

真實與想像之間— 十七至十八世紀三件反教事件之文本詮釋

陳方中

輔仁大學歷史系副教授

壹、前言

不計唐朝的景教，元朝的也里可溫及孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）帶來的羅馬天主教，將時空背景放到 1583 年以後，可以說在天主教傳華的歷史中，反對及排斥是無時不有的。在傳教過程中，傳教士不斷的因這些排斥及反對而遭遇挫折，即使是利瑪竇亦然。在描述利瑪竇傳教歷程的短篇著作中，通常是描述他的成功經驗，但若仔細閱讀利瑪竇自己寫的中國傳教史，雖然書中洋溢著樂觀的思想，仍然可以清處看到，從肇慶、韶州、南昌、南京至北京，每一個所到之處，都可以找到排斥及反對的事件。¹

和利瑪竇一樣，一方面逐漸建立傳教據點，但另一方面持續的遭遇各種反對，是傳教士們的共同經驗。更難堪的經驗是即使不直接反對，但要使中國人皈依非常困難，少成果甚至無成果，是另一種不斷考驗傳教士動力的因素。李明（Louis Lecomte）在《中國近事報導》（Nouveaux mémoires sur l'état present de la Chine）中說：

有身份的人和自認為精通科學的人，通常不願聽我講解基督教的奧義。……大部份異教徒習慣於盲目按照他們的感情行事，接受這種新生活比相信最會晦澀的奧義還要困難。²

¹ 利瑪竇著，劉俊餘、王玉川合譯《利瑪竇中國傳教史》，收錄於《利瑪竇全集》第一冊及第二冊（台北：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年聯合出版）。有關這些反對及排斥的經過，可見第一冊頁 183-196，頁 213，頁 225，頁 260，頁 261-263。第二冊頁 506-516，頁 528 等。

² 李明（法國）著，郭強、龍雲、李偉譯《中國近事報導（1687-1692）》（鄭州：大象出版社，2004年7月一版），頁 311-312。

李明所描述的第一種困難來自於教義，第二種困難來自於習慣，但究其實，都是文化問題。因為不論是不接受天主教教義，或是不改變生活習慣，都是因為原有的文化體系中沒有這些東西，要增加或改變，當然不容易。

李明論述中另有一個不容忽視的重點—「有身份的人和自認為精通科學的人」。在中國明清時期的階層社會中，這些人換個名詞就是「士紳」。他們在中國社會中具有影響力，是每一個地方社群的領袖。通常他們也和知識聯繫在一起，愈往上層的人際網路，知識的重要性愈增。因為他們的影響力，利瑪竇在愈益瞭解中國後，選擇了以這種類型的人為其主要傳教對象。利瑪竇當然想要皈依這些人，但在皈依之前，先要爭取他們的認同，或至少減少他們的反對。反過來說，利瑪竇及其後的傳教士知道，士紳階層的反對，是天主教在華傳播福音的最主要障礙。

在利瑪竇去世六年之後，1616年在南京發生了由沈灌發起的反對天主教事件，影響擴及全中國達七年之久，史稱「南京教案」。在明清鼎革之後，湯若望努力維繫天主教自由傳播，站穩腳步之際，1664年突然發生了更大規模的「曆獄」，全中國傳教士被集中在廣州，1669年後，傳教活動才陸續恢復正常。1723年雍正皇帝禁教，天主教傳教活動開始轉入地下，1746年五名在福建福安地區的西班牙道明會士被捕，以後分別被殺。

本文選擇這三件案例，是因為相對來說，這三件案例史料較豐，除了傳教士的報導外，還有反教方的材料可為說明。發動南京教案的沈灌，相關的反教奏議後來收集於《聖朝破邪集》中。發動曆獄的楊光先，自己將歷來反教文字編輯成冊，名《不得已》。《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，是依據中國第一歷史檔案館所保存的清宮檔案編成，福建巡撫周學健的反教原由也能充分藉其奏議得知。1746年福安教案時，教會方面亦蒐集府縣級官吏的審案紀錄，地方教友對教案的看法，呈報羅馬。這些資料可於《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》中略窺一二。藉由這些史料，不僅能呈現事件經過，同時能提供另一種史實，即反教心態及信仰原由。

本文基本上不描述三件教案的原因及經過，主要是以三件教案的相關文本《聖朝破邪集》、《不得已》、《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》、《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，展現在此一百多年間不同的時空環境下，中國官員士紳相似的反教心態。當我們拉出時間的長度從現在觀察過去

時，可以發現諸多反教原由是來自於想像。在想像與真實編織的文本中，形成了數百年來延續至今的反教基礎。

貳、南京教案

一、南京教案中沈澣的反教文本

沈澣是反教方的代表，1616年6月（萬曆四十四年五月），他藉由〈參遠夷疏〉發動了南京教案。沈澣的奏疏到達北京後，徐光啓等天主教官員藉由邸報得知，開始設法疏通，化解壓力於皇帝下旨之前，但沈澣不待皇帝之令，藉由與京中同道的聯合，1616年9月1日在南京逮捕了傳教士及教堂工作人員。同時在北京的徐光啓為挽救天主教的傳教工作，遂上〈辯學疏〉，然後沈澣在初步問訊王豐肅(Alphonse Vagnoni)及謝務祿(Alvare de Semedo)後，在1616年9月上〈再參遠夷疏〉，萬曆皇帝仍無反應。華籍耶穌會修士鐘鳴禮其時自杭州至南京，欲營救諸傳教士，不料行踪為沈澣一方得知，鐘鳴禮在九月底被捕，沈澣主持的南京禮部發出〈拿獲邪黨後告示〉，在會審過鐘鳴禮等人之後，至1617年1月，沈澣上〈參遠夷三疏〉，這一次終於得到萬曆皇帝降旨，將王豐肅、謝務祿等傳教士驅逐出境。³

沈澣在〈參遠夷疏〉中，首先提到中國之根本在儒術。他說：

職聞帝王之御世也，本儒術以定紀綱，持紀綱以明賞罰，使民日改惡勸善，而不為異物所遷焉。此所謂一道同風，正人心而維國脉之本計也。⁴

在以儒術為根本的前根下，故需注重夷夏之防，不能讓外夷任意在中國境內停留，而沈澣以南京禮部侍郎的身份領尚書事，禮部尤其有「嚴邪正之禁」的責任：

一應左道亂正，佯修善事，煽惑人民者，分其首從，或絞或流。其軍民人等，不問來歷，窩藏接引，探聽境內事情者，或發邊充軍，或發

³ 綜合曾德昭（葡）著，何高濟譯，《大中國志》（台北：台灣古籍出版有限公司，2003年11月一版），頁258-276。夏瑰琦編，《聖朝破邪集》（香港：建道神學院，1996年7月初版），頁58-118。以及費賴之（法）著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》上冊（北京：中華書局，1995年11月一版），頁83-92。

⁴ 沈澣，〈參遠夷疏〉，收錄於《聖朝破邪集》卷一《南宮署牘》，本文所用版本為夏瑰琦編，《聖朝破邪集》，頁58。

口外為民，律至嚴矣。⁵

儒家定於一尊，而已被正統容納的儒道二教，「流傳既久，猶與儒教並馳。」但民間信仰日新月益，皆自稱與佛道同流，沈灌稱此類大眾的多元化信仰為「巫師小術」，一旦其略有發展，即需加以禁絕，「不使為愚民煽惑，其為萬世治安計，至深遠也。」⁶

綜合以上論述，沈灌認為嚴夷夏之防，行儒術以教民，防邪教之迭興為治國根本。

不謂近年以來，突有狡夷自遠而至，在京師則有龐迪峨、熊三拔等；在南京則有王豐肅、陽瑪諾等；其他省會各部在在有之。自稱其國曰大西洋，自名其教曰天主教。夫普天之下，薄海內外，惟皇上為覆載炤臨之主，是以國號曰大明，何彼夷亦曰大西？且既稱歸化，豈可為兩大之辭以相抗乎？三代之隆也，臨諸侯曰天王，君天下為天子，……而彼夷詭稱天主，若將駕軼其上者然，使愚民眩惑，何所適從。⁷

