

清中期白莲教的符号及其传播

武 玥¹,吴 琦²

(华中师范大学 历史与文化学院,湖北 武汉 430000)

[摘要]嘉庆年间爆发的五省白莲教起义对清政府产生了剧烈冲击。川陕地区复杂而相对割裂的地形在帮助白莲教规避官府镇压而获得发展的同时,也阻碍了白莲教利用原有的人际关系网络在远距离地区进行传播。白莲教通过利用口号、图像等符号,实现了在远距离地区快速建立新的人际关系网络并继续发展大批白莲教信徒的目的。原本被山川割裂的边缘地区通过符号等传播方式相互串联,形成了更大范围内的白莲教文化网络,进一步加深了白莲教在川陕地区的影响力。在白莲教传播的过程中,符号在扩大白莲教影响的同时扮演了对教徒身份区分的作用,符号在白莲教传播过程中的象征意义远大于实际意义。共同的符号和标识加深了白莲教徒的集体归属感,并跨越地形和血缘构筑了浓厚的宗教氛围,在起义中爆发出强大的力量。

[关键词]清中期白莲教;符号;远距离传播

中图分类号: G256.22

文献标识码: A

文章编号: 2095-7114(2020)04-0090-06

DOI:10.16007/j.cnki.issn2095-7114.2020.04.017

川楚陕五省白莲教起义是指嘉庆元年至九年(1796—1804年)爆发于四川、陕西、河南和湖北边境地区的白莲教徒武装反抗清政府的事件。白莲教在远距离传播的过程中通过符号、图像等标识不断在新的社会关系网络上塑造了共同亚文化圈并达到了大量传播的目的。白莲教徒通过统一的组织纪律、符号、标识来加深集体归属感,并通过对宗教氛围的塑造、裹挟更多的平民入教、建立小范围内的亚文化圈等措施,致使白莲教在小范围地域文化影响力上占据上风,并逐渐发展为大规模扩散的文化基础。

一、巴山老林与白莲教

白莲教脱胎于南宋绍兴年间僧人茅子元(法名慈照)在净土结社基础上创立的白莲宗。早期“白莲信仰”具有半佛半俗的性质,其教义规定信徒不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等相关条规,因浅显易懂而广为底层百姓所接受。元末以后“白莲信仰”逐渐向“白莲教”方向发展,在组织和教义上都发生了较大变化。部分白莲教门宣扬“弥勒下生”信仰,并敌对官府,开展秘密集会,引导了诸如红巾军起义、唐赛儿起义在内的数次农民起义。明清时期是白莲教快速发展的阶段,白莲教在明末与清中后期分别迎来了两次发展高潮,出现了包括闻香教、八卦教、青莲教在内的,大量以“无生老母”“弥勒降生”等思想为核心信仰的“泛白莲教”秘密宗教^①。明清以来的白莲教发展出了众多教门不同、教义相异但却拥有大量共通

[收稿日期]2020—11—09

[作者简介]1. 武玥(1995~),女,福建省漳州市人,华中师范大学历史与文化学院在读硕士研究生。

2. 吴琦(1962~),男,江西省吉安市人,华中师范大学历史与文化学院教授,博士。

^①对明清时期的白莲教定义有多种观点:以杨讷先生为代表的传统观点认为白莲教是一个教派的名称或通称,即历史性、社会性的宗教团体。虽然拥有诸多争议,但在中国历史上是真实存在的,李世瑜、欧大年、韩书瑞等学者均持此观点。而马西沙则否定了明清时期的“白莲教”一说,认为在中国历史上真正存在的只有元代的“白莲派”。并提出白莲教是弥陀净土宗与天台宗混合的世俗化教派。荷兰学者田海对白莲教进行了概念史重构,提出白莲教实为一个标签”所谓“白莲教”是官方与文人逐步建构的概念,而事实上并不存在,只是一个“假名”。

性的教派,在底层民众中拥有大量信徒的同时也接受着明清两朝官府的镇压。相较于明清时期其他宗教诸如佛教、道教甚至于天主教而言,白莲教无论是从理解抑或是传播模式上,都采取了更为能够被快速接纳的方式。其特点主要是教义简单、统一口号、易于传播,以及对富有奇幻色彩的符咒与医术的运用。

