

## 直隸東南的教友

陳方中

### **Catholics from Southeastern Zhili (around 1900 AD)**

**Chen Fang-chung**

[摘要] 在中國天主教歷史中，無名教友的人數最多，但限於資料，對於無名教友的認識卻很少。只有在教會經歷大型的民教衝突時，例如義和團運動時，因為中國官方以及傳教士此時較詳盡的報導，才有機會揭露部分教友群體的面紗，使研究者有可能了解教友們的內在狀況。從歷史發展的角度看，個別教友及教友群體的信仰狀態是在持續變化的，本文首先探討教友及教友群體與神職人員的關係，信仰在這種關係中的發展模式。其次嘗試說明在直隸東南代牧區，信仰在教友群體歷史中的變化狀態，變化的原因。然後分析這些動態信仰的教友群體，從過去到現今，與周圍非教友群體的日常相處模式，發生衝突的原因，以及非教友對教友群體的認識。本文以直隸東南代牧區為研究的地理界線，是因有較多

的文獻及研究結果可供參考，其實此地形成的教友群體，與中國各地的教友群體相當類似，可作為說明中國天主教史中教友群體的範例。

關鍵詞：中國天主教史、天主教教友、教友群體、直隸東南

## 前言

本文選擇直隸東南代牧區為研究區域，不是因為這個區域有何特別，只是因為這是一個有較豐富材料可作分析的區域。直隸東南代牧區成立於 1856 年，在此之前這個區塊是北京教區的一部份。1814 年耶穌會恢復，大約在 1830 年左右，耶穌會開始籌劃回到中國傳教的事宜，但他們過去在中國的傳教區塊，已經由遣使會經營；經過多年的磋商及暗中角力，教廷在 1856 年取消了屬於葡萄牙保教權的北京教區，將直隸分成三塊，並將其中的直隸東南交給了耶穌會負責。<sup>1</sup>所謂的直隸東南包括了河間府、廣平府、大名府、冀州、深州等行政區，在這區域中缺乏大型的城市，有眾多村落散居在平原上。村與村中間有定期市集，更大型者即發展為鎮。

義和團運動是一引起注意的歷史事件，直隸東南的教友在此事件中有重大死傷，《獻縣教區義勇列傳》稱其死亡人數達四千餘人，<sup>2</sup>因此在事件過後未久，即進行相關事蹟的整理搜集，先在李杻神父的《拳禍記》中有相當大篇幅的記載，然後有蕭靜山神父在各教友點的詳細調查。民國二十年至二十一年間，劉賴孟多

---

<sup>1</sup> A. Thomas, *Histoire de la Mission de Pékin - Depuis l'Arrivée des Lazaristes Jusqu'à la Révolte des Boxeurs*, pp.331-332

<sup>2</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊，序（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁2。

（劉斌）神父將蕭靜山的稿件附上參考資料，出版為兩冊的《獻縣教區義勇列傳》。

中國大陸的歷史學者也相當注意義和團事件，以路遙為首的山東大學歷史學者，在 1960 年至 1990 年間，除了山東地區以外，也在屬於直隸東南的威縣及景縣一帶進行過口述訪談，這些訪談記錄匯集於《山東大學義和團調查資料匯編》中。

雖然觀點並不相同，對於教會方或史學界的記錄者而言，他們的目的是呈現義和團事件的面貌。本文則是透過這些相對詳細的史料，從敘述者的背景文字中，嘗試去建立直隸東南教友的一種經常性面貌。<sup>3</sup>前已提及直隸東南並非一特殊的區域，因此直隸東南教友的經常性面貌，與其他區域教友是大同小異的，也就是說大致上可將本文視為 1900 年前後中華教友的經常性面貌。也因為本文目的不是義和團運動，因此不會在文中敘述其經過。

個別人物能撰寫成文，必須其個人留有足夠的資料以供分析描述，而這些資料最常見的是文字型態。能以文字表達思想的天主教人物，主要是教會中的領導人物，要不是主教，要不是每年撰寫報告及信件的外籍傳教士，要不是從事文化性工作或是在上流社會活動的神父及教友。非此身份的一般教徒，很難在缺乏資料的情況下，得到歷史關愛的眼神，本文的撰寫是希望能在歷史中呈現出教友群體的面貌。

---

<sup>3</sup> 在 2003 年《歷史研究》第四期有一篇文章，是李里峰〈從“事件史”到“事件路徑”的歷史——兼論《歷史研究》兩組義和團研究的論文〉，本文就是一篇“事件路徑”的文章。

以 1900 年義和團時期的資料為依據，是否只是呈現了 1900 年左右的教友狀態？這樣的想法有其合理性，確實在 1900 年後中國天主教的發展是不同於 1900 年之前，義和團的出現提供給教會相當多的自省，於是有所謂的「本地化運動」產生。但另一方面中國社會，特別是農村社會的變化速度並不是那麼快；義和團運動甚至強化了洋人不可侮的形象；在 1900 年至 1940 年間，從七十餘萬教友，到 1940 年達到三百餘萬教友。這樣的發展速度快於 1820 年至 1900 年間。這些教友發展的地區仍是以農村為主，而直隸尤為其中的代表，其發展的狀況仍可說是與 1900 年之前「大同小異」的。因此，本文或可代表中國天主教 1949 年之前發展的形態之一吧。

## 教友群體的外在形式

根據傳教士的年度報告及信件，以及由此報告及信件編纂而成的歷史資料，最容易呈現出來的教友群體的外在形式。這個形式包括人數、位置、傳教活動及民教衝突等。由於本文以義和團運動的材料為主，因此不個別說明民教衝突；而傳教活動是以傳教士為主體，本文將重點放在由此形成的教友生活狀態。

### （一）教友人數

直隸東南代牧區成立時的教友人數約為 10,133 人。主要分佈在幾個地區，其中屬於廣平府的威縣人數最多，有 2,328 名，其次是獻縣 1,800 名、深州 1,715 名、任丘 851 名、河間 647 名、

南宮 625 名。廣平府除威縣以外，大名府全境，各縣的教友人數均在百名以下。<sup>4</sup>在這份轉引自《獻縣天主教志》的記載中，漏列了景州的教友；景州教友人數應在三四百人以上。<sup>5</sup>另有一較簡略分法，廣平總鐸區堂四十處，教友四千。河間府總鐸區堂口五十四處，教友六千。<sup>6</sup>兩者相加共一萬人。

在經過初期的人力不足、疾病、災荒、捻亂、白蓮教亂、匪亂之後，在 1864 年至 1865 年間傳教的成效在教友人數上呈現出來了。在一份耶穌會總會長貝克斯（Pierre Jean Becks）給傳信善會（l’Oeuvre de la Propagation de la Foi）的信中，他說直隸東南的教友人數從 1857 年的 9,725 人，增加到 1864 年的 11,367 人。<sup>7</sup>1856 年至 1857 年人數的減少，基本上應是耶穌會接掌教區後清查的結果。同年李秀芳（Benjamin Brueyre）報告的教友人數是 12,230 人，望教友達 2,764 人。<sup>8</sup>這裡 1864 年人數的差異來自於貝克斯掌握的應為前一年的數字。

