

晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙 —以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例—

陳玉女*

摘要

明代中葉以後，尤其是嘉、萬年間民間新興宗教相繼興起，這股勢力的崛起及其快速的成長，對佛教造成重大的威脅。相互之間為了吸引更多信眾的認同與各自的發展，難免形成緊張的對立態勢及激烈的競逐關係。根據相關研究指出，此時羅教與佛教雙方處於互為滋長而難以劃清界線的一種既衝突又融合的微妙關係。故本文透過晚明佛教嘉興大藏經與羅教五部六冊的刊行流布，觀察參與贊助其事、崇奉其教之信眾的社會身分、宗教認同及其相互之間的對應態度，進一步勾勒出雙方發展關係之實體。看似佛教的羅教，它的崛起確實瓜分了佛教的相當社會資源。加上雙方膠著的關係，混淆了僧俗的信仰認知，尤其僧尼反而成為促進新興宗教興起的重要推手，而雙方在資源取得路徑上的高度重疊，更促使相互競爭越趨緊張。但無論如何，羅教的快速成長雖然帶給佛教生存上的危機，然而就在這樣的刺激與挑戰下，促進了晚明佛教的覺醒，成為晚明佛教有思振興的重要契機，嘉興藏的刊刻，便是晚明佛教復興的重要舉措之一。因此在佛教與羅教互為批判、對峙的衝突畫面當中，也具體看到它們在相互依存、競爭下所凝集而出的正面結果。

關鍵詞：佛教、羅教、五部六冊、嘉興藏、明朝

* 國立成功大學歷史學系教授

晚明羅教和佛教勢力的相依與對峙 —以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例—

陳玉女

- 一、前言
- 二、五部六冊的內涵特質與晚明佛法簡易化的關係
- 三、五部六冊的刊刻路徑及僧俗人士的贊助
- 四、晚明佛教的生存危機與嘉興藏的刊刻
- 五、結語

一、前言

明中葉以後，社會各階層的急驟變遷與流動，促使社會文化發展趨向多元。隨著社會環境的變動，新興宗教亦競相崛起，顯示舊有類如佛道之傳統信仰已出現不敷大眾所需的困境，亦即傳統宗教必須面臨變革以因應信眾的新問題及新需求。猶如馬西沙、喻松青等學者指稱的，明代中末葉即嘉、萬年間是中國民間宗教的嶄新時期，新教派如雨後春筍般大量湧現。¹而馬西沙更清楚表示這些的新教派是「正統佛教、道教的替代物和補充物。」²如此，新舊宗教爲了吸引更多信眾的認同，或爲了各自的發展，相互之間，難免形成緊張的對立態勢及激烈的競逐關係。舉如正德、嘉靖年間羅教的興起及其勢力的快速成長，對佛教構成重大威脅，因而引起佛教界對羅教的諸多指控，此陸續為相關論著所指出。³同樣，新興

¹ 馬西沙，韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），〈第四章佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁163；及喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》（台北：聯經出版社，1994），〈明清時期的民間秘密宗教（代序）〉，頁8-14。

² 馬西沙，韓秉方，《中國民間宗教史》，〈第四章佛教淨土信仰的演進與白蓮教〉，頁163。

³ 諸如馬西沙，韓秉方著，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），〈第五章 羅教與五部經典〉，頁177；釋見擘，〈以羅祖為例管窺其對晚明佛教之衝擊〉，《東方宗教研究》，第5期（台北：

宗教對於佛教的不滿與批判，亦於其中逐一被指摘。⁴

在雙方互為批判對峙的態勢下，酒井忠夫研究指出，在學界對羅祖與羅教越來越多的研究中，逐步釐清當時佛教界對羅教的批判及其民間流傳的情形。同時也歸結出一個幾乎共同的見解，即是贊助羅祖無為教開創時期和無為教寶卷、四部經卷、五部六冊製作時期，以及信仰無為教的社會各階層，大多來自民間新興之臨濟禪結社人士。⁵故於此又顯現羅教與佛教之間互為滋長而難以劃清界線的微妙關係。其他相關的研究，亦紛紛述及雙方處於這種既衝突又融合的矛盾狀態。⁶

有關羅、佛二教如此膠著的現象，已有諸多先行研究成果可資參考。本文欲在此基礎上，藉助晚明佛教嘉興大藏經與羅教五部六冊的刊行流布，觀察參與贊助其事、崇奉其教之信眾的社會身分、宗教認同及其相互之間的對應態度，以期

國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996.10)，頁 115-135 等。

⁴ 關於羅教的創立發展、思想內涵及其對社會的影響，以及與其他宗教之間的關係等，研究頗豐，舉如澤田瑞穗，〈羅祖の無為教（下）〉，《東方宗教》，第 2 號（東京：日本道教協會，1952.9），頁 44-58；澤田瑞穗，〈弘陽教試探（續）〉，《天理大學學報》，第 9 卷第 2、3 期（奈良：天理大學學術研究會，1958），頁 37-51；馬西沙，韓秉方著，《中國民間宗教史》，〈第五章 羅教與五部經典〉，頁 165-241；淺井紀，〈羅教の繼承と変容—無極正派〉，收入「明清時代の法と社會」編集委員會編，《和田博德教授古稀記念明清時代の法と社會》（東京：汲古書院，1993），頁 611-631；韓秉方，〈羅教及其社會影響〉，《世界宗教研究》，第 1 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1994），頁 38-47；車錫倫，〈《破邪詳辯》所載明清民間宗教寶卷的存佚〉，《世界宗教研究》，第 3 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1996），頁 130-137；Daniel L. Overmyer, *Precious volumes: an introduction to Chinese sectarian scriptures from the sixteenth and seventeenth centuries*, Cambridge, Mass: Published by the Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 1999, pp1-8；徐小躍，《羅教·佛教·禪學：羅教與《五部六冊》揭秘》（南京：江蘇人民出版社，1999），〈第二章 發大心五部經開，成寶卷刪繁就簡—羅教的《五部六冊》〉，頁 42-72；李向平，〈禪者眼中的和諧社會—兼論民間禪宗〉，《探索與爭鳴》，第 1 期（上海：上海市社會科學界聯合會編輯出版，2006），頁 42-45；濮文起，〈明代無為教與其教義思想簡論〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第 26 卷第 2 期（貴陽：貴州大學，2008.3），頁 69-75 等。

⁵ 酒井忠夫，《增補善書の研究》（東京：國書刊行會，1999），〈第七章 明末における妖書邪經と寶卷流邪經卷〉，頁 545-546。

⁶ 相關研究，可參照江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》（台北：新文豐出版，1990），頁 42-46；Daniel L. Overmyer, *Precious volumes: an introduction to Chinese sectarian scriptures from the sixteenth and seventeenth centuries*, p8；Graham, William A. (William Albert), *Beyond the written word: oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987；Judith A. Berling, *The syncretic religion of Lin Chao-en*, New York: Columbia University Press, 1980；范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，第 3 期（桃園：圓光佛學院，1999.2），頁 262-263；王見川，《台灣的齋醮與鸞堂》（台北：南天書局，1996），〈龍華教源流探索〉，頁 4-11。田海(Barend ter Haar)，謝惠英譯，〈龍華派學說—宋元世俗佛教之延續：The Teaching of the Dragon Flower as a Continuation of Song-Yuan Activist Lay-Buddhism〉（《輔仁大學第四屆漢學國際研討會：「中國宗教研究：現況與展望」論文集》，台北新莊：輔仁大學，2007），頁 35-53。

進一步解析並勾勒雙方發展關係之實體，稍行相關研究之補述。

二、五部六冊的內涵特質與晚明佛法簡易化的關係

羅教教祖羅夢鴻，有稱羅清、羅因，生於正統七年（1442），山東萊州府即墨縣牢山人，世代隸屬北京密雲衛古北口軍籍。後悟道，創立羅教，卒於嘉靖六年（1527）。〈太上祖師三世因由總錄序〉曰：

正德年間羅祖初度山東，隱蹟桃花洞中，苦悟一十三載，身卧荆芭，楞木作枕，參透本來面目，洞明不動真空，悲重慈深，親檢大藏題綱，挑成五部六冊經文，顯證萬法千宗奧旨。⁷

《正信除疑無修證自在寶卷》亦記載：「祖師家住山東萊州府即墨縣牢山密雲衛（衛），霧靈山悟道明心，說法度眾。」⁸而《巍巍不動太山深根結果寶卷》則更詳細載及羅祖自述：

俗家住在山東萊州府即墨縣豬毛城成陽社牢山居住。祖倍（輩）當軍密雲衛古北口，司馬臺霧靈山江茅峪居住。我為出家在家、四眾菩薩，……發大好心，開五部經卷，救你出離生死苦海，永超凡世不回來。⁹

這裡所謂的「五部經卷」即《苦功悟道卷》、《嘆世無為卷》、《破邪顯正鑰匙卷》（上下兩冊二卷）、《正信除疑無修證自在寶卷》、《巍巍不動太山深根結果寶卷》，總六冊，又稱「五部六冊」。¹⁰

五部六冊初刊於明朝正德四年（1509），之後多次重刊。¹¹據酒井忠夫的考辨，

⁷ 《三祖行腳因由寶卷》，收入《寶卷》（太原：山西人民出版社，1994），初集第4冊，頁132。

⁸ 《正信除疑無修證自在寶卷》收入《寶卷》，初集第3冊，頁377。

⁹ 《巍巍不動太山深根結果寶卷》收入《寶卷》，初集第3冊，頁644。

¹⁰ 「五部六冊」各經卷，未見收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻·續編》（台北：新文豐出版社，2006），故本文以山西人民出版社收錄者為本。

¹¹ 關於五部六冊的刊刻等問題，可參見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，〈第五章 羅教與五部經典〉，頁173-187；徐小躍，《羅教·佛教·禪學：羅教與《五部六冊》揭秘》，〈第二章 發大心五部

稱羅教經卷方面，正德四年的五部六冊刊刻以前有四部經卷時代。於另文酒井氏同樣提到：「在明末的寶卷中年代清楚且最古老的是，羅祖無為教的四部經卷，其次是五部六冊。五部六冊是正德四年由羅祖所製作、刊行」。¹²澤田瑞穗認為羅祖的五部六冊，是由其弟子及協助者之力，刊行於北京地區。它的出現，不管是在明清宗教史，或寶卷變遷史上，均具重大意涵。特別是在寶卷史上富含劃時代的意義；也就是說理本位的寶卷，及作為一宗經典的寶卷出現後，端造了教派寶卷的全盛期，影響後世宗教界甚大。¹³因此遂有羅教(無為教)乃是「明清時期湧現數以百計之民間教派的濫觴」，其演述的「『五部經』，集宋元明初以來民間宗教思想之大成」的說法。¹⁴此說或有誇稱之處，然亦顯示羅教及其五部六冊對明清宗教擁有不容忽視的影響力。

