

“白蓮”、“無為”與“天主”： 清前期的天主教與民間宗教關係

張先清

[提要] 清代前期正處於中國歷史上民間宗教蓬勃興起的時代，天主教與民間宗教在底層社會中的接觸在所難免。對於天主教會而言，如何處理與民間宗教的關係，是一個頗為棘手的難題。天主教會一方面試圖在傳教過程中與各種民間宗教劃清界限，但另一方面也曾積極地從民間宗教團體中吸收教徒。而一些民間教派則利用天主教作為傳教名號，為自身教派尋求發展空間。二者之間的上述糾葛，成為天主教“邪教”化的一個原因。清代前期的數次民間宗教起事，都對天主教傳播造成了不同程度的影響。深入探討天主教與民間宗教之間的關係，有助於認識清帝國內部複雜多樣的宗教世界。

[關鍵詞] 白蓮教 無為教 天主教 民間宗教 清代

[中圖分類號] B82-05 **[文獻標識碼]** A **[文章編號]** 0874 - 1824 (2017) 01 - 0073 - 12

明末清初天主教傳入中國，恰逢民間宗教異常活躍的時代。明代嘉靖、萬曆以後，主要以白蓮教及其衍生出來的各種教派相繼湧現，其組織和勢力遍及全國各地，從而形成了一場空前的下層民眾宗教運動，對明清時期的社會生活各方面都產生了深遠影響。^①而此時天主教入華活動，不可避免要在底層社會中與民間宗教發生接觸。清代前期，儘管天主教會試圖在傳教過程中與各種民間宗教劃清界限，但因為其教義思想與習教儀式尚未被社會所廣泛認識，再加上天主教會也曾直接從各地民間宗教團體中吸收教徒，因此很容易被誤解為同時期所流行的民間宗教的同類，從而被貼上“邪教”的標籤。可以說，這一時期天主教在華傳播，與民間宗教的發展存在著頗為密切的關聯，對二者之間的關係加以深入探討，有助於認識帝國晚期複雜多樣的宗教問題。

一、“夜聚男女於密室”——令人生疑的“教派”

明清時期天主教與民間宗教的關係，存在著一個逐步變化的過程。當明末利瑪竇等耶穌會傳教士費盡心機入華傳教時，這批西方傳教士首先選擇的是“僧人”的角色，然而隨著時間的推移，他們很快認識到其“西僧”面目對於傳教頗為不利，必須儘快將天主教與佛教區分開來，因此採

取了補儒易佛策略，搖身一變而為“西儒”，廣為刊刻書籍，宣講尊天敬天之說，以期獲得士大夫階層的支持。與此同時，隨著傳教的推進，他們也開始注意到此時期底層社會中廣泛流傳的民間宗教情況。由於明朝嚴禁民間教派活動，對於社會上“妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會”之類行為，一概視為左道亂正之術，嚴加鎮壓。^②在此背景下，剛剛站穩腳跟的天主教會自然在傳教過程中頗為注意與任何遭到儒家學派排斥的宗教保持距離，從而樹立“正教”形象，而這種努力也取得了一定的效果，當時一些傾向天主教的士大夫甚至希望用天主教來抵禦下層社會中蓬勃興起的民間教派活動，如崇禎八年（1635）山西絳州知府雷翀鑒於該地區“無為、金蟬等教”活動日盛，專門發佈告示，勸導當地民眾脫離上述民間教派。他認為鄉民“改邪歸正”的一條出路就是皈依天主教：

爾鄉民有心向善，何不歸於正道？乃甘從邪教，欲為善而反得惡耶？夫聖天子固天縱之聰明，而賢宰相以下皆孔聖之弟子也，豈識見不如爾鄉民耶？爾等又何疑焉？而不棄邪歸正哉？為此出示。明智之人，自能遷改。即見理未明，一時未能從教者，猶可由愚抵智，由頑化良，若不但執迷，敢從白蓮、無為等教者，定行訪拿，其脅從之人，一併治罪不貸。^③

隨著天主教傳播的深入化，其與底層社會的接觸也日益直接和頻繁。在時人看來，天主教的習教方式與儀式慶典也呈現出與民間教派相類似的一些特點。首先，天主教要求教徒定期聚會瞻禮，而絕大多數民間宗教的一個突出特點也是“燒香聚會”，如這一時期引起官府廣泛注意的“無為教”，就是“輕田宅、混男女”，^④教眾夜聚曉散，秘密結社。其次，天主教在教義上宣揚的尊奉惟一真神、末世論、救世主觀念，也容易與民間宗教的相關宣傳混淆，如天主教規定只拜天主，禁止祭祖，而無為教也是“禁人祀祖先神祇，以預絕其心，惟祀無為教主”。^⑤天主教宣揚末世論與救贖觀念，而絕大多數的民間教派也鼓吹末日說，如萬曆年間“甌寧吳建之亂，初亦以幻術誘眾，妄言世界將更。令人照水，現出富貴冠服，動其心，人皆信之。”^⑥再次，這一時期，一些民間教派名號也與天主教存在一定相似性。民間教派的基礎以天道為尊，因此普遍存在著“天”、“主”等名號，如先天教、黃天教、龍天教等，在社會大眾看來都與天主教名號相似，容易混為一談。最後，天主教與民間宗教在具體的一些習教儀式上也容易遭人誤解，例如天主教最常見的洗禮儀式中需要搽聖油、聖水、行聖號、口誦經文等^⑦，在那些不瞭解天主教的時人看來，這些儀式與民間教派中流行的誦經禮懺等習教儀式十分相近。如清初魏裔介批評天主教與民間教派一樣，“以聖油傅頂，皆邪妄耳”。^⑧

由上可見，因為二者之間存在容易混淆的一些表象，當時社會上對天主教與民間宗教的關係已頗有誤解，即使是作為社會精英的官僚階層，雖然不乏徐光啟、李之藻、楊廷筠、雷翀這類與傳教士接觸較深者，但相當大比例仍然對天主教認識十分有限。由於受到上述表象的誤導，在這類官僚階層的認識觀中經常出現將天主教與民間宗教視同一類的情況。如明代崇禎初年，寧海知縣宋奎光在談到當地宗教狀況時，就已把天主教與白蓮教並列一處：

