臺大歷史學報第 56 期
2015 年 12 月，頁 87-132

BIBLID1012-8514(2015)56p.87-132
2015.4.5 收稿，2015.9.15 通過刊登
DOI: 10.6253/ntuhistory.2015.56.03

# 民間教派、宗教家庭與地方社會
## ——以十七至十九世紀中葉浙江慶元姚氏家族為中心

羅　士　傑*

### 提　要

明正德年間（1506-1521）以來大量興起的民間教派，如羅清（1442-1527）、殷繼南（1527-1582）、姚文宇（1578-1646）所統合的吃齋人教派，其實是在地方社會中提供宗教服務：包括處理生死大事、驅災祈福、娛樂及慈善互助的人群組織。是什麼「社會條件」促使這些民間教派形成？它的發展牽動哪些重大的歷史變化？這些非屬佛、道的民間教派，在常民生活中扮演何種角色？其所建立的「宗教家庭」，是否為地方社會「人群組織」結構性改變的關鍵因素？

本文依序討論問題如下：首先，原生於北方的羅教如何轉變成流行於浙南、閩北地區的姚門教、老官齋教，乃至於之後的江南齋教？其次，這些民間教派的發展基礎與過程為何？最後，透過釐清姚文宇家族建立民間教派及發展過程，重新反省地方社會歷史發展與人群組織法則變化的相關問題。

基於前人研究成果與實地田野調查，本文結合寶卷與族譜等民間文獻，還原浙江省慶元縣姚門教主姚文宇的家族歷史，並重新梳理明清以來中國東南沿海地區民間教派組織的發展過程，及其發揮的歷史作用。

關鍵詞：宗教家庭　民間教派　羅教　姚文宇　浙江慶元縣

* 國立臺灣大學歷史學系助理教授
10617 臺北市大安區羅斯福路 4 段 1 號；Email: shihchiehlo@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

前 言
一、吃齋人教派組織的發展歷程
二、姚文宇家族之「宗教家庭」與地方社會
結 語

# 前 言

近年來，歷史人類學以著重實際田野調查之「進村找廟、進廟找碑」，並結合民間歷史文獻與社會科學理論所開展的地方社會研究，引起學界諸多討論。[1]此種強調藉由田野研究來思考文獻的意義及提問的研究方法，使學者對於華人日常生活中信仰經驗的討論，從民間信仰（popular religion）落實為分析地方宗教傳統（local religious traditions）在歷史中的變遷過程。新近的研究更重視利用田野調查所蒐集到的歷史文獻，討論民間社會與帝國政府間制度性的互動，進一步理解地方宗教傳統在常民生活經驗（ordinary people's daily life experiences）中發揮的作用。[2]學者討論常民宗教生活經驗的面向，大抵分為寺廟儀式（temple cults）與教派組織（sectarian movements），[3]寺廟及其儀式在地方社會

1 傅衣凌，〈我是怎樣研究中國社會經濟史的？〉，收入氏著，《傅衣凌治史五十年文編》（廈門：廈門大學出版社，1989），頁 38-44；黃向春，〈文化、歷史與國家：鄭振滿教授訪談〉，收入張國剛主編，《中國社會歷史評論》第 5 輯（北京：商務印書館，2007）頁 468-491；後收入鄭振滿，《明清福建家庭組織與社會變遷》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 235-268；羅艷春、周鑫，〈走進鄉村的制度史研究——劉志偉教授訪談錄〉，收入常建華主編，《中國社會歷史評論》第 14 卷（天津：天津古籍出版社，2013），頁 390-415。對該研究方法的統整性評估，可見鈔曉鴻，《明清史研究》（福州：福建人民出版社，2007）。

2 學者對制度互動的討論，從國家與社會互動轉移到澄清「民間生活邏輯」，試圖梳理出更符合民間生活經驗的歷史詮釋。可參見鄭振滿、劉志偉、科大衛、陳春聲等人的著作。

3 相關研究的學術史分析，見康豹（Paul R. Katz），〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會中的功能〉，收入林富士主編，《中國史新編：宗教史分冊》（臺北：聯經出版公

臺灣大學學術資料庫

中如何發揮人群組織作用的研究成果頗多；[4]後者非官方色彩濃厚的民間教派的影響力，亦值得深入探討。

關於民間教派組織，因研究者長期以來過度仰賴官方檔案，而被冠以下層、秘密宗教[5]或邪教之名。近年來，有學者以「民間宗教運動」（popular religious movements）的觀點描述民間教派組織在中國宗教發展過程中的重要性。[6]不過，無論視其為秘密宗教或民間宗教運動的取徑，都可能模糊與低估民間教派背後支持的人群在常民生活中發揮的組織作用。[7]對於國家意識形態與民間教派組織在地方社會競逐關係的官

---

司，2011），頁 375-412。宋以來民間信仰（特別是神明祀奉）的相關綜述，見王見川、皮慶生著，《中國近世民間信仰（宋元明清）》（上海：上海人民出版社，2010）。

4 在此不一一列舉。開創性的討論，如王世慶針對新北市樹林區的田野研究，澄清寺廟儀式與「移民社會」的關係。見 Wang Shih-Ching, “Religious Organization in the History of a Chinese Town,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 71-92. 關於城市地區的討論，見 Kristofer Schipper, “Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan,” in *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner (Stanford: Stanford University Press, 1977), pp. 651-676.

5 針對所謂下層佛教（Lay Buddhism）的研究，見歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993）。較具代表性的秘密宗教研究，可見濮文起，《中國民間秘密宗教》（臺北：南天書局，1996）；莊吉發，《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》（臺北：文史哲出版社，2002）；劉平，《中國秘密宗教史研究》（北京：北京大學出版社，2010）。

6 將無為教視為「民間宗教運動」，並與西方宗教改革（The Reformation）進行類比的觀點，筆者受此啟發尤大，但仍覺得有深入討論的必要，見 Barend ter Haar, *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2014). 類似看法，又可見 Nikolas Broy, “Secret Societies, Buddhist fundamentalists, or Popular Religious Movements? Aspects of Zhaijiao in Taiwan,” 收入柯若樸（Philip Clart）主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》（臺北：博揚文化出版公司，2012），頁 329-369。晚明以來「民間宗教運動」的討論，可見 Hubert Seiwert, *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, in collaboration with Ma Xisha (Leiden: E. J. Brill, 2003).

7 Paul R. Katz 針對扶鸞活動與地方社會發展的討論，見 Paul R. Katz, “Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities: A Case Study of Puli (Nantou County),” 《民俗曲藝》第 174 期（2011，臺北），頁 103-184。關於扶鸞的討論，可見焦大衛、歐大年

臺灣大學學術期刊資料庫

方詮釋，如嘉慶二十一年（1816）湖南學政劉彬士（1770-1838）所撰〈辨邪正之惑〉所言：

> 你們愚民有說儒教勸人為善，朝廷尊重他。釋教、道教也有修行懺悔的話，朝廷也不禁他，偏禁這些教是什麼緣故？我今把這緣故說與你聽。釋教、道教雖與儒教不同，卻都是圖個安靜，不敢生事害人，所以朝廷都不禁他。何為安靜？大凡這三教都有師徒，只是為師的不肯往四方去招引徒弟，有願為徒的卻也受他，有不願為徒的，卻不招引他，這將來自然沒有聚眾的事，所以三教都是安靜的。那邪教四出招引，一人傳十，十人傳百，這就是將來聚眾的根子。這些入教愚民未必都是思想為匪的，假若一旦有個匪徒或誘引徒弟為匪，或脅制徒弟為匪，也是一人傳十，十人傳百，這就害人不少了。可知道這誘人入教就是他的邪處，所以朝廷定要禁他，也無非是保全百姓的心思。[8]

可以看出，帝國政府擔心的是這些不受控制的人群在地方社會中發展組織。帝國官員長篇累牘攻擊地方宗教傳統的教義，其實上自皇帝、下至第一線的地方官員，真正畏懼的是地方宗教傳統在地方上的組織力量。過去學者多以「宗教動員」的說法，認為「宗教行為」往往是環繞在教團神權意識形態上對下的支配表現，從而衍生「正統」與「異端」的二分法，「籠統」地處理庶民的宗教實踐經驗與帝國意識形態的明顯落差，低估民間社會對帝國意識形態的多元詮釋能力。[9]簡言之，強調生活實踐

---

著，周育民譯，《飛鸞：中國民間教派面面觀》（香港：香港中文大學出版社，2005）。

8 《軍機處檔．月摺包》（臺北：國立故宮博物院藏），47522 號，嘉慶二十一年正月十七，〈奏為遵旨曉諭士民禁傳習邪教事（附曉諭一件）〉。〈辨邪正之惑〉即為劉彬士所撰曉諭。

9 Kwang-ching Liu, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990), Richard Shek, and Kwang-ching Liu, eds., *Heterodoxy in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004). 民間對帝國意識形態詮釋能力的討論，可見科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？：從民間信仰與禮俗看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》第 6 卷第 1、2 期（2008，香港），頁 1-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

的民間社會面對地方宗教時，並非如統治階層思考正統、異端之辨般的涇渭分明。

本文無意追索這些民間教派組織的思想體系內容，與衍生的「起源爭議」問題。綜觀許多民間教派研究所運用的官方史料，常可見該教派的師承流傳與對地方社會造成傷害的描述，官員往往會將查獲的民間教派歸類到之前被查禁過的宗教傳統。因此，許多史料看似致力於追索地方教派組織的起源，卻未分析教派背後的人群組織、其所產生的社會條件與對社會發揮的作用。有意思的是，這些圍繞於「起源偶像」（idol of origins）迷戀所主動或被動建構而成的官方說法，往往是為平衡專制王權與官僚體系因地方集體行動（collective action）所產生之政治究責（political crime）問題，並不是地方社會常民的實際生活經驗與思考邏輯。[10]本文要論證的是：這些長期存在於民間社會、非屬佛／道的民間教派，特別是「吃齋人教派組織」在常民生活中扮演何種角色？基於什麼社會條件成立？在其發展過程中，牽動或反映了哪些重大的歷史變化？這些教派組織建立的「宗教家庭」又是如何開展、如何呼應地方社會人群組織法則的結構性改變。本文以浙江省慶元縣姚文宇（1578-1646）家族為討論中心，基於前人的研究基礎與實地田野考察，[11]結合寶卷與族譜等民間文獻，討論吃齋人教派組織發展的「民間邏輯」，還

10 關於過度迷戀「起源偶像」（idol of origins）的說法，可見 Joseph Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising* (Berkeley: University of California Press, 1987). 政治運動與官僚卸責文化的討論，可見〔美〕孔飛力著，劉昶、陳兼譯，《叫魂：1768 年中國妖術大恐慌》（上海：上海三聯書店，1999），特別是第九章。

11 筆者於 2013 年 6 月 17 至 20 日至浙江省慶元縣進行田野工作，根據中國人民大學清史研究所退休教授秦寶琦提供的線索，並透過上海華東師範大學歷史系李世眾教授與麗水市政府及慶元縣政協文史辦公室聯繫，前往訪查姚家相關史蹟，並對姚家後裔姚德澤進行口述歷史訪問。姚德澤長年致力於蒐集、研究慶元地方文史資料，著述甚勤，在慶元縣文史刊物發表多篇文章；以筆名「鏡山樵」印行的《樵暇偶記》、《松園古鎮》兩書，對研究慶元姚家歷史有相當高的參考價值。筆者自姚德澤處取得兩部姚氏族譜，分別為道光六年（1826）的《慶元姚氏總譜》與宣統二年（1910）姚芳主編的《玉田姚氏宗譜》，共 25 本。

臺灣大學學術期刊資料庫

原姚氏家族及其建立「宗教家庭」的過程，並重新梳理明中葉以來中國東南沿海地區民間教派組織在地方社會的發展過程及其歷史作用。[12]

所謂寶卷是唐以來的佛教宣講教義，目前可見約有 1,550 餘種，版本約 5,000 多種，其中 80%為手抄本，成書年代多為明正德初到清康熙年間。明正德後，特別是羅清（1442-1527）創立羅教後，後起的民間教派利用佛教教義架構寫成的宗教經卷也稱寶卷，可視為佛教被庶民化與地方化的證據。[13]

族譜則代表家族的歷史記憶與建構，使用時必須配合其他文獻。族譜作為歷史文獻，主要貢獻在於提供地方對其家族發展的「說法」，與其追問起源，不如探索該歷史文獻是在怎樣的「語境」下書寫與表述，而這一群人透過這樣的表述想要解決哪些具體的生活選擇與策略。筆者以手抄的方式，還原姚文宇一系的譜系發展，用以分析、比對其他文獻對該家族的記載。[14]

---

12 關於宗教組織與家庭關係的討論，參見 Susan Naquin, “Connections Between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China,” *Modern China* 8, no. 3 (July 1982), pp. 337-360. 林瑋嬪，〈「比兄弟姊妹咯卡親」：移民、都市神壇與新類型的家〉，收入黃應貴編，《21世紀的家：臺灣的家何去何從？》（臺北：群學出版社，2014），頁 205-248。

13 見車錫倫，《中國寶卷研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2009）；車錫倫，《車錫倫自選集：民間信仰與民間文學》（臺北：博揚文化出版公司，2009）；歐大年著，馬睿譯，《寶卷：十六至十七世紀中國宗教經卷導論》（北京：中央編譯出版社，2012）。

14 目前學界研究族譜，仍多著重譜序與列傳的內容分析。國立臺灣大學資工系項潔教授與哈佛大學東亞系包弼德（Peter Bol）教授的研究團隊，致力突破譜系整理辦法，已陸續有實驗性成果出現。見郭秀萍，〈中文家譜數位化研究〉（臺北：國立臺灣大學電機資訊學院網路與多媒體研究所碩士論文，2015）。鄭振滿利用福建地區蒐集到的族譜，建立「宗族發展的動態模型」，而宋怡明利用福州義序黃氏族譜的歷史分析，說明族譜與宗族發展的連動關係。宋怡明與劉志偉都點出族譜中多有「創造歷史」的現象。李仁淵則討論各類民間文獻與地方社會發展的關係。見鄭振滿，《明清福建家庭組織與社會變遷》。Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002). 劉志偉，〈附會、傳說與歷史真實：珠江三角洲族譜中宗族歷史的敘事結構及其意義〉，收入饒偉新主編，《族譜研究》（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁 317-329。Ren-yuan Li (李仁淵), “Making Texts in Villages: Textual Production in Rural China during Ming-Qing Period” (PhD diss., Harvard University, 2014).

