

内容摘要

众所周知，十九世纪末期鲁西南地区教案和民教冲突频繁发生，并因此而影响了整个中外关系，因此我们很有必要探讨这些教案和民教冲突发生的真正原因。本文突破了以往教案研究从中外民族矛盾和中外文化冲突角度看待问题的思路和方法，试从十九世纪末鲁西南地区的独特的地方权力结构这一角度作为切入点，通过研究教会势力强行楔入本地后给这一地区的地方权力结构造成的冲击，来重新透视频繁发生的教案和民教冲突，以期探寻两者之间的关系。本文分四部分来论述这一问题。

首先，考察了传统的鲁西南地方权力结构的构成。鲁西南的传统地方权力结构和其它地区一样由两部分构成，其一就是依靠国家权威或正式组织而形成的整个国家官府体制内的权力网络，它包括管理、统治基层社会的州县地方官府及其由官府任命管理乡村社会的基层社会组织保甲、里社、乡约等。其二是乡土社会中传统上自然形成的对乡土社会具有较大控制力和影响力的组织或个人，它包括家族、宗族、乡族等组织和社会精英领袖。

第二，分析了鲁西南传统地方权力结构在晚清变局震动之下的变动和特色。这种变动即特色主要从两个方面体现出来。其一就是代表国家权威的地方官府对乡土社会控制严重削弱，代表乡土利益的权力组织的凸显，使得绅士名流在控制乡土社会中发挥了关键的作用。其二是内忧外患的社会形势加剧了土匪势力的猖獗，也造就了大刀会势力在乡土社会的崛起。但是这种变动仍是

传统权力结构内在变动的一种形式而已。

第三，论述分析了教会势力的楔入对传统地方权力结构造成的冲击。在这一部分首先分析了教会势力在乡土社会的拓展，以及教会权威是如何在乡土社会确立起来的。其次从各个角度和不同层次分析了教会势力对传统的权力结构造成的冲击，地方权力结构对此冲击又做出了何种反应？总之，教会权威机构在乡土社会内外功能增强的同时，也就严重削弱了地方权力结构对地方的统治与整合功能。

第四，分析地方权力结构在教案和民教冲突中的地位和所起的作用。为维护传统的地方权力结构和各个权力阶层的切身利益，在地方权力结构的领导下乡土社会掀起了各式各样的反洋教运动。

最后得出结论，十九世纪末鲁西南地方权力结构与民教冲突和教案的发生、发展有着极其密切的关系，正是楔入乡土社会的教会势力打破了传统地方权力架构，使得以官绅为代表的地方权力阶层权势和利益受损，民众陷于失控状态，地方权力结构才展开了旷日持久的反洋教运动。双方的冲突、对抗和矛盾与其说代表了中外民族矛盾和中外文化冲突，不如说是为了维护各自在乡土社会的权力和利益双方展开的争夺保卫战。

关键词：19世纪末期 鲁西南 地方权力结构 教案和民教冲突

Abstract

It is well known that the anti-church case and conflict between the People and the Chinese Christians to the church happened frequently in the late 19th century in the South-west of Shandong, which consequently influenced the relation between China and foreign countries. Therefore, it is very necessary to inquire into the real cause why the case and conflict happened. This paper breaks through the way of previously research from the angle of the culture and state conflict between China and foreign Countries. I try my best to consider this question from the angle of unique local power structure to reexamine the case and conflict so as to find out the relation between the two sides by researching the collide that the church power who forced his way in this district brought about to the local power structure.

The thesis is divided into four parts.

1. Inspecting the constitute of traditional local power structure in South-west of Shandong. As other district, it composes two parts. One is the power net in the official system of organization based on the formal state authority, which includes the organization of Chou and Hsien local government and grass-roots units designated by local government in the village. The other is some organization or individual which naturally took shape and had an important strength of control and influence on the traditional village society. It includes clan and patriarchal clan organization and elite groups.

2. Analysing the changes and the features of local power structure in the situation of change of late Qing. It is displayed by two aspects. First, the local government was seriously weakened in controlling the village society. On the contrary, the organization of power which stood for the interests of village was projected, which made the gentry and celebrities play a key role in managing and dominating the village. Second, the social situation of outer perils and interior troubles intensified the wild of bandit force. At the same time,

it also brought up the abruptness of the Dadaohui power in the village . In short, the two changes are still the inherent form changes in the traditional power structure.

3. Discussing and analysing the collide that the church power brought about to the local power structure. In this part, first, I analyze how the church authorities were established and developed. Second, I talk about the collide and influence that the church power brought about to the local power structure from different angles and levels. The response of local power structure is also viewed. In a word, when the church power was strengthened inside and outside, the function that the local power structure consolidated and dominated the local area was seriously weakened.

4. Analysing the status and influence of local power structure in the church-case and conflict. In order to safeguard their every class interests, they led and launched all kinds of anti-church movement.

At last, I draw a conclusion: The occurrence and development of anti-church movement have a close relation with the local power structure. It is the church power which damaged and shared the interests and rights of the local power structure and made the masses of the people fall into the state of losing the control, that the local power structure unfold an offensive against the church. The conflict and antagonism between the two sides would rather represent the conflict and contradictory of nation and culture between the China and foreign countries than scramble for power and profit between the two sides.

Key word: In the late 19th century South-west of Shandong
Local power structure Anti-church case and conflict

十九世纪末鲁西南地方权力结构与民教冲突

众所周知，十九世纪末鲁西南地区教案和民教冲突频繁不断，并因此影响到中外关系。这些教案是怎样形成的？当事者双方从一开始就争论不休，后世研究者也做出了种种不同的解释。但是以往的民教冲突或教案问题的研究，宏观性的研究偏多，微观性的个案研究和地方区域性教案研究偏少，而且研究者大多从侵略与反侵略及中外文化冲突角度阐述教案发生的原因。如果从全国范围来看，这样的研究无疑具有普遍意义，但具体到各省各地区，这样大而化之的研究还难以揭示各地发生教案的特殊性以及教案或民教冲突背后所蕴含的深层意义。本文试从十九世纪末鲁西南这一地区独特的地方权力结构作为切入点，通过研究地方权力结构的变动，重新透视十九世纪末频繁发生在这一地区的民教冲突或教案，以期探寻两者之间的关系，即民教冲突或教案是如何在地方权力结构发生剧烈震荡和变动这一大背景下展开的。

一、传统的鲁西南地方权力结构

在讨论鲁西南地方权力结构之前，让我们首先看一下权力一词的界定。美国学者杜赞奇在其《文化·权力与国家——1900—1942年的华北农村》一书中认为权力“是指个人、群体和组织通过各种手段以获取他人服从的能力，这些手段包括暴力、强制、说服以及继承原有的权威和法统”⁽¹⁾，简单地说，权力就是一种能够控制别人或能给别人提供某种庇护的能力。这样的定义似乎过于笼统。事实上，权力是各种无形的社会关系的合成，难以明确分割，权力的各种因素存在于宗教、政治、经济、宗族甚至亲朋等社会生活的各个领域、关系之中。而所谓的权力结构，是指权力系统中各构成要素及各级层之间构成的相互关系。一般认为，早期的地方权力结构是由地方上的领导群所决定的，而地方上的领导人权力分配的因素不外乎以下主要三点：政治职位、宗教地位

以及个人品德和能力。作为领导群，他必须具有以下三个方面或必居其一的能力：①影响力，即具有明显的或潜在的说服他人的力量，这可能是正式组织，也可能是非正式组织；②权力，也就是具有控制或改变他人行动的力量；③权威，指正式组织中的合法权力，这种权力不容置疑。由此看来，影响力、权力和权威是构成地方权力结构各因素中最关键的因素，鲁西南的地方权力结构也不例外。

从广泛意义上讲，鲁西南的地方传统权力结构和其它地区一样基本上由两部分构成：其一就是依靠着国家权威或正式组织而形成的整个国家官僚体制内的权力网络，它包括管理、统治基层社会的州、县地方官府及其由官府正式任命管理乡村社会的基层社会组织如保甲、里社、乡约等；其二是乡村社会几千年来传统上形成的对乡村社会具有较大控制力和影响力的组织或乡土社会中自然形成的社会精英领袖，比如家族、宗族组织、乡绅或村社精英能人等等。这两种地方权力组织又不是截然分开的，他们常常是相互交织在一起的，有时根本无法划清他们之间权力关系的界线。国家的权威组织对乡村社会的控制只有得到乡村社会真正的权威的支持和帮助才能得以实现，而乡村社会的权力组织也常常依靠政府权威的认可或默认也才能实现对乡村社会的控制。这样的地方权力结构各地皆然，所不同的是各权力因素在地方权力结构中所占的比重不同而已。当中央权威加强的时候，政府和官方对乡土社会的控制就会强大一些，反之，当中央权威受到削弱时，地方官府对乡土社会的控制就会减弱，而乡土社会中传统上自然生成的权力组织便会在整个地方权力结构中凸显出来，充当权力结构的主体。

首先，让我们来看一下帝国封建官僚体制内的权力网络。

有清一代，清朝政府对地方事务的管理承袭以往朝代的传统，多半下达至县为止，自县以下的工作，几乎完全交县政府自行处理，中央对地方的管理也仅限于通过州县来了解下面的民

情。因此尽管知州、知县是清朝所有地方官员中位置最低微的官员，但他们却是政府统治民间真正的工具。作为地方上唯一的最高长官，知州和知县可以说集各种权力于一身。他既是行政官，也是司法审判官；既掌管地方上的税收工作，又掌管着地方上的治安工作和公共事业的管理。总之，事无巨细，都在他一人管辖之下。因此有人说“天下治权，督抚而下，莫重于牧令，虽藩臬道府皆弗若也，何者？其权专也。”⁽²⁾尤其是集司法、行政于一身的县级审判在调节地方社会矛盾方面，更是发挥着重要的作用。雍正正在《钦颁州县事宜》里对州县审判的意义和作用作了如下说明：“州县为民之父母，上之宣朝廷之德化，以易俗移风，次之奉朝廷之法令，以劝善惩恶……使善者从风而向化，恶者革面洗心，则由听讼以训至无讼，法令行而德化兴矣。”⁽³⁾由此可见，州县地方官府统治的好坏直接关系到下层社会的统治秩序。从道理上讲，知州、知县应该是一县数十万人口中唯一拥有最高行政权和司法权的官员，但治理如此多的民众因其任期短，又是外地人，困难而大大地增加，这使任何人也难以完全熟悉本县，再加上官府往来文件频繁，公务繁忙，那些靠八股取士选拔的和由捐纳而来的官员又大多没有什么做官的经验，因此他必须需要有人协助才能完成治理地方的任务，这使得他也不可能做到大权专揽，于是他不得不把部分权力下放给在官府中服务的工作人员。这样就为书吏，幕僚及长随、衙役等参与地方官府的权力提供了条件。

州县的书吏有许多种。他们分别掌管着刑名、钱谷、征收、书启、账房等各项事务，原则上这些事由县官一个人亲自去做，但由于县官没有精力也不可能面面俱到，他就把各项工作分派给各个书吏去管理。帝国的管理实际上靠的是文件的管理，而书吏恰恰是和文件打交道最多的人，他们处在非常重要的位置上，对官府的法令及其它事情了如指掌，又是各项事务的直接执行人，他们的日常管理文件方面的知识也使得他们能够控制政府事务。对于地方官来说，书吏的作用不仅在于他们办事的“经验”，更重要

的还在于作为本地人的书吏们是沟通衙门与本地士绅或其它乡土社会权力组织的桥梁，这关系着州县统治的基础，所以地方官视书吏为臂膀，而衙门的工作也得以在书吏们的帮助下正常运转。

地方官员的私人幕僚也同书吏们一样分享了地方官员的权力，尤其是在司法和税收地方管理的两个最重要的方面。这些幕友们大部分是未中科举的书生，在乡土社会中享有较高的社会地位，他们是地方官的私人秘书，地方官有什么事情也一般要事先同他们商量，向他们寻求咨询和帮助。在司法审判方面，他们协助官府处理日常案件，他们不只是县官的简单顾问，而是具体办案的负责人，比如宣布谁出庭，怎样审理案件，甚至最后的判词都是在他们的插手之下做出的。有时幕僚们会形成越俎代庖之事，代替州县官员行使职权。一般而言，知县的幕僚在地方上享有较高的威望，他们和地方权力阶层尤其是地方士绅有着千丝万缕的联系，因为在征收赋税和管理地方方面，他们需要乡绅和有钱人以及有权势人的友好合作。

各州、县的内部组织，还有所谓的“三班六房”。三班是皂班、捕班和壮班，六房为吏、礼、户、兵、刑、工等房。三班六房之下，直接服役于州、县长官的，还有家丁、跟班等，也就是时人所讲的“常随”。这些官府中的衙役人员，他们的主要职责有缉捕和执行两方面，如拘传、搜捕、起赃和站堂、行刑、解囚等，他们还可以受到县官的飭派协同乡里调处民间纠纷，正因为衙役们与乡里的当事人关系最密切和最直接，所以他们假借政府的权威在乡里社会也拥有较大的权力。

总之，上述这些在官府中工作的书吏、幕僚及各种差役们在法律诉讼，特别是在赋税管理、征收方面，如土地登记、发放、催单及纳税执照，挨户催粮及捆绑欠户等公务中，他们由于管理官府的这些日常事务，与民众直接接触，所以拥有的权力较大。由于封建官僚体系对这些下层吏役控制力极弱，使得这些人能轻而易举地僭取政府权力，为己谋取私利，吏治的腐败也在于此。

比如一些吏书差役们把持着田赋的勒折浮收，中国近代农业史资料记载了许多这样的材料：“利于钱漕之速完者，官也，利于钱漕之多欠者，差也，一县之中承催钱漕之差，名目甚多，有总头，有总都头，有都差，有图差，有保差，有帮办之差……如此等众皆指望百姓积欠丁漕以养身也，图保差下乡催征，辄先饱索贿赂，名曰包儿钱，包儿到手，公顷即可央缓。”⁽⁴⁾至于“开征之初，书差辄择中上家产能自完纳之户，代为截串完粮，然后持票向本户加位勒还入己，名曰代票”⁽⁵⁾之事也屡见不鲜。这班人在乡里社会权势很大，一般人不敢招惹。因此汪辉祖说：“吾友邵二云言，今之吏治三种人为之，官拥虚名而已。三种人者，幕宾、书吏、长随。诚哉言乎？今之为治，必不能离此三种人。”⁽⁶⁾瞿同祖在《清代地方政府》一书中也把地方官府分为两种：一种是大家都看得见的州县官员官府；另一种是被书吏、幕僚、佐杂所把持的隐形官府。⁽⁷⁾而恰恰是这类看不见的背后官府却支撑着官府中的大小事务，分享着官府的权威。无形之中，州县官员的权力已被这批人分蚀殆尽，甚至有被架空的趋势，尤其是随着19世纪末中央政府权力的削弱，这种趋势有愈来愈加重的危险。

但是县衙吏役并不是沟通国家政权与乡村大众唯一的中介人。实际上，在生产力低下的情况下，在19世纪中后期内忧外患的困窘下，有限的封建税收根本负荷不了官员编制的无限扩大，清政府要实现对整个乡土社会的控制，地方官员除了靠胥吏和幕僚这些政府雇佣的职员管理下层人民外，最重要是借助于乡土社会中的群体组织。张研认为：“基层社会群体权力结构的构成一般有两种方式：一是官方出面组织的里社保甲组织，这种结构带有准行政机构的色彩；一是民间自然形成的如家族、宗族组织及各种其它组织，这种权力结构带有独立性和自治性的色彩。”⁽⁸⁾

清代保甲制承袭明制，它的功能就是通过户籍登记，互相监视和集体承担责任以控制地方社会，把高度分散聚居的乡村的社会成员纳于政权的直接监控之下，因此保甲制是能够使官府延伸

它的统治到乡村管理的一个工具。但由于保甲制规定绅士也必须上报登记入册，实际上它也是政府企图在乡间提供的一种平衡力量，以制约绅士在基层地方社会中早已存在的影响，以防止乡绅偷税、漏税等不法行为的一种手段。因此围绕着对乡土社会的控制，“保甲制从它设立的那一天起，就存在着与乡村权力结构争权的斗争。可以说，代表着国家权力对乡村社会实行控制的保甲制，与乡村社会自然生成的权力组织的进退争取，构成了乡村社会权力结构变动重组的主要内容。”⁽⁹⁾

