

第一章

绪论：问题及其考察

清初顺治三年（1646）六月十一日，吏科给事中林起龙奏言：近日风俗大坏，异端峰起，有以烧香礼忏煽惑人心，有起异谋或从盗贼，“伏乞速敕都察院、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。该奏议曾经皇帝旨准得到贯彻，这是清王朝建立后对民间教派最早所颁施的禁令。林起龙奏议中所提的“各色教门”，主要是指明中叶后新起而延续下来的诸教门组织。迨至清末辛亥革命时期，革命党人陶成章撰有《教会源流考》指出：“中国有反对政府之三大秘密团体，具有左右全国之势力者，是何也？一曰白莲教即红巾也，一曰天地会即洪门也”；“凡所谓闻香教、八卦教、神拳教、在礼教等以及种种之诸教，要皆为白莲之分系”；“夫此两秘密团体既具有全国之势力，则有志救世者，不可不探其内容也明矣”^②。这是他遵循资产阶级民主派领袖孙中山的号召要策动秘密社会势力以进行反清斗争，亲自深入到浙江秘密社会中去调查考察并进行有效的组织工作之后得出的结论。孙中山当时仅把目光注视在南方三合会、天地会和哥老会，而尚未涉及北方秘密教门。当时，浙江的秘密社会是南北“教”、“会”两大系统势力的交汇点。陶成章考察到这一情况，所以他把凡在北方不论称什么“教”或“道”、“会”、“门”组织，均归入白莲教系

统；凡在南方不论叫什么“会”或“山”、“堂”名目，都统属于天地会系统。从此，“教门”与“会党”便是对南北方秘密社会势力的普遍概称。这样大轮廓的划分，虽并不完全科学，但却能大体反映出南北方秘密社会力量的主流。本书所探讨的课题是清代以来山东民间秘密教门的历史、组织、教理、信仰、仪规、活动等概况。山东在清代是华北民间教派活动的最活跃地区，也是所谓白莲教系统活动的重要中心。对于这一时期的山东各色民间教派，我们亦沿用“教门”这一名目概称之。

山东民间秘密教门从 17 世纪中叶清初出现至 20 世纪 50 年代中华人民共和国建立后消亡，历经三百多年，其间当可划为若干不同历史阶段，如清道光以前与以后迥然有别，民国前期与后期也有所不同，但最主要可区划为清代与民国两大历史时期。山东民间教门活动在不同历史阶段存在着性质差别。清宣统元年（1909）颁布《大清刑律》取消了对宗教的钳制，因而对教门、会党的禁锢也有所松弛；但民国成立不久，政府又先后颁布了《通饬严禁秘密结社文》和《通饬解散秘密结社集会文》两个文件，然而，这时民间结社随着民主思潮已一发不可收拾，出现了不少以慈善为名的教团或社团。原已植根于华北土壤的许多民间教门，这时也变换为各色名称，像野草一样迅速蔓布于北方并延及南方。至此，民间秘密教门从原已具有民间宗教特征的教派，逐渐蜕化为以宣扬巫术、迷信为主的秘密会道门组织。

中国民间教门并不是一开始就处于秘密状态，在其最初阶段也多以公开形式出现。它们在下层社会群众中并不隐蔽自己的教理与信仰，也不掩盖其末世观念，而且还公开显露其对未来有一个美好的千年王国理想。它们正是进行这样的思想传播，才对下层社会产生重大影响。但民间教门往往基于以下两个主要因素：一是它的教理、信仰撷取了儒释道三教一些词汇与观念，由于它偏离了正统，而被儒、佛、道斥为异端；二是它们又从信仰异端

发展为具有叛逆性活动，终于遭到镇压。民间教门为求生存发展，不得不变名转入地下活动，或适当改变其教理另立新的组织。从民间教门活动的历史长流看，公开、合法的只是短暂的存留，而秘密、非法的则是长期的隐蔽，所以，称之为“民间秘密教门”亦符合历史真实。还应该指出的是，并非所有秘密教门都具有政治目的，从其整体说，宗教性活动仍占主要方面。所以，中国民间教门对统治政权来说不是一开始就处于背离状态，对正统宗教而言也不是一出现就处于对抗地位。从民间教门发展的历史背景看，它的高峰往往出现在社会矛盾剧烈和封建统治思想陷于危机之际，后者是更常见的情况。封建统治者为了挽救社会危机或摆脱其思想统治困境，经常将各色教门不加区别地统统定为“邪教”。这样，原只属于宗教性活动的教门也不得不依附于那些叛逆性的政治组织而共求生存。所以，中国民间教门在其多元性发展中，起主导作用的乃是那些具有政治叛逆性的教门组织。人们每举太平道、五斗米道、弥勒教、明教、白莲教等先后作为民间秘密教门的典型，不是没有道理的。它们对统治政权来说确表现为极大的离心力，先后遭到统治政权镇压也是其历史发展之必然。

