

# 作为他者的“洋教”

——关于基督教与晚清社会关系的新阐释

孙 江

**内容提要** “教案”——反基督教事件语境下基督教信仰与近代中国社会关系的一个剖面。19世纪后半叶,中国基督徒和非信徒之间的对立主要反映在三个方面:第一,基督教信仰和中国传统信仰之间的对立;第二,围绕祖先崇拜和丧葬等日常问题发生的对立;第三,民间秘密宗教与基督教会之间的对立。但是,这种对立并不是绝对的,在地方情景下,当宗教感情的龃龉和日常生活的矛盾消解后,被称为“洋教”的基督教已然成为中国混合宗教大家庭中的一员。

**关键词** 基督教 他者 洋教 反转 混合宗教

## 引 言

1912年,中华民国的成立结束了中国历史上持续二千多年的帝制统治。亲睹时代巨变的法国汉学家葛兰言(Marcel Granet)在其后撰写的《中国的宗教》一书里,言及他同年在北京一所新建立的监狱里看到的光景:在说教讲坛上方的墙壁上,悬挂着耶稣、老子、孔子、约翰·霍华德和穆罕默德五位教主的头像。葛兰言认为,中国人对儒释道“三教”信仰的内容“一无关心”,墙壁上五幅肖像所显示的宗教混合主义(syncretisme)其实并没有实际意义。<sup>①</sup>葛兰言揭示了中国人信仰的泛神论和实用理性特点,触及到不同宗教在中国何以能够共存的问题。然而,回顾19世纪中叶以来基督教在中国的传教历史,可以发现其融入中国社会的过程并不顺利,在1842~1911年间,围绕基督教的各种纠纷——“教案”,有案可稽者就达1998件<sup>②</sup>。这些教案中既有民事纠纷,也有刑事案件,还有不少由宗教习俗和感情对立而引起的反基督教事件<sup>③</sup>。葛兰言提到的耶稣肖像呈现为何种形象,今日已无从查考。但是,我们知道,在距此20年前的1891年,狂热的反基督教儒教知识人周汉在《谨遵圣谕辟邪全图》里,将耶稣描绘成禽兽形象。周汉的图册曾在长江流域广为流传,影响力自然不会很小<sup>④</sup>。如果确如葛兰言所

言中国人对宗教间的差异毫不关心、耶稣成为混合主义宗教中一员也没有什么特殊意义的话,那么,应该如何解释基督教与中国社会之间发生的如此众多的冲突呢?

关于基督教在19世纪后半叶与中国社会的冲突,以往已有很多研究出版,概而言之,可以归结为两种叙述模式:第一种是近代化的叙述模式。以费正清(J. Fairbank)为代表的“冲击—反应”说,由于强调西方对中国进入“近代”的意义,反基督教思潮自然就与排外主义和反近代化勾连起来了。柯文(P. Cohen)早年的研究即是这一叙述模式的产物<sup>⑤</sup>。与此相反,在中国长期占主导地位的“帝国主义侵略”模式则倾向于认为中国社会对基督教的抵制带有反抗帝国主义侵略的特质。两种不同观点看似截然对立,却具有同构的特征,即都将冲突纳入传统—近代/中国—西方的二元对立框架下并强调外部因素所起的作用。20世纪80年代末以来,帝国主义侵略叙述模式在中国逐渐势微,学者们的关心转移到今日方兴未艾的有关传教士传播近代文化的研究上。就此而言,“冲击—反应”说在当今中国的基督教研究上业已取得了无可置疑的话语霸权<sup>⑥</sup>。

第二种是“中国中心观”的叙述模式。柯文(P. Cohen)《在中国发现历史》<sup>⑦</sup>被译介到中国后,产生了迄今还没有一部美国中国学著作可以与之相比的影响力,但是,该

书所蕴含的对“东方主义”(orientalism)的中国研究批判的要谛似乎并未为众多的中国读者阅读出来。继该书后,柯文关于义和团运动研究的著作被翻译为中文<sup>⑧</sup>,在历史解释上引起了广泛的反响,中国读者看到一个事后被建构的民族主义运动,原来乃是由偶然发生的灾异所引起的充满中世纪神巫色彩的闹剧,没有一点儿哪怕是近代原始的民族主义特征。

对于上述第一种模式的研究,笔者在关于近代教案的著作中曾强调,“要摆脱教案研究的二元取向,必须将教案置于中国社会结构演变的过程中进行考察”<sup>⑨</sup>。现在看来,当年还很粗浅的研究在方法论上虽然是正确的,但是带有本质主义的烙印。对于第二种叙述模式,在笔者看来,“中国中心观”既然是以批判“东方主义”为前提的,其指向就不应将晚清中国的历史描绘为一个别异于“近代”的另类。基于这样的认识,接续上述葛兰言所提出的问题,本文旨在通过对教案史料的重新阅读,将基督教与中国宗教信仰之间的冲突置于日常的地方性的语境中,“通过形成社会的各种结合和对立关系”<sup>⑩</sup>,重新阅读被称为“洋教”的他者的角色置换问题,从而揭示19世纪后半叶基督教与中国社会复杂关系的一个侧面。

### “洋教”——作为他者的基督教

如所周知,基督教很早就传入中国。如果以19世纪中叶为分界线的话,此前的基督教是作为一种宗教知识或外域知识,通过依附皇权而得以在中国传播的。与以往不同的是,19世纪中叶的传教自由是列强强加给晚清帝国的不平等条约的产物。两次鸦片战争给传教士带来了前所未有的传教特权,传教士不仅和外交官一样享有“治外法权”,面向中国民众的传教活动也有了制度上的保证。在地理空间上,1842后的一系列条约规定,传教士可以在广州、福州、厦门、宁波和上海等通商口岸自由传教;而1860年《北京条约》不仅为传教士敞开了在内地传教的大门,还使之获得了任意租买田地的特权。后者是法国翻译偷偷塞进《北京条约》第六款中的。这一不光彩的举动为基督教会带来了莫大的利益,同时也招致了清朝地方政权的强烈抵抗。直到1865年,清政府和法国公使才达成妥协,在田地房产买卖的契约书上必须注明:“卖为本处天主堂公产字样,不必专列教士与奉教人之名。”清方认为“本处”为中国,“则其地仍为中国之地,并为中国人之产可知”<sup>⑪</sup>。这样,清朝政府和地方官员对于教会的疑虑才得以略微消解。但是,有清一代,围绕土地房产购买的纠纷始终没有停止。

