

晚清民族主義性話語

◎ 蘇萍

在近代教案344個樣本中，除迷拐幼孩之外，因中國婦女與西方傳教士發生性關係謠言引發的教案列第二位，共計20起¹。

反教檄文的作者以中下層士紳為主，他們對基督教的反擊主要集中在傳教士的性道德上，這些性謠言匯聚於以當地紳民名義發佈的公呈、公稟、文告、合議等宣傳揭帖上。王明倫選編的《反洋教書文揭帖選》一書，其中以公呈、公稟、文告等名稱出現的宣傳品計123篇；《教務檔》收錄反教揭帖18篇，《張之洞全集》收錄3篇，共計144篇，時間跨度從1861年至1901年。這144篇，每篇渲染的主題必「性」無疑。

一、男權的失落

反教揭帖羅列的傳教士的「淫行」，囊括人類兩性關係中最邪惡的各個方面，首先是亂倫，其次是濫交。

(1) 亂倫

作於1862年的《天主邪教集說》說天主教教義主張：「父死子可娶母，子死父可娶媳，亦可娶已女為婦，兄弟叔侄死，可互娶其婦，同胞姐妹亦可娶為婦」²。作為印證，同治八年的一份反教揭帖，杜撰了一個名叫艾正心的外國人的亂倫行為：「艾正心，西夷人，拔其母並拔其祖母，均有孕生子，一為艾儒述，一為艾儒略」³。艾儒略是意大利耶穌會士，明萬曆四十一年(1619)抵北京，歷經上海、揚州、杭州、陝西、山西、福建等地傳教。明亡後，艾儒略避亂至福建延平山中，清順治六年(1649)卒於延平。艾儒略在福建二十四年，除宣教工作外，還廣泛與閩中文士交往，有「西來孔子」之譽。明天啟二年(1623)艾儒略寫成《職方外記》，衝擊了中國傳統的地理觀念。揭帖作者顯然知道艾儒略其人，有意捏造他的身世，借以污辱其他傳教士。

(2) 濫交

基督教的儀式、祭典在反教的中國文人眼中，無一不與「淫亂」有關，基督教每七日一禮拜的彌撒，中國人理解為「此日百工悉罷，老幼男女齊集天主堂，教主上坐，讚美先天教主之德。群黨喃喃誦經，事畢，互相姦淫以盡歡」，「兄弟戚友，久不相見，見則互相姦狎」⁴。基督教徒的洗禮則是「教主必為親沐浴，名曰淨體，乘機用迷藥，以便行姦」⁵。洗禮所用之

水，則是婦女經水，「塗在臉上都不揩，走入堂中把神敬，名為潔面來朝聖」⁶。反教小冊子極盡鋪張之能事，津津樂道於渲染傳教士「行淫」細節，令這些反教宣傳品看起來不像是指控書，倒像是色情小說。

在中國邪教史上，統治階級除了擔心邪教會反叛政府外，還指控邪教破壞了儒家倡導的男女之大防。《宋會要》慶元四年九月一日(1198年10月3日)臣僚言：「浙右有所謂道民，實吃菜事魔之流，而竊自撫於佛老，以掩物議，姦淫污移甚於常人」。秘密流傳於民間的摩尼教，官方史書稱其為「揉雜淫穢，霄聚晝散」⁷。後唐天成二年(927)六月七日敕會禁止，又說他們「夜聚明散，托宣傳於法會，潛縱恣於淫風」⁸。放縱的性行為會直接危及到男權統治，不利於社會控制。

儒家存天理的前提是肯定人欲之存在，所謂食色性也，男女飲食，人之大欲，這本身就包含著一種悖論，即不相信人能完全過著禁欲的生活。所以，市井小說常以和尚、尼姑的穢行作為人不能棄欲的範例，此種對和尚、尼姑的看法已成為社會刻板的印象。這可以從某些色情小說的名稱得到印證，如《僧尼孽海》、《西天僧》、《雲遊僧》和《燈草和尚》及《水滸傳》中的和尚裴如海等，魯迅筆下的阿Q認為自己有權摸小尼姑的臉，其理由是「和尚摸得，我為甚麼摸不得」？更甚於此的是和尚、尼姑在小說中不僅是淫亂的化身，而且還以性力過於常人的形象出現，中國文學作品對和尚、尼姑這種定位從另一層面反映了社會對性的觀點，即禁欲會導致極端性放縱和性變態。

