

## 明末反教人士對天主教的邪教形象構建

孫旭亮\*

**摘要** 耶穌會士來華初期，通過所謂的“文化適應”傳教政策為天主教的傳入打開了通道，不僅為他們自己贏得了“西儒”的美名，還使天主教被冠以“天學”或“天教”之稱。然而這種在教義、組織活動方式以及宗教文化背景等方面都與中國傳統意義上的“邪教”截然不同的“天教”卻在明末反教文獻中反覆被拿來與白蓮教、無為教等相提並論。這種“天教”與“邪教”的形象轉變以及反教人士塑造天主教的邪教形象的嘗試是整個明末反教浪潮中非常重要卻少有研究的現象。

**關鍵詞** 天主教；邪教；淫祀；標籤

### 一、前言

自1583年羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）神父和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）神父首次獲准入居中國內地以來，天主教傳教士在明末所遭受的迫害似乎從未停止過。據謝務祿（Álvaro Semedo, 1585-1658）神父統計，明代“傳教士所經歷危難之多，出人想像之外。我曾調查南京仇教以前教案之數，共有五十四案。”<sup>1</sup>在這些迫害中，有些是由於傳教士“外國人”的身份引起的，<sup>2</sup>而更多的則是針對他們“天主教傳教士”的身份。在此類迫害中，天主教經常被指責為與白蓮教、無為教等具有反叛性質的民間秘密宗教團體等同的邪教。

實際上，將天主教與白蓮教、無為教等中國傳統意義上的邪教等而論之的現象在明末反教文獻中是很常見的。如在明末著名的反教文獻《聖朝佐闢》中，作者許大受開篇便言其著作此文，駁斥天主教根本原因是：“目擊乎東省白蓮之禍，與吾西吳赤子之危，念此邪徒，禍危實甚。”<sup>3</sup>在他看來，天主教的發展遲早

會產生與白蓮教叛亂一樣的禍亂。隨後他又從組織活動方面將天主教與白蓮教並為一談，稱：

凡從之者，楣有鰲形標記。其徒之晉見者，必開三代貫籍，繳歸夷落，與白蓮等何異？且其以金買民，動輒蠱人曰，彼徒錢糧不可計量，民之走者如鶩焉。則較白蓮之攫金錄用者，其眾又易集，而其心又叵測矣。<sup>4</sup>

在南京教案期間，余懋孳也曾上疏曰：“（天主教）夜聚曉散，效白蓮、無為之尤。則左道之誅，何可貸也。”<sup>5</sup>而1637年福安教案發生後，<sup>6</sup>福建按察使徐世蔭在公告中亦言：“若無為、天主等教，悉屬左道。妖妄邪言，律禁森嚴……為此示仰軍民人等知悉，以後各宜力行忠孝，保守身家，不得妄習無為、天主邪教。”<sup>7</sup>通過奏疏和公告的形式，二人將天主教與白蓮教和無為教一概而論，都列入左道邪教的範疇，並要求加以禁止。此外，明末漳州反教人士黃貞更是稱：“白蓮、無為等教，乃疥癬之疾，不足憂也。天主邪教入中華，天下無有關之者，此真可為痛哭流涕長歎息者也。”<sup>8</sup>他不僅將天主教與白蓮教和無為教相提並論，更因為它是外國傳入宗教而將其視作比白蓮、無為等更危險的邪教。

\* 孫旭亮，澳門大學歷史學博士，華僑大學國際關係學院講師，研究方向為中西文化交流史、中國天主教史。



圖 1. 利瑪竇與徐光啟 (圖片來源: Edward Harper Parker, *China, Her History, Diplomacy, and Commerce, from the Earliest Times to the Present Day*, New York: Dutton, 1917. 圖片提供: Roberts-University of Toronto)

## 宗教研究

還有一點值得注意的是，明末官員士大夫的反教文獻基本都是打着“闢邪”的旗號，也意在強調天主教的邪教形象。例如明末最重要的三大反天主教文集：費隱通容的《原道闢邪說》、徐昌治的《聖朝破邪集》和鍾始聲的《闢邪集》都是以“闢邪”為題。而《聖朝破邪集》中收錄的文章亦大致若此，如許大受的《聖朝佐闢》、黃紫宸的《闢邪解》、李燦的《劈邪說》、張廣活的《闢邪摘要略議》、鄒維璉的《闢邪管見錄》、李王庭的《誅邪顯據錄》等等。他們都以“闢邪”為名，將自己對天主教的批判視作對外來邪說的駁斥和對中國正統思想的辯護。

隨着天主教與白蓮教、無為教等同的邪教形象被進一步地構建與傳播，傳教士及中國信徒也不得不多次在護教文獻中對其進行澄清。作為“明末天主教三柱石”之一的楊廷筠（1562—1627）更是專門撰寫文章《鴟鸞不並鳴說》以證明“無為、白蓮，邪教也，亂道也，每事與天學相反，正可參伍比擬。”<sup>9</sup>此文獻篇幅很短，但卻從十四個方面論述了天主教與邪教的的不同之處，並且列舉了三種稽查證實天主教非邪教之法。<sup>10</sup>不僅駁斥了天主教與中國邪教蛇鼠一窩的指責，更試圖進一步證明天主教與中國邪教在文化背景、基本教義、社會教化和組織活動方式等方面都有雲泥之別。