由于白莲教教义的煽动性和传播的便捷性,在社会矛盾尖锐的川陕地区民间社会中汇集了大量信徒。自乾隆始,清政府对该地的白莲教展开了严厉的打击活动。但是川陕地区的白莲教反而在强烈的镇压下出现了反弹的情况,并于嘉靖年间爆发了五省白莲教起义。巴山老林特殊的地理环境以及社会状态,是滋养白莲教传播发展的温床。“郧阳府,西扼秦楚,东捍唐邓,南制荆襄,北连商洛,群邑雄峙其中,犬牙相错,舟车萃止。西塞奥区,三边重镇。往时台臣驻节筹边之所,江汉所倚为安危也”。与险要的地理位置相对应的是发达的水系和贫瘠的土地,即“郧阳在汉江南四县,竹山、水田绝少,虽堵水环绕其间,收上庸孔阳鳌北星,官渡柿河各流,而山势陡窄,鲜膏沃之地”^{[1](P10)},茂密的老林,贫瘠的耕地,催生了大量的流民以及棚民、和外出寻找手工业的谋生的农民,加上便利的水系交通,进一步促进了人口的流动,带动了各地区之间的联系。清代在鄂西北地区,逐步形成了以黄龙档、宋湾—三合镇、襄樊城乡—刘家集为中心的三个核心区^[2]。流动的人口和难以深入的政权为白莲教的传播提供了便利。高山大川的地形在为白莲教提供隐蔽性的同时,同样阻碍了白莲教中心辐射型的传播。清中期川陕楚地区的白莲教起义并非中心城市向边缘扩散的模式,而是由一个个松散的边缘地带组织,绕过中心城市编织成网状模式,将多个流动性大的边缘“缝隙”地带进行串联,进而扩大其影响规模。

白莲教的传播情况中师徒传承占据了重要地位,除此之外,以血缘关系为纽带,以金钱利诱等方式拉拢,不断扩大着川陕地区的白莲教群体。山田贤在研究川陕地区白莲教时提到:“白莲教的传播是由家族、同族进而向有着通婚关系的其他同族集团呈波状扩散的。”而“白莲教迅速的渗透于移民社会之中,可以肯定的是,通过现成的社会关系网络的结点得以实现的。这个网络的结点,第一是同族关系,第二是同乡关系”^{[4](P114-146)}。然而白莲教的传播不仅依靠社会关系进行网状传播,巴山地区地形的阻隔导致白莲教的辐射范围呈小范围分散分布,如何跨越地形,形成新的传播中心是白莲教整体规模不断扩大的要点。在家族、同乡的社会关系网络节点之外,利用口号、标识、图像等方式在保证统一的教义、身份区分之下在新地区进行远距离传播成为了白莲教传播的另一个支点。

二、口号传播

符号传播在中国的乡土社会有着顽强的生命力。赵毅衡先生提到符号被认为是“携带意义的感知”^{[4](P1-424)}。传播离不开符号,符号的意义在传播中生成,其生成和流变的规律,构成了人类意义生产和文化建构的基本法则^[5]。清中期巴山地区的白莲教在传播过程中使用了大量符号,并依靠符号的凝结作用将大批教徒相互连结,加快了白莲教在民间传播的速度和效率。本文将清中期川陕地区白莲教传播中使用的符号,根据是否需要语言、文字作为中间媒介,分为口号传播与图像传播,对白莲教使用符号进行传播的现象进行探讨。

东汉黄巾起义之时,就有“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”口号的先例,之后历朝历代的起义和民间宗教的传播中也常用各种口号、标记等来号召人心和加强队伍凝聚力。脱胎于元代白莲宗的白莲教派在明清两朝的民间社会有着更为广阔的发展空间,由于符号传播在民间更为便捷和灵活的特点,明清白莲教在民间社会的传播更有赖于符号。与前代高度统一的口号不同的是白莲教在民间传授的口号并没有统一的标准和完整的纲领。在同被称为“白莲教”的不同教派之间(如青莲教、八卦教、弘阳教等)所传授的口号、图标有极大的差别,甚至在同教派之间,不同的成员所诵念的口号也有差别。但是这些口号总是围绕着红阳将尽、弥勒救世等思想,有些字面上无意义的口号也围绕着白莲教所信奉的几位神明展开。在口号的传播上表现形散而神不散的特点,这也和明清时期白莲教的组织情况相类似。不同的白莲教派之间维持着既相互分离又互有联系的关系,甚至拥有共同的文化基础,掀起了数场农民起义。

