

第二章 形塑民間宗教結社的「異端」面貌： 明清時期各階層的多元論述

回溯近二、三十年中外學界關於中國政教關係的研究課題，向來是一種由上往下，而非對等平行的論述方式。¹特別是在民間宗教結社的研究領域裡，更是具有壓倒性的說法。²多認為民間宗教的結社不外乎都是聚集政治野心家、下層民眾，假宗教之名而行反亂之實的宗教結社。³這些說法一方面顯示相關研究多著墨、關注統治階層的治理策略、手段這一部份；⁴另一方面則是侷限於官方史料，呈現單面向的思考模式。但這樣的思考模式並非毫無疑義；反之，則有流於偏頗的可能性。而且也不能全面地檢視當時的政府為何要制定壓制「異端」的法律與政策，以及打壓背後所隱含存在的其它相關因素。更遑論要去深

¹ 關於這問題，其實是牽涉到歷史文本的使用與解讀。一般中國政教關係的傳統研究，都會參考《實錄》、《律例》，或像是皇帝《起居注》、文官大臣的文集之類。但嚴格說來，政教關係所涵括的範圍，不單只是限於官方資料，也應該包括一般信徒民眾的想法，惟一般人的想法都是以口傳傳統，比如鄉間傳說、俚語之類；或是以寶卷、小說如此形式的表現。官方雖認為是鄙俗不堪，但諸如此類的文本卻實際帶有濃厚的教化意味，是在禮教王法之外，另一種值得去關切的研究題材。

² 這裡所指的民間宗教，是從相對官方所承認的佛、道教與國家所行祀典之外的宗教。所採取的是廣泛的定義，即包含了宗教結社與地方的俗民信仰。相關定義請參考Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, "Popular Religion", Vol. 11, pp.444-447。

³ 特別是以馬克思唯物史觀為研究理論基礎的早期中國學者，但近幾十年來，中國在民間宗教方面的研究已有很卓越的進展與發現。如馬西沙、韓秉方所合著的《中國民間宗教史》參考引用大量新挖掘的軍機處檔案、其它文獻與田野蒐集到的寶卷等，已被視為一種新的研究典範。台灣方面，早期有莊吉發的研究亦是參考諸多以往未使用的宮中檔案資料，其書《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》（台北：文史哲出版社，2002）。而宋光宇也藉由田野以及不同的研究角度，發展出諸多題材新穎、頗具前瞻性的研究（《宗教與文化》，宜蘭：佛光人文社會學院出版，2002）集結他畢生研究的成果。人類學者，以中研院民族所的林美容為代表，也考察諸多台灣齋教的早期發展。近年來的新進學者如中國的宋軍（《清代弘陽教研究》）與台灣學者王見川《臺灣的齋教與鸞堂》一書與江燦騰的齋教研究，或如王志宇、李世偉、范純武、邱麗娟等人，都涉足廣泛的新題材與新觀點。

⁴ 參考《中國近代政教關係國際學術研討會論文集》。近來則有《佛道秘密宗教與社會》一書（南炳文編，天津：天津古籍出版社，2002）與清代宗教政策研究等研究著作討論此題材。

入分析為何在明清這兩個皇權極端集權的時代，民間宗教結社的發展卻反而得以更加勃興的其間實有問題矛盾。

雖然台灣在六、七十年代就開始從故宮所藏的明清檔案整理著手，而中國大陸學界也在八十年代興起一波明清檔案的研究。⁵但很清楚地，這些資料並不能完全地呈現民間宗教結社的完整面貌，反而有套入研究者使用官方檔案所固有的思考框架，故囿於資料而有自圓其說之疑。究其原因，口供之類的檔案資料多為其審查時官方欲加之罪或信徒脫罪之辭。⁶職是之故，就難以令人理解在國家法律、政策反制民間宗教結社的背後，為何還是有為數眾多的群眾熱誠積極地投入信仰，難道他們真是一群不受教的愚夫愚婦嗎？⁷本章將藉由以下不同的觀點，突顯在過往既有的思考框架之外，是否還有其他值得討論的地方。

首先，若撇開群眾的信仰因素，而就明清統治者的角度來談，維持地方、中央政權的穩定性必是當權者首要的優先考量。而就其統治方式來談，應付各宗教的策略所採取的是規範與懲罰的兩大基本原則。除此之外，統治者選擇要採取規範或懲罰的方式，往往也有因時、因地之異。⁸而政教關係的良善與否，更是要取決于皇帝的態度。以明代為例，明太祖朱元璋實開整飭之端，而他的整飭與治理手段也為其後世皇帝、甚至是清代的皇帝所沿襲的基本參考範例。雖有部分學者企圖從傳統儒家的「正統」與「異端」來探討民間宗教結社被打壓、取締的原因，⁹但就個人的觀察，這些都只是次要因素，並非主要的因素。

⁵ 參考莊吉發《真空家鄉：清代秘密宗教史研究》與馬西沙、韓秉方《中國民間宗教史》。

⁶ 參考喻松青《明清白蓮教研究》（成都：四川人民出版社，1987），頁328。

⁷ 從西方社會學的理性選擇理論觀點來談，信仰民間宗教結社實帶有功利性與合理的可觀利益，其報酬不單是現世世俗財部份，更指涉一個具有深遠意義的來世宗教財：如長生與解脫的願景。

⁸ 這裡可從軍機處檔案與皇帝的奏折看出端倪。

⁹ 這類看法以馬克思·韋伯《中國儒教與道教》（台北：遠流出版社，1996）一書為代表。此外，華裔學者石漢椿（Richard Shek）“*Religion in Chinese Society*”一文（收錄于《中國近代政教關係國際學術研討會論文集》台北：淡江大學，1987）則視禮教為儒、釋、道之上，由禮教制度的崩壞來分析異端的形成與查禁原因。日本學者野口鐵郎〈明清時期的“正教”と“邪教”〉一文則是從《實錄》、《律例》討論皇權統治下的「正統」與「異端」。野口氏以秦始皇首開

事實上，佛、道兩教就官方而言，也一直受到鄙視與輕蔑，或被譏諷為不法之徒的避難藏身處所。而這樣的敵對態度，似乎到處見於「三教融合」高峰時期的明清兩朝，並未有所改變。相同地，多元的地方民間信仰也不為帝國所包容。基於以上的疑問，還是得先回歸到源頭，即以明太祖朱元璋時代所制定的宗教政策與法律來討論其治理宗教的心態。歸根究本，這些只是一種以佛、道兩教為其基本規範的對象，但卻明顯排除了民間宗教結社、民間信仰，並視它們為「異端」、「邪教」的看法。¹⁰

再者，也要討論一些非統治階層的觀點，而這些觀點可從一群居於社會中堅份子的儒家文人雅士、宗教界人士的文集（特別是佛教的僧侶大師）來討論，從中檢視他們維護自身「正統」的立場，並分析民間宗教結社會何會成為他們抨擊為「異端」的對象。

