

明清間漢文化結構及其與天主教的碰觸

陳方中

（作者按語：本文為筆者數年間的學思歷程，大部份為一整合性的思考，與一般學術論文形式有部份差異，因為參考了眾多史學、社會學、心理學、文化人類學之著作，觀點又不盡相同，故無法一一註明。）

文化的定義

所謂「文化」指的是一群人依其思想，而形成的共同語文、行為、習俗、賞罰標準、美醜愛好等。此一人群彼此互相影響，受外在政治、經濟、

社會環境的制約，過往長期文化的歷史記憶，對未來整體生活有所期許。種種因素的影響之下，所謂文化並非持續不變的，實際上是緩慢或快速的不斷朝各種不同的方向變化；不過在這些持續的變化中，有些因素可以存在相當長的時間，至少數百年，不發生根本的改變，而這些因素就足以構成文化長期發展的基本元素。

就歷史的長期趨勢來觀察，以唐宋作為界限，大致上中國文化可分成兩個不同的階段。兩相比較，宋元明清時期，文化的主體性較唐宋之前的階

段為明確，明白的說就是作為主流的漢文化很清楚地在第二階段佔有優勢及宰制的地位。再將第二段細分，宋朝可說是漢文化的成長期，而明清則是成熟期。按照前面的定義，所謂漢文化表現在外的是共同的語文、行為、習俗……，因為語言、地理環境、各地不同的歷史發展……等等因素影響。

在漢文化圈內也存在著地域差異，例如：南方人與北方人，或是沿海省份和內地，甚至同一省內，分屬不同流域，都可畫出不同的小文化圈。但在統一的政府，持續的考試制度，相似的宗族組織架構下，在整個漢文化圈內，雖然有地域差異，並不妨礙他們在文化上形成的多數基本架構，在一較長時段中擁有共同性。

文化的階層差異

第二種差異則為階層差異；形成階層差異的主要原因，是財富，擁有足夠的財富才能讓家中子弟不需工作而可以讀書，就算家中子弟不善讀書，求

取正途功名，也可用錢捐官來當。財富是實質內涵，外在的最重要表徵則在識字與否；如果再加以細分，則可分成精熟文字、粗通文字及文盲三類。精熟文字階層，可以瞭解所謂經典的細微含義，不受語言的限制，悠遊於文化精緻層面的各種領域。粗通文字階層無法明確瞭解經典的微言大義，但至少粗通其義；文盲則依靠口傳，所以方言的限制在此階層最明顯，而他們也最易受口語傳播的影響。這種一對一或一對多的口傳，對於訊息的本質多少會加上自己的解釋；在缺乏原始文件的協助下，多次傳播後，某種程度的失真是不難想像的。

對大部份粗通文字者及幾乎所有文盲而言，長篇累牘、語義深奧的經典是不太可能直接了解的；對他們而言，說理清晰、推論完善的思想不是重點，他們在簡單的思維過程中，主要想要知道的是一「結論」。在說書人講完一段故事或是一齣戲劇演完之後，留在聽眾觀眾心中的除了那個精彩的故事外，當然也有故事中寓教於樂的涵義。這個涵義通常可

以用一兩句話濃縮起來，如果押韻當然就更容易給人深刻印象。我們或可稱這個結論為「格言」。

格言

精要的經典訊息傳遞到粗通文字者及文盲心中後，剩下的只是格言；透過地方或宗族祠堂耆老的訓示，茶館閒談的相互影響，不同劇情的說書或戲劇的反覆強調，一般人心中總存在著幾十個上百個格言。這些格言的內涵不同、來源不一、價值觀不一致，但本來人的思考就是有局限性的，邏輯思考也是要後天鍛鍊的，在直觀的思考過程中，大部份人將這些不太一致的格言存在記憶庫中，因應不同的環境需求，在特定的時空，個人即可將某些格言從記憶庫中取出，作為其判斷的依據。知識程度較高的人，其實也只是眼界較寬，侷限性較小，原則較清楚，對於差異太大的格言剔除較多。按照西方人士的標準，傳統社會裡的中國人，都缺乏邏輯思考，不論文人士紳或是販夫走卒皆然。如果比較

