

末劫收圆： 概说先天道诸派瑶池信仰的循环创世观

王琛发

摘要：由清朝的青莲教开始的先天大道传承，包括后来从青莲教分化出的归根道、同善社、一贯道等诸种道门，其道学理论多是建立在确立“无极”为孕育宇宙第一因的“不可知”，而“强名之曰道”，并假其名为生育天地万物之“母”。可以发现，在青莲教的道学体系是力图融纳中国儒释道于一体，包括借助宋儒邵康节在《皇极经世》书中对易理和五行理论的演绎，从道教汲取关于“延康大劫”的末日救度理论去重新解说佛教经典对于弥勒菩萨龙华三会的说法。由此重新建构的一套宇宙发生论，确定了宇宙不是单一的，也是一再在生灭不息中周而复始，由此而发展出关于天地开劫、神仙诞生、末劫、度人、收圆等等主题，讨论人类性灵的源起与归宿。

若细看现存的青莲教历史残痕，其对于末劫收圆的道学建构，可能有过从“无生老母”信仰转而倾向罗教“无极圣母”道学的演变历程。青莲教在1840年代以后，成功开启出以“瑶池金母无极天尊”名相传道，将“无极”的神道叙述演义为常人皆可通过母子关系去模拟感受，阐释了“无极”作为超越存在的意义——既超越天地创造又永远呵护着人类历史与个人生命。而青莲教把人们在日常信仰之中本来熟悉的西王母视作金母在太极界的应化，更是从西王母的仙佛世界衬托出无极圣母超越出太极界又贯通于太极界的神圣。有趣的是，在青莲教关于瑶池金母的道学叙述之中，如循环创世说、神佛应劫下凡、修行路上接受魔考等诸多说法，其实很符合着清代民间流行的文化背景与思维模式，因此不难想象其祖师传道会很重视借助《西游记》的内容。由此可见，“末劫收圆”的最大特点，即在于它以母娘收圆、仙佛应劫以救度原灵归先天的理论，这是末劫论也是重新创世论，它带给苦难者双重创立新世界的憧憬，收圆的结果是原灵归故乡、天上世界最终完成，地上也更新为理想新世界。

青莲教虽然在清廷压制下努力传播，但是，在青莲教经历“无极”信仰的道学建构之三十年后，也终于分化为各自发展、各有祖师的许多道门，不同道门道学建构过程出现了许多差异，更是演变出互相分辨正统与旁门的现象。不过，即使青莲教式微，瑶池信仰已经长期形成渗透民间的辐射力。如今的国际华人世界，许多与青莲教没有直接渊源的道教团体/新兴信仰组织，也有标榜金母信仰或供奉瑶池金母的。

关键词：延康劫；一元十二运；道学建构；无极；彭德源与《归原宝筏》；《祀佛礼本》；应劫；原子；《西游记》

引言

清代以来，青莲教以及它以后所分化出来的各道门陆续南下东南亚，青莲教所建构的瑶池金母信仰以及其“末劫收圆”的说法也就由中国而流传海外，至今犹存。综述青莲教所宣扬的先天大道，其终极信仰是以瑶池作为人类原灵最初的来源，又以瑶池金母为宇宙主宰者，而母娘赋予天上诸神圣以及地上修行人的人间使命，则是以“末劫收圆”为宗旨。^[1]自道光六年（1827）四川发生青莲教案，到青莲教先天五老之中最后一位的林芳华（金秘祖）于同治十二年（1873）归天，青莲教在后来虽然历经长期分化出一贯道、圆明圣道、三华堂、西华堂、同善社、先天道等等许多道门^[2]，各道门对十二祖袁志谦以后的祖师也说法不一，对于最高神明“瑶池金母”的尊号更是议论纷争，甚至出现改称；可是，他们的共同点依然一样，都是按照前人铺陈的道学建构，认定现有的世界正走向“延康劫”，全宇宙已经进入“末劫收圆”的阶段。

青莲教诸先辈对于“末劫收圆”的道学建构，显然是依循着中华本有的“循环创世”的观念进行再建构。儒道两家所共同宗奉的“易经”阴阳观念以及传统五行循环观念，本就认为宇宙本身以及其中的一切都会在此消彼长的循环中一再生灭；而中国宗教信仰对于“劫”的观念，又是源于佛教，要先有汉语佛典按照河洛语音翻译原意为“时间段”的梵文名词Kalpa^[3]，汉地方才开始流传“劫波”或“劫”的概念。^[4]信手拈来，如《楞严经》卷六即有阿难白佛言：“自未得度，先度人者，菩萨发心；自觉已圆，能觉他者，如来应世。我虽未度，愿度末劫一切众生”；而道教《元始天尊说北方北帝伏魔法忏》也有提到“末劫尘世、人鲜德行”，依次述说人们在末劫期间如何毁风败德。由此可见，即使“末劫”二字，亦是缘于佛道两教经典。

“末劫收圆”的教导显然和西方基督宗教的“末世”（End of The World）观念有相当差距。基督宗教的信仰是以单一世界的现有地球作为考虑主体，一旦人间从创世走向完结，现有世界的空间存在与否对于人类也就变得没有意义。可是，中国先天道信仰传统里的“末劫”与“收圆”本是由互相关联的概念组成，“末劫”的概念尤其是历史以来佛道教所熟悉惯用，所指的是天道循环“时间”，而“收圆”是相应于“劫”里头的人事，重点在如何能“收拾圆成”。由佛道教而到先天大道，其宇宙观不仅相信人间世界里头的生命是生生不息的，即使“世界”本身也是一个生生不息的概念。早在古代，《隋书·经籍志》便曾总结说：

“一成一败，谓之一劫，自此天地已前，则有无量劫矣”。[5]“末劫收圆”其实不是世界的结束，而是世界的再创，世界之后还有世界，一是现有世界的人们被引返超越天地的神圣世界；一是现有世界结束以后重新开始的新世界。在重新再创的新世界里，也可以有新的人类。在上一个世界的人们进到新的神圣境界修成仙佛，之后又会以新世界的人类作为度化的对象。而一旦一个世界进入末劫，甚至连天界的神佛仙圣也要面对末劫，也可能要下凡应劫，有者或因此沉沦世间而失去自救机会，有者或为了度人而在人间殉道，回天缴旨。

从信仰的演变来看，“末劫收圆”不是一个过去式的信仰观念，它在华文世界的流行可以网络世界为证。2011年7月2日，从谷歌网站搜索“末劫收圆”，一共可以找到157,000条结果，在百度网站搜索同样的词条，也可以找到约33,400个结果。若搜索“收圆”，谷歌提供了119,000,000条结果，百度则提供235,000个结果，其中有不少词条还是涉及“瑶池”。从网上搜索可以发现，这一说法也流传到原先与先天道毫无传承演变关系的其他神庙、道观、新兴宗教组织，由此可见“末世收圆”说法至今在华人世界拥有着普遍流传的生命力。

讨论一：创世救世成就瑶池信仰的特征

先天大道诸道门主张瑶池金母主宰天地的“末劫收圆”教义，其实早已在19世纪中叶清楚奠定。自青莲教时期以降，整个先天道的信仰系统可说是建立在“末劫”与“收圆”的关键说法之上。它既是在信众之间强调现有世界的苦难，又强调人们应有大难临头的忧患意识，并强调其信仰是唯一出路，指导大众克服人生的痛苦、解救人间的灾难、转换旧世界为新世界。

早期青莲教对“末劫”的认识，可参考青莲教先天五老之一“水祖”彭德源的说法。彭德源从道光二十一年（1841）至咸丰六年（1856）掌道期间撰写了系列书帖，后来辑为《归原宝筏》，其第一篇即写道：“至于今六万年，三期劫到；山妖精水妖怪，住世雄豪。此一种虽人形，心似虎豹；逆天理灭佛法，拆毁天桥。”[6]上述文字，说的是自三期末劫开始以来的人间面貌。

但是，宇宙的劫难和宇宙的起源一样，不是属于人类世界的孤立现象，人类也不是孤独的应付灾难。按《归原宝筏》的说法：“瑶池母见不忍，慈悲下诏；命三教佛圣仙，齐下东郊。诸佛尊闻普度，魂皆唬吊；怕的是下红尘，难回天曹。金母言众仙佛休得烦恼，此劫运先天定不能推消”。[7]先天道认为，一旦末劫到来，宇宙间的仙佛也不是高高在上，都必须应劫下凡接受考验、普度众生，与人类共赴时艰。因此，《归原宝筏》提到儒释道三教人物说“这些祖都皆是由凡成圣，何况这延康劫佛旨东林”。[8]在它的记载中，众仙佛无一幸免，都要“来东土九州地，借母投窍，此乃是诸佛劫，大数难逃”。[9]

