



2008

Thesis for Doctor's Degree

山西大學

博士學位論文

本土化进程中的山西天主教、
教徒及官教、民教关系

作者姓名: 刘安荣

指导教师: 张正明 教授

学科专业: 中国近现代史

研究方向: 中国近代社会史

培养单位: 历史文化学院

学习年限: 2004年9月至2008年6月

二〇〇八年六月

山 西 大 学

2008 届博士学位论文

本土化进程中的山西天主教、教徒及官教、民教关系

作者姓名	刘安荣
指导教师	张正明教授
学科专业	中国近现代史
研究方向	中国近代社会史
培养单位	历史文化学院
学习年限	2004, 9~2008, 6

二〇〇八年六月

Shanxi University,
2008 Doctorate Dissertation

**The Inculturing Shanxi Catholicism、 Catholics and
their relationship with officials and non-believers**

Student Name	Liu Anrong
Supervisor	Zhang Zhengming
Major	Chinese Modern History
Field of Research	Chinese Modern Social History
Department	College of History and Culture
Research of Period	September, 2004~June, 2008

June, 2008

目 录

第一章 绪论	1
一 学术回顾.....	1
二 基本结构、研究方法、研究意义和重点难点.....	5
三 资料说明.....	7
第二章 天主教在山西的传播	10
第一节 传教士.....	10
一 在晋传教的外国传教士的基本状况.....	10
二 外国传教士的作用.....	12
第二节 中国神职人员.....	14
一 1860年前中国神职人员培养状况.....	14
二 1860—1949年在晋的中国神职人员.....	18
三 中国神职人员的作用.....	18
四 中外神职人员的关系.....	21
第三节 教徒.....	24
一 教徒发展状况.....	24
二 教徒的作用.....	30
第三章 山西天主教徒	44
第一节 山西教徒的信仰内容、村院特色.....	44
第二节 山西教徒的节日及礼仪.....	52
第三节 教徒的人生礼仪.....	59
第四节 教徒的基本状况.....	68
第四章 山西的官教、民教关系	79
第一节 山西地方官与山西天主教.....	79
一 1620—1724年山西地方官对天主教的政策与态度.....	79
二 禁教时期的山西地方官与天主教.....	82
三 1860—1900年的山西地方官与山西天主教.....	84
四 1900年之后的山西地方官与天主教.....	87
第二节 民教关系.....	91
一 民教和睦共处.....	91
二 民教疏离关系.....	99
三 民教交涉事件.....	112
第五章 结语及未来研究思考	120
一 结语.....	120
二 未来研究思考.....	121
参考外文文献	123
参考中文文献	124
附录	130
致谢	141

Contents

Chapter One Introduction.....	1
Number One Research Review.....	1
Number Two Basic Structure,Research Methods and Meanings.....	5
Chapter Two The Spread of Catholicism in Shanxi.....	10
Section One The Missionaries.....	10
Section Two Chinese Clergies.....	14
Section Three The Local Catholics.....	24
Chapter Three Shanxi Local Catholics.....	44
Section One The Catholics' Belief and the Features of their Village and Yard...44	
Section Two Shanxi Catholics' Festivals and their Rituals.....	52
Section Three The Catholics' Life Rituals.....	59
Section Four The Basic Conditions of Local Catholics.....	68
Chapter Four The Relationship with officials and Non-believers.....	79
Section One The Relationship with local officials.....	79
Section Two The Relationship with Non-believers.....	91
Chapter Five Conclusion and the Thinkings of Future Study.....	120
Number One Conclusion.....	121
Number Two The Thinkings of Future Study.....	122
The Bibliography in West Languages.....	123
The Bibliography in Chinese.....	124
Appendix.....	130
Acknowledgement.....	141

中文摘要

天主教于1620年传入山西之后,在山西吸收了众多教徒,建立了许多教堂,开辟了大片教区。天主教在山西传播过程中外国传教士、国籍神父及本地教徒各自充当的角色、发挥的作用是山西天主教史重要的组成部分,他们分别为天主教在山西的本土化发挥了各自的作用;教徒的信仰内容、各种礼仪以及身份、年龄、性别、经济状况等基本情况是目前为止中国天主教史研究领域的短缺部分;对自天主教传入山西以来山西地方官对天主教的政策、态度以及民教关系的研究,则能于当前构建和谐社会的过程中,为政府、民众正确对待山西天主教徒,处理好和他们的关系,提供历史经验借鉴。

督教在中国传播的过程,就是与中国社会、文化等方面互动的过程。本文把明清以来到1949年天主教在山西的发展放置于山西地方社会的历史脉络中加以理解,从区域社会史角度,以本土化为中心,运用社会学、人类学等理论,探讨天主教在山西立足、扎根、发展过程中,传教士、国籍神职人员、教徒发挥的作用,考察教徒的信仰观念、各种仪式及其基本状况,解析山西官教、民教关系。目的是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。”

文章包括五章,其中第一章是绪论,第五章是结语及未来研究思考,其它三章则为文章的主干。

第二章阐述天主教在山西传播状况。首先考察外国传教士的姓名、国籍、服务时间、人数等具体情况及他们曾经发挥的作用。传教士结合山西实际情况宣教,负责教徒的宗教生活,培养中国神职人员,举办养老院、孤儿院、学校等慈善机构,他们是山西天主教的首脑、灵魂,为山西天主教的本土化奠定了基础。

其次,考察中国籍神父的姓名、籍贯、服务时间等具体情况及作用。中国神职人员努力传教,禁教时期还是外国传教士的得力助手、保护者,1860年后中国神职人员逐渐增加,尽管他们不能得到与传教士一样的待遇,经常遭受传教士的歧视、冷遇,但他们努力工作,使山西教区从部分自传逐渐转向全区自传、自治,大大促进了山西天主教的本土化。

第三,考察各个时期教徒的人数和会长、传道士、男女教徒在山西天主教立足、发展过程中即天主教本土化过程中各自扮演的角色,发挥的不同作用。传道士到处宣扬教义,是望教者、教徒与神父联系的纽带;会长负责神父的日常事务,管理教徒,组织教徒进行宗教活动,并组织教徒奉献出自己的房屋、土地、财物,和广大教徒一起努力修建成山西一座座教堂;而广大教徒既是传教的果实,又是再结果实的种子,这其中女性教徒起着特殊的作用,在禁教时期,教徒为中外神父提供藏身之所,有的甚至负责其对外联络工作和沿途护送工作,热心教徒还把自己的子女送到中外修道院学习,为天主教的发展提供一批又一批的人才。这说明教徒既自己传播天主教,又尽力自养,是山西天主教迈向本土化的重要力量。

第三章用“中国人为中心”的观点和理论方法,全面论述山西教徒特征。天主教自明末传入山西,已与当地的习俗、文化结合起来,成功地实现了部分本土

化。明末上层教徒人士把天主教儒教化，下层教徒却把它视为佛教、道教的变种，同时也将它民间信仰化。清廷禁教后，天主教日益与民间宗教结合起来，大部分教徒信教动机是祈福禳灾，满足世俗的需要胜过灵魂得救的彼岸皈依，他们的天主教信仰观念已发生变化。起先教徒尽管已入教，但他们仍行一个中国人应行的礼仪，“礼仪之争”后他们并没有立即放弃尊孔祭祖，他们是在主教监督、劝戒之下逐渐放弃的。而且天主教的宗教礼仪之中也加入一些山西地方仪式，在严厉禁教、没有神职人员指导时，教徒不得不放弃正规仪式，将之简化为口传经语，不时念诵。教禁解除后，传教士主要于乡间传教，许多教徒接受天主教的动机与信仰民间信仰的功利思想如出一辙，致使大教人认为他们双方的信仰没有什么区别。而且这时天主教的宗教礼仪中加了不少地方仪式，教徒、传教士按传统习俗过中国传统节日、行地方化人生礼仪，1939年后重新实行一些中国传统礼仪，因此从宗教传播的角度说，天主教已经深刻地本地化了。正是因此，天主教才能基本融入山西社会，成为下层民众主要的信仰之一。近代信仰本土化天主教、行地方化天主教礼仪的山西教徒属下层民众，其职业状况、文化程度略同于普通百姓，其中老人、妇女、儿童居多，壮年男性相对较少。

第四章，论述自官教关系、民教关系。天主教明末初入山西时，曾得到山西地方官的赞成、支持，这从另一个方向促使地方上层人士同传教士交往，从而使天主教能和中国主流文化结合，走儒教化的本土化路线。清前期，山西地方官基本上不为难外国传教士，有些官员甚而支持、赞成传播天主教。禁教时期，山西官员严禁传教士传教，令教徒出教，但在查捕教士、教徒方面却不如他省官员积极、卖力，只是在朝廷下旨严查的情况下才行动，但从此以后天主教全面转向民间，与民间小传统逐步结合起来。1860年后，尽管天主教已合法化，但官方、读书人仍把它视为蛊惑人心的邪教或洋教。天主教被上层人士拒之门外，不得不继续把乡间下层百姓视为同道。1900年后传教士与官方交往很多，但是他们没有认识到要把天主教义与中国主流思想、哲学结合起来，而众多的下层教徒没有这想法，更没有此能力。因此此时工作重心仍在乡村的天主教只能走与民间文化结合的本土化道路。

本土化的天主教基本上已融入山西社会，教会又在山西举办了不少有利于当地人的民生事业，教徒与非教徒之间没有大的利益冲突，大多数地方民教尚能和睦相处。一些教徒因入教而受乡人歧视，他们为保持信仰主动迁移到偏僻山区或荒芜人烟之处，形成教徒别居一处，不与外教人联系的疏离关系，这种民教关系主要存在于太原附近，其它地方较为少见。虽然一些教徒不被村人理解，受到排斥，但互相之间没有大的矛盾，更没有冲突，只是发生了为数不多的交涉事件，其中的大多数事件应属经济纠纷，而不是信仰冲突。在1860—1900年的民教交涉事件中，教徒大多是受损害的一方，即教徒没有依仗教会势力欺压百姓，而在1900年后发生的事件中，大多是教徒报复、诬告百姓。

关键词：本土化；山西天主教；教徒；官教关系；民教关系

ABSTRACT

Since 1620, the Catholicism was spread into Shanxi. From then on the Roman Catholic Church recruited many believers, built up lots of churches, developed parts of parish. During Catholicism was spreading in Shanxi, the roles that the foreign missionaries, Chinese clergies and its believers took themselves were important parts of Shanxi Catholic history. They respectively played important roles during the Catholicism inculcated in Shanxi. Up to now, the belief of the Catholics, their rituals and their basic conditions such as their age, sex, status and economic situation were shortages of Chinese Catholic research field. Studying the policies and attitudes that Shanxi local officials towards the Catholicism and the relationship between the believers and non-believers can provide experiences and lessons for Shanxi temporary government and people, now they are building up harmonious society, these experiences and lessons can help them treat the Catholics properly.

The history of the Catholicism spreading in China was the process that it and Chinese society, culture effected each other. From the aspect of social history, with the inculturation as the center, using the theories of Sociology, Anthropology etc., this dissertation put the history of the Catholicism spreading in Shanxi from 1620 to 1949 into the local social sequence of Shanxi. It researches the roles that the foreign missionaries, Chinese clergies and its believers took themselves during Catholicism took a foothold and developed in Shanxi, the content of the Catholics' belief, their all kinds of rituals, their basic conditions and the relationship with officials and non-believers. It aims to put the activities of Catholicism into the social and history background of Shanxi, it aims to comprehensively treat the relationship Catholicism and local society effected each other, it aims to look it as true history of Chinese Catholicism, not the history of western Catholicism in China.

This dissertation concludes five chapters. The first chapter is introduction. The fifth chapter is conclusion and some future study thinkings. The other chapters are the main parts of it.

Chapter Two expounds the spreading states of Catholicism in Shanxi. Firstly it studies the names, nationalities and serving periods of the missionaries and their effects. They preached in accordance with the fact of Shanxi. They were responsible for the believers' religious life. They educated the Chinese clergies, they founded charitable institutions, such as orphanages and schools etc. They were the heads and souls of Shanxi Catholic Church. They made a foundation for the inculturation of Shanxi Catholic Church.

Secondly, it investigates the names, birthplaces and serving periods of the Chinese clergies and their roles. They tried their best to spread their belief. During the forbidden Catholicism period, they were the assistants, safeguards of missionaries. From 1860 on, the number of Chinese clergies increased gradually. Although they were looked down upon by the missionaries, they worked hard. Because of them,

Shanxi diocese became fully self-governed, self-propagandaed from semi-propagandaed. They greatly promoted the inculturation of Shanxi Catholic Church.

Thirdly, it studies the number and function that the local believers played during the Catholicism was spread in Shanxi. The catechists did the missionary work everywhere. They were the links between the Christians, catechumens and the fathers. The headmen of the Catholics were responsible for the everyday lives of the fathers. They managed the believers and organized them to have religious activities. They appealed the believers to donate their house, land, money and other things to set up churches. The believers were fruits of domestic and foreign clergies. They were also the seeds fruiting well. The women believers acted special roles. The Christians acted as protectors and liaisons men of clergies when Catholicism was forbidden in China. The devout Christians sent their offspring to the seminaries to study, so that they provided manpower for Shanxi Catholicism. All these denoted the Christians tried their best to self-propaganda, to self-support. They were the main force that Shanxi Catholic Church went to inculturation.

Chapter Three discusses Shanxi Catholics with the theory of Chinese-centered. From late Ming dynasty, the beginning of the Catholicism ^{was} spreading in Shanxi on, Catholicism combined itself with local custom, culture. It successfully realized part-inculturation in Shanxi. In late Ming, the upper-class Catholics united Catholicism with Confucianism. The lower-class regarded it as substitute of Buddhism, Daoism and Folk Religion. Since forbidding Catholicism, Catholicism gradually united itself with the Folk Religion. Many Catholics' belief motives were requesting well-being, taking away disasters. Their Catholic belief had changed. At first, they carried out all the Chinese rituals. After the Chinese rituals were forbidden, the Catholics gave up the Chinese rituals under the missionaries' supervise. The Catholics added some local rituals into the Catholic rituals. In forbidding Catholicism period, the Catholics had to give up formal rituals, and simplified it into reading doctrines ~~now~~. After 1860, Catholicism was mainly propagandaed in rural country. Many Catholics' belief motives were the same as the non-believers ^{who} believed the Folk Religion. The Catholics and missionaries spent the Chinese traditional festivals, they carried out local life rituals. From the aspect of propagation, Catholicism were incultured deeply. Just because of these, Catholicism could be merged into local society on the whole. Generally in modern Shanxi, the Christians belonged to lower-class, their social, economic status was almost equal with the other common people. Among them, the elders, women, children took a big proportion. The robust young men were fewer.

Chapter Four studies the relationship with the officials and non-believers. In late Ming, Shanxi officials supported the missionaries spreading Catholicism. This promoted the upper-class contacted with the missionaries from another direction. So Catholicism could be mixed with Confucianism. In early Qing, the local officials basically didn't make difficult with the missionaries. Some of them supported

Catholicism. During ~~forbidding~~ forbidding Catholicism period, Shanxi officials forbade missionaries spreading Catholicism. They forced the Christians to give up their religion. But they weren't so active as the officials in other provinces. But from then on, Catholicism were merged with folk tradition. After 1860, although Catholicism became legal, it was regarded as heresy, it was refused by the upper-class. Catholicism had to continue to remain their sight on rural country. After 1900, the missionaries contacted with the local officials much more before. But they didn't consider to combined Catholicism with Chinese main thought. The lower-class Catholics hadn't the thought, furtherly, they didn't have the ability. The Catholicism had to remain to merge with Folk Religion.

The inculturing Catholicism had been merged into local society on the whole. Shanxi Catholic Church held some causes for the people's livelihood. The christians hadn't many great collisions with the non-believers. So in many places the believers got well along with the non-believers. If the Catholics were looked down upon because of their belief, they would move to remote mountains to hold on their belief. In this way the Catholics lived on by themselves, and they didn't get along with non-believers. This estranging relationship mainly existed in Taiyuan district, it was seldom found in other district. Although the Catholics weren't understood by others, they didn't have great contradictions with the non-believers, let alone great collisions. After 1860, it took place more than 10 civil disputes between believers and non-believers. Most of them were economic disputes. They weren't brought out by different believes. In most of the disputes, the Catholics were victims. That was to say the Catholics didn't frame non-believers. But in the disputes happened after 1900, the non-believers were damaged parts. The Catholics tetaliated the non-believers because of the damages they had suffered in 1900.

**Key words: Inculturation ;Shanxi Catholicism ;Catholics;
The Relationship between Catholicism and local officials;
The Relationship between Catholics and Non-believers;**

第一章 绪 论

1582年，天主教再度传入中国。当时的耶稣会士采取上层传教路线，与文人、官绅广泛结交，因此许多上层人物相继入教。山西也有士绅入教，并通过他们天主教于1620年传入山西，之后在山西吸收了众多教徒，建立了许多教堂，开辟了大片教区。天主教在山西传播过程中传教士、中国神职人员、传道士、会长、教徒特别是女教徒分别扮演了什么角色？教徒是个什么样的群体？是否是一群贫贱之民与一些地痞无赖、不法之徒的结合体？他们的信仰内容包括什么？是否与中国传统信仰完全分离？体现其信仰的各种仪式如何？他们入教后的生活、行为有何变化？是否因其信仰转变而遭到亲友、邻里村人的歧视，进而排斥、分离，甚至因此互相之间产生矛盾，导致发生冲突？教徒是否依仗外国势力欺压当地百姓而遭众人攻击？地方官是否一味地屈从于外国传教士、保护教徒、压制非教徒而遭到百姓的唾骂？目前已有学者对上述问题中的民教冲突做了详细考察，然而只有对其它问题也进行深入的考察、分析，才能较为全面地反映天主教在山西的传播状况以及教徒、民教关系、官教关系状况。

一 学术回顾

目前为止，国外史学界对在华基督教传播史的研究理论范式经历了如下变化：传教学、冲击与反应、传统与现代、文化帝国主义到中国中心说。近来又在文化帝国主义的基础上提出了“超越文化帝国主义”理论，以“中国中心说”为基准，提出了以“中国人为中心”的理论研究方法。

20世纪二、三十年代，国外学者从基督教这种强势文化怎样向中国传教的视角研究在华基督教传播史，即传教学的模式，其代表作是赖德烈的《基督教在中国的传教史》(Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.)

“冲击—反应”模式，尽管在20世纪50年代起就被指责“负有丢失中国的责任”，^①但是，1982年为纪念利玛窦入华400周年，法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)出版了《中国和基督教》(Paris, Gallimard Press, 1982)，讲述了中国人对基督教的反应，是研究在华基督教传播史“冲击—反应”模式的代表作。

在美国有关近代基督教在华传播史的研究中，长期占主导地位的分析框架是费

^① 杨念群《美国中国学研究的范式转变与中国史研究的现实处境》，载于黄宗智编《中国研究的范式问题讨论》，社会科学文献出版社2003年出版，第291页。

正清的“传统与现代”范式。它以西方传教士在华活动为中心，主要关注传教运动对中国社会文化的影响和中国社会对传教运动的反应，过于强调传教士在中国社会从传统到现代过程中的“促变”作用。柯文（Paul A. Cohen）为《剑桥中国晚清史》撰写的“1900年前的基督教传教运动及其影响”一章是这一模式的代表之作。^①

“文化帝国主义”是60年代以来西方激进学者分析西方大国，特别是美国与第三世界国家文化关系的基本范式，并作为后殖民批评的主要话语之一被借用来分析传教士在华活动，柯文著《中国和基督教：传教运动与中国排外运动的增长（1860~1872）》（哈佛大学出版社1967年出版）是其代表作。^②2002年，国外学者在对这一范式批评的基础上，提出了“超越文化帝国主义”（Ryan Dunch《Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity》,《History and Theory》41, October 2002, P301~325），作者对“使用文化帝国主义”这一概念描述传教运动做了分析、批评，提出传教运动应被看作全球现代性的一个因素，它既改变了西方社会，也改变了19、20世纪的非西方社会。

柯文于《在中国发现历史》（哥伦比亚大学出版社1984年出版）一书中提出了“中国中心说”。比利时汉学家钟鸣旦（Nicolas Standaert）也认为：“过去25年中，基督教在华传播史的研究发生了重要模式转换。一般说来，这一转换是从差传学和欧洲中心论的模式转到汉学和中国中心论模式。”^③在华传教史的研究从重视传教士的影响转变为探讨传教运动与中国社会文化之间的互相影响，从主要关注西方传教士转向关注中国基督教徒和中国基督教本身的转变，从过去单一的社会文化取向发展为更广阔的多维视野，从较为宏观的描述性研究转向具体事件和具体人物的微观分析。其代表作是丹尼尔·贝斯（Daniel Bays）的《基督教在中国：从18世纪到今天》（斯坦福大学出版社1996年出版）。^④

在二十世纪90年代，保罗·玉尔（Paul Rule）提出以“中国人为中心（Chinese—centered）”而不是以“中国为中心（China—centered）”的研究中国基督教史的理论方法。“中国人为中心的教区或教堂历史，首先必须关注中国教徒的观点，试图再造他或她的信仰体系和世界观；第二，应该严肃地对待地区差别；第三，应该严肃地对待阶级差别；第四，必须使用新的方法以实现上述目标，这种新的方法来源于最好的现代社会文化历史方法。”他提出要使用文化人类学的方法。“中国天主

^① 王立新《后殖民理论与在华传教史研究》，《史学理论研究》2003年第1期，第32页。

^② 王立新《“文化侵略”与“文化帝国主义”美国传教士在华活动两种范式辨析》，《历史研究》2002年第3期，第103页。

^③ 孙尚扬、钟鸣旦《1840年前的中国基督教》，学苑出版社2004年出版，第2页。

^④ 王立新《后殖民理论与在华传教史研究》，《史学理论研究》2003年第1期，第32页。

教的文化人类学历史应该是什么样的？它应该讲述故事，传达它所代表的活生生的生活经历；它应该严肃地分析教会文字记录，适当地关注本国化；应该严肃对待行为，如果行为与语言相比更难理解的话，必须把行为看作一种有意义的读本；它应该富有灵感地描述地点、社会阶层、性别和权利关系；它不应该减少宗教观念、动机、经验的力量，而应该将其放在中心地位。” 保罗·玉尔提出要特别注意行为，“宗教历史学家整体上忽略了行为。因为信仰在于意义，存在于人们头脑中的观点理论上听起来是合理的，体现目的与含义的行动却常常不善雄辩或与清晰地表达出来的意义存在差异，更为频繁的行为解释又是我们已做的全部。从而在中国天主教历史上，聚会、领圣体、其它祈祷活动、家庭礼仪、公共行为、宗教性人工制品、建筑风格相比较却全部被忽略。”^①代表作是钟鸣旦著《杨廷筠：明末天主教儒者》（北京社会科学出版社 2002 年出版。）

尽管西方学者在研究中国基督教史上已经将其视线由西方传教士转向中国神职人员及本地教徒，但还没有这方面的专著。诚如魏扬波（Jean Paul, Wiest）先生所说，国外关于在华基督教史研究状况是“大量的出版物聚焦于传教士的作用，较少的作品中包括地方社区发出的回应，极少的作品关注基督教本土化发展中当地人自身发挥的积极作用。”因此，他提出“应该关注传教士的努力如何与地方回应结合产生了本土化的教堂。在第三世界教区本土化、独立化的前提下，一个教区的历史既是西方传教士传教的历史，也是使用地方术语、考虑地方因素、描述地方教徒运动历史的开端。”^②

国内对于在华基督教史的研究范式经历了如下变化。

“文化侵略”模式。这种理论方法视传教士为配合其祖国对中国进行殖民主义、帝国主义政治、经济侵略的工具，是 1949 年以来中国大陆史学界评价中西文化关系、特别是近代基督教在华传教运动的惟一范式，其代表作是顾长声的《传教士与近代中国》（上海人民出版社 1981 年出版）。继此书之后，顾长声又完成了《从马礼逊到司徒雷登》（上海人民出版社 1985 年出版），写作思想未有大的改变。之后，张力、刘鉴唐于 1987 年出版了《中国教案史》（四川社会科学院 1987 年出版），全面叙述了“天主教、基督教、东正教在华传教及其引起纠纷的教案史。”^③

20 世纪 80 年代初，出现了文化交流范式。文化交流范式最初是作为文化侵略范

^① Paul Rule 《Chinese-centered Mission History》, in Heyndrickx, Jerom. 《Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries》, P56~58, K.U.Leuven: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994.

^② Jean-Paul Wiest 《The Contemporary Relevance of Mission History》, 载于上书第 35 页。

^③ 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学出版社 1987 年版，后记。

式的一种补充形式出现的，它在承认传教士在中国从事文化侵略的同时，试图正面肯定传教士在中西两大文化交流中的作用，认为传教士在中国除了“配合”帝国主义侵略外，在“客观上”也传播了西方资产阶级文化。文化交流范式在一定意义上可以被看作是一种过度型的范式，它逐渐被全新的阐述传教史的现代化范式所取代。董丛林著《龙与上帝：基督教与中国传统文化》（上海三联书店 1992 年出版），熊月之著《西学东渐与晚清社会》（上海人民出版社 1994 年出版）中有关传教士的部分大体上属于文化交流范式，并有作品散见于报刊杂志及中西文化学术交流会，如顾长声著《传教士与近代中西文化交流》（《历史研究》1989 年第 3 期）等等。^①中西文化交流的过程，不仅是“拿来”，即“西学东渐”，同时也“送出”，即“东学西渐”。20 世纪 90 年代韩琦出版《中国科学技术的西传及其影响》（河北人民出版社 1999 年出版）是研究东学西渐的代表作。

80 年代中后期，产生了现代化范式。现代化范式反对文化侵略范式单纯从政治角度诠释传教士活动的意义，也不大关注传教士的布道活动及其宣教功能，而主要从宗教与社会关系的视角，借用现代化理论分析传教运动在中国从传统到现代社会演变过程中扮演的角色，侧重考察传教士的社会文化与教育活动，于传教士对近代中国社会的贡献多有肯定。^②其代表作有何晓夏、史静寰著《教会教育与中国教育现代化》（广东教育出版社 1996 年出版），王立新的《美国传教士与晚清中国现代化》（天津人民出版社 1997 年出版）。从那时到现在，在报刊杂志上发表了许多关于基督教与中国教育、医学、赈灾及社会慈善事业现代化的文章。如史静寰著《近代西方传教士在华教育活动的专业化》（《历史研究》1989 年第 6 期）；王立新著《美国传教士与近代中国教育变革》（《南开大学学报》1993 年第 5 期）；夏明方著《1876 年至 1879 年间西方新教传教士的对华赈济事业》（《清史研究》1997 年第 2 期）；谭树林著《早期来华基督教传教士与近代中外文期刊》（《世界宗教研究》2002 年第 2 期）；谭绿英著《民国时期基督教在华慈善事业》（《宗教学研究》2003 年第 1 期）；曹增友著《基督教的传播与中国科学的关系和影响》（《江苏社会科学》2003 年第 1 期）；李兰萍著《19 世纪末 20 世纪初的外国传教士与广东女学》（《学术研究》2003 年第 9 期）；陈钧著《传教士与正经女学》（《西南交大学报》2004 年第 1 期）；黄大漠著《晚清时期西医的社会影响》（《经济学消息报》2004 年第 5 期）等等，大陆史学界打破了意识形态的束缚，在基督教史研究方面取得了一定成就。

^①王立新《近代基督教在华传教史研究主要范式述评》，载于陶飞亚、梁元生主编《东亚基督教再诠释》，香港中文大学崇基学院、宗教与中国社会研究中心 2004 年出版，第 112 页。

^②王立新《后殖民理论与在华传教史研究》，《史学理论研究》2003 年第 1 期，第 31 页。

20世纪90年代兴起区域基督教史研究,主要成果有陈支平、李少明《基督教与福建民间社会》(厦门大学出版社1992年出版)、陶飞亚、刘天路《基督教与近代山东社会》(山东人民出版社1994年出版)、吴义雄《在宗教与世俗之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期传教活动研究》(广东人民出版社2000年出版),赵春辰、雷雨田、何大进《基督教与近代岭南文化》(上海人民出版社2002年出版),张先清《官府、宗族与天主教:明清时期闽东福安的乡村教会发展》(厦门大学2003年博士论文)等。

近年来基督教史的研究开始借鉴社会学、人类学、文化学等方法,形成一门综合性的研究学科。如吴梓明、陶飞亚、赵兴胜《圣山下的十字架——宗教与社会互动个案研究》(香港道风书社2001年出版)、陈春富《转型期的中国基督教:浙江基督教个案研究》(东方出版社2005年出版)、康志杰《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究(1636~2005)》(台北辅仁大学出版社2006年出版)。康志杰不仅对磨盘山天主教历史及其与当地社会关系进行了历史考察,并调查了当地现在的信仰状况,既阐述了当地教徒群体的婚、丧礼仪,也记录了某些教徒家族的个案调查。

在文化侵略、文化交流、现代化研究范式的大部分作品中,“外国传教士占据了前台,中国基督徒往往被当作配角对待,完全是在幕后活动的。”^①也就是教徒的研究长期处于边缘化状态,散失在中国基督教史、晚清民众意识史、反洋教斗争史、义和团运动史及中西文化交流史等专题研究之中,教徒很多情况下只是附带论及,所占比例极有限。^②直至区域基督教史、跨学科方式研究兴起后,对中国教徒的研究逐渐增多。关于山西教徒,山西大学教师赵英霞在《近代山西教民入教动机初探》(《山西大学学报》2003年第4期)一文中,使用1911年出版的《1900年山西殉教者事迹》(拉丁文本)对山西教徒的社会构成做了初步探讨。然而教徒的信仰状况、年龄、性别、职业状况,教徒的日常生活、节日庆典和婚事、丧事礼仪基本上还没有专门论及;民教关系中只有民教冲突关系得到了详尽的描述(赵英霞著《乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突》,载于《清史研究》2002年第2期),对于民教关系中的民教疏离关系与民教和睦相处关系尚未论述。

二 基本结构、研究方法、研究意义和重点难点

基本结构、研究方法及意义:基督教在中国传播的过程,就是与中国社会、文化等方面互动的过程。本文把明清以来到1949年天主教在山西的发展放置于山西地

^①沙百里著、耿升等译《中国基督徒史》,中国社会科学出版社1998年版,导言。

^②刘丽敏《晚清教民研究述略》,《清史研究》2005年,第二期,第109页。

方社会的历史脉络中加以理解，从区域社会史角度，以本土化为中心，运用社会学、人类学等理论，探讨天主教在山西立足、扎根、发展过程中，传教士、国籍神职人员、教徒发挥的作用，并考察教徒的信仰观念、各种仪式及其状况、年龄、性别、职业状况等基本状况，解析山西官教、民教关系。目的是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。”^①再则赵世瑜教授曾言：“小历史”是局部的历史，“大历史”是全局性的历史。区域社会史研究是一种方法，因为它的目的不在于区域或者地方，而在于通史——它体现了一种重写通史的努力。^②本文试图反映天主教在山西社会发展中呈现出的一些特征，希望将来的建立在“地方性知识”基础上的中国天主教通史不要忘记有众多教徒、大片教区的山西。

本文第一章进行学术回顾，说明文章要使用的理论及资料状况。第二章阐述天主教在山西传播状况，除考察外国传教士的姓名、国籍、服务时间、人数等具体情况及所起作用外，要使用“中国人为中心”的观点和理论方法，考察中国籍神父的姓名、籍贯、服务时间等具体情况，以及在各个时期教徒的人数和中国籍神父、教徒、传道士、女教徒在山西天主教立足、发展过程中即天主教本土化过程中各自扮演的角色，所发挥的不同作用。第三章全面论述山西教徒特征。天主教在传入山西时，已与当地文化、习俗结合在一起，其信仰观念、信仰方式已发生改变。在考察天主教徒本土化信仰观念的基础上，使用社会学、人类学的理论论述教徒的日常生活、节日礼仪、婚事、丧事礼仪，分析山西教徒与非教徒的不同与相同之处，通过对教徒社会生活与行为的描述，反映其信仰状况及其在宗教活动、乡土人际交往、家庭生活中，如何扮演其角色并求得信仰平衡，以透视其本土化的宗教礼仪。其次，主要使用《Acta Ordinis Fratrum Minorum.1882-1954》中1900年山西殉道者的资料和笔者对山西大同、朔州、太原教区的采访记录对天主教传入山西到建国前山西天主教徒的社会、经济地位、年龄、性别、文化程度、职业状况进行分析、考察，以全方位展示山西教徒特征。第四章，首先论述自天主教传入山西以来不同时期山西地方官对教会、教士、教徒的不同政策与态度，以理清1620~1949年山西的官教关系，并说明官方各个时期对天主教的不同政策，导致本土化方向的差异；其次论述山西

^①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》，载陈春富主编《宗教文化》第三辑，东方出版社1998年出版，第134页。

^②赵世瑜《大历史与小历史：区域社会史的理念、方法与实践》，生活、读书、新知三联书店2006年出版，第4、10页。

民教关系。教徒信仰的是本土化的天主教，奉行的礼仪中也掺入山西民间习俗，天主教基本上已融入山西社会，大部分地方的教徒与周围的非教徒和睦相处。朝廷禁教后，民教渐趋疏离，1860年后又发生了一些民教交涉事件。由于各种原因，以往的研究一谈到民教关系，就要提冲突、矛盾。但是据笔者对山西各地各个时期的民教关系的考察，大部分地方在大多数时期中双方年相安无事、和睦共处，这一点对于当今构建和谐社会有非常重要的意义。因为天主教是有西方文化特征的宗教，但由于历史上的种种原因天主教传入中国，有不少中国人成为虔诚的教徒。然而他们仍然是炎黄子孙，那么政府如何使生活在一起的民教双方和睦共处，既关系到和谐社会的建设问题，一定程度上也涉及到国家的稳定问题。本文通过对教徒和民教关系的考察，试图转变对教徒的一些不正当看法，并为当前构建和谐社会提供有益借鉴。第五章为此研究做简短结语，并思考未来研究的问题。

重点难点：本文的重点首先是论述中国神职人员、教徒于天主教在山西立足、发展过程发挥的作用；其次考察教徒理解、接受天主教的思维方式，揭示其信仰观念，并描述其节日、人生礼仪；再次论述民教和睦相处关系、民教疏离关系，以期纠正一些对教徒不符合实际的认识，并展现以往被人忽略的、被民教冲突掩盖了其它类型的民教关系。

本文的难点首先是收集并解读外文资料，哈佛大学教授沈艾娣（Henrietta Harrison）和太原教区神父李建华给我提供了下文将提及的外文资料，沈艾娣还将一些为我翻译成英语。其次是到教徒村进行田野调查，山西不少教徒村地处偏僻山区，交通不便，雁北、晋南地区的教徒村又距离遥远，全面了解这些村的历史状况甚是艰难。再次有关教徒信仰具体内涵的资料甚少，而信仰观念是了解教徒的出发点。作为一个非教徒，我没有掌握天主教信仰的方方面面，所以考察教徒的信仰观念、仪式是我现在面临的难题，也是我今后努力的方向。

三 资料说明

要走到中国基督教史研究的前沿，两条腿走路的方针必不可少。一条腿必须站在坚实的中文档案文献的基础之上，另一条腿必须迈进浩瀚无涯的各种西语档案文献之中，缺一不可。^①

在资料上，我查阅了民国及近年所编的各县县志、文史资料，以及已出版的方豪、徐宗泽所著书籍，及《教务教案档》、《中国天主教史籍汇编》等等中文资料，还收集、阅读了一些没有正式出版的由各地宗教局或天主教会编写的教会史料，并

^①崔维孝著《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》，中华书局2006年出版，序，第2页。

采访了大同、朔州、太原教区一些村庄的老教徒，用其口述史料弥补文字资料不足，并使用一些外文资料。

太原教区宋建勋编的《山西天主教史》，长治教区马良编写的《天主教长治教区简史》，汾阳教区编写的《汾阳教区史》，大同教区编写的《天主教大同教区史略》，是这些教区的主教、神父根据外文资料和当地教徒的口述史料编写而成，并经过主教批注首肯印行；《雁北宗教志》、《晋中宗教志》、《运城地区宗教志》是这些地方的统战部、民族宗教处依据本地情况、资料编写出的。另外，《朔县教区简史》是由德国传教士韩铎民（Odorich Hemmerich）著，中国神父李树洙翻译而出的一个手抄本，文中记述了许多鲜为人知的史实，描写了天主教在大同、朔州地区的传播过程。这些资料是研究山西地方天主教会、教徒历史最基础的史料，但考虑其准确性问题，必须与出版的中外档案文献对照使用。

为了能够真实、全面地了解教徒，我去了大同、朔州、太原教区的不少村庄，采访当地的老教徒，了解当地天主教传播的过程、方式，教徒的基本状况，民教关系历史、现在状况，参观了教徒家庭陈设、门庭特色，参加了个别教徒的婚礼、葬礼，体会到这些山西民众因信仰不同而在社会生活中表现出的异样行为、别样氛围。

广东暨南大学的汤开建教授在为其弟子崔维孝所著《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579~1732）》（中华书局2006年出版）一书写序中说：“虽然我们不断地强调中国早期天主教史研究中要将中、西文史料同时并举，但不可否认的事实是，天主教在华传教史中最为主要的史料构成是西文多语种史料，而不是中文，中文史料往往只是在研究中国基督徒的身份、履历，中国基督徒对基督教的认识和反教运动的过程等几个方面表现尤为重要；在很多修会在华活动中，几乎无中文资料记录。所以，我认为，在中国早期天主教史研究中，传教史的研究及对各种西方语言文献档案的发现和利用仍是个最基础的问题，只有通过一个个地区、一个个修会、一次次教案的专门研究，才有可能将这些沉寂湮没在梵蒂冈、巴黎、马德里、里斯本等地的各修会档案馆多种西文档案发掘出来。”^①

为了学习拉丁文和查阅外文资料，我于2006年夏去了英国。在哈佛大学教授沈艾娣（Henrietta Harrison）帮助下，在伦敦大学图书馆阅读了一些书籍。随后在牛津大学中国基督教研究中心主任韩柯博士（Christopher Hancock）和 Chole Starr 博士的支持、帮助下，在牛津大学图书馆查阅了不少书籍，使我茅塞顿开，受益匪浅。

山西起先是耶稣会士的传教区域，1716年后方济格会接管，耶稣会士、方济格

^①崔维孝著《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579~1732）》，中华书局2006年出版，序，第12页。

会士都有其传教历史的记录。我所看到并要使用的外文资料主要有以下几种。

林茂才 [Ricci, Giovanni (Ioannes)] 著《秦晋教史 1700—1928》[*Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929.]和《中国方济格会体系》[*Chronologia Missionum Fratrum Minorum in Sinis Finitimisque Regnis. Ad Claras Aquas: Typis Collegii S. Bonaventurae, 1925.*]。林茂才是意大利籍传教士, 1909 年来晋传教, 1941 年离去。在此 30 余年中, 他在太原附近传教, 对山西天主教传播状况多有记载, 他的著作对研究山西天主教史有很高的参考价值。在此我特别感谢太原教区的李建华、郭继汾神父, 李建华神父给我提供了这本书, 郭继汾神父给我翻译出来; de Kerval, Leon. 著《十九世纪一位方济会士在中国的生活——多伦的武奥林神父》[Le R.P. Hugolin de Doullens: *La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle*. Rome, 1902.] 由哈佛大学的沈艾娣 (Henrietta Harrison) 教授给我提供了复印本, 我凭着初学的法文已把它初步翻译出来。

