

闢妄醒迷：明清之際的天主教 與「迷信」之建構

祝平一*

本文分析十七世紀中文世界中「迷信」一詞的形成與意涵，以覘迷信 (superstition)、理性 (reason) 與宗教 (religion) 三詞在近世中國的變遷。

以「迷信」對譯 superstition 的出現於二十世紀，指涉「非理性的信仰」。在此之前，「迷信」一詞只在唐代出現兩次，但卻多次出現在十七世紀的天主教文獻中。十七世紀的「迷信」一詞，不能算是 superstition 的對譯。二十世紀前的「迷信」一詞作動詞用，指的是「沈溺」的行為，而非特定的範疇。而「迷信」的賓語則為不合教規的「偶像崇拜」、「占卜」與娶妾等中國習俗。傳教士與中國信徒以辯駁這些異俗，彰顯十誡中「上帝為最高無上之存在」和「不可淫亂」的誡條。不過，因為天主教的傳入，歐洲 superstition 的概念也悄然進到中國。在天主教神學中 religion 指的是人因信從而與神之間所構成的倫理關係，而 superstition 作為名詞，相對於 religion，指不當的神聖崇拜（對象不對），或以不當的方式崇拜神聖（方式不對）。Superstition 因而指的是「過信」的範疇，而非行為；但這些範疇和中文「迷信」行為的內容亦有重疊之處。為了駁正中國人「迷信」的行為，明、清之際的天主教社群訴諸「理推」(reasoning)，以辯駁中國崇拜與風俗的合理性。康熙八年以後，南懷仁針對楊光先的指控，對中國的占測提出系統性的批評。南懷仁仍沿用「理」辯之術，希望藉開啟讀者靈魂中的明悟，一舉摧毀中國的卜算之術。不久，利類思在《超性學要目錄》中，以「尊奉」恰當地翻譯 religion，卻用「左道」翻譯 superstition，將中國合於此概念下的各種行為皆指為不合法的「師巫邪術」。

在天主教的論述裡，reason 不但不是 religion 的對立，反而是 religion 必要的助力。十七世紀來華的耶穌會士猶確定上帝予人的明悟能燭照俗迷，但在啟蒙運動後的歐洲，宗教與理性的齟齬日深，終至將之推向理性的對立面，成了必須被理性照亮的闇淵。「迷信」一詞在中國的誕生與轉化，恰恰折射出這一歷史過程，並深刻地影響了中國人如何認知信仰的世界。

關鍵詞：迷信 理性 宗教 風俗 耶穌會

* 中央研究院歷史語言研究所

一・「迷信」源起

本文既非理性的禮讚，亦非迷信的哀歌；更非西方理性的光明驅散中國迷信之蒙昧的文明進步史；但也不圖頌揚中國信仰之合理性，批判西方理性的霸權。二十世紀以來的中國知識界，類此的評論和研究已經太多，不勞贅言。只是現代人耳熟能詳的，乃至視為理所當然的「迷信」一詞在二十世紀前的中國相當少見，稀罕到可以認為它不是漢語中的詞彙，甚至可能也不是東亞漢字圈的詞彙。¹

雖然要花點功夫，但這並不難檢驗。現代電子資料庫最強的功能之一便是用以考察某一特定語詞的出現、同一詞歷代詞頻的變化以及該詞的使用脈絡；由此看出語言的歷史變化，或歷史的變化如何顯示在語言的變遷中。在檢索舊版「中央研究院漢籍電子文獻資料庫」、「中國基本古籍資料庫」、「四庫全書」、「四部叢刊」、「古今圖書集成」、「中國歷代石刻史料彙編」、「中國方志庫」、「中國譜牒庫」、「中華電子佛典」、「正統道藏」和「中華道藏」後，雖然可以發現很多「迷信」，但「迷」與「信」皆屬上下讀，不構成一個詞。「迷信」成詞，只在「中華電子佛典」中出現一次。

「中央研究院漢籍電子文獻資料庫」特別能彰顯迷信的現代性格。在該資料庫中，「迷信」出現一百二十七次，但都是二十世紀以後的注家所為。有趣的是，他們所注釋的經傳、史書和著述卻從未使用它。這一鮮明的古今對照，顯示「迷信」不僅是個現代的語詞，且在二十世紀後已深入人心到了理所當然的地步，以至現代注家不假思索地用它來指涉某些古代作者所言說的現象或心態。

另一個有趣的例子是民國二十三年出版的乾隆《普寧縣志》。該書收有藍鼎元（1680-1733）所著的〈修補普寧形勝引〉，該文在藍氏的《鹿洲初集》題為〈請修補普寧形勝序〉。該序主要建議在普寧的巽地文峰興建和道學有關的紀念性建築，以示和「迷惑于浮屠邪說者不同」。² 然而該書民國的重排本，「迷惑」

¹ 筆者感謝首爾大學的林宗台教授代為檢索韓國古文獻的電子資料庫，其中並無迷信一詞。在韓文資料庫，「迷信」一詞出現之處，都是以現代韓文翻譯古文「迷惑」的結果。早稻田大學的加藤茂生教授則為我查考了日本的古籍資料庫，其中「迷信」一詞曾出現在一二七三年日蓮上人的信件。但此處的「迷信」一詞不同版本亦作「迷悟」，且在此應上下分讀，以「迷」與「信」對舉。

² 蕭麟趾，乾隆《普寧縣志》（民國二十三年鉛印本）；亦見「中國方志庫」。

卻被改為「迷信」。³「迷信」一詞，深入人心，由此可見。在其他的資料庫裡，「迷信」一詞大量出現在二十世紀後，可見該詞出現後，擴散之速。⁴

不過，「迷信」在漢語中並非不能成詞。研究「迷信」一詞起源的學者沈潔就引用了唐代柏元封 (768-832) 的墓誌，謂他任濮州刺史時「聞有僧道巒屬火於頂，加鉗放頸，以苦行惑民，人心大迷信」，元封建治之，「以釋民惑」。⁵在此，迷信指的是因惑於神異事蹟而生之信從。筆者另發現《大乘莊嚴經論》中亦有迷信一詞：「信相差別有十三種。……七者有迷信，謂惡信，由顛倒故。」⁶《大乘莊嚴經論》譯於貞觀年間，⁷稱「迷信」為信仰的一種狀態，指所信與正信相反。在柏元封的例子裡，有某些佛教的實踐被認為是迷惑人心的行為，而當加以禁止。不過，在十八世紀以前，那麼長的中國歷史，這個可能的構詞只出現了兩次，可見「迷信」的確不是中文裡常用的詞彙。更重要的是，它不但詞頻少，意義和我們近代所理解的迷信亦相當不同。

當然，「迷信」乃二十世紀之交的新詞彙和新概念一事並未逃過學者的法眼。根據沈潔的研究，這個詞大約在一八九八年從日文進到中文世界，首先出現在《皇朝經世文新編》與《皇朝經世文三編》，其後亦出現在梁啟超《清議報》中引介伯倫知理 (Johann Caspar Bluntschli, 1808-1881) 的國家理論，並在二十世紀後漸次普及。⁸根據法國學者巴斯蒂 (Marianne Bastid-Bruguere) 的研究，梁啟超的文字其實抄自吾妻兵治於一八九九年東京出版的《國家學》。⁹不過，就

³ 藍鼎元，《鹿洲初集》（收入沈雲龍編，《近代中國史料叢刊二輯》〔臺北：文海出版社，1977〕），頁345。

⁴ 「中國方志庫」中的雍正《阿迷州志》抄本卷廿四雖有好幾條迷信的資料，但該卷後半部乃民國時期所補，所言皆民國時期之事。該抄本應是民國時期重抄雍正《阿迷州志》的本子。

⁵ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001），頁909-911。

⁶ 無著 (Asanga) 著，波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) 譯，《大乘莊嚴經論》（收入《中華電子佛典》[CBETA]），T31 No. 1604, 0608 b22 (02)。

⁷ 《佛光大辭典》，頁3447。http://dictionary.buddhistdoor.com/en/word/56502/%E6%B3%A2%E7%BE%85%E9%A0%97%E8%BF%A6%E7%BE%85%E8%9C%9C%E5%A4%9A%E7%BE%85（瀏覽2012.12.17）。

⁸ 沈潔，〈“反迷信”話語及其現代起源〉，《史林》2 (2006)：30-42。

⁹ 巴斯蒂，〈中國近代國家觀念溯源——關於伯倫知理（國家論）的翻譯〉，《近代史研究》1997.4：225。按：伯倫知理於一八七五年出版的 *Lehre vom modernen Stat* 吾妻兵治的漢字譯本譯為《國家學》，平田東助的日譯本則譯為《國家論》。梁氏之書名用較早出版的平田譯本，內容則襲自吾妻的漢字譯本。

像當時一般抄纂書籍的通例，重編、纂、印書的「作者」不必然尊重原文，而常會隨興改寫或替換文字。改換文字是否有特別的意義，難以一概而論，而必須個別檢驗。就在討論近代國家有關君權神授的理論時，梁啟超用了「迷信」這個後來影響深遠的關鍵詞。他寫道：「近世君主，欲擅其威福，乘民之迷信宗教，託於神者有之。」¹⁰（底線為筆者所加，下同）但吾妻兵治的原文並沒有這個詞：「近世君主，欲擅其威福，乘民之惑溺宗教，藉口神託者有之。」¹¹ 梁啟超的微調，卻改變原來西方「君權神授」的政治理論，成為中國傳統政治概念中的「神道設教」！

《國家學》探討現代國家的性質，書中有相當多篇幅提到國家如何擺脫教權的束縛，宣揚政教分離的理念。在世俗問題上，該書主張將宗教置於國家的控制之下。吾妻兵治的譯本一開始便指出，將教權收編於政權之下，使國家成為靈（屬聖的教權）肉（世俗的政權）結合的有機體，始於歐洲的希臘、羅馬文明。早先的近東和埃及則「迷溺」於「宗教」，而無法形成「國家」的概念。將文明的源頭從近東或亞洲搬回歐洲，本是十八世紀啟蒙運動哲學家訴求古代以批判當代的策略，其中最重要的則是「理性」概念的重鑄，並以人之理性與宗教對抗。¹² 伯倫知理延續著這一思路，將戰線延伸到國家政體。來自歐洲政治學的訊息和國家的榜樣，正是明治維新與晚清思考中國未來出路的知識分子所渴求的新知。在《國家學》中，佔據人們屬靈領域的宗教成了建立新國家的絆腳石，而國家用以替代宗教的則是理性的教育與學術研究。因此，「迷溺」、「沈溺」、「惑溺」等負面的詞彙，形容了人們視宗教如鴉片的情狀。梁啟超及其前的《皇朝經世文新編》與《皇朝經世文三編》使用「迷信」時皆作動詞，看來是為了行文時，替代「迷溺」、「沈溺」、「惑溺」等的修辭法，未必意識到後來迷信成為名詞後，所指涉的意涵。但在這些作動詞用的「迷信」，「宗教」很清楚是迷信的受詞。其實，當時作為「迷信」對象的「宗教」也才誕生不久。¹³ 中國長期便是儒、釋、

¹⁰ 伯倫知理，〈國家論〉，梁啟超編，《清議報全編》（臺北：文海出版社，1986），卷九，頁34。

¹¹ 伯倫知理著，吾妻兵治譯，《國家學》（東京：善隣譯書館，1899），頁48。筆者感謝 Iwo Amelung 教授提醒《國家學》中並無「迷信」一詞的重要訊息。平田東助的日譯本，亦未使用迷信一詞。

¹² Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (New York: Alfred A. Knopf, 1966), vol. 1.

¹³ 有關「宗教」概念的興起和「孔教」的邊緣化，見：陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4 (2002)：37-66。

道三教並立，對於後到的回教和基督宗教，儒教是他們聯手的對象，而釋、道二教則是受排拒的敵手。然而，在十九世紀之後進到中國的基督新教，反而以其自身的形式重新定義「宗教」，迫使其他「教」採取基督教的形式，以便成為「宗教」。而未能採取基督教形式的儒宗，則連其「教」的地位都淪喪了。¹⁴

十九世紀末的日本人已斤斤於「信仰」與「迷信」之辨。據日本國會圖書館「近代數位圖書館」資料庫所收之明治與大正時代的書籍，共有「迷信」一詞七百八十一條。「迷信」首次出現在一八八九年小澤吉行所撰的《説教の禁：賛題因縁》。該書乃為佛教護法的著作。書中批判西班牙一小村落將嬰兒投入火中的儀式為「迷信」，以與「信仰」區分，並認為真正的信仰與知識有關。¹⁵除了討論各種「迷信」的信仰外，當時的日文書籍將盲目地相信某些事物如「國家」或「法律的效能」也視為迷信。其他條目中，「科學」或「知識」亦成為區分「信仰」與「迷信」的底線。正是在這樣的知識氛圍中，現代中文的「迷信」一詞與概念從日本傳入。

誠如沈潔的文章指出，「迷信」一詞剛進到中國時，它的意義並非全然負面。在一個民族主義方興未艾的時代，有些民初的知識分子相信這「盲目虔誠信仰」的力量，以為搏成新國家的助力。當時要恢復孔教的人也想利用它，並從孔教的「理性」面立論，指責其他的宗教為迷信。然而，這些關於迷信爭議的波濤並沒能維持多久。原來和迷信對立的理性和科學結合，並在陳獨秀等人的推波助瀾下，及一九二〇年代的「非基運動」中，很快將所有宗教，包括儒、道、佛、基督宗教和中國各式各樣的民間信仰等與中國的「封建」體制綁在一起，通通推下「迷信」的深淵。從此，科學和其背後所預設的理性，成為迷信的對立面；而迷信也成了一切必須被推翻體制的代名詞之一。由此看來，「迷信」的確是催生中國現代性的關鍵詞。¹⁶

¹⁴ 黃進興，〈清末民初儒教的「去宗教化」〉，氏著，《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》（臺北：允晨文化實業公司，2013），頁265-313。

¹⁵ <http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/818494/73>。

¹⁶ 沈潔，〈“反迷信”話語及其現代起源〉，頁30-42；宋紅娟，〈“迷信”概念在中國現代早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》4（2008）：65-75；王治心，《中國基督教史綱》（上海：上海古籍出版社，2004），頁226-241。有關近代中國迷信的研究見：Duara Prasenjit, “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China,” *Journal of Asian Studies* 50.1 (1991): 67-83; Vincent Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *Journal of Asian Studies* 65.2 (2006): 307-336; Rebecca Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the*

大致說來，在民國時期作為一個現代中文範疇的「迷信」乃是和「理性」對立的概念。然而「宗教」是否為迷信，仍有爭議，因為宗教也可以建立在知識之上。中國原有的儒、釋、道三教便徘徊在模仿基督教形式成為「宗教」，或將信仰建立在知識上而成為「哲學」；乃至引入各種科學論述以證明其信仰的科學性，逃離迷信的指控。另一方面，某些原來看似迷信的民間信仰，也試圖找尋其知識基礎，證明其科學性。「科學」成為衡量信仰正確與否的公分母，其知識形態如實驗和檢驗等，也成了各種被質疑的信仰競相模仿的對象。

宗教、迷信、科學和神之間的糾結在一九四〇年徐宗澤的《明清間耶穌會士著作提要》中表達得最為清楚：

有人類即有宗教，宗教者言受造之人，與造物之主，在倫理上之關係；因而信從神默啟之道理，遵守其誡命，而奉事之。……然世界上有異端，有迷信，有邪教，有邪神。人有迷惑其中，而不知自反者。吾天主教於是有闢邪崇正之書，以糾正其偽誕。……又有崇拜物質，妄言無神，排斥宗教於人類之外者。吾天主教於是用科學之方法，證明神之實有。¹⁷

徐氏將「宗教」定義為人與神之間的倫理關係，從現在信仰自由與多神並存的角度看來雖然陌生，不像一般熟悉的從教團、神職人員、教義、儀式、信眾等外觀形式來區別不同的信仰，但卻是不折不扣正宗天主教神學為宗教所下的定義。¹⁸ 為了護教，宗教必須對抗異端、迷信、邪教和邪神，並引進科學，證明神之存在。前此，入華天主教總是用所謂的「斐錄」(*philosophia*)，說明自然界的變化，讓人見識上帝創造之精巧。然而，「斐錄」不過是神學的婢女；¹⁹ 但到了民國時期，婢女已分身為「哲學」和「科學」(*science*)。徐氏仍「婢」視「哲學」，但卻無以抵禦「科學」的力量。宗教反倒必須祈靈於她，方能保障自身的價值。科學與宗教的錯位，標識著現代西方科學、哲學與宗教分離的歷史，並深刻地波及信仰在中國現代史上的變遷。

Politics of Chinese Modernity (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009). 但這些著作主要討論被視為迷信的宗教實踐在近代中國所扮演的角色，而非「迷信」這一詞語的歷史。

¹⁷ 徐宗澤，《明清間耶穌會士著作提要》（臺北：臺灣中華書局，1958），頁105。

¹⁸ 這正是多瑪斯·阿奎那為「宗教」所下的定義。見：Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (Benziger Bros. edition, 1947), vol. 3, pt. II-II, Q. 81, pp. 1522-1528; 中譯本見：多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)，胡安德等譯，《神學大全》（臺南：中華道明會、碧岳學社聯合發行，2008），第10冊，頁7-11。

¹⁹ 徐宗澤，《明清間耶穌會士著作提要》，頁187。

在徐宗澤的時代，「迷信」一詞已被視為理所當然，並已在思想、政治和文化上掀起萬丈波瀾。作為天主教徒及教史家，徐氏蒐集了許多天主教書籍的序跋，「迷信」一詞就曾出現在他著錄的天主教書籍中。當然，他並沒因此注意到這是因明末天主教傳入而生的新詞彙。二十世紀從日本再傳入中國的「迷信」一詞，雖只是十七世紀時的洄瀾，意旨也相同，但思想氣氛上已是全然斷裂。在筆者所知的十七世紀的天主教文獻中，「迷信」一詞共出現了十四次（詳下文）。與上述各大資料庫所包含二千年來的大量文獻，「迷信」只在唐代出現兩次相較，十七世紀天主教文獻中「迷信」一詞的出現，可視為顯著的差異。但為「迷信」一詞溯源，並非本文的主要用意。²⁰ 本文旨在由此出發，分析歐洲 *superstition* 的概念如何進入中國、中文「迷信」一詞的出現、用法及其意涵；從而探討十七世紀傳教士及其中國信徒如何面對中國的在地宗教，並擬定應對策略。因此，本文不在討論天主教徒眼中的中國宗教現象，而是他們如何系統性地辯駁中國宗教現象的合理性。他們所用的辭彙與二十世紀反駁迷信的理由相似，都是從理性出發。只是時異事變，不論是在西方或是在中國，西洋理性的概念已相當不同。因此，「迷信」一詞在中國的歷史，恰恰折射出十七世紀以來，「理性」與「宗教」這兩個概念在中西歷史中的變遷，並深刻地影響了中國人如何認知信仰的世界。²¹

二・Superstition 東來

就像《聖經》中上帝說有光，就有了光；隨著十七世紀傳教士東來，*superstition* 也隨之入華。著名的耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 在他以義大利文所寫的《中國札記》裡，用 “*religione*” 稱呼儒、釋、道三教，而他

²⁰ 路遙曾指出「迷信」一詞和十七世紀天主教的傳入有關，並表列當時天主教徒所批評的各項迷信，卻未有任何分析，也未提出前此未有「迷信」一詞的論據。路遙，〈中國傳統社會民間信仰之考察〉，《文史哲》4 (2010)：82-95。他和他的學生張振國都依據現代迷信的概念，討論天主教對迷信的批判，見：張振國，〈拒斥與吸納：天主教對中國民間信仰的應對——以明末至鴉片戰爭為限〉（濟南：山東大學博士論文，2008），頁 61-74。由於未清理天主教徒如何使用「迷信」，他們徒勞地試圖劃清民間信仰和迷信的差別，但二者在當時傳教士眼中皆屬迷信。

²¹ Lydia H. Liu, “Introduction,” *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 1-42.