臺灣大學學術期刊資料庫

# 一、吃齋人教派組織的發展歷程

16 世紀末以來流傳於浙南、閩北與贛南的姚門教、一字教、老官齋教，[15]是山東人羅清所創的羅教（或稱無為教、羅祖教）在浙江、福建與江西省境內的發展，後由姚文宇家族整合為吃齋人教派組織，其發展過程可見於《三祖行腳因由寶卷三卷》（以下稱《三祖卷》）。[16]這些吃齋人教派組織，歷經羅清、殷繼南（1527-1582）、[17]與姚文宇「三祖」，前後近三世紀的發展，明末在浙江西南部落地生根，並逐步拓展到東南沿海諸多省分，入清後被學者稱為江南實力最雄厚的民間教派——江南齋教。[18]

15 在此必須澄清，文中提到民間教派的名稱，往往是官方與儒、釋、道宗教菁英帶有貶抑意味的他稱（pseudo-autonym）。見 Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 特別是導言一章關於研究方法論的討論。

16 《三祖行腳因由寶卷三卷》卷首載康熙二十一年（1682）普浩序，現存光緒元年（1875）刻本，共一本；又名《三世因由》、《太上祖師三世因由寶卷》、《太上祖師三世因由總錄》，歸類為「老官齋教寶卷」。見車錫倫，《中國寶卷總目》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），頁 237。不著撰人，《三祖行腳因由寶卷三卷》，收入周燮藩主編，濮文起分卷主編，《中國宗教歷史文獻集成・民間寶卷》第 102 冊（合肥：黃山書社，2005）。

17 秦寶琦到浙江實地考察後，認為「殷繼南」應做「應繼南」。見秦寶琦，〈明清秘密社會史料新發現——浙閩黔三省實地考察的創獲〉，《清史研究》1995 年第 3 期（北京），頁 87-88。關於殷繼南的生年，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》文末記為嘉靖十九年（1540），馬西沙則考證其生於嘉靖六年（1527），本文採此說。馬氏引用寶卷的描述指出：嘉靖二十三年（1544）「祖向丁化師習學煎銀，引祖皈依」，若殷繼南於嘉靖十九年出生，即四歲就學會煎銀並加入教派，甚至可以進行宣講，就時間上而言並不合理。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 9a-9b、54a；馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），頁 347。

18 與姚文宇相關之民間教派發展過程的研究，可見戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁 840-853；馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 343。宋光宇與林榮澤的研究指出：吃素的真正意涵是改變一個人的社交生活型態，吃齋人因為飲食習慣相同，結成緊密的大眾組織（popular organization）。見宋光宇，〈一

臺灣大學學術期刊資料庫

這些既存的教派組織在當地居民日常生活中具影響力，並非明中葉才出現，早在南宋慶元四年（1198）浙江官員的報告中，已有生動描繪：

> 浙右有所謂道民，實喫菜事魔之流，而竊自託於佛老以掩物議，既非僧道，又非童行，甎於編戶之外別為一族。姦淫汙穢甚於常人，而以屏妻孥、斷葷酒為戒法；貪冒貨賄甚於常人，而以建祠廟、修橋梁為功行。一鄉一聚，各有魁宿。平居暇日，公為結集，曰燒香，曰燃燈，曰設齋，曰誦經，千百為羣，倏聚忽散，撰造事端，興動工役，寅緣名色，歛率民財，陵駕善良，橫行村疃間。有鬬訟則合謀併力，共出金錢，厚賂胥吏，必勝乃已。每遇營造，陰相部勒，嘯呼所及，跨縣連州。工匠役徒悉出其黨，什器資糧隨即備具。人徒見其一切辦事之可喜，而不知張皇聲勢之可慮也。[19]

由此可知其運作邏輯和群眾發展基礎。而官員表達出鞭長莫及的憂慮，則顯示發揮互助作用的民間教派組織受歡迎的程度。

羅清、殷繼南、姚文宇三人生存時間互有重疊，但彼此並不認識，亦無血緣與地緣關係。三祖各自宣稱轉世的相互隸屬與權力轉移，很大程度上反映了三祖個人及其追隨者對身處時代面臨的問題而推動的宗教創新，以及衍生對社會實踐的理解與行動。要釐清這些問題，必須將這三位宗教領袖還原到他們生活的社會中討論。

羅清為山東省萊州府即墨縣人，出身軍戶，在北京附近的密雲衛所服役。[20]羅清自稱頓悟後創立的無為教，其實是他基於當時社會條件發

---

個移植的教派：一貫道在宜蘭、汐止、南港一帶的發展〉，收入氏著，《宋光宇宗教文化論文集（下）》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002），頁 408；林榮澤，〈吃齋與清代民間宗教的發展機制〉，《臺灣師大歷史學報》第 33 期（2005，臺北），頁 79-136。筆者認為應將「齋」理解為佛教儀式的重要一環，因為吃齋人可能不是長年茹素，而是在某些特定的佛教儀式場合配合吃齋或贊助吃齋。

19 〔清〕徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），〈刑法二之一三〇〉，寧宗慶元四年九月一日條。

20 寶卷中稱「我祖上　止留下　軍丁一戶　在北京　錦衣衛　我去當軍」，可推斷羅清是衛所的軍戶。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・羅卷》，頁 6a-6b。但從目前所見

臺灣大學學術期刊資料庫

展出來的宗教創新與民間版佛教改良方案：讓一般人不用拘泥於佛教戒律，也可以頓悟並得到信奉佛教聲稱的好處。根據《三祖卷》中羅祖與七位番僧的論道內容，可歸納出羅教提倡：一不念經，二不供佛，三不燒香，四不供花，五不揚旛，六不做佛事，七沒有經堂，八不動響器，九不點燈燭，基本上是要以參透空為名認識佛性。[21]此亦顯示佛教乃無為教在地方社會中最重要的競爭者。[22]無為教滿足了當時民間的需求，也可視為對既有宗教權威的挑戰。根據羅清思想體系建立的教派組織，非常強調與官方的親善關係，因此《三祖卷》中會出現在君主面前展現神通，進而受封、獲頒御制龍牌與五部經文等情節。但目前除了《三祖卷》之外，並沒有羅祖受封與獲頒經文的記載。

不過，在民間的歷史書寫或地方志中，常可見祭祀「御制龍牌」的記載。李文良即指出「皇上萬歲聖旨牌」在地方社會中的重要作用。「皇上萬歲聖旨牌」是刻有「皇帝萬歲萬萬歲」字樣、祈求皇帝長壽的木製牌位，一般安置於寺廟中，與神像一起供人膜拜。這種龍牌並非皇帝所賜，係由地方菁英仿製供奉；牌位不會獨立存在，而是附屬於某種宗教機構，主要表達該機構及地方社會與王朝之間的關係。[23]又根據車錫倫的研究，在寶卷上印製萬壽龍牌，應始於明代。[24]綜合上述分析，筆者推測，萬壽龍牌的祭祀應與羅清以降的民間教派發展有關。

---

資料，包括考慮明初諸多制度到明中葉後出現異化的現象，無法得知羅清何以成為軍戶。

21 見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷．羅卷》，頁 19b-24a。王見川認為這是宋以來地方「佛教異端團體」的歷史脈絡，見王見川，《從明教到摩尼教》（臺北：新文豐出版公司，1991）。至於其社會影響，特別是對佛教挑戰的討論，可見韓秉方，〈羅教及其社會影響〉，《世界宗教研究》1994 年第 1 期（北京），頁 38-47。

22 民間教派與佛教的競爭，可參見陳玉女，〈晚明羅教與佛教勢力的相依與對峙：以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》第 40 期（2011，臺南），頁 93-128。

23 李文良，〈立大清旗，奉萬歲牌：朱一貴事件的「皇上萬歲聖旨牌」與地方社會〉，《臺灣史研究》第 19 卷第 2 期（2012，臺北），頁 1-29。

24 車錫倫，《中國寶卷研究》，頁 33。

臺灣大學學術期刊資料庫

嘉靖六年（1527）正月，羅清在北京司馬臺以 85 高齡坐化歸天，無為教隨後進入殷繼南時代。殷氏原籍浙江處州，羅清歸天，殷才出生。羅清未曾到處州地區傳教，但殷氏向信徒自稱為羅清轉世。殷繼南繼承了羅清的宗教創新，讓信徒能以在家修行的方法來實踐佛教。至於他何以能支配教派組織的發展，則與其獲得處州當地教派領袖盧本師認證為羅清轉世有關，之後盧還轉拜殷為師，奠定其殷祖地位。[25]透過這樣戲劇化的教權轉移故事，可知在殷氏活動區域，早已存在為數頗多且運作成熟的民間教派組織。

除了因應當地社會條件重新詮釋與發展教義，殷繼南也懂得用庶民的方式結合宗教儀式與民間娛樂來傳教，[26]對教派組織融入地方社會亦多所用心。透過各地「化師」科層體系的建立，殷的教派組織逐步進入東南沿海各省的「地方權力文化網絡」。[27]從殷繼南所任命的 28 位化師籍貫與道號可知，各人出身不同，但道號多以「普」字命名，有如加入此一教派所建構、以普為姓的「宗教家庭」網絡中。[28]

殷繼南於萬曆四年（1576）在浙東天台山一帶遭到當地官員逮捕，萬曆十年（1582）被遣送回處州，在縉雲販賣雞籠謀生。[29]經歷六年牢獄之災的殷繼南，傳道（舞台）魅力不減，短短幾個月的時間，在縉雲度化了 3,700 餘人，然因傳道活動過度盛大，殷再次被捕。但這一次，

25 盧本師生平不詳，僅從寶卷內容得知其為處州一帶吃齋者組織的領袖人物。某日盧本師與殷繼南在信徒面前論道，盧對殷氏關於無為教的理解大為嘆服，因此認證其為羅清轉世。類似情節也可見於之後的姚文宇。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 9b-11b。馬西沙則認為，殷繼南能得到盧本師認可，主要與他之前在金沙寺六年的佛法學習經驗有關。見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 348。

26 殷繼南創作一些供信徒修練用的口訣歌，如〈直指口訣歌〉、〈懇切嘆世歌〉等。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 32a-32b、34a-35a。

27 關於「地方權力文化網絡」的概念，可見 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China* (Stanford: Stanford University Press, 1988)，特別是第一章的討論。

28 殷繼南任命的 28 位「化師」名單，詳載於《三祖卷》，見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 40a-41a。

29 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 36a-39b。

臺灣大學學術期刊資料庫

他不耐刑求，同年八月初四死於獄中，得年 55 歲。[30]殷繼南死後，女弟子處州人瓊孃（普福化師）繼承法脈，接掌該教派。《三祖卷》在結束殷氏的故事前，用相當篇幅敘述逮捕殷繼南的李姓知府的悲慘下場，以彰顯箇中因果報應。[31]根據田海（Barend ter Haar）分析，這類果報故事佔民間教派組織經卷內容的一大部分。[32]換言之，民間教派組織很大程度上是以果報故事說服一般信眾，進而傳播教義。

值得玩味的是，萬曆十年七月十五日，殷繼南身故前不久，在溫州將化師組織明確化：

> 溫州張閣老府內。昇化師引進文表，講明聖論寶卷，明宗孝義寶卷，天經結經，五部六冊，一一開明。逐箇化，箇箇授記，定名取號。[33]

此或為殷被捕前所作的安排，但也可能是分散在東南沿海各省的化師日後為合法化其組織地位所建構出的說法。

除此之外，筆者認為寶卷宣稱的地點在溫州張閣老府，是別具意義。溫州張閣老應指曾任明代嘉靖朝內閣首輔的張璁（1475-1539），張出身溫州永嘉三都普門村（今浙江省溫州市龍灣區永中街道），乃明代溫州人官位最高者。[34]受到他的庇蔭，張姓一直為當地大族。到了清代，溫州已成為姚氏家族建立的教派組織的重要據點，當地信徒刻意將這一段歷史與溫州望族張家結合。

殷繼南身故後，進入姚文宇時代。姚氏於明萬曆六年（1578）生於

30 根據馬西沙研究，殷繼南的死因，是「處州李姓知府派人至溫州將其鎖拿，於萬曆十年八月初四斬首示眾」。見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 348。惟《三祖卷》中並無殷繼南被斬首示眾的記載，而是在獄中遭遇酷刑，傷重身亡。其後女弟子瓊孃將其屍體從獄中偷出，葬在殷氏祖墳山上的吳谷關。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 42a-43b。

