

明清小說中的民間教門療疾書寫

萬晴川 *

在中國古代社會，由於醫療技術落後，醫生嚴重短缺，藥品極度匱乏，加上一般民眾生活困苦，即便患病也無力醫治，常常要面臨著病痛的折磨和死亡的威脅，因而治病健身就成為民間宗教家們擴大影響、傳播教義的有效手段。港臺地區的研究者們往往從功能角度著手，探究民間祕密宗教繁盛的原因。臺灣學者鄭志明、莊吉發、王爾敏、邱麗娟等在這方面做了開拓性的研究，如王爾敏先生指出，民間祕密宗教的傳行及在民間的影響力很大。它與民眾有如此深厚的關係，完全在於與民眾的宗教情感、宗教意識的溝通，已經切中民眾信仰的脈搏，知道怎樣安撫焦渴的心靈，以什麼樣的宗教宣傳更能爭取更多的信眾。燒香誦經，為信徒家人消災免難。嚴行茹素，戒殺生，重放生，免災避劫。敬祀佛祖，求神保佑。醫病療人，除病消災，避禍致福。傳授道術。代行神命，假借神權。扶助孤苦，以利相誘等等傳教手段，實際上並不高明，但卻迎合了民眾低等動機的生存需求，故而極易打動人心¹。

關於民間教門的治病研究，學術界已有一些研究成果，如莊吉發先生的〈清代民間祕密宗教的源流及其社會功能〉（《大陸雜誌》第 80 卷第 2 期）、邱麗娟女士的〈清代一炷香教的跪香療法〉（《輔仁宗教研究》第 15 期）和〈清代民間祕密宗教的誦經療法〉（《國立臺南大學人文研究學報》第 40 卷第 1 期）等，但迄今為止，還未見學者對民間教門的懺悔療法做專題研究，而且他們研究民間教門治療所使用的材料，一般為檔案、筆記、寶卷等歷史文獻資料，文學作品中的相關描

* 萬晴川，浙江工業大學人文學院教授。

¹ 參見王爾敏：〈祕密宗教與祕密會社之生態環境及社會功能〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 10 期（1981 年 7 月），頁 39。

寫沒有受到關注。在明清小說中，有些關於民間祕密宗教療疾的書寫，既對民間祕密宗教史的研究有一定的補充、借鑒作用，也對深化相關小說的思想、藝術認識不無啓發。本文就以明清小說中的相關描寫作為考察對象，研究民間祕密教門療疾的方法、目的等問題。

一、治療方法

民間祕密教門的成員大都生活在社會底層，以文盲或半文盲者居多，加上他們欲借行醫自神其教，這就決定了他們所構建的醫療體系與正統醫術有所不同，表現出強烈的巫術色彩。他們一方面借宗教的神祕性誇大治療的效果，另一方面又將治療的效果歸之於神祕的宗教異能，兩者相得益彰，互為發明，以達到其傳教、斂財、聚眾等目的。他們常用的醫療方式包括驅邪治病、茶葉療疾、針灸按摩、坐功運氣、畫符念咒、懺悔首過等，有些教門甚至形成了自己獨特的醫病方式，如弘陽教的畫茶治病，八卦教的打坐運氣，一炷香教的跪香誦咒。善男信女們相信教首的神力具有治療功效，能夠手到病除。在明清小說中，描寫到民間教門的多種療疾方法。

明永樂十八年(1420)，山東青州蒲臺縣白蓮教女教首唐賽兒率眾起義，清初長篇小說《女仙外史》就是依據該事件而創作的。小說第四十八回寫高麗國瘟疫大行，並傳播到山東一些地方。凡患者昏昏冥冥，但覺頭腦脹悶，旋大如斗，少則七日，多則九日，裂出黃水而死。何仙姑化身一道姑，身穿棕蓑衣，手持小金剪，在市井遊走。但見患疫病者，隨剪棕針與之，患者煎湯服下，遍身汗出而癒。唐賽兒屬下曼尼、隱娘、鮑姑等，拿著何仙姑留下的治病工具，分別奔赴山東兗州、登州、萊州、青州、東昌等地，為百姓治療瘟疫，兩月有餘，方得告竣，瘟氣全消。顯然，何仙姑以棕針模仿中醫針灸器具治療瘟疫，遵循的是模仿巫術原理。模仿巫術的原理基於「相似律」，即凡是相似的事物都能互相感應，凡是相似的行為都能產生同樣的效果。從相似律出發，巫師認為僅僅通過模仿就能實現任何目的，由此產生的巫術弗雷澤稱之為「順勢巫術」或「模擬巫術」。

但在明清小說中，民間教門更多時候是通過畫符念咒為人治病。如清末民初描寫白蓮教發展史的長篇小說《白蓮教演義》，書中寫到白蓮教首公明和尚在蓬萊以符為人治病，得到蓬萊知縣的幫助，創建白蓮教寺。符與咒結合在一起的情形更為

普遍。如清初長篇小說《歸蓮夢》，是部敘述白蓮教首白蓮岸創教直至最後失敗過程的小說。小說開頭寫白蓮岸辭師下山，住在「槐蔭堂」。當時山東一帶，連年大旱，路上餓死的人不計其數。大災之後，繼以大疫，「城中鄉村，個個都染瘡疾。一寒一熱。請醫吃藥，並無一個愈可」。官府不加撫恤，仍是催徵甚急。白蓮岸見此，拿出師傳送給她的治療瘡疾的靈符，上面寫著：「此符，將朱筆疊書此四字，每書一字，念咒一遍。書完又疊，書『敕令』二字。『令』字下連向上三點，念『敕』！咒曰：赫赫陽陽，日出東方，神筆在手，驅除妖瘴。吾奉天帝急急如律令，敕！（連提趯三點，第三點趯出尖頭，重念此『敕』字，如一喝。）此符，于日初出時向東方謗掌背心上，只不許一人知覺，瘡疾立愈。」蓮岸貼出告示：「槐蔭堂女師蓮岸，神治時行瘡疾，概不受謝。」過了兩日，就有近村的男女老少來求她治瘡疾。白蓮岸不施藥，不用針，只書符念咒，病人立時就好。

符與咒是兩種不同的語言巫術。「符」原指發兵、過關用的憑證。符的形制是將寫有文字的竹片、木板或其他物品一分為二，國君與臣屬、官府與個人各持一半。將領調動軍隊，一般人通過關卡，只有在自己所持的符與國君、官府保存的另一片符相合時才會得到批准，這就是所謂「分而相合」的驗符方法。戰國以後，符成為救命、威嚴和力量的象徵，對術士產生了很大的影響，於是加以仿製。術士們通過文字、圖像對鬼神發號施令時，希望這些驅鬼武器具有與符同樣強大的威力，所以他們將這些文字、圖像也稱作「符」。符的產生還與古人神化文字有關，傳說倉頡造字時，「天為雨粟，鬼為夜哭，龍乃潛藏」。可見文字具有驚天地泣鬼神的力量。漢時，巫師不再滿足於用一般的文字寫符，他們開始使用各種象徵性的圖像符號並逐漸創造出一種奇形怪狀的專用字體。巫師專用的祕密文字的出現進一步推動了巫術靈符的發展。符是對於文字形式的精緻化、形象化、符號化的結果。起初，人們將道教經文，特別是記錄「天曹官屬佐吏之名」的經文稱為籙，將夾雜在經文中的「文章詭怪，世所不識」的圖形符號稱為符。後來符和籙的意思漸趨混同，所有召神役鬼、治病延年的符都被統稱為「符籙」。古代術士相信符籙是「神明所授」，符形上凝聚著書符者的超常法力，「以却邪偽，輔助正真，召會群靈，制御生死，保持劫運，安鎮五方」²。

咒語形成的根本原因則與古人無限誇大語言的功效有關。人類的語言本是一種

² [宋]張君房輯：《雲笈七籤》（濟南：齊魯書社，1988年），卷7，頁33，「符」字。

能動性的符號語言，除了反映外部世界、表達情感、傳遞和交流各種資訊等功能外，還可直接引起外部世界的變化。用語言恫嚇震懾畜禽或他人，往往能收到一定的效果，巫術意識強烈的人由此產生聯想，認為某些攻擊性的語言具有特殊威力，可以隨時隨地貫徹自己的意志，控制和改變事物的面貌。尤其是當他們針對某件事說了某句話，而湊巧事件的發展結局正如其所言時，他們就將這些說過的語言視為客體變化的原因，視為控制事物變化程式的祕訣，這樣，語言就被巫術化了。李安宅說：「語言所代表的東西與所要達到的目的，根據原始信仰，都相信語言本身是一個東西，或與語言保有交感的作用，因為這樣，所以一些表示欲望的辭句，一經說出，便算達到目的。」³ 這樣，「社會成員竟以為語言本身能夠給人帶來幸福和災難，竟以為語言是禍福的根源。誰要是得罪這個根源，誰就得到加倍的懲罰；反之，誰要討好這個根源，誰就得到庇護和保佑」⁴。原始觀念相信，不僅有意說出的話語能產生後果，而且無意說出的話語也同樣會發生作用，由此就形成了種種有關語言的禁忌。