所謂的“*superstitioni*”則包括了擇日、卜卦、面相、風水、占星等算命之術。²² “*Religione*”和“*superstitioni*”源自拉丁文的 *religiō*（或 *religāre*）和 *superstitio*，前者意指「敬神」，後者則意味「過度或以不當的方式敬神」，現在漢語裡以「宗教」與「迷信」對譯二者。至於兩者的分界為何，自羅馬時期便爭議不斷，且有很大的一部分取決於掌權者如何看待自身和他人的信仰。²³ 自從基督宗教成了羅馬人的國教，且其後成為歐洲人的主要信仰與重要的體制後，基督宗教便長期壟斷了「宗教」的頭銜，而其他信仰不是成為異教（paganism）、異端（heresy）便是迷信。雖然利瑪竇以西方的概念來理解中國在地的宗教地景，但在他的中文著作裡，並未使用「迷信」一詞。傳教士帶入了 *superstition* 的概念，但卻沒有適當的漢語詞彙來言說它。

在天主教的神學中，*superstition* 的性質和種類有嚴格的定義。耶穌會尊之為聖師的多瑪斯（St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274）在他的《神學大全》（*Summa Theologica*）中採用了羅馬人的觀點，認為「迷信」（*superstition*）和「不信」（*irreligion*）乃相對於「宗教」（*religion*）之惡德。他認為 *religion* 是一種道德情操，對 *religion* 而言，過與不及皆不恰當。*Superstition* 則指不當的神聖崇拜（對象不對），或以不當的方式崇拜神聖（方式不對）。聖多瑪斯進而將 *superstition* 分為以不當的方式敬拜真神（Of *Superstition* Consisting in Undue Worship Of The True God）、偶像崇拜（Of *Idolatry*）、占卜（Of *Superstition* in Divinations）和術數（Of *Superstition* in Observances）。²⁴ 而虔敬之當否取決於是否合於神、教會或習俗的戒律。²⁵ 既然習俗也是判準之一，那麼入華的耶穌會士如何面對異教的風俗，以及教徒或對天主教有興趣的人，如何處理與教規不相容的在地習俗，便成了一個重要的問題。

²² Matteo Ricci, *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*, vol. 1 of *Fonti Ricciane*, ed. Pasquale M. d'Elia (Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949), p. 149.

²³ Michael D. Bailey, “A Late-Medieval Crisis of Superstition?” *Speculum* 84 (2009): 633-661. 筆者感謝花亦芬教授提供此文。蔡彥仁，《天啓與救贖：西洋上古的末世思想》（臺北：立緒文化，2001），頁 99-117；陳熙遠，〈「宗教」〉，頁 37-66。http://en.wikipedia.org/wiki/Religion#Etymology（瀏覽 2012.12.22）。

²⁴ 中譯為「遵行（民間宗教習俗）的迷信」，但「術數」應是個更精準的翻譯。因為遵行的並不是「民間宗教習俗」，而是遵行某種外在的力量，以獲得所欲求的結果。見：‘vain observance’ http://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=37027（瀏覽 2013.01.04）。中譯見：多瑪斯，《神學大全》第 10 冊，頁 220。

²⁵ 多瑪斯，《神學大全》第 10 冊，頁 183。

「以不當的方式敬拜真神」指的是猶太人以舊約的禮儀崇拜上帝之不當。當時的中國不存在此一問題，因此後三者乃成為 *superstition* 在中國的主要內涵。偶像崇拜在明、清的中國遍地皆是。不論佛、道，不管正邪，在傳教士與教徒眼中，中國的神像與祀典皆是偶像崇拜的一部分。這部分的分辨也是以基督宗教為判準，較無疑義。比較複雜的是占卜和術數，這不但行之於中國，也盛行於當時的歐洲，甚至王公貴族和教廷本身都相當熱衷。²⁶《神學大全》對占卜有相當複雜的分類。占卜首先可分為：一、藉魔鬼之力來占卜，此乃屬於「問鬼或招魂」；二、觀察另一種東西的位置或行動，這是屬於「徵兆」；三、做一件以便探知隱密的事，則屬於「拈鬮」。²⁷ 第一類之下復分「幻術」(*praestigium*, *prestigation*)、「占夢」(*divinatio somniorum*, *divination by dreams*)、「問鬼或招魂」(*nigromantia*, *necromancy*)、「巫覡」(*pythones*, *pythons*)；²⁸ 依魔鬼在無生物上出現的形狀或記號，以預言未來，按四行又可分為「相地」(*geomantia*, *geomancy*)、「相水」(*hydromantia*, *hydromancy*)、「相氣」(*aeromantia*, *aeromancy*)和「相火」(*pyromantia*, *pyromancy*)；而以出現在邪神的祭台上動物的內臟為占，則稱為「相臟」(*aruspicium*, *aruspicy*)。第二類又分「星占」(*astrologi*, *astrology*)或稱「生肖」(*geneatici*, *genethlialogy*)和「徵兆」(*augurium*, *augury*)、²⁹「預兆」(*omen*, *omen*)、³⁰「相手」(*chiromantia*, *chiromancy*)和「相肩」(*spatulimantia*, *spatulamancy*)。第三類的「拈鬮」則有把點連結為線或者把燒熔的鉛倒在水裡，以觀其形狀；抽籤；擲骰子；或者翻開書，看遇到什麼句子等。召喚魔鬼以預測未來，固為正教所不許，即使不藉魔鬼，占卜之事便能使魔鬼利用人心之慾念與傲慢參與其事，誘人入罪。因此，占卜是「迷信」，即不當的神聖崇拜，或以不當的方式崇拜神聖。「術數」則指以不當的方式，求得所要的效果，包括魔法、使物體發生變化的術法（如咒語、符籙、星占）、推測吉凶禍福的術法、頸懸聖言（即佩帶護身符）。從這些定義看來，在傳教士眼中，中國的確是個迷信的國度。

²⁶ Anthony Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

²⁷ 多瑪斯，《神學大全》第10冊，頁205。

²⁸ 「幻術」指受到呼求的魔鬼，以許多方式來預言未來，或魔鬼用虛幻般的顯現，讓人看見或聽到他們，以預言未來；當「幻術」以夢的形式預示時，便稱為「占夢」；「問鬼或招魂」即召喚死靈以行占卜，靠著生人占卜則謂「巫覡」。

²⁹ 如觀察鳥類或獸類的行動或叫聲，或人打噴嚏或肢體突然的震動。

³⁰ 指硬把人無意中說的話，作為觀察對象，藉此預知未來。

雖然在利瑪竇的敘述裡，*religione* 用以指外教，而佛、道是天主教的勁敵，儒教則是其盟友，至於 *superstitioni* 則指占卜算命。但由於佛、道也崇拜偶像，在多瑪斯的分類裡也算迷信。利氏在此未將之混同，主要用的是義大利文 *religione* 指「崇拜」的原義，而非現代「宗教」的意義。但日後來華的西教士及其中國信徒則通常將佛、道與占卜術數一起批判。因為，佛、道明顯是對象不當的神聖崇拜。初入華的利瑪竇將其精力用於對付佛教，對於其他的迷信，無暇他顧，只是記錄了這些中國風俗。傳教士應對異學的順序，楊廷筠說得很清楚：

道術不明，風俗日壞，異學誤之也。異學可得聞乎？曰：縱橫、名、法、農、圃、醫、數，雖非大道，然用之皆有可觀，王者不偏廢焉，不名為異。巫覡、禳祥、白蓮、無為，顯與道悖，止可誑愚民，不能動君子。異則異矣，其害猶易見也。害者維何？在于佛老。³¹

楊氏認為老之害猶易辨，因煉取難作偽、房中理不正、仙山之存否可驗之於輿地、求仙之事從未實現、符籙中土所產，難以變詐、道家之書不能炫真。但佛氏以虛幻為教，其經籍來自異域，無可質證，而其部分教義乃取自天學，似是而非，為天教之大敵。因此，天主教的主要戰場在於與佛徒論辯。至於一般的民間信仰和占測巫覡，君子自知其非，不必先行辯駁。³² 在一六一六年的南京教案後，佛教因與日常生活關係密切、有組織、有教義，且反教最力，因而一直是此時護教作品批判的對象，以徐光啟名義撰寫的《闢妄》便是一例。³³

不過，傳教士以口傳筆錄的方式，傳播並反駁與 *superstition* 相關之中國信仰和習俗的景況，可大略見之於艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 的《口鐸日抄》。《口鐸日抄》記載一六三〇至一六三八年間，艾儒略與福建教友或友教人士的問答。問答的內容涵括了天主教的方方面面，而西方定義下的 *superstition*，也構成了問答內容的一部分。由於毀壞偶像乃士人入教前可能僅次於納妾的關卡，且求神拜佛和占卜等問題與日常生活息息相關，困擾著對天主教有興趣的士人。³⁴ 例如一六三二年黃賁字便問：「聞先生素闢堪輿之說，則父母之葬也亦不

³¹ 楊廷筠，《天釋明辨》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》〔臺北：學生書局，1965〕，第1冊），頁241。

³² 楊廷筠，《天釋明辨》，頁242-244。

³³ 徐光啟，《闢妄》（收入吳相湘，《天主教東傳文獻續編》第2冊）。

³⁴ 艾儒略的研究相當多，與本文最相關者為：岡本さえ，《近世中国の比較思想：異文化との邂逅》（東京：東京大學出版社，2000），頁235-251；張先清，〈試論艾儒略對福建民間信仰的態度及其影響〉，《世界宗教研究》2002.1：123-136；Erik Zürcher, “Aleni in

必擇地遂漫然輕置之乎？」³⁵ 一六三〇年，《口鐸日抄》的記錄者李九標和艾儒略便聊及風水堪輿的話題。風水堪輿雖與祭祀祖先不同，但其理論都是建立在人與祖先一氣相聯，因而能互相感應。³⁶ 在反駁風水之說時，艾儒略先是以諷刺的語氣說道，人在世時無以庇佑其子孫富貴，何況死後？他並否認了一氣連枝的說法，謂：「既朽之骨，并其耳目口鼻手足而無之。而謂于數十里之遙，數百年之遠呼吸可通，禍福不爽，則又惑之甚者也。」³⁷ 他又以自己走過大江南北的經歷，質疑在中國北方，平空曠野，何來「來龍沙水」之說？他還說了一個發人深省的故事：

聞中邦昔有達官，惑堪輿之術，求吉地累年不得。一日，于山中遇一老農。問曰：「官人在此，胡為乎？」達者具告以故。老農曰：「余今年八十餘矣，多見戴紗帽來尋墳，未見其後即有戴紗帽來拜墳者。」達者聞言，廢然而返。³⁸

說明求吉地不過是一場徒勞，即使為官者求得吉地，其子孫亦未必能衣冠帶以祭先祖。風水不僅無謂，甚且有人為此鬱抑以終：

一孝廉擇地葬其親，自負必得狀頭。即堪輿家觀者無不以狀頭期之。孝廉益自負，比入省試，首場以誤字貼出，大失所望，竟抑鬱而死。³⁹

李九標 (?-1646?) 繼續追問陽居之事。陽居指地域風水之盛衰。艾儒略以科名特盛之地，迭有變遷，以證地理之不足信。⁴⁰ 雖然艾儒略說理諷喻，但葬埋父母，事關孝道，即入教者亦難輕易置之。是以，艾儒略再為黃賁字開示：

人子果為父母擇葬地也，擇一淨燥之區，毋使水土親膚足矣。漫然輕置于

Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message,” in *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, ed. Tiziana Lippiello and Roman Malek (Sankt Augustin: Institut monumenta serica, 1997), pp. 595-616. 《口鐸日抄》的翻譯見：Erik Zürcher, *‘Kou duo ri chao’: Li Jiubiao’s Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal* (Sankt Augustin: Institut monumenta serica, 2007).

³⁵ 艾儒略，《口鐸日抄》（收入鐘鳴旦 [Nicolas Standaert]、杜鼎克 [Adrian Dudink] 主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》〔臺北：利氏學社，2002〕，第3冊），頁192-193。

³⁶ 艾儒略，《西方答問》（梵蒂岡圖書館 Borg. Cin 324 [17]），卷下，頁16a。

³⁷ 艾儒略，《口鐸日抄》卷一，頁54-55。

³⁸ 艾儒略，《口鐸日抄》卷一，頁55。

³⁹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷一，頁52-55。

⁴⁰ 艾儒略，《口鐸日抄》卷一，頁67-68。

心，寧無歎乎？但今之擇地者非盡為親也，直為獲福計耳。過惑堪輿之說，必求山之從何發龍，從何結脉。謂數年數世之後，子孫昌旺，公卿輩出，皆由于此。甚且累年不得，而親體暴露不葬也。豈不悖哉？⁴¹

艾儒略指出，堪輿之說表面上看似為親，實則出於自私之心，以求子孫之富貴。

當李九標向艾儒略請教有關陽居的問題時，艾儒略正在著書批駁風水之說，這可能便是後來首刊於一六三七年《西方答問》一書中的〈論堪輿〉。艾儒略有意系統性地討論堪輿、術數、風鑑與擇日等問題。但後三者在出書時，仍未及刊刻。⁴² 艾儒略除了重覆上述論據外，還特別強調禍福乃上主之權柄，山水地勢不與焉。他並介紹西洋的葬俗，指出西人以「堪輿為謬，乃不擇山地以葬親，而皆葬于城中主堂內外。」艾儒略並非要指出中、西風俗之異。相反地，他要說明西洋人和中國人孝親之思無二。正因如此，選棺槨、勒碑銘以表尊崇，乃人子所當為。然而正因愛親，故葬親於聖堂左右，使之以天主為依歸，以安孝子之心。⁴³ 除了批判風水之謬說，艾儒略也輔以天主教之理、西洋人之俗，引人入教。

除了風水的問題外，黃賁宇又問了擇日的問題。艾儒略則簡單地回答，歲時月日皆天主所定，無吉凶之異。吉凶來自人之行為，不來自時日。例如：

有人于此擇一日焉，至吉無虞，而欲謀為不軌之事，無良之行，能保其不獲殃乎？當其獲殃之時，方且訝然曰：吾向擇日亦綦精矣，曷為而至此？是亦大可已矣。⁴⁴

此外，艾儒略也批評中國習俗中，婚嫁和營葬擇日皆與吉凶無關，乃是上主之福佑。他還舉了奉教者不擇日而得子之例，以證擇日不關吉凶：

茲邑鄭思階者初奉聖教，適為尊人瘞焉。親舊怪其罔作，代為之懼，思階不為動。于今年餘，晏然無恙，且荷主庇，舉一子焉。是非無用尅擇之一徵歟？⁴⁵

艾儒略除了理推例證，力辯擇日之非外，像李九標這般的教徒，見到世界地圖，知地為圓球，各地有時差，便已自悟擇日推命之不可靠，他說：

余曰：「夫星家之擇日推命也，以為普天之下同此時耳。今即王會之內，

⁴¹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁192-193。

⁴² 艾儒略，《西方答問》卷首，頁5b。

⁴³ 艾儒略，《西方答問》卷下，頁15a-17b。

⁴⁴ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁192-193。

⁴⁵ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁194。

便已不同若此，彼星家安所憑以定吉凶乎？」先生曰：「吾固謂其不足信也，而世顧惑之，何哉？」⁴⁶

李九標的啟蒙，來自西方的新知，不待教導而能自明。益證當時西方自然哲學中，相信人類靈魂「明悟」(intellect) 之能，只要能適當地引以新知，或示以理推，便能使人相信正教之正確無誤，自然排拒非理之信仰。人之明悟，因而成了傳教士或教徒闢妄醒迷之理論基礎。

