

学校编号: 10384

分类号_____

学 号: B200002004

UDC_____

学 位 论 文

官府、宗族与天主教

——明清时期闽东福安的乡村教会发展

张先清

指导教师姓名: 陈支平 教授

申请学位级别: 博 士

专业名称: 专 门 史

论文提交时间: 2003年5月

论文答辩时间: 2003年6月

学位授予单位: 厦 门 大 学

学位授予日期: 2003年 月

答辩委员会主席: _____

评 阅 人: _____

2003年6月

中文提要

本文从区域社会文化史的角度，对明清时期闽东福安县的乡村天主教发展进行系统研究。文章认为，明清时期当地乡村宗族对天主教信仰的皈依，是天主教能够深入福安乡村社会传播、发展的根本原因。正是由于一些乡村宗族的天主教化，天主教信仰得以依附在这些宗族中，依靠地方宗族的力量不断发展壮大，直至成为对当地民间社会生活具有深刻影响的一种区域性主流宗教。

本论文分为六部分。导论部分解释了选题的缘起及论文思路，并对相关的学术史进行了概括性回顾，在此基础上，对研究区域社会背景、基本史料以及文中所涉及的相关概念进行了简要介绍。

论文第二部分系统考察了1632年至1846年这两个多世纪天主教在闽东福安乡村社会的活动历程。作者指出，天主教在福安的这段传播历史，经历了起起伏伏诸多波折，特别是清雍正以降，随着清廷在全国严厉禁教，地方官府对天主教活动的干预一度呈现出愈来愈严的趋势，期间查拿天主教的事件屡有发生。然而，尽管屡遭查禁，天主教在福安的活动却并未中止，甚至在地方上形成一个规模甚为庞大的乡村天主教群体。

第三部分从数量、构成、分布三方面对明清时期福安乡村天主教群体结构进行细致考察。根据数量增长幅度的不同，作者认为明清时期福安的乡村教会发展可以划分为奠基（1632-1648）、拓展（1649-1746）、稳步发展（1746-1846）三个阶段，而在拓展阶段，福安乡村天主教群体已达到相当规模。在构成方面，该天主教群体呈现出复杂多样的特点，其成员基本上涵盖了地方社会各阶层。这些数量众多的天主教徒，分布在各个村落，组成了一个覆盖面相当广阔的基层天主教网络。

第四部分具体分析了地方宗族在明清时期福安乡村天主教发展所起到的重要作用，文章指出，明清时期福安地方相当多的乡村宗族接受了天主教信仰，这些以天主教为主要宗教信仰的大小宗族是构筑基层天主教网络的主要支点及维持乡村教会发展的核心力量。在皈依天主教问题上，福安乡村宗族主要存在两种类型：兼容型与转化型，前者在宗族内兼容了天主教及其它民间宗教信仰，后者则在信仰上表现出一种完全转化。这

两种类型的产生,反映出乡村宗族在接受天主教信仰上所具有的弹性,而乡村宗族的皈依,有其深刻的区域社会历史背景,宗族原有浓厚的宗教信仰习俗、明末清初社会动乱对传统族权的冲击、乡村信徒对宗族身份的维护与认同等都是促使一些乡村宗族接受天主教信仰的因素。总之,天主教传播的宗族依附性,是明清时期福安乡村教会发展的显著特点,也是天主教能够在官府严禁之下延续传播的主要原因。

第五部分从村落信仰空间的重组、妇女守贞观念的移植、宗族通婚网络的变迁等方面进一步探讨了天主教信仰对明清时期福安乡村社会生活所带来的文化影响。文章认为,天主教在乡村社会的扎根,在原有地方文化结构内部植入了新的文化内涵,如旧有的村落信仰空间为天主教所增补;在宗族原有的儒家贞节观念结构,融进了天主教的妇女守贞观;宗族传统通婚网络也因信仰的改宗而发生新的摆动。这些表明,历经多年的传播后,天主教已经融进福安一些乡村宗族的日常生活中,成为后者本身文化传统一个不可分割部分。

结论部分对地方官府、宗族与乡村教会发展三者之间关系进行了总结,作者认为,福安乡村天主教的存在与变化应当置于明清以来地方社会历史发展脉络中加以考察,福安乡村教会的发展个案表明,作为明清时期地方社会最活跃的宗族组织,在延续地域宗教信仰上具有深层的影响,它提供了一种有利基层教会发展的群体信仰模式,这种依附于宗族之上的群体信仰不仅能够比较有效地利用宗族在基层社会权力网中的各种资源来维护乡村教会的发展,而更重要的是为信仰的传承提供了稳固纽带。

关键词: 官府 宗族 乡村教会 福安 明清时期 区域社会文化史

ABSTRACT

This dissertation aims to analyses from the perspective of local cultural history the development of Rural Church in Fuan County, East Fujian Province, during the Ming and Qing dynasties. The author considers that the conversion of some local lineages explains the success of Catholicism in taking root and developing in the Fuan villages. Because of the Catholicization of those village lineages, the catholic faith had succeeded to develop greatly, up to the point become one of the main local religion and had brought deep influence upon the popular society.

The dissertation is in six parts. In introduction part, the author first explains the reason of this topic, the main idea, he then gives a review of relevant theoretical background and studies, which is followed by a brief explanation of the basic materials and analytical structure of this thesis.

The second part examines systematically the historical development of Christianity in Fuan villages during more than two hundreds years, namely from 1632 to 1846. The author points out that, during the course of its transmission, Catholicism encountered many difficulties, especially from the strict imperial prohibition that the Yongzheng Emperor had issued 1724 against Catholicism, local government tended to interfere more and more into the Catholic affairs and anti-Christianity actions were frequently taken in this area. Despite those restrictions, the Catholic activities in the Fuan haven't stopped and have formed a sizable village catholic community.

In the third part, the structure of the communities is examined in terms of number, social strata, distribution. According to the numbers, the author differentiates the development into three periods: foundation(1632-1648), expansion(1649-1746),stabilization(1746-1846). In the second period, the catholic communities had already reached a fair size. The social strata include the different social classes of local communities. The Catholics are distributed in different villages forming the basis of a vast catholic network.

The fourth part analyses the important role played by the lineage in the development of Catholicism, pointing out that a large number of village lineages received the catholic faith, forming the main support of the catholic network and the main strength for its development. It exists two main patterns of lineage's

ABSTRACT

conversion. In the first pattern, the catholic faith and the popular religion fused together. In the second pattern, the catholic faith took the place of the previous popular religion. Those two patterns reflect the flexibility of the lineages accepting the catholic faith. The religious cults associated originally to the lineage, the social disruption during the change of dynasties, the identification to the lineage are the main reasons which explain the conversion of local lineages to Catholicism. In brief, the reliance on the lineage for the transmission of Catholicism is an evident characteristic of the development of the Village Church in Fuan during the Ming and Qing dynasties and is one of the decisive factors in helping Catholicism survive the imperial prohibitions.

The fifth part examines the influence of the Catholic faith in the life of the village community: reshaping of the religious space, introduction of religious virginity, inter-lineage marriage, etc. The author considers that the successful implantation of Catholicism into the rural society is due to its ability to give a new cultural meaning into the internal structure of the local culture, such as the reinforcement of the local religious space through Catholicism, the extension of the Confucian rules about chastity towards religious virginity, the reshaping of the traditional lineage marriage network. This demonstrates that after long years of transmission, Catholicism has already been inserted into the daily life of those villages of Fuan and has become an integral part of the local culture.

The conclusion recapitulates the relationships between the local governments, the lineages and the Church. The author considers that the development of the Village Church in Fuan should be attached to the analysis of the historical development of local society in the Ming and Qing dynasties. The case of the Rural Church in Fuan had demonstrated that, as the most active organization at the local society of the Ming and Qing dynasties, lineage had a very deep influence on keeping local religious faith, it provide a pattern of Mass belief necessary for the development of the Church. This Mass belief relying on the lineage was not only effective for providing different resources to maintain and to protect the village church, but more important it can be seen as a key factor for the transmission of faith to the future generations.

Key words: Local government, Lineage, Village Church, Fuan, Ming and Qing dynasties, History of local society and culture

目 录

中文提要

英文提要

第一章 绪论	1
第一节 问题的缘起	1
第二节 学术史的回顾	4
第三节 福安: 研究区域背景描述	11
第四节 史料、概念与论文框架	18
第二章 传教与禁教	27
第一节 从马尼拉到福安: 多明我会之初传	27
第二节 礼仪之争与明末福安的反教事件	38
第三节 清初的传教与禁教风波	57
第四节 雍乾以降的禁教政策与福安天主教	65
第五节 小结	95
第三章 乡村天主教群体	97
第一节 数量	97
第二节 构成	103
第三节 分布	117
第四节 小结	130
第四章 宗族与宗教网络	131
第一节 宗族与地域天主教网络建构	131
第二节 乡村宗族与天主教: 个案研究	136

目 录

第三节 宗族皈依与文化认同·····	177
第四节 小结·····	196
第五章 信仰与生活 ·····	197
第一节 村落信仰空间的重组 ·····	197
第二节 妇女守贞观念的移植 ·····	202
第三节 宗族通婚网络的变迁 ·····	219
第四节 小结 ·····	229
第六章 结论与思考 ·····	230
第一节 宗族与明清乡村教会的群体信仰 ·····	230
第二节 未来研究的思考 ·····	237
附录 ·····	241
参考文献 ·····	245
致 谢 ·····	257

第一章 绪 论

第一节 问题的缘起

2001年初夏季节,福建省福安县所属山区小镇穆洋地方一位名叫缪宝钦的老人向本文作者讲述了他儿时从父辈那里听来的有关本族一位祖先桂三公皈依天主教的口碑故事,^①其大意是:清乾隆年间,天主教传教士在福安一带传教,后来,朝廷下令禁止天主教,并派官兵到穆洋地方搜捕传教士。当时,有一位白主教躲藏在缪桂三的苕麻地里,被缪桂三发现,缪没有向官府告发,而是赠以水、饭,并将他隐藏到自己家中后屋。后来,清军搜捕白主教,抓走了许多老百姓,白氏只好出来自首,最后被官府杀死。事过多年,当缪桂三临终时,他梦见白氏托梦给他,让他受洗入教。于是,缪桂三就让人去巷头林家请来一位林姓贞女,为他施洗,并立下临终遗嘱,吩咐他的妻子及六子一女都要信天主教,后世子孙也都要皈依天主教,这样一来,缪桂三的后代都成为天主教徒。

(见图 1-1, 1-2)

(图 1-1)



^① 穆洋缪宝钦口述, 70岁, 天主教徒, 2001年5月29日。

(图 1—2)



在穆洋，有关桂三公奉教的故事流传甚广，凡是上了年岁的老人无不都能道出几分。我在当地进行田野调查时就搜集到多个版本，内容大同小异。在穆洋人看来，作为本镇最大宗族的缪家与天主教之间似乎存在着某种必然联系。当你问起穆洋的天主教来源时，当地人一般会说到缪家，如果你进一步询问谁是缪家最早的信教者时，他们就会告诉你缪桂三奉教的故事。

缪桂三其人并非子虚乌有，他的真名为缪堡（1715-1786），是清康熙年间穆洋缪家第三房利房的一位乡绅，桂三是他在宗族中的行号，缪氏宗族谱牒中记载了缪桂三的简单生平：“三十二世，缪堡，清乡耆，字亦璋，行桂三，号晋阳。生康熙乙未年七月廿七日子时，……子六女一。公卒乾隆甲寅年十二月初八日申时。”^①据族谱资料，缪桂三是当地颇具声誉的厚道君子：“公醇厚质实，不与人争。常有占公门路，反将己田砌造以便其往来，横逆不较，几忘物我，其厚德类此。”为此，乾隆四十六年（1781年），时任福安县令刘士毅还特意赠匾旌扬，曰“醇朴高风”。^②

很显然，上述缪桂三奉教故事发生的背景是乾隆十一年（1746年）福建巡抚周学健在福安掀起的禁教事件，故事中的白主教，即指当时在福安传教的西班牙多明我会士白多禄（Fr. Pedro Sanz, 1680-1747）。据故事中的内容推测，缪桂三受白多禄托梦领洗入教的时间应在乾隆五十一年（1786年），即他去世那一年，遵其遗嘱，其妻冯氏及其所生六子缪师福、缪师赵、缪师秦、缪师魏、缪师贡、缪师代、一女也一一受洗入教。

关于缪桂三奉教故事，我们有理由认为它并不完全是缪家人对本族入教祖先事迹的“虚构”。现存的多明我会史料为我们披露了不少白多禄在穆洋被捕的鲜为人知的细节，

① 《东鲁缪氏支史》，《利房禄四公派钦七公三支八图世系·缪堡》，1991年重修本。

② 《东鲁缪氏支史》，《利房禄四公派钦七公三支八图世系·缪堡》，1991年重修本。

其中之一曾提到白多禄在 1746 年 6 月 25 日禁教事件发生时躲藏在穆洋，他先是受到缪氏宗族的庇护，隐藏在一位名叫缪若瑟的信徒房中及其菜园里，随后，又辗转潜伏于当地一些居民的家中及野外，在是年 6 月 30 日走到溪尾地方、坐以待捕前，他已经在穆洋躲藏了 5-6 天，^①很可能就是在此期间他得到了缪桂三等缪氏族人的某种照顾，缪桂三也有可能因此信仰了天主教，^②随后他的后代也相应地成为天主教徒，例如其孙女缪锦妃就是一位天主教守贞女。^③此外，1947 年，当天主教会准备在穆洋兴建一所医院以纪念多明我会传教士白多禄时，缪家人就曾在祠堂中集会商议，最后同意借出大批谷租给教会，作为建院费用，其中一个原因即欲借此时机同时纪念与白多禄渊源颇深的本族奉教先人缪桂三 (Meu-Ki-zang)。^④由此看来，缪桂三奉教故事并非空穴来风，而是有其真实性的一面。但是，缪桂三却并非是穆洋缪家最早皈依天主教的人，实际上，早在明崇禎年间，缪家长房即元房的十绅缪十瑜、缪兆昂等，已经成功地将天主教信仰引入到本族中，从而使穆洋缪氏成为明末清初当地信仰天主教的主要宗族之一。其后，到清乾隆末年缪桂三入教，由于桂三派人了特别兴旺，乃至一跃而为缪家天主教徒最集中的支派，并于上个世纪九十年代单独建立奉教支祠，以缪桂三为祠祖（见图 1-3）。

（图 1-3）



- ① 按多明我会的史料，白多禄在穆洋东躲西藏好几天后，鉴于当地天主教徒已不胜官府之扰，他考虑自己可能无法脱身，因此，就让一位外教人带他到穆洋村外去，当他走到溪尾 (Ke-muy) 地方时，停下来坐在一棵树下，让过往的外教人捎话给那些捕役说他在这里，不久，捕役就前来抓走了他。见 Jose Maria de Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid, 1965, Tomo II, pp. 323-325; p. 323, note. 15。
- ② 2002 年 2 月 28 日，笔者在缪宝钦先生的陪同下，前往离穆洋约十里之过溪地方观看了缪桂三的墓地，墓碑上并未刻有缪桂三夫妇姓名，但承缪先生相告，墓顶原有一圆形十字，似可证明缪桂三的天主教徒身份。
- ③ 《东鲁缪氏宗谱》，《长房潮一公第二支桂三公派系·缪师秦》，民国二十五年（1936 年）重修本。
- ④ Jose Maria de Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid, 1955, Tomo IV, pp. 383-384。

可能正是因为缪桂三支派支大丁繁，颇具影响，以致于当地人将该支信教祖先缪桂三的奉教故事视为缪家人信仰天主教的最早来源，由此口耳相传，最后演变为缪家人追溯本族入教缘起的一种集体记忆。

然而，关于缪桂三奉教故事，最吸引我的却并不仅仅在于考证它距历史真实的远近，而是它所揭示的一个值得我们注意的现象，那就是，明清时期天主教在闽东福安乡村社会的传播与发展，是与穆洋缪氏此类地方宗族有着某种密不可分的联系。缪家人关于本族入教祖先的这种集体记忆及其后缪桂三奉教支祠的建立，提醒我们在研究明清天主教历史时，应当更多地关注天主教信仰在乡村社会中展现的历史实态。缪家人的这种集体记忆，并不能简单地视为乡村宗族对本族祖先事迹的一种文化创造，而应该把这个故事放置于明清福安地方乡村社会历史的发展脉络中加以理解，并进而去追溯这种集体记忆背后所隐藏的历史背景：明清时期天主教在福安乡村社会是如何传播的？像穆洋缪氏这类乡村宗族在福安地方天主教会发展过程中究竟起到什么作用？为什么天主教信仰能够被穆洋缪氏这些乡村宗族所接受，乃至成为他们世代传递的主要宗教信仰？宗族皈依天主教后对乡村社会生活有什么影响？这些就是本文所要探讨的主要问题。

第二节 学术史的回顾

自晚明罗明坚、利玛窦等耶稣会士联袂入华始，天主教在明末清中期中国的传播，继元末明初的阻断之后，再次达到一个新的水平。此时期传教士入华活动，对东西方社会均产生了一定程度的影响，弥足引人侧目，仅以沟通中西学术文化而论，梁启超就认为这是中国学术史上的“大公案”，值得“大书特书”。^①因此，对于这样一个十分有意义的课题，很早以来就引起了中外学界的关注，并从多个角度展开研究，迨至今日，已取得十分可观的研究成果。

大致而言，目前国内外学术界在明清天主教史^②上的这些研究成果主要可以归纳为以下两个方面：其一，就研究对象来说，以耶稣会在华活动为主，特别是关注利玛窦、

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，北京：中国书店，1985年版，第8页。

② 此处所指明清时段，系指晚明至清中期，即从嘉靖三十一年（1552年）耶稣会士沙勿略(Francois Xavier, 1506-1552)抵广东沿海上川岛始到道光二十五、六年（1845-46年）清政府弛禁天主教，不包括晚清阶段。鉴于本文所研究的区域福安县，其天主教活动主要始于明崇祯五年（1632年）首位西班牙多明我会传教士高琦(Angel Cocchi, 1597-1633)抵该地传教，因此本论文所涉及的明清时段，则主要集中在明崇祯五年（1632年）到清道光二十五、六年（1845-46年）。

庞迪我、艾儒略、汤若望、南怀仁等明清在华知名耶稣会传教士及徐光启、李之藻、杨廷筠等重要士大夫皈依者的生平事迹；其二，就研究领域来说，主要集中在探讨以耶稣会士为主的西方传教士在输入“西学”、输出“中学”中的作用及其对东西方社会文化的影响，也就是通常所说的“西学东渐”、“东学西渐”等中西文化交流问题。可以说，以上这两个方面的研究长期以来一直是中外学界所关注的焦点，现有的许多论著大抵都是围绕着这两个方面展开，^①这也就是传统上的宗教史与中西关系史（或称中西交通史）研究取向。

毋庸置疑，以上研究取向，尤其是从文化交流角度来考察明清天主教史，对今人理解中西思想文化的异同性、促进东西方文明的进一步交流与对话具有十分重要的意义，因此，在今后一段时间内，这类研究仍将是学术界的常青树，^②同时也是值得继续提倡

-
- ① 有关二十世纪以来国内外学者在明清天主教史上所取得的研究成果，近年来已经有不少学者对之进行过回顾与评述，国外学者方面，见 Erik Zürcher, *From Jesuits Studies to Western Learning*, in W. Ming and J. Cayley (eds), *Europe Studies China: Papers from an International Conference on the History of European Sinology*, London: Han Shan Tang Books, 1995, pp. 264-279, 中文稿见（荷）许理和著、辛岩译：《十七——十八世纪耶稣会研究》，载《国际汉学》，第四辑，郑州：大象出版社，1999年版，第429-447页；Nicolas Standaert, *New Trends in the Historiography of Christianity in China*, *Catholic Historical Review* 83, 4(1997), pp. 573-613; 中文稿见（比）钟鸣旦著、马琳译：《基督教在华传播史研究的新趋势》，载《国际汉学》，第四辑，郑州：大象出版社，1999年版，第447-520页；Nicolas Standaert, ed. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001; Nicolas Standaert, *The Construction of a Christian History in China*, Paper read at the Conference: *Encounters and Dialogues*. Beijing Institute of Technology, October 14-18, 2001, 中文稿见（比）钟鸣旦著、张先清译：《勾画中国的基督教史》，载卓新平主编：《基督宗教研究》，第四辑，北京：社会科学文献出版社，即出。中国学者方面，见 Lin Jinshui (林金水), *Recent Developments in Chinese Research on the Jesuits Missionaries*, in Jerome Heyndrickx (ed), *Philippe Couplet S.J. (1623-1693), The Man Who Brought China to Europe/ Monumenta Serica Monograph Series, 32*, Nettelat: Steyler Verlag, 1990, pp. 211-223; (台) 黄一农：《明末清初天主教传华史研究的回顾和展望》，载（台）《新史学》7卷1期，1996年，又见《国际汉学》第四辑，第448-476页；郭熹微：《中国基督教史研究》，载《中国宗教研究年鉴》（1996），北京：中国社会科学院，1996年，第284-302页；张先清：《回顾与前瞻：20世纪中国学者之明末清初天主教传华史研究》，载陈村富主编：《宗教文化》，第三辑，北京：东方出版社，1998年版，第109-141页；张先清：《1990-1996年间明清天主教在华传播史研究概述》，载《中国史研究动态》，1998年第6期，又见中国人民大学报刊复印资料：《宗教学》，1998年第6期。鉴于以往的这些研究史论著已经对本世纪以来明清天主教历史的研究状况进行了详细的回顾，此处不拟重复这些工作，而是集中讨论近期国内外学术界在明末清中期天主教史研究上的新趋向，特别是与本文直接相关的基层天主教史研究的新成果。
- ② 最近国内学术界的研究仍是以广义上的中西文化交流为主，近期的两本著作明确地反映了这一点，见张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社，2001年版；沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年版。

的研究方向。^①但不可否认的是，目前学界在明清天主教史研究上的这种集中倾向，恰也反映出本领域研究仍存在不少不足之处，一个突出的表现就是，时至今日我们很少看到结合区域社会文化背景以深入分析天主教在中国基层社会发展的研究成果。不难看出，现有的许多研究具有很明显的上层倾向性。然而，事实上，诚如一些学者所指出的，即便是以学术传教为主旨的耶稣会，也并非就是想当然的以知识精英为主的一种上层宗教团体，如果细致考察，构成耶稣会传教区内信徒主体的仍然是那些生活于社会最底层的广大民众，^②显而易见，这些人的宗教信仰体验并不是那些知名传教士及上层士大夫信徒的思想所可以完全取代。由此可见，以往的研究因为过多地集中于天主教在中国上层社会的传播与反应，而对真正构成明清中国天主教会的底层社会群体关注甚少，从而在学术思路存在着很大的局限性。

有鉴于此，近年来一些学者已经开始反思以往这类注重上层的单纯“教会史”或“传教士历史”与“文化交流模式”研究究竟在多大程度上能够有助于我们真正理解天主教在明清中国基层社会中的发展处境。换言之，如果我们将明清时期的天主教会发展从其赖以流传的乡土社会中抽离出来，仅仅关注那些传教士及知名士大夫信徒的传教、习教及文化活动，是不是一种完整的研究取向？

促发学者产生这种思考的，应该说首先是与欧美中国研究界所发生的学术范式转变有着密切关系。从二十世纪六、七十年代起，美国中国研究界开始反省原来以西方中心观为主的研究范式，转而倡导在研究中国近代历史时，应当以中国为出发点，深入精密地探索中国社会内部变化动力及形态结构，这也就是柯文所说的“中国中心观”研究取向。^③在这种情况下，一些学者认识到“基督宗教在中国的传播历史，也应当从中国人的角度加以探讨”，^④明清天主教史研究随之也发生了一次范式转变，这就是逐渐从原来

① 有关明末清初中西文化接触与对话研究的近期方法论思考，可以参见 Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*, (文化相遇的研究方法：以 17 世纪中国为个案) Center for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2002。

② Nicolas Standaert, ed. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, p.386. Nicolas Standaert, *Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China, Volume one(635-1800)*, in *Cahiers d'Extreme-Asie 12(2001)*: 1-21, 9. 本文所引钟鸣旦教授著作，绝大部分受益于钟教授的惠赠，谨此致谢！

③ (美) 柯文著、林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，2002 年新 1 版，第 5 页。

④ (比) 钟鸣旦著、香港圣神中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002 年版，“新版序言”，第 3 页。

的传教学及欧洲中心论的范式转到汉学及中国中心论的范式。^①在这种中国中心观的范式影响下,学者提问历史的方式也有了很大的转变,从原来主要关注传教士的活动到关注中国人乃至中国社会对天主教、西学的反应,其中突出的代表作就是法国学者谢和耐的《中国和基督教》(巴黎,1982年)^②与比利时学者钟鸣旦的《杨廷筠:明末天主教儒者》(莱顿,1988年)^③,前者打破了以往只关注传教士“输入西学”对中国社会的影响及与儒家文化的融合性研究框架,转而从中国文化的角度探讨以天主教价值观为基础的西方(欧洲)文化与中国文化的冲突性;后者则一反以往过分注重传教士与西方教会在华活动的传教学研究模式,而把关注的焦点放在杨廷筠这个明末中国士大夫天主教徒身上,在详细考察了有关杨廷筠的中西文献史料后,对杨廷筠思想中儒者与天主教徒身份的奇妙融合进行了深刻的剖析,由此也挑战了谢和耐过分强调儒家文化与天主教价值观难以相容的论断。这两部作品对学者研究思维的转变起到了重要的作用,以致为许理和称作是“里程碑”式的著作。^④

如果说中国中心观的兴起引发学者在探讨明清天主教史问题上逐渐“回归”中国,那么,近年来,区域史研究的勃兴,则更进一步促使学者在研究明清天主教史时开始将目光转向中国的底层教会。不少学者逐渐认识到,研究明清天主教历史,首先应当把教会活动放置在具体的地域社会历史背景中加以考察,综合看待教会与其传播区域社会之间的互动关系,视之作为一种真正意义上的“中国天主教史”,而非“西方教会在华史”,这样才能比较完整地理解天主教在明清基层社会的具体处境。^⑤无疑,这种明清天主教史研究的下层取向,从学理上进一步拓宽了研究面,使原来单纯研究西方教会在华活动史,逐渐转为研究明清基层天主教会发展的一种底层社会文化史。

① 有关这种范式转变对明清天主教史研究的影响,可参见(荷)许理和著、辛岩译:《十七、十八世纪耶稣会士研究》,载《国际汉学》,郑州:大象出版社,1999年版,第四辑,第445页; (比)钟鸣旦著、马琳译:《基督教在华传播史研究的新趋势》,载《国际汉学》,郑州:大象出版社,1999年版,第四辑,第477-480页; Nicolas Standaert, ed. *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, 'introduction'; Nicolas Standaert, *Christianity as a Religion in China: Insights from the Handbook of Christianity in China, Volume one(635-1800)*, in *Cahiers d'Extreme-Asie 12(2001)*: 1-21, 2.

② 中译本见(法)谢和耐著、于硕等译《中国文化与基督教的冲撞》,沈阳:辽宁人民出版社,1989年版; (法)谢和耐著、耿昇译:《中国和基督教》,上海:上海古籍出版社,1991年版。

③ 最近中译本见(比)钟鸣旦著、香港圣神研究中心译:《杨廷筠:明末天主教儒者》,北京:社会科学文献出版社,2002年版。

④ (荷)许理和著、辛岩译:《十七——十八世纪耶稣会研究》,载《国际汉学》,第四辑,郑州:大象出版社,1999年版,第445页。

⑤ 拙文:《回顾与前瞻:20世纪中国学者之明末清初天主教传华史研究》,载陈村富主编:《宗教文化》,第三辑,北京:东方出版社,1998年版,第134页。

在这种研究取向的影响下，不少学者开始关注以往那些被忽视的基层天主教会活动，研究对象日趋“下层化”、“大众化”，普通信徒的生活、乡村教会的发展逐渐被纳入学者的研究视野，这在近期一些优秀的研究成果中清晰可见，如美国学者 Roberte. Entenmann 利用了巴黎外方传教会的档案资料，试图通过考察清代四川江津地方 1746、1755 年两次禁教案以揭示天主教与其所在地方社会之间的复杂关系。通过研究，他认为，清代四川的天主教徒并非如一些传教士书中所描绘的完全来自一个贫穷的阶层；由于天主教在仪式上与某些民间宗教具有一定的相似性，地方官府的禁教行为，往往源于视天主教与其它民间宗教如白莲教等为一类“邪教”，一旦官府弄清楚天主教与民间宗教之间的区别，大多会对其采取宽容态度。他的研究还表明，到 18 世纪中期，四川地方社会已经对天主教习以为常，教徒们与他们的非教徒邻居一般能和睦相处，而反教事件发生的根源大多不是因为宗教信仰本身，而是导源于日常的社会经济纠纷。^①近年来，英国学者狄德满(R.G. Tiedemann)对天主教在华北地区基层社会的活动颇为关注，他在研究十九世纪山东天主教的发展时，发现有相当多的天主教徒来自地方民间宗教团体，由此促使他进而探索清中叶山东地区的民间秘密结社与天主教之间的关系，并提出民间秘密结社成员的加入是天主教“民众皈依”(Mass Conversion)一个值得注意的方式。^②狄德满的学生拉曼(Lars Peter Laamann)则针对华北地区清中叶天主教本土化问题进行了专门的探讨，指出清中叶以后华北地区基层天主教的发展曾呈现出一种明显的民间化趋势。^③除前述四川、华北地区外，近期也有一些学者开始关注闽东区域的研究，如西班牙学者山罗满(Miguel Ángel San Roman)，他充分利用了丰富的多明我会文献，对十七世纪多明我会在闽东北地方的活动进行了较为深入的探讨，特别是注重从教会文献史料中勾勒以往不被注意的世俗信徒的宗教生活。^④如果说山罗满的研究因为

① Robert E. Entenmann, Catholics in Eighteenth-Century Sichuan, in D.Bays, ed, *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, pp.8-23.

② R.G.Tiedemann, Christianity and Chinese 'Heterodox Sects': Mass Conversion and Syncretism in Shangdong Province in the Early Eighteenth Century, in *Monumenta Serica* 44(1996): 339-382. 此文承梅欧金博士帮助复印，谨此致谢。

③ Lars Peter Laamann, *The Inculturation of Christianity in Late Imperial China(1724-1840)*, University of London: School of Oriental and African Studies, Ph.D.dissertation, 2000.

④ Miguel Ángel San Roman, OP. *Cristianos Laicos en la Mision Dominicana del Norte de la Provincia de Fujian, China, en el Siglo XVII*(十七世纪北福建地区的多明我会世俗信徒), dissertatione, Pontifica Universitas Gregoriana, Facultas Missiologiae, 2000. 下凡引自该文，简称为 Miguel Ángel San Roman, 2000。该论文抽印章节见 Capitulo 6: Vida de los Cristianos laicos, pp.6-50。

带有较强的传教学色彩，因此从某种程度上说仍属于传统的宗教史范畴，那么意大利学者梅欧金（Eugenio Menegon）的研究则更为综合。梅欧金通过考察明末至清中叶以降天主教在闽东的传播情况，尤其是注重探讨天主教的仪式及其价值观在闽东民间社会的输入及其所带来影响，试图以此证明他所谓的天主教在闽东的“地方化”历程。值得注意的是，梅欧金引入了“基督教的地方化”（Localization of Christianity）与“地方化的基督教”（Localized Christianity）这两个概念，前者他用以说明传教士所输入的某些特定的“基督教实践”（Christian Practices）如仪式、诵经及其它宗教象征操作以及价值观（Values）如守贞、独身、抵制偶像崇拜等成为明清时期天主教徒日常宗教生活的一部分及社会经验的过程；后者他则用以说明这种地方化过程的目的，即最终在闽东区域形成了一种地方化的天主教。^①

以上这类研究尽管各自针对的地域不尽一样，但却都具有一个相同之处，即他们大多关注的是天主教在明清基层社会的实际状况。这种注重底层天主教活动的研究，不仅可以弥补以往一些较为空泛、粗线条描述类研究的不足，同时也对不少学界既有研究成果提出了新看法，如前述 Roberte. Entenmann 关于四川基层天主教活动的研究，就挑战了柯文关于在华天主教会是“一个与世隔绝的、孤立的和自外于中国同胞的团体”的论断；^②梅欧金的研究也质疑了一些学者所提出的天主教只有通过儒家化才能扎根在中国社会的观点；同时，他还指出“地方化”概念要比“民间化”概念更为适合解释明清时期天主教在基层社会的发展状况。^③很显然，这些学者都是因为转向基层社会研究，才得出此类比较有说服力的结论。此外，与以往相比，此类研究无疑更具有综合性，大多强调把天主教与其活动区域社会历史背景结合起来考察，这样一来就摆脱了以往许多单纯的宗教史或中西关系史研究中只见传教士与西方教会而不见讨论地方社会文化对教会发展影响的不足，从而带有比较明显的区域社会文化史研究性质。

上述这类学者的研究分别从不同角度为我们展现了以往不曾注意到的天主教在明清底层社会活动的某些画面，同时，研究者针对各个区域得出的不同结论，也表明明清时期基层天主教的发展是复杂多元的，因此需要我们进行更多的类似的底层研究。特别

① Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong(Fujian, China) 1632-1863*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 2002.此论文承梅欧金赠阅，谨此致谢。下凡引自该论文，简称为 Eugenio Menegon, 2002。

② 柯文的论述见（美）费正清主编：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学院历史研究所编译室译，北京：中国社会科学出版社，1996年版，（上卷），第614页。

③ Eugenio Menegon, 2002. pp.3-15.

是，鉴于现有的一些基层天主教史研究主要还是依靠西文教会文献，受客观研究条件的限制，一些学者未能在研究区域进行比较深入的田野调查，对中文文献特别是民间文献的发掘、利用不够。因此，如何在现有研究基础上，进一步吸收社会学、人类学的田野考察方法，将文献分析与田野考察有机结合，并以一种更为动态的观点来探讨地域社会中的本土性与内在性变化因素对基层天主教发展的影响，仍是有待学者深入思考的问题。^①

正是受以上前辈和时贤已有研究成果及思路的启发，本文拟从底层社会文化史的角度来探讨明清时期基层天主教的发展状况，尝试将乡村教会的发展放置在闽东一个县级区域——福安的社会历史发展脉络中加以考察，特别是注重结合文献资料与田野调查，分析地方宗族在明清以来福安乡村天主教发展中所起到的重要作用。之所以选择该地区作为本论文的研究对象，主要是基于以下几点考虑：

首先，福安在中国天主教史上有着比较特殊的地位，长期以来西班牙多明我会在该地活动，视之为该修会在远东的一个重要传教区，中西关系史上著名的中国礼仪之争，就是首先导源于这里，因此，现存有关福安的教会文献资料非常丰富；其次，天主教在福安的传播具有延续性与代表性，从明末天主教初传，经过多年的发展，天主教已经融入当地乡村社会中，成为福安地方的一个主流宗教，是当地民间社会文化的重要组成部分，据1990年的政府统计，当地信徒已达到45386人，占闽东地区天主教信徒总人数的80%，占福建全省天主教信徒总人数的20%，占福安总人口的8.56%；^②最后，福安还是闽东宗族组织比较发达的地区，历史上宗族聚居的现象十分明显。从明末以来，像前述穆洋繆氏这样接受了天主教的地方宗族较为普遍，有些宗族甚至全族都是天主教徒，形成一种典型的天主教宗族，由此使天主教在福安的传播，呈现出一种与地方宗族紧密结合的状态。^③以上几个方面表明，福安能够为我们提供一个把明清天主教发展放置于乡村社会史视野中加以考察的切入点。

-
- ① 近期出版的一本反映晚清时期华南潮州地区基督教会史的书籍就是文献分析与田野调查相结合，以探讨近代基层基督教发展的优秀著作：Joseph Tse-Hei Lee (李樹熙)，*The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*, Routledge, 2003。承作者惠赠该书，谨此致谢。
- ② 福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第1036页。
- ③ 关于福安地方所存在的宗族与天主教紧密结合特点，一些学者已经有所认识，见陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门：厦门大学出版社，1990年版，第102-103页；John E.Wills, Jr., *From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy*, in D.E.Mungello, ed., *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monography Series(XXXIII), 1994, pp.121-127; Eugenio Menegon, 2002. pp.198-205. 这些学者的初步思考对本文的研究给予了重要的启发。

第三节 福安：研究区域背景描述

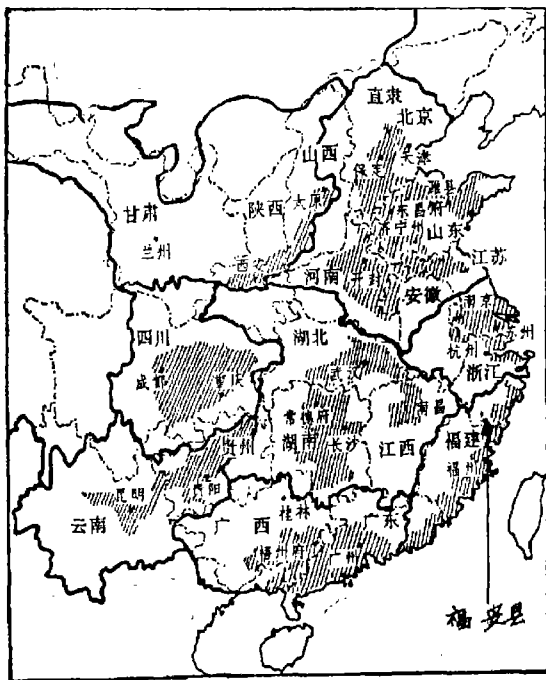
在转入主题研究之前，我拟从自然生态环境、移居与地域社会的形成、民间宗教信仰的发展及与宗族的关系等几个方面，对本文研究区域福安县的社会背景进行一番简略的描述，这些背景知识是我们了解明清时期福安乡村天主教发展必不可少的前提条件。

一、地理位置与生态环境

福安，别称韩阳，位于福建省东北部，在北纬 $26^{\circ}41'$ - $27^{\circ}24'$ 、东经 $119^{\circ}23'$ - $119^{\circ}52'$ 之间。东邻柘荣、霞浦，西连周宁，北毗寿宁、浙江泰顺，南接宁德、三沙湾。东西相距 37 公里，南北相距 80 公里，总面积为 1880.1 平方公里。^①因其地处闽东北及浙南之间，故又有“闽头浙尾”^②之称。

在施坚雅的区域划分体系中，福安属于东南沿海地带（见图 1-4），

（图 1-4）



① 福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999 年版，第 1 页。

② 万历：《福安县志》卷一《形胜》，日本藏中国罕见地方志丛刊，北京：书目文献出版社，1991 年版。

然而，该县地形却以山地为主，其中，中、低山（海拔约在 500-1000 米之间）面积达 1062.5 平方公里，占全县总面积的 56.52%，低矮丘陵与山地盆谷则达 509 平方公里，占全县总面积的 10.42%，两者相加，山地丘陵面积约占全县总面积的 66.94%。处于境内比较重要的山脉可分为三大部分：西北部为洞宫山脉余脉；西部属鹞峰山脉余脉；东部则属太姥山余脉。境内最高山峰为西北部社口、晓阳、穆云之间的白云山，主峰海拔 1450 米，有闽东第一高山之称。而平原则主要分布于境内主要河流长溪（又称交溪）及其支流的中下游沿岸，面积约为 158 平方公里，占全县总面积的 9%左右。县南端白马河入海处两侧以及白马门到溪尾和大获一带，散布着一些临海滩涂，面积约有 68 平方公里，约占全县总面积的 4%。^①整个县内地势由北向南倾斜：东、西部山地广布，地势高亢；中、南部长溪纵贯入海，地势低矮。因此，志书每称其为“枕山附海”^②之地。

福安境内水系较为发达，受其东、西高，中、南低地势影响，主干河流长溪（又称交溪、平溪）几乎汇集了境内所有的支流，由北向南，直贯入海，形成了一个境内面积达 1658 平方公里的典型扇状流域，这个扇形流域将该县绝大部分地区囊括在内。如果细分之，还可以将该县视为是由以下几部分组成：

1、长溪中上游流域。长溪上游主要由东、西二溪汇聚而成，其中，东溪源于浙江省丰阳下庄桥，流经寿宁，从上白石进入福安境内，至城阳湖塘坂地方与西溪交汇；西溪源于浙江省庆元举水，流经寿宁，经社口进入福安境内，至湖塘坂地方与东溪汇合。从湖塘坂村往下，经福安城，直至茜洋溪汇入长溪之宸山村附近，这一段可视为长溪的中游地区。长溪的上中游地区构成了传统上福安县的上半区。

2、穆水——廉溪流域。穆水与廉溪实际上可视为同一条河流，只是因流经地段不同而名称有别。大致说来，从穆洋往上一段河流称穆水，而从穆洋往下，直至廉首村附近汇入长溪，这一段河流则称廉溪，其得名源于为纪念以廉洁自持、素有“开闽第一进士”之称的里人薛令之。^③穆水——廉溪流域是福安开发较早、经济文化发达的地区，在整个长溪流域占有十分突出的地位。

3、长溪下游流域。从罗家巷往下，直至白马门入海处，这一段可视为长溪的下游流域。其中，从甘棠直到入海口的这一段河流俗称白马河，因此也可称为白马河流域。长溪的下游流域构成了传统上福安县的下半区。

① 福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999 年版，第 81-84 页。

② 万历：《福安县志》卷首《修志序》。

③ 万历《福安县志》卷七《人物志·风节》。

在陆路交通相对不发达的传统时代，水路在乡村社会生活中就占有十分突出的地位。福安境内长溪纵贯，支流纵横，恰好为乡村居民与外界联系提供了一个较为便利的水运网。下白石黄崎港是连接福安与外洋的咽喉要道，出黄崎港，可以直通大海；而从黄崎港入白马河，水面宽阔，1500吨大船可以一直上溯到罗家巷。由此而上，河面渐窄，20吨以下船只基本上可以驶抵福安城，并且通过旁汇支流，进入到穆洋及上潭头等上游地区。在1956年福分公路通车前，长溪航道是福安连接寿宁、柘荣和浙江泰顺、庆元等地的水运要道。^①明清时期，在福安活动的传教士即充分利用了这个便利的水路交通网，在城乡之间，来往传教。

二、移居与地域社会的形成

据考古资料，福安有人类活动的历史记载可以追溯到商周以前，如同当时绝大多数东南地方一样，闽越人是这里的早期先民。^②然而，福安真正意义上的开发却是随着秦汉以后陆续入迁的中原移民而开始的。特别是唐宋时期，大批中原移民进入这里，定居于上述福安各个河流谷地及河口冲击平原，辟地成村，繁衍生息，渐成聚落。^③

清光绪十年（1883年）所编《福安县志》卷终专门列有《氏族》一章，以记载本县主要33个族姓各个始迁祖及其始迁年代，兹列其前18大姓情况为下表：

年代 族姓	隋	唐	五代	宋	元	明	清	不明	合计
陈		1		9		1	2	12	25
郭		1		2		1	1	1	6
王		1	1	1		2	2	3	10
林		2		4	1	1	4	6	18
李				2	1			3	6
黄	1			2		1		1	5
刘		1		2		1	2		6
郑		2		4	2			1	9

① 福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第291页。

② 栗建安、范祚其：《福建福安地区的有肩石器》，载《考古》，1995年10期。

③ 除汉族外，福安也是中国畬族人口集中的县市，但畬族大规模迁入福安，却是在明代，关于福安畬族的迁居与分布，见福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第201-202页。

缪		1						2	3
薛		1				1		1	3
张		3				2		2	7
苏	1			1			1		3
赵				1		2			3
施				1			1	1	3
高			1					2	3
杨				2				3	5
阮				2		2			4
谢						1		3	4
合计	2	13	2	33	4	15	13	41	123

如上表所示，在该《氏族》篇中所列的 18 大姓 123 位开基祖中，除 41 位未载开基年代外，有 82 位为已知开基时间，其中，隋唐五代有 17 位，约占 21%；宋元时期有 37 位，约占 45%；明清有 28 位，约占 34%。此外，另有 15 个姓氏 17 位开基祖未列于表中的姓氏中，其中，唐五代有 2 位，宋代有 5 位，明清有 3 位，未载开基年代者有 7 位。由上可见，唐宋时期是福安地方移民迁居与开发的最重要时期，相当部分村落就是在此时期才开辟的。如穆洋地方，“忠惠庙，在穆洋，神姓罗名汉冲，光州固始人，任江州司户。黄巢之乱，避地入闽，居于穆洋。当是时，其地半皆荆棘，汉冲首垦辟之，召民耕种，遂为沃壤。”^①廉溪中游一带在中唐以前就有不少所谓“中原故家”迁居，如素有开闽第一进士之称的薛令之，他于唐代神龙元年登第，而此前，其先世定居廉村高岑已历六代。^②至于如今廉村的主姓陈氏，其始迁祖陈怀玉也是在唐末五代“迁是乡”，^③到两宋时期已发展成为远近知名的科举望族。^④可以说，到宋明之际，福安地方村落间同族聚居的现象已经十分普遍。明万历年间，邑人修志，在论及地方风俗时，就明确指出本县民间这种族居特点：“故家巨族，自唐宋以来各矜门户，物业转属，客姓不得杂居其乡。”^⑤

随着唐宋时期开发程度进一步加强，人口增长，宋淳祐五年（1245 年），福安开始从原属长溪县（治所在今霞浦）析出，单独成县，地方志书记载了析县经过：

① 黄仲昭：《八闽通志》卷之六十《祠庙》。

② 《高岑三廉薛氏宗谱》，卷首序，清抄本。

③ 《廉溪陈氏族谱》，陈胤浚序，康熙二十七年，光绪十二年（1886 年）重修本。

④ 拙文：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》，“基督教与近代中国社会文化”国际年青学者研讨会，2002 年 12 月 10-14 日，香港中文大学。

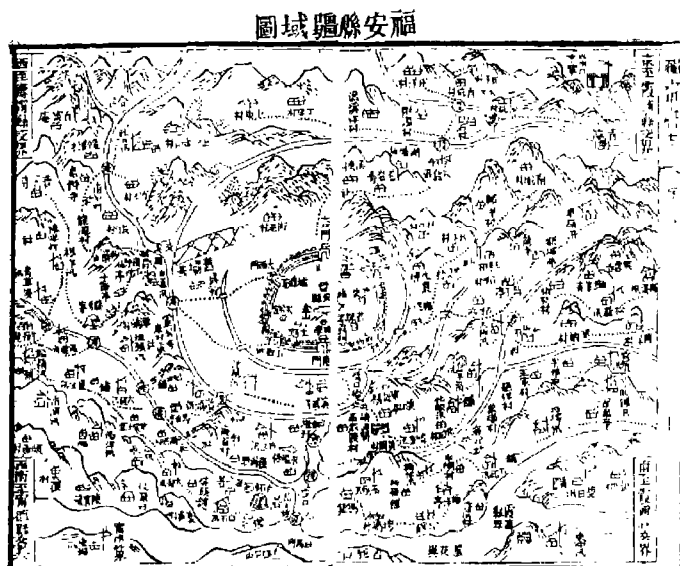
⑤ 万历：《福安县志》卷一《风俗》。

第一章 绪论

宋宝庆元年，长溪令范夔以县西北乡去治辽远，难于制驭，始议析为县，择韩阳坂为治所，不果。淳祐四年，邑人太学生张过申前议请于朝，许之。明年乃析长溪县西北永乐乡六里，灵霍乡三里，置县治于韩阳坂，赐名福安县，属福州。^①

元至正二十三年（1286年），长溪县升为福宁州，福安改属福宁州。明洪武二年（1369年），因为福宁州复降为县，福安改隶福州府。景泰六年（1455年），福安县内平溪里十一至十四都划归新置寿宁县。成化九年（1473年），明廷复升福宁为州，福安亦归属福宁州管辖。清雍正十二年（1734年），福宁州升为福宁府，福安县此后一直归属福宁府管辖，直到民国初年（见图 1-5）。^②

（图 1—5）



三、宗族与早期宗教信仰的发展

在移居与地域社会形成过程中，福安民间也发展了其早期宗教信仰。福安的自然生态环境，为该县民间宗教信仰的兴盛提供了某种滋长土壤。前已述及，福安境内有发达的水系，这些溪流在为该县乡民提供便利水路交通的同时，也带来了令人痛苦的灾患。首先，每年春夏雨季，溪水暴涨，往往泛滥成灾，对此，明崇祯年间邑人李大奎颇有认识：

① 光绪《福安县志》卷之二《沿革》。

② 光绪《福安县志》卷之二《沿革》。

福安故水国。自温、建两溪夹流冲突而下，来多受窄，一涨而溃啮，再涨而怀襄。开邑以来，卷土拔木，沉灶产蛙之变，往往有之。如宋之绍兴丙寅、明之万历辛巳，流骸委尸，塞川壅原，则其尤烈者也。^①

从明万历到清道光年间，见于县志记载的大洪灾就有 18 次之多，^②而中小水灾则几乎年年都有，如明万历年间毛万汇知福安县，就曾有“福安连年水患”^③之叹。洪灾给福安民间造成了深重的灾难，特别是沿溪居民，在大水灾暴发时期，往往是田淹屋倒，流离失所。如顺治十一年（1654 年）七月十三日，“下二十九都陡然阵雨，滂沱汹涌，水头丈余。十四夜，大留、东山、傅厝、后山蛟出，路由下二十九都三塘经过，推陷塘塍，潮浸塘田，通洋绝收。”^④乾隆十六年（1751 年）七月十四日，“大风。夜二鼓，洪水汹涌，城内东西南三向，人上屋顶避之。次日午时水始退。人居荡析及半，阳头被灾最烈，居人并屋流入海及五分之三，北郊南岸一村全没。”^⑤其次，天灾之外复有人祸。由于福安南面濒海，有大河可通内地，从明中叶以降至清初，福安频遭倭寇、海盗袭扰。例如，明嘉靖三十八年（1559 年）到清康熙五年（1666 年），此期间见于县志记载的寇乱事件就有 7 次之多。^⑥洪灾寇患，经年不断，再加上山瘴瘟疫、虎患虫害时有出现，这些天灾人祸一度给福安民间社会生活带来了严重危害，乡民在无力应付灾变情况下，转而求助于神灵的庇佑，因此，在明末天主教传入之前，福安乡民“事佛惟谨，聚合传经，男女杂立”，^⑦民间宗教信仰已颇为发达。

在福安，无论是正统的佛、道宗教，还是其它民间信仰，其早期发展大多与当地宗族有着密切的关系。一个突出的表现就是，寺庙神祇一般具有很明显的家族归属感。唐宋以降迁居入境的移民，在辟地定居过程中，十分重视家族寺庙的修建，以为本族驱灾避邪、安居乐业的精神庇护。如下邳张氏，其祖先端国公、梁国公兄弟于唐末五代初肇居下邳，在开基立业的同时，也构筑了本家族的神庙体系：

资福寺，坐落本村本处三十六都坑源地方。吾祖端国公兄弟于晋长兴元年鼎新寺宇，以为祝圣道场，并捐置田四十五石以为常住香灯。宋淳祐五年住持

① 李大奎：《西郊水坝碑记》，载光绪《福安县志》卷之四《山川》。

② 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

③ 韩阳拙令：《庄梦纪》卷四《上院司道厅自明揭》，明刻本，此书承钞晓鸿教授代为复印，谨此致谢。

④ 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

⑤ 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

⑥ 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

⑦ 万历《福安县志》卷一《风俗》。

僧法慧重修前座两庑及寺后準提阁，吾祖国学生慎公捐蒸尝银二十两。明正统七年重修后座，吾祖助银十二两。本朝乾隆四十二年住持僧景承募修，吾族捐助银八两，柏柱房助铜钱八千文。

青云寺，坐落三十五都梅洋地方。吾祖端国公兄弟于五代晋天福三年鼎建，捐置田六十亩有零，以为常住香灯。吾祖没后，年祀忌辰。元大德七年，住持僧一心重修，吾祖大理寺丞元品公捐银一十五两。本朝乾隆四十二年僧景承募捐重修，下邳房助银八两天。

下宝林寺，坐落三十五都下汴地方。端国公兄弟于五代晋天福七年草建，至孙校书念一公于宋乾德年间鼎新，捐置香灯田四十三石。宋嘉定十二年重修，族人捐助蒸尝银十两天。本朝嘉庆三年住持僧卧松重新鼎建，下邳房助银三十两天。^①

同样，下邳村的另一主要宗族陈氏，其先世在五代时迁居长溪，也建有颇多家族寺庙，如建善寺，“在州城东门外东郊华峰山下，原地基在温麻县，寺名建福。侍郎贞公捐舍华峰山兼地，徙建长溪城东，改名建善。有放生池、松风亭、繡谷亭、东阜阁、无量寿阁、涅槃台等景。”南禅寺，“在州城南门外南郊桥边，原基在三十四、五都。祖舍南郊地，前后河为界，捐金于周广顺元年建。寺内有迎薰亭、苑亭、虎溪亭、放生池、东轩、南轩等景。”栖胜寺，“在州地三十六、七都。祖于宋乾德四年建。万历八年重建。”^②

可以说，在宋明时期，福安绝大多数宗族都已经修建了属于本族的家庙族寺。这些家族寺庙一方面供奉着佛、道及其他神灵，是宗族敬神礼佛的场所，同时，另一方面也常常辟有专祠，奉祀祖先塑像神位，承担着一部分祭祖祀宗的功能。如顶头阮氏，其先世阮晏于唐末携四男二女迁居福安：

公恶蔡洋东家地坪泥平水涸，未得至足，乃于己丑年龙岩开基。居止年久，缘有虎暴妖精，钟鸣晨昏，重遣不安，因而弃之。祖归于旧庐，谅虽是佛化所为，犹有物怪感动，何以居之？于是将屋改建佛庵，爰令二女为尼姑住守，及遣女婢事唤者三。设立祠于右，奉浮光山先亲香火，置膏田数号以供养久远，为香灯之费给。在春秋祭祀，当诚报本之心，敬陈追远之礼，使孝子慈孙永为传世之根本也。至于二尼卒后，恐无所嗣，所以委僧住持，续延世代。其僧号

① 《福安下邳张氏族谱》《构造编》，光绪三十二年（1906年）重修本。

② 《下邳陈氏宗谱》，《上下陈共管祖业》，民国戊子（1949年）重修本。

曰圆觉，为之初广致规模，鼎建寺宇，创立祠堂，奉祖先檀越三，以为永远常祀。亲立石碑，作寺志，登载贍奉田园常住香火，久无克失。递年八月十六日鼻祖忌诞，僧陈斋会，则聚众子孙享祭祠堂，克遵先祖之像，无杂尘俗之礼。^①

从族谱记载可知，阮氏先人在迁居福安后，为了驱散邪怪，庇祐子孙繁衍发展，将祖屋改建为佛庵，并吩咐家中女子出家为尼，以为住持，同时在庵中设立专祠，供奉祖先牌位，最后扩建为寺，成为寺祠一体的敬神祭祖场所，这是福安地方早期民间宗教发展与宗族紧密联系的一个典型范例。相同的例子还有不少，如廉村薛氏于唐咸通年间将本族先人薛令之的灵谷草堂改建为灵岩寺，除供奉佛像，设僧住持外，“寺之东偏亦立先生像，岁时致祀焉。”^②因此，灵岩寺既是一座佛教庙宇，也是薛氏奉祀先人的祠堂。这种宗教与宗族紧密相联的状况，是福安早期民间宗教发展特点的一个写照，它表明在家族移居史中，民间神庙作为一种文化资源曾经在早期村落空间拓展上扮演了重要的角色，家族希望借助神灵的力量增强本族在地方社会的竞争力，庇护本族子孙在新的迁居地平安度日并且兴旺发达、支派繁衍。家族寺庙中祖先与诸神的并祀，显然加重了这种民间宗教宗族归属性的色彩。^③而唐宋以来福安地方宗族之间所存在的这种浓厚宗教信仰习俗，无形中也为明清时期天主教在当地的传播准备了某种意义上的信仰温床。

第四节 史料、概念与分析框架

一、史料说明

鉴于本文所关注的主题是明清时期福安县的乡村教会发展，因此在研究资料的搜寻上主要就从教会与民间两方面入手，构成本文写作的基本史料主要有以下四个部分：

1、教会文献

明清时期在福安乡村传教的天主教传教士主要来自西班牙多明我会(The Dominican Missions)，^④有关福安天主教发展最重要的西文资料就是这些在当地活动的多明我会士

① 《印江阮氏族谱》，阮兴宗序，宋淳熙甲午年孟冬，咸丰七年（1857年）重修本。

② 陈从潮：《重修灵岩寺记》，载光绪《福安县志》卷之三十二《古迹》。

③ 关于福建地方家族与民间宗教信仰之间关系论述，见陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991年版，第186-202页。

④ 港澳台地区学者多称之为“道明会”，大陆学者则译为“多明我会”，此处采用大陆学者译音。

写给其在马尼拉或中国东南其它地方的会内外传教士、罗马传信部以及在西班牙故乡的亲属、友朋的大量书信报告 (Cartas y Relaciones)。众所周知, 耶稣会非常重视会内的联系, 各地传教区大多定期向会长呈递有关本教区的传教报告, 起初是每四月一次, 随后在耶稣会第二届大会后规定为每年一次, 这也就是人们所熟悉的耶稣会“年信”, 其中有关中国部分曾是学者研究明清天主教史、中西关系史以及西方汉学史的重要参考资料。^① 然而, 鲜为国内学者所知的是, 当时在华活动的多明我会也撰写了大量有关反映本会中国传教区教会发展等情况的书信报告。因为多明我会主要在以福安为中心的闽东南沿海地带活动, 这些书信报告就成为我们研究福安天主教会发展的第一手教会史料。

关于这部分资料的特点, 主要有如下几方面, 首先, 文体以西班牙文为主。因为在福安活动的西方传教士几乎都是西班牙人,^② 一部分华籍传教士也大多在多明我会属下的马尼拉或东南亚其他地方神学院受教, 西班牙文是该会通用语言, 因此, 除部分为拉丁文、意大利文外, 这些书信报告绝大多数是用西班牙文写成; 其次, 数量大、时间跨度长。这部分书信报告数量十分庞大, 仅万济国一人, 目前已知从 1667-1685 年间他所撰写的此类书信报告就不少于 31 封; 而福安人、素有中国第一位天主教主教之称的罗文藻从 1681-1690 年间更是为我们留下了 54 封之多的书信资料^③, 据统计, 明清以来先后进入福安传教的多明我会传教士人数达三百余人, 他们所留下的书信资料数目自然十分可观。此外, 多明我会士所撰写的这些书信报告时间跨度也很大, 可以说, 从高琦 1632 年首次进入福安传教始, 到 1950 年代撤出这三百余年时间里, 在福安活动的多明我会传教士的这类书信从未间断过, 基本上涵盖了明清以来各个时期的福安教会状况; 再次, 内容十分丰富。多明我会传教士撰写书信报告最主要的目的即在于陈述传教会的发展情况, 因此, 其内容大多是围绕着福安乡村传教而展开, 大部分此类书信报告对传教区的叙述非常详细, 不仅述及各个时期天主教徒数量、分布村落、传教士传教活动、新传教

-
- ① 部分有关此类在华耶稣会所写的书信目前已有学者组织翻译, 陆续出版, 见 (法) 杜赫德编、耿昇、郑德弟等译: 《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》郑州: 大象出版社, 2001 年版, 第 1-3 册; 有关耶稣会士中国书简的介绍, 郑德弟: 《〈耶稣会士中国书简集·中国回忆录〉中文版序》, 载 (法) 杜赫德编、(中) 郑德弟、吕一民、沈坚译: 《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》, 第 1 册, 第 12-18 页; Nicolas Standaert, ed, *Handbook of Christianity in China, volume one: 635-1800*, Brill, 2001, pp.163-174; (比) 钟鸣旦著、香港圣神研究中心译: 《杨廷筠: 明末天主教儒者》, 北京: 社会科学文献出版社, 2002 年版, 第 93-95 页。
- ② 少数该会传教士来自意大利, 如清初在闽南地方活动的著名多明我会传教士李科罗 (Fr. Victorio Riccio, 1621-1685) 就是意大利人, 因此, 他的一部分书信是用意大利文写成的。
- ③ Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid, 1966, Tomo V, Bibliografias, , pp.48-55; pp.339-349.

点的开辟、主要信徒的事迹、传教会的经济状况等，对明清以来官府与当地天主教活动的关系亦有详细记载，如关于历次官府查禁天主教活动详细经过等。特别是其中还保留了不少明清地方官府在禁教时发布的公告，这些公告现在原文大多失传，但是在福安传教的多明我士及当地信徒将其抄录，并翻译成西班牙文，从而得以保存下来；此外，一些传教士所写书信还往往为我们提供了许多清官方禁教的鲜为人知的细节，如乾隆十一年（1746年）福安教案的亲历者德黄正国在一封书信中就曾提到了禁教案发生的起因、详细经过，^①由此可以弥补官方档案文献在此方面记载的不足。

除了上述直接有关教会发展的情况外，多明我会传教士在书信报告中还述及传教区的其它见闻，如有关明清之际南明隆武政权在福州的建立及其在福建的抗清活动、清郑交战、清初之迁界及其对闽东乡村社会的影响、郑成功势力对闽东沿海的袭扰、清初耿氏在福建的叛乱等；一部分书信则谈及传教区的灾荒、瘟疫，如清前期闽东地区的鼠疫流行，水灾等；还有一部分书信涉及当地民间宗教活动及社会经济状况，如乾隆年间建宁府的老官斋起事，闽东福安西隐地方畲民种植靛蓝等。因此，这部分福安多明我会士的书信报告也是我们研究明清史特别是闽东南地区社会经济史的重要史料；^②最后，可靠性较强。诚如前已述及，这些书信报告基本上是由当时在闽东地方传教的多明我会传教士写成，其内容大多是书写者本人在闽所见所闻或亲身经历之事，而且，多明我会士撰写这些书信，其目的并不在出版，因此它们无疑是明清以来闽东社会历史的重要笔录，如果抛开书信报告中浓厚的扬教色彩，其描述一般是真实可靠的。

毋庸讳言，这部分书信报告资料在利用上也存在不便之处，与耶稣会一样，多明我会士对一些中国信徒事迹的记录，多记载其洗礼名，如明末福安著名的天主教人士缪士珣一般写作缪若翰（Juan Mieu），郭邦雍一般写作郭华敬（Joaquin Ko）；此外，多明我会士十分强调对所在传教区语言的掌握，当时进入福安传教的多明我会士绝大多数都精通当地方言，因此在描述当地地点时，多采用福安方言西式注音，而且同一地名不同传教士拼写也有差异，例如穆洋，就有 Mo-Yang、Mu-yang、Mouc-yiong、Muc-yang、Mouc-yong 等多种拼写方式，^③因此，对这些书信资料的运用必须与地方文献相结合，乃至通过实地考察加以判明。

① Fr.Francisco Serrano, Carta al P.Arcangelo Miralta, Foochow, 13 de enero de 1747, in Jose Maria Gonzalez, (ed) . *Misiones Dominicanas en China(1700-1750)*, Madrid, 1952, Tomo, II, pp.137-140.

② 贡萨雷斯曾对这部分多明我会士书信在研究中国史的价值作过简单评价，见 Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid, 1960, Tomo III, p. 347.

③ Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Madrid, 1960, Tomo III, p. 367.

目前多明我会的这些极富史料价值的书信报告分藏于菲律宾马尼拉、西班牙马德里、阿维拉、意大利罗马等各个地方，尚乏系统整理。尽管上世纪以来陆续有不少学者注意到它的重要性并间有涉猎，但是，截止目前，对其利用最多的莫过于多明我会著名的史学家贡萨雷斯。贡氏是西班牙阿斯图里亚斯(Asturias)人，作为一名多明我会士，他曾于1921年进入福安传教，其后致力于本会历史的整理。从二十世纪二、三十年代到五、六十年代间，他充分利用了这些早期多明我会士所留下来的书信报告及教士所著其他书籍，编辑、撰写了一系列有关多明我会在华传教活动的著作，其中，比较重要的有两种，其一是《多明我会在华传教志》，该书共五册(卷)，每册出版时间各异，主要反映的是从1632-1954年间这三百余年多明我会士在福建的传教活动情况，贡氏以教中人撰写本会传教史，不可避免带有很深的褒教色彩，但是，他在撰写过程中曾大段摘引个人所见的许多稀见早期多明我会士书信报告及著述，因此，这五卷本书籍收录资料非常丰富，实际上应当看作是天主教多明我会在闽活动资料集；^①其二是《在华多明我会》，该书共两册(卷)，第一册是叙述1700-1750年间多明我会在华的传教历史，大部分内容与前述《多明我会在华传教志》第二册所记类似，重要的是该书的第二册，在这一册中，贡氏将他所收集到的雍乾年间在福安传教的五位多明我会士白多禄、费若用、德黄正国、施黄正国、华敬的绝大部分书信汇集其中，总计达203封，这些书信对我们考察雍乾年间福安天主教发展提供了第一手的参考资料。^②以上所提到的贡萨雷斯的这两部书是支持本文写作最重要的西文教会文献。此外，贡萨雷斯还编写了第一本罗文藻传记，在书中除叙及罗文藻的生平事迹外，亦单独辟一“书信集”(Epistolario)，收录了罗文藻1665-1690年间所撰写的47封书信，^③这也是本文写作借以参考的原始西文资料之一。

除了书信报告外，明清时期在闽省传教的多明我会士还撰写了不少反映福安传教区教会发展情况的西文书籍，比较重要的如黎玉范等人所编撰的《中国福音史》^④，李科

① Jose Maria Gonzalez, *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Tomo I-V, 各册(卷)时间跨度及出版时间如下：第1册, 1632-1700, 马德里, 1964年；第2册, 1700-1800, 马德里, 1965年；第3册, 1800-1900, 马德里, 1960年；第4册, 1900-1954, 马德里, 1955年；第5册为书目汇编, 马德里, 1967年。以下凡引自该书, 简称为“Gonzalez, A”。

② Jose Maria Gonzalez, *Misiones Dominicanas en China*, Tomo I-II, Madrid, 1952-1958;。以下凡引自该书, 简称为“Gonzalez, B”。

③ Jose Maria Gonzalez, *El Primer Obispo Chino*, Manila/Madrid, 1946.

④ Juan Bautista de Morales, *Historia Evangelica de China, 1639-1684*, 该书实际上是黎玉范、施若翰、万济国等早期在福安传教的多明我会士合编而成，其中，黎玉范、施若翰编辑了1639-1654年的传教情况，接着万济国编辑了1655-1684年的传教情况，见 Gonzalez, A, 第5册，第14、32、45页的介绍。

罗的《多明我会在中华帝国所建立之业绩》^①，等等，这些书籍目前分藏于马尼拉等地多明我会有关档案馆，受客观条件的限制，笔者目前未能直接参阅，但比较幸运的是，贡萨雷斯在其前述《多明我会在华传教志》书中曾经较大量地摘引了这类早期多明我会士所撰写手稿，因此，可以弥补这方面的遗憾。

此外，由于方济各会也曾经在福安进行短暂的传教活动，该会传教士利安当等人的一些书信也涉及到了明末清初福安天主教的情况，这些方济各会士的书信现多收录于《在华方济各会志》一书中，亦不失为研究早期福安天主教的重要补充资料。^②

利用上述西文教会文献的记载，基本上可以了解和掌握明清时期福安天主教发展的总体状况。除此之外，福安多明我会士所撰写的一些中文书籍也是一种重要的教会文献。明清时期进入福安活动的传教士施若翰、万济国、罗森铎等，都撰写了不少中文书籍，如施若翰《天主圣教入门问答》（1642年）、万济国《圣教明征》（1677年）、罗森铎《圣教撮要》（1706年），这些中文书籍内容主要为教义解释、对福安民间习俗的批判等，具有很强的针对性，因此对于理解多明我会在明清时期福安乡村社会的传教环境很有帮助。^③

2、官方档案

明清官府在查禁福安地方天主教活动时形成了一部分档案文献。目前所见明末官府处理福安天主教活动的档案文献主要是崇祯十年到十一年（1637-1638年）福建教案期间闽省官员所颁布的一系列禁教告示，如施邦曜《福建巡海道告示》（1637年）、徐世荫《提刑按察司告示》（1637年）、吴起龙《福州府告示》（1637年）等，这些文告收录在徐昌治所辑《圣朝破邪集》（1638年）一书中。^④

① *Hechos de la Orden de Predicadores en el Imperio de China, escritos en S. Juan del Monte, Año del 1667*, por orden expreso del R.P. Provinciaal por el P.F. Vitcoria Riccio, 见 Gonzalez, A, 第5册, 第62-63页关于该书的介绍。

② *Sinica Franciscana, Volumen, II- X, Romae, 1933-?*, 有关利安当的书信, 主要收录在该书的第2册, 第345-606页; 第9册, 第987-1030页。关于《在华方济各会志》的介绍, 见 Nicolas Standaert, ed, *Handbook of Christianity in China, volume one: 635-1800*, Brill, 2001, pp.175-178。

③ 施若翰:《天主圣教入门问答》, 崇祯壬午(1642年)刻本, 收录于钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 台北:台北利氏学社, 2002年版, 第2册, 第385-518页; 此书承北京语言文化中心梅谦立先生赠予, 谨此致谢。万济国:《圣教明征》, 康熙丁巳年(1677年)初刻、1903年重刻; 罗森铎:《圣教撮要》, 康熙丙戌年(1706年)初刻于福州玫瑰堂。此二书承梅欧金博士复印, 谨此致谢。关于多明我会传教士所撰写的其他中文书籍, 见 Gonzalez, A, 第5册有关书目介绍。

④ 徐昌治辑:《圣朝破邪集》卷二, 日本安政乙卯冬翻刻本。

明代官方档案甚少,相比之下,清代有关查禁福安地方天主教活动的官方记载则丰富得多。2001年至2002年间,笔者曾受旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所及北京语言文化中心的委托,多次前往中国第一历史档案馆查阅有关清代中前期天主教在华活动档案史料,并与该馆达成合作出版意向。^①利用工作之便,在马钊、宋军、胡忠良、郭惠等学者的帮助下,笔者亦对一史档中所藏清代有关查禁福安地方天主教活动档案文献进行整理,抄录、复制了这部分档案。就数量来说,约有四十余件;就内容来说,主要是闽省官员向北京朝廷汇报查禁福安教会活动的经过及朝廷处理旨意,形式有宫中朱批奏折、军机录副奏折、上谕等。除少量满文外,绝大多数是中文文献,时间跨雍正、乾隆、道光三朝,尤以乾隆朝为最多。其中除少量已收录在《文献丛编》、《史料旬刊》、《明清时期澳门问题档案文献汇编》等资料集外,^②绝大多数则未曾为学者征引,这些官方档案文献无疑是考察明清时期福安地方天主教活动及官府态度反应的珍贵一手史料。^③

此外,现福安、宁德、霞浦等市县地方档案馆亦保存有清末民国及建国初期的一部分有关乡村天主教活动的资料,笔者在闽东各县进行田野调查时,对这部分地方档案进行了比较系统的收集整理,其中一些反映西隐、顶头、溪填、穆洋等村落近代以来天主教活动的档案文献,如《关于穆阳宗教活动情况调查》(1952年)、《溪填天主教情况》(1951年)以及《福安天主教简史》(1953年)、《天主教闽东教区资料汇编》(1959年)等尤其重要,它们对于我们认识清代福安乡村教会的发展帮助甚大。

3、民间文献

民间文献在底层社会史研究中占有十分重要的地位。在着手进行本论文的研究时,导师陈支平教授就强调要尽量多从地方文献入手看问题,受此启发,笔者在田野调查过程中,对相关民间文献的搜集就特别用心。从2000年春到2002年秋,笔者在福安进行了长时期的田野调查,走访了福安城关、溪东、城阳、穆洋、康厝(康家坂)、苏堤(苏家坂)、桂林(卓家坂)、梧溪、双峰(桑洋)、廉村、坂头、溪填、西隐、岳秀、洪口、

-
- ① 目前,笔者参与整理的中国第一历史档案馆所藏清代前五朝(顺治-道光)有关天主教在华活动近千件中文档案,已定名为《清代中前期西洋天主教在华活动档案史料选编》,(1-4册,3000余页),受旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所与北京语言文化中心的资助,即将由中华书局影印出版。
- ② 故宫文献馆编:《文献丛编》,1-44册,北京:故宫印刷所,1930-1942年;《史料旬刊》,1-44册,北京:京华印书局,1930-1931年;中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编:《明清时期澳门问题档案文献汇编》,第1册,北京:人民出版社,1999年版。
- ③ 除第一历史档案馆外,笔者曾在上海图书馆古籍室查到一本清乾隆年间闽抚周学健所编《镇闽疏稿》(清抄本),按书名看应是周学健任闽抚时的奏疏汇编,十分遗憾的是,适逢该馆正整理善本,笔者未能借阅,只能留待他日。

罗江（罗家巷）、赛歧、大留、小留、南安、樟港、甘棠、曾坂、外塘、凤山（凤尾山）、顶头、下白石、湾坞、下邳、徐家塘、苏洋等数十个村镇，特别关注对穆水流域、廉溪中游、长溪中下游、白马河两岸天主教徒聚居村落展开比较集中的实地调查，^①这种田野调查工作，不仅使笔者因置身乡村社会情景中从而增强了对研究对象的感性认识与理解，同时也得以搜集到了十分丰富的民间文献资料，仅族谱一项，笔者查阅、抄录、复制的就达30余种，^②其中比较重要的如《江首黄氏族谱》（顶头，1886年）、《双峰冯氏族谱》（双峰，1812年，1939年）、《新修富溪赵氏族谱》（溪填，1927年）、《隆岗支谱》（穆洋，1883年）、《东鲁缪氏宗谱》（穆洋，1991年）等还是本文进行个案研究的基础，透过这些以天主教信仰为主的乡村宗族谱牒文本资料，不仅得以重建宗族的移居与村落发展历史，而且更重要的是由此体会到天主教信仰与祖先维系在乡村社会的奇妙结合。此外，笔者在福安民间亦收集到一部分少见的清代教徒履历、宗族奉教图、寺庙、祠堂碑刻、文史资料、民间歌谣等，这些民间文献与笔者深入乡村社会访谈而来的大量口述记录、调查问卷一道，成为本论文写作的最重要中文史料，而前所述及的教会文献，也只有在与这些民间文献相结合的基础上，才能更好地发挥作用。

4、地方志书、地名录、人口统计资料、文集等。

方志也是底层社会史研究中不可或缺的基本史料。福安从宋淳佑年间始设县以来，到明嘉靖十七年（1538年）开始修志，迄清光绪十年（1884年），明确记载的修志活动共有六次，其中笔者所查阅的志书有万历二十五年（1597年）、乾隆四十八年（1783年）、道光十二年（1832年）、光绪十年（1884年）四种。这些方志不仅展示了宋元以来福安地方的生态环境、社会经济、文化习俗等区域背景知识，而且在其中保存着一些直接反映官府在处理本县天主教活动问题上的重要文献，如乾隆以后的《福安县志》中就录有一些清代地方官府禁教文告。另外，一部分清末民初所修的乡土志也是比较重要的参考资料，如《福安乡土志》（1905年）、《甘棠堡琐志》（1927年）等。鉴于福安长期属于福宁州（府）管辖，因此，州（府）一级方志如《福宁州志》（1616年）、《福宁府志》（1762年）对理解明清时期福安社会经济文化状况也有所帮助。

在进行村落研究时，近期所编撰的《福安县地名录》（1982年）、《福建省福安县第三次人口普查手工汇总资料汇编》（1982年）在考证村落位置及人口规模上具有十分重

^① 穆洋、溪填、双峰、顶头是笔者特别关注的几个地方，笔者曾多次较长时期在当地进行田野调查。

有关这些村镇近代以来天主教与宗族、民间文化发展之间的关系，笔者将在另一部作品中展开讨论。

^② 见文末参考书目“族谱”条。

要的作用。因为多明我会士在记载当地村名时，多使用西式福安方言注音，借助地名录及其所附的村落分布图，我们就可以考证出明清时期天主教村落的分布、具体位置，从而重建区域天主教网络。

尽管福宁地方是明清时期福建科举文化相对不发达地区，士人撰述远逊于福、兴、漳、泉等下四府，但笔者通过多方搜罗，仍然发现了不少明清时期福安人以及曾出任福安地方官的外籍人所撰写反映福安社会情况的诗文集，比较重要的有邑人刘中藻的《洞山九潭志》（清抄本）、《葛衣集》（后人辑录本）；陈从潮《韩川文集》（嘉庆五年刻本）；外籍官员毛万汇的《庄梦纪》（万历刻本）；程荣春《福宁从政纪略》（同治二年刻本）等，这些士人文集也是本文研究的主要参考资料之一。

二、概念与论文框架阐述

在转入正文之前，有必要事先对本文所涉及的一些主要概念及论文基本框架略作阐述。

在本文副标题中，我采用了“乡村教会”这一概念以表达论文的主要研究对象。所谓乡村教会（Rural Church or Village Church），此处是指活动中心处于基层乡村社会的天主教会，它具有的一个显著特征是构成该教会的信徒成员主要来自生活于乡村社会中的普通阶层，如农民、商人、手工业者等，此外也包括部分在乡文人。对乡村教会的划分，显然主要是为了区别于那些以较大城市为主要传教中心的传教会。明清时期，有一部分传教士以都市为主要传教区域，如北京宫廷以及全国各个省会大都市广州、杭州、福州、南京、南昌、济南、西安等，此外，还有一些虽不是省会，但属于府、州一级的较大城市如广东肇庆、山西绛州、江苏常熟等，我们可以将这类以都市为中心而组成的传教会视为“城市教会”（Urban Church），而将那些主要在县级以下乡村区域活动的传教会定义为乡村教会。

“乡村天主教群体”是本文中采用的另一个概念。所谓乡村天主教群体（Rural Catholic Community），此处指的是在一个基层区域内因为共同的宗教信仰而组成的天主教信徒团体。按宗教社会学的观点，宗教本身代表着一种群体现象，它具备形成群体的六个基本特征：一、由两个或更多的人（成员）所组成，这些成员之间建立了互动（包括交流）的特定模式；二、群体成员具有某些确定的共同目标；三、一个群体有其共同的规范做指导；四、把一定的规范结合成一些角色，并希望群体中的每个成员为了集体的利益去充任和实现这些角色；五、一个群体的集体功能和某种地位体系相一致；六、群体成员对其所属群体会感到和表现出一种认同感，如“我属于”、“这是我的群体”

等。^①以此观之，我们很容易发现明清时期福安城乡之间存在着这样一个广义上的乡村天主教群体：信徒数量众多；他们遵照一定的天主教仪式和斋期、在乡村中的固定场所进行集体的宗教活动；他们中有“会长”、“教长”等首事人物，自成一种权力体系；他们互称“教友”、“圣友”，而称非信徒为“外教人”，对自己的宗教信仰有十分明显的认同感。此外，这个广义上的乡村天主教群体又可以看作是由众多分散的次一级的天主教群体组建而成，这些散布在福安乡村间的天主教群体多明我会文献中有时记作“传教点”（Cristiandad de administración），是构成明清天主教会的最基本单元。^②在此基础上，我们还可以引入“群体信仰”这一概念以表示乡村天主教传播中的所具有的上述群体性质。

本文将主要依据上述教会及民间文献史料，以明清时期的乡村教会发展为考察对象，探讨在福安这个东南县级区域内部，地方官府与乡村社会最活跃的基层组织——宗族之间在乡村天主教发展问题上的互动关系。论文的分析框架主要遵循以下基本思路：导论部分介绍问题缘起及学术史意义，并对研究区域、史料选择及概念运用略加解释。第二章通过考察明末至清中叶天主教在福安乡村社会的发展历史，分析官府在天主教传播过程中的态度转变及其对乡村教会发展的影响。第三章从数量、构成、分布三个方面，对明清时期福安的乡村天主教群体内部结构进行详细考察，以揭示一个基层区域内乡村教会的基本特征。第四章围绕宗族与地方天主教网络的建构，考察宗族在明清乡村教会发展问题上所扮演的重要角色，并从乡村社会内部历史背景出发，探讨宗族在接受天主教信仰问题上所形成的类型及其根源，分析宗族天主教化在理解明清时期基层天主教会延续性上所具有的历史意义。第五章从村落信仰中心的重组、妇女守贞观念的移植、宗族通婚网络的变迁等方面，探讨天主教信仰对乡村宗族日常生活的影响。结论部分对地方官府、宗族与乡村教会的发展三者之间关系进行总结，并对明清天主教史研究中的底层取向意义及未来研究思考略作讨论。

由于笔者学力有限及时间紧迫，文中必有许多不足之处，敬请各位专家学者批评指正。

①（美）罗纳德·L·约翰斯通著、尹今黎、张蕾译：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，成都：四川人民出版社，1991年版，第13-17页；第94页。

② Nicolas Standaert, ed, *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, Brill, 2000, pp.536-575.

第二章 传教与禁教

乾隆二十七年(1762年)秋,素以能吏著称的福州知府李拔即将告归四川犍为老家,恰在此时,倾注了他多年心血的《福宁府志》也将成书付梓,欣慰之余,李氏对于自己此前在福宁知府任内未能去除辖下福安县流传已久、他视为“惑世诬民,最为人心风俗之害”^①的天主教仍然耿耿于怀,故提笔在志书有关福安地方风俗部分添上了下述一段文字:

福安山峦海港,地多平坦,田土肥美,户有盖藏,男务耕稼,女勤纺织,故夏布之属,福安为上。士子横经,楚楚可观,文风与霞浦等。然习尚鬼巫,近复崇奉天主,容留洋人,念经从教,男女倾心,子衿不免。乾隆十年以来,屡犯大辟,顽顿如故。乾隆二十四年,拔来守郡,复加惩创,谆切晓谕,自首者数百家,缴销经像,稍用廓清。提撕警觉,尚待后之君子。^②

从李拔所论字里行间中,我们既看到了清前期福安地方天主教流行之一面,同时亦不难体会出地方有司在处理福安天主教问题上所存在的某种无奈。确实,从明崇祯五年(1632年)西班牙多明我会士高琦开始进入福安这一被称为“山陬海澨”之地的闽东小县传教以来,经过多年的发展,到清前期天主教已经深深地植入到福安乡村社会中,以致官府欲禁不能了。本章即将考察明末清中期天主教在福安的传播状况,探究天主教渗入福安乡村社会的历程。

第一节 从马尼拉到福安:多明我会之初传

一、西班牙多明我会入闽背景

天主教多明我会是十三世纪成立于法国西南部地区的一个修会,其创始人为意大利人多明尼哥(St. Dominic, ?-1221)^③,该会以苦修为宗旨,强调修会成员要贞洁、服从

① 李拔:《晓谕福安民人崇奉天主教自首免罪教》,载乾隆《福宁府志》卷四十《艺文·教》。

② 乾隆《福宁府志》卷十四《风俗·福安》。

③ M.H.Vicaire, St. Dominic, in *New Catholic Encyclopedia*, Vol.4, pp.964-965, Washington D.C. 1967.

及安贫，甘于朴素的修道生活，因此又称为托钵修会。自创立后不久，其成员遍及西班牙、法国、意大利、德国等欧洲各地。^①十四、十五世纪，随着西班牙向海外殖民扩张，多明我会也随之将其传教活动扩展到了非洲地区、墨西哥及其他拉美地区。1565年，当西班牙殖民势力侵入东南亚菲律宾群岛时，多明我会也踏着本国殖民者的步伐来到了菲律宾，并建立起了以马尼拉为中心的传教据点。1584年更成立了圣玫瑰省(La Provincia del Santo Rosario)，专门负责开展对中国的传教事务。^②

马尼拉所处的菲律宾岛屿，是中国古籍中所称“吕宋”之地，很早就与东南中国有来往。特别是明代以来，擅长驾舟的闽南漳、泉一带人民，前往吕宋贸易谋生者，屡见不鲜。如《明史·吕宋传》云：“吕宋居南海中，去漳州甚近。……先是，闽人以其地近且饶富，商贩至者数万人，往往久居不返，至长子孙。”^③到了明中后期，居留当地的闽南人日渐增多：“是时漳泉民贩吕宋者，或折阅破产及犯压冬禁不得归，流寓夷土，筑庐舍，操佣贾杂作为生活。或娶妇长子孙者有之。人口以数万计。”^④这些留居当地的华人主要聚居在马尼拉湾一带，多明我会传教士在进入马尼拉后，很快就开始在华人当中进行传教，如他们在当时华人聚居区比农多(Minodoca)、巴利安(Parian)^⑤等地设立教堂，派驻教士，进行传教，^⑥同时他们也从当地的闽南华侨那里学会了闽南方言及中文，例如，多明我会士高母羨就曾用闽南方言向当地的华人传教，并在当地华侨文人的帮助下学会了三千汉字。他还运用这些所学到的中文知识，将《明心宝鉴》翻译成西班牙文，并撰写了《华语要理》、《辩正教真传实录》等早期天主教中文书籍。^⑦

多明我会之建立圣玫瑰省，诚如一些多明我会士所言，其最主要的目的是欲从菲岛

① W. A. Hinnebuschl, *Dominicans*, in *New Catholic Encyclopedia*, Vol.4, pp.974-982, Washington D.C. 1967.

