

試論「無生老母」宗教信仰的一些特質

宋 光 宇

一、前言

二、羅教概述

三、「無生老母」信仰的基本內容

四、基本特質的分析

五、結語

一、前 言

明朝萬曆、崇禎年間，民間的宗教信仰似乎呈現出蓬勃興盛的局面。依照黃育榎在破邪詳辯一書所載，這個時期突然「妖人」四起，「邪教」橫行，信徒們刊刻經卷，傳習邪說，夜聚曉散，聚財歛錢¹。這個時期的民間信仰是以「無生老母」為信仰的核心。

最先提出「無生老母」這個宗教概念的人，相傳姓羅，俗稱羅祖²。他的生存年代依據臺灣省通志有關齋教龍華派的記載，是生於明英宗正統七年（西元一四四二年），歿於明世宗嘉靖六年（西元一五二七年），享年八十五歲。他所創立的教派世稱羅祖教或羅教。又因他以「無極」和「無為」的道理傳授信徒，羅祖教又稱作無為教，羅祖本人也就稱作無為道人。

自明末以降，以無生老母為信仰核心的教派，除了羅教之外，還衍生分化出許多支派，每個支派有它自己的名號和傳承系統，諸如清初雍正，乾隆年間的青陽教、收圓教、長生教、天理教等等；目前在臺灣的社會上仍然可以看到以無生老母為信仰核心的教派，如：齋教（分成龍華、金幢、先天三派），一貫道（分成基礎、發一、浩然、文化、寶光、金光、紫光、法一、師兄等派）、慈惠堂（分瑤池王母、瑤池金母

1. 黃育榎 1834 破邪詳辯序

2. 有關羅祖的真實姓名說法不一。臺灣省通志卷二人民志宗教篇齋教一節作羅因；葉文心在淺論十八世紀的羅教（1930）中作羅懷；龍華科儀的羅祖略傳作「羅祖名因字清」；一貫道教內的說法作「羣羅蔚」；歐大年（Denial Overmeyer）1980:113 作羅清；日人塚本善隆（1949）作羅祖。戴玄之（1977）據日人澤田瑞穗的說法，認為「羅因即羅英，是羅清的化名」。

兩支)、紅卍字會、正宗書畫壇以及爲數眾多的齋堂。其中齋教龍華派儼然以羅教的嫡裔自居。而無生老母這個名號也轉換成「無生父母」「無極老母」「瑤池王母」「瑤池金母」「先天老祖」等等。

曾經有一些中外學者注意過這種宗教信仰，但各有各的偏重之處。如周作人曾研究過無生老母這個宗教概念³；日人塚本善隆⁴、吉岡義豐⁵、澤田瑞穗⁶、鈴木中正⁷和國人葉文心⁸以羅教爲研究對象；DeGroot⁹、Naquin¹⁰、Overmeyer¹¹，和日人酒井忠夫¹²則在研究中國秘密宗教時，兼及羅教和無生老母信仰；鄭振鐸¹³、李世瑜¹⁴、傅惜華¹⁵和酒井忠夫¹⁶等曾研究過這種宗教所採用的寶卷善書。以上所列的研究工作，大半是以文獻資料爲主，缺乏實地調查資料。其中祇有歐大年曾實地調查過花蓮及台灣全省的慈惠堂¹⁷，李世瑜於抗戰結束後在華北實地調查秘密宗教¹⁸。

本文將以近年來對齋教和一貫道的觀察所得，藉着對羅教的簡略敘述，來分析討論無生老母這個信仰的一些基本特質。至於無生老母宗教信仰產生的社會環境，當另外爲文討論。

-
3. 周作人：無生老母的訊息 見知堂乙酉文編頁 28-41。
 4. 塚本善隆：羅教的成立で流傳について1949（昭和24年）東方學報第十七冊頁 11-34。
 5. 吉岡義豐：羅祖の無爲教 大正大學學報第 37 集。
 6. 澤田瑞穗：羅祖の無爲教 東方宗教等卷 1.2。
 7. 鈴木中正：關於羅教 東洋文化研究所紀要第一冊。
 8. 葉文心：人神之間——淺論十八世紀的羅教 1980 史學評論第二期臺北華世書局。
 9. DeGroot, J.I.M. "The Religious System of China" 6 Vols. Leiden E.J. Brill, 1892-1910. 以及 "Sectarianism and Religious Persecution in China" 2 Vols. Amsterdam, Johannes Muller, 1903.
 10. Naquin, Susan "Mellenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813" Yale Univ. Press, 1974.
 11. Overmeyer, Danial L. "Folk Buddhism Religion: Creation and Eschatology in Medieval China" History of Religions 12:42-70. 1972 "Folk Buddhism Religion" Havard Univ. Press 1976.
 12. 酒井忠夫：現代中國的秘密結社 收入近代中國研究。
 13. 鄭振鐸：中國俗文學史第十一章寶卷。
 14. 李世瑜：寶卷新研 文學遺產增刊第四輯頁 165-181 北京作家出版社 1957.
 15. 傅惜華：寶卷總錄 巴黎大學北京漢學研究所出版 1951.
 16. 酒井忠夫：中國善書の研究 日本弘文堂 1961.
 17. Overmeyer, D.L. "The Tz'u-hui T'ang: A Comtemporary Religious Sect on Taiwan" Paper on Toronto, Canadian Society for Asian Studies, June 2. 1974.
 18. 李世瑜：現今華北秘密宗教 1948.

二、羅 教 概 述

根據前述各學者對羅教的研究和今日尚存的齋教龍華科儀的記載，羅教的發展歷史大致如以下所述。

羅祖名因，字清¹⁹，法名普仁，法號悟空。明英宗正統七年生於山東省萊州府卽墨縣豬尾城成陽社。父親羅全，字登龍，務農爲業，樂善好施。羅祖是孤兒出身，三歲時母親去世，七歲時父親見背，全賴叔父羅奎和叔母聶氏撫養成人²⁰。

羅祖很聰明，與親友相處和睦，勤於讀書。十二歲時皈依三寶，成了佛門子弟，勤信佛道。十四歲時，投入密雲衛當兵，日間習武，夜讀佛經。密雲衛在長城古北口，是明朝北邊軍衛之一。羅祖爲什麼要從山東萊州跑到古北口去當兵，沒有詳細的資料可資說明。日人澤田瑞穗依巍巍不動太山深根結果經會解，認爲經中兩言「祖輩當兵」有兩種可能，一是羅祖的祖先是軍人，另一是羅祖本人是軍人²¹。酒井忠夫則認爲羅祖的先世可能隸屬軍戶²²，但沒有確實可信的證據。目前，我們祇知道羅祖當兵，做一名遭運軍人，當兵期間不忘研讀佛經。

娶妻顏氏，法名妙榮。生有一男，名佛正，一女，名佛廣。由此可知羅祖是在家修行。俗稱這種修行方式爲「火居」。

羅祖退伍後，到各地拜訪大德名師。最初是拜臨濟宗寶月和尚爲師，學習修持。他覺得那樣的修持不能領悟生死大事，遂離寶月他去，另訪明師。後來讀金剛經，悟得「求道不如求心」的道理，改攻金剛科儀。但科儀只是禮佛的儀式，還是不能明心見性。後來又向無諍禪師求教，研究華嚴經。羅祖苦心研讀此經六年，略微有所收獲。最後到九華山白雲洞拜見真空無際禪師，受他指點，日夜勤修坐禪，不久就參透

19. 按照中國人命名取字的習俗來說，明朝時取單名的頻率已大爲降低，取字更少用單字，因此羅祖字清的說法可能有錯誤。暫且存疑，待日後考證。又葉文心根據寶卷（未說明是那個寶卷）說羅祖名懷，又名慧能字榮珠。其餘見註 2。

20. 有關羅祖的傳說甚多。民國七十年十月十九日日本所學術討論會時，黃彰健先生說他在湖南家鄉就聽過有關羅祖的故事。說羅祖原是生來帝王之命，有相者預言他將來大貴，其母告訴他一旦當了皇帝有那些仇家要捉來殺掉，上天認爲這種念頭要不得，就撤換了他的骨相，做不成皇帝。這個故事並沒說羅祖是孤兒。

21. 澤田瑞穗：全 6。

22. 酒井忠夫：中國善書の研究第七章明末的寶卷與無爲教，蔡懋棠譯，刊登於國立編譯館館刊一卷二期頁 137。

宇宙與人生真諦，悟性明道。從以上所述的求道過程，我們知道羅祖深受佛教禪宗，特別是慧能派下的臨濟宗和白雲宗的影響。

羅祖到處求訪明師，歷十三年而有成。他不僅是學得佛教禪宗的精義，而且更是以佛教的教義為基礎，雜用儒道兩家理論，寫了五部六冊——苦功悟道寶卷，正信除疑無修證自在寶卷、歎世無為寶卷、破邪顯正鑰匙寶卷（上、下）和巍巍不動太山深根結果寶卷。

龍華科儀的羅祖簡史記載羅祖在正德年間得道後，將他所撰寫的五部六冊寶卷和大乘科儀廣布天下。羅祖的傳道是從北京開始。羅祖簡史記他到北京，投宿在棋盤街湯了然家，招集地方人士講經說法，信者日眾。後來，由於聽他說法的人愈來愈多，太監張永訪得箇中情形，派巡城御史周昇捉拿羅祖、投入大牢，拷打訊問。羅祖在獄中說法，渡化眾生。臺灣省通志²³和葉文心²⁴則記羅祖因得罪了翰林楊谷明而為他所陷害，投入京師天牢中。現今因資料不足，詢問齋堂堂主也說不出孰是孰非，姑且兩說並存。這兩種說法共同顯示一個事實，那就是羅祖在創教傳教的過程中，曾經遭遇到挫折。