那麼，在耶穌會士來華不久的明末時期，天主教的形象是如何一步步地被構建為邪教的？本文認為明末天主教的邪教形象構建是通過兩方面進行的。首先，反教人士通過強調天主教違背歷代以來的制祀原則，試圖將其歸為官府嚴禁的淫祀之列；其次，通過在反教文獻中反覆利用邪教的三大“標籤”，即“夜聚曉散”“男女混雜”和“師巫邪術”，<sup>11</sup>強調其反叛特徵，從而將天主教與白蓮教、無為教等混為一談，進一步確立天主教的邪教形象。本文試圖通過對這兩個方面的分析，解讀明末反教人士對天主教邪教形象的構建。

## 二、中國古代官方政治話語中的“淫祀”與“邪教”

《左傳》云：“國之大事，在祀與戎。”<sup>12</sup> 祭祀在古代中國佔據非常重要的地位。如展禽言：“夫祀，國之大節也；而節，政之所成也。故慎制祀以為國典”，<sup>13</sup> 歷朝歷代在開國時都會整合祭祀禮儀，制為祀典，以對祭祀作國家性的規範。對於中國傳統社會的統治者來說，祭祀兼具政治和社會兩大功能。政治上，通過郊祀、宗廟等各種祭祀活動可以強化國家的政治信仰，維護以皇帝統治為核心的政治秩序，通過神的權威來樹立皇帝的權威，通過宗教秩序來鞏固政治秩序。<sup>14</sup> 此外，祭祀還有強大的社會教化和組織功能。所謂“祭有十倫焉：見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉。”<sup>15</sup> 其中包含的君臣之道，父子之倫，貴賤、親疏、上下之別，夫婦之道及長幼之序基本涵蓋了儒家倫理道德和社會教化的各個方面，故言“祭者，教之本也已。”<sup>16</sup>

既然祭祀有如此強大的政治和社會功能，統治者試圖藉由祭祀來鞏固自己的統治秩序以及整合地方社會秩序便不難理解了。從這個意義上看，祭祀與其說是信仰的問題，不如說是政治的問題。祀典不僅是國家正式的禮儀制度，也是神道設教的政治導向。如若將載於祀典且有教化意義的祭祀稱為“正祀”，則那些不載於祀典，不符合統治秩序的祭祀就被扣上“淫祀”的帽子。

《禮記·曲禮》云：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。”<sup>17</sup> 孫希旦對此解釋曰：“非所祭而祭之，謂非所當祭之鬼而祭之也；淫，過也，或其神不在祀典……淫祀本以求福，不知淫昏之鬼不能福人；而非禮之祭，明神不歆也。”<sup>18</sup> 從他的解釋可以看出，淫祀包含兩方面的意思：一方面關於祭祀對象，即不載於祀

典的神靈；另一方面關於祭祀者，即僭越自己身份的祭祀，這兩方面都被視作是對官方制祀原則的違背。

隨着民間信仰的興盛，信徒為自己祭祀的神祇建立祠廟，立堂號的現象越來越普遍，其中大部分沒有被官方祀典“收編”，而被認作是淫祀。但這些具有廣泛信眾基礎的淫祀，往往可以形成以祠廟為中心的穩定信眾群體，甚至還會輻射到相鄰區域。此類興盛的淫祀所具有的強大的聚眾功能衝擊了統治者試圖藉由祭祀來鞏固自己的統治秩序以及整合地方社會秩序的初衷。<sup>19</sup>由此類民間信仰所引發的政治危機遠遠超過了祭祀本身的範疇，同時也超出淫祀本身的概念範圍。而“邪教”這一政治意味更加濃厚的術語逐漸取代淫祀，被官方用來專指不符合官方統治秩序的祭祀及民間信仰。

據芮沃壽（Arthur F. Wright）教授的研究，邪教一詞最早可以追溯到唐代著名的反佛論者傅奕在武德四年（621年）上奏的《請廢佛法表》：“請胡佛邪教，退還天竺；反式沙門，放歸桑梓。”<sup>20</sup>而鄔雋卿博士在對邪教一詞的來源和歷史流變的研究中指出，雖然在明代以前邪教在史料中有零星地提及，但其真正作為官方政治話語，廣泛用來指代不符合官方統治秩序的民間信仰應是明末時期。<sup>21</sup>而這時的邪教已經演變成“反映某種社會現象本質特徵，內涵相對固定的政治概念”。<sup>22</sup>

一般來說，邪教本身含義與淫祀基本相同，都是指不容於官方制祀原則的祭祀和信仰。正如《中國民間宗教史》所言：“邪教也是宗教，僅僅是不符合封建統治秩序的宗教。”<sup>23</sup>但是，在明代被認作邪教的白蓮教、無為教、聞香教等民間宗教有一個共同特徵，即它們都有強烈的反叛傳統，而這些具有反叛傳統的民間信仰在中國歷史上許多大型農民起義中扮演重要角色。<sup>24</sup>從這個意義上看，是否具有反叛傳統也是判定邪教的重要依據之一。清末民初文人劉錦藻對“邪教”和“異端”二詞的辨析就很可能說明問題，其言道：

邪教與異端不同，若古之楊墨，今之佛老，異端夜。漢之張角，明之徐鴻儒，邪教也。楊墨言仁義而差者，佛老言心性道德而差者，其學雖誤，其心無他，其徒黨從無犯上作亂之事。君子有辭而闕之，無取而戮之。若邪教之徒，小則惑人，大則肇亂，古所謂造言亂民之刑，不待教而誅者也。<sup>25</sup>