清代巴县档案中记载了两个流民,吉学著和李茂的入教经历^{[6](P430-450)}。二人在游荡中结识了白莲教头

目“太平天王”刘天贵。并被发展为刘天贵的下线分头前往不同地域传播白莲教。

刘天贵因人少不能起伏,正月二十六日叫关孝先、杜孝先和小的四人,出门各处找人入教。每人给天平大王木印一可,传口号四句,给银三四十两不等。起身时又说:分路行走,倘银两用完,我于冬至日着王成先分送银两至你们那里。^{[7](P435)}

刘天贵对他们传授的口号与木印在传播中扮演了重要角色。这些标识也成了吉学著和李茂继续传教的必备工具。湖广总督讷尔经额奏折中记载了此事:

伊因疾延医已故之刘偕相诊视……劝令习教念经,可却病消灾,出钱一百二十文,即取法名……并口授伊“考定无生老母,信受太虚空”等经语。

又有秦州杨济父子二人,高驹刘玉等,也都入教,小的当给每人银二封,每封七、八钱不等,并教他口号:“天地自然,玉气分散,种种玄虚,黄朗太玄”四句,给他木印贴一张,令他们都住苟家山去了。^{[7](P435)}

白莲教的口号极为简练,相较于佛教传教所需要的熟读经书等对信徒及传道僧人有较高的文化水平要求,白莲教的入门“门槛”显得更低。白莲的“咒语”称:“一日一夜黑风起,垂死人民无数,白骨堆山,血流成河。”^{[8](P35-37)}这四个短句不仅易于理解而且朗朗上口,传播性极强的同时极力渲染了恐怖氛围,以及末世的惨状。恐慌更能够引起引起百姓传播的兴趣,从而自发的成为了传播白莲教口号的介质。

白莲教的另一个充满神秘色彩口号,也同样琅琅上口:“天地自然,玉气分散,种种玄虚,黄朗太玄。”^{[9](P437)}与前一个口号不同的是,此口号由佛家“解秽经”改编而来。

再查口号四句,本系“三元保命经”内解秽咒语。原经内载“天地自然,秽气多散,洞中玄虚,晃郎太元”。今供单内所开:将秽字改为“玉”字,洞中改为“种种”,晃郎改为“黄朗”。凉系该教匪等故意改易数字,以为辨别。^{[10](P436)}

除此之外,还有大量的带有似是而非的政治隐喻成分的口号被广为流传。根据聂杰人、向瑶明等人的自述,他们念诵的口号充满了深层隐喻,谶言般的暗示和“真平年”的希望,充满念诵者对新的社会秩序的向往。

木易木子真名姓,木易门中见真人,卯字金刀他来到,何时见的真平年。^{[8](P1-8)}

此外,根据聂、向两人的供词,传教“师父”吸引二人的诱因,正是投靠白莲教可以免祸。这段口号中暗指“杨”姓、“刘”姓之人是天神托生,可以在大劫来临之际保护他们,而“真平年”等说法则在很大程度上暗含对政府的不满。

另一则更为流传的口号中写道:

启禀家乡掌教师,我佛老母大慈悲,八大金刚将,哪吒揭谛神,普庵来到此,魍魉化灰尘。^{[8](P10-11)}

其中值得我们注意的是,很多教徒的供词并不能说出完整的口号,而是分散着提出一个完整口号的部分内容。很多时候要综合多份口供,才能将一套完整的口号拼凑出来。这就给我们提供了一个信号,口号传播过程中的分散,既不能影响白莲教教义的理解也不能影响白莲教在民众之间的传播。

充斥着神名的罗列的口号并不能在阅读、诵念中给予信徒(尤其是底层信徒)实际上的理解与教义的灌输,但可以给他们一种似乎在诵读之间可以借助神仙的力量,救助百姓于苦海之中的错觉。

根据曾世兴、祁中耀的供词所述,口号在此时的精神作用十分强大。

只说诵习灵文可以消灾避劫,灵文只是口授,教中规矩……故同教之人亦止以传习灵文之人为师。^{[8](P24)}

这段话重申了大量白莲教徒信教的初衷——避劫。除此之外还有劝人向善等功效的口号:“宋之清传我几句歌词,不过劝人忠孝的意思,叫我们早晚念诵。”^{[8](P88)}劝人忠孝、向善这也是白莲教大量吸引教徒的一点。信徒们寄希望于信奉白莲教从而获得一个人人向善,阶级矛盾缓和且充满秩序对“理想家乡”。无论功效如何,信徒们都相信,念诵文字就可以从中获取力量,白莲教的力量通过简单易于操作的灵文即口号便可以实现,口号在此具有了极大的功能性。而仅可口授的“灵文”在增强了保密性的同时,也为其