最後，當然也少不了引述被控述為「異端」者的自我說辭，¹¹該節將以羅教作例子，從其寶卷文本分析他們對於佛教及其他宗教的看法。討論他們如何從經典中定位自己，並從法脈傳承建立新的正統。

第一節 統治階層的「異端」論述：政策、法規的治理手段

所謂「統治階層」在此意指一群在社會上掌握實權的菁英份子，他們不但可以決定國家的政策與律法，也可決定何為「良善」與何為「有罪」的價值判斷。此外，就明清法律規範來談，雖然明清中國已有詳細律法的明文規定，但

泰山封禪為例，天子身為國家權力與宗教儀禮的頂端掌控者，一切宗教的活動如：大祀、中祀與小祀、與神明的信仰，都必須得到政權的承認（即由國家賜封名號）。從這裡來看，他認為明清白蓮教等團體之所以不能獲取「正統」的承認，一方面如前所述是因宗教儀禮必須掌控在王權統治者身上；另一方面，即是因其還隱含帶有取代王權的政治企圖。此外，他也提到夜聚曉散與男女混雜亦是白蓮教團體遭受到地方官員批評與取締的重要因素。

¹⁰ 主要參考南炳文編《佛道秘密宗教與明代社會》，頁 7-28。

¹¹ 從民間宗教結社來談，被視為異端的教首在一開始也都是以傳承某個宗教傳統的法脈自居，並控訴、指責其它教派信仰為邪魔歪道，與其劃清界線。

實際上，卻是一個典型「以人為治」的帝國。因此地方不但往往存有約定成俗的習慣，連中央也常要為既定律法、針對某些社會狀況做些解釋與調整，因而乃有「例」的出現。而這些「例」的出現，也常被學者視為是明清政府應對「左道異端」的方法與態度，舉以禁邪教、民間信仰的「禁止師巫邪術」律例一條為例，在清代就有二十七次修訂，足可見到官方如何去查禁、規範與塑造「異端」的形象。¹²

若要討論明清政府對付異端宗教的政策與法規，實可分成兩部份來談。其一，從主導者來談，以幾位具有參考指標性的皇帝來具體討論，他個人對於異端宗教的理念與治理方法。其二，則是以一些官員對於異端宗教的治理或是其建議為主。以上兩者，不單彰顯統治階層對於異端宗教的基本態度與治理手段，也突顯出他們如何去鋪陳一條正統的路線，並做為他們處理一些教案的合理性與正當性的法源依歸。

一、皇帝

討論統治者的「正統」與「異端」觀點，勢必要先了解明清兩朝的朝廷對於民間宗教結社所採取的打壓與取締，大多取決於皇帝的主導態度，並也決定了民間宗教結社發展的歷史命運。其中最有名的例子，莫過於對民間宗教結社採取高壓統治政策的明太祖朱元璋，朱元璋不但對於後世在宗教政策、法規制定上有深遠的影響，並由他所訂定的這套規則決定了何為「正統」與何為「異端」的宗教定義，之後即依此打壓民間宗教結社的發展。當然，這背後的因素必然與朱元璋、明帝國的發跡歷史有關，意即從他當皇帝之前的人生經歷來談，特別是他加入紅巾軍後的這段歷史背景。因為從這裡可以看出他對於「異端」的觀點，而這也是他後來制定相關宗教政策法規的主要緣由。再來，探討在他當皇帝之後，如何藉由政策法律來打壓民間宗教結社，並一一地根除他的心腹大患。最後，則要從該朝其他皇帝的例子，討論這套理想的政策法律在現實實行上所發生的落差。

¹² 莊吉發，《真空家鄉：清代秘密宗教史研究》，頁 49-55。

(一) 高壓統治與宗教「正統」的奠基者：明太祖朱元璋

(1) 「異端」形成的歷史背景

朱元璋原名興宗（小名重八），出身於元朝至正四年（1344）淮河流域的太平鄉孤莊村。家中共有五口，朱元璋是家中的老么。此時此地，正遭逢旱災、蝗災與瘟疫肆虐，朱家裡大人小孩一一死去，只剩朱元璋與他二哥重六相依為生。後來實在生活不下去，二哥就將他寄托在皇覺寺高彬法師門下，並剃度以求溫飽。¹³但沒過幾年，靠佃戶租米生存的皇覺寺也因自然災害而鬧饑荒，寺裡的和尚與小沙彌都待不下而各奔前程，只剩下高彬法師一家人與朱元璋。不久，沒當和尚兩個月滿的朱元璋也跟著離開，當起化緣的遊方僧四處遊走淮西一帶。¹⁴

元末，淮西一帶有紅巾軍起義，帶頭的是西系彭瑩玉；另一個則是出身趙州欒城（今河北欒城）的北系白蓮教世家韓山童¹⁵，他們皆標榜著「彌勒佛降生，明王出世」的口號¹⁶。這時朱元璋聽聞紅巾軍的事蹟，因而加入小明王部將郭子興門下，一起進行推翻元朝的大業。

從以上這段歷史來看，想必朱元璋一定是十分了解白蓮教與明教的信仰；特別是白蓮教的信仰，從元代至明初這段期間，白蓮教的信仰已與白蓮宗茅子元的彌陀淨土信仰不同，他們吸收了民間彌勒下生的信仰，並結合地方的反抗勢力，成為政治叛亂與宗教信仰的混和體。雖然白蓮教信仰轉變的個中因素複雜，但卻突顯中國的民間宗教信仰易於與民族情操、王權結合在一起的特質。

¹³ 吳辰伯，《朱元璋傳》（台北：國史研究室編印，1972），頁 7-9。

¹⁴ 在這兵荒馬亂的時代裡，和尚是沒有籍貫管制的，因此常有遊方僧自稱是出身於佛教名寺化緣，而官員也無從查起。見吳辰伯，《朱元璋傳》（台北：國史研究室編印，1972），頁 10。

¹⁵ 又因其燒香聚眾，史家稱其為「香軍」。參考《元史》，〈順帝紀〉。【明】高岱，《鴻猶錄》〈七宋事始末〉（明萬曆丁巳年刻本，台北：新興書局，1977）。【明】何喬遠，〈天因記〉，收錄於《名山藏》。

¹⁶ 自彌勒教興起以來，這類口號已成為一種歷代政治反叛的參考指標。相關研究參考重松俊章，〈唐宋時代の彌勒教匪〉，《史淵》，第三期，頁 68-104。

進而每在國家、社會危難艱困之際，就引發潛藏在信仰者心中的救世與太平理想，追求一個全新的秩序與和樂豐榮的新世界。¹⁷

（2）相關的宗教政策與法規

《明律》的基礎在於《大誥》¹⁸，其反應了朱元璋的治理策略是採寬猛相濟，而不單只是「重典」、「輕刑」的特色。並且以此打擊一切「不受教」之臣民，藉以鞏固封建的國家勢力。