在讨论中国宗教问题时,杨庆堃(Yang)曾经将中国的宗教区分为“制度化宗教”(institutional religion)和“分散化

宗教”(diffused religion)。他认为,前者具有独特的神学观、象征物和仪式,宗教活动由专门的宗教人士来主持;而后者则缺乏整严的神学思想,是在与世俗社会的制度结合的基础上和民众实际生活发生了密切联系。<sup>⑫</sup>这一看法至今影响着欧美学界关于中国宗教的认识<sup>⑬</sup>。但是,就被尽皆纳入“分散化宗教”装置里的秘密教门(一般被翻译为教派,即sect)而言,其中不少有自己独特的创世神话、仪式和传承方法,同制度化宗教并无多大差别;而且,在不同教门之间,许多教门都明确地注意自我和他者之间的区别。比如,与白莲教并称为明清两大秘密教门源流的罗教,其教祖罗梦鸿对白莲教的修行方法多有批判<sup>⑭</sup>;而自诩佛教禅宗正宗嫡传的罗教,在佛教禅宗憨山大师看来不过是“旁门外道”<sup>⑮</sup>。因此,在讨论中国宗教及其与基督教的关系时,“制度化宗教”和“分散化宗教”的区分虽然不失为把握中国宗教的一个方法,但是这种方法由于忽视了不同宗教、尤其是被纳入“分散化宗教”中的民间教门之间的差异,有可能将基督教与中国宗教之间的复杂关系看得过于简单。

在清朝的统治下,儒教作为统治意识形态居于核心地位,其他宗教在政治上皆处于从属地位。佛、道是国家公认的宗教,被置于国家的管理之下;和尚、道士需持有度牒才能在特定的空间——庙宇和道观传教,活动受到很大限制,处于“游于方外,不在四民之内”的位置<sup>⑯</sup>。另一方面,对于众多的民间教门,律例上称“一切左道异端,煽惑人民”(《大清律例·禁邪教类》),否定了其合法性。但是,皇权统治的非均质性决定了其在不断重申弹压各种民间教派的同时,不得不以“不论教不教,只问匪不匪”的策略<sup>⑰</sup>,调和意识形态和统治现实之间的矛盾,从而对被视作“邪教”和“异端”的民间宗教的存在采取默认的态度。

19世纪中叶基督教会的出现打破了清帝国对宗教的控制,在中国与西方的二元对立的认知框架下,不同信仰的中国人被简单地区分为“非教民”和“教民”,由于基督教传教士经常扮演维护教民利益、与地方官府分庭抗礼的角色,基督教会与中国社会的关系常常被泛化为基督教会与清朝统治之间的政治对立关系。“洋教”这一称呼的广泛使用正象征了基督教作为“他者”的政治、文化身份。

“洋教”这一称呼可以追溯到16世纪末、17世纪初的“西洋教”,大概和作为地理概念和文化概念的东洋/西洋名词的流行相关。<sup>⑱</sup>19世纪中叶,随着中国和欧美接触的增多,“洋教”取代“西洋教”被广泛使用。其时,从“西洋教”的称呼里曾派生出两个关于基督教的称呼:“西教”和“洋教”。由于基督教内有天主教和新教各差会之别,这两个称呼常常引起认识上的混乱<sup>⑲</sup>。如果比较二者在19世纪后半叶的使用情况,可知“洋教”含有明显的贬义。

比如,晚清知识人薛福成虽然尖锐地批判了中国人对于基督教的错误认识,但同时他称“臣非谓洋教之无损于中国也”<sup>②</sup>。这里的“洋教”含有对基督教批判的意味。因此,虽然19世纪下半叶的基督教传教士无需如其前辈利玛窦(M. Ricci)一样以皇权为护符进行传教,但是“洋教”这一他者身份成为基督教融入中国社会时必须直面的问题。

### 与他者的距离——宗教感情的齟齬

比较清末儒教知识人的反教言论,很容易看到一个悖论现象:对基督教教义的蔑视和恐惧宛如一枚硬币的两面,互为表里。在明末(17世纪上半叶)和清末(19世纪后半叶)两个不同时空里,蔑视基督教的儒教知识人的认识逻辑几乎一致无二,认为基督教的说教既有悖儒教伦理,亦与日常经验常识不符。原因何在呢?葛兰言认为,“天主教关于教义内容的丰富表述,在中国人看来没有任何威信。对天祷告、在山上得到神圣的书籍、处女内在的神性、死者复活、天国、地狱、赎罪等,中国人很早就已经知道了”<sup>③</sup>。也就是说,基督教的教义业已为中国宗教所包摄,基督教对中国人来说没有多少新的意味。

但是,另一方面,儒教知识人对基督教在中国的传播却又表现出极大的忧虑和愤懑。明末儒教知识人黄贞曾惊呼:“奸夷窥中华,乱学脉,出神没鬼,为开辟未有之变。”<sup>④</sup>清末儒教知识人以更高的分贝发出了同样的声音<sup>⑤</sup>。原来,在儒教知识人陈述的基督教会种种问题之中,最为知识人憎恨的便是教会反对中国人“祖先崇拜”。一部较早的反教作品《辟西洋天主教说》劈头第一条便称:“天主教既教人孝父母,何以不叫人祀祖先?”进而推论,基督教不让人拜祖先,就是不让人拜君、亲、师,“其意总在叫人一切不认得,心心念念只有一个西洋人”<sup>⑥</sup>。葛兰言曾准确地指出:“实际上,在中国如果有哪种可以把握的信仰的话,那就是关于祖先的信仰,如果有谁堪称神职人员的话,那便是一位俗人,一家之长。”<sup>⑦</sup>祖先崇拜是清初“礼仪之争”的核心问题。清末,以丁韪良为代表的传教士曾经呼吁各差会容忍中国人“祭祖祀孔”;在1890年上海新教传教士大会上,该问题亦曾被作为议题加以讨论,可是丁韪良等曲高和寡,应者甚少。<sup>⑧</sup>