由此可見，劉錦藻認為邪教與異端的差別在於是否有犯上作亂、圖謀不軌之目的。綜上，我們可以從兩個方面理解明代官方構建的邪教話語：第一，邪教的祭祀或崇拜行為屬淫祀範疇；第二，邪教應具有明顯反叛色彩。

### 三、明末反教人士對天主教的邪教形象構建

根據以上對邪教一詞的解析，明末反教人士想要構建天主教的邪教形象，就需要首先通過祭祀對象和祭祀者兩方面將天主教歸為淫祀一類；然後通過“貼標籤”的方式，即利用“夜聚曉散”“男女混雜”和“師巫邪術”邪教三大標籤，強調其與白蓮、無為一樣具有反叛特徵。

#### （一）作為“淫祀”的天主教

從上文可知，淫祀的核心概念“非其所祭而祭之”包含兩方面意思：一方面有關祭祀者，即僭越自己身份的祭祀；另一方面有關祭祀對象，即祭祀不在祀典的神靈。而當明末天主教傳入中國時，反教人士敏銳地捕捉到天主教與官方所打壓的淫祀之間的相同之處，繼而從祭祀者和祭祀對象兩個方面論述天主教應當被列入淫祀之列。

#### 1. 從祭祀者角度

首先，自1552年沙勿略（Francis Xavier, 1506-1552）神父客死上川島到1583年羅明堅和利瑪竇神父首次獲准入居肇慶的這30年時間，耶穌會士一直在為合法進入並定居中國

宗教研究



圖2.《中國圖說》(China Illustrata)中有關耶穌會在中國傳教的畫作：沙勿略(左上)、羅耀拉(右上)、湯若望(左下)及利瑪竇(右下)四人一起，手拿一幅遠東地圖。(圖片來源：Bethesda, M.D.-U.S. National Library of Medicine, National Institutes of Health, Health & Human Services)

內地而努力。<sup>26</sup> 而此前的多次碰壁和失敗讓他們意識到為征服中國這塊“石頭”，他們必須改變策略。在觀察員范禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）神父的指導下，耶穌會士採取了一系列的“文化適應政策”，而此政策在利瑪竇來華後得到進一步的發展。<sup>27</sup> 在此原則指導下，利瑪竇試圖借用儒家經典中的詞彙重新闡釋天主教基本教義，以減少天主教的傳入所帶來的文化衝擊。其中最著名的例子當屬利瑪竇對儒家經典中“天”和“上帝”的解讀。在他看來，古儒中的“天”和“上帝”所指皆為天主教之“天主”。《天主實義》云：“觀天之際，誰不默自嘆曰：‘斯其中必有主之者哉。’夫即天主，吾西國所稱‘陡斯’是也。”及“吾國天主，即華言上帝”。<sup>28</sup> 這樣一來，“天”便成為傳教士及其信徒所信奉和祭祀的對象。然而，在古代中國只有“天子”，即皇帝才有祭天的權力。《禮記·曲禮》言：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。”<sup>29</sup> 而天主教不僅“私家告天”，<sup>30</sup> 更是稱其主為“天主”或“上帝”，這在反教人士看來是對皇權極大的僭越，屬於越份之祭，因而應被歸於淫祀之列。

例如，反教士人陳侯光曾言：“凡經書所載，祀圓丘，類上帝者，孰非禹湯、文武也。瑪竇令窮簷蔀屋，人人祀天，僭孰甚焉。”<sup>31</sup> 蔣德璟亦言：“大主則上帝也，吾中國惟天子得祀上帝，餘無敢干者。”<sup>32</sup> 此外，虞淳熙更是撰寫《破利夷僭天罔世》一文，專闢利瑪竇言事“天”或“天主”屬僭越祭祀，罪在不赦：“或從其教者，至毀棄宗廟以祀天主，而竟不知祀天之僭，罪在無將。”<sup>33</sup>

更有甚者，將傳教士所言“天主”解釋為“天主”。如南京禮部主客清吏司郎中主事吳爾成曾言：“況莫尊於天，帝中國者稱天子，彼乃出於天子之上乎？”<sup>34</sup> 而沈淮更是在《參遠夷疏》中譴責道：“臨諸侯曰‘天王’，君天下曰‘天子’。本朝稽古定制，每詔誥之下，皆曰‘奉天’。而彼夷詭稱‘天主’，若將駕

軼其上者然。使愚民眩惑，何所適從？”<sup>35</sup> 在古代中國，“天”作為古代中國皇家象徵之一，神聖而不可侵犯。而傳教士竟敢言“天主”，凌駕於“天子”之上，這更成為反教人士指責傳教士圖謀不軌、包藏禍心的“證據”。

## 2. 從祭祀對象角度

其次，隨着反教官員士大夫對天主教認識的加深，得知傳教士所言“天主”不過是西方一罪人，名曰耶穌（或耶穌，寮氏），因罪而被處死者。“人死曰鬼”，<sup>36</sup> 所以在他們看來，傳教士祭祀或崇拜的對象不過是因犯罪被處死的“罪鬼”而已。如吳爾成在上文提及的《移南京都察院咨》中所言：“而彼刻《天主教要略》云：‘天主生於漢哀帝時，名曰耶穌，其母曰亞利瑪’。又云：‘被惡官將十字架釘死’。是以西洋罪死之鬼為天主也。”<sup>37</sup> 而反教士人黃廷師在《驅夷直言》中更言：“其祖名仙士習，其祖母仙礁麻里耶，未嫁而孕生一子，名為寮氏。年十五，頗有邪術，周流他國，誘佔各處地方。其間復有豪傑起而擒之，釘以十字刑架，而寮氏竟為罪鬼矣。”<sup>38</sup>