当前我国对民间秘密教门的探讨，难以取得一致认识的问题是可否称它为“民间宗教”或“民间秘密宗教”？其实，这个问题不难解决，关键是先要弄清“宗教”这一概念的内涵以及宗教构成有哪些要素。“宗教”两个字，单从汉语语源看：“宗，尊祖庙也，从宀从示”^③，“宀示者，室中之神也”^④；“宗字本谊即是祖庙和神庙”^⑤；教字，《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，《礼记·祭义》谓：“合鬼与神，教之至也”。可见，在我国古代，“宗”乃示祖庙、神庙，“教”则具有“神道设教”之意。但在中国古代，“宗教”二字本不关联，只是自佛教传入中国后才连为一词。汤用彤对宗教有所解释，指出在佛教汉文资

料中称为“宗”者其含义有二：一是宗旨之宗，指学说与学派；一是教派之宗，指有创始人、传授者以至教义、教规等^⑥。中国佛教宗派从南北朝开始兴盛，有由学派进为教派，也有出现新的教派，至隋唐除天台宗外而有五宗，由于争道统之风盛乃有教派纷起，各有其理论、教义，故通称为“宗”，又可称为“教”。至此，“宗”与“教”相通，其涵义乃指“实为有创始人、有传授、有信徒、有教义、有教规之一宗教团体也”^⑦。这个解说虽仅就中国佛教言，但中国佛教之宗教概念如同儒家之伦理思想一样，早已深入人们观念而积淀在传统文化之中，它为后来沟通西方宗教概念奠定了认识基础。

近代中国社会所流行之宗教概念，始自英语 *Religion* 一词之输入。*Religion* 一词输入东亚，首被日本译为日本汉字“宗教”，继而中国学界亦沿用此译称。日译汉字“宗教”意义较为广泛，有概括众教之意^⑧，但其主要语义则是指神道信仰^⑨。西方宗教学界对宗教概念内涵有过长期而热烈的讨论，观点十分庞杂且历经许多变化过程。先是以基督教作为标准来界定宗教概念，认为宗教就是对上帝的信仰与崇奉；它对上帝的解释又经过从人格神、神灵、到神圣的变化，后又被抽象化为“无限存在物”、“对灵性存在的信仰”与“绝对的依赖感”等，实都未摆脱人、神关系的体系。中国学术界对这个问题的讨论，比较一致地指出不应以西方基督教为准绳，应结合中国与世界宗教之复杂情况，视宗教为人与超人间力量的关系。在西方宗教学界中，有人主张应把宗教信仰视为“人之终极关怀”。这个观点现在被许多人所接受，它使宗教概念内涵从神学转向哲学化。现代宗教学的研究发展，人们不单从信仰、崇拜神或神圣体系，即从宗教人类学与历史学角度去考察，还主张应从宗教心理学或宗教社会学范畴对宗教本质与特性作不同的解释，这样对宗教概念的界定便深入到对宗教构成要素的探索。自 80 年代以来，我国宗教学界对这个问题的