現實生活中也有不少和尚道士性犯罪的記錄。乾隆二十四年，曾發生一起蘇州治平寺淫僧案。蘇州治平寺有二十二房，囊橐饒裕，造密室藏婦女，江蘇巡撫陳宏密掩捕之，搜獲婦女四人，二十二房內犯姦者有十四房，淫僧十六名，並供出被姦婦女二十五人。奏聞，械淫僧解京治罪，刑部請杖斃⁹。另一方面，官方輿論也強化了對和尚道士的不信任，一些衛道士們時常上奏請旨，嚴行禁止婦女進入寺院和道觀。光緒十一年(1885)，御史張燦因京師白雲觀，每年正月舉行燒香拜會，「男女雜沓，並有閑房屈曲，靜坐暗室，托為神仙，怪誕不經，請旨嚴禁」¹⁰。地方官則三令五申發佈告示禁止婦女以燒香為名進廟入觀，湖南巡撫卞寶第頒布一則《示禁燒香》：「燒香結會，男女雜處，最為風俗人心之大害。」¹¹社會對和尚性道德低下的刻板印象已根深柢固，面對這樣的社會氛圍，基督教作為外來的「邪教」，其傳教士自然也是性道德低下之人。

不知始於何時，以天下唯我獨尊自居的中國人卻惟獨承認洋人有超強的性力，明清小說中洋僧、番僧、胡僧，無一不是以向中國人傳授採戰之術的形象出現的。基於此點，中國人自然會得出洋和尚比土和尚更是邪淫百倍的結論。咸豐十一年(1861)，四川《討西洋教匪》檄文，根據陰陽五行說，推論出「洋人性屬火，最好姦淫，凡從教人所生之子女，任其擇選，不准嫁人，現今奉教者，鮮不受其污辱，其子孫多半出於蠻種」¹²。可以說，傳教士自進入中國，即與中國人尤為敏感的性問題糾纏在一起。1583年，第一個正式踏進中國大門，同時也是為第一個大陸中國人受洗的意大利耶穌會士羅明堅神父，就曾被控告犯有通姦罪，儘管在控告他犯罪的期間，他已離開肇慶達兩個月之久，當地居民仍然不信，他們扔石頭，把教堂打毀，傳教士差點被殺死¹³。

十九世紀下半葉，基督教獲准弛禁，文人警覺地意識到捍衛儒教已迫在眉睫。在武力反擊屢遭失敗的情況下，唯一可行的反擊手段似乎只有通過攻擊傳教士性道德低下，以此證明他們的宗教與他們的道德一樣低下，不值得中國人信奉。

對傳教士性犯罪的指控，大多是刻意製造傳教士與中國信教婦女「濫交」謠言。教案史料並沒有確切記載西方傳教士與中國婦女之不正當關係。只是從美國學者保羅·科恩的文章見到一則駐台灣的加拿大傳教士與自己教會裏的一個中國婦女結婚，此事引起中國人和其他傳教士的強烈非議。科恩認為之所以遭到中外人士一致譴責，是因為「愚昧而強烈的種族偏見」，並且「這種偏見雙方都普遍存在」¹⁴。其實，科恩只言中原因之一，更主要的是，這位傳教士的冒險行為，只會應驗中國社會對傳教士性道德低下的指責是真實的。

近代因婦女引發的教案並不是因為基督教打破了中國傳統文化男尊女卑的觀念，而是將女人視為私有財產的中國男人被外族男人挫敗的一種心理反映，中國男人無法忍受女人頻繁地出入教會與外族男人經常見面這一事實。很多教案發生的原因微乎其微，有的甚至沒有原因，單憑看見婦女進入教堂就足以讓男人們怒氣沖天，尋釁滋事。