1864 年徐聽波（Prosper Leboucq）負責在河間府向非教友傳道，他在同一年報告說在河間府有五千六百教友，但同時有八千名望教友。他說：「三月我們已替二百成年人付洗，五月聖母月

---

<sup>4</sup> 解成編著，《基督教在華傳播繫年——河北卷》（天津：天津古籍出版社，2008 年 1 月一版），頁 86。

<sup>5</sup> 孟德衛著，潘琳譯，《靈與肉：山東的天主教，1650-1785》（鄭州：大象出版社，2009 年 1 月一版），頁 149。及《獻縣教區義勇列傳》第二冊，頁 15。分別提及景州所屬堂口朱家河及青草河，兩處教友相加至少在三百人以上。

<sup>6</sup> Octave Ferreux 著，吳宗文譯，《遣使會在華傳教史》（台北：華明書局，1977 年 10 月初版），頁 214。

<sup>7</sup> René Petit, “Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien”, p.29.

<sup>8</sup> Ibid, p.31.

時三百，或許六月聖心月時還會增加。」<sup>9</sup>這裡八千名望教友或許是徐聽波過於寬鬆的估計。

教友人數在 1867 年增加至 15,000 人，望教友兩千，成年人領洗人數近千人。十年後的 1877 年，教友人數增長為 26,023 人，望教友 2,873 人，成年人領洗 1110 人。這裡的成年人領洗也就是經過望教期後，經考核通過付洗的新教友，加上教友家庭的幼兒在出生後領洗，扣除死亡及離開教會的人數，就是每年教友增加的數字。平均每年約增加一千餘人。

1891 年的統計數字更清楚，全代牧區共有教友 38,765 人，其中河間府包括十一州縣有教友 21,390 人，深州包括四個縣有教友 3,553 人，冀州六個縣有教友 3,632 人，廣平府十個縣有教友 9,119 人，大名府八個縣有教友 1,071 人。1898 年的教友人數達到 47,486 人，另有望教友 6,018 人，成年人領洗有 1,517 人。至 1899 年 12 月 24 日的統計，教友數達 50,875 人，望教友 5,164 人。1901 年 1 月的統計，教友人數減少至 45,000 人。<sup>10</sup>很明顯的相較於前十年每年平均一千五百人以上的增加數字，這個減少的數字是不正常的，來自人為的屠殺。其中減少最多的是傳教員，從 447 人減至 80 人；貞女則從 285 人，減至 50 人。<sup>11</sup>可以想見其中一大部份是致命者。

## （二）教友分佈

---

<sup>9</sup> Ibid, pp. 27-28

<sup>10</sup> Ibid, p. 263

<sup>11</sup> Ibid, p. 248

在直隸東南代牧區建立之初有萬名左右的教友，在傳教士的心目中，這些人是所謂的老教友。在 1856 年至 1860 年間的狀況和以前差別不大，傳教活動只能秘密進行；在 1860 年簽訂北京條約，傳教士拿到准許居留、自由傳教的執照後，教友人數開始顯著增加，這些教友被稱為新教友。

老教友的聚落自 1860 年以前的禁教時期就存在，在可查的資料中，並沒有聚落全村都是教友的情形。例如威縣的趙家莊，因為「大部份是教友」，因此被選為初期的主教駐地。<sup>12</sup>任邱的段家塢，「相傳於前清康熙年間，首先奉教者為劉姓家人，張姓教友原係婁堤村人，徙居段家塢後，與劉姓教友家結親，遂進教焉。」至 1900 年左右，段家塢教友共「三百有奇，姓張者居大多數，劉姓次之，喬姓、連姓又次之，約占全村居民十分之四。」<sup>13</sup>景州的朱家河（東朱河）「十有八九皆信奉聖教，共計約三四百人。自進教以來，已二百餘年。」「朱家河的教友，姓朱者最多，姓解者次之，姓范者又次之。然姓范者雖少，其先代卻曾出過一位神父。」<sup>14</sup>

這些老教友聚落附近經常有另一些次要的老教友聚落，次要的原因是教友人數較少。例如段家塢附近，「北有石家營，西有趙家塢與謝家塢，東有長洋村。段家塢居中，四村環繞之，勢若星拱。各村皆有教友，惟段家塢較多。」<sup>15</sup>朱家河南方四五公里有一村名青草河，規模較小，村中教友約佔三分之二，大約有兩

---

<sup>12</sup> Ibid, p.3

<sup>13</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 2。

<sup>14</sup> 同前，第二冊，頁 15。這位范姓神父在 1772 年到那不勒斯聖家修院修道，1781 年升為神父。這個經歷說明景州一帶是傳信部傳教士的傳教區，以後的歷史記憶只剩下耶穌會士。或許遣使會傳教士不曾來過此處。

<sup>15</sup> 同前，第一冊，頁 2。

百教友。<sup>16</sup>魏村則在趙家莊之南一公里，根據 1989 年的實地調查，在 1900 年時該村有 178 戶，天主教教友有 122 戶，約為全村三分之二。<sup>17</sup>

新教友的出現，有的和老教友聚落的位置有關。例如在威縣趙家莊之旁另有潘村及鍾管營兩個聚落。潘村有約百戶人，可能在此前已有老教友，但直至 1889 年方才建天主堂，可知 1860 年後在這村中，一定增添了不少教友。<sup>18</sup>鍾管營的王家最早信天主教，至 1900 年時為第三代，大約就是 1860 年後信教的新教友。<sup>19</sup>這種老教友影響然後信教的現象並非必然，在段家塢甚至附近的石家營，教友與非教友似乎涇渭分明，形成兩個各自不同的信仰體系與生活價值。<sup>20</sup>

新教友群體最著名的是范家疙瘩。這個位在河間縣的小聚落，在 1879 年時向賀樂耽（Joseph Hoeffel）神父請求奉教，賀樂耽派傳教員考察後，准其所請，十數年間逐漸發展成為一個全村二百四五十人信教的教友聚落。<sup>21</sup>范家疙瘩的例子是特例，基本上

---

<sup>16</sup> 路遙主編，《山東大學義和團調查資料匯編》第二冊（濟南：山東大學出版社，2000年9月一版），頁1219。

<sup>17</sup> 同前，第一冊，頁444。1989年被訪談的教友都說魏村信教的歷史有四五百年了，這是一種歷史記憶被主流歷史改變的現象，基本上可信度不高。

<sup>18</sup> 同前，頁443。潘村在1900年時約半數為教友，若1860年有如此多的教友，早就該蓋教堂。

<sup>19</sup> 同前，頁433。

<sup>20</sup> 作者實地訪查經驗。

<sup>21</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁393-394，412。



很少有全村信教的新教友聚落，大部份是村中少數人信教，而且通常並非傳教士來到非教友村中宣傳教義，吸引人信教；反而多半是這些欲信教的外教人主動來找傳教士，請求奉教。例如冠縣梨園屯的新教友，就是當地三百戶居民中的二十戶。<sup>22</sup>

