

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

一個異在化符號的民間演繹——對清末反教畫《謹遵聖諭辟邪全圖》的符號人類學研究 [The Folk Deduction on an Antagonistic Symbol: A Research of Symbolic Anthropology on the Late Qing Anti-Christian Paintings Jinzunshengyu Bixie Quantu (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	CHU, Xiaobai
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 02:52:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164417

一個異在化符號的民間演繹¹

——對清末反教畫《謹遵聖諭辟邪全圖》的符號人類學研究

褚瀟白

華東師範大學中文系副教授

復旦大學哲學博士

十九世紀的最後十年裏，有許多漫畫在民間流傳着，這些畫配有淺顯易懂的「民歌式」文字，琅琅上口，極易傳唱。它們共有一位「人人喊打」的主人公：天豬精，而這位「天豬精」正是耶穌基督形象的一個異在化符號形態。

有學者稱這些漫畫為「義和團反帝漫畫」，並將之暫定為「中國近代漫畫史上最早的作品」。²事實上，這十三幅漫畫均出於一八九一年由周漢為配合其反教文件《謹遵聖諭辟邪》（1890年1月20日）而組織編畫的《謹遵聖諭辟邪全圖》。目前該《全圖》及《謹遵聖諭辟邪》原件都藏於英國國家檔案局，三十二幅圖中有二十九幅的黑白複本收錄於蘇萍的專著《謠言與近代教案》。³

1. 此文為上海市哲學社科青年基金項目「視覺的記憶：中國基督教圖像的民族志研究」（2010EWY002）和國家社會科學青年基金項目「本土基督教與中國民間信仰關係研究：以晚清聖母及聖子形象的民間演繹為例」（11CZJ017）的階段性成果。
2. 見畢克官，《義和團反帝漫畫》，載氏著，《漫畫的話與畫——百年漫畫見聞錄》（北京：中國文史出版社，2002）。
3. 蘇萍，《謠言與近代教案》（上海：上海遠東出版社，2001），頁319。二十九幅圖的標題分別為：「齊團灌糞圖」（頁13）、「打鬼燒書圖」（頁14）、「豬叫取胎圖」（頁18）、「豬羊雜種圖」（頁43）、「謹防鬼計圖」（頁44）、「鐵筆掃邪圖」（頁87）、「獅逐豬羊圖」（頁88）、「叫堂傳叫圖」（頁161）、「族規治鬼圖」（頁162）、「豬精惡報圖」（頁177）、「豬羊歸化圖」（頁178）、「豬叫刺眼圖」（頁209）、「生殺豬羊圖」（頁214）、「豬叫切奶圖」（頁215）、「腐斬豬羊圖」（頁

在這些漫畫中，耶穌都以公豬形象出現，且一個個「皮毛未脫」、「垂涎饕餮」，一副無恥貪婪、淫逸嬌奢的嘴臉。其中最著名的一幅題為「鬼拜豬精圖」：



圖一 「鬼拜豬精圖」

圖上兩人伏地跪拜一頭大公豬。此豬呈黑首白身，身上寫有「耶蘇」二字；兩人俱西洋人長相，衣背上各貼有「門徒」字樣。圖片左右兩側及上方皆配有文字，云：「這畜牲乃洋鬼所販，皮毛未脫……」；「耶蘇基督太子，天豬精也，性極淫，凡德亞國大臣妻女，無不被其淫者……大臣奏發其罪，縛至十字架，燒紅釘釘之，大叫數聲，現豬形而死。常入臣民之家，作怪行淫，婦女一聞豬叫，則衣

216)、「死殺豬羊圖」(頁233)、「釋道治鬼圖」(頁247)、「屠滅豬羊圖」(頁248)、「小兒失腎圖」(頁271)、「鐵斧劈邪圖」(頁291)、「舟扇齊心圖」(頁292)、「守笋滅豬圖」(頁295)、「羊貨歸豚圖」(頁302)、「射豬斬羊圖」(頁303)、「寢皮嘗膽圖」(頁304)、「雷殛豬羊圖」(頁316)、「催養肥羊圖」(頁317)、「壺籃滅怪圖」(頁318)、「催養肥羊圖」(頁321)。另三幅分別題為「鬼拜豬精圖」、「眾虎滅羊圖」和「滅怪獻附圖」。本文引用的漫畫及其文字除了「鬼拜豬精圖」外，都選自《謠言與近代教案》一書，在下文均只標出在此書中的頁碼。

裝自解……」⁴在此，耶穌基督形象被刻畫成一種完全異在化的形象，它採用的是民間中國的方式，所指卻指向基督教救贖意識是「虛假」的。

一、民俗性符號的二元結構及其身份分析

1. 二元結構

十九世紀是中國最為羸弱的歷史時期之一。每當國家政治層面處在弱勢、官方權力被壓制的時候，民間話語常常是最活躍最主動的。鴉片戰爭之後，基督教雖然獲取了在中國的合法傳教地位，民眾反教運動卻風起雲湧，攻擊基督教的言論更是不絕於耳，這些議論「或刊為論說，輾轉傳抄，如辟邪紀實，辟邪實錄之類，或張貼流傳，如各種檄文，告示等；甚至編作歌謠，繪成圖畫，以使一般民眾仇視基督教」。⁵早在一八九一年長江教案爆發前期，英國傳教士楊格非（Griffith John）就發現，在長沙、漢口、宜昌等地的城牆和城門上都貼滿了圖文並茂的傳單和標語，起到了極大的反教宣傳作用。⁶《謹遵聖諭辟邪全圖》刊刻於一八九一年，從傳教士對當時傳單的描述可以基本認定，這些漫畫正是所謂的「圖文並茂」的反教文件，也即激起民眾反教高潮的重要催燃劑之一。

當清政府的話語權在整個國際關係中被高度限定的情況下，民間文化，主要是民間的鄉紳文化，成為重拾話語權的主角。掀起這場反教運動的主角就是鄉紳群體。此前的天主教傳教士（如利瑪竇[Matteo Ricci]等人）把城市作為塑造耶穌基督形象的起點時，他們是在政府權力政治下

4. 林治平主編，《基督教與中國歷史圖片論文集》（台北：宇宙光，1979），頁7。

5. 同上，頁69。

6. 《一八九一年中國仇洋暴動》（*The Anti-Foreign Riots In China 1891*; Shanghai: North-China Herald, 1892），頁194。