光緒四年(1878)年福州烏石山英國教堂被毀就是此種心態的反應。

福州烏石山自道光二十八年，英國傳教士經時任福建巡撫徐繼畲同意在此山租造洋房、教堂。當時，林則徐罷職在籍，欲令洋房移出城，不果。光緒三年，福建巡撫丁日昌擬將城外官買電線局官屋官地，與烏石山教堂互相抵換，英領事答應，當面商立議單，由英領事攜回，致函英教士胡約翰，傳知一切。胡教士頗亦情願，並無不可之意，稱須寫信回國，徵得教會同意。不日，英領事以英國聖公會回信不願對換，尚須候外部議覆。光緒四年五月，胡教士復於租界外添造樓屋一區，當地士紳公稟此地係侵佔。福州將軍慶春飭福州府廳縣，約同英勘探官於八月初三日合勘屋基。舉人林應霖率眾人上山與胡教士理論，「仰見舊洋樓上有中國年輕婦女多人，聚首下窺，似相非笑，群情益憤不可遏」，相至新蓋洋樓，振臂齊前，將房屋焚毀。事發後，福州將軍慶春奏報：「該教士向多干預民事，無賴依附為奸，百姓蓄怨已深，隱忍未發」，此案實在是因「壯夫受辱於婦人之前，一時羞惡難堪之情，與積不能平之氣猝然觸發」¹⁵。慶春本意是想稱讚福州紳士出於「中外修好」之意，對傳教士干預詞訟一事始終「隱忍不發」，若不是看見教堂有中國年輕女性多名，不至於發生此事。慶春說此事純屬突發事件，不是蓄意為之。慶春是替當地紳士開脫，不過他的奏文至少透露出一種普遍的中國男性對中國女性與外國男性交往的嫉妒和恐懼心理。李慈銘於《越縵堂國事日記》記載此案發生的導火線也說是因女人而起：「同年程散卿來，以福建同知入都引見。言八月間福州烏石山之變，以夷人向於山上築洋房，漸佔官地。去年，丁日昌為巡撫，發其事諭，郡縣官往勘。民隨之者百餘人，忽見肩輿抬少婦三人入夷館，民益怒，民遂舉火燒其房」¹⁶。

根據李慈銘所說三位中國婦女是坐著轎子去教堂的，顯然她們不是一般的平民婦女。有身份的女人出入教堂給士大夫帶來的恥辱感與挫折感遠比平民女性所帶來的要嚴重得多，早在光緒二年，福建延平府紳士就發佈了一個公啟，內言「夷人各處丈量基址，圖設教堂，引誘婦女，名為入教，實則誘姦」¹⁷。基督教自明末進入中國始，士大夫們就開始擔心中國婦女或被洋人強姦，或與洋人通姦，儘管此事少之又少，可是他們始終不能擺脫這種擔憂。除了利用傳教士與中國婦女有關謠言作為反教策略之外，士大夫確實也懷疑外國傳教士與中國女信徒接觸的目的和動機。

人類學家做過大量實證研究，發現在那些有較大性自由的部落，他們當中不存在嫉妒情緒。相反，在男權統治的社會，女性是男人的權利和尊嚴的象徵，男人不能容忍對這些權利有任何損害，這種損害如果來自異族男性，那麼心理受挫感更嚴重，它將驅使男人從事暴力復仇

行為¹⁸。

近代中國與西方列強在戰場數次較量，均以失敗告終，這不僅顯示政府無能、官員無能，更是中國男性的徹底失敗，伴隨中國男性的飲恨與屈辱接踵而至的便是國家主權、利權的喪失。而女性教徒的出現則使男性的自尊又一次遭到重創，這種恐懼與憤慨荒謬地表現為在反教謠言中對傳教士性能力的張揚與誇大。流傳全國各省數十年的《湖南合省公檄》列舉「天主教十大最惡而毒者」之一條就是指控傳教士「偽為無邪，正襟危坐，婦女皆跪前拜之，彼授以丸藥，名曰仙丹，實媚藥也，服之，欲火內煎，即不能禁，自就之。而伊與淫，名曰比臍運氣。伊原習房術善戰，而婦女亦貪戀而甘悅之，故被採戰者視本夫如糞土」¹⁹。這段文字是為中國男性而寫，警告丈夫應嚴密監控自己的妻子。