31 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 53a-54a。

32 Barend ter Haar, *Practicing Scripture,* 特別是第四章針對教內寶卷《七支因果》的分析。

33 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・殷卷》，頁 40a。

34 張璁生平，見張憲文、張衛中著，《張璁年譜》（上海：上海古籍出版社，1999）。

臺灣大學學術期刊資料庫

慶元縣松源東隅后田村（今姚家村），世係巨族。殷死時，姚氏才 5 歲，為了連結殷、姚二人，《三祖卷》中有姚氏「年至五歲，不曾言語，如夢未覺。後五年殷祖歸空，壬午年八月……，併性還源，纔開言語」的記載。[35]

身為獨子的姚文宇，父母早逝，以為人看顧鴨群維生。自稱「胎裡食素」的姚，對鴨群有不忍之心，一直想要轉業，卻苦無出路。[36]姚之後偶遇一「游方道者」，[37]勸他不如離開慶元到外地求道。姚 31 歲時，「師就此歸依，轉取法名普善，道號鏡山」。[38]至萬曆四十一年（1613），姚 36 歲時才自稱頓悟，之後他到縉雲替殷繼南守墓一年。[39]離開縉雲後，姚文宇「三年十方訪道，三年無人肯信」，[40]受挫後轉往武義縣的逆溪活動，並加入當地教派組織網絡，又得到來自閩西汀州府李姓化師的財務支持，在該地「開堂接眾，以後道法大行矣，上關三千七百八十四名之數」。[41]隨後姚整併殷繼南傳人普福領導的教派組織，至遲在天啟元年（1621），姚已整合浙西山區與福建的幾個主要教派組織，並自

35 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 1a-1b。

36 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 1b。

37 根據《三祖卷》所載，這位遊方道者乃是先天引進，亦即羅教在東南沿海地區的分支「先天道」的傳道人。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 28b。筆者對此附會的說法存疑。所謂遊方道者，在吃齋人組織中扮演相當重要的角色，他們代表不受帝國社會秩序規範的流動人群，孔飛力即認為此一人群被帝國政府視為隱藏的威脅。見孔飛力著，劉昶、陳兼譯，《叫魂》，特別是第三章。不過，從教派組織發展的歷程觀之，經常發現這些遊方者的影響。雍正七年（1729）江西巡撫抓拿吃齋人的報告指出，這些「習教之人」，「在城者習手藝，在鄉者務耕作，止在家吃素修行」，可知其為遊走各方的手藝從業人員。見〈謝旻摺（雍正七年十二月初六）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 2 期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），頁 105-106。

38 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 2a。

39 何以姚文宇會離開處州，到縉雲為殷繼南守墓？姚德澤提供家族內部流傳的故事，見鏡山樵，《樵暇偶記》（慶元：作者自印，2008），頁 39。

40 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 3a。

41 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 4a。

臺灣大學學術期刊資料庫

命為殷的傳人。[42]

與殷繼南顯著不同的是：姚文宇在傳道生涯中，一直面臨來自其他地方宗教傳統的競爭挑戰，亦即姚的整併並不是贏者全拿，而是必須持續與其他信仰或教派組織競爭，[43]這相對反映了明末以來東南沿海地區民間教派組織發展的盛況。

崇禎二年（1628），姚文宇懍於來自教派組織內外交逼的挑戰，以「禮、義、廉、恥、孝、悌、忠、信」為分支教區名，建立他與弟子普理、普波與普香等四人為核心的科層組織。他親自任命的「化師」，分布在浙江、福建與江西地區，最遠達湖南。[44]此後，姚文宇遊走於浙南山區各縣與廣義的江南地區，遠達皖南徽州一帶宣教。他因為逐虎、求雨與其他靈驗故事而享有盛名，並與地方官員互動親善。[45]但這位享有神通威名的教主，卻無法免於來自繼子金佛壽發動的奪產糾紛，被迫輾轉避居杭州一帶。[46]

---

42 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 4a-4b。頗富戲劇性的是，姚文宇原本歸附普福，之後普福轉拜姚文宇為師。

43 根據《三祖卷》記載，先後有佛教僧人或修習「五通之法」（流傳於浙江山區）的陳姓法師就佛法內容與靈通能力與姚文宇競爭。另外，汪長生建立的長生教，在浙東與江蘇很有影響力。姚氏要處理的挑戰至少來自羅教信徒、殷繼南門人、其他吃齋人教派與自家門徒。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 5b-9a。關於浙江長生教的發展與該教《眾喜寶卷》的研究，分別參見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 349-350；喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》（臺北：聯經出版公司，1994），頁 273-321。

44 姚文宇任命的「化師」名單，見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 9a-15a。Barend ter Haar 將殷繼南與姚文宇分封化師的分布地點製圖，值得參考，見 Barend ter Haar, *Practicing Scripture*, pp. 60, 71, 161.

45 寶卷載有：「慶元縣主趙公名璧，一日染疾，靈性被邪祟攝去。至中途，覺有一人，葛巾素服，近前大喝一聲，魔即不見。因而問曰：汝何人也？答曰：吾姓姚者，游然而甦。次日訪聞，延師至於內衙，備談衷曲，知師果是非凡之人。以後談玄講論，兩相契合。」見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 20a。明末確有慶元知縣名喚趙璧，崇禎六年（1633）任。見〔清〕林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，收入《中國地方志集成・浙江府縣志輯》第 66 冊（上海：上海書店，1993 據清光緒三年〔1877〕刻本影印），卷 8，〈官師志〉，頁 5a。

46 見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 21b-25a。

臺灣大學學術期刊資料庫

姚文宇活動的時間恰好是明清鼎革之際。此一時局變化，對姚文宇所造成的影響，體現在其與自稱明朝開國重臣劉基後裔的劉建義與青田楊鼎卿（?-1646）之間的互動。這些地方菁英在局勢不穩之際，紛紛出面組織武裝團體以自保，並四處要求助餉，被視為「姚善人」的姚文宇自然無法倖免。清順治三年（1646），先是割據處州的劉建義要求姚家助餉，姚在回慶元途中，經過龍泉，又遭楊鼎卿攔截。楊知姚富有家貲，投靠楊的姚文宇繼子金佛壽也鼓動云：

> 他（姚文宇）家田連阡陌，米爛陳倉，金銀滿庫，珠寶盈廂。人人說他得一面寶鏡，可以除妖服恠、遣將驅神，因此拜師者多。[47]

如《三祖卷》所言：「其禍從此而起。」[48]迫於壓力的姚文宇再度前往龍泉與楊鼎卿商討助餉情事，但始終無法承諾楊所要求的數額，楊差官兵數百包圍姚宅，「地上掘深數尺，其家資微少，抄擄而去」。[49]姚文宇隨後被楊鼎卿殺害，得年 69 歲。[50]

值得玩味的是，這些在官方檔案中被指稱為中央集權化的地方教派，看似組織龐大，跨越數省，但在內部科層體系甫建設完成，教主即遭殺身之禍。換言之，查緝「邪教」的官員宣稱會動搖國本的地方教派組織，實際上卻難保教主的性命安全。[51]

---

47 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷．姚卷》，頁 33a。馬西沙將此解讀為姚家建立地下宗教王國的證據，見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 361。但細讀資料發現，這一段話亦為姚文宇引來殺身之禍。

48 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷．姚卷》，頁 33a。

49 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷．姚卷》，頁 34a。

50 姚文宇遇害後，大佛寺僧知「師善名昭著」，出面替姚處理後事。楊鼎卿後兵敗於建寧，與金佛壽一起為清兵所殺。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷．姚卷》，頁 35a-35b。

51 學者認為這些民間秘密教派為一隱藏性的顛覆力量，查緝這些教派活動的地方官員，在尋找替罪羊的邏輯下，會製造教派的「發展系譜」向上級官員交差，從而提供上級解釋，以免除進一步的政治究責。據馬西沙引用硃批奏摺指出，姚的組織因為「這類機械的師徒傳承關係無法適應複雜的社會及人事關係的變動，到了清代便難以後繼了」。惟乾隆十八年（1753）七月十三日提督浙江總兵官史弘蘊奏摺指出，當年清廷查辦寧波龍華教，還有幾個 7、80 歲的老教徒遵照此道行事。見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，

臺灣大學學術資料庫

姚遇害後，慶元祖堂成樹倒猢猻散之勢；他的兩位夫人逃往福建政和縣山區避禍，但並未一起居住。[52]順治七年（1650），二夫人周氏才將姚重新安葬於后田村的鏡山，並整修當年被楊鼎卿所破壞的姚家物業。鏡山為姚氏祖墳山，與后田村隔有松源溪，周氏在后田起造五層樓的建築，可以隔河遠眺姚墓，當地雅稱為望夫樓。筆者 2013 年前往訪查，已不存。姚的大房夏氏於康熙十六年（1677）過世，終年 69 歲。[53]二房周氏與姚文宇育有一子姚鐸（1645-1682），對教內事務較有發言權，料想是因姚鐸繼承教派中的地位有關。

姚文宇時代，筆者認為至少有兩個重要意義：一為姚文宇於明天啟元年前後重新統整殷繼南身故後離散的浙西吃齋人教派組織；二為姚氏朝向「以（姚）家治道」的原則推展教務。[54]

總結來說，從羅清、殷繼南到姚文宇，可見兩個重要的歷史發展變化：首先是羅清對佛教所發動的挑戰，以及與東南地區民間教派組織的有機結合；其次，這個跨越血緣與地緣的人群組織：以普為姓的宗教家庭，在地方社會結合成型的過程。

---

頁 350。然對照姚文宇家族的發展狀況，學者此說無法解釋號稱強大的教派組織無法保護教主身家性命這一根本問題。

52 姚文宇 49 歲才成婚。元配夏氏（1609-1677，法名普道），生於萬曆三十七年（1609），為慶元縣三都餘地村人，家世不詳，兩人沒有子嗣，從金華領養了一個小孩，即為日後掀起教產爭奪戰的金佛壽，後來又在家族內領養姚啟緒。姚的二房夫人周氏（1615-1671，法名普正），生於萬曆四十三年（1615），為慶元縣七都隆功村人，家世亦不詳。兩位夫人與姚文宇皆為「老少配」。姚文宇被害後，來自江西的齋教徒陳普意欲接掌教權，並未成功，姚氏後人繼續保有正宗地位，並指責陳普「欺師滅法」。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 8b、35b-36a。

53 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 36b-37b。

54 學者已注意到這些民間教派出現家族化的發展方向。見 Susan Naquin, “Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China,” pp. 337-360. 詳細可見 Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven: Yale University Press, 1976); 及 Susan Naquin, *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774* (New Haven: Yale University Press, 1981).

臺灣大學學術期刊資料庫

# 二、姚文宇家族之「宗教家庭」與地方社會

## （一）姚文宇「宗教家庭」的興起

2013 年 6 月 17 至 20 日間，筆者前往浙江慶元進行田野調查，訪問姚文宇後裔姚德澤先生，並取得《慶元姚氏總譜》。據該總譜記載：姚氏一族於南宋末年從北方的晉陽輾轉遷至慶元縣后田村居住。姚文宇為姚氏南遷慶元後的第十二代，[55]族譜中對其記載，符合前述「姚善人」的形象：

> 遠七十二公諱文宇，字汝盛，號鏡山。聞之有無欲而無匕（此）欲者，佛也。有匕（此）欲而中其節者，儒也。誰其中處於佛於儒之間，如我姚公鏡山其人乎。不飲酒、不茹葷，不可謂非佛也。然父子夫婦之懿依然，文物之盛，又不可謂非儒也。佛耶？儒耶？比而同之，吾無以名之，亦循聲而和，群推而尊之曰善人而已。夫以儒而詆佛則曰錙髡者，流以佛而詆儒，則曰食肉者。鄙如善人則何詆乎？[56]

姚文宇提供一個強調「善」作為修行法門的「民間說法」，試圖調和地方社會中講求秩序的「儒家宗法」與強調眾生平等的「佛法」之間長期存在的緊張關係。結合對姚文宇與之後其他民間教派組織的發展歷程的觀察，以對善行的實踐與追求來調和儒、佛之別，正是吸引一般民眾加

55 另一個說法：北宋太宗太平興國年間（977-984），姚文宇的二十世祖姚舜明從河南湯陰遷往浙江龍泉大窯居住；南宋寧宗慶元年間（1195-1201），姚舜明九世孫姚泰攜長子姚崧從松溪上里遷往慶元上蒼定居；宋末，姚崧三子姚似析居后田，發家建村，姚似成為姚家分居后田後的一世祖。見曲竹編，〈姚鐸年譜〉，收入鏡山樵，《樵暇偶記》，頁 115-130。又根據道光五年（1825）所編族譜，姚氏一族「世居晉陽，迨宋季南遷，從臨安而龍泉，由龍泉而慶元」，見《慶元姚氏總譜》譜序（浙江省慶元縣姚德澤藏手抄本），無頁碼。

56 見《慶元姚氏總譜》，無頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

入民間教派組織的重要驅力。

慶元姚氏子孫從明代開始，一直有出仕文武職的紀錄。根據《光緒慶元縣志》記載統計，明以來至清同治年間，后田姚氏一共出了 1 位進士、3 位舉人與 35 位貢生，堪稱科甲起家的地方巨族。[57]對照姚文宇失恃失怙，還必須出外謀生的窘境，顯然他可能沒有機會接受儒家教育。檢視姚的生涯發展，可發現是否接受儒家教育並非牽動當時地方社會流動及展現影響力的唯一途徑。

天啟元年前後，姚文宇已成功整合浙江與福建地區若干民間教派組織，因此有學者稱姚建立了一個「龐大的秘密地下宗教王國」。[58]不過，姚的民間形象，族譜提供了另一種說法：

> 獨是未經紀於婺州，衣粗衣，食礪食，淡如也。今倏焉而人衣其衣，人食其食，且不啻若田橫之士五百，孟嘗之門客三千眾，實甚也。矧廣第良園，旋易夫篳門圭竇之常，朽貫腐倉。頓改夫一絲一粟之素。[59]