实际上，清代乡村政治机构与制度的确立，与历代王朝一样主要着眼于赋税的征收和社会秩序的维护，国家与乡村的关系基本上是一种赋税征收关系，保甲里甲只是国家权力伸入乡村的半官方组织，保甲长与里长也只是代有充役的性质，权威极小，根本无法代表政府权威真正管理村内事务。从某种程度上讲，只要地方征收赋税正常，官府对村内事务很少关心，村政治基本上处于一种自治状态。对这一点，在中国生活了许多年的传教士明恩溥看得十分清楚：“尽管从理论上说中国政府都很专制，但它对于民众出于自身需要的自由结社并无实际的限制，任何一个村庄的村民如果愿意，可在一年中的任何一天聚会，官府不会派人出席监视，也不对自由争鸣施加控制，人们可畅所欲言。县官对此既不知晓也不关心。”⁽¹⁰⁾实际上，控制着乡土社会，对民众具有真正号召力的却是生于斯、长于斯的家族宗族组织及村际精英能人领袖。况且鲁西南乡土社会的农民大多是同姓一村聚族而居或几个异姓家族聚集在一起，是血缘纽带把大家聚居在一起，而建立在地缘基础上的里社保甲组织必然会与以血缘为基础的家庭和宗族组织发生地域上的重合，这就造成了两种组织成员、领袖等在社会控制方面的相互渗透。尤其是当代表地方官府势力的保甲制度衰微，难以发挥其真正效用时，清政府有时也有意识地扶植农村家族宗族势力，承认其对乡土社会的政治权力，比如设立族正及族长的方式承认其对族众的管理权，试图借血缘势力巩固和

加强行政组织在乡土社会的权威，这就导致了里社保甲组织与亲缘血缘组织之间的融合，甚至出现保甲领袖人物与宗族家族领袖合一或被宗族家族势力所控制的局面。这样，乡里组织与血缘宗族势力和宣传“忠”、“孝”为核心的儒学教化之权密切地结合在一起来实现国家对乡土社会的控制。由于乡土面积辽阔，封建王朝行政力量的单薄，这样拥有相当大自主权的乡土社会又借助和依托官方承认或支持的价值资源（三纲五常、儒教、族规），构建了一个游离于国家政权之外，但又保持与其对话的相当强大和稳定的权力系统，这就是杜赞奇所说的“权力的文化网络”。这种权力的文化网络，也就是封建的基层政权与乡土社会族权互为补充合二为一的权力体系，如清人冯桂芬所说的“保甲为经，宗法为纬”。如果说督催赋税的职责以保甲为主的话，那么司法调解与裁决则主要由族权承担，这样二者相辅相成，对乡村社会的农民实行强有力的人身和精神的双重控制。

鲁西南的家庭或宗族组织尽管不象南方的大家族一样势力强大，并且大多杂姓而居，但是家族势力在村落社区中的影响仍然巨大，族长拥有的权力远比保甲长的权力要宽泛的多。他不仅主持宗族祭祀和掌管族众日常生活，而且还是族众的法律仲裁者，“民有争执之事，先经本族族正、房长暨村之贤德者平之”⁽¹¹⁾。张佩国在《近代山东村落社区结构的整合与分化》中就分析了宗族伦理及其族规仍然对山东村落成员的行为选择起着重要的导向作用。⁽¹²⁾在封建宗法社会里，封建伦理道德和家族关系的约束力量在一定程度上甚至要比国家法律的力量还要大，这在封建保守、闭塞落后，尤其是孔夫子出生地的鲁西南尤其如此，这样就不难理解家族势力在乡村权力结构中的重要地位了。

而最能代表地方和家族宗族势力的便是乡绅在乡土社会中的存在。张仲礼在《中国绅士——关于十九世纪中国社会中作用的研究》一书中对绅士在乡土社会中的地位和作用作了很好的描述。他们凭借着自身是乡土社会中唯一享有教育和文化特权的社

会集团，凭借着国家给予的特权以及对乡土社会管理的能力，在乡土社会中享有较高的威望和地位。在一本知县必读的手册中，有一段知县应如何适当对待绅士的话尤其反映了绅士在乡土社会中的地位和作用：“为政不得罪于巨室，交以道，接以礼，固不可权势相加。即士为齐民之首，朝廷法纪尽喻于民，唯士与民亲，易于取信。如有读书敦品之士，正赖其转相劝戒，俾官之教化得行，自当爱之重之。偶值公事晋见，察其诚笃自重者，不妨以其乡之有无盗贼，民居作何作业，风俗是否滑漓，博采周之谘，以广闻见……”⁽¹³⁾常常是盖有大印的公文往往不能与乡绅制定的表面上并无法律依据的乡规民约相比拟，即便是朝廷官员虽然可通过行政命令，名正言顺地指挥群众，但就其效果而言，远不如“齐民之首，乡民之望”的乡绅们影响巨大。

一般情况下乡绅是地方官府在乡土社会统治的代言人，起着沟通民意和官府的桥梁作用。但是当绅士代表本地利益与官府发生冲突时，他们在乡土社会中的号召力是无与伦比的，常常是一言九鼎，一手遮天，甚至比官府对乡间社会的控制力还要大，老百姓对乡绅唯马首是瞻，因为乡绅是代表着本地区的利益说话的。尽管与全国或与山东省胶东地方相比，鲁西南乡绅的数目为数较少，但是这为数较少的乡绅在乡土社会中的能量巨大，他们凭借着独特的社会地位及其文化角色在基层社会中拥有不可替代的功能。因此乡绅和家族宗族组织是构成乡土社会权力结构的主体。

以上所谈，无论是代表着国家权威的地方官府，实施对乡土社会控制的保甲制度，还是代表着乡土利益的家族宗族组织，他们都属于国家基层正式体制内被认可的权力组织，这些权力组织在行使权利时，多少都有国家赋予的权威在起作用。但在鲁西南传统的乡土权力架构中，除乡绅和家族这两大主体外，还不能排除一些在乡土社会中因有资格、品德、能力而被地方上拥戴为社会的、道德的或学问上自然生成的布衣领袖或社会角色相当复杂的乡村精英能人、强人的作用。从严格意义上讲，这些人是被排

除在传统的官方认可的权力系统之外的，他们在村中起号召或影响作用时，是不假借任何外在的政治权力，他们所凭借的就是自己的本事、能力、智慧和道德。这些人有可能是一个技术好、经验丰、年龄高的泥水匠、木匠或织布匠；也有可能是一个年高德劭愿意替人排忧解难的布衣平民；有可能是一个身强力壮，武艺高强、爱打抱不平的拳师；也极有可能是一个一无所有，但敢做敢为、无所顾忌的让人生畏的地痞无赖。这些人在村中或许是一个富户，或许根本一无所有，但他们有技术、能力、武艺就能在村镇中占有能人或强人的地位。在一般和平的日子里人们看不出他们的能耐，但在动荡的岁月里他们常常能量巨大，能起到一呼百应的作用。甚至有时当村内体制内正式的领袖在执行村务时，也需请这些布衣领袖、村镇能人或强人的合作与协助，民众可能会因布衣领袖的说情说合而放弃与正式领袖的抗拒。因此这部分人在乡土社会中蕴藏的能量不容忽视，他们也分享了乡土社会中的部分权力，在地方权力结构中占有一席之地。

总之，上述两种地方权力组织共同构成了鲁西南的地方权力结构，他们彼此之间既有为了维护各自的利益所产生的矛盾，又有为了共同的利益而相互密切合作，共同实施对乡土社会的控制。

二、晚清变局震动下的 19 世纪末期

的鲁西南地方权力结构

地方权力结构中各权力阶层的彼此消长使地方权力结构经常处于变动之中，鲁西南传统的地方权力结构在晚清变局的震动下也产生了前所未有的巨变。这种变动主要体现在以下两个方面：

（一）代表国家权威的地方官府对乡土社会控制严重削弱，代表乡土利益的势力凸显。

19 世纪中后期，席卷大半中国的太平天国农民起义严重削弱了清朝的封建统治。在镇压太平天国农民起义的过程中，伴随着

清王朝中央集权力量的衰微，是地方团练组织的崛起，同时形成前所未有的“绅权大张”之势，这一变化说明清政府对乡土社会的控制越来越显得乏力无术，不得不更多地依靠地方势力、乡土势力起来对抗农民起义，以维护其正常的对乡土社会的统治秩序。而乡土势力的崛起，也必然会削弱地方官府对乡土社会的控制权。

鲁西南受太平军，捻军起义影响很大，为对付连绵不断的农民起义及土匪对乡土社会的搔扰，单靠地方官府手中为数甚少的乌合之众的兵力来保护地方已显得不可能。况且，保甲制度只具备治安预防功用，不具备地方防备抵御功能，在这种情况下，由官府承认由乡绅组织领导的目的在于防卫地方的团练应运而起，在乡土社会中充当了控制和保护民众的主体作用。团练是为了防止太平军、捻军进入该地区，在地方正规部队衰朽不堪、不足凭恃的情况下仓促应急的产物，但在保护本地区的社会秩序方面团练却起着关键的因素，鲁西南许多地方志上都记载了由当地乡绅带领团练兵扫除“南匪逆气”，才得以保持地方安靖的事迹。很快团练便发展成为乡土社会权力系统中的一支劲旅，同时乡绅在基层社会的地位的根本性变动也随之而来。因为团练多是在地方有名的士绅推动下建立的，团练经费也大多由富绅富商量力捐输而来，这样乡绅必然居于团练组织的领导地位。由于举办庞大的团练个人捐资毕竟只是应急之举，这样绅士们就僭取了向基层民众征收捐税的权力，而收取捐税原先只是国家的特权，由基层保甲组织来完成，这样乡绅在过去保甲制度当中的被动地位也随之改变。乡绅在整个地方权力结构中势力的大增，使得代表官方对基层社会统治的保甲组织形同虚设，地方官府对乡土社会的控制也在削弱。但是为了维护地方上的安定，避免大的动乱或农民起义的发生，官府不得不更多地寻求与绅士的理解和合作。这样，在整个地方权力结构中带有自治性质的乡土社会权力阶层得以在整个地方权力结构中扮演接近于主角的位置，使得绅士名流在控

制乡土社会中发挥了关键的作用。

(二) 内忧外患加剧了土匪势力的猖獗，造就了大刀会势力的崛起

农民起义之后，紧接着 19 世纪末期严重的内忧外患形势也加剧了该地区权力结构的变动。鲁西南历史上就是一个人口密度较大，比较贫穷的地区，秘密会社活动较为频繁。运河和黄河从此地经过虽然给此地灌溉带来方便的条件，但周期性的洪水泛滥也常常给本地区造成灾难。地方志上讲本地区“惟为诸水汇归之区，河流决变易无常”⁽¹⁴⁾，尤其是黄河水容易泛滥，给黄河沿岸和南边与江苏、河南、安徽交界的地方带来许多灾难，这是一个易遭自然灾害侵袭而又贫穷多难的地区。比如金乡志上记载此地“黄水数经之地，易遭黄河水灾，辄易高平者多沙瘠，竭上农之力，已得下农之食，淤肥者多低洼，雨阴以时功半收倍，而涝则为泽，旱则不可耕，连年荒歉此之由也。”⁽¹⁵⁾菏泽也是以水、盗两患为重，“地滨大河，俗尚豪侠，自咸丰同治间民之困于水，罹于兵，谋生不给而于比匪者往往有之。”⁽¹⁶⁾1898 年黄河决口，在山东造成的灾民，仅向河南流去的就达六七万之多，他们后又被遣送回乡，继续在鲁西南地区漂泊，给本地区造成严重的动荡不安的局面。水灾过后，又是持续两年的旱灾。菏泽人说：“光绪二十四年，我们这里大旱灾，不下雨，又刮起了大风，我们靠近黄河沙地，满地尽沙，不收庄稼，人们那二年受苦最厉害，没吃的。”⁽¹⁷⁾水旱交加使得人民几乎没有喘气的机会，庄稼颗粒无收，生活无以为继，甚至连原来在乡土社会中能为本土居民提供庇护的宗族、家族、乡绅等也无能为力为这么多的人连年提供有效的生存资源。在各级政权和原有乡土社会组织制控能力及协调功能逐步削弱的情況下，为了生存，许多人流为盗贼，四处进行抢劫。随着自然灾害的加剧，盗贼之风越来越重。

由于历史的渊源，鲁西南尤其是山东、河南、安徽、江苏四省搭界之处，匪患比起别的地区较重，曹州地区更是历来被统治

者诬指为“盗贼之藪”、“土匪窝子”，“曹县等界连直豫，地接江皖，素为盗贼出没之区”⁽¹⁸⁾，“盗贼之乱无地无之而以曹州为最，盖自粤匪皖匪之后染其余风，一波未平，一波又起。”⁽¹⁹⁾严重的天灾再加上为支付甲午战争赔款清政府的盘剥，人们除了为匪别无出路，以至使原先就存在的土匪势力更为猖獗。山东大学调查材料中许多人讲当时“一个人不能出门，大白天就遭人抢”⁽²⁰⁾。而盗匪的猖獗与封建统治势力的薄弱也有很大的关系。甲午战争爆发后，曹州地方驻军开赴东北前线抗击日军，使政府本来对此统治较为薄弱的地区失去控制，土匪势力乘机挟洋枪作案。战争结束之后，为节省财政开支，清政府又多次遣散兵勇，不但使地方统治力量严重削弱，而且这些当兵多年，受过营伍训练，见多识广的兵勇们为了生存，极有可能成为为霸一方的土匪，给社会控制带来更大的麻烦。盗匪的猖獗严重危害着当地的社会秩序。

土匪的猖獗，地方官府司空见惯的反应就是要求上级派遣军队进行镇压。但是，仅靠有限的少数的地方武装来对付分布极广的土匪问题，对于地方政府来说已显得力不从心，老百姓指望地方官府来保护自己的幻想在一天天破灭，由乡绅发起旨在保护地方平安的团练组织也由于经费的不足所起作用甚微，老百姓的不安全感急剧增加。在这种严重动荡不安的情况下，乡土社会在某种意义上处于失控状态，这就增加了为有钱人看家护院，担当保镖的职业需求，武艺精湛者无疑多了谋生渠道。况且鲁西南本来就民风强悍，习武之风盛行，这样乡土社会中那些会点武术和拳脚并声称能够“刀枪不入”拥有防备盗贼技能的拳师、能人和强人们开始受到人们的关注，这必然促使民间原有存在的各种秘密结社、结盟组织的迅速发展，因为这对于生活在土匪猖狂、治安恶化社会中的村民，具有极大的吸引力，毕竟大刀会能给予人民提供保护。正是由于上述时代背景的缘故，为大刀会在鲁西南地方权力结构中的崛起和拓展提供了可能性。

大刀会兴起于十九世纪末的鲁西南的曹县和单县地区，是一

个由乡土社会中不同阶层组成的自卫组织，它的出现既是基于土地占有格局而产生社会分化的必然结果（因为本地区土地集中现象严重，贫富分化严重），也是村落社区整体性权力组织对村民整合力度不够和功能缺失的表现。大刀会成立的目的是为了防备日益蔓延的匪患，“大刀会的成立，是为了护家，打土匪”^{（21）}，许多被调查者都作如是说。有一个名为“金钟罩”的大刀会组织于19世纪80年代在单县境内的一个小村——烧饼刘庄开始活动，其首领据说是一位参加过白莲教起义被清军追捕从河北逃到此处做长工的赵姓师傅。本村富户刘士端见土匪猖狂，为保卫乡村而组织大刀会，吸纳徒弟，传授武术，“光绪年间，曹属一带土匪四起，刘公开创立大刀会，传授徒弟，借以保卫身家”^{（22）}。

参加大刀会的刚开始大多是村中富户或土地较多的人，“因为他们有些土地，怕土匪破坏”^{（23）}。土匪除了抢劫行人之外，更多地是集体活动，抢劫、绑架、勒索村中富户，这些人为了护家而加入大刀会或雇佣大刀会为其护院。另外租种地主土地的佃户也参与了大刀会，“为的是地主叫他们学了金钟罩给地主看家。”^{（24）}刘士端本人就有百亩以上的土地，并是一个望族的族长，而且后来还捐了个监生，并以慷慨好施闻名，这种身份和地位使得他能够一呼百应，联络更多的人参加大刀会。他的徒弟如曹得礼、彭桂林、牛金声、庞三杰等也大都是村中土地较多的人，一般威望都极高，能在乡土社会中发挥号召力的作用。随着大刀会力量的壮大，一些较贫穷的少地和无地可种的所谓光棍、无赖，如果未流落为匪的话，也会成为大刀会的积极会员，他们虽无家可保，但无牵无挂，为求生存，并为鲁西南民间习武之风所吸引，从而参加大刀会。这样大刀会因为有富户的支持和赞助得以在鲁西南乡土社会中以“防身护家”的名义迅猛发展起来，但防止盗匪侵扰的自卫性质，又使得在村地主、富裕自耕农和乡绅成为这一村际联合自卫组织的首领。

