

明中葉以來閩西地區羅祖教的宗族化與地方化： 以《大乘家譜》為中心

張鳳英*

香港中文大學歷史系博士候選人

民國13年(1924)閩西羅祖教徒編修了教譜《大乘正教宗譜》，譜共三卷四冊，涉及福建省、江西兩省4縣的20餘所經堂，其中詳細記載了16個主要經堂的師承關係，經堂附有經堂圖、墳地圖，部份經堂還有清至民國的土地記錄。利用《大乘正教宗譜》、閩西羅祖教科儀文書、地方傳說和口述材料，本文將討論明清以來羅祖教在閩贛邊界客家地區的發展。羅教在明末進入閩西，經歷過乾隆時期的打擊而沉寂，道光之後復興的羅祖教努力用儒家正統話語來洗白自己的歷史，又與地方信仰和傳說——大聖信仰、地方名人傳說——雜糅融合。宗族化和在地化成為羅祖教在閩贛邊界客家地區自清代以來的重要生存法則。

關鍵字：羅教、閩西、宗族

* E-mail: shuisechuncui@hotmail.com
投稿日期：2015年3月24日
接受刊登日期：2015年6月22日

Lineagelization and Localization of the Teaching of Patriarch Luo in western Fujian from Mid-Ming: A Study of *Genealogy of Great Vehicle Teaching*

Fengying Zhang*

Ph. D. Candidate, The Chinese University of Hong Kong

Disciples of Luo teaching compiled their sixth genealogy in 1924; it recorded over 20 temples of Luo teaching in western Fujian and eastern Jiangxi, especially in Ninghua, Qingliu, Mingxi and Shicheng county. This paper addresses questions of why they compiled their own genealogy in a Confucian way. Based on historical, textual and field studies, this paper examines the history of Luo teaching from the mid Ming Era to 1924. The findings suggest that the development of Luo was an action of survival strategy, aiming to challenge traditions through religious and social empowerment.

Keywords: Teaching of Patriarch Luo, Western Fujian, Lineage

* Date of Submission: March 24, 2015
Accepted Date: June 22, 2015

一、前言

藏於福建省寧化縣檔案館所藏《大乘正教宗譜》（以下簡稱《譜》）是閩西羅祖教徒模仿家譜形式編修的教譜，《譜》共三卷四冊，涉及包括福建省寧化、清流、明溪和江西石城等 4 縣的 20 餘所羅教經堂。該譜按照經堂出現的先後順序，以「某山某支系」的格式，分支記載了 16 個經堂內的師承關係，並有經堂圖、墳地圖，部份經堂還有土地買賣記錄。該譜記載，閩西羅教徒曾於康熙癸未（1703 年）、嘉慶乙丑（1805 年）、道光庚子（1840 年）、同治庚午（1870 年）、光緒 27 年（1901 年）、民國 13 年（1924 年）6 次修譜，除康熙譜外，歷次修譜或存序或存跋，或序跋並存。民國《譜》共修 16 部，各經堂以「一性圓明，渾然天理，品物咸亨，萬古長存」為領譜字派。

《譜》體例完備成熟，為考察閩西羅教的發展形態提供了很好的觀察材料。目前學界利用《譜》發表的文章有李志鴻（2010：85-97）的〈南傳羅祖教初探〉，該文主要考察了羅氏家族、異姓弟子在閩西的傳教情況。李文認為，《大乘正教宗譜》的系章中前二十四字派與漕運水手的字派十分接近，證明青幫與羅祖有關；李文還將《譜》與臺灣的羅教五部六冊對讀，認為臺灣龍雲堂所藏五部六冊當出自閩西羅祖教徒之手，而後流入臺灣。

筆者認為，青幫與羅祖之間存在聯繫是學界關於羅教的主要觀點之一，但閩西羅教與青幫、臺灣羅教的關係尚不明確，期待有更多的資料給予證明。馬西沙、韓秉方（1992：191-199）的研究認為，羅教支派及再生教派遍佈中國底層社會，其組織系統大致有 4 支：一是羅氏家族依照血統時代相傳；二是外姓弟子衣鉢授受；三是通過大運河運糧軍工，由北向南傳播，是為「青幫」前身；四是在浙閩贛等省形成的江南齋教。

Hubert Seiwert (2003) 在研究羅教時談到羅教與宗族觀念之間的關係，但並沒有給出更多的例證。梁景之 (2004) 在閩西長汀縣發現了羅祖教的念經活動。陳進國 (2006: 327-346) 在閩西發現當地誦念《大乘經》的羅祖教實為於咸豐 2 年 (1852) 由浙江傳入該縣的先天道支派——歸根道。學界關注到羅教及其衍生教派在福建的傳播，但是對於羅教傳播的具體過程、表現形態等尚待更深考察。筆者自 2012 年起關注到閩西鄉村社會中的羅教，在這一地區進行的田野調查中發現了數種羅教的「五部六冊」和一種羅祖教徒入教科儀，然惜尚未發現更早的《譜》本。本文從文本分析出發，嘗試追究《譜》所反映出閩西客家地區羅教發展歷程和生存法則。

二、閩西羅教的傳入和發展

大乘教又稱羅祖教、無為教，簡稱羅教，問世於明成化 - 正德間 (1465-1521)。《大乘家譜》以羅祖為一世祖。羅祖即羅清 (1442-1527)，山東即墨人，原為軍戶，後苦修悟道，於成化 18 年 (1482) 明心悟道，創羅教，正德 4 年 (1509) 刊行《苦功悟道卷》等五部寶卷。¹《譜》認為，羅祖教從佛教臨濟宗而來，東土一世祖達摩傳至「十一世臨濟玄大師號臨濟宗」，再傳至「二十五代鵝頭山李祖無名禪師」，傳

1 《羅清庵公事蹟》「譜中所記載的羅祖生平，稱「祖生於大明正統七年壬戌歲十二月初一日子時，先祖羅應魁，父登籠，母顏氏淑登，恩叔孀聶氏妙祥，三歲母去世，養育於孀氏，長成十六歲，代叔子密雲衛當軍，十九歲往北京金穀寺參無影禪師，觀藏經六載。二十五歲往雲南集賓禪院參五空禪師，講宗三載。二十八歲往湖廣黃州府臥龍山參天員祖師開通心性，三十歲往南京九華山白雲洞參李頭陀無涯禪師得禪師印證纔頂大乘之宗，聽其遍遊教度，三十三歲往雲南雞足山張法師處印證，三十四歲有妻王氏，三十八歲生子，名佛正，女名佛廣，四十一歲成道，成化十八年壬寅歲十月初八日上堂說法，五十六歲棄家雲遊，過北京寓劉本通家，大闡宗法，六十八歲正德四年巳巳奉敕往霧靈山，敕封齊天大德禪師護國羅法王，八十六歲嘉靖六年丁亥歲正月廿九日午時入涅槃。蒙恩賜寶塔大小五座於本山，順治十六年續入五燈會元續續錄內」(謝家炳等 1924: 7a)。

至 26 世大乘初祖羅公諱孟鴻字清庵法號悟空。《中國民間宗教史》認為，羅教前三代的譜系是「創教祖師羅夢鴻，一代傳燈李心安（李祖），二代傳燈秦洞山（秦祖），三代傳燈宋孤舟（宋祖）」（馬西沙、韓秉方 1992：186）。