洪武年間，朱元璋對付異端宗教的政策可分為兩種：其一，獎勵受官方承認的佛、道教，建立官方許可的「正統」宗教，藉以排除民間宗教結社的發展空間；其二，以政策限制佛、道教與民間信仰的儀式與行動範圍，進而掌控一切的宗教活動。

以佛道兩教來談，明太祖一方面大力支持修繕在元代被破壞的道觀及佛寺，並免稅賦及徭役、保護寺廟土地與經濟。但另一方面，即以禮部為宗教的主管機關，在各地方層級設立管制僧道的衙門，職掌宗教的登記與人數。為了管制佛道，政府規定度牒為每十年一次，嚴格要求僧道出家必須精通經典與戒律。為了控管人數，規定府州縣僧道總數（府不得超過四十人、州三十人、縣二十人）、出家年齡（男未達四十歲以上、女非五十歲以上不得出家以及不得收養民間兒童剃度為沙彌）。並為了控制行蹤，僧道的出境須得當地政府機關核准。藉由以上種種手段，企圖遏止佛道兩教的過度擴張。¹⁹

¹⁷ 正如彌勒下生信仰的例子，不但是宗教上的救世意涵，在政經不穩定的特殊情況下，也可轉變為政治變革的意涵。以上參考三石善吉著，李遇玫譯，《中國的千年王國》（上海：上海三聯書店，1997），頁 66-72。

¹⁸ 《大誥》制定分三個時期：（1）洪武十七、十八年（2）二十二年（3）三十年。其三個主要特色為：明刑弼教、律外用刑、重典治吏。朱元璋強調，法律的依據是《律》與《大誥》兼施。但《大誥》內容也較《律》嚴苛重懲，如懲治教派活動相關的〈謀逆大罪〉為是。相關研究可參考楊一凡《明大誥研究》（江蘇：江蘇人民出版社，1988），頁 115。

¹⁹ 南炳文主編，《佛道秘密宗教與明代社會》，頁 13-28。

以民間宗教結社來談，明太祖在未發跡之前，即對當時社會的白蓮教與明教有相當程度的瞭解，在登基之後即採取高壓手段治理。如信白蓮教、白雲宗、明教等宗教，或是行祝禱的端公、師婆，皆以棄市連坐等重刑嚴懲；²⁰之後並以「鄉約」、「保甲」²¹方式進行思想與行動的監控。

(3) 其後的影響：從打壓、放任到新宗教型態的誕生

如《明實錄》所記載，明代的民間宗教結社都被官方稱呼為「妖僧」、「妖道」等。其背後的因素，即因有野心家時有假藉名義自稱「彌勒降生」、「明王轉世」之說，進而稱王叛亂。如前所述，白蓮教、明教等在元末與流民、軍人等合流，其宗教信仰被其突顯的政治叛亂性格所掩蓋，並在明代的歷史裡屢屢發生叛亂事件。²²但是這樣的史實，並不能代表所有信仰民間宗教結社的信徒，皆會到最後都會選擇挑戰當權者一途。因為到了明代中期以後，已誕生一些有別於這類反抗傳統的新型態宗教結社。²³他們不但與朝廷維持良好關係，帶有強烈的「宗教傾向」，強調以修行救渡世人的理想。

總而言之，明太祖的態度是視民間宗教結社為佛道正統外的「異端」，而這也是其後皇帝皆共有的基本態度。然而就實際情況而論，從英宗正統年間到憲宗成化年間，打壓的態度已開始偏離，進而採取漸漸放任的治理態度。弘治

²⁰ 《大明律》的《禮律·祭祀》「禁止師巫邪術」以及《明實錄》等。相關的法律條文還有《禮律·祭祀》的「褻瀆神明」、《刑律·賊盜》的「謀反大逆」、「謀反」與「造妖書妖言」等罪名。參考黃彰健編著，《明代律例彙編》（台北：中央研究院史語所，1979）。

²¹ 呂坤提到，所謂「鄉約」之意即是「主勸善，以化導為先。」；「保甲」之意，即是「主懲惡，以究詰為重。」相關內容，見【明】呂坤，《呂公實政錄》（版本：清嘉慶丁巳年重刊本；出版：台北：文史哲出版社，1971），第五卷〈鄉甲約卷·鄉甲緣由〉，頁625-632。

²² 戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》，頁512-517。

²³ 從官方文獻來看，明代中期後的無為教、黃天道等，都被視為是假白蓮教之名的反亂團體。但就信仰實質內容而言，卻和以往不同。舉一實例，明中葉興起一個新興的教派「黃天道」，其結合無生老母與彌陀降生的信仰，強調吃齋修行以致解脫輪迴，永續長生。而與黃天道同時代的無為教教義思想也與之前白蓮教淨土信仰迥異，反較偏近禪宗的思想。因此，到了清代順治十三年（1656）則又在《禮律》〈禁止師巫邪術〉加入「聞香」、「無為」等教名，由此可見官方對於新教派已有相當地認識，惟仍視其為「左道惑眾」、迷或無知小民的宗教結黨。

至正德年間，朝廷的態度搖擺，甚而開始違背朱元璋的祖訓，寵幸佛道兩教。²⁴ 從正德年間到崇禎亡國之間，政局、社會則是處於混亂與下滑的階段，但依舊延續之前的情勢。²⁵ 同時從基層大眾到菁英社會的文化²⁶，也呈現三教合一的思潮，達到前所未有的新局面。而民間宗教結社即在多重利多的因素之下，發展出全新的面貌，融合儒家的倫理綱常，佛教的解脫、淨土信仰與儀軌，以及道教的內丹修行方法，就如同B. J. ter Haar所指出是一種「嶄新的白蓮教教義」²⁷。往後持續蓬勃發展，且至清代中期達到高峰。

（二）極端高壓統治的實例：清高宗乾隆帝

（1）乾隆中期前的情況

到清朝康熙皇帝以前，其宗教政策與法規基本上是延續明代舊制，並就前車之鑑而加強限制。就清代的當權者與宗教的關係，由於清朝滿人爲外族，在入主中原後，雖然主要統治軍事權力掌控在滿人手裡，但行政方面，還是得依靠漢人文官來維持其王權的鞏固與安定性。因此，皇帝對於儒教也是給予相當程度的重視。雖然滿人信奉喇嘛教，但就當時代的民間信仰來說，國家規定儒教必須爲三教廟之首，並哄抬孔子的地位爲「大成至聖文宣先師」（這是順治二年的封號，但最早可回溯至明朝嘉靖年間，那時已封孔子爲「至聖先師」）²⁸，以此拉攏漢人文官、儒家文人的心。

而到了雍正皇帝與乾隆皇帝中期之前的這段時間，仍大抵延續明朝對佛、道兩教的宗教政策與法規。另一方面，就皇帝對民間教派的態度來談，清初順治帝在十三年諭禮部《聖諭》提到，儒、釋、道三教在皇帝眼裡皆是尊王法、