咒語的意思往往是模糊的，有的甚至不知所云。列維·布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 說：「在原始社會中有這樣一種奇特的與語詞的神祕性質相關的風俗，這就是在巫術的甚至宗教的儀式中使用的為聽眾所不懂得、有時連念誦的人也不懂得的歌曲和經咒。為了使這些歌曲和經咒能被認為是有效的，只要它們是按照傳統用祭神的語言口傳下來就夠了。」⁵ 也就是說，咒語不重在意思的解說，而重在說者聲調情態的運作。所以咒語往往是意義含糊，甚至不知所云，體現了其神祕性原則。但為了保持咒語的神聖性，咒語不可隨意更改，也不能念錯，陳原指出：如「他想讓他的仇人氣絕身亡或猝然暴死，那麼，他只須念一套適當的咒語。但是，假如他在念咒時念錯了一個字，那麼，在很多場合，這咒語就完全失靈。」⁶ 所以，咒語便成民間教門師徒之間口耳祕傳的絕技。

符和咒密切相關，後人常以符咒聯稱。陳原說：「符，這是書寫的語言——看上去似懂非懂的圖形文字；咒，這是口頭的語言——聽起來似懂非懂的神祕語

³ 李安宅：《巫術與語言》（上海：上海文藝出版社，1987年），頁13。

⁴ 陳原：《社會語言學》（香港：商務印書館香港分館，1984年），頁265。

⁵ 列維·布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981年），頁173。

⁶ 陳原：《社會語言學》，頁268。

言。」⁷ 所以符與咒實質上都是一種語言巫術。

由此可見，民間教門的治病方法具有濃郁的原始巫術色彩。從世界範圍來看，醫學發展之初都與巫術密不可分。英國醫學史學家羅伯特·瑪格塔 (Roberto Margotta) 在《醫學的歷史》中寫道：

醫學起源於巫術和宗教活動，原始社會的舞蹈形式通常是其複雜儀式的一部分，超自然力量就產生於其中。如果醫學是人類對抗疾病的有意識的嘗試，那麼醫學就和人類自我意識本身的發展歷史一樣久遠。……十九世紀和二十世紀的研究成果，以及古生物學和人類學的證據，也似乎表明了醫學是起源於巫術和巫師的實踐經驗。⁸

在英語中，*medicine* 一詞既指醫學、醫學術、藥物，又指巫術；*medicine man* 則意為巫醫。這足可說明醫與巫之間的淵源關係。中醫的形成和發展過程也同樣呈現出巫醫結合的特徵，醫字繁體之一種從巫，說明我國最早的醫是與巫結合在一起的。

《公羊傳·隱公四年》云：「巫者事鬼神，禱解以治病請福者也。」⁹《逸周書·大聚解》云：「鄉立巫醫，具百藥，以備疾災，畜五味，以備百草。」¹⁰ 巫師治病常借助歌舞、符籙和咒語。古代中醫治療學中的祝由科就是通過咒語治病，主要起禳解作用。《黃帝內經》中載：「黃帝問于歧伯曰：余聞古之治病，惟其移精變氣，祝由而已。」後來的祝由則假借始於黃帝。我國自唐太醫署的醫學分科到清太醫院的科目設置均有「祝由科」。張介賓在《類經》中明確指出：「祝由者，即符咒禁禳之法。」有精神情志療法之含義，用祝說病由之法，「求其致病之由，而釋去其心中之鬼也」。

巫術對中國宗教產生了很大的影響，尤以民間教門為甚，這就是官府稱他們為「邪教」、「左道」的主要原因。民間教門一般有一個或數個「卡理斯瑪」魅力的領袖人物，所謂「卡理斯瑪」就是建立於某一特定個人之非凡稟賦的信仰和服從基礎上的權威，這種非理性的個人魅力，成為支配信徒的關鍵因素。如元末彌勒教首

⁷ 同前註。

⁸ 羅伯特·瑪格塔著，李城譯：《醫學的歷史》（臺北：究竟出版社，2005年），頁8。

⁹ 〔漢〕何休注，〔唐〕陸德明音義：《春秋公羊傳註疏》卷2，收入《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁2205。

¹⁰ 〔晉〕孔晁注：《逸周書·大聚解》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》本第282冊），卷4，頁8。

韓山童生於巫師世家。明初白蓮教首唐賽兒「得石函中寶書神劍，役鬼神，剪紙作人馬相戰鬥」¹¹。明末聞香教主王森，「始以妖狐之術居積致富，簞鼓蠡氓，愚人爭信為活佛」¹²。清水教首范偉自稱會「過陰」、「靈魂出竅」及「與鬼神相通」¹³。乾隆年間領導福建老官齋教起事的嚴氏是個女巫。嘉慶年間天理教首林清傳教，以「真空家鄉，無生父母」為八字真訣，命其徒日夕拜誦，自言預知未來事，審禍福，明吉凶。……餉言己為金星下降¹⁴。嘉慶年間收元教頭目王三槐和冷添祿，都是巫師出身¹⁵。收元教起事時，教門領袖將徒眾的姓名寫在紙上，「攤於長桌，以雞冠嵌破順滴，有血浸在姓名上者，即曰得佛寶，能避刀槍」¹⁶。清末青蓮教袁志謙在貴州「日以算命賣卜遮身」¹⁷。元頓教主王伏林，據說「法力甚大，不怕刀兵水火。他的母親有件掃霞衣，凡投在他門下的，他把姓名寫在衣上，待天上星辰全時，作起法來，將衣輪轉，要何星附在何人身上，那星就會掉下來附在人身上。那人得了星宿就勇猛無比，一切不怕」¹⁸。鴻鈞教教主黃子賢，聲稱曾遇二郎神，教令打坐誦經已有多人，能使元神沖出紅光，並說如有人願意給錢拜師，即告以趨吉避凶、知過去未來及凡人禍福之術。後天教主妙貴仙姑聲稱能呼風喚雨，役鬼驅神¹⁹。咸豐年間冠縣八卦教「自詡有神授法力，撒豆成兵，騎凳當馬，天兵天將，能作法驅策一時，鼓惑張惶」²⁰。道光十五年山西趙城縣先天教教首曹順素習陰陽生，粗曉醫道，兼習拳棒²¹。此種事例不勝枚舉。

¹¹ [清]谷應泰：《明史紀事本末》卷23，收入《四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1988年），第211冊，頁266。

¹² [明]岳和聲：〈附妖首王好賢父王森舊招節略〉，《餐微子集》（臺北：偉文圖書公司，1977年），頁1036。

¹³ [清]潘相撰：〈邪教戒〉，《轡文書屋集略》（清刊本）。

¹⁴ [清]蘭穆外史：《靖逆記》（上海：上海書店，1987年），卷5，頁2。

¹⁵ 見光緒《東鄉縣志·武備》及石鄉居士：《勘靖教匪述編》，卷11。

¹⁶ 劉峨：《棗陽禦寇記》，收入民國《湖北通志·武備志》，卷69。

¹⁷ 轉引王見川：〈先天道前期史初探〉，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996年），頁95。