而根據古代中國制祀原則，“夫聖王之制祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大災則祀之，能捍大患則祀之……非此族也，不在祀典。”<sup>39</sup> 只有對國家和人民有“法施於民，以死勤事，以勞定國，能御大災及能捍大患”之功的“聖人”方可被列於官方允許的祭祀神靈之列。而耶穌作為“西洋罪死之鬼”不僅不被載於祀典，更是不容於中國制祀的一般原則。

緊接着反教人士發出疑問，既然耶穌作為因罪遭戮之人，連自己都拯救不了，又何以赦免他人之罪呢？正如謝宮花所言：“夫既以為天主之德，且不能保全一體之傷，又烏有德以及人乎？夫既以為天主之尊，天神為之擁護，尚被蓋法氏釘死，是天主天神皆不靈無用之物也，焉能主宰萬物乎……夫天主耶穌，因妖言惑眾，且被法氏釘死，不能自赦，焉能為人赦

## 宗教研究

乎？”<sup>40</sup>可以看出，反教人士試圖從根本上否定傳教士祭拜之神靈的合法性和合理性，突出天主（耶穌）不僅不列於官方允許的祭祀神靈之列，更是違背中國制祀原則。據此，反教人士提出天主教應被列入淫祀之列並加以禁止。

### （二）天主教的“三大標籤”

明人董其昌曾言：“邪教固多，總以白蓮為領袖。”<sup>41</sup>田海教授在對白蓮教這一明代最典型邪教的研究中，特別強調官方構建邪教形象是通過“標籤”（Label）和“成見”（Stereotype）實現的，並指出“夜聚曉散”“男女混雜”和“吃菜侍魔”（師巫邪術）<sup>42</sup>就是官員士大夫貼給白蓮教的標籤，“是被用來貶損這類宗教現象，而非客觀描述。”<sup>43</sup>換言之，無論某宗教信仰真正的組織活動方式為何，要想證明其為邪教只需將這三大標籤貼在其身上即可，至於其信徒是否真的“晚上聚會，破曉才散去”，“男男女女彼此無雜地聚在一起”以及“精通邪術”已經無關緊要了。

而這正是明末反教人士構建天主教的邪教形象時所遵循的原則。他們根據自己所見所聞，通過一種想像移植的方式將自己對白蓮教等邪教的異化想像移植到天主教身上。無論在反教士大夫的文人筆記中，還是在反教官員的奏章和官府公告中，“夜聚曉散”“男女混雜”和“師巫邪術”這三個標籤都反覆出現，以貶損甚至“污名化”天主教，<sup>44</sup>最終目的就是將天主教與白蓮、無為等教歸為一類，視其為邪教而加以禁止。

#### 1. “夜聚曉散”

“夜聚曉散”是古代中國描述邪教組織活動方式最常見的標籤。古代官方對於“夜聚曉散”總會抱有“傳習妖教”或者“圖謀不軌”這樣嚴厲的批評與高度的警惕。<sup>45</sup>王章偉在對宋代“夜聚曉散”與邪教傳播有關的事例的研究中指出，早在宋代“法治上，官方都認定‘夜聚曉散’就是跟傳播妖術圖謀不軌相連……而

宋代史料多有直接將‘夜聚曉散’視為‘傳習妖教’者。”<sup>46</sup>明代以後，“夜聚曉散”逐漸變成邪教的代名詞，但凡邪教者無不被描述成其信徒夜晚非法集會，破曉方散去。因此，“夜聚曉散”儼然已成為以白蓮教為代表的邪教的標籤之一。

而天主教傳入中國後，凡有聖日瞻禮，教徒聚集參與聖禮，聆聽傳教士佈道。這種群體聚集行為很快就引起官員士大夫的注意，加上前文所言天主教無論在祭祀者還是祭祀對象方面都被認作是淫祀，所以在面對天主教群體聚集行為時，他們將之前對白蓮教等中國傳統邪教“夜聚曉散”的異化想像移植到天主教身上，將天主教的組織活動方式貼上“夜聚曉散”的標籤。例如，在1616年南京教案期間，余懋孳曾上疏皇帝要求嚴禁南京天主教，疏中言：“自利瑪竇東來，而中國復有天主之教。乃留都王豐肅、陽瑪諾等，煽惑群眾不下萬人，朔望朝拜動以千計……今公然夜聚曉散，一如白蓮、無為諸教。”<sup>47</sup>而在抓捕王豐肅（Alfonso Vagnoni）神父和謝務祿神父後，南京禮部發佈的安民告示中亦言：“其每月房、虛、星、昴、大小瞻禮等日，俱三更聚集，天明散去，不為夜聚曉散乎？”<sup>48</sup>在這些反教文獻中都可以看到反教人士對天主教“夜聚曉散”組織活動方式的指責。

#### 2. “男女混雜”

既然邪教徒喜歡“夜聚曉散”，那麼男女無雜地在夜間聚會這一儒家倫理道德所不容許的行為自然也成為官府關注的重點。《禮記·曲禮》曰：“男女不雜坐，不同椀、枷，不同巾、櫛，不親授。”<sup>49</sup>男女本就不應相私授，所以官員士大夫根據“男女無辨則亂升”<sup>50</sup>的原則，將“男女混雜”這一帶有強烈道德譴責的詞彙與“夜聚曉散”一起變成為官方構建邪教話語時的重要標籤。

