

中国古代小说与民间宗教 及帮会之关系研究

万晴川 著

人民文学出版社

博雅文丛



博雅文丛

中国古代小说与民间宗教
及帮会之关系研究

万晴川 著

人民文学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代小说与民间宗教及帮会之关系研究/万晴川
著. —北京:人民文学出版社,2010
(博雅文丛)
ISBN 978-7-02-008060-1

I. 中… II. 万… III. ①古典小说-关系-宗教-研究-
中国②古典小说-关系-帮会-研究-中国 IV. I 207.41
B929.2 D691.98

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 068560 号

责任编辑:徐文凯

装帧设计:何 婷

责任印制:董文权

中国古代小说与民间宗教及帮会之关系研究

万晴川 著

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

世纪兴源印刷有限公司印刷 新华书店经销

字数 408 千字 开本 880×1230 毫米 1/32 印张 18.25 插页 2

2010 年 5 月北京第 1 版 2010 年 5 月第 1 次印刷

印数 1—3000

ISBN 978-7-02-008060-1

定价 38.00 元

如有印装质量问题,请与本社图书销售中心调换。电话:01065233595

2005年国家社科基金资助项目

浙江工业大学研究生院专著资助项目

浙江省文科基地暨国家教学团队浙江工大古代文学专业科研资助项目

目 录

第一章 绪论	1
第一节 民间宗教与帮会之概念	1
第二节 民间宗教及帮会发展概略	16
第三节 本课题的学术回顾与展望	25
第四节 古代小说与民间宗教及帮会之关系综论	35
第二章 古代小说家视野中的教门和帮会	92
第一节 小说中反映的教门和帮会的生态环境	92
第二节 小说中反映的教门和帮会组织信仰	145
第三章 民间教门、帮会与古代小说	193
第一节 弥勒教与《三遂平妖传》	193
第二节 闻香教与《七曜平妖全传》等小说	210
第三节 白莲教与《归莲梦》	234
第四节 三一教与《三教开迷归正演义》	246
第五节 太谷教与《老残游记》	272
第六节 拜上帝教与《洪秀全演义》等小说	308
第七节 民间宗教宝卷与《西游记》	343
第八节 善书与古代小说	361

第四章 古代小说对教门和帮会的影响	379
第一节 《水浒传》与江湖社会	379
第二节 《西游记》等小说在教门中的接受	409
第三节 《说唐全传》与天地会	423
第四节 《红楼梦》与太谷学派	448
第五节 古代小说与教门经卷书写	459
第五章 古代小说中的教门、帮会史影	474
第一节 明代教门勾结外敌事件	474
第二节 明代教案与朝臣斗争	489
第三节 《永庆升平全传》和《彭公案》中反映的 天地会、八卦教	510
第四节 宣卷与进香:明清妇女生活剪影—— 以小说为考察对象	537
结 语	556
参考文献	559
后 记	578

第一章 绪 论

第一节 民间宗教与帮会之概念

一、民间宗教

所谓“民间宗教”是指不被统治者和正统文化权力认可、由底层民众组织和参与的宗教体系和组织。它有自己独特的组织系统和教义教规,但又与正统宗教有着千丝万缕的联系。可以说,正统宗教脱胎于民间宗教,是民间宗教合法化、制度化的产物;民间宗教是正统宗教产生、发展和形成的资源,有时正统宗教也会沉潜为民间宗教。正统宗教和民间宗教相互吸收、杂糅和习合,相互影响着各自的产生和发展。所以,梁景之认为:“正统宗教和民间宗教当是一种互动的、辩证的关系:互相转化而又互为其根。”^① 姜生也说:“可以说中国的正统宗教与民间信仰始终处于一个能量交换过程之中。能量交换是个譬喻,就是指一个吞吐的关系,我把它叫做继起性关系。继起就是此起彼伏。但是,这里的此起彼伏是一个立体的,不是单一的、线性的。正统宗教的发展史,可以说处于一个随时与民间信仰