龍華科儀的羅祖簡史、葉文心²⁵以及塚本善隆²⁶的文章中都提到羅祖曾與番僧對辯，折服番僧，得到明武宗的獎賞，受封為護國法王。此事現已不可查考，可以看成是教內傳說。

羅祖傳教的範圍大致在北京一帶。到了嘉靖六年（西元一五二七年）正月二十九日子時，坐化歸天，享壽八十五歲。葬於北京檀州無峰塔。他的妻子顏氏，子佛正，女佛廣（號為圓真子）以後也修成正果。

相傳羅祖曾到浙江地界傳道，而後繼的各代的祖師又都是浙江人，從這一點來說，羅祖到浙江傳教應為可能。而且，羅祖曾是漕運軍人。明代的漕運主要是靠大運河。大運河從北京附近的通州，南下抵達浙江杭州，證諸後世羅教信徒中有許多是漕運水手，我們不妨推測羅祖當年曾大力向昔日軍中伙伴宣揚教義。於是，羅教的發展

23. 臺灣省通志卷二人民志宗教篇齋教。

24. 葉文心：人神之間——淺論十八世紀的羅教。

25. 全 24。

26. 塚本善隆：羅教の成立と流傳について。

從北京附近沿大運河南下，抵達浙江地區。

羅教的第二代祖師姓殷，名繼南，法名普能，浙江省處州府縉雲縣虎頭山人。生於明世宗嘉靖十九年（西元一五四〇年），即羅祖逝世後十三年。歿於明神宗萬曆十年（西元一五八二年），享年四十三歲。相傳是羅祖轉世。父母早逝，在歷盡艱辛困苦的情況下長大。十五歲入教。後來設立無極正派道場，廣收門徒三千七百人。著述頗多，計有聖諭寶卷、天經、結經等。

第三代祖師姚文宇，法名普善，浙江省盧州府慶元縣人。生於明神宗萬曆六年（西元一五七八年），明思宗崇禎七年（西元一六三四年）歿。相傳姚文宇原先不會說話，殷祖轉世之後才開始說話。自幼孤苦，皈依羅教之後，勤研教理。三十三歲開悟，三十六歲設立靈山正派道場，使羅教大為昌盛。羅、殷、姚合稱「三祖」。

羅教到了明朝末年大為興盛。臺灣省通志引明末進士周如砥追思記的話說：「……祖門若市，祖心如水，一言半偈甫傳於灶媪乳兒之耳，而聲入人心通者，已淪肌浹腑而莫之可採。……祖距今四世矣，而祖風愈熾。……」鄭振鐸²⁷、李世瑜²⁸、葉文心²⁹、酒井忠夫³⁰等人研究那個時代的寶卷，都認為這個時期寶卷特別流行，資助刊印寶卷的人，有很多是宮裡的太監。明季的太監擁有很大的政治勢力，荼毒天下，如開課礦稅，閹黨惡鬥東林黨，掌錦衣衛與東西廠等。作惡做多了，太監們也會感到恐懼，需要藉著宗教來撫慰心靈上的憂懼，他們助印寶卷，可看成是一種贖罪方式。這種現象有助於羅教和其他同類型宗教的發展。

第四代祖師湯克峻，法名普霄。明崇禎七年（西元一六三四年）接位，浙江省撫州府臨川縣人。崇禎十六年（西元一六四三年）將位子傳給五祖楊時春。楊祖法名普步，浙江省處州府人。於清順治二年（一六四五年）傳位於六祖張普錢。張祖是福建建寧府人。順治十一年（一六五四年）傳與七祖黃大姐普德。黃祖是福建興化府涵江縣人。康熙八年（一六六九年）傳與八祖池普方，福建興化府人。康熙卅五年（一六九六年）傳與九祖張普通，福建興化府人。康熙三十五年（一六九六年）傳與十祖陳

27. 鄭振鐸：中國俗文學史第十一章寶卷。

28. 李世瑜：寶卷新研。

29. 葉文心：人神之間——淺論十八世紀的羅教。

30. 酒井忠夫：中國善書の研究。

普月，福建福州下衣運白石頭人。雍正二年（一七二四年）傳與十一祖張嘉義，法名普樂，福建福州下衣運後橋人，創立壹是堂。乾隆四十四年（一七七九年）傳與十二祖張朗，法名普應，十一祖之弟。乾隆五十三年（一七八八年）傳與十三祖陳普聰。嘉慶元年（一七九六年）傳與十四祖張普有。嘉慶五年（一八〇〇年）傳與十五祖盧炳，法號普耀，創立漢陽堂。嘉慶九年（一八〇四年）傳與十六祖盧德成，法號普濤，並由謝普爵承接法擔。

臺灣之有羅教，相傳在明鄭時期已有在家持齋的風氣。正式有龍華派齋教（羅教）是乾隆三十年。臺灣省通志卷二宗教篇齋教：

乾隆三十年二月十九日，設齋堂於安平鎮效忠里海頭社李普通家，稱化善堂，為龍華派之始。」

嘉慶二年（一七九七年）盧德成（普濤）和謝普爵到臺灣傳教，在臺南住了八年。嘉慶四年重建化善堂。十九年（一八一四年）在臺南廣慈庵街建德善堂。謝普爵並於嘉慶九年（一八〇四年）繼位副勅，總攬臺灣漢陽堂龍華齋教。化善堂與德善堂後來合併，稱德化堂，堂址設在臺南郡王里開山街。漢陽堂一系的龍華齋教多分布在嘉義以南地區。所屬的主要齋堂如：新豐的善化堂、通化堂，北門的信和堂、善行堂，嘉義有太元堂、義德堂、德和堂，斗六有真一堂、龍虎堂、虎尾有慶元堂、養德堂，東石有正心堂，高雄有明善堂等。這些齋堂於日據時期多被日本佛教各宗派所合併，為和尚尼姑所據，與最初的德化堂失去聯絡。許多寶卷善書也隨之被和尚尼姑焚毀。

在臺灣的龍華齋教除了漢陽堂外，還有一是堂派，復信堂派、無極正派、蘭風法派、靈山正派等。一是堂派是十祖陳普月、普應兄弟所創建。十三祖普聰時傳入臺灣。最初是在大墩仔（今臺中市）建慎齋堂。臺中以北是它的教區，新竹最多，彰化次之。

復信堂派是十五祖盧普耀所立。來臺傳教後，以臺中為根擔地。臺灣省通志記有該派齋堂十三所。

無極正派是從二祖殷繼南派下。蘭風法派則源出於臨濟宗。相傳殷繼南曾問道於臨濟宗第二十六代法嗣蘭風老人，而蘭風老人的弟子王源靜補註羅祖的五部經卷。這兩派現已不存，祇剩下文獻資料。

靈山正派相傳是三祖姚文宇和四祖湯普霄所建，兩人共同制定堂規以及科儀寶卷。嚴格的說來，一是堂派、漢陽堂派、復信堂派都應該算是靈山正派的支派。

以上簡述羅教的發展歷程，從歷代祖師的籍貫上看，我們不難發現它的發展方向是從北京附近南下到浙江，而後由浙江再南下到福建興化，再由興化北上到福州，最後由福州傳到臺灣。其所以有這種發展歷程，與清代的宗教政策有密切的關係。

大清律一如明律，對宗教活動有明文限制。大清律禮律祭祀有禁止師邪巫術條：

凡師巫假降邪神、書符、咒水、扶鸞、禱聖，自號「端公」「太保」「師婆」及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，伴修善事，煽惑人民，爲首者絞，爲從者杖一百流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，坐爲首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社不在此限。

這條律令再加上禮律祭祀褻瀆神明條，戶律戶役禁私創庵院及私度僧道條和刑律造妖書妖言條，幾乎已把所有的宗教活動都包括在禁止的範圍之內。因此，羅教從創立開始，一直沒有側身在「正教」的行列中。清雍正、乾隆年間，羅教屢屢遭到取締。

雍正七年（西元一九二九年）十二月初六日署理江西巡撫奏稱：江西南安、贛州、吉安、瑞州、南昌、撫州等地有羅教傳布，「查出之人，在城者習手藝，在鄉者務耕作，止在家吃素修行，又名大成教、三乘教，並無匪爲」「閱其經卷有淨心、苦功、去疑、泰山、破邪五部，名色皆雜引釋道言語湊集成。」³¹「陳萬善一犯又稱，福建之泉漳兩郡，羅教更多。」³²這次取締羅教僅止於訓誡斥回，不許再立佛堂。

乾隆十八年（西元一七五三年）浙江有羅教案，官府捕拏三祖姚文宇的後代³³。乾隆三十三年（西元一七六八年）浙江又有羅教案發生。在浙江巡撫覺羅永德的奏摺裏說明取締七十餘座齋堂，其中最初創立的三座是供糧船水手回空居住之處。「因糧船水手俱係山東直隸各處人氏，回空之時，無處住歇，疾病身死，亦無處掩埋，故創

31. 史料旬刊 天 48 頁羅教案 謝旻摺。

32. 史料旬刊 天 49 頁羅教案 史貽直摺

33. 史料旬刊 天 861 頁羅教案 雅爾哈善摺

設各菴，俾生者可以託足，死者有地掩埋。在菴者俱習羅教，嗣因水手眾多，續又分七十餘菴。」³⁴ 覺羅永德認為，儘管這些齋堂對漕運水手的生活很有幫助，「但此等邪教，最易惑眾。沉糧船水手甚多，皆係好勇鬪狠之徒，聲應氣從，亦易齊心生事。……若不從此嚴加究審，將為首皈教之人從重處治，毀其經像，則眾不知儆，蔓延崇信，流弊無底。」³⁵ 這完全是站在治安的立場考慮衡量，怕民間宗教社團一旦形成氣候，難以控制。