研究大致已形成一个看法，认为宗教从萌芽到成型非经内在要素（宗教的观念与宗教的体验）与外在要素（宗教的行为与宗教的组织、制度）之四要素不可^⑩。应把宗教看成是一个复杂的结构体，它既有作为意识形态的宗教信仰与情感，又有作为社会实体的宗教行为与组织、制度^⑪。有的人类学家将宗教信仰分为两个层次，即观念层次与具体层次。所谓观念层次，是指对宇宙存在、对人生死、终极关怀的探寻以及对伦理道德、社会秩序的肯定等；而具体层次则是指超自然存在、社群整合与个人心灵需要等^⑫。与此相应，将宗教划分为两种类型，即普化宗教与制化宗教，两者的主要区别在于是否有自成体系的教义，是否有自己的经典、以及较为严格系统的教会组织而与世俗相分离等等^⑬。其实，所谓“普化宗教”大概类似于上述的宗教萌芽或未成型，而“制化宗教”即是制度化宗教或指成型而言。萌芽的宗教形态是原始社会的产物，而未成型的宗教同文明社会之观念层次宗教仍有很大区别。作为意识形态的宗教信仰与情感亦即普化宗教，是无法从社会实体方面去予以认定的。在现今文明高度发展的社会中，在信息网络充分发达的世界中，人们对宗教的信仰已很难同其宗教行为、宗教组织相脱离。任何一个有社会实体的宗教，都必须具备宗教几个要素，否则我们便无法区分宗教与非宗教组织，划清宗教文化与社会其他文化特别是宗教与迷信之界限。原始社会的宗教萌芽表现为对自然、鬼魂、图腾、精灵的崇拜以及巫术交感行为等，它遗留于今日高度文明的社会中，已同迷信没有什么大区别。它对社会精神文化已产生相当的危害作用，不能简单称之为“宗教”。在讨论中，有人称巫术为“准宗教”，其实被统摄在“准宗教”概念中的信念，有的已融化为民俗，而更多的则是流于迷信，其主导成分已不是宗教。从社会实体论，靠巫术传媒的组织，不论其形态深浅如何，是不能作为宗教组织看待的。任何一个有组织、有行为的社会实体，它可否被划为宗教类

型，必须具有：一、执著的神祇、神灵信仰或神圣、终极关怀观念，二、系统的教理或对教理的阐释，三、一定的组织，四、自己的戒律与仪式。其中以执著的宗教信仰观念与系统教理、教义最为重要，因它最能显示出宗教这一特殊理念之深层所在。我们可以据此来考察一下中国民间教门在其多元性发展中是否存在有“民间宗教”教派的问题。

在长达 1800 年的中国民间秘密教门发展过程中，有的历史阶段出现了“民间宗教”，如东汉太平道与五斗米道，它是道教的前身。从唐代开始，摩尼教传入中国，很快转入民间，在会昌三年（843）被禁后改为“明教”，至宋代已成最有影响的民间宗教教派，因它有系统的教义、信仰、组织与仪式，所以可称之为“民间宗教”或“民间秘密宗教”。宋代的白云菜与白莲菜亦称为白云宗与白莲宗，亦可算为“民间宗教”。白云菜为北宋末孔清觉创立，他以其所居杭州灵隐寺方丈后山之白云庵名其宗。他讲《华严经》，以天台宗教义为其理论基础，曾撰《三教编》、《十地歌》，自认为是捍卫佛教的；但由于它主素食，生活简朴，自己耕作，所以被俗称为“白云菜”。日本重松俊章称它为“优婆塞教派”^⑭，是属于一种民间佛教的教派。白莲菜是南宋初年由僧人茅子元创立，它也是以天台宗教义为其理论基础，是从天台宗中衍化出来的一个宗派；又因它有系统教理、信仰与独特组织、仪式，所以也有人称它为“民间佛教”^⑮。它虽受到正统佛教的强烈抨击，但在世俗中却产生了重大影响，是中国佛教转化为“民间宗教”的又一典型教派。又如明代中、末叶新起的以无生老母信仰为主体的民间教派，大多数都撰有自己的宝卷，阐述自己的教理、信仰，制订一套戒律与仪规，并有各自的教主传承系统。这类教门多以揉杂儒释道三教内容为其特色，为此辄遭到儒家思想与正统宗教的攻击，但却为广大村野群众所欢迎。它冲破，正统混三教而为一，这正是民间宗教的特色，所以，明代的

