

边界的重设: 从清末有关“采生折割”的反教话语看中国人空间观念的变化

□ 杨念群

[内容提要] 本文研究主旨有三: 1、对传统中国民间有关残损人类肢体以制药的行为进行考察。2、分析这种行为如何被制作成谣言而传播开来, 从而转变为近代的反教舆论。3、研究谣言制作的社会与文化原因。

The following three phenomena are to be discussed in this paper: 1) the practice of dissecting human bodies for making medical stuff in traditional Chinese society; 2) the body - dissecting practice was later turned into an anti - religious rumor; 3) the cultural and social causes for such an anti - religious rumor to prevail.

一、内与外的边界：民族主义与对身体残损的想象：

无人否认，近代中国的民族主义与谣言的传布与想象密不可分，长发碧眼的外国人初入中国时由于其身体发肤与中国人存在巨大的差异性，于是在华夷之辨的古老格局中自然被定位在文明边缘的“动物界”，这样，差异感的产生就往往由夷狄身处华夏边缘的空间位置有关，例如清初思想家王船山就认为：夷狄与华夏的区别首先在于“所生异地”，生长的位置不同，然后造成“气异”，再就是“习异”，由此推导下来，“习异而所知所行蔑不异焉”，^①王船山说的是满洲人入主中原的不合法性，因为华夏民族生活的地域在“中区”或“神区”，因此夷夏之区各有定位，通过“绝畛”的方式保持种族间界限的清晰，但这毕竟是精英阶层想象出来的图象，^②而普通老百姓显然并不是从这个层序井然繁琐的夷夏中心圈推导出来的文化秩序中判断发生在自己身边的事情的，他们更多地注意到在古老的日常生活节奏和空间安排中出现了哪些异常和疑点，然后通过这些异常和疑点构造出了朴实的“文化想象”。

普通百姓最简单地设问方式往往是：新建于社区内的教堂大门为何常年紧闭？为什么不断有幼童被携入堂内？为什么许多人进入医馆会迅速死亡？老百姓感受到的其实也是个空间问题，实际上正是由于传统社区被传教区这种陌生的空间强行介入之后，无异于在民众相对透明度较高的生活场景中加入了令人感到不安的异质因素，有时候这种场面的发生会造成本来不成问题的空间秩序经由想象重新加以定位，比如教堂所办的育婴堂由于各种条件的限制，收养儿童的死亡率很高，这在中国传统的育婴堂内也算是正常现象，^③可是放在一个特定涵义的教区之内就会引发完全不同的联想，很容易迅速和一些异常行为如虐杀儿童沟连在一起。因此，老百姓对异质空间的文化想象，不是通过文人式的抽象的夷夏秩序，而是通过感性地意识到外来力量对传统社区正常边界的改变和修正来发挥其作用的。所以笼统地评价一名普通中国人具有民族主义思想将没有多大意义，通常的情况是，各种反教反洋的书面揭帖是地方精英对普通空间功能想象的概括和提升，同时，被提升了的种族意向也会影响到普通民众的想象，有学者称之为不同文化层次之间的循环。^④

如学者所论，中国民众很早就有把入侵者与魔鬼等同的传统，也没有任何东西表明这个观念在19世纪有什么重大变化。为了维持一个共同的符号世界，无论是民间宗教还是官方辞令都对外国人做了“妖魔化”的处理。^⑤这一过程有可能是双向的，即与西方对中国进行“东方主义”化的描写相互对等呼应，^⑥或如陈小眉所言是“西方主义”的某种表现。^⑦据冯客(Frank Dikotter)的分析，这种“妖魔学”和“畸形学”是建立在传统“地理学”基础之上的，甚至谭嗣同都把世界按华夏之国(包括中国、韩国、西藏、越南和缅甸)；夷狄之国(日本、俄国、欧洲和北美)；禽兽之国(非洲、南美和澳大利亚)进行划分。^⑧由于明末天主教的传入造成了与中国传统习俗的剧烈冲突，所以在十七世纪的传统士人中即已形成了对天主教信徒的“妖魔化”想像。比如明末一位叫黄廷师的进士在一篇题为《驱夷直言》的文章中，就称耶稣为“寮氏”，说寮氏的信徒四处攻略它国，攻下后就设置名为“五院”的地方，统称“巴礼”，黄氏描述“巴礼”的情景说：“凡国内之死者，皆埋巴礼院内，候五十年，取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收储。有人其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。今我华人不悟，而以为圣油，圣水乎？”^⑨这明显是对天主教洗礼仪式的误解。

不仅如此，黄氏更发挥其想象力，断言：“且不特其术之邪也，谋甚淫而又济以酷法。……不论已嫁未嫁，择其有姿色者，或罚在院内洒扫挑水，或罚在院内奉侍寮氏，则认巴礼淫之矣。至若骗男人解罪，则用白布长衣，自头面罩至脚下，用小索五六条，其索尾系以铁钉，勒令人自打于背上，血出满地，押遍五院乃止。盖借虐男人之法，以吓妇人也，其淫酷盖如此哉。”^⑩然而，这套建构在精英地理学基础上的妖魔化想象显然与普通百姓对外人的妖魔化想象没有直接关系，中国普通百姓不可能知道中国之外还有缅甸，更别提非洲了。民众的想象更多

地建立在外来空间与传统社区之间的边界移动状态之上, 因为他们的日常起居和空间意识也仅仅以此为想象的范围, 所以我们讨论问题也必须以此为出发点, 而不能过多地把精英阶层对夷夏之辨的想象与之相混淆, 而笼统地冠以民族主义的解释。

Judith Wyman 曾指出, 以往的历史著作往往把地方民众对基督教的攻击视为在宗教、社会、经济和政治互动的背景之下对帝国主义的憎恨, 这种知识框架基本上把中国与西方置于截然相反的两个对立面加以认识, 而没有考虑到地方民众对西方渗透的反应必须被看作是在地方社区自身语境之内发生的变化。^⑩这里需要补充的是, 直到十九世纪中叶, 普通士人精英还依靠仅有的三本著作即陈伦炯的《海国闻见录》(1730年)、王大海的《海岛夷志》(1760年)、和谢清高的《海录》(1829年)来构造他们有关野蛮人的想象。^⑪因此, 地方民众就更不可能在具有世界空间观念的近代地理学基础上去建构洋人与自身的关系, 而极有可能以自身活动的社区空间为坐标和半径为想象范围。尤可注意者, 我们必须把精英阶层与普通民众对空间的想象, 与其对外人态度之间的勾连关系区分开来加以探讨, 我个人以为, 被后来学者定义为民族主义运动的一些反教行为, 其发生动机往往和士绅阶层对世界格局的想象并非完全基于同一空间认识传统, 而是有相当差异的。

Judith Wyman 在研究重庆教案发生的地方背景时指出, 川省人口经常受到外来人口入川所带来的社会压力, 这都造成内部人口和外来者之间在空间分界方面的紧张关系, 正象中国家庭内部的人往往会怀疑外来人的可靠性一样, 在许多方面对西方人的妖魔化处理和谣言制造也如镜子般映射出对传统内外之别的界分概念, 在这种情况下, 外国人被当作靶子攻击不是因为他们具有洋人的特性, 而是因为他们掉入了一个庞大而广泛的对外来者进行区分的类别范畴之中。^⑫