¹⁸ 《軍錄》（臺北：國立故宮博物院藏），乾隆42年楊伏虎等供詞。

¹⁹ [清]藍鼎元：《鹿洲公案·偶記上》（北京：群眾出版社，1985年）。

²⁰ 侯光陸修，陳熙雍等纂：《冠縣縣志》（臺北：成文出版社，1968年），卷10，頁1566。

²¹ 《硃批奏摺》（北京：中國第一歷史檔案館），道光15年3月26日、6月26日山西巡撫鄂順安奏摺。

民間教派教階制度的確立，是以教首及其創教祖先的神化為前提的。民間教門不太強調神的本體性，而更重視神的功能性。神通廣大的教首的存在，是民間教門的教義得以深入人心和廣泛傳播的必要條件，也是凝聚信徒的保證。綜觀明清時期的教門，其領袖人物基本上都屬於當時社會中的弱勢族群，缺乏一呼百應的政治影響和社會號召力，也沒有發動起義所需的財力和人力，為確立和鞏固教內的絕對權威，使廣大徒眾安心從教，各教派於是「掀起了一次又一次的造神運動，把一個又一個凡夫俗子和傳教家族推向神的寶座」²²。根據社會心理學原理，教首與徒眾之間存在著心理互動。當教首所扮演的角色能夠被徒眾所辨認和理解，而徒眾又能夠認可這種角色，並根據自己在教門中所處的角色來履行自己的義務時，教主的中心地位就得以確立。從明清時期看，教首作為「中心角色」，其形成主要是通過自我神化。教首在成為領袖之前，皆為凡人，凡人要使徒眾產生敬畏心理，只有神化自己，宣稱自己是神的轉世或附體，表現自己非凡的經歷和能力，從而使徒眾產生他就是「神」的幻覺，引起他們的認同、追隨、膜拜，最終形成一個信仰共同體，而巫術是實現這一目的的有效手段。所以，民間教門在很大程度上是神靈的宗教化、迷信的神聖化，往往保持著符咒請神的原始巫風。許多教派都不同程度地有跳神、附體、扶乩的風習。

從《歸蓮夢》的描寫，我們可以看出，民間教門使用符咒治病，一般包括以下要素：一是用朱筆書符，因為從醫學的角度而言，朱砂具有鎮定效果。二是向神靈膜拜，與神溝通。白蓮岸聲稱自己「奉天帝急急如律令」，「于日初出時向東方誦掌背心上」，因為民間教門受摩尼教的影響，崇拜太陽，《太陽經》是許多教門必須念誦的經典。如雍正年間，李思義以治病為由，傳習儒理教，教人每日向太陽磕頭三次，早上朝東，晌午朝南，晚上朝西，虔心叩拜²³。嘉慶年間弘陽教徒張懷亮教劉化安面向太陽，兩手垂下，閉眼運氣練功²⁴。嘉慶八年(1803)，山東城武縣人沈相人拜張景文為師，學習離卦教，張景文教沈每日早午晚三次朝太陽磕頭吸氣。

²² 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1994年），頁12。

²³ 《宮中檔雍正朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1977-1980年），第19輯，雍正10年閏月初6日，李思義供詞。

²⁴ 《軍機處檔·月摺包》（臺北：國立故宮博物院藏），48628號，嘉慶21年7月24日，山東巡撫陳預奏摺錄副。

嘉慶十四年(1808)，山東滕縣人李平收徒傳習離卦教，傳授坐功運氣的方法，一日三次朝太陽磕頭²⁵。嘉慶十七年(1812)冬，山東定陶縣人曹興泗拜劉景興為師，皈依八卦教，學習坐功，每日兩手抱胸做功夫，早晨、晌午朝向太陽念咒²⁶。山東鄆城縣人李芳春，拜直隸清河縣離卦教總教首劉功為師，學習坐功，每日向東南西三方朝太陽磕頭，閉目運氣，舌抵上齒，一起一落，稱為一起功夫²⁷。三是念誦咒語，對鬼神進行威嚇。如此，患者或佩戴符印，或服飲符水，乃至聽聞或習誦咒語，即可驅治鬼祟，調治疾病；患者也堅信符咒具有靈驗性，虔誠配合。在治療程序完成後，患者心理情緒受到極大的感染、安慰和調攝作用，在精神上消除雜念及各種妄想，並排除焦慮、緊張、憂鬱等不良情緒，有助於病人調暢體內臟腑經絡之氣血，從而取得意想不到的效果。這實際上是一種心理暗示療法。從大量現存文獻看來，明末清初，山東地區天災頻仍，疫病流行，民間教門擇機為民治病，所以山東又是滋生民間祕密教派最多的地方。

東漢末年，戰亂頻仍，死亡相枕，屍體腐敗，產生瘟疫。不斷爆發的瘟疫雖然引發了社會的急劇動盪，但有利於巫風的盛行和宗教的傳播²⁸。巫師認為瘟疫主要是「疫鬼」作祟造成的，於是發明了禱求和禳除的辦法。道教和佛教都認為疾病是人的「惡行」所引起的惡果，只有真心悔過，才是治療的根本。道教通過「奏章」和「首過」的方法治病。《三國志·張魯傳》注引《典略》說：「太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之。得病或日淺而愈者，則云此人通道；其或不愈，則為不通道。」又說，漢中張修為五斗米道：「修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。」《太平經》認為，不孝順、侵剋善人、陷人於罪、

²⁵ 《軍機處檔·月摺包》，58215號，道光7年12月21日，琦善奏摺錄副。

²⁶ 《軍機處檔·月摺包》，50248號，曹興泗供詞單。

²⁷ 《宮中檔》（臺北：國立故宮博物院，1995-1996年），第2727箱，5包，1044號，道光17年6月初2日，經額布奏摺。

²⁸ 參見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁417-454；林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），第1編；李建民：《從醫療看中國史》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁161。但筆者認為，在頻繁的戰爭中，敵方的死亡將士多得不到殮葬，以致產生瘟疫，於是導致了疾病是「疫鬼」作祟的觀念，也進一步形成了道教的解冤結和佛教的懺悔治病法。

劫奪財物、不敬事老人、閉人婦女、不敬鬼神等不道德行為，都會導致生病。《太平經》丙部卷四十七〈上善弟子為君父師得仙方訣〉云：「真道德多則正氣多，故人少病而多壽也。邪偽文多，則邪惡氣多，故人多病而不得壽也，此天自然直法也。」²⁹ 甚至帝王的失德也會引發災害和疾病，《太平經》乙部〈解承負訣〉云：「帝王其治不和，水旱無常，盜賊數起，反更急其刑罰，或增之重益紛紛，連結不解，民皆上呼天，縣官治乖亂失節無常，萬物失傷，上感動蒼天，……」³⁰ 這與儒家的觀點是一致的。《韓詩外傳》中說：「國無道，則飄風厲疾，暴風折木，陰陽錯氣，夏寒冬溫，春熱秋榮，日月無光，星辰錯行，民多疾病，國多不祥，群生不壽而五穀不登。」³¹ 佛教認為，有些疾病是由個人先前業障所致，稱作「業障疾」，這類疾病只有透過本人的誠心懺悔，業障才可以消除。安世高譯的《佛說罪業應報教化地獄經》中說，癩病病人是因前世「不信三尊，不孝父母，破壞塔寺，……故獲斯罪」³²。其所譯《分別善惡所起經》中又說：「世人的種種病症，皆因殺生所致。因此，僧人以懺悔為人治病。」³³ 支婁迦讖譯《佛說純真陀羅所問如來三昧經》中說：「十方諸醫不能除人心之垢，佛則是醫，所語聞者心垢則除，便得安穩。」³⁴ 南北朝時，懺悔儀式漸次發展，至宋代而大盛，其中有些懺悔儀式如水懺，就與治病最有關聯。

明清時期的民間教門弘陽教和一炷香教深受佛道疾病觀的影響。一炷香教由明末清初山東人董四海所創，要求教徒早晚各磕頭燒香一次，在門首燒香係敬天，就地燒香係敬地。教徒並不誦念「真空家鄉，無生父母」的八字真訣，而是習念「父母恩，理應贊念」的歌詞。凡是不孝敬父母、犯奸盜和賭博之人都不得收為徒弟。山東巡撫琦善即曾奏稱：「〔一炷香教〕平時醫治疾病，係令向北磕頭，訴述病人生平罪過，給與短香一炷，教令對香長跪，病癒之時，不許索謝。」要求病人或病人親屬要燒一炷香，跪天祝禱，師傅為其念頌祝詞：「敬天地全憑一炷香，勸人行