如果一味指责儒教知识人对基督教的恐惧为庸人自扰的话,有可能忽视他们所直观感受到的基督教冲击。因为就在传教士刚刚在沿海的广州、福州、厦门、宁波和上海等五个城市开始合法传教不久,受基督教的影响,一位在科场上屡试屡败的农民知识人洪秀全在南中国掀起了轰轰烈烈的太平天国运动。祖先的灵牌、民间信仰生活中的神佛,在太平军旋风所过之处尽被打倒。曾国藩在《讨粤匪檄》中惊讶太平天国“窃外夷之绪,崇天主之

教”之所为,“此独我大清之变?乃开辟以来名教之变,我孔子孟子所痛哭于九泉。凡读书识字者,又乌可袖手安坐不思一为之也”。<sup>⑨</sup>事过多年,周汉在《鬼叫该死》文章里称:“长毛贼洪秀全、杨秀清、石达开就是鬼叫大头目,一反就闹乱遍天下,几十年才能斩尽杀绝。你们年轻人不晓得长毛反的情形,你们问问老人看。”<sup>⑩</sup>历史记忆通过文本的再生产得到了强化,进而影响到一定范围的人群对基督教的认知。美国传教士明恩溥认为,基督教对乡村中国最有益之处乃在于它能改善中国人的家庭关系,帮助解决妇女和儿童问题<sup>⑪</sup>。具有讽刺意味的是,出于由基督教反对祭祀祖先而推算出来的对基督教的种种猜疑,其焦点往往反映在妇女和儿童的身体上。反教知识人动员各种关于“邪教”的传统知识,指责传教士“采生折割”——借掠取妇女性器官,以达到淫荡目的;藉盗取儿童身体,使之化为西医药材。<sup>⑫</sup>这些谣言往往成为反教冲动的舆论准备。

那么,在晚清统治下另外两大宗教——佛教和道教是如何认识基督教的呢?从太平天国的行为中可以推知,作为太平天国运动的牺牲者,佛、道二教对基督教是不会抱有善意的。如一位天主教传教士写道:“太平军所到之处,庙宇、寺院均遭破坏,寺庙珍宝抢劫一空,佛教、道教受到猛烈冲击,僧侣也无影无踪了。在许多地区,这反而为天主教的宣传福音扫清了障碍。”<sup>⑬</sup>然而,在清朝压抑佛道二教的宗教政策下,佛教和道教在社会层面的影响力已经被大大削弱,除了川藏地区的喇嘛教能组织有效的抵制基督教传教的活动外<sup>⑭</sup>,既看不到如明末佛教高僧与天主教传教士之间具有宗教意义的辩论场面,更看不到佛道人士对基督教进行有组织的抵抗。另一方面,正如研究中国宗教问题的论者所共知的,儒佛道三教的基本观点在民间信仰和实践层面上,常常混合在一起,很难区分彼此。因此,通过地方性的宗教活动——寺庙的建造、维修和祭祀的费用负担,不失为了解佛、道信仰对基督教的反应的途径。

在中国,民间佛道活动的费用习惯上由地方居民共同负担,但是,一些基督徒以信仰不同为由拒绝承担费用,这就造成了基督徒和佛、道徒之间的隔阂。更为严重的情况出现在“庙产”分割问题上。天主教获取在内地的传教权后,要求索还清初禁教后被没收的财产,其中包括不少已改为书院、庙宇的设施<sup>⑮</sup>。许多反教事件由此引发。此外,对于属于地方居民或某一家族共有的庙产,一些传教士基于传教资金不足而鼓动教徒提出分割庙产的要求<sup>⑯</sup>。原本属于儒释道三教象征的书院、寺庙和道观等设施,如今旧貌换新颜,变为基督教会的标志了。如此一来,出于当事人之间的现实利害冲突被还原为宗教情

感上的对立。这种对立可能导致两种不同的结果：或慢慢化解，或演化为暴力冲突。

沙百里(J. Charbonnier)在其著作《中国基督教徒史》中提及一起发生在位于北京南郊150公里处的河北省东间村的事件。在1900年义和团运动期间，据说这个村庄曾经成功地抵抗过义和团前后44次进攻。1863年，天主教神父刚来到这个村庄时，村西杨姓居民拆毁池塘里村东蔡姓居民所立之佛塔，引起蔡姓的不满，蔡姓准备将杨姓告到保定府。但是，杨姓因为加入了基督教会而受到神父的保护。“这下轮到蔡姓担心了。他们知道基督徒可得到洋人保护。他们也找到了刘神父，而且也开始钻研教理书，不过与杨姓人不建立任何联系。”后来，经神父从中调解，两姓都皈依了基督教，于是一场纠纷化解了。<sup>⑤</sup>这件事时隔100年后还为当地基督教徒津津乐道。耐人寻味的是，蔡姓放弃诉讼并且改信天主教的最初动机是“基督徒可得到洋人保护”。这起纠纷提醒人们注意，在理解所谓宗教信仰对立而引起的冲突时，不能忽略地方社会原有的矛盾。

洪秀全的基督教启蒙教师梁发在自述加入基督教后的心理感受时写道：“此真是一种新奇宗教，照彼所云，则元宝、蜡烛、金花、冥镪皆成无用，且是罪过矣。我恐佛祖将因彼等亵渎神明而降罚于其身，我且静观彼等能继续宣传此种宗教否。”<sup>⑥</sup>梁发的自述揭示了一个中国人接受基督教时的内心矛盾，即使成为一位基督徒，以往作为无可置疑的儒佛道信仰仍然挥之不去。而当个体的基督徒面对非基督徒世界时，他/她所遭遇的便不仅仅是个人信仰的问题，如何处理信仰与自己所置身的地方社会的关系，便成为一个十分重要的问题。