思考耶穌基督的符號形式的適應性，然而權力是遠比政治要複雜得多的東西，由此借助於政治還是借助於更原始的從身份本身生出的權力，就造成了不同的符號世界。研究清末反教運動所呈現的耶穌基督形象，不僅要追蹤通過政府權力的失控分析指出「話語」作為符號的象徵意義，更需要追蹤以亞政府甚至是超政府方式顯示出的「符號」的象徵意義。所謂亞政府的或者說超政府的方式，即一種發自民間並且以民間方式顯示出來的話語，在清政府話語缺席的情況下反倒成為其主要補充。

這場以鄉紳文化為主體而結合民俗形式的反教運動，蘊含着許多民間邏輯，表現出極深厚的民俗文化的敘事特徵。在這種訴諸民俗象徵的符號世界並且完全依賴於象徵（而不是支撐象徵的理性形式）的敘事中，世界的複雜性被簡單地歸類為二元的符號結構：人的符號和獸的符號。鄉紳們的二元符號結構與漫畫這種符號表達方式很合拍，因為帶有觀點的漫畫和無意中的歪曲之間並沒有明顯的界限，「漫畫者不僅求助於而且強化了已經存在的偏見」，⁷漫畫式敘事在於揭示和批判，在於讓惡顯示為更惡。當基督教在民間試圖拓展其傳播路徑時，鄉紳們的二元符號形式就有了一個最直觀的敵人。我們知道，一個符號世界的形成需要兩個前提條件：形象本身和他人的詮釋。此二者共同構築形成形象文本。

在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，畫面上盡都出現了這種二元對立的符號模式。耶穌基督被描畫成豬精，洋教徒為羊精或小豬精，而中國信徒有時候呈現人形，有時候清一色獸形。在「豬羊雜種圖」（頁43）中，則出現了豬首人

7. 彼得·伯克著，楊豫譯，《圖像證史》（北京：北京大學出版社，2008），頁184。

身、羊首人身的「雜種」牧人以及人首豬羊身的「雜種」牲畜，旁有對聯道「豬首羊身，羊首豬身，辨不真誰是鬼男鬼女。狼心狗肺，狗心狼肺，念甚麼胡說天父天兄」。在這幅畫上，男性教徒皆深目虬髯，一看即知為洋人，而女性教徒很難從其臉部特徵上進行判別。但他們都有一個共同特徵：即是半人半獸的雜種，其中尚有純種公羊精與雜種母羊精交配的場面。在中國民間文化中，這種形象文本的二元性是內在於符號的二元性的。自洋人這個形象進入中國社會後，就一直被詮釋為「番」。按《說文解字》解釋，「番」為動物。中國人將洋人看作兇殘的「番鬼」、「紅毛番」，即在一種「中國人／番夷人」的二元對峙範疇上將他者動物化、妖魔化。在此基礎上，洋人成了被標籤化的一個群體，他們被整體地看作為「野獸」或「妖魔」。由此，在二元對立的符號模式中，洋人以及它所代表的那些生活方式已經被斥之為邪惡的符號。在反教作品中，英國人被詮釋成為一種半人半獸的「倮蟲」：「啖咭喇⁸其主或女或男，其種半人半畜，山書所謂倮蟲……」⁹不僅洋教士被非人化，連中國信徒都一併成了禽獸，鄉紳們將信奉「豬叫」的信徒說成「雖面猶人面，但心已成豬羊」，並「豺狼窟穴於幾席之下，蜈蚣卵育於襟袖之中」。¹⁰傳統裏「中國人／番夷人」的二元對峙被打破，在新的「非基督徒／基督徒」之二元對峙範疇上，所有耶穌基督的信徒都被貼上了禽獸的標籤，並在圖像上以人首獸身或獸首人身的「雜種」形象出現。

8. 即“English”之譯名「英吉利」加「口」字旁，以示唾棄。

9. 《湖南合省公檄》，見王明倫編，《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984），頁1。

10. 《大清臣子周孔徒遺囑》，藏英國國家檔案局F.O.228/1096，見王明倫編，《反洋教書文揭帖選》，頁227。

我們看到，圖像能比較完整地記錄不同文化之間的相遇，特別是其中某個文化的成員對這種相遇作出的反應：「如果要深入了解社會的核心及其心態，唯一途徑就是問一問，把內部的人和外部的人區別開來的那條界限在哪裏以及是如何建立起來的。」¹¹在特定地方和特定時候，哪些人被當作「準人類」（sub-human）對待，這可以告訴我們許多東西。

很有意思的是，在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，「善」的陣營是由不同身份的中國人組成的「聯合陣線」，這些以人物形象為中心所組成的圖像符號網絡都歸屬於人們耳熟能詳的中國文化的子傳統，非常易於喚起人們的文化記憶。比如，「釋道治鬼圖」（頁 247）中的佛僧和道士形象；「鐵筆掃邪圖」（頁 87）中以朱砂破邪的道士；「射豬斬羊圖」（頁 303）中



圖二 射豬斬羊圖

11. 彼得·伯克著，楊豫譯，《圖像證史》，頁 189。

那類似於包青天的清官形象和升堂場面；「死殺豬羊圖」（頁 233）中的祭祖場面；「寢皮嘗膽圖」（頁 304）中越王勾踐臥薪嘗膽的意象；「守筭滅豬圖」（頁 295）中象徵儒家人格的「竹筭」形象等等。民間俗神信仰也成為這個「善」的陣營中的重要組成部分，如「雷殛豬羊圖」（頁 316）中的雷神形象、「壺籃子滅怪圖」（頁 318）中的壺籃二仙形象、「鐵斧劈邪圖」（頁 291）中民間演義裏的「義漢」形象以及「豬精惡報圖」（頁 177）中的十八層地獄酷刑場景。

當然，單純從視覺表現形式上來看，人獸的這種二元對立並不絕對。比如在「豬羊歸化圖」（頁 178）中，就沒有出現人物形象，而是畫着一群豬羊圍繞跪拜於畫面中心的一頭麒麟，並引用《尚書》文字道：「明王慎德，四夷鹹賓。庶尹允諧，百獸率舞。」在這幅圖上，從表面看是天下太平的祥和景象，但諸多符號背後的結構仍然是二元對立的，即「神獸（瑞獸）／淫獸（惡獸）」的對立。在另一幅題為「獅殛豬羊圖」（頁 88）的畫面上，民間傳統中的瑞獸獅子正腳踏祥雲，輕而易舉地殛殺了畫面左下角的豬羊。無論是麒麟還是獅子，都屬於以上二元符號結構中與惡獸豬羊對立的「善」的象徵符號。