中肯的說，傳統中國人邏輯思維是缺乏鍛煉的，較不明確的。

倫理——宗教體系

究竟什麼是明清時期漢文化傳統的內涵？如果先扣除物質層面的衣食住行部份，再將思想層面中慾望及情感的部份拿掉，剩下的核心可以用「倫理——宗教體系」來說明。這個體系基本上由儒、道、佛三者構成，共同形成一種格言式的倫理價值觀。

儒、道、佛

儒家不論天道，其本質基本上就是倫理性的。在儒家經典中，可以看出他們在討論各種倫理規範時，並不是絕對的，而是要負相對義務的。各種規範的出發點也不是為限制自由，而是為謀求社會的最大福利。但是經典簡化之後，一般社會大眾即將這些思想格言化了，教條化了，最後形成了一些絕

對的限制。最重要的影響是家庭中父親的權威絕對化了，這種關係甚至可擴及所有長輩。男女關係中身體的禁忌也增加擴大，此即造成地方動亂時，賊匪尚未出現，婦女就忙著跳河、投繯的現象。明太祖、清聖祖、世宗頒佈的聖諭，可作為此種儒家式教條的代表。以明太祖頒的六諭為例，就是儒家式格言的代表。其條文為：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為。」透過反覆的宣講，這些格言都已經深入民心，潛移默化了。

儒家並沒有提供人生前為何，死後何往的解答。要尋找這方面的答案，道教是一般中國人的第一個選擇。所謂道教可說是系統化、組織化的傳統信仰，由漢至唐的長期發展，宋以後的道教在儀式和經典方面都已規制化，而其所形成的神仙系統，由玉皇大帝、諸天神仙、城隍、土地公、灶神……更成為人們普遍的信仰。道家作為道教所借重的上層思想，其格言式的價值觀，如「物極必反」、「禍

福相倚」、「柔弱勝剛強」、「無為而為」……也都成為一般人思想的一部份。

佛教是中國人的第二個選擇。作為一個外來宗教，其宗教內涵倫理型態、經典、儀式皆與傳統中國人不同；但除了少數研究佛學的人之外，中國人很自然的將佛視為另一個法力高強的神。長期發展後，儀式如法會已普遍為人民在人生的各個階段採用，諷誦佛號、經文，抄寫經典，也是日常宗教行為中經常可見的。「六道輪迴」取代了傳統中國人的死後世界，「慈悲」、「因緣」、「報應」也成了中國人常用的名詞。

倫理——宗教體系的兼容並蓄狀態

由儒、釋、道所形成的倫理宗教體系，並不是三者獨立的各自運作，也不是分工精細的互相配合，而是以兼容並蓄的狀態，放在中國文化的最頂層。在此倫理宗教體系中，宗教信仰的部份因具排他性，容後再論；在倫理的層次，三者固然皆有個

別的價值觀，但長期互相浸潤影響下，可以看出價值觀的彼此滲透。道教本來理論性較差，抵抗力也就較弱，儒家的忠孝兩種價值觀，在宋以後的道教中，已是不可或缺的。例如明朝時盛行於江西的淨明道，以忠孝為淨明大法。而道教的上層思想——道家價值觀，也普遍出現在儒家信徒的著作中。佛教與道教原本就有出世之意，在此價值觀上兩者相似；佛教禪宗的價值觀則往儒家滲透。如晚明名士陳繼儒所撰之「安得長者言」，都是格言式的短句，其中有言曰：「閉門即是深山，讀書隨處淨土。」以及「不可無道心，不可泥道貌；不可有世情，不可忽世相。」^{二二}這些字句都可明顯看出儒釋道三者結合的趨向。在這樣的結合中，原本在倫理方面的共同部份，容易使三者有交集；但也可以發現在明清時期原始儒家、道教、佛教的精神，都作了某些程度的修正；但另一方面，不需統一的格言式價值觀，已經很自然的放在所有中國人的心中，成了邏輯思考有限制的中國人的共同生活準則。