表 1 《譜》所見閩西大乘教發展史簡表²

經堂字號	所屬世系	開創時間	地點	民國領譜 經堂字號	民國《譜》 領譜字派	領譜 排序
隆興山	必勝公	萬曆（約）	歸化縣			
大靈山	必勝公	萬曆（約）	歸化縣	大靈山	品	9
德靈山		萬曆 42 年 （1614）	寧化縣招 賢里			
觀音山		順治 17 年 （1660）	寧化縣招 賢里			
	清湖公	康熙 35 年 （1696）	寧化縣招 賢里	慧靈山	一	1
第一次修譜（康熙 42 年癸未）（1701）						
	來顯公	乾隆癸未年 （1763）	寧化泉下 里石寮	通靈山	性	2
聚靈山	來顯公	乾隆年間 （1736-1796）	歸化縣 覺里			
乾隆 13 年（1748）打擊羅教						
	來顯公	嘉慶 2 年 （1797）	寧化泉下 里石寮	顯靈山	圓	3
大靈山	來顯公	嘉慶年間 （1796-1821）	歸化縣覺 里鰲坑			
華寶山	來顯公	嘉慶年間	歸化覺里 鰲坑			
第二次修譜（嘉慶 10 年乙丑）（1805）						

2 表格說明：該表根據民國 6 年（1917）修的《譜》所作，歷次修譜時間根據《譜》中序跋時間推算。表格中「經堂字號」表示該經堂建立時的字號，「所屬世系」代表在《譜》中所用的世系；民國 13 年（1924）《譜》共修 16 冊，以「一性圓明，渾然天理，品物咸亨，萬古長存」為領譜字派，有無「領譜字號」，表示該經堂在六修時是否領譜以及領譜的順序。從表中可知閩西羅教經堂的修建情況、歷史變遷，也反映出民國譜編修時，經堂的實際參與情況。

	來顯公	咸豐年間 (1856-1861)	寧化縣 招賢里	萬靈山	明	4
第三次修譜（道光 20 年庚子）（1840）						
天臺山	來顯公	同治年間 (1862-1875)	歸化縣 覺里鰲坑			
第四次修譜（同治庚午）（1870）						
	來顯公	光緒年間 (1875-1909)	寧化縣 泉下里	鷲靈山	渾	5
	來顯公	光緒 9 年 (1883)	寧化縣 南閣外	復靈山	然	6
	來顯公	光緒乙未年 (1895)	寧化縣 泉下里	妙靈山	天	7
	來顯公	光緒年間	江西石城 柏中里	盛靈山	物	
	性賢公	光緒年間復建	寧化縣永 豐里三都	永靈山	咸	11
	來顯公			盛靈山	物	10
	來顯公	光緒年間	寧化縣泉 上里鄧坊	南山庵	亨	12
	來顯公	光緒甲午年 (1894)	寧化縣泉 下里彭高	進湧靈山	萬	13
第五次修譜（光緒 27 年）（1901）						
	來顯公	民國辛酉年 (1921)	寧化泉下 里九積坑	金瓶峰	古	14
				隆興山	長	15
				大靈山	存	16
第六次修譜（民國 13 年）（1924）						

資料來源：作者根據 1924 年《大乘正教宗譜》整理

從《譜》的編修時間來看，從康熙至嘉慶百年間僅修譜一次，大概與清雍正、乾隆年間對羅祖教的大力查抄有關；嘉慶至民國每隔 30 年修譜一次，每次修譜都有新的經堂加入，1924 年第 6 次修譜時共有 16 所經堂參與分譜，並且在譜中出現的經堂名稱卻遠遠不只 16 個。《譜》在記錄的發祥階段的承繼關係時是非常清晰的。與此不同，《譜》第 2

世為羅祖法嗣李太寧和蘭風，第3世只記錄了太寧的法嗣黃春雷。³第4世為黃春雷的法嗣鍾半圓、陳道真，第5世為陳道真的法嗣葉元祖，第6世為葉元祖的法嗣謝英和。第7世為謝英和的法嗣陳清湖，第8世為陳清湖的法嗣陳應德、官法明。陳應德⁴於1614年在寧化創立德靈山（今寧化縣水茜鄉上謝村），建有上謝塔，設春雷祖靈位，每年春秋二祭，且設有田片、山場做為祭產。《譜》中專門對黃春雷的祭產「上謝塔」的管理方式做了說明：

雍正十一年九月十九日捐貲建塔，剩銀十二兩，眾存貯靜隱山，眾議每年出利錢一千貳百文。又於乾隆廿八廿六月十一日未時重修，又長銅錢一萬五千文，買山子峽經堂門口土田一處，原載租谷一石五斗，契存靜隱山，其穀照每年七月時價。凡各坊師友謁祖者，親到淨隱山收領，以作祭儀之需。又買各山租列明：大峰山每歲出租錢貳千文，狐狸祭磅每處上納租錢八百文，新橋西峰每歲上納租錢貳千文，祭磅口大燕堂每歲上納租錢八百文。各鄉師友謁祖者，親到各山收領，以作春雷祖春秋祭掃之需。瑞金縣下堂助租。（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：60a）

雍正 11 年（1733）9 月 19 日各山經堂捐資建塔祭祀春雷祖，並捐助山片、田產為春雷祖位下祭產，將地契以及所剩錢銀分存觀音山、靜隱山、新橋大豐山等經堂，每年分春秋二祭，祭祀春雷祖，瑞金縣各山

3 《譜》，第 2 卷，「春雷字雲響，姓黃，江西興國人，葬瑞金縣」（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：2a）。

4 《譜》，第 2 卷，「姓陳，建寧縣人，於明萬曆 42 年甲寅肇基於寧化招賢里劉家源德靈山經堂」（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：3a）。

經堂也捐資「助租」，到了乾隆年間，寧化縣境內的德靈山、新靈山、慧靈山、靜隱山等都崇祀春雷祖。

陳應德有「法嗣」3人，「在家法嗣」12人。陳應德的再傳弟子第9世余顯澤。⁵第10世朱道性於1653年創寧化縣招賢里雙溪口社塘隔墳觀音山，葬朱道性、⁶朱智行。⁷朱智行的傳人比較複雜，分為「法嗣」12人，「在家法嗣」13人，「住本山佛嗣」14人，且各有田片作為祭產。其中13世的朱傳宗⁸是重要的人物，他記錄在譜的「法嗣」有32人之多。其弟子14世王頂明、⁹吳來顯¹⁰又將羅祖教開枝散葉，特別是來顯，譜內世系絕大多數都屬「來顯公世系」，主要集中在清代寧化縣的泉下里，此外也傳到明溪縣夏坊鄉及江西石城縣。

從「必勝公世系傳圳背隆興山」，看出大乘教在明溪的另一支派，它從第五世文字派吳必勝，寧化縣雙圳上人，約明萬曆年間歸化覺里供巫川山金身塑像。必勝的發行情況是：第9世，能字派，湯鏡明，寧化縣烏村石下人，創揮株山；第10世，仁字派，賴智通，住王坊，創天意山；第18世，明字派，揭家壽，建寧焦坑人，新建五靈山經堂，即五雷峰；第25世，悟字派，李悟俊，字天俊，歸化覺里黃地人，同治戊辰年（1868）9月10日卯時生，開創歸化覺里黃地隱靈山。但這些經堂在譜中都沒有單獨的世系。