〈參遠夷疏〉的重點是自 1611 年後，傳教士參與修曆工作。沈灌說：

說者又謂：「治曆明時之法，久失其傳，臺監推算，漸至差忒，而彼夷所製窺天窺日之器，頗稱精好，以故萬曆三十九年，曾經該部具題，欲將平素究心曆理之人，與同彼夷開局翻譯。」嗚呼！則亦不思古帝王大經大法所在，而不知彼之妖妄怪誕，所當深惡痛絕者正在此也。⁸

沈灌按照他的概念，認為太陽為「天之經也，而月五星同在一天之中。」天人相應，天象與人君治理天下息息相關，不可任意更易。日月金木水火土五星合稱「七曜」，又稱「七政」。

七政運行於天，有遲有速，有順有逆，猶人君之有政事也，則未聞有七政而可各自為一天者，今彼夷立說，乃曰：「七政行度不同，各自為一重天。」又曰：「七政諸天之中心，各與地心不同處所。」其為妄誕不經，惑世誣民甚矣。傳曰：「日者眾陽之宗，人君之表。」是故天無

⁵ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 58-59。

⁶ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 59。

⁷ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 59。

⁸ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 60。

二日，亦象天下之奉一君也。惟月配日，以象於后。垣宿經緯，以象百官；九野眾星，以象八方民庶。今特為之說曰：「日月五星各居一天，是舉堯舜以來中國相傳綱維統紀之最大者，而欲變亂之。此為奉若天道乎，亦或妄干天道乎？以此名曰慕義而來，此為歸順王化乎，亦或暗傷王化乎？夫使其所言天體，不異乎中國，臣猶慮其立法不同，推步未必相合，況誕妄不經若此，而可據以紛更祖宗欽定、聖賢世守之大統曆法乎？」⁹

其次，沈灌又論及天主教的不當教義：

臣又聞其誑惑小民輒曰：「祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地獄。夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之，然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝不弟造惡業者。故亦有助於儒術耳。今彼直勸人不祭祀祖先，是教之不孝也。……」

然閩左小民，每每受其簧鼓，樂從其教者，聞其廣有賞財，量人而予，且曰天主之教如此濟人，是以貪愚之徒，有所利而信之。¹⁰

沈灌的〈再參遠夷疏〉是在逮捕訊問王豐肅等人之後發出，重點是外夷盤踞京城重地，傳播邪教。沈灌說：

豐肅神奸，公然潛往正陽門裏，洪武崗之西，起蓋無樑殿，懸設胡像，誑誘愚民，從其教者，每人與銀三兩，書寫其家人口生年日月，云有咒術，後有招呼，不約而至，此則民間歌謠遍傳者也。每月自朔望外，又有房虛星昂四日為會期，每會少則五十人，多則二百人。……蹤跡如此，若使士大夫峻絕，不與往還，猶未足為深慮。然而二十年來，潛住既久，結交亦廣，不知起自何人何日，今且習以為常，賞玩細娛而忘遠略，比比是矣。¹¹

在苦候萬曆皇帝旨意仍不至的情形下，沈灌乃再撰〈參遠夷三疏〉，除了對夷人盤踞的不滿外，他再次提及天主教是邪教及夷教，因此「邪不干正，而左道惑眾者必誅；夷不亂華，而冒越關津者必禁。」¹²至於所謂夷人，沈

⁹ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 61。

¹⁰ 沈灌，〈參遠夷疏〉，《聖朝破邪集》頁 61。

¹¹ 沈灌，〈再參遠夷疏〉，收錄於夏瑰琦編《聖朝破邪集》，頁 63。

¹² 沈灌，〈參遠夷三疏〉，收錄於夏瑰琦編《聖朝破邪集》，頁 65。

灌也有新的認識，他報告說：

臣近又細詢閩海士民，識彼原籍者云，的係佛狼機人。其王豐肅原名巴里狼當，先年同其黨類，詐稱行天主教，欺呂宋國主，而奪其地，改號大西洋。然則閩粵相近一狡夷爾，有何八萬里之遙。¹³

二、沈灌反教言論分析

首先從其言論內容來看，可以分爲幾個事件：其一是 1611 年傳教士開始參與修曆工作，其二是南京傳教工作的開展，其三是傳教士人數逐漸增加，其四是奉教士人的熱心傳佈。

雖然一開始在〈參遠夷疏〉中，沈灌是以傳教士參與修曆工作爲其主要反教論述，但真正刺激他發動行動的，似乎是南京的傳教行動。因此在他每一份文件中，都會提到傳教士「盤踞」在南京城內外形勝或險要之地，對儒家思想及人民生活產生挑戰及危害。沈灌最害怕的是看到天主教信徒人數日增，以及士紳與傳教士平順和善的往來。爲證明他自己具有遠見及防微杜漸之心，就必須要提出傳教士危害之處，於是由南京的盤踞，擴及到各省各郡，由傳教活動延伸到修曆。這些沈灌所認爲天主教危害的事實，不一定是事實，而是一些對於傳教行爲的主觀詮釋。沈灌自認是中國禮教的維護者，外國來的人物及思想不可能好過中國。按照夷夏秩序，中國位在高點，因此外國不可稱「大」，外國宗教不可稱「天」。

另外一方面，在沈灌的文本中也充滿了對異端思想的恐懼，而衛道之士所要扮演的角色，就是隨時注意這些不斷侵蝕社會根基的異端邪教，然後加以痛擊翦除。所以他說：「有忠君愛國之志者，寧忍不警惕於此，猥云遠夷慕義，而引翼之，崇獎之，俾生其羽毛，貽將來莫大之禍乎。」¹⁴

由恐懼而生的是懷疑與不信任。在懷疑夷人別有企圖，夷教包藏禍心的情形下，任何天主教的行動，尤其是一些與中國習俗不同的行動，就容易被

¹³ 沈灌，〈參遠夷三疏〉，頁 66。

¹⁴ 沈灌，〈參遠夷疏〉，收錄於《聖朝破邪集》，頁 62。

賦予負面的意義。傳教士蓋西式教堂（無樑殿）¹⁵，教堂中設置的十字架及聖像（胡像），定期聚會（彌撒），都被認為是不正當的。由懷疑而生的謠言，沈灌既然將其書寫於奏疏之中，代表他相信這些謠言極可能是事實，只是尚未找到證據而已。他相信天主教給未信教者提供金錢，誘使其信教。信教時提供生辰八字，然後使用咒法，控制信教者。既然誘之以利，又使用魔法咒術，就證明了天主教是邪教，如同白蓮、無為等教，必須加以鏟除。

其次，我們可以從這些反教文本的對象分析。沈灌撰寫這些奏疏時，除了表達自己的思想外，他的首要對象是萬曆皇帝。因此在分析這些奏疏類的文本時，首先必須站在皇帝讀者的角度去理解。然後在明代制度中，奏疏傳遞的過程中，沈灌必須得到內閣票擬的支持，否則他的奏疏將無法達到他的目的，因此沈灌必須考慮內閣大學士讀者的想法。最後，這些奏疏會通過邸報而在京師傳送，百官會因此而形成輿論。若是重大議題，還會傳送各省，不久之後就會發展成地方官紳輿論。所以沈灌尚要考慮百官讀者乃至地方官紳的想法。所以，沈灌若要達到禁止天主教傳播目的，他的奏疏就不能只表達個人想法，在優先順序及議題選擇上，他要揣摩皇帝、內閣乃至百官意見。而在萬曆年間，由於神宗與百官關係不佳，不常在一般議題上乾綱獨斷，常任由內閣及廷議形成政策，因此皇帝的想法雖然在理論上是首要，但實際上沈灌是以內閣及百官為其主要訴求對象。

以此作為前提，沈灌在〈參遠夷疏〉中以夷夏之防，正邪之辨作為其論述主題，就可以充份理解。在天主教傳入的過程中，雖然傳教士不斷在爭取認同，但以沈灌此種論調持反對立場者當不在少數，而沈灌就是在這樣的基礎上，爭取這些反對者的支持，從而達到將天主教禁絕的目的。當護教一方努力動員，使萬曆皇帝未下旨將傳教士驅逐時，沈灌得知北京禮部亦為此事向皇帝覆題，此時雖未有皇帝旨意，但沈灌確定他已得到官僚系統的奧援，於是就發動了對王豐肅及謝務祿的逮捕行動。