「自明正德四年首次刊行之後，直至清嘉慶元年(1796)」，五部六冊，「共刊印了十八次。」¹⁵羅教如此的發展態勢，對其他宗教而言，終究是一種威脅，置身其中同屬宗教競爭對手的佛教亦備感壓力，更何況寶卷裡頭雜揉太多佛教元素；類如自稱無為居士的羅清，《破邪顯證鑰匙卷下》述稱：

無為居士開通五本經卷，若人全請，……比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾弟子，流通天下，普度一切苦厄。舍利子齊超苦海，善哉！善哉！無為居士弘願深，普度十方早回心，五本經卷行天下，普度僧俗出苦淪。¹⁶

羅祖儼然以佛道自居，其度化的對象與佛家無異，即包含廣大的一切僧俗眾生。

經開，成寶卷刪繁就簡—羅教的《五部六冊》，頁 42-72；王見川，〈《五部六冊》刊刻略表〉，《民間宗教》，第 1 輯（台北：民間研究室，1995.12），頁 161-172；李國慶，〈《新見明末還源教全套寶卷“六部六冊”敘錄》——附《三教聖像泥金手繪圖冊》〉，《世界宗教研究》，第 4 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2005），頁 65-71；李烈初，〈蘭溪欣見萬曆版羅教寶卷全帙〉，《收藏界》，第 2 期（北京：收藏界雜誌社，2008），頁 104-106 等。

¹² 酒井忠夫，《中國幫會史の研究》（東京：國書刊行會，1997），〈第二章 明末における無為教（羅教）の成立〉，頁 49-50。同氏著，〈補增 中國善書の研究〉（東京：國書刊行會，1999）〈明末における妖書邪經と宝巻流邪経巻〉，頁 546。

¹³ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》（東京：國書刊行會，1975），〈第三章 寶卷の變遷〉，頁 34。

¹⁴ 濮文起，〈民間寶卷前言〉，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》（合肥：黃山書局，2005），第 1 冊，頁 3。

¹⁵ 濮文起，〈民間寶卷前言〉，頁 4。

¹⁶ 《破邪顯正鑰匙卷下》，收入《寶卷》，初集第 2 冊，頁 504-506。

因此該如何釐清、應對佛教與羅教的關係，正考驗著自認為正統佛教的僧侶們。

澤田瑞穗稱羅祖原是運糧軍人，非正式出家和尚，所講述之五部六經，揚棄傳統禪僧所長期墨守之禪家語錄的陳腐和片段之缺，藉由寶卷形式展開獨自的宗教觀。以前所未有之新方法，展現異於佛典講釋和因果報應談的積極說理本位。形式雖與佛經不同，但內容上，寧可視為佛書之一種。¹⁷酒井忠夫曾就五部六冊所引用諸書詳細解析其內容，判斷羅祖的無為教為明代的民眾佛教，具足三教兼修之民眾文化的重要層面；並確言羅教為宋代以後禪淨一致之南禪宗結社的民眾翻版。因此當羅教大肆流行於明末，則江南禪宗之中下階層居士進行五部六冊之解釋、著作會解等工作。¹⁸

羅教依傍於佛教，創發出一套適合大眾，乃至下階層信眾易於吸收的教義思想和修行門徑，若視之為晚明佛教革新風潮中所因應而生的一股新興宗教勢力，亦不失妥當之見。誠如《三祖行腳因由寶卷》論及五部六冊時，稱羅祖：

悟出了，五部經，說得分明。不識經、不識字，難了生死。有僧尼、和道俗，誰轉法輪。再為你、四眾人，齊出苦海。採葛藤、搬雜語，……伍部經，折六冊，一總包含。掃三千、六百種，傍門外道。掃五千、四十八，語言葛藤。此乃是，開初前，諸經之母。……改前非、行真正，與佛齊肩。¹⁹

此處明言羅祖的五部六冊乃濃縮諸經要義，為「諸經之母」。「已掃除三千六百種傍門外道、掃五千四十八種語言葛藤」。為不識字、不懂經文的一切眾生，提供最簡明扼要的修道成佛之方。或許因為如此，致使晚明時期奉佛人士，認同羅教亦是佛教之一環，非外道之一種，故相關寶卷著述之刊行，受到佛教僧俗人士的贊助。事實上，大約與此同時，即嘉靖、隆萬年間，兼修天台教學與禪淨之釋宗本，為了落實佛法於大眾生活之中，極力提倡念佛為修道成佛之便捷法門，同時於其《歸元直指集》撰著中，特闢〈辨明邪正決疑文〉專文，詳列流行於民間

¹⁷ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第三章 寶卷の變遷〉，頁 34-35。

¹⁸ 酒井忠夫，《增補中國善書の研究》，〈第七章 明末における妖書邪經と寶卷流邪經卷〉，頁 562-563。

¹⁹ 《三祖行腳因由寶卷》，頁 210、頁 211、頁 212。

的種種外道邪師行徑，指斥其失，以裨益信眾檢擇正邪之教。但在簡化佛法的同時，卻引述經典及前人知見，論說凡不讀（佛典）、不信（佛法）、不行（佛道）者，「皆不足以語道。」²⁰

釋宗本主張淨土法門是啟迷開悟的捷徑，可說是在備受新興宗教競爭壓力下所開闢出來一道化俗路徑。然而學道需要廣泛看經讀論，多番搜尋比對的條件，卻又限制了他的弘法格局。因為能夠如此學佛的，非有文字能力者莫屬，又光有文字能力沒有高深解讀能力亦難有所成。僅此一說，便阻隔了佛教與大多數無知識能力之群眾接觸的可能。相較之下，變易的羅教教說反而能夠給予廣大信眾一份安定的力量，即通過祕授口訣、手印、點玄關等儀式，宣稱可以讓人「立刻開悟、成佛」，且保證可以回到「真空家鄉」與「無生老母」之處，獲得永久的安置與幸福。²¹

此外，五部六冊對盛行於當時而被認為邪教的白蓮教等給予諸多嚴厲的批評，²²見《正信除疑無修證自在寶卷》的〈拜日月邪法品〉及〈彌勒教邪氣品〉，全篇儘是對白蓮教與彌勒教的撻伐。舉如：「愚癡之人，信邪燒紙。求白縛(蓮)教，正是邪氣，永下地獄，不得翻身。」²³「破彌勒教，偈曰：……書佛咒，彌勒院，正是誑語，凡所相，皆虛妄，永下無間。」²⁴故羅教可能因此樹立它是正道的宗教信仰形象，進而模糊與正統佛教之間的界限。

又僧眾中有人對傳統佛教的繁瑣與保守表示不滿與厭離，反而認可羅教的教義與教法才是正道，才是他們願意奉行的佛道。所以此時出現佛教信士支持羅教或贊助各類寶卷之刊行與流通，並非不可思議之事。文獻中，不乏案例可資佐證。譬如萬曆十二年（1584）贊助刊刻《銷釋顯性寶卷》，多為上階層人士。卷末記載：

²⁰ 釋宗本（明），《歸元直指集》，收入《嘉興大藏經》（台北：新文豐出版社，1987），第22冊，〈歸元直指集序〉，頁1b。

²¹ 陳玉女，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係—以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第58期（香港：珠海書院亞洲研究中心，2009.2），頁174、187。

²² 酒井忠夫，《增補善書の研究》，〈第七章 明末における妖書邪經と寶卷流邪經卷〉提到，明羅祖創教之際，正是白蓮教興起諸多問題、道教金丹派興盛之時，明顯受到既存佛、道的影響。但羅教亦對這些既存宗教進行嚴厲批判，過程中則不忘遂行自己的宗教主張。頁562。

²³ 《正信除疑無修證自在寶卷》，〈拜日月邪法品第十八〉，頁243。

²⁴ 《正信除疑無修證自在寶卷》，〈彌勒教邪氣品第十九〉，頁255-256。

「萬曆十二年歲在甲申孟冬吉日，前軍都督府管事定西侯蔣建元頓首書。」²⁵《銷釋顯性寶卷》序言：

余公暇兀坐閱精舍時，蒼頭以佛書進，且曰：浮屠氏執此，願乞一言以為序。

余睇厥目，稱為銷釋寶卷焉。²⁶

依此敘述判斷，蔣建元的確認為《銷釋顯性寶卷》是部佛書。根據萬曆二十七年（1599年）立，〈灤州西帥家河觀音庵萬人碑記〉，落款贊助灤州西帥家河觀音庵設立聖像、重整庵宇之善士中，亦列有「前軍都督府管事定西侯蔣建元」之名。²⁷可見蔣建元在當時京畿一帶的佛寺庵院中，擁有相當護法之力。

而《銷釋顯性寶卷》序文中，簡述寶卷撰者，法名歸圓，直隸開平中屯衛人，張氏女，十二歲頓悟心性，迺著為卷，敕賜順天保明皇姑寺。²⁸皇姑寺背後之護法者，都為皇親國戚與官宦之家。²⁹據相關研究指出，皇姑寺為民間宗教道場，別稱大乘教寺。³⁰歸圓為此寺之尼僧，因撰著五部六冊與顯貴家眷們關係密切，可能借用定遠侯之名寫序。³¹之所以如此，或許是歸圓欲藉助皇姑寺與統治階層的特殊關係，鞏固自身的宗教地位，建立自身經卷的正統性。

不過，就皇姑寺之屬性，乃至寶卷一類之書物，對護法者而言，可能並無強烈的佛教與新興宗教之別，大體均視為佛教之屬。即使是僧尼本身，亦無此意識分別，遂使部分僧尼或佛教信眾成為促進新興宗教興起的重要助手。正如澤田瑞