從這篇反教檄文的遣詞用語來看，作者非常通曉中國古代房中術，用來攻擊傳教士性道德的言詞、話語採用了道家房中術的術語。以老子為代表的道家對女性並無歧視之語，他們從女性神奇的生命能量中洞察到其中所蘊涵的力量強於男性，而儒家貶低女性個人價值是為了保證血脈的純正以維護父權。在現實中，中國人的生活模式和行為是由道家與儒家共同塑造的，這種糅合突出的體現於男女之間的關係。荷蘭學者高羅佩（Robert Hans van Gulik）敏銳地觀察到中國男人和女人的社會地位與他們在家庭中的位置和職責是由儒家決定的，但是性關係主要受道家觀念的支配²⁰。反教檄文的作者們用中國古代道教房中術士的眼光審視西方傳教士，認定傳教士是藉傳教為名，暗地演練採補之術，不僅中國女性是他們性榨取對象，甚至中國男性也淪為西方女傳教士的採補工具。同治八年《遵義城鄉合議》說「百姓被洋人哄入伊教，吃了迷藥，送去傳針，與伊同歇，採補元陰元陽」²¹。光緒十九年，流行湖南常德府的《新文歌》說「洋婆急好色，後生見他只一月，死不消說得。洋婆色性大，到手不放他，哪怕後生是鐵打，井燒也要化」²²。反教謠言的作者們過多地關注於基督教傳教士的性能力，從心理學角度而言，他們的行為是投射心理不自覺的流露。

投射是指當人們將自己不願意承認的特點歸於別人時，就發生了投射。這種心理即可發生在個體，也可發生在群體。在社會生活中，投射機制的表現多種多樣，有的是某個群體深染某種不良嗜好，卻拼命譴責其他群體，藉以表明自己與之並非同類。中國士大夫指責西方傳教士在性欲上貪得無厭的荒誕說法是對自己這個群體在道德上缺乏自信的投射心理的反映。士紳普遍不相信傳教士能真正做到不近女色，因此對傳教士的獨身行為，反教檄文作者周漢解釋為「他不討老婆，正是為怕被色迷的緣故」²³。官紳宣稱「世上只有三教是正，再未有第四教」²⁴，如果相信來自西方的傳教士能夠堅持操守，無異於變相承認西方基督教不是邪教，在道德上也有可取之處，對官紳而言，無論是在情理上，還是在心理上都無法接受。

如果仔細解讀中國士大夫寫的反教檄文和揭帖，不難發現在捍衛儒學的旗幟下，掩藏著男性的恐懼與嫉妒。自1861年《湖南合省公檄》流傳全國後，在將近四十年裏，至少有數十個不同版本的反教揭帖均提及傳教士誘惑中國婦女入教的法術是「投以媚藥，使其欲火中燒，一經交接視本夫如糞土」²⁵。同治元年《江西合省公檄》、同治八年《遵義城鄉合屬士民公呈》、光緒二年《河南紳民公議》、光緒九年《福建尤岩州公議條規》等不厭其詳地告戒男人，一旦他們的妻子入了洋教，其後果便是「本婦視本夫如糞土」。中國男性的尊嚴不僅在戰場上喪失殆盡，似乎在性能力上也不堪一擊。文人用最污穢的語言渲染傳教士的性醜行，反映了文人自身恐懼與自卑交織的複雜心理因素，一方面極力否認西方有任何可取之處，認為西方人只知「漁利漁色」，西方的物是「淫技奇巧」，另一方面在醜詆洋人的同時，卻竭

力誇大他們的性能力，認為中國婦女並不是真心信仰基督教，只是貪戀與洋人情欲之歡。文人的行文裏雖然充滿了厭惡與鄙棄，可是他們的內心始終不能擺脫嫉妒與屈辱。福州烏石山年輕婦女在洋人教堂「似笑非笑」之態，令士紳們覺得「壯夫受辱於婦人之前」，怒不可遏，他們沒有能力阻止婦女入教，只得把仇恨傾泄到傳教士身上，此時，除了一把火燒毀教堂之外，簡直找不到比這更好的泄恨方法。