在逮捕王豐肅、謝務祿及相關教友後，有供詞可讓沈灌等進一步詮釋，於是〈在參遠夷疏〉中，以「民間歌謠遍傳」的說法，指證天主教不但是夷人小教，還是異端邪教。在〈參遠夷三疏〉中，以「細詢閩海士民，識其原

¹⁵ 在耶穌會年度報告中，明確指出：「該堂很大，仿照歐洲格式，正面立一石十字。」見高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》第一冊（台北：輔仁大學出版社，2009年12月初版），頁150。

籍者云」的形式，指出這些夷人已侵佔呂宋，有侵略中國發動叛變的企圖。

除了藉由奏疏進行百官動員外，〈拿獲邪黨後告示〉是對南京地方士紳的動員。¹⁶之所以要對地方士紳動員，是因為鐘鳴禮也藉由刊刻徐光啓的護教文章，企圖訴諸南京地方士紳公意，未成而被沈灌逮捕。¹⁷〈拿獲邪黨後告示〉基本論調與奏疏相同，但排斥言論更直接而強烈。例如說耶穌「被惡官將十字枷釘死，是胡之以罪死者耳，焉有罪胡而可名天主者乎？」沈灌也堅決不能接受天主降生西國之說，稱之為「矯枉無禮」、「欺誑天聽」。而「大瞻禮」、「小瞻禮」沈灌稱之為私家告天、夜聚曉散，「灑聖水」、「擦聖油」為書咒符水。此皆為「種種邪術煽惑人民」的證據。¹⁸而這種透過告示對士紳的動員，配合逮捕行動，在地方可能達到了更大的效果。

沈灌的反教文本，充份揭露了其反教動機嗎？按照謝務祿（後改名曾德昭）及徐光啓的意見並非如此。這些天主教人士認為沈灌是因天佛相爭，他站在佛教立場反對天主教。徐光啓在〈辯學疏稿〉中說：「諸陪臣之言，與儒家相合，與釋老相左，僧道之流，咸共憤嫉，是以謗害中傷，風聞流播。……」¹⁹謝務祿在其日後的回憶錄中說：

這個人（按：沈灌）對我們的聖教和神父都很厭惡，……首先，他有一個和尚好友寫了一本攻擊我們宗教的書，被保祿博士（按：徐光啓）予以充份的駁斥，……除此外，他還生保祿博士和彌格爾博士（按：楊廷筠）的氣，因為他們一個在北京，另一個在浙江與他交談，以強有力的證據貶斥他崇拜的偶像，使他無言以對，從而他變沉默為憤怒，恥辱為怨恨。²⁰

近人之研究，亦多指稱沈灌為祿宏弟子²¹，若此說為確，則反教文本的工具性就更清楚了。沈灌知道以佛反天缺乏足夠的正當性，只能號召佛門同

¹⁶ 鄒振環，〈明末南京教案在中國教案史研究中的「範式」意義〉，《學術月刊》，40卷5月號（上海：上海市社會科學界聯合會，2008年5月出版），頁125。

¹⁷ 高龍鞏著，周士良譯，《江南傳教史》第一冊，頁162-163。

¹⁸ 南京禮部，〈拿獲邪黨後告示〉，收錄於《聖朝破邪集》卷二，頁116-117。

¹⁹ 徐光啓，〈辯學疏稿〉，《天主教東傳文獻續編》（一）（台北：學生書局，1986年2月再版），頁30。

²⁰ 曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁258。高龍鞏為十九世紀後期在江南地區傳教的耶穌會士，在撰寫《江南傳教史》時，認為此說不確。

²¹ 鄒振環，〈明末南京教案在中國教案史中的「範式」意義〉，頁127。孫尚揚、鐘鳴旦著，《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004年4月一版），頁256-258。

道，故蓄意在其奏疏及文告中隱藏了這部份，而以最大公約數的儒家正學，在此反教行動中得到支持。

參、曆獄

一、楊光先的反教文本

要說楊光先是曆獄的發動者並不完全準確，因為他是清初政治鬥爭中的一顆棋子。不過撇開曆獄的政治性不提，楊光先的反教文本是曆獄中最具有代表性反教文件。

1659年6月或7月（順治十六年五月），楊光先撰成了三篇攻擊湯若望的文字，「選擇議」、「摘謬論」及「闢邪論」的第一篇。「選擇議」是對順治皇帝愛子榮親王下葬的年月日時，按照楊光先精通的占卜五行之學，指出無一為吉。由此質問欽天監監正湯若望應為此事負何責任？²²此固為湯若望管轄工作，但純係中國風水，湯若望一向與之劃清界線，故不在本文討論範圍。「摘謬論」是對湯若望所推行的西洋曆法提出質疑。曆法的專業內容本文亦不述，因為楊光先自承「止知曆理，不知曆數」²³，不是一位專業治曆者。但楊光先在「摘謬論」中的一些陪襯文字可以看出楊光先反對西洋曆法的理由。如：「四科之分設從古已然，今惟憑一己之推算，竟廢古制之諸科。」²⁴在有關春分日期之爭議時，他認為：

禮經立春之日，天子親率三公九卿諸侯大夫，以迎春於冬郊，關於典禮，何等重大，茲以偏邦之新法，淆亂上國之禮，經慢天帝而褻天子莫此為甚焉。²⁵

湯若望之西洋新曆只推算未來兩百年，楊光先認為：「臣子於君，必以萬壽為祝，願國祚之無疆。……而若望進二百年之曆，其罪曷可勝誅。」²⁶

〈闢邪論〉顧名思義即知係以天主教為邪教，而楊光先撰文以闢之。全

²² 楊光先，〈選擇議〉，《不得已》上篇，收錄於《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁1163-1167。

²³ 楊光先，〈不得已〉下篇，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁1264。

²⁴ 楊光先，〈摘謬十論〉，《不得已》上篇，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁1170。

²⁵ 楊光先，〈摘謬十論〉，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁1174。

²⁶ 楊光先，〈摘謬十論〉，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁1178-1179。

部三篇大致是以天主教教義為攻擊對象。例如瑪利亞童貞生子，楊光先說：

男女媾精，萬物化生，人道之常經也。有父有母，人子不失之辱。有母無父，人子反失之榮。……世間惟禽獸知母而不知父，想彼教盡不知父乎？不然何奉無父之鬼如此其尊也。²⁷

又有對天堂地獄說法的批評，楊光先說：

天堂地獄，釋氏以神道設教，勸怵愚夫愚婦，非真有天堂地獄也。作善降之百降，作不善降之百殃，百祥百殃即現世之天堂地獄。而彼教則鑿然有天堂地獄在於上下，奉之者升之天堂，不奉之者降之地獄，誠然則天主乃一邀人媚事之小人爾，奚堪主宰天地哉。……釋氏之懺悔即顏子不二過之學，未嘗言罪盡消也，而彼教則哀求耶穌之母子即赦其罪而升之於天堂，是奸盜詐偽皆可以為天人，而天堂實一大逋逃藪矣。拾釋氏之唾餘，而謂佛墜地獄中永不得出，無非滿腔忌嫉以騰妬婦之口。如真為世道計，則著至大至正之論，如吾夫子正心誠意之學，以修身齊家為體，治國平天下為用，不期人尊而人自尊之，奈何闢釋氏之非，而自樹妖邪之教也。²⁸

楊光先很顯然看過利瑪竇的《天主實義》或《畸人十篇》，和湯若望時期的作品比較，楊光先敏銳的察覺了利瑪竇作品中，缺少對耶穌死亡復活的描述。他如此說：

利瑪竇之來中夏，並老氏而排之。士君子見其排斥二氏也，以為吾儒之流亞，故交贊之援引之，竟忘其議論之邪僻，而不覺其教之為邪魔也。且其書只載耶穌救世，公畢復昇歸天，而不言其死於法，故舉世縉紳皆為其欺蔽，此利瑪竇之所以為大姦也。其徒湯若望之知識卑闇於利瑪竇，乃將耶穌之情事於進呈書像中和盤托出，予始得，即其書以譬之。豈有彼國正法之罪犯，而來中夏為造天之聖人。²⁹