實際上，傳教士來華後逐漸對中國女性地位有了更清晰的認識。為避免造成不必要的麻

煩，傳教士決定先發展男性教徒，再由男性教徒發展女性教徒。而在面對女性信徒的宗教生活時，他們決定簡化甚至省略一些可能造成中國人顧慮的宗教儀式。例如，傳教士會專門為婦女設立單獨的小堂，並隔着柵欄向婦女傳教；在行聖事時，只帶領一名孩童進堂輔祭，其他男子一概不許入內，有時為避嫌，就讓中國修士代為授洗；在執行塗油禮時，用鑷子夾着棉花，而不按教規用拇指塗油；臨終抹聖油時，婦女腰部和足底可以不抹；聽婦女懺悔時，用帷幕兩兩隔開，使傳教士與婦女不直接面對，等等。<sup>51</sup>

傳教士雖謹慎若此，但當人們看到女信徒進出教堂，接受洗禮儀式，甚至當眾為天主教搖旗吶喊，聲稱為天主守貞的現象時，他們很自然地就會想像傳教士與女性信徒之間有不軌之事，繼而出現傳教士與中國女信徒有不軌行為的謠言。如蘇及宇《邪毒實據》所言：“教中默置淫藥，以婦女入教為取信，以點乳按秘為皈依，以互相換淫為姻緣。示之邪術，以信其心，使死而不悔。”<sup>52</sup>而另一反教文人黃廷師也稱：“不論已嫁未嫁，擇其有姿色者，或罰在院內灑掃挑水，或罰在院內奉侍寮氏，則任巴禮淫之矣。”<sup>53</sup>此類謠言與天主教聲稱的“為天主絕淫不娶”的形象產生強烈的反差，正如鍾始聲所言：“傳教士們自謂絕淫不娶，而以領聖水之妄說，誘彼愚夫愚婦私行穢鄙。”<sup>54</sup>而這種形象反差則會引起更為強烈的反教情緒。

此類謠言後來被官府所利用和操控，發展成對天主教“男女混雜”的指控。徐世蔭在1637年福建教案後發佈的《提刑按察司告示》所言：“稔聞邪教（天主教）害人，烈逾長乎，祖宗神主不祀，男女混雜無分，喪心乖倫莫為此甚。”<sup>55</sup>而許大受更是直言：“慨自羅祖、白蓮、聞香等妖輩出，而男女以混而混；今天主之邪說，陽教人謹邪淫，陰以己行貪欲，而男女名不混而實最混。”<sup>56</sup>他們通過“男女混雜”這一標籤將天主教與白蓮教、聞香教等邪教等而論之，甚至認為天主教在此方面更甚於

後者，比一般邪教更“邪”。

### 3. “師巫邪術”

明末傳教士來華之初便有精通異術的傳言，其中最著名者當為“煉金術”或“點金術”。儘管傳教士多次否認自己會點金之術，其信徒林光遠甚至專門撰寫《點金說》一文以駁斥這種傳聞，<sup>57</sup>但此類傳言確實曾為在華傳教事業帶來便捷。<sup>58</sup>實際上，傳教士在傳教過程中除所謂的“上層路線”和“學術傳教”策略外，他們在對中國下層民眾傳教時特別強調信仰的力量，即信仰天主擁有驅魔、預知未來、降災和治病的超自然力量。<sup>59</sup>這樣不僅可以向下層民眾彰顯天主全知全能之威勢，更使天主教在與佛道和民間宗教爭奪民間信仰空間時更有競爭力。因此，傳教士從不吝嗇向中國人展示自己可以通過天主之威能而進行驅魔、求子和治病等異跡。<sup>60</sup>

而這些都塑造了以利瑪竇為代表的天主教傳教士的術士形象。<sup>61</sup>儘管這種術士形象在傳教初期為他們帶來便捷，但術士這個群體在古代中國所代表的邊緣文化歷來為上層主流文化所排斥，而民間雖對此群體有需求，但實際上還是多採取“敬而遠之”的態度。加上天主教在一些宗教禮儀上與被認作邪教的民間信仰的禮儀有“表面的相似性”，如天主教洗禮時灑聖水與白蓮教、黃天教的“符水驅鬼治病”的邪術在外人看來極為相似。如陳侯光所言：“甚至入暗室，洗聖水，配密咒，如巫祝邪術。”<sup>62</sup>所以為構建天主教的邪教形象，反教人士便利用傳教士的術士形象，宣稱傳教士精通害人邪術。其中，黃廷師的《驅夷直言》中有這樣一段描述：“其說既謬而又佐以邪術。凡國內之死者，皆埋巴禮（Padre 音譯）院內。候五十年取其骨化火，加以妖術製為油水，分五院收貯。有入其院者，將油抹其額，人遂癡癡然順之。”<sup>63</sup>這段對傳教士邪術的描述可謂細緻入微。在他看來，中國人入教從其說，都是受傳教士邪術擺佈的結果。這種傳教士“師巫邪術”的傳言流傳甚廣，以至在地方志中都有跡可循，

## 宗教研究

如《（光緒）善化縣志》稱：“天啟時天主教龐迪我，工異術，能取男腎及女子宮為藥。飛翦雞翅，以試妖術。”<sup>64</sup>更有甚者，在不少反教文獻中反教人士用“妖夷”或“夷妖”來指代傳教士，用“利妖”稱利瑪竇，“艾妖”稱艾儒略，以強調傳教士“師巫邪術”的形象。