由此可见，由“延康劫”起，不论在天上或人间，鬼神人魔都进入最后的热闹。而先天道分出的各派，多会主张其历代祖师是仙佛倒装下凡或者应劫分身，其实是延续其先辈这套自19世纪以来的“末劫收圆”论述，[10]这一教义流传于各个自称先天大道的道门之间，可说是大家在分化以后依旧拥有的共同主张。

现在马来西亚大圆佛堂/大生佛堂还收藏着“光绪庚辰年”的木刻版《祀佛礼本》，其求道仪式所求者“瑶池金母大道”[11]，祈请的主要尊神是“瑶池金母无极天尊——生天生地大慈大悲”。[12]《祀佛礼本》祈请祖师保佑的内容仅止于“十一祖、十二祖、十三祖空中保佑”[13]，说明《礼本》传到马来西亚的时间可能是在先天诸系分化之前，极可能是抄印了彭德源等先天道五老掌盘时期的原版。再将《祀佛礼本》对照同样在当地“佛堂”流传的青莲教《庆祝表文》，《庆祝表文》上下卷无论是祭祀神灵或教中先贤，其祷词总是归结在“以慰金母心意”或“瑶池金母大开鸿恩”[14]，这样的内容特征无疑证明好些流传到马来西亚的素食“佛堂”实属青莲教道脉，始终是以皈命瑶池为旨。[15]

光绪庚辰年《祀佛礼本》足以证实“延康末劫”即是青莲教普度众生的理由。其入坛请供拜佛仪式，首先提醒大众“上古初会龙华，乃是罗（龙）汉初劫，太上老君普度收圆，拜佛用结蕾；二会龙华，乃是赤明中劫，释迦古佛普度收圆拜佛用开花。今时三会龙华，乃是延康末劫，弥勒古佛普度收圆，拜佛用结果”，目的在于说明为何众生必须在佛道仪式以外另起炉灶，学习先天大道的礼拜神佛仪式，紧接着就提醒拜佛求道者“不久有三灾八难降临，水火罡风齐起。三天诸佛公议，需发大道，救助原人”。[16]在《礼本》的求道皈依仪式，诵文里当然也会重提“收圆普度开群品”。[17]众生堕入轮回之前的原本性灵源自瑶池。所以，个人求道的目标在于面向人间苦难自度度人，救度一切红尘中迷失自我又受尽苦难的原子/原人。

由上述《祀佛礼本》文字可知，《祀佛礼本》以“水火罡风齐起”三大灾难作为“末劫”特征，其实并非“自创”，而是传接佛教经典普遍提到“坏劫”末期会有水风火灾的旧说。[18]青莲教的先天大道不仅融纳了源自佛教的龙华三会、弥勒降世等等理念，也融纳了“太上老君”、“龙汉劫”“赤明劫”、“延康劫”等渊源于道教信仰的观念。然而，一旦先天道致力于结合儒佛道三教经典建构自己的道学体系，它首先必须承认佛教和道教经典里的说法：过去世界、其他世界都有成圣成仙成佛人物，同时诸仙佛也会应劫下生现有人间。青莲教标榜回归先天大道的救劫思想，是把“劫”分为三期，也折射出它的道学建构离不开佛道两教传统以来“循环创世”的设想，“劫”的理念适用于多元宇宙的背景。

但是，若论“末劫”，则不能不承认是先要有开劫才会有末劫，“末劫”的存在也必然反证与契合着创世理论的存在。此即说明青莲教的“末劫”理论其实属于其道学理论的终极关怀，但不等于其道学论述的全部。考据青莲教专用以超幽的《十诰灵文》，它上表给神佛的秩序依次是“瑶池金母无极天尊、元始天尊、鸿钧老祖、天地老爷、玉皇大帝、灵山三世佛、昆仑四天尊、九天斗姥元君…

…” [19]，表文的内容正好反映“瑶池金母无极天尊”在青莲教信仰中的地位高于元始天尊、鸿钧老祖、玉皇大帝等神佛。而《十诰》第一诰说：“一诰阴阳男女，听吾指惺灵文，当年鸿蒙混沌，未有天地人伦，我母慈悲广大，发下九六原人，初来开荒下种，嘱咐莫迷归程，奈因红尘幻景，忌却良知良能，凡是血心作主，元神变成识神”。[20]这段诰文内容显然视金母为创造世界与人类的源头，判断瑶池金母是先于诸“劫”的存在。

《十诰灵文》原是教众在丧葬集会念诵的经卷，可是，一旦经文是面向大众宣说人类本因归天见母，本着众人皆是瑶池原种的立场唱念“如此轮回大变，骸骨积如山林，我母灵山悲痛” [21]，它其实已经是一种公开宣教的形式，在悲恸陈诉迷失凡尘之苦。由此可见《十诰》的真相在于普度众灵“收圆”，不只度亡，而是要“阴阳男女”回心转意皈依瑶池，要大众视瑶池为命终升天或肉身成道的最高境界。尤其当《十诰》唱诵到末劫收圆的部分，它是描述天上诸仙佛向着瑶池金母“三天诸佛请命，保奏三生显灵；三真瑶池作保，下应江南新仁”。[22]这显然是带有“判教”的意味，是公开向大众宣说瑶池金母位阶还在佛教诸佛以及道教三真之上。

至于为何要在此时“末劫收圆”？其细节可参考同善社所提倡的《破迷语录》。按心庵头陀撰写的《破迷语录》，宇宙的时段，分成十二会，每个会各有一万零八百年，现在已经到了天地阴阳失调的午会，所以世界充满灾难；再到未会，天地转为阴盛阳衰，人会变得衰弱矮小，难于修道；又到了申会，世界上已人物皆无；再到酉会，天火降而地火升，地球也化为尘。要是到戌会，地以外的天际也空了，就等着亥会来临，届时天地皆无，回复到当初的一片混沌。《破迷语录》因此主张地上所有“原人”到了最危难关头，不及时修行，过了午会，就永远回不了性灵的源头。[23]心庵头陀也在文中解说，先天大道的末劫收圆，是由作为人类性灵源头的金母亲理，派遣弥勒负责：“午会以后，犹秋冬之时，气候寒冷，万物凋残，人民困苦，所以上天悲悯原人，不待衰极之世，先机而动……况现值午会之中，有弥勒古佛下世，奉天承命，三界十方悉通，乃上度河汉星辰，下度有情万类，咸被度归无极。故三期普度之功，方可完成。初期普度，是燃灯古佛主教，二期普度，是释迦佛主教，现在是三期，因派弥勒佛主教。” [24]由此可见，心庵头陀的文章与上述《祀佛礼本》时代的教理一脉相承。表面上，《破迷语录》更换了青莲教原来说的初劫由太上老君收圆，换成了由燃灯古佛收圆，但其实道门的一贯之说正是视燃灯佛为老子化身。[25]

在水祖彭德源归天之后，金祖林芳华独撑大局，其着作《吃紧铭箴》对于“末劫收圆”也曾进一步说明：“这场收圆奇事，古今罕见希闻，山精鬼怪扰凡尘，五斗天魔放尽，目下兵灾犹小，大劫后难随临”，其注释则大意说，人的一生是一小吉凶之圆满，而宇宙最后化为尘灰恢复虚空是一大吉凶的圆满，所以“天地之道，常在斗枢，待大圆满时，返回无极，周而复始也。” [26]

由青莲教祖师一再提及末劫，延续到同善社以《破迷语录》推广其说法，各先天道门历史以来是一再广泛谈论“劫”的时间观念以及“应劫”之急。详述《破迷语录》的末劫观，它说明：“天地有十二运会，即是子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二个字也。每字为一会，每会有一万零八百年，十二运会，共计十二万九千六百年。在盘古之时，天地未分，完全混沌，迨至子会一交星宿之性，奉无极老祖之命开天，理至则生气，于是气行则生象，而成天矣。及至丑会，气盛则象成，于是流行运脚，将前劫之灰，转成一块，而生地，地形成山川草木之性下降，理真生气，气复生象，则地辟于丑矣。至于寅会，天动于上，地静于下，则两间空虚，而人物之性下降，理复生起，气复生象，故人生于寅，而世界立矣。但是天大于地，地大于人，夫天之元气，生于子而极于巳，衰于午，没于戌；地辟于丑，没于酉；人生于寅，没于申，是天地之始终如是。”[27]吾人若注意至今在港、台、东南亚各地推陈出新的鸾书，便能发现这套说法至今还影响着许多善堂庙宇。