新兴教派是继宋代白莲菜之后的又一“民间宗教”典型教派。

不是所有的民间教门组织都可称之为“宗教”，如大家常举的元末红巾军大起义中倡言“弥勒下生”与“明王出世”、以烧香惑众作为传教手段的白莲教。这时的白莲教同南宋初茅子元所创、所传的白莲宗或白莲教而有性质上之不同。前者，我们至今还未见有它的宝卷和自己的教理、规章、仪式。它的特征除了头裹红巾外，仅是“弥勒下生”、“明王出世”口号与“香会聚众”之组织手段而已！仅据这些现象，就很难定它就是一种合乎成型的民间宗教组织。由白莲社或白莲宗发展起来的白莲教乃崇奉弥陀，而非信仰弥勒。倡言“弥勒下生”的号召，原是弥勒教之故技；但通观中国古代农民反抗斗争，它也有出现在非弥勒教或其他教门之中。至于“明王出世”口号，人们对其思想渊源讨论存在着分歧，有说是来自明教经卷，有认为出自《大弥陀经》^④，也有说是源于《大小明王出世经》。《大小明王出世经》不是明教的经，它是二衲子、金刚禅等佛教异端团体所习的经典。^⑤可见，一般所谓“明王出世”属于明教信仰说，还只是一种存疑的看法。若从中国农民起义历史的思想传统来考察，韩山童倡言“明王出世”不过是“真命天子”之代名词而已，它实是中国封建君权统治下的农民起义皇权思想表现。刘福通等尊韩林儿为“小明王”时，为要使广大红巾军了解这“明王”究竟指什么，他们复言：“山童，宋徽宗八世后，当主中国”^⑥。可见，反元复宋或反对异族恢复汉族，才是“明王”之真正所指。当然，明王还可称为“光明之王”，对这个光明之王也可理解为光复汉族王朝之王，并不一定非属于“明教”之宗教内涵不可。所以，仅据元末红巾大起义有弥勒、明王口号就认定它属于一次宗教起义，不是很恰当的解释。那么，发动元末红巾大起义的主导组织是什么？马西沙提出了一个新的看法。他说，元末红巾大起义的发动者韩林儿、刘福通所组织的是香会，彭莹玉组织的也是香会，所以，大

起义的酝酿与开始阶段是香会发动的，几与白莲教无关，只是到了如火如荼阶段，江南才有大批白莲教徒加入，但它们所提倡的仍是“弥勒下生”观念^①。据此，他认定发动元末红巾大起义的组织是“香会”。这个“香会”是否民间宗教组织？他作了肯定解释，说香会实是弥勒教与摩尼教混合的民间教派或是流传已久的“摩尼教之异名”^②，也就是说，“香会”乃特定的民间宗教教派组织。此说尚值得商榷。我们有必要先从焚香礼俗历史去进行考察。在中国有焚香礼俗历史相当悠久，《周礼》中对此有记载。它不是中国所独有，在古埃及、巴比伦、以色列、爱琴海沿岸、希腊、罗马和印度等沿海地区均曾出现过。在中国，公元前 1 世纪多汉武帝时，由于西域香料输入中国，才使原已存在的焚香之俗得以发展；汉武帝曾焚大月氏神香以解除长安瘟疫，从此焚香进入日用^③。自印度佛教传入中国后，焚香又成为中国佛教的仪式之一。从史籍记载看，六朝以后佛道二教尚香之风大盛，至宋已臻繁荣阶段。宋代庐山的白莲社，香事活动已经极盛，引香拜佛的群众集会经常出现。词人陆游写有行记：八月七日他往庐山，“是日，车马及徒行者憧憧不及，云上观，盖往太平宫焚香，自八月一日至七日乃已，谓之白莲会”^④。所谓白莲会就是香会，这个香会是因往庐山拜佛引香而形成，所以叫做白莲会。在宋代，民间佛教结社盛行，善男信女进香还愿蔚然成风，自此之后香会、香社屡屡出现，至明清而尤盛，扩展为大规模的香醮活动。香会实只是一种民俗组织，并不固定隶属于某一特定宗教或民间教派。元末农民大起义时期的香会亦如此，各教派都可借用香会组织群众投入抗元斗争洪流。先前的各民间教门组织在这洪流中，有的被冲刷得面目皆非，白莲教变种的出现就属于这一情况。