這些反教奏議在順治年間並未引起太大關注，因為楊光先是一位控訴名人，而湯若望的寵眷亦未全消。另一方面，楊光先自稱得到京城官紳的普遍

²⁷ 楊光先，〈闢邪論〉上，《不得已》上篇，收錄於《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1109-1110。

²⁸ 楊光先，〈闢邪論〉上，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1111-1112。

²⁹ 楊光先，〈闢邪論〉下，《不得已》上篇，收錄於《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1129-1130。

贊揚。³⁰康熙初年，欽天監曆科李祖白所撰之《天學傳概》出版，在篤信聖經創世記載之前提下，李祖白稱世界創造之初：

初人子孫，聚處如德亞（按：猶太），此外東西南北並無人居。……其後生齒日繁，散走遐邇，而大東大西，有人之始，其時略同，考之史冊，推以歷年，在中國為伏羲氏，即非伏羲，亦必先伏羲不遠，為中國有人之始矣。惟此中國之初人，實如德亞之苗裔，自西徂東。³¹

得此書的楊光先，感覺孰可忍孰不可忍，乃在康熙三年五月，再寫了〈請誅邪教狀〉，這次得到了欲鏟除湯若望的滿洲大員的關注。楊光先狀告：

西洋人湯若望，本如德亞國謀反正法賊首耶穌遺孽，明季不奉彼國朝貢，私渡來京。邪臣徐光啟貪其奇巧器物，不以海律禁逐，反藏於朝，假以修曆為名，陰行邪教。延至今日，逆謀漸張，令曆官李祖白造天學傳概妖書，謂東西萬國皆是邪教之子孫，來中夏者為伏羲氏，六經四書盡是邪教之法語微言，豈非明背本國，明從他國乎！……又布邪黨於濟南、淮安、揚州、鎮江、江甯，蘇州、常熟、上海、杭州、金華、蘭谿、福州、建寧、延平、汀州、南昌、建昌、贛州、廣州、桂林、重慶、保甯、武昌、西安、太原、絳州、開封並京師共三十堂。香山壘盈萬人踞為巢穴，接渡海上往來，若望藉曆法以藏身金門，窺伺朝廷機密。……目今僧道香會，奉旨嚴革，彼獨敢抗朝廷，每堂每年六十餘會，每會收徒二三十人，各給金牌繡袋以為憑驗。光先不敢信以為實，乃託血親江廣假投彼教，果給金牌一面，繡袋一枚，妖書一本，會期一張。証二十年來，收徒百萬，散在天下，意欲何為。³²

此次楊光先的行動，使得湯若望、利類思、安文思、南懷仁等傳教士被捕，欽天監中的天主教官員亦被逮治下獄，全中國三十名外籍傳教士被集中廣州，直至 1668 年康熙小皇帝親自介入這次紛爭，還湯若望清白，才逐漸結束了這次反天主教事件。

二、楊光先反教文本分析

³⁰ 林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，《歷史與宗教—紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》（台北：輔仁大學出版社，1992 年 12 月出版），頁 191。

³¹ 李祖白，《天學傳概》，收入《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1058。

³² 楊光先，〈請誅邪教狀〉，《不得已》上篇，收錄於《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1076-1078。

從內容來看，楊光先首先提出的反教理由是曆法。與南京教案中沈灌的立場相同，曆法不僅是一種與生活相關的技術，從儒家正統的角度看，曆法代表與統治體系結合的天人關係。在這種關係中，日、月、五星、二十八宿的位置不容變亂更改，因為這些天體的相應位置與人間的人倫關係緊緊相扣。楊光先不熟曆法無所謂，因為在他看來西洋人變亂中國曆法就是大錯。

楊光先不懂曆法，所以曆法內容他雖然批評多端，但重點其實不是曆法，而是西洋人。當康熙七年十一月，皇帝親自召集爭議各方詢問曆法時，楊光先不論曆法，對康熙皇帝說：「身為皇上之臣，絕不與奪人之國者相往來。彼等奪日本，再覆呂宋，而今歲欲謀我朝，乃廣建天主教堂。」³³這種對於外國人陰謀奪取中國的指控，是其〈闢邪論〉中的一大重點，也是他與沈灌觀點的另一相似之處。同樣是自持儒家正統，認為外國人散佈中國，不需要外國人做什麼，就已經是中國人的潛在威脅。在楊光先看來，西洋人是一個負面的、低等的名詞。在此種成見之下，楊光先在湯若望的作為及天主教的文本中尋找證據。

在這方面，楊光先和沈灌的取徑不同，沈灌主要是以天主教的禮儀為其攻擊重點，指控天主教行使魔法邪術。楊光先則是從天主教的教義著手，自瑪利亞童貞生子，耶穌被釘十字架到天堂地獄之說，都被楊光先取以為證，說明天主教是異端邪說。看起來楊光先似乎比較實事求是，眼見為憑，但實際上這些描述仍可輕易看出其成見，及因此而下的主觀判斷。

這些言論雖然以「議」、「狀」的形式出現，但其對象並不是康熙皇帝。首先康熙皇帝年不滿十歲，其次楊光先是一位告狀名人，他告狀的目的是「沽名」。³⁴藉由這些言論，他其實是在求取京城輿論的認同。既然對象是京城輿論，或多或少他必須瞭解京城輿論的風向，然後撰寫出符合輿論的文本，期待再一次得到大家的贊許。在此前提下，對於外國人的疑懼，指稱天主教的教義是異端邪說，就不僅只是楊光先的想法，而是楊光先讀者的想法。也就是說，楊光先的反教行動，在輿論方面是有一定數量的支持者。在〈與許青嶼侍御書〉中，楊光先寫道：「光先之闢邪論，距西集殺青五六年矣，印行

³³ 林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，《歷史與宗教—紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，頁 197。

³⁴ 林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，《歷史與宗教—紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，頁 181。

已五千餘部，朝野多謬許之。……」³⁵縱或此言有誇大之可能，但至少可證，楊光先有廣大讀者群。

其次，觀察楊光先的寫作過程，他不僅是作者，他也扮演著為人宣傳的角色。他第一部份的寫作過程是由欽天監革職曆官、禮部被黜官員提供資料，由他署名而成，時間在 1660 年。爲了進一步使自己的論述更完整，楊光先再蒐集了利瑪竇、湯若望的材料，寫成〈關邪論〉，時在 1661 年初。不被禮部接受後，他在 1664 找到新證據《天學傳概》，發動第三次控訴行動。在這過程中，第一階段他是完全被動的，根據另有目的反教者所提供的資料撰寫文本。第二階段及第三階段的文本則以其個人意見爲主，但在發動時機上，亦可看出有政治運作的痕跡，所以亦非其完全主動。就第一階段言，楊光先幾乎沒有主要作者的角色，吳明烜是〈摘謬論〉主要的作者，禮部某人則是〈選擇議〉的合作撰寫者。後二階段，楊光先這位作者是甘心情願被利用的，他既可達到「拒西」之目的，又可獲致名聲，或至少二者得一，何樂而不爲。

肆、1746 年福安教案

一、周學健的反教文本

1746 年周學健擔任福建巡撫，先是風聞福安地區有女性因信奉天主教而守貞，認爲有傷教化，於是開始清查福安地區信奉天主教情形。在密探訪查過程中，意外發現當地竟然仍潛藏外國傳教士，當地官府吏役中又有天主教徒暗通聲息，於是發動綠營官兵搜拏，一舉逮獲白多祿（Pedro Mártir Sanz）、華若亞敬（Joaquin Royo）、德方濟各（Francisco Serrano）、費若望（Juan Alcobel）、施方濟各（Francisco Diaz）五名外籍傳教士。同案被捕教友先後共有五十餘人³⁶。