5 《譜》，第2卷，「姓余，住寧化招賢里上謝德靈山，生歿未詳，法嗣朱道性、吳尋宗、蕭妙明支存老譜未錄、余明環、謝性助、邱大胡、廖伯量」（謝家炳等1924：3a）。

6 《譜》，第2卷，「姓朱，寧化招賢里雙溪口林家坳人，於順治十七年庚子肇衍觀音山，法嗣朱智行，在家香嗣張仲琪」（謝家炳等1924：4a）。

7 《譜》，第2卷，「姓朱，寧化招賢里雙溪口林家坳人，生於明崇禎五年壬申七月廿七日寅時，住觀音山，康熙三十五年丙子肇基建造慧靈山，歿未詳，附葬道性公墳右畔」（謝家炳等1924：4a）。

8 《譜》，第2卷，「姓朱，招賢里林家坳人，住泉下里城門通靈山，生歿未詳，葬新靈山經堂背」（謝家炳等1924：7b）。

9 《譜》，第2卷，「姓王，泉下里楊家坊人，住招賢里雙溪口新靈山經堂，生於雍正壬子六月，葬新靈山背。」有女性法嗣、香嗣（謝家炳等1924：8a）。

10 《譜》，第2卷，「姓吳，福建寧化縣泉下里石寮人，住城門通靈山，生歿未詳，葬上謝塔」（謝家炳等1924：18a）。

雖然依據《譜》的世系推測，羅教在明萬曆年間已經在閩西出現。但早期傳播羅教的閩西教徒的身份並不明確，《巫川山公紀》對閩西羅教的傳入時間以及《譜》的世系都提出疑點。

公諱道成，清流石下巫族也。生於明嘉靖二十一年，父伽生，母顏氏，父母早喪，持齋報親，往瑞金胡橋坑揚樂軒家向上修真，苦功精進，三十餘年頓悟無生，普度十方士女，參拜有渝千指。萬曆二十六年，公示寂，享年五十有七。巫族迎柩回鄉，瑞金法徒楊梅溪、楊希太等謂公離族年遠，恐有假冒，禱祈靈前，筮示無欺。法眷親族平分畜產，一分為胡橋坑奉祀香火，一分為盤樞資斧，焚香護送者二百餘人，其生前死後傾動一方如此。停厝神龕五載，皮骨不腐，香風蒲室，授教弟子羅南泉、南松李德山諸居士感慕靈異，募塑金身建祠崇祀。（謝家炳等 1924：17a）

巫川山於萬曆 26 年（1598）圓寂，此文雖然沒有說明與羅祖的關係，他的活動時間非常接近於羅祖所在的萬曆年間。以敘述的內容本身來看，巫川山修真之地在江西省瑞金縣，他長住瑞金，以致死後在法嗣與親族之間，因為巫氏的財產分配問題產生了一次糾紛，結果巫氏肉身由親族運回家鄉供奉。財產一份留在修行的經堂作為香火錢，一份歸親族所有，被運回家鄉的巫川山肉身並沒有很快葬入墳地，而是在停厝 5 年之後由其弟子出資修祠專門供奉。《譜》將其傳列入，但在傳中沒有說明巫公與羅祖的師承關係，從《譜》所列的世系中也沒有找到可能為巫公的人物。筆者認為存在兩種可能：巫公為羅祖再傳弟子或將羅祖教帶入閩西第一人，然而族譜沒有承認他得地位；或者，巫公可能與羅祖

並無聯繫，而其親族弟子為之所修建的經堂在之後成為羅教經堂。然而經堂產業歸巫公親族所有，因此，當羅教教徒在編修家譜時，便將巫公一併列入。

從各經堂的出現時間和師承可以勾勒出16個經堂內部的傳承關係，也反映出羅祖教在四個縣閩贛交界地區的傳播，覆蓋的是寧化的水茜、廟前、城區，明溪的蓋洋、楓溪、鰲坑等鄉，以及清流嵩溪等鄉。寧化東部鄉村湖村、水茜、安樂、泉上為羅教主要聚集地，該地有二塊較大盆地，土地肥沃，清初士人李世熊給同鄉好友寫的《丘君可行墓誌銘》中曾描述了此地的富庶情形：「寧化東北之鄉曰泉上下，風物開美，素封子弟多遊南北兩雍，習京華風氣，遂有通俠慕交遊以自表異者。其學文之士好議論，執臆見，短長人物，任亦有為郡邑之長者。他或挾貴為郎，邀恩贈，里咸榮之。大明萬、泰間，俗益華侈，事聲伎，以嗇樸為恥。陵遲而衰，詭並侵凌，即評箕德鋤亦幾近之矣。」（李世熊1683：294）。民謠言：「泉上田地好大坵，三年兩不收。一年得豐收，有米下福州。」在寧化東部地區的墟市有泉上墟（農曆逢一三六八，每旬四天），泉下墟（農曆逢二五七十，每旬四天），湖村墟（農曆逢四、九），店上墟（農曆逢一、六）。在這幾個鄉鎮中，以泉上最為重要，在地理上貫通三縣，趕集人除當地外，還有本縣的水茜、廟前、城區，外縣有明溪的蓋洋、楓溪、鰲坑等鄉，以及清流嵩溪、拔口等地（劉善群2005：89）。光緒27年（1901）年的修譜人為陳悟性邀集同輩邱學傳、邱金蒲、陳崇焰、鄧崇德、羅上順等人，均為泉下里人。1924年修譜人為城門通靈山的謝家炳、張國泮、黎乘空、李同興等諸人，也為泉下里人。筆者推測羅教在閩西的發展是在這樣一個以泉上為核心的商業區域內。

經歷了在明末清初在閩西的傳播之後，乾隆時羅教遭受打擊，寧化

縣羅教曾出現與官府公然的對抗，結果當然以失敗告終。

乾隆十三年十月丁未二十六日，諭軍機大臣等總督喀爾吉善、巡撫潘思渠奏稱：有已故羅教邪黨姚煥一之徒嚴友輝、黃永喬，因江西石城縣關拿，黃永喬已經就獲。嚴友輝住寧化縣龍上里地方，知縣周天福帶領民壯往緝，業經擒獲，並於該犯家內搜出經、像、符、印。乃伊同教嚴玉等，糾眾百餘人，持械圍房放火，拒捕搶犯，現委候補守備康信、千總王軒，馳往督緝等語。閩省建寧府老官齋邪教黨羽，焚掠村莊，拒敵官兵，甫經該督撫等弋獲首犯，分別正法完結。而嚴友輝仍敢怙惡黨邪，嚴玉等復拒捕搶犯。閩省民風固屬刁悍，亦由地方官於此等案件辦理草率、根株不淨所致。……且寧化乃汀郡第一獷悍之區，民間惡習，目無法紀，必須極力振刷，始得漸為悛改。況此案人犯眾多，該督等所遣僅守備、千總微員，恐不足資彈壓，自宜選差大員，前往督辦，庶官役不至懈馳，刁徒克期就獲。（中國人民大學清史研究所檔案系、中國政治制度史教研室 1979：654）

乾隆 14 年（1749）正月初九日，閩浙總督喀爾吉又就此事進行詳細報導：

當日周天福一接石城縣關文，因係邪教要犯，唯恐洩漏遠揚，並不出票僉差，亦不通知營員，逕自帶領民壯、衙役，親赴該處擒拿。寧邑民情蠻野，周天福全無安頓佈置，四更到龍上里，傳喚鄉約劉瑞周，引往嚴友輝家，敲門直入，已

