

论宋代江南之“吃菜事魔”信仰

芮传明

“吃菜事魔”作为某一类宗教信仰，早在北宋时期就流行于江南地区，而它之所以引起当局的特别关注，似乎主要起因于浙江的方腊起义。北宋末期，方腊不堪于统治者的繁重赋役和官吏侵渔，遂借助当时流行的大众信仰，聚集下层民众，在睦州青溪（今浙江淳安）起兵造反。这一大众信仰的主要特征便是所谓的“吃菜事魔”：“宣和二年十月县塌村居人方腊，托左道以惑众。知县事承议郎陈光不即鉏治。腊自号圣公，改元永乐，置裨将，以巾饰为别，自红巾而上，凡六等，无甲冑，惟以鬼神诡秘事相扇摇，数日聚恶少千馀，焚民居，掠金帛子女。”“吃菜事魔，法禁甚严。有犯者，家人虽不知情，亦流远方，财产半给告人，馀皆没官。而近时事者益众，始自福建，流至温州，遂及二浙。睦州方腊之乱，其徒处处相煽而起。闻其法断荤酒，不事神佛、祖先，不会宾客，死则袒葬。……”^①

关于这类“吃菜事魔”信仰的归属问题，学术界早就有所探讨，只是并未达成一致意见而已。陈垣曾说：“惟方腊是否为摩尼教，亦无他证。史但称其托左道以惑众而已。方勺《泊宅编》言方腊始末甚详，亦但称其吃菜事魔而已，未明指为摩尼也。”^②显然，他并未断言宋代的“吃菜事魔”信仰——至少是方腊所信奉的“吃菜事魔”——即是摩尼教。

然而，似乎更多的人倾向于认为“吃菜事魔”信仰就是摩尼教或其支派，这样的看法恐怕源于王国维的《摩尼教流行中国考》一文。他在此文中罗列了见于汉文古籍的大量资料，其中包括《佛祖统纪》、《泊宅编》、《建炎以来系年要录》、《高峰先生文集》、《渭南文集》等作品中有关“吃菜事魔”的记载，而这些记载当然都被视作是摩尼教的事迹：“右古书所记摩尼教事，其概如此。”^③

此后，范文澜在其颇有影响的《中国近代史》中也表达了类似的看法：“唐武宗禁止各宗教，后来各教解禁，摩尼教独被永远禁止。以后民间秘密结社的魔教（教徒称事魔吃菜人）、白莲社（又称白莲会）、白云宗、明尊教，都是摩尼教的支派。”^④其后的中国学者似乎多持这类观点，例如，“摩尼教又称明教，亦称食菜事魔，其源于波斯人摩尼所创，其教杂佛教、基督教、袄教而成。”^⑤“北宋‘两浙州县有吃菜事魔之俗’，事魔指的是宗奉魔教，亦即摩尼教。”^⑥“有些地区还流传着另一支被宋朝官府诬蔑为‘吃菜事魔’的秘密教派……并且根据这些教徒吃素和崇拜摩尼佛的特点，称为‘吃菜事魔’……从此，‘吃菜事魔’这一名称相沿不改，成为宋朝统治者诬蔑这支秘密教派的专用名词。”^⑦

^① 见[宋]方勺《青溪寇轨》以及所引《容斋逸史》，转录自明刻宛委山堂本《说郛》卷三十九。

^② 陈垣《摩尼教入中国考》（原载《国学季刊》第一卷第二号，1923年4月），《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980年，364页。

^③ 见王国维《观堂别集》卷一，《观堂集林》第四册，中华书局，1956年，1176—1188页。

^④ 见范文澜《中国近代史》，上编第一分册，人民出版社，1953年，354页。

^⑤ 方庆瑛《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》，《历史教学问题》，1959年第5期，34页。

^⑥ 叶显恩《也谈〈辍耕录〉中的扶箕诗》，《历史研究》，1978年第9期，94页。

^⑦ 朱瑞熙《论方腊起义与摩尼教的关系》，《历史研究》，1979年第9期，76页。

可能是学术界普遍如此认为的缘故，因此在十分权威的大型辞书内，也多作了相仿的定义，例如，《辞海》称，方腊“利用明教组织群众，得到广大农民的拥护”^①。而所谓的“明教”则肯定是唐代以降，摩尼教传入中国内地后的“汉化”名称，亦即是说，“明教”毫无疑问是指中国的摩尼教。那么，方腊借以号召民众的“吃菜事魔”信仰也就被视同于摩尼教了。又，《汉语大词典》解释“吃菜事魔”一词道：“宋代民间有明教，一人为魔头，结党事之，皆菜食，不茹荤，官书称之为‘吃菜事魔’。”^②显然也将“吃菜事魔”信仰等同于摩尼教（明教）。

当然，随着学术研究的日益发展，也有些学者对于这类说法提出了质疑。例如，日本学者竺沙雅章曾作如此阐述：“（此前的不少学者）一见记载中有‘吃菜事魔’的字样，就一概视作明教，即摩尼教的资料。但是，资料的记录者对于诸秘密宗教的识别究竟明确到何等程度，尚属疑问。况且，当局取缔邪教，并不管它是否为摩尼教，而只在乎所有不可靠的宗教社团，因此在上呈的报告中并未对这些社团逐一严格区分。有鉴于此，即使记载中称为‘吃菜事魔’，也不能一律断定它们是摩尼教。”^③

陈高华在《摩尼教与吃菜事魔》一文中也不赞成随意地将“吃菜事魔”信仰等同于摩尼教：“说得具体一点，吃菜事魔是当时各种异端宗教的总称，摩尼教只是其中的一种。整体与局部的关系既不是对等的关系，也不是一分为二的关系。所以，说吃菜事魔就是摩尼教，当然不确；将吃菜事魔理解为不同于正统摩尼教的异端摩尼教，也是不很合适的。”^④

林悟殊则也表达了类似的观点：“对以上资料的分析，我们似可得出结论：在宋代，吃菜事魔一词之专用于摩尼教（明教），看来只局限于一些佛教徒而已；而就统治者而言，始终都没有用该词来专指明教。因此，历史上被称为吃菜事魔的人，可能与摩尼教有关，亦可能无关。是故，以往国内外的一些学者在考察宋代的一些农民起义军或农民起义领袖时，仅仅因为被考察者曾被冠以吃菜事魔之号，就断言其为摩尼教徒，这是不够谨严的。”^⑤

就以上所引诸文看来，学术界对于“吃菜事魔”信仰归属的问题并无十分一致的看法，即使不同意将“吃菜事魔”信仰完全视同于摩尼教的学者们，其具体的观点也有所区别。此外，有关宋代江南地区的“吃菜事魔”信仰这一专题，似乎还可以作更加深入的探讨。有鉴于此，本文将对宋代江南地区的“吃菜事魔”信仰这一文化现象作一番具体的剖析，并且试图解释它与当时社会及政治的密切关系。