大刀会的发展壮大对地方官府来说无疑是乡土势力中的一种

威胁，但山东地方当局并没有对其采取剿灭措施。如前所述，土匪势力的猖狂已使地方官府绞尽脑汁，为了维持一个表面上的和谐的统治秩序，地方当局不得不与其它民团、团练或其它自卫的武术组织相联合。于是与正式的官方合法机构治安队伍一道存在着一些组织和团体，他们在镇压打击土匪方面，行使着大量的权力，受到合法当局各式各样的默认，甚至合作。而“大刀会初起为了剿贼……豪侠，不滋生事端，不受谢，专心仗义，盗贼慑服……不掠财，奸虏人，皆推其侠义，争归附之……近年菏泽、城武、单县、定陶、曹县等处直无一贼，皆赖大刀会之力。”⁽²⁵⁾因此地方官府企图利用他们缉捕盗贼，“时值新授山东毓臬司守曹州，严于捕盗、盗乃愈多，几难措手，适刀会获匪送府，嘉其勇于捕盗，重犒奖励……乡村大户多雇以保家，甚至营县局卡，亦有招募防卫，绅士亦与往来，并闻刘士端以捕巨盗岳二米子功保有三品顶戴……因之蔓延传习愈结愈盛……”⁽²⁶⁾在这样“利用”的政策下，以前曾被视为邪教的大刀会组织逐渐成长为地方社会上颇具影响力的半公开的权力集团。由此刘士端建立起了与官方的联系，刘的大刀会也因协同官府讨伐土匪而不断扩大发展起来。

大刀会不仅同官方，也与地方社会上有影响力的绅士层有来往，尤其和由乡绅发起保卫乡里的团练、乡团关系密切。单县“城南霍庄有个团总叫霍献武，支持大刀会……霍支持大刀会是要曹得礼的大刀会能保护他的家产，曹也曾拜霍为师。”⁽²⁷⁾曹县“曾广寰系当时曹县东方团的团总，平素与刘士端有往来，并且支持刘的大刀会”⁽²⁸⁾。以至于后来大刀会被官府所镇压，刘士端、曹得礼等都是听信这些团总们的诱骗邀请而被官府所捕杀的。由此可见，大刀会在初期和地方民团、团练在共同维护地方社会治安方面关系非同寻常，大刀会也得以借助这些地面上的头面人物们的支持迅速膨胀起来，在乡土社会中的势力急剧增大。下引两条材料反映了大刀会组织在当时的盛大：“其渠魁刘士端、牛金声、彭桂林及曹姓，皆会众之杰出者，各分门户号召徒党，其弟

子每为其师寿，则数百里俱至，演剧作会”⁽²⁹⁾。“近今年春在山东曹县、河南东诸县、江苏徐州诸县有大刀会……公然在单县唱戏四天以聚会友，大约有十余万不止。”⁽³⁰⁾大刀会利用公共的活动场所集市、庙会等公开亮拳比艺吸引门徒，盛极一时，以至于鲁西南各乡土社会无人不知晓大刀会的存在。

然而在晚清政局变动之下得以在地方权力结构中崛起的大刀会仍然是在传统地方势力支托之下的权力组织，它所保护的仍然是传统的地方权力阶层的利益。可以想象如果没有团练的认可和富人的组织和资助，没有地方官府的默认与容忍，习拳亮武很难传承和流行，大刀会也很难发展壮大起来。尽管大刀会的组织更多的是依靠师徒的关系，个人的能力，但是这种关系和能力是深深扎根于乡土社会之中的，是受到传统权力结构的默认或赞许的。

总之，地方官府对乡土社会控制的严重削弱和大刀会在乡土社会中的崛起都只是传统的地方权力结构内在变化的一种形式而已，仍没有超出传统社会地方权力结构变动的范围。只有以强权和不平等条约为护符之下的外来的教会势力的入侵才彻底打破了整个乡土社会的权力结构，造成了前所未有的深刻变动。

三、教会势力的楔入对原有权力结构的冲击

(一) 教会势力的拓展和教会权威的确立

近代洋教势入侵入山东，早在鸦片战争后就开始了，但大部分分布在胶东、鲁中、鲁北地区，鲁西南由于被认为是个困难地带而受到忽视，直到十九世纪晚期，山东南部的管辖权根据梵蒂冈协议由意大利的圣芳济会转交给德国的传教组织圣言会手中，鲁西南的基督教传教活动才开始出现转折。1879年圣言教会派传教士安治泰和福若瑟来到中国，1880年到了山东，于1883年开始在偏僻的阳谷坡里村安下据点进行传教活动。1885年圣言教会取得了对鲁南教区的独立管辖权。这个教区主要包括兖州府、沂州府，曹州府和济宁州。从此之后，他们多次试图把触角伸进“孔

圣故里”兖州府，妄图以此打开传教的缺口。1890年德国天主教从法国手中夺到了山东的“护教权”之后，在安治泰的主持下，传教事业很快在鲁南地区扩展开来。90年代，天主教圣言会凭借德国侵略势力的保护，发展迅速，通过兖州教案、曹州教案和巨野教案，圣言会进一步树立了在山东教区的权威。据德国公使巴兰德1893年1月14日送总理衙门抄单统计，德国当时派进山东的传教士已达36人，在阳谷、寿张、梁山、汶上、巨野、单县、济宁、沂水、莒州、蒙阴等州县，建立了几处教堂，教徒发展到4,000余人。到九十年代末，仅山东南教区兖州总堂就有德教士31人，华教士11人，教徒达16,000余人。据研究，在19世纪末的曹州府，每乡就有3-4个教堂，而在单县东南乡李集一带，20里方圆内有7-8个教堂。⁽³¹⁾传教事业的飞猛发展，使得教会想借此分享地方上的权力，并进而在乡土社会中形成一种抵抗原有权力结构的教会权威系统。尤其是1897年11月巨野教案发生之后，圣言会借此取得了一种凌驾于官府与地方当局之上的政治权力，因此在传统的权力架构之上，教会在帝国主义的武力支持下和不平等条约的保护下，在地方上形成了教会权威机构，并且形成了一种新的权力中心。

毋庸置疑，教会权力结构的形成首先与近代中国独特的社会政治条件有着密切的关系。教会权力的来源虽然一方面是根据宗教教义，教会对入教教民拥有信仰权威，可以用教义约束教徒，使其改变原来的信仰和行为方式，而教民出于自愿也服从教规；但是另一方面，由教士和教民构成的教会作为一个独立于其它社会组织的集团必不可免地与后者发生关系，在这种情形下，教会便拥有以法律为依据的对社会或其它组织和成员的影响力，而这种影响力不是以直接的权力形式表现出来的，这种权威恰恰来源于西方列强的武力支持和与清政府签订的不平等条约。近代中国与外国签订的一系列不平等条约构成了一个条约体系，它以法律的形式制约着中外关系，而正是这一条约体系所规定的教会拥有

传教自由并受到保护的条文，赋予了近代基督教会具有法律意义的独特权威。而在鲁西南传教的德国圣言会也不例外。因此，无论近代传教事业在中国如何发展，十字架背后西方列强的影像总是与其相伴随，这是客观的事实。毕竟是列强的枪炮轰开了中国的大门，为传教士争得了传教自由的权力。当传教士遭遇挫折时，也是列强在华外交官为其申辩，如果没有西方列强作后盾，单靠传教士们自身的热情或凭籍一纸条约便能在中国立足、发展，这是很难做得到的事情。而基督教会之所以能在地方上形成一种新的权威，并与传统的地方权力结构分庭抗礼，依靠的也正是在不平等条约的保护下教会所享有的治外法权和强权。

其次，教会势力在乡土社会权威地位的确立，还有赖于其强大的物力和财力。尤其在 19 世纪末期的鲁西南，天灾人祸连绵不断，民众生活日见其艰，而教会却能够依靠其强大的经济实力为贫穷生计没有着落的人们提供生存的资源，比如教会常常举办的慈善活动，这对于嗷嗷待哺处于饥馑之中的人们无疑具有极大的吸引力，所以许多教民入教之初完全是为了生存的需要，“能有饭吃，能有衣穿，能有书念”⁽³²⁾。山东义和团调查材料记载了許多人入教“只是为吃教堂借给的馍馍，或用教堂两吊钱”⁽³³⁾，以至于当时有民谣称“我为什么入教，为了铜钱两吊，不给铜钱两吊，我不在你的教。”⁽³⁴⁾而教会也正是借大灾之际举办一些慈善活动或利用民众生计的需要诱骗人们入教来争取人心的。经济基础决定上层建筑，教会的权威也得以在教徒人数的增加中一天天确立起来。

利用财力的强大富有吸引人们入教的同时，教会更多地是依靠强权为下层民众提供一种政治庇护来吸引民众入教。如前述所讲，19 世纪末的鲁西南乡土社会正处在一种深刻的变动之中，各级政权和原有村社组织控制能力的减弱，使得社会问题频繁迭出，各种社会矛盾激化，一般老百姓的不安全感急剧增加，而教会却凭借其政治优势，给人们提供某种庇护或有意通过广泛地干预词讼来树立权威，甚至把治外法权普及到教民身上。对于为了

在地方争端中得到袒护而入教的教民来说，教会是一个新的权力结构，有事在身的教民转求本地神甫，如神甫解决不了，他将请本地传教士干预县官，倘再无效，传教士转告主教，他能插手府省诉讼，要是还不成功，主教就上报驻京公使，由他将案子递交总理衙门，由总理衙门再一级一级地往下压，直至最后成功。这是一条反应迅速、办事效率高效的自上而下的垂直的权力系统。一个被调查的教民的话最能反映这种事实：“大家入教主要是求得保护……奉教的原因是当时土匪猖狂，到处抢人东西。官府派人下乡捉拿土匪，差役随意捕人，并且到处派差，弄得人心惶惶，神甫借此劝人信教。富户为免被欺压，贫户为免被当差或被当作土匪抓走而信了教。”⁽³⁵⁾也有人因怕吃官司或为了在民间诉讼中求得胜诉而信了教，例如“郟城北边后屯梁光照的官司，起初，李应照以自己家财雄厚和祖辈的功名，使姓梁的打输了官司，但梁并不灰心，愤而入教，结果凭借德神甫的面子到衙门里说一声，竟能使梁扭转败局。”⁽³⁶⁾而单县的李集人也曾被卷入讼事，他们“听此消息后非常害怕，就从刘庄请来一个范神父，大家都请求在教，求教会保护。”⁽³⁷⁾巨野的大刘庄与李庄两村因一条水沟的流向时常争讼，“李庄人穷，打不过，李庄李道洛从西姚楼引来天主教，此后官司打胜，刘庄人也不敢欺付李庄人了。”⁽³⁸⁾

从上面一些事例可以明显看出，虽然教会势力有利用人们实用主义的心理需求而诱人入教的企图，但恰恰是封建吏治的腐败，和对处理诉讼案件的不公，才把哭诉无门的民众推向了教会势力的一边，教会的庇护从某种程度上讲可以说为一些长期生活在下层被人欺压的民众提供了一个可以争取自身权利的保护伞。以前的研究大家谈的最多的是教会的侵略与欺骗，而很少考虑一下为什么有那么多人去相信一个外来的宗教？这一点应引起我们足够的重视。

当然还有一些民间教门成员或土匪、罪犯为逃避官府索捕而要求教会保护，“岳二米子的人因怕富户捉拿报仇，而信了天主

教”⁽³⁹⁾。同时“一些地痞、流氓和富人因贪图教会势力而入教”⁽⁴⁰⁾，借以提高自己的社会地位和身份，以至获得权势，“比较的悍智，具有小聪明的人，好与传教士接近，利用教民的名义在朴实的愚民中谋私利”⁽⁴¹⁾。教堂周围还常常有一种讼棍，游惰之民众，比如“郟城县一个人在教堂内当教习，因误公被教士逐退，他冒充教民声言熟悉衙门替人打官司以图包揽词讼，希图事后酬谢，被县官识破”⁽⁴²⁾。对这些人来说，基督教与其是一种信仰不如说是一种强权。这些人“一旦入教，即可以无所不为耳，犯法者，入教可以逃刑；报怨者，入教可以雪恨。入教之后，不但可以抗官府，免差徭，凡鱼肉乡里之事，恣其所为。”⁽⁴³⁾

由此可见上述这些人之所以信教大都是为了寻求一种靠山和庇护，从而扩展生活出路以至获得优于其它人的权势。所以在19世纪末鲁西南这个严重动荡不安，为争夺贫乏的资源而又暴力不断的地区，教会所提供的物质、经济和政治上的帮助对许多人来说变得愈来愈具有吸引力，通过获取教会的支持，社会中那些弱勢集团便可与居与支配统治地位的强势集团相抗衡，或者一些人借教会势力横行于乡里。

另外，教会在利用自身具有政治经济优势传教的同时，还利用传统的宗法家族组织及村社权力阶层的权威吸引家庭家族成员和村社成员入教。据前述，中国乡土社会的形形色色的权力组织，大都是地缘与血缘因素的混和物，因而任何一种外来权威力量要想在乡土社会中立足并发挥作用，都不能忽视这一权力空间的地缘、血缘势力的存在，而教会在早期介入乡土连遭失败之后也注重了向这方面的渗透。“教会传教，首先和当地的地主和有势力的人联系，取得他们的支持再传教”⁽⁴⁴⁾，“教会首先和当地有势力的人取得联系，首先设法让这批人入教，以后再在这个地区强迫当地居民入教，不入不行，你不入教，就抢你的东西，排挤你，讹你，使你破产或逃亡他处，因此凡是入教的村庄或有教堂的地方，几乎全都入教。”⁽⁴⁵⁾“当时张陈庄的陈守文不信教，张陈庄

奉教的人都欺侮他，他被迫逃到邱庄来了。”⁽⁴⁶⁾因此，如果一个家族中的一家或一个成员成为教民，而这一家或这个人在家族或家庭中又具有一定的地位，那么在他的促进和诱导下，对于家庭家族其它成员的皈依就会起到拉动作用，所以在鲁西南的菏泽、单县等地，全家、全姓乃至全村入教的现象非常普遍。传教士利用传统的村社人际关系网络，如婚姻、家族、邻里关系进行传教的方式无疑吸引了更多的乡土社会成员入教。

当然也不能排除由于单纯的宗教信仰或心理需求原因而入教的教民，基督教毕竟也是一种社区宗教，他所宣扬的“死后升入天堂”及其一套宗教教义能对人们的情感和精神起到抚慰和寄托的功能作用，从而来满足皈依者的心灵渴求。这些入教者一般是真正意义上的教民，他们常常是村际社会中的贫穷人、孤寡的妇人或儿童，被乡绅或民众视为不齿于社会的贱民、流浪儿。这些人几乎都是穷人的队伍，他们仅可勉强糊口安身，他们也没有能力为已故的先人们建造庙宇，为他们进行祭祀仪式。而当社会严重动荡，天灾人祸，生老病死袭来时，他们比任何人更具有孤独的意识，他们强烈需要一种增强自身力量的归属感，而教会恰恰在这个时候给他们提供了这种组织形式。因为传教士有不平等条约保护之下的治外法权，地方教会又是一种传统社会之外的组织团体，教会的组织模式、活动模式使教徒们集中到一块，增强了他们的归属感和团结感，而且教会对于教徒有组织的管理也是传统的宗教所达不到的。当这些人需要有一种组织的力量来维护自己的利益，特别是当他在传统的社会结构中利益受到损害而官绅把持的政权和社会团体又不能为其伸张正义时，那么在传统之外的教会组织在人们找不到可凭借的力量时，就会成为一条寻求归属和庇护的出路，这些人也因而最易于成为外来信仰的皈依者。

以前许多研究者认为中国农民天生具有一种盲目排外的心理，实际上并非如此。农民是小生产者，因农业和家庭手工业的结合而过着闭关自守的生活，他们的全部注意力集中在一块狭小

的土地上，很少去关心外面世界发生的事情。但农民又极具现实精神，重经验、重实用，对闯入他们生活的新鲜事物并不是一概排斥，这一特点使得他们在顽固保守之外，又具有变通兼容的一面。在他们看来，只要能给他们福祇运气，只要能攘除灾祸，保障他们生活安定幸福，他们都愿意接受、供奉。这样农民的实用精神就为他们与外部世界打开了一条通道。所以农民对基督教并非一概排斥，这是可以肯定的。当他们觉得基督教对他们有用时，就会接受吸取它，甚至产生狂热的感情，以至于后来在义和团运动中，义和团打击教会势力，一些教徒甚至不顾自己的生命去保护教堂、教士。但农民实用主义的背后则往往是非理性的冲动，农民一旦觉得外来的东西无用甚至伤害他们的利益时，他们便会由原先的新奇、好感转化为一种愤怒，甚至最后变成盲目的排外。因此，可以说，实用主义的认知态度和盲目排外的心理，才是构成农民对外来文化的两个重要方面。