《方济格小兄弟会录》[*Acta Ordinis Fratrum Minorum*]是方济格会的正式出版物。在 19 和 20 世纪, 方济格会根据其教区的报告、统计数字每年出版, 因此, 是研究方济格会教区历史不可或缺的资料; 《方济格会士总档》[*Curia Generalizia OFM Archivio Generale*], 系方济格会在罗马的总档案。山西的方济格会传教士每年向罗马总部寄送报告、统计数字, 因而被完整保存在罗马; 《中日教区》[*Les Missions de Chine et du Japon*. Pekin: Imprimerie des Lazaristes. 1916-1939.] 是 20 世纪出版的中日各天主教区的年度报告和人名地址录总集; Gandolfi, Domenico 著《山西太原代牧区历史 (1930~1953)》[“Cenni di Storia del vicariato apostolico di Taiyuanfu Shansi, Cina 1930-1953”*Studi Francescani* 84 (1987).]和《山西榆次代牧区历史 (1930~1953)》[*Cenni Storici sulla Missione di Yutze (Shansi): 1930-1953. Studi Francescane* 85 (1988)], 这两本书是基于对意大利方济格会士的档案研究而写成, 对太原教区、榆次教区的教徒、教堂、堂口发展状况及神职人员任职情况有详细记载, 因此是研究山西教会史极为宝贵的资料。这 5 种资料全部由哈佛大学的沈艾娣 (Henrietta Harrison) 女士整理成表格或翻译为英文提供与我, 她还给我提供了其它外文资料, 笔者将会在文中注出。

第二章 天主教在山西的传播

1620年天主教传入山西后，高鼻梁、蓝眼睛的异国人开始穿梭于城乡，宣讲福音，逐渐地，一座座尖尖的教堂耸立在与其它建筑很不协调的黄土高原上，成千上万的教徒进入教堂，手捧《圣经》，拜倒在耶稣、玛利亚的脚下。从此，异质文化契入山西，山西社会中多了一种信仰，出现了一群不同的信仰群体。天主教在山西立足、发展过程中，外国传教士、中国神父、教徒以及教徒中的女教徒、传道士各自扮演了什么角色？发挥了什么作用？

第一节 传教士

西方传教士经过许多磨难，终于在1582年再次进入中国。天主教在山西的立足、发展当然离不开传教士的宣教。他们宣讲教义，授洗教徒，筹资组织修建教堂，并且开办修道院，培养本地神职人员，他们是1620—1949年山西天主教的首脑、中枢，起着关键作用。他们从传教之始，就把天主教与山西本地文化、习俗结合起来，并培养出本地神父，为山西天主教走向本土化奠定了基础。

一 在晋传教的外国传教士的基本状况

正如绪言中所说，以往的研究偏重于传教士的作用，大多数有关山西天主教历史的中外文资料，主要以传教士的宣教为主线，叙述其各个时期的传教成果。然而正如柯文所说：自从“中国中心说”的研究方法被广泛使用以来，“美国历史学家越来越多地采纳中国中心的方法，这有可能堕落为一种新形式的地方主义，它过低估计十九、二十世纪西方在中国的作用，而只不过是以前过高估计其作用的简单替代，并不会使我们对中国的历史真正了解多少。”^①为了防止出现这种情况，笔者将综合考察天主教在山西传播过程中，传教士、中国神父、教徒所起的不同作用，力争比较准确、客观地反映历史全貌，不因强调中国神父、教徒曾发挥的不可或缺的作用而低估传教士的地位、影响。

由于明末清初管理山西教区的耶稣会士情况只散见于《明清间在华耶稣会士列传（1552—1773）》（费赖之著，天主教上海教区光启社1997年出版）等著作中，方济格会士接管后传教士的详细状况只在序言中所列的林茂才等人外文的作品中，山西天主教爱国会的宋建勋对这些外文资料的一些部分进行初步整理，编出《山西天

^①孙尚扬、钟鸣旦《1840年前的中国基督教》，学苑出版社2004年出版，第9页。

主教史》二册，但是还未对 1620 年到 1949 年间曾在山西传教的外国传教士包括修女的姓名、国籍、服务时间等具体情况进行详细考察（详见文后附录表 1）。本文考察了传教士的这些基本状况，以期对在晋外国传教士有较为具体的了解，并为将来进一步研究做一些准备。

从表中可知，耶稣会士于 1620 年入晋传教以来，一共有 19 位成员曾经在晋宣教（详见附录表 1）。其中有 6 位意大利人，7 位法国人，3 位葡萄牙人，1 位德国人，1 位奥地利人，1 位西班牙人，即主要是意大利、法国耶稣会士在山西传教。这 19 位传教士中，有的长期定居在山西传教，有的居住时间较短，有的仅仅做了短暂停留。

其中对天主教在山西立足、发展作用最大的应是意大利耶稣会士高一志（Alphonsus Vagnoni）。他于 1624 年入晋传教，到 1640 年病故于绛州，一直在晋南传教，开辟了不少新教区，被称为山西宗徒。“他初来绛州时只有教徒 25 人，其去世时，已有 8000 人之谱，其中 200 人有功名，有的已入仕。”“他所管理的教徒，分布在 5 到 6 个城市以及 50 多个乡村中，每年巡视两次，其余时间埋首于中文书籍的编著工作。”^①他所留遗著共 22 项，内容涉及修身、齐家、治平、教育等方面。

在晋宣教时间最长的耶稣会士是比利时人金弥格（Michael Trigault，1631—1665）。他于 1631 年到山西后，连续 35 年在晋不遗余力地传教。他治理的堂口，小经堂不算在内，共有 30 多所，其中的 22 所是他亲手创办；他所管理的教区面积，纵 400 公里，横 360 公里，他还把天主教传到太原。^②

在山西传教时间较长、贡献较大的还有奥地利耶稣会士恩理格（Christian Herdtricht），他于 1662 年被派到山西传教，1684 年病逝并葬于绛州。他除了在晋南、太原传教外，还把天主教传到静乐。^③

自张安当（Antonius Posateri）主教 1705 年去世，到 1737 年虽然有耶稣会士在晋传教，但没有派主教。1716 年方济格会士进入山西传教，逐渐接管了教区，到此耶稣会士把天主教传到山西约 13 个县，建立 5 所住院。^④

1716 年，意大利方济格会士高乐道（Franciscus Garetto）、劳晋良（Gabriele de Tourino）来到中国，随后进入山西传教。^⑤从此时到 1860 年，约 35 位方济格会

^①费赖之《明清间在华耶稣会士列传》，天主教上海教区光启社 1997 年出版，第 103 页。

^②《明清间在华耶稣会士列传》，天主教上海教区光启社 1997 年出版，第 239~240 页。

^③同上，第 415 页。

^{④⑤}同上，第 563 页。

^⑤Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第 10 页。

士曾在山西传教，其中 31 位是意大利人，占总数的 88.6%，2 位德国人，2 位国籍不明。这说明此时期山西已成为意大利方济格会士的传教区域，很少有其他国家的传教士来晋传教。1860~1900 年间来山西的传教士 61 人，超过 1860 年前曾来晋传教的总人数，表明此期来晋人数迅速增加。其中意大利国籍的 28 名，占总数的 45.6%，荷兰籍的 13 人，法国人 7 名，比利时人 2 名，11 人国籍不详，即随着他国传教士的到来，意大利传教士所占比例逐渐缩小。此时期荷兰籍传教士逐渐增多，他们于 1888 年开始在晋南传教，1890 年山西教区划分为南北两境，南部教区即潞安教区就属荷兰方济格会士管辖，北部教区即太原教区主要由意大利方济格会士管理；1901 年后在晋的传教士 183 人，是 1860~1900 年在晋传教士人数的 3 倍弱，表明 1901 年后大批传教士相继来晋，而且国籍多样化。其中荷兰籍的 46 人，在潞安教区传教，比利时人 23 名，在大同教区传教；德国人 22 名，在朔州教区传教；意大利传教士 62 名，在太原、榆次教区传教。

二 外国传教士的作用

外国传教士是山西天主教区的首脑，发挥着中枢作用。直至 1926 年中国神父陈国砥被祝圣为主教，1927 年成立汾阳教区、并任主教以前，山西各地的主教均是外国传教士。到 1932 年洪洞教区成立，中国神父成玉堂任首任监牧时，山西八大教区（其成立经过详见后文）中的六个主要由外国传教士管理。

是外国传教士开启了天主教在山西本土化的进程。首先进入山西传教的耶稣会士采用利玛窦的“适应”策略，依本地文化、习俗传播天主教。方济格会士于 1716 年后逐渐接管山西教区，当时虽已禁止尊孔祭祖等中国礼仪，但 1724 年禁教时期开始后，天主教不得不转向民间，方济格会士也不得不采用适用于下层民众的方法传播教义、加强教徒信德。这一点本文将在第二章第一节详细论述。

在山西，尤其在天主教传播年代长的地方，外国传教士的主要作用不是传教，而是负责教徒的宗教事务。一般情况下外国传教士在当地人介绍下进入该地宣教，在这些地方开教并建立教堂、住院后，这些住在教区驻地、堂区驻地的外国传教士，主要负责管理教区、堂区的宗教事务和教徒的宗教生活。同时举办培训班，把一些教徒培养为传道员，而他们自身很少外出传教。即他们虽名为“传教士”，但一般不到乡间、城市直接宣讲教义。他们为教徒举办弥撒等宗教活动，进行洗礼、坚振、婚礼圣事、临终圣事等宗教事务，看望生病、年老教徒，并每年外出到本堂区的各个堂口巡回视察一次。因为山西教区面积广大，山路崎岖，交通不便，加上神职人员相对短缺，这些需神父必办的宗教事务已令中外神职人员忙得不可开交。如据法

国方济格会士武奥林 (Huglin Villeret) 说, 对一个传教士来说, 一年之内很难到一个村巡视两次。^①即只能满足教徒最基本的宗教生活: 一年至少参与一次弥撒, 领一次圣体。武奥林 1887 年被委任为太原阳曲镇的本堂神父, 他这样描述自己的工作: 晚上九点从一片漆黑的小村出发, 骑着一头可怜的小毛驴下一座山坡, 再坐一辆马车穿过一个山谷, 登上一座岩石峰, 骑上一匹老马, 在凌晨两点到达有一个生命垂危的人家, 听告解, 为之做终缚、赦罪, 领临终圣体, 做完弥撒后按原路返回岗位。如此度过一个白白的黑夜和一个黑黑的白昼。其工作生活的另一种模式是: 晚上七点到达黑乎乎的小村, 看望教徒后立即出发去探望一位半英里以外的病人。走悬崖边的小路, 即使对驴也是不谨慎的。返回时没有月亮, 因害怕摔交而渗出黄豆大的汗珠。第二天弥撒后, 带着圣体返回。淋过一场雨后倍感凉爽, 但是如此疲惫, 以致想坐在悬崖边上等死, 最后在主的帮助下, 在 7 点 15 分返回, 一头扎到炕上一直睡到九点半。——这就是为了仁慈的主的生活。^②

但是, 在大同、朔州等 1860 年后开教的地方, 传教士要外出布道。在教徒人数增加、教会机构建立后, 传教士定期选一些教徒进行培训。培养出大批传道员后, 他们的职责随之变为主要负责教区的事务、教徒的宗教生活。

外国传教士的另一项主要工作是开办大、小修道院, 培养中国修士、神父以便利天主教的传播。1795 年, 意大利方济格会士吴耀汉 (Bapt.de Mandello) 任命路类思 (Aloysius Landi) 为其副主教, 同时让他在祁县九汲村开办小修院。路类思招收 7 位童子, 亲自祝圣 3 位为神父。^③此为可考证的山西最早的修道院, 此修道院再迁于文水新立村, 三迁于太原洞儿沟。山西各个教区的外国传教士都在本教区开办修道院, 把众多热心教徒家的孩子培养成修士、神父 (培养修生人数详见文后附表 2—4)。

从表中可知, 1890 年前山西教区培养的修生人数没有大变化, 大致在 10 到 20 名之间, 1886 年才正式招收第一批小修生。山西南部教区 1897 到 1921 年招收的大修生在 10 名以下 (1914 年除外), 1923 年起大修生人数迅速增加, 1931 达 87 名; 1895 年到 1910 年间小修生的人数在 10 至 20 之间, 说明这时修道院招生规模较小, 更说明小修生中只有一半能升级为大修生, 即修道院课程难度较大, 对学生的要求较高。山西北部教区 1900 年后的小修生人数分布不等, 1912 年最多, 为 45 人, 1925

^①Le R.P. Hugolin de Doullens: *La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle*. Rome, 1902. 第 82 页。

^②Le R.P. Hugolin de Doullens: *La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle*. Rome, 1902. 第 98-99 页。

^③Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第 54 页。

年后迅速下降，还不足 10 人，但是大修生的人数大致逐年增加，1929 年达最高数 58 名，1931 年后呈下降趋势。与南部教区不同的是，太原教区大修生人数与小修生人数相差不大，很多年代大修生的人数超过小修生，表明大修院并不只是招收小修院的学生，也从其所办的学校中招生。

外国传教士培养本地神父、修士的工作推进了天主教在山西的本土化进程。山西教区正是有了这些外国传教士培养出来的国籍神父，才有了以后的国籍主教，从而成立国籍教区，在国籍教区开始实现完全自传、自养、自治；正是这些中国神父，山西天主教会在 1946 年传教士逐渐撤出后才没有断绝神职人员，成为山西天主教会的骨干，山西教区依靠他们于 1952 年后实现全区自传、自治。所以传教士开办修院、培养中国神职人员为山西天主教会的发展打下良好的基础。这些中国神父中的少数人，如太原教区的郭继汾、韩耀宗、李建唐等人现在还为教区服务，他们是现在山西教区的德高望重者，为培养八十年代后的年轻神父做出了巨大贡献。

为了体现其宗教精神，也为了赢得当地人的好感、促进天主教的传播，外国传教士在山西开办孤儿院，收养孤儿或贫困人家抚养不起的孩子，并出资雇佣奶妈喂养哺乳期婴儿；并开办学校，聘请教师，教育当地儿童。修道院、教会学校、孤儿院及其学生、儿童的数量是中文资料中没有的，我从沈艾娣（Henrietta Harrison）提供的外文资料中得到这些宝贵的数字，将其列出以了解传教士在山西的慈善活动状况，详见附录表 2—4。

第二节 中国神职人员

一 1860 年前中国神职人员培养状况

一个方济会士在评价耶稣会士时曾经说：“耶稣会士在山西的功绩无疑是值得歌颂的，但他们的传教缺点就是没有及时培养中国神职人员，因为国籍神职人员在教难时容易逃避官方的查捕，外籍神父由于天赋本质的差异往往引起误会，而产生教难。”^①

其实，天主教传入中国的当初，传教士们就有一种明白的观念，要使中国的天主教会渐渐脱去由外人引入和由外人管理传教工作的性质，成为一个有规则的、通常的、当地的、本籍的教会，完全由中华民族的子女们组织成立，行使各级神职人

^①韩铎民（Odorich Hemmerich）著，李树洙翻译《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

员的职务，从寻常的司铎直到主教，从女修女中的小姊妹，直到会长。^①耶稣会士努力建立中国人管理的中国天主教会，因此不是完全没有培养中国神职人员，而是很早就注意这个问题。例如1615年比利时人耶稣会士金尼格（Nicolaus Trigault）向教宗保禄五世提出用中文举行弥撒圣祭，诵念日课，任用当地人士为神职，翻译圣经，举行弥撒时不必脱帽，并得到批准。^②只因各种原因没有实行。再如耶稣会士很早就在澳门设立修道院，培养华人神职人员，其中的一些曾在山西传教。1630年—1633年澳门人助理修士石宏基（Franciscus De Lagea）在山西协助高一志传教；澳门人助理修士陆有基（Emmanuel Gomez）1634年来到山西，他精通医学，协助高一志举办慈善事业。在他所办的孤老院、育婴院中，收养了一些老弱病残者及被遗弃的孤儿。^③山西平阳府教徒樊守义，1707年冬随传教士艾逊爵即艾若瑟（Josephus Provana）去欧洲，1709年到达意大利，留学罗马，加入耶稣会，晋铎神父，学成后于1718年离开意大利，1720年回到中国，在北京、内蒙古等地传教。1725年6月下旬，樊守义化装为商人来到苏努一家流放的地方山西右玉县辛堡，逗留七、八天，授洗40多人。^④澳门人耶稣会神父何天章，多年传教于山西、陕西、河南等省，帮助山西主教张安当广行教化，大收指臂之效。及雍正教难起，已年近六旬，官捉之急，乃迁至京畿传教，既而又回山西传教，热心不稍减。^⑤何天章于1701年到山西，在绛州和太原府与艾逊爵（Josephus Provana）一起工作，负责16所圣堂和大批小经堂，1717年劝化了永济栲栳镇整个村庄。1718年被地方巡抚驱逐，无奈去了北京。1731年至1735年又回到山西的那些堂区，劝化了200多名教外人士。^⑥他于雍正二年为保护教会财产，曾呈称：

章所居本堂，入官公用，但有正平坊院一所、窑院一所、窑顶地一块、安元坊房院一所，俱系现在钦天监治理历法戴进贤私业，文卷俱存京师。向年著马保禄、陶齐贤、赵宋印收管房租，恐章去后，有无知愚棍，借端生事，为此恳祈大老爷准赐执照，庶保禄等照管有据矣！^⑦

时任绛州知州的万国宣依何天章所请，将属于钦天监治理历法的戴进贤（Ignatius Koegler）的私产发了执照以为凭据。后教会依据此执照，收回了这些

^①德礼贤《中国天主教传教史》，台湾商务印书馆1983年印行，第105页。

^②方豪《中国天主教人物传》（上册），中华书局1988年出版，第180页。

^③费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，天主教上海教区光启社1997年出版，第223页。

^④韩铎民（Odorich Hemmerich）著，李树珠翻译《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

^⑤陈方中《中国天主教史籍汇编》，台湾辅仁大学出版社2003年出版，第210页。

^⑥费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第474页。

^⑦台湾中央研究院近史所编《教务教案档》，台北中研院近史所1974—1981年印行，第1辑，第726—727页。

教产。^①

但是，耶稣会士没有在山西举办国籍神职班，培养本地神职人员，正如前文所言是方济格会士在山西开拓出这项事业。

1724年，清廷实行禁教政策后，外国传教士因其特殊外貌难以掩饰，常常遭到官府的逮捕。而中国神职人员可以很容易化装为其他身份，并利用其讲本地语言和熟悉当地民情风俗的优势，较为便利地传教或为教徒过宗教生活。方济会士正是认识到本地神职人员的诸多优势，于1732年在意大利那不勒斯(Naples)成立一所专门培养中国修生的圣家学院，也称中国学院或文华书院。自开办到1868年被意大利政府封闭，一共培养出106位中国神父，关闭时尚有3名中国学生在求学，后转往传信部大学。^②在那儿毕业的司铎回到中国在各地服务，他们是禁教时期中国天主教会的骨干。根据顾卫民著《中国天主教编年史》第382—386页，1868年前中国赴欧洲留的学生为131人，其中109人在那不勒斯求学，他们中的15位曾服务于山西。这15位神父是禁教时期山西教徒宗教生活的主要施行者，是外国传教士必不可少的保护人、助手，他们的详细情况见表1。

表1 毕业于意大利圣家学院服务于山西的司铎

姓名	洗名	籍贯	出国日期	晋铎时间	返国时间	传教地区	去世时间	葬地
常纳巴	Barnabas	湖北襄阳	1761.5.19	1767	1767.11	晋、甘	1797.1.26	山西
郭若望	John	山西壶关	1766.7.26	1775	1775.5	陕、晋、甘	1817.2.23	山西
刘明莪		陕西临潼	1766.7.26	1774	1774.8.23	陕、晋、甘	1828.4.26	山西
郭雅歌	Giacomo	山西壶关	1766.7.26	1775	1775	晋	1779.3.30	山西
徐格达	Caietanus	甘肃甘州	1773.10.18	1782.4.7	1778.9	晋、蒙古	1801	伊犁
范天成	Simon	河北景县	1773.10.18	1781.3.25	1783.9.21	陕、晋、甘、鲁	1828.7.21	陕西
李自标	Jacob	甘肃武威	1773.10.18	1784.11.14	1792.3.26	陕、晋、甘	1828.2.27	陕西
王保乐	Paul	山西太原	1789.6.11	1798.9.22	1802.12	晋	1843.2.5	山西
严甘霖		福建漳州	1795.7.23	1806.6.29	1826.1.25	晋、湖广等地	1832.2.25	湖北
汪振亭	Paul	广东广州	1802.9.27	1822.2.2	1823.2.25	晋、陕、鄂	1869.1.4	湖北
陈良		山西潞安	1821.9.1	1830.12.5	1831.1.27	晋、湖广	1879	山西
张保禄	Paul	山西太原	1821.9.1	1830.12.5	1831.1.27	晋、蒙、湖广	1861.2	

^①黄一农《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，《中央研究院近代史研究所集刊》第26期，第28页。

^②方豪《中国天主教人物传》(中册)，中华书局1988年出版，第347页。

天主教在山西的传播

郭约安	John	山西阳曲	1824. 8. 24	1833	1834. 2	陕、晋、甘、湖广	1884. 1. 3	山西
王剃达	Didacus	山西文水	1824. 8. 24	1833	1834. 2	晋	1880. 3. 30	山西
王挺荣	Joseph	山西文水	1840. 8. 28	1851	1851	晋	1891. 3. 12	山西

注释：此表根据顾卫民著《中国天主教编年史》（上海世纪出版集团 2003 年发行）第 382—386 页，以及宋建勋著《山西天主教史》第 63—64 页而列。

除上述从意大利圣家学院返国的神父外，1860 年前还有其他中国神父在山西传教，详见表 2。

表 2 1860 年前晋铎并服务于晋的其他神父

姓名	洗名	籍贯	服务时间	姓名	洗名	籍贯	服务时间
崔保禄	Paul	绛州	1749--1795	郭远新	Vitale Giuseppe		1756--1778
王	Matthias		1770s-1796	李	Michael		1778
	Franciscus		1778--1780		John		1780
贺	Nicolas		1828	高若望	John	平遥杜村	1849--1889
孟若翰	John Baptist	太原高家堡	1850--1884	张方济	Franciscus		1850--1853
王若望	John	太原三贤村	1845--1886	徐保禄	Paul		1850--1872
田丰兰	Bonaventure	平遥	1850--1897	高楞佐	Lawrence	阳曲圪沟	1851--1881
孟昌德		太原	1850S--1919	刘保禄	Paul	阳曲西黄水	1854--1871
安安德		平遥	1848--1877	杨若望	John	屯留郭村	1854--1884
李乾元		忻州	1848--1879	王玛竇	Matthias	清徐六和村	1856--1892
陈达尼	Stanislas	长治	1857--	田安德	John Peter	长治	1856--1901
张安道		阳曲土岭村	1858--1875	刘廷宝		阳曲西黄水	1858--1871
赵毓谦	Peter	阳曲河上嘴	1860--1900	张保禄	Paul	太原黄花园	1860--1909

注释：此表数据大多为序言中提到的沈艾娣女士提供，根据林茂才著【Ricci, Giovanni (Ioannes)】《秦晋教史》（*Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*。Pekini: Congregationis Missionis, 1929., *Acta Ordinis Fratrum Minorum.1882-1954*, Margiotti, Fortunato. *Il Cattolismo nello Shansi dalle Origini al 1738*. Roma: Edizioni "Sinica Franciscana", 1958, 和宋建勋《山西天主教史》而列。

从表 1、表 2 可知,1860 年前在晋服务的中国神职人员约 41 名,即在 1725—1860 年这 100 余年中只有 40 余名中国神父和附录表 1 中所列的 36 位外国传教士在山西负责教徒的宗教生活。这说明在当时的社会条件下,天主教处于发展低谷,但没有禁绝,也说明中外神职人员,特别是数量如此少的中国神父要负责大片教区的工作。

以上所列神父之中,留学罗马传信部晋铎返国的有李乾元、刘廷宝、孟若翰,杜约理祝圣的有王若望、安安德、高若望、张方济、徐保禄、高楞佐、杨若望、王玛竇、张保禄、赵毓谦。表 9 和表 10 中,埋葬在太原西涧河坟地的有:陈良、王智(梯达)、郭约安、王若望、安安德、高若望、孟若翰、高楞佐、刘廷宝、王玛竇、陈达尼,都有碑文。

二 1860—1949 年在晋的中国神职人员

1860 年后,教禁解除,越来越多的中国教徒被祝圣为神父。1926 年 2 月间,教宗庇护十一世颁布了“Return Ecclesiae”通牒,其中曰:“以后不得再藉口任何事情,去阻碍国籍司铎们做本铎区或者本牧区的首领,要依着天主的圣意,从速创立本籍主教的本牧区。”^①此后不但有大批神父被祝圣,并产生了国籍主教。此期在晋服务的国籍神职人员约 220 位,详见文后附录表 5。

这些国籍神职人员中,1860—1900 年晋铎的有 32 名,1901—1927 年约 42 位山西神父晋铎并服务于山西,即 1860—1900 年 40 年中培养的中国神父就已接近过去 100 多年的总和,而 1901 到 1927 年中晋铎并服务于山西的已超过这个总和;1927 年山西第一个国籍教区——汾阳教区成立后越来越多的山西神父被祝圣,到 1949 年服务于山西教区的有 149 人,比 1927 年前晋铎总人数多 36 人(尚不包括晋铎后在其他省服务的山西籍神父);从此可知 1860—1900 年是山西天主教恢复、缓慢发展时期,1901—1927 年山西天主教发展比较迅速,1927 年后则飞速发展起来,在抗战时达到高峰。

三 中国神职人员的作用

禁教时期,中国神职人员保护传教士,承担大部分教会工作,众多教徒的宗教生活也主要由他们负责,他们艰难地维持着山西教区的存在。

在此时期,山西境内有为数不多的外国传教士。他们昼伏夜行,躲藏在教友家中,很少有外出传教、施行圣事的机会。如闵而才(Nathanael Burger)于 1765 年来到山西,好几年中,只有他一人在平遥艰苦传教。平时只有夜间才敢于看管教友,

^①德礼贤《中国天主教传教史》,台湾商务印书馆 1983 年印行,第 112 页。

施行圣事。而且一年只能外出巡视教友一次，如此还在部分地区引起小规模禁教。^①

重担落在了中国神职人员肩上。他们既要负责外国传教士的安全工作，协助他们工作，还要化装外出传教，管理大片地区的教徒。

1761年，湖广教区与秦晋教区合并，称秦晋教区，外籍教士只有敖道多(Odoardi Olate)、路补来(Seraphinus Rumpler)，此二人也相继去世。1763年起没有主教，只有几位中国神父给教徒施行圣事。^②

郭若望于1783年在潞安府所写的信中说：闵而才主教于1780年8月28日、郭元性神父于1778年3月9日、郭雅歌神父于1779年3月30日、意大利马西模神父于1782年5月21日相继去世后，太原、汾州、潞安的传教事业只有我这个半个病人同康安当主教负责。因为缺乏传教士，主教同我在一年内没有休息时间。上述三个地方的教徒共7132人，不守规矩的还不在此内，要求下会做神工的就有4500多人。^③

潞安府在1784年有2335名教徒，到1787年有1835名，减少500名；而到1835年增加到2218名。增加的原因是从意大利晋铎返国的常纳巴在朝廷大力禁教后，来到潞安教区，他访问教友，劝勉他们，给他们讲道理。由于他不辞辛苦给教徒行圣事、讲道理，天主教在此恢复、发展起来。^④

1788年3月30日范天成在祁县写的信中说：去年八月我从北京动身，十天后平安来到祁县城，找到常纳巴神父。在太原下会一个多月，然后在常纳巴去过的地区下会三月有余。……在山西省只有我们两个，怎么能管理五、六个传教士要管的地方？这里有一万多教友，地区相距很远。^⑤

1804年6月23日路类思继任第九任秦晋教区代牧主教。当时晋、陕、甘、内蒙、湘、鄂共有25000名教徒，只有意大利方济会士兰月旺(Joannes Triora)在陕西和法国遣使会士刘方济在湖北，十几位中国神父分布各地，神职人员极为短缺。^⑥

李自标于1808年10月24日由潞安府写的信中说：整年时间我同路类思主教在修道院忙碌。潞安府、平阳府、绛州委托给我已经14年，纵然大部分时间跑来跑去，每三年也难以看望一次教徒。赵嘉弥（即郭若望）年事已高，身患重病，仍在太原

^①韩铎民(Odorich Hemmerich)著，李树洙翻译《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

^②Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第32页。

^③见太原教区李建华神父所藏信件。

^④Ricci, Giovanni (Ioannes)著《秦晋教史》(*Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*). Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第213页。

^⑤见太原教区李建华神父所藏信件。

^⑥同上，第55页。

堂区服务。^①

林茂才说：“他们（指中国神职人员）在禁教时期，给予传教事业和主教们的帮助是很大的，因为他们能安然地奔跑于全国各地，而西洋传教士却常常昼伏夜行。”^②中国神职人员在此特殊时期确实发挥了很关键的作用，在他们的努力下，教徒人数逐渐增加，教区面积逐渐扩大。然而，中国神职人员在严厉禁教时期，同样遭到逮捕，例如表 1 中的徐格达，在 1783 年的教难中被逮捕，充军伊犁，并于 1801 年死在那里；王保乐于 1815 年 8 月被地方官逮捕，并被判处三年充军甘肃；张保禄也在潞安被捕、充军。

1860 年朝廷完全解除教禁，允许自由传教后，中国神职人员的人数逐年增加。他们协助外国传教士工作，服务于堂口，负责一些地区的传教工作及宗教生活。如赵毓谦神父 1860 年晋铎后奉派晋南传教，在洪洞赵城一代传教多年，化人甚多。洪赵等县，为山西强悍之区，不易驾驭，而神父以善表，以祈祷，以道理，卒能使儒立顽廉。今洪洞能为教区总堂者，未始非赵神父甘棠余荫所致。^③国籍神父常楞佐为朔县米昔马庄第一任本堂神父（1879-1881），1881 年去朔县疙塔峰一带传教，国籍神父胡宝善（1881-1884）接任，先后在崔家寨、太平寨、寺科、河西村、寺儿沟、宁武境内张家寨传开了教；1884 年大同籍神父杨雅格（1884-1888）接任，先后在东洼、南磨石、宽草坪一带传开教；1888 年国籍张若瑟神父接任，又在李林庄、西郡、项家沟及神池境内的小辛庄、破堡子等地传播天主教。^④

国籍教区成立后，主教、神父均为中国人，中国神职人员全面负责教区事务。1946 年后，外国传教士逐渐退出中国，中国神职人员逐步接管当地教务。如 1946 年朔县教区外国传教士全部撤走，朔县教区的中国神父邓兴汉、雒隼、张王卜、周志尧等人全部接管教务；1947 年底大同教区仅在城内总堂有比利时传教士六人，中国神父王履新、贾耀、郭印宫、姚正一等人逐步接管教务；太原教区、榆次教区的外国传教士于解放后全部撤走，中国神职人员接管这些地方的牧灵工作，从此山西教区全部实现自治、自养、自传，在本土化的进程中迈出巨大的一步。自传本身就是本土化的一个重要方面，而且在本土化的进程中，主要行动者不是外国传教士，而是一群地方文化人士，是中国的神学家在自己的文化基础上，以另一种形式诠释信

^①见太原教区李建华神父所藏信件。

^②宋建勋著《山西天主教史》卷一，第 54 页。

^③《凤主教晋铎金庆纪念》太原天主堂印书馆 1940 年印行，第 49—50 页。

^④宋建勋著《山西天主教史》卷三，第 34—35 页。

仰。^①山西有了本地的神职人员，才能希望他们在本土化的进程中有所作为。

四 中外神职人员的关系

在禁教时期，中国神父是外国传教士的助手、保护者，外国传教士甚是赞扬中国神父的工作能力，双方互相依存，关系十分和睦。例如 1797 年康福德 (Emmanuele Conforti) 视察山西教区时，由中国神父赵嘉弥即郭若望负责为其办事，表 6 中的王玛蒂亚 (Matthias) 是他的秘书。^②

但教禁解除、外国传教士能合法地、自由地在各地传教后，尽管国籍神父仍在各地兢兢业业、不辞辛苦地工作，但一些外国传教士常常歧视国籍神父。国籍神职人员遭外籍主教、神父的侮辱、歧视的事件屡有发生。外国传教士“既以自己是福音的传播者，又是‘文明’的开拓者而染上几分傲慢的情绪。”^③这些外国传教士如果不考虑职业的因素与信仰的差异，他们的语言、生活习惯、行为方式、民族意识等与其他西方人并没有什么不同。近代中国因落后饱受西方的侵略，这些外国传教士同其国人一样具有民族、文化优越感，他们中很少有人能超越民族意识而公正地对待中国人，但他们在行动上的表现并非划一。“欧洲神职强烈地感受到他们自身角色的神圣性，使得他们怀疑新皈依地区出来的神父是否有资格。”1873 年圣母圣心会的传教士对中国神职人员做了在当时看来持平的评论：中国神父一般来说有良好的德行：虔诚、严谨、有条理、服从长上，可是他们缺乏积极进取的精神，而这对于传教工作是不可或缺的。如果我们等待他们在自己没有信仰的国人中推展信理，那是徒劳无功的。他们天性害羞，又害怕为人嘲笑，因为他们接受了一种信仰，不是他们祖先固有的，也使得话说出来缺乏说服力。可是在基督徒中他们却做了很多服务。1898 年圣母圣心会的传教士讨论接受中国人进入他们团体，他们一致要求，如果这样的事发生了，中国神父不能和欧洲神父有同样的层级。^④在其他修会中同样存在这些问题。

在分配传教区域上，国籍神父被分配到偏远、贫困村庄，外籍神父则占据收入多、生活条件优越的地区，例如太原郊区的圪 沟、洞儿沟等堂口历来为外籍神父占据，中国神父不得染指；如中外神父在一处工作，中国神父只能充当外国传教士

^①钟鸣旦著、陈宽薇译《本地化：谈福音与文化》天主教上海教区光启社 2000 年出版，第 24 页。

^②Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第 249、256 页。

^③康志杰《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究 (1636-2005)》，台北辅仁大学出版社 2006 年出版，第 150 页。

^④古伟瀛《塞外传教史》，台北光启文化事业出版社 2002 年出版，第 341—342 页。

的助手；中国神职人员的饮食、住宿等生活条件差于外国传教士，即使同在一处进食，中国神父要等外国传教士吃完后才能吃。太原洞儿沟村的教徒武明明说，国籍神父处处受外国传教士的气，同在一张桌子上吃饭，中国神父只能坐在外籍神父的下手，好的饭食全归外国传教士，吃鸡时国籍神父只能啃鸡脖子，中国神死后，不能与外籍神父并列或头对头埋葬，而要埋在外籍神父的脚底下。^①文水新立村人神父王廷荣，于意大利深造毕业，1864年晋铎后回国。他秉性刚烈，对意大利主教、神父歧视中国神职人员的行为甚为不满。因此1867年被革除神职，回家务农。在家三年中，他联系其他中国神父，凑足路费，于1870年长途跋涉亲赴罗马，向教廷控诉外籍传教士的种种劣行，取得胜利。^②

二十世纪初，教会本土化的呼声增大。在比利时人雷鸣远神父(Rev Vincent Lebbe)的多方努力下，使教廷排除了中国人比欧洲人素质低下的看法，准备提升中国籍神父为主教。1919年，教廷发布“夫至大”通谕，其中曰：“凡管领一区传教者，其重要先务，就当所在民族，族人之充圣职而陶养之，建设之。因本地司铎与本地人民世籍、天资、感觉与心思皆自相投合，则其能以信德渐摩本地人心，当何等惊奇耶？且较其他一切人等稔知何法可令输诚服，加以地方上又可随便进出，往往为外国司铎，欲置足而不能者矣。”^③

教宗认识到国籍神职人员在传教方面的便利，指出培养、提拔中国神职人员的必要性，也对外国传教士歧视本地神职人员的现象做了批评，提出应大力培养、任用国籍神职人员，以使天主教扎根于本地社会。“适宜地培养教育本地的神职人员实属刻不容缓，倘欲产生预期效果，给他们的栽培不可只求其能作为外籍教士的助手；欲当使他们在自己的民族中，有接受管理教会的能力。”^④

几经周折，终于于1926年10月28日教宗比约十一祝圣了6位首批中国主教，陈国砥（潞城安阳村人）主教是其中之一。他于1927年3月21日回国，任汾阳教区主教，汾阳教区正式从太原教区划分出来。太原教区的所有中国神职人员，除年老体弱者外，全部脱离太原教区，跟着陈主教来到汾阳，创建山西第一个“国籍教区”。不久陈主教就确立了一套领导管理机构，初步形成山西天主教管理大框架；1927年9月在汾阳城内举办小修院，1928年在峪道河成立预修院，1930年3月陈主教积劳成疾病逝于汾阳。6月刘锦文被任命为第二任代牧主教，刘主教在位时，大力发展

^①见笔者2005年7月5日访问洞儿沟教徒武明明，78岁。

^②汾阳教区编《汾阳教区史》，1996年编印，第29页，李金华《山西通志·民族宗教志》，中华书局1997年出版，第422页。

^③转引自顾卫民《罗马与教廷关系史略》，东方出版社2000年出版，第141页。

^④《罗马与教廷关系史略》，第142页。

基础设施，在各地设立学校、孤老院。此时期陆续有晋铎的国籍神父返回教区，壮大了教区的力量。1949年雷震霞当选为第三任主教。

洪洞教区于1932年从潞安教区划出，由中国神职人员管理，首任监牧成玉堂，时有中国神父13人，是山西的第二个国籍教区。

但是，非国籍教区的主要职务都由外国传教士把持。如太原教区，1946年有外籍神职人员19名，中国神职人员22名。当时在太原总堂的，南复三(Silvestro De Nardis)任副主教，蓝纳(Luigi Lanna)任当家，蔡乐升(Nicola Cerasa)任副当家，唐应德(Vincenzo Tardani)任方济格会会长，华励士(Gundisalus Valls)任总修道院教授，焦仰先(Fortunato Margiotti)任小修道院院长，鲁大化(Sebastien Lepre)任预修院院长等。^①

工作在外国传教士主管教区的中国神职人员时常受到一些外国传教士的歧视。如太原教区主教李路加(Lucas Capozzi)规定，无论任何女性，包括初生的女婴儿，只要一进入中国神父的宿舍，这个神父便被停止行使神权，第二日不得做弥撒，要恢复神权必须到他或意大利神父南复三面前做“补赎”。而外国神职人员却没有此限制。他还规定，中国神职人员每月只能做8台弥撒，即每月只有8元的收入。而外籍神父享有特权，可以从他们把持的“当家处”任意取款，挥霍浪费。赵天锡神父因在教徒面前揭露外籍神父的某些劣迹，被撤职查办，勒令回家。李路加同时下令：不得接触教徒，不得接受教徒资助，不得向教徒借贷，在家听候处理。不久将赵天锡逐出太原，软禁在上海方济堂内。^②

外国传教士的这些做法引起国籍神职人员的极大愤怒，为此同外国传教士展开多次斗争。最典型的是1946年的“反李路加运动”。李路加于1928年来太原，为人骄横自大，专横暴戾，人多不喜欢和他来往，送他个外号“人来散”。1935年7月罗马驻华总主教蔡宁来太原，召开秦晋两省主教会议，讨论举办修道院、培养中国神职人员的问题，李路加以方济格会会长的身份参加。在会上他蛮横无理地说“中国人不堪当爱”，“中国人没有当主教的资格”。1940年李路加当选太原代牧教区主教后，压缩、克扣中国神职人员所驻堂口、孤儿院等地的拨款，对中国神父动辄加罪处罚。1946年李去罗马参加立“真福品”活动，并当选为山西教省太原总主教，当时在太原教区工作的22名中国神父有20名签名抗议，反对李返晋。^③

^①郭崇禧《反李路加斗争的经过》，《太原文史资料》第5辑，太原政协1985年出版，第143页。

^②郭崇禧《反李路加斗争的经过》，《太原文史资料》第5辑，太原政协1985年出版，第140—141页。

^③《山西天主教史》第42—43页，《山西通志·民族宗教志》第422—423页。

第三节 教徒

一 教徒发展状况

天主教传入山西后，发展了众多教徒。然而，一些年代中的教徒数量在中文资料中没有，因此不为中国学者详知。所以我首先要利用外文资料，考察出 17 到 20 世纪一些年代中教徒的人数、教堂的数量、宗教活动状况。需要说明的是，天主教衡量一个教徒是否合格的最基本的原则是该教徒是否遵守“四规”，即一、凡主日及诸瞻礼之日，要参与弥撒；二、遵守天主教规定的大、小斋期；三、妥当告解并善领圣体，至少每年一次；四、尽力帮助教会的经费。所以，笔者列出年告解者、年领圣体人数以反映宗教活动情况，详见附录表 6~9。

山西始有教徒时，整个中国是一个教区，归澳门教区管辖；1690 年北京、南京两教区成立，脱离原属的澳门教区。1696 年教廷在中国成立 9 个代牧区，山西代牧区是其中之一。山西首任代牧主教是意大利耶稣会教士张安当（Antonius Posateri），其于 1702 年被委任，1705 年死于太原，当时全省有教徒 3000 余人，分属太原、绛州两个堂口。此后，山西主教告缺，直到 1716 年山西、陕西教区合并。山陕教区时期，一共经历 16 位外籍主教、副主教。1844 年 2 月，罗马把山陕代牧区划分为山西、陕西两个代牧区，并任命意大利人方济会士杜嘉弼（杜约理 Gabriel Grioglio）为山西首任代牧主教。1890 年，由于教徒的增加，教务繁忙，江类思、艾士杰报请罗马将山西划分为南、北两个代牧区，教廷批准。北境教区包括大同、太原、朔县等 51 州县，时有教徒 13000 余人；由意大利方济格会教士管辖，因主教座堂设于太原，也称太原教区。南境教区包括长治、凤台、洪洞等 54 个州县，时有教徒约 9000 余人，归荷兰方济格会教士管辖，因主教座堂设于潞安，亦称潞安教区。^①

到 1900 年北境教区有 17000 余人，南境教区有 18000 余人。^②然而，当时的北境未将口外七厅包括在内，因此山西的天主教徒人数应再加入口外之数。据义和团运动后山西官方与教会订立的《山西口外七厅教案合同》载明：当地天主教徒有 22470 余人，因此 1900 年山西约有天主教徒 57470 人。^③

《辛丑条约》签定之后，官方完全采取护教政策，特别是地方官放弃了明弛暗抑措施，执行了议结教案章程中的规定：“地方文武皆有保护教堂、教士、教民之责，应加意防范”。官方护教政策的推行及教会传教策略的反省、转变，天主教迅速发展

^①郭崇禧《山西天主教简述》，载于《山西文史资料全编》，山西文史资料编辑部 2002 年版，第 57 辑，第 849 页。

^②郭繼汾《天主教在山西之創始及其發展》，《山西文史資料全編》第 2 輯，第 82~83 頁。

^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》中华书局 1998 年出版，第 3 册，第 605 页。

起来。特别是进入抗战时期，许多人为逃避日军的侵扰，加上教会供给粮食、住宿等生活条件，教徒人数大增。

1923年，划出大同教区，由荷兰圣母圣心会传教士管理，它包括大同、阳高、天镇、浑源、广灵、灵丘6县，时有教徒1600余人。

1926年划出汾阳教区，辖汾阳、孝义、平遥等15县，由中国神职人员管理（称为“国籍教区”），时有教徒11000余名。

1926年复划出朔县教区，辖朔县、宁武、偏关等15县，由德国方济格会教士管理，时有教徒4335人。

1932年划出榆次教区，辖榆次、太谷、祁县等10县。时有教徒1300余人，由意大利方济格会教士管辖。

1932年划出洪洞教区，归中国神职人员管理，辖洪洞、临汾、隰县等13县，当时约有教徒五六千人，是山西境内的又一个国籍教区。

1936年划出绛州教区，属荷兰方济会士管理，辖新绛、稷山、闻喜等22县。^①

山西八大教区形成，表6说明这八个教区一些年代的教徒人数、教徒聚集处数量及宗教活动状况（此数据大多由沈艾娣Henrietta Harrison提供）。另据统计，山西1933年有女教徒24206人，男教徒34334人，总计58540人；1934年有女教徒31863人，男教徒48512人，总计80375人，^②占当时人口总数（11601000人）的6.9%。

表3 山陕教区时期部分年代山西教徒人数

年代	教徒人数	年告解者	年领圣体者	资料来源
1784	10577			Willeke Report of the Apostolic Visitation (NB for Shanxi)
1787	4866			Ricci Chronologia Missionum p 78①
1797	8076	3967	2750	Willeke Report of the Apostolic Visitation (NB for Shanxi)
1804	25000			Ricci Vicariatus Taiyuanfu 55②
1834	40000			Ricci Vicariatus Taiyuanfu 63

① *Chronologia Missionum Fratrum Minorum in Sinis Finitimisque Regnis. Ad Claras Aquas: Typis Collegii S. Bonaventurae, 1925.*文中后面所指同。

② *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928).* Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 文中后面所指同。

① 《山西通志·民族宗教志》第369页。

② 张正明、赵云旗《山西历代人口统计》，山西人民出版社1992年出版，第125页。

表 4 1845—1890 年山西教徒人数

年 代	教徒人数	望教者	教徒分布点	年告解者	年领圣体者	资料来源
1845	7000					Ricci Vicariatus Taiyuanfu P102
1862	12281	767	370	6194	4947	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243 ^①
1863	12898	865	374	6147	4170	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1864	13162	745	375	6840	5189	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1865	13342	945	379	10836	7268	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1866	13451	1008		10936	9252	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1867	13496	773	381	11391	10029	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1868	13544	853		12935	10604	Archivio Generale OFM Sinae 1870-1872 p 243
1884	16000	3000	300			Acta Ordinis Fratrum Minorum vol 3 1884 p 122 ^②
1886	14980	2500	353			Acta Ordinis Fratrum Minorum vol 5 1886 p 129

①指 Curia Generalizia OFM Archivio Generale. Roma. (Sinae 1870-1904.)文中后面所指亦同此。

② Acta Ordinis Fratrum Minorum.1882-1954.