實際上，我們可以將反教人士通過“貼標籤”的方式塑造天主教的邪教形象的過程看作他們為官府和朝廷更嚴格地處理天主教事宜而尋找“法律依據”的嘗試，因為，“夜聚曉散”“男女混雜”和“師巫邪術”這三條本就是古代中國法律所特別強調並加以禁止的。《大明律》載有明文：“凡左道惑眾之人、或燒香集徒、夜聚曉散……事發，屬軍衛者，俱發邊衛充軍；屬有司者，發口外為民。”<sup>65</sup>而由於明代佛道世俗化導致其宗教神聖性大為減弱，致使僧人、道士形象一落千丈。“淫僧色尼”和“惡俗僧尼”更是成為明代世情小說中出現數量最多的佛教人物形象。<sup>66</sup>在這種情況下，明代統治者曾對此下令，嚴查宗教活動中“男女混雜”或“男女無雜”現象。如明太祖朱元璋曾下詔曰：“僧道齋醮，雜男女，恣飲食，有司嚴治之。”<sup>67</sup>明成祖朱棣也曾飭令曰：“今天下僧道多不守戒律……男女雜處無別，敗壞風化……即揭榜申明，違者殺不赦。”<sup>68</sup>而“師巫邪術”更是作為《大明律》禁例條目之一而遭嚴加禁止。<sup>69</sup>既然在塑造天主教的邪教形象時所用的三大標籤俱在官方法律禁止範圍內，這樣朝廷可以在更嚴格地處理和迫害天主教過程中做到“有法可依”。

## 四、結論

以往有關明末教案的研究，研究者多側重於對教案過程本身的梳理，而忽略了教案過程中出現的一些重要現象。例如明末反教人士將天主教的形象塑造成與白蓮教、無為教等相同的邪教是整個明末反教浪潮中一個非常重要但卻少有研究的現象，以往只在論述教案過程中有零星地提及，而未有將其作為研究重點者。在面對異質文化入侵時，一些傳統保守的官員

士大夫出於各種因素和考量，自認為儒家文化的衛道士，將自己對外來文化的批判視作對中華正統文化的辯護。在這種“正邪文化較量”中，一切與儒家倫理傳統不相符的外來學說和教派都被打上“邪”的標籤。而天主教在明末的遭遇便是其中一個縮影，反教士大夫打着“闢邪”的旗號，在反教文獻中反覆將天主教比作白蓮教和無為教等，試圖構建天主教的邪教形象並以此作為迫害和打壓天主教傳教士及其信徒的根據。

此外，這種現象也為後來的反教活動提供了“範式”依據。無論是清初的曆獄案，還是清中期的雍乾嘉禁教，抑或是鴉片戰爭後轟轟烈烈的“反洋教運動”，都可以看到官方和民間企圖構建天主教邪教形象的嘗試，而明末反教人士構建天主教邪教形象的努力可謂此類反教現象之濫觴。

### 註釋：

- [明]謝務祿(Álvaro Semedo)著，何高濟譯：《大中國志》，上海：上海古籍出版社，1998年，第277頁。
- 據利瑪竇神父記載自身及其他耶穌會士在來華初期所遭遇的騷擾或迫害事件，有些是當地居民及地方士紳等或是為了敲詐傳教士錢財，或是由於傳教士與居澳葡萄牙人保持密切關係而遭迫害。這些迫害事件與他們的傳教士身份，即天主教本身無關，而多是由於他們作為“外國人”的外來者身份引起的。
- [明]許大受：《聖朝佐闕》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第192頁。
- [明]許大受：《聖朝佐闕》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第208頁。
- [明]葉向高等編：《大明神宗顯皇帝實錄》第547卷，台北：中央研究院歷史語言研究所，1962年，第10369頁。
- 有關1637年福安教案研究，見張先清：《官府、宗族與天主教：17—19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》，北京：中華書局，2009年，第69—83頁。
- [明]徐世蔭：《提刑按察司告示》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第132頁。
- [明]黃貞：《請顏壯其先生闢天主教書》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第152頁。