同年，江蘇省也有大乘，無為教案發生。江蘇巡撫彰寶奏稱，羅祖死後，由女兒佛廣之夫婿王善人所傳下的一支，稱為大乘教。同樣奉誦羅祖的五部六冊寶卷。無為教即是羅祖傳下的羅教。兩教「每歲冬至，在教之人齊集堂內，將傳下經卷誦唸禮拜，各出錢一錢及七、八分，以為齋供。平時吃素修行，並無別項邪術。遇有初來入教者，收銀一二兩，以作投師之儀。」³⁶ 彰寶處理此家的立場與覺羅永德相同，以治安為著眼點。「……竊照蘇州城外訪出久經奉禁大乘、無為二教經堂十一處，拏獲人犯……共七十餘名。該管堂之人非僧非道，藉稱各有宗派，開堂施教。平日茹素誦經，招徒傳授，並與無籍水手往來存頓，非僅煽惑本地愚民，更恐與外海駕船之人勾引為匪，潛滋不法。或割辦奸徒，即有知情，夥黨在內，均當嚴速跟究。……。」³⁷

以上，對於羅教的起源，傳承脈絡、曾經遭遇到的取締情形 約略的做了說明。同時在行文中也提到了有關的核心信仰、組織、社會服務和修持方法等項目。從雍正乾隆年間的取締，配合上傳承脈絡，我們可以指出，羅教一直往政治統治力量薄弱的地方發展。福建多山，交通不便；臺灣又係新闢荒野，官府力量不大，以致羅教在閩臺兩地得以生存。

下一節，就「無生老母」這個概念，加以剖析探討。

三、「無生老母」信仰的基本內容

在中國人的宗教信仰中，無生老母是個很重要，又很晚近方才形成的信仰對象。

34. 史料旬刊 天 405 頁羅教案 覺羅永德摺

35. 全 34.

36. 史料旬刊 天 524-527 頁 彰寶摺

37. 史料旬刊 天 524-527 頁 彰寶摺

近代中國的秘密宗教更以它做為核心信仰。有關無生老母信仰的產生，黃育榎破邪詳辯卷四有一段話說得最清楚³⁸：

邪教一流，始自後漢妖人張角、張梁、張寶，下迨唐宋元明，歷代皆有邪教，從未聞有供奉無生老母者。至明末萬曆以後，有飄高、淨空、無爲、四維、普明、普靜、悟明、悲相、頓悟、金禪、還源、石佛、普善、收源、呂菩薩、米菩薩、孫祖師、南陽母等，一時並出，始奉無生老母為教主，可見無生出自明末，原無疑義。再查直隸滄州城內，有無生廟碑記。文係明朝進士官至尚書之戴明說所作。內言無生著於明世，至萬曆時，靈異尤甚。……至飄高傳教，……又捏出未有天地先有無生之說。而還源、弓長、淨空、普明等，皆從飄高之言，供奉無生，以煽惑愚民。被所誤者遂誤信無生為天上神仙。滄州尚書戴明說正與飄高等同時，亦誤信飄高之言，以為靈異尤甚。……余任滄州時，始將無生碑與兩邪廟，並各邪經盡行毀絕。

黃育榎認為無生老母的信仰起自明末，主要是依據古佛天真考證龍華寶經（簡稱龍華經）。龍華經的成書年代不易考訂。依經中所提到的年代，真經出現在壬辰年，經板完成是在乙未年，刊印流通是在甲午年。天干地支記年無法確定到底是那一年。龍華經寫成的年代或許是萬曆二十年，也可能是清順治九年；經板完成可能是在萬曆二十三年或順治十二年³⁹。但龍華經是明末清初時期的作品，是無庸置疑的。

黃育榎挑選龍華經作為講述無生老母信仰的主要依據，是因為整個無生老母信仰在此經中演繹得最為完備⁴⁰。演繹得最完備是代表發展成熟，已非初起狀況。那麼這個信仰最初面貌又當如何呢？

羅祖的五部六冊寶卷很可能是最早提出無生老母信仰的寶卷。目前，我所蒐集到的五部六冊所載最早刊印的時間是明神宗萬曆二十四年王源靜補注重刊，清順治九年、嘉慶七年、道光二十七年、同治八年和民國六十九年都曾重新刊印過。但澤田瑞穗引傳惜華寶卷總錄、明世瑜寶卷綜錄上的年代考證，說五部六冊原刊本的年代是明

38. 黃育榎：破邪詳辯 卷四頁 4-5。

39. 澤田瑞穗：龍華經の研究 見校注破邪詳辯附錄一頁 195。

40. 黃育榎：破邪詳辯卷一頁十六註文「邪教妖言盡備此經（指龍華經）故辯駁尤詳焉。」。

武宗正德四年（西元一五〇九年），嘉靖二十八年（一五四九年）、萬曆二十三、二十四年（一五九六、九七年）和清嘉慶七年（一八〇二年）有重刻本⁴¹。因此，推斷羅祖寫成五部六冊的時間是在正德年間。比龍華經約早九十年。

在五部六冊中有關無生老母的說法比較含糊。在第一部苦功悟道卷中無生老母與阿彌陀佛相混用，第四部正信除疑卷則推翻原說，認為先天地而立的是無極聖祖。

苦功悟道寶卷總述羅祖個人求道歷程。羅祖提出一個問題：「人的靈魂從那裏來？」在他初求道時，假設人的靈魂是從阿彌陀佛那兒來，因那個源頭是先天地而立，故又稱作「無生父母」。卷一思慕家鄉品第二參：

想我這點靈魂，不知何處住所，無量劫來，生了又死，死了又生。四生六道受苦，轉到如今。今得人身，百年光景，如夢如幻，死後又不知何處受苦去了。……忽然間，想起我，這點靈魂。臭皮囊，父母生，膿血聚會。這點魂，何處來，甚人所生？……嘆得我，心中裏，煩惱不住，……豈爭我，這點魂無處安身？……

尋師訪道品第三參：

忽一日，有信來，朋友相見。說與我，孫甫宅，有一明師。連忙去，拜師傅，不離左右。告師傅，說與我，怎麼修行。……

說與我，彌陀佛，無生父母。這點光，是嬰兒，佛嫡兒孫。就跪下，告師傅，佛在何處？師傅說，彌陀佛，彼國天上。告師傅，說與我，怎麼上去？舉著唸，四字佛，便得超生。

每日間，念彌陀，不肯放鬆。行也唸，坐也唸，猛進功程。……

念彌陀，無晝夜，八年光景。朝不眠，夜不睡，猛進功程。使盡力，叫一聲，無生父母。恐怕我，彌陀佛，不得聽聞。下苦功，念彌陀，晝夜不住。心不明，不自在，又往前行。

覷破頑空品第四參：

又參一步，單唸四字，阿彌陀佛。唸得慢了，又怕彼國天上無生父母，不得聽

41. 澤田：校注破邪詳辯 頁 53. 1972

聞。晝夜下苦，高聲舉唸，八年光景，心中煩惱，不得明白。

羅祖求道之初把阿彌陀佛和無生父母合作一體，依照唸佛以求超生的方便法門，專精唸「阿彌陀佛」這個名號，有八年之久。但是對他所提出的問題「人的靈魂從何而來？」沒有得到解答。因而心中煩惱。於是他再去訪求明師。在撥草尋踪品第五參敘述他研讀金剛科儀三年，也得不到開悟。

在達本尋源品第七參說：

又參一步，當初無天無地，是個什麼光景？無邊無際，不動不搖；是諸佛法身。乾坤有壞，虛空不壞，是諸佛法體。懼怕生死輪迴之苦，不肯放鬆，再參一步。

在這一品中，羅祖參悟得一個「空」字。他稱之為「真空」或「虛空」。接下去無處安身品第八參又問「這無邊虛空，怎麼安身立命？」穿山透海品第九參悟出虛空無所不在。

又參一步，忽然參透虛空，穿山透海，普覆人身，裏外原是一體。

不執有無品第十一參：

忽然間，參一步，心中大喜。不歸有，不歸無，我是真空。娘是我，我是娘，本來無二。裏頭空，外頭空，我是真空。

裏外透徹品第十三參：

我今參到這一步地，纔得自在縱橫。裏外透徹，打成一片。無內無外，無東無西，無南無北，無上無下，縱橫自在，行住坐臥，明明朗朗，一段光明。到臨危，四大分張。難描難盡、任意縱橫、山河石壁，不能隔碍。東西南北，四維上下，一體同觀。十三年苦功，纔得明徹，纔得省悟。

羅祖悟道後，領悟到虛空化作萬物的道理，在威音已前品第十四參提到：

想當初、無天地、無有名號。本無成，亦無壞，不增不減。太虛空，無名號，神通廣大。太虛空，生男女，能治乾坤。太虛空，不動搖，包天裏地。太虛空，變春秋，五穀能生。太虛空，穿山海，泉水常湧。誰知道，太虛空，好個能人。化菩薩，廣無邊，虛空能變。有陰陽，和日月，虛空能通。誰知道，太虛空，神通廣大。他是我，我是他，一體虛空。又無脩，不是仙，不是佛祖。