2. 身份分析

清末反教作品大體可分為兩類，被用以表達漫畫式象徵符號的本土性特徵。第一類的典型形式為「檄文」、標語和小冊子；第二類通常為匿名揭帖，就是把第一類作品中的內容用到具體情況中，指名道姓針對傳教士或中國信徒。檄文、標語或揭帖要麼張貼在市井通衢，要麼大量印製後散發。特別是在科舉趕考的時候，考場周圍常張貼着

這類檄文，並有大量揭帖散發給趕考的舉子。¹²這種漫畫式符號的特點在於尋求流傳的廣度和速度，而通常能夠引起這類效果必然要通過誇大的、具有極強的窺視性並且滿足人的窺視欲的作品來達致。反教漫畫和書文相結合，通過顯示二元符號結構，將異在化符號迅速地歸納為對這些符號的形式和意義都十分熟悉的人所容易轉換的象徵，以最淺白最簡潔的形式顯示基督教的罪惡感。

仇教作品中最著名的是署名「天下第一傷心人」撰寫的《辟邪實錄》。其作者實為湖南寧鄉士紳崔棟（1834-1902）。從「天下第一傷心人」的「自號」，就可以看見此書寫作的情緒化濃度。他中過舉人，參加過湘軍，當過知縣，是個在籍為官、在鄉為紳的人。¹³在鄉為紳正說明士文化與民間文化結合的特殊存在方式。另一本《鬼叫該死》在十九世紀九十年代初即印行了八十萬冊，並免費派發。該書作者周漢（1842-1911）也是湖南寧鄉人，同樣入過縣學、投過湘軍，官至道員。¹⁴此人與崔棟屬於同一類型，在符號化基督時也採用類似的方式。崔棟和周漢有着相似的生活背景經歷，他們都屬於通過科舉得到功名後充當民間領袖的近代鄉紳群體。從小接受儒家傳統知識和價值教育的他們，綱常禮教的正統思想已完全作為意識形態滲透在其血液中。作為綱常倫理的傳承與維護者，他們的社會地位和社會聲望在很大程度上建立在中國傳統社會結構和文化格局之上。他們的鄉紳身份內涵豐富：既是鄉間鄰里民眾的保護者、中國傳統文化的傳道授業者，而且還充當着溝通民間與官府諸事宜之橋樑的角色。因此，當民

12. 參見費正清、劉廣京編，《劍橋中國晚清史（1800-1911）》（北京：中國社會科學出版社，1985），上卷，頁543。

13. 郭衛東，《中土基督》（昆明：雲南人民出版社，2001），頁286。

14. 王明倫編，《反洋教書文揭帖選》，頁174。

族文化受到外來文化的衝擊時，一旦傳統文化動搖，作為傳統文化載體的鄉紳群體則成為首當其衝的「受害者」，他們歷代秉承的民族與文化的雙重優越感也將喪失殆盡。¹⁵還要特別注意的是，這些著名的反教鄉紳所共有的生活背景中都有曾經參加過湘軍這段經歷。湘軍，或稱湘勇，是曾國藩在接到剿滅太平軍的聖旨後於咸豐三年（1853）二月在長沙籌辦的湖南團練。「團練」之「團」即為地方保甲，選定鄉紳作為其團首。第二年，也就是咸豐四年（1854）春天，曾國藩即在湘潭誓師，發佈了《討粵檄文》，正式向太平軍宣戰。這篇檄文明確地視持拜上帝教的「長髮粵匪」為天主教之遺毒。¹⁶這些投筆從戎的鄉紳們在其意識的起源處便由此浸染着對天主教根深蒂固的仇恨。

鄉紳們，特別是湖南一省的鄉紳們，之所以激烈地反教，首先在於他們在對太平軍的剿滅過程中，已經先入為主地形成了對於基督教的極度惡感，這種惡感成為其激烈反教的情緒源頭；同時，在具體的鄉村生活中，在傳教士和教民所帶來的基督教生活中，他們敏銳地意識到，一旦耶穌基督的符號植入鄉村的生活方式，他們在籍為官、在鄉為紳的雙重身份以及在民間獲得的權力之合法性就會被徹底摧毀。符號所指向的是身份，耶穌基督形象一旦植入鄉村文化，必定帶來鄉紳們所支配之符號世界的顛覆。在以崔棟和周漢為代表的反教運動中，醜化甚至妖魔化耶穌基督形象的符號化運動，其實是這種身份之爭，是話語權力之守持與顛覆之爭。如果把由鄉紳階層主導的反教運動稱之為身份之爭，而不是抽象的文化觀念之爭，我們就可

15. 關於晚清因洋人入侵及基督教在中國的傳播而引起的權力結構變化和文化資本轉移的專題研究，可見呂實強，《中國官紳反教的原因》（台灣：中央研究院近代史研究所，1994）和蘇萍，《謠言與近代教案》，頁 60-89。

16. 曾國藩，《曾國藩全集·詩文》（長沙：岳麓書社，1986），頁 232。

以看到這其實是兩種生存方式之爭。在相對封閉的生活世界中，兩種對立的符號是不可能共存的。當民眾以耶穌基督的形象獲得的基督徒身份而重建鄉村秩序的時候，原來由鄉紳們主導的符號世界的君親父子等級、官民等級就面臨着被顛覆的危險，因為基督教和其他所有宗教一樣，它的「等級制度、聯繫網絡、信仰、教義及儀式是構成權力的文化網絡的重要因素」。¹⁷基督教全新的文化網絡與中國傳統權力組織結構的鮮明的異質性，使鄉紳們所設定的二元符號模式即通過將人分門別類而假定自己站在教化的頂端的敘事模式，遭到了根本的否定。以崔棟和周漢為代表的鄉紳反教運動只不過是這種話語權之爭的總爆發而已。

歷史地觀之，鄉紳階層對於鄉村文化的二元符號結構的敏感和使用絕非偶然。中國民間運用二元符號結構掀起的反基督教運動和漫畫化基督形象的方式植根於這種豐厚的歷史傳統中。這種對耶穌基督符號的異質性仇視可以往上追溯唐初景教傳入之後不久，¹⁸士紳階層通常是反教者中的領袖：明清之際的名儒黃宗羲和全祖望都有反教的詩文行世，¹⁹而從楊光先那篇「內容淵博」、「感情強烈」²⁰（保羅·科恩[Paul A. Cohen]語）的反教檄文《不得已》開始，更是已經歷經兩百年的反教進程，特別到了一七二四年雍正帝對基督教下禁令時把它作為被禁止的教派而載入清代法典，基督教在大眾的心目中已經與最恐怖的秘密會社之