先正謂緇黃半於黎庶，非誇詡其盛，以其辟之不能，佞之不可也。蔓延迄今，遂與吾儒鼎立。邇復有白蓮、天主，讐智驚愚，而儒而冠者，遑遑惑之，輒為黎庶倡首，遺禍世教，安有砥哉。^⑨

入清以後，類似情況越來越多，如清初藍鼎元治理潮州，大力整治當地社會習俗，也將天主教與白蓮教等民間教派相提並論而列為共同的打擊對象：

於是白蓮教、天主教、無為教，又有後天一教，獨辟新奇，男稱仙公，女稱仙姑，書符咒水，治病求嗣，寡婦見夫，悶香迷藥，毒流遠近，其敗壞風俗不可言也。^⑩

可以說，自明末以後，由於統治階層普遍將民間教派視為危及政治統治、社會秩序的重大威脅而加以嚴密防範，隨著天主教在社會下層傳播的推進，在一段時期內也逐漸被視為民間教派的同類，例如清代乾嘉時期的學者梁玉繩已將天主教與白蓮教並列為難治的兩大邪教：

邪教最易惑愚氓，其為亂蔓延連結不能旦夕翦除，大抵白蓮、天主二教，傳習更多，將何法以絕之？曰：是在平日有司嚴察，犯者必實重典，庶陰消竊發之禍，至其名號幻妄亦隨時而異。^⑪

由此可見，由於誤解頗深，明清時期社會上混淆天主教與民間教派的情況十分嚴重，以至於相當多像梁玉繩這樣的知識階層也秉持類似觀點。另一個典型的例子是洪亮吉，他在“上平邪教疏”中也將天主教視為白蓮教、八卦教的同類，都屬於亟待撲滅的“邪教”：

今者川楚之民，聚徒劫眾，跳樑於一隅，逃死於晷刻，始入白蓮、天主、八卦等教，欲以祈福；繼由地方官挾制萬端。又以黔省苗氛不靖，派及數省賦外加賦，橫求無藝，忿不思患，欲借起事以避禍，邪教起事之由如此。^⑫

洪亮吉的這個看法曾在士人中廣為流傳，在清代產生了很大的影響。^⑬藍鼎元、梁玉繩、洪亮吉都是清代前期士人群體中的佼佼者，他們竟然如此一致地將天主教視為與民間宗教同類的“邪教”，這也正反映了清代前期天主教在社會上與民間宗教存在著糾葛難分的某種關係。

二、從“白蓮教徒”到“天主教徒”

實際上，明清士人將天主教與白蓮教等民間教派並列為“非正統宗教”並非空穴來風。除了習教方式與當時流行的民間教派具有某種相似性之外，天主教在入華傳教後，為了擴大教會在地方社會的影響，傳教士也曾重視吸收、改造民間教派的信徒，將之轉化為天主教徒。典型者如明末耶穌會士龍華民在山東傳教時，就曾經勸化一位來自武定縣名叫徐敬客的“無名教”教主。夏伯嘉最早發現了這段史料，根據他的研究，發生在明末山東的這場天主教傳教士勸化民間教派首領的故事頗為奇異。龍華民抵達濟南傳教後，當地不少人皈依了天主教，其中一位名叫陳許良的教友，回到家鄉武定縣傳教，打動了當地一位民間教派首領。經過一番思考，這位民間教派領袖決定冒險赴青州拜訪龍華民：

這個叫徐敬客（音譯）的人，是無名教的教主，手下有數百個教徒。無名教主聽聞神父已離開濟南前往青州，便帶了手下李商白（音譯）上路尋道。為了路上躲避盜賊的耳目，兩人衣衫襤褸，走了三四天，終於來到青州寧陽王府。龍華民吩咐僕人將他們帶至王府。看見白髮老叟的大西道人端坐高堂，無名教主與徒弟喜形於色。一番寒暄之後，他們說明尋道之由來，實因聽聞陳瑪竇天主創造萬物之說。於是，龍華民長篇大論，滔滔說道，演繹天主教的奧妙。

根據龍華民的記錄，“兩個學道者很滿意，承認他們教中以‘無名’一詞代表神聖是錯的，因為他們的教只演述事物之因由，而不知萬物背後是創造天地萬物的天主。”在龍華民的感化下，無名教主欣然領洗入教，取洗名 Nazario；其徒弟取名 Celso，兩人宣誓棄邪歸正；徐教主更答應回到武定後會帶領教中各人皈依天主真教。^⑭從龍華民皈依民間教派首領的這個例子可以看出，對於傳教士而言，此時期中國各地興盛的民間宗教信仰，既是一種挑戰，反過來也可能是一種機

遇。雖然民間宗教會對天主教的傳播構成污名化威脅，但是，一旦傳教士能夠接近民間宗教團體，吸引其骨幹分子改奉天主教，就能起到不同尋常的示範效應，甚至產生一種集體皈依的效應。

入清以後，傳教士與民間教派的接觸更是時有發生，例如，耶穌會士顧鐸澤就談到 1727 年間，他在秘密潛往湖北一帶巡迴傳教時，在棗陽縣一個教徒家中遇到了一位白蓮教首領，雙方之間發生了一次宗教論爭：

這位老人是剛斷氣的病人的族人，有八十多歲了，很有精神。他是白蓮教（Pelien-Kiao）的頭目，白蓮教在中國備受詆毀。他看到我那位講授教理者很年輕，以為他對基督教會的攻擊，可讓年輕人啞口無言。老人開口就攻擊三位一體和耶穌降世的奧義。還好，幾天前我訓導過這個講授教理者，教他如何去對付這個瀆神的教派。他不去理會這個白蓮教徒的反駁，他要求他說明白蓮教的原則，他給他點明其中的荒謬和矛盾之處，然後他向他證明我們神聖教會的真理，順便反駁了他那經不起辯駁的異議……作為回答，他告辭而去，他承認基督教理也同樣很好。^⑤