1874年春，在江西省安仁县，发生了王姓族长王长生被族人天主教徒王开秀等绑架游街的事件，这件事引发了王姓族人和天主教徒之间的械斗。根据当事人王长生的供词，王开秀等挟持其原因有二<sup>⑦</sup>：第一，王开秀的妻子被同族人踢伤致死，王开秀希望对方出钱私了。而身为族长的王长生以“私和人命，有干例禁，出头斥阻”。第二，清明时节，“族人赴祠拜祖，照族规给谱饼，王开秀入教，不拜祖宗，赴祠领饼，小的因他未经拜祖，不背(允)分给，口角走散”。在这起教案中，无论教徒还是非教徒，都是生活在一个非政治化的日常空间里，彼此之间存在各种日常矛盾纠纷。但是，当二者在公共场所——祠堂聚首时，由于信仰不同发生了严重对立。在族长王长生看来，信仰天主教的王开秀已然是王姓中的“他者”：他既然放弃了原有的祭祀仪式，就不配享有作为宗族一员的“谱饼”。

另一起是围绕丧葬发生在福建省福安县坑源乡李姓家族的纠纷。1881年春，农民李光华病故后，其弟天主教

教徒李光照延请法国传教士王褒礼带领十几名教徒，准备“在公共主厅，设教念经”，按照天主教的仪式举办丧事，遭到族人的阻止。李光华少弟则以李光华非教徒，“应请僧道超度，彼此不合。族人议将李光华出嫁女接回作主”。可是，李光照执意要在李姓公共祠堂举行丧葬仪式，结果李家内部发生冲突。事后，法国传教士王褒礼“扛帮出头”，欲将该事件上升为外交问题<sup>⑧</sup>。从这个事件里我们可以看到，由于信仰之不同，宗族内部围绕丧葬仪式产生了激烈对立。和上述祭祀祖先的教案相似的是，地方宗族(群体)对于族人(个人)是否信仰基督教缺乏约束能力，但是，当信仰基督教的个人试图把基于信仰的行为带入宗族的“集体空间”时，便遭到了阻抗。

由上可见，19世纪后半叶基督教传入中国后，基督教和中国传统的宗教信仰之间发生了矛盾冲突。对于这种龃龉关系，应该区分两种不同的情形，一种是基于信仰不同的对立，儒教知识人的反教大多属于此类。有句名言代表了儒教知识人对基督教的态度：“我宁愿跟孔子下地狱，也不愿随耶稣升天堂。”<sup>⑨</sup>中国社会对基督教的认知很大程度上受到这种自/他之别的感情因素的左右，在许多起因于礼俗和文化情感对立的“反基督教”事件中，宗教意识的差异和利益的纠葛往往被一些琐碎的、甚至荒诞不经的谣言所遮掩。但是，正如明恩溥这位对中国社会观察细致的美国传教士所指出的，“中国人对自己国家的命运漠不关心，在这一点上，学者、农民、商人和苦力没有任何区别”<sup>⑩</sup>。这一评论对研究教案深具启发意义，即在观察中国社会对基督教的情感时，不能仅仅以儒教知识人写就的文字为依据，从本质主义或整体主义立场上理解中国社会对基督教的反应，而应该将视野从政治的、理念的世界转向非政治的、日常生活的世界。在这个意义上，上述江西和福建的个案具有典型意义，它们说明当基督教信仰通过信徒个人带入宗族/家族社会后，基督教与中国社会围绕祖先崇拜等的冲突已经内化为宗族/家族社会内部的矛盾，从而形成了本文所说的第二种情形的对立关系<sup>⑪</sup>。

### 他者的回转——宗教组织间的交错关系

上述宗教感情上的对立还很难简单地称之为“宗教冲突”，因为基督教会直接面对的不是一个实体化的宗教结社的对抗。那么，基督教会在传教过程中有没有和中国的民间教门发生接触呢？基督徒和民间教门教徒之间存在怎样的关系呢？中国社会存在着众多的民间教门组织，其名目不少于270种<sup>⑫</sup>。因此，当传教士深入民间展开传教活动时，不可避免地会与秘密教门发生关系。对于二者的关系，以往学者曾从两个角度加以研究：一个

是从冲突对立的角度研究秘密教门如何反对基督教,另一个是研究秘密教门信徒为何改信基督教。两种不同角度的研究分别展示了基督教与民间教门关系的不同的历史侧面,但其中也有需要进一步讨论的问题,前者过分强调在中西二元对立框架下理解冲突,从而低估了地方性因素的作用,后者因为突出基督教普世主义的话语霸权,忽视了社会政治因素的影响。

在探讨秘密教门的反基督教事件时,三个著名的教案常为论者所关注:1876年的长江中下游剪辫案、1891年的热河东部教案和1895年的福建古田教案。1876年发生在长江中下游的剪辫案,其实是一次民间教派的反清排满事件。从姚门教案犯口供“太阳明明珠光佛,四海神明转乾坤”可以知道,这句话出自《太阳经》。原来,发起剪辫的姚门教徒和历史上以反清复明为宗旨的民间教门有着或明或暗的传承关系。在剪辫过程中,由于作为“他者”的基督教与地方社会关系相对紧张,最终教会牵扯入了这场社会恐慌之中,成为反教者攻击的对象。<sup>④</sup>相比之下,另外两个教案则具有反基督教的色彩,可以引为考察的对象。

