在刘奇邪教案内枷责具结悔过。原与永川县罗文仕相识。罗亦曾入大乘教，是孙奎的徒弟。乾隆二十一年(1756)，罗文仕来合江，请宋朝伦帮同奉行无为教。罗、宋二人信仰相同，一拍即合，遂合谋共同兴教。

罗文仕与宋朝伦仿照原张保太无为教模式，收徒传教，凡吃斋入教之人，或只给收钱字帖，或写给授记，有承中、上绕、中绕、下绕等项名色。此外，分设东西南北四首领，称为“四盘”，又谓“四金四圣”。经罗文仕认可，以宋朝伦掌东盘，王文选掌西盘，陈天位掌南盘，黎瑛掌北盘，辗转招人敛收香钱。而西南北各盘统以东盘为长。凡书写字帖，罗文仕称“岸前”，宋朝伦为“代岸前”。罗又以孙奎原系教内著名之人，号称

① 《朱批奏折》，乾隆十九年二月三十日四川总督黄廷桂奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆十九年四月三十日署理湖广提督哈攀龙奏折。

"丝子真人"。将来应将孙奎之子孙学海立为中盘教主。乾隆二十一年（1756）十一月，罗文仕被疯狗咬伤身死。

宋朝伦势单力孤，遂又将原同教早已认识的泸州教书先生舒文清请出来帮助。为了扩大教势，宋朝伦忆起罗文仕生前所说孙学海可资利用的话。乾隆二十二年（1757）五月间，宋与舒文清商议如何接孙学海出来当教主的事。舒则捏造孙学海将来应出世的隐语字帖，给宋朝伦收藏备用。宋即前往孙学海家，诳言孙奎并未身死，日后当可相会。孙学海是不识字的农民，便被邀至宋家，宋朝伦同舒文清出示捏造隐语，向孙游说。谓孙学海貌俏类其父孙奎，可为末祖，当出世，奉为龙华教主。又称孙系七祖转世，呼之为人天七爷。因唤王文选等四盘主等拜见。宋教令孙学海正坐勿动，他自己则侍立子旁。孙学海因贪其以银钱资助，遂与宋相依。孙学海在宋家，曾被宋朝伦以酒劝醉鸡奸，自后非止一次。孙住居数月之后才离去。①

此后，宋朝伦既指孙学海为教主，称其为岸前，自己仍为代岸前。并向人密言传播，将来孙学海出世，他与舒文清当为辅佐。借以耸人听闻，扩大影响，招人入教，收敛银钱。档案中载：

> 嗣有泸州孀妇杨李氏未嫁之女杨么姑……宋朝伦见其少艾，延至家中认为干女，察便通奸。教令学习画符，称曰仙姑，言系菩萨转世，为人治病，骗取银钱。又有贵州民人付荣枝，闻宋朝伦奉行无为教，令免灾难，备送香钱入教。……付荣枝因知杨么姑之名，请至贵州画符治病。……宋因欲令各盘多为招人，捏称庚辰年（乾隆二十五年）八月十日瘟疫流行，若入伊教便可解免。②

正是在宋朝伦命其徒党沈在伯、罗秀文等散播八月将有瘟疫流行，收徒骗钱，闹得人心浮动之际，被当局侦知缉捕。然后究审追拿，遂将宋朝伦及其盘主、"教主"和骨干，一一捉拿归案。

四川总督开泰，鉴于宋朝伦等捏称孙奎未死，藉相煽惑，所以别出心裁，在最后行刑处决宋朝伦等首犯要犯之时，特将众犯人一齐押赴刑场，令其跪视或凌迟或处斩或绞决的全过程。认为如此做法，一可震慑人心，

① 以上情节，均依《军机处录副奏折》，乾隆二十五年九月二十六日四川总督开泰奏折及宋朝伦口供。

② 《军机处录副奏折》，乾隆二十五年九月二十六日四川总督开泰奏折。

以徼效尤；二可杜绝捏称亡魂未死之可能。乾隆对此等残酷做法颇为欣赏，朱批曰："甚是"！

此起无为教案，虽然也发生在川西平原，即原刘奇大乘教案的故地，但却具有某些新的特征，值得一提。

第一，此次兴教的中心人物宋朝伦，虽不是豪门大富出身，却也是一方颇具影响且广有田产的富户，他的种种劣迹，使这次无为教活动染上了相当浓厚的狡诈、贪婪的色彩。宋朝伦不仅有雇工，且有佃户。他将雇工宋理收为义子，把佃户王贤朋安排为北盘首领。不仅如此，他还为其女儿招赘了一位永宁县生员陶文稷当上门女婿。而这个有功名的秀才，竟也甘心出钱入教，"领有授记，并代写收钱字帖"。这位颇具权谋手腕的宋朝伦，成了事实上的教主，以代岸前，东盘主，招徒送授记，收受香钱，除本身田产收益之外，又打开了一条滚滚财源。于是财色欲望膨胀，鸡奸名义上教主孙学海，与被捧为仙姑、菩萨的干女儿通奸。如此财色俱贪的人，必然会追逐权力，掌握教权还不够，更萌发了政治野心。于是才有所谓"百万雄兵"、"寻得弓长一字箭"（弓长指张保太）、"琉瓶古阁重再整"（指重整成都平原）、"三阳旗挂我王王"等柬帖隐语编造出来。尽管宋朝伦在供词中一再为自己打掩护，说是胡编乱造的，但其野心却已跃然纸上。

第二，为了笼络人心，引诱大乘教旧教徒甘心入教听命，宋朝伦等不仅处处模仿张保太、刘奇原来做法，还假托孙奎未死，将孙奎之子孙学海拉来当名义教主。而舒文清、王文选等原大乘教成员，则都委以重任。这表明，原大乘教尽管遭到当局那么严酷的镇压，其信仰却仍牢牢地保留在人们的心灵之中，后起的流裔支派，不得不用种种手法，唤醒旧信仰，召唤旧亡灵，即只有借助旧的偶像，才能树立起对新教主的尊崇。这恐怕是民间宗教的一条带规律性的手法，不过无为教表现的更为粗俗罢了。

江南地区张保太大乘教余党，也并未完全销声匿迹。乾隆三十三年（1768），江苏时济和尚龙华会案内的残存教徒和远在甘肃配所流犯互通声息，妄图复教。其活动规模很小，可算是鸡足山大乘教的回光返照吧。

正如乾隆曾经预断的那样，此次旧教复萌，确实是因为时济所传大乘教经卷，被信徒秘密收藏起来，二十年后又被挖掘出来，以旧经典为据，重新行教。

此次兴复旧教，涉及溧阳、荆溪、宜兴三县三股教徒，为首者为宗正虔、史起润、朱玉成、蹇正祥等。他们都是时济的徒弟或徒孙。其中的宗正虔，就是乾隆九年蒋祖法等十三人饿死水平王庙时，幸存二人中的一

个。他们分别利用大乘教经卷《母生三教》、《三教指南》、《根宗命脉》和《四经科》等倡教招徒，以所谓龙华会、三官会等名目，按时集会敛钱，并与数千里外的流犯张仁和杜玉梁取得联络，通送情报。不意在乾隆三十三年（1768）下半年，被当局发现缉获追查，并移咨甘肃，将张仁和杜玉梁重新拘捕。在江苏和甘肃两地案犯家中，搜出经卷多种及来往信函、诗歌等。首从各犯均受到严厉惩处。

乾隆三十三年（1768）以后，就再也未发现打着鸡足山大乘教支裔流脉的旗号出现的教派活动，至于谈到受其影响的教派，则所在多有。

五　鸡足山大乘教对后世的影响

大乘教从张保太开堂创教时起，到乾隆三十三年（1768）最后一次复教活动止，前后历时达八九十年之久，波及范围则有近十省之广，对清中、末叶民间宗教及清朝对待“邪教”的政策都有深刻的影响，可以毫不夸张地说，它足以与北方的八卦教、江南的老官斋教齐名并列，实为清代影响最大的三个民间教派。

张保太在云南大理鸡足山下创立大乘教，恰好是在康熙二十余年。当时，平定三藩之战刚结束，海岛台湾也归于一统，陆靖海晏，大清帝国走上了“太平盛世”。但在西南边陲的云南大理地区，政治小气候却与全国大局势有所差异。那时，一度恢复起来的“汉家威仪”又重新被强行去除，民族意识仍然很强烈。因此，作为社会意识形态的宗教，不可避免地打上时代的烙印，掺进某种民族意识，与政治发生某些牵连。这一特点，特别是当刘奇接掌教权以后，更趋强烈，甚至密谋策划改朝换代，觊觎皇位。这一点，不仅对大乘教，而且对后来的不少民间教派乃至帮会，都产生了重大影响。也正是由于大乘教具有这一特点，给予乾隆皇帝以强烈刺激，使他感觉到那些秘密活动在下层的“邪教”，似乎都是一些企图推翻清朝统治的潜在势力。如今这支大乘教竟然蔓延发展成牵连十省的组织网络，对朝廷无疑构成了严重威胁。所以，鸡足山大乘教案引起了乾隆的高度警惕，并以此为转折，改变了过去对待“邪教”尚不过分严厉的措置，代之以从重从严的镇压政策，严厉驳斥或惩罚一切对“邪教”有任何犹疑或宽纵态度的官吏。乾隆在审处大乘教案犯过程中规定的量刑标准，规范了此后清朝一代对民间宗教的处理尺度。故在本章中，特别重视乾隆对鸡足山大乘教所作的朱批和下达的谕旨的征引，因为当时皇帝的旨意、祖宗的圣训，就是全国都必须遵循的神圣法律。

其次，由于鸡足山大乘教波及面甚广，它在组织、教义和活动方式等方面，对此后的不少民间教派，特别是西南地区和长江两岸的教派，都有重要影响。即使传承来自滇、黔、川、楚、陕五省混元教、收元教大起义中的教派，也可以找到大乘教的蛛丝马迹。其中影响最大的恐怕是青莲教。

当然，青莲教并不是鸡足山大乘教的一个支派。可是到了嘉庆、道光年间，青莲教的势力向贵州、四川和湖广地区发展，其掌教祖师袁无欺、杨守 -，以及掌管川、陕、甘教务的李一沅，都是贵州或四川人。他们无疑都受到长期在滇、川、黔孳蔓生长的大乘教的熏陶，从中吸收思想营养，而且在教义和组织上也呈现出互相融合的现象，以致为了避免政治上的迫害，有些地方的大乘教改称了青莲教。比如：青莲教所宣扬的教义：弥勒佛降世，收圆普度，共赴龙华大会等，同样也是大乘教的信仰。查出青莲教的经典《东明律》、《推背图》、《风轮经》、《九莲宝赞》、《托天神图》和《无上妙品》等。[①] 其中《东明律》，显系大乘教教主刘奇所撰《东明历》的翻版。而且，青莲教的传教方法，也一如大乘教一样，乃是面向全国，各省都派专人去开荒办道。

特别应该指出的是，道光二十年（1840），在湖广发现了一起以红阳教名义传教授徒的案件。但认真考察一下，其所传授的经典和活动方式，都与大乘教大同小异。

据湖南巡抚裕泰奏折中追述：道光十四年（1834），有云南人黎明占来湘阴行医，与张秉乾会遇。黎称红阳教坐功运气，持斋诵经，系上乘大道，如能受戒学习，可以消灾祈福。张秉乾遂拜黎为师，誓吃长斋。黎明占传给张《四京科应》、《九科受戒书》各一本，《道岸前字》二本，并令供奉无生父母牌位。黎明占因病回云南后，张秉乾即起意传教授徒。当年三月就有黎有常、黄刘氏等共十七人先后拜张为师，每人各出三百文，买备香烛。后张秉乾又与其子张德辉商谋，在每年正月十五、四月十五、七月十五、十月十五，即天、火、地、水四官会期，约集教徒做会念经，收受香资，分别享用。张秉乾于道光十五年（1835）病故，其子张德辉与黎有常、黄刘氏接续倡教传徒，并通过湖北蒲圻县人汤濬彬（张秉乾早年在湖北贸易时的朋友），将红阳教传入湖北。至道光二十年（1840），湘阴县访获习教之张德辉等二十一名，究出这起红阳教传教确情。[②]

---

① 《朱批奏折》，道光二十五年三月十九日陕西巡抚李星沅奏折。

② 《朱批奏折》，道光二十年四月十四日湖南巡抚裕泰奏折。

湖南湘阴和湖北蒲圻发生的这起红阳教传教授徒案，实为鸡足山大乘教的个别骨干分子（如云南人黎明占）外省传教中的一例。当然，这绝不是孤立偶然事件，它证明大乘教并未被乾隆年间十数次的追捕、镇压所消灭，它的“火种”不仅仅深深埋藏在信徒的心中，而且还与其他教派融会结合，以各种名目，如青莲教、红阳教等等，继续传播发展，只不过很少被当局发现而已。否则，就无法理解，时间过去了近百年以后，还会有这位云南人黎明占，携带原大乘教的经书，长途跋涉，到湖南传布教义，落点收徒。黎明占显然不是孤立无朋的个人，也不可想象，他行医数千里，只是到了湖南湘阴才突然开口传教。

总而言之，鸡足山大乘教虽被乾隆皇帝定为“邪教之尤”，决心斩尽杀绝，但对于一种受到群众欢迎的信仰，是绝不是用禁令和杀戮手段所能消灭的。大乘教在全国近十个省里撒播下的“种子”，深深埋在了信徒的心田里，不仅能发芽生长，且能传种接代，嫁接再生。尽管有的植株被连根拔掉，或遭到连片的砍伐，而那些残存下来的植株，又会孳生蔓延。特别在滇、川、黔老根据地，大乘教一直保持着相当大的潜力，清末民初盛行的归根道，就是从其教义中汲取了思想营养。

第二十章　廖帝聘与真空教

清朝自康熙末年起，与国外，特别是西方列强很少交往，这种情况一直到道光二十年（1840）鸦片战争爆发，才发生大转变。从此，西方资本主义各国的势力在一系列不平等条约的保护下，纷纷侵入中国，腐朽的大清帝国面临内忧外患交困的危局。正是在这种社会背景下，在赣南寻邬的偏僻山村产生了一个新兴的民间教派——真空教。

真空教以戒除鸦片、为人治病相号召，宣扬一套“复本还原，归一归空”的教义，且不行斋戒，可食荤酒，赢得了备受鸦片之苦的广大民众的信仰，因面迅速传播开来。从赣南传布到江西全省，再发展到福建、广东及国内十多个省市，乃至递传到东南亚各国，成为晚清到民国期间一支颇具影响的大教门。对此，早已引起我国学术界和国外汉学家的重视，先后发表了一些研究文章，如已故罗香林教授所写的《流行于赣闽粤及马来亚之真空教》，就是一部很有分量的著作。该书从社会学的角度，对真空教做了系统的研究。本章以清档案史料及罗香林教授研究为主要依据，对真空教的发生发展及其教义思想，做进一步的探索。

一　廖帝聘创立真空教

真空教的创教祖师是廖帝聘。

廖帝聘，号兆空，字达群。江西省寻邬县桂岭堡水东村人。父交泰，母赖氏。道光七年（1827）四月初九日，生于一个殷实农民家庭。兄弟六人，帝聘居长。自幼聪颖，不苟言笑，喜静坐冥想。七岁读书，课儒业，遍读四书五经，对《大学》、《中庸》尤有心得，惟不喜制艺词章。长大后，未参加科考，即在本邑习商。二十岁时，娶妻王氏，生女不育，不久妻亦病殁。经此沉重打击，廖帝聘遂萌生入山修道之意，但受父母阻拦，未能成行。到三十一岁时，决意出家礼佛，自言：“红尘羁绊终无了期，

若不下决心，行将就木，奚论成道。”遂于咸丰七年（1857）上元日赴邑北云盖峰古刹，拜刘必发长老为师。

云盖峰在桂岭堡西北，距水东村约三十里之三标堡处。因“四时云气如盖”而得名。山寺原为大乘门长老邝青山修行成道之处，而刘必发即为青山之法嗣。廖帝聘既拜师修道，刘必发长老则示以圆通妙诀，令其修习。数月后，师徒移栖同邑之修觉山。廖在此苦修达六年之久，日则耕锄砍柴，夜则参禅入定，寒暑无间。一次，刘长老命廖帝聘反复诵读罗祖五部经，作为参悟的主课。四个月后问廖曰：“此经以何为始？以何为终？”廖答曰：“经以空为始，以空为终。”至此，廖帝聘已渐入“悟境”。

从廖帝聘师承于“大乘门”邝青山之法嗣刘必发长老，以及长老令其诵读罗祖五部经可知，廖氏所创的真空教显然与罗教——大乘门（大乘教）有血缘关系。因此，有必要把罗教——大乘教在江西的传布情况，做扼要介绍，以明真空教之思想渊源。

康熙六年（1667），大乘教已由直隶传入江西，但当局查办罗教案则在雍正七年。据雍正七年（1729）档案记载：福建查获罗教一案，汀州罗教徒张维英、聂君龙供出：“江西抚州府有请经之陈万善一犯。”[①] 尔后遂转咨江西查拿陈万善。江西巡抚遂在奏折中，概述了江西罗教一大乘教的传布情况：

> 据南安、赣州、吉安、瑞州、南昌、抚州等府查有王耀圣等一百二十三人，又僧人海照等六十八名，缴送经卷四十一部。各该府咸称，查出之人在城者习手艺，在乡者务耕作，止在家吃素修行，又名大成教、三乘教。……闻其经卷有《净心》、《苦工》、《去疑》、《泰山》、《破邪》五部名色，皆杂引释道言语，凑集成文。……再抚州向有习教之陈维善……查明维善已经是身故数十余年，现今止存伊孙陈兴隆，并不习教。[②]

当时，陈万善已死几十年，仅以此例推算，罗教从北方传入江西，至少当在康熙一朝，而从浙江传入时间还要更早。[③] 再者，追溯抚州陈万善所宗罗教传承由来，则源于浙江庆元县姚文宇家。这在江西巡抚开泰奏折

① 《朱批奏折》，雍正七年十月二十一日署理福建总督印务吏部左侍郎史贻直奏折。
② 《朱批奏折》，雍正七年十二月二日署理江西巡抚印务太常寺卿谢旻奏折。
③ 参见本书有关“江南斋教”的内容。

中叙述得十分清楚。

> 据案犯姚家震供：从前江西抚州府临川县地方有个斋头，名叫陈万善。原是小的祖上教下的徒弟，曾起有斋堂。小的家里姚焕一被他叫去，就在那里居住，养有儿子叫细妹。康熙五十四年（1715）小的到那里走过一次，听见他们说赣州也有斋堂。……如今姚焕一、姚细妹、陈万善都死了。……据赣州府属石城县详称：察访该县高田地方，有吃斋念经之姚文谟，密拿到案。……讯据姚文谟供：小的祖居浙江处州府庆元县，父亲姚焕一，乳名细妹，移住抚州临川县。……父亲的师父叫陈万善，法名普万。因雍正七年查拿罗教，有同教的黄子敬在石城高田住，小的携妻蔡氏逃奔他家，就租了黄子敬房子居住。……从前石城县高南峰、雷峰岭两处，原有斋堂。经前任杨知县任内查明烧毁了。①

然而，江西罗教—大乘教，似不仅这一个来源，尚有从其他途径传入者，此支并与赣南廖姓有瓜葛。据教徒沈本源供：

> 小的三十一岁，长汀县人。父母已死，自幼卜卦为生。乾隆三十六年（1771）到江西宁都州黄坡地方，拜廖慧恩为师，崇奉罗祖大乘教。②

经严加刑讯，沈本源续供，廖慧恩是罗奕祥的徒弟，罗奕祥是孙先茂之徒，而孙先茂则拜詹明空为师。复追查詹明空，得知其早年从外省信从罗教，乾隆二十七年（1762）回江西赣州府宁都狮子岩地方，授徒传教，徒众甚夥。据江西巡抚郝硕奏称：

> 石城县民詹明空，幼失怙恃，飘落在外省。乾隆二十七年回籍，信奉罗教。因宁都州狮子岩地方幽静，迁住焚修。嗣以山路艰于行走，遂在山下盖屋居住。乾隆三十年（1765）有伊表弟陈必先来石城相依种地，因拜詹明空为师，皈教持斋。此后詹明空遂陆续收徒谢云章……等十二人。……詹明空自收徒以后，每以得受异徒高位自置，

① 《朱批奏折》乾隆十三年十一月二十四日江西巡抚开泰奏折。

② 《朱批奏折》乾隆四十五年十二月初五闽浙总督富勒浑奏折。

倡为“阿弥陀佛”四字，分贴“性命心意”之说，授其徒众。①

察此支詹明空所传罗祖大乘教，既不起以“普”字为号的法名，亦不追溯浙江庆元县姚姓祖师，而是直追罗祖，显然传承有自，与前而所引陈万善一支殊途。再者，此支传播地理位置与廖帝聘家乡寻邬毗邻，其骨干教徒中已有廖姓和赖姓出现，而从传播时间上与大乘门之邝青山长老传教时间亦相当接近，由此可以推断，在乾、嘉时代罗教已传入寻邬。而邝青山与上述罗教分支似有传承关系。况且，江西之大乘教徒中，有不少人本身就是和尚，如詹明空。前面所举雍正七年（1729）江西巡抚折中即开列“僧人海明等六十八名”，更说明佛教与罗教相融合在江西已是普遍现象。无怪乎廖帝聘所拜的师父刘必发长老，名为佛僧，实为罗祖大乘教的信徒。而作为真空教的创教祖师的廖帝聘，也是从反复研读罗祖五部经，体认出“经以空为始，以空为终”，豁然有悟。不过，这只是悟出真空教教旨的初步，距其最后创立真空教还有一段距离。在云净子所撰《真空祖师全传》中，描述了廖帝聘悟道成真的具体过程。其言曰：

> 适一日，值佳节良宵，廖氏方凝神默坐，忽见一神尊出现，前谓之曰：“子非凡体，乃无极化身，当为空中教主，不必持斋戒杀，以自小分量。”此神尊发出灵光一点，如系珠，垂入廖氏心坎。又后数日，廖氏在定中，复见神尊，金光灿烂，径临其前，赐食物二，一为素菓，一为鸡蛋。并谕之曰：“汝欲自己成果？抑欲普度众生？如欲普度众生，则当开斋破戒。”廖氏即接鸡蛋食之。醒后犹觉有物在咽。自是必食荤骰，道意乃乐。并了悟曰：“吾今既参破乾坤，洞明空中大道矣。此道以五皈为真谛，以四考为法门；接清化浊立外功也，复本还原修内果也。”②

当然，这只是廖氏及其信徒们编撰出来的悟道神话，用一位尊神启示的形式，来证明廖帝聘所悟出的真空大道，是神明所钟，“普度众生”的法宝。至此，廖帝聘真正“悟道成真”，在持戒问题上独辟蹊径，既不宗佛，亦不宗主大乘教，采取了食荤修道的立场，从而与罗教划清了界线。

---

① 《朱批奏折》，乾隆四十六年三月十四日江西巡抚郝硕奏折。

② 转引自罗香林《流行于赣闽粤及马来西亚之真空教》第三章。此后凡引此书者均注以“罗氏《真空教》”。

因为罗祖虽不倡焚香上供，坐禅诵经，视山河大地为大道场，但于茹素吃斋一项，却格外执着，坚决不动摇，以致江南的罗教被俗称之为“斋教”或“素教”。因廖帝聘以神尊警示，普渡众生为号召，违背师训，一改长斋之习，公然吃荤酸酒肉，在奉佛持斋的修觉山则再也呆不下去了。于是，只得辞别刘必发长老，下修觉山，回到故里廖家所遗的别墅黄畲山培桂园，继续修道。他昼夜登山静坐，勤修内功，体认益深，更坚定了创立新教门的决心。于是，融会贯通各教经典，独断于己，撰写出《报空》、《无相》、《报恩》和《三教》四部五册宝卷，作为空道教义，标志真空教的正式创立，时在同治元年（1862）。

然而，在江南地区下层民众中，茹素、吃长斋，有着深厚传统。正统的佛教、道教且不说，就以民间宗教而言，宋元时期的白莲菜、吃菜事魔的明教，明末及整个清代遍及江西的罗教一大乘教，都一律讲究吃斋礼佛。所以，廖帝聘要突破斋戒这一大关，绝不仅仅是受了什么莫须有的神明点化，应该还有思想意识上更直接的原因。依据真空教融会三教，“皈一”、“皈中”、“皈空”的教义和强调顺其自然的静坐心法，明显地使人感觉到它是受到了林兆恩三一教的启示。

林兆恩在明嘉靖万历年间创立的三一教，至明末，已远传至江西、江苏、安徽等省，三一教的教义思想和经书则波及更广。江西与福建仅武夷一山之隔，而赣南的寻邬，更地处赣闽粤三省毗邻地区，林兆恩的三一教对这一地区的影响是应有之意。如林兆恩的叔叔林万潮，就曾任赣州知府，并死于任所，林兆恩亲赴江西，料理叔父的丧事。林兆恩创立了三一教之后，又曾经数度到江西宣讲教义，赣省信仰三一教者云集响应。例如，隆庆三年（1569）二月，“教主（林兆恩）欲往武当山不果，遂留江西万年邑。时途中执瞻礼者云集道，拥不得行。洪义谊、洪嘉善资二百余金，为教主建院，以讲明心性及非非三教，归儒宗孔，以继往哲，以易天下万世之心”。[①] 又，“万历元年（1571）癸酉春二月，教主往江西，寓豫章北沙寄室。王子贵戚戚虚怀问道，或有以烹炼飞升之术质者。教主惟以心圣语之，无不悦服。时著《豫章答语》及《豫章续语》”。[②] 最为关键的是，廖帝聘所创真空教教义，很多与林兆恩三一教教义相符者。林倡“归中”、“归一”、“虚空粉碎”，总谓之中一道统；廖则讲究“五皈”，其中亦言“皈一”、“皈中”、“皈空”。廖氏的静坐法，称“无为静坐法”，强调一任心诚而贵自然，无舌

① 《林子本行实录》五十三岁条。

② 《林子本行实录》五十七岁条。

顶上腾之类故作拟议安排之举。而林兆恩所创艮背行庭之法，原意也重自然而然。例如，林兆恩“往武夷山修止菴，及珠廉洞，登接笋峰。见翁离阳、刘古松二人运气，教主曰：不运气气自运，运气反令气不顺。君不见苍苍上浮之谓天，北辰居，玉气宣，夫何为哉？任自然。……太极一立自然倒颠，上升下降无休歇，天地日月都回旋，为无为，玄更玄”。[①] 更主要相同之点是，林兆恩的三一教反对忌荤戒酒的斋戒。谓之曰：“酒能行血，肉能生血，不必禁之。惟在勤持心法而已。若一心于道，一心于药，则心不专，病安能治。其厌师巫鍼灸，亦是此意。”[②] 这一点也恰与廖帝聘反对忌食荤酒的斋戒相一致。最后，廖和林一样，两人均以静坐心法为人治病疗疾，作为引人入门的手段，以推行其教。

仅举以上数端，足可以看出，廖帝聘无疑是受到了林兆恩及其三一教的影响。只不过廖氏本人从未提及，或许是一种潜移默化的影响罢了。

廖帝聘自创立真空教以后，惟思空道的流行，必须以助人戒除鸦片烟瘾为先导。因为鸦片烟早已成为社会之公害。自清朝中叶以来，英帝国设立在印度的东印度公司，通过广州口岸，走私销售鸦片，国人吸食鸦片者愈来愈多，就已成为重大社会问题。清廷在嘉庆十八年（1831）曾下令禁止鸦片，后继者道光皇帝又三令五申严格禁烟，但是均收效甚微。直到林则徐担当起禁烟大任，以钦差大臣前来广东，坚决果断地收缴焚毁鸦片，以示绝决。这一行动引起殖民主义者的疯狂仇恨，终至发动了中英鸦片战争。不幸中国战败，被迫签定了屈辱的南京条约。鸦片烟不但未遭禁止，反而在不平等条约的保护下更加肆无忌惮地向国内倾销，致使吸食者骤增，为害愈烈。凡染上烟瘾者，形同痼疾，轻者损体耗财，重者则家破人亡，成为社会之公害。赣南地接广东，则首当其冲。廖氏有鉴于此，乃日日向四邻百姓劝诫说：

> 吾道能为人戒烟治病，勿用药方，勿用杂法，只须信心跪拜，向空静坐，接清化浊，其瘾自脱，其病自疗。[③]

民众饱受烟瘾之苦，皆纷纷趋前，欲试其效。廖帝聘遂于培桂园开坛度众。一时求戒烟治病者接踵而至。廖氏戒烟之法是自己闭目凝坐，令求治

---

① 《林子本行实录》五十一岁条。
② 《林子本行实录》三十五岁条。
③ 云净子：《真空祖师全传·普渡》，转引自罗氏《真空教》，第42页。

者跪拜对坐，以静坐之法，接清气，化浊欲，假以时日，果然奏效，戒烟者烟瘾脱除，遂广为宣传。自设坛以来，又二十余日，治愈瘾病疾苦者甚多，纷纷赞颂空道之灵验，而信者愈众。皆尊廖帝聘为祖师，或称之为"仙伯"。

真空教创立后，为以教养教，特定出教规：凡求戒烟或治病者，每人纳米三升，供献钱六十文，或送以鸡鸭并檀香烛茶等物，以示助教心意。此后，信仰者越来越多，竟有为推广空道，而举家罄财助教者，廖帝聘也声名日著，而且各地纷纷效法，请师设立道堂。于是，真空道在赣南骤然兴起。

还必须提及的是，曾有人说真空教的创立，似乎也受到了西方天主教的影响。对此说，我们则不敢苟同。真空教创始于同治元年（1862），此时，正值鸦片战争及太平天国之后，人民群众，特别是偏僻的农村地区，对外部世界、西方列强仍很不理解，怀有深刻的恐惧和仇恨之感。迄今没有史料说明，地处寻邬山村中的廖帝聘，曾经接触过天主教，即或有所风闻，也不可能从中汲取思想营养。所谓天主教影响者，罗香林教授在其书中，仅提出两点。其一是重视十字。罗举出廖祖的大弟子凌邦璧居住在凌富村十字石。认为："此十字石，号为寻邬乡里名称，然必其地先有曾镂刻十字之石块，然后居民始得以之为地名。而此镂刻十字之石块，则必与公教（天主教）昔年之墓地或教堂有关。"[①] 此说之根据实难成立。照理，一般村里名称皆源之久远，陈陈相因，数百年不一变，几乎使后来者不明其来历。十字石亦如此，当远早于天主教来华前就已得名。不然，《水浒传》中"十字坡"不是也可以当成天主教的遗迹吗？其二是在十戒中有"勿信偶像"和"勿迷信风水"两项，也被列为受天主教影响所至。殊不知罗教同样反对偶像崇拜，认为一切"铜佛、铁佛、泥塑木雕"都是着相，"凡所有相，都是虚妄"，这是受佛教禅宗的影响，即心即佛。同时，还反对信邪、烧纸，法水念咒一类迷信活动。总之，说廖帝聘同治元年创教时即已受西方天主教影响，证据似嫌不足。到后来，民国时虽有人，如谢竟演撰《廖道师传》中谓："廖老祖师教门，适合二十世纪新潮流。……阐以五皈四考之义，冶儒、释、道、耶、回为一炉"，也仅仅是有鉴于真空教义的发展演变，即适合新潮流的需要而逐渐追加到真空教教义上去的，显然不能借此而推断，廖帝聘创教时就已有此意。

① 罗氏《真空教》第二章。

二　真空教的教义与修持

真空教教义，主要内容表述在廖帝聘所撰写的《报空宝卷》、《无相宝卷》、《报恩宝卷》和《三教宝卷》等四部经典中。而廖在撰述这几部宝卷时，所依据的则是罗祖的五部六册经。他自言："厌罗祖经之繁，而选《龙经》之精者，并儒、道二教之经，而成四部五册。"[①] 其中所谓《龙经》，即指罗祖五部经。

有关罗教五部六册宝卷的教义思想，已有专门章节阐述，在此就不赘言。通观廖帝聘所撰四部五册经，确有一些段落，是一字不差地照抄于五部经。但是，廖帝聘毕竟是生活在距罗梦鸿三百年后的时代，社会的形态已经发生了重大变化，就连罗教本身的教义思想也在不断演进发展，所以，真空教的经典四部五册也与《龙经》有较大的不同，当然有所前进，有所创新。其中心的一点，是将罗教教义中有关真空、真空法的观念的内涵，加以引申，扩充，并发展成为一个独立的体系。

罗祖五部经中，涉及"空"、"虚空"、"真空"及"真空法"等观念，几乎比比皆是，并认为只要悟得"真空法"，即可悟道成佛。这在罗祖苦功悟道过程中，曾是他参悟的核心内容之一。如曰：

> 想当初，无天地，什么光景？空在前，天在后，真空不动。天有边，空无边，佛的法身。[②]
>
> 忽然参透虚空，未曾无天无地，先有不动虚空。无边无际，不动不摇，是诸佛法身。乾坤有坏，虚空不坏，是佛法体。[③]

而且已参悟到"三千诸佛何处出？本是真空能变化"。"有人晓得真空法，本性就是法中王。"大胆提出"娘是我，我是娘，本来无二；里头空，外头空，我是真空"的法我两忘，主客一体的观点。在罗祖最终悟道成真的关键时刻，曾有神明——"老真空"出来警示和点化，才使他攀上了彻悟的高峰。[④] 罗祖死后，其衣钵传人，继续发挥"真空"、"真空法"之义，

---

① 《空道渊源记》，转引自罗氏《真空教》第六章。
② 《苦功悟道卷》。
③ 同上。
④ 同上。

续有四祖孙真空撰《真空扫心宝卷》和八祖明空撰《锁释印空实际宝卷》。

廖帝聘则以罗祖“真空”、“真空法”的义谛，作为创立真空教的思想依据，将“老真空”从梦中的神尊转化为现实的真神——真空祖师。

真空教的四部五册经典，第一部名《报空宝卷》，亦称《首本经卷》、《报空真经》。一部一册，不分品。每段之后，都缀有“复本还原，归一归空就是”。卷后则附有《罗祖咒》和《摩诃般若波罗蜜多心经》。惟《心经》已与佛经原本不尽相同，个别字句有所改动。而且，在每段之后加“复本还原，归一归空就是”的缀语与卷后附《罗祖咒》、《心经》，在其他各部宝卷皆同。

此卷的中心，在阐释真空大道的含义，认为皈依空中大道，即如“归空家乡，家乡就是真空”，归空归家，则“快乐无穷尽”。再者就是演说：“大道如意，真空祖师，四月初九生。知恩者，当天跪拜，有求必应。”并谓“空身是大身，无所不在，无所不能，是谓无极身”。而廖祖就是无极圣祖的化身。

第二部《无相宝卷》，亦称《无相经卷》，《无相真经》。一部二册，不分品。

此卷比较长，分为两册。其中心在反复阐明一切事物与现象，都是无极真空变化妙用。天地日月，春秋四季，男女万物，无一不是无极变化，一根发生。“乾坤世界，一体同观，这便是归家神通，睹面神通。”凡不解此义者，“都是忘恩背祖人”。

第三部《报恩宝卷》，亦称《报恩经卷》，《报恩真经》，一部一册。

此卷最短，其中心意在报恩二字。无极圣祖拯救世人，脱离苦海，恩重如山，必须虔诚报答，信心永不动摇。内中，还照抄了罗教中的十报恩。最后，则专讲祈福禳灾，祈求戒烟治病，“道门兴盛”，空道昭显，有求必应。

第四部《三教宝卷》，亦称《三教经卷》，《三教真经》，一部一册。全文分《老子道君破道清净经品》、《佛说高王观世音经》、《高上玉皇心印经》、《太上老君说常清净经》、《大学一首》、《中庸一首》六段。

其中所引道、佛、儒之经典，仅用所需的一小部分，也多不用原文，而是改为唱词，构成宝卷形式，目的端在阐明空道。且举《老子道君破道清净经品》为例：

> 太上老子《道德经》曰：夫道者，事物当然之理，亘古今，穷天地，如原气之运行四时，何曾一时暂息。……又曰：大道无形，生育

天地，大道有情，运行日月，大道无名，长养万物。吾不知其名，强名曰道。……真常之道，悟者自得，得悟道者，常清净矣。又曰：既入真道，名为得道，虽名得到，实无所得，为化众生，名为得道，能悟之者，可传圣道。复本还原，归一归空就是。

接下来则是大段七言唱词，任意发挥，敷演空道。

在四部宝卷中，一再阐扬廖帝聘是无极圣祖托化，他降世救劫，普度众生：

三教圣人说妙经，引导众生入此门。今逢娑婆末劫世，三教法脉已凋零。……天下教门乱纷纷，迷昧众生无投奔。无极圣神来投化，托化廖祖谈真乘。至哉祖师早悟此，早证无极法性身。无上妙法号其深，方方显迹度众生。天下众生能悟此，同证无极一体身。……空祖原是空生子，显扬空道度众生。①

而且进一步指出："真空祖师，教者无边一体空，无体无身体皆空。祖师空身是大身，大身是空身，空身大身原是一，一者本是无极身。"②即言真空祖师，散者无边，无所不在，无所不能，本是"无极身"。而这个"无极身"亦名"空身"，也就是最高本体，宇宙万物，皆由此生，皆由此化。《无相宝卷》云：

想当初，无天地，先有本体。想当初，无日月，先有空身。想当初，无仙佛，先有本体。……想当初，无男女，先有空身。……未曾初分先有空，今朝如何不承当？谁人参到这地步，才是信心悟道人。③

世上众生，皆由"无极"一气发生，只要信奉空道，虔心努力，静坐参悟，接清化浊，复本还原，即能归一归空，归空家乡，与道同体，返朴归真则自在纵横，安享极乐，永无生死。故云：

天里地，地里天，原是一气。诸男子，灵光性，一气发生。……

① 《报空宝卷》。
② 同上。
③ 《无相宝卷》。

四生里，灵光性，一气发生。……访明师，求正法，躲离四生……会得参，刹那间，永无轮回。又不垢，又不净，不增不减。又不生，又不灭，长生不老。①

又云：

人人有个法中王，本性原来是无当。行走坐卧无少欠，终日现身亮堂堂。有朝一日离四相，法身常住放毫光，聪明作急依我劝，作急回头奔天空。我今已得安身处，万物皆空独为尊。我今已得安身命，本无一物独为尊。②

由此可知，廖帝聘是将罗教的庞杂教义一体化，以“真空”之意一以贯之，一齐穿纽。即“无极身”——“大身”——“空身”，皆是一，它就是宇宙万物的最高本体，而凌驾其上的主宰者是无极圣祖。这个无极圣祖又投胎托化为真空祖师——廖祖。他降临凡世，拯救陷入末劫的众生，无所不能，无所不在，创立空道，慈航普度。而世上人都是无极一气发生，皆有佛性。只有投明师，悟空道，就是复本还原，归一归空，得到超升。究竟得度与否，关键在信空道，拜祖师，悟真空，才能复本还原，归一归空，与本体合一，则永无闪失，永续长生。所以，在真空教讽诵经卷时，每一小节都要反复重唱：“复本还原，归一归空就是。”

廖帝聘为了使真空教教义更加一目了然，人人皆能懂得其中妙理，特经过深思熟虑，先后悟出空中图、三教图，空字图和无空图等四图，为传教者和受教者提供方便，即筑起从参修到悟道的桥梁。

空道尽管有经典教义，还有阐道悟道的四张图，但一个人要真正达到见性明心，“与空和弥陀同肩”，实际上确也不是一朝一夕的事。不仅仰赖明师指引，“点玄关”，而且还得依靠自己下一番勤修的苦功。在实际的修持方面，真空教似与罗教所一贯强调的顿悟法则有分别，它是将顿悟与渐修结合起来。每个加入空道的信徒，都必须遵从“五皈”，接受“四考”，还要严格遵守“十诫”，诵经仪式，练习无为静坐之法，等等。

关于“五皈”、“四考”，廖帝聘在其悟道之初，即作为立教根本而提出来。他曾说：“吾今既参破乾坤，洞明空中大道矣。此道以五皈为真谛，

① 《无相宝卷》。

② 同上。

以四考为法门；接清化浊，立外功也，复本还原，修内果也。”①

五皈：1．皈依，“心与道合，须臾不离”。2．皈中，“不偏不倚，无过与不及”。3．皈正，“洁心自爱，磊落光明”。4．皈一。5．皈空。虽总名为五皈，但要以皈一皈空为最终的落脚点，“一”、“空”与“无极”，是万物之本体，是空中大道的真谛所在。

四考：1．考真，乃守己之义，葆守真元。2．考直，乃诚实之义，表里如一。3．考愿，乃坚真之义，一心向道。4．考舍，乃牺牲之义，解脱羁绊。所谓法门，就是要求每人每时每刻都要以“四考”省察自己，修身养性。

真空道的戒律，称为十诫。每个教徒必须遵守，违犯者则要受到惩罚。

十诫是勿淫欲、勿盗偷、勿赌博、勿奢侈、勿骄傲、勿吃鸦片、勿说诳言、勿信偶像、勿迷信风水、勿忘恩负义，忤逆伦常。

四考偏重于个人的自我修养，即一种内省的工夫。十诫，则是互相监督，共同遵守的戒规。两者均属于真空教的宗教道德部分。每个教徒都要自觉地克己自律，克服和抵制各种恶习，学好向善。同时，也是检验信徒对空道和空祖是否虔诚的标准。

遵守诵经仪式和坐悟原则（即无为静坐法），则是教徒们修持的重要内容。

诵经，是真空教教徒最重要的功课，也是治病戒烟的重要手段，每个堂口都十分重视。黄畲山总道堂对诵经仪式有统一规定，共五项：

1．诵经请道，须照黄畲山出版的经卷，申请三段。即第一段“大道如意，复始空中，空中复始……祖师，灵光普照，变化无穷尽，无尽无穷”。第二段“虚空，天地本原，无极神通，无极化身，天地本原”。第三段“大道如意，真空祖师，四月初九生。知恩者，当天跪拜，有求必应。登高越好，空中拥护，赐福无穷”。

2．有人求福敬道，须诵《报空真经》一卷，至第三段宰性。

3．诵经须诚心注意，正直下跪，不得左顾右盼，并禁止拂扇吐口水。

4．诵经人之衣履须整齐，不得露臂、袒胸、或穿木屐。

5．诵经禁用歌曲腔调。

按真空教的四部五册宝卷，除叙事说理用的少量白文之外，诗、偈、十字佛等，都合辙押韵，讽诵时有一种自然调式，听起来悠扬悦耳。所谓“禁用歌曲腔调”云云，是避免用情歌小曲之声调，使庄严的诵赞流于俗媚轻佻。实际上，在真空教的跪拜、上供、静坐和诵经等宗教活动中，--

① 罗氏《真空教》第三章。

般均以诵经为中心，都有专门诵经生进行咏唱。关于这方面的情况，此前外人并不得而知，直到1985年河南出版了《真空教诵经曲调辑录》，才使我们打开了眼界。[①] 书里不仅记录了江西、河南两地诵经曲谱，且介绍了空道堂诵经的具体情景，是一本研究真空教的宝贵资料。据此，对真空道空教诵经仪式，作必要的补充。

诵经的内容和方式，可分为平日和节日两种情况。平日三堂经（早、午、晚各一堂），是每天的例行宗教活动。一般是由两名颂经生咏唱，一人领唱，一人附和。其时，红烛高照，檀香点燃，氤氲缭绕，经歌回荡，法器丁当，整个教堂里充满着肃穆神秘的气氛，令打坐者人静凝神，以收“精神治疗”之效。节日或祖师和其四大弟子的生日，都要实行大庆。这时，诵经人员增加，一人领唱众人附和，通常诵《报恩宝卷》，时间长时，四部经都要唱，以示隆重。

真空教经文咏唱的曲调，大致可分经头、赋、诗、赞、咒和经尾六类。咏唱经卷时，一律不用管弦乐器伴奏。赋和咒类的快速经调，多用木鱼击节拍；咏唱有正规节拍的经调时（如诗一类），则配以碰铃。此外，还夹之铜磬，多用于诵经开始与诵毕之后，每段之间或增强神圣气氛语句，也伴以击磬。当然，由于真空教流传地区广，各地曲调也有显著差别，如江西与河南，就是两套曲谱。[②]

坐悟原则：

1．坐悟场所，要环境清静洁净，空气新鲜，最好日间在树木荫翳之处，夜间在空旷之坪，最佳是登临高山；若无此等佳境，即亭子走廊或天台亦可；如在室内坐悟，则必须打开窗户，使空气流通。

2．坐悟要点：要心无罣碍，弗思弗虑；要合拢眼睛，身体正直，背勿靠椅；头颈要正中，弗俯弗仰；手足要放平，弗高弗低；口微开，不可紧闭，任其自然呼吸。

3．在坛中坐悟，求福人面对祖师座位而坐，老师坐于坛之侧旁。求福人已退，老师又须对着祖师坐位静坐。

4．学道人，须加工坐悟，日间尚可少坐一点，夜间至少须坐至子丑时。[③]

---

① 《真空教诵经曲调辑录》，1985年中国民族音乐集成河南省编辑办公室印，编辑整理者周斌。

② 《真空教通经曲调辑录》。

③ 《真空教道规》，转引自罗氏《真空教》第五章。

除上述规则外，尚有戒烟治病的一套道理和方法。这是真空教赖以招徕教众的重要手段，亦应归之于教法之内。其原理是：

> 廖老祖师，天赋灵明，必存慈善，悲众生之苦，亟思挽救之法，发扬空中无为大道，不用药饵治疗疾病，无论内症外患，以及因病吸烟，因瘾成病等，果能诚心遵法拜坐，无不立起沉疴，灵效神速，不可思议。①

初创时，廖祖用跪拜、静坐、诵经和饮茶这四种方法，为人治病戒烟，愈者成百上千。一般群众对此，颇感神奇，似有神明相助。于是廖帝聘名声大著，真空教也威名远扬。一般信徒则益推波助澜，神化其说，使空道治病戒烟之法，披上浓厚的神秘色彩。后来，进入20世纪，科学民主之风大倡。有识之真空教徒，在颂赞廖帝聘“独有超前拔后之本领”外，亦从医学理论上解释空道不服药而能治病戒烟的奥秘。如空教徒李汉藩所撰《真空教拜道不服药论》，即是如此。这样一来，就使建筑在神秘主义上的教理，穿上了理性化的外衣，从而满足具有一定知识水平人士的信仰需要，增强了真空教的适应性。

另外，真空教还对治病戒烟者提出六项要求，即“六仪”。实际上是要求治者出钱捐资，以“报答祖山诸祖师之恩典”。六仪即檀香、蜡烛、牺牲（空道讲究牲以敬道，代人消劫，代民祈福。牲者无非是鸡、鸭、猪之类）、茶仪、坛敬、谢礼等六项。出钱多寡，“或出求者之自由，或因道意之考愿，总要满堂中心性欢喜而已”。② 这六仪，从正面讲，则是求治者必要的酬谢，捐资助道；从负面讲，确有传教敛钱之事。

三　真空教的传播

廖帝聘自创立真空法门，即于同治元年（1862）在黄畲山培桂园开堂度众。一时间求戒烟治病者络绎不绝，信奉者也日渐增多。因而廖帝聘声誉陡起，真空教之势日长。不料，空道的发展，却引起当局的注意，并给廖帝聘招来一场灾祸。

本来清朝政府对一切民间宗教乃至集会结社，都一概禁止，动辄绳之

① 《戒烟治病说明书》，转引自罗氏《真空教》第五章。

② 《空道教规》，引自罗氏《真空教》第五章。

以法，处以酷刑。寻郜知县唐某，因见真空教信者云集，怀疑其为左道惑众，将不利于朝廷，遂于同治二年（1863）春，将廖帝聘拘捕，监禁达四月之久。其间审讯达七次之多，甚至动用种种酷刑，逼迫廖氏招供伏法。然而，廖帝聘信仰坚定，不畏刑罚，并侃侃陈词，缕述其救劫度众、戒烟治病的苦心，以至旁观者都无不动容。后经察访，廖氏所言，句句得实，县令遂将廖帝聘开释。廖帝聘和真空教经过这番考验，名声大振，远近来归者益众。

恰在此时，刘必发长老染病。廖帝聘闻知立即赶往修觉山探视，为师祈祷接道，侍奉弥勒，不离左右。长老临终时对廖言："今者观子诚心，知子不忘本根，即于此山开坛救劫，道必大显。"廖氏回答："此山乃吃斋之地，终恐遭人议论。"长老复曰："不必执斋执荤，道显即可居也。"言讫而逝。廖祖对前师生事死葬，守墓护庐，仁心孝义，为人称道。从此，廖帝聘重居修觉山，于原寺左侧另建道堂，传道授徒，果然应验发达。

同治三年（1864）春，廖帝聘决心将空道传授给其三弟帝佐及五弟帝召，以防自己遭不测时，有可靠之人接续传道。而其三弟五弟也确实忠勤爱悌，事兄谦谨，于道尽心，堪当大任。正是在此时，廖帝聘悟出《空中图》和《三教图》，悬于道堂，指图讲道。不久，又有同邑人赖仁章、凌邦璧和雩都张声见三人先后来归。他们都是先求戒烟瘾治病，后拜师入道。赖、凌、张三人，信道弥坚，且具有为空道献身之大志。廖氏深爱之，得其真传实授，后成为廖帝聘的三大弟子。从此，赖、凌、张各自独挡一面，努力扩展教务，使空教传播范围越来越广。故廖帝聘曾说："吾门之有三子，犹天之有日月星也。"后廖帝聘又先后收服会昌道士李运元和永丰佛门长老何上达，二人诚心弃旧图新，拜廖为师，执弟子礼。于是，廖帝聘道行远播，闻名江西全省。为了进一步扩大教势，廖帝聘遂于光绪十年（1884），携两弟及赖仁章、凌邦璧、张声见三子并李运元等，离寻郜出门布道。

第一站来到安远县，在泊竹园地方设点布道，并在此建立一所道堂，名曰："浮云山道堂。"道堂落成之日，廖帝聘道意甚乐，神情愉悦，复悟出《空字图》与《无空图》，将历年主张归纳为图表，即命李运元写成悬挂于道堂。廖帝聘在安远浮云山居住数年，一时竟使该地成为空道在赣南布道之中心。其三弟五弟也相继在此去世。光绪十六年（1890），廖氏师徒离浮云山云游布道，历会昌、雩都、兴国、瑞金、赣县、永丰等数州县，至年底复归黄畲山培桂园。此时，由于三大弟子，特别是张声见的努力，真空教的信徒已遍及赣南各地，俨然成为江西省的一大教派。

像任何事物的发展都有曲折一样，真空教的传播，也不是一帆风顺的。光绪十八年（1892）年底，廖帝聘时正在雩都登云山道堂，突被赣县武生赖某纠同县役拘捕，并将廖帝聘及赖仁章、张声见押解至县衙，指控廖帝聘“假无极大道，名为戒烟治病，实则邪术迷人”。赣县吴知县受理此案，严审累次，廖及赖、张均不招认，遂收系狱中。

廖氏及二徒遭厄入狱，其弟子凌邦璧及戚属纷纷赶到赣县，精心调护。在狱中近一年，廖帝聘忽于光绪十九年（1893）十一月初十日，命传唤侄廖一清、孙廖艺圃并赖张等至前，曰：“本月十六日为吾上空之期。”自即日起，不进食仅饮清水，至十六日午后，正襟危坐，口念“复本还原，归一归空”而逝。次日，众弟子及家人依道规，坐南向北葬其肉身于赣县东门外。从此，徒众皆称廖为真空祖师，其墓地遂成为空道朝拜圣地。后二年，张声见也病逝，“上空”而去。空道靠赖仁章和凌邦璧支撑教务，为徒众尊称为“三叔”和“五叔”。

早在真空教初创时期，廖帝聘尚未称真空祖师时，就已被徒众尊称为“仙伯”或“大伯”，故真空教也被民众俗称之为“大伯教”。至此，赖、凌两人又被尊称为“三叔”和“五叔”，使真空教笼罩在一种家族亲情的气氛之中，从而使广大民众对之不仅是崇拜敬仰，同时还注入了一种温情脉脉、亲密无间的感情。这就恰好适应了千百年寓于宗法血缘关系之中的农民的信仰心理，令其油然而产生类似回到家中的亲近感。特别是对广大客家人，更具有吸引力。实际上，他们是把“大伯”、“三叔”、“五叔”当成和自己有亲缘关系的守护神，使行驶在生活海洋中的“小船”，产生某种安全感。