²⁴ 南炳文主編，《佛道秘密宗教與明代社會》，頁 60-69；或見楊啓樵，《明清皇帝與方術》，頁 39-116。

²⁵ 前揭書，頁 69~91。

²⁶ 包筠雅（Cynthia J. Brokaw），《功過格—明清社會的道德秩序》（浙江：浙江人民出版社，1999），頁 25-27。

²⁷ Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religion History* (University of Hawaii Press, 1992), pp.114-172

²⁸ 于本源，《清王朝的宗教政策》，頁 14-16。

使人去惡從善，惟獨視無爲、白蓮、聞香教等爲夜聚曉散之徒，並小至圖利，大至招納亡命之徒的結合。²⁹就打壓手段來談，清初至中期時仍屢有教案發生，康熙與雍正兩位皇帝雖然採取嚴禁的態度，但實際上卻以寬容的手段採取較輕的法條懲罰。但至乾隆中期以後，乾隆帝則迥異以前的治理方式，採高壓統治，大規模打壓、取締地方民間宗教結社的發展。³⁰

(2) 相關的宗教政策與法規

以佛、道兩教爲例，莊吉發提到乾隆皇帝鑑於度牒制度荒廢，民間僧人、火居道士等憑藉兩教之名，作奸犯科爲害社會。他認爲應該恢復由朝廷發度牒給佛、道兩教的舊制，並考量不良份子潛藏在其這些寺觀的可能，要求地方官要善盡稽查與監控地方，藉以杜絕宗教的歪風現象。³¹

民間宗教結社部分，乾隆前期仍延續雍正對異端的眼光爲「造作妖言、意圖惑眾者，應立即嚴拿治罪。」³²但並非大規模的查辦。到了乾隆中期以後，皇帝治理的態度有極大的轉變，乾隆帝不但採取高壓手段鎮壓，並也發生官員矯枉過正地以「雖無不法情事，究屬異端」³³方式處理民間宗教結社的吃齋犯案。種種治理手段的轉變一方面與當時的政經已呈現不穩定狀態，國勢已由巔峰狀態向下走向衰敗有關。另一方面，由於此時期的民間宗教結社內部組成因素相當複雜，部分民間宗教結社本身就具有宗教與類似秘密會社性質（如漕運水手爲是）³⁴，皇帝因而開始對於民間宗教結社抱持懷疑態度。再加上民間宗教結社

²⁹ 見【清】王錫祺，《闢邪錄》（台北：中央研究院傅斯年圖書館藏），卷首，頁1。

³⁰ 清朝雍正七年，〈江西巡撫謝旻奏折〉「羅教案」，收錄于《史料旬刊》（台北：國風出版社，1963），頁28，天字49。

³¹ 引文自莊吉發，《真空家鄉：清代秘密宗教史研究》，第二章〈清朝的文化政策與政教關係〉，頁37-38。

³² 《雍正起居注》（北京：中華書局，1993），第三冊，頁1961。

³³ 清朝乾隆三十四年（1769），〈浙江巡撫覺羅永德奏折〉「江浙長生教案」，收錄于《史料旬刊》（台北：國風出版社，1963），頁282-284，天字528-531。

³⁴ 參考馬西沙《中國民間宗教史》，第六章〈羅教與青幫〉，頁242-289。未光高義，《中國的秘密結社と慈善結社》（台北：古亭書屋，1975），頁5。周育民，《中國幫會史》（上海：上海人民出版社，1993），上編，頁26-32。

在乾隆前期的發展已是教門林立、名目繁多的狀況³⁵，因此就對諸多民間宗教結社展開大規模的嚴厲打壓與查禁。

(3) 其後的影響：八卦教起義事件的反撲

乾隆三十九年（1774），開始有王倫的清水起義³⁶；至嘉慶年間，進而引發八卦教的大舉起義。究其原因，仍應歸咎高宗對民間教派採取過度的打壓，因而造成民心不安。原本統治者是基於維護道統、矯正社會風氣的用意，到後來卻變成對人民的極端不信任。在此時期，民間宗教結社教案之所以會大幅度地成長，一方面是因民間宗教結社的發展已臻至成熟；另一方面則是政府大肆查緝教派活動的結果。但是民間宗教結社的信仰氣燄並未因此而澆熄，反越來越炙盛，這不也說明為政者在當時並不得人心，對於政權的延續甚於對於人民生活的關切。

乾隆去世後，仁宗嘉慶帝在八卦教叛徒大舉反亂的壓力下，不得不採取與以往不同的策略。例如要求地方官員在查拏邪教時應更為謹慎，避免激起事端。³⁷同時也開始注意到有不肖官員、胥役假查緝之名勒索人民、與習教者勾結，日久導致人民積怨。³⁸嘉慶帝認為，此「官逼民反」、波及無辜的情況發

³⁵ 莊吉發，《真空家鄉：清代秘密宗教史研究》，頁 113-115。

³⁶ 又稱清水教。此教為清初山東當地興起的大民間宗教教派之一，其教義內容多強調劫變與改朝換代的思想。有部分學者，如馬西沙認為是受到白蓮教影響居多。其起義性質，被認為是屬於民間宗教與農民起義的結合。而這個現象，也意味著清代到乾隆以後的衰敗，並且也要歸因于乾隆帝毫不留情的鎮壓打擊民間宗教各教派，進而造成「官逼民反」的結果。相關研究另可參考美國學者韓蘇瑞（Susan Naquin）, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976) 一書有做相關討論。

³⁷ 《清仁宗實錄》，卷六十七，嘉慶五年五月條：「如地方官查拏邪教，大率由市井無賴造作訛言，將平日信佛信巫之人，指為邪教，拘拏牽累，激成事端。」相同的說法，也在《清仁聖諭》卷九十八可看見，嘉慶帝說：「其學習白蓮教者，持齋誦經，原與齊民無異。詎因白蓮教內有劉之協一人，而遂指習教之人，概為匪黨嚴行查禁乎。……總之，現習白蓮教，安靜守法，即是良民，地方官無庸查拿。若聚眾煽惑，即非素習白蓮教之人，必當按律懲治。所有辦理劉之協原委，及朕不加追求白蓮教，至意明白，宣諭中外，咸使聞知。」

³⁸ 同上，卷七十二，嘉慶五年八月條：「彼時各省地方官，未能仰體皇考聖意，竟以查拏邪

生，地方官員難脫其咎。³⁹因此，他採用寬柔的安撫手段，認為習教者與謀逆者不能劃同等號，朝廷的剿清行動僅係針對叛逆者，而非在家習教良善之民。⁴⁰

從以上諸多行動可看出三個現象。其一，乾隆時期的取締行動在其晚期已變質成官吏向良民貪污牟取暴利的手段。其二則是波及無辜者，造成民怨，進而使人民與習教者一起反亂。其三，此時習教者眾多，難再以習「邪教」的藉口打壓，改其目的為平反「叛逆」。陳秀芬指出，道光時期，朝廷針對江南齋教修纂《大清律》的《禮律·祭祀》法律明文為「如訊明實，止茹素燒香，誦念佛經，止圖邀福，並未拜師傅徒，亦不知邪教名目者，免議。」朝廷透過這種手段使純粹吃素誦經的江南齋教合法化，不只要拉攏地方人心，還要藉此達到分化其他民間宗教結社的目的。⁴¹之後，因國勢衰落，接續發生「太平天國之亂」、「義和團事變」，以及「八國聯軍」之後外強侵略瓜分中國土地等等問題，很明顯的，大部分的民間宗教結社已與反清復明團體、習武者逐漸分流，有的回到單純的宗教結社形態，有的則轉向不同的訴求，對抗洋人的侵入勢力。⁴²