而青莲教“末劫收圆”理论的最大特点还是由于它把神佛拉到人间，认为神佛不再是高高在天界享福，而是要与人间一起奋斗反对苦难。这无疑是将神圣应劫的说法推动到新的高潮。它在某种程度上鼓励了信众的自信，听天命而尽人事。

以北海老人王觉一来说，后来的一贯道奉姚鹤天为十四祖而以王觉一为十五祖，依然是自承接续青莲教诸位祖师到先天五老为止的道脉。王觉一的《一贯探源》也是源自青莲教的渊源，咸认为眼下是午会的收圆之期：“天地人物之性，子会入理，丑会入气，寅会入象，历卯辰巳六会，而万象全矣。午会传道，为自有还无之渐，故由象悟气，自气还理，此尽人合天，贤关、圣域，造詣之次第也。”[28]而支持着王觉一的信念，是他掌纹的纹线可以连接成“古佛”二字的纹样，王觉一本身就自觉是古佛下界，清廷在调查教案时发现，王觉一除了传授大家如何在入教持斋以后不生病，也常用红朱沙抹掌印在纸上，将自己掌纹上的“古佛”二字送人，说是可免灾难。[29]

由此不难理解同善社拥有相似的道学理论。同善社创立者述古老人彭泰荣，也即其系统所认的十七祖，他描述的三期末劫同样是源自青莲教的版本：“上古九六皇胎堕落红尘，初次龙华，度二亿，二次龙华，度二亿，还有九二原人在尘寰内，被利锁名缰情关慾海束缚，不得同归灵山。是以特遣诸天洞府，海岛蓬宫，圣贤仙佛及大小神祇，俱分性下界。所以东天不留一圣贤，南天不留一仙，西天不留一佛，北天不留一神，齐来凡间救度原人。因原人众多，散处各方，一时难易度齐，故又派上古中古成道之四亿原人，一齐下界，协助古佛收圆了道，但下界时，各部圣真仙佛都发宏愿，度救原人还乡，恐到尘世上，亦被名利恩爱酒色财气诸大魔王缠绕……。”[30]而彭泰荣自己也和王觉一相同的感受，宣称本身是“古佛化身，名山隐迹，道掌无太皇三极，理合儒释道一家；普度九十二皇灵，共证无生之妙果；提醒三千六百外道，同登上品之莲台。”[31]他在甲戌年十二月十三日发出“牌谕”又说：“受命清静自在燃灯佛，为大劫临头，特申原委……懿旨出自瑶京，多蒙七圣保本，命我下凡渡人，须知此身非我，我即古佛燃灯”[32]

事实上，青莲教的末劫观，不止把人提往无极的瑶池世界，而且带有了重新创造原来世界的意义。《祀佛礼本》的礼文有说：“古弥陀发下四十八愿，要度尽众生凡间众生成佛，娑婆改换做莲花国，方归西方极乐净土古家乡”。[33]

《十诰》后边还有继续唱诵的〈再续接十诰灵文〉，结尾的唱词说：“娑婆齐改换，莲花极乐邦，诸佛缴金旨，三天喜洋洋，齐拜无生母，赏赐玉琼浆，依功定品职，仙衣着辉煌，方显奇男子、大志女贤良，今日功程满，九品镇上方，千年并万载，瑶池乐无疆”。[34]收圆的结果，是诸原子回归性灵所源出的古家乡，天上世界最终完成其应有的完整和合，地上也因此有机会更新为理想新世界；收圆之后，“娑婆改换做莲花国”，天上世界和地上娑婆世界可能就浑然合一。

无可否认的是，在青莲教分化后，主张先天大道的各支脉，其实对于教义也是各有发展，导致互相之间发生许多正统旁门的争议。如归根道即主张“普度是普度众生同归觉路，收圆是收圆九六共返瑶天……当兹大收圆，选万灵，分三乘，定九品”。[35]归根道也把“收圆普度开群品”理解为“自杨徐十三祖为小普度，水金二祖为大普度，曾参化身为十五代圆明曾祖为小收圆。十七代复命祖是燃灯古佛化身，为大普度开群品者。十三四代普度祖时仅有七品莲台，至十五六七八祖方有九品莲台，故曰开群品也。”[36]这类说法当然是排斥其他分支，无形中也会“贬低”了先辈的努力，但也足以说明理论源头不离其宗。

另外，青莲教和它分出来的那许多先天道门，虽说强调儒释道三教合一，但他们的共同点是三教圣人仙佛全说成从属“瑶池金母”，儒释道三教当然会产生许多不高兴。归根道传道入蔡飞曾在东南亚遇到佛教徒诘难，他自我解说“第一期龙华及第二期龙华上天皆不许发表老母之圣号，所以道教中人和释教中人皆不知瑶天有老母在也”。[37]先天道门想要以本身的主体性去融合各教，不论他们把主宰神别称为“无极老祖”，或称为等其他名称，恐怕三教的各传统宗派亦不一定会满意。

讨论二：末劫教义对于历史蓝本的发展

追溯青莲教这套主张回归先天大道的末劫理论，其历史蓝本原来并非先天道之创见，而是中国传统文化古已有之，并且一度极为盛行于中国古人的常民生活，各先天道门则是在前人屡屡注解、阐释、参悟的基础上继续发挥。也因此，清代先天道诸派系在民间传播这套理论，其实很有先设的说服力。当然，这其中的赤明、延康之说，更多是渊源于道教经典原本的“开劫度人”的循环创世说法。而其所结合的元运理论，亦是当时人很熟悉的——从知识渊源的层面，它是源自宋儒邵康节从《易经》演衍的《皇极经世书》，从知识流传的广泛面来说，它其实早见于《西游记》第一回合。

先天道有“延康劫”之说，无疑是承续自道教流传的元始天尊“开劫度人”。

《隋书·经籍志四》：“道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦坏，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫，非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇，是其年号。其间相去经四十一亿万载。”^[38]另外，还应注意，在佛教也有类似的说法。同在《隋书·经籍志四》，即有记载：“末法已后，众生愚钝，无复佛教，而业行转恶，年寿渐短，经数百千载间，乃至朝生夕死，然后有大水、大火、大风之灾，一切除去之，而更立生人，又归纯朴，谓之小劫。每一小劫，则一佛出世。”^[39]由此可见，青莲教《祀佛礼本》的寥寥数句，实反映了前人把佛、道经典的末劫观念融纳在同一个信仰体系的主动，后人首先得尊重前人融佛道于一体的心胸大志。

可是，正如上文所说，先天道是主张宇宙拥有创始者兼救世主，诸佛也来自她的慈悲，它的大小道理都是关系到“延康末劫”，认为此劫比过去任何大劫小劫严重，它因此也就必须回应其他宗教的末劫说。而先天道采取的方向是统和各说。在先天道的道学建构中，弥勒既然是未来佛，本来又曾经化身当布袋和尚，他在天上也应该是责任更大才合理，最适合统掌收圆天盘。依照佛教传统，弥勒现在还是住在兜率天内院的“一生补处菩萨”、还在“当来下生”阶段，《弥勒下生经》原来说弥勒下生后会在龙华树下成佛、在华林园三度说法广度人天，称之为“龙华三会”。^[40]可到了先天道的道学建构，弥勒在整个信仰中的地位却和弥陀、观音一样，都是领悟先天的道理才能修行成佛，成佛后再为金母收圆效力，在瑶池信仰中成为接引原人的中保，也是原人回应“延康劫”的发愿对象。原来说的弥勒龙华三会，到了先天道门的说法，更被分属在三个“劫”中发生，目的是在每一劫中带领不同数量的得度者回天，最后也改造现有的世界。这未必能让传统的佛经信仰者接受，却足以反映先天道门打从一开始就重视佛教的末法之说，更重视将之与延康劫难的说法结合在一起。

道教对于“延康劫”的时间与说法，虽说是诸家纷纭。^[41]可是，从《元始无量度人上品妙经四注》，可以发现青莲教前人有学问，道门谓延康劫期必须完成普度人间，是有依据的。齐朝严东在此版本《度人经》卷三的开卷解释说“日月灭景，天地冥然，无所分别，长宁久远，故号延康”；唐朝李少微的解释则是：