這段引文透露出一些值得注意的信息，從顧鐸澤的上述書信內容可知，清代雍正年間法國傳教士活動的湖廣地區，一直是白蓮教等民間教派活躍的地方，因此傳教士在基層傳教常常不得不與這些民間教派打交道。從書信中描述的情況來看，清初在華天主教會對於與民間教派的接觸也早有準備，顧鐸澤本人甚至可能認真研究過白蓮教，並適時給予本地傳教員相應的教導，以便他能夠有針對性地反駁白蓮教徒的質疑問難並進而皈依他們。類似上述傳教士與民間教派接觸的案例還有不少，例如，一些天主教傳教士甚至通過向白蓮教徒發放教會書籍來擴大宣傳，以期說服一些民間教派信眾改宗天主教。顧鐸澤在同一封書信中提到了一個十分有意思的案例，他在這次巡迴湖北等地傳教過程中，在漢口附近仙桃鎮上皈依了一位白蓮教徒：

那位一家之主多年來一直是白蓮教徒。在中國，白蓮教是沒有什麼聲望的，是被法律禁止的。白蓮教徒們等待著一個全世界的征服者降臨。

那位白蓮教徒的女婿是基督徒，他把利瑪竇神父的書借給岳父看，那位岳父仔細讀了利神父的書，在有關第一存在的問題上不再相信靈魂轉生說了。他又讀了南懷仁神父解釋天主十誡和聖言的書，最終決定入基督教了。他已經放棄白蓮教的活動好久了，經過很多次考驗，我才讓他受洗。他全家共有二十多人，我看到他們都受到良好的基督教理的訓導，甚至連五六歲的孩子都能熟背祈禱詞和教理問答。他的入教反響很大，在當地人所皆知。^⑥

這段書信較詳盡地記錄了清代前期傳教士勸化民間教派信徒的過程。從上述引文可以推斷，當時的傳教士在社會中曾經廣為刊刻散發教會書籍以傳播教義，內中這位白蓮教信徒所閱讀到的天主教書籍應該是利瑪竇的《天主實義》和南懷仁的《教要序論》，作為入華天主教會所刊刻的“辟邪崇正”之書，這兩部書籍在向社會大眾闡明天主教義方面扮演了重要的角色，這位仙桃鎮白蓮教徒就是閱讀了這些書籍後，轉變了觀念，決定轉而皈依天主教。而傳教士在接受民間宗教信徒入教時，也頗為慎重，除了傳授教理之外，還需經過多次信仰上的考驗，最終才能將一位“白蓮教徒”轉化為“天主教徒”。

三、乾嘉年間的民間宗教起事對於天主教傳播的影響

清代前期活躍在民間社會的教派團體往往容易走上與朝廷對抗的道路，從而演化為此起彼

伏的民間教派起事運動。由於天主教在基層傳播時存在上述與民間教派相混淆的一面，也容易受到牽連。清代前期發生了幾次較大規模的民間宗教起事，例如乾隆十一年（1746）的大乘教起事，乾隆十三年（1748）閩北建安、甌寧老官齋教起事，乾隆十七年（1752）的馬朝柱案，乾隆三十九年（1774）山東王倫起事，嘉慶元年至嘉慶九年（1796~1904）蔓延川、陝等五省的白蓮教起事，^⑧這幾起民間教派事件都對天主教的傳播造成了不同程度的影響。

乾隆十一年清廷曾經掀起一場在全國範圍內查禁天主教的大舉動，這次大教案導源於福建福安地方的白多祿案件。然而，就在這場大教案爆發前，因為大乘教起事，給予清廷極大的震驚，由此加大對民間社會的控制，嚴加防範民間教派活動，此舉也間接牽連到天主教的傳播。例如，在當年五月，四川江津地方官府查處了當地天主教徒駱有相家族，其原因就是有人舉報駱家與白蓮教有牽連，正如為首的官員所指出的：“天主教是真教，本廳知道。但因有人說，你們這裡有兩個道人，所以本廳來查，這是奉上文，因白蓮邪教連累你們。”^⑨同樣，在後來知縣問案中，也再次強調這次查禁活動是因為上峰要求嚴查白蓮教而牽連到天主教：“說天主教，本縣知道是真的。因上文嚴查白蓮邪教，滾來滾去，滾到你們身上了……”。^⑩

乾隆十三年，鑒於羅教在南方一些地區活動日益興盛，最後激發了閩北建安、甌寧地方的老官齋教起事，引起清政府的注意，下令查禁鎮壓，此後清廷在閩浙兩省搜捕民間宗教活動，這對天主教在當地的傳播造成了一定的影響，當年六月福建巡撫喀爾吉善在一份奏摺中提到福建地方查獲民間宗教活動情況：

臣等先後遵旨飭令各屬查出及首報邪教如：興化府屬莆田、仙遊二縣則有金童教供奉觀音大士，男婦聚會吃齋；邵武府屬邵武縣則有天主、大乘二教，各在家內吃齋崇奉，並無經堂；建寧縣則有羅教齋堂二處……凡此各種邪教齋堂每處在堂吃齋者，自二三人至十餘人不等。^⑪

很顯然，喀爾吉善查禁齋教的行動，也波及到了當地天主教會，以致於邵武地區的天主教會也被查處。而且從其奏摺中看出，他已經把天主教視為大乘教一類的邪教了。

乾隆十七年，湖北羅田發生了馬朝柱領導的白蓮教起事，他以湖北天堂寨為據點，利用白蓮教吸引信眾，醞釀起事，由於這次起事發生在湖北、安徽交界地區，並牽連到河南、四川等地，引起清廷的恐慌。儘管這次起事很快被清軍撲滅，但鑒於馬朝柱一直下落不明，清政府下令在全國查拿馬朝柱及白蓮教教眾，由此也極大地波及到天主教。透過當時隱藏各地傳教的傳教士書信，可以看到這場查拿潛逃教首馬朝柱事件對天主教傳播產生的深刻影響，例如，耶穌會士河彌德就在發回歐洲的書信中談到湖廣一帶天主教會因為馬朝柱案件而備受牽連：