先看1891年的热河东部教案。1891年,民间教门金丹道发动了反对蒙古王公统治的起事。金丹道是标榜劝善修行的教门。起事发生后,建昌县在理教徒在林玉山的率领下乘机攻打各地的天主教会,烧毁教堂、杀毙教民,从而引发了反天主教的热河东部教案。标榜“禁烟戒酒,意在保身”<sup>⑤</sup>的在理教为何要攻击天主教会呢?关于这一点,清政府的调查(包括人犯的供词)和天主教神甫的报告出入很大。直隶总督李鸿章认为,二者“素有嫌隙”<sup>⑥</sup>,事件起因于天主教会方面开枪击毙非教徒三十家子村的庄首徐荣,此事导致了林玉山等起来打教。<sup>⑦</sup>与此相反,天主教神甫则认为,百姓向奸商胡允借粮遭到拒绝后,将看守击毙,抢走粮食后故意将罪责推到教徒身上,金丹道(应为在理教——引者)不加分辨,起而发动大规模的打教运动。<sup>⑧</sup>

天主教传入热河东部地区是在19世纪中叶后,势头发展很盛,1883年就设立了热河天主教区。石汉璋(R. Shek)和佐藤公彦在关于金丹道、在理教起事的研究中,分别从宗教叛乱和民族斗争的框架里探讨了在理教打教的问题。<sup>⑨</sup>在笔者看来,在理教反天主教事件是由日常矛盾积聚造成的,由于教会介入了教徒和在理教徒之间的利益纷争,致使双方的冲突上升为不同宗教之间的对立。因此,这类事件只能在日常生活的不同矛盾中进行解释,而不能简单地硬套在关于晚清历史的近代叙述里。

其次,关于1895年的福建古田教案。1895年8月1日,古田民间教门菜会突然袭击古田县花山村的英国基

督教会别墅,杀死了正在这里度假的十一名英国人,致使五人重伤,引起了一场轰动一时的教案。关于发动花山事件的动机,菜会师父刘泳供称:不管发生什么纠纷,传教士总是偏袒教民一方。教民蔑视菜会。因此,菜会常思报复,以雪平日之耻。<sup>⑩</sup>这个解释和传教士一方的看法不一致:“他们痛恨外国人,是因为他们是外国人,而非他们是传教士。”<sup>⑪</sup>的确,菜会的旗帜上书有“龙爷一定战胜洋人的上帝”<sup>⑫</sup>。但是,这些还不足以解释菜会会徒为何要采取如此激烈的暴力行动。兰金和张秋雯认为,菜会反教动机的背后可能隐藏着挑起中外纠纷、以达到反清的目的<sup>⑬</sup>,这触及了事件的另一个侧面。

古田菜会是1892年由来自江西的刘泳(详兴)与革职县吏张赤所创。它是一个信奉佛教教义的民间教门,凡是能做到茹素、禁酒、禁烟的人即可加入该教,成为普通会员。要成为核心成员,则需要经过严格的考核——“圆关”。1895年初,菜会在县城五保后河街举行了一次大规模的“经会”,同时也进行了吸收核心成员的“圆关”。知县汪育赐以菜会所有违禁令,将其首领逮捕入狱。这引起了菜会的激烈抗议,菜会扬言“诛官劫狱”,迫使知县不得不释放了菜会首领。<sup>⑭</sup>纠纷虽然平息了,但此后菜会人数激增,达到三千之众。菜会因此吸收了不少对现实不满的会员,地方影响力随之大增,采取激进的暴力路线的意见逐渐左右了菜会的行动方向。在发动花山事件前,菜会领导层中出现了两种不同意见:以跑江湖、善使拳棒的外地人柳阿七为首的一派主张“灭洋”,而本地出身的革职县吏张赤等则主张“诛官”。1895年6月,在古田小东乡召开的一次会议上,菜会决定采用拈阄的方法决定是“灭洋”还是“诛官”。拈阄的结果是“灭洋”,于是有了上述的古田花山事件<sup>⑮</sup>。

从上述两个涉及民间教派反教的案例可以看到,基督教会深入中国社会后,已经作为一个地方性的因素和各种地方政治、社会矛盾纠缠在一起,基督教会与民间教门的对立并非单纯起因于宗教感情的对立,只有把这种对抗关系置于特定的地方语境里来观察,才能相对准确地把握事件的真相。热河在理教反天主教事件比较清晰地反映了地方性因素的作用;古田菜会发动的暴力事件,尚有许多未解之谜,但是,采用拈阄方法决定“灭洋”一事说明,日常矛盾积聚了部分菜会会众对“洋教”、“洋人”的仇视。然而,基督教与地方社会的关系绝非这种单一的关系,在基督教会深入乡村社会、并在乡村扎根的过程中,还存在民间教门信徒改信基督教的若干例子。

关于秘密教门信徒改信基督教的问题,裴士丹曾做过开拓性的研究。他发现,山东等地的一些传教士有意识地与民间教门建立联系,并成功地吸收教门成员加入

基督教会。裴士丹将其原因归结为两点,一是基督教的千年王国思想和民间教门里的“末劫”观念存在内在联系,二者在宗教思想上具有共同性<sup>⑤</sup>。应该指出的是,裴士丹过分相信了传教士的看法。比如和“无为教”(即罗教)信徒接触的传教士艾约瑟坚信,反对偶像崇拜的无为教可以改信基督教<sup>⑥</sup>。这个说法其实并不可信,因为具有禅宗色彩的无为教既然宣称要破除偶像,那么,自然也反对基督教的一神崇拜。裴士丹的另一个观点值得重视,他认为,传教士注意用中国的宗教观念或术语(特别是佛教和道教)来解释基督教观念<sup>⑦</sup>。这可能有助于中国人放弃既有信仰,转而理解基督教。