总之，教会在乡土社会中的确立，大批民众入教，打乱了原有的社会秩序和阶级关系。教会势力楔入乡土使原先的地方社会结构发生断裂，社会成员打破原先的社会结构，不分富贫，不分阶层，而是按照信不信教分为教民和平民两个明显的阶层。尤其是教民集团的出现，教民的生活方式，活动行为方式及其信仰内容自成一格（基督教要求教民放弃原先的伦理宗教观念，奉行一套基督教的伦理原则），在传教士的支持下，教民在乡土社会政治、经济、信仰、生活方面拥有部分特权，并且在乡土社会中形成一套上至教皇、教会、教士，下至神甫、教民的行之有效的权力体系。这一群人的出现，无疑对原有的地方社会秩序是一种威胁，尤其是教会势力深入乡里，分享甚至部分取代了地方政权与原有村社组织在乡里社会的功能，这对于原先制衡和控制乡土社会的权力组织和机构无疑是一种前所未有的重创和打击。

（二）教会势力对原有传统地方权力结构的冲击

当鲁西南的教会权威结构在内外功能增强的同时，也就严重

削弱了地方权力结构对乡土社会的整合功能。这种削弱和冲击主要体现在以下几个层面上：

1. 教会势力对地方官府权威的冲击

地方官府在整个地方权力结构中处于主体的地位。而教会作为一种权力或社会组织在深入地方争取教民的过程中，必然要与其它社会组织发生关系。由于教会拥有条约所赋予的各种权利，于是便对其外部世界拥有影响力，这种影响力不管是政治层面上、社会文化层面上，还是经济层面上，必然会使教民拥有优于其他阶层的特权，而教民特权的获得也必然给其他人的利益带来某种程度的损失，于是民教矛盾或冲突就会不可避免地发生。尤其是民教冲突上升到教案并把这种案件摆放到司法诉讼的程序上，作为在调节地方社会矛盾方面发挥重要作用，并集行政与司法权于一身的地方官府来说，就首当其冲地与这一问题联系起来。围绕着民教冲突和教案的处理问题，双方常常是各执一词，而背靠西方列强和不平等条约支持之下的教会却常常能够处在优越的位置上，保护教民或干预民教冲突和教案一次次地成功，使得地方官府在地方上拥有的行政权和司法权以及对基层民众的控制权大大削弱，这也是近代中国特殊的社会政治条件所导致的。

对地方官打击最重的莫过于教案发生后对他们的严惩。只要每遇地方稍为重要的教案发生时，府、州、县级的地方官通常总会因“保护不力”而受到“摘去顶戴，勒限缉凶”、“革职留任，缉凶赔偿”、“革职”、“革职永不叙用”等处分。如果案情重大，甚至有被处极刑的危险。对鲁西南地方官产生最大震撼力的就是巨野教案发生之后对地方官的严惩。“前因山东巨野地方有盗匪拒捕伤毙教士案，业将凶犯分别惩办矣，开缺四川总督前巡抚李秉衡，身任地方不能事先预防，以致酿成巨案，著交部议处。兖沂曹济道锡良、曹州镇总兵万本华、曹州府知府邵承照一并交部议处。巨野县知县许廷瑞，缉捕废弛，禀报延误，著即革职。寿张县有教堂被劫之害，该县知县庄洪烈，著即查参。其余济宁、

菏泽、单县、城武等州县，亦有民教相争者，该县官均著分别撤调”⁽⁴⁷⁾。从1897到1899年，短短的两年内，由各国公使出面，要求撤换或清政府在教案发生后为保存体面而自行撤任的山东地方官达就22名，而这22名中又大多是鲁南的地方官员。⁽⁴⁸⁾而因教案受到牵连和处分的官员大都是鲁南教区的传教士提名的，甚至公使和传教士还指名要求提升某些护教得力的官员。也就是说，在很大程度上地方官吏的任免权已操诸于德公使和圣言会的手中，只要被他们指责为“护教不力”，这些州县官员的前程就会出现危机。连赫德都承认“传教士曾干涉和插手中国的地方政务，这是对地方官职权的一种干预行为，激怒了清朝官吏，一次又一次地造成地方不安，使中国的官吏和老百姓都不愉快。”⁽⁴⁹⁾同时在不平等的条约中，清政府也被迫允许保护传教士和教民，1896年5月清颁布的教案处分办法中就有条文规定，凡教堂被毁，“将该地方官照防范不严，降一级留任例议处”⁽⁵⁰⁾，还有“教案赔偿之款议结后，由该督抚、藩、臬、道及府、厅、州、县分年按成偿还归公”⁽⁵¹⁾。而19世纪末的鲁西南在天灾人祸频仍的情况下，地方财政本来就很难，以至于在治安动荡的时候也不得不为了减少兵源开支，裁减军队。再加上这频繁发生的教案赔款，地方财政更是陷入窘迫境地。所有这些危及地方官员的政治权力，增加他们的财政负担的种种行为和结果，对一般被指为护教不力的地方官员来说，固然有震撼与警戒作用，但相对的也增加了中国官员对基督教普遍的反感。对于地方官员来说，他们认为这一切都是传教士所引起的，因此我们就不难理解地方官对传教士和教民“畏之如虎，视之如仇”的心情了。

尤其令州县官员反感的是外国传教士有时公然闯进衙门，咆哮公堂，坐在县官旁边听取案件的审理，甚至有时包庇教民，抢走犯人，窝藏罪犯，扣压衙役等等。实际上，传教士们这样做无疑是向地方官员的传统地位提出挑战，因为中国传统社会等级森严，地方官为一方之尊，他们自诩为“民之父母”，但教士教民

却对此表现出蔑视，有些教民甚至见官不跪。而且传教士既非官员，却坚持与地方官相见或互通信函都要以平礼相待，这自然触犯了官员的威严。所以许多地方官员认为，这些外国人“骄矜自大，藐视官长”、“僭越权柄”属“非礼”行为，故一般地方官不愿接见教士，更不愿以平行礼节与其相见，因为传教士拜见官员，为纯粹宗教之事少，为民教纠纷之事多，正如山西巡抚鲍源深所云：“其案情不肯用中文呈诉，惟张大其词，迫请见面，而见面之议，又欲平行之礼，种种任意要求，若稍予通融，不惟体制未协，此后民间细事，动求面见大吏，请为主持，州县官意不能管理教民，地方公事何以办理？是以不能加之裁抑。”⁽⁵²⁾

而传教士们却利用地方官对条约不熟的弱点，惧怕对外国人交涉引起麻烦的心理，及借口条约中“入内地传教，地方官必厚待保护”等字句，多所索求。但是那些自小诵读四书五经，生活在闭塞环境之下对外情毫不了解的州县地方官员哪里有处理对外交涉的经验呢？比如“条约载明教士不得干预词讼，而有些州县官员平时根本不知条约为何物，临事岂能执条约以辩争？”⁽⁵³⁾李东源在论传教中也认为“地方官恐启弊端，先存戒慎，又不知外国律例，办理茫然，迁就定讞，以至平民受屈，伸理无从，积怨日深，群思报复。”⁽⁵⁴⁾所以只要教士有一种表示——拜访或他的名片，已足以使得到一种有利于皈依者的决定，因为大部分地方官员为了保住自己的乌纱帽，都不愿和那些通过领事和公使而由上级加给他麻烦的外国人发生任何牵连，于是遂使传教士干预地方司法审判一事，成为无可避免的恶例，久之，竟真有中国之官不敢治中国之民之势。

鲁西南的老百姓对此感受颇深：“神父的权力比县官大”⁽⁵⁵⁾，“洋人见官大三级，官家怕他们”，“地方官上任拜完文庙，就去拜访传教士”，“天主教很有势力，县官都怕天主教”，“天主教势力这么大，连我们的曹州知府都不看在眼里”，“天主教有势力，打官司不拿钱，地方上唱戏，一里都摊钱，他们不摊，人家打官

司不出钱，也能把不是说成理，打赢”⁽⁵⁷⁾。至于那些在传教士带动之下，平时被地方官视为不齿的贱民——教民竟也敢争相仿效“妄自尊大”、“藐视官长”、“教民见官不跪，县官也不敢惹他们”⁽⁵⁷⁾。一些秘密教门的成员和土匪为逃避官府索捕而入了教，由于教会的庇护，地方官府对他们也无可奈何。更有甚者，一些人借教会势力逃避赋税征收，大大影响地方官府的财政收入。如单县的人反映“教民完粮完银与非教民一样，但杂税杂役比非教民少”⁽⁵⁸⁾。以上这些人平时都是地方官府统辖的对象，现在却在教会势力的庇护下与官府相抗衡，不服地方官约束。这使得地方官府对基层社会的控制权已大大削弱。因为国家政权干预乡里社会的主要方式就是征收赋税和办理诉讼，从而在完纳“皇粮国税”和遵守“天朝律令”这两个方面传达国家的存在和朝廷的权威，但是现在这两个方面都被传教士和教民给打破了，地方政府的权威已在人们的心目中渐渐失去神圣的光彩。

在教士干预地方政府事务上，连赫德都认为“教徒在接受基督教后仍是一个中国人，向其它中国人一样，必须继续遵守本国之法律和接受本国司法机关的管理，教士不外是教士，必须安于教士份内的工作，避免介入任何涉及诉讼和可能干预中国官方行动的事件，否则后果不堪设想”⁽⁵⁹⁾。但是圣言教会的传教士们却认为这是他们传教事业的胜利与发展，尤其德国借巨野教案占据胶州湾之后，传教士们在干涉地方政府的事情上更是变本加厉。

另外，中国地方官场上的贪污勒索，传教士也常常给予揭露和抨击，并借此干预词讼，让地方官吏不仅面子受损，而且利益也大受其害。官场贪污勒索之风，古已有之，官吏百姓们不以为然，而外国传教士却认为这是虐政。教民因案涉讼，教士每出面干预，常常以贪污勒索、审理不公为其藉口。他们认为干涉词讼是出于基督教保护“社会中坚”的穷人和受压迫者的义务，是为了保护遭受中国官府压迫和专制的人们。不可否认，有些教民在乡土社会中确实是势单力薄，常常受到平民的欺负，传教士的干

预可能使正义的天平向这部分人的方向倾斜。但多数情况下传教士对教民不分好坏，只要是教民就一概袒护。但是传教士对地方官吏的贪污勒索的揭露却是事实。法使伯洛内于同治五年照会总署，对官吏贪污与反教关系，曾有以下叙述：“夫教中之理，无非教人良善，及相亲和睦，不作非理之事，不贪非义之财，因而与此等贪墨之官，心意相反，自然与天主教作对。凡人到衙门打官司，必须节节花钱，自书差到门印以及问答，无一不受贿者也。天主教之理，最严厉习教者买上买下，因此习教人上衙门皆空其手，外教人皆知以银两孝敬官长，尊敬书差为紧要之事，是以过堂之时，官吏岂能不偏情乎？”⁽⁶⁰⁾而军机处潘庆澜在上奏中虽与法使伯洛内的认识角度不同，也大概承认了胥吏们贪污的事实，“无知各省地方官办理此等案件非过于拘牵，致彼族有所藉口，即苟为迁就，使平民无辜负屈，加以蠢役奸胥不问原告曲直，有求不遂，尽取偿于事内之平民，于是彼此相形道路侧目，其弱者相率而入教，其强者相率而攻教。”⁽⁶¹⁾

上述伯洛所说天主教之理，习教者能信至何种程度姑置不论，而上衙门，皆空其手则大致为事实。因为当时情形，如教民被勒索欺诈，教士很容易代他们向地方上的上级官署陈情。英使阿礼国在这方面也有同感：“缘近年从教者渐多，教会向规，偶有微嫌细致，皆不喜经官，致衙门鱼肉，均愿就向会中年高有识见者理断解释，以此绅衿衙役，怨毒独深，惟奉教日增，则彼陋规脏贿，将就淘汰，是以彼此合谋，将教堂拆毁。”⁽⁶²⁾即便是教民上诉官府，因为有教士包揽词讼，教民并不递诉状，“但凭教士函片，即签票传人”⁽⁶³⁾那些靠“需索骚扰，片纸下乡，中业倾产，曲直未断，真伪未分，良民受无穷之累，且有因调处教案而勒索多端”⁽⁶⁴⁾的差役们此时就得不到勒索的好处了，原先那些因打官司而不得不百般巴结贿赂官府中的书吏、书差、衙役的事也愈来愈少，因为教民可以直接去找教士，再由教士本人与县官直接交涉，这样前述所讲官府中那些靠收取习俗陋规过活的书吏差

役们也就无利可图了，而衙役胥吏们对打断其生活出路并时常揭露他们贪污受贿的传教士和教民当然是恨之入骨了。他们是地方权力结构中官方势力的隐形力量，上可与地方官联系，帮助地方官出谋划策，下可与乡土势力通气，与乡绅或宗族势力相勾连，一有机会，他们就会鼓动地方官员和乡土势力反教，有时甚至亲自参与反教。

传教士对于地方官场的揭露和批判有其一定的道理。曾国藩也认为：“若使地方官吏各得贤吏，赋税有国，纲纪不紊，蠲除苛敛，清厘滞狱，民教一体，各使适俗安居”⁽⁶⁵⁾。袁世凯在颁发州县教案简明要览中说的更加清楚，若使民教冲突不频繁发生“则尤在平日莅官行政廉公有威，必须正本清源，然后令行禁止，仁声循誉固不能取办于临时也”⁽⁶⁶⁾。但是在19世纪末外侮频仍，内乱不断，天灾频降的鲁西南地区，要想让贪污成风的地方官员做到行政廉洁，是根本不可能的事情。所以韩理神甫认为“只要黄金和白银还是判决争讼的唯一标准，中国就无正义可言。”⁽⁶⁷⁾传教士们在自认为是干涉词讼为人们争取公平的同时，实际是以干涉中国地方官府的行政权和司法审判权为前提的。

如果地方官在教士干预词讼时果能处事公正，认真求实，立场坚定，或许使传教士没有机会插手地方讼事。山东巡抚丁宝楨认为“但在地方官能公正不偏，其气亦可稍阻，全在地方官持正守法，亦易办理”⁽⁶⁸⁾。总理衙门潘庆澜也认为“各地方官遇有民教争讼，但论是非，不分民教，持平审判，又严禁胥役扰事内平民，庶几民隐可通，法令可行，隐患亦可渐弥矣”⁽⁶⁹⁾。黄遵宪更是义正辞严“教士干预公事，在州县不过视同地方绅士说事托情，其听与不听，准与不准，乃操自官，苟其言之有理，自可虚心听受。如属无理取闹，则当一律拒绝，不必见一教士来函，遽尔震惊，亦不必因一教于闻，辄生厌恶……是非曲直全凭案情，不以其从教之故，妄生分别”⁽⁷⁰⁾。但是地方官的情形却常常如方睿师在致友人的信中所谈：“州县一遇中外交涉之事茫然无所措其手，

自命理学者，傲睨而不屑而谈，畏葸不能者，敷衍而任之凌肆，是非曲直，从未了然，迨事将决裂，具一禀请示，以塞上司。”⁽⁷¹⁾

即便地方官持正守法，但是这种法是奉行的《大清律令》，也就是说按照清律裁决教案纠纷，而传教士奉行的也是由清朝皇帝亲自规定的保护传教自由的法律条文，两者都具备法律效用，而后者更倾向于保护教民，而不是完全遵照清律裁决。这样实际上存在着两套常常是互相抵触的法律依据，地方官员在遵守什么样的法律面前常常是不知所措，以至无能为力，莫衷一是。

对此问题，薛福成在对李鸿章的上书中最能理解地方官员的心情，“官不能禁，斯时欲右民而抑教，则洋人持约而责其后，恐因此召兵而误大局，且启内民玩法之渐，其或扶教而怨民，则民谁不气沮心悞，以从洋人之教，是驱吾民以归敌边，中外牵率，进退之寔，则不得不调停客主之间，为之治其狱，偿其室，委曲经营，烦辩费财，仅乃无事，事未毕而各省攻教之狱，复纷然起矣！”⁽⁷²⁾ 诚如薛福成所言，地方官也有其不得已的苦衷。滋阳县县令王燮光在奏折中说：“卑职忝司民社，责有攸归，既不能禁外教之不入，复不能强民志以率从，诚恐将来激成祸端，获咎滋重……”⁽⁷³⁾ 鲁西南的地方官员们在 19 世纪末教案频繁不断的日子里天天如履薄冰，再加上“兖郡为圣贤桑梓之邦，久涵濡圣泽，一闻外人传教，不禁公愤同兴，势难相安于无事”⁽⁷⁴⁾。还有前述所讲官府势力在地方权力结构中的弱化，使得地方官府也没有足够的力量来镇压乡间频繁发生的反洋教运动。山东巡抚张曜对此最有同感：“传教一事立有条约，大小官员孰敢不认真办理？要知本部院可以按条约责道府，道府按条约责州县，而州县不能按条约责百姓也，何则？山东西南各属，皆耕读为业，并非富商大贾，夙与外国人酬应往来，习知外国情形也，少见多怪，动辄疑惧，传教风气未开，地方官或以劝导，或以恐吓，百姓阳奉阴违。”⁽⁷⁵⁾ 地方官处在夹心饼干的位置上，可以说是左右为难，他们办案时既不能细心求证，勿枉勿纵，又不敢拒绝教士的干请，又畏惧上