……然而，由於所有歐洲人都被當做三四年前在湖廣一帶造反的著名的馬朝柱（Mat-chao-tchu）的同謀，人們在追捕馬朝柱的同時也在追捕歐洲人，而這就是石若翰神父逃跑的原因。不過，有人在這裡作出判斷說，這些追捕活動即將結束。

在其他省份，情況要稍微緩和一些。然而人們始終在進行搜捕活動，以便抓住從未被抓到過的馬朝柱，而在這一過程中，他們可能還會抓捕許多的傳教士。但願主宰著一切的上帝會去除這種迫害我們的理由。^⑫

同樣，在湖廣山區傳教的耶穌會士嘉類思也在 1759 年 9 月所發出的一封信中談到了馬朝柱案件對天主教所造成的影響：

……人們在整個帝國範圍內大肆搜查的是一名著名的反叛分子。這名幾年前出現，

也許現在已不在人世的反叛分子曾經並且現在每天還在引起許多騷動。許多無辜的人因為有一點點可疑的跡象，就被逮捕、囚禁和審訊。只要有人在當地顯得讓人感到陌生，或者其舉止、方式、語言等有點與眾不同，就會遭到懷疑。只要有人以某種方式提起馬朝柱（此為這次叛亂的首領的名字），就會使所有的人出現騷動，並把這種恐慌傳播到周圍的地區。看見馬朝柱後未向官府告發，把馬朝柱或者他的同夥留宿在自己家裡，甚至連沒有認出馬朝柱，都將成為一項能使全家遭殃的罪名。由於我外表奇特，我曾經被作為馬朝柱的同夥之一讓人抓了二到三次。那些陪伴我的人都嚇壞了，但幸運的是，這一切均未產生什麼後果，儘管這些搜捕上百次地使我們感到恐慌。^②

由上引文可知，清代湖廣地區同為天主教與民間宗教的主要傳播地之一，這裡聚集了大量的天主教徒。儘管已經被嚴禁傳教，但是，河彌德、嘉類思等傳教士仍然潛藏在此處秘密傳教。當清廷下令搜捕下落不明的白蓮教首領馬朝柱時，很容易波及到當地天主教會。尤其是長相異於國人的西方傳教士，往往會遭到嚴密的追捕，由此也極大地影響到了當地天主教會的活動。

乾隆三十九年，山東壽張一位白蓮教首領王倫在當地發動了一次起事行動，^③儘管這次民間教派起事很快就被清廷鎮壓，但是也給天主教會造成了不小的恐慌。1775年5月15日，就在王倫起事被鎮壓之後不久，北京耶穌會士晁俊秀在一封書信中就專門談到了這次起事對天主教的衝擊。從他的書信中得知，由於王倫起事活動區域所在的臨清及其附近地區有許多天主教徒，傳教士們擔心這些教徒捲入這次民間教派起事，從而殃及教會：“萬一有誰忘了自身職責或因受脅迫而不幸追隨了反叛者，那就一切都完了。起初，有消息說三戶基督徒家庭站到了王倫一邊。”^④這讓晁俊秀等傳教士驚恐萬分，因為他們深知，如果天主教徒加入到民間教派叛亂隊伍中，那麼就會坐實了天主教是圖謀不軌的“邪教”的指控，勢必會給因禁教而早已處境十分困難的教會造成滅頂之災。這次白蓮教起事不僅使得臨清地方的一些天主教徒受到了不同程度的衝擊，^⑤而且更嚴重的是促使乾隆帝再次發佈諭旨，下令在全國範圍內嚴查民間宗教活動。顯而易見，此時期由於民間教派活動頻繁，任何一次起事過後，都會導致清政府加大查禁各種宗教活動的力度，從而使得在底層社會秘密傳播的天主教會如驚弓之鳥，對自己的命運擔心不已。

實際上，清代乾隆統治時期，正是白蓮教活動十分活躍的階段，因此各級官府都將查禁白蓮教活動列為常態，而這種由地方隨時發起的搜捕白蓮教的行動，也往往會波及到各地天主教會。例如1775年傳教士汪達洪在一封書信中談到，清廷查禁白蓮教引發了一次在北京搜捕傳教士與教徒的案件：

這些地區有一個稱為白蓮教（Pey-Ling-Kiao）的宗派，它被指控參與了幾乎所有叛亂活動。官員們常進行搜查以便發現其宗派信徒。我已講過的最近一次搜查進行得格外嚴格。韃靼地區幾名基督教徒也被抓了起來。該地區是皇帝或曰滿洲韃靼人的故鄉，不管康熙帝當初如何對宗教有好感，也從未准許過歐洲傳教士去該地佈道。當地最主要的官員審問這幾名基督徒：在離北京如此遙遠的地方怎麼會有基督徒的？後者既怯懦又輕率地答道，北京那些歐洲人每年都派中國教士來講授教理和教導他們，甚至還說出了其中六名（中國）教士的姓名和別號。^⑥

從引文中的記載可知，地方官府在搜捕東北地區的白蓮教活動時，間接發現了當地有天主教會活動，鑒於東北地區是滿清統治者的祖地，絕對不允許西方傳教士在此傳教，因此引起了清廷的警惕，很快就引發了一次抓捕北京教堂傳教士和教徒的案件。同樣的例子還有乾隆四十三年

(1778) 河北霸州天主教案。這一年的三月，當地官府發起了一次查禁天主教會的行動，抓捕了一批本地天主教徒。^②而據傳教士留下的資料透露，這次天主教案件的發生，就是因為受到了臨近陝西地區查禁白蓮教活動的影響：

此類迫害總是由白蓮教這個可悲的宗派或是其某個分支所引起的。霸州這次迫害便是在陝西省出現的一件麻煩事之後發生的；這件麻煩事出現於離該省首府西安府幾天路程的地方，離我們這裡約 300 法里。