²⁹ 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁138-139。

³⁰ 同前註，頁23。

³¹ 〔清〕王謨輯：《韓詩外傳》卷2，收入《增訂漢魏叢書》（臺北：大化書局，1983年），第1冊，頁394。

³² 〔後漢〕安世高譯：《佛說罪業應報教化地獄經》，《大正藏》，卷17，頁451a。

³³ 安世高譯：《分別善惡所起經》，同前註，頁518a。

³⁴ 〔後漢〕支婁迦讖譯：《佛說純真陀羅所問如來三昧經》，同前註，卷15，頁355b。

好敬上蒼，能了諸般雜病症，不用良醫和偏方。」³⁵ 嘉慶二十四年(1819)直隸總督方受疇奏稱：「〔一炷香教的〕治病之法，聲稱只須按病人部位，如頭痛，必係不孝父母，手足痛，必係兄弟不睦，肚腹痛，必係良心不善，令其對天磕頭改悔，不久即可痊癒，不許索取謝禮錢，如情願入教者，聽其自便。」³⁶ 可見，一炷香教是個非常重視孝道的教派，師傅以道德批判的方式為患者解釋病因，進行治療。晚清小說《二十年目睹之怪現狀》第四回中就寫到一炷香教治病法：有個無恥的候補道為了補缺，推薦自己的夫人去為制臺治病，「那女人為制臺診了脈，說道：『這個病不必吃藥，只用按摩之法，就可以痊癒。』制臺問哪里有懂得按摩的人。婦人低聲道：『妾頗懂得。』制臺就叫他按摩。他又說他的按摩與別人不同，要屏絕閒人，炷起一爐好香，還要念甚麼咒語，然後按摩。所以除了病人與治病的人，不許有第三個人在旁。制臺信了他的話，把左右使女及姨太太們都叫了出去。……」候補道夫人假借一炷香教治病之名，行出賣色相之實。這段描寫，一方面表明作者對民間教門的攻擊態度，暴露了官員的卑鄙；另一方面說明一炷香教影響之大，連國家高級官員的眷屬都是它的信徒。

由上可知，一炷香教認為，疾病的發生與患者的德行有關，唯有虔誠悔過，並配合燒香、跪拜、念咒、按摩等手法，才能得到痊癒。其治病方法主要受到道教的影響，但又不乏佛教的因素。

明萬曆年間，潘鏡若創作的長篇白話小說《三教開迷歸正演義》，通過宗孔、靈明和寶光三個儒、道、佛人物形象的塑造，宣揚了林兆恩的三一教思想。小說中寫到靈明等以「艮背法」為人治病，在第三十九回，某尚書向宗孔等人請教接命和玄背功夫，靈明解釋說：「接命與艮背的工夫，就是修身、齊家、治國、平天下的道理一氣兒來的。」就是說，「玄背功夫」就是「修身」，「修身」就是使「心正」，欲「心正」則必「止心」。早在漢代，人們就以「治身」與「治國」之道相喻，治國平天下的方法與治身長生之道是一樣的。所謂「玄背功夫」就是明代的三一教主林兆恩所創立為人治病的「艮背功夫」，其方法據林兆恩解釋：

《易》曰：「艮其背。」背字從北、從肉。北方水也，而心屬火。若能以南方之火，而養之於北方之水焉，《易》謂之所謂「洗心退藏於密」者是也。

³⁵ 《錄副奏摺》（臺北：國立故宮博物院藏），道光 16 年正月 19 日，直隸總督琦善折。

³⁶ 《錄副奏摺》，嘉慶 24 年 11 月初 1，直隸總督方受疇折。

其曰「以念而止念」者，蓋以內念之正而止外念之邪也。³⁷

可見，所謂「艮背功夫」是要以背之水滅心之火，其實就是一種融入道德自省的氣功療法，「夫如是，則諸凡不正之耳、不正之目、不正之心，有不即時而消鑠乎？以此攝心，而耳之聽、目之視，自能中乎禮而不違矣」³⁸。林兆恩曾引用朱熹的話說：「吾之心正，則天地之心亦正；吾之氣順，則天地之氣亦順。」³⁹假使人心之氣與天地之氣不和諧，人就會生病。有人曾向林兆恩請教病之所由生，林兆恩回答道：「其氣逆也。」這人又問氣之所由逆，兆恩道：「其神馳也。神定而氣自順，氣順而病自除矣。」⁴⁰這種思想早在《周禮》中就存在，在《周禮·天官·疾醫》鄭玄注云：「癘疾，氣不和之疾。」賈公彥疏曰：「言癘疾氣不和之疾者，癘謂癘疫，人君政教失所，則有五行相剋，氣斂不和，癘疫起，故云氣不和之疾。」⁴¹要做到神定氣順，就需要「止心」，而「止心」的過程中包括內心自省和懺悔。林兆恩說：「眾生舉止動念，無不是罪，自己願日授己過，痛自懺悔。」「自今伊始，誓將以前日所為不是之事，自怨自艾，志心懺悔。更不敢有一毫自昧之心。如有不授己過，不自懺悔；抑或懺之於前，而不悔之於後，即是得罪於天。惟天鑒之。」⁴²然而，林兆恩的同鄉謝肇淛卻認為三一教與其他「邪教」並無不同，稱林兆恩「以艮背之法，教人療病，因稍有驗，其徒從者雲集，轉相傳授」。林兆恩死後，其徒眾加以符籙醮章，祛邪捉鬼。「蓋亦黃巾、白蓮之屬矣」⁴³。「艮背功夫」充滿巫術色彩，其目的是為了擴大三一教的影響，以招募更多的教徒，從這一角度而言，謝肇淛的判斷不無道理。

由此，我們可把民間教門的治病方法歸納為兩大類型：一是巫師使用符咒

³⁷ 《林子三教正宗統論·九序摘言》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》（臺北：新文豐出版公司，1999年），第3冊，頁165。

³⁸ 〈艮背行庭〉，《林子全集·元部》第3冊，收入《北京圖書館珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1988年），第63冊，頁113-114。

³⁹ 《林子三教正宗統論·九序摘言》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第3冊，頁170。

⁴⁰ 《林子三教正宗統論·林子》，收入同前註，頁54-55。

⁴¹ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》卷5，收入《十三經注疏》，上冊，頁667。

⁴² 《林子三教正宗統論·九序摘言》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第3冊，頁168。

⁴³ 〔明〕謝肇淛：《五雜俎》（北京：中華書局，1959年），頁35。

等，對鬼神施加壓力，迫使其讓步；二是患者自己懺悔，請求鬼神的諒解。總之，民間教門皆認定疾病的發生和治療都與鬼神有關，而鬼神對人施加獎懲，又與其人德行密不可分。

在世界文化層面上，疾病從來都負載著價值判斷。美國學者蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 在《疾病的隱喻》中指出：「古代世界對疾病的思考大多把疾病當作上天降罪的工具。」⁴⁴「致命的疾病一直總是被視為一種道德人格的考驗。」⁴⁵對古希臘人來說，「疾病要麼是無緣無故的，要麼就是受了報應（或因個人的某個過失，或因群體的某樁罪過，或因祖先的某起犯罪）。隨著賦予疾病（正如賦予其他任何事情）更多道德含義的基督教時代的來臨，在疾病與『受難』之間，漸漸形成了一種緊密的關聯」⁴⁶。在中世紀，人們就把麻瘋病看作是一個社會的文本，從中可以看出社會的腐敗，是道德的一則勸諭，是腐化的一個象徵⁴⁷。所以，「沒有比賦予疾病以某種意義更具懲罰性的事——被賦予的意義無一例外地是道德方面的意義。任何一種疾病不明，治療無效，都充斥著意義」⁴⁸。如此一來，疾病就被看作是為患者提供了一個最終行善的機會，至少，疾病的不幸能夠擦亮人的眼睛，使他看清一生中的種種自欺與人格的失敗⁴⁹。中國文化尤為強調身體健康與道德修為間的關聯，使診療成為道德勸誡的重要契機，而且，還常常以反面的事例來體現，一旦人物生命的意義降低到苟活的層面，上天就會以疾病的形式來警示當事者，如果當事者仍是執迷不悟，就將受到應有的懲罰；若能悔改，不但疾病痊癒，還能得到長壽甚至成仙的獎賞。民間教門進一步強化了鬼神與疾病的關係。無為教祖羅夢鴻宣稱：「生老病死佛安排。」⁵⁰圓頓教的《龍華寶懺》繼承佛教的說法，把人類在現實生活中的一些道德缺陷都說成是「疾病」的表現形式：「佛言人心中有十二病：不敬父母是病，愚痴作惡是病，邪妄諂曲是病，言語傷人是病，好覓人過是病，殺

⁴⁴ 蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag) 著，程巍譯：《疾病的隱喻》（上海：上海譯文出版社，2003年），頁37。

⁴⁵ 同前註，頁39。

⁴⁶ 同前註，頁40。

⁴⁷ 同前註，頁53。

⁴⁸ 同前註。

⁴⁹ 同前註，頁39。

⁵⁰ 《歎世無為卷》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第1冊，頁162。

害眾生是病，無慚無愧是病，貪色好慾是病，欺慢憤高是病，知罪不悔是病，自讚毀他是病，不知損益是病。凡屬修因佛子，須當省察克治；或病根深厚，入於膏肓，便為沉痾，永不能見佛。」對此，他開出了十二帖道德藥方：「佛言何者是藥？恭敬孝順是藥，謙讓作小是藥，低言軟語是藥，知過必改是藥，憐貧念老是藥，聞惡不嗔是藥，遏慾不行是藥，扶獎善人是藥，慈悲喜捨是藥，敬上惠下是藥，有冤自解是藥，讚《大乘經》是藥。諸品藥料不出遠方大地，住於本體靈臺山方寸地上。」⁵¹ 實際上，在明中葉以後，社會上已形成一種普遍的文化傾向，即把一些人性的弱點人格化，塑造成具有某種道德缺陷的「病鬼」，最後皆被神靈一一開悟之或除滅之，如《三教開迷歸正演義》、《斬鬼傳》等小說皆是如此。