乾隆十一年五月二十八日周學健上奏摺給皇帝，他說以前他對天主教已有一些認識，這些認識是：

³⁵

³⁶ 據韓琦、吳旻編校，〈福州遭難事實〉，《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》（上海：上海人民出版社，2008 年 2 月一版），頁 149-152。共有六次逮捕，在省城審問期間復逮捕協助傳教士的教友及非教友十數人。

以天堂地獄誕妄不經之說，誘惑愚民，使入其教者，不認祖宗，不信神明，以父母為借身，以西洋人為大父，且惑其邪說，幼女守童貞不嫁，朝夕侍奉西洋人，男女混雜，敗壞風俗，其為害於人心世教者，最深且烈，不可不痛加滌除，以清邪教耳。³⁷

經過初步審訊後，周學健進一步的發現，除了是為害人心世道的邪教外，天主教更有大逆不道，不可容於聖世的情況。其一為傳教士受其本國資助，動機可疑：

此等行教夷人來至中國，彼國皆每歲解送錢糧，至廣東澳門，澳門夷人雇倩本處土人，潛帶銀兩，密往四處散給，如現在拏獲之白多祿，每年食錢糧一百五十兩，費若用，每年食錢糧一百兩，德黃正國等每年食錢糧八十兩，從前初到中國行教之時，招引一人入教，給與番錢一員，後願從者眾，不復給與。……夷人等皆受國王資給，故在中國衣食豐贍，用度寬裕，是其不畏險阻，不惜厚資，務行其教於中國。³⁸

其二為天主教是一種利用魔法惑眾之邪教。「解罪」、領受聖體在周學健看來皆為祕法，會產生魔術般的功效。所搜獲的骨殖，不知名膏藥等亦為指向邪教的證據。因為有邪術，甚至能在刑訊時抵禦疼痛。周學健說：

而西洋天主教，則先以固結人心為主，其所講授刊刻之邪說大旨，總欲使人一心惟知事奉天主，不顧父母，不避水火，自然可登天堂。一有番悔，便入地獄。凡男婦入教之始，先於密室內，令盡告其從前所作過惡曖昧之事，謂之解罪，解罪既畢，每人給與錢大麵餅一枚，納諸口中，復與葡萄酒一杯，各令嚥下，以麵餅為聖體，以酒為聖血，自此一番領受之後，無論男婦，堅心信奉。從此母女妻妾，闔家供奉，而絕無嫌忌，自幼至老，終身伏侍而不知悔倦，其所給之麵餅與酒，伊等密室自製，咸謂夷人於餅酒之中，暗下迷藥，是以一經領受，終身不知改悔。白多祿等擒獲之際，或於地窖複壁，或於身邊，搜獲末藥膏藥及孩骨等類，皆莫能辨名，詰訊伊等，則隨口支吾，率不可信，

³⁷ 〈福建巡撫周學健奏報嚴禁天主教摺〉，乾隆十一年五月二十八日，中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第一冊（北京：中華書局，2003年10月一版），頁85-86。

³⁸ 〈福建巡撫周學健奏報嚴禁天主教摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第一冊頁86。

十二日范國卿等審訊施黃正國時，因其狡黠異常，且上堂拉翻公案，加以刑夾，伊即令同夥德黃正國，快誦番經，德黃正國即默與持誦，伊受刑夾，若為不知，是其狡獪伎倆，幻不可測，必有迷藥異術，中於人心，然後能蠱惑民人最深且廣。³⁹

其三是此一邪教有「主我中邦」之心，而愚民百姓信教之後，竟然忘記了自己中華臣民的身分，其心轉向此一外國邪教，而：

初供入教男婦僅三四百人，隔別究訊，實有二千餘人，守童貞女有二百餘口，及臣密加訪察，福安城鄉士庶，男婦大聚，未入教者甚少，該縣書吏衙役，多係從教之人，是以審訊時。竭力庇護，傳遞消息，總不能得一實供。審訊費若用時，適下暴雨一陣，該縣衙役竟將自己涼帽給予遮蓋，伊自露立雨中。迨十七日將白多祿等五人遞解赴省，縣門聚集男婦千餘人，送伊等起身，或與抱頭痛哭，或送給衣服銀錢，或與打扇扎轎，通邑士民衙役，不畏王法，捨身崇奉邪教夷人，誠不識其平日有何邪說幻術，蠱惑人心，乃竟固結不解至於如此。其尤悖逆不道者，查閱教長陳從輝家，搜出青緞繡金天主簾一架，上繡「主我中邦」四字，是其行教中國，處心積慮，誠有不可問者。⁴⁰

按雍正年間慣例，應將此等私入傳教之夷人驅逐出境，但周學健認為既有前述三項理由，應採取更嚴格方式處理，他向乾隆皇帝建議，「從重治以國法」⁴¹，周學健認定天主教是邪教，按法律規定，邪教之首應處以死刑。

另一方面從地方官審案的問話，也可看出周學健對天主教的觀點：

問：「什麼叫堅振？什麼叫守童貞？一月幾會？你把什麼經咒教他們？你給他們吃的小餅自然是什麼迷藥，怎麼說是麵餅呢？」⁴²

又問：「查你同白多祿們每年都有遣福安人到西洋去搬運銀子，當時有

³⁹ 〈福建巡撫周學健奏報嚴禁天主教摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第一冊，頁 87-88。

⁴⁰ 〈福建巡撫周學健奏報嚴禁天主教摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第一冊，頁 88。

⁴¹ 〈福建巡撫周學健奏報嚴禁天主教摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》第一冊，頁 89。

⁴² 韓琦、吳旻編校，〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 85。

什麼憑據給他？那些從教的人，你們怎樣分給他們使用？那從教的婦女，又怎樣輪流來伺候你們呢？」⁴³

又問：「前日搜出你們三箱的番書經冊籍，是什麼妖書？你們造報從教人姓名的冊底，自然有在裏面，可逐一檢出來。」⁴⁴

又問：「現在搜出你們十三碗的黑藥膠，同那小匣內幾個錫罐的油，是做什麼邪術用的呢？」⁴⁵

又問：「聞得你們那邪教有乘人將死的時節，叫他親屬退避，挖取他眼珠來配合丹藥的事，你怎麼只說把聖油擦他頭額七竅就會升天的話呢？」⁴⁶

又問：「這起出來的五節銅管、四節黑漆木管是那做什麼用的呢？」⁴⁷

又問：「這帳幔是什麼人的？面上繡的『主保中邦』四字，這是什麼解說呢？」⁴⁸

又問：「這陳從輝家裏搜出小棺材裏的骨殖是什麼人的？怎麼沒有頭顱骨殖呢？」⁴⁹

又問：「你們行這邪教，並沒有一點義理，怎樣致福安的士民男女敬你

⁴³ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 86

⁴⁴ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 87

⁴⁵ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 89。華若亞敬供：「那十三碗黑藥，是我們西洋加高樹子來煮煉成膠，和白糖調滾水，做點心吃的。幾個小錫罐的油是聖油，那從教的人會念經的，求主教頭和他擦在頭額上，若從教的人臨死時節，也有請我和他擦在頭額七竅，死後會升天的。」

⁴⁶ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 89。

⁴⁷ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 89~90。當時華若亞敬供：「這銅管、木管都是白多祿的，我們教內有吹面趕魔的法，書上都有的。那從教的男人就用口吹，若是婦女，要用這管子吹了。我也有竹管子，是被拿時失落去了。」審案官員查了《聖教入門問答》，確有此種用法。

⁴⁸ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 90。華若亞敬供：「這帳幔是德黃正國供養天主的，『主保中邦』四字是說天主保佑中國從教人的意思就是。」

⁴⁹ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁 95。德方濟各供：「那骨殖是西洋人山方濟閣的，順治年間被賊殺死，先把頭骨寄回西洋，其餘的骨留在天主堂，後因拆毀教堂，是陳從輝從已故的弟郎陳從渭藏在家裏，後來小的到福安行教，才交與小的的。」

們如神、視你如父，到這個田地？自然還有別的邪術，或是厚利引誘他們的？快據實供來，免得動刑。」⁵⁰

又問：「你們把這種種不經之書、無稽的話蠱惑多人，你西洋教王又定有賞罰，如今只是你五個西洋人，致福安多少士民入你們邪教，若再是幾個人歷年遠些，可不成了你們西洋世界？或者你們借行教為名，別有什麼圖謀麼？」⁵¹

