

张东海 孔祥涛 吴松龄 调查

路遥 著

山东民间 秘密教门



当代中国出版社

山东民间秘密教门

路 遥 著

张东海 孔祥涛 吴松龄 调查

当代中国出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

山东民间秘密教门/路遥著. - 北京: 当代中国出版社,
2000.4

ISBN 7-80092-913-2

I. 山… II. 路… III. 帮会-山东-史料 IV. D693.75

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 05320 号

当代中国出版社 出版发行

社址: 北京地安门西大街旌勇里 8 号 邮政编码: 100009

冶金印刷总厂印刷 新华书店经销

850 × 1168 毫米 32 开 18.375 印张 2 插页 455 千字

2000 年 4 月第 1 版 2000 年 4 月第 1 次印刷

定价: 36.00 元

前 言

山东民间秘密教门在近三百年中国秘密社会史中占有重要地位并具有典型性。自清代以来，华北地区出现许多重要教门，其中大部分产生在山东而且在全国具有影响，如清代八卦教、民国时期一贯道，都是全国最大的秘密社会组织，均起于山东而扩展至全国。通过山东民间秘密教门考察可以窥视华北秘密社会之一斑。

我对这一课题所以感兴趣，实缘起于对义和团源流的探索。义和团运动研究中有一个最难取得一致认识的问题，就是义和团的组织源流。它的症结是义和团同民间秘密教门究竟存在着什么关系？也就是说，义和团是否渊源于白莲教？史学界对此有过长期的争论，看法分歧必然要影响到对义和团性质作出不同的评价。我从1960年开始多次深入历史上义和团活动的区域进行实地调查，深感这个问题的重要性，有亟待解决之必要，但必须先弄清山东、河北两省的民间秘密教门状况。1986年我开始主持中国义和团研究会常务工作以来，曾多次试图组织山东、河北、天津与北京的同行学者分赴各地进行调查，但均未能如愿实现，为此我只好采取单独探索的途径。1989年，我完成山东省社会科学“七五”规划重点课题——“山东义和团运动的起源”（其成果见《义和拳运动起源探索》一书）之后，就立即向山东省委

宣传部呈报新的课题——“山东民间秘密教门研究”，请求经费资助。我很感谢原中国史学会戴逸会长曾及时复函指出这项研究很有意义，“如果再不做调查，后人将无从着手，你独具慧眼，力肩重任，在艰难的条件下坚持工作，抢救珍贵的活资料，做出研究成果，为历史学补充了重要的空白。”山东省委宣传部同意我的呈报，要我先作试验性探索，翌年经专家小组讨论获全票通过，列为山东省社会科学“八五”规划第一批重点项目，给予经费资助。我最初呈报时，还只是想从历史研究方面去考察，但省委宣传部社科规划办与专家小组均认定该课题具有现实意义，不要局限于历史研究，还要从社会学角度从其组织、教理、信仰、仪式、活动等方面揭其真相；在时间上，不要囿于它的已往历史，也要深入各地考察一下现实状况，将该课题改成“山东民间秘密教门会社的调查与研究”，请山东省公安厅予以支持。这项新的提议，得到省公安厅主管其事的封维新处长大力支持，经孟昭炬厅长批准，由封维新组织专业人员派张东海同我、许玉琪、孔祥涛一起参加考察。不久，许玉琪调离济南任山东大学威海分校校长，没再参与此事。该项调查工作曾延续了七八年，封维新离休之后，修先哲、宋宪春先后继任主管其事，他们同样予以大力支持，仍由张东海具体贯彻执行。这是本课题在调查考察工作方面所以能取得不断顺利进展的根本保证。后来，孔祥涛工作他调，他虽然没有参加到底但成绩突出，如对离卦教首刘功与末后一著教首王觉一调查等是，查出王觉一没有死于光绪十年（1884年），在20世纪初还活着。我也据此下乡复查并扩大调查点，认为这一结论是可信的。在现场调查与各地资料搜集方面，张东海出力最多，成绩显著，他不仅在工作而且也在生活方面对我以极大照顾，使我能与他一起坚持工作始终。七八年来我们调查了七十多个县教门状况，除了个别专区外全省会道门重点活动市、县几乎都进行了普遍考察。当然我们所以能获得大量第一手资料，

主要还是来自各级公安机关、地方法院与各级政协文史资料办公室的提供。

本书所引用的文献资料，多是我从1960年开始研究义和团以来不断积累起来的，但对本课题的探研来说仍远远不足，致以出现有某些论述难以展开的情况。

本书的写成与各方及海内外学者支持分不开。公安系统，有山东高启瑞、赵五桂与南京陆仲伟无私寄来罕见的教门资料，弥补了本书某些空白；政界系统，有北京中国历史一档馆邹爱莲为我抄录馆藏档案，山东省政协高峰刚和马素珍借给未刊素材，丰富了某些章节内容；学术界系统，有英国伦敦大学狄德曼（R.G.Tidemann）教授及时寄来他的大作，北京马西沙提供宝卷文献，特别是台湾王见川与北京宋军慷慨惠赠有关论著或复印件（包括汉、日、英文），极大地开阔了我的研究视野，使我对初稿中不少论述都得重新思考，或予以重写。本书初稿虽在两年多前撰成，但由于不断取得上述资料并获阅海外研究成果，所以几经琢磨、修改、补充才形成目前这样定稿。