這些老教友及新教友所居住的地方就是教友點。教友點若有足夠的教友人數，又有大致上穩定的信仰狀態，就會蓋起教堂。這些教堂又可分為大堂（Church）及小堂（Chapel），以一大堂為中心，管轄其下數個至數十個小堂，就形成一個堂區。若神父的人數足夠，一個神父通常管理一個堂區，但實際狀態常是一個神父兼管兩三個堂區。若是教友人數不足的教友點，經常仍有一個供教友聚會念經之處，在中國文獻中常被稱為「經堂」。因 1898 年的紀錄較詳細，故以此年紀錄為例。該年有教友 47,486 人，望教友 6,018 人，教友點 668 處，附屬點 1,165 處，大堂及小堂共 637 處。<sup>23</sup>若以教友人數除以教友點數，每一處教友點平均是 71 人。若扣除老教友居多的大型教友點數十個，其餘的小型教友點大約平均是五六十人。教友點數只比大堂及小堂數多 31 個，代表大多數的教友點是有教堂的；可以推測平均人數以上的教友點有教堂，而那些沒有教堂的教友點，應該是人數太少之故。一千左右的附屬點可以推測，要不是屬於信仰不穩定的新教友群體或望教友群體，要不就是教友人數是個位數。

---

<sup>22</sup> 程歡，〈社區精英群的聯合和行動——對梨園屯一段口述史料的解說〉，載《歷史研究》，第一期（2001 年），頁 8。

<sup>23</sup> René Petit, “Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien”, p.183.

1891年的教友統計數字有各府的分佈，教友最多是在河間府，有21,390人，其次是廣平府的9,119人，在獨立州冀州有3,632人，深州有3,553人。而在南端的大名府只有1,071人。教友人數最多的河間府，即佔全部教友數的百分之五十五，若加上同在北部的深州及冀州，更佔全部教友數的百分之七十四。由此數字可以大略推估1898年六百多個教友點北多南少的概況。

在義和團時期曾集結教友與義和團乃至官兵相抗者，基本上都是大型的教友點，人數約在兩三百以上者。從《拳禍記》及《獻縣教區義勇列傳》提供的資料看，任邱有段家塢，河間有王蔡間和范家疙瘩，肅寧有尚村，獻縣有張家莊、大郭家莊、陵上寺、東大過、西大過，交河有蕭留信村，景州有朱家河及青草河；以上各大型教友點皆在河間府。深州境內則有王老寺和東陽臺，威縣則為廣平府管轄，境內有魏村、趙家莊、潘村等。由這些個別的大型教友點來看，同樣是以河間府為主，往南則愈趨減少。其中范家疙瘩是新教友，王蔡間、尚村、潘村是半舊不新的新教友，其他都是老教友聚落。而在大教友點附近分佈著教友人數較少的小教友點。如果和直隸東南全區的村落比較，雖然教友點數有六百多，但有更多的聚落是完全沒有教友的聚落。即使是有教友的聚落，教友也多半在聚落中是少數成員。

### （三）教友生活型態與信仰內容

同處一村的教友與非教友，在經濟生活上沒有太大差別，大部份都務農，或是從事鐵匠、木匠、醫生等生活中必要的行業。但在生活作息上，教友與非教友有明顯的差別。在中國社會一般是以月、旬、日來計算時間，教會中既有七日一禮拜的規範，十誡中第三誡是「當守瞻禮主日」，教友們的生活作息遂以「禮拜」

取代了十日一旬。而中國大傳統的節日，雖已漸脫離宗教的性質，但仍有「清明」、「中元」與祖先或鬼神崇拜相關。而華北鄉村小傳統的節日，更多半與其鄉村信仰有關，在各聚落的神明慶日，舉行「廟會」、「迎神賽會」等活動。教友們除七天一次的主日當「罷工休息」參與禮儀外，一年中的聖誕節與復活節，五月聖母月，十一月煉靈月，都有與傳統中國截然不同的作息安排。這些日期都以陽曆計算，教友們必須按照「瞻禮單」上規定日期安排活動。簡言之，信奉天主教而守規的教友，其實已經選擇了另一套文化系統。

在不使用中文聖經的前提下，要堅固教友的信仰，誦念制式的經文是一種有效的辦法。在各教友點的教堂或經堂中，經常每日進行「公共祈禱」，通常是早上念早課，晚上念晚課。早晚課的內容其實在望教時期就開始學習，包括天主經、聖母經、聖三光榮頌、信經、十誡四規等，將其加在一起誦念，有時是用唱的方式進行。在早晚課之外，許多堂口還會加念玫瑰經。對虔誠的教友而言，這是他們的日常功課。例如一位教友金殿賜，在預期自己或將被義和團殺害時，「誦經祈禱，較前更加虔誠。熱心誦句，終日不絕於口。」<sup>24</sup>另一位高李氏瑪利亞，「領著一家人，黑夜白日，不斷念經。把一家人的性命，全託於天主。」<sup>25</sup>冀天祥是野莊頭村的會長，「早晚領全家念早晚課，自己還念五端玫瑰經和日備善終經。」<sup>26</sup>這些用來凸顯教友遇難時熱心的敘述，恰好說明了教友們日常的信仰行為。

---

<sup>24</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁131。

<sup>25</sup> 同前，頁606。

<sup>26</sup> 劉宇聲編，《中華殉道先烈傳》（台北：板橋天主教華福堂，1989年9月增訂三版），頁260。

由於一位神父負責眾多教友點，因此在小型教友點的教友，一年中或許只有兩三次見到神父的機會。在神父巡視抵達後，守規的教友即前往辦告解。在 1898 年的統計數字，該年神父共聽了 129,000 次告解，<sup>27</sup>因此平均一位教友一年辦告解的次數將近三次。通常在辦完告解後，神父舉行彌撒，「已得到神父赦罪的教友才領聖體。1898 年領聖體的人數是 130,000，與辦告解的次數相當。<sup>28</sup>這些工作再加上領洗、婚配、終傅，在天主教教義中皆為神父方能執行的聖事，教友們必須配合神父實施。在平常看不到神父時，由教友中選出的會長，扮演當地教會領導者的角色。神父來到教友點時，神父就是領導者，會長則是助手。

## 教友群體的內在變化

由於存在老教友群體與新教友群體，而這兩種群體的信仰表現不同，因此必須分別處理。

### （一）新教友群體

對於非天主教徒而言，天主教是一種奇怪的外國宗教，是截然不同的生活型態。若信仰天主教又必須切斷以往的社群紐帶及人際關係，因此一開始的信仰動機往往是一個問號。例如在 1867 年的報告有一段敘述是有關於 Tchang Tong，一個位於大名府以南 30 公里的村莊。傳教士的說法是官軍不停的劫掠這個村莊，

---

<sup>27</sup> René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p. 184.