本文认为, 对外来者的妖魔化不仅反映在对传统社区内外之别的想象上, 而且反映在对谣言传播方式的延续上, 本文侧重分析一种残损人的肢体的传统异端行为, 即所谓“采生折割”, 是如何在近代排外运动中被移植建构成为一种“反教话语”的, 并试图说明这种移植一方面是传统社区从内外之别的界限出发对传统异端行为所进行的延续性想象, 这种想象常常是官绅合力互动的结果, 最终甚至影响到了清政府对社区慈善建设的规划, 比如被迫复兴传统的育婴堂网络, 以对抗教会育婴堂的扩张; 另一方面, 这种“移植性想象”并非是一成不变的对传统反异端话语的再造, 而是逐渐融入了现代性的因素, 从而导致了“反教话语”内容和取向的变化。在分析过程中, 我认为需注意两点: 一是“采生折割”一词属官方法律语言, 但却被士绅改编成为概括所有不同民间反教话语的总名词, 而“采生折割”所规定的具体法律内容即使与地方发生的反教情形不符, 也被视为正常。这既昭示了精英与世俗社会想象的互动关系, 也从一个侧面说明了所谓民族主义话语构造的复杂过程。

从另一个角度而言, 由传统社区的想象所构造的话语边界并非是一成不变的, 它同样会受到现代性观念的塑造, 很明显, 进入二十世纪初期, 把“采生折割”残损身体的传统想象比附在外国人身上的谣言日益减少, 而根据科学观念指责外国育婴堂工作失误的说法却越来越多(如指责其卫生条件差), 由此可以想见, 在现代语境下, 对传统异端习俗的连续性想象已不可能完全支配中国人对陌生空间的认识。

二、“采生折割”现象与传统社会秩序: 官方的定义:

“采生折割”这个词是一个法律概念, 字面的意思是指: “取生人耳目脏腑之类, 而折割其肢体也”。^⑬就具体行为而言, 这种现象究竟起于何时已很难考证, 如果一定追本溯源, 大概与中国早期通鬼神的祭祀程式有关。有学者曾把秦汉以来的早期巫术通鬼神的手段分为三种: 即歌舞通鬼神、祭祀牺牲通鬼神和工具通鬼神。前人考证: 甲骨文中之“祭”字是手拿着血

淋淋的肉块,以这个表示对神所奉献的祭祀行为。在殷商、周初祭祀活动中所用动物大致分为两类:一类是写实的动物,如犀牛、兔、蝉、蚕、龟、鱼、鸟、象、虎、蛙、牛、水牛、羊、熊、猪;另一类是虚构的动物,如饕餮、肥遗、龙、虬。^⑮可见即使勉强把“采生折割”的原始型态归类在“祭祀牺牲通鬼神”的巫术类目之下,以人献祭恐怕也非此类巫术的“正途”,所以后来一直为刑律所严惩。“采生折割”作为正式刑律术语进入王朝法典应该不会早于唐代,对“采生折割”行为的处罚并不见于《唐律》,《唐律》仅设有禁止“肢解”人体的条款,将之视为一种针对受害人灵魂的罪行。^⑯由于元代“采生”之风大盛,严重影响了社会秩序的安定,所以明代刑律中才增加处罚“采生折割”的条款。^⑰

据史料显示,宋代湖广一带即流行杀人祭鬼的风俗。《宋会要辑稿》中有一条史料说到淳化元年八月二十七日峡州长阳县民向祚与其兄向收收取了当地富人十贯钱,从事“采生”活动,其目的是“杀人为牺牲以祀鬼。”^⑱向祚与其兄谋杀了县民李祈的女儿,“割截耳鼻,断支节以与富人。”^⑲又有记载说:“湖外风俗,用人祭鬼,每以小兒妇女生剔眼目,截取耳鼻,埋之陷井,沃以沸汤,糜烂肌肤,靡所不至。盖缘贩弄生口之人,偷窃小兒妇女贩入湖之南北,贪取厚利。”^⑳所以宋代官府对“采生祭鬼”的行为屡次发出禁令,如“真宗咸平元年十月二十八日禁峡州民杀人祭鬼”^㉑又如宝元二年十一月“知万州马元颖言乞下川陕广南福建,荆湖,江淮禁民畜蛇毒蛊药杀人祭妖神,其已杀人者许人陈告赏钱。”^㉒可见宋代以蛊毒杀人祭鬼的区域分布相当广阔。

据学者考证,元代采生之风仍然盛行,在湖南常德和澧县地区就多有采生祭鬼,蛊毒杀人之家,峡州路(湖北宜昌)也有“采生蛊毒”的事情发生,可见采生与蛊毒杀人常被人们视为同一类的反常行为。^㉓《元典章》的一件文书中特意指出两湖地区采生祭鬼几成风气,文称:“土人每遇闰岁,纠合凶愚,潜伏草莽,采取生人,非理屠戮。彩画邪鬼,买觅师巫祭赛,名曰采生。所祭之神,能使猖鬼,但有求索,不劳而得。日逐祈祷,相扇成风。”^㉔所谓“能使猖鬼”,就是把人杀害后通过法术复原人形,然后以鬼附身,驱使其为己所用,达到自身的目的。陶宗仪《辍耕录·中书鬼案》中也记载了一个故事,故事说元朝至正二年,巫者王万里与从子尚贤在江西吉安与当地医人王弼发生冲突,王万里十分恼怒,通过采生之法驱使鬼物吓唬王弼,没想到“鬼物”向王弼泄露了真情,称自己是十六岁少女,小字月西,为王万里禁咒所害,“每束纸作人形,以咒劫制使为奴”,驱使害人。王弼告发到官府,经官府审理,王万里招供说,自己售术至陕西兴元,遇到刘炼师,学到了采生法,“刘于囊间解五色帛,中贮发如弹丸,指曰:”此咸宁李延奴,天历二年春二月为吾所录,尔能归钱七十五缗,当令给侍左右“。^㉕这是王万里役使的第一个采生对象,“复经房州(湖北房县),遇邝生者,与语意合,又获奉元耿玩童奴之,其归钱数如刘,加上女子月西,王万里共有三个经采生后役使的“奴隶”。刘炼师曾经告诫王万里终身勿近牛犬肉,但由于有一天忘了这一告诫,“因啖牛心炙,事遂败”。^㉖从“采生”杀人祭鬼和杀人役鬼两种方式观察,以杀人役鬼获利为主导方式,这与传统巫术中的“叫魂”术通过迷人心性,驱使为役以行己意的作法有些相似,^㉗其区别在于“采生”是通过杀人之后,复制形体以供役使,“叫魂”术则是迷幻受害人本心,供己役使,但一般不伤及性命,两者危害生命的程度显然有所不同。采生现象由于在元代已经非常普遍,甚至威胁基层社区的秩序,以致于在明代以后不得不列入国家重典予以重惩。

清代对采生现象的处罚规定更加细密,据《大清律例增修统纂集成》卷二十六《刑律人命》辑注的解释,“采生折割”被正式判定为是一种巫术行为,并成为固定的刑律用语。辑注作注解时已把制造采生妖术者分为数种,其一是“或取人耳目或斩人手足,用木刻泥塑为人形,将各件安上,乃行邪法,使之工作”。^㉘其二是:“又有采取生人年月生辰,将人迷在山林之中,取其生气,摄其魂魄,为鬼役使”。^㉙另有一种是:“更有剜人脏腑及孕妇胞胎室女元红之类,以供邪术之用,皆是采生折割”。^㉚所以《大清律例》中有一段话规定“采生折割”的具体行为