在明清民間宗教寶卷中，有不少懺悔改過，疾病痊癒的故事。如善書體小說《陰騭文圖證》寫軍士范某妻患病將死，遇一道人，與之藥，云用雀百隻以藥米飼之至三七日取其腦服之當癒，一雀不能少。范買雀養之，一日范外出，妻觀雀歎曰：「以吾一人，殘物命至百，甚不仁也。吾寧死，安忍為此！」乃開籠放雀。後病痊癒。孟兆祥少時多病，後戒殺生，病即痊癒。耿常癱瘓在床，無子。有日佃戶請其看野燒以散悶。耿常力阻野燒，救活許多蟲蟻，自此身體康復，並生子⁵²。不但改過行善可使疾病痊癒，而且敬惜字紙、每日誦讀善書並刊刻傳播善書等行為，也可減罪消愆，治療頑疾。如善書體小說《青雲梯》中〈靈驗記〉云，沈鹿鳴妻病危，他跪叩帝君前，許刻惜字文勸世，妻即死而復生。夏芝生向帝君前許送惜字文勸世，其母疾病立愈⁵³。善書體小說《桂宮梯》中，程應文收買殘書，癡兒疾愈，接著又產一慧兒。方升雇人收字，子病危，夢關帝賜方得愈⁵⁴。

民間教門的疾病觀受到儒家「秉氣說」、佛教「報應說」和道教「承負說」的多重影響。儒家認為，人之品性，與其孕育和出生時所秉賦的天地之氣有關。先天道經卷《破迷宗旨》借儒童老人（孔子）之口，從傳統哲學的自然秉賦說出發，闡述疾病生發的原因：「天地生化興衰，因人心正與不正之分也。人心正則天地陰陽之氣順，陰陽之氣順，則春發夏長，秋收冬藏，五行運化，四時序焉，萬物生焉，

⁵¹ 《龍華寶懺》，同前註，第5冊，頁779-780。

⁵² 《陰騭文圖證》，同前註，第10冊，頁714-718。

⁵³ 《青雲梯》，同前註，第11冊，頁302。

⁵⁴ 《桂宮梯》，同前註，頁325-326。

五穀六米，結實豐盈，凡人食之，災疾亦少，壽命亦長；但人心一壞，違理昧心，作異種孽冤，黑氣充塞宇宙之中，以致天上不清，地下不寧，陰陽反常，五行之氣不和，四時不序，萬物難生，五穀六米，屬不正之氣所結。人食之多生疾病，輕薄妖壽，皆因世人忘却孝弟忠信禮義廉恥，作孽不一，惡氣沖天，上方諸尊不安，眾神不寧，亦無可奈何。」⁵⁵ 天人相感，人之德行影響天地之氣，反之，天地之氣又影響人的身體健康。這種影響不僅是即時的，也是無窮無盡的。五公經《彌勒尊經》中彌勒佛稱：「又見人間，既生以來，為人在世，不忠不孝，不依本分，不懷仁義，造種種罪，以致生病。」⁵⁶ 佛教教義認為，個人的操行不僅對今生有影響，而且與前生及來生都有關係。金幢教經卷《慈悲懸華寶懺懺文》中就說：「災疾病痛是爾前因，今當報應。」⁵⁷ 《玉歷鈔傳警世》中說：「世有貧賤、聾啞、腳跛、手折及惡疾、飢寒等皆因前生受享過分，今生又妄作妄為，故致壯病老衰，種種受苦。」⁵⁸ 道教教義則相信罪行關係一人一家一姓之命運，故其「罪積」既非一人之罪，其祈福亦非求一己之福，只有超拔幽鬼孤魂，才能實現「無冤結」的理想。先天道就認定疾病是「因往劫宿仇冤孽所致」⁵⁹。他們還將這種影響擴展到人世間的一切天災人禍，如黃天教的經卷《西林寶卷》中說，饑寒、時疫、刀兵、水災、疾病等，「皆是人心虛華淺薄，慳巧乖偏，故此上天雨露不齊，豐登欠缺」⁶⁰。這些觀點在儒、佛、道文化中都有，如支謙所譯《佛說阿難四事經》中說：「國中多有盜賊、水火、災異變生，毒氣流布，疾病縱橫」，都是世人「所作不仁，殘殺物命，輾轉相怨。」《韓詩外傳》中說：「國無道，則飄風癘疾，暴風折木，陰陽錯氣，夏寒冬溫，春熱秋榮，日月無光，星辰錯行，民多疾病，國多不祥，群生不壽而五穀不登。」這種觀點在明末清初小說中多能見到，如《續西遊記》寫唐僧師徒離開烏雞國前行，見沿途荒村曠野，蕭條寂寞，家家掩門閉戶，冷冷清清，大家小戶男女老少多生災病。悟空查訪患病人家，或是不忠不孝，或是奸盜邪淫，或是大秤小斗，或是怨天恨地，乃造出種種惡魔，致此疾病災害。《醒世姻緣傳》認為晚

⁵⁵ 《破迷宗旨》，同前註，第9冊，頁151。

⁵⁶ 《彌勒尊經》，同前註，第7冊，頁196。

⁵⁷ 《慈悲懸華寶懺懺文》，同前註，頁679。

⁵⁸ 《玉歷鈔傳警世》，同前註，第9冊，頁879。

⁵⁹ 《應用呈奏》，同前註，頁219。

⁶⁰ 《西林寶卷》，同前註，第7冊，頁514。

明山東一帶發生的種種天災和怪病，都是因當地民眾平日作孽而遭受的報應。

所以，欲使身體健康，必須積德行善；欲使疾病痊癒，必須懺悔改過。金幢教〈慈悲懺華寶懺總序〉云：「懺者，懺前愆而仍懲後過。」⁶¹ 這與天台智顗的解釋是一致的：「懺名陳露先惡，悔名改往修來。」⁶² 就是說，懺悔包括兩步驟：先要在心靈深處體認罪惡，心生悔意，接著付諸行動，「修善以滅除」。民間教門的「懺悔」思想大體受到天台智顗的影響。

如何才能滅罪？關帝信仰寶卷《關聖帝君明聖經》中說：「一切孽海障，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實想。重罪如霜露，慧日能消除。是故應志心，懺悔六情根。」⁶³ 金幢教的《佛教修殯經》云：「罪從心起從心懺，罪亦滅時心亦忘。罪亦心忘兩俱空，是則明為真懺悔。」⁶⁴ 懺法作為一種修行法門，強調來自內心的知罪、發露、反省，以及智慧的觀照，心靈在整個行為造作因果過程中占主導地位，其罪之解、功之積，全在一心之誠及修行之功。這是懺悔倫理的重要基礎，也是懺悔之所以可能的前提。天台智者大師在《次第禪門》中說：

一切諸法本來空寂，尚無有福，況復罪耶？但眾生不善思惟，妄執有為，而起無明及與愛恚，從此三毒，廣作無量無邊一切重罪，皆從一念不了心生。若欲除滅，但當反觀如此心者從何處起。……如是觀之，不見相貌，不在方所，當知此心畢竟空寂。既不見心，不見非心，尚無所觀，況有能觀？無能無所，顛倒想斷，既顛倒斷，則無無明及以愛恚，無此三毒，罪從何生？復次，一切萬法，悉屬於心，心性尚空，何況萬法？若無萬法，誰是罪業？若不得罪，不得不罪，觀罪無生，破一切罪，以一切諸罪根本性空，常清淨故。⁶⁵

諸法空寂，心性本空，罪性本空，所以執著諸法而在心中所生起的罪，也是本來性空。這樣，究竟罪緣，才會得到尸羅清淨，才有修定的可能。《三昧水懺》也指出，為了滅除煩惱障、業障、報障，應該興起「七種心」：