教為名，四處搜求，任聽胥役多方勒索，不論習教不習教，只論給錢不給錢，以致含恨之人與習教者表裏勾結，藉無可容身之名，紛紛蠢動。」同書卷七十三，嘉慶五年八月條：「地方不肖官吏，因有邪教之目，輒肆查拏，往往藉端勒索，不問其入教與否，惟賄是求。」

³⁹ 同上，卷八十，嘉慶六年三月條：「當其起事之初，首逆等皆以官逼民反為詞，互相煽惑。在親民之吏，平日不能愛慕黎民，以查拏邪教為名，株連拖累，激而生變，司牧者固無所逃罪。」

⁴⁰ 同上，卷七十八，嘉慶六年正月條〈御製邪教說〉：「夫官軍所誅者叛逆也，未習教而抗拒者殺無赦。習教而在家持誦者，原無罪也。」又說：「然則白蓮教為逆者，法在必誅。未謀逆之白蓮教，豈忍盡行勦洗耶。白蓮教與叛逆不同之理既明，則五年以來弁理者，一叛逆大案也，非欲除邪教也。」

⁴¹ 陳秀芬，〈清中葉之前的政權與羅教—正統、異端與歷史書寫〉，收錄于《東亞近代思想與社會》（台北：月旦出版，1999），頁 227。

⁴² 戴玄之提到，仇洋的義和團原本與白蓮教、八卦教無關，為地方習拳的鄉團組織。後來受到白蓮教、八卦教民的滲入影響，並結合山東道教「符籙咒乩」與儒、佛兩教之說，變質成一個激進、假借神靈的仇洋組織。相關討論見氏著，《中國秘密宗教與秘密會社》，頁 933-983。

二、官員

官員在應對民間教派的教案時，有一方認為人民都是因環境所逼，陷入絕境，進而冒著被抓的風險入教，以求處境的改善；或認為，邪教透過醫病、貿易的方式，以教義內容吸引無知良民。一方面教首可從中獲取利益；另一方面則透過師徒傳承，教徒也能從中取利，吸收新的信徒。儘管這些官員的指控帶有偏見與鄙視，但也並非全無道理，的確是有符合史實之處。這兩種不同的看法，前者如明代的按察使呂坤為是，後者則是清代的地方知縣黃育榎。下面就從這兩個例子來了解明清官員們是從什麼角度來看待異端，以及他們對於異端邪教的對治之道。

（一）明代的官員：呂坤的「亂民」之說

呂坤（1536-1618）為明朝神宗萬曆年間的按察使，他曾對於當時社會情勢奏陳朝廷，並認為此時社會已是「天下之勢，亂象已形」。他深入地觀察到社會的亂象在於以下四種亂民：

自古幸亂之民有四。一曰無聊之民，飽溫無由，身家俱困。因懷逞亂之心，冀緩須臾之死。二曰無術之民，氣高性悍，玩法輕生。居常愛玉帛子女而不得，乃有變則淫略是圖。三曰邪說之民，白蓮結社遍及四方，教主傳頭，所在成聚。倘有招呼之首，此其歸附之人。四曰不軌之民，乘釁蹈機，妄思雄長。惟冀目前有變，不樂天下之太平。

……自萬曆十年（1582）以來，無歲不減，催科如故。臣久為外吏，見陛下赤子凍骨無兼衣，飢腸不再食，垣舍弗蔽，苦槁未完，流移日眾，棄地猥多。⁴³

從呂坤的觀點，認為民眾之所以為成為亂民，實歸因於社會、經濟之窘困。第三類白蓮教的信徒，也並非真正的亂民。反叛之因係有教首以邪說鼓吹其信徒及其他歸附其下的人民，進而帶動群眾引發動亂。而面對就這樣的異端邪教，呂坤也提出對治之道：其一是一要求地方官員若發現到如無為教、黃天道等，就

⁴³【清】張廷玉，《明史》，卷二二六，〈呂坤傳〉。

傳教者的原籍發落，倘若有人包庇，一律連坐處死。⁴⁴其二是此類暗結私通、夜聚曉散、妄言天文，或妄稱官號斂財，應依律處教首死罪，其餘參與的信眾則被認為是無辜可憐的良民，先以規勸方式處理。若再一次聚眾犯案，才依律以「妖言惑眾」問罪。⁴⁵

（二）清代的官員：黃育榘的「邪教」之說

黃育榘（字壬谷），甘肅狄道州人（今臨洮），生卒年不詳。道光十三年（1833）任直隸鉅鹿知縣。分別於道光十四年、十九年、二十一年刻寫《破邪詳辯》三卷、《續刻破邪詳辯》一卷、《又續破邪詳辯》一卷、《三續破邪詳辯》一卷，統稱《破邪詳辯》。其中，又以其在道光十四年談述的內容最為重要，以下規納該內容的觀點。⁴⁶

（1）儒家為「道統」的正教

黃育榘認為邪教之所以為異端，實因王法所不能容許，並也背離儒家傳統的教化。因此，只有儒教才是正教，並凌駕佛、道兩教之上。而佛、道兩教雖非正統，但仍有輔翼王道、教化之功用。他並應證儒教為是千年來皇帝所遵循的正道，以此樹立「儒教」的道統。⁴⁷此外，他也由道統系譜的確立，以駁斥邪教所宣稱的正統傳承。⁴⁸

⁴⁴【明】呂坤，《呂公實政錄》（版本：清嘉慶丁巳年重刊本；出版：台北：文史哲出版社，1971），〈查歸流民〉，頁 559-560。呂坤提到：「一狗黨狐朋，逐娼、會賭、妖術邪教惑世誘民，或迴避鎮壓，或揣骨相面，或卜龜緣光，及一切黃天、無為傳頭化士所至地方。即日趕逐，甚者綁赴掌印，官解回原籍查照發落。但有容留者，四鄰訐舉，到官一體坐死。」

⁴⁵ 同上，〈鄉甲約卷之五〉，頁 699-700。呂坤提到：「……其餘吃素念佛男女限本約勸化三箇月。仍舊聚會邪說不改者，約正副體訪真實報知州縣，依律以妖言惑眾定問死罪。」

⁴⁶【清】黃育榘，《破邪詳辯》，收錄于《清史資料》第三輯（北京：中華書局，1982），卷三，頁 40-67。相關研究參考澤田瑞穗，《校注破邪詳辯》，頁 22-34。