应是：“谓将人致死，取其官窍，以行妖术或使术法邪道，采取生时岁月，将人迷入深山僻处杀死，割取形骸，剜其五脏生气，摄取魂魄，为鬼役使。今两广豫闽等处所市鬼葛，即是又一术也。”^⑧另外，“诱拐儿童”与“摄取药引”也往往被归于“采生折割”之列。律称：“又或诱拐幼童，炙其五官百骸，配药以神医治各窍之妙，又一术也。又或药迷孕妇于深山，取腹内胎为一切资生药，又一术也。又或用人祭邪神，又一术也。”^⑨

按《大清律例》的定义，“采生折割”显然归属于妖术伤生的重罪之列，需予严惩，在清代的日常生活中，似乎也出现过类似的真实事件，如乾隆十四年江苏潘鸣皋案称：“潘鸣皋既刨掘孩尸，给顾景文炼熬合药，复为拜师求术，得受孩方，即自觅孩尸炼卖。”^⑩嘉庆十六年十一月，张良璧采生毙命一案则称：张某“舔吸婴女精髓前后共十六人，致毙女孩十一人，成废一人。”^⑪

又有广东香山县采生案称：“民刘公岳染患麻风，有方医曾言人胆制米可以愈疾，刘公岳转向刘瑞徵提及，嗣刘瑞徵图骗，向刘公岳捏称现有胆米，询其出价若干，刘公岳知其诬己，声称如果有效，愿出银一百二十两，而刘瑞徵即思谋取人胆，遂将阮亚珠剖胆，检胆无获，阮亚珠越二日殒命，将刘瑞徵依采生折割律凌迟处死。”^⑫

值得注意的是，与前朝事例相比，清律中对“采生折割”一词的解释是不规范的，其中所列案例有些比较符合“采生”的原始涵义，即杀生后摄人心魄，为鬼所役使，这类原生态的采生行为因为不仅限于个人，而且很易四处播散，发展为一种连环套式的系列现象，如元朝王万里可役使“三鬼”四处活动，这样不仅会破坏当地社区基层的生活秩序，而且更主要的是会越出一般社区的控制范围，威胁整体的国家安全。而另一些案例则纯粹属于对基层传统异端习俗的崇信，如舔吸精髓和谋取人胆以治麻风等，都是属于相当个人化的行为，一般不易扩散成“为鬼所役”那样的连锁行动，但却对狭义上的社区秩序构成了威胁，所以更能引起普通民众的注意。一般说来，清廷对采生行为的处罚基本上还是从维护整体社会秩序的平衡角度予以考虑的，更加注意其扩散的范围对王朝统治的威胁程度，如乾隆年间对剪辫案的“想象式建构”，使一个地方性案件通过复杂的程序放大成为一个似乎足以威胁国家整体安全的政治性神话。其关键的依据就是把剪辫叫魂的行为想象成了一种强力的传播过程，甚至具有波及数省的强大能量，而这又是因为驱动叫魂程序的术士具有飘忽不定的广泛流动性的缘故。而属于毁损人体以入药的单纯“折割”行为因为没有连动式的传播性，所以不被当作处罚主体而零散依附于针对“采生”的重罚条规之下。官方的观察视界与基层民众对“采生”的直观感受并不完全一样，一般民众更关心当下处境中对自身日常生活有直接影响的行为，例如发生在本乡本土境内的神秘事件到底对其切身利益有何影响，一旦出了他们能够直接感受的生活圈子，往往就会漠然许多。

换言之，从空间边界的感受而言，对外来陌生人的警觉程度也往往和他们的生活边界直接相关，出了这个边界，感受和反应的程度就会相应减弱。所以，普通民众对鬼役式的叫魂和采生现象并不敏感，因为它们往往不固定在某一个基层社区之内，具有相当大的流动性，即使发生了，也会很快游走出社区的视界，相反，普通民众对具有个人色彩的“折割”行为常常反应得十分强烈，这种民间和官方对“采生折割”现象反应的差异性也集中发生在了晚清以来对“反教话语”的具体构造之中。

三、“采生折割”与“反教话语”：官府、士绅与民众想象的互动：

十九世纪中叶以后，随着西方资本主义势力向内地渗透速率的加快，基督教堂作为一种新的空间构成形式也逐步由沿海城市向内地扩展，更深入地嵌入了中国传统社会，与此同时，天主或基督教区作为异质空间由于其独特的日常节奏和生活方式迥异于普通社区的传

统,特别是教堂通过信仰不断吸引民众成为教民,从而持续拓宽着自己的发展空间。于是十九世纪末教案发生的频度和密度日益增大,教案的发生当然有其非常复杂的政治和经济背景,以往的学者从各个角度也做了不少分析和探讨,^⑧本文认为,陌生空间嵌入传统社区后对其功能作用进行扭曲式想象,是发生教案的一个相当重要的文化原因,这种想象的建构,与民众对自己熟悉的乡土秩序遭到强制性改变感到焦虑有关,同时也部分移植了基层社区对陌生人进入之后肯定会造成异常举动的一贯性认识,这可以从反教运动的大量揭帖中频繁出现“采生折割”字样中得到说明。

如上所述,对“采生折割”的恐惧在官方和民间有不同的反应模式,官方更多地视其为对国家整体安全的威胁,而民间更易把它视为对乡土生活正常模式的疏离,也就是说,“采生折割”破坏了社区的伦理秩序和地方空间感,可是基层民众的打教很可能表现为直观的宣泄和过激的行动,而不会以书面的规范形式表达出来。因此,大部分的反教揭帖均是地方乡绅所写,他们往往把一些民间对外人异端行为的厌恶冠以“采生折割”这一正式的法律术语,以增强其想象与传统律令对妖术惩罚的一致性,同时也使反教行为有了法律依据而趋于合理化。揭帖中出现“采生折割”字样的例子有很多,如《江西扑灭异端邪教公启》中就曾说:“乃有奸民罗安当、方安之,倡行邪教,煽惑愚民,甚至采生折割,奸淫妇女,锢蔽儿童,行踪诡秘,殊堪痛憾”。^⑨江西巡抚沈葆楨在咨送总署的“委员密访(百姓)问答”中,谈及南昌育婴情况,当地士绅就直接使用了“采生折割”这个词,原话为:“我本地育婴,都是把人家才养出来的孩子抱来哺乳,他堂内都买的十九岁男女,你们想,是育婴耶?是借此采生折割耶?”^⑩

对于中国人以育婴比附于“采生折割”的谣传,西方人有自己的认识和看法,西华(George F. Seward)曾引<<北华捷报>>中一位医生的看法说:“用幼孩的人体来制药的说法,对中国人来说是相当熟悉的事。他指出<<本草纲目>>将药物分为十六大类,最后一类中专门描述至少有三十九种的药材系从不同性别与年龄的人体中拈取。皮肤、骨骼、肌肉、人脑、指甲、汗水、血液、眼泪和其它不胜枚举的分泌物,均可按特定目的用于制药。”^⑪