經拿獲友輝，復上樓搜其邪教經卷。友輝妻妾出外叫喊，稱有鄉約劉瑞周帶人來拆齋堂，該村教黨及親鄰男婦，昏夜驚起，齊赴哄鬧。有嚴玉、曾鐘吉等，指使鄉眾，圍繞房屋，嚴玉倡言壅草放火，曾鐘吉聲言搶救嚴友輝。縣役告以知縣在此，眾皆不信，將役逐毆，指為嚇騙。周天福於樓上對眾曉諭，而嚴玉等復擲石上樓。周天福見鄉民眾多，即不復拘拿，將嚴友輝及經像等物，交給眾犯而歸，……至抗官拒捕各犯，除前奏已獲十九名外，陸續又報獲嚴顯、嚴遠、嚴邱、賴三禾、賴哦、嚴養等六名，現在陸續提解赴省。（中國人民大學清史研究所檔案系、中國政治制度史教研室 1979：654）

從上所引材料可見，到乾隆時期，閩西羅教已經有很堅實的基礎，有組織人員、一套完整的儀軌，此案的處理同時也暴露出地方政府在處理此事中的問題。乾隆 13 年（1735），從寧化縣的羅教齋堂中搜出了經、像、符、印等物，之後羅教轉入秘密傳教的方式。汀州府屬長汀縣查出羅教、大乘門、一字門齋堂 14 處，寧化縣查出改供觀音的羅教齋堂 13 處，清流縣查出各教齋堂 13 處，歸化縣查出大乘門齋堂 13 處，連城縣查出觀音教、大乘門齋堂 2 處（莊吉發 1981：135-142）。至此後，羅教沉寂，但是並沒有完全消失。道光 30 年（1850）之後，「咸豐癸丑以來閩之上游疊遭寇擾，郡邑殘破，屯落邱墟學宮神廟梵刹寺觀多成焦土」（謝家炳等 1924：24a），又說「惟尊奉祖教者，經堂累累，屹然獨存」（謝家炳等 1924：24a），筆者認為這兩種說法並不存在矛盾，鬆禁之後的重新整理、註名，其經堂當一直存在。從經堂的形制來看，經堂記很少提及羅祖的塑像，唯一一次提到的是「羅祖真經」，同

時皆為是如來、觀音、韋陀，特別是以觀音為最重要的崇拜對象。試列舉《譜》第一卷中的各經堂記以做說明：

（同治乙丑之春）原請羅祖真經，裝塑觀音諸佛聖像，仍將子明真骨鑱藏于左畔下廊，安奉金身於其間。（謝家炳等 1924：47b）

（民國 6 年）重新再造，……即塑釋迦如來、觀音大士、彌陀菩薩諸佛。（謝家炳等 1924：19a）

鼎建靜室，奉迎大士於此。（謝家炳等 1924：27b）

堂之規制，坐艮兼寅，正龕晉祀觀音龍牌，接引廊下左祀地藏右祀韋馱。（謝家炳等 1924：45b）

中建大廳，作申寅兼庚甲，門樓丁山癸向，塑祀觀音聖像。（謝家炳等 1924：28b）

岩左開基建造梵堂，新塑三寶金身諸聖玉相，丙午復建觀音堂。（謝家炳等 1924：54a）

水茜石寮顯靈山的謝治根（又名謝一龍）口述，「羅祖他一向就說不要像，不要木像，雕的會燒掉，沒像就不會損壞，經上有說」（謝一龍 2013）。塑像之外，羅教教徒常用的是羅祖畫像，筆者在上謝調查時發現，在羅教弟子被邀請念誦五部六冊時會攜帶畫像同往主人家，或

是在觀世音塑像前懸掛羅祖畫像。

《譜》第一卷中，道光序的作者是「恩進士候選州判明溪張進先永肩氏」，他在序中所說，「予固儒者也，亦尊奉儒教者也，即三教中之釋道尚未留心研究，而況羅祖之教，只屬耳聞，尤未見。」（謝家炳、等 1924：5a）可見，羅教依然是隱而不宣的秘密教門。此次修譜，借用戶大夫之口，來闡述羅祖教與儒教之關係。

三 羅教入教儀式及在地化

《譜》中，羅祖教稱為「大乘正教」、「大乘羅祖正教」、「大乘祖教」，教徒稱為「乘門佛弟子」。《譜》記錄了大量的教徒名字，教徒與教徒之間的關係如下圖：

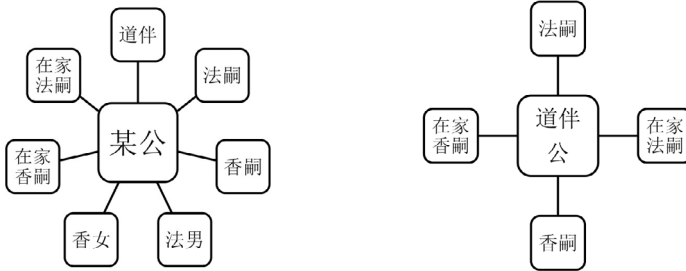


圖 1 《譜》所示人物關係簡圖

資料來源：作者自繪

左圖為男性教徒《譜》中的稱謂和他可能有的師承關係，男性稱「某公」，「某」為其法號，道伴指該教徒的妻子，道伴、法嗣可以發展出相同的關係圖，道伴、香嗣、在家法嗣都可以有自己的徒弟，但在《譜》中記錄較少，香女、法男指該教徒的兒女，在家香嗣、香女、法男未見有傳人記錄，男性教徒的法嗣、香嗣、在家法嗣、在家香嗣都可以為女性。右圖為女性教徒在譜中的稱謂和她可能有的師承關係，雖為女性，但在《譜》中當她有傳人時，仍以法號加「公」為稱呼，《譜》中記錄女性的傳人比較簡單，未見「道伴」、「香女」、「法男」的名稱，女性教徒的法嗣、香嗣、在家法嗣、在家香嗣，也並不僅限於女性。男性教徒在譜系中多有明確的俗家名字，女性教徒、特別是在家法嗣和香嗣的女性教徒約有半數是以「某氏」為名。筆者認為《譜》雖然寄予了女性被記錄的權利，但仍體現出以男性為主的特點。

《譜》通過不同的稱謂，構建出閩西羅教枝葉分明的發展情況，筆者認為這反映出教徒參與宗教生活的理想狀況，稱謂的多樣性本身即表明了《譜》在容納不同人上的努力，即，嘗試用更包容的方法將更多人融入在閩西羅教的體系中來。它與實際的宗教生活之間存在什麼關係，是需要進一步考察的問題。

閩西羅教教徒入教需「受簽接派」筆者在田野中收集到福建省寧化縣羅教「受簽接派」科儀《大乘祖教發香傳法用》。科儀的過程分為兩個部份，第一部份略如下：

今日佛前頂禮一位善（男子 女人）手執信香，合掌當胸，跪在佛前。所為何來？答：只為生死。師云：生死事大。既為生死，要明大道。明瞭大道，本無生死。先要請一位引進大師報上姓名，大發宏願上來，帶你上靈山掛號。引進答：