據傳教士記述，時任陝甘總督勒爾謹得知轄境內商州地方有秘密教派活動，就於 1777 年 12 月間派兵進攻，殺死了一千五百餘人，俘獲五百餘人，鎮壓了這次起事。在審訊被俘的教派信眾時，勒爾謹得知當地有“相當數量的基督徒於上年聖誕節曾經集會而且一起祈禱了大半夜。他知道聖誕節是基督教重大節日之一，眾基督徒（當年）可能還要集會慶祝。”因此就派兵前來抓捕：

聖誕節前一天的傍晚時分，毫不疑心任何事情的基督徒們相當公開地來到了住房寬敞的一個新信徒家中。等夜已較深時，他們開始祈禱，即有點像我們在歐洲唱晚禱那樣唱了起來。突然，整幢房屋被士兵們圍了起來。二十八名基督徒（甚至還有那些好奇地前來觀看基督徒們是如何祈禱的非基督徒）都被帶走並送往離他們僅 10 至 12 法里的西安府。^③

很顯然，這次查禁天主教事件指的就是乾隆四十二年底的商州鎮安縣天主教案，通過乾隆四十三年正月二十九日陝西巡撫畢沅的一份奏摺，可以瞭解到該案件的更多詳情。在這次查禁事件中，一共抓獲了趙金城等一千天主教徒，隨後趙金城、陳仲和二人“比照左道惑眾”罪名被判“發邊遠充軍”，其餘人等都遭受程度不一的責罰。^④

由傳教士的記述可知，這次商州教案的起因就是因為遭受到民間教派活動的牽連，而其後因為勒爾謹、畢沅等人向京廷奏報了這次查禁天主教的事件，並請求嚴查天主教在華的活動，此舉還引起了在京西方傳教士的驚恐。^⑤儘管此事最後沒有擴大，但顯然傳教士們十分擔心朝廷查禁民間教派活動會波及到天主教在華傳播。

同樣，乾隆三十四年（1769），耶穌會士艾若望在四川榮昌縣傳教時，也被當地人誤解為白蓮教首而抓捕送官。首先，當他被抓獲送到縣丞衙門的時候，縣丞認定其所傳播的宗教“與白蓮教肯定是一丘之貉”；其次，在當地官府看來，天主教傳教士艾若望所擁有的祭披、書籍等宗教服飾以及物件，頗為符合民間對於白蓮教派首領的各種想像，艾若望顯然被當作具有靈異邪術的民間教派“巫師”。^⑥此後，艾若望被輾轉關押長達八年之久。艾若望的案件形象地揭示出民間教派對天主教傳播所造成的直接影響，在一些地區，傳教士因為相貌奇特，裝束異常，往往被視為白蓮教首而遭到逮捕與關押。

值得注意的是，清代前期因為天主教在底層社會傳教，由此不可避免地捲入地方社會矛盾中，一部分鄉民往往會利用官府對白蓮教、天主教的這種混淆情況，以傳習民間教派的罪名向官府告發本地的天主教活動，由此達到打壓對手的目的，這也對清代前期天主教的傳播造成了一定的影響。例如，雍正十年（1732），四川安岳地方吳榮斌皈依天主教，洗名斐理伯，他因信教問題與族人產生矛盾，其族人“在縣辦公誣告斐理伯是白蓮教，引差役到其家，扯毀聖像、經書、聖物等。”^⑦同樣，上文提到的乾隆十一年四川江津縣天主教徒駱有相案件，也是典型的例子。從留存下來的幾份記錄當事雙方控辯文件中，大致可以還原這場天主教徒被保長劉勉士等誣告為白蓮教案的事件，並透過這些記錄進一步瞭解事件背後所呈現的社會矛盾真相。

乾隆十一年六月十九日（1746年8月5日），江津縣當地有名的天主教家族駱家的家主駱有相向江津縣彭知縣投狀控告家族被當地保長劉勉士、周奇玉等人誣陷為白蓮教後所遭受的衝擊：

為明冤存案，以免後害事。蟻本良農，落業多年，且奉天主教，公私匪犯，闔境周知。蟻兄駱有貴在日遭曾任木等誣以白蓮齋教具報，蒙前憲王太爺審明誣報在案。不意本年五月內又遭豪棍劉勉士、周奇玉等充領地方農官、保長清查白蓮之教，豈惡奉公不公，捏蟻白蓮齋教謀叛等情，弊憲聖聰，致令捕廳張老爺率領捕班堂役協同營兵、地境黨惡等，合計六十餘人，於五月二十八日昧爽之時，兵役圍宅，破門找搜，男子鎖拘，婦女驚竄，凡家物便於匿者，俱皆侵掠。斯時也，倉皇東出，不知禍從何起。官役輪搜，實無可憑。^⑤

很顯然，此案中駱有相一家被查抄，其最初的原因在於駱家與當地鄉保人員之間長期存在著矛盾，從引文中可知，早在此案發生之前，駱有相的兄長駱有貴就曾被當作白蓮教成員而報官過，但經前任王知縣審明後，斷定是誣報。不料，不久之後，駱有相仍然沒有逃脫被誣告為白蓮教的家族宿命，在鄉保人員劉勉士、周奇玉的告狀文中，駱家再次被控告為白蓮教成員：

劉勉士、周奇玉為查實回稟事。緣役奉憲撤查齋教，今奉恩主劉諭清查，經管撮內齋人等領劉前去，逐戶清查。今有駱有余等，歷來吃齋、拜佛，此乃白蓮教。今奉仁恩委查，若不稟，恐有後累，是以連名稟乞。計開齋犯駱有余、有相、有貴。^⑥

隨後，駱有相等人被鎖拿到江津縣衙，經“縣主彭太爺親訊，並非白蓮，實是良農，釋放尹家。”駱家多次被誣告為白蓮教，家中頻被騷擾，在查知是“豪棍劉勉士、周奇玉等連名妄報”後，駱有相認為劉、周二二人明知其家是天主教徒，但卻仍然要將白蓮教名號強加到其家族身上，此乃“暗處藏鋒……欺心弊官，設阱陷良”，為了討回公道，駱有相採取了發帖邀眾人見證，公開辯論的辦法，他張貼“投詞”二十餘張，使得“周圍百里，無不知之”，約定在1746年8月5日這一天，在縣城金龍廟與劉勉士、周奇玉公開對質。當日，劉勉士等人一到金龍廟，就被駱家戚族及圍觀者團團圍住，駱有相等人“必欲辯駁情節”，劉勉士只好假說是旁人借用他的名字舉報駱家，並聲明一定會查訪真相，給駱家一個交代，如此才得以脫身。而這一場發生在乾隆十一年四川江津縣的天主教徒通過民間公開對質的方式，來洗刷白蓮教罪名的事件，也真切地暴露了天主教與民間宗教捲入底層社會所激發的各種矛盾衝突。