有時艾儒略也會主動提問有關中國的信仰，如「星墜」便是一例。他問李九標和林子震，對於這個問題的看法。李認為星墜之說似有不妥，艾儒略則單刀直入地反駁若星能墜地，則星數必然減少。但從古至今，未聞天星減損。值得注意的是，艾儒略的回答乃建立在亞里斯多德的「兩界說」(two spheres) 之前提：即宇宙以月輪為界，其下有變化，其上則否。然而，這個理論無法解釋從天而降的流星。李九標立刻抓住流星的問題再進一問，艾儒略謂流星：

非星也，氣也。時至夏秋之交，有油膩之氣，其浮散空中者，受烈日所晒，遂著火而明，惟一著則俱著，故似有飛度之象耳。⁴⁷

艾儒略的回答雖然與現代科學所知相悖，但這還是從亞里斯多德的自然哲學裡出來的標準答案，也見諸高一志的《空際格致》等傳教士的著作，認為流星或隕石乃大氣現象。此時，林子震問及星占的問題。艾儒略直截了當地回答：「人之吉凶皆人自致之，無關星度也。」他還引了中國人所熟知的「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」為證。⁴⁸ 艾儒略也指出星辰的位置的確會影響冷熱寒暖和旱潦豐歉。⁴⁹ 以自然原因 (natural causes) 來預測可能的結果，乃天主教所允許，不算 superstition。李九標提出中國星占乃建立在「帝王將相之屬，皆上應列宿」的理論。艾儒略指出，正因這種對應，乃中國所獨有，因此中國的占星之術並非普世的理論，不能放諸四海皆準。他更舉例：

中邦占候謂貫宿中有小星，必主大臣繫獄。夫大臣之遭譴呵者眾矣，而貫宿之星，並未有增減也，吉凶將奚憑焉？⁵⁰

⁴⁶ 艾儒略，《口鐸日抄》卷一，頁43。

⁴⁷ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁131。

⁴⁸ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁131-132。

⁴⁹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁211。

⁵⁰ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁133。

在另一則艾儒略與一位林太學的問答，對方也問了名臣將相俱應列宿，每有星墜即預示有重要的人物死亡的問題。艾儒略答道：

信如斯言，從古名將大臣凋謝者不知幾千萬人，將天上星亦墜落殆盡矣。

何以古今星數並不少減也？⁵¹

艾儒略訴諸常識上的推論，指出若星墜便有重要人物死亡，那麼應乎將相的主要星辰不都墜光了？但事實並未如此，說得旁聽眾人無言以應。此時，有人問道耶穌誕生時的奇蹟：

但天學書中所云：「景宿告祥，三君睹耀，又謂何？」先生曰：「星猶火也，向既言之矣。所云景宿告祥者蓋 天主降生時，特以星光示人，有天神導之，非星自有靈也。譬如國君蒞朝，必先有燈燎前導，豈得以燈燎為有靈乎。」⁵²

艾儒略在此借用從十六世紀以來在歐洲就已廣為學者所知的一個論證：天星無靈，因而不可能影響位階比它高的有靈人類。⁵³ 因此，人子不可能是列宿投胎，而是住在恆星天外的天使所預報的佳音。這個回答是否令人信服，未有記載。然而從這一問答中，反應了中國的聽眾並非只是被動的接受者，他們也會主動挑戰他們所聽所聞。

雖然艾儒略力辯星占之誣，但前文的林太學便提出占相應驗的反例相質。他舉的是一六二九年，毛文龍見殺後，後金兵臨城下的「己巳之變」。那年有「金星見于南斗，識者謂刀兵之兆，厥後果遼東有變。則占星而知吉凶，寧盡誣耶？」艾儒略回答：

夫有刀兵之災，謂必金星見斗。余入中邦廿餘年矣，何年無兵？何處無變？不是滇南江右，便是山東薊北，豈俱占星而預知乎。⁵⁴

艾儒略以明末社會動蕩，兵災四起，若如占家所言，則金星皆應時見於斗，但事實不然。因此，他堅稱星辰不影響人事，這亦是天主教神學中的標準答案。⁵⁵

然而，即使認為天星不影響人事，當時中、歐書籍中亦有頗多占測神準的記載。如上文以天星無靈為據，而駁斥星占的學者 Pico，其卒年便被星占家所測

⁵¹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁 210-211。

⁵² 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁 211-212。

⁵³ Grafton, *Cardano's Cosmos*, pp. 51-52.

⁵⁴ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁 210。

⁵⁵ 參見：Catholic Encyclopedia, 'Astrology,' <http://www.newadvent.org/cathen/02018e.htm> (瀏覽 2013.01.03)。

中，而為當時相信星占的人津津樂道。⁵⁶ 李九標也曾根據史書的記載，問道星占頗多奇中之例，如果不準，緣故為何？艾儒略謂此乃偶然。他說：

星相占卜諸術終日為人推測，什百之中豈無一二奇中者？然特偶爾湊合非有一定之論也。今人乃于虛誕不合者，通不置煩，堅執一二偶中者，遂相詫為奇。吾不知其何解也。⁵⁷

有趣的是李九標也應和艾儒略的說法，提出一六二七年他見到「熒惑入南斗中前後閱月，占者妄泥古史以為凶兆。」他原先也頗「疑忌之。今日者 聖明在御，皇圖鞏固，且日升而月恆也。可見熒惑入斗原天行一定之數，固無關家國吉凶耳。先生曰然。」⁵⁸ 一六二七年正是啟、禎交替之際。這個凶兆可視為天啟皇帝駕崩之預示，故李九標心中犯疑。但從事後看來，李九標似乎認為崇禎是較好的皇帝。雖然他說星占無關國運，但卻隱隱然帶有政治批判之意。而他的呼應，也常是這類問答文體中，終以傳教士的觀點勝出的典型。

文獻上占測偶中的記載，還牽涉到人是否可能知曉未來，以及未來能否改變等神學上的問題，因而成為當時教徒和傳教士間的話題。李九標之弟李九功曾問「每見世俗相傳，如祈夢、扶鸞之屬未來事，亦多奇中」的緣由。艾儒略答道：

此非知也，特猜著耳。大主藏機權于不測，原非魔鬼所能窺。特魔鬼之性，倍靈巧于人，故遇事輒能猜度，時有奇中，如善射覆焉，而其不中者尚多也。今人于其不中者通置不論，遂群艷其偶中者，詫為靈奇，相率崇之奉之。悲夫！⁵⁹

在聖多瑪斯的分類裡，占卜的迷信有一類便是召喚魔鬼之靈力，或和魔鬼訂約，以得知未來之事。因此，艾儒略以魔鬼為解，並不令人意外。然而，若魔鬼有此神力，將置上帝於何地？也難保人們不會像浮士德 (Faust) 般，投向魔鬼的懷抱。艾儒略解析道：

未來之事有二種：其一為一定之故，不得不然者。如物以時生育及日食、月食之類，斯魔之靈所畢知者。其一不繇一定之故，如 上主之聖旨及人之自專，斯則只知已往，不知未來。⁶⁰

⁵⁶ Grafton, *Cardano's Cosmos*, p. 51.

⁵⁷ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁 133-134。

⁵⁸ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁 130-134。

⁵⁹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 362-363。

⁶⁰ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 362。

艾儒略在此將未來分為有原因，可推而知者。這些事不僅魔鬼知道，有知識的人也知道，並能以推算測知，如旱潦之預報便是，即使這對現在的氣象學家仍有困難。然而上帝的旨意 (Providence)，即便狡獪如魔鬼亦難窺知：未來全操之於上帝之手。艾儒略也曾向另一位教徒嚴贊化表示，上帝全知，視古今未來如當下一瞬。然而，這引起嚴贊化提出是否萬事皆已前定以及人之自由意志何在的神學問題。嚴贊化模仿傳教士的論證模式，巧妙地指出，上主之全知，可能與人能自專善惡之意志相矛盾：

夫吾人不有自專之能乎？自專之能，雖 天主不強，則未為之善惡，當亦天主所不知。何也？自專故也。今云 天主全知，若此則似未為之善惡皆有前定。前定、自專不兩悖耶？⁶¹

嚴贊化認為人既有自由意志（即自專之能），在其未行道德判斷之前，是善是惡，亦天主所不能知。然而，若天主已全知，則是非善惡皆已前定，與天主教人有自由意志之說相悖。這一深刻的提問，頗有天主教式的「王陽明四句教」爭論之意味。對此，艾儒略答道：

不然。余固言全知，曷嘗言前定也？前定與自專有相悖，全知與自專則無相悖。何言之？譬兩人于此翌日將與言一事，我深知其一之善，意其必聽也。與之言，果聽矣；又深知其一之不善，意其必不聽也。與之言，果不聽矣。不可謂我不知其聽不聽也，亦不可謂彼不專其聽不聽也。又何相悖之有乎？⁶²

艾儒略答以天主之全知在於前知行為之人的性行，由人之性行，可推知其行為之結果。這個回答看似未直接回答嚴贊化之提問，卻蘊含了人以其自由意志而行善，乃得自天主聖寵 (grace) 的教條；而人類自由意志所擇，正是上主聖寵之所欲。⁶³ 這則有趣的對話到此戛然而止，不知嚴贊化如何應對。但從艾儒略的例子看來，superstition 概念的傳播過程不是單向的灌輸，而是交融對話的結果。

在全能全知的上主之前，中國的其他神祇皆成偽神。艾儒略向中國士人分說神之正偽：「神有二等，一為正神，天學所稱為天神者是；一為偽神，乃已死之

⁶¹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁 187。

⁶² 艾儒略，《口鐸日抄》卷三，頁 187-188。

⁶³ Catholic Encyclopedia, 'Grace,' <http://www.newadvent.org/cathen/06689x.htm> (瀏覽 2013.01.05)。

人類，而人所妄認為神者也。」⁶⁴ 且不論是城隍、文昌、關羽、呂祖與佛教的菩薩，⁶⁵ 即連佛教的大梵天王或是道教的玉皇大帝皆為天主教所排詆。一位士人賴士章便問這兩位佛、老教中的主神是否就是耶教中的上帝。艾儒略謂大梵天王雖管三千世界，但仍立於釋迦牟尼之旁受教，地位不如釋迦，如何成為獨一無二、至高無上的真宰？至於玉皇的名號則更為無稽，因其尊號乃宋徽宗所加，受人之封的玉帝，如何成為人之主宰？而且玉帝乃人所修成，而人乃上帝所造，如何成為主宰？更離譜的是根據道教經典，玉帝之上還有個三清玉皇，則玉帝非至尊之主，故二者皆不可與真主比擬。⁶⁶ 士章又問釋迦為人所生，而「耶穌亦為聖母所生，非人類耶？」聖母無垢生子乃聖教之奧蹟，只能求助於神學上的解釋。艾儒略謂：

主耶穌一位含有二性：一為人性，一為 天主性。以 天主性接合人性，乃始降生救世為真主也。若但論其形軀靈性果為人類？果為 天主所生？若論其內之所存則人性之上更有 天主性以幹運其中者也。……以其人性可為萬民立表，代人受難；以其 天主性，則具有全能可立無窮功蹟以救萬世耳。⁶⁷

賴氏並未折服，畢竟這樣的事，超出常理。於是他又回到最初的問題，問道：「釋迦雖出人類，安知非降生救世之身耶？」他顯然是質疑，同是人，何以傳教士知耶穌是救世主，而釋迦則否。艾儒略只好訴諸耶穌的神蹟，以彰顯祂的靈力：

吾 主耶穌降生，不惟生時顯諸神能，超出萬聖之上。如命聾者聽，瞽者明，跛者行，病者起，死者復生，可證為全能 真主矣。且未降生千數百年前，古經已預載其事，故凡降生之地、童貞之母與夫景星之現、三王之朝，種種聖蹟，莫不言之于先，而一一符合于後。……若釋氏則前無所徵，後無所據，可與天地之 真主並哉？矧釋氏雖僭逆，亦只自尊為師，何敢駕至尊之上而自認為天地之主乎？敝邦稱呼甚嚴，加以聖人之稱，已自不易。況天地之真主，可妄許耶？⁶⁸

⁶⁴ 艾儒略，《口鐸日抄》卷八，頁 529。

⁶⁵ 艾儒略，《口鐸日抄》，「城隍」，卷二，頁 125，卷八，530-531；「文昌」，卷三，頁 209；「關羽」，卷八，頁 533-537；「菩薩」，卷三，頁 208。

⁶⁶ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 322-323。

⁶⁷ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 324-326。

⁶⁸ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 326-327。

艾儒略訴諸耶穌的神蹟、《舊約》的預言，以證明祂乃天地間唯一之真主，而釋迦頂多當得起聖教中的聖人。另有士人問釋氏慈悲之教，不違天教之旨，可否與天教相融？艾儒略斷然回答：

釋氏之為教也，述其本原，另立門戶。不導人祇事天主，惟以己性為宗。乃云上天下地，惟我獨尊也，豈不悖逆之甚哉？⁶⁹

然而，佛教經典中，對佛和菩薩的種種神蹟之記載並不亞於聖書。艾儒略訴諸天主神力的說法，與釋教源出天主教的說法，恐不太有說服力，也使得賴士章質疑何以天主教必須與釋教為難。艾儒略嚴斥：

釋氏之教來自身毒，究其原，乃竊吾天學之似而訛出之者。使理之所是而輒非之，是誹謗也；理之所非而反是之，是面諛也。謗與諛豈余所敢出哉。釋氏位抗至尊，妄捏輪迴，狂傲悖道莫此為甚。⁷⁰

釋氏乃天主教所出之異端，其自稱至尊與其輪迴之教，皆引人入歧，故不得不駁。值得注意的，艾儒略又訴之「理」之所當與否為判教之準的。此源自於天學之理，也成了其他傳教士或中國信徒辯駁中國迷信的根據。

以問答體書寫的《口鐸日抄》栩栩如生地記載了艾儒略如何駁斥中國習俗與神祇崇拜，以圈出相當於 *superstition* 概念下的中國信仰範疇。雖然對話體的護教作品總是讓傳教士的觀點佔上風，但中國士人相當銳利的問難，顯示這不是如教義問答式的教條灌輸，而是辯證式的啟蒙。⁷¹ 或許正是這樣的言說風格，使傳教士招收到了一批衷心信服的堅貞士人教友。目前我們所見的相關中文史料，不是他們所書寫，便是他們幫忙翻譯或記錄。他們也可能是傳教士的助手 (*coadjutor*)，也正是在他們手上，*superstition* 的概念更為遠播，而「迷信」一詞也多次被使用，用以駁斥中國習俗信仰的迷妄。

一位杭州的教徒朱宗元 (c. 1616-1660) 在一六三八年左右寫了《答客

⁶⁹ 艾儒略，《口鐸日抄》卷二，頁 151-152。

⁷⁰ 艾儒略，《口鐸日抄》卷五，頁 327-328。

⁷¹ 張先清，〈試論艾儒略對福建民間信仰的態度及其影響〉，頁 123-136。張先清指出艾儒略批判明、清民間信仰對當時士人有很大的影響，並指出這和艾氏善於引用中國古典有關。但如同上文所顯示，艾儒略在討論這些問題時，主要借助的是歐洲大學中的論辯形式，引導對話者的「明悟」之能，而引用古典，只是這套言說策略的一部分，下文將詳論的湯若望和南懷仁亦同。

問》，⁷² 書中提出了聯儒、排佛、老之議，認為儒教乃古代天主舊教之遺。朱宗元是孟儒望 (João Monteiro, 1602-1648)《炤迷四鏡》的校刊者之一，而艾儒略則是看過並准許該書刊行的三位審查人之一。因此，朱氏或許對艾儒略的《口鐸日抄》並不陌生。朱氏首先反駁宋儒以來，太極生化之說，確立天地有主宰，而此即天主教實有之義。然後，他和艾儒略一樣，認為佛教竊取了天主教的教義，演為輪迴之教，而道教的玉帝亦非天主。除了批評二教之外，他也批判了祭祖和祭拜賽會中的邪神、關羽、文昌魁斗、星辰、天地、祭拜祠廟遺像，其目的都在摧毀偶像崇拜。他也批判了風水、占卜、擇日、推命、面相、星占、術數。⁷³ 可以看出，他批判的對象和艾儒略相仿，但語氣更為嚴苛。雖然兩者皆為對話體，但艾儒略旨在為教友或士人解惑，有時還往復辯難；而朱宗元則是以教徒的身分批判異端。

朱宗元的作品相當有影響力。為他一六四三年版《答客問》作序的教友張能信，在親自見到朱氏之前，便於一六四〇年經歷四人之手輾轉得見此書之複本。當時此書雖未刊刻，但在教友間「競相傳閱」。一六四二年兩人見面後，朱宗元增補此書，並加以刊行。⁷⁴ 一六六〇年，一群江西新昌新受洗的教徒吳宿、蔡鐵、漆字興、李爽便讀了朱宗元的《答客問》。拿到《答客問》刊本的李爽雖從穆迪我 (Jacques Motel, 1619-1692) 處受洗但「驟加問詢，遂有酬對。然恆苦不得其辭，徒煩輔頰，無關至理。」於是擬採集其他天教書籍，以成《續答客問》。⁷⁵ 漆字興也說穆迪我以西土之音傳教，「聞而解者僅十七」，雖知大要，但有聽，卻不太懂，直到引他們入教的李子南（即李爽）出示《答客問》，才「琅琅乎顯處見月，明爽快人」。而當時「聞而未解者，不第舌人之通」。⁷⁶ 李氏的刊本得自吳漢通（即吳宿），而吳氏則得自柏應理 (Philippe Couplet, 1623-1693)，因而與各人商訂，各撰序文。由於《答客問》大力批駁星占算命等術數，

⁷² 有關朱宗元的研究以方豪先生最早，但其中有些資料已過時。Dominic Sachsenmaier, "The Jesus of Zhu Zongyuan (1616-1660): A Complex Pattern of Inculturation," in *The Chinese Face of Jesus Christ*, ed. Roman Malek (Nettetal: Steyler Verlag, 2003), vol. 2, pp. 539-552. 其他中文論文內容多相襲，不具引。