²⁵ 引自澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—宗教〉，頁 71。

²⁶ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—宗教〉，頁 71-72。

²⁷ 參取唐山開平小學網頁資料，<http://blog.kpedu.com/>（2009年10月31日）。

²⁸ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—宗教〉，頁 71-72。

²⁹ 關於皇姑寺與皇戚等權貴的關係，詳細可參見陳玉女，〈明嘉靖初期における議礼派政權と仏教肅正—以「皇姑寺事件」為考察中心—〉，《九州大學洋史論集》，23號（福岡：九州大學文學部東洋史，1995.1），頁 1-37。

³⁰ 保明皇姑寺與民間宗教大乘西教的關係，詳細可參見李世瑜，〈順天保明寺考〉，《北京史苑》，第 3 輯（北京：北京出版社，1985），頁 33-63；馬西沙，韓秉方著，《中國民間宗教史》，〈第十一章 西大乘教〉，頁 653-688；淺井紀，〈明代の保明寺と西大乘教〉，收入《明代史研究會創立三十五年紀念論集》（東京：汲古書院，2003），頁 479-491；淺井紀，〈明代順天保明寺再考—呂妞の死をめくって—〉，《東方學》，第 111 輯（東京：東方學會，2006.1），頁 107-122。

³¹ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—刊行〉，頁 72-73。

穗所言，寶卷刊行的運動，從尼僧與名家夫人的接觸開始。³²

因此晚明之際，縱有佛教高僧批判羅教之邪，然於某些出家眾、在家居士或統治階層之間，並沒有清楚意識到這層問題的存在，以致雙方關係經常為人所混淆而不易釐清。像前揭著作於此時的《歸元直指集》，因宗本有鑒於當時佛門僧眾之見聞修持嚴重流於外道化，及民間新興宗教競起之情狀，故撰著此書，以期對治外道邪說盛行之弊。³³故於嘉靖三十二年（1553）《歸元直指集》序文中，提及：「唯有淨土一門超脫輪迴捷徑，修之極易，到之不難。」³⁴然念佛法門因過度簡易，遭受不當的誤解與運用，出現諸多放辟邪侈之修法行徑。其言：

去聖時遙，人多謬解，雖期正道，悉陷邪宗。有着於事相不肯捨者，……有奔走非道而言能者，有假鬼神而言能者，有身心放曠而言無礙者，有口耳潛傳而言秘訣者，如斯等類深可痛傷。³⁵

釋宗本爲了釐清上述學佛修法的亂象，直言：

觀其所由，豈容緘默，必當輕身重法，廢寢忘食，齋沐一心，投誠三寶，詳究諸家之本末，抉擇是非，汎窮百氏之源流，辨明邪正。³⁶

釋宗本的態度，相當程度反映當時佛門的確有部分僧眾，並未釐清佛教與外道之間的差別，也就是對於佛教界經常指斥的正邪問題處於莫辨的狀態。甚至可以說這些所謂的佛教僧俗人士，其認同的佛教，是基於三教合一思想所建構而成，且廣泛流行於民間社會的庶民佛教，亦即具備混雜多元且簡易融通的宗教性格。正

³² 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—刊行〉，頁 72-73；再如黨寶海，〈山西隰縣千佛庵的明清佛典與寶卷〉，《文獻季刊》，2001 年 4 月第 2 期，指出位於山西隰縣縣城西北有座千佛庵，興建於萬曆 40 年（1612），完成於崇禎 17 年（1644）。庵中除保存明清時代印本佛經外，還保存著清初印造的寶卷，即是羅祖五部經。由此亦可佐證晚明以來佛教與羅教界線模糊的實狀，頁 114-130。

³³ 關於釋宗本的生卒年，及其何以撰寫《歸元直指集》的宗教背景，以及學佛參禪外道化等問題，於陳玉女，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係—以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第 58 期（香港：珠海書院亞洲研究中心，2009.2）有詳細的解析，頁 169-179。

³⁴ 釋宗本（明），《歸元直指集》，頁 1a。

³⁵ 釋宗本（明），《歸元直指集》，頁 1a。

³⁶ 釋宗本（明），《歸元直指集》，頁 1a。

因為如此，更容易擴大五部六冊之類的新興宗教經卷印製與流通的機會和空間。

三、五部六冊的刊刻路徑及僧俗人士的贊助

《三祖行腳因由寶卷》描述五部六冊刊刻的經過，以取得統治階層的認同、助刻為重點。內容述及五部六冊初刻時，得到太監張永和魏國公、黨尚書的支援。透過這層關係，向上呈給皇帝御覽。得到皇帝的認可，遂令「張永可將經文，收在庫內」。曰：「寡人歡喜，宣張永、黨魏二臣封他為無為宗師。五部寶卷開造印板，御制龍牌助五部經文，頒行天下，不得阻擋。」³⁷不管此事真偽如何？取得皇帝、太監、勳臣等權貴的認同，與佛、道經典一樣，應是羅教建構自己經教合法、正統與珍貴地位的重要條件。

澤田瑞穗的分析指出，明末民間寶卷刊刻的一些重要管道，取得太監的支援便是其中之一。像萬曆年間弘陽教團也與高官和太監關係密切，其教典種類之多，且裝幀豪華，可能與管理內經廠印製佛典之太監職掌有關。³⁸晚明宦官劉若愚（1584-卒年不詳），根據其親身見聞，述及內府經板刻書中，列有「佛經一藏……、道經一藏……、諸真實懺十二本」。³⁹而「諸真實懺」一類，應涵括流行於民間之懺儀寶卷的刊行。澤田氏依此，另外推斷，這時的寶卷，若稍微有「邪教經卷」之疑，則高官名家、太監，或錦衣衛不可能贊助其事。所以務必修正將明代寶卷全視為秘密宗教的邪教書物而秘密被刊行的先入為主觀念。而無論如何都被視為邪教寶卷，應該是從清代強化禁止民間宗教開始。⁴⁰

³⁷ 《三祖行腳因由寶卷》，頁 164、頁 180；車錫倫，《信仰·教化·娛樂：中國寶卷研究及其他》（台北：台灣學生書局，2002），〈明清民間教派與甘肅的念卷與寶卷〉，頁 243-244。

³⁸ 明代內府刊刻佛經、佛書一事，乃由司禮監經廠職掌。至於內府刻書印經及宗教活動，曾於陳玉女，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》（台北：如聞出版社，2001），〈第三章第一節 宮廷佛教事務的職掌〉中，進行部份相關的討論，頁 62-67。

³⁹ 劉若愚（明），《酌中志》（北京：北京古籍出版社，1994），卷 18，〈內板經書記略〉，頁 161-162。

⁴⁰ 澤田瑞穗，《增補寶卷の研究》，〈第九章 寶卷の普及—刊行〉，頁 74-75；澤田瑞穗的此一觀點，深受學界重視與引用，見濮文起，〈民間寶卷前言〉，頁 4；磯部彰，〈『普覆週流五十三參寶卷』に見る明末清初期の教派系寶卷の出版について〉，收入磯部彰編，《東アジア出版文化研究にわたりみ》

若依照這樣的論點，則前見《三祖行腳因由寶卷》有關五部六冊刊刻緣由的敘述，將因此提高它內容的可靠性。磯部彰相當肯定澤田氏在處理寶卷出版問題上的妥當性，並且認為直至今日更具說服力。不過，就明末豪華裝幀的各教派系寶卷，推測是在內府司禮監下刊刻完成雖有其道理，但是若說屬於多種類的民間宗教經典的教派系寶卷，是藉由太監之手，印刷於內府而流傳於民間信者之間，在沒有充分的證據下，這樣的解釋便顯得有些牽強。磯部氏認為豪華裝幀的折帖本印刷物，未必由內府的出版所獨占。而各教派系寶卷裝幀的匠心，與同時期的佛典、道教經典極其類似，故從嘉靖年間德妃同五位公主施刻《藥師本願功德寶卷》的案例，來推斷明末清初各派系寶卷的可能出版路徑，進而提出有別於澤田氏的看法。

《藥師本願功德寶卷》卷末註記：

大明德妃張氏同五公主謹發誠心真捨資財，命工彩畫。佛總靈山會西方境斗母等聖像十四軸；道總三皇聖祖南北斗等聖像十九軸，共三十三軸。香花燈燭永遠供養拜誥。刊刻藥師寶卷板一副，印施流通宣誦，消災延生；印造王靈官經一百卷、土地經一百卷，誦功德□□善利，永保金枝盛茂。惟願九重殿上，常霑雨露洪恩，侍觀龍顏，四序常臻，吉慶四恩。總報三界，均資法界有情，同登彼岸。大明嘉靖二十二年是二月二十五日施。⁴¹

此寶卷刻「板在西長安街双塔迤西李家鋪內」。⁴²磯部氏據此思考內府的司禮監與民間經鋪的關聯性，認為民間的信者從經鋪得到內府本是有其可能的，⁴³使得民間寶卷在刊板、裝幀的材質、款式、佛像等樣式上，有了參照仿效的樣本。所以進一步就明末清初諸寶卷刊刻事例的分析，綜合整理對各教派系寶卷刊印途徑的見解，說：

(東京：二玄堂，2004)，頁 113。

⁴¹ 《藥師本願功德寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，第 7 冊，頁 722a。

⁴² 《藥師本願功德寶卷》，頁 722a。

⁴³ 磯部彰，〈『普覆週流五十三參寶卷』に見る明末清初期の教派系寶卷の出版について〉，頁 112。

因為透過與佛典、道教經典同樣的出版系統所製作，所以縱使是所謂教派系寶卷的民間經典，與道佛經典在裝幀和字體等版式方面，共通之處很多。換言之，各教派系寶卷，為了呼籲其教義之正統性，特別委託設置於北京和南京的某些經鋪，重視外觀、放大題裁，裝幀似乎也以超越官刻經典類為目標。其結果，雖然實用上有點不便，又採取大型的折帖形式且容易引起官府的注目，但還是逐漸承襲這樣的格式。⁴⁴

至此所見，不僅對一般被視為邪教或非正統之民間新興宗教，及其相關宣教著作，何以在晚明時期能夠得到上階層或某些佛門人士的青睞與贊助，將解惑幾許。同時也有助於五部六冊刊刻情形的理解。但是回顧五部六冊刊刻的相關敘述，不禁令人質疑，張永、魏國公、黨尚書與羅祖的關係為何？若是杜撰的人脈關係，何以特別揭載這三位人士？