“此章论劫运成坏也。《龟山玄录》曰元洞上皇，炁也。天尊结元洞之炁，为玉历之书，其历以龙汉劫为初劫；开图曰赤明劫，终曰延康劫，循环无穷，终而复始。延，长也；康，安也。劫终之后，三界空壤，万物精爽，长安在太虚，故曰延康为坏劫之称，赤明是开图之名。二者交周，是谓大劫，故终际皆号延康，中间开图，例曰赤明。其余开皇、上皇，小劫名也。”同是唐朝人的薛幽栖又说：“延康之劫，在龙汉之前，此并过去二劫也，赤明劫终曰延康。^[42]总之，道教的“延康劫”是在在龙汉和赤明两劫之间，类似佛教所指的“坏劫”，一旦“延康劫”发生，它最后的结果是三界空空，万物清了，物质组成的宇宙就回到空寂，在空寂中又酝酿着下一次“龙汉”。宇宙就是如此循环不已的生生灭灭、生生不息。

虽说“劫”源自梵文，但也不能说以“劫”为说法的循环创世观全盘受到佛教影响，只能说佛教对“劫”的概念加深了中国人对循环创世论的建构。从青莲教依据邵雍“一元十二会”的宇宙循环生成理论，它其实更加是根植在中国人对熟悉的《易经》思考模式，尤其是立足在儒道共同认识的《易经》复卦，也立足在前人从理论到实修体会的《道德经》“反（返）者道之动”宇宙观。古人以“复卦”为十一月之卦，究其实是由于复卦以一个阳爻出现在五个阴爻之下的卦象，这是一阳初生，又代表“往而复来，来而复往”意象的开始。[43]冯友兰评论宋儒邵雍说，邵雍的宇宙发生论认为“在复卦初爻，世界就开始存在了”。[44]实际上，承认“复”卦的意义，也已经是主张宇宙可以是多个或一再发生的。正是宋儒邵雍《皇极经世·观物内篇》细致和复杂的推陈，中国方才出现所谓“天开于子，地辟于丑，人生于寅”的时间学说，演绎出以元、运、会细分时间的宇宙循环发生理论。[45]青莲教所承续的邵雍，比邵雍本人少了许多复杂的论述，比邵雍多出的是把每一“会”的说法都对应在“延康劫”说法之上，强调此时是末劫来临。

即便是在 20 世纪中叶，道门还是以邵雍的说法为正统，继续发挥这套宇宙周而复始的末劫论。隶属归根道的香港归元道堂，其传道人陈兴福在 1948 年便写过一篇《天地为一元之造化说》，文章开首即说：“盖闻邵子一十二万九千六百年为一元，一元为十二会，以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥，十二地支名之，每会一万八千年，子会开天，丑会辟地，寅会生人。”[46]然而，在他将此论归功于邵雍的同时，笔锋接下去一转，则明显是青莲教把转化为归根道以后的老论调重新发挥：“卯会育物其时，人畜不相侵犯；辰巳午三会，人心反常，人畜杀害相寻，造成大劫，故有儒释道三教领命分任普度……然先天辰会中天巳会之时期已过矣，现即后天，正当午会，天命在儒，当由吾儒领命普度众生，及三会收圆九六也。”[47]

有趣的是，古人不见得是人人懂得谁是邵雍，可是“一元十二会”的观念盛行，关键还在《西游记》这类演义小说流行之功。

如果不以今日的思想惯性看待古人的思想，可能会发现，青莲教以及后来从它分化出来的各道门之所以发展和传播这套“一元十二会”，以至向群众传播神仙应劫说法，反而可能是由于此说属于当时的“流行文化”。以《西游记》来说，它第一回合的题目就叫“灵根育孕源流出，心性修持大道生”，一开场即以诗为证“欲知造化会元功，须看西游释厄传”，然后整个故事就从“天地有子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二运会”说起。[48]可见，“一元十二会”在当时还是较能接近古人周遭文化氛围，也切合当时大众的知识文化和思维模式，反而是较为容易说服大众的根本。

在《西游记》故事中，第一回的题目“灵根育孕源流出，心性修持大道生”，本来就带着说教的痕迹。这本小说的第一回开场不只比彭德源或王觉一更早提起邵康节（邵雍），其书中描写金蝉子、天蓬元帅、卷帘大将等下凡下胎应劫、一路

接受魔考取经，也引用许多三教一家、丹道修炼的说法，还真足以让青莲教有文化同源之感。事实也真是如此，彭德源本人就常以《西游记》作为传道的教材。他在《归原宝筏》说：“《西游记》言的是九九魔考，《封神榜》叙的是仙真魔妖”。[49]彭德源在整本《归原宝筏》一再称呼同修为“西游客”，或形容修道为“西游”，并勉励大家应付末劫“魔考”要学悟空、莫学唐僧。[50]

到金祖林芳华掌青莲教盘，他写给道众的《吃紧铭箴》，也是相应着《西游记》的魔考故事传道。西游故事中，唐僧师徒必须受尽九九八十一难方能取得真经成佛，各回合的题目亦不止一次以“心猿”形容孙悟空未成佛之前。当林芳华形容末劫收圆，他是说：“天定八十一劫，九九魔考灾星，一难未满道不明，吉凶随人感应”。[51]通俗的说，林芳华的思想是延续和印证着三教经典和善书强调意识作用的主张，他文中借用了《西游记》作为比喻，重复了《太上感应篇》“祸福无门，惟人自召”的教义。

无论如何，相对于过去流传的道经认为人类世间正处在赤明开图，亦即现有宇宙文明尚在发展之中，先天道门却看到宇宙早已经从赤明劫转向延康大劫。《祀佛礼本》对延康大劫的说法是：“不久有三灾八难降临，水火罡风齐起”，此中说的“不久”不一定以人生的时间为标准，却说明苍生随时都要各自准备以应天意。从这一点看，青莲教比传统道教怀带着更浓烈的忧患心态，也更接近佛教关于现世是“末法时期”的说法。[52]如此，“末劫收圆”也就成为先天道门的教义特征。这一独特的忧患意识，使得它不同于传统道教被清廷所习惯接受，其教众聚会也常常会流露出先天下之忧而忧的姿态，不时还要被统治者贴上妖言惑众的标签。

讨论三：金母定位加剧道门分化的纷歧

回到道教，道教的创世说，除了是主张多元创世观，对于宇宙第一因的立论其实相当不明确。道教以元始天尊为天地诸“劫”之创始，说其生于太元之先，故称“元始”。可是，道教对于元始天尊是否作为终极存在，则是长期未有定论。这就给先天道重新建构道学体系带来更大的发挥空间，尤其是思考创造神兼救世主的模样。

以《度人经》为例，这本经的最早版本可能出自东晋。[53]元朝薛季昭解释《元始无量度人上品妙经·元始洞玄灵宝本章》的“混沌赤文，无无上真，元始祖劫，化生诸天，开明三景，是为天根，上无复祖，唯道为身”，说是天尊把道气在虚空中凝聚化现的赤书玉字作为诸上高真度人之本，由此生化出始劫的层层天界、开出日月星光，也从此分生出天地万灵。从经文的行文表达到薛季昭的解说，显然都是说，自元始以上，无复有本祖，元始天尊惟以此道为身，万法皆从元始本

身起祖。[54]这是把元始天尊视着自有、永有的终极存在了。可是，另一方面，后来受到各道派以至先天道门推崇的《太上老据说常清静经》，却有另一番见解。在《清静经》中的，“大道”始终是没有位格，并且超越作为宇宙第一因的“神”。大家固然熟悉太上老君是元始天尊的“一炁化三清”，但是，老君以宇宙创生者的身份宣说大道能生育天地、运行日月、长养万物，也未能说清三清所禀的这股自然之气源何而来，只能强调并非观念的范围所能包容。是故，到了这本全真道早课必诵的重要经文，太上老君身为此宇宙的第一因，他要论述本身的存在与能量之源，也只能结论说“吾不知其名，强名曰道。”[55]