赖仁章和凌邦璧及徒众，谨遵祖师遗命，募集资材，筹设总堂。至光绪二十三年（1897），遂于黄畲山高峰购地鸠工，兴建起黄畲山总堂，成为真空教的祖山，也是传教的中心。之后，赖凌两大弟子及赖氏之妻兰菊音等，竭力弘扬空道，在19世纪末和20世纪初，真空教传遍江西省全境，并发展到闽、粤两省，其后并远传至香港，东南亚的新加坡、马来西亚、泰国、印尼等地。民国十五年（1926）凌邦璧去世，次年，赖仁章“上空”。赖被尊为“本空祖师”，凌则被尊为“原空祖师”，张声见为“受空祖师”，蓝氏也被尊为“音空圣母”。廖祖的大弟子纷纷去世，并未影响空道的传播，其后不久，真空教已传布到湖北、河南、江苏、安徽、陕西、甘肃、湖南、北京等地，发展成全国性的宗教教派。真空教派起于赣南一隅，在不到百年的时间里，发展成全国性的大教派，除廖帝聘两次被捕人狱外，并未遭到什么重大打击，究其原因，在于其对待封建当局的态

度。它一方面标榜真空教主张三教合一，致力于治病戒烟，健体强身，并非旁门左道；另一方面，也是更重要的方面，它遵主不与当权者相抗衡的政治意识，而且还辅助国家政治，有利于社会教化。[①]（这一点，也与三一教相仿）正是这后一点，使空道后来能传布到全国各地，而基本未受到当权者的阻遏。同样，在东南亚华侨中间，空道也得到广泛传播，也并未与当地政府发生什么冲突。

在此，讲一位对传播真空教贡献甚巨的朱秀渠，以见真空教向外省及香港传布之一斑。朱氏早年在会昌筠门岭拜廖祖再传弟子陈招娣为师。光绪十七年（1891）亲上黄畲祖山修道，深得凌邦璧和赖仁章的器重，授予道法，并命其南行“救劫传道”。光绪二十七年（1901）遵命前往广东兴宁等县，宣扬空道，戒烟治病。在兴宁先后建立了灵光道堂，合水福会山道堂和龙田福会山道堂，树立起真空教广东地面的威信，奠定了空道发展的基础。后又于光绪二十九年（1903）冬前往广州办道。先于广州小北门外创立明觉山道堂，授徒传教。后又助弟子杨道轩、杨善三等在沙河竹园，建立先觉山道堂。光绪三十一年（1905）香港闹瘟疫。商人何道良等来广州明觉山求医得福，拜朱秀渠为师，皈依空道。朱则嘱何回港设坛，传授空道，拜奉真空祖师，以祈永免疫症。何道良回港即在店中设坛传道，朱秀渠也曾多次过港授道传徒。嗣后在九龙广东道正式创立明德堂，真空教遂在香港日益拓展。朱氏弟子在港又陆续设立性光堂、真灵堂和光明堂三座道堂。此为香港真空教之来龙去脉。

下面将真空教在国内各省设立教堂数目，罗列于后，以见空道自创立后百年间发展概况：

江西省八十五座道堂，福建省二十八座道堂，广东省二十二座道堂，江苏省二十三座道堂，湖北省二十座道堂，河南省七座道堂，湖南省六座道堂，安徽省五座道堂，陕西省三座道堂，四川省三座道堂，甘肃省一座，台湾省一座道堂，北京市一座道堂。国内共计二百零五所道堂。[②]

真空教在晚清的广泛传播，不仅引起社会各界的重视，甚至也引起外国基督教传教士的注意。在1922年问世的一部由传教士所作的调查报告《中华归主》一书中，对民间宗教，包括真空教，曾作过详细的调查。[③]应该说，教士们对民间宗教的社会作用和价值的判断，基本上是客观和公

① 许云樵：〈空道教概论——一个新兴的教宗〉，载《南洋学报》第10卷第2辑。

② 据罗氏《真空教》第四章。

③ 参见《中华归主》上册，第74页。

允的。特别是对“他们把自己组织的目的看得最为重要，所以常常表现出一种高度的宗教感情”，感触颇深。因为这恰恰是这些外国传教士之所以特别关心中国下层教派的关键所在。民间宗教组织所特别具有的坚强的凝聚力，严重地阻碍了基督教在各地民众中的发展。真空教的兴起即证明了这一点。据《中华归主》记载：

> 福建西部有一个民间宗教称为“拜大伯”。[①] 这个教门是辛亥革命前几年，由一个江西人创立的，曾经是秘密政治的掩护所。该教徒使用催眠术给人戒除鸦片烟瘾。有烟瘾的人不准睡觉，在神龛前的垫子上不停地前后摇摆，只许喝茶，不许吃别的东西。如果是病人，则既不吃药也不喝茶，而是把病人放在房子的高处或山上，自己念经或由别人代替念经。到高处意味着得到“阳气”，因此越高越好。该教崇拜“空极”。他们在福建西部各地设立许多摄取“阳气”的地方。[②]

当然，到了20世纪末叶的今天，真空教所宣扬的教义已显得陈旧和落伍，但它所倡导的静坐治病戒烟、强身健体，在当时无疑是很有效的法门，即使在今天仍不失为行之有效的方法之一。如70年代末记者采写的一篇《星马华人社会的真空教》的文章中就指出：

> 真空教的传入东南，据史家告诉我们，已有八十多年的历史，而传入星马也有六十多年了。在星马约拥有两百间的道堂及道友逾十五万人，这是令人惊奇的一个数目字。这种宗教不拜偶像，不用符咒，不吃药物，仅喝清茶、静坐，而能治病戒烟，是其最吸引信徒的主要因素。

而且，真空教在马来西亚、新加坡和泰国等地都受到政府的保护，甚至有政府部长或议员参加道堂落成典礼或其他纪念活动。真空教成为使相当一部分华人社会团结的凝聚力。

最后，将真空教在国内各省及香港和东南亚地区所建立的道堂，列表于下：

---

① 当时，在江西赣南地区似还没有基督教传教士活动，故突出记录了福建西部的“拜大伯”（即真空教）的活动。

② 《中华归主》上册，第76页。

江西省八十五座道堂：

寻邬县有黄畲山总道堂、黄畲山新堂、清桂山道堂、大仁山道堂、道缘堂、浮云山道堂。会昌县有筠和山道堂、有缘山道堂、半山寺道堂、洛口山道堂、白鹅山道堂、罗田山道堂、青云山道堂、有灵山道堂、福缘山道堂、珠蓝埠道堂。雩都县有登云山道堂、锡缘山道堂、福清山道堂。兴国县有登高山道堂、中和山道堂、永立山道堂、人和山道堂、清凉山道堂、天福山道堂。瑞金县有龙归山道堂、守中山道堂、瑞和山道堂、武扬围道堂、龙威山道堂、谢坊道堂、天灵山道堂。石城县有观澜堂。宁都县有恩缘山道堂、道本山道堂。安远县有就是山道堂、成功山道堂、龙泉山道堂、浮云山道堂。赣县有散空亭、章贡山道堂、灵光堂、鲤镇山道堂、性善山道堂、丛林山道堂、沙地道堂。信丰县筠竹山道堂、登高山道堂、金盘山道堂、复本山道堂。龙南县有云龙山道堂。南康县有相发堂、普光堂。大庾县有章源山道堂、安义山道堂。崇义县有云峰山道堂。万安县有乐道山道堂。吉安县有清和山道堂。吉水县有斗南堂。乐安县有杯山道堂、廖坊道堂、平远山道堂、金牛山道堂。崇仁县有崇福山道堂、崇福堂。水丰县有乐道山道堂。宜黄县有履泰堂。南昌县有惠福山道堂、虚灵堂。九江县有崇道堂、滨江道堂。临川县德福堂、德福山堂、高坪山道堂。余江县有协和山道堂、一心堂。铅山县有白云山道堂、普度山道堂。上饶县有清通山道堂、永福山道堂、通华山道堂。鄱阳县有高和山道堂。浮梁县有董家岭道堂、虚灵山道堂。

福建省有二十八座道堂：

顺昌县有福金山道堂。邵武县有云坪山道堂。南靖县有古坪山道堂。龙岩县有公坪山道堂。长汀县有有缘山道堂。武平县有复本堂。龙溪县有漳明山道堂。思明县有梧屿山道堂。同安县有八宝山道堂。晋江县有同福堂。永春县有成忠山道堂。德化县有兴南堂、赤水山道堂。闽侯县有巷霞山道堂、徐来山道堂、如意道堂、南台山道堂、万安山道堂、正性堂。古田县有德惠山道堂、悟云山道堂。南平县有林朴山道堂。建瓯县有福兴堂、莲花山道堂。建阳县有德福堂、永立山道堂。宁德县有鹤峰山道堂。罗源县有福金山道堂。

广东省有二十二座道堂：

蕉岭县有会仙洞道堂。五华县有复本原道堂。兴宁县有福会山道堂、水口道堂、龙田道堂、龙藏洞道堂、咸水灵觉道堂。广州市有明觉山道堂、先觉山道堂、先觉草堂、先觉堂、留芳园、如意寄庐。潮安县有蔡厝港道堂、复本原道堂。汕头市有真空道堂、复本原道堂。惠阳县有下冲道

堂。曲江县有韶灵山道堂、马坝道堂、南华山道堂。南雄县有灵光堂。韶关天一山道堂。

江苏省有二十三座道堂：

南京市有同名崇道堂四座。上海市有天然道堂、斜桥道堂、西新桥道堂、东新桥道堂、成都路道堂、小滨湾道堂、同名崇道堂九座。镇江县有崇道堂。无锡县有崇道堂。江都县有崇道堂。崇明县有崇道堂。

湖北省有二十座道堂：

汉口市有崇道堂、道德堂、宝裕堂、心通堂、汉寿堂、归一堂。汉阳县有中道堂。黄冈县有朝阳山道堂、崇道堂。石首县有崇道堂。公安县有崇道堂。监利县有崇道堂。松滋县有崇道堂。江陵县有崇道堂。沔阳县有崇道堂。黄陂县有崇道堂两座。大冶县有崇道堂。广济县有崇道堂。

河南省有七座道堂：

淮阳县有崇道堂。新蔡县有崇道堂。潢川县有崇道堂。息县有崇道堂。确山县有界牌道堂、同名崇道堂两座。

湖南省有六座道堂：

长沙市有妙高山道堂、大东巷道堂。湘潭县有黄济山道堂。醴陵县有茶盘山道堂。华容县有崇道堂。辰溆县有庄坪山道堂。

安徽省有五座道堂：

芜湖县有九连山道堂、崇道堂。凤阳县有崇道分堂。含山县有运兴道堂。休宁县有崇道堂。

陕西省有三座道堂：

西安市有同名崇道堂三座。

四川省有三座道堂：

万县有崇道堂。泸县有崇道堂两座。

甘肃省皋兰县有崇道堂一座。

台湾省台北市有真空道堂一座。

北京市有崇道堂一座。[①]

香港有真空教道堂八座，新加坡有真空教道堂三十六座，马来西亚有真空教道堂一百二十二座，印度尼西亚有真空教道堂七座，沙劳越有真空教道堂六座，北波罗洲有真空教道堂一座。[②]

① 据罗氏《真空教》第四章所列真空教道堂分布表。

② 据罗氏《真空教》第七章所列真空教道堂分布表，数目以六十年代初为限。

第二十一章　收元教、混元教的传承与演变

曾经导致清朝由盛至衰转折的川、陕、楚等五省农民起义，长期以来被学术界部分人称为“白莲教”起义，实在是一种误解。事实上，它是以收元教、混元教骨干分子发动的旷日持久的抗清斗争，应称为收元教与混元教起义。混元教与收元教源远流长，并非清代产物。而清代自称收元教者遍布大江南北，多不胜记。称混元者亦非一支。本章仅择其与川、陕、楚抗清教派有关者，加以探讨，以证源流。

一　关于混元与收元名目来由

“混元”一词来自道家，而“收元”则是民间宗教的独创及部分教派的通用语。

道经《云笈七籤》解释“混元”：

> 混元者，记事于混沌之前，元气之始也。元气未形，寂寥何有，至精感激而真一生焉。元气运行而天地立焉，造化施张，而万物生焉。①

由此看来，道教中之“混元”，乃是天地未立，二仪未分，万物未生前的一种状态。具有至玄至极的内涵，这种状态是天地之母体，万物之本源。大概基于此，宋代真宗因崇道而加老子封号：混元上德皇帝，以尊其位。《宋史》载：真宗大中祥符六年（1013）八月，帝亲谒亳州太清宫，“丙寅，禁太清宫五里内樵采。庚午，加号太上老君混元上德皇帝。置礼

① 宋张君房辑《云笈七籤》卷二《混元混洞开辟劫运部》。

仪院”。[①] 大中祥符七年（1014）春正月，“戊申，王旦上混元上德皇帝册宝。乙酉，朝谒太清宫”。[②] 太上老君成为宋代最为尊崇的偶像，地位超越诸教诸祖。到宋徽宗时，佞道之风有加无已。政和七年（1117）诏改老子《道德经》为《太上混元上德皇帝道德真经》。在北宋，道教成为官方宗教，《道德经》成为官方圣经。在这种气氛中，专记太上老君“行迹”的《混元圣记》随之问世。

在北宋崇道的风尚中，道教出现了“混元”一派。北宋亡而金兴。金章宗基于道教为害之烈，对宗教多所控制。明昌元年（1190）十一月乙卯“以惑众乱民，禁罢全真及五行毗卢”。明昌二年（1191）冬十月己丑“禁以太一、混元、受箓私建庵室者”。史料首次出现道教混元一派名目。大概是因为太一、混元、受箓诸道派私建庵堂过滥，故明敕禁之。[③]

混元一派应兴于宋，当无疑义。但该道派何所倡导，史料无载。以我所见，此派即两宋兴起的内丹派最初称谓。

南宋的李简易撰《玉溪子丹经指要》，开卷即有《混元仙派图》。列出人物，多道教内丹派大家：钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳、陈抟、张伯端等数十人，分列辈分，指陈流派，皆在混元仙派图示之中。足见“混元”派即金丹、内丹之同派异名。

明王世贞所辑《列仙全传》卷七，谈及内丹大家张伯端：

> 张伯端，天台人。少好学，晚传混元之道而未备，孜孜访问，遍历四方。宋神宗熙宁二年，游蜀，遇刘海蟾授金液还丹火候之诀，乃改名用成，字平叔，号紫阳。……紫阳曰：“我是金丹大道，性命兼修，是故聚则成形，散则成气，所至之地，真神见形，谓之阳神。”[④]

《列仙全传》多夸张神话处，但此中混元之道则明指金丹大道，即金液还丹之术。宋、金时代是内丹道蓬勃兴起，取代外丹术的时代，混元道以修炼内丹为宗旨，出现在道教诸派行列中，亦是应有之义。

元代初年，混元道与全真、太一等道仍并称于世。当时奉佛甚虔的权臣耶律楚材曾指斥道教之非：“全真、大道、混元、太一，三张左道之术，

① 《宋史本纪第八·真宗三》。
② 同上。
③ 《金史本纪第九·章宗一》。
④ 王世贞辑：《列仙全传》卷七。

老氏之邪也。"[①] 全真道由于丘处机的政治活动，曾备受元初统治者青睐，盛极一时。真大道教、太一道等教派亦成为合法教派。惟独混元一派少见经传。混元教派以专修内丹为务，内丹家往往单传秘授，特立独行，没有形成稳固的教团，以致派系鲜为人知。但是，混元道即内丹道传承自存，已为现代研究者逐渐披露。[②]

从两宋始，修炼内丹风习渐染及民间宗教，并形成多种流派与教系，其中就有混元一门。明代冠以混元名目的宝卷颇多，一类为明万历年间兴起的弘阳教经典，诸如：《混元弘阳叹世真经》、《混元弘阳飘高临凡经》、《混元弘阳大法祖明经》、《混元弘阳苦功悟道经》、《混元弘阳显性结果经》、《混元弘阳明心忏》等等。少数则似与弘阳教无关，诸如《混元布袋真经》、《混元点化经》等。明代末叶弘阳教与混元教多有混同，但仍有一混元教立世。而清代的混元教完全不以弘阳教经典为经典，弘阳教与混元教为两大独立教派。清代顺治三年（1646），清人关不及三年，当局就发现了混元教的活动，据是年六月给事中林起龙奏折载：

> 近日风俗大坏，异端蜂起，有白莲、大成、混元、无为等教，种种名色。以烧香礼忏，煽惑人心，因而或起异谋，或从盗贼，此真奸民之尤者。[③]

混元一门与当世著名的白莲教、大成教（即闻香教）、无为教（即罗祖教）并称于世，教势发展的盛大，已引起朝廷瞩目。这足以说明，在明代末叶混元教已经活跃在华北地区。

"收元"一词，亦作"收圆"、"收缘"。"元"即人，收元即收人。有些民间教派亦将信徒称作"缘人"、"有缘人"、"皇胎儿女"、"元人"，把度化众生称作"找化缘人"，即寻找度化所谓有缘分的人。"收元"成为明、清部分民间宗教的通用名词。它包含着这样一整套内容：最高神灵无生老母分别派燃灯佛、释迦佛、弥勒佛下到尘世间，普行龙华三会，把所谓九十六亿皇胎儿女度回彼岸，同登天堂，共享无极之乐。

"收元"一词出现得较早。明初宣德五年（1430）刊行问世的《佛说皇极结果宝卷》已经出现了大量关于收圆的内容：

---

① 耶律楚材：《湛然居士集》卷八。

② 同仁陈兵先生专攻宋元内丹道，可参见他在《世界宗教研究》发表的专文。

③ 顺治《东华录》顺治三年六月十一日丙戌林起龙奏。

得了收圆真祖令，超生了死入天盘。
十二官辰关，万类总收圆。
但领收圆的修行，都得赴云程。
寻得当来祖，才是后收圆。
还有千头并百续，不到此地怎收圆。①

上述“收圆”意义已与明中末叶以后内容相同。经中“云程”是云城之讹，或曰银城，与天盘为同义词，指的是天国。在唐代开元初年贝州王怀古就倡言“释迦牟尼末，更有新佛出”，提出信仰者“合出银城”。这个记载应是收圆观念的最初形态。《佛说皇极结果宝卷》还提出了“收圆祖”的概念。说明在明代初叶社会上已出现了收圆教。而且该卷还记载着“乘云驾雾走天盘，才显九阙《收圆卷》”。② 可见，在《佛说皇极结果宝卷》之前即应有《收圆宝卷》。凡此种种，皆足证收圆观念问世之早，远超出某些研究者的想象。至于怎样才能达到收圆了道？该卷亦指出修行者要过“十二宫辰关”，这里已经包含着修炼内丹的暗示，即只有金丹之术才能引导众生“赴云程”、“入天盘”。

明末清初，《古佛天真考证龙华宝经》问世，再次明确记载“收源教”名目：

收源教，立法门，度下儿女，
收源祖，领善人，龙华相逢。

在此之前，民间宗教世界已经出现了一批以收圆命名的宝卷：《佛说皇极收圆宝卷》、《销释收圆行觉宝卷》、《古佛天真收圆结果龙华宝忏》等等。而收圆之意与“归家”、“还源”相同，故又有《销释归家报恩宝卷》、《销释悟性还源宝卷》等等。至于宣传收圆观念的宝卷就更多了，诸如《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》、《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》、古佛天真考证龙华宝经》等等。

清代，收元教继续俱行于世。清初创立的八卦教最初教名就叫收元教，对此清档案有多处记载。潘相之《邪教戒》及戚学标《纪妖冠王伦始末》亦有相同记录。如以《邪教戒》证之：

① 明宣德五年孟春吉日刻行《佛说皇极结果宝卷》。此宝卷藏路工先生处，分上下两卷。
② 同上。

……国初，乃有单县人刘佐臣者，倡立五荤道收元教，妄造《五女传道》逆书，分八卦，收徒党，传诵“真空家乡，无生父母，现在如来，弥勒我主”四语，曰供清水，以消灾获福诱民，诓民钱。①

八卦教创立于清康熙初年，以收元教之名诱众敛钱。本章探讨的不是八卦教系统的收元教，而是起于康熙末年山西长治县的收元教团。这个教派以山西为基地，在乾隆初中叶向直隶、河南两省发展，继而扩展至皖、鄂、陕、川诸省。而另一支混元教派，由晋省至直隶、河南，也直接传自张进斗，继而向上述诸省蔓延。收元教与混元教时而交插传教，遂形成庞大教势，终于在乾、嘉之交，以湖北为中心，如火如荼地在底层扩张，继而惨遭当局镇压，以至形势激化，民间宗教与清当局发生对抗，一发而不可收拾，终于酿成烽火十年的局面。当然，山西张进斗亦非清代收元教、混元教之渊源，这支教派主要受到明末清初闻香教的影响。对此本章将分节细论。

二　雍正五年山西张进斗“白莲教案”

清雍正五年（1727）秋，当局在晋、豫交界的豫省济源县拿获一奇特男子翟斌如。据云此人素善堪舆、星象之术，好结“匪类”，“素性奸邪”。早在康熙六十年（1721），他听说陕西有一神奇道人潘神仙，年已过百，善知世界过去、未来，陕西部分百姓尊崇有加，趋之若鹜。翟斌如遂往拜为师，取名道静。翟某回豫，忽生妄念，欲图大事，思借潘道人之名鼓惑百姓，“纠集匪类”。因此假借谣传陕西有一个李开花又名李九桃者有登基之分，而潘道人又欲辅佐成事。于是纠合了晋、豫、陕省部分人众，“朋谋不轨”。雍正二年（1724），陕甘总督年羹尧听说潘道人之名，屡次传唤相见，但潘道人“抗不前往”，年羹尧“怒其妄自尊大”，着地方官将其杖毙。此后翟斌如失去依仗，遂与会众焚表拈阄，翟得利，被公推为首。从此“布散黄符”，屡次纠人入伙。

雍正三年（1725），翟斌如听说晋省长治县有白莲教首张冉公即张进斗“邪教惑人，素行无赖”，入其教者人数很多，于是想要“勾引其党入伙”。是年九月，翟斌如前往长治县会遇张进斗，彼此勾心斗角，互不相

① 潘相：《宫文书墨集略·邪教戒》。

让，不欢而散。

张进斗，祖籍山西长治县，其父辈就习教业。康熙五十五年（1716）立无为教[①]，传徒刘新泰、李锡侯、申伦、靳广、焦明山、李彦稳、田金台、周隆庭等多人。教内有“《元亨利贞立天后会经》四本，审系张冉公故父流传诵念”。张冉公平日作会，教内置用五佛冠、花氅衣、佛像画图、黄符、印凭、合同等物。据当局云，他善“妖术占验”，“造作妖书妖言”，平日吃斋念经，坐功运气。[②] 由此看来张进斗所行之无为教（即以后档案所称收元教或混元教）在山西长治县递传已有多代。

雍正三年（1725）十一月，张进斗与门下刘新泰、李锡侯等多人“谋抢泽州王家寨子”，因寨内防护甚严，遂谋抢劫泽州城外当铺。事先，张进斗占卜，如若行劫之日前有大雪，于事不利。果然是日前泽州大雪，“其事遂寝”。[③]

雍正四年（1726），翟斌如团伙与张进斗教派争斗日趋激烈。是年三月，翟斌如再到长治县，用言诱惑张进斗门徒靳广，“夸其八字大奇大贵，不是等闲之人。且力诋张冉公之教系一派邪言……将来必要惹祸”。靳广遂弃张进斗之教，而奉翟斌如为神仙。翟则以黄符授以靳广，声言此符可避瘟疫刀兵。靳广则为翟氏纠约人众，在济源县之晋普山，散布黄帖，帖内书写普庵六丁六甲数字，聚备枪棍铁尺等物、共谋抢劫，“垂涎富户”，以至惊扰乡民，为当局一一拘捕。[④] 事后靳广等人招出张进斗。张进斗及其门徒多人被捕，当局对两案同时审理。据清档案载：

> 张冉公为白莲教首，造作妖言妖书，煽惑愚民，历有年所；且又与教内之恶徒李积厚等商谋劫掠，种种不法，贻害匪浅，亦不应以造谶纬妖书、妖言惑众律拟斩候，应将张冉公拟斩立决。
>
> 李积厚、刘新宝均系张冉公教内巨首恶徒，伊等家中开设佛会，煽惑愚民，已非一日；且伊等顿生盗心，商谋劫掠，甚属不法，除强盗已行不得财，并妄称弥勒佛、白莲等会为从轻罪不议外，合依传用妖书、妖言惑众者皆斩律，应拟斩监候，秋后处决。[⑤]

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十一年十二月十二日刘统勋奏折，附李老人即李彦稳供词：“小的今年七十一岁了，从前随着无为教的张进斗吃斋念经。”

② 《刑部档》雍正六年四月十三日刑部奏。关于张进斗“坐功运气”可参见下文。

③ 《史料旬刊》第9期高其倬等折。

④ 《史料旬刊》第9期高成龄折。

⑤ 《刑部档》，雍正六年四月十三日刑部奏。

关于张进斗“白莲教案”，清代档案所留史料简单而且含混不清，反映了当局对初办民间教案时的经验不足。

第一，当局对没有深究张进斗这支教派的传承来历，甚至对此派教名亦未搞清，仅仅冠以白莲教名目，可谓大而化之。

第二，并未审出此派具体的宗教活动，教仪、教法、教义内容，仅仅谈及徒众在家中开弥勒佛会。

第三，没有审出大批教内骨干，诸如张进斗的嫡传弟子田金台、李彦稳、周隆庭、冯进京诸人。此后这些人自称活佛，长期在晋、直、豫诸省活动，其门下弟子屡次酿成重案。所谓“养痈遗患”。

但是在乾隆年间晋、直、豫屡办“邪教案”，又零星透露出某些关于张进斗的史料。

三　乾隆十八年冯进京、王会混元教案

乾隆十八年（1753）七月，直隶顺德府南和县地方当局查出传习“邪教李复成一起”，李复成供出其传教师傅李麟角：

> 李麟角劝我随他的教，可免灾难，出钱布施，可修积来世，名为清净佛门教。……传过我两句咒语说“板凳山根顶住门，遍得当人出方寸”。①

当局拿获李麟角到案，李麟角供出此教系混元教：

> 据供：小的是韩村人，上年夏间有张路村的王文臣劝小的入他的清净佛门教又名混元教，小的上过三千二百钱布施，拜王文臣为师。②

当局顺藤摸瓜逮捕数人，遂搞清此派传承：

> 随拿王文臣，讯供相符，并称邪教传自孟加明，孟加明传自王

① 《朱批奏折》，乾隆十八年七月九日，直隶总督方观承奏折。

② 同上。

会。又另有李李氏、都成业传自河南武安县之刘郭氏，名郭引进。而王会、刘郭氏俱传自山西长子县陈村人冯姓，称为老师傅，未来佛，引诱男女归教，敛取银钱。①

这份奏折将乾隆间直隶、河南这支混元教来龙去脉交待得十分清楚，即都传自山西长治县，山西省审问冯姓教主后，发现此案仍与雍正五年（1727）犯案之张进斗一脉相承。

乾隆十八年（1753）七月，山西当局在潞安府长治县拿获自称未来佛的冯进京，在他家搜出三部经卷，一部是《李都御参岳山救母出苦经》，另外两部系其“祖母遗下两宗混元教经卷，一宗教（叫）《历天卷》（即《立天卷》），一宗《劝人宝鉴》”。②

冯进京系山西长治县人，平日以剃头、算卦、卖针营生，“又会参禅、说偈、运气、念无字真经、烧香占庙”。三十岁时拜同县人王奉禄入教，“吃斋说偈”。王奉禄传他偈言两首：

化言化语化良人，同进天宫证佛身。
修行圆满正果位，胜积宝贝与黄金。

清凉厅上好欢喜，我下灵山暗钓贤。
天生慈悲加生意，要分三乘也不难。

冯进京问及何为“三乘”，王奉禄告之：“是上中下乘。上乘官员典吏，中乘一切富豪，下乘受贫贱的。”③

王奉禄所传教门并非自造，而是学自同县人张进斗。据冯进京供词称：

王奉禄……说，王黄村有个张进斗，入他的教都称他张公祖。他一字不识，所以讲道讲出来段段都是偈语。小的就问王奉禄去见张公祖。他传小的一偈“虚空悬挂一庙堂，青松贵柏闹元阳，禅林长就奇

① 《朱批奏折》，乾隆十八年七月九日直隶总督方观承奏折。
② 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十五日署理山西巡抚胡宝瑔奏折。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月四日署山西巡抚胡宝瑔奏折，附供单一，《立天卷》一。

山景，人人难到古家乡”。小的见他说的元妙，就与王奉禄都拜他为师傅。①

冯进京拜师入教后，守三皈五戒，并得授张进斗、王奉禄偈言六张，大都为倡言劫变，改天换地等说词。为了搞清混元教思想脉络，姑录数首。

其一：

立起黄标旗一杆，东方借水把名招。
旛杆就是收元祖，有缘遇见立丁工。
万手万眼未来到，改天换地少人明。

其二：

堪堪庚辛阴阳动，一半圣来一半凡。
枪刀剑戟人难躲，富豪身家难使钱。
这样迷人不认错，血水淋淋在目前。
提刀跨马不成世，何时得了太平年。

其三：

经堂开口拜无生，弓长点化不非轻。
讲到前天后会理，还得本性入斗宫。②

从上述“偈言”看来，张进斗亦自称“收元祖”，所立黄标旗，意指张进斗立于戊巳中央宫之位，其色为黄。而本性入斗宫，则明指此教修炼内丹，内丹运至泥丸宫即都斗宫，则神与天交。但这样玄妙的道理需“弓长点化”，可了生死大事。故言“不非轻”。联系张进斗所送冯进京偈言中有“禅林长就奇山景，人人难到古家乡”，因为修炼内丹关乎先天玄机，非人人可得而遇之，所以难达古家乡之仙境。但据冯进京云，他学会了这样坐功运气之法，得之于潞安府五龙山之广秀和尚：

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月冯进京供词。
② 同上。

……广秀和尚传……小的这念无字真经运气的法子：令盘膝打坐，闭眼咬牙，舌往上顶，把意注在元关，从鼻子里把气往里吸，到满了慢慢地放出来。这无字真经说，做得功夫到了，闭着眼睛，满屋皆光，可以看见奇花异景，土地、灶君、祖先。学得久了，还能却病延年。又教小的四句偈语："咬住刚牙吻住唇，抬过红梁顶住门，六门搭上无封锁，当人才得奔昆仑。"①

这位教授冯进京内丹术的和尚广秀也是一位民间宗教家，所习功夫与张进斗传授门徒功夫无异，即丹术用语亦出一辙。

清当局审及冯进京所习教派名目时，冯进京供称："小的这教名为混沌教，混者混然元气，沌者沌悟心明。男子学成就是混天佛，女人学成就是沌天母。小的功夫已到，就是混天佛了。"这里所供的混沌教即混顿教，即"清净佛门教，又名混元教"。② 故在教者多习混元教经卷《立天卷》、《劝人宝鉴》。

乾隆十年（1745），张进斗、冯进京这支教派传至直隶。是年二月，长治县北关村大集贸易，直隶沙河县人王会到此地做乌绫买卖，与摆摊卖针的冯进京会遇，遂拜冯进京为师，传习混元教及练功运气之法。

王会得冯进京传授后，回直隶清河传教。③ 至乾隆十八年案发，共在直隶、河南两省发展教徒一百零四名，其中男子六十九名，妇女三十五名，"内得受王会合同者五十三名"。④ 直隶教徒多为沙河县、南和县、邢台县人，河南教徒多为武安县人。可见，这支混元教派最初活动地域在晋、直、豫三省交界之处。

王会是个能力有限但野心勃勃、具有帝王欲的教首，他贪财好色，除了利用编造上天"合同"骗取教徒银钱外，专事与女教徒"奸通宣淫"。他的手法是尽量神化山西长治县冯进京，以此哄诱群愚，特别是无知妇女。据王会大弟子刘郭氏供称：

乾隆十六年九月内有直隶沙河县北流村闫氏，到小的家劝小的随

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月冯进京供词。

② 参见《朱批奏折》，乾隆十八年七月九日方观承奏折载李麟角供词及是年八月冯进京供词。

③ 入教仪式："凡人教的在家堂前供一盅水，烧一炷香，跪下以舌抵上腭，合掌闭目，心里念佛，磕了头，罚一个咒；再不告诉人。"

④ 《朱批奏折》，乾隆十八年八月三日直隶总督方观承奏折。

他行好，叫去见县里的王会，系清圆道教的大引进，又名混元教，最好的。……见了王会，他说山西真佛出世，有老师父冯姓，叫未来佛，能治世造佛。……小的又到王会家去，他教小的须要静心养性，采清气，换浊气，叫小的与他睡，说他日后得了志，封小的做官院。有钱的出布施，无钱的出身子，总是一样功。①

"有钱的出布施，无钱的出身子"，把金钱与女人肉体供奉摆在同样位置，作为功果的大小，这在民间教派内也属典型。但是有的研究者认为在部分宗教内部，提倡"欢会男女"，是一种时代的进步，是对程朱理学的冲击，实在是一种误解。像王会这类教首实质上已经背离了宗教信仰，连起码的戒条也弃之不顾，而专以世俗欲望为目的，甚至以种种手段欺骗妇女进行肉身布施，以恣其淫欲。这种行动与妇女解放毫不相干。

王会之所以恣行无忌，是他为冯进京的"功夫"所折服。认为他"法力很大，泰山不推自倒。到了天老地坏时，鸡叫一声天下明，狗叫一声天下乱，有活佛出头，不消动兵马争斗，就做中京了"。② 而冯进京因得到王会数百两银钱孝敬，则以宝卷相授。当局在乾隆十八年于"各犯家内搜获之《诸葛子奇论扫心宝卷》一本，《劝人宝鉴》一本，《洪阳经》二本，书字七张，《立天卷》二本。又王文匡供出王会藏有《立天卷》四本，上面写'元亨利贞'四字"。③ 冯进京为了耸动王会，说《立天卷》内"有应合王会姓名之语"。当局翻阅此卷时，果子"亨字号本内查属相符。王会之所以益信不疑，凭行无忌，皆由于此"。④ 在经卷中，由子巧合，出现了一个人的姓名，这个人竟然想人非非了，妄想登基，而其他信仰者皆以为实，纷纷匍匐脚下，顶礼膜拜，妇女甚至肉身布施。足见中世纪末叶，中国部分农村社会信仰水准之低，文化层次之低，已经到了令人震惊的地步。

王会骗人的另一招术是向教徒授合同。据云这"合同"可管人生前贫富体咎，死后地狱天堂之路。但清档案所录十一份合同却篇篇充满了世俗气。姑录王会大弟子孟江明之合同：

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月刘郭氏供词。
② 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月刘氏供词。
③ 《朱批奏折》，乾隆十八年七月十六日直隶总督方观承奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆十八年七月二十六日方观承奏折。

圣旨下：孟水工名，真心有功，有着明（名）扬天下，封随义王，领合家男女同授皇恩，无穷无尽。

月光老母收元，并山作保，现真作证，卯金刀郭氏为凭，郗成业为凭，立河（合）同存照。①

史料所载这类“合同”五花八门，或全部以拼字法写就，或以暗喻法写就，错字连篇，语言粗陋，全无伦次，但称帝野心跃然纸上。至领授合同者，则视为瑰宝。对此当局十分震怒，认为“恶逆已极”。乾隆皇帝下旨：“将王会立即杖毙示众，以昭炯戒。”其他各犯以郗成业为首十名“枷号百日，满日杖一百，折责四十”。②

为什么此案处理尚宽？一是事出在乾隆初年，“邪教”为害之烈尚未显露。二是乾隆皇帝亦认为犯案者过于愚昧庸劣，故此没有依“大逆谋反律”处置。

此案对我们探讨本章的主要意义在于：清初混元教已经从山西长治县传到了直隶、河南部分地区。

四　张仁、胡二引进荣华会与收缘教案

乾隆初年，几乎与冯进京、王会传播混元教的同时，直隶沙河县还传播着一支收缘会，会首胡张氏，人称胡二引进；在河南洧川县、临颍县、鄢陵县等地，洧川人张仁创立荣华会。这两支教派虽分属两省，但互有联系，而且渊源与冯进京、王会混元教团相同，都出自山西张进斗教派，属于张进斗再传弟子。

乾隆二十一年（1756），张仁因传教犯案，为当局拘审，同年冬，胡二引进因营救张仁受牵连入狱，第二年十一月，张仁弟子、续教人王五钧亦犯案被捕。河南、直隶、山西当局遂审讯出这两个教团的来龙去脉：

审得已正法张仁系卢应科之徒，卢应科系山西壶关人刘善经之徒，刘善经系长治县周清水之父周隆庭之徒，周隆庭与同县民李彦稳

① 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月五日直隶总督方观承奏折，附合同清单十一件。

② 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月二十五日方观承奏折。

冯进京在受审过程中“即闭口运气，一言不出，并无鼻息，如是者一日半始醒回。自云此我运气也，惟杖责数板即不能运气，始行吐供。”后为当局杖毙。

> 及已故田老人俱系已正法张进斗之徒。其直隶沙河县胡二引进即胡张氏又系田老人之徒，均属一教流传，因而各通声气。张仁又曾拜李彦稳为师。①

张仁何时拜卢应科为师，史料无载。但至少在乾隆十七年（1752）以前。卢应科“先于乾隆十七年犯案，即不持斋做会”，可见在乾隆十七年河南这支教派的教首应是张仁之师卢应科。卢应科出教后，“乾隆十八年间，张仁倡设荣华会，收王五钧、柳兴林、孟友孝、樊绍甫、张良玉，并已故陈宗元等为徒。编有《教孝》、《五更》等歌，托言消灾行善，复捏称明年不定日期，有七日七夜天昏地暗，入会之人给药一丸，含于舌下，即不为灾，耸人听信。会众按季出钱，俱交崔大钦、陈宗元、任洪道等转付张仁收受。迨至乾隆二十一年张仁犯事，即托王五钧接管会务”。②

张仁何时拜山西长治县人李彦稳即李老人为师，史料亦无载。李彦稳供词中仅云“从前随着无为教的张进斗吃斋念经，周清水的父亲周隆庭、直隶胡文保的母亲胡二引进都是张进斗的徒弟。河南淯川县的张仁也好吃斋念经，原拜小的为师”。③ 李老人供词中有一段不确，即胡二引进之师并非张进斗，而是张进斗弟子田金台即田老人。有胡二引进供词为证：

> 小的系顺德府沙河县人，年四十九岁，嫁与胡大为妻。乾隆元年正月内……上京往黄村黄姑寺里进香，见了寺内尼僧兰三，他将小的三人留在庙内，住了一个多月，三人就吃了长斋。……乾隆五年七月内，同小的父亲到潞安府田粱村，见了田老人，教小的坐功，因此回家才起这收缘会。④

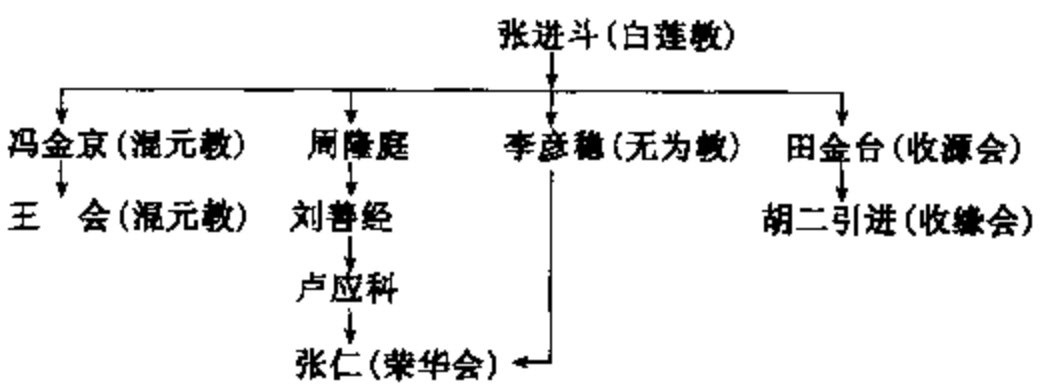
田老人即田金台，张进斗徒弟，早在胡二引进拜其为师之前，即是山西收源会“首犯”。乾隆七年（1742），九门提督舒赫德在北京拿获“收源会邪教张士乾等，供出山西平阳府布村田姓老师傅，实是乱俗之民”。山西当局据咨在本省查拿，于是年七月在潞安府长子县田良村地方“拿获田姓名田金台，年六十七岁，搜有经板二块，经文六套，抄白经文一束，又经文

① 《朱批奏折》，乾隆二十三年正月十日河南巡抚胡宝臙奏折。
② 同上。
③ 《军机处录副奏折》，乾隆二十一年十二月十八日刘统勋奏折，附李彦稳供词。
④ 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年（日月不清）胡二引进供词。

六本，偈言一册，书信三纸。……查阅前后经词，俱属鄙俚不堪，尚无悖逆之语。其拿获之田金台即系收源会邪教之同姓无疑"。①

这段奏折，是迄今为止所知山西长治一带收源教最早的史料。胡二引进所倡之直隶沙河县收缘会，当然是山西田金台收源会之流裔，收缘会即收源会，亦与收元会同。

上述史料揭示，直隶收缘会与河南荣华会都是传自山西长治县张进斗的嫡传弟子。联系上节所述冯进京、王会的混元教，这三支教派是同源异派。它们的传承应是这样的：



上面的教派图示指示了川、陕、楚五省民间宗教起义诸派的渊源。对其流派传承，我们将在以后几节加以探讨。

河南洧川荣华会首张仁是个活动能量很大、布道热情极高的宗教家，他善于鼓动群众，编写宗教预言和歌词，充满着对未来新世界的向往，迥异于只知追求物欲的混元教首王会。他编写的歌词对乾隆末年收元教的发展有重要的启迪之功。他利用编写的《五更词》，教授教徒坐功运气，从事日常的宗教生活。这《五更词》是：

一更鼓儿天，一更鼓儿天，无名一祖落燕南，落燕南，担着无名担，担着前三担后三，三三颠倒九曲湾，长生祖双垂金钩钱。

二更鼓儿天，二更鼓儿天，明暗二人，湾金船，湾金船，只在河两岸，上在水火风，日月星斗全，精气神满，要开船，开了船，闪下无缘汉。

三更鼓儿天，三更鼓儿天，丙丁火起，壬癸水淹，金莲花才把光明显，人烟闹声喧，闹声喧，四面八方，各凑中原，收元祖才见头

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年（日月不清）胡二引进供词。

一面。

四更鼓儿天，四更鼓儿天，燕南赵北在眼前，结下灵丹卖宝客，家住阴阳县，交攻在眼前，三道河乾，三道河乾，祖来收元。

五更鼓儿天，五更鼓儿天，天沐浴，焚香跪在佛前，发虔心，才把真经念，我佛保平安，我佛保平安，八十一劫，同了万缘，赴荣华，一会大团圆。

这首《五更词》通篇讲求修炼内丹之道，认为内丹修成才是通天路，才能达到收元了道的功果。下面我们对这首词的内容作点解释：

一更鼓时，修行者人静而生动，元气在体内运行，由尾闾穴上升至夹脊穴、玉枕穴，此所谓前三关。元气运至泥丸宫，向下运，过鹊桥，重楼，纳入丹田。这就是“担着前三担后三”的意思。三三颠倒九曲湾，形容元气在体内运行，有如行走在九曲湾的河水之上，历尽曲折。

二更鼓时，代表元精、元神的“明暗二人”在坎、离两方，一为北，一为南，似在河之两岸，准备交宫。以炼就精、气、神满，合为一体，与在天之三宝日月星，在地之三宝水火风同凑三才，以成金丹。不懂此道者，皆为“无缘汉”，当然已就不能收元了道，同赴龙华大会。[①]

三更鼓时，生于离之元精，即丙丁之火上升，生于坎之元神，即壬癸水下降，坎离交宫，水火均平，龙虎成丹，眼前如莲花展望，光芒四射，又如闻人声喧闹。是时火药乾成，充溢于腹中，故曰“四面八方闹中原”。此时再运上泥丸宫，开关展窍，就会出现收元祖收元的幻觉。所以说“收元祖才见头一面”。

四更歌、五更歌是前三更歌的重复，表示对佛祖的虔诚，对同赴龙华三会，收元了道的向往。

这五更歌向我们透露了所谓荣华会即龙华会，荣是龙的讹音，荣华会首张仁追求的也是同赴龙华会，让弥勒佛收元了道。可见这支教派与明末王森闻香教、弓长圆顿教追求的是同一目标——收元结果，而修订的内容则是修炼内丹之术。张仁死后，这支教派在河南祥符、陈留一带改为收元教，只要理解了张仁的《五更词》，对这一点就毫不奇怪了。

张仁对后来川、陕、楚诸教派最大贡献，是编造了那首著名的“十字歌”，又叫“灵文合同”。据消川县人赵子信供词称：

---

① 关于“明暗二人湾金船……只在河两岸”之句，参见本章最后一节有关“立天卷”分析部分，尚包容其他意义。

（乾隆十八年）四月里，张仁秋审回来，在东关遇见小的，同赵姓央小的们替他写合同……有两个草稿是张仁写的，一个稿四句是："十门有道一口传，十人共事一子担，十口合同西江月，开弓射箭到长安"。说的是按周、李、胡、张四姓，用黑纸写了一百张。①

为什么张仁要编造这样一个"合同"——"十字歌"呢？胡二引进的义子胡文保曾向收缘教会成员解释：

胡文保说周、李、胡、张这是四位佛爷，内中有一个大护法。将来有三心旱地，小的说这三心旱地在哪里？他说后来赴龙华会，这合同就有应验。②

其实张仁这份合同的周、李、胡、张是指山西、直隶、河南三省这支教派的四个主要头领：周即周隆庭，其死后"佛位"由其子周清水继承，李即李彦稳，周李二人都是张仁之师，属教派之祖。胡指胡二引进，张指张仁。张仁认为这是本派四位活佛。他又在另一诗中将胡二引进比作彩凤，将自己比作卧龙。在四佛之中有大护法，也是张仁自喻。他编造了一个八字真言："八字真言辛金立，天差牛祖落瑶池，庚金一去隐大道，虎奔山林万人迷，庚金回来乙木换，鱼龙变化人不知，戊土善成麒麟子，木虎山前把榜题。"③ 这八字诗内含张仁生辰八字，是辛丑年、庚寅月、庚辰日、戊寅时生日。总意是佛祖落难，但日后贵不可言。胡二引进母子则推之为"大护法"。

张仁还编造了倡言劫变的《盖世荒》歌词，以耸动视听，鼓动群众对现行秩序产生一种心理上的动摇，对现实世界的恐惧感。确实达到了摇动人心的社会作用。张仁对旧世界、旧秩序有一种天然的、直觉的仇恨，对新世界有一种朦胧的但是一往无前的追求。乾隆二十一（1756）年二月张仁被押赴省城审讯，胡二引进在去省城大路等候见面。张仁对胡二引进说了四句歌词。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年十二月二十三日河南巡抚胡宝臻奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年胡文保供词。供词中的"三心旱地"即"三心汉地"。闻香教主王森在石佛口立三心堂传教，由此可知教徒把三心堂作为龙华大会收元结果的圣地。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年刘洪基供词。

新天新地新乾坤，新人新书新星辰。
新人新象新时辰，新人新世新长人。①

说完此四句，又指着自己的鼻子说："这就是我张公。"在张仁看来，旧世界是大灾大难，是千里旱地，是天下大乱，是黑云黑雨，无一是处。他毫不掩饰地追求着、憧憬着全新的世界，新的天地，新的人物，新的经书，新的气象②。在如磐夜气的中世纪底层社会，在民间宗教世界能出现这样不屈不挠追求光明世界的人物，的确是难能可贵的。然而，张仁并不懂得新世界要如何到来，他只能企求固有的宗教偶像，只能把这种理想寄托到自己成佛作祖的那一天。在这次与胡二引进会晤后不久，张仁就被当局以妄造妖书、妖言、谶纬罪斩决于省城。

在张仁的教派中不仅流传着他自造的各类歌诀，还有张仁收藏的"《皇极宝卷》、《十佛了道》一本、《灵机显露》一本、《三阳应劫》一本、《十佛临回》一本"。③ 又在教徒郝玉凤家中搜出"托名《刘伯温书》一本，与王五钧所藏《三阳应劫》一种大概相同"。④

从张仁传播的宗教思想到所藏经书，我们可以断定，张仁所行教派的渊源绝不止于山西张进斗，而应是明末直隶滦州石佛口王森东大乘教。对此，我们将另辟一节分析。

与张仁同时行教的胡二引进的收缘会，从宗教理想的层次上与张仁相差悬殊。此派先奉养所谓"黄极古佛"田金台，每次带着银钱"讨黄极古佛田姓的话"，认为这是讨"圣意"、"真经"，每年四季，已成定例。田金台死于乾隆十一年（1746），胡二引进又拜李彦稳为李老君，每年四季出钱供养，以讨"圣意真经"。同时又供周隆庭的小儿子、周清水的弟弟为活佛。接着周清水又称活佛，受到"供养"，"受了四季的钱粮"。⑤ 因而引起胡二引进义子胡文保不满。胡二引进只好编造谎言说周活佛的灵光已经人在胡文保身上。胡文保成了收缘会活佛。如此举动，引起在教部分教徒不满，以致教势日衰，终于在乾隆二十一年（1756）末破案后销声匿迹。

---

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年胡二引进供词。

② 在胡文保供词中还记录着张仁这样一段话："将来遭劫，天降云城一座，八百里大，那时有合同的都人云城，赴龙华大会"。这八百里大的"云城"就是张仁预示的"新世界"。

③ 《朱批奏折》，乾隆二十三年正月十日河南巡抚胡宝臻奏折。

④ 同上。

⑤ 《军机处录副奏折》，乾隆二十三年胡文保供词。

五　乾隆中末叶豫、鄂两省收元教传承

乾隆二十一年、二十二年（1756、1757），河南张仁、王五钧荣华会与直隶、北京一带胡二引进收缘会先后为当局破案审拟。张仁、王五钧被杀，“余犯分别发落”。十余年过去了，乾隆三十三年（1768）秋，当局再次于河南开封府之祥符、陈留、通许，南阳府之舞阳，许州之许州、偃城，汝宁府之汝阳、西平等州县发现旧有张仁之荣华会“余孽”“故智复萌”，传教收徒敛钱。

此案初起于汝阳县，当局发现县民周世禄在家聚众念经。许州知府也同时访得州民徐国泰“形迹可疑”，均经拿获。此案核心人物是许州人徐国泰，“系孙士谦之徒，孙士谦系已正法王五钧之徒，王五钧系已正法张仁之徒，皆系一派流传”。[①] 乾隆二十三年（1758）孙士谦“问拟杖罪”。孙士谦有弟孙士信亦王五钧之徒，与徐国泰“均经漏网”。孙士信踵行教业，在其兄被拿问徒不久，即“自号真人”，与任洪钧、徐佩等复教，又被当局拿获。与其兄“枷号游行”，行至泌州地方，先后患病身死。孙士谦在路途中，将抄本经书授予徐国泰收藏。数年过去了，徐佩与徐国泰复兴旧教，“徐国泰遂改倡收元教名色”。徐国泰为了扩大教势，“将收藏经卷捏称张仁、王五钧、孙士谦等俱已转世在京，其书中之言悉皆应验，哄诱乡愚”。于是徐国泰、徐佩分别招谭思远、冯恺、陈中尹等人为徒：

> 于三月二十五日设立神像，烧香传教。凡入教之人，先令叩头设誓，不许背教，传与十字经“南无天元太保阿弥陀佛”，又八字真言“真空家乡，无生父母”，四句歌词：“十门有道一口传，十人共事一子担，十口和同西江月，开弓射箭到长安”，隐寓周、李、胡、张四姓，指从前流传邪教之人，本系张仁等前案内旧有之语。谆令朔望念诵，可以求福消灾。凡入教之人，各给徐国泰百十文至一千余文不等，徐佩亦曾分用。[②]