⁶¹ 《慈悲懺華寶懺》，同前註，頁 751。

⁶² 《摩訶止觀》卷 7 下，《大正藏》，卷 46，頁 98。

⁶³ 《關聖帝君明聖經》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 10 冊，頁 779。

⁶⁴ 《佛教修殯經》，同前註，第 7 冊，頁 993。

⁶⁵ 《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2，《大正藏》，卷 46，頁 486。

觀罪性空者，罪無自性，從因緣生，顛倒而有。既從因緣而生，則可從因緣而滅。從因緣而生者，狎近惡友，造作無端；從因緣而滅者，即是今日洗心懺悔。是故經言：此罪性不在內，不在外，不在中間，故知此罪從本是空生。⁶⁶

為患者舉行法會、焚香上供等活動，透過膜拜神明、誦念經卷等儀式，從而醫治其病痛。

民間教門編撰了大量的經懺，包括懺悔念誦的經卷、懺悔儀式等，信徒跪在神前，燒香叩拜，捐錢放生，懺悔求福。如先天道的《應用呈奏》中有恩任懺悔、知識懺悔、年終懺悔、生辰懺悔、年少懺悔、年老懺悔、慶師壽誕、誤入求悔、誤領歸正、更換師名等種種懺悔方式，其「患病懺悔」其一云：

蓮臺之下：為因患病○○○，時有異警，總因往劫宿仇冤孽所致。○○○特為就茲○○○○勝會佳期，虔誠叩許捐錢○千文，買物放生，祈求超度宿孽，解釋冤愆，以期疾病全愈，身體強健，以便扶助道場，共湊普度事務，為是哀懇。⁶⁷

「患病懺悔」其二云：

蓮臺之下：為因○處現患病，○○○捐錢○千文，買物放生，哀求佛恩洞鑒格外垂憐與○○解釋罪孽，度厄消災，俾其宿孽脫離冤仇，分開病體全愈，身輕體快，以便扶助大道，共湊收圓○○，沾恩無極，○○不勝瞻仰之至。謹百拜冒懇。⁶⁸

惟有在神前懺悔，解釋冤愆，捐錢放生，才能使病體痊癒。

從民間教門的懺悔儀式中，我們可以發現民間教門內部存在的許多問題。從「領袖投魔懺悔」、「隨魔懺悔」、「誤入求悔」、「誤領歸正」、「更換師名」等懺悔名稱看來，民間教派與教派及教首與教首之間競爭激烈，如先天道《科儀雜表》中「領袖懺悔式」，反映了教首與徒眾之間的矛盾衝突：

敬為懺悔罪愆懇恩赦宥事：跪在金母○○蓮臺之下，為因男兒○○○數年以來，代天行道，竭力宣揚扶助普度奇緣，荷蒙佛恩深厚，奈身居凡愚，智慧

⁶⁶ 《慈悲水懺法》卷上，同前註，卷45，頁969。

⁶⁷ 《應用呈奏》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁219。

⁶⁸ 同前註。

淺薄，積功累行未至，調賢引眾不明，防閑偶忽，言動，或有貽誤之端，進退失宜，用人每多不當之處，前後不知，成敗未曉，以故暑濕風寒，疾病累累，是非口舌，魔障重重，銀錢費用，出入往來，招積愆尤不可枚舉。男等虔誠懺悔，改過自新，爰捐功德，……⁶⁹

有許多教門認為，通過做會念經懺悔，也可以除災獲福，防治疾病。如弘陽教《銷釋混元無上普化慈悲真經》說通過求佛禮懺、修齋設醮，上供獻茶都可達到防病治病的目的：

有善男子、善女人，誠心轉念，念念不空，求佛懺悔，解削冤根，修齋設醮，祖母遙聞，上供獻茶，供佛及僧，香花淨水，三界同聞，稽首上請，三世諸佛……慈悲普照，救度群蒙，削除重罪，解冤業根，瘟疫不染，拔去愆尤，四時無病，八節康寧，見世安樂，過去縱橫，皆大歡喜。⁷⁰

弘陽教的《銷釋混元弘陽隨堂經咒》中說念誦經咒，就可消除災障，救濟男女萬病根：

倚托聖祖所靠真空，消除災障赦罪名。哀憐攝授護佑兒孫，疾病兇禍化無蹤。惡事消散吉星臨門，增福延壽保安寧……三皇聖祖十代真人，救濟男女萬病根。滿空聖眾一切諸神，依咒持誦萬靈神。解厄救苦保命護身，願求弟子出苦輪。罪業消除災難離身，證果朝元赴天宮。⁷¹

弘陽教的《銷釋混元弘陽明心寶懺》則說通過做會禮拜寶懺，就可免諸瘟疫：

若有善男信女，早晚虔心啓建弘陽聖會，或一日、二日、三日，命請弘陽道眾講演五部尊經，禮拜《明心寶懺》，解釋千愆，蠲除災難，福降禍散，百祥來臻，壽命延長，免諸瘟疫，形神俱妙，與聖合真……若有善男信女，修奉弘陽聖會，稱揚諸祖名號，度脫九玄七祖，証聖成真，安然自在，若帝主官僚人民居士長者，有諸災難、疾病纏身，建啓弘陽道場，燃燈燒香，虔誠禮拜，歸依弘陽，無量聖眾，所有恆沙罪業即時消除，皆得解脫。⁷²

⁶⁹ 《科儀雜表》，同前註，頁 251。

⁷⁰ 《銷釋混元無上普化慈悲真經》，同前註，第 6 冊，頁 819-820。

⁷¹ 轉引自李世瑜：〈天津紅陽教調查研究〉，《民間宗教》（臺北：南天書局，1996 年），第 2 輯，頁 163。

⁷² 《銷釋混元弘陽明心寶懺》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 6 冊，頁 915-919。

長生教聲稱念誦教首汪普善撰寫的《天生寶懺》，可以益壽延年，因此當教徒患病時，往往聚集教中人士共同念誦經卷，以祈病癒⁷³。乾隆年間，江蘇地方官永德曾奏稱長生教徒聚集念經拜懺情形：

又嘉興縣查獲奉教之王懷德等，緣王懷德之兄王明懷在日多病，吃素念經，與同村人金敘壬、楊敘良即在明懷家內共起念佛會，名為長生齋，未經另設齋堂。每逢正月初一、三月初三、九月初九，同金敘壬、楊敘良拜誦《心經》等經，亦各出錢米以為香燭飯食之費。二十六年王明懷病故停止。至三十二年間，王懷德患病，金敘壬復言吃素拜佛，可以卻病延年，王懷德即續伊兄長生教懺會，其隨同拜佛者，仍係金敘壬等十人，又有伊戚徐方恒、徐世龍亦來隨同禮拜，此嘉興縣王懷德等在家私拜懺會之原委也。⁷⁴

從上述材料看來，教民念經做會、祈求病癒的活動，懺悔都在其中占據主導地位。

佛教相信，除了重大的如殺生、偷盜、邪淫、大妄語等已遂罪必須隨業受報之外，其他的未遂罪以及過失犯戒與威儀犯戒等罪業，均可依照佛所規定的方法懺悔，民間教門與佛教的觀點一致。他們認為，只要在神前懺悔，其他罪孽都可消解，如先天道《皈依進道科儀》中的「十懺十報」云：「一懺懺了千年罪，二懺懺了萬年愆，三懺孽山如粉碎，四懺閻王地獄空，五懺殺生超昇去，六懺罪孽早離身，七懺七寶池中罪，八懺金剛不壞身，九懺九玄並七祖，十懺神煞只〔此〕刻消。」⁷⁵

由此可見，民間教門的懺悔思想內容龐雜，既受到中國古代道德反思和神學禮拜傳統的影響，借鑑了道教的首過和佛教的懺儀，又具有鮮明的民間教門特色。佛教懺悔原為向僧團大眾發露告白，在中國則轉為向佛菩薩告白，有時則需要諸佛菩薩的加持與徵兆，而民間教門則向他們自己的神祇如天地老爺、家鄉老爺、無生老母（或瑤池金母等異名）、太虛老爺、住世老爺等懺悔，供品不但有與佛教同樣的香果，還有民間教門特有的茶葉。

⁷³ 《宮中檔乾隆朝奏摺》（臺北：國立故宮博物院，1985年），第33輯，乾隆34年正月22日，江蘇巡撫兼兩江總督彭寶奏摺。

⁷⁴ 故宮博物院文獻館編：《史料旬刊》（臺北：國風出版社，1963年），第15期，乾隆34年3月19日，永德奏摺。

⁷⁵ 《皈依進道科儀》，王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁443。

民間教門認為世間的一切災難都是命數使然，屆時無生老母會親自或派使者來到人間救度那些「原人」，如圓頓教的《龍華寶經》寫到山東的災難：

（弓長）到家鄉都斗宮內朝見無生老母，母問弓長下方災動，你也知否？吾兒不知。祖母說：下元甲子災劫到了，辛巳年饑荒旱澇，又不收成。山東人民人喫人，人人扶牆而死，夫妻不顧，父子分離。來在北直，又遇饑饉而死。弓長叩問老母：到幾時好過。壬午年好復能好過，又遇災劫勞病年成，山搖地動，黃河水潮滄死人民。蝗蟲荒亂，陰雨連綿，房倒屋塌，無處安身。此末劫災年，考證人心。這是五百年前積聚業愆，斯乃自作自受，無由可釋也。⁷⁶