不论青莲教或其它比它先后出现的道门，当他们进入道学思辨的范畴，他们也必然会碰上《道德经》第一章的教导：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无，名天地之始；有，名天地之母”。因此，由此而入手的道学建构，首先必然遇到“道”已然先决的作为先天地之先的“不可知”，建构者本身在信仰上必须“强名曰道”。若还是要问天地如何开始，也会碰上《道德经》第五十二章的说法：“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆”。进一步看，这“强名曰道”的境界不可能等同人们印象中有形有相有时有空的“气”、“三清”或“诸佛”，而应该超出这些概念之上。但强名而曰的“道”既然是太极化育万物的来源，也是万物本质之所在，就不可能片面理解为无形无相无时无空。它除了超越空与有，还应该是拥有随时进入空与有的能耐。如果说，“空”与“有”也可合一为相生与消长的太极状态，就只有“无极”可以既是超越太极又兼能生灭、进入、运作“太极”。如此，“天下有始”的境界一旦要“强名曰道”，即会成为概念上的“有”，“名天地之母”或者是最合理的“强名”了。这就真的有理有据假称无极为母，以女神名相立出“第一因以上的第一因”。

“无极”若是能超越又包容森罗万象的生灭，以至能作为心性的源头，它“既是先天于天地之外，又是藏于后天身内”，将之假名之为的“圣母”，和“强名曰道”也相差无几。所不同者，青莲教以通俗化的说法传播原来复杂的形而上思考，转变为乡野村谈也能理解的忆母娘、归家乡。于是，原本遥远的创造天地与末劫拯救，就变成了人人容易明白，可以联系着自身家中母慈子孝的经验去感触、感受与感动。

究其实，称无极为母，也非专属于青莲教的独有理论。早在明代，罗教的《五部六册》已经把“母”视为造化与拯救天地万物之源头。罗祖曾在《正信除疑无修证自在卷·无极化现度众生品第五》多次提及“无极圣祖”，形容无极圣祖的大慈大悲是“恐怕众生作下业障，又转四生六道，不得翻身，故化现昭宝莲宫主太子，叹退浮云一切杂心，显出真心参道，救这本来面目，出离轮回生死苦海。”同时，罗祖的五部经引用《道德经》八次之多，正是由于他特别重视“有名为万物之母”和“天下母”的思想启发。罗祖在《巍巍不动泰山深根结果宝卷·一字流出万物的母品第四》中说：“哪个是诸佛母？诸佛母、藏经母、三教母、无当母，怎么为母？诸佛名号，藏经名号，万物名号，这些名号从一字流出。认的这

一字为做母。母即是祖，祖即是母……一切字名号，一切万物名号，都是本来面目变起的名字，都是一字流出，本来面目为做母，为做祖。” [56]

可见，青莲教《礼本》里称谓“瑶池金母无极天尊”是早有渊源，这既称“圣母”又称“天尊”的最高崇敬，何尝不是意识到“母即是祖，祖即是母”？

有意思的是，青莲教在起初并不是以无极为母为最高主神，将“母”称之为“瑶池金母”是后来的事。这其中，教内还可能发生过转化信仰意识的历程，即是从无生老母的信仰，转向倾向罗教意识的无极圣母/瑶池金母无极天尊信仰。再到了后来，青莲教分化，又轮到各道门各自按本门说法继续演绎这位创世与救世的女神。

回溯这段历史，归根道后人的说法是“老母三转盘心，初次无生老母，再次瑶池金母，三次无极圣母。” [57]王觉一则在光绪三年（1877）回忆：“开道始称无生经卷可验。改无生为瑶池三十余年，一来是为皇风圣号改换，二来是西王母降临群仙。” [58]若根据王觉一上述说法，母娘的称呼由“无生老母”转化为“瑶池金母”，是发生在19世纪40年代。王觉一根据先天道专以“风”比喻灾劫的习惯，说神圣改换名称的一大原因是遇到“皇风”，即清皇朝的打压；另一个原因则是由于上天在此刻命令西王母带领群仙降临，支持人间各处道众收圆。

1960年代，蔡飞在东南亚传播归根道遇到了青莲教的其他分支。他是凭着道门中的记忆，纯粹从宗教考虑出发，指出从“无生”而“无极”的变化是为了符合教义的拨乱反正：“母命火精代盘之后，敕众此後答愿上表时，不准称无生老母，只准称瑶池金母，以分旁正。普度门及同善社所焚之表章，皆用瑶池金母之佛号，即由此而起焉。” [59]

当然，也应重视庄吉发在1980年代运用台北故宫清廷档案发表的材料。这其中，道光七年（1827）的奏折提到，青莲教以及其各分支所奉的十二祖袁志谦，曾传给十三祖徐吉南（文中作“徐继兰”）和杨守一《开示真经》，其实是带领他们供奉弘阳教飘高祖与无生老母牌位，后来是徐杨听说供奉飘高老祖犯法，遂以《唱道真言》为青华老祖讲道之书，改奉青华老祖牌位；到官兵追捕两人，在徐祖家中搜到黄纸写的青华老祖和无生老母牌位各一。 [60]可见，上述蔡飞说“母命火精代盘之后……不准称无生老母，只准称瑶池金母”，据台北故宫档案的记录，正是发生在道光二十四年（1843年尾）正月。庄吉发记载：“李一元至汉阳，与陈汶海等晤谈，商约传教，租住刘王氏空屋，设立乱坛，将无生老母捏称瑶池金母，请人画出神像二幅，悬挂供奉。” [61]

综上所述，如果尽信清廷官府的文件，无疑可以得到简单的结论：青莲教和以后各支脉皆以信仰“无极”为主，是缘于官府查禁而一再改名。然而，从宗教信仰的角度考虑，要短期内以人事决定神明改名换姓，还真不是件容易事。尤其说青莲教在徐杨十三祖之刻崇拜的“无生老母”，到了先天五老之火祖陈文海 [62] 掌权就要“将无生老母捏称瑶池金母”，其内情更不可能那么简单。要知此时正

是青莲教遭受“皇风”镇压后重组之际。所谓“捏称”，可能仅是官府从非信仰者角度去认为。

况且，当年弘阳教与罗教诸分支并存、各自认正门；前者崇拜“无生老母”，后者崇拜“无极圣母”，“无极”和“无生”并非同一系统的信仰主张。弘阳教虽也遵奉罗祖为前辈，但是总的倾向却有不同，甚至大相径庭。[63]如果改换老母名称不会遇上信仰上的阻力，当初徐杨何不把弘阳教飘高老祖改个名字之后再供奉起来？神明的名号说改就改是很难完成的。除了要依靠大量可以取信于人的扶乩文字，以示神圣启示，乩文也要有很强的理由才能说服大众。

诚如徐小跃在《罗教·佛教·禅学》指出，罗祖“真空家乡”的概念带有反对对象化和外在化的禅学色彩，也一贯坚持无生无死的非生非死的不二观念，反对偏执一边的所谓“无生”思想；《五部六册》不惟不曾出现“无生老母”一词，即使“无生父母”也并非罗祖正面使用的最高范畴。[64]青莲教的先天五老都是殉道者/实修者，其中水、金二祖更是洋洋洒洒做过许多道学、丹法的理论建设[65]，他们面对各道争鸣，身处其境，没有理由不曾意识“无生”和“无极”涉及传承与教派之分。罗祖弟子王源静补注其师着作又提到，在罗祖那里，无极圣祖就是佛之常住法身、常住真心、妙觉真心，也就是法身、化身、报身“三身佛”的统称；徐小跃因此提出无极圣祖是佛的法身、真心显现的妙用，其虚空本性可从自本心、自性心之本来面目的意义上掌握。[66]仔细一看，庚辰《礼本》祈求的对象“瑶池天母无极天尊”又名“瑶池古佛”，其内容也说“明心见性、正理身心”、“自性为佛、自性为法、自性为僧”以及“无中生有相，虚灵撒洞天”，这等等说辞都离禅学倾向不远，确实可以相契于罗教“本来面目”之说。[67]因此，蔡飞所谓“以正旁支”的说法很值得思考。老母改换圣号，可能曾经涉及教义取向的演变。

若论青莲教何时由主张无生老母演变到“瑶池金母无极天尊”，这是自道光七年清廷取缔徐杨，一直到道光二十四年陈文海等五老掌盘，方才完成转变。其道众在这16年可说是经历了长期修道的实践与思考。到了水祖彭德源和金祖林芳华，水金两祖的着作称母娘也会称作“无皇”，称原子来下界之源与归天家乡，则通称“瑶天”、“瑶京”，又或称“无极”，就是不曾出现“无生”两字。彭德源《归原宝筏》第一篇书帖便说“瑶池母见不忍，慈心下诏”，又说“无极令玉皇敕，魔见魂消”[68]；而林芳华的《吃紧铭箴》，则是在通篇文章使用“无极圣母”、“无极慈母”以及“瑶阶”、“天京”、“瑶池”、“瑶京”等等字眼。[69]水金二祖的着作，可视为后世各道门崇拜“瑶池”与“无极”的主流渊源。