在汉口教会医院(the Hankow Medical Mission Hospital)的一份报告中,有如下结论:“中国人相信:人体中任何患病或不健全部分,均可取用别人相同部分的健全器官来修补或更新。”^⑫而下面的一段描述则似乎更象是出于想像:“在对华人的医疗手术中被医院切除的眼睛和人体中的其他部分,经常用酒精保藏起来,作为形象的教学用品,而本地人也正是用这一方法从这一类令人作呕的事物中调制实际上供作药品的物品。”^⑬有的西方人则把“采生折割”与古代习俗中的“割股疗亲”行为相提并论。^⑭不过,在与中国官方来往的文书中,西方传教士与外交官却一再试图澄清育婴堂与中国“采生折割”行为的比附关系。如同治元年法公使致总署照会中说:“见有遗弃婴孩,不忍听其死亡于犬之口,必收养堂内,稍长各授以业,及时婚嫁,而后遣之。各堂行此已久,并非创举。在传教士,举泰西各国义助之财,竭心力以布之中国,方恐为善之不足,何至穷凶极恶,等于采割之流。”^⑮在《法使为拟就湘赣教案处理条款等事致奕 照会》中也说:“如近日本省及外省中滋事各案,皆始于一二刚愎自用之徒,摭拾浮言,借端逞忿,非谓奉教者有采生折割之事,即指奉教内有谋为不轨之人。”^⑯从行文措辞上看,这两篇照会显然是由地方士绅所代笔,士绅以“采生折割”描述外国人的育婴行为,不仅是想借此表达自己对此类现象的认识,也是想通过这个方式代民众立言,试图以同样的措辞概括民间普通百姓对教会的空间想象。

有意思的是,由士绅起草的反教揭帖,由于频繁使用官用的“采生折割”用语,以致于反过来影响到了官方文书中对反教活动中异常现象的判断,如在贵州教案的一份摺子中,御史华祝三就说:“如该教民等平日恣意横行,有采生折割等情事,则杀之不为冤屈。不得谓教民犯法,概从宽宥也。”^⑰这份摺子中关于“采生折割”的措辞显然受到了反教揭帖的影响,而不是自上而下给教案下的具有法律内容的定性,这是底层话语反向影响官方判断的一个实

例。又如天津教案波及北京时，御史贾瑚就奏称：“臣又闻所拐儿童，或用其目，或剖其心，虽系传述之语，而采生折割，律有明文，又安知非需此而为是也。”^④贾瑚显然是从民间揭帖中寻觅事实，然后套用“采生”律法加以概括，这是民间思想影响官方认识的又一例。

“采生折割”从一种异端邪术被建构为晚清反教话语，经历了一个相当复杂的演化过程，我们基本上可以分两个层面加以考察：一个层面是反教话语的制造过程，即通过揭帖、口传谣言等逐步加以扩散，成为普通民众头脑中恒久难变的神话喻示，或者说形成了一种“公共话语”。第二个层面是反教活动往往是某一个偶然事件触发了民众积存已久的想象神经，从而引起了相当暴烈的社会运动，而这一运动的发生恰恰是对“采生折割”神话进行放大式想象造成的具体结果，两者的联动关系最为生动地反映出了民众对陌生化空间的恐惧感。

如果从类别和起源上分析，“采生折割”通过想象转换成规范的“反教话语”是由《湖南合省公檄》（咸丰十一年）开始的，《公檄》中并没有出现“生折割”的字样，可是其内容对基督教义和传教社区所作出的近乎荒诞的大胆描写，可以说把士绅对异端行为的想象力发挥到了极致，其内容对传教社区的概括，几乎成为后来出现的形形色色反教揭帖的参照文本。此文本的特点是首先把耶稣想象为不过是个能治病的凡人：“耶稣既为天主，其神圣宜非人思议所及，乃考其所述，不过能医。夫徒能医即为圣人，则扁鹊、华佗等之能起死回生者，皆圣人矣！况天下甚大，耶稣一人，能救几何？”^⑤有了这个前提，公檄的内容就自然开始转移到了对属于医术异端行为的想象上了，因为基督教初入中国，往往是以行医为手段接近民众，以治病痊愈乃上帝所赐为由徐徐劝导其入教，所以传教士的形象往往与医生形象密不可分，只是由于中西医在对待身体治疗方面的差异性，如内外科之别和对身体解剖观念的误解等等，导致了士绅和民众对基督教治疗行为的猜忌，而西方医学中的解剖术也很容易让人联想到有些类似于传说中“采割”之术那样，通过折损人体以达行妖术的目的。如龙岩州反教揭帖中就称教士“自称医士救世，设教礼拜训民”，目的是：“实欲盗我人体之宝，诈称医生。”^⑥所以民众对传教士的解剖术才有如下之想象：“有病不得如常医药，必须教中人来施针灸，妇人亦裸体受治。如不愈，死后剖其脏腑头颅，考验病之所在，著书示后。”^⑦

从第一层面即“反教话语”的建构内容而言，《公檄》中基本上吸取了原有关于“采生折割”刑律中对身体破损状态的直观描述，然后把它经过加工移植于对传教人或教民行为的揣测上，但却基本回避了“采生”行为中役鬼害人这一重要情节，显然是觉得直接这样移植可能会显得过于荒诞不经，难以用此说服民众。只有比《公檄》稍晚的一份揭帖中谈及：“其尤谬者，能咒水飞符，摄生人魂与奸宿，曰神合。又能取妇女发爪置席底，令其自至。取童男童女生辰粘树上，咒之，摄其魂为耳报神，星家多师其术者，以搬运之术盗人藏金，曰还本。”^⑧这种描述颇与“采生”术中的“以鬼役人”的情形相似，但以后的揭帖中很少出现类似的想象式描写，同时民间也很少以此种描写去猜测臆度传教士和教民的行为，所以以后出现的反教话语和与之对应的反教运动基本上以《公檄》中的规定套路为蓝本。

如果大致划分，《公檄》中对身体破损的想象性移植主要集中在以下几个方面：

[1] 奸取黑枣、红丸：《公檄》中详细描述了妇女身体被外国人残害的过程：“该教有取黑枣探红丸者，处女名红丸，妇媪名黑枣。探取之法，传教人囑从教妇女与伊共器洗澡，皆裸体抱登床上，先揉捻妇女腰脊，至尾间处，以小刀破出血，伊以股紧靠其际，取其气从血中贯通，名曰握汗，而妇女已昏迷矣。自为仰卧，则子宫露出，已生子者，状如花开，其间有颗粒，黑斑脂膜，伊以刀割取入盒；未生产者，如含葩吐蕊，鲜若珊瑚，伊探其中之似珠者，珍而藏之。其余仍纳入阴窍，而该妇女并不知其为，但气神消阻，纵以药保不死，而终身不育矣！”^⑨此叙述中有两点值得注意：一是这种猎取人体器官以作他用的方式颇符合于原有民众对“采生折割”行为的心理想象。第二点是摘取人体器官后又特意突出强调了会导致妇女终身不育，如此绝子绝后的残忍虐行因为最直观地撼动了中国的伦理秩序，所以比别的故事更容易广泛

引动众怒。

[2] 吸取童精: 这几乎是十分标准的对“采生”行为的想象, 前引《大清律例》中特意揭示了对吸食十六位童子精血罪犯的重罚, 《公檄》中显然把类似的过程更加戏剧化、具体化了, 其绘声绘色的描述颇具现场感, 且颇具震撼力: “该教有吸取童精者, 迷骗十岁以外童男, 以濂水滴诸顶门, 或作膏药, 贴诸眉额, 其童之精, 即从下部流出, 彼则如吮乳然, 尽情取之, 彼童瘦软数日而死。又或以药贴足心, 以针破泥丸处(气滕子), 脑浆并通身骨髓, 自顶涌出, 伊收取入瓶, 余则舔而食之, 彼童即死。”^②