<sup>28</sup> Ibid

行徑更甚土匪，村民自己組織起來以擊退官軍。但因為官軍穿著國家的制服，村民就被當成叛亂者，村民的首領一而再的被官府斬首，村民的財物被劫，房子被毀。於是他們找上了鄂答位神父（Pierre Octave），聲稱願意望教。當四位村民代表去請求鄂答位神父時他不在，副本堂卜功堂（Constant Bougon）決定給他們領洗，鄂答位回來後只能接受這木已成舟的事實，並嘗試在官府與村民間調停。<sup>29</sup>以上所舉的是一個明顯的例子，並非傳教士找到了望教者，而是望教者找到了傳教士。望教者開始時的目的並非對信仰有興趣，而是希望得到傳教士的保護。

動機不純正的望教者會成為合格的教友嗎？在 1867 年同一敘述的後半段如此說：

「……只有天主知道鄂答位神父在 1876 年他去世前，為了培育這些村民成為有道德的教友所受的辛苦。但如今 Tchang Tong 是我們南部地區最寶貴的助手及傳教員的出產地。」<sup>30</sup>

這一段敘述的是經過努力的培育後，這些村民不但成為合格的教友，以後甚至可說是傳教區之光。但培育為何辛苦，可以合理的推測是村民們並不理解成為教徒後生活習慣的改變，原來多神信仰變為一神信仰的差異，以及因宗教信仰而產生對倫理生活

---

<sup>29</sup> René Petit, “Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien”, p. 43. 這樣的說法有一定程度的主觀性。Tchang Tong 究竟在何處還不能確定，在廣平有一教友點名「張洞」，位於大名府以北約 30 公里。

<sup>30</sup> Ibid, p.44

的要求，都會使得村民難以適應及接受。但鄂答位已在村民中建立了權威，他的「辛苦」代表他持續不斷的要求並關注這些村民，於是他們的生活、信仰及道德真正的逐漸像基督徒。

但有那麼多希望倚賴傳教士，聲稱欲信教者都來找傳教士，傳教士不會都接受。在上一段的敘述中，貝興仁（René Petit）神父的敘述方式暗示，若一開始是鄂答位神父接待這些村民，他可能不會理會他們，原因是世俗的動機太明顯，而這樣的聲稱信教者，真正皈依的比例並不高。反之，卜功堂神父的作法不夠明智，因為經驗告訴貝興仁神父，失敗的例子太多了。傳教士同樣必須考慮手中所有的人力、物力資源，以及符合信仰倫理觀的作法，因此必須先聲明這些村民並不是真正的叛亂者或盜匪，否則讀者會質疑皈依他們的合理性。

這個大名府的例子並非孤例，當時在河間府負責向外教人傳教的徐聽波說：

「一些商人想要收回其投資，但又不敢向衙門控訴，他們就希望我們替他們負責；另外就是有人被控偷竊，或是沒有繳稅，他們就來找我們，希望在訴訟時支持他們。這種例子太多了，他們不是真的想要皈依。」

有時接受這些反抗國家的罪犯，幫他們與官府和解，結果使得公眾敵視我們，特別是官吏看輕我

們。有時候，主教為了預防，只接受有比較好名聲的人成為教友。」<sup>31</sup>

范家疙瘩奉教的歷史也有一段類似的敘述，賀樂耽神父一開始並不想接受范家疙瘩的十幾戶人家奉教，因為他們是為了買驢耕田而聲明願奉教。但賀樂耽神父考慮後，還是派了一位傳教員去一探究竟，「賀司鐸的先生看著他們是些忠厚老實人，為奉教毫無阻擋，他們願意奉教的話，說的又十分堅決，看來有大盼望。」<sup>32</sup>在這段敘述中，「忠厚老實人」是第一個關鍵詞，意指他們心思單純，容易塑造，較不會被傳統文化所阻礙。第二個關鍵詞是「堅決」，代表他們雖然動機不純，但確有進教的意願。不在此敘述中的，還有范家疙瘩的居民結構；他們都是逃荒來此的難民，已經喪失或脫離了原有的社群，為最基本求生存的目的而進天主教，沒有來自原有社群的譴責。這些都是以後成功皈依的一些條件。

張洞或是范家疙瘩都是全村望教，在這個小範圍的社群中沒有阻力。但更多的望教者是在聚落中的一小群人。賀樂耽神父在1882年津津樂道其在「北郭莊」傳教的經過：

「北郭莊是一個信奉密密教的村莊，一個嫁到這個村莊的宋姓婦人，他的一個原本也信奉密密教的兄弟，此時成為天主教的望教者，向他的這位姊妹介紹天主教。這位宋姓婦人乃與他信奉密密

---

<sup>31</sup> Lettre du P. Leboucq, 24 décembre 1863, *Lettres des Nouvelles Missions de la Chine*, Tome V, p.107.

<sup>32</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁393-394。

教的丈夫商量，考慮過後，這一個家庭決定皈依天主教，並請賀神父派傳教員前來傳授教義。這件事在這信奉密密教的村落中引起軒然大波，賀神父派了一位在地方上很有名聲的傳教員，利用他的威勢消除了村民的威脅，才讓這一家皈依者順利接受培育。」<sup>33</sup>

從這例子可以看出，村莊中的少數人要信奉天主教必須面臨多大壓力。

有的傳教士提供給他們歐洲的讀者相當樂觀的數字。傅孟公（Constant Fourmont）神父給鄂爾畢神父在 1879 年的報告，說在他傳教的南宮，有四千多名望教友，他說：「過去一年在這些鄉村地區，看不到一位教友；現在人們在每一個村莊，在來往的路上，無法不碰到友善的臉孔，被拯救的信徒；一些兒童臉上充滿著喜樂和笑容向我們跑來。」<sup>34</sup>南宮屬於冀州，除了南宮以外，還有冀州、衡水、武邑、棗強、新河等縣，其他地方也有教友，1891 年全冀州的教友數是 3,632 人，南宮最多兩千，因此怎麼算，這個 1879 年南宮四千人望教的數字都有問題。這個數字上巨大的差距，最可能的原因是傳教士過份的樂觀，高估了欲信教者的真實意願。另一方面望教者或許也應負責，他們太快作了許諾，但在望教的過程中開始察覺自己不能作如此巨大的改變，於是在神父考察其信仰及操守時被剔除，或是集體退出了望教程序。

---

<sup>33</sup> René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", pp.113-114.

<sup>34</sup> René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p.97.