一、“吃菜事魔”是诸多大众信仰的共同特色

陆游曾经提到当时盛行于江南地区的各种被视为“妖幻”的大众信仰，若对此稍作分析，便不难发现，它们似乎都具有“吃菜事魔”的特征：“自古盗贼之兴，若止因水旱饥馑，迫于寒饿，啸聚攻劫，则措置有方，便可抚定，必不能大为朝廷之忧。惟是妖幻邪人，平时诬惑良民，结连素定，待时而发，则其为害，

^① 《辞海》，上海辞书出版社，1980年，缩印本，1544页“方腊”条。

^② 《汉语大词典》，1997年，缩印本，1498页“吃菜事魔”条。

^③ 竺沙雅章《吃菜事魔について》，《青山博士古稀纪念宋代史论丛》，东京，1974年，259页。

^④ 陈高华《摩尼教与吃菜事魔——从王质〈论镇盗疏〉说起》，《中国农民战争史论丛》第四辑，河南人民出版社，1982年，98页。

^⑤ 林悟殊《摩尼教及其东渐》，中华书局，1987年，142页。

未易可测。伏缘此色人处处皆有，淮南谓之二禳子，两浙谓之牟尼教，江东谓之四果，江西谓之金刚禅，福建谓之明教、揭谛斋之类，名号不一。明教尤甚，至有秀才、吏人、军兵亦相传习，其神号曰明使；及有肉佛、骨佛、血佛等号。白衣乌帽，所在成社。伪经妖像，至于刻版流布，假借政和中道官程若清等为校勘，福州知州黄裳为监雕。以祭祖考为引鬼，永绝血食。以溺为法水，用以沐浴。其他妖滥，未易概举。烧乳香则乳香为之贵，食菌蕈则菌蕈为之贵。更相结习，有同胶漆，万一窃发，可为寒心。汉之张角、晋之孙恩、近岁之方腊，皆是类也。”^①

“牟尼教”即是“摩尼教”的异译名，绝无疑义。而摩尼教严格禁绝荤腥，奉摩（其谐音为“魔”）尼为教主，也十分清楚，故称之为“吃菜事魔”，是十分顺理成章的。至于“二禳子”，有些记载中亦作“二会子”或“二会”。陈垣推测此即摩尼教的主要教义“二宗”：“二禳子当即二宗，九姓回鹘可汗碑所谓‘阐扬二祀’是也。”^②这一推测应该是有道理的，因为李守谦《戒事魔十诗》中的一首诗云：“莫念《双宗二会经》，官中条令至分明，罪流更溢三千里，白佛安能救尔生？”^③，在此并提“双（=二）宗二会”，当是因为二者实指同一事物。所以，淮南的“二禳子”恐怕即是摩尼教，或者，至少其主要教义与摩尼教相同，因此，它也具有“吃菜事魔”的特征，当无疑义。

所谓的“四果”似乎是另一种大众信仰，至少，恐怕并非“正统的”摩尼教，盖因被佛教徒视作“事魔邪党”的“白云菜”信仰，正有“立四果”的举动：“白云菜者，徽宗大观间，西京宝应寺僧孔清觉居杭之白云庵，立四果、十地，造论数篇。教于流俗，亦曰‘十地菜’。觉海愚禅师辨之，有司流恩州。嘉泰二年，白云庵沈智元自称道民，进状乞额。臣寮言：“道民者，吃菜事魔，所谓奸民者也。……”^④按佛教之说，“四果”乃是声闻乘（指听闻佛陀言教而觉悟的修行方式）修行者所达到的四个阶段（果位），即须陀洹果（亦称入流果）、斯陀含果（亦称一来果）、阿那含果（亦称不来果）以及阿罗汉果。这四个果位由低至高，如入流果乃是凡夫初入圣道之法流，而阿罗汉果则能断绝一切思惑，永入涅槃，不再来生三界。由此看来，“四果”恐怕即是“白云菜”信仰或其亚流，这种信仰采集了不少佛教教义，但其特征之一，也是“吃菜事魔”。

至于“金刚禅”的命名原因，则《避暑录话》对此有个解释：“近世江浙有事魔吃菜者，云其原出五斗米，而诵《金刚经》，其说皆与今佛者之言异。故谓之金刚禅。然犹以‘角’字为讳，而不能道也。”^⑤《金刚经》当然是佛经，但是这里清楚地指出，金刚禅信徒们所诵的《金刚经》却“与佛者之言异”，则分明只是借用了佛教的某种形式而已；此外，这种信仰又源出道教的支流“五斗米”，并且至今尚讳言“角”字（盖因太平道的创始人名为张角），足见所谓的“金刚禅”信仰也是多种传统信仰的“混合物”。不过，它“事魔吃菜”的特点却很清楚。

明教当是比较“正统的”的摩尼教，盖因摩尼教崇尚光明，按照摩尼教的教义，从世界之初伊始，光明一方就与黑暗一方展开了殊死的搏斗：明界的领袖为大明尊（西文亦称“大父”〈Father of Greatness〉、“明父”〈Father of Light〉等）

^① 陆游《渭南文集》卷五《条对状一》。

^② 陈垣《摩尼教入中国考》，《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980年，365页。

^③ 见《嘉定赤城志》卷三十七，李守谦《戒事魔十诗》。

^④ 志磐《佛祖统纪》卷54，《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，第474页下—475页上。

^⑤ 叶梦得《避暑录话》卷下。

以其本身的放射物“创造”出诸神，先后三次“召唤”出善母、先意、明友、大建筑师、净风、第三使、电光佛等，与黑暗地狱的魔王及其麾下众魔反复拼争，千方百计地解救被囚禁的“光明分子”。直到当今这个世界，仍有不少光明分子（即“灵魂”）被暗魔囚禁在人类的肉体中。^①正是鉴于摩尼教如此崇拜光明，故“明教”便应该是这一宗教的中国化“翻版”，明教亦即摩尼教，例如，“回鹘可汗王令明教僧进法入唐。大历三年六月二十九日敕赐回鹘，为之置寺，赐额为大去光明。”^②显而易见，“吃菜事魔（=摩）”是这一信仰的主要特征。

至于“揭谛斋”，似乎并非如上引文所言，等同于“明教”，而可能也如白莲宗、白云菜、四果、金刚禅等信仰那样，是佛教、摩尼教及当地传统信仰杂揉而成的一种大众信仰。盖按“揭谛”一名，当可视作梵文“gati”的音译名，而其义则是“趋向”，谓众生由于自己行为之善恶不同而在死后趋生于不同处所。佛经中常作“趣”或“道”，通常分成六趣（=六道）：地狱、饿鬼、畜牲、阿修罗、人、天。而“六趣（道）”之中，则以“天趣（道）”为最胜。《法苑珠林》载云：“问曰：何故彼趣名天？答曰：于诸趣中，彼最胜，最乐，最善，最妙，最高，故名天趣。有说先造作增上身语意妙行往彼生，彼令彼相续，故名天趣。有说光明增，故名天，以彼自然光恒照昼夜故。声论者说能照，故名天，以现胜果照了先时所修因故。复次，戏乐，故名天，以恒游戏受胜乐故。”^③