[3] 以眼入药: 这类描写后来成为“剜目挖心”等反教话语的渊藪, 甚至以相当标准化的形式不厌其烦地反复出现在各种反教揭帖和谣言之中, 通常也只是略微有所修正: “从教者将死之时, 必有同教数人来, 屏去其家之亲属, 伊等在內念经求救。其实趁其人尚存气息, 即剜其目, 剖去其心, 为彼国造伪银之药, 然后以布束尸, 听家人殡敛。”^③在稍晚出现的《天主邪教集说》(同治元年)中, 对剜目的用途则作了更加详细的说明: “其取睛之故, 以中国铅百斤, 可煎银八斤, 其余九十二斤, 仍可卖还原价。惟其银必取中国人睛配药点之, 而西洋人睛罔效。故彼国人死, 无取睛事, 独中国人入教则有之。”^④

除了以上反教话语颇合“采生折割”原旨外, 还有一些揭帖所散布的谣言虽非完全吻合“采生”神话的格式, 却也明显受到相关叙述的影响, 如广东陆丰县人郑献琛在惠来县南阳教书, 从 1891 年开始传发揭帖于惠来潮阳、普宁等地。其中 1892 年的一份揭帖中就主要攻击教士放毒: “番鬼使人放药, 毒藏饼果糕糖。路上使孩拾取, 食后必定凶亡。人面生疏送物, 小子切勿乱尝。或有几文钱藻, 毒在钱结匿藏。小子捡改不开, 用口咬毒亦伤。或有毒藏笔内, 不可用口啐浆。用水先洗为要, 先生细意提防。一入其毒必死, 探埋盗挖心肠。”^⑤

关于反教话语与反教运动之间之所以会形成某种联动关系, 我个人以为首先起因于民间百姓对陌生空间切入传统社区的疑虑和恐惧, 教区进入中国基层社会虽然并没有完全取代其原有生活方式的企图, 但是使“社会基督教化”的使命和信念使得教区在吸引教众方面所进行的拓展, 始终与传统社区的生活模式很难有效地融合, 从组织形式和心理接受状态而言, 两种空间也缺乏必要的沟通渠道。而相互处于熟悉化程度很高状态之中的地方社会, 人际关系的透明度也很强, 正如费孝通所言, 乡土本色常常会表现为“一个 T 熟悉的社会, 没有陌生人的社会。”因为孩子都是在人家眼中看着长大的, 在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。^⑥教区嵌入之后等于在透明化的人际关系网络中加入了不透明的因素, 从表面上看, 这种对传统社区的渗透与原来历史上发生过的一些陌生势力的干扰有些相似, 比如与一些游方僧人的介入有些相似, 但区别肯定是明显的, 教区的特点是在传统社区之内建立了一个与之相对峙的封闭型空间, 这个空间相对固定, 几乎不具有流动性, 这与游方僧人在传统社区长时段的生命流程中只具有瞬时聚散的流动特性当然有相当大的区别, 这也会大大影响谣言造作和流传的方式。比如面对聚散不定的陌生流动人口, 地方士绅往往会集中在对其拐卖儿童, 摄人心魄等等类似“叫魂神话”这类谣言的造作上, 因为魂魄本身具有游走不定, 难以定位的性质, “叫魂”故事的造作也就往往具有跨地域的流动特征, 而用此比附于相对居处稳定的传教士似乎不妥, 也难以让人确信。与之相比, 教堂阴森封闭的空间, 伴以神秘莫测的教会仪式, 更易引发类似“采生折割”故事中损毁人体的想象。所以揭帖中反教话语的制作中对教堂神秘空间的联想, 大多取材于“采生折割”故事中有关残损肢体的部分, 予以改造加工, 而不取其原意中对“驱鬼摄魂”的描写, 说明他们明显考虑到了传教士与传统的外来陌生人在空间控制方面已有很大的不同, 所以要分别加以对待。从传教士自身的角度来说, 他们也意识到了天主教教育婴堂和孤儿院所遵守的保密制度, 或者是幽闭状态, 容易引起人们的怀疑。在美国驻上海总领事西华(George F. Seward)致戴维斯(Davis)的信中, 曾征引 < <教会通报> > 对中国人和西洋人育婴方式差异的评论, 其中说到按照中国人的惯例, 本地人办的孤

儿院要由院长将收容儿童的有关情况向地方官一一报明。儿童的父母可以同儿童见面。如果有人想要收养某一个幼童，他可以这样做。如果父母愿意的话，也可以将儿童重新带回家里。其他国家虽然也有类似的规章制度。可是在中国，幼童一经送进(天主教)孤儿院，便不允许访问见面，父母也不能将其带回，任何人都不能将其收养。这样的方式引起了严重的怀疑。虽然证明并没有搞什么挖眼部心一类的事，但由于孤儿院管理所采取的保密形式，人们还是疑窦重重。^⑤可见空间的“公开性”与亲属系统的介入是消除怀疑的重要因素。育婴堂从陌生化的空间状态向中国乡土“熟人社会”的渗透，需要得到官方与普通乡民包括最亲近家属的多重认可。

另外，育婴堂引起当地百姓怀疑还在于其收买婴孩的行为有悖于中国的日常伦理，美驻华公使镂斐迪就曾分析说：鉴于中国人不愿意将幼孩交给他们去照管，这些机构的管理人员，便对那些把幼孩交给他们看管的人，按人头逐个提供一笔钱。这些幼孩一经送进他们的孤儿院，其父母，亲属或监护人便不能再行使管理的权利。这很容易引发中国人的联想，认为育婴堂通过赋予酬金的办法，引诱人们为了获得酬金去拐掠幼孩。人们还认为神父或修女一向惯于利诱人们将病人膏肓的幼孩送到他们那里，籍以达到临终未刻付洗的目的。这样一来，许多奄奄一息的病孩，便被送到这些机构去受洗礼，而抬走后很快就死去。^⑥这段西人自己的评论显示出他们已经多少意识到，西式育婴堂引进的管理方法遵循的是近代意义上的西方委托制原则，这一原则是拒斥乡土亲属网络的介入的，这已成为导致清末教案冲突的一个重要的社会原因。^⑦

从晚清发生的各种教案起因模式观察，最终形成群众运动的动因均与反教话语的导向相吻合，而官府的介入往往扮演着强化这些导向的角色。比如官府在天津教案的发生过程中就起着某种触媒和催化的作用，1870年6月6日，天津捕到由静海诱拐孩童来津的张拴、郭拐二人，二人供认用药迷拐幼童，可是是否已承认以幼童身体为配药之方，并没有确凿的证据。甚至一些传教士都发现，告示上所用的人名中有“拴”“拐”的字眼(拴作捆绑解，拐作绑架解)，这样的字眼不大可能被华人选作人名，这就使人一望就知其出于杜撰。^⑧但天津知府张光藻会同知县刘杰复审后贴出的告示，其措辞却很暧昧，其中说：“风闻该犯多人，受人嘱托，散布四方，迷拐幼孩取脑挖眼剖心，以作配药之用”。^⑨内中用“风闻”二字，说明宣示的种种恐怖行为并非由二犯招供所得，而是纯粹出于猜测。这种猜测的思路明显受到反教揭帖中对“采生折割”诠释的影响，同时，这种暧昧的口气和犹疑不定的揣测通过官方告示公布出来，无疑强化了反教话语中刻意制造出来的谣言的真确性，这份告示等于说明原属传闻性质的“迷拐幼孩取脑挖眼剖心”完全可能是现实中的真事，“迷拐犯”受人嘱托实有所指，不言而喻让人联想到传教士和修女，由此可见，这份告示无异于是官府与士绅联手制造谣言的杰作。这点西方人看得很清楚，其观点是：“那些官吏如果不是实际上在煽动暴乱，也是在鼓动有可能引起暴乱爆发的那些想法。”^⑩特别重要的是，揭帖中流行的反教话语经过官府文书确认后，实际上为反教话语迅速转化为具体的反教行动提供了可信的依据。天津教案发生前夕，各处就不断有人将教民当作拐犯扭送府县衙门，甚至殴打致伤。^⑪在官方呈报的文书中，也往往对案情肆意渲染，叙述的活象一个个恐怖故事。如华阳教案发生后，四川总督刘秉璋在致总署电中就把福音堂的氛围营造成了一个恐怖害人之所，其中说，福音堂内发现一个迷惑男童：“鼻内有黑药，周身绵软，口不能言，当用凉水将药洗去后，洒水进喉，才稍微清醒，却不能说话，只能写字。”据写称十三岁，名黄廷福，油店生理，洋人将伊扯进福音堂，两手捆吊，口鼻内洒以黑末药，遂不能言。“然后用洋铁匣装藏于地板之内，又洋铁匣内有大小骨头十六块。”^⑫这样的叙述极易使人们把教士想象成嗜血杀人的魔鬼，结果华阳英法教堂、医院共七所均遭打毁。^⑬而且显然这种呈报会对上峰的判断有相当影响。