蒙上了神秘主义色彩。此时,口号中隐含的真实含义已不重要,信徒相信诵读这些模棱两可的口号可以获得保佑,或者是可以从中得到力量就已经达到了目的。

然而在白莲教的高层中,实际上也有分不清这些口号,甚至错乱的情况出现。在白莲教高层刘之协被捕后,广为流传是刘之协传授的口号在讯问中甚至得不到刘之协本人的认同。刘之协只承认自己传播的口号为:

从离灵山失迷家,住在婆娑苦痛煞。无生老母猜中信,特来请你大归家。^{[8](P98)}

而对广为流传的“清清凉凉”咒语再三含糊,经数次审问后刘之协方才想起可能是由其师父所传。可见,五花八门的口号在白莲教内部也没有得到统一,甚至在反复传播之中被数次加工失其原貌。

此时的口号象征意义远远大于实际意义,简短的口号在共同的白莲教信仰背景的加持下,往往带有信仰的力量,而信仰的力量实际上就是民众的信任的力量。

在新的社会关系网络中,富有神迹色彩的符号和医疗“奇迹”是吸引第一批教徒入教的关键,随后,通过似是而非的口号能够快速在新的社会关系内进行传播。口号的内容在此时并不重要,错乱的口号并不能影响白莲教在普通村民中的口口相传,即使出现讹误也无关紧要。此时口号代表的是一种新的文化、和集体信仰,并且由于其简易和神秘性能够快速通过几个关键人物传播白莲教。在小范围地域内的大部分民众如果有着共同的信仰,甚至有着共同的区分标志时,该地域内形成的亚文化圈即应运而生。在共同的文化认同下,诵读相似的口号,便赋予了诵读该口号的信徒可以依靠的集体的力量,越虔诚——越能够依靠集体的力量,从而保护自身不受心扰。大部分诵读口号的白莲教信徒的诉求,隐含在避灾、起伏、劝人向善背后都是对生活现状的担忧即对社会不稳定的恐慌。大部分白莲教徒的集体的力量实际上成为了白莲教起义愈演愈烈的重要隐藏支柱。

三、图像传播

白莲教的传教过程中对口号的依赖之深,可以让我们看到统一的口号在其传播中的作用。在语言文字传播之外,图像传播同样占据了重要比例。

在识字率低下的清代乡村,富有神秘色彩的图案,显然更有迷惑性和传播的便捷性。在一些无法用语言进行交流的场合,图像、标识是使乡村教徒更清晰、方便的识别身份、传播教义的方式。在巴县档案中,记载了部分标识传播的案例。其中“太平天王印”和“坎”字印传播范围极广,木戳、木印贴和口号一起成为了白莲教徒传教的标配。除此之外还有各种隐含着各种寓意的“符”在传播过程中发挥了重要作用,“又传符一道,符上有‘贯才长’三字,是隐着‘长春观’的地名”,以其不容易辨认的符号特点为白莲教的传播蒙上了更具煽动性的神秘主义面纱。图像的传播与口号传播略有不同,除了使乡村文盲能够在语言之外识别白莲教并进行传播之外,图像更多时候是为了区分身份所设。白布缠头等衣着标志是白莲教徒进行区分的重要标志。聂杰人的供词中提到:“只见头戴白布号帽,身上有黄凌符贴,就晓是同教的人,可以免难”^{[8](P1-8)}。张正谟的供词中也对白布帽有所提及白培相说:“这是白莲教同教的人,都用白布缠头做记认……”在白莲教徒的供词中提到,教徒相认以“身穿青蓝衣服,头顶三尺蓝布,腰缠三尺蓝布”为外号。同时以“天上佛,地上佛,四面八方十字佛,有人学会护身法,水火三灾见时无”^{[8](35-41)}为内号。两者结合,使教徒的身份辨认更不容易出错,不同于广泛流传的“灵文”充满了混乱与无序,对身份辨认的标识显得更加清晰而统一。如果说口号的传播是为了扩大其影响力而毫无约束的随意扩散,那么图像的认识就是为区分“自己人”所设的内缩型标识,将白莲教徒与普通民众区分开来的同时增强了核心白莲教徒的自我认同,加强内部凝聚力。