清代有不少民间教门被称为白莲教。其实不是，更难说它的本质就是属于一种“民间宗教”组织。如离卦教，它以追求“透

“真人”为主旨，其传教主要方法是通过任、督二脉炼精化气、炼气化神、炼神还虚，显出阳神即“真人”（实为圆光）。又如九宫道也是如此，只是对“金丹”之所指或修炼程序有所不同。又如由离卦教衍生的圣贤道，它的最神秘思想为内外灵文，实只是掇拾佛道二教词汇属以杂乱神祇，以之隐喻修真归元，谈不上有什么教理与执著信仰。再如影响较大的一贯道，其信仰、行为与传教手段已不同其前身王觉一所创立的“末后一著教”。王觉一反对以扶乩为传道的主要手段，曾说“乩笔之事，吾不敢不信，也不敢全信”^②，“愚自幼不信乩，以理为上”^③，还说：“教有邪教、正教之分，即飞鸾开化者亦然，有自鬼仙而成者，有自精灵而成者，有自散仙而成者，此乩笔之旁门外道也”^④。扶乩是一种巫术，不过是高级巫术罢了，它同执著、深层的宗教观念有相当大的距离。民国以后经历军阀统治和国民党执政时期，民间教门又得到发展，除了有影响的几种道门外，民间枪会组织发展极盛，大刀会、红枪会以及无极道、戊己道、杆子会等难以数计的枪会成为秘密社会中的重要势力。这些组织连民间教门也不像，更谈不上有什么民间宗教特征。有一些原在明清时期具有宗教特色的教门也逐渐蜕化为其他组织，如由罗孟鸿所创立的无为教即罗教，它有一支沿运河以北向南传，成为以漕运行帮为主体的青帮组织；其由江西流入福建的另一支与天地会合流，基本上变成以会党为主体的组织。有的教门如离卦教，在乾嘉时期被禁止后便分为文、武两门继续传布，文的烧香念诵，武的习拳练棒，在清代义和团运动中有所映现，至民国后期红枪会运动时期更有充分暴露，这表明了民间秘密教门已进一步向会道门转化，成为以巫术、武术、内丹术、气功术与封建迷信相混合为主体的会道门历史时期。这就是清代以来山东民间教门历史发展的概貌。

从山东民间教派发展的历史看，其主要组织出现在明代的很少，大多始于清代。清初顺治年间印行的《古佛天真考证龙华宝

经》(以下简称《龙华经》)记明代中末叶出现的民间教门组织及其教主有：“红阳教，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；金禅教，金禅祖；还源教，还源祖；大乘教，石佛祖；圆顿教，菩善祖；收源教，收元祖”^④等共 16 个，其中绝大多数都集中在直隶与口内外地区。这里所记的收源教，大概不是山东的“五荤道收元教”，因为刘佐臣所创的“五荤道收元教”出现在康熙初年，而《龙华经》中所记的收源教则产生在此之前。上述教门在明代出现于山东者不大有，但由山东籍教主创立的教门则有无为教四维祖与悟明教悟明祖。四维祖即罗祖，无为教在后来也叫罗教，是山东即墨崂山人罗梦鸿于明成化十八年（1482 年）创于密云卫。现在出版的明清民间教门史论著都认为罗教是明代新兴最有代表性也是最早的民间宗教教派。其实，悟明教也创立于明成化时，从悟明祖的出生看，他比罗梦鸿要早七八年，两者创教时间先后相距三四年^⑤。我认为，应该把悟明教看成与无为教一样，都是明代新兴民间宗教的最早两个教派。悟明祖名叫张悟明，山东青州府博兴县湾头店村人。他生于张善人（名张朝）家，母魏氏。15 岁丧父母，牧牛三载，18 岁到邻县昌邑寺出家。他原只有乳名道童，出家后才有法名，“悟明”就是他的法号。他留昌邑寺三年，游方到了山西五行山（即五台山）下山广林寺，在那里拜师学了丹炉鼎炼、采清换浊、抽铅添汞功夫，以后又游方到了北京云花寺。传说他一到云花寺就惊动了朝廷。成化皇帝敕拨禄米仓前一块鸭儿湾水地填平盖一草庵请他来传道，可见他的功法在山西时就已闻名于华北。在他的故乡山东博兴一带，相传着成化皇帝给他盖的是一座三教庙，三教是儒释道，儒教是圣人留下了“仁义礼智信”，释教是老佛爷留下了“生老病死苦”，道教就是李老君留下了“金木水火

土”。从这时开始，他“立教留宗把法传”^②。成化死后，他又度了弘治皇帝。弘治称他师傅，叫三声“悟明祖”。弘治敕盖青台寺，赐他为“妙法祖师”，人称他为“青台老祖”。