姚的教派所以能成為「江南實力最雄厚的民間教派」，除了繼承羅清以來的教義脈絡，融合儒、佛兩道，提供信徒簡單的修行法門，更關鍵的因素是姚文宇將修行與慈善互助進行有機結合：

> 次後道法通行，明顯香信積自□□□□，今生善果，以作後世津梁，貧窮者，給之衣糧；暴路者，助之棺襯；涉渡之水，架以橋梁；難行之路，砌而平坦。猶是，善名廣聞於鄉邑。富饒遍傳於各方。[60]

---

57 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 9，〈選舉志〉，頁 2a-27b。另外，筆者查對《慶元姚氏總譜》，除了「貢生」，「進學」或「廩生」的紀錄亦多。

58 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 361。

59 見《慶元姚氏總譜》，無頁碼。

60 不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 32a。姚文宇建立的教派組織，近似 1965 年由臺灣嘉義人何明德（1922-1998）創辦的「嘉邑行善團」，該慈善團以義工出錢出力造橋鋪路聞名於臺灣南部。明清時期士紳或儒生主持慈善活動的討論，見〔日〕夫馬進，《中國善會善堂史研究》（北京：商務印書館，2005）；梁其姿，《施善與教化：明清

臺灣大學學術期刊資料庫

透過族譜與寶卷的記載，可看出南宋以來浙江地區的民間教派傳統，因結合地方社會中的佛教因素，得到一般民眾支持；[61]另一方面，慈善互助活動亦可能吸引常民以追求功德為目的加入。[62]從地方政治的發展脈絡來說，慈善團體除了提供互助，也有穩定社會秩序的功能。根據武內房司對清光緒初年浙江省諸暨縣羅教之「靈山正派」的研究，指出浙江、福建、江西底層人民願意支持羅教，主要基於兩個理由：一教團財產具多方面功能，尤其是可用於應付縣衙門差役的勒索，以求得太平；二為教團組織提供互助功能。[63]因此，與其說姚文宇在明末創立一個新教派：姚門教（或稱一字教、老官齋教），不如說姚繼承與轉化了宋以來流傳於浙江、福建與山西地區的宗教傳統（communal religious tradition），擴大該傳統與民眾日常生活的結合，並發揮政治影響力。

姚文宇雖未擁有功名，但不表示他無法參與地方政治場域的權力競逐。事實上，「姚善人」的名聲所發揮的政治效益不見得比科甲士紳低。在呈現地方官紳主流論述的地方志中，便可發現姚文宇、姚鐸父子身影：

> （楊公橋）崇正〔禎〕十五年，知縣楊芝瑞建，中有補天閣、小蓬萊。雙虹架於左右，改名楊公橋。邑人姚文宇助銀五百兩，……順治五年（1648），左橋燬，知縣鄭國位重建。康熙八年，左橋邑人

---

的慈善組織》（臺北：聯經出版公司，1997）。Joanna Smith 關於晚明慈善觀念的論述，也很值得參考。見 Joanna Smith, *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China* (Berkeley: University of California Press, 2009).

61 佛教因素在地方社會生活經驗中所發揮的影響力，見 Barend ter Haar, "Buddhist-Inspired Options: Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340," *T'oung Pao*, Second Series, vol. 87, Fasc. 1/3 (2001), pp. 92-152.

62 關於「利他行為」與宗教慈善團體，可見丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》（臺北：聯經出版公司，1999）。另外，強調地方社會中「為公而行」的週期性產生「善人」的討論，見楊弘任，《社區如何動起來？黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》（臺北：群學出版社，2014）。

63 〔日〕武內房司，〈台灣齋教龍華派的源流問題：清末浙江的靈山正派與覺性正宗派〉，收入江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 5-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

余世球修，右橋及閣邑人姚鐸重修。[64]

台州進士陳函煇所撰的〈楊公橋記〉，對建橋過程有更清楚的描述：

再創於天順間者，嘉靖末為河伯所潰。迨萬歷〔曆〕初年復拓之，尋就廢圮。垂六十年於茲，無有繼者。姑孰楊公蒞任之暮月，士民叩階，力請復之。……毅然引之為己任，更搜橐中俸金五拾兩，以為之倡。而邑之揮鏹樂助者翕如也。經始於癸未（1643）歲孟夏，以是年秋仲告成。中豎一巍閣，東北分建兩橋，架屋計十九間。其長計二十四丈，廣計二丈一尺。棟宇莊嚴，丹彩宏麗，勢若長虹，橫掛於絕壁危淵之間。蓋自是而輿馬可通，商旅可行，褰裳蹴蹋之患息矣。[65]

崇禎十五年（1642）知縣楊芝瑞以 50 兩倡捐修建楊公橋，姚文宇領銜助銀 500 兩，康熙八年（1669）姚鐸又重修右橋，可見姚家在當時所能動用的民間慈善資源。後續姚氏一族與帝國政府合作，興辦地方公益事務的例子亦屢見不鮮。[66]

入清後，姚鐸在慶元地方政治領域更加活躍，除了持續參與慈善活動外，姚鐸將重心轉移到經營官場仕途。《光緒慶元縣志》中寥寥幾字的記載，顯示父子兩人不同的生涯發展：

姚鐸，后田人，廩貢生。瑞安縣教諭，隨征閩臺，以軍功擢升江西

64 見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 2，〈建置志〉，頁 29b。橋上的「補天閣」即為祭祀「女媧」。但結合上段資料與筆者在浙南與閩北地區的田野經驗，此橋應為廊橋。目前學界對廊橋建築的構造與技術已累積相當討論，但何以廊橋上通常會有祭祀行為，與造型華麗的廊橋普遍見於相對貧困的閩北與浙南等山區縣中的現象則缺乏解釋。筆者認為與地方宗教活動有直接對應關係，而強調行善累積功德的吃齋人教派傳統應該在此間扮演關鍵角色。

65 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 21a-22b。

66 姚鐸亦於康熙五年（1666）捐資重建褒封亭。見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 2，〈建置志〉，頁 48a。姚文宇與姚鐸之後，姚家最重要的善士應為活躍於嘉道年間、同宗但不同房的姚鶯。詳見後述。

臺灣大學學術期刊資料庫

瑞金縣知縣。[67]

再看族譜中記載之姚鐸生平：

公諱鐸，字孟宣，幼孤母周氏，流離困苦。[68]及國朝定鼎甫歸家，又為無知掛誤，周母智，而且才無所撓，冕得白，旋延施（師）訓公，公力學，年十五探芹，由膳堂入太學，應鄉試，母故歸守制，憾未送終，居廬甚哀。及耿變，總制姚公（姚啟聖）恢復栝郡，公謁之，遂聯宗。隨征福建，題授瑞安教諭，因疾解組，歸年三十八，葬鏡山。[69]

二房周氏或懍於姚文宇受難的陰影，重視經營家族與官方的關係，因此積極讓姚鐸入學。此舉亦可視為姚文宇家族成員的社會流動軌跡與家族發展策略的改變。姚鐸雖入學國子監，但他獲致政治權力的方法不是透過科舉，而是與官員合作或聯宗，[70]然後以保舉方式取得官職榮銜。[71]姚

67 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 9，〈選舉志〉，頁 20a。不過，查閱江西瑞金的地方志，未見姚鐸任官紀錄，姚鐸的官銜應為榮譽銜。

68 姚文宇遇害後，姚鐸由二房周氏扶養成人，「二祖母周氏，法名普正，訓教其子諱鐸，號孟宣，法名普法。已入黌序，天府登賢，□孫滿目，承值宗祠，栽培道脈，各方感德，鄉邑稱賢。於康熙辛亥年（康熙十年，1671）五月十七歸天，壽五十七歲」。見不著撰人，《三祖行腳因由寶卷・姚卷》，頁 37b。此處記載涉及姚鐸的生卒年。許多學者可能未細查上下文，據此認為姚鐸卒於康熙辛亥年五月十七，惟與族譜記載姚鐸死於壯年（38 歲）顯然不符。見秦寶琦，《中國秘密社會新論：秦寶琦自選集》（福州：福建人民出版社，2006），頁 38。經查核全文，筆者認為卒於康熙辛亥年的是姚鐸生母周氏，而不是姚鐸。多方資料已證實，姚鐸曾參與平定三藩之亂（1673-1681），不可能在 1671 年即過世。

69 見《慶元姚氏總譜》，無頁碼。

70 「聯宗」是一種重要的家族策略。關於聯宗行為在地方社會中實踐的討論，可見饒偉新，〈清代贛南客民的聯宗譜及其意義〉，收入氏編，《族譜研究》（北京：社會科學文獻出版社，2013），頁 271-286。

71 根據《光緒慶元縣志》所記，姚鐸為廩貢生，不過遍查順治至康熙年間慶元縣的選舉、明經名單，並未見姚鐸之名，甚至無一姓姚者。又查對瑞安教諭名單，亦無姚鐸任職紀錄；且據乾隆十年的《瑞安縣志》，瑞安縣設教諭一員，但「康熙三年（1664）奉裁，十六年（1677）仍復」。有清一朝，每當軍興之時，常出現前線帶兵官員為回報地方菁

臺灣大學學術期刊資料庫

鐸於三藩之亂（1673-1681）時選擇參加姚啟聖（1623-1683）的部隊，「隨征福建」，之後以 38 歲英年早逝。[72]

根據筆者對《慶元姚氏總譜》內容統計，姚鐸之後，慶元后田姚氏子孫獲得貢、監生地位的比例亦相當高。日後清政府查緝該教派，負責第一線逮捕的地方官驚訝於組織此一「邪教」者竟然多為地方貢、監生，即可見一斑。[73]

姚鐸對清軍平定三藩之亂，及其後征臺之役的貢獻，反映於姚鐸二子姚軾、姚轍皆列名《光緒慶元縣志》中的「援例」，並享「州同銜」的待遇。[74]至此姚家的發展似乎已經順勢進入「地方領導階層」軌道，但這並不意味他們就會放棄經營姚文宇所遺下的教派組織。誠如前述，對民間社會而言，這兩個傳統並不衝突，可以互相調和。

就教派經營方面，慶元姚家除了繼續分封各地化師，如何「以（姚）家治道」，並維持對該教派的影響力？姚德澤先生指出，姚文宇稱教主為「相公」，[75]信徒則稱之為「生佛」。姚文宇之後，姚氏子孫開始將

---

英的恩惠，浮濫保舉，這個現象在太平天國時期達到最高峰。見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 9，〈選舉志〉，頁 12a-15b；〔清〕陳永清修，章昱、吳慶雲纂，《乾隆瑞安縣志》，收入《中國地方志集成・浙江府縣志輯》第 64 冊（上海：上海書店，1993 據清乾隆十四年〔1749〕刻本影印），卷 4，〈職官志〉，頁 3a。

72 根據慶元縣教諭丁葵所撰〈吳將軍陳仁傳〉，提到康熙十三年耿精忠從福建進攻溫州、台州與處州一帶，姚啟聖自地方募勇協助清軍對抗之。林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 6a-7b。之後，姚啟聖一路往南，並策劃之後康熙攻臺之役。照此脈絡，姚鐸應即在此時建立與姚啟聖的關係。

73 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 357-362。入清之後的變化，可見中國第一歷史檔案館，〈清代龍華會史料選編〉，《歷史檔案》2000 年第 3 期（北京），頁 40-59。

74 見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 9，〈選舉志〉，頁 23b-24a。姚鐸共有兩次婚姻，元配吳氏，慶元縣一都大濟人，生三子：軾、轍、輅；生一女，嫁西城季王子。續娶吳氏，福建政和後山人，生二子：蘭、芳。

75 根據岸本美緒的研究，「相公」一詞，至明末已普遍專指生員資格以上未任官職的讀書人，及至清中期，相公指稱擴及官衙的胥吏、書吏和演員。見〔日〕岸本美緒，〈明清時代的身份感覺〉，收入〔日〕森正夫、野口鐵郎、濱島敦俊、岸本美緒、佐竹靖彥編，周紹泉、欒成顯等譯，《明清時代史的基本問題》（北京：商務印書館，2013），

臺灣大學學術期刊資料庫

相公「視若世業」，[76]固定選自姚家三房的相公，「以家傳道」，仍因襲羅、殷、姚三祖到處旅行傳道，每年至浙江、福建與江西等地齋堂主持活動。至於三房何人可以出任相公，由族長決定；向信眾證明相公身分的方法為出示姚氏族譜。相公的駐點（或說前往做客）齋堂就是「祖堂」。祖堂不只一處，因此清代官員會聲稱在東南各省破獲許多祖堂。相公到齋堂後，當地信徒燒香做儀式（即集體念經），並架起供養桌；相公則會幫信徒「代取法名」，如同招募信徒加入其「宗教家庭」，並接受地方居民的香資供養。相公則回贈以染色的熟乾糯米，讓信徒磨成粉加水服用。[77]所謂生佛或相公，實為官方文書中所謂的「遊方者」。

進一步擴大姚文宇傳教版圖的兩位相公，是姚鐸之子姚軾（字景瞻，法名普高）與姚轍（字景由，法名普宗），兩人受到姚鐸軍功庇蔭，都有接受儒家教育。根據族譜記載，兩人先後離開慶元，姚軾「興東甌之行」，遷至溫州永嘉，他的後代幾乎都在溫州與杭州一帶活動；姚轍則「棲建州」。不過兄弟兩人最後仍歸葬慶元老家。姚轍的活動能力較強，「閩中巨鄉，豫章達士，金陵騷客，罔不識松源有姚公也」，[78]可見到了姚轍時，姚文宇建立的教派組織已從東南沿海地區擴張到河南與長江三角洲下游，因此在清代檔案中有該教派四散各地的說法。至少在雍正元年（1723），姚家的教派組織尚未引起清帝國政府太多關注。