有意思的是，在查拿上述涉及天主教與民間宗教的案件過程中，也間接地促使一部分官員逐漸認識到天主教與民間教派的區別，如乾隆十一年清廷軍機處官員在查禁福安天主教白多祿案時，就指出“但天主教原係西洋本國之教，與近日奸民造為燃燈、大乘等教者，尚屬有間，且係愚民自入其教，而繩之以國法，似於撫綏遠人之義亦有未協。”^⑦因此，相較於民間宗教，清廷對傳習天主教者處罰也較輕。比如，每次查獲天主教經卷，地方督撫都會特別報告內中尚無悖逆之言，此處悖逆之言，指的是民間秘密宗教中倡導“換天”等危害朝廷統治地位的一些言辭，由於清政府逐漸認識到天主教與民間教派所造成的危害不同，尤其是在危及統治方面天主教顯然不如民間教派那麼迫切，因此雖然仍強調禁止天主教傳播，但在查拿過程中也逐漸在具體懲罰措施作出區分，例如，乾隆十一年，湖廣總督鄂彌達就曾上奏談到：

臣等竊念楚北風俗如迎神賽會之事，民間常有，若將天主教一時並辦，誠恐無知鄉愚妄慮波累，致相惶駭。再該處天主教，皆係莊家佃戶，並無西洋人，亦無詭秘不法情事，止須將教內為首之人嚴加究治，其餘被惑者分別懲儆，取具連環保結，立法稽查，便可

淨其根株。^⑥

乾隆帝在奏摺上批覆“所見亦是，姑徐之”，由此表明鄂彌達此奏得到了最高當權者的認可。由於清政府在實際查拿過程中對天主教秉持比較寬容的政策，甚至只要教徒當庭跨越十字架，就可以免於治罪，以至於出現了一種情況，即一部分民間教派成員有時會臨時冒用天主教名義，偽造天主教徒身份，以圖逃脫嚴酷的懲治。由此使得清代前期一段時期內曾出現了一種民間教派冒用天主教的狀況。為了避免此類狀況發生，一些官員要求加重對天主教案件的處罰，以達到打擊民間教派的目的，例如，道光十九年十二月初四日，刑科給事中巫宜禊奏報：

再查教匪名號不同，溯源無異。臣聞向來習教之人，必先將其祖宗父母牌位破毀，因而不禁天地，不禮神明，惟其教主是奉。無論何教，均如此一律行為。律以十惡不孝之條，罪在不赦，乃外省辦理天主教之案，往往因當堂跨越十字架，便謂真心改悔，予以自新，免其治罪。故教匪恃以不恐，其破案在未經釀事之先，皆認為天主教，以圖避重就輕；破案在已經滋事之後，又複另立教名，以圖脫其黨羽。如山西曹順一案，謂之先天教；山東馬剛一案，謂之添柱教，其實皆天主教之支分派別也。伏思習教之人，執迷不悟者多，真心改悔者少，當其被獲到官之時，刑戮在前，罪名在後，跨越十字架未必即為真心，誠恐案結之後，邪心複萌，遷徙他處，仍複傳煽，是以屢有破案，終未淨絕根株。查律載西洋人有在內地傳習天主教，被誘入教之人，如能赴官始行悔悟者，於違罪上減一等，杖一百，徒三年等語，應請嗣後被獲到官習教之犯，均應按律懲辦，毋稍寬縱，以售其奸詐之私，亦除惡於初萌之一道也。^⑦

巫宜禊此奏顯然針對的是當時一些民間教派巧妙利用天主教名號傳教，並借機逃脫懲處的事實，他認為既然天主教也是被禁止傳播的宗教，但因為在判罪時，常常用跨越十字架來判斷是否“改過自新”，對於肯當庭跨過十字架者，免於治罪。而一部分民間教派成員，往往會假冒天主教徒，跨越十字架，以逃避懲罰。為了避免這種情況，他希望能嚴格“按律懲辦，毋稍寬縱”，這樣一來就能達到打擊天主教及民間教派的目的。但巫宜禊的這項建議，也遭到了一些官員的反對，認為此舉將不利於勸化教徒，例如，大學士王鼎等人就認為：

若傳習天主教人犯，平日虔奉十字木架，與別項教匪所供圖像不同，如被獲後，肯當堂跨越，即與赴官投首之犯，同係真心改悔，此等被惑鄉愚，既經悔悟出教，即應予以自新，故例不擬罪參，觀兩例權衡，至為允當，似不得因有各項教匪，恐其破案後詐冒天主教名目，遂一併盡法懲治，致絕愚民悔悟之萌。況教匪之是天主教以有無所供木架為憑，承審官一經核實查辦，無難立辨。^⑧

儘管巫宜禊與王鼎等人從社會控制角度，針對具體處理習教人員的意見有所不同，但也深刻揭示出清代前期天主教與民間教派糾葛一處的狀況。

四、傳教士“去邪教化”的努力

與近代挾西方列強而來的基督新教不同，清代前期天主教尚未發展成為挑戰清廷統治的最大威脅，此一時期，清廷專注的是白蓮教等民間教派起事，對這些教派十分警惕，採取各項高壓撲滅的措施。因此，儘管從康熙末年開始，天主教被禁止傳播，但天主教會仍然沒有放棄重新恢復公開傳教的希望，在潛藏秘密傳教的同時，也寄望通過在宮廷中的活動，使得清廷能夠取消禁教令。為達到這一目的，對於天主教會來說，面臨的挑戰之一就是如何擺脫與民間教派混為一談的