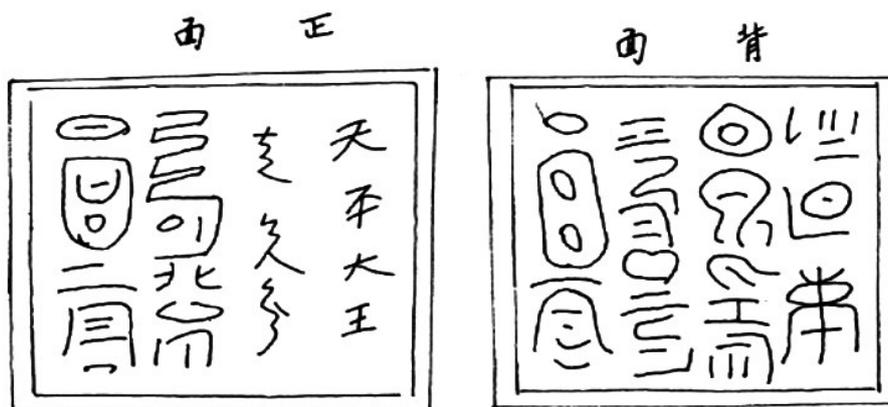


图1 天平大王木戳印

多种多样的符咒、图像等识别方式使白莲教徒在语言传播之外又多了以纸、衣物等为媒介的无声传播方式,使白莲教的传播媒介、途径进一步扩大,影响范围进一步加深。此外白莲教徒通过统一的装束达到了身份区分的作用,在表明身份之外,更有着加强自我认同感,集体归属感和增添对其他“原民”、官府的对立情绪的作用。

三、余论

在江田祥的研究中,乾嘉之际白莲教的空间扩散模式在经济—贸易扩散模式、血缘地缘与业缘扩散模式之外还有远距离扩散模式^{[11](P136)}。“合法性”社会结构进行扩散和组合的,血缘、地缘关系是民间秘密教门传播扩散的重要途径和组织的重要方式。在远距离传播过程中,符号和标识发挥了重要作用,在目前收集的白莲教教徒的供词中,在师徒关系和血缘关系之外的传播方式中,都有传授口号这一步骤。口号和图像还被认为是白莲教“神术”能力的化身,白莲教强大的力量可以通过口号和标识保护自己。在前文吉学著的案例中,刘天贵给与吉、李二人前往他乡传教之物只有木印、口号、银两三样,到了杨济父子时只剩口号和七八钱,可见口号和图像标识是条件不变时,在闭塞的地形进行远距离传播的重要工具。

这是白莲教传播如何突破地域限制,在更广阔地区与有着相似地域、文化背景的“陌生人”建立联系的关键。白莲教传教者富有神秘色彩的符咒、口号配合传播者施展的神迹,迅速吸引了新的社会关系网络下地方民众的注意,并通过当地的社会关系网络蔓延开来,同质化的口号和用以区分身份的图像又使不同地区的白莲教传播中心拥有共同的信仰和对社会不满的诉求,编织成了更大范围的白莲教文化辐射圈,对旧秩序的不满,和边缘群体渴望突破的诉求又使这个看似松散的组织有着惊人的凝聚力。

口号、图像等符号集合起来,就是一个强大的信号,裹挟巴山地区的民众卷入集体意识的狂潮之中无法自拔。白莲教徒信奉着共同的标志、口号、精神领袖,得到了集体强大力量的诱惑,将其和普通百姓(及所谓“原民”)区分。当这种区分愈发明显之时,白莲教徒自发的敌对官府甚至于其他百姓,并在后期杀害平民减少个人负罪感。同时,白莲教在传播中大量的利用社会情绪,宣传“官逼民反”“反清复明”等思想,挑动流民等社会边缘群体对社会既有秩序的不满。张朝正供词中说到:

……我们皆有身家可以度日,皇上深仁厚德,惠爱百姓。……总因地方官查拿邪教,任听吏役需索滋扰,以致众心忿恨,所以林芝华与张驯龙曾向众人说过是官逼民反。他们还要竖旗宣布。这是实情,出于无奈。^{[8](P63)}

与此同时长年以来清政府实行的反白莲教恐怖氛围与白莲教宣传的“应劫”、“官逼民反”等理论相互印证,进一步激发了社会情绪的爆发。个人力量的脆弱在集体的力量中消弭,而集体力量映照在个人身上的错觉,以及对未来的期盼、对神秘力量的敬畏、群体区分的意识等符号共同构成了川陕地区的宗教氛