级的覆查，只能是“一面示谕，一面开导，尽其心之所能到，竭其力之所能。”⁽⁷⁶⁾但是由于“曹邑民俗强横，人心固结，恐非一时化导”，所以“即法令亦有时而穷，固不能任乡愚之妄为，亦不能保群情之翕服，惟有相机办理，期于无事而已。”⁽⁷⁷⁾

但是这种“相机办理”却被传教士常常指责为故意拖延推诿，两者在教案处理的过程中，地方官的许多向上禀报与传教士上告给公使或总理衙门的告白常常不一致，两者各执一词。传教士认为此地区教案频发是鲁西南地方官的失职行为，地方官应该把“上谕和条约所载保护天主教的词语摘要后在乡间出示晓谕，让百姓一体知悉”⁽⁷⁸⁾，而地方官没有做到这一点，事后又袒护平民，处理不公；但地方官则认为教士对于一些细小的民教冲突常常夸大其词，无理勒索，甚至是诬告。两者争执的结果常常是为顾全大局，巡抚遵照上面的意思只好让州县官员反复审核，一直到该案审结符合或较符合教士的心愿为止。所以传教士反而觉得地方官一开始就袒护平民，不保护教民，要求严惩办事官员。而知州、知县被上级反复训斥，不但增加麻烦反而大失其面，使得他们在基层社会的权威被传教士们消蚀殆尽。本来就对宣扬与传统儒学不同的洋教的传教士没有好感的官员，在经过了一系列的冲突之后，对那些依靠外来强权的教士和教民就更加反感和怨恨了。

2. 教会势力对以乡绅为首的宗法、宗族乡土势力的冲击

既然教会势力对地方官府的行政权和司法权表示蔑视并对其造成了威胁和冲击，那么受地方官府任命的乡土社会中的民间基层行政组织里社、保甲、团练的首领或头目也必然会受其打击，可以说教会势力在乡村社会的崛起，使得里社保甲组织和村中执事人员、耆老绅士等原有的协调乡里社会内部矛盾的能力也大大削弱。

尤其是村中原有的一些无赖痞徒，平日犯法生事、无所不为，或因案为官所捕，或因事为众人所纠，保甲里社还能对其实行某种程度的制裁。但是这些人常常是乡土社会中最先入教的人，为

的是借教会权势庇护自己，以达横行乡里目的。他们一入教就以教堂为护符，倾害善良，鱼肉乡里，更加有恃无恐，连地方官府也因他们有教会势力的庇护而对其毫无办法，庄长、保长、甲长慑于教会势力更不敢牵涉到民教纠纷中去。即便有时实在无法容忍这些教民的胡作非为，依照保甲章程斗胆将有些不法教民扭送官府，地方官也往往是“遇事压抑平民”。同时那些有事同别人发生纠纷的教民也不再找村社原有的基层协调组织保甲、里社为其撑腰和评理，而是直接去找神甫或教士，这样村里的排难解纷机制几乎不再发挥作用。本来在 19 世纪末内忧外患的社会背景下，基层行政组织对乡土社会的控制力就已削弱，这下又经受乡村新的权威——教会势力的打击，保甲里社基层行政组织在乡土社会中的作用更显得微乎其微了，几近于形同虚设。

不仅如此，如果乡土社会发生教案，这些被官府任命的地方头面人物如保长、甲长等常常还会因未能给传教士以必要的保护而受责或遭受处罚。比如英国传教士到曲阜游历圣庙，因宣讲洋教与平民发生口角争辩，同时遭到守庙各役的阻挡，处理该案的结果却是“该地保疏于防范，均属咎无可辞，将地保传案重责革役……并随时稽查，以后遇有洋人到境，加意照料保护。”⁽⁷⁹⁾因发生教案而受到处罚的地保、甲长在鲁西南各地几乎都有。

保甲组织在乡土社会的主要功能就是维持治安，处理乡间发生的各种纠纷。但由于大批民众入教，这些教民已不服从于保甲的管制，保甲组织对教民与非教民之间发生的纠纷无法加以调解，他们也没有权利对乡间发生的武装冲突进行控制和管理。但是发生了教案之后，责任却追查到他们身上，他们也是有口难辩，于是就把所有的怨恨都记在了打断了乡土秩序的传教士身上。

而一向为地方社会精英并在乡土权势中占居重要地位的乡绅更是首先灵敏地感受到了教会对其在乡间地位的威胁。这种威胁主要体现在如下几个方面：

首先，教会势力通过控制大批教民使乡绅们弱化了对乡土社

会的统治。乡绅凭借着功名资格、财力、物力及其控制的族权、神权和兵权以及基层行政组织在当地社会享有很高的威望，地方官依靠他们管理地方，对他们不能等闲视之，老百姓对他们更是敬畏有加。在地方官府管理软弱无力，国家权力衰微的情况下，乡绅名流对乡土社会的控制尤其发挥了关键的作用，这种权威和控制权也给他们带来了自豪感和各种可观的政治、经济特权。然而传教士们不惜任何代价深入乡村，吸引民众入教，并形成一股教会势力，使教民拥有治外法权，有些教民入教后倚仗教会势力，对以乡绅为主的封建统治秩序表示藐视，甚至提出挑战，出现了不少“一入教中，即成外化”，“未入教，尚如鼠；既入教，便如虎。”⁽⁸⁰⁾的现象，这种教会势力的扩张和存在，无疑对绅士的权威构成了相当大的威胁。看着原先被自己控制的民众一批批地由“鼠”变成“虎”，乡绅们是不能掉以轻心和置之不顾的。尤其令乡绅们不能容忍的是，“见官不跪”及免除一些差徭，本是地方政府给予乡绅们的特权，现在却被许多教民所僭取。还有乡村中举办的各种公共活动如迎神、演戏、赛会、烧香、祈神、求雨、修庙等，教民拒交活动款项，外化成一个特权集团。因为这些地方性的活动大多是由乡绅精英们发起和主持的，体现了乡绅对民众的统治权力，而教民的做法不仅增加了别的民众和乡绅的经济负担，更重要的是他们脱离了乡绅对其的控制，这也是使乡绅们耿耿于怀的原因。

其次，传教士通过干预乡间词讼削弱了乡绅的威望。包揽乡间词诉，为乡土社会排难解纠，一向是乡绅和社会精英能人所“义不容辞”的职责，因为他们有文化、有威望，并且与官府交往密切。虽然乡绅一般不掌握司法权，但由于地方官主张司法审判中的“息讼”原则，让村社自行调解，享有特权的乡绅就常常充当调解人的角色，老百姓也尊敬和服从他们的调解。但是现在由于有了教会势力的介入，这种地位和角色被教士们取代了。调处教案或民教冲突常常是教士在起作用而不是乡绅，而且官府惧外，

洋人打官司常常胜诉，不仅使乡绅大扫面子，而且无形之中已使他们逐渐丧失了乡里楷模与仲裁纠纷的地位。山东义和团调查材料就记载了这样一个事例：有一个贡生是巨野郓城人，家住河西，教民强占农民土地，贡生出面替农民打官司，结果是官司失败，贡生被打戒尺，气得贡生作对联云：“什么天主教，敢称天父天君？伤天理，灭人伦，光天化日，闹得天昏。何时天讨天伐，天才有眼。”⁽⁸¹⁾

同时传教士们还剥夺了乡绅们在乡土社会中为师的地位和管理地方的威望。乡绅由于其拥有的经济特权使得他掌握了地方社会的文化教育权。普通的中国人目不识丁，遇有重大问题往往以士绅的看法作为标准，地方的重大活动如祭祖中，士绅扮演着重要的角色，儒家的纲常礼法等一系列重要内容都是通过乡绅这一中介得以在乡土社会中代代延续传播下去的。但是传教士所宣扬的基督教伦理观念与儒家伦理观并不一致，并且有时传教士还攻击儒学，宣扬新学，开办学校，培养新人，这些都是承袭和维系儒家伦理观念的乡绅们所不能容忍的事情，也是对他们在地方上拥有文化特权地位的否定。因为乡绅们自认肩负着卫护传统纲常伦纪的职责，所以他们常常协助地方耆老完成宣讲“圣谕十六条”的任务，向百姓灌输官方思想，宣扬忠孝节义，同时捐助资金和土地，用于津贴学生，以完成对乡土社会的教化之权。而传教士上述所做的一切和乡绅们的意愿无疑是背道而驰的。赈灾济贫，举办慈善事业，也是乡绅精英们传统上应该做的事情，他们因此也获得“乐善好施”之名以获取民众对其感恩戴德。但由于鲁西南持续的灾难，乡绅们举办庞大的救济工作已显得无能为力，而拥有强大经济实力的教会却挤了进来，取代了绅士们原有的地位，这对于传统上垄断这类公共福利和慈善事业的乡绅们构成了某种程度的挑战，无异于与乡绅在乡土社会中争夺人心。

一般而言，乡绅在乡土社区中的影响主要体现在两个方面：其一是对平民百姓的影响。他们尊敬和服从绅士作为社区的领

导，一则民众敬服其知识见闻广博；一则其熟习礼仪法度，擅长拟议规则；一则依其富厚殷实，可聚集较多资金物品，进行地方重大工程建设；一则其有官府科甲名位，足资号召地方，联络官府。绅士们可以帮助他们处理纠纷，筹措资金，指挥地方防卫，同时人们也希望绅士保护他们不受不公正的待遇，在大灾之际给予其救济。绅士们实际上是地方权利的掌握者。其二是对地方官府的影响。绅士们虽没有官方给予的行使权力的正式权力，但他们在地方官做出决定时能够对其施加影响。但教会势力的楔入，却使绅士在上述两个方面的影响都大大减弱了。在处理民教矛盾中，由于教会势力的插入，乡绅既无法管理教民，又无法对地方官施加压力使得处理结果倾向于非教民的一方。也无怪乎他们在反教运动中居于领导地位了。

在基督教对中国的传播过程中，几乎所有的传教士都指责士绅是基督教传播的最大敌人，实际上反过来说，基督教势力侵入乡村又何尝不是乡绅在乡土社会中的敌人？正如费正清所形容的那样“传教士和中国的地方精英（士绅）就像猫和狗一样是天生的敌人”^{（82）}，这是切中要害之言，它道出了地方士绅和传教士两种异质文化所代表的在乡土社会中不同势力和利益的尖锐对立。以前许多研究者研究士绅阶层反教多从中外文化冲突角度或保教爱国、反侵略的角度阐述其原因，这无疑具有一定的正确性，但是这种研究只是看到了问题的表面现象。传教士和乡绅各自代表了中西两种不同的文化观，早期发生的许多教案都与这种不同的文化观念有密切的关系，但随着十九世纪末教会势力的深入和双方的互相熟悉了解，由文化观念不同引发的教案已愈来愈少，单纯文化意义上或民教双方仅仅因文化观念的不同乃至因宗教信仰的不同所引发的教案或民教冲突在鲁西南已成下降趋势。教士因其背后依靠西方列强，绅士反教在一定程度上也就带有“反教爱国”的意义。但是即使是高尚的口号也不能全部掩盖乡绅反教背后所隐藏的内心真正的动机，这是两种为争夺乡土社会的控制

权而进行的斗争，当一方危害了本来居有统治地位的另一方的利益时，另一方除非自动放弃，否则肯定会与其相争。即便侵入乡土的不是传教士，而是另一支与乡绅不同的异质力量，乡绅们也会为了维护自己的利益与其斗争。比如后来当大刀会变成一个抢劫组织，危害了乡绅利益时，乡绅便和当地与他没有矛盾的教民一道打击大刀会，就是一个例子。只不过在近代中国特殊的社会环境下，传教士代表了西方列强某种程度的侵略，反教会斗争才被更多地赋予了一定程度的神圣光环。

此外，基督教反对祭祖，反对偶像崇拜，攻击儒学，主张男女平等和人人平等，并且教会在乡土社会中与民众争夺庙产以盖教堂，这对以中国封建伦理为是的乡村家族宗族势力也是一个强有力的打击。尤其是巨野教案发生之后，教会在乡土社会中势力大增，教会一方面凌驾于官府之上操纵诉讼，另一方面从族长和乡绅手中夺取了仲裁权，把调解变成了教士教民对平民的裁判、侮辱和勒索。“说合”与“调解”本来是乡土社会与官府诉讼并行解决民间纠纷的一种常用方式，乡绅和族长在调解说合中占据支配地位，但从 19 世纪下半期起，由于教会势力在地方上的某种支配权，教会借用地方上传统的宗法机构通过乡绅社首出面的貌似公平的传统方式的调解，往往成为教会和教民对平民的“仗势欺凌，借端勒索”。口碑材料上就记载了这样的事例：光绪二十六年，郓城一个村庄的教友到李阁庄贡生、地主刘金泉家里扫硝土并发生争执，教友回去向神甫告状，结果刘家多人坐牢。刘家怕神甫上京告状，丢掉性命，表示愿意通过说合的方式向神甫教徒道歉。“结果刘家用八人轿将苏神甫从济宁抬到李阁庄，并有前后蹬马和 200 人队伍，吃喝刘家支付，并办了酒席，放鞭炮，刘亲自给神甫下跪赔不是，经过这次官司，刘家把家产都赔尽了。”⁽⁸³⁾ 彭虞孙曾对这种议罚和勒索对于家族血缘关系的震动也有过如下叙述：“夫乡曲间排难解纷杯酒合欢，风犹近古，初罚筵席，民尚曲从，其最难堪者，挟教士威势凌轹平民，莫甚于跪

献一事。相传该教罚席，就堂内设筵，群饮聚啤命侑啸侣，责令罚主亲到，如承大祭，每进一食，须令跪献，门外鼓吹鸣炮，俾众周知。在一乡一社之中，大都聚族而居，若卑幼入教，尊长得罪议罚，则卑幼俨然座客，尊长偏若阶囚，怨毒结于人心，羞恶根于天性，此等举动，教士匪惟不禁，反而纵之，欣之以逞强自诩，其招侮之由实基于此，民间蓄仇忍辱，郁扼未伸，万众一心，待机而发。”⁽⁸⁴⁾

由于教会拥有这么大的权力，那些入了教的家族成员有事也不再找族长或社首出面解决纠纷，而是越过族长族规直接找教士和神甫，这样比封建法律威力还要大的族规家规对于教民来说形同虚设。围绕着一个新的统一信仰，在鲁西南原有家庭家族组织之外，又组成了一个新的社会群体组织——教民群，要么一个人脱离家族，要么一个家庭脱离整个家族、乡族，要么一个村庄脱离原来传统的乡土社会，以至由此导致整个封建社会结构的破裂重组和封建伦理秩序的失衡，导致一贯是地方秩序维持者的乡族宗族组织难以干涉教民的越轨行为，家族宗族在乡土社会中的权威及其族长对族众的控制力都大大削弱，家中尊长也无法对违犯伦理道德的教民成员做出惩罚。《东平教案记》就记载了这样的事例：山东东平州乡民井怀箱八十多岁，亲自到县衙呈控逆子井衍文入教之后，依势凌亲，不孝不养，“其兄向之理论，伊即逞凶，迨身亲往训教，伊颇肆恶言，推身倒地，声称衍泗（衍文其兄）等系属拳匪，将控之官等语”⁽⁸⁵⁾。象井衍文这样一入教即成“外化”，目无父兄，违背伦理，仗教欺人的事在各种材料的记载中均能看到，由此可以推测乡土社会中那些宗法家长和族长的权力被教会势力冲击的程度。教会势力的存在造成了宗法家长和族长权力的旁落，而那些家长和族长们为了维护传统的血缘群体和自己的权利，必然千方百计地限制其成员入教，并对教会拼命进行攻击，这就造成了乡土社会中教会势力和以乡绅为首的宗法社会组织的严重对抗。