局面，將自己從清廷所劃定的危及社會秩序的“教派”名單中劃出，以一種正統宗教的面目示人，從而為天主教會謀求一定的傳播空間。傳教士為此做了很多努力，呈現出積極應對的一面。

首先是刊刻各種護教書籍，試圖“辟邪崇正”。清代前期傳教士撰寫、刊刻了不少“真教辯護類”^⑨書籍，除了向知識階層傳教外，其中一個用意就是辨明天主教與其他民間教派的區別，以營造有利於天主教的社會輿論。如清初李祖白撰寫《天學傳概》一書，在書首他提出寫書的目的就是要“指明正理，扼制邪學”，此處“正理”一詞，當然指的是天主教義，而所謂“邪學”，他在文中沒有明示，但後來“曆獄案”爆發，李祖白與湯若望等人都被逮下獄。當刑部官員審問其“扼制邪學者，又指何教？”他就明確指出“所謂扼制邪學者，即指無為、白蓮等教。”^⑩

值得注意的是，天主教會撰書辯護過程中，曾經特別重視突出天主教的“正教”符號。天主教入華後，十分注重通過刊刻書籍以開展知識傳教。但凡在書中提到天主教時，除了通行的“天（主）教”名號外，也注意借用其它一些能夠彰顯本宗教正統形象的詞語，如“真教”、“聖教”，“正教”等，其中，“正教”這一詞語的使用，很明顯是要與“邪教”區分，具有深刻的排他性意義。從現有資料來看，明末天主教剛傳入中國不久，就開始使用“正教”一詞。在利瑪竇所撰《天主實義》這一重要的護教書籍中，已出現“天主正教”一詞^⑪；而在利類思所撰著的《天主正教約微》一書中，更是明確採用“正教”這一詞語作為書名。

顧名思義，“正”與“邪”是相對而言的。天主教會竭力將本教塑造為“正教”形象，既顯示出其對於當時佛教、道教與民間教派此類“邪教”的排斥，也包含著天主教會希望能夠被接納入國家所認可的正統宗教信仰體系的良苦用心。

其次，適當調整傳教方式，避免與“邪教”混同。如上文所述，天主教會在傳教方式上與民間宗教具有某種相似性，如他們都屬於誦經教派，需要定期聚會習教。然而，夜聚曉散等聚眾誦經行為卻是清代官府判定邪教的一項重要罪名，為了避免遭人誤解，傳教士們不惜修改某些具體的習教方式。如清初湯若望在北京傳教時，當地天主教曾定期聚會，“凡入我教之人，各給《天主教要》一冊及銅像、繡袋、會期。一年收徒二百餘人，一月四會，講演天主之教。每會各交錢一二千，以為資助窮人。”此後，“因目今嚴禁邪教，唯恐有人不辨真偽，以致視我教為邪教，故而罷會”。^⑫從清初北京教會這一案例可知，身處特殊時期，傳教士們也頗為注意謹言慎行，甚至調整一些容易被誤會的習教方式，以圖遠離“邪教”嫌疑。

再次，充分利用禁教案場合展開自辯，洗脫“邪教”指控。清代前期，各地頻繁發生查禁天主教的案件，大量的傳教士與教徒被捕，而在審理這些天主教傳教案件時，傳教士與骨幹教徒基本上都會被指控邪教惑眾的罪名。按照清朝的法律程序，這類審判結果有司會逐層上報，對於天主教會而言，也不失為一個自我辯護的好機會。因此被審問的天主教成員往往在會這些場合中極力辯解本教與民間宗教的區別，以洗脫“邪教”罪名。例如，清初湯若望“曆獄”案中，楊光先控告湯若望等西方傳教士的一個主要罪名就是天主教與白蓮教等相同，是圖謀不軌的“邪教”：

彼天主耶穌者，乃叛國無君之賊，全以將釘死於木架上之畫像為憑證，實如中國之白蓮、聞香邪教矣。白蓮、聞香先事聖後叛亂，而天主教傳佈天下，收納教徒百萬，意欲何耶？^⑬

對於楊光先的這一指控，湯若望等人在審問過程中就竭力辯白：

邪教者，乃私行陰傳。而小的們則明行明傳，且有書焉，人人可閱。邪教乃夜聚曉散，而小的們則於白晝當眾講演。教之邪與正，在其戒律中涇渭分明。^⑭

同樣的例子還有前述乾隆三十四年在四川榮縣被捕的艾若望，他在第一次面對當地縣丞的審訊過程時，就極力向對方辯解所傳天主教並非白蓮教之類“邪教”：

……（天主教）不是您所知道的那個白蓮教。我們的宗教是皇帝承認的，甚至宮廷裡也有歐洲人跟我一樣在傳教。他們在北京有開放的教堂，人們於其中公開舉行我們聖教的活動，康熙皇帝當初差一點也信了教，帝國各省皆有基督教徒，凡瞭解教理的人從未像老爺您這樣將其混同於可恥的白蓮教。^④

在這個案例中，艾若望很巧妙地點出天主教與北京朝廷的密切關係，以此證明天主教並非白蓮教之類“邪教”。在相當長一段時期內，儘管清廷下令禁教，但仍然允許西方傳教士在欽天監等機構效命，也可以在北京幾個主要天主堂活動。這也給艾若望提供了一個有利證據來證明天主教在北京是公開的宗教，與被查禁的白蓮教等民間宗教截然不同。很顯然，傳教士們試圖表明天主教與民間教派界限分明，例如嘉慶年間湖北巡撫張映漢審訊被捕的劉方濟各，追問“你在襄陽一帶傳教，地方上如有習白蓮、牛八等教之人，你等自然係屬一氣”。劉方濟各則明確表明“……白蓮、牛八等教俱是犯法惑眾的事，我們西洋教向是兩道，斷不與他們往來。^⑤