② González, A,第1册,第31-33页。

③ 《明史》卷三二三《吕宋传》。

④ 顾炎武：《天下郡国利病书》卷三九《福建·漳州府志·洋税考》。

⑤ 研习海外交通史的学者多称为洞内，何乔远《名山藏·王享记·吕宋》条云：“(吕宋)其地迹闽，闽漳人多往焉，率居其地曰洞内者，其久贾以数万，间有削发长子孙者。”Aduart 记载云当时华人居住处为一处作为生丝市场(Alcaiceria)之地，而当地称为巴利安。见 Fray Diego Aduart, O.P. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japon y China*, Tomo II, p.111。又见傅衣凌：《明清时代商人及商业资本》，北京：人民出版社，1956年版，第118页。

⑥ Fray Diego Aduart, O.P. 前引书，第2册，第111-118页。

⑦ Fray Diego Aduart, O.P. 前引书，第1册，第217-225页；又见 Juan Cobo, Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shin-lu(辩正教真传实录), editado por Fidel Villarroel, UST press, Manila, 1986。感谢梅谦立博士惠赠该书。

进入中国传教。^①因此，从该传教机构建立之初，隶属该省的多明我会传教士就开始了进入中国传教的尝试。如 1587 年，阿瑟第亚诺就带领两位同伴德加多及洛佩斯于当年 9 月抵达澳门，并在这里建立了一座修院及一个教堂。但是，正当三位传教士准备留居此处并伺机进入中国传教时，印度总督却命令他们将其在澳门的产业移交给那些葡籍多明我会士手中，阿瑟第亚诺等人不久就离开了澳门，经果阿前往西班牙。^②

此后，从 1590-1626 年间，圣玫瑰省的多明我会士又先后进行了多次进入中国的试探。如 1590 年 5 月底，多明我会传教士卡斯特罗与米格尔·德·贝纳彼得斯从马尼拉搭乘一位名叫舍官 (Tomas Sey Guan) 的华人信徒的船，在华人富商方济各的陪同下到达了福建海岸。但是，他们刚一抵岸，就被巡逻的明军抓获，两个华人信徒被判充军，而卡斯特罗及其同伴则先被关押在海澄县 (Hai-Teng) 的一座妈祖庙中，然后又被带往官府审问，最后，他们被当作是间谍而遭关押，直到 1591 年 3 月底才得以返回马尼拉。^③1593 年，西属菲律宾发生了华人潘和五等人杀死菲总督戈麦斯·佩雷斯·达斯马尼纳斯的事件，继任的路易斯·佩雷斯·达斯马尼纳斯派遣其表兄唐·费尔南多·德·卡斯特罗携带致明廷福建、广东地方当局的信件前往交涉，多明我会传教士路易斯·甘杜佑与胡安·卡斯特罗即陪同前往广东及福建泉州等地，以寻机获得传教准许，但是无功而返。^④1603 年，西班牙殖民者在马尼拉屠杀了大批华人后，因为担心明廷报复，曾两次遣使前往广州以作试探，多明我会士路易斯·甘杜佑等人又再次陪同前往澳门，以期寻机传教，但仍未能如愿。^⑤1618 年，西属菲律宾总督为了与明政府开展通商，派遣多明我会士马地涅作为使者前往广东与福建，而多明我会士也正欲借此出使时机留在闽广一带传教。1619 年 1 月，马地涅率该使团出发后，在途中因遭遇风暴，桅折船坏，漂抵台湾，几经周折，最后只好返回马尼拉，多明我会进入东南中国传教的计划再度受挫。^⑥

① Gonzalez,A, 第 1 册, 第 32 页。

② Gonzalez,A, 第 1 册, 第 35-36 页。

③ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 37-38 页。

④ 关于潘和五事件，见《明史》卷三二三《吕宋传》，同传云“时酋子郎雷猫吝驻朔雾，闻之，率众弛至，遣僧陈父冤，还其战舰金宝，戮仇人以偿父命”即指此次出使事件。据西文资料，多明我会士在泉州以传教相请时，曾受到泉州地方有司的戏弄，空欢喜而回。见 Gonzalez,A, 第 1 册, 第 40 页，注释(22)。

⑤ 关于 1603 年西班牙人屠杀华人事件，见《明史》卷三二三《吕宋传》；何乔远：《闽书》卷三一九；黄滋生、何思兵著：《菲律宾华侨史》，广东高等教育出版社，1987 年版，第 79-90 页；张彬村：《美洲白银与妇女贞节：1603 年马尼拉大屠杀的前因与后果》，载朱德兰主编：《中国海洋发展史论文集》，台北：中研院中山人文社会科学研究所，2002 年，第 295-326 页。关于多明我会士之参与此次出使，见 Gonzalez,A, 第 1 册，第 40-41 页。

⑥ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 43-44 页。

尽管马地涅此次未能完成使命，但是他派人登岸对当地地形进行勘察，为其后西班牙殖民者入据台湾作了前提准备。1626年，菲律宾的西班牙殖民者派兵进抵台湾，马地涅等多明我会士也随之而来，在基隆港附近地区展开传教，建筑起了向海峡对岸拓展教务的重要桥头堡。

二、高琦与多明我会初传福安

高琦是天主教多明我会传入福安的奠基者，他于1597年5月底出生在意大利佛罗伦萨一户虔诚的天主教信徒家中。高氏从小就接受了神学教育，1610年，当他未满十四岁时，加入了多明我会，并在修院中受到了严格的哲学与神学训练。1620年，高氏与其他十五位传教士离开欧洲，经墨西哥，于1622年到达马尼拉，随后在甲米地（Cavite）等地进行传教，并受命向当地华人学习闽南语，以便入华传教。^①

如前所述，1626年，随着西班牙殖民势力侵入台湾后，在菲的多明我会士马地涅等也随军而来，在鸡笼港附近设堂传教。1627年，马地涅前往马尼拉参加多明我会管区会议，他向马尼拉提出建立台湾教区的建议获得通过，并被委任为首任台湾教区负责人，其后，随着多明我会逐渐由鸡笼港向周边地区拓展教务，马尼拉也相继派遣更多的传教士入台。^②1627年左右，高琦即被派往台湾淡水地区，协助传教。^③

1631年，在马尼拉的西班牙总督为了和福建当局建立商业贸易联系，打算派遣一个使团，前往福州商讨通商事宜。他命令在台湾的殖民首领唐·胡安·阿尔加札奥指派能干的人以完成此事，携带他赠送给福建巡抚的礼物及公文前往福建。后者就请高琦接受此项使命，担任特使。尽管高琦颇想乘此之便打开在华传教大门，但由于担心没有得到马尼拉教会长上的允许，故颇为踌躇。后来其他的传教士打消了他的疑虑，告诉他已经得到马尼拉的长上的许可，因为他们也正想利用此次出使，以进入中国大陆传教。在此情况下，高琦接受了这一出使任务。

1631年12月30日，高琦一行九人分乘两艘中国商人^④的船前往福建，在途中他们遭到船上水手的袭击，同行的谢多默等五位会士被杀，高琦则随船漂流到福建沿岸一个

① Gonzalez,A, 第1册, 第71-73页。

② 参见赖永祥：《十七世纪西班牙教士在台传教史略》，载中国文化学院西班牙研究所编：《中国和西班牙文化论集》，台北：中国文化学院西班牙研究所，1965年版，第63-83页。感谢祝平一教授惠寄该文。

③ 对于高琦具体入台时间，目前尚难考订。贡萨雷斯认为应在1627-28年间，见Gonzalez,A, 第1册，第73页，注释（10）之考订，此处持贡氏说。

④ Sangley（生理），指赴菲岛经营之华商。

荒凉的小岛，被一些海民救起。在高氏的请求下，这些渔民将他带去见官，随后被送往福宁道那儿。^①时任福宁道吕纯如^②友好地接待了高琦：

我们被送到海岸长官那儿去，他驻扎在一个名叫福宁州的城里，距离福州港大约四十里格(Legua)^③。这位长官以极其不同的方式接待了我们，因为他是一位很正直的老人，行为端正，与基督徒相差无几。在他的家中有一位日本人，他就问他是否认得我们是哪国人，后者回答说我们是菲律宾的吕宋人。这样一来，这位好心的老人确信我们不是强盗。他询问了我们旅行中的所有过程，然后走近我说，不要悲伤，他知道我们是好人，他很乐意为我们效劳。我们从这位尊贵的人那儿得到了许多好言好语，尽管他不能为我们办理，因为之后，来了一位文官，他负责管理该城，当时恰好不在，故我们必须被带到他那儿去。^④

该官员对高琦进行了一番盘问，最后派人将他护送往福州，面见福建巡抚熊文灿。一开始，熊文灿对高琦的到来颇觉吃惊，随后，他询问高琦的来意，由于高琦在海难中丢失了所有的证件，因此，熊文灿对高琦的身份充满怀疑。^⑤

此时正值闽海多事之际，特别是以荷兰殖民者为首的西欧殖民势力常常骚扰福建沿海，千里海疆，时闻寇警：

然是时佛郎机横海上，红毛与争雄，复泛舟东来，攻破美洛居国，与佛郎机分地而守。后又侵夺台湾地，筑室耕田，久留不去，海上奸民，阑出货物与市。已又出据澎湖，筑城设守，渐为求市计。……已而互市不成，番人怨，复筑城澎湖，掠渔舟六百余艘，俾华人运土石助筑。寻犯厦门，官军御之，倭斩数十人，乃诡词求款，再许毁城远徙，而修筑如故。已又泊舟风櫃仔，出没浯屿、白坑、东椗、莆头、古雷、洪舆、沙洲、甲洲间，要求互市，而海寇李旦复助之，滨海郡邑为戒严。^⑥

① 此处有关高琦赴福建的经过，据高氏 1632 年 3 月 3 日所写书信，见 Gonzalez,A, 第 1 册，第 49-51 页。

② 明弘治间置分守福宁道，驻福宁州治（今霞浦），此处暂考为吕纯如，见民国《福建通志》卷十《职官志·明·分守福宁州》。

③ Legua,里格，西班牙里程单位，1 里格合 5572.7 米。

④ Gonzalez,A, 第 1 册，第 51 页。

⑤ Gonzalez,A, 第 1 册，第 51-53 页。

⑥ 《明史》卷三二五《和兰传》。

尽管其后巡抚南居益遣兵相攻，暂时击败了荷兰殖民者，但荷兰殖民者仍占据台湾，时时出扰，如崇祯三年（1630年），荷兰犹进犯厦门，为郑芝龙所败。^①而前此西班牙在马尼拉又曾大肆屠杀闽南华人，因此，熊文灿对高琦此时的来使自然深抱戒心，再加上高氏又未能提供有效的证明材料，这更增加了熊文灿的疑虑，遂决定将高逐回。^②

然而，已经在福州等候了四个月之久的高琦却不打算放弃这个开拓在华教会的大好时机。因此，他决定潜留福建，寻找地方开拓教务，很快，闽东福安成为他的落脚点。^③

在高琦抵闽前，明末天主教耶稣会已经在福建扎稳了脚跟。作为比多明我会捷足先登、更早进入中国的天主教修会，早在明万历四十四年（1616年），当时在南京的耶稣会士罗如望就曾因南京教案事发而远避漳州后坂严氏宗族，开始了明末天主教在福建的传播。^④而其后有“西来孔子”之称的艾儒略入闽传教，则使天主教在福建的传播达到前所未有的规模。

明天启四年（1624年）7月，三朝阁老、福清人叶向高辞官归里，途中路经杭州，当时在杭州的意大利籍传教士艾儒略入谒，二人晤谈甚欢，“恨相见晚”，叶向高力邀艾儒略入闽，而艾氏“亦有载道南来意，乃同舫而来。”^⑤是年底，在叶向高的陪同下，艾儒略抵达福州城，由此开始了他在福建长达24年之久的传教生涯。艾氏在闽活动期间，“福建八郡，周流殆遍”，^⑥惟独未见有抵达福宁州各处传教的记载。艾儒略是利玛窦“适应”策略的坚定追随者，他博通中国典籍，注重通过与士子谈文论学以传播天主教义。他在福建的传教，重点放在明代福建儒学文化发达，科举人才集中的福州、兴化、泉州、漳州等沿海地带。福宁地区由于在明代属于福建儒学文化的边缘地带，自然艾儒略等耶稣会士没有给予相当的重视。^⑦再加上福宁僻在闽东北一隅，山道崎岖，交通不便，人口较少，上述因素的存在可能使明末艾儒略等耶稣会士“忽略”福宁地方，从而也使高琦得以前往填补这个传教空白。

① 周凯：《厦门志》卷一六。

② Gonzalez,A, 第1册，第53页。

③ Gonzalez,A, 第1册，第53页。

④ 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，（上），中华书局，1995年版，第72页。

⑤ 李嗣玄：《思及艾先生行迹》，页7，钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第2册，（台）辅仁大学出版社，1996年版。

⑥ 萧若瑟：《天主教传行中国考》，卷四，河北献县天主堂1937年版。

⑦ 关于明代福宁州在福建科举文化中的地位情况，参见刘海峰、庄明水：《福建教育史》，福建教育出版社，1996年版，第160-161页；另见张先清：《艾儒略与明末福建社会》，福建师范大学历史系，1999年未刊硕士论文，第12-13页。

艾儒略没有到闽东福安地方传教，但却间接地为高琦在福安开教创造了有利条件。据西班牙多明我会文献记载，在高琦到达福安前，当地已经有十位天主教徒，他们都是在艾儒略手中接受了洗礼的士人：

当高琦神父到达福安时，在那个城市里只有十位基督徒，当他们前往距离福安五天路程的省城福州参加考试时，从耶稣会士艾儒略手中接受了洗礼。除此之外，没有任何同伴教会的神父前往、甚至经过该城，在那儿也没有一座教堂。^①

这十位文人可以说是福安地方最早的一批天主教徒。关于这十位文人信徒的名字，目前可考的只有来自福安城关鹿斗郭氏宗族的郭邦雍和来自穆洋缪氏宗族的缪士珣。郭邦雍，字简之，崇祯贡生。^②缪士珣（1603-1649），字叔向，行经十，号丹石，崇祯十五年举人。^③此二人是明末清初福安天主教传播史上的关键人物。关于郭邦雍、缪士珣等人与艾儒略的交往，目前并没有留下直接的史料记载。然而，可以肯定的是，他们及其他来自福安的另一八位文人，与明末福建其他地方的许多士人一样，是通过当时兴盛的文社活动认识了艾儒略，并为其说教所吸引，进而成为天主教徒的。

明末福州是当时东南中国的文化中心，这里聚集着一批知名的文人，其中，尤以徐火勃、曹学佺声名最著。徐火勃，字惟起，又字兴公，“博学工文，与兄燧齐名，善草隶书，诗歌婉丽。万历年与曹学佺狎主闽中词盟，后进皆称兴公诗派。性嗜古，聚书至万卷。”^④有“东南一大文人”之称，是闽中七才子之一。曹学佺，字能始、雁泽，号石仓、大理。万历乙未（1595年）进士，历官户部主事、南京大理寺左寺正、南京户部郎中、四川右参议、按察使等职。天启丙寅（1626年）以杵魏瑄罢官，崇祯初起广西副使不赴，在洪塘筑石仓园家居。以曹、徐等人为首，明末闽中文人在福州结社谈讌，盛极一时。而耶稣会士艾儒略入闽后，在闽中大僚叶向高等人的引介下，很快融进了当时闽中的文人知识圈中，不仅与徐火勃、曹学佺等建立了较密切的友谊，而且也常常利用文人集会的机会传播天主教义，从而皈依了相当数量的闽中文人。

由于福安与福州同属闽东，而福州又是各郡举子前往科考的中心地，故尔两地文人

① Gonzalez,A, 第1册, 第82页, 注释(1)。

② 光绪《福安县志》卷之十九《选举·贡选》。

③ 《东鲁缪氏宗谱》，《元房祐一公支钜三公世系八图·缪士珣》，民国二十五年（1936年）重修本；光绪《福安县志》卷之十九《选举·举人》。

④ 万历《福州府志》卷六十。

历来交往频繁。例如，以刘中藻为首的明末福安文人就与曹、徐等福州知识界有着密切的关系。刘中藻，字荐叔，号洞山、五峰主人，福安苏洋人，“幼孤力学，以恩贡生入太学。崇祯癸酉，举顺天乡试，乞教职，授闽清教谕。庚辰进士，授行人。奉使犒师辽东，继封代藩，复命，而闯贼陷京师，中藻被掳掠，贼败南还。”^①刘中藻与缪士珣、郭邦雍、连邦琪、方德新等福安同邑文人友善。他与缪士珣、连邦琪之间还是儿女亲家，例如，缪士珣生二子缪颢元、缪颐元，分别娶刘中藻、连邦琪女为妻。^②而刘氏乡居时，与明末闽中知识界交游也甚广，现存刘氏所辑《洞山九潭志》一书对刘氏早年的交游多有记载，从中也可反映出福安、福州两地文人界之间的关系。该书所记与刘中藻有诗文之交者有 30 余人，徐火勃、陈衍、周之夔等明末福州著名士人皆列名其中，例如，徐火勃所作《洞山记》列于篇首，该文记徐氏与刘中藻等友人同游彭洋九潭，并刘氏辟九潭之经过“……此潭向未开辟，友人刘荐叔读书寺中，辟之自荐叔始。”^③是文作于泰昌元年，即 1620 年，其时刘氏九潭胜境初辟，^④即邀徐火勃作把臂游，可见二者交情之深。陈衍、周之夔亦与刘中藻有诗文往还。而我们知道，徐火勃、陈衍、周之夔等人皆与明末闽中耶稣会士艾儒略有较深的交往，^⑤由此不难理解，刘中藻及郭邦雍、缪士珣等福安士人完全可能通过参与徐火勃、曹学佺等人的文社活动，结识艾儒略，接触天主教。郭邦雍、缪士珣等人甚至进而接受洗礼，成为天主教徒。而刘中藻尽管并没有皈依，但他对耶稣会士艾儒略等人的好感也十分有助于后来天主教在福安的传播。

由上可见，在高琦到来之前，十位福安的文人已经通过明末闽东的知识圈接受了耶稣会士艾儒略的洗礼，并在福安当地组成了自己的一个信教圈子，例如他们曾利用其中一位文人亲戚的书房，布置了一个小祈祷室以进行集体的宗教活动。

高琦正是在这些福安早期文人信徒的帮助下才得以进入福安传教的。如前所述，由于艾儒略等耶稣会士无法兼顾福安地方的传教，这些文人信徒常常苦于没有神父可以办神工，^⑥因此他们迫切希望有一位天主教神父能够前来福安传教。恰好此时高琦在福州

① 光绪《福安县志》卷之二十二《人物》。

② 《东鲁缪氏宗谱》，《元房祐一公支钜三公世系八图·缪士珣》。

③ 刘中藻：《洞山九潭志》卷之一《洞山记》，《续修四库全书》，史部·地理类，第 724 册。

④ 据刘氏友人、晋江黄纛所记，天启丁卯（1627）夏五月他应刘中藻邀前往游九潭时，该地生生庵自刘中藻创辟，“于今已七年间矣”。由此推知，刘中藻开辟九潭当在 1620 年左右。见刘中藻：《洞山九潭志》卷之一《记》。

⑤ 林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992 年 2 期。

⑥ 明末闽中文人信徒把神父前来办告解等神工视为大事，如建宁文人信徒李嗣玄以明清鼎革之乱，堂毁于兵，“铎音罕至，告解神工缺，罪戾山积，念之汗下”，见李嗣玄：《艾思及先生行述》，第 12 页。

将自己想留下来传教的计划悄悄地告诉了一位名叫路加的刘姓新入教者，他是一位来自福安的行脚医生，刘路加因为同教兼同乡的关系，完全可能与缪士珣、郭邦雍等相识，从而知道缪士珣等人的上述愿望，因此他即劝说高琦前往福安，并愿意提供帮助。于是，他们商定让一位基督徒装扮成患病的高琦，用布帕蒙着头，骗过了前来监视的熊文灿随从，使其相信高已经被遣送回去，而高琦在刘路加的掩护下，悄悄地潜回福州城中。他在城中躲藏了几个月，期间，他开始学习官话，等胡须与头发长长后，1632年7月，高琦在缪士珣等人的陪伴下，乘上一顶四周用布帘遮得严严实实的竹轿，离开福州，经过5-6天的路程后，于7月初抵达福安。^①早已等候在那里的郭邦雍等人极其高兴地接待了这位神父，毕竟他是第一个到达这里的传教士。这十位福安的早期信徒在城中为高琦准备了住处，并布置了一个小祈祷室供他使用。

高琦刚抵福安，有一个“远夷”到来的消息传遍了小小的韩阳城，并引起了时任福安县令巫三祝的注意：

（高琦）到达了福安，不久全城都知道他的到来。这对一些人来说是坏事，特别是该城的主官。他声言现已有一些神父从大明海岸边的一个葡萄牙人小城澳门潜入他的辖区，他宽容了他们。但是从吕宋——当时他们对马尼拉岛的称呼——来的神父在他的统治地区活动是不好的，即使其装束与当地人一样。因为那些在吕宋的西班牙人并非良善之辈，与葡萄牙人为敌。^②

巫三祝，广东龙川人，崇祯四年（1631年）任福安知县，“爱民恤士，重修县志，多政绩”。^③巫三祝与耶稣会士艾儒略有交往，因此，尽管他知道高琦住在福安城中，但他对高琦这个传教士的到来睁一只眼闭一只眼，并没有加以干涉。^④后来，城中有一些好奇的官员开始与高琦往来，而高琦也利用此时机开始了他的传教活动，并取得了初步实效。据多明我会的文献记载，在刚到福安城一个半月时间里，就有另外十位文人接受了洗礼，成为天主教徒。不久，城中一户由九人组成的家庭也皈依了。此外，令高琦特别高兴的是，那些儒学生员们信教的人数在不断增多，甚至教谕邱问礼也成为他亲密

① Gonzalez,A, 第1册, 第53-55页。

② Fray Diego Aduarte, O.P. 前引书, 第2册, 第367页。

③ 光绪《福安县志》卷之十八《名宦》。

④ 另一说是巫三祝原本打算将高琦遣送回福州，但在缪士珣贿赂了他一笔钱后，改变了主意，见 Miguel Angel San Roman (山罗满), *Cristianos Laicos en la Mision Dominicana del Norte de la Provincia de Fujian, China, en el Siglo XVII*, Romae, 2000, p.307.

的朋友。在此情况下，高琦很快在福安城中建起了一座圣母堂。^①

如前所述，在福安当地文人信徒的帮助下，高琦在福安的传教颇为顺利，不仅获得了一定数量的信徒，建立起了第一座天主教堂，而且与福安的基层官员建立了良好的关系。然而，随着教会的发展，高琦面临着人手不敷使用的问题，尽管他从原有的信徒中挑选了郭邦雍及缪士珣这两位对教义知之较多者作为传教助手，以协助他向那些希望了解天主教的福安人解答一些关于天主教教理的初步知识，但并不能应付信徒日增的局面，因此，1632年12月24日，高琦在一封致马尼拉多明我会圣玫瑰省的信中，请求能够派遣新的传教士前来传教。^②马尼拉教会当局经过协商，决定派遣黎玉范前往福安，协助高琦拓展教务。

黎玉范是西班牙埃西哈(Ecija)人，他于1614年进入多明我会，1622年抵达马尼拉，曾在华人聚居的巴利安地区传教，由此学会了闽南方言。^③1633年3月9日，黎玉范与方济各会士利安当一起，登上了停靠在甲米地的一艘补给船，前往台湾。在经历了一番风险后，于是年4月2日抵达淡水港。他立即写了一封信给高琦，告诉后者他已经到了台湾。高琦得知这一消息后，十分高兴，他先派遣郭邦雍的儿子郭若翰驾船到台湾，教黎、利两人一些福安当地方言及中国人的风俗习惯。随后，他又让郭邦雍亲自带领三位福安当地信徒，驾驶一艘海船前往淡水，以接应黎玉范、利安当到福安。1633年6月22日，郭邦雍带着黎、利二人离开淡水，于次日抵达福建沿海。^④他们原本计划直接驶往福安，但途中为了躲避沿海的海盗，不得不换乘一只小船，前往福州，在一个客栈里逗留了三、四天，最后在7月2日这一天到达了距离福安城外一公里的一个村子，与等候在这里的高琦会合。^⑤

黎玉范与利安当的到来，使高琦得以有了更多的传教帮手，但四个月后，即1633年11月18日，高琦自己却染病去世。^⑥从1632年7月至1633年11月，高琦在福安的活动时间约达一年零四个月，经他施洗的信徒达到百余人。高氏的这些早期传教工作无

① Gonzalez,A, 第1册, 第61页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第61页, 第63页。

③ L.Carrington Goodirish, Chaoying Fang, (eds), *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, Columbia University Press, 1976, P1074, 下凡引自该书者, 简称 DMB; Gonzalez,A, 第1册, 第63页。

④ 据教会文献, 这一天是圣若翰节(6月24日)前一天(el dia de la Vispera de San Juan), 见 Gonzalez,A, 第1册, 第65页。

⑤ Gonzalez,A, 第1册, 第64-65页。

⑥ Gonzalez,A, 第1册, 第70页。

疑为多明我会会在福安的传教发展奠定了重要的基础。

在高琦死后，黎玉范与方济各会士利安当承担起了在福安地方的传教任务。特别是黎玉范，他利用高琦所创造的条件，在郭邦雍、缪士响等人的帮助下，逐步扩大了传教范围。除了福安城外，当时多明我会已经在另外的七个村子中展开传教，这些村子“一些有 1000 人，其他的则有 600 或 400 人口；所有这些村子都有基督徒，他们重新进行洗礼……当时这些村里基督徒的人数并不多，因为此时正是传教之始。这样一来，人数不超过 160 人，但有很多人准备接受洗礼。”^①上述七个村子中最著名的两个是顶头和穆洋，其中，顶头位于福安城南，濒临白马河西侧，旧时又有“藤头”、“江首”、“印江”等称呼。明清时属秦溪乡秦溪里三十四都一图，^②该村居民主要由黄姓和阮姓组成。^③在当地黄氏宗族信徒的帮助下，高琦进入顶头传教，许多人接受了天主教信仰，不久高氏就着手在当地修建一座教堂。高琦死后，黎玉范继续前往该村传教，“在那儿建好了高琦神父开始修建的教堂，祝圣了它，并在堂中举行了弥撒典礼。”^④黎玉范在顶头的传教取得了较大进展，很快，他还在该村建起了第二座教堂。^⑤穆洋则位于福安长溪最大支流穆水上游，明清时属用儒乡钦德里十八都一图，^⑥主要居民为缪、林、王诸姓。在缪士响等人的帮助下，高琦、黎玉范等人也得以进入穆洋传教。上述两地很快成为了福安天主教除城关外的两个早期传教中心。

1633 年 10 月，利安当前往南京学习官话，福安教会只剩下黎玉范一个传教士。在黎玉范的请求下，1634 年，马尼拉多明我会又派遣了该会会士苏芳积到达福安，以协助黎玉范传教。

从 1633 年到 1637-1638 年福建地方第一次较大规模反教事件爆发前，天主教在福安的发展较快，皈依天主教的人数逐年增多，据西方教会文献记载，当时在华的多明我会每年“为 800-900 的外教人施洗，到 1638 年，他们的新教堂因为基督徒的增长已经不敷使用。”近代多明我会史学家贡萨雷斯也认为在 1634-1636 年间，“外教人受洗的平均数是非常大，不计其他的村子受洗的人，仅在顶头一村，就已为 5000 人施洗，这是

① Gonzalez,A, 第 1 册, 第 82 页。

② 光绪《福安县志》卷之三《疆域》。

③ 顶头习惯分为上街与下街两部分，上街居民为黄姓，下街居民为阮姓。阮姓尽管在宋初已迁居到此，但人口远不如黄姓。解放前，上街与下街合为一村，解放后，下街阮姓单独组成一村，名英平村，以纪念烈士阮英平。

④ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 83 页, 注释 (3)。

⑤ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 84 页。

⑥ 光绪《福安县志》卷之三《疆域》。

该村当时居民的人数。”^①多明我会此时传教的发展，很显然应归因于高琦、黎玉范等传教士对基层社会传教的重视，而高、黎等人之所以能够城关、顶头、穆洋等福安城乡之间传教，郭邦雍、缪士珣等当地文人信徒起了重要的作用。正是这些早期的文人信徒充当了将天主教引向福安各地的媒介，他们利用自身的地位影响，协助传教士在福安各地传教，从而使天主教不仅能传入福安，而且在最初的几年间逐渐巩固下来。

第二节 礼仪之争与明末反教事件

一、福安教会与礼仪之争的爆发

由于黎玉范等早期福安传教士十分强调教义的纯洁性，反对明末福建耶稣会尊重中国礼仪的做法，对当地天主教徒仍然保留着祭祖敬孔等中国礼仪拒绝给予宽容，很快引起与耶稣会及福安天主教徒之间的矛盾冲突，并直接促成了其后中西之间长达几个世纪的“中国礼仪之争”的爆发。

如前所述，在多明我会进入长溪流域前，这里的早期信徒是艾儒略等适应派耶稣会士的门徒。由于艾儒略秉承了利玛窦的思想，为了赢得中国社会的认同，因而对中国人的一些传统习俗采取了宽容的作法，允许本地信徒进行祭祖、敬孔等活动。但是，作为欧洲较早成立的老修会，多明我会与方济各会一直把维护天主教义与教规的纯洁视为根本，认为祭祖敬孔皆是崇拜偶像的异教行为，必须加以铲除，这种毫不妥协的态度，很快引发与耶稣会之间的矛盾冲突。

在多明我会抵达福安传教不久，高琦就发现了由艾儒略施洗的十位福安文人信徒具有“如此根深蒂固的向他们的先师孔子、灵牌及死者礼敬的礼仪”。^②与此同时，这些福安的耶稣会文人信徒也很快发现新来的高琦等人与他们的老师艾儒略之间存在着差别。有一次，当他们前往福州参加每年的考试时，艾儒略问起在福安的传教士的情况，这些早期的文人信徒告诉他那些新来的传教士对中国人的风俗礼仪了解甚少。艾儒略就让这些信徒回去劝说高琦等人退居到一个僻静之地，学习中国的文字、语言及礼节。^③这些儒学生们回到福安后，就把艾儒略话转达给当地的传教士。艾儒略此举显然刺伤了这些

^① 贡氏提到当时顶头村有 5000 居民，几乎都是天主教徒。见 Gonzalez, A, 第 82 页，注释 (1)，但此处他所据西班牙文资料恐有夸大，关于历史上顶头的信徒数量情况，请参见本文第三章的分析。

^② Gonzalez, A, 第 1 册，第 59 页。

^③ Gonzalez, A, 第 1 册，第 66-67 页。

刚到福安不久的托钵修士的心，同时也几乎在当地信徒中造成一次分裂。^①

对于与耶稣会之间存在的这些分歧及其潜在的对传教会的危害，福安教会的奠基人高琦实际上已经有所认识，因此，1633年夏天，他曾在郭邦雍的陪同下前往福州，希望能够协调与耶稣会之间的关系。但他却在福州遭到了葡籍耶稣会士林本笃的冷遇，后者甚至以“长上有命，其他教派的传教士不能在他的堂中过夜”为由，拒绝在福州耶稣会的教堂中留宿高琦。^②

高琦回到福安后，在是年九月给林本笃写了一封信，要求和解，同时赠送了一瓶弥撒用的葡萄酒给林本笃。然而，不久他就收到了林本笃一封充满挑衅性的答复，并不屑一顾地退回了葡萄酒。在信中，林本笃还强调根据以往的协议，除了取道葡萄牙里斯本外，所有修会的传教士都不能从其他地方进入中国，^③以此暗示多明我会从台湾渡海入闽违反了协定。

林本笃的态度实际上有着深刻的历史背景。十六世纪，葡萄牙享有在远东地区的保教权，凡是前往东方传教的欧洲传教士，都必须从里斯本出发，即使是奉教皇之命往东方管理教务的神职人员，其委任状也必须上报葡萄牙政府。因此，当时来华的耶稣会士都是从里斯本出发，搭乘葡萄牙的海船，经印度果阿、澳门进入中国内陆。为了打破葡萄牙的保教权及耶稣会对中国教会的垄断，教皇克莱蒙特八世（1600年）、保禄五世（1608年）、乌尔班八世（1633年）曾三次发布通谕，宣布允许其他的修会进入中国。林本笃之所以坚持这种态度，也许与他的葡籍耶稣会士身份有一定关系。^④

耶稣会与托钵修会之间的这种不和谐对高琦来说是一种打击，这也成为加速他辞世的一个原因。高琦死后，福安多明我会、方济各会与福州耶稣会之间的矛盾不仅没有减弱，反而加剧了。

黎玉范与利安当在到达福安后，就在当地文人信徒的帮助下学习中国语言与文字。可是，一个偶然的时间里，利安当发现了早期天主教徒存在着祭祖习俗及这种习俗的异端性，并告知了黎玉范：

当时这位神父（指利安当）正在学习一本中文书。期间遇到一个字，它的发音是‘祭’，教他的老师，一位名叫达案的基督徒在解释它时，尽管费劲

① Gonzalez,A, 第1册, 第67页。黎玉范提到后来艾儒略似乎对自己的上述劝告颇为后悔，因此写信给福安的那些门徒，劝说他们听从新来的传教士。见 Gonzalez,A, 第1册, 第67页, 注释(17)。

② Gonzalez,A, 第1册, 第67-68页。注释(18)是黎玉范对当时事件的描述。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第68-69页。

④ 关于保教权及西葡两国之间的争端，见张铠：《庞迪我与中国》，北京：北京图书馆出版社，1997年版，第22-36页。

口舌，他既不明白它的意思也不能理解它，因此，最后，达窠见不能使他理解，就告诉他：‘神父，这个字意思是祭祀，可以解释成你们在弥撒时所做的那种。’这位神父后来问他在中国的信徒是否举行那种祭祀，王回答说是。这样一来这位神父给弄糊涂了，写信告诉我要调查此事是否属实。^①

上引文中的达窠，是穆洋王氏族人，他是一位生员，1628年左右在福州由艾儒略授洗成为天主教徒。^②黎玉范与利安当决定在当地信徒中做一番调查，结果他们发现在福安人当中，无论是信徒还是非信徒，都有进行那些祭祀活动，特别是祭拜祖先牌位、孔子等。在当地的早期信徒看来，举行这些活动并没有什么不妥，因为福州的艾儒略神父也授权他们这样做。^③然而黎玉范、利安当认为这些行为是迷信的，因此开始劝止教徒们举行这类祭祀活动，并命令他们毁掉那些灵牌。

尽管相当多的福安信徒接受了黎玉范的劝告，从他们家中撤去了那些牌位，但他也遇到了不少阻力。例如他在与顶头的信徒进行了多次争论后，向他们提出了下列抉择：要么放弃做天主教徒，要么摒弃所有的祭拜迷信活动。在此情况下，顶头的教会发生了分裂：尽管大部分人遵守黎玉范的规定，放弃了原先的民间习俗，但显然仍有一部分信徒拒绝背弃传统而退出了教会。^④1635年8月初，黎玉范与利安当还从一位当地信徒口中得知，穆洋缪氏宗族的信徒仍然悄悄前往祠堂，与族中非信徒一起参加拜祖，于是，中秋节前夕，他们在信徒缪仲雪的陪伴下，悄悄地前往穆洋，吃惊地发现缪氏宗族中的信徒与非信徒果然在一起举行祭拜祖先及其它“迷信”活动，下面是黎玉范事后对此事的记述：

尽管那些基督徒在他们家中停止了这种活动，但一直拒绝承认在阴历八月十四日与那些外教人一起前往那些供奉他们死去祖先的庙宇（即祠堂——引者）举行隆重的祭祀。……我决定偷偷地与方济各会士利安当神父前往祠堂中验证此事，这样一来，我们的信徒就不好否认事实真相。就这样，在1635年阴历八月十三日晚上，我们悄悄地步行四里格前往穆洋。尽管托天主保佑，为我们提供了一轮明月，但我们到达那儿时已是黎明前夕。为了避免被发现，我们悄悄地隐藏在村外。直到天开始亮起来，祭祀活动开始之初，我们才朝那个

① P.Morales: *Historia evangelica de China*, 引自 Gonzalez,A, 第1册, 第115页。

② Eugenio Menegon, 2002, p.93, note.2.

③ Gonzalez,A, 第1册, 第115页。

④ Gonzalez,A, 第1册, 第116页。

祠堂走去。当我们到达那里时，所有的人已在里头了。我们站在门口，当场发现了他们，而里头的人则因背对着我们，没有看到我们。^①

据黎玉范的回忆，当他与利安当进入缪家祠堂时，缪氏族人的祭祖典礼已经准备就绪：祠堂的正厅摆放着四到六张桌子，在桌子上面，摆着各种各样的供品，诸如生肉、鱼、水果及其它食物。厅堂神龛里摆放着祖先的牌位，两边挂着已故祖先的遗像。香炉里点着香，正厅里已铺上了地毯。地上放着一大堆纸钱，准备烧给死者用。^②黎、利二人很快在那些参加祭祀者当中发现了许多他们熟悉的信徒面孔：六位缪家德高望重的文人信徒参与了整个祭祖仪式的领导，他们有的充当主祭，有的充当礼生，有的则充当祭祖典礼的召集人。其余的普通信徒则与他们的非信徒族人一起，站在大厅中跪拜祖先。^③

接下来，关于这种祭祀的合法性与非法性，在福安的早期文人信徒与黎玉范等传教士之间产生了许多争论。在这些文人信徒眼中，这类祭祀是合法的，理由之一是博学的耶稣会士艾儒略允许他们这样做很久了。而现在黎玉范、利安当等人却说这些祭祀活动是非法的，有罪的，必须加以禁止，这使他们颇为吃惊，显得有些不知所措。缪士珣与郭邦雍还曾写信给福州的艾儒略，表达了内心的困惑，并寻求他的帮助。^④在黎玉范等人眼中，除祭祖外，福安信徒中还存在其它不少有涉迷信及不符合纯正教义的行为，而这些主要是受了耶稣会士宽容派的影响。耶稣会士为了避免与非信徒之间产生冲突，迁就了许多中国人的风俗习惯，对信徒所举行的迷信活动也不加阻止。不约束他们进行忏悔，领圣体，望弥撒，守斋戒；不给他们行涂油礼，给妇女施洗时也不敷圣油；尽管一些人对教义知之甚少，也为之施洗。此外，他们还允许信徒仍然在家中保留那些偶像，等等。^⑤耶稣会士的这些宽容做法无疑是为了更有利于吸收信徒，在今人的眼光看来，有其合理性，但在当时的黎玉范等人眼中，此类举措是对天主教义的严重损害，应当加以制止。

为了解决双方之间的分歧，福安的黎玉范等人写信给福州省城的耶稣会士艾儒略，但后者没有给予答复。为了慎重起见，1635年11月22日，黎玉范与到此不久的另一位

① Gonzalez,A, 第1册, 第116-117页, 文中1634年应是1635年之误, 此处径改。

② 黎玉范对穆洋缪家祠堂及其祭祖的场面提供了一份非常详细的描述。见 Gonzalez,A, 第1册, 第116-119页。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第117-118页; 第119页注释(29)提到缪仲雪后来在顶头的教会法庭调查中做证说共有六位缪家的文人信徒参与组织了这次祭祖典礼。

④ J.S.Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, 1993, p.62.

⑤ Gonzalez,A, 第1册, 第119-120页。

方济各会士玛方济从顶头步行前往福州，希望能与耶稣会士就这些分歧达成协议。当他们到达福州时，恰遇抵此不久的中国耶稣会副省会长傅泛济，黎玉范等向傅泛济、林本笃提出十三点有关中国礼仪的意见，如必须让信徒守主日、禁止祭祖、敬孔、拜城隍等，但是，傅泛济与林本笃都表示尊祖敬孔在中国是一种表达对祖先与孔子的敬意的行动，从策略上应当允许。双方未能达成一致意见，黎玉范等只得返回顶头，并于1635年12月22日完成了一份关于此次与耶稣会负责人讨论上述十三点问题的文件，决定将分歧提交罗马教廷裁决。鉴于问题的重要性，为了准备充分的证据，他们先后在顶头召开了两次法庭调查，第一次是从1635年12月22日开始，到1636年1月19日结束，黎玉范充当法官，苏方积充当书记员，利安当负责将那些中国信徒的陈述翻译成西班牙文，玛方济则充当原告。共有11位福安当地最富学识的文人信徒参与调查，他们分别来自早期的传教地福安城关、顶头、穆洋等，如来自福安城关的有郭邦雍、陈五臣，来自顶头的有黄大成、黄时纛、黄元晃、缪如钦、黄元炫，来自穆洋的则有缪仲选，此外还有来自樟港的阮孔贯等人。^①调查的内容主要是有关祭祖敬孔及拜城隍等问题。^②这次调查结束后，在黎玉范的要求下，从1636年1月21日到2月10日之间又进行了第二次调查。玛方济担任法官，利安当担任公证人，黎玉范与苏芳积则充当宣誓证人，询问的主题涉及传教方式及是否应当向信徒展示耶稣受难像等。^③这两次的调查结果最后汇总成了一份长达234页的调查报告，经过商议后，在福安的传教士决定派利安当与苏芳积携带这两次调查结果前往马尼拉，将其交给多明我会与方济各会的负责人，以作裁定。

1636年初，利安当、苏芳积离开福安前往台湾，鉴于文件的重要性，该岛的多明我会负责人决定二人分开前往马尼拉，以便能够在一方遭遇不测后，另一方也能将文件带到马尼拉。这样利安当先离开台湾前往马尼拉，但是他在途中为风暴所阻，落到了台南的荷兰人手中，被带往巴达维亚，经过一番周折后才获释，于1637年6月到达马尼拉。马尼拉的多明我会负责人与方济各会负责人在接到福安传教士的报告后，于是年7月24日呈请大主教费尔南德召集一次由各会负责人参加的会议，以解决在中国的传教士所存在的问题，与此同时，他们还命令将福安传教士的冗长文件缩减成一份含有十五个问题的摘要，分别交给他们及马尼拉大主教。然而，由于耶稣会负责人坚持辩称这类问题应归在华的同会会士来解决，马尼拉大主教最后决定将问题上交给罗马裁定。^④最终，这

① Gonzalez,A, 第1册, 第121页, 注释(33); 李天纲:《中国礼仪之争: 历史·文献和意义》, 上海: 上海古籍出版社, 1998年版, 第39-40页。

② 关于这些问题的西班牙文摘要, 见 Gonzalez,A, 第1册, 第121页, 注释(33)。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第122页, 注释(34)。

④ Gonzalez,A, 第1册, 第122-124页

场由福安传教士引发的文化冲突逐渐演变成了一场牵涉中西、旷日持久的“中国礼仪之争”。^①

二、明末福安的反教事件

黎玉范等福安传教士禁止当地信徒保留祭祖敬孔习俗的做法，不仅引起了教会内部的冲突，而且也造成了福安地方教会与非天主教地方士绅之间的关系趋于紧张。黎玉范等人从纯洁教义角度出发，加强了对福安信徒宗教生活的干预，并鼓励信徒毁弃那些与天主教义相背的民间信仰崇拜行为。他们的做法对于保证天主教在福安传播不偏离托钵修会严守教义方面获得了一定实效，但与此同时却激发了天主教与福安地方传统社会的矛盾，导致了明末福安较大的一次反教事件发生。

如前所述，多明我会士苏芳积本来也是要往马尼拉呈递顶头调查报告的，但是，当他抵达台湾后，在台湾的多明我会负责人却劝说他返回福安，因为那里太需要传教士了。在此情形下，苏芳积于1637年9月1日登上了一艘中国船，随行的还有两位多明我会士施若翰、查伯多禄及三位方济各会士阿脑伯、艾佳良与多明我。

1637年9月7日，苏芳积一行穿过白马港，到达距离顶头不远的山脚下，在那儿换乘黎玉范为他们准备的一只小船，抵达顶头。这样一来，在福安的传教士达到了十位：四位多明我会士，六位方济各会士。^②黎玉范把福安的传教活动委托给苏芳积，自己则前往浙江开辟新的教区。正当黎、苏二人因为传教人手增多而准备大力拓展传教事业时，却遭遇到了明末福安地方首次较大规模的反教事件，这就是1637-1638年的福建教案。

实际上，在此次教案之前，福安地方民教之间已经产生了不少冲突。由于黎玉范等传教士对信徒的祭祖敬孔及其他习俗的严格禁止，福安的天主教徒因为宗教信仰而与当地民间社会有了隔阂，日常生活中冲突时有发生。例如，1634年，因为福安信徒对神像的破坏就曾引发了一次教会与当地民间信仰崇拜者之间的争端。

1634年底，黎玉范与苏芳积前往位于福安城东门的天主教堂，主持圣诞节典礼，周围村落的许多信徒前来参加典礼，人数很多，其中有16位是当地的文人信徒。当两位传教士正在布道和听取忏悔，为庆祝这个盛大节日而做准备时，福安教谕邱问礼也前来向他们致候。就在此时，从外面进来了一群人，为首者是一位生员，他手上拿着一个神

^① 李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998年版。

^② Gonzalez,A, 第1册，第127-128页。

像的头，走到邱问礼面前，开始控诉那些天主教徒侮辱他们的民间神灵行为：

大人，如果基督徒的傲慢无礼没有越轨的话，基督教义在我们的国度还是可以忍受的。他们中我熟知的一个人，胆大包天，对神灵丝毫不惧，在我的家中，用他那亵渎神明的手，抓起我的神像，将它扭坏，并扯下它的头，就是我带来的这个。他诋毁它，并说它根本没有一丝神性，只是一堆烂泥。如果他是将手放在我的身上，我还可以忍受，但他将手放在神灵身上，谁能忍受？难道不应该给予严厉的惩罚吗？^①

很显然，由引文可知，由于传教士对信徒宣扬要破除那些偶像崇拜的习俗，因此导致一些当地的信徒采取了这种冒失的举动。

在邱问礼的好言相抚下，这群人离开了。随后邱问礼对黎玉范说：“先生，请您叫基督徒不要对异教徒的神像不敬，因为这会引起争吵与大骚乱。异教徒们没有到教堂来毁坏天主像及其他圣像，基督徒也不好到异教徒家里毁坏他们的神像。”^②在此情形下，黎玉范等只好答应将纠正当地信徒的举动。

但事件很快扩人了。在上述福安当地民人的要求下，那个冒失的信徒被捕，受到了鞭打与带枷的刑罚。而福安城中的教堂也受到了他们的冲击，几乎被毁。福安的文人信徒此时急忙向邱问礼求情，请他向代理县事的县丞顾尚礼（时知县巫三祝恰好出外）疏通以保护信徒，并允许信徒庆祝圣诞节。在获得了顾尚礼的许可后，福安天主教徒修缮了教堂，并庆祝了当年的圣诞节。

然而双方之间的冲突还是没有平息，在一些传统儒生的煽动下，福安城中的反教者又开始了新的反教举措。他们组织起来，前往孔庙，诉说信徒的种种不祭祖、敬孔的行为，准备继续反教。鉴于事态日趋严重，黎玉范与苏芳积在一些文人信徒的陪伴下，乘船离开福安，前往下游的顶头村暂避一时。很快，福安城中的教堂被情绪激动的反教者拆毁。^③

福安知县巫三祝回来后，尽管对这些反教者目无法纪的举动给予了一定的惩罚，但显然他对在福安活动的这些托钵修会士大不以为然，与他所认识的艾儒略不同，这些传教士禁止信徒祭祖敬孔，乃至指斥传统习俗为迷信，所有这些在他这位正统儒士看来

① Gonzalez,A, 第1册, 第90页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第91页。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第92页。

是大谬之处。与高琦最初进入福安他没有干涉相反，此时他改变了态度。在城中反教者的要求下，他发布了一道命令，在命令中，他指出传教士所宣扬的教义“有悖孔子圣道”，从而激起了城中的这次冲突，因此，他命令将“该夷人等从速驱逐出本县”，同时禁止民人信仰天主教，只能遵循孔圣正教。此外，巫三祝还下令将顶头的教堂充公，改作书院。儒生每月两次前往书院聆听儒家圣贤学说。^①作为地方官员，巫三祝希望通过此举既平息福安城中非天主教徒的怒火，同时也借此时机遏制天主教在本县的传播。

福安城中的信徒看到形势逼人，就赶紧通知在顶头的黎玉范等人躲避起来。但黎玉范等人显然认为躲避不是办法，因此决定面见巫三祝，为传教做辩解。他们等候在福安城外一个码头边的一座小山上，当巫三祝由此经过时，黎玉范高声地向巫三祝诉说，为传教士做辩护，请求巫收回成命。黎玉范的大胆举动显然使巫三祝颇为震惊，但也起了一定的作用，其后，巫三祝有关没收顶头教堂以充书院的命令并没有付诸实施。^②

福安早期民间反教力量主要来自城中大族上杭陈氏。陈氏自其祖陈孺于宋绍兴年间肇居福安城关上杭地方以来，历经多年发展，到明初时已经是福安当地典型的势族。^③为了反驳黎玉范等传教士宣扬禁止祭祖祭孔，来自上杭陈家的族中精英陈翰迅开始撰写并刊刻反教书籍，成为早期福安反教的领军人物，稍后的多明我会士万济国曾述及陈翰迅的反教行动：

这位文人是福安本地人，住在上杭区，现在我们的教堂就建在他们家族的地方。他名叫陈闹八(GO-EI-PA)，是我们圣教的大敌。受魔鬼的挑动，他写了两本书，这两本书我见过，它的体裁是给皇帝的上书。在第一本书里，大谈一个好的统治所需的准则。在第二本书里，谈及我们的教义，对之大肆褒贬，诽谤天主教义及它的传播，不仅涉及儒学以及已故先人的问题，而且大部分还谈及了洗礼、告解等，就像杨光先在1664-1671年大迫教所采取的方式一样。书里还说了许多污蔑圣母贞洁的话。^④

很显然，上引文中所说的陈闹八，即指陈翰迅，闹八是他的行号，据上杭陈氏族谱资料，

① Gonzalez,A, 第1册, 第92-93页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第93页。

③ 《上杭颖川陈氏左一华房第四木扇宗谱》，肖爱民序，嘉靖四十五年，1995年重修本；光绪《福安县志》卷终《氏族》。

④ P.Francisco Varo, *Manifiesto y declaracion de la verdad de algunas cosas que se dicen en dos Tratados muy copiosos que hicieron los RR.PP.Diego Fabro y Francisco Brancato*……, 1671, 引自 Gonzalez,A, 第1册, 第96页。

陈翰迅，“太学生，崇正国子监，捐资助饷，授翰林院典籍。字永烈，行闾八，号容也，配蔡氏，生子一玉成，夭。女二，长适蔡家，次适赵家；又娶林氏，生子三：依仁、笃恭、止孝，女一适卢家。”^①陈家是福安历代士绅，有“数世衣冠辈出”之称。^②如陈翰迅曾祖陈添，字汝长，是一个“惇雅重儒术，好行其德”的乡绅；^③祖父陈国初为邑廩生，“字时谨，行威二，号少崕，配刘氏。生子一三聘。”父陈三聘则为例贡生。陈国初在嘉靖三十八年倭寇攻破福安城时，率陈族子弟镇守北门，城陷被执，以不屈而惨遭肢解，崇祀忠节祠。^④可见陈家在当地颇具影响。

陈翰迅在刊刻好反教书籍后，决定前往京师，叩阍以求禁止天主教。在得知他的举动后，福安的两位方济各会士雅连达及玛方济随后也前往京师，以阻挠陈的举动，并请求能够允许传教。由于明末朝中相当部分官员与来华耶稣会士保持着友好关系，陈翰迅不仅未能呈上其反教书籍，而且差点被捕下狱，只好返回福安。^⑤两个入京的方济各会士则由一位教徒官员遣送回福州。他们到福州后，就被监禁起来。当时在福州的耶稣会士阳玛诺前往探视他们，劝说他们逃回福安，并给他们提供了船和水手，在阳玛诺的帮助下，他们回到了顶头。^⑥不久，前往浙江传教的黎玉范、查伯多禄也回到了顶头，这样一来，分属两个修会的十个传教士都聚集在一起。考虑到全部传教士集中在一起不太安全，黎玉范等人决定分开行动，方济各会会士阿脑伯、多明我、玛方济三人在苏芳积的陪同下前往距离顶头一天路程的宁德塔山吴厝一位生员吴伯溢家中躲避，两三天后，苏芳积返回顶头，和黎玉范等其余的传教士在一起。^⑦

这些方济各会士到达吴厝不久，当地一位名叫王春的人就向官府报告，“称见有夷人四名，窝藏在已故吴乡官庄内”^⑧，时任福建巡抚沈犹龙下令巡海道施邦曜派兵捉拿。施即派遣中军官顾世臣，于11月21日会同宁德县巡捕典史何汝焕率兵丁前往吴家庄，抓获了玛方济、阿脑伯、多明我及顶头信徒黄尚爱等四人，并搜获传教士携带的“笼箱

① 《上杭颖川陈氏左一华房第四小扇宗谱·陈翰迅》，1995年重修本。

② 光绪《福安县志》卷之二十六《隐逸》，校注（3）。

③ 光绪《福安县志》卷之二十六《隐逸》，校注（3）。

④ 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

⑤ Gonzalez,A,第1册,第97-98页。按多明我会的资料,陈翰迅在此次上京失败后,曾于三、四年以后再次准备前往,但在半路上,却闻京师已破,崇祯缢死,不得已再次返回。其后,陈翰迅投身于南明刘中藻的抗清行列中,最后死于清军之手。

⑥ 另一说则谓是傅方济“救之出,遣之避居山中诸传教所。”,见费赖之前引书,第157页。

⑦ Gonzalez,A,第1册,第132-133页。

⑧ 施邦曜:《福建巡海道告示》,载《圣朝破邪集》,卷二,日本安政乙卯冬翻刻本。

物件”，随后，他们一行被押往福州施邦曜衙门严审。此期间，福安奉教生员黄大成、郭邦雍两人曾前往施邦曜衙门为传教辩护，希望能够释放传教士，但未能如愿。在经过有司会审后，时任福建巡按御史张肯堂批示将“倡教夷人押令归国，随身行李，许其带回。天主龕、板、架等项即行烧毁。藏夷生员吴伯溢、护法生员黄大成等，即行学道降责。仍责同黄尚爰等，朔望赴县具结。该地方尚有私习此教者，左道惑众之罪，悉归其身。”^①随后，施邦曜、徐世荫、吴起龙等相继发布了反教文告，由此酿成了一场蔓延全省的禁教案。

福安知县巫三祝在接到施邦曜等人的命令后，即派人在境内搜捕传教士。一位名叫本笃的当地信徒急忙赶往顶头为黎玉范等人报讯，在得知官府要来拿人的消息后，在顶头的黎玉范等人借助当地信徒的帮助，匆忙乘上一只船，往上游逃去，最后躲藏在处于高山地区的西隐村中，并在这里度过了圣诞节。由于担心该地也不安全，他们又在一位名叫多明我的信徒陪伴下，前往罗家巷。随后，这四位传教士分藏于各处：施若翰前往福安，苏芳积往顶头，黎玉范与查伯多禄则借着夜幕躲藏到位于一座山顶的一个蔗糖厂。1638年1月6日主显节这一天，在黎玉范的主持下，除施若翰与苏芳积外，其他留在福安的传教士都集中在这里做弥撒。此后，黎玉范等前往罗家巷，躲藏在一位名叫多默的信徒家中。^②

1638年初，黎玉范、查伯多禄、艾佳良、玛方济等传教士决定前往福州公开为其传教行为辩护，当他们一行到达离福州约五公里的一个小村子时，黎等人派遣随行前来的顶头信徒黄安德肋前往城中打探那些反教的文告是否仍然张贴在各处，黄安德肋进城探视一番后，回来说布告仍然在。黎等人商议后，决定进城。1638年1月21日，黎玉范等一行人在黎明时分开始向福州城走去，但惊讶地发现那些反教的文告因为暴风骤雨等恶劣的天气而消失了。他们前往城中一位名叫尼禄的信徒家中歇脚，准备第二天的行动。1638年1月22日，上午11时，黎玉范等人开始在福州城中一个公共场所公开布教。^③令人惊奇的是，他们的举动并没有引来干涉。随后，黎玉范等传教士继续在福州各个主要街道传教，夜幕降临，当他们在北门外完成了一天中的最后一个布道，准备进入城中时，遭到了守城士兵的阻止，原因是已经有命令流放他们。黎玉范等要求看一下命令，发现上面写的是驱逐耶稣会士艾儒略与阳玛诺，于是就告诉士兵他们可以进城，因为该命令并没有提到流放他们。黎玉范等人此处所见告示显然是崇祯十年十一月初五日（1637

① 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二，日本安政乙卯冬翻刻本。

② Gonzalez,A, 第1册，第134-135页。

③ 多明我会士李科罗对黎玉范等人的这次布教活动有生动的描写，见 Gonzalez,A, 第1册，第136页。

年12月9日)福州知府吴起龙所颁《福州府告示》，该告示云：

福州府为严防邪教以靖地方事。夫经正民兴，载在古训，叛常乱俗，厥有明刑。故周礼不能宽左道之诛，春秋所以凛防微之戒。从来邪教聿兴，多方煽惑，致蚩蚩之众，俛首皈依。或弃伦常而弗顾，或倾貲产以相从，种种昏迷，为忧方大。如近日杨玛诺、艾儒略辈，以天主教首，簧鼓人心。非发觉之早，驱逐之速，渐不可知矣。虽已押出境，仍恐邪党未消，去向(而?)复入，更为历阶。尔家甲人等，以后严加防察，如有天主教艾儒略、杨玛诺等，并无为教首来省城者，许即禀官严拿究治。如容隐不举，事发一体连坐。上司耳目最近，禁法森严，断不为尔等贷也。特示。^①

由该告示可见，当时省城官员确实只点名驱逐在福州的阳玛诺、艾儒略两位耶稣会士，而没有提到在福安传教的黎玉范等多明我会士。守城的士兵不敢做主，就将此事报告了福州知府吴起龙，随后他们被带到知府衙门中，后者将他们转往福州府同知衙门^②，在那里他们得到了友好接待并被释放。当他们离开同知衙门时，一位耶稣会信徒给了他们一些钱以便购买食物，并邀请他们到艾儒略等人的住房中过夜，但在途中却遇到三个人企图控告他们是被驱逐的耶稣会士艾儒略的同伙，并向他们勒索钱财。黎玉范等决定返回同知衙门。同知对他们的到来感到很惊奇，在了解了事情的真相后，他下令惩罚了那三个勒索者，并将黎玉范等人留在衙中过夜。^③

在黎玉范等四位传教士前往福州期间，苏芳积与施若翰分别躲藏在顶头、福安两地的信徒家中。此时福安城中张贴出了省城发来的要求驱逐传教士的命令，也许是该文告中将天主教与白莲、无为教并列激怒了苏芳积，当他得知此事后，就从顶头前往福安城中，其时在张贴着反教文告的县丞衙门广场上已聚集着一大群人，正在阅读该告示。苏芳积开始在众人面前宣教，为天主教辩护，随后在大廷广众之下将该文告撕成了碎片。^④看到一位“夷人”胆敢公开撕毁福建巡抚的命令，人群一阵骚动，很快他就被带到福安县衙。由于巫三祝不在，县丞闻一本^⑤受理此事，他斥责苏芳积的胆大妄为，并将苏投入

① 吴起龙：《福州府告示》，载《圣朝破邪集》卷二，日本安政乙卯冬翻刻本。

② 按多明我会的史料，该官衙为 El Teniente del Gobernador，译为知府的副长官，应指福州同知，见 Gonzalez,A，第1册，第138页。

③ Gonzalez,A，第1册，第138-139页。据李科罗的描述，黎等传教士被带到一个装饰华丽的房间，他们在那里惊奇地发现该寝室悬挂着一个十字架，询问之后，得知该同知的女儿是一位天主教徒，因此她的一家都对天主教抱有好感。

④ Gonzalez,A，第1册，第141页。

⑤ 光绪《福安县志》卷之十六《职官·县丞》，按闻一本为崇祯九年(1636年)任。

监狱。^①四天后，苏芳积被带到福宁州，在关押了二十天后，于1638年3月9日被带到福宁州官员前审问，最后被判流放澳门。^②

福安城中一位名叫方济各的文人信徒，将苏芳积被捕入狱的消息告诉了施若翰，并劝施离开福安城躲藏起来。施若翰被带到这位文人信徒的一个佣工的家中，最后辗转前往罗家巷，躲藏在一户人家的谷仓里。^③

黎玉范此时已与其他三位同伴从福州返回到顶头，当他们得知苏芳积已被判流放消息后，就与当地信徒商量如何解救。其中一位名叫若翰的信徒答应前往看看是否能够解救他。他在福清赶上了苏芳积一行，在贿赂了差役一部分钱后，他冒充苏芳积前往澳门，而苏芳积则被悄悄释放。^④

在这次反教期间，方济各会士艾佳良、雅连达等人离开了福安前往连江，躲藏在当地天主教徒家中。其余的多明我会士则仍然停留在福安。不久，苏芳积请求黎玉范与他一道出来传教，一开始，黎玉范拒绝这样做，因为此时仍然处于禁教期，后来，他答应了苏芳积的要求，但建议苏芳积离开福建，前往浙江。1638年3月底，黎玉范与苏芳积离开福安，前往杭州、苏州、常熟等地。在常熟传教时，由于该地属于耶稣会的地盘，南京的耶稣会士每三年前去巡视一次，当地的耶稣会信徒写信给南京的耶稣会士毕方济，请求他允许让黎玉范、苏芳积两人留在那儿传教，但是，毕方济回信建议他们离开这里，^⑤于是，他们被迫前往浙江温州，在这里被当地官员遣送回福建。^⑥

1638年8月初，黎玉范、苏芳积两人回到了福安。不久，他们就被福安县捕快抓获，8月14日被带到福宁州。^⑦第二天正好是圣母升天节，福宁州官员对他们进行了一番审讯，宣布将他们枷禁一个月。之后，黎玉范、苏芳积又被押回福安，1638年9月12日，他们被押往福州，最后被遣送到澳门。黎玉范与苏芳积在澳门停留了约两年时间，在1640年回到马尼拉。^⑧不久，由于耶稣会与托钵修会之间在中国礼仪问题上仍未能和解，^⑨此

① Gonzalez,A, 第1册, 第142页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第144-145页。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第142-143页。

④ Gonzalez,A, 第1册, 第145-146页。

⑤ Gonzalez,A, 第1册, 第150-151页。注释(2)是黎玉范关于此事的描述。

⑥ Gonzalez,A, 第1册, 第151-153页。

⑦ 圣母升天节前一天(La Vispera de la Asuncion de la Virgen)。见 Gonzalez,A, 第1册, 第155页。

⑧ Gonzalez,A, 第1册, 第164页。

⑨ 据多明我会的资料，1639年3月5日，马尼拉的多明我会长 Fr.Carlos Clemente Gan 曾让黎玉范代为转交一封信给同样因为福建教案而被逐往澳门的耶稣会副省会长阳玛诺，请求调解双方之间的分歧，黎玉范借此机会附上了一封他自己给阳玛诺的信(1639年6月3日)，在信中他将马尼拉多明我会长关于多明我会与耶稣会之间有异议的地方归结为12点，要求协商解决，但阳玛诺在当月的回信中没有明确表态。见 Gonzalez,A, 第1册, 第163页，注释(18)。

前，即 1637 年，在中国的耶稣会已派遣了曾德昭前往罗马，因此，在回到马尼拉不久，黎玉范也受命前往罗马，就中国礼仪问题向教廷陈述多明我会与方济各会的观点。^①

看到黎玉范、苏芳积被捕，福安的其他传教士急忙商量对策，最后决定多明我会士查伯多禄、安东尼，方济各会士雅连达、马若翰前往台湾，而多明我会士施若翰与方济各会士艾佳良则留在福安。然而，此时福安知县章重加紧了对县内天主教传教士的搜捕活动，部分教堂被拆毁，一些固守信仰的天主教徒被投入监狱。在此形势下，艾佳良离开福安前往宁德，然后又由此前往福州，最后辗转经广西、澳门，返回马尼拉。而施若翰则继续躲藏在福安，依靠那些信教家族的保护，昼伏夜出，四出传教，最后因为染病在床，1640 年 7 月，他在福安当地一位非信徒的帮助下，前往台湾。^②

如前所述，1637-1638 年福建教案的爆发与在福安传教的多明我会与方济各会是有着直接联系的。尽管利安当等人其后针对一些耶稣会士指责福安的多明我会和方济各会是这场反教事件的始作俑者进行反驳，辩称福建当局的反教告示点名驱逐的是艾儒略与阳玛诺等在福州的耶稣会士，而黎玉范等福安传教士前往福州时，不仅没有被驱逐，而且还受到了一些官员的友好招待。^③但这并不表明福安多明我会与方济各会与此了无干系。事实上，这些托钵修会对待中国礼仪的强硬做法应是肇事之端。例如，1637 年教案爆发前不久，黎玉范前往浙江慈溪传教，他的房东是一个由耶稣会施洗的文人信徒，黎玉范对他家中仍然保留着当地贴门神、祭祖先与故去亲人的民间风俗习惯很是不满，指责他这样做是堕入异教，这位遵守儒家规范的信徒则明确告知他们：“神父们，如果你想传播天主教义，注意不要阻止我们祭祀先人与亲属，不要宣扬反对这种习俗。如果你们不听从的话，我将把你们从房子赶出去。”^④结果黎玉范等被这位信徒赶出家门。由此可见，黎玉范等人在传教过程中对天主教义的固执态度，与耶稣会相比，更易招来反对。而此次教案首告者也是来自多明我会与方济各会活动的福宁地方。但由于明末福建当局对在闽活动的天主教修会背景不清，笼统认为是“吕宋夷利玛竇一派，专讲天主者”，^⑤因此，长期活动于福州、在文人界颇具声名的艾儒略、阳玛诺反而成为官府主要的驱逐对象。

尽管 1637-1638 年反教事件对福建耶稣会及福安的多明我会传教活动带来了一定打击，在福州当局的要求下，福安官府也一度加强了对基层社会的控制，以期根除辖区内

① Gonzalez,A, 第 1 册, 第 165 页。

② Gonzalez,A, 第 1 册, 第 166 页。

③ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 137 页, 注释 (13)。

④ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 131 页。

⑤ 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二。

的天主教活动，但这次反教事件并没有持久。明朝廷此时对天主教的态度总的说来是较为宽容的，当时在北京的耶稣会士汤若望已经在宫廷中赢得了一定的声誉，1638年，崇祯帝甚至赐“钦褒天学”匾额给汤氏在京的天主堂。^①躲藏在莆田一带的耶稣会士艾儒略又通过官员朋友向福建有司进行说情。在此背景下，这次反教风波逐渐平息了。随着艾儒略等耶稣会士重返福州活动，教案期间离开的多明我会士也陆续返回福安传教。如在1641年5月初，顶头的黄氏宗族信徒就派了一艘舢板前往台湾，将施若翰接回福安，随同而来的还有查伯多禄。他们先到连江附近下船登陆，为了避免被认出，查伯多禄化装成一位文人，坐上一顶轿子，而施则扮成仆人，到达顶头。不久，按马尼拉教会的要求，查伯多禄重返台湾，负责台湾的教务。^②而施若翰到达福安后，即四处奔波传教，冀以恢复此次教案期间所遭受破坏的福安教会。此外，他也到福州等地传教，皈依了不少信徒。当他在福州传教时，两位多明我会士苏芳积与山济各于1641年7月22日到达台湾，准备前来福安。由于缺少船只，他们呆在该岛将近一年，期间施若翰从福州两次派船前往迎接，但都未果，最后，一位福州的信徒受命再次驾船前往，在1642年3月间，将苏芳积、山济各二人接抵福安。

苏芳积因为曾在福安活动有年，因此，他的到来无疑对福安天主教的发展很有帮助。例如，在1642年刚回到福安不久，苏芳积就积极在福安城、穆洋等地传教，在当地皈依了不少信徒。而郭邦雍、缪士珣、黄安德肋等文人信徒，作为他们的传教助手，在此时的传教恢复与发展中也扮演了十分重要的角色，他们陪伴苏芳积、山济各等传教士到各处巡视，并利用自己的人际网络为传教提供各种方便，如此一来，福安的天主教很快恢复发展。特别是此时有相当多的妇女成为天主教徒，这些人构成了福安基层教会的一个重要组成部分，她们中的一部分人如下邳村的陈子东等甚至成为福安地方早期的天主教守贞女。^③

由于正值明末，明朝廷在后金与李自成起义军的夹击下，已是摇摇欲坠。对于明福建官府来说，朝廷安危乃是当务之急，至于天主教的活动此时已经无暇顾及。因此，1637-1638年福建教案后，福安官府对本县内的天主教活动少见干涉。此时期，苏芳积等传教士在传教过程中所遭遇到的抵抗，主要来自部分福安乡村宗族势力，如苏洋刘氏、卓家坂王氏等。但这些地方宗族的抵抗，大多是采取订立严格的族规，约束族人入教等

① 萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂1937年版，第192页。

② Gonzalez,A, 第1册，第167页。

③ Gonzalez,A, 第1册，第181页。

方式，具有很明显的自守性质，因此，对天主教在福安的传播影响毕竟有限。^①而其后成立于福州的南明隆武政权，又由于其亲天主教的立场，间接地为福安天主教的传播提供了一段“黄金时期”。^②

三、南明政权与福安天主教

1644年甲申事变，崇祯缢死景山。不久，清军入关，一路南下。1645年6月，靖虏伯郑鸿逵、户部主事苏观生等拥唐王朱聿键入闽，于是年8月18日即帝位于福州，改元隆武，^③以郑芝龙为大将军，黄道周为大学士，颁诏于闽中各地，欲以福建为基地，北征江南，中兴明室。

还在唐王时，朱聿键曾以崇祯九年八月，起兵勤王，部议以擅出境罪，废为庶人，安置凤阳高墙，不胜困苦。^④这时“亲族多不愿归附”，而耶稣会士毕方济“待他独厚”。朱聿键以崇祯九年被囚，直至弘光元年（1645）始遇大赦出，前后困居长达九年，期间毕方济曾为他奔走雪冤。因此，他在福州登基后，即作书召毕氏入闽，欲委以重任，并以御制诗赠酬之。^⑤毕方济曾受弘光命以南明使臣身份赴澳门向葡萄牙求援，事未成而弘光死。隆武即位后，“仍以弘光委任之事委之”，^⑥而毕氏也曾劝隆武信教。因为这层关系，隆武帝在福建对天主教表示出一种友好态度，据载他曾亲临福州天主堂，“谓规制未壮，不足为上帝歇格地，乃式廓而轮兴（免？）之，树坊于门口，曰‘敕建天主堂’，而锡匾于堂，曰‘上帝临汝’”^⑦由此使当时闽中的耶稣会士艾儒略等人满怀希望，“以为辟邪反正之功，自是兴起无外矣。”^⑧

南明隆武政权对天主教较为友好的态度，无疑对天主教在福安的传播有所帮助。鉴于传教形势有利，1644年，当时在福安的三位多明我会传教士曾举行了一次集会，会上决定苏芳积留在福安，而施若翰则到宁德，山济各到寿宁，分头传教。苏芳积负责下的

① 如多明我会的文献曾记载苏洋地方，“该村居民超过四百户，曾经公开举行集体宣誓不接受耶稣教义。那些信奉者，作为惩罚，将被带到祖祠中，鞭打一定数量的板子，作为违犯中国人有关向祖先祭祀、礼敬法规。”Gonzalez,A,第1册，第173页。

② Gonzalez,A,第1册，第169页。

③ 佚名：《思文大纪》卷二，第19页，台湾文献丛刊，第111种；佚名：《隆武纪略》，第13页，清抄本。

④ 《明史》卷二十三《庄烈帝本纪》；温浚临：《南疆逸史》，（上），中华书局，1959年版，第13页。

⑤ 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年版，第1册，第200-201页。

⑥ 费赖之前引书，第145页。

⑦ 李嗣玄：《思及艾先生行迹》，第12页。

⑧ 李嗣玄：《思及艾先生行迹》，第13页。

福安教会发展很快，据载，在 1645 年左右这一段时间里，福安地方建立起了四个天主教堂，两个在福安（一个是女堂，另一个是男堂）一个在顶头，另一个在穆洋。在这些地方，“基督徒们抛开了所有的胆怯与担心，以罕见的热情，公开地进行圣教活动与各项神修，特别是参加弥撒祭典。”^①

借助南明政权对天主教的这种好感，尽管此时期福安民间反天主教的活动仍有发生，但却未能对福安教会产生重大的冲击。例如 1644-1645 年间，福安上杭陈氏宗族曾掀起一次声势较大的反教活动，他们借助了民间文化的形式，让人装扮成耶稣及在当地活动的三位多明我会传教士施若翰、苏芳积、山济各的样子，表演他们劝人守贞，信奉天主教的种种活动，在福安城中游行，对天主教加以讽刺。^②此外，陈氏宗族中以陈光辉为首的反教势力还向福安官府控告传教士，要求禁止天主教，其控词云：

连签具呈。儒学生员陈公等为严明祖训，扫除夷害，以崇圣学，以维世变事。县遭夷患有年，曾经前任梁知县拆卸三十四都顶头黄家天主堂，葺白石司公署，夷风稍戢。至巫知县，邪行又作，通县拆卸东门铺郭家天主堂，蒙申院道及从教廩生郭邦雍降责，至章知县，捕获夷人二名，解县解道，究责枷示，逐回原籍，叠案叠处。近孽陈万钟，以广厦深居，崇祀天主，窝聚夷人，党结衣巾，招诱男妇，鹿聚一堂，中篝莫道，切夷狄乱华，人人得诛，一社之结，逐世王与合邑之公焚钟屋实不相蒙云云。^③

福安当局将他们的控词转给福宁府。苏芳积得知消息后，从福安城赶回顶头，在那里召集了其余两位传教士及郭邦雍等十二位当地的文人信徒以商议对策。最后，他们决定由这些文人信徒前往福宁府为天主教及传教士做辩护。自然，这些当地知名的文人信徒对福安反教势力的控告进行了逐一反驳，在县、府两级地方官府赢得了这场民教争讼。^④由于福安的反教势力仍然坚持控告天主教在当地的的活动，为了能够彻底地解决争端，苏芳积即前往福州，晋见当时掌握隆武政权的郑芝龙，郑芝龙曾经受洗入教，对天主教颇有好感，他得知福安民间反教经过后，就交给苏芳积一份手令，禁止诋毁及攻击天主教，命令福安知县四处张贴。福安地方当局将这道手令张贴在县衙门口，而苏芳积等传教士

① Gonzalez,A, 第 1 册, 第 169 页。

② Gonzalez,A, 第 1 册, 第 194-195 页。

③ 引自 Miguel Angel San Roman, 2000, Apendices, p. 370, 承山罗满博士赠予此文, 特此致谢。该呈控词西班牙文译文见 Gonzalez,A, 第 1 册, 第 209-210 页, 注释 (2)。

④ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 194 页。

则将它广为刊印，在城乡各处张贴。^①此后，福安的反教势力又准备乘隆武朝廷所派遣的一位巡按使到福安之际，向他请求禁止天主教。但是，福安天主教徒早有准备，他们在离城约 15 公里的地方等候巡按使，抢先向这位官员做了表白。其后，该巡按使让双方各自陈述理由，福安的天主教徒派了当地著名的文人信徒陈伯多禄前往辩护，使该官员最终作出了对天主教有利的裁决。福安城中以陈氏宗族为首的反教势力非常恼怒，他们不顾禁令，将陈伯多禄痛打了一番，并聚集了一大群人，烧毁了当时福安城中富有的天主教徒陈万钟的家，并抢劫了教堂。苏芳积等传教士因为躲藏在陈伯多禄的家中，得以幸免。^②在此情况下，福安的天主教徒向前述巡按使呈控所发生的迫教事件，该巡按使先后两次派遣官军前来弹压冲突，但是，这些官军都被反教者所收买，不作任何处理就返回福州复命，最后，缪士响等地方天主教头面人物出来干涉，这场风波才暂时平息。^③

1646 年初，清军向福建逼近。是年 7 月，郑芝龙与明降臣洪承畴暗中联系，密谋降清，“托言海寇至，撤兵回安海，守关将士皆随去。仙霞岭空无一人，惟所遣守关文臣及内官数人侦探报闻而已”。^④9 月 30 日，清军未遇抵抗即由仙霞岭入闽。隆武帝闻仙霞岭不守，自福州奔延平，继而奔汀州，寻为清军追杀。10 月初，清军攻占了福州，南明隆武政权很快覆亡。^⑤

尽管福州隆武政权的灭亡使整个明末福建天主教会的发展失去了一个比较有利的传教环境，但福安在此后一段时间里曾为南明将领刘中藻所据，由于刘氏与天主教会有着相当密切的关系，因此福安教会的发展在一段时间内仍得以继续维持。

如前所述，刘中藻在甲申事变南归后，隐居福安彭洋。隆武即位福州，刘中藻因何楷、黄道周、黄云师等人所荐，得授兵部给事中。又曾奉使浙江鲁王政权，既还，擢升右佥都御史，巡抚金、衢，练兵闽浙山中。如前所述，刘中藻与艾儒略、卫匡国等耶稣会士熟知。1646 年，卫匡国在抵达延平时，曾晋见隆武帝，隆武帝以协助建堂为条件，要求

① Gonzalez,A, 第 1 册, 第 195 页。按多明我会的资料, 给予苏芳积帮助的这位官员是一位天主教徒, 洗名是 Nereo, 是朝中仅次于隆武的人物, 一些教会文献据此推测为黄道周, 见金声著、万多明、张百铎合译:《中华首先致命真福方济各嘉彼来略传》, 福建圣若瑟神哲学院, 1947 年, 第 5、66 页。然而, 目前我们并没有确切史料表明黄道周曾受洗入教。此处考为郑芝龙, 根据有二, 其一, 在隆武朝中, 郑芝龙权势最大, 符合多明我会史料中所说的“仅次于皇帝”的身份, 而黄道周则屡为郑氏所排挤, “不为所容”, 见《隆武纪略》, 第 42 页; 其二, 教会文献亦载郑芝龙曾受洗入教, 洗名为 Nicolas, 见方豪:《中国天主教史人物传》, 第 1 册, 第 313-317 页。

② Gonzalez,A, 第 1 册, 第 196 页。

③ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 196 页。

④ 徐鼎:《小腆纪传》卷三, 第 52-53 页, 台湾文献丛刊, 第 138 种。

⑤ 佚名:《思文大纪》, 卷七, 第 154 页。

卫匡国为朝廷提供医疗、天文和火炮等方面的服务。卫匡国接受了隆武的要求，不久随刘中藻前往福安组织抗清。^①据当时在福安活动的多明我会传教士山济各记载，卫匡国此次福安之行，原因之一即是刘中藻许诺帮助卫氏在他的辖地内建堂传教。^②可见，刘中藻对天主教颇有好感。此外，正如我们在前面所提到的，刘个人与福安天主教的元老缪士珣、郭邦雍之间的关系十分密切，他们不仅是刘中藻的姻亲密友，而且还是刘中藻抗清志同道合的伙伴，刘军中有许多人即是当地的天主教徒。因此，在刘中藻控制福安的这一段时间，福安天主教的传播并未受阻。

由于清军进逼福宁，刘中藻退居穆洋操练军队，准备抵抗清军。为了筹集军饷，他派遣了一队士兵前往福安城向那些富户筹款。但此时福安城中以陈氏宗族为首的绝大部分人认为抵抗清军是徒劳无益的，因此，他们杀死了刘中藻前来筹饷的部下以及他在城中的亲戚、朋友，烧毁了他们的房子。得知此消息后，刘中藻极为愤怒，马上派兵前往攻城。此前，他给城中的人写了一封信，劝说他们投降，他只惩罚那些为首的叛乱者，余者不究。信被射入城中，但福安城里的人不理睬这封信。刘中藻见此情况，下令攻城，很快，他的部下攻入了福安城。尽管刘氏早有命令，禁止随意抢劫。但由于攻城者损伤惨重，这些人进行了报复，毁坏了大半个福安城。城中部分天主教徒也在这场冲突中死于非命。刘中藻见无力控制局势，就带着约六百名忠于他的部下退守穆洋，而那些劫掠了福安城的士兵则继续向福宁府出发，在途中他们与清军遭遇，并为清军击溃。11月4日，就在苏芳积因患病死于穆洋的同一天，清军占领了福安城。^③

清军入城后，原来城中以陈氏宗族为首的反天主教势力寻机借助新政权去除天主教。恰在此时，延平、古田等地爆发了以白莲教为首的反清起义，清闽浙总督张存仁下令各地清除白莲教。陈光辉等人利用此一时机，向清福安知县郭之秀呈控，要求将禁止天主教一条一并列入清官方关于白莲教的禁令中，理由是“天主教比白莲教更糟糕”。^④

1647年初，清福安当局发布告示，将天主教与白莲教视为一类邪教加以禁止，并下令抓捕传教士与信徒。施若翰与山济各闻讯后，逃往穆洋、顶头等处躲藏。是年11月13日，山济各在前往福安城外为一个信徒做临终圣事时被捕。由于此时刘中藻已经率军逼近福安，而刘军中许多人又是天主教徒，特别是缪士珣、郭邦雍等都是刘军中的重要将领，因此，山济各被怀疑为刘军的同伙，最后于1648年1月15日被杀。^⑤

① 许明龙：《卫匡国在华行迹再探》，载《世界宗教研究》，1995年1期。

② 关于山济各对此次卫匡国福安之行的描述，见Gonzalez,A,第1册，第197页注释(3)所引长文。

③ Gonzalez,A,第1册，第207-208页。

④ Gonzalez,A,第1册，第209页。

⑤ Gonzalez,A,第1册，第209-218页；又见金声编著、万多明、张百铎合译《中华首先致命——真福方济各嘉彼来略传》，福建圣若瑟神哲学院，1947年版，第73-109页。

1647年冬，刘中藻率军包围了福安城，“铕毙福安知县郭之秀”^①，在被围困了近两个月后，1648年春的一天，残存的清军借夜幕掩护退出了福安，刘中藻重新占领了该城。城中反教的陈氏宗族由于此前与清军合作，并反对刘中藻，此时遭到了报复。其族中权威陈光辉及其家人都被下令杀死。^②

福安重新被南明政权控制后，施若翰作为当时仅存的一个传教士四处奔波，以恢复因战乱而受损的天主教会。但此后所发生的一件事，却极大地影响了刘中藻与福安天主教之间的关系，对福安天主教的传播带来了一定的损害。

施若翰在穆洋传教时，刘中藻在穆洋的第二个妾王氏接受了天主教，随同受洗的还有其母亲及两个孩子、一个仆妇。王氏成为天主教徒后，与刘中藻之间产生了一系列矛盾，特别是当刘中藻举行隆重的祭祖典礼，命令所有的家人都要参与祭拜时，遭到了信奉天主教的王氏及家中其他信徒的拒绝，她们认为这种举动是偶像崇拜。此举激怒了刘中藻，他狠狠地责打了王氏及家中其他的天主教成员，最后将王氏及其母亲打发到顶头天主教堂去。同时，刘中藻在恼怒之下，还下令将所有信教的妇女流放到顶头，如果妻子是信徒而丈夫没有告发的话，就要处死。看到事态变得严重，施若翰急忙请郭邦雍出面调停，郭邦雍给刘中藻写了一封信，请求他收回这个命令。但刘中藻在答复中却对福安多明我会传教士多有指责：

弟于教中虽未请事而于艾、卫二先生所惠诸书颇亦留意佩读，皆光明正大，无暧昧不根之病。吾邑突妇人背夫从教之事，艾、卫二先生实心痛之。丙戌之秋，卫先生逼欲弟以义断之，递回吾邑邪妄，此老兄所面受目睹，岂忘之乎？弟终不忍行其言者，非以老兄之故，自陷陷人，亦实不知中间举动，且力不暇也。艾先生与祝子坚云：圣教之坏，恐自郭简之始。此语老兄闻之已久，岂又忘之乎？吾辈生居末劫，触目乱贼，所恃正人君子力培气脉，岂有以生来童子即教之以不孝，背弃祖父，此何事耶？幸终思艾、卫二先生正言远论力禁妇人一事，以为奉持天教者准，则弟当力任护持。如以艾、卫先生为非，而以吾邑妖人为是，则老兄即教中罪人矣。弟不敢背二先生而殉妖人也明甚。^③

文中所提之艾、卫，显然指耶稣会士艾儒略与卫匡国二人，祝子坚则指祝石，浙江

① 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》。

② Gonzalez,A, 第1册, 第221页。

③ Eugenio Menegon, I Movimenti Di Martino Martini Nel Fujian(1646) In Alcuni Documenti Inediti, in *Studi Trentini di Scienze Storiche*, A. LXXVII, Trento, 1998,p.126; 西班牙文摘译见 Gonzalez,A, 第1册, 第224页。

兰溪人，著有《希燕说》、《知好好学录》等。^①据方豪考，祝氏为天主教徒，他曾为卫匡国所著《迷友篇》做序。^②从刘氏书信中可知，刘中藻对于艾儒略、卫匡国等耶稣会士的说教是颇为认同的，但是，他愿意“力任护持”天主教是因为艾、卫等耶稣会士并没有干涉中国信徒的祭祖习俗。而当福安的多明我会不许信徒祭祖并在妇女中广为吸收信教者时，此举显然激怒了刘中藻。尽管他个人与郭邦雍关系甚好，但他仍然指责了当时在福安传教的多明我会士，乃至斥之为“妖人”。其后，郭邦雍针对刘中藻的指责给刘氏写了一封措辞激烈的答复，辩称天主教义是唯一的，那些多明我会与耶稣会士宣扬的是相同的教义，希望他能停止抓捕信徒。^③由于史料缺乏，目前我们无法确知刘中藻最终是否听从了郭邦雍的请求。几天后，刘中藻进军浙江，为清军所败，退守福安，紧接而至的清闽浙总督陈锦统兵包围了福安城，在“树栅列寨，困围四月，孤城食尽，外援陡绝”^④的情况下，刘中藻自尽身亡，而缪士珣、郭邦雍等忠于南明政权的天主教徒也先后死难。^⑤福安最后为清政权所有。

第三节 清初的传教与禁教风波

一、清初相对有利的传教环境

清军再次占领福安后，因为天主教与南明政权的关系密切，为了避免遭受株连，施若翰与一些信徒躲避在距离顶头不远的一座高山上。随后在 1649 年 6 月，他又前往罗家巷，躲藏在一位信徒家中，并秘密传教。直到战乱渐息、清福安当局发布了一道大赦令后，施若翰与当地天主教徒才逐渐开始恢复正常的传教活动，并继续修筑顶头村的宏大教堂。^⑥

当南明政权与清军在福安地方展开争斗时，福安的老传教士黎玉范已经从罗马返回

① 光绪《兰溪县志》卷五《人物·文学》。该传云祝石“著书不一种，所存惟《希燕说》。”实际上，祝石有不少书仍流传下来，如中国社会科学院文学所善本室即藏有祝石所著《知好好学录》一书。

② 方豪：《中国天主教人物传》（中），北京：中华书局，1988 年版，第 121-125 页。

③ Gonzalez,A, 第 1 册，第 224 页。

④ 黄云师：《刘中藻忠烈传》，载刘中藻：《葛衣集》，郭曾嘉辑，福建师范大学藏抄本。

⑤ 关于刘中藻之死，乾隆《福安县志》卷之二十《人物上·刘中藻传》记载云：“（刘中藻）为文自祭，冠带坐堂上，吞金屑而死。同时举人连邦琪、缪士珣、方德新，贡生郭邦雍、陈翰迅……俱死之。”另据多明我会的文献记载，缪士珣在城破后为清军抓获，惨遭斩首。而郭邦雍在逃出城后为一位反教的前官员所杀。见 Gonzalez,A, 第 1 册，第 229-231 页。

⑥ Gonzalez,A, 第 1 册，第 226 页。

马尼拉。他在马尼拉停留了一段时间后，准备返回到福安。计划与他一同前往的还有另外三位多明我会传教士万济国、窦迪莫、马玛诺及一些方济各会士。

1649年7月10日，黎玉范带领万济国、窦迪莫、马玛诺以及另外四位方济各会成员：利安当、文度辣、毕兆贤、德方济，搭乘郑芝莞的商船离开马尼拉，前往福建。在海上航行了近月后，于8月2日这一天一行人到达了闽南安海。在这里他们遇见了年轻的罗文藻，罗文藻是福安罗家巷里巷罗氏族人，早年曾在利安当手中受洗，随后成为福安传教士的得力传教助手。^①此时，他受施若翰之命，正打算雇佣一只船前往马尼拉迎接传教士。罗文藻将福安地方发生的一切都告诉了黎玉范：福安已经被清军占领，刘中藻自杀身亡，天主教官员缪士珣、郭邦雍也被杀死。这些消息让久别的黎玉范及利安当等人大大为震惊。^②

由于福安当时仍处于战后的一片混乱中，对于这些传教士来说，此时要进入该地区要冒一定风险。因此黎玉范等人决定先留在安海，等待恰当的时机再前往福安。此时安海仍为郑氏所据，因此他们受到了郑氏家族的良好招待。当黎玉范等人在安海时，耶稣会士聂伯多^③前来看望他们。黎玉范乘此时机将1645年罗马教廷关于中国礼仪问题的决定转告了聂伯多，并赠送了后者一部分经费，以修复被清军毁坏的泉州耶稣会教堂。^④利安当等方济各会士接受了郑氏家族中天主教成员的邀请，决定留在安海传教。而黎玉范等人在安海则一直呆到了10月中旬。不久，黎让罗文藻先陪伴万济国前往福安，而他则于11月20日率领马玛诺、窦迪莫两位多明我会传教士到达福州，此前，福安的施若翰曾致信当时在福州的耶稣会士何大化，请他帮忙提供一个小教堂给黎玉范等人暂时歇脚，但却未果。黎玉范等人只好下榻在一位熟识的官员朋友家中。在福州停留一段时间后，他们于12月23日到达了福安，与施若翰会合。^⑤

在黎玉范到来前后，天主教在华传播的整个大环境是比较有利的。在中央，耶稣会士汤若望适时转投新主，并以制炮修历逐渐赢得了清政权的赏识。顺治帝对他宠幸有加，继顺治元年（1644）授钦天监正后，顺治三年（1647）加太常寺卿衔，八年（1651）诰

① 关于罗文藻的传记，见 Gonzalez, *El Primer Obispo Chino*, Madrid, 1966, pp.21-110, (此书承山罗满博士惠赠，谨此致谢)；亦见方豪：《中国天主教史人物传》，第3册，第145-162页。

② *SINICA FRANCISCANA*, VOL.II, P.368; Gonzalez, A, 第1册，第283页。

③ 聂伯多, (Fr. Pierre Cunevari, 1594-1675), 字石宗, 意大利籍耶稣会士, 传见费赖之前引书, 第206-208页。聂伯多当时负责闽南地方的传教事务，而郑成功所部的一些黑人军多为信徒，故聂与郑氏军队有来往。

④ *SINICA FRANCISCANA*, VOL.II, P.369; Gonzalez, A, 第1册，第284页。

⑤ Gonzalez, A, 第1册，第285页。

封通议大夫。顺治帝亦曾御制“钦崇天学”匾额，送给天主堂悬挂，又赠汤“通玄教师”称号，朝中大臣也与汤若望时相往来。在福建地方，也不乏天主教的同情者与保护者。如清初福建学使就是一位天主教徒，他曾出力营救过多明我会士山济各。1651年，辽东佟家的佟国器任福建布政使，并于1653-1655年间擢升为福建巡抚。佟氏在京时就与天主教传教士互有往来，其夫人也已领洗入教，耶稣会中尊称为“亚加大夫人”，是与明末杨廷筠夫人“亚格类斯”、徐光启夫人“甘第大”一样著名的中国早期天主教女教徒。^①佟国器在福州时，与清前期福建耶稣会的负责人何大化过从甚密，他不仅为何氏所著《天主教蒙引要览》一书（1655年、福州）做序，而且资助何大化重修了福州天主堂，并亲自撰文，为之勒碑存记，对天教天学给予相当高的评价。^②受其影响，当时清福建地方大僚大多也对天主教表现出较友好的态度。

清初闽南长期为郑成功势力所据，奉南明永历王朝为正朔，而当时南明永历朝与天主教关系亦甚为密切。如耶稣会士毕方济、卜弥格、瞿安德等相继在永历朝中活动，永历帝后宫亲眷大多入教。^③此外，郑氏亦欲与西班牙所据马尼拉保持较好的商贸关系。在此背景下，清初闽南地方天主教与郑成功势力的关系也很密切，如耶稣会士聂伯多就曾在郑军中传教，而前述方济各会士利安当也曾留在安海等地活动，颇受郑氏家族礼遇。

由上可见，无论旧主新贵，对天主教传教士皆持宽容态度。这种较好的内外环境十分有利于多明我在福安的传教活动，而福安的多明我会传教士显然也不愿这种良好氛围遭到破坏，他们此时对当地思念前明人士的抗清举动多持反对态度。例如，1652-1653年间，顶头村的一群义士准备起事反抗清方的统治，他们任命了各级头目，招兵买马，以借机消灭清军。这些人中的一个头目是天主教徒，顶头当地人，洗名叫艾斯定。施若翰等人知道这件事后，就以不给其办告解为条件，要求他中止此项反清计划。^④

很显然，由于缪士珣、郭邦雍等早期忠于明室的天主教爱国者已经去世，此时在福安活动的多明我会传教士已不愿再卷入政治冲突中，传教才是他们的主要任务。因此，施若翰等人充分利用这一段平静的时机开展了传教工作，1651年5月，在众多教徒的帮助下，多明我会传教士完成了顶头宏大教堂的修建。^⑤但是，是年11月的一天，就在该座教堂完工不久，郑成功所属的一只拥有三百余艘船的舰队从白马河溯流而上，进入了

① 恒慕义编：《清代名人传略》，（上），西宁：青海人民出版社，1995年版，第356页。

② 佟国器：《建福州天主堂碑记》，天主教东传文献续编（二），台北：学生书局，1966年版，第975-978页。

③ 费赖之前引书，第270-273页。

④ Gonzalez,A，第1册，第295页。

⑤ Gonzalez,A，第1册，第290页。

福安。他们抵达顶头后，将村子洗劫一空，次日又派遣了六位士兵前来放火将新建的顶头教堂烧毁。^①遭此厄运，当地教会颇为沮丧，但这次打击并没有阻止天主教在福安的发展。到1654年，不仅顶头的教堂重新修建，而且1653年在柘洋（今柘荣）、西隐、罗家巷等地也分别起建了新的天主教堂。

随着教会的发展，马尼拉教会当局此时也开始派遣更多的多明我会传教士进入福安传教。1655年7月，在罗文藻的陪伴下，四位多明我会士赖蒙笃、李科罗、郭多明、丁迭各乘船抵达厦门，其中除李科罗因为患病留在厦门，从此在闽南地区传教外，其他三位传教士则在罗文藻的带领下，继续从海路抵达福安。^②

二、杨光先历狱案与福安的短暂反教风波。

如前所述，清初天主教会拥有一个相对有利的传教大环境，福安地方官府对辖区内多明我会的传教活动也甚少加以干涉，因此此时期福安地方的传教比较顺利。然而，到1664-1665年，因为杨光先历狱案爆发，清廷下令驱逐在华传教士，在福安的多明我也会也遭受了一定程度的冲击。

当禁教令与驱逐传教士的命令到达时，万济国、施若翰、赖蒙笃等人匆忙躲藏到穆洋等地，传教区的事务则由罗文藻负责管理，因为他是中国人，不在驱逐之列^③。1665年9月，施若翰因为前往穆洋村教堂举行弥撒而被捕，但最终却因为穆洋当地信徒的营救而得以获释。当时，这些穆洋村的信徒看到施若翰被逮后，一方面拿钱物贿赂那些衙门捕快尽量拖延施若翰被带走的时间，另一方面，当地信徒中的上层人物马上赶往福安城，面见福安知县毕光，劝说他释放施若翰。这些穆洋村士绅信徒向毕光强调，此举对他个人并没有好处，因为在清廷驱逐传教士的命令颁发近一年后，福安当地还有传教士居留，明显他是失职了，这样一来，他不仅不会因为抓获传教士而立功，相反，很有可能要遭受朝廷的惩罚。在此情况下，毕光只好秘密地命令那些捕快释放了施若翰，并吩咐福安当地的天主教徒，妥善地藏好施若翰，不要再让人发现。^④

施若翰的例子表明，尽管清廷此时有令驱逐传教士，但福安地方的多明我会士却由于民间的掩护而得以居留下来。实际上，从1664年直到1671年历狱案平息期间，福安的地方官府清楚地知道当地有多明我会传教士在活动，但他们显然无意采取更多的行

① Gonzalez,A, 第1册, 第291页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第303-304页。

③ 罗文藻在1650年左右加入了多明我会，1654年晋铎，1665-1671年禁教时期负责管理整个中国传教会。关于罗文藻此时期的活动，见 Gonzalez, *El Primer Obispo Chino*, Madrid, 1966, pp.40-92。

④ Gonzalez,A, 第1册, 第438页。

动。对于福安地方官员的这种态度，多明我会士万济国就曾提到：“福安的继任官员，随着时间的过去，尽管知道我们留下来，既没有采取什么行动，也没有搜查我们。”^①可以说，此时期，福安地方官府基本上默认了多明我会在本地传教的事实。但是，这种情况并没有维持多久，随着康熙后期礼仪之争问题的深入化，多明我会在福安地方的传教活动直接受到了影响。

三、礼仪之争的深入化对福安教会的影响。

礼仪之争的深入化与在福安地方活动的多明我会传教士有着直接的关联。前已述及，黎玉范是挑起礼仪之争的多明我会代表，在中国礼仪之争事件中扮演了相当重要的角色。1649年黎玉范重新进入福安，除了传教外，他还有一项使命是将罗马教廷1645年有关中国礼仪的意见传达给当时在华的教会。1645年文件是罗马教廷关于中国礼仪之争的第一次表态，这份文件由教宗英诺森十世批准，由传信部颁发。当时的罗马教廷圣职部听信了黎玉范的一面之辞，作出了有利于多明我会的裁决，禁止中国信徒以任何方式参与祭祖祭孔典礼，以及从事其他有涉迷信的活动，并要求在中国的所有传教士都要严格执行这个文件规定。^②黎玉范在进入福建后，就将这个文件内容转达给时任耶稣会中国副省会长的阳玛诺，但阳玛诺似乎并没有向所有本会的传教士公开这个文件，而一些耶稣会士如聂伯多、卫匡国等甚至拒绝遵守。卫匡国本人并于1654年抵罗马为耶稣会在华礼仪中的立场辩护，由此使罗马教廷于1656年作出了有利于在华耶稣会的第二份决定，对中国信徒的祭祖祭孔礼仪给予宽容。^③

卫匡国返华后，将1656年文件在中国传教区内广为通告，此举自然引起了多明我会的反对，1661年，多明我会士黎玉范、万济国、赖蒙笃、安东尼、刘若翰等在浙江兰溪集会，在会上达成了关于坚持反对中国礼仪的22点意见，并派遣刘若翰前往罗马，将这些意见转交给教廷。1669年，当时的罗马教廷在答复刘若翰的上述意见时，表示1645年与1656年两个文件都有效，如何执行则由在华的传教士视具体情况自行决定。^④因此，多明我会与耶稣会士之间的分歧并未得到解决。1664、1665年黎玉范、施若翰等

① Gonzalez,A, 第1册, 第432页。

② 关于该文件部分内容节译, 见苏尔、诺尔编, 沈保义、顾卫民、朱静译:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》, 上海: 上海古籍出版社, 2001年版, 第1-8页。

③ 有关罗马教廷1656年文件部分内容节译, 见苏尔、诺尔编, 沈保义、顾卫民、朱静译:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》, 第8-11页。

④ 有关罗马教廷1669年文件部分内容, 西班牙文摘译见 Gonzalez,A, 第1册, 第401-408页; 中文节译见 苏尔、诺尔编, 沈保义、顾卫民、朱静译:《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》, 第13页。

福安老教士相继逝世后，在福安的多明我会士万济国、闵明我等人就成为反对中国礼仪的代表人物。例如，万济国曾著《辩祭》一稿，指责祭祖等中国礼仪的异端性；而闵明我在 1667 年广州会议后，返回欧洲，他向教廷传信部质疑中国礼仪的合法性，要求宣布卫匡国 1656 年的文件为无效，并出版了《中国的传统历史、政治与宗教》一书，在欧洲教会内部引起轩然大波。^①

1684 年初，罗马教廷委任巴黎外方传教会陆方济任中国南区主教，随同前来的还有颜珰等人。陆方济所乘坐的船只因为清郑战争而不能从澳门直接进入中国大陆，被迫转道台湾。1684 年 1 月 27 日，陆方济一行在前来迎接的多明我会传教士马喜诺的陪伴下到达泉州。然后派遣随他前来的颜珰等人分别往广东和福州、福宁等地，将罗马教廷有关其职的通知告诉当地教士。

随后，陆方济从泉州经兴化抵达福州，并由此前往福安，最后抵达穆洋，受到了万济国等福安多明我会传教士及信徒的接待。当时穆洋地方的信徒为了迎接陆方济的到来，还举行了一次典礼，许多当地的文人信徒参加了这次盛会。陆方济对当地信徒的热情感到十分满意。^②因为天气很热，陆方济在该村与万济国一起呆了两个月，分别在男女两个教堂中为当地许多信徒施了坚振。^③期间，在万济国的陪同下，陆方济还前往离穆洋约 10 公里的留洋村，为该村的信徒施坚振。陆方济抵福安活动不久，即染上重病，于 1684 年 10 月 29 日死于穆洋。万济国与马玛诺在当地信徒的帮助下，为陆方济举行了隆重的葬礼，将陆安葬在穆洋附近的一座小山上。^④

陆方济在临终前，将其职权一分为二，分别由颜珰和一位方济各会士^⑤承担。颜珰是礼仪之争的强硬派，极端保守。1687 年 2 月，他被正式任命为福建宗座代牧。在福安的多明我会士大多宣誓服从于他的领导，这些多明我会士也是礼仪之争的绝对强硬派，他们对颜珰的做法自然持支持态度。例如，1687 年，巴黎出版了一位耶稣会士所著旨在反驳其他教派对中国耶稣会指责的书，多明我会士马喜诺与郭玛诺就曾前往福州，支持颜珰的意见，反对接受该书。^⑥此外，马喜诺甚至禁止福安当地教经先生向那些信徒传授《易经》、《礼记》等中国古代典籍。^⑦

① J.S. Cumins, *A Question of Rites*, p.181; pp. 214-259.