從前面的教友增長數字觀察，即使到教友人數增長最快的 1890 年代，平均每年成年人領洗的人數不及兩千，而通常在一年中有五六千名望教者，這還不包括那些樂觀傳教士的未入門的新教友（Neophytes）。這樣在一段時間後，即使是在全村宣稱信教的村莊，也只會有的望教友真正領洗，通常還是小部份。甚至有的村莊全村都不曾領洗信教。而在原來就是村莊中部份人欲信教之處，由於村中非教友的壓力和拉力，若缺乏真正信仰動機，當傳教士協助其解決糾紛之後，或是發現傳教士不能協助其解決糾紛，都有可能使其停止這個皈依過程。

即使已經領洗，這個儀式化的行為也不能保證其信仰的延續。在天主教的培育過程結束後，主要負責培育工作的傳教員乃將帶領這個教友群體的責任交給會長，這一位或數位會長即開始負責安排此教友群體的日常宗教活動。若此新教友點在較偏遠位置，神父一年可能才來一次，對此教友群體的持續考察就不夠確實，而會長可能缺乏足夠的信仰熱忱，最有可能是沒有準確的信仰知識，也可能沒有良好的領導能力。在這樣的情況下，這些脆弱的新教友群體還是可能在同社群非教友的虎視眈眈下瓦解。

在 1884 年直隸東南的代牧主教步天衢（Henri Bulté）報告說，在代牧區當年有 3,726 名「不行教禮者」，另有 2,420 名「失聯」，「或許也是『不行教禮者』」。<sup>35</sup>這個統計數字是在神父訪視教友點時，根據他們一一核對教友名冊所作報告的彙整。大部份神父的心態不會將未遇見的教友報告為失聯，一定有詢問過同村共井的教友。同樣失聯的教友也不會被說成是「不行教禮者」，這些人應相當確實是放棄了信仰，而且是再三確認後的結果。

---

<sup>35</sup> Ibid, p.121

因此從老教友的角度看，新教友群體的穩定性是可疑的。在寫到劉家塢的教友群體時，《義勇列傳》的寫法是：「沈明亮雖係當輩兒奉教，然信德堅固，全守聖教規誡，是一個很好的教友。因為他有善表美名，所以本村的教友，都推舉他為劉家塢堂口的會長。」<sup>36</sup>對王蔡間教友的評價是：「自奉教以來，雖不過四五十年，然信心堅固，有老教友的風氣。」<sup>37</sup>這種誇讚新教友的說法，透露出老教友們認為像他們這樣的信仰狀態，在新教友中是少見的。這當中固然存在著偏見，但多少也顯示出一定的實情。

## （二）老教友群體

本文將老教友群體定義為 1860 年前即信仰天主教的教友群體，由於有長時間禁教時期仍維持信仰的經驗，或可說是一種正面的歷史記憶，因此強調其少數的，與眾不同的信仰，及其信仰歷程，是老教友群體的主流思維。因為在被迫害時期仍能堅持信仰，證明了他們是教會忠貞的子民，雖然這實際上只是當時部份人的作為，許多教友在其時是遊移不定的；但在歷史記憶傳承的過程中，不光明的部份往往被消除，光榮的部份則掩蓋了真實，擴大為更大範圍的集體行為。

在這個教友小群體的主流價值影響下，老教友被塑造為教會的核心成員，有堅固而穩定的信仰。對段家塢老教友的描述是：

---

<sup>36</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁239。

<sup>37</sup> 同前，頁295。

「村中教友素稱熱心，信德堅固，歷年來各神長皆重視之。」另外對朱家河教友的描述是「信心堅固，敬主虔誠。」因此這些以自己老教友身份自豪的老教友們，在遇到教難時為信仰捨生，當然是正確的選擇。例如有一教友李全真在拳民要其背教時，他的答覆是：「我奉天主教好幾輩子了，背教那是萬不能的。」<sup>38</sup>類似的例子是李連登，他的說辭是：「我奉教已經四輩了，我一家二十口人全都奉教，你們若願意殺奉教人，照著我下手罷，我決不怕死。」<sup>39</sup>這些說辭是事後見證人的回憶，是否完全準確不一定，但能準確說明老教友應有的德性。

除了十幾個較大型的老教友點，大部份老教友是以數十人的規模，生活在數百人甚至上千人的非教友中，因此即使是在 1860 年後准許傳教的時期，雖然教友們可以公開的念經行禮，但他們仍不是居住範圍內的主流；在與主流人群的互動中，非主流的老教友們還是有可能被影響。而那些即使是數百人的教友點，內部或許有強固的凝聚力，但跨出村莊的範圍，來到平時往來的他村或是市集，教友們立即就成了少數。在多數與少數的互動中，這些大教友點中的部份教友，還是有可能在花花世界中逐漸遠離信仰，或呈現不冷不熱的信仰狀態。

這種現象是長期現象，從一開始建立代牧區時就是如此，郎懷仁主教對趙家莊教友的評價是：

---

<sup>38</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 594。

<sup>39</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》第一冊（河北獻縣：獻縣教區，1935 年，第二版），頁 189。

「在他們中，沒有偉大的德性，但相反的，也沒有太多醜聞。除了農忙的時期，他們很少會缺少家庭中早晚的祈禱。在主日缺乏神父時，他們往往會齊聚在他們可憐的小堂中，在那裡拜苦路，唸玫瑰經，……」<sup>40</sup>

當然這種不夠熱絡的信仰，在傳教人力增多後可以逐漸改善，但在老教友群體中，冷淡的教友其實是為數不少的。

朱家河會口的朱墨就是冷淡教友的典型。《義勇列傳》中記載，朱墨有一年從朱家河到劉八莊，幫其姑母作活。

「他在姑母家住著的時候，日間耕雲鋤兩，不辭勞苦，到底晚上一到公念晚課的時候，他就立時躲出去。……姑母知道他多噉也不念早晚課，強迫他也是無用，就不管他了。」<sup>41</sup>

在同一篇記載中也提及朱墨被他的父親到州衙控告忤逆不孝，「拳禍前不過一二年，任總鐸曾控告他擾亂教堂，縣長把他鎖押了半年之久。」<sup>42</sup>可以看到這個人物代表的是老教友群體中，

---

<sup>40</sup> René Petit, "Cent Ans - 1856-1956, Histoire de la Mission et du Diocèse de Sien Hsien", p.4.

<sup>41</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版）第二冊，頁37。

<sup>42</sup> 同前，頁36，39。

背離者的另一種典型。但朱墨在義和團圍攻朱家河最危急的時候，應眾教友之請，擔任教友禦拳的指揮，也可呈現出教友生活的另一面。這些所謂的冷淡教友，其實仍與教友群體有信仰關係以外的情誼，朱墨雖信仰不穩固，但在自我認知上，仍認為自己屬於教友群體成員。

這種熱心冷淡並存的現象，在老教友群體中是常見的。朱墨和他父親代表一家都是教友，但信仰狀態各自不同。類似的例子很多，例如在獻縣的北立車村的教友劉李氏，其子劉化堂，其女劉亞納，劉化堂之妻劉周氏，以及劉李氏之弟李學（南立車村人），係同一家庭成員。前述劉家四人，「都是熱心教友。」至於李學，「為盡教友的本分，常疏忽冷淡，同他胞姊一家人大不相同。」<sup>43</sup>南立車村的張亭蘭，「原係熱心教友，後因娶外教婦人為妻，雖然求得了神長的准許，不算犯聖教會的禁令，到底先前的熱心一天比一天減少。」<sup>44</sup>而這些沒有堅固信仰的教友，在教難發生時，自然缺乏為信仰致命的意願。