^① 梁景之《清代民间宗教和乡土社会》,中国科学文献出版社 2004 年版。

系统进行思想上、神谱上的交流、交换过程中。”^①

在学术界,民间宗教有着许多不同的表述方式。二十世纪五十至七十年代,民间宗教被涂抹上了一层浓厚的政治色彩,国内学术界一般普遍称之为“农民宗教”或“起义者的宗教”。在“造反有理”的年代,历史上几乎所有的民间宗教起义都得到不同程度的肯定和歌颂。这种观念影响深远,直至八十年代,马西沙仍认为,“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鸿沟……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,屡遭取缔镇压,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。”^②这段话流露出马西沙在政治学上对民间宗教的肯定。国内学者研究明清民间宗教时也大多认同这种观念,把民间教派概指为流传于社会下层即民间的各种此类教派的总称,认为这些教派的思想信仰与主流社会的正统观念有所抵触,其组织独立于一体化的社会体制之外,有的教派还充当反政府的民众运动的主角,遭到官方和法律的禁止,无法公开合法活动,被迫长期保持秘密活动状态。

这种对民间宗教概念的界定,不是从与制度化宗教相对立意义上进行考量的,而是把它作为一种与国家、政府对立的政治组织。在欧美研究中国民间宗教的学者中,也不乏同调。在那里,“民间宗教”一词被具有浓厚政治色彩的、与基督教对立的

① 姜生《民间信仰与大型宗教的递变关系及能量交换》,《文史哲》2006年第1期。

② 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,上海人民出版社1999年版,第5页。

“教派”所替代。格鲁特最早把教派的提法应用到了中国宗教研究中,^① 韦伯特别强调了它们是为了“追求政治目的的”。^② 欧大年、韩书瑞同样采用“教派”一词来指代明清时期流行于下层民间的宗教。^③ 日本学者福井康顺也说,明清存在的宗教结社中,宗教实际上只是一个表面的形式。由于参加者都是那些无以为生的穷人,宗教结社的目的是为了生存下去,所以他们提倡内部的互帮互救,要求成员们努力奋斗。为此,他们的目标就是破坏一个社会,同时又建立一个新的社会。另外,参加宗教结社的人们,很多情况下都是在某种意义上对现状不满的人,所以不难发现很多宗教结社活动都是以农民运动的形式而出现的。在很大意义上讲,宗教结社就是农民运动的一个环节。正是因为传统中国社会中的宗教结社,其言行是反社会体制的,其行动是与国家权力直接对抗的,故而被以儒教为统治思想的官府视为非法组织,惨遭镇压。^④

从政治学意义上来界定民间宗教虽然比较确切地反映了历史上民间宗教与农民运动联系密切的特点,但却隐含了一种先入为主的价值判断,认为宗教只是一种形式,本质上仍是一种对抗正统权力的政治势力。所以欧大年在使用“教派”一词时非常谨慎,他提醒说:“一些学者早已承认在中国存在民间宗教教派,但往往将它们与一些自愿结社如秘密会社以及不时爆发的农民

① J. J. M. De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Taipei, 1903 年。

② 马克斯·韦伯《儒教与道教》,商务印书馆 1997 年版,第 277 页。

③ 欧大年《中国民间宗教教派研究》,刘心勇等译,上海古籍出版社 1993 年版。

④ 福井康顺《道教》(第二卷),上海古籍出版社 1992 年版,第 164 页。

起义等混为一谈。这就需要我们对中国民间各种结社进行更为准确的分类,不仅要注意其政治功能,而且应该重视其内部的历史和宗旨。在此前提下,还应根据源流、教义和实践把各种不同的宗教运动形式区分开来”。^①

这种简单化的历史研究法显然不可取,而且留下了严重的后遗症。八十年代初期,史学界部分学者开始从社会学的角度强调教门的“秘密结社”性质,称之为“秘密宗教”。但民间教派自己并不愿意有人称他们为民间秘密宗教,他们梦寐以求扩大本教派的影响,得到统治者的认可和支持,从而成为正统教派。有的教派实际上一直是公开传教的,如三一教;为了表明自己的正统性,明中叶以来,很多民间教门数典忘祖,纷纷在经卷中责骂“白莲”邪教,有的教门规定不许接纳犯过“官司”的徒弟入教,徒弟若被查出犯有案底,将被逐出门墙之外。然而他们所运用的传徒方法,其实又与白莲教基本相同。他们还伪造所谓“护道榜文”,表明自己的教门得到过最高统治者的保护。有的教派也的确得到过统治者的扶植,如西大乘教创始人吕尼在民间秘密传播大乘教,但在上层社会以正统佛教作掩护,并在天顺初年建立了与内宫的香火布施关系。弘治朝孝宗扩建皇姑寺,并敕顺天保民寺寺额和蠲免粮税,使之成为皇家香火院。定西侯蒋建元、永康侯徐文炜等显宦贵胄,竞相为西大乘教经卷写序,并捐资重刊。嘉靖帝德妃张氏同五公主舍资刻印了《药师本愿功德宝卷》,鲁王府宗室镇国将军拜罗教教头侯表为师,定国公徐府为弘阳教刻印经卷效劳,弘封教徒充当神宗郑贵妃的杀手。有的教派还拉圣人做大旗,如《古佛天真考证龙华宝经》说孔子焚