表 5 山西南部教区 1895—1900 年发展状况

年代	教徒人数	望教者	教徒分布点	教堂	小教堂或祈祷所	年告解者	四规领圣体者	资料来源
1895	7910	1445	150	18	48	5295		AOFM 15 (1896) p 71-2
1896	8310	1801	162	20	51	5672	4843	AOFM 16 1897
1897	8753	2082	167	23	53	5489	4732	AOFM 17 1898 p 84
1898	9144	2154	187	24	56	6187	5273	AOFM 18 1899 p 205-6
1899	9631	2459	198	24	57	6666	5644	AOFM 18 1899 p 205-6
1900	10153	2241	200	24	59	6540	5480	AOFM 21 1902 p 12-13

表 6 山西八个教区 1901—1949 发展状况

教区	年代	教徒	望教者	年告解者	四规领圣体者	教徒分布点	教堂	小教堂	资料来源
太原	1903	14658	2541	9870	8170	261	7	145	AOFM 23 1904 p 129
	1904	15412	3671		8270	263	11	150	AOFM 24 1905 p 119
	1905	16492	5179	11369	9618	266	20	154	AOFM 25 1906 p 276-7
	1907	18200	7032	12929	9917	269	22	154	AOFM 27 1908 p 48
	1908	19185	8000	12719	10424	272	23	159	AOFM 28 1909 p 18 NB also old people in care home
	1909	20126	8428	13219	10635	280	26	164	AOFM 29 1910 p 71.
	1910	21145	10799	13810	12916	295	29	167	AOFM 30 (1911) p 135. NB. Orphans in orphanage incl 125
	1912	23772	10254	16850	15425	330	34	175	AOFM 31 (1912) p 345
	1913	25140	12438	17313	16667	345	37	177	AOFM 33 1914 84
	1914	26765	21680	17923	16881	352	38	210	Chardin Missions Franciscaines p 101①, AOFM 34 1915 p 95
	1915	29120	16863	18719	17467	410	40	214	AOFM 35 1916 p 138
	1916	30717	18300	18995	17980	415	42	220	AOFM 36 1917 p 31
	1917	32192	18320	21381	19950	421	43	225	AOFM 37 1918 p 53
	1918	33900	16000	21877	19998	425	45	230	AOFM 38 1919 p 33-4
	1920	36841	18000	25059	22190	430	50	240	AOFM 40 1921 p 94
	1921	38104	18695	25060	22050	445	54	242	AOFM 41 1922 p 20
	1923	35187	6000	23473	21538	370	40	233	Missions de Chine 6 1925 p 119②
	1925	37431	6472	25270	23185	372	73	240	Missions de Chine 7 1927 p 128
	1929	23124	2300	16675	15888	173	41	132	Missions de Chine 9 1931 p 148-9
	1931	24898	2507	17196	16547	183	44	139	Missions de Chine 10 1933 p 176-7.
1932	18213	1858		11523		21	105	Gandolfi Cenni di Storia 311	
1933	20328	2290		12447		24	120	Gandolfi Cenni di Storia 311	
1934	23786	3914	14429	13341	183	44	139	Missions de Chine 11 1933-4 p 234-6.	
1935	27567	4085	16697	15805	134	30	120	Camps Friars Minor p 139-40 + 79 baptisers	
1936	30369	4595		18747		32	125	Gandolfi Cenni di Storia 311	
1937	32535	3121		17628		33	129	Gandolfi Cenni di Storia 318	
1938	33707	3492		15640		33	151	Gandolfi Cenni di Storia 318	
1939	36077	3777	17881	17178	173	33	160	Missions de Chine 15 1938-9 p 157-8,	

本土化进程中的山西天主教、教徒及官教、民教关系

	1940	38436	3702		18937		33	160	Gandolfi Cenni di Storia 318
	1941	38835	2777	20769	18317				Gandolfi Cenni di Storia 326
	1942	39260	1890	19400	19094				Gandolfi Cenni di Storia 326
	1943	39719	961	18768	18321				Gandolfi Cenni di Storia 326
	1944	39780	504	17835	17595				Gandolfi Cenni di Storia 326
	1945	39904	294	16569	16419				Gandolfi Cenni di Storia 326
	1946	40143	510	14442	14354	206	48	132	Gandolfi Cenni di Storia 340-341
	1947	40519	464	11537	11488	206	48	153	Gandolfi Cenni di Storia 340-341
	1948	40781	450	11282	16607	201	48	152	Gandolfi Cenni di Storia 340-341
晋 安	1901	8723		5094	4025		8	14	AOFM 21 1902 p 12-13
	1902	9426	3641	6372	5611	140	18	63	AOFM 22 1903 p 21
	1903	10257	9200	6925	6089	154	21	73	AOFM 23 1904 p 131
	1904	11197	9898	7330	6885	174	27	73	AOFM 24 1905 p 117
	1905	12189	8765	7999	7371	207	29	14	AOFM 25 1906 p 275
	1906	13304	7525	9051	8490	211	31	102	OFM 26 1907 p 56-7
	1907	14316	7426	9855	8880	247	38	215	AOFM 27 1908 p 46
	1908	15503	9230	10226	9289	261	39	120	AOFM 28 1909 p 17-18
	1910	18029	9776	11670	10656	279	46	128	AOFM 30 1911 p 134
	1912	19244	9145	12823	12621	300	43	138	AOFM 32 1913 p 47
	1913	22363	11127	14720	14901	354	49	146	AOFM 33 1914 p 83
	1914	23679	8880	15546	15807	400	50	162	Missions de Chine 1 1916 p 129, AOFM 34 1915 54
	1916	26104	6585	17017	17028	413	51	187	Les Missions de Chine 2 1917 p 113, AOFM 36 1917 p 47
	1917	27079	6288	17498	17595	453	52	207	Les Missions de Chine 3 1919 p 111, AOFM 37 1918 52
	1918	28604	7216	18674	18886	461	55	209	AOFM 38 1919 p 56
	1920	30557	7364	19534	19783	502	64	232	AOFM 40 1921 p 75
	1921	31814	6561	20281	20327	490	61	244	Les Missions de Chine 5 1923 p 104-5, AOFM 41 1922 p 276-7,
	1923	33532	6829				61	251	Les Missions de Chine 6 1925 p 123
	1925	35416	6967				64	263	Missions de Chine 7 1927 p 133-4
	1927	37499	4520				68	263	Missions de Chine 8 1929 p 135
1929	38564	5193	22325	22069		74	254	Missions de Chine 9 1931 p 154-5	

天主教在山西的传播

	1931	40160	5225	23172	23510		73	252	Missions de Chine 10 1933 p 183
	1933	31746	5109	18903	18900		56	191	Missions de Chine 11 1933-4 p 224,
	1934	32541	5641	19486	19661	543	63	191	Missions de Chine 12 1934-5 p 186,
	1937	28283	4202	17160	17568	339	56	137	Missions de Chine 15 1938-9 p 151-2.
大同	1923	1489	1031	1008	937		1	23	Missions de Chine 6 1925 p 126-7
	1925	2138	774	1246	1231		1	18	Missions de Chine 7 1927 p 137
	1927	2729	2620	1657	1546		1	30	Missions de Chine 8 1929 p 140-1
	1929	3658	1552	2276	2267		1	39	Missions de Chine 9 1931 p 160
	1931	4816		2951	2949		1	49	Missions de Chine 10 1933 p 185,
	1932	5478	3131	3475	3470				Missions de Chine 10 1933 p 703
	1934	6588	5311	3941	3937	268	15	107	Missions de Chine 11 1933-4 p 240
	1935	7437	3894	4352	4346	279	15	108	Missions de Chine 12 1934-5 p 192,
	1939	8530	1658	4116	4074	109	9	107	Missions de Chine 15 1938-9 p 160-1
绛州	1939	6875	2420	2825	2835	160	5	67	Missions de Chine 15 1938-9 p 148,
汾阳	1927	15312		7545	6904		22	106	Missions de Chine 8 1929 p 137-8
	1929	15605		7675	7301		22	159	Missions de Chine 9 1931 p 157
	1931	12301		7413	7157	215	12	126	Missions de Chine 10 1933 p 185
	1932	12629	1795	7898	7521	215	29	148	Missions de Chine 10 1933 p 702,
	1933	13239	1800	8028	7849	253	30	110	Missions de Chine 11 1933-4 p 212-4
	1935	13645	2493	8257	8173	253	31	115	Missions de Chine 12 1934-5 p 176-7
	1939	15192	2726	9016	8723	243	35	45	Missions de Chine 15 1938-9 p 143,
洪洞	1932	9540	1117	5349	5344	215	16	91	Missions de Chine 10 1933 p 701
	1933	10615	1039	5930	5900	215	16	91	Missions de Chine 11 1933-4 p 216-7
	1935	11066	1684	6251	6286	215	17	111	Missions de Chine 12 1934-5 p 179
	1939	12015	1795	6147	6159	218	22	94	Missions de Chine 15 1938-9 p 146.
朔州	1929	5265	1618	3026	2899		6	39	Missions de Chine 9 1931 p 162-3
	1931	6076	2208	3593	3546		7	41	Missions de Chine 10 1933 p 191-2
	1933	7521	3051	4739	4715		7	41	Missions de Chine 11 1933-34 p 228-9
	1935	8229	1961	5354	5351	129	7	69	Missions de Chine 12 1934-5 p 188-9

	1939	9687	5719	6010	6002	127	8	70	Missions de Chine 15 1938-9 p 154-5
榆次	1931	7777		5103	4867		43	32	Missions de Chine 10 1933 p 194
	1932	7998	1266	5268	4988	84	7	60	Gandolfi Cenni Storici 133-4 ^②
	1933	8257	1262		5434	84	7	77	Gandolfi Cenni Storici 133-4
	1934	9642	5532	5817	5611	156	17	129	Missions de Chine 11 1933-4 p 243-4, 12 1934-5 p 198-9.
	1935	11026	4826	7194	6998	150	17	112	Missions de Chine 12 1934-5 p 198-9.
	1936	11866	3600	7786	7527	167	17	113	Gandolfi Cenni Storici 133-4
	1937	12370	2583	7797	7546	171	17	123	Gandolfi Cenni Storici 133-4
	1938	12756	2230		7628	190	14	176	Gandolfi Cenni Storici 148
	1939	13710	2376	8045	7855	195	17	136	Missions de Chine 15 1938-9 p 163, Gandolfi Cenni Storici 148
	1940	14567	2142	8412	8246	195	18	138	Gandolfi Cenni Storici 148
	1941	15072	1950	8561	8383	219	18	145	Gandolfi Cenni Storici 148
	1945	15410	388	7693	7579	204	19	98	Gandolfi Cenni Storici 148
	1948	15320	210	7548	7478				Gandolfi Cenni Storici 156

表 3-6 数据大多为序言中提到的沈艾娣女士提供,

①指 Chardin, Pacifique-Marie. *Les Missions Franciscaines en Chine: Notes Geographiques et Historiques*. Paris: Auguste Picard, 1915. 文中后面所指亦同此.

②指 *Les Missions de Chine et du Japon*. Pekin: Imprimerie des Lazaristes. 1916-1939. 文中后面所指亦同此.

③“Cenni Storici sulla Missione di Yutze (Shansi): 1930-1953. *Studi Francescane* 85 (1988). 文中后面所指亦同此.

二 教徒的作用

1. 教徒协助传教并保护中外传教人员

一般情况下, 没有本地人的援引、介绍外国传教士不会随便闯入某个地方传教。只有得知某地有教徒或教徒邀请传教士去传教, 传教士才会进入当地。一些山西人在外入教后, 引见传教士来晋传教, 为其提供一切传教条件, 并在禁教时期充当中外神职人员的保护人、对外联络人。

到目前天主教如何传入山西的说法有三种。第一种, 据萧若瑟著《天主教传行中国考》卷四及方豪著《中国天主教史人物传》(上册), 韩霖在北京与徐光启善, 因

得闻道受洗，圣名多默。归家后，邀高一志至绛，劝其亲戚族党，同奉教焉。^①第二种，据费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，艾儒略为陕西一位大员授洗后，随其回陕西任要职。此后不久，此位大员赴闽任福建总督，艾儒略去山西为韩氏兄弟全家授洗。艾儒略在此居留不久于1620年前后到杭州。^②徐宗泽也持此论，“约在1620年，山西绛州有一学者在北京识徐光启，因而领洗入教，闻艾儒略到陕之音信，因请其来绛州。”^③第三种说法言韩氏一家最早奉教的为韩雲，^④但其领洗的时间不详。由于毕方济（Francesco Sambiassi）于万历四十八年致罗马耶稣会总长 Muzio Vitelleschi 的信函中，曾提及他有可能接受奉教举人 Han Kin Pe 的建议，赴山西开教。而 Kin Pe 或为景伯的音译，因知韩雲受洗的时间应在万历四十八年前。泰昌元年（1620）年底，艾儒略应韩雲之邀去绛州，随即为韩雲之母和二子二女付洗，韩霖应是此时由艾儒略施洗的，教名多默（Thomas），韩霖当时还曾为入教休妾。^⑤这三种说法虽有差异，但可归结为是韩氏兄弟受洗后援引外国传教士到绛州传教才将天主教传入山西的，山西其它地方的一些教徒也发挥了同样的作用。如：

明末，因着太原一位较有影响的老年绅士，意大利耶稣会士金弥格把天主教传到太原。这位名人同他的一个信教的侄子多次接触，并阅读了他提供的天主教书籍后，深受感化。他不辞劳苦，赶了10天路到达绛州，和夫人一同受洗，并邀请金弥格到太原传教。金弥格到太原后，给自愿受洗者付洗，二年内授洗者达200余人。^⑥

1662年恩理格（Christian Herdtricht）来到山西传教。万安（现在属于洪洞教区）附近的一个重镇有一位名叫刘路加的新教徒，1664年邀请恩理格神父到他家的小圣堂，这是他在一年前把部分房屋改建的，并把70名由他培训起来的望教者介绍给神父，让神父为他们付洗。从此万安堂口的教务飞速发展。^⑦

位高权重之教徒还利用其地位、权利帮助传教士宣教。韩霖、段袞帮助高一志在绛州定居，高一志利用他们的地位、声望进行活动；当时的绛州刺使雷某甚至官府告示，劝勉百姓信教。

普通的教徒则能为传教士提供住宿、饮食和宗教活动场所。如1725年樊守义来

^①方豪《中国天主教人物传》（上册），第254页，中华书局1988年出版。

^②费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第148页。

^③徐宗泽《中国天主教传教史概论》，上海书店1990年出版，第321页。

^④Margiotti, Fortunato. *Il Cattolismo nello Shansi dalle Origini al 1738*. Roma: Edizioni "Sinica Franciscana", 1958. 第83页。

^⑤黄一农《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，载于《中央研究院近代史研究所集刊》第26期，第11页。

^⑥费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第240页为12天内受洗者达200人，但《朔县教区简史》为20余人，郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑（1992）第150页为二年内授洗200人。

^⑦费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第415页。

右玉县辛堡村传教，教徒金马尔谷热情接待，樊神父在此逗留七、八天，授洗 40 多人。1736 年樊神父二次来到右玉，不久身染重病，住于城外金马尔谷家中，后被教徒官员弥加尔接入城中。^①1782 年候存智回平遥开展天主教活动，外来神父传教，住在候家，并在其家进行宗教活动。^②1873 年前，潞安教区无主教座堂，活动场所设在马厂王先有家里，正房供主教做办公室，西楼楼上为神父室，楼下作圣堂。^③这些教徒大多为当地会长，他们不但要负责神父的安全、住宿、饮食，还要提供宗教活动空间，组织教徒进行活动。

在禁教时期（1724~1844 年），教徒要护送传教士到达指定地点，并为中外神职人员提供藏身之所，甚至负责其对外联络工作。

1746 年十一月西洋人李世辅同直隶南宫县民蒋相臣、山西曲沃县民尹得志路过江西省鄱阳县境，该县盘获讯供，曾在山陕二省传教。^④

1748 年李成功写给白若翰的信中提到：“李乐德主教在西安藏在教友家中，代权神父路补来逃到了乡间，敖道多从山西北部逃到长城以北，我自己在陕西渭南附近一个名叫石岭的村隐身。”^⑤

秦禄，圣名伯多禄（另一说保禄），山西祁县教徒，与陕西教徒焦振纲每年从北方买毛皮，然后去广东卖出。他们负责山陕教区传教士的邮递工作，并把传信部寄给传教士的年金、指示从广州安全取回。^⑥此事一直没有被官方发觉。乾隆十九年（1754 年）正月，秦禄进京卖鼻烟，京城天主西堂那姓托寄予罗马当家的洋字信 10 封，又天主北堂汪姓寄罗马当家的洋字信 1 封，寄曾二即曾贵洋字信 2 封，又西安人刘必约寄蔡伯多禄洋字信 1 封，寄曾贵洋字信 1 封，寄湖南沅江刘开迪洋字信 1 封，内有汉字收付一纸。^⑦官方逮捕其时发现这些信件。另据西洋传教士方济格（秦晋教区第四任主教）称，每年西洋教化王寄给其米银二百五十圆，近年来因其年老不能管事，少给了一半。至寄来时，先前或广东同教们带来或绕京城天主堂转寄，这十多年来都是秦禄带来的。^⑧1782 年欧洲派 12 名传教士到中国。焦振纲和秦禄带信给秦晋教区主教，告诉他们 4 个欧洲传教士要从山东到山陕，他俩及其他几位教

^①韩铎民著，李树洙译《朔县教区简史》，太原教区藏手抄本。

^②孙爱英《平遥县志》中华书局 1999 年出版，第 885 页。

^③马良《天主教长治教区简史》，天主教长治教区李维道 1997 年准印，第 87、13 页。

^④任根珠《清实录》山西资料汇编，山西古籍出版社 1996 年出版，第 498 页。

^⑤见太原教区李建华神父所藏信件。

^⑥Bernward .H.Willeke.O.F.M. Imperial Government and Catholic Mission in China during the year 1784—1785.The Franciscan Institute ST.Bonaventure ,N.Y.1948 第 27 页。

^⑦中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中华书局 2003 年出版，第 2 册，第 493 页。

^⑧同上，第 533 页。

徒负责沿途护送。^①

1784年12月，山西巡抚逮捕了秦晋教区第六任主教康安当。讯据供称系乾隆四十六年（1781年）由京赴晋，在教徒范天保家居住传教，并不外出，地方兵役无从查察。即使官兵搜查范天保家时也没有搜出，因为范家第二进院南房一间，开有地窖，外用盛花瓷缸塞住窖口，人不疑心。^②

据嘉庆十年（1805年）九月两广总督那严成奏折，山西阳曲县人李如在香山县属澳门地方接引西洋人若亚敬欲赴原籍传教，并雇同教之船户麦丙忠载送，又令倪若瑟陪伴同行，现今拿获。^③

1835年后朝廷再次大力禁教，一直住在祁县九汲村的秦晋第十任主教金雅敬（Joachim Salvetti）隐藏在教友家达好几个月。^④

但是，在1860年全部解除教禁后，特别是1901年以后，一些外国传教士进入山西一些地区传教，并没有当地教徒援引或介绍。例如在晋北大同等地，传教士驮着白银去乡村中传教，并没有先入教的当地人介入。然而，如果当地已经成立了教会，外国传教士外出时教会都要派一个本地人负责其财务、保护、联络等各方面工作，这些人基本上已属于教会的成员，被称为“传教先生”或“相帮神父”，这些人的作用不可低估。如阳高县“时有神父2名，会长8名，传教士9名，相帮神父9名。”^⑤再则随着教会势力的增大，传教士看中某个地方后，就在此地买地建房、成立教会机构，随后再在此地发展教徒。如阳曲县大泉沟村是个大村庄，土地肥沃，是阳曲县米粮川地。二十世纪三十年代凤朝瑞看到此地是个好地方，后在此买地盖堂，1938年辟为教区。^⑥太原南郊晋源镇民国八、九年始有少数教徒。到20年代中期，凤朝瑞看到晋源一带是个绝好的地方，风景优美，土地肥沃，就打了在此地大开教的注意。1932年后，意大利传教士彭毓龄（Anastasio Poncipe）被派为这一带的本堂。他首先在晋源镇内北后街购置了一套特别讲究的宅院，后北后街南部与此院斜对处买到五亩大的一块地，准备在此大兴土木，建造教堂、学校及一切配备用房。后来彭毓龄又在周围买地建房，形成东院、西院、北院，使教会所有宅院连成一片。随后彭毓龄以此地为根据地，在周围大力开展教务。彭毓龄在县政府的支持下，与

^①Imperial Government and Catholic Mission in China during the year 1784—1785. 第27页。

^②中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第2册，第554—555页。

^③《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第2册，第877页。

^④Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. 第63页。

^⑤郭海《阳高县志》，中国工人出版社1993年出版，第608页。

^⑥Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. 第206页。

地方上层人士相交，发展了一批知识分子入教，教务达到极盛。^①这些说明，政府允许自由奉教，教会势力增大后，教徒协助传教的作用随之降低。

2. 教徒的传教作用

教徒入教后，将天主教传给亲友、邻里，并传道于邻村；女教徒则将其信仰带至夫家及其所在村庄。这些传教的教徒，有的是本地传道士，有的是普通教徒或会长，他们于天主教在山西的传播过程中发挥了不可忽视的作用。传道士的主要职责是奔波于城乡之间，直接向广大民众宣扬教义、讲授教理，他们对望教者进行基本训练，将之培养、教育好后，再介绍给神父，为其授洗。^②虽然这些传道士、会长并非正式的神职人员，没有接受系统的神职培训，更无教阶制度下授予的各种名号，仅仅是热心的平信徒。他们通常具有一定的文化知识，也有一定的威信，他们的传教推动了天主教在山西的传播。在禁教时期，大面积的山西教区只有为数不多的神职人员，大多数地方的教徒自传、自习天主教，这是天主教在山西没有被灭绝，而能立足、扎根、发展的主要原因之一。由于山西各大地区天主教传入的方式不同，下文将分区阐明。

晋中地区介休、祁县、清徐、平遥、文水、太谷、榆次等县的天主教是在外经商、做工受洗的教徒带回的，这些教徒不但把天主教传给儿孙后代，也传给邻里乡人。例如：

1620年，介休城内王逵喜在北京做饭入了天主教。后有其家属、亲朋相继入教，代代相传。王的后代接受城内顺城关宋守全入教后，又于1890年传给城内西关董思严。^③

平遥县道备村田姓于1740年在陕西经商入教，后传回本村，至今9代，30余人；田姓于1840年将天主教传给王家庄的王清才，现已8代，120余人；达蒲村赵文炳于1765年在北京经商入教，后传及家乡子孙，现8代，50余人；1780年候冀村的候存智在北京经商奉了天主教，1782年回乡活动，把信仰传给本村雷姓。雷姓的雷思孝迁居堡和村后，与村中王姓结亲，王姓也入教。^④

乾隆年间，太原柳林庄教徒在榆次经商，把天主教传到榆次豆腐庄、韩村、海底岭一带，后又发展到王都、六堡、安宁、上营、聂村、使赵、李坊、流村、北砖井、

^①郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第206、213-214页。

^②康志杰《上主的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究（1636-2005）》，台北辅仁大学出版社2006年出版，第26页。

^③侯柏清《介休县志》，海潮出版社1996年出版，第666页。

^④晋中地委编《晋中地区宗教志》，1985年印行，第23-24页。

源涡、蔡家坪和城内各街。^①

榆次豆腐庄的祁先生信教后，于 1879 年去榆社林头村传教，当时有 50 余人入教，后传至北马会、和平村。^②1899 年榆社林头村教徒郝亮明在太谷县王海庄放羊时，把天主教传给杨友仁、杨友义两家，现已五代 120 余人。杨友仁和本村要尚仁是姑舅亲，因此又传到要家，现四代 40 余人。^③

晋南地区的天主教基本上以绛州为中心向四周扩散。长治、壶关、屯留、潞城、襄垣、太平（晋城）、武乡、隰县、翼城等县的天主教是村民在晋南或外地的教徒聚居处打工、经商带回的。

1654 年，有马厂人到平阳府、洪洞、绛州谋生，在外地领洗后返乡传教。

屯留县姜家庄赵氏于 1685 年在绛州做木工时受洗入教，并改名赵信主，返乡后传教于郭村杨家（其姥姥家）和藕泽村刘家（其岳父家）。

1692 年潞城县羌城村村民李焕木、李玉显和王某在北京经商入教，1697 年返乡传教，到 1882 年已有本村 10 户 57 人信教。从外地迁来的侯来景、赵金和、李富有、张丑怪 4 户 22 人也相继入教。^④

襄垣县赵家岭是山西著名的天主教村之一。赵家岭的赵、李两家，乘农闲时外出经商，在北京入教，是为本县人信奉天主教之始。后来赵家岭发展成著名的天主教堂口。

晋城最早的天主教徒是天水岭的赵德全。他在河南经商，于周口信教，后在本乡传教。1889 年，教徒遍及本县 15 个村庄，达 650 人，设本堂区三处。^⑤

晋西地区的一些村民在外打工受洗，把天主教传到临县、柳林等地。

1870 年，临县杨家山的马荣耀在方山县横沟村打工，空闲时去听天主教道理，领洗入教，随后回乡传播福音。在其努力下全村人竟全部受洗入教。他利用亲友关系向外扩展，善庆峪、碾子沟、前青塘也成为最早的教徒聚居村。赵家山的赵治国同马荣耀一起打工同时信教。回乡后先率其家族进教，随后在邻村亲朋好友中传教，先后有苗家堰、高家堰、堡则成、崔家垛、大岭上等村人信教。

1877 年，柳林镇的刘永福把福音传入本村，发展王继贤、康九林、高德立、杨荣等入教。刘永福也把福音传入柳林苇子嘴村，1879 年王玉清领洗入教，其三个儿子相继入教。

^①吴廷鸾《榆次市志》，中华书局 1996 年出版，第 992 页。

^②胡德荣《榆社县志》，山西古籍出版社 1999 年出版，第 648 页。

^③晋中地委编《晋中地区宗教志》，1985 年印行，第 21 页。

^④马良《天主教长治教区简史》，天主教长治教区李维道 1997 年准印，第 9、107 页。

^⑤李金华《山西通志·民族宗教志》，中华书局 1997 年出版，第 405、376、页。

柳林郭家塔的郭大本、郭大经在宁乡县曹家峪听了该村耿纪宁讲天主教道理后受洗入教。二人回村宣教，本家侄儿 10 人听道后 9 人信教，有个叫王孩的也入教。^①

在晋北地区：

大同最早的天主教徒是西河河村的杨姓移民（从洪洞迁来），他在村发展教徒，教徒逐渐增加，后由于姻亲关系，把天主教传到榆林村。^②

康熙年间，忻县兰村人武家和，以赶牲口搞运输为业，经常来往于京晋之间。因偶尔也驮外国天主教传教士，逐渐与之相识并信奉了有关教义，于是在北京受洗入教，又回乡劝亲属、家族入教。后其后代迁居武家庄，他们开荒种地，建村立家，拉亲友入教，并从太原引来神父办教，1834 年建成忻州境内第一座教堂。现在忻州城西南的肖家峪、哇子沟、南梁、磨盘山、黑岭梁、武家庄、老安梁、安桥岭、地黄梁及大宝沟 10 个大小村庄都是教徒聚居村庄，以武、李、方三姓为主，皆为武家和其劝化入教者的后代。^③

阳高县最早奉教的村是莫家堡。该村高、孙、杜三姓人在大同经商，接受天主教教宣传，洗礼入教，并在本村活动发展教徒，1891 年建立教堂。^④

1876 年，朔县米昔马庄的雒兴荣到内蒙古的二十四顷地探望女儿，与天主教接触，感受颇深。其回村后，热心宣传天主教道理，为该村群众普遍接受天主教奠定了基础。1879 年，太原总堂派榆林人纪三去朔县传教。米昔马庄的秀才任守忠看到纪三的圣书后，感受颇深，便在村大力传播。另有沙楞河村秀才刘凯元、王万庄秀才关步云信教，此三人带动了邻近村庄千余人要求入教。^⑤

在口外，绥远地区的天主教是教徒移民传入的，记载较早的是 1750 年几家教徒农民由山西忻县迁至抢盘（隶属绥远），^⑥此后陆续有教徒移民迁入。

教徒宣教把天主教传到山西不少地方，因各地自然、人文环境不同，传播的途径也有差异。晋中地区商业发达，在外经商者众多，许多地方的天主教是这些在外经商受洗之人带回的；在晋南地区，一些地方的天主教是在外经商受洗之人带回的，更多的则是从绛州、洪洞、永济等老堂口传入的；晋西地区，土地贫瘠，人们生活普遍贫困，外出打工者很多，天主教由外出打工受洗者传到不少地方；晋北地区只有以上所列靠近内蒙古、京津路线地方的天主教有机会由教徒传入，大部分地方则

^①汾阳教区编《汾阳教区史》，1996 年编印，第 38、40、35、37、36 页。

^②赵胜《大同市南郊区志》，中华书局 2001 年出版，第 718 页。

^③李金华《山西通志·民族宗教志》，中华书局 1997 年出版，第 405 页。

^④郭海《阳高县志》，中国工人出版社 1993 年出版，第 607 页。

^⑤李金华《山西通志·民族宗教志》，中华书局 1997 年出版，第 373 页。

^⑥王守礼《边疆的公教事业》，北平上智编译馆 1947 年出版，第 33 页。

由传教士宣教传入。但总观山西全省，教徒传教大多是以“以亲传亲、以友传友、以邻传邻”的方式，把天主教从一家传到另一家，从一个村传至另一个村，由一个县传到另一个县。其中姻亲关系是天主教向外扩展的一条重要途径。按天主教教义，外教人娶教徒之女必须先入教。女教徒出嫁后把其信仰带到夫家及其所在村庄，并传给子孙后代。例如，1705年，祁县教徒车姓姑娘初嫁于太原小井峪村，夫死，再嫁给沙沟张姓，这样天主教传入沙沟。太原北寒村韦姓教徒之女，嫁与本村石姓，石姓因此信教。^①介休三道河康姓教徒，因光绪年间娶妻郭氏信教，后传及子孙。^②1920年，长治传教先生王发海携带妻女来到翼城西白驹村，其女嫁给桥上前村王姓，遂有前村数户入教。^③

天主教会办有许多孤儿院，孤儿院中的孩子大多是女孩。传教士称这些女孩为“小传教先生”，因为这些女孩长大后，外教人如欲娶她们，必须先入教。她们把信仰带到所嫁村庄，传给子孙后代。山西不少地方的人因贫困娶不起媳妇，有些便娶保赤会女孩，但也因此入教。如朔州稻畦村的伊德仁说，他们村人因为穷，娶不起媳妇，要娶天主堂里的女孩，全村信教。^④

3. 会长的作用与教堂的修建

上文中所述的将天主教传入本地的教徒以及教徒中的杰出者，一般是本地教会的会长或传道士。会长、传道士对本地天主教的保持、发展起着关键的作用。因为山西教区广阔，神职人员相对短缺，许多地方不常住主教、神父，只有在下会的时候神父才去。一般情况下，神父只能满足教徒基本的宗教生活，即一年至少参与一次弥撒，领一次圣体。这样本地会长就担当起管理教徒、组织教徒进行宗教活动等方面的工作。即使在常驻神父的地方，在教会的信仰和精神生活方面，神父处于主导地位，对教会的管理和教徒日常生活的影响，特别是代表社区对外交往，会长的影响和能力大于神父。

例如清徐六合村，200多年前就有教徒，直到十九世纪晚期，有200多教徒，但神父不常来，只是每年下一次会，间或送来一台弥撒。^⑤日常教务由会长负责。

柳林苇子嘴教堂自建立后，没有常住神父，由离石县贺家塔代管，日常教务由会长负责，第一任会长王学礼，第二任会长任汝梅。韩家坡也如此，第一任会长韩玉卓，第二任会长韩长发。郭家塔自孔神父后没有固定本堂，偶尔有神父下会暂住，

^①郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第189、222页。

^②侯柏清《介休县志》，海潮出版社1996年出版，第666页。

^③张建杰《翼城县志》，海潮出版社1997年出版，第472页。

^④见2005年5月24日笔者采访稻畦村尹德仁，78岁。

^⑤郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第164~166页。

1926年划归汾阳教区后由柳林本堂代管，此村会长一定程度上起了本堂的作用。后金庄堂也由柳林代管，由会长苏庭义负责日常教务。上白霜堂属贺家塔代管，由会长杜宁信负责。刘家垣村由柳林代管，刘世林任会长，负责一切教务。为联系方便，除各堂设有会长外，教徒人数较多的村庄也设会长，这些会长要负责有教徒村庄之间的联络工作。^①

在常住神父的地方，由于神父主要负责教徒的宗教生活，日常管理基本上由各会长承担。会长是神职人员与教徒联系的纽带，教徒如有事务，先找会长解决，会长不能解决再和神父联系；神父一般通过会长组织教徒进行活动，所办事情也委托给他们。如阳曲县圪沟村，是太原教区的一个大的、纯教徒村，常年驻有神父，并设有小修院、孤儿院、印刷厂等机构。1887年武奥林（Huglin Villeret）神父来此任本堂神父。他忙于小修院的教育工作，其它机构都由他委任的不小于40岁的本地人管理。他的第一会长是他的代理人、总管，要留意一切，甚至为买卖签合同；每天早晨弥撒末，他把一天的工作分派给下属。而武神父通常每天巡视二次。当时圪沟村的村长高先生，也担任会长。并因教堂的供应、细小的修理、浆洗、教堂的灯火甚至包括祭祀费用都由教徒负责，所以他也是教堂财管理委员会的首要成员。^②

本地会长承担这些最基础的工作，表明山西部分基层教务早已自治，更说明本地教徒具备自主办教会的能力。这也是传教士撤走后，中国神职人员顺利接管地方教务，从而使山西天主教实现自治的一个原因。会长除管理这些日常事务外，还要组织、带领教徒修建教堂。例如：

1906年潞城县南天贡重建圣母无染原罪教堂，1906年整地奠基，1907年砌墙盖顶，1908年进行油彩。此堂动用劳力400余人，耗银4万两。由宋春林、刘德成负责购料、监工。宋春林继此村申太和之后担任会长。^③