一致性格言

出於個人各有自由意志，不同的成長環境、性格、智愚……，因此完全一致的倫理觀是不可能的。但在共同的生活氛圍中，一種絕大部份一致的，自覺或不自覺的倫理觀卻是可能的；這些格言式的價值觀，透過「治家格言」、「家訓」、「聖諭」、「清規」、「戒律」的形式，反覆出現，強化了其在所有人當中的影響力。另一方面某種格言，在不同的著作中出現愈多，代表其接受度愈高。而某一篇格言式的道德訓誡，若是在這種反覆作用中，被高度利用，其重要性即越高，其影響力亦愈大。個人認為其中最具有代表性的即為「朱子治家格言」。^{二三}其中幾乎每一句格言，都適用於所有的中國人。

正統——倫理宗教體系中被高度接受的部份

在每個人的思辨選擇過程中，從各家格言訓誡中，有一些格言式價值觀不能被絕大多數人所接

受，但所有人對這些格言都耳熟能詳，縱然不一定完全贊成，但生活周圍卻充滿對這些格言奉為圭臬的人，於是在同樣不嚴格的邏輯思維中，幾乎所有人都可以也必須接受這些格言在其生活周遭出現，同時對其表現出尊重的態度。在此倫理——宗教體系中的宗教亦然，雖然彼此間具有競爭性，但由於倫理觀格言式的整合，彼此在宗教上的靠近，再加上其長期出現在全體生活中，不管是佛教、道教，都是幾乎所有人都能接受的宗教，縱然某些儒家仍然有意識的關佛非道，但當道教儀式、佛教法會出現在其生活周圍時，他們也是理所當然的接受。於是儒釋道三者所共同構成的倫理——宗教體系就成了明清時期中國文化的正統。

灰色地帶：民間信仰

「習焉不察」可以用來說明庶民百姓的宗教行爲。對庶民百姓而言，直接的宗教經驗及隨之而形成的習慣，是遠比宗教倫理重要的。他們信仰的

基礎是靈驗，配合眼見及口傳的儀式及傳說，他們向神明問事、找物、求保佑。他們不能滿足於理論化、神學化、精緻化的正統宗教，因為在正統宗教行爲中，道德的要求取代了親密的人神關係。而庶民百姓需要神明直接爲其解決問題，或是避免妖邪的直接危害，於是各種地方性的神鬼信仰在社會中下階級不斷出現，我們或可將此種信仰稱爲「民間信仰」。

十八、十九世紀的中國民間信仰，習於借助鸞生、乩童等靈媒，達到人神直接溝通的目的。有時信徒祭拜的目的是打發害人的妖邪，間中亦有極少數信徒則想賄賂鬼神，使其不爲道德允許的慾望得以實現。

爲正統宗教而言，民間信仰這種通俗的宗教形式中，最不能接受的即爲此種非道德的層面，因此歷朝各代，以清除淫祠、邪神爲己任的衛道之士頗不乏人。不過在大部份的情況下，代表正統勢力的地方官紳，對於民間信仰通常採取不干涉的態

度。原因有二：首先，儒道佛所形成的正統體系中，本就屬於多神狀態，官紳在其中的選擇方式也是各有不同的。雖然多半對其採取嗤之以鼻的態度，但見到民間更多的神明在心理上屬於一種可瞭解的狀態。其次，在某個區域或某個階層中，這種民間信仰屬於大多數人的信仰，作為這群人的少數統治者，在沒有必要的情形下，官紳們也沒有必要挑戰多數人的信仰。

最主要的原因是，正統的體系作為社會中的正向思考，對民間信仰的內涵及儀式，具有一定的影響力；也就是說民間信仰在發展的過程中會儒家化、道教化、佛教化或綜合化，久而久之乃擺脫原有的慾望層次，而逐漸為正統信仰接受。但是在其正統化、道德化後，人神關係也會隨之疏遠，於是很自然的另一個靈驗的神明會吸引一群信徒，滿足他們個別而私密的祈求，民間信仰也就因此生生不息。而起步階段的民間信仰，和正統體系則處於一種較緊張的狀態。

「衣食足然後知榮辱」，道德和慾望雖然作為兩個相對的觀念，但卻是人類個體及群體具有的共通元素。在正統範圍的倫理——宗教體系中，道德格言的宰制力較強，但越往下層，在民間信仰的層次，慾望的影響力則愈大。