② Gonzalez,A, 第 1 册, 第 582 页。

③ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 582 页。

④ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 584 页, 注释 (6)。

⑤ 1683 年, 多明我会从方济各会手中接管了宁德教会, 从此, 该会基本上离开了闽东, 见 Gonzalez,A, 第 1 册, 第 630 页。

⑥ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 587-588 页。

⑦ Gonzalez,A, 第 1 册, 第 588 页。

1692年，浙江巡抚张鹏翮以浙江地方耶稣会士殷铎泽等人“传教惑众”上疏反教，但康熙帝应时任礼部尚书顾八代所奏，仍准许在华传教士照旧传教。然而不久以后，颜珔却在福安多明我会传教士的支持下于1693年3月26日发布了一道反对中国礼仪的训令。该训令主要内容为禁用上帝代替天主、禁止在教堂中悬挂“敬天”匾额、禁止中国信徒参加每年两次的祭孔祭祖活动、鼓励传教士去除中国信徒放在家中的灵牌、禁止出版宣扬儒家有碍天教的著述，此外，他还在训令中宣布1656年教廷有关中国礼仪的决定是无效的。^①

颜珔的这个训令在中国传教士内部引起了轩然大波，尽管在1693年4月10日，以多明我会会长白多默为首的福安传教士写了一封信给颜珔表示支持，^②但颜珔此举却遭到了主张适应中国礼仪的耶稣会士的反对，例如当时在福建的两位耶稣会士就反对该训令。^③在华的耶稣会士决定将问题提交给康熙帝，以求借助中国最高当局作出有利于己的裁定。康熙的介入使原本属于中国教会内部的纷争扩大到世俗政权，此后，随着1705年铎罗使团抵京，事态的发展进一步恶化，康熙最后发布命令，在华传教士以具结领票的方式决定其是否能留在中国，赞成中国礼仪的，可以领票，继续留在中国传教，否则遣送澳门回国。当时在华的耶稣会士大多领票，但是，福安地方的多明我会传教士不愿作出让步，仍然采取强硬做法，由此遭到了驱逐。

1707年，时任浙闽总督梁鼎下令驱逐传教士。同年，福建巡抚张伯行也起草了《拟请废天主教堂疏》，倡导禁止天主教。^④当时在闽省的多明我会传教士，除了马喜诺因年老体弱而留在漳州教堂外，其余都前往杭州，在那儿等待南巡的康熙帝的召见，决定最后的去留。据罗森铎的记载，当时在杭州等待面见的非耶稣会传教士共有十一人，其中八位是多明我会士（巴鲁茂，万多默，方济国，赖明远，罗森铎，山若兰，艾玉翰，山若谷），另有三位是巴黎外方传教会成员。罗森铎等人到杭州后，住在当时罗马传信部属下的一座教堂里。为了更好地应对问话，他们还各自写下了证词，以统一看法。5月3日，康熙到了杭州，是日晚，随同伴驾的耶稣会士白晋前来与他们会见，并询问他们的意见，劝说他们顺从康熙的旨意。第二天，即5月4日，多罗直郡王接见了罗森铎等十一人，当问及他们是否愿意遵守利玛窦做法时，罗森铎等人表示不能。随后，一位官

① 该训令的西班牙文节译见 Gonzalez,A, 第1册, 第594-595页; 中文译文见《中国礼仪之争西文文献一百篇》, 第15-19页。

② Gonzalez,A, 第1册, 第597页, 注释(23)。

③ Gonzalez,A, 第1册, 第596页, 注释(17)。

④ 张伯行:《正谊堂全书》, 第143册,《正谊堂续集》卷一, 同治五年刊本。

员将他们带到杭州行宫前，他们在这里等到下午三时，多罗直郡王从行宫出来，再次询问他们是否遵守利玛窦的做法，当得到否定的答复后，多罗直郡王宣读了康熙的旨意，命令将其中的十人俱逐往澳门，只留下多明我会士郭多禄一人在广东居住。^①

福安传教士在中国礼仪问题上的强硬立场，使多明我在福安的传教活动遭受了一次较大的打击，其直接后果是导致福安地方一度没有传教士能够留在当地传教，城中的教堂也曾被下令查封。此外，福安地方官府显然也在一段时间内加强了在此方面的控制。例如，当山若谷在 1708 年 4 月悄悄潜回福安传教时，地方官府在得知消息后，就曾大肆对其搜捕，只是在福安当地信徒的保护下，他才得以躲藏下来。^②到 1714 年，由于染上重病，山若谷又被迫离开福安，返回马尼拉。

如前所述，康熙后期由于中国礼仪问题引起的驱逐传教士风波，对多明我在福安地方的传教活动造成了一定程度的影响，甚至使福安在一段时间内没有多明我会士活动。但是，时隔不久，一些多明我会传教士相继又进入福安传教，例如在 1715 年，白多禄、华敬等人陆续到达福安。^③1716 年 5 月 2 日，白多禄并被任命为主教。1718 年，罗巴拉斯等多位多明我会士亦相继从广州进入大陆，辗转前往福安及罗源等地。^④当时两广总督杨琳得知这些无票的传教士进入闽东的消息后，曾通知福建巡抚吕犹龙，后者下令在闽省内展开一场搜捕，但是，在福安的这些多明我会传教士由于得到当地信徒帮助，四处躲藏，未遭逮捕。^⑤

实际上，尽管因为礼仪之争的问题使康熙在激怒之下作出了上述驱教行动，但他并没有下令在全国范围完全禁绝天主教，而是只规定禁止那些不遵守“利玛窦规矩”，也即不愿对中国礼仪作让步的传教士入华传教，此举意味着传教士在华活动的大门并未完全关闭。而且随着时间的推移，朝廷也逐渐放松了在这方面的政策，例如，当 1719 年闽抚陈瑛准备下令调查在 1718 年 10 月前无票入闽的传教士时，一位京廷要员就曾致信该抚，劝说他停止抓捕那些没有票的传教士，因为康熙对此并不十分重视。^⑥朝廷既是

① 内务府满文行文档，康熙四十七年四月初十日，总管内务府为知照颁给印票与否西洋人等名单事致礼部咨文，载中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），北京：人民出版社，2000 年版，第 82 页；Gonzalez,A, 第 2 册，第 57-60 页，第 89 页，第 62 页。

② Gonzalez, A, 第 2 册，第 74 页。

③ Gonzalez, A, 第 2 册，第 106 页。

④ Gonzalez,A, 第 2 册，第 116-117 页。

⑤ Gonzalez,A, 第 2 册，第 124 页。

⑥ Gonzalez,A, 第 2 册，第 130 页。

如此态度，地方官府自然也就无意实心执行驱教了。因此，从 1718 年以后，当时在福安的多明我会士已可以半公开地传教，正如多明我会士黄艾欧瑟伯在给马尼拉的报告中谈到的“我们可以以一定自由传播圣教”，^①福安的天主教也持续发展，当时在该县境内，仅教堂就已达 18 所，^②教徒人数也在上升，这种状况一直持续到雍正元年（1723 年）大规模查禁天主教前。

第四节 雍乾以降的禁教政策与福安天主教

雍正元年（1723 年），福安地方官府开始了一次较大规模的反教行动。是年 6 月 14 日，时任闽浙总督觉罗满保下令福安知县查禁天主教，其文云：

据闻福安地方民人习天主教者甚多，无论贫富，倾心趋奉，城乡之间，起盖天主堂。尤可痛者，尚有入其教之女子，终身不嫁，名为守贞。福安一地，建有天主堂十五、六所，传其教之西洋人，聚集男妇，混杂一处，其风甚恶。查得西洋教煽惑民人，败坏世风。此事所关甚大，情形堪忧。是以须厉行严禁，以杜祸患。今颁布此令，令到之日，需于县内四处张贴。天主教概行禁止，将西洋人遣回，并抄录各处教堂名录，尽行封闭。为此晓谕房族长与乡保长，于四处广宣此令，务令人人遵守，痛改前愆。^③

在接到该命令后，福安知县傅植带人来到当时城中正在兴建、尚未完工的一所教堂，命令停工，将之关闭，随后又抄了另两个旧教堂，并捣毁了传教士的住所，逮捕了他们的仆人，拷问传教士的下落。此外，他还将两个当地文人信徒郭多默和黄本笃带往衙门审问，逼令他们背教。^④与此同时，傅植在辖区内四处张贴觉罗满保的禁教令，并派出捕役，到溪东、顶头、罗家巷、穆洋等地抓捕传教士，命令各处房族、乡保人员执行该令，禁止习教，所有守贞女劝令出嫁。^⑤

① P.Hoscote, Relacion de 1733, 引自 Gonzalez, A, 第 2 册, 第 136 页。

② Gonzalez, A, 第 2 册, 第 134 页。

③ 此处据西班牙文回译, 见 Gonzalez, A, 第 2 册, 第 159-160 页, 注释 (13), 又见 Gonzalez, Gonzalez, B, 第 1 册, 第 113 页, 注释 (1)。

④ Gonzalez, A, 第 2 册, 第 161 页。

⑤ Gonzalez, A, 第 2 册, 第 160-161 页; 又见 (法) 杜赫德编、郑德弟译:《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》, 第 2 卷, 郑州: 大象出版社, 2001 年版, 第 315-316 页。

由于事起突然，当时在福安的传教士仓促分散隐藏起来，如赵弥格和颜欧诺弗躲藏在岚口，赖伯多禄和罗巴拉斯躲藏在柘洋（今柘荣）；至于韩保禄与华敬、黄艾欧瑟伯则分别躲藏在溪东及穆洋等地。此外，当时在漳州的白多禄和马喜诺也被迫躲藏在城中的不同地方。^①一些信徒因担心被捕，亦逃往山林躲避。^②

对于此次反教的原因，当时在福安的这些多明我会士可说是百思不得其解，因为此前福安的传教士与外教人及地方当局的关系不坏，而且经过多年的传教，天主教对福安民间社会的渗透日益扩大，越来越多的当地人接受了这种宗教信仰。即使是原先强硬的反教势力，此时也发生了变化，例如城中的反教宗族上杭陈氏，这时候也有不少人信教。前述的新教堂就是因为 1722 年 10 月，该族信徒捐献了福安城中老天主堂附近的一所大房子及周围的大片地给教会，因此黄艾欧瑟伯等传教士才得以动工扩建一个更为宏大的教堂，对于此举，地方当局及外教人最初也没有反对：

尊贵而富有的几位陈氏族基督徒资助了一所房子，他们中的许多人是我们的三会成员，这些文人的母亲也是基督徒，她的许多位女儿守贞，（因此）将靠近教堂边上的一所非常大的房子给了我们，连同所有的材料及其它价值不菲的物品。这样，在信徒们及我们传教士的一同努力下，我们满怀喜悦，在得到会长的许可后，在所有人，包括基督徒与非基督徒的欢呼中，开始在福安城里起造一座非常精美、华丽的教堂。该县的异教徒长官也丝毫没有加以干涉。^③

事实上，据多明我会的文献记载，上引文所说的“异教徒长官”、当时的福安知县傅植曾对那些用来建造教堂的材料颇感兴趣，准备带走一些以为整修县衙所用，随后又礼貌地归还给了传教士。^④而此前闽督觉罗满保也与在福建的耶稣会士利国安关系不错。基于这些原因，这些多明我会士实在不清楚为何有此变故，因此，反教初起时，躲在穆洋的黄艾欧瑟伯写信给在广州的郭多禄，请他向广东的巡抚年希尧求情，由他出面写信福建地方当局，停止查禁福安天主教。同年 7 月 9 日，从柘洋潜往穆洋的罗巴拉斯还写信给耶稣会士利国安，请他利用与觉罗满保的老交情，“设法弄到一份褒扬天主教的文告。”^⑤此外，华敬和黄艾欧瑟伯还与福安教会骨干商议，决定派遣四位当地文人信徒郭于宣、

① Gonzalez,A, 第 2 册, 第 164 页。

② Gonzalez,A, 第 2 册, 第 164 页。

③ P.Hoscote:Relacion de 1733, 见 Gonzalez,A, 第 2 册, 第 159 页, 注释 (12)。

④ P.Hoscote :Relacion de 1726, 见 Gonzalez,A, 第 2 册, 第 159 页, 注释 (12)。

⑤ Gonzalez,A, 第 2 册, 第 155 页, 注释 (3)。

陈紬、缪天麟、赵文绸前往福州，面见总督觉罗满保，呈送一份稟文，籍以为天主教辩护，同时也借机弄清此次反教的缘由。这四位福安地方的天主教精英到了福州，前往总督衙门，但其结果却是觉罗满保要他们背教。此举自然遭到了这些福安文人信徒的拒绝。几天后，当他们回到福安时，就与郭多默、黄本笃及本县其他的文人信徒一同被捕，傅植将这些人关在福安文庙里，要求他们具结脱教。为了免遭强行脱教，这些文人信徒花费了一大笔钱以赎买获释。^①至于其他一些普通信徒则被押往福安城隍庙，强迫他们跪拜城隍，具结改悔，否则施以杖刑。^②

随着反教事件的发展，福安多明我会士逐渐对这次突发的反教事件起因有了大致了解，例如，在其后罗巴拉斯写给圣玫瑰省的报告中，就曾提到了他所了解的此次反教原因。首先，他根据利国安等耶稣会士的通报，认为此次反教是雍正一手操办，而闽浙总督只是在执行中央的命令。同时，在北京已经有许多官僚向朝廷交章参奏天主教；其次，广东巡抚年希尧也曾对方济各会士安东尼说闽浙总督反教，是奉雍正帝的旨意，他个人也接到相同的旨意；再次，当福安知县傅植在接到闽浙总督觉罗满保的第一道命令后，就曾对福安的信徒说，所有的一切都是总督的命令，他只是奉命行事而已。种种迹象表明，此次反教事件，起于朝廷。

自明末多明我会、方济各会等托钵修会进入中国传教后，每逢有反教事件发生，在华各耶稣会与上述托钵修会之间就常常相互指责对方的不是，此次也不例外。例如，在一些耶稣会士看来，这次福安兴起的反教事件，主要原因是当地多明我会士的不谨慎做法而惹火烧身。北京耶稣会士冯乘正在 1724 年 10 月 26 日发自北京的一封信中，就持这样的观点：

点燃全面迫害之火的最初的火花是去年 7 月在福建省福宁州福安县出现的。该地基督教徒由罗巴拉斯神父和黄艾欧瑟伯神父管理，他们是西班牙多明我会士，不久前刚从菲律宾到达那里。一名信基督教的秀才对某个传教士不满，放弃了信仰，随之又串联了另外几名秀才，把自己的不满告诉了他们。他们联名向地方官递了诉状，其中有多项指控。从官员的命令中可以看到，这些指控

^① P.Hoscote: *Relacion del 15 de Julio de 1725; Relacion de 1733* 年，见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 168-170 页。亦见冯乘正 1724 年发自北京的书简，载《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第 2 卷，第 319 页。

^② Gonzalez,A, 第 2 册，第 170 页。

主要是说欧洲人躲在幕后，却用信徒们的钱盖起了大教堂，教堂里男女混杂，还指定幼女当修女等等。无疑，最近几年来出现的这些做法其本意是好的，但同样毋庸置疑的是，这样做毕竟是对中国人习俗的无知或忽视：因为其他传教士——不论是耶稣会士还是散布于这个辽阔帝国各地的方济各修会、奥古斯丁修会的神父们及外方传教会的先生们——知道中国人非常讲究男女授受不亲，因此特别注意不在这一问题上引起中国人的不安；因为鉴于中国人的特性，没有任何东西比这一问题上的失误更能诋毁宗教、使它变得可憎可鄙了。^①

而多明我会士则认为此次反教起于北京朝廷，而非福安，其最直接的根源是耶稣会士穆敬远错误地卷入了皇室的政治斗争中，导致雍正帝对天主教的敌视，因此对冯秉正的指责提出了抗议。其中尤以福安的多明我会士黄艾欧瑟伯、罗巴拉斯、德黄正国等人为最突出，他们曾多次在致他人的书信中反驳了冯秉正的上述说法。^②

在华的多明我会士与耶稣会士长期不和，他们之间的相互攻讦难免意气用事。就以此次反教事件为例，事实上，双方的指责皆有不实之处。耶稣会士穆敬远介入了康熙晚年的储君之争，与皇八子允禩过从甚密，同时又与亲天主教的宗室、允禩支持者苏努及其诸子关系密切，如勒什亨、乌尔陈二人即是在穆敬远手中领洗成为天主教徒，由此导致了雍正对其个人的厌恶，如雍正曾朱批年羹尧奏折，说“西洋人穆近（敬）远，摇尾乞怜之外，无他技也。”又在穆敬远边加批注“内中此人留心”，^③如此文字，足见雍正对穆敬远的反感程度。然而，正如陈垣先生所考，雍正下苏努父子及穆敬远于狱，并非因为天主教之故，而是视他们为允禩同党加以铲除。^④雍正五年（1727年）四月，当廷臣参奏乌尔陈等“结党乱政，复私入西洋邪教，请将乌尔陈等凌迟处死”时，雍正即批示“……朕从前已将伊等之罪暂行宽宥，今复将伊等正法，西洋人不知其故，必以为伊等因入西洋之教而被戮，转使伊等名闻于西洋。”显而易见，雍正正是因为不愿让人误解他之惩罚苏努及穆敬远等人是由于天主教的缘故，所以才做此批示。至于雍正下令逮穆

①（法）杜赫德编、郑德弟译：《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第2卷，大象出版社，2001年版，第314-315页。

② 如黄艾欧瑟伯就公开指出穆敬远才是此次反教的根源所在。见 Gonzalez, A, 第2册，第158页，注释（11）征引当时福安多明我会士对冯秉正的抗议文献资料。

③ 方豪：《中国天主教史人物传》，第3册，第56页。

④ 陈垣：《雍乾间奉天主教之宗室》，载《陈垣学术论文集》，北京：中华书局，1980年版，第1集，第143页；又见叶德禄编：《民元以来天主教史论丛》，台北：辅仁大学出版社，1985年版，第33-74页。

敬远下狱，则更在雍正四年二月二十七日（1726年）后，^①因此雍正元年的反教，可见与穆敬远及苏努案并没有直接的关联。后世学者多谓雍正不喜天主教，才有雍正年间的严禁政策，此类说法现在看来也值得推敲。实际上，雍正个人对天主教并非仇视，他之笃信喇嘛教也不足以证明他要铲除天主教。雍正二年十月二十九日（1724年12月14日），两广总督孔毓珣奏请准许西洋人在广州天主堂居住时，说“西洋人在中国未闻犯法生事，于吏治民生原无甚大害”，雍正在此折的批示即云：“朕不甚恶西洋之教，但与中国无甚益处，不过从众议耳。你酌量，如果无害，外国人一切从宽。好恐你不达朕意，过严则又不是矣。特谕。”^②

雍正此次之所以禁教，实际上是出于对基层社会控制的考虑。其时他刚登极，亟欲有一番作为，特别是针对康熙后期以来日渐浇漓的地方风俗，进行整治，为此他还在雍正七年（1729年）专门设立过观风整俗使一职，以整顿地方风俗。而此时恰好礼科给事中法敏上密奏，条陈三事，其中第一项即是请求禁止天主教：

入天主教者宜当严禁。查忠君王，孝父母，兄弟亲善，夫妻和睦，文人求学，农夫耕作，此乃盛世教化，天下向随者也。兹西洋人设天主教，编书蛊惑京城及外省愚民，凡入其教者，给以衣物盘费，借放银两，故近年来，无知男妇为有所得而入其教者甚众。或有富殷显赫之人亦入教论讲，蛊惑人心。凡入此教，即将父母兄弟妻小抛诸于外，唯尊奉天主。更有甚者，刻印天主教标志发给入教者张贴门上，诚属大逆不道。窃思，非亲非故，无缘无故拿银给人，笼络人心，必有企图，若不严禁，定将蔓延。现编修黄历处需用此人，仍准留用，除其承差做饭人等外，其余凡满洲、蒙古、汉军旗人，乃至包衣人等均当严禁出入。京城西洋人住地，当派官兵把守，外省则交付地方文武官员加以严禁。倘有违者，即予严惩。如此人心可正，入教者自会离去。^③

① 关于雍正下令逮穆敬远入京，见雍正四年三月十六日川陕总督岳钟琪奏折：……窃臣于雍正四年二月二十七日奉到朱批御旨，随允禩来西洋人穆敬远，令臣差的当人前往（山？）西大同，会同楚宗立刻九条锁拏解来京。钦此。臣随差以守备用之千总胡珪前赴西大同，会同楚宗拏解去后。今于三月十二日臣行至平凉府地方，据千总胡珪禀报，已将穆敬远遵旨会同锁拏，于三月初十日夜到金县地方。闻臣已起身赴宁夏，路由固原，与彼回西安之路相左，故特专差驰禀前来。臣随差家人罗印前往，协同胡珪将穆敬远遵旨严押进京。理合具折奏闻。并缴原奉朱批谕旨，伏惟睿鉴施行。谨奏。朱批：五月十九日到。知道了。雍正四年三月十六日。见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第148-149页。

② 中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，南京：江苏古籍出版社，1991年版，第3册，第905页。

③ 中国第一历史档案馆译编：《雍正朝满文朱批奏折全译》，（上），合肥：黄山书社，1998年版，第30-31页；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第133-134页。

法敏此奏正合雍正整顿社会风俗的本意，因此他很快就接受了法敏的意见，密令各地督抚留心天主教活动，而恰好此时，福安的多明我会又在城中大盖天主堂，此举自然令觉罗满保大感不安，如果不采取措施，显然会背上执行朝廷命令不力的罪名，因此，尽管此前他容忍了天主教在福建省的活动，并且也与利国安等耶稣会士保持着比较友好的关系，但是，此时情况已发生变化，从个人考虑，他必须积极迎合雍正的旨意，这样一来才能在新君面前显出自己的干练之才。觉罗满保因此果断地下令福安知县傅植采取措施，查禁天主教。随后，在雍正元年七月二十九日（1723年8月29日），他即与福建巡抚黄国材会衔呈递上了有关此次查禁福安地方天主教活动的奏折：

闽浙总督臣觉罗满保、福建巡抚臣黄国材会衔谨奏，为奏闻禁止愚民加入天主教，恭请圣主明鉴事。查得，福宁州所属福安县乃山中小县，靠近大海，据闻有西洋二人在彼居留传教，当即稽查得，入天主教之监生、生员有十余人，城乡男女入此教者有数百人，城内、大乡建有男女天主堂十五处，西洋二人隐居生员家中，不为人见，不懼知县禁令。每逢诵经礼拜之日，便聚数百之众传教，男女混杂一处，习俗极恶。奴才是以飭令文武官员，查出西洋二人，照例送往广东澳门，天主堂十五处，或改作书院，或为义学，或各作民间祠堂，谕令该十余名生员、监生，诱导入教愚昧男女改正邪教，若再有奉行西洋教者，则将该十余名监生、生员尽数黜免治罪。已出告示严加禁止。

查得，西洋人在各省大府县俱建天主堂居住，此等西洋人留居京城尚可编修黄历（朱笔涂抹：治病及制造器皿。朱改：用于杂事），今其恣意于各省大府县建天主堂或豪宅居住，于地方百姓（朱笔涂抹：并无益处，万一）力行其教，蛊惑人心，经年日久（朱改：于圣人治政之道及）地方毫无益处，（朱笔涂抹：招致事端，亦难逆料）。伏乞皇上洞鉴，将西洋人许其照旧在京居住外，其余各外省不许私留居住，或尽送京师，或遣回广东澳门。将各省所设天主堂，尽行改换别用，不得再建。此乃关系地方人心之事，臣等谨具奏陈，应否之处，伏乞皇上明裁。为此，叩奏。^①

觉罗满保等所上的这份奏折，应是雍正元年第一个对雍正天主教政策作出回应的地方督抚意见，因此，得到了雍正帝的嘉许。此后，觉罗满保还在1723年9月7日与福建巡

^① 见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第134-135页；又见《雍正朝满文朱批奏折全译》，（上），第257-258页。后一译文略有不同。

抚黄国材会衔下令在全省范围内清查天主教情况，^①并于雍正元年十月二十四日（1723年11月21日）呈上相同内容的礼部题本，十二月十四日（1724年1月9日）当时管理礼部事务多罗嘉郡王允禔就觉罗满保所题，题请地方官严禁民人信奉天主教本：

查西洋人留京者，有供修造历日及闲杂使用，至在外各省，并无用处，愚夫愚妇听从其教，起盖天主堂，以诵经为名，会集男女，于地方毫无裨益。应如该督所请，除奉旨留京办事人员外，其散处直隶各省者，应通行各该督抚，转饬地方官查明，果系精通历数及有技能者，起送至京效用，余俱送至澳门安插，其从前曾经内务府给有印票者，尽行查出送部，转送内务府销毁；所有起盖之天主堂，皆令改为公所；凡误入其教者，严行禁除，令其改易；如有仍前聚众诵经等项，从重治罪；地方官不实心禁饬，容隐不报者，该督抚查参，交与该部严加议处可也。^②

十二月十七日（1724年1月12日），雍正帝正式下达了禁止天主教在华传播的谕旨，命令民间禁止私习天主教，在华传教士除部分懂技艺者留京外，其余皆礼送出境：“西洋人乃外国之人，各省居住年久，今该督奏请搬移，恐地方之人混行扰累。著行文各省督抚，伊等搬移时，或给与半年或数月之限，令其搬移，其来京与安插澳门者，委官沿途照看送到，毋使劳苦。”^③

1723年从福安地方开始的反教活动就这样蔓延到全国，成为一个在全帝国内驱逐西方传教士、禁止民间传习天主教的大案，而且值得注意的是，雍正此时将乃父康熙颁发给某些传教士合法居留的印票也取消了，这对当时天主教在华传播确实是一个沉重的打击。一些在京的耶稣会士清楚地认识到这场福安反教风波对整个在华天主教会命运的影响，如冯秉正所说，“我们在北京获悉总督和福建巡抚上述命令后十分不安，因为我们完全有理由担心这场风暴将波及更多地方。”^④在京的耶稣会士担心有池鱼之殃，利用他们在朝的关系想办法将这场风波平息下来，例如，在得知觉罗满保等欲反教时，他们曾经通过一位京中官员与时任福建巡抚黄国材的关系，让其给黄国材写了一封信，希图宽

① 该文告西班牙文译文见 Gonzalez,A, 第2册, 第163-164页, 注释(19); 法文汉译见冯秉正前揭书简, 载《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》, 第2卷, 第319-321页。

② 雍正元年十二月十四日管理礼部事务多罗题本, 内阁礼科史书, 载《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一), 第138页。西班牙文摘译见 Gonzalez,A, 第2册, 第174页。

③ 雍正元年十二月十四日管理礼部事务多罗题本, 内阁礼科史书, 载《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一), 第138页。法文见冯秉正前揭书简, 载《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》, 第2卷, 第325页。

④ 《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》, 第2卷, 第322页。

缓。如前所述，多明我会此时也积极寻求补救方法，如郭多禄利用与广东巡抚年希尧的关系请他出面转寰，写信给觉罗满保，停止查禁天主教。12月27日，戴进贤、冯秉正、费隐、郎世宁等人看到了觉罗满保的题本，尽管意识到事情已经难以挽回，但这些耶稣会士仍然寄希望能够“保住有票的外省传教士”，^①其后，他们通过贿赂手段，获得了康熙朝关于准许传教及持有印票者容许传教的圣旨，然后据此草拟了两份奏折，请求宽免驱逐传教士，并通过怡亲王允祥呈给了雍正。^②但雍正未应其所请，并将过错推到福安传教士身上：“朕自即位以来，诸政悉遵圣祖皇帝宪章旧典，与天下兴利除弊。今令尔等往澳门一事，皆由福建省住居西洋人在地方生事惑众，朕因封疆大臣之请、庭议之奏施行。政者，公事也。朕岂可以私恩惠尔等，以废国家之舆论乎？今尔等既哀恳乞求，朕亦只可谕广东督抚暂不催逼，令地方大吏确议再定。”^③

雍正巧妙地将戴进贤等人的请求打发后，各地都展开了驱逐传教士的行动，^④在福安，地方官府派兵到顶头、罗家巷、穆洋等村子，逮捕那些为首的教徒及守贞女，一些富裕的教徒被迫交钱赎身，才免于被逮。由于黄艾欧瑟伯和罗巴拉斯两个多明我会士的名字列在了被驱逐的名单上，为了避免累及在当地的其它传教士，他们只得离开福安，前往广东。1724年10月25日夜，黄艾欧瑟伯和罗巴拉斯在穆洋文人信徒陈袖的陪同下，从穆洋乘船，经宁德岚口，前往罗源。在这里，他们得到了当地一位富裕的信徒的帮助，雇了两顶轿子，从此处转往漳州。当时有两位多明我会士马喜诺与白多禄隐藏在那儿，由于是禁教期间，他们无法前来看望黄艾欧瑟伯等人。经过35天的长途跋涉后，这两位福安的多明我会传教士于当年11月底到达了广州。^⑤

然而，上述两人只在广州呆了几个月，到1726年1月13日，在两位福安信徒的陪同下，他们又悄悄地潜回福安，躲藏在穆洋等地传教。尽管此时距离禁教令颁布不久，当地信徒习教活动仍未中止，例如，黄艾欧瑟伯就曾谈到他重返穆洋后，与华敬在当地乡村中传教，“过了一些天，我和华敬神父得办四旬节告解了。我们两人所听取办告解神工的（信徒）超过五百人，通常是在夜晚进行，就像迫教开始时那样，我们在晚上时

① 《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第2卷，第324页。

② 《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第2卷，第325-337页。

③ 戴进贤等奏折见：《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第139-140页。法文汉译本亦见《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第2卷，第336页。

④ 关于在华耶稣会对此事的记载，见冯秉正书简，载《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，第2卷，第332-342页。

⑤ Gonzalez,A, 第2册，第176-177页。

从一户人家走到另一户人家，从一个地方走到另一个地方，冒着极端的危险，顶着冬日严寒。”^①而且此时仍有不少人受洗入教，例如在是年复活节那一天，黄艾欧瑟伯就曾为23位新入教者施洗。^②

1725年10月，为了缓和与雍正帝的关系，罗马教皇本笃十三世所派遣了一个由两位圣衣会士噶达都、易德丰率领的使团前往北京，该使团抵京后，受到了雍正帝的礼遇，“优加赏赐，遣员送回”，^③雍正的这种态度可能对当时地方官吏在处理天主教问题上产生一定影响，使他们在执行禁教政策时有所保留，再加上福安乡村信徒多方庇护传教士，如此，潜藏在福安地方的这些多明我会士亦可能仍然暗中传教，如罗巴拉斯此期间还在双峰^④建起一座天主教堂，^⑤而新的传教士也仍然得以进入福安地方。如1726年初，当多明我会士赖伯多禄因病死于穆洋后，罗巴拉斯就写信给马尼拉，请求派遣新的传教士前来。1727年8月6日，马尼拉圣玫瑰省派遣了三位传教士德黄正国、谢玛诺和胡玛窦入华，除了谢玛诺留在广州外，德黄正国和胡玛窦两人则进入福建。胡玛窦留在漳州，而德黄正国则继续前往福安。1728年10月，费若用也离开马尼拉前往福建，并于年底到达福安。^⑥

然而，自雍正元年（1723年）朝廷禁教令颁布后，天主教在中国的活动已被视为是邪教惑众而遭明令禁止，传教士与天主教徒此时已不可能像从前那样拥有相对比较宽松的环境，因此，从雍正元年（1723年）以后，天主教在福安的活动屡遭查禁。例如1729年的反教事件的兴起就使福安天主教面临新的危机。

关于这次反教事件的发生，据当时在福安的多明我会士费若用的说法，其起因是南京地方三位耶稣会士与一位方济各会士在城中新建一座住处，一位参与施工者不慎致死，引发城中一场骚乱。此事被江苏巡抚上奏雍正帝，雍正帝得知各省尚有天主教活动后，下令在全国抓捕传教士。^⑦当时山东、江西等地督抚相继采取措施禁止辖区内天主

① Gonzalez,A, 第2册, 第179页。

② Gonzalez,A, 第2册, 第179页。

③ 两广总督孔毓珣奏折，雍正四年二月十二日，载《雍正朝汉文朱批奏折》，第6册，第804页。关于此次教皇使节在华活动，多明我会士黄艾欧瑟伯等有详细的记载，见 Gonzalez,A, 第2册，第181-184页。

④ 在多明我会文献中，双峰村一般记作“Songyang”或“Sangyang”，即“桑洋（阳）”，这是双峰的别名，见福建省福安县地名办公室编：《福安县地名录》，内部资料，1982年，第89页。以下凡引文中出现桑洋，即指双峰。

⑤ P.Sierra: Relacion del 6 de marzo de 1730, 引自 Gonzalez,A, 第2册, 第187页, 注释(37)。

⑥ Gonzalez,A, 第2册, 第186-187页。

⑦ Gonzalez,A, 第2册, 第190页。

教活动，^①福建地方也不例外。1729年10月18日，华籍耶稣会士龚尚实刚刚在福州城中宫巷天主堂做完弥撒，马上被福州知府逮捕，并受到了福州知府苏本洁及福建巡抚刘世明的审问。^②龚尚实通过福州的一位文人信徒，将他被捕入狱及福州所发生的情况告诉了福安的传教士，并提醒他们采取预防措施，最好躲藏起来，因为福建巡抚刘世明已经发布了一道禁止在省内传习天主教的命令。^③

刘世明禁教令发布后，是年10月19日，福建布政、按察两司会同福州知府开始下令在全省各地清查天主教活动情况。10月31日，福安知县方士模派捕快抓走了当地四位知名的天主教徒，审问那些多明我会传教士的下落，并派兵前往溪东、穆洋、顶头等村子，搜捕传教士及其他为首的文人信徒，强迫守贞女适时出嫁。由于事先得到了通知，当时在福安的多明我会传教士黄艾欧瑟伯、华敬、费若用、德黄正国、韩保禄等人，在当地信徒的帮助下，四处躲藏。例如，费若用在文人信徒陈紬的带领下，躲藏在穆洋，后来，在陈紬被抓走后，他又在另一些信徒的帮助下，乘船抵达双峰村，留宿在冯氏族中一位信徒家中。随后，华敬、韩保禄两人也到达这里，与他躲藏在一起。而黄艾欧瑟伯与德黄正国则躲在溪东的一个信徒的家中。^④

这场较大规模的搜捕行动一直持续到次年，即1730年方士模离任为止，此期间，有相当数量的信徒因为拒绝背离信仰而被捕，特别是那些文人信徒，据教会文献记载，当时约有四十位文人信徒被福安知县监禁，其中包括赵文绸、陈紬、缪天麟、郭于宣等人，他们和其他的文人信徒一起，都被关押在福安的学宫中，方士模多次威胁这些福安县的上层信教者，如果不具结脱教的话，将要剥夺去他们的功名，并施以大刑。在遭到拒绝后，他还打算将这些人押往城中城隍庙，强迫他们拜城隍，以此达到使其脱离天主教的目的。但是，由于他很快接到了上司的命令，调任台湾。因此，最后他还是释放了这些文人信徒以及其他被关押的信徒。^⑤

方士模离任后，署任福安知县的是河南人邹采章，在他治县其间，他对天主教在福安的活动采取了比较宽容的做法，因此，当时的福安天主教徒甚至可以在城中聚集，庆

① 关于山东地方的反教，见山东巡抚费金吾雍正七年九月十九日奏折；关于江西地方的反教，见江西巡抚谢旻雍正七年十月初六日奏折，上述奏折均见《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，第16册，第670-672页；第885-887页。

② 关于龚尚实的被捕情况，见Gonzalez,A,第2册，第190-191页。注释(5)、(6)为当时福安多明我会士所记事件经过；另见费赖之前引书，第414页。

③ 刘世明的禁教令西班牙文译文见Gonzalez,A,第2册，第192页。

④ Gonzalez,A,第2册，第195-202页；第203页；第203-207页。

⑤ Gonzalez,A,第2册，第213-214页。

祝宗教节日。^①但邹采章只在福安任职不到一年，1730 年底，浙江人钱洙接任福安知县，钱氏以荫生出知福安县，颇欲有一番作为，“廉洁自持，弭盗禁赌，夜必亲巡，城乡肃然。”^②与前任不同，他对辖内天主教活动采取了严加惩治的做法。1730 年 11 月，雍正所派的一位观风整俗使刘师恕抵达福安，刘此行用意显然是为了扭转福安当地崇信天主教的社会风习，他在抵达福安后，将当地所有的文人信徒召集到县衙，斥责他们的信教行为，并颁布了一道禁止民间私习天主教的禁令，命令知县钱洙限令县内信教者停止遵奉夷人邪教。^③刘师恕离开后，钱洙开始实行反教，他召来了陈紬、赵文绸等五位福安天主教的头面人物，命令他们说出多明我会传教士的下落，并强迫他们具写悔教书，张贴在各户门上，但此举遭到了这些福安的天主教文人的拒绝。钱洙还派捕快到穆洋、溪东等地捉拿传教士，但这些人大多托庇在当地信徒家中，钱洙无所收获，最后只好上报刘师恕说“在福安已经没有传教士，他们在历经禁教后都已经逃往广州了。”^④

1729-1730 年反教事件发生后，各地官员对天主教的活动更为注意。特别是闽粤两省的督抚大员，他们以这两省为东南门户，特别注意防范。例如，1732 年 8 月 18 日，署理总督印务、广东巡抚鄂弥达与署理巡抚杨永斌、观风整俗使焦祈年鉴于广州地方天主教堂众多，而且“多出金钱买人入教，现在党类已多，行为甚属不法，若不早为经理，必致别生事端”因此禁止广州民间传习天主教，原雍正二年因戴进贤等耶稣会士所请而得以暂时居留在广州的天主教各在华修会传教士被“立押搬往澳门住居，俟秋后令其附舟回国。”在这些被驱逐者当中，就有刚刚从福安前往广州担任多明我会代理主教的黄艾欧瑟伯与主教白多禄。华籍传教人员则被施以严厉的惩罚，或杖责，或递回原籍，或禁栖广西。广州城内的十八所男女教堂或被改为公所，或被变卖为民房。^⑤1733 年 10 月，因为漳州后坂一位曾经担任过马喜诺传教先生的背教文人严方济各的首告，抵达此处不久的两名多明我会士圣哥和万济公被漳州知府王之琦、龙溪县知县孙国柱派兵抓获，同时被捕的还有留宿他们的当地信徒武生严登及其家人。圣哥等人被押送福州，当时的福建总督郝玉麟对这些被捕的传教士和信徒严加审讯，并密谕福安知县王玲抓捕引

① 关于黄艾欧瑟伯对邹采章的良好评价，见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 215 页，注释 (31)。

② 光绪《福安县志》卷之十六《职官·国朝知县》。按，县志载钱为雍正九年（1731 年）任，但据多明我会的资料，钱洙在 1730 年底已经接任福安知县，见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 217 页。

③ Gonzalez,A, 第 2 册，第 215-216 页，注释 (2)。

④ P. Hoscote, Relacion de 1733, 引自 Gonzalez,A, 第 2 册，第 218-220 页。

⑤ 关于此次广州反教事件，中文资料见鄂弥达奏折，雍正十年七月初二日，见《明清时期澳门档案文献汇编》，（一），第 169-171 页；多明我会的资料见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 228-230 页。

领圣哥从马尼拉进入闽南的福安人蔡祝，随后，王玲派捕快在西隐地方将蔡祝抓获，解往福州审讯。最后，蔡祝以“勾引番人”、“左道惑人律”被判绞监候，严登被判“发边外为民”，多明我会士圣哥则“差员押往厦门，谕令厦门同知即觅吕宋便船，另船户照看载回。”另一多明我会士万济公则被押送广东，“发交香山澳番目收管。”^①与此同时，福建总督郝玉麟还下令在全省范围内查禁天主教，“将访拿蔡祝问罪缘由，遍张晓谕，谆切告诫。如系从前误入天主教者，令其改过自新，番经番像等项，许即首报缴官，准予免究。并严禁土豪地棍，籍端讹诈。”^②

雍正统治年间对于天主教的政策可说是愈来愈严，而此期间所发生的多起反教事件，显然也对当时福安天主教的传播造成了一定的影响，例如此前福安地方所建的绝大部分教堂都被封闭，一部分被当地官员变卖，其具体情况见下表：

表 2-1：1731-1736 年间福安地方教堂情况表

教堂	处理方式	资料来源
福安（男堂、女堂）	1731 年变卖得银 500 两，部分银两用于重修福安西坝	P.Alcober: Relacion del 20 de febrero de 1732、钱洙：《重筑西坝碑记》，载光绪《福安县志》卷之四《山川》
溪东	1731 年变卖得银 90 两	P.Alcober: Relacion del 20 de febrero de 1732
溪填	1736 年拆毁，材料运往福安城中，用于整修官衙	P.Sierra: Relacion del 21 de febrero de 1736
双峰	1735 年拆毁，材料运往福安城中，用于整修官衙	P.Sierra: Relacion del 21 de febrero de 1736
官塘	1730 年为本村外教人拆毁，材料变卖	P.Sierra: Relacion del 23 de febrero de 1733
穆洋（男堂、女堂）	拟卖，因价昂暂为兵士住所。1735 年知县萧荃拟拆毁未果	P.Sierra: Relacion del 21 de febrero de 1736

- ① 福建总督郝玉麟奏折，雍正十一年十二月二十六日，载《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，第 25 册，第 688-691 页；多明我会关于此事件的记载见 Gonzalez,A，第 2 册，第 239-253 页。
- ② 福建总督郝玉麟奏折，雍正十一年十二月二十六日，载《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，第 25 册，第 692-693 页。

然而，我们注意到，尽管此时官府对天主教屡加禁止，但天主教在福安地方的活动却并未停滞，这从在当地传教的一些多明我会士所提供的统计报告中可以清楚地看出来。从1732年6月到1735年间，由罗巴拉斯授洗的信徒中，包括成人与小孩，就有397人；而费若用1734年也在穆洋等地施洗了20个成年人与120小孩；德黄正国在1734年亦曾为660人办过告解，并为105个成年人与小孩洗礼；华敬在1735年这一年中，位于双峰、溪填、罗家巷、西隐等他所负责的传教地区内就有587个信徒办告解，有928人领圣体，18个成年人、68个小孩接受了洗礼。^①由此可见，终雍正一朝，尽管历经严禁，福安乡村天主教会仍然在发展。

乾隆即位后，仍奉行乃父严禁天主教的政策。但是，乾隆初年，宗室德沛由湖北调任闽浙总督，由于德沛本人是一个天主教徒，因此在他任内（1739-1742年）对福建地区的天主教采取了宽容态度，^②由此也使福安乡村天主教获得了一段相对比较平静的发展时期。例如，雍正年间被驱往澳门的主教白多禄，在1738年6月21日就随带另外两个多明我会士萧若瑟与施黄正国重新回到穆洋，一路旅程中，他并“没有遇到任何障碍”。^③事实上，当时的福安官员已经清楚地知道他的行踪，因为白多禄抵达福安后，曾于1739年间在福安城郊溪东村举行大规模的坚振礼仪，当地人知道有一位主教（CHU-KIAO）到来了，^④而福安地方官员并没有加以干涉，其原因即可能与德沛出掌闽督有关。

在这段比较平静的日子里，天主教在福安乡村得以持续发展，例如，我们从福安多明我会士费若用所保留下来的一份1742年4月1日发自福安溪填村的统计报告中，可以清楚地看出此时期福安地方天主教的分布与活动情况：

……在福安城，福建省福宁州的辖区，德黄正国神父护理上述城市，他负责八个村子，以及五个为免于被那些外教人所觉察而设在基督徒家中的祈祷室。处于如此的迫害，教堂被毁，这是天主的旨意，使我们以此方式来维持信仰与皈依那些俗人。尽管他身患重病，他的堂口仍然收获颇多，他为成年人和幼年人施洗，减少那些信仰冷淡者与背教者，并举行下列各项圣事：施洗，成年人，28人，幼年人，45人……告解与领圣体，80人，行终傅涂油礼，10人。

① Gonzalez,A, 第2册, 第255-260页。

② 关于德沛奉教事，见陈垣：《雍乾间奉天主教之宗室》，载《陈垣学术论文集》，北京：中华书局，1980年版，第一集，第164-183页。

③ P. Sanz, Relacion del 29 de junio de 1738, 引自 Gonzalez,A, 第2册, 第270页。注释(13)。

④ Gonzalez, A, 第2册, 第272页。

在溪东村，福安县的辖区，萧若瑟神父住居在那儿，他负责6个村子及4个设在基督徒家中的祈祷室，他的堂口也得以发展，并举行下列各项圣事：施洗，成年人，6人；幼年人，34人；告解与领圣体，710人；重新皈依脱教者，4人，行终傅涂油礼，18人；

在溪前村，福安县辖区，华敬神父住居在那儿，负责6个村子以及相同数目的、设在那些基督徒家中的祈祷室。他也发展了他的堂口，并办理了如下之类的圣事：施洗，成人，6人；幼年人，34人；告解及领圣体，300人，重新皈依背教者，2人；终傅，14人。

在顶头村，福安县辖区，施黄正国神父住居在那儿，负责4个村子及相同数目的、设在那些基督徒家中的祈祷室。他在过去的一年里都处于病中，但却办理了如下之圣事：施洗，成人，6人，幼年人，9人；告解与领圣体，382人；重新皈依信仰冷淡者，1人；终傅，9人。

在康家坂，福安县辖区，费若用神父驻扎在那儿，负责9个村子以及5个设在那些基督徒家中的祈祷室，他也发展了自己的堂口，并办理了如下之圣事：施洗，成年，15人，幼年人，74人，告解与领圣体，1100人，重新皈依信仰冷淡者，15人；终傅，11人。

除了上述所提到的神父外，该教区还有两个西班牙主教，……其一是白多禄主教；其二是黄艾欧瑟博主教，他们两个人负责穆洋大村的传教工作，在那儿已经有2000个信徒了。^①

上引文献所反映的内容无疑可以看作是雍乾禁教年间福安天主教的一个缩影。从费若用的报告中，我们发现，当时在福安的七个多明我会士分别住在福安城关、溪东、溪填、顶头、康家坂、穆洋等老天主教村镇，并且以这些老堂口地区为中心，各自负责周围数目不等的村落传教工作。尽管当时教堂或被官府改作他用，或已拆毁，他们却在那些富裕的乡绅信徒家中创建了数目多达24个的家庭祈祷室，以维持福安当地信徒的信仰活动。实际上，这些遍布于各个村镇信徒家中的祈祷室，就是禁教时期福安地方的临时教堂，每逢节日，周围的信徒就聚集在这里，进行各种宗教活动，其规模通常较大，例如1741年，黄艾欧瑟伯在穆洋一个文人信徒的家中院子举行的一次圣诞节弥撒中，就有多达400个当地信徒参加，为120个人分发了圣体。^②

① Gonzalez,A, 第2册, 第280-281页。

② Gonzalez,A, 第2册, 第291页。

对于在福安活动的这些多明我会士来说，除了获得了一段比较平静的传教时间外，在 1742 年，他们还获悉了一个令同会者欢欣鼓舞的消息：教皇本笃十四世颁布了冗长的《自上主圣意》宪章，这是“有关中国礼仪的最后的，也是最明确有力的决议”，^①该文件重申了克莱孟十一世等颁布的宪章，再次强调禁止中国礼仪。本笃十四世所颁布的这个文件，对一直力主禁止中国礼仪的福安多明我会士来说自然是个喜讯，表明他们在中国礼仪之争问题上对那些宽容派传教士再一次获得了胜利。因此，当 1743 年 10 月 23 日马尼拉圣玫瑰省传来的这道宪章抵达福安时，当时在福安的白多禄等人“怀着极大的喜悦”阅读了这些文件。^②同年 11 月 1 日，六位多明我会士在穆洋集中，讨论该文件内容，11 月 31 日，时任宗座代牧费若用代表其余的福安多明我会士向罗马传信部写信，宣誓遵守该文件的所有规定。^③次年 7 月 22 日，白多禄向辖区内包括福建、浙江、江西等地的传教士与信徒公布了一道主教手令，要求所有多明我会传教士与信徒遵守本笃十四世新颁宪章，在信仰上严格排除中国礼仪。^④与此同时，他也向临近浙江、江西地区的耶稣会、方济各会神父转递了同样内容的书信。^⑤

然而，就在白多禄等福安多明我会传教士为乾隆初年教会的发展以及本会在礼仪问题上的胜利而高兴时，一场颇具声势的反教行动又在福安兴起，并进而扩大成为一次在全国范围内查禁天主教的重大事件，这就是乾隆十一年（1746 年）的福安大教案。

关于这场反教事件的起因，据当时在福安传教的多明我会传教士德黄正国记载，其肇端与福安官府内部的矛盾有关。1746 年初，一位穆洋人，同时也是驻扎福安的福宁镇标左营游击罗应麟的僚属与朋友，他曾向白多禄的房东、穆洋的一位天主教徒勒索钱财，在遭到后者的拒绝后，就向其上司罗应麟告发了这位天主教徒窝藏白多禄等西洋人的情况，同时，他还告诉了罗应麟有关福安地方传教士的住处、主要信徒、贞女、多明我三会成员的数量等一系列有关天主教在当地活动的详细信息。罗应麟因为与福安知县周秉官不和，就于当年 4 月，利用福宁府知府董启祚前来视察福安县之际，把从上述僚属那里得来的有关福安地方天主教活动的情况秘密向董启祚汇报。^⑥罗应麟原意是想借机报复一下知县周秉官，让他落个治理不力的罪名。但他却没有料到，由此揭开的是一场波及全国的大教案。

① (美) 苏尔 诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，上海：上海古籍出版社，2001 年版，第 88 页。有关该文件主要内容，见该书第 88-115 页。

② Gonzalez,A, 第 2 册，第 304 页。

③ 费若用的信件内容见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 304-306 页。

④ 关于白多禄手令内容，见 Gonzalez,A, 第 2 册，第 307-310 页。

⑤ Gonzalez,A, 第 2 册，第 310 页。

⑥ Gonzalez,A, 第 2 册，第 313-314 页。

董启祚在得知这一消息后，表面上不动声色，但他一返回福宁，就立即向时任福建巡抚周学健呈递了一份长文，报告有关福安地方天主教活动的情况：“因巡查县属至福安县境内，闻得该县地方向米崇奉天主教，虽经节次查禁，将所有天主堂拆毁解散，而民间尚有无知妇女，崇奉西教，终身不嫁，名为守童身者，甚有关于风俗”，同时，董启祚还提及穆洋、溪东等地民间窝藏着不少西洋夷人，这些人昼伏夜出，四处进行传教活动，福安民间趋奉异教者，不计其数，甚至衙门捕役也有不少人投身于其中，亟待查拿等。^①周学健看到董启祚的禀报后，大为震惊。他即密令董启祚“访确具报，以便严行查拏”。^②四月十三日，周学健接到福宁镇总兵李有用的密咨，内称：

访查该县信奉西洋天主教之人甚多。惟穆洋、溪东、溪前、桑洋、罗家港（巷）、鼎（顶）头村为最盛。穆洋村民人刘荣水、王鸮荐、生员陈紬等家与溪东监生陈球家、县城大北门外民人陈从辉家，皆轮流藏匿西洋夷人于暗室、地窖、重墙、复壁之中。从教男妇甚众，且多充当胥役之人。一闻缉拏，齐心协力，群奉避匿，莫可踪迹。现在密商知府董启祚访实查。^③

周学健随即密遣守备范国卿带领把总雷朝翰及干练兵役数名，疾驰前往福安县，会同游击罗应麟捉拿传教士及骨干信徒。五月初七日，官兵在穆洋抓获多明我会士费若用及信徒刘荣水、郭惠人等五人；初九日夜，在溪东信徒陈梓家楼上复壁内抓获德黄正国、施黄正国两人；十三、十四日，又在穆洋及附近山区抓获了白多禄与华敬；二十一日，福安城关骨干信徒陈从辉也投案自首。这样，统计此次搜捕，共逮捕了“西洋夷人费若用、德黄正国、施黄正国、白多禄、华敬等五名，各村堂主教长生员陈紬、监生陈廷柱，民人郭惠人、陈从辉、刘荣水、王鸮荐等六名，女教长郭全使、缪喜使二口，并从教男犯陈樞等一十一名，从教女犯及守童贞女一十五口。”^④这些福安地方的传教士及信徒先后被押往福州，严加审讯。而福安原任知县周秉官则以懈怠职守罪名被周学健下令摘去顶带，其职务暂时由宁德县丞张元芝代理。

① 董启祚的禀文西班牙文译文见 Gonzalez,A, 第2册, 第315-317页, 注释(5)。

② 福建巡抚周学健奏折, 乾隆十一年五月十二日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》, 档号: 4-294-1。

③ 福建巡抚周学健奏折, 乾隆十一年五月十二日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》, 档号: 4-294-1。

④ 福建巡抚周学健奏折, 乾隆十一年五月二十八日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》, 档号: 4-294-2。又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一), 第213页。多明我会资料见 Gonzalez,A, 第2册, 第315-326页。

五月十二日、二十八日，周学健连上两次奏折，密报关于此次福安查禁天主教事件情况，在前一折中，周学健尚认为“此等邪教惑民，罪在一二倡首引诱之人，其被诱入教者，皆限于愚昧无知，妄希获福，尚无为匪不法情事。”^①准备将其视为一般性案件处理。但是，随着审讯的进一步加深，周学健发现天主教已经深入到福安城乡，入教男妇“实有二千余人，守童贞女有二百余口”，而且“该县书吏衙役多系从教之人”，势力惊人。因此他在第二折中改变了看法：

……查，西洋天主教之行于中国也，臣前此所闻不过以天堂地狱诞妄不经之说诱惑愚民，使入其教者，不认祖宗，不信神明。以父母为借身，以西洋人为大父，且惑其邪说，幼女守童贞不嫁，朝夕侍奉西洋人，男女混杂，败坏风俗，其为害于人心世教者，最深且烈，不可不痛加涤除，以清邪教耳。乃臣今日办理此案，细察其存心之叵测，踪迹之诡秘，与夫从教男妇倾心归教，百折不回之情形，始灼见伊等邪教更有蛊惑悖逆之显迹，其罪有不可不容于圣世者。^②

很显然，在周学健看来，天主教在福安地方的传播已经构成了对大清朝廷安危的一种潜在威胁，而这与一般的诵经礼教行为已不可同日而语：

臣伏思，……若使伊等夷人止于引人诵经持斋，广其异说，尚非坏法乱纪之事。即其引诱妇女守贞不嫁，日夕同居，男女无别，难免无淫僻之事，尚当以化外之人宽其既往，咸予涤除，以示天朝宽大曲宥外夷之深仁。乃臣细察，行教夷人蛊惑民心之邪术变幻不测，悖逆不道之形踪显然昭著，虽西洋夷人内外居住供役已久，骤加驱逐，恐生疑虑或滋事端，而臣窃谓履霜必防其渐，援薤必去其本，似当乘此严定科条，治其诬世惑民之大罪，渐行驱逐，绝其固结人心之本根，使山陬海澨晓然知天主一教为圣世所必诛，士民不敢复犯，岛夷不敢潜藏，方可廓清奸宄。^③

因此，他除奏请将“现在拏获之夷人从重治以国法，并于澳门夷人居住往来之所严密其防范，不许一人往来潜通内地”外，还请求乾隆帝下旨将北京及澳门住居西方人尽

① 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月十二日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-1。

② 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-2；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第213页。

③ 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-2；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第215页。

行遣回，并让各省督抚彻底清查有无西方传教士潜伏传教。^①五月二十四日，福州将军新柱也向乾隆帝上奏，请求乾隆“勅下直省督抚，密饬地方官，凡向有天主堂改为公所之府州县，严加访缉，如有前项招致男妇聚众诵经，诱引天主教之人，立即查拏，分别首从，按法惩治。其西洋人，俱递解至广东，勒限搭船回国，毋再容留，滋生事端。”^②在此情况下，乾隆采纳了周学健、新柱等福建官员的意见，下令各省督抚“密饬该地方官严加访缉，如有以天主教引诱男妇，聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。”^③随后，全国各地相继展开了一次查禁天主教的行动，由此，乾隆十一年（1746年）初夏在福安地方兴起的这场禁教转变成一次波及全国的大教案。^④

乾隆最初并没有打算对这些福安传教士施以重惩，而是准备将白多禄等人照旧例驱逐澳门。当时的廷议也是持相同意见，例如，乾隆十一年（1746年）八月十五日，乾隆所准廷议由军机处密寄到达福州，内云：

民间不许学习西洋天主教，定例森然，通行已久。今该抚周学健奏称，福安县潜住夷人，以其邪教招致男妇至有二千余人之多，而且书吏衙役俱从其教，蛊惑民心，诚为可恶。但天主教原系西洋本国之教，与近日奸民造为燃灯、大乘等教者，尚属有间，且系愚民自入其教，而绳之以国法，似于抚绥远人之义亦有未协。应令该抚将现获夷人概行送至澳门，定限勒令搭船回国。其从教男妇，亦择其情罪重大不可化诲者按律究拟。若系无知被诱，情有可原之人，量予责释，不致滋扰。^⑤

但是，周学健却认为白多禄等人在福安地方私行传教，“煽惑人心”，且民人“一入彼教，虽君父尊亲亦所不知，性命死生亦所不顾，专一听信，甘蹈汤火。且衿士缙绅、

① 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-2；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第215-216页。

② 福州将军兼管闽海关事务新柱奏折，乾隆十一年五月二十四日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-295-1；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第212页。

③ 直隶总督那苏图奏折，乾隆十一年七月十三日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-251-2。

④ 关于乾隆朝教案的研究，可参见吴伯娅：《乾隆朝大教案与中西交涉》，载《清史论丛》，1995年；马钊：《乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动》，载《清史研究》，1998年4期；马钊：《试论乾隆时期（1736-1795）查禁天主教事件》，中国人民大学清史所硕士论文，1999年6月；感谢宋军博士提供该论文。

⑤ 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年九月十二日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-5；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第220页。

兵弁吏役，率往归附，官员耳目多所蔽塞，手足爪牙皆为外用，万一不加剪灭，致蔓延日久，党类日滋，其患实有不忍言者。”^①因此主张将白多禄等五位福安多明我会传教士处死，以“明正典刑”，乾隆虽然认为周学健“未免言之过当”，但还是同意了周学健的请求，批示“然照律定拟，自所应当。”^②乾隆十二年三月十四日（1747年4月23日）旨下：“白多禄著即处斩，华敬、施黄正国、德黄正国、费若用依拟应斩，郭惠人依拟应绞，俱著监候秋后处决。”^③1747年5月24日该旨抵达福州，时任福建巡抚陈大受于5月26日下令将白多禄处死。^④而华敬等四位传教士及福安信徒郭惠人则被监禁于福州各司府县牢中，等候秋审。是年秋，当“内外衙门俱将华敬等五犯拟以情实具题”时，乾隆采取了宽容的做法，“将华敬等停其勾决，仍行牢固监禁”，实际上是不拟将华敬等人处死。^⑤然而，由于当时福安信徒缪上禹及在省城的天主教徒李君宏、李五兄弟等人多次“资送物件进监，并代为传递信息”，^⑥而乾隆十二年（1747年）十月，从马尼拉前来厦门贸易的吕宋船长郎夫西拔邪敏又私下向厦门关弁马士良“探问福安县天主教一案，欲将已正法之白多禄骨殖讨回”^⑦，此类举动引起了当时闽省督抚喀尔吉善、潘思榘等大员的警惕，认为“就闽省现在情形而论，欲绝外夷窥探之端、民人蛊惑之念，华敬等四犯似当与明正典刑，以彰国法而除萌蘖。”^⑧因此，请求乾隆旨准将华敬等四人仍予以处决。乾隆十三年（1748年）九月，喀尔吉善等接获转任湖广总督的新柱所传来

-
- ① 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年九月十二日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-5。
- ② 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年九月十二日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-5；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第223页。
- ③ 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奏折，乾隆十三年八月初七日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-3。有关乾隆十一年十一月七日（1746年12月18日）周学健判决内容西班牙文译文见 Gonzalez,A, 第2册，第340-343页；乾隆批示西班牙文译文见同上书，第352页。
- ④ 见 Gonzalez,A, 第2册，第349-356页。
- ⑤ 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奏折，乾隆十三年八月初七日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-3。实际上，乾隆对处死西洋传教士之事是比较慎重的，而且多持宽容态度，例如，乾隆十一年七月，山西巡抚阿里衮奏报拿获在晋西洋人王若含，乾隆即批示“若无别过，押解广东可也。”见山西巡抚阿里衮奏折，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，乾隆十一年七月二十三日；又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第217页。
- ⑥ 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奏折，乾隆十三年八月初七日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-3。
- ⑦ 福州将军兼管闽海关事务新柱奏折，乾隆十三年四月二十四日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-295-2。关于郎夫西拔邪敏之抵厦事，亦见 Gonzalez,A, 第2册，第450页，注释（9）。
- ⑧ 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奏折，乾隆十三年八月初七日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-3。

乾隆谕旨，于该月初七（1748年10月28日）夜间秘密处死了华敬等四人。^①

乾隆十一年福安教案暴露出了地方官府在基层社会控制上的种种弱化现象，这在周学健等地方督抚大员看来是亟需整顿的要务。因此，清福建当局一方面加紧了对基层天主教活动的查禁，另一方面也认识到“……福安一邑，士民久被天主教夷人蛊惑，积习成风。今虽实力查拿禁止，必须县令得人，乘此转移之机，整顿化导，方可挽回弊俗。”因此选派以“才具明白、干练老成”著称的原将乐县令杜忠出任福安县令，希望能加强对福安基层社会的控制。^②

杜忠到任后，鉴于福安地方士绅大量趋奉天主教的事实，以士人是四民之首，维系世风的根本，而要遏制天主教在福安的传播，势必先要整顿士风，将福安生监等基层社会的核心人物拉回到儒家正道上。因此，在上任伊始，他一方面于城乡各处张贴告示，禁止民间信奉天主教及容留西洋传教士，烧毁番经番像，封闭教堂，强迫四十岁以下的守贞女择时出嫁；^③另一方面则着手重建福安城中的紫阳书院，希望通过推动儒学教育，以此抵御天主教在福安的传播。其《重建紫阳书院记》清楚地反映出了这一举措的目的：

乾隆十一年春，余奉命来宰兹邑。民惑于西洋邪教者，什之二、三。緝获上闻，我皇上仁育义正，严左道之律，歼厥巨魁，凡属愚民，咸与维新。宰是邑者，自当以移风俗、正人心为首务。夫道有正与邪也，正难悟，邪易惑。西洋陋说，亦何能种孽兹土，为吾民厉哉？君子因不忍之任，出独断之义，以鼓其开悟歆发之机，机恶在？亚圣曰：“反经而已矣。经正斯民兴，斯无邪慝也。”反经之道，必自讲学始。

余谒庙视学日，知前县严于署东建有紫阳书院，祀朱子并厥考韦斋公。考邑乘载：“宋建炎中，朱子随父寓邑龟龄寺后；又过龟山寺，与邑人杨信斋先生相讲学、辩论者数月。”理学名儒，遗踪如昨，遥想其时，人崇其学，家室

① 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思渠奏折，乾隆十三年九月初十日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-4；据折中内容分析，此为乾隆口谕：九月初六日，接准署理湖广总督臣新柱札开本年闰七月初四日陛辞回闽面奉上谕：尔到福建，可传旨与喀尔吉善、潘思渠，著将现在拟斩监候之西洋人华敬等四犯俱行监毙，以绝窥探。钦此。本欲遵旨，俟到闽面传。今于途次接奉谕旨，令于闽旨处即前往署理湖广总督印务，不及赴闽亲传，谨恭录上谕密札，知会到臣等。臣等现在钦遵谕旨办理讫。见前揭喀尔吉善乾隆十三年九月初十日奏折。关于华敬等人之死，多明我会史料亦有详细的记载，见 Gonzalez,A, 第2册，第387-390页；第455页。

② 闽浙总督马尔泰、福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《军机录副奏折》，档号：019-0296。

③ 杜忠的告示西班牙文译文见 Gonzalez,A, 第2册，第412-413页，注释(19)。

其书，而无他歧之惑可知也。书院之名紫阳，所自来矣。

兹当废久，邪说潜滋，转移之机，良在是乎？余急偕诸生相视，谋所以修复之。有廩生高正、潘其琛、吴新命、阮廷赐、阮廷魁、陈畿、郭鹏霖、刘振、吴士选、郑昂，举人王思恭、贡生王子燕领其事。一时人心翕然，踊跃乐输，亦可征吾道之终在人心，而惑者终不如不惑者之众也……

正道昭回，炳若日星。行见士振民兴，迷开悟觉，趋向齐，薰蒸洽，相须为礼乐、教化之归，虽有邪径挽之而不能入。所谓经正而庶民兴，斯无邪慝也。其为人心、风俗所赖，岂不巨哉？……^①

乾隆十一年教案后一段时间里，紫阳书院一度被福安地方官府视为是以朱子“正学”抵御天主教“邪说”在福安传播的一个文化象征，乾隆十五年（1750年）知县秦士望、乾隆十八年（1753年）知县夏瑚等相继为之置学田，延师讲道，以期崇正黜邪。^②在此后的一段时间内，清福安地方官府也在一定程度上加大了对县内天主教活动的查禁，希望能够去除该县民间崇奉“西洋邪教”的行为，在此背景下，福安地方又相继发生了多起查禁天主教案，如乾隆十九年（1754年）的冯文子案、乾隆三十四年（1769年）潘若色案，乾隆三十六年（1771年）苏蒙庄案以及乾隆四十九—五十年（1785-1785年）搜查蔡伯多禄案。

1、乾隆十九年（1754年）冯文子案。

尽管从乾隆十一年（1746年）教案后，福安地方官府相对加强了对基层社会的控制，但是，天主教在福安地方的活动已经根深蒂固，难以遽行禁止。就在1747年，当白多禄被杀、费若用等四位多明我会士仍监禁于福州各衙牢中时，福安籍的多明我会士冯文子已悄悄地乘船从马尼拉返回故乡，承担起照管以福安为核心的整个东南中国多明我会传教区的传教工作。

冯文子（1719-1755），原名冯世明，福安双峰冯氏族人。1736年7月进入马尼拉圣若翰修道院（Colegio de San Juan de Letran）学习，1743年加入多明我会。^③1747年9月20日，他在福安籍的商人信徒蔡灼之的陪同下，乘坐前述从马尼拉前来厦门贸易的船长郎夫西拔邪敏的船离开马尼拉，启程回国。11月10日，冯文子与蔡灼之在铜山（今东山岛）下船，两天后抵达漳州后坂严登家。^④

① 杜忠：《重建紫阳书院记》，载光绪《福安县志》卷之九《学校下》。

② 秦士望：《紫阳书院田产记》；夏瑚：《紫阳书院田亩记》，载光绪《福安县志》，卷之九《学校下》。

③ Gonzalez, A, 第2册，第448页，注释（2）。有关冯文子及双峰冯氏宗族与天主教的关系，详见本文第四章。

④ Gonzalez, A, 第2册，第450页。

由于当时福安知县杜忠已经得到冯文子要返回的消息，为了追查此事，他甚至叫来冯文子的两个兄长，询问冯文子的下落。然而，冯家人告诉他因为家口众多，难以维生，冯文子多年前就前往吕宋做生意，至今未回。^①但这并不能打消杜忠的疑虑，因为衙门中的许多人都知道冯文子并非如冯家人所说是在吕宋做生意，而是在那里学习，“以便将来回来帮助那些西洋人”^②。冯文子的长兄冯世德乘前往福州牢中探视费若用、德黄正国等人之机，请求他们写信给冯文子，劝说他不要回福安，以免被捕，而费若用等人也劝冯文子暂时躲藏在漳州，不要到福安，甚至福州。^③因此，从1747年底到1749年初，冯文子并没有直接前往福安，而是往返于闽南与兴化、福州之间传教。

1749年底，冯文子最终得以寻机潜回福安，在双峰、溪填、穆洋、福安城等地进行传教活动。1754年3月，当冯文子前往福安城中传教时，被地方官府抓捕。清官方档案对此事件的记载如下：

文子胞兄信子在城开张面店，本年三月间，文子赴店相帮，生员刘渭等住居左近，素系同教，闻知冯文子自吕宋而回，必深悉天主教规，邀往讲解，文子亦欲籍此为衣食之计，应允讲解。三月十五、十六两日在监生郭承佑家讲教，十七、十八两日在民人刘宗观家讲教，十九、二十两日在生员刘渭家讲教。每至一处，即有昔日从教男妇，依亲傍戚，咸赴听讲，或十余人，七、八人不等。冯文子遂将在吕宋所闻所见天主教规，一一讲论，无知男妇，欢欣鼓舞，转相传播。^④

显然，从引文中可见，当时冯文子是借帮助兄长开店的名义在福安城中讲教。那么，冯文子是如何被捕的呢？多明我会的史料为我们披露了一些鲜为人知的细节，据另一位福安籍、来自罗家巷罗氏宗族的多明我会士罗西满在一份报告中说，当时福安城中的一户信徒即生员刘渭在家中聚集天主教徒准备秘密举行是年的复活节瞻礼庆典，他让其年仅十二岁的儿子去一位裁缝家做一些干净的衣服，这位裁缝从孩子口中得知这个消息后，就把它告诉了一位在游击署当差的朋友。^⑤很快，消息传到了福安知县夏瑚耳中，

① Gonzalez, B, 第2册, 第158页。

② 见 Gonzalez, A, 第2册, 第451页, 注释(14)。实际上, 鉴于福安官府中多有原来的信徒, 因此他们对冯文子前往马尼拉“修道”一事应有了解, 另外, 在修于嘉庆十八年(1813年)的《双峰冯氏族谱》中已经明确记载冯文子“受学泰西”, 可见, 冯文子作为福安早期出外习神学人员, 在当地已不是什么秘密。

③ Gonzalez, A, 第2册, 第451页, 注释(14)、(15); 第453页。

④ 闽浙总督喀尔吉善奏折, 乾隆十九年七月二十三日, 中国第一历史档案馆藏《军机处录副》, 档号: 3-167-9258-010。

⑤ P. Simon Lo, Relacion del 29 de Octubre de 1754, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第468页。

三月二十一日，他派兵前往刘渭家，将冯文子及刘渭等十余人抓获，并“搜获刘渭家旧藏天主图像、十字架、经卷等物”。由于当时福安官府并不十分清楚冯文子的真实身份是一位多明我会士，因此，冯文子最后以“左道异端，煽惑民人”罪，遭杖责并流放广西。1755年3月20日，冯在其堂弟冯多明我及两个佣人的陪伴下，前往广西太平府，是年6月，冯因病死于广西流放地。^①

2、乾隆三十四年（1769年）潘若色案。

在乾隆十九年（1754年）冯文子案发生之前，从1747年到1751年间，当时在福安地方传教的只有冯文子一个传教士，鉴于其个人无法照管“超过二十个大村，八个小村”的庞大教区。因此，在1751年11月，冯文子曾写信给马尼拉多明我会圣玫瑰省，请求派遣新的传教士以帮助他传教。^②在此情况下，从1753年到1760年这七年间，马尼拉又陆续派遣了德迭格、铎多明我、黄方济各、严廩、罗西满、白伯多禄、缪伯多禄、安多呢呵等12位多明我会士进入福建，其中大部分抵福安传教，由黄方济各担任宗座代牧。^③因此，当乾隆十九年冯文子被捕后，在福安地方进行传教活动的多明我会士已经有十余位。1766年，马尼拉多明我会又陆续派遣了潘若色与赵叶圣多、苏蒙庄、刘嘉斯巴等人进入福安，协助传教。^④

1769年7月18日，当潘若色与赵叶圣多两人前往穆洋为一个患病信徒办临终圣事时，被三个当地人抓获，这些非天主教徒原意是想借此从传教士手中勒索些钱财，在未得逞后，就于次日将这两位传教士押送福安县见官。^⑤这三个人还向县官廖云魁报告说在福安有七位西洋人。因此，廖云魁就派兵前往搜捕，但是，当时在福安的其他传教士得知消息后，或是逃往山中，或是躲藏在顶头、罗家巷、溪填等老天主教村子中，因此，几天后，官兵只是在顶头信徒黄元鼎家中抓获了多明我会士安哆呢呵以及黄元鼎、黄士敬等几位当地信徒。时任闽浙总督崔应阶得到呈报后，派遣同知李倓、原任晋江县知县方鼎前往福安查办此事，并将盘获的传教士等解往福州候审。8月13日，这三位传教士与黄元鼎、黄士敬、赵泰廉、林廩仔、罗若旦等五位信徒被押至福州，受到了崔应阶等官员的审讯，期间，安哆呢呵因病死去，最后，崔应阶下令将潘若色、赵叶圣多“解

① 关于冯文子之流放及辞世，见 Gonzalez,A, 第2册，第470-471页。

② P.Juan Fung de Santa Maria: Relacion del 22 de noviembre de 1751, 引自 Gonzalez,A, 第2册，第422页。

③ Gonzalez,A, 第2册，第422-427页。

④ Gonzalez,A, 第2册，第506页。

⑤ P.Lavilla, Relacion del 17 de diciembre de 1769, 引自 Gonzalez,A, 第2册，第493页，注释(8)。

回广东澳门，交与该夷目严加收管，毋许复出滋事”，而“容留居住及交接往来之黄元鼎等，照违制分别枷责发落，失于查报之乡保人等，饬拘责惩。”并将此事上奏乾隆。^①

3、乾隆三十六年（1771年）苏蒙庄案。

乾隆三十六年（1771年）3月8日，在福安传教的多明我会士苏蒙庄应罗家巷的一户天主教徒要求前往他家为之办神工，在该地被捕，随后被带往福安县牢中关押。由于当时知县陈淳不在县衙，教谕施文志经办此事。恰好该官员对天主教颇有好感，而且又是乾隆十一年被捉的穆洋天主教徒郭惠人的好友，因此，苏蒙庄颇受照顾。^②3月17日，陈淳回来后，对苏蒙庄进行了审讯，他谨慎地回答了陈氏的所有提问。3月31日，他被判驱逐澳门。与此同时，福安知县陈淳并颁布了一道命令，规劝辖内天主教徒停止信仰天主教。5月30日，苏蒙庄被押解到福州，经过一段时间的审讯后，是年9月初，他被押解离开了福州，前往澳门，10月22日抵达了澳门，然后，苏氏由此前往马尼拉。^③11月，福宁府发布了一道禁止民间传习天主教的告示，并勒令守贞女出嫁。当时在福安的传教士躲藏在溪填、罗家巷等地，得免被捕。^④

4、乾隆四十九—五十年（1784-1785年）搜查蔡伯多禄案。

乾隆四十九年（1784年）福建漳州人蔡伯多禄在接引四位方济各会传教士入华时发现，从而引发了一场在全国范围内搜捕西方传教士及蔡伯多禄本人的大教案。乾隆以“蔡伯多禄系福建人，侨寓湖广地方，起意接引西洋人，实为此案要犯”，因此屡下谕旨，责成福建督抚富勒浑、雅德等“迅速弋获”。^⑤富勒浑、雅德不敢怠慢，“严飭各道府营县派委员弁，多拨干练兵役，悬立重赏，无分疆界，到处晒缉”。^⑥在此情况下，这场搜拿蔡伯多禄的行为很快演变为一场在全省内查禁天主教的行动，福安知县暴煊在接到命令后，即下令在县内展开搜查，并严禁民间私习天主教。当时在福安的多明我会传

① 闽浙总督崔应阶奏折，乾隆三十四年九月二十四日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》（一），第394页。关于此次查禁天主教事件，多明我会的史料见 Gonzalez,A, 第2册，第493-501页。

② 按苏蒙庄事后的记叙，该官员是福安城的副长官（El Teniente Gobernador），由于从康熙二年以后，福安县丞一职裁撤，因此，儒学教谕成为该县次于知县的人物，据此该官员考为教谕施文志。见光绪《福安县志》卷之十六《职官·国朝教谕》。

③ Gonzalez,A, 第2册，第514-519页。

④ Gonzalez,A, 第2册，第520-521页。

⑤ 乾隆五十年六月初十日上谕，《乾隆朝上谕档》，第12册，第611页。

⑥ 闽浙总督富勒浑、福建巡抚雅德奏折，乾隆四十九年十月十一日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号 4-298-1。

教士急忙分散躲藏起来，例如，刘嘉斯巴就在三个当地信徒的陪同下躲到西隐村。其后，暴焮还带兵到穆洋，拆毁了当地一些传教士的墓地，抓走了一些信徒，威胁他们背教。福安地方一些富裕的天主教徒大多通过用钱赎买的方式免于被捕，而一部分天主教徒则逃往深山躲避。^①

由上可见，从乾隆十一年（1746年）以后，福安地方查禁天主教的事件屡有发生，官府除了派兵搜捕境内活动的传教士外，亦屡发布文告，要求民间停止传习天主教，否则加以重罚，典型者如乾隆二十四年（1759年）福宁知府李拔所发布的《晓谕福安民人崇奉天主教自首免罪教》，在该文中，李拔除了对天主教的说教进行批驳外，亦对福安民间习教屡禁不止的“恶俗”大加斥责，并晓以利害，禁民传习：

我国家崇尚正学，屏绝左道，而天主教始自西洋流入中夏，惑世诬民，最为人心风俗之害，是以例禁特严，如有违犯，比于妖言惑众，罪至环首。詎有福安愚民，受其鼓簧，罔顾法纪，从教念经，以为惯常。妄谓祈祷默佑，死后免罪，升天复生，否则堕入地狱，永灭后身。转相传习，男妇皆然。夫天道福善祸淫，乃自然之理，积善降祥，不善降殃，非可祈求而得，故祖父即我前身，子孙即我后身，亦非有前生后生之说也。且人死则形坏气散，安有升天复生之理？妄诞显然，不待智者而知。其他荒唐不经之说，何可胜数。无奈乡愚被其煽惑，如饮狂药，不可复醒，甘蹈法网，死而无悔。从前白多禄一案，斩绞大辟，囚系累累；又有冯文子一案，笞杖徒流，死亡相继。何物林凤仪，身列成均，乃胆敢于屡创之后，私藏教具，违例念经，现已拿获，身幽囹圄，窘辱万状，他日升天堂尚未可必，此时入地狱已无所逃。覆辙相寻，迷而不悟。哀此愚蒙，伊于胡底。本府痼疾在念，顾此颠连，宁无隐痛？顾欲正人心，必先绝俗弊。尔等务须洗心涤肤，痛改前非。如尚有存留教具，即行自首缴销，本府网开三面，亦各曲子生全。倘再怙终不悛，一经查获，立置重典，本府虽爱尔情，国法具在，亦不能为尔等宽矣！其各凛之，毋贻后悔！^②

从上引文告可见，李拔等福宁地方官府对福安地方天主教活动屡禁不止甚为头痛，故出此告示，告诫民间不得再行传习，否则“一经查获，立置重典”。

但是，在乾隆朝官府这种厉行严禁政策下，天主教在福安地方的活动并没有中止，

^① P. Nien, *Relacion del 10 de septiembre de 1786*, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第571页, 注释(4)。

^② 乾隆《福宁府志》卷四十《艺文·教》。

正如上引李拔文告中所传递的信息一样，在屡经查禁后，民间仍然是“私藏教具，违例念经”，“转相传习，男妇皆然”，关于这一点，我们通过下表中所列的 1760-1764 年这五年间，当时在福安传教的六个传教士的情况也可看出来：

表 2-2：1760-1764 年间福安部分多明我会传教士传教情况表

传教士	年 代	洗 礼	告 解
德迭格	1760	117	1150
	1761	73	1282
	1762	81	1624
	1764	75	1321
白伯多禄	1760	103	2356
	1761	302	2936
安多呢呵	1762	74	1434
缪伯多禄	1760	50	700
	1761	75	?
	1762	49	1889
	1764	30	350
胡味增德	1762	49	1113
	1764	38	857
严 廩	1764	95	1500
合 计		1211	18912

资料来源：Gonzalez, A, 第 2 册，第 503 页。

从上表可见，当时在福安活动的这六位传教士在 1760-1764 年五年间，所洗礼的天主教徒至少达到 1211 人。^①尽管这其中不乏一些濒死才受洗者，但总的说来，每年仍有相当多的人受洗成为天主教徒。而且，当地天主教徒的活动仍然兴盛，如每年向这些传教士办告解的人数也很多。这只是一份不完整的记录，它并没有包括当时在福安地方的其他传教士如黄方济各等人的情况，因此，实际受洗的人数应比表中所列的要多，多明我会史学家贡萨雷斯甚至认为从 1760-1770 年间当时以福安为主的传教区内受洗的人数应不少于 4824 人。^②同样，尽管官府严拿传教士，仍有不少多明我会士不停地进入福安，如从 1766 年到 1773 年间，就有刘若翰、郭若瑟等 10 位传教士陆续进入福安传教。^③由

① Gonzalez, A, 第 2 册，第 503 页。

② Gonzalez, A, 第 2 册，第 504 页。

③ Gonzalez, A, 第 2 册，第 506-507 页；第 532-533 页。

此可见，尽管乾隆期天主教屡经查禁，但福安民间仍然是“罔顾法纪，从教念经，以为惯常”。^①

嘉庆、道光两朝基本继承了雍正、乾隆时期的禁教政策，对于私行传教的活动，一概要求各级官府加以查禁，如嘉庆十年（1805）德天赐案发生后，嘉庆帝即多次发布上谕，严行饬禁。嘉庆十六年（1811年）五月因御史甘家斌奏报至今仍有西洋人传教，所发上谕更是严厉逾前：

西洋人素奉天主，其本国之人自行传习，原可置之不问。至若诳惑内地民人，甚至私立神甫等项名号，蔓延各省，实属大干法纪。而内地民人安心被其诱惑，递相传授，迷罔不解，岂不荒悖？试思其教不敬神明，不奉祖先，显舛正道，内地民人听从传习，受其诡立名号，此与悖逆何异？若不严定科条，大加惩创，何以杜邪术而正人心？嗣后西洋人有私自刊刻经卷，倡立讲会，蛊惑多人，及旗民人等向西洋人转为传习，并私立名号，煽惑及众，确有实据，为首者竟当定为绞决。……^②

在谕旨中，嘉庆帝除下令将京师西洋人大部分“发交两广总督，俟有该国船只到澳，附便遣令归国”外，亦强调“各该督抚等实力严查，如有在境逗留者，立即查拿，分别办理，以净根株。”^③同年九月，针对令下不行的地方官员再发上谕：未行查拿之州、县官降一级调用，该管官各上司罚俸一年，督、抚罚俸六个月；其仅止过境并未逗留，失察之州、县官降一级留任，该管官各上司罚俸六个月，督、抚免议；如违匿不报，照讳盗例革职，该管上司均照讳例分别议处，其武职旗员处分，一律办理。^④嘉庆十九年（1814年），又发上谕，甚至将天主教视为比困扰朝廷多年的白莲教更具危害性：

天主教绝灭伦理，乃异端为害之尤者。此在西洋人自习其教，原可置之不问，若传习内地民人不止，大干例禁（朱改：为国家之隐忧，贻害最大，比白莲教为尤甚，岂可不思深虑远乎），……如中国民人有私习天主教者，地方官立即访拏，从重治罪。其西洋人诱惑内地商民者，一经究出拏获，一体治罪，断不宽贷。务可凛遵例禁，以熄邪说而正人心。^⑤

① 李拔：《晓諭福安民人崇奉天主教自首免罪教》，载乾隆《福宁府志》卷四十《艺文·教》。

② 《清仁宗实录》卷二四三，嘉庆十六年五月丙午。

③ 《清仁宗实录》卷二四三，嘉庆十六年五月丙午。

④ 《清仁宗实录》卷二四六，嘉庆十六年七月庚寅。

⑤ 嘉庆十九年五月初四日上谕，引自《明清时期澳门问题档案文献汇编》（二），第33-34页。

道光继位后亦沿袭嘉庆天主教政策，对民间私习天主教也是“例禁綦严”。^①在此情况下，嘉庆、道光年间天主教在福安的活动仍处于被查禁状态，如嘉庆十年（1805年）闽省督粮道、布政使、按察使、盐法道等衙门联合发布《示严禁天主教》，要求民间“凡有误从天主等教者，即速自行出首，将所传经卷书籍，作速缴官，以凭汇集销毁。”^②此时期也发生了几起查拿天主教事件，例如，嘉庆十九年（1814年）安徽监生汪邦俊署理福安知县，他就曾在辖区内掀起一次较大规模的查禁天主教事件，据多明我会的史料记载，汪邦俊曾派遣兵丁到顶头、穆洋、双峰等各个天主教村子抓捕那些天主教徒，命令民间习教者具结改悔，缴销经卷。一部分为首的天主教徒被捕入狱，遭到刑讯。^③

道光十六、十七年（1836-1837年），福安又发生了一次较大规模的查禁天主教事件。道光十六年（1836年），古田县民人、以“算命度日”的林德春赴京呈控，称：

道光十三年间我走至本省福安县管建倡地方，见有西洋人在彼煽惑传教，教经名曰“天主教”，教首名号“三不怕”。在建倡立有教堂教处，悬挂西洋人图像，朝夕焚香，聚众敛钱，设立铜、铁炉，打造器械，并与江西、广东、浙江各省匪徒时相往来。是年八月十八日，我同我母舅董姓等商议，率领叶时庚等三百余人，在屏南县岭头村将教首三不怕拏获，解送延建邵道衙门收押，至十月间，不料三不怕病故，在逃余党未完拏。后不意又有不知姓名浙江人改名五不怕，又在建安县秋岭横坑地方，接续西洋教，照前设立铜、铁炉，制造器械，招聚各岛匪徒，打劫往来客商。我因本省人等俱不敢来京首告，我所以讨乞来京，赴案呈诉的。再我呈内所告文生员叶大华，因我从前赴县呈请严禁教匪买食米谷，他不知因何怀恨，串出监生林利茂等于道光十三年三月间捏词赴本县，将我控告，嘱托捕厅将我责押，索诈去钱二吊四百文，我心实所不甘，所以连他一并呈告的。^④