17. 杜贊奇，《文化、權力與國家——1900-1942 的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁 111。

18. 大秦景教流行碑記唐初之反景教情形：「聖歷年，釋子用壯，勝口於東周，先天未，下士大笑，訕謗於西鑄。」引文據翁紹軍校勘並注釋，《漢語景教文獻詮釋》（北京：三聯書店，1996），頁 58。

19. 黃宗羲，海外慟哭日本反教事。全祖望撰司天湯若望日晷歌；有句云：何物邪酥醜教長，西行誇大傳天心。見方豪，《中國天主教史論叢甲集》（上海：商務，1947）。

20. 費正清、劉廣京編，《劍橋中國晚清史（1800-1911）》，上卷，頁 546。

——白蓮教聯繫起來。²¹在整個反教歷程中，無論是上行路線（士大夫和政府層面），還是下行路線（民間的超政府和亞政府層面），背後都活躍着士紳階層濃重的身影。正是士紳階層深刻地意識到他們的身份危機，原先在他們支配下通過孔子這個符號獲得話語的權力（表現為倫理教化和儒家精英主義），但現在卻出現了通過耶穌基督而生活的新符號形式。反教運動要捍衛這種二元符號的結構形式，並把耶穌基督歸入二元模式中「惡」的一方，就是把耶穌基督歸入到二元性符號結構中的鬼或者獸之一類。

清末大大小小的教案，大多數起因都近乎與這些情緒符號所夾帶的迷信妄說、流言蜚語有關，它所關聯的背後都是鄉紳們二元符號結構的特性。²²由鄉紳代言的民俗文化的主要目的是為惡的存在提供渲泄惡的對象。一八六九年五月廣平府久旱無雨，「四鄉人民進城赴廟求雨，行抵該處，咸以天主教不奉神明，以致上乾天和，祈禱無靈，時武生魏長慶遂携鋸上房，將十字架鋸毀，鄉民亦哄然進堂，將家具等物砸毀」；²³一八七一年，廣東、福建等地流言四起，說天主教傳教士散發一種「神仙粉」，服食後即得病，唯有教士有解藥，廣東、福建各處天主堂悉被搗毀。²⁴

符號設定背後的強制身份認定，必然導致其情緒的完全失控，這是符號的權力實質，而這又必然導致鄉紳們以

21. 「嘉慶三年，洪亮吉上征邪教一疏，其中就將天主教視為邪教，與白蓮、八卦等教及斂財聚眾的會黨一樣看待。大清律例禁邪類中，明白載有禁絕西洋人在內地傳教刻經的條文，出教者須當堂跨越十字架，可免罪。自明朝中葉到道光二十四年（1844）的兩百多年間，雖然在時間上中國官府所持反教的政策有程度上不同，各省地方當局在實際執行政策時，也有寬嚴差異，但官民間對於天主教或多或少沒有好感，確實是普遍的事實。」參見林治平主編，《近代中國與基督敎論文集》（台北：宇宙光，1979），頁5。

22. 在晚清三百四十四起重要教案中，直接由謠言引發的就達二百零二起。參見蘇萍，《謠言與近代教案》，頁32。

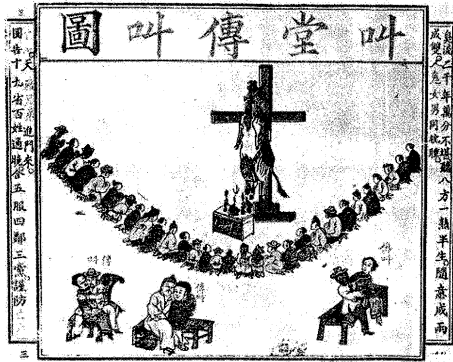
23. 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店，2003），頁387。

24. 同上，頁396。

各種極端方式將反教情緒訴諸暴行。這當然既包括語言的暴力也包括行動的暴力，並且因着語言已經將基督教和基督形象異在化，行動的暴力就成了血腥的正義。

二、二元結構中的疆界路標：「孝」和「貞」

在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，主角幾乎都是一頭蠢貪不堪的大公豬。「叫堂傳叫圖」（頁 161）畫面中央一頭黑毛豬拖着長長的尾巴懸在巨大的十字架上。



圖三 叫堂傳叫圖

它面前繞坐有各色人等，俱呈跪拜狀，十字架前的幾案上還擺放着貢品。畫面近景處的三對男女正苟合行淫。兩側對聯題曰：「臭流二千年萬分不堪，聽八方一熟半生，隨意成兩成雙人鬼女男同枕睡；圖告十九省百姓通曉，合五服四鄰三黨，謹防亡六亡七天豬兄弟進門來。」「射豬斬羊圖」（頁 303）描繪官府衙役正射殺十字架上的豬精，另一衙役則揮刀斬向被俘的山羊精。題文道：「萬箭射豬精，看妖精再敢叫不；一刀斬羊頭，問畜怪還想來麼。」有些

反教漫畫雖然沒有在畫面上直接出現豬精形象，但都「以豬為題」，比如「豬叫取胎圖」（頁 18）：



圖四 豬叫取胎圖

「豬叫剗眼圖」（頁 209）和「豬精惡報圖」（頁 177）等。在諸如此類漫畫的符號形式中，關聯的是一個與《聖經》文本毫不相關的耶穌基督形象。由此看到，符號不是為了再現，毋寧說它是權力的表現形式。鄉紳們通過把異質的文化或者某種宗教形象的存在方式指稱為二元符號結構中的某種相應現象，而實施其權力的控制。