⁷³ 朱宗元，《答客問》(BnF. Chinois 7036, 1697 reprint)。

⁷⁴ 張能信，〈敘〉，朱宗元，《答客問》（梵蒂岡圖書館 Borg. Cin 334 [8] a），頁 1a。

⁷⁵ 李爽，〈答客問序〉，劉凝，《天學集解》（抄本，聖彼得堡藏），卷六，頁 43b-45a；李爽，〈續答客問序〉，劉凝，《天學集解》，頁 45b-47a。

⁷⁶ 漆字興，〈答客問序〉，劉凝，《天學集解》，頁 41a-42a。

蔡鐵指出：「獨是咕嚕家……其視西學少見多怪，幾于詫駝腫背。矧俗驚之不羣相睨乎？」⁷⁷ 可見流行於教友之間的《答客問》，頗為術者和一般人所忌憚。然而，也因其流行，書中所宣說的 *superstition* 概念也漸在信眾間傳播。

不論是《口鐸日抄》或是《答客問》皆清楚地顯示了當時多神教背景下，中國士人質疑十誡之首「欽崇一天主萬有之上」的誡命。這種要在神明之間比靈力、分高下，或是區分不同神明功能的心態，對當時的中國人而言，既平常又自然，但卻非服膺上帝乃宇宙間唯一至高無上真神的天主教徒所能接受。然而十誡之首卻是天主教得以成立的本根，既見疑於人，天主教徒只能加入這場諸神的競逐。然而，問題是如何證明上帝的全能？所幸在世界各地傳教的天主教士對此經驗豐富。除了表神蹟、說奧義之外，最重要的還是訴諸西方的理性概念，試圖說明其他異教神靈皆為無稽，而全能之上帝雖無聲無臭，卻可理推而知其存在。自棄理推之能，而沈溺於其他信仰則成迷信。

三・明悟照迷

「迷信」一詞出自耶穌會士郭納爵 (Inácio da Costa, 1603-1666) 所著的《燭俗迷篇》。他於一六三四年入華後，先在山西和陝西傳教，一六四九年後接替艾儒略在福建的教務。一六六四年楊光先教案後，被放逐到廣州，兩年後去逝。⁷⁸ 《燭俗迷篇》總共列了三十種中國俗迷。除了八字、擇日、禳星、風水、相面、算命、抽籤等平常的占測迷信外，郭納爵還提了常人耳熟能詳的燒紙錢、修練、持齋、祈雨、朝山、破血湖等習俗，並記載了一些像躲殃、打醋炭、禱蝗神、祭馬王、跌魂、調神、獻羊、剝死嬰等較鮮為人知的風俗。郭納爵也納入了天主教所禁的娶妾和自殺兩種行為。該書以抄本行世，書中未有年代的標誌，難以判斷其書成於何時、何地，所記為何地之俗。雖然書中所載有不少習俗見於中國各地，不過郭納爵在中國傳教時，多數時間在陝西和山西一帶，也許其中許多特別的習俗以北方為主。如祭馬王之俗，據《燕京歲時記》所載：「馬王者房星也，凡營

⁷⁷ 蔡鐵，〈重訂答客問序〉，劉凝，《天學集解》，頁 40a-41a。

⁷⁸ 費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995），頁 224-226。其生卒年據榮振華著，耿昇譯，《在華耶穌會士列傳及書目補編》（北京：中華書局，1995），頁 157。《燭俗迷篇》或因是抄本，並未收入此傳的書目中。

伍中及蓄養車馬人家均於六月二十三日祭之。」⁷⁹ 亦可作為他的材料來源在北方之輔證。

《燭俗迷篇》可視為天主教傳教士所記錄的一份中國風俗的報告或宗教研究，到了二十世紀初耶穌會士祿是適 (Henri Doré) 研究中國民間宗教的大作《中國迷信研究》(Recherches sur les superstitions en Chine) 仍可視為是《燭俗迷篇》傳統的延續。書中對於佛、道兩大宗批判不多，而且郭納爵所記並非二者的教義，而是修仙成佛的實踐。用現在的學術研究區分，他討論的不是宗教教義，而是宗教現象。說《燭俗迷篇》乃西洋人對中國首度展開的宗教調查或研究並不為過，因一般天主教書中的對話體，中士是提問者，而西士總是解惑者。在《燭俗迷篇》中，郭納爵雖仍是解惑之人，但他也是困惑者，詢問中士一些中國特有的習俗。這樣的作法頗似道明會士為了禮儀問題，在福建所進行的問卷調查。當然，他的目的也不只是為了研究，而是破除陋俗。

《燭俗迷篇》的對話始於中士對於中西習俗差異的質問。中國士人問郭納爵為何像焚楮幣、看風水、擇日等平常的中國習俗不見於西方？何況這些習俗「上合神志，下為祖宗所傳，又為諸鄉人所皈依」。雖合於風俗與否是 religion 與 superstition 的分界之一，但異文化中的習俗自不可能同於歐洲。中國士人更挑戰郭納爵，天下各有不同之習俗，要中國人棄其俗「而從新教之規法，不亦將惹人笑乎？」⁸⁰ 面對中士的挑戰，郭納爵否認他只是武斷地批駁這些風俗，要人從教。他說：

斯俗殊不協於正論矣……論之以祖宗，其既為人，未免有所明、所昧。其所明者，我依之，理也；其所昧者，我依之，蠱惑也。……譬如祖宗愚而無學，其子孫亦照之而不習書、不入學；祖宗廢臣道而背君王，其子孫亦照之而不忠；有是理乎？以此論之，則中土士民依斯俗者，其實不孝也。蓋是俗非先人所為，即後人被鬼魔所迷。廢先人俗之正，而自立昏俗百端，尚得謂之孝乎？論之以諸鄉人，凡其依理而行，依之而行，正也；凡其棄理而為邪，依之則邪矣。⁸¹

郭納爵認為合「理」與否才是人們應否從俗的依據。若是祖先不肖，其所立之習

⁷⁹ 富察敦崇，《燕京歲時記》（北京：北京古籍出版社，1981），頁71。

⁸⁰ 郭納爵，《燭俗迷篇》(BnF. Chinois 7147)，原書無頁碼。此段對話在自敘之後、正文之前，可謂該書之卷頭語。

⁸¹ 郭納爵，《燭俗迷篇》，卷頭語。

俗自不當依，若是後人因惑於鬼魔之力而立的習俗，更不當依。他分析可依之習俗為二：

所謂俗有二，人一神一。人俗者，人因禮義所定規矩，以為世事是也。如父母既亡，人子丁憂如此等類。神俗者，事神為善之規矩是也。凡此規模貫正神，謂之善；否，謂之惡也。人俗既因禮義而關係於人之主張矣，各方之人民依己俗而行，自然之道也。神俗既以天理為本，夫天理既止一，四方之神俗不協於此天理，非善神俗也。我主教誨人民以改俗者，非人俗，乃神俗也。⁸²

在此，郭納爵除了確立風俗 (custom) 的概念外，也同時定義了善與惡的標準。他將風俗分為因地而異但合於人自然理性的人俗，這並不需要修正。至於尊神之俗，則無討價還價的餘地，且各地之風俗若不合唯一上主之理，便必須改變。諷刺的是，郭納爵在此認為不需修改的中國人俗之一，即如何處理父母身後事，這日後也成了禮儀之爭的一部分。因為有些風俗是一套禮儀體系，牽一髮而動全身。丁憂雖合於他所謂不必改從的人俗，卻是喪禮的一部分。雖可謂丁憂出於人天性之孝思，但整套喪葬禮式中，卻有不少西人認為不見容於神俗的人俗。郭納爵在自敘中再次強調「理」才是判別俗可遵與否的標準：

理者，其惟不被塵世所述，不沾天之下濁，乃可以清我目，以睹道俗所正、所邪。……不以理求其偽，此乃其執目迷心昏也。故賢智君子，非謂此乃我中華之道俗而正；彼乃異方之道俗而邪。特推之以理，而納其正，絕其邪也。……道俗正與否，詎在地，而不在道俗乎哉？⁸³

在地性不再是合理化習俗存在的標準。郭納爵認為有一超越的理存在，足以檢驗習俗是否合於道。理的超越性建立在其可證性與公共性，一般人便能判斷。傳教士這樣的說法也常用於合理化其自西方所傳入的天文學，指出天文現象，有目共睹，因而能以之判斷西法之優劣。中國自宋、明以來的理學傳統，雖認為理有超越性，但如何見理與保證所見之理為真，卻一直是個爭議不休的問題。傳教士則否，他們認為理不證自明，因為上帝本身便是真理之光。然而，他們也不像啟蒙運動時期的學者和自然哲學家，認為人可以自身的理性認識自然界的內在法則。傳教士對人能知理的信念，除了源自於人所具有的理性外，更重要的是因為上帝才是知識確定性的最後保證。

⁸² 郭納爵，《燭俗述篇》，卷頭語。

⁸³ 郭納爵，《燭俗述篇》，〈自敘〉。

上帝依其形像造人，並賦予人靈魂。靈魂有三能謂記含 (memory)、明悟 (intellect 或自然理性 [natural reason]) 與愛欲 (will)。明悟可分為「作明悟」與「受明悟」。「作明悟」取物之靈像 (form)，而「受明悟」則受靈像而通其理，其作用恍如光之照物：

如物有白者，則是可見之白。日光未至，但為可見之白不為已見之白。日光既至，遂從而見之。作明悟所為者，如白可受見也。受明悟，如施之光而見白也。⁸⁴

明悟之能有三調：「直通」即取一物通一物之理；「合通」即取二物以上合而通之；「推通」即推理。⁸⁵ 這是只有人才有的能力：

明悟能使人別於禽獸，……為分別萬真萬偽者試金之石。……吾人既有此光，可得窮理格物，致極其知，以至於萬物之根本。⁸⁶

自利瑪竇與中國佛徒爭辯開始，傳教士一直使用歐洲中古以來大學論辯傳統中的各種技巧，⁸⁷ 他們認為透過辯論能使人辨別是非，而其理據便在於靈魂有明悟之能，可以「理推」(reasoning)。然而若明悟乃人之所能，則不得西人專擅，中國也不乏「理推」或「以理推之」之辭。不過，傳教士強調的是推理有規則，不守規則，亂推一通，只是知識的誤用和狡辯。南懷仁便謂：

凡有才智之人，雖昧於窮理學所設之規法，亦或能作成理推之諸辯。然欲令折之而歸乎元始，則非知窮理學之規法者不能矣。⁸⁸

傳教士因而引介了「絡日伽」(*logica*)，並翻譯了這方面的書籍如《名理探》和《窮理學》等。⁸⁹ 受相同訓練的郭納爵也使用相同的策略，以「理推」企圖說服

⁸⁴ 畢方濟口授，徐光啟筆錄，〈靈言蠡勺〉，李之藻編，《天學初函》（臺北：學生書局，1965），第2冊，頁1173。

⁸⁵ 畢方濟，〈靈言蠡勺〉，頁1183-1185；祝平一，〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》7.2 (1996)：47-98。

⁸⁶ 畢方濟，〈靈言蠡勺〉，頁1187-1189。

⁸⁷ Ku-ming (Kevin) Chang (張谷銘)，"From Oral Disputation to Written Text: The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe," *History of Universities* 19 (2004): 129-187.

⁸⁸ 南懷仁，《窮理學》（抄本），卷一，〈理推之總論〉，頁3a。

⁸⁹ Ad. Dudink and Nicolas Standaert, "Ferdinand Verbiest's Qionglixue 窮理學 (1683)," in *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, ed. Noël Golvers (Leuven: Leuven University Press, 1999), pp. 11-32; Joachim Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic* (Leiden and Boston: Brill, 2011), pp. 21-88.

中土有關中國習俗不合理之處。他並特別以「燭」名書，使用天主教象徵理性（logos 或是 reason）亦是天主第二性的「光」，以驅散黑暗的異教信仰。

《燭俗迷篇》所載的民俗都可以歸入上文聖多瑪斯所謂的 superstition，它們或是召喚魔鬼之力，或是和魔鬼為契，以獲得有關未來的知識或某種特別的效果。「迷信」一詞在《燭俗迷篇》中出現三次，分別在洒掃與祈雨兩種方術中。其詞頻已較前此的全部中文文獻為多。洒掃是驅鬼治病的方術，其儀式如下：

師婆擊扇鼓，陰陽生搖鈴念咒。家主與糧一斗，置於桌上。斗上又置星、土二樣殼，硃沙病人身上，焚五彩帋，貼符于病人身及門垣。異姓三人保病人。忌三日。且不與外人水火，又不許外婦入門。人信此術者，因其迷世俗，而未詳俗行之虛實也。⁹⁰

這一術法類讎，扇鼓是其中常用的法器。但文中「星、土二樣殼」，不知何意。郭納爵引用《論語》：「死生有命，富貴在天。」批評信此方術者，但他所謂的「天」乃「定命數的上主」，將中國古經中的天等同於《聖經》中的上帝乃十七世紀耶穌會士的標準詮釋。壽命之修短既繫於天，術法當然沒用。郭納爵嘲弄這一法術的細節，如為何禁忌只限三日，而不多幾天；或是為何只限外婦不能入門而不是外男？他總結道：

既不與理相與，則此法特為魔所立，以誘人於迷信。而巫人行之以圖世利，自明也。信之、為之，其蠱惑甚哉！⁹¹

此處的「迷信」用法與前文唐代墓誌銘的用法一樣，作動詞用，指迷信此一洒掃的術法。郭納爵認為這與西方召喚魔鬼之力的 superstition 相同。但他特別指出洒掃的種種技術與禁忌皆與理相悖。從他的論證看來，此處的理不似宋明理學中有形上意義的理，而是一般推理便可知的常理。此種詰問事物合理與否的能力，正是上主所賦予人。稍加運用，便知法術之不可恃。

《燭俗迷篇》批判「祈禱雨」的儀式中，「迷信」一詞出現了兩次。根據郭納爵的記載，這一儀式中包含了接法水、請僧道設壇作法、用妓婦詈罵，或宰白狗祀神。接法水指：「愚民建廟設像，指水為法水，天不雨，為之祈禱。」郭納爵駁道：「凡諸江、河、泉、井之水，或由海出，或從土中濕氣生。其中非有神奇，特為物物相生，自然之道。」因此，所謂法水亦是水，如何能在旱時而相感生雨？至於請僧道作法，郭納爵謂，降雨之權在天主，不認真主而禱祝，徒引天

⁹⁰ 郭納爵，《燭俗迷篇》，〈俗迷之十七〉。

⁹¹ 郭納爵，《燭俗迷篇》，〈俗迷之十七〉。

主之怒，更何況求於佛、老等宗派的偽神？他最後並指責僧道祈雨，不過圖利自己。至於以妓詈罵而祈雨，郭納爵引用成湯禱雨之例，謂湯「自苦、自謙，而哀告天以蒸民之艱。」以湯之聖德，尚求天憐，如何可能請妓罵天而祈雨？至於「宰白狗祈禱者，真令人笑倒欲絕，弗容駁也。」他覺得連辯駁都不必。但與之對話的中士卻訴諸效驗，說這些法術都很靈驗。郭納爵又回到天主教的思維模式，答道：

凡其有效，有二故：一，上主許魔興雨，以助今迷信之罪，而後加迷信之刑也；二，魔靈甚知天文，察見雨徵，借魔徒口云：「某日有雨。」愚民不達其由，特讚神法之靈，稱僧道之能奧，蠱惑甚矣！⁹²

術法的靈驗，乃是魔鬼作祟所致。即使一時有驗，正是天主要降災於人之前，讓魔鬼加深人的罪孽。魔鬼本是墮落的天使，和人一樣有靈魂，而且狡智更甚於人，因而天文對他們而言並非難事。總之，魔鬼的力量，一直是傳教士回應效驗的主要理由之一。在此「迷信」一詞指的是相信這些法術，而未求禱於真神。

在這幾個「迷信」的用例中，「迷信」主要作為動詞，而非像二十世紀一般，泛指「非理性信仰」的範疇。在歐洲語系中，源自拉丁文的 *supersisto* 主要作為名詞用，指的大致便是聖多瑪斯所論的那些範疇，它常用的有形容變格，形容相信或牽涉到各類 *supersisto* 的樣態。雖然這個字也有動詞的變格 (*superstes*)，意為「在上」，或是「存活」，與作為名詞的 *supersisto* 關係不密切。⁹³ 但在二十世紀以前，中文的用法中，「迷信」多作動詞用，指的是惑於或沈溺於某種崇拜或術數，指的是行為，而非特定的範疇。這樣的用法與十九世紀末梁啟超等人的用法相同。但「俗迷」並不等於 *supersisto*，不論是朱宗元或郭納爵都將娶妾納入他們批判的範圍，故「迷信」這些風俗指的只是中國的異教行為。

《燭俗迷篇》一書將歐洲 *superstition* 的概念和一連串的中国風俗相繫，包含了偶像崇拜、占卜和術數，使得 *superstition* 成為異教風俗的一部分，而「迷信」則指相信或實踐這些異教風俗的行為。要破除這種行為，必須借助天主教中靈魂的明悟之能，以為燭照俗迷之資。《燭俗迷篇》一書以抄本流行，但其流行的程

⁹² 郭納爵，《燭俗迷篇》，〈俗迷之二十九〉。

⁹³ Catholic Encyclopedia, "Superstition," <http://www.newadvent.org/cathen/14339a.htm> (瀏覽 2013.05.04)。