黃天教《大聖彌勒化度寶卷》寫彌勒佛慧見金華府金華縣人民染成疫病，日夜悲號啼哭不止。即化一儒士醫生，肩負藥葫蘆，手拿回春丹，逢病施藥，一服個個痊癒。他不取藥金，不要看資，只要大家吃素為善，心向菩提，懺悔前愆，就可解瘟疫之劫，轉禍為祥⁷⁷。所以，在明清小說中，作者不但通過治療描寫渲染民間教門領袖的奇行異能，而且暗喻他（她）們就是無生老母派往人間拯救「原人」的使者。

民間教門的治病方法表現出強烈的「功利性」和「世俗性」品格，不僅中國宗教這樣，西歐中世紀的情形同樣如此。孔漢思指出：「中國的民間宗教和基督教的民間宗教一樣，常常成了純粹的功利主義的虔誠。人們向神禱告，向許多神和聖徒禱告，希望他們真正地理解自己，最終為自己獲取最大的利益。」⁷⁸中國佛教懺法強調事儀、理法兼具融攝，借助禮敬、讚歎、懺悔以安定妄心，然後從誦經、坐禪兩方面正觀實相，通過這樣周而復始的修行，以達到證悟。然而到了宋代，懺法的修習已經逐漸遠離其作為修行法門的意義，宋代的江南地區，懺法逐漸成為佛事，而且重視梵唄、歌贊，已經離開原來理懺、事懺的意義。在民間社會中，懺法一直被認為有治療疾病、乞求幸福、追薦亡魂、度厄解困的作用。至於解除冤結的方法，除了祈請神靈寬恕以外，還採用符、咒、訣等方術化解冤結。所以，韋伯指出，中國儒教沒有原罪觀，也缺乏救贖 (salvation) 意識，「在中國只產生了下層的

⁷⁶ 《龍華寶經》，同前註，第5冊，頁713。

⁷⁷ 《大聖彌勒化度寶卷》，同前註，第7冊，頁106。

⁷⁸ 秦家懿、孔漢思 (Hans Küng) 著，吳華譯：《中國宗教與基督教》（北京：三聯書店，1990年），頁53。

救贖宗教意識，它部分類似於古希臘的祕密宗教儀式……不過，此種救贖宗教意識在中國比在希臘更強烈，但始終具有巫術的性質」⁷⁹。

民間教門的治病方法其實是一種「信仰治療」，所謂「信仰治療」是指人們以某種信仰為主，配合語言誘導自身活動，使病人對治療措施信服、崇拜，並奉為言行準則而起到治療健身作用的一種方法。在信仰治療中，祈禱、懺悔是最常用的儀式。他們把良心有愧本身當成致病原因，因此著眼於患者的心理治療。患者通過訴說（懺悔、訴苦、懷念等）釋放心理壓力，獲得心理上的平衡。即如天台智顗所言：「有罪當懺悔，懺悔則安樂。」也如圓頓教《龍華寶懺》所說：「男女若能洗心淨身，整肅儀容，內懷慚愧，外存謹慎，披胆投誠，恭對佛前，志心懺悔種種罪孽，盡得消滅，身心清淨。」即可到家鄉⁸⁰。從現代醫學的角度而言，人的精神面貌會對身體健康有影響，據研究，人在精神好的時候，會分泌出一些有益的激素如酶和乙醯膽鹼，這些物質有利於身心健康，能把血液的流量，神經細胞的興奮，調節到最佳狀態。相反，終日鬱悶憂傷，貪嗔癡慢，就會使這種有益激素分泌紊亂，內臟器官功能失調，發生胃痙攣，引起血壓升高、造成冠狀動脈閉塞，還特別容易引起心臟病。所以治療心理疾病就須先調伏煩惱妄心，使心不動搖，自然精氣內充，抵抗力強，疾病便無從發生了。

二、療疾之目的

民間祕密教門行醫並非欲懸壺濟世，其背後潛藏著許多不可告人的目的，或為傳教，或為斂財，或為聚眾，有時這些目的又是糾結在一起的。這些在明清小說中都有生動的描繪。

民間祕密宗教受到來自統治當局的嚴厲禁斷和血腥鎮壓，為了傳教，他們可謂費盡心機，其中辦法之一就是在政府官員中尋找「護法」，有時甚至抬出皇帝，明末的許多寶卷卷首都要刻上三面御製龍牌，以使寶卷能順利流通。清初龍華教的《三祖行腳因由寶卷》以神話的方式，敘述了無為教羅祖的一生，羅祖傳教不但得

⁷⁹ 馬克斯·韋伯 (Max Weber) 著，洪天富譯：《儒教與道教》（南京：江蘇人民出版社，1995年），頁 253-254。

⁸⁰ 《龍華寶懺》，收入王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 5 冊，頁 758。

到太監和官吏的幫助，後來還被正德皇帝封為「無為宗師」。萬曆年間弘陽教的創立者韓太湖在京城奔走於權貴之門，尋找護法，並得到太監和大臣的支持，公然在皇城印造經卷，授徒傳道。在其《混元弘陽臨凡飄高經》序文中，把太監石亨等三位護法奉為天上神祇。萬曆年間聞香教的創始人王森則投奔永年伯王偉，冒認皇親。在傳說中，西大乘教的創教祖師呂尼被正統皇帝封為「御妹」。而民間祕密教門結交權貴的辦法之一，就是利用為官員及其家屬治病的機會，獲得他們在金錢和權力上的支持。如一炷香教首董四海雲遊傳道時，曾在曆城縣被捕入獄，經弟子譚清真斡旋，說服濟南知府延請董四海為其夫人治好頑疾，董四海因而獲釋出獄⁸¹。清昭槤《嘯亭雜錄》載，乾隆五十三年(1789)，順義民婦張李氏，善醫術，兼行符籙祈禱之事。許多官宦家婦女請她看病，捐資建寺，虔誠供奉。其中涉及原任大學士三寶和現任戶部銀庫員外郎恒慶，結果都遭到乾隆的嚴厲處分⁸²。這在小說中也有反映，如《女仙外史》第十二回寫開封府官員禮聘唐賽兒降妖，唐賽兒救了胡刑廳的女兒。於是開封府將當地萬壽院改為三聖殿，塑唐賽兒等三人像於其中，春秋祭祀。《金臺全傳》寫這聖姑姑本是只修煉千年的老狐精，化身為一個老婆婆，治好了祥符縣巡檢夫人的怪病，因此被巡檢夫人供奉在府中。《白蓮教演義》中寫到長安縣發生水災，白蓮教徒曹正甲之母念誦白蓮祖師的《無量壽經》一萬遍，使洪水退去，救了長安百姓，接著又治癒了長安縣令之子的重病。長安縣令請來曹母，賜額「福披群黎」，諭全城百姓崇奉白蓮教，並拜曹母為師。

由於祕密教派師傅利用符咒為人治病偶見療效，「那些獲得幫助被治癒的人會對教主心存感激，並真誠願意皈依；而那些沒有親身經歷過神跡顯靈的人，也同樣希望通過投入該組織來獲得拯救」⁸³。更有甚者，有的教首或師傅竟以治病為條件，強迫民眾加入該教派。如乾隆四年(1739)，兵部右侍郎雅爾圖奏稱：「湖廣、山東、河南等省，常有邪教之事。豫民尤愚而易誘，每有遊棍僧道，假挾治病符咒諸邪術，以行醫之名，或指稱燒香禮斗，拜懺念經，求福免災為詞，哄勸鄉民，皈依其教，輾轉糾集多人。」嘉慶八年(1803)，山東城武縣人闕夢祥等人拜離卦教的教