无论如何，应该重视，青莲教传出的瑶池金母信仰，并非以神仙界的西王母为目标，而是指先于创世而又拯救末劫的大道真相；其强名“无极”而“假名”圣母，又同时通贯了天地人身的本来面目。《祀本》里称之为“瑶池古佛”

或“瑶池金母无极天尊”，以及王觉一说起“二来是西王母降临群仙”，都足以反映出青莲教信仰的“瑶池金母”和西王母是两回事。

庄吉发在台北故宫档案所见的记录是“将无生老母捏称瑶池金母，请人画出神像二幅”，其中一幅画像，可能即是西王母相。直到今天，东南亚一些道场依然把“瑶池金母”和“王母娘娘”分开立祀。另外有些“大”字系列的斋堂，则延续着“无极天尊”无形无相的说法，即使在神龛里有奉祀西王母，也不立无极相，只在匾额或对联上头以文字形容。可信徒知道，在举行仪式所称呼的“瑶池金母无极天尊”，其真身是无形无相也不生不灭的，以佛堂点起“母灯”代表金母更为贴切；只是这一切的祈请，又可以通过有形有相有的瑶池“金身”传达感应。至于归根道，此一系统的佛堂往往自称“精舍”，在较隐蔽的楼上或后堂供奉了“无极圣母”相，而前堂或楼下公开的厅堂供奉西王母或者地母。不过，来到今天，其中一些斋堂已经把原本放在“无极圣母”圣相之前或之下的西王母圣像改为地母，或以西王母和地母并列。[70]

然而，若说“瑶池金母”和“西王母娘娘”毫无关系，也是不对。按先天道门，瑶池西王母与无极金母从神系上来说说是两回事，从本质来说是一而二，后者实为瑶池金母无极天尊在神仙界的应化身；先天母娘之瑶京，是超越了气化而有象的天地，又是化灵为西王母而与西王母的瑶池相通，后者实为前者相应于太极界的“物质化”。若西王母的瑶池是众仙成真以及求长生之处，无极瑶池则是其所反映的更高层次，亦即众仙佛及地上原子在世间历劫后返本还原的归宿，是先天地而不可以言词意会形容、不增不减、不垢不净、不生不灭的永无生灭之乡。如此亦可说明为何清代道门记忆中会有“西王母降临群仙”的因缘。此一渊源，或也是东南亚一些先天道门至今保持供奉“两幅神像”之由来。

只可惜，金祖在同治十二年（1873）归空之后，青莲教发生了严重的分裂。[71]这既意味着，若是以陈文海在道光二十四正月（1843）设坛为准，到同治十二年止，青莲教建构瑶池信仰的历史也只有30年的光景。以后的继续，却是由青莲教分化出的各道门各尽各的责任。到后来，更发展出各有各说的局面。例如，在南洋传播归根道的蔡飞便抨击他之前参与的同善社，说同善社仅是皈依瑶池而不提徐十三祖、只承认主张杨十三祖传十四祖黎晚成，是不会有真正的天命。[72]当然，别的道门也批评归根道奉“圆明圣道”曾子评为十五祖，之后不再尊称“瑶池金母”而改用“无极圣母”。蔡飞却说：“曾祖承盘之后，奉瑶池金母命，此后答愿上表，改称无极圣母，以分旁正。普度门及同善社之表章，皆不知老母之佛号，已经更改。……不认得母名，而自夸所传之道乃是正宗，宁不笑煞人耶”。[73]如果要回溯到归根道十六祖艾元华的夫子自道，他自称曾经于同治十二年（1873）十月十日“性游天宫”，在瑶池宫中获得“慈母”所传的《玉佛心经》；按《玉佛心经》的叙述，母娘还是同一个母娘，龙华会的原子回乡地点还是瑶池，只是经中凡尊称“慈母”之处，都必须改尊称为“无极圣母”。[74]

越到后期，各道门如何在仪式上尊称创世神明，尤其是如何全称老母名号，已经成为青莲教各支系自称获得神启的根据。包括堂中应否供奉瑶池金母，也构成争讼议题。各道门各有新说、各自坚持本身是先天大道正统，其实存在的反映出青莲教后来的分化。

再以同善社为例。同善社虽然继称学道归天之处为“瑶天”[75]，承认“瑶池慈音佛消劫行化圣母元君”为主宰一切的唯一主神。[76]只是，这一“元君”的说法，无疑是随顺道教徒对女神的惯性设想，与之前青莲教尊称“瑶池金母”为“天尊”的道学建构有了差距。同善社擅长翻印源自其他青莲分支道门的善书说明自己的立场。例如，它不断翻印《出世必要》，即是以徐杨十三祖顶劫归天以后由五老定佛章，说明金祖“密交姑太，风同道一”实属正统，在指责归根道乱统的同时也勉励修行者应付末劫的态度：“总之，新奇热闹，改口诀，说天机，以收圆明道即在目前者，皆魔也。今年不改，又指来年，节节支误，自行败露。……真正归根，依法办事，则守冷淡之风，按平常之情理，不妄谋天机，不轻言劫运，韬光养晦，默待天心，尽力随缘，死而后已。”[77]只是，同善社强调其道脉的主体性之余，对翻印书籍抱着相当开放态度。像上述《出世必要》中“密交姑太”的说法，显然是属于西华堂系统的，所以强调金祖将天命密传义女，而未提及同善堂本身的道统。[78]同善社在1926年还翻印过吉林无极坛的《五更家书》，其内容居然出现了无生老母。[79]这已经是走回头路了。尤其在新中国成立前，同善社翻印其他善堂扶鸾传出的《洞冥记》（1924年）与《蟠桃宴记》（1934年），尊称王母为“瑶池圣母”，目标虽是为了说明彭泰荣作为收圆正宗，但如此巩固本系统的瑶池神话，无形中却加剧了“瑶池金母”和“西王母”的印象重叠。

至于王觉一，他继承青莲教的先天一贯之道，是回到了儒家对理、气、象的关系的学说，更进一步把宋明理学导入信仰建构，以出入“无极理天”作为生灭出入门户的道理。如此一来，王觉一和以后的一贯道，谈论“无极理天”之道就不必假名瑶池。翻查王觉一的大多数著作，犹可见到“无皇”之说法，以及兼用着“无生”与“无极”，但却难于找到“瑶池”这个词。[80]

从以上的几个道门为例，同善社是后来把瑶池金母的称号改称“元君”，归根道是放弃“瑶池金母”的称号而称“无极圣母”，而一贯道则是在王觉一以后走得更远，不再用“瑶池金母”甚至“瑶天”，经常亲昵直呼“老母”。只是原来青莲教在南洋还是留下不少人们俗称“斋堂”的宫观，里头还是会见到“无极天尊”的字眼。到后来，各道门对于应否供奉金母神像亦是各有各说，有些先天道在当地再分支的道门坚持不立无极像的，也有供奉“瑶池金申”像的，如归根道则供奉“无极圣母”像。原来是同母同门的各分支，互相越走越远了。

青莲教分化的历史原因甚为复杂，留下许多有待考证的疑团，这里不作详谈，然其发展过程的最大伤害莫如清朝政府诸多压制。青莲教面对 19 世纪中叶以后的中国，乱政如麻、外敌入侵，交织出一片中华大地的苦难局面，让人们感受到历史逐步走向转折点的张力，仿佛“末劫”真的即将降临。而人民大众普遍反对现实社会的许多黑暗面，以及道门强调自我修养道德，追求瑶池新世界，以至出现在地上重建新世界的憧憬，反过来也会冲击到清政府的现世政权。各地青莲教众应对局势的结果不一，也各有各的遭遇——有者聚众过多而遭受疑惧取缔、有者举事起义失败、有者远走海外，也有者演变成官府接受的地方着名善堂，更有些在后来异化为专搞符咒迷信的恶势力。

但无论如何，青莲教致力传播的结果，慈母创世以及末劫收圆的说法，毕竟在 1840 年代成型，以后从来没有停止过它在华人世界的传播。尤其它对于中国传统的“循环创世”理念的继承，以及它从“母慈子孝”的经验叙述超越界与人间的关系，都是立足于中华文化的传统思想与价值观。反过来，金母教义与神话的传播，也把民族价值观和文化因素演绎得活生生，而且赋予了信仰上的意义——鼓励人们择善固执，追求生命与精神世界的永恒。