度並不清楚。它曾在教案中所搜出的教徒藏書裡，證明至少它還流傳在天主教徒的圈子裡。⁹⁴

「迷信」一詞出現最多的文獻該屬《醒迷篇》。此書至少現存三個抄本，文字內容頗有出入，但仍看得出是源自同一祖本。據 BnF. 7150 號的《醒迷篇》，該書的作者或抄者，確有刊刻此書的打算，或許因尚未經審查而未刊。但目前各本的筆跡不一致，因此，似乎本書尚在改寫之時，便已不斷被傳抄，抄本在傳播天主教的角色，值得注意。一六五八年版的《醒迷篇》藏於羅馬耶穌會檔案館，由一位名為諳德勒的教友所抄，這可能是該書尚存最早的本子，書中用了九次「迷信」一詞。藏於巴黎法國國家圖書館，一六六七年的本子則在書末署有「吉瑟物羅廣平氏錄於景教堂」，因此這位教友亦應只是抄錄者，也用了九次迷信，但刪去了「金龍四大王」、「蕭公」、「晏公」、「梓童帝君及子三元三品三官大帝」、「人間娶妾生子」五條。⁹⁵ BnF. 7150 號當是該書最接近出版形式的本子，其目錄皆統一以「論……」起頭，條目更多，且多附了一些天主教的要理，並試圖釐清天主教和一般中國信仰相似之處。這三個本子顯示出，該書從原本較為口語的問答形式，轉向文人書寫的論說文體。同館藏的 7174-I-XXII 內容看似討論中國民間信仰中的各種神祇，幾年前本人拜訪該館時，已查無此書下落，但從內容看來，該書與 7150 號相同，或即已被裝訂成 7150 號，亦未可知。同館另藏《破迷》一書，從目錄看來，其內容與《醒迷篇》相似之處頗多，但文字不類，應是另一批判俗迷的作品。其條目皆以「破迷……」或「破人迷……」起始，語氣更為強硬，其中一條題為「迷信擇日星宿吉凶」，用了迷信一次。從這些作品中可以看出，當時堅信的教友相當流行關妄醒迷，以致「迷信」成為護教作品的用語。

《醒迷篇》專事批駁中國之妄信。一六五八年版的《醒迷篇》有綱有目，其大綱分為「主宰篇」專辯玉帝並非主宰，其後是闢佛老的「佛者」和「道者」，其後則是「神者」批判由人變神的關羽和張巡，最後則是批評命理的「術者」，但其中又包含了紙錢和雷神兩部分。這份總綱顯示出全書的結構是以論證天主為唯

⁹⁴ 張先清，〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，張先清編，《史料與視界：中文文獻與中國基督教史研究》（上海：上海人民出版社，2007），頁 111。

⁹⁵ 《醒迷篇》（收入鍾鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 9 冊），頁 243-387。《醒迷篇》(BnF. Chinois 7149, 7150-I, 7151-I, 7174-I-XXII) BnF. Chinois 7151 號已失，本人感謝劉清華同學代為確認。

一主宰，以此為基點，看待中國其他的信仰。不過，在其他版本中，並無總綱，惟存細目。文字順序雖異，但條目基本相同。（附錄一）BnF. 7150 號的「論破迷」即源自朱宗元的《破迷論》。一六五八年版的《醒迷篇》「迷信」一詞出現之處如下：

- 一、「人為何迷信邪說，反忘真主之教也。」
- 二、「辯人迷信神佛」
- 三、「西國習佛教者少，今已滅盡，惟中國人迷信不知。」
- 四、「是中國名士所造文經，借佛為名，捏慈悲演偈語。令儒觀文，文詞動人。因而迷信佛僧也。」
- 五、「儒書亦未載佛老之教，賢者秀士不遵天主有理之道，而迷信神佛老無理之教耶？」
- 六、「老聃不知天地根源，不認天主，捏一《道德經》論世物出于自然而然。後人不知前故，訛傳迷信。」
- 七、「人迷信風水地理」
- 八、「人迷信命理」
- 九、「今人專一迷信于鬼神，安得而無罪也！」⁹⁶

其中二、七、八條皆出於此書目錄，該書的作者似已習慣以之指稱世人所沈迷的習俗和信仰，而迷信的受詞不是佛老便是占卜算命之術或魔鬼之力。在這些條目中，「迷信」亦皆作動詞用。有趣的是第四條，批駁《西遊記》之故事非真，然而一般人卻因此而更信神佛之力。另外，八仙東遊的故事出於戲文，可見當時小說戲劇對一般人信仰活動之影響。

《醒迷篇》一書清楚揭示以「理推」批駁俗迷的論據。在一六五八年版的序言中，作者寫道：

且言宇宙之間，事物各有當然之理。據理而論理，皆有主宰所賦。……主生萬物以養人，造人用世間之物。但人不以理推，而忘主恩也。

而且作者在序言之後立刻答覆中士的兩種質疑，一是主宰由心，二是氣化生物。作者引用利瑪竇的《天主實義》，訴諸亞里斯多德自然哲學中的萬物有質(material) 有模(form)，而必有造作者方能成物的論證，認為此造作者雖不可見，但可理推而知其存在。傳教最常用的是造屋之喻，房屋之成，需有材料

⁹⁶《醒迷篇》，頁 253, 269, 279, 292, 311, 341, 371, 373, 377。

(material)，然亦需有規畫 (form) 與造作者，方能建成。再如屋外有烟，可理推有生烟之人；船動可理推有掌舵者。⁹⁷ 而人心之有主，正是因天主賦予靈魂之故。中士繼而問道，理是否即主。作者回覆，理乃主所立的十誡，雖是判斷是非之準則，卻非準則之創作者。⁹⁸《醒迷篇》這兩段問答實為朱宗元《答客問》首幾問的改寫，⁹⁹ 且其內容似乎是據《答客問》擴張而成，只是批判的神祇更多，可見《答客問》在這一文本傳統中之影響。或即是前文所提及新建教徒合作的《續答客問》亦未可知。作者強調，「邪說難逃理辯」，¹⁰⁰ 而靈魂明悟之作用，正是可以理辯破迷之根據。

「迷信」一詞在筆者所知的天主教文獻中，最後出現在一七一八年赫蒼壁 (Julien-Placide Hervieu, 1671-1746) 為沙守信 (Emeric Langlois de Chavagnac, 1670-1717)《真道自證》所撰的〈訂真道自證記〉。是書旨在撮天主教之大要，但其結構則與下文將討論的《超性學要》相類。其書自題為《真道自證》，乃因沙守信認為只要以理推，人心便能自證天教之道，他說：

宇內有理、有道。理由性而出，道因事而起。如人有斯性，便有斯理可盡；有斯事，便有斯道可緣。不知其性，則其理不明；不知其事，則其道不悉。性究事詳，而道理於是乎全矣。道全易明，則諸疑之解，由是而著；諸善正徑，由是而指。故書有四卷：一卷，窮性以推其理；二卷，考事以追其道；三卷，辯難以釋其疑；四卷，提綱以示其路焉。¹⁰¹

他認為上主造人時，便予人明悟，「明悟則萬理具照；妍媸自鑒其真也。」在人性中（靈魂），便能由明悟燭照萬理，悟真道而從之。可見這兩位法國耶穌會士，仍在自然哲學「理推」、「理辯」的傳統下為天主教辯護。

赫蒼壁是一位符象論者 (Figurist)。在他的〈訂真道自證記〉中，他以答客問的方式，和對談的中國信徒論何以沙氏以「真」名題，而不用一般常用的《聖教》。他在對談中指出儒教之不足，認為中國古人所信的儒教雖如天教一般，然仍是舊教（或稱書教）。他尤其強調秦火後，儒教之斷裂，使今人不知古儒事天之教。但他的對話者頗不以為然，認為儒教唯一，以古、今論儒還不如以正、

⁹⁷ 一六五八年版用「理道」、「理度」，而 BnF. 7149 號則統一作「理推」。

⁹⁸ 《醒迷篇》，頁 248-253。

⁹⁹ 朱宗元，《答客問》，頁 1a-5a。

¹⁰⁰ 《醒迷篇》，頁 253。

¹⁰¹ 沙守信，《真道自證》(BnF. 7049)，卷首，〈全旨〉，頁 10a。

俗。於是他將儒者分為六等，正三，俗三。正儒分為「庸、拘、通」三等；俗儒分為「鄙、昏、蠹」，對儒教責全頗嚴。而所謂俗儒正和多瑪斯論虔敬有關：

一曰，不信而行。明知異端之非，從俗之虛；或畏鄉愚言笑，或欲親友相悅，務在熱鬧繁文，樂於偕俗阿世。趁彼昏蒙，僭竊善譽。此俗中之鄙儒，不信而行者是也。二曰，疑信而行。蓋富貴子壽，人之所貪。彼聞世傳，或禱於神佛而可得，或問之卜算而可定，即妄動，喜而將信。然明德難泯，又覺於理不合，乍將猛省而思棄之。但心有欲蔽，志即昏亂。因不審真假，疑信相半而終行邪。以討探其效否，謂之俗中之昏儒，疑信而行者是也。三曰，迷信而行。質昏學淺，沉湎酒色，汨沒天良。或承先佞佛，而不失建寺之虛功；或已冒學名，而謬行無知之偽道。醉生夢死，不省不察，謂之俗中之蠹儒，迷信而行者是也。¹⁰²

鄙儒不信，昏儒疑信而蠹儒迷信。不信謂沈迷於世俗之享樂；昏儒謂以卜筮或神佛之力決疑，卻仍乍信乍疑者；迷信者則溺於神佛，乃俗儒之猶下者。在此，迷信指的仍是行為，而非如 *superstition* 成為一個範疇。雖然，「俗儒，好佛老而背逆；……正儒，溺遠古而不從。」不過，這位對話者，並不以為今儒之敗壞，便應廢去儒教，反當以耶穌之新命而維新之。而真教正在於啟人明悟，以自證耶穌之道雖不可思議，卻在《舊約》便已預示，而熟知與《舊約》相通的中國典籍之儒者，皆當可因而獲知福音。因此，儒教不必廢，而可以天教化之。在《真道自證》後，「迷信」這個本來中文就不常用的詞，似乎也未在其他天主教或其他中文的文獻裡出現，要等到二十世紀從日本重新輸入，再捲起另外一番風雲。

在十七世紀，「迷信」一詞主要出於天主教文本。此時「迷信」一語主要作動詞用，乃天主教社群用以批判中國人耽溺於不合聖教教條之習俗，和二十世紀作為名詞用的「迷信」用法並不相同。當時所謂的俗迷和歐洲天主教神學所定義的 *superstition* 也不完全重疊。在傳教士和中國信徒眼中的迷信行為，不僅包括了崇拜偶像、占測和術數，也包括了娶妾。因此，傳教士和中國信徒批判的俗迷不僅是西方的 *superstition*，而是中國的異教風俗。也因此，習俗才是「迷信」這一動詞的謂語。為了端正風俗，傳教士和中國信徒共同創造了「迷信」這個語彙，但也同時使用天主教中，上主賦予人類靈魂「明悟」之推理能力，以燭迷、破迷和醒迷。天主教徒相信，只要從萬物的存在，便可上推創世主的存在，而從創世

¹⁰² 赫蒼壁，〈訂真道自證記〉，沙守信，《真道自證》卷首，頁 5a-b。

主的存在和他所遺留下來的誠律，人們又可以其明悟推論異教習俗之謬誤，從而使人棄迷從教。因此，人的自然理性或明悟乃是去除迷信行為的理論基礎，而人們力足破迷的確定性，則由萬物存在的最終因——上帝——保證。

四・從習俗到左道

《醒迷篇》傳抄之際，正是入華天主教最凶險的時刻。一六五九年開始，楊光先 (1597-1669) 撰寫了一連串攻擊天主教的文章。他與欽天監中的回回天文家合作，成功地在康熙三年 (1664) 拉下湯若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666)，並取而代之，成為欽天監監正。¹⁰³

若非耶穌會士以曆法傳教，進駐宮廷，以期讓中國皇帝改宗，使中國成為基督王國中的一員，他們或許只需矯俗，而不必面對中國習俗的直接威脅。事實上，當湯若望在改朝換代後任職欽天監，他雖為天主教在宮廷中建立了穩固的基礎，卻也使他們腹背受敵。在中國方面，最嚴重的指控來自楊光先，說傳教士在曆面上寫著「依西洋新法」有暗竊正朔之嫌。¹⁰⁴ 而教廷方面，耶穌會的對手則質疑他們在欽天監中負責擇日等涉及 *superstition* 的工作；有些人指責他們傲慢，因為他們企圖以世俗的手段拯救靈魂；還有一些人質疑他們為官之虛榮，可能會誤了他們傳教的使命。¹⁰⁵ 湯若望在一六六二年寫了《民曆鋪註解惑》說明鋪註雖非

¹⁰³ 關於一六六四年曆獄的相關問題已有不少研究，整個事件的記載見：安雙成，〈湯若望案始末〉，《歷史檔案》3 (1992)：79-87；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》（臺北：輔仁大學出版社，1992），頁 179-212。黃一農的系列論文則鋪陳前人較少探討的細節：黃一農，〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》21.2 (1991)：247-280；〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》2.2 (1991)：75-108；〈清初天主教與回教天文家間的爭鬥〉，《九州學刊》5.3 (1993)：47-69；〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》19.2 (1990)：15-28。從科學史的角度分析於整個事件見：Pingyi Chu (祝平一)，“Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case,” *Chinese Science* 14 (1997): 7-34。目前曆獄的研究未斷，但鮮有超出上引諸文，不具引。

¹⁰⁴ 祝平一，〈金石盟：〈御製天主堂碑記〉與清初的天主教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》75.2 (2004)：389-421。

¹⁰⁵ Florence C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), pp. 30-50.

西洋天文學的一部分，但為何他轄下的欽天監仍繼續註曆。¹⁰⁶ 湯若望指出這是：

古人遺留下的規矩制度，就如農桑醫藥，冠婚葬祭。……久之垂為家規，又久之傳為鄉俗。朝廷因而採之，載之民曆，這便又升為國政了，然總是由後人愛慕前人做來的。¹⁰⁷

換句話說，這是習俗，不是 *superstition*。而鋪註除了表達了愛慕前人之意，也是朝廷「一道同風……同風俗，相期永遠太平。」¹⁰⁸ 他以「經傳」和「理」論鋪註只是民間習俗與政治教化相關，但無關乎宗教，因此不是 *superstition*。不過，他依據西洋星占的理論辯解道，天行與下域之「效」有出於自然原因者，如：

月為濕宗，當其朔而生明，下物之濕亦生；當其望而光滿，下物之濕亦滿。濕多蟲多，植物受損，故是時不宜栽植。又月滿不宜伐木，亦以濕多易腐也。再廣言之，在天月生明，在人身生髓，禽獸亦然。月光虧，髓則減，魚腦其一証也。此與海潮隨月同是一理。然不但月，七政恆星，皆與下域形物相應。人身諸病，尤關天行。所以西曆悉照天行鋪註，是謂真實有據之宜忌。而今之《時憲曆》，止用西法推算，未及用西法鋪註也。¹⁰⁹

這些都不是 *superstition*，也與吉凶無關。但他也承認中國古人「就支干五行八卦黃黑二道各等，貫串附合，撰出許多宜忌以決人疑，並與天行無涉」，¹¹⁰ 自有 *superstition* 之嫌。他也盡力翻譯西方星占的《天文實用》以取代中國曆法中的鋪註，可惜朝廷並未接受他的意見。¹¹¹ 湯若望只得抄襲古人的鋪註，以編撰的曆書，順應民情。

《民曆鋪註解惑》一書可視為耶穌會士調適策略的一個範型。一般所謂耶穌會士的調適策略大體指合儒與有限度地採納中式禮儀。進入欽天監的湯若望的確是

¹⁰⁶ 黃一農，〈中西文化在清初的衝突與妥協：以湯若望所編民曆為個案研究〉，in *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666)* ed. Roman Malek (Sankt Augustin: China-Zentrum: Monumenta Serica Institute; Nettetal, Germany: Steyler Verlag, 1998), vol. 1, pp. 431-473；〈湯若望《新曆曉或》與《民曆鋪註解惑》二書略記〉，《國立中央圖書館館刊》25.1 (1992)：151-157；〈耶穌會士對中國傳統星占術數的態度〉，《九州學刊》4.3 (1991)：5-23。

¹⁰⁷ 湯若望，《民曆鋪註解惑》，鐘鳴旦、杜鼎克，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊，頁495-497。

¹⁰⁸ 湯若望，《民曆鋪註解惑》，頁499。

¹⁰⁹ 湯若望，《民曆鋪註解惑》，頁511-512。

¹¹⁰ 湯若望，《民曆鋪註解惑》，頁510。

¹¹¹ 湯若望，《民曆鋪註解惑》，頁538。

處於進退兩難之境。他不會不知鋪註乃為擇日以定吉凶，因此，他打算以西洋星占或天象預測的原則取代有 *superstition* 之嫌的鋪註。但當情況不許可，或是像儒教這般與社會階層緊密相連，又難以撼動的「國教」，只好退而求其次地適應。所以，化人入教或矯俗為先，退而求其次則調適以避免衝突，雖然二者在實踐上可以並轡而行。然而，調適的底線在於不違教規。但依違之間，常繫於如何詮釋中國的文化現象，湯若望在此所用的「經傳證」與「理證」乃是典型的辯護策略。只是現代的研究者較注意前者，而忽略後者。

湯若望起而為曆法辯護之際，正值楊光先猛烈攻擊天主教之時。楊氏於一六五九年撰寫最終陷傳教士於獄的〈選擇議〉，次年投書狀告禮部不成。一六六三年耶穌會士告楊光先與莊廷鑑明史案有關，最後以查無實據開釋。〈選擇議〉一文主要批評欽天監不懂擇日之術，在為順治愛妾早夭之榮親王選擇時辰時，反用山向五行，最後「眾殺黨聚，以剋王命」，¹¹² 造成了順治帝的死亡。楊光先在文中除了仔細討論了榮親王的生辰外，¹¹³ 也說明了選擇術的理據。這大概是現存代表咕嚕家回應天主教批判的主要文獻。楊光先討論問題的五行生剋、天人感應的宇宙觀自始就與西方天堂在上，天球由天使推動、磨擦而生天樂，進而影響下域的宇宙觀不同。他說：