據史書記載，張永（1465-1528），直隸保定府新城人，為正德年間以劉瑾為首的宦官八大虎成員之一，⁴⁵前後曾督十二團營兼神機營、掌司禮、御用二監兼提督內官、司設、尚膳諸監局，外總三大營兼提督團操兵馬。⁴⁶是位擁有重權的太監，亦多次贊助北京地區佛教寺院的重修建工程。⁴⁷而魏國公應該是開國功臣徐達五世孫徐備，按《明史》記載：「魏國公徐備與民爭田，文定勸歸之民。劉瑾入備重賄，興大獄，巡撫艾樸以下十四人悉被逮。」⁴⁸可見魏國公徐備與劉瑾等宦官勢力互有連結，而徐備的職掌，透過小說，有「魏國公徐備掌神機營二十載」之描述。⁴⁹若果真如此，則魏國公徐備與張永同屬軍務系統之人，互為隸屬之可能性高。而羅清原是軍戶，循此人脈為其經卷出刊背書，應是一條理想的資源取得

⁴⁴ 磯部彰，〈『普覆週流五十三參寶卷』に見る明末清初期の教派系寶卷の出版について〉，頁 113。

⁴⁵ 張廷玉（清）等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），頁 4915。

⁴⁶ 南海梁儲（明），〈敕賜雲惠寺碑〉，收入《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1990），第 53 冊，頁 160。及焦竑（明）編輯，《國朝獻徵錄》（台北：台灣學生書局，1984 再版），卷 117，楊一清（明），〈司禮監太監張永墓誌銘〉，頁 5159-5163。

⁴⁷ 明朝宦官與佛教的密切關係，詳細可參見陳玉女，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》一書的討論。而張永贊助重建寺院之案例及其相關經歷，分別於同書頁 78、頁 209、頁 222、頁 224-225。

⁴⁸ 張廷玉（清）等撰，《明史》，頁 5280。

⁴⁹ 月關，《回到明朝當王爺》（台北：高寶出版社，2008），卷 3，〈初登大寶 第 85 章 率軍入宮〉。

路徑。同時，不管此人脈關係的建立是否屬實，在其故事建構中，也是一則較易取信於人的合理說法。

至於黨尚書，未能進一步察得相關記載，但是在《嘆世無為卷（明刻本）》卷末，可以看到其參與五部經卷刊刻的蹤影。載言：

遵古板原樣，重刊四字頭。新板大字每行一十三字，對寫校正，一字無差。恐謬言，此版有差訛字樣，謹將五部祖意一堂，總計字數七萬四千二百六十五字開具；苦功卷八千八百六十□字，嘆世卷二萬一千七百五十四字，鑰匙上卷一萬三千五十九字，鑰匙下卷一萬四百二十八字，正信卷□萬五千九百□九字，太山卷二萬四千一百九十八字。萬曆四十年春月□□黨尚書家原板，今康熙三十年夏月姑蘇陳□□嘉北寺南經坊校正重刊。⁵⁰

黨尚書家擁有五部六冊刻板，是否成為五部經卷印刷流通之一重要據點，難有更確鑿的證據可資說明。而此五部六冊之校正者，乃署名「萬曆戊戌中秋石匣嫡孫文舉校証」。⁵¹石匣即位於薊州密雲古北口之石匣堡，與羅清有著較親近的地緣關係，其傾注於五部六冊之校勘工作，或許導源於這層關係。

而萬曆二十六年（1598）進士及弟翰林院國史修撰承務郎朱之蕃撰寫《苦空悟道卷》，〈羅祖五部經序〉。⁵²朱之蕃（1561-1626），字元介，山東茌平人，後改隸南京錦衣衛籍。⁵³其撰寫動機亦可能基於相近的地緣及入籍錦衣衛軍事系統的密切關係所致。同書，〈北檀州羅祖部卷追思記〉一文，則由萬曆四十一年（1613）賜進士及第前翰林院纂修國史、起居、經筵中兼國子監司業左春坊右諭德國子監祭酒即墨礪齋周如砥（1550-1615）拜書。⁵⁴看來此文亦是同鄉地緣之情所促成。載言：

⁵⁰ 《嘆世無為卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，第1冊，頁312。

⁵¹ 收入於中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《正信除疑無修正自在寶卷》（合肥：黃山書社，2005）的版本再有此署名，為收入山西人民出版社出版之《寶卷》版本所缺載，頁457。

⁵² 《苦空悟道卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，第1冊，頁100-105。

⁵³ 朱之蕃（明），《奉使朝鮮稿一卷附東方合音一卷》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），第176冊，頁625。

⁵⁴ 《苦功悟道卷》，頁110-111。

……人有不為也，而後可以有為。持世居身一語可定，故能卒有乎爾也。吾即墨羅祖有見於此，故崛然以無為為大乘。……祖孟鴻，號清菴，業儒不成。乃慷慨以闡教易俗為擔當，援溺極苦為從事。⁵⁵

此中之「吾即墨羅祖」，以及說到：

五部經偈，若與五經相為經緯也者。間嘗取而讀之，其言若麤鄙不雅馴而其終始一脈，靡非以忠孝重生為本，節省勤渠為業，俾愚夫愚婦易知，而易悅者令人人在在世世而皆以祖之教為皈依，安見上不標板，下不野鹿，俗不懂憐悶悶而風不聿追乎，樸略也哉。⁵⁶

於茲可深刻感受周如砥對羅祖抱持一份厚實的同鄉情誼。貴為飽讀經書之儒學者，雖不得不承認五部經卷之文字意涵的粗淺與鄙陋，但仍舊讚美其簡易化俗之功，並且願意為其撰文褒獎，足見周氏對羅祖的珍重。但另一方面，周如砥也是位奉佛敬僧之士，據〈長直寺碑〉，得知其與晚明四大師之一的憨山德清(1546-1623)曾經往來論道。碑文記載：

余始與清公以詩聞其既見也。與之論心體，公曰：今言心體虛明，與天地通，人必不信。試于鬱隘時，一觀天地，此心自廣，于紛挐時一觀虛空，此心自閒。余于時甚服其言，以為有合乎廣大高明之旨，乃知冥頑之勸。⁵⁷

周如砥於〈桂上人傳〉中亦述及兩人情誼，和釋德清前來勞山建蓋海印寺及其入獄緣由。寫到：

戊子己丑間，憨上人清駐錫勞山，以吏目公故，嘗一過師寺，相見如舊交。于時璫人有以大內之命，賜于憨公者。……其後十年許，乙未，天子以人言怒憨公多受帑金，下其事大司寇。……人謂師神氣安閒，詞旨慷慨，刑辟在

⁵⁵ 《苦功悟道卷》，頁 107a-b。

⁵⁶ 《苦功悟道卷》，頁 109b-110a。

⁵⁷ 周如砥（明），《周季平先生青藜管集》（收入《四庫全書存目叢書》，第 172 冊），卷 2，〈長直寺碑〉，頁 259b。

前，卓爾不亂，以為非養定者不能。⁵⁸

「戊子己丑間」指的是萬曆十六年（1588）至十七年（1589），憨山德清駐留於勞山。之後因接受慈聖皇太后的捐款，重建海印寺，卻因此入獄。⁵⁹緊接著，周氏又談到以詩結識德清的經過，並推崇其心性修為，說：

吾交桂上人，以中丞黃梓山嘉善，中丞每稱師善詩，以為詩名滿都下。後余訪師，師出所作示予，卻殷殷求正也，而欲然如未有知識者。又數年訪之更不言詩矣。吾以是測師于心性，其必有日悟日新者耶。⁶⁰

由此可察，周如砥與釋德清擁有僧俗往來的道友之情。周氏親眼目睹德清在即墨勞山的遭遇，為其感到不捨，但佩服德清勇於面對的精神。按德清自述：

予年四十。東人從不知僧，予居山中，則黃氏族最大，諸子漸漸親近。方今所云：外道羅清者，乃山下之城陽人，外道生長地。故其教徧行東方，絕不知有三寶，予居此漸漸攝化久之。凡為彼師長者，率眾來歸，自此始知有佛法，乃予開創之始。⁶¹

可見雙方情感建立在德清於勞山弘法之時。而周如砥的宗教態度，應該是秉持羅、佛二教並信之情。周如砥與釋德清接觸後，縱使能夠理解兩種信仰的差距，但基於宗教善俗之功，且互有融合，故對羅、佛二教，很可能抱持本質一同的看法，從其描述羅祖十三年苦行，「從因得果，藉有有佛氏威靈，得遇臨濟宗旨，一念而超億萬塵劫」的說法中，得以一察。

至於德清稱羅清為外道，或所謂「自此始知有佛法」，此乃佛教立場下的說法。類似德清對佛、羅二教有正、外道之別，就周如砥展現融合性的宗教立場來

⁵⁸ 周如砥（明），《周季平先生青藜管集》，卷3，〈桂上人傳〉，頁314b。

⁵⁹ 憨山德清因勞山海印寺重建案入獄原由，詳細可參照陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛—兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《成大歷史學報》，第23號（台南：成功大學歷史系所，1997.12），頁223-234。

⁶⁰ 周如砥（明），《周季平先生青藜管集》，卷3，〈桂上人傳〉，頁315a。

⁶¹ 釋德清（明），《憨山大師全集》，收入《明嘉興大藏經》，第22冊，卷39，〈憨山老人自序年譜實錄上〉，頁710b-c。

看，應該不存在。因為他的思想主軸，可能既不在佛教也不在羅教，而是以儒學為主，含攝佛、道等輔弼儒家治世化俗之教，在三教合一的思維下，展現他敬佛尊道的態度。其他，像北京儒佛道等僧俗人士為羅祖塔讚文，所秉持的信念或恐亦如此。諸如翰林院中書鹿成王秉忠讚曰：