⁴⁷ 同上，《又續破邪詳辯》，頁 122。黃氏提到：「噫，自古聖聖相傳，如伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文武、周公、孔子，皆以明德新民止至善，而政治廣被于一時，教澤水傳于萬世，故于沒后上天為神，即輔佐昊天上帝，黜邪崇正，賞善罰惡以照臨下土。迨我大清聖聖相傳，替天行道，惟依性理，所謂心代天意，口代天言，手代天工，身代天事。又依書經所謂天敘有典，天秩有禮，天命有德，天討有罪。仰維聖天子及昊天之子，其繼天出治必用儒

(2) 邪教為異端之因

邪教狂妄無知，邪經的妄謬，是一種圈套，藉其教義、儀式來騙取無知良善之民。雖無謀逆之詞，但因男女混雜、恣行淫欲，並以冒充治病、貿易方式斂財聚眾，終至謀逆。⁴⁹此外，邪經所造者多為明末妖人，以淺陋的俗民故事為依憑，在地方演戲，而後習邪教、捏造邪經害人。⁵⁰

(3) 對治邪教的方法

若要嚴防邪教，其一是透過聖諭的宣講：他特別在卷首列上《聖諭廣訓》十六條⁵¹，以收教化之功效⁵²。其二，宣揚造冊與保甲制度：造冊一方面能控制地方，以息邪教之風，另一方面，較容易實行「保甲」制度，實有恢復古封建「井田」舊制的用意。⁵³其三則是要大興鄉學書院，並以廟做為宣講聖諭之場所。⁵⁴

教者，以儒教即天敘、天秩之典禮也。其用儒教以取士而官有尊卑者，即天命有德之等殺也。有與儒教并行，如佛教二教不能授之以官者，以其皆出家人，不在天命有德之列也。有與儒家相反，如種種邪教必須處之以刑者，以其皆犯法人，均在天討有罪之中也。」

⁴⁸ 同上，《破邪詳辯》，卷三，頁 56。他否認寶卷中談到伏羲、女媧為無生老母所生的神話。

⁴⁹ 同上，頁 43-46。

⁵⁰ 同上，頁 59。澤田瑞穗在其書《校注破邪詳辯》認為這種由無學之徒所造的寶卷，是藉用儒家及諸多聖人智慧，實為一種「便宜主義·御都合主義」的結合。

⁵¹ 同上，卷首。聖諭廣訓係在康熙九年頒行（1670），其內容為：「敦孝弟以重人倫，篤宗族以昭雍睦。和鄉黨以息爭訟，重農桑以足衣食。尚節儉以惜財用，隆學校以端士習。黜異端以崇正學，講法律以警愚頑。明禮讓以厚風俗，務本業以定民志。訓子弟以禁非偽，息誣告以全善良。戒匿逃以免株連，完錢糧以省催科。聯保甲以弭盜賊，解讎忿以重身命。」

⁵² 關於聖諭的研究，參考 Victor H. Mair, "Language and Ideology in the Written Popularization of the Sacred Edict", David Johnson eds., *Popular Culture in Late Imperial China*.他指出，若就當時與序、跋的文字內容來看，一般百姓實在是難以閱讀其內容，恐怕只有受過文字訓練的士人、官員看得懂。意即惟有透過這兩類人、或是地方耆老來宣講《聖諭》，才有教化的功用。但屢次宣講這樣僵化嚴肅的教訓內容，也會令人感到無趣，效果有限。

⁵³ 黃育榘，《破邪詳辯》，頁 63。

⁵⁴ 同上，頁 66。

第二節 非統治階層的「異端」論述：儒家文人與佛教高僧

一、儒家文人：顏元的「異端」觀點

顏元（1635-1704）為清初的思想家，他在其著書《四存編·存人篇》批判佛、道兩教，以及流向心性的宋明理學。當然著述〈存人編〉是有原因的：其一，奉勸僧、道士還俗；其二，勸戒人民勿信僧、道；其三，實為他對該時代三教合流現象的省思，並提倡周孔聖人之學才是正途。

（一）佛、道兩教咸為「異端」與民間教門無異

（1）背離人倫綱常

從顏元的文中，揭示他身為一個儒家文人的理念，也包括他對於釋、道兩教的輕視態度與偏見。他提到，釋、道出家者多為貧寒不能度日、避禍亂流徙者，或因災禍妄信出家者等，也認為此類人不是出於不得已，就是誤信出家為好事，或是惑世誣民、滅倫傷化。⁵⁵實與人倫綱常相違背，並不事生產，對社會無益。

（2）佛道教義思想虛幻不實、違背常理

進一步地，直接針對佛、道的思想做駁斥。首先，他認為佛教為「邪教」、「異端」，是外來的神，除了教人捨棄人倫，都是在談幻覺不實之性，不如堯舜周孔聖人之性為「有物有則」。⁵⁶再者，認為道教的成仙是違背常理，為「人道又絕矣，天地其能容乎。」⁵⁷由此可見，所謂的「正統」是指他心目中神聖化的儒教，而絕對沒有佛、道兩教的生存空間，因其兩者咸為「異端」之教。

（3）信仰所帶來的害處

⁵⁵ 【清】顏元，《四存編》，〈存人編〉，卷3，頁1-2。

⁵⁶ 同上，頁17-22。

⁵⁷ 同上，頁15-16。

顏元並認為世間人民信奉這些妖邪、焚香聚眾，會使人們不事生產、誘惑良民，雖是微不足道，但其害仍不可小覷。除此之外，人民因修善而去信這些教門，實有可能也會他日被奸人所利用，發生如黃巾白蓮之亂，而受牽連。⁵⁸值得注意的是，這裡所提到信奉妖邪一事，已將白蓮教、黃天道等教門與佛、道兩教視為是一樣的邪教，或更清楚地說，諸多邪教教門即源自「迷途」的佛、道兩教。⁵⁹

（二）周孔聖人之道才是道統

（1）宋明理學的虛空

接著他轉移儒家的宋明理學，認為儒教之所以會日漸衰微而被佛、道取代，實因宋明以降的儒家理學多落於虛空，妄談神佛心性之學。⁶⁰因此，作者想強調的是應恢復以往的道統：「尊王道」、「行禮法」，以四書、五經、六藝為根本，回歸儒家文人的理性層面，不談鬼神、禍福懺悔。⁶¹

從以上這些觀點來看，顏元對於「異端」的看法是立基於思想層面，即是一個以周孔儒家思想為核心的世界圖像。在他的這幅圖像裡，是民風醇樸、安居樂、王法統治的社會；但自從佛、道兩教盛行之後，破壞了人倫與一切秩序。他所盼望的，正是要去挽回以往以儒家為核心的世界。但可惜的是，這圖像終究是個人理想；並且，他也漠視三教融合之下俗民文化的多元性與豐富性。最諷刺的是，顏元個人的理念和清初三教融合思想相對比較之下，似乎反倒是微不足道的。