张悟明对他所创教门的渊源、组织名称有所说明：“门是大乘门，道是皇天道，教是秘密禅宗教，宗是漕洞宗，法是弘阳法，经是无字经，会是悟明会，枝是红梅第一枝，祖是悟明祖。”^③他在京都立教后又传回山东，在博兴一带也出现了“悟明会”。他在山东寻找已失散几十年的妹妹，未遇，又回到北京。后来在北京皇姑寺认定了妹妹，她也早已当了尼僧。他的传教立下二十八字辈，教内叫做二十八班：“净明觉海圆宏广，悟本真常慧性宽，祖道兴隆传法演，普通沙界定心安”。他传徒四支：第一支骆△△（道内称“骆祖”），第二支张旭（山东乐陵县人），第三支李真人，第四支王△△（山东莱州人）。他在北京立教 19 载，度了两位皇帝、一位“张国母”（弘治之母）和 13 位朝廷大吏，所以该教在京都发展甚速，影响很大，分了 67 会^④。他活了 69 岁，约在弘治十六年左右去世。他留下几部经卷，最有名的是《悟明祖贯行觉宝卷》。现在我们能看到的不是他的原本，而是《销释悟明祖贯行觉宝卷》。该教是否有真言？未见记载，但在博兴、胶县一带传有该教口诀：“沙破世界万万会，各个渡正自真身，偏州路上万万会，各个渡正白玉身，西方景啦万万会，各个渡正白玉身。今日现作道场，就是龙华三会，各个渡正自真身”。它的传教手段主要是念经与办道场，所念的经有《金刚经》、《法华经》与《十王经》后来又有《伏魔宝卷》等。信徒多系因病加入，入教者要实行斋戒，念经点班，编有法号。能做到这些就可算为正式道徒。该教历经数百年尚未完全消亡，在今日的山东胶县、平度一带尚存其残迹^⑤。

注释：

- 顺治三年六月丙戌据林起龙奏，见《清世祖章皇帝实录》卷二十六。
- 陶成章：《教会源流考》，见汤志钧编《陶成章集》下篇《浙案纪略》中华书局 1986 年。
- 许慎：《说文解字》。
- 王筠：《说文句读》。
- 丁山：《宗法考源》，见其遗著《中国古代宗教与神话考》，科学出版社 1961 年。
- ⑥⑦ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章第十节，中华书局 1982 年。
- ⑧⑩ 罗竹风主编：《人·社会·宗教》第一章，上海社会科学院出版社 1995 年。
- ⑨⑪ 吕大吉：《关于宗教本质问题的思考》，载《中国社会科学》1987 年第 5 期。
- ⑫⑬ 李亦园：《人类的视野》，上海文艺出版社 1996 年。
- ⑭（日）重松俊章：《宋元时代的白云宗门》，载《史渊》2:43（1930 年）。
- ⑮（美）欧大年：《中国民间宗教教派研究》（中译本），上海人民出版社 1993 年。
- ⑯ 杨讷：《元代的白莲教》，载《元史论丛》第二辑（1983 年）
- ⑰ 王见川：《从摩尼教到明教》，台北新文丰出版公司 1992 年。
- ⑱ 《明史》卷一二二《韩林儿传》。
- ⑲⑳ 马西沙：《白莲教辨证》，载《世界宗教研究》1993 年第 4 期。
- ㉑ 为稼：《焚香的民俗渊源与历史演变轨迹》，载《中国民间文化》1995 年第 2 期。
- ㉒ 陆游：《入蜀记》，见《渭南文集》卷四十五。
- ㉓ 《祖师四十八训》。
- ㉔ 王觉一：《历年易理》。
- ㉕ 《王祖帖章》。
- ㉖ 见该宝卷《龙华收圆品》。据谢忠岳考证《龙华经》于顺治九年（1652）写成，开始刻版，顺治十二年（1655）印刷问世。参看谢忠岳：《大乘天真圆顿教考略》，载《世界宗教研究》1993 年第 2 期。