宁乡县东合村，1906年由太原总堂出资，付贵货、郝思旺两个会长承办修建起一座天主教教堂；1914年后岭村教堂落成，是由白纯素神父主持，会长高志、高培成协助完成；1933年由王在镐神父主持，会长王枝岗、张德虎承办修建城内北街水巷教堂，1934年竣工。^④

1922年，文水小南安村任元通、任世明负责建教堂，包括经堂7间，正房7间

^①温振兴《柳林县民族宗教》志中共柳林统战部1986年编印，第60-61页。

^②Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第101-104页。

^③《天主教长治教区南天贡堂区百年回眸》第12页，天主教长治教区2006年印行。

^④汾阳教区编《汾阳教区史》，1996年编印，第48、46、49页。

(神父住房), 东房 3 间。^①

1931 年, 在长治高家庄办修道院。当时本村王德旺、鹿雨水二位会长主办筹备, 教徒高满成、高忠和、鹿有水、鹿贵生等 54 家献出土地若干, 其他教徒也献物献钱, 1935 年建成修道院两排楼房, 共 30 间。^②

二十世纪二十年代, 由汾阳主教允准, 交城姬家庄会长赵同义和前庄会长张四孩会同众教友主持建起圣堂, 有东房 3 间, 西房 3 间, 正房 7 间, 并在堂院门建有钟楼。^③

在诸如上述一些地方的教堂修建工作中, 会长起了组织、管理、带头作用, 正如他们在堂区日常事务、对外联络等方面所发挥的作用一样至关重要。然而另有一些地方的教堂由教徒们自觉自愿献出房屋、土地、财物改建、修建而成。天主教教规要求教徒尽力帮助教会经费, 资助教会和出钱、出力修建教堂是教徒表示自己爱德的一个途径, 因此即使在政府全力禁教时期, 也不乏教徒自觉自愿献出房屋、钱、土地、人力改建、修建教堂。例如:

明末, 明宗室灵丘王朱士塋领洗入教, 将其王府官邸献作教堂, 绛州成为本省天主教传教中心。韩雲、韩霖信教虔诚且家道殷实, 1627 年在绛州城之东南, 购置两栋房屋, 并改建成教堂。韩霖的老师徐光启为此撰有《景教堂碑记》文中有云:

顷年, 一二者宿, 周行秦、晋, 所在名公, 延留居止。于晋绛, 则有两韩孝廉, 信向尤为笃挚, 爰始爰谋, 图惟卜筑, 将以崇严像设, 奠安道侣。乃择于城之东南, 捐资创建, 为室若干楹, 因驰书数千里, 属余记之……若孝廉之万里将迎, 捐资营造, 可谓崇矣! 肇立景门, 独有钦赐一区。至于郡邑, 则晋绛为始, 可谓倡矣!^④

据徐光启所称, 当时在北京的宣武门附近虽建有天主堂, 且其旁还有钦赐之地, 但由中国教徒在地方上捐建的教堂, 则以绛州为始。另外, 韩雲曾于崇祯元年在绛州教堂旁另建一专供妇女礼拜用的圣堂, 十二年韩霖亦捐资协助高一志在平阳府城购屋建堂, 十五年并帮助金弥格在太原建立教堂。^⑤

上层教徒有资金修建教堂, 中下层教徒则力所能及地奉献出自己的土地、财物帮助修盖教堂。太原教区珍藏着一份太原东二道巷教徒李照献土地的约据, 是于 1800 年康福德以宗座视察员的身份接受, 中国神父教区秘书郭若望签字, 其中曰:

^①汾阳教区编《汾阳教区史》, 1996 年编印, 第 30 页。

^②《山西通志·民族宗教志》, 第 397 页。

^③太原教区前庄教会编《前庄教会史》, 2005 年编印。

^④徐光启著、王重民校《徐光启集》, 上海古籍出版社 1984 年出版, 第 531—533 页。

^⑤黄一农《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》, 《中央研究院近代史研究所集刊》第 26 期, 第 12 页。

立献约人李照：为爱主爱人，于上主台前，愿献己地，以留永远事缘。本地教友穷苦、艰难，主日占礼通功，无祈祷之处，司铎往来，无妥当住所。余昔年念及心伤，愿献自己白地一块，修理房屋，又出钱三十七千文。但我力量不足，幸有司铎及众教友知我心愿，成全我志共襄圣事，相帮钱七十二千六百文，共费钱一百零九千六百文。此地坐落小北门二道巷，东至己，南至李仓，西至己，北至己。自献之后，添盖正房大小五间，起东西院墙，修理水井一眼，又栽各种树木。庶几远近教士均获神益，令本地教友，不但通功方便，更能多沾圣惠，司铎随便往来，办理教务亦有栖止之所。日后此地与我子孙永远无干，与别会亦无干。但恐事远年湮，我之子孙或起争端，又恐圣教窘困或经官司，此地难保不失。特为此故恳祈大神父斟酌，善全之道，筹划妥当，务令此地管雇有人，永保无虑，庶不负我昔年之善愿，并诸位司铎及众信友相帮成全之善意矣。恐后无凭，立约存照。并原日修理房屋相帮银钱姓名开列于后。

修大正房、厨房、康监牧（指康福德）帮钱二十五千，后又留钱五千修东正房用了。赵司铎（赵嘉弥即郭若望）帮钱十二千四百文，修井鲍牧（指常纳巴，易名鲍斯德）相帮二千一百文、修东正房帮钱五千文，王牧帮钱三千五百文。

修大正房、厨房众信友出钱六千文

修井 众信友出钱七千文

修东正房 田茂禄帮钱五千文

李福帮人工外，出钱二千二百文

众司铎共帮钱五十三千文

众信友共帮钱十九千六百文

二宗共合钱七十二千六百文

以上共费钱一百零九千六百文

前后经理人李富芳

中间人：李仓 李富芳 张成花 李福

嘉庆五年（1800年）七月二十四日 立献约人 李照^①

1811年，甘肃祈神父传教至赵家岭，见教徒无祈祷场所，随劝一热心节妇献金300贯，修建赵家岭老堂。数十年后，教徒、朝圣者增多，堂内频感狭窄，随将圣堂扩大，其资金大多由教徒自筹。^②

^①见太原教区所藏档案。

^②李金华《山西通志·民族宗教志》，中华书局1997年出版，第405页。

在潞城南天贡村，由于教徒逐渐增加，申太和兄弟将自己的北屋献出作为临时教堂；1847年在此兄弟俩的主持下，由全村教徒自备材料，自己动手，集资建堂，于1848年建成圣母无染原罪教堂。建成后又在教堂北侧建立了一所楼院，开设了男学校。^①

1859年长治高家庄教徒献地、献物、出钱出力建起一座6间大的教堂。随后在堂东侧为神职人员盖了10间正房、8间南房。1902年教徒们商讨，责成鹿兴荣、王东孩领导在原堂前增盖两间，还盖了两个祭衣所，在堂东侧增建了5间东房、5间耳房。

1879年马厂教徒自捐资金，在村中建起一座耶稣圣心大堂。

潞城西天贡村最先入教的是申家。1883年教徒人数增加，以申雪景为首，教徒集资建圣堂一所。

1884年长子县酒村教徒集资置地，盖了一座长25米、宽5米的小教堂，并建配房7间，占地601平方米。^②

1884年榆社教徒自筹资金盖了有经堂4间、校房3间、住房4间的教堂院。^③

1884年阳曲县红沟村建成教堂，其碑文中曰：“此堂之修建原因教友渐繁，旧堂甚狭，本村人心切重修所由。同众议定浑村摊钱，阖宅帮工。”^④

1888年重修河上嘴圣堂碑文中曰：“夫堂之修建实非易事，本村人甚愿重修，惟恐财不足，所以同众议论，或按地亩以摊钱，或按人丁以帮工，庶几易窄为宏。”^⑤

天主教传入襄陵黄崖一带约在光绪初年。山东蒙阴县教徒肖永禄、徐子明等6人迁居黄崖，1884年为主持教务，修建起至今犹存的罗马式教堂一座。^⑥

1931年，由凤朝瑞主教出资，时任阳曲县西黄水本堂的卞振铎操办，众教徒努力盖起了西黄水240平方米的罗马式教堂。^⑦

4. 教徒为天主教在山西的发展提供人力资源

山西天主教的发展需要大量的人力资源。自禁教时期起，传教士认识到本地传教人员的独特优势，开始培养本地神职人员。是广大热心教徒，把他们的子女送到国内外修道院，使之成长为主教、神父，在山西或他省传教。据笔者粗略统计，1949年在山西传教的国籍神父250多名，还不包括晋铎后在他省服务的人员。这些神职

^①《天主教长治教区南天贡堂区百年回眸》第9、18页，天主教长治教区2006年印行。

^②马良《天主教长治教区简史》，天主教长治教区李维道1997年准印，第92、67、71、106、87页。

^③郝宋唐《榆社天主教》，《榆社文史资料》，榆社政协1990年出版，第103页。

^④郭崇禧《太原天主教主要堂口简介》，《太原文史资料》第15辑，1991年出版，第159页。

^⑤郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第169页。

^⑥《山西通志·民族宗教志》，第386页。

^⑦孟殊福《太原教区尧尚堂区西黄水堂口简介》，2005年编印。

人员，皆出自热心教徒家中，特别是奉教年代长的地方，出了很多主教、神父。太原地区流传有这样的话语：“洞儿沟、圪 沟，主教、神父不断头。”这生动地说明了在这些古老的堂口，产生了一代接一代的神职人员。教徒之此作用，昭然若揭，不再赘述。

小结：在外国传教士、中国神职人员、教徒组成的山西教会中，主教是各教区的核心、灵魂，分布于各个堂区的中外神父负责众多教徒的宗教生活，教徒是山西天主教发展的坚实基础、坚强后盾。外国传教士循当地风俗传教，培养本地神职人员，启动了山西天主教的本土化进程。中国神职人员努力传教，禁教时期还是外国传教士的得力助手、保护者，1860年后中国神职人员逐渐增加，山西教区从部分自传逐渐转向全区自传、自治，大大促进了山西天主教的本土化。传道员到处宣扬教义，是望教者、教徒与神父联系的纽带。会长负责神父的日常事务，管理教徒，组织教徒进行宗教活动，并组织教徒奉献出自己的房屋、土地、财物，和广大教徒一起努力修建成山西一座座教堂。而广大教徒既是传教的果实，又是再结果实的种子，这其中女性教徒起着特殊的作用。在禁教时期，教徒为中外神父提供藏身之所，有的甚至负责其对外联络工作和沿途护送工作，热心教徒还把自己的子女送到中外修道院学习，为天主教的发展提供一批又一批的人才。这些说明教徒既自己传播天主教，又尽力自养，是山西天主教迈向本土化的重要力量。那么，这些教徒是一群什么样的人呢？

第三章 山西天主教徒

近代以来，天主教始终被中国人看作“洋教”，天主教徒则是贫贱之民和惯于投机钻营的无赖的结合体，在许多人看来，“凡入教者皆莠民”，教徒“夸诈迂怪，固属异端之尤”、“荒诞狂妄，且有妖邪之术”。^① 连不失为当时开明者的郑观应，也对教徒非常蔑视：“华民各具天良，稍明义理者从不为彼教所惑。凡进教者或为财利所诱不克自持，或以狂病未瘳失其本性，或奸民以为声势，或犯罪求为系援。必有藐官玩法之心，乃敢作逆理拂情之事。”^②

那么，山西天主教徒的信仰观念是什么？他们是如何理解、接受天主教的？是否与非教徒的信仰没有任何联系？相同的生活环境下教徒的村院有什么特色？教徒入教后在日常生活以及节日、婚礼、丧礼等社会活动中有何变化？与普通山西民众有什么区别？教徒到底是一群什么样的人？他们的年龄、性别、职业、社会经济地位如何？

第一节 山西教徒的信仰观念、村院特色

将一个群体与另一个群体分别开来的边界，也许是物质的，也可以是概念的，表现于观念、仪式和信仰的系统。^③ 传统山西人除信奉儒、佛、道教外，普通民众还信仰将天地崇拜，祖先崇拜，圣贤崇拜，佛教、道教诸神、神话信仰混合在一起的民间信仰。现在许多学者倾向于将“大众宗教”定义为与精英阶层相对应的下层阶级的宗教。^④ 在这种定义下，大众宗教(Popular Religion)与民间信仰(Folk Religion)没有大的区别，而且山西习惯将这些信众称为大教人，因而在文中将之等同使用。天主教徒称这些信仰者为外教人，笔者在文中称其为大教人或外教人。这样生活在同一片土地上，衣、食、住、行没有大的区别的山西人，因信奉大教众神、天主而被划分成大教徒与天主教徒。

一 山西教徒本土化的信仰观念

基督教在中国传播的过程，就是不断与中国文化互动的过程。正如章开沅先生所言，“教会人士世代梦寐以求的非基督教地区的基督化，实际上包含着基督教

^①刘大鹏《潜园琐记》，载于乔志强编《义和团在山西地区史料》，山西人民出版社1980年版，第32页。

^②转引自陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社1992年出版，第141页。

^③菲奥纳·鲍伊著、金泽、何其敏译《宗教人类学导论》，中国人民大学出版社2004年出版，第82页。

^④韦思谛著《中国大众宗教》江苏人民出版社2006年出版，序言，第3页。

在这些地区的本土化。”^①作为基督宗教的皈依者，中国教徒在理解、接受基督教义时用的是中国人的思维方式，自然给天主教信仰中加入中国传统思想、文化。

早期的耶稣会士在了解中国人的一些社会、心理特点后，开始身穿儒服、头戴儒冠，通过宣扬科学知识而传教。高一志在山西传教时，撰写了20余部中文著作，其中一些就是用儒家的观点、思想阐释天主教教义，如《齐家西学》、《修身西学》、《西学治平》等。即他虽然是传教士，却是以“中国本土传统的正统传承者‘儒’的身份出现在本土人面前。”^②当时山西基督徒中的上层人士，如韩霖等人，也是从儒学角度理解天主教教义。韩霖的著作《铎书》，借用天主教文献解释传统乡约中的六言，体现其极力把天主教思想引入儒家教化体系、使之儒教化的意图。《铎书》既把明太祖的《圣谕六言》天主教化，同时天主教教理用儒家传统方式表达出来，以实现其“合儒补儒”、“补儒易佛”的目的。^③这说明耶稣会士以高度艺术手法，不漏痕迹地把本土信仰转换成新的信仰，而中国教徒在接受这种新信仰时使用的是本土信仰方式，并且加入本土信仰的内容。这些教徒信奉的是掺入本土文化的、儒教化的天主教。

然而，大多数下层教徒把天主教民间信仰化。民间信仰是指“在民众中自发产生的一套神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式制度。”^④其核心是神灵崇拜。信仰它的民众信仰的民间信仰没有什么深远的精神追求，只是出于一个简单利益需求，可以说是“唯灵是信”。很多教徒接受天主教也只是因为天主教的神比其它神“大”，比其它神“灵”。他们信仰全知全能、无所不在的最高主宰，主要也是为了祈福禳灾，满足现世的生存需求，拯救灵魂、追求永生对于他们是较为遥远的事情。例如，他们只是把天主、耶稣、圣母看作新的神灵，用之满足日常生活中的各种精神、物质需要。天主教教义强调神的无形无迹，要求教徒杜绝偶像崇拜。但这些教徒热衷于追求和崇拜圣像。“缺乏抽象思维的下层民众要求神灵的具象特征，他们意念中的彼岸力量，需要可视可感的对应物来加以表示。”^⑤这些教徒甚至用圣像、圣物治病。例如高一志于绛州传教时，教徒用十字架、圣水、圣依纳爵圣牌治愈绝症之事，屡见不鲜。^⑥

在当时大多数普通的、下层教徒眼中，天主教传教士是佛教僧侣、道教道士的

^①刘家峰《离异与融会：中国基督徒与本色教会的兴起》，上海人民出版社2005年出版，序一，第2页。

^②詹启华《“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造》，载于韦思谛著《中国大众宗教》第268页。

^③详见黄一农《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社2006年出版，第七章。

^④钟敬文主编《民俗学概论》，上海文艺出版社1998年出版，第187页。

^⑤程献、许蕾《中国近代天主教民信仰研究》，湖北大学学报（哲社版）1996年第6期，第20页。

^⑥《明清间在华耶稣会上列传》，第104页。

一个变种。在所处环境的影响下，传教士承担起佛教法师、道教天师的功能，这更证实、加剧了民众的这种认识、看法。如曾在山西传教的法国耶稣会士方德望（Etienne Le Fevre）被认为可以接近猛兽而不被吞噬，他具有医病的天才、能以淋圣水而驱散蝗虫的祸害、为受魔鬼骚扰的房间驱邪、准确地预计死亡的时间、其尸体永不腐烂、其坟墓可以避免水灾淹没，并在死后变成“方土地”。^①进入山西的方济格会传教士也用类似的方法传教或加强教徒信德。如 1783 年官方搜捕传教士、教徒，其时的山西主教康安当安慰受难教徒，为了加强教徒的信德，让一个小孩把瓶里养着的活鱼埋葬，教徒当时不明白其用意。三天后鱼腐烂，但主教让他们把鱼放在水中，鱼竟复活。^②康安当用这种明显类似佛教法师的点化手法，让教徒信服他，相信天主无所不能。

而且自从清代禁教时期开始，天主教走向与民间小传统结合的道路，山西不少信徒的信仰更加趋向民间信仰。如道光十八年拿获山西岳阳县赵金义等人习教案以及洪洞县李成信习教案，俱“供系口传经语，不时念诵，希冀求福消灾，并无一定念经日期。”^③当时许多教徒自相传习天主教，很少有神父来指导，致使天主教在一些民众看来与民间宗教其实没有什么差别，天主、圣母与民间宗教中的各路神仙大致一样，天主教守斋与民间宗教的持斋大体相同。近代以后，许多教徒为了接受教会物质等方面帮助而入教，他们的信仰更趋向民间信仰性的求索性、实用性导向。

许多教徒用这种民间宗教的方式理解、接受天主教，在面临现实困难时又用民间信仰的方式使用、操作他们的信奉的神，而生活在中国传统文化中的传教士，不知不觉中接受了这些做法。如山西是一个干旱地区，发生旱灾时百姓要用抬龙王等各种各样方式求雨。此时传教士竟为求雨而祈祷、做弥撒，组织天主教徒抬着耶稣、十字架求雨。武奥林神父用极长的篇幅生动地描述了太原附近的圪沟村教徒去阪泉山圣母堂求雨的过程、情景：1889 年山西太原发生旱灾，圪沟村教徒求助于天主，村里的一名传道员向武神父求了三台弥撒，整个堂区进行三天公共祈祷，但没有下雨。那时 20 多名妇女骑上骡子、驴去阳曲县阪泉山圣母堂朝圣、求雨。当时太原地区的非教徒居民、官员通过抬偶像、斋戒等方式求雨。1889 年 8 月 26 日去求雨的妇女返回后，又有 20 多位圪沟村教徒去圣母堂求雨，但到此时仍寸雨未下。村中会长们决定于之后的星期六全村组织一次隆重朝圣，星期一返回。教徒们开始准

^①谢和耐著、耿昇译《中国社会史》，江苏人民出版社 2005 年出版，第 373 页。

^②Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第 47 页。

^③《清前中期西洋天主教在华活动档案史料》第 1228、1234 页。

备，有人去太原主教府申请，不但得到主教的同意，还借来了装饰旗帜和红、绿、黄、紫色彩带及刻有耶稣人身像的石碑。当时的主教艾士杰还同意武奥林亲自带教徒去求雨，武奥林接受，只是后来因年龄、身体之故，不得不放弃。这支求雨的队伍排成井然有序队列出发，最前面的是当地村民自己组织起来的一支打击乐队，随后是 180 名朝圣者，再后是十字架。这个十字架用黑色木料制成，上面装饰着红、绿燕尾旗，由村里一位身高 1.84 米的大力士细木工匠举着，他两旁有二个年轻人端着放在欧洲蜡烛台上的大蜡烛。十字架后面是三把红色大阳伞，大阳伞上有三层红色流苏，就像美丽绝伦的大教堂。大阳伞上还点缀着各色小旗子，上面写着四个大字：圪 沟村。一支管乐队紧随其后，由 18 人组成，都身穿长衣，头戴红缨子礼帽。管乐队被旗手们簇拥着，在旗子中，有主教给予的两面特别漂亮的旗帜，一个于明亮的兰色蚕丝底上缝着白缎大字，表明其神圣的信仰。年轻人迎风举着这些旗子以让它们展开，以便非教徒看到这些字。队伍最后是四个身穿长衣、头戴礼帽的年轻人，肩上抗着那个从主教处借来的石碑。当时非教徒求雨是抬着男、女神像。教徒用刻有耶稣人身像的石碑来取代那些神像。他们做了一个木制担架，用各种颜色的布把木头裹起来，把石碑放上去，石碑上面放着镀金的十字架，装饰着各种彩带。教徒们还在它前面放了两支祝圣过的蜡烛，以此把天主的形象与人的形象联系在一起。^①从此可见，教徒与非教徒求雨的仪式除所抬神像不同外，其它方面并无很大的区别，双方此时的信仰心理更没有差别。此次求雨获得成功，其邻村东社的非教徒居民因获益而心存感激，在这些朝圣者返回途经其村时，东社村民让他们停下，由一位老人作为代表向他们表达了由衷的谢意，东社村敲锣打鼓把他们送回村。这更说明，教徒与非教徒有着共同的祈福禳灾的信仰动机。

近代山西教徒同样认为他们的精神管理者具有神性。他们不仅认为他们信奉的神最大、最灵，并相信天主授予管理他们的神职人员以非凡的法力，相信这些神职人员能驱逐魔鬼，能于他们危难之时挽救他们。山西有许多教徒因传教士为其驱走魔鬼而入教，阳高县贾丰村姚永明一家信教就是典型一例。姚家在入教前发生了许多奇异的事情：姚永明之妻的裤子莫名其妙地被脱掉、衣服被剪烂，家中的食品在无人动的情况下眼看着减少、消失。姚家无奈之下请来道士驱魔。道士到达后，洒鸡血、摆十米高的桌子坐在上面念经。但放下的鸡肉还是被“魔鬼”吃了，连道士自己带的狗皮褥子也被撕成条条。就在姚家走投无路的时候，传教士来为他们家赶

^①Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第 134-145 页。

走魔鬼，从此全家信教。^①在笔者走访的地方中都流传着这样的故事：抗日战争时期，日本军人进入教堂要侮辱堂里的妇女，神父划“十”字请求天主降罚日军，日军当时就倒毙于地。清徐县六合村有如下说法：民国年间意大利传教士雷警世（Ugolino Arcari）在此村担任本堂神父，有一年村外的河发洪水，水势猛涨，眼看要泛出河堤，雷警世把一根木棍插到河中，河水立即就下降。^②一些教徒还把死后的神父、修女神圣化，在身患疾病时，去他们的墓地祈祷，求他们为之去病。意大利人亚松达（Assunta）修女于1905年死于太原洞儿沟修女院，她死后，屋内充满奇异的玫瑰花香，三日不绝。一些洞儿沟村民患病后去她的墓地祈祷，遂痊愈。^③

教徒不仅认为神父有非凡的能力，还把他們看作具备神性的天主的代言人，冒犯他们会遭到惩罚。而在中国传统民间信仰中，神灵是不能冒犯的，人类如果冒犯了神灵，就会遭到惩罚，通过道歉、行善等行为诚心改过后方能免除惩罚，实现目的后还要向神灵还愿。太原南郊洞儿沟村七苦圣母堂的来历完全符合民间信仰中这种历程，同时说明神父在教徒心目中的神圣地位。洞儿沟及其附近村庄有这样一种说法：二十世纪初一位外国传教士在洞儿沟村任本堂神父。这位神父来时带来一尊精美的圣母像，教徒们十分喜欢。后这位神父调往别处任本堂，要把圣母像带走。教徒们坚决不让神父把圣母像带走，双方因此产生矛盾。教徒们第二天进堂时用石头把教堂门堵住，不让神父进堂。神父一怒之下离开，出村时把鞋上的土也敲打下来，并求天主用冰雹降罚洞儿沟。从神父走后第二年始，每到白露、秋分时节，洞儿沟村就会遭受冰雹的袭击，庄稼受损，村民年年度荒。教徒们认识到这是受到天主的惩罚，于是在90多年前在会长的带领下，举着十字架，祈祷游行，把十字架插到村庄南面的山顶即今日的七苦山上，求圣母宽恕，并许愿，如免去灾殃，便在山顶建一座圣母殿，以纪念圣母的七苦从而提醒教徒回头改过。十字架插到山顶后，洞儿沟的庄稼就有了保证。1924年教徒们在山顶盖起七苦圣母堂以感谢圣母、十字架，村庄再也没有冰雹之灾。^④这表明在教徒的心中，神父不仅是其信仰上的领路人、指导者，还具有神赋予的各种法力；信仰圣母、耶稣，不仅为了死后灵魂能进入天堂，圣母、耶稣还能给他们解决现实生存问题，给他们带来福祉。尤其是那些为了得到教会钱、物，或为了娶女教徒而入教的教徒，在生存逼迫下，现实的功利性的思想占其信仰的主要部分。

^①见笔者2005年5月10日访问姚金，贾丰人，60岁。

^②见笔者2006年9月13日访问太原教区神父六合村人韩耀宗，86岁。

^③见笔者2005年7月4日采访洞儿沟村民张润科，73岁。

^④见太原教区李建华神父所写手稿《七苦圣母的来历》，及1998年重建七苦圣母堂竣工后洞儿沟教堂印发的小册子。

在民间信仰中，土地爷、城隍庙等是地方保护神，能保一地平安。在山西各地的教堂中，不仅有耶稣、圣母的祭台，各堂还选一位宗徒或圣人做各自的主保，在教堂中为其设置祭台，并于其瞻礼日举行盛大活动。如太原解放路天主堂的主保是大圣若瑟，太原圪 沟村的主保是安多尼。许多教徒把自己教堂中的主保做为他们的地方保护神，认为有事求主保比求耶稣、圣母更方便、有效。如圪 沟村盛行敬圣安多尼，其教堂外有安多尼塑像，堂内左侧有安多尼祭台，祭台前常年点燃着安多尼灯，昼夜长明，以示敬礼。1949年前每年6月13日圣安多尼瞻礼日，都按惯例举行圣安多尼活动。村民将安多尼作为他们特殊的主保，最大的依靠。每遇急难时，大呼安多尼之名，求其保护。村内敬礼安多尼之风，历史悠久，多年如此，至今不衰。^①

天主教民间信仰化的现象不仅出现于山西，中国大部分地区都如此，尤其是在农村。“在中国的天主教信仰中，民间信仰的成分与普世信仰的成分占的一样多，尤其在绝大多数教徒居住的农村地区。”^②

“灵魂拯救”转型为类似民间宗教“神功崇拜”的心理原因，根植于中国深厚的乡土文化土壤之中。这块土壤，没有孕育出西方式的创世和拯救，及把人类的起源和归宿联结在一起的宗教意识。中国民众的信仰以信仰对象显示的“神效”作为心理支撑。^③山西教徒的信仰支撑还有传教士的非凡能力和教会提供的各种各样帮助、服务。

传教士在传教时已经把天主教与中国本土文化结合起来，教徒又是带着中国人特有的文化、心理接受天主教的，所以教徒信奉的天主教是经过双重改造的信仰。而且清中叶后随着天主教深入民间底层，它与民间小传统文化不断融合在一起，它与中国民间宗教的界限已变得模糊不清。天主教的本土化，既体现在教徒的信仰观念上，也体现在他们的日常生活的所有行为和礼仪中。

二 教徒村的特色及教徒的家庭陈设

传统山西村庄，初建村时便盖庙。如太谷县大村镇范村有121座庙，居民只有20来户、七、八十人的山区小村念沟有庙2座。^④徐沟县的村庄构成式街巷之端必有庙，视建庙之年可见其成街时代。在人口发达之村新庙多，因在人口繁盛时必增新街，街端必增新庙。晚清时则虽新街而亦无庙或则以照壁代之，人民之祀神，多以

^①郭崇禧《太原天主教主要堂口简介》，《太原文史资料》第15辑，太原市政协1991年出版，第152页。

^② Stephen Uhalley and Xiaoxin Wu 《China and Christianity》, Ricci Institute for Chinese and Western Cultural History, 2001. 第234页。

^③程献、许蕾《中国近代天主教民信仰研究》，湖北大学学报（哲社版）1996年第6期，第20页。

^④见笔者2005年4月19日采访。

生活为沿革。^①一个村中要建各种庙，以为村民提供各种福佑。杨庆堃按功能把庙分为六大类，一是社会组织的整合和福利，二为普遍的道德秩序，三为经济功能，四是健康，五是公众和个人福祉，六为寺观与尼姑庵。^②六大功能下又划分出许多具体功能。总之村庄中的各种庙宇满足了大教信仰村民的种种需求。

天主教传入山西后，村庄中不仅有庙，还竖起异样建筑风格的教堂。此后纯教徒村中再没有庙宇，教堂是教徒活动的中心，天主耶稣能满足教徒所有需要。如洞儿沟村，十九世纪初路类思（Aloysius Landi，1804—1811年任秦晋教区主教）委托中国神父王保禄在清源城北六华里处属固驿村的洞儿沟河两岸，购置了广阔荒凉山地，建房造屋。^③此村村民围绕教堂居住，各个姓氏或因宗教原因迁来，或是盖教堂的劳力，盖完教堂后定居此地。教堂神父不但把其所购买土地分给教徒耕种，而且给贫穷教徒地基、甚至房屋让教徒盖房、居住，并把教堂保赤会的女孩许之为妻。^④

民教杂居之村，有的既有天主教的教堂，又有大教的庙宇。如清徐大北村，教堂盖在村西，教堂向北几步之遥就是关帝庙，村民各敬各神；此类村庄大部分大教信仰者居多，都有庙宇，其中有的村有教堂，有的没有，没有教堂的去其主管堂区活动；一些则天主教教徒居多，但有庙，如朔县沙楞河村，解放前有800多人，教徒600多名，村中有一个老爷庙；有的则没有庙，如朔县石碣峪村，解放前有400多人，95%是教徒，没有庙。^⑤然而无论教徒居多之村庄有无庙宇，非教徒受天主教影响，烧香拜佛的现象大大减少。

异质的信仰、建筑契入山西社会，山西教徒却用本土方式表示他们的信仰。

普通的山西庭院，在大门上方有“耕读传家”、“雅院生辉”、“紫气东来”等字样，大门上贴着“秦琼”、“尉迟敬德”二位门神，大门两旁有对联，“因凡神有联，故门联与门神亦相依事。”^⑥一进大门，对面照壁上或过道旁的墙上有土地



^①刘文炳《徐沟县志》，山西人民出版社1992年出版，第276页。

^②Yang, C.K. Religion in Chinese Society. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967. 第8—11页。

^③宋建勋著《山西天主教史》卷三，第62、66页。

^④见笔者2005年7月4日采访洞儿沟村民张润科，73岁。

^⑤见笔者2005年5月24日采访记录。

^⑥刘文炳《徐沟县志》，山西人民出版社1992年出版，第281页。

爷神龛，其两面对联是“土中生白玉，地内出黄金”或“土地当堂坐，四季保平安”，有的人家大门道两侧分别供着门神、土地爷；院中正房屋檐下，贴着天地爷画像，其牌位上方写着“天地三界十方万灵真宰”；院中有井者祀井神，有碾、磨者供碾神、磨神，养牛、马者供牛王、马王；还有人家依堪舆家所指，于屋上祀武曲、贪狼等神。

教徒则将庭院大门上的字改为“主赐安康”、“福佑平安”、“沐浴主恩”、“永享真福”等词语。大门上的对联随用途的不同而有改变，过春节可以贴“春自人间贺起，福由天上颁来”等对联，结婚则有类似“婚姻主定百年配，继衍人伦万世昌”的对联，祝寿又有“主佑人老身未老，友祝寿高志愈高”这样的对联。这些字、对联的内容反映了他们不同的信仰，但也生动地说明了他们的信仰内涵中，求得平安、福气的意图已占据首位。

还有教徒不放弃一些传统习俗，如康福德在视察山西教务时，发现“有官员、士兵是教徒，也在门上贴门神，在其家门前的砖上还雕刻有秦琼、尉迟敬德的画像”；^①在朔州，“中国人过年时在门上贴门神，教友们则贴一些天神像以代”。^②但是教徒庭院中没有大教中神的画像、牌位，也不贴耶稣、圣母的画像。

山西民众的家内陈设，除应备的箱、柜、镜等应用之物外，墙上要贴民俗画，富裕的、有文化的人家还要贴名人字画。常见的民俗画有福、禄、寿、喜、财神、年年有余（鱼）的胖娃娃画等，还有《三国演义》、《水浒传》、《西游记》等传统小说的连环画；灶旁或门旁要供灶王爷的牌位，其对联曰“上天言好事，回宫降吉祥”；家中厅堂内要摆放祖先牌位，主室祀关羽、财神，生子之室则祀张仙。

教徒入教后，其家内实用性陈设与非教徒无异，但是不再贴大教信仰中各种神的画，而要贴耶稣、圣母的画像，如圣母圣心画、耶稣圣心画、耶稣苦难像等；墙上要挂“十”字，箱子、柜子上摆放耶稣被钉在“十”字架上的苦像、圣母像等。在耶稣的画像上有这样的对联“无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义聿昭拯济太权衡”，横批“万有真原”（康熙皇帝所赐），或如照片中“至公至义至仁慈，全能全知全美善”。起初教徒家中有祖先



^①Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. Pekini: Congregationis Missionis, 1929. 第260页。

^②《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

牌位，“礼仪之争”后，教廷禁止中国教徒崇拜祖先、孔子，不准教徒家中再摆放祖先牌位。然而“中国教徒自小浸淫在中国传统文化之中，祖先崇拜的观念深深嵌入他们的思想深层，具有明显的先入为主性。”^①教徒曾为家中祖先牌位的撤换上书他们的主教，诉说他们因此遭到的非议。其中曰：

具呈人范若亚济等呈，为恳恩俯准免毁祖先牌位，以尊国理，事切。济等生长中国，素守功令，尚又钦崇听主圣教，遵守规诫。自主教大老爷下车以来，济等诚意叩谒，有通事毕老爷吩咐说，你们凡有祖先牌位者即宜弃毁，不许存留供奉。济等一闻此说，惊慌措手，而大家面貌失色，遍体流汗。泣思祖先父母系生身之根本，虽已死故，思亲难忘，故设牌位书写名号、生年、死日以示子孙追思不忘之理，并无他意，此理但中国从古至今之例如条亦。然一旦毁弃牌位，各家亲族邻里耻笑辱骂必须告官。今大清律内开载九十相连邻居，切向主教大老爷仔细陈说中国难从毁弃之理，好望主教大老爷回旨教皇，若照毕老爷所说，不肯依从中国行事，定要毁弃，即为无父无君之教，使外教人以此为教中人不孝父母之大凭据。圣教万不能行，其害非小，至以后天地穷尽，灵魂徒遭绝望，为此哀。伏乞主教大老爷详察施行。

康熙四十五年（1706）二月初七日 公具

山西教中人范亚敬、范亚格伯、郭本笃、马多默、李伯多禄、王依纳爵、郝安当、王辣杂禄、田老楞佐、王若瑟、范伯多禄、温壘斯、牛三巴、郭喜乐略^②

由于传统文化的浸润和社会舆论的压力，所以尽管教廷不让中国教徒在家中供奉祖先，但是中国教徒直到1797年康福德视察山西教务时仍有在家供奉祖先之像的现象，有的教徒因不拜祖先被控告到官府。“中国教徒家里供有祖先之像，每个成员都要在其前磕头。祖先之像轮流供在同族的各个家庭，每家供奉一年。那些不愿拜像磕头的人要被告到官府打官司，这样就会遭到官府的惩罚，甚至有生命危险。在此时，家里人要出巨额资金把他们赎回来。因为此事，一个姓傅的家庭遭了很大的难”。^③康福德曾询问教徒们供祖先的事，禁止他们这样做，后来教徒家中逐渐不再摆放祖先牌位。

1939年罗马传信部发出指令，免去“礼仪之争”时所定的不准中国教徒尊孔祭

^①范正义《清末中西祭祖纠纷与中国教民》，《厦门大学学报》2002年第5期，第106页。

^②Margiotti, Fortunato. *Il Cattolismo nello Shansi dalle Origini al 1738*. Roma: Edizioni “Sinica Franciscana”, 1958. 第650页。

^③Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. 第252—253页。

祖的禁令，允许教徒出席尊孔的仪式，允许教徒在亡者或其画像、牌位前，鞠躬或行其他民间性的敬礼。但是，禁止教徒在家中摆放祖先牌位的禁令已发布 100 多年，即使再次允许，也没有教徒再在其家中摆放祖先的牌位。

天主教村及天主教徒的庭院、家中陈设已与山西传统村、院、家陈设有了区别，但是相似、相通之处居多。天主教徒生活在大教氛围之下，积淀深厚的传统文化之中，他们继承了大多数传统习俗，他们也只能用这些中国传统方式表示其信仰，因此在不少方面只是改换内容、做了变通而已。从此也可以透视出本土化是天主教在山西发展的唯一路径。

第二节 山西天主教徒的节日及礼仪

天主教徒因不同的宗教信仰形成了自己的民俗特征。天主教徒入教后，要遵守天主教的礼仪规则，进行天主教的社会活动，过天主教的节日，教徒聚居地因此形成有别于大教信众的风俗习惯、社会生活。也因此，一些教徒遭到非教徒中不理解人的非议，曰“天主教不扫墟墓，不祀木主，无祖宗也；父称老兄，母称老姊，无父母也；生女不嫁，留待教主，无夫妇也；不分贫富，入教给钱，无廉耻也；不分男女，赤身共沐，无羞恶也。”^①那么天主教徒在入教以后，到底要共同进行什么活动？他们的日常生活有什么改变？过什么节日，节日中进行什么活动？

教徒受洗后，首先要遵守“天主十诫”，即钦尊天主而不可拜别的神；不可制造和敬拜偶像；不可妄称上帝名字；须守安息日为圣日；须孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可做假证陷害人；不可贪恋别人的妻子、财物。此外，一个守规矩的教徒还要遵守“四规”，即一、凡主日及诸瞻礼之日，要参与弥撒；二、遵守天主教规定的大、小斋期；三、妥当告解并善领圣体，至少每年一次；四、尽力帮助教会的经费。教徒要守主日，即在星期日要休息、做礼拜；天主教的四大节日为圣诞节、复活节、圣神降临节、圣母升天节，八小节为耶稣升天瞻礼，于复活节后第四十日举行；三王来朝瞻礼，于六月六日举行；大圣若瑟瞻礼，于三月十九日举行；圣约翰瞻礼，于六月二十六日举行；圣伯多禄圣保禄瞻礼，于六月二十九日举行；诸圣瞻礼，于十一月一日举行；圣母无染原罪瞻礼，于十二月八日举行。

天主教会规定每星期五应守小斋，圣灰礼仪星期三及耶稣受难日应守大斋。所谓守小斋，是教徒在每个星期五不吃热血动物的肉和肉汤，如猪、牛、羊、鸡、鸭

^①刘小枫《华夏文化与基督教文化相遇》，上海三联书店 1995 年出版，第 213 页。

等，但可以吃冷血动物的肉，如鱼、虾等。守大斋是指在此日一天内只吃一顿饱饭，在中午或晚上，其它两餐，早餐要少吃，另一餐可吃半饱。但是，圣灰礼仪星期三如巧遇春节，中国教徒可不守。^①