本书在撰写过程中，承蒙美国哈佛大学费正清东亚研究中心柯文（Prof. Paul A. Cohen）教授关注，希望我能早日完成这项有意义课题。北京李文海、阮芳纪、秦宝琦、程歆、明立志，天津李世瑜、陈振江、李喜所，河北的黎仁凯、任恒俊，上海周育民和山东大学苏位智、刘天路、陶飞亚、李德征、吕伟俊等提出许多宝贵意见，李文海、阮芳纪、苏位智、刘天路、王育济、温玉川以及远在德国的项观奇等对本书的出版尤予以有力支持。我还要感谢美国哈佛大学原费正清东亚研究中心主任孔菲力教授和孔祥吉研究员，当本书刚撰成之际，就在他们向历史系博士生开设的“现代中国史学”课程中，评介拙著义和团，同时也已对本书作了研究动态介绍，促使我必须加紧完成本书的定稿工作。

民间秘密教门有它自己的教理、信仰与仪式，但不成系统而

且也杂乱无章，多是从三教中掇拾一些词汇，采纳某些教理、仪式，渗以巫术、原始宗教与民俗信仰等形成自己的特色。山东民间秘密教门也不例外。它们所制订的许多灵文、咒语或法语，多系不伦不类充满封建迷信，又佶屈聱牙十分难懂。要批判它就必须先读懂它，为此曾耗费了我的不少时光。即使这样，在本书中仍有不少论述不如人意，无法予以通俗阐释，这也是本书写作所以显得艰涩的主要原因。

民间秘密教门的生成与依存，同社会生态环境、政治、经济、文化、宗教诸因素密切相关，可是，本书还不能涉及这些重要问题。这需要通过翻阅大量地方志和地方文献去钩沉、稽考，并非短时间所能完成。本书所列的山东秘密教门只有九个，即以重要教门论亦非全面，还有一部分留待他日补充。

本课题从开始调查、撰写到最后定稿，其间历经了多次讨论与修改，工作时断时续地进行了近十年之久，现在总算完成了任务，我也深深地感到松了一口气。当此即将出版之际，我不能忘记的是山东省社科规划办主任江奔东同志，他首先将这一选题列入重点研究项目，交专家组审议通过，最后由当代中国出版社副总编唐合俭同志和第二编辑室副主任张永同志认定了本书的学术价值，支持出版。我谨向他们致以衷心的感谢。

本书是从历史学与社会学角度对山东民间秘密教门历史与概况勾勒出一个轮廓，要深入探研它需具备多学科素养，由于我对民间秘密社会的学识有限，书中论述难免有许多不妥之处，尚望专家、学者、读者批评指正！

目 录

前 言	(1)
第一章 绪论：问题及其考察	(1)
第二章 山东民间秘密教门渊源辨析	(14)
一、“白莲教”辨	(15)
二、“明代新兴民间教派”析	(27)
第三章 “一炷香”	(42)
一、“一炷香”的创立与组织传布	(42)
二、“一炷香”的道务活动情况	(54)
三、“一炷香”的道词及其思想	(64)
四、“一炷香”活动被取缔	(75)
第四章 八卦教	(89)
一、八卦教的创立	(89)
二、八卦教的渊源及其教理、信仰	(103)
三、八卦教的组织	(126)
四、八卦教的发展与衰落	(137)
第五章 离卦教	(163)
一、离卦教的历史	(163)
二、离卦教的组织	(185)

三、离卦教的信念与仪规	(194)
四、离卦道及其活动	(201)
第六章 圣贤道	(219)
一、圣贤道的创立	(219)
二、圣贤道在山东各地的发展与演变	(228)
三、圣贤道的组织	(242)
四、真言·法语·仪式	(249)
五、道书与礼本	(261)
六、中央道及其活动	(274)
第七章 九宫道	(288)
一、九宫道的创立及其组织	(288)
二、九宫道的思想传播与传道活动	(301)
三、九宫道在山东	(317)
第八章 皈一道	(345)
一、皈一道的创立与组织	(345)
二、皈一道的要义	(352)
三、皈一道所奉的神灵、修持法则与道务活动	(359)
第九章 一贯道	(370)
一、一贯道的道统与渊源	(370)
二、一贯道的创立与开辟	(386)
三、一贯道的教理与要旨	(391)
四、一贯道的神灵与组织	(401)
五、一贯道的传道种类与仪节	(409)
六、一贯道在山东的发展	(424)
七、“中道”及其在山东的活动	(443)
第十章 一心天道龙华圣教会	(455)
一、该会的创立与发展	(455)

二、宣传·仪式·灭亡	(462)
第十一章 红枪会及其变种	(470)
一、红枪会的渊源、组织与信仰	(470)
二、入道仪式与法术	(480)
三、山东红枪会的兴起与发展	(497)
四、山东枪会的复起与衰亡	(520)
附 录：	(541)
一、八卦教首谱系图	(541)
二、中道《灵感题》	(546)
“法轮功”邪教与秘密会道门（张东海）	(554)
路遥教授的学术研究与田野调查（孔祥涛）	(569)

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：“中国有反对政府之两大秘密团体，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《通飭严禁秘密结社文》和《通飭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存亡。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”^⑩，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”^⑪。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》^⑥，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。^⑦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”^⑧。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