3. 教会势力和以乡村精英能人率领的大刀会的冲突

19世纪末教会势力在鲁西南蔓延的时候，也恰恰是大刀会势力在乡土社会正在崛起之时，教会势力对鲁西南的介入基本上和大刀会兴起的背景相同，地方上传统的权力结构在乡土社会势力的弱化使得教会和大刀会在乡土社会中所起的作用凸显出来。当19世纪末整个国家陷于严重的内外交困之中，无论是代表国家权力的地方官府还是代表乡土势力的乡绅和宗族都已经不能给基层民众提供强有力的保护，那些一无所有的村民受自然和社会双层因素的影响，在旧有的权利体系之下求不得庇护时，就不得不寻求超越于家族宗族之上的组织的保护，而19世纪末的鲁西南恰好为民众提供了两种现成的供民众选择的权力体系，那就是要么加入教会求得保护，要么就加入带有民间结社性质的习拳练武、以卫身家的自卫组织——大刀会。当加入教会的一方同平民发生矛盾或纠纷，而另一方恰恰是大刀会成员，或向大刀会寻求保护和帮助时，双方不可避免地就会发生矛盾和冲突，由原先普通的村民之间的纠纷转化成大刀会和教会势力的对抗，并进而演化成带有中外矛盾性质的轩然大波。更何况大刀会的首领或支持者们本身在乡土社会中就有一定的权势，要么本身就是乡绅或族长或村社精英能人强人们，要么和他们有着密切的联系，而这些人在与教会争夺对乡村民众的控制权方面原本就有矛盾和冲突。

关于大刀会和教会的关系，以前不少学者进行过研究。对于双方冲突的起因，有人认为是教会庇护了大刀会打击的对象土匪，对此事的不满使得双方结下仇恨，这从山东大学的义和团调查材料上也可得到证明，“单县有名的土匪头子岳二米子是被曹德礼的大刀会打死的，岳死后，他的部众因怕富户捉拿报仇，许多加入了天主教，因此大刀会打起教堂来。”⁽⁸⁶⁾还有的人认为随着大刀会势力以曹州府为中心迅速扩大到鲁西南大部分乡村，用侵略性的传教方式在地方上扩大自己势力的教会集团渐渐感受到威胁，教会对大刀会在乡村的扩大感到极其不安，于是在对官方

的报告中指责其为邪教，行为怪诞，并对其“刀枪不入”之术表示怀疑，从而引起大刀会会众与天主教为敌，并进而发展为杀死教士教徒，毁坏教堂等举动。也有的学者认为大刀会的本质就是为了运动各成员的利益，试图分配社会的有限资源，而当时大多数教民比较富有，教堂教会又占有大量的生存资料，当他们利用交易和其它经济活动为他们的信徒或自己谋取好处时，不可避免地要强加给别人以苦难，“天主教占地盖教堂，作威作福，为非作歹，欺侮百姓，大刀会才打他们”，“因为洋教仗势欺人，大刀会会员很愤慨就去打了。”⁽⁸⁷⁾“教民常借故控告大刀会侮谩圣教，使大刀会的人受罚或被捕，教民甚至去抢大刀会的庄稼”⁽⁸⁸⁾，于是大刀会就去抢劫教民财产，打毁教堂，并发展成为杀死教士教民。也有人认为大刀会在后来的发展中逐渐由一个打击土匪的组织变成另一个打家劫舍的土匪组织，从而被教会指称为土匪而被官方镇压，许多大刀会首领和成员也因此被官方所捉并被处死，因为“教民常扬言要请神甫给县官下命令，取缔大刀会，而大刀会也把坐监、受抢的事归罪于神甫。”⁽⁸⁹⁾大刀会认为这一切都是教会所为，从此对教会势力进行打击报复。

不管争论如何，但有一项事实却是不容置疑，那就是大刀会拓展权力的年代，恰好和西方天主教势力向这里发动攻势的时段相重叠。大刀会和教会都在积极地为争取民心而拉拢民众以壮大自己的声势，教会对加入教会的人不分好坏一概全收并对其加以庇护的事实广为人知，而大刀会在集市上和庙会上公开习拳亮武也是为了吸引更多的人加入其组织，这一点从加入双方的会员中就可以看得很清楚。教会中有穷人，也有富户，有土匪、秘密教门成员，也有地痞无赖，大刀会中也有这些人在其中，只不过不同的是大刀会成员与传统地方权力结构的关系更为密切，这样从一开始，大刀会在乡土社会中的地位就优于教会势力的处境。到1895年前后，由于大刀会和教会同时迅速发展，双方为争夺对乡村社会民众的控制权的斗争也逐渐激化。当没入教的普通村民与

教民发生争执，由于官府必须优先保护教民，所以很大一部分的一般乡村民众并不上告到官府，而是向大刀会诉说自己的冤情，并请求帮助，乡村社会中普通村民之间的矛盾，由于大刀会和教会势力的加入，而转化为两者之间的严重对抗。因此围绕着乡村民众的保护权问题二者形成水火不容之势。下面档案材料上记载的一则事例就明显反映了这个事实。

1896年2月6日，有一个在曹县、单县交界之太平集开设药铺的人郝和升，他向天主教教民吕登士索要欠药钱，吕不还，双方发生争执，郝遂指斥吕“恃教抗欠”，教民吕登士族人吕莱则骂郝为“白莲教妖人”，郝和升回报吕系“洋羔子庇护匪人”，暗指吕莱靠加入天主教团体以掩盖他曾做过盗匪的历史。经人劝解后遂散。但双方并不罢休，各自回去寻找靠山，教民吕莱当即告知天主教洋学教师张连珠，声称郝和升侮辱了基督教，而郝和升也向大刀会首领曹德礼和刘士端求救，于是双方各自带了一帮人去找对方讲理，多亏城武县知县杨义派役弹压解散，才没使冲突进一步恶化⁽⁹⁰⁾。由此可见，双方的矛盾已经开始尖锐，两种新的乡村势力都试图通过为乡村民众提供保护来扩张势力，于是双方的对立、冲突就不可避免。19世纪末在鲁西南频繁发生的许多教案，正是双方之间矛盾上升为武力冲突的结果。

总之，在帝国主义的武力支持下和不平等条约保护下的西方教会势力冒着危害地方权力结构利益的风险强行楔入乡土社会，也必定使自己陷入由地方权力结构领导的广大人民群众反洋教运动的汪洋大海之中，在反洋教过程中，地方权力结构充分发挥了他们在地方社会中的优势，同教会势力展开了持久的斗争。

四、民教冲突或教案中的地方权力结构

杜赞奇在其《文化·权力与国家—1900—1942的华北农村》一书中认为，乡村权力网络有两个重要的特征。其一就是它的地缘性和血缘性，乡土社会各种形形色色的权力组织，大都是地缘与血缘因素混生的产物；其二就是：它是一个浑然天成的自治体系，这一体系主要依托于宗族组织之上，借助于宗教领袖、耆老与宗族成员，普通乡民之间的相对稳固的保护与被保护关系来实施乡村自治的各项功能，包括宗教、政治、经济、司法等等，同时它本能地排斥外来力量的介入，任何一种外来力量要想从它手里分权，都绝非易事。事实确实如此。中国的晚清政府也曾企图利用保甲制来实施对乡村社会的控制，但在以乡绅为首的团练等乡土社会权力的制约下，国家政权向乡村社会的延伸屡屡受挫，保甲制不仅难以实现完全控制乡村社会的目标，反而成为事实上的乡土社会权力的附属。何况作为外来的与中国传统文化格格不入的西方教会势力，要想从传统的地方权力结构里分得权势更非易事。

但是削尖脑袋依靠强权和不平等条约得以进入乡土社会的教会势力，却更多地忽视了乡土社会权力空间的地缘与血缘势力的存在，并进而对其进行破坏，妄想分取乡土社会中的权力资源，所以他们也必定会遭到乡土社会的拼命抵制与抗争，实际上，传教士为此也付出了沉重的代价，甚至是以牺牲无数传教士和教民的生命来做铺路石的。在传教士楔入乡土社会的过程中，持续的反洋教运动一直是如火如荼地进行着，一刻也未曾停息。归根结底，我认为反洋教运动的深刻根源就在于，教会作为一股外来的力量，进入鲁西南乡土社会以来，打破了传统的地方权力架构，使得以官绅为代表的地方权力阶层权势和利益受损，民众陷于失控状态。为重新整合传统的乡土秩序，传统的地方权力结构同教会势力展开了旷日持久的争夺，这种争夺的表现形式便是持续数

十年之久的反洋教运动。下面我们就分析一下在民教冲突教案中地方权力结构所扮演的角色和作用。

首先让我们看一下地方官员在民教冲突或教案中的行为和表现。

被教会势力削弱了地方上行政权与司法审判权的地方官对洋教没有好感是肯定的。对于洋教的弛禁和保护，纯然是出于不得已的权宜之策，他们不敢开衅于列强，在朝廷下达的诏书和官吏呈上的奏折中都有这种苦衷的语言。但他也不愿眼睁睁地看到自己属下的民众一个个地外化成另一个权威之下的附庸，何况参与领导地方上的反教活动的，大多是和地方官府关系极为密切的地方显要人物乡绅、族长及乡村精英能人，官府要靠这些人来维护乡土社会秩序，他不可能完全按照不平等条约的内容来处置这些反教的人物。尽管处理民教冲突或教案是一件棘手的事情，地方官也常常左右为难，摇摆不定，但是出于官、绅们共同的地方利益，地方官府在处理民教冲突或教案中的摇摆常常是偏向于地方上反教的一方。有时地方官在教会欺压忍无可忍之时，也曾寄希望于借民众之手来教训一下传教士的嚣张气焰，但他不可能直接参与打教行为，因为官僚体制规定他必须认真履行其份内的职责，执行条约，保护传教士。但不少地方官在事前或暗中支持怂恿乡绅，办案时极力为乡绅开脱，结案时尽力减轻其责任的现象常常是屡见不鲜。地方官也因此遭到传教士的不少指责和告发。

比如在光绪十七年德公使巴兰德在照会中指责兖州知府穆特亨“查该员在任数十年，屡有激杀洋人揭贴，既未将其人惩办，又未将此贴撤销……该守明知故纵，并不禁止，百姓辱骂领事被困，该守仍袖手旁观，亦未将滋事人惩治，似此治理地方意称卓异？……然此等官员而得以保护，在愚民之见，必以为该员苛待洋人，仰副朝廷之意，而乘机滋事者，以该守荣蒙保卓异一节，宣播广众，煽惑为非。”⁽⁹¹⁾还有，郓城县“教民被凌，知县华炳炎屡言不肯伸办，过堂时拼将约章撕碎践踏”⁽⁹²⁾，曹县“福教士与教民被欺之事，由当署知县曾啟坝所为而起，为首者系王显宗

等”⁽⁹³⁾，阳谷县“八里庙教民被害，老唐教士教民被毁，均因知县刘承宽仇恨教堂，不肯办理所致。”⁽⁹⁴⁾传教士认为教士被杀，教民被害，教堂被毁均系地方官允许“绅士遍张匿名揭帖”所致。而且地方官没有“把上谕和和约所载保护天主教之词摘要出示晓谕该省百姓一体知悉。”⁽⁹⁵⁾教案发生后，地方官又没有设法弹压保护，如安治泰到曹州传教“抵曹后被不肖子民聚堂无故咒骂，并尾其所乘之车，互相动手抛掷石块，而彼此该地方官袖手旁观，尚未设法弹压保护，所以众刁民胆大横行，竟敢将教士并同伴三人捉去城外，百般殴打，被伤甚重，将其衣服物件抢去”。⁽⁹⁶⁾

而最典型地能反映他们心态的莫过于对巨野教案的处理。在巨野教案的处理过程中，关于杀死两教士的凶手众说纷纭。地方官坚持认为是一般匪徒抢劫财物所为，而传教士却认为是被官府所宣称早已不存在的大刀会所为，当事人薛田资说他交给地方知县一份参加谋杀案的十四人名单，而知县却暗中差人送了消息要这些人逃跑，然后才带着兵去村里抓人，“他装作十分惋惜的样子通知我凶手已经逃走了，而义和团据说是全部消灭了的，1895-1896年毓贤接到严行禁止义和团的敕令后，也曾向北京报告说他已经执行了这一命令，他因此而加官晋爵……因此让这个知县冒险向上报告，说还有义和团，该是多大的烦恼，特别是对七个囚犯的判决已得到皇帝的批准，复审是不可能的事，否则按照中国法律毓贤就得掉脑袋。”⁽⁹⁷⁾地方官之所以这样拖延、推诿甚至包庇犯人，一方面是为了县官本人的利益不受损害，但另一方面也多少反映了地方官对洋教的憎恨，故意放走杀死洋教士的犯人。

还有前述所讲的郓城教案，地方官处理此教案时的实际情形是“王家沙湾庄庄长王一林等呈控武生王鸿飞聚赌窝匪等事，正审讯时该堂派令教习岳东钧来县直入公堂，声称王为教民，代为诉讼”。⁽⁹⁸⁾但地方官坚持认为传教士根据约章可以受到保护，但不准干涉词讼，并且所控与教务毫无关系，必须令王来县投质，

才能水落石出，正因为此，才遭自教士诬告知县“过堂时拼将约章撕碎践踏”。至于因兖州教案一事，传教士要求让知县迎导安治泰进入兖州更令地方官感到愤慨，连山东巡抚李秉衡都认为“因兖州教案一事让知县迎接，绅士摘顶，必至民情不服，激成事端，开衅更大，且知县为亲民之官，大示卑辱，何以临民治事？”⁽⁹⁹⁾在地方官员的联合抵制之下，让知县迎导安治泰入兖一事最终不了了之。

地方官反教不敢明目张胆，只在背后怂恿或处理教案时有所偏指，然而那些官府中的衙役们却无所顾忌，传教士们蔑视地方官的权威实际上也等于蔑视了这些差役们在地方上的威望，何况传教士们干涉词讼，也损害了一向包揽词讼的胥吏们的利益，所以他们一有机会，就见机行事，甚至亲自参与反教。山东教案史料上就记载了一件传教士告地方府和差役反教一事，“顷闻山东省迤南福副主教与曹州府地方官相商一事，执贴前往拜谒，竟被差役人等请至署内，立刻关闭署门，将副主教及随同前往先生一位，当被差役痛加殴打甚重。”⁽¹⁰⁰⁾传教士认为“虽地方官未经在场，而副主教被差役所殴，乃在官所，定必遵有该官之囑谕。在地方官既深悉例应保护传教士，而教士遇有信达知时，未见复及，至前往拜见，则以不晤推诿，因此致教士有欲稟白之件，无从理论。”⁽¹⁰¹⁾

实际上该案不仅牵涉到地方官和差役们，还牵涉到地方权力结构中的其他人士。该案缘由是福主教遣人在曹县东徐家庄传教，该堂司事孙天一讲教住在徐克实家，团总王宪宗心怀忌恨，“冒列闾邑绅士姓名，以窝留教匪等词，捏稟徐克实于该县案下”⁽¹⁰²⁾，福主教以徐为教民亲赴曹县要求会见县官，遭到人们袭击。后来官府根据东方寨长及其它二十七寨联名公呈最后认定“徐向不安分，招集来历不明多人，夜聚晓散，非赌即窃，是以共同控究，此案与天主教无干。”⁽¹⁰³⁾此案中，上至地方官府差役，下至绅士举办的团练首领王宪宗、具有保甲性质的各寨寨长等先后粉墨登

场，联合起来，共同反教，充分说明了乡土社会中各权力阶层在民教冲突或教案中的地位和作用。

其次，让我们把眼光再投向以乡绅为首的宗法宗族组织的反教言行上。绅士们向来在传统的中国社会中具有举足轻重的领导地位，“士为四民之首，言论举动乡愚多信之，敬之”⁽¹⁰⁴⁾，乡绅充分利用这种在乡土社会中的领导地位和优势来号召乡民反教，他们反教可得到上下两层力量的支持。上他们可以通达地方官府，取得他们的保护；下可得到广大民众的支持。但是传教士们在乡里社会僭越绅权，不经绅士们同意，擅自在乡间买房建堂传教，发展大批信徒，严重损害了绅士们的利益。他们本着自己在乡土社会中的使命感与信仰，充分利用他们手中掌握的文化权的优势，通过形形色色通俗易懂的文书揭帖向下层民众宣传他们的反教思想，他们主要侧重于从价值观念的悬殊与隔阂上散发反教言论，进行反教宣传，“其辟邪书文各种……大都说叙邪教四处结匪等，散妖书、放迷药、行淫术、逞毒威、诱胁愚民，投叛异族之恶”⁽¹⁰⁵⁾，以此来鼓动民众的情绪使他们加入到反教的行列中来。因为对于生存质量低下，认识不到生命意义的人们来说，动员他们的力量在于激发他们最低生存本能中最原始最粗野的冲动，最大限度地不停地制造他们的恐惧和仇恨，这是最简单有效的动员方式，也最能激发他们的恐惧和破釜沉舟的决心和盲动。因为他们所宣扬的对象是没有文化，但又是传统文化浸染造就的广大民众，也最具有朴素而强烈的卫道意识，特别是维护孝道、妻女贞洁以及传统风习等直接、现实、迫切、敏感的心理需求，故极容易被煽动起反教的激情，附和崇正辟邪的呐喊。封建士绅对农民宣传的这些思想，极具有潜移默化的影响，所以当时许多传教士把“绅士倡之，愚民随之”看成是反教会斗争的一个共同模式。