- ⑺ 见《销释悟明祖贯行觉宝卷》。
- ⑻ 《销释悟明祖贯行觉宝卷·祖师进庙渡当今品第十》。
- ⑼ 《销释悟明祖贯行觉宝卷·祖师修盖青台品第十一》。
- ⑽ 《销释悟明祖贯行觉宝卷·老祖渡众品第十七》。
- ⑾ 《胶县会道门调查资料》。

第二章

山东民间秘密教门渊源辨析

清代山东最早出现的民间教门组织有“一炷香”与“八卦教”，前者创立于顺治七年（1650），后者出现于康熙初年（1664年前后）；清中叶，有皈一道、一贯道产生；迨至民国时期又有以红枪会为中心各种枪会的林立。它们有的在全国具有影响，如一贯道；有的在华北产生影响，如一炷香、八卦教、皈一道、红枪会等。这些组织从其性质、特征看应归属于什么系统？它与白莲教有什么关系？都是有待于深入探研的问题。从清官方文档记载看，封建统治者把它们列入白莲教系统。康熙五十六年（1717）十月、十一月山东巡抚李树德连续上奏提到了山东民间秘密教门的活动情况，奏称：河南兰阳县首先发现有白莲教活动，据兰阳知县禀称他查出该县北门里有贡生李雪臣，他家窝藏白莲教徒多人，于是乃将李雪臣拿获解县衙门审讯，供出所聚教徒中有来自山东曹州府。山东巡抚获讯后即派出员弁追缉，查清了这些教徒原是分处在曹县、单县和曹州等地的“五荤道收元教”教徒^①，官方认定他们是白莲教徒。乾隆三十九年（1774）山东发生了清水教王伦起义，这次起事是清代民间教门从传教活动走向反清斗争的转折点。山东巡抚徐绩上奏称，此案由王伦“倡立白莲教名色，传授咒语、运气，起意聚众谋反”^②。到了嘉庆元年（1796）又爆发了扩及五省的所谓白莲教起义，这是由混

元教与收元教共同策划的一次反清斗争。可是，乾隆四十年（1775）四月十二日上谕指出：“混元教与收元、无为及白莲等均属同教异名，已谕令徐绩严究根由，速拿要犯，尽法惩治，不得稍存宽纵。”^③清代后半期，咸丰十一年（1861），河南商邱县金楼寨寨主离卦教教主郜永清率众联合皖捻谋反，封建统治者也目之为白莲教，说郜永清“其先习白莲教已三世矣”^④。直至光绪年间义和团运动爆发，官方文档或士人笔记中均认定义和团乃白莲教之遗孽。总而言之，清廷屡屡把清代前、中期的几次重要起事都视为白莲教系统的谋叛活动。清廷发生如此看法亦非偶然，它是继承前代传统看法而来的。从明万历以来，封建统治者就已将民间教门历次起事斥之为白莲教聚众谋乱。如万历四十三年（1615）六月，礼部奏请旨禁白莲教奏议中云：“近日妖僧流道，聚众谈经，醮钱轮会，一名捏槃教，一名红封教，一名老子教，又有罗祖教、南无教、净空教、悟明教、大成无为教，皆讳白莲之名，实演白莲之教。”^⑤特别是天启二年（1622）闻香教主王森之弟子徐鸿儒在山东钜野、郟城发动起义，封建统治者惊呼这是一次白莲教妖贼造反^⑥。直到清代乾隆年间山东王伦起义，封建统治者又把它与徐鸿儒谋乱相连，认为王伦谋反乃徐鸿儒叛乱之继续，都是企图“倡兴白莲教”所致^⑦。清代山东民间秘密教门究竟是否属于白莲教系统？它们之反叛活动究竟是否属于白莲教聚众作乱？这涉及到清代山东民间教门是否渊源于白莲教问题，实有辨明之必要。

一、“白莲教”辨

白莲教出现在何时？它的渊源来自哪里？从本世纪 30 年代以来，日、中学者对此有过较为深入的探索。有的已趋于共识，有的仍存有分歧。中国历史上曾出现过“白莲社”、“白莲宗”、

“白莲会”、“白莲菜”、“白莲忏堂”以及有“白莲道人”等这样名称。它们究竟是否白莲教？或哪些算是白莲教？意见不甚一致。杨讷说白莲教源远流长而及于近代约八百年，其教义组织、信奉对象不断发生变化，因此，研究白莲教要注意其时间与条件^⑧。我赞同此说，不能认为凡是出现“白莲”之名的组织，都可视之为“白莲教”。考察“白莲教”的形成应从其纵向的历史长流和横向的组织多元去探索，否则就会对白莲教的认识陷于混乱境地。