一 主日

犹太人守安息日（星期六）为圣日，基督徒最初也守这日为圣日，但到使徒时代后期就逐步摆脱犹太教之羁绊而改为守第一日（星期日）为主日。天主教会规定：“在这一天（主日），基督教徒都应该聚会，听取天主的圣言，参与感恩礼（弥撒），纪念主耶稣的受难、复活与光荣，感谢天主，因为他曾借耶稣基督从死者中的复活重生了他们。所以主日是最原始的节庆，应该提倡并强调，使信友虔诚注意，应使此日成为欢乐休假的日子。其它庆祝活动，如非确属极其重要者，不得超越主日，因为主日乃是整个礼仪年度的基础与核心”。^②因此，天主教徒在星期日要去教堂做礼拜，不进行任何工作。

二 节日

天主教一年所过的节日，是围绕耶稣的事迹发展，将一个个故事情节插入各个时段的节日之中。对教徒来说，参加一个个节日的庆典活动，是与基督相遇的神圣时刻，他们仿佛身临其境，沉浸在耶稣基督救赎的历史之中。

天主教会称一年节庆循环为礼仪年度，简称“礼仪年”。礼仪年从将临期第一主日（11月30日）左右开始，分为将临期、圣诞期、四旬期、复活期及常年期，并以常年期第三十四周作为结束。以下以圣诞期、复活期为中心介绍基督教的节日及其教徒要进行的活动。

1 圣诞期

圣诞节前第四个星期的星期日（11月30日左右）起到圣诞节为止，这段时间是为迎接耶稣的诞生和即将复临，称为降临期。此时，教徒们要做降临圈。降临圈是用常青树编织而成的圆圈或花冠，圈上安置4支蜡烛，可悬挂在屋顶或放在桌上。他象征着一个时期将要结束，基督将来到人间，常青树象征永生与上帝的不变性，4支蜡烛代表降临期的4周。

^①康志杰《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社2000年出版，第140—141页。

^②巴博《天主教礼仪问答》，河北天主教信德室1999年发行，第48—49页。

12月25日为圣诞节，此日原是太阳神（光明之神）的诞辰。天主教把此日定为耶稣的生日，是指基督象征着太阳，寓意为世界之光进入充满罪恶的黑暗世界，逐渐放出光芒，驱逐黑暗。从12月24日到下一年1月6日为圣诞节节期，教徒的庆祝活动十分隆重热闹，要举行隆重的纪念仪式。

12月24日，天主教要举行盛大的圣诞节前夕弥撒礼，其特殊之处是任何司铎可以举行三台弥撒，第一台在半夜子时，第二台在黎明时，第三台在天明后。子时弥撒的福音报告耶稣诞生在白冷的事迹；黎明弥撒的福音述说牧童朝拜圣婴的情形；天明弥撒的福音指出天主圣子从无始之始生于圣父以及降生成人的奥迹。所以子时弥撒是庆祝耶稣诞生到世界上的事实，黎明弥撒是纪念耶稣诞生到每个善人心中的神秘事实，天明弥撒是光荣天主圣子自永远生于圣父的奥迹。

12月25日，不论是否是星期日，天主教都要举行圣诞弥撒，并举办各种庆祝活动。教堂中摆放着色彩斑斓的圣诞树，有圣诞马棚，马棚中有耶稣睡觉的马槽，还有木刻的耶稣圣婴像。教徒们分别扮演不同的角色，表演耶稣诞生的故事，如天使向牧羊人报佳音、三博士朝见圣婴等，有的则举行音乐会，演唱圣诞歌曲。

在圣诞节，教徒家中都要制作圣诞树，虔诚的教徒还要设置小型马棚，举行简单仪式，主礼者可以是家长，也可以是神父。

圣诞八日庆期内的主日是圣家节；1月1日即圣诞节第八日，是玛利亚天主之母节；1月6日是“主显节”，在此日耶稣显现自己让世人认识；1月6日主显节后主日是主受洗节，纪念耶稣在约旦河受洗的史事；圣诞节后第40日（2月2日）为献耶稣于圣殿节；3月25日是预报救主降生节，是从12月25日向前推算出的耶稣受孕的日期。

2 复活期

复活节是基督教的第二大节日，在3月21日到4月25日之间。复活节的前40日为四旬期，开始于圣灰礼仪星期三，结束于圣周六，期间有六个主日，是纪念耶稣受洗后四十天的斋戒，也称“封斋期”。在大斋首日，教堂内要举行祝圣圣灰和擦圣灰礼，将已祝圣的树木灰搽在教徒额上，以示思罪和忏悔，故称“圣灰礼星期三”。此日要守大斋，但如遇春节，中国教徒则不守。从这一天开始，教堂祭台上不放鲜花，教徒不举行婚配，停止娱乐活动。

复活节的前一周为“圣周”，圣周首日为“棕枝主日”，圣周四举行晚餐弥撒，以纪念耶稣受难前一日与门徒的聚餐，圣周五是耶稣受难节，受难日的礼仪是复活节

前夕的重要活动。

在受难节的礼仪中，主礼司铎身穿红色礼服，因为红色为殉道者的颜色，受苦受难的耶稣被视为殉道者的原型和模范。主礼和辅礼人员到祭台前，致敬后双膝跪下，全体默祷片刻。然后，主礼到座位前念一段祷词。仪式中，教牧人员要向教徒讲解“架上七言”，即耶稣在十字架上最后说的话：

“父啊，赦免他们！因为他们所做的，他们不晓得。”

“我实在告诉你。今天你要同我在乐园里了。”

“目前，看你的儿子！”

“我的上帝，我的上帝！为什么离开我？”

“我渴了！”

“成了！”

“父啊！我将我的灵魂交在你手里。”^①

此后，教徒要朝拜十字架，唱“苦难歌”，然后在祭台上铺台布、置圣体布和经本，把圣体从供奉处请到祭台上。全体念经文，领圣体。通过领圣体，教徒与复活的基督合一。

耶稣在受难后的第3天（星期日）复活，此日因此称为主日。复活主日的礼仪主要是弥撒、读经，而最有特色的是祝圣食品。经过四旬的守斋，到复活节教徒在吃食物之前，要先予以祝圣，祝圣的食品有羊肉、火腿、鸡蛋、奶酪、面包等。祝圣的经文是祈求天主使食品有益于人类，常使人们想到耶稣是天使之粮，永生的活粮。教徒怀着感激的心情吃这些食品，并要唱复活颂歌。

复活节后第40天为耶稣升天节，一般在5月1日到6月4日之间，纪念耶稣在耶路撒冷升天。复活节后第50天为圣灵降临节。耶稣升天后在第50日差遣“圣灵”降临，门徒们领受圣灵后开始传教，也称五旬节。

古希腊哲学家曾这样说：“神怜悯人的终身劳作，于是定下一个接一个的节日以使人从疲倦中恢复体力，并叫缪斯、阿波罗做他们的领袖，让狄俄尼索做他们节日的伙伴。这样在神的陪伴下，人就可以在节日中得到补养，他们将重新站起来。”^②

山西天主教徒在过这些天主教节日时，除了进行以上天主教的活动、行以上天主教的礼仪外，还要举行具有本地特征的一系列礼仪。如1886年武奥林神父在太原

^①康志杰《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社2000年出版，第190页。

^②转引自康志杰《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社2000年出版，第214页。

附近的沙沟村做圣诞节的子夜弥撒，他在教堂内进行成圣体礼仪时，教堂外教徒点燃鞭炮，打起礼炮；圣诞节早晨 9 点的弥撒上，外面又进行了同样的表演。武奥林在特赦后，去看望放烟火的人，看到他们准备了一包包的鞭炮，高大的年轻人主管三个小铁炮。以这样的方式庆祝耶稣的诞生，令武奥林深感奇怪，但也深表感谢与喜悦。在所有宗教仪式结束后，有人拿来红地毯和有红色坐垫的靠椅，让武奥林接受他们的叩首，这是中国表示尊敬、服从、感谢的最大礼节。音乐响器，沙沟村的难教徒两个两个地走到武奥林面前三叩首，站起来再跪下三叩首，一共叩首九个。当男人们行完礼后，被安置在院子一个角落的女教徒被叫到武奥林的身边，两个两个地向他表示敬意，但不叩首，很快就走开了。^①

8 月 2 日是天主教的博俊古拉节 (Portioncule)，方济格会的“全大赦”节，被定为阳曲县阪泉山圣母堂的纪念日。1889 年艾士杰将此堂修缮竣工后，于 8 月 2 日在此举行盛典。当江类思主教到达后，此堂的人放了三声炮表示敬意。8 月 2 日早晨近 8 点，钟声响起后，6 个音乐队加入到彩带飘扬的“十字架”游行队伍中。神父、修士、传道员身穿法衣，都无声地邀请主教来做教皇弥撒。那时看到了欧洲不允许的礼仪。最美丽、最响亮的游行队伍引导着主教去教堂，身穿主教服饰的艾士杰主教行走在聚集在堂前广场上密集的教徒人群中，降福拜倒的教徒。当主教完成宗教仪式，降福圣体后，堂内音乐响起，堂外则响起了鞭炮声和小炮的声音。一切活动结束后，用弥撒前一样的仪式把主教送回房间，然后教徒两个两个地来叩拜主教，吻由神父护卫着的主教的戒指。^②

由于缺乏神父，教徒在主日、瞻礼日只能由会长或传道员负责组织宗教生活。当神父一年一次来送弥撒、圣体时，教徒们把这一天视为隆重的节日，以他们特有的方式欢迎神父，参加活动。如 1887 年武奥林神父与一位中国神父王英来到阳曲县长沟村，教徒们穿着漂亮的衣服在外面等待他们，他们到达后奏响音乐，把他们迎进教堂，教堂内妇女们穿着盛装集中在一起。他于某日晚上 7 点到达某个小山村时，教徒们都集中在窑洞教堂的前面等待他，他到达后被领入窑洞客厅，接受教徒们的叩拜和必备的茶、烟袋（尽管武神父从来不抽它）。^③

宗教节日因神圣的宗教情感而形成，反过来它又加深了教徒们的宗教感情。宗教节日中的仪式活动深深地吸引着教徒与非教徒，给教徒以巨大的精神力量。教会通过具体的场景感化人、影响人、教育人，其故事、音乐或戏剧，将耶稣生平事迹

^①Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第 84-85 页。

^②同上，第 131-133 页。

^③Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第 92、99 页。

深深印在教徒脑海中、心田里，以使他们走耶稣所指之路，守天主教所定规矩。而山西教徒进行这些宗教活动时，加入了本地的风俗、礼仪。他们给神父行的叩拜礼，是中国人给父母、家长、官员等长者或地位高的人实行的，穿新衣、放鞭炮则是中国人过盛大节日或举行重要仪式时的庆贺方式。如此形成了一种把天主教礼仪和本地礼仪混合在一起的地方化的天主教节日礼仪，它有别于西方天主教礼仪，甚至与中国其他地方的宗教礼仪也不同。这种山西地方化的礼仪使其他民众对天主教不陌生，民教双方能互相理解，为天主教在山西扎根创造了条件。

三 山西天主教徒所过的其它节日及其礼仪

山西天主教徒因信仰之故，无疑要过上述天主教的节日，遵守其礼仪。但是他们同时也是中国子民、炎黄子孙，因而他们也要过中国传统的节日。

春节是中国传统最隆重的节日。山西教徒如同其他百姓一样，也要贴春联、过大年，只是他们不敬拜大教人要拜的神仙，也不贴他们的画像。他们也要带上礼品去串亲戚、看朋友，给长辈拜年。例如在潞城南天贡村（纯教徒村），一进腊月教徒就开始备办年货，腊月二十三便有了过年的气氛。除夕，教徒们在教堂参加隆重的感恩大礼弥撒，大年初一教徒们共聚教堂参与新年的第一台平安弥撒，之后同神父一道向天主和圣母叩首拜年，接着教徒们给神父拜年求神父降福平安，最后教徒们互相拜年，互祝平安。^①不但山西教徒要过春节，连进入本地的外国传教士也要过春节。如 1889 年的春节在此年 1 月 31 日，武奥林神父为了迎接这一天，买了 30 法郎的核桃，以便送给每个教徒 12 个，买了无花果、蛋糕以备送给他的学生们。1 月 31 日，他穿上江类思主教送给他的专门在春节这一天穿的里衬漂亮皮子的蚕丝大衣，再穿上他的长统靴，戴上红缨子黑礼帽，在鞭炮声和大炮声中，上午接受男教徒的九叩首礼，下午接受女教徒的敬拜。作为回报，他给他们分发了 1100 个核桃。同非教徒一样，教徒过春节也持续 15 天，武神父要接待各样人物的拜访，有修士、教师、修女院院长、堂区男教徒、女教徒、孤儿院的奶妈……，甚至艾士杰主教也来拜访他，和他一起住了 6 天。^②

正月十五教徒们也过元宵节、吃元宵，但不参加有关三官庙的活动；五月端午吃粽子，八月十五全家团圆吃月饼，但是不祭祀他神。“礼仪之争”前教徒要过清明节，后虽然遭到禁止，但中国教徒毕竟生活在具有悠久历史的传统文化氛围中，禁令的颁发致使教徒遇到许多切身的问题。中国教徒每年清明节都要去他们的家坟扫墓，

^① 《天主教长治教区南天贡堂区百年回眸》天主教长治教区 2006 年印行，第 107 页。

^② Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第 112~114 页。

将坟上被夏天雨水冲散的泥土重新堆好，将坟整修成一个立方体型，正如下葬时的样子。传信部问他们为什么这样做，他们回答说：“为了能够认得尸骨埋葬的地方，否则的话化为平地就认不出来了。”更进一步问：为什么要这特定的一天做这件事，他们回答说：“因为这是整个中华帝国的风俗。但是区别在于，大教人还要供许多祭品，甚至在这一天要设宴，还要举行带迷信意义的仪式。”山西、陕西宗座代牧问是否准许这种礼仪？传信部回答说：“只要不与大教人一起举行仪式，也不与他们在同一天举行，而是完全在这年中不同的时节，这种礼仪应该被准许。也不要安排所有的基督教徒同一天里去扫墓。每个人可根据自己的方便，在一年中的任何时节去做这件事。最后，必须没有迷信的礼仪。基督徒必须根据天主教会的礼仪为亡者背诵祈祷文。”^①

1939年12月8日教宗发布《众所周知》部令后，天主教徒也过清明节，他们在这一天，也要到死者的坟前，但不烧香磕头，而是祈祷，也把死者爱吃的东西摆在坟前，尽管知道他再也不能吃，然后修理坟墓。^②

节庆是人与人、集团与集团之间定期再融合的契机，因为季节性的庆典超越了地方的界限而使人们的再融合成为可能。^③在中国传统节日活动中，山西天主教徒除不参加敬拜他神的活动外，与普通百姓并无大的区别。即使是进入本地的西方传教士也被动地接受地方礼仪，自觉或不自觉地融入地方文化之中。那种认为教会权威结构通过信仰体系改变了教徒的道德，继而使教徒行为方式“一入教中，即成化外”的说法是不完全正确的。山西天主教徒确因信仰不同而与普通百姓在社会活动中有所区别，但是他们生活在百姓之中，传统文化笼罩之下，无形之中本地思想观念、行为方式深深根植于其身。他们把这些传统思想、行为方式带进天主教，影响到前来传教的传教士。有时传教士为适应当地文化，便利传教，接受或附和本地的一些特殊情况，有时则是不知不觉中盲目应对、接受的。教徒继承中国许多传统习俗、传教士接受这些习俗一方面给天主教注入新鲜内容，使天主教本土化，另一方面使生活在教徒周围的其他中国民众对天主教不反感，双方不产生隔阂。

^①（美）苏尔、诺尔著《中国礼仪之争西文文献100篇》，上海古籍出版社2001年出版，第136—137页。

^②见笔者2006年9月13日访问太原教区神父韩耀宗，86岁。

^③王铭铭《走在乡土上——历史人类学札记》，中国人民大学出版社2003年出版，第186页。

第三节 教徒的人生礼仪

一个人出生后，要接受一系列的礼仪、参与各种社会活动，从而由一个生物人（自然人）成长为一个社会人。“社会化通常指的是个体用来获得其所属群体的规范、价值观、信仰、态度和语言特征的互动过程。在这个过程中，个体的自我和人格得以形成。”^①宗教曾在相当长的时期内于社会化过程中发挥重要作用，它通过其教义、教规、戒律来导范信徒的行为，告诉他们应该做什么，不能做什么，同时将一套价值体系灌输给他们，使其在行为取舍方面有标准可遵循。

天主教徒要行七件圣事。一、施洗圣事，使领受者获得超越生命，消除本罪、原罪的玷污，成为天主教正式成员。二、坚振圣事，使领受者超越生命长大成熟、强壮有力，成为坚定的教徒。三、圣体圣事，（感恩祭）使领受者获得超越生命的神粮，与耶稣深深结合。这三件是“入门圣事”。四、告解圣事，通过忏悔使领受者获得因领洗后犯罪而丧失的超性生命。五、病人傅油圣事，使领受者减轻神形困苦或善终安死。此二件为“治疗圣事”。六、圣秩圣事，使领受者成为教会的神职人员，并善尽自己的神圣职务。七、婚姻圣事，使领受者夫妇双方互相帮助，建立美好、和谐的家庭，并帮助子女救灵成圣。此二件为“服务圣事”。天主教徒经过这些圣事之后，认为自身祛除了世俗的肮脏，身体和灵魂一步步趋向神圣的洁净。

一个人一生中要接受许多礼仪，如出生礼、成年礼、婚礼和丧礼。荷兰早期人类学家范瑾尼（A. Van Gennep）称这些生命礼仪为“通过仪式”。通过仪式标志着从一个生命阶段、季节或事件，转向另一个阶段、季节或事件。参与通过仪式的每一个人，以及整个社会，都以不同的方式标志这些转变。^②孩子自出生到长大，山西民众有一系列礼仪、风俗，婚礼、丧礼，也有自己的程序、仪式。那么，教徒与非教徒的人生礼仪有何区别？有什么相同、相似之处？

一 教徒的入门圣事

教徒的入教仪式可分为成人仪式与儿童仪式。教徒在入教前，必须经过一定的望教期。在此时间内，望教者要学习教会的教义、伦理，掌握应念的祷词、应行的礼仪。受洗前星期四要沐浴，星期五、六要守斋。施洗圣事一般在星期六举行，其过程如下：

主礼问受洗者：你向圣教会求什么？

^①孙尚扬《宗教社会学》，北京大学出版社2001年出版，第91页。

^②菲奥纳·鲍伊著、金泽、何其敏译《宗教人类学导论》，中国人民大学出版社2004年出版，第184页。

受洗者答：求信德。

主礼问：信德对你有什么好处？

受洗者答：得永生。

主礼问：永生就是认识天主和他所派遣的耶稣基督。……你以前一定听过他的圣言，愿意遵守他的诫命，也曾参加过教友的团体生活和祈祷。作为这一切，你都做到了吗？

受洗者答：做到了。^①

然后主礼询问其代父母（望教者在受洗时必须请一位教徒充当其信仰的引导者、监护人，称为代父或代母），行圣道礼后为其授洗。成人受洗后，立刻领受坚振，并在随后的举行的弥撒中领受圣体。

儿童一般在出生3—8天受洗，受洗礼仪同成人仪式，只是回答者不是孩子本人，而是其代父或代母。但是儿童要成长到能明辨是非的年龄，即10岁左右才领受坚振圣事，坚振后才开圣体。

传统山西的生育习俗丰富多彩，各地有各地的特色，例如晋中一带在孩子出生后第3天，要给接产者和帮奶人等吃面条，称下奶面，以示奶水流长。^②“洗三”作为一种流行很广的生育民俗，至今仍常见于山西各地。即生子三天时，拿槐枝、艾叶用温开水浸泡，后再在此水中加入花椒、草药洗涤儿体，边洗边唱祝词。有的地方还特意用艾团和姜片擦关节等处，用葱打三下，取聪明伶俐之意。^③孩子出生满一个月，全体亲友都要来庆贺。满月仪式是出生礼仪中最重要，各地庆祝方式虽不同，但都是为了感谢送子之神，并祝福孩子前程美好。在晋中、太原一带，此日在院内设供桌、摆供祭、焚香纸、送喜衣（全供是五套，平供是三套，主要是还送子爷爷、送子奶奶的愿）、点糕灯（用黄米面蒸成面团、捏成灯样，用五色纸做灯芯，占上麻油，插在面团上点燃，以祝福高寿长命。）亲戚、朋友送给孩子、产妇各种吃、穿用品，主家则以丰盛的酒菜接待来宾。^④山西天主教徒的孩子出生后一个月，也给孩子过满月，亲友也送礼品，但没有大教人的众多程式，只是设好的酒菜以表示庆贺。

孩子出生40天后，产妇要带孩子回娘家住几日，俗称“离窝”。孩子周岁之日，

^①巴博《天主教礼仪问答》，河北天主教信德室1999年发行，第32页。

^②候尊五《榆次民俗撷萃》，《榆次文史资料》第九期，榆次文史资料委员会1987年出版，第181页。

^③乔润令《山西民俗与山西人》，中国城市出版社1995年出版，第41页。

^④候尊五《榆次民俗撷萃》，《榆次文史资料》第九期，第181页。

亲朋好友带礼物来给孩子过生日。此日，要把笔、钱、尺、剪、玩具、食品放在孩子面前，让其挑选，以示其喜好与前程。天主教徒也给孩子过生日，但只是吃好的饭菜，没有其它仪式。

在孩子十二周岁生日或此年正月十五在三官庙，家长要安排酒饭，为孩子“开锁儿”，以表示其已长大成人。天主教徒的孩子没有这种礼仪，但一般教徒孩子是在这个年龄领圣体、开圣体，也是孩子长大成人的标志。

二 教徒的婚礼

天主教规定，婚娶范围一般在本教内，大教男性欲娶女教徒，必须首先入教。但是在禁教时期及近代战乱年代，婚配不再限于本教之内，许多教徒与大教人通婚。如果一方是教徒，神父只进行祝福，不给予婚配，如果双方都是教徒，要按教会规矩办事，先进行婚配，然后才能举办其它仪式。

在定婚前，男女双方的家长在同教教友的说合下，双方认为门当户对，一切条件适当，各方面没有什么阻挡，就商定婚配日期。定婚前，男方应备妥金、银等质的戒指一枚，以便在举行婚配圣事时使用。双方都要事先向教堂神父报告婚配日期，请届时到教堂举办婚配圣事，或不易到教堂时，须请神父到男方家举行婚配圣事。

教徒婚配条例很多，但主要有：1、凡教徒定亲之前，必须查明有无阻挡，若有阻挡（尤其指信仰方面），未蒙圣免者，断不该冒定亲事，更不该婚配。2、嫁娶前，必须勉力办理婚配圣事。但神父少时，嫁娶时神父不在，且新人难到其前，暂且可请两、三人做见证。新人在证人前宜说明婚配之愿，不然不能成婚配圣事。若是易请易到神父前，故意不请不到者，虽在证人前说明婚配之愿，也不能成婚配圣事。3、蒙宽免而娶未领洗之妇女者，亦该在见证人面前说明婚配之愿，但不念婚配祝文，因其婚配不为圣事。

在教堂举办婚配圣事时多在瞻礼日办理。堂内一切陈设照旧，到时众人念《信德经》、《爱德经》、《望德经》、《悔罪经》，念毕，新娘、新郎跪在神父面前，向神父告解，请予免罪，经神父念经降福宽免后，举行婚配，其程序如下：

一、 征询礼

司铎：某某先生，某某小姐，今天你们到圣堂里来，在教会和双方家长、亲友以及全体来宾面前，就要结为夫妇。你们知道婚姻是基督建立的圣事，夫妇的爱情是如何神圣，婚姻的责任又何等重大，也知道这既是天作之合，就必须白首偕老。因此，我以教会的名义，请你们郑重表明自己的意思。

司铎：某某先生，你是自愿来此结婚的吗？

新郎：是。

司铎：某某小姐，你是自愿来此结婚的吗？

新娘：是。

司铎：你们既然选择了婚姻生活，也愿意一生互爱互敬吗？

新郎、新娘：愿意。

司铎：你们是否愿意接受天主赏赐的子女，并按照基督的福音和教会的训导养育他们吗？

新娘、新郎：愿意。

二、同意礼

司铎：你们二位既然愿意结为夫妇，就请你们握手，并且在天主及教会面前，表明你们同意。

男女二人握手。

司铎：某某先生，你愿意接受某某小姐做你的妻子，并许下在任何环境下，一生敬爱她吗？

新郎：愿意。

司铎：某某小姐，你愿意接受某某先生为你的丈夫，并许下在任何环境下，一生敬爱她吗？

新娘：愿意。

司铎：这是天作之合，愿慈爱的天主，降福你们，白首偕老。

司铎向新郎、新娘洒圣水。

新郎、新娘：阿门。

三、交换信物

司铎：愿天主降福（划十字）这对戒指，请你们互相交换，作为亲爱忠贞的信物。

新郎、新娘：阿门。^①

新郎、新娘互为对方戴上戒指，并分别说：我给你戴上这戒指，表示我对你的忠贞与爱情，因父及子及圣神之名。

弥撒礼毕时，司铎隆重祝福新郎、新娘。



^①巴博《天主教礼仪问答》，河北天主教信德室1999年发行，第44—45页。

如果不能在教堂办理，在家里举办时，要挂上圣像，点蜡一对。

结婚时女方把新娘送到男方，在圣像前跪下，划十字，众人念《圣母经》等即告礼毕。

除上述教会规定外，一般也按地方习俗，男方向女方下聘礼，给新妇衣物，就是最穷的人娶保赤会的女孩，也要给教会钱例如，太原洞儿沟的武贵元 1939 年娶保赤会女孩马四儿时给了教会 100 元钱。^①女方也要回礼，父母都要给女儿置办一份嫁妆。保赤会女孩出嫁时，教会作为娘家，也要给这些女孩买一套新衣服，带一些简单的日用品。如马四儿说她出嫁时，教会给她买了一身新衣服，也一些洗梳用品。^②而且教徒结婚要宴请亲朋，有的同大教人一样，用响工奏乐或演唱。

传统山西人的婚礼程序为问名、纳彩、纳征、纳吉、请期、亲迎六礼，近代删繁就简，改为提亲、相亲、下贴、下聘、迎亲。男女双方讲究门当户对，要看双方的属相是否匹配，男方的聘礼和女方的回礼各是多少，是否相当。

由此看来，教徒与非教徒在结婚过程中，除信仰外，有许多共同之处。毕竟都生活在同一片土地上，虽然是天主教徒，但也要考虑婚后的生存问题，所以教徒也讲究门当户对，考虑对方的经济状况。结婚时男方下聘礼，女方置办嫁妆，男女双方都宴请宾客，甚至和大教人一样，用响工奏乐、演唱。最为有趣的是，天主教讲究多结果实，即在婚礼的祝福词中强调“多子多福”、“四世同堂”^③，这与传统中国婚礼不期而合。

三 教徒的丧礼

天主教的丧礼包括从病危到埋葬的过程及礼仪。

1. 终傅

终傅是天主教七圣事之一，是人在临终时，由主教或神父用祝圣过的橄榄油擦傅病人的五官、四肢，必要时只擦病人的额头。主教或神父边擦边念如下经文：

因这神圣的傅油礼，并因天主的无限仁慈，祈望天主宽赦你由视觉、听觉、嗅觉、味觉和语言、触觉、步履所犯的一切罪过。阿门。^④

^①见笔者 2005 年 7 月 4 日采访洞儿沟村民武贵元，82 岁。

^②见笔者 2005 年 7 月 4 日采访洞儿沟村民马四儿，80 岁。

^③赵一舟《我们的圣事》，河北信德室 1999 年发行，第 142 页。

^④康志杰《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社 2000 年出版，第 110 页。

终傅圣事多面对病重者、年老者，且一生可以多次领受，但病重期间不能同时领受两次。长期卧病在床者，领终傅后过百日可再次领受。年事过高的人虽无重病也可领终傅，因为他们好比风中残烛，随时都有油尽灯灭的危险。

病人、年老者在领终傅前要先行告解礼，不能告解的要痛悔，领受终傅礼后要领圣体。

2. 死亡

病人病势危急时，由教中一人为“首助善终者”到病人跟前，让病人划十字，念《助善终经》，如不能念，由首助善终者代划代念。临终时，众人念《临终祷文》、《五伤经》、《圣母七苦经》、《临终感谢求助诵》、《求为本日临终者祝文》，死亡后念《终后经》。有的地方教徒死亡后，教堂要打幽钟，幽钟和平时的钟不一样，表现为一声重，一声轻。

3. 入殓礼

死者亡后要穿干净的衣服，不一定是新寿衣，干净的衬衣、衬裤、棉衣、棉裤便可，穿好后用一长带“十”字的单子盖好。

神父要降福棺材，为死者祈祷，读《圣经》和亡者祷文。然后给尸体洒圣水，奉香（点乳香），带领众人向亡者鞠躬、行礼，把死者放入棺材。

4. 辞灵礼

神父及教友读祷文，向棺材洒圣水，奉香，再念祷文，最后三鞠躬。

5. 葬礼

在近代，天主教徒一般都是土葬。出殡时，有人手持十字架在前面引路，其次是奏乐的队伍，再后就是棺材和死者的亲属。

到埋葬地点后，神父“搭安所”，致候，宣读圣言；默祷片刻后，念祷文；灵柩入土，神父按习惯洒圣水。

每一个社会都有自己独特的死亡仪式，死亡仪式是文化体系的实践。循规蹈矩地遵从丧葬崇拜，就等于人们按照文化体系的规则，在社会关系和政治意义方面举止得



体。死亡崇拜是有关社会、政治、文化甚至是经济的活动。这就是国家何以对死亡文化特别关注、对有关习俗加以控制的缘故。^① 教廷也尤其注重丧葬礼仪，因此“礼仪之争”禁止的和“礼仪之争”后解禁的主要内容是丧葬礼仪方面的。

“礼仪之争”前，病人断气后，一切民间礼俗，若无迷信成分，又未经教会明文禁止，都可酌量采用。“礼仪之争”后，禁止中国教徒尊孔祭祖。教宗本笃十四于 1742 年 7 月 5 日发布的宪章中，除不准尊孔、禁止中国敬天的礼仪外，“禁止教徒向供奉在祠堂和庙宇的祖先奉献祭品，同样不准在敬祖宗的牌位前奉献供品，举行礼仪和仪式，也不准他们服务和摆设这些东西。这种禁止适用于私人家中，也适用于祖先的坟前；适用于亡人跟前，也适用于埋葬他们的时候，在任何有大教人或没有大教人参加仪式时都必须遵守这项禁令。”^②

20 世纪初，这一历史僵局开始出现松动、缓和迹象。1939 年 12 月 8 日罗马教廷教宗庇护十二世批准《众所周知》部令，声明撤消其近 200 多年的禁令，承认中国人的尊孔祭祖之举乃对其文化传统的尊重，并不妨碍天主教信仰。其中曰：“第一，中国基督教徒在家中被允许使用仅仅刻着亡者名字的灵位，在这个灵牌旁边必须有一个基督徒对死亡的看法的恰切说明。第二，不是迷信的，也不会怀疑为迷信的礼敬亡者的民间礼仪，可以得到准许。第三，对孔子的民间性礼拜是准许的，也准许用牌位敬拜他，牌位上没有迷信的刻字，并且需要伴随着对天主教信仰的声明。同样，在修订过的牌位前准许点燃蜡烛、焚香和供设食品。第四，允许在葬礼上使用蜡烛和香，只需将已经写好的东西（指天主教对死的信仰）加以申明就行了。第五，在修订好的牌位面前，以及棺木和死者面前允许叩拜和匍匐敬拜。第六，桌子上可以准备美味珍肴、水果、肉和其他按风俗习惯供给的食品，在灵柩前面或周围可以放置修订过的牌位。也必须加以说明，没有任何迷信的暗示。所有这些都是向亡者表示热爱和尊敬。第七，可以准许在中国新年和其他节期向修订过的牌位叩头。第八，在修订过的牌位前可以燃烛和焚香，在墓前可供设食品，只要保持上面提到的小心谨慎就可。”^③

因此，山西教徒去世后除行上述教会礼仪外，其葬礼仍具有山西普通葬礼的特色。普通山西人死亡后，要由死者的儿女给亡者擦干净身体，再给穿上崭新的单、棉寿衣，在阴阳先生择定的良辰入殓。丧礼要经过央主、出殡、复三、过七等程序。央

^①金光亿《现代背景下的宗教和礼仪》，载于周星、王铭铭主编《社会人类学讲演集》，天津人民出版社 1996 年出版，第 397 页。

^②顾卫民《中国天主教编年史》，上海世纪出版集团 2003 年发行，第 292 页。

^③顾卫民《中国天主教编年史》，上海世纪出版集团 2003 年发行，第 299—300 页。

主是死者的儿子到死者的主家——其娘家、舅家告知死者的病由、临终情况，并说明出殡的日期。出殡时，所有的亲戚、朋友都要来吊唁。在是日，要请僧、道做法，请民乐吹鼓手吹奏甚至演唱，要租赁八台棺罩来抬棺木。死者亲属制作或买各种纸制品，如童男童女、金银斗、金银山等他们认为死者在阴间用得着的东西。在阴阳先生规定的时间起身，有执幡者在前面引路，吹乐手随后，接着就是棺材及死者亲属。“复三”是出殡的第三天，孝眷们带着祭品去坟地烧纸，并将埋葬不妥之处进行休整，也称园坟。“过七”是从死者死的那日算起，每七天为一七，共七个七日，孝眷们在不同的七日供不同的祭品，民间流传的歌谣是：“头七馍馍，二七糕，三七供饌‘肉火烧’，四七包子，五七饺子，六七饼子，七七不要等的。”七个七中，遇有初七、十七、二十七叫“犯七”，这日要依出殡之路，扎纸旗、放麦麸、浇水，以示祈祷。“尽七”后丧事完毕。^①在随后的三年中，在死者的死亡之日为死者过一、二、三周年。

教徒亡后，一般停放7到9日，年轻的短一点，但是放单不放双，这一点完全与传统习俗一致；出殡那一天，死者的亲友都来祈祷、送礼品，有布、毯子、被子、钱等，主家则要宴请来宾，这一点与民间丧葬习俗也相似，二者不同之处是大教亲朋来了要烧香磕头，天主教则是祈祷，但都要送礼物或钱；传统中国葬礼中，死者家属所穿孝服有斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻之分，天主教徒死后，其亲属也穿白大褂、白裤子、白鞋，腰系麻绳，子女们也哭、哀悼；天主教死者的棺材与大教人的一样，也放在棺罩里，一样有8抬、16抬、32抬、48抬，棺材上也要拉白布，儿子们都要拉灵。并且也给亡者过七个斋七、百日、周年，但不烧香磕头，而是祈祷、念经。而且教徒如同非教徒一样，要在死者的坟前供其生前爱吃的食品，尽管他们也知道死者不能再享用这些东西。“祭品的意义不在于做的人相不相信祖先真的会来享用，重要的在于做的人藉此表达了怎样的感情与理念，以及这些感情与理念背后的文化法则。”^②

山西的教徒丧葬礼仪保留了许多民间习俗，两种礼仪背后包含着基本相同的文化法则、伦理观念，只是因信仰之故教徒葬礼具有天主教礼仪特色，但并未与传统礼仪完全隔绝。在两种葬礼上，分离是象征性地标志的，仪式直接指向如何帮助死者安全地和完好地过渡到另一个世界。^③传统山西的葬礼礼仪还在于避免死者伤害活着

^①候尊五《榆次民俗撷萃》，《榆次文史资料》第九期，第180页。

^②李亦园《宗教仪式与象征》，载于马戎、周星主编《田野工作与文化自觉》，群言出版社1998年出版，第292页。

^③《宗教人类学导论》，第188页。

的人，而天主教礼仪是祝愿死者能升入天堂。

此外，每年的11月是炼狱月，教徒们从11月1日起便到坟地扫墓、献花、祈祷，请司铎到墓地为亡者做追思仪式。11月2日是亡者追思节，此日礼仪最主要的特点是每位司铎可为炼灵举行三台弥撒（惯例每天一台）。一台为众亡者灵魂，一台为无人给他们奉献圣祭的亡者灵魂，另一台可由献祭司铎自己指定为某位亡者的灵魂。弥撒后，举行公共追思仪式。教堂中央放一具仿造的棺柩，罩上黑色追思布，布上缝有白色大十字，前端绘有白色头骷髅。棺柩两旁放着素花及绿色盆草、蜡烛。主礼身披黑色或紫色圆氅衣，与辅礼者来到灵柩前，教徒们围绕在四周，为众亡者诵经祈祷，仪式中，主礼者要向棺柩洒圣水、奉香。^①特别要说明的是山西一些地方的教徒在“礼仪之争”后，就不再给死者上坟，如笔者采访过的左云县雀儿岭村，解放前是纯教徒村，神父撤走后没有人给后代授洗，所以现在仅存3位老教徒。但这个村的人从来不烧香、上坟。但太原教区的许多堂口，如杨家堡，“礼仪之争”后照旧在清明节去给亡者扫墓。现在，神父带领教徒每年二次去墓地为死者祈祷、修理坟墓，即清明节、亡者追思节。

“礼的要义，礼的真意，就是在社会人生的各种节目上要沉着、郑重、认真其事，而莫轻浮随便苟且出之。”^②在举行人生礼仪所进行的宗教仪式是为了帮助人们在一生中比较容易地通过一些关口，即生、老、病、死这些过程，使人在心理上有准备，或者有缓冲时间能够度过困难阶段。天主教徒与山西民众经过不同的人生礼仪，成长为具有不同信仰的人（很多人在其人生成长时期改变了信仰）。但是，生活在山西传统文化之中、信仰本土化天主教教徒的人生礼仪并没有全部抛弃传统习俗，其礼仪由于“意识上采纳外来的想法或实务并融合土著原有的特色，成为一种结合外来与传统的混杂体。”^③那种认为天主教“坚持排斥各种传统礼仪、信仰禁忌、岁时节令，严禁教徒祭孔祀祖、扫墓上庙和参加民俗节日，而代之以迥异于传统社会的一整套仪式和活动。”的说法是不完全符合实际情况的。

哈佛大学教授沈艾娣(Hentietta Harrison)曾经对我说过，如果不来山西，外国人根本无法想象山西有天主教徒，只有到圪沟、洞儿沟等教徒村看看，才会相信山西生活着如此热忱的天主教徒。外国天主教徒与山西天主教徒虽然信仰相同，但他们置身于不同的文化，所以互相之间的区别要大于相同、相似之处，所以没有来

^①巴博《天主教礼仪问答》，河北天主教信德室1999年发行，第79—80页。

^②梁漱溟《人心与人生》，学林出版社1984年出版，第843页。

^③Michael C. Howard 著李茂兴、蓝美华译《文化人类学》，台北扬智文化事业股份有限公司1997年出版，第574页。

过山西的外国天主教徒，无法想象山西有天主教徒，更无法了解山西天主教徒的信仰生活、宗教礼仪。教徒讲着同周围人一样的语言，穿着一样的服装，吃着一样的食物，同样地种田、做买卖、干各种工作。也就是他们首先是一个山西人，然后才是精神信仰上的教徒，即山西教徒与非教徒的相同、相似之处要大大多于不同之处。在此我想用亲眼目睹的一个细节来证明这个说法。洞儿沟村是太原附近一个著名的、历史悠久的纯教徒村，村民都是虔诚的教徒。我所认识的姓段教徒是个十分虔诚的教徒，他家已数代奉教，天主教的礼仪、戒律早已深深渗入其思想、行为中，他的妻子同他一样，他们二人都担任教会的某个工作，有一双可爱的儿女。但是当我见到他们 5 岁的儿子时，却令我大吃一惊。因为在他儿子脑后留着山西人俗称“舅舅毛”或“长命毛”的一缕很长的头发。近代山西人给男孩留这种头发出于以下情况：一种是夫妻连续生了几个孩子都夭折，在新的一个诞生时希望他能留下，不要被鬼神带走，因此在孩子脑后留一缕头发不剪，同时再给孩子取名“拉柱（住）”、“拴柱（住）”等以表示父母的心愿；或者家中只有一个男孩，家长视之为珍宝，生怕鬼神带走，因而给孩子留这种头发愿他长命百岁；或者孩子从小体弱多病，父母想尽力保住孩子，不被鬼神带走，因而给孩子留了这种头发。此发在孩子 12 岁开锁后才理掉。而深受天主教文化熏陶的教徒竟然在不知不觉中为其珍贵的儿子留着这种头发，说明尽管中国教徒接受天主教的洗礼已几百年，但他们并没有放弃传统文化，传统习俗遗留在教徒点点滴滴的思想、行为中。所以教徒并不完全异于百姓，他们是信仰本土化天主教、实行山西地方化宗教礼仪、没有脱离山西传统地方文化的山西人。