引得一位善（男子女人）在於千佛臺前祖師門下食起長齋。受持五戒，信心久遠，自有一個好處。若是誑哄與你，引進弟子身化血光。師云：大道門中本無血光，血光化做白蓮。上請韋陀金剛戒神、菩薩、羅公祖師，將引進大師願力安在空中掛號。眾云：地府除名。師云：依願受持。眾云：當願眾生，依願成佛。眾云：阿彌陀佛。

引進大師請立如法壇，再請一位保管大師報上名姓，大發宏願上來。保管弟子保得一位善（男子女人）在千佛臺前祖師門下食啟長齋，受持五戒，信心久遠。自有好處。若是誑哄與你，保管弟子身化血光。

師云：大道門中本無血光，血光化做白蓮池。上請韋馱金剛戒神、菩薩，將保管大師願力安在室中掛號。眾云：地府除名。師云：依願受持，當願眾生，依願成佛。眾云：阿彌陀佛。二位師傅不惜身命度眾生，廣化眾生成證覺，才能報答無極恩。

你受香弟子信人不敢忘了二位師傅願力。他為爾吃齋，先要願力與爾，爾要堅持戒律，不敢違背。你若違背他二人願力，俱爾一人支當。不干他師傅之事。我祖師門下有四十八願度眾生，不發弘願不信心。要你報上姓名，大發個願力上來。答曰：受香弟子某某，大發願力上來祖師門下，食起長齋，堅持三皈五戒，依師開示，不敢開齋破戒，若有開齋破戒，弟子身化血光。師云：大道門中本無血光，血光化作白蓮池。上請韋陀金剛、戒神菩薩、當權二十四位護法諸天菩薩，將受香弟子願力安在空中掛號。眾云：地府除名。師云：依願眾生，依願成佛。眾云：阿彌陀佛。（邱群正 1981）

在這一部份材料中，由「引進大師」和一位「保管大師」為引薦人，請入教的男性或女性在師父之前舉行儀式。兩位大師的法力在經過「空中掛號」得以為新進弟子引路。儀式完成之後，入教弟子與兩位大師之間的權利和責任關係完成，弟子需自行為自己的言行負責。

之後儀式會重新進行一次。此次，「引進大師」、「保管大師」的儀式部份與之前基本相同，以「引進大師」在前，「保管大師」在後，兩者的部份完成之後，不需要再次強調新進弟子與兩位大師之間的責任關係，轉而繼續進行另外兩位「中間人」的引進儀式：

再請一位元證盟大師大發宏願來。證盟弟子答曰：某某證得一位善男子 女人在於祖師門下，承當法寶，普度萬人，乃是一件大事，因緣非當小可。我證盟弟子下功，功德無量無邊。弟子若是誑哄與你，證盟弟子身化血光。大道門中本無血光，血光化作白蓮池。上請韋陀金剛、戒神、當權二十四位護法諸天菩薩，將證盟大師願力安在空中掛號。眾云：地府除名。師云：依願受持。眾云：當願眾生。師云：依願成佛。眾云：阿彌陀佛。

再請四位護法弟子。護法弟子現在祖師臺前。四位你等可甘願護法持妙法否？護法弟子答曰：弟子甘願護持。師云：爾既甘願護持妙法，各各報上姓名，大發弘願上來。答曰：護法弟子某某乃是願力，護持師傅妙法。若不護持，弟子身化血光。大道門中本無血光，血光化作白蓮池。上請韋陀金剛、戒神菩薩、當權二十四位護法諸天菩薩，將護法願力安在空中掛號。眾云：地府除名。師云：依願受持。眾云：當願眾生。師云：依願成佛。眾云：阿彌陀佛。（邱群正 1981）

新進弟子在諸天菩薩的見證之下，法力在「空中掛號」，儀式最終完成。儀式中又強調了羅教弟子的種種戒律：

- 一要慈悲戒殺斷食。
- 二要知因識果，堅持齋戒。
- 三要慈悲飲食，慈態接眾，慈悲施法。
- 四要早請早去，晚請晚行，不得催前頂後，誤人的佛事。
- 五要遵從祖教，將正法度人，普傳天下，不可以邪法誑哄迷人。（邱群正 1981）

羅教入教儀式的形式類似於會員制，必須由會內的人員（引進大師、保管大師、證盟大師、護法弟子）作為引進人和保證人，外人才能進入羅教儀式。在入教的儀式中，只有在「引進大師」的部份，請到了諸天菩薩和羅公祖師，而其後的各階段，都沒有再出現羅公祖師的名號。從田野來看，目前筆者接觸到閩西地區真正接受過「受簽接派」的羅教弟子極少，對於接受傳簽的理解：

佛門受皈，羅祖傳簽，簽像寶劍般，銅做的，傳簽後就是正宗一脈相傳的傳法弟子。佛門剃度受大戒才能帶徒弟，羅教傳了簽就可以帶徒弟，開始念經，開香要念「十王佛」，不是其教徒沒資格喊。早晨開香，晚上報恩，相當於早課晚課，宗旨是勸人為善。現在沒傳簽，現在念祖經都是野的。……羅祖教的戒律非常嚴，傳簽時誓願：身化血光。傳簽時要兩個護法，拿住手，老婆也可護法，護法的功德比傳簽的大。正統佛教不念他的經，不傳他的簽。羅祖教不要剃度，可以

討老婆。（雲慈法師 2013）

儀式對男性和女性同樣適用。在《譜》中女性與男性有同樣的繼承地位。這不知是否與羅教本身的再傳弟子中包括羅祖本人的女兒有關，甚至有可能與閩西女性的「接珠」活動有關聯。在確認為光緒修譜時修改的《凡例》中有一條稱：「各堂主持只可男為男經堂，女為女靜室，不得乾坤紊亂，惟恐世俗嫌疑，重結生死冤衍，喪失累劫德行，非出世人之所為也」（謝家炳等 1924：10b）。

《譜》中可以發現有男性師傅傳授女性弟子，或女性師傅傳授男性弟子，男性主持的經堂全部將住持的位置傳給男弟子，女性的經堂會將住持的位子傳給女弟子。可以引為證據的是妙靈山的創辦者黎上昆。黎上昆法嗣眾多，譜系中還記錄了他的道伴邱乘清¹¹（女性）（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：42a），為上昆本人的妻子，黎上昆所傳的法嗣是黎乘空，從字輩上看，上昆的妻子和堂兄弟成為了他在教中的再傳弟子。邱乘清以「乘清公」為稱號也入譜，乘清本人所傳下的弟子包括法嗣余正增（男性）、邱正壽（女性）、鄧正興（女性），香嗣邱正蘭、鄧正福、鄧正吉，均為女性（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：46b）。

羅教所呈現出來的特性，讓它在接納教徒入教時，表現出矛盾的一面，一方面是對入教者的來著不拒（如《譜》中所錄的各種稱謂）（羅夢鴻 1930），一方面又將正式的教徒與普通的信眾區分得非常明確，羅教是依靠「受簽接派」這個儀式來完成對不同人群的區隔。在田野中尋訪到經過受簽接派的教徒有釋照香，尼德光等，兩人均為女性。羅祖教徒若沒有經過「受簽接派」，都被稱為「野的」（釋照香 2013）。