---

頁 372-373。

76 〈訥親摺三（乾隆十三年三月廿七）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 28 期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），〈老官齋教案〉，頁 634。

77 根據姚德澤口述，姚氏搬到慶元前共有四房，二房後來遷往四川，失去聯繫。在慶元共有三房，姚文宇與姚德澤出身三房，文末提及的姚鸞出身大房。關於「供養」，根據姚先生回憶，曾有安徽的信徒送來石製香爐一座。據傳姚文宇墓室中，有記載供養名單的花崗石碑，不過歷經文革與 1988、1989 年間兩次盜墓，目前都已不可見。見 2013 年浙江省慶元縣姚家村田野筆記（2013 年 6 月 17-20 日）；姚德澤，〈姚文宇與羅教「一字門」〉，收入慶元縣文史資料研究委員會編，《慶元縱橫》第 3 期（總第 10 期）（慶元：政協慶元縣文史資料研究委員會，1988），頁 27-29、35。

78 見《慶元姚氏總譜》，〈姚軾傳〉、〈姚轍傳〉，無頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

姚家發展成為帝國認可的地方領導階層，是在乾隆年間的姚梁（1736-1785）時期。[79]姚梁是姚軾曾孫，乾隆三十四年（1769）進士。姚梁仕途平順，多在外地任官，官聲甚好，「任饒州時，民立生祠祀之，所至俱有政績」，兒子姚崇恩曾任甘肅縣丞。[80]姚梁的父執輩姚必時、姚必觀、姚必起、姚必彪等人，康熙末年就已在溫州、杭州等地定居。[81]之後清廷打擊該教派，雖牽連到溫州與杭州的姚氏後人，不過根據《光緒慶元縣志》所載，姚文宇後代始終名列蔭補名單，並持續享有官方給予的榮銜。

## （二）姚家與乾隆十三年的「閩累」

雍正即位後（1723），以「端正地方教化」為名，實為整飭地方治安（尤其是漕運水手滋事），持續要求各地督撫查察地方「邪教」，並於雍正五年至七年（1727-1729）發動打擊羅教行動，[82]頒布羅教條款。[83]

79 姚梁生卒年，見慶元縣地名委員會編，《慶元縣地名志》（杭州：杭州大學出版社，1990），頁 48。

80 姚軾以「曾孫梁貤贈通議大夫、江西按察使司按察使」；姚梁的祖父姚大霈，「屢試不第，二子七孫，並擅才名，由歲選任壽昌訓導。簪纓之盛，為邑稱首」。見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 9，〈選舉志〉，頁 30b、卷 10，〈人物志〉，頁 6a、13a。

81 學者因而論斷，此為老官齋教往外擴張的證據。見馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 354-356。不過，對照《三祖卷》，晚明姚文宇主持的活動，即已遍布浙江省境內，遠及江蘇、安徽等地。

82 康熙五十七年（1718），浙江船幫與湖廣船幫兩派水手在山東武清、直隸馬蹄灣等地爆發大規模械鬥，雙方死亡人數 60 餘人。由於案件重大，朝廷直接介入，並定下專例處理。當時官員即注意到羅教對漕運水手的影響力，導致雍正、乾隆兩朝打壓羅教相關教派。見鄭永華，《清代秘密教門治理》（福州：福建人民出版社，2003），頁 111-122；David E. Kelley, “Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatman’s Association in the Eighteenth Century,” *Modern China* 8, no. 3 (July 1982), pp. 361-391. 中國第一歷史檔案館，〈清代龍華會史料選編〉，《歷史檔案》2000 年第 3 期，頁 40-59。

83 「私習羅教為首者，照左道異端煽惑人民律擬絞監候，不行查報之鄰右總甲人等，均照律各笞四十，其不行嚴查之地方官，交部議處。」見〔清〕托津等奉敕纂，《欽定大清

臺灣大學學術期刊資料庫

雍正此舉，主要是針對沿大運河一帶的漕運水手，以及若干在福建、江西「有羅教經卷」齋堂的區域性掃蕩。[84]雍正十年（1732）十一月二十九日直隸總督李衛（1687-1738）的報告中，描述這些教派組織日常行事：

> 大都以輪迴生死，誘人修來世善果為名，吃齋念經，男女混雜，每月朔望，各在本家獻茶上供，出錢十文或數百文，積至六月初六，俱至次教首家念佛設供，名為晾經。將所積之錢交割，謂之「上錢糧」，次教首轉送老教首處謂之「解錢糧」，或一二年一次各有數百金不等。其所誦之經有老九蓮、續九蓮等名色，與臣所聞大概無異。並鈔得經咒數冊，俱係鄙俚之詞。此等雖屬哄誘愚民錢財，尚無謀為不軌情狀。[85]

撇開官方帶有敵意的「標籤」與「刻板印象」的形容，[86]這些教派的活動，大抵以念（誦）經為主。[87]官員眼中的「哄誘愚民錢財」，實為「上錢糧」與「解錢糧」的募款行為。[88]

---

會典事例（嘉慶朝）》（臺北：文海出版社，1991），卷 610，〈刑部〉，頁 10a-10b。

84 關於清帝國對福建與江西地區羅教傳統的打擊行動，將留待另文處理。值得一提的是，江西按察使凌燾針對江西地方齋堂所發動的打擊行動。見〔清〕凌燾，《西江視臬紀事》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1999 據中國科學院圖書館藏清乾隆八年〔1743〕劍山書屋刻本影印），卷 4，〈條教・禁羅教傳示〉，頁 12a-13a、同卷，〈條教・再禁齋教惑眾〉，頁 61a-62b。

85 李衛，〈雍正十年十一月二十九日直隸總督臣李衛謹奏為奏聞事〉，收入《雍正硃批諭旨》（臺北：文海出版社，1965），第 13 函，第 5 冊，頁 14b-16b。

86 宗教史研究中，官方建構的「標籤」（label）與「刻板印象」（stereotype）對理解地方教派組織所產生的阻礙，最重要的討論見 Barend ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*.

87 這樣的念經傳統，仍可見於東南沿海地區。見鄭筱筠、陳劍秋，〈蒼南縣錢庫片拜經團體的信仰生活〉，收入金澤、陳進國編，《宗教人類學》第 1 輯（北京：民族出版社，2009），頁 40-59。

88 官方對於城隍神與羅教的「解錢糧」行為，採取雙重標準，前者被視為對帝國統治有益的「神道設教」政治設計，後者則為異端。如文後所論，學者往往過度高估城隍的解錢糧，嚴重低估庶民的（拜）念經團在地方宗教生活所扮演的組織者角色。根據濱島敦俊

臺灣大學學術資料庫

乾隆十三年正月十二日（1748 年 2 月 10 日），發生在福建甌寧的老官齋教案（姚家族譜稱為「閩累」），讓慶元姚家重回與帝國政府政治對抗的關係中。關於老官齋教，內閣大學士訥親（?-1749）根據閩浙總督喀爾吉善（?-1757）的調查，於該年三月二十七日的奏摺指出：

> 老官齋一教傳自浙江處州府慶元縣姚普益之祖姚文宇，法名普善。查姚氏三世因一書，其邪說始于羅教，自明代以來流傳已久。曾經雍正年間查禁，而迄今不改。其姚氏子孫仍往各處，代取法名，總以普字為行。每一名送香資三錢三分。愚民奉若神佛，姚氏視若世業，因其僅止吃齋、勸人為善，地方官亦不加查察。[89]

平心而論，該教案為甌寧縣教派組織領袖嚴氏（稱老官娘，法名普少）以迎神為名，所發動的不到一日之群眾滋擾事件。清政府卻大費周章地將該案以謀逆論處，地方官員也大規模掃蕩所屬轄區的「齋堂」，[90]開啟此後長達五年對該教派組織不成比例的嚴厲打擊。姚轍孫子姚必華「遭閩累，隨配寧古塔（位於今吉林省）、東關城後萬順居」。[91]

甌寧一案後，地方官面對來自上級的政治究責壓力，不時查察姚家，

---

的研究，「解錢糧」等類似繳稅給宗教組織的行為，亦可見於明中葉以後江南地區的城隍信仰。明太祖將城隍信仰納入帝國體系，將其內化為帝國統治機制的一部分；洪武三年又試圖對城隍神進行儒家化的改造（不許造城隍像，只許製作「木主」）。見〔日〕濱島敦俊，〈明清江南城隍考——商品經濟的發展與農民信仰〉，《中國社會經濟史研究》1991 年第 1 期（廈門），頁 39-48。濱島敦俊著，許檀譯，〈明初城隍考〉，《社會科學家》1991 年第 6 期（桂林），頁 21-30。濱島敦俊著，〈朱元璋政權城隍改制考〉，《史學集刊》1995 年第 4 期（長春），頁 7-15。後進學者也針對濱島的研究提出回應，見申浩，〈明清江南城隍考補證〉，《中國社會經濟史研究》1999 年第 4 期（廈門），頁 90-92。趙軼峰，〈明初城隍祭祀：濱島敦俊洪武「三年改制」論商榷〉，《求是學刊》2006 年第 1 期（總第 33 卷第 1 期）（哈爾濱），頁 123-130。

89 〈訥親摺三（乾隆十三年三月廿七）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 28 期，〈老官齋教案〉，頁 634。

90 清廷對此起「福建老官齋起兵」的處理，見戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》，頁 845-847；莊吉發，《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，頁 121-124。

91 見《慶元姚氏總譜》，無頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

致使被指為教主後代的慶元姚家後人受到很大衝擊。姚德澤先生提供一個流傳於慶元地區的故事：有清一代，每當某地查有羅教行蹤，官員皆會到慶元查察姚家是否有傳教信物，姚氏全家不分男女，都必須「赤身點卯」接受搜查。若查不出想要的資訊，上級官員認為地方官沒有到慶元實地調查，會催逼得更緊。就有一個被責備辦事不力的差官前來姚家查案，剛好遇見一個三歲女童在門檻邊遊玩，差官問明她是三房後代，便抽刀割去女孩耳朵，以向上級交代。後來，慶元地區出現一種帶有貶抑的說法「咗老官齋銀」，形容天降橫禍。可見帝國政府的查緝行動對慶元姚家所造成的衝擊。[92]

至於被查辦的吃齋人教派組織，以及姚氏一家在此間的角色，有福州將軍新柱（?-1768）的報告如下：

> 閩省建甌兩縣，男婦從教吃齋者甚多。初止移立，地方設有齋堂一處名為齋明堂，會首陳光耀即普照，能坐功參道；後周地村亦立有千興堂，會首江華章，即普才；芝田村立有得遇堂，會首魏華勝，即普騰；七道橋立有興發堂，會首黃朝尊，即黃朝莊；埂尾村立有純仁堂，會首王大倫，共為五堂。各堂入會，男婦每逢朔望，各持香燭，赴堂念經聚會。每次人數多寡不等。慶元縣姚姓後裔姚普益、姚正益（姚啟緒後人）每年來閩一次，各堂入會吃齋之人，欲其命名者，每名給銀三錢三分，以供普善（姚文宇）香火。[93]

顯見姚家的影響力至少已在閩北地區落地生根。但若多方查對官員有關該案的奏摺，可以發現上下級官員間「各說各話」，正好印證中國官場的潛規則。在老官齋教案的善後處理請示摺中，官員首先設好應對北京軍機大臣究責的防火牆：

92 鏡山樵，《樵暇偶記》，頁 49-50。

93 〈新柱摺（乾隆十三年三月十四）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 27 期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），〈老官齋教案〉，頁 501。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 各處喫老官齋者實繁有徒，其他種種邪教，亦名目不一。彼時正在嚴加搜捕匪類之時，若將各種邪教一並查拿，從教民人羣起惶惑，實恐意外滋事。[94]

接著宣稱：已肅清甌寧一案的涉案人員，並大規模清查齋堂，結果在福建山區查獲大量早已存在於地方社會中的齋堂：

> 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，男婦聚會喫齋；邵武府屬邵武縣則有大主大乘二教，各在家內喫齋崇奉，並無經堂；建寧縣則有羅教齋堂二處；汀州府屬長汀縣則有羅教、大乘門、一字門齋堂一十四處；寧化縣則有從前羅教齋堂，改供觀音齋堂一十三處；清流縣則有各教齋堂一十三處；歸化縣則有大乘門齋堂一十三處；連城縣則有觀音教、大乘門齋堂二處；武平縣則有觀音教堂六處；延平府屬南平縣則有羅教齋堂一處；福寧府屬霞浦縣則有羅教齋堂一處；建寧府屬建安縣則有羅教齋堂四處；松溪縣則有羅教齋堂一處；崇安縣則有觀音齋堂一處；台灣府屬諸羅縣則有羅教齋堂二處。[95]

洋洋灑灑的齋堂名單，數量之多與分布之廣，恐怕令軍機大臣咋舌。這也經常被研究者視為「邪教」存在於地方社會的鐵證。但所謂「鐵證」，究其實為地方官員揉合實際狀況與官場潛規則所建構出來的說法，他們的論述策略是：列出一長串名單，暗示事端可能擴大，再擬定善後方法：

> 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。據地方各官詳稟，察其平日所為，不過誦經禮懺，更有廢疾衰老、無所依倚之人，藉以存活者。然遇有一二奸匪竄入其中，即為煽惑

94 〈喀爾吉善、潘思榘摺（乾隆十三年六月廿六）〉。見故宮博物院編，《史料旬刊》第29期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），〈老官齋教案〉，頁 711-712。