在二元符號結構中，符號所指的疆界非常重要。如果越過疆界，不遵守規定性「路標」的指示，那麼就會迷失於途中，或者說僭越了它所立下的指向「正道」的途徑。

「路標」之類的東西本身就是一種權力，是控制性的。在鄉紳們的二元符號結構中，「孝」和「貞」都屬於這樣的疆界路標，這成了反教運動權力合法性的來源。

周漢曾自編了一首在民間影響廣泛的打油詩：「天豬叫，容易認，只拜耶穌基督一個豬。天地君親都不敬……家中不設祖宗堂。地方倘有人如此，他家就是鬼孫子，快快捆起灌他尿。灌了尿，滿屋搜，搜出鬼書火裏丟。」詩中明確指出洋人所傳「天主教」就是「天豬叫」，而這一教派容易辨認，因為他的教徒只敬拜一頭名叫「耶穌基督」的豬精。至於這頭豬精具體倡導甚麼，「周孔徒」劈頭蓋腦罵其「天地君親都不敬」，甚至連家中都「不設祖宗堂」。在這首打油詩中，作者矛頭直指基督教倫理內容，在清中葉禮儀之爭中突現的「祭孔拜祖」問題又一次被推到衝突的焦點。基督教遵行的是嚴格的一神崇拜，而在中國，「孝」是宗法社會家族制度的基本內容。在一個「百善孝為先」、「身體髮膚受之父母」的社會中，崇道報恩、尊親敬孝的祭祖是每個中國人需要遵行的基本倫理規範，中國人家家戶戶都在家中設有供奉天地君親師五字牌及先祖牌位的神龕。如果說抨擊教會敬拜男女共處一室還是從道德品質發起的攻擊的話，那麼基督教只敬上帝，反對祭祖，就不只是道德問題那麼簡單了。「孝」和「祭祖」是中國民間儒家生活最核心的存在性符號，它既然涉及「自我」，也就涉及整個生活的秩序和規範，由此涉及整個話語權力的秩序和規範。就基督教而言，自我之認同乃是通過人與上帝的關係，或者說通過與基督的關係發生。當基督徒還是通過所謂的孝的家族倫理來確定身份的時候，那麼上帝作為自我的符號形式就受到了質疑。正因為如此，兩套符號系統發生了尖銳的衝突，衝突的關鍵在於其疆界路標是根本不同的。在民間儒家的生活倫理中，所有一切，包括敬拜祭祖、鬼神和家族觀念，都圍繞這種屬於社會角色構成中的自我建立起來，而在後者，人的自我認同，乃至於人與

父母、君王、和萬物的關係都是通過上帝建立起來的。這就是為甚麼中國信徒能否祭祖的問題在明末就在傳教士中引起了極大的爭論，並最終導致清朝「禮儀之爭」的原因。

晚清民間社會的政治倫理以王權為核心，配備着一套嚴格規範的封建等級制和以家族為表徵的意識形態觀念。王權、族權從來不受宗教勢力的控制和干涉，二者甚至始終是神權的支配力量。當基督教憑藉武力再次進入中國時，它倫理規範中「不可祭拜其他神靈」的規定與中國傳統發生了巨大衝突。所謂「只敬天主而不祀神祇祖考，則禮義亡」，²⁵在篤信孝悌觀念的中國人看來，基督徒不僅大逆不道，而且甚至根本是禽獸不如的「王八蛋」。在「族規治鬼圖」（頁 162）中，我們看到畫面上出現的是設有祖宗牌位的祠堂，鄉紳們正在懲處族內入了基督教的一家人。畫面旁邊的打油詩這樣寫道：「一家私拜豬精，一族公當王八蛋；四海合除鬼黨，四民合免臭千秋。」這副族內懲治信徒的漫畫是十九世紀末諸多教案的一個縮影：一八八七年，在儒教氛圍最濃鬱的山東兗州就因天主教不祭祖而引發衝突，當地鄉紳以天主教徒「棄倫滅理，禽獸不如」來號召民眾驅逐洋教，由此爆發兗州教案。²⁶諸如此類的教案不勝枚舉。²⁷

相關於「孝」這一疆域標誌的反教畫還有「豬叫取胎圖」（頁 18）、「豬叫切奶圖」（頁 215）和「小兒失腎圖」（頁 271），這組圖畫的主題都是西洋傳教士運用法術

25. 張永貴等編，《教務教案檔》第二輯（一）（台北：中央研究院近代史研究所，1974），頁 490。

26. 廉立之、王守中編，《山東教案史料》（濟南：齊魯書社，1980），頁 223-224。

27. 《湖南天主教十害公檄》上說：「從教之人，先本清白，自立誓吃水後，必作發狂，先將祖宗牌位劈掉。」見中國歷史第一檔案館、福建師大歷史系合編，《清末教案》第一冊（北京：中華書局，1996），頁 222。相關教案可參見：中央研究院近代史研究所編，《清季教務檔》，第四輯，第三冊，頁 1556；《清末教案》，第 2 冊，頁 882。

或暴力讓中國人處在斷子絕孫、亡國滅種的境地。所謂「不孝有三，無後為大」，生育能力的喪失是中國千百年生育制度中最忌諱的情況，它產生的後果直指「種族綿延」這一「孝」的核心範疇。²⁸

在晚清中國社會，能瞬間激起民眾公憤的事件，除了對祖宗族長之不敬，另一樁便是能觸動中國人特別敏感之神經的「男女大防」，並且它是容易不斷地增加其想象內容和意涵的符號形式，可以說是動力性的符號。

鴉片戰爭以前，中國民間即流傳有「夷女任其與主教褻淫，則廉恥喪」²⁹的傳言，到一八二一年道光元年，官方法典《大清律例》中增補了有關查禁天主教的條文，其中有此一條：「如有散佈邪言，或符咒蠱惑誘污婦女並誑取病人目睛等情，仍臨時酌量各從其重者論。」³⁰一八六〇年各地興建教堂後，其男女雜處的禮拜儀式更是引起民眾遐想萬千。由男女雜處、相處、交往從而引發的鄉村符號的窺視屬性，使得二元符號的疆域意識馬上浮現為一種鄉村對於社會交往的隱喻性想象，它的所指就是「淫」。這種由二元符號刺激想象發揮形成的文本完全不同於基於理性的符號形式。當符號以想象為動力時，符號成了一個窺視的意象賦與。中國的民間宗教和各種形式的對基督教的指控，都符合以想象來塑造符號的民俗特徵，而想象作為民俗符號的動力學基礎也更符合民間的傳言方式。它不是一種使符號顯明其為理性存在的形式合理性，而是通過渲染的方式來展示其窺視的個體性心理滿足。當教會容許男女共同敬拜，且均由男性來為女性施洗，並且是在水中施洗