除虛名，一步地，自在縱橫。

有關無生父母或無生老母的故事母題，到此算是初步建立。但羅祖在此並沒說無生父母和阿彌陀佛是兩回事，也沒提出無生老母這個名號。直到正信除疑無修證自在寶卷提出個無極聖祖，有別於先前無生與彌陀相混用的情形。在正信寶卷上卷諸惡趣受苦熬大劫無量品第一說：

有一等愚痴迷種，說迷人，飲酒吃肉不參道，也得歸家。迷人終日走著生死之路，又不知安身立命，又不知淨土家鄉，他怎麼使得歸家？無極聖祖見他不參道，臨命終時，著他下無間地獄，永轉輪迴，四生受苦，不得翻身。

無極化現度眾生品第五的頌詞：

凡聖含靈無極生，頂天立地鎮乾坤。智風遠播酌三有，慧水週流境四恩。

正文：

無極聖祖，大慈大悲，恐怕眾生，作下業障，又轉四生六道，不得翻身。故化現昭陽。寶蓮宮主，太子歎退浮雲，一切雜心，顯出真心參道，究這本來面目，出離輪迴生死苦海。

在無極化現度眾生品的註文說道：「先師曰：無極聖祖迺是諸佛之本原，眾生之慈父。」至此，無極聖祖、無生父母開始與阿彌陀佛分開，也開始蛻變成在諸佛眾生之上的主宰。在此品中，無極聖祖托化成各式各樣的人物，到世間化度眾生。

在虛空架住大千界品第四有個偈語：

不知天地誰人托
不知江海誰人治
不知天地誰人掌
不知春秋誰人發

} 都是忘恩背祖人

偈中又問：

不是無極神通大——春秋四季那裏來？大千世界那裏來？天地日月那裏來？五湖四海那裏來？一切男女那裏來？吃的萬物那裏來？金銀財寶那裏來？三災八難那裏來？三教聖人那裏來？三教經書那裏來？一切牛馬那裏來？

因而羅祖引圓覺經說「萬物靈光無極生，立天立地立人根。」同時，也引老子道德經，提出有關「先天大道」的概念。在先天大道本性就是品第十二提到：

大道無形，生育天地。大道無情，運行日月，大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。

在本無嬰兒見娘品第十六中，羅祖否定了初求道時所提出阿彌陀佛是無生父母的說法。

愚痴之人，說本性是嬰兒，說阿彌陀佛是無生父母。阿彌陀佛小名號曰無諍念王。父親是轉輪王。阿彌陀佛也是男人，不是女人。他幾曾生下你來？阿彌陀佛生本性，本性是誰？爺爺生父親，父親生兒，兒生孫子，大道門中，本無此事。

羅祖推衍人性靈魂來源，最後終結出「無極聖祖」這個名號。認為無極聖祖是先天地而立，是「諸佛的本原，是眾生的慈父」。那麼又怎麼產生「母」的概念呢？「慈父」不能生育子女，必須得有「母」才行。羅祖在巍巍不動太山深根結果寶卷一字流出萬物的母品第四說道：

那個是諸佛母？諸佛母、藏經母、三教母、無當母，怎麼爲母？

諸佛名號，藏經名號、人人名號、萬物名號，這些名號從一字流出。認的這一字爲做母。母即是祖、祖即是母。

有了這種概念，無極聖祖和無生父母這兩個名號才有蛻變爲無生老母的可能。

羅祖的宇宙觀在深根結果卷中反覆說明。例如：先有本來面目後有天地品第六提到：

未曾初分天地，先有本來面目。本來的面目，從曠大無量劫。先有本來面目，永劫長存。後有諸佛三教，後有僧俗、戒律、善惡，後有天堂地獄，後有無當（照法要解釋做「玄關一竅」）萬物，後有古今。

未曾初分無極太極鷄子在先品第十七：

無極是太極、太極是無極、無極是鷄子，鷄子是太極。（法要解釋鷄子是喻五行未判，混沌沌沌的狀態）

無極鷄子都是假名，假名叫做無極太極鷄子。即是無邊太虛空。天地日月，森

羅萬象、五穀田苗，春秋四季，一切萬物，三教、牛馬、天堂地獄，一切文字，都是無極虛空變化。本來面目，就是真無極。本來面目，相連太虛空。臨危之時總現身，一體同觀無二門。但不知根基，都是忘恩背祖人。

無生老母這個信仰的母題，在羅祖的五部六冊寶卷中只是勾勒出一個雛型。羅祖告訴人們，世上的萬世萬物都來自同一個源頭——無極聖祖。後來依照羅祖所說「祖即是母」的概念，逐漸演繹出「無生老母」這個名號。

整個有關無生老母信仰的基本母題，到了萬曆、崇禎年間，發生大幅的變化。首先，無生老母這個名號確立。這個老母高高在上，統率著天庭和人間。人都是她的子女，奉命投胎下世，結果為紅塵所迷，失去了本性。在天上家鄉的無生老母思念陷在紅塵劫難中的子女們，就不斷的派遣使者下凡，救劫渡人。敘述這樣無生老母信仰母題最完備的一部寶卷就是古佛天真考證龍華寶經。目前在臺灣沒有這部經書，日本天理大學收藏一部。但是由於故事發展成熟，黃育榘在破邪詳辯中剖辯尤詳，因而所保留下來的原始材料也最多。茲抄錄破邪詳辯所錄龍華經的經文如下：

1. 混沌初分品：無始以來，無天地，無日月，無人物。從真空中，化出一尊無極天真古佛來。
 - 古佛出現安天地，無生老母立先天。
 - 無生曰：無始以來，天真古佛打開家鄉寶藏庫，取出一部龍華真經，傳留後世。
 - 家鄉聖景龍華會，在都斗太皇宮中，古佛無生座前，有七寶池，八功德水，黃金為地，金繩界道，樓臺殿閣，件件不同。
 - 天上龍華日月星，地下龍華水火風，人身龍華精氣神，三才配合天地人。
 - 初會龍華是燃燈，二會龍華釋迦尊，三會龍華彌勒祖。龍華三會願相逢。
2. 古佛乾坤品：無生母，產陰陽，嬰兒姘女起乳名，叫伏羲、女媧真身。
 - 李伏羲、張女媧，人根老祖。有金公和黃婆，匹配婚姻。
 - 混元了，又生出九十六億皇胎兒、皇胎女，無數福星。

——無生母，差皇胎，東土住世。頂圓光，身五彩，腳踏二崙（輪）。

——來東土，盡迷在，紅塵景界。稍家書，吩咐你，龍華相逢。

3. 無生傳令品：無生母，吩咐你，法王傳令。天真佛，聖臨凡，下生投東。

——下生在，中原地，燕南趙北，桑園里，大寶庄，有祖弓長。

4. 家鄉走聖品：弓長祖，感神靈，呈奏玉帝，玉皇牒，奏無生，詔請弓長。

5. 弓長領法品：無生母令弓長，親來領法。母今日，傳與你，十步修行。

6. 慧眼開通品：無生母，賜弓長，軒轅聖寶，正佛門。忽然間，慧眼開通。

7. 聖來投凡品：古佛留，續命通，聖光接續，性續命，命續性，好續長生。

8. 警中遊宮品：開荒真表每月伸，皈家聖表續凡名，拔鎖真表銷罪案。三元聖表修來因。

——有一尊老古佛，初分治世。有一尊無生母，掌定天輪。

9. 真香普赴品：鼎鑪中，我焚上，真香一柱。舉真香，滿靈山，諸佛來臨。

10. 戊己安身品：弓長祖，坐中央，安身立命。安四相，立五行，戊己爲尊。

11. 南北展道品：無病尋出路，休等腳手忙。末劫看看到，個個要隄（提）防。

12. 東西取經品：弓長去赴天元聖景龍華會，親見無生老母。吩咐弓長，東去取經。原因雷音寺經被龍殊菩薩收入龍宮鎮海。有石佛域老佛王，親下龍宮，取在石佛域。弓長往石佛域去取真經。

——取一部古佛經，安天立地。取一部無生經，妙法流通。（以下有二十多部經，未見抄錄）

——湧泉穴內找，有本蘆芽經。丹田宮內找，有本聚寶經。（以下有四十多部經，未見抄錄。黃育榿記述：或後人身找經，或從器用找經，或從房屋找經，或從山水橋梁找經。）

13. 三佛傳燈品：燃燈佛後，有釋迦佛接續傳燈。釋迦佛後，有彌勒佛接續傳燈。彌勒佛後，有天真老祖接續傳燈。天真間，誰人接續？有三宗五派九杵一十八枝領袖，頭行開言，弟子都會接續傳燈。