我们知道，白莲宗信徒以最终往生“净土”为目标，弥勒宗以往生兜率天为目标，那么，若“揭谛斋”以往生“天趣”为目标，应该也在情理之中；而“天趣”即是“Deva-gati”，其音译名可作“提婆揭谛”，故将该信仰简称为“揭谛”也完全可以。或者，这种信仰比较强调现世善恶行为与来世往生处所（六趣）的因果关系，亦即特别强调“趣（gati）”，故更可能因而称之为“揭谛”。至于“斋”字，则很清楚地展示了其吃素（即“吃菜”）的特征。

“吃菜事魔”的特征除了见于上面提及的各种大众信仰中之外，还见于宋代江南地区的其他的一些民间信仰中。例如，《佛祖统纪》在谈及“白莲菜”信仰（即通常所称的“白莲宗”或“白莲教”）时，说道：“吴郡延祥院僧茅子元者，初学于梵法主，依放台宗，出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》、《偈歌四句》、《佛念五声》，劝诸男女同修净业。自称白莲导师，坐受众拜。谨葱、乳，不杀，不饮酒，号‘白莲菜’……有论于有司者，正以事魔之罪，流于江州。然其馀党效习，至今为盛。”^④这里既言“谨葱、乳”，足见素食的严格程度（连葱、乳都禁，遑论肉食），至于该信仰的名称都附以“（蔬）菜”字，则更突出了它素食的特征。白莲宗的创始者茅子元最后以“事魔”罪流放江州，也暗示了这一信仰的“事魔”特色。

上文谈及，“四果”信仰即使不等同于“白云菜”，也与之相仿，而《佛祖统纪》卷五十四则专门将“白云菜”归入“事魔邪党”一类，并称该信仰亦曰“十地菜”（“十地”亦作“十住”，指佛教修行过程的十个阶位），又谓这类信徒乃是“吃菜事魔”的“奸民”；拆除他们的庵宇，便能“以为传习魔法之戒”。频繁出现的“菜”与“魔”，充分展示了“白云菜”信仰的“吃菜事魔”特征。

南宋初（绍兴三年，即1133年），枢密院曾上书称：“宣和间，温、台村民

^① 有关摩尼教这些创世神话的概述，见Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, pp.4-7, E.J.Brill, Leiden, 1975。

^② 《资治通鉴》卷237《唐纪五十三·宪宗元和元年》胡三省注引《唐书会要》卷十九语。

^③ 道世《法苑珠林》卷五《六道篇》（宋碇砂藏版），上海古籍出版社，1991年，31页下。

^④ 志磐《佛祖统纪》卷四十七，《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，第425页上。

多学妖法，号吃菜事魔。鼓惑众听，劫持州县。朝廷遣兵荡平之后，专立法禁，非不严切。访闻日近又有奸滑改易名称，结集社会，或名白衣礼佛会，及假天兵，号迎神会，千百成群，夜聚晓散，传习妖教。”^①按照此说，这里的“白衣礼佛会”即是数年前北宋末方腊等“叛民”借以号召民众的“妖教”。当然，它或许又融入了更多的佛教信仰以及传统的土著信仰，例如，“白衣”便有可能保留了弥勒崇拜的痕迹^②，“假天兵”和“迎神会”之流则可能源于当地的传统信仰。但是不管怎样，其“吃菜事魔”的特色似乎并未改变。

就上面所列的各种材料看来，宋代——特别是南宋时期——江南地区所流行的许多大众信仰，都具有“吃菜事魔”的特色。这些宗教信仰中，有些固然是中国化的摩尼教或其亚流，有的则恐怕仅仅是吸收了若干摩尼教成分的土著信仰。所以，“吃菜事魔”只不过是当时该地区形形色色大众信仰的一个共同特征，而非同一种宗教信仰的专称。有鉴于此，我们既不能一见具有“吃菜事魔”名称的宗教信仰就视之为摩尼教，但也不宜因为某些“吃菜事魔”信仰中具有其它宗教的色彩而全然否定它们与摩尼教的渊源关系。

二.“吃菜事魔”融合了包括摩尼教在内的多种信仰

如上文所述，人们之所以对“吃菜事魔”的宗教信仰归属意见不一（或言摩尼教，或言佛教，或谓其他信仰），是因为各自看到和强调了“吃菜事魔”信仰中包含的不同宗教成分。实际上，这种“杂烩”式的信仰，恰恰正是“吃菜事魔”的独特色彩：它往往既非“纯粹的”摩尼教，也非“纯粹的”佛教或其他宗教，而是兼收并蓄了许多现有宗教的成分，融合成适合于当时普通民众之口味的一种大众信仰。

可以认为，“吃菜事魔”与摩尼教有着不浅的渊源，这一点在“事魔”二字上反映出来，因为我们至少可以肯定，摩尼教曾被贬称为“魔教”，并且一度成为这一贬称的专门拥有者。

《僧史略》曾叙述五代时期摩尼教徒的情况道：“梁贞明六年，陈州末尼党类立母乙为天子。发兵讨之，生擒母乙。……及贞明中，诛斩方尽。后唐石晋时，复潜兴，推一人为主，百事禀从。或画一魔王踞座，佛为其洗足云。佛止大乘，此乃上上乘也。盖影傍佛教，所谓相似道也。”^③毫无疑问，“末尼”即是“摩尼”的异译，故这里的“魔”显然是指摩尼教，“魔王”当指摩尼教主。这样的贬称亦见于《佛祖统纪》：“武后时，波斯拂多诞进《二宗经》。厥后大历间，荆、扬、洪、越等州各建摩尼寺。此魔教邪法，愚民易于渐染。”^④则作者清楚地将摩尼教称为“魔教”。

又，陆游曾记述福建地区的明教（=摩尼教）云：“闽中有习左道者，谓之明教。……至有士人宗子辈众中自言：‘今日赴明教斋。’予尝诘之：‘此魔也，奈何与之游？’则对曰：‘不然。男女无别者为魔，男女不亲授者为明教。明教

^① 《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之 111》。

^② 唐长孺曾说：“按沙畹氏，以明教依托之白佛，若取无量光明之意，则为阿弥陀，若取白衣之故，则为观音。长孺则谓此白衣之佛，乃依托元魏以来流行中国之弥勒佛。……综上所述，谨为结论如此：一．白衣为弥勒教之服色，起原当在元魏之世。而白衣天子亦为弥勒教之谣讖。……”见氏著《白衣天子试释》，《燕京学报》第三十五期，237—238 页。

^③ 赞宁《大宋僧史略》卷下，《大正新修大藏经》卷五十四，No.2126，253 页下。

^④ 志磐《佛祖统纪》卷三十九，《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，370 页上。

遇妇人所作食则不食。’”^①在此，作者十分自然地将摩尼教（=明教）称为“魔（教）”；那位“士人”虽然力图辨清“魔教”与“明教”的区别，但也至多知道二者的分别只在于男女是否“亲授”一个方面，易言之，在其他许多教义和仪式方面，明教与“魔教”并无差别，至少并无明显的差别。