28. 費孝通，《鄉土中國生育制度》（北京：北京大學出版社，1998），頁99。

29. 張永貴等編，《教務教案檔》第二輯（一），頁490。

30. 顧衛民，《中國天主教編年史》，頁346。

時，這種符號化就更具有可資發揮的內容。

使各貧苦婦女每月入堂四次，迨入堂後給以錢文，令吞凡藥，逼使順從，逞其色欲。³¹

每七日一禮拜，……群黨喃喃誦經。事畢，互相姦淫以盡歡。³²

在這些描述中，可以再次看到鄉紳們對基督教禮拜儀式的諸要素作了合乎二元結構之民俗符號的對應化處置。對於鄉紳們來說，婦女拋頭露面登堂入室已違反了村規民約。況且男女基督徒還領聖餐，這個聖餐理所當然被理解成是服藥。服甚麼藥？在民俗的符號疆域中，男女共處還能夠服甚麼藥，當然是春藥。而「互相姦淫以盡歡」一句，正恰似前文「叫堂傳叫圖」（頁 161）的圖畫釋義語，煞有介事地將教堂的禮拜儀式描繪成一場獸類的群姦狂歡圖。從這些漫畫的構圖上也可以看出圖像製作者表現出來的「窺視心理」。在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，幾乎每幅都是左右構圖，左邊為庭院中的樹木花卉，而右邊則表現為一個敞開的居室內景。讀圖者的目光十分自然地聚焦於內室中發生的場景，由此可以清楚地看到民俗符號的權力宣示，就是通過心理的窺視性想象造成的監察性民俗，它對民眾的日常行為作或明或暗的監視，表現為一種傳言的壓力。民俗中的某些看似健康其實卻充滿着惡之象徵的想象性符號，正是監察之所謂的權力的正義性。在這種心理支配之下，天主教的「密室懺悔」則被滿腦子「男女授受不親」的鄉紳想象為「密室宣淫」；「塗油禮」和「浸水禮」

31. 張永貴等編，《教務教案檔》第一輯，頁 1628。

32. 王倫明編，《反洋教書文揭帖選》，頁 8。

因有身體部位的接觸，就更被說得不堪入目了：

該教以瀦水為令，瀦水者，以巴禮之尸及巴禮王之尸，煎為膏脂，合以蟲蟻迷藥，佐以符咒，教父掌之。³³

牧師先為沐浴，曰淨體，借此行姦，以後唯其所悅，從者迷而不知，反以為快。³⁴

這是將自我壓抑的欲望投射在「他者」身上的結果，同時，也是民俗故事和民俗符號的一個特徵，它所借助的正是這種所謂的有着窺視欲的口傳癖好，而使圖像成為可以直接渲泄的情緒性符號。它的本質是要激起人的恐懼。

當兩種必然衝突的符號並置於同一空間時，空間就被要求重置。同一個疆域，不可能容許兩種截然相反的符號。當邊際性符號，即可以為兩者共同接納的亦你亦我的符號，失去存在的餘地時，反教運動的選擇就按照二元結構來確定對方符號的身份。在這種情況下，作為異在化的符號即耶穌基督只能夠被作為二元對立結構中之惡的力量。並且，在實施對對立符號進行惡的認定的過程中，符號就不只是作為語詞的表達形式，它的運用在於申明自己的支配權，從而成為權力的重新認定。唯有使自身的符號系統真正恢復，自我才會重新得到認同，鄉村世界才會被重新置於鄉紳們的支配之下。問題是，天底下畜牲那麼多，鄉紳們為何獨獨選擇「天豬」作為其肆意攻擊的靶子？

「豬」這個符號在中國民間有着悠久的傳統，它與非理性的情欲要素自始至終地聯繫在一起。《西遊記》更是賦予豬以極端的象徵意義，它所塑造的豬八戒的好色、貪

33. 張永貴等編，《教務教案檔》第一輯，頁916。

34. 張永貴等編，《教務教案檔》第三輯湖北教務，頁85。

吃懶惰的性格，其實是以古人關於豬好色、貪吃好睡的民俗觀念為依據的。早在春秋戰國時期，《左傳》中就記載了一則將豬和淫亂事件聯繫在一起的故事，說是定公十四年，衛夫人南子與宋朝淫亂，於是「野人歌之曰：『既定爾婁豬，盍歸吾艾豨？』」。³⁵這裏的「野人歌之」指的就是民間傳言，「艾豨」是老公豬的意思，在此指代和南子淫亂的宋朝，以後歷代均以「艾豨」為姦夫和面首的代稱。³⁶在各朝志怪小說中，豬都充當了淫蕩且被懲罰的角色，如：唐朝牛僧孺在其《玄怪錄》的〈郭元振〉篇中講到的烏將軍是一頭非常淫亂的豬，³⁷清朝著名志怪小說《聊齋志異》中更有一種專門淫人妻女，女子一見即「裙帶自解」的五通神，也即由馬精、豬精和水怪等組成的五種動物神靈。³⁸當代人類學學者葉舒憲在《玄日人君》一書中總結說，豬的符號在中國有一層暗示，即「貪戀人家女色」。³⁹直至今日，台灣地區還流行用「豬哥」（閩南方言意為「用於配種的公豬」）一語代表好色男。

「天主」與「天豬」諧音，利用這樣一個同音置換，鄉紳們擇取「豬精」形象來置換十字架上耶穌基督的人子形象，不僅將基督教中象徵符號進行了所指內涵的置換，更因為豬精形象本身的民俗特質而呼應了中國百姓的集體記憶，輕而易舉地顛覆了基督形象應有的一切基督教含義，而將中國傳統民間符號的內涵注入到「耶穌基督」一

35. 楊伯峻，《春秋左傳注》修訂本（北京：中華書局，2009），頁1597。

36. 例如漢朝王符《潛夫論·賢難》中「懼失麟鹿，而獲艾豨」；明朝沈德符的《野獲編補遺·神仙·神名誤稱》中說「坊曲娼女，初薦枕於人，必與其艾豨同拜此神，然後定情」；清朝紀昀《閱微草堂筆記·灤陽續錄四》：「欲漁男色，又懼為艾豨之事為子孫羞」等等。