95 〈喀爾吉善、潘思榘摺（乾隆十三年六月廿六）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 29 期，〈老官齋教案〉，頁 711-712。除了靠近浙江的閩北地區，閩南也多有吃齋人教派組織的蹤跡。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 聚眾之媒。……一切齋堂經像悉行拆燬，其尚未清查首報之各屬，督令速行清查，務使窮鄉僻壤凡有崇奉邪教之男婦悉行查出，改邪歸正，不使稍有遺漏，仍滋後患。[96]

即先設下預防擴大事端的防火牆，官員正面陳述齋堂的功能，再將謀逆原因導引成「一二奸匪竄入」的偶發事件。耐人尋味的是，官員隨後提出大規模打擊的建議，還準備入山全面查緝，日後發動割辮案的乾隆皇帝硃批云「雖如此定議，而行之則在汝等實力稽查，因時酌宜耳」，[97]為此案可能引發的政治責任問題，讓中央與地方都有臺階可下。

經過是役，官方定下的大原則為：這群吃齋人「因其僅止吃齋、勸人為善」，對涉案較輕的教徒採取「勒限自首，准其去邪歸正在案」，[98]不擴大查辦範圍，擾動地方。學者因而認為清中葉之後，這些民間教派以比較「溫順面目」出現。[99]但筆者認為引發乾隆十三年老官齋教案的主因，與地方利益分配的爭議有關。[100]

我們很難論斷慶元姚家是否直接領導此次教案，但案發後姚家顯然受到很大衝擊，族譜中遂有「閩累」的記載。乾隆十八年（1753）的寧

---

96 〈喀爾吉善、潘思榘摺（乾隆十三年六月廿六）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 29 期，〈老官齋教案〉，頁 712。

97 〈喀爾吉善、潘思榘摺（乾隆十三年六月廿六）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 29 期，〈老官齋教案〉，頁 714。類似的官僚體制處理邏輯，也出現在乾隆三十三年（1768）的杭州羅教案，見〈覺羅永德摺（乾隆卅三年九月初十）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 12 期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），〈羅教案〉，頁 85-89。

98 〈雅爾哈善摺（乾隆十八年七月十九）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 24 期（北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印），〈羅教案〉，頁 270。

99 車錫倫，《中國寶卷研究》，頁 20。

100 清代有兩次地方集體行動與老官齋教有關。一為本文所討論的乾隆十三年事件，另一起是光緒二十年（1895）的古田教案。關於「古田教案」，見林文慧，《清季福建教案之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994）；Barend ter Haar, *Practicing Scripture*, pp. 204-209; 中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案》1-4 冊（北京：中華書局，1996）。

臺灣大學學術期刊資料庫

波龍華會案，則因官方在杭州搜到《三世因由》一書，導致姚氏族人又遭牽連。從他們被捕的地點來看，可以發現姚家的部分成員已經遷往溫州永嘉與杭州一帶。[101]至於福建與浙江的地方官員，則宣稱破獲老官齋教在慶元與溫州永嘉的祖堂，並拿獲姚鐸曾孫姚必起：

> （老官齋教）據稱祖堂在浙江處州慶元縣，及溫州永嘉縣。經督臣喀爾吉善奏明查拿，拆毀教堂，將姚文宇之孫姚必起擬絞監候，姚起郎流徙烏喇。奉教各犯，勒限自首，准其去邪歸正在案。[102]

姚氏二房的姚必彪也在杭州被捕，兩人都遭清廷嚴懲，但教派活動並未完全被剷除。嘉慶十九年（1814），清廷聲稱查獲姚軾曾孫姚瀛松（1760-?）、姚漢緝（1762-?）在金華、湖州、嚴州與杭州宣教。[103]道光七年（1827），當年倖免於難的姚瀛松、姚漢緝的弟弟姚海楂（1766-?）又被清廷指控「起意復興羅教，傳徒斂錢」，刻印「太上正宗」、「太上心宗」圖章兩顆，並在浙江、江西兩地傳教；「凡有拜師者，即點燭一對，收取香錢。如有送銀元兩塊以上者，即給『傳燈蠟敕單』，上蓋圖章，以為輾轉傳徒憑據」。[104]由此可見，至 19 世紀中期，姚家的傳教模式已從姚文宇時代的「指派化師」與「生佛巡迴坐堂」，轉變成販售「宗教商品」。[105]至於民間教派經營策略與流傳方式的變化，值得另文處理。

---

101 官方報告還有姚家在溫州永嘉建立祖堂的說法。見〈喀爾吉善摺（乾隆十八年八月初六）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 24 期，〈羅教案〉，頁 273。

102 〈雅爾哈善摺（乾隆十八年七月十九）〉，收入故宮博物院編，《史料旬刊》第 24 期，〈羅教案〉，頁 270。

103 根據姚氏族譜，兩人都有進學，姚瀛松為郡貢生，姚漢緝為拔貢生。

104 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 358-359。姚德澤認為是姚海楂自舊貨攤上買回「傳燈蠟敕單」等資料，再由姚家人刻那兩枚印章。見鏡山樵，《樵暇偶記》，頁 50-51。

105 這個現象與 1860 年前後流行於溫州地區的金錢會如出一轍，見羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治：重探溫州金錢會事件（1850-1862）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 75 期（2012，臺北），頁 159-202。宗教商品販售並非吃齋人教派組織獨有，道教的張天師圖像在明清地方社會中也非常流行。見王見川，〈張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心〉（嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文，2003），頁 81。

臺灣大學學術期刊資料庫

## （三）19 世紀中葉後的姚家與地方社會

姚文宇的吃齋人教派組織的發展，以及清中葉後姚氏族人與慶元地方社會的互動關係，可自當地無疆堂從明至清中葉幾次翻修的歷程略窺一二。

無疆堂的歷史，最早可以追溯到宋寶慶元年（1225）。據《光緒慶元縣志》所載，無疆堂原為慶元縣城東隅崇奉馬仙之護應馬氏真人廟的一部分。[106]入明後，該廟有三次重修紀錄，先是知縣羅仕勉於仁宗洪熙元年（1425）重修，弘治年間（1488-1505）毀於祝融。之後姚璉欲「捐已資重建，奈有志未逮」，姚璉姪姚稷「乃會社下捐建」，遂於正德丁丑年（1517）第二次重修完成。[107]此時已可見姚氏家族與該廟有所關連。明末天啟元年（辛酉，1621）第三次重建，護應馬氏真人廟更名為「無疆堂」：

> 天啟辛酉又重建內外兩堂，內為馬氏行宮，外懸無疆堂匾額。歷年久遠，兩堂傾頹。嘉慶乙丑（1805），六班會首吊租貯修內堂。道光己丑（1829）又行吊租，並閤邑勸捐，重新建造無疆堂。[108]

值得注意的是，此時正值姚文宇統合浙南各地吃齋人教派組織之際。

入清之後，無疆堂在乾隆十三年（1748）與十八年之老官齋教案中，遭到官方以查禁羅教的名義拆毀；然在嘉、道年間兩次重建，已儼然成為地方公共事務。嘉慶時期，由「六班會首」進行「吊租」（分配派租），替無疆堂建立廟產，以維持營運。道光年間，姚氏大房姚鸞捐資重建，除了持續由地方菁英吊租，增加廟產規模，並擴大進行閤邑勸租。道光十二年（1832），慶元知縣吳綸彰所撰〈重修無疆堂記〉即云：

---

106 馬仙與五顯神是浙南山區最重要的山神信仰。當地傳說，馬仙為「馬氏三女」，五代末年人，為逃避戰亂，一路從華亭，溫州、青田至慶元百丈山，後在該山得道成仙。參見林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 11，〈雜事志〉，頁 7a-8a。

107 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 5，〈禋祀志〉，頁 11b-12a。根據族譜顯示，姚璉、姚稷與姚文宇不同房。又，此處記載有誤，正德年間並無丁丑年，最接近的年分為丁卯年（1507）。

108 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 5，〈禋祀志〉，頁 11b-12b。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 慶邑向設無疆堂，歲久頹廢，舊額僅存。余下車後訪問邑眾，知囊昔供奉「萬壽龍牌」，為朝會祝釐之所。因商諸寮友，急謀興建，進邦人士而詔之。爰各捐廉諏吉興舉。得紳士姚君鸞首捐金五十，餘亦量力佽助，各有差等。……願赴工作者，絡繹相望。自庚寅（道光十年，1830）六月興工，不朞月而告成。今創建悉擴舊規，凡添置左右朝房、戲臺、門闕、庖湢胥脩。[109]

無疆堂在慶元百姓生活中扮演的角色，由此可見。而堂內供奉「萬壽龍牌」，應為羅教「御製龍牌」傳統的一部分，在當地行之有年。且姚家與無疆堂關係密切，在慶元地方政治場域中舉足輕重。

無疆堂的存在，並可解釋官方報告中所提到的齋堂何以普遍存在共同供奉民間信仰神祇的現象。此亦顯示姚文宇的吃齋人教派組織與地方宗教傳統結合及其發展梗概，這樣的結合對地方社會的意義，即吃齋人教派傳統「嵌入」（embed）地方常民生活經驗的重要觀察指標。

道光年間姚鸞捐資重建無疆堂，並可視為官方認可該堂與吃齋人教派組織在地方政治力量的表現。在知縣吳綸彰的筆下，無疆堂已成為結合帝國意識形態與姚家對慶元地方影響力的宣講所：

> 每逢元辰令節，且恭逢一人有道之慶。當文武朝集時，父老扶杖而觀，婦孺企踵以視，使山深地僻之區，儼若覲殿陛森嚴，衣冠蹌濟，與夫朝會禮儀之大，甚盛舉也。且當朔望，寮屬瞻拜宣講，城鄉士庶，得於斯園門觀聽，復古讀法，懸書之舊。父詔其子，兄勉其弟。則斯地之關乎禮教法制者，實匪淺鮮。[110]

上文的描述中，可以很清楚地看到明清帝國「鄉飲」制度的影子，宣講的內容可能就是帝國意識形態的聖諭內容結合姚家已發展有年的教義。

---

109 吳綸彰，〈重建無疆堂記〉，收入林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 68a-68b。吳綸彰，廣東肇慶人，貢生，道光十年任慶元知縣，見同書，卷 8，〈官師志〉，頁 9b。

110 吳綸彰，〈重建無疆堂記〉，收入林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 68a-68b。

臺灣大學學術期刊資料庫

也難怪吳綸彰會願意參與此事。當時已不見官方打擊老官齋教的事件，與姚鸞在慶元地方所扮演關鍵角色有關：

> 姚鸞字和聲，邑增廣生，時年九十歲。城東上倉人。尚義踈財。嘉慶乙丑建節孝祠，費金捌百捌拾兩……。丁卯（1807）修濟川門外路，費金貳百貳拾兩。己巳（1809）邑侯吳沅卒於官署，廉棗無餘，賻貲叁百兩，運柩回籍。壬申（1812）建眚塝積善亭并築亭前通濟橋，並砌該道路，共費金貳百肆拾兩。道光甲申（1824）郡城建試院，獨輸洋銀叁百員。乙酉（1825）捐置社義倉穀，倡輸肆百碩。丙戌（1826）修郡學，獨輸洋銀玖拾員。是年又命三孫……，建世美亭，造大士閣。捨茶田捌拾把，通費金壹千捌百餘兩。縣令黃煥有記。……舉凡掩骼骨、修寺廟，無不樂施。[111]

姚鸞興辦的慈善事業並不止於慶元縣境的公共工程，根據官方報告，還包括賑濟江南水患。道光丁亥年（1827）地方紳耆舉報，有司請旨褒獎姚鸞，後在吳綸彰知縣任內贈其「熙朝嘉善」匾額。[112]慶元姚氏一族，從姚文宇以降之「姚善人」的發展脈絡清晰可見。

結合上文還原的乾隆十三年老官齋教案背後的地方權力網絡：有教派組織的齋堂。慶元姚家每年會有相公／生佛前來提供年度宗教服務，所收取的香火錢用於供奉在浙南與閩北地區享有「姚善人」名聲的姚文宇家族，以及支付地方慈善活動之用。入清之後，可進一步看到該教派組織與地方信仰，乃至於與帝國政府認可的信仰體系結合的變遷過程。這些「念經組織」，「僅止吃齋、勸人為善」，並未引起官員關切。或者說，帝國官員對齋堂組織的興趣遠大於其所念誦的經典，矛盾的是，他們卻常以這些經典乃俚俗不堪的邪說為由，抨擊或查禁齋堂組織。

111 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 10，〈人物志〉，頁 38b-39a。
112 林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，卷 10，〈人物志〉，頁 39a-39b。

臺灣大學學術期刊資料庫

## （四）姚氏「宗教家庭」的儀式活動

根據文獻記載，姚文宇教派的儀式活動是朔望之期在各地開設的齋堂做「齋會」，又名「蠟會」：

> 其作蠟會，則擇僻地，賃夏屋行之，上設無極老祖位，旁列文殊普賢，或曰普理、普波，乃習教之夫婦二人。中設香斗大如栲，建布旗、焚旃檀，旁爇巨燭十六或十二，晝夜誦經不輟，五、六日乃罷。……此教傳三百年，並無妄為。[113]

有學者認為「這是一個神秘而令人震懾的宗教環境，羅祖、殷祖、姚祖成為不可替代的神聖偶像」，[114]但卻忽略同一段引文中的「此教傳三百年，並無妄為」。可見官方與其親近勢力所關切的重點在於點蠟儀式，對於齋堂在日常生活中發揮的「喪葬互助功能」，則著墨甚少。根據王見川對臺灣重要吃齋人教派龍華派齋堂化善堂儀式的研究指出，除了強調點燭的七天法會外，齋堂最重要的功德儀式為集體念經。[115]