由上可見，清代前期天主教會採取了不少措施以去“邪教”化，無論是刊刻書籍，還是在傳教方式乃至法庭審問上都盡力表白天天主教的“正教”形象，這些都反映出傳教士為了避免天主教被貼上“邪教”標籤、為了去邪教化而做出了某種努力。只是這些做法儘管在局部程度起到推動一部分清朝統治者進一步瞭解天主教的作用，但卻無法從根本上改變天主教的命運，直到鴉片戰爭爆發之前，天主教仍然被視為與民間宗教同類的“邪教”而處於禁止傳播的境遇。

五、結論

很顯然，由於清代前期正處於中國歷史上民間宗教蓬勃興起的時代，這些混跡於下層社會的秘密教派在民眾中具有廣泛的影響力，此時期天主教在華傳播，也就不得不面對這一底層社會民間宗教化的社會環境。對於天主教會而言，如何處理與民間宗教的關係，是一個頗為棘手的難題。一方面，由於社會上對天主教與民間宗教頗有誤解，傳教士們認識到在傳教過程中必須時時注意與當時興盛的民間宗教劃清界限，以免被坐實“邪教”標籤，從而徹底失去傳教機會；另一方面，天主教的傳播發展，畢竟需要廣泛的信眾基礎，而底層民眾自然是其傳教的一個主要對象。因此，天主教會也曾捲入中國複雜的底層社會體系中，積極地從民間宗教團體中轉化、吸收教徒，可以說，其傳播發展也充分利用了民間宗教土壤。當然，反過來，一些民間教派也可能吸收了天主教的一部分內容，對其信仰進行某種程度的改造，或者利用天主教作為傳教名號，為自身教派尋求發展空間。這些都是清代前期天主教與當時蓬勃興起的民間宗教之間複雜關係的一面。

隨著接觸時間日久，清代前期的統治者對天主教的性質有所認識，但在夷夏之防的用意下，仍然長期將其納入“邪教”範疇中，視之為與白蓮教同類的威脅帝國統治的一種非正常宗教。清廷的這一宗教政策，在相當長時期內對天主教的傳播造成了深刻的影響，成為制約天主教在華傳播的一個重要因素，這種局面直到近代才發生變化。鴉片戰爭爆發後，迫於法國等西方列強的交涉壓力，再加上此時期與西方接觸較多的耆英等一部分辦理洋務的官員，也認識到天主教“惟二百餘年並未滋事，究與白蓮、八卦、白陽等項邪教不同”^⑥，提出解禁天主教傳播。在經過了幾番交涉之後，道光二十四年（1844），道光帝最終明確諭令“天主教……中國並不斥為邪教”，^⑦並採取措施逐步弛禁天主教，這也表明清帝國雖然對天主教並沒有放下戒心，但在形式

上也不得不將其排除出帝國嚴密控制的“邪教”行列。儘管在民間社會層面上將天主教視作與民間教派同類的豆棚閒話仍然不時流傳，但經過近代化的洗禮之後，天主教與民間教派糾葛幾個世紀的情況，終於在中國成為一段歷史。

- ①⑦喻松青：《明清白蓮教研究》，成都：四川人民出版社，1987年。
- ②劉惟謙：《大明律》卷十二，禮律二。日本影印明洪武刊本。
- ③鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第三冊，台北：輔仁大學出版社，1995年，第1330～1331頁。
- ④蔡獻臣：《清白堂稿》，卷十，明崇禎刻本。
- ⑤董應舉：《崇相集》，卷四，議二“錄邪教防亂”，明崇禎刻本。
- ⑥朱國禎：《湧幢小品》，卷三十二，明天啓二年刻本。
- ⑦利類思：《聖事禮典》，鍾鳴旦、杜鼎克編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，台北：台北利氏學社，2002年，第11冊，第359～387頁。
- ⑧梁顯祖：《大呼集》，卷八，《四庫禁毀書叢刊》集部，第74冊。
- ⑨宋奎光：《寧海縣誌》，卷之十二，寺院，明崇禎五年刻本。
- ⑩藍鼎元：《鹿洲初集》，卷十四，清文淵閣四庫全書本。
- ⑪梁學昌：《庭立記聞》，卷一，《續修四庫全書》，第1157冊。
- ⑫洪亮吉：《卷施閣集》，“文甲集”，卷十，清光緒三年洪氏授經堂刻洪北江全集增修本。
- ⑬賀長齡：《清經世文編》，卷八十九，兵政二十，清光緒十二年思補樓重校本。
- ⑭夏伯嘉：《天主教與明末社會：崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題》，北京：《歷史研究》，2009年第2期。
- ⑮⑯杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》，第3冊，朱靜譯，鄭州：大象出版社，2001年，第295～296、305頁。
- ⑰⑱⑳㉑韓琦、吳旻編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，上海：上海人民出版社，2008年，第160、161、162～163、162頁。
- ㉒馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004年，第367～368頁。
- ㉓㉔杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》，第5冊，呂一民、沈堅、鄭德第譯，鄭州：大象出版社，2005年，第61～62、83～84頁。
- ㉕韓書瑞：《山東叛亂：1774年王倫起義》，劉平、唐雁超譯，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- ㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》，第6冊，鄭德第譯，鄭州：大象出版社，2005年，第174、174～175、79、94～95、98、99、151、150頁。
- ㉝㉞㉟中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第1冊，北京：中華書局，2003年，第324～326、115～116、113頁。
- ㊱秦和平、申曉虎編：《四川基督教資料輯要》，成都：巴蜀書社，2008年，第118頁。
- ㊲㊳㊴中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第3冊，北京：中華書局，2003年，第1250、1252、1145頁。
- ㊵徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，上海：上海書店出版社，2006年，第80頁。
- ㊶㊷㊸中國第一歷史檔案館、中國海外漢學研究中心合編，安雙成編譯：《清初西洋傳教士滿文檔案譯本》，鄭州：大象出版社，2015年，第14、30、18、39頁。
- ㊹利瑪竇：《天主實義》，卷下。
- ㊺㊻中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系合編：《清末教案》，第1冊，北京：中華書局，1996年，第3、6頁。
- 作者簡介：**張先清，廈門大學人文學院教授、博士生導師。福建廈門 361005
- [責任編輯 陳志雄]