就社會階層而言，粗通文字及文盲階層，在此一倫理宗教體系的倫理部份，由於較缺乏整合能力，他們有一個較諸精熟文字階層大得多的格言範圍，這些格言適用於各種不同情境，而對這些格言的理解或許是字面上的，或許是由某本小說，某齣戲劇的驗證而來的。在此體系的宗教層面，既然企求的是神明的直接保佑，只要靈驗即可，因此拜佛和拜神是不相衝突的。在合理化的過程中，諸天神佛的位置已經逐漸安排妥當，而這諸天神佛在其日益增多的神話故事中，所作所為盡是教忠教孝。《西遊記》、《封神榜》中仙佛與妖魔鬥法，代表的是合理化且已為大眾接受的民間信仰；《聊齋誌異》中的樹精、狐仙、五通表現出的則是現實且在發展初

步的民間信仰。

倫理——宗教體系之外：異端

正統體系大致上對民間信仰採取不太喜歡但容忍其存在的態度，但有一些宗教信仰，由於其建構的神學體系，或是其組織型態，或是比附的神話，超出了正統體系的容忍界線，則會被視為異端。自宋以來，白蓮教就是這些異端信仰的代名詞。初期的白蓮教包括了通俗的彌勒信仰及摩尼教的明王信仰。所謂白蓮教，其實是許多大小不一的教派，介於彌勒信仰及明王信仰之間，是一種鬆散的宗教狀態，並非大型而組織嚴密的教門。明王思想在明朝以後，逐漸為彌勒信仰所吸收，而在明朝末年思想解放的環境中，正統體系的統御力出現了鬆動的時期。在這個時期，新型態的秘密宗教——羅教誕生。羅教的「真空家鄉，無生父母」八字真言，從一開始就對粗通文字和文盲階層，有莫大的吸引力，從羅教所發展出來的衆多齋教教派，雖然聲稱自己不

是白蓮教，但在相似的文化環境中，卻和白蓮教在教義上互相吸納，形成了以彌勒和老母為兩端的衆多教派，成為清朝時期的秘密宗教。

秘密宗教由於秘密傳播，又採取秘傳的儀式，就其教派本身的發展，容易不斷繁衍滋長；而粗通文字階層及文盲階層，其思維原本較容易天馬行空，自由聯結，更使得秘密宗教在發展的過程中，不斷的融合、蛻變。除了其他秘密宗教的教團在教義、儀式及組織上提供改變的元素外，同樣以社會中下階層為主的民間信仰，在教義及儀式上，同樣也提供了秘密宗教養分。或者也可以說，秘密宗教不能脫離民間信仰的影響，以一貫道為例，除了他們自己的彌勒及老母之外，佛道的諸天神佛也是膜拜的對象，以乩童或扶鸞來得知神意也是常見的宗教行爲。另一方面民間信仰在與秘密宗教接觸的過程中，有時也會受到秘密宗教的影響，把秘密宗教的教義或儀式，加入其原有的信仰內涵中。

這些秘密宗教因此是很難和民間信仰劃分清

楚的，這或許是地方官員通常不會取締秘密宗教的原因之一。一些官員經歷與秘密宗教接觸之後，在給朝廷的報告中稱他們只是誦經、上供、吃齋、坐功，雖然信仰內涵不能苟同，但同樣是安分良民，不會爲非作歹，而這才是秘密宗教可以在地方存在的另一原因。秘密宗教成員作爲整體社會的一份子，同樣受到由上至下格言式倫理觀的影響；而他們又意識到自己的信仰不能完全被社會所接納，他們之所以願意選擇這個宗教，自然有其從善的考量，因此在道德表現上，實際上往往超越一般民間信仰的信衆。

不過，在衛道之士的敘述中，秘密宗教的行徑是相當可怕的。說他們有類似道教的咒語法術，不過秘密宗教的是魔法邪術；在這些魔法邪術中，他們會取孕婦胎兒，幼兒心肝、眼睛，以煉丹製藥。這些有傷天德的藥要不是用以點石成金，要不就是用以誘拐婦女，在這些想像中，秘密宗教是一個淫亂的教派，他們男女雜處、夜聚曉散。其實這些絕

大部分不是事實，只是一般社會大眾將他們平常不能表達的慾望及各種恐懼，投射在一個他們視爲異端的宗教上。當然某些較爲極端的教派，在脫離現實的思維中，不時會形成所謂的叛亂；另有一些人會在這些謠言傳聞的影響下，真的創造出一些非道德的教派，但這種教派只能在短時間、小地區吸引少數心理不正常的人加入。