至於在臺灣田野間所看到的齋友，實為閩南地區的菜公與菜婆（或稱菜媽）。《光緒漳浦縣志》卷 20〈雜志〉中有云：

---

113 〔清〕采蘅子，《蟲鳴漫錄》（臺北：新文豐出版公司，1978），頁 35。關於吃齋人教派組織中「蠟會」的描述，可見於不同地點的地方志中。姑舉一例，咸豐十一年（1861）溫州金錢會事件期間，同治元年（1862）五月初四（國曆五月卅一日）：「是夜，四十都村中光火燭天，眾疑為錢匪之應賊矣，皆大驚，使人覘之，則齋教之點蠟也。」見〔清〕林夢楠，《濱江戰守日記》，收入馬允倫編，《太平天國時期溫州史料匯編》（上海：上海社會科學院出版社，2002），頁 215。

114 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁 361。

115 王見川指出：功德儀式的目的是安撫死者、救濟亡魂，其主要對象是派內齋友。當有齋友死亡，堂內齋眾立刻聚集為其「做功德」。這是同教互相合作、彼此關懷的時刻。丸井圭治郎認為此一喪葬功德儀式，只限於齋友，並未服務其他人。其實不然。一般民眾治喪，亦可延請齋友做功德。見王見川，〈龍華派齋堂的個案研究：安平「化善堂」〉，收入氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996），頁 122-123；王見川、李世偉，《臺灣的寺廟與齋堂》（臺北：博揚文化出版公司，2004）；〔日〕丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》（臺北：臺灣總督府，1919），卷 1，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 浦俗舊多無為教，不飲酒、不茹葷，亦不削髮，……每教頭一人聚徒，多者或百餘人，少者亦不下數十，建屋供佛其中，號曰經堂，人稱曰師父。無論男女皆得入教，男稱菜公、女稱菜媽。以朔望為期，曰菜期，集眾燒香拜佛，夜聚曉散，佯修善事，人競惑焉。[116]

上文所討論的菜公、菜婆，可理解為地方社會生活中無為教的「儀式專家」。再看光緒二十年《安平縣雜記》的記載：

> 菜公、菜婆者，印佛經優婆夷、優婆塞之類。有龍華、金臺、先天等名目，不茹葷，朝夕誦經禮佛，別為一派。另築精舍，佛誕日大眾一會焉。初入菜堂者，領小乘牒文；二、三年者，領中乘、上乘牒文。聞有秘密咒語，不入其教者，不得而知也。菜公能做香花、禪和諸佛事。延請者，不索謝金，送手巾、摺扇而已。[117]

至此，功德儀式與喪葬儀式之間的關係更顯清晰。林美容與祖運輝針對龍華派的彰化朝天堂所作田野研究指出：齋堂儀式中重要的一環，乃是以救濟亡魂為目的的拔度超生儀式。目前臺灣地方社會喪葬儀式中常見的司公與誦經團，其實都與吃齋人教派組織的傳統有關。[118]

結合前文田野實地考察與文獻對比後，這些民間教派的寶卷，並非如制度宗教（institutional religion）般，只為經過特殊養成教育的「神職人員」或「專業儀式專家」（ritual specialist）獨佔詮釋運用，而是「非僧非道者」在提供「宗教服務」與「娛樂活動」時運用的宣講文本。寶卷的文本性質，如車錫倫所稱：

---

116 〔清〕陳汝咸原本、施錫衛再續修纂，《光緒漳浦縣志》，收入《中國地方志集成．福建府縣志輯》（上海：上海書店出版社，2000 據民國 25 年朱熙鉛印本影印），卷 20，〈雜志〉，頁 23b-24a。

117 不著撰人，《安平縣雜記》，收入《臺灣歷史文獻叢刊》方志類 27 種（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 22-23。

118 林美容、祖運輝，〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉，收入江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，頁 191-254；林美容，《臺灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》（臺北：臺灣書房，2008）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 民間寶卷中所架構的神鬼體系，不是建立在嚴謹、縝密的宗教觀念之上，而是出自實用和功利的目的，出自平民百姓現實生活中的困擾和需求。寶卷引導人們追求的是道德、行為的修養和完善，「去惡揚善」，以調適平民社會人際關係的和諧、社會的安定。[119]

綜上所述，明正德年間以來大量興起的民間教派，與羅清、殷繼南、姚文宇所統合以至於入清後的吃齋人教派組織，其實是一群在地方社會中提供宗教服務：包括處理生死大事、驅災祈福與娛樂的「非僧非道」的宗教相關從業人士。[120]此外，這些民間教派還提供醫療服務或民間借貸，足見其在老百姓日常生活中扮演的重要角色。[121]

## 結　語

本文將姚文宇家族所建立的吃齋人教派組織，還原到地方脈絡與民間邏輯討論後，發現這些民間教派組織雖然沒有固定的廟宇基礎，他們所建立的齋堂比較像是提供宗教服務的組織，重視功德互助行為。明中葉羅清的宗教創新，實為建構一個跨越血緣與地緣的大眾組織，亦即本文討論的「宗教家庭」。[122]歷代政府雖扣之以違反儒家傳統、擾亂帝國秩序等罪名，與之抗衡，打壓其活動，卻無法遮掩此一以地方教派傳統

119 車錫倫，《中國寶卷研究》，頁 20。

120 相關田野研究調查報告，可見車錫倫，《中國寶卷研究》，頁 279-432。

121 邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的醫療活動：以病患求醫、入教為中心〉，《臺灣師大歷史學報》第 38 期（2007，臺北），頁 153-188；邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的誦經療法〉，《人文研究學報》第 40 卷第 1 期（2006，臺南），頁 63-83。關於經濟利益的討論，見邱麗娟，〈清乾嘉道時期民間秘密宗教教首傳教活動之研究〉，《臺南師院學報》第 34 期（2001，臺南），頁 309-339。

122 地方社會中「超越宗族組織」（beyond kinship）的討論，可見 Steve Sangren, “Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship,” *The Journal of Asian Studies* 43, no. 3 (May 1984), pp. 391-415; 羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治〉，頁 159-202。

臺灣大學學術期刊資料庫

為意識形態所建立的人群組織，特別是以「普」為姓的宗教家庭在地方社會中所扮演的角色。[123]

羅清、殷繼南、姚文宇三人都不是出身主流，生涯發展也並未依循一般熟知的帝國社會主流價值觀。羅清的「宗教創新」，加速了佛、道兩教「禮下庶人」的過程，殷、姚兩人將羅的「宗教創新」與民間社會生活經驗的需求進行更多的有機結合，成為今日所見「吃齋人教派組織」的跨地域平台，或「以普為名」建立的跨區域、擬血緣的「宗教家庭」。關於「吃齋者」與「齋教」，學者多視之為流傳於下層社會的宗教，或沿襲官方偏見，認為這些教派是帶有叛亂性格的秘密宗教。但這個由民間發動「宗教創新」而建立的「宗教家庭」，至少在明末，提供選擇脫逃或疏離於國家統治的人群一個強調人性情感交流需求的互助平台空間：

> 近日妖僧流道，聚眾談經，醵錢輪會，一名捏槃教，一名紅封教，一名老子教，又有羅祖教、南無教、淨空教、悟明教、大成無為教，皆諱白蓮之名，實演白蓮之教。有一教名，便有一教主。愚夫愚婦，轉相煽惑，寧怯于公賦，而樂于私會；寧薄于骨肉，而厚于夥黨；寧駢首以死，而不敢其違教主之令。此在天下處處盛行，而畿輔為甚。[124]

姑且忽略「妖僧流道」與「愚夫愚婦」等負面字眼，「跨越血緣、地緣」、「以普為名」的「宗教家庭」，彌補強調定著、不鼓勵流動的「五倫理

123 晚清以來所謂新興「會道門」或「救世團體」（redemptive societies）在地方社會中扮演的角色，有待將民間教派所建立的大眾組織（popular organization）延伸到民國時期的慶元地方社會，方可進一步釐清。根據民國《慶元縣志採訪錄》記載，民國時期慶元后田地區仍有多所善堂運作，並在民國七年（1918）統整成立「全縣同善堂」。見史澄章編輯，《慶元縣志採訪錄　二卷》，收入《浙江圖書館藏稀見方志叢刊》第 41 冊（北京：國家圖書館出版社，2011 據民國間抄本影印），頁 622-623。

124 〔明〕顧秉謙等纂，《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966 據國立北平圖書館紅格本微捲影印），卷 533，萬曆四十三年六月庚子條，頁 10094-10095。

臺灣大學學術期刊資料庫

想型社會」所無法照顧到的「追求自由」與「尋求救贖」的人性需求。對此，人類學家針對 21 世紀臺灣都市神壇背後人群組織法則變化的研究，已注意到透過宗教實踐所建構的「比兄弟姊妹更親」的「擬血緣互助組織」，由此形成一種「新類型的家」。[125]如此也可印證「理想型」（ideal type）與實際社會生活經驗、民間邏輯之間的明顯落差。

其次，許多類似功能的教派組織在百姓日常生活領域中的競爭，以及其所建立的「政治力量」與面臨的競爭，皆可自外於帝國政府的「理想型」管控範圍。事實上，缺乏儒家教育背景的姚文宇，透過他所整合的民間教派組織，同樣可以造成或反映社會人群流動與重新組織的效果，而且他們所發揮的人群組織力量對地方社會的影響，相較國家制度與意識形態毫不遜色。

誠如史家吉朋（Edward Gibbon, 1737-1794）在其傳世名著《羅馬帝國衰亡史》（*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*）中所云：「流行於羅馬帝國之內的各式宗教信仰，對人民來說，同樣的真實；對哲學家來說，同樣的虛偽；對統治者來說，則都是有用的。」[126]透過本文重新剖析 17-19 世紀慶元姚氏「宗教家庭」與吃齋人教派組織的發展歷程，可知至少自明末以來，一個跨血緣、跨地緣的強調對應於人群流動的新社會組織之形成過程，以及地方社會人群組織法則的重大歷史變遷。有學者認為：這一群長期被認為「沒有歷史」的人的家庭形成過程，其實也正是他們自身在日常生活的實踐與國家體制對抗的歷史。[127]透過本文亦可發現：長久以來被視為主流的士大夫文化，在地方

125 見林瑋嬪，〈「比兄弟姊妹咯卡親」：移民、都市神壇與新類型的家〉，頁 205-248。

126 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (New York: Fred DeFau & Compan Publishers, 1906), vol. 1, pp. 35-36. 原文 “The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher as equally false; and by the magistrate as equally useful.” 中譯為筆者自譯。

127 這樣的思考邏輯是受 James C. Scott 關於國家之外的人群組織的討論所啟發。見 James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New

臺灣大學學術期刊資料庫

社會資源競逐的場域中，始終面臨來自於提供民眾宗教生活服務，強調「勸人為善」、「以公而行」的地方宗教傳統所組成的「人群組織」的強力競爭。不論士大夫文化結合帝國政治權威後有多強勢，民間自有其重視團體情感交流之人性需求的組織運作邏輯，史家重要任務之一就是要思考過去意義時，復原此類「民間邏輯」的重要性。[128]

*本文的完成，感謝兩位匿名審查人所提供修改意見。研究進行期間，上海華東師範大學歷史系李世眾教授、博士生王磊對於田野調查提供諸多協助；廈門大學歷史系鄭振滿教授於文章構思階段即提供諸多建議，浙江省慶元縣姚德澤先生提供資料與對田野的指點，謹表謝忱。

（責任編輯：林榮盛　校對：歐陽宣　石昇烜）

Haven: Yale University Press, 2009).

128 此說受英國史家 E. P. Thompson（1924-1993）對英國社會史討論的啟發。見 E. P. Thompson, “Eighteenth-Century English Society: Class Struggle without Class,” *Social History* 3, no. 2 (May 1978), pp. 133-165.

臺灣大學學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、史料文獻

〔明〕顧秉謙等纂，《明神宗實錄》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966 據國立北平圖書館紅格本微捲影印。

〔清〕托津等奉敕纂，《欽定大清會典事例（嘉慶朝）》。臺北：文海出版社，1991。

〔清〕林步瀛、史恩緯修，史恩緒纂，《光緒慶元縣志》，收入《中國地方志集成・浙江府縣志輯》第 66 冊。上海：上海書店，1993 據清光緒三年（1877）刻本影印。

〔清〕林夢楠，《濱江戰守日記》，收入馬允倫編，《太平天國時期溫州史料匯編》。上海：上海社會科學院出版社，2002。

〔清〕采蘅子，《蟲鳴漫錄》。臺北：新文豐出版公司，1978。

〔清〕凌　燾，《西江視臬紀事》，收入《續修四庫全書》，卷 882，史部政書類。上海：上海古籍出版社，1999 據中國科學院圖書館藏清乾隆八年（1743）劍山書屋刻本影印。

〔清〕徐松輯，《宋會要輯稿》。北京：中華書局，1957。

〔清〕陳永清修，章昱、吳慶雲纂，《乾隆瑞安縣志》，收入《中國地方志集成・浙江府縣志輯》第 64 冊。上海：上海書店，1993 據清乾隆十四年（1749）刻本影印。

〔清〕陳汝咸原本、施錫衛再續修纂，《光緒漳浦縣志》，收入《中國地方志集成・福建府縣志輯》。上海：上海書店出版社，2000 據民國 25 年朱熙鉛印本影印。

《軍機處檔・月摺包》。臺北：國立故宮博物院藏。

《雍正硃批諭旨》。臺北：文海出版社，1965。

《慶元姚氏總譜》。浙江省慶元縣姚德澤藏手抄本。

不著撰人，《三祖行腳因由寶卷三卷》，收入周燮藩主編，濮文起分卷主編，《中國宗教歷史文獻集成・民間寶卷》第 102 冊。合肥：黃山書社，2005。

不著撰人，《安平縣雜記》，收入《臺灣歷史文獻叢刊》方志類 27 種。南投：臺灣省文獻委員會，1993。

中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清末教案》，第 1-4 冊。北京：中華書局，1996。

中國第一歷史檔案館，〈清代龍華會史料選編〉，《歷史檔案》2000 年第 3 期，北京，頁 40-59。

史澄章編輯，《慶元縣志採訪錄　二卷》，收入《浙江圖書館藏稀見方志叢刊》第 41 冊。北京：國家圖書館出版社，2011 據民國間抄本影印。

故宮博物院編，《史料旬刊》，第 2 期、第 12 期、第 24 期、第 27 期、第 28 期、第 29 期。北京：北京圖書館出版社，2008 據 1930-1931 年故宮博物院文獻館鉛印本影印。

慶元縣地名委員會編，《慶元縣地名志》。杭州：杭州大學出版社，1990。

鏡山樵，《樵暇偶記》。慶元：作者自印，2008。

〔日〕丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》。臺北：臺灣總督府，1919。

臺灣大學學術期刊資料庫

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Fred DeFau & Compan Publishers, 1906.