围。宗教氛围形成后的白莲教传播不同于点线传播的网状结构,其对民众的辐射面更为深远和广泛,并且会迫使相当大的“摇摆”群众做出选择,选择的人越多,这个群体的力量就越大,就越容易让深陷其中的百姓更为狂热。在地域性宗教狂潮的吸引下越来越多的边缘群众由于宗教的聚合淡化了边缘感,并且越发狂热。于是当社会情绪被挑起之时,最终有了可以推翻一直压迫于白莲教“边缘群体”身上的“官府”的错觉,在嘉庆初年发起了轰轰烈烈的川楚陕白莲教起义。

参考文献:

- [1]严如煜.三省边防备览[O].道光十年来鹿堂刻本.
- [2]鲁西奇.传统中国秘密社会的“核心集团”与“核心区”[J].厦门大学学报(哲学社会科学版),2011:19-23.
- [3]山田贤著,曲建文译.移民的秩序—清代四川地域社会史研究[M].北京:中央编译出版社,2011.
- [4]赵毅衡.符号学[M].南京:南京大学出版社,2012.
- [5]李思屈,刘研.论传播符号学的学理逻辑与精神逻辑[J].新闻与传播研究,2013:29-35.
- [6]四川省档案馆,四川大学历史系.清代乾嘉道巴县档案选编[M].成都:四川大学出版社,1996.
- [7]四川省档案馆,四川大学历史系.清代乾嘉道巴县档案选编.湖广总督讷尔经额奏折条[M].成都:四川大学出版社,1996.
- [8]中国社会科学院历史研究所清史室.清中期五省白莲教起义资料[M].南京:江苏人民出版社,1981.
- [9]四川省档案馆,四川大学历史系.清代乾嘉道巴县档案选编.嘉庆十八年二十九日重庆府札条[M].成都:四川大学出版社,1996.
- [10]四川省档案馆,四川大学历史系.清代乾嘉道巴县档案选编.嘉庆十九年正月二十日重庆督捕分府札条[M].成都:四川大学出版社,1996.
- [11]江田祥.清乾嘉之际川楚陕白莲教空间扩散模式的初步研究[M]//徐少华.2008年中国历史地理国际学术研讨会论文集.武汉:湖北人民出版社,2008.

〔责任编辑 王照年〕

(上接第89页)

活幸福这一价值观。老子思想尚柔,是因为“柔弱胜之徒,坚强者死之徒”,“柔”蕴含了更丰盛的生命力。《老子》一书中,判断是否遵循天道规律,也往往围绕“生命”“生机”这一主题而展开。遵道则生,悖道则死。因此七十三章说:“勇于敢则杀,勇于不敢则活。”综上,老子之道含摄了生命的意蕴。老子这种强调生命层面的修身思想对后世道家、道教影响深远。如宋代高道白玉蟾说:“心动神疲,心定神闲。疲则道隐,闲则道生。”^{[15](P367)}这里的“道生”,是指生命的气机萌动、滋生、蓄积;“道隐”则是生命的气机蛰伏、衰减和损耗。“道”显然也应作为“生命”的意蕴来理解。

参考文献:

- [1]梁启超.老子、孔子、墨子及其学派[M].北京:北京出版社,2014.
- [2]陈鼓应.老子注译及评介.[M].北京:中华书局.2009.
- [3]徐复观.中国人性论史[M].上海:华东师范大学出版社,2005.
- [4]吴文文.“玄”字造字理据的考察与《老子》中“玄”的内涵.中国文字学报(第十辑)[J],北京:商务印书馆.2020.
- [5]王卡点校.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局.1993.
- [6]严复.老子评点[M].台北:台湾艺文印书馆,1970.
- [7]刘笑敢.老子古今(五种对勘与析评引论·修订版)[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [8]任继愈.老子新译[M].上海:上海古籍出版社,1978.
- [9]许慎.说文解字[M].北京:中华书局.2013.
- [10]朱骏声.说文通训定声[M].北京:中华书局.2016.
- [11]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局.1989.
- [12]范晔.后汉书[M].北京:中华书局.2012.
- [13]高华平等译注.韩非子[M].北京:中华书局.2015.
- [14]王念孙.读书杂志[M].上海:上海古籍出版社,2015.
- [15]白玉蟾.白玉蟾全集[M].宗教文化出版社.2013.

〔责任编辑 汤儒韬〕