釋道樂叢士，翁德利諸方。文成三教典，卷集五函裝。言言真見諦，句句了無常。九閱聞法者，無不讚善良。⁶²

武當山靈應觀道士抱一子首陽讚曰：

儒釋道文本一同，羅公苦行度羣蒙。瑯演處神仙悅，玉軸宣時鬼魅驚。直指付來元寂寂，單傳祖印了空空。四眾有緣幸遇度，歸家還源永長生。⁶³

府學生員何仲仁讚曰：

三教賢者，九流之先。度人還本，道合先賢，演經益壽，展卷除愆，信而受之，福佑自天。⁶⁴

以上幾位的讚文，基本上，流露出三教融合的思惟特質。而高居中央僧官的佛教僧錄寺左善世文奈竟然亦為羅教讚曰：

大乘方等妙難量，五部真詮甘露彰。普賢行願言密密，文殊心要字行行。多生累劫難遭遇，萬聖千賢痛讚揚。非但海山修供養，梵天無處不花香。⁶⁵

，以及尚衣監太監單玉讚曰：

羅公賢善士，苦行利羣蒙。文集卷五部，德施四方人。貝葉三藏典，編簡五千文。祝延明聖主，普佑世間民。⁶⁶

看來，似乎將羅教等同佛教看待，而更加模糊羅、佛之間的界線。

⁶² 《苦功悟道卷》，頁 158b。

⁶³ 《苦功悟道卷》，頁 159a。

⁶⁴ 《苦功悟道卷》，頁 160a。

⁶⁵ 《苦功悟道卷》，頁 158b-159a。

⁶⁶ 《苦功悟道卷》，頁 159b。

羅教之所以敦請北京眾士為羅祖塔讚文，不難想像，欲藉此奠定自身教義的權威性，以提高自身的宗教地位，裨益取信於民。猶如〈重刊萊陽羅祖五部經序〉也說到：「北京眾士讚祖塔之文，請刊在經，使眾聞而嘉信。」⁶⁷更確切地說，有了儒佛道三教名士的背書，將可作為羅教取得正信而非邪教的有力證明。

四、晚明佛教的生存危機與嘉興藏的刊刻

前述可見，僧界人士參與羅教的發展，給予不少推進之力。這樣的現象以及羅教勢力的迅速蔓延，⁶⁸給予佛教的壓力不難想像。就佛教的觀點來說，自嘉隆以來，是邪魔外道蔓延的時期，佛門出現瀕臨法滅與外道熾盛的危機感。⁶⁹像萬曆三十五年（1607），湛然圓澄（1561-1626）喟嘆：「去古日遠，叢林之歸掃地盡矣。佛日將沉，僧寶殆滅，吾懼三武之禍，且起於今日也。」⁷⁰因此晚明僧界如前述釋宗本着力於撰述以辨析正邪之別，而雲棲株宏（1535-1615）、密藏道開（生卒年不詳）也分別撰著《正訛集》、《藏逸經書標目》，都是為了導正流布於佛教內外似是而非的佛教認知，防止類如羅教等新興宗教的滲透。雲棲與道開對羅教的批判，極其犀利，遠遠超過憨山德清的外道之說。雲棲指正羅教稱「五部六冊」為「無為卷」之訛，說到：

有羅姓人，造五部六冊，號為無為卷。愚者多從之，此訛也。……彼口談清虛而心圖利養，名無為而實有為耳。人見其雜引佛經，便謂亦是正道，不知假正助邪。誑嚇聾瞽，凡我釋子，宜力攘之。⁷¹

⁶⁷ 《苦功悟道卷》，頁 158b。

⁶⁸ 淺井紀，《明清時代民間宗教結社の研究》（東京：研文出版，1990），〈序論〉中，指出自明代後半起，羅教在民間宗教扮演決定性的角色，可以說民間宗教主要以羅教教義為根基而加以展開，頁 4-5。

⁶⁹ 相關的探討，可參考陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》（台北：稻鄉出版社，2010），〈第三章 晚明佛教致用思想的逐步落實〉，頁 89-139。

⁷⁰ 釋圓澄，《慨古錄》，收入《大藏新纂卍續藏經》（台北：白馬精舍印經會，出版年不詳），第 114 冊，頁 366c。

⁷¹ 釋株宏（明），《正訛集》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》（台北：華宇出版社，1986），第 23 冊，〈無

雲棲見羅教雜引佛教教義、混淆正法，因此鼓勵佛弟子予以反駁、排拒。而道開於《藏逸經書標目》中，評述羅教經卷著述，則難掩其憂心與憤慨之情。就蘭風的《冰壺集》，批評蘭風因「靜坐，得少光景」，便自認為悟道，起歡喜心，魔乃趁虛而入。「由是豎指擎拳，胡言漢語，馮陵南北，以鐵嘴自稱，恬不知恥」。⁷²《冰壺集》是蘭風早年著書，後住蘇州天池山，「年老力強，著作尤盛。」萬曆九年（1581），道開於武林「盡得覽閱」，指出其中：

有于羅道五部六冊，悉為評頌，而羽翼其流通者，其知見混濫。視法舟慈度法光輩，僅倍徒什伯而貪婪姦惡則千萬億，乃至算數譬喻所不能盡也，真近代魔種哉。⁷³

蘭風評頌五部六冊，裨益羅教教義流通，⁷⁴加促羅教急速擴散，已嚴重襲擊佛教的發展空間，引起道開等佛教人士的強烈不滿。同時對於當「時有僧大寧者，親承而師事之（羅教），而蘭風又私淑而羽翼之，俾其教至今猖熾宇內，無從撲滅」，⁷⁵亦憤慨甚深。

因此道開以近似攻擊的口吻，批判羅教的信仰內容及其信者的無知與邪惡，說：

或三更靜夜，咒詛盟誓，以密傳口訣。或緊閉六門，握拳拄舌，默念默提，救拔當人以出苦海。或謂夫人眼視耳聽手持足行的，現成是佛，大佛小佛，

為卷），頁 292。

⁷² 釋道開（明）編著，《藏逸經書標目》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》（台北：華宇出版社，1986），第 14 冊，〈冰壺集〉，頁 444a。

⁷³ 釋道開（明）編著，《藏逸經書標目》，〈冰壺集〉，頁 444a。

⁷⁴ 萬曆初年蘭風對五部六冊進行評頌，萬曆 24 年（1599）蘭風的弟子王源靜參酌整理蘭風的舊集加以補註，稱《開心法要》。就此，王源靜的弟子覺蒼等加以註釋刊行。至清代順治 9 年（1652）等無極正派的普卿、普伸等進行補註重刊。有關羅教與無極正派的發展關係，詳細可參考淺井紀，〈羅教の繼承と変容—無極正派〉，收入「明清時代の法と社會」編集委員會編，《和田博德教授古稀記念明清時代の法と社會》（東京：汲古書院，1993），頁 611-631。另，關於晚明佛教對於羅教的批判，亦可參考田海（Barend ter Haar），謝惠英譯，〈龍華派學說—宋元世俗佛教之延續：The Teaching of the Dragon Flower as a Continuation of Song-Yuan Activist Lay-Buddhism〉，「從羅教到中國南方的俗家團體」，頁 40-43。

⁷⁵ 釋道開（明）編著，《藏逸經書標目》，頁 444a。

男佛女佛，所作所為，無非佛事，何分淨染，何事取舍，何假修持。但臨命終時，一絲不挂，即歸家鄉耳，如此則皆其教之法也。蟻屯鴛聚，唱偈和佛，邪媯混雜，貪昧卑污，莫可名狀。而愚夫愚婦，率多樂於從事。而恣其貪媯，雖禁之使不歸向，有不可得。此其教雖非白蓮，而為害殆有甚于白蓮者乎。⁷⁶

道開清楚羅教不同於白蓮教，但危害甚於白蓮教，此話卻透露羅教影響社會層面遠遠超過白蓮教的事實。像周從龍等於萬曆十九年（1591）〈重刻三時繫念跋〉也提到：

余觀世俗小民，凡祈福禳災、延生送死，往往信巫師邪說。或屠宰以呼魍魎，或聚集以宣羅教。至士大夫家亦往往信從而不可悟，余甚悲之。……至世之從羅教者尤甚焉。大□口菩薩而行闡提，最便於梟頑奸佞之徒，托之以飽其欲，而恣其胸臆，至有不忍言者。且淫戒佛之第一義也，彼以為無傷。……嗟嗟世人愛生而信邪巫，竟作滅生之事以從佛。而信邪師，竟作謗佛之事，俛俛乎。如疫行而無蠲濟，大川而亡舟楫也。悲哉！悲哉！⁷⁷

又如萬曆二十七年（1599）莊廣還的〈募刻淨土資糧全集疏〉所載：

迨今末法，邪說橫行，或妄稱三教之祖，或偽造五部之書，或密授十六字經，或秘傳七箇字佛，或身中運氣存神而號公案，或闍夜聞聲見物而作奇徵，或本無悟入，而誑說禪宗，或撥無因果，而誹謗正法。千科萬徑莫可具陳，誠有如蓮池禪師所云者。師於是懼佛之將衰，為中流之砥柱，主張淨土，開剎雲棲。⁷⁸

至此可以清楚了解，晚明佛教法衰、法滅的恐慌，部份導因於民間宗教勢力的高漲，尤其是羅教勢力的擴張。除了雲棲、道開撰文因應外，由僧俗共同興起

⁷⁶ 釋道開（明）編著，《藏逸經書標目》，頁 444a-b。

⁷⁷ 釋明本（元）述，周從龍（明）重刊，《三時繫念》，收入《明版嘉興大藏經》，第 20 冊，周從龍、徐名世（明），〈重刻三時繫念跋〉，頁 258c。

⁷⁸ 莊廣還（明）輯，釋株宏較正，《淨土資糧全集》，收入《明版嘉興大藏經》，第 20 冊，莊廣還（明），〈募刻淨土資糧全集疏〉，頁 4c。

易於攜帶閱讀之方冊本嘉興藏的刊刻事業，亦是佛教界在此氛圍下的重要改善和對應之舉。

據刻藏發起人之一袁黃（1533-1606）的〈刻藏發願文〉，及萬曆十七年（1589）釋法本的〈幻予大師發願文〉，得知袁黃等有鑑於當時佛法未能廣傳於士大夫學子之間，致使佛教之說常受世儒質疑，因此認為有識之士若能早早習誦佛書，自能理解佛教之言。遂於萬曆元年（1573），與法本（幻余）私議：「釋迦雖往，法藏猶存，特以梵筴重大，流傳未廣。誠得易以書板，梓而行之。使處處流通，人人誦習，孰邪孰正，人自能辯之，而正法將大振矣。」⁷⁹法本亦談到：「欲將梵典翻為方冊，俾家傳人誦，拔邪見。」⁸⁰

而響應刻藏勸募的十善士亦紛紛撰文表示認同，有曾乾亨（1533-1607）、傅光宅（1547-1604）、瞿汝稷（1548-1610）的〈刻大藏願文〉、及標示萬曆十五年撰寫的，有唐文獻（1549-1605）、曾鳳儀、徐琰、于玉立、吳惟明、王宇泰（肯堂，1549-1613）的〈刻大藏願文〉⁸¹和袁黃的〈刻藏發願文〉⁸²等。十善士之刻藏願文，均以呼應刻藏流通之議為要。凡流通經藏、闡揚文字般若，以圖挽救「法道陵夷」之佛教頹勢，為其共同刻藏之明確目標。