值得注意的是，无论是官还是绅反教，他们往往强调的是中西文化观念的冲突和自己保国保教保乡的道德动机，而绝口不谈

自己实际的利益受损。不可否认，封建地方官绅反教有出于民族意识，反对外来侵略的一面，尤其是他们中间的一些知识分子，政治上较为敏感，对国事也比较关注，他们目睹着在数千年来未有的大变局下，基督教追随着外人的武力，深入中国的腹地，对于洋教包藏祸心的活动，有一定的认识。一些反教揭贴也揭露了教会充当殖民先驱的罪恶目的，也确实激发了群众的民族感情，对狂妄的洋教势力有一定的打击作用，因此不能说他们没有一些爱国心。但是这些高尚的口号背后，隐藏的却是他们为维护自己阶级利益的私衷，如果单从言论上来看，是无法看得到这些隐私的。以至于直至今天我们许多人还在单纯地利用前人的言论来证明官绅反教是仅仅出于爱国保教的原因，而忽略了文化冲突背后也就是语言文字背后所隐藏的深层动机，那就是——实际利益和权势的受损。

乡绅反教方式通常有加强地方乡族组织和参与打教两种。前一种一般是乡绅利用地方团体或权力结构如保甲、团练、家族、宗族等外在组织形式抵制教会势力渗入乡土社会，用乡约告白、公启或地方自治性的方式来推行限制乡民信教，企图以惩罚或制裁手段使未信的人不敢信奉，已信奉者被迫放弃。如山东邹平府绅士与亚圣府孟氏发布告白曰：“投洋教之人，甘为汉奸与绅民为敌者，剿其家室，立行逐出境外，如私行回籍，邻右匿奸不举者，与汉奸一例，其入教未深有悔心者，听其向善自新，姑不究论”。⁽¹⁰⁶⁾邹县士绅告白也刊布了严查洋人、汉奸，通告城乡的处罚：“今有洋人欲在吾邑设立教堂，特乘今岁荒贱，令汉奸各处招摇，诱以甘言，劝以美利，乡愚无知之徒，有年老无用欲往梁山以就食者，有无赖凶棍欲助恶党，以贪财者，更有阴险小人，甘为洋人为伍，欲偷卖宅基以图高价者，皆属疯狂丧心，自蹈匪类……”⁽¹⁰⁷⁾兖州士绅发布的《东鲁义士告白》中也列入了十条严惩汉奸之类的条款。类似的言论比比皆是，散布很广，有的还针锋相对，令各家各户“无论官绅士庶人家，堂中必设神

龛，供天地君亲师五字牌及祖先神主，团总每季会同团众挨户查验，有未设者，商众处治”⁽¹⁰⁸⁾，士绅们甚至通过“寸磔”、“挖眼割耳”、割掉手指等残暴的处罚措施渲染恐怖气氛来吓唬老百姓入教，以此作为抵制基督教的措施。同时，人们还利用家族的权力，禁止其成员入教，家族所倡导的反教手段，是多种多样的，王守中认为有下列几种手段：一是不准族人入教；二是与有信教的家族断绝各种关系；三是区别婚姻；四是不准教民入族谱；五是驱逐教民出境；六是主张把教民处死。⁽¹⁰⁹⁾

另一种是乡绅直接参与打教活动，而参与打教活动最多的就是禁止传教士在其乡土势力范围内私买民房，改建教堂。“狗卖与宅基一事，尤为吾辈心腹之患，难缓须臾。教堂立，则洋教行。洋教行，则淫祸起，凡吾辈所居之地，蒙难为家，其祸有不可胜言者。”⁽¹¹⁰⁾如果不经绅士同意擅自卖房给传教士，必定会遭到乡绅的破坏和反对。“愚民有卖与洋鬼即汉奸房屋田地者，我绅民即率众该民寸磔，继将房屋烧毁，田地抉成数十丈深坑”，“以后境内房屋田地不准私卖，须由绅董查明，方准立约，犯即公议严惩”。⁽¹¹¹⁾即便有些乡民虽然已经把房产卖与传教士，但迫于乡绅的压力也不得不把已卖的房子悔约收回。比如光绪十五年的兖州教案，安治泰偷偷购买兖州城里民人张宝干宅房一所，房价也由通事当面亲交，其中“一千三百吊交张宝干收讫，下余七百吊交张宝干之母收受”，均“按照兖州通行之俗书写契据”，同时又有“教民单春堂奉献城宅一区”。当安治泰派人前往修屋打算来住时，绅士汤浩、范宝真闻知，“白昼纠众封锁城门”查拿卖房之人，将“单春堂宅房拆毁一空，又将教民门窗拉去”，在乡绅的压力之下，张的母亲不得不退交了教士的700吊钱，又将此房另卖于绅士，改建为崇正书院，“作为闾邑生童肄业之所”。以至于公使李梅认为“绅士汤浩、范宝真等实属目无王法……种种任意行为，以代地方官操权”⁽¹¹²⁾。1885年巨野地方团总姚洪烈阻止德副主教福若瑟在张家庄买地一案也属同等性质，“传教士福若

悉拟在巨野县属张家庄置买张守常地基一段，业已商妥，起造教堂，忽有团总姚洪烈暗设挑唆赵心贵出头认地”⁽¹¹³⁾，阻止将这段地基卖于传教士。更有甚者，还有“某教民在邹县传教，想买地建堂，因缺少材料，在滋阳县境内购买孀妇李氏之房所，拟将此房木料拆下使用”，不竟被乡绅们听说，“忽将该孀妇之夫弟李建业交给地方官”，说李建业“聚赌窝匪”，又“旋于5月18日有匪徒放火将所置之房烧尽”⁽¹¹⁴⁾。总之乡绅不管出于何种理由，就是为了阻止传教士在地方上建堂传教，有时甚至使用暴力手段把传教势力从乡土社会中挤出去。

其中影响较大者还有应考生童联合起来，利用罢考来进行反教。李衡乘曾在奏折中提到“安主教未入城之先，百姓纷纷传说，以至于当时取道考课，书院生童闻知洋人入城，不肯领卷”⁽¹¹⁵⁾，因为这些地方上的文化领袖人物在乡土社会的影响是非常大的，地方官也不得不考虑他们的要求，何况地方上的统治秩序还需要这些人的合作和支持。鉴于此，地方官在某种程度上支持绅民反教也是出于官绅为维护地方秩序共同利益的目的。

对于那些缺乏社会组织庇护的平民来说，是无法同教士教民的强权力量相抗衡的，人们在乡土社会中只是怀着观望的态度来看待事态的发展，比如调查材料上讲一个村的庄长同教民打官司，庄长不惜任何代价也要把官司打赢，为什么呢？“幸亏官司打赢了，否则的话又不知有多少人信教呢？”⁽¹¹⁶⁾在这种情况下，尤其是传统的权力结构被教会势力打击之后，大刀会在乡土社会的崛起无疑为民众反抗教会势力提供了一个有组织、有武力的后盾和基础，大刀会利用乡土社会中现有的联庄会、看青会、民团、团练等组织形式，利用武术组织中的师徒关系，一呼百应，守望相助，采取联合行动，很容易形成一股无法控制的群众活动。

而最能反应民众寻找势力依靠的莫过于1896年初，围绕着江苏省砀山县一带叫“东湍”的肥沃土地占有问题，客民与地主各自请教会和大刀会帮忙从而引发的大刀会反教斗争。

据说“东湍”地属曲阜孔府，属于荒地，土地比较肥沃，该地不完粮不纳银，对于耕种此地的人来说颇具吸引力。东湍土地所有权原属庞三杰，他属于当地一个颇有势力的家族，“庞三杰家中有两三顷地，这一带老百姓都服他管”⁽¹¹⁷⁾，在争种湍地的过程中，由于庞三杰比较有势力，大家都抢不过庞三杰。教会势力深入乡里之后，给人们提供了抗衡于庞三杰的希望，于是在客民刘荃臣刘氏地主的带动下，一些人跑到教堂信了教，并提出对东湍土地的要求，由于刘氏地主受教会庇护，庞三杰权威大减。1896年6月，在刘荃臣教民的率领下，抢割了庞三杰地里的麦子。为了同刘荃臣相抗衡，庞三杰便学了金钟罩，并向大刀会求援。随后约请山东曹县刘士端、曹德礼的大刀会与教民展开对抗。普通村民之间的纷争最终导致了教会与大刀会两大势力之间的武力冲突。

实际上，上述大刀会与教势力之间的冲突，纯粹是地方上的两大家族势力为争夺“湍地”的所有权而展开的斗争，双方都是为了自己的利益和在乡土社会中的影响力，才分别求助于大刀会和教会。因为谁拥有了压倒地方的权势，谁就有权对本地的乡村资源进行占有和分配，就能在地方权力结构中占居主导地位。庞三杰反教如此，其他由地方上的权力阶层领导的反教运动也是如此。

大刀会在攻打了碭山一带的洋学之后，势力大增，为了解决大刀会人员的生存问题，他们在抢洋学抢教民的同时，在江苏、山东交界之马良集开始抢劫平民、盐店、京货、杂货等铺及江南裁缺外委衙门。本来乡绅和官府因为大刀会捕匪而能维持乡土秩序是支持大刀会的，“天主教势力这么大连曹州知府也不放在眼里，当然引起毓大人的不满，所以大刀会打洋教，他们不主动打大刀会”⁽¹¹⁸⁾，大刀会之所以在一段时间内能够合法地生存下去，这与它借着充当保护民众反对基督徒而获得了方便的意识形态的掩护有着极为密切的关系。但是这种支持是有一定限度的，那就是在官绅的控制之下，不危害当地的封建社会统治秩序，一旦大刀会突破了 this 界限，官绅便会毫不客气地对之进行镇压，“大

刀会抢马良集，马良集的寨长和团总张安玉便率人攻打庞三杰的大刀会”⁽¹¹⁹⁾，最后在官兵和地方乡团的联合镇压下，大刀会势力一度被镇压下去，刘士端、曹德礼也因此被官府逮捕杀害。

有意思的是，大刀会被官府镇压之后，官府欲逮捕庞三杰及其弟，没收其土地，此时庞氏家族为了生存请求教会保护，不久，他们就入了教，并重新恢复了原来的产业和社会地位⁽¹²⁰⁾。这样，在两大势力——教会与大刀会的对立当中，庞氏家族根据情况变化做出了现实的选择，由此亦可见，两大势力都被乡村民众当作可求助的对象。

无独有偶，山东义和团调查材料也有这样的事记载，“巨野教案中反教的团总姚洪烈，姚庄最大富户，家有十多顷地，是二三十庄的团总，势力很大。”“神甫想在姚楼修教堂，姚极力反对，后神甫指使教民出来，一方面要说控告他，另一方面给他面子答应送他一场戏，姚知道执拗不过，便与洋人妥协，谢绝了戏，也不反教了，后来大刀会围张庄时，张庄教会会长赵学山就是避到他家的”⁽¹²¹⁾。姚洪烈由反教到护教，一方面说明了教会势力的大增，另一方面也说明了在权势面前，人们都是做出了有利于自身利益的选择。不仅平民和无依无靠的人成了信徒，恃教为护符，甚至某些土豪劣绅有时也因为与其他更有力量的绅士们发生争执，自感力量不敌，也转以入教以结奥援。当然也有在大刀会势力强大时，一些人改教而成为大刀会会员，比如，调查材料上讲巨野谢庄“富户刘德明因为在教而被大刀会打，后来他扭过来就成了大刀会，也打洋学，乱得很”⁽¹²²⁾。

总之，在上述 19 世纪末鲁西南地方民教冲突或教案中，地方权力机构大多处于领导地位，广大民众是在以官绅为主的地方权力结构的带领和指引下展开反教会斗争的。因为生活在基层之下的民众没有文化，他们根本不理解基督教所宣扬的教义、教规，是掌握了文化权的官绅们的道德舆论宣传及其故意无中生有的流言讹语才激发了民众的反教热情。从前述所讲发生的教案、民教

冲突的形态与原因上看，所关于基督教与儒家思想的根本者并非甚多，而出于人类贪婪自私与利益受损的因素实为重要。当然，地方权力结构中各个权力阶层之间在对待民教冲突和教案上也有矛盾和冲突，但是这种矛盾和冲突在 19 世纪末整个中外民族矛盾的笼罩下已显得微乎其微了。

五、结 语

综上所述，19 世纪末鲁西南频繁发生的教案或民教冲突与地方权力结构有着极其密切的关系，正是传教士破坏了地方上的权力结构，并与传统的地方权力结构分享乡土社会的控制民众权，才导致了双方的矛盾和冲突。综观 19 世纪末期鲁西南发生的教案或民教冲突，事关教会势力和地方权力结构为争夺利益和权力的教案居多，地方权力结构领导和引发的教案也居多，这从山东鲁西南教案统计表中(1860-1900)也可得到证实。教案的参与者大多是地方权力结构中的重要成员：贡生、地保、廩生、族长、革役、首事、文生、会首、知府、团总、土绅、监生、大刀会首领、拳会首领。他们痛恨扰乱了其生活秩序的教会势力，认为它的深入削弱了他们在地方上的威望，他们只想恢复过去平静传统的生活，恢复自己原有拥有的一切。他们的反抗是对外来异己力量的反抗，和对旧有熟悉的安稳日子和原有权力结构的本能维护。为此，他们想尽一切办法想把这股外来势力排挤出去，有时甚至不惜动用武力杀死传教士，借以恫吓教会势力，以便使他们望而却步。

以前许多研究者从反侵略反帝国主义的角度和中外文化习俗冲突角度来看待民教冲突和教案，我认为所谓的反帝爱国，只是从广泛意义上的笼统提法，如果从全国范围来看，这种提法无疑是正确的，我们也承认在地方权力结构领导下的广大民众的反洋教运动有其正义性和爱国的一面。但是具体到十九世纪末的鲁西南与其说他们反教是出于反帝爱国，不如说他们保家卫乡或许更

能体现当时人们的行为和动机，因为生活在偏僻内陆地区的鲁西南乡土社会的民众并没有见到耀武扬威的跨着战刀的帝国主义士兵，他们所见的只是削尖脑袋深入地方，不择手段进行传教的令人生厌的传教士们，况且本地区受帝国主义经济侵略也影响甚微。所谓的“反洋教运动就是反对帝国主义”，实际上等于把反对帝国主义和反对传教士划上等号。但是传教士并不等于帝国主义，二者是一个截然不同的概念，只不过由于当时中国社会所处的政治危机，传教士在某种程度上和帝国主义侵略有着密切的联系，传教士也靠炮舰政策为自己传教冲锋开路，民族危机的加剧和基督教在条约制度下的政治化，使得蔓延开来的反洋教运动带有一定的民族自卫的性质，但是这种反洋教和我们一般笼统意义上的反对帝国主义有着很大的差别。肯定反洋教运动只是双方利益和权力之争，并没有诬蔑农民运动的意思，任何阶级或阶层都有为维护自身权益而做出合理抗争的正当性，没有必要非要用神圣的反帝爱国的光环去遮盖他们的正当要求。我们也不能只是为了一味地强调神圣的“反帝爱国”的革命口号而去忽略口号背后所隐含的真正动机，这是违背历史客观事实的。

关于两种文化的冲突和两种习俗的冲突在某种程度上讲也是正确的，毕竟传教士所代表的是西方的观念和习俗，和中国原有的传统的以儒学为根底的中国文化有所不同，但随着中外双方的彼此相互交流，双方不断地了解和熟悉，随着时间的向后推移，尤其到了19世纪末期，已经在乡土社会中占有一定优势的教会所宣扬的基督教观念和习俗也被人们逐渐所了解和熟知，一些先前反教言论所宣讲的关于基督教的一些诬蔑之词已经不攻自破，因不理解教会的宗教习俗而引发的教案也大大减少。这从山东大学鲁西南义和团调查材料上也可得到证实，当时许多被调查人也讲，因和中国传统礼仪风俗不同而引发的具体教案几乎很少，即便有，也是极个别的，如教堂大门紧闭，引起乡下人的揣测，教会反对妇女缠足等。甚至有被调查人讲信教的原因时，还这样讲：