二、亡種的憂慮

官紳大肆渲染傳教士的性能力既有作為社會動員反教策略手段的需要，又有對異域種族認識上的蒙昧。從明末進士周之夔認為外國人連「夷」都不配做，只是一種「禽」²⁶類，因為「夷」畢竟還屬於人類；到湖南揭帖所說的半人半魚的「鱗人」；再演變成終於承認西方人是「人」，但是與中國人在身體構造上有本質區別。俞正葵分析基督教為甚麼比中國儒教粗淺鄙陋，其人也卑下不堪，箇中原因是西方人在人體結構與中國人大不相同²⁷：

其地人以肝為百支主，心在近脊第四胸眼，上面居胸，中之左脈，又發之心左，故不得分左右十二經其絡者。中土人肺六葉，彼土人四葉。中土人肝七葉，彼土人三葉。中土人心十竅，彼土四竅。中土人睪丸二，彼土人睪丸四。中土人腸二，彼土人腸六。中土人肝生左、肺生右，肝繫在心，繫左，彼土人心繫在肝，繫右。則西洋人稟賦不與中國同，故立教不同。其人好傳教，欲中土人學之，不知中國人自有藏府經絡，其能信天主教者，必中國藏府不合之人。

幽靜賢淑是男權社會為女性制訂的美德標準之一，基督教使中國女性長期受到壓抑的激情全部被釋放出來，按照社會的眼光，她們不再是幽靜的好女人，而是四處傳道，捐獻家產，冷落丈夫。男人無法相信這是宗教引發的熱情，他們斷定女人這些瘋狂的舉動只能有兩個原因：一是吃了傳教士的迷藥，迷了本性；二是貪戀與傳教士的情欲之歡，以至「視本夫如糞土」。士大夫們非常擔心中國女性被傳教士誘姦的後果——種族不純。史料沒有關於中國女信徒與傳教士通姦生有孩子的記錄，僅見於反教揭帖。同治八年(1869)《遵義合屬士民公呈狀》說文武官紳擁至教堂，「拆毀其局，得見夾牆內姦生私孩甚多，穢氣沖天」。光緒七年(1881)，山東德州苦水鋪一張姓人娶教民之女為妻，時隔三月，知州派三名差役至張姓家檢查，聲稱該女剛過門，旋即產嬰，貌似洋人，傳其進署驗看²⁸。該女實無產嬰之事，德州知州僅因該女係教民之女，便散布謠言，欲以此侮辱傳教士，美署使何天爵為此照會總署，要求從重辦理德州知州。

從表層來看，此事似乎純粹是中國地方官以凌辱洋人取樂，其實這件事的背後折射出土大夫對亡種的憂慮，隨著中國主權的步步喪失，這種憂慮也與日俱增。

光緒十七年長江教案爆發期間，廣為流傳的由湖南候補道台周漢編寫的圖文並茂的《謹尊聖諭闢邪全圖》，其中一幅《小兒失腎圖》，畫的是一男童赤身裸體被一群洋教士和中國教民包圍，一名傳教士手拿尖刀，另一人在旁拍手歡呼，並配有一副對聯²⁹：

一刀割斷子孫根，雙襟濕沾夫婦淚。

關於兒童的謠言多集中於挖眼、割腎之類，這類謠言在揭露傳教士殘害中國兒童的同時，還有更深的寓意：洋人來到中國，使中國失去了它的未來——兒童，它不只是涉及地方上的同一性，更是民族同一性。兒童割去腎子，失去了生殖能力，中華民族面臨絕種的可能性。亡