自上述願文中，得以管窺嘉興藏刊刻之提議，似乎被視為晚明能夠提振佛教且有效制衡外在壓力的重要方案。換句話說，這股存在於佛教內外的邪知邪見，是促使晚明嘉興藏刊刻的重要背景。而試圖就此拔除潛伏於佛教內外的邪知邪行，進而扶持正法、制衡快速竄起的民間宗教勢力，也應是嘉興刻藏的重要意涵之一。

關於嘉興藏刊刻原委及其版本，已有多篇研究成果。⁸³ 而嘉興藏刊刻，前後

⁷⁹ 釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，收入《明版嘉興大藏經》，第 23 冊，袁黃（明），〈刻藏發願文〉，頁 5c。

⁸⁰ 釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，釋法本（明），〈幻余大師發願文〉，頁 5c-6a。

⁸¹ 釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，唐文獻（明），〈刻大藏願文〉，頁 4a-5c。

⁸² 釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，袁黃（明），〈刻藏發願文〉，頁 5c。

⁸³ 蔡運辰，〈嘉興大藏經及續藏、又續藏目錄考釋〉，收入《二十五種藏經目錄對照考釋》（台北，新文豐出版社，1983），頁 509。長谷部幽蹊，《明清佛教研究資料·文獻之部》（名古屋：[出版者不詳，1987]），〈第二章 明末における刻藏〉，「第二節 万曆方冊本藏經：徑山藏·嘉興藏」，頁 22-34；

歷時之久，南北刻場輾轉之多，為歷來之最。有言自萬曆元年（1573）唱議，至清康熙五十二年（1713），文獻尚註記善士施刻嘉興藏之舉。依此計算，至嘉興藏刊刻完成，則長達一百四十年。縱使採計至明朝崇禎十七年（1644）明亡為止，前後亦歷經七十一年之久。若從一般認定的萬曆十七年（1589）正式刊刻，到明亡，則前後也歷經半世紀以上的時光，耗費時日不可謂不長。

此當與其私刻密切相關。歷來刻藏大舉，多由朝廷所為，財力與物力均由官方提供，相對刊刻問題不大。而嘉興藏是由僧俗合力向民間各階層以勸募集資方式緩慢進行。因所需財力、物資與人力相當龐大，故施主助刻一事，時而隨著社會的變動而遭遇資源取得的困難。筆者曾就嘉興藏南北多處的刻場、刻工、書工、校對和各階層的施刻者及其施刻動機，進行整理。⁸⁴刻場方面，大抵歸納出以下幾處：⁸⁵

- (1) 萬曆十七年（1589）至二十一年（1593），主要刻場在五臺山妙德庵；
- (2) 萬曆二十一年至二十六年（1598），主要刻場在杭州徑山興聖萬壽禪寺；
- (2) 萬曆二十七年（1599）至四十年（1612），主要刻場在杭州徑山寂照庵；
- (3) 萬曆四十一年（1613）至天啟三年（1623），主要刻場為徑山化城寺，本章稱之「化城寺刻藏前期」；
- (4) 而天啟四年（1614）至崇禎八年（1635）期間，化城寺仍是重要藏刻場，本

藍吉富，〈嘉興大藏經的特色及其史料價值〉，收入釋聖嚴等編著，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》（台北：法光出版社，1991）一文，論述嘉興藏的編纂內容之外，最重要在於闡明嘉興藏所特藏的著作及其對明清佛教研究所具有的重要史料價值。文中提及陳垣是一位極早知道運用嘉興藏從事歷史研究的學者，頁 255-頁 266。此外，關於嘉興藏的研究，有楊玉良，〈故宮博物院院刊《嘉興藏》初探〉，《故宮博物院院刊》，第 3 期（北京：故宮博物院，1997），頁 13-24；翁蓮溪，〈故宮藏《嘉興藏》〉，《紫禁城》，（北京：故宮博物院，1999.1），頁 47-48；李學勤，〈《嘉興藏》與明清之際歷史研究〉，《故宮博物院院刊》，第 1 期（北京：故宮博物院，2003），頁 5-6。金申，〈《嘉興藏》與有關丁雲鵬的史料〉、〈《嘉興藏》正式刊刻前的刻經〉、〈《嘉興藏》在五台山的雕版情況〉、〈《嘉興藏》主刻僧密藏事輯〉等四篇，分別收入金申，《佛教美術叢考》（北京：科學出版社，2004），頁 286-288、頁 289-293、頁 294-299、頁 300-303；中嶋隆藏，〈所謂萬曆嘉興大藏經的刊刻與馮洪業的助刻活動〉，收入磯部彰編，《東アジア出版文化研究》（東京：二玄堂，2004），頁 69-81。

⁸⁴ 陳玉女，〈明代佛門內外僧俗交涉的場域〉，〈第四章 五臺嘉興藏刊刻緣起及其社會資源〉，及〈第五章 江南嘉興藏刊刻各階段的社會資源與願求〉，頁 141-185、頁 187-265。

⁸⁵ 陳玉女，〈明代佛門內外僧俗交涉的場域〉，〈第五章 江南嘉興藏刊刻各階段的社會資源與願求〉，頁 187-188。

章稱之「化城寺刻藏後期」。與此同時的刻藏道場，尚有休寧縣海陽清淨禪林、姑蘇兜率園、嘉興府楞嚴寺、匡山木石庵、一指庵等；

(5) 天啟二年(1622)至天啟六年(1626)，大約在化城寺刻藏前後期之間，另有嘉興三塔寺的一處刻藏道場；

(6) 崇禎九年(1636)至十七年(1644)，嘉興府楞嚴寺成為主要刻場外，還有江蘇金壇金沙東禪青蓮社、金壇城西南顧龍山、理安常院、常熟虞山華嚴閣等。

其次，根據彙整得出的人力如刻工、書工、校對人員，及財力施刻者的區域來源，繪製成「晚明嘉興藏南北諸刻場之社會資源分布圖(1589-1644)」(如圖一)，⁸⁶得見嘉興刻藏所涉及人力物力之廣。

據文獻分析所得，嘉興藏刊刻在勸募上所以發生困難，部分導因於民間宗教勢力的膨脹，造成刻藏資源的不易取得。舉北方情形來說，釋道開為籌措刻藏資金，向多位友人致上勸募書函，隱約中透露在北方募捐不易的狀況。如〈與王龍池方伯〉信中，提及：「刻藏因緣，歲集檀越四十分，分百金，期十年終事。江南善信頗發肯心，而北地則罕有應之者，以故緣尚闕如。」⁸⁷同樣〈與徐文卿居士〉中，再次提到北方對刻藏之舉不甚熱絡，其言：「刻經因緣，大都北方緣差。勝期場十有八九定在北方，擬刻成，則移就南方以流通之。」⁸⁸道開對於北人，特別是京師地區的冷漠了然於心，指摘京師之人利慾薰心，不樂欣聞正法。雖欲求正法，猶如求兔角之難，他告訴朱濟川、樂子晉兩位居士，刻藏此殊勝因緣雖薈集於五臺山妙德庵，但是：

却觀長安車塵馬跡中，人腰背寒酸，眉眼高下，偃僂踉蹌、孤露矜嶷，即欲聞斯勝事，不啻盲龜值木，滾芥投針。何況得見，且身親證入耶。兩居士幻寓燕都，甚非有堅固利名為之轡勒，發心特易，到岸非遙。⁸⁹

北京人士對刻藏活動冷淡，當與僧德清、紫柏(1543-1603)二人涉入京師人事糾

⁸⁶ 取自陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁238。

⁸⁷ 釋道開(明)，《密藏開禪師遺稿》，卷上，〈與王龍池方伯〉，頁17a。

⁸⁸ 釋道開(明)，《密藏開禪師遺稿》，卷上，〈與徐文卿居士〉，頁17b。

⁸⁹ 釋道開(明)，《密藏開禪師遺稿》，卷下，〈與朱濟川樂子晉二居士〉，頁22b。

紛有關，因而影響朝中或京城人士對刻藏一舉採取迴避、非議的態度；⁹⁰譬如某位科臣便認為刻藏一事，「以世眼觀之，似屬魔嬈」。⁹¹

此外，加上晚明因民眾反亂蜂湧而起，使既有的社會關係形態產生變化。森正夫曾就兩者的關係進行一系列的探討，並總括日本學界的相關研究成果，綜合整理出豐富而深入的觀察；⁹²謂宗教反亂為明末民眾抗爭型態之一。萬曆年間，全國各地災害頻仍，⁹³尤其是華北各省，饑民大量驟增，加上無賴之徒，於各地組織武裝集團，行使掠奪，對抗官府。此時民間宗教結社也快速滲透，各地起義頻發，所謂「今各處異教蜂起，禁之勿戢」。⁹⁴鄉村既有的社會秩序瀕臨瓦解，因此民間宗教勢力的盛行也同武裝活動受到官方的注意。⁹⁵自萬曆初年起，官員陸續上奏乞求取締，而佛教與民間宗教的關係，並沒有因為部分佛教人士致力於正統佛教的表述而釐清雙方的界線。反而在宗教結社名目繁多的情況下，愈加深雙方的相似性與模糊度，導致佛教也淪為政府取締左道的對象之一。誠如湛然圓澄（1561-1626）感嘆政府不分青紅皂白，致使佛教同遭禁制，說到：

今之叢林眾滿百餘，輒稱紅蓮白蓮之流，一例禁之，致使吾教之衰，莫可振救。夫紅蓮白蓮之教，本皆俗人，於沙門何預。其所有書籍，多暗昧之言，不可與人知者。釋氏之典，則皆前代聖王，選人翻譯，敕賜入藏。沙門講演，必登堂升座，四眾同聞。與彼夜聚曉散，私相傳習者，迥然不同。而皆同類

⁹⁰ 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，〈第四章 五臺嘉興藏刊刻緣起及其社會資源〉，頁 147-151。