“听教士说，奉天主教，可以不烧香，不敬神和佛，不跪拜，有许多好处，可向天主堂谢罪，所以我们就信了教”。⁽¹²³⁾ 根据台湾吕实强先生的研究，他也认为：“打教反教，关乎教义与儒家文化根本者并非甚多，双方之所以水火不容，乃是一种防御性的反应。”⁽¹²⁴⁾ 这种反应就是双方各自为了维护和扩展自己在乡土社会的权益而做出的对抗。还有，传教士认为代表传统的乡绅是他们传教的天生的敌人，这种先入为主的主观判断必定会造成教会主观上与传统地方权力结构的势不两立。而地方传统权力结构也认为传教士不远千里到中国传教一定有所企图，有些传教士的不法行为恰恰又证明了人们的揣测。双方这种心理上的相互揣测为日后冲突打下了伏笔，如果双方开诚布公地不带先入为主的主观臆断，传教士也不是凭借强权和不平等条约强行进入乡土，或许传教会是另一种和平状态，也不会激起那么多人的反抗。实际上佛教的传入就是明证，并没有引起太大的冲突。因此传教士受到攻击，与其说是因为他们是基督教的传播者，毋宁说是因为他们是一种外来势力，给当地权力结构造成一种威胁，而这种威胁也是传统的权力结构所不愿看到和不能接受的，他们理所当然地会维护自己的传统的习惯的东西和利益。因此与其说双方的冲突是一种宗教或文化冲突，不如说是利益和权力的争夺保卫战。这也是本文的立意所在。

附表

山东鲁西南教案统计简表（1860—1900）

时间	地区	案由	教案参与者	交涉国	资料来源
1883	曹州	教士安治泰庇护教民被曹州民役驱逐		德国	《教档》第4辑，第282-286页
1885	巨野	教士福约瑟在张家庄买地建堂被民人阻挠	团总姚鸿烈，县役赵心桂	德国	同上，第294页
1887-1896	兖州	圣言会主教买地建堂遭到绅民反对	士绅汤浩、范宝真、张貽慈任艇峻	德国	《教档》第5辑，第413、482-485页
1887	济宁	绅民冲击圣言会教堂	绅士郑义恩、蒋左林	德国	同上，第479-498页
1882	郟城	乡绅率众驱逐教士、教民	文生苏茂勋等	德国	同上，第436-438页
1888	邹县	绅敏贴出反教揭贴		德国	同上，第440页
1891	阳谷	地方官排斥教士		德国	同上，第519-520页
1894	滋阳	孟家村绅民监押教徒	贡生李中孚、文生臧怀德贡生孟传方	德国	《教档》第5辑，第569页
1896	单县曹县	大刀会与教会冲突	大刀会首领刘士瑞等	德国	《教档》第6辑，第146、186页
1897	巨野	大刀会杀毙教士	大刀会	德国	《清季外交史料》128卷，第13-14页
1899	嘉祥	拳民反教	红拳会首领陈兆举等	德国	《教档》第6辑，第443页

此表根据陶飞亚、刘天路《基督教会与山东社会》中教案统计简表编制而成。

注 释

- (1) [美] 杜赞奇:《文化·权力与国家——1900—1942年的华北农村》,第4页,江苏人民出版社1995年版。
- (2) 徐栋编:《牧令书》,卷(一),汪祖辉《勤职》,转引郑秦:《清代州县审判试析》,清史论丛第八辑,中华书局1991年版。
- (3) 田文镜编:《钦颁州县事宜》见《州县须知》,卷(一),转引同(2)。
- (4) (5) 李文治:《中国近代农业史资料1840—1911》,第一辑,第723—724页,生活、读书、新知三联书店1957年版。
- (6) 刘德鸿:《清代官府中的幕僚和书吏》,《汪龙庄遗书》治学续说,转引江地:《清史与近代史稿》,重庆出版社1988年版。
- (7) 瞿同祖《Local Government in China Under the Qing》,第193页,Stanford University press,stanford,California,1969年版。
- (8) 张研:《清代族田与基层社会结构》,第201页,中国人民大学出版社,1991年版。
- (9) 王先明:《晚清保甲制的历史演变与乡村权力结构》,史学月刊,2000年第5期。
- (10) 明恩溥:《中国乡村生活》,第227页,时事出版社1998年版。
- (11) 胡朴安《中华全国风俗志》下编,第31页,河北人民出版社1988年版。
- (12) 张佩国:《近代山东村落社区结构的整合与分化》,史学月刊,2000年第1期。
- (13) 张仲礼:《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》,第29页,上海社会科学院出版社1991年版。
- (14) 中国地方志丛书:《济宁县志》,卷一,民国十六年铅印本。
- (15) 中国地方志丛书:《金乡县志》,卷十三,同治元年。
- (16) 中国地方志丛书:《新修菏泽县志》,卷十八,光绪年。
- (17) 路遥:《山东大学义和团调查资料汇编》上册,第654页,山东大学出版社2000年版。以下简称《调查资料汇编》。
- (18) 台湾中央研究院近代研究所编:《教务教案档》,第6辑,第435页。
- (19) 中国地方志丛书:《曹州志》,卷18,曹州剿匪纪略,光绪年。
- (20) 同(17)。
- (21) (22) 同上,第664页,578页。
- (23) (24) 山东大学历史系中国近代史教研室编:《山东义和团调查资料选编》,第20—27页,齐鲁书社1980年版。

- (25) 中国第一历史档案馆编辑部:《义和团档案史料续编》上册,第10—11页,中华书局1990年版。
- (26)《教务案档》,第6辑(1),总署收南洋总督刘坤一文,第150—151页。
- (27)(28)《调查资料汇编》,第580页,599页。
- (29)《教务教案档》,第6辑(1),第151—152页。
- (30)《大刀会起止论》,《山东近代史资料》,第3分册,第183页。
- (31)路遥:《义和团运动初期斗争阶段的几个问题》,中国人民大学清史研究所编:《中国近代史论文集》下,第665页,中华书局1979年版。
- (32)《调查资料汇编》,第574页。
- (33)(34)山东大学历史系中国近代史教研室编:《山东义和团调查资料选编》,第36页,齐鲁书社1980年版。
- (35)(36)(37)(38)(39)《调查资料汇编》,第574页,686页,574页,626页,602页,627页。
- (41)山口升:《中国的形势与秘密结社》,《近代史资料》总75号。
- (42)《调查资料汇编》,第686页。
- (43)故宫博物院明清档案部主编:《义和团档案史料》上册,第48—49页,中华书局1978年版。
- (44)(45)(46)《调查资料汇编》,第655页,661页,677页。
- (47)廉立之、王守中编:《山东教案史料》,第177页,齐鲁书社1980年版。
- (48)路遥、程献:《义和团运动史研究》,第68页,齐鲁书社1988年版。
- (49)赫德:《中国问题论说集》,第161—162页。
- (50)(51)李刚己编:《教务纪略》,上海书店出版社1986年版。
- (52)《教务教案档》,山西教务,光绪元年七月二十二日总署收山西巡抚鲍源深函。
- (53)《教务纪略》。
- (54)王明伦:《反洋教书文揭帖选》,李东源论传教,齐鲁书社1984年版。
- (55)(56)《调查资料汇编》,第608页,656页。
- (57)《调查资料选编》,第107页。
- (58)《调查资料汇编》,第576页。
- (59)叶凤美:《赫德与〈“这些从秦国来”——中国问题论文集〉》,《义和团运动·华北社会·直隶总督》,河北大学出版社1997年版。
- (60)转引自吕实强:《中国官绅反教的原因》,第195页,台北,中央研究院1996年版。
- (61)《教务纪略》,民教不能相安亟宜设法消弥,总理衙门奏,光绪二十二年六月准军机处外交御史潘庆澜奏。
- (62)同(60),第164页。

- (63) (64) 《山东义和团案卷》下册，第 484 页，齐鲁书社 1980 年版。
- (65) 《曾国藩未刊信稿》，第 271 页，转引自吕实强：《晚清中国知识分子反教言论分析之一，反教方法的倡议（1860—1898）》，台湾，中史研究院近代史研究所集刊，第四期，上册。
- (66) 《教务纪略》，北洋大臣袁世凯颁发各州县教案简明要览。
- (67) 薛田资：《韩理神甫的一生》，第 88 页，转引自周锡瑞：《义和团运动的起源》，第 90 页，江苏人民出版社 1995 年版。
- (68) 王明伦：《反洋教书文揭帖选》，山东巡抚丁宝楨奏洋人修约事宜。
- (69) 同上。
- (70) 同上，第 369—371 页。
- (71) 吕实强：《中国官绅反教原因》，第 157 页。
- (72) 《反洋教书文揭帖选》，薛福成上李伯相论西人传教书，同治八年。
- (73) (74) 《教务教案档》，第 5 辑，第 586 页。
- (75) 廉立之，王守中：《山东教案史料》，山东巡抚张曜致德使巴兰德函，齐鲁书社 1980 年版。
- (76) (77) 同上，山东巡抚张曜致总署函。
- (78) 《教务教案档》，第 4 辑（1），第 282 页。
- (79) 《教务教案档》，光绪二十二年——光绪二十五年，第 208 页。
- (80) 《教务教案档》，同治九年八月二十五日江苏巡抚丁日昌奏折。
- (81) 《调查资料汇编》，第 727 页。
- (82) 费正清：《伟大的中国革命，1800—1985》，第 125 页，纽约 1986 年版。
- (83) 《调查资料汇编》，第 706—707 页。
- (84) 《教务教案档》，第 6 辑，第 443 页，山东兖沂曹济道彭虞孙致总署函，1899 年 9 月 30 日。
- (85) 柳堂：《东平教案记》下卷，第 1 页，东平州，光绪二十七年。
- (86) 《调查资料汇编》，第 583 页，598 页。
- (87) 同上，第 611 页。
- (88) (89) 同上，第 647 页。
- (90) 《教务教案档》，第 6 辑（1），第 140—146 页。
- (91) 《教务教案档》，光绪十七年德公使巴德兰照会，第 414 页。
- (92) (93) (94) 同上。
- (95) 《教务教案档》，第 4 辑（1），第 282 页。
- (96) 《教务教案档》，光绪十七年正月十一日法国署公使谢满禄函称。
- (97) 廉立之，王守中：《山东教案史料》，第 98 页，齐鲁书社 1980 年版。

- (98)《教务教案档》，第5辑，第500—502页，总署收山东巡抚张曜函，1891年7月7日。
- (99)中国第一历史档案馆编：《清末教案》，第二册，第1068页，中华书局1998年版。
- (100)(101)(102)(103)《山东教案史料》，第98—100页。
- (104)《教务纪略》，光绪二十四年出使法国大臣庆常奏稿。
- (105)《基督教与近代中国社会》，第172页，上海人民出版社1981年版。
- (106)《教务教案档》，山东教务，光绪十五年正月初七日总署收法国公使李梅照会及附揭贴。
- (107)同(106)。
- (108)王明伦：《反洋教书文揭帖选》《团防法》，第100页。
- (109)王守中：《中国传统家庭和家族与基督教的冲突》，人文杂志，1998年第6期。
- (110)同(107)。
- (111)《教务教案档》，第5辑，第414—416页。
- (112)《教务教案档》，第5辑，第413—414页，第487—488页。
- (113)《教务教案档》，第4辑(一)，第288—290页。
- (110)《教务教案档》，第5辑，第543页，总署收山东巡抚福润函，1892年10月19日。
- (115)同(99)。
- (116)《调查资料汇编》，第725页。
- (117)故宫博物院明清档案部主编：《义和团档案史料》上册，山东巡抚李秉衡奏折，第596页，中华书局1959年版。
- (118)(119)《调查资料汇编》，第656页，第613页。
- (120)勒劳：《苏州》第201—207页，转引自周锡瑞：《义和团运动的起源》，第137页。
- (121)(122)《调查资料汇编》，第625页，第644页。
- (123)《调查资料汇编》，第635页。
- (124)吕实强：《中国官绅反教原因》，第203页。

参考文献

1. 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版
2. 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社 1996 年版。
3. 董丛林：《龙与上帝，基督教与中国传统文化》，生活·读书·新知三联书店 1992 年版。
4. 孙江：《十字架与龙》，浙江人民出版社 1990 年版。
5. 吕实强：《中国官绅反教的原因》，台北，中央研究院 1996 年版。
6. 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社 1987 年版。
7. 路遥、程歆：《义和团运动史研究》，齐鲁书店社 1988 年版。
8. 义和团运动史研究会编：《义和团运动史论文集》，中华书局 1984 年版。
9. 四川省近代教案史研究会、四川省哲学社会科学学会联合会合编：《近代中国教案史研究》，四川省社会科学院出版社 1987 年版。
10. 中国义和团运动史研究会编：《义和团运动与近代中国社会》，四川省社科院出版社 1987 年版。
11. 杨懋春：《近代中国农村社会之演变》，巨流图书公司（台北）1980 年版。
12. 黄宗智：《华北的小农经济与社会变迁》，中华书局 1986 年版。
13. [美]柯文：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，中华书局 1989 年版。
14. 张仲礼：《中国绅士——关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》，上海社会科学院出版社 1991 年版。
15. 明恩溥：《中国乡村生活》，时事出版社 1998 年版。
16. 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900—1942 年的华北农村》，江苏人民出版社 1995 年版。
17. 明恩溥：《中国人的素质》，学林出版社，1999 年版。
18. 路遥：《山东大学义和团调查资料汇编》，山东大学出版社 2000 年版。
19. 周锡瑞：《义和团运动的起源》，江苏人民出版社 1995 年版。
20. 王守中：《山东教案与义和团》，中国文联出版社 2000 年版。

21. 张鸣、许蕾：《拳民与教民——世纪之交的民众心态解读》，九州图书出版社 1998 年版。
22. 陶飞亚、刘天路：《基督教会与近代山东社会》，山东大学出版社 1994 年版。
23. 陈振江、程歆：《义和团文献辑注与研究》，天津人民出版社 1984 年版。
24. 路遥：《义和拳运动起源探索》，山东大学出版社 1990 年版。
25. 中国义和团研究会编：《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，齐鲁书社 1992 年版。
26. 戴玄之：《义和团研究》，台湾中国学术著作奖励委员会 1993 年版。
27. 王明伦：《反洋教书文揭贴选》，齐鲁书社 1984 年版。
28. 中国社科院近代史研究所编：《山东义和团案卷》，齐鲁书社 1980 年版。
29. 《中国地方志丛书》，山东鲁西南部分。
30. 李时岳：《近代中国反洋教运动》，三联书店，1962 年版。
31. 中国社科院近代史研究所编：《义和团史料》，中国社会科学出版社 1982 年版。
32. 台湾《中央研究院近代史研究所论文集刊》，第一辑至第九辑。
33. 张鸣：《乡士心路八十年》，上海三联书店 1997 年版。
34. 孔飞力：《中华帝国时期的叛乱及其敌人》，中国社会科学出版社 1990 年版。
35. 路遥：《义和团运动》，巴蜀书社 1985 年版。
36. 中国第一历史档案馆：《清末教案》，中华书局 1998 年版。
37. 中国义和团研究会编：《义和团运动一百年》，齐鲁书社 2000 年版。

致 谢

本篇论文最后得以顺利完成，首先我要感谢恩师刘天路老师。从论文的选题、资料的收集到论文的结构，乃至最后修改，都凝聚着刘老师的一片心血，对于刘老师给予的悉心指导和提供的无私帮助，我致以深深的谢意！三年来刘老师无论是在做人方面，还是为学方面，都为我做出了榜样，他的谆谆教诲将使我终生受益，对他的感激之情，是我用语言所无法表达的。

另外论文还得到路遥老师、程歆老师两位前辈的指点，尤其是路遥老先生不顾年高体弱，在百忙之中对论文的修改提出了许多有建设性的意见，他们对后辈不尽余力的提携令我深受感动。孔亮同学也对论文的完善提出了具体的修改意见。论文在开题时，李平生老师、陈尚胜老师、吴士英老师也从不同角度和方面对论文给予指导，对于他们的帮助和指导，在此一并表示感谢。同时还要感谢山东大学图书馆和山东大学历史文化学院资料室对本人查找论文资料提供的方便。

宋桂英于山东大学新校

2001年5月

攻读学位期间发表的学术论文目录

1. 《李宜显〈燕行杂记〉》，载于《朝鲜王朝 1392——1910 对华观的演变》，山东大学出版社 1999 年版。
2. 《义和团运动 100 周年国际学术讨论会综述》，文史哲，2000 年第 1 期。
3. 参编：《山东大学义和团调查资料汇编》，山东大学出版社 2000 年版。
4. 《近代山东教案研究概述》，齐鲁文史，2000 年第 4 期。