宋代庄绰谈及浙江地区的“事魔食菜”信仰时说道：“事魔食菜，法禁甚严。有犯者，家人虽不知情，亦流于远方，以财产半给告人，余皆没官。而近时事者益众，云自福建流至温州，遂及二浙。睦州方腊之乱，其徒处处相煽而起。闻其法断荤酒，不事神佛、祖先，不会宾客。……其魁谓之魔王，为之佐者，谓之魔翁、魔母。……故不事神佛，但拜日月，以为真佛。”^②这里虽然并未明言“事魔食菜”的信仰是否明教，但是它源自福建，却很清楚。而上引陆游之文谓福建地区盛行明教，故浙江的这类“吃菜事魔”即使不是完全照搬福建的明教，也至少包含了明教的大量成分，从“断荤酒”和“但拜日月”上便能断定该信仰具有明教（摩尼教）的核心教义。

有些学者认为，以“魔”称呼这些大众信仰，乃是佛教徒或统治阶级的蔑称和恶谥。但是，从上引文“其魁谓之魔王，为之佐者，谓之魔翁、魔母。……俗讹以‘魔’为‘麻’，谓其魁为麻王，或云易魔王之称也”一语看来，却似乎表明“魔王”、“魔翁”、“魔母”等名号是客观的称呼，并非作者出于仇视心理而擅自加上去的。或许，最初确是因为“摩（尼）”、“魔”谐音，而摩尼教又被视作异端，遂被冠以带有贬意的“魔”字。但是时日久长之后，这类名称相沿成俗，倒也或多或少地被人们所普遍接受了，所以有些带“魔”的名号，未必不能成为摩尼教（或准摩尼教）信仰者认可的自称。

不管怎样，我们已经看到，至少有相当一部分的“吃菜事魔”者确实与摩尼教有着非常密切的关系，即，它们或者是初入中土的摩尼教，或者是与土著信仰相结合的摩尼教。同时，我们还相信，正因为“魔”首先被用来专指摩尼教（宋代的宗鉴在其《释门正统》卷四《斥伪志》中，将摩尼教徒称为“魔党”，但又称白莲菜、白云菜等大众信仰“实不可与事魔妖党同论”）以及略为异化的摩尼教，所以，其他“以事魔论”的信仰，应该也多少包含着一定的摩尼教色彩，只是程度稍低，我们不宜称之为摩尼教或摩尼教亚流而已。

“吃菜事魔”信仰的另一个特色，则是比较浓厚的佛教色彩。最为明显的一个例子见于“白莲菜”信仰。这是南宋初，吴郡的僧人茅子元仿照佛教台宗而创立的一个宗派，它的经文有《圆融四土图》、《佛念五声》等，显然，该信仰俨然以佛教自居。它虽然被“正统”佛教徒斥为“事魔邪党”，然而，正是那些斥骂的话语揭示了“白莲菜”浓重的佛教色彩：“所谓《四土图者》，则窃取台宗格言，附以杂偈，率皆鄙薄言辞。《晨朝忏》者，则撮略《慈云七忏》，别为一本，不识依何行法。《偈吟四句》，则有类于樵歌。《佛念五声》，则何关于十念！号白莲，妄托于祖，称导师，僭同于佛。”“此三者（指摩尼教、白云菜、白莲菜——引者）皆假名佛教，以诳愚俗，犹五行之有沴气也。……愚民无知，皆乐趋之，故其党不劝而自盛。甚至第宅姬妾，为魔女所诱，以修忏念佛为名，而实通奸秽。”^③

与“白莲菜”类似的一个信仰是“白云菜”，它的佛教色彩也十分浓厚：“西京宝应寺僧孔清觉，居杭之白云庵，依仿佛经，立四果、十地，分大小两乘，造

^① 陆游《老学庵笔记》卷十。

^② 庄绰《鸡肋编》卷上。

^③ 分别见志磐《佛祖统纪》卷四十七和卷五十四，《大正新修大藏》卷四十九，No.2035，第425页上、475页上。

论数篇，传于流俗。从之者称‘白云和上’，名其徒曰‘白云菜’。其说专斥禅宗。觉愚禅师论其伪，坐流恩州。鉴曰：白云之徒，几与白莲相混，特以无妻子为异耳。”^①创立者为佛教僧徒，其教义又多涉及佛教概念“四果”、“十地”、“大乘”、“小乘”等，故而若被视之为佛教的支派，也不足为怪。事实上，人们确实是这样认为的，例如：“（白云宗是）中国佛教华严宗一派。其信徒被称白云菜。”^②

不过，依我之见，严格地说来，恐怕它只是较多地融入了佛教概念的一个大众信仰，至少在宋代的江南是如此。盖因编纂《佛祖统纪》的志磐生活在该信仰流传的同一时代（书成于咸淳五年，1269年），而他是十分明确地将白云宗列入“事魔邪党”的。他所载的一事，足以说明当时的白云宗与真正的佛教相去甚远：“嘉泰二年，白云庵沈智元自称道民，进状乞额。臣寮言：‘道民者，吃菜事魔，所谓奸民者也。既非僧道童行，自植党与，千百为群。挟持妖教，聋瞽愚俗。或以修桥砌路，敛率民财；创立私庵，为逋逃渊藪。乞将智元长流远地，拆除庵宇，以为传习魔法之戒。’奏可。”^③白云庵即是孔清觉当年创立白云宗的“大本营”，沈智元无疑即是白云宗的信徒。而他被指责为“既非僧、道、童行”，又“挟持妖教，聋瞽愚俗”的“传习魔法”者，则其信仰谅必颇异于“正统的”佛教。

“吃菜事魔”信仰中的另一种重要成分可归属于道教类型。方勺曾清楚地将宋代“吃菜事魔”的源流追溯到汉末张角等人所倡导的信仰上去：“后汉张角、张燕辈，托天师道陵为远祖，立祭酒治病，使人出米五斗，而病遂愈，谓之五斗米道。至其滋盛，则剽劫州县，无所不为。其流至今，吃菜事魔，夜聚晓散者是也。凡魔拜必北向，以张角实起于北方，观其拜足以知其所宗。”^④同一作者并引《容斋逸史》，强调了浙江的吃菜事魔之徒讳言“角”字的特点：“其初其初授法，设誓甚重，然以张角为祖，虽死于汤镬，终不敢言‘角’字。传言何执中守官台州，州获事魔之人，勘鞫久不能得。或云：‘何处州龙泉人，其乡邑多有事者，必能察其虚实。’乃委之穷究。何以杂物百数，问能识其名则非是，而置一羊角其间。馀皆名之，至角则不言，遂决其狱。”^⑤