### （三）教友群體動態的信仰狀況

對老教友群體來說，維繫信仰在程度上比新教友群體容易，但並不代表其信仰是持續性的的堅固不動，實際上在發展過程中，這些老教友有核心的虔誠教友，也有邊緣的冷淡教友，或許還有「不行教禮」的前教友，皆住在同一村莊或鄰近村莊。在外教人看來，並不容易分別這些教友間有何差異，或許只有在重大事件

---

<sup>43</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版）第一冊，頁 598-599。

<sup>44</sup> 同前，頁 554-555。

發生時，才能呈現教友信仰狀況的不同。造成信仰冷淡的原因，有的是外在因素的影響，例如與非教友的婚姻，或是居住環境中教友的人數太少，青春期間對信仰的反叛等。熱心的教友主要是依靠日常規律的宗教生活鞏固信仰，並藉著其他教友間的互相勸勉，維持並發展這個教友群體。在外在環境變化的影響下，有的熱心教友結婚後成了冷淡教友，也有冷淡教友在過了青年期後反而成了熱心教友。當然如果繼續冷淡下去，以後就成了非教友。

新教友群體的不穩定性遠較老教友群體為高，首先原因是其信仰動機，其次是其信仰天主教後與同一社群或鄰近社群的緊張關係，或許還有在學習經言道理中所感受的文化衝突。雖然成為教友的比例或許低於失敗的，但藉由日常規律的宗教生活，或許在一些教友點中，會出現一些熱心的核心教友，然後在他們身邊有較老教友群體更高比例的冷淡教友，然後是非教友；反之，也有機會恢復成為熱心教友。不斷的有人因各種原因像傳教士請求望教，傳教士接受了其中部分群體或個人的請求，派遣傳教員去教導他們經言道理，於是不斷的新教友群體出現，類似的過程在這些新教友點反覆進行。

經過培育後產生虔誠信仰的個別新教友，或是一個虔誠信仰的新教友群體，其實和所謂的老教友群體沒有太大的差別。甚至生活處境上，這些新教友還比老教友艱困，因為他們的家人鄰居會長時期不能接受他們改信天主教的事實。反之，老教友群體通常與附近的非教友，早就達成了平衡狀態，然後獲得了傳教士的保護，生活中的信仰挑戰反而較小。在《義勇列傳》中可以發現眾多的新教友殉教者，就人數而言與老教友不相上下，其實他們與老教友已沒有什麼差異，也可以說，他們就是老教友。

## 民教關係

首先必須說明「民教關係」不是非常理想的詞，因為將天主教教友放在民眾的對立面，似乎一開始就設定教友不是民眾的一部份。但這種稱呼方式也反應了部份的事實，不論從非教友或教友的角度，都認為教友具有一定程度的特殊性。此外，這裏並不準備探討「民教衝突」，前已提及大部份的民教衝突是發生在信仰不穩固的聲稱欲信仰者、望教者及新教友群體中，在這些所謂的民教衝突前後，外教人眼中的這些所謂教民，其中有相當高的比例，並不會成為真正的教友。這裏要談的民教關係是已認定自己教友身份，並也被教會群體接納的新、老教友，他們與在他們居住村鎮內外非教友的關係。

（一）、《義勇列傳》中對段家塢的描述可以當做第一個案例。當拳民大起之時，

「遠近各村，聞風響應，皆設立拳廠，傳授拳術。段家塢迤東，約四五里之沙村，一名思賢村，設有較大之拳廠，不啻拳匪之大本營。村中的土豪劉光第、宋繼賢為團頭，本村及鄰近各村的無賴棍徒，入廠拜師，學習拳術者，聯翩接踵，絡繹不絕。…」<sup>45</sup>

「及拳匪召集黨羽，預備器械，將圍攻段家塢時，王縣長聞信，又憐惜教民之無辜，思所以保全

---

<sup>45</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁8-9。

之。因聞知本城南關，有一不在教的紳士，姓潘名老四，與段家塢的幾個教友，頗有交情，乃授以己意，打發他往段家塢去，勸教友們通權達變，以保性命...」<sup>46</sup>

「沙村的宋某，並段家塢本村的段某，兩個出頭露面的紳士，又以同樣的不入耳之言，來相勸勉說：拳民教民，都是大清國的子民，彼此並無冤仇，近來你們兩方面，結成了不解的死仇，全是因為你們奉洋教的緣故。如今你們若願意保全身家性命，必須將教堂拆毀，然後搭臺演戲，聲明你們不奉教了，我們就管保你們平安無事。不然，你們必要被義和團殺得雞犬不留，那是毫無疑惑的云云。」<sup>47</sup>

「拳匪逃散之後，教友們就共同商議，往何處去購買糧食。寨內有一王姓教友，當場獻計說，北曹口村中有我一位外教朋友，姓張，忠厚可靠，數月前，收買了若干石紅高粱，我若拿錢去買，大約他不能不賣...教友們說了許多道謝的話，就把那張姓外教人的糧食全帶回來了。除此以外，又有王家塢的一位郭姓富翁，因心地正直，見教民們平日皆安分守己，無緣無故的被拳慘殺虐待，心抱不平，也常偷著賣給教友們糧食。」<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁19。

<sup>47</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁19-20。

<sup>48</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁63-65。



段家塢是一個相對穩固的老教友點，他們的自我評估是「安份守己」，按理與村內外的非教友沒有太嚴重的衝突。如果教友的自我評估屬實，沙村代表的是義和團運動時期，在老教友的生活圈四周，不需要衝突事件就對教友表現反感的「排斥者」。沙村的宋某和段家塢的段某這兩位士紳，平常大概就看段家塢的教友不順眼，但平素無事，而且也不想得罪背後有傳教士為靠山的教友們，就「容忍」教友們的存在，這反應出村中不同階層常有的差異，主事者不要自己無事生非。但前往勸教友背教，且與教友話不投機，代表他們不喜歡教友的心理本質。然後宋某（應即為宋繼賢）擔任義和團團頭，或是在段家塢也出現拳壇，代表其態度在義和團時期的變化，從「容忍」者轉向「排斥」者。

北曹口村的張姓外教人，王家塢的郭姓富翁，以及任邱縣城南關的潘老四，平常就與教友們友善。義和團興起後，他們或是願意賣糧食給被圍困的教友，或是善意關心教友死活，他們都不是天主教信仰者，但能夠與這些少數的天主教信仰者真心和平相處，可以將其稱之為「尊重」天主教信仰者。

（二）、范家疙瘩是第二個案例。范家疙瘩的新教友群體形成後，與四周居民的關係並不融洽，原因不是在信天主教前有何爭執，而是在子牙河氾濫區的各村莊，在 1890 年代，為了如何修堤護田，已經械鬥告官了好幾回。對民眾來說此為生死大事，任何一方都不願退讓，於是政府出動軍隊鎮壓。這支由梅東益率領的軍隊，與傳教士友善，以范家疙瘩為其駐地。官堤修好後有利於范家疙瘩，「雖河水氾濫，也沒有危險了。<sup>49</sup>」這些與范家疙瘩利益衝突的附近村落，當然對他們不滿。但在一般時候，就只