14. 五祖承行品：周世祖、留果木，爲懸谷。漢高祖，留瓜瓢、爲腕谷。唐高祖，留諸豆，爲角豆。宋太祖，留菜蔬，爲葉谷。朱太祖，留稻麥，爲穗

谷。

15. 蘆伯點杖品：十在鑰匙十步功，十樣點杖祖留行。
16. 祖續蓋宗品：無極祖會下有二十四祖，太極祖會下有三十六祖，皇極祖會下有四十八祖。
17. 諸祖鬪寶品：孔雀佛從初分打開寶藏，藥師佛將寶貝散與兒孫。
18. 末劫眾生品：弓長祖，到家鄉，聽母吩咐。說下元，甲子年，末劫來臨。辛巳年，又不收，黎民餓死。癸未年，犯三辛，瘟疫流行。
——弓長說，這劫數，如何解救？無生說，發靈符，救渡人民。
19. 走馬傳道品：儒童祖，騎龍駒，川州過府，有子路和顏淵，左右跟隨。有曾子和孟子前來引路。七十二眾門徒，護定聖人。
——焚香上供，接待佛祖。赴雲城，會龍華。
20. 龍華相逢品：老古佛傳一個龍華佛令，老無生，坐蓮臺，嘻笑吟吟。（此品演出五千數百佛祖以及九十六億皇胎兒女，萬國九州，鄉兒鄉女，齊來赴會）。
——有號的，纔得出世；無號的，趕出雲城。
——龍華會，考道德，封賢掛號。考皇胎，九品三乘。
21. 排造法船品：無生老母令太上老君，在無影山前，排造大法船一隻，大金船三千六百隻，中金船一萬二千隻，小法船八萬四千隻。小孤舟十萬八千隻。又令五千數百佛祖母真人及九十六億皇胎兒女，八萬四千金童玉女，十萬八千護法善神，齊領船隻，救渡眾生。
——造法船時，定南針，觀住地水火風，用魯班三百六十個。
——吩咐合會男和女，不必你們分彼此。
22. 地水火風品：四大天王不管世，天神放了四風輪，地水火風一齊動，折磨大地苦眾生。
23. 天真收圓品：古佛曰，地水火風齊動，大地諸佛都無處安身立命，誰了後事？無生曰，著天真佛收圓結果，他了後天大事。
——紅陽教，飄高祖。淨空僧。無為教，四維祖。西大乘，呂菩薩。黃天

教，普靜祖。龍天教，米菩薩。南無教，孫祖師。南陽教，南陽母。悟明教，悟明祖。金山教，悲相祖。頓悟教，頓悟祖。金禪教，金禪祖。還源教，還源祖。大乘教，石佛祖。圓頓教，菩善祖。收源教，收源祖。

24. 萬法皈一品：我眾生替祖代勞，開荒立教，我化人天，到無我等點杖。

——萬法皈一，有彌陀教主，法王佛，三陽佛，無量佛，皇極佛，天元佛。
太寶佛、普善佛、儒童佛、天真佛，爲十號圓滿。

有關無生老母的概念，到了清末民國，又在母題上發生些許變化。自清末以降所流行的無生老母信仰，主要的內容是說，無生老母在家鄉思念迷失在紅塵假景中的子女，思念益切，日夜啼哭，悲痛欲絕。老母或親身下凡，或屢派使者下凡。所派的使者不再是龍華經所說的太上老君，弓長祖，而是關聖帝君、濟公活佛、呂純陽等。傳遞這些渡世訊息的方式是扶鸞。有關這一時期無生老母信仰的典籍，可以一貫道、龍華齋教的典籍做代表。

一貫道可說是這個大的宗教信仰陣營中最晚興起的一支。時間最多不過一百零四年（光緒三年至民國七十一年）。道中的皇母訓子十誠、家鄉書信等書成書年代不詳，推測是清末民初的作品。書中提到無生老母思念塵世子女時，都是哭得通篇是淚。

像家鄉書信說：

老母天宮放悲聲、淚流不止濕雲裳。皆爲佛子迷世上，九六皇胎不還鄉。
差你臨凡治世界，講明三綱與五常，三從四德教婦女，溫柔謙雅要端莊。那知迷了假色像，貪戀妻子日夜忙；酒色財氣是羅網，九六佛子裏邊亡。……世人皆是我兒女，兒女遭劫娘悲傷。差下仙佛臨凡世，設立大道化八方。老娘哭的肝腸斷，何法喚兒回家鄉。三教歸一同舟渡，誰來修道誰免殃。萬教道祖同護佑，免劫免難得吉祥（頁七一九）。

皇母訓子十誠中也說

想兒痛斷腸，無盡悲傷，極樂家鄉好淒涼。差盡仙佛臨東土，爲教原皇。
嘆迷夢黃梁，愁壞老娘。親身渡世化凡鄉，空垂血書千萬語，當作耳旁。我無皇上帝萬靈真宰，率諸佛子來會皇胎，兒女立穩，細聽開懷。母今批書，警告

迷孩（頁十一）

一貫道流傳於華北地區，而在東南海隅的臺灣，於民國初年時，也流傳著同樣母題的無生老母信仰。像龍華齋教，即羅祖教的嫡裔教派，於民國十六年由臺北保安堂印行的經書中，載有無生老母嘆五更偈：

一更之裏淚悲啼	想起姪女與嬰兒
自從靈山別了後	東土紛紛把性迷
名愛利牽迷人網	紅塵滾滾不歸西
叫嬰兒早尋名師	脫俗了凡入聖機

二更也裏淚汪汪	想起嬰兒哭一場
臨行囑咐怎麼講	爲何一出不還鄉
看看三災八難降	損害我的好賢良
叫嬰兒早來尋娘	莫到臨時失主張

三更者裏珠淚流	嬰兒姪女早回頭
貪戀紅塵不長久	無非總是一骷髏
趁早起此船行走	大儕約伴上慈舟
叫嬰兒來及早脩	咽喉氣斷葬荒丘

四更時裏淚長傾	嬰兒姪女早回心
丈六金身實難行	自己性命莫看輕
求的指點佛心印	好念彌陀觀世音
叫嬰兒來爾聽真	身中自有無字經

五更早裏淚滿腮	嬰兒姪女早回來
倘若修成不壞體	諸佛接爾上瑤階
世間萬物皆有壞	惟有靈光不怕災

叫嬰兒我的乖乖

試看蓮花九品開

另外，屬於鸞堂這個系統的寺廟，藉著扶鸞也有類似的說法存在。像臺北淡水彝倫堂於民國三十九年（庚寅）所刊行的無極瑤池老母十六金丹有瑤池老母五更夢歌（頁一二五——一二六）：

一更夢，淚汪汪。未度殘零意感傷，司航急把槳忙，九二來齊返故鄉。一枕黃梁誰夢覺，修真學道步純陽。龍華會，蟠桃宴，瑤池面見老慈娘。

二更夢，淚沉沉。盼盡殘零一片心，紅塵擾白浪侵，千年醉臥古猶今。無限裙釵誰先覺，嬌癡依舊擁寒衾。心猿嘯意馬，吟堪愁，南海古慈音。

三更夢，淚零零。亂穿秋水望浮生，纏六慾，擾七情。輪迴生死幾時停。走錯迷途須回首，千年醉臥這回醒。修道果、上天庭、瑤池闌苑任遊行。

四更夢，淚如麻。迷兒未返不勝嗟，沈情慾，墜虛華。先天性、惜含瑕。夢入南柯猶未醒，紅塵錯認古鄉家。仰天望，撥雲遮，急從苦海上仙楂。

五更夢，淚如絲。倚門兩眼看迷兒。早一日，赴三期。眷戀紅塵有幾時，過隙光陰人易老，鬼門關內獨生悲。須回想，再三思。名疆利鎖返瑤池。

以上概略的述說了無生老母信仰的雛型和演變過程。我們藉此知道，中國的民間信仰中存在著一種非佛非道非儒的另一種信仰體系。只是幾百年來，為學者所忽略，鮮有學者撰文討論。但它一直流傳在民間中下階層，支配著廣大的羣眾的宗教觀。

接著，讓我們來分析一下形成無生老母信仰的基本特質。

四、基本特質的分析

要想明瞭無生老母這個信仰的來源和成份，似乎該從佛學和宋明理學兩個方面來探討。

歐大年曾指出這個信仰源自佛教的淨土宗和禪宗⁴²，但沒有詳細說明其中原委。

42. 歐大年 (D. Overmeyer): Folk Buddhism Religion 1976:115.

同時也忽略了宋明理學對這個信仰的影響。如前所述，羅祖是最早提出無生老母的人，他早年曾師事臨濟宗的寶月和尚和白雲宗的無際禪師。從這種學歷來看，與禪宗（特別是六祖惠能禪師一系）有密切的關係。臨濟、白雲都是惠能派下的支派，在明清律例中都被列入「邪教」之列⁴³。無生老母這個信仰一直不能得到政府及佛教的承認，可能與這種限禁有密切的關係。羅祖所揭櫫的參道方法，是勤唸「阿彌陀佛」四字。這又與明朝當時的佛教流行以唸佛號為修行法門的風氣密切相關。

無生老母信仰的基本論點，是說在天地萬物以及人類形成之前，原本是一片混沌狀態。後來從這個混沌狀態化出開天闢地的天真古佛，產生了陰陽，孕育了萬物和人類。這種原始的混沌狀態是美好的，有主宰能力的，因其是萬物和人類的本源，所以稱之為「父母」或「老母」。人類離開了「老母」身邊，降生塵世，迷惑於紅塵假景之中，逐漸失去了善良本性，終因罪孽深重，墮入地獄惡趣受苦，回不得老母的身邊。在天上家鄉中的老母卻是思念在塵世中的子女，啼泣悲號不已，終使他親身臨凡或派遣使者下凡，救世渡劫，喚醒沉迷在紅塵中的世人，共同修道，累積功德，以便回到老母身邊。

從它的基本論點來說，是把原先沒有生命的混沌狀態，加以神格化，轉化成一個有意識的主宰真神。這種概念的形成，包括儒家、佛家和道家三種成份在內。

首先，就儒家方面來說，又包含了幾種來源。第一，是千字文、幼學瓊林一開始所說「天地玄黃、宇宙洪荒」氣之清輕，上升者為天，氣之重濁，下沉者為地」等有關天地形成的概念。千字文、幼學瓊林是明清時代學童啟蒙用的教科書。每一個讀書人都要從這幾本教科書讀起。因此，有關天地形成的概念早已深植一般人的腦海中。