显然，此说认为，“事魔之人”之所以讳言“角”字，乃是因为他们奉张角为教祖的缘故。而他将张角的宗教信仰简单地说成“五斗米道”，则未免有些舛讹。盖“五斗米道”系东汉顺帝时（126—144年）张陵在四川所创，奉老子为教祖，以《老子》为主要经典，因入教者须纳五斗米而得名。而黄巾起义领袖张角（？—184年）在河北创立的信仰则被称为“太平道”，因为他们以道教的《太平经》为主要经典，其口号为“黄天太平”（“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的简称）。尽管这两种信仰创建于不同的地区和不同的时期，但是总的说来，二者都是道教的支派，其教义大抵相同；并且，在黄巾起义失败之后，许多太平道教徒也都加入了五斗米道，所以后世之人混淆了二者，似乎亦属情理之中。特别是，太平道与五斗米道早在汉末和晋代就已流传于江浙地区，以至东晋时期，“世奉五斗米道”的孙恩得以利用其广大教徒，在浙江等地发动武装起义，并坚持十年之久。^⑥有鉴于此，后人便很容易将同属道教的张角（太平道）与五斗米道相提并论了。

^① 志磐《佛祖统纪》卷四十六，《大正修大藏经》卷四十九，No.2035，第419页中。

^② 见任继愈主编《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年，第318页。

^③ 志磐《佛祖统纪》卷五十四，《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，第475页上。

^④ 方勺《青溪寇轨》，转引自明刻宛委山堂本《说郛》卷三十九。

^⑤ 同上引书。

^⑥ 有关起义的始末，可参看《晋书》卷一百的《孙恩传》和《卢循传》。

方勺谓宋代的“吃菜事魔”之徒“拜必北向”是因为“张角实起于北方”，似乎有些牵强，至少这种说法没有更为可靠的旁证，因而未必能据此将“吃菜事魔”信仰与张角的道教清楚联系起来。但是讳言“角”字的例证却凿凿有据，应该这是由于将张角奉为教祖——或者教祖之一——才有这一避讳的。尽管如此，我们却不宜将宋代江南的“吃菜事魔”信仰归入道教，而只能认为这是包含了道教成分（特别是古代太平道与五斗米道派别）的一种大众信仰。叶梦得《避暑录话》（卷下）中的一段话足以展示这一特色：“近世江浙有事魔吃菜者，云其原出五斗米，而诵《金刚经》，其说皆与今佛者之言异。故谓之金刚禅。然犹以‘角’字为讳，而不能道也。”显然，当时的“吃菜事魔”信仰中既有佛教和道教的成分，但又不是“纯粹的”或“正统的”佛教与道教。

作为一种大众信仰，“吃菜事魔”中既揉杂了摩尼教、佛教和道教的成分，又不可避免地融入了民间传统信仰的因素。例如，陆游在《条对状》（载《渭南文集》卷五）中谈及吃菜事魔者时指出，他们“以溺为法水，用以沐浴”，而这类做法则肯定不是正统宗教的仪式，却带有相当的巫术色彩，很可能源自古代的民间信仰。又，《高峰文集》卷二《乞禁妖教劄子》云：“臣伏睹刑部关报，臣僚上言，乞修立吃菜事魔条禁，务从轻典。奉圣旨，令刑部看详申尚书省。臣谨案，王制曰：‘执左道以乱政，杀。’‘假于鬼神，时日卜筮以疑众，杀。’非乐于杀人，为其邪说诡道，足以欺惑愚众，使之惟己之从，则相率为乱之阶也。今之吃菜事魔，传习妖教，正此之谓。臣访闻两浙、江东西，此风方炽。”在此所言“假于鬼神，时日卜筮以疑众”的做法，似乎也是源于民间信仰之类。

总而言之，就宋代江南“吃菜事魔”的宗教信仰归属而言，与其说它是摩尼教、佛教或道教的支派，还不如视之为融合这些“正统”宗教和民间传统信仰中的某些要素而成的一类大众信仰。这类大众信仰包含了不少分支，各分支的主要特色虽然各不相同，分别倾向于摩尼教、佛教、道教等，但是却在有着共同的特征，即“吃菜事魔”、“夜聚晓散”等，某些共性乃是十分自然地导源于当时的社会环境。

三.“吃菜事魔”迎合了贫民的物质和精神需求

绍兴四年（1134年）五月，王居正一份奏章中的一段话，比较客观地反映出江南“吃菜事魔”之徒的真实情况：“伏见两浙州县有吃菜事魔之俗。方腊以前，法禁尚宽，而事魔之俗犹未至于甚炽。方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁。州县之吏，平居坐视，一切不问则已；间有贪功或畏事者，稍踪迹之，则一方之地，流血积尸，至于庐舍积聚，山林鸡犬之属，焚烧杀掠，靡有孑遗。自方腊之平，至今十馀年间，不幸而死者，不知几千万人矣。……臣闻事魔者，每乡或村有一二桀黠，谓之魔头。尽录其乡村之人姓氏名字，相与谊盟，为事魔之党。凡事魔者不肉食，而一家有事，同党之人皆出力以相赈恤。盖不肉食则费省，故易足；同党则相亲，相亲故相恤，而事易济。臣以谓此先王道其民，使相亲相友相助之意；而甘淡薄，务节俭，有古淳朴之风。今民之师帅，既不能以是为政，乃为魔头者窃取，以瞽惑其党，使皆归德于魔，于是从而附益之，以邪僻害教之说。民愚无知，谓吾从魔之言，事魔之道，而食易足，事易济也，故以魔头之说为皆可信，而争趋归之。此所以法禁愈严而愈不可胜禁。”^①

我们从这段引文中至少可以得知三点：一，两浙地区的“吃菜事魔”信仰在方腊起义（1120—1122年）之后变得越来越盛行，乃至当局镇压得越厉害，这

^① 李心传《建炎以来系年要录》卷七十六。

一信仰反而愈益盛炽。二，人们一旦成为“魔党”之徒，便能获得“一家有事，同党之人皆出力以相赈恤”的莫大益处；同时，由于戒荤禁酒，贫民们在经济开支方面也能比较节省，易于负担。三，正是由于当局不对平民施行“相亲，相友，相助”的“王道”统治，故而“魔头”能乘虚而入，利用这一方式赢得民心。按照王居正此说，则江南的“吃菜事魔”信仰盛行乃是“事出有因”，并且情有可原。应该说，这一见解具有相当的说服力。

从庆元四年（1198年）九月的一份奏章中，我们可以发现，宋代的“吃菜事魔”实际上是下层百姓为了自身的利益而结成的一种互助组织：“浙右有所谓道民，实吃菜事魔之流，而窃自托于佛老，以掩物议。既非僧道，又非童行，辄于编户之外，别为一族。奸淫污秽甚于常人，而以屏妻孥、断荤酒为戒法；贪冒货贿甚于常人，而以建祠庙、修桥梁为功行。一乡一聚，各有魁宿，平居暇日，公为结集，曰烧香，曰燃灯，曰诵经，千百为群，倏聚忽散。撰造事端，兴动功役，夤缘名色，敛率民财，陵驾善良，横行村疃。间有斗讼，则合谋并力，共出金钱，厚赂胥吏，必胜乃已。每遇营造，阴相部勒，啸呼所及，跨县连州，工匠役徒，悉出其党，什器资粮，随即备具。人徒见其一切办事之可喜，而不知张皇声势之可虑也。及今不图，后将若何！”^①