---

<sup>49</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁 401-410。

能「容忍」教友們的存在。

義和團運動給了附近村莊新仇舊恨一次了結的機會，在范家疙瘩三五公里方圓內，辛莊、張各莊、小王橋村先後都成了拳團聚集的村落。各村都有人把守，「盤詰來往的行人，不許教民通過。」<sup>50</sup>「不拘多麼大膽的奉教人，也不敢再進外教人的村莊了。」<sup>50</sup>由此描述可以看出，附近村民的大部份人，都從「容忍」的狀態轉為「排斥」，準備將教徒都殺光。經過四十餘日的圍困，兩次大戰，教友在 8 月 23 日將北面的拳團肅清。數日之後又將南面辛莊的拳團擊潰，9 月 2 日再將最後一波外地以李名局村為集中地的拳團擊潰<sup>51</sup>。

當李名局的拳團戰敗之前，「范家疙瘩四外的鄉民，對於教民拳匪，皆虛與委蛇，不敢得罪拳匪，也不實心親向教民。」等到教友大勝，洋兵又從北京開往鄉間，四周鄉民遂紛紛前來求和，並求傳教士保護。教會方的條件是要賠補教友們的損失，

「四外的鄉民，都看著這個辦法，極其公道和平，又極便宜拳匪，遂就推舉了一位著名的紳士，作公民的代表，來同我們議定詳細的條件。議妥之後，他就按著各村拳匪的多寡，罪過的輕重，分派賠款的數目。凡認罪受罰，繳納了賠款的村莊，我們就發給他們一幅保險的白旗，上書中法文字，

<sup>50</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁416。

<sup>51</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁460-467。「李名局」現稱「黎民居」，位於范家疙瘩東南六公里處，雖然距離不遠，但在子牙河大堤之外，或許不是主要生活圈的範圍。可能是1930年訪談時按聲音記錄，因教友不熟悉，故成為一奇特的地名。

聲明他們是安份的良民，並未習拳仇教，無論教民洋兵，皆不得騷擾加害。從此以後，方圓四十里以內的村莊，攜帶現款，來領保險白旗的，輪流不斷。...」<sup>52</sup>

按照上面的敘述可以看出，幾乎各村都有村民參加拳壇，若全村皆無，按理他們就不用受罰，可以直接領到保險白旗。反之，無論賠款多少，這種中國民間的習俗，輸服一方往往只是暫時的，全村共同分攤的賠款，可能還會增加同仇敵愾的心理，國籍神父敘述中極其公道的辦法，在另一方看來，或許只是壓力下的暫時妥協。在事件大致結束後，范家疙瘩的旁邊出現了另一個教友村，蕭靜山描述其原由：

「大局平定以後，拳匪雖匿蹟消聲，暫時不敢蠢動，到底他們仇恨教民的惡心，業已深入骨髓，不知何時，方能改革變化。為這個緣故，領了賠款的教友，有許多願意留居范家疙瘩不復返回本鄉的。我們見請求的家數太多，范家疙瘩一村，不能盡數收容，就在村西約二三里之遠，買了一片莊田，讓他們建房居住，起名曰西疙瘩或小莊子，今則改名曰露德莊。<sup>53</sup>」

這些留居在范家疙瘩的教友，原因可能是經濟性的，畢竟范家疙瘩不再受汨濫之苦，良田可保生活穩定。但更重要的原因則

---

<sup>52</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁469-470。

<sup>53</sup> 蕭靜山著，劉賴孟多譯，《獻縣教區義勇列傳（一）》（河北獻縣：獻縣教區，1935年，第二版），頁471。

應該是社群關係經過義和團運動的嚴重撕裂而不可回復。拿了賠款的教友，對於返回土生土長的村莊心裏有疑慮，雖然並不是直接的，但某種意義上，村中非教友感受他們被這些極少數的村中教友剝奪了他們的財富，或是家中子弟被監禁處刑。教友們了解這種心理，才不得不放下安土重遷的觀念，促成了新教友村的出現。而教友的遷居在原來的村落，也容易使得村人同聲一氣，將他們的災難放在這些教友身上。可以說在義和團結束以後，范家疙瘩的四周，雖然民教關係從「排斥」轉向「容忍」，但痛苦的記憶猶在，因此容忍的轉向不多，距排斥不遠，只是外在環境沒有再發生一次大屠殺的條件。

2006年到獻縣參加獻縣教區辦的研討會，其時有機會與范家疙瘩的本堂神父攀談。當時個人以為范家疙瘩是一個模範教友村，教友群體自身的倫理約束力很強，又辦有慈善事業，這些安份守己的教友應已與四周民眾，擺脫當年恩仇，建立互相尊重的人際關係。但本堂神父在沒有佐證資料的情況下，口述的是他印象中與四周「外教人」一直不好的關係，使我從幻想的雲端跌入塵土。這種迄今為止帶有敵意的關係，可以推測當年所發生的多次衝突，以及教友們脫離原有社群，另外成立新教友村，是歷史性的老原因。但另一方面，1949年後中共政府對教友的態度，也很可能是使得民教關係持續緊張的動力。

（三）、虛擬的武垣縣段村是第三個案例。吳飛在他的著作《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》，在直隸東南的一個教友村，做了斷斷續續三年的田野調查，以化名的方式稱為武垣縣段村<sup>54</sup>。

---

<sup>54</sup> 現在的河北省沒有武垣縣，但武垣是河間的老地名，這個教友點可能是在河間縣。吳飛在書中說教堂是聖心堂，應指耶穌聖心堂，范家疙瘩是若瑟堂，故其地

吳飛經過了政府官員的審核，才來到了段莊。在來到段莊之前他聽到了許多有關天主教的流言，有的甚至是地方的官員講給他聽的。「聽說他們最膩味長蟲，見了長蟲就打死。」「他們那個頭叫什麼？神父，聽說他們的神父來了，叫村裏最好看的閨女陪。」「誰要得了病，著他們的主摸摸就好了。<sup>55</sup>」在上述的流言中，膩味長蟲是對信仰內容的過度延伸，也是與河北民間視蛇如財神的差異。稱神父要閨女陪，是對天主教倫理規範的污蔑。主摸頭治病，則有指責迷信或魔術惑人的雙重意味<sup>56</sup>。這些流言反應出，不了解教友實際生活的一般民眾，對於天主教信仰者的負面及異質評價。

吳飛是由一位鄉政府派出的段莊人武師傅擔任他的司機及嚮導，武師傅對同村的教友則有相對友善許多的評價。「俺們村裏這些奉教的，看起來就是好，沒甚麼嘎雜子甚麼的。」武師傅認為同村的天主教信徒，與非教徒的差異不大，「他們就是不燒紙，死了人不那麼折騰。別的都差不多。」<sup>57</sup>這或許是同村相處的時間長了，這位非教友對教友有了更深入的認識，或許也能呈現出段村民教相處的基調是平和的。在吳飛與段村非教友的接觸中，他的印象也是如此，他說這些非教友對同村的教友們，