陰陽五行之理，惟視生剋制化之用。用得其理，則凶可化為吉；用違其理，則吉反變為凶。而斟酌權，宜非讀書明理之人不能也。今天文、地理、時令三家多是不讀書之人，藉此以為衣食之資。……夫山有山之方位，命有命之五行，歲月有歲月之生死，詳載通書，待人隨理而變通之，故名其書曰通。通者有變通之義，今庸術不能明理而變通之，反將變通之書以文其不通之術，鮮有不誤人也者。¹¹⁴

楊光先指控欽天監中之人和一般不讀書的術者並無不同，他們不懂陰陽五行生剋制化之理，以西洋天文自詡，掩其不明通書之義。正由於西洋人對中國宇宙觀之無知，雖有曆法，卻無法以其編製之曆書，彰明中國選擇術之理，以致湯若望在為榮親王選擇葬期時，四柱無一吉者，卻渾然未覺。楊光先雖亦據「理」而言，但其理之意義，與傳教士所謂的「理」完全不同。

一六六四年的康熙曆獄對傳教士而言不啻一記重擊。楊光先以儒教正傳自

¹¹² 楊光先，《不得已》（收入吳相湘，《天主教東傳文獻續編》），〈選擇議〉，頁 1166。

¹¹³ 相關的技術討論見：黃一農，〈擇日之爭與康熙曆獄〉，頁 247-280。

¹¹⁴ 楊光先，〈選擇議〉，頁 1163-1164。

居，他的《不得已》一書不但斷然否認天主教和儒教有任何聯盟的可能，也否定了傳教士最引以為榮的曆法改革，而讓傳教士最意想不到的，他們被判罪的主要理由竟然是風水。然而，也許傳教士也真要感謝中國的迷信。若非中國朝廷迷信天人感應，他們可能再也沒中興天主教的機會。康熙四年（1665）三月「星變者再，地震者五」，¹¹⁵ 尤其是三月初二的地震，撼動了整個中國的東半部。在孝莊皇后（1613-1687）的支持下，傳教士們遇赦，撿回了一條命。不過，監中還是有五名官員遇害，而湯若望因受此打擊，隔年逝世。曆獄使天主教在華的事業為之中輟，內地的傳教士則被解送到廣東。¹¹⁶ 原本在楊廷筠眼中微不足道的敵人，現在竟然成為最危險的對手。

然而，由於楊光先恢復古法的努力一直未見成果，也因而給了在京的傳教士可趁之機，南懷仁指責楊光先所編的曆法有誤，並在康熙的支持下，藉比測日影奪回欽天監，楊光先被逐病逝。有了這次教訓，傳教士再也不敢掉以輕心。從出獄開始，除了從神學觀點反駁楊光先外，¹¹⁷ 並逐條駁斥楊氏在曆法方面的指控。¹¹⁸ 在康熙八年平反後，南懷仁還親自寫了反駁風水與各類占測的作品。

一六六九年仲夏上旬，南懷仁完成了《妄擇辯》、《妄推吉凶辯》、《妄占辯》。目前此三書所見的本子，後二書皆殘本，但從目錄看來，這也可能是出版者之選擇所致，因為留存下來的條目完全針對楊光先而發，刪去對占測的一般性辯駁。三書所署的日期相同，且部分內容亦重複，似乎南懷仁是想一勞永逸地駁斥這些指控。後二書為廣東大原堂的重刻本。從版式看來，《妄擇辯》亦當同出一源。在京的南懷仁著作，在廣東重刊，可略見這些護教書籍在教徒圈子中的流傳。出版者似乎有意採擇和楊光先有關的部分，一次清理楊光先有關選擇方面的指控。與之前的文本不同，南懷仁的書沒有採取對話的形式。他的目的不在解釋為什麼占測不準或引進歐洲相類的技術來取代中國的技法。他攻擊的目標非常明確：撕毀楊光先所用的占測理論和實踐。

《妄擇辯》旨在平反耶穌會士擇日不當的指控。南懷仁聰明地避開楊光先有關山向五行的技術性討論，作為一個從異文化來的傳教士，選擇在技術細節上和楊

¹¹⁵ 利類思，《不得已辯》（收入吳相湘，《天主教東傳文獻》〔臺北：學生書局，1965〕），〈自敘〉，頁225。

¹¹⁶ 黃伯祿，《正教奉褒》（上海：慈母堂，1894），頁43b-44a。

¹¹⁷ 利類思，《不得已辯》，頁225-332。

¹¹⁸ 南懷仁，《不得已辯》（收入吳相湘，《天主教東傳文獻》），頁333-470。

光先較量顯然相當不智。因此，他完全從理論入手，並為如何詮釋擇日的運作及如何解讀文本提供了一套新的說法，以回應楊光先對傳教士不讀書、不明理的指控。南懷仁首先指出即使選擇術有文本也沒有用，因為「從來選擇之書繁雜眾多，各執己見，皆自相矛盾。」¹¹⁹ 這的確是一針見血的批評，漢代的王充（27-c. 97）便已用相同的理由批評日者。雖然選擇術大都基於相同的宇宙觀，但其理論從來沒統一過。情況糟到洪武皇帝下令欽天監，統一相關的知識。南懷仁繼而諷刺說，楊光先雖會風水擇日，但卻無以應對別人對其術數的質疑，只得躲到聖人背後，說「此種書皆是聖賢遺下著作，誰敢更改？」¹²⁰ 對此，南懷仁認為作者的「原意」最能判斷先人著作與後人註解可從與否。然而，不幸的是作者已死，難以驗證他們的意圖：

先聖賢遺下之書，後人彼此多有不同之註解。其合理之解者，必合聖賢之原意；其不合理之解者，非聖賢之原意，而為異端之說也。……今原著選擇之書者，既歿已久，不得起而問之，以解其書上之正意。又後人解其書，增減其說，紛紜錯亂如此者，則其見在之用，或有理說可解乎？¹²¹

聖賢的「原意」既難判斷，因此只能從詮釋之「合理」與否，反推後人之註解是否全於聖人之原意。南懷仁引用了《曆事明原》謂：「選擇不過順天地之道而已，所謂道者有二：一曰所，一曰時。」相似的段落也出現在《民曆鋪註解惑》。不過，南懷仁在此說得更清楚，他將「所」與「時」植入亞里斯多德的四元素說和形（material）與模（form）的自然哲學，以自然的原因解釋選擇時日如何贊天地之化育。這個巧妙的文本連接，既合理化了傳教士在欽天監中不從事迷信的角色，也提出一套判斷中國不同選擇術合理與否的標準；而引用中國文本，更遮掩了他的標準乃來自西方的事實。

南懷仁提出一套應如何解讀擇日四柱、天象與五行關係的方法。他認為這類文本的語義都是象徵性的，目的在於提醒人們敬謹日常行事。他認為古人擇日書之「原意不過用此等比象之論，以謹慎於凡事物之動靜，以順天地之道，而效其成化育之功等情，皆不過比論比象而已。」¹²² 但「楊光先之輩，仍拘泥於言字，

¹¹⁹ 南懷仁，《妄擇辯》（收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 [Nathalie Monnet] 主編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》〔臺北：利氏學社，2009〕，第16冊），頁265。

¹²⁰ 南懷仁，《妄擇辯》，頁266。

¹²¹ 南懷仁，《妄擇辯》，頁266-268。

¹²² 南懷仁，《妄擇辯》，頁271。

并不肯求言字之外。……其以干支八卦等人物之形象，不以為形象，反以為實人實物。」¹²³ 南懷仁不僅回答楊光先指控監中之人無文，不會讀書。將曆書中之神煞、干支等視為象徵也有認識論上的意義：即這些符號對於事物並無實效性的影響，因而它們不是魔鬼的命令或符號，無法以各種技術以測知未來，或使之對事物發生影響。這點他在《妄占辯》中說得更清楚：

凡謂主管者，必有主管之實能，而後謂之主管也。……今占書內，多有象之主管，而其象原無致效之寔能。……夫占書與天文主管等書所載天象之主管，大概不過主管之比理及比理之象而已。……夫交食之時，國家所行救護之禮，亦此之比意耳。……即照古禮，求上帝救護，人君之誠意也。豈有古人既知天為無量之高，無窮之遠，以伐鼓射箭等，謂其鼓響及射之箭，果能到天上而救太陽乎？……凡比理之象，任憑內外受動變，與其所比之物，自不能施動變，並不能加減其吉凶，因無施效之實能故也。¹²⁴

南懷仁明確指出，天象無能影響人事。占書所言，皆是象喻。日蝕救護之禮亦不過是人君向天示誠之舉，否則射箭擊鼓如何救數萬里外之太陽？可見南懷仁仍是在西方自然哲學的脈絡下，回應對手，護衛自己的立場。他另舉一例，若有一家的家長生於癸年，據中國擇日之法，則他不應在丙年造屋，因水火相剋之故。但南懷仁說：

蓋癸字表水之意，與丙字表火之意，同在一人明悟中，彼此相容，並不相害，不相剋滅故也。……所謂癸字屬水者，其意不過謂選擇等家，用癸字以表指水屬。¹²⁵

癸、丙二字雖表水和火，但在人們靈魂的明悟中都不過是指涉水與火的字，根本沒有生剋的問題，亦即不生實效。而祭灶用癸日，也不過是以水之意象提醒人們注意用火可能引起的危險，事先防備，這才是所謂剋擇的用意。¹²⁶ 南懷仁指責楊光先不懂曆書的意義，濫用選擇之術，混淆曆理、曆法與選擇之術，甚至自命知曆理而自創神煞之吉凶。然而西洋曆書宣付史館者，皆無此名色。¹²⁷ 南懷仁在此假借了皇帝肯定西洋曆書的權威，以駁斥楊光先的占測專長。

¹²³ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 273。

¹²⁴ 南懷仁，《妄占辯》（收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊），頁 355。

¹²⁵ 南懷仁，《妄占辯》，頁 354-358。

¹²⁶ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 272。

¹²⁷ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 277-278。

南懷仁並質疑算命理論自相矛盾處，即命運能否改變：「若斷然為定，并人無力能改，則看風水算命卜卦選擇等項皆無用。」若能改變，「原無富貴做大官之人，為何不改其本命令自己轉富貴為大官乎？」¹²⁸ 南懷仁還指出另一常見的理由：「天下無數的人，用上等風水，選擇上等吉日，不見其效驗。……同日依選擇行此一事者，不啻千萬，而後來吉凶之不齊。」¹²⁹ 因此他指控像楊光先一類的「談命者，不但混亂點污曆法之高明，亦混亂古來選擇之正意，大玷辱《易經》等聖賢之書籍」，¹³⁰ 對不起中國的聖賢傳統和文化典籍。

最後，他為可歸為「自然原因」的風水下了定義，進而提出所謂風水寶地與擇吉之標準：

所謂吉地者，即東西南北相稱之寬大，相稱之方向，並無醜看凶物之比形，如似屍骸、毒蛇等物類是也。所謂吉日者，即相稱之日期，不近不遠，並無干支等字，表指神煞等五行逆情之比象在其中也。¹³¹

以此二標準，營造宮室墓地，以示矜慎。因此，「古來選擇相度之原義，不過定其日之使用，與其地之相稱而已」，¹³² 與吉凶無關，對人事更無直接影響。

在《妄占辯》中，南懷仁主要抨擊楊光先不懂天文，卻假天文之名以行占測之實。他指出天體運轉有一定的規律，天象雖然任何人皆可檢證，但預測與解說天象之所以然，必須理解天文學的基本假設——即大地為圓——並「能製造各種測天儀器」、「洞曉測天諸儀象變通之法」，如投影之理、「創立測天諸法」，調整手邊的儀器觀測天象，因而能判斷天象之異常與否。¹³³ 自承只會曆理不會曆法的楊光先，這些都不會；但傳教士早就筆之於書，並宣付史館，比起那些只會誦唸占書之人強得多。

有了基本的天文知識後，便能一窺中國占書之妄。例如占書中有「日隕于地」之說，但日大於地數百倍，果有此象，則無異末日降臨。南懷仁指出日月五星皆有一定之行度，因而可以預測。若七政只因人事而亂行，則預測不可能；而

¹²⁸ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 279。耶穌會士常用這個矛盾的論題批判相命之術，見：潘國光，《未來辯論》（收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊），頁 212-213。

¹²⁹ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 280-281。

¹³⁰ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 281。

¹³¹ 南懷仁，《妄擇辯》，頁 282-283。

¹³² 南懷仁，《妄擇辯》，頁 284-285。

¹³³ 南懷仁，《妄占辯》，頁 343-348。

若天行無常，不可預度，又如何將之運用至人事？¹³⁴ 南懷仁再次運用他的象徵理論，聲稱占星預測僅是「比理」並無「實能」，「凡所占與君臣國家關係事務者，即借天象以為警戒修省，望人君自思密察。」¹³⁵ 正因占測只是比象，象與實之間的關係乃隨文化之特殊性而定：

凡此等諸星名字及比象全由人自意而定，原無其星本性之所有也。今天下各國莫不見日月五星及諸星之光體，但因之而推知其為中國之人君及其宮殿之比象者，不但外國全無，即中國除占家之外，亦全無之也。¹³⁶

中國星座的名稱借自帝國的官僚系統，為其他國家所無，正揭示了中國星占術的人為特質，與星之本性無關，也證明了星辰無法影響人類事務。此外，分野與民曆中之干支等莫不如此。南懷仁質疑楊光先占八方之風，既同一風，何以只占交冬至時刻之風，而其先後一刻之風則否。另外，異常與否亦必須視地點之異而論，不可一概同占。最後，即使同一天象，在中國占測有驗，但卻不見得驗於西方諸國；退一步言，即使天下同驗，亦不過偶然，不能因此推論每次必然同驗；即使古今先後皆有驗，但因時地之不同，各驗之效，亦無關連。¹³⁷ 南懷仁並指出人有自由意志，當為自己的行為負責，否則擅權或起兵亂天下者皆無罪咎，反而歸罪天象，逃避責任。

雖然在同一年出版，《妄推吉凶辯》應是這一系列作品中，最晚寫成者。該書不但總結了前兩書的內容，也有直接借自其他二書的段落，並清算預測吉凶的各種占法和楊光先在曆獄中涉及風水的指控。在《妄推吉凶辯》中，南懷仁指出中國的選擇術必須仰賴曆法，而不知天文之人如楊光先者，實不理解風水選擇之術。不過，也由於南懷仁的駁語，反而彰顯出當時咕嚕家無法理解新法，且節氣之推算與置閏之規則在改曆後成為專門之學，一般算命之人難以掌握的窘況。南懷仁首先指責那些算命仙根本不懂曆法，卻假其名以詐財。但他也說當時算命的人採用的是大統曆的舊法：

地理等家所謂天文曆法者，非合天新法，皆係差錯舊法。皆以舊法為是，以新法為非。蓋舊法雖差錯，但其中有數端條目，算吉凶者用之，易學易

¹³⁴ 南懷仁，《妄占辯》，頁 350-354。

¹³⁵ 南懷仁，《妄占辯》，頁 360。

¹³⁶ 南懷仁，《妄占辯》，頁 360-361。

¹³⁷ 南懷仁，《妄占辯》，頁 372-373。

記。如平分節氣，每十五日一節等，雖瞎者，用指頭，容易點算……彼以為闢其算命之錯，故皆為新法之仇人也。¹³⁸

從南懷仁的自述中，可以看出曆法的改變，的確影響了咕嚕家。即便現在占卜之人，年干猶可掐指一算，但節氣與閏月則通常得借助曆書。新曆在占測方面的爭議，一直到乾隆編《協紀辨方書》時仍存。

南懷仁引用《民曆鋪註解惑》，指出欽天監並不反對風水地理之用，然而其用必須合「理」。合理之用指的是地形之美觀與比例之相稱，「擇地不拘于卦例，擇日不扭于神煞，地理之學，但當以理為主。」¹³⁹ 他並舉了蔡發（1089-1152）、《雪心賦》、徐之鑄等風水名人名著，指出所謂吉凶，不過言地美不美，而地之美醜則在於相稱與否。其他所謂可謀富貴、高壽、多生子孫等皆是謀利之徒所虛構。¹⁴⁰ 他更進一步指出，在此原則之下，欽天監選擇的風水並非自作主張，各部院衙門尚有准駁之權。¹⁴¹ 因此，責任不在欽天監。他也使用了和艾儒略相仿的論證，批評拘於風水使親人無法入土為安，而求風水者，不過只顧本身及子孫之利益而已，甚至為了風水的理由遷葬。「如此之子孫，以父母之骸骨，為買賣一般，從此地，迭移彼地。……大乘喪禮原義。」¹⁴² 他也用了郭璞（276-324）精於青烏之術，卻先被刑戮，子孫泯泯無聞的例子來說明風水無關吉凶。南懷仁還從理論上和神學上論說風水之荒誕。他說，功名乃朝廷所定，怎麼會和算命有關，如此豈非算命者篡奪了朝廷之權？不僅如此，人世禍福乃造物主所定，因此算命卜吉「奪造物主之權，而且滅君父師長之恩。功成名就則歸于風水，不于造物主之賜，父師之訓，與君上之擢用。其大謬為何如哉？」¹⁴³ 而且萬一若卜命不吉，「心不安寧，晝夜埋怨本命不好。……如此愁悶，生癆病而死者，時常有之。」¹⁴⁴ 最後，算命者在測不準時，常以行為之善惡，為躲避之後門。他總結道：

然算吉凶之法，既自認禍福無門，皆由積善積惡而至，則積善積惡之外，

¹³⁸ 南懷仁，《妄推吉凶辯》（收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第16冊），頁295-296。

¹³⁹ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁324。

¹⁴⁰ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁326-327。

¹⁴¹ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁328-330。

¹⁴² 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁320。

¹⁴³ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁305-306。

¹⁴⁴ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁307-308。

其吉凶實無他根所由生也。既如此，則看風水、定方向、選擇日期、卜卦、算命等法，與召福免禍，皆無干涉矣。¹⁴⁵

若個人之行為和禍福相關，那麼中國的各種占測皆與吉凶不相涉。而天主教在這方面反而可以提供另一條道路，並有豐富的著述，可供參擇。南懷仁以中國之說，攻中國占測之非，也由防禦式的護教進而積極揚教。