審訊接近尾聲時，周學健收到軍機處寄來的處置原則。基於對地方大員的尊重，軍機處同意周學健部份陳述，但按往例，並不認為天主教是類似白蓮教的邪教。

應令該撫將現獲夷人概行送至澳門，定限勒令搭船回國。其從教男婦，亦擇其情罪重大不可化誨者按律究擬。若係無知被誘，情有可原之人，量予責釋，不致滋擾。⁵²

周學健不同意軍機處為乾隆所擬指示，再上奏摺給皇帝。他堅稱天主教是邪教，除了前述證據外，他再加上「訊之夷人狡供，處女從教之時，以銅管吹面，去其魔鬼，即能守貞。及細加察究，夷人以銅管吹人臍肚，即終身不思匹偶，是其幻術詭行，更不可測也。」⁵³然後周學健再次暗示傳教士係其國王間諜。他說：

西洋各國精於謀利，凡海船販運貨物來至內地經營，皆領該國王資本。其船主板主等，皆該國之夷官也。國王專利取盡錙銖，而獨於行教中國一事，則不惜鉅費，每年如期轉運銀兩，給與行教人等，恣其費用。……夫以精心計利之國，而以資財遍散於各省，意欲何為，是其

⁵⁰ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁90。華若亞敬供：「我們來中國行教，實不過代天主行事，教他們念經修養，就會升天。若從教的窮人沒有飯吃，有給他一錢或八分，倘有死喪急難，也有借他們七八錢至一兩不等。他們沒有得還，也不計論。他們從了教，我就是教主，平日又待他們好，他們又想升天，故此他們從教的才親敬我的，並不是用厚利去誘他們，也沒有什麼別的邪術的。」

⁵¹ 〈福建漳州府漳浦縣袁本濂，邵武府建寧縣王文昭會審福安天主教案招冊〉《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻匯編》，頁91

⁵² 〈福建巡撫周學健奏報嚴懲行教西洋人摺〉，乾隆十一年九月十二日，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，頁115-116。在此點上，周學健未依地方官審案供詞呈報給皇帝。

⁵³ 〈福建巡撫周學健奏報嚴懲行教西洋人摺〉，頁117-118。周學健全不採信傳教士供詞中稱其經費係西洋教友募捐而來的說法，也是以其猜想，認定其經費來自國王，教士係為國王行教中國。

陰行詭秘，實不可測也。⁵⁴

周學健對於傳教士的恆心勇氣有深刻印象，但在持續誤解天主教的心態中，這樣的恆心勇氣更使周學健觸目驚心。他又說：

西洋風土，其飲食嗜欲與中華相似，獨行教中國之夷人，去其父子，絕其嗜欲，終身為國王行教，至老死而後已。且其藏匿民間也，或居複壁，或藏地窖，忘身觸法，略無悔心，是其堅忍陰狠，實不可測也。

55

周學健還反駁軍機處所論天主教危害不如白蓮教的說法。他說：

歷來白蓮、彌勒等教聚眾不法，皆無知奸民借此煽惑烏合之眾，立即撲滅。天主教則不動聲色，潛移默誘，使人心自然樂趨，以至固結不解，其意之所圖，不屑近利，不務速成，包藏禍心而祕密不露，令人墮其術中而不覺，較之奸民所造邪教為毒更深。⁵⁶

在周學健的堅持及多方運作下，五名西班牙道明會士先後處死，福安地區的傳教活動，亦受到相當嚴重的打擊，十數年後方逐漸恢復。

二、福安教案文本分析

首先從內容看，周學健的奏摺及地方官審問時的問話，都可視為周學健的反教文本，原因是他不採納乾隆皇帝的驅逐傳教士的政策，想要將其明正典刑，因此必須要清楚說明個人意見。而審問過程共有兩次，第一次審問結果周學健不滿意，更換審判官後繼續再審。⁵⁷第二次的審判官知道前任撤換原因，一定會先瞭解周學健想法後，再進行審判工作。

由這兩種類型的文件來看，都呈現出類似的想法－周學健認定天主教是邪教。因為是邪教，在天主教中存在著不道德的行為，所謂貞女實際上是傳教士的情婦，解罪則是行苟且之事。因為是邪教，天主教定有魔法邪術，包

⁵⁴ 〈福建巡撫周學健奏報嚴懲行教西洋人摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，頁116-117。

⁵⁵ 〈福建巡撫周學健奏報嚴懲行教西洋人摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，頁117。

⁵⁶ 〈福建巡撫周學健奏報嚴懲行教西洋人摺〉，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，頁120。

⁵⁷ 第一次的審判官是福安府轄下閩縣、侯官、長樂三縣的縣令。第二次的審判官是漳浦及建寧縣的縣令。

括聖體、念經都具有超自然功效。而爲了配合魔法邪術施行，必然有各式的迷藥，這些迷藥以不道德且不正常的方式製作，例如取死人眼珠或心肝以爲藥引。而此邪教更可怕之處，則在其能固結人心。地方士民一旦信奉，即百折不回；之所以如此，即因其迷藥功效強大。傳此邪教之士係外國間諜，潛伏地方長期滲透，所以如此之常此以往，地方信眾愈眾，則離中國之心愈遠，此其爲患之大也。

與沈灌及楊光先的反教文本相較，周學健與前二者，在對外國人的疑懼心裡，以及認定天主教是必欲除之後快的邪教方面，認知基本上相同。在描述自己立場時，周學健也和沈楊兩者一樣，以儒家正統的衛道之士自居，因此對周學健而言，這是一場他非參與不可的正邪之戰。

另一方面，在指稱天主教魔法邪術上，在周學健的反教文本中，增加了許多沈楊二人不曾述及之內容。1746年已進入禁教二十餘年，可以想見被禁止傳播的天主教，雖然雍正定調並非白蓮邪教，但民間盛傳的謠言，已使天主教逐次增加更多污名，而周學健正是一位相信這些謠言的高官。沈灌對於天主教涉入魔法邪術，以「此則民間歌謠所盛傳者」逃避自己的言責；楊光先完全不談論此類內容；周學健則信誓旦旦的在奏摺中直接提及。此說明周學健以爲此乃大眾的共同認知。這種普遍認知是一種將信將疑的狀態，軍機處的回覆沒有直接反駁周學健的指控，亦可說明這種認知的普遍性。

透過基層官吏的審訊記錄，可以看到另一個有趣的現象，這些官吏都拒絕爲周學健的認知背書。在反覆詰問所形成的結案供詞中，地方官吏一方面呈現了周學健要他們問的各種問題，這些問題從各方面指控傳教士及天主教。但從傳教士及教友口徑一致的回答中，不只是呈現了傳教士及教友對這些指控的反駁，透過不再修改的供詞，審判官其實是告訴周學健，他們無法證實其指控爲真。這些審判官爲何敢這樣做？一方面或許反映的是「將信將疑」的另一面，基於一種求真篤實的精神，即使是有傳言對天主教不利，但應憑證據辦案。更大的可能性，應該是軍機處已經定調這件案子的處理方式：天主教雖然不准傳播，但不是邪教，傳教士應驅逐出境。軍機處代表皇帝，在皇帝及周學健之間，很明顯意見不同，這些基層官員察覺了不同，於是選擇站在皇帝這邊。周學健的文本，雖然與沈灌一樣是以皇帝及百官爲對象，但或因性格使然，自視過高的周學健未全顧及讀者的想法。一意孤行的

結果，雖然在福安教案上得其所願，但或亦因此種下日後的殺身之禍。

伍、反教文本的鞏固與延伸

基本上我們可以將這三次反教事件視為獨立個案，因為各有其時空環境，使這些反教事件形成。另一方面，我們也可以看到這些反教事件具有關聯性。首先是楊光先在〈四叩闡辭疏〉中，終於提到了沈澣。他為了證明其言外國人狼子野心有據，「其已奪呂宋國也，有故明南禮部沈澣之參疏可據。」⁵⁸雖然楊光先因沈澣屬於閹黨，在他的政治認同上，不願同屬一邊，但在講究根據的正式公文書中，他必須承認他思想上與沈澣的連接性。周學健在其奏摺中雖未明言，但他也暗示了曆獄時對傳教士的指控是合理的。⁵⁹