第四节 教徒的基本状况

在西方，基督教从一开始就是个独具特色的职工宗教。它的救世主耶稣是个小镇职工，而他的使徒则是流浪的职工，其中最伟大的保罗是个帐篷制造匠，他对农业事务是如此不熟悉，以至于在其书简中错误地应用了一个有关接枝过程的比喻。^①那么，山西教徒的基本情况又如何？

一 教徒的社会经济地位、职业状况

1. 禁教前状况

正如前文所言，天主教是由在外受洗的士绅、商人引入，可见初期的天主教徒属社会地位高、经济状况好的阶层。

^①韦伯著、康乐、简惠美译《宗教社会学》，广西师范大学出版社 2005 年出版，第 124 页。

1620年入教的有解元韩霖、巨绅段袞之家属18人，1625年高一志在绛州授洗200人，内有举贡、生员80人，1631年，高一志应蒲州大学士韩之邀，在蒲州授洗150名书生，高一志来到后，明宗室灵丘王朱士塆全家信教。^①由于在当时的士大夫社群中，接触西学西教已成为风尚之一，而且韩氏兄弟及段家在晋南一带很有影响力，与他们相交的不少士大夫都是教徒。

由此可见，当时晋南一带的教徒，既有宗室王爺、宰相这样一人之下、万万人之上的统治者及其家属，还有掌握一定权力的京官、地方官、大绅士及其家人，下面则有许多举贡、生员初级绅士教徒。

清朝建立后，虽然皇帝也任用传教士为官，允许传教，顺治、康熙皇帝都认外国传教士为师，学习天文、历算等科学知识，但与明朝相比，“传教士接近皇上、官吏和有教养阶级的机会大大受到限制，他们对这些上层居民的影响便相应减少了。”^②清朝再没有出现如明朝“天主教三柱石”那样的官员教徒。山西则再无韩、韩氏兄弟、段袞之类的大官员、大绅士教徒。

但是，1692年康熙皇帝曾下诏，保护全国的教堂，允许百姓自由信教，^③所以此时的山西教徒既有较为富裕的商人，也有普通的下层民众。

2. 1724年之后教徒的社会经济地位

1724年雍正皇帝下令禁教，从此传教士隐居乡间传教，教徒不敢公开自己的身份。随后朝廷把天主教列入邪教，认为它于“风俗人情，最为有害”。士绅阶层一般把科举入仕、效忠朝廷作为矢志不移的首要目标，因此很少有追求仕途的文人入教。此时的教徒大多数是居住于乡间尤其是偏僻山村的农民、商人，可谓“教民多为山林居者”^④。

1860年教禁完全解除后，传教士主要以原天主教徒聚居处为中心，向四周扩散。

在晋北地区，“传教士中少数人在平原地区工作，绝大部分奔波于崎岖的山野荒村。”笔者基本上走访了大同、朔州全部的天主教点。在访问这些村庄的老教徒时，几乎所有的人都说，他们的前辈信教是因为家穷，传教士给大洋，并且在青黄不接时给救济。当时，方济会士从国外募捐了大量钱款用于传教。他们用毛驴驮着白银传教，凡信教者，给大洋1—2块。当地流传着这样的话：“天主全知全能，但不知

^①《山西通志·民族宗教志》，第367、384页。

^②费正清《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社1985年出版，上卷，第588页。

^③德礼贤《中国天主教传教史》，台湾商务印书馆1983年印行，第77页。

^④《教务教案档》第5辑，第641页。

方济会士有多少钱。”富格拉(Francisco Fogolla)曾这样评价当地教徒：“晋北的教友，一则穷困，二来信仰不够虔诚。”^①大同教区在1922年之后划归圣母圣心会，圣母圣心会的传教士也通过施舍而诱人入教。如大同教区主教郭印宫一家就是因为家境贫寒、无法生存而入教的。^②在当地类似他家的情况很多。但是，晋北地区也有少数有钱人、有文化的人入教。如朔州南磨石村，1870年邢科第一个入教，他家是富户，土改时被定为地主；^③朔州前寨村刘瑞丁之父入教时是教师，因与秉德(Richard Binder)神父相交，信其道理而入教；大同许堡村，1928年刘全锁第一家信教，刘家有钱，为寻求教会保护而入教。^④

在晋中及太原地区，一部分人是商人教徒的后代，但他们大多主要从事农业。如晋中教徒，“世世代代靠人种地、靠天吃饭，靠主教灵魂。”^⑤刘文炳著《徐沟县志》中言：教民以农商为业。教徒中相当一部分人比较贫穷，如在太原洞儿沟村，教徒缺吃少穿时，可以找传教士接济；有的教徒没有地方住，神父给房子或给地基帮助盖起来；因贫困娶不起媳妇者，神父还把保赤会的女孩许给为妻。^⑥然而，也有很富裕的农民，如榆次韩村一教徒，骡马成群，仓箱充牣，富甲一方。^⑦阳曲县的风格梁、吉家岗等穷困山村的教徒一贫如洗，而少数村庄如沙沟，因为与太原做煤炭、牲口贸易，村子很富足，村中有160个教徒，其中120个属于大家族张姓。^⑧太原地区有六教绅，他们是太原大北门街之李锦，北郊水沟村之郭俊，阳曲县大碾沟村之刘占元，太原上北关之杜怀珠，太原东米市之胡艺林和南郊古城营之孙习谦。^⑨这些人不仅有文化、家道殷实，而且在当地有一定的影响力。如郭家在水沟开设“丰益永”酒铺，在桥头街开设“丰和永”粮店，在南市街兴办“复圣泰”钱庄，在大中市北口设“美丽兴”五金布匹商店，郭俊还是秀才。^⑩古城营之孙习谦，也是一名秀才，庚子年后，以教徒代表身份，出入于清政府各级衙门之中，清政府钦加五品衔赏戴蓝翎，遂成当地显赫人物。¹¹太原大北门街之李锦一直在教会担任文书工作。教会如有重大事情，一般都要委托他们办理。如1905年太原解放路大堂竣工，教会开筵三

^①韩铎民(Odorich Hennerich Han)著，李树洙翻译《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

^②见笔者2005年5月11日采访许堡郭印宏。

^③见笔者2005年5月23日采访南磨石邢厚，75岁。

^④见笔者2005年5月24日采访前寨村刘瑞丁，80岁。

^⑤晋中地委编《晋中地区宗教志》，第11页，1985。

^⑥见笔者2005年7月4日采访洞儿沟村民张润科，73岁。

^⑦《潜园琐记》，《义和团在山西地区史料》，第43页。

^⑧Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第82页。

^⑨郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第224页。

^⑩郭继汾《方济会士郭继汾神父纪念册》，第3页。

¹¹郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，1992年出版，第213页。

日以示庆典。先期委教绅郭俊、李锦、杜怀珠、胡艺林、刘占元五人总管其事。^①

晋南地区，教徒主要是聚居各村的农民，大部分比较贫穷，如1900年“解州入教之人十余户，系极贫者。”^②但是也有比较富裕的人家，如潞安教徒李含义家有钱，房屋宽敞，一进数院。^③

晋西地区，“入教者以贫苦农民居多，小康人家次之，知识分子和富户很少。”^④

综观山西教徒，大部分是穷苦农民，物质上处于短缺状态；少数富人入教，是为了保护其财产，说明其社会地位较低，安全上没有保障；极少数人因信其教义而入教。而那些世代相袭的老教徒，虽然大多数也属于短缺群体，但由于他们从小生活在天主教氛围之中，对天主教的教义有了更多的了解，天主教礼仪已成为他们日常礼仪的组成部分，他们并非因生活中有所短缺而入教。

以下我将利用沈艾娣(Henrietta Harrison)提供的《方济格小兄弟会录》(*Acta Ordinis Fratrum Minorum*)中记录的义和团时期北境、南境殉道者的一些资料，说明1900年天主教徒的社会经济地位、职业状况，以及教徒在村中的表现。所考察的教徒，北境有825人，南境有1024人，但一部分人职业状况不明，有明确职业的详见表7。

表7 1900年山西教徒的职业状况

职业	北境人数	南境人数
修生	6	
贞女	8	
布道员	12	11
教师兼布道员	2	
农民兼布道员	2	2
佣人	4	7
农民	33	49
工人包括劳力工	21	
车夫、骡夫	5	
园艺工	3	
教师	1	4

^①《凤主教晋铎金庆纪念》，山西太原天主堂印书馆1940年印行，第43页。

^②何见扬《山西解州拳案》，《义和团史料》(下册)，中国社会科学出版社1982年出版，第774页。

^③白嘉诚《庚子年义和团运动在潞安》，《长治文史资料》第3辑，长治市政协1985年出版，第4页。

^④郭廷良《天主教在离石》，《山西文史资料全编》第2部，第46辑，第922页。

商人、卖肉者、屠夫	3	6
木匠	2	1
士兵	3	
军队官员	1	
牧羊人	1	
学生	2	
乞丐	2, 其中 1 名以前做过矿工	1
绳匠		1
铁匠		1
奶妈		2
风水先生		1
先当兵后经商者		1

注释：上表根据 *Acta Ordinis Fratrum Minorum*. 1882-1954 而列。

在北境的教徒中，8 名抽鸦片，1 名受洗前名声不好，2 名坏教徒，1 家很富裕，1 家有很大的房子，12 名残疾人；南境教徒中，残疾或患病者 11 人，吸鸦片者 13 人，吸鸦片并偷盗者 2 人，与县长有联系者 1 人，村首领 2 人，堂口领导 6 人。

由表中可知，教徒中没有上层人物，都是当时社会中的普通人。由于教会收养残疾人，教徒中残疾人所占比例较大，即教徒的身体素质结构要比非教徒差。但是，教徒的职业结构大致相当于当时社会普通人的职业构成。

近代山西，农民、小手工业者居多。19 世纪末，近代山西工业处于试办阶段，到 20 世纪初，随着近代文明的传播和民族危机的加深，山西近代工业开始了它的草创时期，但都在城市、交通便利之处。^①因此当时名副其实的从事工业的工人很少，表中所列的工人基本是苦力工。

而且近代山西由于连年的战争、灾荒，百姓中贫者多，富者少，能读书的人更少。加上从咸丰年间始大面积种植罂粟，吸毒者从官僚、富户子弟、游手好闲之徒，逐渐扩散至普通百姓。据张之洞奏疏，1882 年人民染此癖者猛增，就山西全境而言，农村占 60%，城市为 70%—80%。^②教徒的职业状况及其问题正好反映了当时社会的职业状况和社会问题。教徒中的不良分子很少，这说明当时的教徒并不是犯罪后寻求

^①孙丽萍《山西通史》（近代卷），山西人民出版社 2001 年出版，第 100 页。

^②孙丽萍《山西通史》（近代卷），山西人民出版社 2001 年出版，第 468 页。

教会保护的无赖之徒。据笔者统计，近代山西有一例犯罪后为寻求教会政治保护而入教，即 1873 年孝义县染家堰人尹添亿偷了李广礼家中一面铜锣卖掉，次年被查出，教徒尹怀智言入教可保无事，尹添亿就入了教。^①另外，山西也有秘密宗教徒加入天主教，如口外王松图路乔印斗，初为密教首，1889 年入天主教，又劝约 300 名密秘宗教信徒入了天主教。^②但是，此类教徒属少数，而且居于口外，还未发现口内山西各地有此类教徒。

在贫苦农民占大多数的近代山西社会中，文盲、半文盲占绝大多数。光绪年间，山西晋报局总办程守清在上山西巡抚遵拟白话报并演说简章的禀贴里说，山西省不识字的人占全省人民的 90%。^③教徒中有文化的人少、农民居多，完全符合近代山西农民占大多数、文盲多、有文化能读书的人少的社会状况，即教徒的文化结构与非教徒的相当。

二 教徒的性别、年龄构成

教徒的年龄、性别状况是一个有趣的、有待考察的专题。由于资料所限，笔者仅能依据 1900 年南、北境殉道者对此问题初做探讨。

1. 教徒的性别构成

北境 825 名教徒中，女教徒 379 名，男教徒 446 名；南境 1024 名教徒中，性别不明者 7 人，女教徒 514 人，男教徒 503 人，南境女教徒略多于男教徒。

近代山西封建思想根深蒂固，溺女之风盛行。山西人口性别比例据全国首位。咸丰年间，清源县男 131636 人，女 83983 人，性比例为 157；1880 年，男 43844 人，女 33988 人，性比例为 130。1910 年，山西省有男 5810855 人，女 4288280 人，性比例为 135.5，居全国之首。^④

北境教徒男女之比为 117.7:100，南境男女教徒之比为 97.9:100，全境男女教徒之比为 106.3:100，也就是说山西教徒的性比例要小于全省人口性比例，特别是潞安教区，女教徒数量多于男教徒，性比例大大小于当地人口性比例。这说明在近代山西人中，女性入教的比例要大于男性。

传统女性的职责是“相夫教子”，负责厨房、女红等家内劳动，“大门不出，二门不迈”是其品行的基本规范。所谓“妇不闲游、宅肆不相通”是禁止妇女无故串

^①《教务教案档》第 3 辑，第 485 页。

^②李秋《拳匪祸教记》，上海土山湾印书馆 1923 年出版，第 306 页。

^③傅葆琛：《我国文盲人数之谜》，《山西民众教育》第 3 卷第 3 期 1936 年版，第 58 页。

^④李俊喜《山西通志·人口志》，中华书局 1999 年出版，第 118 页。

门、闲游，要求妇女无故不出门户、不事耕获、不闲游、不行鬻于市。妇女面临社会舆论压力和诸多限制，谈不上有户外交往与公开的休闲、娱乐活动，终日沉闷于家中，生活单调乏味；传统的“男尊女卑”观念，致使女子在家从父，出嫁从夫，夫死从子，伺候丈夫、生儿育女是她们生活的全部，如此低的社会地位加上面临比男子更沉重的社会压力，使她们更积极地从事宗教活动，从中寻找解脱，所谓“妇女多信鬼神，好算卦。”“女子需要遵守严格的闺阁之训，没有与异性交往的自由，她们在家庭中的地位是极不稳定的，是很脆弱的；‘女子无才便是德’，她们基本上没有读书识字的机会，即使有也毫无用处，故精神上极度空虚。一般而言，她们与丈夫、父亲之间少有交流的机会。总之，她们比男性更需要某种精神寄托，希望冥冥之中会有超人的力量来帮助她们改变较低的地位。”^①因此很多女性参加进香、还愿等宗教活动，以敬神、娱神为借口，以娱人为目的。

天主教每周日都做弥撒，并有很多其它节日，举办众多团体性活动。另外天主教除信奉耶稣外，尊崇并礼敬圣母玛利亚，“女神信仰在妇女活动中的重要性，主要是由于相同的性别，从而在功能上可以给女性信众提供特定的服务，在心理上则比较接近。”^②圣母博爱、慈祥、坚贞等种种美德，对教徒特别是女教徒有深远的影响力。再则天主教宣扬男女平等，女教徒可与男教徒平等参加各种公开活动。“耶稣把男人和女人都简单地看成是需要他帮助的个人，看成是自己的合作者或朋友。他向妇女提供的并不是独特的而是同等的服务，他并没有专门为妇女规定一套女人们必须遵循的妇德。”^③所以较多女性加入天主教，在念经、望弥撒等教会活动中寻找精神寄托、心理安慰，缓解生活中遭遇的各种压力，而且从天主教博爱、男女平等的教义中寻找到妇女生活更多的价值、意义，同时通过教会合理合法的宗教活动丰富其单调枯燥的生活，接触、认识更多的人，扩大生活视野。

比普通妇女社会地位更低、社会舆论和生活压力更大的是经受过生活打击、磨难的寡妇，她们长期独立支撑家庭，度过无数寂寞枯燥的时光，她们热中于宗教活动的现象更普遍。在南境教徒中，有 26 名寡妇，北境教徒中有 15 名寡妇，其中有的只有三、四十岁，有的还被村人认为与邻里有不正当关系。天主教教义中对人生罪恶及死后升入天堂的论述，使她们心平气和地接受所经历的痛苦和挫折，天主教的活动还能调节其日常生活中的单调乏味与寂寞，给予她们生活的力量和信心，因

^①赵世瑜《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》，载于郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年出版，第 172 页。

^②赵世瑜《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》，第 168 页。

^③D.L.卡莫迪著《妇女与世界宗教》，四川人民出版社 1989 年出版，第 126 页。

而她们都是热心的教徒、虔诚的殉道者。

2. 教徒的年龄构成

联合国按人口的年龄把人口的年龄构成分为三类，年轻型，成年型，老年型。其标准如下：

表 8 联合国划分人口年龄构成类型标准^①

类型	少儿系数 (%)	年老系数 (%)	老少比 (%)	年龄中位数(岁)
年轻型	40 以上	4 以下	15 以下	20 以下
成年型	30—40	4—7	15—30	20—30
老年型	30 以下	7 以上	30 以上	30 以上

注释：1. 此表根据刘长茂《人口结构学》（中国人口出版社 1991 年出版）地 33 页而列。

2. 少儿系数指 14 岁以下少年儿童占人口数的比例。

3. 年老系数指 65 岁以上老年人占人口数的比例。

4. 老少比，指老年人数占少年儿童人数的比重。

5. 年龄中位数，指人口年龄序列中半数人口所对应的年龄。

北境 379 名女教徒中，0—5 岁者，47 人；6—10 岁者，62 人；11—15 岁者，50 人；16—19 岁者，21 人；20—29 岁者，41 人；30—39 岁者，50 人；40—49 岁者，29 人；50—59 岁者，29 人，60 岁以上者 34 人，情况不明者 16 人。

北境 446 名男教徒中，0—5 岁者，49 人；6—10 岁者，59 人；11—15 岁者，34 人；16—19 岁者，34 人；20—29 岁者，55 人；30—39 岁者，55 人；40—49 岁者，56 人；50—59 岁者，44 人，60 岁以上者 44 人，情况不明者 16 人。

北境教徒中，0—14 岁的 283 人，占总教徒人数的 34.3%；65 岁以上的老人 42 人，占总人数的 5%；男教徒中 16—59 岁者 244 人，占 54.3%；女教徒中 16—54 岁者 158 人，占 41.6%；年龄中位数为 27 岁；老少比为 14.8。

南境 514 名女教徒中，0—5 岁者，100 人；6—10 岁者，85 人；11—15 岁者，46 人；16—19 岁者，29 人；20—29 岁者，64 人；30—39 岁者，33 人；40—49 岁者，49 人；50—59 岁者，36 人，60 岁以上者 50 人，情况不明者 23 人。

南境 503 名男教徒中，0—5 岁者，94 人；6—10 岁者，71 人；11—15 岁者，50

^①刘长茂《人口结构学》，中国人口出版社 1991 年出版，第 33 页。

人；16—19岁者，38人；20—29岁者，50人；30—39岁者，46人；40—49岁者，54人；50—59岁者，54人，60岁以上者28人，情况不明者18人。

山西南境教徒中，0—14岁者436人，占总人数的42.6%；65岁以上的老人39人，占总人数的3.8%；男教徒中16—59岁者242人，占48.1%；女教徒中16—54岁者199人，占38.7%；年龄中位数为16；老少比为8.9。

从以上可知，山西北境教徒属成年型人口年龄结构，南境则属于年轻型年龄结构，而近代山西总人口年龄结构是属于老年型。据统计1912年，山西省的少儿人口202.55万人，比重为20.30%，老年人口92.25万人，比重为9.28%，老少比为45.71，年龄中位数为32.59，^①属于老年型年龄构成，即是缩减型的人口金字塔。1900年山西的人口年龄结构也应属于缩减型。因为近代中国基本上属于缩减型人口结构，出生率相对较低，死亡率却相对较高，人口增长速度相当缓慢。^②1877—1911年，人口年平均增长率为-1.13%，1840—1911年人口年平均增长率为-0.45，^③即1877年后山西人口逐年下降，人口增长呈负值。但是教徒人口呈稳定型、增长型，表明天主教在近代山西逐步扩展，教徒人数逐年增加，表8—11说明了这一点。此外山西北境的少年儿童教徒所占比重比南部小，老年教徒所占比重比南部大，说明山西北部教区相对南部教区奉教年代长，即北部世代相沿的教徒较多，南部新开教的地方多。

按规定，中国对劳动力资源的年龄限男性为16—59岁，女性为16—54岁。^④民国元年山西16—60岁的人占65.5%，^⑤从以上数字可知，山西南北两境的成年教徒所占比重都小于这个数字，说明此时山西壮年人入教相对较少。当然这些教徒的性比例低，少年儿童所占比例大，有妇女、儿童属弱者，容易遭人迫害的因素，寡妇被害较多，说明其与外部联系少，没有可逃往的地方。但是当时山西教徒中有这么多的妇女、儿童、寡妇是无可辩驳的事实，这也说明天主教会吸纳弱势群体者，注意授洗儿童，从小培养儿童的信仰。

^①李俊喜《山西通志·人口志》，中华书局1999年出版，第133页。

^②行龙《人口问题与近代社会》，人民出版社1992年出版，第189页。

^③李玉文《山西近现代人口统计与研究》，中国经济出版社1992年出版，第8页。

^④《山西通志·人口志》，第151页。

^⑤《山西近现代人口统计与研究》，第312页。

小结：天主教自明末传入山西，已与当地的习俗、文化结合起来，成功地实现了部分本土化。明末上层教徒人士把天主教儒教化，下层教徒却把它视为佛教、道教的变种，同时也将它民间信仰化。清廷禁教后，天主教日益与民间宗教结合起来，大部分教徒信教动机是祈福禳灾，满足世俗的需要胜过灵魂得救的彼岸皈依，他们的天主教信仰内涵已发生变化。起先教徒尽管已入教，但他们仍行一个中国人应行的礼仪，“礼仪之争”后他们并没有立即放弃尊孔祭祖，他们是在主教监督、劝戒之下逐渐放弃的。而且天主教的宗教礼仪之中也加入一些山西地方仪式，在严厉禁教、没有神职人员指导时，教徒不得不放弃正规仪式，将之简化为口传经语，不时念诵。教禁戒除后，传教士主要于乡间传教，许多教徒接受天主教的动机与信仰民间信仰的功利思想如出一辙，致使大教人认为他们双方的信仰没有什么区别。而且这时天主教的宗教礼仪中加了不少地方仪式，教徒、传教士按传统习俗过中国传统节日、行地方化人生礼仪，1939年后重新实行一些中国传统礼仪，因此从宗教传播的角度说，天主教已经深刻地本地化了。正是因此，天主教才能基本融入山西社会，成为下层民众主要的信仰之一。“以往学术界在讨论明清天主教在华传播问题时，单纯以思想文化的融合为衡量尺度，过分强调天主教与中国传统思想文化的排斥性，夸大礼仪之争问题对天主教融入中国社会的障碍，由此低估了清中叶后天主教在华的本土化程度。”^①而近代信仰本土化天主教、行地方化天主教礼仪的山西教徒属下层民众，其职业状况、文化程度略同于普通百姓，其中老人、妇女、儿童居多，壮年男性相对较少。

但是，近代天主教在华、在晋并未象佛教一样完全融入当地社会，全方位实现本土化。首先天主教没有与中国传统主流哲学相融，更没有和官方正统思想调和。只是在明末一些传教士、绅士教徒把天主教教义与儒教融合、调和，产生不少融贯中西的著作。然而进入清朝后，士大夫阶层“黜异端崇正学”，蔑视天主教教义，儒教与天主教思想上的对话体现为文人学者对天主教的谩骂、批判。而传教士自此后注重的是习教活动，其著述限于讨论习教的规程与仪式，不再提及天儒融合。1840年后进入中国的传教士，大多数轻视中国传统哲学，他们所重视的是给予他们传教权利，归还教堂，给地方官压力，迫使他们礼待教士、教徒，根本没有想和官方正统思想调和，对儒教更是不屑一顾。“任何一种外来宗教，如果不能找到与本土文化和传统之间的思想契合，实际上永远无法获得存在的依据。”^②天主教在中东产生后，

^①张先清《清中叶天主教在华的本土化问题》，《厦门大学学报》（社科版）2006年第一期，第39页。

^②杨慧林、史晓丽《汉语神学的“处境化”及其问题领域》，载于罗明嘉、黄保罗《基督教与中国文化》中国社会科学出版社2004年出版，第222页。

传播到西方与希腊哲学结合，产生西方天主教神学，才使之成为西方人的宗教。天主教如果不与中国本土主流哲学相结合，不能产生中国处境神学，天主教永远不可能完全中国化。

其次，在教会组织、服务人员方面，外国传教士的人数大大超过国籍神父，而且他们占据大部分教区的主要职位。“外籍传道人员和基督一样，愿意浸入他的文化，在一切事上与属于该文化的人认同，如此传道者才能宣报福音的消息。”^①解教禁前的所有传教士与解教禁后的大部分传教士是尊重中国本地文化的，然而其中一些带着西方文化的优越感而来，他们轻视中国人和当地习俗，因此当地人称天主教是洋人传的洋教。天主教本土化的一个主要内容是本地神职人员的任用，因此近代山西，直至全国主要由这些洋人、甚至是不尊重中国传统文化的洋人传教是天主教没有能够完全本土化的又一主要原因。

^①钟鸣旦著、陈宽薇译《本地化：谈福音与文化》天主教上海教区光启社 2000 年出版，第 40 页。

第四章 山西的官教、民教关系

自从基督教传入中国起，官方对它的政策决定着它的兴衰存亡。山西地方官对境内天主教的态度既随朝廷旨令的变化而变化，有时也会依地方官个人做法而有变通。本文将对各时期山西地方官对天主教的不同政策进行全面考察，以阐明山西官教关系的特征。同时，近代以来民教关系一直是大众舆论的热门话题，山西奉教历史悠久，拥有大量的教徒，通过了解山西教徒与周围非教徒的关系可揭示山西各地的社会特征。

第一节 山西地方官与山西天主教

天主教自传入山西以来，山西地方官对天主教会及教徒的态度、政策如何？特别是近代以来，各地方官是否一味地压制百姓，放纵教徒而致民怨沸腾直至义和团运动爆发？官方对境内教徒、传教士的态度、政策直接影响到天主教的传播、教徒人群的社会构成以及其宗教性质等问题，更能决定天主教本土化的方向，因此对之做系统考察十分必要。

一 1620——1724 年山西地方官对天主教的政策与态度

明末，士大夫阶层信天主教是一种风尚。此时的山西地方官不仅大力支持传教士在本地传教，许多官员亲自受洗加入天主教，并使其家人、亲友都受洗为教徒。

诚如前述，山西天主教始于山西的官员、绅士教徒。韩霖及其家人是山西最早的信徒，由于韩霖学识渊博，著述颇丰，被被誉为“高皇帝之功臣，敬敷五教之嫡派”，山西不少地方官员和他有往来，如万历四十三年平阳知府傅淑训，崇祯十三年稷山知县白足长，崇祯十四年隰州知州戈用忠，崇祯年间曾任绛州知州的雷 和孙顺，崇祯十年芮城知县倪光荐。还有一些官员与西学西教渊源颇深，如按察使郭子章曾重刻利玛窦所绘之地图，并撰有《山海輿地全图序》，其孙廷裳且奉教，右参议来复为天主教徒王徵的朋友，按察使副使高捷尝从利玛窦受日晷及星历图，后并延致庞迪我入钦天监，巡抚山西都御史许鼎臣之子许之渐，曾因替教会书籍作序于康熙初年免官，巡按宣大御史梁云构尝序高一志《斐录答汇》，右参议、副使、按察使、巡抚大同都御史焦源溥尝序王徵《两理略》，总都督御史张宗衡为徐光启所取士，这些人对西学、西教持友善态度，完全支持传教。^①其中有许多地方官不但信教，而

^①黄一农《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，载于《中央研究院近代史研究所集刊》第26期，第15、19页。

且鼓励民众入教，如绛州刺使雷，本人是教徒，并以官方的名义贴出告示，劝民信教。其告示如下：

山西绛州正堂雷

为尊天祛邪事，照得开辟一天，万古所尊，正道惟一而已。自尧舜禹汤文武周公以来，相传所谓事天帝事上帝者也。先儒解曰：上帝天之主宰。今人以所见之苍苍者言天，是犹称帝王曰朝廷也。即至愚之人，不识不知，未尝不曰天爷、曰天命、曰天理、曰听天、曰靠天、曰天报，可见性中带来，原非勉强。自二教，惑乱人心，使人不尊天而尊己，所以从古大儒，极力辟之。更可恨者，非佛非道，有无为金蝉等教名，欺天悖理，煽惑愚民，甚至结党为非，大干王章法纪。幸有西儒高先生，修身事天，爱人如己，以教忠教孝为第一事，上自圣天子贤宰相，莫不敬礼之，以致缙绅学校诸君子，尊之如师傅，爱之如兄弟，百姓从其教者，皆化为良民，其有功朝廷，裨益世道大矣，尔乡民有心向善，何不归于正道，乃甘从邪教，欲为善而反得恶耶！夫圣天子故天纵之聪明，而贤宰相以下，皆孔圣之弟子也，岂识见不如尔乡民耶！尔等又何疑焉！而不弃邪归正哉？为此出示，明智之人，能迁改。即见理未明，一时未能从教者，犹可由愚抵智，由顽化良，若不但执迷，敢从白莲无为等教者，定行访拿，其胁从之人，一并治罪不贷，须至告示者。

崇禎八年六月 告示^①

由于官府的支持，韩霖、段袞等人经济上、社会上的赞助，加上传教士的努力，绛州成为天主教在中国最活跃的地区之一，教徒人数迅速增加，特别是士绅阶层有不少人信教。

直至明末李自成起义，山西地方官一直支持天主教、重用教徒。在崇禎十六年任山西巡抚的蔡懋德，聘韩霖以其战守和火攻的能力协助防守太原。^②

山西地方官对天主教的这种赞成、支持政策，从另一个方向促使地方上层人士同传教士交往，从而使天主教能和中国主流文化结合，走儒教化的本土化路线。

清朝入主中原后，沿用明朝的政策，允许天主教自由传教，并任用传教士在钦天监任职。有歌谣说：“先说顺治入中原，亦用神父作官员，圣教大兴年。世祖为帝十八年，相传治国效圣贤，国泰民亦安。贤祖康熙坐江山，更赐神父龙票单，圣教很

^①郭崇禧《山西天主教简述》，《山西文史资料全编》第2部，第57辑，第850页。

^②傅山《傅山全书》，山西人民出版社1991年出版，第7册，第5258页。

平安。”^①这个时期的山西地方官虽然为天主教在当地的发展提供各种便利条件，但没有如明末地方官那样公开发布告示劝人入教，也没有大批的官员、士绅入教。

1662年，葡萄牙人耶稣会士恩理格（Christian Herdtricht）来山西传教，山西省的3位高级官员帮助他在省内的部分地区宣扬福音。三位大员之一是常驻平阳府的一位统帅，他为神父提供了一处场所作为教堂，教徒人数迅速增加。另一位官员是三省盐务司，他曾拜访金弥格和恩理格两位神父，并与之长时间谈心。他们写了给太原府的介绍函件，这对开展传教工作，在很大程度上起了推动作用。第三位是山西省的抚台，他为恩理格神父在兴建教堂和住院方面提供了一切便利，还为其介绍不少文人学士，扩大了新教徒的队伍，不但在太原一地，还扩展到附近的静乐县。1664年恩理格最后一次巡视该地堂口时，一个月内，授洗828人。^②

但是1664年，爆发“历狱”事件，金弥格和恩理格2位神父同时被捕，押解北京。此时地方教徒也受到迫害。在离绛州4里的一个乡里，有着约5000户人家，有2所教堂，委托给一位姓殷，教名亚历山大的教徒负责管理。有一个地方官府的幕僚，想乘机勒索钱财，将这位教徒逮捕，逼他供出乡中教徒之姓名，虽大肆鞭打，使用酷刑，仍一无所获。后来这个幕僚在大教人处探得教徒姓名，于是把他们的家长拘捕关押，从中勒索大量钱财。在绛州城外20里的太平县，有一个姓瞿，洗名雅各伯的教徒，因不肯吐漏教徒的姓名，被活活打死。在平阳府，有人贴出布告，勒令教徒们把念珠、圣牌和其它宗教用品立即交到衙门。^③

1671年“历狱”事件结束，康熙皇帝曾下谕旨，让被流放广州的传教士中通晓历法者，立即来京供职，恩理格神父也在其列。他在进京之前，经南怀仁神父的说项，特准他去山西，依旨收复教堂，安排教务。当他去太原、绛州时，两地官员均谨遵帝旨，奉行不误。^④

1688年4月14日法国人耶稣会士洪若翰（Jean de Fontaney）等人来到山西绛州。该城的官员拜访他们，个别官员甚至进入教堂向上帝跪拜，或在上帝面前鞠躬。其中的一位想加入天主教，并把其打算告知他们。^⑤

可见此时的山西地方官，基本上响应朝廷对天主教的态度、政策。大部分时间里保护、支持传教士在境内传教，然而在上司严令他们查抄教堂时，他们也照办。很

^①Margiotti, Fortunato. *Il Cattolismo nello Shansi dalle Origini al 1738*. Roma: Edizioni "Sinica Franciscana", 1958. 第653页。

^②费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第414—415页。

^③费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第240页。

^④费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第416—417页。

^⑤杜赫德编《耶稣会士书简集》，大象出版社2001年出版，第420—421页。

少有官员奉教，更无官员出告示鼓励信教。此时没有儒者用儒家的理论解释天主教，天主教没有能够再走上与儒教结合的本土化路线。

二 禁教时期的山西地方官与天主教

雍正继位后，于1724年下令禁止传播天主教，到1844年朝廷下旨解除教禁，允许传教士在五口通商口岸传教，教徒可以自由信教，此期为全国禁教时期；1860年中法《北京条约》签定，允许传教士进入内地传教，教禁完全解除，因此山西的禁教时期应延续到1860年。清朝皇帝禁教的原因很多，但主要是担心天主教会危及其政权、伤害到国家。“政府之排教，其意本不在异种异教，而惟集众倡乱之惧。”（章太炎语）^①在中国如果一种宗教被传统认可，其教义能加强公众的伦理，其仪轨于功效方面有助与维持全面的秩序，统治集团就会给予合法地位，积极鼓吹利用。^②反之，则会严厉禁止。雍正皇帝曾说：“向也，汝辈人少，从汝教者亦无多，可无过虑。今则来者众，散住各省传教，教堂林立，教徒众多。愚民无知，一经入教，惟汝言是听，一旦有变，岂不危及我国家？”^③综观几次大规模的禁教，原因都是如此。从此以后天主教全面转向民间，与民间小传统逐步结合起来。

但是，雍正、乾隆继续任用传教士在钦天监任职，他们的教堂开放，和平地进行活动，只是不准其传教。“皇帝允许传教士自己活动，一些省的官员将这种态度、政策延伸到自己控制范围内的教徒身上。”^④此时的山西地方官执行朝廷的禁教政策，但没有很主动地实施查禁行动。“此期秦晋教区安然少事，到1747年教徒人数大增。”^⑤

然而朝廷严令地方官查禁天主教时，山西地方官必须必须听从皇帝旨意，执行查禁命令。山西大规模的禁教有二次，第一次在1746年，乾隆命全国严查天主教，山西地方官逮捕了正在平阳府传教的白若翰；第二次在1784年，此年在湖北抓住四名西洋传教士，护送人中的焦明贵供出其同伙秦禄是山西祁县人，山西总督农起才在山西境内大规模搜捕传教士、教徒。1784年12月，查获浑源李培元、李荣先、李培旺、李富先、高林五个教徒，但“称系相沿传习天主教之人”，其“俱系世相传习，

^①转引自罗志田《社会分野与思想竞争：传教士与义和团的微妙互动》，《清史研究》2002年第1期，第49页。

^②谢和耐《中国和基督教》，上海古籍出版社1991年出版，第100页。

^③《中国天主教史籍汇编》第202页。

^④Sweeten, Alan Richard. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2001. 第11页。

^⑤Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. 第23页, Pekini: Congregationis Missionis, 1929.

尚非蔡伯多禄等勾引入教者可比。”^①当时山西地方官对天主教的各类成员区别对待，对那些世代相习之天主教徒或者容忍，或者令其出教，但不治罪，但对传教之人，则严厉禁止，逮捕后要押往京师。1784年12月逮捕康安当后，便将其押送京城。

禁教时期，清廷把天主教视为同白莲教类似的邪教，认为天主教“于风俗人心最为有害”，严禁传播。但是如果地方官在其辖区内查获大批教徒，却不是什么政绩。纵观禁教时期的山西地方官，并不如福建、湖北等省的官员积极严查天主教传教士和教徒，只是在上司的命令下，才出兵搜查、谕令教徒自首，对于境内祖代沿相习教的民人，大部分时间采取宽容政策，只有在朝廷的严令下，才逮捕之，令之出教。例如1817年2月20日嘉庆有谕旨曰：“本日据张英汉奏，湖北省沿习天主教者具结投悔，将经卷、十字架、图像等物交官者，共三十七名”，“山西近亦有传习邪教者，何以数年以来并未见该督、抚等具结改悔投案自首？”此后山西巡抚于1817年3月16日晓谕习教民人，准其投首免罪，并访拿祝现。^②1835年，其它省有禁教行动，但山西平稳。1835年后，清政府意外得到传教士的信，开始搜捕传教士，传教士到处躲藏。山西有2个贞女及主教隐藏在教徒家达几个月，许多教徒被捕。^③

以传播基督教为职志的传教士，这种职业决定了他们必然与清廷的禁教政策发生冲突，而他们解决问题的方式是与殖民势力结盟，从宗教的目的出发与后者互相利用，否则他们就难以获得必须得到的传教环境。^④这个问题是每个学者，包括西方学者在内无法回避也不应该回避的问题。法国传教士加略利用刺萼尼对他的信赖，在中法条约的签定中为争取清廷弛禁天主教不止一次滥用法国的国家声望，最后达到了目的。“无论其意图是多么善良，而其手段是极端卑劣的。”1844年《中法黄埔条约》签定后，清廷允许百姓自由信教，传教士能在五口通商地区传教，但不可进入内地。山西地方官执行此政策。

1851年清廷制定内地民人习教章程，其中规定：

- 一. 内地民人学习天主教不滋事为非者，准免治罪。
- 二. 不得擅建教堂，不得将产业出卖作为教堂。
- 三. 营兵、衙役、书吏一切官方人员及贡监生员，皆与平民不同，如有入教

^①任根珠《清实录》山西资料汇编，山西古籍出版社1996年出版，第939页。

^②任根珠《清实录》山西资料汇编，山西古籍出版社1996年出版，第1207、1208页。

^③Ricci, Giovanni (Ioannes). *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*. 第63页, Pekini: Congregationis Missionis, 1929.