此后徐国泰、徐佩又招申廷赞等多人，申廷赞亦复招过永城等，辗转收徒敛钱，抄录经卷，各自分存。前后入教者共八十六名。乾隆三十二年

① 《朱批奏折》，乾隆三十三年九月十七日河南巡抚阿思哈奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆三十三年十月十三日阿思哈奏折。

(1767)，徐国泰听说清兵出征缅甸，又见推背图内有“鼠尾牛头”字句，于是自行编造了“戊子己丑天下乱”的谶言，耸动视听。戊子年即乾隆三十三年（1768），己丑年即乾隆三十四年（1769），正合子鼠丑牛之生肖，而鼠尾牛头则应于三十三、三十四年之交，照徐国泰推算，是时天下大乱，正应劫数。为了“避劫”，徐国泰又造言四句：“言午在中原，月月上下连，十佛来往世，超度女共男。”言午为许，说的是许州在中原，双月为朋，意为朋友连心合意，十佛即石佛，石佛口之王姓将来往于世上，超度众生。①

乾隆三十二年（1767）徐国泰还搜罗了部分罗祖教徒入教。是年“徐国泰有表弟枣阳民李从呼与钟祥县民罗教为首之叶正远，同至徐国泰家，访问教术，徐国泰将逆词与看，诱令归入其教”。同时派门徒过永城等与李从呼前往湖北与罗祖教徒“盟誓取信，给书传抄”。又招钟祥县人张青顺等，枣阳县人周言等一同入教，“过永城随索取该处罗教手号而归”。②这是史料关于张进斗、张仁一派收元教进入湖北地区传教最早的记录，时在乾隆三十二年（1767）。李从呼则从徐国泰处得到《九莲》即《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》、《苦难》、《五女传道》“邪经各一本，咒语单一纸”。③

此案处理颇严酷，徐国泰被当局以“胆将违禁图书，复立教名，惑众敛钱，且敢造作逆词，妄行传布”，照大逆律，凌迟处死。徐佩、过永城等，拟斩立决。其余人众，或拟绞监候，或流配边远州县，或杖责有差。湖北枣阳县之李从呼等，钟祥县之叶正远等，“咨行楚省查拿，照例办理”。④

乾隆三十三年（1768）收元教案，是雍正五年（1727）张进斗案，乾隆二十二年（1757）张仁荣华会案的继续。

从上述几次案件的地理位置，我们看到这样一个事实，即从晋省传播的收元教沿着晋、豫边界，逐渐向豫中、豫南发展，最终在乾隆中叶首次南传至湖北北部，教势日炽，传播越广，教义内容也日益添加了浓重的政治色彩。它说明随着社会危机的日益临近，这支教派正酝酿着一场巨大的爆发，而当局一次比一次严厉的镇压，更加速了两种社会势力的对抗。

---

① 《朱批奏折》，乾隆三十三年十月十三日阿思哈奏折。
② 同上。
③ 《朱批奏折》，乾隆五十年四月十一日湖广总督特成额奏折。
④ 《朱批奏折》，乾隆三十三年十月十三日阿思哈奏折。

另外，从教义及组织构成来看，这支教派日益融合、吸收着其他教派的思想。从张进斗、冯进京、王会、张仁所倡收元教或混元教的主旨大都来自明末闻香教，到乾隆中叶则明显地加入了罗教内容和八卦教的教义。徐国泰在本教派内传播《五女传道》，《五女传道》是八卦教倡教人刘传臣在康熙初年所造经书，为八卦教各派所信奉。这种教派间的融会合流，无疑壮大了收元教的实力，终于使它在乾隆末年的湖北、陕西、四川等省成为融汇百川，汪洋恣肆的民间宗教运动的狂潮，进而成为冲击大清帝国根基的农民大起义。

乾隆三十三年（1768）豫省一案涉及豫、楚两省近十个州县，其影响当然不会因当局杀戮流徒的政策而断绝。十七年后的乾隆五十年（1785），当局发现此教在湖北省北部已经扎下根来，而且发展到襄阳这个收元教以后的传教中心。

乾隆五十年（1785）春，当局于枣阳、襄阳两县，发现枣阳县民孙贵远等“复兴收元邪教”，遂拿孙贵远，并续获曹守陇、许成章、杨登榜、周添贵等入，“严行审办”，遂审出此教原委。

缘倡教人孙贵远，住在襄阳、枣阳二县交界处，石匠生理。乾隆三十三年（1768）八月初二日，孙贵远在收元教徒、徐国泰表兄弟李从呼家钻磨，“李从呼言及伊奉收元教，吃斋念经，可以消灾免祸，孙贵远即给钱百文，拜师入教。李从呼口传‘南无天元太宝阿弥陀佛’十字，又‘十门有道一口传，十人共士一于丹，十口合同西江月，开弓放箭到长安’咒语，令其念诵。并将徐国泰原给《九莲》、《苦难》、《五女传道》邪经各一本、咒语单一纸，给与带回，嘱令劝人入教，可以赚钱”。[①] 李从呼传孙贵远后不久，便牵连入徐国泰案内，为当局斩决。孙贵远侥幸漏网，随于各处从事“石匠生理”。十几年以后的乾隆四十九年（1784），孙贵远“因病穷苦”，“忆及李从呼从前有传教可以骗钱之语，辄起意复行邪教”。于是年十二月先传王易荣，“又招收萧允题、李尚德、姚应彩为徒，各送钱百文”。王易荣又收彭永升为徒，彭永升则辗转收徒詹正林等十八人。而詹正林亦收严凤廷、严黄氏入教。各传咒语，及十字经，令教徒每日念诵。乾隆五十年（1785）二月初，严黄氏子严大邦外归，知伊母被惑入教，与詹正林吵闹，旋为襄阳县当局访闻查拿。

据孙贵远供称，此教仅传习月余，即有二十余人入教，“此外实无另有伙党通同煽惑情事”，这是假供。孙贵远从事石匠生计，各地揽工，游

① 《朱批奏折》，乾隆五十年四月十一日湖广总督特成额等奏折。

走四方，多处传徒。此后倡行于襄阳的西天大乘教首宋之清即系孙贵远弟子姚应彩之徒；而倡行于楚、川边界的收元教首王应琥之父王全及另一教首艾秀也是孙贵远之徒。足见孙贵远倡教地区决不局限于襄阳、枣阳两县，而是远播四方；其倡教时间亦不仅“月余”。

据前述，可知张仁、徐国泰、孙贵远诸人收元教支派传承：

张仁（荣华会）→孙士谦（荣华会）→徐国泰（收元教）→李从呼（收元教）→孙贵远（收元教）

至于孙贵远徒裔传承关系，涉及内容复杂，当于另节探讨。

六　乾隆四十年代豫、皖混元教传承

乾隆四十年（1775）春，河南当局在归德府鹿邑县发现县民樊明德倡设混元教，“以诵经修善为名，诓骗钱财”。拿获樊明德以下计九十三名，分别在鹿邑、淮宁、西华、上蔡、汝阳等地传教习教。此教亦波及安徽亳州，有亳州丁洪奇、张菊业等人习混元教。乾隆四十七年（1782）秋冬之交，皖省当局再次发现亳州混元教的活动，此案审出田恒业、丁洪度踵行教业之传承，所习经书、歌诀。两案审理虽相隔数年，但都属一脉流传。乾隆四十年混元教案是清代“邪教”要案之一，但审理的当事人不知底里，草率为之，致使此派上承关系中绝，而多数现代研究者亦茫然无知，难于上溯，探明其源。今以四十年、四十七年两案合并探讨，以便指示其渊流。

乾隆四十年（1775）三月，当局拿获樊明德等人，提人犯到案究审，遂审出此案部分情由：

樊明德是鹿邑县农民，兼习医道。乾隆三十九年（1774）正月，因患病有平素好友余成明往探，言及同县人杨集医道高明。樊明德遂求杨集医治。病愈后，杨集传给樊明德《混元点化书》并《大问道经》、《小问道经》各一本，及《请神疏头》一纸，“指为仙人传留”。让他每晚烧香、默诵姓名，然后念问道经，“可以获福消灾，死后不落地狱，世世转生好人。其混元点化一书，嘱勿宣露。樊明德收受，习念经疏，遂起意倡立混元教名，诱人学习，图财骗钱”。[①]

① 《军机处录副奏折》，乾隆四十年五月二十八日河南巡抚徐绩奏折。

乾隆三十九年至四十年初（1775），樊明德先后传授余成明、樊宗年等人教，又授其兄、侄等家族成员一并入教。众人议定每年清明、五月十五、九月初十、十二月初一等日，到樊明德家念经。旋又招收辛永禄、刘文炳、胡添文、连善礼、秦玉楼、王怀玉等人入教，并嘱令诸人各自收徒。辛永禄收王延亮等十二人，刘文炳收田世敬等五人，胡添文收刘世文等十一人，樊宗年收连可敬等九人，连善礼收桑同成等七人，秦玉楼收侯子钦等三人，王怀玉收王天福、刘松等十五人。其中刘松即日后三阳教教首，川陕楚诸省“邪教之宗”。

诸人入教拜师，各致送钱数百文不等。每于期赴会念经，又各给樊明德数十文，以备香资。

乾隆三十九年（1774）三月间，以务农为生计的安徽亳州人丁洪奇、张菊前往河南鹿邑贩卖草帽，寓居樊明德家。因见樊明德每晚诵经，向其查问。樊明德告诉二人“仙人传下真经，虔心念诵，死后免入地狱，转生好人，并称有人恳其代念，亦可保佑”。是年九月张菊表弟鲁位之母张氏患病，鲁位至樊家请樊明德“代为念诵”，樊氏并给末药调治，张氏病愈。丁洪奇、张菊遂神其说，于十二月十八日各备八折钱三千，投拜樊明德为师，入混元教。樊氏给大小问道经，并请神疏头令其抄录。乾隆四十年（1775）三月始行为人代诵经疏，敛钱惑众。这是混元教初入皖省情状。①

当局在审办豫、皖混元教案时，发现问道经内有“换乾坤”、“换世界”、“反乱年”、“末劫年”等词句，又发现《混元点化书》中有“末劫年，刀兵现”，“子丑寅卯灾多”，以及“龙虎二将中元斗”，三十六将、二十八宿临凡世等语句。当局审讯樊明德其中何所指，樊明德供称“大约预防荒乱，吓人修善之意”，皆系杨集所传。但当时杨集已物故，而樊明德坚供不知其详，致使案情就此为止。②

此案因樊明德“倡立混元教，煽惑多人，传播大小问道逆词”，被当局以大逆律凌迟处死，家族成员十六岁以上者，皆缘坐斩决。妻与不及年岁之子给付“功臣之家”为奴。辛永禄、胡添文、王廷亮等或因传抄“逆词”，或因传徒十人以上皆斩决。樊宗年等因各招徒众，均以左道异端煽惑人民为首律拟绞。其余凡招徒者“俱从重改发黑龙江给与披甲人为奴”。而连可敬、刘松等人仅止入教烧香，并未习念经疏，俱以“左道惑众为从例，发边远充军”。刘松事后发往甘肃省平凉府隆德县充军。此案另一

① 《朱批奏折》，乾隆四十年五月三十日安徽巡抚裴宗锡奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十年五月二十八日河南巡抚徐绩奏折。

“要犯”刘松之师王怀玉及其子王法僧逃逸，后法僧在江苏为当局捕获，亦发往甘肃隆德充军。

据上述内容可知刘松师承关系：

……杨集→樊明德→王怀玉→刘松

但是杨集之混元教授受关系因杨集物故，未审出结果。但乾隆四十年（1775）“邪教案”，特别是乾隆四十七年（1782）混元教案却为我们提示了一些线索。

乾隆四十七年（1782）安徽当局在亳州再次发现杨集、樊明德混元教“漏网遗犯”进行传教活动。

据清档案记载：

……乾隆三十八、九年间，先有河南樊明德同教之杨集来亳行医，借此传布邪教。有梁朝富、王伸、丁洪宽先后请杨集治病，即拜师学唱。[①]

梁朝富是亳州混元教最早的信徒，但非重要骨干。乾隆三十九年（1774）亳州人丁洪奇等拜樊明德为师，樊明德授以《大小问道经》及《混元点化书》。丁洪奇回皖后，又引其胞兄丁洪度拜樊明德为师入教。其后，“又有鲁伟送钱三百文拜丁洪度为师，……鲁伟又收田恒业为徒，得钱一百文”。[②] 河南混元教事发，丁洪奇为当局斩决，丁洪度、田恒业等人漏网。至乾隆四十二年（1777），田恒业因见“前案久结”，“遂欲兴教骗钱。因混元邪教经本业于乾隆四十年破案时搜毁无存，止记《上大人》等歌诀可行教。”于是口传歌诀，在亳州传徒。清代档案录有混元教徒供出歌诀，对我们搞清混元教来龙去脉提供了依据。据乾隆四十七年（1782）十月十六日安徽巡抚萨载记载：

亳州邪教案内各犯供传歌唱

谨将乾隆四十年河南查办混元邪教案犯樊明德等所传各种歌唱照录恭呈御览。计开：

① 《军机处录奏折》，乾隆四十七年十月十六日安徽巡抚萨载奏折。

② 同上。

上大人，生中国，戊己土，人不知，山东曲阜来下世，领定三千徒众子，内有七十二贤士，燕南赵北埋名字，落在贫家人不晓，到后来，大势动，一齐收拾。

邱一己，孔圣人，燕南祖，度众生，临凡下世三转姓，三心地上收乡子。婴儿见母心酸痛，到灵山天长地久，永世里永不投东。

化三千，九二亿，大地人，你不知，浩公掌教两三位，白阳关上人难晓。想盼吾生福寿齐，相依寿带长不离。俺化的有缘有份，不化你不信群迷。

七十士，各处找，元妙法，可惜了，等闲不肯轻传道，三样宝号人难晓，十字合同各等着，晋地云城搭查号。久等着天地人凑三才者，各逞英豪。

尔小生，下世界，西平县，去投胎，无影山前姓名在，西来妙艺（意）人人有，七十二艺（亿）古皇胎，金鸟玉兔今古在，龙蛇年牛头鼠尾，众贤人各等时来。

八九子，众贤人，徒弟们，治乾坤，子路颜回跟随定，三星地上来出现。半明半暗度众生，无眼群迷全不信，是缘人急早醒悟，休等着贪恋红尘。

佳作人，下元年，且回官，四十三金丹，一粒人难见。男女早把功夫悞（误），晋地云尘（城）踏那肩（刹那间），一时迟悞（误）有闪绽，俺与你叮咛嘱咐，说话儿当作良言。

可知礼，是收元，古弥陀，暗调弦（钩贤），阴阳二气随改变，日月如梭子午行，酉字却当离字看，那时才显吃斋汉。来来时三阳开泰天出头，万教收元。

这数首《上大人歌诀》在华北地区流传甚广，在八卦教中，这首歌诀亦广为流传。但混元教流传的这个歌诀却不似传自八卦教。其原因有二条：一是，歌词两次出现“晋地”。“晋地云城搭查号”、“晋地云尘（城）踏那肩（刹那间）”，可知这首歌诀传自山西。“晋地云城”即荣华会所云之龙华会，亦真空家乡之谓。张仁曾讲末劫之时“天降云城一座，八百里大，那时有合同的都人云城”。[①] 故此歌诀云“十字合同各等着，晋地云城搭查号”，与张仁所讲的如出一辙。而张仁之师即山西的周隆庭、李彦稳。而周、李的师父又系张进斗，可知河南杨集、樊明德所传混元教歌词明系张

① 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年（日月不清）胡文保供词。

仁荣华会所传。第二，八卦教虽然也传《上大人歌诀》，但与混元教尚有不同。八卦教不戒荤酒，而混元教则食长斋，故此歌词中有“酉字却当离字看，那时才显吃斋汉”。足证，这首歌诀不是传自八卦教。而应是山西张进斗教派所传诵。直接传承似是张仁荣华会。这里有几条理由：首先，张仁、胡二引进的同教异名支派是冯进京、王会的混元教，先于乾隆十八年（1753）被当局侦破。冯进京是张进斗的亲传弟子，与周隆庭、李彦稳、黄金台在教内应属同辈，教义皆得之于张进斗。可见张仁的荣华会，胡二引进的收缘会、冯进京、王会的混元教都是异名同教。乾隆三十九年（1774）四十年（1775）河南鹿邑杨集、樊明德教派亦叫混元教，其传自山西一脉当无疑义。第二，从晋省传出的混元教、收缘会、荣华会在乾隆初中叶逐渐南传。在河南一省传播路线最为明显。乾隆十八年（1753）王会一案传入豫北武安县。乾隆二十一年（1756）张仁一案已传入豫中的洧川、鄢陵、尉氏一带。乾隆三十三年（1768）徐国泰收元教一案，教势已渗入豫中祥符、陈留、通许、临颍、郾城、西平、西华、上蔡及陈州府之淮阳，与杨集、樊明德传教之鹿邑相距仅百余里。这支教派传入鹿邑是不可避免的。果然在数年后的乾隆四十年（1775），当局在鹿邑发现了混元教。因为收元教首徐国泰为当局所破，改混元教名亦应是一种避祸之法。第三，混元教之名虽异于收元教，但杨集、樊明德的倡教宗旨亦在“收元”。因此《上大人歌诀》多次出现收元内容：“三心地上收乡子”，“可知礼，是收元，古弥陀，暗调弦（钧贤）”，“未来时三阳开泰天出头，万教收元”。由此可知混元教与张仁荣华会、胡二引进收缘会、徐国泰收元教，所倡导的教义宗旨无二，即所用语言亦雷同。第四，张仁、王五钧案内发现经卷多本，其中有《三阳应劫》，而杨集、樊明德案内发现《混元点化书》。乾隆五十三年（1788）刘松在配所传教，与弟子刘之协相商，因混元教破案已久，“人多不信，必须另立教名”，“改为三阳教，并将旧教内《混元点化经》改为《三阳了道经》，灵文改为口诀”。[①] 张仁的《三阳应劫》似应为《混元点化经》即后来的《三阳了道经》。第五，杨集、樊明德所传《上大人歌诀》似应是传自张仁、王五钧。乾隆二十二年（1757）当局在王五钧处搜得歌诀多首，其中即有《上大人歌诀》：“上大人，立一已，化三千，七十士，尔小生，八九子，佳作仁，可知礼也……”[②] 与杨集、樊明德所传内容无二。第六，张仁荣华会与杨集、樊明德所倡教义最

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月初六日陕甘总督勒保奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆二十二年从王五钧家搜得《上大人歌》原件。

早则源于明末清初闻香教（又名大成教、善友会），教义中之“无影山”，“三心旱地”，“古弥陀，暗钓贤”等语都有特指。皆出于《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。此经分老《九莲》、续《九莲》，其中续《九莲》即王森父子所为。第七，张仁所传“十字合同”歌诀，似在混元教没有传播，但《上大人歌诀》中也有“十字合同各等着，晋地云城搭查号”之语，可见这首歌诀对樊明德混元教也有某种影响。第八，湖北襄阳收元教首宋之清先为张仁至姚应彩一系传承，后来又拜刘之协、刘松为师。足见收元教、混元教本属一个系统。故此当局屡言“混元教与收元、无为及白莲均属同教异名。”[①] 雍正五年（1727）张进斗案，当局称之为“白莲教案”，后张进斗之徒李彦稳供出张进斗传习无为教。乾隆二十一年（1756）胡二引进收缘会、张仁荣华会，乾隆三十三年（1768）徐国泰收元教都属收元教一系。乾隆十八年（1753）又审办了冯进京、王会混元教案，乾隆四十年（1775）、乾隆四十七年（1782）豫、皖则审办了杨集、樊明德、丁洪度、田恒业等混元教案。数十年间，白莲教案也罢，无为教案也罢，收元教、混元教案也罢，都属一脉流传，因此当局将此数教名归为一教是有历史依据的。

但是杨集、樊明德的混元教又明显地受到山东、河南流行的八卦教的影响。从地理位置上讲，樊明德的混元教距八卦教的发源地山东单县仅二百余里。八卦教是清代华北地区影响最大、实力最为雄厚的教派，这种影响也是显而易见的。混元教内流行着这样一首咒语：

> 通天山上一棵橄，吾请师父把徒教。吾徒下方身遭难，不请师父无所靠。千手挡，万手遮，青龙白虎来护者。人看招在我身上，我看比千里还远。特禀圣宗老爷来得知，求天天应，求地地灵，那枪不过火箭儿。[②]

这首咒语与王伦清水教咒语如出一辙：

千手挡，万手遮，青龙白虎来护遮，只得禀圣中老爷得知，急急

① 《朱批奏折》，乾隆四十年四月二十二日河南巡抚徐绩奏折。

② 《军机处录副奏折》，乾隆四十年《混元教咒语单》。转引《清代农民战争史资料选编》第五册，第16页。

急，杀杀杀，五圣老母在此。①

真空家乡，儒门弟子，某人千手挡，万手遮，青龙白虎来护嗒……启上圣公老爷，圣公是假，弟子是真，弄假而成真，无生神母。②

两相对照，出处可知。王伦清水教是八卦教异名同教，本书有关章节已阐述清楚。咒语中的“圣中老爷”或“圣宗老爷”都指的是八卦教创始刘佐臣。八卦教中有《禀圣如来书》，即指教徒有难即禀告教祖，以求照应。由此可知，八卦教对杨集、樊明德混元教的影响是不容置疑的。然而河南鹿邑混元教并不是八卦教分支，两者有多种异点。从张进斗到樊明德都没有朝拜太阳的仪式，且教内斋戒，亦与八卦教迥异。而传教经书也多所不同，教阶制度亦相差甚远。

八卦教对混元教的影响当然不限于某些咒语的传播，后来川、陕、楚诸收元教、混元教派内都盛行“升丹”，或称打丹，即反映了八卦教宗教风习的影响。

综上所述，可以认为：杨集、樊明德的混元教是张进斗、冯进京、周隆庭、李彦稳、张仁、王五钧、徐国泰这支教派的流裔，与收元教异派同源。因为特殊的地理位置，在传承中又受到山东、河南八卦教的影响。

七　宋之清西天大乘教与刘松、刘之协三阳教

乾隆末年，中国的历史再次出现大动荡的征兆。历经百年的所谓康乾盛世已经走到尽头，社会的表面升平气象已经掩盖不住底层世界的骚动、突发与震荡，极度贫困的人群与极度腐败的封建地主、官吏的激烈对抗形成一触即发之势。这在收元教、混元教教团内亦有明显的反映。从乾隆二十年（1755）张仁编写“新天新地新乾坤”的歌词，到乾隆四十年（1775）樊明德传播“换乾坤”、“换世界”、“反乱年”、“刀兵现”经卷，反抗当局的意识益加明显。到乾隆末年，终于付诸行动，捏造“牛八”即朱姓为明朝后裔，倡言反清复明。清统治者则以极端手段，搜捕“白莲邪教”，风声鹤唳，草木皆兵，以致惨刑至死或杀戮流徒者多不胜计，倾家荡产，妻离子散者所在皆有。百姓闻办“白莲教案”而色变，官吏衙役则

① 《军机处录副奏折》，乾隆三十九年十二月十九日崔大勇供词。

② 潘相：《酋文书屋集略·邪教戒》。

专恃此事以虐民，川、陕、楚三省于中为烈。终于造成大范围的各阶层群众甘心弃家，铤而走险。一场反抗极端残暴的封建专制统治的农民大起义爆发了。

这场大起义的直接策划者不是刘松、宋之清诸人，但他们是豫、楚、陕、川收元教、混元教的组织者。显然没有数十年间民间宗教的大面积传播，没有秘密而牢固的宗教组织体系，这数省的农民造反行动很可能迅速流产。因此搞清刘松、刘之协、宋之清诸人在乾隆末年的活动是必要的。①

宋之清，湖北襄阳人。乾隆五十四年（1789）正月，“有居住河南新野县族弟宋文高，系姚应彩之徒……来至宋之清家，述及素习经咒妄称将来弥勒佛转世掌教，有水火瘟役（疫）诸灾，念经尊奉，方能躲避。宋之清求其传教，出给根基钱文。宋文高先传过愿咒语，并念佛号及合同内载‘十门有道一口传’等句，隐藏从前传教众姓在内；又给灵文一本，内有‘五魔下降’及‘八大金刚将’等语句，并给太阳经本。宋文高嘱其每季出给香资，转送姚应彩供佛升丹。”② 宋之清即转收宋显功、高成功为徒。

前数节已述及姚应彩。姚氏系收元教首孙贵远之徒。孙贵远又系豫省徐国泰、李从呼收元教流裔。乾隆五十年（1785）湖广当局侦破孙贵远传习收元教，孙贵远被凌迟处死，姚应彩等人“应照违制律杖一百，再加枷号两个月，满日折责发落”③，未遭徒刑。事后继续传教。由此可见宋之清先于乾隆五十四年（1789）正月加人收元教。其传承关系如下：

……张仁→王五钧→仵士谦→徐国泰→李从呼→孙贵远→姚应彩→宋文高→宋之清

但是在同年二月，又有安徽省太和县人刘之协前往湖北襄阳县“向宋之清声称，老教主系河南鹿邑县刘松，充发甘肃隆德县，其子刘四儿乃弥勒佛转世，将来保辅牛八，诱令宋之清随同往见刘松，并送给银两而回”。④ 宋之清又人刘松混元教派。此派传承是：

---

① 关于刘松、刘之协、宋之清的活动，学术界已有多篇文章讨论。戴逸先生主编的《简明清史》第二册，专有林铁钧教授著述一节，读者可参阅。

② 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月十六日湖广总督福宁奏折。

③ 《朱批奏折》，乾隆五十年四月十一日湖广总督特成额等奏折。

④ 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月十六日湖广总督福宁奏折。

……杨集→樊明德→王怀玉→刘松→刘之协→宋之清

乾隆五十四年（1789）以后，宋之清随收齐林、宋相、李成贵、张添美、薛国玺五人为徒。并令其五人不拘何地，各自收徒，“四季升丹，各出银钱，交伊收用”。[①] 其中齐林是湖北襄阳县总差役，转收伍公美、王秉富为徒。伍公美转收樊学鸣为徒，樊学鸣转收萧之周、萧贵等九人为徒。萧之周等又辗转在湖北一带传教收徒，而萧贵则抄得经文，携回陕西安康县辗转收徒。从乾隆五十四年至五十六年（1789—1791）宋之清、齐林等数次赴甘肃隆德县刘松处送银。迨至乾隆五十七年（1792），宋之清因教势日张，欲自行兴教，遂以“刘之协等并无八牛令其见面”为由，自改教名为西天大乘教。[②]

另一教派的刘之协，安徽省太和县人，人教很早，早在乾隆四十年（1775）以前即拜刘松为师。刘松犯案时“未将刘之协供出，因得漏网”。[③] 可见杨集、樊明德混元教亦曾传至安徽太和县一带。乾隆五十三年（1788）三月，刘之协远赴甘肃隆德县看望刘松，两人相商，因混元教破案日久，人多不信，遂“改为三阳教”，并将《混元点化经》改为《三阳了道经》，灵文改为口诀。“刘之协又恐不能动众，复与刘松商量，欲觅一人捏名‘牛八’，凑成‘朱’字，伪称明朝嫡派，将来必然大贵。又指刘松之子刘四儿为弥勒转世，保辅牛八。人其教者，可免一切水火刀兵灾厄。并推称刘松为老教主，希图哄诱众人。敛得银钱，俱送刘松处收存，凑成总数，再为分用”。[④] 此后，刘之协前往湖北襄阳哄诱宋之清入三阳教即原来的混元教。三年后，宋、刘分道扬镳，自立教门。其教辗转传播湖北、陕西、四川等省。

与此派传承稍异的是王应琥一脉。王应琥原籍湖北南部的监利县，迁居湖北西北部的房县。其父王全及艾秀，“俱系已正法孙贵远之徒”，习收元教。乾隆五十五年（1790）十一月，王全令王应琥拜艾秀为师。“艾秀传给王应琥偈经一本，内载正德四年三月初八日，神传黄龙山黄竜二女，收在宝藏库内，但等牛八来掌教，并弥勒佛掌教，七日七夜黑风黑雨等语。习此经咒，尊奉弥勒，即是龙华会上之人，可免三灾八难。”王应琥

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月十六日湖广总督福宁奏折。
② 同上。
③ 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，乾隆五十九年十月六日陕甘总督勒保奏折。
④ 同上。

从艾秀念习《过愿咒语》、《合同灵文》，又得《太阳经》一本。不久，其父王全物故，王应琥贫困交加，于乾隆五十七年（1792）三月与艾秀商同兴教敛钱。二人声称“弥勒佛转生河南无影山张家，扶助牛八即朱姓起事，百姓要遭水火风三灾，念经可免”。[①] 王应琥先后收廖芳、廖勇富、王能、王世发等七人为徒。廖芳抄录经文，又转收唐名科、王义等十人为徒。王义等又辗转收胡胖子等十人为徒。胡胖子则收王世法、王大烈等十人为徒。王大烈等人转收陈光玉、陈开榜、余正幅、余正受、萧金太、赖兴宗、刘士组、陈金玉等人为徒。陈金玉是湖北竹溪县人，竹溪县毗邻四川大宁，在大巴山两侧，万山丛集，地僻人稀，百姓生活极端贫困。乾隆五十七年（1792）十一月，入教不久的陈金玉翻越大巴山来到四川大宁，见到谢添绣等人，陈金玉教授灵文经咒，以避劫免灾相耸动。谢添绣遂出根基银三钱，拜陈金玉为师，入收元教。据谢添绣事后供称：“凡人教之人，先令过愿，传给灵文，后与升丹。所谓过愿，即系赌誓，学习此教，必须上不漏师，下不漏徒，中不漏自身。所谓升丹，系将姓名、籍贯写在黄纸，向空焚化。亦有称为‘打丹’者。”[②] 谢添绣是四川较早的收元教徒，其后他曾赴湖北竹溪与陈金玉拜见王大烈，及王大烈之师胡胖子，并在王家升丹一次。陈金玉至此告之，弥勒佛已经转世河南张姓家中，欲保护牛八即朱姓起事。入教之人出了根基钱，遇有劫数都可免灾。谢添绣在四川传徒谢添锦、陈秀元、李荣山、童升、邹涌一、萧太和等十五人。

与陈金玉等人入川传教的同时，陕西一支收元教徒亦进川。陕西收元教是宋之清、樊学鸣一支之流裔，最早传徒者是湖北襄阳人萧贵。萧贵于乾隆四十一年（1776）到陕西省安康县种地营生。乾隆五十四年（1789）五月，其妻弟樊学鸣到安康县滔河地方看望。是时滔河地区痘疫流行，樊学鸣起意骗钱，代人烧香拜佛，被地方当局拿获，解回湖北，“递籍管束”。乾隆五十七年（1792）六月，萧贵回至原籍。樊学鸣告之同县人伍公美、宋之清传习西天大乘教，说将来有五魔降下水火诸劫，如尊奉弥勒佛，烧香念经，才可避劫。萧贵央求樊学鸣招引入教，樊学鸣令其发过愿誓，出根基钱一两，带至教徒王元兆家，用黄纸开写姓名，望空拜佛，念经焚化，“名为打丹”。又给《太阳经》、《灵文合同》各一本。投师入教后，萧贵往见宋之清。宋之清淳嘱萧贵，《太阳经》可随便给人，《灵文合

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月十六日湖广总督福宁奏折。

② 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，乾隆五十九年七月二十八日四川总督福安康奏折。

同》必须缜密传授。授徒后根基银则需转送樊学鸣处，再转送宋之清“供佛”。萧贵于乾隆五十八年（1793）春回到陕西安康传教。先邀平日好友萧正杰、张大用、薛文斌、刘大进，赵显彰、邱正魁六人入教，以念经避劫为词，让诸人发誓并各打丹一次。又收梁得成、尚贵为徒，尚贵则收冉文酬为徒，而萧正杰、薛文斌等亦辗转收徒石伯高、张正杰、万人杰等多人，仅一年有余，此支西天大乘教即系原来之收元教在陕西传播了一百多名教徒。这是收元教在陕西安康一带较早的教派。后经陕西当局“上紧查拿”，萧贵等多人被捕，分别凌迟、斩、绞、流徒。而其中冉文酬、万人杰等人逃逸，成为日后起义的组织者和骨干分子。[①] 据清档案载陕西西天大乘教案可知陕西省收元教传承如下：

……宋之清→樊学鸣→萧贵→尚贵→冉文酬

↓

薛文斌→石伯高→万人杰

乾隆五十九年（1794），楚、豫、川、陕诸省收元教、混元教派活动风起云涌，势不可当，有清各省当局惊恐万状，四处查拿“白莲教匪”。是年七月，四川大宁县首获谢添绣、萧太和诸教徒，究出楚省陈金玉、胡胖于等教中骨干。陈金玉为教徒抢回，胡胖子为当局拘获。遂审出楚省房县王应琥倡教、传教的来龙去脉。是年七月底，陕西省兴安府地方当局访闻安康县滔河地方萧贵“烧香念经惑众敛钱情事”，分头拿获萧贵、萧正杰、薛文斌等首从“邪教”分子六十七名，究出倡西天大乘教的宋之清及樊学鸣诸人。陕西当局飞咨湖北督抚臣等“密行查拿”。湖北当局飞饬襄阳镇、道、知府严行查拿，先后逮捕了樊学鸣、宋之清及同教齐林等十八名。在陕西，当局严审萧贵《灵文合同》内容。据萧贵供称：“合同内所称‘十门有道一口传’系周姓，‘十人共子一只单’系李姓，‘十口合同西江月’系胡姓，‘开弓射箭到长安’系张姓。皆暗藏传教之人，不能指出名字。”[②] 萧贵当然难以指出“合同”所含传教人真名，即宋之清也不知此口诀是荣华会首张仁所造，本指周隆庭、李彦稳、胡二引进、张仁四位教首。时过境迁，仅四十年，口诀虽然遍传数省底层社会，但所有的信仰者已不知所云而懵懂随之了。这反而增加了“合同”的神圣性，被冠之以

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

② 《清中期五省白莲教起义资料》第一册，乾隆五十九年七月二十九日、八月三十日陕西巡抚秦承恩奏折。

"灵文合同"。至乾隆末年，"弥勒佛转世河南张姓，扶佐牛八起事"的谣言蜂起于各个收元教团，不能说与张仁所编口诀无干。对周、李、胡、张四位"祖师"的信仰，亦成为教内共识。

由于湖北襄阳西天大乘教传教中枢遭到当局毁灭性打击，刘松、刘之协三阳教迅速暴露出来。宋之清嫡传弟子宋显功供出"伊拜宋之清为师，递上老教主系名刘松，原籍河南鹿邑县人，于乾隆四十年混元教案内问拟军，充发甘肃隆德县地方"。[①] 乾隆五十九年（1794）九月底，陕甘总督饬令按察使驰赴隆德，拿获刘松。在刘松卧房炕下搜出藏银约二千两。刘松供称"从前未犯案时，原有旧徒安徽太和县原香集人刘之协，又有刘之协徒弟湖北襄阳人宋之清，自五十四年起至五十八年，曾到过隆德六次，起出之银就是刘之协合宋之清向众人敛取打丹银两，陆续送给我们"。[②] 至此当局已清楚"是此案邪教起自刘松，传于刘之协，盛于宋之清，而刘松为此案首犯，似无疑义"。[③]

乾隆五十九年（1794）九月，安徽扶沟县发生一次劫财案，拿获假冒劫犯刘起荣并起出银两衣物，刘起荣供称在族弟刘知协（即刘之协）处寄有银两。太和县遂拿获刘之协，解赴扶沟县。于解途中，刘之协逃逸。当局在太和县、亳州等地拿获混元教骨干及教徒李伯禄以下多人，审知刘之协与宋之清争夺教权后，欲奉当年混元教案逃逸的刘松之师王怀玉为教首，"迎奉太和，另立教名"。但此事未果，刘起荣因行踪诡秘，为舞阳县衙役拿获，假冒劫犯，牵连至刘之协。

刘之协逃逸后，经往湖北襄阳组织暴动。襄阳自西天大乘教破案后，宋之清等被凌迟处死，宋显功、高成功、齐林等十九人被斩决示首。另外一百五十一名为从教徒发配黑龙江给索伦达呼尔为奴。诸"要犯"家属各缘坐有差。而湖北的荆州、宜昌、房县、竹山、竹溪一带，四川、陕西各教徒活动要区，有清当局亦四处捕获杀戮信仰者，数省范围内一片腥风血雨，百姓大难临头，官逼民反，一场以混元教、收元教徒为骨干的农民反抗暴政的起义已迫在眉睫。乾隆六十年（1795）二月，宋之清徒弟姚之富、姚文学父子到湖北保康、房县、竹山一带聚集教徒，准备起事。刘之协与齐林之妾王聪儿及姚之富等人商议"若不造反，也站不住了"，约定于嘉庆元年（1796）三月即辰年、辰月、辰日、辰时四方起事。但是在湖北荆州的

① 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月二日河南巡抚穆和蔺奏折。

② 《朱批奏折》，乾隆五十九年九月二十九日陕甘总督勒保奏折。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆五十九年十月六日陕甘总督勒保奏折。

枝江、宜都，教徒在准备过程中，为当局察觉，首领张正谟、聂人杰被迫先期于嘉庆元年正月率众起事。荆州首倡，各地响应，数月间湖北长阳、长乐、当阳、保康、竹山等处，反声四起。四月间，襄阳地区教徒在齐林之妾王聪儿及姚之富、樊人杰、张汉潮诸人率领下亦揭竿暴动。湖北教军已势成燎原，从而揭开了著名的川、陕、楚、豫等五省农民大起义的序幕。

这场生死搏斗延续了近十年之久，清政权在耗尽元气之后取得了暂时的胜利，但封建专制制度再也无法挽回颓势和注定灭亡的历史命运。

八　晋直豫楚的混元教、收元教与明末清初的闻香教

清代部分混元教、收元教与明末清初的闻香教有着诸多的内在联系，需要加以探讨。

（一）组织与教名

明末清初闻香教及其异名同教大成教、善友会在山西异常活跃。

早在清顺治二年（1645），山西朔州蒋家峪善友会因持斋事佛，为守将王守志“借端酷诈”，“纵兵抢夺”，遂激起民变。善友会会众漫山遍野，“各持刀枪弓矢，其中又拿橡标者。妇女腰系红裙，亦各持橡木双刀，飞舞跳跃，各各向前，势如妖氛”。[①] 王守志抵敌不住善友会，遂收兵回城。

顺治四年（1647）山西绛州大成教首领郑登启等自称“大成教师”，“纠合妖僧王月天、王明及故明宗姓朱梅川、刘腾蛟等，聚山顶庙内，借名答醮，谋为不轨”。[②]

闻香教内教徒间相互称“善友”。无独有偶，冯进京的混元教、胡二引进的收缘会，同教皆以“善友”相称。混元教徒刘郭氏供称：“一个女善友刘冯氏都是南和县郗村人。”[③] 收缘教胡二引进供称：“他同道的善友张仁是我的师父，最有法术。”[④] 混元教、收缘会内皆以善友相称，足见这两教派都是闻香教流裔，因此保留着原有的称呼。

混元教又称清净佛门教，而张进斗的“白莲教”本名无为教。无为教、清净门都是闻香教的异名同教。据清档案记载，王氏族人王书鲁在清

① 史松、林铁钧：《清史编年》第一卷《顺治朝》。

② 同上。

③ 《军机处录副奏折》，乾隆十八年八月刘郭氏供词。

④ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十一月二十六日湖广总督马慧裕奏折。

中叶供称："伊家长斋已七八代，所传红阳教，又名大乘教、无为教，别号清净门。"① 红阳教之说不可信，但无为教、大乘教、清净门都是闻香教原有名称，而更多则称为清净门：

> 王秉衡学习清净门邪教，在江南、湖北等省，辗转传徒，诱惑多人……②
>
> 见有直隶永平府卢龙县石佛口的王姓……李光达说他是清净门的师父，说他祖上传教吃斋，已经八代。③

闻香教有时又被称为白莲教"后改为清茶门，别号清净法门"。门徒称王氏为"未来佛"，认为"将来弥勒佛仍要转生他家"。④

由此可见，张进斗、李彦稳所习无为教，冯进京、王会所习混元教又称清净佛门教都是直接秉承了闻香教的传统。

明末清初的闻香教，由于祖师王森、王好贤为明当局惩治身亡，一度称为"后会"。王森孙王可就投后金政权，派善友崔应时等到锦州为内应，送去书信一封，称天聪皇帝为弥勒转世，应掌"后会"。所谓"后会"，相对"前会"而言，即"后天"相对"先天"而言。张进斗、冯进京、王会都传习一部经典《立天卷》，其全名是《佛说都斗立天后会收圆宝卷》，又称《后会经》。此经是闻香教王氏族人于康熙二十年代后写就，是时该教掌门人欲重立新天，行末后一会即龙华第三会，"收圆了道"。混元教、收缘会都以此卷为宗旨，更证明从张进斗到冯进京、王会、胡二引进、张仁，都是闻香教中人。

（二）《立天卷》是闻香教经典

张进斗、冯进京、王会诸人所习最重要的经典即《立天卷》。《立天卷》分元、亨、利贞四部，清档案存亨部，十品至十八品，计九品：

> 《明心见性品第十》
> 《旛杆名扬品第十一》
> 《金鸡大叫品第十二》

---

① 《军机处录副奏折》，嘉庆二十年十一月二十六日湖广总督马慧裕奏折。
② 同上。
③ 同上。
④ 《军机处录副奏折》，嘉庆二十一年正月二十八日马慧裕奏折。

《辇毂道场品第十三》
《榆杨寻卷品第十四》
《鸡卵乾坤品第十五》
《分前说后品第十六》
《指迷皈正品第十七》
《末后一着品第十八》

《立天卷》成于康熙二十年代后，是直隶滦州、石佛口王姓或其弟子所为，应是闻香教——清茶门教经典，其证据如下：

第一，卷中屡次出现“无影山”、“东北艮地”等内容：

九宫八卦定方向，东北艮地无影山，
明传中天戊己土，名扬北岸在中元。①
尔时无生在都斗云宫正坐，相弥勒下落在东林，身长一丈，头圆三尺，牙齿五寸，立了一座禅林，无影山前度众。②
造金船，登北岸，往南无二，
东北岸，古艮地，无影山前。
知道了，扒山虎，漏山形象，
参透了，字中理，好找收元。③
东北两借为艮地，金船湾在无影山。
“无影山”是何山？④

清嘉庆二十年（1815）清当局查办清茶门教于直隶滦州“石佛口二里许之围峰山寿峰寺内，查有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》一部共二本。检阅经内，以无极、太极、皇极为三教，有九莲如意及过去、未来、真空、无生、九宫、八卦、清阳、红阳等字样，散叙经内，并有无影山之语。……访之该处土人，咸称围峰山即呼为无影山，寿峰寺即系王姓昔年所建香火庙”。⑤ 当年王森传教之香火地，是闻香教传教中心。所以《立天卷》屡言无影山与《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》所云如出一辙。

① 《立天卷》第十一品。
② 《立天卷》第十二品。
③ 《立天卷》第十三品。
④ 详上。在本书“闻香教”章中，我们已经考证了“无影山”即为围峰山。
⑤ 《清代档案史料丛编》第三辑，第45页。

因为无影山是闻香教传教中心，故《立天卷》讲“中天戊己土”就是无影山，又讲“弥勒佛”在无影山前度众，而度众的金船“湾在无影山”。

“东北艮地”是何意义？“东北艮地”相对“中原汉地”而言。意指中原汉地的传教中心在东北方向，艮在八卦图中属东北方位，东北即艮地。滦州、卢龙是闻香教中枢，在华北地区的“东北艮地”。在清初，王好贤后裔迁至滦河北岸的卢龙安家楼，好礼、好义那支仍留在滦州石佛口。因此《立天卷》第十三品云“东北两借为艮地”，“有一船登北岸，卷行往南。一明一暗，二目昏，正是收元”。“金船湾在无影山，这山下河边为岸，岸下执掌鱼竿，卷行往南一样参，明暗二母通一线”。明末清初王氏分裂，王可就受封，其族遗其萌封，但传教之心不死，不可明传，只能暗授。而好贤后裔与清廷无干，传教如故，此为明传。康熙二十年（1681），两支重归于好，“骨肉团圆”，共撑教业。此其一。

第二，《立天卷》中多次出现一个“丁工道人”。“丁工”是拆字法，合成一个“王”字。第十二品云：

> 弥勒佛化了一个丁工道人，就去访问那仙长，老祖认的他是三阳之主，就传与他番水拨浪之法，加他八牛之力。

《立天卷》以“丁工道人”为弥勒佛、三阳教主，其指示是十分明显的，暗喻王氏是弥勒佛转世。这与其后清茶门教徒供词“未来佛降在石佛口王姓家内”，“未来佛降生青山石佛口”是一致的。

“丁工道人”即王氏族人具体指示何人已不可知，但其系闻香教新一代领袖似无疑义。康熙辛酉年（康熙二十年，1681），丁工道人往南方之“南庵”寻父。二十年前，正是清初旗军入关不久，而康熙二十年时，情况发生了巨大变化，三藩之乱已近尾声。而丁工道人却要“仗着八牛之力，持着番水之法，不用盘费，不用多人，只带云童一个，竟赴南庵”。（《立天卷十二品》）所谓“八牛”，即“牛八”，合成一个“朱”字，意指朱明王朝。“番水”则指的是南方叛乱的“三藩”。从康熙十二年至二十年（辛亥—辛酉，1673—1681）吴三桂等人在南方诸省割据反清，几达十年之久。吴三桂初反时，亦打朱明旗号，而北方诸省下层民众，亦思朱明旧朝，多“谋为不轨”。顺治、康熙初年，闻香教在各地屡遭镇压，王氏族人中虽然有投靠当局者，但“邪教”与正统的典章制度毕竟势同水火，迫使闻香教上层人士不得不最终走上反清的道路。所谓仗八牛之力、番水之法，就是乘全国上下反清复明的力量和三藩叛清的形势，扩张教势，有所

作为。这一时期，《立天卷》明显地提出反清复明的教义，无疑是后来混元教、收元教倡立牛八，改天换地的思想的宗教来源。

第三，《立天卷》从教义思想到各类名词术语与《九莲经》即《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》大体一致。是《九莲经》问世后，闻香教的重要经典。而且《立天卷》中多次出现“皇极卷”名目，说明极为尊崇《九莲经》：

皇极卷，曾留下，犍毂二字，
有一船，登北岸，卷行向南，
一个明，一个暗，二目双配，
两样日，在一身，想个收圆，
万年间，留下的，灵山一座，
皇极祖，立后会，大开法门。①
有皇极卷云，真乃是开天辟地之法。
老皇极，收圆卷，末后出细，
有榆杨，寻宝卷，世人难参。②

《立天卷》不仅推崇《九莲经》即《皇极经》，而且在经卷中屡次提及古佛、九莲圣驾、信香、五盘四贵、末后一着、收元、混元等《九莲经》用语。至于三心堂、无影山也是闻香教所独有，可以说《立天卷》从形式到内容都是《九莲经》的仿本。

第四，《立天卷》是清康熙时代的产物。前面已指出，“丁工道人”依仗八牛之力、番水之法，指出番水暗喻“三藩”的事实。在《立天卷》出现的年份时间，亦可证明其出在三藩之乱以后不久这一事实：

辛酉是金鸡，叫化人不识，
庚申留宝卷，扬名对天机。
下甲子，辛酉年，金鸡大叫，
差弥勒，登南岸，骨肉团圆。
天地人，共合机，辛酉明道。

① 《立天卷》十三品。
② 《立大卷》十四品。

辛酉鸡叫，诸人不通，未来把道明。[①]

辛酉年即康熙二十年（1681），此年号在卷中出现最多。“辛酉年，金鸡大叫”，“辛酉明道”，是一个意思，即造经人丁工道人，以“弥勒下世”身份重开教业。同时于辛酉年，北岸卢龙安家楼王好贤后裔“登南岸”，到滦州石佛口，与“骨肉团圆”。

“庚申”即康熙二十一年（1682），王姓造下宝卷一部，“扬名对天机”。

经卷又云：

末后时年，未来换劫，下元以尽，牛头鼠尾之岁，聊聊通出一字，是钥匙开通，莫要轻泄天机。[②]

“牛头鼠尾之岁”即甲子、乙丑两年（康熙二十三、二十四年，1684、1685），是时三藩之变已经失败。故《立天卷》又云：

破田年，有孟春，七七之期，
天不明，地不明，雾气腾腾。[③]

“破田年”暗喻甲子年，田字破即是甲字。甲子年，三藩已败，全国南北反清势力彻底颓败。所以《立天卷》讲，此年间天地不清，有七天七劫数，是“末后时年，未来换劫”之时，而于此期“钥匙开通”，教中发生变动，所以造经人要求教徒“莫要清（轻）泄天机”。

无独有偶，数十年后，河南许州人徐国泰改张仁荣华会为收元教。亦依据“鼠尾牛头”谶言，“自行编造逆词，以‘戊子己丑天下乱’之语，肆其狂吠”。徐国泰因未能遇上甲子、乙丑之年，遂改戊子、己丑即乾隆三十三、三十四年（1768、1769）天下大乱，耸动众听。据徐国泰供称，他的说法得之于推背图，但其受《立天卷》影响的可能性更大。

《立天卷》刊行年代应在康熙二十四年（乙丑，1685）以后。其原因如下：

① 《立天卷》十二品。
② 《立天卷》十四品。
③ 同上。

1.《立天卷》中出现的最晚年号是乙丑年。不再现乙丑年以后年号。

2. 雍正五年（1727）张进斗案，当局第一次发现《立天卷》，张进斗的《立天卷》得之于其父。其父死于康熙五十五年（1716）。冯进京亦传《立天卷》，据云得之于其祖母。可见在康熙年间，《立天卷》已从直隶传至山西。上述史料可证，《立天卷》撰于并传于清康熙年间，时在康熙中叶。

第五，《立天卷》与混元教、收元教。清代晋、直、豫混元教之名来自立天卷。该宝卷多次出现“混元”一词，并解释了混元的意义：

> 未来佛，炼真道，混元一气，
> 三七日，八玄炉，似卵抱鸡。
> 太极混元之图像内，有红白二道，分出三才、四相、五行、六爻、七政、八卦、九宫、十干。天地阴阳，合成八卦乾坤，乾为天，坤为地，天为父，地为母，坎为水，离为火，坎离交姤，水火均平，而能生万物。①

由上述引经可知，《立天卷》所云混元，与道教一至。认为混元一气即天开地辟前的一种状态，从中生成天地、阴阳，及世界的万物万类。故此混元一气即先天一气，为天地之母，万物之母。内丹家云，阴阳二气在人体这个丹炉中重新修炼，使之成为混元一气，即回到先天地而生的混元状态，如此才能丹成结果。这就是混元教教名之来历。因此混元教教首冯进京讲《立天卷》系“混元教的经卷”，其缘由在此。

至于河南收元教教名亦本于此卷。《立天卷》全名是《佛说都斗立天后会收圆宝卷》。收圆即收元。《立天卷》的宗旨是教授门徒修炼混元一气，以达收元了道这个终极的目的，修炼内丹是达到收元了道的惟一手段。由此可见混元教即收元教，二者名虽异而实同，殊途而同归，其根源皆在于闻香教即东大乘教。