道光帝在接到经办此事的步军统领衙门穆彰阿等人奏报后，以“匪徒习教敛钱，聚众行劫，最为地方之害。如果属实，不可不严惩办。”因此下令时任闽浙总督钟祥“即

① 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》，北京：中华书局，1996年版，第1册，第2页。

② 《示严禁天主教》，嘉庆十年六月二十一日，载《福建省例》，（下册）台湾文献丛刊，第199种，第988页。

③ Gonzalez, A, 第3册，第31-33页。

④ 穆彰阿、联顺、奎照奏折，道光十六年九月二十四日，中国第一历史档案馆藏：《军机处录副》，档号 9264-1。

行确切查明，据实讯究是否该地方有习教行劫匪徒，该管官不肯拏究，并该生监有无袒护教匪别情，务须秉公查办，毋枉毋纵，以除奸慝而靖地方。”^①

林德春上文所控之教首“三不怕”，是福安西隐村郭氏宗族信徒郭若汶的绰号，而“五不怕”，则是浙人彭庭兴的绰号。很显然，他们都属于地方武装团伙头目。乾隆以后，这类啸聚山林的地方武装在闽浙赣山区时有出没。^②西隐村处高山环绕之中，主要居民为郭氏。明末天主教因郭氏族中士绅引入后，逐渐转化成典型的天主教宗族，而该地也成为天主教在福安的一个中心，常年有多明我会传教士在此住居传教，郭若汶显然只是郭氏族人中世代皈依的天主教徒之一，因为他的天主教徒身份，林德春等人自然将他的聚众结伙与福安地方普遍存在的天主教联系起来，控告其为“教匪”。乾隆以后，清廷对于闽浙赣地方的民间秘密宗教起事活动历来注意防范，因此在林德春呈控后，即下令地方督抚严查，从而在福安地方发起一场搜捕天主教的事件。^③

在接到上司命令后，福安知县光谦即会同钟祥所派遣处理此事的闽县营前县丞来锡蕃，带领兵丁，前往溪东、顶头、穆洋、罗家巷、溪填、西隐等天主教徒集中的村子搜捕传教士与信徒。当时在福安的罗罗各、杨埃第弯、高弥额等多明我会传教士在当地信徒的帮助下，急忙分散躲藏在西隐、溪填等村子信徒家中，最后池贤义等数十名信徒被捕，解送福州府审讯，除了一部分信徒因为“当堂跨越十字架，情愿出教”而免遭治罪外，池贤义以“传教煽惑”被判绞监候，刘光灿、郑国华、郭汝霖、冯品元、刘洪恩、陈传观、陈嫩弟等十余名福安信徒俱以“听从习教，不知悔悟”罪名，被发送新疆为奴。^④

这次查禁天主教事件，可说是道光二十五、六年（1845-1846年）清政府弛禁天主教^⑤之前福安地方官府最后的一次较大规模查禁天主教行动，对福安天主教活动的打击

① 中国第一历史档案馆编：《嘉庆、道光两朝上谕档》，桂林：广西师范大学出版社2000年版，第41册，第401-402页。

② 关于康雍乾嘉道时期民间地方武装活动，见中国人民大学清史所、档案系中国政治制度史研究室编：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，北京：中华书局1979年版，第599-734页。

③ 关于此次福安反教事件的起因，多明我会史料也有记载，见Gonzalez,A,第3册，第76-77页。

④ 闽浙总督钟祥、福建巡抚魏元烺奏折，道光十九年二月十二日，中国第一历史档案馆藏《军机处录副》，档号9264-2；多明我会关于此次被逮福安信徒的记载见Gonzalez,A,第3册，第92页。

⑤ 道光二十五年（1845年），两广总督耆英在法使拉萼尼之迫下，奏请免查民间供奉十字架及学习天主教，得准，次年（1846年）道光帝又发上谕：“天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁”，“康熙年间各省旧建之天主堂，除改为庙宇民居者毋庸查办外，其原旧房尚存者，如勘明确实，准其归还该处奉教之人。至各省地方官接奉谕旨后，如将实在习学天主教而并不为匪者，滥行查拿，即予以应得处分。”因此，在道光二十六年（1846年）后，民间习天主教者，已基本弛禁，所禁者惟不许传教士入内地传教。见道光二十五年八月十九日（1845年9月20日）、二十六年正月二十五日（1846年2月20日）上谕，载中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系编：《清末教案》，北京：中华书局，1996年版，第1册，第13-14页。

亦比较沉重。例如，时任教区主教的高弥额就曾在封致同会传教士的书信中谈到这次查禁事件对福安教会的破坏：一些教堂被夷为平地；传教士们则四散躲藏到阁楼复壁、深山野洞中；而一部分天主教徒被迫逃离，更有一些人则遭受鞭打，甚至因不愿悔教而遭监毙。^①

表 2-3：1836-1837 年福安查禁天主教事件中被毁教堂一览

地 点	最近建筑时间
溪 填	1818
罗家巷	1822
康家坂	1825
溪 东	1826
顶 头	1826
梧桐前	1826

资料来源：Gonzalez, A, 第 3 册，第 96 页。

尽管如此，整个福安乡村教会主体却并未因此而急剧衰落，例如在 1840 年，多明我会的史料记载该会在福建的天主教徒数量仍达到 39790 人，^②而其中相当大部分就是来自福安这个多明我会在华的传教中心地与老教区。^③可见，在经历这次查禁事件后，福安民间一如前面历次的查禁事件一样，仍然没有停止其信仰天主教的活动。

鸦片战争爆发后，在列强的武力威逼下，清政府逐渐改变了天主教政策，准予弛禁民间传习天主教，天主教在福安的活动也日趋公开化了，正如 1845 年一份多明我会的文献记录中所提到的：“传教士们不再昼伏夜行，也不需要再躲藏在山林野洞中，此前的禁教已经停止了。虽然仍须谨慎，但神父们可以公开活动了。他们大胆地传教，坚定那些弱者信仰，吸引了不少异教人加入基督的羊群。他们修复那些被毁的教堂，又建造一些新的教堂，那些原本较小的教堂也得以扩大了。……现在，那些基督徒们也拥有更多的自由与保障，公开地礼拜天主与表露信仰。”^④而此后的福安天主教会发展，就因被置于不平等条约的保护下而进入了另一个时期。

① P. Calderon, Carta al P. Domingo de Santa Maria, del 4 de noviembre de 1837, 引自 Gonzalez, A, 第 3 册，第 95 页。

② Gonzalez, A, 第 3 册，第 95 页。

③ 1897 年 10 月 29 日，福安地方 7 位传教士联名向多明我会长上请求成立单独的监牧区，其理由主要有 10 条，其中第 3 条就谈到福安地方的信徒数目众多，占据了整个北福建教区的三分之二，这个情况亦可反映出此前福安天主教徒在整个多明我会在华传教区所占的比重。见 Gonzalez, A, 第 4 册，第 22 页，注释 (12)。

④ Gonzalez, A, 第 3 册，第 114-115 页。

第五节 小结

我们在这一章中叙述了从明末崇祯年间到清道光末年天主教多明我会福安长达两个多世纪的传播历史，由文中可见，天主教在福安的这段传播历程，经过了起起伏伏诸多波折，以传教大环境而论，大致在清康熙以前，天主教在福安的传播相对比较平静，官府的干预较少，反教行为主要来自民间传统势力。然而，自康熙后期以降的一段时间内，官府的干预呈现出一种愈来愈严的趋势，特别是雍正即位后，随着清廷在全国严厉禁教，天主教在福安的活动环境更是随之急转直下，在整个雍乾嘉道年间，天主教在福安处于一种被官方禁止传习的境地，地方官府亦曾多次采取严厉措施，查禁民间传习天主教的行为。我们可以把前述雍正元年（1723年）以后官府查禁福安县天主教活动的情况作一简单归纳，制成下表：

表 2-4：1723-1840 年间官府查禁福安天主教年表

时 间	主要查禁者	主要查禁方式
1723	闽督觉罗满宝、福安知县傅植	封闭教堂，捉拿传教士，禁止民间习教、守贞
1729	闽抚刘世明、福安知县方士模	搜捕传教士、主要信徒、守贞女
1730-1731	福安知县钱洙	搜捕传教士、主要信徒
1733	闽督郝玉麟、福安知县王玲	发布告示，禁止习教
1746	闽抚周学健、福宁知府董启祚	抓捕白多禄等传教士、主要信徒、守贞女
1746-1747	福安知县杜忠	发布禁教告示，封闭教堂，禁止守贞
1754	福安知县夏瑚	抓捕冯文子、刘渭等传教士、信徒
1759	福宁知府李拔	抓捕信徒、发布禁教告示
1769	闽督崔应阶、福安知县廖云魁	抓捕潘若色等传教士、信徒
1771	福安知县陈淳	抓捕苏蒙庄等传教士、发布禁教告示
1784-1785	闽督富勒浑、福安知县暴煊	搜捕传教士、信徒
1814	福安知县汪邦俊	抓捕主要信徒
1836-1837	福安知县光谦	抓捕传教士、信徒，摧毁教堂

从上表中可见，在这百余年时间里，地方官府曾先后在福安境内，因各种原因发动十三次规模较大的查禁天主教行为，一些此类查禁事件不可谓不严，处理手段亦不可谓不使人惊懼，李拔告示中所说“斩绞大辟，囚系累累”、“笞杖徒流，死亡相继”，并不完全是地方官府的恫吓百姓的虚言。

然而，就在官府的这种严禁之下，我们却发现，福安乡村教会的发展始终并未有一刻中断，甚至在一段时间内还呈现出一种愈来愈盛之趋势，与一些督抚在查禁之后向朝廷表白闽省民间习天主教“此风久已敛戢”^①相反，从明末至清中期，天主教对福安民间社会的渗透已日益深入，乃至在地方上形成一个规模颇为庞大的乡村天主教群体，天主教也相应地成为影响福安民间生活的一种主流宗教。关于这一点，我们将从下一章有关明末清中期福安地方天主教群体的进一步分析中可以得到深刻反映。

^① 署闽浙总督、福建巡抚雅德奏折，乾隆五十年正月初四日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-299-2。

第三章 乡村天主教群体

从前一章中，我们了解了明末至清中期福安乡村天主教的发展历史。诚如前章小结所言，清雍正以后，随着天主教被视为地方风俗之害而遭禁，官府曾多次查拿、惩治民间传习天主教的行为，然而，就在地方官府的这种严禁政策之下，福安民间的天主教信仰活动却一日未止，经过多年传播后，乾隆初年周学健等官员已吃惊地发现，福安“城乡士庶男妇大概未入教者甚少”^①，也就是说在地方社会上形成了一个颇为庞大的天主教群体。在这一章中，笔者将尽可能地利用现有的中外文资料，从数量、构成、分布三个方面，针对明末至清中期福安县这一乡村天主教群体进行深入考察。

第一节 数量

关于明末至清中期福安乡村天主教徒的具体数量情况，是我们将要讨论的第一个问题。目前在此问题上我们可资参考的资料主要有如下几方面：首先是多明我会的档案文献。我们在绪论中已经谈到，与明末来华耶稣会士存在着定期向欧洲母会撰写关于其在中国传教活动的书简一样，^②从高琦开始，历年来进入中国大陆地区活动的多明我会士也撰写了相当数量的传教书信报告，向马尼拉圣玫瑰省等处汇报传教区的发展情况，这部分多明我会士书信报告无疑是目前研究多明我会在华传教区，尤其是福安乡村天主教发展的重要资料。^③在这些多明我会士所撰写的卷帙繁多的书信报告中，除了简单谈及某一时期福安地方天主教徒的数目外，^④尤其令人感兴趣的是，一部分报告还给出了当时多明我会士所负责传教地区的具体统计数据（Estadística），其典型者如 1741 年华敬关于多明我会在华传教区的详细记录数据，^⑤这部分统计数据在研究福安地方各个时期天主教徒数量上具有特别重要的参考价值，因为它与前面所谈到的仅简单提及福安地

① 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第 212 页。

② 如见（法）杜赫德编、郑德弟、耿昇等译：《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》（第 1-3 卷），郑州：大象出版社，2001 年版。

③ 见本文绪论部分关于研究史料的介绍。

④ 如德迭格在 1761 年 10 月 8 日的书信中，就提到“……在福安传教区，就约有 12000 名基督徒，包括成年人与小孩。”，见 Gonzalez, A, 第 2 册，第 439 页。

⑤ Gonzalez, A, 第 2 册，第 282-285 页，注释（10）；Gonzalez, B, 第 2 册，第 361-370 页。

方天主教徒大致数量的资料相比，无疑更为具体可信；其次，清代禁教期地方官府在查禁福安天主教活动时，亦曾留下关于当地天主教徒数目的一些记载，如乾隆十一年（1746年）福建教案中闽抚周学健、按察使雅尔哈善的奏折都曾提到他们所了解的有关福安地方天主教徒的数量情况，这些中文资料也为我们提供了十分宝贵的官方记录。上述两方面的资料是本节考察明末至清中期福安地方天主教徒数量的基本史料。

应当在此指出的是，限于目前的研究条件，笔者未能前往菲律宾马尼拉、西班牙马德里、阿维拉等处多明我会档案馆直接查阅早期多明我会文献，目前所利用的主要得益于贡萨雷斯已经整理出版的有关多明我会在华活动史料，而且，早期多明我会资料似乎曾经颇受损毁，^①特别是1700年前的福安地方信徒数量记载并不完全，再加上清代地方官员的记载又是片断的，因此，要完全理清此时期福安天主教徒的具体数目比较困难。下面所列明末至清中期福安地方天主教徒数量变化表，即是笔者根据目前管见所及的资料整理而成的。鉴于福安明末以来一直是多明我会的传教中心，多明我会士有时关于福宁及整个福建地方的信徒数量的统计实质上绝大多数来自福安地区，因此，表中对于那些并没有专指福安，而是包括福安在内的各种统计也尽量在“其它情况”一栏中列出，以期能通过比较，对同一时期福安的天主教徒数目作出估算。同时，为了比较晚清的增长情况，表中也列出了1875年福安地方天主教徒的数量。

一、表 3-1： 1632-1875 年间的福安天主教徒数量变化表

年 代	福安信徒 人数	其它情况	资料来源
1632	10		Gonzalez, A, I, P. 58.
1634-1635	160-200		Gonzalez, A, I P. 82.
1649		5400 施若翰施洗人数	Gonzalez, A, I P. 297.
1649-1671	2000	福安新受洗人数	Gonzalez, A, I P. 458.
1701	4000		Eugenio, 2002, p. 181
1714		5000 福宁府	Gonzalez, A, II P. 45 注释(1)
1723		20000 整个多明我会	Gonzalez, A, II P. 135
1734-1735		2375 福安部分地区	Gonzalez, A, II, P. 257-258
1741	7557		Gonzalez, B, II, P. 361-370
1746a	2617 户口	似为穆洋地方的洗礼簿 登记人数。	周学健奏，乾隆 11/9/12
1746b	3000 余家		雅尔哈善奏，乾隆 11/8/2
1755	13000		Gonzalez, A, II P. 439
1758		20000 整个多明我会	Gonzalez, A, P. 438-439
1761	12000		Gonzalez, A, II, P. 439

^① 例如，多明我会士冈明我在谈到1649年前的信徒数量时，就曾提到“由于我们的档案被烧毁了，对于之前年份的数目无法确定”。见 Gonzalez, A, 第1册，第297页。

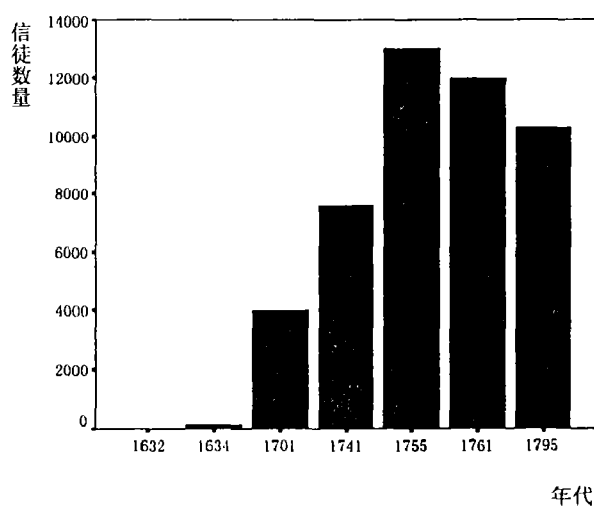
第三章 乡村天主教群体

1795	10284	14312 福建省	Gonzalez, A, II, P. 588-591
1796		15000 整个多明我会	Gonzalez, A, II, P. 591 注释(33)
1800		15000-18000 整个多明我会	Gonzalez, A, III, P. 22
1804		20600 福建省	Gonzalez, A, III, P. 38
1808		16000-18000 福建省	Gonzalez, A, III, P. 23
1814		40000 福建省	Gonzalez, A, III, P. 39-40
1840		39790 福建省	Gonzalez, A, III, P. 95
1875	19463		Gonzalez, A, III, P. 220

前面所引表格大体反映了从 1632 年到 1875 年间福安地方各个时期天主教徒的数量及其变化趋势。为了更为直观分析，下面将明末至清中期有明确记载福安地方天主教徒数量的年代及其数目单独列成下表：

表 3-2：1632-1795 年间福安天主教徒数量

年代	信徒数目
1632	10
1634-35	160
1701	4000
1741	7557
1755	13000
1761	12000
1795	10284



二、几点分析

从上列表格可以看出，自明末至清道光二十五、六年（1845-46年），福安地方天主教徒数量发展变化大致可划分为如下三个阶段：

（一）**奠基阶段（1632-1648）**。所谓的奠基阶段是指传教之初，信徒人数较少时期。从1632年到1648年这十余年时间里大体可以看作是福安乡村天主教会的奠基阶段，包括了高琦、黎玉范、苏芳积、施若翰、山济各等早期多明我会士在福安传教创业时代。在这一时期，多明我会抵达福安，在繆士珣、郭邦雍等福安文人信徒的帮助下，初步创立起当地的天主教会。从表中可见，当1632年高琦抵达福安时，当时福安地方只有10个天主教徒，此后，随着黎玉范、苏芳积、施若翰、山济各等多明我会士陆续抵达，传教范围亦逐渐扩大，约十余年后，信徒人数逐年递增，到1634-35年时，当地天主教徒数量达一百余人。

（二）**拓展阶段（1649-1746）**。所谓的拓展阶段是指经过一段时间的传教后，信徒增长较快并达到一定规模时期。从1649年到1746年这近百年时间大体可以视为福安天主教的拓展时期。此时正处于福安乡村教会发展的一个关键阶段。1649年，南明刘中藻势力被清军扑灭，闽东最终为清政权控制，此后百余年间，福安相对处于一种稳定局势，人丁亦有了较大增长，这些都为多明我会提供了一个相对有利的传教环境。与此同时，进入福安传教的多明我会士也逐渐增多，例如，从1676-1700年，由马尼拉入华传教的多明我会士达到14位，其中相当部分是进入福安地方传教。^①在此背景下，福安地方皈依天主教的人数也迅速增加，如1649年，当时在福建活动的多明我会士施若翰施洗的人数就有5400名左右。尽管我们知道1649年多明我在福建的活动区域已从福安扩展到福州及闽南一带，因此此处所指施若翰施洗的人数并不限于福安地方。但是，可以肯定其中绝大部分应是来自福安地方的信徒。另，据多明我会文献记载，从1649-1671年间，福安地方新受洗的人数即达2000人，年平均受洗人数达到百人左右，增长幅度较大。到1701年，有明确记载福安地区天主教徒人数已达到4000人。此后，截止1741年，福安地方的信徒人数已上升到7557人。到1746年禁教案发生时，福安地方天主教信徒的数量已经突破万人。例如，时任福建按察使雅尔哈善在给乾隆帝的奏折中曾谈到“据署知县事张元芝稟称，奉檄谕被诱之人，许令自首免罪，（福安）现经自首者三千余家”^②，据此看来，即以每户五口计，当时福安一县天主教徒人数约达15000人左右，

^① Gonzalez, A, 第1册, 第489页。

^② 福建按察使觉罗·雅尔哈善奏折, 乾隆十一年八月初二日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》; 又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一), 第240页。

这个数字与 1755 年教会的统计数字 13000 大体相当，基本可信。此外，1746 年，当时福安知县杜忠也曾指出福安地方民人“惑于西洋邪教者，什之二、三”^①，据此，天主教徒占当时福安地方总人口要达到 20-30% 左右。^②尽管杜忠此处所述并非确数，而且可能有所夸大，但是，即使以乾隆四十八年（1783）福安地方人口（大约在 123007 人左右）做比较基数推算，在乾隆十一年（1746）时，天主教信徒占当时福安地方人口的比例也不低于 10%。从 1649 年前百余人发展到 1746 年占总人口的 10%，百年间增长近 5 倍，由此可见，此时期是福安地方天主教增长幅度较大时期。

（三）稳步发展阶段（1746-1846）。所谓稳步发展阶段是指天主教发展过程中，信徒的增长幅度在一个较长时间段内保持一个相对稳定增长态势时期。从表中可见，1746 年到 1846 年这百年时间里，福安地方的天主教徒数目大致处于一个相对稳定发展状态。从 1746 到 1795 年，此时期因为处于乾隆朝大规模禁教期间，福安地方天主教徒人数似乎略有下降，例如，据当时在福安传教的华籍多明我会士严德的书信报告，1755 年福安地方天主教徒超过 13000 人，^③到 1761 年，多明我会士德迭各的统计数字为 12000 人，五年间下降了 1000 人左右。^④1795 年，谢若翰曾对当时多明我会在福建地方的教务情况进行了一番详细的统计，包括福州、漳州、福宁地方在内，多明我会在福建地方的天主教徒达到 14312 人，^⑤笔者在将谢若翰统计表中有关福安各地的信徒数目相加后，发现福安地方天主教徒达 10284 人，这个数字与 1761 年相比，三十四年间下降了 1700 人左右，可见这种下降幅度并不大。历经多年的禁教后，当地的天主教徒仍然保持在 1 万人以上。

1796 年以后，尽管目前我们并没有关于福安地方天主教徒的具体数字，但是从当时多明我会在整个福建省的信徒增长情况可以看出，在经历了乾隆朝较为严厉的反教风波后，福安地方的天主教徒数量又开始逐渐增长，例如，从 1804 年到 1814 年这十年间，当时福建省的多明我会辖区内的天主教徒数量从 20600 人增长到了 40000 人，十年间增加 19400 人，年平均增长近 2000 人。^⑥由于长期以来福安是多明我会在福建省的最主要传教区，毋庸置疑，这些增长的信徒很大部分应是来自于该县。例如，在 1818 年一份多明我会的传教会文书中就曾这样提到：“可以说，在我们的中国传教会，尤其是福安

① 杜忠：《重建紫阳书院记》，光绪《福安县志》卷之九《学校》（下）。

② J.S.Cummins 在其所著《礼仪的问题》一书中提到多明我会士亦曾估计 1746 年间福安地方天主教徒占据当时该县人口的 20-30%，见 J.S.Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, 1993, p.116.

③ P.Pedro Nien, *Relacion del 20 de febrero de 1755*, Gonzalez, A, 第 2 册, 第 439 页, 注释 (69)。

④ P.Terradillos, *Relacion del 8 de octubre de 1761*, Gonzalez, A, 第 2 册, 第 439 页, 注释 (70)。

⑤ 谢若翰的统计表见 Gonzalez, A, 第 2 册, 第 588-591 页, 有关该表的进一步分析, 见本章第三节。

⑥ Gonzalez, A, 第 3 册, 第 41 页。

县地方，尽管倍遭迫害，但在信仰皈依上取得了很大增长。”^①多明我会的史料也曾提到在 1822 年，穆洋地方约 2000 户居民中，就有三分之二是天主教徒。^②鉴于 1846 年以前多明我会在福建省的传教区除了福安外，比较重要的地方还有福州及闽南的漳州，福州、漳州，再加上闽北邵武一带，这三地信徒所占比例一般而言至多只有整个福建省的半数，由此我们可以推断 1814-1846 年间福安地方的天主教徒数量大致应是 15000-20000 人之间，这个数字同 1875 年的 19463 人大体接近，因此应当是可信的。^③

实际上，进入稳步增长阶段后，福安地方天主教徒数目的增长是与该县人口的自然增长保持一致的，关于这一点，我们可以从乾隆朝以后福安地方人口的发展变化情况看出来。下表是明万历四十年（1612 年）至道光九年（1829 年）福安户口数目变化情况表：

表 3-3：明万历至清道光年间福安县户口数目变化表（1612-1829 年）

年 代	户 数	人口数	附 记
明万历 40 年 (1612)	6575	22228	
清顺治元年 (1644)	——	7962	原额丁：3644 口：4318
乾隆 48 年 (1783)	——	123007	
道光 9 年 (1829)	53839	250279	成丁男妇：149880 幼丁男女：100399

资料来源：陈景盛：《福建历代人口论考》，福建人民出版社，1991 年版，第 195 页。《福安市志》，方志出版社，1999 年版，第 117 页。

从上表中可见，1783-1829 年这四十六年间，福安地方的人口翻了一番左右，而天主教徒的增长也几近一番，二者之间增长幅度大体相当。这种信徒的增长与人口增长之间的相互关系，我们从多明我会的传教记录中也可以得到验证，下表是担任宗座代牧主教的多明我会士杨埃第弯从 1829 年到 1830 年间的传教记录：

① Gonzalez, A, 第 3 册, 第 39 页。

② Gonzalez, A, 第 3 册, 第 71 页。

③ 1897 年 10 月 29 日，福安地方 7 位传教士联名向多明我会长上请求成立单独的监牧区，其理由主要有 10 条，其中第 3 条就谈到福安地方的信徒数目众多，占据了整个北福建教区（主要包括福安、福州、闽西北汀州、邵武等地）的三分之二，这个情况亦可反映出此前福安天主教徒在整个多明我会在福建传教区中所占的比重。见 Gonzalez, A, 第 4 册, 第 22 页, 注释 (12)。

表 3-4: 1829-1830 年间福安多明我会士传教记录

年代	施洗(成人)	施洗(小孩)	告解	领圣体	终傅	婚配	坚振
1829	25	138	10727	9661	100	——	——
1830	43	178	8581	8450	87	3	——
1831	77	332	11739	10888	116	1	81
总计	145	648					

资料来源: Gonzalez, A, 第 3 册, 第 72 页。

杨埃第弯从 1827 年抵华, 直到 1855 年离世, 绝大多数时间都是在福安地方传教, 因此, 他的传教记录可以看作是清中期福安乡村教会的一个缩影。从上表可见, 在 1829-1831 年三年间, 成年人受洗入教的只有 145 人, 而那些出生幼儿受洗的则达到 648 人, 后者人数是前者的四倍有余, 由此可知, 在稳定发展阶段, 福安地方天主教徒的增长, 很大程度上是得益于清中期当地人口的自然增长。特别是来自穆洋、顶头、溪东、罗家巷、双峰、溪填、西隐等传统老教区的天主教宗族的人丁增多, 直接促进了此一时期福安天主教徒数量的扩大。关于这一点, 我将在第四章作进一步的分析。

第二节 构成

在前一节中, 我们探讨了明清各个历史时期福安天主教徒的数量及其变化趋势, 从研究中我们发现, 在一段时间内, 天主教徒的数量曾占据了福安总人口的 8-10% 左右, 明清时期, 在一个县级区域内拥有如此高的信徒人数比例是比较少见的。那么, 这些占据了福安地方近十分之一人口的天主教徒, 他们又都是些什么人呢? 换言之, 如果把本文所研究的福安——这个闽东县级区域视为一个包含了各种不同类型阶层人群的社区, 那么, 天主教徒在明清时期这个社区中又身处什么位置呢? 在回答这个问题之前, 有必要首先对传统中国的基层民间社会结构问题进行简略的阐释。

一、基层社会的“层次”

如果简单地以行政权大小或与政治中枢的距离远近作为划分明清中国社会的结构参数, 作为集权中心的中央朝廷及其下属的省一级政权可以视为是一种上层空间, 而地处府县一级行政区管辖下的广大城乡社会, 无疑则应归属为与之相对应的下层空间。然而, 我们应当认识到, 这种上、下层空间的划分, 并非是一种绝对对立的二元概念, 正

如上层空间中存在着可细分的多种层次一样，作为社会史研究视野中传统下层空间的府县基层社会，也存在着可细分的多种层次。

柯文在论述民间史研究时曾提及要注意中国基层社会的复杂性，“必须反复强调的是两者之间的区别，并不是上层社会与非上层社会的区别，因为在等级结构的每一层次，直到最低层次，都有自己的上层分子——也就是说都有社会阶层的区分。……总之，即使中国农村社会的最底层也绝不是不分青红皂白的一大堆农民。”^①柯文此处所强调的，应该说十分恰当地触及到了中国基层社会的一个本质问题，即所谓的基层社会仅仅是针对国家的一个表达概念，而就在这种基层社会中，也存在着相对基层社会本身的一种划分，故而其构成是复杂多样的。

从这个角度出发，我们将看到，尽管福安地处闽东基层社会，但是，这个基层社会内部中又可以细分为各种层次：传统的士绅阶层构成了该县的上层，普通的农商则处于该县的下层。而我们所关注的乡村天主教群体，其来源即涵盖了明清时期福安基层社会的各个阶层，他们中除了大部分是商人、小手工业者、农民等下层社会成员外，也有地方文人、乡绅，衙门员吏等当地社会的中上层分子。下面我将通过尽可能详细的描述，以展现明清时期福安乡村天主教群体的实际构成情况。

二、谁是福安的天主教徒？

（一）士绅

本处所指的士绅既包括获得了科举称号、拥有一定功名者，也包括了那些虽然没有获得科举功名，但在地方社会权力结构中居于支配地位的在乡普通文人及绅耆、员吏、乡保人员，此二者也就是通常所说的地方社会的势力阶层。^②明清时期福安地方的天主教徒中，就有不少人是来自这个势力阶层。

1、功名阶层。在利玛窦等人所倡导的“自上而下”传教策略影响下，明末入华耶稣会士多以西儒身份周旋于中国儒家知识界，通过与传统中国社会的精英阶层直接对话，从而赢得了相当部分士人的认同，进而皈依成为天主教徒，他们中不乏像徐光启、杨廷筠、李之藻、张旉等拥有进士、举人等高级科举功名的获得者，更多的则是生、监

①（美）柯文著、林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，2002年新版，第118页。

② 张仲礼按照科举功名标准来定义绅士，见其著《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海：上海社会科学院出版社，1991年版。本处将“士绅”范围加以扩大，主要是考虑到“士绅”的划分不应只限于科举标准，一些虽无功名但因具备某些特定的资源如知识、财富、权力等，从而在地方上处于权威人士者，也应视为士绅阶层。

一类处于科举最底层士人。例如，明末在福建长期活动的耶稣会士艾儒略，他在福建传教二十余年时间里，所皈依的信徒中，相当一部分是属于林一儒、严赞化等生、监之类的低层科举士人。^①故此，明末清初耶稣会所辖下的中国传教会，似乎给人一种“精英教会”的印象。^②

与耶稣会一样，早期多明我会实际上也十分重视在中国文人阶层中的传教活动。例如，高母羨在马尼拉传教时所撰写的《辩正教真传实录》一书，其行文与书中所论古代经典知识，显然并非针对一般的下层平民，而是具备一定文化程度的闽粤籍华侨文人。这一点，从下引该书的首章起首句中可以清楚地看出：

大明先圣学者有曰‘率性之谓道，修道之谓教’，性道无二致也，教其有二术乎哉！知此，则天主付与一本之理，性同也，道同也，教亦同也，何以差殊观乎？予慨当世之人，惑于异端，不闻正道，不遵正教，其习俗所高尚者，杂于妖邪之说，虚无寂灭之教，是以淫于佛老者有之，溺于鬼魅者有之，难以尽纪也。^③

这段引文完全与明末耶稣会的合儒阐道方法符合，一开首用的就是儒者所熟悉的四书句子，其阅读对象显然是针对文人。其后，高琦、黎玉范等人在进入福安传教时，最初接触的也是福安当地的文人知识界，并通过这些来自当地大族的文人信徒才开始了天主教多明我会在福安的早期传教活动。

现有资料表明，在十八世纪前，多明我会在福安的信徒当中有不少是来自当地的功名阶层。例如在 1671 年，当时的多明我会士万济国为了反驳耶稣会指责多明我会因为禁止中国礼仪而使文人远离天主教，曾提到：

仅在福安地方，迄今为止，就我所知，我们多明我会就有七十二位有功名的基督徒（即耶稣会士们所称的学士文人）。我个人认识他们中的六十位，而我从施若翰神父那里听说，约有十位在 1649 年我到这里时已经过世。今天，我所认识的（这些人）当中，有三十三位仍然在世，而二十九位则领受了圣事，获得得救，欣慰地离开了人世。在世者中，只有三到四人不能遵守基督教诫条，其余的每年都行忏悔，并在主要节日领受圣体。绝大多数都十分虔诚。此外，

① 林金水：《艾儒略与福建士大夫交游表》，载《中外关系史论丛》，北京：书目文献出版社，1996 年版，第 5 辑，第 184-202 页。

② Nicolas Standaert, ed, *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, Brill, 2001, p.386.

③ 高母羨：《辩正教真传实录》，章之首，第 1 页。

我还认识该城的五位贡生基督徒，他们充当教师，学官就从他们当中挑选。他们中的三个人至今还活着，其中之一还曾被任命为一座城市的副长官。但他却从未赴任，因为不想下地狱，正如他对我说的。但他的行为举止，在城中就像一位官员一样显要。我们还有一位举人，该等级要比贡生高，他是如此好的基督徒，……。这就是教会仅在福安就拥有的那些文人基督徒的数目及其品质。这些人，加上我们在福宁、寿宁及兰溪等地所拥有的，数目几近百人。^①

另一位多明我会士闵明我在福安传教时，在他手上也有不少生员之类人物领受了洗礼，成为天主教徒，^②他证实了万济国关于福安地方多明我会信徒中有功名者的数量的记载：

在我们的皈依者中有四位武官，三位在籍的贡生，他们可以很容易获得官职，但是，他们因信奉天主教，都放弃了所有的荣誉。我们还有超过七十位的学士或生员，他们也接受了信仰。在 1671 年，他们当中仍有三十四位还在世。^③

万济国是十七世纪中后期在福安活动的著名多明我会汉学家，他对中国文化有相当程度的认识，在福安传教期间，他曾撰写了《总牍撮要》（1668 年）、《圣教明徵》（1677 年）等一系列中文著述，并编纂了一部重要的《西汉文法》字典（1682 年）。此外，他还是中国礼仪之争中引发颇多争端的《辩祭》一稿的撰写者。^④也许正是因为他本人具有较高的儒学修养，使他与当时福安的绝大多数文人信徒过从甚密。从其上述引文我们可以推知，在 1632 年到 1671 年间，福安地方有功名的天主教徒不少于七十二人。引文中所云举人，显然是指缪士珣，他于崇祯十二年（1639 年）中钟垣榜举人。至于五位万济国所认识的贡生，应是指生活于 1649 年至 1671 年间的人物，这些人现可考的有陈台臣（1650 年岁贡）、陈端震（1651 年岁贡）、陈万钟（1662 年恩贡），此外，顺治十四年（1657 年）岁贡、鹿斗人郭焜，^⑤他曾为万济国所著《主教明徵》一书做序，^⑥因此极有可能也是上述万济国所熟识之五位贡生信徒之一。而此前已经去世的贡生信徒则有郭邦雍（崇祯时贡）。至于其他有功名者，大多是属于生监阶层。例如，崇祯十、十一年

① Gonzalez, A, 第 1 册, 第 453 页, 亦见 Eugenio Menegon, 2002, p.189-190.

② Gonzalez, A, 第 1 册, 第 612 页。

③ Gonzalez, A, 第 1 册, 第 297 页。

④ 关于万济国的著述目录, 见 Gonzalez, A, 第 5 册, 第 37-60 页。

⑤ 光绪《福安县志》卷之二十《选举·国朝贡选》。

⑥ Albert Chan, S.J. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV*, M.E.Sharpe, 2002, p.164.

(1637-1638年)福建教案中,施邦曜等福建当局点名的福安地方“从夷教生员”有郭邦雍、陈台臣、陈五臣、黄大成、黄元中、缪士珣、缪兆昂、缪仲选、王之臣、王道淑、郭崑、陈端震、郭弘惠、阮孔贯等十四人,^①其中除郭邦雍、陈台臣、缪士珣、陈端震等四人已见于前列举人、贡生类外,其余皆是地方生员之类人物。如黄大成是廪生,黄元中是庠生,缪兆昂崇祯六年(1633年)入庠,十五年(1642年)补廪,缪仲选万历二十八年(1600年)入庠,四十年(1612年)补廪。除了这些人之外,在1671年以前,福安地方拥有功名的文人信徒(Licenciado)应至少还有五十来位,但这些人的具体姓名目前已难以考证。

从1671年以后,福安地方天主教徒中来自当地功名阶层者亦非鲜见,例如在康熙末年,穆洋的王道淑及其兄弟王道珪、王道性、王道雅都是福安地方较为知名的贡生,与此同时,他们也是福安教会中颇为活跃的人物。随着天主教的影响在当地逐渐扩大,此时期也相继有一些生员之类地方文人受洗入教,如1675年,福安一位官员的孩子、生员(Licenciado)皈依了天主教。甚至一些原本来自反教势力一方的文人此时也被吸引入教,如多明我会的资料曾谈到,在1675年,福安早期坚定的反教者陈翰迅的唯一一个孩子也成为了天主教徒,据笔者考证,这里所指的陈翰迅之子,应是陈依仁,他是庠生,其唯一的女儿嫁给了上述穆洋贡生教徒王道珪。^②到1699年,根据多明我会的资料记载,福安地方共有四十位文人信徒(Literatos Cristiaos),当时福安知县要强迫这些已皈依了天主教的文人前往城中文庙敬拜孔子,否则其“等级及资历就面临着(丢失的)危险”,^③由此可见,这些人绝大多数应是有功名者。

雍正以后,虽然天主教屡遭查禁,但福安仍有不少信徒是具有生、监等身份的地方文人。例如在雍正元年(1723年)反教事件中,当时的闽浙总督觉罗满保吃惊地发现该县“入天主教之监生、生员有十余人”。^④在这次反教事件中,前往福州为天主教辩护的,就有二位来自功名阶层,即穆洋生员陈紬和溪填生员赵文绸。^⑤乾隆十一年(1746年)福建教案也为我们披露了一些十分珍贵的反映清前期福安地方天主教徒构成的资料,在

① 施邦曜:《福建巡海道告示》,载《圣朝破邪集》卷二,页31。

② Gonzalez, A, 第1册,第628页。关于陈依仁,见《上杭颍川陈氏左一华房第四水扇宗谱》,第18页,1995年重修本。

③ Gonzalez, A, 第1册,第627页。

④ 闽浙总督觉罗满保、福建巡抚黄国材奏折,雍正元年七月二十九日,中国第一历史档案馆藏《宫中满文朱批奏折》,载《明清时期澳门问题档案文献汇编》,(一),第134页。

⑤ P.Hoscote, Relacion del 8 de abril de 1725, 引自 Gonzalez, A, 第2册,第168页。

该事件，有相当部分的福安天主教徒被逮入狱，其中不少即是一些有功名者，如前已提及的生员陈紬，以及监生陈球、陈廷柱、陈湮，武生陈樞、陈桧、陈喟然等。^①同样，乾隆十九年（1754年）教案中被捕的福安地方天主教徒，也有来自功名阶层者，如生员刘渭、监生郭承佑等。^②

可以说，在整个清代中前期，福安乡村天主教群体中来自功名阶层的信徒一直没有中断过，其中一些甚至还可能是地位较高的举人、贡生之类人物。例如，多明我会士韩保禄曾提到在1723年时，福安及溪东地方有一些信徒前往北京朝廷参加考试，而这些能够前往北京参加考试者，极有可能是已经取得了举人功名的上层知识分子。这一点，从当时另一位多明我会士黄艾欧瑟伯的书信中可以得到验证，他直接指出这次前往北京朝廷赴试的有“一位举人(kieu-jin),大文人(Grande letrado)、我们热心的信徒”。^③然而，限于现有的资料，这位举人，与我们前面所提到的许多明清时期福安地方持有功名的文人信徒一样，其真实身份一时难以考出。^④

下面，笔者将明末至清道光二十六年（1846年）间有确切记载的福安地方拥有各种科举功名的天主教徒列成下表：

表 3-5：1632-1846 年福安部分举、贡、生、监信徒知见录^⑤

序号	姓名	生卒	籍贯	选举与任官
1	繆士珣	1603-1649	穆洋	举人（1639年）
2	繆仲选		穆洋	庠生（1600年） 补廩（1612年）
3	繆兆昂		穆洋	庠生（1633年） 补廩（1642年）
4	繆天麟	1674-1743	穆洋	庠生（1732年）、乡耆

① 佚名：《福安遭难事实》；福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏

第三章 乡村天主教群体

5	郭邦雍		福安鹿斗	贡生（崇祯年间）
6	郭作彬（即郭若翰）		鹿斗	生员（崇祯年间）
7	郭崑		福安	生员（崇祯年间）
8	郭焜		鹿斗	岁贡（1657年）
9	郭弘惠		福安	生员（崇祯年间）
10	黄大成	1585-1676	顶头	廩生
11	黄元中	1578-1636?	顶头	庠生
12	黄彦（万鋹）	1713-1777	顶头	庠生
13	黄大缙		顶头	太学生
14	陈台臣		廉村	生员 岁贡（1650年） 连江县学训导（顺治间）
15	陈端震		上杭	生员 岁贡（1651年）
16	陈万钟		上杭	恩贡（1662年）
17	陈五臣		福安	生员
18	陈紬		穆洋	生员
19	陈喟然		穆洋	武生
20	陈榘		溪东	武生
21	陈桧		溪东	武生
22	陈球		溪东	监生
23	陈廷柱		溪东	监生
24	陈澐		溪东?	监生
25	王之臣		福安	生员
26	王道淑		穆洋芦峰	岁贡
27	王道珪		穆洋芦峰	恩贡（1697年）
28	王道性		穆洋芦峰	恩贡
29	王道雅	1648-1723	穆洋芦峰	拔贡（1672年）
30	赵文绸		溪填	庠生
31	阮孔贯		樟港	生员
32	吴伯溢		吴厝	生员
33	吴文耀		福安?	生员
34	刘渭		福安城	生员（乾隆年间）
35	郭承佑		福安城	监生（乾隆年间）
36	林凤仪		福安	生员（乾隆年间）

资料来源：施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》卷二；光绪《福安县志》卷之二十《选举》；乾隆十一年福建巡抚周学健奏折，乾隆十九年闽浙总督喀尔吉善奏折；李拔《晓喻福安民人崇奉天主教自首免罪教》；罗森铎：《圣教撮要》；《东鲁缪氏宗

谱》，1936年；《江首黄氏族谱》，1886年；《芦峰王氏族谱》，2000年；《新修富溪赵氏族谱》，1927年；Gonzalez, A, 第1-2册；Albert Chan, S.J. Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I-IV。

应当说明的是，上述所列举的明清时期福安地方持有功名的文人天主教徒只是目前我们所掌握的一部分，此时期受洗入教的福安地方有功名者应远不止此数。但是，仅以上表数目而论也是比较可观的，他们中既有生、监等下层绅士，亦不乏举人、贡生等中上层绅士。对于福安这个地处闽东、在明清科举上长期居于本省末次的县级区域而言，^①上述人物无疑都是地方权力结构中的上层分子，这类持有功名的文人天主教徒在明清时期福安乡村天主教发展方面起着不容忽视的作用。

正如我们在第一章已经谈到的，早期天主教之传入福安，是与当时福安地方文人信徒的接引密不可分，这些来自功名阶层的文人信徒在福安“设立夷馆，集众从教”，^②不仅扮演了组织社会底层入教的角色，而且还利用其在地方上的影响，充当了天主教在当地传播的倡导者与保护者。

在这些人当中，举人缪士珣与贡生郭邦雍是其中最为突出的代表，他们在某种程度上可以与高琦一样被视为是福安天主教会的奠基人。缪、郭二人不仅将高琦等多明我会士引入福安，而且积极协助这些初来的多明我会士到本村本族及其他村落传教。他们都曾经充做教经先生，为那些希望领洗入教的地方文人和平民讲解天主教理。此外，尽管他们最初是耶稣会士艾儒略的门徒，但缪、郭二人在后来的礼仪之争中却仍然支持了多明我会士，这一点是很重要的，可以说，多明我会士在福安之所以能够比较好地从信徒中间去掉那些在他们眼中属于异端迷信活动的祭祖祀孔行为，可能就是与缪、郭等人的这种支持有关。同样，当传教的外部环境不利于天主教的发展时，缪、郭二人也多次利用其在地方上的威望，为福安传教会提供保护，消除争端。

上表中所列清初福安地方来自穆洋芦峰王氏宗族的知名贡生信徒王道淑、王道珪、王道性、王道雅，也在推进乡村天主教的发展过程中起到一定作用。如王道性，“字存叔，行齐五，号养斋”，^③他曾于1673、1706年分别为多明我会士赖蒙笃所撰《形神实

① 关于明清时期福安县及福宁州（府）科举情况及其在全省中的地位，见刘海峰、庄明水：《福建教育史》，福州：福建教育出版社，1996年版，第161、220页表格。

② 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》，卷二。

③ 《芦峰王氏族谱》，第65页，‘王道性’条，2000年重修本。按《福安县志》卷之二十《选举·清·贡选》所记王道性的字作“养叔”，此处以族谱为准。

义》(1673年)及罗森铎所撰《圣教撮要》(1706年)、《圣女罗洒行实》(1706年)等书作序,褒扬天主教,如其序《圣教撮要》云:

……兹幸罗先生殚引婆心,为撮其要以汇成一书,阐明造物之一原。句句星列,指示世末之分域;字字缕析,其中详天神魔鬼之辨,明肉身灵魂之说。斥邪说,解疑惑。其文简,其辞达。无非原生之所由来,究死之所归属,使人人览者,瞭若指掌,惟祈无滞故辙而执迷不返焉,庶几得定奉事之专而备趋避之早也夫。^①

由上可见,王道性此序既是对罗氏印行传教书之举加以盛赞,同时也直接表达了希望人们尽早去除当地佛、道及民间信仰等“邪说”,而专一崇奉天主教的愿望,其护教与扬教之心昭然若揭。王氏兄弟都是获得了贡生称号的地方上层士绅,而且王道雅还曾担任过政和教谕、福州府学教授等官职,康熙间福安进士吴瑞焉为其所撰墓志铭就称王氏在福州府学任上曾屡告休,但因“雅器重于郡太守柳,不许,遂以雍正元年二月十五日卒于官”,^②可见他与福州省府大僚交往颇深,王氏兄弟的这种官绅身份,无疑对当时天主教在福安的发展有所帮助。这些中上层士绅在福安地方天主教传播中的作用一直持续下来,例如,晚清时期,来自穆洋缪氏宗族的拔贡缪兰荪、顶头黄氏宗族的举人黄信褒,他们都曾作为福安地方天主教的面面人物,或是出面组织公教信友会,支持乡村教会的发展,或是直接充当传教者,协助传教士在乡村中开辟新的传教点。

诚如前表中所列,明清时期福安地方的功名阶层天主教徒中,生员所占比例最大。我们知道,生员虽属下层士绅,但在传统中国地方社会中却是一个不可忽视的角色。以明清时期的福安县为例,在抗倭、御海寇、建书院、修水利、置义田、立祠庙方面,生员的作用非常突出,^③由此也表明,生员作为在乡文人,常常在地方社会各项事务中充当组织者与领导者,具有一定的权威性。而他们之投身天主教,在当地社会中往往就能起到一种类似的榜样示范作用,其影响不可低估。例如,1637-1638年教案中被捕的顶头村黄尚爱等“田野匹夫”,当施邦曜以悔教为条件,答应对其网开一面,免于责罚时,

① 罗森铎:《圣教撮要》卷首,王道性序,康熙丙戌(1706年)福州玫瑰堂刻本。

② 吴瑞焉:《大学博福州府教授并陈夫人合葬墓志铭》,载《芦峰王氏族谱》,第19页,2000年重修本。按此处所指郡太守柳,查道光《重纂福建通志》卷百之七《国朝职官·福州府·知府》,雍正前未见有柳姓担任福州知府,而康熙六十年(1721-)至雍正五年(1727)间福州府知府为杨宴,前墓志中所指柳,应是后世抄谱者“杨”字笔误。

③ 光绪《福安县志》卷之三十七《祥异》,卷之八《学校》,卷之二十六《孝义》。

黄等人却“宁受责而不肯悔从教之非，但云秀才不从，则某等亦不从矣。”^①可见本族黄大成等生员信徒在维持信仰方面，对黄尚爱等普通信徒具有直接的影响。除此之外，生员信徒还是禁教发生时的“藏夷”者与“护法”者，^②多明我会士常常依赖他们的保护而避免被官府所捕获，而他们亦常常以其非同于普通百姓的身份奔走官府之间，为当地教会多方辩护。康、雍年间福安穆洋的生员陈紬，就是一个非常典型的例子。

陈紬来自穆洋陈氏宗族，他在康熙三十二年（1693年）时受洗入教，^③洗名多明我，属于前述“拓展阶段”时皈依了天主教的地方文人。陈紬的家庭在穆洋当地属于富裕人家，多明我会的史料甚至称其家是“该地最富裕者”。^④陈氏在入教后，信仰非常虔诚，他的整个家庭都是天主教徒，由此成为多明我会传教士在穆洋的一个重要落脚点。在当地教会文献中，陈紬被称为“上好教友”。^⑤1723-1724年福安教案中，他曾经与其他三位当地文人信徒前往福州为传教会做辩护，以致遭受官府的责罚。随后，他还于1724年10月25日亲自护送福安多明我会传教士黄艾欧瑟伯与罗巴拉斯乘船离开穆洋前往广东，^⑥并且在路途中为这些多明我会士提供帮助。例如，当这两位多明我会士在宁德附近海域遇到官府的巡洋哨船，遭受盘查时，陈紬以其机敏对这些多明我会士多方掩护，再加上其具有生员身份，颇能赢得巡海士卒的尊重，最终使这两位多明我会士顺利通过，免于被捕。^⑦

1729-1730年教案发生时，陈紬亦多方掩护传教士，如当时留宿在陈紬家中的多明我会士费若用就曾在其书信中记载了陈紬在此次反教事件中给予多明我会士的帮助：

得知龚尚实神父被捕以及与此同时总督已经颁布了在全省禁教的严厉文告的不幸消息，我留宿的一户人家的基督徒们开始安排疏散（我），他是一位名叫陈多明我的基督徒，是我们圣教会传教士的热爱者与大恩人，他带我到其他地方以保证我及其整个家庭的安全。在离开那里之前，为了不留下痕迹及西

① 施邦曜《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》，卷二。

② 施邦曜就曾直接指斥吴伯溢为“藏夷生员”、黄大成成为“护法生员”，可以说，施氏此语十分形象地概括了生员信徒在基层天主教传播中的主要作用。施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》，卷二。

③ Eugenio Menegon, 2002, p.133.

④ P.Hoscote, Relacion de 1733, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第205页。

⑤ 佚名：《福安遭难事实》。此文承韩琦、吴昱博士赠阅，谨此致谢。

⑥ 如黄艾欧瑟伯在后来的书信中就谈到：“陪伴我们的是一位文人，陈多明我，他是上面所提到的四位有着坚定信仰、热情、仁慈的人之一，他不遗余力地反对那些中国礼仪……”，文中所指陈多明我，即是陈紬。见 P.Hoscote, Relacion del 8 de abril de 1725, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第176页。

⑦ P.Hoscote, Relacion del 8 de abril de 1725, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第176-177页。

洋人的标记，我必须掩埋、烧毁所有那些教会准许拥有的东西，只保留一本祈祷日课，这样做心里既悲痛万分，同时动作也要快。我在处理或更确切地说是销毁了所有我们的物品后，在一个夜晚，翻过围墙，择路而逃，……最后，我们抵达了一个全是外教人的村子，……在该村，我住在一户外教人家中十五天，他是文士陈多明我的内弟。^①

上引文中所提到的信徒陈多明我，即是指陈紬。从文中可见，正是在陈紬的帮助下，费若用等多明我会士才能够在禁教时免于被官府所逮。随后，陈紬被福安知县逮捕，并因容留西洋人传教而颇受责罚。^②尽管屡遭惩治，陈氏这种护教的立场一直没有改变，1746年教案中，他再次与众多文人信徒一道被捕，期间虽有一些生、监信徒因为惧怕受责而脱教，但陈紬对其信仰却十分坚决，在受审时，甚至“当众倡言天主为我受难，我宜受难报之，虽死不悔”。^③可以说，相当多数的生、监信徒在对待信仰问题上是与陈紬持相同立场的，如乾隆二十四年（1759年）生员林凤均就因“胆敢于屡创之后，私藏教具，违例念经”而被福宁知府李拔拿获，“身幽囹圄。”^④陈紬、林凤仪的例子说明，在乡村天主教群体中，基层生员信徒常是其中的中坚人物。

2、非功名阶层。除了上述拥有一定功名身份的士绅信徒外，明清时期福安地方还有相当一部分天主教徒是没有取得任何科举功名的普通文人和地方绅耆，这些人或是因为掌握了知识，拥有一般普通民众所没有的特殊的知识资本，或是以其财富和年高德劭而领袖乡里，因此他们也是构成地方士绅中的一部分。

明清时期，官府对于地方府、州、县学的生员数有一定的规定，如一般县学岁入生员数不超过二十人，而要获得生员的资格，必须经过多场考试，竞争激烈，因此，有相当部分的士子终其一生，可能都是童生，未能入学。^⑤在多明我会的资料中，有关这类信仰天主教的普通文人的记载是很普遍的，这类人一般记作“基督徒文人”（*Literato cristiano*），以区别于前述生员功名持有者（*Licenciado*）。例如，被称为顶头开教者的黄安德肋（？-1648），可能就是属于这类阶层的文人。^⑥

① P.Alcober, *Relacion del 27 de 1730*, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第195页.

② Gonzalez, A, 第2册, 第212页.

③ 佚名:《福安遭难事实》.

④ 李拔:《晓谕福安民人崇奉天主教自首免罪教》, 载乾隆《福宁府志》卷四十《艺文·教》.

⑤ 关于明清时期福建地方府县学情况, 见刘海峰、庄明水:《福建教育史》, 福州:福建教育出版社, 1996年版, 第111-125, 172-183页.

⑥ 关于黄安德肋, 见本文第四章有关顶头黄氏宗族与天主教关系的讨论.

尽管未能取得生员资格，这些普通文人信徒在地方上的地位仍然高于一般平民，由于知书识字，他们一般可以充当地方官府中的书吏衙役，成为官与民之间的联结者。例如，在 1724 年福安反教事件中被捕的城关鹿斗郭氏宗族郭显均，他当时担任的正是县衙的吏员，为了不背教，他和其他被捕的文人信徒一起向福安知县贿赂了一大笔钱。^①可以说，清初时期在福安县衙中任职、像郭显均这类普通文人信徒是较为普遍的，以故乾隆十一年（1746 年）教案期间，时任福建巡抚周学健就曾断言“该县书吏衙役多系从教之人”。^②

这类普通文人信徒在乡村天主教群体中所起的作用也是不容忽视的。他们大多在信仰天主教方面异常虔诚，非常与前述的有功名士绅一起，在禁教时期为传教士提供各种帮助。如 1723-1724 年反教事件爆发时，鹿斗郭氏宗族文人信徒郭于宣就与其他三位生员信徒一起前往福州，为福安传教会做辩护，而其家则成为当时多明我会传教士黄艾欧瑟伯等人的一个庇护所^③。

由于具有一定的文化水平，这些在乡文人还常常充教经先生（Catequista）之类乡村教会职位，在向平民讲授天主教义、推进信仰传播方面，扮演重要角色。前述黄安得肋，就是一个典型的例子。他在领受洗礼成为天主教徒后，长期作为要理讲授者，在福安乡间活动，成为早期多明我会士高琦、黎玉范等人在福安民间传教的主要助手。同样，在 1720 年死去的六位福安地方重要的天主教徒中，有三位也是这类普通文人信徒：赵若瑟（？-1720）、缪保禄（？-1720）和陈伯多禄（？-1720），他们都是当地的教经先生，如多明我会的史料中多处记载了缪保禄的事迹：

（他）是一位年老的文人，在皈依那些外教人方面十分卖力，协助我们的传教士，并以他的财富与影响，在那些官员前为圣教的诉讼捍卫。在临终前，考虑到有一些亲属及佣人对基督信仰仍然认识不足，他拿着耶稣苦像，充满热心，不间断地向他们讲道，直到死去。……^④

除此之外，明清时期构成福安乡村天主教群体士绅阶层成员的还有一些是地方乡耆，如乾隆年间福安籍多明我会士冯文子的父亲冯士岳（1654-1751）以及穆洋缪氏族

① P.Hoscote, Relacion del 8 de abril de 1725, Gonzalez, A, 第 2 册, 第 179 页; 《江首黄氏族谱》,《书房·黄大琳》,光绪十二年(1886 年)重修本。

② 福建巡抚周学健奏折,乾隆十一年五月二十八日,中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》,档号:4-294-2;又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一),第 214 页。

③ P.Hoscote, Relacion del 8 de abril de 1725, Gonzalez, A, 第 2 册, 第 169-170 页。

④ P.E.Arias, Vida de los Martires dominicos de China, 引自 Gonzalez, A, 第 2 册, 第 144 页。

人缪桂三（1715-1786），^①这些人以其富于资财和年高德劭而在地方社会中充当着村庄领袖的角色，因此，他们也可以视为最低层的士绅。

（二）平民

士绅阶层在明清时期人口中所占的比例毕竟是有限的，与此相同，明清时期的中国天主教徒中，属于前述的士绅阶层也只是小部分，绝大部分天主教的皈依者应是普通的农商人员，特别是当天主教经过一定时间传播，在某一区域稳定下来，成为地方上的一种传统宗教信仰时，这种天主教的大众化现象日趋明显。^②这一点，在福安地方尤其明显。除了前述士绅阶层外，构成明清时期福安乡村天主教群体主体的，就是当时生活在社会底层的普通人，他们的职业各异，难以尽述。大体说来，福安城关、一些相对较大的村落如穆洋、顶头，以及交通相对便利的地方如溪填、桑洋，这些地方的天主教徒除了传统的务农者外，从事商贩及手工业者也有相当比例，如乾隆年间桑洋籍多明我会士冯文子的胞兄冯信（圣）子，其职业就是在福安城中“开张面店”。^③而一些地处偏僻山区的村落如西隐、留洋等，该地天主教徒则以务农为主。

现存有关民国及解放初福安地方天主教徒的记录也许有助于我们认识明清时期当地天主教徒中平民阶层的职业构成及其地域差异情况。1946年，多明我会士华炎夏在穆洋组织成立了一个天主教董事会，该董事会共有成员22人，其中，20人有职业登记。扣除11人是担任了保、甲、乡、镇长等职务，属于前述士绅一类人物外，其余属于平民阶层者有9人，这9人的职业分别如下表所示：

表 3-6：穆洋天主教董事会教徒职业一览

职业	人数	百分比
务农	5	56%
手工业	3	34%
工商业	1	10%
总计	9	100%

资料来源：《天主教闽东教区资料汇编》，1962年，第100-101页。

① 关于冯士岳与缪桂三，见本文第四章有关冯氏宗族、缪氏宗族与天主教关系的讨论。

② Nicolas Standaert, ed. *Handbook of Christianity in China, vol. one*. 635-1800, p.390-391.

③ 闽浙总督喀尔吉善前折，乾隆十九年七月二十三日，中国第一历史档案馆藏《军机处录副》，档号：3-167-9258-010。

从表中可见，穆洋地方这9名属于平民阶层的天主教徒中，尽管以传统农业为职业者仍占多数，但从事手工、商业者也不少，这种情况是与明清以来穆洋地方就是福安县的一个重要市场所在地有关，如明万历时穆洋市已是福安县内与黄崎、富溪津所并称之三大市之一，“盐货从富溪津过者，居积于此”，^①是福安与寿宁、周宁等地商货交易中转站，故尔居民的职业结构相对多样化，由此当地的天主教徒职业亦较为多样。

相反，民国时期天主教留洋本堂记载的核心信徒有12人，其中，扣除2位曾经担任过保长职位者，余下10人皆为平民，而这10人都是以务农为业。^②显然，由于留洋村地处偏僻山区，其职业构成自然比较单一，该地的天主教徒也就大多来自普通农民。

应当指出的是，在上述福安乡村天主教群体中，妇女占据了相当部分比例。早期多明我会士在进入福安不久，并没有像在华耶稣会士一样，在吸收妇女入教的问题上过于谨慎，而是很快就开始直接向当地的妇女传教。例如，明末黎玉范在福安传教时，就曾皈依了不少当地妇女。^③施若翰也曾提到在17世纪末穆洋地方“有一百多个妇女，都是很好的基督徒”。^④可以说，在明末清前期的福安，妇女信奉天主教已是较为普遍的现象，特别是进入传教拓展与稳定发展阶段后，妇女入教的比例更为增多，到康乾时期乃至有一些妇女因为拒绝信教反在禁教时为官府表彰，我们在地方志书中就读到了这样的例子：

连氏名珠使，苏洋刘学宰妻。宰赴试溺死，一女无子。氏泣血矢贞，立侄为嗣，纺织奉姑，抚养嗣子四十余年。康熙间邑妇多从西洋邪教，或诱之，氏太息曰：“未亡人以守义为正，何恤其他。”至老贞操凛然。郡守李拔表曰：“闺间正气”。^⑤

从引文中可见，到康熙年间，福安地方妇女已“多从西洋邪教”，而连氏因为拒绝随大流，乃至在乾隆朝时为厉行禁教的福宁知府李拔树作典型，题匾旌扬，由此也可推

① 万历《福安县志》卷一《舆地·市镇》。

② 《天主教闽东教区资料汇编》，1962年，第121-122页。

③ Gonzalez, A, 第1册，第87页。

④ P.Garcia, Relacion de la vida y progresos del venerable y devoto P.Fr.Francisco Diez. 引自 Gonzalez, A, 第1册，第129页。

⑤ 乾隆《福宁府志》卷之三十一《人物志·列女》。光绪《福安县志》卷之二十七《列女·国朝》亦有类似的记载：连珠使，苏阳刘学宰妻。宰赴试，赛江舟覆溺死。育一女无子，氏泣血矢贞，奉姑尽孝，纺织以供。立夫侄为嗣，历节四十余年。康熙间，邑有感西洋邪教者，邻妇诱与相从之，连拂然曰：“未亡人惟知廉耻，何能跪彼巴勒，以邀福利？”此尤其独见云。

知,当时福安县妇女信仰天主教已经是非常普遍的现象。此外,多明我会士华敬也曾在1733年的一份报告中谈到从1715年到1733年间他与费若用、罗巴拉斯在穆洋及附近地区所施洗的人数有2000余人,这2000余人中,据他的估计,成人有400-500人,而其中相当大部分就是妇女。^①另外,1733年顶头地方的一份当地天主教徒登记表中所记录的282位信徒中,女性信徒为146人,儿占52%。这个比例大致可以反映从拓展阶段后期进入到稳定发展阶段时期福安民间天主教徒妇女所占比例的情况,例如,在1962年一份有关顶头村天主教徒登记表所列该村1090位普通信徒中,男子为559人,占51%左右,而女子为531人,占49%,^②这个比例与上述1733年的男女信徒比例大体接近。由此可见,妇女信徒是构成清代中前期福安乡村天主教群体中的一个重要组成部分。

在这些数目众多的妇女信徒中,有一部分还是天主教守贞女。明末以后,随着多明我会进入福安传教,天主教守贞观念也随之而入,不少当地女性天主教徒立志守贞不嫁,虔诚修道,在明末清中期,守贞女的人数最多时达到二百余人,这些人是当地教会的主要维持者之一,在巩固乡村天主教信仰中具有十分重要的作用。^③

由上可见,明末清中期福安乡村天主教群体的构成十分多样化,他们中部分来自中上层士绅,大多数则是普通农民,其中妇女亦占相当大比例。福安乡村天主教群体的这种多元构成,反映了明清时期基层天主教会内部成份的复杂性,值得我们深入分析。^④

第三节 分 布

在前一节中,我们探讨了明清时期福安天主教徒的数量及其构成情况,从研究中我们发现,在相当长一段时间内,天主教徒的数量曾占据了福安总人口的8-10%,明清时期,在一个县级区域内集中着如此高的信徒人数比例是比较少见的,那么,占据了福安总人口近十分之一,来自各个阶层的这些天主教徒又是分布在哪些地方呢?

前已述及,多明我会士在福安活动时,一般都有定期向马尼拉及传信部等地撰写书信,报告传教区的相关传教情况,一些书信报告中还包含着关于传教区内各个村镇名称及所拥有教徒数量的统计数据,这些统计数据对于我们今天分析明清时期福安乡村教会

① Gonzalez, B, 第2册,第339-340页。

② 《天主教闽东教区资料汇编》,1962年,第193页。

③ 关于明清时期妇女守贞情况,见本文第五章第二节的分析。

④ Nicolas Standaert, ed. *Handbook of Christianity in China, Brill, Volume one: 635-1800*, p.391.

的发展很有帮助。据现有资料看来，1700年之前的有关福安地方天主教活动情况的统计数据似较少见，目前所见的统计数据，其形成时间主要是1700年以后。下面笔者选取1733年到1795年间有关福安地方天主教分布状况的四个较有代表性的统计数据作为分析对象，并结合相关的中西文献资料，以考证明末至清中期天主教徒在福安乡村的分布情况。

需要在此说明的是，鉴于多明我会传教士在记载这些村镇时使用的都是西式福安方言注音，这无疑给我们考证这些村镇的具体名称增加了难度，尽管大多数地名笔者通过利用《福安县地名录》、《福安县志》、《福宁府志》、《天主教闽东教区资料汇编》等文献资料以及实地调查得以考出，但仍有少数几个村名尚未能辨别，对于这些暂时未能辨别的村子，笔者在表格中皆用*号特别注明。

一、1733-1795年间的福安天主教徒分布统计表

1、第一个统计数据。这个统计数据取自1733年2月23日多明我会士罗巴拉斯所写的报告中。该报告的特点是给出了福安地方有天主教徒分布的54个村镇的名称，并且标明了哪些地点是中心地区。遗憾的是，我们未能在贡萨雷斯所整理的书中看到该统计所注明各个村落的具体信徒数。为了便于直观分析，笔者将该报告中所见数据制成下表。

表 3-7：1733年福安部分天主教分布村（镇）表

村 镇	原文注音	教 堂	备 注
穆洋	Mo-yang	2	中心区
康家坂	Kan-kia-pan		
苏家坂	Cu-kia-pan		
梧桐（炉）前	Vu-lung-chien		
西坑	Sy-keng		
高台	Kao-tai		
江厝*	Kia-chu		
南洋	Nan-yang		
坂头 a	Pan-teu		
卓家坂	Cho-kia-pan		
后洋	Heu-yang		以上村皆属穆洋堂下
留洋	Lieu-yang	1	70（人），中心区
翁洋	Vuen-yang		1（户），该村属留洋堂下
桑洋（双峰）	Sang-yang	1	中心区，该村几乎都是信徒
坂头庄	Pan-teu-chang		
廉村	Lin-chung		
溪北洋	Ky-pe-yang		

第三章 乡村天主教群体

留垄	Lao-lung		
杨家坪	Yang-kia-ping		以上村皆属桑洋堂下
溪前(溪填)	Ky-chieng	1	中心区, 该村几乎都是信徒
凤垄(丰隆)	Fung-lung		
上湾	Xan-g(v)an		
阳(洋)头 a	Yang-teu		
岳秀	Io-sieu		以上村皆属溪填堂下
西隐	Sy-in	1	10 户, 有一些人在该地种靛蓝
罗家(巷)	Lo-kia	1	中心区, 该村分为两部分(里巷与外巷), 教堂所在那部分(外巷), 都是信徒。
廉首	Lien-sieu		
后濼*	Ao-loa		
南安	Nan-gan		
樟港	Chang-keng		
小留	Siao-leu		
大留	Ta-leu		
山后	Xang-hoan		以上村皆属罗家(巷)堂下
官塘	Kuong-tang	1	中心区, 由于外教人的抵制, 信徒少。
曾坂	Cheng-pan		
苏洋	Cu-yang		以上村皆属官塘堂下, 苏洋此前属福安堂下。
顶头	Ting-teu	1	中心区
凤尾山	Ao-muy-xan		
溪屿	Ky-su		
徐家塘	Siu-kia-tang		
下湾	Hia-vuan		
半屿	Puon-xu		
梅洋	Moey-yang		
下邳	Hia-poei		以上村皆属顶头堂下
福安城	Fo-gan	1	中心区
黄厝	Hoang-(c)ho		
溪柄	Ky-ping		
白(石岩)下	Pe-xa		
阳头 b	Yang-teu		
溪边	Ky-pien		
溪东	Ky-tung		
岭头	Ling-teu		
濼头	Lan-teu		
下洋(阳)	Hia-yang		以上村皆属福安城堂下

资料来源: Gonzalez, A, 第 2 册, 第 256-257 页, 注释 (5)。表中同名村落用 a/b 加以区别。

2、第二个统计数据。这个统计数据见于华敬 1733 年 2 月 27 日发自穆洋的报告，该报告主要反映了 1732-1733 年左右华敬所照管的从穆洋到罗家巷之间，沿穆水溪与廉溪两岸各村的天主教情况，其特点是华敬不仅在报告中列出了已有天主教徒的 17 个村子名称，而且相应地给出了信徒的具体数目，因此，这份报告所见数据可以弥补前一报告中相当部分村子天主教徒数目不清的缺憾。下表即是该报告的整理结果。

表 3-8：1733 年福安部分天主教分布村落及信徒人数

村镇	原文注音	教堂	信徒人数	备注
杨家坂(坪)	Yang-kia-pan		2-3 (户)	该村信徒前往桑洋或穆洋堂望弥撒
梧炉(溪)	Vu-t(l)u		1	
桑洋(双峰)	Sang-yang	1	30 户人家是信徒，只剩下 2-3 户是外教人，这些人在临终时几乎都受洗	该村聚集了毗邻地方的一些信徒，1732 年有 130 人领圣体
坂头庄	Pan-teu-chan		7 户	该村人信仰转向冷淡
廉村	Lien-chun		4-5 户，约 30 人	
坂头 ₂			3-4 户	华敬未记具体村名，只提及该村距廉村约 5 公里，当地信徒前往桑洋堂望弥撒，此处考为坂头
溪前(溪填)	Ki-chien	1 (正在兴建)	35 户	100 人领圣体
西隐	Sy-in	1	12 户	46 人领圣体
洪口	Hung-keu		4-5 户	该村长期未有神父前往
凤垄	Fung-lung		5 户	
沙岩	Xoagniam		不少于 20 人	据 1733 年 1 月 20 个成年人告解考
廉首	Lien-seu	1 (家庭祈祷室)	不少于 25 人	据 1732 年有 25 人领圣体考
罗家(外巷)	Lo-kia	1	39 户	该村有 40 户人家，只有 1 户是外教人。
罗家(里巷)	Lo-kia(de-arentro)		不少于 24 人	据 24 人领圣体考
南安	Nan-gan		9-10 户	
樟港	Chang-keng		5 户	25 人领圣体
沙江	Xan-kia		?	曾坂别名

资料来源：Gonzalez, B, 第 2 册，第 335-339 页。

3、第三个统计数据。这个统计数据是 1741 年华敬发自福安（可能是溪填）的一份报告，该报告全名是“神圣的传道会辖区内的大中华帝国之基督教务记录”^①。这份报告的特点是详细地列出了 1741 年左右，多明我会在中国大陆地区的所有辖区及其信徒数，包括广东、福建、浙江、江西四个省份，所计信徒人数总数达 9812 人，其中，福建省外 618 人：广东 86 人，浙江 436 人，江西 96 人；福建省内 9194 人：福安县 7557 人，漳州、泉州、福州、福宁府其他县等地合计 1637 人。下表即是根据该统计数据制成的有关 1741 年福安地方 71 个村镇天主教徒分布情况。

表 3-9： 1741 年福安部分天主教分布村镇及信徒人数

村 镇	原文注音	教堂	信徒人数	备注
顶头	Ting-teu	1	260	
徐家塘	Siu-kiat-tang		40	现名徐江
下湾	Hia-vuan		12	又名下沙湾
湾坞	Vuan-vu		13	
梅洋	Moey-yang		40	
下邳	Hia-poey		35	
六屿	Luon-xu		25	
溪屿	Ky-xu		10	
*	Ku-so		5	
凤尾山	Heu-vuy-xan		12	
官塘	Kuang-tang		130	
苏洋	Su-yang		30	有 3 个守贞女
樟港	Chang-keng		40	
大留	Ta-leu		198	原文误为 Ya-leu
小留	Siao-leu		120	
南安	Nan-vuen		163	又名南湾
罗家（巷）：里巷、外巷	Lo-kiat:de afuera, de adentro		325	
廉首	Lien-xeu	1 家庭祈祷室	96	
沙岩	Xa-gan		30	
风垄	Fung-lung		26	
上坂	Xang-puon		15	
洪口	Hung-keu		16	原文误为 Kung
洋头 a	Yang-teu		20	

① Gonzalez, B, 第 2 册, 第 363 页。

官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展

西隐	Sy-in		115	
山下	Xan-hia		18	
曾坂	Cheng-puon		25	又名沙江
岳秀	Yo-sieu		20	
卜口	Po-keu		23	
坂头 b	?		12	原文注明是一个小村子 (pueblecito), 此据前表考
溪前 (溪填)	Ky-chien	1	296	
廉村	Lien-chun		100	
桑洋 (双峰)	Sang-yang	1	260	
留垄	Lao-lung		23	
溪北洋	Ky-pe-yang		13	
杨家坂 (坪)	Yang-kia-pan		20	
卓家坂	Cho-kia-pan		30	2 个贞女
穆洋	Mo-yang	2 男堂、女堂	1858	
康家坂: 下属小村有苏家坂、坂头 a、梧桐前 (邮亭)、高台、*、外塘	Kan-kia-pan: Su-kia-pan, Pan-teu, Vu-lung-chien, Kao-Tay, U-muy, Vuay-tan	1	450	
西坑	Sy-keng		22	
江厝?	Kay-chu		10	
马坑	Ma-keng		4	
后洋	Heu-yang		23	
留洋: 里村、外村	Lieu-yang	1	95	
翁洋	Vuen-yang		8	亦名温洋
福安 (城)	Villa de Fogan	2 男堂、女堂	1126	
*	?		49	华敬此处仅注明该村在城外 (Extramuros)
阳头 b	Yang-teu		86	
白 (石岩) 下	Pe-xa		40	
黄厝	Hoang-cho		15	
溪柄	Ky-ping		168	
柳溪	Lieu-ky		98	
棠溪 (发) 洋	Tun-kie-yang		39	该村附近有一座麻风病院

第三章 乡村天主教群体

秦溪	Chin-ky		40	
官埔	Koang-pu		45	
后垄	Heu-lung		34+38	该村附近有一麻风病院, 该处有一教堂。
溪边	Ky-pien		40	
龙潭	Lung-tan		16	
熙台	Hy-tay		130	
溪东	Ky-tung	1	268	
坑下	Kiang-hia		38	
岭头	Ling-teu		36	
下洋(阳)	Hia-yang	1	48	
沙溪	Xa-ky		48	
南岸	Nan-gan		23	
潭头	Tang-teu		46	

资料来源: Gonzalez, B, 第2册, 第363-368页。表中同名村落用 a/b 加以区别。

4、第四个统计数据。该统计数据是1795年11月10日多明我会士谢若翰发自穆洋的报告, 全名为“在大中华帝国及福建省, 从福安县直到漳州府, 长一百四十里格, 宽二十到三十里格之间, 神圣传道修会之传教士所管理下之传教区的宣教活动及基督徒目录”^①, 从名称中可见, 该目录的内容反映的是1795年左右多明我会在福建省的传教情况。全文共分七个部分, 除了第一部分是关于漳州府的天主教情况、第二部分是关于福州府的天主教情况外, 另外五个部分主要是有关福安地方天主教徒分布情况的介绍。该报告的特点是将福安地方天主教徒的分布划分为顶头、罗家(巷)、溪填、梧桐前、溪东等五个部分, 详细地介绍了上述各区所辖村落及其信徒数。据笔者初步统计, 该报告中所提到的1795年间上述五个区内分布有天主教徒的村镇达到了316个, 扣除福宁府宁德、霞浦、柘洋(今柘荣)等地, 属于福安地方的有天主教徒分布的村镇约有290余个, 这些村镇有的只有一个信徒, 有的信徒数目则达到千人以上, 遍布在福安县各乡, 总数达10284人。下表是根据该统计目录而制成的有关1795年福安地方天主教徒在20人以上的81个村镇情况。

^① Gonzalez, A, 第2册, 第588页。

表 3-10：1795 年福安部分天主教主要分布村镇及其信徒数

村名	原文注音	信徒人数	备注
顶头	Ting-tao	575	中心区，多明我会士罗罗各住在该村，负责照管以下村子教务
崎头	Kie-tao	24	
凤尾山	A-muy-san	110	
小梨	Siu-ley	35	
后林	Au-lam	20	
甘棠	Ngie-tong	60	
官塘	Kuang-tong	75	
南塘	Nam-tong	20	
曾坂	Cheng-puan	76	
六屿	Lec-sey	83	
徐家塘	Sey-ka-toung	43	
湾坞	Vuan-ou	75	
半屿	Puan-sey	74	
响塘	Seing-tong	21	
梅洋	Muy-jong	61	
下邳	A-puy	114	以上属于顶头区
罗家（外巷）	Lo-ka	192	中心区，多明我会士张路里安住在该村，负责照管下以下村子教务
里巷	Ty-heng	81	
南安	Nan-vuan	86	又称南湾
廉首	Lim-siu	75	
溪柄	Ke-pang	21	
苏洋	Sou-jong	108	
樟港	Chiong-keng	72	
涓口	Koung-kou	69	
洋头里	Jong-tao-ty	48	
西隐	Se-juin	180	
岳秀	Neit-seu	98	
上湾	Seong-vuan	96	
沙岩	Suo-gnian	41	
小留	Siu-niu	20	以上属于罗家巷区
溪埧	Kesen	486	中心区，多明我会士刘嘉斯巴住在该村，负责照管以下村子

第三章 乡村天主教群体

卜口	Pouc-kou	24	
澳里	O-ty	108	
潭头	Tam-tao	119	
濼头	Luo-tao	28	
*	Jeu-chu-leng	33	以上属于溪埧区
梧桐前	Ngou-toung-sen	207	中心区，多明我会士谢若翰住在该村，负责照管以下村子教务
穆洋	Mouc-jong	1258	
高台	Ngey-tam	47	
坂头 ^a	Puy-tao	25	
岗岭	Kung-leng	32	
苏家坂	Sou-ka-puan	232	与康家坂合
康家坂	Kong-ka-puan		
仙岭	Sing-leang	20	
东山	Teng-san	28	
杨家坂	Jong-ka-puan	46	
桑洋（双峰）	Soung-jong	534	
前埔	Jen-pu	105	
坂头庄	Puan-tao-chiong	118	
坂头 b	Puan-tao	47	
廉村	Lim-chong	58	
罗厝（罗家铺）	Lo-chu	64	
卓家坂	T(C)o-ka-puan	111	
贵洋	H(G)ui-jong	50	
留洋 a	Lao-jong	30	
里洋（留洋）	Ngie-jong	95	
翁洋	Vong-jong	20	
牛栏	Vu-lam	21	
凤尾台	A-muy-tay	27	
*	Sou-se	43	
坂头 ^{ac}	Puan-tao	53	
谢洋	Sie-jong	26	
险坑	Se-kang	36	
*	Ngu-nic-kang	28	
下庄	A-chong	105	以上属于梧桐前区（穆洋区）
溪东	Ke-teng	527	中心区，多明我会士严恐住在该村，负责照管以下村子教务
福安城	Houc-an	720	
阳头 b	Jong-tao	91	

阳头过溪	Jong-tao-ku-ke	20	
熙台	Hey-tay	24	
沙岩	Soun-nam	42	
留洋 b	Lau-jong	40	
棠发洋	Teng-huat-jong	42	
黄垵	Vung-h(V)uang	45	
马下	(N) ma-a	28	
官埔	Kuang-pu	38	
溪边	Ke-ping	54	
上潭头	Seong-tam-tao	83	
下洋(阳)	A-jong	34	
程家边	Tiang-ka-ping	23	
高家渡	Ko-ka-tou	41	又名江家渡，以上属于溪东区

资料来源：Gonzalez, A, 第 2 册，第 588-591 页；表中同名村落用 a/b 加以区别。

(二) 基层天主教网络与中心地

综合以上四个表格所列村名，扣除其中的重复数后，我们可以得到福安地方 112 个有天主教徒分布的村镇。在这 112 个村镇中，除 9 个暂时未能考出确切村名外，其余 103 个村镇大体可以确定。我们知道，明清时期福安县主要划分为三乡九里三十二都四十八图，^①下面，我们将上述 103 个已知的村镇按所处乡、里略加整理分类，同时也相应注明该村镇在上述统计表中所出现的信徒最高数目，以观其分布。

1、福安乡

- 1) 界东里：福安城内 (1126)、后垄 (72)、官埔 (45)、黄厝 (15)、棠发洋 (42)、程家边 (23)、秦溪 (40)、高家渡 (41)、溪边 (54)、黄垵 (45)、马下 (28)、阳 (洋) 头 b (91)、阳头过溪 (20)、溪东 (527)、溪柄 (168)、熙台 (130)、龙潭 (16)
- 2) 界西里：留洋 b (40)、上潭头 (83)、岭头 a (36)、坑下 (38)、下洋 (阳) (48)、潭头 (119)
- 3) 平溪里：南岸 (23)

2、用儒乡

- 1) 钦德里：留洋 a (里村 95、外村 30) 后洋 (23)、马坑 (4)、东山 (28)、仙岭 (20)、杨家坪 (坂) (46)、翁 (温) 洋 (21)、谢洋 (阳) (26)、

^① 明景泰年间福安割平溪里十一至十四都隶属于寿宁县，其后至清光绪十年间该县行政区划基本未变。见光绪《福安县志》卷之三《疆域·都图》。

贵洋(阳)(50)、康家坂(232)^①、西坑(22)、南洋(阳)(?)、卓家坂(111)、下庄(105)、高台(7)、江厝(10)、苏家坂(与康家坂合)、穆洋(1858)、梧桐前(207)、坂头a(25)、凤尾台(27)、险坑(36)、牛栏(21)、岗岭(32)、坂头(25)

3) 西兴里: 坂头庄(118)、桑洋(534)、留莖(23)、罗厝(罗家铺)(64)、濼头(28)、前埔(105)、浯(梧)溪(1)、溪北洋(阳)(13)、坂头b(47)、廉首(98)、沙岩(41)、凤莖(丰隆)(26)、上坂(15)、溪坪(21)、上垮(96)、廉村(100)、溪填(前)(486)、澳里(108)、岳秀(98)、洪口(16)、卜口(24)、洋头a(?)、洋(阳)头里(48)、西隐(180)、罗家巷(里巷81、外巷192)

4) 仁风里: 柳溪(98)

3、秦溪乡

1) 沿江里: 曾坂(76)、山下(18)、南安(南垮)(163)、后濼(秦)(?)、樟港(72)、大留(198)、小留(120)、山后(?)、甘棠(60)、南塘(20)、官塘(含外塘)(130)、苏洋(阳)(108)、涸口(69)

2) 秦溪里: 塔里(19)、小梨(35)、崎头(24)、顶头(藤头)(575)、凤尾山(110)、后林(20)、六屿(上、下屿)(25)

3) 秦东里: 垮坞(75)、溪屿(鹤屿)(10)、梅洋(61)、半屿(74)、徐家塘(43)、响塘(21)、下邳(144)

由上列内容可知,清前期福安地方三乡九里都有天主教村落分布,而比较集中的乡、里则主要有福安乡的界东、界西里,用儒乡的钦德、西兴里,秦溪乡的沿江、秦溪、秦东里,特别是福安乡的界东里,用儒乡的钦德、西兴两里,秦溪乡的沿江、秦溪、秦东三里等地,天主教村落分布最为集中。这些乡里处长溪、穆水、廉溪、白马河等沿江谷地,因为拥有较为肥沃的冲击平原以及便利的水陆交通条件,是早期移民开基立业的理想场所,因此,大小宗族比邻聚居,历来就是福安经济较为发达、人口相对密集的地方,也是多明我会士进入福安传教最早的区域。

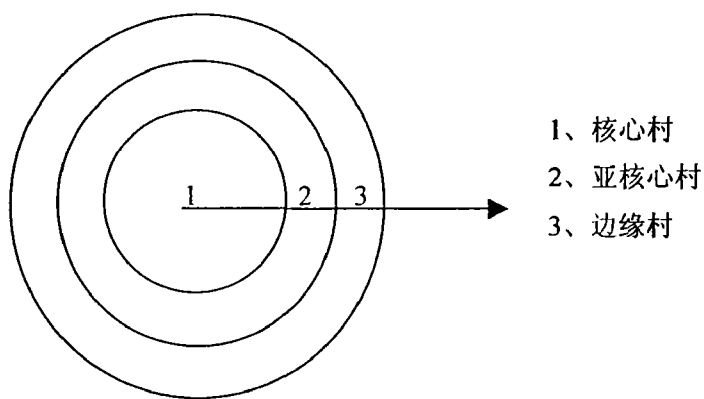
正如前已述及,上述四个表格中所列并未完全包括了福安地方有天主教徒分布的村镇,例如,对于1795年谢若翰表中近200个低于20位天主教徒分布的村子我们就暂时

① 与苏家坂合计。

没有统计入内。可以推知，在乾隆后期，福安地方有天主教徒分布的村子数目超过 300 个。由此可见，清前期福安地方拥有天主教徒的村镇分布密度已经相当可观。清前期，这些聚集了数目不等天主教徒的大小村落分布在福安城乡之间，构成了一个涵盖广阔的基层天主教网络(如图 3-1)。

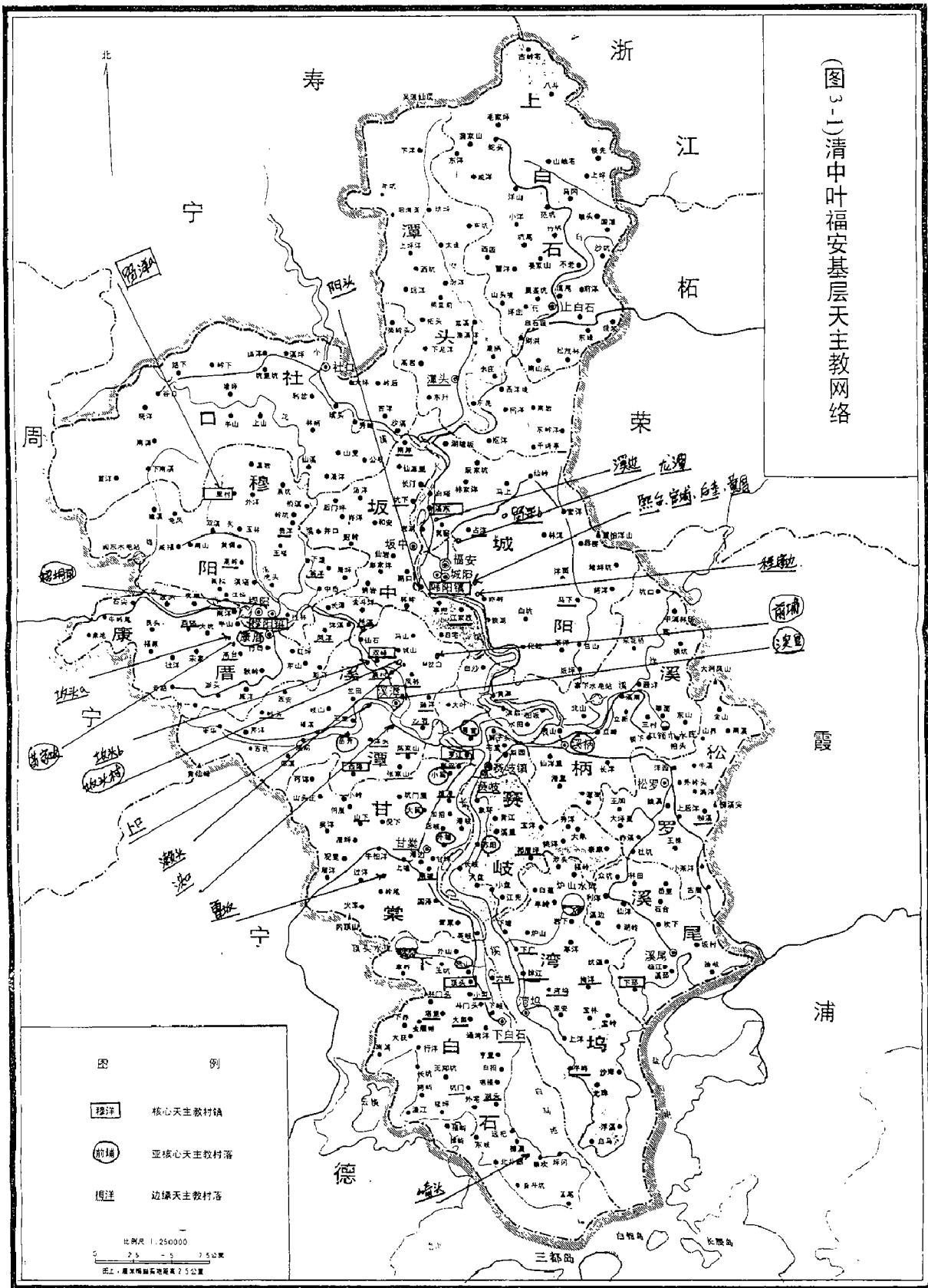
上述天主教村落在构成福安基层天主教网络上的作用是不尽相同的，大致而言可以分为三个层次，即核心村、亚核心村与边缘村。所谓核心村，一般是指一个区域内天主教活动的中心区，这个中心区不仅当地信徒人数众多，而且是传教士的主要住居点，并常常拥有一个中心教堂。在多明我会的传教记录中，这些核心村一般记作总堂(Cabecera)^①。属于此类核心村镇的主要有福安城关、溪东村、穆洋村、留洋村、溪填村、双峰村、西隐村、罗家巷、顶头村、下邳村，在 1795 年谢若翰统计表中，这十个村镇的天主教徒数量达 4667 人，占总数的 45%，可见这些村镇在福安基层天主教网络中占有十分重要的地位，它们是构成该网络的中心地及最主要支点；所谓亚核心村，是指地位次于核心村的传教区，其特点是信徒人数具有一定规模，一般建有教堂或家庭祈祷室，但是传教士只是定期巡视而不常住该堂，其日常宗教活动往往要靠当地的核心信徒来维持。属于此类亚核心村的主要有凤尾山、梧桐前、康家坂、廉首、南安等，这些亚核心村在整个基层天主教网络中充当着连接核心村与边缘村的关节点角色，因此其作用也较为突出；所谓边缘村则是指那些信徒人数少，没有教堂，信徒日常宗教活动或靠家庭成员自身维持，或是到前二类村镇进行，上列诸表中所列的绝大多数村子都属于这类，它们数目很多，分散在城乡各处，是构成福安基层天主教网络的最底层部分。这三类天主教村镇在地域天主教网络中的作用可以图示如下：

(图 3-2 清代福安天主教村镇层次格局)



^① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 257 页; 福建巡抚周学健奏折, 乾隆十一年五月十二日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》, 档号: 4-294-1。

(图 1) 清中叶福安基层天主教网络



资料来源：福安县地名办公室编制：《福安县地名志》，1987年。

依照地域空间结构特点,结合上述村落层次划分,我们可以将福安基层天主教网络分解为以下五个主要组成部分,即1、以福安城——溪东为核心中部传教区;2、以穆洋——留洋为核心的穆水上游传教区;3、以溪填——双峰——西隐为核心的廉溪中游传教区;4、以罗家巷为核心的长溪下游传教区;5、以顶头——下邳为核心的白马河流域传教区。

1、以福安城——溪东为核心的中部传教区

该传教区的核心部分由福安城及其郊外的溪东村组成。这里是明清时期福安县的中心行政区,属福安乡,下含界东、界西、平溪三里。^①同时,这里也是福安天主教的最早传入地。1632年高琦抵达福安城,开始在这里建立起多明我会在中国大陆的第一个落脚点。除福安城关、溪东这两个核心村外,属于该传教区的亚核心村主要有溪柄、熙台、阳头、潭头等,此外,还有相当数量的边缘村,如后垄、官埔、黄厝、棠发洋、程家边、秦溪、高家渡、溪边、黄垵、马下、阳头过溪、龙潭、留洋b、上潭头、岭头、坑下、下洋(阳)、南岸等。

2、以穆洋——留洋a为核心的穆水上游传教区

该传教区核心部分由穆洋和留洋a两个村子组成,基本上包括了整个穆水上游流域。明清时期属用儒乡钦德里。^②除穆洋与留洋这两个核心村外,属于该传教区的亚核心村主要有康家坂、梧桐前、下庄、卓家坂等,而边缘村则有后洋、马坑、东山、仙岭、杨家坪、翁(温)洋、谢洋(阳)、贵洋(阳)、西坑、南洋、高台、江厝、坂头a、险坑、牛栏、岗岭等。

3、以溪填——双峰——西隐为核心的廉溪中游传教区。

该传教区的核心部分主要由溪填、双峰及西隐三个村子组成。这里地处廉溪中游流域,溪填、双峰是当地的两个核心村,溪填又名溪前,双峰则有桑洋(阳)、双洋等别称^③。此外,西隐虽地处深山之中,但该村通过廉溪支流与廉溪联系起来,因此,此处也将其归于廉溪中游传教区。明清时期廉溪中游流域大致归属于用儒乡的西兴里。^④除溪填、双峰、西隐三个核心村外,属于该传教区的亚核心村主要有坂头庄、前埔、廉首、上垵等,而边缘村则有留垄、罗厝(罗家铺)、濼头、浯(梧)溪、溪北洋(阳)、坂头b、沙岩、凤垄(丰隆)、廉村、洪口、卜口、洋(阳)头里等。

① 光绪《福安县志》卷之三《疆域·福安乡》。

② 光绪《福安县志》卷之三《疆域·用儒乡》。

③ 见《福安县地名志》,第89页。

④ 光绪《福安县志》卷之三《疆域·用儒乡》。

4、以罗家巷为核心的长溪下游传教区。

该传教区的核心村主要是罗家巷，这里地处福安最大河流长溪的下游流域，明清时属于用儒乡的西兴里、仁风里一部分及秦溪乡的沿江里大部分。^①除罗家巷这一核心村外，属于该传教区的亚核心村主要有南安（南垵）、大留、外塘等，而边缘村则有曾坂、山下、后濑（泰）、樟港、小留、甘棠、南塘、苏洋、涪口等。

5、以顶头——下邳为核心的白马河流域传教区。

该传教区的核心部分主要是顶头与下邳两个村子，这里地处白马河两岸，为长溪入海口处，明清时属于秦溪乡的秦溪里和秦东里。^②除顶头与下邳这两个核心村外，属于该传教区的亚核心村主要有凤尾山、垵垵等，而边缘村则有塔里、小梨、崎头、后林、六屿（上、下屿）、溪屿（鹤屿）、梅洋（阳）、半屿、徐家塘、响塘等。

第四节 小 结

以上我们通过数量、构成、分布三方面对明清时期福安乡村天主教群体内部结构进行了一番较为细致考察，从研究中我们发现，明清时期福安乡村天主教的发展经历了奠基（1632-1648）、拓展（1649-1746）、稳步发展（1746-1846）等三个主要阶段，进入拓展阶段后，福安地方的天主教徒数量已经突破了万人，由此在地方上形成了一个规模较大的天主教群体。构成这个地方天主教群体的成员来自福安的各个阶层，他们中既有举、贡等中上层士绅，也不乏生、监及吏员等下层士绅，而占主体的则是广大的乡村农民。

从空间上看，明清时期天主教在福安地域的分布已相当广阔，以乾隆六十年（1795年）为例，当时福安地方有天主教徒分布的村子总数超过300个，这些拥有数目不等天主教徒的村落遍及福安三乡九里，由此在城乡之间形成了一个覆盖广阔的天主教网络。其中，福安城关、溪东、穆洋、留洋、溪填、双峰、西隐、罗家巷、顶头、下邳等十个村镇地处该网络的核心，地位尤其重要，它们联系着周围其它的亚核心村及边缘村，是维持上述天主教网络的最主要支点。

① 光绪《福安县志》卷之三《疆域·用儒乡》；《疆域·秦溪乡》。

② 光绪《福安县志》卷之三《疆域·秦溪乡》。

第四章 宗族与宗教网络

从前一章中我们可以看出，经过多年的传播后，到清中叶时，天主教徒在福安民间已是一个规模甚大的群体。这些信徒分布在各个村落间，构成了一个覆盖面相当广阔的基层天主教网络。在这个基层天主教网络中，城关、溪东、穆洋、顶头、下邳、罗家巷、双峰、溪填、西隐等村镇聚集了大量的天主教徒，并联结着周围一些天主教徒分布较少的村落，因此处于该网络的中心地。

然而，如果我们继续把研究目光深入到这些村镇的话，我们将会发现，编织起这个基层天主教网络的，就是聚居于当地的各个宗族。可以说，正是因为明清时期当地许多传统宗族接受了天主教信仰，由此使天主教得以依附在这些宗族中，依靠地方宗族的力量不断壮大，最终在福安乡村社会扎根、发展。在本章中，我将首先考察明清时期福安乡村宗族与基层天主教网络的建构问题；其次，通过具体的个案研究，归纳出福安乡村宗族在皈依天主教信仰方面所表现出的几种类型及其成因。

第一节 宗族与地域天主教网络建构

诚如我们在绪论中已谈到，明清时期福安乡村社会的一个重要特点就是宗族与村落的紧密结合，一姓一村或数姓即成一村的族居现象十分普遍。与福建其它地区一样，这些村居宗族之间又以地缘与血缘等诸多因素而相互联系，成为乡村社会生活的实际控制者。^①

对于高琦等早期多明我会传教士来说，福安是一块有待开垦的新土地，而要进入这块新土地四处传教，在人地生疏的情况下，自然离不开最初信教居民的接引，这些早期入教者，在传教区的拓展方面所起的作用是十分突出的，他们在因各种机缘领洗入教后，一个自然的反应就是要将自己所接受的这种新宗教传递给家人、族人及其他关系比较密切者。他们或是带领传教士前往自己熟悉的本村本族传教，然后通过村际、族际联系而推广到远村近邻；或是以己之力，先行在本村本族中开拓，然后再邀请传教士前来，这是明清以来天主教在中国基层社会传播的一个显著特征。正是在这样的背景下，当地一

^① 傅衣凌：《傅衣凌治史五十年文编》，厦门：厦门大学出版社，1989年版，第53-63页；陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991年版，第111页。

些传统宗族逐渐接受了天主教信仰，并发展成为天主教在乡村间活动的主要支柱，进而构筑起福安基层天主教网络。

首先，我们来看构成福安地方天主教网络的城关、溪东传教区，这里是多明我会进入福安传教的第一站，也是天主教在长溪中游的中心地。高琦等早期的多明我会传教士之所以能够顺利进入这里并展开传教，其主要原因就是借助了当地宗族士绅的接引。在城关，天主教徒主要集中在鹿斗、官埔一带，聚居在这里的是鹿斗郭氏宗族，明末天主教之初入当地，就是得益于该族中的精英人物、教徒郭邦雍及其子郭作彬（即郭若翰）^①，他们是将高琦迎接到福安的重要人物。随后，在郭邦雍等人的帮助下，天主教得以在郭氏宗族中传播，如城关最早的天主教堂就是建在郭氏宗族聚居区，明末上杭陈族的反教领袖陈光辉在向地方有司呈控禁止天主教时，就曾谈到在巫三祝治县时，“通县拆卸东门铺郭家天主堂”^②，从引文中所称“郭家天主堂”可以看出，明末鹿斗郭氏族中已有不少人信仰天主教，以致于以宗族名义建堂传教。清初以降鹿斗郭氏一直保持着天主教信仰，如该族郭于萱、郭显钧都是雍乾年间福安地方较为知名的信徒，而鹿斗郭氏也就逐渐成为福安城关以天主教信仰为主的最主要宗族。

溪东是位于福安城北郊的另一个传教中心区，该村的主要居民为陈姓，是聚居城关北门的上杭陈氏的一个分支。如前所述，上杭陈氏是福安地方最初的主要反教势力，但是，尽管该族屡兴反教，却未能阻止本族人入教，到明末清初，族中信奉天主教者已为数不少，如该族贡生陈端震、陈万钟就是当时知名的士绅教徒。而溪东因为邻近城关北门，当地陈姓与上杭陈氏又同属一族，可能受上杭陈氏族中天主教徒的影响，到明末清初时，溪东陈姓也逐渐接受了天主教，其家族成员构成了该村信徒的大多数。如乾隆十一年（1746年）教案中被捕的骨干信徒，很大部分就是来自溪东陈姓，如生员陈廷柱、陈球、陈榘、陈桧及普通文人陈梓等，这些当地的陈姓士绅合家都是天主教徒，他们的家庭是禁教期间多明我会传教士的主要居住点。乾隆十一年（1746年）教案期间，多明我会士德黄正国、施黄正国就是在溪东陈梓家复壁内被捕的。^③可见溪东陈氏与鹿斗郭氏一样，是福安中部天主教传教圈的主要支柱。

穆洋地处福安天主教网络的穆水上游中心区，同样，天主教在当地的发展，也是以

① 据多明我会的史料，郭邦雍之子洗名为 Juan，当译为若翰，按《西隐郭氏支谱》，郭邦雍生有二子，长为郭作彬，次为郭作槩，其中郭作彬为庠生，恰与 1637-1638 年教案中的生员郭若翰身份相符。

② Miguel Angel San Roman, 2000, Apéndices, p.370.