在晚清传教士留下的文字里,有不少关于民间教派的信徒改信基督教的报告。那么,民间教门的信徒何以会放弃原有的信仰而加入一神崇拜的基督教呢?传教士们倾向于从基督教的思想魅力上作解释,认为基督教比之中国民间教派里的“禁欲组织”和“实践道德”更具有宗教优越性;而反对基督教的儒家知识人则倾向于把中国信徒的行为贬低为基于物质利益(“吃教”)和非宗教的政治、社会目的,称这些人是背弃祖先的“莠民”。儒家知识人显然有夸张其事之嫌。撇开这一点,民间教门信徒改信基督教,作为晚清一种地方社会现象,笔者更愿意从具体的历史语境中来理解。我们知道,义和团排外运动的兴起涉及山东地区民间教门的活动,在中国排外运动高涨过程中,不同地区的民间教门对基督教采取了截然不同的态度:反洋教或加入洋教。前者如柯文(P. Cohen)所阐释的,反洋教者把自己当下为旱灾所困的苦难解释为基督教所致<sup>⑧</sup>。而后者则基于非常切身的外在理由:躲避官府的捉拿。明恩溥给后世留下了这方面的记录<sup>⑨</sup>,结果,大批中央门信徒依言加入了基督教会。明恩溥强调这是基督教义(doctrine)的力量,其实,一群身临危难的民间教门信徒在会首被捕后加入基督教,未必就有多少纯粹的宗教动机。应该是说基督教这一“异端”由于有条约的保护,比之传统的“异端”更具有社会政治优势。在山东巨野县李家庄活动的德国牧师曾报告一群“白莲教”信徒为躲避官府的捉拿而加入了基督教会<sup>⑩</sup>。

通过对基督教会与民间教门正反不同关系的考察,可以看到,民间教门信徒与基督教徒的日常纠纷很可能发展为宗教间的对立。在民间教门在理教和菜会的反教话语里,基督教是个可憎的他者;但是,另一方面,作为“他者”的基督教会的“他者像”是相对的,因为基督教会在传播基督教过程中,其自身也在经历着一个“脱他者化”的过程:教会不仅吸收了大量的一般民众加入教会,同时还吸收了大量民间教门的信徒。在基督教会和反教的晚清社会互相敌视的主旋律下,这个过程在义和团运

动之前尚未被双方清楚地认知。以往的众多研究(包括笔者的研究)局限在中西二元对立的框架中解释基督教与晚清社会的关系,自然,也就忽视了这种“他者”回转的现象。

## 结 语

综上,从19世纪后半叶的教案可以看到,固然有不少源于宗教感情的齟齬,但还不能简单地将教案一概称之为“宗教冲突”,几乎所有的教案背后都存在着一些非宗教的地方性因素,教案是宗教感情的齟齬和日常生活矛盾交织碰撞的产物。当这种碰撞——教案上升为帝国统治和列强的条约体系之间的冲突时,教案便越出了地方性的限制而成为中外关系链上的一个纽结。反过来说,作为“近代秩序”的基督教虽然可以不必像其先驱者那样,通过依附皇权来展开传教运动,但是作为他者的“洋教”身份仿佛符咒一样,左右着基督教在晚清中国的命运,在义和团运动的狂风暴雨过后,基督教会才清楚地认识到有必要推进“洋教”——基督教的“脱他者化”<sup>⑪</sup>。

1901年10月,山西省各州县贴出了一份山西巡抚岑春煊发布的《出示晓谕事》。布告明示<sup>⑫</sup>:中国内地会(China Inland Mission)传教士何斯德(Mr. Hoste)牧师与太原府洋务局商定,在义和团运动中被焚毁的山西内地会的教堂等“均不议赔”,何牧师的理由是“仰体救世主爱人如己之意,不忍令摊派商民,竭小民脂膏,并非欲求商民见好也”。这份布告批判了义和团的暴力,并对以往中国人对“洋人”、“洋教”的褊狭心理进行了反省,认为中国虽然在宗教、种族上与欧美不同,但是本质上并无不同。这份布告表达了山西巡抚要求结束围绕基督教的仇恨和报复的恶性循环的愿望。义和团运动后,围绕《辛丑条约》中的赔款金额,部分传教士演示了一幕贪婪的索赔丑剧<sup>⑬</sup>。布告对何牧师的赞词,无形中对山西省其他教会形成了巨大的压力。

内地会传教士放弃赔款的要求,可以说是其后基督教寻求在中国“本土化”的先声。关于基督教在中国本土化的问题,以往的研究基本上集中在分析教会的作为,其实,在中国基督教“脱他者化”的问题上,还有一个被人们忽略的侧面,即中国民众按照自身的精神需要进行“创造耶稣”的宗教运动,这一潜流脉脉不断,从今日的“邪教”案中也可窥见其端倪<sup>⑭</sup>。在20世纪初,中国的新兴宗教不仅把基督教纳入自己“混合主义”的信仰体系里,也仿效基督教在世界范围内展开救赎活动,跨出中国国门。红卍万字的创造性活动在日本列岛也曾激起了巨大的回声<sup>⑮</sup>。葛兰言有关中国人的宗教信仰具有混合主义的特征的论断虽然并不为过,但是,回首19世纪后半叶基督教

在晚清中国命运多舛的历史, 我们不应该忘记, 基督教历经了很长的岁月才成为中国宗教混合主义大家庭的一员。

①②⑤ Marcel Granet, *La Religion des Chinois*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, p. 157, p. 171, pp. 160 ~ 161.

③ 赵树好:《教案与晚清社会》, 中国文联出版社 2001 年版, 第 247 页。

④ 本文除具体涉及天主教和新教差会的个案外, 一律统一使用“基督教”一语。

④ “A Hunan Placard in Shanghai”, *The North China Herald*, Aug. 16, 1895.

⑤ Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 ~ 1870*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.

⑥ 邢福增:《晚清教案与反教思想述评》, 苏位智、刘天路主编:《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》(下卷), 山东大学出版社 2002 年版, 第 1244 ~ 1263 页。

⑦ Paul A. Cohen, *Discovering History in China*, New York: Columbia University Press, 1984.

⑧ Paul A. Cohen, *History in three keys: the boxers as event, experience, and myth*, New York: Columbia University Press, 1997.