另一类教案则不用经官府确证，普通民众已自然建立起了“采生折割”和“传教士行为之

间的因果联想关系,这类教案一般集中发生于十九世纪八十至九十年代,这段时间发生的教案又往往与教会所办的育婴堂有关。其实,从空间功能的意义上而言,一般民众实际上无法分清教堂、医馆与育婴堂等机构之间的区别,这是因为教区的功能结构与传统社区人们所熟悉的情况完全不同,民众一般对陌生空间的切入只具有整体性的认识,对它的实际功能也只能根据整体状态进行想象。这就是为什么教案一旦发生,除教堂之外的教会附属机构也都同样易遭袭击的缘故。比如芜湖教案的发生,就是因为芜湖天主教堂的两个中国修女外出探视病人,带回患传染病家的两个小孩,在街上遇到小孩的亲戚,想将小孩带回去,修女不肯,围观的人群指斥她们拐骗幼孩,挖眼制药,将她们扭送县署,不久以后,有个姓胡的妇女到天主堂向神父要儿子,后面跟着二十多人,胡姓妇女大声喊叫“洋人把她的儿子拐骗来了”,于是人群愈聚愈多,下午五时,群众开始向教堂内扔石块,那姓胡的妇女喊道:“放火烧掉这些拐带孩子的洋人的房子”,教堂、学校及教士住院“顷刻之间都化为灰烬”。^⑥这是比较典型的民众对陌生空间混淆不清导致打教的例子,而且这些例子同样具有相当广泛的示范作用。比如发生于1891年4月的武穴教案,就是芜湖教案的余波反应,1891年4月,芜湖教案之后,沿江一带谣言四起,按照张之洞的说法,湖北武穴距广济县城七十余里,仅有武黄同知及龙坪马口二巡检驻扎,“向有英国福音堂而无育婴教堂,民教相安已久。”^⑦可是四月二十九日傍晚,有广济县人天主教民欧阳理然,肩挑幼孩四人,行至武穴街外。据云将送往九江教堂,适为痞匪郭六寿等所见,误信讹传,疑幼孩送入教堂,即遭剜眼蒸食,肆口妄言,激动公愤。^⑧当地民众误以为武穴教堂就是收养幼孩之处,于是往窗内投掷石块,击破了屋内洋油灯导致失火,蔓延烧毁了一层洋楼。^⑨类似的现象前后也发生了不少,如1892年7月就有“宜昌府城

外地方有民团械斗,禁烟不力,教堂亦声。”^⑩据该省上生个份供说:“光緒十七年八月二十九

件,而且向通过不同于传统的方式来对待异质空间对社区的渗入,只不过公禀中尚未提出具体的解决办法。

天津教案之前,大江南北反教揭帖虽到处流传,但多流于纸面话语,天津一案发生后,起因于育婴堂拐卖儿童剜目制药等审断情节却几乎成了验证揭帖内容的典范证据,原本限于纯文本形态的恐怖故事,变成了有官律审判作为事实依据的真实事件,这实际上更促动了各地打教风潮的兴起。面对以育婴为核心而愈演愈烈的打教风波,官方为了消弥民间谣言的滋长和传播,不得不慎重筹划应对策略。早在1899年,张之洞就针对广东发生的“陈亚发事件”,与法国领事于雅乐商订稽查育婴堂措施,具体办法是:“令教士将所设育婴堂每日收养及病故婴孩各若干名,按月列单具报。每月由官署派员到堂内查看一次,如育养未得其法,或乳媪照顾不力,随时商令更改。如有病故,立即填写报单,报由管理育婴堂委员亲往验明,加盖验戳,给还该婴堂存据,然后用棺木殓埋,不得仍用物包裹。”⁷⁵

张之洞的建议虽得到了包括恭亲王奕訢在内的上层贵族和官员的响应,⁷⁶但显然无法真正在教区内普遍推广,所以在张之洞之后又有官员以通商条约中并无育婴一项为由奏请全面禁止教士育婴,理由是“欲靖良民之心,必先杜莠民之口”。⁷⁷以平息日益喧腾难止的谣言,并指出停止育婴有三便,不停有三不变。“何谓三不便?慕善举而被恶名,一不便也;集重资而贾实祸,二不便也;附者一而仇者千百,三不便也。一旦翻然停止,使百姓感知,则为善之忱可白也,其便一。收养之资可省也,其便二。民教之仇忿可消也,其便三。去三不便以就三便,彼亦何为而不罢乎?”⁷⁸这位叫高燮的官员彻底废止教士育婴的奏请看上去有些异想天开,根本没有可能在复杂的外交纠葛中得到真正的回应,或产生什么实际的效果。因此又有官员想出另外的办法,要求在教堂附近设立本土机构遏制其育婴的规模和发展,有的官员笼统把这种机构称为“官局”,称其作用是:“名为保护该夷,自办育婴,以夺其谋”。⁷⁹御史恩溥更是直接指出:“非广劝育婴,亦无以杜教民之籍口”。建议遵照以往官府兴办育婴机构的传统:“拟请旨通飭各省疆臣,恪遵叠次谕旨,通行所属,筹捐集款,广设育婴处所,收养幼孩。无论在乡,人烟凑集之区,一律扩充,通筹添设。”⁸⁰

恩溥的想法是通过恢复和扩大传统的社区空间以对抗教区空间的渗透,具体办法是采取包围、竞争和对抗的形式,这个考虑出发点已和清初育婴堂的建置设想有明显的不同。清初设立育婴堂的直接目的是为了减缓和杜绝溺毙女婴的陋俗,康熙四十五年(1706),左副都御史周清源鉴于溺女严重,奏请各省建立育婴堂,以广皇仁,得到康熙的批准,命地方官留心承办。⁸¹另外,雍正二年、嘉庆二十一年、道光十九年和同治五年都曾发布谕旨,督促各督抚倡建育婴堂,谕旨发出的名目亦多因溺女之风过盛而起。⁸²倡设育婴堂的谕旨确实得到了一些地方绅士的响应,如嘉庆时金华知县刘陆遵就自己捐产创建育婴堂,以恤贫困。⁸³许多州县官员和地方绅士联合,以捐钱、捐田,或拨给部分公田、公费的形式,作为建设育婴堂的固定资产。