「無論是對他們的教義有所了解的，還是對他們的宣稱不以為然的，還是對他們的道德十分佩服的，都

---

不是范家疙瘩。

<sup>55</sup> 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁19。「膩味」的意思是討厭惡心；摸頭能治病的「主」，可能同時指信仰中的天主及實際生活中神父這兩個對象。

<sup>56</sup> 這種評價或許與河北農村盛行的驅魔傳教，也可以聯繫在一起。1990年代以後，許多新教友點的出現，與教友及神父為所謂的附魔者驅魔有關。

<sup>57</sup> 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁364，頁20。

沒有太強的排斥感。...這些人雖然把教友們看成了一個相對獨立的整體，但是，大多數認為他們是可以理解的群體，而不像某些人那樣，把他們當成稀奇古怪的一群人。」<sup>58</sup>

吳飛在另一個教友點夏村的訪談經驗和段村不太一樣，這是一個教友很多的村子，有非教友們在沒有教友的時候和他表示：「我覺得這天主教呀，它就是反動的。不管怎麼說，也不是好東西。」在吳飛的觀察中，這個村子的民教關係很顯然是與段村不同的，他歸結原因是因為夏村的居住範圍較段村大許多，人際關係相對較淡薄且更複雜<sup>59</sup>。除了這個原因外，吳飛沒有特別強調「反動」這個詞代表的意義，或許是他太熟悉中國天主教在中國政權統治下的定位，因此有人稱呼天主教「反動」是正常的，而在段村他所看到的友善關係才是新奇的，值得研究的。所謂天主教反動的對象是政府，夏村主流居民則願意表示對政府的順服，並根據政府宣傳的價值觀與天主教教友劃清界線。在現實生活中，對夏村主流居民而言，這些天主教教友是潛藏危險性的、可疑的、應被注意的，他們只是「容忍」這些天主教教友的存在，而其社會地位則是低於主流居民的。

吳飛訪察的過程，其實也透露出普遍的對天主教社群的疑慮。他的訪察是先經過政府核准的，並為他挑選出一個可被訪察的地方—段村，然後由司機武師傅帶著他去。我們當然可以用中國無所不在的人際關係說明這種訪談程序，也可以看到政府派車解決了吳飛到鄉村活動的困難，但同樣也可以從中清楚看到政府的控

---

<sup>58</sup> 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁364—365。

<sup>59</sup> 吳飛，《麥芒上的聖言——一個鄉村天主教群體中的信仰及生活》（香港：道風書社，2001年），頁365—366。

制。在他們看來首先吳飛是一位無害的學者，其次段村是一個相對穩定的教友點，而武師傅的陪同也可以使他們掌握吳飛的行蹤。或許他們期待的是吳飛的訪談可以得出天下太平的形象，我們在閱讀時也確實感受到一種平靜日常的基調，但吳飛隱約提到的對照組—夏村的「複雜」則多少帶有不安的情緒，而這樣的形象是不適合在書中大量出現的，而這本書最後沒有在中國出版，出版地是香港。

綜上所述，無論是在歷史或現實生活中，仍然處於弱勢及少數的教友群體，在接受、尊重、容忍、排斥的四個向度中，他們與非教友乃至政府的關係，仍處在一種多半被容忍但帶有敵意的狀態，尊重者乃至接受者只是少數。這種關係一方面是長期文化性及社會性的，政府的政策及態度也在其中扮演著推波助瀾的角色。

## 結語

在 1900 年年底義和團運動結束以後，直隸東南的教友人數經過短暫的下降，教友人數開始迅速攀升。到 1940 年為止，直隸東南的教友增長至二十餘萬人。那些曾經歷義和團事件的教友群體，此時已被認為是老教友群體；這一重大的迫害，形成了教友群體的心理界線，彷彿一邊是信仰鞏固的老教友，另一邊是信仰動機不明的新教友。這種認知部份是事實，但也有部份是被自然塑造出來的，就如同 1860 年後的情形一樣。

1990年以後我個人有機會與大陸的教會有一些表面的、隨機的接觸，發現神父們將1980年以前即有的教友群體稱為老教友，把1980年以後出現的教友群體稱為新教友。我也親耳聽到所謂的老教友，驕傲的敘述堂口光榮的歷史，以及迄今為止尚未結束的迫害。在1949年至1978年間中國天主教所經歷最大規模、最深入、最殘酷的迫害後，教友群體的心理界線又形成了，彷彿一邊是信仰鞏固的老教友，另一邊是信仰不穩固的，「根」不深的新教友。這其實也不一定是事實，這些老教友們還是有其各自不同的信仰狀況。

不論是新教友或老教友，不論是在歷史中或是在現實環境中，教友群體大致上皆被視為異類。接受者少，多半是容忍其存在，並因缺乏足夠的理解，以致對其有負面的想像或認知。這種情況可以與類似環境的臺灣對比，臺灣現在接受基督信仰的比例不高，但尊重基督信仰的則佔多數，不喜歡基督宗教者主要來自於傳統信仰者或是新時代的反宗教因素。與中國大陸相比，似乎政府的態度的差別是最大的不同。

在中國天主教歷史上，一般的教友很少被當成敘述的主體。由於過去的重視不足，活生生的教友變成了統計數字及地理名詞，而且愈久的名詞大家愈耳熟能詳，反之曾經出現但蹤跡較淺的新教友，則在歷史中被忽視。在中國天主教的歷史分期中，1860年、1900年、1949年、1978年都是重要的分界點，如果從教友發展的歷史來看，未嘗不是如此。我們需要更多教會領袖及教友大眾的資料蒐集，這樣我們才會有更有趣、更全面也更深入的中國天主教歷史。



[ABSTRACT] In the history of Chinese Catholic Church, unnamed Catholics were in the majority. Only major conflicts between the civil organizations and Catholic congregations, such as the Boxers' movement, would be documented by the Chinese government officials and the missionaries, and through these historic records the activities of the unnamed Catholic groups are unveiled. These documents allow researchers to glimpse the internal spiritual life of the Catholics. From the perspective of historical development, the condition of the faith of individual Catholics and their congregations underwent continuous fluctuations. This article first investigates the relationship between individual Catholics, lay organizations, and the missionaries, as well as the different patterns of faith formation. Secondly, the author examines the changes in the faith of the lay Catholic congregations and the reasons which triggered these changes in the South-East Region of the Zhili Apostolic Vicariate. Lastly, an analysis will be made on the transformation in the faith of the Catholic congregation, its historical evolution, the modes of interactions between the Catholic congregations and the non-believers, the possible reasons instigating confrontations, and ultimately the understanding between Catholics and non-Catholics. The rationale behind using the South-East Region of Zhili Apostolic Vicariate as a sample for this research is that the activities in that area were more well-documented and its geographic features have rendered the activities of Catholic congregations quite similar to other regions. Therefore the result of this research can help unfold the situation of other Catholic congregations in China.

Keywords: Chinese Catholic history, lay Catholics, Catholic congregations, South-East Region of Zhili Apostolic Vicariate