就文本的反教內容而言，三件文本存在著極大的相似性。首先他們都自認是正統的維護者，這個正統包含了儒學倫常，以及中國在世界秩序中的天朝地位。然後他們的文本也表現出，雖然中國人都該是正統的維護者，但絕大多數人卻忽略了此一職責，天主教正是逐步侵蝕正統的重大危害，他們在眾人皆醉的狀態下，發現了天主教的陰謀，因此必須要採取手段，嚴厲處置這一對正統的危害。在許可傳教或默許傳教的時期，沈澣及楊光先的建議處置是驅逐傳教士、禁止傳教活動。在禁教時期，周學健的建議處置是明正典刑。雖然程度不同，但都改變了其時對待天主教的方式。

三件反教文本內容亦有不同之處。沈澣及楊光先都提及曆法不可由西洋人修訂，但周學健則未提及北京傳教士在朝廷供職問題。這可從兩個角度看，首先是周學健久任京官，曉得皇室對於這些傳教士技術官員的需求。從另一個角度看，至 1746 年，西洋人修訂的曆法，已在曆獄後被再使用七十餘年，要反對這套曆法，已無合理性。另一個不同是沈澣及周學健都提及天主教的魔法邪術性質，但反教言辭最激烈的楊光先，卻僅從教義方面加以抨擊。這也可從兩方面看，一方面是楊光先在北京有長期與傳教士相處的經驗，他自己並不認為指稱傳教士有魔法邪術具說服力。另一方面，楊光先在

⁵⁸ 楊光先，《不得已》下篇，《天主教東傳文獻續編》第三冊，頁 1290。

⁵⁹ 周學健如此說：「臣伏思西洋夷人自入中國已百餘年，我 聖祖仁皇帝因彼國人精於數學，擇通曉算法者，令在欽天監供職，復將廣東澳門一區賞給夷人居住，乃其國潛引種類，來至中國，托言行教者日多。」這些事情是發生在曆獄之後，至 1746 年僅七十餘年，周學健故意寫成百餘年，避言曆獄。《清中前期西洋天主教在華活動檔案》，第一冊，頁 88-89。

三人中，對所謂異端的容忍度最低，因此只要是外國人及外國宗教，對他來說，反對的理由就夠了。

這三件反教文本皆在其特定的時空環境下形成，但經過後人的整理、編輯及排列，這三件反教文本又有了脫離其時空環境的新生命。

以沈灌的文本而言，我們這一個時代的研究者所看到的，是 1639 年出版的《聖朝破邪集》。這一本《聖朝破邪集》，是因艾儒略入閩傳教，1633 年左右進入漳泉地區，根據教會方面的記載，有相當好的成果，⁶⁰泉州府各地有教堂 13 座。也因成績斐然，遂引發衛道之士的反擊。這些反擊一開始是辯論，然後是 1637 年的福建教案。1639 年，這四五年來的反教言論集結成冊，遂成《聖朝破邪集》一書。《聖朝破邪集》主述的是在福建的反教行動，1616 年南京教案的言論是附帶的、類似的及次要的；放在同一本書中，是因為反教者彼此間相關的人際關係，⁶¹以及類似以佛教反對天主教的立場。對破邪集的編者而言，他們的目的是呈現明末反天主教的言論，是在 1637 年福建省的反教活動後，以相關言論證明自己所為正當；其中 1616 年南京教案的資料是一種有關聯性的證據。

至於現在所看到的《不得已》文本，是在方豪神父主編的《天主教東傳文獻續編》第三冊，方豪神父寫道：

余所藏為中社影印本，有嘉慶四年（1799）錢大昕及黃丕烈所為跋，道光二十六年（1846）錢綺跋，暨楊光先別傳；末為民國十八年柳翼謀先生所為跋。⁶²

在錢大昕嘉慶四年十月十九日的跋中記：「向聞吾友戴東原說歐羅巴人以重價購此書，即焚燬之，欲滅其迹也。」⁶³錢大昕的話是要說明這本書珍貴之處，以及其何以稀少的可能原因。所以說可能是其引用戴東原說法，一以戴東原證明此說的權威性，另一是錢大昕不為此說負責。在黃丕烈的跋中記：「初書估攜此冊求售，余奇其名，故以白金一錠購之。……」⁶⁴大概可使

⁶⁰ 〈艾儒略〉，收入費賴之著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》上，頁 135-136。

⁶¹ 鄒振環，〈明末南京教案在中國教案史研究中的「範式」意義—以南京教案的反教與「破邪」模式為中心〉，《學術月刊》，40 卷 5 月號，頁 126。

⁶² 方豪，〈影印不得已序〉，《天主教東傳文獻續編》，第一冊，頁 45。

⁶³ 《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1301。

⁶⁴ 《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1301。

現在讀者了解此書實際價值。

錢大昕在其跋中亦有對楊光先之評價。他說楊光先「於步算非專，……然其詆耶穌異教，禁人傳習，不可謂無功也。」⁶⁵有關楊光先非曆法專家，此為楊光先自己在《不得已》中反覆強調，故錢大昕亦如實呈現。後面則是錢大昕自己的看法，他是著名的考據學者，以客觀篤實自許，若非嘉慶年間的普遍看法認為天主教是「異教」，錢大昕也不會不自覺以此為楊光先之功。

至於道光二十六年錢綺的跋，以更激烈的言論評判曆獄。在錢綺看來，楊光先力阻「天主邪教，煽惑中國」，「實為本朝第一有識有膽人，其書亦為第一有關名教，有功聖學，有濟民生之書。」⁶⁶後楊光先因論曆不確，遭逐回原籍安徽歙縣，死於山東。錢綺說是「中途為西洋人毒死」，他贊賞楊光先，「天主教之不敢公然大行，中國之民不至公然習天主教而盡為無父無君之禽獸者，皆楊公之力也。」⁶⁷在贊賞楊光先之反面，稱天主教是使中國人為無父無君禽獸之宗教，一方面是錢綺個人的看法，但他在跋中如此義憤填膺的說出，應可代表道光年間有一群知識分子與其看法相同。

此一《不得已》版本經柳翼謀（詒徵）整理後，又加上了蕭敬孚所撰〈故前欽天監監天楊公光先別傳〉、〈故前欽天監監正歙縣楊公神道表〉。桐城蕭敬孚是清末著名藏書家，實一掌故學者也。撰此二篇碑傳時，在 1883 年之後。⁶⁸在〈神道表〉中言：

公（按：楊光先）歿後，西人以重價購其書，悉為焚燬，欲滅其迹。……
《池北偶談》曾記其書事實，西人復以計削去此條，且有改為詆毀此書者。故公此書及生平事實，後人罕有知者。⁶⁹

蕭敬孚在同篇中提及此書有黃丕烈及錢大昕跋，則所見《不得已》版本應同樣為嘉慶年後版本，此版《不得已》是經蕭敬孚搜求，得之於楊光先族裔，可見此版本雖不流行，但亦並非湮沒不聞。反而又經過一再撰跋補充，

⁶⁵ 《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1301。

⁶⁶ 《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1303。

⁶⁷ 《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1304。

⁶⁸ 在〈故前欽天監監正楊公光先別傳〉中，引用《東華錄》、《疇人傳》、《徽州府志》及《正教奉褒》。《正教奉褒》最早版本在 1883 年，據方豪，〈黃伯祿〉，《中國天主教史人物傳》，第三冊，頁 272。

⁶⁹ 蕭敬孚，〈故前欽天監監正歙縣楊公神道表〉，收入《不得已》，《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁 1327。