11 《譜》，第 2 卷，「姓朱，招賢里林家坳人，住泉下里城門通靈山，生歿未詳，葬新靈山經堂背」（謝家炳等 1924：7b）。

羅教亦融合在閩西社會的地方崇拜中，在田野調查中找到與之相關的蛛絲馬跡。寧化縣老佛庵雲慈法師認為，羅祖與寧化縣的進士張顯宗有關係。

相傳羅清庵跟張顯宗一起去考狀元，中了頭名，張顯宗第二名，羅不做狀元，獨創一個羅祖教派，出家本來要剃度，他不要剃度，可以不要度生，只要素食就行，帶髮修行，他沒去當狀元，寧化有傳說「羅狀元跑了，張狀元撿到。」北京霧靈山得道，他沒回來，進京中了狀元，狀元也扔了。（雲慈法師 2013）

張顯宗是寧化縣石壁人，明洪武進士，歷官國子監祭酒、工部侍郎、交趾左布政使等。顯然，張顯宗（1362-1409）與羅祖（1442-1527）不可能一起參加科舉考試，且從《羅清庵公事蹟》來看，口述中的故事是當地人對羅公信仰與地方名人信仰之間的一種嫁接。此外，在寧化縣泉下地區，也流傳著羅祖與孫悟空之間關係的傳說。

泉下泉永村蓮華寺，原只稱「連坑經堂」，供齊天大聖。現在供三寶如來、十八羅漢、四大天王、彌勒佛、齊天大聖、羅公祖師等。十二月初一會期，為齊天大聖生日，前來朝香的信眾人山人海，多數為求財求子，是日要做糍粑待香客。「羅公菩薩是孫悟空（齊天大聖）的化身，住廟的婦女甚至稱羅公就是他們邱崗山人，猴形地，昔日村中一老者夢見齊天大聖，告知他經堂所在山坳有一種「冬經藤」，用刀削下和水煎服，可以治病。村民依法而行，果然靈驗，於是在山

坳建廟供齊天大聖神像，以享香火。後又傳說羅公祖師是孫悟空轉世，於是同祀羅公祖師。……以前未供三寶，經堂只供羅公祖師，一個木牌，齊天大聖是他相貌。」（鄧春海 2013）

羅祖教與《西遊記》的聯繫，在羅祖的《嘆世無為卷》中說：

三藏師，取真經，多虧護法。
豬八戒，護唐僧，取了真經。
唐三藏，取真經，多虧護法。
沙和尚，護唐僧，取了真經。
老唐僧，取真經，多虧護法。
火龍駒，護唐僧，取了真經。（羅夢鴻 1930）

鄭振鐸先生和胡適先生曾發現羅教寶卷與《西遊記》存在聯繫，之後不少學者也關注到明清秘密宗教與西遊故事之間的關聯，例如張培鋒以寶卷故事出發，通過對羅祖封號和福建齊天大聖信仰的交叉考察，認為《西遊記》可能是對羅教故事的一次總結（張培鋒 2010：39-48）。在閩西寧化的傳承中，悟空的形象與羅祖的形象某種程度上發生融合，同時也反映出閩西豐富的民間信仰形態對羅教發展的影響力。

閩西羅教在發展過程中融合了具有地方特色的文化形象（張顯宗）和本地信仰（齊天大聖），這兩者的糅合，這兩個趨勢明顯與之前所述《譜》序中地方精英試圖將羅教與儒教類比將其正統化的努力不同，與地方社會靈活處理方式密切相關，這種做法在不同的方向上增強了羅教的生命力。羅教在明晚期進入福建，勢必會受到福建長期以來存在的各

種民間信仰的影響。如何一層層地剖分羅教在不同的時間段或在不同的地域會受到當地什麼信仰的影響，這是筆者之後會繼續探尋的問題。

羅教在閩西的進入過程，經歷了對以「符、印、經、像」俱存的羅祖信仰，在清代的打壓之後，轉而尋求正統佛教的遮蔽，而出現了大量的以觀音為主要崇拜對象的經堂，以葉子明、¹² 巫川山¹³ 等弟子的肉身崇拜，齊天大聖信仰和地域名人（如張顯宗）也不斷地融合在羅教和羅公的傳說之中。正是如此，羅教不但不停地將自己正教化，也在不斷實現在地化，從外來宗教變成地方信仰。

四、來源與模仿：羅教與宗族的關係

華南的研究者很早就注意到明代以後中國東南鄉村的宗族化趨勢，儘管對具體的宗族形成過程有不同的認識，但基本上都承認了宗族是明代中期以後東南鄉村社會的重要力量。通過鄉村廟宇的研究說明村落內部結構和社區整合機制以及村落之間的關係，是民間宗教研究中被最多研究者重視的視角。大致從明代中晚期開始，閩西就出現了宗族，祠堂已經成為鄉村地區的普遍景觀。羅教在閩西的宗族化傾向，一方面表現為閩西羅教經堂本身與宗族密不可分，很多經堂在初期是有宗族出資建造，之後又長期以宗族族產的形式存在；一方面，羅教向宗族組織學習，以至能夠嫻熟地運用一套宗族的話語來闡述和處理教內人員之間的

12 《譜》，第1卷，「葉師子明者隱居於苦行修真，接羅祖之傳，徒眾日廣，後坐化於茲山，真身崇奉於山堂」。又《永興山經堂圖》：「同治甲子三年[1864]被寇侵毀，經堂棟宇什物燈等項皆為灰燼，獨存子明真骨不朽，……乙丑[1865]之春，……募化十方善信捐貲建造，不日成，經堂齊振，佛法重興，原請羅祖真經，裝塑觀音諸佛聖像，仍將子明真骨鑱藏于左畔下廊，安奉金身於其間」（謝家炳等 1924：47b）。

13 《譜》，第1卷，「停厝神龕五載，皮骨不腐，香風蒲室，授教弟子羅南泉、南松李德山諸居士感慕靈異，募塑金身建嗣崇祀，本府刑廳李公准塑執」（謝家炳等 1924：17a）。

關係。

從明中葉以後，閩西地區的宗族發展非常迅速，宗族勢力在經濟上的支撐地位，使得很多羅祖教的經堂呈現出宗族自有家廟的性質，就是將宗族與家廟放置在一處，而眾多的土地買賣記錄證明，家族在羅教發展中起了重要的作用，因此，羅教依附於宗族來發展是羅教必然的生存選擇。如前所述，清代乾隆年間出現的對羅教的打擊造成了寧化縣羅教的沉寂，寧化縣泉上鎮的上官正熙在乾隆 38 年（1773）寫下《松野公黃家山祠序》：

鄉西北三里許黃家山有經堂焉，蓋高祖道嚴公所旋者也。經堂云何？茹齋之民居以演經者耳。高祖又助彭公坑香田貳石四斗，齋民世食之。迨乾隆十三年，建寧齋民倡亂，經總督喀、撫院潘諮部，凡屬羅教經堂逕行拆毀，鄰里知不舉報者罪。熙不已，鳴之府縣。十七年，各憲檄縣，經堂田產變價充公。熙念祖所施助之業，不忍付之他人。十九年八月，在署寧化縣主耿具呈價買，其銀出自祖祭貲，其立名承買者乃叔廷訪也。熙因歸買爰建祠焉。經始於乾隆二十年乙亥，落成於次年丙子，而其買價並建祠費共用捌百有奇。上祀本支十一世祖松野公、十二世祖潔如公、十三世祖永興公、十四世祖益三公、位三公、德三公，旁祀配饗道嚴公、樂齋公、德明公、禮和公、善和公、中和公，熙曾祖奉先公、祖栢生公、考國元公。蓋建祠之日助嘗供祭者也。但祠寢以妥先靈、必資修潔，香燈灑掃惟僧最宜，於是招僧以居，凡僧人衣食器用取給於祠，其來也一絲不掛；其去也片瓦不攜，與世之名祠實庵或半祠半庵者天壤矣。乾隆三十年，奉例寺觀田產