第二是盤古開天闢地神話故事的影響。盤古開天闢地的神話傳說在三國時代以後逐漸演變成為中國人創世神話中的要角⁴⁴。盤古的神話是說從原先渾沌一片的原始狀

43. 如前節所述，明清律令禮律祭祀「禁止師巫邪術」條，規定四種教派——彌勒教，白蓮教，明尊教，白雲宗等會是為邪教。有關「白雲宗等會的」解釋，如明胡瓊大明律解附例（正德十一年出版）解釋成「白雲宗如臨濟、雲門之類，有七十二宗，此其一也，其名尚多故以等會該之。」另一本不具撰人的大明律講解（朝鮮活字本）解釋成「白雲宗者釋氏支流，世今七十二宗，白雲其一宗也，如黃梅、臨濟，曹溪之類，其他左道惑眾為會不一，故曰等會。」

44. 有關盤古的說法，參見楊寬盤古槃瓠與犬戎犬封古史辯第七冊上編頁 156-175；呂思勉盤古考全書第七冊中編頁 14-20。

態中產生了盤古，從此陰陽分開，化生出萬事萬物和人類。這個神話的母題，與無生老母的傳說中，天真古佛自混沌中化生的說法相同。甚至可以說，後者就是胎源於前者。盤古之後有三皇、女媧、伏羲等神話人物，無生老母信仰也把女媧、伏羲列爲人類的始祖。只可惜如今已看不到明朝各種寶卷全文，否則，當可以把兩者做對此，指出兩者中究竟有多少相似雷同之處。

第三是宋儒周敦頤的太極圖說。這是一項非常重要的成份。筆者在調查一貫道時，向多位領導前人請教教義時，他們所認識的宇宙觀就是周敦頤的太極圖說。太極圖說的原文如下：

周子曰：無極而太極，太極動而生陽，動極而生靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一具性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而生靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。又曰：原始反終，故知生死之說。大哉明也，斯其至矣。

周敦頤的太極圖說在基本上是假設宇宙的起源和世上事物形成的過程。稱宇宙最初的混沌狀態爲「無極」。朱熹解釋無極爲「造化之樞繫、品彙之根柢」⁴⁵。從這個根源上產生陰陽，陰陽交感，孕育成萬事萬物和人類。人類處世做人必需要配合支配天地的基本法則——這個法則名之爲「道」。於是又和老子道德經中所說的道相配合。共同形成中國人的基本宇宙觀。

宋代的理學到了明朝正德年間，因王陽明的大力提倡而再度興盛，成爲當時中國人思想的主流。王陽明的年代正好與羅祖的年代相同。據說羅祖是個讀書很勤的人。

45. 朱熹：太極圖說註解 見中國子學名著集成 儒家子部 周元公選集。

這一點可從羅祖所著五部六冊寶卷博引各種書籍得到證明⁴⁶，所涵蓋的範圍包括三教經典。在巍巍不動太山深根結果寶卷的末曾初分無極太極鷄子在先品第十七，羅祖就採用周敦頤的太極圖來說明宇宙是如何先成。因此，我們可以這麼說，無生老母宗教信仰是把純哲學形而上的探討染上一層宗教色彩，向中國民間的中下階層流傳。

第四是中國人對「天」的看法。「天」的概念有主張起於殷代⁴⁷，也有主張起於周代⁴⁸。無論何說正確，「天」的概念自周朝以降一直成為儒家思想的基礎之一。從周天子所祭祀的天到西漢董仲舒談天人合一時所說的天，都是指一個有意識，有主宰能力的天⁴⁹。這種主宰之天的概念，一直支配著中國人的宇宙觀，到了明清兩代，更是普遍存在於人們的意識之中。這主宰之天是不言不語的，照著一定的程序運作，四時行焉，萬物生焉。天對人類的恩惠的確够大够深也够多，人們也認為「天生萬物」。天既然生孕萬物，那麼天就是萬物之母。「天」這個概念在無生老母信仰中，相當重要，幾乎可以當作是無生老母的代名詞。

其次，就佛教方面來說，「無生」基本上是佛家用語，它的意思是「自有還無，隨緣不變」，它的同義詞就是「寂滅」「涅槃」「真如」「法性」「佛性」「實相」等⁵⁰。簡單的說，就是指不生不滅，不墮輪迴的境界，也就是佛家的最高修習境界。

46. 日本人酒井忠夫在中國的善書の研究和澤田瑞穗在羅祖の無為教兩書或文中，曾將羅祖五部六冊中所引用的經籍加以整理歸類，如下：

甲、金剛經、金剛真經、圓覺經、華嚴經、大涅槃經、涅槃經、小涅槃經、般若心經（般若經，金剛般若心經，心經），法華經，楞嚴經、報恩經、譬喻經、彌陀經、壽生經、佛因果經、智度論、大丈夫論、地獄論、金剛經論、姚秦三藏西天取清淨解論。

乙、金剛科儀、金剛經科儀、金剛儀論，圓覺科儀，慈悲水懺、水懺。

丙、彌陀寶卷，彌陀卷，大彌陀卷，香山寶卷，香山卷，金剛寶卷，大乘金剛寶卷，圓覺卷，圓通卷，地藏卷、目蓮卷，心經卷，法華卷，無相卷、正宗卷、淨土卷、無漏卷、子談卷、因行卷、昭陽卷、優曇卷、大乘卷、科儀卷、宗服語錄贊卷。

丁、六祖壇經、六祖經、傳燈錄、傳燈、參禪傳燈、廬山寶鑑、優曇語錄、優曇、龐居士，就舒淨土文、淨土指歸集，慈心功德錄，明心寶鑑，無上妙法血脈論，大顛註解心經，無垢註解心經，釋迦佛厭身文。

戊、大藏一覽集，大藏覽集，覽集，經律異相。

己、道德清淨經、太上老子道德經、悟真篇、大學、中庸、羣書類要，事林廣記、說太極圖

47. 見島邦男：殷墟卜辭研究頁 213-216。

48. 馮友蘭：中國哲學史頁 54-55；陳夢家：殷墟卜辭綜述 1956; 562

49. 馮友蘭同上頁 55。

50. 李聖一：淨土生無生論講義 1933 頁22，臺北佛教出版社影印本。

在前面提到羅祖拜師求道的過程，曾向佛門高僧請益，他當然深受佛教思想的影響。

佛教在隋唐時代大盛，出現了宗派林立的現象。這種現象的產生是中國的僧侶以不同的經典做為立論的基礎，來詮釋佛經和佛陀的原旨。可是佛經多如翰海，而佛教哲學又很深奧，一般世俗善信不易窺得堂奧。因此，從唐末北宋以降，中國的社會上就流行各種懺法儀式，民眾喜好用經懺儀式來消除罪障，相信唸佛誦經可以早日往生極樂淨土。於是，在宋代制定各種懺法，信眾們以高僧大德為中心結成唸佛淨業團體的風氣大為盛行。此時，隋唐隆盛一時的各大宗派已歸於寂靜，只有淨土和禪兩宗獨盛。到了明代，唸佛的風氣更甚，有所謂「萬宗皆歸淨土」的說法。換個角度來說，淨土宗特盛的現象，實質上是偏重儀式而忽略了深奧的教義哲學。在另一方面，人們還是要追尋對教義的闡釋和發揚。在這種情形下，把佛教的基本理想，也就是最高的修習境界，加以理想化，轉換成「人類與萬物的根源」，相當合理的事。

再者，老子道德經中所假設的「道」也對無生老母信仰的形成，提供相當大的助力。老子賦以「道」在形上學方面的意義，認為道是天地萬物之生的總原理。老子上篇提到：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。

又說

大道汜兮其可左右，萬物恃之而生而不辭。功成不名有，衣養萬物而不為主。

韓非子解老篇云：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道理之者也。

道家的概念對後世影響相當大。唐宋以降，道德經是每個士子幾乎必讀的書。羅祖讀過道德經，據此提出了「先天大道」的說法，在正信除疑無修證自在寶卷有一品，即先天大道本性就是品第十二，發揮道家的說法。

從以上的分析，我們對無生老母這個信仰的來源和成份有了較清楚的認識。它可說是把傳統中國人對「天」的認識，宋明理學對宇宙源起的看法和佛家的「無生」「涅槃」以及道家所說「道」等概念揉合在一起的一種新概念。借用淨土的「無生」和

理學的「無極」兩個名詞來表達。因此，無生老母也稱作無極老母。後來更蛻化成「瑤池金母」「無極瑤池王母」「瑤池王母」「先天老祖」等名號。由於這種信仰一直採用通俗文學形式（寶卷和善書）來表達，傳布的對象也一直以中下階層人士為主，致使它在哲學理論方面無法有長足的發展，始終維持原始的形貌。

一種宗教信仰的流布必需依靠教團組織。接下去，就讓我們探討一下伴隨無生老母這個信仰的教團組織的基本特質。

首先，讓我們從社會功能方面來討論它的特質。羅教的廟堂稱為齋堂，它不僅是信徒們禮拜神明的場所，同時也是救助窮困孤苦的地方。前一節提到清雍正、乾隆年間取締羅教齋堂，永德的奏摺中清楚的說，那些齋堂不僅僅提供信徒一個拜佛的場所，同時也是信教的糟運水手冬天在南方過冬的棲身之所；生病或亡故時有個照料和埋骨之所。這種社會服務特色，使得羅教歷經多次取締而能綿延不絕的生存下去。從羅教的發展路線來看，從北平一帶順大運河而下到浙江地界。雍正、乾隆年間幾次在浙江取締羅教，迫使該教向南發展，到福建南部興化府和江西南部，以後在福州設立總壇。乾隆年間傳入臺灣。福建是交通不便之處，而臺灣則是晚近開發的地方，兩地的官府力量顯得薄弱。這兩地的經濟條件在清代是貧窮的，而齋堂的社會服務工作適合閩臺兩地的實際需要，在官府力量薄弱的地方生存發展。