这位奏禀者虽然对“吃菜事魔”者十分仇视，痛加斥责，但在字里行间也透露出他们的某些做法无可厚非，甚至具有相当的合理性。例如，“屏妻孥、断荤酒”的戒条本身，与“正统的”佛教毫无区别，不该受到任何责备。方勺在谈及“吃菜事魔”者时，谓其“平时不饮酒、食肉，甘枯槁，趋静默，若有志于为善者”^②，则显然也不得不承认，“吃菜”修行的做法看来与“为善”并无什么两样。

至于“建祠庙、修桥梁”，尤其是后者，则也是有益于公众的福利事业，这非但不应受到责难，反而应该受到鼓励。尽管统治者称吃菜事魔者是借修桥铺路而聚敛民财（“或以修路建桥为名，……假名兴造，自丰囊橐”，“或以修桥砌路，敛率民财”^③），但是毋庸置疑的是，他们肯定将筹措到的一部分资金真正用于了公益事业，否则，民众也不可能趋之若鹜地归附之。我们必须明白，普通大众最为重视的是近期内所看到现实利益。

吃菜事魔之徒一旦遇到官司诉讼之事，便“合谋并力，共出金钱，厚赂胥吏，必胜乃已”。显然，只要是属于“魔党”的人，便能得到该组织在诉讼方面的特别关照。可以想见，他们“合谋并力”所对付的对象，应该是“魔党”以外的人，至少，是本地区“魔党”以外的人。换言之，在“衙门八字开，有理无钱莫进来”的常见情况下，“魔党”对于普通民众，尤其是贫民的吸引力是多么巨大。

“每遇营造，阴相部勒，啸呼所及，跨县连州，工匠役徒，悉出其党，什器资粮，随即备具”，寥寥数语便将“吃菜事魔”徒众在日常生活方面互相帮助，同舟共济的博爱精神描绘出来了；同时，我们也可以从中发现，“吃菜事魔”确是一种主要由平民构成的组织，因为它包括了各种各样的工匠。这里所谓的“营造”，应当不仅是指祠庙之流的公共建筑，通常更应该是指信徒们各自的家庭建筑。因为在物质条件异常艰苦的情况下，人们很难独立建造新房，而动用集体的力量（特别是劳力），则要容易得多。一旦人生最重要的几件大事之一建造新房也能得到集体的帮助，贫民们还有什么理由不拥戴其组织呢？

^① 《宋会要辑稿》第一百六十六册《刑法二之一三〇》。

^② 方勺《泊宅编》卷下。

^③ 分别见志磐《佛祖统纪》卷四十八和卷五十四。《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，第431页上、475页上。

“吃菜事魔”者有一种难能可贵的互助精神：“始投其党，有甚贫者，众率财以助，积微以至于小康矣。凡出入经过，不必相识，党人皆馆谷焉。凡物用之无间，谓为一家，故有无碍被之说。以是诱惑其众。”^①由此可知，贫民一旦加入“魔党”，便能立即获得其他许多信徒的财物资助。每人资助的数量虽然不大，但是由于资助者为数甚多，故受益者几能达到“小康”的程度。不难设想，这种做法对于广大无财无势，往往处于孤立无援境地的下层贫民来说，其诱惑力之大是无可比拟的。此外，不仅在“入党”之初有此好处，即使在往后的日常生活中，若有经济等方面的需求，也可始终获得援助，即使相互之间并不熟识，也能互通有无，亲如一家。

就以上这些记载看来，我们可以大致勾勒出宋代江南“吃菜事魔”之徒的特色：第一，这是一种比较有组织的宗教信仰集体，所谓“一乡一聚，各有魁宿”（《宋会要辑稿·刑法二之一三〇》），以及“其魁谓之魔王，为之佐者，谓之魔翁、魔母”（《鸡肋编》卷上）诸语，表明这类组织大致上以乡村、聚落为单位，设立各级管理人员；此外，各地的组织之间还保持着相当密切的联系，“呼啸所及，跨县连州”（《宋会要辑稿·刑法二之一三〇》）一语便暗示了这一点。第二，这类组织要求信徒们戒食荤、酒，不仅体现了慈心向善的趋向，还反映了崇尚节俭的原则。其宗教生活则是聚集在一起诵经、做法会等。第三，这类组织要求信徒们交纳若干财物，作为整个集体的活动经费；这些经费中有相当一部分用来周济贫苦的信徒们，以及用于修桥铺路等公益事业。这实际上提倡了一种关心集体，关心他人的精神。第四，组织尽其所能保护信徒们的利益，其中包括帮助信徒“打官司”，这在某些情况下，实际上是帮助平民对抗有财有势阶层的政治压迫和经济剥削。

综此看来，与其说“吃菜事魔”是以其宗教教义取胜的信仰，还不如说它是在吏治腐败，普通民众生活维艰的社会环境中，自然形成的一种下层民众的互助互保组织。当贫民们从它那里得到了本该由政府提供的财物赈济、社会福利、司法公正、精神慰藉等等，便自然而然地对它万分拥戴了，因此也就在客观上使得高高在上的政府相形见绌。所以，“吃菜事魔”的信仰及其组织在一开始就与统治当局处在了对立的地位。

四.“吃菜事魔”不容于当局的真正原因

宣和三年（1121年）闰五月七日，“尚书省言：‘契勘江浙吃菜事魔之徒，习以成风。自来虽有禁止传习妖教刑赏，既无止绝吃菜事魔之文，即州县监司不为禁止，民间无由告捕，遂致事魔之人聚众山谷。一日窃发，倍费经画。若不重立禁约，即难以止绝，乞修立条。’从之。”^②这是宋代（尤其是北宋末年以降）政府禁绝“吃菜事魔”信仰的大量官方文书之一。据此可知，宋朝廷正式重视和严格禁绝“吃菜事魔”之徒，是在北宋末年以降；更确切地说，在浙江睦州（辖境相当于今桐庐、建德、淳安三县地）发生方腊借助“吃菜事魔”之徒而造反（1120—1122年）之后，当局更加紧了对这类信徒的镇压。我们略作查检便可得知，朝廷对于这类大众信仰十分忌惮，乃至达到“风声鹤唳”的程度。禁止“吃菜事魔”信仰的诏令为数甚多，有的适用于全国各地，有的则特指江南地区。粗略统计，约有如下禁令：