⁵⁸ 同上，頁 55。顏元提到：「……世間愚民信奉邪教，各立教門。焚香聚眾者，固皆俗鄙，無足道然。既稱門頭，亂言法道，羣男女廢業而胡行誘惑良民。甚至山野里比皆遍，則其為害亦不小矣。愚民何知不過不曉念佛看經之為非，不知左道惑眾之犯律，妄稱修善而為之耳。若不急急喚醒，恐他日奸人因以起事，則黃巾白蓮之禍即在今日皇門九門等會上。厘國家之憂，下阮小民之命，新河之事不已可為覆車之鑑哉。」

⁵⁹ 同上，頁 56。顏元提到：「吾觀當今天下僧道是大迷途，其迷途之中崎途、岔路，或有信佛，或有信仙，或仙佛兼奉而各立教門，交相誘引焚香惑眾，各省下蓋多名目，吾未遍遊而全知也。」

⁶⁰ 同上，頁 43-50。

⁶¹ 同上，頁 51-54。

二、佛教的高僧：

佛教高僧的「正統」與「異端」觀點與之前所談的官方政治觀點或是儒家文人的思想有所不同。他們所關切的是教義思想在民間變質的問題：諸如對業（karma）或是劫（kalpa）的誤解，以及越來越有功利化的傾向等。當然，佛教自身的「正統」傳承地位與處境也是他們所擔憂的部分。

（一）佛教與中國本土宗教、文化的融合影響

（1）佛教主體性的建立

自佛教傳入中國以來所遭遇的問題，即是與中國文化在融合上的困難；特別是與民間信仰的互相滲透影響，使他們注意到佛教本身應與民間信仰、道教有所區別，才不會失去其主體性，並樹立佛教為「正信」的宗教。⁶²

（2）民間教義思想的功利性

隨著佛教的中國化，其教義思想在民間信仰裡也轉變成另一種具有現世功利性的方便工具。連以南宋淨土宗蓮社自稱的茅子元（後人視其為白蓮教之開端始祖）也曾貼切提到此現象，稱其「雖有信心，而無行願。雖會念佛，不達根本。雖曰稱善，奉佛禮拜，作福燒香，只願榮華富貴，長生不死。」⁶³

（二）明代中期以後的佛教地位

在明代中期後三教合流的趨勢日漸成熟，佛教的地位與形象也受到羅教羅祖的挑戰，指控對象因而轉移。像是明末佛教四大師之一的雲棲株宏就對白蓮

⁶² 倡導淨土思想的善導（613-681），就曾批評民間殺生求神祈福延壽的儀式是迷惑信邪，不能往生淨土。見【唐】善導，《臨終往生正念文》，收錄于【宋】王日修，《龍舒淨土文》，卷十二。

⁶³ 引文自【宋】普度，《蓮宗寶鑑》，卷七，收錄于《大正新修大藏經》，卷四十七，頁336。普度（?-1330），自稱為東晉慧遠白蓮社念佛之正系，並尊奉南宋茅子元白蓮宗的教旨。關於普度的生平及相關著書，參考陳揚炯《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁480-482。

教批評，稱其為假佛名的無賴之輩，云「釋迦佛衰，彌勒佛當治世」之語，而聚眾謀不軌之事。⁶⁴他又批評羅祖「彼口談清虛，而心圖利養，名無為而實行有為耳。」⁶⁵這些批評也不無道理，因為羅祖在宣教時即以正統佛教自居，改變佛教的修行法門、儀軌，但就教義思想的本質來看，兩者之間實是有關聯的。

（三）正統佛教與下層文化的疏離

歐大年（*Overmyer L. Daniel*）指出，從這些佛教高僧對民間宗教結社的批評，一方面可了解其基於維護正統的決心。另一方面，則是在批判之餘，忽略了人民對於宗教信仰的渴望與需求，因此足以證明佛教高僧與儒家的傳統正在與下層文化疏離。⁶⁶

以上的例子，使人覺得這些佛教高僧的言論態度高調，似乎與當時庶民的信仰、文化格格不入。雖然白蓮教、羅教等被視為不入流之輩，但所謂「一個巴掌拍不響」，這些不入流的宗教確實在明清兩朝獲得部分俗民的選擇與青睞。因此佛教高僧是否應先撇開宗教神聖崇高的理想與護教心，在責罵教派狂妄迷信之前，不免也要重新思考他們到底能提供人民什麼樣的宗教信仰願景，反思佛教為何會逐漸衰弱的原因，才比較具有實質的意義。

第三節 別於「異端」的論述：民間宗教結社的自我認同

民間宗教結社信仰者的觀點，以往經常被忽視。特別是當研究者已經設定正統與異端的分界是在於政治、律法或是禮教、儒家思想這部分時，宗教信仰者的自我認同也就變成一個不需要考量的因素。然而卻也別忘了民間宗教結社的形成，在一開始即是以正統法脈的傳承自稱，並駁斥其他宗教為異端，藉以

⁶⁴【明】雲棲株宏，《竹窗二筆·蓮社》，收錄于《雲棲法彙》，卷四。相關研究參考塚本善隆〈羅教的創立與流傳〉，收錄于《東方學報》，卷十七，頁28。

⁶⁵【明】雲棲株宏，《正訛集》，〈無為卷〉，收錄于《雲棲法匯》，卷四。

⁶⁶ 歐大年（*Daniel L. Overmyer*）著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993），第三章〈解釋的歷史：造反者、傳教者、或二者兼之〉，頁37。

樹立其權威性與正當性。以下就以羅教寶卷的教義內容來談教派信仰者的自我認同問題。

(一) 確立傳承的正當性：從羅祖《五部六冊》⁶⁷談起

(1) 以正統佛教自居

羅祖（1442-1527）據史料經典稱羅夢鴻或羅清，山東萊州府即墨縣人。其著有《五部六冊》，在當時對於佛教有很大的衝擊。其因來自於他否定了佛教繁瑣的儀軌，以及以正統佛教自居者，其門下弟子皆可娶妻生子，與平民相同。萬曆十五年（1586）連當時的名僧憨山德清都親自目睹，而云「方今所云外道羅清者，乃山下城陽人，外道生長地。故其教遍行東方，絕不知有三寶，予居此，漸漸攝化。」⁶⁸鄭志明提到羅祖的思想獨特之處，在於他將佛教淨土宗與禪宗的教義具象化與功利化，以此滿足人民的精神生活。⁶⁹的確，羅祖的思想與佛教有一部份類似，也將他悟道所得的修行法門方便化，係吸引人民信仰的一大誘因。

(2) 批判通俗佛教與其它民間宗教

對於通俗佛教，羅祖自以為是佛教信仰的正統立場，批評當時代通俗化的民間佛教的僧團制度不事生產只為修道⁷⁰，也未必能悟道。因此認為「休別在家出家，不拘僧俗，而只要辯心，本無男女，而何須著相。未明人妄分三教，了得的同一心，若能迴照返光，個個圓成。」⁷¹在家只要守三寶，透過修行頓悟本