^① 欧大年《中国民间宗教教派研究》,第154页。

香上供,接待佛祖赴龙华会,“直以孔圣为邪教中人”。^①《三义护国佑民伏魔功案宝卷》说自己受关羽之命撰写宝卷,“直以关圣为邪教中人”^②。凡此种种,都可证明许多民间教派一开始并不处于秘密状态,曾经公开传教。它们在下层群众中并不隐蔽自己的教理和信仰,也不掩盖其末世观念,而且还公开表达对理想王国的向往。由于它们偏离了正统,甚而发展为具有叛逆性的活动,被儒释道斥为异端和邪教,遭到严厉禁断和残酷镇压。为求发展,它们不得不变换教名转入地下活动,或适当改变其教理另立新的组织。因此,“秘密宗教”的称谓无法概括和描述所有的民间教派及其发展状况。

八十年代后期,民间教派研究领域开始借助文化人类学的“制度性宗教——普化宗教”和社会学的“主流文化——亚文化”理论框架来给民间宗教定位。早在二十世纪六十年代,杨庆堃在《中国社会中的宗教》中就把中国宗教分为“制度型”(institutional)和“普化型”(diffused)两种基本形式。他指出,制度型宗教有完全独立的宗教组织和教义、仪式,与一般的世俗生活分开,而普化型宗教则表现为其宗教要素密合无间地扩散到一种或多种世俗社会制度之中并变成后者观念、仪式及结构的一部分,并无明显的独立存在。他补充道,“宗教成分渗透于中国所有主要社会制度内及所有乡里的有组织的生活之中,是通过普化形态,民众与宗教保持着极为密切的接触”。^③可见,他

① 黄育榎《破邪详辩》,《清史资料》(三),中华书局1982年版,第14页。

② 黄育榎《破邪详辩》,《清史资料》(三),第69页。

③ Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, 1961年,第294—295页。

把宗教学意义上的儒释道三教归为制度化宗教一类,与之对立的便是民间宗教。两类宗教之区别一方面表现在两者信仰的社会阶层的差别;另一方面表现在仪式和信仰上儒释道的制度化和系统化,而民间宗教的信仰与仪式则流于非制度化和非系统化。

台湾学者郑志明使用了五十年代雷德菲尔德的“大传统”、“小传统”理论,“官方的大传统文化或称为高次元文化,是建立在政权的统治权威上,有其繁杂的典章制度和知识传统,也将文字化和经典化的宗教神权纳入到文化体系之中,承认儒道释三教的信仰地位。民间的小传统文化或称为低次元文化,实际上是受到官方大传统文化统治权威的控制,二者不是完全对立或分离的关系,所属低次元是指民间文化常逸出高次元的范畴,仍采用原始性的文化运作形态,不被官方所认可,但又不能否定其存在的事实。‘民间’二字是带有贬抑的态度,是指不被官方承认和默许的文化形态,这样的文化形态往往是神权高于政权,侧重在宗教的神秘经验上。”^①

上述表述仍难以做到尽善。路遥就对“制度化宗教——普化宗教”提出质疑:教门有经典、教理、组织、仪式,有的教门还建立了相对固定的“佛堂”、“寺院”,似乎符合“制度化宗教”的“规范”;但几乎每一个教门又都有其数量庞大、结构松散的底层信徒群体及组织,他们中有相当一部分人对其教理和组织缺乏起码的常识,或者说他们并不关心这些问题。“教门”对于他们来说,似乎又只能理解为以满足狭隘功利为目的的“普化宗教”而