而且，從歷史上看，浙閩地區從南宋以降，一直是一些不能見容於政府和傳統佛教的教派存身之處。宋代的摩尼教（明教或契菜事魔）就是以福建為主要分布地⁵¹。以後擴及兩浙。南宋時、白蓮菜和白雲菜（又名十地菜）更是徧布江南⁵²。明清時期羅教的發展還是以浙閩兩地為主。

筆者調查一貫道期間，曾親身參與到他們的日常活動中。目前臺灣的一貫道信徒以農人、商人和工人為多數。在商人這個範疇內，如果領導者是經營建築業，他的道親就以與建築有關的行業為多。可以說他們藉著這樣的組合，達成彼此的互通有無，且信任可靠。工人中又以工廠女作業員為多，究其原因，可以這麼說，女作業員多來

51. 志磐佛祖統紀卷54，南宋；陳垣摩尼教人中國考1923；王國維摩尼教流行中國考1921；牟潤孫宋代的摩尼教1938；吳晗明教與大明帝國1941

52. 志磐全上；重松俊章作陶希聖譯早期的白蓮教會1935。

自鄉下，隻身來到都市諸生，很自然的有一種惶恐的感覺，佛堂和伙食團正好提供生活上的保障，在佛堂中認識許多志同道合的人，心理上不再覺得孤單；住在佛堂或宿舍或集體租屋，可以省下不少房租。茹素持齋，共組伙食團，則開銷小。凡此種種，都對一個薪水微薄的女作業員來說，有莫大的便利。信徒們更以生活費用的節餘集合起來，長期的資助各地的孤兒院救濟院和有急需的人。

我們深究無生老母信仰推行社會服務工作的根本動力，必須指出中國宗教信仰的根本動力在於「行善邀福」心理。這種心理起源甚早。隋唐時代的三階教就設立「無盡藏院」，布施天下伽藍與貧苦大眾⁵³。宋代流行的太上感應篇，基本立場是勸人為善。明代袁了凡的功過格更是強調行善是修功的必要條件。中國人行善布施的基本動機是「種福田」，認為不但自己能得善報，而且可能澤及子孫。在無生老母信仰的基本理論中，認為人類迷惑於滾滾紅塵中，迷失了本性，必需靠「修道」才能解脫罪障，返回老母所在的天堂。修道的基本條件就是布施行善。在這種信念下，信徒們會主動的奉獻自己的財力，以達到修道的目的。

如果我們從經濟的角度來看，齋堂和佛堂是信徒們合資或獨資建立的。齋堂或佛堂的經費來源，是靠信徒因相信「行善邀福」而自願捐出。我們不妨把它看成是一種財產的積聚；透過各種社會救助或服務工作，把積聚起來的財富，做一次再分配，散給社會上孤苦無依的人。這種經濟再分配方式，對於生活條件不好的地區的人們來說，是很重要的。福建、浙江是多山地少平原的地方，可耕地少，生活物資缺乏，人們盛行向外遷移。臺灣的開發相當晚，至今才四百多年；清代的臺灣是一個有待開發的地區。在開墾的過程中，墾民之間唯有互助合作才能保障生活。羅教齋堂能够在浙閩臺灣生存發展，經濟上財物的積聚與重新分配當是個重要的因素。時至今日，我們當前的社會儘管已經達到安和富足的境界，但社會上總是存有一些孤苦無依又缺乏謀生能力的人，需要別人伸予援手。行善就是合眾人之力來救助這些可憐的人們。既有救助行動，我們係舊可以將它看成是財物的積聚與再分配。筆者曾多次跟隨一貫道信徒們到各地孤兒院救濟院和養老院去放賑，分析他們錢財的來源和如何使用出去，認

53. 矢吹慶輝：三階教の研究 1926 東京岩波書店。

爲他們一直是照著「取之於社會，用之於社會」既定經濟運作原則而行。

其次，從政治權力方面來看。中國的秘密宗教，甚至說所有流行於世的宗教，或多或少的會強調對現實社會環境的不滿，認爲在將來會有一個美好的世界。佛教在中國能流行就是它帶給中國人對未來世界的憧憬。阿彌陀經所描述的西方極樂世界是一個用黃金鋪地，用七寶造屋，沒有生死，也沒有煩惱的世界。它彌補了先秦諸子哲學的缺憾。阿彌陀經所說的極樂世界是要信徒努力修行，歷經多少劫，才能達到。對中國人來說顯得太遙遠。中國人一直喜歡在現實的社會中建立樂土。所以，佛經中說彌勒佛將會降生世間，帶給世間無限美好的信念，從北魏起就一直在中國廣泛的流傳。在中國歷史上，曾引起過多次的「叛亂」行動。從此，彌勒信仰就成了中國秘密宗教的核心。最具體的行動就是元末羣雄倡言「彌勒降生、明王出世、天下太平」，推翻蒙古人的統治，建立起大明帝國⁵⁴。

朱元璋可說是最懂得宗教革命運動有多麼可怕的皇帝。所以當他即位以後，就援用元典章中有關「禁聚眾」的各項條文⁵⁵，制定了明律中禮律祭祀的「禁師邪巫術第」，另外又制定「褻瀆神聖」條。他的基本用意就是要禁絕後世有人假借宗教名義，發動革命運動，危及大明江山。現在讓我們檢視一下這兩條律令的內容。大明律卷五禮律祭祀褻瀆神聖條：

凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈七燈，褻瀆神明者，杖八十。婦女有犯罪，坐家長。若僧道修齋識醮而拜奏青詞表文及祈禳火災者。同罪，還俗。

若有官及軍民之家縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十，罪坐夫男。無夫男者，罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不爲禁止者，與同罪。

徵諸今日在臺灣仍可見到的齋教、一貫道、正宗書畫壇，紅卍字會和鸞堂等寺廟，都設有「天燈」，也燒夜香。在儀式過程中；進奏表（疏）文是很重要的很莊嚴的儀式動作。明律禁之，清律也因襲禁之。這條律令的制定，主要是在強調天子獨享祭天的特權，彰顯天子特殊的地位，杜絕平民百姓有非份之想。但是民間宗教卻堅持

54. 吳晗：《明教與大明帝國》1941。

55. 元典章卷五十七禁聚眾有以下各項條文：①禁跳神師婆；②禁治聚眾作會；③禁祈賽神社；④流民聚眾擾民；⑤住罷集場聚眾等事；⑥禁聚眾賽社集場；⑦禁罷集場等。

尋常百姓可以直接祭天。於是，雙方的衝突就形成了。在衝突相爭的過程中，失敗的總是尋常百姓。

禁止師邪巫術條已在第二節（第五六一頁）中引述過。這條律令所禁止的範圍含蓋面相當廣，所有的巫術和歷來得不到政府正式認可的教派——彌勒教、白蓮教、摩尼教和自弘忍、慧能一系的南方禪宗各支派，如臨濟、白雲、雲門等⁵⁶都在禁止之列。考其基本用意是要禁止俗家信眾自行組織宗教團體，表面上是維護佛教和道教的正統地位，而骨子裏是要消除一切有反抗政府潛能中宗教組織。在這種律令和統治心態之下，演變成統治者與民間宗教團體間長期的緊張關係。像雍正、乾隆年間出現頻繁的教案，我們仔細的審讀各有關的奏摺⁵⁷，大都是「訪得」有「此色邪教」「有一千人犯在此喫素集會」等藉口，就掀起一次牢獄之災。這種現象表示政治統治力量強過民間結社力量，民間宗教團體紛紛被摧毀，主事者被殺，從者遭流放。等到乾隆晚年，政治紊亂，統治力量轉弱。從嘉慶元年開始，以宗教團體為主的叛亂屢屢興作。這種現象代表着統治力量已衰，而原有的觀念和取締民間宗教的做法不變，民間宗教團體在不堪壓迫，又有隙可乘的時候，亂事就發生了。

第三，就宗教方面來說，以無生老母為核心信仰的教派包括了「祭天」「自由詮釋經文和自創儀式」「俗眾自組教團」和「巫術重於經義」四項特質。

有關「祭天」這項特質，在分析無生老母信仰的哲學基礎和政治權力時，已經提到過，在此不再贅述。

「自由詮釋經文和自創儀式」這項特質，包括對佛教經典作微言大義式的自由發揮，特別強調因果報應，這種情形在善書寶卷中表露無遺。同時也包括了另行創作一套禮拜儀式。記載這套儀式的書就是科儀。像齋教龍華派有龍華科儀，先天派有先天科儀，一貫道有暫定佛規。龍華科儀在形式上仍舊類似佛教的懺法，唸唱疏文一應俱

56. 有關明清律令中對「邪教」的認定範圍，參看胡璉大明律解附例(1516)；鄭繼芳大明律集解附例(1610)；應朝卿大明律(1593)不著撰人大明律講解（朝鮮活字本）；姚雨籟原纂，胡仰山增輯大清律例會通新纂(1873)。並參看註43。

57. 參閱史料自刊所載的各個教案，如雍正三年、六年的山西澤州妖言聚眾案；雍正七年的羅教案；雍正十三年安徽拾天三乘二會案；乾隆十三年韓德榮倡立邪教案，老官齋教案；乾隆十八年的福建鐵尺會案；乾隆十八年的羅教案；乾隆三十三年羅教案；河南桐柏縣天主教案；浙江長生教案；江蘇大乘無為二教案；臺灣黃教案；乾隆四十年河南青陽教案。