清代育婴堂的建立,较早地出现在扬州、北京、通州、绍兴、杭州、苏州等经济文化较繁盛之区,有学者称之为“育婴事业圈”。⁸⁴育婴事业圈是以育婴堂(或保婴总局)为中心,并与留婴堂、接婴所(或保婴堂)共同构成的呈扩散状的育婴体系。这种育婴事业圈在有清一代大量出现于江南地区,据学者研究不下于26个,并分为育婴堂和保婴会两个系统。⁸⁵育婴堂的经济来源主要靠田产收租,或兼有银钱放债取利,但至同治年间,由于太平天国战争的严重破坏导致财源不足,许多育婴堂费用不敷,均处于衰落的境地,至同治初年才得以恢复,并得到很大的拓展,至少在江南市镇中形成了城乡一体化的网络。然而无论怎么说,清初育婴堂的设立初衷是因反溺女风气而建,而恩溥奏折中所揭示的原因则是“为教案缘育婴而起,请旨通飭各省督抚广设育婴堂,以清乱源,而全国体。”⁸⁶显然育婴的首要目的已不在于地方社区的建设,而在于有效遏制波及全国的打教风潮引起的社会动荡。后面的文字就说得更加明

确：“故为教士计，非停止育婴，不能释百姓之疑心。而为国家计，非广劝育婴，亦无以杜教民之籍口。”^⑧

值得注意的是，恩溥的这一思想被贯穿到了光绪的正式谕旨中下达到了基层，光绪十三年九月十三日上谕中特别把筹办育婴堂的缘由与以往的动机作了区分，上谕中先说：“育婴一事，从前叠奉旨通饬办理”，后面又接着说：“现在教案繁兴，半由各国育婴起衅，若使地方官筹办尽善，自可隐杜乱萌。”^⑨育婴的初衷显然已不是缘自溺婴风习，而是为应对由教区育婴谣言而起的社会不安。总体而言，光绪谕旨下达之后，我们尚很难找到地方官确实按旨广泛响应兴办育婴堂的证据，目前只发现一条广西巡抚马丕瑶遵旨饬劝广西各属广设育婴堂的史料，其中说到广西省城原设有育婴堂一所，而省城内较少溺女恶习，贫民一般都是出于生计困难，养育无资的原因，抱送生女到堂，甚至还有抱送男婴入堂者，每年合计不下数百口。马丕瑶在光绪十五年开始整顿慈善机构，设立栖流所、医药局，并规定凡有极贫之户送女婴来堂，每月给其父母八百文钱，作为赡养之资，以十八个月为限，广为收养。又对柳州、梧州、平乐、潯州、郁林、南宁各府州属的育婴堂进行修复，或筹捐集款，从新创建。虽然马氏所言育婴堂恢复情况在光绪十五年已经开始，比光绪十七年上谕下达约早两年，所以似不宜看作是对上谕的回应，但摺子中有段话说：“广西上思州、西村县、西隆州、贵县向有教堂，地方各教士均未设有育婴堂，民教亦属相安，”又说：“臣尤当凛遵寄谕，再行通饬所属，通行添设，切实兴办，以期仰副圣主惠及穷黎潜消隐患至意。”^⑩则显然是针对教案频发采取的措施，我们当然不能据此判定一纸上谕会使育婴行为的导向发生根本性的变化，但十九世纪七十至九十年代的教案与育婴之间的因果关系已经相当大地影响到了政府对社区空间重构的决策应是没有疑问的。

五、余论：反教话语·育婴空间·现代性问题：

上文我们探讨了中国传统社会中所发生的折损人体的异端行为，如何通过法律程序以“采生折割”的术语加以定性的过程，本文的核心论题是探讨“采生折割”作为处于社区内正常秩序管辖之内的人群对一种非理性的残损肢体行为的认知模式，如何移植到对近代传教行为的判断之中，从而引发打教运动的过程。本文认为，晚清地方士绅充分利用了民间流传的猎取人体器官的巫术故事作为建构反教神话的传统资源，同时又以标准的刑律术语“采生折割”使这种想象结构具有了官方化的历史依据。事实证明，反教谣言的流传之所以达到使上下层均群起呼应的效果，揭帖中以民间巫术传说作为向普通民众传播恐惧的媒介，而以“采生折割”的规范性术语博得官方的同情和认可，其结果是，当反教风潮漫卷各地时，一方面老百姓通过反教揭帖和谣言把传教士和外国人与残损肢体的巫术施行者勾连起来加以联想；另一方面，地方官吏又往往以“采生折割”律例的合法性为依托，故意对反教行为网开一面，所以，晚清反教话语的制作和传播，常常是基层士绅、民间百姓、地方官府的力量交叉作用的结果。

与此同时，反教话语的传播拉动了打教活动的升级，还在于普通百姓对陌生空间嵌入传统社区造成的持续性焦虑，教堂及其附属机构强行进入传统社区后所采取的种种举措，迥异于原有空间秩序中的生活节奏，使早已习惯了日常生活规律的百姓对这种陌生空间极易发生猜测和联想。更为关键的是，这种陌生空间往往是长期介入到地方社区控制的范围之内，而不象以往的游方僧或外来人具有很强的流动性。陌生与熟悉两种空间的长时间对峙和隔离，比较容易引发民众对其功能的持续性想象，但官方和民间对类似空间安排的认识显然更加理性，一般民众关心的是陌生空间的切入对日常生活习惯方式的影响，他们的愿望是通过打教重新使边界的设置恢复原貌，他们认为，一旦通过打教活动使陌生空间透明度增高，就

可恢复正常的生活秩序。而官方对“采生折割”的态度基本上是程序化的法律行为，他们对两种空间边界的处理主要更多考虑国家安全和广义的社会秩序问题，即在国家安全的大框架下，达成两种空间的妥协。所以一方面，官僚们虽然并不相信谣传，却有时对反教活动采取了纵容放任的态度，企图通过民间力量制衡教区的发展；另一方面，又想通过法律程序控制打教的规模，以免酿成广泛的造反运动。各种反教话语尽管源起于十九世纪中叶，但一直余波未息地延续到了二十世纪初年，并与各种政治文化思潮相互激荡，其总的趋向是，反教话语越来越脱离地方传统的脉络，而被纳入到一种国家话语的控制之内。比如后期反教话语表面上仍继承了对陌生空间的描述，在五十年代的一份文史资料中就有这样的描述：“西安市糖房街天主堂对面，有座黑色大门经常关闭着的房子，那就是天主堂孤儿院。实际主持人是天主堂总堂的意大利籍葛露膏神父，在该院左隔壁已经居住几十年的卫老汉说：“院里从来不准外人进去，不知里头干些啥。国民党狗日在的时候，凶狠的匪军，就不让进去，说是‘外国人办的，有独立权’”^⑨披阅这个阶段的反教话语，已不会出现类似“采生折割”或剜目挖心这样的谣言，而大多是指控教堂神职人员充当外国间谍，从事文化侵略活动；或者控诉育婴堂卫生条件恶劣导致婴儿大量死亡，前者显然已属于“控诉帝国主义侵略”这样的标准现代民族国家政治话语，而后者亦显然是国家出于崇尚科学的角度鼓励西医发展所造成的结果。^⑩由于篇幅的原因，有关这方面的详细研究，将以另文发表。

总之，晚清反教话语的构成和产生更多地是地方传统与国家权力互动妥协的结果，而二十世纪以后的反教话语则更多地使用了国家权力话语所界定的内涵，这说明国家对地方势力的控制呈日益加强的趋势。