⑨⑩ 参阅拙著《十字架与龙》, 浙江人民出版社 1990 年版, 第 1、204 ~ 221 页。

⑩ Roger Chartier, *Le monde comme representation*, in *Annales ESC*, no. 6 (1989), p. 1507.

⑪《教务教案档》第一辑(一), “中央研究院近代史研究所”1974 年编印, 第 52 页;《教务教案档》(第一至七辑), 1974 ~ 1981 年出版。

⑫ Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press, 1961, pp. 294 ~ 295.

⑬ Meir Shahaar and Robert P. Weller, *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, p. 2.

⑭ 罗梦鸿批判白莲教道:“求拜日月是白莲, 哄的男女都遭难”。“白莲教、拜日月、永下无间”(《拜日月邪法品第十八》)。罗梦鸿:《正信除疑无修证自在宝卷》, 王见川、林万传主编:《明清宗教经卷文献》(一), (台北)新文丰出版公司 1999 年版, 第 311、329 ~ 330 页。另参阅罗梦鸿《破邪显证钥匙》(开心法要版), 王见川、林万传主编《明清宗教经卷文献》(二), 第 3 ~ 8、345 页。

⑮ 喻松青:《明清白莲教研究》, 四川人民出版社 1987 年版, 第 26 页。

⑯ 关于清王朝的宗教管理政策和对宗教的迫害, 参阅 J. J. M. De Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 2 vols., Amsterdam: Johanness Muller, 1903 ~ 1904.

⑰ 参阅拙文《清末民初初期における民间秘密结社と政治との关系》, 神奈川大学人文学研究所编《秘密社会と国家》, 东京劲草书房 1995 年版, 第 91 ~ 98 页。

⑱ 参阅拙文《近代知识的混杂性——关于东西洋概念的知识考古》, “近代中国的知识建构, 1600 ~ 1949”国际学术研讨会, 2004 年 11 月 25 ~ 26 日。

⑲ 参见徐继畲《瀛寰志略》卷七《英吉利国》, 上海书店出版社 2001 年版, 第 231、234 页。

⑳ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编:《清末教案》第二册, 中华书局 1998 年版, 第 491 页。

㉑ 黄贞:《破邪集》卷六《十二深慨序》。

㉒ 参阅吕实强《中国官绅反教的原因》, (台北)“中国学术著作奖励委员会”1973 年版。

㉓《辟西洋天主教说》, 中国第一历史档案馆藏《朱批奏折》咸丰七年五月二十九日。

㉔ W. A. P. Martin, *The Worship of Ancestors - A Plea for Toleration*, Records of the General Conference of Protestant Missionaries in China, 1890. Shanghai, 1890, pp. 619 ~ 631. “The Attitude of Christianity Toward Ancestral Worship”, *Ibid.*, pp. 631 ~ 654.

㉕ 曾国藩:《曾文正公全集文集》卷三《讨粤匪檄》。

㉖《教务教案档》第五辑(三), 第 1298 页。

㉗⑳ Arthur H. Smith, *Village Life in China: a Study in Sociology*, New York: Fleming, H. Revell Company, 1899, pp. 342 ~ 345, p. 348.

㉙ 史式徽:《江南传教史》第 2 卷, 天主教上海教区史料译写组译, 上海译文出版社 1983 年版, 第 125 页。

㉚关于西藏教案, 参阅《教务教案档》中《西藏教务》及《清末教案》4。

㉛ 吕实强《中国官绅反教的原因》, (台北)“中国学术著作奖励委员会”1973 年版, 第 64 ~ 82 页。

㉜⑳ 余凯恩:《宗教冲突: 德国传教士与山东地方社会》, 苏位智、刘天路主编, 上卷, 第 613 ~ 627 页。

㉝ Jean Charbonnier, *Histoire Des Chrétiens De Chine*, Desclée, Paris, 1992. 沙百里:《中国基督徒史》, 耿升、郑德弟译, 中国社会科学出版社 1998 年版, 第 238 ~ 240 页。

㉞ 麦沾恩:《中华最早的布道者》, (上海)广学会 1939 年版, 第 14 页。

㉟《教务教案档》第三辑(二), 第 697 页。

㊱《教务教案档》第四辑(二), 第 1217、1219 页。

㊲ Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 ~ 1870*, Cambridge, Massachusetts, 1963, p. 80.

㊳ Alan Richard Sweeten, *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860 ~ 1900*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2001, pp. 71 ~ 98.

㊴ 庄吉发:《民间秘密宗教的社会功能》, 《清史随笔》, (台北)博严文化事业有限公司 1886 年版, 第 139 页。

㊵《续述拿获妖匪》, 《申报》光绪二年七月二十四日。

㊶⑳《清末教案》第二册, 中华书局 1998 年版, 第 520、541 页。

㊷《清末教案》第二册, 中华书局 1998 年版, 第 542 页。李鸿章还有一个说法是, 平泉州获一马贼, 是天主教徒, 被教士强行保释, 引起众怒。于是, 借金丹道起事之机, 乘机烧毁教堂等(同上, 547 页)。

㊸中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编:《清末教案》第五册, 中华书局 2000 年版, 第 315 ~ 316 页。

㊹ Richard Shek, “The Revolt of the Zaili, Jindan Sects in Rehe (Jehol), 1891,” *Modern China*, Vol. 6 No. 2, April, 1980. pp. 161 ~ 196. 佐藤彦彦:《1891 年热河金丹道蜂起》, 《东洋史研究》第四十三卷、第二号, 1984 年, 第 37 ~ 71 页。

㊺《教务教案档》第五辑(四), 第 2023 页。

㊻ “The Kucheng Massacre”, *The North China Herald*, Aug. 16, 1895.