⁹¹ 釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，卷上，〈與真實居士〉，頁 20a。

⁹² 森正夫於其《森正夫明清史論集》（東京：汲古書店，2006）的〈序文—III 民眾反亂・社會秩序・士大夫と民眾〉，回顧如何自日本學界有關明末清初民眾反亂的先行研究及地方志等相關文獻當中，開展自己對於這方面的一連串研究。同論文集第二卷第一部《民眾反亂》便是收錄此研究的系列著作所編纂而成，頁 363-364。

⁹³ 不著撰人（明），《萬歷邸鈔》（揚州：江蘇廣陵古籍出版社，1991），萬曆 10 年壬午卷 3 月條記載南京御史于有年（1535-1587）疏稱：「邇者，輦轂之下，疫癘大行。畿輔之地，恒暘不雨；浙江之兵變未已，而民變繼作；河西之赤光遶天，而白氣並見；浮圖峪等口，天火燬焚；徽州祁門縣，大水漂溺，已均非盛世之所宜有。」頁 127。

⁹⁴ 不著撰人（明），《萬歷邸鈔》，萬曆 9 年辛巳 5 月條記載：「戶科給事中牛惟炳題妖徒日盛，懇乞聖明亟為禁止，以正人心、以消隱憂事。」頁 117-118。

⁹⁵ 淺井紀，《明清時代民間宗教結社の研究》，〈第三章 明末天啟二年の聞香教徒の反亂（上）〉，詳述明末華北各省自然災害頻發，礦賊、盜賊四起，也因為生活困苦，多數民眾紛紛皈依白蓮教及無為教等民間宗教，頁 211-217。

禁絕，豈不悲夫。⁹⁶

湛然如此憤懣難平，只是再次顯示佛教承受極大壓力，深感自身的發展空間受到民間宗教勢力的嚴重擠壓。而這樣的抗議，亦無法改變政府正邪不分的取締態度，故佛教和羅教一樣，同被列入管束的對象。猶如《明神宗實錄》所載：

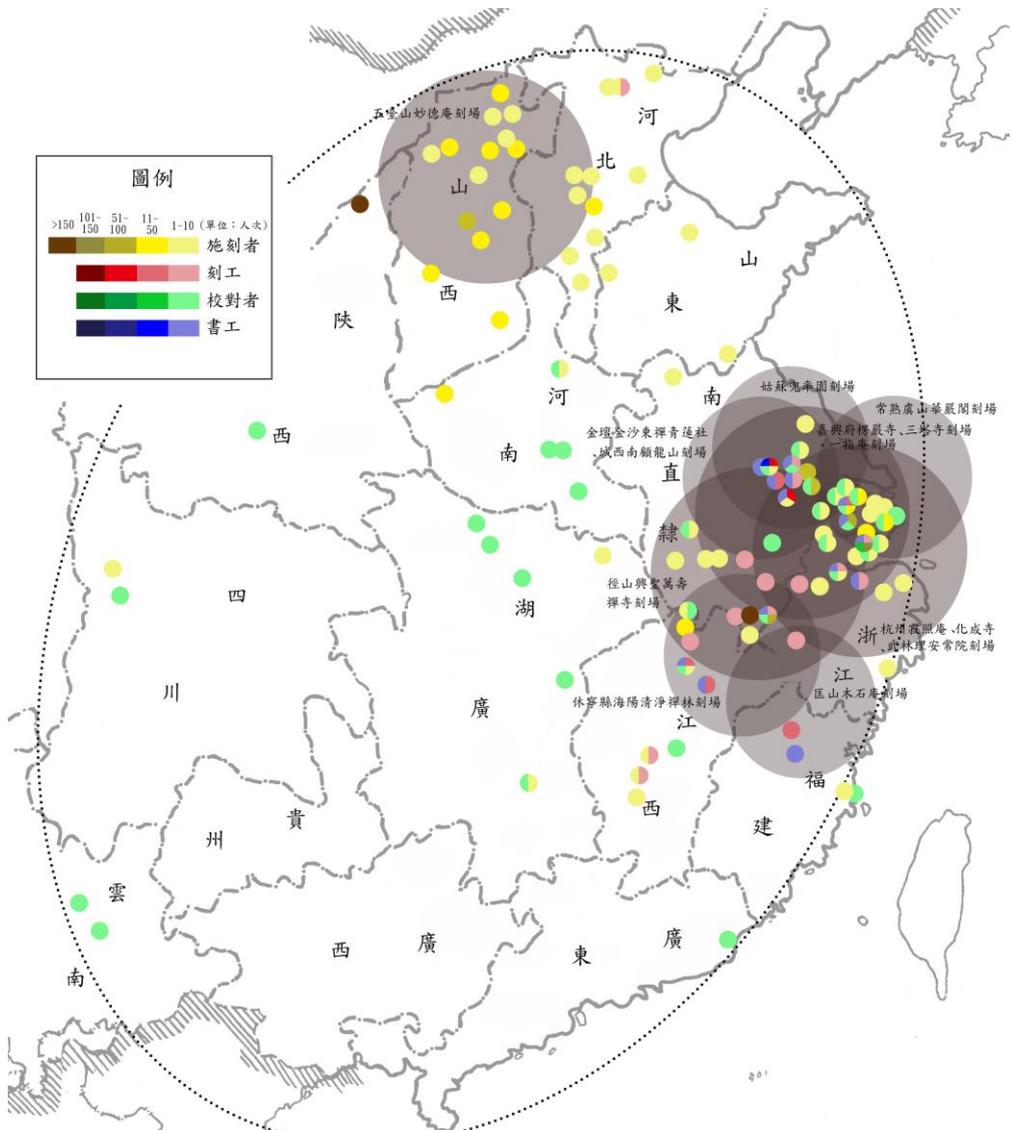
庚子，禮部請禁左道以正人心。言近日妖僧流道聚眾談經，釀錢輪會，一名捏槃教、一名紅封教、一名老子教。又有羅祖教、南無教、淨空教、悟明教、大成、無為教。皆諱白蓮之名，實演白蓮之教。有一教名，便有一教主。愚夫愚婦轉相煽惑，寧怯于公賦，而樂于私會。寧薄于骨肉而厚于夥黨，寧駢首以死而不敢違其教主之令。此在天下處處盛行，而畿輔為甚。⁹⁷

再說，新興宗教的經典刊行與流布，及其信眾的吸收，亦相當程度壓縮了方冊刻藏的募款機緣。誠如前面所見，五部經卷或是其他民間寶卷的刊刻，也受到權貴、士大夫等統治階層，及佛門僧眾的支持。尤其北京地區在有利的寺院或擁有權威、財力的后妃、太監、名門、富豪的支援下，把寶卷當成佛書給予捐助刊行，同時北方羅教信眾快速增加，在在加促了民間寶卷的普及與流通。如此，則羅教經卷刊刻資金的募集，必將瓜分佛教嘉興藏刊刻的資源，造成雙方在資源競爭上的緊張關係。

⁹⁶ 釋圓澄（明），《慨古錄》，頁 368a。

⁹⁷ 黃彰健校勘，《明神宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1984），卷 533，萬曆 43 年（1615）6 月庚子條記載，頁 10094-10095。

圖一：「晚明嘉興藏南北諸刻場之社會資源分布圖（1589-1644）」



五、結語

綜觀上述，羅教借用佛教法義創立自己的教派，雖未對佛教極盡批判，但其脫離佛教深邃教義的框架，即是對傳統佛教不滿下的一種變革。而於五部六冊，亦見其對佛門僧行的批評，如「為僧為俗坐禪受戒、誦經食齋拜五臺、遊方修寺建塔、塑佛像拜佛、戳火煉魔、印經造像，這便是弄魁儡」；⁹⁸又如：

祖曰：教門雖三道，合則一。出家在菴堂寺觀修行，背了父母，忘了六親九眷，落髮為僧為尼，指佛喫飯，賴佛穿衣，……縱然了道，只了得自己，何能究竟於人。到不如在我儒道之門，守著本來自在菩薩，合符孝經身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也。進了無為正教，傳了五部法輪，行住坐臥，晝夜不斷。常常報答四大重恩，求往西方。⁹⁹

顯然羅教興起的目的，在於開闢一條有別於避入佛門潛修而適合廣大在家居士修道成佛的路徑。這樣的思維及需求，與晚明佛門有鑑於自身缺失而講求實用性的世間佛教精神頗為吻合。亦即晚明佛教重視教義的通俗化及其社會的適用性，同時亦鼓勵僧眾走出佛門服務社會，以利佛教慧命的廣傳。雖然晚明佛教亦朝向世俗化的路徑邁進，但如何在這之中保有佛門那份不可逾越的僧人本色，或是出世精神的神聖性，以達終究徹底的解脫，是維護正統佛教的重要根本。¹⁰⁰與羅教立足於在家修行的立場不同。也因此相互為自己的教勢積極拓展空間之時，將因信眾或財力物力等宗教資源的爭取而產生互為批判、敵對的態勢。

同時雙方又因宗教性質趨近，如相田洋指摘的，羅教五部六冊的內容，大半引自以佛教通俗書為主的龐雜文獻，恰似縫合補綴而成的拼布一樣。¹⁰¹看似佛教

⁹⁸ 《破邪顯正鑰匙上》，收入《寶卷》，初集第2冊，頁248-249。

⁹⁹ 《三祖行腳因由寶卷》，頁237-238。

¹⁰⁰ 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，〈第三章 晚明佛教致用思想的逐步落實〉，頁89-139。

¹⁰¹ 相田洋，〈羅教の成立とその展開〉（收入青年中國研究者會議編，《續中國民眾反亂の世界》，東京：

的羅教，實是一支新興於晚明的民間宗教，它的崛起確實瓜分了佛教相當的社會資源。加上雙方膠著的關係，混淆了僧俗的信仰認知，尤其僧尼反而成為促進新興宗教興起的重要推手，而雙方在資源取得路徑上的高度重疊，更促使相互競爭越趨緊張。

但無論如何，羅教的快速成長雖然帶給佛教生存上的危機，然而就在這樣的刺激與挑戰下，促進了晚明佛教的覺醒，成為晚明佛教有思振興的重要契機，誠如嘉興藏的刊刻，便是晚明佛教復興的重要舉措之一。因此在佛教與羅教互為批判、對峙的衝突畫面當中，也具體看到它們在相互依存、競爭下所凝集而出的正面結果。