第六，收元教、混元教是闻香教流裔的其他佐证：

张仁荣华会收藏“《皇极宝卷》一本、《十佛了道》一本、《灵机显露》一本、《三阳应劫》一本、《十佛临回》一本，歌三张，家书一封”。②

《皇极宝卷》即《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，是闻香教经卷，

① 《立天卷》十五品。

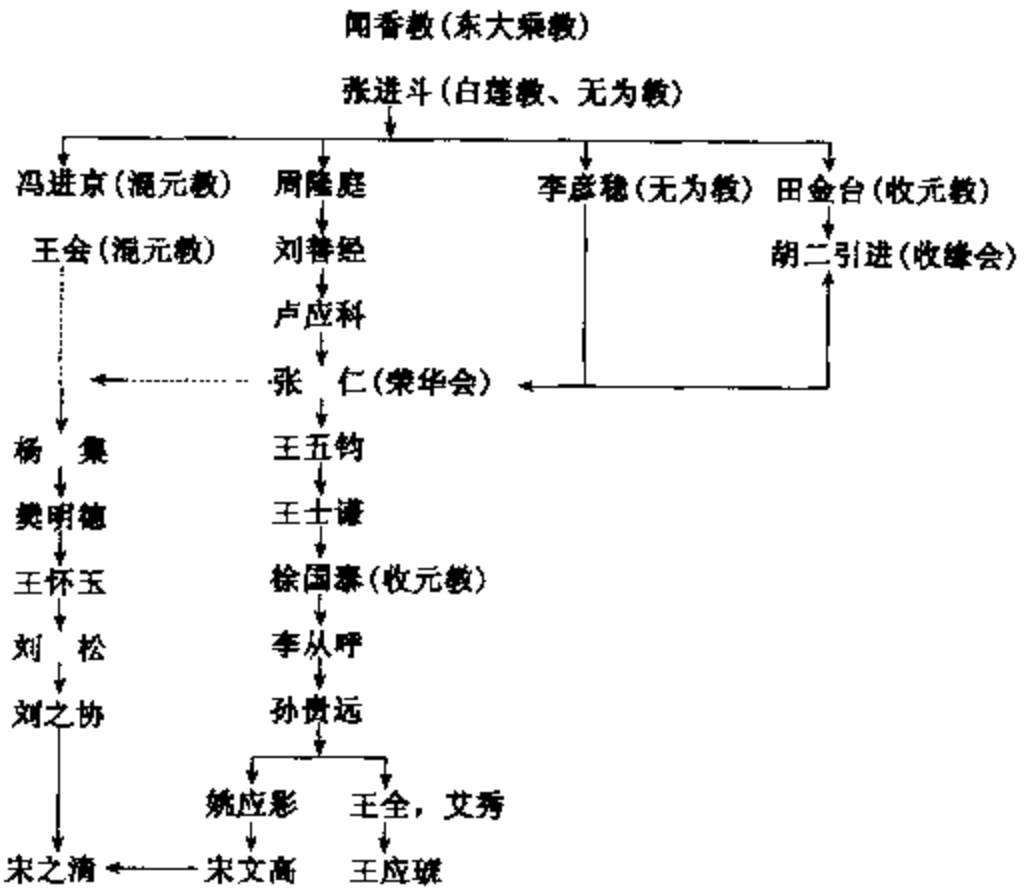
② 《朱批奏折》，乾隆二十三年正月十日河南巡抚胡宝瑔奏折。

前面已详细考证。《十佛了道》、《十佛临回》中的十佛，当然不是十个佛在“了道”，在“临回”。“十佛”暗指“石佛”，隐喻滦州石佛口之王氏。石佛即弥勒佛，而“弥勒佛出在王氏族中”，清档案有多处记载。由此可知，《十佛了道》等经书，也是尊崇王氏之经典。此外《三阳应劫》与王氏族人所造《三教应劫总观通书》应是一类宝卷。三教即三阳，《立天卷》讲“丁工道人”——王姓是三阳教主。可证，《三阳应劫》经书也是尊崇王氏的经典。荣华会首张仁所传的各类经文都与闻香教王姓有关，可见荣华会即收元教也是闻香教的流裔。

乾隆三十九年、四十年（1774、1775）杨集、樊明德的混元教传了一部《混元点化经》。后来刘松、刘之协将其改名《三阳了道经》，将混元教改成三阳教。结合上述考证、诠释，《混元点化经》与《三阳应劫》很可能是一部经，其教义宗旨得之于闻香教则无疑义。

樊明德的混元教又叫清净混元教。亳州教徒任梓曾供“入清净混元教，拜刘之协为师，口授歌词。”由此可证，乾隆四十年之混元教与乾隆初年冯进京、王会的混元教是出同门，都曾叫清净门，清净佛门教、清净混元教。这是混元教出自闻香教的另一佐证。

通过本章考证，混元教、收元教源流图示如下：



第二十二章　太谷学派与黄崖教

清朝同治五年（1866）十月，山东肥城和长清两县间之黄崖山，发生了一起“黄崖教案”，曾引起朝野的重视。

当时，捻军活跃于江淮豫鲁之间，战事频繁，地方不靖。适有江苏仪征学者张积中，在黄崖山依山结寨，聚徒讲学，并组成士农商兵结合，文武兼备的村社，据山自守。后被山东巡抚阎敬铭判定为“邪教通匪”，兴兵进剿。黄崖山自张积中以下，举寨据险自保，拼死抵敌。尽管全寨壮勇，英勇抵敌但终不是一万二千名训练有素的马步军的对手，最终寨毁人亡，张积中和男女徒众自焚，无一生降，清军纵兵杀掠。平民死伤逾万，造成轰动一时的大血案。

这以后，对黄崖教的政治倾向和学派归属，曾引起学术界的长时间争论。有的学者，如邓之诚、马叙伦、盛成等，称之为大成教、泰州教或崆峒教，视之为宗教。也有的学者，如柳诒征、范文澜、刘蕙孙等，则称之为新泰州学派或太谷学派，否认其为宗教。

我们认为，由周太谷开山，传道授徒，创一家之言，继起者张积中和李光炘阐扬师说，确实形成了一个新学派，并发展成有一定影响的学术团社。但是，同时也应该承认，此学派自创立之日起，就带有浓厚的神秘色彩，而其宗教性则随着学术团社的发展而日益增强，特别是张积中创立的黄崖山学社，具备了宗教的一切特征，故称其为黄崖教。①

一　太谷学派的创立及其传承

黄崖教教首张积中，终生以传道授业为职志。他早年曾从师于周太谷。周太谷所创立的学派，世称之为太谷学派。故追本溯源，当从周太

① 本章史料由韩秉方、马西沙两人搜集，由韩秉方执笔。

谷始。

周太谷，名谷，字星恒，一字太谷，自号空同子。安徽石埭县人。生年不确，死于道光十二年（1832）。关于其家世及早年经历，《安徽通志稿》中《周太谷传》有所记载：

> 家世资历不可考，或传为池州府学庠生，以其臂力过人，或疑为武学庠生。谷早孤，母悉以家财与之，咨所往来不问。以是求师访道，足迹遍天下。初事福州韩子俞（仰俞），南昌陈少华（一泉）。一泉宗佛氏之教，而仰俞治老氏之学也。后谷入山学道成，而仰俞、一泉更弃所学，北面奉谷为师。谷晚年居扬州，其传不拘守型式。……传者或夸大其词，以为谷能炼气辟谷，通阴阳奇赅，符图罡咒，役鬼隐形。两江总督百龄收系之，旋释出。其实谷之为学，贯穴六经，傍通老佛而自辟门户，时时肆以理数。林三教、程云庄之流，似同而异者。①

关于周太谷之学，在《山东军兴纪略》里《黄崖教匪》一节中，也有类似的记载："有术者周星垣，号太谷，能炼气辟谷，明阴阳奇赅之数，符图罡咒，役鬼隐形。又教人取精元牝，容成秘戏，遨游士商大夫间，多心乐而口讳之。"② 而这些对周太谷的记载，或有得之于传闻，不实之词在所难免。为了深入研究，我们则主要依据周太谷的遗书和其传人的记述。

太谷学派门人皆申明，周太谷之学传自"羲、文、周、孔、周。"如其大弟子张积中曾说：

> 我夫子生羲、文、周、孔之后，发羲、文、周、孔未发之蕴；作周氏思亲篇以教孝，作外篇以教弟，作内篇以教后之学圣人者。③

观张积中此言，这后一个周字，似即指周太谷而言。但是，读《周太谷遗书》，见到他因受周濂溪启迪而得道，对周子推崇备至，其思想又似是渊源于周敦颐。

---

① 《安徽通志稿》金天翮所撰《周太谷传》。

② 《山东军兴纪略》卷二十一，转录自《捻军资料》（四）。

③ 张积中：《示及门弟子》，载于《山东近代史资料》第一分册。

周太谷青年时代游学四方，遍叩佛、道、儒三教之学。嘉庆元年(1796)，他来到庐山，见到其祖先周敦颐遗迹碑志，沉思良久，忽了悟到儒学的博大精深，认识到只有儒学才是为学体道之正宗。“追悔幼年时，嗜为金陈之艺，班马之文，青莲之诗，长门之赋，指穷理尽性之学为迂。”于是感慨地写道：

> 嘉庆丙辰，道经匡庐，见石镌茂叔志。伊尹之志学，颜渊之学语。始检孟子之仁义，子思之诚明，曾子之明德，颜子之博约，反复观思，了无所得。①

自此以后，周星垣一心钻研儒典，锐意进取。两年以后，即嘉庆三年(1898)，再度游庐山，面对先贤，精思深虑，豁然贯通，从中得道。他自言：

> 戊午续游匡庐，复检仲尼：己立立人，己达达人，能近取譬语，熟观沈思，豁有所得。忆孟思曾颜之学，其义一也。②

而且，细检太谷之思想言论，乃至其高深莫测的本体论，多受之于周濂溪的《太极图说》和《通书》的深刻影响，而谈“易”演“易”，成为太谷学派的重要特征。如此看来，“羲文周孔周”，这最后一个周字，很可能就是指周敦颐。

然而，太谷学派的思想之所以有别于正统的儒学，就在于它不仅仅取自于儒家正宗流脉，即循朱程周孟思颜孔之序，直追“孔颜之乐，复与几存义之德”，除此而外，尚别有来路。这也就是为什么会在《周氏遗书》中特别全文引录了一篇关于“强诚”的文字的缘故。其中讲的是始之于神农，继之于黄帝的所谓“周学”，代表人物不仅有春秋之端木氏、商瞿、公冶，列国之黄石、鬼谷，汉之张良、周勃，唐之郭子仪、李光弼，还有宋之济颠、明初之铁冠，这虽属圣人之末学，但也是可以佐命、定乱、前知的一套有用的学问。此篇奇文的作者，署名是明永乐年间的“秋浦周鼎”。并告诫得此“周学”者，“毋轻语匪人”。

这位明朝初年的周鼎，名不见经传，且与濂洛关闽陆王等儒学正宗学

---

① 《儒宗心法·周氏遗书抄》，转引自《刘鹗及老残游记资料》，第561页。

② 同上。

派毫无牵涉，到底是何许人，已无从查考，但是他所论述的传承有自的“周学”（亦称“强诚之学”），显然对周太谷思想的形成起过重要影响。明了太谷学派确曾传自隐于山野的“异人”这一思想来源，对我们全面把握该派的真实面貌，具有重要意义。

所以，这最后一个“周”字，并不是单指一个人，而应该是复数的三个人，即宋之周敦颐、明之周鼎、清之周太谷。只有这样来理解，才更为贴切。

著名学者马叙伦先生在其《石屋续渖》一书中，曾转述深悉太谷学派内情的沈赆民的话说：

> 其教统则自伏羲炎黄以后，虽文王孔子不得与，直至周敦颐。得濂溪之传者即周太谷也。太谷尝在庐山设教，有人容貌衣履甚怪，来从受道，既而其人骤然不见，索之池畔，得赞贴。乃曰：“此龙王来受教也。”人共灵之，从之者众。①

使太谷之传承，又披上了一层神秘色彩。

周太谷晚年，定居于人物荟萃，商贾繁盛的扬州，暗中授徒讲学。种种迹象表明，他所阐扬的学说似不见容于当道，或曾被收捕，不过拘禁未久，旋即放出，最后病死于道光十二年（1832），葬于仪征县之青山。在江淮间，先后从太谷受业者颇多。除前面述及的韩仰俞和陈一泉先师后徒者外，著名者尚有张积中，李光炘、汪全泰兄弟、潘小江、李南园、汪商甫等人，甚至连扬州七十老儒许鹤汀也心悦诚服地拜太谷为师。

另有一说，谓周太谷高足有三：一为薛执中，一为张积中，一学李健中。此说并见于两处。夏敬观《窈窕释迦室随笔》云：“大成教鼻祖周太谷者……于是游江淮间授学，故名崆峒教。弟子皆以主字为派，其高者三人：薛执中受诛于京师；张积中被戮于山东；李健中者独高寿。今大成派独李健中之徒为盛，又谓之平三教，故世称李平三。”② 另一处见马叙伦《石屋续渖》：“道光间，又有所谓崆峒教者，泰州周氏创立。周，彭泽人，或云池州人，其徒薛执中者游京师，与王公大臣交，后伏法；张姓者居山东黄崖，为阎敬铭所杀；李姓者最老寿，游江湖间，卒于光绪十年以后，

---

① 《石屋续渖》中《大成教》条。

② 夏敬观：《窈窕释迦室随笔》。其中称李健中（即李光炘）为李平三者，实李平山之误。缘李光炘、号平山，江淮方言中“山”与“三”同音，故有此误。

徒众殆三千人，士大夫亦有归之者。"[①] 但不知是何缘故，后来为黄崖教翻案者或正面介绍太谷学派者，皆讳言薛执中在京被杀一节，也不言周太谷弟子中有薛某其人。

事实上，周太谷入室门人中，以张积中和李光炘二人影响最大。

张积中，字石琴，号白石山人。生于嘉庆十一年（1806），死于同治五年（1866）。江苏仪征县人，为世家子。兄张积功，曾知临清州，全家死子太平军北伐之役，有功于清廷。积中"慷慨多大略，读书有文名"，但"在科场却屡试不售。"其时恰有"周星垣者，客扬州，讲性命之学，其四书五经别有注解，非汉非宋，大约以致命为本。积中闻其学，甚喜，执贽称弟子，旋即尽得其精蕴。……积中愤帖括之学，不足有为于世，遂力发挥其学而光大之。一时士人高积中行，又惊其才，从学者日多"。[②] 当初，周太谷即认为在弟子中以张积中和李光炘为最贤，目他二人为光大其说之选，遂命张"还道于北"，李"传道于南"。后周太谷去世，又值太平军兴，江表大乱，张积中则秉承先师遗言，举家北迁山东，以实现"还道于北"的使命。[③] 因而教中称张积中所传为"北宗"。张负有使命感，在山东讲学达十年之久。初曾在博山等数地授课，后因时局动荡不安，终于选定肥城之黄崖山，作为兴学传道之所。在此倚山垒石为寨，从学者聚族而居，且实行学养结合，自给自足原则，来归者日众，其学术团社逐渐发展壮大。在山寨之中，张积中俨然以教主自居，不仅收徒传道，讲学不辍，且主持一切，生计武备，听命于一人。在一段时间里，黄崖山几成为一个独立世外的小王国。显然处此纷乱扰攘的时世，自会引起当局的注意。确如一份奏折所言："是时，山东匪势甚炽，各营将弁，既多以黄崖通匪为言，诚恐剿办稍迟，酿成巨祸。"[④] 至同治五年（1806）黄崖教案爆发，黄崖弟子被杀戮，张积中遂举家自焚，"传道于北"之大任受阻遏。

在周太谷诸弟子当中，贤能者不少，但以张积中阐发师说最力，著述最勤，为后世留下的著作也最多，是研究太谷学派、黄崖教最重要的资料。

李光炘，字晴峰，号平山，世称龙川先生。江苏仪征县人，与张积中是表兄弟。生于嘉庆十三年（1808），卒于光绪十一年（1885）享年七十

① 见马叙伦《石屋续沛》中《崆峒教》条。

② 见《续初近志》中《张积中传》。

③ 因孔孟所创的儒学发祥地在山东，后心性正道中落，如今周太谷继往圣之绝学，特命弟子张积中再将儒宗正道重新传回山东，故称"还道于北"。

④ 《军机处录副奏折》，光绪末年（具体年代无载）御史乔树枏奏片。

七岁。二十余岁时，始师事周太谷，与积中并为其高弟。后，太谷病危，犹命人急召晴峰，曰："必斯人至，我方可以死。"晴峰至，侍汤药，百日而殁。"由是，太谷之道，一传于晴峰"。[①] 此后，他遵从师命，"传道于南"，是为"南宗"。他常居江北里下河一带，授徒讲学，以传道自任。"太平军攻清军江北大营时，经仪征烧城而过，他与张积中的家园均毁之一炬；又兼'黄崖教案'所牵连，李龙川遂流寓扬州、江都之间，后定居于泰州，其生活由门弟子轮流'供奉'"。[②] 有人记述李光炘在泰州讲学情景时曰：

> 先生之学，无所不包，有来问者，大叩大鸣，小叩小鸣，人人得其意以去。每日至泰州北门外储文懿公坊左右茶肆小集，以两桌接坐，先生居上，弟子分列两旁，气象肃穆，有东汉师弟之风。[③]

在太谷弟子中，以李龙川年寿最长，门弟子也最多。一说"弟子著录者数百人"。[④] 一说"徒群殆三四千人"。[⑤]

周太谷的另外两弟子陈一泉和韩仰俞，经历颇富传奇色彩，结局则很惨烈。据说他二人"系在江西一次农民起义中牺牲，并神乎其神地说，二人被杀，尸身立而不倒，自颈中喷出白气数丈，后始流血扑地云"。[⑥]

第三代传人甚众，其法定传人则是黄葆年和蒋文田。

张积中的门弟子中，知名者有刘曜东、韩美堂、赵伟堂、吴载勋、朱玉川、朱莲峰、赵成等。其众弟子多数死于黄崖之难。幸免于难者，或集于朱玉川周围，或投奔李光炘。朱玉川是长清县人，父兄都是张积中弟子，喋血黄崖。案发后，朱玉川等几位侥幸得活，遂收葬死者遗骸，设立"养蒙堂"收养遗孤。朱玉川虽不是张积中法定传人，但却自然成为北宗幸存弟子的领袖。今存《蒙养堂遗集》四卷。

李光炘寿数长，所传弟子也更多，除黄、蒋二人外，知名者尚有谢逢源、陈士毅、毛庆蕃、刘鹗、杨士晟、荣庆等。

太谷学派的传统是"命由师传"，特别是学派的继承人，则必须由先

---

① 见《说库本》：《大狱记》附《龙川先生诗钞跋》。

② 王学钧：《刘鹗〈题愚园雅集抚本后并序〉考辨》，载《文献》1990年，第3期。

③ 李详：《媕语》〈李龙川先生〉条。转引自《山东近代史资料》一分册。

④ 同上。

⑤ 马叙伦：《石屋续沛》〈崆峒教〉条。

⑥ 刘惠孙：〈太谷学派政治思想探略〉，刊《文汇报》1962年10月11日第三版。

师亲自选定。北宗张积中因猝然变作，无法指定传人。选定第三代的继承人的责任就落在了李光炘的肩上。在李龙川病逝那一年，即光绪十一年(1885)，他由上海回到泰州，便一病不起。当时，他曾在门人弟子中间有所嘱咐地说："吾门有建安则弟子日亲，有锡朋则讲学益明。"又说："子明好学，可以为教授也；石溪通变，可使四方也。"[①] 锡朋即黄葆年，子明即蒋文田，以黄主"讲学"，以蒋主"教授"，就是指定他二人共掌学派教席，且以黄葆年为主，蒋文田为辅。其他二子，建安即陈士毅，石溪即谢逢源，都各有所长，可分任专责。李龙川还另有一诗，《赠黄锡朋》：

汝南晨鸡喔喔啼，牛医头角独崚嶒；
他日可能为吾舌，不愧天生黄熙朋。[②]

可见李龙川早就有视黄葆年为自己传人的意思了。

黄葆年，字锡朋，又字熙朋，号希平。江苏泰州人，生于道光二十五年（1845），殁于民国十三年（1924）。同治三年（1864）由蒋文田引见，拜李光炘为师。在龙川弟子中，他最受老师崇信。据黄葆年自己说：龙川讲学时，"每义当至精，辞当至远，必顾年而属之曰：女（汝）为我留赠后人"。[③] 后，黄奉师命，曾三度赴京会试，子光绪六年（1880）中进士。李龙川之所以数度命黄葆年应试，求取功名，是有其用心的。目的是准备将来让黄以朝廷命官的公开身份，掩护他到北方传道。这一点，在《龙川夫子年谱》中记载的对黄的嘱托，说得非常清楚："数定锡朋明年当赴山左承嗣北宗。将来道运之兴，由北而南，南隐北显，自古而然。"[④] 这里的"承嗣北宗"，即赓续已故去的张积中。龙川这一临终前的嘱托，也是恪守太谷遗命。周太谷以继羲文周孔之余绪，传往圣之绝学自命，而山东为孔孟之故里，儒学之发祥地，故念念不忘"还道于北"，命其大弟子张积中任北宗，以尝其宿愿。不幸张氏遭不测，所以作为南宗的李龙川才有定黄葆年赴山左嗣北宗之命，以不辜负师托。子此既可见太谷学派的尊师重道是多么虔诚不贰，又可以发现该派认准一切事物都有"定数"：道发祥子北，终必还道于北。故有"道运之兴，由北而南，南隐北显"之

① 谢逢源：《龙川夫子年谱》，转引自《刘鹗〈题愚园雅集图抚本后并序〉考辨》。
② 《龙川诗抄》。
③ 抄本《新泰州学案》卷上，转引自《刘鹗〈题愚园雅集图抚本后并序〉考辨》。
④ 《龙川夫子年谱》光绪十一年。

说。[①] 在相当长的一段时间里，不少文章中都沿袭所谓张积中死后，龙川命蒋文田承祧北宗之说。现在看来，此说显系有误，实际上并无此事。[②]

黄葆年于光绪十二年（1886）出任山东淄阳县令，后又辗转任朝城、武阳、莱阳、福山等县，历时达十七年之久。然而，他作官只是不得已而为之，真实的用意在联络北方星散的黄崖门人，传道授业，承祧北宗。黄也确实在力所能及的范围内，作了不少这方面的事情。如黄葆年曾有诗《赠黄崖学者》，记述其在济南与黄崖门人相聚的情景。诗曰：

> 党锢于今铸铁成，凄凉犹见鲁诸生。
> 严风朔雪知松柏，地北天南有弟兄。
> 大厦难支思郭泰，孤儿何处问程婴。
> 十年心绪征尘里，此夕樽前无尽情。[③]

另外，在他官福山县时，还召集了一次南北太谷门人的重要聚会，共商讲学和光大师说的办法。黄葆年有诗文，专记其事。

> 福山濒海，东尽之罘。……丙中夏，予来兹土。秋冬之交，同人先后至，而登山怀古之兴作焉。……是会也，先者若朱玉川，达听香二老，后者若颜杏甫、吾甥李平孙二生，长者若谢石溪、朱莲峰、蒋子明、高星仲、毛实君五君。从者若钱希范、袁淡秋、葛仲修三子。皆素心人也。其童子而得与于斯者，则刘子颐仲，次儿彭，三儿三也。[④]

其中朱玉川、朱莲峰为张积中弟子。达、谢、蒋、高、毛等等均为龙川高弟。李平孙是李光炘之孙，后为太谷学派第四代法定传人。次儿彭，即黄寿彭则是继李平孙之后的太谷传人。

与此同时，在南方的蒋文田，并未停止讲学活动。

蒋文田，江苏泰州人，字子明，学派中人称龙溪先生。生于道光二十五年（1845），死于宣统元年（1909）。他是个秀才，却终身不仕，以传道

① 《龙川夫子年谱》。

② 对此，王学钧在《文献》1990年第三期发表《刘鹗〈题愚园雅集图抚本后并序〉考辨》一文中，有详细考证。本文从其说。

③ 抄本《归群草堂诗集》卷一。

④ 同上。

自任。黄葆年去山东为官后，蒋则活动于泰州、扬州和苏州间，收徒讲学。

光绪二十八年（1902），黄葆年毅然从泗水县解职南归，从此卸去官场所累，专一讲学。不久与蒋文田同来上海。当时，龙川弟子毛庆蕃任江南制造局总理，刘鹗也适在沪。于是，召太谷学派众弟子于愚园雅集。刘鹗曾为文记述这次集会："岁在壬寅，黄先生希平由山东解组至海陵，而与蒋先生子明会，相携来沪上。予亦因事至自北京。程子绍、周闻两先生聿至，自杭州来迓。毛公实君适总理江南制造局事，为东道主人焉。迩时同学之来会者，凡十余人。"[①] 这次集会十分重要，决定在苏州正式设立讲舍，由黄葆年任山长，蒋文田辅助之，另外由毛庆蕃、刘鹗、杨士晟等任筹措经费之责。会后遂在苏州葑门内租房一所，作为舍址，名"归群草堂"，逢三、六、九日开讲。所用"归群"二字，取自龙川诗句"牧马归群从此日，化龙池上好相将"，寓意深邃。从此，归群草堂就成了太谷学派传道授业的中心。

蒋文田于1909年故去，黄葆年又继续主讲了五年，也于1924年病殁。黄葆年还在生前，就指定李泰阶即龙川之孙，为学派的继承人，并接他为"草堂"山长，是为太谷学派的第四代传人。

不幸的是，李泰阶接掌教席不久，也死去了。遂由黄葆年二子黄寿彭衔蒋文田夫人之命，为草堂主讲。[②] 黄二先生谨遵师母之命，坚持授课，一直到抗日战争时，仍继续讲学不辍。

这里还应提及的是，著名小说《老残游记》的作者刘鹗，也是李光炘的入室弟子并为传播太谷学派思想做过重要贡献。其子刘大绅曾说："先君少年时，天资绝颖，于书无所不读。性尤豪放，在乡里（江苏丹徒）中，与外舅罗雪堂先生同时被人目为二狂。后以事至扬州，遇龙川，一见心折，乃拜从受业。至是先君之学，始由雄放归入冲粹，然豪气未尽除也。其后入仕及弃官服贾，仍无日不为学。"[③]

缘刘鹗一生只见过李光炘师三次。第一次在光绪二年（1876），"一见折服"，但未能拜师。直到第二次，即光绪八年（1882），才正式拜龙川为师。《龙川夫子年谱》载："光绪八年壬午，七十五岁。秋，张国英请游上

---

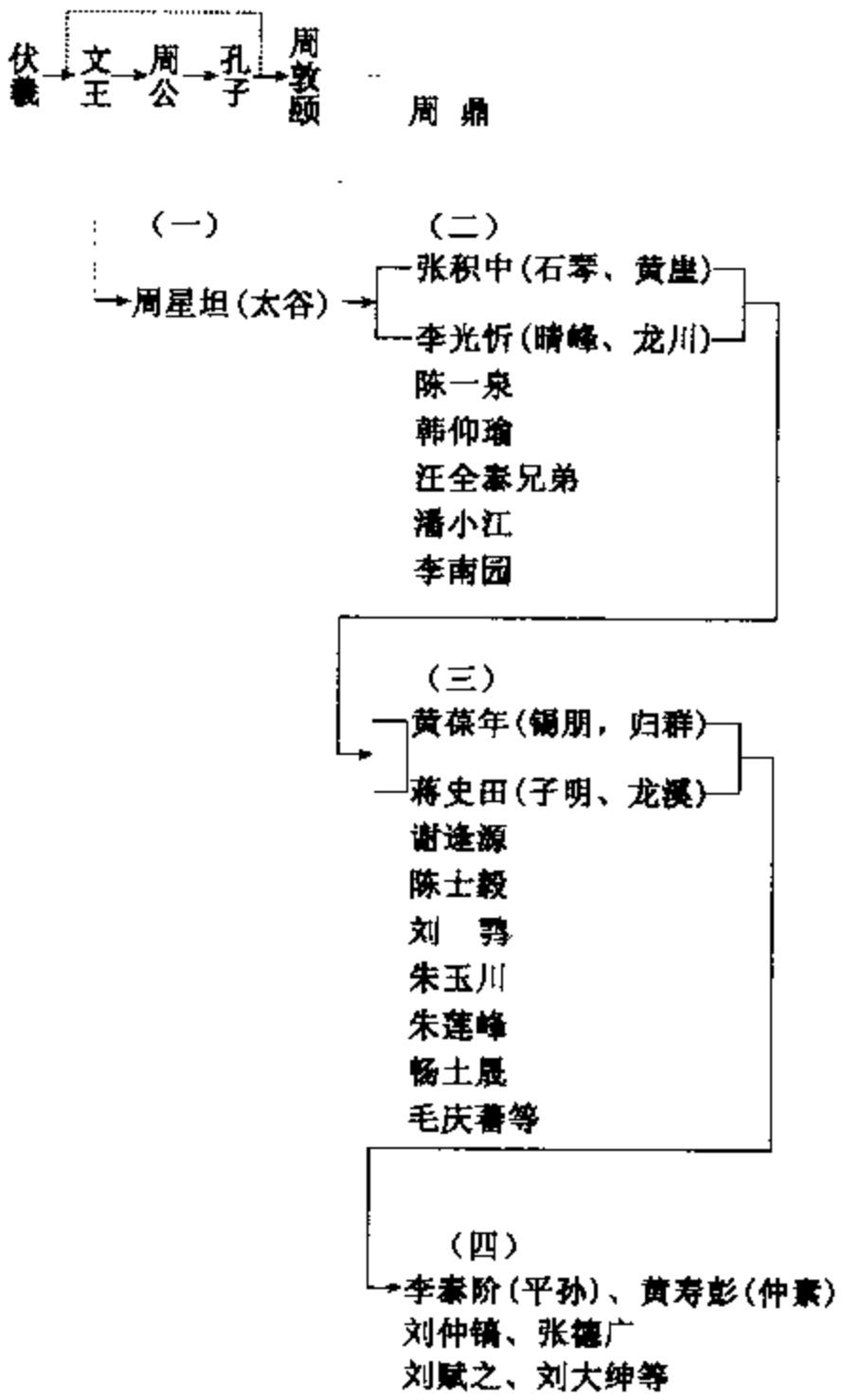
① 《题愚园雅集图抚本后并序》，引自《刘鹗及老残游记资料》。

② 李泰阶盛年猝死，未指定传人。时德高望重的蒋文田的夫人仍健在。依据"命由师传"的传统，师已死只得由师母来"传命"了。

③ 《关于〈老残游记〉》，转引自《刘鹗及老残游记资料》，第396页。

海，丹徒刘鹗来，泰州高尔庚来。……鹗字云抟，尔庚字星仲，州庠生。”依年谱例，凡年谱中列名，并略加介绍者，即表明此人正式拜门被纳为弟子。第三次是光绪十年（1884）四月，刘鹗与其兄并众弟子伴从李龙川游上海，八月回泰州。十月逢父丧，刘鹗奔丧回淮安。次年，龙川病殁。①

太谷学派传承辈分图②



① 《龙川夫子年谱》。

② 此表参见刘惠孙：《太谷学派遗书》，见《刘鹗及老残游记资料》，第615页。

刘鹗虽然只三次见龙川，从学时间甚短，亲聆师教也不会太多，但他却终生服膺太谷学说，不仅在《老残游记》中通过黄龙子等人之口，喻扬传道，并以助养“归群草堂”经费自任。在他晚年给黄葆年的信中，表白了他对学说“海枯石烂，无有二心”的耿耿忠心。并且谈及龙川夫子生前曾有“将来天下二巳传道”的遗言。[①] 表明李光炘非常赏识刘鹗的才华，寄予厚望。刘鹗也时刻不忘尊师的嘱托，对宏扬太谷学说作出了特殊的贡献。

此外，归群弟子江西人刘赋之，在黄葆年去世后，回到江西，在南昌创办了“南州国学院”，成为太谷学派在赣省的一支别传。

二　太谷学派的思想与信仰

太谷学派的思想信仰，主要依靠其著作和弟子笔记语录得传。然而，本派自周太谷始，就有严格规定，历代师长言论思想，只准以口耳相授形式传布，其著述笔录也仅限手抄，禁止刻印刊行，而且也只得在学派内部传阅，秘不示人。所以，长期以来学术界仅仅是知道一些识者的传闻或纯属道听途说而已，其真实思想信仰，却鲜为人知。幸有李龙川高弟刘鹗之孙刘蕙孙教授，利用其得天独厚的条件，专注于太谷学派的介绍，并将其通过种种内部途径所见所知的太谷学派的经典遗书，撰文披露，世人才知其梗概。

该派遗书总集称《归群宝籍》和《归群宝籍续篇》两集，共抄录周太谷、张积中、李光炘及其门人的著述八十八种三百零一卷。现举其要者罗列于后：

周太谷：《周氏遗书》又称《圣经》，分南本、北本各为十卷，皆张积中辑。此书装帧讲究，黄绫面盈尺巨帙，形制颇类佛道经典。

张积中：《张氏遗书》三卷，《张氏内注》七篇、《白石山房语录》二卷、《白石山房文集》四卷、《白石山诗集》四卷、《白石山房丛钞》一卷、《尚书释义》六卷、《春秋释义》一卷、《四书释义》一卷、《楞严经释义》十卷、《老子释义》二卷、《庄子释义》四卷、《关尹子释义》一卷、《参同契直指释义》七卷、《所见录》一卷、《得所闻录》一卷、《浅碧山房词选》二卷、《璇玑洞书屋玄同集》一卷、《黄崖太夫子遗著》一卷，共五十二卷

① 《刘鹗致黄葆年信》，信系1902年10月所写，其中提到“二巳”者，指黄与刘二人生年均在巳年也。

七篇。

李光炘：《李氏遗书》一卷、《龙川草堂文集》一卷、《龙川草堂诗集》二卷、《龙川草堂语录》一卷、《龙川太夫子遗著》一卷，共六卷。

《语录敬存》，又名《黄崖龙川语录七种》一卷。

黄葆年：《黄氏遗书》八卷、《诗经读本》四卷、《书经读本》二卷、《礼记读本》十二卷、《唐宋文存》四卷、《续存》一卷、《唐宋文读本》五卷、《经义存疑》一卷、《四书文存》十六卷、《古诗源评选》十四卷、《古诗存》十八卷、《古诗存书后》一卷、《天籁集》四卷、《天籁遗音》二卷、《九家试帖诗录》二卷、《八韵诗存》一卷、《归群草堂函稿》二卷、《濂溪一滴》一卷、《归群草堂函稿续篇》二卷、《归群草堂回书文》一卷、《归群草堂回书文续篇》一卷、《归群草堂文集》二卷、《归群草堂诗集》二卷、《归群草堂课艺》十四卷、《归群草堂课艺拾遗》一卷，共一百三十三卷。

蒋文田：《龙溪草堂文集》一卷、《龙溪草堂诗集》一卷、《龙溪夫子文集续编》二卷、《龙溪夫子诗集》一卷，共五卷。

李泰阶：《双桐书屋文集》二卷、《诗集》一卷，共三卷。

谢逢源：《龙川夫子年谱》。

《列传敬存》（太谷夫子皖志传、山东正跋、黄崖太夫子传、黄崖前后附葬诸先生墓碑文），张令贻辑。

近来从报道中得知，太谷学派约五十多种手抄本遗著，一直密存于泰州黄家和其他门弟子家里，在“文化大革命”中被抄检出来，当其即将被付之一炬之际，泰州图书馆有识之士勇敢地站了出来，以保护历史文献为由，将这批宝贵资料抢救出来，存入图书馆。1986 年以后，泰州市图书馆又把这些尘封馆内的太谷学派抄本，重新整理，将目录公布于众，并且还缮写出副本，供学者购阅研究。

关于太谷学派的学术渊源，在前一节曾有所涉及，这里还必须进一步加以阐述。国内研究过太谷学派的人，如柳治征、范文澜、刘蕙孙，都曾认为该派是王学左派在新条件下的产物，属王艮泰州学派一脉，或直呼其为“新泰州学派”。范文澜《中国通史简编》第一版第九章六节论及“不利统治阶级的王学”中说：

> 咸丰同治年间，泰州人李晴峰阐明旧传，增入反满宗旨，秘密讲授，有弟子数百人，散布长江南北。两江总督沈葆桢下令拿捕，李晴峰急毁所著书，泰州学派亡。

对新泰州学派的提法，太谷学派门人刘鹗之子刘大绅也曾首肯。他认为：

> 泰州学派，即世传之大成教、大学教、圣人教、黄崖教等，实吾门中无论何人，均不承认此种种教名。即泰州学派四字，吾门中人亦不承认。以本无名称，咸外人强加诬枉者也。但在比较上，泰州学派四字，虽大小不伦，犹为近理，不方暂假。因阳明之学，传于泰州，数百年未绝，人名之泰州学派。吾宗不能谓与毫无关系。因清咸同之际，有太谷生生者，崛起其地，集心学大成，传张石琴、李龙川两先生。先君龙川弟子也。①

大绅子刘蕙孙氏在四十年代初写的一篇《张石琴与太谷学派》文章中，也曾承认该派“出于阳明之学”。但是到了后来，他又否认了自己的看法。他于 1947 年为《儒宗心法》所写的跋文中说：

> 太谷之学不知所自昉，数年前为《张石琴与太谷学派》一文，载北平《辅仁大学学志》，以为与阳明相近。比年始知其非，深悔少作之妄断。②

八十年代，刘氏再度为文，肯定太谷学派非王学说：“后来见到学派的遗书多了，除去张积中的诗中有一句：‘阳明仙人何以儒’的话而外，从无片语只字提到王学。看来确无关系。”③ 并在另一篇文章中断言：“据我看，其主导思想仍渊源于宋学。”④

刘蕙孙教授这种看法，值得商榷。根据我们的研究，认为太谷学派与王阳明心学关系极深，而对宋学却颇有微词。

周太谷自言：“学者果能循朱张程程周孟思曾之绪，而后寻孔颜之乐，复与几存义之德，庶不负斯进学之解云。”又曰：“言放心则曰：‘言近乎

---

① 刘大绅：《关于〈老残游记〉》。最初发表于 1939 年北平辅仁大学校刊《文苑》第一辑。转引自《刘鹗及老残游记资料》一书。

② 见《儒宗心法》附跋，转引自《刘鹗及老残游记资料》一书。

③ 刘蕙孙：《清道（光）咸（丰）间民间思想的暗流——周太谷与太谷学派》。

④ 刘蕙孙：〈太谷学派思想探略〉，刊于 1962 年 10 月 11 日《文汇报》第三版。

听，言讯则不闻，视近乎动，动无妄则不睹，厥后已放之心，可复其初也。'"[①] 而且，在太谷的学养上，也颇重视吸收佛、道两家心性之说，与王阳明颇为近似。至于亲聆周太谷之教诲，被委以“还道于北”大任的张积中，则更对王阳明推崇备至，岂只“阳明仙人何以儒”一言而已。他在纵论古今之道时说：

> 三代而下，圣人之心法荡然，而治世之迹犹存也。五霸假圣人之迹，佛、老明圣人之心。去其迹而人类亡，去其心而天理灭，天故两存之。世运衰微，天心仁爱，从可见矣。诸儒泥其象而攻之，亦门户之见也。奚有当乎？佛氏明心见性之说，即《大学》致知之说也。致知者，知其知也。自知其知，即自明其德也。《中庸》曰：“率性”，孟子曰“知性”，子曰“吾无隐乎尔”，斯义也，汉儒鲜知之。程朱之学，本子正心诚意，而略子致知。逮乎王阳明，而致良知之说，始畅于天下。而当时儒者，复以攻佛之见转而攻阳明，嘻！昧亦甚矣。[②]

此论之阳明，为拯汉儒之荡失，补宋儒之遗缺，独有继往开来之功，尊崇何等之高，又怎么能说从未“提到王学”，与太谷学派“确无关系”呢？实际上，太谷学派不仅仅与泰州有地理上的关系而已，在究性命之旨上与王学左派之泰州学派，确有思想渊源。且不在传心性之学一点。

其次，在主张积极人世和修身立命不受寿天限制的观点上，太谷学派也与泰州学派一脉相承。

张积中特别提倡圣学中跳火坑精神，反对佛道二氏消极避世，但求个人解脱，为一已之私的做法。他言道：

> 圣功之所以大者，为从人事上修也。明知为火坑而出入其中……二氏之学则畏火坑而避之矣。[③]

张积中不仅如此说，而且自己身体力行，明知有危险，偏要蹈险而出。他在黄崖山被清军攻破之时，临危不惧，举家自焚。这一点，与泰州学派所

---

① 《儒宗心法·周氏遗书抄》，转引自《刘鹗及老残游记资料》一书。

② 张积中：《示及门诸子》，转引自《山东近代史资料》第一分册。

③ 《白石山房语录》，转引自杨本义《新旧泰州学派的几点惊人相似》一文，载《泰州文史资料》。

倡导的完全相同。王艮也主张积极干预事世，反对一旦无机遇就转而独善其身的消极态度。他的传人，如颜山农，何心隐辈，都是勇于献身的侠义人物。

李光炘也曾说："天命寄于我身，身修则命存，身不修则命亡。惟夭寿不二，修身以俟之，所以立命也。能修此身，命自决然不去，寿固能立此命，天亦能立此命也。"[①] 意思是说：人只要努力修身，不论寿或夭，皆可以立命，即精神永存不死。所以该派门人中皆以"立德、立功、立言"，争取德、言、功三不朽自励。在这方面，也与王艮的"大人造命"的思想相吻合。[②]

再者，太谷学派肯定"人欲"是自然合理的要求，反对"去欲存理"的说教，也与泰州学派相通。

王艮提倡"自率其性"[③]。黄宗羲谈及泰州学派时曰："平时只是率性而行，纯任自然，凡儒先闻见道理格式皆足以障道。"[④] 这是对程朱理学"存天理灭人欲"教条的冲击。

《李氏遗书》中载：

> 问性情。曰："性也者，合德为仁者也；情也者，配义与道者也。失性而天地莫位，失情则万物莫育也。"或问曰："礼云仲春令会男女，奔者不禁。果有诸？"曰"有之"。曰"何为其然也？"喟然叹曰："呜乎！先王之为教也，礼乐而已矣。乐胜则流，必有礼以节之，节之故禁之。禁之而后，民知畏天。知畏天而后，民志定。民志定，天秩从矣。礼胜则离，必有乐以宣之，宣之则不禁也。不禁而后，民乐天。乐天而后，民气和。民气和，天时顺。[⑤]

一次，李龙川聚徒讲学，使弟子言志，戒勿矫饰。有某言："弟子不好色。"先生呵之曰："非人情，曾狗彘之不若耶。"[⑥] 李氏且言："好色好

---

① 《观海山房追随录》，转引自杨本义《新旧泰州学派的几点惊人相似》一文，载《泰州文史资料》。

② 《王心斋年谱》。

③ 《心斋语录》。

④ 《明儒学案·泰州学案》。

⑤ 《李氏遗书》，转引自《刘鹗及老残游记资料》。

⑥ 李详《愧语》〈李龙川先生〉条，转引自《刘鹗及老残游记资料》。

货好勇，皆人情也。”[①] 张积中也有谓不识得“情”字，就不能“止至善”的观点。[②]

此外，在刘鹗《老残游记》第九回中，借玓姑之口，则更痛快淋漓地驳斥了宋儒的虚伪自欺。其言曰：

> 这好色乃人之本性。宋儒要说好德不好色，非自欺而何？自欺欺人，不诚极矣！他偏要说“存诚”，其不可恨。圣人言情言礼，不言理欲，删诗以《关雎》为首，试问“窈窕淑女，君子好逑”，“求之不得”，至于“辗转反侧”，难道可以说这不是天理，不是人欲吗？举此可见圣人决不欺人处。《关雎》序上说道：“发乎情，止乎礼义。”发乎情，是不期然而然的境界。……若宋儒种种欺人，口难罄述。”

对宋儒的批判，几乎毫不留情面。如此，怎么能说太谷学派思想渊源于宋儒，而与王学无关系呢？

还有一点，在反对君主专制，提出君位可易的政治观点上，太谷学派也是上承于泰州学派的。

周太谷就不只一次地提到过“君不仁，或假至仁以放伐”的主张，认为为君之道，应“知伊尹之志”。[③] 肯定了仁者对坏皇帝可以征伐放逐，并自行摄政的权力。在《老残游记》中，刘鹗假玓姑之口，严厉地批判了韩愈《原道》篇中颠倒是非的观点。内中说：“韩昌黎是个通文不通道的脚色，胡说乱道！他还要做篇文章，叫做《原道》，真正原到反面去了！他说：‘君不出令，则失其为君；民不出粟、米、丝、麻，以奉其上，则诛。’如此说去，那桀纣很会出令的，又很会诛民的，然则桀纣之为君是，而桀纣之民全非了，岂不是是非颠倒吗！”这种观点，与王艮的“纣可伐”，“君有大过则谏，谏而不听则易位”，如出一辙。

我们之所以如此详辩太谷学派与王学左派的关系，是因为不搞清这一点，就无法正确阐明太谷学派的思想与信仰，也就无法给它以准确的评价。

宋以后理学的发展，无不受到道教内丹派和佛家禅宗的影响，使之转向探究身心性命之说，开创了儒家学说的新阶段。这一影响至明代王阳明

---

① 《观海山房追随录》。

② 关于“止至善”，参见本书刘门教一章，可知黄崖教与刘门教相类处。

③ 《周氏遗书》，转引自杨本义《新旧泰州学派的几点惊人相似》，载《泰州文史资料》。

则达到了完美的结合，是为理学的最高峰。他认为“人人自有定盘针，万化根源总在心；抛弃自家无尽藏，沿门托钵效贫儿”。[①] 公然以自我的内心澄明豁悟（致良知），作为得道之标准。从而彻底打开了三教合一思想潮流的闸门。从此，王阳明心学成为明清思想界一股巨流，儒、佛、道三教中有创造性的思想大家，多受其影响。特别是那些由儒学而转向宗教的思想家，如李贽、林兆恩、刘沅和周太谷，都无不宗王学而薄宋儒。事实上，程朱理学的格物致知说，以遍格穷物为务，过分驳散支离，与宗教修持中的结丹说和顿悟说相悖，无法衔接。而阳明心学，以致良知，明心性为要，却恰恰提供了由此及彼的桥梁。如前所述，太谷学派，也是遵奉王学而远宋学的路数，追求一种明心见性，返璞归真的澄明豁悟状态，而反对寻章逐句，破碎支离的教条。可以说这是太谷学派思想信仰的最大特征。

另有一说，认为太谷之学，出之于林三教。《大狱记》中言：“周星垣（一称空同子）之术，似出林三教。”[②]《安徽通志稿》中《周太谷传》则曰：“谷之学，贯六六经，傍通老佛而自辟门户，时时肆以理数。林三教，程云庄之流，似同而异者。”关于林三教，即林兆恩，他的生平和学术思想，本书已有专章论述，此不赘言。这里着重讨论一下太谷学派与林兆恩是否有关系。

刘蕙孙教授断然否定太谷学派与林兆恩有任何关系。他认为：“太谷学派并非如一般所说，是‘三教合一’论者；它与林兆恩的‘三一教’完全无干。”[③] 依据是张积中的一段话：

> 其教既异，道亦不同。而欲于兵农礼乐之身，希冀乎作佛升仙之路，明其理则可，成其道则难。夫朝而《楞严》，暮而《参同》，出而礼乐兵刑，入而君臣父子，譬之北辙，乃驾南辕，扞不相入，有由然矣。[④]

我们说，太谷学派与林兆恩所创三一教是有所不同，但并不是说林兆恩所创三教合一说及其三一教，对太谷学派毫无影响。

---

① 王阳明：《咏良知诗》，转引自梁漱溟《读王阳明先生咏良知诗》，刊于《社会科学战线》1988年第2期。

② 《说库》《大狱记·黄崖教匪狱跋》，转引自《刘鹗及老残游记资料》。

③ 《太谷学派的遗书》，刊于《福建师范学院学报》1957年第2期。

④ 《张氏遗书·致秦云樵节》，转引自《刘鹗与老残游记资料》。

一些研究者知道林兆恩倡三教合一之说，但却不知他首先有“非非三教”之内涵。林兆恩是在批判了汉以后之儒者不明心性之旨，“迹似情非，正理愈坏”，批判了佛、道两家不遵守三纲之常道，不司士农工商之常业，枯槁绝嗣，然后始倡归儒宗孔，统一于中一道统，合三教为一教。在“非非三教”，即在批判后世名为三教而实背离三教宗旨的行为这一点上，林兆恩所论与太谷学派基本相同。

张积中论儒佛之异时说：

> 夫儒佛之异，异其迹也。儒以治世为本，佛以出世为先。凡世界法佛，皆以出世之心照之，于是绝而君臣，弃而父子，无兵刑礼乐之士，无士农工贾之伦，外视其身，何有乎人，外视其人，何有乎事，循佛之说，人类绝矣。①

同样也是指斥佛教出家绝嗣，不守三纲脱离四业。至于张石琴批评后世儒者之失，也与林兆恩思想如出一炉。他写道：

> 前圣人之教人也，立其命，尽其性，修其身，养其性，齐家治国，皆由心而发也。……降自秦汉，以功利为务，人心炽矣！人心炽，天理亡，于棼棼泯泯之中，而求合乎三代之经者，概不多见。……程朱之学，本正心诚意，而略于致知。逮乎王阳明，而致良知之说始畅于天下……孔孟之后，千有余年，致知之旨赖佛法以显，而后儒之执心为言者，乃议者髡而缁也，不亦惑乎？②

又说：“孔孟之学，不得其传者二千余年，周程振之，燭然息矣。今之为理学者，迂儒耳。”③

不仅如此，太谷学派对佛道二氏是有批评，但同时也颇有褒扬，认为其功不可没。如张积中曾说：“孟子距杨、墨，而杨、墨遂亡。后儒攻佛、老，而佛、老愈盛，其故何也？盖有天焉。身心性命，人之所以为人也。……五霸假圣人之迹，佛老明圣人之心，去其迹而人类亡，去其心而天理灭，天故两存之。世运衰微，天心仁爱，从可见矣。诸儒泥其象而攻

---

① 张积中：《松园讲学图序》，载《山东近代史资料》第一分册。
② 同上。
③ 张积中：《与秦云樵书》，载《山东近代史资料》第一分册。

之，亦门户之见也，奚有当乎？佛氏明心见性之说，即大学致知说也。……致知之旨，赖佛法以显。”①

在刘鹗的《老残游记》中，借黄龙子之口对三教也有类似的说法，不过用的是比喻，说得更俏皮通俗罢了！

可见，太谷学派之研读乃至撰佛、道经典释义，完全是为了从中汲取有益的思想营养，以补儒学之缺失，为我所用。绝不如某些学者所谓仅仅是为了作参考，或拿来“弄神通”而已。至于前面所引张积中《致秦云樵书》中所言“教既异，道亦不同”所指的“道”，则主要指的是“迹”，即所走的道路的意思，故才在后文用“南辕北辙”来作比喻。当然，也必须看到，在融会三教的最终目的上，太谷学派确实与林三教之合三教为一教又有不同。

张积中在向他的及门弟子总结周太谷师为人治学之道时曾指出：

> 夫子之事亲也孝，事天也敬，遇人以礼，接物以诚，为日孳孳，学不厌也。循循善诱，教不倦也。续往圣二千年之坠绪，而不以为功也。周知四海九洲之名物，而不以为博也。通幽明之故，知生死之说，而不以为素隐也。渊渊其渊也，浩浩其天也，肫肫其仁也，吾不得而名之也。②

由此可知，太谷学派除继承发扬儒学正宗和泰州学派，并博通佛道二氏之外，尚以“继往圣二千年之坠绪”，“发羲、文、周、孔未发之蕴”为借口，包容了一些正统儒家所“罕言”甚至是非其所传的东西。孔子罕言性命，罕言利，太谷学派大谈性命，也不避讳谈“利”。如张积中对弟子言：“《易》称‘后以财成天下之道’，何以聚人？曰‘财’。此群圣发微之秘旨，非世儒所能晓也。”③ 又曰：“予以学导诸子，而纳诸于利，岂予之心？然而由此从者，门人可以得万钟之养。”④ 孔子曰：“不知生，焉知死。”太谷学派“通幽明”，“知生死”。孔子敬鬼神而远之，“子不语怪力乱神”。太谷学派却谈鬼神，“弄神通”，有所谓“素隐述”。……于此可知，太谷学派不仅续孔孟不传之秘，且有非孔孟所传之隐，所以有人称之