注释：

①王夫之：《读通鉴论》。

②④⑤⑥冯客(Frank Dikotter)：《近代中国之种族观念》(The Discourse of Race in Modern China)，江苏人民出版社1999年版，页27，页34，页36，页45。

③日本学者夫马进的研究表明，同治时期松江育婴堂的婴儿死亡率高达48--50%，海宁州城留婴堂在光绪十七年5月到12月间的婴儿死亡率也有39%。参见夫马进：《清代松江育婴堂的经营实态与地方社会》，载《东洋史研究》第45卷3号；《清末的保婴会》，载《对世界史的质问》系列5“规范与统合”，均引自王卫平：《清代江南地区的育婴事业图》，《清史研究》2000年第一期，页77。

⑥爱德华·W·萨义德：《东方学》(Orientalism)，三联书店1999年版，页1--36。

⑦刘禾：《语际书写》，上海三联书店1999年版，页34。

⑧谭嗣同：《谭嗣同全集》，中华书局1981年版，卷1，页231--236。

⑨⑩夏瑰琦编：《<圣朝破邪集>》，香港建道神学院1996年版，页176。

⑪⑬Judith Wyman：“The Ambiguities of Chinese Antiforeignism: Chongqing, 1870 - 1900”，Late Imperial China Vol. 18, No. 2(December 1997)。

⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳《大清律例增修统纂集成》卷二十六《刑律人命》。

⑳文鏞盛：《中国古代社会的巫覡》，华文出版社1999年版，页50。

㉑薛允升：《读例存疑》，页17。

㉒㉓孔飞力：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，上海三联书店1999年版，页117--119。关于谣言在打教运动中的传播渠道和方式，柯文(Paul A. Cohen)在他的新著：History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth, Columbia University 1997。中有详细的研究。

㉔㉕徐松辑：《<宋会要辑稿>》(以下简称《<辑稿>》)第一百六十五册，刑法二，卷二万一千七百七十七。中华书局1957年版。

㉖《<辑稿>》第一百六十六册，刑法二，卷一万九千三百九十二。

㉗㉘《<辑稿>》第一百六十五册，刑法二，卷二万一千七百七十七。

㉙㉚《元典章》第41《刑部三·不道·禁采生祭鬼》，转引自陈高华：《元代的巫覡与巫术》，载《浙江社会科学》2000年第二期

- ②⑤陶宗仪:《辍耕录》卷13《中书鬼案》,转自陈文。
- ③⑥如张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社1987年版,页330--382。秦和平对中国民众误解天主教教仪的情况有较详细的评述,参见秦和平:“清季四川民众敌视天主教的历史考察”,载丁日初主编:《近代中国》第10辑,上海社科院出版社2000年版。
- ③⑦《江西扑灭异端邪教公启》,王明伦选编:《反洋教书文揭帖选》(以下简称《揭帖选》,齐鲁书社1984年版,页116。
- ③⑧《揭帖选》,页117。
- ③⑨④①④② <清末教案> 第五册,中华书局2000年版,页61,62。
- ④③《教务档·江西教务》,同治元年八月二十二日总署收法国照会,转引自吕实强:《中国官绅反教的原因(1860--1874)》,中央研究院近代史所1986年版。
- ④④《清末教案》第一册,中华书局1996年版,页264。
- ④⑤《御史华祝三奏请持平办理贵州教案不得迁就洋人摺》,《清末教案》第一册,页321。
- ④⑥《御史贾瑚奏为请飭步军统领等衙门严辑迷拐幼孩匪徒摺》,《清末教案》第一册,页804。
- ④⑦⑤①⑤②⑤③《湖南合省公檄》,《揭帖选》,页2,页5。
- ④⑧《英使抄送龙岩州反教揭帖》,《清末教案》第二册,页392。
- ④⑨⑤④⑤④饶州第一伤心人:《天主邪教集说》《揭帖选》,页9。
- ⑤⑤《广东揭阳县揭帖》,《揭帖选》页21--22。
- ⑤⑥费孝通:《乡土中国》,三联书店1985年版,页5。
- ⑤⑦⑤⑧ <清末教案> 第五册,页66,2。
- ⑤⑨参见杨念群:“地方感与西方医疗空间在中国的确立”,《杨念群自选集》,广西师大出版社2000年版。
- ⑥①“山嘉立教士致倭斐迪函”,《清末教案》第五册,页22。
- ⑥①③刘海岩:“有关天津教案的几个问题”,《近代中国教案研究》,四川省社会科学院出版社1987年版,页227。
- ⑥② <清末教案> 第五册,页82。
- ⑥④⑥⑤《前四川总督刘秉璋为据禀华阳教堂有迷惑幼童事致总署电》,《清末教案》第二册,页577。
- ⑥⑥马昌华:“清季安徽教案述略”,《近代中国教案研究》,页203。
- ⑥⑦⑥⑧《湖广总督张之洞奏报武穴教案办理完结情形摺》,《清末教案》第二册,页496。
- ⑦⑦①《湖广总督张之洞奏报宜昌教案办理完结情形摺》,《清末教案》第二册,页562。
- ⑦②《英使阿礼国为扬州教士受扰请即查办事致奕 照会》《清末教案》第一册,页611。
- ⑦③《录戴教士致扬州知府信》,《清末教案》第一册,页615。
- ⑦④《南京绅士公禀》,《揭帖选》页135--136。
- ⑦⑤《两江总督张之洞奏陈粤省与法领事商定稽查教士设育婴堂办法摺》,《清末教案》第二册,页474。
- ⑦⑥《恭亲王奕 等奏为代递英美耶稣教士条陈中国教务摺》,《清末教案》第二册,页21。
- ⑦⑦⑦⑧《河南道监察御史高燮曾奏请筹止教士育婴以释群疑折》,《清末教案》第二册,页482--484。
- ⑦⑨《掌印给事中洪良品奏为教案频兴请定妥章摺》,《清末教案》第二册,页486。
- ⑧①⑧②⑥⑦《御史恩溥奏为教案起于育婴请飭各省广设育婴堂摺》,《清末教案》,第二册,页500--503。
- ⑧①⑧③冯尔康:“清代的婚姻制度与妇女的社会地位述论”中“溺女风习与育婴堂的建立”一节,《清史研究集》第五辑,光明日报出版社1986年版,页324--325。
- ⑧④⑧⑤王卫平:“清代江南地区的育婴事业圈”,《清史研究》2000年第一期,页75--85。
- ⑧⑧《著各直省将军督抚妥筹育婴堂事上谕》,《清末教案》第二册,页502。
- ⑧⑨《广西巡抚马丕瑤奏为遵旨飭劝广西各属广设育婴堂情形片》,《清末教案》第二册,页534。
- ⑨①戴仁中:“西安市糖房街天主堂‘孤儿院’残害我国儿童的罪行”,《群众日报》(1951年5月14日)。
- ⑨①相关的材料可参见李贵芳:“徐家汇圣母院育婴堂真相”,刘非:“土山湾孤儿院的真相”,均载《上海的故事》(合订本),上海人民出版社1982年版。又见文声:“天主教神甫彭锡恩办难婴院进行间谍活动及其虐杀婴儿的真相”,载《中山文史资料》(广东)第3辑(1965年)。林翰英:“仁慈堂‘虐杀婴儿案纪实’”,《福建文史资料》第1辑(1962年)等等。

杨念群:中国人民大学清史研究所教授、本刊学术委员 (北京 100871)

责任编辑:李 杨