南懷仁最後回答楊光先指控外國人未必博通中國典籍，因而無以理解中國占測文化之責難。他承認西洋人掌握中文的能力確有問題，所以需要中國文人幫忙：

夫西儒非中夏人，與中夏人問答，用中夏語言文字，理所必然，雖讀中夏之書，未免語言文字不熟，請中士代正，亦理之必然。¹⁴⁶

但是他立刻將語言的劣勢轉為優勢，辯稱傳教士所論是理，無須使用華麗的文辭。他說：

文字之粉飾，與講辯道理不相符故也，蓋辯理如戰者然。……今用虛文以明辯理，即如戰將用唱戲華麗之盔甲干戈以討賊，可乎？……雖盡心力以明講而辯諸所以然之理尚難通達，而解明其實意，若反加以粉飾之虛文，富麗之文章，詎可以更易發明乎？蓋理者如光然，原自美自明，不容華麗文飾。¹⁴⁷

他宣稱西洋所刻的曆書文字都明白當理，且皆經中士代為筆正，其文顯，其理明。只有像楊光先這等心盲之人，無法見得燭照如光之理。他們將曆法當成算命風水看待，不但亡失了曆理，並且不知曆法之用。¹⁴⁸

總之，在這系列的論辯中，南懷仁不失自然哲學之矩矱，以理推、以理辯，訴諸上帝為因果推論之最終因，排斥任何算命、占卜與非出於自然原因之預測；亦即他駁斥的正是西方 *superstition* 概念下的種種實作。無論是楊光先的選擇術，或是中國的占測術皆屬之，且這些技術和曆法無關。

在這起反教事件中，與南懷仁同時下獄的還有把《神學大全》翻譯成《超性學要》的利類思 (Lodovico Buglio, 1606-1682)。《神學大全》卷帙繁浩，利類思更慨嘆「文以地殊，言以數限」，翻譯不易。《超性學要》的翻譯及出版跨度非常長，前面十卷於一六五四年付梓，但是它的第二部分和第三部分，則要到康熙

¹⁴⁵ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁310。

¹⁴⁶ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁310。

¹⁴⁷ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁332-333。

¹⁴⁸ 南懷仁，《妄推吉凶辯》，頁333-335。

十五年（1677）和康熙十六年才分別刊行。即便此時，該書第二大支「論人究竟歸向與或助或阻之善惡」尚未譯出。由於此支主要討論世俗生活中如何過有品德的基督徒生活，或許利類思在別擇之時，將其置於最末順位，而先翻與奧理相關的部分。

筆者曾比較法國巴黎國家圖書館的本子和本所輔仁大學神學院寄藏徐家匯圖書館的本子。前者總目錄另外刊行，後者則是將總目錄放在全書的最前面。從版面磨損的程度看來，本所所藏的徐家匯版本，可能是較晚的重刊本。從書裏校勘的痕跡看來，這個本子應該是一九三〇年用來重刊土山灣本《超性學要》的底本。《超性學要》在一六五四年刊行的部分，各卷卷頭有時有目錄，有時只有條目在各章之前，體例不一。比較《超性學要》有目之處與法圖本單行的完整目錄，有的細目個別文字有細微的差異，且字體亦不同。因此，目錄雖然沒有出版日期，但應刊於康熙十六年後，或由利類思和安文思整理和翻譯，但亦有可能該書後來重刻時才補上。

因《超性學要》第二支未譯，因此有關 *superstition* 的部分從缺。在《超性學要目錄》中，利類思以「尊奉」翻譯 *religion*，而用「左道」翻譯 *superstition*。和 *superstition* 相關的條目有四，*superstition* 總稱為「左道」，其內容則有：「奉邪神」(Of Idolatry)、「妄測」(Of Superstition in Divinations) 和「妖術」(Of Superstition in Observances)。¹⁴⁹（附錄二）《禮記·王制》：「執左道以亂政，殺。」鄭玄注：「左道，若巫蠱及俗禁。」孔穎達疏：「左道謂邪道。」¹⁵⁰ 行「左道」之術，自古有禁。在明、清的法律中皆有「禁止師巫邪術」的條例，其中所禁者，主要為宗教結社：

凡師巫假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民。為首者，絞。為從者，各杖一百、流三千里。¹⁵¹

以「尊奉」譯 *religion* 頗符拉丁文的原意，但以「左道」譯 *superstition* 則有強烈

¹⁴⁹ 利類思 (Lodovico Buglio)，《超性學要目錄》(BnF. Chinois 6906)，卷三，頁 31b-32b；Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, pt. II-II, Q. 92-96, pp. 1585-1606.

¹⁵⁰ 《禮記·王制》（中央研究院歷史語言研究所漢籍文獻資料庫），頁 260-261。

¹⁵¹ 黃彰健，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），卷一一，頁 589。

的法律意涵。明、清律典中尚有「失占天象」與「術士妄言禍福」的條文。前者針對欽天監之失占，後者主要防止術士以預言影響帝國秩序，但「其依經推算，星命卜課者不在禁限。」¹⁵² 因此，不是所有的占卜算命皆違法。且二者之懲處皆不如左道之重。若以「左道」譯 *superstition*，則所有西方 *superstition* 概念下的各種行為皆成不合法的「師巫邪術」。雖然教士或教徒用「左道」或「異端」指責中國習俗，前此亦時有所見，但刻意將 *superstition* 譯為「左道」，可能是曆獄的慘痛教訓，促使傳教士為了防止像楊光先這類的術士挑戰西洋曆法或危及天主教而刻意選用的字眼。有趣的是，在楊光先的心目中，天主教才是不折不扣的「左道」：

西洋之學，左道之學也。其所著之書、所行之事，靡不悖理叛道。世盡以其為遠人也而忽之；又以其器具之精巧也而睨之。故若望得藉其新法以隱於金門，以行邪教久之，黨羽熾盛。¹⁵³

在傳教士與楊光先互控彼此為「左道」的情形下，*superstition* 不但不只是習俗的問題，而且是政治、法律與帝國秩序問題。不過，在曆獄平反後，天主教享受了一段平靜且繁榮發展的日子，此時，中國教徒關妄醒迷的著作也從沒停過。¹⁵⁴

一六六四年的康熙曆獄是入華傳教士最嚴酷的考驗。南懷仁的系列書籍大概是十七世紀中最系統性批評中國占測的論述。由於事關傳教士與教會的平反，南懷仁沿用湯若望的「經傳」和「理」辯，希望藉開啟讀者靈魂中的明悟，一舉摧毀中國的卜算之術。然而即使用自然哲學和邏輯學的推論，他的論證仍是從西方神學而來。對於無法接受這些浸潤於天主教文化前提的讀者而言，他的言辯或許沒有太大的意義。雖然南懷仁在論辯中沒用「迷信」一詞，但控告傳教士的楊光先與曆獄的另一被告利類思，卻都用了更嚴重的「左道」互控對方。隨著禮儀之爭的發展與雍正的禁教，天主教真的成了清政府打壓和取締的「左道」。

五・結語

新語詞的出現常是思想變遷的標誌，它使得言說新概念成為可能。而一個新概念深入到歷史的程度取決於它被使用的程度，並顯示在它出現的頻率。在某一

¹⁵² 黃彰健，《明代律例彙編》卷一二，頁 609。

¹⁵³ 楊光先，《不得已》，頁 1153-1154。

¹⁵⁴ 祝平一，〈天學與歷史意識的變遷：王宏翰的《古今醫史》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.4 (2006)：591-626。

段時間內同一詞彙出現越多，該詞彙所承載的概念便越穩定。「迷信」一詞的歷史，只是一例。通常學者認為「迷信」一詞乃二十世紀初從日本傳入，即 *superstition* 的譯語，指「非理性的信仰」。它所指涉的範圍非常廣，只要是召喚超自然力量的信仰，不論是佛、老、回、耶各式宗教或是（中）醫、卜、星、算，一度都在「理性」所清算的名單之內，最後只有依據理性思考的科學才能揭示迷信和宗教的非理性成分，成為現代人唯一的信仰。

在二十世紀以前，迷信一詞只在唐代出現兩次，由於很少使用，它雖是中文裡一個可能的構詞，卻很難形成明確的指涉，當然也不是 *superstition* 的翻譯。「迷信」一詞出現最多的時代是十七世紀，儘管它流行的程度無法與二十世紀比擬，但因它只流傳在天主教的圈子，沒有擴散到中國社會，可以視為是一個次文化現象，也因而更引人注目。為何只有中國天主教社群使用「迷信」一詞？它的指涉為何？欲達成何種效果？更重要的是，它如何被使用？為何人所用？在何種脈絡中使用？只有從語言的實踐中，才能考察語言的指涉，才能看到語言的變化如何沈澱為標示歷史變遷的記號。

十七世紀的「迷信」一詞，不能算是 *superstition* 的對譯，雖然因為天主教的關係，*superstition* 的概念已悄然進到中國。在天主教神學中 *religion* 指的是人因信從而與神之間所構成的倫理關係，相對於 *irreligion*（不信），與 *superstition*（過信）；就猶如 *orthodox*（正教）介於 *heterodox*（異端）與 *paganism*（異教）之間。依聖多瑪斯的定義 *superstition* 包含了「以不當的方式敬拜真神」、「偶像崇拜」、「占卜」和「術數」四類。在十七世紀的中國，「迷信」主要作動詞用，指沈溺於不合天主教規範的中國習俗，其中包括崇拜佛、老諸神的「偶像崇拜」和希圖預知未來的「占卜」與改變某些事物存在狀態的「術數」。不過「迷信」的對象也包含像娶妾這類中國特有的風俗。傳教士與他們的中國信徒在十七世紀便已展開一系列的醒迷運動，並形諸於行動和文本。在行動上，一個人在聽了教理，決定受洗入教前，必須毀棄偶像；入教後，告解時必須省察自己有無依十誡而行，其中便以第一誡反省自己是否：

狐疑天主事理……妄信未來妖祥。或求籤卜卦。算命問筊。或事剋擇。過信堪輿。或星相諸術者。……妄禮寺廟神佛……助緣創建塑繪邪像、燒紙錢……書符念咒……藏異端書像……與僧道術士密處……妄信百家術數等書。¹⁵⁵

¹⁵⁵ 艾儒略譯著，《滌罪正規略》（收入吳相湘，《天主教東傳文獻三編》〔臺北：學生書局，1972〕，第3冊），頁1205-1207。

在文本方面，傳教士及教友不斷著書立說，批駁上述有罪之事。然而，他們借助的策略卻是西方的論辯傳統，希望透過說理，使聽眾讀者明白上述諸事之非。而醒迷的理論基礎在於人類靈魂中的明悟一能，使人有推理能力。只要據理給予適當的前提（即天主教之教理），先從萬物的存在，推論至高無上造物者之存在，由造物者之萬能，再理推那些看似有效能的 *superstition* 不是人為的詐騙，便是假魔鬼之力而成。而全善之上帝之所以讓魔鬼使 *superstition* 一時生效，主要是為了加深已受魔誘、誤入歧途之人的罪孽。不過，一旦聖寵降臨，幡然悔悟，仍有改過之機。在天主教的論述裡，*reason* 不但不是 *religion* 的對立，反而是 *religion* 必要的助力。¹⁵⁶

由於傳教士猛烈攻擊佛、老和其他中國習俗，卻難以預想他們的曆法會在康熙三年敗在楊光先從選擇和風水而發的攻擊。雖然傳教士安然渡過這次指控，但也迫使傳教士系統性地反駁占測理論。在此，我們可以看到中西雙方對於占測未來的看法相當不同。對傳教士而言，未來已被決定了，卻不可預測，因為沒人知道上帝何時會介入，改變未來的走向。但是當時的中國人仍沉浸在感應的宇宙觀，未來的狀態和人類事務受制於陰陽五行的生剋變化。因此，一旦理解變化之理，便可以操縱其過程，而改變命運或避免不幸。雖然中國的占測術也往往強調道德的重要，但切實地執行技術才是改變命運的關鍵。反諷的是，這些算命的人可能比其他人更不相信命運決定論，因為預卜未來便是思考如何改變命運。同樣反諷的是，儘管在中國的傳教士態度非常理性，但他們在歐洲的同胞，迷信之深，不下中國。¹⁵⁷ 中國的占測技術預設了一個有理可循的宇宙，其理內在於宇宙之中，而不為超越的上帝所掌握。更反諷的是，這正是自十七世紀科學革命、十八世紀啟蒙運動以來，西方思想和科學的走向。人不再仰賴上帝來理解宇宙，而是從中求其規律以掌控自然。

「迷信」一詞的歷史不但見證了迷信自身的變遷，也指出了「理性」和「宗教」這兩個概念的變化。十八世紀後經歷啟蒙運動的歐洲，宗教已成為理性批判的對象。原先天主教站在聖教或真理的高度，指責異教信仰的非理性。但啟蒙時代以後，天主教也成了被攻擊的對象。從理性的高度呼籲宗教寬容及信仰自由，

¹⁵⁶ Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁵⁷ Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (New York: Scribner, 1971).

成了啟蒙思想家對抗天主教教條的利器。伏爾泰不無嘲諷地請求人們以公正的態度看待異教，它們不但和天主教沒什麼差別，甚至還超越之：

異教很少使人流血，我們的宗教卻血洗大地。我們的宗教自然是世上唯一最好最真的宗教；可是由於我們通過它幹了許多壞事，所以每一談起其他宗教來，我們就應謙虛些。¹⁵⁸

從十六世紀以來，歐洲人擴張全球，使他們發現了更多異質性的文化；更多不同類型，基於不同道理的崇拜。對於傳教士而言，這些異邦的崇拜都算不上 religion，未奉正教的異邦人能否有真正的信仰，也值得懷疑。雖然在中國，耶穌會士聲稱中國尊祖、敬孔的禮儀都只是非宗教性的民間禮儀 (civil rites)，但對於其他算命占卜或神祇崇拜皆批判不遺餘力。然而，到了啟蒙哲學家手上，中國的民間禮儀卻逐漸侵蝕原本只指涉人與唯一真神之倫理關係的 religion 概念。當人們開始懷疑虔敬能以其他的形式存在時，可定義不同宗教間差異的，便只剩外在的形式如經典和禮儀，而不再是人因奉從而與神相繫的聖約。

經歷了啟蒙運動的歐洲，理性的概念也日益複雜。有像休謨 (David Hume, 1711-1776) 的懷疑論者，有為了要確認知識確定性而努力的康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)。同樣使用人類的理性，卻走向截然不同的方向。¹⁵⁹ 但相同的是，上帝已隱身幕後。藉著科學，人類以自己的理性擺脫了宗教的束縛，確立了主體性 (subjectivity)，人們已不再訴諸上帝和靈魂以追尋自己主體性的來源。十七世紀來華的耶穌會士猶確定上帝予人的明悟能燭照俗迷，但在啟蒙運動後的歐洲，宗教與理性的齟齬日深，終至將之推向理性的對立面，成了必須被理性照亮的闇淵。拿著理性火把的不是上帝，而是人類自己。

十七世紀以後的中國文獻忘卻了「迷信」這個可能的構詞，畢竟這個詞只侷限在天主教社群。只要宗教活動不干擾到政治秩序，朝廷一般不會對傳教士所抨擊的俗迷採取任何行動。要等到二十世紀，像梁啟超般的知識份子才在日本的影響下，重新使用「迷信」一詞。他們算是西方啟蒙哲學家的東方傳人，但和十七世紀的天主教文獻一樣，他們初期仍以動詞的形式使用「迷信」，只是宗教代替俗迷或佛、老成為受詞。五四運動以後，知識份子反對宗教的態度日益激烈，宗教和迷信日漸靠近。迷信成了一個替代宗教，指涉非理性信仰的範疇，包括了以

¹⁵⁸ 伏爾泰著，伏燕生譯，《哲學辭典》（北京：商務印書館，1991），下冊，〈religion 宗教〉，頁 691。

¹⁵⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Reason>（瀏覽 2013.01.20）。

往天主教徒所攻擊的佛、老、占卜算命，各種神祇崇拜，甚至也包括了基督宗教本身。在啟蒙運動和科學的光芒下，原來並不和理性衝突的宗教成了虔誠而不見得理性的信仰。但也因此，它們一方面是改革的客體，同時又成了有類博物館的標本，變為科學採集和研究的對象。

（本文於民國一〇二年一月三十一日收稿；同年六月二十日通過刊登）

後記

本文起心動念於二〇〇七年，我擔任日本東洋文庫訪問學者之時，謹以此文感謝田仲一成教授盛情的接待。二〇一一年，我成為德國艾蘭根—紐倫堡大學國際人文學研究中心（IKGF, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg）的訪問學者時撰成初稿，並曾在首爾大學 Templeton Foundation 的講座與本所講論會發表。感謝朗宓榭（Michael Lackner）教授的支持與在場聽眾的提問，在此一併申謝。