⁶⁷ 《五部六冊》，蘭風評釋，王源靜補註，萬曆二十四年重刊本（1596）。收錄于王見川、林萬傳編，《明清民間宗教經卷文獻》（台北：新文豐出版社，1999），第一冊。

⁶⁸ 轉引文自馬西沙，《中國民間宗教史》，第五章〈羅教與五部六冊〉，頁184。

⁶⁹ 鄭志明，《無生老母信仰溯源》（台北：文史哲出版社，1985），頁45。

⁷⁰ 《歎世無為卷》，第八品〈祖歎出家品〉。羅祖提到：「我讚歎出家人心裡痛切，撇爺娘拋親戚躲離鄉村。到東家化碗飯低聲下氣，到西家化碗飯眾狗纏身。這家狗送出來那家狗接，有親戚和爺娘那箇知聞。善人家化碗飯便著坐的，惡人家化碗飯疾趕出門。每日間為碗飯終日掛碍，肚裡饑忍不過終日操心。在家人有病患親戚看望，出家人有病患那箇來問。」又說「到陰司十閻王他便問你，我問你出家人倚何修行？指佛食指佛穿賴佛食飯，我問你掌教佛何處安身？」羅祖批評出家人只求修行，到頭來終究是一場空。

⁷¹ 《破邪顯正卷》，第一品。

性，就能回歸家鄉。另外，他也批評民間的佛教偶像崇拜是只會使人迷失，對修道無義。⁷²在修行方面，則應結合布施⁷³、修無為法。在教義方面，他認為僧眾空談「因果」只會增加言語上的罪障⁷⁴；而「業力」應著重在勸人為善止惡，而非人修道的包袱。⁷⁵惟有透過羅祖無為法，頓悟妙法。

對於民間宗教結社部分，則分別批判彌勒教⁷⁶、白蓮教⁷⁷等為邪教。黃育榎也曾對於羅祖的言論說是「以白蓮教為邪教而深為毀罵，是有良心也。」但其「已是邪教，而又罵邪教者，掩飾之術也，正信除疑卷，不可信」⁷⁸但身為官員的黃氏實不解，羅祖其實是以宗教人的立場譏詆白蓮教，藉此樹立其「正統」的宗教地位。而非如儒家官僚只站在官方的立場，指責白蓮教有政治的企圖心。

(3) 維繫禮教的社會秩序

⁷² 《破邪顯正卷》，第十品、十二品、十八品。

⁷³ 《破邪顯正》，第八品。鄭志明認為羅祖強調財物布施亦為一種心法，因此使其教團獲得信眾的財力支援，成為強大的宗教團體。相關討論見鄭志明，《無生老母信仰溯源》一書，頁174。

⁷⁴ 《深根結果卷》，第十四品。羅祖提到：「說字腳說因果跟人討飯，說因果是誑語成了病根。一分實十分虛本來無有，說茶飯不得見勞而無功。說因果哄迷人多有閃賺，說因果是誑語亂了人心。踏實地本來無本無因果，又不生又不滅自在神通。增不上減不下難描難畫，無量劫無欠少自在神通。小兒人不惺悟自說因果，說因果是誑語自是虛言。」

⁷⁵ 《破邪顯正》，第十八品。羅祖提到：「如造殺業為過去耶？未來耶？現在耶？若起過去心者，過去已滅。若起未來心者，未來未至。若起現在心者，現在不住。三心俱不可得，即無起作，於其罪福何所見耶？」

⁷⁶ 《正信除疑卷》，第十九品〈彌勒教邪氣品〉。羅祖提到：「書佛呪彌勒教躲離邪法，入城中躲災難正是邪氣。書佛呪彌勒院正是誑語，凡所相皆虛妄永下無間。彌勒教是色相空即是色，彌勒院是色相色即是空。彌勒教是色相空即是色，凡所相皆虛妄撲了頑空。你行邪不打緊你下地獄，閃賺了好男女勞而無功。你說城是誑語邪魔外崇，你誑語是妖言永下無間。」

⁷⁷ 《正信除疑卷》，第十八品。羅祖提到：「白纏燒紙是邪宗，哄的大眾錯用心。邪水照著侯伯，正是邪氣引迷人。信邪燒紙不打緊，閃賺許多眾迷人。你行白纏是邪氣，萬副凌遲不趁心。求拜日月是白纏，哄的男女都遭難。法水照著公侯伯，早晚拿住都受難。」

⁷⁸ 【清】黃育榎，《破邪詳辯》，卷二，收錄《清史資料》第三輯，頁36。

石漢椿 (Richard Shek) 曾指出，官方之所以會打壓民間教派，多因其欲以末世論的教義瓦解禮教秩序、重建一個新世界。⁷⁹但是以羅教這種與末世論疏離的民間宗教結社⁸⁰，似乎難以官方禮教秩序破壞的觀點來自圓其說。相對地，羅教卻擁護禮教：「一報天地蓋載恩，二報日月照臨恩，三報皇土水土恩，四報爹娘養育恩，五報護法生淨土。」⁸¹相同而更加詳細說法，亦見於黃天道《普靜如來鑰匙通天寶卷》，該經序曾提到：「一報天地蓋載恩，二報日月照明恩，三報皇王水土恩，四報父母養育恩，五報五方常安樂，六報六國永不侵，七報文武高遷轉，八報人民永安康，九報九玄昇天早，十報三教酬師恩。」因此，只能說羅祖真正的革新是在於宗教修行法門與教義思想的改進，而非有企圖改朝換代的政治野心。

民間宗教結社到底是「正統」或「異端」的問題並無一個確定的答案，隨著時代變遷，都會有不同的解釋與看法。像是官方方面，明代初期的官方在一開始是以政治謀叛的法律論調決定其為左道異端。到清代中期則是傾向另一論述方式，亦即民間教派內部也有純宗教本質的結社團體。雖然解釋上多了點同情，但官方終究是以維護社會秩序的立場，以「無不法之事，仍屬異端」的牽強理由處理之。

儒家文人與佛教高僧方面，常視自己為絕對「正信」的立場，對於民間教派這種在庶民文化下興起的宗教則嗤之以鼻。雖然他們的思想精闢，但卻令人覺得姿態太高，而與庶民距離遙遠，也與民俗風情的現況背道而行。

明代中期後的羅教等民間宗教結社方面，雖都被皇帝、官員、儒家文人、佛教高僧等視為異端，但卻努力向上爬昇，甚至不惜讚揚、拉攏為政者的政績。此外，他們也以諸多宗教義理、修行的誘因，吸引群眾加入。就群眾而言，羅教等民間宗教結社並非隱密的異端宗教，而是一個與自身環境、文化習俗相關的宗教結社，並成為一個地方新興的「小傳統」。

⁷⁹ Richard Shek, "Religion in Chinese Society", 頁 40-42。

⁸⁰ 鈴木中正，《千年王國的民眾運動の研究》，頁 191。

⁸¹ 《開心法要》版五部六冊，卷首。