參考書目

史料

- 不著撰人（明），《萬歷邸鈔》，揚州：江蘇廣陵古籍出版社，1991。
- 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷》，收入《寶卷》，太原：山西人民出版社，1994，初集第4冊。
- 不著撰人，《正信除疑無修證自在寶卷》，收入《寶卷》，初集第3冊。
- 不著撰人，《破邪顯正鑰匙卷下》，收入《寶卷》，初集第2冊。
- 不著撰人，《嘆世無為卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，第1冊。
- 不著撰人，《藥師本願功德寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，合肥：黃山書局，2005，第7冊。
- 不著撰人，《巍巍不動太山深根結果寶卷》，收入《寶卷》，初集第3冊。
- 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1990，第53冊。
- 朱之蕃（明），《奉使朝鮮稿一卷附東方合音一卷》，收入《四庫全書存目叢書》，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997，第176冊。
- 周如砥（明），《周季平先生青藜管集》，收入《四庫全書存目叢書》，第172冊。
- 張廷玉（清）等撰，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 莊廣還（明）輯，釋袞宏較正，《淨土資糧全集》，收入《明版嘉興大藏經》，台北：新文豐出版社，1987，第20冊。
- 焦竑（明）編輯，《國朝獻徵錄》，台北：台灣學生書局，1984。
- 黃彰健校勘，《明神宗實錄》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984。
- 劉若愚（明），《酌中志》，北京：北京古籍出版社，1994。
- 釋宗本（明），《歸元直指集》，收入《嘉興大藏經》，釋德清（明），《憨山大師

全集》，收入《明嘉興大藏經》，第 22 冊。

釋明本（元）述，周從龍（明）重刊，《三時繫念》，收入《明版嘉興大藏經》，第 20 冊。

釋祿宏（明），《正訛集》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》，台北：華宇出版社，1986，第 23 冊。

釋圓澄，《慨古錄》，收入《大藏新纂卍續藏經》，台北：白馬精舍印經會，出版年不詳，第 114 冊。

釋道開（明），《密藏開禪師遺稿》，收入《明版嘉興大藏經》，第 23 冊。

釋道開（明）編著，《藏逸經書標目》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》，第 14 冊。

專書

中文

月關，《回到明朝當王爺》，台北：高寶出版社，2008。

王見川，《台灣的齋醮與鸞堂》，台北：南天書局，1996。

王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻·續編》，台北：新文豐出版社，2006。

江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》，台北：新文豐出版，1990。

車錫倫，《信仰·教化·娛樂：中國寶卷研究及其他》，台北：台灣學生書局，2002。

金申，《佛教美術叢考》，北京：科學出版社，2004。

徐小躍，《羅教·佛教·禪學：羅教與《五部六冊》揭秘》，南京：江蘇人民出版社，1999。

馬西沙，韓秉方，《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。

陳玉女，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》，台北：如聞出版社，2001。

陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010。

喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》，台北：聯經出版社，1994。

日文

長谷部幽蹊，《明清佛教研究資料・文獻之部》，名古屋：出版者不詳，1987。

酒井忠夫，《中國幫會史の研究》，東京：國書刊行會，1997

酒井忠夫，《補增 中國善書の研究》，東京：國書刊行會，1999。

森正夫，《森正夫明清史論集》，東京：汲古書店，2006。

澤田瑞穂，《增補寶卷の研究》，東京：國書刊行會，1975。

浅井紀，《明清時代民間宗教結社の研究》，東京：研文出版，1990。

英文

Daniel L. Overmyer, *Precious volumes : an introduction to Chinese sectarian scriptures from the sixteenth and seventeenth centuries*, Cambridge, Mass: Published by the Harvard University Asia Center : Distributed by Harvard University Press, 1999。

Graham, William A. (William Albert), *Beyond the written word : oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge [Cambridgeshire]; New York : Cambridge University Press, 1987。

Judith A. Berling, *The syncretic religion of Lin Chao-en*, New York : Columbia University Press, 1980。

期刊論文

中文

王見川，〈《五部六冊》刊刻略表〉，《民間宗教》，第1輯，台北：民間研究室，1995年12月，頁161-172。

田海(Barend ter Haar)，謝惠英譯，〈龍華派學說—宋元世俗佛教之延續：The Teaching of the Dragon Flower as a Continuation of Song-Yuan Activist

- Lay-Buddhism》，《輔仁大學第四屆漢學國際研討會：「中國宗教研究：現況與展望」論文集》，台北新莊：輔仁大學，2007，頁 35-53。
- 李世瑜，〈順天保明寺考〉，《北京史苑》，第 3 輯，北京：北京出版社，1985，頁 33-63。
- 李向平，〈禪者眼中的和諧社會—兼論民間禪宗〉，《探索與爭鳴》，第 2006 年第 1 期，上海：上海市社會科學界聯合會編輯出版，頁 42-45。
- 李烈初，〈蘭溪兌見萬曆版羅教寶卷全帙〉，《收藏界》，2008 年第 2 期，北京：收藏界雜誌社，頁 104-106。
- 李國慶，〈《新見明末還源教全套寶卷「六部六冊」敘錄》——附《三教聖像泥金手繪圖冊》〉，《世界宗教研究》，2005 年第 4 期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，頁 65-71。
- 李學勤，〈《嘉興藏》與明清之際歷史研究〉，《故宮博物院院刊》，第 1 期，北京：故宮博物院，2003 年，頁 5-6。
- 車錫倫，〈《破邪詳辯》所載明清民間宗教寶卷的存佚〉，《世界宗教研究》，1996 年第 3 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所），頁 130-137。
- 范純武，〈近現代中國佛教與扶乩〉，《圓光佛學學報》，第 3 期，桃園：圓光佛學院，1999 年 2 月，頁 262-263。
- 翁蓮溪，〈故宮藏《嘉興藏》〉，《紫禁城》，北京：故宮博物院，1999 年 1 月，頁 47-48。
- 陳玉女，〈明萬曆時期慈聖皇太后的崇佛—兼論佛、道兩勢力的對峙〉，《成大學歷史學報》，第 23 號，台南：成功大學歷史系所，1997 年 12 月，頁 223-234。
- 陳玉女，〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係—以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第 58 期，香港：珠海書院亞洲研究中心，2009 年 2 月，頁 174、187。
- 楊玉良，〈故宮博物院院《嘉興藏》初探〉，《故宮博物院院刊》，第 3 期，北京：

故宮博物院，1997年，頁13-24。

蔡運辰，〈嘉興大藏經及續藏、又續藏目錄考釋〉，收入《二十五種藏經目錄對照考釋》，台北，新文豐出版社，1983。

濮文起，〈民間寶卷前言〉，收入中國宗教歷史文獻集成編輯委員會編纂，《民間寶卷》，合肥：黃山書局，2005，第1冊，頁3。

濮文起，〈明代無為教與其教義思想簡論〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，第26卷第2期，貴陽：貴州大學，2008年3月，頁69-75。

韓秉方，〈羅教及其社會影響〉，《世界宗教研究》，1994年第1期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所），頁38-47。

藍吉富，〈嘉興大藏經的特色及其史料價值〉，收入釋聖嚴等編著，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》，台北：法光出版社，1991，頁255-頁266。

釋見擘，〈以羅祖為例管窺其對晚明佛教之衝擊〉，《東方宗教研究》，第5期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1996年10月，頁115-135。

黨寶海，〈山西隰縣千佛庵的明清佛典與寶卷〉，《文獻季刊》，2001年4月第2期，頁114-130。

日文

中嶋隆藏，〈所謂万曆嘉興大藏經の刊刻と馮洪業の助刻活動〉，收入磯部彰編，《東アジア出版文化研究》，東京：二玄堂，2004，頁69-81。

相田洋，〈羅教の成立とその展開〉，收入青年中國研究者會議編，《續中國民眾反亂の世界》，東京：汲古書院，1983，頁1-74。

陳玉女，〈明嘉靖初期における議礼派政權と仏教肅正—以「皇姑寺事件」為考察中心—〉，《九州大學洋史論集》，23號，福岡：九州大學文學部東洋史，1995年1月，頁1-37。

淺井紀，〈羅教の繼承と変容—無極正派〉，收入「明清時代の法と社會」編集

委員會編，《和田博德教授古稀記念明清時代の法と社會》，東京：汲古書院，1993，頁 611-631。

淺井紀，〈明代の保明寺と西大乘教〉，收入《明代史研究會創立三十五年紀念論集》，東京：汲古書院，2003，頁 479-491。

淺井紀，〈明代順天保明寺再考—呂妞の死をめぐる—〉，《東方學》，第 111 輯，東京：東方學會，2006 年 1 月，頁 107-122。

澤田瑞穂，〈羅祖の無為教（下）〉，《東方宗教》，第 2 號，東京：日本道教協會，1952 年 9 月，頁 44-58。

澤田瑞穂，〈弘陽教試探（續）〉，《天理大學學報》，第 9 卷第 2、3 期，奈良：天理大學學術研究會，1958，頁 37-51。

磯部彰，〈『普覆週流五十三參寶卷』に見る明末清初期の教派系寶卷の出版について〉，收入磯部彰編，《東アジア出版文化研究にわたくし》，東京：二玄堂，2004。

其他

參取唐山開平小學網頁資料，<http://blog.kpedu.com/>（2009 年 10 月 31 日）。

Interdependence and Rivalry between Buddhism and Luo in the late Ming Dynasty: from the publication of “Five Scriptures and Six Texts” and “Jiaxing Tripitaka”

Chen, Yuh-Neu*

Abstract

There was a dramatic and rapid growth in new religions after the mid-Ming especially during the years of Jiaxing and Wanli. For Buddhism, these new religions had become strong rivals in attracting believers and the religious development. According to some academic documents, Luo (a new religion) and Buddhism were in a subtle relationship of co-dependence and competition. This investigation observed the social identities of the believers and contributors and also their recognitions and attitudes to religions in the publication and spreading of “Five Scriptures and Six Texts” and “Jiaxing Tripitaka”, which revealed and outlined the relationship between Luo and Buddhism during the late Ming. With similarities to Buddhism, the rising of Luo and its religious confusion definitely grabbed a substantial social resource from Buddhism. Some monks and nuns even became the important facilitators for the new religion. However, the rapid growth of Luo also stimulated the awakening and renaissance of Buddhism. The publication and spreading of “Jiaxing Tripitaka” in the late Ming is one of the

* Professor, Department of History, National Cheng Kung University

examples of the positive effect of their rivalry.

Keywords: Buddhism, Luo- New religion, Five Scriptures and Six Texts, Jiaying
Tripitaka, Ming Dynasty