一歸僧尼經營，不許施主霸佔。而熙之建祠宇置祭田，蓋為祖非為僧也。招僧取修潔之義，並非崇佛福田之說，又與祖施經堂助香田者截然不侔第。（官氏 1877）

此處清楚說明瞭羅教經堂的來龍。上官氏的經堂屬道嚴出資建設，然而在經過乾隆 13 年（1748）閩北齋教鎮壓之下波及之下，寧化縣所在汀州府也出現對大乘教和齋教的打擊。此文作者上官熙的做法，是主動向官府報備。4 年之後，涉及在案的羅教經堂田產，上官氏出資承買，之後再重修祠堂的形式重建，在祠堂內祀奉支祖以及建祠之時出資之人，並僧人居住供養。有趣的在於上官熙對於祠堂的辯護，在乾隆 30 年（1765）重新審定寺觀田產，他反覆強調了祠堂的屬性而非廟的屬性。

在宗族的影響之下，羅教需要解決的問題就不僅是教產和入教人員的問題，也需要處理宗族財產的繼承權和如何來規範入教人員與宗親之間關係的問題。可以說從巫川山開始，徒弟與嗣孫析分財產，成為一種可以選擇的形式。在民國的修譜人中，「謝家炳」身為地方的甲董，又是《譜》的主要編修人，修譜人員名義上為 6 人，實際上為 3 人，分別用本名和道名來標註自己在俗世與教內的身份地位。

財產的來源有教徒自己帶來出家，如「一田野坑載穀陸擔正此田係立跳大師帶來上山作養膳之貲」（謝家炳等 1924：30b），「溫門余興發道本」（謝家炳等 1924：39a），最重要的家族出資「顯靈山」也在同治年間的寇亂中被破壞，因此，當年秋天「其經堂于同治甲子之春被寇焚毀，迨至於秋，邱朝爵、邱理芹、邱朝夥、邱朝佛、邱朝棟、邱理琪、邱興照等，善募十方，重新建造，不日功成，裝塑觀音韋馱二位聖像，崇祀大乘羅祖真經」，此處經歷一個從奉祀觀音到從祀羅祖的過程。或者是之前為羅祖隱而不言？可見此次的重修，以邱氏為主，依然體現

出顯靈山的族產的性質。正是由於家族的參與，羅教經堂在管理上是照搬家族的運作模式，所以不僅在譜中詳細列載土地所在、買賣由來，也在經堂記中強調了記錄資產的重要性，「爰立簿帙紀錄不至疏虞，謹將常住產業什物器皿悉詳載于常住簿內」（謝家炳等 1924：29a），又對經堂的傑出管理者表示讚許：

從游眾弟尊師者難記其人，甚至建造經堂，依然規模之崇峻，經營田產，誠為阡陌之相連。正所謂富而不淫，固見求之有道；貞而有守，足微明識不淆。此誠為修行內之豪傑，持齋中之英流者矣。¹⁴（謝家炳等 1924：21a）

在經堂內部的繼承制度上出現同姓之間的傳遞，這也說明瞭選擇接班人是為了交替經堂的經濟管理權，而不是處於修行程度的考察。光緒年間創建的妙靈山可以作為一個例子。妙靈山在最初供奉大乘羅祖香火在「先叔祖影堂」，後因「發逆之變」而改迎祀在家。光緒年間，妙靈山新建，用於專祀羅祖（謝家炳等 1924：46a）。上崑為光緒年間黎氏所建經堂「妙靈山」的主持：

崑年值頽齡，難於維持。不已，師曰：你家家業創成，其子孫年皆已長婚，各俱成無事羈絆，可至祖堂苦行悟道修心養性是耶！承師難諉，近前就接致管理，祀奉佛祖數年，重興祖業，複修微華，再無異心。¹⁵（謝家炳等 1924：22a）

14 《譜》，第1卷，「石邑庠生界眉氏羅象春拜撰」（謝家炳等 1924：21a）。

15 《譜》，第1卷，《黎乘空序》（謝家炳等 1924：22a）。

經堂的產業來自於家族，因此可以當做族產來看待，黎上昆和乘空兩位有密切的血緣關係，因此，黎乘空成為上昆首選的接班人，而黎乘空本人正是最初倡導修妙靈山的發起者（謝家炳等 1924：42a），據《湧靈山經堂記》稱：

寧東泉下里彭高一鄉善士鄧崇德……募化各鄉檀越喜捐錙珠鳩工建造，不日成之。不幸功成歸西，囑咐道伴余上傳督理數年，增置業產，接眾慈悲。迄今年邁氣衰難以督理，二山事務甚多。不已，甲子三月，當檀越將湧靈山家務一應交付李正生掌管，分為男經堂，進靈山分為女淨室，所為男女優分是也。（謝家炳等 1924：57b）

當然，這不是閩西羅教在繼承上的唯一辦法，但是從每座經堂的土地買賣情況和內部繼承多以同姓（俗家姓）為主的情況來看，經堂被當做家族產業來內部繼承是清代閩西羅教發展的特徵。

從《譜》來看，羅教內部的傳支開宗實際上與師傅的道義精深程度基本無關，新經堂的出現往往是因為財產，《譜》中所記錄的經堂數量遠遠超過以前。筆者認為，《譜》記錄的是羅教發展中一個瞬間，新的經堂在不斷地生長出來，《譜》呈現出來的就是一系列羅教經堂的累加，能夠長期維持的經堂才能在《譜》中得以記錄，側面回應了同治年間 12 個經堂入譜，而在民國時則發展為 16 個。

以寧化縣泉下里城門通靈山為例。城門通靈山在民國 13 年領到的譜是為「一性圓明」的「性」字號，在領譜順序中排名第二。乾隆癸未年（1763）六月初六，陳悟行傳宗原住招賢里「爰立簿帙紀錄不至疏虞，謹將常住產業什物器皿悉詳載于常住簿內，後之君子恢宏增續可得而稽

考也。」通靈山位於寧化縣泉下里石寮，存乾隆至民國田片說明。通靈山墳葬熊正顯等祖師。在第 20 世崇字派崇敬分衍出建寧縣西鄉就峰山，第 23 世分衍出女靜室金靈山。第 23 世正輝先創紫靈山。第 14 世的吳來顯（即城門山的開創者）和第 15 世的朱重選，葬入上謝塔，從第 16 世起，開始葬在「經堂背」、「本山左沙嘴」、第 23 世「正字派」的劉乘雲「在家法嗣」正旺（道光乙未年生人），記錄其「剃髮出家」，然其又有香嗣，劉乘雲的另一個法嗣陳正慎（道光乙酉年生人，西元 1825 年）則記錄為「出家鼓山為僧」。顯然在之後的族譜中並未將其剔除。劉乘雲一系在道光至光緒年間的發展，新的發展是金靈山的創建，創建者為周正晃、¹⁶ 伍正道夫妻（謝家炳、黎遠溶、張國泮 1924：27a）。記錄為「新建靜室一所金靈山，其堂基所原是自己續置，又買土田數畝以為香火之需，左右菜園俱是自己續置，日後親房叔伯不得相爭。」周正晃的法嗣賴學顯在光緒 16 年（1890）死後就葬入了「本堂山」，即金靈山自己的墳地，而他的同門師兄弟姐妹們所記錄的絕大多數為「生歿未詳」。本系在第 24 世「學」字派又有邱學蘭、賴學金、賴學智等數人「徙居大靈山」，法嗣、香嗣二三十人，遠教同輩其他人為多。