種的憂慮意識伴隨著中國婦女與傳教士通姦生下混種的恐懼，時刻提醒士大夫們歷史上曾出現的五胡亂華的情景，婦女與傳教士行淫的謠言則暗示洋人亂華的悲慘局面已不可避免，它反射出對種族混合的擔憂。士大夫認為，如果任憑基督教隨意招收信徒，不僅會發生以夷變夏，甚至有可能連種族也將不復存焉。署永新知縣閻少白難以承受「教民遍天下」的現實，以死抗爭他無力挽救的局勢，其絕命詩言：「華夷必宜辨，舍命與鬼爭，徒死本無益，不肯玷吾名」³⁰。早在同治六年，生員林全初就敏銳的覺察到基督教對中國最大的威脅是由教民構成的「精神之國」，傳教士「扛幫插訟，尤屬小節。所慮者教徒子女互為婚姻，再歷數百年，滋生繁育，猶且廣招徒黨，無有已時，成何世宙」³¹。教徒之間互通婚姻，本是《聖經》所要求的，使徒保羅致信給哥林多教會指出，女子、寡婦可隨意嫁人，「只是要嫁這在主裏面的人」³²。然而在一體化權力結構的中國，如果出現一個與主流文化疏離的群體，而這個群體具有某種共同信仰，彼此之間互通婚姻，不啻為對主體意識形態無聲的挑釁。基督教教民之間的婚姻無論是在形式上或是內涵都是以夷變夏的範本，即使他們依然保存中國人的血統，可是在士大夫眼中，他們已成為化外之國，化外之民，這是更深層次的亡種危機。中國人發現欲置對手於難堪處境，攻擊對方性道德低下是最佳選擇。這就不難理解，當基督教進入中國社會，引起士大夫階層的恐懼，而表達敵意的方式有多種可能的情況下，為甚麼選擇了與性有關的謠言作為攻擊傳教士、打毀教堂的突破口。就動員大眾的策略手段而言，士紳的選擇是準確而又有效的。

由於揭帖作者過分地關注於傳教士的性問題，反倒透露出他們自己低級趣味的猥瑣心理。反教謠言的作者與明清流行的警世、醒世市井小說在寫作手法如出一轍，開篇先頌揚一番堯舜禹湯文武周公孔子的道德學問，接著便是大段的不厭其詳的有關傳教士的色情描寫。讀後不免令人產生疑惑，作者的真正意圖究竟是在攻擊傳教士呢？還是借攻擊傳教士之名宣泄自己被壓抑的性欲望？

謠言是一種心理現象，因此謠言的內容可以揭示造謠之人真實的心理欲望，也就是說，謠言既能給對手以殺傷力，也能暴露造謠者的心態，人們可以通過所造謠言的內容來分析造謠者平日深藏在心，不輕易流露的真實思想。反教謠言主題之所以輻輳於性，是由於發言者長期處於禁談性的環境裏，下意識流露出來的一種試圖強使它變為隱私以證實性並不存在於現實中，結果卻是以這種貶損的方式毫無禁忌的暢所欲言，造成性只能以一種扭曲的、變態的形式為人們所接受、所談論，這也是為甚麼中國文人喜歡在文字中以醜詆的方式描寫性，而平民大眾則好在口角爭吵中頻繁地使用與性有關的淫穢罵語。事實上，在推行「滅人欲」的中國社會裏，最特殊而又奇怪的一個現象倒不是性被指定必須存在於陰暗隱蔽之中，而是人們在把性作為隱秘的同時，用各種方式沒完沒了地去談論它。

性心理學證實：性禁忌愈嚴，人們對性愈是渴望，在不能用常態表達的情況下，只能以病態的方式發泄。反教揭帖的作者醜詆傳教士性亂的同時，不自覺的暴露出自身承受性壓抑所致心理變態的一面。上文說過，反教小冊子作者使用大量房中術術語來攻擊傳教士，清初，曾發動一場毀書禁書運動，有關房中術一類的書籍均屬於被禁之列。反教揭帖的作者非常嫻熟地頻繁使用這一類術語，顯然他們私下裏偷偷地研讀過此書，他們並沒有遵守清廷的禁令，他們做不到不去閱讀這類書籍，可是內心又有一種罪惡感折磨著他們違反禁令去閱讀已被官方宣布為「淫書」的禁書，他們始終不能擺脫這種罪惡感，唯一的排解方法是通過攻擊傳教士的罪惡來顯示自身的「乾淨」，轉移內心的緊張，通過指責傳教士掩飾真實的自我，這與參與「捉姦」的人們心理反應是一致的。但是，不難設想，這些充斥著傳教士性生活細