---

① 张积中：《松园讲学图序》，载《山东近代史资料》第一分册。

② 张积中：《示及门诸子》，载《山东近代史资料》第一分册。

③ 《虞初近志·张积中传》，转引自《山东近代史资料》第一分册。

④ 《示四记诸子书》，转引自刘惠孙《太谷学派政治思想探略》，刊《文汇报》1957年10月11日第3版。

为“暗流”。那么，到底是指什么呢？就是所谓的“强诚之学”。在《周氏遗书》卷十逐录了这篇文字。其内容如下：

> 夫强诚之学，始于神农，继之黄帝。圣人名之曰周学，释氏曰目诚，道家曰神光。春秋唯端木氏最精，其次商瞿、公冶、□□、南容。列国黄石、鬼谷。及汉良（张）勃（周）获以佐命。唐之青乌授郭（子仪）、李（光弼）以定乱，宋之济颠前知生死。明初铁冠前知祸福。斯虽圣人之未学，亦可以佐命，亦可以定乱，亦可以前知生死，亦可以前知祸福。功岂鲜哉！后之君子，毋轻语匪人。①

作者是“永乐辛卯春，秋浦周鼎”。当然值得注意的倒不是周鼎其人，关键是从中得到证明，周太谷在正统的儒、释、道之外，还得到了“异人”传授。这个异人当然不是周鼎，而是一位秘传“周学”的人。在这篇文字中罗列的那古今一长串传“强诚之学”的名人，确颇耐人寻味。其中既以传说中的神农和皇帝作为创始人和继承人，又有先秦著名传演“周易”的名家，如端木、商瞿、公冶、南容，也有深通谋略之术的黄石公、鬼谷子，扶危定倾的佐命名臣良将张良、周勃、郭子仪、李光弼，还有神通变化的神话人物佛之济颠、道之铁冠。所有这些人，除了神农、黄帝外，都不是正统儒学尊崇的人物，至多也不过是佐王致霸的管乐之辈，何况还有儒家不齿的济颠、铁冠之类神怪人物呢！然而，了解了这些，就使我们找到了太谷学派极端重视《周易》，动辄演易谈变说怪，预卜未来，讲究术数的根本原因。他们敷演扩充《周易》中的神秘内容，把八卦与种种阴阳奇术结合起来，形成太谷学派独特面貌。无怪乎《黄崖纪事略》中说：

> 有术者周星垣，号太谷，能炼气辟谷，符箓役鬼，遨游士商间，门徒繁盛，颇招摇。……积中为太谷高足弟子，神其师，诡称尸解不死，现居庐山。益修师术，晓风角、乌占、候雨旸颇验，人多惑焉。②

在张积中的诗文里面，也确实有这类相信其师尸解不死，捕风追影的

---

① 转引自刘蕙孙《清道（光）咸（丰）间民间思想的暗流——周太谷与太谷学派》。

② 《肥城县志·黄崖纪事略》，载《山东近代史资料》第一分册。

内容。诗曰：

> 昔我岁甲午，九日事庐山，与君泪洒崆峒影，欲觅师踪唯不难。……越岁在乙未，重至庐山阳，庐山有树皆知我，庐山有石皆悲伤。山南山北重之遮，竹影疑踪无所见。九日寒风风月萧，谁人泪下如珠线。早将生死付寒灰，恐负师恩我自危。……前年沽酒西湖路，与君醉向孤山去。无□（奈）真人下九天，小青墓侧道仙树，令我傍徨梦时惊，不知重历几辛勤。①

周太谷已于道光壬辰十二年（1832）死去了，而张积中却在两年后的甲午，三年后的乙未，两度风尘仆仆来到庐山寻觅师踪，每次都是“无所见”怅然而返。但是他还不死心，“前年”居然仿佛在西湖孤山小青墓侧，与师醉中相遇！这就印证了张积中确实迷信其师“尸解不死”的神话，也验证了张积中信仰师说，几乎达到“白日做梦”的程度。

三　黄崖教与太谷学派的宗教倾向

清道光咸丰年间，周星垣及其弟子传道江表，私相授受，虽在东南学子中产生一定影响，但门外人辄以诡秘迂怪目之，传布范围相当狭小，几乎不为世人所知。引起清朝当局高度重视和社会震动的则是同治五年的黄崖教案。当时，周太谷弟子张积中所主持的黄崖山学术团社，被山东巡抚阎敬铭冠以“邪教”之名，遭到清军的剿灭杀戮，造成数千人被屠杀的大案，为世人所瞩目。也正是在这次案件中，阎敬铭第一次称太谷学派为宗教。他在奏折中称：

> 张积中素乏才名，只以伪托诗书，高谈性命，乃至缙绅为之延誉，愚氓受其欺蒙。其家本无厚资，来东不过十载，遂能跨郡连乡，偏到市肆，挟术诓骗，为收集亡命之资。从其教者，倾产荡家，挟资往赴，入山依处，不下百数十家。生为倾资，死为尽命，实未解所操何术？所习何教？而能惑人如此之深。……又查得逆书一册，悖谬乖妄，离奇怪诞。近则众口传说，妖术邪法，不一而足，事无确据，弗

① 《白石山房诗钞·将往九华江上寄李晴峰》。转引自刘惠孙《清道（光）咸（丰）间民间思想的暗流——周太谷与太谷学派》。

再查究，独怪其悖谬如此。①

此外，在由阎抚幕僚们撰写的《黄崖教匪》一文中，则记述得更为详细：

咸丰六年，江表大乱，积中徙家北行……既而侨居肥城县西北六十里黄崖山。山麓有庄曰南黄崖、中黄崖，遮北里许北黄崖，界长清。山形三面环拱，南北峰对峙，中广百亩，积中谓北方当乱，此可避兵，筑室山上。东省南边捻寇屡警，避地者稍稍就之，益以其术教人。……同治元、二年，捻寇深入东疆，积中垒石为两砦，自筑大砦山巅，引河水环山麓，市弓弩甲仗，设武备房，兵火适不及，吸引来归者数十百家。积中谓从学者，深戒吝财恋色，资装妻妾，勿须顾门。积中以神自畜，不轻觐人，其自远初来者，舍之文学房，令高弟吴某、赵伟堂、刘耀（曜）东等，转相授受，授读所刊《指南针》，五日一听讲，乡农不能诵习，任其去留。从教者袒右臂，比屋毋许相过，朝晡飨馈丰腆，知宾礼甚恭，而终日语默。……积中为祭祀堂以礼神，岁有尝期，恒以深夜参拜，升降礼节繁缛，素罄、碧裳盛装挟剑而侍，旃檀燎烛熏赫霄汉，数十里外望其光，乡愚辄称："张圣人夜祭"，顾非其徒不能入窥也。②

众所周知，阎敬铭的政治态度无疑是站在维护清朝专制统治那一边的，他纵兵杀戮那么多无辜平民，荡平黄崖山，更是令人发指。但是，我们不能因人废言，例如他称太谷学派张积中所建立起来的黄崖学术团社为"邪教"，我们非得反其道而行之，证明"黄崖"非宗教！反之，我们应采取实事求是的态度，认真考查一下阎敬铭的判断到底有没有科学根据？据我们考察，阎某的主要依据是以下四点：

第一，周太谷所传的是"符图罡咒，役鬼隐形"，"容成秘戏"等阴阳数术，与儒学相背。而张积中神其师，修师术，"寝馈《参同契》《道藏大全》、《仙灵宝箓》诸书"，演"风角占侯，旸雨颇验，惑者寖众"③，令习《指南针》，非"邪教"而何？

① 《山东军兴纪略·黄崖教匪》，转引自《捻军资料》第四册。
② 同上。
③ 同上。

第二，张积中在黄崖山设寨聚众，以讲学为号召，实则以“神自畜”，教主自居。并设祭祀堂，按期夜祭，非其门人“不得人窥”。

第三，张积中以“邪教”惑众，传教敛钱。阎抚奏折云：“积中本无才名，只以伪托诗书，乃缙绅为之延誉，愚氓受其欺蒙。来东不过数载遂能跨郡连乡，连列市肆。自肥城之孝里铺，济南会城内外，东阿之滑口，利津之铁门关，海丰之子堤口，安邱、潍县诸处，皆列市肆，取名泰运、通泰、来泰、祥泰亨也。收集亡命之徒，从其教者，倾产荡家，挟资往赴，生为倾家，死为尽命，实不解所操何术？臣从前访问，率称为读书之士。臣自惭聋瞶，实亦人心风俗之大忧也。”①

第四，张积中之门徒，迷信师说，如授有咒语，视死如归。《黄崖教匪》中记载：“积中、绍陵戚属男女均焚诛，② 合砦死斗，无一生降，寄居官僚及弟子等男女二百余，有一室为灰烬者，其坚顽如此。存妇女幼稚四百余，妇有形色洒然，笑语如平常者。获弟子韩美堂等数辈，皆愿从帅死，讯无他词。吁！可异也。”③

上述四点，尽管阎敬铭等有所藻饰夸张，但却似皆有所依据，不能一概抹煞。就连在光绪末年御史乔树枏为黄崖教案翻案时，也未一口否定其为宗教。据清档案记载：“张积中之所学，是否邪教，自有一定之是非，即使实系邪教，亦迥然与叛逆殊科。”④ 而且，乔树枏本人就是太谷学派的虔诚信徒，对黄崖内幕的了解非旁人可比。他所撰写的翻案奏章，竟不断然否定其为宗教的诬指，事实上就等于默认。

依据我们所掌握的材料，太谷学派，特别是张积中所创立的黄崖山学术团社，绝不像某些人所考证的那样，并不是宗教。恰恰相反，它与民间宗教中的三一教、刘门教几乎无差别。关于这一点，可以由以下几个方面加以说明。

第一，信神祭神，礼仪繁缛。前面已提及“张圣人夜祭”事，这里再作一些具体补充。《肥城县志》中详细记述了黄崖山寨中的祭祀堂建筑、附属设施及祭祀的情景：

> 于是于山巅筑堂，为祭祀堂。旁列两庑，重簷回廊，崇阶复户。

① 《清稗类钞·讼狱类》第三册，《黄崖诬反案》。

② 绍陵，张积中之子。

③ 《山东军兴纪略·黄崖教匪》，引自《捻军资料》第四册。

④ 《军机处录副奏折》，光绪末年御史乔树枏奏折。

阶下为池，有桥间之，如颍池。池南筑台，曰咏归台。左右二门，一曰天根，一曰月窟。门外石径纡折，为采药径。山半置亭，为对松亭。礼神恒以深夜参拜，升降礼节繁缛。……①

刘蕙孙教授也说：从“张氏《白石山房遗集续编》所附《黄崖圣迹》来看，确与一般园庭不同，而带有君师合一，建制称尊的色彩”。② 往昔张积中在博山开祭时，祭文中则曰：

于穆列圣，光显于东，万君乃臣。……嗟予小子，多咎多泪，困愚勉柔，曷被自弃。维我崆峒，肇自池阳，希我自南，迁道东邦。迁道于东，乐土融融，大东悠扬，多士芃芃。念我列圣，赫赫明明，实降鉴兹，于昭其神。厥象昭明，厥土绲缊。③

尽管祭文晦涩，但那内容实际上与一般宗教祈祷文，求神祐护无多大差别。这些列圣，指的显然是羲、文、周、孔、周和乃师崆峒子。实际上周太谷虽然称之为随祭，但从祭文中可以看出，他的地位似更胜于先圣，颇有祭拜教祖的意味。这些神祇不但“赫赫明明”，而且可以“实降鉴兹，于昭其神”，远远超过孔夫子所言的“敬神如在”的泛神论范畴。

特别应该指出的是，张积中在接受门弟子的“泥首九拜”时，竟然是“高坐不答”，俨然以教主自居，与其他民间教派完全是一模一样。④

第二，太谷学派传授衣钵，一如禅宗，即“命由师传”，由前一代师尊指定下一代传人，其他徒众不得违拗。接收弟子时非常严格，要经过认真地考察。如曰：“慕者踵门，伏地叩颡流血，积中坚拒之，谓‘无善根，非造福济世不可。’先令放生施食，作诸善事，而阴洞其隙，谓‘某事惜力，某事吝财，不足证道，为太谷所弃。’其人大惧求录，跽请益诚，坚执不许，恐其果去，阴令徒党恫吓怂恿之，伪辇金累千列子庭，谓‘无道根’，却不纳……”⑤ 当然，这或许有传闻谤大之嫌，但亦可显示其收徒纂严之一斑。一旦同意接纳你为门弟子时，还要有门人作“引进”，写“荐帖”，然后选择吉日，行拜师礼。其时，新门人先行三跪九叩礼拜先

① 《肥城县志·黄崖纪事略》，引自《山东近代史资料》第一分册。
② 《太谷学派政治思想探略》，《文汇报》1962年10月11日第3版。
③ 同上。
④ 《肥城县志·黄崖纪略》，引自《山东近代史资料》第一分册。
⑤ 《山东军兴纪略·黄崖教匪》，引自《捻军资料》第四册。

圣，再给门师行跪拜礼，一说师端坐不答，如前述；一说师半礼回答。[①] 最后，屏退他人，师徒独处，由师秘授一句“真言”，徒弟则应谨记遵行，终生莫忘。无怪乎马叙伦在《石屋续沛》中说：

> 受业者先以占卜，卜皆应其人，是以共神之。既执贽则授以真言，甚秘。其弟子事之如严父，偶违师旨，则长跪谢罪。一日庆蕃侍其游杭州之西湖，偶失旨，即然；从者如云不敢避也。[②]

而且，虽名为学术团体，但接受弟子却不限文人学士，一般群众，乃至妇女都可入门听讲。“门下无所不有，达官贵人至子贩夫走卒，男女老幼，无所不收录。清末大官僚如毛庆蕃，近时则倪嗣冲、王占元皆出其门。”[③]

第三，修持方法：“心息相依，转识成智”，修持目的归根结底是解决“生死大事。”门人称此为“圣功”，自谓“圣功弟子”。

周太谷认为宇宙是大赤之气和深黑之气聚散而成。二气绸缪乃成世界，乃生万物，乃生人。就人而言，深黑之气经由祖宗父母的传宗接代而锺于身，谓之性；大赤之气于婴儿分娩时直接由空中而来，谓之命；性命合成形质的人体，谓之身；性命作用之枢机，谓之心。二气永恒存在，人的性命也永恒存在。当然人的形质，即肉身是不可能不死的，即所谓“殂降”。可是，通过“圣功”，即“心息相依”，“养浩然之气”，则可以使性命，即二气永存不散。用太谷学派的话说，即“知天命之在躬而时存之，知太和之气之在性而时养之”。

“存之”“养之”的“心息相依”方法，是以《周易》之易理为根据，证诸三教群经，而且是在综合了医家、内丹等理论和实践之后，创造出来的“克复其初”、“返璞归真”的独特法门。主要是耳诚目诚两途，以达到耳目互诚，“转识成智”，即大功告成。《周氏遗书》有曰：

> 离外明而内暗，乌能譬夫目也，目畜脏精而明，如日之畜天光而丽，故曰离目；坎内实而外虚，乌能譬诸耳也。耳吸腑气而聪，如月之吸地德而皎，故曰坎为耳。聪以水为德，明以火为先，火下水上而

① 据刘惠孙教授亲口和作者言，他所见太谷学派收徒拜师情况。

② 《石屋续沛》《大成教魁》条。毛庆蕃曾任江南制造局总理，陕西布政使护理陕甘总督。

③ 同上。

后既济。①

通过“蒙以养正”的功夫，达到立功、立言、立德以至于“诚则明”、“明则诚”，进而能够丢开日常的视听言动，做到“视思明，听思聪”的思明、思聪的地步，而渐渐如同《周易·鼎卦》所言“巽而耳目聪明”，就可能最终达到“闻见见闻”、“大明始终”、“止于至善”的最高境界。修养到了这个地步，即可做到通幽明之故，知生死之道，且“至诚之道可以前知”。甚至说什么“欲证道者，有现身住世，不废饮食男女，与天同寿之乐”。② 一句话，即可长生不死。即使“尸解”，仍可易地长生。

关于“心息相依，转识成智”的修持方法，有很多难解莫测的东西，既有信仰的成分，又有不外传的秘诀之类，如炼内丹之“结圣胎”，外人也无法弄清。这里引刘鹗《致×同道》信中谈及修持方法的一段话，供参考：

> 夫人学道如牛毛，成道如麟角，是何因缘？有三难故：学道不明道，与不学等；明道不能行，与不明等；行道不能力，与不行等。三迭魔山，天衢隔绝矣。知道心息相依，学道也；知如何便是心息相依，明道也；一日十二时中，何时心息相依，何时心息不相依，行道也。其心三月不违仁，行道之力也，即大道之成也。③

第四，太谷学派理论中，掺进了摩尼教的内容。刘蕙孙教授在一篇文章中谈到了这一点，他写道：“我偶然从范文澜先生《中国通史简编》初版看到‘位列上中下，才分天地人，五行生父子，八卦定君臣’，是宋方腊起义的歌词。也就是摩尼教在中国民间与儒道思想混合所引申出来的东西。因而想起儿时写仿影，是李光炘所写，学派影印给门人弟子学字用的，就是这几句话，感到两者之间，必有一些影响。”④ 另外，《老残游记》第十一回所写上帝和阿修罗每若干年斗争一次，而两者又都是势力尊者的化身一节，也似是从摩尼教二宗三际说转化而来。而刘鹗写此书时，陈垣先生研究摩尼教残经的文章尚未发表，国内人一般并不知道摩尼教的

---

① 《周氏遗书·仁者节解》。转引自《刘鹗及老残游记资料》，第20—21页。

② 见《清稗类钞·宗教类》，第四册，《大成教》条。

③ 见《刘鹗及老残游记资料》，第292页。

④ 刘蕙孙：《清道（光）咸（丰）间民间思想的暗流——周太谷与太谷学派》。刘是刘鹗之孙，刘大绅之子，上两代均是太谷学派门人。

教义。显而易见，太谷学派确曾受到摩尼教的影响。还应补充的是，据清档案载：上述“八卦定君臣”四句歌词，也是在嘉庆十八年（1813）发动起义的天理教（即八卦教）的“要诀”。①

第五，太谷学派的确有种种“行怪”、“弄神通”之事。

我国从孔夫子授徒讲学始，一贯公开讲授，不遗不秘，且实行有教无类原则。太谷学派却与此不同，从周太谷起，就立下“耳提面命、口传心授”的教学法，非门内人一概不传。对此，世人多有訾议。学者邓之诚指出：“其教，读书学道，不改儒风，惟传教极秘密，相传有诸异术，能搬运。”② 在太谷学派讲课时，非门人者，不管多么相知相亲，都一概回避，不得与闻。即使是记录师言的笔记，也绝不允许外传或刊印。如1933年太谷门人刘大绅在天津印行《龙川诗钞》和《李氏遗书》，住在苏州学派中诸先生大为震惊，由黄仲素领衔，十余人联名给刘写信，要求把《李氏遗书》从诗后拆下焚毁，并将纸灰包好，沉在扬州江心；《龙川诗钞》则缴归扬州“龙川祠堂”保存，不得流通。③

在太谷学派的著作中，也多有不可解的奇奇怪怪的东西。最突出的如在张积中和李光炘的遗著中，都有一篇《素隐述》，内中讲的是“定中境界”，语多晦奥不可解。“素隐”二字，当是取自《中庸》之“素隐作怪”之义。在其他著作中，凡讲到“圣功”入定部分，也往往令人费解，甚至不知所云。

黄崖教与其他某些民间宗教一样，也搞些预言未来和谶语箴言一类的活动。张积中颇通此道。

一次，淄川刘德培抗粮被逮逃脱，匿居友人博山司冠平家。原来司是张积中弟子。当时张积中恰好在博山，特为刘及司看相，谓两人均有帝王之相。于是刘德培起异谋，遂有反清复汉之举。④ 黄崖教案未发之前，张积中也曾推算出“清朝快要完了”，并将这个讯息，告知知心门徒。⑤

在这里还必须指出的是，张积中与李龙川这两位太谷学派的南北派传人，在思想志趣上也有明显的差别。此前，这种同中有异的现象，似乎未引起人们的注意。

---

① 见《军机处录副奏折》嘉庆十八年九月三十日张建谟供词。

② 邓之诚：《古董琐记》，转引自《山东省近代史资料》第一分册。

③ 见刘惠孙《太谷学派的遗书》，转引自《刘鹗与老残游记资料》。

④ 《淄川刘德培抗粮始末》，转引自《山东近代史资料》第一分册。

⑤ 《黄崖案的回忆》，吴吝白说：“我父亲说‘张积中当时不晓得怎样推算，他曾说清朝快要完了’。”载《山东近代史资料》第一分册。

张积中师事太谷久，且坚信师说，益修师术。对所谓究生死之说、演奇赅数术一类秘传之学，多有继承和发明。而李龙川则不同，一是有鉴于黄崖教案张氏一家及北传弟子大半遇难的惨痛教训，在尔后的讲学中有所调整，“只言性理，不涉术数”，更侧重于圣学的传授，少干时政，使当局无由构陷，以避免再触法网。另一方面依据龙川本人的体认学养，对师说也有所匡正和发挥。李光炘自己就曾对门人说：“汝等以吾道皆太谷之所传欤？非也。吾事太谷不及三月，为时短浅，莫测高深。”① 故江淮间有“平山教”之称。

第六，对一种理想社会的追求与试验。

太谷学说，同样包括了“内圣外王”两个方面。虽然本派特别注重“内圣”的修持，并大大扩充了正统儒家所限定的内涵，但绝不是轻视“外王”之道。他们认为只追求个人的解脱，是佛道二氏之私，违背圣学大公的宗旨。周太谷曰：“道州濂溪氏《通书》作，雍之《西铭》，据之《易传》继续而出，不百年而人知渐转强也。庆历启祯之际，天知又几希夫息矣！”② 他还反对地主对农民的高地租盘剥，认为：

> 古者什一而助。今也或四十一助，或三十一助而农反困，何也？昔者农受地于国，今也受田于人（地主）。人或四十、三十而一助于国，农十五（十分之五）助于人，夫焉得不困。③

并且提倡恢复井田制。即要求把“一蚁之饥，犹己之饥”这种“民胞物与”的理想与解决“生死大事”的宗教幻想结合起来。张积中继承师说，而且进行了大胆的试验。

张积中在未北迁之前，就曾向有关当局提出利用黄河改道淤废之地，在徐州地区实行屯田之议。因未引起当道者的重视，未果实行。咸丰六年(1856)，他举家北迁山东，后侨居肥城之黄崖山。当时，太平天国未平，捻军又起，中原战乱不已，地方兵匪横行，人民苦不堪言。当此之时，张积中利用黄崖地势险要，地广人稀的特点，垒石为寨，建立起财产公有，教养兼施，君师合一，士农商兵相结合的村社式的“理想王国”，目的在

---

① 《龙川夫子年谱》。

② 《周氏遗书》卷四《进学解》。雍，指关中古雍州，即指关学张载。庆历启祯，指明末隆庆，万历、天启、崇祯。

③ 《周氏遗书》卷五，转引自《刘鹗及老残游记资料》，第594页。

举世滔滔之际，开辟出一小片安乐的净土。“凡入山者，不得私其财，纳其半之籍，由积中左右之。”[①] 各家聚族而居，土地公有，且耕且读，张积中则以山长师尊（俨然教主）主持一切。山上有祭祀堂、文书房、武备房。引水环山，练勇自卫。又因寨内读书人多，不习农事，故在肥城、济南等城镇设立泰字号商肆赢利，以补充山上资用。而且，还办医药局为全寨施药治病。在东省战事频繁，兵匪骚扰的情况下，远近皆视黄崖为乐土，称张积中为“圣人”，来归者达二千家，人数累万。黄崖山村社，在张积中的督理之下，安居乐业，历时八九年之久，直到同治五年被清军荡平为止。这一教养结合的村社组织的建立，实际上恰恰是张积中在世上建立“理想王国”的试验。类似这种事件，在历史上屡见不鲜，如早期的五斗米道，就在汉中尝试过。在此后的上千年中，多少个民间宗教教派，都曾追求过这种“无处不均匀，无处不饱暖”的理想，以至于为了实现这个理想，无数的人们不惜铤而走险，牺牲流血也在所不辞！

以上论述的太谷学派——黄崖教，与福建的三一教和四川的刘门教一样，都是由倾向王阳明心学而又主张三教融合的著名学者所创立的学术团社，逐渐演化发展为宗教的。这是我国明清以来社会思想史上值得注意的新领域。明朝中末叶以后，正统的佛教和道教迅速衰败，民间宗教深入到广大下层民众的日常生活中去。也正是在老百姓的日常生活中，世俗化的佛、道信仰与传统儒家的纲常伦理相混合，事实上形成三教合一的民间信仰洪流。这既是民间宗教在此期间蜂拥而起的思想基础，也反过来影响到上层的文化，使某些怀有匡世济民的学者转向宗教信仰，从宗教中寻求自己的理想王国。当然，太谷学派——黄崖教与三一教和刘门教相比，有自己的特点，如参与政治意识浓，不与当局合作，与传统思想路线发生决裂等，但都是从学术团社走向宗教的社会组织。这一点是不容置疑的。正如后来《黄崖山访问记》所说：“在张积中死后，虽然他的弟子大都死在黄崖山上，但还有少数的人遗留在附近，继续传播着‘泰州学派’的学说，后来渐渐失去讲学的宗旨，隐隐地成了一种会道门的形式，不久前，尚有一些信奉者，每年都到黄崖山去祭祀。”[②] 江苏泰州的“黄门”也有类似的情况。[③]

---

① 《肥城县志·黄崖纪事略》，转引自《山东近代史资料》第一分册。

② 《黄崖山访问记》，济南史学分会尹承源于1957年5月1日访问黄崖山记实。载于《山东近代史资料》第一分册。

③ 黄门，因黄葆年父子曾长期主持归群草堂，主讲太谷学说数十年，故苏州、泰州一带民众皆称太谷学派为“黄门”。

第二十三章　刘门教与济幽救阳*

清代中叶，四川成都双流县出现了一个特立独行的宗教家刘沅，他倡导虚无清净，存养心性，把儒家的伦理道德与道家的内丹术熔为一炉，追求纯一境界即《大学》所谓止于至善。讲学传道五十余年，受业门徒遍巴蜀、两湖、浙江乃至中国北方山西、陕西诸省亦有传其道者。后世人多称其教为刘沅道。因他在双流、成都所居皆有古槐，故名其居曰槐轩[①]，刘沅所著亦名《槐轩全书》、《槐轩杂著》，门人又称其教为槐轩道，俗称刘门或刘门教。

刘门教不同于传统的弥勒教、白莲教，也不同于明中叶以来产生的罗祖教等一系列新型教派，而与明嘉靖、万历间在闽中问世的三一教及晚清在山东肥城问世的黄崖教同出一源。以上三教的教团都由学术团社转化形成。其初成员多为学者，所谓学术为理学中陆王心学一脉，讲究心性即天理，人人可通过修养道德，修炼内功而得“圣道”，以成圣成贤。刘沅还据道经法箓，编《法言会纂》十册百卷，以为门徒作法会斋醮仪式之依凭。刘门最终发展成设帐讲学、秘授内功、作会斋醮三位一体的组织，是学术团社与宗教教团的混合体。刘沅死后，其子孙踵行教业，各地门徒亦广阐其教。而个别不肖门徒或混迹其间，或附会言传，挂羊头卖狗肉，遂使刘门愈传愈滥，在有些教团中已失其宗旨。而清末民国初年，地方豪势或军阀政客也多拜刘门，刘门中亦有人依附割据势力，以此光大门楣。但刘沅后裔亦不乏佼佼者，不甘污浊，秉持清流，其中有倡新学者，遂成一代大家。

---

* 本章资料为马西沙、韩秉方、曹中建共同调查积累，由马西沙执笔撰写。

① 刘沅之：《槐轩记》（《槐轩杂著》卷三）中记载：“本居双流云栖里，家有古槐，因以名轩。徙居省垣纯化街，亦有三槐，故仍之不改。”可见“槐轩”之名始用于双流故宅。

一　刘沅及刘氏家族

刘沅，四川双流人，字止唐，一字讷如，道号清阳居士、碧霞居士。[①] 生于清乾隆三十三年（戊子，1768），卒于咸丰五年（乙卯，1855），享年八十八岁。其少年时代随父兄读书，刻苦自励，七岁成诵。乾隆五十年（乙巳，1785），入双流县庠生，乾隆五十四年（己酉，1789）科选拔贡生。乾隆五十七年（壬子，1792）乡试中试。“癸丑、己卯、丙辰会试，三荐不售，归家养母”。[②] 道光六年（丙戌，1826），年近六十的刘沅“列贤书之荐”，“选授湖北天门县知县，不愿外任，改国于监典簿，廉退”。[③] 清《国史馆本传》云其“安贫乐道，不愿外任，改国子监典簿，寻乞假归，遂隐居教授”。“循循善诱，著弟子籍者前后以千数，成进士登贤书者百余人，明经贡士三百余人。薰沐善良，得为孝子、悌弟，贤名播乡闾者，指不胜屈。”刘沅在世时，其学术已远播他省，“闽人称沅为川西夫子云”。[④]

刘沅祖籍湖北麻城。远祖刘朝弼，字棐忱，麻城廪生，“因明季不纲，念惟蜀可以避乱，方溯江而上，止于眉，以授徒讲学为业。仅足衣食，年八十而终”。刘朝弼有子刘字舟、刘字贵，字舟即刘沅太高祖。

刘字舟，字峤云，与其弟字贵从其父习儒业。因明季世衰，刘字舟兼习武事而未应科举，又因家贫，曾从事买卖生计。稍有赢余，举家徙宅于长洲。刘字舟训子有方，“子弟多才技，故后克御贼免祸。”[⑤] 或云刘字舟为明朝武将，敕封建义将军，明亡守节，弃官归隐。此说似为附会，否则刘沅编撰家谱应大书一笔。字舟有子六人：刘乾、刘坤、刘进、刘发、刘贤、刘惠。

从入川的刘朝弼、刘字舟两代人经历来看，刘氏远祖家境寒微，应属社会下层小知识分子地位。不若三一教林兆恩为闽中官宦大族。

---

① 笔者曾赴四川实地考察。蒙刘沅后人刘伯谷，朱炳先二位老先生厚爱，借阅刘沅批注之《性命圭旨》原本。《性命圭旨》分元、亨、利、贞四卷。笔者仅见利、贞两卷。贞本二十页、二十五页等处批注落款皆为“清阳居士”，而非世传所谓“青阳居士”。页十二等处批注落款是“碧霞居士”。两者字体一致，皆为刘沅所书。又四川双流政协胡跃琼女士见赠之《刘氏族谱》抄录影印本亦记载：“刘沅，字止唐，一字讷如，号清阳”。

② 刘沅撰修：《刘氏族谱·刘沅》，双流县政协胡跃琼抄录并提供笔者影印件。

③ 刘沅：《槐轩全书》首载四川总督锡良奏为故绅学可风恳恩宣副史馆立传。又，《刘氏族谱·刘沅》载：“道光乙酉截取正选知县，赴京呈请，愿就京职。”道光乙酉为道光五年。

④ 《槐轩全书》首载《国史馆本传》。

⑤ 刘沅编：《刘氏族谱·始祖讳朝弼》，《刘氏族谱·太高祖讳字舟》。

刘沅高祖刘坤，字后庵，是刘宇舟次子。生于明崇祯五年（1632），卒于清康熙四十九年（1710），享年七十九岁。刘宇舟长子刘乾“归原籍湖北，不复来川。其三人发、贤、惠，经乱离亦无考”。刘坤初居眉州，因变乱避匿峨眉山。事定后迁居温江县东关外董村，“继又相宅于双流县云栖里朗溪之滨”。[①] 从刘沅高祖刘坤一代，刘氏家族始迁居四川双流县，时在清代初年。据《后庵公墓志铭》记载：

> 公少有大志，读书，好击剑。值明季不纲，无心仕进。年二十，流贼蜂起，蹂躏蜀都。公纠众保聚武阳之长洲（俗名中坝），阻水为营，贼屡攻不克。已而，江水泛滥，贼乃乘势，夜以炮击之，众溃。公奋力夺筏……亡命匿山泽，奋历艰辛。事定，复还乡里……[②]

大约清康熙二十年左右，刘坤移家于温江县董村，后又移至双流。二子刘嘉相仍居董村，其余定居双流。康熙四十九年（1710），刘坤死后葬于董村，有刘芬撰墓志铭以记其事。

刘坤有子四人：刘嘉宾、刘嘉相、刘嘉卿、刘嘉珍。刘嘉珍即刘沅曾祖。据刘沅撰编《刘氏族谱》记载，刘嘉珍字玉函，“幼羸，善病而嗜读书”。因其父刘坤经乱离后，年衰多病，卜宅定居后命四子分家各营其业。当时久经战乱之后“榛莽塞途，可耕之地甚少”，玉函三兄孔武有力，辟地较广，收藏日丰。但玉函年幼体弱，力不胜耕，“又性耽典籍，无志田舍”，幸有家僮二人，代为力耕，“仅足衣食”。其父刘坤故后，又留有余地与玉函，函“苦不能尽耕，乃捐付新来安插之人，以省赋役。年三十八而卒”。[③]《刘氏族谱》记载，刘嘉珍生于康熙十七年（戊午，1678），卒于康熙五十五年（丙申，1716）。有子二人，刘汉鼎、刘汉统。

清康熙年间，国家甫定，日渐兴隆。明清鼎革之际，川省屡遭战乱，人口骤减，清政权实行移民填川政策，奖掖垦荒，力劝农桑，刘坤、刘嘉珍两代适逢其时。刘沅曾祖刘嘉珍因力弱而好读书，家境仍然相当贫寒。故墓志铭记其“独甘淡泊”，而诸兄皆富。

刘汉鼎是刘嘉珍长子，又名绳祖，字君谟，为刘沅祖父，生于康熙四十五年（丙戌，1706），卒于乾隆三十八年（癸巳，1773），享年六十七

① 刘沅编：《刘氏族谱·高祖讳坤》。

② 蜀州刘芬撰并书：《后庵公墓志铭》，《刘氏族谱》。

③ 刘沅：《刘氏族谱·刘嘉珍》。

岁。《刘氏族谱》记载，刘汉鼎少年丧父，其母稍识字，“解击剑舞枪”，当时入川省“新插业者”多带有拓荒者粗强憨悍作风，恃强凌弱，多次凌辱刘家。汉鼎母先以礼待之，不驯则斥之，再不顺则击扑之，众强邻“皆慑服”。刘汉鼎在母亲的教诲下，“至孝，喜读易，兼习文艺武事。于是遂为瞿上望族”。曾“简应文武试”，因不堪官役照例搜身，遂不赴试。终日以“读易为事，躬耕奉母”。[①]《双流县志》有《刘君谟传》记云：“君谟公年十七承遗志，奉赢田，敬养笃挚。躬耕不废吟哦，喜读两汉书。工蝇头小楷，虽仓猝，不为行草书。布衣疏食晏如也。……平居未尝疾言遽色，宗族乡党之贫者，称贷不求偿，其仁让如此。尝云：涉世之要，俭于己，功于人，阁于才，茂于德。闻者以为名言。年六十八以母丧毁疾卒”。[②] 刘汉鼎喜读《易》，曾著《易蕴发明》一书，“为人窃去”。刘沅父刘汝钦曾记其一二以训刘沅。因易学为刘氏家学渊源，录此以为刘沅思想来源探索：

> （刘君谟）作《易蕴发明》一书，为人窃去。……先君子犹记其一、二以训沅等。有之“乾坤坎离，是一是二，乾坤在天地之初，阳健阴顺，即是太极之体；乾坤在坎离之后，阳施阴育，即是太极之用。先天后天，止一太极，理气象数，释之万端，括之浑然。”其语至精，惜不复睹其全书矣。[③]

由此可知，后裔刘沅倡内丹道，盖有家学传承，影响非全自师传。明清人艺文习武，多讲内功，刘氏家族从太高祖刘宇舟始即业儒兼习武功，高祖刘后庵善击剑，曾祖母同氏解击剑舞枪，曾祖刘王函虽不习武，但其“诸兄皆以强武艺力显于乡”。至祖父刘君谟更将武功蕴于易理，道德高尚。这种家风不能不影响到后世的刘沅。

刘汉鼎有二子：刘汝钦、刘铎。刘汝钦，字敬五，生年四十七岁，卒于乾隆五十四年（己酉，1789）[④]，以此推之，当生于乾隆七年（壬戌，

---

① 刘沅编撰：《刘氏族谱·君谟公》。

② 王烯：《刘隐君传》，载刘沅编撰《刘氏族谱》。

③ 刘沅编撰：《刘氏族谱·君谟公》。

④ 刘沅编撰族谱，未云其父刘汝钦生辰、死年。今参考王泽枋《一代宗师刘止唐》记载之卒年。其文载《双流县文史资料选辑》第三辑，页十八。乾隆己酉，刘沅“举明经”，为此科选拔贡生，是年其父汝钦逝。此见《族谱》敬五公及刘沅传。亦可证刘沅父死于乾隆五十四年(1789)。

1742)。刘汝钦即刘沅生父。汝钦生子二，长为刘沅兄刘濬。

刘汝钦三岁丧母，由继母李宜人抚养，十六岁应童子试冠军。因恶邻欺凌报复，其父君谟使其避祸于隆昌就学，数年学成后，“应试屡冠军，匪益忌，结党欲阴害之”。刘汝钦“乃入太学，颇习武事，匪稍稍敛迹”。[①] 乾隆中，大小金川之乱及清王朝平叛亦为西南大事。双流进士徐日明，素闻刘汝钦名声，“聘使襄理军务，深相器重”，将他推荐给岳钟琪。[②] 他从军转运军需于岷嶓间。[③] 刘汝钦生性喜交游，慷慨好施与，晚年家益贫，“而扶危济难不少衰”，“尤能礼贤下士……贫无力者，多方玉成，惟恐不逮”。[④] 以至家常日用萧然，夫人不得不自行纺织，以供家用。刘汝钦依父学，喜读《易》。清《国史馆本传》记述刘沅时对其父亦有至关重要的记述：

> 父汝钦，精易学，洞澈性理。谓河出图，洛出书，圣人则天，实天启圣人以明道化，不仅在数术也。伏羲主乾南坤北，文王主离南坎北，即先天后天之所由分。且连山首艮，归藏首坤，艮止坤藏之义，即大学止至善、中庸至中和之学、文王之缉熙敬止、成王之基命宏密，胥不外此。[⑤]

故《本传》讲刘沅“更术存养之功，内外交修”，知“圣人穷理尽性，神通造化”皆是“仰承庭训”的结果。[⑥] 这种说法有一定道理。

刘汝钦夫人向氏，少小才思敏捷，幼时即喜读《易》，稍长便通诗书，以致父兄大异。年二十，嫁刘汝钦。汝钦物故，向氏督刘濬、刘沅攻读学业“严于父师”[⑦]。

刘沅兄刘濬，又名芳皋，一字两庄。生于乾隆三十一年二月（丙戌，1766），卒于道光十七年三月（丁酉，1837）。刘濬幼颖悟，“读书多不喜全诵，惟记其要语”。十八岁入温江县庠序。乾隆五十九年（甲寅，1794）中乡试，嘉庆元年（丙辰，1796）中进士，入翰林院。三年后改

---

① 刘沅编撰：《刘氏族谱·敬五公》及《敬五公传》。
② 刘沅：《刘氏族谱·敬五公传》。
③ 同上。
④ 同上。
⑤ 《国史馆刘沅本传》，载《槐轩全书》卷首。
⑥ 同上。
⑦ 刘沅编撰：《刘氏族谱·先妣向宜人》。

授工部屯田司主事，迁刑部河南司、陕西司主政，“钦差监督海运仓”。[①] 刘濯旷达而不拘小节，沉于诗酒而不喜俗务，终日以读书或与友唱和诗歌为事。后以母老家贫，愿求外任，在朝十九年后，放广西郁林州州牧（今广西玉林县），时在嘉庆十九年（1814）。刘濯在广西任内，颇不得志，不修边幅，不务政事，后因打弹子打死民间女子而撤官。[②] 他在郁林州时间很短，撤官后即回双流，优游林下，二十年后老病而死。刘沅也说：“兄为人不拘小节，性刚直，往往为时俗所非。”[③] 刘濯为刘氏家族仕举居官较高者，文采亦高，惜多散失，仅与其弟刘沅唱和诗存刘沅《坝篪集》数十首。濯有子六：刘杞文、刘柜文、刘楷文、刘棣文、刘棫文、刘梓文。

刘沅与兄刘濯走的是相反的道路，一生不喜仕进，自幼刻苦自励，好学深思，汲汲于古传统文化的阐发与内功的实践活动中，遂成一家。从学术角度看，成就远高于刘濯，从教宗角度看，两人更不可同日而语。今人之所以探讨川西刘氏一族，皆赖刘沅一生成就。刘沅不仅成就远过其兄，训子亦有方。刘沅有子八：刘松文、刘椐文、刘椅文、刘桂文、刘栋文、刘枧文、刘橚文、刘果文。长子松文生于道光七年（丁亥，1827），时刘沅已行年五十九岁。八子生于道光二十七年（丁未，1847），刘沅为七十九岁。八子果文岁半而亡，七子橚文亦年轻早逝。余六子中第四子桂文、第六子枧文学业有成。[④]

刘桂文，字月生，又字云坳，道光十七年（丁酉，1837）生，光绪二十三年（丁酉，1897）卒，生年六十岁。同治三年（甲子，1864）乡试中举，光绪十五年（己丑，1889）中恩科进士，与后戊戌变法六君子中川籍京官刘光第、杨锐等人交好，尤与刘光第过从甚密。居京期间为川籍京官拥为领袖。擢升御史，奉朝命查办漕运，为政清廉。光绪二十三年（丁酉，1897）放广西梧州知府，猝然逝世。刘光第闻噩耗，写悼亡诗四首。[⑤] 第二年（1898）刘光第与谭嗣同等被杀于北京菜市口。

桂文有子二人：刘咸焌、刘晦愚。咸焌号仲韬。其为刘门第四代教

---

① 刘沅编撰：《刘氏族谱·芳皋》。

② 关于刘濯撤官原因、族谱未载。笔者到四川调查，蒙刘氏后人告以实情。

③ 刘沅编撰：《刘氏族谱·芳皋》。

④ 据《刘氏族谱》记载，刘沅正妻彭氏生子早殇。

⑤ 关于刘桂文行迹，参见刘恒《先府君行状》，此行状记录刘仲韬实迹，仲韬为桂文子，故《行状》亦记录了部分桂文事迹。又参见王泽坊：《一代宗师刘止唐·附刘桂文事略》及《刘氏族谱》。

主，时在民国年间，故本书不详叙其行迹。

刘沅第六子梫文、父死，踵行教业。是刘门教第三代教主。梫文有子二：刘咸荥、刘咸炘。刘咸荥、刘咸焌、刘咸炘皆因学问人品，声振巴蜀，时人谓双流“三刘”。其中刘咸炘（字鉴泉）专通学问一途，融文史哲为一炉，著作等身，总名其著为《推十全书》。《全书》凡二百三十一种，千余篇，四百余卷，三百五十册。当代哲人梁漱溟、史家陈寅恪、蒙文通诸人对他推崇备至。蒙文通先生谓其“为一代之雄，数百年来一人而已”（《四川方志序》）。[①] 刘鉴泉死于一九三二年，年仅三十六岁。其成就固由刻苦自修，亦得之家学渊源。刘鉴泉有子三人：刘伯谷、刘器仲、刘叔固。

刘氏家族自明末入川，二百余年间躬耕自图，艺文习武，代有才人，终子造就了影响巴蜀的大学问家、大宗教家。

二　刘沅著述及其心学体系

刘沅讲学传道，笔耕不辍，数十年间，洋洋洒洒，著述不下一百七八十卷。光绪三十一年（1905）四川总督奏恳朝廷为刘沅立传，并呈刘沅所著“《易》、《书》、《诗》、《三礼》、《春秋》恒解，暨《四书恒解》、《孝经直解》、《古本大学质言》、《史存》等书，共十一部计一百四十三卷”。[②] 同期的国史馆刘沅本传除了列举上述著述外，又列举了《槐轩文集》、《诗集》、《约言》、《拾余四种》、《蒙训》、《豫诚堂家训》、《保身立命要言》、《下学梯航》、《又问》、《俗言》等篇。认为以上诸篇“皆言显理微，足资启发”。[③] 刘沅本传所载上述诸篇应包括在一百四十三卷之内。然而我们今日所见光绪三十一年（1905）刊行的《槐轩全书》远过上述的卷数，计一百七十八卷。现将书名、卷数开列如下：

《四书恒解》十四卷、《诗经恒解》六卷、《书经恒解》六卷、《易经恒解》六卷、《礼记恒解》四十九卷、《春秋恒解》八卷、《周官恒解》六卷、《仪礼恒解》十六卷、《史存》三十卷、《大学古本》一卷、《孝经直解》一卷、《槐轩杂著》四卷、《正讹》八卷、《拾余四种》、《槐轩约言》一卷、

① 刘鉴泉长子刘伯谷先生对笔者讲：鉴泉先生不喜内丹功，专修学问一途，故梫文不传教于其子鉴泉。鉴泉先生文章灿然，然而早逝，不若其兄刘豫波（咸荥）、刘仲韬（咸荥）之长寿。

② 光绪三十一年十月二十四日四川总督锡良奏折，载《槐轩全书》卷首。

③ 《国史馆刘沅本传》，载《槐轩全书》卷首。

《嘿篾集》十卷、《子问》二卷、《又问》一卷、《俗言》一卷、《明良志略》一卷、《寻常语》一卷、《下学梯航》一卷、《蒙训》一卷。

《槐轩全书》比上报及人传著作多出三十五卷，原因复杂。其中《正伪》十卷及《子问》二卷皆未入传，此十二卷书恰为刘沅著述精华，因多处指斥占统治地位的程、朱思想，故子人传时隐晦之，而载于《全书》。

光绪三十一年（1905）刊行的《槐轩全书》共计二十三种著述，一百零七册。分为十函、十四函两种。[①] 据笔者所闻民国年间尚出过两种版本，一种是民国三年至三十三年（1914—1944）刻本，共二十三种，一百零七册。另一种是民国二十年（1931）的西羌鲜氏特园本，共二十三种，一百零六册[②]，与光绪本册数相当，但卷数不一。惜未睹其书，不知与光绪本内容之异同。

《槐轩全书》虽然于刘沅逝后五十年刊行，但《槐轩杂著》却于作者生前的咸丰二年（1852）付梓行世。《槐轩杂著》作者自序，云此书是"讲学多年，间有会悟，与门人言之，渠等遂集而灾梨，名曰杂著"。[③] 这可能是刘沅梓行的最早著作。

刘沅著作比重最大部分是对十三经的"恒解"，恒者遍也，恒解即诠释。十三经是儒家经典，在封建时代具有威严而不可动摇的地位，包融了典章制度、法令政策、礼仪规范、道德准绳，是封建等级制度赖以生存的精神支柱。刘沅在封建社会行将就木的时代，劳筋苦骨，矻矻以求，诠解或直解十三经，反映他因守儒家法统的保守、陈腐的一面。但他恒解十三经又别有目的。清初汉学初起，至乾嘉而盛行，故世称乾嘉学。汉学初兴，目的在于经世致用，反对宋学的空疏臆断。至清中叶，知识界由于专制制度的高压统治，转向考据之学。清中叶考据大家辈出，治学严谨，方法精密，不仅正讹，而且辨伪。阎若璩、胡渭等以铁证推翻了伪古文尚书。辨明《河图洛书》之后出。姚际恒著《古今伪经考》，列举伪书数十种，皆为古代名典，开辟了辨伪学途径。[④] 这样就从根本上揭示宋明理学家空疏粗率学风，动摇程、朱的神圣地位。正是在这种气氛的影响下，刘沅构筑了自己的体系。一方面诠解十三经，"穷极精奥"以证儒流正源；另一方面，著《正伪》、《子问》、《又问》诸书，排击程朱，弘扬陆王，

① 见北京科学院图书馆藏目录。
② 参见李刚兴：《刘沅》，载1987年出版《四川思想家》。
③ 豫成堂藏板，刘沅：《槐轩杂著·自序》。
④ 参见戴逸：《汉学探析》，载《清史研究集》第二辑。

“发先儒所未发”，成“一家之私言”。[①] 汉学家于古经典中爬梳剔抉，引据疏证，功不可没，但往往又流于繁琐，以至寻其枝叶，略其本根。宋明理学家不求甚解，流于空疏，但部分理学家，特别是陆、王一脉，又多有精辟的思想见树。刘沅不同于汉学家过多地从经典字句及古典真伪上排击宋明理学，他明确地站在理学中心学一派立场，揭破程朱樊篱。因为刘沅治学严谨，避免了空疏学风；又力图从儒家经典中发古圣贤精言微意，作为自己理论的基石，从而别辟蹊径。而治学中又注重吸取佛、道，特别是丹道思想的养分，遂终成一家之言。这是刘沅成为创宗人物而不与同代人相类的根本之点。

刘沅六十岁以后口授，由大弟子刘芬记录整理了百卷十册的《法言会纂》，此为刘门教行法会时依据之经文，未入《槐轩全集》。关于《法言会纂》，将于刘门宗教活动一节介绍。

刘沅的哲学思想体系源于宋明陆王心学一脉，又与两宋以来丹道思想合一，遂形成刘门教的宗教教义的基础。本节先述其哲学思想。

两宋时代，中国学术界陡起波澜。适应封建社会发展的时代要求，新儒学取代了传统的儒家思想，理学问世了。无论是程朱的格物致知，涵养敬用；还是陆王惟求其心，以致良知，都深深地打上了佛道、特别是道家影响的烙印。理学的出现，是强大的宗教思想对固有儒家道统冲击的结果，也是三家，特别是儒、道融合的结果。其中陆王心学更突出地表现了这一时代特征。理学两派对封建社会后期影响不一，不可概论。王阳明心学在明中叶异军突起，冲击着程朱道统，开了知识界思想解放之先河。阳明心学又流脉分殊，兼泻杂陈，形成蔚为大观的体系，影响亦不可概论。其中一脉，将人的主观意识绝对化，遂开启了学术团社走向宗教信仰的大门。明嘉靖、万历间三一教出现在闽中已非偶然，清中末叶川西的刘门教又沿着同一历史轨道，登上了信仰主义领域的舞台，可谓殊途同归。

在刘沅看来，程朱之失固多，最大失误在于：（1）宋儒太极图来历不明，授受不清。（2）宋儒篡改古本《大学》，令圣学次第不明，失却古圣贤教人本意。对此两点分析如下：

第一，关于太极图。

清代汉学家从疏证辨伪中，根本否定了宋儒的太极图源于所谓“河出图、洛出书”的说法，指出河图、洛书乃后人之伪造。清考据家胡渭《易图明辨》辨之尤明。刘沅不认同于胡渭的辩驳，也不谈龙马神龟负图书而

① 刘沅：《槐轩杂著》卷四、弟子余俊元志：《藏书碑记》。

出的神话。但仍然认为周敦颐太极图“原本河上公无极图”，但是参考了“寿涯先天地图"。认为陈抟刻河上公无极图于华山石壁“尚无大错”，是承认了河上公有所谓无极图。故刘沅又说：

> 希夷又得先天后天八卦图于麻衣道人，授以种放，放授穆修，修授寿涯，寿涯授李挺之，挺之授邵天叟，天叟授尧。夫希夷知道，故其传无错。[①]

那么宋儒错在哪里呢？错在寿涯和尚。寿涯虽从穆修处得授先天后天八卦图，但他自造了一个先天地图，遂使谬种流传。据刘沅讲“寿涯，本僧也，而习方士养气之学，自为先天地图”，可知先天地图本无渊源，“故其图言养气之法，全失老于之意”。周敦颐师从寿涯和尚，既失河上公无极图宗旨，而依先天地图所造之太极图又属虚妄。故刘沅认为“然太极本无图，所图阴阳五行，成男成女等义，不过一气变化所形，其实皆在太极中”。[②] 刘沅这句话看起来含混不清，实际上反映了某种真实，即太极图象是修炼内功者达到极致时产生的一种结果，“一气变化所形”。这种结果在先秦两汉时代，内修尚未达到炉火纯青的地步是绝不会出现的。