37. 《玄怪錄·郭元振》，轉引自周晨譯注，《唐人傳奇選譯》（南京：鳳凰出版社，2011），頁246-254。

38. 蒲松齡著，張友鶴輯校，《聊齋志異》會校會注會評本（上海：上海古籍出版社，2011），頁1417-1420。

39. 葉舒憲，《玄日人君》（西安：陝西人民出版社，2008），頁88。

詞的能指中。鄉紳們熟悉這些符號之特定的、可以往着邪惡層面作豐富想象的民間屬性。在界分符號的疆域中，諸如此類的符號具有不言而喻的自明的指稱。當把基督教歸為這樣的符號時，鄉紳們已經站在道德正義的一方。民間的話語權力就是通過確認己方在道德上的正義身份顯明他自身話語的權力，通過道德的認定顯示它實施指控的正當性和合理性。

除了以上關於淫亂象徵的分析，豬的符號還有另一層所指。由於在中國民間傳統中，豬常常被用來作為祭祖的牲祭，所以，豬精耶穌這個符號的多義性還在於：對於膽敢挑戰「孝」這一基本疆域路標的基督信徒而言，這個需要被斬殺後供奉給祖先的牲祭符號，無疑是一個充滿了嘲諷情緒的容器。在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，有好幾幅圖像明顯做了這樣的指稱，比如，在「死殺豬羊圖」（頁 233）中，身上寫有「耶蘇」的一頭豬已遭宰殺，它被放在祭祖壇上，全族人正在躬行祭祖典禮。旁有文字道：「家祭慎毋忘，子傳孫，孫又傳孫，族族年年，總要殺畜牲獻祖。」

鄉紳們正是企圖通過豬精這樣一個充滿負面多義性的符號去點燃、煽動民眾的反教情緒，並且也確實容易達到目標。圍繞豬精惡行的「宣淫姦淫」、「挖肝剖心」、「殘童誘女」、「謀取器官」等等指控需要借助傳單、揭帖、戲劇、唱本和小冊子等來盡情宣揚，特別是圖畫、打油詩和民間小調，易因其強烈的民俗特質而成為發泄、辱罵的最佳選擇。由此可見，在現實中，權力的實施要遠比政治本身複雜得多，走得也遠得多。民俗文化所具有的符號質感甚至超過剛性的行政權力穿越更加細微的通道，因為在鄉紳代言的民俗文化中，不是某個機構在實施權力，而是每個單獨的人都擁有一定的權力，並成為更廣泛地傳播權

力的負載工具。朗格 (Susan Langer) 說過，「在一個富有表現力的符號中，符號的意義彌漫於整個結構之間，因為那種結構的每一鏈結都是它所傳達的思想的鏈接。而這一意義 (更確切地說，是非推理性符號的意義，即有生命力的內含) 則是這一符號形式的內容，可以說它與符號形式一起訴諸知覺。」⁴⁰

三、強化二元性符號結構的外在要素

毋須諱言，民間的反教運動有重要的時代原因。與明末和清政府處在權力絕對主導方的時代不同，入華的西方列強在政府權力方面已成強勢。在前一種背景下，傳教士們由於身處弱勢，只能通過主動調整耶穌基督形象以合乎中國文化的符號形式去詮釋耶穌基督與中國歷史的救贖關係。而在後一種情況下，由於傳教士在政府權力層面獲得了保護，並且確實也有傳教士借助於這種權力，甚至不正當地利用這種權力，而導致耶穌基督形象的帝國主義化。這樣，《聖經》和基督教傳統原本賦予耶穌基督的形象，即只握有犧牲之愛的權柄的信仰符號現在卻彷彿握着西方的兵器，成為西方列強權力符號的一部分。這種情況刺激了反教運動，強化了其本有的二元符號結構。

「條約體系所規定的教會擁有傳教自由的條文，賦予了近代基督教會具有法律意義的獨特權威」，⁴¹教會權威體系可以依仗不平等條約的護教規定對其教會體系進行地方上的擴張。英國傳教士艾約瑟 (Joseph Edkins) 一八六九年給英國駐華公使阿禮國 (Sir Rutherford Alcock) 的信中提

40. 蘇珊·朗格著，吳大基，傅志強，周發祥譯，《情感與形式》(北京：中國社會科學出版社，1986)，頁63。

41. 孫江、黃東蘭，〈論近代教會權威結構與宗法一體化結構的衝突〉，載《南京大學學報》2 (1989)，頁59。

到，河南省的一個傳教士被老百姓從城市裏攆走：「他離開那城時，他們對他吆喝說：『你們燒了我們的皇宮，你們殺了我們的皇上，你們販賣毒品給百姓，到現在你們還大言不慚地來教我們做甚麼好人！』」⁴²無獨有偶，香港某華人曾當面對教士說，如果他們能阻止洋人在中國販賣鴉片，他願接受他們的上帝；而上海平民亦聚眾與教士爭論情理，認為「爾等說書（說教），系勸人為善，必須先勸自己，不可傷天害理」。⁴³這些鬱積的憤怒表明，要想使耶穌基督形象的核心所指成為內在於中國歷史傳統之必不可少之符號，前提是那些傳揚福音者自身必須履行一種好的生活方式。耶穌基督的形象並不是單純的觀念性存在，耶穌基督的門徒在傳講福音時，必須從其生活中彰顯其符號的核心所指，即犧牲的愛。上述引文中的百姓對傳教士的指斥實在切中要害：即便那些人滿嘴都在說「耶穌基督」，實際行動中卻沒有半點耶穌基督精神的影子，那麼耶穌基督形象這個符號的創造就完全喪失了其必然來源，即該符號本身失去了象徵意義，「一個符號並不是作為物理世界一部分的那種現實存在，而是具有一個『意義』」。⁴⁴當耶穌基督的符號失去其能指時，它就失去了以其原先的所指植入歷史的根據，而為反教者以異在化符號植入於民俗符號世界的結構中。這就帶來了兩種實際情況：一方面，那些自以為奉耶穌基督之名而傳教的人卻與耶穌基督根本沒有關係，因為他們奉的是耶穌基督這個物理世界的現實存在，失去了符號的象徵意義；另一方面，反教者所指向的也與