如今重看青莲教这套皈依“瑶池金母无极天尊”的末劫收圆理论，它对于经常发生各种天灾人祸的人间世界，还是有着参照的价值。这整套理论，其实是回应时代也是超越时代。所谓回应时代，是由于任何时代都会有苦难，而瑶池信仰的道学建构神道说法上抚慰了世代的苦难众生。它告诉大家：大家冥冥中有个慈母，更在宇宙天地之上，她是超越的存在兼无限的能耐，深深痛惜子女遭受的苦难，而且不会袖手旁观。这个慈母的教导，不是否定苦难的存在，而是勉励大家未雨绸缪，敢于克服更大的苦难。可是，她给了天下子女更大的承诺，即苦难的过程必有人格的修炼和自我的肯定。而且，一旦任何人回应和追随着慈母的承诺，就不会放弃自己对他人以至对万物慈悲的义务，必将获得最高境界的归宿——不生不灭。

“末劫收圆”的教义之所以超越时代，正在于它永远是可以肯定而又未曾定数。在任何时候，末劫都不是一刹那的当下，而是以正在进行式随时随地准备发生各种灾害，而真正的来临还要等“午会”过完以后。因此瑶池信仰相信世间万物循环始终的必然性，但带给原人们的讯息不是惧怕，而是珍重延康末劫，速速在午会回归慈母。人天救度既然是出现在劫难最大程度的恶化以前，现在正当延康劫，毕竟又是在人间和天上各自打开新局面的契机。因此，修道人即使不能阻止也不需要惧怕人类面临延康大劫，瑶池慈母的旨意是要大家更努力，不止在劫难中朝向安详、温馨的新世界，更要在当下“袈婆改换做莲花国”；这鼓励了人们加倍珍惜与维护目前的世界，既包括人类社会，也包括自然环境。

以港澳台地区和海外华人世界而言，瑶池信仰的“末劫收圆”之说，影响力至今犹盛。但瑶池信仰之盛，已经不只是来自青莲教各个分支道脉的努力。以台湾来

说，当地人民流传说，母娘在 1950 年代分别在花莲胜安宫与慈惠堂显圣，起先的效果是导致民众纷纷支持两宫建庙奉祀无极母娘，其后则启发了全台湾发展出许多信仰瑶池创世与收圆的团体。单以慈惠堂系统来说，自花莲慈惠堂从台北余庆堂请到扶鸾写成的《瑶池老母普度收圆定慧解脱真经》，这部经就成为全台慈惠堂的根本经典，以后短短 60 年，全台湾各地慈惠堂陆续以扶鸾形式颂写的金母经典达到 38 部之多。这还不包括各种从劝善、炼丹、修功、医药到社会服务的书籍、定期刊物与宣传单张。这些台湾的瑶池鸾书，立意虽有不同，但母题都离不开“三期末劫”与“普度收圆”，都是说明有个慈心老母在等待九六原灵“回家乡”。由此确可反映台湾社会在现实中经历过无数激荡，不少原人对瑶池信仰生发出迫切的回应。[81]台湾的瑶池信仰虽然是主张末劫收圆，目下难以证明青莲教直接或间接的传承痕迹，也是事实。无论如何，台湾的瑶池信仰一旦强调“收圆”，确实是普遍流露出誓度天下有情的气势，有着遥接青莲教度世弘愿的迹象，还添加了回应与贡献当代发展的浓烈色彩。

就由于三期末劫的道理随时可以对证世界的黑暗面，而普度收圆的教理总是带着理想主义的色彩，所以瑶池信仰永远都会吸引到那些寻找安身立命的人们。“瑶池金母”既是“不可知”，又是以救世大道的面貌进入时空而为人熟悉，她在信众的心目中，便永远是那安住在不生不灭无极境界的慈母，继续主宰着现有宇宙的命运，推动着诸神完成从开劫创世到末劫收圆的任务。当前东南亚到台湾的许多瑶池道场，在经过长期历史转折与变化以后，都将主力集中在信仰、慈善、文化传承三结合，成为地区上体现中华文化的中心。由此可见，当前的瑶池信仰是早已经超出青莲教传教的时空，永远都是走进人心，又在世间活起人心。

原文刊登于青海人民出版社出版、赵宗福主编《昆仑神话与世界创世神话国际学术论坛论文集》，2012 年 8 月，86-107 页。初稿发表于青海省委宣传部、中国民俗学会、青海省社会科学院、格尔木市政府、湟源县政府联合主办的“昆仑神话与世界创世神话国际学术论坛”，18-20/07/2011。任何单位或个人引用本文烦请根据原刊。网上刊登版本仅供说明文章内容之发表时间与来源，以及学术交流参考作用，并期望确保海外之版权及学术参考用途受到尊重，避免雷同与抄袭。

*王琛发：现任马来西亚孝恩文化基金会执行总裁、美国欧亚大学（东南亚联合学术计划）副校长兼宗教所所长、中国暨南大学东南亚研究所客座研究员、广西师范大学、泉州国立华侨大学、嘉应学院、湖北孝感学院、邵阳师范高等专科学校等院校客座教授。他也是马来西亚道教学院主席，马来西亚韩新传播学院学术委员会委员。曾马来西亚百科全书“宗教卷”与“人文传统”卷编审顾问兼主笔，并受委首府行政区域古迹公园（Putrajaya Heritage Park）建设期间的华人文化顾问。也是广西师范大学出版社《东盟教育丛书》、《魅力汉语》编委。长期从事马来西亚华人社会的历史、宗教与社会学相关研究，包括当代老龄社会学与生命教育课题，目前已出版专书数十部。

[1]参王琛发：〈应道门而兴起，因道门而式微——西马先天大道诸派系对继母信仰的分歧〉，载国立台中技术学院应用中文系、苗栗后龙无极盛宫合编：《海峡两岸东王公西王母信仰学术研讨会论文集》，台中：国立台中技术学院应用中文系，2008年，第87-104。亦参王琛发：〈族群记忆与信仰前景的交织：论马来西亚的王母信仰〉，国立东华大学民间文学研究所、财团法人中华民俗艺术基金会主编，2009年，第300-327页。

[2]孚中编着：《一贯道历史》，台北：正一善书出版社，1998年，第124-125页。

[3]在佛教的思想里，“劫”的意思，本来就是世界或宇宙从创造到重头创造之间的时间过程，见Sutra Translation Committee of the United States and Canada, *The Seeker's glossary of Buddhism*, 1998 (Second edition), Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei, p. 349

- [4] “劫”的说法，散布于诸佛教经典。有关“劫”的诸普及说法，可参竺摩法师鉴定、陈孝义编：《佛学常见词汇》，台北：佛陀教育基金会，2003年版，第4，86，96，132，176，315页。
- [5] 长孙无忌等撰：《隋书·经籍志》，载《二十五史》第三册，香港：文学研究社，1959年版，第2456页。
- [6] 凌云鹏整编：《儒童素一老人全集》，台北：正一善书出版社，1993年，第1页。文中“东郊”意指凡间，为西天的对待词，见同书第4页（注释）。
- [7] 同上注。
- [8] 同上注，第17页。原文之“东林”亦是指凡间，为西天的对待词，见同书第20页（注释）。
- [9] 同上注，第2页。
- [10] ——：《道统宝鉴》，台北：正一善书出版社，2007年再版，第15-43页。
- [11] ——：《祀佛礼本》，济一堂敬刊，光绪庚辰冬月，第四页。
- [12] 同上注，第一页。
- [13] 同上注，第二十四页。
- [14] 《庆祝表文》上卷因封面脱落，出版年代不详；下卷有文字可查，确定为“惠州罗浮山朝元洞藏版”，“光绪二十年新镌，裕安氏重刊”。
- [15] 参王琛发：《青莲教下南洋》（初稿），见于台北松山慈惠堂、政治大学宗教所2010年5月1日-2日联办“瑶池金母信仰文化国际学术研讨会”论文辑，第37-54页。
- [16] 同注11，第二页。
- [17] 同上注，第十五页。
- [18] 参同注4。
- [19] ——：《十诰灵文》，惠州罗浮山朝元洞藏版，光绪十五年仲冬重镌，第一页。
- [20] 同上注。
- [21] 同上注。
- [22] 同上注，第二页。
- [23] 心庵头陀：《破迷语录》，槟城：槟榔山修真院影印出版，年代不详（原书为1935年，上海明善书局出版），第七-八页。
- [24] 同上注，第七页。
- [25] 更早于青莲教之前，明末出现的黄天道，其《普门如来无为了义宝卷》第三十六卷有说“九十六亿人缘，过去佛度了二亿，此是道尼；见在佛度了二亿，乃是僧尼”，将燃灯佛视为化身创设道教的普度者。这种说法，可追溯到明代《封神演义》所演绎的“燃灯道人”。而同善社彭泰荣在癸亥（1923）年七月十一日给北京弟子写的信，即该社〈癸亥年传单第二号〉则解说“老子化燃灯，上古传道教；老子化释迦，中古传佛教，老子化至圣，下古传儒教”（《同善总社传单汇编》（1917-1949），北京：同善总社，笔者在马来西亚所见为复印本，字体不一致，上有钢笔填补字迹，出版年代不详）
- [26] （清）黄中老人：《吃紧铭箴注释》，惠州罗浮山朝元洞藏版，光绪二十九年王裕安重镌，第二-三页。