① 郑志明《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》,《文史哲》2006年第1期。

已。那么,民间教门总的来说,是建立在“普化宗教”上的“制度化宗教”,还是“制度化宗教”笼罩的“普化宗教”?如果把教门研究纳入“主流文化——亚文化”、“中心文化——大众文化”的解释构架,我们同样面临着分类困难。第一个问题就很难解决:中国古代历史上的“主流文化”和“亚文化”的评判标准是什么?是以国家权力为中心划出的正当性,还是以儒学名教为标准的伦理性?教门中常见的“天地君亲师”崇拜和“道德伦常”的说教显然不能划入亚文化。许多教门仪式都表明它们是对“主流文化”制度的认同和模仿,但理解和模仿中的错位及重排又表现出其向“正统”挑战的“异端”性质。美国汉学界在中国大众文化的讨论中一直有不同的观点,或强调大众文化与“中心文化”的统一性,或强调大众文化自身的独立性。这种争论,反映了两类文化在中国文化传统中错综复杂的关系,很难用一种二元对立的构架来加以解析。实际上,“同一性”和“独立性”、“正统性”和“异端性”始终共存于教门文化结构之中。它们依不同的时间和场景,在不同的组织、仪式和表演中,延续和分裂,重新装置和变幻展示,显现了新的样态和意义。^①

西方与日本学者则广泛使用“混合宗教”或“新兴宗教”的称谓。不过,这主要是指称明中末叶及以后出现的教派,而不包括之前已有的弥勒教、白莲教等。民间宗教和新兴宗教是有区别的。郑志明指出:民间宗教是用来泛指源起于民间生态环境下的各类宗教团体,新兴宗教是用来泛指在现代社会变迁下的各种创新性的宗教团体,是提出了某些新的教义或礼仪的宗教运动与宗教团体,或者整合不同的宗教内涵,展现出其因时制宜的

^① 路遥《山东民间秘密教门》,当代中国出版社2000年版。

传播特质,进而创立出具有全球性融渗特质的宗教文化。^①可见,“民间宗教”和“新兴宗教”两者是有区别的,不能混同。^②

其实,上述所有的分类都是学者为了研究和表述方便而构建的类概念,都难以做到无懈可击。本课题还是使用“民间宗教”这一称谓,重点研究民间秘密教门与古代小说的关系,有时又兼及其它形式的民间宗教和信仰。徐小跃说:“采用‘民间宗教’一词与其说是基于它是一种有别于为上层所接受和信奉的正统、贵族宗教(佛教、道教)而流行于下层民间社会的宗教组织,毋宁说是基于它是一种更能迎合下层民间社会人士心理需要的宗教教义和信仰。换言之,我们所谓的民间宗教不仅就其传播流行的对象和范围而言,而且更重要的是就其教义信仰更具有为下层民间社会人士所接受和信奉的功用而言。”^③“民间宗教”的称谓兼顾了该教派的接受对象及其功能,就这一点而言,它与古代通俗小说有着许多相似之处。本课题将从民间教派的接受对象及其功能出发,考查它与古代小说之间的关系。

民间宗教与民间信仰之间也是有区别的。郑志明先生说得很清楚:“民间信仰本质上传承远古时代的原始宗教形态,偏重在鬼神崇拜与巫仪活动,建立在神人交通的灵感思维与神话传播,也吸收了不少儒道释等宗教内涵,扩大了其信仰形态。民间宗教是依附在民间信仰的生态环境上,二者的关系是极为密切的,不同的是民间信仰是同社会同化或交混在一起,宗教礼仪与世俗礼仪几乎是合为一体,宗教活动是深入世俗生活之中,已成

① 郑志明《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》。

② 以上论述参考了王庆德先生的《中国民间宗教史研究百年回顾》(《文史哲》2001年第1期)一文。

③ 徐小跃《罗教·佛学·禅学》,江苏人民出版社1999年版,第2页。

为社会群体约定俗成的文化理念与行为模式,用来实现群体生活下和谐共生的存在目的。民间宗教同样依存于社会,却偏向于儒释道的民间形式,有自成体系的固定教义,以及具有发展动力的教团组织。”两者虽不能等同视之,但又关系密切,“民间信仰与民间宗教之间是互为流动的,可以从民间信仰中强化其教义体系与组织模式,成为新形态的宗教团体,以有别于民间信仰的方式来进行社会传播,成为开宗立派的新宗教组织。同样地,民间宗教因其组织的松散与教义的开放,重新流入于民间信仰,扩大了民间信仰的宗教内涵。”^①