③ 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-2；福宁知府董启祚致周学健禀文，见 Gonzalez, A, 第 2 册，第 316 页，注释（5）。

当地的主要宗族缪氏、林氏、王氏等为依托的。如早期多明我会士能够前往穆洋开教，就是与来自当地巨族缪氏宗族的文人信徒如缪士珣、缪仲选等人的接引有着直接关系。其后，天主教就在缪士珣等人的帮助下，在缪氏宗族中广为传播，^①并逐渐扩大到周围的巷头林氏、康家坂芦峰王氏、徐氏、黄氏等宗族。此外，处于同一市场圈的北部山区留洋村也是天主教在穆水上游的另一个中心区，而该村的天主教徒则主要来自王、张、郑、徐等宗族。^②可以说，在上述穆洋与留洋两地这些宗族中，信仰天主教的族人占据了相当大的比例，正是这些以天主教信仰为主的当地聚居宗族，组成了穆水上游的天主教传教圈。

双峰与溪埧是构成福安地方天主教网络的廉溪中游中心区，与溪东、穆洋、留洋一样，这两个村落也是明清时期福安天主教徒最集中的地方之一，而天主教在当地的发展，亦是建立在皈依了当地的聚居宗族双峰冯氏与溪埧赵氏的基础上。双峰冯氏与溪埧赵氏族人早在明末就开始接受天主教信仰，到清前期，这两个宗族已经转化为典型的天主教宗族，他们与周围其他较小的宗族如坂头村陈氏、澳里陈氏、前埔阮氏、上湾罗氏一道，成为天主教在廉溪中游的传播发展的主要支柱^③。

与双峰及溪埧同处廉溪中游的西隐村，则是福安基层天主教网络在廉溪中游的另一中心区，而天主教在西隐村的传播，也是以当地的郭氏宗族为依托的。西隐郭氏之先世来自福安城中鹿斗郭氏宗族，故尔天主教之初传西隐也与鹿斗郭氏有着密切关系。据《西隐郭氏支谱》记载，郭氏迁居西隐在明隆万年间，始迁祖是鹿斗郭氏第十四世族人郭文周第七子郭谦中（1568-1603）。^④郭文周（1512-1578），字景复，号东山，他是明代鹿斗郭氏宗族中显赫一时的人物，郭文周以进士及第并任监察御史，擢顺天府丞，后“以纠赵文华，杵严嵩，贬秩归。”家居期间，“置义馆、义田，以忠孝训子孙”，为地方乡贤。^⑤郭文周先后娶妻四，共生七子，依次为郭大中、郭黄中、郭玉中、郭启中、郭见中、郭省中、郭谦中。其中，郭黄中生一子郭邦雍，是为明末福安知名的天主教徒；郭谦中生二子郭伯棘、郭应牧（1603-?）。由此可见，郭邦雍是西隐始迁祖郭谦中之侄，与西隐郭氏的第二代郭伯棘、郭应牧为堂兄弟，而且郭伯棘又是邑庠生，与郭邦雍同为明末福安县读书应举之士人，关系密切，因此可以推断，天主教在西隐郭氏的传播，极

① 有关穆洋缪氏的个案分析，见本章第二节。

② 《天主教闽东教区资料汇编》，1962年，第118页。

③ 有关双峰冯氏与溪埧赵氏的个案分析，见本章第二节。

④ 《西隐郭氏支谱》，《郭谦中》，1990年重修本。

⑤ 光绪《福安县志》卷之二十二《人物》。

有可能是郭邦雍所引入。^①其后，西隐郭氏一族逐渐接受了天主教信仰，如据多明我会士罗巴拉斯、华敬的报告，1733年西隐村已有10-12户人家是天主教徒，并建有一座教堂；^②1741年该村天主教徒人数达到115人，到1795年则达到180人。^③可见，由于天主教成为本族的一种传统宗教，故尔随着族中人口的增长，天主教徒数目亦随着增加，到了清乾嘉时期，西隐郭氏宗族已有近200名族人天主教徒，成为天主教在廉溪中游的另一个重要支柱。^④

罗家巷是天主教在长溪下游的中心地，也是构成福安基层天主教网络的又一个重要中心，而天主教在罗家巷地方发展最重要的支柱就是罗氏宗族。罗氏迁居罗家巷大约在两宋时期，始迁祖为罗能致，他“由墘里而迁里族”，是为罗氏肇基罗家巷之始。到明初粹七公时，“又由里族而分外族”，罗江罗氏故由此分为昭、穆两房，因分居里外两地，又有里巷罗氏、外巷罗氏之称。^⑤自明末开始，罗氏宗族中渐有族人信仰天主教，到清初时已经是当地闻名的信仰天主教宗族，如出身里巷罗氏的罗文藻，在明末时由方济各会士利安当施洗，其后成为多明我会在福安的得力传教助手，并加入了多明我会，最终成为第一个华籍主教。到1733年时，根据多明我会士罗巴拉斯的记载，外巷罗氏已“全部都是基督徒”^⑥，而同时期另一位多明我会士华敬则明确指出，外巷罗氏40户人家中，有39户是天主教徒，只有1户未入教，至于里巷罗氏也有相当部分族人是天主教徒，^⑦由此可见，至迟到清前期，以外巷穆房为主的罗家巷罗氏，已成为典型的天主教宗族，该族与周围外塘郑氏、廉首张氏族中一道，成为天主教在长溪下游地方的发展的重要依托点。

① 关于西隐郭氏天主教的传入，民间有两说，其一谓西隐郭氏天主教信仰系郭文周所传，这种说法流行于郭氏宗族中，但附会成份颇大，见本章第三节的分析；其二谓为始迁祖郭谦中（1568-1603）传入，这种说法主要出自少数有志考述地方教会史的人士，其根据是据《西隐郭氏支谱》载，郭谦中曾任“礼部儒官”一职。我们知道，晚明礼部因负责处理西人事务，与利玛窦等来华耶稣会士颇多接触，确实有不少官员改宗天主教，但谱中亦记郭谦中曾娶三妻，且并未明确注明是丧偶继娶，故此说亦颇有疑问。见《西隐郭氏支谱》，《郭谦中》。

② P.Sierra, Relacion del 23 de febrero de 1733,引自 Gonzalez,A,第2册,第256页,注释(5)

③ Gonzalez,B,第2册,第365页; Gonzalez,A,第2册,第589页。

④ 2002年8月，笔者在双峰冯若瑟先生的陪同下，在走了近2个小时的陡峭山路后，到达西隐村。目前，西隐郭氏一族达到1000余人，全部都是天主教徒，族中建有祠堂一所，天主堂一座，据该族人相告，此教堂系文革后重修，其时村落不通公路，所有建堂材料均靠族人肩挑手提，从山下运抵村里。

⑤ 《罗江豫章罗氏宗谱·外巷》，罗彦宾序，乾隆元年三月，嘉庆八年（1803年）重修本。

⑥ P.Sierra, Relacion del 23 de febrero de 1733,引自 Gonzalez,A,第2册,第256页,注释(5)。

⑦ P.Joaquin Royo, Distribucion de ministerio entre los misioneros Moyang,27 de febrero de 1733, 见 Gonzalez, B, 第2册, 第335-336页。

顶头村是福安基层天主教网络在白马河的中心区，而天主教在该地的发展壮大主要就是依靠了当地黄氏宗族的力量。顶头黄氏宗族早在明末就有族人接受天主教信仰，如黄安德肋、黄大成、黄元中、黄尚爱等人，都是该族中比较知名的早期天主教徒。其后，族中信仰天主教者日渐增多，族人大半从教。^①在其影响下，同村的阮氏及临近的凤尾山陈氏等宗族也逐渐有不少人成为天主教徒。这些宗族构成了明清时期天主教在顶头地方发展的重要支柱。

位于白马河东部的下邳村，是福安基层天主教网络最南端的一个核心区，而明清时期下邳地方天主教的发展主要也是得益于当地的陈氏宗族。陈氏先世兄弟五人于宋淳祐五年迁居下邳，分为上下陈两支，其中“五三、五四公居于山兜上坪，即今上陈之派是也；五六公迁于中坪，五八公迁于半巷，今下陈之派是也。”^②明末，来自下邳下陈的陈子东因受其顶头黄氏宗族亲属的影响，受洗成为天主教徒，并成为福安地方早期的守贞女。其后，在陈子东的影响下，陈氏下陈族人逐渐接受了天主教信仰，成为维持下邳天主教会的一支主要力量。

为了更好地反映出福安地方宗族在建构基层天主教传播网络中的作用，笔者结合文献史料与实地调查所得，将明清时期福安天主教主要传播中心地及与当地宗族的关系制成下表。

表 4-1：明清时期福安核心天主教村镇及所在主要信教宗族

核心天主教村镇	主要信教宗族	备注
福安城关	郭氏	宸西鹿斗 属城关上杭陈氏
溪东	陈氏	
顶头	黄氏	巷头
下邳	陈氏	
罗家巷	罗氏	
桑洋（双峰）	冯氏	
溪填（溪前）	赵氏	
西隐	郭氏	
穆洋	缪氏	
	林氏	
留洋	王氏	
	张氏	
	郑氏	
	徐氏	

① 关于顶头黄氏宗族的个案研究，参见本章第二节。

② 《下邳陈氏宗谱》，《颍川陈氏世纪》，陈一玮，乾隆五年，民国戊子年（1949年）重修本。

上表中所列的是明清以来福安天主教徒主要分布村镇及其主要信教宗族，由表中可见，天主教在福安上述地方的发展，其最重要的一个原因就在于获得了当地聚居宗族的支持。明清以来，聚居于上述村镇的宗族相继有相当数量的族人信仰天主教，其中部分宗族甚至全族都接受了天主教，转化为典型的天主教宗族。可以说，就是这些分处于城乡各地的以天主教信仰为主的大小宗族，支撑起了明清时期福安的基层天主教网络（如图 4-1），而它们对本族天主教传统的绵延承续无疑是使福安地方的天主教能够深入乡村社会，并在官府屡禁之下继续存在、发展的重要因素。下面我以顶头黄氏、穆洋穆氏、双峰冯氏、溪埧赵氏作为研究个案，进一步分析乡村宗族在基层天主教会发展中的重要作用。

第二节 乡村宗族与天主教：个案研究

一、顶头黄氏与天主教：个案分析之一

我们在前面章节中已经了解到顶头地方是明末天主教传入福安后最早开教的村落之一，此外该地还是明清时期福安天主教的一个重要传教中心地，而顶头地方天主教的传入与发展，则与当地主要宗族黄氏有着密切关系。

据族谱资料，顶头黄氏之先世为唐末随王审知入闽的北方将士，首居榕城，随后子孙开始散居闽东，“其迁于长溪穆洋者，恭公也。其迁于大梅利器洋者，政四公也。”^①政四生大君、小君二子，大君又生七子，其第五子黄爵开始定居顶头。关于黄爵之开基顶头，黄氏后人中流传着不少故事，如其一云黄爵与顶头村另一较小宗族阮姓先人同时到达这里，看到白马河边一片平川，双方都希望能够多占地方，但为了避免争端，互伤和气，就商定以当日撒物圈地为限，黄爵撒的是稻壳，而阮氏则撒稻灰，恰巧是夜大雨，稻灰多被冲走，而稻壳却随雨水越冲越广，因此，黄爵得以占有了当地较多的资源，从而为家族后来的发展奠定了基础。^②《江首黄氏族谱》也为我们提供了一个书面化的，有关黄爵辟地创业的故事，据该谱记载，黄爵于宋隆兴元年（1127年）的某一天，从客游六屿，访神钟之遗迹，当他抵顶头附近时，以当地“诸姓户皆寒微，率皆山居。公旷

① 《江首黄氏族谱》，吴洪钟序，道光二十六年，光绪十二年（1886年）重修本。

② 顶头黄若瑟口述，68岁，天主教徒，2002年8月1日。

览平原，见左右群峰秀出，溪流萦绕，前临六印，后枕南屏，私喜曰：‘是可以扩吾居矣’。归与诸兄弟谋造先世窀穸，将所遗基址山场舍入大凝而聿来胥宇焉，今呼半巷，即公肇基地也。娶韩氏，克相夫子。既构宅里，复环平原之荒芜而辟之，以贻后裔。”^①

从上述黄爵开基传说及谱中所记其创业事迹可知，黄氏迁居顶头有明确记载的时间可以追溯到南宋初年。黄爵后来也就相应地成为了顶头黄氏的开基祖，并受到后世子孙的祭祀。从第二世到第四世之间，顶头黄氏皆为单传，如黄爵生黄硕，硕生翼，翼又生崇。但黄家科举上的成功填补了其早年人丁上的弱势，黄爵之孙黄翼，字子羽，号仪峰，得中嘉定七年（1215年）袁甫榜进士，并出任江西建昌南城县尉，从而使本家族得以跻身福安唐宋间的十七个有进士及第的家族之一。^②黄翼之中进士、任外官，无疑大大提高了顶头黄氏的威望，于本族功绩实伟，因此，后世黄族编修本族谱牒时，在记录本族英杰人物的《实行录》中，黄翼得以位列第一，其生平行事，颇受褒扬：“公少失时，稍长，孝于父。性嗜诗书，青年及第，授江西南城县尉，迎父入署，忠孝兼尽。爱民重士，赏罚有科，折狱得哀矜之旨，百姓咸知遵道，盗贼悉平，邑民立去思碑。”^③

黄翼之子黄崇，不仅颇能秉承家族诗书传统，得以入学入庠，而且更重要的是，他改变了黄氏此前一直单传的局面。黄崇与其妻周氏共生育了黄倬、黄僎、黄偶三子，黄家因此在迁居顶头第五世时，即约南宋理宗（1225-1260）年间开始了本家族的第一次分房，上述三人分别成为诗、书、礼三房的房祖。

从第五世起，顶头黄氏人丁增长并未有较大的突破，仍然维持着小家族的规模，例如经过约百余年的时间，到第十、十一世时，可能仍只有十户人家左右。此期间，顶头黄氏再此经历了一次分房，书房第九世黄禧所生三子黄浦、黄珩、黄伦分别成为该房伯、仲、季三个支房的房祖；礼房第十世黄褒所生二子黄端、黄靖则成为该房之纲、纪支房祖。这次分房基本奠定了顶头黄氏其后的宗族发展结构。^④截至光绪十二年（1886年），顶头黄氏共传二十七代，兹依据《江首黄氏族谱》的相关记载，将顶头黄氏各房从十一世到二十七世各代之男丁数与留存数、未传数列表如下：

① 《江首黄氏族谱》，黄文济序，万历三十二年，光绪十二年（1886年）重修本。

② 光绪《福安县志》卷之十九《选举·宋进士》。

③ 《江首黄氏族谱》，《实行录·黄翼》，光绪十二年（1886年）重修本。

④ 《江首黄氏族谱》，《书房世系图》《礼房世系图》，光绪十二年（1886年）重修本。

表 4-2：顶头黄氏宗族各房 11-27 代丁数表

世 代	诗 房			书 房									礼 房						合 计		
	男 丁 数	留 存 数	未 传 数	伯房支			仲房支			季房支			纲房支			纪房支			男 丁 数	留 存 数	未 传 数
				男 丁 数	留 存 数	未 传 数	男 丁 数	留 存 数	未 传 数	男 丁 数	留 存 数	未 传 数	男 丁 数	留 存 数	未 传 数	男 丁 数	留 存 数	未 传 数			
11	4	4	0	1	1	0	1	1	0	1	1	0	1	1	0	1	1	0	9	9	0
12	4	4	0	2	2	0	2	1	1	3	3	0	1	1	0	3	3	0	15	14	1
13	4	4	0	3	3	0	1	1	0	3	3	0	1	1	0	6	6	0	18	18	0
14	5	4	1	3	3	0	1	1	0	5	5	0	1	1	0	9	9	0	24	23	1
15	6	6	0	8	8	0	4	3	1	6	6	0	1	1	0	14	13	1	39	37	2
16	12	12	0	12	8	4	8	6	2	11	8	3	3	2	1	20	15	5	66	51	15
17	21	14	7	8	7	1	12	10	2	12	5	7	2	1	1	18	18	0	73	55	18
18	23	12	11	14	14	0	11	11	0	6	4	2	1	1	0	33	28	5	88	70	18
19	13	12	1	31	30	1	34	32	2	6	6	0	1	1	0	41	32	9	126	114	12
20	9	8	1	42	42	0	59	51	8	8	2	6	2	2	0	41	32	9	161	137	24
21	28	25	3	68	63	5	77	75	2	2	2	0	4	2	2	61	50	11	240	216	24
22	49	41	8	99	82	17	130	87	43	7	0	7	2	1	1	76	23	53	363	234	129
23	74	50	24	143	59	84	137	38	99				2	0	2	42	4	38	398	151	247
24	93	45	48	111	1	110	71	1	70							6	0	6	281	47	234
25	74	32	42	1	0	1	1	0	1										76	32	44
26	69	4	65																69	4	65
27	7	0	7																7	0	7

资料来源：《江首黄氏族谱》，光绪十二年（1886年）重修本。

从上表可见，从十三、十四世起，顶头黄氏人丁的增长幅度逐渐扩大。例如，第十四世，谱中记载诗房有男丁五人，书房有男丁九人，礼房则有十人，共二十四男丁；第十五世诗房有男丁六人，书房有十九人，礼房有十四人，共有男丁三十九人；第十六世诗房有男丁十二人，书房有三十一人，礼房有二十二，共有男丁六十六人。由此可见，到明中晚期，顶头黄氏人口规模可能已经达到二、三百人。鉴于家族人口繁殖有年，万历三十二年（1604年），曾以贡生出外任官的书房第十四世族人黄文济“捐贖为倡”，率众修订了黄族谱牒，“录其旧而增其新，俾知分派于万殊者，实会归于本，则本原之思，同气之谊，庶可以緜緜而不替”，^①黄族由此得到初步整合。

① 《江首黄氏族谱》，黄文济序，万历三十二年，光绪十二年（1886年）重修本。

清代中前期，顶头黄氏经历了一次人口增长高峰。例如，从十七世到二十二世之间（约清顺治到嘉道时期），顶头黄氏丁数翻了近五倍，达到三百六十余丁。尽管清初的战乱与迁界给该族造成了一些人口流失，^①如诗房的十七、十八世，书、礼房的十六世都有一定数量的族丁失传，但黄族总的人口仍持续稳定地增长。至于表中所示二十二、二十三世以后黄族丁数的急剧下降，主要是因为自二十二、二十三世代以后，各房均有族丁生年因为贴近该谱修成时间即光绪十二年（1886年），尚未婚育，因此未传数量增加，甚至未能达到二十七世，而长房诗房因为辈份最大，故有七个男丁达到二十七世。

清代中前期黄族人丁的增长，我们也可以从黄氏宗族的族谱修订频率上得到验证，从明万历到清光绪时期，顶头黄氏修谱有五次，而其中乾隆年间就达两次，分别为乾隆十六年（1751年）、乾隆五十五年（1790年），可见人口增长是促使黄氏族人在此时期持续修谱的一个主要因素，而且此时族中可能积贮较丰，因此，乾隆三十六年（1771年），顶头黄氏并开始修建了本族的祠堂，以加强族内的联结与内聚力，从而进一步完善宗族结构。^②

与大多数东南地方的汉人宗族一样，顶头黄氏在移居与壮大历史过程中，也逐渐发展了本族的民间信仰。早在元泰定二年（1325年），黄氏族人即在村落后山修建了一座家庙，取名余庆庵，以供祖先神灵。^③此后，顶头黄氏还产生了一位颇有影响的族中保护神黄十三师公。黄十三师公真名为黄师文，是顶头黄氏诗房第八世族人。顶头黄氏在追溯黄十三师公修道成仙的历史时，十分强调他与白鹤仙之间的关系，对于此，记录黄师文生平事迹的族谱“实行录”中略有踪迹可辨，其文云：

师文公，字朝礼，号陶然，行十三。幼失怙恃。好经史，厌名利，精于天人之道。元至正丁亥年八月十六夜，梦神云南屏后坡有只白鸟立处，即魏、虞二真仙在焉，翌早步观，果然，因辟其地，设香火祀之，至今仙亭犹在，随称公为知仙黄十三师公。^④

相对于族谱中的片段文字记录，顶头黄族有关黄师文成仙的历代民间口碑不仅内容丰富，而且版本多样，兹录其一如下：

① 关于清初的战乱及迁界对福安地方社会的影响，见 Gonzalez, A, 第1册，第207-225页，第337页；朱维干：《福建史稿》，福州：福建教育出版社，1986年版。

② 《江首黄氏族谱》，《本族地基山场田园等项》，光绪十二年（1886年）重修本。又见《重建江首宗祠序》碑，顶头重建宗祠董事会，1999年12月10日。

③ 《江首黄氏族谱》，《本族地基山场田园等项》，光绪十二年（1886年）重修本。

④ 《江首黄氏族谱》，《实行录·黄师文》，光绪十二年（1886年）重修本。

我们的祖先原来都是信佛教的……很早以前，南山上有白鹤仙，一房的一个祖先上山砍柴火，在南山上看到两个白胡子老人，坐在一块石头上面下棋，他就去看，看了一盘棋后，白胡子老人告诉他要回去，因为已经过了一天时间，他一回去，果然家里人都等急了。第二天，他又去看棋，后来，那两个老人就问他愿不愿意跟他们去做徒弟，他说愿意，后来就成了仙，这两个老人就是白鹤仙。^①

这个传说与我们所熟悉的历史上的“烂柯山”故事非常相似，不能排除黄氏族人对其祖先成仙的某种“虚构”。实际上，黄师文之被奉为本族及地方保护神祇，可能与宋时福建地方道教的兴盛有关，在这一时期，福建各地由道士、巫覡演变为民间俗神的现象比较普遍，如闽中清流地方的罗、欧阳、赖三仙公，闽西上杭一代的黄仙师等，^②族谱中黄师文被描绘成“精于天人之道”的异人，可能其身份即属此类，因为其道术高明，从而在一段时期内为后世族人奉为本族保护神。^③

如上所述，顶头黄氏早期族中民间宗教信仰颇为丰富，族中既建有祠庙，亦不乏本族保护神。但是，明末以后，随着天主教多明我会进入闽东活动，相当多的黄氏族人却皈依了天主教，顶头黄氏也随之发展成为福安地方一个著名的带有鲜明天主教信仰色彩的宗族。

故老相传，最早将天主教信仰传入顶头的，是黄氏族中曾出外做官的书房十四世黄文济。现今黄姓父老中还流传着黄文济受洗返乡传教的故事，其大意是黄文济幼时聪明能干，诗文超群，后来中了拔贡，外放建阳教谕，在致仕归里时，路经福州，在那里遇见了西洋传教士，当时福州有许多官员受洗入教，黄文济受他们的影响，也接受了洗礼，回到家乡后，开始将天主教传入本族。^④关于黄文济，福安、建阳两地县志皆有简单记载，如万历《福安县志》卷之五《选举志·选贡》云“黄文济，字世经，顶头人，建宁县谕。”万历《建阳县志》卷四《官师志·训导》云“黄文济，福安人，岁贡，万历丁亥任。”由于黄文济是顶头黄氏家族明清以来少有的出外任官人物，因此，该族谱牒中

① 顶头黄若瑟口述，68岁，天主教徒，2002年8月1日。

② 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1993年版，第246-248页。

③ 其后，黄十三师公以其灵验异常，扩大为一个地域性神灵，如明清时期穆洋卓家坂王氏所营建的本族“桂林十宫”神庙系统中，黄十三师公就是其中之一，见《螺峰王祠宗谱》，《庙宇·黄十三师公宫》，民国三十四年（1945年）重修本。

④ 顶头黄惠元口述，2001年5月27日。值得注意的是，笔者在福安地方田野调查时所搜集的多个当地宗族关于本族天主教信仰起源的口碑传说中，有一个十分相似的地方，即这些传说都把本族天主教的起源归结为族中某一祖先出外为官，在福州接触天主教传教士，从而将天主教信仰传回，这可能与明末以来福州就是天主教在东南中国的一个传教中心地直接相关。

对他的事迹有较多的记载，如谱中《实行录·黄文济条》云：

十四世文济，字世经，号纬江，明万历间选拔恩贡士。少聪敏力学，读书不千遍不止，形神俱疲。父母爱惜之，谕勿过劳。公对曰：‘古人刺股囊萤，上智且然，况我中材。’亲奇之。后游泮食饩，自上庠而选拔，文章精卓，有欧柳风味。迨任建阳，整肃生童，历任十二载，多士沐教，夺前茅，登科第者，不可记数。近年告归，通学勒石，以志不忘。本族生齿蕃衍，人文秀出，遂集族人，将旧乘重辑成书，迄今世系不紊，皆公力也。^①

另据《江首黄氏族谱》，黄文济生于明嘉靖丁未年（1547年）八月，寿六十七，即卒于万历四十二年（1614年）前后。

从上述有关黄文济的资料可知，黄文济任职建阳的时间为1587年到1599年间，此后，他一直闲居在乡，除了致力于本族事务外，未曾再出仕过。而我们知道，明末天主教真正进入福建活动，以万历四十四年（1616年）耶稣会士罗儒望因避南京教案事往漳州龙溪后坂为较早，但罗氏来去匆匆，影响甚微。天启五年（1625年）艾儒略入闽后，福州等地天主教才有一定程度的传播。因此，目前我们并不能断定黄文济是天主教徒。

多明我会的资料则为我们提供了另一个有关顶头黄氏族人将天主教引入当地的版本记载。根据早期教会文献，顶头最早的天主教徒是一位黄姓文人，他在一个偶然的会里获得了一本天主教要理书，并深深地为该书的说教所打动。有一天，他前往本村的文社，^②将自己的发现告诉了社中成员，强调根据该书所行世人灵魂方能得救。他的话遭到了大多数黄氏族中文人的反对，认为孔孟说教才是正道。只有另一位本族的青年赞同他的看法，愿意与他一道追寻这种教义。^③

1632年的一天，这位黄姓文人通过居住在福安附近一个村子中的一位亲戚口中，得知福安城中有一位传教士前来传教，他就与前述另一位黄姓族人一同前往拜访。这位传教士正是刚刚抵达福安不久的多明我会高琦，他友好地接待了这两位来自顶头黄氏宗族的读书人，并让郭邦雍给他们讲授天主教要理知识，随后，这位黄姓文人即与同伴受洗入教，洗名分别为安德肋(Andres)与多默(Tomas)。通过安德肋及其同伴的影响，天主

① 《江首黄氏族谱》，《实行录·黄文济》，光绪十二年（1886年）重修本。

② “Un centro de estudios de caracteres y literature chinos”，可能是指黄氏宗族私塾“拱印书屋”，嘉庆十九年族中二十一世庠生黄斌曾续倡建之，“以育英才”，见《江首黄氏族谱》，《实行录·黄斌》，光绪十二年（1886年）重修本。

③ Gonzalez, A, 第1册，第227页。

教逐渐传入了顶头，黄安德肋也很快成为多明我会士在早期福安传教的得力帮手，他皈依了家中成员，并加入了多明我会第三会，由此被称为顶头的开教者。^①

这位黄安德肋究竟是谁呢？遗憾的是，由于教会文献只记载了他的洗名，因此目前我们无法考出其真名，只知道他是在1648年1月6日主显日这一天去世。^②尽管如此，他的事迹从一个侧面证明了顶头黄氏族人在天主教传入当地过程中，起到了关键性的作用。

可以说，从1632-33年天主教传入顶头后，黄氏族人中皈依天主教者日渐增多，例如，1633年，在黄氏族中信徒的帮助下，多明我会士黎玉范已在当地建起了福安地方的第二座教堂；1634-1636年间，多明我会的文献还记载顶头地方约有5000人受洗入教，只留下“唯一一户”是异教徒，^③尽管我们知道这个数字可能有所夸大，^④但作为顶头地方最主要的聚居宗族黄氏，此时期有相当部分族人接受了天主教信仰则是无疑的。

1635-1636年间中国礼仪之争史上著名的顶头调查事件可以为我们揭示早期顶头黄氏族族人皈依天主教的某些情况。参与这次调查事件的十一名当地早期重要天主教徒中，就有五位是来自顶头黄氏宗族，如黄元中，洗名方济各，他是前述黄文济第三子，属书房之仲房派第十四代，“庠生，字尚权，行璋二，万历戊寅年（1578年）生，寿五十七，妣小菜阮氏。”^⑤黄大成，洗名伯多禄，他是顶头黄氏宗族诗房第十八代，“廩生，字孔集，行吕四，号西席，妣上杭陈氏，……生万历乙未年（1595年），卒康熙丙辰年（1676年），寿八十二。”^⑥黄元中、黄大成以生员入教，在1637-1638年福建教案中被捕，遭到学道降责，黄大成更被施邦曜指斥为“护法生员”，可见其对宗教信仰之虔诚。^⑦此外，另三位参与调查的顶头黄氏族信徒黄时珣（洗名弥厄尔）、黄元炫（洗名本笃）、黄元晃（焯？）（洗名撒瓦耳）则分别为该族书房之季房派下第十六世成员及礼房之纪房派下第十五世成员。由此可见，从1632年到1636年间，在短短几年时间里，顶头黄氏一

① Gonzalez, A, 第1册, 第227页。

② Gonzalez, A, 第1册, 第229页。

③ Gonzalez, A, 第1册, 第82页, 注释(1); 第83页, 注释(3)。

④ 根据1982年福安县第三次人口普查的资料，顶头地方（包括顶头、英平两村，即传统顶头村的上、下两街）在1982年7月1日的人口统计数字是2385人，其中以黄姓聚居的顶头村（上街）为2017人，以阮姓聚居的英平村（下街）为368人。即使加上周围凤（尾）山（1277人）、大梨（1131人）、小梨（682人）等村，人口方达5475人。这个数字在十七世纪是不可能达到的。见福建省福安县人口普查办公室编：《福建省福安县第三次人口普查手工汇总资料汇编》，1982年11月，第141-143页。

⑤ 《江首黄氏族谱》，《书房·黄元中》，光绪十二年（1886年）重修本；。

⑥ 《江首黄氏族谱》，《书房·黄大成》，光绪十二年（1886年）重修本。

⑦ 施邦曜：《福建巡海道告示》，《圣朝破邪集》，卷二。

族三房中都有不少成员成为了天主教徒。

实际上,从明末到清前期,由于当地另一宗族阮姓长期以来规模较小,因此,顶头黄氏族信徒一直是当地天主教会的主要组成部分。现存一份有关 1733 年顶头地方天主教徒情况的登记表清楚地反映出这一点。

这份登记表是多明我会士在 1733 年间对顶头当地天主教徒进行的详细调查,^①该表收录了当时构成顶头教会的 47 个家庭的名单,这 47 个家庭共有 286 个成员,其中有 3 个确定是外教人,1 个是已故信徒,因此实际有 282 位天主教徒。该登记表所记载的 282 位天主教徒应是当时顶头村的天主教徒总人数,例如,我们从本文第三章所引 1741 年多明我会士华若亚敬的统计表中可知顶头村是年有天主教徒 260 人,这与 1733 年的 282 人相差不远。^②在这 47 个家庭中,有 29 个家庭是来自顶头黄氏宗族,5 个家庭来自阮氏宗族,5 个家庭来自顶头附近小村凤尾山陈氏,其余则为杂姓,具体情况详见下表:

表 4-3: 1733 年顶头村天主教会构成情况一览

姓氏	黄	阮	陈	郭	郑	朱	王	林	刘	合计
户	29	5	5	2	2	1	1	1	1	47
口	171	39	26	13	13	6	3	8	3	282
%	60.6	13.8	9.2	4.6	4.6	2.1	1.2	2.8	1.2	100%

从该表可见,顶头地方天主教会显然是以黄氏宗族为核心而组成的,来自黄氏宗族的信徒占据了当时顶头天主教徒总数的百分之六十一左右。而同村的阮氏及邻近的凤尾山陈氏也有一部分族人此时接受了天主教信仰。

由于目前遗留下来的类似 1733 年这样较为细致地反映明清时期一个中国乡村的天主教会发展情况档案文献非常少见,这份调查表对于我们考察清前期顶头村及黄氏宗族中天主教徒的分布情况就提供了弥足珍贵的资料。鉴于该登记表中所记载的人名均为西式福安方言注音,因此,首先必须将表中所记的人物真实姓名考出,要完成这项工作,族谱自然是最理想的参考资料。所幸的是,笔者在当地找到了一部清代所编的顶头黄氏

① 该登记表见 P.Blas de Sierra, Memoria que por orden de Ntro P.e. Provincial Fr.Diego Saenz, hago de los que tengo bautizados en esta Mission desde que vine a ella, en Ms., APSR, China, V.3,doc.4: ff.41-53.友人梅欧金博士首次对该表进行了初步整理研究,并慷慨相赠一份,特志于此,以示谢忱。

② 又见 Gonzalez, B, 第 2 册,第 363 页。

族谱，这是该族总谱，诗、书、礼三房人丁俱载其中。^①通过比对这份族谱，我们可以将这份登记表中所记载的黄氏族中天主教徒身份考出，令人惊奇的是，我们发现当时多明我会士在登记这些黄氏宗族信徒的名字时，绝大多数使用的是黄氏族人的字号，如十七世的字为“国”，登记表上记作“Kuo”与“kue”；十八世的字为“孔”，登记表上记作“Kung”；十九世的字有两个，分别为“子”与“祖”，登记表上则相应记为“çhu”与“Chu”；二十世的字为“士”，登记表上记作“çu”；二十一世的字为“文”，登记表上记作“Vuen”。^②实际上，这可能是当时福安地方社会通行的一种习俗，即相互之间常以字或号称，如我们在第一章中提到的明末反教领袖陈翰迅，在多明我会的文献中称作陈闹八(Goei-Pa)，闹八是他的行号；而清前期来自福安桑洋村的多明我会士冯文子的父亲冯士岳，在多明我会的文献中则称作冯岱候(Tai-hey)，岱候是其字。下面，笔者将这 29 个天主教家庭的情况考证如次，括号中的罗马字注音为表中所记载的姓名及洗名，此处均为列出，以资对照：^③

编号 1 户，户主黄徵(1681-1732)，洗名赖蒙笃(Ramundo)，已故，诗房第二十世，字士开，号寅野，行恭四。妻甘棠刘氏(Lieu Gan)(1690-1766)，洗名玛利亚(Maria)，时寡。子黄彦(1713-1777)，庠生，洗名(Jul)，字文荣(Vuen-yung)，号用我，原名万鉉，行诚五，黄彦娶妻县城鹿斗境郭氏(Kuo Non)，洗名德肋撒(Theresa)。另黄徵有二女，一洗名为(Cecilia)，一洗名为(Justa)，谱中阙名。此外，登记表中还记载有一李姓女信徒，洗名(Margarita)，属于该家庭，其身份不详。以上合计口数为 6 人。

编号 2 户，户主黄复，已故，诗房第二十世，字士旦，号晋围，行恭二。聘苏洋刘氏名素(Lieu çou)为妻，洗名玛大肋纳(Magdalen)，未婚守节。以弟黄健长子黄万铭为嗣子。黄万铭(1707-1774)，洗名多明我(Domingo)，字文西(Vuen-sy)，号岐山，行诚一，娶妻溪填赵氏(Chao Kie)(1706-1777)，洗名(Petronilla)。黄万铭时有子二，长子名黄兆汉(1729--)，洗名(Cosme)，字岷水，号平原，行金一，时年 5 岁；次子名黄兆泮(1731--)，洗名(Manuel)，字芹水，号耀堂，行金二，时年 3 岁。以上合计口数 5 人。

① 即《江首黄氏族谱》，光绪十二年(1886年)重修本。

② 关于顶头黄氏历代字讳，见《江首黄氏族谱》，《计开本族历代名讳字行》。在该条目中，十九世只有一个字“子”，但我们从谱中却发现也有以“祖”为字的少数几户黄族十九世成员，如下引编号第 11 户，诗房十九世黄希轩，字为祖昂，其弟希轼，字为祖衡。我们应注意到多明我会士在登记时，用“çhu”与“Chu”将二者区别开来。

③ 文中编号系根据梅欧金所整理的原登记表中各个家庭出现的顺序。

编号 3 户，户主黄健，洗名味增德(Vicente)，诗房第二十世，字士乾(çu-kun)，号元叟，行恭三，寿七十四。妻廉首张氏(1685-1757)，洗名罗洒(Rosa)。女蕊使，洗名加大利纳(Catalina)，时年 24 岁。长子黄万铭出绍兄黄复。次子黄万锦(1713-1743)，洗名方济各(Francisco)，字文繡(Vuen-sieu)，号朱轩，行诚六。妻樟坂洋中刘氏(Lieu Kin)(1712-1781)，洗名(Polonia)，生女一名瑰英，洗名罗洒(Rosa)。三子黄万钊(1716-1786)，洗名伯多禄(Pedro)，字文勉，号力堂，行诚一，时年 18 岁。四子黄万钧(1731-)，洗名多默(Thomas)，字文鼎，号荆山，行正二，时年 3 岁。此外，按登记表，黄健尚有一子，洗名若瑟(Jorge)，时年 7 岁；二女洗名(Ines)与路济亚(Lucia)，时年分别为 16 岁与 10 岁，但谱中未见相关记载，待考。另登记表中亦记载黄健有一姐洗名安娜(Ana)依附其家居住。以上合计口数 12 人。

编号 4 户，户主黄饗，洗名奥古斯定(Augustin)，诗房第二十世，字士权(çu-kiuen)，行恭六，号卫宇。妻穆洋缪氏(Mieu Teu-i-cheu)(1691-1773)，洗名(Ines)。子黄万链(1708-1761)，洗名雅各伯(Jacobe)，字文坚(Vuen-king)，号緻堂，行诚三。另据登记表，黄饗尚有一女，洗名罗洒(Rosa)，时年 23 岁，谱中无载，无法考出。以上合计口数 4 人。

编号 5 户，户主黄徽，诗房第二十世，字士太，行恭五，号鲁山，时已故。娶妻溪填赵氏(Chao Yong)(1687-1764)，洗名玛利亚(Maria)，时寡。长子黄万铎(1707-1743)，洗名多默(Thomas)，字文秋(Vuen-çhieu)，号尚甸，行诚二。娶妻松罗郑氏(1706-1777)，洗名路西亚(Lucia)，生一女熙孙，洗名(Rufina)，时年 3 岁。另据登记表，赵氏尚有一子洗名多明我(Domingo)，时年 26 岁，即生于 1707 年左右，但谱中所记另一子为黄万圭(赵氏第二子黄万镇出绍本家)，其出生年为康熙己亥年(1719 年)，相距甚远，此处暂且存疑。再，登记表中尚记载赵氏有二女，洗名分别为加大利纳(Catalina)与玛大肋纳(Magdalena)，时年分别为 20 岁与 18 岁，而谱中仅记赵氏有一女名达使适鹤屿林姓。以上合计口数 7 人。

编号 6 户，户主黄徽(1689-1743)，洗名(JUL)，诗房第二十世，字士美(çu-My)，号成庵，行恭七。妻穆洋林氏(Lin Ngu)(1695-1773)，洗名(Paula)，其时育有二子，一名黄万鎰(1723-1795)，字文富，号丰亭，行诚十；一名黄万铎(1728-1765)，字文木，号振亭，行正一；按登记表中黄徽与林氏所生有三子，其第二子与第三子年龄皆与谱中所记符合，即黄万鎰，洗名(Gabriel)，时年 11 岁，黄万铎，时年 6 岁，因此，此二人身份可以确定无疑。但第一子洗名弥厄尔(Miguel)，时年 16 岁，谱中失载，暂且

存疑。另登记表中黄徽还与林氏育有二女，洗名分别为(Petronila)与(Juana)，时年分别为14岁与8岁，谱中亦失载。以上合计口数7人。

编号7户，户主黄万镇(1711-1776)，洗名多默(Thomas)，诗房第二十一世，字文岳(Vuen-yo)，号宗山，行诚四。黄万镇原为前述第5户黄微次子，因黄微堂兄弟黄(朝)榜(1648-1725)妻阮氏未育男丁而逝，故出绍黄(朝)榜为子。黄万镇娶妻下邳陈氏(Chin Nguy)(1707-1754)，洗名(Polonia)。生女一黄命使，洗名(Juana)。另据登记表，黄(朝)榜生有二女，其一洗名(Petronila)，为守贞女，谱中失载，其二洗名为加大利纳(Catalina)，考为黄媛使，曾适上杭陈姓。以上合计口数5人。

编号9户，户主黄大春(1678-1764)，洗名多默(Thomas)，书房之仲房派第十八世，字孔和(Kung-hu)，号阳城，行荣九。娶妻罗家巷罗氏(Lo Ting)(1685-1757)，洗名玛利亚(Maria)。黄大春生四子，长名黄希琰(1715-1787)，洗名多明我(Domingo)，字子容，号照川，行明九，时年19岁；次子名黄希珠(1718-1787)，洗名达窠(Thadeo)，字子连，号壁山，行睿三，时年16岁；三子名黄希睿(1723-1777)，洗名若瑟(Joseph)，行智四，时年12岁；四子名黄希满(1725-1769)，洗名若亚敬(Joakin)，字子华，行逊六，时年8岁。另据登记表，黄大春有一女洗名德肋撒(Theresa)为守贞女，时年31岁，谱中失载。以上合计口数7人。

编号11户，户主黄道泮(1685-?)，洗名伯多禄(Pedro)，礼房之纪房派下第十七世，字国进(Kuo-Ching)，号退庵，行扬七。娶妻罗家巷罗氏(Luo-seng)(1693-?)，洗名玛利亚(Maria)。黄道泮生子二，长名黄大灿(1713-)，洗名赖蒙笃(Raymundo)，字孔炯，行冉七，时年21岁；次名黄大炜(1716-1784)，洗名保禄(Pablo)，字孔彤，行冉八，号静章，时年18岁。另据登记表，黄道泮还育有二女，长洗名玛大肋拉(Magdalena)，时年16岁；次洗名德肋撒(Te Tecla)，时年13岁，谱中失载。此外，黄道泮还有一长姑洗名玛利亚(Maria)依附其家居住。以上合计口数7人。

编号又11户，户主黄大鞏，诗房第十八世，字孔曾(Kung-Ching)，行荣八，时已故。娶妻县城鹿斗郭氏(Kuo In)，洗名玛利亚(Maria)，时寡。黄大鞏与郭氏育有二子，长名黄希轩(1711-1739)，洗名伯多禄(Pedro)，字祖昂(Chu-gou)，号志霄，行聪九。黄希轩娶妻溪厝阮氏(Ruan Kein)，洗名玛大肋纳(Magdalena)，育一女名黄嘉使，洗名亚加大(Agata)。黄大鞏次子名黄希轼(1714-1782)，洗名斐利伯(Filipo)，字祖衡(Chu-heng)，号持斋，行明七，时年20岁。另据登记表，黄大鞏尚有一子，时年19岁，谱中失载。以上合计口数6人。

编号 12 户，户主黄道翰（1683-1757），洗名（JUL），礼房之纪房派下第十七世，字国毅（Kue-i），号垂宇，行杨六。娶妻连江陈氏（Chin Kim）（1696-1760），洗名（Ines）。黄道翰与陈氏育有二子，长名黄大维（1727-），洗名若亚敬（Joakin），字孔礼，号文渠，行游七，时年 7 岁；次子名黄大綱（1731-），洗名 JUL，字孔章，号瑛园，行游九，时年 3 岁。另，黄道翰与陈氏育一女，名黄雪英，洗名德勒撒（Theresa）。此外，据登记表，陈氏在改嫁黄道翰之前，与已故前夫游姓育有一子，洗名斐利伯（Filipe），时年 24 岁，亦居于黄家。以上合计口数 6 人。

编号 13 户，户主黄道海（1694--？），洗名若瑟（Jose），礼房之纪房派下第十七世，字国秋（Kue-chiu），行杨三。黄道海原为黄时斌长子，出绍黄时珊，娶妻溪厝阮氏（Ruan Yuen Vey）（1691-？），洗名（Juana）。黄道海与阮氏育有四子，长名黄大科（1712-1740），洗名玛突（Mathias），字孔第（Kung-ty），行冉六，时年 22 岁；次子黄大税（Sui）（1719-），洗名安德肋（Andres），字孔受，行闵四；三子名黄大会（Hoey）（1724-），洗名我高伯（Jacobe），字孔运，行游三，时年 10 岁；四子名黄大和（1730-），洗名斐利伯（Filipe），字孔平，行游八；另黄道海与阮氏育有二女，长名黄恬使，洗名德勒撒（Theresa）；次名黄玉使，洗名 Josepha，时年 7 岁。此外，登记表中还旁记黄玉使有一位教母（Madrina）名许季（？）使（Hiu-chin-sai），是一位年老的寡妇，此许季（？）使应为黄道海父黄时珊寡妻许氏，也就是黄玉使之祖母，洗名罗洒（Rosa），许氏年二十三守寡，九十二岁卒，因其寡居七十年，得以名列黄氏族谱《节孝实录》之首，颇受旌扬。以上合计口数 8 人。^①

编号 14 户，户主黄大炆（1699-1771），洗名安东（Anton），礼房之纪房派下第十八世，字孔光（Kung-Kuang），号照亭，行曾七。娶妻溪填赵氏。黄大炆与赵氏育有二子，长名黄希堤（1722-1771），洗名多明我（Domingo），字子长，行逊一，时年 12 岁；次名黄希地（1724-1783），洗名安德肋（Andres），字子宁，号馨垒，行逊三，时年 10 岁。另，登记表中还载有一位洗名为 Ines 的守寡妇女，应为黄大炆父黄道雅（字国瑾？Kue-ching）之妻陈氏（1681-？）。除黄大炆外，陈氏还育有一子黄大炎（字孔汉，约 1697-1717），早逝；三女，长洗名（Ursula），时年 22 岁；次洗名（Tecla），时年 19 岁；三名黄云使，洗名（Margarita），时年 17 岁。再，登记表中还记载有一位罗姓寡妇，洗名玛利亚（Maria），是前述黄云使等人的大嫂（Cunada major），此处考为黄大炆兄黄大炎之妻罗家巷罗氏（1697-1755）。又，登记表中尚载罗氏有一子一女，以上合计口数 10 人。

① 由于许氏不是正式出现在登记表中，此处未计入。

编号 17 户，户主黄道淑（约 1673--），洗名路易斯(Luis)，礼房之纪房派下第十七世。娶妻穆洋张氏(Chang)，洗名玛利亚(Maria)。黄道淑与张氏育有二子，长名黄大纬（1716-），洗名方济各(Francisco)，字孔武，行冉十，号定川，时年 18 岁；次子黄大经（1724-1789），洗名伯多禄(Pedro)，字孔济，又字孔文，号质园，行游四。另黄道淑其时还育有二女，长洗名(Tecla)，次洗名加大利纳(Catalina)，时年 3 岁。以上合计口数 6 人。

编号 24 户，户主黄大吕（1674-1756），洗名伯多禄(Pedro)，书房之仲房派下第十八世，字孔阳(Kung-yang)，号春堂，行荣四。娶妻甘棠郑氏(Ching Ing)（1681-1743），洗名罗洒(Rosa)。黄大吕与郑氏育有 7 子，长名黄希易（1704-1762），洗名多明我(Domingo)，字子象(çhu-siong)，行周八；次名黄希景（1705-1786），洗名方济各(Francisco)，字子山(çhu-san)，行张二；三子名黄希昊（1707-1784），洗名安德肋(Andres)，字子钦(çhu-çhun)，号敬庵，行张四；四子名黄希星（1709-1753），洗名雅各伯(Jacobe)，字子点(çhu-teim)，行聪二；五子名黄希昌（1711-1769），洗名斐利伯(Filipe)，字子盛(çhu-ching)，号益园，行明二，时年 23 岁；六子名黄希冕（1716-），洗名西满(Simon)，字子周(çhu-cheu)，号华轩，行睿二，时年 18 岁；七子名黄希昂（1723-），洗名达竇(Tadeo)，字子参(çhu-cham)，行智六，时年 11 岁。另登记表中载黄大吕育有女二，长洗名(Petronila)，时年 15 岁；次洗名(Ursula)，时年 13 岁。以上合计口数 11 人。

编号 28 户，该户户主为“çhu-ty”，即一取字为“子”辈的黄姓族人，他是一位异教徒(Gentil)，关于他的身份，笔者在谱中未能确定，待考。其妻为陈氏(Chey)，洗名加大利纳(Catalina)。此外，还有一位洗名为亚加大(Agata)的黄姓女信徒，似为陈氏之女。以上合计口数为 2 人。^①

编号 30 户，户主黄大宁（1665-1744），洗名保禄(Pablo)，书房之仲房派下第十八世，字孔惠(Kung-hoey)，号泽坡，行毕六。娶妻溪滕阮氏（1672-1728）。登记表中记载黄大宁有一女洗名路西亚(Lucia)，是守贞女；另有一孙女时年 13 岁，考为黄爱英。以上合计口数 3 人。^②

① 该黄氏罗马字拼音为 Hoang Çhu-ty，也就是说其字为“子”，应是第十九世，但笔者遍阅全谱，未能发现相应对音，暂且存疑。

② 按黄氏谱载，黄大宁与阮氏育有一子，名黄希鼎（1690-1730），时已去世，另有一女名黄金使，适本村罗姓，此与登记表中所载黄大宁身份甚符。

编号 32 户，户主黄大任（1682-1753），书房之伯房派下第十八世，字孔宦（Kung-hoan），行颜三，娶妻苏洋刘氏（Lieu），洗名安娜（Ana）。按登记表，黄大任与刘氏育有五子，见于登记表中的有次子黄希桓（1708-1746），洗名方济各（Francisco），字子武（çhu-vu），行张八，娶妻罗家巷罗氏（Lo Toung）（1710-1780），洗名罗洒（Rosa），育一子名黄朝湘（1733-），洗名玛突（Matias）；黄大任三子名黄希梓（1712-1763），洗名若翰（Juan），字子琴（çhu-kiem），行明三，时年 22 岁；五子名黄希椅（1723-1776），洗名（Marcelo），字子材，行智七，时年 11 岁；此外，登记表中记载了黄大任的第四子洗名多默（Thomas），时年 17 岁，谱中无载。另登记表中记载了黄大任与陈氏所育三女，长女洗名玛尔大（Marta），时年 20 岁，考为黄六使；次女洗名玛大肋纳（Madalena），时年约 10 岁，考为黄结使；三女洗名（Petronila），时年 6 岁，谱中失载。以上合计口数 11 人。^①

编号 33 户，该户在登记表中只记载有一位李姓妇女信徒（Ly），洗名路西亚（Lucia），是一位取字为“çhu”辈的黄氏族人的妻子，但谱中未能找到相对应的黄氏族人名字。以上合计口数 1 人。^②

编号 34 户，户主黄希球（1696-1761），书房之伯房派下第十九世，字子受（çhu-xeu），行程六。娶妻苏洋刘氏（Lieu）（1696-1759），洗名（Dominga）。按登记表中载黄希球与刘氏育有二子，一洗名赖蒙笃（Raymundo），时年 9 岁，考为黄朝份（1725-），字士质，号朴园，行宽一；一洗名伯多禄（Pedro），时年 18 岁。^③此外，黄希球亦有一女，洗名玛利亚（Maria），时年 14 岁，考为黄珍使。另黄希球父黄大锦早逝，母苏洋刘氏（Lieu）（1677-1755），洗名伊萨贝尔（Isabel）与之同住，以上合计口数 6 人。

编号 35 户，户主黄希象，洗名达突（Thadeo），书房之伯房派下第十九世，字子俊（çhu-cham），行周一。娶妻湾坞李氏（Ly Suen）（1703-1782）。黄希象父黄大亨早逝，母富洋吴氏（Vu Suon），洗名玛利亚（Maria）与之同住。另黄希象有弟黄希望（1707-1783），洗名若翰（Juan），字子远（çhu-Viun），行张六，时年 27。以上合计口数 4 人。

编号 36 户，户主黄大缙，洗名伯多禄（Pedro），太学生，书房之伯房派下第十八世，字孔绅（Kung-xin），行颜八，号书园。娶妻穆洋缪氏（Mieu kie），洗名（Juana）。按登记表，其时黄大缙与缪氏育有三子六女，其中，长子名黄希珩（1717-1737），洗名（Jul），

① 按黄氏谱中只载有黄大任所生四子，长子为黄希桐（1704-1785），字子云。

② 该黄氏罗马字拼音为 Hoang Çhu-chun，也就是说其字为“子”，拼作“子春”，“子纯”，应是第十九世，但笔者未能在谱中找到相应的对音者。待考。

③ 按黄氏谱载黄希球另一子为黄朝儋，谱中记其出生于雍正壬子年，即 1732 年。

字子楚，号汉川，行睿五；次子名黄希琮（1724-1741?），洗名若瑟（Joseph），字子锦，号织文，行智五，时年 10 岁；三子名黄希璋（1725-1781），洗名若亚敬（Joachin），字子纯，号粹莽，行逊五，时年 8 岁。另黄大缙育有六女，长洗名（Isabel），时年 20 岁；次洗名（Josepha），时年 17 岁；三洗名（Jacinta），时年 12 岁；四洗名罗洒（Rosa），时年 6 岁；五洗名玛大肋纳（Magdalena），时年 4 岁；六洗名玛利亚（Maria），时年 2 岁。此六女谱中失载。以上合计口数 11 人。

编号 37 户，户主黄希瑛（1689-1750），洗名安德肋（Andres），书房之伯房派下第十九世，字子成（chu-chiu），号德斋，行聪一。娶妻甘棠林氏（Lin）（1689-1747），洗名（Marguerita）。据登记表，黄希瑛与林氏时有一养子，洗名西满（Simon），时仅几个月大，另一子，洗名斐利伯（Filipe）；此外，登记表中还载黄希瑛有一女，洗名安娜（Ana），时年 13 岁，但上述诸人谱中失载。以上合计口数 5 人。^①

编号 38 户，户主黄希缙，洗名方济各（Francisco），书房之伯房派下第十九世，字子章（chu-chang），号文轩，行张五。娶妻穆洋缪氏（Mieu Ho），洗名（Osana）。黄希缙与缪氏育有二子，长名黄朝傅（1729-1778），洗名 Jul，字士敬，行宽六，号礼图，时年 4 岁；次子名黄朝似（1731-1810），洗名若瑟（Joseph），字士毅，号海斋，行宽十，时年 2 岁。另黄希缙有一女名黄善使，洗名德肋撒（Theresa），时年 7 岁。以上合计口数 5 人。^②

编号 39 户，户主黄希琦（1701-1762），洗名雅各伯（Jacobe），书房之伯房派下第十九世，字子珍（chu-ching），行周二。娶妻江兜刘氏（1709-1781），洗名（Francisca）。黄希琦无子，由弟黄希缙子朝傅出绍。另登记表中载黄希琦有一女，洗名（Dominga），以上合计口数 3 人。^③

编号 40 户，户主黄希瑾（1716-），洗名我高伯（Jacobe），书房之伯房派下第十九世，字子怀（chu-hung），行睿一。娶妻漳港阮氏（Ruan）（1714-），洗名（Paula）。以上合计口数 2 人。

编号 41 户，该户登记表上载仅有二位女信徒，其一为杨姓，其夫罗马字拼音记为“Kung-iu”，即为一取字“孔”辈族人的妻子，时寡居。此处考为书房之伯房派下第十八世黄金（原名大晓）寡妻杨氏。黄金，字孔喻（Kung-iu），号毅垒，行颜六，年四十

① 笔者将黄氏谱中所有字为“子”与“祖”辈的人物翻检一过，只有黄希瑛的身份最为符合编号 37 户的情况，但《江首黄氏族谱》，《书房·黄希瑛》载其有一子名黄朝傅，生于雍正甲寅，即 1734 年，或疑即为“几个月大”之洗名西满者，但此与该次登记表所记 1733 年时间略有出入，待考。

② 按登记表中还记载黄希缙有一女，洗名玛利亚（Maria），其时已逝，故未计入。

③ 按谱中载黄希琦有五女，长名黄纳使，次黄桂英，三黄桃英，四黄足英，五黄敏使，以上五人未知何者为黄 Dominga。

第四章 宗族与宗教网络

四卒, 杨氏为其继妻, 洗名(Petronila)^①, 另一位女性信徒为陈姓, 是杨氏的儿媳(Nuera de Yang Petronila), 此处考为杨氏子黄希桂(1711-?) 妻上杭陈氏(1709-1768), 洗名(Bibiana)。以上合计口数 2 人。

编号 43 户, 户主黄希琏(1711-1787), 洗名(Bartolome), 书房之伯房派下第十九世, 字子赐(çhu-çu), 号达川, 行聪十。娶妻上杭陈氏(1709-1778), 洗名加大利纳(Catalina)。黄希琏之父为黄大琳(1675-1715), 庠生, 子孔朱, 黄大琳早逝, 其妻陈雅姐(1679-1757), 洗名玛利亚(Maria), 因寡居多年, 备受族内外旌扬, 不仅名列本族《节孝实录》, 而且还多次受福安地方官府旌表。此外, 黄希琏兄黄希莹(1703-1723) 早逝, 其妻大莱高氏(1701-1771), 洗名(Ursula), 亦以孀守而以“节孝登邑志”(见黄希莹条)。以上合计口数 5 人。

编号 44 户, 户主黄道源(1675-1753), 字国洪(Kue-hung), 号太泉。娶妻上杭陈氏。按登记表中载, 黄道源是异教徒, 但其所生三子二女都入教, 长子名黄大纾(1703-1761), 洗名安德肋(Andres), 礼房之纪房派下第十八世, 字孔周(kung-cheu), 号济川, 行冉一, 时年 30 岁; 次子名黄大燔(1706-1774), 洗名多明我(Domingo), 字孔芬(Kung-(f)ien), 行冉二, 时年 28 岁; 三子名黄大绍(1710-1774), 洗名(Bartolome), 字孔述, 号家碧, 行冉四, 时年 25 岁。黄道源长女洗名路西亚(Lucia), 时年 36 岁, 谱中无载; 次女洗名 Ines, 时年 19 岁, 考为黄纯秀(çun-seu)。以上合计口数 5 人(非信徒黄道源未计入)。

以上这 29 户家庭、171 人就是 1733 年顶头黄氏宗族中天主教成员的基本情况, 其中男 80 人, 女 91 人。除编号 28 户及编号 33 户共 3 人无法确定其真实身份外, 其余 27 户 168 人的身份大体可以清楚, 下面根据上述考证将这 27 户 168 人在黄氏宗族各房中的具体分布整理成下表:

表 4-4: 1733 年顶头黄氏宗族各房天主教徒分布一览

房	诗房	书 房			礼 房		合计
		伯房支	仲房支	季房支	纲房支	纪房支	
户数	8	10	3	—	—	6	27
口数	51	54	21	—	—	42	168
百分比	30. 4	32. 1	12. 5	—	—	25	100%

① 按黄氏谱中第十八世皆取字为“孔”, 笔者将谱中所有字为“孔”辈的人物检索一遍, 发现只有两位娶妻为杨姓, 其一为书房十八世黄大京, 但其生卒年为 1647-1685, 且大京字孔幾, 与“kung-iu”罗马字拼音不符。此外, 其妻杨氏谱中虽未明载其生卒, 但却注明其卒年为 20 岁, 故不可能生活于 1733 年, 因此, 黄大京可以排除在外。

如上表所示，这 27 户天主教家庭分处于顶头黄氏的诗、书、礼三房中，其中，诗房有 8 户，51 人，占总量的百分之三十左右；书房有 13 户，分别为伯房支派下 10 户，仲房支派下 3 户，合计有 75 人，占总量的百分之四十五左右；礼房有 6 户，42 人，全属纪房支派下，占总量的百分之二十五左右。至于所涉及的世代，则为十七世到二十二世，共跨六个世代。另，从表中我们未发现有信徒来自书房之季房支派与礼房之纲房支派，其原因可能与这两个房支当时人丁稀少有关，从前引 4-2 表中我们可以看出，在可能生活于 1733 年前后的这两个房支的第十八世都比其它房支要弱小得多，书房的季支只有 7 个男丁，而且只有 4 人有留传下世，人丁流失较为严重，至于礼房的纲支，从十一世以来就几乎保持着单传的局面，其十八世只有 1 个男丁，人口极少，在此背景下，天主教成员来自此二房支的概率自然要小得多。

此外，从这份登记表中所记录的上述 29 个顶头黄氏天主教家庭的资料，我们还可以了解到清雍正年间该宗族的天主教家庭规模及结构情况。首先来看其家庭人口规模。下表是这 29 户天主教家庭的人口构成情况：

表 4-5：1733 年顶头黄氏宗族天主教家庭规模一览

户 人 口 数	1	2	3	4	5	6	7	8	10	11	12	合 计
户 数	1	3	2	2	6	5	4	1	1	3	1	29
百 分 比	3.4	10.4	6.9	6.9	20.8	17.2	13.8	3.4	3.4	10.4	3.4	100

如上表所示，顶头黄氏家庭人口数量以五口至六口为最多，这两类规模户数相加有 11 户，占总数的百分之三十八，按，我们前已提及这 29 户家庭共有 171 口人，则户平均口数约为 5.9 人，这说明每户五至六口是清前期顶头黄氏宗族最普遍家庭规模。但也有十口到十二口的大家庭，如编号第 3 户，诗房黄健一家即达 12 口，编号第 24 户书房黄大吕家、第 32 户书房黄大任家、第 36 户书房黄大缙家，皆是有 11 口的大家庭，而且这种大家庭的比例显然不小，11 口与 12 口的家庭相加占总数的 13.8%，可见，在清前期顶头黄氏族中，有一部分族人维持着大家庭的生活方式。此外，需要提及的是，尽管我们从前面的考证中可以看出上述各户绝大多数是 1733 年顶头黄氏一个完整的家庭

人口记录，但也有四例比较特殊，其一是编号第 28 户，该户登记表中记载的口数是二人，这主要是由于户主是一位黄姓非天主教徒（Chu-ty，子利？），因此他没有被计入，由于我们不清楚这位黄姓非天主教徒 1733 年时是否在世，故仍作二口人处理；相类似的情况还有编号 33 户，该户只记载一位李姓女信徒，其夫为一黄姓族人，但我们未能考出其真实身份，因此也只计李氏一人。另外较为特殊的还有编号第 41 户，按登记表中只记载该户有婆媳二人，即杨氏与陈氏，但我们从谱中发现，陈氏与其丈夫黄希桂（1711-?）所育第一子黄朝溶（1734-1777）是出生在雍正十二年（1734 年），这就是说黄希桂 1733 年时仍在世，可能因为他是非天主教徒而未被计入，所以该户仍作二口。编号第 44 户也类此，该户户主黄道源因为是非天主教徒而未被计入，故仍作五口。鉴于这些只是特例，以上我们在进行家庭人口规模的统计时，仍然按照原登记表中记载的各户人口情况，对于所提及的这些特例则暂不加以考虑。

关于传统中国家庭的结构模式，学界分法不一，但主要包括以下四类，即核心家庭（夫妇两人或及其未婚子女组成的家庭，含父母一方死亡或离去的情况）、主干家庭（父母和一个已婚子女在一起生活的家庭，含其中任一对配偶有一死亡或离去的情况）、联合家庭（两个或两个以上已婚兄弟共同生活的家庭，含其中任一对配偶有一死亡或离去的情况，此外，其父母或任一方与之同住者归入此类）及单身家庭。^①根据上述模式，我们可以将前面所记的 29 户黄氏宗族信徒的家庭结构划分如下表：

表 4-6：1733 年顶头黄氏宗族天主教家庭结构一览

家庭结构类型	核心家庭	主干家庭	联合家庭	单身家庭	合计
户数	14	12	2	1	29
百分比	48. 28	41. 38	6. 89	3. 45	100

从上表可见，在已知的这 29 个天主教家庭中，核心家庭占绝大多数，其次为主干家庭，此外，联合家庭与单身家庭则比较少见。这说明清前期福安地方以核心家庭和主干家庭为主，数世同堂的大家庭较少。这种状况与一些学者以乾隆朝刑科题本档案为基础所进行研究得到的结果相比，核心家庭的比例要低约百分之十左右，而主干家庭的比

① 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992 年版，第 27 页；杨际平、郭峰、张和平：《五——十世纪敦煌的家庭与家族关系》，长沙：岳麓书社 1997 年版，第 12-13 页。唐力行：《明清徽州的家庭与宗族结构》，载《历史研究》，1991 年第 1 期，第 147-149 页。

例则要高出约百分之十，至于联合家庭与单身家庭的比例则大体相符合。^①

现在我们来看一下上述黄氏宗族天主教徒在本族中的比例究竟有多大。要解决这个问题，首先我们必须知道 1733 年左右黄氏宗族的大致规模，鉴于现存的光绪十二年（1886 年）顶头黄氏族谱对于本族十六世（约明崇祯至清顺治年间）以后各房男丁的生卒年记载相对较完整，如此一来，我们有可能通过估算谱中所载的 1733 年时在世的男丁数，以计算信教丁数与总丁数之间的比例，从而对天主教徒占黄氏宗族人口的大致比例进行估算。笔者通过对谱中所记载的出生于康熙元年（1662 年）后至雍正十一年（1733 年）的生活于 1733 年左右的顶头黄氏族中各代大致丁数进行估算，其中 17 世礼房 10 人；18 世书房 27 人，礼房 21 人；19 世诗房 13 人，书房 60 人，礼房 5 人；20 世诗房 6 人，书房 22 人；21 世诗房 16 人；22 世诗房 3 人，合计 183 人。^②

我们已经知道，前述 1733 年登记表中所记载的顶头黄氏男性族人信徒有 80 人，下表是经过整理的 1733 年登记表中所记载的男性黄氏族人信徒在族中分布情况：

表 4-7：1733 年调查所见黄氏男性天主教徒在族中各房分布

世代	诗房	书房	礼房	合计
17			4	4
18		5	15	20
19	3	25	3	31
20	3	7		10
21	13			13
22	2			2
合计	21	37	22	80

如此可知，黄氏族中信教丁数约占总丁数的百分之四十四左右，以此推断，1733 年时，顶头黄氏宗族中应有不少于百分之四十四的族人已经是天主教徒。

① 王跃生的研究结果是核心家庭占 52.02% 以上，直系家庭（即主干家庭）为 30.47% 左右，复合家庭（即联合家庭）约占 6.75% 左右，单人家庭约占 4.53%。参见王跃生：《18 世纪中国家庭结构分析——立足于 1782-1791 年的考察》，载李中清、郭松义、定宜庄编《婚姻家庭与人口行为》，北京：北京大学出版社，2000 年版，第 142 页。

② 我之所以截取 1662-1734 年是基于如下两点考虑：其一，康熙元年（1662 年）后至雍正十一年（1733）即该登记表形成时间（1733 年）左右出生的人，年龄跨度为 1-72 岁，这个年龄段应是当时黄氏宗族中最普遍的年龄；其二，在黄氏族谱中，康熙以后族中男丁的生卒记载比较清楚。当然，必须指出的是，这种计算是不精确的，因为族谱毕竟不是当年所修，未必将所有人丁记载完全，而且也不能排除一些当时并不居住于顶头的黄氏族人被记载入内，这里只是求其大致比例。

从上述分析可见，黄氏宗族中信教者几近本族半数，来自该宗族的信徒占据了本村天主教会中的大多数，构成了顶头天主教会的主体，由此使顶头天主教会带有一种黄氏宗族归属性的色彩。

清前期以降，顶头黄氏宗族一直延续着本族的天主教信仰，族人信仰天主教者数目很多，一些该族信徒还曾因守贞不嫁或协助传教士传教而遭查拿，例如，1748年2月，福安地方官府派兵前往顶头村查禁天主教，一次就逮捕了黄金使等四位天主教守贞女及黄文岳等四位主要信徒；^① 1769年潘若色案件中，该族黄元鼎、黄士敬（即黄朝儼）等信徒也因为“容留居住”传教士及与传教士“交接往来”而遭处罚。^②

由上可见，明清以来天主教会之所以能够在顶头传播、发展，其中重要原因之一即是获得了黄氏宗族的支持。首先，正是在该族黄安德肋等人的接引下，多明我会传教士才能顺利进入顶头传教，其后，又是在黄安德肋、黄大成等人的影响下，天主教在本族中广为传播，族人大半接受了天主教信仰。尽管清前期官府屡次禁教，但是，在历经多年的族内传播后，天主教已经被黄氏宗族视为本族的一个文化传统而世代相传，难以骤加禁止。其次，作为当地天主教会的核心支柱，黄氏宗族在营建明清以来顶头乡村教会方面一直充当着重要的角色，他们协助传教士建堂传教，在官府禁教时庇护传教士，接引传教士前来传教，在维持顶头教会的发展上发挥了重要的作用。可以说，清初以降黄氏宗族对顶头天主教会的这种支持一直延续下来，例如民国年间顶头成立“福安顶头公教救灵会”，以巩固乡村信徒宗教信仰，其成员构成如下表：

表 4-8：福安顶头村公教救灵会成员构成

职务	成 员
会 长	黄金章
副会长	黄连进 黄登谦
会 计	黄景佺
委 员	黄原香 黄星畴 黄培松 黄照山 黄登连 黄仲山 黄以成 黄六弟 林兴和 黄顺和 黄志尧 黄伯棠

资料来源：天主教闽东教区资料汇编，1962年，第201页。

① P. Alcober: Relacion del 18 de febrero de 1748, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第414页, 注释(23)。

② 闽浙总督崔应阶奏折, 乾隆三十四年九月二十四日, 中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》, 档号: 4-296-7; 又见《明清时期澳门问题档案文献汇编》(一), 第394页。

在上表中，作为顶头天主教会核心组织的该救灵会会首包括会长、副会长及会计、委员约有 16 人，其中仅有委员 1 人来自林姓，其余 15 人皆为顶头黄氏族人。由此可见，明清以降，黄氏宗族作为顶头地方天主教会的核心群体一直未变，换言之，正是以黄氏宗族为依托，顶头最终才发展为明清以来福安基层天主教的一个重要中心地，并成为联结福安基层天主教网络中的重要一环。

二、穆洋缪氏与天主教：个案分析之二

如同顶头天主教的发展离不开黄氏宗族的支持一样，明清时期福安县另一个重要的天主教核心传教地穆洋，其最初的传教与后天主教的发展、壮大，也与该地聚居宗族有着密切的关系，特别是当地巨族缪氏，就在其中扮演了重要的角色。

根据清光绪九年（1883 年）编修的缪氏《隆岗祠支谱》记载，穆洋缪氏的先祖可以追溯到汉晋时期的仕宦之家，该谱所载明嘉靖年间本族头面人物、举人缪一凤所作的一篇名为《谱系序》的长文，曾对本族迁居历史有过如下考述：

缪姓依旧谱谓出鲁缪公之后，子孙散处于东海、兰陵之间，因以谥为姓。按姓氏书，缪羽音与穆通用，为秦穆公后，是又以为出于秦也。如出于秦，其初嬴姓；如出于鲁，其初姬姓。但出于秦，则其子孙固宜俱居秦地，不应以秦后而聚族鲁地也明矣。吾故从旧谱所载，汉有缪生居兰陵，从鲁申公受诗（封？）为长沙内史，生子斐，汉献帝诏举名儒为侍中，不就。斐生袭，居东海，仕魏为尚书光禄勋。袭生悦，仕晋为光禄大夫。悦生四子，长绍仕晋为尚书，次播为中书令，次微为中书著作郎，次胤为卫尉兼散骑常侍、太仆射，是皆居东海也。继有仕为左仆射曰瓮，以愍帝失驭，大兴元年丙寅，避乱携家渡江而南，居洪州丰城隆兴镇之南。至隋大业末，有曰珙者，为录事参军，自洪州避乱，家于会稽表孝乡通德里，五世生祐，仕唐为监察御史。祐生二子，长曰承霸，霸生延爽，延旭，延庆；次曰承保，保生延亮，为婺州司户参军；延亮生三子，曰铜曰录曰钱。铜随外氏守官闽中，咸通元年庚辰，值裘甫之乱，遂居温州平阳慕贤里缪家埕。铜生师愈、师德、师朔，师愈仕吴为行营先锋使，欧阳公集古录所谓唐人□□□见于今而名不知于当时如缪师愈者不可胜数是也。师德仕吴为新登镇将帅，师德生霞，为镇远军节度使，霞生胜，胜生纳，纳生璩、璠、璜，璠生居实，实生文珂，珂生安仁，仁生传明，举进士迪功郎、信州教授；璜生翔，翔生文信、文瑜、文拯，拯生宗孟、正权，权孙若虚举进士迪功郎、严州教授，是为平阳诸派之宗也。录侍父司户，避刘汉宏乱，居长溪青皎，后迁平溪里西溪，生五子洗、诚、咸、说、詠。洗居温州水碓；诚居平阳；说自

犀溪分居穆洋溪北狮岩山下，是为溪北宗也。钱亦同兄侍父青皎，父没，葬砚石崎头，今名缪家崎，迁居穆洋溪南寿山下，生六子弼、敏、辙、诞、惠、辨。敏八世生国师，国师三子分为五支；诞生成支、成守，守生宗祚，分五支；成支生贵质，分二支，是为溪南宗也。说居溪北，生二子，曰惇曰籛。惇生鄮，鄮生休、何、作。休生拥，拥生念，念生温，温生六子晔、弓、回、瑤、珪、元，晔生革鞞、祐鞞，仕宋为迪功郎、鄂州临湘尉、广州南海丞，是为溪北之派；弓生积、仁、嘉，嘉生元亨，元亨生公迈，公迈生烈，宋嘉熙戊戌省元，登进士第，授迪功郎、福州添差教授，是溪北圳边派也；瑤生宾，宾生梓、椿，椿举淳熙八年特奏名，为溪北店上派也；珪生岩、岳，岩生寅三、锡三、益、钦若；岳生兴宗，淳熙丁未特奏名，授通直郎、鄂州推官，是溪北新宅派也；曰何五世孙义仪，仪生泽，泽生总，为溪北下尾派；曰作，行十四府君至九十一府君讳信，信生傅老、奕老、柏老，是为溪北巷头房派也；傅老生四子佛与、佛奴、英官、俊官，有传；柏老生五子国、太、平、贵、礼，亦惟国、礼有传；奕老府君有隐德，为时所仰，别号崇兰，生四子源翁、午翁、谨翁、涓翁，是又为大巷元亨利贞四房也。^①

由上可见，缪氏先世为中原故家，在晋元帝大兴元年（318年）避乱而渡江南下，迁居于江西丰城地方。隋大业间，缪珙又迁居浙江，越五世生缪祐，其子孙开始散居于闽浙，因此缪祐后来成为闽浙两地缪姓所共尊之一世祖。约在唐广明年间（880-881年）缪祐之曾孙缪録因避刘汉宏乱而迁居闽东寿宁地方，^②随后，第五世缪说开始定居今穆洋溪北狮岩山下，为溪北宗；而缪録之弟缪钱也迁居穆洋溪南寿山，为溪南宗。依此看来，在唐末时迁居穆洋地方的缪氏至少有两支，即溪北宗与溪南宗，但后者似乎不甚兴盛，而溪北宗传至十一世奕老（号崇兰）时，开始分元、亨、利、贞四房，从而奠定了后世穆洋缪氏宗族的主要结构，因此宋元以后在穆洋发达起来的缪氏，“瓜绵椒衍，蔚为乡望者，实溪北之支派也”，^③故皆尊缪祐为一世祖，缪说为始迁祖，缪奕老为肇基祖。^④

穆洋缪氏在定居以后，不仅人丁增长较快，而且文风也比较兴盛，在科举方面，虽不如穆水下游的廉村陈氏那般显赫，但也屡有斩获，如两宋时期，穆洋缪氏先后有六人登第入仕，其中进士一人，特奏名四人，释褐一人，而且有两人是省元，^⑤由此

① 《隆岗支谱》，《谱系序》，缪一凤，明嘉靖二十年，光绪九年（1883年）重修本。

② 《隆岗支谱》，缪兴宗序，宋绍兴三十一年，光绪九年（1883年）重修本。

③ 《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编》，张景祁序，光绪九年二月，民国二十五年（1936年）重修本。

④ 《东鲁缪氏家谱》，缪祖容序，1991年重修本；另见光绪《福安县志》卷终《氏族》。

⑤ 光绪《福安县志》卷之十九《选举》。

初步奠定了本族在穆水上游的权势地位。

入明以后，缪氏在穆洋已经传二十余世，由于族大丁繁，为了避免宗族间涣散解体，从嘉隆以降，穆洋缪氏宗族中的士绅多次进行建祠修谱，以整合宗族，凝聚族人。如正德八年（1513年），缪氏族人以“家指渐繁”而旧有小祠“将就颓塌且湫隘，不足以容族众，祀事弗便”，于是“鸠族人聚泉币，更扩于室之外地柄山之阳，广凡七十余尺有奇，深凡二百尺有奇，庀材鸠工而重建焉。凡为楹九，为间五，前门后寝如之。旁为祭库，……中祀唐御史为始祖，遵旧规而未敢改也，东祀始迁祖及本宗，西祀各房之祖。凡族谱、祭器俱藏焉。”^①万历五年（1577年），缪族重修了本族谱牒，按四房“分为四册，计卷一十有九，共为四部，分藏各房”，^②通过这些措施，不仅规范了本族的祭祀、修谱活动，而且族人间的联系也得以进一步增强。

截至明末清初，穆洋缪氏人丁已甚为庞大，如明崇祯十三年（1640年），福安知县黄一铎为解决穆洋缪氏与当地另一大族卓家坂王氏的争山案，曾具文有司，内中称“缪氏丁口数千，财势十倍于王”，可见明末时缪氏丁口已达数千。^③随着宗族繁衍有年，族中支分派别，除大祖祠外，缪氏族人在穆洋还分衍有浯溪祠、隆（龙）岗祠、北山祠等支祠。极盛时期，缪氏族人在穆洋聚居区共分五门，“上至半洋之瓦寮基，下至卓家坂之桥砧，前至大溪，后至北山，”除“巷头为林家居地”外，五门之内，约大半个穆洋村，都是缪氏的地盘。^④缪氏宗族并充分利用当地的商业与交通优势，在原有后街的基础上，于明万历年间，“另辟前街，从土主宫上起至街头，通于后街，势如弓背，两边列店沿街，溪边俱植榕树树樟”^⑤，族人依凭此类街衢，从事各种经商活动，赢利颇丰，而宗族也从中积累了颇多产业。

由于族中积贮相对宽裕，穆洋缪氏对本族子弟举业多有支持，“族置育贤田，租甚多，凡士子考试、会课、乡会试，笔墨盘费皆有赠给，读书膏火俱出于此。”此外，缪族在穆水溪边建有四座水碓，“岁取租以供族中在庠者笔墨之用”，^⑥在此情况下，明清时期族中业儒者颇多，族人取得中下层科举功名者数量很大，下表为明清时期缪氏族人科考情况：

① 《隆岗支谱》，《祠堂建置纪略》，缪一凤，明嘉靖二十年，光绪九年（1883年）重修本。

② 《隆岗支谱》，《历世修谱记》，缪一凤，万历五年，光绪九年（1883年）重修本。

③ 《螺峰王祠宗谱》卷尾《杂录·黄县主详文》，民国三十四年（1945年）重修本。

④ 《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编·地理形胜创革源流》，民国二十五年（1936年）重修本。

⑤ 《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编·地理形胜创革源流》，民国二十五年（1936年）重修本。

⑥ 《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编·地理形胜创革源流》，民国二十五年（1936年）重修本。

表 4-9: 明清时期穆洋缪氏科名表

朝 代	科 名	人 数
明	举人	2
	贡选	8
	生员	63
清	举人	1
	贡选	32
	生员	185

资料来源:《隆岗支谱》,光绪九年(1883年)重修本。

除了上述较大数量获得科名者外,明清时期穆洋缪氏宗族中还有百余名族人曾充当过地方政权中知县、教谕、吏员一类基层官员职务。^①由于族中丁口庞大,人才兴盛,明清时期,穆洋缪氏在当地可谓势倾一方,乃至被地方官府称作“本镇巨宗”,^②在当地社会占据核心支配地位。

一如前述顶头黄氏宗族,穆洋缪氏族人在移居与宗族繁衍过程中,也发展了本族的早期民间信仰格局,下表是见于缪氏族谱中所记的族人奉祀神庙:^③

表 4-10: 穆洋缪氏宗族神庙一览

宫 庙	主祀神灵
土主宫	薛明月
奶娘宫	临水奶
大帝宫	薛明月、华光大帝、奶娘
东岳观	
新枫庵	
普照庵	缪幼节

资料来源:《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编·地理形胜创革源流》民国二十五年(1936年)重修本。