節描寫的反教小冊子流向全國時，一定有不少人讓自己也進入了角色，在性的行文中，敵意獲得了新的、毫不遮掩的宣泄，可它又是一個無法掩飾的頹廢社會的象徵。

註釋

- 1 蘇萍：〈近代教案中反教謠言的量化分析〉，《二十一世紀》網絡版總第十期（<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>），2003年1月。
- 2 〈天主邪教集說〉，收入王明倫選編：《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984），頁7。
- 3 中央研究院近代史研究所編：《教務檔》第二輯之第一冊（台北），頁269。
- 4 《反洋教書文揭帖選》，第7-8頁。
- 5 《教務檔》，第二輯之第一冊，頁269。
- 6 《反洋教書文揭帖選》，頁12。
- 7 《舊五代史》卷十五，轉引自戴玄之：《中國秘密宗教與秘密會社》（台北：商務印書館，1990），頁95。
- 8 《五代會要·卷十二·雜錄》，轉引自上書，頁95。
- 9 陳康祺：《朗潛紀聞初筆》卷四（北京：中華書局，1984），頁69。
- 10 李慈銘：《越縵堂國事日記》第三冊（台北：台灣文海出版社，1963），頁3346。
- 11 卞寶第：《卞氏三種》，《撫湘公牘·卷一·閩山喬輜軒錄》，頁10。
- 12 《反洋教書文揭帖選》，頁78。
- 13 曾德昭（Alvaro Semedo）著，何高濟譯：《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998），頁214。
- 14 費正清（John King Fairbank）編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史》上冊（北京：中國社會科學出版社，1985），頁627。
- 15 中國第一歷史檔案館，福建師範大學歷史系合編：《清末教案》，第二冊（北京：中華書局，1996），頁190。
- 16 李慈銘：《越縵堂國事日記》（台北：台灣文海出版社，1963），頁2195。
- 17 〈福建延平府紳士公啟〉，《反洋教書文揭帖選》，頁124。
- 18 馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）著：《神聖的性生活——來自土著部落的報告》（北京：知識出版社，1998），頁81。
- 19 〈湖南合省公檄〉，收入《反洋教書文揭帖選》，頁4。
- 20 高羅佩（Robert Hans van Gulik）著，李零等譯：《中國古代房內考》（上海人民出版社，1990），頁63。
- 21 〈遵義城鄉合議〉，收入《反洋教書文揭帖選》，頁47。
- 22 苑書義主編：《張之洞全集》第四冊《公牘·諮札二十九》（石家莊：河北人民出版社，1998），頁3101。
- 23 同上，頁194。
- 24 周漢：〈鬼叫該死〉，收入《反洋教書文揭帖選》，頁192。
- 25 〈湖南逐異類公呈〉，收入《反洋教書文揭帖選》，頁97。
- 26 徐昌治訂：《聖朝破邪集》卷三（安政乙卯冬翻刻），頁6。

- 27 程鴻詔編：《有恒心齋全集·文集八·俞正葵傳》（台北：文海出版社，1969），頁409。
- 28 《清末教案》第二冊，頁326。
- 29 *The Cause Of The Riots In The Yangtse Valley. A, "Complete Picture Galley" HanKou 1891*。這本全圖原件藏於大英博物館，我的導師南京大學歷史系教授蔡少卿先生在美國發現了該圖的複製品，他費盡周折地將其帶回國內，無私地提供給我，這份博大的胸襟是我今後做人做事都應該效法的，在此向恩師致謝。
- 30 《反洋教書文揭帖選》，頁371。
- 31 《反洋教書文揭帖選》，頁327。
- 32 《新約聖經·哥林多前書》（南京：中國基督教協會，1989），第7章第39節。

蘇 萍 上海社會科學院青少所副研究員

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第十七期 2003年8月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第十七期（2003年8月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。