“白莲社”亦称“莲社”，最早出现在东晋时期，为僧人慧远所创。他于东晋废帝太和元年（366）或晋安帝元兴元年（402）在庐山结社，称为“莲社”。有人指出慧远结社时并未名之为“莲社”或“白莲社”，有此名乃出现在中唐以后^⑨。但据记载：慧远结社是在庐山之阴的“般若云台精舍”，他与信士刘遗民等七人于阿弥陀佛像前建斋立誓共期西方，这有刘遗民所撰誓文有“藉芙蓉于中流，阴琼柯以咏言”之句可以为证。汤用彤说：“芙蓉，荷也，或为后世莲社说之所本”^⑩。又据后来白莲宗文献记载：慧远圆寂后，晋安帝赐其所葬石塔处谥为“庐山尊者、鸿胪大卿、白莲社主凝寂之塔”^⑪。据此，我们认为慧远所结之社已有了“莲社”或“白莲社”之称。慧远所立之白莲社，其主要特点是崇奉阿弥陀佛。我们知道，佛教从东汉初传入中国后，念佛的主要信愿，乃是“于弥勒前立誓愿生兜率”。那时，弥陀信仰虽也已出现，但影响不大，只是经慧远弘扬之后才发生重要影响。慧远把中国佛教从过去于弥勒像前立誓愿生兜率宫转而求在弥陀像前建斋立誓以期往生西方极乐土。这是中国佛教信仰的一次变革，所以，唐代净土宗成立后就尊慧远为净土宗初祖。慧远所立之白莲社，所倡修持仍是禅定之法，所以其性质仍属佛教敬佛之净业团。按佛教修持原有戒定慧三学，定就是正定，修定以坐禅为本，所以念佛最初只是禅定。慧远立“莲社”后自撰《念

佛三昧序》云：“思专想寂，三昧之本”。“三昧”原是梵语，译言“正定”，思专想寂就是禅定的修持法。所以，慧远立社从其修持说并没有新的表现，其特点是在于提倡弥陀信仰之外还设立了道场。据记载，他所立之庐山莲社，“行住坐卧，不离道场，举动施为，无非佛事”。他主张念佛修持时要“绝思绝虑谓之清净斋修，日敬日严谓之平等供养”，“念念弥陀出世，心心菩萨放光，行行尽走四方，步步皆登宝所”，只有这样，才是“名真实功德，是名净业道场”^⑩。有道场之设，对白莲社的发展是相当重要的。它可藉此不断吸引信徒皈依，使其组织得到稳固发展。元代白莲宗普度对此有总结：“夫白莲正法，以本性弥陀为体，念佛信愿为宗，自行化他为用，乃佛祖之格言，后人之龟鉴也。凡曰音声佛事，点烛道场，盖是方便法门以之引权归实耳。”^⑪白莲社有“莲宗”之称乃起于唐代，因净土宗奉慧远为初祖，所以净土宗也就有了“莲宗”之称。此后灯灯相续，至北宋已有七祖：慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常^⑫。省常是北宋时人，他于太宗淳化元年至五年（990—994）在杭州西湖边结社，易白莲社之名为“净行社”。净行社同东晋时庐山白莲社之别在于它的清信士中有朝廷大官皈依，后者仅是一般士大夫^⑬。白莲社至宋已臻兴盛，如前引陆游所记，庐山白莲社已有“白莲会”之称。迨至宋元之际，白莲社又有进一步发展，据元人记载：“远公开莲社更十数代，历十数百载，远矣而浸盛”^⑭；“历千年而其教弥盛，礼佛之屋遍天下”^⑮。从这个系统传承下来的白莲社或白莲宗，可以说是属于佛教内部的一个派别，研究者称之为“白莲宗”，很少有称之为“白莲教”的。它同元末农民大起义时期之白莲教毫无传承、源流关系，但对南宋茅子元所创立之白莲菜却产生信仰与思想影响。

不少研究者认为“白莲教”之渊源可溯自茅子元所创之“白莲菜”。茅子元于南宋高宗绍兴初年（1133年左右）在昆山淀山