① 《隆岗支谱》,《明诸科吏员各职衔》,《国朝吏员各职衔》,光绪九年(1883年)重修本。

② 《螺峰王祠宗谱》卷尾《杂录·张县长审语》,民国三十四年(1945年)重修本。

③ 《东鲁缪氏宗谱》卷首《艺文编·地理形胜创革源流》,民国二十五年(1936年)重修本。

由上可见，至迟在明代，缪氏已在穆洋初步建立起了一个以奉祀薛明月、华光大帝、奶娘及本族人物缪幼节为中心的宗族神庙体系。然而，从明末开始，在缪氏族人中的上层士绅接引下，天主教信仰得以传入本族，此后，越来越多的族人接受了天主教信仰，缪氏宗族也就相应成为天主教在穆洋地方传播发展的一个重要支柱。

由绪论可知，在追溯穆洋地方天主教的起源时，当地人多归结为乾隆年间缪桂三临终受白多禄托梦而领洗，以此作为穆洋以及缪氏宗族中天主教信仰的最早发端。但是，正如我们在第二章中谈到的，穆洋地方天主教的真正传入要比传说所认定的时间提前得多，早在明崇祯年间，缪氏族人中已经有一部分中下层士绅成为天主教徒。

在缪氏宗族中，缪士珣应是最早接受天主教信仰者之一。缪士珣，字叔向，行经十，号丹石，配高氏，生于万历三十一年（1603年），为缪氏宗族元房第二十九世，其家是缪族中世代士绅，如其父为缪仲蔚，字文之，万历二十二年（1594年）庠生，三十一年（1603年）补廪。缪士珣在天启元年（1621年）入学入庠，并与福州等地名士如曹学佺等多有交游，如族谱中就载其“平易近人，谨慎谦恭，处乡党宗族，霭然可观。曾肄业三山，购遗书，友名士，不惜资费。”^①

约在1625年左右，缪士珣从入闽传教不久的耶稣会士艾儒略手中接受了洗礼，洗名若翰，成为天主教徒。其后，缪士珣与郭邦雍一道，成为明末福安天主教的奠基人之一，高琦、黎玉范等多明我会士就是在他的协助下，才得以进入福安传教。明崇祯十二年（1639年），缪士珣得中举人，成为有明一代缪氏宗族中获得科名最高者。明清鼎革之际，他曾与郭邦雍等天主教徒一起投身于南明刘中藻军中，参与抗清，1649年死于清军之手：“甲申岁，闽中辅立唐王，势弱兵溃，唐王出亡。丁亥，刘洞山鸠集众绅图恢复，攻长溪、古田七县，公与其议。乙丑被执，军溃，殉节而死。”^②

与缪士珣同为缪氏族中较早天主教徒的族人还有缪仲选、缪兆昂等人。他们也是缪氏宗族中的精英人物，如缪仲选，字伯升，万历二十八年（1600年）入庠，四十年（1612年）补廪，他是缪士珣的叔父；缪兆昂，字龙友，崇祯六年（1633年）入庠，十五年（1642年）补廪。^③以上三人均来自缪氏宗族的元房，这些缪氏宗族中的知识阶层信徒，在将多明我会传教士接引入福安地方的同时，也将天主教信仰传入到本宗族中，在他们的影响下，族中亲友相继受洗，如缪士珣的一位女儿缪玛利亚就成为穆洋地方最早的天主教守贞女之一，^④在此背景下，穆洋也就相应地成为早期福安天主教会与顶头并列的两个中心之一。

① 《东鲁缪氏宗谱》，《元房祐一公支钜三公世系八图·缪士珣》，1991年重修本。

② 《东鲁缪氏宗谱》，《元房祐一公支钜三公世系八图·缪士珣》，1991年重修本。

③ 《隆岗支谱》，《明诸科举人贡监廩增附》，光绪九年（1883年）重修本。

④ Gonzalez, A, 第1册，第189页。

截止明末，缪氏族中信仰天主教的成员已非少数。例如，1635年中元节，当多明我会士黎玉范与方济各会士利安当在缪氏族信徒缪仲雪（1612-?）的陪同下，从顶头彻夜前往穆洋缪家祠堂查探祭祖情况时，他们就发现缪氏宗族中与非信徒一起参加祭祖活动的天主教徒不少，仅充当该次祭祖活动的组织者中，就有六位是穆洋缪氏族中的拥有功名的士绅信徒，^①由此可见，在缪士珣等人的影响下，经过一段时期的传教，当时缪氏族中已经有相当部分族人信仰天主教。

入清以后，缪氏宗族中信仰天主教者日渐增多，来自该族的信徒不仅已是构成穆洋当地教会的主体，其中一些信徒还成为福安地方教会的核心人物，如缪士珣之孙、清雍乾年间的缪天麟（1674-1743），就是一个典型代表。缪天麟，洗名多默，字缔瑞，行坻八，号玉书，配郭氏，庠生。^②在雍正二年（1724年）的福安反教事件中，缪天麟曾经与赵文绸、郭于宣、陈紬等其他三位文人信徒作为福安地方教会的代表，前往福州谋求平息反教活动。作为教会中坚分子，在禁教时期，他仍然坚持其信仰，并协助传教士在当地传教，故多明我会教会文献在记载其事迹时，称赞他“把他的一生都用于服务那些传教士，皈依了许多外教人”，视之为地方教会的模范。^③

同样，天主教徒缪上禹也是清前期缪氏宗族中比较突出的信徒代表。缪上禹曾经长期承担着运送福安地方多明我会传教士所需补给的任务，“为福安教会从广东澳门接送物质达二十年，总是忠心耿耿”。^④在雍正年间禁教时期，缪上禹又多方掩护费若用等传教士，以使其免遭地方官府的逮捕，对此，多明我会士费若用在记叙他在雍正初年反教事件中的经历时，就多次提到了缪上禹对教会的帮助，如其云：“上述的赖蒙笃（缪上禹洗名——引者），……以少有的技巧和超乎寻常的勇气，拯救了我们，从那里（指桑洋——引者）将我们带到其它地方。关于代牧主教黄神父、华敬神父，他不知带到哪里。至于韩保禄神父和我，则被他带到罗文藻神父老家的房子，在那儿我们分开了，因为那些外教人已经知道我们要住在那。韩保禄神父不久回到了桑洋，我则坚持留在那，……”^⑤因其频频协助传教士暗中传教，缪上禹为此还多次被清福安地方官府责罚。^⑥

可以说，清代前期，缪氏族中象缪天麟、缪上禹这类虔诚的天主教徒是很常见的，而且，由于天主教信仰具有十分明显的延续性，其特征常常是父传子继，世代传递，因

① Gonzalez, A, 第1册, 第117-118页, 注释(29)。

② 《东鲁缪氏宗谱》，《元房祐一公支钜三公世系八图·缪天麟》，1991年重修本。

③ Gonzalez, A, 第2册, 第295页。

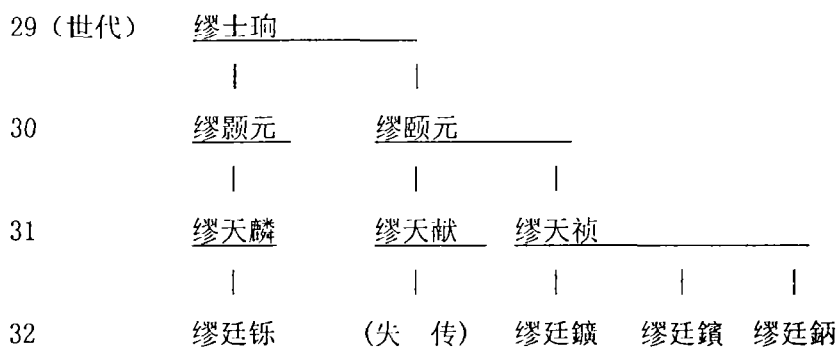
④ Gonzalez, A, 第2册, 第249页。

⑤ P.Alcover, Relacion del 27 de febrero de 1730, 转引自 Gonzalez, A, 第2册, 第200页。

⑥ Gonzalez, A, 第2册, 第250页。

而，到清前期，缪氏族中的天主教信仰也必然随着族中人口的自然增殖而不断扩大其在宗族中的规模。以缪天麟为例，从其祖父缪士珣以降，随着丁口不断增多，族中信仰天主教者亦随之增多，以下图示即反映出这种情况：

【图 4-2】缪士珣及其后裔图示



从上图所示可见，从二十九世到三十二世之间，缪士珣一支呈明显的梯形增长，这种人口的增多反映在信仰上，其结果就是本支中天主教徒也随之增多。随着时间的推移，一旦丁口数量达到一定规模，一个最初的天主教家庭甚至可能逐渐演变成为宗族中的某个奉教支派。我们在绪论中所提到的清中叶以后缪桂三奉教支派的形成，就是一个典型的例子。

如前所述，缪桂三皈依天主教的背景是在清乾隆十一年（1746 年）教案爆发时期，而缪桂三在临终领洗成为天主教徒，并立下遗嘱命后代皆需继承其信仰后，其本支人丁特别兴盛，下表是缪桂三派下前四代（约乾隆~道光年间）的男丁统计表：

表 4-11：缪桂三派下男丁数量统计（33-36 世）

支 世	师福支	师赵支	师秦支	师魏支	师贡支	师代支	合计
33	1	1	1	1	1	1	6
34	2	3	4	4	4	2	19
35	4	8	13	11	10	1	47
36	13	10	31	35	18	4	111

资料来源：《东鲁缪氏宗谱》，《利房潮一公第二支桂三公派系》，民国二十五年（1936 年）重修本

如上表所示，缪桂三支从 33 世（即本支第 2 世）到 36 世（即本支第 5 世）这四代人中，男丁数从原来的六人，发展到 111 人，其繁衍速度不可谓不快。如果不计失传情况，以每丁/户五口计，在清道光前后，缪桂三支总人口可能近五百人，桂三支派的兴盛壮大，其直接后果就是在缪氏宗族中形成了一个势力庞大的奉教支派，仅以天主教守贞女为例，从 34 世到 39 世之间（约清乾隆到同光间），我们就从该支谱中发现了 25 位有确切记载守贞身份者，如此之高的守贞女密度，正反映了该支天主教之兴盛，^①桂三支派所在的利房也就相应地成为穆洋缪氏各房中天主教信仰最集中的支房。清光绪年间，穆洋民教因建天主堂兴起争端，福安知县王士骏往勘地界，“先勘得教民所指之洋麻巷、石马兜、红门楼三处，高教士以地基狭小，宽深丈尺，皆不及约，可毋庸议。又另外石马兜一处，前后相连地基两块，直深照原约有余，横宽仅七八丈，亦不敷用。嗣教民谓贴近尚有百姓房屋可以凑买，即贴邻之缪姓支祠，子孙大半从教，亦可拆去建堂……”^②此处所指穆洋石马兜地方之缪氏支祠，即为桂三支派所在的隆岗祠，属于缪氏四房中的第三房利房，由此可见，因为族中信教人口的增长，到清代后期，利房一支中已经是“大半从教”，如果再考虑进长房元房情况，那么缪氏宗族中信教族人的比例就相当可观了。实际上，缪氏族中信教的现状也很能说明这个情况，据笔者的调查，如今缪氏宗族聚居于穆洋地方的四房子孙约有五千余人，信仰天主教的族人则超过二千人，接近族中总人口的一半，其中又以长房元房和三房利房为最多，仅利房下的缪桂三支，按八十年代末修谱的统计，已达 1499 人，据云内中仅两人不是信徒。^③由于支大丁繁，在上世纪九十年代，缪桂三支已另建祠堂，以缪桂三为祠祖，从而在穆洋缪氏宗族中单独组成一个典型的信仰天主教的奉教支祠。

清代前期以来，随着天主教信仰在缪氏宗族中渗透日深，缪氏族人在改宗天主教信仰的同时，还有一部分族人虔修向道，成为早期中国籍的多明我会传教士。据多明我会的文献记载，在 1739-1749 年间，约有十来位中国信徒在马尼拉圣若翰修院学习，这些人大部分来自福安，^④其中就有穆洋缪氏族人，如缪伯多禄（1726-1797），^⑤他出生于缪氏族中一个天主教家庭里，其父为缪天寿（Ty-seu），洗名玛利亚诺，其母为林氏，洗

① 关于缪桂三支派守贞女情况，见本文第五章第二节的分析。

② 《教务教案档》，第 5 辑，第 3 册，第 1908 页，（台）文海出版社，1977 年。

③ 穆洋缪宝钦口述，70 岁，天主教徒，2001 年 5 月 29 日。

④ Gonzalez, A, 第 2 册，第 297-298 页。

⑤ 据洗礼簿，缪伯多禄的本名罗马字拼音为 Mieu-to(c)，他生于 1726 年 12 月 30 日，1727 年 1 月 6 日由多明我会传教士韩保禄施洗，洗名为伯多禄。见 Gonzalez, A, 第 2 册，第 298 页，注释 (25)，第 579 页，注释 (8)。

名罗洒。1737年4月18日，缪伯多禄被多明我会传教士选派进入马尼拉圣若翰修院学习神学，1748年4月6日进入多明我会，1759年回到福安，在穆洋、双峰一带传教，1797年5月死于双峰。^①此外，缪若翰（1804-1874）也是清前期来自穆洋缪氏的多明我会士，他于1823年毕业于西隐圣十字修院，此后在穆洋、溪东等地传教，1874年死于溪东。^②

总之，从明末缪士珣等人开始将天主教信仰传入本族始，经过长时期的族中渗透，到清代中期以后，相当部分缪氏族人已成为天主教信徒，而且通过世代传递，天主教信仰牢不可破地扎根于该宗族中，使该族在某种程度上打上了较深的天主教信仰色彩。到晚清时期，福安官府就曾明确指出“邑民从教，以穆洋为最，故亦以缪姓为最多”^③，此语极其形象地表明了缪氏宗族在穆洋地方天主教会中的主导地位。作为地方望族，缪氏宗族的这种局部天主教化，直接影响到了天主教在穆洋地方的传播，天主教不仅得以依附在缪氏宗族，作为该族的一个主要宗教信仰而被延续下来，而且缪氏宗族在穆水上游的权势地位也无形中为天主教信仰在当地乡村社会的发展提供了某种程度上的庇护作用。例如，康熙末年反教期间，多明我会士赖蒙笃就曾托庇在缪氏族中一位信徒家中，四出传教，前后达四年之久。^④可以说，明清以来穆洋地方天主教的发展，很大程度上就是得益于缪氏宗族的支持，即使到了民国时期，多明我会对缪氏宗族的这种依赖性仍然很明显，例如，1947年，多明我会士华炎夏准备在穆洋兴建一所白多禄医院，但缺少经费，缪氏宗族族人就在祠堂中集会，最后同意借出400法内加^⑤的谷租，以支持教会建筑医院，同时亦借以纪念与白多禄渊源颇深的本族信教祖先缪桂三（Meu-Ki-zang）。^⑥可见，正是以缪氏宗族为基础，天主教会才得以在当地立足，并不断扩大其传播面，从而使穆洋地方成为明清以来多明我会在穆水上游最重要的一个传教中心。

三、双峰冯氏与天主教：个案分析之三

除了顶头、穆洋以外，处于廉溪中游的双峰村也是明清时期福安基层天主教网络中一个重要中心，而天主教在双峰的发展，也是与当地的聚居宗族冯氏紧密联系在一起的。

据冯氏谱牒记载，双峰冯姓入闽始祖为冯治中，“公原居金陵，于宋元佑三年偕二弟治平、治串来闽，卜居南台马冯巷。（公）深明韬略，时遭寇乱，朝廷聘公，官拜大

① Gonzalez, A, 第2册, 第579页。

② Gonzalez, A, 第3册, 第369页;《天主教闽东教区资料汇编》, 第413页。

③《教务教案档》, 第5辑, 第3册, 第1892页, (台)文海出版社, 1977年。

④ Gonzalez, A, 第1册, 第517页, 注释(15)。

⑤ 法内加 (Fanega), 西班牙干量单位, 一法内加约合 22.5-55.5 升。

⑥ Gonzalez, A, 第4册, 第383-384页。

将军，通领军戎，拥钺督征，屡建奇功。厥后误中贼计，矢尽援绝，公奋然以身殉国，致命沙场。帝闻公死，优诏赙之，赐谥忠义侯，录其子孙，恩荫参军。”^①自冯治中入闽为第一世，到第五世时，以祖功得以恩荫参军的冯耀宗（1178—？）前往寿宁西溪地方祭扫祖墓，卜居该处，是为迁寿宁西溪祖。冯耀宗而下，到第十世冯知几时始迁居双峰。冯知己（1353-1417），“继述公长子，例授郎中”，据族谱记载，他于“元至正年间由寿宁西溪迁居宸邑双峰”^②，因此，后世以冯知己为双峰肇基祖。冯知几元配无出，次配生廷炙、廷炎、廷奂、廷茨、廷燎、廷燮六子，分别为璧、琮、珪、璋、琥、璜六房祖。在冯知几迁居双峰时，当地原有汤林二姓居住，但随着冯姓入迁，这两姓逐渐没落散失，而冯氏则日渐发达，到明末清初，已是双峰主要聚居宗族。^③

冯家在迁居双峰后的前四代，人丁并不是特别兴旺，以第一支璧房为例，从十一世冯廷炙到十四世冯玘，见于谱中的成丁只有六人，其中还有一位迁往柏柱浦兜地方。但冯氏在此期间却出现了本宗族发展史上的一位关键人物，这就是璧房十三世冯杰（1485-1565）。按族谱资料，冯杰：

字叔会，号廷庵，行二，治中公十三世孙也。幼聪颖，寝馈经史，一览无遗。弱冠补弟子员，食饩官墙。宏治间超拔辟雍吏部观政。嘉靖中授广西太平府知事，赞政卓异，行己廉贞。秩满，升湖广茶陵州知州。莅任数月，纲举目张，利兴弊革，合境肃然。人方以杜召目公，诿以疾辞。朝廷恩准原品致仕，州之民如失慈父母。其急流勇退，公殆知足不辱者也。及归，囊无剩资，仅有书数卷，优游蔗境，人不敢干以私。或有枉法，惟懼公知其名。澹泊明志，遗子孙以清白，故邑祀公于乡贤。^④

冯杰在致仕归里后，开始以其个人威望倡导本家族事务的建设。例如，嘉靖二十四年（1545年）他聚父老商议建立族谱，“始平氏系出西周而蔓延于天下，宋元祐时我祖治中公偕二弟治平治申由金陵来闽，卜居南台，由是马冯巷因之以名。闽之有冯，自治中公始，双峰族乃其苗裔也。……我曾祖知几公卜邻择里，始聚族于宸之双峰，讫今又

① 《双峰冯氏族谱》，《冯治中》，民国二十八年（1939年）重修本。

② 《双峰冯氏族谱》，《冯知己》，民国二十八年（1939年）重修本。

③ 《双峰冯氏族谱》，《重修双峰冯氏宗谱序》，陈瑶燕，光绪三十二年，民国二十八年（1939年）重修本；《韩阳双峰冯氏重修宗谱序》，冯肇，嘉庆十八年，嘉庆十八年（1812年）重修本。

④ 《双峰冯氏族谱》，《家传编·万二公传》，王九韶，万历乙酉，民国二十八年（1939年）重修本。

四世矣。先人每慨谱牒未作，以图授余曰：‘宗支在是，宜珍重勿替’。……家之有谱，犹国之有史。史以教忠，谱以教孝，诚重典也。杰承先志，不揣固陋，因衍支图以成家乘，……列世次以及讳字行列生娶卒葬莫不彰彰可考，并记祀典以助后贤无忘水源木本之思。若夫始祖之功勋，曾祖之肇基，与夫爵谥诰命，更为之大书特书者，亦思祖有功而宗有德云尔。”^①从引文中可知，冯氏迁居双峰不过四代，最初并未立家谱。乾隆三十年（1765年）该族人庠生冯其章在重修族谱时也追溯了当时的情况：“维时生齿未蕃，谱牒未作，仅有祖父讳字行列生娶卒葬数大端而已”^②。但有宦宦生涯的族中精英冯杰显然认识到修谱在聚合族人方面的重要性，因此首倡为之。他还为此专门撰写了一篇叙述冯姓渊源的序文，“以冠谱首”，^③可见在嘉靖中期，双峰冯氏开始有了简单的谱牒。

因为冯杰出任官职，其祖冯廷炙、父冯坦俱得以获赠五品奉直大夫衔，一门俱荣，此举不仅提升了冯氏在双峰的名望，而且也使冯杰所在的璧房成为本族中最有势力的支派。其影响亦及于其后人。例如到万历初第十五世时，冯杰的孙子冯时亨（字舜通，行纯一，号狮岩）在双峰当地已是颇具声望的人物，《双峰冯氏族谱》中就记载了其领导当地乡民抗倭的事迹：“万历五年，倭寇作乱，侵乡劫邑，迄无宁岁。幸我纯一公奋然义举，设立民社，为国家出力。贼懼公勇，潜于四月十四日夜行劫，被公侦知，遂即鸣鼓集乡民，挺身而出，杀贼甚众，余皆奔窜，渠首被擒者三人，押解邑公，鲍主为公申详，朝廷褒嘉，官授副总府。”^④冯时亨以缙绅之后，设立民社武装，领导乡民抗倭并得到朝廷褒奖，此举不仅大大增强了本族在廉溪中游的地位，而且也再次提升了本房在家族中的威望，冯时亨生三子邦彦、邦彧、邦彤，为第十六世，至此又各自分为福、禄、寿三个支房。

双峰冯族在第十六世到第二十一世，也就是迁居双峰的第六世到第十世这五代人之间（约为明万历到清康熙时期），是该族人口增长较快时期，特别是长房璧房的上述三个支房，人丁尤其兴旺，以璧房福支为例，从十六世到二十一世之间该支男丁数增长情况如下表所示意：

① 《双峰冯氏族谱》，《建立族谱序》，冯杰，嘉靖二十四年，民国二十八年（1939年）重修本。

② 《双峰冯氏族谱》，《重修谱引》，冯其章，乾隆三十年，嘉庆十八年（1812年）重修本。

③ 《双峰冯氏族谱》，《始平冯氏总序》，冯杰，嘉靖二十四年，民国二十八年（1939年）重修本。

④ 《双峰冯氏族谱》，《冯时亨》，民国二十八年（1939年）重修本。

表 4-12: 双峰冯氏璧房福支 16-21 世丁数增长

世 代	男丁数	留存数	未传数
16	1	1	0
17	1	1	0
18	4	4	0
19	15	7	8
20	17	10	7
21	21	19	2

资料来源:《双峰冯氏族谱》,民国二十八年(1939年)重修本。

从上表可见,璧房福支的人丁从十六世的一人,二十一世时已有二十一人,期间,虽因明末清初的战乱,使本支 19、20 世人丁有一部分失传,但总体上仍然保持着持续增长的趋势。实际上,到了雍正、乾隆时,双峰冯族中璧房人丁增长呈一枝独秀状况,而其他五房则逐渐衰落,因此,璧房构成了其后双峰冯氏宗族的主体。如清同治年间冯族重修谱时,列名谱中作为享祀对象的祖先除了入闽始祖冯治中、肇迁祖冯知几外,其余列祀男性都来自璧房,他们是十一世祖冯廷炙、十二世祖冯坦、十三世祖冯杰、十五世祖冯时亨以及福禄寿三个支房祖冯邦彦、冯邦戔、冯邦彤,其他五房无一人得以入祀。^①由于人丁渐增,从乾隆初年始,以璧房士绅为首者逐步建成了本族祖祠,其 21 世族人冯道政所撰《启建祖祠记》云:

易于涣卦曰王假有庙,立庙以象神;于萃卦曰王假有庙,用大牲吉。中庸言周公成德制礼,其自孝先而并及孝治,可见人本乎祖,无贵贱一也。故士庶家亦得立庙。若祖祠则合通族自始祖以逮历代群宗,皆得祔主,岁时以修祀典,而子姓聚集,各叙昭穆之伦,所系岂不重哉!吾族因倭寇肆凶,回禄之灾,村里坵墟。时伯裕二同兄蒲二痛念先灵无依,爰将万二公屋基,系璧房派裔福禄寿均分之业,为之丈量界址,以为祠基,则有躬九、蒲四、谷九、濂三诸兄,并侄元二诸董事,工食分派合族,遂成寢室。然事系草创,工实未备,幸桓九兄挺身倡率,重积烝尝,乾隆十四年,管年闾三兄鳩集首事桓九、濂六、洛五、

^①《双峰冯氏族谱》,《祀典》,民国二十八年(1939年)重修本。

洛八、关九、亨二、亨四诸位，派拨户丁，砌造墙垣，至二十四年，诸父老会议欲营正寝，命政管年承办，政不敢辞，遂同兄蒲二、濂七暨任亨八、利一、利五、利七、刚二、健五等鸠工庀材，阅数月而落成，前后都绳墨系濂三兄焉。……^①

由上可见，到乾隆二十四年（1759），冯氏祖祠才算初具规模。而通过修谱立祠，双峰冯氏初步完善了本族宗族结构。

明清时期，双峰冯氏在科考上屡有斩获，尽管该族并没有产生过进士之类人物，但贡生、生员等中下层士人数目亦十分可观，如下表所示：

表 4-13：双峰冯氏历朝科名表

朝 代	科 名	人 数
宋	无载	无载
明	贡生	3
	监生	1
清	贡生	4
	廪生	3
	庠生	38
	监生	22

资料来源：《双峰冯氏族谱·选举》，民国二十八年（1939年）重修本。

与顶头黄氏及穆洋缪氏不同，在双峰，笔者并没有记录到追寻该族祖先与天主教关系之类的宗族奉教传说。有关双峰冯族开始接触天主教的具体时间，由于史料缺乏，目前难以确定。大体而言，天主教传入该族应当是多明我在福安传教的第一阶段。由于廉溪中游正处于顶头通往穆洋的必经水路上，因此，当早期多明我会传教士在往返奔波于顶头——穆洋这两个传教中心区时，极有可能开始了他们在廉溪中游的传教拓展，而依溪而居的双峰及其主要居民冯氏族人自然成为多明我会士传教的主要对象。例如，1634-1636年间，黎玉范曾到当时福安城外的七个村子传教，并皈依了不少信徒，这里所说的七个村子，除了顶头和穆洋外，双峰极有可能也在其中。^②此后，双峰冯氏不断

① 《双峰冯氏族谱》，《启建祖祠记》，冯道政，乾隆三十年，嘉庆十八年（1812年）重修本。

② Gonzalez, A, 第1册，第82页。

有族人接受了天主教信仰，如多明我会史料在提到十七世纪中期天主教在福安地方的发展时，就曾描述了1657年一位双峰冯氏族人改信天主教的事迹：

1657年，桑洋村一位72岁的老人也皈依了，这多亏了他的一个儿子及万济国神父的热情说教。这位老人的儿子叫作冯伯多禄，他是一个读书人，同时也是虔诚的基督徒和多明我第三会成员。他出资修建了一所宏大的教堂，在家中留宿那些传教士，捐赠大量财物给他们，帮助供养那些贞女，做了许许多多其他诸如此类的善举。但是，这位好心的伯多禄有一块心病，那就是他的父亲是一位顽固不化的异教徒，天主信仰的反对者，同时也是他自己的反对者，因为他是基督徒。有一次，他的父亲患了重病，伯多禄很是悲伤，因为担心他的父亲没有受洗就死去。万济国神父前来探望病人，就建议伯多禄向当地圣堂的主保圣多明我求助，让他的父亲皈依，并答应给他起圣名多明我，如果他接受洗礼的话。奇异的事情发生了，过了不久，这位病人叫来儿子，让他去通知万济国神父前来。万济国神父当时正在教堂做祷告。这位传教士来了，病人就对他说：“神父，我想接受洗礼。尽管有一件事让我十分痛苦，那就是看到我一生中犯下了许多罪孽，对天主也不敬畏，从不向它忏悔与认错。”万济国神父安慰了他，认真地给他讲解教义，为他施洗，取圣名为多明我。这位老人病好了，从此以后，这位原本如此傲慢的人，变得非常谦逊，整天念诵玫瑰经文，虔诚修道，度过了有生之年。^①

从上引文中可知，清顺治年间双峰冯族已经有不少人接受了天主教信仰，而且，族中像冯伯多禄这类富裕的士绅信徒甚至捐钱在该村修建了本族第一座天主教堂，^②可见当地已有不少信徒。

到1729年，由于清政府查禁天主教，当时多明我会士费若用等人托庇在冯氏宗族，在谈到双峰的情况时，费若用就说该村“几乎都是基督徒”。^③1733年，多明我会传教士罗巴拉斯亦曾在一份有关当地的传教情况的报告中提到双峰村“目前已没有偶像庙宇，几乎都是基督徒”，^④另一位多明我会传教士华敬则更具体地谈到是年“该村有30户人

① Gonzalez, A, 第1册, 第327页。

② Gonzalez, A, 第1册, 第671页。

③ Gonzalez, A, 第2册, 第198页。

④ Gonzalez, A, 第2册, 第256页。

家是基督徒，只有 2-3 户是外教人，他们在临终时几乎都领洗。”^①此外，到嘉庆年间，冯族士人也曾自云本族“自先世不信浮屠之说，一切道姑、灵姑之迹屏绝。”^②可见正因为信仰了天主教，族中其他民间信仰荡然无存。由此可以推断，至迟到清乾隆年间，住在双峰的冯姓族人，已经基本皈依为天主教徒，从而转化为典型的天主教宗族了。此后，双峰冯氏一直是天主教在廉溪中游的主要支持者，该族信徒不仅在清前期的历次禁教期间，为当时的多明我会士提供庇护，而且还积极地在本族聚居区兴建教堂，以维系族人的信仰生活。

为了便于较清楚地反映出清前期以来双峰冯氏的天主教信仰情况，笔者根据所见的中西文献相关资料，将双峰村在清雍乾年间的天主教徒数目整理成下面表格：

表 4-14：清前期双峰村天主教徒数量变化表

年代	教徒数量	资料来源
1733	30 (户)	Gonzalez. A, II. P. 258
1741	260 人	Gonzalez. A, II. P. 282
1795	534 人	Gonzalez. A, II. P. 589

正如前已述及，冯氏宗族从明中叶以后一直是双峰地方居民的主体，也就是说可以视为是比较典型的单姓宗族村，因此，上述表格的人数变化大致可以反映出双峰冯姓族人天主教信仰的发展情况。从表中可见，在 1732-33 年间，当时双峰村的天主教徒有 30 户，以每户 5.5 人计，约为 165 人左右。到 1741 年，人数已经增至 260 人。而在 1795 年，也就是乾隆晚期，双峰村的天主教徒数量则已经增加到 534 人，相比于 60 年前，增加了三倍多。显然，这种增长除了部分是来自原有未入教族人相继入教外，更主要的原因是该族人丁的自然增长，由于天主教已经是本族的一个传统宗教，因此，随着族中人丁的增长，天主教徒的数量也就相应增多。

1832 年在双峰所发生的一次教会内部争端事件也从一个侧面为我们展示了双峰冯族的天主教化情况。是年 3 月，在福安传教的多明我会士罗罗各在一封致传信部的信中谈到双峰冯族的士绅信徒因与时任教区主教在中国礼仪问题上意见分歧，险些造成全村人脱教的后果：

对于传教会来说另一个令人痛心的不如意之事是桑洋村的几乎完全脱教。

① Gonzalez, B, 第 2 册, 第 332 页。

② 《双峰冯氏族谱》，《里俗论》，冯瑞藩，嘉庆十八年（1812 年）重修本。

该村几乎都是天主教徒，村民很是富裕，而且许多是文人。这些文人中的两位是险些造成全村人几乎脱教的根子。林查拉神父斥责他们在家中摆放及敬拜那些迷信的灵牌，而中国人通常认为他们逝世的先人的灵魂会栖居在这些灵牌上。他威胁说如果没有毁坏那些灵牌的话，就要给予他们绝罚。那些文人对这类威胁与劝告不屑一顾。因此，林查拉神父在教区内发布了一道义正词严的通告，说明那些中国人关于灵牌信仰的不合法性与错误性，与此同时劝告他们转到正道上来。

此举刺伤了那些文人的傲慢性，他们写了两本诋毁天主教的书，以这种粗暴无礼的方式来回击侮辱这位令人尊敬的高级教士及其他传教士，这个事件给这位贞德的主教带来了极大的痛苦，成为使他病倒与辞世的一个主要原因。^①

从上引文可见，在 1832 年，双峰村的居民几乎都是天主教徒，也就是说，冯氏族人几乎都接受了天主教信仰。而冯氏宗族中的某些文人信徒也曾因为保留敬祖礼仪而遭到时任教区主教林查拉的斥责，并几乎酿成一次族人集体脱教事件。但这种教会内部的冲突并没有真正使双峰冯氏与其皈依已久的天主教信仰脱离开来，多年以后，据多明我会的史料记载，双峰村仍然是一个“非常谦卑、虔诚地信奉天主教信仰、服从传教士的地方”，^②1936 年，当多明我会史学家贡萨雷斯停留该村时，他就注意到该村大约有 1000 左右居民，都是天主教徒。^③近期的田野调查情况也可以为我们追溯明清时期双峰冯氏宗族的天主教信仰提供某种参照，冯氏目前聚居在双峰的居民有 194 户，约 1335 人，占全村人口的 92% 左右，其中除极个别为婚入仍未改信的外姓妇女外，皆为天主教徒。^④

从清中叶以后，双峰冯氏开始不断有族人为多明我会培养成本地神职人员，如前述乾隆十九年福安教案中所抓获之冯文子（Fr. Juan Fung de Santa Maria 1719-1755），^⑤即为双峰冯氏第一个充当天主教神父的族人。长期以来学界对冯文子身份多有不明，大多根据当时闽督喀尔吉善奏折中所记录的冯文子口供，认为冯文子只是双峰村出洋贸易返回的普通商人信徒，^⑥而不知冯文子其实是最早的中国籍多明我会士之一。《双峰冯氏

① Carta del Sr. Carpena a la Sagrada Congregacion, del 19 de marzo de 1832. 引自 Gonzalez, A, 第 3 册, 第 63 页。

② Gonzalez, A, 第 3 册, 第 63 页。

③ Gonzalez, A, 第 3 册, 第 63 页, 注释 (33)。

④ 双峰目前在册户数为 237 户，人口 1458 人，作者 2002 年 8 月调查所得。在此感谢该村教徒冯若瑟先生的热情接待与帮助。

⑤ 闽浙总督喀尔吉善奏折，乾隆十九年七月二十三日，中国第一历史档案馆藏《军机处录副奏折》，档号 3-167-9258-010。

⑥ 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988 年版，下册，第 165-168 页。

族谱》对冯文子的生平有简单的记载，其文云“二十一世，世明，字文子，受学泰西。”^①由此可知冯文子原名为冯世明，是冯氏壁房之寿支 21 世族人，祖上为冯族绅耆，如其曾祖为冯学孔，吏员。父为冯士岳（1654-1751），字岱侯，^②行智一，清乡耆。冯士岳以高寿屡获清福安地方当局的褒赞，如乾隆元年（1736 年）他获朝廷颁赠正八品冠带，时任福安县令黄曾赠以“德冠一乡”的匾额；乾隆十一年（1746 年）县令张元芝亦赠以“年高德劭”匾额。^③冯文子“祖上原皆崇奉天主教”，^④父冯士岳与母李氏都是虔诚的天主教徒，冯士岳洗名盎伯若削(Ambrosio)，李氏洗名为玛利亚(Maria)，^⑤共生有世德（予子）、世昭（明子）、世睿（圣子）、世怀（延子）、世茂（维子）、世明（文子）六子，皆为自幼受洗的天主教徒，如冯文子洗名若翰，而其长兄世德，洗名为味增德，^⑥可能是喀尔吉善奏折中所说的冯如（予）子。另喀尔吉善折中所提到的在福安城中“开张面店”之胞兄信子，即可能是上述冯世睿（圣子）。此外，冯文子另有一个堂姐为守贞女，^⑦可见这是双峰冯族一个典型的天主教家庭。作为地方乡绅，冯士岳的家庭一直是清前期频发禁教时西班牙多明我会士的避难所，如雍正七年（1729）清政府禁教期间，华敬、费若用等三位多明我会传教士就曾躲藏在双峰冯士岳的家中，受到了很好的招待。1735 年春，华敬等人亲到冯士岳家，劝说他同意让其幼子冯文子前往马尼拉神学院学习。^⑧1736 年 7 月 8 日，冯文子进入马尼拉圣若翰修院学习，故族谱中记其“受学泰西”，1744 年进入多明我会。1747 年 9 月 20 日，在福安同乡信徒蔡灼之（即蔡祝）的陪同下启程回国。其时正值 1747-1748 年乾隆朝大教案之间，白多禄等五位西班牙多明我会士被杀后，冯文子成为 1748-1753 年间多明我会在华教会的主要传教者，他辗转在福安穆洋、双峰、溪填及福州、漳州等地传教，1754 年 4 月，当他应福安城信徒之请，前往福安城中传教并准备复活节庆典时被捕入狱，随后被判流放广西，并于次年死于流放地。^⑨

① 《双峰冯氏族谱》，《壁房·冯世明》，嘉庆十八年（1812 年）重修本。

② 多明我会的史料中亦提到冯文子是冯岱侯的儿子：“Fr. Juan Fung, hijo de Fung Ambrosio Tay-hey”，见 Gonzalez, A, 第 2 册，第 462 页，注释（40）。

③ 《双峰冯氏族谱》，《壁房·冯士岳》，民国二十八年（1939 年）重修本。

④ 闽浙总督喀尔吉善奏折，乾隆十九年七月二十三日，中国第一历史档案馆藏《军机处录副奏折》，档号 3-167-9258-010。

⑤ Gonzalez, A, 第 2 册，第 448 页，注释（3）。

⑥ Gonzalez, A, 第 2 册，第 451 页，注释（14）。

⑦ 该守贞女洗名为 Jeronima (? -1757)，见 Gonzalez, A, 第 2 册，第 471 页。

⑧ Gonzalez, B, 第 2 册，第 347 页。

⑨ Gonzalez, A, 第 2 册，第 449-471 页。另见本文第二章有关冯文子案的描述。冯文子死后，双峰冯族派人将其棺木移回，葬于本村后山。

除了冯文子外，双峰冯氏其后陆续有族人赴国外研修神学，如二十五世冯涵然，谱中记其曾“受学泰西”，^①很有可能是与冯文子一样入马尼拉圣若翰修院。

由上可见，冯氏转化为天主教宗族后，在维持双峰地方天主教的活动方面起到了重要的作用，冯氏族人不仅资助传教士建堂，在禁教时期庇护西洋传教士，而且将天主教作为本族的一个传统宗教世代相传，由此使双峰村成为清代天主教在廉溪中游的一个重要传教中心地。

四、溪填赵氏与天主教：个案分析之四

溪填是与双峰同处于廉溪中游、构成明清福安基层天主教网络的另一个中心区。天主教在溪填村的传播与发展，也与聚居于此的赵氏宗族密切相关。

赵姓之迁居溪填，大约在北宋末年，据《新修富溪赵氏族谱》云：“吾族赵氏系出炎宋，自清献公来闽，卜居霞邑北港，传白常公，始迁今所。越五世而筠公生子六人，爰分礼、乐、射、御、书、数六房，而我射房聚居富溪，则皆纲公后也。”^②上引文所说的溪填赵氏祖先清献公很可能是当时靖康之乱后南奔的中原旧族，他先是由浙江衢州迁徙到建宁，再迁霞浦北港地方，到常公时才迁居溪填。^③因此，溪填赵氏以常公为肇迁祖。^④而上引文中的纲公，即第六世赵纲，据族谱记载，他是如今溪填赵姓主要族支射房的祖先，并且是使赵家据有溪填的一个关键人物：“宋开禧年间，纲公仕迪功郎，宦游归里，填溪架屋，命名溪填，即今聚族众居是也。”^⑤

溪填赵姓自述是宋太祖赵匡胤之后，一直以“天潢裔派”自居。为了表明本族皇族身份并非窜冒，赵姓曾长期保留有赵太祖像等显示皇裔身份物品，并屡此在宗谱中对本族为帝王后裔这一点加以强调，如乾隆年间的一份谱序云：

谱以序昭穆明世系，毋论社稷之后与亩亩之家，皆不欲斩然无闻，况天潢裔派，奕业如新，维孙与子而顾淡然忘之乎！溯受氏以来，代有伟人，而黄袍加身，混一海宇者，维吾祖宋太祖也。人有侈谈世胄，妄将前代名家，载入谱端，究无可考。吾家清献公即太祖世胄四代孙也，由浙入闽，亲携御像，左金书王子王孙，右玉篆御书至宝，巾系冲天龙绘五爪，世虽屡易，灿然夺目，岂

① 《双峰冯氏族谱》，《壁房·冯涵然》，民国二十八年（1939年）重修本。

② 《新修富溪赵氏族谱》卷首，赵梦言序，道光二十四年，民国十六年（1927年）重修本。

③ 《新修富溪赵氏族谱》卷首，赵文琳序，天启二年，民国十六年（1927年）重修本。

④ 《新修富溪赵氏族谱》卷首，《肇迁》，民国十六年（1927年）重修本。

⑤ 《新修富溪赵氏族谱》卷首，赵廷灏序，乾隆四十二年，民国十六年（1927年）重修本。

别姓所可得同日而语耶？延及三世，而生常公，公见富溪水清且涟，山美而秀，迁移厥居遂为肇基之始祖焉。^①

赵姓在迁居溪填后，至第六世开始分礼、乐、射、御、书、数六房，但到了第十八世后（约明隆万时期），情况发生了变化，礼、乐两房“已中绝，御、书、数三房已散处外乡，亦不甚繁衍。而射房之支分派别，继继绳绳，瓜瓞之绵延，实为独盛。今村中之爰处者，皆射房之后裔也。”^②因此，从明中叶以后，射房构成了溪填赵氏的主体。随着人丁的增长及本族产业的增置，以射房为主的溪填赵氏开始对本族进行初步整合，如在明正德二年（1506）时，修订了本族谱牒，至清初则修建了本族祠堂。^③

溪填赵氏在宋时曾经在科举上取得一定成就，族中亦出现过进士、举人之类人物，入清以后虽渐不如前，但亦有相当部分贡选及在乡生员，如下表所示：

表 4-15：溪填赵氏历朝科名表

朝 代	科 名	人 数
宋	进士	2
	举人	3
明	无载	无载
清	贡选	7
	庠生	31
	监生	24

资料来源：《新修富溪赵氏族谱》卷之六《选举》，民国十六年（1927年）重修本。

与双峰一样，溪填亦位于廉溪中游，正处在福安城、顶头通往穆洋的必经水路上，因此，天主教传入依溪而居的溪填赵氏，其时间应也与双峰冯氏大致相同，即在多明我会进入福安传教的第一阶段。如前所述，1634-1636年间，黎玉范曾到当时福安城外的七个村子传教，并皈依了不少信徒，这里所说的七个村子，除了顶头、穆洋、双峰村外，

① 《新修富溪赵氏族谱》，赵廷淑序，乾隆四十二年，民国十六年（1927年）重修本。

② 《新修富溪赵氏族谱》卷之一《村居说·户口》，民国十六年（1927年）重修本。

③ 赵姓何时肇建祠堂似已不可考，但访问该族耆老，皆云在清初。而《新修富溪赵氏族谱》卷之三《祠宇》曾记载旧祠在三门口，因为苦于地低多水患，乾隆七年族人捐地谋迁建，由此可知赵族祠堂至迟应在乾隆前建。

溪填很有可能也是其中之一。^①到 1675 年,据多明我会的史料记载,万济国等人在溪填地方皈依了几乎整个村子的居民,除了“仅有的一个仍保持他的外教信仰之外。”^②1684 年,在赵氏族人的帮助下,溪填当地建起了本族的第一座教堂,^③由此可见,作为溪填村居民主体的赵氏族人,此时大多已经接受了天主教信仰。

到 1733 年 2 月,多明我会士罗巴拉斯在提到溪填村天主教活动情况时,曾这样描述该村:“溪前(即溪填)有一座圣若瑟堂,这里也已没有偶像庙宇,几乎都是基督徒”^④,由上述内容可以推知,至迟到清雍正、乾隆年间,作为溪填村主体居民的赵氏族人,已经基本皈依为天主教徒,从而转化为一个典型的天主教宗族。民国年间赵氏族中文人信徒曾作“祠宇小序”,其文云:“本族祖祠,由来旧矣。嗣重建于嘉庆间,复重修于道光、光绪间。虽未立主位而既有庙貌巍然,彼历代祖宗之声灵,何尝不于此焉。……”^⑤引文中赵氏族人提到的嘉庆以后溪填赵祠“未立主位”,很可能就是因为其通族信仰天主教的缘故。

为了较清楚地反映出清前期溪填赵氏的天主教信仰情况,笔者根据所见的中西文献相关资料,整理成下面表格:

表 4-16: 清前期溪填村天主教徒数量变化表

年 代	教徒数量	资料来源
1733	35(户)	Gonzalez. A. II, P. 258
1741	296 人	Gonzalez, A. II, P. 283
1795	486 人	Gonzalez, A. II, P. 589

正如我们在前面已经谈到,赵氏宗族一直是溪填村的最主要居民,因此,上述表中所列的信徒数量,大体可以反映溪填赵氏在清雍、乾年间信仰天主教的情况。由上表可知,在 1733 年,当时溪填地方天主教家庭有 35 户人,按每户 5.5 人计,约有 190 人;到 1741 年,溪填地方天主教徒数量增至 296 人;而到 1795 年,当地信徒数量则增至 486 人,与 60 年前相比,增加了 2 倍多。显然,溪填村这种天主教徒数量的增长,除了部分族中原有非信徒此时皈依外,主要也是与赵氏族人在清前期的人丁增长是同步的。由

① Gonzalez, A, 第 1 册,第 82 页。

② Gonzalez, A, 第 1 册,第 628 页。

③ Gonzalez, A, 第 1 册,第 671 页。

④ P. Sierra, Relacion del 23 de febrero de 1733, 引自 Gonzalez, A, 第 2 册,第 256 页,注释 (5)。

⑤ 《新修富溪赵氏族谱》卷之三《祠宇小序》,民国十六年(1927 年)重修本。

于宗族成员接受了天主教信仰，并且世代相传，这样一来，当族中迎来清前期的人丁增长高峰时，相应地本族中的天主教徒数量也就随之增多。笔者近期的田野调查结果也十分有助于我们追溯明清以来的天主教信仰在溪填赵氏宗族中的发展情况。2002年8月，在该族父老赵若瑟先生的帮助下，笔者对溪填赵氏天主教信仰现状进行了问卷调查，溪填赵氏目前约有220户，1300人左右，其中，除个别婚入女子为非信徒外，皆为天主教徒。值得注意的是，几乎每一户赵氏族人在追溯本家庭信教时间时，都强调在八、九代之间，而这与乾隆年间该族转化为天主教宗族时间大体相符。^①

由于族中信仰天主教时日甚久，溪填赵氏族人中不少人还成为清前期福安乡村天主教会的核心人物，多明我会史料中所记载的清雍正年间该族生员信徒赵文纲就是一个典型的例子。赵文纲在雍正元年（1723年）的禁教事件中，曾与陈紬等另三位文人信徒，作为福安教会的代表前往福州，试图打通关节，平息官府的反教活动。其后，他又曾因为不愿背教而多次遭到福安地方官府的责罚^②。此外，溪填赵氏宗族在清中叶以后，也有一些族人为多明我会培养成传教士，特别是1813年，时任教区主教林查拉为了培养本土神职人员，在溪填创办了圣十字修院，^③赵姓族人中就有一些人进入该修院学习，成为多明我会传教士。对于这些充当天主教神父的族人，赵氏宗族亦颇为尊崇，在历次修谱中，不仅在族谱中明确注明其身份，而且列名宗族仕宦录中，与本族其他有科举功名者享受同等待遇，如二十六世赵世崧，“圣名若翰，登司铎神品，原名光崧，字建冈，行柘八。”^④二十七世赵令魁，“字玉经，行铉四，号捷三，……登司铎神品。”^⑤

由上可见，清前期以来溪填村之所以一直是福安天主教的一个中心区，其原因即在于聚居于该村的赵氏宗族天主教化。正是因为该族在明末清初接受了天主教信仰，并将之作为本族的一种传统宗教加以继承，天主教才得以在溪填地方扎根下来，并不断随着赵氏宗族本身的繁衍而壮大，乃至发展成为福安基层天主教网络在廉溪中游与双峰、西隐鼎足而立的又一个重要中心地。

① 由于溪填村在解放后是溪潭镇政府所在地，随着经济的发展，其村落格局与旧时相比已有很大变化，迁居人口逐年增多。溪填村现有户数为417户，2007人。尽管赵氏仍是该村最主要居民，但外姓人也已有不少。笔者2002年8月调查所得。在此感谢该族父老赵若瑟先生的帮助。

② Gonzalez, A, 第2册, 第200页, 212页。

③ Gonzalez, A, 第3册, 第53页。

④ 《新修富溪赵氏族谱》，《射房·赵世崧》；另见《选举·神品·赵世崧》，民国十六年（1927年）重修本。

⑤ 《新修富溪赵氏族谱》，《射房·赵令魁》；另见《选举·神品·赵令魁》，民国十六年（1927年）重修本。

第三节 宗族皈依与文化认同

以上我们以顶头黄氏、穆洋缪氏、双峰冯氏、溪埕赵氏四个宗族为个案，具体考察了地方宗族对天主教信仰的接受及其在建构明清时期福安基层天主教网络中所起到的重要作用，从研究中我们不难看出，天主教在顶头、穆洋、双峰、溪埕这四个明清时期福安乡村教会中心地的传播与发展，都离不开上述聚居于当地的四个宗族的支持，换言之，正是分布在福安城乡各个天主教村落间类似顶头黄氏、穆洋缪氏、双峰冯氏、溪埕赵氏这些当地主要宗族对天主教信仰的皈依与继承，天主教才得以嵌入乡村社会中，并在福安构筑起一个覆盖面相当广阔的基层天主教网络。此外，如果我们以上述四个宗族的个案为基础，结合其他宗族的情况，进一步考察明清时期福安地方宗族在天主教信仰问题上的皈依形态，亦可初步归纳出以下有关地方宗族与天主教信仰相结合的两种基本类型：

第一种是宗族在天主教信仰上的非完全转化。这种非完全转化又包括两种情形：其一，随着天主教渗入族中，某一宗族中的几个房支内部天主教徒已占有相当大的比例，但其中仍有一定比例的族人维持着传统的民间信仰，而没有转化为天主教徒（如图4-2a）。前所列举的顶头黄氏与穆洋缪氏可以视为此类典型代表。明清时期缪氏宗族中，天主教徒分布于该族的元、亨、利、贞四房，数量几近一半，但同时这四房中也有许多非天主教徒；顶头黄氏也是如此，该族中诗、书、礼三房近半数以上比例的成员是天主教徒，而其他近半数的宗族成员则仍然维持着传统的民间信仰。属于此类的例子还有福安鹿斗郭氏、穆洋巷头林氏、罗家巷里巷罗氏等。

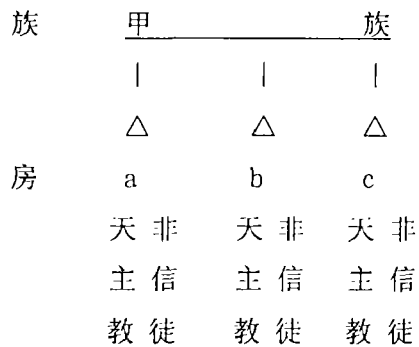
其二，除了上述第一种情形外，还存在另一种比较特殊的情况，即某一宗族中的某个或几个房支已经全部转化天主教徒，但本族中还有另外的房支没有全部转化，在这些房支中非天主教信徒长期存在，而且双方仍共处于一个祠堂下，即转化为天主教的房支并未单独立祠（如图4-2b）。相比于前一类，这类情况比较少见，其中穆洋芦峰王氏大致可以视为这类代表。芦峰王氏自述是闽王王审知之后，明永乐五年第二十五世王启光迁居福安东门，为迁福安始祖，第二十九世尧三公于明中叶迁居穆洋芦峰，为芦峰肇迁祖，尧三公生子四：居安、居定、居寅、颜八，分为四房。^①明末清初，王氏族中陆续有族

① 《芦峰王氏族谱》，《肇迁芦峰派世系·尧三公》，2000年重修本。

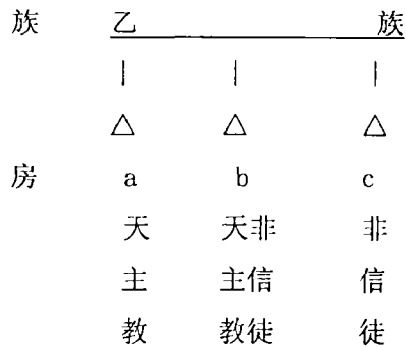
人接受了天主教信仰，例如，前述康熙年间的贡生信徒王道雅、王道淑、王道珪、王道性就是该族次房、三房第三十三世族人，^①此后，芦峰王氏逐渐成为一个以天主教信仰为主的宗族，族中四房天主教徒都有分布，其中尤以次房为多，几乎整个房支都为信徒。^②

以上这两种情形都有一个共同的特点，那就是，信仰天主教的族人在本宗族中占有相当大比例，而且天主教信仰作为本宗族的一个文化传统，与族中原有的其它民间信仰一样为宗族所认可，双方没有因宗教信仰分歧而发生分裂。因此，我们可以把上述顶头黄氏、穆洋缪氏、福安鹿斗郭氏、穆洋芦峰王氏、穆洋巷头林氏、外塘郑氏及罗家巷里巷罗氏等这类天主教徒占有相当比例而又非全部转化的宗族定义为兼容型天主教宗族。

兼容型：图（4-2a）



图（4-2b）：



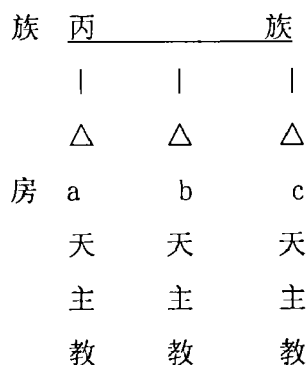
第二种是宗族在天主教信仰上的完全转化。这主要是指，在经过长时期天主教信仰的族内渗透后，某一宗族中的族人到某一阶段已完全接受了天主教信仰，也就是说，该

^① 《芦峰王氏族谱》，‘王道淑、王道雅、王道珪、王道性’条，2000年重修本。

^② 据笔者访问该族父老，目前芦峰王氏约有1000余人，长、次、三房人丁兴旺，而四房丁口少，族人大部分世代信仰天主教，其中次房都是信徒，约有600余人。2002年2月22日，笔者调查手记。在此感谢王姓父老在田野调查过程中给予的帮助。

族中成员都是天主教徒，天主教也相应地成为本族世代相传的传统宗教信仰。我们前所述及的双峰冯氏、溪填赵氏都是典型的例子。此外，留洋的王氏、张氏、郑氏、徐氏，西隐郭氏，罗家巷外巷罗氏等宗族也属于此类。前已述及，留洋是穆水上游除穆洋外的另一个天主教核心区，而居于该地里、外村的上述四个宗族在清前期也逐渐全族接受了天主教信仰。西隐郭氏虽是鹿斗郭氏的分支，但清代西隐郭氏已单独立祠，并以郭谦中为肇迁西隐祖，因此此处将西隐郭氏视为转化型天主教宗族。罗家巷外巷罗氏情况也类此，外巷罗氏是罗家巷罗氏的次房即穆房，该房族人在清前期都已是天主教徒，而且迟在清乾隆元年（1735年），外巷罗氏已经单独立祠建谱，以粹七公为本房祖，^①与里巷罗氏实际上是两个各自独立的部分，因此此处也视之为转化型天主教宗族。以上类型宗族的共同特点是，在天主教传入族中后，随着时间的推移，本族中的成员几乎都成为天主教徒。对此，我们可以称之为转化型天主教宗族（图 4-3）。当然，这里必须指出的是，转化型天主教宗族除了上述所列举的在既有一定家族规模上的转化外，实际上还包括一种比较特殊的情况，那就是，在明末清初天主教传入时期，某一户接受了天主教信仰，其后，随着时间的推移，本户人丁兴旺，渐成一较大宗族，而天主教信仰作为该族的传统宗教信仰又一直维持着，因此这也是一种转化型的天主教宗族，如清康熙时四川江津地方骆氏天主教宗族就是从由赣迁川的骆良位、骆良义两兄弟后裔繁衍而形成的。^②但在福安地方，类似江津骆氏这样从一户信徒发展成为一个天主教宗族的情况比较少见，尽管前述穆洋缪氏缪桂三奉教支祠的形成颇类于此，但由于缪桂三支派在清代并没有单独立祠，二者仍然有别。可以说，福安地方所见的转化型天主教宗族更多的是前面所列举的双峰冯氏、溪填赵氏类型。

转化型：图 4-3



① 《罗江豫章罗氏宗谱·外巷》，《重修族谱序》，罗彦宾，乾隆元年三月，嘉庆八年重修本。

② 古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年版，第74-76页。

由上可见，在考察明清时期福安乡村宗族与天主教信仰相结合关系上，至少存在着上述兼容与转化等两种基本类型。这两种以天主教信仰为主的宗族类型，基本上可以涵盖了明清以来闽东地区乡村宗族在皈依天主教问题上所表现出来的主要形态。

现在我们可以回过头来重新思考，为什么明清时期福安地方上述宗族能够接受天主教信仰？为什么又会产生上述两种类型之分？

如前所述，明清时期在福安传教的天主教修会主要是多明我会，作为礼仪之争中的强硬派，该修会十分强调信仰的纯洁性，不像耶稣会那样愿意对中国传统的祭祖习俗作出明显的让步。进入福安传教的多明我会士坚持认为“祭祀之礼乃发于求福免祸之本情，然降福免祸之权，独原于天主，则祭祀之礼亦只可向于天主”，^①因此民间祭祖乃属迷信，故屡屡对福安信徒的祭祖习俗加以干涉，必欲去之。^②甚至对于乡村宗族信徒“既自明祸福之本原，但或为主祭之长，礼所难辞；或己虽不祭而受亲友之奠；或为祭田轮及而祭，俱无求福免祸之意，只权行祭祀，以止人之讥谤”的情况，也从理论上给予否定。^③在多明我会的史料中，我们常常可以看到有关传教士规劝当地信徒除去祠堂、家中祖先灵牌的记载，如1644年6月，施若翰在穆洋附近金斗洋村皈依了一位妇女，这位妇女就将家中的神像及祖先牌位付之一炬。^④前述道光年间双峰冯氏部分士绅信徒因为在家中保留着祖先牌位，也曾遭到多明我会士林查拉的强烈反对。即使到晚清时期，在福安活动的多明我会传教士也一直坚持要信徒去除祭祖行为，如据教会文献记载，在1880年，当一位多明我会传教士皈依了福安的一个乡村宗族后，就将该族祠堂中所存的数量达六担（seis cargas）之多的祖先灵牌统统付之一炬，尽行烧毁。^⑤由此可见，在祭祖问题上多明我会传教士是持比较严格态度的。

然而，众所周知，祭祖却是传统宗族的核心所在，并且常被利用以为凝聚宗族的一种手段。明清时期东南许多乡村宗族纷纷建祠堂、修族谱，供奉祖先灵牌、神像，同宗同族的成员在敬宗收族的名义下，春秋举行祭祀祖先，通过这种仪式聚合宗族。^⑥宗族成员必须参与本族祭祀祖先的活动一般作为宗族法规被明文载入祠规族例中，成为族中

① 万济国：《辩祭》，引自李西满：《〈辩祭〉参评》，（比）钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：利氏学社，2002年，第10册，第379页。

② Gonzalez, A, 第1册，第168页；Gonzalez, A, 第2册，第46-47页。

③ 万济国：《辩祭》，引自李西满：《〈辩祭〉参评》，（比）钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：利氏学社，2002年，第10册，第403页。

④ Gonzalez, A, 第1册，第178页。

⑤ Gonzalez, A, 第3册，第276页。

⑥ 陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991年版，第168-181页。

成员必须遵守的一项义务，这种规定在传统宗族谱牒中屡见不鲜，如福安上杭陈氏在明嘉靖十九年（1540年）开始大规模整合宗族活动，修复祠堂，续编族中谱牒，并制定了九条族规，其中前三条“宗祠”、“祭品”、“敦族”就明确规定陈姓子孙要定期参与祭祀祖先，违者公罚。到康熙二十四年（1685年），又增定家范六条，其中“孝悌”、“肃庙”、“分胙”三条再次强调了宗族祭祖原则及行为规范。^①福安甘棠大留村张氏宗族士绅亦将春秋祭祀视为本族传统，如该族成员张江澜在乾隆三十四年（1769年）本族修谱时就明确指出：“今遵先祖之格言以为后人之法守：凡我族属，或耕或读，各治一业。又须尊祖先、睦宗族、守礼法、怀刑究、尚节俭、禁奢华，毋以贵虐贱，毋以下犯上。春祀墓，宜序其尊；秋祭祖，当明其昭穆。”^②漳州后坂严氏宗族乾隆年间订立的九条《崇本堂规约》，其第一条也规定了参与祭祖是族人必须承担的义务：“冬至祭祖务宜整肃衣冠，序昭穆，行礼致祭，以彰诚敬。无与祭者，不分柑粿，如违公罚。”^③由于祭祖所具有的这种特殊地位，一些学者乃至认为祭祖是宗族组织形成与发展的先决条件。^④在此背景下，多明我会这种严格禁止信徒参与宗族祭祖活动的作法，从一定意义上说是对传统宗族尊祖敬宗观念的直接挑战。那么，我们不禁要问：天主教多明我会为何仍能在福安乡村社会获得大批的追随者呢？换言之，为什么明清时期福安地方仍有如此多的乡村宗族接受了这种原本是与其宗族凝聚核心——祭祖相冲突的宗教——天主教呢？甚至这些宗族还成为天主教多明我会福安乡村社会扎根发展的最主要依托。

周锡瑞在研究华北地区义和团运动的起源时，曾为我们提供了一个晚清时期江苏地方庞大的庞氏宗族集体皈依了天主教的例子。1897年，苏北地区的大刀会领袖庞三杰因为反教而被官府下令缉拿，面临着杀头之灾，庞氏宗族迫于巨大的压力，最后决定全族四千余口集体皈依天主教，条件是“饶了庞三杰的命，让他与家庭平安度日，放了他的哥哥，允许他们保留宗祠，部分宗祠将用作教堂或学校。”^⑤这个例子告诉我们，在探讨宗族皈依天主教的原因时要注意到其中存在的某种偶发性因素。但是，我们同样应当注意到，庞氏宗族集体皈依的行为是在晚清特殊的社会背景下发生的，在不平等条约保护下，天主教徒可以享有某种超乎寻常人的特权，为了使本族精英人物庞三杰免遭官府逮

① 《上杭颖川陈氏宗谱》，《历代修谱家范》，1995年重修本。

② 《大留张祠宗谱志》，大留张氏宗祠油印本，1996年，第87页。

③ 《崇本堂规约》碑，乾隆四十一年，此碑尚存于后坂严氏宗祠内。

④ 郑振满：《宋以后福建的祭祖习俗与宗族组织》，载《厦门大学学报》，1987年增刊。

⑤ （美）周锡瑞著、张俊义、王栋译：《义和团运动的起源》，南京：江苏人民出版社，1998年版，第136页。

杀，庞氏宗族才选择加入天主教，以求获得庇护。庞氏宗族的这种行为虽是非常态的，但在晚清时期也并非唯一的特例，在当时教会高人一等的社会背景下，确实有不少乡族怀着皈依西教能获得某种政治、经济利益的动机而加入了教会，前述庞三杰之所以加入大刀会，主观目的是为了在争夺土地问题上与对手刘氏家族抗衡，而后者就是将入教作为增强本族竞争力的一种手段。近代以来闽南一带也存在着小姓借入教以对抗强宗的情况。^①然而，诚如我们在本文第二章已描述的，明末清中期天主教多明我会在福安的传播情况与晚清处境截然不同，在当时，多明我会不可能为信教者提供上述政治、经济利益，相反，天主教常遭官府禁止，传教士与骨干信徒屡被追捕，教会反而要靠宗族势力的庇护，二者角色截然相反。明末清中期天主教传播环境的这种复杂性提醒我们不能简单地把此时期的宗族皈依与晚清的情况划等号，而是应当将宗族皈依天主教的原因置于具体的地域社会文化背景中考察，探究福安上述宗族间存在哪些适宜天主教发展的“气候土壤条件”。

首先，我们认为，天主教信仰之所以能够在上述宗族中传播，是与地方宗族原有宗教信仰习俗传统有关。诚如我们在前面章节已经谈到的，在唐宋以来的移居与发展史中，福安绝大多数乡村宗族也培植了本族的民间宗教信仰，如顶头黄氏建立了余庆庵为本族家庙，并信奉黄十三师公等神灵；穆洋缪氏也拥有本族的神庙系统；下邳陈氏亦建有建善寺、南禅寺、栖胜寺等诸多家族寺庙。^②在天主教传入之前，这些本族信奉的佛、道及民间宗教神灵是族人精神生活的主要寄托对象，民间“事佛惟谨，聚合传经，男女杂立”，^③“习尚鬼巫”，^④流传着比较浓厚的宗教习俗。从某种意义上说，乡村间的这种原有宗教氛围为另一种宗教的传入准备了信仰温床。正如一些学者所指出的，家族供奉神灵的主要目的不外希冀以此佑护族人获福免灾，由此在选择信奉对象上就比较随意，具有明显的功利性与包容性。^⑤在这种情况下，如果有人宣传一种新的宗教及其神灵要比原有的信奉对象灵验，族人自然乐意选择这个新的宗教。我们知道，不同社会阶层在接受宗教信仰问题上有不同的观念倾向，^⑥缪士珦、郭邦雍等宗族中的文化精英对天主教

① 陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门：厦门大学出版社，1992年版，第104-105页。

② 见第一章第三节。

③ 万历《福安县志》卷一《风俗》。

④ 乾隆《福宁府志》卷十四《风俗·福安》。

⑤ 陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，第188页；林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1993年版，第16-31页。

⑥ (美)托马斯·奥戴著、胡荣、乐爱国译：《宗教社会学》，银川：宁夏人民出版社，1989年版，第97-102页。

信仰的选择与理解固然有着儒家士人对人生归宿的更高追求，粗通文墨的黄尚爱等人也可把自己选择天主教信仰的理由归因为“中国自仲尼之后，人不能学仲尼。天主入中国，劝人为善，使人人学仲尼耳”，^①但是，在福安上述宗族绝大多数普通族人看来，信仰天主教主要是因为相信天主全知全能，信奉之，生前能够保平安，死后能够升天享永福，正如乾隆时福宁知府李拔所指出的“福安愚民……妄谓祈祷默佑，死后免罪升天复生，否则堕入地域，永灭后身。”^②而明清时期多明我会传教士在福安乡村社会传教时，向乡民灌输的就是天主“无所不能”，“无所不知”，是“万物之主”，入教可以得救升天堂、不入教则要堕入地狱受永苦的观念，如早期福安多明我会士施若翰在其所刊刻的一本入教启蒙书籍中就持如下说教：

问：天主何所能？答：天主无所不能，是全能者。

问：天主何所知？答：天主无所不知，是全知者。

……

问：天主两个字如何说？答：正所称生天、生地、生神、生人、生万物之主也。

……

问：造天堂何意？答：为赏善。

问：造地狱何意？答：为罚恶。

问：生天神何意？答：是为奉事天主，并护守人类。

问：生人何意？答：与生天神一般，要人为善以奉事天主，死后升天，享他荣福。

问：人若不奉事天主，死后何如？答：天主生我，是我之大父母也。又管我，是我大君也。人不奉事天主，是不忠不孝，极恶之人矣。死后罚他下地狱，受万苦，何辞乎！^③

天主教传教士所宣扬的这种入教关乎生死大事的教义，恰好迎合了乡民在今生来世避祸趋福的心理欲求，而天主全能全知则意味着可轻易取代其它神灵的功用，因此很容易在乡族间引发共鸣。清康熙年间居于湖南衡阳壁至塘的张氏，是当地比较典型的信奉

① 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二。

② 李拔：《晓喻福安民人崇奉天主教自首免罪教》，载乾隆《福宁府志》卷之四十《艺文志·教》。

③ 施若翰：《天主教入门问答》卷上《天主章第一》。（比）钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第2册，（台）利氏学社，2002年版。

天主教的宗族，康熙末年该族人张代舜在为本族新修族谱撰序时，就追溯了族中父叔辈皈依天主教的原因，兹摘引如下：

至于生死大事，宗族之内尤宜讲究。人生斯世，若客旅也。至于生死寄归之说，恒古之格言也，尽人知之。惜乎少究，致使寄不知寄，而归不果归，良可悲欤！欲寻生死大事者，奈何歧路而驰，错认本源，践为失真，亦复可哀，皆由于未闻真正至道故也。兹者西洋诸君子皆博学鸿儒，承造物真传，秉铎东来，拯救迷昧，明指生死寄归之真路，弘宣天主正教之至道，迪人行善，期返帝乡，真得所也。克己轻世，视己若旅，实寄寓也。国都名区，在在举行，其来久矣。衡阳奉教者有刘、李、蒋、丁、郭、罗诸公，素与吾父叔有倾盖之交，道及生死大事，吾叔若梦而觉，如醉而醒。盖闻至尊极当钦崇，至亲极当奉事，惟我造物真主肇化万物，有宰制群生、秉劝惩之权衡，实为万君之君，尊何如之。而生生不已，慈惠保佑长少，实为普世之大父母也，亲何如之。是以我先君、先叔纯诚笃信，而钦崇躬奉，开导引掖，阖家多人同宣圣教。又垂示吾辈，世守真传，毋间毋断。^①

从上引文可见，张氏族人先世之所以信奉天主教，就是因为从奉教诸友中获知了奉教事关生死大事以及天主能“慈惠保佑长少”的说教，此后“纯诚笃信，而钦崇躬奉，开导引掖，阖家多人同宣圣教”，并且垂示后代，“世守真传，毋间毋断”，以至形成一个典型的天主教宗族。上引张氏宗族的例子虽非发生在福安，但却也能间接反映出明清时期福安乡村宗族在信仰皈依上所具有的某种相似性。宗族对于天主教信仰的选择，在一些族中成员看来，只是用新的崇拜对象替换了原有的其它宗教传统而已。

关于西隐郭氏的一个入教口碑传说也可以折射出宗族从原有传统宗教信仰转向天主教信仰的情况。前已述及，西隐郭氏是廉溪中游一个主要的天主教宗族，天主教传入该族应是因为与该族渊源颇深的鹿斗郭家郭邦雍等人所引介。然而，西隐郭氏族中世代相传的一个“西隐佛无灵”的口碑故事却将本族入教缘起与明代福安地方闻人郭文周（郭东山）联系在一起。这个故事大意说的是郭文周末发迹时在西隐村的灵察寺读书，一日偶然发现了寺中暗藏良家妇女，这件事为僧人发觉后，成为僧人心腹之患，必欲除之。某日寺中丢失了一只鸡，恰好是日是郭文周十四岁生日，郭母炖了一只鸡送给郭东山吃，在进寺门时碰巧给僧人看到了，遂诬郭文周偷了寺中的鸡，双方

① 古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年版，第87-88页；另见方豪：《家谱中之天主教史料：记玉山吴徐二谱及其他》，载方豪：《中国天主教史论丛》，甲集，重庆：商务印书馆，1947年版，第44-45页。

争辩未决，就商定前往寺中佛像前掷卦听断，结果卦意表明是郭东山偷鸡。郭文周被下令处死，但在一个好心的僧人帮助下，郭文周得以逃脱。随后，他刻苦攻读，中了进士，官封御史，衣锦还乡。因为灵察寺佛不灵，差点冤死了郭文周郭大人，村民就捣毁了该寺。鉴于“西隐佛无灵”，在郭文周影响下，郭家人随后世代信奉天主教。^①郭文周生于明正德七年（1512年），卒于万历六年（1578年），郭氏卒时，利玛窦等传教士尚未入华，因此西隐郭氏关于郭文周传入天主教这一点是不可靠的。^②然而，如同所有的历史记忆都有其滋生的区域社会历史背景一样，郭家先世族人之所以创造出这么一个有关本族先人毁寺入教的故事，其中极有可能就曲折反映了本族从民间宗教信仰者转向天主教信仰者这一历史过程。“佛无灵”，因而宗族转而信奉另一个更为灵异的天主教神灵，这个神就是西隐村的主保若瑟。^③此外，我们在研究中还发现，明清时期多明我会传教士常常在乡村间扮演着驱魔避邪、类似民间巫覡的角色，^④由此表明传教士及其所宣传的教义在一定程度上能够满足乡族的信仰需要。总之，诚如清代一些官员在分析闽省地方乡民容易惑于异教时所指出的“其始也以茹斋诵佛、因果轮回之说导其机；其继也乃聚会结盟、声援附和之俗成其化。听从渐众，蛊惑滋深。”^⑤在此背景下，天主教信仰也就易于在乡村宗族间流行开来。而双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏等一些此时期规模较小的宗族甚至几乎所有的族人都接受了这种天主教信仰，从而转化为天主教宗族。

其次，天主教早期引入者所具有的社会身份也十分有助于天主教在各个宗族间传播。在明末，来自穆洋缪氏、鹿斗郭氏、顶头黄氏等宗族的缪士珣、缪仲选、缪兆昂、

① 关于郭东山与“西隐佛无灵”的故事，见福安县民间文学集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·福安县分卷》，福安，1989年版，第38-40页。2002年8月5日，西隐村郭氏宗族理事长郭若瑟先生也为笔者讲述了这个故事，内容与上述民间文学工作者所采集的大致相同，但在具体细节上则有一定区别，例如，民间故事采集者略去了这个故事与郭族人之间的入教联系，而笔者在访谈时，则听到郭氏族人强调“西隐佛无灵”是族中转而信奉郭东山传来天主教的主要原因。

② 福安民间甚至将郭文周与明末闽东另一个知名的士大夫栢荣人游朴视为是天主教传入福安的两个关键人物，而且视此二人为徐光启的门生，而事实是郭、游二人比徐光启年长四、五十岁。关于这个传说不可靠性的简单考证，见缪品枚著：《长溪钩沉》，北京：中国文联出版社，1999年版，第198-199页。依笔者看来，这主要是民间将郭文周与其孙子、福安天主教的真正引入者郭邦雍混淆了，如当地教会资料援引这个传说，云1631年当高琦到福州时，郭东山率领门生十余人前往福州，将高琦引到福安（见《天主教闽东教区资料汇编》，第3页），很明显，这里的“郭东山”应是郭邦雍。

③ 关于西隐郭氏的若瑟崇拜，见第五章第一节。

④ 见第五章第一节。

⑤ 福建督粮道等：《示严禁天主教》，嘉庆十年六月二十一日，载《福建省例》，下册，台湾文献丛刊，第199种，第988页。

郭邦雍、郭作彬、黄安德肋、黄元中、黄大成等人将天主教信仰引入福安，在本族间传播。这些早期的天主教信徒在地方宗族中都是具有相当影响力的士绅。如上述缪氏宗族的缪士珣、缪仲选、缪兆昂都是生员，而其后缪士珣甚至得中举人；顶头黄氏宗族的开教者黄安德肋也是一位文人，而族中早期信徒黄元中、黄大成也具有生员身份；同样，双峰冯氏、溪填赵氏早期的一批信徒也是该族士绅，如冯伯多禄、赵文绸等。由于士绅阶层在宗族中地位重要，他们往往是宗族能够凝聚的核心人物，因此，他们之信奉一种宗教，就具有十分特殊的影响力，能够起到一种特殊的“榜样”作用。崇祯十年福建教案中，顶头黄氏宗族普通信徒黄尚爱就以“秀才不从，则某等亦不从矣”^①为不愿悔改的理由，可见黄尚爱等普通信徒在信仰上的进退是以黄大成、黄元中等本族秀才的态度为标准的。因此，当这些宗族士绅信奉天主教，并带领传教士前来传教时，他们在乡族间的声望不仅能够减少来自宗族传统势力的阻力，而且还能产生一种宗教感召力，促使普通族人追随这些族中士绅，去接受一种新的宗教信仰。这一点，与晚清时期广东地方一些乡村宗族皈依天主教的情况相类似。^②

此外，如前所述，福安地方上述早期士绅信徒最初多是耶稣会的信徒，由于耶稣会上艾儒略等人的宽容，他们可以保留祭祖习俗，但其后在多明我会传教士的要求下，人多也改变了态度，如黄大成、郭邦雍等人到1637年时就已“极口称人间追远祭祀为虚文，惟天主为真实”，^③他们这种把祭祀祖先视为“虚文”的看法也有利于消除天主教与宗族祖先崇拜的冲突：一方面，普通族人受其影响，更能接受信仰天主教后去除祠中、家中祖先牌位、不参与祭祖的做法；另一方面，由于士绅本身就是传统族权的代表，无疑可以减缓因为不祭祖而要面对的来自传统族权的压力，故尔天主教信仰也就能比较顺利地在本族中传播，不仅不会很快被族中的非天主教势力排挤出去，反而能够利用其权势影响，扩大在族中的传教。

再次，明末清初福安地方动荡不安的社会环境也间接地为天主教渗入乡村宗族之间制造了一个比较有利的传播因素。^④明末清初，福安地方先后经历了明清鼎革战火、海寇袭扰、清初禁海迁界等多次社会动乱，当地民人倍受乱离之苦，强宗弱族皆受冲击。以位居廉溪中游的廉村陈氏为例，陈氏早在两宋时就是地方大族，势倾一方，但是，明

① 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二。

② Jean-Paul Wiest, *Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong*, in *Ch'ing-Shih-Wen-T' I*, Vol.IV, 1982, p.29.

③ 施邦曜：《福建巡海道告示》，载《圣朝破邪集》卷二。

④ 梅欧金在其论文中也对明末清初社会动乱对闽东地方宗族的冲击及与天主教传播的关系进行过分析，此处我的观点部分得益于他的启发，见 Eugenio Menegon, 2002, pp.199-201.

末清初的动乱却给该族带来极大损伤，康熙年间该族人就曾自述本族历年所遭变故：

自明季崇祯末年，神京扰攘。及我朝入关定鼎，郑逆巢居厦门，群凶蚁聚，声立义师，攻城焚福，索饷民间，城郭有易子析骸之惨，村落有鸿雁哀鸣之悲，数载流离，可胜道哉！至顺治十八年，海氛愈炽，奉旨迁移，海滨居民，俱徙内地。吾家基址以路为界，地虽未迁，村成孔道，海寇出没，兵兴旁午，人散屋焚，悲黍离者，廿余岁矣。至康熙十三年，靖南王子又因不遵国制，叛据福建，扰攘三载，郑耿交乱……^①

在这种动荡不安的社会环境下，原有的宗族组织不可避免地遭到削弱乃至暂时解体，如前述廉村陈氏族人就自叹“蹂躏之余，奚能聚而不散，求其叙彝伦、别亲疏，诘不难哉！”^②强宗尚且如此，其周围的双峰冯氏、溪填赵氏等较小宗族更是不堪承受外力的打击。如双峰冯氏在历乱之下是“村里坵墟”，到乾隆初年才有余力修建本族祠堂。^③在这样的社会背景下，传教士的传教活动，由于缺乏强有力的族权抵抗，就比较容易渗透进一些乡村宗族中，在那些饱尝动乱之苦，急需精神安慰的族人中找到追随者，并进而通过族内纽带扩大其传播范围。如据多明我会士华敬的统计，廉村在 1733 已经有 4-5 户即约 30 个信徒，到 1741 年，该村信徒人数则增至 100 人，^④可见陈氏族中到雍乾年间已经有不少族人是天主教徒，而这些族人接受天主教信仰，可能就是在明末清初离乱之际。对福安绝大多数乡村宗族来说，天主教多是在这一时期开始传入本族中的。到雍乾时期，乱极已治，开平伊始，当地社会重新安定，此时宗族虽散而复聚重建，但族中信仰天主教者已经时日长久，根深蒂固，尽管如廉村陈氏等一部分原有强宗大族的传统势力采取了一些特别措施以防范天主教在族中的扩散，但对大多数福安乡村宗族来说，族中的天主教信仰此时已大多不可去除，因而天主教也得以作为族人的一个宗教信仰习俗而保持下来。在这方面，穆洋巷头林氏就是一个典型的例子。与缪氏一样，林氏也是穆洋地方明清以来族人信奉天主教较多的宗族之一，而天主教得以比较成功地渗入该族，明末清初的动乱对该族传统族权的冲击可能就是一个比较重要的因素，这在嘉庆四

① 《廉村陈氏三房全谱》，陈又新序，康熙二十七年，光绪十二年（1886 年）重修本。

② 《廉村陈氏三房全谱》，陈胤睿序，康熙二十七年，光绪十二年（1886 年）重修本。

③ 《双峰冯氏族谱》，《启建祖祠记》，冯道政，乾隆三十年，嘉庆十八年（1812 年）重修本。关于明中叶清初倭乱及迁界之变对闽东南沿海宗族组织的冲击以及清中叶的重建，见郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992 年版，第 157-199 页。

④ 见本文第三章表 3-8，表 3-9。

年（1799年）该族士人林澄所撰写的《鼎建林氏宗祠记》一文中约略可见，其文云：

林氏宗祠者，祀始祖慈孝公、肇迁祖诸公暨十三世怀公并各房祖宗而建也。前遭乱世之难，东奔西走，流离失所，房屋皆为灰烬矣。唯我怀公一人有独创独振之基，乐善好施，克昌厥后，其世享宗祀宜也。先是吾族俱建有宗祠，后为郑氏回禄，宗祀阙焉。盖子姓侨寓散处，贫富不等，以致众志参差，覆议中辍。乾隆壬寅^①春，族弟天若、乳士，族侄亦会、亦汉、亦玉等慨然念之，金谋捐积创置基址。嘉庆四年，复与天若、乳士等筮吉鸠工，庀材运石，爰于九月二十二日卯时上樑，为木扇六，为柱九，为门楼，为厅事左右廊庑，焕然钜观。计工程千六百有奇，计白金千有余两。凡六阅月而落成。今某等敢谓孝思不匮，亦以尊祖敬宗人之所同情，以视世之惑于异端，崇淫祠，忘本源，春秋享祀缺而不举者，为何如耶！……^②

由上引文可知，巷头林氏在明代原建有宗祠，宗族结构比较完整，但是，在清初清郑交战时，原有宗祠为郑氏军队所毁，而且此后连年不断的动乱也使族人寄居各地，如乾隆十年（1745年）时该族林斯尚就曾回忆本族“前遭耿逆之变，流离播迁”，连族谱差点“失守”，幸亏族中父老“壁藏山匿，得以无恙”。^③可见，在剧烈的社会动乱冲击下，宗族几濒解体。到乾隆四十七年（1782年）该族士绅林天若等人才开始谋划重修本族祠堂，直到嘉庆四年（1799年）才建成，也就是说，从明末到清嘉庆初年这百余年时间里，林族根本无法在宗祠中举行正常的祭祖活动，在这样的情况下，族人在接受天主教信仰方面上，自然少了许多宗法势力的阻拦，到嘉庆初年祠堂落成，该族林澄等非天主教的传统士绅，尽管对本族天主教徒颇有一些看法，认为他们是“惑于异端，崇淫祠，忘本源，春秋享祀缺而不举者”，但也只好对其信教行为予以容忍。

最后，宗族成员对天主教信仰及本族身份之双重认同，也是影响宗族与天主教相结合的一个重要因素。我们知道，天主教传代性非常强，“一经信从，非惟终身不悟，甚至子孙父子，世代崇奉。”^④因此，当宗族中某一成员信教后，其后代一般都会把这种宗

① 按原文此二字缺，此据道光四年族人林士俊序文补，见《西河林氏宗谱》，《重修穆水林氏族谱序》，林士俊，道光四年，民国三十四年（1945年）重修本。

② 《西河林氏宗谱》，《鼎建林氏宗祠记》，林澄，嘉庆四年，民国三十四年（1945年）重修本。

③ 《西河林氏宗谱》，《穆阳上巷西河林氏重修族谱序》，林斯尚，乾隆十年，民国三十四年（1945年）重修本。

④ 两广总督李侍尧奏折，乾隆三十二年闰七月十三日，见《明清时期澳门问题档案文献汇编》，（一），第384页。

教信仰视为一种祖先文化传统而加以延续，在此情况下，随着族中此类信仰天主教者家户扩大，人丁增长，天主教在宗族中的影响也就逐渐蔓延，前述穆洋缪氏宗族中缪桂三支派就是一个典型的例子。甚至在一些小家庭发展成大宗族后，由于族人对这种宗教信仰具有十分强烈的认同感，天主教也就理所当然地成为本族的一个传统宗教。此外，宗族信教成员对本族身份的认同，亦有助于天主教信仰在宗族中的传递。前已述及，多明我会是中国礼仪之争中的强硬派，在该会传教士的严格监督下，明清时期福安地方的天主教徒往往被要求销毁祠堂、家中所供祖先牌位，不得参与宗族中的祭祖祀神活动。尽管如此，这些信仰天主教的族人仍然有很强的宗族认同感。对于前述转化型宗族信徒来说，他们并不认为信仰天主教与尊祖敬宗存在直接的矛盾。以双峰冯氏为例，从他们的族人开始接受天主教始，他们并没有停止本宗族的修谱建祠等活动。例如，从乾隆三十年（1765年）起到同治八年（1869年）间，双峰冯氏宗族修谱即有三次，基本上保持着族谱三十年一修的做法；而从乾隆元年（1736年）到咸丰九年（1870年）间，该族整修祖祠的活动也有九次之多。^①冯族此类修谱建祠活动，一般就是由族中富于声望的士绅教徒倡首操作，如前述冯文子之父冯士岳就曾充当康熙四十八年（1709年）修谱父老，乾隆元年（1736年）冯族起建祖祠，他又再次以父老身份，参与组织本族修祠。此外，其子冯世怀（濂八公）、冯世茂（洛五公）及其孙冯其章（健四公）都曾多次充当本族建祠“提调”、“协理”等职名。^②由此可见，尽管该族人因为接受了天主教信仰，祠中可能也去除了祖先灵牌，族人也少有举行春秋祭祖典礼，^③但是，该族人仍然不断地通过上述修谱建祠活动，追溯共同的血缘关系，以维系宗族。此外，从该族文人信徒为本族谱牒所写序文中，我们也很容易发现尊祖敬宗仍然是最主要的宗族伦理核心，例如，曾肄业于多明我会所办私立福州扬光学校（Colegio de Santo Domingo de Foochow）的双峰冯族二十六世成员冯绍英，其为民国年间冯族重修谱牒时所作序文就称“是以尊

① 见《双峰冯氏族谱》，《经营公事》，民国二十八年（1939年）重修本。

② 《双峰冯氏族谱》，《历代修谱职名》，《历次修祠职名》，民国二十八年（1939年）重修本。

③ 据当地父老言，冯氏祠中祖先牌位是为族人信徒夜入烧毁，现在的冯氏祠中已没有一般宗族所必供的祖先灵牌，这一点是笔者所参观过的如溪填赵氏、西隐郭氏等转化型天主教宗族所具有的一个共同特征。实际上，在1939年，罗马教皇庇护十二世已经批准传信部有关中国礼仪的《众所周知》部令（Plane compertum est），祭祖被视为合法的和正当的传统礼仪，因此设祖先牌位也被认为是可行的，只要去除其中带有明显的迷信内容的字眼，如“灵位”等。见该部令第四条：在亡者或其画像前，甚至在刻有亡者姓名而别无其他内容牌位前，鞠躬或行其他民间性的敬礼，都应该被认为是允许的和适当的。（《中国礼仪之争西文文献一百篇》，第176页）但是，福安民间极少信教家庭、宗族恢复设置祖先牌位，由此可见明清时期多明我会传教对当地信仰影响之深。

祖敬宗，代有垂训。未有不尊祖敬宗友爱弟兄之家族，其子孙能雄立于社会的。”^①这虽是民国的情况，亦可折射出明清时期该族士绅信徒的思想。可以说，从明清以来，尽管在宗教信仰上有差异，但双峰冯族人却竭力通过上述修谱建祠活动，以使本族维持着与其他传统宗族所具有的共同文化。尽管他们没有举行大规模的祭祖典礼，但他们每个成员内心深处仍然视自己为同一个祖先的后代，有着共同的宗族身份认同。对他们而言，信仰天主教也并不会给本族操办宗族事务造成什么障碍。用现在冯氏族人信徒的话说，就是“在祠堂做敬祖先的事，在圣堂做敬天主的事”^②，言外之意是信教与尊祖敬宗完全可以两全。溪埧赵氏的情况也类此，尽管该族人清前期大多转化为天主教徒，但由此以降，该族修谱建祠的活动代代延续着。总之，在上述双峰冯氏与溪埧赵氏等转化型天主教宗族信徒眼中，他们与明清时期福安其他非天主教宗族一样，除了没有在祠堂中举行春秋祭祖等活动外，在构成宗族文化的层面上，二者并无什么区别。显然，来自转化型宗族族人信徒的这种认识十分有助于他们接受天主教信仰，并将之作为本族的一个宗教传统加以继承。

对于兼容型宗族信徒来说，他们也没有因为宗教信仰的不同而自外于所在宗族。以穆洋缪氏为例，早期缪氏族中天主教徒曾参与族中的祭祖活动，其后，在多明我会士的要求下，缪氏族中的天主教徒撤去了宗祠、家庭中的祖先灵牌，不再参与宗族祭祖典礼，如晚清时期缪氏族中非信徒就曾谈到本族“教民早把自己祖父牌位掣出劈毁，现在祠中奉祀的牌位，皆系百姓祖先”。^③但不参与祭祀祖先，并不意味着缪氏宗族中的天主教徒与本族决裂，相反，他们仍然积极参与本宗族修谱建祠等各项事务，如缪桂三之子缪师福曾参与主持乾隆五十二年（1787年）的修谱以及嘉庆二年（1797年）重建缪氏宗祠，一直是缪氏宗族公共事务的活跃分子。^④崇祿十三年（1640年），缪氏宗族与邻近王氏宗族发生争山大案，在这场关乎本族经济利益的族间争斗中，缪氏宗族的天主教徒亦积极参与，其中最主要的首领就是族中著名的生员信徒缪仲选。^⑤由此可见，这些族人信徒除了在具体的宗教信仰上与本族其他族人不同外，他们内心仍然秉承着尊祖敬宗思想，对本族身份十分珍视，他们的这种宗族认同感，自然也十分有助于宗族兼容天主教信仰。

① 《双峰冯氏族谱》，卷首序，民国二十八年（1939年）重修本。

② 2001年8月，冯若瑟先生所语。

③ 如见《教务教案档》第五辑（三），第1912页。

④ 缪日瑚：《本祠谱原序》，乾隆五十二年（1787年），缪存仁：《重建大祠后寝记》，嘉庆二年（1797年），载《隆岗支谱》，光绪九年（1883年）重修本。

⑤ 《螺峰王祠宗谱》卷尾《杂录·黄县主详文》，民国三十四年（1945年）重修本。

以上是我们在探讨天主教之所以能够被明清时期福安乡村宗族所接受问题时应加以注意的几个主要原因。那么，为什么有些兼容型宗族不能完全转化，而是既同时兼容天主教信仰与其它民间信仰，但又没有因信仰上的分歧而使宗族发生解体、分裂？

关于这些问题，我认为也应从这些兼容型宗族在天主教传入关键时期的成长结构、宗族原有民间信仰的发达程度及宗族所处外部环境加以分析。我们发现，明清时期福安地方的这些兼容型天主教宗族大多是族大丁繁者，如穆洋缪氏与顶头黄氏、鹿斗郭氏等，在明末清初这一天主教传入关键时期，这些宗族规模已经较大，如穆洋缪氏，明末时已是丁口逾千、修有族谱、建有宗祠的地方大族。顶头黄氏历经半个多世纪的发展，也已是比较成熟的宗族组织。在这样的传统势力相对较强的大族中，天主教要皈化所有的族人，势必不如皈化双峰冯氏、溪埧赵氏、西隐郭氏等当时人丁规模较小的宗族容易。再者，这些宗族原来的传统民间信仰都较发达，如穆洋缪氏建有多个神庙，而顶头黄氏也建有余庆庵，并拥有一位本族保护神黄十三师公。尽管如前所述，宗族原有的宗教信仰习俗能为天主教的传入提供某种意义上的信仰“温床”，但是，从另一个角度看，也能给天主教的传播造成某种意义的信仰障碍，一些族人可能会坚持信奉那些在他们看来仍然颇为灵验的原有本族神灵，从而不愿改宗天主教，因此，尽管天主教信仰在本族士绅的接引下得以传入族中，而且发展较快，乃至达到本族丁口半数以上，但族中原有的传统信仰势力仍然深厚，在此背景下，双方呈现出一种势均力敌状态，以至于任何一方都不能轻易地“消化”另一方，彼此在信仰问题上得以互相共存，乃至发展成兼容型宗族。

此外，兼容型宗族中非信徒成员的让步也是天主教得以依附于宗族中发展而未发生分裂的一个原因。明末清初时期，一些地方曾发生宗族驱逐本族中信教成员的情况，如民国时期川军前辈刘航琛在回忆录中就曾谈到本族“先世居湖南肇庆府邵阳县，清初以清廷命迁川”，当时刘家“入川者凡两支，我家一支在湘时已信天主教，入川后，其他一支之人始知之，以为信奉洋人邪说，应逐于宗祠之外，以致不相往来。”^①清初广东普宁地方也有一户天主教徒家庭因奉教而被本族驱赶，不得不迁到惠来地方，最后成长为一个典型的天主教宗族。^②相类似的情况在早期福安地方曾发生过，如前述上杭陈氏、廉村陈氏等都曾以各种方式惩治过本族奉教者，卓家坂王氏、苏洋刘氏等也曾订立族规，宣称要对入教族人严惩不怠。然而，相比之下，在明末清中期我们很少看到当地乡村宗

① 刘航琛述：《戎幕半生：刘航琛先生自订年谱稿》，第1-2页。近代中国史料丛刊续辑，第49辑。此条材料系得悉自秦和平：《清代中叶四川天主教传播方式之认识》，载《世界宗教研究》，2002年第1期。

② Jean-Paul Wiest, *Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong*, in *Ch'ing-Shih-Wen-T' I*, IV, 1982, pp.21-23.