附錄一：不同版本的《醒迷篇》與《破迷》內容之比較

耶穌會檔案館本	法圖 7149	法圖 7150	破迷
人妄言天地無主宰	人妄言天地無主宰	論人妄言天地無主宰	
人錯認蒼蒼之天為主 宰	人錯認蒼蒼之天為主 宰	論人錯認蒼天為主	
辯人冒認玉皇為主宰	人冒認玉皇為主宰	論人冒認玉皇為天堂 之主	破迷後世忘本誤認 玉皇為天地之主宰
辯人問天外尚有何處	人問天外尚有何處	論人問天外尚在何處	
辯天主誰人所生	天主誰人所生	論人問天主誰人所生	
辯人迷信神佛	人迷信神佛總論	論人迷信神佛	
佛種	佛原	論佛種	破迷佛氏
觀音菩薩	觀音菩薩	論觀音	破迷觀世音能千手 千眼救苦救難
人悞信地獄有閻王	閻王	論人悞信地獄有閻王	破迷十殿閻王掌握 判斷生死非理之事 也
唐三藏西遊記	唐三藏 西遊記	論唐三藏	
禪僧	禪僧	論禪僧	
關輪迴	論輪回之妄	論關輪迴	
關戒殺	論戒殺	論關戒殺	
關空	論空談空	論關空	
清淨密密教	清淨密密教	論清淨密密教	
無為教	無為教	論無為教	
金龍四大王		論金龍四大王	
蕭公		論蕭公	
		論城隍	破迷本府城隍擅行 祭賽
晏公		論晏公	
梓童帝君及子三元三 品三官大帝		論梓童帝君及子三元 三品三官大帝	破迷梓童帝君陳子 春并三子為三官大 帝

闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」之建構

耶穌會檔案館本	法圖 7149	法圖 7150	破迷
人問娶妾生子		論人娶妾生子	
老君行實	老君	論老君行術	
論真武	論真武	論真武	破迷真武玄天上帝 得道之偽
張天師	張天師	論張天師	破迷張天師行雲佈 雨差神動將降魔衛 世
許真君	許真君	論許真君	
華山三仙	三仙	論華山三仙	
八仙東遊記	八仙	論八仙	破迷八仙長生在世 今不見有仙
玄門	玄門	論玄門	
巫人	巫人	論巫人	
漢關羽	關羽	論關雲長	破迷雲長屢封可知 封神之概大率如此
陀山張王	張王	論陀山張王	
人迷信風水地理	地理	論迷信風水地理	破人迷風水地理
人悞卜筮	卜筮	論卜筮	破迷占卜
人迷信命理	命理	論迷信命理	破迷命理
人悞信風鑑	論風鑑	論迷信風鑑	破世人迷相面為不 知性從天主
闢焚紙錢	焚燒紙錢	論焚化紙錢	
論雷	論雷	論雷	
			破迷五聖可通天
		論選擇時日	迷信擇日星宿吉凶
		綱目總論佛道之根源	
			破惑信三茅真君茅 山道士之法
			破迷三十六位天朝 神道劉猛將等

祝平一

耶穌會檔案館本	法圖 7149	法圖 7150	破迷
			破迷達磨得道成佛 亂說經咒楞嚴咒大 悲咒等
			破迷敬祭家堂反得 忘本之罪
			破迷灶君不是天神 乃磚瓦造作為爨
			破迷施相公
		論破迷	
		論天主聖像與佛道之 像大殊	
		論懺悔	
		論生死賞罰惟一主百 神不得參其權	
		論神像來歷	
		論釋氏之非	
		論報母齋	
		附造物主垂像略說	
		附徐相國辨學疏稿	

附錄二：Superstition 之對譯表¹⁶⁰

<i>Summa Theologica</i> (英譯本)	超性學要	神學大全 (今譯本)
OF SUPERSTITION (TWO ARTICLES)	對尊奉之罪首論左道論 四十三	第九十二題 論迷信
Whether superstition is a vice contrary to religion?	左道之慝反尊奉之德否 一章	第一節 迷信是不是一種相反宗教的惡習
Whether there are various species of superstition?	左道有多種否 二章	第二節 迷信是否有不同的種類
OF IDOLATRY (FOUR ARTICLES)	奉邪神論 四十四	第九十四題 論崇拜偶像
Whether idolatry is rightly reckoned a species of superstition?	奉邪神論為左道之一種否 一章	第一節 以崇拜偶像為一種迷信是否正確
Whether idolatry is a sin?	奉邪神有罪否 二章	第二節 崇拜偶像是不是罪
Whether idolatry is the gravest of sins?	奉邪神為至重之罪否 三章	第三節 崇拜偶像是不是最重大的罪
Whether the cause of idolatry was on the part of man?	奉邪神之所以然原由人否 四章	第四節 崇拜偶像的原因是不是來自人的方面
OF SUPERSTITION IN DIVINATIONS (EIGHT ARTICLES)	妄測論 四十五	第九十五題 論占卜的迷信
Whether divination is a sin?	妄測有罪否 一章	第一節 占卜是不是罪
Whether it is a species of superstition?	妄測為左道之一種否 二章	第二節 占卜是不是一種迷信
Of the species of divination;	妄測有多種否 三章	第三節 是否應該界定數種不同的占卜
Of divination by means of demons;	妄測呼邪魔宜否 四章	第四節 是否不可以呼求魔鬼以占卜

¹⁶⁰ 《超性學要》省略了「不適當敬禮真天主的迷信」(OF SUPERSTITION CONSISTING IN UNDUE WORSHIP OF THE TRUE GOD) 的條目，因中國沒有這個問題。

<i>Summa Theologica</i> (英譯本)	超性學要	神學大全 (今譯本)
Of divination by the stars;	妄測由觀星宜否 五章	第五節 是否不可以藉星辰來占卜
Of divination by dreams;	妄測由夢宜否 六章	第六節 是否不可以用夢來占卜
Of divination by auguries and like observances;	妄測由鳥鳴與何動宜否 七章	第七節 是否不可以藉著徵兆、預兆，或者觀察其他這類外面的事物來占卜
Of divination by lots.	妄測取占卜宜否 八章	第八節 是否不可以用拈鬮來占卜
OF SUPERSTITION IN OBSERVANCES (FOUR ARTICLES)	妖術論 四十六	第九十六題 論遵行 (民間宗教習俗) 的迷信
Whether it be unlawful to practice the observances of the magic art?	用妖術知未來者宜否 一章	第一節 運用法術守則是 否不可以
Whether observances directed to the alteration of bodies, as for the purpose of acquiring health or the like, are unlawful?	用妖術為變身療病等宜否 二章 ¹⁶¹	第二節 是否可以遵行某些旨在使物體發生變化，如為使身體健康之類的事
Whether observances directed to the purpose of fortune-telling are unlawful?	用妖術為知未來之吉凶宜否 三章	第三節 是否不可以遵行那些旨在預知吉凶禍福的事
Whether it is unlawful to wear divine words at the neck?	懸帶聖言宜否 四章	第四節 是否不可以頸懸天主的言語

¹⁶¹ 「二章」原文誤作「一章」。

引用書目

一・傳統文獻

- 《醒迷篇》，收入鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編，
《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2002，第 9
冊。
- 《禮記·王制》，中央研究院歷史語言研究所漢籍文獻資料庫。
- 伏爾泰著，伏燕生譯，《哲學辭典》，北京：商務印書館，1991。
- 多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas) 著，胡安德等譯，《神學大全》，臺南：中
華道明會、碧岳學社聯合發行，2008。
- 朱宗元，《答客問》，BnF. Chinois 7036, 1697 reprint。
- 艾儒略，《口鐸日抄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克主編，《耶穌會羅馬檔案館明清天
主教文獻》第 3 冊。
- 艾儒略，《西方答問》，梵蒂岡圖書館 Borg. Cin 324 (17)。
- 艾儒略譯著，《滌罪正規略》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻三編》，臺北：
學生書局，1972，第 3 冊。
- 伯倫知理 (Bluntschli Johann Caspar)，〈國家論〉，梁啟超編，《清議報全編》，
臺北：文海出版社，1986，卷九，頁 34。
- 伯倫知理著，吾妻兵治譯，《國家學》，東京：善隣譯書館，1899。
- 利類思 (Lodovico Buglio)，《超性學要目錄》，BnF. Chinois 6906。
- 利類思，《不得已辯》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻》，臺北：學生書局，
1965。
- 李之藻編，《天學初函》，臺北：學生書局，1965。
- 沙守信，《真道自證》，BnF. Chinois 7049。
- 南懷仁，《不得已辨》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻》。
- 南懷仁，《妄占辯》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編，《法
國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社，2009。
- 南懷仁，《妄推吉凶辯》，收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》
第 16 冊。
- 南懷仁，《妄擇辯》，收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16
冊。
- 南懷仁，《窮理學》，抄本。
- 徐光啟，《闢妄》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻續編》，臺北：學生書局，
1965，第 2 冊。

祝平一

張能信，〈敘〉，朱宗元，《答客問》，梵蒂岡圖書館 Borg. Cin 334 (8) a，頁 1a。

畢方濟口授，徐光啟筆錄，〈靈言蠡勺〉，李之藻編，《天學初函》，臺北：學生書局，1965，第 2 冊。

郭納爵，《燭俗迷篇》，BnF. Chinois 7147。

富察敦崇，《燕京歲時記》，北京：北京古籍出版社，1981。

湯若望，《民曆鋪註解惑》，收入鐘鳴旦等，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 6 冊。

黃伯祿，《正教奉褒》，上海：慈母堂，1894。

楊光先，《不得已》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻續編》第 3 冊。

楊廷筠，《天釋明辨》，收入吳相湘，《天主教東傳文獻續編》第 1 冊。

劉凝，《天學集解》，抄本，聖彼得堡藏。

潘國光，《未來辯論》，收入鐘鳴旦等，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 16 冊。

蕭麟趾，乾隆《普寧縣志》，民國二十三年鉛印本。

藍鼎元，《鹿洲初集》，收入沈雲龍編，《近代中國史料叢刊二輯》，臺北：文海出版社，1977。

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros. edition, 1947.

Ricci, Matteo. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Vol. 1 of *Fonti Ricciane*, edited by Pasquale M. d'Elia. Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949.

二・著錄

吳相湘編

1965a 《天主教東傳文獻》，臺北：學生書局。

1965b 《天主教東傳文獻續編》，臺北：學生書局。

1972 《天主教東傳文獻三編》，臺北：學生書局。

沈雲龍編

1977 《近代中國史料叢刊二輯》，臺北：文海出版社。

周紹良、趙超主編

2001 《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社。

梁啟超編

1986 《清議報全編》，臺北：文海出版社。

黃彰健

1979 《明代律例彙編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

費賴之著，馮承鈞譯

1995 《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局。

榮振華著，耿昇譯

1995 《在華耶穌會士列傳及書目補編》，北京：中華書局。

鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)、杜鼎克 (Adrian Dudink) 主編

2002 《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社。

鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 主編

2009 《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：利氏學社。

三・近人論著

王治心

2004 《中國基督教史綱》，上海：上海古籍出版社。

巴斯蒂 (Bastid-Bruguier, Marianne)

1997 〈中國近代國家觀念溯源——關於伯倫知理（國家論）的翻譯〉，
《近代史研究》1997.4：221-232。

安雙成

1992 〈湯若望案始末〉，《歷史檔案》3：79-87。

宋紅娟

2008 〈“迷信”概念在中國現代早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》4：65-75。

沈潔

2006 〈“反迷信”話語及其現代起源〉，《史林》2：30-42。

林東陽

1992 〈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》，臺北：輔仁大學出版社，頁 179-212。

祝平一

1996 〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》7.2：47-98。

2004 〈金石盟：〈御製天主堂碑記〉與清初的天主教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》75.2：389-421。

2006 〈天學與歷史意識的變遷：王宏翰的《古今醫史》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.4：591-626。

祝平一

徐宗澤

- 1958 《明清間耶穌會士著作提要》，臺北：臺灣中華書局。

張先清

- 2002 〈試論艾儒略對福建民間信仰的態度及其影響〉，《世界宗教研究》2002.1：123-136。
- 2007 〈刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳〉，張先清編，《史料與視界：中文文獻與中國基督教史研究》，上海：上海人民出版社。

張振國

- 2008 〈拒斥與吸納：天主教對中國民間信仰的應對——以明末至鴉片戰爭為限〉，濟南：山東大學博士論文。

陳熙遠

- 2002 〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4：37-66。

黃一農

- 1990 〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》19.2：15-28。
- 1991a 〈擇日之爭與康熙曆獄〉，《清華學報》21.2：247-280。
- 1991b 〈清初欽天監中各民族天文家的權力起伏〉，《新史學》2.2：75-108。
- 1991c 〈耶穌會士對中國傳統星占術數的態度〉，《九州學刊》4.3：5-23。
- 1992 〈湯若望《新曆曉或》與《民曆鋪註解惑》二書略記〉，《國立中央圖書館館刊》25.1：151-157。
- 1993 〈清初天主教與回教天文家間的爭鬥〉，《九州學刊》5.3：47-69。
- 1998 〈中西文化在清初的衝突與妥協：以湯若望所編民曆為個案研究〉. In *Western Learning and Christianity in China: The Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J.(1592-1666)*, edited by Roman Malek. Sankt Augustin: China-Zentrum: Monumenta Serica Institute; Nettetal, Germany: Steyler Verlag, vol. 1, pp. 431-473.

黃進興

- 2013 《從理學到倫理學：清末民初道德意識的轉化》，臺北：允晨文化實業公司。

路遙

- 2010 〈中國傳統社會民間信仰之考察〉，《文史哲》4：82-95。

蔡彥仁

- 2001 《天啓與救贖：西洋上古的末世思想》，臺北：立緒文化。

岡本さえ

- 2000 《近世中国の比較思想：異文化との邂逅》，東京：東京大學出版社。

Bailey, Michael D.

- 2009 “A Late-Medieval Crisis of Superstition?” *Speculum* 84: 633-661.

Chang, Ku-ming (Kevin; 張谷銘)

- 2004 “From Oral Disputation to Written Text: The Transformation of the Dissertation in Early Modern Europe.” *History of Universities* 19: 129-187.

Chu, Pingyi (祝平一)

- 1997 “Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case.” *Chinese Science* 14: 7-34.

Dudink, Ad., and Nicolas Standaert

- 1999 “Ferdinand Verbiest’s Qionglixue 窮理學 (1683).” In *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*, edited by Noël Golvers. Leuven: Leuven University Press, pp. 11-32.

Gay, Peter

- 1966 *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf, vol. 1.

Goossaert, Vincent

- 2006 “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *Journal of Asian Studies* 65.2: 307-336.

Grafton, Anthony

- 1999 *Cardano’s Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer*. Cambridge: Harvard University Press.

Grant, Edward

- 2004 *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hsia, Florence C.

- 2009 *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*. Chicago: University of Chicago Press.

Kurtz, Joachim

- 2011 *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden and Boston: Brill.

祝平一

Liu, Lydia H.

- 1995 *Translingual Practices: Literature, National Culture and Translated Modernity in China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.

Nedostup, Rebecca

- 2009 *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge: Harvard University Asia Center.

Prasenjit, Duara

- 1991 "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China." *Journal of Asian Studies* 50.1: 67-83.

Sachsenmaier, Dominic

- 2003 "The Jesus of Zhu Zongyuan (1616-1660): A Complex Pattern of Inculturation." In *The Chinese Face of Jesus Christ*, edited by Roman Malek. Nettetal: Steyler Verlag, vol. 2, pp. 539-552.

Thomas, Keith

- 1971 *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. New York: Scribner.

Zürcher, Erik

- 1997 "Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and the Message." In *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, edited by Tiziana Lippiello and Roman Malek. Sankt Augustin: Institut monumenta serica, pp. 595-616.
- 2007 'Kou duo ri chao': Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions: A Late Ming Christian Journal. Sankt Augustin: Institut monumenta serica.

四・網路資訊

《佛光電子大辭典》，頁 3447。

<http://dictionary.buddhistdoor.com/en/word/56502/%E6%B3%A2%E7%BE%85%E9%A0%97%E8%BF%A6%E7%BE%85%E8%9C%9C%E5%A4%A%E7%BE%85> (瀏覽 2012.12.17)。

無著 (Asanga) 著，波羅頗蜜多羅 (Prabhākaramitra) 譯

《大乘莊嚴經論》，收入《中華電子佛典》(CBETA)，T31 No. 1604。

CatholicCulture, 'vain observance'

<http://www.catholicculture.org/culture/library/dictionary/index.cfm?id=37027> (瀏覽 2013.01.04)。

Catholic Encyclopedia, 'Astrology'

<http://www.newadvent.org/cathen/02018e.htm> (瀏覽 2013.01.03)。

Catholic Encyclopedia, 'Grace'

<http://www.newadvent.org/cathen/06689x.htm> (瀏覽 2013.01.05)。

Catholic Encyclopedia, 'Superstition'

<http://www.newadvent.org/cathen/14339a.htm> (瀏覽 2013.05.04)。

Wikipedia, 'Religion'

<http://en.wikipedia.org/wiki/Religion#Etymology> (瀏覽 2012.12.22)。

Wikipedia, 'Reason'

<http://en.wikipedia.org/wiki/Reason> (瀏覽 2013.01.20)。

Enlightening the Deluded and Awakening the Bewildered:
Christianity and the Term *Mixin* in
Seventeenth- and Eighteenth-Century China

Pingyi Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper investigates the usage of the term *mixin* (迷信) which now denotes the Chinese rendering of the Western concept of “superstition.” *Mixin* was rarely used in the Chinese language before the twentieth century but appeared several times in Christian documents during the seventeenth and eighteenth centuries. It was used as a verb meaning “to indulge in” pagan customs which did not fit Christian expectations, particularly behaviors violating the commandments to honor the Lord and against adultery. When the Jesuits arrived in China, they dealt with local beliefs with caution. They recorded these strange customs and advised their followers not to follow them, but they did not make a concerted effort to dispute them. It was probably literati converts like Zhu Zhongyuan (朱宗元) who initiated the protest against *mixin* behaviors. The Chinese Christian community invoked the concept of classical reason in theology and natural philosophy in order to awaken the Chinese who had gone astray. In their discourses, religion went hand in hand with reason. Later Qing criticism of *mixin* (superstition) relies on a concept of reason formulated during the Enlightenment when religion no longer played an important role in human affairs. Thus, Buddhism, Daoism, the cults of deities, mantic practices, and even Christianity could not be exempt from the accusation of *mixin* in light of reason. The history of the term *mixin* thus reflects the complicated relationship among religion, reason, and superstition and the transformation of these concepts in China and Europe.

Keywords: *mixin*(superstition), reason, religion, custom, the society of Jesus