9. [明]楊廷筠：《鴉鷺不並鳴說》，載鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷，北京：北京大學宗教研究所，2003年，第150頁。
10. [明]楊廷筠：《鴉鷺不並鳴說》，載鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第3卷，北京：北京大學宗教研究所，2003年，第150-151頁。
11. 田海教授在對白蓮教的研究中借鑑西方學界有關種族歧視研究所使用的“標籤”與“成見”兩個術語，指出宋元之後，所謂的“白蓮教”是官方與文人通過“貼標籤”的方式逐步構建的概念，而“夜聚曉散”“男女混雜”與“吃菜侍魔”便是官府與文人給白蓮教貼的“標籤”。有關田海教授對白蓮教的解讀的分析，見劉平：《“白蓮教”質疑：無時不在抑或子虛烏有》，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2020年第3期，第101-110頁。
12. 李夢生：《左傳譯註》，上海：上海古籍出版社，1998年，第578頁。
13. [三國·吳]韋昭註，上海師範大學古籍整理組校點：《國語》上冊，上海：上海古籍出版社，1978年，第165頁。
14. 參見劉澤華編：《中國傳統政治哲學與社會整合》，北京：中國社會科學出版社，2000年，第25-36頁。
15. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第47卷《祭統第二十五》，北京：中華書局，1989年，第1243頁。
16. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第47卷《祭統第二十五》，北京：中華書局，1989年，第1243頁。
17. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第6卷《曲禮下第二之二》，北京：中華書局，1989年，第152頁。
18. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第6卷《曲禮下第二之二》，北京：中華書局，1989年，第152-153頁。
19. 林劍華：《宋代淫祀與官方政策》，碩士學位論文，福建師範大學歷史系，2006年，第20-21頁。
20. [唐]傅奕：《請廢佛法表》，載《全唐文》第133卷，北京：中華書局，1983年，第1345頁。有關傅奕闢佛的研究，見Arthur F. Wright, "Fu I and the Rejection of Buddhism", *Journal of the History of Ideas*, no. 12 (1951), pp. 33-47.
21. Wu Junqing, "Words and Concepts in Chinese Religious Denunciation: A Study of the Genealogy of Xiejiao", *The Chinese Historical Review*, no. 23 (2006), p. 8.
22. 赫治清：《清代“邪教”與清朝政府對策》，《清史論叢》2003—2004年號。
23. 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史（上）》，北京：中國社會科學出版社，2004年，第7頁。
24. Jacques Gernet, translated by Janet Lloyd, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, New York: Cambridge University Press, 1985, p. 112.
25. [清]劉錦藻：《清朝續文獻通考》，杭州：浙江古籍出版社，2000年，第89卷，第8494-8495頁。
26. 戚印平、何先月：《再論利瑪竇的易服與范禮安的“文化適應政策”》，《浙江大學學報（人文社會科學版）》2013年第3期，第5頁。有關這三十年天主教傳教士進入中國內地的嘗試次數的統計，見Charles E. Ronan and B. C. Bonnie ed., *East Meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, pp. 27-30.
27. 有關耶穌會的文化適應政策，學界已多有研究，故不在此贅述，只引許理和（Erik Zürcher）教授之總結作為簡要介紹。許理和教授將文化適應政策分為三部分：一是由上而下，以知識分子作為主要傳教對象，最終目標是通過歸化皇帝使傳教行為合法化；二是以外來者的立場，討論文化接觸時所做的調整，而明末耶穌會士的適應對象是儒家；三是間接傳教，即通過歐洲先進的科學知識和儀器作媒介吸引並試圖歸化知識分子。見Erik Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response", E. B. Vermeer ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, Leiden: Brill, 1990, p. 417. 此外，鄧恩認為耶穌會士“適應政策”的目標“不是簡簡單單地在抱有敵意的社會的邊緣建立一定數目的天主教團體，而是更注重於建設一個中國天主教文明……使天主教盡可能地進入中國人生活的主流……使人們的頭腦適應於接受天主教的信息。”見[美]鄧恩（George H. Dunne）著，余三樂、石蓉譯：《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，上海：上海古籍出版社，2003年，第14頁。
28. [明]利瑪竇：《天主實義》，載朱維鈺編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2007年，第9頁，第21頁。另，“陡斯”是拉丁文“Deus”的音譯，意指天主。有關耶穌會對“陡斯”的中文翻譯及之後的譯名之爭，見李天綱：《“龍華民方法”（Longobardi's Approach）與“利瑪竇路線”（Ricci's Methodology）之比較》，《天主教研究學報》2019年第10期，第153-172頁。
29. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第6卷《曲禮下第二之二》，北京：中華書局，1989年版，第150-152頁。
30. 南京禮部《拿獲邪教後告示》載：“《大明律》禁私家告天……今彼夷稱天主，誘人大瞻禮、小瞻禮名色，不為私家告天乎？”[明]南京禮部：《拿獲邪教後告示》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第117頁。
31. [明]陳侯光：《辨學芻言》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第245頁。
32. [明]蔣德璟：《破邪集序》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第139頁。
33. [明]虞淳熙：《破利夷僭天罔世》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第261頁。
34. [明]吳爾成：《移南京都察院咨》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第80頁。
35. [明]沈淮：《參遠夷疏》，載《南宮署牘》第1卷，日本內閣文庫藏明萬曆四十八年刻本，第44頁a。