族间因为宗教信仰不同而发生大规模族内冲突事件，换言之，福安绝大多数乡村宗族对本族中天主教徒仍持比较包容态度。究其原因，可能是因为，明清时期福安许多宗族正处于本族发展的关键时期，为了增强本宗族在地方上的实力，从而在比较激烈的乡族生存资源竞争中占据上风，一些宗族往往不愿因为宗族成员信教而运用宗族法规将其驱赶出去，特别是当族中信教成员已经达到一定规模时，如果这样做，无形中会削弱本族在当地社区中的竞争能力。因此，从保护宗族自身利益出发，宗族中的传统势力会作出某种让步。这种情况在那些几个大族共处同一地域的地方比较明显。以穆洋缪氏与顶头黄氏为例，与缪氏比邻而居的是卓家坂王氏，王氏虽较缪氏势力较小，但也是当地大族，与缪氏同被称为“本镇巨宗”。长期以来，缪、王双方为了控制当地山林水利资源，颇有争斗，^①在此情况下，如果缪氏宗族因为信仰分歧而发生分裂，无疑会削弱本族在当地社区中的力量，因此，为了保持本族的势力，在传教之初，缪氏宗族中一部分不信仰天主教的传统势力不得不对本族中成员信仰天主教的行为予以容忍，其后，当本族中信仰天主教的成员达到一定规模，形成一股不可忽视的力量时，在此条件下，双方只能相互包容。况且，宗族中信仰天主教者还有相当多本身就是族中权势人物，如前述举人缪士响、生员缪仲选等，这些信仰天主教者也对族中事务积极参与，因此更增加了双方兼容的可能性。顶头黄氏的情况也类此，由于与黄氏同居于顶头村的还有阮氏一族，尽管后者在势力上不如黄氏，但黄氏为了维持本族的优势地位，自然也不会因为信仰上的分歧而自相削弱。总之，这种来自外部环境的压力，有时会迫使宗族传统势力在权衡利弊之下，作出一些让步，因此也就成为宗族中能够兼容不同宗教信仰，而未发生分裂的原因之一。

可以说，前所论述的顶头黄氏、穆洋缪氏等个案，典型地反映出了明清以来福安乡村宗族在天主教传播过程中所起到的作用情况。通过研究，我们还进一步归纳出福安地方宗族天主教化的两种类型。对比我们在本章第一节所列出的表格可知，明清时期天主教多明我会会在福安的传播具有很明显的宗族依附性特点。这些逐渐天主教化的地方宗族，散处于福安城乡，伴随着宗族本身的壮大，族中天主教徒人数也逐渐增多，与此同时，依凭宗族在地方社会的各种联系，天主教信仰也不断得以扩大，因此，上述乡村宗族是支持福安基层天主教网络发展的主要支柱。

明清时期福安地方的这种宗族天主教化趋势是较为普遍的，随着天主教在基层社会

^① 关于历史上缪氏与王氏之争，现存《螺峰王祠宗谱》卷尾《杂录》附有从万历七年（1579年）到乾隆五十三年（1788年）王氏与缪氏历次互控文及明清地方官府的批语。

传播日益深入，一些原本具有鲜明反教色彩的宗族，此时也难以守住阵地，不断有族中成员接受天主教信仰。上杭陈氏就是一个典型例子。在明末清初天主教初传时期，上杭陈族一直对天主教的传播持抵制态度，其族中士绅如陈翰迅、陈光辉等都曾是福安领导反教的头面人物。但是，进入清前期以后，上杭陈氏族中信仰天主教者却代不乏人，一些族中精英如陈万钟、陈从辉等甚至充当“教长”，成为地方教会的核心成员，因此，乾隆以后，我们已经难以看到上杭陈氏中有陈翰迅、陈光辉这类早期反教的中坚人物了，上杭陈氏基本上从福安地方的反教舞台上淡出。

与上杭陈氏相类似的例子还有卓家坂王氏、苏洋刘氏、廉村陈氏等。在传教之初，这些地方上的强宗大族面对周围一些相邻宗族逐渐天主教化的事实，十分警惕，都曾合族入祠盟誓，禁入天主教，^①但仍不能完全阻挡其族中成员信仰天主教，最后只得通过运用强有力的族权干预，才得以暂时阻挡住天主教在本族中的扩散，下面对此略加叙述，以窥一斑。

首先来看穆洋卓家坂王氏宗族的情况。王氏是卓家坂当地的大族，^②与前述缪氏宗族相邻而居。明末以来因为缪士珣等上层士绅的引导，缪氏宗族越来越多族人信仰天主教。缪氏宗族群趋信奉天主教的现象，显然引起了比邻而居的王氏宗族的担心，因此王氏族中士绅对此颇为警惕，屡加约束，在此情况下，其时王氏族人颇少信教者，对此明末该族庠生王敬、王嵩如等人就曾颇为自豪地对友人黄云师说过这样的一段话：“自西学阑入中国，视祖宗为赘疣，合男女于肉袒，其事佻浅不足道，乡之人惑焉，数饮狂泉，奔趋恐后。而吾家应门五尺，箴有赴者，此以知吾家之正也。”^③从引文可见，王氏族中精英人物对以缪氏为首的穆洋地方众多宗族信奉天主教的状况颇不以为然，比之为“数饮狂泉，奔趋恐后”，同时又以本族无人坠入其中而自得。然而，曾为王族所自豪的“应门五尺，箴有赴者”的情况在清前期发生了变化，例如，雍正十三年（1735年）多明我会士费若用就提到他在卓家坂村为一位年逾八十的老人及其儿子施洗，^④可见王氏族中此时已经有族人接受了天主教信仰。到乾隆十三年（1748年），很可能族中信教者已有

① 见 Gonzalez, A, 第1册, 第173页, 174页; Gonzalez, B, 第2册, 第460页。

② 卓家坂原有居民为卓氏，但卓氏在“清朝鼎革，已久绝矣”，因此入清以后，“惟螺峰王氏聚族而居”。见《螺峰王祠宗谱》，《沿革·都图》；陈从潮：《重修螺峰王氏族谱序》，嘉庆五年（1800年）。

③ 《螺峰王祠宗谱》，黄云师1647年序，民国三十四年（1945年）重修本。按黄云师该序谱中所记落款时间为“崇禎丁亥春”，而崇禎无丁亥纪年，因此可知应为后世抄谱者笔误。黄云师为明末清初活跃于浙闽一代宦宦人物，与福安刘中藻相交独厚，刘氏死后，黄云师曾为之作传，载入《葛衣集》，由此推知，所谓“崇禎丁亥”应为“顺治丁亥”即1647年之误，而该序文中曾述及“乙酉、丙戌”即1645-1646年间刘中藻占据穆洋事，亦可资为证。

④ P. Juan de Alcober, Noticias de la cristiandad que esta a mi cargo y de algunos casos sucedidos en ella……, 1735, 见 Gonzalez, B, 第2册, 第460页。

增长趋势，王氏族中士绅借重修本族谱牒之机，正式将禁入天主教的规定列入了宗族五条“禁革之首，其文云：

禁天主。天主之教，自明入中国矣。祖宗以至今日，无有被其毒者，由其道明而识定也。但其教浅陋不足道，而其事又秽渎不经，无益于身心，徒以灭祀典而滋背逆之行耳。后之愚夫愚妇，或有入其中而为所惑者，与众共击之，毋使滋蔓难图也。^①

很显然，穆洋地方缪氏宗族等趋奉天主教的行为，对王氏宗族触动颇大，而且族中此时并非真的“无有被其毒者”，相反已有不少人信仰天主教，在此背景下，王氏宗族只好寄希望于订立禁教族规，以此来约束族人，使天主教不至深入族中，以至“滋蔓难图”。

与王氏宗族一样，聚居于苏洋的刘氏宗族在明末清初曾经对天主教的传入进行了抵制，例如，多明我会士华敬就曾说“该地居民向来极其憎恶天主教义”，^②早期福安多明我会士苏芳积在前往该地传教时，曾被殴击几死。^③但是，尽管刘氏宗族竭力抵制天主教，后者却仍然得以传入该族中，例如，到1741年，据华敬的描述，该村“已经接受了天主教义，我们有30位基督徒以及3位非常虔诚的贞女。”^④到1795年，苏洋村的天主教徒数量已增至180人，^⑤可见清前期以降，苏洋刘氏宗族成员信教者不在少数。清道光三十年（1850年），刘氏宗族于修谱时，在本族《附例三十二则》中列入了禁止族人信教的规定：

天主教之设，原所以劝人为善，但从其教者，多不祭而忘祖，不娶而绝祀，不嫁而失伦。揆诸冠婚丧祭之礼，是皆大背圣人之训者也。甚且籍教为非，尤为仁人君子所甚恶。凡我子孙，勿从为是。倘从之者，仍蹈前愆，重责之，以俟其改，其不改者，按谱去籍。^⑥

显而易见，正是由于本族成员信教者越来越多，迫使刘氏宗族中的传统势力不得不利用族权来加强对本族成员的控制，希望借此阻截天主教在本族内传播的势头。

同类例子还有廉村陈氏宗族。廉村位于廉溪中游，早在明末，天主教就已传入该地，

① 《螺峰王祠宗谱》，《禁革》，民国三十四年（1945年）重修本。

② P. Joaquin Royo, Interesantisima lista de las cristiandades y cristianos que tienen los misioneros dominicos en China, Año de 1741, 见 Gonzalez, B, 第2册, 第364页。

③ Gonzalez, A, 第1册, 第173页。

④ P. Joaquin Royo, Interesantisima lista de las cristiandades y cristianos que tienen los misioneros dominicos en China, Año de 1741, 见 Gonzalez, B, 第2册, 第364页。

⑤ Gonzalez, A, 第2册, 第589页。

⑥ 《苏洋刘氏宗谱》，《附例三十二则》，民国重修本。

特别与廉村相邻的溪埧、双峰成为天主教在廉溪中游的核心传教区后，廉村也被覆盖在这个核心传教区内。伴随着溪埧赵氏和双峰冯氏的逐渐天主教化，廉村陈氏不断受到冲击，颇有族人信教。由于廉村陈氏宗族势力强大，本族成员信仰天主教的活动曾受到族权的严厉干预，例如，在 1652 年左右，廉村陈氏宗族势力即对因为固守信仰而敢于反抗族中事务的族人进行了严惩：

在廉村，那些外教人打算修理祠堂，这样一来所有的人都必须承担工役或捐钱。然而，一位名叫弥厄尔的基督徒，断然拒绝捐款，因为他的良知不允许他这样做。自然，那些外教人包围了他的家，放火烧了房子，又用棍子狠揍他，并将他直拖到祠堂。在祠堂里，他拒绝向那些神像敬拜，尽管身体被折磨得遍体鳞伤，但他却感谢天主使他能够为主的荣耀而受此苦。^①

但是，尽管面临廉村陈氏传统族权的这种强力干预，清前期该族信仰天主教者人数仍旧呈上升趋势，例如，多明我会的文献资料显示，1733 年间，廉村约有 4-5 户人家，30 左右信徒，^②到了 1741 年，已增至 100 人。^③在此情况下，为了遏制天主教在本族内的传播势头，乾隆二十七年（1762 年）陈氏宗族中的传统儒家士绅利用修谱之机，设置了八条家训，其中专门制定了“杜绝异端之训”，对于族人不得信仰天主教作出了正式的规定：

天下之达道惟有五伦，而异端之徒必与相反，如佛氏之弃绝父母，西洋之亲殇不设神主并禁祭祀之类，则灭伦伤化，悖本忘亲，莫甚于此。听信其说，则父子、兄弟、夫妇之间，必无恩情，必无礼义。故僧尼与西洋人引诱煽惑，其害无穷。今吾族子孙、妇女，不许烧香念佛，与僧尼往来。至西洋教混入四民衣冠之中，尤与僧尼之披缁削发者不同，且其教又善为邪咒迷药，从之者死心踏地，不啻敬神明而亲父母终身不返，故王法严禁，列之左道诬众律不胜诛之条，此则尤宜痛绝者。不得惑于天堂地狱之说，至身为叛民，罹于法网而不顾也。戒之、戒之！^④

由引文可知，廉村陈氏族中传统儒家士绅将天主教列为异端，由于其时正处清政府严厉禁教时期，福宁知府李拔有关福安县内民间不得信奉天主教的晓谕言犹在耳，因此陈氏宗族还强调了它的“左道”身份，属于“王法严禁”之类，严格禁止族人信奉。廉

① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 258 页。

② Gonzalez, A, 第 2 册, 第 258 页。

③ Gonzalez, A, 第 2 册, 第 283 页。

④ 《廉溪陈氏族谱》卷之七《家训》，乾隆二十七年（1762 年）重修本。

村陈氏对天主教渗入本族的警惕一直延续维持，到了光绪十二年（1886年），尽管此时天主教早已在列强枪口下获得了合法地位，但陈氏宗族在重修本族谱牒时，仍然重申了这条规定，并相应增加了“戒革鸦片之训”。^①由此可见，正是鉴于天主教的这种宗族渗透引起了廉村陈氏传统族权的担忧，从而促使族中士绅起而采取防范措施。

上文所引的几个例子，形象地反映出了明清时期天主教在福安地方传播所具有的宗族渗透性。尽管上述卓家坂王氏、苏洋刘氏及廉村陈氏等宗族最后借助族权的强力干预，以及通过不断丰富本族的民间神庙体系而暂时遏制住了天主教在本族中的传播，从而成为福安地方独立于周围天主教化宗族、以民间信仰为主的传统宗族代表——“佛教”宗族，^②但这些传统宗族对自己本族信仰的竭力固守，恰恰反证了明清时期福安地方宗族的天主教化势头不小的状况，以至于在这样的背景下，一些强宗大族，只好运用族权与神权等多种权力来约束族人，阻止天主教对本族的渗入，从而避免天主教化。

第四节 小结

通过前面的论述，至此我们看到了明清时期福安乡村天主教会的发展主要就是依靠了来自当地如顶头黄氏、穆洋缪氏、双峰冯氏、溪填赵氏之类乡村宗族的支持，明清时期，天主教逐渐融入上述宗族中，成为宗族认同与护佑族人的信仰体系。这些以天主教信仰为主的乡村宗族在福安乡村社会中构筑了一个覆盖面甚为广阔的基层天主教网络，而正是借助于当地这些传统宗族对天主教的接受、继承与保护，天主教信仰最终得以根植于明清时期福安的基层乡村社会中，尽管雍、乾以降清地方官府多次禁教，但福安“民间坚心信奉天主教之陋习始终不能尽除”^③，乡村天主教活动屡扑屡起，乃至不断扩大，一变而为福安民间的一个主流宗教。这种天主教传播的宗族依附性，是明清时期福安乡村教会发展的一个非常突出的特征。

① 《廉溪陈氏三房全谱》卷之三《家训》，光绪十二年（1886年）重修本。

② 拙文：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》，“基督教与近代中国社会文化”国际年青学者研讨会，2002年12月10-14日，香港中文大学。

③ 闽浙总督喀尔吉善、福建巡抚潘思榘奏折，乾隆十三年八月初七日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-296-1。

第五章 信仰与生活

前文论述了明清时期天主教在福安地方传播的一个突出特征，即天主教是凭借着皈依了当地的一些宗族而得以在乡村社会扎根下来，并由此形成了一个以宗族为核心的地域天主教网络。而随着天主教信仰在乡村社会的较普遍传播，原有的一些地方文化传统也发生了相应的变化。本章拟以村落信仰空间的重组、女性守童贞现象的出现及传统婚姻圈的变迁等三个方面来分析天主教信仰植入后对福安乡村社会生活所带来的深刻影响。

第一节 村落信仰空间的重组

明清时期天主教在福安乡村社会的传播发展，对当地民间生活带来了深刻的影响，其中，传统地域信仰格局就受到了直接的冲击。一些皈依了天主教的宗族，其信仰圈的内涵发生了相应的变化。由于天主教成为一种区域性的主流宗教，其教义及观念日益深入民间，在当地民众日常生活中占据了突出的位置，在此背景下，传统的村落信仰空间得以重新组合。

近年来，一些学者在研究明清时期中国天主教的传播状况时，已注意到其民间化的一面。^①我们知道，晚明利玛窦入华，在自身装束上颇费心思，先是由西装而僧服，最后在瞿太素的建议下儒冠儒服，这种外表上的儒家化实际上反映了利玛窦等耶稣会士竭力要使自己所传播的宗教列入中华正统文化行列的目的，这些耶稣会士采取比附儒家学说以宣教的策略，力求将天主教此一外来信仰，包裹进儒家正道中，从而避免被视为异端而遭到排斥。但是，利玛窦等人的努力仅在儒家知识界中获得了一些喝彩与认同，而对于普通的基层民众并没有什么真正的吸引力。明清时期乡村社会对天主教的理解，仍不可避免地带有深刻的民间化色彩。

① R.G.Tiedemann (狄德满), *Christianity and Chinese 'Heterodox sects': Mass Conversion and Syncretism in Shangdong Province in the Early Eighteenth Century*, in *Monumenta Serica*, 44(1996), pp.339-382; Nicolas Standaert (钟鸣旦), *Christianity as a Religion in China, insights from the Handbook of Christianity in China: Volume One(635-1800)*, in *Cahiers d'Extreme-Asie* 12(2001), pp.1-21; 关于近代以来的情况，见陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门：厦门大学出版社，1992年版，第67-89页。

从现有档案文献来看，清代基层乡村天主教会带有很深的民间性，我们发现，“念经吃斋”、“消灾降福”是绝大多数生活于社会底层信徒信奉天主教的主要仪式与目的，^①典型者如嘉庆二十四年（1820年）刘方济各在湖北穀城县茶园沟地方传教，当地村民孙瑞锦等九十三人，因“刘方济各能解西洋经典，随各信奉，希图求福。即称刘方济各为神父，或称刘爷，每月斋期四日，届期齐集天主堂内听刘方济各讲经一次，名为坐瞻。初次入会之人，出钱一、二百文，在刘方济各处报名，以后每次给钱二三十文，备办神前香烛使用。”^②从引文中可见，茶园沟地方民间信奉天主教，目的就在邀福，而对天主教一些礼仪的理解也很民间化，如弥撒献仪是“备办神前香烛使用”，乃至直称“香火之资”。^③由此不难看出，在基层乡村社会里，天主教与传统民间宗教具有某种相似性，天主、圣母等不外是一种新的神灵，甚至一些传教士也被赋予某种神迹而演变为地方神，如明末时耶稣会士方德望在陕西传教，以能驱蝗伏虎，民间为之立庙，呼为“方土地”^④。

明清时期，随着天主教信仰在福安乡村社会日益普遍化，当地信徒在摒弃了原有的传统民间宗教习俗后，转而运用天主教这种新的宗教资源来满足其日常生活中的各种精神需求，在此基础上，天主、圣母，乃至传教士本人，也都被赋予一种神性，成为当地乡村社会新的崇拜对象。

在早期教会文献中，我们经常可以看到传教士应乡村信徒所请而前往驱魔的事例。如多明我会的资料就记载了1644年左右福安甘棠地方信徒请神父驱魔的故事：

在三塘村，住着一位名叫玛窦的信徒，在他的家中，有一位外教姑姑，魔鬼千方百计地折磨她，几至于死。魔鬼还在家中肆意妄为，打破了家中的物件，将房子弄得一团糟。玛窦的母亲，也是一位外教人，就与家中其他的外教成员商议，准备摆设供品祭祀魔鬼，以求它不再纠缠、捣乱。玛窦反对这样做，认为会触犯天主，从而使可怜的女人更加痛苦。他知道怎么样才能将魔鬼从女

① 张先清：《清代嘉道年间的乡村天主教会：清宫档案史料所见分析》，未刊稿。

② 湖北巡抚张映汉奏，嘉庆二十四年十一月二十一日，宫中朱批奏折，引自《明清时期澳门问题档案汇编》（二），第151页。

③ 湖北巡抚张映汉奏，嘉庆二十四年七月十五日，宫中朱批奏折，引自《明清时期澳门问题档案汇编》，（二），第144页。

④ 方德望（Etienne Faber, 1597-1657），法籍耶稣会士。他被称为“方土地”，原载费赖之书中，冯承钧以其无关考证而未译，见 Pfister, S.J., *Nocites Biographiques et Bibliographiques sur les Jesuites de L' ancienne Mission de Chine 1552-1773*, Chang-Hai, 1932-34, p.205；荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》（耿昇译，北京：中华书局，1995年版），第207页亦提到方辞世后：“民众还在谈论由这位神圣使徒所造成的奇迹。在许多小塔中，沿小道大路都有该神父的塑像，程度不同地变成了‘菩萨’，脚下是一只虎。”

人及家中驱逐出去，那就是请传教士，因为恶魔鬼怪不能与传教士匹敌。他的妈妈及家中其他的成员都同意了，他就前往顶头请施若翰神父。^①

按文献记载，当施若翰与玛窦乘船到达该村码头时，被告知那个倍受魔鬼纠缠的女人已经死了，施若翰就前往该村其它信徒家中。但当悲痛万分的玛窦把摸她的脉搏时，发现她仍然活着，就将这个情况告诉了施若翰，后者急忙赶来，在这位垂死者面前念诵经文，很快，女人恢复了知觉，施若翰就给她讲授天主要理，最后魔鬼被彻底驱走，这位妇女得救了，整个家中也恢复了平静。并且，因为目睹了天主教具有如此神奇作用，不仅这户人家全都受洗入教，而且该村许多人也纷纷要求加入天主教，信徒数目急剧增长，不久，该村就立起了一座天主堂。^②

相同的例子还有很多，如清初时期罗文藻也曾应前述三塘村一户居民所请而前往驱逐魔鬼。当时，该村有一位非常迷信的妇女，她和家人都反对天主教。在不堪魔鬼所扰之下，她请来了一些和尚以驱赶魔鬼，但魔鬼却说根本不怕和尚，只害怕天主。无奈之下，这位妇女只好去请罗文藻，后者前来为她及其家人施洗，并留给她一个十字架及一些圣水。这样，魔鬼消失了，此事件后，该村有许多人转而接受了天主教信仰。^③1729年，罗家巷罗氏族人亦曾因不堪魔鬼的袭扰而请传教士前来驱魔。是年，罗氏族人中有一位名叫安东尼的信徒，魔鬼每隔两个月就到他家骚扰一次，打翻家中的缸子，弄脏房间，床上的衣物也被撕扯成碎片。箱子锁头仍在，却莫名其妙地被打开……罗安东尼不胜其扰，只好派人求助于多明我会士华敬，华敬其时正在双峰传教，他交给来人一些圣物，吩咐后者将这些圣物放在罗安东尼家中，并高声呵斥魔鬼从速离开，不得骚扰当地信徒。三天后，魔鬼通过附体在一位少女身上，转告罗安东尼等人他要离开了。当夜，华敬前往罗安东尼的家，念经做弥撒，最后成功地将魔鬼驱逐。^④1697年多明我会的文献也记载了一个相类似的故事，只是其中驱魔的角色换成了贞女。据云当时福安地方有一位妇女被魔鬼困扰，他的丈夫想尽所有法子，都不能将魔鬼从他妻子身上驱除。这位痛苦的丈夫将此事告诉了一位前来看望他的妻子的天主教徒，后者劝说他前往多明我会传教士郑方济及郭多禄那儿求助。郭、郑二人告诉他将妻子带到那些贞女房中，那位妻

① Gonzalez,A,第1册,第177-178页。

② Gonzalez,A,第1册,第178页。

③ Gonzalez,A,第1册,第330页。

④ Fr.Joaquin Royo, Distribucion del ministerio entre los misioneros……, Moyang, 27 de febrero de 1733, 引自 Gonzalez,B,第2册,第336页。

子一进入贞女房，魔鬼马上就离开她了，她在那里学习天主教义，然后接受了洗礼。^①

在乡村信徒眼中，传教士及其所宣称的万能天主不仅能够驱魔去邪，承担起上述维持地方平安的作用，而且还能够满足乡村社会的其它日常需求。例如，对于求子得功名等一些以往是诉诸于其它民间神灵的人生愿望，当天主教传入后，乡村信徒往往转向天主教的神灵求助。1654年，顶头村的一位文人信徒就曾在天主面前许愿，希望能够获得一个儿子及生员功名，在两者都遂愿后，他就向顶头大教堂捐赠了大笔的兴建费用。^②而下引有关康熙年间湖北德安府安陆县菜基村例子，也形象地反映了天主教信仰传入当地后所造成的这种村落神灵“换位”情况：

安陆县菜基村，此乡多有未奉教之人。十八年七月内，彼处大旱极甚。邻乡有一个菩萨，名曰马角，擅提规写有应。时七月十五，菜基村设醮，请他求雨。至半夜时，众人皆俯首拜跪，有一人忽然仰首向天，见一大十字架，现于月傍。此人即时高声，呼众齐看，通乡诸人皆见。有一人忙奔报知教友，而教友即同出观，果见一十字现于月傍，长约一丈，阔约五六尺，其色如雪之白，周围皆有黄线镶边。是时教友夫妇二人，即跪当街，念经求主。过半个时辰，始散不见。后醮事已毕，众祈马角邪神规写何日有雨，马角写云：“三日之内，必然大雨。”至期，仍光明朗日，滴雨全无。众人皆尽失所望。吾教友闻之，遂深斥曰：“此乃是邪魔，决无能下雨，不过哄骗于人，岂能知天上之事哉！”此时教中之人通知邻近同教亲朋，齐集一所，发愿于天主圣像台前，诚心斋戒，克己三日，恳切念经，各行苦功等事，哀求上主，慈悯下民，早降甘霖时雨，以更生人物急需。三日之内，圣功将毕，上主赐大雨滂沱。教外之人见之，忻悦不已，皆说马角菩萨无能，规写尽虚。子（齐？）来朝拜天主圣容，感谢洪恩，各称羨教中祈雨有应。嗣后，彼处多人咸识全能天主，退邪归正，依依心悦诚服。后又有一教友，请穆神父到其乡，即着人往马角菩萨之村，唤其亲戚来听讲。其人听天主之道，即奋志服从圣教。后回家，尽辟其邪像，安设主容恭奉。但本村之人，见而奇之，亦有将信将疑未决。一日聚众商议，去求马角菩萨规写明白出来，问那一教是真教。有一人首问云：“老君之教真否？”马角写云：“老君之教是邪教。”又问：“释教是真教否？”写曰：“亦是邪教。”众人再问：“天主之教如何？”马角写曰：“天主之教，果真教也。”众又问：“我们好进此教否？”写曰：“好进。”又问：“进此教有何利益？”又写曰：“进其教得升天。”又问：“天教禁人不拜诸佛菩萨，若众俱入天教者，你将何如？”

① Gonzalez,A,第1册,第626-627页。

② Gonzalez,A,第1册,第292页。

马角写曰：“我的神不依赖这木头。”众又问：“拜你之人有何凭据？”马角写时似发怒状：“我们都升天罢了。”众见写出如此之奇，服从天教如归市。^①

从引文中可知，在求雨的较量中，“马角菩萨”因为“道术”不如“天主”，从而很快失去了在原来村落中的主神地位，最后不得不让位于新的村落神“天主”，当然不可否认引文所述包含着乡村文人信徒的某种夸大其词成份，但文中所暗示的村落信仰空间的这种重组却是明清以来天主教传播地区较普遍存在的现象。前述福安西隐村弃“佛”从“教”的情况就是一个相类似的例子。

我们在前一章节中已谈到，西隐郭氏族中在追溯本族入教缘起时，主要将之归因为“西隐佛无灵”，而西隐郭氏在放弃了传统的宗教信仰习俗后，另一个天主教“神灵”逐渐填补了本族信仰空间，这个神就是当地的主保若瑟。在西隐郭氏族人中，若瑟有着非常突出的地位。当地世代相传的一个口碑故事是，西隐郭氏在信教后不久，与潭头地方一个村落发生了宗族间的纠纷。就在西隐郭氏与外族人展开争斗的关键时刻，他们获得了若瑟的帮助，从而取得了这场宗族械斗的胜利。此外，由于西隐地处深山之中，周围常有虎豹出没，若瑟亦曾保佑族人免遭野兽伤害。在此情况下，西隐郭氏将若瑟视为本族的保护神，每年3月19日若瑟节这一天，家家户户都要将土铳拿到教堂前点放，热闹非常。^②

在天主教村落，教堂是信徒进行宗教活动的主要场所，信徒的祈祷、弥撒典礼，一般都在教堂举行，因此，在信徒眼中，教堂具有某种神性，而各个村落教堂的兴建，从某种程度上说也类似于在村落间建立了一个新的信仰中心（见表5-1）。明清时期闽东一些村落改宗天主教后，甚至就是直接将原有民间神庙改建为教堂，如与福安临近之宁德瓜园村，据云清代康熙年间该村陈姓曾占用了村中的一座佛寺的地产，筑房迁居，引起寺僧不服，上控到京，但陈姓有当朝兵部尚书为其撑腰，因此，僧人的控诉不但被驳斥，而且寺产被充公，对此，僧众很是气愤，就企图采用邪术祟乱陈族人，后来，福安顶头村一个贩猪的教徒在该村住宿，得知这个情况后，就告诉该村人说信天主教能够驱邪，因而该村陈姓人都相继到顶头领洗入教，天主教也就在该村立足生根，当地信徒随将寺庙大殿充作诵经地方。到晚清时期，将寺庙拆毁改建教堂。^③这一例子也极其形象地反映出村落信仰空间的重新组合。

① 佚名：《湖广圣迹》，载钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第12册，第425-428页。

② 作者访谈记录，2002年8月5日。

③ 《天主教闽东教区资料汇编》，1962年，第259页。

表 5-1：1632-1700 年间的福安天主教堂

兴建年代	地 点	堂 名
1632	福安城关	圣母堂
1633	顶头	圣母堂
1644	三塘	
1646-1647	穆洋	
1653	西隐	圣伯多禄堂
1653	罗家巷	圣母堂
1657	桑洋（双峰）	圣多明我堂
1684	溪填	圣若瑟堂

资料来源：Gonzalez, A, 第 1 册，第 671 页。

由上可见，明清时期，乡村宗族在接受了天主教信仰后，原有的村落信仰空间内涵也相应发生了变化，信徒的日常诉求逐渐转向新的宗教，在这样的背景下，村落信仰空间也产生重组。明清时期福安民间的一些反教势力往往谴责天主教徒“不敬天地，不祀神明”，^①实际上，从某种意义上说，天主教徒崇拜的是天主、圣母及若瑟等。正如一些宗族以信仰其它民间宗教作为护佑宗族的方式一样，福安一些乡村宗族在选择天主教作为宗族的主要宗教信仰时，也是将天主教视为本族的一种新型保护性宗教。

第二节 妇女守贞观念的移植

明清时期天主教传入福安及其在乡村社会的扩散，不仅使原有的村落信仰格局发生了变化，同时也在福安民间植入了天主教的女性守童贞观念；尽管这种天主教的守贞观与传统儒家思想所规范的守贞观相距甚远，但是，在比较强大的地方天主教宗族势力支撑下，天主教的守贞观也包融进民间社会的价值观念中，逐渐为乡村社会所接受。

一、“守贞”观念的两面性：传统的守贞观与明末传教士对天教守贞的初步介绍

传统中国社会的守贞观念是与宋明理学所宣扬的妇女从一原则紧密联系的。这种守贞是儒家礼制对妇德要求的直接反映，它所包含的核心内容是强调女子贞操的唯一性，

^① 《穆洋龙波王氏族谱》，《家规》，光绪三十三年（1907 年）重修本。

此即通常人们所说的“从一而终”、“饿死事小，失节事大”。这种贞操的唯一性是传统社会评价妇女风节的主要依据，地方志书中屡见不鲜的“贞妇烈女”，大体离不开以上标准。至于具体的守贞行为的划分，则因时因人，互有区别。例如万历四十四年（1616年），朱梅主持纂修《福宁府志》，就对传统妇女守贞行为进行了如下区分：

传列女者，重贞矣。然贞不可以概论也。处女冲质粹白，其衷而贞为难，若夫称未亡而坚不贰之守等贞耳，然无子者与有子者甘苦殊致也。乃或年已茂而子成立，寡居持家，及孀妇而有丈夫之识者则不没其善而录之曰‘贤孝’，余故为之论次如左，以垂训于后，不沿旧志同类而并称之为也。^①

根据上述原则，朱氏对闽东福宁州唐以来到万历四十四年间得以列名旌扬的 163 妇女进行了分类，其中列入“贞女”类的共有 7 人，（本州 4 人、福安县 2 人、宁德县 1 人）；列入“贞妇”类的共有 135 人，其中无子而寡的有 28 人（本州 15 人、福安县 5 人、宁德县 8 人）；遗腹子而寡的有 9 人（本州 5 人、福安 1 人、宁德县 3 人）；有子而寡的 65 人（本州 19 人、福安 24 人、宁德县 22 人）；其他 28 人（本州 8 人、福安 15 人、宁德 5 人）；“倭变贞妇” 5 人；“贤孝妇” 21 人（本州 5 人、福安 5 人、宁德 11 人）。^②很显然，朱氏的上述划分出发点显然是以妇女贞操的纯洁性为衡量标准。第一类“贞女”，即是朱梅序中所谈的“处女”之贞，它主要包括两种情况，其一是少女为免于受辱不惜以死严守贞操。如元时福安“刘氏女，师明妹。至正大安社掠乡村，袁安文欲污之，女秉志不辱，骂不绝口。安文怒击之，几死，乃舍去。”^③其二，一些女子尽管已经许字，但因未嫁夫亡而以身殉夫，或是终身矢志为夫守贞的，也属于这一类。如明时福安“詹月娘，年十四，许聘郑继宗。二年，继宗死，闻讣欲归守服，父母难之。自是卸簪珥，服丧三年。父母欲改聘，号天痛哭，守死不嫁。”^④第二类“贞妇”，则多指那些已嫁妇女，因夫亡拒绝改嫁，无论有子无子，长年孀守。如“林贵娘，黄均妻。均早丧，林年二十，余一男三岁，孤穷而守益坚。所亲强之他适，林啮指誓死不变。”^⑤可见，朱梅对“列女”的这种划分，是典型的传统儒家知识界守贞观念的表露，其最根本的出发点是强调妇女为男性保守节操，即重在“贞节”上。

① 万历《福宁州志》卷十二《列女》，日本藏中国罕见地方志丛刊，北京：书目文献出版社，1990年版。

② 万历《福宁州志》卷十二《列女》。

③ 万历《福宁州志》卷十二《列女》。

④ 万历《福宁州志》卷十二《列女》。

⑤ 万历《福宁州志》卷十二《列女》。

明末随着天主教入华后，当时的中国士人却从早期来华传教士的口中，初步接触到了西方天主教的守贞观念。耶稣会是明末入华传教的先驱者之一，因此，对于天教守贞观的介绍，即自耶稣会士始。明末中国士人对于来华耶稣会士“终身绝色，终不婚配之戒”颇为惊奇，认为它有悖于上帝生生为本，传世之律。对此，利玛窦进行了解释，指出这种修道规定是为了“专心续道”，并尝试用儒家的守贞观来增强说服力：“今有贞女，受聘未嫁而夫卒者，守义无二，儒者嘉之，天子每旌表之，彼其（岂）弃色而忘传生者？第因守小信于匹夫，在家不嫁，尚且见褒，吾三四友人，因奉事上帝，欲以便于游天下，化万民而未暇一婚，乃受贬焉，不亦过乎？”^①

严格说来，利玛窦只是对天主教传教士的独身行为进行了初步解释，而且他所强调的独身，其着重点是突出其便利传教的一面，并没有对天主教的守贞观进行直接的说明。稍后的庞迪我和王丰肃则比利玛窦更进一步点明了天主教守贞观的内涵。如庞迪我就曾指出：“贞者何？绝淫欲之愿也。其级有三：下则一夫一妇之贞也。夫妇特行正色，而不过节，身心言行，皆绝于非分之邪欲是也；中则鳏寡之贞也。一配既土勿，其一守节，不复嫁娶，向后身心言行，并无正欲是也；上则童身之贞也，从生迄死，时时刻刻，心洁于色愿，形清于色行是也。圣经列其功报曰，守一夫一妇之贞者，其报如种一而收三十；守鳏寡之贞者，其报如种一而收六十；守童身之贞者，其报如种一而收百。”^②王丰肃在介绍天主教克罪时也表达了类似的看法：

……三谓绝欲以克色迷：绝欲之等有三，其上者，从幼年矢志于神身之洁清，迄终弗配，是曰童身之贞；其次，已行婚配而丧偶之后，固守贞节，更不续配以免其净身，是曰鳏寡之贞；又其次，一夫一妇，平居其室而志无他适，行正色而不逾闲，是曰夫妇之贞。此三者，天主尝较列其功报矣，曰：“守一夫一妇之贞者，其报如种一而收三十；守鳏寡之贞者，其报如种一而收六十；守童身之贞者，其报如种一而收百也。但其上者，或形洁而心不洁，亦不足为贞，而收百一之偿耳。其中者，又须尽忘旧偶之暱，尽克童蒙之欲，否者，其节未足称也。下者虽无他适，并不分外之娱，但或言行不正，或不志于养育而惟用之以乐以嗜，则君子弗行之也。”^③

此外，王氏还在解释“女中尔为殊福”时，触及到了女子守童贞可获至福的问题：“女子不嫁不生育，嫁不免失其身。今圣母之德，冠绝女中，诞生天主，功莫大焉。实未有

① 利玛窦：《天主实义》下卷。

② 庞迪我：《七克》卷之六《贞德》。

③ 王丰肃：《教要解略》下卷。

人欲交感之害，依然室女，岂不极美可赞颂耶？！”^①

同样，明末较早入闽开教的耶稣会士艾儒略也曾谈及天主教男女未婚入修道院的情况：

问：一夫一妇，道也。闻亦有不婚配者，是否？曰：婚配自是常礼，圣教未尝禁人。第有一意自修，不愿婚配者，此自超世志操，乡党所共钦，父母所甚嘉，又奈何禁之？守贞男女，固有在家精修，然多离家入修道诸大殿，为古圣人圣女所立者，静居共修焉。其弃世而入圣会者，虽不问贫富，然多为王侯巨室子女，从幼慕道，立志守贞。童女进会，自守甚严，非父母至戚，不得相晤，若系寡守之妇，愿精修者，则另有别院，与童女不同处焉。^②

如上所述，明末来华耶稣会士利玛窦等人已经向当时的文人知识界介绍了西方天主教的守贞观，但是，由于他们对儒家文化有一定的了解，知道守贞特别是女性的守童贞行为是与传统儒家思想关于女子必须与男子共同承担继嗣任务的要求是相抵触的，而且也为主流社会所不容。强调女性守童贞的宗教性，更是与儒家的守节含义差距甚大，容易流入为主流儒家知识界所不耻的异端“邪教”。耶稣会士既以儒家的同道自居，自然不愿因此而引来儒家知识界的反对，损害苦心经营出来在儒家知识界的较好口碑，因此，绝大多数的耶稣会士在对妇女传教问题上采取非常谨慎的态度，对于室女守贞，或是隐晦其辞，或是三缄其口，鲜有提及。

二、多明我会与天主教守贞观在福安的移植

真正把天主教守贞观念引入中国民间社会并付诸实践的是天主教多明我会。在十六、十七世纪的西班牙多明我会传教区，女子入修院修道是比较常见的现象。当多明我会抵菲律宾群岛传教时，也在当地妇女中宣传守贞，并建立了相应的贞女团体。^③明清之际，随着多明我会进入闽东福安传教，天主教的守贞观即步之而至。

我们知道，多明我会在福安传教，其信徒大多来自基层乡村，其中有相当部分是妇女。与耶稣会在皈依妇女方面的过分谨慎不同，一些早期多明我会传教士如黎玉范、苏芳积、山济各等在进入福安不久，就在当地妇女中展开传教。随着妇女信教人数的增多，多明我会还相应地建立起了专门供妇女使用的女堂，以适应当地风俗。^④现有资料表明，就在传

① 王丰肃：《教要解略》上卷。

② 艾儒略：《西方答问》上卷《守贞》，崇祯十年晋江景教堂刻本。

③ Eugenio Menegon 2002, p.269

④ Gonzalez, A, 第1册，第87页，第129页。

教的早期阶段，多明我会传教士已经在日常讲道过程中向当地信徒传递守贞观念。例如，1644年福安上杭陈氏宗族以民间文化形式鼓动反教，其中有一个场景就是让人扮演施若翰、山济各等传教士等人劝少女守贞不嫁，以此讥讽传教士“居心不良”。^①由此可见，当时福安民间已经知道了天主教存在劝人守童贞的情况，此举并在地方社会中产生了一定影响。此后，在福安活动的一些多明我会传教士还试图在有关著述中进一步解释守童身的要求，如万济国就在其所著《圣教明证》中一书中谈到：

……或谓夫妇定偶，为传生正道，圣教有童身之命，不将灭人类乎？不知圣教非尽命守童身也。童身之事极难，自幼至老，不染欲情亦非人所能尽守也。但悼美足珍之行，不强人为者，亦不禁人为彼。有志守贞，欲洁心灵向主，谓非绝德足重乎？亦听人自取已矣。保禄宗徒曰，童身未有主命。我亦劝人守之。女嫁为善，不嫁更善也。此分三等焉，上为童身之贞，其功最美，其价比金；中为鳏寡之贞，其功次美，其价比银；下为夫妇之贞，其功有次美，其价比铜锡。圣博罗削云，婚姻满世界，童身满天堂。此两语者，盖谓夫妇配偶，传生不绝，非满世界乎？自矢清贞，主赏特崇，非满天堂乎？^②

已有学者注意到，在1700年以前，当时在闽东传教的多明我会传教士主要还是靠口头叙述早期欧洲的一些较为知名的修女及圣女的事迹而在当地妇女信徒中演说童贞观念，^③到1707年，罗森铎将天主教中流传的有关南美秘鲁贞女罗洒（1586-1617）事迹的书籍编译成《圣女罗洒行实》一书，在闽东刻行。罗森铎此举显然具有借教会既有信仰典范以砥砺闽东传教区妇女的守贞行为的目的，其形式与晚明以来耶稣会运用中古欧洲“古典型证道故事”有相似之处，^④如他在该书小引中云：

天主圣教如一所大花园，其花多类。耶稣花之王，圣母花之后。余花所发，圣祖一类，先知一类，宗徒一类，致命一类，修道一类，童身一类，守贞一类，诸华之类无数。……今于其中特探一朵玫瑰花，与人看其美，闻其香，愕其奇效。盖圣人圣女之德，非属生成，凡人诚肯行其路，天主断加神功以成之。圣

① Gonzalez, A, 第1册, 第193页。

② 万济国：《圣教明证》卷之六《释守童身之疑》，康熙十六年（1677年）初版，1903年香港纳匝肋静院重印。此书承梅欧金、梅谦立两位先生帮助复印，特此致谢。

③ Eugenio Menegon 2002, p.327。

④ 关于《圣女罗洒行实》一书的内容初步分析，见Eugenio Menegon 2002, p.331-333；关于古典型证道故事在耶稣会传教过程中的作用，见李爽学：《中国晚明与欧洲中世纪——试论明末耶稣会古典型证道故事的时空与文化背景》，载《中国文哲专刊》，第27辑，台北，2002年，第269-324页。感谢李教授惠赠该文。

师基利所曰，我等行圣人所行之事，亦能为圣人也。^①

在上述多明我会传教士对守童贞灵迹的介绍及推崇下，明清时期福安地方逐渐有不少妇女信徒为之所吸引，立志守贞不嫁。例如，在 1650 年以前，见于记载的福安地方的守贞女应不少于 5 人，其中，下邳陈氏宗族的陈子东 (Petronilla, ? -1720) 与穆洋缪氏宗族缪士响的女儿缪玛利亚等人都是早期比较著名的守贞女，特别是陈子东，长期以来被视为是中国的第一个守贞女，其事迹在闽东民间广为流传。^②到清初闵明我在福安地方活动时，曾提到多明我会传教区内（主要是福安）“还有 12 位来自大家庭的小姐，她们立意守贞，侍奉天主。她们勇敢果断地战胜了所有阻止她们愿望的障碍，从而为中国人树立了一种十分可贵的贞德榜样。这些人在 1671 年全都仍然在世。”^③由此可知，在 1671 年左右，福安地方已有一定数量的守贞女。

进入十七世纪末十八世纪初，随着天主教信仰在福安地方的影响增大，妇女守童贞的人数也逐渐递增，现巴黎外方传教会档案馆中存有一份有关 1695 年福安地方守贞女发给法国修女的信件，该信件由陈子东领衔，具名其上的福安地方守贞女共有 24 人，年龄最大为 72 岁，最小的为 18 岁，^④可见，与 1671 年相比，此时当地的守贞女数量已翻了一番。

乾隆十一年 (1746 年) 福安禁教事件中，当时的福建地方官员发现福安地方妇女守童贞现象比较普遍，如福州将军新柱根据下属禀报，得知福安县“凡奉天主教之家，必命一女不嫁，名曰守童身，为西洋人役使，称为圣女，颇伤风化”，^⑤而福建巡抚周学健也注意到福安地方“归教之处女终身不嫁者甚多”，“守童贞女有二百余口”，^⑥新柱的说法属于耳食之谈，而周学健此处所说的数字则大体接近当时福安地方的守贞女人数，因为在 1759 年，在福安传教的多明我会士德迭各曾在一份报告中指出“福安地方的守贞女，包括那些初学者 (Aprendices) 及发愿者 (Profesas)，至少达到 250 人”，^⑦到 1761

① 罗森铎：《圣女罗洒行实·小引》，康熙四十五年 (1706 年)，罗源橘园堂初版，1920 年香港纳匝肋静院活版。此书承梅欧金、梅谦立两位先生帮助复印，特此致谢。

② 关于陈子东的传记，见 Gonzalez, A, 第 1 册，第 181-186 页；亦见金声著：《中华首先致命真福方济各嘉彼来略传》，第 43-59 页；关于缪玛利亚的传记，见 Gonzalez, A, 第 1 册，第 187-189 页。

③ Gonzalez, A, 第 1 册，第 298 页。

④ AMEP, Vol.429, ff.81, 87。该文件由梅欧金博士提供，特此致谢。

⑤ 福州将军新柱奏折，乾隆十一年五月二十四日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-295-1。

⑥ 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，乾隆十一年九月十二日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，另见《明清澳门问题档案文献汇编》(一)，第 221 页，214 页。

⑦ P.Terradillos, Relacion del 16 de Octubre de 1759, 引自 Gonzalez, A, 第 2 册，第 441 页，注释 (78)。

年，他在另一份报告中也提到福安地方守贞女人人数很多，“仅在穆洋村，就有 80 人，如果算上其他地方的话，（整个福安县的守贞女）人数要超过 200 人。”^①由此可见，到十八世纪中期，福安一县的守贞女人人数已不少于 200 人。从 1761 年到 1850 年间，尽管由于资料所限，我们暂时还不清楚在这一阶段福安地方守贞女的具体人数，但是，在 1890 年的一份报告中，曾提到是年福安地方的守贞女人人数有 1000 人，^②由此不难推断，乾隆以后当地的天主教守贞女应远远超过了此前的人数（见表 5-2）。明清时期在一个县级区域内有如此高比率的天主教守贞女存在，无疑是当时中国社会少有的现象，由此也反映了天主教守贞观念已经深入到福安民间社会中。^③

表 5-2：明清时期福安天主教守贞女的数量及其变化

年 代	数 量	资料来源
1632-1650	5-6	Gonzalez, A, 1 册, 页 129
1695	24	AMEP, Vol. 429, ca. 975 ff.
1700-1707	50	Gonzalez, A, 2 册, 页 45, 注 (1)
1746-1759	250	Gonzalez, A, 2 册, 页 441, 注 (78); 周学健乾隆十一年五月二十八日奏折
1761	>200, 其中, 穆洋 80	Gonzalez, A, 2 册, 页 503
*1890	1000	Gonzalez, A, 3 册, 页 233

三、妇女守贞与宗族认同

正如我们在本章首节所谈到的，天主教的女性守童贞行为是与传统儒家思想相扞格的，传统社会讲求的是男女婚嫁有时，社会舆论普遍认为，男女到一定年龄如果仍未嫁娶，这些所谓怨女旷男的存在，容易损害社会风俗，一些宗族甚至以“夫妇为人伦之首，婚嫁尤必以时”，在族规中对本族男女的婚配行为作出严格的规定。^④为了滋生人丁，官府也要求女子必须适时出嫁。前所述及的为儒家伦理所认可的贞妇烈女，其前提大多是她们都有“法定”婚姻，或者已嫁夫亡，或是已聘未嫁夫亡，其守贞是对儒家“从一而终”的贞节观的回应。而天主教的守贞行为则不同，这种守贞观念宣扬的是将童贞奉献

① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 503-504 页, 注释 (35)。

② P. Ibanez, *Relacion de 1890*, 引自 Gonzalez, A, 第 3 册, 第 233 页。

③ 清代中前期守贞女比较集中的地方除福建福安外，还有四川省，关于清代四川省天主教守贞女的研究，见 Robert Entenmann, *Christianity Virgins in Eighteenth - Century Sichuan*, in D.Bays(ed), *Christianity in China*, pp.180-193.

④ 《湘阴狄氏家谱》卷五《家规·第十四条》，1938 年重修本，转引自费成康主编：《中国的家法族规》，《附录》，上海人民出版社 1998 年版，第 311 页。

给天主，女性要发愿终身守童不嫁，潜心修道，因此，它与儒家的守贞观相距甚远。关于这一点，多明我会传教士自己也有清醒的认识，如罗森铎就曾提到女子守童贞不嫁“在中国是非常羞耻的，而且违反了所有该国的法律与习俗。”^①

对于这种违背儒家规范的行为，福安民间及官府都曾加以干预，特别是传教的早期阶段，天主教信仰尚未能深入民间社会，在这个时期妇女要坚持守童贞往往颇费周折，前面所提到的陈子东、缪玛利亚两位福安地方早期的守贞女，都曾因为守贞抗婚而承受了来自订婚对方家庭及社会的压力。例如陈子东，由于她幼年时已经与溪填赵氏族中一位天主教徒订婚，当她立志守贞、抗婚不嫁时，就遭受了不少折辱，最后在郭邦雍、山济各等人的干预下才遂所愿；缪玛利亚的情况也与此相似，她自幼许配给了福安城中一位富裕的非天主教家庭，成年后，她决定守贞不嫁，尽管其父缪士珣作为明末福安著名的天主教士绅，对她的这种守贞行为没有干预，但是，来自订婚对方家庭的压力却迫使缪士珣花费了大笔的钱财以替女儿解除婚约，如此才实现其守贞的愿望。^②同样，地方官府也以守贞为地方风俗之害而曾在历次反教行动中对妇女教徒的守贞行为进行干预，如乾隆十二年（1747年）福安知县杜忠就曾秉承周学健的命令，采用强制手段迫使四十岁以下的守贞女择期出嫁；次年（1748年），继任知县陈鼎也派兵前往顶头村，抓走了黄氏族中黄金使等四位守贞女及其四位亲属，将这些黄氏族中的天主教徒关入县衙牢房中，企图使其屈服，不再守贞。^③

然而，从乾隆朝以后，我们发现尽管官府间有干预，但民间社会却逐渐包容了这种反传统的现象，此时期来自民间对守贞行为的抗拒明显减少，妇女守童贞的人数则相应递增。那么，我们应当怎么理解福安民间社会对妇女守童贞行为的这种认可呢？

明清时期福安的守贞女有一个主要特征是在室守贞，即住在父母家中，守贞不嫁，如1710年多明我会士罗森铎曾谈到“她们每个人都住在她们的父母或亲戚家中，除了一些年老的修道女，她们为了看护它而住在那些女堂中。”^④这主要是因为当时的社会条件不允许传教士将这些贞女组织起来，形成专门的团体：一方面，天主教在相当长的时期内属于官方禁止的宗教，传教士的活动自然要谨慎些；另一方面，传统社会也要求

① P. Gonzalez de San Pedro, Carta de 1710, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第48页, 注释(10)。

② 关于陈子东的守贞事迹见 Gonzalez, A, 第1册, 第181-186页；关于缪玛利亚的守贞，见 Gonzalez, A, 第1册, 第189页。

③ Gonzalez, A, 第2册, 第413页。

④ P. Gonzalez de San Pedro, Carta de 1710, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第48页, 注释(10)。

妇女特别是未婚女性减少抛头露面的时间。因此，1781年多明我会士郭多禄就曾提到在福安有许多贞女，“尽管她们不能集中生活在一起，因为外教的土地上不允许这样做，但是，她们住在各自的家中，隶属于她们各自的会长。”^①这些守贞女在家中诵经持斋，同时也承担着协助传教士维持本地区、本宗族内天主教信仰的任务，特别是当传教士由于人手不够而无法兼顾每个传教区时，这些贞女的作用就更为突出，正如罗森铎所指出的：

传教会拥有这些贞女，其益处是非常大的。她们负责劝化那些外教妇女信奉天主教义，当她们希望领洗时，向她们讲解、教导信仰的灵迹；她们教授那些教会中的女孩、妇女要敬畏天主，以及天主教要理、准备庄重地领受那些圣洁的圣事的方式；总之，她们承担的责任是如此之多，拥有的益处是如此之大，一般地说，那些有这些贞女在的堂口都会有很多良好的妇女信徒，反之，则不然。^②

而上述数量较大的守贞女要在室守贞，其前提条件显然是首先必须获得本家庭以及本宗族的认可。首先，从经济角度考虑，在传统社会中，由于职业结构的单一性，赡养家庭主要依靠男性，而女子常年在家不嫁，意味着家庭中的经济负担要相应增加，一些丧偶寡守的妇女甚至由此遭到夫家成员的强嫁，以减轻供养压力；^③同样，由于没有取得合法性，清中期以前的天主教会也不可能像晚清时期那样可以在所在地区开办众多的医疗慈善机构以供贞女自养，因此，早期守贞女在经济上主要依靠本家庭的供养，在此情况下，来自家庭的支持就显得特别重要。一般说来，守贞女为了维持自身的修道生活，除了部分人通过在家中操持女工、纺织度日外，大部分还是依赖父母划给产业，例如乾隆年间穆洋郭氏族中的守贞女郭全使，其生活来源就依赖于父母留给她的一笔数目可观的财产，^④清代浙南衢州麻蓬天主教村“计女士之在家守贞者，代不乏人”，这些守贞者也是“均分有祖产，得以安生无虑。”^⑤由于传统社会中妇女是没有独立的财产所有权的，

① P.Munoz, *Relacion del 3 de septiembler de 1781*, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第539页, 注释(62)。

② P. Gonzalez de San Pedro, *Carta de 1710*, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第48页, 注释(10)。

③ 王跃生:《清代中期婚姻冲突透析》,北京:社会科学文献出版社,2003年版,第244页。

④ Gonzalez, A, 第2册, 第538页。

⑤ 倪儒范:《浙江衢属麻蓬教务史略》,1935年。引自,陈村富主编:《宗教与文化》,第4辑,北京:东方出版社,第377页。

因此，守贞女要顺利地继承父母划分的产业，自然首先要取得家庭及宗族认可，反之，如果守贞女没有得到家庭成员的认可或宗族的保护，其所继承的财产就将面临着被剥夺的危险，例如，乾隆年间漳州后坂严氏家族的一位守贞女就曾被其背教的兄弟夺走了父母留给她的田产，而理由就是女子没有财产继承权。^①其次，正如我们在前面所谈到的，女子守童不嫁，其行为有悖常理，如果没有家庭及宗族的支持，显然是不可能的，因为地方宗族往往是基层社会秩序正常运作的一个主要维护者。

现有资料表明，明清时期福安地方的守贞女主要集中在福安城关、溪东、穆洋、顶头、罗家巷、双峰、溪填、西隐、下邳等地，而且大多来自当地以天主教信仰为主的宗族，如福安城关郭氏、溪东（上杭支）陈氏、穆洋缪氏、郭氏、顶头黄氏、罗家巷罗氏、双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏、下邳陈氏等。在前述 1695 年陈子东等人致法国修女的信函中所附的福安地方 24 位守贞女中，陈姓有 13 位，缪姓有 4 位，郭姓有 2 位；^②乾隆十一年（1746 年）教案中被逮的守贞女陈媿使、缪振使、郭全使、郭洒使、郭晓使、郭腊使也主要来自城关、溪东、穆洋地方上述宗族。^③此外，乾隆十三年（1748 年）福安知县陈鼎从顶头所逮捕的四位贞女也都来自当地黄氏族中。^④

一般说来，多明我会文献中有关福安地方守贞女的记载绝大多数是只写出其教名，如前述缪玛利亚等，而对于贞女的真实名字则失传；同样的，在清代官方档案中，除了对禁教期间被捕的守贞女的名字有少量记载外，也未能提供更多有关地方守贞女的真实身份资料。但是，我们在福安田野调查过程时，却从民间族谱中发现了大量的清代中期以降的福安守贞女的弥足珍贵的个人资料。我们注意到上述以天主教信仰为主的地方宗族，在清代以后所修族谱中对本族的守贞女大多有专门的记载，一般是在其名字下注明“守贞”、“守贞不字”、“童贞”、“守贞未字”、“在室”、“在室守贞”、“不字”等字样，或是直接注明“贞女”、“童贞女”。以穆洋缪氏为例，仅在第三房利房属下的缪桂三派系中，从 34 世到 39 世之间（约清乾隆到同光间），我们就发现了 25 位有确切记载的该支派缪氏族守贞女，这些守贞者如下表所示：

① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 242 页, 注释 (16)。

② AMEP, Vol.429 (1695-1705), Ca.975 ff. 由于原件所附的中文名字可能丢失，现存的是这些贞女的罗马字拼音姓氏及洗名。

③ 佚名：《福安遭难事实》；福建巡抚周学健奏，乾隆十一年五月二十八日；Gonzalez, A, 第 2 册, 第 409-412 页。

④ Gonzalez, A, 第 2 册, 第 414 页, 注释 (23)。

表 5-3： 族谱中所见清代穆洋缪氏利房桂三公派系守贞女

支	世代	父 名	身份	生女数	贞女名及排行	表述
师福支	36	缪殿樑 (1824-1872)		1	缪月庆	守贞
师秦支	33	缪师秦 (1740-1807)		2	缪锦妃 (次女)	守贞
	34	缪立纲 (1768-1836)		3	缪? (次女)	守贞不字
	35	缪为杰 (1810-1861)	清八品	2	缪庆眉 (长女)	守贞
	36	缪则润 (1839-1896)	徵仕郎	3	缪雪莲 (长女)	守贞
	36	缪则泰 (? - ?)	军功五品	4	缪雪月 (长女)	守贞
	37	缪兰英 (1876-?)	监生	4	缪清秀 (长女)	守贞
					缪凤秀 (次女)	守贞
	37	缪兰勋 (1879--?)	监生	4	缪英秀 (长女)	俱童贞
					缪云秀 (次女)	
					缪英容 (三女)	
	37	缪晋岳 (1881-)		3	缪琴玉 (长女)	守贞
	38	缪锡纯 (1871-?)	太学生、按察司照磨	2	缪重富 (长女)	守贞
	38	缪锡琛 (1874--?)	附贡生、署福清知县	3	缪重乔 (次女)	俱守贞
					缪重雪 (三女)	
	38	缪锡山 (1884-?)	例捐	2	缪重安 (长女)	守贞
	38	缪锡喜 (1884-?)	例贡生	3	缪舜英 (长女)	守贞
师魏支	35	缪朝槩 (1801-1875)		1	缪凤娇	守贞
	35	缪维洪 (1809-1882)		2	缪如兰 (长女)	守贞
	35	缪维洧 (1816-1895)		3	缪如鸾 (三女)	守贞
	36	缪则城 (1833-)		2	缪金萱 (次女)	守贞
	36	缪则锋 (1859-)		1	缪献雪	守贞
	36	缪则钟 (1854-)	例贡生	2	缪庄端 (次女)	守贞
师贡支	36	缪则陶 (1843-)	清八品	2	缪庆月 (长女)	守贞
	36	缪则鍊 (1840-1902)		2	缪慈颜 (长女)	守贞

资料来源：《东鲁缪氏宗谱》，《长房潮一公第二支桂三公派系》，民国二十五年（1936年）重修本。

此外，缪氏宗族其他房支也不乏类似的有关本房中守贞女的记载，如元房万九公支 35 世缪兴诗（1789-1852），“庠贡生，行辟十，字立三，号植庵，……生子二，彦莱，彦庄，女二，长竣适上杭监生陈森，次竝童贞。”^①36 世缪彦庄（1842-1896），“登仕郎，字用因，号道生，配双峰冯太学生树标翁三女冯氏，生子三，……女二，元贞童贞，毅贞适双峰庠贡生冯翁骏声男。”^②利房桂九公支 36 世缪兰馨（1832--?），“太学生，行道十，字用朝，号泰馨，配溪填赵氏，……（生）女二，长华轩守贞，次绸轩适渡头陈家。”^③36 世缪则议（1836-1891）“字用宾，行虞十，配城内刘氏，生子晋庄。女二，长云萱守贞，次慈萱适本村林家。……云萱祔坟。”^④36 世缪则海（1842--?），“字用隆，行莲五，配双峰冯氏，生子三……，女三，长玉团守贞；次玉鸾适西隐郭家；三玉萱适凤垅郭家。”^⑤

同样，在其他主要信仰天主教的福安地方宗族族谱中，我们也发现了相当多的有关族中天主教守贞女的记载。如顶头黄氏，因为天主教信仰在族中根深蒂固，清代妇女守童贞者数量也很多，如前述陈子东的门徒黄金使，就是该族早期比较著名的守贞女。1748 年 2 月 6 日，当时福安官府一次就从顶头逮捕了黄金使等四位黄氏宗族中的天主教守贞女。^⑥在黄氏族谱中，对本族守贞女大多标明“在室守贞”、“在室”等字样，以示其守贞身份，如礼房第 19 世黄印光（1759-1835），“大经次子，字子口，号福堂，行定四。乾隆己卯年十二月廿九酉时生，道光乙未年七月十一午时卒，寿七十三。娶奎聚汤氏，……长女口口适坑源里刘士口，次（女）在室守贞，附葬父坟。”^⑦书房第 21 世黄钡（1778-1828），“麟瑞五子，字文聘，号席堂，行壁十。乾隆戊戌年九月廿三寅时生，道光戊子年六月初四丑时卒，寿五十一。娶湾坞李氏名罕容，……长女清娇在室，卒附葬父坟；次瑶娇适小菜后览刘世言。”^⑧书房第 21 世黄镐（1767-1828），“人瑞嗣子，太学生，字文雍，号西亭，行敬二，乾隆丁亥年三月初四日亥时生，道光丁亥年五月十一亥时卒，寿六十一。……育七男二女，长睿玗受聘东井例贡生陈光灿次子文登，未婚卒，葬本村蛇头山；次睿筠在室，年四十二卒。”^⑨书房第 21 世黄镛（1775-1839），“龙瑞次子，字文和，号凤岗，行东四，乾隆乙未年八月十六亥时生，道光己亥年七月初五

① 《东鲁缪氏宗谱》，《元房万九公支·缪兴诗》，1989 年重修本。

② 《东鲁缪氏宗谱》，《元房万九公支·缪彦庄》，1989 年重修本。

③ 《东鲁缪氏宗谱》，《利房桂九公派·缪兰馨》，民国二十五年（1936 年）重修本。

④ 《东鲁缪氏宗谱》，《利房桂九公派·缪则议》，民国二十五年（1936 年）重修本。

⑤ 《东鲁缪氏宗谱》，《利房桂九公派·缪则海》，民国二十五年（1936 年）重修本。

⑥ Gonzalez, A, 第 2 册，第 414 页，注释 (23)。

⑦ 《江首黄氏族谱》，《礼房·黄印光》，光绪十二年（1886 年）重修本。

⑧ 《江首黄氏族谱》，《书房·黄钡》，光绪十二年（1886 年）重修本。

⑨ 《江首黄氏族谱》，《书房·黄镐》，光绪十二年（1886 年）重修本。

午时卒，寿六十五。……女瑶鸾，郭氏出，在室，年卅二卒。”^①书房第 22 世黄兆珠（1793-1842），“祚运长子，字华水，号章台，行河十，乾隆癸丑年四月廿九未时生，道光壬寅年四月廿九日卒，寿五十。娶大莱高氏，……长女妹孙在室守贞；次端淑适宁德瓜园陈寿郎子毓贤；三瑶淑适奎聚汤淑全次子德寿；四维使适小菜高留。”^②可以说，清代顶头黄氏宗族中妇女守童贞的现象是较为普遍的，仅在书房的第 21 世到第 22 世这两代人中，顶头黄族就有 20 人是天主教守贞女，如下表所列：

表 5-4：族谱中所见清代顶头黄氏书房守贞女

世代	父名	身份	生女数	贞女名及排行	表述
21	黄钡（1778-1828）			黄清娇（长女）	在室守贞
21	黄镐（1767-1828）	太学生	2	黄睿筠（次女）	在室
21	黄铨（1775-1839）		1	黄瑶鸾	在室
21	黄锷（1756-1829）		2	黄玉眉（次女）	在室
22	黄开洸（1812-1877）		4	黄素娇（四女）	在室守贞
22	黄开泮（1819-1853）		1	黄素萱	在室
22	黄开浩（1803-1833）		2	黄焯珍（次女）	在室守贞
22	黄开济（1805-1844）		2	黄焯萱（长女）	在室
22	黄开泽（1809-1877）		3	黄焯如（长女）	在室
22	黄开淇（1816-1874）		3	黄焯吟（长女） 黄焯姿（次女）	均在室
22	黄开溢（1808-1869）		2	黄如萱（次女）	在室
22	黄开瀚（1819-1882）		2	黄诗吟（长女）	在室
22	黄渭清（1808-1885）		3	黄灼金（长女）	在室
22	黄渭滨（1822-1886）	恩荣耆老	3	黄白砚（长女）	在室
22	黄渭泗（1825-1880）		1	黄纯砚	在室
22	黄兆烜（1833-?）		1	黄微萱	在室
22	黄兆珠（1793-1842）		4	黄妹孙（长女）	在室守贞
22	黄兆沐（1810-1885）		5	黄紫薇（长女） 黄?薇（五女）	在室 在室
22	黄才慧（1827-?）		3	黄瑶乔（次女）	在室守贞

资料来源：《江首黄氏族谱》，《书房》，光绪十二年（1886 年）重修本。

① 《江首黄氏族谱》，《书房·黄铨》，光绪十二年（1886 年）重修本。

② 《江首黄氏族谱》，《书房·黄兆珠》，光绪十二年（1886 年）重修本

从上表可见，在清代中期以降，顶头黄氏书房中守贞女的比例较高，这只是其中一房的情况，如果加上另外的诗、礼两房，人数应当更为可观。

除了前述穆洋繆氏、顶头黄氏外，双峰冯氏、溪填赵氏等宗族入清以后都有不少女性族人终身守贞不嫁，如双峰冯氏族中，前述乾隆年间该族多明我会传教士冯文子的堂姐冯 Jeronima (? -1756)，就是其中比较突出的代表人物，^①冯氏族谱中所记本族守贞女也较多，如璧房第 26 世冯琮，“字穹主，行竹十，号崑龄。……女三，长龄娇，适康厝监生王昌邦；次云娇，守贞未字；三静娇，适穆水监生繆柏聚嗣子。”^②冯宪钟，“字承鸣，行松五，号鼎谷，……生二女，长月弦、次月琴，均守贞。”^③清代溪填赵氏族中守贞女也颇多，在该族谱牒中，在本族的守贞女一般注明“不字”（即不嫁之意）以示区别，如射房第 23 世赵德梁，“（生）女二，长玉贞不字，次适廉首高其淑。”^④赵德樟，“（生）女三，长雅使不字，次适国泽林玉蔚，三适苏洋庠生刘开榜。”^⑤相同的情况还有罗家巷罗氏、西隐郭氏等，这两个宗族也集中了较多的守贞女。如罗家巷外巷罗氏第 18 世罗可将，“恩荣九品，字亦敬，号为礼，行润九，生道光庚寅年八月十八日，……生女六，长金凤守贞，次金妃适小梨高乐清，三金淑适赛江林金聚，……”^⑥罗可裁，“例贡生，号仪夫，字亦适，行富九，……生女一秀端守贞。”^⑦可以说，从明清以降，上述宗族中一直有相当数量的女性守童贞，而且这种行为延续不断，例如，到清末民国福安地方档案所记载的该县 328 个守贞女中，来自穆洋繆氏宗族的有 41 人；来自西隐郭氏宗族的有 30 人；来自溪填赵氏和双峰冯氏的分别有 25 人；来自留洋王氏宗族的有 15 人，郑氏宗族与徐氏宗族分别有 5 人；来自顶头黄氏宗族的有 7 人，此外，来自罗家巷罗氏宗族的有 4 人，以上这 9 个宗族中的守贞女共有 153 人，约占总数的 47%。^⑧

显而易见，从这些宗族中长期存在着较高比例的守童贞妇女的现象，可以反映出天主教的守贞行为已经成为上述宗族的一个文化传统而得到继承的情况。而这些宗族之所以能够容忍本族中的这种妇女守童贞传统，其根源就在于本族对天主教信仰的接受，特别是清乾隆以后，随着天主教信仰在本宗族中日益根深蒂固，天主教的各种信仰观念也

① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 441 页, 注释 (77)。

② 《双峰冯氏族谱》，《璧房·冯琮》，民国二十八年（1939 年）重修本。

③ 《双峰冯氏族谱》，《璧房·冯宪钟》，民国二十八年（1939 年）重修本。

④ 《溪填赵氏族谱》，《射房·赵德梁》，民国十六年（1927 年）重修本。

⑤ 《溪填赵氏族谱》，《射房·赵德樟》，民国十六年（1927 年）重修本。

⑥ 《罗江豫章郡罗氏宗谱》，《穆房·罗可将》，1985 年重修本。

⑦ 《罗江豫章郡罗氏宗谱》，《穆房·罗可裁》，1985 年重修本。

⑧ 此处据《天主教闽东教区资料汇编》统计。

日益深入宗族中，为族人所认同。在前引资料中，我们注意到明清时期福安地方的守贞女有相当部分是来自宗族中的士绅家庭，这不仅揭示出早期守贞女对家庭的某种经济依赖性，同时也折射出这些士绅作为族中的精英阶层，宗法伦理的维护者，他们本身在信仰上的天主教化，促使其改变了对天主教守童贞的观念。以清前期穆洋芦峰王氏族中的著名天主教文人信徒王道性为例，王道性是康熙年间福安的贡生，受儒家思想文化的浸染不可谓不深，但他的天主教信仰显然使他能够接受妇女守童贞这种行为，如他曾为前述罗森铎编译的《圣女罗洒行实》一书撰序，在序文中，他首先对传统社会所旌扬的“誓舟明贞”、“断发示信”、“纺织养姑”、“荻书教子”，乃至“鬻肠自所不辞、代烹有所不惜”的诸类节妇烈女行为进行品评，认为这类人物虽然“其节行亦足以维人心而励风俗”，但“亦出于本性激烈所为，未必非图世上虚名。虽耐艰难、捐生命，徒自苦耳”，主要原因在于她们“本领不真而归宗为无着无它，以不知天地人物之原主故也。”^①而天主教中的守贞女则“钦崇大主之意，宁辞世乐而甘世苦，希得身后永远荣福，而非区区徒为虚名起见也。”^②他进一步以罗洒为例，说明天主教守贞行为在本质上既有符合儒家思想仁孝的一面，但更具超脱世俗性：

迹其奉亲顺命，唯诺无违，是能孝以励俗也；随分施济，贫病必恤，是能仁以持躬也。遇苦能忍，蓄德能谦，种种善行，难以笔罄。且定志童贞，确然不拔，淡薄自甘，艰苦备尝，是岂徒出于本性激烈为人世虚名而然哉！识以上主宜从，非至洁不足以明敬，非至苦不足以酬恩，故绝世乐以求神乐，甘暂苦以免永苦，生平砥节励行，百炼千锤，至于精金无滓，美玉无瑕，庶可以造德行之顶，而跻诸圣之堂也。故无论其身后所获光荣，当其生前，形虽在世，神已脱俗。其超识迥异，知人心如灯照，知未来如数计，时与天主圣母相对答，而亲爱其慰，噫，异矣！^③

在王道性之类的宗族士绅信徒的宗教体验及浓厚的宗教氛围下，妇女守童贞行为因为被视为具有天主教信仰中的某种神圣性，故自然能够被宗族所接受。例如，在修撰本族谱牒时，不仅双峰冯氏、溪填赵氏等完全转化的天主教宗族，即便是穆洋缪氏及顶头黄氏等非完全转化的兼容型宗族也大多不忌讳守童贞这种与传统儒家规范相抵触的

① 王道性：《圣女罗洒行实序》，载罗森铎：《圣女罗洒行实》，第3页。

② 王道性：《圣女罗洒行实序》，载罗森铎：《圣女罗洒行实》，第4页。

③ 王道性：《圣女罗洒行实序》，载罗森铎：《圣女罗洒行实》，第4--5页。

现象，而是明白地在族谱中注明守贞女的守贞身份，以表示对本族中这些虔诚修道的妇女的某种尊崇，从而也使这些本族历史上的守贞女不致淹没无闻。可见，宗族对天主教信仰的接受是当地民间社会能够容忍当地妇女保持这种守贞不嫁行为的一个重要前提，反之，如果没有得到本宗族的支持，这种被传统社会视为有悖伦理的行为势必首先面临着来自基层第一线宗族势力的强力干预，从而难以在民间立足存留。由此亦可进一步验证，正是因为天主教信仰已经深入到这些地方宗族中，原本反传统的守童贞观念却因为宗族信仰的转化而逐渐成为族中的一个文化传统，从而使这种被清代福建官方目为“恶俗”的守童贞行为，在基层社会里却因信仰的同一性不仅没有得到地方宗族势力的最直接干预，相反还以这些宗族为依托，不断扩大其在地方社会的影响，促使当地社会在对待天主教守贞行为上转换原有的某种观念，如罗森铎就曾提到，随着时间的推移及守贞女的模范表现，不仅天主教会，而且不少非天主教徒也对她们非常尊重，并也愿意让自己的女儿成为守贞女。^①

当然，明清时期天主教守贞观念之所以能够植入福安民间社会，来自当地以天主教信仰为主的宗族的接受并不是唯一的原因。我们同样还要联系到明清时期闽东妇女的社会地位以及闽东的宗教习俗中女性神灵崇拜等其它地域文化对当地妇女接受守贞行为的影响。例如，我们注意到明清时期闽东福宁府各县都存在着厚奩陪嫁之风，^②在不堪承担高额的嫁女费用情况下，一部分家庭也可能由此同意家中女性在家守贞，特别是那些有众多女儿的家庭；此外，在闽东的民间信仰世界里，一些女性神灵如奶娘、天后、马仙姑等占有特殊地位，^③这种女神崇拜的习俗也可能会演化为滋生妇女从事诵经修道宗教活动的一种文化资源。但是，不可否认的是，在所有这些我们应当考虑的因素中，来自上述比较强大的宗族社区对天主教守贞的包容与认可这一点尤显重要。

最后要补充说明的是，明清时期福安地方上述以天主教信仰为主的宗族虽然接受了天主教的守童贞观念，但是在对待天主教的守贞行为与传统的儒家贞节观方面却还是有一定区别。例如，我们在顶头黄氏族谱中读到了下面一段令人感兴趣的文字：

书房孟 扇向新妻，罗家巷罗氏，名琴端，十二岁归黄门，即行合卺礼，

① P. Gonzalez de San Pedro, Carta de 1710, 引自 Gonzalez, A, 第2册, 第48页, 注释(10)。

② 程荣春：《福宁从政纪略》卷二《劝民节俭示》，吟雨楼藏板，同治五年（1866年）刊本。

③ 关于福建民间的女神崇拜，见林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社1993年版，第142-200页；关于闽东的简单介绍，见李健民：《长溪入海流：福安地域文化研究》，延边大学出版社2001年版，第39-49页。

时姑亡舅老，室有舅之妹守贞，年亦暮矣，且家非小康，氏操井臼，事女红，孝事夫翁与夫翁在室之老妹，人无闲言。所尤难者，氏夫秉性介特，自合卺后，琴瑟依然未御，氏竟嘿然，人亦罕有知者，如此则非节而节，非寡而寡，诚非一日。年卅五，夫故，夫翁与其妹亦相继逝。今年五十有四，寡守穷居，四壁萧然，氏处之，毫无怨言。于戏此而不传，更将谁传欤？^①

这条材料收入在黄氏族谱中专门用来记载族人妻子节孝事迹的节孝录中，黄氏族人在乾隆十六年（1751年）修谱时，曾在谱中专门设立了《节孝实录》，专门为本族中的节妇立传；到光绪十二年（1886年）修谱时，又将乾隆十六年以后的本族节妇事迹增补进《新续节孝实录》，这两个节孝实录总共记录了本族中36位节妇，其中除4位是未婚入门守节外，其余大部分是已婚夫亡寡居者。上引文中的黄向新（1829-1866）为黄氏诗房第23世族人，因其早逝，妻子罗琴端为之长年守节，由此受到族中的旌扬。这个事迹本来只是上述黄氏族中所列的36位节妇中的普通一例，乍看之下没有什么特别之处，但是，细心阅读引文，我们可以发现，与罗琴端同时守贞的还有黄家一位“在室”妇女，这就是黄向新的姑姑，显然这位留在黄向新家中的黄族妇女是一位天主教的守贞女，然而，我们注意到她并没有像罗琴端一样列入节孝实录，而是仅以一位彰显罗琴端守节事迹的配角在节孝录中出现。由此可见，对于族中的寡守者，黄氏宗族是以儒家礼法的眼光来对待的；而对于族中的天主教守贞女，则不会用这种相同的视界来看待。类似的例子还有不少，如书房第21世黄作梅（1833-1850）因年少早逝，其聘妻、来自穆洋林氏宗族的林玉瑶（1834-?）未婚入门守节，对于林氏的这种行为，黄氏族人不仅在谱中明确用朱笔注明其为“未婚入门守贞”，而且还将其事迹列入节孝实录。^②当然，这里也不排除节孝实录主要是为那些族人妻子所列，但是，即使是本族黄姓女子守节，黄氏族人也照例在谱中注明其未婚守节的身份，如书房第18世庠生黄大琳的长女黄稀使出嫁乾隆年间的文人信徒郭于宣的三子，因郭于宣三子早逝，故黄氏族谱中关于黄稀使的记载就是“未婚守节”^③以别于那些在家守贞的本族天主教守贞女。

顶头黄氏宗族的情况并不是唯一的例子。我们发现，在大多数福安地方以天主教信仰为主的宗族中，对族中的天主教守贞女与本族节妇的表述都是不同的，如双峰冯氏、溪填赵氏、穆洋缪氏，罗江罗氏、西隐郭氏的情况也类此，在这些宗族中，大多是用“守

① 《江首黄氏族谱》，《新续节孝实录》，光绪十二年（1886年）重修本。

② 《江首黄氏族谱》，《书房·黄作梅》；《新修节孝实录》，光绪十二年（1886年）重修本。

③ 《江首黄氏族谱》，《书房·黄大琳》，光绪十二年（1886年）重修本。

贞”、“守贞未字”、“守贞不字”、“不字”、“童贞”、“贞女”等词语来标注本族中的天主教守贞女，而对于族中的寡守妇女，则注明是“守节”、“未婚守节”、“未婚入门守贞”等字样，以示区别。典型者如穆洋缪氏宗族中最大的天主教支派缪桂三派系，其第35世缪为杰（1810-1861）的传下就这样注明：“清八品，……女二，长庆眉守贞，次清眉适洪口洋头潘家，未婚守节。女庆眉附（葬父坟）。”^①从中可见，缪为杰的两个女儿，具有两种身份：长女缪庆眉是天主教的守贞女，而次女缪清眉则是符合儒家礼法标准的守节女。由此我们可知，福安民间社会在对待天主教的守贞观念与传统的守贞观念上，是保持着两种标准：一种是从传统的礼法角度出发，强调其从一而终的节操性，另一种则从天主教的教义角度出发，强调其宗教性，二者有着不同的表述方式，在民间始终有着比较明显的区分，但是这两种女性的守贞行为却能够同时并存在一个天主教具有广泛影响的乡土社会里，这无疑是值得我们深入思考的课题。^②

第三节 宗族通婚网络的变迁

明清以来天主教在福安民间社会的较为广泛传播，其结果不仅促使宗族重组村落的信仰中心，并在宗族内部里包容了天主教的妇女守贞观念，随之而来的还有宗族传统的通婚网络也发生了变化。以天主教信仰为主的乡村宗族，逐渐在一定程度上脱离了与其他非天主教宗族之间的传统联姻关系，进而在当地形成了以信仰天主教为主的宗族间的比较稳定的婚姻网络。

一、传统乡村宗族的通婚网络

弗里德曼在建构东南中国的宗族发展模式时，已经注意到宗族间的通婚在联结不同宗族之间的关系起到了重要的作用。由于同宗间的婚姻关系为传统社会所普遍反对，地方宗族间一般保持着族外婚习俗，因此，反映不同宗族间长期通婚关系的宗族婚姻网络，

① 《东鲁缪氏宗谱》，《利房桂三公派·缪为杰》，民国二十五年（1936年）重修本。

② 在明清时期的福安，我们并没有发现有天主教的守贞女能够被视为符合儒家礼法的要求而被列入地方宗族的“节孝传”及官方的“列女传”中，这一点似乎与四川有所不同，例如，1733年在四川传教的法国传教士 Martiliat 就曾提到当时川省有一位名叫杨亚格纳（Yang Agnes）的妇女，因聘夫早逝而成为天主教守贞女，当她50岁时，他的父亲就准备将她的守贞行为上报官府请旌。引自 Robert E. Entenmann, *Christianity Virgins in Eighteenth - Century Sichuan*, in D. Bays(ed), *Christianity in China*, p184.

在一定区域内民间社会生活中就扮演着十分重要的角色。^①

在弗里德曼看来，东南地方普遍存在的宗族间的争斗，对双方之间的联姻关系具有一定的影响。^②弗里德曼看到了影响不同宗族间的通婚关系的社会性一面，如宗族械斗等，而施坚雅则从市场圈的角度出发来看待乡村社会的通婚关系的社会性问题。他在研究中国乡村市场时，指出市场圈等同于社会圈，其中，他特别强调了基层市场在不同宗族之间联姻关系上所起到的特殊作用，认为“基层市场社区中有一种农民阶层内部通婚的特别趋向”^③，施坚雅的观点为后来一些学者所接受，并运用之以探讨中国基层社会的婚姻圈。近年来，杜赞奇在对华北地区的市场圈与通婚圈关系进行一番研究后，对此作出了一定的修正，他认为施坚雅的市场体系理论只能部分地解释联姻现象，集市辐射半径在限定联姻圈和其他社会圈方面有着重要作用，但联姻圈有着自己独立的中心，并不一定与集市中心重合，他的这些观点得到了一些中国学者的肯定。^④

实际上，由于传统乡村社会文化存在着多元性，企图得出一种能普遍适用的婚姻圈理论无疑是困难重重的，何况婚姻圈本身是一个动态的网络结构，不同时期地域社会文化的变迁会影响到它的发展变化。在本节中，笔者的研究将表明，明清以来闽东福安乡村一些宗族的天主教化，就使当地宗族间传统婚姻圈发生了明显的变化，从而在当地建立起一个以信仰天主教为基础的宗族婚姻圈。

二、信仰圈与婚姻圈

婚姻属于天主教七大圣事之一，在天主教传入闽东后，天主教关于教徒的婚配规定自然也随之而至。早期在福安活动的多明我会传教士施若翰所著《天主圣教入门问答》一书中，就曾谈到天主教的七项圣礼（撒格辣孟多 Sacramento），其中“婚合”一项，施若翰的解释是“依圣教中道理嫁娶，使夫妇相亲爱，又使他生育子孙，以终身不相休离也。”^⑤此处所指依圣教道理嫁娶，显然是说天主教徒要按照天主教中关于婚姻的规定

① 弗里德曼著，刘晓春译，王铭铭校：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社 2000 年版，第 122 页。

② 另见陈支平：《近 500 年来福建的家族社会与文化》，上海：三联书店，1991 年版，第 124-125 页。

③ 施坚雅著，史建云、徐秀丽译，虞和平校：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社 1998 年版，第 45-46 页。

④ 杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家：1900-1942 年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，1996 年版，第 19 页。宋军：《清代弘阳教研究》，北京：社科文献出版社 2002 年版，第 262-263 页。感谢宋军博士惠赠该著。

⑤ 施若翰：《天主圣教入门问答》，载钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社 2002 年版，第 2 册，第 502 页。

来安排婚事，如一夫一妻制，终身不离，同时应是教内通婚，并且由神父祝福，才是合法。

这里牵涉到一个问题，天主教的这种婚合规定在明清时期的福安民间社会实行程度究竟如何？如同黄宗智在研究清代法律时所揭示的“表达”与“实践”之间的背离一样，^①天主教的这种婚配“表达”与在中国乡村社会里的“实践”是否也有很大差距呢？

现有资料表明，天主教的婚配行为在明清时期福安民间社会的实行应经历了这么几个过程：在传教的奠基与拓展阶段，也就是说大体在乾隆以前，由于当时天主教徒的数量相对有限，传教根基尚待巩固，而且，一些村落天主教传入时间尚短，乡村天主教徒对天主教婚配观念的理解尚浅，不可能很快改变传统的通婚关系，因此，此时期天主教徒与外教人（Gentil）的通婚行为应仍较普遍。但是，我们也注意到一些天主教徒已开始意识到了本身的宗教信仰与外教人通婚的不便之处，例如多明我会的史料中就记载了1645年顶头村一个女天主教徒抗婚的例子。这位女天主教徒由父亲许配给临近村庄的一个外教人，由于对方不是天主教徒，这位女子很是担心，害怕与一个外教丈夫和家庭生活在一起会损害自己的信仰，因此决定抗婚，守贞不嫁。此举激怒了男方家庭，他们向福宁府呈控施若翰、苏芳积等传教士破坏社会秩序，诱骗少女守贞，损害了中国礼俗，等等。官府下令逮捕施若翰、苏芳积等传教士以及这位守贞不嫁的女信徒，最后，在郭邦雍等当地上层天主教徒的干预下，此事得以平息。^②这个例子反映出民间社会因为宗教信仰的差异对婚姻关系的缔结所产生的影响。应当说，这种基于信徒身份认同而影响婚配的行为在明清时期福安之外其他天主教传教区也存在，例如清前期四川地方，一些天主教徒因为拒绝将女儿嫁予外教人，导致女子出嫁时比正常出嫁年龄要高得多。^③天主教徒不允许参加祭祖及奉祀民间神灵，如果与非天主教徒通婚，势必在宗教信仰上产生各种冲突。在此情况下，一些天主教徒基于对自己本身宗教信仰的身份认同，促使其不愿与外教人缔结婚姻关系。

乾隆以后，随着天主教在福安乡村社会的传播步入稳步发展阶段，情况发生了变化。此时期，由于天主教徒数量日渐增多，从而为一定区域内教内通婚提供了可能。尤其是，一些乡村宗族的天主教信仰发展到这一时期已逐渐稳固下来，由此为拥有共同宗教信仰

① 黄宗智：《清代的法律、社会与文化：民法的表达与实践》，上海：上海书店出版社，2001年版，第2页。

② Gonzalez, A, 第1册，第187页。

③ Robert E. Entenmann, *Christianity Virgins in Eighteenth - Century Sichuan*, in D. Bays(ed), *Christianity in China*, p.405, Note 45.