42. 施丟克爾著，喬松譯，《十九世紀德國與中國》（上海：三聯書店，1963），頁27。

43. 《咸豐朝籌辦夷務始末》卷四一，頁四四，兩江總督何桂清奏，轉引自林治平主編，《近代中國與基督教論文集》（台北：宇宙光，1981），頁12。

44. 卡西爾著，甘陽譯，《人論》（上海：上海譯文出版社，1985），頁72。

耶穌基督的符號沒有關係，因為他們的異在化符號與他們的仇恨所指涉的情緒根本沒有真正關係。二者都已經對耶穌基督的符號作了異在化處理。

令人遺憾的是，西方列強借着武力叩開中國大門後，不少傳教士們反倒失去了利瑪竇（Matteo Ricci）們那種將中國歷史符號關聯於中國人生存意識的謙卑精神。鴉片戰爭以後的一個時期，傳教士們缺乏建構本土性符號及其象徵意義的努力。我們在「清末教案」歷史記載中看到，不少民教衝突的起因在於基督教教會將原有的儒家書院、佛教寺廟、村間公堂等地按照條約規定收管為教堂用地，而這些地方都是帶有強烈象徵意味的傳統文化集聚地。諸如一八六一年，法國教士要求查還山西絳州「東雍書院」，該院清初為教堂，雍正禁教時期改為書院，祀奉孔子諸賢。此舉招致地方官紳的強烈反對；⁴⁵一八六三年，法國公使哥士耆（Michel Alexandre Kleczkowski）指責重慶兩知縣在重慶長安寺（崇因寺）一案中辦案不力，「望貴親王熟為審度，奏請明降諭旨，將費、饒二令即予革職，並着川東道速將崇因寺交范主教收管，以便了解此事，不得再為支吾」。⁴⁶類似記載幾乎出現在一八六〇年到一九〇〇年的歷年民教衝突檔案中。敬拜孔子諸賢及民間信仰中諸多神靈之地被洋人佔為侍奉耶穌基督的教堂，這是以摧毀物質存在的方式來摧毀鄉紳們的精神符號。而這種極其粗暴的方式，即由於它不是通過信仰力量自由競爭的方式，而是借助列強武力，對中國民間力量強行顛覆，其直接後果是耶穌基督這個符號被看成是強權的象徵。在中國最基層的鄉村生活中，耶穌基督的形象成了摧毀鄉紳們主導之鄉村生

45. 顧衛民，《中國天主教傳教史》，頁 376。

46. 中國歷史第一檔案館、福建師大歷史系合編，《清末教案》第一冊，頁 307。

活體系的政治性符號。教會則成了耶穌基督的強權在鄉村社會的象徵，因為基督教教會已經越發成為鄉紳利益的直接摧毀者。

必須指出的是，某些傳教士們對於耶穌基督形象的誤用和濫用，並不是鄉紳們反教運動的根本原因。傳教士們的誤用和濫用，只是加劇了鄉紳們用二元性符號結構對耶穌基督的形象作權力符號學的過激使用而已。在清末中國鄉村高度同質化的封閉社會形態中，異質化的信仰話語表達肯定被作為仇視和排斥的對象。在這樣的符號結構中，耶穌基督也必然會被視為「獸」的符號。由此，反基督教形象的漫畫符號其實包含了多重話語權力的因素，夾雜着多重的所謂話語道統的權力來源的問題。

四、小結

反基督教的思想在中國淵源很早，遠可溯及唐初景教傳入之後不久，大秦景教流行碑即記載了唐初之反景教情形：「聖歷年，釋子用壯，騰口於東周，先天未，下士大笑訕謗於西鎬。」⁴⁷明代名儒也都有攻教的詩文行世。⁴⁸到了清初楊光先掀起「曆案」，撰寫了專文《邪教三圖說評》來抨擊西洋宗教畫中的耶穌基督，對其被釘十字架的形象予以一種中國典型之「罪魁觀」的解讀。⁴⁹清初反教士大夫和清末反教鄉紳所展現的耶穌基督形象是「另外之本土」的，這些「另外之本土」不能被輕慢越過的原因是：它的本土性意識有別於西方傳教士所理解的耶穌基督形象及其

47. 引文據翁紹軍校勘並注釋，《漢語景教文典詮釋》，頁 58。

48. 見方豪，《中國天主教史論叢甲集》。

49. 可參閱楊光先，《邪教三圖說評》，見陳占山校注《不得已》附二種（安徽：黃山書社，2000），頁 30；向達，《明清之際中國美術所受西洋之影響》，載氏著，《唐代長安與西域文明》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 491-492。

核心所指，在形式上則通過各種特殊的符號賦予促成了耶穌基督形象的「另外之本土」的變形。

在本文中，筆者特別着力分析的是清末反教畫《謹遵聖諭辟邪全圖》對於基督形象實施的變形，因為在這個歷史時段中，不同於清初反教畫《邪教三圖》中依然被繪成人形的耶穌，通過「豬精羊妖」等符號，耶穌基督已經被刻畫成一種完全妖魔化的形象。這是一個植根於情緒、訴之於民俗、渲染以想象的充滿敵視心理的「本土性符號」。

人類生活其實是各種可能意識的層累，它也是個體性構成的層累。只是在不同時期，社會、社群和個體訴求於意識層累的某個層面，然而意識是層累着的活化石，它的多元性和複雜性不因為對某個層面的訴求而離開。這也構成了人類文化中符號的多義性。在《謹遵聖諭辟邪全圖》中，以「豬精」耶穌為核心的異在化符號體系使我們看到文化觀念背後的生存方式之爭，也由此看到了一種流動於社群日常生活中的本土性意識。

關鍵詞：《謹遵聖諭辟邪全圖》 符號 二元結構

作者電郵地址：chuxiaobai61@gmail.com

The Folk Deduction on an Antagonistic
Symbol: A Research of Symbolic
Anthropology on the Late Qing
Anti-Christian Paintings *Jinzunshengyu*
Bixie Quantu

CHU Xiaobai

Ph.D., Fudan University

Associate Professor, East China Normal University

Abstract

This article analyses the great tension between the Christian faith and native consciousness as well as its anthropological root. This is done through the analysis of the demonization of the image of Christ in the Anti-Christian paintings *Jinzunshengyu Bixie Quantu* in late Qing dynasty. When the Christian faith was being preached in the countryside and when the church appeared as a somewhat antagonistic symbol against the ancestral shrines in the countryside, the way of life of the rural cultural and local squires was enormously challenged: Ancestral shrine or the church? This implies that there was a profound conflict within the symbolic field. In this conflict, chastity and filial piety are

not only ethic ideas, but also power. Through the demonization of the image of Christ, the squires sought to clarify that there was no place for the symbol of Jesus Christ in the countryside. However, ironically, their effort attested to the presence of the sacrificial love (of the cross) in the country life as a new native symbol.

Keywords: *Jinzunshengyu Bixie Quantu*; Symbol;
Dualistic Structure