元祐七年（1092年）十一月二十六日，诏从刑部建议，令各州县晓谕大众，

^① 庄绰《鸡肋编》卷上。

^② 见《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之八一》。

首告“夜聚晓散，传习妖教者”。大观二年（1108年）八月十四日，诏令禁止各州县的“夜聚晓散，传习妖教，及集经社、香会之人”。政和四年（1114年）二月五日，诏令诸路禁绝“以讲说、烧香、斋会为名，而私置佛堂、道院，为聚众人之所者”。同年七月十二日，又诏令诸路提刑司查禁“夜聚晓散徒众”。宣和元年（1119年）四月一日，诏令严厉查禁沧州、清州、恩州等地的“烧香受戒，夜聚晓散，男女杂处”者。宣和三年（1121年）闰五月七日，诏从尚书省建议，同意修订法律，禁绝江浙地区的“吃菜事魔之徒”。同年八月二十五日，诏令焚毁诸路“事魔聚众烧香等人经文”。同年十一月四日，诏旨明令禁止温州等处的明教，将教徒的“斋堂等一切毁拆，所犯为首之人依条施行”。

绍兴三年（1133年）四月十五日，严令收捕徽州、严州和衢州的“传受魔法人”。同年十月二十九日，“诏令浙东帅宪司、温、台州守臣疾速措置”，收捉业已改名为“白衣礼佛会”的前吃菜事魔信仰的“为道鼓众之人”。绍兴四年（1134年）一月四日，诏令诸路“禁止吃菜事魔”。绍兴六年（1136年）六月八日，诏令颁布“结集五愿，断绝饮酒”者刑罚。绍兴七年（1137年）三月二十四日，“禁东南民吃菜”。绍兴十一年（1141年）正月九日，诏令对州县守令等勤于“擒捕事魔之人”者，“除推赏外，量加奖擢”。同年正月十七日，敕令对“诸吃菜事魔或夜聚晓散习妖法者”严格施行绞、流等罪。绍兴十二年（1142年）七月十三日，诏令诸州县多印榜文，晓喻大众，务必首告和具奏“吃菜事魔，夜聚晓散，传习妖教，情涉不顺者”等。绍兴十五年（1145年）二月四日，诏令诸处统兵官“严行禁戢”军队内部的吃菜事魔者。绍兴三十年（1160年）七月二十日，诏令太平州“师公劝人食素”一事依吃菜事魔罪论处。

淳熙元年（1174年）四月二十八日，诏禁“诸非僧结集经社及聚众行道者”。淳熙八年（1181年）正月二十一日，诏“诸路提刑司严行禁戢”吃菜事魔，夜聚晓散者。庆元四年（1198年），诏令严禁浙右“窃自托于佛老”的“吃菜事魔之流”。嘉泰二年（1202年）六月十三日，诏令各路监司对于盛行于江浙地区的“所谓白衣道者”严加禁绝。嘉定二年（1209年）七月四日，诏令严禁“以奉佛为名，私置庵寮”的“白衣道”或“女道”。嘉定七年（1214年）九月二十六日，诏令严行禁戢流行于江浙一带，“以社会为名，集无赖千百，操戈被甲，鸣钲击鼓，巡行于乡井之间”的“媚于神者”。^①

尽管以上所列宋朝廷对于“吃菜事魔”等大众信仰的禁令只是不完全的统计，但是这已清楚地展示了，当局对于这类信仰非常忌恨，因此一而再，再而三地颁布禁令，要求各处地方政府严格禁绝；同时，我们也不难看出，在南宋王朝之初的高宗在位期间（1127—1162年），政府的“禁令”发布得更加频繁，似乎表明这一阶段江南的“吃菜事魔”信仰流行最盛，或者，当时的镇压最为厉害。上文所引起居舍人王居正在绍兴四年的奏章中所说的一段话，清楚地表述了这一现象：“伏见两浙州县有吃菜事魔之俗。方腊以前，法禁尚宽，而事魔之俗犹未至于甚炽。方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁。州县之吏，平居坐视，一切不问则已，间有贪功或畏事者，稍踪迹之，则一方之地，流血积尸，至于庐舍积聚、山林鸡犬之属，焚烧杀掠，靡有孑遗。自方腊之平，至今十馀年间，不幸而死者，不知几千万人矣。”^②

由此可见，自方腊起义之后，宋朝廷对于“吃菜事魔”之徒的镇压几乎达到了滥杀无辜的地步。那么，当局为什么对这类信仰如此惧怕和仇恨，似乎必欲置

^① 上引记载，绝大部分见于《宋会要辑稿·刑法二》。

^② 语见李心传《建炎以来系年要录》卷七十六。

之死地而后快？我们认为，当局忌惮“吃菜事魔”信仰，既不在于其信仰方面的“异端”，也不在于它“男女相杂”的道德堕落，而最重要的是这一宗教组织对广大下层民众的莫大诱惑力和莫大号召力。亦即是说，一旦专制统治者感到广大民众对另一组织或机构的崇拜和拥戴远远超过对自己的信任与服从时，便会不惜代价地予以镇压，因为它认为这种现象将会威胁或潜在威胁自己的独裁统治。

轻易地“聚众”，乃是“吃菜事魔”者的主要特色，也是遭到当局忌惮的主要原因之一。志磐在谈到“白云菜”时，说它“自植党与，千百为群”；谈及“白莲菜”时，谓“其徒展转相教，至今为盛”；而综论所有的“事魔邪党”时，则称“愚民无知，皆乐趋之，故其党不劝而自盛。”^①廖刚谓两浙地区之“吃菜事魔”信仰炽盛，“倡自一人，其徒至于千百为群，阴结死党”。^②王质说道：“食菜事魔者，弥乡恒里，……其徒大者或数千人，其小者或千人，其甚小者亦数百人。”^③嘉泰二年（1202年）的一份奏章言谈到盛行于江浙地区的“白衣道”时说：“夜聚晓散，相率成风，呼吸之间，千百响应。”^④

显而易见，“吃菜事魔”信仰十分易于博得普通民众的归附，动辄“千百为群”，人数之多及聚合的速度之快，令人叹为观止。此外，信徒们对于魁首的拥护与服从程度也高得吓人。诚如王质在《论镇盗疏》中所言：“其宗师之御其徒，如君之于臣，父之于子；而其徒之奉其宗师，凛然如天地神明之不可犯，较然如春夏秋冬之不可违也，虽使之蹈白刃赴汤火，可也。”试想，始终将自己视作绝对权威的专制君主及其统治阶层，怎么能容忍另一种相仿的权威与之分庭抗礼？因此，他们严厉镇压“吃菜事魔”者，也就势在必然了。