的不同宗族之间相互通婚创造了十分有利的条件。再加上此时在福安活动的传教士对教徒的婚姻行为相比以前有了更多的干涉，例如乾隆年间在福安活动的主教黄方济就曾在教区内发布一道通告，宣布天主教徒与外教人通婚是无效的。^①因此，乾隆以降，教内通婚就成为比较普遍的趋势，例如我们在 1827 年间的一份福安多明我会的传教统计资料上就发现一些传教士曾经为 24 对夫妇举行婚合圣事。^②此外，尽管一般族谱不会记载婚配对象的宗教信仰，但我们仍发现了个别宗族关于本族人教内通婚的约略记载，如罗家巷罗氏穆房第 19 世罗登游（1819-?）有二女，“长锦凤适顶头黄助明，次雅凤适城内圣友”，^③显然，这里所谓的“城内圣友”，就明确指出了婚配对象是教友家庭，属于教内通婚。嘉道年间时人也曾谈及民间信奉天主教者，“男女婚嫁，皆彼教中人”^④，可见信徒之间进行婚配是比较流行的情况。

在这种教会内部通婚日趋普遍的情形下，当天主教成为一个宗族的主要宗教信仰时，该宗族的传统婚姻网络就会随之发生变化，其突出表现就是，该宗族与信仰天主教的其他宗族之间的通婚将会日益密切，与此相反，它与那些尽管属于传统通婚圈范围内，但不以天主教信仰为主的宗族之间的通婚行为则可能日渐减少。长此以往，其结果就是在地方上形成了一个基于共同的天主教信仰而建立起来的比较稳定的宗族间的通婚圈。下面我以双峰冯氏为例来分析天主教信仰对宗族婚姻圈变迁的影响。

我们从前面的章节中已经了解到，双峰冯氏聚居于廉溪中游地方，而与之同处于该地的，还有溪填赵氏与廉村陈氏这两个主要宗族，这三个宗族同处于一个市场圈——廉村的富溪津市内，各方之间的距离不超过 3 公里：双峰冯氏与廉村陈氏相隔约 2 公里，而与溪填赵氏相隔约 3 公里，溪填赵氏与廉村陈氏相隔约 2 公里，廉村陈氏处于双峰冯氏与溪填赵氏水陆交通道路之间。^⑤

陈氏在唐末时迁居到此，其后发展很快，到两宋时期，族中科第大盛，仅登进士者就达 14 位之多，是廉溪中游典型的地方势族。^⑥廉村陈氏、双峰冯氏、溪填赵氏，作为廉溪中游最主要的三个宗族，传统上这三者之间存在着比较密切的通婚关系，如以双峰

① Gonzalez, A, 第 2 册, 第 437 页, 545 页。

② Gonzalez, A, 第 3 册, 第 71 页。

③ 《罗江豫章郡罗氏宗谱》，《穆房·罗登游》，1985 年重修本。

④ 严如煜：《三省边防备览》卷十一《策略》，《续修四库全书》，史部，地理类，第 732 册。

⑤ 按多明我会士华敬的估算，溪填与廉村之间相距约半里格，即 2.7 公里，廉村到双峰之间相距也是半里格。见 Gonzalez, B, 第 2 册, 第 365 页。

⑥ 关于廉村陈氏的迁居与发展，见拙文：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》。

冯氏为例，从始迁之第十世到第二十世之间（约元末至明末清初），双峰冯氏族谱中有明确注明婚入姓氏及地点的婚入行为有 63 例，其中属于与陈氏联姻的有 9 例，约占 14% 左右。同样，溪填赵氏与陈氏之间在早期也互有通婚，如万历年间地方志就曾记载溪填赵氏宗族中来自廉村陈氏的守节妇女：“陈氏，廉村陈季中女，富溪赵德谦妻。年二十四寡，娠七月，生子邦泰，陈矢志抚之，年七十七。”^①可以说围绕着这三个宗族间曾经存在着一个比较稳定的通婚圈。但是，从乾隆以降，我们发现，双峰冯氏与廉村陈氏之间的通婚比率日渐减少，该宗族逐渐脱离了与陈氏原有的比较密切的通婚行为，而与周围其他的天主教传播中心地的宗族如溪填赵氏、穆洋缪氏、罗江罗氏、西隐郭氏等保持着较高比率的通婚关系。下面笔者择取该族璧房福 扇来加以说明。

按《双峰冯氏族谱》中的记载，从 20 世到 24 世这五代之间（约清顺、康到嘉道年间），见于谱中的璧房福 扇男丁共有 213 人，其中 120 人为有明确记载婚入对象的姓氏及村落者。这 120 例冯族人的婚入对象来自 58 个不同地点，23 个不同姓氏，除了三例为跨县境婚姻外（一为福清，一为宁德马坑，一为寿宁刘厝），其余通婚对象都分布在福安县境内。与冯氏通婚在三人以上的宗族如下表所示：

表 5-5： 双峰冯氏璧房福 扇婚入情况表：

地 点	宗 族	人 数
穆洋	缪氏	15
溪前（溪填）	赵氏	11
罗家巷	罗氏	8
西隐	郭氏	3
廉村	陈氏	3
合计		40

资料来源：《双峰冯氏族谱》，民国二十八年（1939 年）重修本。

我们再来看双峰冯氏的婚出情况，仍以璧房福 扇为例，从 20 世到 23 世这四代入中有 157 项谱中明确记载了冯族女子嫁出的姓氏及地点，这 157 例嫁出对象包括 64 个不同地点，22 个不同姓氏，通婚对象全部分布在本县境内。冯族嫁出对象在三个以上的宗族如下表所示：

① 万历《福安县志》卷七《人物志·列女》。

表 5-6： 双峰冯氏璧房福扇嫁出情况表：

地 点	宗 族	人 数
溪 前 (溪填)	赵氏	12
穆 洋	缪氏	9
罗家巷	罗氏	7
廉 首	张氏	6
前 埔	阮氏	4
下 庄	陈氏	4
苏 江 (苏洋)	刘氏	4
下 邳	陈氏	3
溪 东	陈氏	3
西 隐	郭氏	3
杨家坪	郑氏	3
合 计		58

资料来源：《双峰冯氏族谱》，民国二十八年（1939年）重修本。

从上述两个表格可见，清代中前期双峰冯氏的主要通婚对象是：穆洋缪氏，婚入与婚出共 24 项；溪填赵氏，婚入与婚出共 23 项；罗家巷罗氏，婚入与婚出共 15 项；此外，西隐郭氏也是双峰冯氏通婚较多的宗族，婚入与婚出达 6 项。相比之下，双峰冯氏与廉村陈氏之间的通婚则少得多，其中，婚入项有 3 例，婚出项有 1 例，而我们注意到，这四例与廉村陈氏的通婚行为都是发生在乾隆年间，乾隆以后，双峰冯氏与廉村陈氏之间的通婚则十分少见。鉴于在一般状态下家族的通婚对象不因房支的差别而产生截然差异，^①因此冯氏璧房福扇的通婚状况可以反映出清代中前期双峰冯氏的通婚圈。我们不难看出，同处于一个市场圈内的廉村陈氏与双峰冯氏尽管早期曾保持着比较密切的通婚关系，但在清乾隆以后，这种宗族间通婚情况发生了变化，双峰冯氏与廉村陈氏之间的通婚日益减少，而与溪填赵氏、穆洋缪氏、罗家巷罗氏、西隐郭氏之间的通婚则日渐平常，在这些宗族之间构成了一个比较稳定的通婚圈。笔者近期对双峰冯氏的婚姻现状调查也清楚地反映出这一点。2002 年 8 月，笔者对双峰冯氏 166 户家庭的婚姻进行了问卷调查，其中，164 户为有婚姻行为户，2 户为未婚户（序号第 121、128 号），婚前女配偶为非信徒 3 人（序号第 8、152、160 号），1 人情况不明（序号第 74 号），此 3 人中，婚后入教的有 2 人（第 8、152 号），至今仍未入教者 1 人（第 160 号）。除本村外，其

① 王铭铭：《社区的历程：溪村汉人家族的个案研究》，天津：天津人民出版社，1996 年版，第 50 页。

女配偶分别来自溪填、穆洋、留洋、西隐等 20 余个地方，10 余个不同姓氏。其通婚在五人以上宗族主要有：本村冯氏 50 人，^①溪填赵氏 23 人，西隐郭氏 11 人，穆洋缪氏 11 人，留洋林氏 9 人，罗家巷罗氏 3 人，以上占全部婚姻比例的 65%。而 164 例冯氏宗族婚入对象中无一来自廉村陈氏。^②可见随着时间的推移，廉村陈氏已经基本被排除出了双峰冯氏的通婚圈。

正如前所述及，廉村陈氏在两宋时族中举业异常发达，但明清以后已远不如宋时显赫，与双峰冯氏可说地位大体相当，因此不存在因为两个宗族势力悬殊所导致的门第之别，从而影响双方通婚；其次，在乡村社会里，邻近宗族之间为了有利于本族的发展，常常会发生争夺当地山林水利等生活资源的纠纷，有时甚至发展成为宗族间旷日持久的世代械斗，从而影响双方之间的联姻关系。^③在这一方面，双峰冯氏与廉村陈氏之间的相处则相对平静得多，尽管明末清前期也曾因为廉村陈氏个别族人“籍坟占山”而导致这两个宗族间发生争端，但双峰冯氏大多通过诉讼于官府而得到较妥善解决，^④因此双方之间并无世仇，不会因为宗族仇恨而导致婚姻关系的破裂与隔断。那么，究竟是什么原因导致双峰冯氏绕过与邻近的廉村陈氏之间的联姻，而与距离更远的穆洋缪氏、溪填赵氏、罗家巷罗氏、西隐郭氏等宗族组成一个比较稳定的宗族婚姻圈呢？

很显然，宗族间的信仰分歧是一个关键性的原因。廉村陈氏早期虽也有不少人信仰天主教，但是，从乾隆以后，宗族势力加强了对族中的控制，一方面，该族传统势力制定了禁止族人信仰天主教的严厉族规，并且对那些因信仰天主教而触犯本族利益的族人加以惩治；另一方面，多次重修本族的神庙后湖宫，丰富本族的民间信仰，以抵御天主教的渗入，由此基本遏制了天主教在本族中的发展，到乾隆以后，廉村陈氏族中信仰天主教者日少，直至成为一个以民间信仰为主的“佛教”宗族。^⑤而与之相反，双峰冯氏在乾隆以后则基本转化为天主教宗族。双方在宗教信仰上的不同走向，最终促使双峰冯

① 同宗通婚是近年来闽东地方比较普遍的现象，尽管建国后的婚姻法已经废除了同宗禁婚的规定，但是，我在调查中发现，在闽东地方，如双峰冯氏一样，一些信仰天主教的宗族同宗通婚的比例相比其他非天主教信仰的宗族要高得多，这种情况的形成无疑与本族皆为信仰天主教者有一定关联，用当地人的话说，大家信仰同一宗教，操办婚礼及婚后生活都方便。关于天主教信仰对当前乡村宗族生活的影响，我将在其它场合进行探讨。

② 拙文：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》。

③ 陈支平：《近 500 年来福建的家族社会与文化》，第 124-125 页。

④ 《双峰冯氏族谱》，《案卷》，嘉庆十八年（1813 年）、民国二十八年（1939 年）重修本。

⑤ 在福安，由于天主教在民间社会的影响已相当大，由此，一般人都有自己的身份认同，不信仰天主教者多称自己是信仰“佛教”的，当然，这种“佛教”信仰并不是指纯粹的佛教徒，而是世俗化了的民间宗教信仰。关于廉村陈氏的宗教信仰，见拙文：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》。

氏逐渐脱离了与廉村陈氏的传统通婚关系，转而与福安地方其他信仰天主教为主的宗族如穆洋缪氏、溪填赵氏、罗家巷罗氏、西隐郭氏等建立起一个比较稳定的通婚圈。

以上所举的双峰冯氏的情况只是代表了廉溪中游以天主教信仰为主的宗族之间信仰圈与婚姻圈关系的一个例子，下面，我将继续以穆洋缪氏及顶头黄氏为例来说明穆水上游以及白马河流域也存在类似的情况，从而证明在穆水——白马河流域这个闽东天主教最活跃的地区，在清代中前期就已存在一个建立在共同的天主教信仰基础上的覆盖广阔的宗族通婚网络。

穆洋缪氏无疑是穆水上游最重要的宗族之一，同时也是当地最具有天主教信仰色彩的一个地方宗族。鉴于缪桂三支派是穆洋缪氏中信仰天主教最集中者，我们可以该支派的婚姻记载来考察缪氏宗族中信仰天主教族人的通婚状况。从 33 世到 36 世（即缪桂三支派的第 2 世到第 5 世）之间（约乾隆至道光、咸丰年间），缪桂三支派所有的 183 个男丁中，共有 130 例谱中明确记载了婚入对象的姓氏及地点，这 130 例缪氏族人的婚姻对象全部都在福安县境内，来自包括本村在内的 48 个不同地点，21 个不同姓氏。其中，通婚在四人以上的宗族如下表所示：

表 5-7：族谱中所见缪桂三支派的主要通婚圈

地 点	宗 族	人 数
双峰	冯氏	12
西隐	郭氏	6
康家坂	王氏	6
溪填	赵氏	5
留洋	徐氏	4
合计		33

资料来源：《东鲁缪氏宗谱》，《长房潮一公第二支桂三公派系》，民国二十五年（1936 年）重修本。

从表中可见，缪桂三支派比较稳定的通婚对象主要来自双峰冯氏、西隐郭氏、溪填赵氏及康家坂王氏、留洋徐氏等，我们注意到，上述通婚对象都是福安地方以天主教信仰为主的宗族，这些宗族与穆洋缪氏的直线距离为：康家坂王氏（约 1.5 公里），留洋徐氏（约 10 公里），双峰冯氏（约 8 公里），溪填赵氏（约 10 公里），西隐郭氏（约 11 公里），

由于是直线距离，因此实际距离无疑要远。^①由此可见，穆洋缪氏族中缪桂三奉教支派的通婚半径，远远超过杜赞奇等学者所推断的 10 里之数，^②在上述穆洋缪氏缪桂三奉教支派的通婚圈内的宗族中，只有康家坂王氏符合 10 里之内的所谓传统中国乡村通婚半径，其它四个宗族皆越出此限，特别是西隐郭氏，僻处深山，与穆洋缪氏的距离更远。此外，除康家坂王氏、留洋徐氏这两个宗族传统上与穆洋缪氏同处于穆水上游的市场圈——穆洋市范围内外，其余双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏等三个宗族都自有本身的市场圈——位于廉村的富溪津市，可见本来这些宗族是缺少与缪氏组成密切的通婚圈的有利条件的。但是，事实却是清代中前期以降，这些宗族成为了穆洋缪氏中信仰天主教族支的最密切通婚伙伴。由此可见，天主教信仰是影响穆洋缪氏中的奉教族人的婚姻关系，促使其扩大通婚半径的一个重要原因，正是共同的宗教信仰促使其与穆水上游的康家坂王氏、留洋徐氏，以及廉溪中游的双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏组成了一个密切的通婚网络。

关于这一点，我们还可以从穆洋缪氏缪桂三奉教支派与卓家坂(今桂林村)王氏的通婚关系中得到反证。卓家坂王氏与穆洋缪氏只有数米之隔，双方共处于同一社区，尽管王氏是穆洋当地仅次于缪氏的第二号地方势族，但缪桂三支派与其通婚行为却少得多，从 33 世到 36 世这 130 例通婚行为中，只有 2 例来自王氏。我们前已述及，明末清初时期，穆洋缪氏与卓家坂王氏曾经因为山林资源发生纠纷，然而，一般说来，这种宗族纠纷如果不是特别激烈，导致形成世仇的话，临近宗族间的通婚行为是不会因此而中断的。由此可以推知，双方宗教信仰上的差异应是导致王氏没有进入缪桂三支派上述密切通婚圈的原因。王氏宗族在清初时期也有族人信教，但是，此后该族中的传统宗族势力加强了对族人的控制，设定了禁止族人信教的族规，并且还积极发展本族的民间信仰活动，直至在清中期建成了拥有“桂林十宫”的比较完善的神庙系统，从而比较有效地抵御了天主教在本族中的传播，而王氏也就相应地发展成为穆洋地方民间信仰色彩最浓厚的“佛教”宗族。可见，这种宗族间信仰上的分歧，自然也影响到了双方之间的通婚，尤其是天主教这种特别强调教内通婚的宗教。

穆洋缪氏代表的是穆水上游的情况，下面，我们将通过考察顶头黄氏来看传统上穆

① 本处距离按福建省福安县地名办公室编：《福安县地名录》，“福安县政区图”、“穆洋公社地名图”等所载 距离推算。1982 年印制。

② 杜赞奇著、王福明译：《文化、权力与国家：1900-1942 年的华北农村》，江苏人民出版社 1996 年版，第 18-19 页。

水——白马河流域下区宗族间通婚受天主教影响的情况。如前所述，顶头黄氏是白马河流域一个以天主教信仰为主的宗族，天主教很早就在该族中传播，族人大半从教。在 1733 年顶头调查表中，我们通过结合族谱考证，得到了 29 户黄氏宗族中天主教成员的情况，在这 29 户家庭中，有 34 例明确记载了女配偶的姓氏及地点（包括了孀守者在内），这些与黄氏通婚二人以上的宗族如下表所示：

表 5-8：1733 年顶头黄氏天主教成员婚入对象表

地 点	宗 族	人 数
罗家巷	罗氏	4
溪 填	赵氏	3
穆 洋	缪氏	3
苏 洋	刘氏	3
上 杭	陈氏	3
溪 塍	阮氏	3
鹿 斗	郭氏	2
合 计		21

资料来源：P. Blasde Sierra 1733, Memoria que por orden ……，en Ms., APSR, China, V. 3, doc. 4: ff. 41-53; 《江首黄氏族谱》，光绪十二年（1886 年）重修本。

至于其余的 13 位女配偶则来自下邳陈氏、穆洋林氏等其他 9 个地点，6 个不同姓氏。从表中可见，顶头黄氏与罗家巷罗氏、穆洋缪氏、溪填赵氏等保持着较密切通婚。由于顶头是天主教在福安传播最早的村落之一，到 1733 年，天主教在当地的传播已经长达一个世纪，天主教的婚配观念对黄氏族中的天主教成员必定深有影响，从而促使他们乐于与那些同为信仰天主教者联姻，例如，我们发现，雍正年间福安地方的文人信徒、来自鹿斗郭氏的郭于宣及吏员郭显均，他们就是与顶头黄氏联姻的，如书房第 18 世黄大琳（1715-1755），“长女稀使适县城鹿斗境郭于宣三男，未婚守节；次玉鸾适县城吏员郭显均次男。”^①因此，顶头黄氏族中天主教族人的女配偶多来自上表中所列的福安地方那些以天主教信仰为主的宗族就不足为奇了。

综合上述内容，我们不难看出，一些宗族在接受了天主教信仰后，逐渐影响到了本

① 《江首黄氏族谱》，《书房·黄大琳》，光绪十二年（1886 年）重修本。

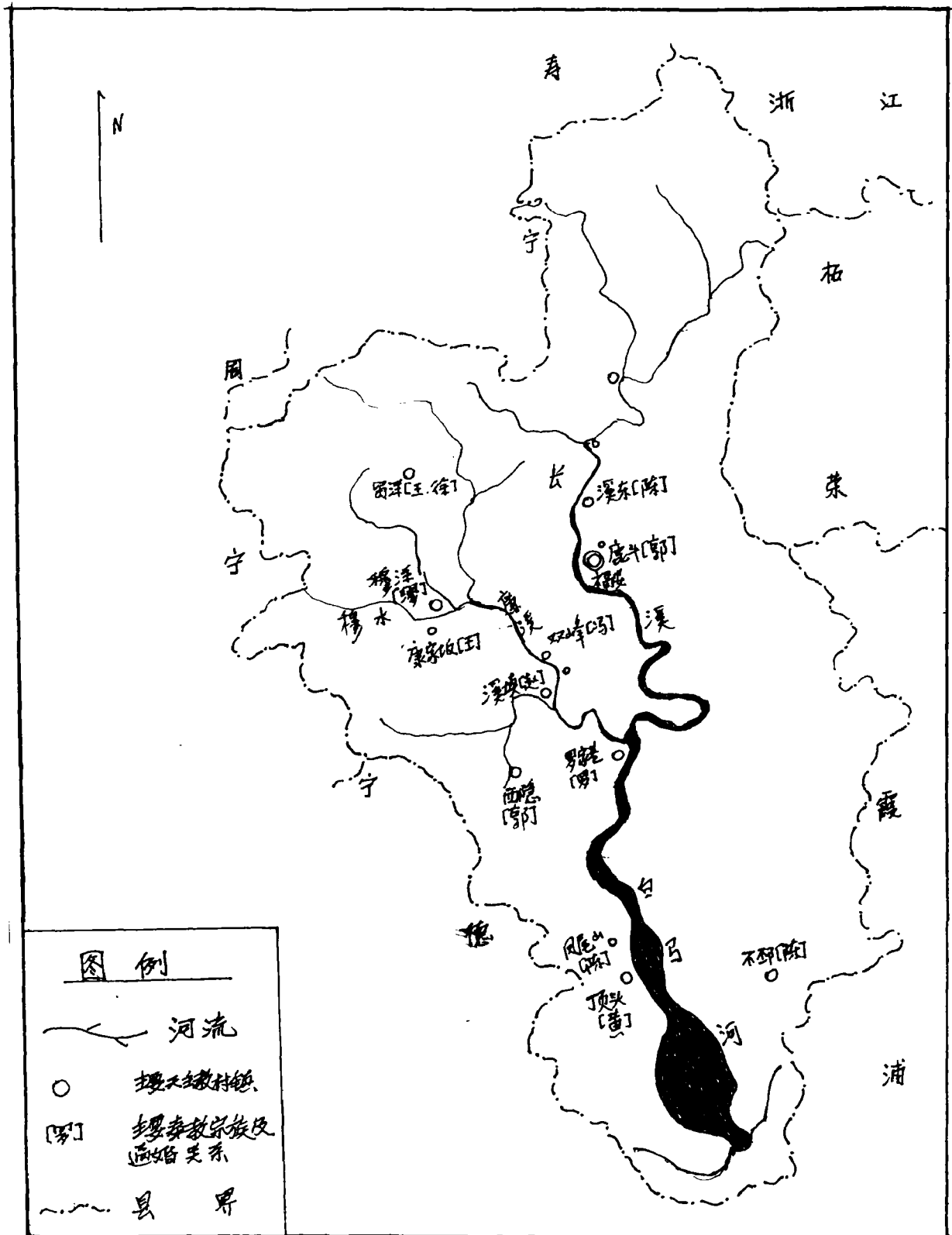


图 5-1: 清代福安的天主教宗族通婚网络

宗族的传统通婚圈，从而在穆水——白马河流域这个清代福安地方天主教最集中的区域形成了一张建立在共同天主教信仰基础上的比较稳定的范围广阔的宗族通婚网络，贯穿于这个通婚网络中心的，是穆洋缪氏、双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏、罗家巷罗氏、顶头黄氏等福安地方最重要的以天主教信仰为主的几个宗族，这些宗族之间保持着高密度的相互通婚关系，构成了这张通婚网络的核心区，同时，它们又自为中心，各自联系着周围的其他较小的以天主教信仰为主的宗族，形成这个通婚网络的外延。如缪氏是穆水上游的中心，它联结着周围的留洋徐氏、王氏、郑氏及康家坂王氏等宗族；而顶头黄氏则是白马河流域的中心，它联结着周围凤尾山陈氏、下邳陈氏等宗族；双峰冯氏与溪填赵氏、罗家巷罗氏、西隐郭氏则处于廉溪中游的中心（见图 5-1）。

这个覆盖广阔的通婚网络对巩固、扩大天主教的传播起到了重要的作用：一方面，频繁的教内通婚使处于这个通婚圈核心区域的天主教信仰更加坚固；另一方面，当处于这个通婚网络的个别宗族的女性信徒与一些传统外教宗族成员通婚，并且使该外教家庭皈依时（即俗称的“娘子教”，“婚姻教”），也会导致这个通婚网络外延的延伸，由此扩大天主教的传播范围。

由此可见，在明清时期的福安乡村，存在着上述信仰圈和通婚圈的紧密叠合现象，这是明清以来福安地方的一个突出的社会文化特征，同时也是值得我们继续深入探讨的一个问题。

第四节 小 结

通过上述几节的分析，我们可以看出，明清以来天主教在福安乡村社会的较普遍传播，对当地乡民生活带来了深刻的影响，传统乡村社会内部已经植入了不少新的文化内涵，旧有的村落信仰空间为天主教所增补；在宗族原有的儒家贞节理念外，融进了天主教的妇女守贞观；而传统的宗族通婚网络也随着天主教的渗入而发生了新的摆动，呈现出一种信仰圈与婚姻圈相叠合的趋势。所有这些都表明，历经多年的传播后，天主教已经融进当地一些乡村宗族的日常生活中，并被后者视为本身文化传统的一部分而世代延续。

第六章 结论与思考

毋庸讳言，目前学术界关于明清时期中国基层天主教活动的研究仍然是十分有限的，以往的研究过于注重西方传教士及部分知名士大夫教徒的活动，而对构成中国天主教会主体的基层天主教徒则甚少留心。这些人身处社会底层，他们并不像利玛窦、徐光启等人一样，一生行事在中国历史上自有其地位，容易成为人们关注的焦点，相反，绝大多数的基层天主教徒都是芸芸百姓，在官修史书上我们很难追寻到他们留下的声音。然而，草根文化又是真正的文化之源，只有将天主教的活动放置在其所赖以滋长的乡土社会里考察，我们才能更好地理解天主教在明清中国的真实处境。本文将田野调查与文献分析结合起来，对中国东南地方一个县级区域内的天主教活动进行了较为系统的考察，其特点是改变了以往明清天主教史研究中只见传教士的局面，而把研究中心真正转移到乡村教会的发展。在本章中，我拟对论文的主要观点作一总结，在此基础上，对未来的研究取向提出一些相应的思考。

第一节 宗族与明清乡村教会的群体信仰

宗教是一种群体现象。明清时期随着高琦等多明我会士进入福安传教以后，天主教信仰逐渐渗入到福安乡村社会，相当部分的乡村居民接受了这种宗教信仰，成为天主教徒，由此在乡村社会形成了一个规模甚大的天主教群体，然而，与某些宗教群体成员组成的松散性不同，这个乡村天主教群体却是主要由分布于乡村间的各个宗族组成，具有十分明显的宗族依附性特征。这种以宗族为基础的群体信仰在维持明清时期福安乡村教会的发展上起到了重要的作用，归结起来，主要表现在以下几个方面：

一、宗族群体信仰与官府控制。

明清时期地方官府在对待福安乡村天主教发展的问题上，其总的趋势是欲加以有效控制。从明末崇祯年间首次较大规模禁教案发生，到清代康熙后期因为礼仪之争驱逐传教士，直至雍正初年正式确立禁教政策，地方官府在查拿福安天主教活动方面花费了不少心思，然而通过研究我们发现，官府的这些查禁措施收效甚微，即使部分传教士遭捕

杀，信徒被逮下狱，仍然不能去除福安城乡之间根深蒂固的天主教信仰。造成官府禁而不止局面的深层原因即在于这种以宗族为基础的群体信仰足以应对官府控制。

其一，依附于宗族之上的群体信仰为天主教在乡村社会的延续提供了理想的传承载体。

我们知道，天主教信仰具有很强的传代性，当宗族中上一代的成员入教后，其子孙后代大多会把天主教信仰视为家庭的一种文化传统而竭力加以维护与延续，在此情况下，随着宗族组织的扩大，族中天主教徒的数量也不断增长，由此使天主教信仰紧紧地依附在宗族上，世代传承，不断壮大，成为一个乡村区域内天主教延续生根的支柱。可以说，明清时期天主教之所以能够在福安地方一些乡村社会延续下来，很大程度上就是根源于所在地域宗族对本族传统信仰的维持。这种宗族内部的信仰传承具有特别顽强的生命力，能够比较有效地抵御外力的干预。正如本文所描述的，由于天主教信仰已经是顶头黄氏、双峰冯氏、溪埧赵氏等这类乡村宗族自身文化传统不可分割的部分，官府的行政干预已难以将这种宗教信仰从它所寄生的这些乡族中剥离开来。因此，尽管清代官府多次查拿福安地方天主教，对之“例禁特严，如有违犯，比于妖言惑众，罪至缙首”，但是城乡之间却仍是“转相传习，男妇皆然。”^①

事实上，不仅福安如此，雍正以降百余年禁教期间，天主教在全国其它各地基层乡村社会的活动之所以绵延不绝，很大部分就是依靠这种宗族性传播得以维持。笔者曾对清代乾嘉道三朝官府禁教档案中有关反映基层天主教家族性传播案例进行过初步整理，^②现择其要者，列表如下：

表 6-1：清代中前期基层天主教家族性传播举要

地区	家族教徒	奉教原因	资料出处
湖北巴东县细沙河村	刘开迪、刘开寅、刘开逵等	由祖父相传下来，俱习天主教	湖广总督特成额奏，QL49/10/28，澳档（一），449 页
直隶东安县，永清县	王天德、王瑞；高国定、高国宗、高士亮；马行舟、马新舟；安向达、安清良	均因父祖在日曾经供奉天主教	直隶总督刘峩奏，QL49/11/13，澳档（一），456 页

① 李拔：《晓谕福安民人崇奉天主教自首免罪教》，载乾隆《福宁府志》卷之四十《艺文·教》。

② 张先清：《清代嘉道年间的乡村天主教：清宫档案史料所见分析》。

官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展

山西阳曲县	李梁氏、李玉章、李纲、李阶、李玉粮、李如	父祖向习天主教，自幼传习	两广总督那彦成奏，JQ10/9/30，澳档（一），646页
湖北应城县属康宁、独槐、河阳	张荣组、张义盛、张大才、张大伦、张添赐、张石氏等七十八口；何克振、何定潮；王立春、王志春等	祖父同习天主教，留有经像，并供奉十字架，迨后各姓子孙均相沿习教，茹素念经，历年已久	湖广总督马慧裕奏，JQ20/9/28，宫中朱批，8-4-277-3
山西平遥县	任安命、任泳贵、任名新、任名中、任禄章、任光玉；张全乐、张秉道、张秉德、张秉仁、张秉义等	各由祖父流传，沿习天主教	山西巡抚成格奏，JQ24/闰4/5，军机录副，27-504
湖北穀城白云沟	龚保禄已故父母，弟兄四人	祖上习天主教	湖北巡抚张映汉奏，JQ24/7/15，澳档（二），146页
四川乐至县	刘嗣坤、刘汉典、刘汉帽、刘汉柏、刘汉问等	合族男妇自其祖父传习天主教，不知先系何人传授	四川总督陈若霖奏，DG3/11/29，宫中朱批，8-4-286-8
直隶宣化府赤城县	张庭杨、张庭选、张庭荐、张庭栋、张思温、张思恭、张思忠等	祖父素习天主教，不知始自何年，传自何人	直隶总督琦善奏，DG15/12/26，宫中朱批，7-4-253-2
山西霍州	房振丰、房喜乐、房喜盛、房保乐	俱素习天主教，均由故父祖传，不知伊祖伊父传自何人	山西巡抚申启贤奏，DG18/9/28，军机录副，28-507
山西赵城县	李忠顺、李沅英、李忠信、李沅周、李向富	素习天主教，皆由故父祖传，不知伊祖伊父传自何人	山西巡抚申启贤奏，DG18/12/2，军机录副，28-507

说明：QL49/10/28指乾隆四十九年十月二十八日，以下JQ指嘉庆，DG指道光；澳档指《明清时期澳门问题档案文献汇编》。

从上表中我们不难看出，清代禁教期间民间的习教活动，绝大多数就属于父子相传、世代沿袭，家族性传播特点非常明显。一些乡村宗族甚至还在本族谱牒中明确要求族人

继承这种宗教信仰，如康熙年间湖南衡阳慕政乡张氏宗族，其先世改宗天主教后，曾垂示后辈“世守真传，毋间毋断”，其后，该族人张代舜利用修谱之机，“谨集七言四句以志吾叔爱主之德，而传代即此二十八字为世守之派源，俾后人班班可考，庶本支百世不易，而昭穆随谱系并著于斯云耳。诗曰：世代圣学超先正，遵守真传奉根元；信望惟一昭事永，道统仁爱德尚谦。”^①很显然，对于一些乡村宗族来说，天主教信仰已经被视为本族的一个文化传统，族人对这种宗教信仰的延续成为一种族内义务。^②由此可见，正是乡村信徒对父祖相传宗族宗教信仰的忠实遵守，使天主教得以在基层乡村社会内部辗转传递、顽强发展，以至官府有司发出“愚民……举家尊奉，共相党护，牢不可破”^③的慨叹。

其二，这种以宗族为基础而形成的群体信仰使乡村教会得以比较有效地利用宗族在基层社会权力网中的各种资源来维护教会的发展。

明清时期，作为东南基层社会最为活跃的宗族组织，起着连接官府与地方社会的作用，在基层社会权力网络中占有极为重要的地位。在此情况下，福安地方这种天主教群体的宗族性特点，使当地教会得以利用宗族在基层社会权力网中所拥有的资源来应对官府，维护自身的发展。在研究中我们已经看到，福安乡村天主教群体的构成是复杂多样的，几乎涵盖了当地各个阶层成员，其中不少人就是各个宗族的文人士绅，这些人既是乡村教会的上层分子，同时又是宗族中的首领，作为基层权力网中的重要人物，他们与官府之间有着千丝万缕的联系。在处理官府、宗族与乡村教会三者之间关系时，这些宗族中的上层教徒往往要扮演宗族与教会利益的保护者角色。在此情况下，每当官府干预传教时，我们发现教会往往利用这些宗族中的头面人物来充当协调者，他们或是前往官府直接为传教会辩护，或是动用各种关系加以疏通，以图减缓来自官府的禁教压力，甚至直接运用财物贿赂等手段，以保护乡村教会的发展。这些作法时有奏效，如雍正七年（1729年），当福宁官府派兵前往穆洋抓捕传教士及信徒时，当地显然是以缪氏宗族为首的文人信徒就凑集了一笔钱物，交给那些官兵，这些人即返回福宁，报告说穆洋村已经没有传教士和那些列在名单上要抓捕的信徒。^④乾隆十一年（1746年）禁教案发生后，

① 古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年版，第87-88页。

② 这一点，在福安一些以天主教信仰为主的宗族中十分明显，例如，顶头黄氏宗族一位普通妇女信徒就曾这样告诉我：“我们的教是从祖宗传下来的，祖宗都信教，我们不信，是不听祖宗的，不要祖宗，不信教，都要下地狱。”黄罗洒，53岁，其夫为凤尾山陈姓。2002年8月1日，作者调查手记。

③ 福建总督郝玉麟奏折，雍正十一年十二月二十六日，中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，南京：江苏古籍出版社，1991年版，第25册，第692页。

④ Gonzalez,B,第2册，第443页。

白多禄、陈紬等传教士及主要信徒被逮下狱，但周学健很快就发现，福安“从教各家颇多富户，遣人赴省，各处钻营，贿通书役”，“买嘱监口，窜通供词，已有实据。”^①在这些案例中，宗族的力量都得到了程度不同的展现。

此外，我们知道，衙门书吏、乡保牌甲是地方官府这一基层国家机器赖以维持正常运转的不可或缺工具，然而，在福安，由于天主教会与乡村宗族紧密结合，教会的触角已经通过宗族延伸到基层社会各种权力结构中。明清时期福安官府中的书吏、衙役就有不少是来自各个奉教宗族信徒，如鹿斗郭氏的郭显均，就曾充当衙门员吏，而各个天主教村落的乡保、牌甲，更是直接由当地信奉天主教宗族成员担任，这些身为官府公职与半公职人员的信徒，他们在官府禁教时期也对当地教会百般维护，如乾隆十一年（1746年）福建巡抚周学健在查拿福安天主教时就发现“福安城乡士庶大概未入教者甚少，该县书吏、衙役多系从教之人，是以审讯时竭力庇护，传递消息，总不能得一实供。审讯费若用时，适下暴雨一阵，该县衙役竟将自己凉帽给予遮盖，伊自露立雨中。”^②嘉庆十九年（1814年）福安知县汪邦俊下令手下的士兵去抓捕信徒时，却发现许多士兵本身就是天主教徒，甚至他衙门中的一个师爷也接受了洗礼，这些人对于汪邦俊要他们踩十字架背教、追捕信徒的命令自然进行了强烈的抵抗。^③从明崇祯十年（1637年）官府首次查禁福安天主教始，直到道光十六年（1836年）最后一次较大规模禁教，此期间，每次官府禁教，大多都要发布告示，督促乡保、甲长、族长（正）等村首清查辖内乡民有无从教者，甚至规定“如族邻、保甲人等通同容隐，不行首报，察出一并严拏，分别按律治罪，断不姑宽。”^④然而，官府的这种乡治系统在查禁福安天主教问题却几乎完全失效，其原因即在于这些乡保、族长（正）相当部分本身即是教会中人，官府希望借助这些人查拿他们所世代信奉的天主教，自然收效甚微。乾隆十九年（1754年）冯文子案发，闽督喀尔吉善向乾隆帝奏报查禁经过并提议在冯文子徒限期满后，“仍行解回原籍福安县，交亲族收管，不许复行出外，讲解教规，诱惑滋事”，但乾隆帝一语道破喀尔吉善这种希望借助乡族势力来约束冯文子传教“尤属有名无实。”^⑤官府无法操纵乡治工具来达到禁教目的，相反，教会却得以利用宗族在基层社会权力网中的各种资源来保护自身利益。这种情况与清中叶时人在评价川陕地区白莲教难治原因时所云“地方有传教之人，久之

① 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年七月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-3。

② 福建巡抚周学健奏折，乾隆十一年五月二十八日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号：4-294-2。

③ Gonzalez, A, 第3册，第33页。

④ 《饬首邪教》，乾隆三十四年，《福建省例》，台湾文献丛刊第199种，第901页。

⑤ 《清高宗实录》，卷四七一，乾隆十九年八月甲戌。

引诱渐广，村落中则乡约、客头吃教，城镇中则差役、书办吃教。所用稽查之人，即为教中之人。教首窜伏大村庄，互相蔽护，难于拘捕”^①状况非常相似。

应该指出的是，我们此处强调以宗族为基础的群体信仰在应对官府控制上可以起到重要作用，但并不意味着宗族可以在查禁天主教问题上与官府相抗衡。以往学者在探讨宗族与地方官府之间关系问题上，曾经指出一些地方存在官府对乡族势力完全失控的现象，地方上的强宗大族甚至可以武装抗拒官府。然而，就福安的个案看来，当地宗族远没有强大到能够与官府对抗的地步，这也可以解释为什么无论是在清代康雍乾中央集权高度有效时期，还是在嘉道基层社会控制逐渐弱化时期，每当地方官府真正严格执行查禁天主教政策时，福安地方的传教士与乡族信徒只能东躲西藏。道光十六、十七年（1836-1837年）福安知县光谦奉命查禁天主教，当时溪填赵氏、西隐郭氏族人曾经组织起来，准备抵抗，但最终仍未能奏效。^②可见，这种以宗族为基础的群体信仰在应对官府控制时，其最突出的作用就在于延续信仰以及减缓压力，而非能够真正抗拒地方官府查拿天主教的行为。

二、宗族群体信仰与乡村教会竞争力。

明清时期福安地方这种建基于宗族组织之上的群体信仰模式还增强了教会在乡村社会内部的竞争力。

我们知道，清代不少地方曾经发生了乡族驱教事件，特别是晚清时期，东南一些地方的乡族为了维护传统社会秩序，对村落内的教徒多有冲击，如清末广东顺德水口地方的某一宗族就曾在村内张贴揭贴，声讨教徒：“群居聚族，在十四乡。一向以来，风俗纯良。无人入教，更无教堂。今有烂仔，创设教堂。坏我风水，侵我地方。个的无赖，甚属猖狂。言同禽兽，行类豺狼。狎诬孔孟，毁谤禹汤。专请耶稣，得意忘形。我固深怨，你亦心伤。这班契弟，法网难亡。”^③同治年间江西广信府铅山县河口镇居民倡议捐修当地主祀神庙三官殿，当首事人物韩宗瀛等向教徒黄懋泰等收取庙捐时，黄懋泰等教徒以尊奉天主教为由拒绝捐钱，当地乡族势力就将黄懋泰等教徒“捏控拘押，勒令悔教。”^④在这些事件中，地方传统乡族势力之所以敢于大张旗鼓地攻击村落间的教徒，最主要的原因即在于教徒势单力薄，根本无法与传统乡族势力对抗。

① 严如煜：《三省边防备览》卷十一《策略》，《续修四库全书》，史部，地理类，第732册。

② Gonzalez,A,第3册，第81-83页。

③ 中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编：《清末教案》，北京：中华书局，1998年，第3册，第700页。

④ 《教务教案档》，第1辑，第2册，第978页。

然而，与上述这类天主教势力弱小地区教徒在传统乡族势力面前卑微无助、屡遭挤压迫境况不同，当较大规模宗族成员皈依后，天主教徒逐渐摆脱了孤立状态，他们在传统乡族势力面前，不再是一个弱者，因此，这种以宗族为基础的群体信仰促使教会可以依靠宗族的力量，增强在地域社会内部的竞争力，从而不至于被其他的传统宗族势力轻易驱逐出去。在研究中我们发现，明清时期福安地方除了上杭陈氏宗族曾经在天主教传播早期起而倡导反教外，我们很少看到一些传统宗族势力联合起来干预所处区域内天主教会活动的情况，除了个别宗族制定禁教族规约束本族人的入教行为外，当地传统宗族势力基本上对本地区天主教的活动保持一种沉默态度。福安地方传统宗族势力之所以淡出反教舞台，其原因即在于当地天主教的发展是与宗族组织紧密结合在一起的，在这种情况下，天主教徒已经不是村落间怯生生的几个另类分子，相反，他们常常占据了整村整族，是一个规模甚大的群体，背后有着同样强大的宗族势力的支持，在这样的背景下，福安当地的传统宗族自然无法轻易排挤天主教徒，而教会也得以维持在乡村间的发展。

三、宗族群体信仰与乡村宗教生活。

明清时期福安地方以宗族为基础而形成的这种群体信仰也为乡村宗教生活的正常运转创造了各种有利条件。我们知道，教会的宗教活动是群体性的，教徒们按照斋期表定期进行各种宗教生活，这种“创设教堂”、“招致男妇，聚众诵经”的宗教活动尽管常常遭到官府的谴责，但却是乡村天主教会的最普遍特征。宗族的皈依恰好有利于这种群体宗教生活的维持。在一些天主教村落，当地教堂一般是由宗族中成员出资修建，作为本族的宗教信仰中心；当禁教期间教堂被毁时，一些宗族士绅的大宅常常被充作临时教堂，族人信徒聚集在这里，进行宗教生活，甚至一些宗族的祠堂也曾被充作族人集体念经的场所。此外，我们在研究中发现，福安乡村教会的各种世俗修会组织也大多依赖宗族操办，例如当地世俗修会的会长大多就是由宗族中的士绅及年长的女信徒担任。宗族还为本族守童贞妇女分拨族田家产，保障其生活供给。而不同宗族间天主教成员的互相通婚，也减少了家户内宗教信仰生活的障碍。可见，这种以宗族为单元的群体信仰为乡村教会宗教生活提供了许多便利条件。

总之，通过福安的研究个案我们可以看出，明清时期天主教被以顶头黄氏、穆洋缪氏、双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏、罗家巷罗氏等为中心的当地宗族网络所吸收，这些乡村宗族在将天主教信仰吸纳为本族的主要宗教信仰后，其内在亲属网络及外在通婚关系成功地保护了天主教在福安乡村社会的生存，使之能够度过明末以来部分乡村传统势力的冲击及清代雍乾时期官府的强力干预，并在嘉道年间持续发展。

第二节 未来研究的思考

至此我已经阐述完了这篇论文的主要观点。接下来,我想针对论文研究过程中所注意到的一些问题提出一些不成熟的思考。

正如我在论文开头所指出的,有关明清时期福安乡村宗族与当地天主教发展之间的关系,应当放置在明末以来闽东地区具体的社会历史情景中加以考察。与相当多学者强调宗族与天主教信仰的不可调和性不同,本文通过福安这个研究个案却展现了宗族与天主教关系的复杂性一面。从文中我们看到,明末清中期的福安乡村,除了存在像廉村陈氏、卓家坂王氏等一类竭力维持传统宗教信仰,对天主教的族内渗透进行阻遏的抵抗型宗族外,还存在不少诸如穆洋缪氏、顶头黄氏之类将天主教信仰与其它传统民间宗教信仰融合于宗族中的兼容型宗族,以及像双峰冯氏、溪填赵氏、西隐郭氏之类完全接受了天主教信仰的转化型宗族。鉴于本文的研究时段主要集中在明末至清中期,对于近代以来这三种宗族形态的变迁没有加以深入分析,然而,我在研究过程中却注意到一个现象,那就是,从近代以来,上述三种宗族形态仍然一直并存在闽东乡村社会里,在格局上并没有发生很大变化,换言之,福安地方相当多的乡村宗族在天主教信仰上的态度取舍,实际上在明末清中期已经定型了。那么,为什么晚清教会势力的膨胀并没有影响到福安宗族间的这种宗教信仰选择呢?特别是那些兼容型的宗族,为什么没有在这个对于教会来说属于相对有利的时期完成族内信仰的转化?不仅如此,兼容型宗族的代表之一穆洋缪氏,该族中的教徒在晚清时期还曾因为建堂问题与本族非天主教徒发生了一次比较大的纠纷,造成这种局面的深层原因是什么?这是一个值得深究的问题。

此外,囿于论题中心及资料所限,我在本文中对仪式在乡村天主教群体生活中的作用没有展开论述^①。近年来,一些学者已经看到了仪式在乡村天主教群体生活中所占有的重要地位,由此引入了本土化、民间化、地方化、文化适应等一系列概念^②,试图更

① 这方面的研究成果见 Eugenio Menegon, 2002, pp.218-257.

② 关于“本土化”,见唐逸:《中国基督信仰本土化之类型》,载《世界宗教研究》,1999年第2期;关于“民间化”,见 Richard P.Madsen (赵文词), *Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion*, in Stephen Whalley Jr. and Xiaoxin Wu, (eds), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, M.E.Sharpe, 2001, pp.233-249, pp.395-396; Lars Peter Laamann, *The Inculturation of Christianity in Late Imperial China(1724-1840)*, University of London: School of Oriental and African Studies, Ph.D.dissertation, 2000.; 关于“地方化”,见 Eugenio Menegon (梅歌金), 2002.

好地解释天主教在基层中国社会历史上的演进状态。毋庸置疑，这些概念在理解基层天主教的发展处境上都有很大的帮助。然而，我们知道，传统中国社会是一个极其复杂多元的结构，不同的区域往往有着不同的民俗文化，受其影响，在不同的乡村社会里，天主教的各种仪式可能就会产生不同的变化，呈现出地区间的某种差异，因此，从个别区域研究中所概括出的概念在普遍适用意义上可能会存在其局限性。就目前的学术史状况来看，我们可能还需要进行更多的深入的个案研究，这样才能在综合了各个有代表性的区域研究的基础上，对天主教在明清以来中国基层社会的信仰实态有一个比较全面的认识。^①有鉴于此，在将来的研究中，我希望能够充分利用中国第一历史档案馆所藏宫中档案以及西班牙多明我会丰富的教会文献，对闽东及华北地区明清时期乡村间的日常天主教活动进行比较探讨，与此同时，选定闽东一个天主教宗族村落，对其信仰与生活现状进行细致的深描，特别是侧重分析仪式与乡村信徒日常生活之间的关系，以观其历史演变。

我们知道，闽东是福建民间宗教信仰比较兴盛的地区之一，在本文中，我已经对天主教与当地传统民间宗教之间的关系进行了一些初步的讨论，由于目前所见关于明清时期这方面的资料较少，所以我在文中没有展开深入的分析。然而，我在闽东进行田野调查时，已注意到近年来传统民间宗教信仰在当地乡村社会存在着日趋兴盛的状况，以闽东比较重要的林公大王信仰为例，其信仰圈在不断地扩大，那么，这种传统民间宗教信仰的兴盛，对闽东的乡村天主教信仰会带来什么样的冲击呢？这也是值得我们深入思考的问题。

同样，闽东也是福建族群比较复杂的地区之一，除了汉族外，畚族也占了人口不少比重，此外当地还有不少船民。在阅读史料时我们发现，历史上福安地区聚居的畚族百姓极少接受天主教信仰，然而，船民接受天主教信仰的现象却很普遍，特别是到了晚清时期，闽东的疍民曾经大规模地皈依了天主教。一般的解释是，由于在晚清这一特殊的时代背景，皈依天主教信仰可以减少来自社会的不利因素，因此疍民希望利用天主教作为提高自己社会地位的文化资源，这与晚清时期粤东闽西一些客属村落接受天主教信仰的出发点具有相似的一面。然而，我们也应当看到，为什么当时同处社会底层的畚民却没有同样利用这种文化资源来达到相同的目的呢？难道仅仅是因为不同的文化传统导致不同族群在对待天主教问题上有不同的认识取向吗？

^① 目前，比利时鲁汶大学汉学系的钟鸣旦教授、杜鼎克、梅欧金博士正作为发起人，筹划于明年六月间举行一个有关仪式与十七、十八世纪中西文化交流关系的小型讨论会。

最后,应当提起注意的是,本论文中所揭示的明清天主教传播中的宗族依附性特征并非福安地区所独有的现象,据笔者目前的田野调查及文献资料所见,闽东南沿海、浙江、四川、粤东北客家地区都有天主教成员占主体的宗族存在,其中相当部分也是在明清时期就已经奠定了宗族的天主教信仰传统。例如明清时期福清天主教中心地海口,该地天主教的传入与发展,就是与聚居于此的李氏宗族密切相关。崇祯元年(1628年)冬,李氏宗族的成员李九功、李九标兄弟前往福州参加科举考试,在这里与耶稣会士艾儒略相识并受洗成为天主教徒。李氏兄弟入教后,成为艾儒略在福建传教的主要助手,他们在家乡致力于传教,使海口发展成为明末清初一个比较重要的天主教传教区,到崇祯十二年(1639年),当地信徒不少于200人,^①其中李氏宗族成员就占有相当部分。^②闽南漳州后坂村天主教的传入与发展,亦离不开该村严氏宗族的支持。据说,将天主教引入后坂严家的一个关键人物是严氏宗族第六房的严世同,他在赴京考进士的途中,路经南京,在那里遇见利玛窦、罗儒望等传教士,为其教义所吸引,最终受洗入教,严氏返乡后,将天主教信仰传入后坂。到明末清初,严氏族人中已不乏天主教徒,例如,清前期多明我会传教士频往该村活动,该族生员严登及其子、侄严廩、严恐、严谅等就是当地核心信徒,^③严廩后还入多明我会,成为传教士,由此可见严氏宗族在后坂天主教会传入与发展中起到了重要作用。^④浙南衢州麻蓬村是清代浙江的一个天主教村落,是浙西“教区内重要会口之一”,^⑤在1838年浙赣代牧区成立之前,教务属闽东多明我会管辖,而教会在当地的活动,主要就是依靠聚居于此的傅、王两族。傅姓先世傅佑我、傅佑仁二人此前已奉天主教,雍正年间迁居于此,其后分为三房;王姓先世在奉教后,于明末迁居于衢县,分为三房,道光年间王姓三房一支王沛然由城中迁居麻蓬,从此繁衍生息,分为信、圣、爱三房。傅、王两族捐屋建堂、互为联姻,使天主教得以在麻蓬扎根发展,直至1999年,该村信徒已达1100人,成为远近闻名的天主教村。^⑥四川乐至

① Joseph Dehergne, S.J., *Les Chretientes de Chine de la Periode Ming(1581-1650)*, p. 29.

② 如今的海口李氏家族仍然保持着他们的天主教信仰,与当地另一个家族林氏同为海口天主教的主要维系者,2001年夏笔者前往调查时,该族人告知,本族天主教徒约有200余人。

③ 福建总督郝玉麟奏折,雍正十一年十二月二十六日,中国第一历史档案馆编:《雍正朝汉文朱批奏折汇编》,南京:江苏古籍出版社,1991年版,第10册,第688-691页;闽浙总督喀尔吉善奏折,乾隆十四年正月二十三日,中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》,档号4-296-5。

④ 后坂一直是闽南天主教的中心地,1991年该村教徒有1140人,其中几乎都是严氏宗族成员。严氏宗族亦有半数左右为非天主教徒,因此可以视为是前述兼容型宗族。2001年6月,笔者调查手记。

⑤ 倪儒范:《浙江衢属麻蓬教务史略》,原载《我存》卷三,第4期,1935年,该文又收录于陈村富主编:《宗教与文化》,北京:东方出版社,2001年版,第374-378页。

⑥ 陈村富、吴宪:《浙江麻蓬天主教村270年变迁史》,载陈村富主编:《宗教与文化》,北京:东方出版社,2001年版,第366页。

县刘氏宗族从祖上就信仰天主教，到道光年间，合族 79 人都是天主教徒，“每月逢七并初一、二等日在家私自念经礼拜”。^①至于粤东北客家地区，也有不少宗族是以天主教或基督教作为本族主要宗教信仰。^②由此可知，明清时期天主教的这种宗族性传播特征在中国基层天主教会发展上是具有一定代表性的现象，从某种程度上说，这种宗族性传播是中国基层天主教会在特殊时期赖以维持、流传的最主要原因。那么，上述不同地区之间的乡村宗族，在皈依天主教问题上又存在着哪些共性与个性呢？我们是否可以综合这些地区的研究成果从而得出一些具有一定典型意义的反映宗族皈依天主教情况的一般性认识？

以上所提出的几点粗浅思考，是今后我希望能够继续探讨的问题，而要对这些问题有一个比较充分的认识，在尽可能掌握现有中西教会文献基础上，我们还应当更多地借鉴社会学、人类学的理论视角与田野调查方法，“从社会下层发掘足以反映历史变动的轨迹，以最大限度地接近历史的真相。”^③

① 四川总督陈若霖奏折，道光三年十一月二十九日，中国第一历史档案馆藏《宫中朱批奏折》，档号 4-286-8。

② Jean Paul Wiest, Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong, in *Ch' ing-Shih Wen-T' I*, IV, 1982; Jessie G. Lutz and Rolland Ray Lutz, *Hakka Chinese Confront Protestant Christianity, 1850-1900*. M.E. Sharpe, 1998.

③ 陈支平：《社会调查与史学研究》，载《东南学术》，1999 年第 4 期，又见《新华文摘》，2000 年第 1 期。

附录

中西人名译名对照表

说明：本中西译名对照表按照中文姓名拼音字序排列，表中对于传教士中文名字不详者暂采用译音，同时用星号标注。

- 阿脑伯 Onofre Palleja de Jesue
阿瑟第亚诺 *Antonio Arcediano
唐·胡安·阿尔加札奥* Don Juan Alcarzao
安多呢呵 Antonio Loranco
艾佳良 Francisco de Jesus de Escalona
艾儒略 Julio Alenio
艾玉翰 Juan Astudillo
白多禄 Pedro Sanz
白伯多禄 Pedro Felú
白多默 Salvador de Sto. Tomás
米格尔·德·贝纳彼得斯* Miguel de Benabides
毕方济 Francisco Sambiasi
卜弥格 Michel Borm
戈麦斯·佩雷斯·达斯马尼纳斯 *Gomez Perez Dasmrinas
路易斯·佩雷斯·达斯马尼纳斯 *Luis Perez Dasmrinas
铎多明我 Domingo Castañedo
戴进贤 Ignace Kögler
德黄正国 Francisco Serrano
德迭格 *Diego Terradillos
德加多 *Alonso Delgado
丁迭各* Diego Rodríguez de Villalobos
多明我 Domingo Urquicio de Jesus
窦迪莫* Timoteo Bottigli

- 方济国 Francisco Cantero
冯秉正 Joseph François Marie Anne de Moyriac de Mailla
费若用 Juan Alcober
傅泛济 Francois Furado
高母茨 Juan Cobo
高弥额 Miguel Calderón
郭多明 Domingo Coronado
郭玛诺 Manuel Trigueros
葛达都 Gothardo de Santa Maria
龚尚实 Pierre Thomas de Cruz
路易斯·甘杜佑* Luis Gandullo
韩保禄 Pablo Matheu
何大化 Antoine de Gouvea
华敬 Joaquín Royo
黄方济各* Francisco Pallós
黄艾欧瑟伯* Eusebio Hoscote
胡味增德 * Vicente Huy de Santo Tomás
唐·费尔南多·德·卡斯特罗* Don Fernando de Castro
胡安·卡斯特罗* Juan de Castro
郎夫西拔邪敏 Don Jose Pasarin
黎玉范 Juan Bautista de Morales
利安当 Antonio Caballero
利国安 Jean Laureati
林本笃 Beniot de Mattos
林查拉 Tomás Sala,
赖蒙笃 Raimundo del Valle
赖明远 Atonio Díaz
赖伯多禄 Pedro Barreda
李科罗 Victorio Riccio
刘若翰 Juan Polanco

附录：中西人名译名对照表

刘嘉斯巴	Gaspar Villán
陆方济	François Pallu
罗森铎	Francisco de San Pedro
罗巴拉斯	*Blas de Sierra
罗西满	Simon Lo
罗罗各	Roque Carpena
洛佩斯	*Bartolome Lopez
缪伯多禄	Pedro Mieu
聂伯多	Pierre Cunevari
玛方济	Francisco de la Madre de Dios
马若翰	Juan de San Marcos
马喜诺	Magíno Ventallol
马地涅	*Bartolome Martinez
穆敬远	Jean Mourao
潘若色	José Lavilla
庞迪我	Diego de Pantoja
瞿安德	Andre-Xavier Koffler
山济各	Francisco de Capillas
山若兰	Juan Caballero
山若谷	Francisco Caballero
施若翰	Juan García de León
施黄正国	Francisco Díaz
苏蒙庄	José Muñoz
圣哥	De La Cruz
苏芳积	Francisco Díez
王丰肃	Alphonse Vagnoni
万济公	Saenz
万济国	Francisco Varo
卫匡国	Martin Martini
谢多默	*Tomás Serra de la Magdalena

萧若瑟	José Benito Noval
雅连达	Gaspar Alenda
阳玛诺	Emmanuel Diaz
马玛诺	Manuel Rodríguez
杨埃第弯	Stephanus Jordá
殷铎泽	Prosper Intorcetta
颜当	Charles Maigrot
颜欧诺弗	*Onofre Bas
严廩	Pedro Nien
易德丰	IIdeponso de la Natividad
赵弥格	Miguel de Arriba
赵叶圣多	Jacinto Castañeda
曾德昭	Alvare de Semedo
查伯多禄	*Pedro Chaves

参考文献

一、基本史料

• 档案与教会文献

- 1、中国第一历史档案馆编：《康熙朝汉文朱批奏折汇编》，北京：档案出版社，1984年。
- 2、中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，南京：江苏古籍出版社，1989年。
- 3、中国第一历史档案馆编：《雍正朝满文朱批奏折汇编》，合肥：黄山书社，1998年。
- 4、中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》，北京：档案出版社，1991年。
- 5、中国第一历史档案馆编：《雍正朝汉文谕旨汇编》，桂林：广西师范大学出版社，1999年。
- 6、中国第一历史档案馆编：《嘉庆、道光两朝上谕档》，桂林：广西师范大学出版社，2000年。
- 7、中国第一历史档案馆编：《康熙起居注》，北京：中华书局，1984年。
- 8、中国第一历史档案馆编：《雍正朝起居注》，北京：中华书局，1993年。
- 9、国立故宫博物院编：《宫中档乾隆朝奏折》，台北：故宫博物院，1983年。
- 10、故宫文献馆：《文献丛编》，北京：故宫印刷所，1930-42年。
- 11、故宫博物院：《清代外交史料》，北京：故宫印刷所，1932年。
- 12、《清实录》，北京：中华书局，1985年。
- 13、《福建省例》，台湾文献丛刊本。
- 14、中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》，北京：人民出版社，1999年。
- 15、中国第一历史档案馆、福建师范大学合编：《清末教案》，北京：中华书局，1996年。
- 16、四川省档案馆编：《四川教案与义和拳档案》，成都：四川人民出版社，1985年。
- 17、四川省档案馆编：《清代巴县档案汇编》，（乾隆卷），北京：档案出版社，1991年。
- 18、中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》，台北：中央研究院近代史研究所，1981年。
- 19、中国人民大学清史所、档案系中国政治制度史研究室合编：《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料》，中华书局1979年。
- 20、福安专署宗教处等编：《天主教闽东教区资料汇编》，福安，1962年。
- 21、吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台北：学生书局，1966年。
- 22、（比）钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台北：辅仁大学出版社，1996年。

- 23、(比) 钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：利氏学社，2002年。
- 24、(法) 杜赫德编、郑德弟等译：《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》，郑州：大象出版社，2001年。
- 25、(法) 白晋著、冯作民译：《清康乾两帝与天主教传教史》，台北：光启出版社，1966年。
- 26、(美) 苏尔、诺尔编，沈保义、顾卫民、朱静译：《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》，上海古籍出版社，2001年。
- 27、高母羨：《辨正教真传实录》，Fidel Villarroel(ed), UST Press, Manila, 1986。
- 28、施若翰：《天主圣教入门问答》，崇祯十五年刊本，钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第2册。
- 29、李西满、李良爵：《〈辨祭〉参评》，康熙二十年稿本，钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第10册。
- 30、万济国：《圣教明徵》，1903年重刻本。
- 31、罗森铎：《圣女罗洒行实》，1920年重刻本。
- 32、罗森铎：《圣教撮要》，康熙丙戌刊本。

• 方志、文集与民间文献

- 1、(万历)《福安县志》，日本藏罕见中国地方志丛刊，北京：书目文献出版社，1990年。
- 2、(乾隆)《福安县志》，抄本，福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 3、(道光)《福安县志》，抄本，福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 4、(光绪)《福安县志》，福安地方志编纂委员会整理，1986年。
- 5、(光绪)《福安乡土志》，抄本，福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 6、(民国)《甘棠堡琐志》，福安市甘棠镇地方志编纂委员会整理，1993年。
- 7、(万历)《福宁州志》，日本藏罕见中国地方志丛刊。
- 8、(光绪)《福宁府志》，福安县地方志编纂委员会整理，1986年。
- 9、(民国)《霞浦县志》，霞浦县地方志编纂委员会整理，1986年。
- 10、(康熙)《宁德县志》，宁德地方志编纂委员会整理，1986年。
- 11、(康熙)《罗源县志》，福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 12、(嘉庆)《福鼎县志》，抄本，福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 13、(道光)《厦门志》，台湾文献丛刊本。

参考文献

- 14、(明)黄仲昭:《八闽通志》,福建地方志丛刊本。
- 15、(道光)《重纂福建通志》。
- 16、(民国)《福建通志》。
- 17、(光绪)《兰溪县志》。
- 18、(明)韩阳拙令:《庄梦纪》,明刻本,日本尊经阁文库藏。
- 19、(明)徐昌治辑:《圣朝破邪集》,日本安正乙卯刊本。
- 20、(明)刘中藻:《洞山九潭志》,清抄本,《续修四库全书》史部·地理类,第724册。
- 21、(明)刘中藻:《葛衣集》,郭曾嘉辑录本,福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 22、(明)谢肇淛:《长溪琐语》,民国二十二年福州龚氏大通楼写校本。
- 23、(明)顾炎武:《天下郡国利病书》,四库全书存目丛书本。
- 24、(清)陈从潮:《韩川文集》,嘉庆五年刊本,北京大学图书馆古籍室藏。
- 25、(清)李枝青:《西云诗文抄》,光绪六年刊本,福建师范大学图书馆古籍室藏。
- 26、(清)程荣春:《福宁从政纪略》,同治五年刊本,中国科学院图书馆古籍室藏。
- 27、(清)张伯行:《正谊堂全书》,同治五年刊本。
- 28、(清)徐鼎:《小腆纪传》,台湾文献丛刊本。
- 29、不撰著者:《隆武纪略》,北京大学古籍室藏清抄本
- 30、不撰著者:《思文大纪》,台湾文献丛刊本。
- 31、《廉江豫章罗氏宗谱》,嘉庆八年重修本。
- 32、《罗江豫章郡罗氏宗谱》,1985年重修本。
- 33、《江首黄氏族谱》,光绪十二年重修本。
- 34、《西隐郭氏支谱》,1990年重修本。
- 35、《隆岗支谱》,光绪九年重修本。
- 36、《东鲁缪氏宗谱》,民国二十五年重修本。
- 37、《东鲁缪氏家谱》,1991年重修本。
- 38、《高台缪氏宗谱》,1992年重修本。
- 39、《双峰冯氏族谱》,嘉庆十八年重修本。
- 40、《双峰冯氏族谱》,民国二十八年重修本。
- 41、《新修富溪赵氏族谱》,民国十六年重修本。
- 42、《芦峰王氏族谱》,2000年重修本。
- 43、《龙波王氏族谱》,光绪三十三年重修本。

- 44、《上杭颖川陈氏宗谱》，1995年重修本。
- 45、《螺峰王祠宗谱》，民国三十四年重修本。
- 46、《螺峰王祠宗谱》，民国五年重修本
- 47、《廉村陈氏族谱》，乾隆二十七年重修本。
- 48、《廉村陈氏三房全谱》，光绪十二年重修本。
- 49、《苏洋刘氏宗谱》，民国重修本。
- 50、《下邳陈氏宗谱》，民国三十八年重修本。
- 51、《福安下邳张氏族谱》，光绪三十二年重修本。
- 52、《西河林氏宗谱》，民国三十四年重修本。
- 53、《潭头谢氏宗谱》2001年重修本。
- 54、《大留张祠宗谱志》，1996年油印本。
- 55、《曾坂济南林氏宗谱》，光绪十七年重修本。
- 56、《南江林氏宗谱》，1986年重修本。
- 57、《塘边阮氏宗谱》，乾隆六年重修本。
- 58、《印江阮氏族谱》，咸丰七年重修本。
- 59、《印江阮氏宗谱》，民国二年重修本。
- 60、《清河郡甘棠张氏族谱》，民国十九年重修本。
- 61、福建省福安县地名办公室编：《福安县地名录》，内部资料，1982年。
- 62、福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年。
- 63、福安县人口普查办公室编：《福建省福安县第三次人口普查手工汇总资料汇编》，内部资料，1982年。
- 64、福建省柘荣县地名办公室编：《柘荣县地名录》，内部资料，1980年。
- 65、福安市政协文史资料委员会编：《刘中藻》，内部发行，1999年。
- 66、福安县民间文学集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·福安县分卷》，内部发行，1989年。
- 67、福州海关编：《近代福州及闽东地区社会经济概况》，福州：华艺出版社，1992年。
- 68、缪品枚点校：《民国26年福安人口农业调查》，油印稿。

二、中文专著、译著

- 1、柏桦：《明清州县官群体》，天津：天津人民出版社，2003年。
- 2、陈垣：《陈垣学术论文集》，北京：《中华书局》，1980年。

参考文献

- 3、陈景盛：《福建历代人口论考》，福州：福建人民出版社，1991年
- 4、陈其南：《传统制度与社会意识的结构——历史与人类学的探索》，台北：允晨文化事业股份有限公司，1999年。
- 5、陈支平：《近500年来福建的家族社会与文化》，上海三联书店，1991年。
- 6、陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门：厦门大学出版社，1992年。
- 7、陈支平：《福建族谱》，福州：福建人民出版社，1996年。
- 8、陈支平主编：《福建宗教史》，福州：福建教育出版社，1996年。
- 9、蔡少卿主编：《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社，1988年。
- 10、曹树基：《中国人口史·清时期》，上海：复旦大学出版社，2001年。
- 11、戴康生、彭耀主编：《宗教社会学》，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 12、傅衣凌：《明清时代商人及商业资本》，北京：人民出版社，1956年。
- 13、傅衣凌：《明清社会经济史论文集》，北京：人民出版社，1982年。
- 14、傅衣凌：《傅衣凌治史五十年文编》，厦门：厦门大学出版社，1989年。
- 15、方豪：《中国天主教史论丛》（甲集），重庆：商务印书馆，1947年。
- 16、方豪：《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年。
- 17、郭松义：《伦理与生活——清代的婚姻关系》，北京：商务印书馆，2000年。
- 18、古洛东：《圣教入川记》，成都：四川人民出版社，1981年
- 19、侯杰、范丽珠：《中国民众宗教意识》，天津：天津人民出版社，1994年。
- 20、黄滋生、何思兵：《菲律宾华侨史》，广州：广东高等教育出版社，1987年
- 21、林耀华：《义序的宗族研究》，北京：三联书店，2000年。
- 22、林金水：《利玛窦与中国》，北京：中国社会科学出版社，1996年。
- 23、林金水、谢必震主编：《福建对外文化交流史》，福州：福建教育出版社，1997年。
- 24、林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州：福建人民出版社，1993年。
- 25、李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 26、李健民：《长溪入海流：福安地域文化研究》，延边大学出版社，2001年。
- 27、李中清、郭松义、定宜庄主编：《婚姻家庭与人口行为》，北京：北京大学出版社，2000年。
- 28、刘海峰、庄明水：《福建教育史》，福州：福建教育出版社，1996年版
- 29、缪品枚：《长溪钩沉》，北京：中国文联出版社，1999年。
- 30、沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年。

- 31、南炳文：《南明史》，天津：南开大学出版社，1992年。
- 32、宋军：《清代弘阳教研究》，北京：社会科学文献出版社，2002年。
- 33、吴晗、费孝通等著：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1988年。
- 34、王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年。
- 35、王铭铭：《社区的历程：溪村汉人家族的个案研究》，天津：天津人民出版社，1996年。
- 36、王铭铭：《村落视野中的文化与权力》，北京：三联出版社，1997年。
- 37、萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂，1937年。
- 38、邢福增、梁家麟：《中国祭祖问题》，香港：建道神学院，1997年。
- 39、徐杨杰：《宋明家族制度史论》，北京：中华书局，1995年。
- 40、杨念群：《中层理论：东西方思想会通下的中国史研究》，南昌：江西教育出版社，2001年。
- 41、阎守诚编：《阎宗临史学文集》，太原：山西古籍出版社，1998年。
- 42、张维华：《明清之际中西关系简史》，山东：齐鲁书社，1987年。
- 43、张铠：《庞迪我与中国》，北京：北京图书馆出版社，1997年。
- 44、郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙：湖南教育出版社，1992年。
- 45、庄孔韶：《银翅：中国的地方社会与文化变迁》，北京：三联书店，2000年。
- 46、朱维干：《福建史稿》，福州：福建教育出版社，1986年。
- 47、（法）费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，北京：中华书局，1995年。
- 48、（英）莫里斯·弗里德曼著、刘晓春译：《中国东南的宗族组织》，上海：上海人民出版社，2000年。
- 49、（美）恒慕义编、中国人民大学清史所译：《清代名人传略》，西宁：青海人民出版社，1995年。
- 50、金声著、万多明、张百铎合译：《中华首先致命真福方济各嘉彼来略传》，福建圣若瑟神哲学院，1947年
- 51、（日）濑川昌久著、钱杭译：《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》，上海：上海书店，1999年。
- 52、（法）埃马纽埃尔·勒华拉杜里著、许明龙、马胜利译：《蒙塔尤：1294-1324年奥克西坦尼的一个山村》，北京：商务印书馆，1997年。
- 53、（法）勒高夫等主编、姚蒙编译：《新史学》，上海：上海译文出版社，1989年。
- 54、（英）布林·莫利斯著、周国黎译：《宗教人类学》，北京：今日中国出版社，1992年。

参考文献

- 55、秦家懿、孔汉思著、吴华译：《中国宗教与基督教》，北京：三联出版社，1997年。
- 56、(法) 荣振华著、耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，北京：中华书局，1995年。
- 57、(美) 施坚雅著、史建云、徐秀丽译：《中国农村的市场和社会结构》，北京：中国社会科学出版社，1998年。
- 58、(英) 保尔·汤普逊著、覃方明、渠东、张旅平译：《过去的声音——口述史》，辽宁教育出版社、牛津大学出版社，1996年。
- 59、(美) 杜赞奇著、王福明译：《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》，南京：江苏人民出版社，1996年。
- 60、(菲) 格雷戈里奥·F·赛义德著、吴世昌译：《菲律宾共和国：历史、政府与文明》，北京：商务印书馆，1979年。
- 61、(法) 沙百里著、耿昇、郑德弟译：《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社，1998年。
- 62、(法) 谢和耐著、耿昇译：《中国和基督教》，上海：上海古籍出版社，1991年版。
- 63、(美) 罗纳德·L·约翰斯通著、尹今黎、张蕾译：《社会中的宗教：一种宗教社会学》，成都：四川人民出版社，1991年。
- 64、张仲礼著、李荣昌译：《中国绅士：关于其在十九世纪中国社会中作用的研究》，上海：上海社会科学院出版社，1991年。
- 65、(比) 钟鸣旦著、香港圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年。
- 66、(美) 周锡瑞著、张俊义、王栋译：《义和团运动的起源》，南京：江苏人民出版社，1998年。

三、中文论文

- 1、陈支平：《明清福建的民间宗教信仰与乡族组织》，《厦门大学学报》，1991年第1期。
- 2、陈支平：《社会调查与史学研究》，《东南学术》，1999年第4期。
- 3、陈村富、吴宪：《浙江麻蓬天主教村 270 年变迁史》，陈村富主编：《宗教与文化》，第4辑，北京：东方出版社，2001年。
- 4、常建华：《试论乾隆朝治理宗族的政策与实践》，《学术界》，1990年第2期。
- 5、傅衣凌：《中国传统社会：多元的结构》，《中国社会经济史研究》，1988年第3期。
- 6、林金水：《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》，1993年第2期。

- 7、林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游：东西方不同文化之间的接触与对话，兼论天学与儒学的相容与排斥》，朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海：上海人民出版社，1994年。
- 8、林金水：《艾儒略与明末福州社会》，《海交史研究》，1992年第2期。
- 9、林金水：《艾儒略与福建士大夫交游表》，《中外关系史论丛》，第5辑，北京：书目文献出版社，1995年。
- 10、李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，《史林》，1999年第4期，2000年第1期。
- 11、李天纲：《关于儒家的宗教性：从“中国礼仪之争”两个文本看儒耶对话的可能性》，香港：香港中文大学宗教与中国社会研究中心，2002年。
- 12、李孝悌：《明清的统治阶层与宗教：正统与异端之辨》，郝延平、魏秀梅主编：《近世中国之传统与蜕变》，（上），中研院近代史研究所特刊（5）。
- 13、刘志伟、陈春声：《历史学本位的传统中国乡村社会研究》，《中国历史学年鉴》（1997），北京：三联书店，1998年版。
- 14、罗一鸣：《罗文藻生卒年考》，《海交史研究》，1997年第1期。
- 15、马钊：《乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动》，《清史研究》，1998年第4期。
- 16、马钊：《试论乾隆时期（1736-1795）查禁天主教事件》，中国人民大学清史所未刊硕士论文，1999年。
- 17、马琳译、（比）钟鸣旦著：《基督教在华传播史研究的新趋势》，任继愈主编《国际汉学》，第4辑，郑州：大象出版社，1999年。
- 18、秦和平：《清代中叶四川天主教传播方式之认识》，《世界宗教研究》，2002年第1期。
- 19、唐逸：《中国基督信仰本土化之类型》，《世界宗教研究》，1999年第2期。
- 20、王日根：《明清基层社会管理组织系统论纲》，《清史研究》，1997年第2期。
- 21、王辛：《生态与社会经济变迁：以清代中后期至解放前福安县为例》，2000年，未刊稿。
- 22、吴伯娅：《乾隆朝大教案与中西交涉》，《清史论丛》，1996年号。
- 23、吴伯娅：《有关乾隆朝大教案的几个问题》，《中华文史论丛》，第69辑，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 24、辛岩译、（荷）许理和著：《十七、十八世纪耶稣会研究》，任继愈主编《国际汉学》，第4辑，郑州：大象出版社，1999年。
- 25、谢必震：《福安教士掀起的教廷风波》，《文史知识》，1995年第4期。
- 26、元廷植：《清中期福建的族正制》，《清史论丛》，2000年号。

参考文献

- 27、郑振满：《宋以后福建的祭祖习俗与宗族组织》，《厦门大学学报》，1987年增刊。
- 28、赵世瑜、邓庆平：《二十世纪中国社会史研究的回顾与思考》，《历史研究》，2001年第6期。
- 29、周振鹤、徐文堪译、（西）希门尼斯著：《西班牙神父在远东：高母羡及其著作〈实录〉》，黄时鉴主编：《东西交流论谭》，第二集，上海：上海文艺出版社，2001年。
- 30、庄吉发：《清世宗禁教考》，《大陆杂志》，第62卷，第6期，1981年。
- 31、庄吉发：《清高宗禁教考》，《国立中央图书馆馆刊》，新7卷，第1、2期，1974年
- 32、张先清译、（比）钟鸣旦著：《勾画中国的基督教史》，卓新平主编《基督宗教研究》，北京：社会科学文献出版社，2003年，即出。
- 33、张先清：《回顾与前瞻：20世纪中国学者之明末清初天主教传华史研究》，陈村富主编：《宗教文化》，第3辑，北京：东方出版社，1998年。
- 34、张先清：《1990-1996年间明末清初天主教在华传播史研究概述》，《中国史研究动态》，1998年第6期；中国人民大学书报资料复印中心，《宗教学》，1998年第6期。
- 35、张先清：《艾儒略与明末福建社会》，福建师范大学历史系未刊硕士学位论文，1999年。
- 36、张先清：《福建基督教史的研究回顾与展望》，（与林金水教授合作），卓新平主编：《基督宗教研究》，第2辑，北京：社会科学文献出版社，2000年。
- 37、张先清：《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及影响》，《世界宗教研究》，2002年第1期。
- 38、张先清：《在族权与神权之间：晚清乡族势力与基督宗教在华传播》，提交“基督宗教来华与中西文化交流学术研讨会”，中国，武汉，2001年8月。
- 39、张先清：《明清宗族社会与天主教的传播：一项立足于东南城乡的考察》，提交“相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文”（*Encounters and Dialogues: An International Symposium on Cross-Cultural Exchanges between China and the west in the late Ming and Early Qing Dynasties*），中国，北京，2001年10月，MONUMENTA SERICA MONOGRAPH SERIES（2003），即出。
- 40、张先清：《区域信仰的变迁：廉溪中游的汉人宗族与天主教的传播》，提交“基督教与中国社会文化国际年青学者研讨会”（*The International Young Scholars' Symposium on "Christianity and Chinese Culture and Society"*），香港，2002年12月，（台）《古今论衡》，2003年。
- 41、张先清：《清代嘉道年间的乡村天主教会：清宫档案资料所见分析》，未刊稿。

四、西文论著

- 1、Aduarte,Diego. 1962-63. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas,Japon y China*. 2 Vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Departamento de Misionologia Española.
- 2、Bays, Daniel,ed. 1996. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- 3、Chan,Albert. 2002. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue, Japonica Sinica I-IV*. Armonk, NY: M.E.Sharpe.
- 4、Collani,Claudia Von. 1994. Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy. In *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, edited by D.E.Mungello. Sankt Augustin:Steyley Verlag. Nettetal.
- 5、Cummins, J.S.1993. *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Hants-Brookfield: Scolar Press.
- 6、Dehergne, Joseph. 1957. Les chrétientés de Chine de la période Ming(1581-1650). *Monumenta Serica* 16: 1-136.
- 7、Dudink, Adrian. 1997. Giulio Alenio and Li Jiubiao. In “*Scholar from the West*”: *Giulio Alenio S.J.(1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, edited by R.Malek and T.Lippiello. Sankt Augustin-Brescia: Monumenta Serica Institute-Fondazione Civiltà Bresciana.
- 8、Entenmann, Robert E. 1996a. Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan. In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by D.Bays. Stanford: Stanford University Press.
- 9、Entenmann, Robert E. 1996b. Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan.In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by D.Bays. Stanford: Stanford University Press.
- 10、Felix,Alfonso Jr.ed. 1966. *The Chinese in the Philippines, 1570-1770*. Manila: Solidaridad Publishing House.
- 11、González, José Marí a. 1952-58. *Misiones Dominicanas en China(1700-1750)*. Tomo I-II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

- 12、González, José María. 1955-67. *Historia de las Misiones Dominicanas de China*. Tomo I-V. Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- 13、González, José María. 1966. *El Primer Obispo Chino, Sr.D.Fray Gregorio Lo, o Lopez,O.P.* Villava-Pamplona:OPE.
- 14、Goodrich, Carrington, and Fang Chaoying,eds. 1976. *Dictionary of Ming Biography,1368-1644*. 2 vols. New York: Columbia University Press.
- 15、Kung-Chuan Hsiao. 1960. *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington press.
- 16、Lee, Joseph Tse-Hei. 2003. *The Bible and the Gun, Christianity in South China, 1860-1900*. Routledge: New York& London.
- 17、Lozada, Eriberto Jr.2001. *God Aboveground: Catholic Church, Post-socialist State, and Transnational Processes in a Chinese Village*. Standford:Standford University Press.
- 18、Madsen, Richard. 1998. *China's Catholics:Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley: University of California Press.
- 19、Madsen, Richard. 2001. Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, edited by S.J.Uhalley and Xiaoxin Wu. 2001. Armonk, N.Y.: M.E.Sharpe.
- 20、Menegon, Eugenio. 1997. Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: the anti-Christian incidents of 1637-38. In “ *Scholar from the West*”: *Giulio Alenio S.J.(1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, edited by R.Malek and T.Lippiello. Sankt Augustin-Brescia: Monumenta Serica Institute-Fundazione Civiltà Bresciana.
- 21、Menegon, Eugenio. 1998. I Movimenti di Martino Martini nel Fujian(1646) in alcuni documenti inediti. In *Studi Trentini di Scienze Storiche*. Sezione Prima(4): 629-640.
- 22、Menegon, Eugenio. Forthcoming. Chinese and Spanish Hagiographies: Dominican Saints, Chrsitian Loyalists and Confucian Exemplars in Northern Fujian during the Ming-Qing Transition. *Monumenta Serica*.
- 23、Menegon, Eugenio. Frothcoming. Between Two Worlds and Two Times: Teachings of the Lord of Heaven in Fujian. In *The Qing Formation: Sitings in Time*. Edited by L.Struve. Cambridge(Mass.): Harvard University Asia Center.
- 24、Menegon,Eugenio. 2002, *Ancestors, Virgins and Friars: The Localization of Christianity in Late Imperial Mindong(Fuijan,China) 1632-1863*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley,.

- 25、Mungello, David E., ed. 1994. *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag.
- 26、San Roman, Miguel Angel. 2000. *Critiano Laicos en la Mision Dominicana del Norte de la Provincia de Fujian, China, en el Siglo XVII*. Roma: Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Missiologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana.
- 27、Sinica Franciscana. II, III, VII.
- 28、Standaert, Nicolas. ed. 2001a. *Handbook of Christianity in China. Volume one: 635-1800*, Leiden: Brill.
- 29、Standaert, Nicolas. 2001b. Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission. In *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, edited by S.J. Uhalley and Xiaoxin Wu. 2001. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.
- 29、Standaert, Nicolas. 2001c. Christianity as a Religion in China, Insights from the Handbook of Christianity in China: Volume one (635-1800). In *Cahiers d'Extrême-Asie* 12: 1-21.
- 30、Standaert, Nicolas. 2002. *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*. Centre for the Study of Religion and Chinese Society, ChungChi College, The Chinese University of Hongkong.
- 31、Sweeten, Alan R. 1998. A Village Church in Jiangxi: Christianity in One Rural Locale from the Late Ming to the Late Qing. 郝延平、魏秀梅主编：《近世中国之传统与蜕变：刘广京院士七十五岁祝寿论文集》，台北：中央研究院近代史研究所。
- 32、Sweeten, Alan R. 2001. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jianxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- 33、Szonyi, Michael. 2001. Local Cult, Lijia, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing. In *Journal of Chinese Religions* 28: 93-126.
- 34、Tiedemann, R.G. 1996. Christianity and Chinese 'Heterodox Sects'. Mass Conversion and Syncretism in Shangdong Province in the Early Eighteenth Century. *Monumenta Serica* 44: 339-382.
- 35、Wiest, Jean-Paul. 1982. Lineage and Patterns of Conversion in Guangdong. *Ch'ing-shih-Wen-T'i* 4.7: 1-32.
- 36、Wills, John E. 1994. From Manila to Fu'an: Asian Contexts of Dominican Mission Policy. In Mungello, David E., ed. *The Chinese Rites Controversy, Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag.

致 谢

1992年，当我从一个偏僻的小山村考上大学时，我并没有想到将来会有机会攻读博士学位，11年前我的理想仍像四月的柳絮一样，飘乎不定。圣经云“凡事谢恩”，在此我想向漫漫求学路中给予我各种帮助的师友、亲人表示内心诚挚的谢意。

首先我要感谢的是导师陈支平教授。三载门下受教，陈老师对我的学习与生活给予了許多指导、支持与帮助，我从恩师身上学到的不仅仅是思考问题的方法，而且还有待人处世的坦率、真诚与宽容，对于我来说，这是人生当中十分宝贵的一笔财富，我将倍加珍惜。在厦大求学期间，郑振满、黄顺力、詹石窗、郭志超、钞晓鸿、林枫诸教授都曾给予我不同方式的指点、帮助，他们对待学问的认真态度，让我十分感动。

我的本科与硕士研究生阶段是在福建师范大学度过的，在这所学校里，我不仅幸运地找到了人生的伴侣，而且同样幸运地遇见了许多终身难忘的良师。林金水教授是我硕士阶段的导师，多年来，林老师、林师母一直关心着我的学习与生活，为我付出了许多心血，在师大读硕三年间，正是老师时常的资助，我这个来自农村的学生才能顺利地完成学业。当我考上厦大后，林老师仍然想办法为我找课题、寻经费，每次见面都不忘叮嘱一句“有困难要告诉我”，作为学生，我真的不知如何感谢林老师与林师母。徐恭生、谢必震、林国平三位教授是我硕士阶段的导师组成员，多年来，我已记不清从他们那里获得了多少帮助，特别是谢必震、林国平两位老师，一直关照着我的学业与生活。

陈祖武教授是我要感谢的又一位师长。1998年夏，我生平第一次去北京，在中国社会科学院历史所简朴而又雅静的所长室里见到了陈老师。陈老师的和蔼厚道给我留下了深刻的印象，特别让我感动的是，当老师得知我买的是硬座返程车票时，临告别之机蓦地掏出钱来，一定要我补张卧铺回家。此后，我每次赴京，老师都尽可能抽出时间来，询问我的学习与生活，并引介我认识一些历史所的专家学者，为我查找资料提供各种方便。

现任福建省人民政府副省长汪毅夫教授多年来也一直关照着我的学习与生活。汪老师平易近人，他不仅为我收集资料提供方便，而且还多次悄悄地拿出自己的专家津贴，资助我和其他两位师弟、师妹，汪老师对我们这些后生晚辈的关爱，让我终身难忘。

同样，世界宗教研究所的卓新平、段琦、王子华、郭熹微，北京外国语大学的文庸，中国科学院自然科学史研究所的韩琦、吴旻，中华书局历史编辑室的柳究，《历史研究》编辑部的徐思彦，复旦大学哲学系的李天纲，上海大学历史系的陶飞亚，南京大学历史系的范金

民，湖北大学哲学系的康志杰，台北中央研究院史语所的祝平一、中山所刘序枫，文哲所的李爽学，香港中文大学崇基学院的吴梓明，以上诸位教授都曾在我的求学过程中给予了各种指点与帮助，特别是李天纲与祝平一两位教授，一直关心我的研究课题进展；年过七旬的文庸教授为我在北京进修西班牙语操心不少，陶飞亚、吴梓明教授则为我提供参加学术会议、访学与出版著作的机会与信息，这些都让我十分感激。

非常幸运的是，我的研究也得到了不少国外学者的帮助。比利时鲁汶大学汉学系的梅欧金博士(Dr. Eugenio Menegon)，是我学术上志同道合的学长与朋友，从97年以来，他不断地以各种方式帮助我，为我复印资料，和我交换研究心得，并及时介绍国外学术界相关的最新研究成果。鲁汶大学汉学系钟鸣旦教授(Prof. Nicolas Standaert S.J.)是欧洲汉学界的资深专家，在研究过程中，他常常赠我以各种著作，解答我的问题，为我留心将来的深造机会，来自他的鼓励与帮助让我受惠不少。山罗满博士(Fr. Miguel Angel San Roman OP.)也曾多次为我复印书籍、论文资料。美国密歇根州加尔文学院历史系的裴士丹教授(Prof. Daniel Bays)是中国基督教史研究的前辈学者，他对我的部分论文修改提供了建设性的意见。

现任旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所所长吴小新博士(Dr. Xiaoxin Wu)对我的研究给予了不计其数的支持。吴老师不仅为我提供马爱德奖学金，资助我在京查阅档案资料及进修西班牙语，而且总是为我创造参加各种学术活动的机会，并时时提醒我有困难不要忘记告诉他。他还热心地为我写推荐信，联系出国求学事宜，他为我所做的一切，绝非此处寥寥数语可以描述。同样，北京语言文化中心的让·安东主任(Dr. Ron Anton S.J.)及梅谦立博士(Dr. Thierry Meynard S.J.)也给予了我很多帮助。安东常常在我赴京时将自己的房间借给我用，而且推荐我继续深造。梅谦立博士是我的朋友，每次我去北京时，他都要替我安排舒适的住处，并为我翻译英文提要及研究计划，我总是能从他那里获得及时的帮助。此外，如果没有来自北京语言文化中心的慷慨资助，我将不可能比较顺利地完成本论文的撰写工作。

在我查找资料过程中，宋军、马钊、胡忠良、郭慧、郑辉、陈碧如、林金榕等老师、学长都为我提供了不少便利。我尤其感激福建师范大学图书馆古籍室的几位老师，她们不仅不收我的资料费，而且给予我许多“特权”，让我得以查阅馆中丰富的典藏。

北京大学的李新峰、何朝晖、张肇珩，华中师范大学的刘家峰、王薇佳，浙江大学的思竹，福建师范大学的李颖、黄清敏，香港中文大学的朱峰，台湾大学的林修合，政治大学的唐立宗，中国文化大学的王志文，美国 PACE 大学的李榭熙(Dr. Joseph Lee)，厦门大学的叶信治、阮颖彬、陈进国、范正义、王辛，他（她）们或是我的学长、朋友，或是我的同门师兄弟（妹），作为同一条战线上的战友，他（她）们也为我提供了各种力所能及的帮助。我

尤其感谢叶信治与阮颖彬，当我前往闽东时，他们的家人不厌其烦地接待我。此外，北京外国语大学的杨玉翠同学辅导了我的西班牙语学习，并协助我翻译了不少西班牙语文献。

在闽东进行田野调查过程中，缪品枚、冯克光、刘松年、李健民、冯兴璋、缪载祚、缪宝钦、林奶木、王安生、王乃清、罗炳瑞、王运柏、黄克清、赵慕良诸位先生都对我伸出了援手，使我能够顺利地访得大量民间文献及口述史料。我尤其感谢冯兴璋先生，他不仅为我提供了住处，而且花费了许多宝贵的时间陪同我四出访问考察。当然，我还要感谢许多当地的教友及村民，他们接纳我的“介入”，宽容我所提出的各种无知的问题，并以农村人特有的朴实回答我的访谈，我真心地祝愿他们的生活能够更富裕些。

1999夏到2000年秋，我曾在福建教育学院任过短暂教职，此期间，政史系的各位领导及同事对我这个刚“出道”的新成员给予了许多照顾，林藩、刘心坦主任、陈用宏书记充分信任我的能力，不仅破例让我免于试讲，在半天时间内就拍板接纳我的求职，而且此后继续支持我攻读博士学位；学长陈建平博士则教给我许多从教经验。对他们的理解与支持，我深表感激。

最后，我想向我的家人说声谢谢。多年来，慈祥的父亲与母亲总是用各种方式爱护着我，姐姐与妹妹们替我承担了许多照顾二老的义务。我的妻子刘映珺则一直默默地支持我在异地求学，我非常爱她，当然还有我们将要出世的孩子。