閩西宗族發展，使得羅教熟悉宗族的話語並借用。第一，宗派的使用。閩西羅教以「大乘世系流派，清淨道德文成，佛法能仁智慧，本來自性圓明。興崇上乘正學，悟徹微理超群」為字派。第二，《譜》的編纂者通過運用嫻熟的族譜敘事手法，以《凡例》的形式強調了對羅教徒的要求。

16 《譜》，第 1 卷，「姓周字秉禮，道光甲申年（1823）生，光緒 19 年（1892）歿，歿葬右沙手田堪上」（謝家炳等 1924：27a）。

一 譜詳查《續燈錄》中原系鷲頭宗派。今譜以一世祖羅公、二世祖李公、三世黃公，嗣後法嗣繁衍難以從編，今分一支為一編，支分條析，總歸一本，此析繁為簡之法也。

一 教中之人，雲水相聚，非若同戶同族世相親比也。今於本名之下，詳載里居姓氏列於世系行派，若異里而同戶，異姓而同派，不啻叔伯子弟親比一堂也。

一 經堂靜室募建何人，捐助何人，重修何人，皆有功於教中者，載其人名紀其年月表有功也，並紀其山川名勝經始者貽謀善也。

一 主持宗教之師，德行精進，登堂說法，刊佈經文，此超越之賢不可泯沒者，述其言行以垂後人彰有德也。

一 法眷有邪淫、賭博、偷盜、飲酒、吃煙、五辛茹葷、違背佛願、悖逆師長、去正從邪、改入旁門外教者，擯斥不錄，惡惡嚴也。

一 各堂主持只可男為男經堂，女為女靜室，不得乾坤紊亂，惟恐世俗嫌疑，重結生死冤衍，喪失累劫德行，非出世人之所為也。

一 先祖墳墓，紀其地名詳其山形坐向於墓。俾百千年後，庶不沒於荒郊草莽者，孝思遠也。

一 譜襲歐氏式，分區定世，將諸師姓諱鄉貫生歿塔墓逐次表而出之，所有嗣徒注明法嗣香嗣，以出家坐山者書明住某山，井井不紊，繼脈傳燈以便稽查也。

一 宗譜重修于同治庚午，成譜十二部，每部上下二本，裝成二四十本，以「佛法流通顯現、普遍十方揚名」一十二字為號。（謝家炳等 1924：10a）

同治的《凡例》的關注點非常明確地處理教徒之間的關係：首先肯定了同教派之間的關係比擬於親屬宗族，因此必須嚴格區分世派；其次明確了男性教徒與女性教徒之間的關係；再次明確了後世的嗣徒與先代師祖之間的關係，乃至於以孝道來稱。然而，並未稱必須在春秋之間祭掃。羅教教徒與宗族之間的區別，在一系的教徒之間並非按照年紀大小為排列，而是按照其入教的先後順序所排列，最為簡便的方法則是葬在經堂之後，並且並非所有教徒都有資格葬，而一般以「法嗣」為主或者是自己有資產的教徒。《譜》中也多次出現對「孝」的強調，如光緒 27 年（1901）的《序》中，「日後知某為某之師，為某處之所出，某為某之徒，為某支之所分，我輩兄弟當之，所以親親也。後之侄亦知所以尊尊追遠也。由本達支，派衍分明，親疏朗徹，可以盡孝思敦和好者實在於茲矣」（謝家炳等 1924：6a）。

六、結論

羅教在明末進入閩西客家地區，經歷過乾隆時期的打擊而沉寂，道光之後復興的羅祖教努力用儒家正統話語來洗白自己的歷史，又與地方信仰和傳說——大聖信仰、地方名人傳說——雜糅融合。從明中葉以後，閩西地區的宗族發展非常迅速，很多羅祖教的經堂呈現出宗族家廟的性質，民國譜本身就熟練運用了宗族的一套話語來解釋經堂的組織結構和成員關係，教產本身就可能為宗族財產，處理宗族財產關係和規範教徒與宗親之間關係，成為閩西羅教需要解決的重要議題。與族譜不同之處在於女性在羅教家譜中獲得的地位，反映出羅教在地方宗教實踐中採取的策略。閩西羅教的發展，特別是到同治之後「正教」的強調，反映出閩西羅教從明代到清代羅祖教在閩贛邊界地區的變化過程，這一歷

史過程與羅祖教在閩贛地區的傳播和禁止的歷史過程是相互呼應的。宗族化和在地化成為羅祖教在閩贛邊界客家地區自清代以來的重要生存法則。

參考文獻

- 中國人民大學清史研究所檔案系、中國政治制度史教研室合編，1979，
《康雍乾時期城鄉人民反抗鬥爭資料》。北京：中華書局。
- 李世熊，1683，《寒支初集》，據清初檀河精舍刻本影印，收錄於《四庫禁燬書叢刊》，集部，第89冊。北京：北京出版社。
- 李志鴻，2010，〈南傳羅祖教初探〉。《世界宗教研究》6：85-97。
- 官氏，1877，《天水郡上官氏房譜祖字號》。福建省：寧化縣泉上鎮官氏族人藏。
- 邱群正，1981，《大乘祖教發香傳法用》。福建省寧化縣：家藏。
- 馬西沙、韓秉方，1992，《中國民間宗教史》。上海：上海人民出版社。
- 張培鋒，2010，〈「西遊記」與羅教〉。《文學與文化》2：39-48。
- 梁景之，2004，〈福建民俗宗教信仰的實態——以民間宗教活動者為中心的考察〉。頁327-346，收錄於梁景之編，《清代民間宗教與鄉土社會》。北京：中國社會科學文獻。
- 莊吉發，1981，〈清高宗查禁羅教的經過〉。《大陸雜誌》9：135-142。
- 陳進國，2006，〈外儒內佛——新發現的皈根道（儒門）經卷及救劫勸善書概述〉。《圓光佛學學報》10：327-346。
- 雲慈法師，2013，口述材料。福建省寧化縣老佛庵。
- 劉善群，2005，〈寧化縣概述〉。頁72-92，收錄於楊彥傑編，《寧化

縣的宗族、經濟與民俗》。香港：國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心。

鄧春海，2013，口述材料。福建省寧化縣蓮華寺。

謝一龍，2013，口述材料。福建省寧化縣水茜鄉。

謝家炳、黎遠溶、張國泮，1924，《大乘家譜》。福建省寧化縣：寧化縣檔案館藏。

羅夢鴻，1930，《破邪顯證鑰匙卷》。福建省：寧化縣湖村鄉臨田寺藏。

羅夢鴻，1930，《嘆世無為卷》。福建省：寧化縣湖村鄉臨田寺藏。

釋照香，2013，口述材料。福建省寧化縣安福寺。

Seiwert, Hubert and Ma Xisha, 2003, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. Boston: Brill.