既然刘沅指出了“太极本无图”的结论，他是怎样认识太极的呢？他明确地认为：“天理止一太极，浑然无象而实天地万物所由肇。”他不仅指出“太极即天理”，而且给太极存在寻找到了安身之所。他认为太极浑然无象，无始无终，无声无息，止于至中之所，天地之窍。此窍“一阖一辟”，“往来无穷”，“一元理气凝聚于此”。这就是古圣贤所云至善之地，人类亦是从此中孕育。他认为一旦人生下来，便失去本来纯一面目，侵于物欲，“人身百骸皆含阴浊”，究其实是离开了太极所存的“至中之地”。所以易云：“成性存之，道义之门”，人要复性而存，亦应存于此。所以刘沅指出：“至善之所乃天地之门，性命之府，聚三元于此，闻所谓凝道。”[③] 由此可见，在刘沅看来天、地、人皆本源一处——至善之所。从而又得出人“受生之始，性命混于太极”的结论。[④] 这种结论又导致他毕生追求尘世之人回归太极的理想，一种宗教理想。

---

① 刘沅：《槐轩全书·正讹》卷二。
② 同上。
③ 《槐轩全书·子问》卷一。
④ 同上。

同样在这种构想中，至善也就成了太极、天理、纯一而合的性与命的代称。这是他天人合一理论的基本构架，而这一理论构架又被他与古本《大学》——儒家圣典挂上了钩，因而取得了合情、合理、合法的地位。

刘沅就是这样从否定宋儒太极图象的存在，到得出所谓太极即是天理，即至善之道，遂从正反两个方面否定了宋儒的理论基础。

第二，刘沅认为由于上面的错误，宋儒又导致了第二个错误，即一方面依无根之所谓太极图，“存知觉之心便为尽心”，实行主静；一方面又错解古本《大学》，提出了格物致知。对于前者，刘沅指出这种“尽心”之道，失去了古圣贤的本意，乃是得之于“僧流”师承。宋人周敦颐“师寿涯和尚，得僧流空空养心之法，而不得圣人尽性之学；程朱相沿，本源既误，故一切皆非”。[①] 程朱师承何如？刘沅说：

> 朱子宗程子，程子学濂溪，濂溪师寿涯和尚，养知觉运动之心，百日便可通灵神道，遂以为圣人之学不过如此。其实乃告子不动心之法耳。此心虚灵慧悟，而修齐治平，一毫莫展。[②]

刘沅认为，所谓养知觉运动之心，即坐禅之道，而不是存心养性的儒理本原，不养性而养心，“相以主静为学”，“不知后天之心非复先天之性，……但空空存心，不知如来明心见性即尽其心者知其性。”连佛家本原尚且不晓，更无从理解孔孟圣道了。当然也就不理解“止于至善”的根本目的。也就不能达天理，以养至善之性，返璞归真了。其结果是身之不修，家则不齐，治国、平天下的目标自然“一毫莫展”了。由此指出程朱“主静”之说误了天下苍生。

不仅如此，刘沅认为朱熹提出的格物致知，也同样虚妄荒谬。刘沅认为孔子早就将明善之功讲得简洁清楚了：即博学、审问、慎思、明辨。致知之论“无过此四者”，“圣人之言简而赅，岂留罅隙，待后人补缀耶？”刘沅指出朱熹格物致知不仅是“义理重复”，而且是错解了古圣贤意。他引证子思言论说：致未发之中，一定要摒去物欲，久久才能使志气清明，懂得事物本来意义，事理乃明，“故曰在格物”。由此可知古圣贤“致存”本意是“存心养性”，而不是物物皆需格而后致知，否则天下物无穷，如

① 《槐轩全书·子问》卷二。

② 《槐轩全书·又问》。

何格而后知，天理就难以发明了。[①] 刘沅在《正讹》卷八批评朱熹说：

> （朱子）踵而程之失，改古本大学，令圣学功夫次第不明，失却圣人教人苦心，且以存知觉之心便为尽心，物物穷理，方可致知，使智士骛于博杂中，下苦于难明，其误也不浅。其注四子书误处亦多。……朱子发明圣人，后人亦可发明圣人，欲求圣人之言，可身体而力行，安得曲从朱子，致孔孟之学惘然莫能从事耶？[②]

清末，思想界失去了大一统局面，故刘沅打着复归孔孟旗号，可以不遗余力攻击程朱，而发扬陆、王心学。仿佛是个原教旨主义者。其实孔孟并无成套心学可供依为圣典，刘沅只能寻章摘句，以为依据。刘沅以存心养性这套理论到底是从何处讨教来的呢？还是应从道家内丹理论中寻根问底。

三　刘沅的丹道思想

探讨刘沅的思想，如果只一味在哲学范畴内兜圈子，只能是海底捞月，缘木求鱼。

刘沅辟程朱的“主静”及“格物致知”论，把它提到误天下苍生和不能修身、齐家、治国、平天下的高度。刘沅的追求是什么呢？一言以蔽之：止于至善。而至善之境又只能通过“存心养性”之途即天人合一之途才能达到。

刘沅认为“人身一小天地”，而“天地一人也”。至善境界即天人合一，达于混成，归于太极。在他看来，太极自分两仪、四象、八卦，天地万物生焉。而人之性与命，又合于“乾性坤命，分之为两仪，合之为太极”，“天穷圆而藏性，地穷方而藏命”。[③] 两仪一份，性命亦分，血气已侵，私欲随之而生，善恶凶吉呈焉。面人之初也，其性本善，“性即天理”，后天蒙垢，以至“心性不能纯一，即人伦亦安能尽善？”[④] 世界上的诸种是非、罪恶出现了。人其不悟，都是因为不懂天理之所由，无法使人性复归于至善之所。刘沅反对程朱圣人天成，帝王天授的理论。认为既然

---

① 《槐轩全书·又问》。

② 《槐轩全书·正讹》卷八。

③ 《槐轩全书·又问》。注：藏性命之说直接得《性命圭旨》，见利卷二十一页“盖天中之穷圆而藏性”，“地中之穷方而藏命”。

④ 《槐轩全书·子问》卷二。

人皆性本善，人人都可以成圣成贤，他指出“圣人止是全人耳”，[①] 而要达到圣人之途也不过是存心养性，所以说“圣学不外存心养气”，“然圣人之静存所养者，性也”，“性即天理”。[②]

但是“存心养性”乃天之“奥旨玄机”，道非天授，“必圣师面授始知”。[③] 刘沅自认为得道，而且遇到圣师面授。

刘沅一生曾遇两位奇人，一个是静一道人，一个是野云老人，特别是后者，对他一生影响至关重大。据刘沅临终自叙载：他“幼羸善病，自孩提至弱冠频死数矣。”少年时代他家贫母劳，自身困疾，到二十五岁三试不售，因其兄芳皋中进士任京官而随之北上，至湖北当阳紫柏山“遇静一道人，谈修养之道，讶其与吾儒同。道人惠《道德经》注，系纯阳子作，益疑方外假托多多”。[④] 这是刘沅较早接触道家养生的经历。从北京回蜀后，二个侄子殇逝，邻人欺侮，母老愤病，而自己也“疲惫殊甚，如七八十者，恐不及终母之养，药饵罔效”。这时忽然遇见一个卖药老人“形容殊异，心爱敬之，求示延年之方”。这个老人即野云老人。野云老人告诉他：“人身自有长生药”，“先天虚无一气，天之所以为天，即人之所以为人，存神养气即存心养性，岐而视之，是仁者寿，大德必寿之理不明，而却老，独枉神仙尔。返内求诸身心可也”。[⑤]

刘沅从此拜野云老人为师，学习了八年。野云老人于嘉庆九年（甲子，1804），告辞而去。当时刘沅三十六岁，此后“乃益励修”，身体日壮。从五十九岁至八十岁生八子，“忽忽今将九十矣”。刘沅感慨道：“回思平生辛苦备尝，几如再世，使不遇野云老人，早归大暮。”[⑥] 在《复王雪峤书》中他也谈到其师：“又得野云老人，为陈大义，乃知天人一气，圣固可为，无愧家修，乃能廷献也。……道固人人所有，圣人亦人人可为。”[⑦]

刘沅在青少年时代病体羸弱，几番临死，得授野云老人之教后，竟然在晚年连得八子，近九十而终。野云老人所传的根本即“存神养气即存心养性”，“仁者寿，大德必寿”。其实质是道教的内丹术与儒家修身两者的

---

① 《槐轩全书·子问》卷二。
② 同上。
③ 《槐轩全书·又问》。
④ 《槐轩杂著》卷四〈自叙示子〉。
⑤ 同上。
⑥ 同上。
⑦ 《槐轩杂著》卷三〈复王雪峤书〉。

融合。

刘沅从不明言其传得自道家，但今人看来，没有两宋以来的丹道思想鼎盛，就不可能出现刘门教。丹道思想是刘沅宗教教义的内核。

刘沅著述极丰，洋洋洒洒近二百卷，但谈及丹道者不多，主要集于《子问》二卷、《又问》一卷中。另外从他对《性命圭旨》大量眉批亦可看出他对丹道学说的理解。

刘沅认为自羲皇至孔孟圣贤“发明尽人合天之学尽矣”。“但人藐此身”，不究穷理尽性奥义，而“圣人不世出”，以至天下苍生不知人身的贵重。正因为如此，“隐德之士为内外《黄庭》，略言人身之贵。魏伯阳又撰《参同契》，言了命了性之功，皆有益世教之文。惜伪以传伪，目为异端，不可不辨也”。内外《黄庭经》即《上清黄庭内景经》、《上清黄庭外景经》。《外景经》早于《内景经》、部分内容在东晋以前就已问世。《内景经》部分内容为南北朝时代成为道教经典。还有部分内容则为后出。内外《黄庭经》是道教早期重要经典，其传承与儒家经典无涉。刘沅在《又问》篇中暗喻此经是羲皇乃至孔孟“奥义”之遗流远脉，是明显的牵强附会，但刘沅贵人身之重的确指出了修行的要道。

唐末五代、北宋是中国道教史上一大转折期，道教的养生学已形成体系。五代汉钟离、吕纯阳承前代仙法，开南北两宗，著书立说，阐发其详。张伯端的《悟真篇》、石杏林之《还源篇》、薛道光之《复命篇》、陈泥丸之《翠虚篇》、邱处机的语录及《证道篇》、张三丰的《玄谭全集》，乃至明中出现的无名氏著《性命圭旨》等等，在数百年间造成了中国丹道思想的鼎盛。汉魏隋唐以来以鼎炉炼药及黄白之术已走向末路。不仅如此，禅宗的枯坐顽空也不能不发生变化，向道家内丹术讨功夫，内丹道大兴。

内丹道认为，天地真宝不在千经万典之中，亦不在神仙洞府之内，人不知自身体内有宝，妄自外求，以致枉抛了一片修行之心。故张紫阳告诫：“人人本有长生药，自是迷途枉自抛。”[①] 刘沅则认为人身之重在于“知吾身之理则知天地，知天地合一之实，乃能尽人合天之学”，“天地一人也，乾性坤命，分之为两仪，合之为太极”。只有尽性致命，才能知天穷圆以藏性，地穷方而藏命。人之性命孕于乾坤之窍，“天地无日不合，性命无时不合”。“人身未生以前，性命统一于一元，一元藏于中土，浑然一个太极。”由此得出修心养性合乎天道，合于孔孟“穷理尽性以至于命”

① 《槐轩全书·子问》卷二。

的宗旨。

怎样才能存心养性？即存心以养浩然之气。刘沅认为："性，理也。理寓于气，是气即是理。"只有存虚无不动之神，养自然清净之气。这里的神即心之谓，而养气之意在全性。故刘沅讲"若不养先天乾元之气，则不能全先天乾元之理，何以尽性为致命"。[①] 道家内丹道的本质是修炼精、气、神。刘沅讲养先天乾元之气，即炼精而化元气，使神、气相交而结圣胎。因而不能不提及道教修身要义。刘沅在《又问》篇中有单谈道家内炼之法：

> 道家言虚无清净，即静养之时神凝气聚，一念不生，得受中之本然耳。此寂然不动之神即天命之性。易所谓乾元一气。养气者聚神气于中土，一念不生，万缘屏绝，是为止至善。果然到定静安境界，神气凝结，有诸已了，是为立命，道家谓之了命。再加涵养之功，日用伦常毫发不苟，久久充实矣。以一元之神运一元之气，道流云"取将坎位中心实，点化离宫腹内阴"，名取坎填离。坎离变成乾坤，复还先天乾坤本然。神，火也；气，药也，以神养气，喻为以火炼药，性藏于乾窍，称为乾鼎，命藏于坤窍，称为坤炉。夫子《系易》曰时行时止，动静不失其时。……人身性命之功与天地同。

上述内容是刘沅对丹道思想的根本解释，亦是其丹道思想的精华所在。在这里他没有一句提及"内丹"、"全丹"、"圣胎"字眼，但全篇都在叙述修炼内丹的过程。在他看来，人受生之始，性命浑于太极。是时神气聚于中黄即丹田。受生之后即进入后天，乾坤错位，坎离为用，离中之阴即元神与坎中之阳即元气分离。人始受物欲之累，性命渐耗。只有回归太极，才是达受生时之本来面目，达到人身性命与天地同的目的。其关键是存虚无不动之神，养自然清净之气，使神气聚于中土丹田处，达到神气凝结，形成道家所谓丹芽，这个过程像是以火炼药的过程，人的神就像火，而气则如药，以火寂照于药，即以神养气，久久存养，大药乾纯。这个过程也正如张紫阳《悟真篇》所云"取将坎位中心实，点化离宫腹内阴"。最后坎离变成乾坤，"复还先天乾坤本然"。是时性命皆复归本位，藏于先天乾窍与坤窍，而混于太极。在刘沅看来存心养性的过程与天地万物归一太极的过程相合，此即孔孟"尽人合天之理"。刘沅自认为不同于道家，

① 《槐轩全书·子问》卷二。

道家过多地注重单修，不合所谓儒家古圣贤性命双修之理。不注重道德的修善，不注重日用伦常的约束，很难达到至善之地。刘沅很喜欢提及“仁者寿，大德必寿”这句名言，认为修身而不养性，则不能止于仁寿之地。只有崇高的道德修养，合于为人之道，修身也才能达到目的。这样他就把儒家提倡的道德伦理与道教的丹道思想高度地融合在一起。但是刘沅把这套思想体系全归于儒家古圣贤的身上，仿佛是刘沅在发古圣贤未明之奥义，这对道教来说是很不公正的。因为即使儒家古圣贤经典中倡涉某些炼养思想的萌芽，也绝没有形成体系。内丹体系基本出于先秦以来道家炼养思想，经过二三千年的实践与理论探讨过程，终于在唐、宋之际形成蔚为大观且奥义精微的丹道思想。刘沅所取之“道”，本质来源于此。

关于刘沅存心养性思想来源，他批注的《性命圭旨》最说明问题。在此特引刘沅对此经的几段眉批及诗文：

《性命圭旨·利卷》页二十九有址塘诗云：

尽泄乾坤秘，璇玑本自然。
几人窥造化，斡运法周天。

《利卷》页三十三眉批：

金液还大丹，铅尽汞乾，结成一颗牟泥（尼），妙诀亘古难遇，得之者可不重欤？

《利卷》页三十九讷如子眉批：

文火武火，二者备矣。第间抽添运用，寒暖迟速，非真人不识。

《性命圭旨·贞卷》乙亥碧霞居士于页十二上眉批诗文：

苦海从来溷众生，乾坤再造宝珠莹。
七情痴爱谁能断，四大风云总是轻。
历尽波涛方了性，完全忠孝定忘情。
而今而后吾知免，三教源流仔细评。

（又）：万物皆备是吾身，真空性海绝波垠。
莫教撇却寻常事，寂守冥鸿溷道真。

《贞卷》页二十一，清阳居士书：

三千八百何由之，本性圆明在一心。
扰扰尘心鞭锁固，蓬莱归路几人寻。

《贞卷》页二十五，清阳居士眉批诗文：

不须驰想望飞翔，道法精微在一腔。
脱却牢笼盼了性，真如了了任行藏。
毘卢德海号圆明，自在昆仑顶上行。
惆怅此身难了处，四观三有未忘情。
（又）：正法由来际遇难，业经了悟责□宽。①
梯云粉粹恒沙界，更把牟尼仔细看。

除上述引证外，刘沅对此经眉批尚多。据《贞卷》后注，址塘仔阅并圈点眉批此书在嘉庆二十年（乙亥，1815），时年五十一岁。那时，他对道丹思想的追求已人如醉如痴之境，阅此书多至清夜。

刘沅在眉批中毫不隐晦对修炼内丹的追求，及对神仙境界的向往。他认为金液还丹之术亘古难求，乃天地奥秘，几人能窥此造化？只有“翰运法周天”即行修炼之周天之术，才能“结成一颗牟泥（尼）”，（牟尼即金丹）。《贞卷》之“乾坤再造宝珠莹”之“宝珠”亦隐喻金丹，一旦金丹炼就，即达到所谓“真如了了任行藏”的境地，可将金丹运上，成就“自在昆仑顶上行”的功效，从此即可脱却牢笼，归路蓬莱，遗世成仙了。但他感叹道蓬莱归路实难寻觅，因为求道的正法“由来难际遇”，凡得之者则应重之。

关于修炼内丹的具体步骤，刘沅认为是天地玄机，不可轻示于人，故在其著述中未曾明言。笔者赴巴蜀调查，刘沅曾孙刘伯谷及朱炳先先生诸人曾言及刘沅内功之法。② 下面根据调查笔录稍加整理如下：

① 蒙刘沅后人借阅此经原本，复印后部分内容不清，故个别地方可能有误，字亦脱落，读者识之。

② 调查系笔录，稿成后因时间急促，未经刘、朱二先生过目，不确处由笔者负责。

刘沅发明了一种气功，可以强健身体，叫九段功，又叫九还丹，单传口授，传以后不能向外人说。被传授的人要在早、午、晚静坐，和现在的气功大同小异，又叫刘门、刘沅道、槐轩道。初步功，要求打盘脚静坐，衣服要宽松，心中要静，意守丹田，拇指掐到四指根部，两手放在髀下，两眼微闭，舌顶天堂，轻轻叩齿三十六下，然后引津、吞津，用意念和眼睛引导到喉，然后到胸腔，然后到胃，然后到脐，然后到脐下丹田，不能一下守到丹田。有口诀是：缓缓引，不要快，轻轻的，不要重，端端的，不要偏。打盘脚的目的是让气团作一堆，如婴儿在母腹，返回先天。有诗说：到此何分先后天，浑然太极未生前，个中咫尺都忘却，似醉似痴眠未眠。这种境界体会极为舒服，只晓得一个丹田，人是最舒服的时候，时间越长，功夫越厚，最后炉火纯青，丹田发热，只要闭眼就丹田发热，就可换功炼第二步。第二步，气从丹田引到肛门，从背后到脑后回来。①

因为刘伯谷先生仅练到二步功，以后诸功难以相告，但他说到二步功以后都有口诀了。据云刘氏门人或刘沅嫡裔最多练到五步功。笔者调查范围有限，对九步功难窥其实。刘沅生前曾仔阅《性命圭旨》，无独有偶，此经亦云九节功，今录如下，以做探讨刘门功法之参考：

第一节口诀：涵养本原，救护命宝。

第二节口诀：安神祖窍，翕聚先天。

第三节口诀：蛰藏气穴，众妙归根。

第四节口诀：天人合发，采药归壶。

第五节口诀：乾坤交媾，去矿留金。

第六节口诀：灵丹入鼎，长养圣胎。

第七节口诀：婴儿现形，出离苦海。

第八节口诀：移神内院，端拱真心。

第九节口诀：本体虚空，超出三界。

内丹道，今人谓之气功，在古代总是与宗教甚至迷信相契合，以致精华与糟粕并存，科学与虚妄相伴。气功是中华民族积几千年探求摸索的瑰宝，底蕴精深，值得后人发扬弘励。刘沅将丹道术与儒家伦理结合，提倡人的道德修养与养身的一致，他的这套做法适应了当时社会风尚，调节着

① 此段引述是实地调查，并非丹道气功教法，读者勿以此为修炼之本。又二步功，以笔者推测应为小周天法，即气通三关之术。引述中所谓肛门处应为尾闾穴。

社会剧烈的矛盾，对各阶层信仰者强身健体，足具功效，故门人弟子，趋之若鹜。但不能不指出，他倡导的忠孝节义的伦理思想在腐败的清政权行将就木的时代，违背着人民反抗封建专制统治的时代潮流，作用的消极是毋庸置疑的。正是这种核心思想，导致后世刘门成为部分军阀政客拜谒之地，陈腐落伍者集聚之所。这恰恰是一生清白的刘沅始料不及的。

四　刘门教传承与宗教活动

刘沅死于咸丰五年（1855），刘门由长子刘松文接掌。刘松文或曰崧云，字子桥，生于道光七年（丁亥，1827），卒年不详。有子刘咸燮，乳名章儿。[①] 据刘伯谷先生介绍，刘松文掌刘门仅数年，其后由刘沅第六子刘梖文接掌教权，为该教第三代掌门人。刘梖文，又名通微，字子维，生于道光二十三年（癸卯，1843）九月十四日，卒于民国四年（甲寅，1914），享年六十二岁，据刘子维墓志铭记载，他“弱冠入庠，以优等补增生，授训导，改中书科中书。”[②] 据云，他执掌刘门二十余年，“传授性学”，“口传指画”，“门人日益进”。平居之时，“恒兀坐斗室，恍喻幽明死生，若庄子所谓‘其神凝，使物不疵疠而年谷熟’者”。到晚年时多阐述三教一源之理，“下笔辄数千百言，精诚之至，神鬼来告，不诬也”。他平生不言方技，而精通医道，盖以气功疗病之法。墓志铭载，他身长八尺，相貌魁梧，“目光炯炯如电”。[③] 年五十五岁得子刘咸炘，咸炘不喜其父教业，专心治史，为近现代史学大家。

刘沅教业的真正继承者是刘梖文，在刘梖文掌教的二十余年间，刘门教从创宗的理论缔造阶段，发展到扩充教门，以实践活动为主的阶段。这一阶段宗教实践活动有三种：一是以讲学形式传授气功，二是大规模地实行类似道家的斋醮活动，三是发展慈善事业。

第一，传授气功是教内核心机密，非入门弟子不传，丹法不著文字，口授心传。收授弟子有进门仪式。每半个月或一个月招收门徒一次，要有介绍人推荐。凡入门者要开具曾祖父、祖父、父亲三代姓名、行迹，合格者始行仪式。行仪前，要求送束修或金钱以为执见之礼。仪式之始，老师

① 刘沅：《刘氏族谱·刘松文》。

② 江维斗撰：《清中书科中书刘子维夫子墓志铭》。此份资料是双流县政协胡跃琼女士抄录提供。

③ 《清中书科中书刘子维夫子墓志铭》。

代弟子向孔子牌位叩头，然后弟子再向老师叩四个头。然后发誓赌咒，决不叛教，否则必遇刀兵水火之厄。添上一个字据，证明入教诚心，然后焚烧，以达天听。教内有五条十五戒。五条是：孝善为首，尊师重道，谨言慎行、坚恒勤笃、勿许哄泄。十五戒是戒杀生、戒妄语等道德规范。凡能实行五条十五戒者，始按步传授丹法。

第二，大规模地进行道场法会。刘沅创教的时代就曾亲自主坛做法会。大概在他六十岁以后口述《法言会纂》十册百卷，由弟子刘芬记录整理而成。刘芬，号芝圃，是槐轩第一个外姓大弟子，虽姓刘而非刘沅本家。笔者仅见《法言会纂》第二册，包括第十四卷至第二十三卷，共十卷。内容有《启师科仪》一卷，《申三元科仪》一卷、《谢火仪》一卷、《文昌科仪》一卷、《申斗府科仪》一卷、《步罡转斗科仪》一卷、《礼斗科仪》一卷、《解除目疾科仪》一卷、《生人移度科仪》一卷、《移炼除魔科仪》一卷、《靖怪科仪》一卷。从上述包含的内容，可知《法言会纂》规模的复杂和庞大。但是《法言会纂》决非刘沅独造，而是得之于道家。中国道教一千多年为道士的宗教实践活动，积累了浩繁的科仪类经典，以斋醮法会之用。这类经典多集于《道藏》威仪类。而斋醮之远源则在殷商时代巫祝之降神仪式，特盛子春秋战国楚文化中。汉末五斗米道兴于蜀，张氏家族命鬼吏为病人祈祷，将病人姓名书写出来，送上天，埋于地，沉之水，谓之三官手书。并设坛以祭，家出五斗米，教设义舍。这是道教斋醮的雏形。其来自古代巫祝请神仪式则无疑义。东晋时代，经封建文人的大规模改造润色，道教的仪式规范日臻成熟，道教神仙谱系亦随之问世，道场斋醮仪式日渐宏伟，信奉者更众。为了适应这种信仰上的要求，《上清经》、《宝灵经》等大型成体系的道教经典经几代道士之手编纂而成，含有大量斋醮仪式内容。特别是《灵宝经》的出现，道教由个人清修阶段，逐渐发展向大规模集体宗教活动——重斋醮仪式的阶段。这说明道教实践活动已经融人东晋南北朝的社会生活，更带有世俗化、民间化的成分。求仙驱鬼，婚丧嫁娶，降福消灾往往都离不了道教的斋醮法会，甚至民间的庆典活动也都融汇了上述道教仪式。在社会上层，乃至帝王之家亦兴道场，其规模宏大、仪式严整又远过于民间。特别是李唐一朝，崇道之风弥漫宇内，法会科仪种类繁多，代有新出。这就使五代时著名道士杜光庭有可能整理八十余卷的《道门科范大全》。至明代则有《大明玄教立教立成斋醮仪范》多种。这正是刘沅十册百卷本《法言会纂》的来源。刘沅六十岁以后口授，其弟子刘芬记录整理成如此浩大繁杂的法会科仪，说明两个问题。(1) 刘沅本人已积累了大量斋醮法会的实践经验，斋醮行法会之事烂

熟于心，指挥若定。(2) 刘沅后人不将《法言会纂》入《槐轩全书》有难言之隐，就像刘沅不在其著述中细言丹道思想一样，实质说明他从一个理学家变成了一个宗教家。

刘沅行斋醮法会地点在成都其所居纯化闾之延庆寺。刘沅《重修延庆寺碑记》一文记载：延庆寺创自有明，经兵燹而无恙，但至清中叶余地百弓。刘沅募资修葺，这座佛、道、儒三教合一的寺庙又重现光辉："前为灵官楼，其后为如来殿，而文武夫子则居其中，观音卫房，吕祖、达摩则列于佛殿之左右。"① 在刘门教兴盛以后，延庆寺变成刘氏家庙，和刘门教宗教仪式活动的中心之一，寺庙建制也随之扩大，其后又塑了文昌帝君像。文昌帝君像是依刘沅面目塑成，以暗示刘沅为文昌帝君转世。刘氏的另一所家庙是圣寿寺，建于明代，原名是龙源寺，以初建时曾挖出半截观音像，故又叫观音殿。清末刘家集资重修，建筑规模宏大，大殿可同时容纳二三百人跪拜顶礼。殿内供"道"的化身斗姥，其次是太上老君，再次是如来佛，以下为观音立像，八仙及五岳诸神则塑于仙山之上。

法会兴盛是在刘梧文掌教时代。每年在圣寿寺搞五次大的斋醮法会，四次小会。

五次大斋醮法会是：

上元会，正月十三日至十六日举办，二千信徒依次到大殿内叩头礼拜。

佛祖会，四月五日至八日举行。此会由刘门弟子凑钱，刘门各地教首、骨干齐来赴会。

中元会，七月十三日至十六日举行。

九皇会，九月六日至九月九日，搞吃斋、护法、祈祷。

下元会，十月十三至十六日。

五次大的斋醮仪式都极为隆重，一场一场地做道场，从早到晚，每次科仪不同，祈祷的内容也不一样。刘门各代祖师在四天大法会中几次带头上香。开坛的第一天第一坛教首必到，供太上老君，供文昌帝君时必到，《步罡转斗》这一场斋醮仪式必到。这都是重点法事。法会上还供灵官及南北斗之首即斗口。灵官是道教护法，道通过他才能上达天听；斗口是众星宿之首，带有极大的权威性。《步罡转斗》这个道场是祈祷世运转机的，故教首亦必亲临。圣寿寺行法会的有五套班子，新津县一套、双流县一套、成都两套、新都县一套。每套有一坛主，主持法会仪式。五套班的主

① 刘沅：《槐轩杂著》卷三《重修延庆寺碑记》。

坛人每次在神前抓阄，以决定下次法会由谁主办。一个班子至少二三十人，高功不等，余为道友。刘家人不充任坛主，或以其事过于繁琐之故。但何套班子主持法会最后要由刘门教首点头同意。刘沅后代教主要在《供沅》法事时参加，站在坛主之后，上百弟子分列两旁，高功衣着红袍，一般道友衣着黄袍。道友则多数是非专业人员，来自社会各阶层的信仰者，务农者居多。斋醮仪式有道场音乐相伴进行，分大乐、细乐两种。大乐有锣鼓、喇叭等乐器合奏，细乐则是以笛子、箫、三星、木鱼、鼓为主，奏而和之，令人神气清静。最热闹的是九皇会，要搭设三个高台摘供斋，花费极大，买很多供品。要摆香、花、灯、水果、茶、食品、宝、珠、道衣之类物品。其他四次大斋醮法会供品不如九皇会丰富。每次法会做到最后一天最后一堂的法事叫“施戒”，内容是烧戒单让鬼魂超生。这堂法事道友要全部聚集。据云，刘沅生前就做过施戒法会，他的大弟子法言堂开创者樊真人是第一代主坛。

除了五次大法会外，每年还有四次小法会，分别在二月、五月、八月、十一月的初一、初二、初三日举行。主要内容是“济阴救阳”，给鬼魂做善事，给活人施救济。

除了延庆寺，圣寿寺外，成都及川西诸县都有刘门子庙，如火神庙、惜字宫等，也办小型法会。①

第三，刘门教的慈善活动。

在刘枧文掌教的时代，刘门开始了大规模的慈善活动。这说明刘门教教势已盛，经济实力雄厚。

慈善事业是许多宗教的共同活动，是宗教参与社会生活的内容之一。刘门搞慈善活动，基于它的宗教道德信条：即天之畀生曰德。人性本善，善即是性。全德即至善，全人即圣人。凡此种种又皆以孔子“天地之性人为贵”的思想为本。清代末年，封建政权极端腐败，地方割据势力纷起，大乱不止的局面已延续半个世纪，底层世界盗匪会党丛生，危害社会，大批民众流离失所，饥寒交迫者接踵于途。在这种状况下，刘门首先在成都两所家庙里建立了“乐善公所”和“崇善局”。进行所谓“济幽救阳”的慈善活动。据笔者调查，所谓救阳即救济穷人无告贷者；所谓济阴即超拔亡魂或施舍棺木、葬地。总其活动，分下面几个内容：

1．每年年终发放米票，少者三升、一斗，多者一石。只能到乐善公

① 关于刘门教所行斋醮法会内容皆为刘伯谷、朱炳先等先生口头提供整理，迄今尚未见到文字资料。而我们的调查又颇仓促，故错误处定有不少。读者识之。

所和崇善局去领。刘门家庙设有义米仓，皆为刘氏门人共同捐助的。有钱人如愿捐助，可去乐善公所等处买米票，再施放给穷人。

2．一年四季施衣施药，分单日双日。一般是刘门教中的医生到延庆寺、圣寿寺尽义务，那里有固定药房。无钱看病的穷人都可以去那里看病。

3．施棺、施塚地即义地。刘门教每年制棺木千副，类似四方的火匣子。四季发放给死无告葬者之家属，并有特定地点进行埋葬。所谓“生者保其生，死者安其魂”。

4．放生息灾愆。每年佛祖会时大放其生，刘门有一二百亩的放生池，内有三座湖心亭，放很多鱼。同时教内禁吃牛肉、狗肉，以其对人类有贡献的缘故。①

上述慈善活动与宗教的斋醮活动互相交替配合，成为“济幽救阳”的主要内容。

除了祖堂家庙建立了慈善机构外，各县也相继成立了类似组织，如双流县的与善公所即刘门弟子彭世长在清光绪二十九年（1903）倡议募捐建立起来的。捐资者皆为刘门中绅、商、巨富和热心慈善事业的各界人氏。公所内机构严密、制度严格，分总理事，下设常务、财务、采买、事务、外务、文书等人协理，多非固定职务。每年账目张榜公布。“与善公所经办项目，仿省城与善公所（成都延庆寺）各条例组成。”② 内容如下：

1．养老：不论男女，年七十以上，贫苦无依者，不使流于乞丐，经邻保证明，给予适当照顾。

2．育婴：贫苦之家，所生婴幼儿，无力抚养，有邻保可证者，给予照顾，五岁而止。

3．扶节：对年轻妇女守节，存亲、子幼、或中年苦节，贫苦难以自给，有邻保可证，开具姓名、年岁、住址，发给牌照，每月按牌照发钱给与扶助。

4．恤贫：对贫苦残疾，或其他因病患丧失劳力，不能谋衣食者，经邻保证明，给予适当照顾。

5．医药：采置上等药材，依法炮制咀片，并延请名医住所内，果系贫苦，一概送医施药。

6．施棺：定造厚实棺木，预备所内，凡有贫苦死者，无力安葬，开

① 上述内容由刘伯谷、朱炳先两先生提供。

② 朱明礼：《双流与善公所》，载《双流文史资料选辑》第五辑。

具男、女姓名、年岁、籍贯，经邻保证明，由所内查实，发票领棺木一具。

7．义地：由公所购置义冢地，立册编号，对贫苦死者，确系无地安葬，申请索地者，开具姓名、男、女、年岁、住址，经邻保押章证明，由所填给地票，依次安葬。

8．恤孤：每年中元节（农历七月十二至十五日）仿厉坛意，由所请僧道诵经拜忏，施食化帛以超度孤魂。

9．惜字：所内专收买残字片，弄净焚化，挑付河心冲走，一月一次。

10．放生：有愿捐资放生者，由所专人集资购买生物（如鱼、龟等）施放，以示为善，放生池地，有李章碾、三河口、黄水河等处。

11．发米：每届年终，有愿捐米，或捐银买米者，共积存若干石（每石相当于现在四百多市斤）由所内预制领米票以升为单位（每升相当于现在四市斤多），发给贫苦无米过年户。发给多少，视其贫苦程度和人口多少而定，先由捐米人发给。后便于统一办理，改由所内集中收、放。还附带发钱。

12．所内对慈善事业极为热心者，发给募捐册一本，分赴各地寻绅、商、富室，心慈好善之士，进行劝说捐募。捐募之物无论银钱谷米，不管多少，均开付收据，注明姓名、住址、年龄、籍贯，详列细账交所，并张榜公布，以示公开，而免异议。①

据刘伯谷诸先生讲，类似的与善公所，凡刘门教倡盛的县份，大都设立，以为宗教活动的一部分。

如何理解清代末叶巴蜀刘门教上述慈善活动呢？

其一，在中国的传统文化中，从《礼运篇》的大同之世，到张载《西铭》的民胞物与思想，逐渐形成人、家庭、社会、国家一体的思想，国家是一个大家庭，家庭是一个小社会，人人皆为天地之体，天地之性。“民吾同胞，物吾与也”，“尊高年”，“慈孤幼”，“凡天下疲癃残疾，惸独鳏、寡，皆吾兄弟之颠连而无告者”。这种思想形成体系，既带有原始公产主义的遗迹，又代表着封建制度部分知识分子的社会理想。其有虚伪性的一而，即依然以宗法观念的仁、孝为其核心，力求在一种残酷的制度中实现一种不平等基础上的“平等社会”。同时不可否认，它又带着特定时代的人道主义色彩，这种人道主义往往又基于某种宗教观，即认为世上颠连无告者的大量出现是天道示警，太和之气不能流布，将导致世运衰颓。而历

① 朱明礼：《双流与善公所》，载《双流文史资料选辑》第五辑。

代的统治者为了保持政权的稳固，在天灾发生时，总要以国家的名义实行赈济，清康熙一朝这种赈济规模之大，历代罕有其匹。各地方缙绅绅、豪富为了稳定地方亦广设义仓、义学、大宗族内设公田，公仓以救济同族或地方贫而无告贷者。可见，刘门教的慈善事业是有其渊源的，带有一定的普遍性。

其二，刘氏家族入川以后几代人皆耕读自养，家境寒微。至刘沅一代，其兄芳皋中进士、任京官后依然没有富裕起来，尚需刘沅归家养母。但是到了清代末年，刘氏家族骤富，刘氏纯化街居址极大，设有家祠、家庙。刘氏家族与朱姓家族、李姓家族、张姓家族，成为成都大族，而其间刘氏家族首屈一指。至民国年间，刘家声名更加显赫，四川军阀刘湘、刘文辉、邓锡侯皆拜第四代教首刘仲韬为师，投入刘门。各地豪势，富户拜刘门者不胜枚举，刘门经济来源皆靠门人弟子捐助。[①] 显而易见，正是刘门教形成以后，依靠宗教的力量，才得以致富显赫的，而非耕读或求仕所致。其各地门人弟子亦依刘门之势，以行教之名，结交各方势力，形成庞大的宗教网络和政治势力，随之便是大量社会财富的涌入。在这种情况下，刘门及各地门徒拿出部分资财，兴慈善事业，赈乏济贫。其为小补之术，亦已明显。当然比起为富而不仁者，刘门的慈善事业尚有稳定地方的功能，不可一笔抹杀。

其三，清末的四川，改良倡扬，革命兴起，仁人志士为救国图存，奔走奋斗，赴汤蹈火。新思想、新风潮冲击着巴蜀大地。接着保路同志会发民族民主革命之端，辛亥革命由是而成。此时此地，刘门教依然行“济幽救阳”之术，不但保守落后，意在卫封建之道，与那一时代潮流背道而驰是显而易见的。

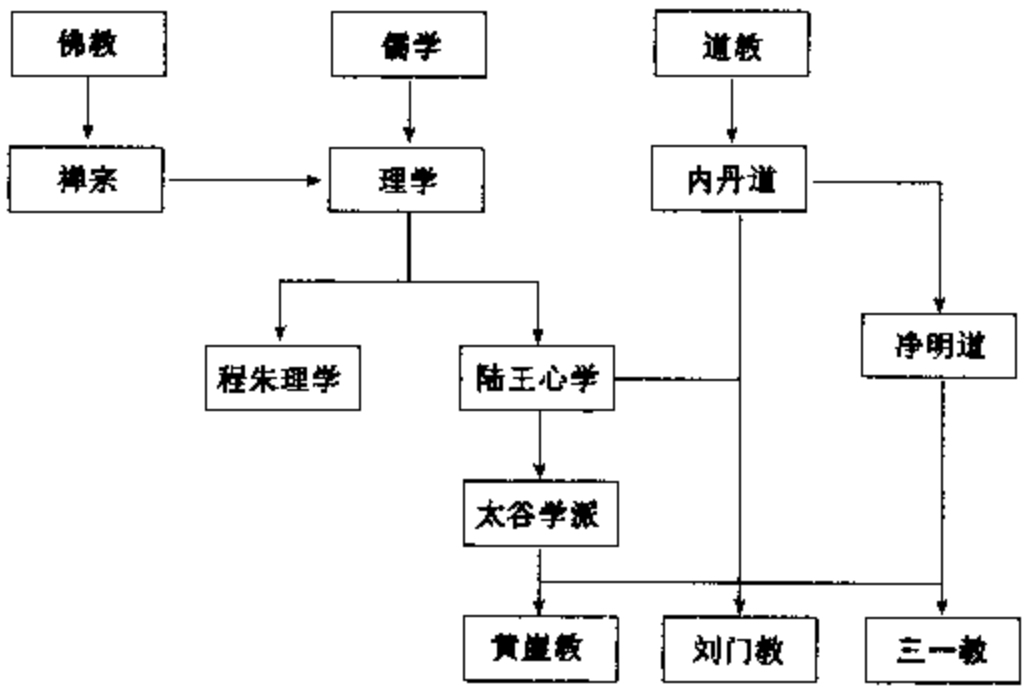
每一个时代，人们都在力图把握和理解自己生存时代的特点，把握那个时代生活的真谛。刘沅及其所倡的刘门教是封建社会行将就木时特定环境的产物。刘沅集毕生精力探求的目标是现实世界与神秘主义世界的交汇点，他在追求自己心目中至善境界，至纯境界，天人合一的境界。然而以今天人们的眼光来看，他思想中陈腐与保守的一面并非那个时代的精华所在。今人对刘沅的研究尚在开始阶段，也许当人们走过了一个历史阶段以后，会从否定中再次走向肯定，以不同时代人的不同心境，不同的眼光，挖掘出更深层次的东西，或许可以证明它的精深与灿烂及独具一格的力量。

---

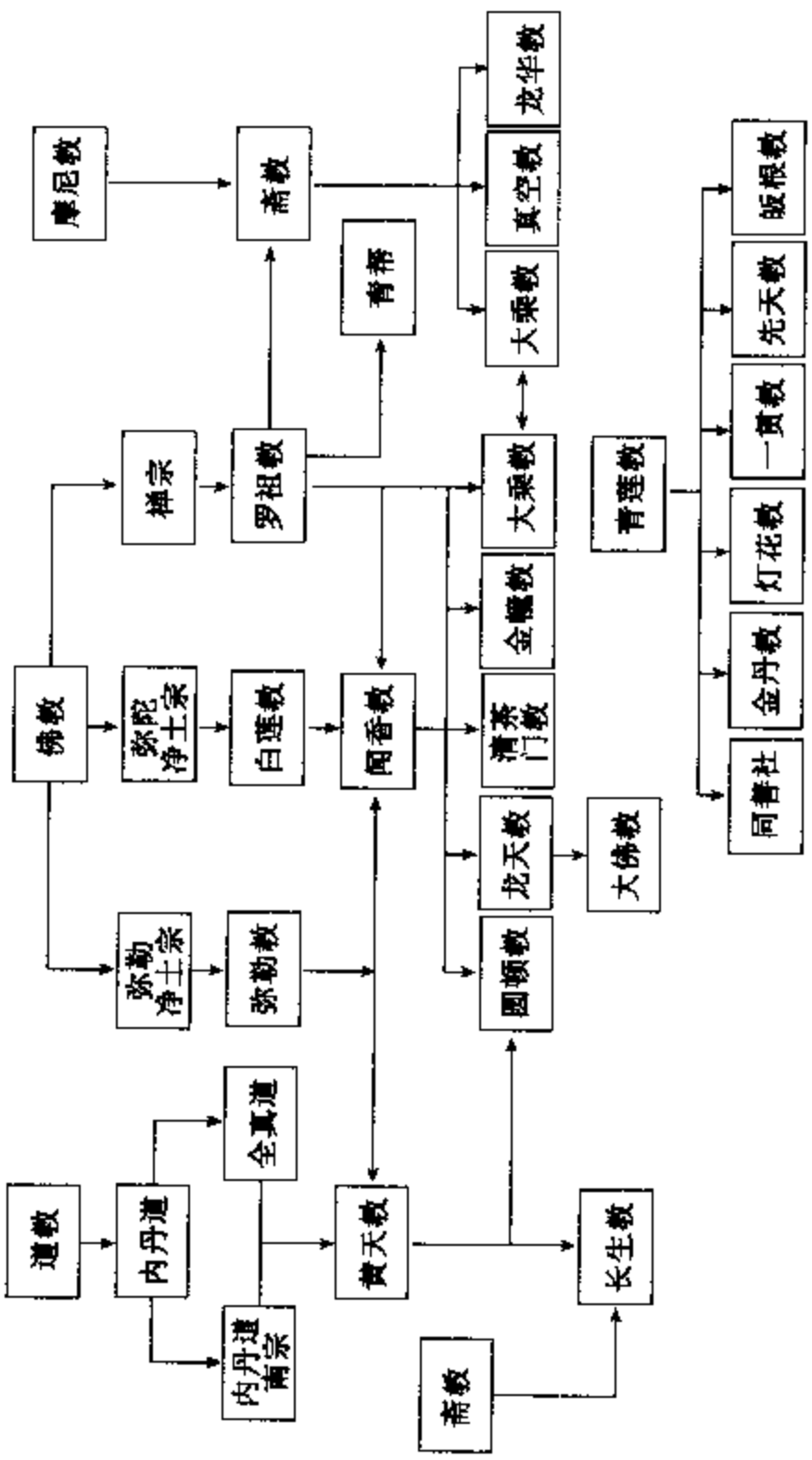
① 上述资料为刘伯谷、朱炳先两先生口述提供。据两位先生说：巴金《家》中描写的高老太爷原型是李道江，其人也是刘门教的门人。

附录：民间教派渊流表

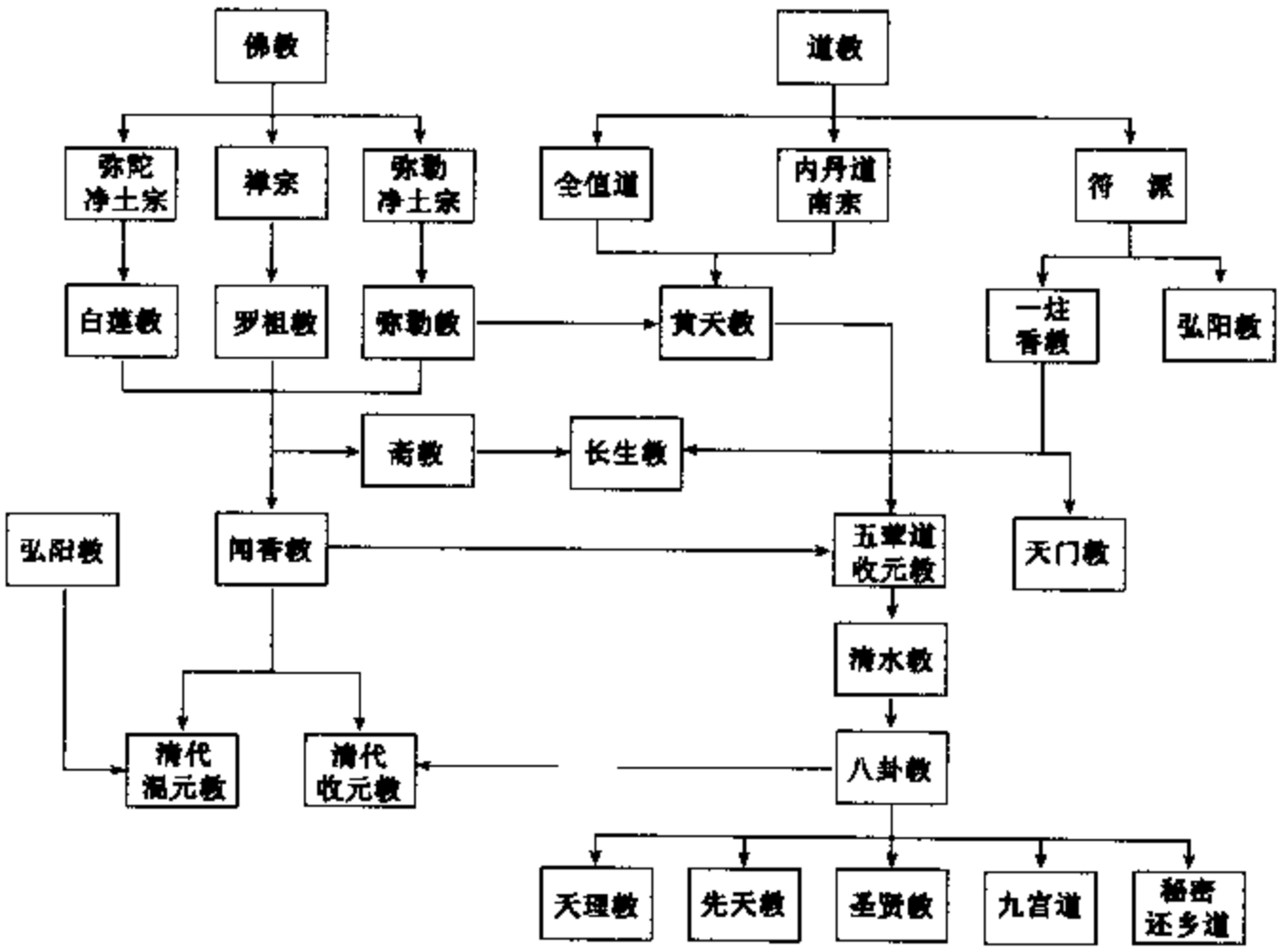
民间教派渊流表一



民间教派渊流表二


摩尼教
喬教
龙华教
真空教
大乘教
青帮
禅宗
罗祖教
大乘教
金幢教
佛教
弥陀净土宗
白莲教
闻香教
清茶门教
龙天教
大佛教
圆顿教
青莲教
同善社
金丹教
灯花教
一贯教
先天教
皈根教
弥勒净土宗
弥勒教
道教
内丹道
全真道
内丹道南宗
黄天教
长生教
喬教

民间教派渊流表三


佛教
道教
弥陀净土宗
禅宗
弥勒净土宗
全值道
内丹道南宗
符　派
白莲教
罗祖教
弥勒教
黄天教
一炷香教
弘阳教
斋教
长生教
弘阳教
闻香教
五掌道收元教
天门教
清水教
清代混元教
清代收元教
八卦教
天理教
先天教
圣贤教
九宫道
龙华还乡道

参考书目

中文

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局 1983 年版。

陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局 1962 年版。

陈垣：《陈垣学术论文集》第一集，中华书局 1980 年版。

陈垣：《陈垣史学论著选》，上海人民出版社 1981 年版。

陈垣：《明季滇黔佛教考》，中华书局 1989 年版。

孟森：《明清史论著集刊》（上、下），中华书局 1984 年版。

吴晗：《读史札记》，三联书店 1979 年版。

罗香林：《流行于赣闽粤之真空教》，中国学社 1962 年版。

李世瑜：《现代华北秘密宗教》，四川大学史学系 1948 年版。

李世瑜：《宝卷综录》，中华书局 1961 年版。

马西沙：《清代八卦教》，中国人民大学出版社 1989 年版。

林悟殊：《摩尼教及其东渐》，中华书局 1987 年版。

路遥、程歗：《义和团运动史研究》，齐鲁书社 1988 年版。

郑志明：《无生老母信仰溯源》，文史哲出版社 1985 年版。

喻松青：《明清白莲教研究》，四川人民出版社 1987 年版。

林万传：《先天教研究》，蘭臺书局 1985 年版。

日文

泽田瑞穗：《增补宝卷的研究》，国书刊行会 1975 年版。

泽田瑞穗：《校注破邪详辩》，道教刊行会 1972 年版。

铃木中正编：《千年王国的民众运动的研究》，东京大学出版社 1982 年版。

酒井忠夫：《中国善书的研究》，弘文堂 1960 年版。

野口铁郎：《明代白莲教史的研究》，雄山阁 1986 年版。

浅井纪：《明清时代民间宗教结社的研究》，研文出版社 1990 年版。

间野潜龙：《明代文化史研究》，东京出版社 1979 年版。

俄文

娥·斯·司徒洛娃：《普明宝卷》译注，苏联科学院东方学研究所编《东方古代文献丛书》第五十六种。1977 年版。

英文

Judith A. Berling: The Syncretic Religion of Lin Chao'en. Columbia University Press, New York, 1980.

Susan Naquin: Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813. New Haven and London, Yale University Press, 1976.

Daniel Overmyer: Folk Buddhist Religion—Dissenting Sects in late Traditional China. Harvard University Press.