天主教等於異端邪教？

當基督信仰自明末清初傳入中國後，在漢文化圈所面對的就是這樣一個由正統——一元——異端所構成的倫理——教體系。在這樣體系下的中國人如何看待基督信仰？將中國天主教史分期，康熙五十七年禁教以前，傳教士基本上在政府的保護下，公開出現在大眾面前，情況是比較順利的。但以往教會學者對此時期傳教活動的描述過於樂觀，實際上由於傳教士的缺乏，以及傳教士間意見的不一致，對絕大多數中國人而言，基督信仰仍是很陌

生的。在既有固定的倫理——宗教體系的架構中，中國人很自然的會對這個陌生的宗教採取排斥的態度。所幸憑藉著社會正統力量中，部份對基督信仰有了解的人士化解這些排斥的聲浪，使得基督信仰還能合法的在中國境內傳播。

禁教之後的情況就完全不同了，造成這種截然不同情勢的主因，在於基督信仰幾乎完全喪失了以往正統力量的支持。這種情勢的形成要從兩方面來說明：從傳教士的方面而言，自從禁止祀孔祭祖後，傳教士已失去打入社會正統範圍的途徑；而就社會正統階層而言，這種無法認同中國正統體系的宗教，自然也沒有接受的必要。其次，傳教士大量減少，活動力更大幅衰退，為一般社會大眾，要瞭解天主教就更不可能。對於不瞭解的事物，人們很容易按既有觀念判斷，再加上政府明令禁止，更容易落實他們對於基督宗教的猜測。因此在禁教之後，為絕大多數中國人而言，基督信仰是一種不能被接受的秘密宗教。

所有有關於秘密宗教的種種說法，亦皆加諸於基督信仰中；他們在已有成見的情形下，將所見所聞的基督宗教教義、儀式，作了過度的想像。例如道光年間《浪跡叢談》一書謂：

西洋人設立天主教堂，細民有歸其教，必先自斧其祖先神位，及五祀神位，而後主教者受之，名曰喫教。人按一名與白銀四兩，榜其門以赤紙，上畫一長圈，中列十字架，刀錐鉤槩皆具。或曰：其所奉神以磔死，故門畫磔器也。每月朔望，男女齊集堂中，闔門誦經，及暮始散。有疾病不得如常醫藥，必其教中人來施針灸，婦女亦裸體受治。死時主者遣人來斂，盡驅死者血親，無一人在前，方扃門行斂，斂畢以膏藥二紙掩屍目，復裹以紅布囊，曰衣胞，紉其項以入棺。或曰：藉斂事以剗死人睛，作煉銀藥，生前與銀四兩，正為此也。故死時若不使聞知，不聽其斂法者，謂之叛教，即令多人至其家，凌辱

百計，權四兩之子母而索之。窮民惑於此，每墮其術中，而士大夫之嗜利無恥者，皆幾其煉術可得，相與尊信之，稱之曰西儒。

夏燮撰《中西紀事》，則直接以天主教與其時異端各派並稱，並將之各種儀式互相比附。他舉道光二十四年廣東紅棍匪亂為例：

據曾中丞望傑奏摺內言，近來粵中大吏不許人提及會匪二字，因而該匪等毫無顧忌，謂大憲並不禁人拜會，我等樂得結拜。……結拜之時設一紙帳城，所供未知何牌位，旁坐一白衣帽者，謂之亞媽，入會之人俱穿刀門而入跪，聽亞媽教授隱語。各以縫針針其指頭出血，血水一鍾各飲一口，亞媽乃高聲念悖逆之語，眾皆齊聲答應云云。

夏燮以為，這些秘密會黨的結拜儀式，學自於天主教，而秘術之效果亦類似。他說：

按西人崇事天主有亞尼瑪之學，亞尼瑪者，華言靈性也。天主之母曰瑪利亞，義亦如此。

此皆襲西人之唾餘，而張皇其教法者。至血水一鍾，各飲一口，其應如響，此必雜以符咒方藥，如傳天主教者，吞丸一枚，即終身信向之類。

在不少教案例子中，士紳百姓之所以一開始就反對傳教士，最主要的原因是認為天主教乃異端邪教，而他們相信這些邪教徒所做的都是可怕的事，從湖南闖省公檄內容觀察，還面提到的濂水、仙丹、採精探丸、挖眼剖心，皆為妖法邪術，反應出的是民衆的厭惡與恐懼，而這才是驅使百姓反對傳教士的真正力量。