对于中国古代民间宗教的分类,学术界也有不同的看法,第一种观点认为中国民间宗教存在一个统一的宗教体系,即明清所有教派都源于白莲教系统。

对白莲教的研究是从二十世纪三十年代开始的,但当时的研究“没有在探讨方法论上多下工夫,他们的作品几乎都是大段大段地摘引原始材料,再用简短的概括语连接成篇”,^②实际上是一种资料的汇编。五六十年代以来,日本、台湾的学者对白莲教的研究主要以考察其源流为主,其中戴玄之的观点最具代表性,他认为南北朝时期傅大士所创建的弥勒教是白莲教的源头,它与后来的摩尼教以及从中演变而成的白莲宗、白云宗相混合。至元代,为了反抗政府、夺取政权,它们一致联合,组成了韩山童的结社。韩山童的结社是以弥勒教为主,白莲会、摩尼教为辅的。弥勒教的弥勒佛取代了明王,白莲会、摩尼教则抛弃了吃菜事魔,它们混合在一起组成了白莲教。此时的白莲教继承了弥

① 郑志明《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》。

② 欧大年《中国民间宗教教派研究》,第33页。

勒佛的反抗政府、夺取政权的精神,并把这当作了一贯的宗旨,成为以弥勒教为核心,把真空家乡、无生老母作为真言的坚强的秘密结社^①。七十至八十年代初期,欧美学者与大陆学者均把中国民间宗教理解为白莲教,美国学者韩书瑞把古代中国的民间宗教一概称之为“白莲教”。她认为白莲教的各种成分直到十六世纪中期才形成了具有特色的宗教传统。它并不是一个一元化的组织,而是一些分散的小集团,它们的信徒相信千年盛世之说。这些教派靠师徒关系作为组织纽带相传下来,各有自己的名称、信徒、仪式和组织。尽管这些集团因时因地各自独立,但都依靠一种共同的传统,有着共同的信仰核心,都崇拜无生老母,主张三劫之说,并以这一宗教特有的经卷作为自己的教义。与其他学者相比,韩书瑞更多地强调白莲教的社会意义,她认为白莲教各教派既可以是内省性的和敬神的,同时又因咄咄逼人和好斗而是革命的。它们追求千年盛世的思想已被固定在其教派组织之中,并且能潜伏下来而不会完全丧失它动员其信徒们采取激烈行动的能力。末世说的思想还能推动其信徒们进行反对国家的起义,由此产生的希望和诺言又促使其他人参加他们的事业。这些起义不但吸引了农民以外的人,而且很好地支持了农民反抗行动所希望达到的目标。此外,白莲教具有与其它民间骚乱不同的重复性和周期性。^②国内学者喻松青认为明清时期的白莲教,主要包括白莲教和罗教、黄天教、弘阳教、闻香教、八卦教以及它们派生衍变的各种教派。这些教派创教之初,

① 戴玄之《中国秘密宗教与秘密会社》,台湾商务印书馆股份公司1990年版。

② Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven and London, 1976; Wang lun's *Rebellion in 1774*, New Haven and London, 1979。

虽各有特点,但总的来说,它们的教旨、信仰、教仪、经卷、组织基础、活动方式以及其它各个方面,和白莲教大致相同。所以统称为白莲教也未尝不可。^①

第二种观点认为明清时期民间宗教有两个系统——罗教和白莲教,其它教派都是这两派的繁衍和转化。坚持此种观点的学者并不是要否定白莲教的存在和系统性,而是试图把罗教从白莲教体系中剥离出来,恢复罗教本身的独立性和系统性。实际上,自明神宗万历以来,明清两代的统治者便把罗教与白莲教视为两大邪教。日本大多数学者的研究也遵循这一传统,分为白莲教和罗教两部分来研究,酒井忠夫认为罗教思想代表了当时士绅文人三教合一的宗教意识以及政治、社会、思想、宗教四方面所造成的一种融会统合的文化现象。对于罗教的源流和教理的分析,大多数学者认为佛教是其源头。加拿大学者欧大年认为无生老母信仰源自佛教的净土宗与禅宗,但没有详细说明其中原委。徐小跃从宗教学的角度,对罗教教义的内在发展理路进行了细致的梳理,认为罗教以接续中国传统佛教,尤其是佛教禅学的发展为己任,以摄化下层百姓的悲悯情怀,以震天动地的宗教感悟,以平易亲切的说教方式,完成了一个富有特色的民间宗教体系的构建。罗教思想体系的意义主要在于它找到了中国传统佛教与中国民间宗教这两个领域贯通的桥梁,为上层佛教向民间宗教的转化提供了必要的生存空间。罗教的最终目的及其理论的根本旨趣在于超越生命的有限和精神境界的提升。所以说,正是因为罗教教义上的独特性,从而完全不同于白莲教和其它民间宗教。郑志明的研究把无生老母信仰与弥勒佛信仰

^① 喻松青《明清白莲教研究》,四川人民出版社 1987 年版。