㊼ 王文杰:《中国近世史上的教案》, 福建协和大学 1947 年版,

第 129 页。

- ⑫ Mary B. Rankin, *The Ku-t'ien Incident (1895): Christians versus the Ts'ai-hui*, *Papers on China*, vol. 15, pp. 30 ~ 61 (East Asian Research Center, Harvard University December, 1961). 张秋雯:《古田菜会的反教事件》,《中央研究院近代史研究所集刊》第 16 期(1987 年 6 月)。
- ⑬⑭ 魏焯:《古田斋会与花山农民起义》,福建省政协文史资料委员会编《文史资料选编》第 2 卷《社会民情编》,福建人民出版社 2001 年版,第 452 ~ 460 页。
- ⑮ Daniel Bays, *Christianity and the Chinese Sectarian Tradition*. *Ch'ing-shih wen-t'i*, Vol. 4, No. 7 (June 1982), pp. 33 ~ 55.
- ⑯ Joseph Edkins, *Religion in China: A Brief Account of the three Religions of the Chinese*, London, 1878. pp. 184 foll. J. J. M. De Groot, p. 195.
- ⑰ Danil Bays, *Christianity and Chinese Sects: Religious Tracts in the Late Nineteenth Century*, in Suzanne Wilson Bamrft and John King Fairbank, eds, *Christianity in China, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 1985*.
- ⑱ Paul A. Cohen, *History in three Keys: the Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York: Columbia University Press, 1997, pp.

89 ~ 95.

- ⑲ Arthur H. Smith, *Sketches of A Country Parish, Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 12, No. 4, July-August, 1881, pp. 248 ~ 249.
- ⑳ 关于基督教本土化问题,可参阅张西平、卓新平《本色之探——20 世纪中国基督教文化学术论集》,中国广播电视出版社 1999 年版。
- ㉑ *Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 33, No. 1, January, 1902.
- ㉒ 参见张力、刘鉴唐《中国教案史》,四川省社会科学院出版社 1987 年版,第 545 ~ 549 页。
- ㉓ 拙稿:《创造耶稣——当代中国基督教异端结社素描》,上海“近代中国秘密结社史国际研讨会”,2004 年 12 月 19 ~ 21 日。
- ㉔ 拙文:《宗教结社、权力与殖民地支配——“满州国”における宗教结社の统合》,《日本研究》(国际日本文化研究中心)第 24 集,2002 年 2 月,第 163 ~ 199 页。

作者简介:孙江,日本静冈大学教授。

〔责任编辑:潘清〕

· 补白 ·

## 《全清词》顺康卷黄仪条补正

江庆柏

黄仪(第十册第 6023 页),字子鸿,江苏常熟人。《顺康卷》未考知其生年,将其排在明崇祯四年(1631)出生的作者之中。按:南京师范大学《文教资料》1995 年第 2 期刊夏定域《黄仪传略》,考定其生于明崇祯九年(1636),可从。卒年不详,享年六十余,则去世时约在康熙三十年(1691)至四十年(1701)间。《顺康卷》收其词三首,为《风流子》、《水龙吟》、《踏莎行》,录自《国朝词综续编》、《国朝词综补》。按:钮琇《觚觫》卷一“纫兰词”条云:“若黄子鸿所著《纫兰别集》,风流俊迈,非不可追响东堂,齐踪西麓也。摘取数阙,以见其概。”《觚觫》录其词六首,除上述已见的三首外,另有三首不见于《顺康卷》。这三首是:《昭君怨·咏落花》:“每爱春来偏蚤,纵是雨过也好。小径不生尘,簇香裾。几点秣苔绿衬,一捻绣鞋红印。生怪燕喃喃,带泥衔。”《一剪梅》:“迤迳山根带浦沙,也有樵家,也有渔家。酒旗挑出旧篱笆,映朵桃花,映朵梨花。宿雨初收日向斜,几点飞鸦,几点栖鸦。碧江偏是渺天涯,半被山遮,半被云遮。”《浪淘沙·江上晚眺》:“万里泻长洪,雪卷秋空。自凭天堑界江东。北向投鞭南击楫,多少英雄。

闲拟话从戎,夕照沈红。布帆萧索挂西风。无限沧波量不得,付于渔翁。”钮琇,江苏吴江人,与黄仪同属苏州府。钮琇生年不详,卒于康熙四十三年(1704),与黄仪应是同时代稍后的人。《清史列传》卷七十即以钮琇附于黄仪传后,两人合为一传。《黄仪传》云:“词亦俊迈,吴江

钮琇称之,谓可追响东堂,齐踪西麓。”这一段话显然是根据钮琇《觚觫》写的。此显示两人有某种关联。可以作为佐证的是,王士禛《香祖笔记》卷二云:“黄子鸿……尤工小词,有句云:‘井桐休放月痕来,玉阶刚卧金铃犬。’人多称之。”王士禛所引即《踏莎行》中之词句,见《顺康卷》,亦见《觚觫》。由此可见钮琇所录黄仪词作是有根据的,可据补《顺康卷》。《顺康卷》和《觚觫》均收录的三首词,文字上也略有不同,而《觚觫》有可订正《顺康卷》者。如《风流子》,《顺康卷》作:“忍看雕甍画栋,冷落山邱。”“邱”,《觚觫》作“丘”。按:古无“邱”字,“邱”为清世宗避孔子讳所改字。关于此字的改动,清世宗有专门谕旨。今见著录清朝进士名单的《国朝历科题名碑录》,最早由国子监祭酒李周望刻于康熙五十九年(1720)的本子,姓氏、地名均作“丘”字,无有作“邱”者。自雍正元年始,则均作“邱”无作“丘”者,可见清人在这个字的用法上有严格区别。黄仪、钮琇均为雍正之前人,依例应以《觚觫》作“丘”为是。又《踏莎行》末二句,《顺康卷》作“井梧休放月痕来,玉阶刚卧金铃犬”。“井梧”,《觚觫》作“井桐”,考王士禛《香祖笔记》亦正作“井桐”(见上所引)。由此可见《觚觫》或更为可据。此外,《清史稿》卷四八四、《清史列传》卷七十《黄仪传》,均称黄仪“字六鸿”,六鸿为子鸿之误。《清史列传》《黄仪传》称其著《纫兰集》,纫兰为纫兰之误。亦可据以订正。