全。清代中期才出現的先天科儀，就簡化多了，以祈禱代替唸唱，保留疏奏。民國以後才興起的一貫道暫定佛規，就更加簡化，幾乎完全以祈禱叩首取代了敲打唸唱。這種趨勢應當可以看成是針對佛教繁褥儀法的簡化運動。

「俗眾自組教團」一項，是中國民間宗教的一個歷史悠久的特色。像隋唐時代曾經盛行的三階教，雖是以僧人為主，但三階僧不與其他和尚同住，別立宅院居處⁵⁸。宋朝盛行以一高僧為中心，由俗家善男信女共同組成唸佛淨業團體。南宋時，延祥院僧人茅子元創立白蓮教，也不過秉承這個傳統而已⁵⁹。另外，由摩尼教發展而來的宋代「喫菜事魔」（又名明尊教、明教、牟尼教），也是標榜由俗家信眾組成宗教團體⁶⁰。到了明代，唸佛風氣尤甚，而佛教的發展重心有從出家僧人轉移到在家信眾的趨勢。羅教以及同一類型教派的產生，應當是這種趨勢下的產物。

俗眾自組教團，當然也會有經濟活動。從經濟角度來看，佛教出家僧侶在基本上是要靠眾多的善男信女布施奉養，才能生存下去。在這種情形下，經濟流通方向是在家人向出家人做單向流通。當俗家人自立教團組織以後，捐錢捐財物給這個俗家組織，從事社會救濟工作。經濟流通方向成了俗家人與俗家人之間的反覆循環流動。這兩種經濟流動方式是互不相容的。俗家人之間的反復經濟流動必然危害到單向由俗家人供養出家僧侶的經濟流動方式。佛教僧侶一方面基於護教，一方面基於現實利益，很自然的要竭盡所能的攻訐這些教派，阻止他們的發展。也正因俗家經濟循環有助於中下階層社會大眾生活的改善，使得這一類型宗教在統治者禁令高懸和佛教僧侶無情攻訐之下，仍能孳長不息，縣延不絕。

「巫術」這項特質可能是無生老母信仰的各個教派與其他宗教最大差別之所在。以無生老母為核心的教派帶有濃厚的巫術成份。無生老母的訊息是透過扶乩（扶鸞）方式表達出來。目前流行於臺灣社會上的各種善書，有許多是透過扶乩所寫成的。另一種巫術行為就是神靈附體，神靈托附在鸞生乩手的身上，口述訓文，由旁人筆記。這兩種靈異現象是此種信仰最能吸引信眾的地方。筆者進行對一貫道信徒個案分析

58. 矢吹慶輝：三階教の研究 1925；釋智昇：開元釋教錄卷十八。

59. 重松俊章著，陶希聖譯：早期的白蓮教會 食貨半月刊一卷四期 1935。

60. 陸游於南宋孝宗乾道二年（1166年）所上的條對狀中說：「……唯是妖幻邪人，平時誑惑良民，結連素定，待時而發……名號不一，明教尤甚。」

時，問到什麼因素使他們虔奉？約有百分之七十的人說是目睹這種巫術行為所顯示的靈異現象而虔誠信奉。在這種情形下，巫術已不單是在解除個人心靈方面的焦慮，而且已經涉及到教義、甚至祖師的傳承都借此決定，顯示出在社會整合方面的功能。

一般人研究宗教行為時，總是把宗教和巫術劃分為截然不同的兩個大類，認為宗教是藉着固定的儀式，吟誦經典，以及不斷重複的祈禱，來達到超自然的目的；而巫術是用硬的辦法，強迫超自然屈服，以達到所企求的目的。但在分析中國民間宗教，特別是無生老母信仰的各個教派的基本特質時，看到巫術所佔的份量很重。在這種現象裏巫術不再是和宗教截然不同，而是相輔相成，兩者之間的界線泯滅。這就是中國人民間宗教最主要的特色。

五、結 語

從以上各節的分析和討論，我們可以認識到，中國傳統的宗教信仰中，除了佛教和道教之外，還有一種非佛非道的宗教信仰存在，這就是以無生老母為核心的各個教派。他們的名稱互異，經典不同，連無生老母這個名稱也轉換成不同的名號。這種信仰起自於明朝中葉，盛行於明末清初，一直流傳到今天。

無生老母這個信仰的形成，包括了中國人長久以來對於創世神話的認識、對「主宰之天」的認識、和宋明理學周敦頤等人所提出的宇宙觀，再加上佛教所揭櫫無生涅槃境界，道家所說的「道」，共同混合而成。它的母題隨着時代而逐漸發生變化。

目前我們所知最早形成的教派是明朝正德年間由羅姓祖師所立的羅教，在明末化成十六個教派，清雍正乾隆年間這些教派屢屢遭到取締，迫使羅教南走浙江、福建，以至於臺灣。羅教在今日臺灣社會改稱齋教龍華派。

這種教派能夠綿延不絕的傳承下去，主要的原因是信徒與社會之間能夠做有效的經濟溝通。這種信仰又強調個人行善為修道的基本條件。而促進「行善」的原動力就是中國人傳統「種福田、求福報」的心理。

無生老母信仰在教義方面並沒有發展出一套邏輯推理完整縝密的神學體系，而且帶有濃厚的巫術成份在內。藉着這樣的研究，使關心中國宗教問題的學者要重新估量巫術在中國人的宗教信仰中所扮演的角色和所佔的比重。

由於這種信仰的經籍多遭官府和和尚尼姑的焚毀，祇能從少數「破邪」的書籍引文中看到片斷資料。以至，今日所能勾勒出來的輪廓仍是有些模糊。筆者於民國七十年中積極調查一貫道並略及各地鸞堂，希望能整理出一份完整的報告，屆時或許能夠對無生老母這個信仰有較多較精確的論述。

(本文初稿曾蒙管東貴毛漢光兩先生賜閱一過，多所匡正，謹此致謝。)

引用書目

王國維

1921. 摩尼教流行中國考 收入觀堂別集別後頁 7-15。

矢吹慶輝

1926. 三階教の研究 東京 岩波書店。

牟潤孫

1938. 宋代的摩尼教 輔仁學誌七卷一期頁 1-22, 北平。

李世瑜

1948. 現在華北秘密宗教 臺北 古亭書屋民國六十八年重印本。

1957. 寶卷新研 文學遺產增刊四輯頁 165-181 北京 科學出版社。

李聖一

1933. 淨土生無生論講義 臺北 佛教出版社重印本。

吳 晗

1941. 明教與大明帝國 清華學報十三卷一期頁 49-65。

周作人

1945. 無生老母的訊息 知堂乙酉文編頁 28-41。

周敦頤

- 北宋. 太極圖說 中國子學名著集成 儒家子部 周元公選集。

吉田義豐

- 羅祖の無爲教 日本大正大學學報第37集。

重松俊章作 陶希聖譯

1935. 早期的白蓮教會 食貨半月刊一卷四期頁 143-151。

胡 璦

1516. 大明律解附例

姚雨邨原纂 胡仰山增輯

1873. 大清律例會通新纂 臺北 文海出版社重印本。

島邦男撰 溫天河 李壽林譯

1958. 殷墟卜辭研究 臺北 鼎文書局印行

莊 吉 發

1981. 清高宗查禁羅教的經過 大陸雜誌第六十三卷三期頁135-142, 臺北。

黃 育 楨

1834. 破邪詳辯

陶 希 聖

1935a. 元代彌勒白蓮教會的暴動 食貨半月刊一卷四期頁 152-155。

b. 明代彌勒白蓮及其他妖賊 食貨半月刊一卷九期頁 402-408。

酒井忠夫原著 蔡懋棠譯

1972. 明朝的善書 國立編譯館館刊一卷二期頁 106-143。

馮 友 蘭

1934. 中國哲學史 香港太平洋圖書公司 1956 重印

陳 垣

1923. 摩尼教入中國考 北京大學國學季刊一卷二期頁 203-239。

陳 夢 家

1956. 殷墟卜辭綜述 科學出版社 北京

傅 惜 華

1951. 寶卷總錄 巴黎大學 北京漢學研究所出版。

葉 文 心

1980. 人神之間——淺論十八世紀的羅教 史學評論第二期頁 45-84 臺北
華世書局出版。

鈴木中正

關於羅教 東洋文化研究所紀要第一冊

鄭振鐸

1957. 中國俗文學史 北京 作家出版社

鄭繼芳

1610. 大明律集解附例

應朝卿

1593. 大明律。

釋智昇

唐代 開元釋教錄 四庫全書珍本六集 臺北商務印書館影印。

塚本善隆

1949. 羅教の成立と流傳について 東方學報京都第十七冊頁 11-34。

澤田瑞穗

羅祖の無爲教 東方宗教一、二卷

史料旬刊 故宮博物院出版

臺灣省通志 1950年代臺灣省文獻會出版

龍華科儀 1975年臺中明德堂印行

DeGroot, J. I. M.

1892-1910. *The Religious System of China*. 6 Vols. Leiden E. J. Brill.

1930. *Sectarianism and Religious Persecution in China*. 2. Vols.
Amsterdam, Johannes Muller,

Naquin, Susan.

1974. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of*
1813. Yale University. Press.

Overmeyer, Danial L.

1972. *Folk Buddhism Religion: Creation and Eschatology in Medieval*
China. History of Religions 12:42-70.

1976. *Folk Buddhism Religion* Harvard University Press.