將西人毒死楊光先及西人重金購書焚燬，形成了一種社會文本，在某一群人中，這些傳聞愈益增長而愈形真實。

在柳翼謀為中社影印本所寫之跋中說：「楊長公自刊不得已一書，雍乾間傳本已甚少，程棉莊謂此書初出，西人購以重賞，每部二百金，燔毀略盡。」⁷⁰若現所見版本確為楊光先自印，則應在康熙六年左右，其時西人仍軟禁在家，無甚可能出重金蒐求其書然後焚燬。以楊光先其時之名聲，書既印行，短期間或贈或售數百冊的可能性極大，傳教士平反後亦無機會將其書蒐求盡淨。無論如何，此一傳教士重金蒐求《不得已》，然後焚燬略盡，乃至楊光先遭毒死的傳聞，從乾隆年間傳至民國十八年，重金蒐求並有了明確的金額——「二百金」。

從《天主教東傳文獻續編》中《不得已》的版本歷程為例，除了書籍本身的文本之外，還有一與之相關的社會文本，隨著書籍的傳抄及再版，不斷翻新或累積。例如既然傳教士有能力燬楊光先書，則傳教士亦有能力改變當時人對楊光先的評價。蕭敬孚相信康熙朝王士禎的《池北偶談》書中，對楊光先的評價：「實市儈之魁也。」對《不得已》一書，王士禎評：「自附於亞聖之辟異端，可謂無忌憚矣。」⁷¹這些看法是傳教士刪改的結果。直到乾隆年間，阮元看到了初刻本的《池北偶談》中真正王士禎對楊光先的評價，乃寫成了《疇人傳》中楊光先一條。⁷²相對於蕭敬孚的看法，我們現在觀察不同時期的知識份子對楊光先的看法，較可能的狀況是康熙年間或有同情其對抗外國傳教士者，但對他的不學無術以及大言不慚，王士禎的說法應是滿平常的。隨著禁止天主教傳播，楊光先所得同情愈多，其行為的合理性也愈提昇，而另一方傳教士的劣跡傳聞似乎也就隨之增加。蕭敬孚的說法或是其時社會文本的產物。

我們可以說《不得已》也是反天主教社會文本的產物，畢竟楊光先是在一種可推想的社會氛圍中行動，並寫下記載其行動的《不得已》。但另一方面《不得已》本身也充實了這個社會文本，然後藉由不同時期版本的流傳，

⁷⁰ 〈柳詒徵跋〉，《不得已》，《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁1331。

⁷¹ 王士禎，《池北偶談》，卷四，〈停止閏月〉條。

⁷² 蕭敬孚，〈故前欽天監監正歙縣楊公神道表〉，收入《不得已》，《天主教東傳文獻續編》，第三冊，頁1327-1328。我們現在能找到的《池北偶談》最早版本是康熙二十七年，若本人所見確為此版，所言係批評楊光先者。

也增加了這個社會文本的內涵。因此可以說，《不得已》是一個生命力相當強的文本，持續的和社會文本互動，在互動過程中，因不同時代的需求，《不得已》改換了意義，而社會文本則增添了內容。同樣的，《聖朝破邪集》也在社會文本的需要下，在咸豐年間重獲新生。⁷³而《聖朝破邪集》的內容，也提供其時反教的社會文本養分，穩固了反教者的意志力，並增添了對天主教邪惡內容的描述。

這裏並不是說反天主教的社會文本主要是依賴《不得已》及《聖朝破邪集》這兩本書，應該說這兩個文本只是從明末至清末的，整體反天主教社會文本中的兩個範例而已。周學健在 1746 年的反教言論，適足以證明視天主教為妖魔化的宗教，在乾隆年間已是一種流行的思想。只是周學健相信的，或是流行的相關天主教的傳聞，在另一方仍有朝廷延襲對待天主教的定調，以及宮廷傳教士的努力抵抗，因此還不致以此傳聞形成對天主教的政策。但這個反教的社會文本在不斷充實及增強後，到嘉慶及道光朝已相當鞏固，周學健原本的小眾文本，此時已成了主流文本。

陸、結語

由 1616 年南京教案、1664 年曆獄、1746 年福安教案所提供的反天主教文本，我們可以看出沈灌、楊光先與周學健反教的理由是真切的，雖然其中因環境的不同，個人性格的差異，多少有些策略運用上的差別。他們相信天主教是邪教，外國人對中國不懷好意，並且用他們的眼光詮釋了天主教的禮儀、傳教活動及文本。藉由版本的說明，在本篇論文中也可以看到，同一文本在不同時空環境中的讀者，重新詮釋著這些文本，並進而形成逐漸累加的社會文本。這些反教的社會文本，從現在眼光看來，許多是想像的，不盡真實的，但卻是推動那個時代反教行動的動力。

歷史研究者是這些反教文本的眾多詮釋者之一，但歷史研究者的自我期許是追求事實，因此應該在真實與想像交雜的文本中找出其中何者可能真實，何者應是想像。歷史研究者習慣性的方法是資料比對，這固然是非常重要的，但從本文所論的三件反教文本看，了解這些文本的時代背景，意即評估其社會文本，是進行文本解讀的前提。否則，每一件文本都提及的想像，

⁷³ 遍查《聖朝破邪集》版本，只有 1637 年的崇禎刻本，以及 1855 年日本安政乙卯刻本。可能其間無其他版本，原因或許是其以佛教立場反對天主教，能喚起共鳴者較少。

即足以使歷史研究者誤以為是真實。例如有歷史研究者認為，在福安教案的調查中，得到了許多對天主教不利的罪證。「其一，『吃教』相誘，建堂立會。對入教者給予經濟補償或以利招撫，是教會在中國吸引教徒的方式之一……，福安亦發現此種情況。」「其二，煽動人心，『崇奉邪教』。」「其三，蔓延地方，難予遏制。」「其四，擾亂禮法，敗壞風俗。」「其五，潛藏異心，或有他圖。」⁷⁴這位歷史研究者且敘且議，對他所提出的前三點及第五點完全未置評論，但對於第四點，他認為「天朝大吏對西教瞭解不多，若干指責現在看來甚為荒唐。……此番所謂供詞，當不是傳教士在正常情況下的言辭，要麼是福建官員們故意聳人聽聞的捏造，要麼是屈打成招的供述。」⁷⁵由這位歷史研究者的說明得知，他選擇性的相信了周學健奏摺中的大部份描述，也選擇性的不相信其中一部份內容。檢查這位研究者的註釋，他選擇相信或不相信，並未依據其他佐證資料；換句話說，這位歷史研究者的社會文本使其相信天主教不利於國家，且有不良的傳教方式，同時「潛藏異心，或有他圖。」在此信念下，他選擇材料，撰寫文本，形成了再一次對 1746 年福安教案及後續影響的論述。

另一篇論述 1746 年福安教案的文章也有類似的觀點，在這篇文章說：「盡管傳教士反覆強調，『我們到這裡來沒有其他意圖，只是要傳播福音。』……但不可否認，在傳教士所進行的純宗教活動的背後，隱藏著不可告人的政治目的。」⁷⁶在這篇文章的結論說，因為福安教案的發生，「從中央到地方，清統治者上層對傳教士傳教活動背後包藏著的政治目的和宗教野心，已經有比較清楚的認識。」⁷⁷或許因為社會文本的差異，我沒有辦法對 1746 年的福安教案作出類似的結論。

因此在真實與想像之間，歷史研究者還有許多工作要做。我們一方面承認社會文本所給予我們的影響，但另一方面也觀察不同社會文本的變化，然後嘗試撰寫出一個接近事實的文本。當然我們心裡也要有基本的謙虛，有一天我們的文本或許會被新的歷史研究者推翻，也或許會在新的社會文本中呈現新的意義。

⁷⁴ 郭衛東，〈乾隆十一年福建教案述論〉，《福建論壇·人文社會科學版》，2004 年第七期，頁 58-60。

⁷⁵ 郭衛東，〈乾隆十一年福建教案述論〉，《福建論壇·人文社會科學版》，2004 年第七期頁 60。

⁷⁶ 黃愛平，〈乾隆時期福建禁教考論〉，《安徽史學》，2008 年第一期，頁 37。

⁷⁷ 黃愛平，〈乾隆時期福建禁教考論〉，《安徽史學》，2008 年第一期，頁 38。