## 宗教研究

36. “其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼。”及“庶士、庶人無廟，死曰鬼。”參見[清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第45卷《祭法第二十三》，北京：中華書局，1989年，第1197、1201頁。
37. [明]吳爾成：《移南京都察院咨》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第79頁。
38. [明]黃廷師：《驅夷直言》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年版第175頁。
39. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第45卷《祭法第二十三》，北京：中華書局，1989年，第1204頁。
40. [明]謝宮花：《曆法論》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第307-308頁。
41. [明]董其昌：《神廟留中奏疏匯要》，載《禮部一卷》，北京大學圖書館藏清抄本，第56頁a。
42. 鄒雋卿同樣持此觀點，只是他提出的三大標籤或成見是“施展黑魔法”“傳播救世主信息”及“擁有政治顛覆性”。而無論是“食菜侍魔”還是“施展黑魔法”都是對邪術的不同表達方式。此外，“食菜侍魔”多見於宋元時期，是當時統治者對摩尼教或明教污名化的產物。明朝以降此詞彙便很少被提及，逐漸被“師巫邪術”所替代。故本文用《大明律》載有明文的“師巫邪術”取代“吃菜侍魔”，作為官方構建民間信仰的邪教形象的標籤之一。見Wu Junqing, *Mandarins and Heretics: The Construction of Heresy in Chinese State Discourse*, Leiden: Brill, 2016, p. 2.
43. Barend J. ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p. 13.
44. “污名化”是美國社會學家歐文·戈夫曼(Erving Goffman)在《污名——受損身份管理札記》一書中提到的學術概念。他認為“污名化”是社會歧視的起點，是社會賦予某些個體或群體以貶低性、侮辱性的標籤，進而導致社會不公正待遇等後果的過程。他指出：“污名是一種社會特徵，該特徵使其擁有者在日常交往和社會互動中身份、社會信譽或社會價值受損。”見[美]歐文·戈夫曼(Erving Goffman)著，宋立宏譯：《污名——受損身份管理札記》，北京：商務印書館，2009年，第12頁。
45. 葛兆光：《嚴黃昏之節：古代中國關於白天與夜晚觀念的思想史分析》，《台大歷史學報》2003年第32期，第33頁。
46. 王章偉：《妖與靈：宋代邪神信仰初探》，《九州學林》2014年第3-4期，第84頁。
47. 《明史》第326卷《外國七·意大利亞傳》，北京：中華書局，1977年，第8458-8461頁。
48. [明]南京禮部：《拿獲邪黨後告示》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第117頁。
49. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第2卷《曲禮上第一之二》，北京：中華書局，1989年版，第43頁。
50. [清]孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》第37卷《樂記第十九之一》，北京：中華書局，1989年，第994頁。
51. 參見周萍萍：《明末清初傳教士對婦女的宣教》，《婦女研究論叢》2002年第6期，第30頁。
52. [明]蘇及宇：《邪毒實據》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第180頁。
53. [明]黃廷師：《驅夷直言》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第176頁。
54. [明]鍾始聲：《天學再徵》，載吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》第二冊，台北：台灣學生書局，1966年，第930頁。
55. [明]徐世蔭：《提刑按察司告示》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第133頁。
56. [明]許大受：《聖朝佐闕》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第218頁。
57. [明]林光遠：《點金說》，載鍾鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、蒙曦(Nathalie Monnet)編：《法國國家圖書館藏明清天主教文獻》，第7卷，台北：利氏學社，2009年，第49-52頁。
58. 傳教士入華後所皈依的第一個有影響力的文人是瞿太素，而他接近傳教士的目的就是為了向其學習煉金之術。有關瞿太素入教事跡研究，見黃一農：《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006年，第34-65頁。
59. Zhang Qiong, "About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China", *Early Science and Medicine*, no.1 (1999), p. 5.
60. 有關傳教士施展神跡以及講述天主教神跡故事在華傳教中的作用和貢獻，見Zhang Qiong：《About God, Demons, and Miracles: The Jesuit Discourse on the Supernatural in Late Ming China》和Sun Xuliang：《Miracles and Miraculous Tales in Jesuit's Mission in the Ming China》，《澳門歷史研究》2019年第18期。
61. 例如明人袁中道就曾評價過利瑪竇：“瑪竇善談論，工著述，所入甚博，而常以金贈人。置居第僮僕甚多，人疑其有丹方若王陽也。然竇實多秘術，惜未究。”而與利瑪竇有一面之緣的李日華對其評價則更為離奇，言：“瑪竇有異術，人不能害，又善納氣內觀，故疾孽不作。”此外，錢希言在其志怪小說《獮園》中，將利瑪竇與包括李福達、張皮雀、尹蓬頭、閻蓬頭等在內的數十位仙人術士歸在同列，足以說明利氏術士形象深入其心。見[明]袁中道：《珂雪齋游居柿錄》，《珂雪齋集》下冊，第4卷，上海：上海古籍出版社，1989年，第1200-1201頁；[明]李日華，《紫桃軒雜綴》第1卷，子部108冊，濟南：齊魯書社，1996年，四庫存目叢書影印康熙刻本，第13-14頁；[明]錢希言：《獮園》第4卷，第1267冊，上海：上海古籍出版社，2003年，續修四庫全書影印清抄本，第597頁。
62. [明]陳侯光：《辨學莠言》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，香港：建道神學院，1996年，第252頁。
63. [明]黃廷師：《驅夷直言》，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集》，

- 香港：建道神學院，1996年，第176頁。
64. 江蘇古籍出版社編選：《中國地方志集成·湖南府縣志輯》，《（光緒）善化縣志》第34卷《叢談》，南京：江蘇古籍出版社，2002年，第709頁。
65. 黃彰健：《明代律例匯編》第11卷，台北：中央研究院歷史語言研究所，1979年，第589頁。
66. 有關“惡俗僧尼”形象研究，見田冬梅：《明代世情小說中的僧尼形象研究》，博士學位論文，中央民族大學中國古代文學專業，2012年；有關“淫僧色尼”形象研究，見趙修霽：《從〈笑林廣記〉中的淫僧色尼考察大眾的狂歡精神》，《新世紀宗教研究》2005年第4期，第142-162頁。
67. 《明史》第1卷《太祖本紀》，北京：中華書局，1977年，第27頁。
68. 黃彰健校勘：《明實錄·太宗實錄》第128卷，台北：中央研究院歷史語言研究所，1984年，第1592頁。
69. “禁止師巫邪術：凡師巫假降邪神，書符，咒水，扶鸞，禱聖，自號端公，太保，師婆，及妄稱彌勒佛，白蓮社，明尊教，白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民。為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。”黃彰健：《明代律例匯編》第11卷，台北：中央研究院歷史語言研究所，1979年，第589頁。