使统治者愈益不安的是，信徒们聚会的方式也有点“神秘兮兮”，仿佛故意在隐藏着什么秘密一般，即，“吃菜事魔”者通常采取的聚会形式是“夜聚晓散”。枢密院在绍兴三年（1133年）十月二十九日的奏章中称，此前温州、台州的吃菜事魔之徒，如今或改名为白衣礼佛会，“千百成群，夜聚晓散，传习妖教”。^⑤上引王质《论镇盗疏》谓吃菜事魔者“诵经焚香，夜则哄然而来，旦则寂然而亡”。范俊记云：“江浙之人传习妖教，旧矣。而比年尤盛，绵村带落，比屋有之。为渠首者，家于穷山僻谷，夜则啸聚徒众，以神怪相诳诱，迟明散去，烟消鸟没。”^⑥十分可能的是，当时的“吃菜事魔”者大多乃至全部采用“夜聚晓散”的集会方式，以至一旦发现民众有“夜聚晓散”的斋会，便立即认定为“吃菜事魔”，从而加以禁止。例如，政和四年（1114年）七月十二日的诏书要求“诸路提刑司常行觉察夜聚晓散徒众，及督责仍每年具部内委无夜聚晓散徒众，申尚书省。”^⑦又，南宋张守在其奏章中说道：“访问近年乡村，有昏夜聚首素食，名曰夜斋。契勘僧俗斋饭，当在晨朝，今以夜会，则与‘夜聚晓散’不甚相远。臣已散榜行下本路州县乡村禁止外，更乞朝廷即下诸路施行。”^⑧显然，只要有“夜聚晓散”举动的，当局都一律禁止，而不管是否“吃菜事魔”者。足见朝廷主要惧怕的并非其信仰如何，而乃是否“聚众”，尤其是“夜聚”。

^① 志磐《佛祖统纪》卷五十四，《大正新修大藏经》卷四十九，No.2035，第475页上。

^② 廖刚《高峰文集》卷二《乞禁妖教劄子》。

^③ 王质《雪山集》卷三《论镇盗疏》。

^④ 《宋会要辑稿》第一百六十六册《刑法二之一三二》。

^⑤ 《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之一一一》。

^⑥ 范俊《香溪集》卷十四。

^⑦ 《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之六三》。

^⑧ 张守《毗陵集》卷三《措置魔贼劄子》。

或许，最令当局胆战心惊的是，“吃菜事魔”之徒不仅一呼百应，经常聚众集会，而且往往拥有和使用武器，尽管这是在赛神社会等名义下使用的。淳熙八年（1181年）正月二十一日的一份奏章说道：“愚民吃菜事魔，夜聚晓散，非僧道而辄置庵寮，非亲戚而男女杂处。所在庙宇之盛，辄以社会为名，百十为群，张旗鸣锣，或执器刃，横行郊野间。此几于假鬼神以疑众，皆王制所当禁。”^①而嘉定七年（1214年）九月二十六日的一份奏章也提到了盛行于江浙地区的这一现象：“今之风俗，自京畿以至江浙，具微之不可不谨者，非一社稷之所报有常祀也。今愚民之媚于神者，每以社会为名，集无赖千百，操戈被甲，鸣钲击鼓，巡行于乡井之间。万一有啸呼其间，如窃弄潢池之兵者，则里社何以御之！此习俗之不可不谨其微者一也。”^②在此固然并未明言是否有“吃菜事魔”信徒参与其间，但是对照淳熙八年的奏章，恐怕可以断定，这类“操戈被甲”，“巡行于乡间”的祭神仪式，也是“吃菜事魔”者的常用仪式之一。

这类现象并非始于南宋，至少早在北宋末年就已相当流行，并且引起了统治阶层的高度重视，曾经发布禁令，不准民间在赛神会上“执引利刃”。宣和六年（1124年）闰三月二十九日，中书省、尚书省奏言：“勘会诸色，因祀赛、社会之类，聚众执引利刃，从来官司不行止绝。其利刃之具，虽非兵仗，亦当禁止。”徽宗准奏，遂下诏曰：“应诸色人因祠赛、社会之类，执引利刃，虽非兵仗，其罪赏并依执引兵仗法。仰州县每季检举条制，出榜禁止。如以竹木为器，蜡纸等裹贴为刃者，不在禁限。”^③这类“利刃”虽然只是祠赛社会上所使用的道具，却被朝廷视作为私藏的兵器，并科以同等之罪，足见当局对此的恐惧程度。

有鉴于此，绍兴十五年二月四日严禁军队内部官兵“吃菜事魔”的一条诏令（“近传闻军中亦有吃菜事魔者。若此辈多食素，则俸给有馀，却恐骄怠之心易生。可谕诸处统兵官严行禁戢。”^④）的真实意图，恐怕并非如它所言，乃是因为素食会使俸给节馀，从而导致军心骄怠，而是害怕一旦武装部队也被“吃菜事魔”者控制，便将轻而易举地推翻当朝的统治。

综合以上所述，大致可以得出如下结论：

宋代江南地区的“吃菜事魔”信仰乃是融合摩尼教、佛教、道教、土著传统信仰等多种文化成分的一类大众信仰。它大体上以素食和聚众诵经为共同点，但是各支派又都有自己的特色，有的更像摩尼教，有的更像佛教，有的更像道教，如此等等。所以，我们既不能因为它们具有某一宗教的鲜明特色而遽然指称它为某宗教，但亦不能无视它们与这些宗教的密切渊源关系。大体而言，每个支派都包含了一定的摩尼教成分。

“吃菜事魔”信仰的皈依者主要是下层民众^⑤，当时，他们在战乱频仍，吏治腐败，社会经济遭受严重破坏，民不聊生的情况下自发地组织起来，信奉某种

^① 《宋会要辑稿》第一百六十六册《刑法二之一二〇》。

^② 《宋会要辑稿》第一百六十六册《刑法二之一三九》。

^③ 《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之九〇》。

^④ 《宋会要辑稿》第一百六十五册《刑法二之一一三》。

^⑤ 陆游《老学庵笔记》卷十谓亦有士人参与“吃菜事魔”的宗教活动：“闽中有习左道者，谓之明教。……至有士人宗子辈众中自言：‘今日赴明教斋。’予尝诘之：‘此魔也，奈何与之游？’则对曰：‘不然。男女无别者为魔，男女不亲授者为明教。明教遇妇人所作食则不食。’”志磐《佛祖统纪》卷五十四亦谓“甚至第宅姬妾，为魔女所诱，入其众中，以修忏念佛为名，实通奸秽”。则知上层阶级中也有“吃菜事魔”者，但其数当不会多，主要成分仍然是下层的贫苦大众。

宗教信仰，既寻求精神慰藉，又从中获得政府所没有提供的种种物质帮助。因此，“吃菜事魔”信仰在形成伊始，就不知不觉地具备了本应是政府拥有的某些职能，从而令专制统治者将它视作自己的对立面。

由于“吃菜事魔”信仰适应了下层民众在当时的精神与物质需求，所以人们趋之若鹜，并且对它十分拥戴。广大民众狂热地信奉某一种宗教，而该宗教组织又对民众有着巨大的感召力，这正是任何专制统治者最为惧怕的现象。所以，不管这些徒众是否真的武装造反，当局都会不遗余力地加以镇压，彻底消除对于本政权的“潜在威胁”。宋朝廷（尤其是南宋朝廷）三令五申地严禁“吃菜事魔”信仰，其根本原因即在于此，而不是对于“异端宗教”的忌恨。

遗憾的是，宋朝廷并未意识到，正是本政权在治理方面的种种失误才提供了“吃菜事魔”盛行的主要基础。假若它能适当改善普通大众的物质和精神生活，大概不至于“法禁愈严，而事魔之俗愈不可胜禁”了。