[27]同注 23，第六页。

[28]（清）王觉一：〈理数合解·一贯探原〉，载正一编辑室整编：《北海老人五书》，台北：正一善书出版社，1996年，第117-118页。

[29]（清）左宗棠：光绪九年十一月十一日〈续获教匪讯明分别定拟摺〉，载左宗棠撰、杨书霖编：《左文襄公全集》（三）卷六十一，台北，文海出版社，1979年影印版。

[30]彭泰荣：《回龙世尊普度语录》卷上，上海：宣化书局，1935年，第16页。

[31]同上注，第一页。

[32]彭泰荣：《回龙世尊普度语录》卷下，上海：宣化书局，1935年，第41页。

[33]同注11，页六至七。

[34]同注19，页十七。

[35]陈兴福：《大道收圆论》，香港：归元佛堂，1948年，单张。

[36]（清）觉真子录：《锦囊开展》，香港：陈兴福个人出版於归元佛堂，戊子（1948）年初次重刊，癸巳（1953）年孟夏六次重刊，第十页。

[37]蔡易明（蔡飞）：《修行必读》，马来西亚槟城：太上精舍，民国甲辰年五月初五日十五版，第六页。

[38]同注5，第2455页。

[39]同注5。

[40]（西晋）月氏三藏竺法护译：《佛说弥勒下生经》，收录于《大正新修大藏经》第14卷，第421-423页。同收录于《大正藏》第14卷的弥勒下生经典尚有多种版本。包括佚名译：《佛说弥勒来时经》，第434-435页；（姚秦）鸠摩罗什译：《佛说弥勒下生成佛经》，第423-425页；（姚秦）鸠摩罗什：《佛说弥勒大成佛经》，第428-434页；（唐）义净译：《佛说弥勒下生成佛经》，第426-428页。简单的理解，可参同注4，第308页。

[41]到南宋以降的说法纷纭。可参考（宋）王希巢撰：《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》，收录于《道藏》第6册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，第440-449页。

[42]（齐）严东、（唐）薛幽栖、李少微、成玄英注，（宋）陈景元集注：《元始无量度人上品妙经四注》卷三，收录于《道藏》第2册，同上注版本，第223页。

[43]（宋）朱熹注：《周易本义》，北京：中国书店，1994年，第52页。

[44]冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996年版，第236页。

[45]（宋）邵雍撰，（宋）张行成注：《皇极经世书》，海南：海南出版社，1993年，第160-216页。亦参冯友兰：《中国哲学史》下册，台北：商务印书馆，1993年，第845-851页。

[46]陈兴福：《天地为一元之造化说》，香港：归元佛堂，1948年，单张。

[47]同上注。

[48]其全文：“盖闻天地之数，有十二万九千六百岁为一元。将一元分为十二会，乃子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥之十二支也。每会该一万八百岁。且就一日而论：子时得阳气，而丑则鸡鸣；寅不通光，而卯则日出；辰时食后，而巳则挨排；日午天中，而未则西蹉；申时晡而日落酉，戌黄昏而人定亥。譬于大数，若到戌会之终，则天地昏缙而万物否矣。再去五千四百岁，交亥

会之初，则当黑暗，而两间人物俱无矣，故曰混沌。又五千四百岁，亥会将终，贞下起元，近子之会，而复逐渐开明。邵康节曰：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。”到此天始有根。再五千四百岁，正当子会，轻清上腾，有日有月有星有辰。日月星辰，谓之四象。故曰天开于子。又经五千四百岁，子会将终，近丑之会，而逐渐坚实。《易》曰：大哉乾元！至哉坤元！万物资生，乃顺承天。至此，地始凝结。”

[49] 同注 6，第 3 页。

[50] 同上注，第 5，10，39-40，56，81，91，97，101 页。

[51] 同注 26，第一页。

[52] 载同注 5，其文中说：“然佛所说，我灭度后，正法五百年，像法一千年，末法三千年，其义如此。”

[53] 朱越利：《道藏分类题解》，北京：华夏出版社，1996 年，第 69-70 页。

[54]（元）薛季昭：《元始无量度人上品妙经注解》卷中，收录于《道藏》第 2 册，同注 41 版本，第 447 页。

[55] 王琛发：《太上老君说常清静经——贯通创世本质的入世观》，槟城：艺术品多媒体传播中心，第 16-20 页。

[56] 转引自马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》（上），北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 167 页。

[57] 张德钦：《三教同言问答》，马来西亚太平：西华精舍，1966 年，第 67 页。

[58]（清）王觉一：《历年易理》，载同注 28，第 314 页。

[59] 蔡超云（蔡飞）：《三龙指路碑》，槟城：蔡飞个人出版於槟城太上精舍，民国辛卯年十月初十日三版，第 6 页。

[60] 庄吉发：〈清代青莲教的发展〉，载《大陆杂志》第 71 卷第 5 期，台北：大陆杂志社，1985 年 11 月，第 26 页。

[61] 同上注，第 27 页。

[62] 进一步参考五老生平，可参同注 2，第 101-103 页。

[63] 同注 56，第 370 页。有关罗教和弘阳教的基本详情，可参同书第 132-293 页，第 370-413 页。

[64] 徐小跃：《罗教·佛教·禅学——罗教与〈五部六册〉揭秘》，南京：江苏人民出版社，第 143-149 页。

[65] 同注 62。

[66] 同注 64，第 147-148 页。徐的著作认为，罗祖所谓“无极圣祖”不是高高在上的别有一物的存在，更不是天生地的最高人格神。“无极圣祖”的提法是在本来面目意义上获得禅学本意。（第 148-149 页）当然，这其中还可以允许很大的探讨空间。可以发现到，从如来藏的观点到中国佛教/禅学基于《大乘起信论》建立的“本觉”观，本来都带有根源性基体的意味、具有基体论的结构。一旦

“法”的论点是从基体论出发，主张单一真实的基体会生发出多元的现象，出现像法身如来或者无极老祖“化现”万物或分身“托化”成多种人物的说法，它依旧是很隐晦的另类创世观，可形容为“创生一元论”（generative monism）或“基础实在论”（foundational realism）。这方面的探讨，可参（日）松本史朗着，

肖平、杨金萍译：《缘起与空——如来藏思想批判》，中国人民大学出版社，2006年9月。

[67] 同注 11，第十一-十七页。

[68] 同注 6，第 1-3 页。

[69] 参同注 26 全书。

[70] 目前在马来西亚霹靂州太平市，隶属归根道的”西华精舍”犹保存着早期的陈设，笔者是目前托管精舍文化遗产的主事人之一。以上说法，综合自考察同道道场的观察以及访问道友的口述历史。

[71] 同注 2。

[72] 同注 59，第 16，29，77 页。

[73] 同上注，第 6-7 页。

[74] (清)艾元年敬录：《玉佛心经》，香港：归元精舍，中华民国四十七年，第壹至拾页。

[75] 陆仲伟：《同善社》，社会问题研究丛书编辑委员会，2005 年，第 210 页。

[76] 同上注，第 202 页。

[77] ——：《出世必要》，马来西亚檳城：圣教会明善堂，第 63-64 页。

[78] 王琛发：〈族群记忆与信仰前景的交织：论马来西亚的王母信仰〉，国立东华大学民间文学研究所、财团法人中华民俗艺术基金会主编，2009 年，第 316 页。

[79] 同注 75，第 94-95 页。

[80] 林立仁编：《十五代祖北海老人全书》，台北：正一善书出版社，2008 年。

[81] 参陈立斌：《台湾慈惠堂的鸾书研究》，载同注 15，第 109-123 页。