其實這些傳聞並不只針對天主教，隋唐時代的《太平廣記》，到清朝的《聊齋誌異》，都充斥著這些故事，而這些妖魔鬼怪故事也是說書的話本，戲曲的腳本，當然故事通常都是斬妖除魔的。當粗通文字者或是文盲聽說書、看戲曲，最後妖魔降服，滿足於故事邪不勝正的結尾時，這些妖邪存在的想法，就不斷的透過講述傳唱的過程而強化，變成一

般大眾相信的東西。而一些精神狀態較特殊的出神經驗或是附魔狀態，更加強了民眾對這些想法的信心。這些故事也會成爲筆記小說的題材，反覆循環，影響群眾。在外國人極少出現的時空環境中，突然長相迥異的外國人出現，中國人自然很容易將妖魔鬼怪與這些陌生人聯想起來，若是在偏遠僻靜之處傳教還好，但這些妖邪竟要入城，直接危害大眾，那當然要拼命抵抗。

總結

大致來說，屬於粗通文字及文盲階層的民間信仰，也同樣籠罩在儒釋道三者所構成的正統倫理——宗教體系下，不能脫出其影響；但與精熟文字者相較，他們有更大但較不穩定的格言式倫理觀。由於在此一階層，有較多慾望層次的影響，又企求直接的人神關係，因此其宗教表現是多元而龐雜的；大致來說，雖然正統體系認爲民間信仰是不入流的，但仍能容忍其存在。對於那些超出容忍界限

的宗教，則成了正統眼中的異端：雖說是異端，但同樣的格言式倫理，仍然統御其中，其影響力甚至超過一般民間信仰的信衆。

在此一正統、多元、異端的倫理宗教體系中，其影響的方向基本上是由上而下的，一致性的格言影響力最大，其次是爲人尊重的衆多格言，然後是釋道二教及儒家經典。在精熟文字階層，大致上有較少的格言選擇，較明確的邏輯連繫；他們對於民間信仰及秘密宗教嗤之以鼻，不過生活在這種多元的文化環境中，每個人自由的思想聯結，有時也會看到下層信仰對上層體系個別的影響，只是這些例子不能代表多數的狀況。

對於與「異端」缺乏接觸的社會大眾而言，他們將自己的恐懼與慾望，投射在這些他們不瞭解的宗教上。基督信仰傳入中國後，在禁教時期被徹底的異端化，於是在社會的整體認知中，基督信仰是可怕的邪教，會造成中國社會的重大危害。從一八六二年南昌教案發生的過程觀察，引發衝突的主

因即是來自於此種認知。至於傳教士採取的高姿態及事後的要素賠償，只是推波助瀾的作用而已，同時更讓士紳合理化他們的行為。

在筆者的研究中，在一九〇〇年以前眾多的民教衝突中，這種因視基督信仰為異端而引發者，實佔絕大多數，而其餘音，甚至可延續至今日的中國大陸。若能從此方面進行更進一步且更廣泛的分析，或能對基督信仰與中國文化的結合，產生正面的助益。

註釋：

1 此處所謂「格言」是採取較廣的定義，一些俚俗的短句、對語亦包含在內。

2 陳繼儒，《安得長者言》，引自《格言四種》，湖北：

辭書出版社，一九九八年四月，頁37-40。

3 此為作者之主觀認定，童蒙教育的《三字經》、《千字文》當然也很有影響力，但其範疇主要在儒家一邊。

4 徐光啟、李之藻、楊廷筠都是有名的天主教官紳，耶穌會士湯若望是順治皇帝的老師，南懷仁則是康熙皇帝的老師，以儒家觀念言，帝師當然有崇高的社會地位。

5 梁章鉅，《浪跡叢談》，轉引自李恩涵〈咸豐年間反基督教的言論〉，《中國近代現代史論集》第四編，台北：商務印書館，一九八五年八月，頁12。

6 夏燮，〈猾夏之漸〉，《中西紀事》，台北：文海影印本，頁29。