索　引

A

阿罗缓　63
阿弥陀　39，42，43，91－93，470186，391，409，420，450，470，507，648，650，920，954，956
阿弥陀佛　43，80，91－97，99，105，106，150，151，165，186，391，409，420，450，507，648，920，954，956
《阿弥陀经》　87
《阿弥陀经疏》　104
艾秀　957，965，966
《安徽通志稿》　978，993
《安乐集》　96
《安亲系统论》　249
《安清道义正宗》　246
安清道友　223，225－228，230－238，240，243，246－248，251－253，255，257，259，260，294
《安清通漕菁华》　246
《安清系统录》　222
《安清系统论》　246
《安庆粗成》　246
安世高　37，87
《安天定世绣莹关》　468
《安土敦仁，以结阴丹》　555
《安吴四种》　217，228，231
安阳国　88，467
安养国　88，91，125，467
安养极乐国　52，88，125，467
安依成（木成祖）　840，842－844，848，870
安祖上道　816
《岸前书稿》　880，909
暗钓贤良　464，471，846
奥古斯丁　67，69

B

八卦会　719，720，733，793
八卦教　4，208，223，248，258，294，344，353，355－358，400，401，414，418，427，433，437，449，453，454，526，663，470，679，682，690－695，697－700，702－719，721－725，728，730－737，739，740，742－755，757，758，760－764，766，768，770－772，774，783－785，787－791，794－798，800－803，805－808，812－815，867，868，914，940，941，956，960－963，1003
《八卦教理条》　707，745
《八卦教世袭传教家族的兴衰》　714

《八卦教首谱系图》　715，723，725
八卦拳　750，773，774
《八卦图》　698，700，707，740
八品十地　862
八鲜安（庵）　212
八字真言　161，408，410，487，693，749，754，756－758，771，788，789，952，954
白漕　190，192
白佛　76，79
白号军　852
白居易　72，100
白莲菜　98，99，101，113，186，921
白莲导师　98，99，111，186
白莲道人　111－113，115，117－119，122
白莲教　5，36，60，80，81，86，87，93，98－100，111－123，125－131，134，140，183－186，261，262，265，277，294－298，305，376，382，414－416，421－423，431，449，469，480，516，543，629，634，635，651，652，694，695，698，699，702，703，719，740，750，766，767，773，794，811，838，889，894，937，939，943，969，970，1006
白莲社　82，101，118，126，185
白莲宗　5，80，98－100，102，103，106，111，112，114
白粮帮　191，217
《白石山房诗集》
《白石山房文集》　987
《白石山房语录》　987，990
白铁余　51
白羊会　909，911
白阳　37，59，60，83，183，386，387，455，467－469，512，538，752，755，767，817，837，883，960
《白阳定品》　489，491
白阳会　669，676，821，823，838，869
白阳教　449，519，520，524，691，737
白阳劫　55，298，753
白衣祖　668
白玉蟾　585，747，816
白云菜　102
《白云观志》　685
白云和尚　102
白云宗　5，36，80，98，102，126，295，296，298，634
百龄　276，304，450－452，460，482，485，486，489，490，978
百丈怀海　250
拜大伯　934
《般若莲花宝卷》　175
《帮规歌词》　222
棒胡　121，122
包世臣　217，228
《宝卷综录》　61，143，1034
保明皇姑寺　416，492，494，503，515
保明寺　393，492－494，497－499，501－504，506，508，509，511，516
《报恩》　203，205，818，921
《报恩宝卷》　924，925，929
报恩会　833－835
《报恩经卷》　925
《报恩真经》　925
《报空宝卷》　924－926
《报空真经》　925，928
抱功　749
《抱朴子》　29
悲相祖　519
北禅梵法主　98，104
《北朝的弥勒信仰及其衰落》　43，47，49

《北朝造像铭考》 42
《北斗经》 254
本空祖师 932
《本体经集》 571
碧天寺 311，312，315，316，319－321，339，344，350，368，685
碧霞元君 168，507，514
避劫数主儿 772
边韶 12
卞宝弟 226－228，232，858，861，865
别教 35，107，108，427，471
《丙丁龟鉴》 59，373
《禀科文卷》 302
《禀圣如来》 740
《禀圣如来书》 770，963
（法）伯希和 62
《泊宅编》 79
不定教 107
《不空羂索经》 49
布大劲 715，729，730
《布袋经》 61
布伟 715，718，727，768，792
布文彬 715，727－730，792
《步罡转斗科仪》 1025

C

采蘅子 136，193，251，275，277，278，290，297
《采取天地，以收药物》 555
采战之术 675
蔡伦 210
蔡文举 480，481
《参同契》 585，619，998，1019
《参同契直指释义》 987
《蠢微子集》 415，416，419，423，425，426，429，430，433，436，459，465，471
蚕姑 210
《藏逸经书》 158
《藏逸经书标目》 146，186，188
曹辑昌 750，789
曹纶 750，788，789，796，811
曹三老师傅 663
曹顺 776
《漕运汇选》 218，222，226，246
《漕运则例纂》 219，221，222，229
《草木子》 122
《册府元龟》 30，48，50，51，68
禅宗 5，6，60，100，130，149，152－155，158，161，169，172，174，184，186，187，247－251，255，265，266，310，394，422，501，574，585，586，599，602，624，629，631，632，643，923，992，1000，1019
《阐道机》 482
《忏悔录》 67，69
《长阿含经》 466
《长安客话》 492，493
长生教 4，268，310，323，324，349，358，360－367，635，647，747，751
长生斋 364
长野郎 225
常寂光土 108
《倡道大要》 637
《倡道大旨》 591，592
《唱道真言》 833
《超拔亡灵宝忏》 351
《超出天地，以身太虚》 555
《超凡本》 302
巢湖帮 236，237，242
《朝阳经》 653
《朝阳三佛脚册通诰唱经》 334，369，653

《朝阳天盘赞》　334，653
《朝阳遗留排天论宝卷》　334，360，653
《朝野金载》　51
《彻底穷源大学》　302
陈白沙　593
陈标　558，563
陈达智　569，570
陈德　800
陈光耀（普照）　278，279
陈皈素　838，839
陈金龙　235，253
陈琨　909－911
陈泥丸　1019
陈奴奴（陈顺光）　291，307
陈善山　714
陈绍荣　801，802
陈圣仪　733，737
陈爽　787，788，790，801，803，805，810
陈持　344，582，674，938，1015
陈万善（普万）　270，275，918－920
陈文魁　788，790，801，803，805
陈霞九　711，732，733
陈一帆　245
陈寅恪　13，27，1012
陈玉贤（火精祖）　840，870
陈垣　34，35，62，64，295，874，881，1002，1034
《陈垣史学论著选》　295
《陈垣学术论文集》　64，1034
陈致虚　707
陈衷瑜　559，567，568，638
陈众喜　268，310，323，359，366，367
《陈子会规》　568
陈祖　247
陈祖火精　816
《晨朝礼忏文》　98，103－108，186
谌梅　712，760，792
承远　98
程颢　582，754
程孔固　839
“吃菜事魔”　75
《虫鸣漫录》　136，193，251，275，277，278，290，297，307
“崇德堂”　722
仇光耀　293
《出细宝卷》　676
《初期的白莲教》　86，119
《初期的黄天道》　310，313，314
《触犯土王宝忏》　351
川西夫子　1007
传丹　675
传灯　137，174，181，194，195，275，276，521，644，503，654，667
传灯蜡敷单　274，277，307
《传灯心印宝卷》　195，305，417，653
《传教成全书》　722
传仕　714，729
传头　144，395，415，423－425，429，482
《慈悲道场忏法》　103
《慈悲梁皇宝忏》　103
《慈悲水忏法》　104
慈云遵式　101，104，106
《慈照宗主圆融四土选佛图序》　109
糍粑教（瓷巴教）　261，271，273，289，298，300
《丛林宝卷》　175
从学珠　734
崔柏瑞　737
崔大勇　744，770，774，963
崔东兴　783，784
崔浩　32，45
崔廷珍　702，715，716，726，727

崔应时 130，434－438，970
翠花张姐 521，522，527，651，654，655
《翠虚篇》 1019

D

达摩 152，247，250，310，501，823，836，841，846，887，1026
达摩教 519，836
达摩祖师 248，250，251，358，816
《大阿弥陀经》 87
《大宝积经》 87
大伯教 932
大成教 129，270，299，415，418，440－449，460，480，918，939，962，969，977，980，989，1002
《大成经》 421，461，474，477，668
大成无为教 131
大乘 46－48，50，57，90，91，107，114，195，202，270，275，302，360
《大乘大戒经》 284，289，303，825，826，828，869
《大乘大戒经忏》 283，825
《大乘方等要慧经》 37，39
大乘弘通教 415，416，418
大乘教 4，36，37，46－49，80，107，130，131，195，196，198，203，205，210，261，271，278，281－285，288－290，300，302－307，352，405，415－419，422，430－432，441，449，452，465，466，471，479，492，497，498，500－502，518，519，635，661，691，815，817－821，824－830，832，836，838，839，851，866－869，872－886，888－900，903，905－908，911，913－915，916，918－921，970
《大乘经》 817，829
大乘门 281，875，918，920
大乘无为教 289
大乘圆顿教 360，415，644，650，652，823－827，869，875，876，879
《大乘真经》 286，302，304
《大乘诸品经咒》 303
《大丹直指》 660
大道教 35，346，939
大法真言 485，489
《大方广圆觉修多罗了义经》 484
大房 212，474
大功 438，750，766，1001
《大力士经》 64
《大陆杂志》 711，733，834，847
《大明玄教立教立成斋醮仪范》 1025
大明尊 64，65，79，83
大宁 174－178，966，967
《大清律》 486
“大清律例” 677
《大日经》 49
《大圣弥勒化度宝卷》 61，646，647
大势至 39，90，104，115
《大宋天宫宝藏》 76
大同教 483，484
《大香堂慈悲仪注》 255
《大小乘法引》 301
《大小明王出世经》 124，125
《大小问道经》 959
大引 268，275，276，947
《大云经》 44
《大智度论》 54，466
戴真先（戴二） 691，692
《当阳避难记》 850，851
挡来真人 714，729
党尚书 136，137
道安 38，494，499

《道岸前字》　404，413，880，915
道绰　95，96，97，99
《道德经》　58，166，167，170，254，573，574，584，594，598，925，938，1018
道君皇帝　34
《道门科范大全》　1025
道清尼氏（玄教宗师）　559
道情　84，377，666，667，679，685，690
道信　20，247，248，580，612，614，615，617，1005
《道行般若经》　91
道宣　91，96
道一教三　575，576，579，583，589，590，606，618，639
得丹　659，675
灯花教　844，848，850－853，856，857，861－863，865，866，868，871
灯郎教　901，904
邓玉亭　865，866
邓之诚　977，1003
《滴泪经》　7，60
地盘　289，382，796，826，827
地王　799
《帝京景物略》　494，497，498，507
《典略》　12，14，20，23
点火　714，729
点玄关　158，180，183，475，649，927
丁洪奇　957－959
《丁戊本纪》　542
丁予　266，298
丁至　312，319，320
顶航　843，846，851
鼎器　675
定光佛　54，55，466－468
《定劫宝卷》　490，491，697，758，761，762
《定劫经》　442，443，460
锭光佛　54，836，837
东大乘教　131，352，415，416，431，432，500，518，519，522，634，647，649－652，655，661，664－667，679，818，828，839，868，875，876，879，953，975
《东方修道文库》　657，658
东方震宫王老爷　701，717，725，867
《东华录》　271，395，441，442，571，876，939
《东明历》　880，884，896，897，915
《东山集草》　569
东王父　58，59
东震堂　817，859，867，871
董长青　681
董幗太　786－788，796，798，811
董河青　681
董老师　703
董神仙　680，693，703
董史　542，568，569
董思友　198，300
董四海（董吉升）　680－682，684，685，689，693，703，704
董坦（董坛）　680，681
董一亮　447，480
董应亮　447，478，480
董志道　681
兜率天　40，43，55，92，96，121，123，514，883，902
《读史札记·明教与大明帝国》　296
杜万一　116，117
《度仙真经》　293
渡边惇　232，233
段文经　709，719，720，724，776
顿教　107，359
顿悟教　519

顿悟祖 519
《多罗经》 481
《夺天册》 468
《愿本经》 286，287，304，306，825，826，828

E

《迩言翼》 723
二房 212，440，448，450，457，459，474
二品天愿 862
《二十四难宝忏》 351
《二宗经》 64，68，77
二宗三际 63－66，76，80，466，1002

F

《法华忏》 524
《法华经》 107，524，643
《法华三昧忏仪》 104
法庆 4，46－50，121
法王 63，70，71，645，648，651，653，954
《法言会纂》 1006，1014，1025，1026
法源流经 319
法照 98，114
凡圣同居土 108，110
樊哙 210
樊明德 957－963，965，976
樊人杰 969
樊学鸣 965－967
范长生 23，24
范伟（梵伟） 769
范文澜 977，988，1002
方便有余土 108
《方等三昧行法》 104
方观承 312，315－317，320，338，943，944，946－948
方腊 5，78，79，295，297，543，1002
方荣升 450－453，459，482－491，776
方勺 79
非非三教 579，587，921，994
风客 229，230
《风轮经》 846，915
冯承钧 62
冯进京 943－948，950，956，961－963，969，970，975，976
冯克善 750，796－799，813
冯学礼 796
“佛佛吐恋师” 124
佛广 194－196，305，353，416－419，421，463，465，478，479，644，818
《佛留分文劫明心宝卷》 472
佛门教 691，692，943，946，969，970，976
《佛赦》 876，880
《佛说白衣菩萨送子宝卷》 380
《佛说大藏显性了义宝卷》 175，181－183
《佛说大方广圆觉多罗了义宝卷》 179，419
《佛说大圣末劫真经》 755
《佛说定劫宝卷》 460
《佛说定劫照宝经》 460
《佛说都斗立天后会收圆宝卷》 970，975
《佛说高王观世音经》 925
《佛说皇极结果宝卷》 7，355，703，939，940
《佛说扣天真宝》 369
《佛说利生了义宝卷》 335
《佛说弥勒石佛尊经》 368，461
《佛说弥勒下生成佛经》 39

《佛说弥勒下生成佛经义疏》　39，41，42
《佛说弥勒下生经》　38，82
《佛说三皇初分天地叹世宝卷》　135，174，175，177，181，196
《佛说啼泪》　124
《佛说土地正神宝卷》　380
《佛说辖天宝诀文法》　369
《佛说杨氏鬼绣红罗化仙哥宝卷》　753
《佛说圆觉宝卷》　195，305，417，419
佛驮跋多罗　87
《佛在灵山》　302
佛正　114，194－196，417，478，644
佛祖会　1026，1028
《佛祖统记》　96－98，186
《佛祖源流总记》　480－482
《伏魔宝卷》　460
伏羲　705，717，754，980，1010
扶鸾祷圣　126，486
拂多诞　63，67，68
《服气精义论》　345
《符药式样》　676
符箓派　352，613，632，687
幅匪　238
《福建晋江草庵摩尼教遗迹探索》　81
《福建通志》　542
《福音》　64
《抚吴文牍》　243
《辅仁大学学志》　989
《父母恩本应赞念》　688
《父母经》　77，123
付大士　166
“复本还原，归一归空”　917，932
《复命篇》　1019
傅贾良　683
傅吾康　544，572

G

《陔余丛考》　44
《盖世荒》　952
盖天木　849
甘忠可　12，13
高福兴　127
高继远　701，731，732，734
《高僧传》　91－93，96
《高上玉皇经本行集经上中下忏》　379
《高上玉皇心印经》　925
高万清　361
高仙道　117，118
高智　362，364，365
郜从化　710，711，732－734
郜大（郜承福）　714，715，731－733，737
郜东来　735
郜二（郜得福）　714，731－734，798
郜巩（郜拱）　734
郜晋中　710，732
郜三（郜建福）　711，714，731－734，784
郜生文　691，735
郜坦照　735
郜添麟（高道远）　732，734，798
郜添佑（高继运）　700，701，710，731，732，734，736
郜与　735
郜云龙　691，700，710，716，731，732，734，735
哥老会　232－235，237，252，253，293
葛洪　25，29，30
葛仙　209
葛依元（郭建汶、刘仪顺）　842，844，846－848，854，870

葛正彩 451，459，484，485
根基钱 276，285，390，453，455，456，716，735，851，966
《根宗命脉》 880，914
跟账钱 716
艮背法 550，552－555，563，565，566，626，628，633，635，636
《艮背行庭》 554，640
“庚辰年书贴” 864
《庚申外史》 120，122，463
耿定向 543，553
《耿天台先生全书》 543
弓长 375，647－656，659－661，664，667，674，761，762，818，837，839，860，913，945，951
弓长柤 521，649，651，817
功行 159，314－316，323，332，715，729，862，903
供佛升丹 964
宫崇 13
龚恕 803－805
《古董琐记》 1003
《古佛天真考证龙华宝经》 196，310，355，360，361，416，418，420，470，484，499，501，519，521，647－649，651，655，703，754，817，837，859，860，940
《古佛天真收圆结果龙华宝忏》 940
《古今伪经考》 1013
古天真 340，651
顾劫数主儿 716
顾文亮 785
卦长 704，709－711，714－716，718，724－729，731－738，760，784，786，792，794，795，798，867
关圣帝君 780
《关圣帝君济世忠义经》 380
《观经疏明四土宗致》 108
《观经四贴疏》 97
《观弥勒菩萨上生兜率天经》 40
《观弥勒上生兜率天经》 38
观世音 42－44，48，49，90，104，115，168，482，499，503－505，511，660
观世音菩萨 44，48，49，105，482，494，495，504，505，514
《观世音菩萨得大势至菩萨授记经》 44
《观世音菩萨普度授记皈家宝卷》 460
观世音菩萨普门品经 379
《观无量寿佛经》 87，90，97
《观无量寿佛经疏》 97
《观无量寿经疏》 104
《观无量寿经疏妙宗钞》 104
观音大乘门 281
观音教 261，281，300
《观音经》 284
观音菩萨 168，434，507，513，756
管礼心（简三） 683
管志道 542，543
光蛋 236，237，243
光复会 242
光统律师 483，643
《光绪朝东华录》 225
广大忏妙水佛帧 123
《广弘明集》 23，91
《广平府志》 371，374
归根道 916
《归群宝籍》 987
《归群宝籍续篇》 987
《归群草堂诗集》 984，988
归儒宗孔 367，560，573，575，579，590，921，994
归太 769，777，782，1015，1020
归一教 415，449
《归元直指》 880

归圆　194，314，323，332，501－505，513－517，646，650
癸酉之变　437，736，766，798－801，811，812，814
桂自榜（普古）　285，297，304
滚丹　675
《滚云裘》　730
郭潮俊　786，787
郭勋　129
《国朝文类》　117
《国朝献徵录》　542，547
《国史补》　71
《国史馆本传》　1007，1010
国泰　511，699，709，710，712，713，737，740，760，763，769，784，954－957，961，962－964，974
果满　119，506
果子教　363
《过愿咒语》　966

H

《海底》　258
《海运全案》　223，224
憨山德清、德清　145－147，262
《憨山老人自序年谱实录》　146，262
韩德荣　698，699，709，711，733，740
韩林儿　125
韩山童　120，121，125，131，376
韩太湖　374，376，377，381，382，384，388，389，391－395，411
韩赞途　212，217
《汉魏两晋南北朝佛教史》　37，38，87，92，1034
《汉学探析》　1013
汉钟离　1019
好话道　682
号教（池）　276
《浩然纲鉴》　703
何樊英　289，827，869
何公言（何工颜）　853
何继述　853，857
何了苦　816
何乔远　67，75，542，543，551
何若（何弱）　289，303，306，819，824－832，836，839，869
何弱（何若）　283，817，819，828－831，869
何廷仁　634
何心隐（梁汝元）　134，557，575，605，630，991
《何心隐及其思想》　557
河漕　190，215，218，219，224－226，231，238，259
《河图洛书》　640，1013
荷泽神会　152
《鹤泉文钞·纪妖寇王伦始末》　702，703，750
黑薄教　293
弘封教　415，416，429
《弘明集》　29，93
《弘阳法会》　390
弘阳法会　390
弘阳教　131，370，372－374，376－415，484，520，532，634，679，751，787－789，939
《弘阳教试探》　374
《弘阳结果二品上经》　380
《弘阳苦功悟道经》　371，372，381
《弘阳妙道玉华堂真经》　392
《弘阳正法》　372，384
弘阳正法　372，384
弘阳子　477
红帮　232－235，237－239，253，258

红薄教 293
红单教 644，669
红灯照 780
红封教 131，428
红号军 852
红巾军 80，81，112－114，122，123，125－128，134，186，540
《红炉接续》 303
红羊劫 373
红阳 37，59，60，83，183，455，464，467，468，755，788，837，915，971
红阳法 370，373
《红阳后续天华宝卷》 395
红阳教（弘阳教） 352，370，411，450，452，686，787，789，915，916，970
红阳劫 55，753，755
红阳末劫 83，884
红砖社 791
宏忍 247
宏阳教 396，519
洪门 236，258
侯表 262
侯化南 722
侯景太 728，792，793
侯朴 701，710，721，736
侯青山 684
侯尚安 721，722
侯绳武 701，721－725，736
侯棠 701，710，721，724，725，736－738
侯位南 701，721，722，724，725，736
后天 201，332，419，455，462，465，486，596，599，656，706，713，717，722，768，792，794，970，1009，1010，1015－1017，1020
后天道（后天教） 698
胡二引进 948，949－954，961，962，967，969，970
胡匪 239
胡胜海 853，854
胡渭 1013，1014
胡有升 130，434，435，438－440，445，446
胡跃琼 1007，1024
湖漕 190
虎尾鞭 791
《虎眼禅师遗留唱经》 312，319，359
《护道榜文》 283，285，301，302，304，306，665，817，828－830，869
《护法牌文》 286
《护国威灵西王母宝卷》 500，505，507，517
《护国佑民伏魔宝卷》 308，460
《护经榜文》 301，666
《花山卷》 524，527
《华北宗教年鉴》 449
《华严经》 154，643
华严宗 483，574，643，644
《化胡经》 72，76
化师 266，267，282
《槐庭集》 546
槐轩道 1006，1023
《槐轩全书》 1006，1007，1010，1012，1013，1026
《槐轩杂著》 1006，1012－1014，1018，1026
还源教 195，414，417，420，421，459，500，519，634，679
《还源经》 203，205，818
《还源篇》 1019
还源人圣 653
还源祖 305，420，421，500，519
《换天图》 468
皇姑寺 416，492－494，496－498，500，

502，503，505，507－517，519，818，875
《皇姑寺修归圆大师碑记》　502
皇极　59，179，347，455，476，863
《皇极宝卷》　953，975
皇极古佛　327，347，469
《皇极金丹九莲正信归家还乡宝卷》　648，653，665，820，940
《皇极金丹九莲正信归真还乡宝卷》　461，474，819，820，823，876
《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》　7，421，441，460，461，463，464，469，651，705，706，826，859，955，962，971，973，975
《皇极经》　7，666，667，668，876，973
《皇极收元》　481，482
《皇极收圆出细宝卷》　676
《皇极总图》　491
《皇经注解》　889
皇粮　222
皇胎儿女　60，83，487，531，538，539，754，755，939
皇天道　308，319
黄葆年　982－985，987，988，1005
黄朝尊　278，279
黄大本　542，552
黄德辉（黄九祖）　461，819－821，823，824，869
黄德辉　461，816，819－821，823，824，836，869
黄帝　12，45，59，210，559，576，579，584，615，717，816，979，996
《黄帝阴符经》　339
黄芳　557，558
黄号军　852
黄巾起义　18，20，22，29
黄老道　11，12，17，27
《黄梨洲文集·传状类》　544，571
黄茂颜　611
黄门　27，545，1005
黄森官　283，820－823，825，869
黄上选　283，822，824，869
黄少业　681
《黄石公御揽集》　442，443
《黄氏遗书》　988
黄寿彭　984，985
黄天道　308－312，316，350，353，355，704，747
黄天教　4，131，200，208，268，308－313，315－326，328，329，331，333－339，341－343，345－362，364，370，377，414，415，420－422，427，454，459，468－470，473，477－479，488，500，519，541，634，635，644－647，650－653，655，664，679，685，702，744，749，751
《黄天教源流考略》　200
黄廷臣（黄上选，黄荣万）　821－825，827，869
《黄庭经》　33，345，1019
《黄庭内景经》　339
黄崖教　6，7，977，981，989，992，997，1003，1005，1006
《黄崖太夫子遗著》　987
黄育楩　7，144，311，312，370，374，376，393，394，420，487，500，705－707，754，755，757，789，818
黄震　76，125
黄州　552，759
黄宗羲　542，544，554，555，571，579，605，636，641，991
黄尊素　415，427，428，432，463
《回鹘毗伽可汗圣文神武碑》　71
《汇报》　242

《会昌一品集》 73
会匪 232－235，238－240，253，292，413
会头 116，181，182，390，424，426，485，489，674，719
会主 544，615，674
惠能 310，580，585，586，816
慧光 643
慧皎 91
慧能 149，152，186，247，248，250，358，501，631
慧远 91－93，95，98－101，185，186
混沌教 946
《混海图》 730，867
《混元布袋真经》 939
混元道 4，116，372，938，939
《混元点化经》 939，961，965，976
《混元弘阳大法祖明经》 939
混元弘阳教 370，372，373，382，391，399，411
《混元弘阳苦功悟道经》 939
《混元弘阳明心宝忏》 390，394
《混元弘阳明心忏》 939
《混元弘阳飘高老祖经上下五册解》 380
《混元弘阳飘高临凡经》 939
《混元弘阳飘高祖临凡经》 380，383
《混元弘阳请祖母报恩觉愿全部》 380
《混元弘阳叹世真经》 372，374，375，377，381，385，386，388，389，939
《混元弘阳悟道明心经》 379，381
《混元弘阳显性结果经》 939
《混元弘阳血湖宝忏》 370，371，376，387
《混元弘阳中华宝忏》 387
混元教 4，223，373，382，395，400，418，453，706，845，851，852，915，937，939，941－948，950，956－965，968－970，973，975，976
混元老祖 380，381，383，384，387，391，392，409，411
混元门 370，378，410
混元上德皇帝 372，937，938
《混元圣记》 938
《混元仙派图》 938

J

《机理真言》 481
机留女 195，417，478
《鸡肋篇》 295
鸡足山大乘教 872，874－880，882－885，888－891，893，894，901，903，906，908，909，911，913－916
《鸡足山志》 873，881
《鸡足山志补》 874，875
《积善求儿红罗宝卷》 380
基督教 1，5，11，66，67，69，167，307，383，933，934
《基督教之基础》 740
吉藏大师 139
《纪妖冠王伦始末》 940
季八（八当家，季文升） 691，692
加修 485，488，515
《家礼问答》 247，258－260
家庙 222，249，258，259，1026，1027，1030
《家谱宝卷》 519，528－540
嘉白帑 191，212－214，217，219，226，252，255，306
贾茂林 732，733，737
间野潜龙 542，544，545，567，638，639，1034
《简明清史》 964
《建炎以来系年要录》 295

剑诀　258，736
渐教　107
江漕　190
江华章（普才）　278
江南斋教　85，133，148，174，248，261，269，271，294，298，362，364，419，427，541，647，651，820，825，868，875，918
《江苏海运全案》　191，206，215，224
姜徐氏（姜妈妈）　361，364
姜祖　247
蒋建元　503，514，515
蒋良骐　271，571
蒋文田　982－985，988
蒋一葵　493
焦竑　547
焦玉坤　720
《教外别传》　637，640
接法祖　668
揭缔斋　296
劫数　57，463，472，537，539，676，722，723，727，772，774，836，837，845，895，897，955
结草教　293
《结果宝卷》　491
《结社法集文》　100
《解除目疾科仪》　1025
解好爷　663
《解三教释道》　873，876，880－881
《解脱水厄宝忏》　351
《解脱四生宝忏》　351
《解脱诸天宝忏》　351
解映雪　663
解枝征　663
金碧峰　248
金蝉教　519
金蝉祖　519
金纯　190，248，249，251
金丹　179，183，314，331，340，341－343，345，349，356，358，360，466，475，476，485，489，553，551，555，645，658，743，864，938，951，960，1022
金丹大道　337，475，476，651，838，839，851，938
《金丹大要》　707
金丹道　4，116，289，461，651，820，824
《金丹还元宝卷》　710
金丹教　661，751，815，851，852，862，863，868
《金丹九莲经》　664，665
金丹门圆顿教　664
《金丹秘诀》　291
金丹祖　179
《金刚般若经注解全集》　145
金刚禅　78，296
《金刚经》　76，149，152，204，254
《金刚科仪》　149，151，152
《金刚了义宝卷》　175，176
《金刚论经》　284
金刚奴　127
《金光明忏法》　104
《金光明玄义》　104
金莲教母　392
《金陵中一堂行实》　543，563－567，641
《金明馆丛稿初编》　13
金山教　519
《金锁洪阳大策》　373，468
金堂教　478
金童教　261，281，300，478，481，635
《金阴密要议经》　39
金钟罩　773
金幢教　271，281，415，428，447，478

-481
金祖 247，249
金悾有 451，452，459，483-488
《锦囊神仙论》 740
进身孝敬钱 716
靳光含 721，722，723
靳清和 734
靳中和 734
经主 674
净梵 104
净空教 131，519
净空僧 519
净明道 3，4，345，585
《净命宝藏经》 64
《净土十疑论》 104
净土宗 4，5，80，86，90，91，95-100，102，104，108，112-115，117，118，151，152，178，179，186，298，467，629，632，754
《靖怪科仪》 1025
《靖逆记》 787，791，792，795，797，808
静空教 352，414，420，459，634，679
《静空开心宝卷》 420
静空门无为教 420
静空祖 420
静一道人 1018
《静志居诗话》 544
鸠摩罗什 38，39，41，49，54，87，466
九段功（九近丹） 1023
九杆十八支 649，674
九宫八卦 476，705，746，826，971
九宫道 707
九宫教 698，724，730，794，795，813
《九宫图》 730，867
《九关经》 482
九皇会 1026，1027
《九科受戒书》 404，413，915
《九莲宝赞》 846，915
《九莲经》 441-443，459-466，469-474；476-479，481，482，651-653，667，677，820，824，826，827，837，838，859，860，869，973
九莲菩萨 383，512-514
《九莲菩萨化身度世经》 512
《九莲如意皇极宝卷真经》 441，452，460，653
《九莲赞宝卷》 491
《九龙经》 653
《九龙战江神图》 653
九品莲花 298，502，514
九品莲台 505，862
九品三乘 757
《九品收元卷》 525-528
《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》 379
《九姓回鹘可汗碑》 70
九序功 555，561，626，632，636，864
居士佛教 48，574，619，629
《菊溪书相除邪纪略》 450
瞿九思 262
瞿宣颖 197，201，202，206
蠲钱会 131
蠲免粮税碑 508
《觉迷蠡测》 542

K

开山显教天花圣祖 420
开路真人 714，728，729
开示 99，114，462，465，474，674，826
《开示真经》 833，847，870
《开示经》 835
坎卦教 698，722，724，736-739，760，783-785，787，788，791，795，797，

798
康龙　361，363，364
康僧铠　87－90
康天锡　361
康熙　418，431，438，446，479，498，515，517，571，688，699，739，820
慷、飘　116
科场选考　715
克己堂　722，867
《克心记》　686，688
客帮　236－237，242
空道　922，923，925－933
空中教主　920
空子教　698，710
孔门心法　553，566，626，640
《孔明问子其》　723
孔清觉　102
孔万林　711，713－715，718，733，737－740，760，783，784
孔玉显　738，739
孔子　166，184，167，344，358，359，384，388，542，553，559，560，568，571，573，576－578，580－583，588，590，591，593，595，600，603，606，607，612，618，625－628，631，705，710，748，758，764，816，861，980，995，1016，1027
《孔子度元关》　452，460
孔子教　710，770
《口口相授》　880
寇谦之　30－34，45，573
《寇天宝书》　317
《苦功补注升心法要》　145
《苦功悟道卷》　132，133，135，138，149，150，151，153，155－157，162，165，174，187，191，204，264，284，353，460，644，818，924
《苦行语录宝卷》　302
捆柴教　293

L

蜡敕　274，277，307
蜡会　275，276，297
赖达忠　287，288，304
赖仁章　931－933
兰域外史　787，792，797
兰风　135，138，145，146，158，187，188
兰菊音　932
《兰盆科仪》　568
蓝沅旷　839，840
《览心镜》　481
劳乃宣　701，738
老安（庵）帮　215，252
《老残游记》　985，987，992，995，1002
老官　211－213，257，263，271，297
老官斋教　222，223，249，250，261，263，264，265，267，271－278，280－283，290，294，298，300，301，305，307，360－363，635，914
老管　198，211，216，218，220，244，255，257
老九莲　441，446，460－461，480，653，665，820
老君　14，25，26，59，209，376，542
《老君变化无极经》　25
《老君度夫子》　460
老君教　519
老君门离卦教　691，692
《老君音诵诫经》　26，31，32
老理教　698，770
老母教　288
老堂船　189，210，211－213，216，221，

222，230，234，247，251，252
老魏大爷 663
老窝子 189，231，234，244，246，248，252
老爷教 288
老真空 157，166，924，925
老子 12，35，55，56，72，76，124，166，184，187，372，384，388，452，559，560，568，573，574，576－580，584，593，594，615，619，626，630，631，937，938，1015
《老子度夫子》 452
《老子化胡经》 55，124
老子教 131，484
《老子铭》 12
《老子释义》 987
《乐邦文类》 98，100，101，108
雷德本 667－669
《楞严经释义》 987
离卦教 258，679，691－693，698，700，701，710，716，724，731－733，735，736，749，783，792，797，798，814
离卦教义和门 691－693
离卦救苦教 691
《礼斗科仪》 1025
《礼记读本》 988
《礼运篇》 620，621，1029
李宾 200，311－320，326，328，329，334，339，341，352，357，421，468，478，479，646，651，685
李步高 287，288
李昌年 312，318，350
李潮佐 787，789，790，805
李宸 313，318，319
李淳风 758，760
李从呼 955－957，964
李大顺 737
李德沛 667，668
《李都御参岳山救母出苦经》 944
李奉吉 318
李福达 129
李刚兴 1013
李光炘 977，980－985，987，988，991，1002－1004
李汉藩 930
李弘 3，25，26，29，32，34
李华 209
李怀雨 312，350
李济贤 423，426，428，438，463
李继印 312，350
李家道 25
李简易 938
李景膺 318
李开花 879，882，884，893，894，897，941
李老五 720
李乐天 700
李凌魁 286－289，304，825，832
李孟炳 712，713，768，792
李平孙（秦阶） 984
李升官 311，312
《李氏遗书》 988，991，1003
李世忠 227，228，232
李太后 144，512－514
李添春 272
李亭玉 703
李卫 197，201，202，204－206，269，299，317，319，362－364，446，447，453，460，480
李蔚 313，318－320
李文成 728，750，776，777，783，791，792，794－799，801，804，808，813
李遐年 312，318
李心安 175，417

李心传　78，295
李秀明　217，306
李秀真　681
李彦稳（李老人）　942，943，948，949，952，953，960－963，967，970
李一源　836，841
李玉昆　81，91
李玉莲　489
李兆受　227
李肇　71
李赞　134，605，634，636，881，993
李卓吾　544，874
李赍　318
《立天卷》　355，356，706，707，755，944，946，947，970－976
《利生经》（《叩香经》）321，335
莲池袾宏　146
《莲池大师全集·正讹集》　146
《莲花落》　690
《濂溪一滴》　988
梁登周　794，795
《梁皇忏法》　103
梁健忠　794－797，813
梁普跃　570
梁漱溟　993，1012
《两淮盐法志》　228－230，246
廖帝聘　917，918，920－927，930－932
廖于周　287，288，290，292，304
《列仙全传》　938
林芳华（林依秘，金秘祖）　840，870
林富（守仁）　546，547
林洪　545
林进道　727，792－795
林灵素　34
林清　400，401，407，437，454，473，526，728，738，750，776，778，783－791，795－803，806，808，811－813
林润　548
《林三教传》　542，544，555，556，605，641
林万潮　547，921
林万传　815，819，824，827，831，835，841，859，1034
林万仞　547
林悟殊　62，66，1034
林兆恩　6，367，541－568，570－573，575－639，641，864，881，921，922，993，994，1007
《林兆恩及其著作》　638，639
林兆金　549
林兆珂　542，547，552，554，557，630，638，641
《林子本体经释略》　570
《林子本行纪略》　542
《林子本行实录》　541，542，545，551，558，568，579，637，641，921，922
《林子编摘》　637
《林子分内集》　637
《林子纪闻》　542
《林子年谱》　542，543，548，552，554，557，568，587，630，637，641
《林子全集》　542，543，549，550，552，554，555，560－567，576－578，583，585，588－600，602－604，606－611，615－628，632，635，638，639，641
《林子三教正宗统论》　7，559，577，579，581，611，615，616，627，638
《林子四书正义》　637
林祖　247
林祖金秘　817
《临济三庵史》　246，247，249，254，259
临济宗　145，146，187，188，247－249

《临清寇略》 766，768，769，776－781
《灵宝度人经》 57
《灵宝经》 33，1025
《灵机显露》 953，975
《灵山礼采茶歌》 718，726，745，768
灵文合同 951，966－968
凌邦璧 923，931－933
凌惕安 850
凌炜 270，282，283，820，821
铃木中正 457，1034
领众 445，517，525，674
溜子 212，213，219，220
刘橐文 1011
刘安（庵） 212
刘必发 918，920，921，931
刘伯谷 1007，1012，1022－1024，1027－1030
刘伯温 490，759，760
《刘伯温书》 953
刘朝弼（荣忱） 1007
刘成立 721，722
刘成林 709，721－725，739，740，867
刘成器 721
刘呈祥 786，788，795，800，801，803，813
刘大洪（刘铨） 709，717，719－721，739
刘大绅 985，989，1002，1003
刘得才 401
刘德仁 35
刘第五 407，787，788，800
刘栋文 1011
刘端 794，795
刘峨 357，399，407，749，793
《刘鹗〈题愚园雅集图抚本后本序〉考辨》 983，984
刘鹗 982，985－987，989，992，995，1002
《刘鹗及老残游记资料》 979，985，986，989－991，993，1002，1004
刘二洪 709，717，719－721，738，739，785
刘奉天 700，794
刘福通 120，443
刘功（刘恭） 735
刘功 691，735
刘龚氏 520，521，523，525－527
刘桂文（云坳） 1011
刘桂文 1011
刘幗明 794
刘果文 1011
刘海蟾 344，938
刘和 376，378，379，394，401，402，411，837
刘恒 1011
刘还新 681
刘晦愚 1011
刘蕙孙 977，982，987－989，993，995，996，1000－1003
刘嘉珍（玉函） 1008
刘进玉 804，805
刘钧 880，889－891，896
刘恪 698，699，708，711，714，718，732，733
刘坤 1007，1008
刘坤一 234，235，237，253
刘陇士 734
刘门 1006，1011，1014，1023，1024，1026－1028，1030
刘门教 4，6，7，992，999，1005，1006，1012，1014，1019，1024，1026－1030
刘米氏 520，522，527，528
刘鉴 586

刘凝静　49，51
刘奇　877－883，889，890，893－900，903，904，907，908，911，913－915
刘清虚　817，859，868，871
刘如汉　699，700，708，709
刘如浩　700，709
刘如淮　700，709
刘如清　699，700，709，711
刘儒汉（刘如汉）　698－700，702，709－711，732，733
刘汝钦（敬五）　1009，1010
刘若愚　377
刘善经　948
刘上达　722，736
刘尚喜　721
刘省过　698，699，702，708，709，711－721，725－727，733，734，737－740，750，757，760，768，772，783－785，792，793，867
刘省愆　717
刘士兴　800
《刘氏族谱》　1007－1009，1011
刘书芳　707，728，729
刘书平　852
刘松　958，959，961－965，968，976
刘松文　1011，1024
刘廷献（刘闻诗）　701，719，721－724，739，745，761，867
刘万春　868
刘咸煖（仲韬）　1011，1012
刘咸荥　1012
刘咸炘（鉴泉）　1012，1024
刘兴礼（刘三道）　400，401，407，787
刘兴礼　400，401，407，409，411，787，788，790，805
刘绪武　681
刘埙　112，113
刘依道　842－844，870
刘遗民　92，93
刘椅文　1011
《刘仪顺的灯花教与贵州的号军起义》　848
刘宇舟（峤云）　1007－1009
刘元善　721，736
刘沅（止唐、讷如、清阳居士、碧霞居士）　6，993，1006－1027，1030
刘沅道　1006，1023
刘允兴　724，730，731，867，868
刘照魁　357，707，714，728，729，745，746，867
刘至刚　862，864－866，868，871
刘中文　684
刘宗礼　699，713
刘宗林　794，795，797，813
刘佐臣　356－358，670，691，695，698－704，706－710，716，717，721，722，724－726，731，732，736－738，740－745，748－750，757，768，770－772，941，963
刘濯（芳皋）　1010，1011
刘枧文（子维）　1011，1012，1024，1026，1027
流水　714，716，729
《流行于赣闽粤及马来西亚之真空教》　187，917，920
柳存仁　67，544
柳华阳　657，658
《柳南随笔》　572
柳诒征　977
柳有贤　451，452，459，484－486
《六甲天元》　740
《六美条答》　550，616－618，640
六品顶行　862
六爻　357，705－707，714，745，747，

792，975
六祖慧能 149，152，186，247，250，358，501
《龙川草堂诗集》 988
《龙川草堂文集》 988
《龙川草堂语录》 988
《龙川夫子年谱》 983－986，988，1004
《龙川太夫子遗著》 988
龙海燕 830
龙华大会 268，307，487，533，669，879，882，897，902，905，915，951－953
《龙华定果册》 485，491
龙华会 180，181，200，301，327，455，468，484，505，645，646，652，736，789，839，841，860，882，888，902，903，913，914，951，952，960，965
《龙华会记》 60
龙华教 261，268，271，272，290
《龙华教支派祖谕》 880
《龙华经》 500，521，647－660，667，674，675，677，837－839，860
《龙华经的研究》 647－649
龙华派 478，481
龙华三会 36，42，310，436，467，471，484，485，534，568，570，649，655，659，667，670，703，755，826，837，841，860，884，939，951
《龙华誓愿文》 6，60
《龙经》 924
龙居泾 712，793
《龙门碑刻的研究》 91
龙门教 519，520，523，526，527
龙门派 410，705
《龙牌宝卷》 285，286，304
龙天教 352，418，500，519－529，531－536，538－540
龙天门教 414，418，419，655，679，747
《龙溪草堂文集》 988
噜党 292
卢本师 266，298
卢晋士 285，304
卢文辉 542，551，558，559，567，568，570，572，588，637，638
卢循 3，26－29
卢应科 948，949
《庐山复教集》 119
《庐山莲宗宝鉴》 99，106，107，109，110，114，115，119，652
芦伯点杖 477，656
鲁班 209，382
陆安（庵） 212
陆九渊 172，583
陆修静 30，33，34，573
陆游 78，124
陆祖 247
《录图真经》 32
路工 703，940
路中一 461，817
吕纯阳（洞宾） 531，1019
吕栋 719，720
吕洞宾 344，585，938
吕尼 493－496，504，506
吕妞 818
吕菩萨 492－497，499－504，506－508，514，516，518，519
吕祖 495，496，500，503－507，509，511，516，518，1026
《滦县志》 417，418，438，479
《略论安乐净土义》 94，95
罗八祖 149
罗从善 196
罗德林 137，192，193，199，302，305

罗佛广（女）　416，818
罗佛正　199
罗国柱　199，302
罗洪先　547，552，881
罗教　5－7，36，84，129，131，132，135－138，140，141，143－149，158－160，162，166，168，169，173－176，178－189，191－193，195－210，212－216，220，225，229，230，234，241，247－250，252，255，260－271，273－275，277，278，281－286，289，290，294－302，304－308，325，337，345，352－355，358，362，370，377，382，384，389，414－417，419－422，427，459，460，465，466，469，481，492，501，504－506，519，520，527，532，541，634，644，655，666，753，754，818，820，868，875，918－921，923－925，927，955，956
罗教大乘门　281
罗静　191
罗静卿　247
罗孟洪　132，191，195，417，818
罗梦宏　191
罗梦鸿　132－138，140，146，148－154，156－159，162，165，168，170，172－175，181，184，187，191－193，195－200，203，209，210，247，261，263，265，270，273，274，297，302，353，355，416，501，644，818，924
罗明忠　137，193，196－199，202，270，299，300，302
罗清　132，146，191，196，262
罗维行　283，817－819，826，828，869
罗蔚群　816，819，836，869
罗文举　138，142，196，263
罗香林　187，917，920，923，1034
罗因　132，264，274，478
罗兆魁　199，305
罗正清　247，249
罗祖　132，135－139，145，147－158，160－176，178，179，181，185，187，189，191－193，195－197，199，201，203，204，208－211，213－215，230，236，247－252，254，255，261，264－266，273，276，277，285，294，297，299，300，302，303，305，345，353，370，416－419，421，465，520－522，635，644，654，666，817，818，918－921，924，925
《罗祖护道真经》　303
《罗祖记》　303
罗祖教　86，130－132，145，191，197，211，250，257，261，263，265，284，289，299，360，361，419，634，635，653，679，702，815，818，939，955，1006
《罗祖咒》　925

M

马才成　675，676
马丹阳　35，348，657
马开山　681
马老太　795
马录　129
马融　581
马叙伦　977，980－982，1001
马贼　239
马祖道一　149，250，586
麦仕　714，715
《满洲老档译件论证之一》　434，435
毛大仙　852
《毛翰林集·后鉴录》　128

毛奇龄 128
茅子元 5，98，99，101－111，113，126，186，298，634
梅花拳 797
梅仙 209
蒙文通 1012
孟灿 769，774，781，782
孟森 130，434，435，439，440，444，1034
弥勒 4，36，37，39，40，42，43－45，47－53，55，60，61，80，82，83，86，87，91，92，120，121，123，125，126，263，278，279，298，356，376，422，423，436，467，469，470，472，487，489，507，535，539，568，661，738，753，768，838，881－884，902，931，941，965，970，971，973
《弥勒宝经》 368，472，473
《弥勒成佛本起经》 38
《弥勒成佛伏魔经》 38，44，47
《弥勒成佛经》 38，39
《弥勒大成佛经》 38
《弥勒当来生经》 38
弥勒佛 4，6，36，37，39，42－44，47，49－52，55，59，60，80－83，91，96，120－122，124－128，130，186，187，279，298，300，309，355，362，386，419，421，423，425，427，434，455，463，466－469，471，473，474，484，487，488，512，527，538，586，646，660，669，670，673，703，716，732，753－757，799，823，824，835，837，845，846，860，881－883，915，939，942，943，951，964－966，968，970，972，976
《弥勒佛出西宝卷》 61
《弥勒佛说地藏十王宝卷》 60
《弥勒古佛救劫篇》 61
《弥勒古佛真消灾祈福宝忏经卷》 472
“弥勒降生，明王出世” 81，82，186
弥勒教 4－6，36，48，80，81，87，123－125，128，129，131，140，181，185，296－298，414，634，908，1006
《弥勒经》 38
《弥勒来时经》 38
《弥勒摩尼佛说开悟佛性经》 39
《弥勒难经》 38
《弥勒菩萨本愿待时经》 38
《弥勒菩萨所问本愿经》 38
《弥勒菩萨所问经》 38
《弥勒菩萨所问经论》 38
《弥勒三会记》 6，60
《弥勒上生经》 39，40
《弥勒受诀经》 38
《弥勒颂》 60
《弥勒所问本愿经》 38
《弥勒为女身经》 38，49
《弥勒下教经》 38
《弥勒下生成佛经》 38，466
《弥勒下生观世音施珠宝经》 38，44，49
《弥勒下生经》 4，37－39，43，44，57，466－468
《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》 39，49
《弥勒信仰的传人及其在民间的流行》 39，40，466
《弥勒须河经》 38
《弥勒尊经》 61，472，473
《弥勒作佛时经》 38
弥陀佛 90，97，115，118，121，122，125，165，688
弥陀教主 464，470
弥陀净土宗 4，5，91，95－98，100，

298
米奶奶　419，520－523，525，527，528，654，655
米菩萨　500，519，520，522，527，536
米祖　520，522－524，527，536，539
秘密教　107
密藏　192，561
密藏道开　146，147，186，188
《密迹经》　64
《妙法经》　653
《妙法莲花经》　653
《妙法莲华经观世音菩萨普门品》　49
《闽书》　67，75，542
《名山藏》　542，551
《明代京畿地区白莲教初探》　423，438，463
《明代思想研究》　542，567
《明宫史》　377
《明季滇黔佛教考》　874，881，1034
明偈　275
明教　70，77－82，85，120，123，124，295，296，921
《明教与大明帝国》　62，124
明空　135，168，174－177，180－183，417，920，925，927
《明烈皇殉国后记》　444
《明名人传》　542
《明清时代民间的宗教信仰和秘密结社》　165
《明清史论著集刊》　434，435，439，440，444，1034
《明清史论著集刊·满文老档译件论证之一》　130
《明清以来北京工商会馆碑刻选编》　209
《明儒学案》　605
《明实录》　126，183，200，509，510，645
明天教　691，698
明王　81，82，125，540，697
明心见性　153－156，167，192，276，371，384，385，443，452，460，494，503，505，561，585，586，599，629，649，903，990，993，995，1016
明心印　654
《明宗教经》　303
《明宗孝义达本宝卷》　175－177，263，286，304
明尊教　77，82，126
《摩诃般若波罗蜜多心经》　925
摩摩教　682
摩尼　5，62－68，72，75，76，83
摩尼草庵　75
《摩尼光佛教法仪略》　64，65
《摩尼和摩尼教》　64
摩尼教　5，6，62－64，66－85，103，120，123－125，128，261，277，278，294－298，345，466，634，635，1002，1003
《摩尼教残经》　64
《摩尼教及其东渐》　62，1034
《摩尼教流行中国考》　62
《摩尼教入中国考》　62
《末法灵文》　880，883
末后一著教　858－864，866－868，871
末后一誓　650，652，653，860，973
末劫　32，33，36，59，83，321，382，384－387，470，472，535－539，676，757，762，860，863，882－884
《末劫法宝》　880，883
末世　110，179，533
默奚悉德　63
牟尼教　78，295
牟润孙　62
《母生三教》　880，881，914

母乙 5，74，75，123，124，297
母乙起义 74，75，124
木公 58，59
目莲救母 391，392
慕阐 63，67，68，71

N

内安九宫，外立八卦 706，707，714，739
《内炼秘诀》 657，658
《内自讼斋文钞》 852
《那文毅公奏议》 418，466，523，526
那彦成 137，193，195，196，198，199，211，305，403，409，410，412，416－419，421，437，448，449，452，453，456，460，461，463，464，479，520，521，523，525－528，654，684，685，692，737，738，797，813，814，837，867
男普女妙 652
南宫复辟 494
《南宫署牍》 145，263
《南雷文定》 542
《南宋初河北新道教考》 34，35，1034
南无教 180，519
南无净空教 131
南阳教 519
南岳怀让 250，586
《南宗子元的白莲宗及其余党邪说》 112
捻军 225，227，238，290，735，854，858，860，977，1004
涅槃教 131，484
《凝神气穴，以媾阳丹》 555
牛八 82，435，474，489，490，527，531，532，537，540，762，845，846，854，884，897，963－966，968，972，973
牛亮臣 750，795－797，813
耨沙嗟 63
《奴隶制时代》 21
女娲 754
诺斯替教派 62，66

O

欧榘甲 226
《瓯海轶闻》 128

P

《排头记》 680，681
潘安（庵） 212，215，217，218，221，225，226，230，231，238，259，260，306
潘庵 200，201，204，207，212，225，301
潘九华 566，567
潘相 766，768，771，778－780，783，940，941，963
潘祖 209，222，225，226，247，260
判教 643
彭超凡（水法祖） 843－847，849，858，870
彭莹玉 122，128
彭祖水德 816
批宝法会 485，488
毗卢 35，116，938
飘布 233，234，253，293
飘高 370－377，380，381，384，385，390，391，392，394，406，789
飘高老祖 223，370，376，378－380，388，390，391，394，397，402，405，407，412，833