⁸¹ 參考濮文起：〈《如意寶卷》解析——清代天地門教經卷的重要發現〉，《文史哲》，2006年第1期，頁47-52。

⁸² 《軍機處檔·月摺包》，19358號，乾隆43年2月11日署理山東布政使徐恕奏摺。

⁸³ 楊慶堃：《中國社會中的宗教》（上海：上海人民出版社，2007年），頁215。

首張景文為師，皈依離卦教，張景文教以坐功運氣的方法。據闕夢祥供稱，同教中「有僅止念咒運氣學習拳棒者，有兼用陰陽針為人治病祛邪乘機誘人入教者」⁸⁴。嘉慶年間，川陝楚白蓮教內部人士亦常以符咒治病引人入教，據嚴如煜在《三省邊防備覽》云：白蓮教托彌勒佛降世，既持齋咒，兼用符籙為人治療疾疫，「偶爾痊可，信從漸多」。在嘉慶年間破獲的教案中，大興喬德興「於三十年前因患病曾求一荒廠村李姓治病，病好後即拜李姓為師，後聽得李姓是紅洋會之人」⁸⁵。安傑因患病疾，經弘陽教徒文三予茶葉飲服痊癒，遂拜文三為師⁸⁶。山東劉和自幼體弱多病，被弘陽教首尹成功治癒，拜其為師⁸⁷。有些教派師傅抓住患者的求醫心態，藉機擴張教勢，乃至自創教派，以期擁有一方勢力。他們除了向患者傳教外，還抓住機會，吸收患者家屬為徒，如乾隆五十六年(1791)，直隸宛平縣居民楊進才因其子患病向榮華會的師傅文亮求治後，隨即入教，其供稱：「我於四十歲上，因我小兒子患病，請青雲店顧文亮醫治。他治病時教我念『真空家鄉，無生父母』八字，說可免災病，我就入了他的教。」⁸⁸又如嘉慶十五年(1810)，大乘教師傅陶爾燕等人為直隸新城縣人孫申之妻念咒治病後，遂勸誘孫申加入教派⁸⁹。道光年間辛存仁因母患病，問王慶環如何醫治，「王慶環以供奉飄高老祖、學習弘陽教《九蓮經》，並用黃紙寫無生老父、無生老母牌位。如信心供奉，日久能以無中生有，有中消無，混元一氣，病即痊癒之言答復」⁹⁰。此類例證舉不勝舉。

民間祕密教門的這一伎倆，在小說中多有反映。如《女仙外史》第十一回寫董賓鴻女兒乳姑為妖怪所迷，終日昏沉，唐賽兒治癒了乳姑的病，董賓鴻遂皈依其麾下。《歸蓮夢》寫白蓮岸以靈符為人治病，效果頗佳，「不上數日，四方傳說，求符的便挨擠廟門，打發不開。人要請他家中去，他執意不肯。因此，廟中熱鬧。以後瘡疾好的，或有送監盒謝他，或有送酒米謝他，或有送錢銀謝他，他一毫不受，聲名大著」。一日，蓮岸對眾人道：「自今為始，若是來皈依我的，各人有個記

⁸⁴ 《宮中檔》，第2726箱，11包，1749號，道光18年6月30日，山東巡撫經額布奏摺。

⁸⁵ 《錄副奏摺》，嘉慶18年11月14日，肅親王永錫折。

⁸⁶ 同前註，嘉慶18年11月24日，董浩等聯折。

⁸⁷ 同前註，嘉慶22年12月初7，直隸總督方受疇折。

⁸⁸ 宋軍：《清代弘陽教研究》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁187。

⁸⁹ 《軍機處檔·月摺包》，52513號，嘉慶22年8月初7左都御史景祿等奏摺。

⁹⁰ 《軍機處檔·月摺包》，5254號，道光7年3月25日富俊折。

驗，都要在左手臂上刺一朵蓮花，便是我教中之人。若不刺的，我也無銀資助了。」因自己姓白，又出自湧蓮庵，而且母親懷孕時曾夢見金甲神人以蓮花相贈，故取名「白蓮教」。《白蓮教演義》寫到白蓮教首公明以符為人治病，聚眾十萬。

《永慶升平全傳》寫八卦教祖畢道成「常常以看病為名，因此把這會中越聚人越多」，遂創立八卦教、天地會。太谷學派中的許多人，如張積中、李龍川都精於醫道，《老殘遊記》的作者劉鶚是太谷教第二代南宗掌門人李龍川的弟子，劉鶚年輕時與淮安省下名醫何金陽「互相研習，受益很多」，中年時開過藥店，行過醫。在光緒三十四年(1908)被誣陷遣戍新疆之後，還念念不忘邊地乏醫，仍「溫習醫理」，常潛心研究《內經》、《傷寒論》、《金匱要略》等書，還編寫醫著，直至病逝。他一生著有《溫病條辨歌訣》、《要藥分劑補正》、《人壽安和集》等醫書。《老殘遊記》中的老殘有他自己的影子。小說中多次描寫到老殘為人治病，如第三回為江蘇撫院內文案高紹殷小妾治癒喉蛾，第十九回為魏謙小女治療杖傷。老殘通過行醫來擴大了自己的影響，贏得了人們的信任。

民間教門聚眾背後的目的則是斂財、漁色，甚至實現自己的政治野心。部分教門把傳教作為斂財致富的捷徑，聚眾越多，斂財越鉅。斂錢名目繁多，如香油錢、香燭錢、酬神錢、還願錢、根基錢、栽根錢、跟賬錢、福果錢、壘福錢、水錢、線路錢、打丹銀、點化錢、學香錢、點臘錢、如意錢、品級錢、富貴錢等等，越多越好，以出錢多寡來定來生福澤厚薄。教階制度一旦確立，教門內部便有了一條清晰、通暢的金錢運輸管道。各教所斂之錢均按教職從小到大依次往上匯送。八卦教規定：「所收之徒分八卦，每卦以一人為卦長，二人為左幹右枝，以下俱係散徒。每卦各自收徒，各出銀錢送於卦長，卦長匯送于教主。」⁹¹ 各卦龐大的組織體系既是權力的分布網，也是金錢的運輸網。八卦教的「流水」一職，既掌教權，也掌財權。在斂足了一定的數目後，一般折成銀兩向上匯送，最後由卦長交到教首劉姓處。當然是層層匯送，層層盤剝，教職越大，油水越多。在聞香教中，各會的會首、傳頭每年四季斂錢，交於總會首、總掌教處，然後再向上遞送。古代小說中就寫到民間教門「以治病為名，蠱惑誑騙」⁹²。如《劉公案》第五十七回至五十九回

⁹¹ 《硃批奏摺》，乾隆 37 年 5 月 16 日山東巡撫國泰奏摺。

⁹² [清]覺羅勒德洪等奉修：《大清高宗純（乾隆）皇帝實錄》（臺北：華聯出版社，1964 年），卷 271，乾隆 11 年 7 月癸亥。

寫洪陽教首金花聖母為人治病，設下道場請神靈，無數男女一個個到廟中求告聖母。太守劉墉聞知，心中想道：「想來就是洪陽教民間婦，裝神弄鬼哄愚民，借此誑騙資財物，妖言惑眾了不成。這其中，弄出多少奇怪的事，明顯惡習與刁風。當街上，男女不分無道理，這般怪異不能容。我今日，既在此處為知府，必須要，地方清淨正民風。」於是命人將金花聖母抓來，先打她二十板子，然後貼出告示，禁止邪教。《白蓮教演義》中白蓮教徒曹正甲之母因得到長安縣令的支持，百姓紛紛投其門下，尊為曹祖姑，自此來治病的很多，門庭若市，數年之力，積了幾百萬家私。《三劍俠》則寫到聖母娘娘借治病為名漁色。第二回寫臺灣五月瘟疫大作，人死七成，聖母娘娘自稱奉玉帝敕旨牒文，降下天臺，為民消災治病，送禮不要，分文不取。若她看中了前來就醫的男子，就施以迷魂藥，逼其行淫。

三、結 論

民間祕密宗教的醫療傳教模式係植根於底層社會的生活型態，借用傳統農業社會中現成的文化結構功能，通過治病動員民眾、組織民眾、斂財漁色、發動叛亂，這是民間祕密宗教屢禁不絕的原因。他們的治病方式既有借助他力的巫術，也有積極自力的懺悔，思想源流複雜，受到儒、道、佛觀念的多重影響，簡單易行，費用低廉。然而，從現存資料看來，民間教門很少把心理疾病和身體疾病區別開來，而一般都與神鬼和道德聯繫起來，採用巫術和懺悔的治療方法。所以，以此推測，雖偶有治療成功的實例，但也不乏延誤患者治療良機的情形。

明清小說中的相關描寫，不僅是民間教門在明清時代的發展剪影，民間教門某些特徵的形象展現，也是小說中人物形象塑造的手段之一，對明清神怪小說的影響很大，而且還表明了作者對民間教門的態度，是理解民間教門生態環境的途徑之一。