^④吴义雄《在宗教与世俗之间》，广东教育出版社2000年发行，第520页。

者，应照例治罪。

四. 外国习教之人，只准在五口建堂礼拜，不得擅入内地。^①

山西地方官严格执行上述章程。1857年11月28日山西巡抚恒福奏报：1857年9月27日辽州知州等人在辽州羊角村客店内，查获西洋人梁多明，及随行引路之刘发绍，骡夫申安德、梁秉孩等。梁多明，意国人，传教行善，尚无为非不法。惟系洋人，未便任令逗留内地，自应解回江苏上海道衙门，转交该国领事查明收管。^②

三 1860—1900年的山西地方官与山西天主教

1860年《北京条约》第十三款规定：天主教原以劝人行善为本。凡奉教之人，皆得保其身家，其会同礼拜、诵经等事，概听其便。凡按第八款，备有盖印执照、入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信崇天主教，而循规蹈矩者，毫无查禁，皆无惩治。向来所有或写或刻禁止奉行天主教明文，无论如何概行销毁。

其续约中又规定：应如道光二十六年上谕，即颁示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，随便讲道、建堂、礼拜。且将滥行查拿者，予以应得处分。又将从前抄没之天主堂、学堂、坟墓、教士房屋等件，一概赔还，交由法国钦差大臣，转交该处奉教之人。并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。^③

约章虽定，并未通国宣布，内地地方官多不知有弛教禁之谕。况先年禁教之文，已经著为国法，奉行已久，并未宣明各处。仇教之地方官以法律为凭，肆行如故。1862年，朝廷下谕旨，飭令各省大吏，转飭所属地方官，实力保护教士、教民，与平民一体相待，勿得歧视，并将先年查禁天主教之字样，载在大清律例诸书者，一概删除。^④

实际上，直到同治九年（1870年），刑部重修律例，复将传教治罪之旧例删去，续纂新例曰：凡奉教之人，其会同礼拜、诵经等事，概听其便，皆免查禁，所有从前或刻或写奉禁天主教个明文，概行删除。^⑤

在山西，1860年之后相当长的时期中天主教仍然被看作邪教。“长期查禁天主教，反教的思想世代相传，业已深入人心，很难骤然转变过来。”^⑥由于各种原因，各级

^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》，中华书局1998年版，第1册，第133页。

^②《清末教案》，第1册，第166页。

^③《中国天主教史籍汇编》第234页。

^④同上，第239页。

^⑤李刚己《李刚己遗集》，文海出版社出版，第244页。

^⑥刘小枫《道与言——华夏文化与基督文化相遇》上海三联书店1995年出版，第144页。

官吏于禁教时期并未积极查办天主教，然而排斥洋教、洋人的思想已经根深蒂固，并没有随着二次鸦片战争之后中外的和解而有任何改变。例如：

1861年，风台天井关入教之人请求社中约社等人免其献戏焚香等钱文，约社人等将之控告。县官令差役讯兵至供奉天主处所，将其器物砸毁，主像抢去，随将奉教之人锁拿到案，又将相帮传教之王天保传案。县主暗谕武城、黎川两里乡约，递禀呈控。有神父在安闫庄租赁房屋，鸣钟讽经等事，责令神父跪伏法堂。^①

此时奉教、传教已是合法。但“在近代中西关系发生历史性转变的时期，传教士成为侵略势力天然的同路人。”^②山西地方官对来境传教之人，虽不能逮捕、送回，但将之视为匪类，不容当地人留之。据传教士声称，晋抚于传教士、习教人等绝无相待善意。前者晋省有传教士某经行某地方，偶停歇店。该处地方官竟将店主大加呵斥，谓其容留匪类。^③再如同治十一年（1872年），有法国洋人来归化（今呼和浩特）置买地基，意欲倡设教堂，通商传教。地方官认为：“诚以蒙古地面，不但无需洋货之处，尤恐本处潜集奸匪之徒，藉此设教名目，妄布邪言，诱人犯法，又必转相传习，授徒敛钱，招摇诓骗，煽惑人民。因而谋为不轨，藏奸滋乱，种种弊端，在所不免。”^④

此时，山西地方官在朝廷的压力下，虽然不得不允许传教士传教、教徒信教，但在他们看来，允许信教已经是足够的宽容，教徒竟因习教而与邻人发生争执，对其深恶痛绝。他们对教徒因信教而招致祸端根本不予同情，更不给做主，断案时往往偏向百姓；对于传教士极端厌恶，根本没有容其参与诉讼。例如：

同治十二年（1873年）孝义教徒郭起茂因其田禾被盗，禀官。县官因其习天主教不摊戏钱当堂重笞于他，勒令其摊派，因不依从，将其锁押。在其官文附件中曰：尔如不习天主教，何致田地成荒芜，禾稼被人盗取，自招其祸。^⑤

同治十三年（1874年），有武安朝（中国人）在孝义传教，孝义县令断令武安朝永不得到境内传教。武安朝说江主教派我在此传教，必须面禀主教，县令更怒。言不提你的主教还罢，既提你的主教，再打100小板。并出火签，差三班衙役于各处查拿天主教徒。^⑥

光绪七年（1882年）大同县榆林村社首管芳等向习教人纪昌运、管祥、杨天资

^① 《教务教案档》，第1辑，第716页。

^② 吴义雄《在宗教与世俗之间》，广东教育出版社2000年发行，第520页。

^③ 乔志强编《义和团在山西地区史料》，山西人民出版社1980年版，第78页。

^④ 《教务教案档》，第3辑，第470页。

^⑤ 《教务教案档》，第3辑，第476页。

^⑥ 同上，第483—484页。

要戏钱。教徒因此禀于官。大同县知县问杨天资：你是何国人？答曰：大清国人。官说你既是大清国人，为什么要随鬼子教？你们尽是叛徒……你们不出戏钱，不准你们在大清国住，出外国去。^①

直到光绪八年（1883年）省城各书坊售大清律例，系光绪五年重编，内载仍有禁止西洋人传天主教各例。^②1884年，山西各州县仍有示禁：“民人不准入白莲、上帝诸教。”^③

一百多年的禁教，把天主教视为邪教的观念已深深嵌入人们的思想之中。尽管朝廷多次下谕旨，宣布其合法化，但绝不可能在一朝一夕间根除人们一百多年来养成的心理联想。因此在1860年后相当长的时期内，甚至直到1900年，天主教属于异端，具有此类组织进行政治和社会颠覆的特征的思想不但左右着山西地方官，连一些将天主教视为真道的传教士、教徒也因此压力而不敢公开活动。但是“基督教愈是遭到像秘密社会那样的待遇，愈是被迫像秘密教会一样活动。”^④如1870年，天主教传入临县。神父来活动时，常打扮成俗人的模样，不公开身份，而是在教徒家中秘密聚会。^⑤1876年，朔县爆发了由熊六领导的白莲教起义，后被扑灭。1880年，朔县秀才任守忠因是天主教徒，不再遵循儒家礼仪，遂遭外教人侮辱并被告到县衙。县官竟害怕天主教也是反清组织。^⑥

当时的大部分读书人，“尊孔孟则不容异教，戴朝廷则摈斥异端”。^⑦但是，教徒中也有一部分人是读书人，他们也希望通过科举，取得功名，走缙绅之路。然而一些地方官员却因其是教徒，千方百计阻止他们参加考试，致使不少童生教徒不能参加科举考试。光绪八年（1883年），山西学政王某阻止潞安府教童李浚明应考，并毁谤天主教为鬼子教。直到光绪十二年此人仍不能参加考试。光绪九年（1884年）潞安府何知府阻止壶关县教童郭跟保、郭思保应考。且毁谤天主教，并申饬廉保不准保天主教童，该童到光绪十二年仍不能考试。光绪十二年（1887年），太原府文水县文童任殿卿，曾蒙府县两试，突于院考被高学台查问系天主教徒，当即怒骂不堪，严扣试卷，不准应考。

童生下场，须廉生承保，方得入考。高学台当堂申饬廉保，不准为天主教童承保。从光绪十一年（1886年）后，高学政在考场前悬挂牌示，其中曰：“惟须本生本童（教

^① 《教务教案档》，第4辑，第319—320、331页。

^② 《教务教案档》，第4辑，第323页。

^③ 《清末教案》第2册，第406页。

^④ 《剑桥中国晚清史》上卷，第602页。

^⑤ 段崇象《临县志》，海潮出版社1994年出版，第675页。

^⑥ 《山西通志·民族宗教志》第373页。

^⑦ 转引自刘小枫著《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店1995年版，第213页。

徒) 出具安分不敢妄为切实甘结, 不许含混赴考。若抗玩不行具结, 便系不安分确具, 生员定行斥革, 童生即行扣考。仰各学教官确实访询, 联结送院, 毋得视为具文, 有负司铎之任。切切。特示。”其意在给教童自新之机, 即习教为染污, 背教为自新, 因其下场而令其背教, 此予以自新之机也。^①

晚清以来, 朝廷实际上奉行“阳遵条约, 阴拒教士”的政策。“天主教之入中国, 与佛道两家相等, 若照僧道设官以治之, 未始非权变之策, 而究竟不无流弊, 且天下以引入天主教为口实, 更属非宜。抱人心风俗之忧, 而存补偏救弊之念者, 惟有平日联络绅民, 阳为抚循, 阴为化导, 或启其误, 或破其奸, 是亦不禁之禁也。”^②山西大部分地方官员则千方百计排斥洋人、洋教。由于他们在涉及教徒的案件中公开斥责教徒、辱骂天主教, 由于他们对传教士的约见百般推托, 更因传教士为取得干涉事务的权力和相应的地位, 要求政府给予其相应的官僚品级。传教士认为: 西人称主教为蒙二念耳, 译言我主, 此乃亲王与头等爵臣之称, 非他人所敢僭越, 中文称大人未为过重。各省俗例, 举贡、富人具称老爷……神父乃读书积学之人, 或为西国栋才, 或成西国进士, 其在教会皆有品秩, 即称为老爷亦未不可。^③

传教士意欲取得相应官爵, 主教樊国梁终于在 1899 年与总署议定一项“地方官接待教士事宜条款”, 其中规定: 中国政府准许总主教或主教得平行之礼见督抚, 摄位司铎与大司铎准其以平行之礼见司道, 其余司铎均可以平行之礼见府州厅县。天主教终于取得比照官员的体制待遇。^④

由此可知, 1860 年后, 尽管天主教已合法化, 但官方、读书人仍把它视为蛊惑人心的邪教或洋教。天主教被上层人士拒之门外, 不得不继续把乡间下层百姓视为同道。

四 1900 年之后的山西地方官与天主教

义和团运动后, 清廷实行完全护教政策。山西在义和团运动中杀害了众多教士、教徒, 在山西任职的各个总督、地方官厚葬死者, 礼遇传教士, 抚恤受害教徒, 保护各地教徒、教堂。锡良到任山西巡抚后, 便加意保护山西的教堂、教士、教徒。为保险起见, 清政府命锡良再次通令各属: 凡有教堂的地方, 必须格外加意保护,

^① 《教务教案档》, 第 4 辑, 第 330—332 页。

^② 《同治朝筹办夷务始末》中华书局 1979 年出版, 卷 50, 第 35 页。

^③ 李刚己《李刚己遗集》, 文海出版社出版, 第 254 页。

^④ 吕实强《中国官绅反教的原因》, 台湾中央研究院近史所 1966 年出版, 第 91 页。

倘有人借仇教为名，有意寻衅，或兵勇骚扰，务须缉拿并从重惩办。^①岑春煊到任后，“严督办理（教案）各员，如有瞻徇迥护，则将严参；如与各国教士复能因应得宜，有裨时局者，则请奖。在此情形下，办理山西教案各官员，无不讨好传教士。”

1901年7月18日，官方为上年死难者举行追思礼。各官来迎，出府署，前导有洋操队伍百名，文武官员各有肩舆随之，花圈铭屏随各官后，教士又随其后，末殿以马队30名。至抚署西辕门大塔前，行追思礼。礼毕出城至各教士墓地。墓前先搭一蓬厂，华美无比。各官在墓前三揖，教士举一人谢之，然后各教民至前行礼。山西官员的友善态度，各教士都函报其本国公使。

天主教士于1900年7月9日死于山西者计十二人，原殓以小棺，至光绪二十九年（1903年）闰五月，山西洋务局易以大棺，买地迁葬。阳曲县知县并为之勒石，禁止耕牧游戏，践踏汗漫，以示久敬。各地坟墓均有专人长期看管。^②

对于山西各地死亡或受伤之教士、教徒，除政府统一负责抚恤死者亲属、赔还房屋、财物外，各地官员要负责厚葬死者，把应有抚恤送至本人。

1901年，山西地方官与传教士为解决义和团运动中死亡、受伤的教士、教徒和损失的财产，签订了“十八”条款。凡是山西官员都要学习这些条款，了解其内容。

山西地方官的以上做法真可谓用心良苦，“上可表国家昭雪各教士无故受害之意，下可证士庶有悔过赔礼之心，以望将来（民教）永久相安。”^③

此时，传教士已取得相应的官位，因此传教士到达后，相应的地方官员要出门迎接。潞安教区第三任主教翟守仁（Odoricus Timmer），1901年于罗马被祝圣，返回马厂时，全区各堂教徒派代表迎接，平阳府镇台发兵300人、潞安府发兵200人“镇守助威”。翟守仁住新堂后，请地方官常驻教堂对面，早晚吹号鸣炮。主教巡阅时，坐绿围大轿，前后顶马，轿首撑伞，4人鸣锣喝道。^④1902年凤朝瑞乘绿色肩舆，于万人敬仰中莅止令德堂。官方之洋务局总办、提调、杂佐等出迓者，亦实繁有徒。^⑤

1901年后，山西地方官与传教士来往的方式也发生了变化，许多地方官不得不参加教会的一些庆典活动，以示其护教之诚。在1899年前，由于传教士并非官员，如有事向中国官厅交涉，须用禀呈，此项规定见于同治元年。而且即使传教士多次递禀呈请求会见，地方官也不轻易接见。然而1901年后，教会上下级来往的汉文公文，用清朝各衙门通用的行文体式：“谕”、“飭”、“札”、“禀”、“呈”，而教士同地

^① 刘泽民《山西通史大事编年》，山西古籍出版社1997年出版，第1398页。

^② 王树槐《庚子地方赔款》，载于《中国近代史论集》台湾商务印书馆1986年出版，第345页。

^③ 《义和团档案史料》（下册），中华书局1959年出版，第1203页。

^④ 《山西通志·民族宗教志》，第375页。

^⑤ 《凤主教晋铎金庆纪念》，山西太原天主堂1940年印行，第20—21页。

方官交往时，坚持用对等信函格式，甚至用国际交涉中的照会体式。^①1900年前地方官认为不查禁教会的活动已是最大的容忍，谈不上要参加。但1901年后，地方官却要出席教会的一些庆典活动，向其道贺，为其捧场。如1905年，太原解放路大教堂竣工，开筵三日庆典。届期，自抚台张人骏以下三司、两道、首府、首县、昂委、杂佐无不具礼躬亲道喜。^②

不仅如此，山西一些地方官还俯首听命于传教士。势力膨胀后的一些传教士，横加干涉山西各地官员的任用，对于能为之办事、听其指挥的，就向督抚甚至总理衙门写信，或与其官员面谈要求给予任用、提拔，对于不为之办事的或他们认为不合意的则千方百计撤换。

他们能决定某些知府、道台的任用、提升。如1901年安怀珍给刘博第写的信中说：关于知府，你看怎么办就怎么办吧。但控告已到北京，这就是说，来了再撤，也是由我们的。我们将来还能宽赦他，只要房屋院宅交我们就行。你（指刘博第）给道台说，他的提升条件在于使我们能得到晋祠的庙。不然我（安怀珍）要去领事们那里，控告他在办我们的事情上他是一个骗子。^③

对于山西许多县的县官，传教士根据自己的意愿任意干涉其任免，甚至把事情发到京。如对太谷县官，传教士起初极力保护，但没过多久，安怀珍写信给刘博第说：关于太谷县官……那个小牲口需要马上撤职，并应公开认错。他吃了平定义和拳的银子，在太谷把他们完全释放了。他最坏地办理了我们的案件。^④

从1901年安怀珍给刘博第写的信中可知他们要撤掉榆次县令孙符泰、清源县令徐玉照、太原县官吴匡、临县县官孔繁昌、静乐县官姚某以及朔州、宁乡、交城的时任县官。还举荐辽州祁富田任朔县县官，袁某任徐沟县官。并告知沈道台，让太原县的胡武官管理徐沟以及另外四县，要求恢复被撤职的五台县令，因其保护教友。

传教士此时不仅干涉官员之任免，还参与民间事务，包揽诉讼。如胡宝善（时在朔县传教）通过包揽诉讼，使朔县鄞窑子的一户人家领洗入教，大水口的教徒回了头；希贤帮朔县三甲村的教徒起过诉讼；朔县沙楞河任神父在小堡打了一场官司，才在该村传开教；时任朔县米昔马庄本堂神父的雷警世干预长头村与刘家口村的诉讼，在雷的帮助下，长头村胜诉。^⑤

但是参与民间诉讼事务的只是少数传教士，大多数地方的传教士不干涉地方政

^① 程歊《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社1990年出版，第140页。

^② 《凤主教晋铎金庆纪念》，山西太原天主堂1940年印行，第43页。

^③ 张茂先《帝国主义扼杀山西义和团的罪证》，载于《山西文史资料》第3辑，第106、109页。

^④ 同上，第123页。

^⑤ 《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

务，不参与民事诉讼。如在离石，1920年以来，意大利神父劳穆规定，教会神职人员不得与政府官吏、地方士绅相交往，不得干预地方行政和从事世俗应酬。使离石教徒与非教徒各行其是，互无龃龉，政教相安，互不干扰。^①

清朝灭亡后，阎锡山任山西首任民国都督，阎锡山在位时始终与传教士保持良好关系，支持教会的发展。这是因为1911年阎锡山闹革命时，曾到河曲，在意大利李神父的园子中住过一个时期。日后，阎锡山未忘神父对他的恩情，在任山西省长后，对传教事业给予适当照顾。^②

阎锡山经常参与教会的一些活动，山西某些地方的地方官也与传教士相交。例如：大同本堂神父王崇礼与县长葛尚德素有交往，1912年春节，葛曾到教堂给王神父拜年。^③1916年，清徐六合村本堂神父苏致和与清徐县长关系甚好。^④1929年，中国神父杜秉天调任忻县奇村本堂，杜与当地地方官员绅士来往密切，乡绅信教者多人，因而教务大兴。^⑤1931年前后，隰县县长、公安局长等政府官员亦多崇教者，经常去教堂占礼。^⑥

尽管1900年后传教士与官方交往很多，但是他们没有认识到要把天主教义与中国主流思想、哲学结合起来，而众多的下层教徒没有这想法，更没有此能力。因此此时工作重心仍在乡村的天主教只能走与民间文化结合的本土化道路。

小结：天主教明末初入山西时，曾得到山西地方官的支持，并有不少官员、绅士受洗成为教徒，此时天主教与中国主流文化结合，走儒教化的本土化路线。清前期，山西地方官基本上不为难外国传教士，有些官员甚而支持、赞成传播天主教，虽然在一段时间里曾逮捕传教士，抓捕教徒，但也是执行上司的命令。禁教时期，山西官员严禁传教士传教，令教徒出教，但在查捕教士、教徒方面却不如他省官员积极、卖力，只是在朝廷下旨严查的情况下才行动，但天主教从此与民间小传统日益结合起来，即使到解除教禁后，天主教的这种本土化趋向也没有改变。1860年教禁解除后，山西地方官不得不允许传教士在境内传教、教徒自由信教，但是对于教徒因信教而与教外人发生冲突，深恶痛绝，在民教交涉事件中处处袒护百姓，非难教徒；1901年后山西地方官放弃了明弛暗抑的态度、做法，施行全面护教政策，到此时传

^① 郭廷良《天主教在离石》，《山西文史资料全编》第2部，第922。

^② 《朔县教区简史》，太原教区李建华藏手抄本。

^③ 徐增祥《大同义和团的反帝运动》，载于《山西文史资料全编》第1部，第100页。

^④ 太原天主教爱国会编《文史资料》1964年发行，第2辑，第47页。

^⑤ 《山西通志·民族宗教志》，第388页。

^⑥ 张瑞元《天主教在隰县之兴衰》，载于《史料辑丛》1982年隰县县志编委会印行，第1辑，第78页。

教士干涉官员任用、民间诉讼的事件屡有发生；民国年间，阎锡山支持传教士在境内传教，一些地方官也与传教士交往密切。因此许多文章、书籍中所说的“教徒凭借洋势，赫赫炎炎，朝廷不能正其罪，官吏不能究其罪，横行闾左，百姓侧目。间或構衅，管惟袒教虐民，则教民之势愈炽，百姓之忿愈深，此光绪庚子年义和团拳民所以遍中国而纷然突起也。”^①至少在山西不明显。至于官方处理民教纠纷的态度、做法，下文还会论及。

第二节 民教关系

山西天主教徒与非教徒的关系如何？教徒是否依仗外国势力鱼肉乡里，而致民教纠纷不断？山西民众是否因教会办有修女院、孤儿院而对之妄加猜测，从而有采生折割、淫乱的谣言？

山西的一些教徒，由于在入教后受到族人、乡里的歧视，便举家迁至荒芜人烟之处或偏僻的山村，定居后之后少与或不与外教之人往来，自成一个生活社区，如此形成民教疏离关系。而很多教徒生活在民教杂居之村，他们大多能与外教人和睦共处，一些则在1860年之后，与村中首领等人发生了交涉案件，下面将分别论说这三种民教关系。

一 民教和睦共处

民国著名学者章太炎认为中国百姓本不排教，“海外诸教，释氏先入于汉世矣，天方继入于唐世矣，基督晚入于明世矣。是时人民望此以为导师，欢喜踊跃，如大旱之见长霖。特一二士人以其背弃儒法，而被以异端之名，非社会之总意然也。”^②在山西晋中、晋南、晋北的大部分地方，民众不排教，民教基本上能和睦相处。

1. 晋南地区民教和睦相处状况

如前所述，晋南地区的天主教主要以绛州、永济等地的老堂口为源头，在各地以以亲传亲、以友传友、以邻传邻的方式传播的；也有一些地方，是在外经商、打工而入教的教徒带回并传播于亲友、邻里的；还有不少地方是由外地逃荒而来定居的教徒带来的。

在绛州、蒲州（今永济），天主教是因有社会经济地位的人而开始传播的，传入之初曾得到地方官的大力支持。而且，明末清初主要是耶稣会士在此地传教，他们采用的是利玛窦的传教方法，即遵从中国风俗，允许教徒尊孔祭祖，并多与士大夫

^①刘大鹏《潜园琐记》，载于乔志强编《义和团在山西地区史料》，山西人民出版社1980年版，第32页。

^②转引自罗志田《社会分野与思想竞争：传教士与义和团的微妙互动》，《清史研究》2002年第1期，第49页。

阶层交往，以上层人物为传教的突破口。如高一志以“西学修身”、“西学齐家”、“西学治平”，他著述颇多，以其博学多识获得晋南士绅的好评，从而在山西授洗 8000 多名教徒，被称为“山西宗徒”。而且在当时发生的灾荒中，传教士赈济受灾群众，收养被遗弃的孤儿、老人，受到了教内外人的赞扬。1634 年，山西发生灾荒，饿殍数以千计，高一志到处奔走，尽力救助灾民。当时在晋南传教并精通医术的陆有基（Emmanuel Comez）收养了一些老弱病残之人和一些被遗弃的孤儿。高一志随后买了一所住宅，专收弃儿，不久即达 300 人。此举得到大教人的赞助，无论贫者、富者皆善愿乐助。^①教徒中也不乏捐物献房帮助穷人的慈善者，如巨绅段袞，洗名伯多禄，是高一志组织的“诸天神之后善会”的负责人，有学者会员 40 人。他素以急公好义为己志，在神父们的影响下，不仅把住房施给穷人们居住，且供应膳食。^②

传教士博学多才，富有博爱精神，教徒中不乏德高望重、乐善好施之人，有相当一部分教徒还是地方官员、士绅，而且教徒一样尊孔祭祖，教徒与非教徒之间没有隔阂，更谈不上大教人对天主教有偏见，所以此时晋南教徒和其他民众和睦共处。据黄一农先生考证，当时绛州著名理学家辛全的部分门生反对天主教，这些士绅随后形成当地学术社群的主流，故着种反教心态随着学术的传承而延续未绝。但当时大多数人对宗教的态度可能并不十分严肃，交游也往往不太受宗教信仰的束缚。^③即当时的人们并没有因信仰不同导致人际关系失和。

继之，1654 年马厂人到平阳府、洪洞、绛州谋生，在外地领洗后返乡传教；其次是屯留县姜家庄赵信主于 1685 年在绛州做木工时受洗入教，返乡后不久传教于郭村杨家（其姥姥家）和藕泽村（其岳丈家）。壶关县安口村郭姓人在北京入教，遂将天主教传入本村，并将之传到盘马池、西水、郭家陀等邻村，以及长治城区紫坊村、长治县苗村等地；潞城县羌城村的李奂木等人在北京经商入教将信仰带回本村，并传至长治高家庄等地。还有襄垣、晋城等地，都是在外经商入教之人把天主教带回本村，并传之于外村。这些在外经商、打工之人，长期居留外地，并且改变了信仰，他们返乡后，还把其新信仰传给本村和邻村的人，这说明这些人和他们的信仰没有遭到当地人的歧视、排斥，这些教徒也能与本地人和睦相处，否则他们根本无法在本地生存，何谈到处传播其新的宗教信仰？

晋南还有一些地方的天主教是外地人定居传入的。例如：

清同治年间，山东省的天主教徒，因灾年逃荒，落居曲沃大李、小李；光绪年间

^①费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第 103—104 页。

^②费赖之著《明清间在华耶稣会士列传》，第 104 页。

^③黄一农《明清天主教在山西绛州的发展及其反弹》，《中央研究院近代史研究所集刊》第 26 期，第 22—27 页。

河南南阳地区的数名教徒在曲沃抗工度日，以后接来家属，定居西明德、平乐、卫范等村。^①

1877年河南林县田家井郭玉和等户教徒迁居陵川远望村今太和村定居，进行传教活动，并修建了天主教堂。^②

1877年，教徒李治昌的祖父从山东逃荒到沁水西坡庄落户，其后河南林县邱姓教徒迁至赵寨落户，教徒逐渐发展。^③

1878年，河北天主教徒焦孟奎一家逃荒到临汾城南柴村，边办铸造厂边传教；1906年河北永年县天主教徒杨姓一家逃荒到临汾新西村，传入天主教。^④

在临猗，“县南客民多信仰天主教”，这些客民都是从山东迁移而来的居民。^⑤

1895年，天主教徒尹九龄从河北平山县迁到乡宁县坂头村落户，1900年，又有从河北、山东、山西其它地方迁来的教徒70多人，均在坂头村及其邻村落户。^⑥

1900年，山东济南池平县张庄遭水灾，教徒张兆俭携全家逃荒到翼城贯上堡村，次年在此村建立堂口。1923年，河南淇县唐太平全家逃荒到西中王定居，在本村、邻村积极传教。河南林县李玉秀客居晋城，1932年因蝗灾迁至翼城，1933年定居隆化高家洼村，此后在附近设会口、传教义、发展教徒，并任会长。^⑦

山西民众是以血缘关系为核心、以地缘关系为基础而建立起的社群。费孝通先生曾言，外来户要想成为村里的人得有几个条件，第一是要生根在土里，即在村子里有土地。第二是要从婚姻中进入当地人的圈子。^⑧除此外，在山西如果一户居民迁入某地不足三代，即在当地没有祖坟，那么此户居民就不算本地人，在村中被视为外来户。“这些寄居于边缘上的人物并不能说已插入了村落社群中，因为他们常常得不到一个普通公民的权利，他们不被视作自己人，不被人所信托。”^⑨在山西，外来户还要受一定歧视，不能象本地大户那样举办一些活动，有些村甚至不让外来户进入本村大寺。如果既是外来户，又持异种信仰，得不到当地人的支持、信任是很难在当地落足的，更谈不上在这些地方传播其异种信仰。所以这些不同信仰的外来户无疑与当地建立了良好的关系，才得以在这些地区生存，并传播天主教的。

笔者查《教务教案档》第1—7辑，晋南地区共有3起民教交涉案件。在晋南几

^①吉长安《曲沃县志》，海潮出版社1991年出版，第455页。

^②张亚平《陵川县志》，人民日报出版社1999年出版，第549页。

^③《山西通志·民族宗教志》第377页。

^④李白玉《临汾市志》，海潮出版社2002年出版，第514页。

^⑤宁新杰《临猗县志》，海潮出版社1993年出版，第670页。

^⑥郭居明《乡宁县志》，新华出版社1992年出版，第656页。

^⑦张建杰《翼城县志》，海潮出版社1997年出版，第471—472页。

^⑧费孝通《乡土中国》，北京出版社2005年出版，第105页。

^⑨费孝通《乡土中国》，北京出版社2005年出版，第105页。

十个县中，在 1860 到 1900 年的四十年里，仅仅发生三起民教交涉事件，可见在大部分地区的大部分时间里，教徒和非教徒和睦共处、相安无事的。

2. 晋中、太原地区民教和睦共处状况

如前所述，晋中大部分地方的天主教是在外经商入教之人带回的，也有一些外地教徒定居晋中。例如：

民初，霍生辉、霍生耀及左国章、王殿甲三户教徒从河北逃荒来到灵石西沟村，1916 年教徒苏振山、苏振林从保定逃荒到灵石峪口村，1917 年教徒李吉秋、李吉祥从河北平山县逃荒来到李西洼村定居。^①

1917 年河北平山县教徒杨庆山、灵寿县王浩兴、王浩富来寿阳摩寺种山地，随后在此定居传教。^②

在外入教返回晋中的教徒，大部分都能继续在本地生活，并在本地传播其信仰。其中许多地方如祁县、平遥、榆次、太谷、介休，天主教是在禁教前或禁教时期传入的，他们在 120 多年的禁教中能保持信仰，并且传教，说明他们与外教百姓有着良好的关系。正如费孝通所说，传统中国农村社会是熟人的社会，邻里是一组户的组合，他们日常有亲密的接触并互相帮助。邻里、村人互相之间无秘密而言，他们互相了解对方的衣、食、住、行和一切社会、经济活动。^③在禁教时期，如果教徒与非教徒邻里关系不好，轻者会远走他乡，以避免邻里的歧视，重者会被告知官府，被勒令退教或充军流放。而晋中地区的大部分教徒定居本地二、三百年，既没有退教，也没有遭到官方的惩罚，说明他们在本地有良好的人际关系，因而可以保持信仰、安居乐业。

在太原地区，金弥格 1633 年来太原后，由于采取了利玛窦等人的传教方式，遵照“利玛窦规矩”办事，循中国民情，依中国习俗，随乡入乡，因此得到了太原人的好感。

在以后发展中，一些地方的民教关系是好的，如阳曲县石城村西教徒与非教徒杂居之村，但历来相处和谐，关系很好，彼此并无芥蒂。^④

太原杨家堡村，是太原最早有教徒的村庄之一，村中教徒与外教人历来和睦共处，很团结。^⑤

^①陈发长《灵石县志》，中国社会科学出版社 1992 年出版，第 618 页。

^②岳守荣《寿阳县志》，山西人民出版社 1989 年出版，第 594 页。

^③费孝通《江村经济》，商务印书馆 2002 年出版，第 95—96 页。

^④郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，1992 年出版，第 185 页。

^⑤见笔者 2006 年 10 月 2 日访问杨家堡神父郭全智。

徐沟县“天主教尚安，施行条约之前之旧有比户相安已历多年。”^①

高家堡村，教徒孟姓与非教徒多年相处和善，固在义和团运动中未受任何和损害。

②

清徐南营留村，教徒人数不多，但从不受歧视，民教关系很好，村里人都十分团结。据该村 90 岁的教徒阎秉仁讲，他亲自见过在五道庙的水碑上刻着的乾隆年间教徒与非教徒立的关于唱戏的协议书，碑文中说教徒与非教徒各敬各神，教徒不出演戏、修庙的钱。^③

清徐桃花营村，1916 年有詹姓 18 名教徒入教。虽然解放前村中只有詹姓人是教徒，但他们与外教人相处很好，没有隔阂。^④

3. 晋北地区民教和睦共处状况

晋北地区 1860 年前少数地方有天主教徒，如右玉曹家山、辛堡，左云八台，大同西河河，天镇莫家堡。其它地方的天主教是 1860 年后方济格会传教士传入的。方济格会士救济穷人，举办孤老院、保赤会，开办学校、医院，吸引大批穷人入教，其中也有一些富裕人家。但不论穷富，他们入教后与亲戚朋友正常往来，与村中非教徒基本上没有冲突，民教关系良好。1900 年义和团运动时，朔县县官曾给境内教徒出过一张告示，其中曰：

我县教徒与非教徒之间本无隔阂，适因河北出现义和团，不久遍于全国。他们仇恨洋人，捣毁他们的教堂，并不许他们的教友继续存在下去。教友们听信讹谣，到处逃遁，找不到安身之处，实属可怜。难道教徒岂非炎黄子孙？^⑤

笔者基本上去了朔县、大同教区的所有有教徒的村庄，采访了村中的老教徒，大部分人说他们和村里的人能够和睦相处。例如：

1928 年，大同许堡村许多人加入天主教，受洗的教徒与非教徒相处和谐，没有冲突。他们按世俗传统礼节往来，婚丧事务按各自礼仪进行，教徒不参加村中庙会，不出钱捐助，外教人无异议。^⑥

在朔县小堡村，开始信教的全是穷人，富户不加入。穷人信教的原因是无钱供孩子上学，教会办学校，教徒的孩子能免费上学。本村的富人认为这些穷人是中了洋

^①刘文炳《徐沟县志》民俗志。

^②郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，1992 年出版，第 217 页。

^③见笔者 2005 年 7 月 23 日访问南营留村阎秉仁，90 岁。

^④见笔者 2005 年 7 月 23 日访问桃花营村詹贞儿，68 岁。

^⑤《山西通志·民族宗教志》第 411 页。

^⑥见笔者 2005 年 5 月 11 日采访许堡郭印宏，80 岁。

毒。后来见穷人的孩子都上了学，几年下来，比他们在私塾读书的孩子强的多。村里的两个秀才见此状况，便信了教。村中穷人信教后与富人并未因信仰而发生冲突，后来富人的孩子也去教会学校读书。^①

朔县沙楞河 82 岁的梁国佐神父说，朔县教徒，大部分是穷苦农民，教徒与非教徒之间没有隔阂，人际交往不受信仰影响。^②

前寨村 82 岁的刘瑞丁说，其父亲是教师，因与秉神父相交，信其道理而入教。入教后与亲友正常交往，没有冲突。^③

但是，也有一些地方的教徒入教后，非教徒的亲友、村人表示不理解，有些矛盾，但没有构成冲突。例如：天镇马家皂村，董贵山的老太爷弟兄六个，在其老太爷入教后，其他弟兄们对他改信天主教不理解，反对他，称他为“二毛子”、“洋鬼子”，和他关系淡漠，过年过节很少走动，但没有打架、排斥行为，只是“不对头”。^④

大同西榆林村，大教人对教徒念经很不理解，说话时“抬杠”，但没有大的冲突。^⑤同西册田村，最初村中民众也不理解教徒，对教徒行为标准要求高，但没有过多的挑剔。^⑥

据《教务教案档》，晋北地区（不包括口外）在 1860—1900 年只有 1 件民教交涉事件，这表示这些地方民教关系良好。那么，这其中的原因是什么？

4. 山西民教和睦相处的原因

第一，天主教自传入民间以后，本地教徒部分地改变了其信仰内涵，信仰目的，宗教仪式中掺入一些山西地方礼仪，使非教徒对教徒的信仰并不完全陌生、反感。如前文已论及的 1886 年 12 月 24、25 日武奥林神父在太原沙沟村做子夜弥撒、早晨弥撒，教徒们放鞭炮、打礼炮，声音很大，武奥林担心同村、邻村的非教徒会被这些声音激怒，而教徒告诉他：“神父，正相反，我们这样做会使人尊重我们。”^⑦本土化的信仰内涵、地方化的宗教仪式在一定程度上使民教双方能互相理解、尊重对方的信仰，从而使天主教在山西许多地方能基本融入当地社会。

第二，民教双方没有实际生活中的利益冲突。天主教徒在公共生活中，没有因多出某些费用而非教徒发生矛盾，或者两教之人对此已有明确的规定，双方各敬各神，但是同样分担村中巡田、看青、修路、搭桥等公共费用。天主教徒作为村民的

^①见笔者 2005 年 5 月 25 日采访小堡村张鹏举，73 岁。

^②见笔者 2005 年 5 月 24 日采访沙楞河梁国佐，82 岁。

^③见笔者 2005 年 5 月 24 日采访前寨村刘瑞丁，80 岁。

^④见笔者 2005 年 5 月 10 日采访马家皂董贵山，74 岁。

^⑤见笔者 2005 年 5 月 11 日采访西榆林杨选，85 岁。

^⑥见笔者 2005 年 5 月 11 日采访西册田徐继茂，75 岁。

^⑦Le R.P. Hugolin de Doullens: La Vie d'un Frère Mineur en Chine au XIXe siècle. Rome, 1902. 第 84 页。

组成部分，接受非教徒社首、村首领导的领导。民教双方没有实际利益的冲突，是民教关系和睦的主要原因，这一点下文还会论及。加上山西民风纯朴、宽厚，大部分教徒能遵守教义，和善待人，因此山西民教关系和谐，没有发生大的冲突。

第三，传教士采用适当的传教方法。

当耶稣会士再度进入中国时，他们发现，面对这样一个高度文明的国家，只有基督教先中国化，然后才能使中国基督化。^①利玛窦穿儒服、攻儒学、宣扬西方文化科学知识，不少高官硕儒入教。和他一样，进入山西的艾儒略、高一志等人广交山西当地名流，吸收了有一定地位的教徒，而且一些传教士、教徒接济穷人，在当地遭遇灾荒时施舍物质、救济灾民、收养孤寡老人、被弃婴幼儿，不但获得了教内外好评，而且促使教徒与非教徒建立起良好睦邻关系。

19世纪进入山西的传教士在面对独特的传教对象时，认识到“直接的传教活动”很难奏效。他们发现，中国的“异教徒”都是讲究实际的人，没有多少人会为了解决灵魂上的问题而向在街头和乡间徘徊的“讲古鬼”请教人生的玄理。^②为适应当时当地社会，他们采取了发放救济等能给乡民带来实际利益的传教方法，以赢得人们的信任。

方济格会讲求“神贫”，他们募集很多钱财，救济穷人、灾民。方济格会士接管山西后，尤其近代以来，每年要从国外募集大量钱物，通过施舍吸收教徒。如前所述，山西教徒中有相当一部分是贫苦农民，他们中的不少人就是因接受传教士的物质帮助而入教，这一现象在山西各地都有，尤其可见于晋北地区。

晋北地区因地理、气候等因素要比晋中、晋南地区贫困。来此地传教的传教士所用的传教方法主要是救济穷人。在笔者的采访中，几乎所有的人说他们的前辈入教的原因是一入教，传教士就给一、二块大洋，青黄不结时还可到教堂找神父要求救济。例如在阳高县榆林村，比利时神父宣扬入教者可得到1—2块银圆，领洗者大增，但过后一些领洗者仍去教归俗。阳高县张官屯村，也因入教可得到1—2块大洋，领洗者很多，但真信者很少。^③但是，在这些真信者少、领洗者多的地方决不会发生民教纠纷和冲突，因为即使是不信教的百姓、穷人，也能理解教徒最初的信教动机，更何况许多人虽不真信，却已领洗，他们绝不会因信仰而与虔诚的教徒发生矛盾。

近代山西，自然灾害不断，每逢灾年传教士都会出钱出粮赈济灾民，既传播了教义，也受到教内外的称赞，沟通了民教关系。例如在1877年的特大旱灾中，一意大

^①周宁《去东方，收获灵魂》，山东画报出版社2006年出版，第101页。

^②吴义雄《在神圣与世俗之间》，广东教育出版社2000年发行，第518页。

^③见笔者2005年5月9日采访阳高县榆林村姚尚武，62岁。

利天主教传教士由汾阳到孝义县马庄营村一带施粥济贫，从而发展了首批教徒。^①1939年阴雨连绵二十余日，暴雨成灾，房屋倒塌，农作物歉收，人民生活苦不堪言，阳高县教堂比利时神父田种德，大批发放救济，信教者不仅每人给大洋两元，儿童入校读书每人三顿饭还不要钱。浑源县涧村等于1939年遭水灾后，教堂神父对教徒发放了一部分救济物资，受到教徒和非教徒的称赞。怀仁县于1929年遭灾后，城关总堂还为饥民买米放饭。^②