## 二、近人研究

丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》。臺北：聯經出版公司，1999。

王見川，《從明教到摩尼教》。臺北：新文豐出版公司，1991。

王見川，〈龍華派齋堂的個案研究：安平「化善堂」〉，收入氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 115-132。臺北：南天書局，1996。

王見川，〈張天師之研究：以龍虎山一系為考察中心〉。嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文，2003。

王見川、李世偉，《臺灣的寺廟與齋堂》。臺北：博揚文化出版公司，2004。

王見川、皮慶生著，《中國近世民間信仰（宋元明清）》。上海：上海人民出版社，2010。

申　浩，〈明清江南城隍考補證〉，《中國社會經濟史研究》，1999 年第 4 期，廈門，頁 90-92。

江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》。臺北：新文豐出版公司，1994。

宋光宇，〈一個移植的教派：一貫道在宜蘭、汐止、南港一帶的發展〉，收入氏著，《宋光宇宗教文化論文集（下）》，頁 387-416。宜蘭：佛光人文社會學院，2002。

李文良，〈立大清旗，奉萬歲牌：朱一貴事件的「皇上萬歲聖旨牌」與地方社會〉，《臺灣史研究》第 19 卷第 2 期，2012，臺北，頁 1-29。

車錫倫，《中國寶卷總目》。南港：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998。

車錫倫，《中國寶卷研究》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

車錫倫，《車錫倫自選集：民間信仰與民間文學》。臺北：博揚文化出版公司，2009。

林文慧，《清季福建教案之研究》。臺北：臺灣商務印書館，1994。

林美容、祖運輝，〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉，收入江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，頁 191-254。臺北：新文豐出版公司，1994。

林美容，《臺灣的齋堂與巖仔：民間佛教的視角》。臺北：臺灣書房，2008。

林瑋嬪，〈「比兄弟姊妹咯卡親」：移民、都市神壇與新類型的家〉，收入黃應貴編，《21 世紀的家：臺灣的家何去何從？》，頁 205-248。臺北：群學出版社，2014。

林榮澤，〈吃齋與清代民間宗教的發展機制〉，《臺灣師大歷史學報》第 33 期，2005，臺北，頁 79-136。

邱麗娟，〈清乾嘉道時期民間秘密宗教教首傳教活動之研究〉，《臺南師院學報》第 34 期，2001，臺南，頁 309-339。

邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的誦經療法〉，《人文研究學報》第 40 卷第 1 期，2006，臺

臺灣大學學術期刊資料庫

南，頁 63-83。
邱麗娟，〈清代民間秘密宗教的醫療活動：以病患求醫、入教為中心〉，《臺灣師大歷史學報》第 38 期，2007，臺北，頁 153-188。
姚德澤，〈姚文宇與羅教「一字門」〉，收入慶元縣文史資料研究委員會編，《慶元縱橫》第 3 期（總第 10 期），頁 27-29、35。慶元：政協慶元縣文史資料研究委員會，1988。
科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？：從民間信仰與禮俗看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》第 6 卷第 1、2 期，2008，香港，頁 1-21。
秦寶琦，〈明清秘密社會史料新發現——浙閩黔三省實地考察的創獲〉，《清史研究》1995 年第 3 期，北京，頁 87-95。
秦寶琦，《中國秘密社會新論：秦寶琦自選集》。福州：福建人民出版社，2006。
馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》。上海：上海人民出版社，1992。
康　豹（Katz, Paul R），〈中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會中的功能〉，收入林富士主編，《中國史新編：宗教史分冊》，頁 375-412。臺北：聯經出版公司，2011。
張憲文、張衛中著，《張璁年譜》。上海：上海古籍出版社，1999。
梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》。臺北：聯經出版公司，1997。
莊吉發，《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》。臺北：文史哲出版社，2002。
郭秀萍，〈中文家譜數位化研究〉。臺北：國立臺灣大學電機資訊學院網路與多媒體研究所碩士論文，2015。
陳玉女，〈晚明羅教與佛教勢力的相依與對峙：以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》第 40 期，2011，臺南，頁 93-128。
傅衣凌，〈我是怎樣研究中國社會經濟史的？〉，收入氏著，《傅衣凌治史五十年文編》，頁 38-44。廈門：廈門大學出版社，1989。
喻松青，《民間秘密宗教經卷研究》。臺北：聯經出版公司，1994。
焦大衛、歐大年著，周育民譯，《飛鸞：中國民間教派面面觀》。香港：香港中文大學出版社，2005。
鈔曉鴻，《明清史研究》。福州：福建人民出版社，2007。
黃向春，〈文化、歷史與國家：鄭振滿教授訪談〉，收入張國剛主編，《中國社會歷史評論》第 5 輯，頁 468-491。北京：商務印書館，2007。後收入鄭振滿，《明清福建家庭組織與社會變遷》，頁 235-268。北京：中國人民大學出版社，2009。
楊弘任，《社區如何動起來？黑珍珠之鄉的派系、在地師傅與社區總體營造》。臺北：群學出版社，2014。
趙軼峰，〈明初城隍祭祀：濱島敦俊洪武「三年改制」論商榷〉，《求是學刊》2006 年第 1 期（總第 33 卷第 1 期），哈爾濱，頁 123-130。
劉　平，《中國秘密宗教史研究》。北京：北京大學出版社，2010。
劉志偉，〈附會、傳說與歷史真實：珠江三角洲族譜中宗族歷史的敘事結構及其意義〉，收入饒偉新主編，《族譜研究》，頁 317-329。北京：社會科學文獻出版社，2013。

臺灣大學學術期刊資料庫

歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》。上海：上海古籍出版社，1993。
歐大年著，馬睿譯，《寶卷：十六至十七世紀中國宗教經卷導論》。北京：中央編譯出版社，2012。
鄭永華，《清代秘密教門治理》。福州：福建人民出版社，2003。
鄭振滿，《明清福建家庭組織與社會變遷》。北京：中國人民大學出版社，2009。
鄭筱筠、陳劍秋，〈蒼南縣錢庫片拜經團體的信仰生活〉，收入金澤、陳進國編，《宗教人類學》第 1 輯，頁 40-59。北京：民族出版社，2009。
戴玄之，《中國秘密宗教與秘密會社》。臺北：臺灣商務印書館，1992。
濮文起，《中國民間秘密宗教》。臺北：南天書局，1996。
韓秉方，〈羅教及其社會影響〉，《世界宗教研究》1994 年第 1 期，北京，頁 38-47。
羅士傑，〈地方宗教傳統與「去中心化」的地方政治：重探溫州金錢會事件（1850-1862）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 75 期，2012，臺北，頁 159-202。
羅艷春、周鑫，〈走進鄉村的制度史研究——劉志偉教授訪談錄〉，收入常建華主編，《中國社會歷史評論》第 14 卷，頁 390-415。天津：天津古籍出版社，2013。
饒偉新，〈清代贛南客民的聯宗譜及其意義〉，收入氏編，《族譜研究》，頁 271-286。北京：社會科學文獻出版社，2013。
〔日〕夫馬進，《中國善會善堂史研究》。北京：商務印書館，2005。
〔日〕岸本美緒，〈明清時代的身份感覺〉，收入〔日〕森正夫、野口鐵郎、濱島敦俊、岸本美緒、佐竹靖彥編，周紹泉、欒成顯等譯，《明清時代史的基本問題》，頁 364-386。北京：商務印書館，2013。
〔日〕武內房司，〈台灣齋教龍華派的源流問題：清末浙江的靈山正派與覺性正宗派〉，收入江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，頁 5-26。臺北：新文豐出版公司，1994。
〔日〕濱島敦俊，〈明清江南城隍考——商品經濟的發展與農民信仰〉，《中國社會經濟史研究》1991 年第 1 期，廈門，頁 39-48。
〔日〕濱島敦俊著，許檀譯，〈明初城隍考〉，《社會科學家》1991 年第 6 期，桂林，頁 21-30。
〔日〕濱島敦俊，〈朱元璋政權城隍改制考〉，《史學集刊》1995 年第 4 期，長春，頁 7-15。
〔美〕孔飛力著，劉昶、陳兼譯，《叫魂：1768 年中國妖術大恐慌》。上海：上海三聯書店，1999。
Broy, Nikolas. “Secret Societies, Buddhist fundamentalists, or Popular Religious Movements? Aspects of Zhaijiao in Taiwan.” 收入柯若樸（Philip Clart）主編，《中國民間宗教、民間信仰研究之中歐視角》，頁 329-369。臺北：博揚文化出版公司，2012。
Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China.* Stanford: Stanford University Press, 1988.
Esherick, Joseph. *The Origins of the Boxer Uprising.* Berkeley: University of California Press,

臺灣大學學術期刊資料庫

1987.

Katz, Paul R. “Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities: A Case Study of Puli (Nantou County).” 《民俗曲藝》第 174 期，2011，臺北，頁 103-184。

Kelley, David E. “Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatman’s Association in the Eighteenth Century.” *Modern China* 8, no. 3 (July 1982), pp. 361-391.

Li, Ren-yuan (李仁淵). “Making Texts in Villages: Textual Production in Rural China during Ming-Qing Period.” PhD diss., Harvard University, 2014.

Liu, Kwang-ching, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Naquin, Susan. *Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Naquin, Susan. *Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Naquin, Susan. “Connections between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China.” *Modern China* vol. 8, no. 3, (July 1982), pp. 337-360.

Sangren, Steve. “Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship.” *The Journal of Asian Studies* 43, no. 3 (May 1984), pp 391-415.

Schipper, Kristofer. “Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan.” In *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner, pp. 651-676. Stanford: Stanford University Press, 1977.

Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 2009.

Seiwert, Hubert. *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*. In collaboration with Ma Xisha. Leiden: E. J. Brill, 2003.

Shek, Richard., and Kwang-ching Liu, eds. *Heterodoxy in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.

Smith, Joanna. *The Art of Doing Good: Charity in Late Ming China*. Berkeley: University of California Press, 2009.

Szonyi, Michael. *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Ter Haar, Barend. *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.

Ter Haar, Barend. “Buddhist-Inspired Options: Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340.” *T’oung Pao*, Second Series 87, Fasc. 1/3 (2001), pp. 92-152.

Ter Haar, Barend. *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2014.

臺灣大學學術期刊資料庫

Thompson, E. P. “Eighteenth-century English Society: Class Struggle without Class.” *Social History* 3, no. 2 (May 1978), pp. 133-165.

Wang, Shih-Ching. “Religious Organization in the History of a Chinese Town.” In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf, pp. 71-92. Stanford: Stanford University Press, 1974.

臺灣大學學術期刊資料庫

*Historical Inquiry* 56 (Dec. 2015), pp.87-132
Department of History, National Taiwan University
DOI: 10.6253/ntuhistory.2015.56.03

# Sectarian Cult, Religion Family and Local Society: The Case Study of Yao Wen-yu Family of Qingyuan County, Zhejiang from Late 17th to Mid-19th Century

Lo, Roger Shih-chieh*

## Abstract

The rise of sectarian cults was one of the most significant religious changes that happened in local society from late seventeenth century China. This article combines archival research and field work to reestablish a Qingyuan county based cult leader, Yao Wen-yu (1578-1646) and his family history, to explore the role of his vegetarian cult in Southeastern China, especially in Zhejiang, Fujian, and Jiangxi provinces from the late 17th to the mid-19th century. This article suggests that in addition to spreading their teaching, the organization built by Yao and his followers actually offered various religious services, including group classical chanting, funeral mutual aid service, and charitable drive to serve the daily life religious needs of local society. Moreover, regarding societal changes since the late Ming dynasty, this article also argues that Yao's local cult organization should be considered a "religion family" in local society, because their teaching and organization actually had built a fictive kinship organization to go beyond the traditional kinship organization's limits to serve the people who chose to escape from their original family. By

* Assistant Professor, Department of History, National Taiwan University. No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei, 10617 Taiwan (R.O.C.); E-mail: shihchiehlo@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

examining this period of Yao cult family and Late Ming to Mid-Qing history, this article sheds light on the dynamic, fluid community religious life in local society.

**Keywords**: sectarian cult, religion family, Luo teaching, Yao Wen-yu, Qingyuan county, Zhejiang.

臺灣大學學術期刊資料庫