飘高祖　374，376，379，381，385－387，391，392，519
平山教　1004
《平文策》　77，123
平心教　682
《平妖集序》　430，431
婆罗门教　88
《破邪》　203，270，273，299，305，818，918
《破邪宝卷》　302
《破邪补注开心法要》　145
《破邪显正明心录》　486，491
《破邪显证钥匙卷》　132，139，153，155，160，164，166，172
《破邪详辩》　311，312，370，374，393，420，487，500，705－707，754，755，757，818
《破邪详辩浅析》　185
《莆风清籁集》　542，545
菩提流支　87
普波　267，268，277
普度　99，103，106，109，110，114，115，118－120，126，321，652
《普度规条》　846
《普度新声救苦宝卷》　492，494，496，498－501，505，506，509
普福化师（琼娘）　267
普光　200，310－312，314－317，328，329，334，341，342，344，359，360，478，480，645－647，651
普浩　250，264
普慧佛　313，318，319
普净（大康李氏）　317，322，324，328，329，341，651
普静　310－312，322－324，330－332，334，341，343，349，351，358－361，421，469，473，644，646，647，651
《普静如来检教宝经》　335，360，361
《普静如来钥匙宝卷》　59，310，314，316，317，322，324，325，330－332，335，337，341－343，348，356，359，361，421，460，469，470，477，478，644－646，653，940
《普静如来钥匙真经宝忏》　325，335，349，350，351
普静祖　310，324，500，519
普理　267，268，277
普门　248，379，410
普明　310－312，314－322，324，326－329，333，334，338，341－344，347，349，350，353－355，357，359，360，468，469，473，478，645，647，650，651
《普明古佛以留末后一着文华手卷》　368
普明虎眼禅师　311，313
《普明如来无为了义宝卷》　308，310，311，314，315，325，328，335，339，340，341，343，346－349，354，357，421，454，468，470，488，650，745，940
普能　263，265，284
普仁　263，284
普善　263，267，272，273，278，282，284，324，359－361，647，651，652
普善祖　361，519，647
普贤（穆氏）　114，317，324，327，328，341，347，651，741，744，770
《普贤菩萨度华亭宝卷》　380
普照（小康李氏）　278，317，324，328，329，341－344，651

Q

七品十果　862

《七时偈》 123
《七时经》 77
七星红拳 773
戚继光 553，556，587
戚学标 702，703，750，940
齐林 965，967－969
齐母 524
齐氏 401，523
齐王氏 852
齐显荣 524
齐祖 523
琦善 209，220，420，680，681，683，684，689，701，703，710，724－726，730，731
《启师科仪》 1025
《起香赞》 380
《讫思经》 77，123
契此 52，53
《千年王国民众运动的研究》 457
钱安（庵） 212
钱庵 200，201，204，207，212，301
钱德洪 634
钱振元 862，866
钱祖 209，247
乾卦教 698
《乾坎艮震巽离坤兑八卦八书歌》 356，745
《乾坎艮震巽离坤兑八书原歌》 718
《乾元亨利贞春夏秋冬九经》 356，718
《乾元亨利贞春夏秋冬九经歌》 704，705，745
《黔乱纪实》 852
浅井纪 457，1034
“强诚之学” 980，996
悄悄会 644，666，668，669，671－676
《钦定剿捕临清逆匪纪略》 769，773，775
秦洞山 175－180，417，419
秦葱葱 853，857
秦学理 794
秦学曾 700，731，813
青帮 174，188，189，200，201，206，215，218，219，223，225，226，232，234－260，815
青帮秘籍 222，225，226，246，247，249－252，254，256，258，260
青词 352，613
青教 293
青莲教（金丹大道） 838，839，851
青莲教 4，289，405，661，815，830，832，834－852，854，857，858，862，863，866，868，870，915，916
青皮 221，229－231，233，243，252
青山主人 456，457，474，485
青阳 37，58，59，83，183，386，455，467，468，755，788，837
青阳劫 55，58，753
《清茶门教》 414－416，419，422，440，441，447－449，451，452，454－457，459－461，463，477，482，485，486，488，518，702，971
《清代八卦教》 735，748，753，783，814，867，1034
《清代档案史料丛编》第三辑 37，309，419，441，448，450，452－456，460，464，473，474，486，488，518，665，717，971
《清代捐纳制度》 711
《清代农民战争史资料选编》 962
《清代乾隆年间的收元教及其支派》 711，733
《清代青莲教的发展》 815，833，834，847
《清道（光）咸（丰）间民间思想的暗流》

989，996，997，1002
清净佛门教　943，946，969，970，976
《清净经》　684
清净门　415，420，451，452，486，969，970，976
清净无为教　305
《清净真经》　313
清静玄法　645
《清门考源》　245
《清末长江下游流域青帮·私盐集团的动向》　232
《清实录》　225，370，396，401，449，680，681，718，727，768，771，777，873，877，879，883，894，896－900，904，906，908－910
《清史编年》第一卷　441，443，969
《清史列传》　230
《清史研究集》　165，714
《清史研究集》第二辑　1013
《清史资料》第三辑　818，820
清水教　223，694，697，702，711，712，714，718，719，721，724，726－728，739，743，749，750，766－783，867，962，963
《清微红范功课经》　380
清微派　3，683
清虚　14，31，55，146，154，268，275，276，278，360，361，395，660
清圆道教　947
《清源妙道显化真君二郎宝卷》　500－502
《清中期五省白莲教起义资料》　965－967
《请神疏头》　957
丘处机　116，660，939
邱真人　209
秋仕　714，715
求那跋多罗　87
《求瞬斋子弟记》　227，228
《曲洧旧闻》　54，466
曲星斗　684，689
屈得兴　714，737，738，785
全仕　714，729
全真大道　327，346，347，469
全真道　3，4，34，35，113，116，327，328，339，344，346－349，352，574，629，631，705，939
权衡　120，122
《泉州摩尼教初探》　68
《拳时北京教友致命》　689
《劝人宝鉴》　944，946，947
《劝世歌》　683

R

燃灯佛　36，37，54，55，59，60，83，308，355，386，466－469，473，484，488，512，703，753，754，837，838，939
燃灯教　888，901，903－906
《禳顺诸星宝忏》　351
人皇　777，796，798
人盘　289，796，826，827
任进德　453，664，665
任景翰　664，665
日光偈　123
《日下旧闻考》　492，499
荣华会　408，787，948－951，954，955，957，960－962，967，974－976
如意门教（如意教）　681－683，685，686，691
如意义和门离卦教　691
儒林堂　722，867
《儒林正宗》　723

《儒流正宗》 723
儒门弟子 770，771，963
儒仲尼氏（圣教宗师） 559
《儒宗心法》 989
《入唐求法巡礼行记》 73
《瑞金县志》 288

S

《撒布拉干》 64
萨婆塞 63
《三庵宝鉴》 246，248
《三庵全集》 226，246，249
三庵祖庙 204
三庵祖师 210，236
三宝 99，104－106，115，145，146，153，160，262，343，389，524，645，749，875
三藏教 107，108
三乘 175，269，275，276，298，324，327，334，348，423，424，503，515，650，757，826，944
三乘教 261，270，271，282，284，289，299，327，347，635，650，851，918
《三乘语录》 175
《三洞经书目录》 33
三房 212，225，440，448，450，451，454－459，474，543
《三佛经》 653
三佛应劫 36，37，54，55，59，61，414，422，431，468，838
《三佛应劫统观通书》 437，473，653
三官会 914
《三官经》 302，684
三官手书 14，1025
三皈五戒 119，209，289，306，339，388，411，420，452－454，533，653，656，851，945
三皇圣祖教 644，821，823，824
《三会忏修仪文》 571
《三极根源行脚事迹集》 480，482
《三教宝卷》 924，925
《三教初学指南》 569，570
《三教分摘便览》 637
《三教会编》 578，580－587
《三教会编要略》 637
《三教解经》 637
《三教经卷》 925
《三教开迷演义》 566，567
《三教龙华醮祷》 567
《三教平心论》 586
《三教思想和平话小说》 566
三教先生 542，554，557，559，560，566，570，611，626
《三教先生年谱》 542
《三教应劫总观通书》 36，437，453－455，457，460，461，471－473，837，976
《三教原编》 637
《三教真经》 925
《三教正宗》 586，637
《三教指迷》 880
《三教指南》 880，881，914
三阶教 466
《三论玄义》 139
三品正愿 862
“三清” 34，55
《三师条》 863
三时香 343
三世佛 55，56，59，60，83，202，299，367，469，667，837
《三世因由》 278，300，301
《三天内解经》 24
三心旱地 952，962

三阳　83，179，373，386，468，960，961，972，976
三阳教　382，958，961，963，965，968，976
三阳劫变　37，58－60，83，386，693，883
《三阳了道经》　961，965，976
《三阳应劫》　953，961，975，976
三一教　4，6，7，131，367，422，541，543，544，548，551，552，555，557－572，575，590，596，604，605，614，615，622，628，631，633，635，636，638，639，641，642，747，751，861，879，881，921，922，933，993，999，1005－1007，1014
《三一教供茶经》　570
《三易探源》　863，871
《三灾救苦金轮经》　468
三宗五派　464，651，674，676，706，826
《三祖行脚因由宝卷》　133，135－137，141，161，173，249－251，263，264，272，274，282，286，360
《扫心经》　732
僧灿　247
《僧史略》　71，73－75
《山东近代史资料》第一分册　978，982，990，994－996，1000，1003，1005
《山东军兴纪略》　238，978
《山东通志》　206，697
山上主儿　713，716，757
山堂　246，248，252，253
善导　95－99，114，186
《善导行西方化导文》　97
《善恶帧》　77，123
善母　64，83
善友　296，425，435，436，438－440，674，818，969，970
善友会　130，415，436，440，441，444－446，448，449，962，969
《上大人歌诀》　668，960－962
《上清大洞真经》　33
《上清黄庭内景经》　1019
《上清黄庭外景经》　1019
《上清经》　1025
上阳真人　572
上元会　1026
少康　97，98，100
邵大棱　686
邵元节　352，613
（法）沙畹　62
《申报》　225，240
《申斗府科仪》　1025
《申三元科仪》　1025
神光　247，359，996
神盘　289，826，827
神拳　773，780
神悟处谦　104
神照本如　101
沈榜　509
沈德符　127－129，497，509－511
沈家本　237
《沈文肃公政书》　231
《生人移度科仪》　1025
胜保　227
胜果永忏主　104
省常　98，100，101，114
圣帝　357，727，749，770，792，793
圣帝老爷　358，693，716，748，770
《圣论宝卷》　263，264
圣盘　289，306，825－827，869
圣胎　180，339，342，607，658，743，1002，1020，1023
圣贤教　691，698，770

《圣学统宗》 637
《圣谕广训》 254
圣中老爷 743，744，770，962，963
圣宗老爷 962，963
失乡 328，383，384，468，470，476，674，676
《诗经读本》 988
《十报歌》 337
《十报经》 284，304
十步功 505，864
《十愁歌》 752
《十大帮规》 256，257
十地菜 102
十地菩萨 47
十二步道行 276，285
《十二步经咒》 304
《十佛了道》 953，975，976
《十佛临回》 953，975，976
十魔君 660
《十劝歌词》 683
《十王经》 683
《十五件法宝》 481
《十愿歌》 367
十住菩萨 46，47，50
十字歌 951，952
十字归一 798
十字合同 761，960，962
十字街 309，475，649
石慈 673－676
石佛口 196，198，416，418－420，425，426，428，433，436－438，446，448，449－454，456，460，461，464，466，471－473，476－478，480，485，500，518，520，522，648，649，651，653－655，661，664－666，818，867，875，876，952，953，955，970，971，972，974，976
石佛祖 416，500，519，818
石泷池 681
石杏林 1019
石忠信 669－671，673
石自然 415，416，418
时济 882，888，902－904，913
《时宪书》 491
实报无障碍土 108
《史料旬刊》 195，198，200，203－205，207，210，223，271，273，277－281，317，319，362－365，417，481，569，698，699，703，704，710，818，942
史松 441，443，969
史贻直 198，270，299，319，320，338，343，344，704，918
《示门人》 348，657
释迦 42，43，45，55，56，107，184，187，344，466，469，487，542，554，557，559，560，568，570，576－580，585，588，593，604，615，619，626，630，636，753，755，756，837
释迦佛 6，36，37，49，52，55，59，60，83，121，124，309，355，386，466－469，473，484，488，512，570，660，703，753，754，837，939
释迦牟尼 51，52，54，72，104，121，166，167，467，502，578，585，816，837，873，881，940
释迦牟尼佛 386，388，466，580
《释门正统》 98，99，102，104，124
《释氏稽古略》 103
《收殡经》 482
收元教 223，321，353，355，400，451，453，459，484，634，697－700，702，703，708，710，711，718，732，768，845，915，937，940－942，950，951，954－957，961－967，969，973－976

收元祖师　698
《收圆宝卷》　703，940
收圆教　459，482－486，488，490，491，851，852，940
收圆祖　940
收缘会　948－950，953，954，961，962，969，970
收缘教　484，948，969
收源教　319，484，519，940，950
《首本经卷》　925
受空祖师　932
受箓道　35，938
《书经读本》　988
舒赫德　319，712，737，767，772，775，780－782，784，785，949
《数珠经》　666－668，761
双林　175，266，340，475，561，649，650，746
《双林宝卷》　175
《双流县文史资料选辑》第三辑　1009
《双流县志》　1009
《双桐书屋文集》　988
《水云村泯稿》　112，113，115，634
《顺天保明寺考》　492，511，516
《说略》　415，427，428，432，463
司马承祯　345，585
司马迁　756
四部五册　921，924，925，928
《四川方志序》　1012
《四川义和团运动》　851
《四存编·存人编》　309，348，349，449，630
《四官表》　880，883
四果　78，139，295，296
四果十地　102
四季钱　716
《四京科应》　404，413，915
《四经科》　880，914
四句　98，158，186，275，284，347，420，647
《四库全书总目》　758
《四尼宝经》　571
四品引恩　862
《四生总忏》　676
《四书释义》　987
《四书文存》　988
四天王帧　77，123
四维祖　196，500，519
四正文佛　427，473
四正香　662
四炷香　662－664
《松林丛书》　192
《松源录》　285，286，304
宋朝伦　911－913
宋慈照（刘汉忠）　847－852，855－857，865，866
《宋代摩尼教》　62
《宋高僧传》　52，53，97
宋孤舟　175，178，417
《宋会要辑稿》　77－79，123，124，295，297
宋进会　408，785，786，795
宋进耀　785－787
宋克俊　795
《宋史纪事本末》　52，60
宋文高　964
宋文滕　684
宋依道（土道祖）　840，844，870
《宋元时代的红巾军与元末弥勒白莲教匪》　112
宋跃隆　797，798
宋之清　957，962－968
宋子贤　50
宋祖木成　816

苏君贤 884，889，893，894，897－899
《随身本官弥勒成佛经》 39
孙恩 3，26－29，78
孙贵远 956，957，964，965
孙培良 64
孙善人 196，305，417，418，421
孙士谦 954，957，964
孙泰 27，28
孙维俭 735
孙真空 168，175，176，179－181，417，418，479，925
孙真人 417
孙祖师 180，181，417，478，479，519
琐罗亚斯德教 63，66

T

《台湾佛教篇》 478－482
《台湾省通志稿人民志宗教篇》 272
《太初诗》 302
太谷学派 977－1003，1005
《太谷学派遗书》 986
《太谷学派政治思想探略》 995，1000
《太皇宝卷》 723
太极 6，20，34，56，59，130，140，161，166，169－171，179，409，427，435，463，464，469－471，559，578，583，594，596，705，706，754，759，863，922，971，975，1009，1015－1017，1019，1020，1023
《太极图说》 166，169，594，979
太平道 3，6，11－14，16－22，27，29，79，540，574
太平道教 17，47，57
《太平广记》 51，53，58
《太平经》 13，16，17，19－21，27，345
《太平经合校》 20，21，345
太平军 224，225，228，981，982
《太平清领书》 6，13，22
太平天国 224，226，227，232，234，237，238，252，290，849，850，852，854，858，860，923，1004
《太平御览》 44
太平真君 33
太上大道君 56－58
《太上功课》 667
《太上混元上德皇帝道德真经》 938
太上老君 14，30，31，34，56，59，351，488，937，938，1026
《太上老君说常清净经》 925
《太上全真清净礼斗科仪》 379
《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》 379
《太上说消禳火灾经》 380
《太上玄灵北斗本命延生真经》 379
《太阳经》 84，360，966
《太阳开天立极亿化诸神宝卷》 310，325，332，335，343，356，360
《太阳真经报太看照之恩》 379
太一道 35，116，939
太一教 346
《太阴经》 84，330，360
《太阴生光普照了义宝卷》 310，317，325，328－330，334，335，337，342，360
太钊王祖 247
《太子瑞应本起经》 54，836，837
《太子下生经》 124
《太子帖》 77，123
《泰山宝卷》 302
《泰山补注开心法要》 145
《泰山东岳十王宝卷》 500，506
泰州学派 977，988－992，995，1005

《坛经》　149，153，172，586，631
坛上　674，1026，1027
昙鸾　93－95，99，114
昙摩密多　87
谈迁　493，542，548，567，616
《叹世宝卷》　302
《叹世补注开心法要》　145
《叹世无为卷》　132，138，155，158
汤用彤　26，37，38，87，92，96，1034
《汤用彤学术论文集》　26
唐长孺　26，34，43，47，49
唐恒乐　797
《唐会要》　69
唐九牧　545，548
唐赛儿　128，129，543，779
《唐宋时代的弥勒教匪——附更生佛教匪》　60
陶成章　225，236，237，242，243
陶弘景　30，33，34，94
陶希圣　119
陶仲文　352，613
陶宗仪　81
“天榜挂号，地府除名”　386
天地会　223，248，253，283，287，288，292，304，815，825
《天地人三曹定功册》　485
天地三界十方万灵真宰　513
天庚正贡　191
天官　32，40，47，76，150，161－163，165，173，180，183，315，323，342，355，358，383－385，389，435，463，471，476，484，487，504，514，538－540，567，646，651，660，703，748，755，826，878，883，884，944
《天官历包元太平经》　12，13
《天籁集》　988
《天籁遗音》　988
天理教　407，410，526，717，770，794，811，813，1003
《天龙八部原名册》　485
天门教　682
天盘　37，289，298，306，308，441，455，460，468，473，488，668，706，796，826，828，837，838，940
天师道　13，14，22－25，27，28，30－33，113，276
天师派　276，616
天台宗　5，39，86，98，100－102，104，106，107，110，166，483，574，643，644
天完红巾军　113，122，125
天王　117，499，717，725，727，793，799
《天元古册》　485，491
《天元了亿册》　485，491
《天缘结经录》　263，285，304
天真古佛　518，648
天主教　281，686，923
添恩　843，851
添门教　682
田恒业　957，959，962
田济道　321
田金台（田老人）　972，949，950，953
田金台　312，319－321，942，943，949，950，953
田景盛　321
《通典》　69
《通关》　555
通教　107，108，415，416，418，440
《通明宝卷》　195，305，417
《通制条格》　112，113，117
同财同色　422
同善社　661，868
头行　517，649，674，676

透出玄关 475
透天真人 701，717，731，732，735
《图经》 33，77，123
涂文辅 566，639
上本堡之变 133，493，494
《推背图》 846，915
《推十全书》 1012
推茵神 62，63
《托天神图》 846，915
《脱离生命，以身天地》 555
《拓湖宦游录》 236

W

瓦刀社 791
《宛署杂记》 492，509，512
《万法归宗》 291
《万法宗坛》 683
《万历武功录》 262
《万历野获编》 128，129，509－511
《万年时宪》 487，488
《万全县志》 311，319，321
《万圣朝元》 676
万云龙 293
《万祖名号册》 491
汪长生 268，276，324，358，359－365，647
汪正义 359
王安（庵） 212
王聪儿 968，969
王大伦 278－280
王道林 828，829，869
王道森 415，418，438，479
王殿魁 452，454－456，459
王定安 227，228
王度 453，454，456－458，460，472
王伏林 661，669－676
王浮 55，72
王艮 634，988，991，992
王桂林（普慧） 284，877，892
王国维 62
王好礼 416，433，437，445，448，453，665
王好贤 415，416，419，421，425－433，436，438，440，448－450，455，456，459，465，471，474，970，972，974
王好义 416，433，436，437，446，448
王亨仲 448，455，458
王鸿绪 571
王化周 673－675
王怀古 51，52，121，940
王怀玉 958，959，965，968
王会 943，944，946，947，948，950，956，961，962，970，976
王畿 634
王继太 861，862，864，866，867，871
王降祖 247
王经隆（王圣如） 769，777，782
王九儿 669－671
王觉一（北海老人） 817，859，871
王觉一（王养浩、王古佛） 858，865，871
王觉一 731，817，858－868，871
王可就 433，436－440，446，448，474，479，970，972
王良 129，130，133，373，468
王烈 450，456，457，459
王伦 449，671，702，703，724，743，749，750，766－783，940，962，963
王敏迪 445，448，453
王明 19，82，345，443，969
王母娘娘 168，505
王普光 200，359，645，646
王普仁 691，717，736

王勤学　455
王全　813，957，965，966
王容清　701，710，725，726，729，730，867
王如青　453，456，665
王汝谐　450，454，456－458
王森　196，415－423，425－429，431，433，436－438，440，441，445，448，453，454，461－466，469，471，476，477，479，480，486，500，518，522，648，650－656，665，702，818，820，822，839，860，875，951－953，962，970，971
王善人（王师傅）　205，818
王善人　195，196，417，418，479，818
王绍英　450，456，458
王时玉　455－458
王士俊　784，785
王世贞　938
王守仁　184，546，547，634
王顺　726，729－731，867，868
王图　543，561，562
《王文成公全书》　546，624
王五钧　948，949，953，954，961，963，964
王祥　797，798
《王心斋年谱》　991
王兴　337，455，558，561，563，572
王徐氏　879，903－905
王学　134，184，486，547，552，591，605，630，634，636，859，881，988－990，992，993
王彦　729，730，867
王阳明（守仁）　133，184，546，547，552，574，575，583，591，595，601，605，608，619，624，625，632，636，881，989，990，992－994，1005，1014
王应琥　957，965－967
王应遴　498
王永汰　456，458
王泳太　455
王源静　138，145，158，187
王则　52，121，124，125，467，753
王泽坊　1011
王者锯　726，729，730
王者静（敬）　726
王中　701，710，712－716，718，725－729，737－739，760，768，792，793，795，856，867
王忠　768，783，784
王重阳　3，34，344，347，348，938
王子重　707，726－730，793，867
王佐塘　196，417，418，428，447，478－480
《往生净土忏愿仪》　104
《往生净土决疑行愿二门》　104－106
《往生论注》　94
《往生要集》　118
望月信亨　112
《巍巍不动泰山深根结果宝卷》　132，140，163，164，167，169－171，192，753
围帮　233
《维摩经疏示四种佛国》　108
《维摩经玄疏》　107，108
卫漕　190
未来佛　55，83，183，437，450，454，455，462，466，473，488，882，883，902，944，947，970，972，975
未来真教　691
魏大宾　787，807
魏王氏　877，883，888，889，892－894，896，897，907

魏国公 136，137
魏华胜（普腾） 278
《魏晋南北朝史论拾遗》 26，34，43
魏希林 661，662，664，666，667
魏现 278－280
魏子明 662，663
魏子义 700
温台帮 236
文昌帝君 210，816，824，1026
《文昌科仪》 1025
文武会场 292
《文缘经》 77，123
《闻见偶录》 880
闻香教 4，196，414－416，418－425，427，428，430，431，433，434，436，437，439－441，445－449，459，461－465，471，474，476－480，482，485，486，518，648，650，654，674，702，820，837，939，941，951，952，956，962，969－973，975，976
翁安（庵） 212
翁庵 200，201，204，207，212，301
翁祖 209，247
无极 59，139，140，164，166，167，169－173，177，179，331，342，353，380，455，463，464，469，470，476，484，578，596，703，736，753，754，827，855，861，863，882－884，895，920，925－928，932，939，971，1015
无极老祖 277，380
无极圣祖 166－169，171，173，187，263，278－280，468，881－883，925－927
《无量清净平等觉经》 87
无量寿国 88
《无量寿经》 87－90，94，95，108，467
《无量寿经论》 87
《无量寿至真等正觉经》 87
《无上妙品》 846，915
无生父 334
无生父母 151，161，165，166，168，177，180，223，286，309，328，334，344，372，404，405，408，410，413，420，450，455，467，471，693，710，736，738，749－751，753，755，756，768，771，785，787，790，915，941，954
无生老母 60，83，159，161，165，168，177，178，181－183，187，309，330，355，358，383，384，387，388，408，468，484，487，494，495，499，503－505，507，513，514，536，539，659，693，703，704，736，744，752－758，771，772，829，833，835，836，838，839，841，845，848，851，859，863，871，939，1034
无生母 180，330，334，384，505，648，660，746，747，754
无生圣母（无生神母） 769
无为长斋 361，451，485
无为大乘门 875
无为大道 134，135，154，159，162，163，168，279，465，930
无为法 135，154，155，158－160，177，178，353，354，476，646，647
无为教 131－133，135，136，138，145，146，158，160，161，173，174，176，180，183，191，195－200，203，208，210，261－263，270，272，274，277，278，289，297，300，302，305，311，353，355，397，415－420，451，452，459，465，471，476，483，485，486，500，504，519，635，818，911－913，939，942，949，962，969，970

无为教主　174，210，263，274，302，353，465，471，476
无为居士　132，178，191，195，305，353，417，465
《无为了义宝卷》　175，177，178
《无相宝卷》　924－927
《无相真经》　925
无影山　359，364，464，471，476，651，652，668，845，960，962，966，971－973
《无字真经》　160，372，692，693，748，944，946
吴晗　62，124，295，296，1034
吴克己　702，718，727，768
吴清远　289，306，825－827
吴三桂　338，433，571，695，874，876，884，972
吴韬　287
吴晓铃　144，461
吴泳满　692
吴之英　483
吴子祥　283，284，286，287，289，303，304，306，819，824－828，832，836，839，869
吴紫祥　816，819，824，825，836，869
五部六册　6，132，135－138，140－149，158，159，161，163，165，166，168，169，173－176，178，184－187，192，196，247，250，255，263－265，285，286，299，302，304，417，419，460，465，501，503，504，513－516，532，924
五斗米道　3，11－16，21－29，33，574，883，1005，1025
五斗米教　685，1025
五斗米贼　543
《五更词》　340，357，745，950，951
《五公传》　880，883，909
五公符　117
《五公经》　6，303，304，534，752，758，883
五后愿　343
五荤道　697－700，702，703，708，711，768，941
五荤道收元教（见“五荤道”条）　698－700，708，768，941
《五经正义》　574
《五空还源》　481
《五来子曲》　124
《五老母点化真经》　741
《五龙经》　6，60
《五女传道》　670，698，700，702，708，723，740，741，745，768，770，784，941，955，956
五盘教　284，289，306，825－828，866，869
五盘四贵　667，826，973
五品保愿　862
《五圣传道》　670，723，740－745，748，750，770
五圣老母　670，744，770，963
《五圣宗宝卷》　741
五时八教　107，110
《五四派法宝》　481
《五杂俎》　542，543，554，556
伍公美　965，966
武当道　372，373
武当山　174，373，561，649，921
武振关　671，672
悟明教　131，519
悟明祖　519
《悟真篇》　344，345，742，1019，1020
《雾灵山碑文》　273，300

X

西大乘 500，501，504－506，519，817，824，869
西大乘教 131，283，286，304，306，352，414，416，492，497－509，512－519，634，679，686，818，819，828，866，869，875，882
《西皇经》 722，723，745
《西江视臬纪事》 282，820，821
《西来法宝经》 303
《西林开玄宝卷》 263，264
《西铭》 620，621，1004，1029
西乾堂 817，831，859，871
西王母 58，59，505，507
《系年要录》 78
下元会 1026
夏洪章 721，723
夏教 559，572，590
夏敬观 980
夏天佑 877，886－888，901，906
《夏午经纂要》 588
《夏午尼经》 588
夏午尼氏（三一教主） 559
《夏心集》 568
《夏语注释》 559，641
夏致温 845，847，848，858
夏竹林 242，243
《仙天圣母源流宝卷》 420
《先府君行状》 1011
《先后天图》 889
先天 90，201，248，315，328，331，332，338，343，358，368，383，419，470，583，596，598，623，655，656，657，706，713，717，722，754，768，792，945，970，975，1015，1016，1018，1020，1023
先天敕札 338
《先天道研究》 819，824，827，830，831，832，835，840，841，859
《先天道研究》 819，824，827，830－832，835，840，841，859
《先天后天大无极图说》 882
先天教 223，289，661，691，698，783，794，815，1034
先天老爷 717，770，794
《先意佛帧》 77，123
贤劫 54，55，57，466，836
贤良 17，337，384，462，464，471，529，531，537，538，539，654，676，846
《咸同贵州军事史》 850，553，854
显应寺 492，498，515，516
《现代华北秘密宗教》 310，311，316，322，449，815，816，867，1034
香会 5，116，120－125，128，396
香火钱 520，654，655，675，716
香军 81，120，121，123，125，126，134，463
香堂 189，226，231，234，244，246，248，251－256
《香堂注仪》 255
香头 674，676
湘军 234，252
襄楷 13
向达 185
向海明 4，48，51
枭匪 229，232，237，239，242，245
萧抱珍 35
《销释大乘宝卷》 500，501，503，505，513
《销释归家报恩宝卷》 940
《销释归依弘阳觉愿真经》 379

《销释归依觉愿妙道真经》　380
《销释混元弘阳大法祖明经》　376
《销释混元救苦升天宝忏》　379
《销释混元无上拔罪救苦真经》　379，385
《销释混元无上大道元妙真经》　379
《销释混元无上普化慈悲真经》　379，383
《销释接续莲宗宝卷》　500，514，516，517
《销释木人开山宝卷》　419，460，464
《销释收圆行觉宝卷》　460，500，501，518，940
《销释童子保命宝卷》　175，181
《销释悟性还源宝卷》　420，940
《销释显性宝卷》　460，500，501，503，513，518
《销释印空实际宝卷》　83，175，181
《销释圆觉宝卷》　419，460，500，501
《销释圆通宝卷》　460，500，501，518
《销释真空扫心宝卷》　175，179，180，417
小乘　275，276
小川贯式　112
《小儿喃》　698
小功　743，750，766
小柳司气太　544，685
小茅阁黎　98，110
《小弥陀经》　87
《小无量寿经》　87
小引　275，276
肖觉贵　113，118－120，634
肖应麟　552
肖云举　543，561，562
肖子良　103
《校注破邪详辩》　648，1034
《啸亭杂录》　447，790，800，803，806，810
《邪教戒》　766，771，779，783，940
《邪教阴报录》　374
谢奉嗣　275
谢国桢　128，432
《谢火仪》　1025
谢肇淛　542，543，554－556
心法歌诀　749
《心经》　254，284，364，880，887，925
《心经了义宝卷》　175，176
《心经注解》　684
心学　5，6，133，172，184，547，552，574，591，593，596，605，608，619，625，629，632，636，989，993，1005，1006，1012，1014，1017
《心印经》　653
《心斋语录》　991
《辛亥革命前十年间时论选集》　226
新安（庵）帮　214，252
《新广东》　226
《新泰州学案》　983
新泰州学派　977，988，989
《兴化府莆田县志》　542，556，638
《兴化府志》　542
星宿劫　55，57，183，469
邢士花　720
《醒世姻缘传》　514
性海　202－204，210，286，301，1021
《性理大全》　723
《性命圭旨》　833，1007，1017，1019，1021，1023
性命交宫　656－658
熊定国　865，866
《修仙辩惑论》　747
《修真宝传》　847
《虚空粉碎，以证极则》　555
徐安国　813

徐宝山 234，235，245，258
徐春山 235，237
徐春庭 235，237
徐国泰 954－957，961－964，974
徐宏文 273
徐鸿儒 422，426，429－433，436，449，702，779
徐缙 699，700，708，711－713，715，718，733，736，767，768，773，774，778，784，957，958，962
徐吉南 831，832，835，869，870
徐继阑 831－836，840，848，866，869，870
徐金洪 865
徐珂 605
徐克展 719，720
徐名扬 684，689
徐寿辉 122
徐廷杰 852
徐霞客 873，874
《徐霞客游记》 873，874
徐玄空 175，181，417
徐云卿 721，722
徐兆仁 657，658
许大龄 711
许云樵 933
续法祖 668
《续高僧传》 94，96
《续九莲》 446，460，461，480，665
《续资治通鉴》 467
《续资治通鉴长编》 753
《玄娘圣母经》 468
《玄娘圣母亲书》 468
《玄谭全集》 1019
悬鼓教（玄鼓教） 84，185，298
《悬华宝忏》 481
《学庸圣解》 863
《埙篪集》 1011
《训蒙说》 698
《训书》 712，792

Y

延寿 98，100，285
严安（庵） 212
《严禁邪教告示》 677
严氏（普少） 280
严友辉 301
盐枭 221，228－231，233，236，237，242，244，246，769
阎若璩 1013
颜元 309，325，328，339，343，348，349，415，449，630
晏儒栋 858，863
“燕南赵北” 372，376，391，394，643，875
阳明禅 184
阳盘会 287，832
阳盘教 287，289，304，825，866
杨超凡 684
杨登魁 676
扬鼎臣 269
杨凤 853
杨集 957－963，965，976
杨进忠 400，401，407，787，789，790，806
杨缙 450，482，483
杨林 447，719
杨讷 98，110，112，114，116，634
杨念斋 681
杨鹏翼 873－876，879－881，884，885
扬生斋 671，672
杨十 785，816
杨守 -（还虚） 831－836，839，840，

848，857，866，869，870，915
杨澍增　804，807
杨添寿　667－669
杨锡跋　219，221，222，229
杨遇山　735
杨宗彩　520，654
《妖首王好贤父王森旧招节略》　415
姚安福（普掌）　275
姚安庆（普器）　275
姚必彪（普标）272，273
姚必起　272，301
姚必胜（普汇）　272
姚成武　274，275
姚海查　273，274，307
姚汉楫（普慎）　273，274，305
姚鹤天　817，859，868，871
姚华卿（普绪）　275
姚际恒　1013
姚继业　667
姚郎起　272
姚门　268，269，272
姚普益　271，278
姚文谟　271，274，275，301，919
姚文宇　263，265，267－269，271，272，274－277，282，284，285，301，304，360－362，635，820，825，918
姚细妹　270，299，919
姚绎（普法）　269，272
姚应彩　956，957，962，964
姚瀛松（普盛）　273，274，286，305
姚正益　271，278
姚之富　968，969
《窈窕释迦室随笔》　980
药师　333，368，373，376
《药师本愿功德宝卷》　373
药王　376，391
耶律楚材　35，115，116，120，121，372，938，939
《野获编》　127，497
《野记》　128
野云老人　1018
叶富明　692
叶益章　284，289，304，824
叶子奇　122
《一代宗师刘止唐·附刘桂文事略》　1011
《一贯阐道要言》　861
一贯道　248，250，283，289，461，661，678，731，815－819，821，823－825，827－830，832，834，835，839－845，848，854，858，859，861，862，864，866，868－871
《一贯探源图说》　861，871
一品众生　862
《一桥论丛》　768
一炷香教　4，679－694，702－704，747，751
一炷香离卦教　698
一炷香如意教　685，686
一炷香天爷教　682，685
一炷香五掌教　682，703
一字教　261，271，274，290，301，635，691
一字为宗　647，650，651，860
衣法教　446，447，480
《夷坚志》　72，75，76
夷数佛帧　77，123
《移炼除魔科仪》　1025
义和门离卦教　691，692，698
义和拳　738，773，791
《义和拳教门源流考》　738
义和团　307，694，701，738，750，773，780，783，851，866－868，1034
《易图明辨》1014
易新桂　290

《易缵发明》 1009
《意旨了然集》 284
阴盘会 287，832
阴盘教 287
音空圣母 932
音乐会 691
殷继能（殷继南） 265，635，820
银城 51，52，337，468，940
《银城论》 468
尹成功 394，411
尹祥 684
引恩 843，851，862
引进 33，153，160，179，181，182，267，268，275，445，597，651，654，655，785，805，810，859，868，944，947－950，952－954，961，962，967，969，970，1000
《应劫宝卷》 488，491
《应劫经》 468
《应祖师行脚宝卷》 266
《雍正朱批谕旨》 446，447，480
《涌幢小品》 60，130，272，277，373，468
尤明 692，1014
油蜡教 644，662，663
有为之法 139，154，159，166，349，353，354
《酉阳杂俎》 58
《又问》 1012，1013，1019，1020
于弘志 429，436
于吉 13，22
于克敬 796
于昆冈 175
于谦 494
余孟庭 242，243
余五婆 79，297
鱼豢 12，13
俞蛟 766－768，778－781
《愚门弟子歌词》 716，727，792
《虞初近志》 981
《语录敬存》，《又名黄崖龙川语录七种》 988
玉晨天尊 56
玉皇大帝 34，874，881－883
《玉皇经》 880，882
玉皇天尊 56，559
《玉泉心印》 847
《玉溪子丹经指要》 938
玉液金丹 179
《谕迷唤醒》 847
御女 675
御制显应寺碑记 515
豫胜军 228
《豫章真师纪》 542
《元代白莲教》 5，111－115，118，120，634
《元代白莲教刻藏事迹》 112
《元代白莲教资料汇编》 98，110，112，115，118，119
《元代弥勒白莲教会的暴动》 119
《元代农民战争史料汇编》 116－118，122
元沌教 200，370，646
《元亨利贞立天后会经》 942
《元亨利贞钥匙经》 421，452，460，477，481，653
《元门施食经》 667
元始天尊 34，56，57，379，380，461，816，819，820，824，831
《元始天尊北方真武妙经》 379
《元始天尊说济渡血湖真经》 380
元始无量度人上品妙经 26
元勋钱 456
原空祖师 932

原明教　489
圆教大教（圆顿教）　283，820，821
圆顿教　4，131，195，198，200，283，310，324，352，353，360，361，415，453，470，483，484，519，634，643－647，650，652，655，659－667，669－671，673－679，747，751，761，818，821，923－827，837，839，864，868，869，875，876，879，951
圆顿戒　643
圆顿正教　194，195，644
圆顿止观　643
圆教　107，108，459，482－486，488，490，491，643，851，852，940
《圆教始末及其经卷》　483，484
《圆觉经》　483，484
《圆满宝忏》　481
《圆明范格》　863，871
圆仁（日）　73
《圆融四土图》98，107
圆通古佛　316，317
圆通教　484
圆通教土　463，518，572
袁崇道　543
袁道仁　683
袁公溥　767
袁进　699，702
袁普昭　117，118
袁天罡　758，760
袁志礼（袁九）　828－831，869
袁志谦（无欺，袁一）827，829－834，836－839，866，869，870
《月光偈》　123
《月光经》　77，488
岳和声　415，416，419，423，425，426，429，433，436，459，465，471
岳钟琪　909，1010
《钥匙宝卷》　332，491
《钥匙经》　323，482，653
《钥匙通天宝卷》　676
云城（银城）　51，52，337，468，940
云城　52，381，464，468，528，532，535，757，826，845，847，953，960
《云凤花归根记》　880，896
《云笈七籤》　56－59，76，937
云栖袾宏　98
《云中音诵新科之诫》　31

Z

在理教　698，770
赞策　77
赞宁　75，97，100
《枣林杂俎》　492，493，542，548，567，616
《造恶地狱宝忏》　351
泽田瑞穗　61，132，135，143，144，175，196，310，313，314，373，374，381，383，461，503，513，515，566，647，648，649，655，674，741，820，1034
曾国藩　225，228，232，234
曾召南　848
《增补宝卷的研究》　61，310，313，314，461，647，741，820，1034
扎根钱　716
闸漕　190
斋公　297，362，363
斋会　276，294，297，445，910
斋教　82，85，133，148，174，222，223，248－250，261，263－265，267，269，271－283，288，290－294，296－298，300，301，305，307，360－364，419，427，481，541，635，647，651，820，

825，868，875，914，918，921
斋婆 877，880，886，892，894
斋堂 77，270，271，275，276，278，281，283，293，295，297，298，300，362－365，478，481，482，569，631，635，820－824，919
翟斌如（道静） 941，942
詹明空 919，920
站马头 227，228
《湛然居士集》 35，116，372，939
湛若水 634
张百禄 750，773，774
张柏 714，715，718，733，737－739，784，785
张保太 283，405，820，872－897，899－905，907－909，911，913，914
张伯端（紫阳） 938
张伯端 344，346，357，742，938，1019
张大有 197，202，269，299
张道符 862－864
张道陵 616
张飞 210
张贯九 722，736
张汉潮 852，969
张豪 648
张衡 15
张洪都 542，549，550，552，553，555－559，561－564，627，628，637，641
张怀松 863，864
张积中 977，978，980－984，987，989，990，992－1000，1003－1005
张继成 767
张角 3，6，11－13，16－22，27，29，33，47，57，78，131，144，309，443
张进斗（张冉公） 941－946，948－950，953，955，956，960－963，969，970，975
张君房 76，937
张乐行 227
张力 851
张利贞（周位抡） 836，841，846，870
张良 453，738，949，979，996
张陵 3，11－16，23，27，31，573，883
张鲁 15，16，22－24，31，306
张起坤 283－286，289，304，824
张仁 245，903，914，948－957，960－964，967－970，974－976
张仁奎 245
张三丰 551，569，572，585，1019
《张氏内注》 987
《张氏遗书》 987
张天然（张光璧） 816
张天师 268，313，360，799
张添升 787
张锡玉 681
张玺 714
张晓 877－880，889－891，894，896，897
张修 12，15，360
张炎 714
张永 135－137
张玉成 714，783
张志明 669－671
张玙 877－879，885
《漳州府志》 297
掌经 419，423，424
掌爻 714，715，727，728，792
掌支干 423，424
《昭代丛书》 766，768，769，776，778－781，878，881
《召魂拔荐仪文》 571
兆惠 317－320，338，355
赵彦 432，702

赵翼　44
《浙案纪略》　225，236，243
浙漕　190，206，213，218，219，223，247，306
《浙江海运全案》　225
真大道教　35，346，939
《真诰》　33
《真空宝卷》　175，178，180
真空法　157，162，924，925，930
“真空家乡，无生父母”　408，410，693，753，771，954
真空家乡　159，161－163，165，173，309，328，468，487，651，659，754－756，771，960，963
真空教　187，751，917，918，920－925，927－934，936，1034
《真空教拜道不服药论》　930
《真空经》　730，867
《真空扫心宝卷》　168，925
真空祖师　920，922，925－928，932，933
真懒（丁玄）　563－567，572，639
《真灵位业图》　33
真武大帝　373
真武老祖　648
《镇国定三世阳历》　468
震卦教　698，701，718，721，722，724，725，728，730，731，736，739，768，783，791－795，797，798，867
《震垣识略》　498
正德明医真人　373，374，391，520
《正丁二坤歌》　723
《正蒙》　582
《正统道藏》　16，22，23，25，26，32，607，742，747
《正信补注开心法要》　145
《正信除疑无修证自在宝卷》　84，132，139，153，163－167，170，185，297，298
正一道　4，14，113，116，346
《正一法师教戒科经》　16，22，23
《正宗科仪》　273，286，305
《证道篇》　1019
证恩　840，843，851，859，862
《证明过去经》　64
证明经　77，123
《证明来路》　481
证明赞　77，123
郑光祖　324
郑王臣　542，545
郑玄　581
郑振铎　144，328
支遁　91
支娄迦谶　87
支谦　54，87，837
知礼　101，104，110，180，960，961
《直指见性语录》　302
《址庵日记》　487
指路真人　714，715，729
《指引与规约》　64
志磐　68，96－104，106，107，110，111，186，296
智颉　104，107－109
《中阿含经》　466
《中国佛教》　98
《中国佛教史》第三卷　94
《中国近代农业史资料》　236
《中国社会史料丛钞》　197，201，202
《中国社会组织》　225
中和山人　861
《中华归主》第一册　933，934
“中黄太一”　20，21
中天　537，713，717，722，762，768，792，971，972

中天教首 701，722，724，761，867
中元会 1026
《中质秘书》 572
钟离权 344，585，938
种福钱 716
众生 4，36，37，39，41－44，49，65，72，82，83，84，89，90，99，103，104，123，134，135，138，139，151－153，156，162－164，166，167，173，177－181，187，193，195，202，255，265，324，327，329，330，348，351，361，372，373，381，383－385，387，388，436，464，472，476，482－484，495，504，535，539，561，624，625，643－646，650，651，655，669，703，747－749，751，753，755，756，811，823，824，837－839，860－863，882，884，902，905，920，921，926，927，930，939，940，955，960，1021
《众生启上忏悔经文》 838，839
《众喜粗言宝卷》 268，310，323，324，332，358－360，366－368
重松俊章 60，104，112，119
周颠仙 495，507
周鼎 979，980，996
周敦颐 166，544，582，594，634，754，978－980，1015，1016
周隆庭 942，943，948，949，952，953，960，961，963，967
周明 792，793
周清水 948，949，952，953
周如砥 187，196
《周氏遗书》 979，987，992，996，1001，1004
周太谷 977－983，987，989，990，992，993，995－998，1000－1004
《周天》 555
周天功夫 475，657，658
《周易参同契》 339，345
周印 419，424，425，429，436
朱炳先 1007，1022，1027，1028，1030
朱方旦 571，572
朱国桢 130
朱红桃 846
朱毛俚 489
朱明礼 1028，1029
朱盛椿（朱大狮子） 245
朱文显 147，202，203，210
朱熹 56，577，583，595，596，600，601，619，634，1016，1017
朱象贤 878，880，881
朱羊林（朱大花脸） 245
朱依专（柳清泉） 847，843，844，858，870
朱彝尊 544
朱有开 558，559
朱玉川 982，984
朱元璋 82，123，126，128，133，134，346，495，613，744，759，762
朱帧宝 117，118
朱中立 845，846，847，849，854
《朱子语类》 56
竺法护 4，37，38，87，466
主帮 236，237，242
祝现 787，788，802－804，813
祝允明 128
《著代礼祭图说·跋》 611
筑基功夫 656，657，687
《铸鼎余闻》 53
《专治十八翻秘诀书》 723
《转天经》 653
庄季裕 295
庄为玑 68

庄严劫　55，57，183，469
《庄子释义》　987
《追思记》　187，196
《辍耕录》　81
卓晚春（上阳子）　551，569，572，613
《酌中志》　377
《资治通鉴》　17，45，46，51、73
子孙教　362，363
《子问》　1013，1015－1017，1019
紫微星　532，537，540，776，777
《紫阳真人悟真篇》　344，345
《紫阳真人悟真篇注疏》　607
《字杂局》　491
宗鉴　98，102，103，110
《宗派接续》　516，517
宗王化　374
宗晓　97，98，101
总传头　423，424，522，654
总会首　423，425，482
总勒　275
总流水　714，729
《总续十八祖根派》　246，247
总掌经　423，424
总掌三乘　423，424
邹普胜　113，122
《邹县志》　431
邹元标（南皋）　543，564
走道　674
走阴祷圣　485，673
祖师崇拜　173，209，210，214，247，255，294
《祖师行脚十字恩情妙颂》　193，264，644
《祖师行脚十字妙颂》　134，135
最上一乘教　283，820，895
《最上一乘经》　880，882，908
左干右支　709
左宗棠　82，291，297，307，677，858，863－865
佐藤公彦　768
佐藤永智　42
《作善用功宝忏》　351
《窖文书屋集略·邪教戒》　766，768，771，776，778，779，783，941，963
簪卡　227，228

后　记

《中国民间宗教史》的酝酿与写作历时数载，迄已完成。本书是七五时期国家社会科学基金重点研究项目，马西沙是项目的负责人，韩秉方是项目的长期合作者。

1986年秋，承蒙任继愈、戴逸、孔繁、杜继文诸教授的推荐，“中国民间宗教研究”得以入重点研究项目之列。旋蒙上海人民出版社厚爱，倪为国先生承担了此书编辑。我们在物质和精神上得到很大支持，深感肩负的责任。

当笔者把近百万余字的书稿交给编辑倪为国先生后，如同送走了一个“瘟神”，紧绷了漫长时日的神经松弛了。“富贵多胜事，贫贱无良图”，著书为业，苦中作乐，是当代一批知识分子的生活方式。这里已经没有弹素琴、诵金经的高雅情致，也没有“既耕亦已种，时还读我书”的闲适格调。却像夕阳下，古道西风中寻求归路的游子疾步前行，赶着完成一种谁也没有下达的使命。这也许是一种十分可笑的使命感。

十几年来，寻阅史料和写作已经成为生活的第一内容。所谓苦中作乐，确实有乐。当窗外北风凛冽，故宫的角楼在寒日中闪着永恒的光，静伏在档案馆阅览桌上，思绪驰骋于历史的大千世界。这不是一种最高的精神享受吗？在那古老的红白相间的字里行间，在雍正、乾隆皇帝亲自批示的文件中，你会生出一种感慨：时代毕竟变了。这是一种苍然而深沉的感慨，它充溢着一种力量，一种希望……

当本书付梓之际，我们不能不感谢对本课题研究曾给予直接指导的导师清史研究所所长戴逸先生和林铁钧先生。胡绳武、林敦奎、李华诸教授曾给予谆谆教诲。李世瑜先生、路遥教授和已故的熊德基教授等人亦赐教良多。笔者的同仁余敦康、吕大吉、钟肇鹏、王镇、牟钟鉴、杨曾文、高望之、丁明夷、郑天星诸先生等，或与笔者促膝交谈，讨论学术，或共赴外地考察调研，或转达信息，提供史料，或联系友朋，促成国内外学术交流，或大力刊稿，促进学科发展。笔者所在的道教研究室同仁羊化荣、陈兵、吴受琚、王卡、金正耀、卢国龙及在海外的马晓宏诸先生，皆学富业

精，经常与笔者切磋学问，搜秘讨奇，足资启发。多年来科研处、办公室、图书馆诸多同仁，对本学科鼎力相助，曹中建、孙波、张新鹰诸先生身负其责，但事无巨细，多亲自帮助解决，热情有加。我们深感他们认真负责态度及对科研人员的体谅厚爱。

故宫第一历史档案馆阅览部工作人员，以高效而亲切的服务赢得了笔者深深的敬意。没有他们的支持，一部合格的《中国民间宗教史》很难问世。我们的点滴成果，都流淌着他们的汗水。

笔者近年来多次赴国内各省实地考察。或烈日炎炎，跋涉山野，于古寺名刹中寻经问典；或于昏灯暗夜，走街串巷，造访行家。见从未见过的人，听从未听闻的事。一本书写完了却结识了千里、万里之外的一批真诚、热情的朋友。这里，笔者不能不提到他们的名字——愿这部书成为我们友情的见证，他们是：北京大学的校友黄诗筠学兄，在数度赴闽期间，他不仅提供方便，而且多有真知灼见、发人深思，启人疑窦。画家朱成淦先生年逾七旬，目力不佳、数度陪同笔者，风尘仆仆于山野小道，庵堂寺庙，为我们的写作提供了大量第一手资料。年轻的朋友陈宇红、陈宗桂先生亦不辞劳苦，多次与笔者走村串户，共同调查，把我们的事业当成自己的事业。笔者赴四川考察期间，蒙刘沅后裔刘伯谷、朱秉先先生坦诚接纳，款款而谈，从而获得诸史书无载的第一手资料。双流县胡跃琼女士不仅陪同实地考察，而且将辛苦积累的第一手资料慷慨见赠，此举实为今日学术界所不多见。笔者在河南、河北、山西等省实地调查亦蒙故人或陌生友人鼓励，相助，获益多多。在此，对所有帮助过我们的前辈、同仁、朋友，深表谢忱。

最后，笔者要感谢本书编辑倪为国先生。倪先生与笔者相识不过数载，仅为此书，相互通信即近百封，关心书稿，视同己出。并先后三次赴京审稿，且与笔者共赴八闽，深入调查民间宗教现状。故对本课题的研究深有理解，从宏观把握到具体内容都有精辟独到见解，独多启迪。笔者足以引为同道。

俗话说："十年磨一剑"。令人遗憾的是，我们奉献的这把"剑"太钝、太粗糙了。古人著书立说，藏之名山，以待来者。笔者没有这种远谋，亦无宝可藏，只愿读者阅后，说一句："中国还有此等人，此等事，此种历史，此种社会！"亦可慰笔者十年之苦心。

作　者

1991 年 4 月