第四，教会举办有利于当地的社会事业。

山西天主教各个教区在常驻本堂神父的堂口除设立经言要理学习班外，都创立男女初级小学，一般不呈报立案，但所授课程及教材，皆与公立学校相同，教内外儿童皆能入学。教会学校收费较低，当地农民皆欲送子女入学。^③有些教会学校，不仅不收学费，还为儿童提供学习用品，甚至食宿。教徒的孩子与非教徒的孩子在一起读书、认字，非教徒的家长、孩子即使不信教，也不会与教徒有大的隔阂。太原明原中学、加辣女校，晋南的洪洞伯多禄学校及晋北地区的朔县米昔马庄学校，大同育英中学，西册田学校等有成百上千的教徒与非教徒子女在这些教会学校读书。在西册田，村中子弟多在教会小学校读书，外村富人也把其子女送此学习。西册田废除私塾后，设立民国小学，但村中孩子不去民国小学读书，而宁愿在教会学校学习，因为教会学校规矩好，师资好，升级不用考试，对之很信任。^④

教会举办诊所、医院，给教徒与非教徒均看病。天主教中外神父都粗通医理，不少堂口办有医院、诊所，各个教堂都备有一些西药，为贫困人施药医治常见疾病。传教士给非教徒看好病后，其即使不信教，也对教会没有偏见、看法。如在西册田，在教堂诊所看病的教徒与非教徒都有，传教士尽量免费治疗。在马家皂，教会办有诊所，外教人有来看病，并免费治疗。有一大教女孩，被狼咬了脖子，被神父治好，此人未信教。据董贵山说，在马家皂大教人看好病后，信教的不多。^⑤但就是这些人不信教，也不会对教会有敌对情绪、态度，因而民教间能和睦相处。

教会还举办孤老院，收养无意无靠之老人，举办孤儿院，收养并教育被遗弃的婴儿、小孩。当地人看到天主教会的这些善举，无意中就会消除对教会、教徒的偏见，增加对教会、教徒的理解与信赖。

传教士在当地举办有利民生的事业，给当地百姓带来切实好处。前面所述教育、

^①倪力人《孝义县志》，海潮出版社1992年出版，第780页。

^②雁北民族宗教事务处编《雁北宗教志》，1986年发行，第133页。

^③《山西通志·民族宗教志》第390页。

^④见笔者2005年5月11日采访西册田徐继茂，75岁。

^⑤见笔者2005年5月10日采访马家皂董贵山，74岁。

医疗、养老等已涉及当地百姓的民生问题，但传教士在晋北兴办的水利事业，则给当地农民带来实实在在的好处。

晋北许多地方水源匮乏，农田灌溉条件极差。1879年国籍神父常老甥佐在禅房山脚下土地贫瘠的石碣峪村开凿了一条灌溉渠，在灌溉教会田地的同时，也给附近村民的田地上水，大部分村民大受其益。教会因此得到村民的好评和政府的嘉奖。^①

1905年意大利神父希贤在做沙楞河本堂神父时，利用六寨沟的洪水，动员村民分别在石碣峪、沙楞河两村各开凿了一条六华里、五华里长的洪水渠。水渠建成后，除教堂用水外，还给教徒和外教村民浇灌田地，总受益面积达300多亩，颇受村民的爱戴。^②在朔州教区写给意大利驻华钦差大臣的信中写到：因朔州沙楞河有不毛之田百数顷，相连王万庄、张家嘴，荒滩书十顷。情因该地人民无法耕种，遂致困穷。上年主教（希贤）到此，经该处司铎将三村民教议立合同，约请主教验看，随即乞发巨资视沟势筑堰。遇河发涨，浇灌荒滩，以助长禾。主教为顺民情乃于朔州牧前请验看约据并请盖印约纸，彼时官民皆谓极好，谓此水利不过与大沟中分取一段，即可改变荒滩以养活万民。^③

章太炎说“今日亦有以彼教为无君无父而视之如洪水猛兽者矣，然人民之僨起排教者，其意乃绝不在是。浸假而基督教人之在中国循法蹈义、动无越轨，则人民固不以异教而排斥之，亦不以异种而排斥之；其相遇也，与昔之天竺法师无异。虽以百千士人著书攻击，犹往日宋儒之辟佛而已，而人民不因是以起其敌忾之心也。”

^④山西许多地方的教会、教徒不但与非教徒没有实际利益的冲突，教会反而给当地百姓做了不少有益事情，而且教徒遵章守法，没有“仗教欺人”，因此这些地方民教关系良好，教徒与非教徒和谐相处。

二 民教疏离关系

山西大片地区的教徒与非教徒和睦相处。“晋省民教历久相安，现在访查，尚无讥诮教堂言语。”^⑤然而，山西不少地方教徒居住于偏远山区，外人不易到达之处，或者即使同住一村，教徒居住在与非教徒有一定距离的地方，平时互不来往。太原地区及口外的民教疏离状况较为严重，其它地方只有晋中的文水、晋北忻州、左云、晋南少数地方存在这种情况，所占比例比较有限。

^①《山西通志·民族宗教志》第373页。

^②《山西通志·民族宗教志》，第374页。

^③《山西天主教史》第20页。

^④转引自罗志田《社会纷争与思想竞争：传教士与义和团的微妙互动关系》，《清史研究》2002年第1期，第49页。

^⑤《教务教案档》，第5辑，第658页。

凡稍有比较研究知识的人，都知道各社区都有其敬重的文化本位，这个文化本位，用专门名词来说，即是“文化的重点”。^①一些天主教徒入教后，聚居一处形成了以天主教信仰为基础、重点的社区。这种社区与以大教信仰为基础的其它社区互不来往，不沟通，不调和，形成各自为一体、互相之间疏远、冷漠的关系，笔者暂称之为民教疏离关系。

基督教精神与中国儒家文化存在内在差异，这些差异作为士人、民众反教的原因早已有许多学者做过研究。孙江先生将之概括为：基督教的“爱”与儒家的“仁”；神本与人本的区别；基督精神与中国社会政治伦理观的差异。^②因为这些差异，产生了明清士大夫的“正邪之辨”、“华夷之辨”、“义利之辨”、“神人之辨”。这些差异也是山西民教疏离关系形成的原因。但山西民众不理解天主教徒还有如下原因：

第一，宗教信仰不同。山西民众的传统宗教信仰是儒、释、道三教兼信。这是因为，儒之“理”、“佛”之法、“道”之道有一致的精神和共同的追求；儒、佛、道经过长期的冲突与融合，互相渗透吸收，最终形成了以儒为轴心的合流。因此，传统的山西民众在孔子寿诞之期要去参拜孔子，在佛诞节要瞻仰释迦牟尼，在吕祖爷寿诞又要登道观祭扫。除此外，山西民众还信奉包括天地崇拜、祖先崇拜、圣贤崇拜及其他杂鬼百神崇拜的大众宗教。在他们看来，各行有各行的神，各地有各地的仙，神仙的世界如同人的世界一样，既有职业之别，又有等级之分。为了不冒犯任何一神，他们神神都拜，并为之建庙塑像，在其寿诞举行庙会，隆重祭祀。与此相反，基督教认为耶稣基督是人间的唯一真神，其他神都是邪神、假神；该教还反对偶像崇拜。这样，基督教徒自入教那天起，便不再尊崇传统宗教及民间诸神，只信仰耶稣基督一神。

第二，伦理道德中亦有不同。传统的伦理道德要求尊敬祖先、孝顺父母、上尊下卑、长幼有序、男女有别。教徒在“礼仪之争”后，不得不“将本人祖宗父母神牌全行毁弃，以示归教之诚，专期敬于天主耶稣”；基督教还宣扬在上帝面前人人平等，教徒的宗教活动是男女老少集体进行。“礼拜之日，少长毕集，男女无别”^③传教士利用各种机会宣扬男女平等，“如各堂口，若设立男子小学，也必设立女子小学；散发赈济，既不偏于男，又不偏于女。时与教友阐明男女关系之正义，相遇之态度”。^④

^① 吴文藻《人类学社会学研究文集》民族出版社1990年出版，第223页。

^② 孙江《十字架与龙》浙江人民出版社1990年出版，第18—21页。

^③ 乔志强《义和团在山西地区史料》山西人民出版社1980年版，第33页、第37页。

^④ 王守礼《边疆公教事业》北京上智编译馆1950年版，第15页。

第三，前文已述的风俗习惯不同。

长期生活在传统文化中的山西大众，已经形成了固有的宗教信仰、伦理道德与风俗习惯，这一切早已“合法化”。“所谓的合法化，就是用来解释和证明社会秩序的合法性的、在社会中客观化了的知识，也就是社会上既定的解释形式，它是用来证明某种行为过程之合理性和解释制度安排原因。”^①然而异种信仰传入后，有乡人要拜另外一神，不再尊已有的百神；这些教徒还要行另一种礼仪，过异样的宗教生活，这就遭到“合法化”观念根深蒂固之人的反对、歧视。例如，教徒入教时的受洗仪式，在教徒看来“洗礼代表着死亡和生命，代表着生命和复活……当其把头伸入水中时就好像把头伸入墓穴之中；旧人被浸没，就好像被完全埋葬。当其从水中出来时，是作为新人而出来。”^②但在外教看来是男女共浴、淫荡不堪之事；教徒入教后撕百神之像，撤走祖先之牌位，目的是仅祀一神，示其信教虔诚，而在大教人看来是侮慢百神、不敬祖宗的狂妄、不孝之举；特别是“礼仪之争”后禁止中国教徒祭祖、尊孔这两件体面和规矩要求中国人必然做的事，更加使得大教百姓不理解、歧视教徒。因为敬仰祖先是中国社会秩序的大事，儒家伦理是中国价值观念的准绳，罗马禁令等于强迫信基督教做基督徒的中国人停止做中国人；^③教徒在教堂里念天主教经文、撒圣水、做告解，生病时搽圣油等礼仪、活动在教徒看来是祛除罪恶、走向洁净的神圣事情，“转向之后的‘新人’在行为上必须遵循天主教规定的诸种礼仪（主要是七圣事）。在一般中国人看来，这些外在的礼仪甚浅甚略、怪异可笑，而入教之人则认为天主所制，其中蕴含了非人识量所能测度的造物玄机，遵循此种仪式，也是自新为善的必由之路。通过圣水洗额的领洗仪式，则明知自今一日，宿愆顿除，可以自新为善；通过痛悔、告解，则明知自兹以往，积染悉除，当孜孜进修，其后不致复坏。”^④但在具有另一种民俗和历史的中国人眼里却是全无神圣意义、甚至是邪恶的伤风败俗之举。

在一个天主教徒家庭，如果有儿子、女儿进入修道院修道，被祝圣为神父、修女，是一家最高兴、最体面的事，为此家人要举办家庆，请主教、神父和亲戚、朋友来祝贺。但是这在大教人看来是有违伦常、极不人道之事，特别是女孩终生不嫁，成为贞女、修女，是“生女不嫁，留待教主”的大逆不道的淫乱之行。礼仪的不同、观念的差异，致使不少人难以理解教徒的行为，从而认为教徒是一群不可思议的怪

^①孙尚扬《宗教社会学》，北京大学出版社2001年出版，第58页。

^②米尔恰·伊利亚德著、王建光译《神圣与世俗》，北京华夏出版社2002年出版，第71页。

^③秦家懿、孔汉思《中国宗教和基督教》，生活、读书、新知三联书店1990年出版，第218页。

^④刘耘华《明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义》，《天津社会科学》2005年第2期，第138—139页。

物。

但是,尽管有很多不理解、不支持,山西民众很少有激烈的排教行为,因为山西民情风俗有四大特征:“朴质厚道”、“礼让文雅”、“节俭勤劳”、“习尚经商”。^①就是在外国传教士眼中义和团运动之前的山西民众“一直以驯良著称”,是“全帝国最和平最守法的居民”。^②从教徒方面说,其宗教归属感是自我认同的基础,强烈的信仰使其与不同信仰者产生障碍,从而宁愿远走他乡,与有共同信仰的人生活在一起,即使是荒山野岭、不毛之地,因此形成民教疏离关系。

1. 弛教禁前的民教疏离的地方

弛教禁前的民教疏离关系主要体现在教徒聚居处与非教徒的分离上。康熙年间,一些在外入教之人返乡后,因信仰转变而遭族人的歧视、冷遇,便举家搬迁到偏僻山区或荒芜人烟之处,开垦荒地,谋求生存,以保持其信仰。

1644年,文水县西城村的王正廷、文绮村的王天礼与武午村的安治国在北京经商时入教。回村后,他们举家迁移,来到西城和西营二村之间荒芜人烟的地方定居、开荒。随后,又有许多异地教友陆续迁来,后来此地形成村庄,起名新立村。^③

康熙年间,忻县兰村人武家和,以赶牲口搞运输为业,经常往来于京晋之间。因偶尔也驮运外籍天主教传教士,逐渐与之相识并信奉其教义,便在北京接受洗礼。后来他回家后劝其家属、亲族也入了教。但其信仰为本地村民反感、歧视,并遭到排挤,使武家和全家无法安居,遂迁居兰村西边的肖家峪。武家和死后,其后代迁至忻县城西南的鞭杆梁,在那里开荒种地,建村立家。^④

1724年,朝廷宣布禁止民人信奉天主教。那些世代相沿、信仰坚固的信徒,因信仰问题,无法在本地生存,常常为了逃避官府的追查,迁到荒芜人烟之处,或口外以求生存并继续保持其信仰。

左云县八台村,很早就有教徒。因为该村位于龙王山脚下,古长城就从村外通过,离蒙古仅几步之遥,对那些躲避教难的教徒再合适不过了。但此地的教徒大多又流亡到口外,到1818年,在八台就留下1户五口人。^⑤

禁教时期,内地的禁教使遭到迫害的教徒们恐于教难,从太原、大同等地同一般贫困农民一样辗转迁到口外。1750年,几家信教的农民由忻县迁到抢盘(属于

^①孙丽萍《山西通史》(近代卷)山西人民出版社2001年出版,第11页。

^②爱德华兹著、李喜所等译《义和团时期的山西传教士》,南开大学出版社1986年出版,第17、14页。

^③汾阳教区编《汾阳教区史》,1996年编印,第28页。

^④范堆相《忻州地区宗教志》,山西人民出版社1993年出版,第283页。

^⑤《朔县教区简史》,太原教区李建华藏手抄本。

宁远厅)，以后东部来的逐渐增加。^①

很多关内的教徒迁居内蒙古西弯子。他们到此地的原因一方面是寻找耕地以谋求生存，另一方面也为躲避官方的仇教查禁，以善守教徒的本分。^②

十八世纪末叶，山西南部各地有为数不多的教徒。其中冯秉孩、李某（壶关人）和刘步云（潞城下舍人）以及甄某（东天贡人）相继来到现在潞城南天贡村置地建宅，立庄度生。此后又有教徒李大明（长子门人）家族迁来。数年后成为一个信仰天主教的小村庄，又名新庄。1825年，申太和、申义和（壶关平头人）兄弟两个，因信仰之故连同家属一并迁来。^③

诸如上述教徒逃避而至的地方，逐渐发展成为纯教徒村或教徒占绝大多数的村庄。“宗教信仰是宗教履行社会整合的基础。作为宗教中认知性最强的因素，信仰乃是一种综合性的世界观，它形塑教徒对世界的理解，并且使信徒容易共同接受某一宗教对世界的界定。在分享相同的对社会实在的界定的基础上，信徒们便容易形成一个稳定的共同体，并在该共同体内进行组织上的整合。也就是说，宗教信仰有助于个体形成一种对其共同体的认同感和归属感。”^④上述天主教信徒，因共同的信仰定居某地形成具有天主教特征的群落，这些村落是以后天主教在山西立足、发展的基地。

2. 太原地区的民教疏离关系

在笔者走访太原附近有教徒的村庄及阅读有关资料时，发现这个地区除少数地方民教和睦相处外，是民教关系疏离严重切比较标准的地区，而且太原地区的教徒聚居村，大多形成于教禁时期或之前，因此将之列出专门分析。

太原教区相继把大同、朔州、榆次教区划分出去后，据1946年统计，共有23个堂口。以石岭关为界，关南11个，关北12个。关南有太原总堂、太原南堂、圪沟、南社、东涧河、固碾、尧上村、棋子山、河上嘴、红沟、大泉沟；关北有忻县南关、董村镇、解元镇、奇村镇、东呼延5处，崞县、原平镇、轩岗、兰村4处，五台山的沟南村、东冶镇2处，定襄县1处。由于关北的12处地属外县，并在解放后划为忻州教区，所以暂且以关南的即属于太原地区的天主教徒聚居村做一分析。

^①王守礼《边疆公教事业》，北京上智编译馆1950年出版，第22页。

^②隆德理《西湾圣教源流》，载于古伟瀛《塞外传教史》，台北光启文化事业出版社2002年出版，第14页。

^③马良《天主教长治教区简史》第102页。

^④孙尚扬《宗教社会学》北京大学出版社2001年出版，第85页。

表9 太原地区主要天主教聚居村简介

堂口	始有教徒时间	地理位置	村庄地形	居民姓氏
圪沟	1680年前	太原西山脚下, 属东社乡, 此堂区还包括小石河、大岩、王家庄、枣尖梁。	原名针沟, 建村后由于此村地形山沟曲折, 改名圪沟。居民初期多在山沟或沟口附近依山依坡挖土打窑而居。禁教时期, 方济格会的一个神父带领一些教徒来到此地的狼虎寺开荒种地, 取名主教湾。村中在原接近堂院的山脚下, 原有一大土窑, 当地人称“梅神父”窑, 由此入内, 支叉纵横。	居民姓氏复杂, 有王、秦、韩、段、张、郭、白、乔。
洞儿沟	200多年前	太原南郊西南边缘, 属姚村乡, 堂区还包括南峪、固驿。	立村前名兴盛庄, 是固驿村的一个临地庄子, 村子以洞儿沟河为界, 分为南山、北山。修道院、方济格会院在南山。	段、刘、张、李、高、赵、秦、郝、王、贾、杨、郑、连。
板寺山	200多年前	阳曲县东南	在阳曲县东南的板寺山, 是山区	圣母堂西侧住者乔姓
红沟	200多年前	阳曲县东部, 属东黄水, 堂区还有坪塘窠、东岗、山堰、牛家滩、炭岭、王家坨、土岭、青尖梁、刘家山、水泉沟及东万寿, 除水泉沟和东万寿是民教杂居外, 其余十村是教徒村, 这些村都在山区、丘陵地带, 交通不便。	红沟村, 就是有一条红沟。沟在村之南, 沟深十余丈, 两边土崖高耸。红沟村之居民, 初期多在沟边, 沿崖打窑而居, 间或修有房院, 但很简陋。逐年累月, 户户窑院相连, 形成一个长蛇阵。	以张、王、田、潘四姓为多, 有韩、薛、乔等姓相杂。
六合村	200多年前	清徐县西南2华里, 堂区还有大北村、南营留、方山口、红城、桃花营、南青堆、东青堆、温南社、王坊、良隆等会口。	此地原是一片耕地, 有一条从清源县通往东、西梁泉的大道, 因此叫梁泉道。韩、王二姓在北京经商受洗, 返乡后迁居此地, 在耕地边建起小屋小舍, 后定居。	韩、王、阎、孙。
河上嘴	200多年前	阳曲县东黄水。	村中诵经地点分为耙齿沟、南沟、郭崖边, 均系大型崖窑。	以赵、郭二姓为主。
尧尚村	200多年前	原名窑子上, 阳曲县之南	丘陵地区, 堂院随地形而分为上下层, 上层	教徒以张姓为主。

山西的官教、民教关系

		偏东，堂区还有风格梁、西黄水、石城、侯村、会沟、大碾沟、棋子山、司土窠。	有正崖窑七眼。	
西涧河	200 多年前	太原城北。	有两道干河，平时无水，暴雨时山洪流入。	最早为阎、郭两姓，后张、王、胡、刘等迁来。
下庄		太原北郊东社乡。	也在太原西山脚下，距圪 沟不远。	
固碾	200 多年前	太原西北新社乡。	西临汾河，东依大同路，交通便利、土地肥沃。	最早来村者为潘、殷两姓，大多居于东窠，即北固碾东片。
石城村	1900 年前	阳曲县城东南。	丘陵地带，堂院分上下两层，是砖面砌窑。	张、郭、吉、赵、孙、刘、韩、乔
会沟村		阳曲县南缘。	村子依黄土高崖，东、西、北三面环以黄土沟渠。村中所在地也系低缓之长形土沟，其形状由东迄西，弯曲不直，村民沿崖打窑、建屋而居。	金、刘、乔、郭、白、李、孙等，是纯教徒村。
西柳林	300 多年前	太原南郊。	濒临汾河东岸。	任、武、牛、康、李、杨。
沙沟	1705 年	太原西南。	地势平坦。	张、姚、朱。
南社	300 多年前	太原河西。	地势平坦。	白、张、高、梁、李、贾、刘。
西黄水	300 多年前	阳曲县南端，属侯城乡，村北 5 里为塔底村，有教徒 20 余人，皆系武家。	属山区，村背后是丘陵地带，村中地势较平，但地处偏僻，交通不便。	刘、张、王、赵、白、田、李、韩、薛、武。
风格梁	100 多年前	阳曲镇。	是一黄土高崖，地势很高，是太原盆地东北之至高点。村西南为缓土坡，东北为深沟地。	邢、郑、张、潘、李，为纯教徒村。
长沟	近 300 年	太原城东北，属中涧河乡。	村子处于四周环数十丈高黄土崖深沟内，居民多依河或沟渠土崖筑屋而居，因随地形打窑、建屋，故层次高低不平。	贺、成、王。
洛阴	200 多年	阳曲县东。	分北、南、西三处，南北洛阴与西洛阴隔河相望，教徒主要居于西洛阴。	西洛阴王姓居多，北洛阴只有一家郭姓教徒。

本土化进程中的山西天主教、教徒及官教、民教关系

水泉沟	100 多年	阳曲县东。	丘陵地带，堂院正面上有上房，下面有窑四眼	董、郭、辛、潘、吉。
西庄村	100 多年	阳曲县西南。	属山区，堂院分上下两层。	张、刘、辛、慕、王。
大碾沟		阳曲县南端。	坐落于西山之麓，西、南、北环以高土崖，村民多半依崖打窑而住，村内有东西向两条小沟，山腰间零星散布着几处宅院，互不相连。	以刘姓为主，杂以他姓，除少数几户外，全是教徒。
坪塘窠	100 多年前	阳曲县东，村西南为刘家山，即杏儿岭，是丘陵高地，原无村，解放前教徒由东岗、山堰迁来，大抵为潘姓。	丘陵地带，与红沟隔沟相望，是西盘围村之远地，无人居住，东山一带教徒购得，起屋造社，形成村庄。	
王家埝		阳曲县东，村之南有青尖梁村，住有乔、吉姓教徒；村之北有炭岭，有四、五十名教徒，有 150 多年历史，村民多在东土梁打窑而居，以方为主。	县东丘陵地带的最高点，村民随地形打窑而居。	郝、王、张、赵。
大泉沟	1930s	阳曲县大孟川，村之东南七里为北岗村，是丘陵地带，有 120 多名教徒。	是大村庄，土地肥沃，是阳曲县米粮川地。	
王文岭		阳曲县北。	是阳曲县最北的天主教村，又称北山上。北靠柏子山腰，东、西两侧为缓形山坡，前面为柏子山伸出的狭长高土岗，村民沿西坡打窑而居。	皆系教徒，以方姓为主，杂以张、李。
候村	100 年	阳曲县南。	乡政府所在地，临大运公路。	系四处迁来，杂姓。
土岭	200 多年	阳曲县东山坳中。	属系舟山脉，是偏远小村。	教徒五、六十名，张姓多。
石沟东		阳曲县东北。	东靠系舟山麓，西依石沟干河，无通往平川大道，交通不便。	100 多人，皆教徒，地广人少。
吉家岗		阳曲县东部。	丘陵地带。	以吉姓为主，另有赵姓
古城营	200 多年	太原南郊。	汾河西岸平谷地带。	阎、董、梁、任、王、李、

				段、刘。
晋源镇	1919 或 1920 年	太原南郊。	风景优美，土地肥沃。	
五府营	200 多年	太原南郊。	地势平坦、土地肥沃、交通便利。	刘、王、任。
高家堡	100 多年	太原西南边陲。	临汾河，地势平坦。	以孟姓为主。
风声河	100 多年	太原正西。	西山脚下，所在之地为一干沟，出沟为干河，雨季山洪爆发，流入河内，居民沿岸而居。	白、石、范、赵、李、孙、曹。
河龙湾	1922 年立村	太原城西。	当时无人居住，吉姓教徒购地定居。	吉、李、常、赵。
北寨	140 多年	太原城西。	地势平坦，处于三岔口。	韦、石。

注释：本表根据郭崇禧《太原天主教主要堂口简介》，《太原文史资料》第 15 辑，1991 年出版，第 148—163 页，以及《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，1992 年出版，第 145—223 页及笔者的采访而列。

太原教区为山西教徒最多的地区，教徒聚居甚多，全村居民皆信教的很多。^①表 9 基本上列出了太原地区所有纯教徒村及大部分民教杂居村，从中可发现如下特点。

第一，山西全省山地 62488 平方公里，占全省面积的 40%，丘陵为 62963 平方公里，占 40.3%，河谷、盆地为 30815 平方公里，占 19.7%。^②然而山西人口的 60% 集中居住在面积所占不足 20% 的盆地上，人口的 30% 则居住在 40% 有余的丘陵地区，只有 10% 的人口居住在山区。表 12 所列的 33 个堂口中，只有六合村、西涧河、固碾、西柳林、沙沟、南社、洛阴、大泉沟、侯村、古城营、晋源、五府营、高家堡 14 个村位于太原盆地，即位于太原盆地、地势较平之村庄占总数的 42.4%，其它近 60% 的堂口属于丘陵、山区，如果把堂口属下的教徒聚居村列入，属于丘陵、山区的教徒聚居村的比例要大大超过这个数字。

而且在这 14 个村中，六合村于 200 多年以前只是一片耕地，韩、王二姓的祖先在北京经商奉教，回乡后遭村人歧视，迁居此地，后陆续有其他教徒迁来，1913 年正式成立村庄。^③固碾村是太原位于北郊区，地势平坦，交通便利，分为南、北两个村。北固碾分为东西两片，西片为大村，东片为东窠，三片之间有一定距离。最早的教徒殷、潘二姓，大多居于东窠，即教徒最初自成一体，后来他姓教徒迁来，其

^① 《山西通志·民族宗教志》第 369 页。

^② 张维邦《山西通志·地理志》，中华书局 1996 年出版，第 467 页。

^③ 郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，1992 年出版，第 164 页，及笔者 2005 年采访六合村王兔生，55 岁。

他两片才有了教徒。^①洛阴也有三处，在北者为北洛阴，在南者为南洛阴，在西者为西洛阴。南北洛阴宅院相连，浑然一块。南北洛阴与西洛阴相距 1 里，隔河相望。而天主教最先传入西洛阴，教徒主要聚居于西洛阴，南洛阴解放前没有教徒，北洛阴只有 1 家教徒。^②而大泉沟是二十世纪 30 年代，凤朝瑞看到此地是个好地方，后在此买地盖堂，1938 年才辟为教区。^③而侯村原无教徒，现有教徒，都由四处迁来，仅百年历史，^④即此村教徒是解教禁后迁来的。晋源村，虽然在 1920 年前后已有教徒，但是二十年代中期，凤朝瑞看到晋源是个好地方，才打了大开教的注意。30 年代后，彭毓龄才买院建堂，发展教务。^⑤西涧河村，解放前教徒人数不多，高家堡教徒人数也不多，解放初为 140 人。^⑥其余几个村庄中西柳林在顺治或康熙初年就有教徒，但发展并不顺利，到十九世纪末，仅有教徒 200 余人，据笔者采访，西柳林教徒与非教徒历来关系不和，互不来往；沙沟村教徒占全村人口的 90%，南社教徒占全村人口的 80%，古城营教徒约占三份之一，五府营教徒占三份之一弱。^⑦

从此可以看出，教徒占多数的地势平坦之村，为数很少，解教禁之前开教的、民教和睦共处的村庄只有沙沟、高家堡、南社、古城营、五府营，占 33 个堂口中的 15%。其他教徒聚居之村，要么是偏僻山区、丘陵地带，要么是从无人居住之地逐渐发展而来，否则就是民教杂居，但教徒自居一处、与非教徒间隔一定距离，因此太原地区民教关系疏离很严重。

第二，由于山西黄土丘陵地区土壤贫瘠，干旱缺水，加之水土流失严重，土地生产力有限；山区山高、坡陡、石多、土薄，气候条件又不利，不利农耕。因此这些地区人口迁出数多而迁入者少。但是，山西天主教徒呈反方向迁移，有许多教徒从利于生存的地方迁至不毛之地，开荒定居，以保持信仰。

表 9 中的许多纯教徒村就是信仰迁移的结果。圪 沟、洞儿沟、红沟、会沟、长沟、大碾沟村内地势弯曲、高低不平，地形复杂，村民都是依崖打窑而居。教徒迁居这些地方，不再受邻里族人的歧视，禁教时期不易被发现，即使被发现，也很快能找到藏身之地。如圪 沟在原接近堂院的山脚下，原有一大土窑洞门，由此入内，支叉纵横，不识途者进去，若无向导，不易复出，仿佛一古罗马之小“地窟”，可能在禁教时期所修。在土窑之尽处，尚遗有土祭台一座，说明这里曾做过弥撒，

^① 郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，1992 年出版，第 181 页。

^② 同上，第 197—198 页。

^③ 同上，第 206 页。

^④ 《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，第 208 页。

^⑤ 同上，第 214 页。

^⑥ 同上，第 173、218 页。

^⑦ 同上，第 187、189、191、212、215 页。

进行过宗教活动。这里遇有“教难”风声，可作为隐身避难所。洞内很宽大，又深邃，既可集粮，又可住宿，且尚有土灶遗痕。^①当地人称之为“梅神父窑”。

还有一些教徒村，位于太原的至高点，或太原的边缘，是无人区域，教徒定居后，逐渐发展成村。如风格梁，是一黄土高崖，地势很高，为太原盆地东北之制高点。100多年前，寿阳邢姓教徒，入教后为族人不容，搬迁到此无人区域，后又有他姓教徒迁来，发展成村；坪塘窠村，原系西盘围村的远地，无人居住。东山一带的天主教徒以廉价购得，其无早色起屋造舍，逐渐形成现在的村庄；王家埡坐落于阳曲县东部丘陵地带的最高点，是东山前沿；王家埡村东南有一小村，名青尖梁，住着乔姓、吉姓教徒四、五十人；王家埡村北二里有炭岭村，全村四、五十人，全部奉教；王文岭，教徒也称“北山上”，是阳曲县最北的教徒村。^②另外还有许多村庄位于山区或丘陵地带，交通极为不便，教徒世代居住于此，不易被人发现。

明清以来，许多村庄除以村庙为中心的组织外，再无其他全村性的组织。所有村民很自然地被包括在宗教组织之中，而非本村人则被排除在该组织之外，故其组织带有强制性，把全体村民看做一个不可分割的整体。^③那些改奉天主教的教徒，如果与邻里、村人处理不好关系，不想在村中处处受到非难，又要保持自己的信仰，只得背井离乡，寻找不易被人发现的容身之地，如此便在穷乡僻壤形成了一个的教徒村。这些封闭的天主教社区，因高山、崎岖之路的阻隔，脱离了与外教社会冲撞的可能，自成一体。

第三，这些教徒聚居村大多是三个姓以上的杂姓聚居的“蜂巢型”村落，既有教徒人数超过千人、姓氏十多个的大村，也有二个姓氏、人数只有四、五十人的小村。这些教徒村，特别是位于偏僻山区、交通不便之处的老教徒村，教徒聚族而居，世代传习天主教，基本上不与外教人往来。他们婚娶的范围一般在同教内，很少有人家与不同信仰者结婚亲，即使结亲，也会把对方劝化为同教者。而且，教徒迁居时往往走向信仰相同的村庄，即教徒的人口流动表现为信仰上的求同性，也就是对社会的封闭性。如六合村、洞儿沟、红沟等教徒村的形成、扩大都是因有同教人听说这些地方有教徒，便相继迁来聚居。有些教徒数代聚居一处，而很多教徒的后代要迁往他乡，他们所迁往的地方一般也是教徒聚居处，如阳曲县西黄水的刘姓教徒传布很广，东涧河村天主教徒中的刘姓大户，是其后代，北固碾的刘姓教徒也是其后人，还有一股迁往内蒙古香火地。阳曲县土岭村的张姓教徒，陆续迁至西庄村、

^① 郭崇禧《太原天主教主要堂口简介》，《太原文史资料》第15辑，1991年出版，第152页。

^② 郭崇禧《太原天主教史略》，《太原文史资料》第17辑，第194—195、203、204、205、207页。

^③ 杜赞奇《文化、权力与国家》，江苏人民出版社1996年出版，第112页。

棋子山、侯村等地。^①教徒人口流动的封闭性就是民教关系疏离的最好说明。

3 弛教禁后的民教疏离关系

教禁解除后，信仰天主教不再违法。然而 100 多年的禁教政策，把天主教是邪教的观念已烙在百姓的脑海。认识上的惯性，不仅使多数非教徒对天主教存有偏见，产生误会，甚至一些传教士、教徒也不敢公开自己的信仰。如同治年间，传教士在前往归化城（今呼和浩特）传教时，“途次皆扮作商贾，以免外人之惊异阻挠。不久，新城内教友共同祈祷之举，被人误会，致起风波。”^②忻县教徒聚居最多的村庄为庄磨镇的大宝沟。该村原有非教徒居住，因土地不毛，难以为生迁往他处。1870 年前后，忻县武家庄、肖家峪、哇子沟及南梁等地的教徒，迁居此地，取名大宝沟。^③1899 年，萨拉齐厅何家库伦村民阎杰、刘义二人“偕往大夫营子堂中，记名奉教。二人信教热忱，外人极端讪笑。”^④

弛教禁后的民教疏离关系，不仅仅体现于居住地的分离，互相存在隔阂，在当时的政治形势下，非教徒甚至对教徒充满敌意。二次鸦片战争之后，“人们对洋人或洋人的追随者（如教徒）固有的恐惧感和敌意是普遍存在的。”^⑤在民众看来，佛教是僧侣骑着大象传来的，而基督教是骑在西方侵略者的炮弹上打来的，“景教流行神州，既以兵力导其先路，则支那之视耶稣基督自与释迦牟尼、莫罕默德不同。彼以顺施，此以逆取，故也。在中国人目中心里，景教一事，常与丧师辱国之意胶结而不可分，创巨痛伤，身受者尚未登鬼箒也。”^⑥加之教徒在 1861 年后因不出迎神赛会、修庙演戏之费而与当地社首为代表的村民发生纠纷，对簿公堂，教徒又找传教士作为依托，导致双方关系更趋疏远。

因为在义和团运动时期教徒的人身、财产受到损害，义和团运动之后一些教徒对拳民、大教人表示极大仇恨，并有报复行为。而山西民众要为教会、教徒的损失赔偿，这样在部分教徒与非教徒之间造下了一道鸿沟，多年来不能合作，甚至互相矛盾。山西一些人视传教士、教徒为仇人，“洋夷教民恶已盈满，又犯众怒，虽欲身之存不可得也，凡经过此地者，莫不指而目之曰：此即洞儿沟也，吾辈均受其害，不知何日可将此处灭耳。”一些近代山西人认为天主教“敬十字之架，侮慢百神”，教民“由其信摩尼法（天主教），而入袄祠（天主堂），充袄正（守教堂者），礼拜佛经

^① 《太原天主教史略》，《太原文史资料》第 17 辑，第 193、207 页。

^② 常非《天主教绥远教区传教简史》第 121 页，内蒙古大学藏。

^③ 《山西通志·民族宗教志》，第 387 页。

^④ 同上，第 99 页。

^⑤ 柯文《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，江苏人民出版社 2005 年出版，第 30 页。

^⑥ 转引自樊孝东《晚清直隶教案诱因分析》，人大复印资料《中国近代史》2005 年第 9 期，第 48 页。

作西洋人之羽翼”，“固属异端之尤”，^①因此认为“教夷固愚，教民更愚”。^②

另外，近代中国大多数受过教育的人消极地或积极地排斥基督教。消极方面，他们对基督教教义极端冷漠，官员和文人入教者很少；积极方面，他们书写、散发反教文章，给传教士制造障碍，威胁入教者。在山西没有出现象湖南周汉“天下第一伤心人”那样的反教人物，基本上没有反教传单，没有人因教会举办孤儿院、修女院而产生采生折割、淫乱的谣言，苏萍著《谣言与近代教案》一书中，所列的因谣言而发生教案的例子，无一例发生在山西。戊戌之前以排外和反教著称的湖南，由于当地几乎没有定居的传教士，教徒数量不多，其反洋教活动以基于传闻的想象为主。而在山西，有众多的传教士、教徒和教会各种机构，许多民人对之并不陌生，有的还把自己的孩子送到教会的孤儿院抚养，有的则有孩子在其所办学校读书，不少人还接受过传教士治疗，所以没有产生采生折割等谣言诋毁传教士、教会，只是到了义和团运动时期，民教极端对立之时，才有教徒投毒、洒血、扎黄纸人、放黑风口等的谣言。义和团运动时期，在山西省流传一本下流的小册子，其中说在沿海截获的外国船上发现大量的人血、人眼、妇女的奶头。^③即流言中有外地天主教采生折割的说法，并没有本地教会、教徒这方面的传闻。

但一些传统文人如刘大鹏极端漠视传教士、教徒，他们一般从国家、政治角度评价洋人、洋教，“洋夷传教，名曰劝人为善，其实搅扰我政治，变乱我制度，败坏我风俗，煽惑我人民，盖欲变夏为夷。”^④

尽管天主教因各种原因在山西立足、发展起来，教徒人数逐渐增加，然而天主教徒与大众信仰者相比毕竟属于少数，教徒仍然生活在异教信仰的包围中；虽然传教士、国籍神父、教徒到处宣扬他们的宗教，但是对之理解的人并不占多数，众多大教人对其教义、礼仪深感匪夷所思。在一些地方置身于异教社会包围中的教徒们，因为自身势力柔弱通常采用社区自闭的方式，即向外宣示他们在信仰上的独一无二、非它，同时也阻止外人对其信仰的干涉、亵渎，与异教社会采取不相干、不沟通、不调和的态度，历史上如此形成的民教疏离关系至今仍能发现其迹象。

^① 《潜园琐记》，《义和团在山西地区史料》，第32页。

^② 刘大鹏著、乔志强标注《退想斋日记》，山西人民出版社1990年出版，第110页。

^③ 爱德华兹著、李喜所等译《义和团时期的山西传教士》，南开大学出版社1986年出版，第20—21页。

^④ 《潜园琐记》，《义和团在山西地区史料》，第32页。

三 民教交涉事件

为了逃避村人的歧视、排斥，官方的查禁，一部分山西教徒逃到偏僻山区或荒芜人烟之处，少与外界联系，导致教徒与非教徒之间更加疏远，但却减少、避免了互相之间的冲突。民教杂居之处，教徒与非教徒大体上能和平共处，但在 1860 年之后发生了一些民教交涉事件。孙江先生曾定义，教案意在官府立案的涉及教会的案件，可以区分为两种情况，一种是在一定社会层面发生的包括一定社会阶层的民教冲突；一种是发生在官府、教会和当事人之间的交涉事件，没有伤害任何一方的激烈行为。^①按照此定义，近代山西没有民教冲突案件，只有民教交涉事件，下面所列表 10 是《教务教案档》第 1—7 辑所记载的义和团运动前山西发生的民教交涉事件之时间、地点、案由、原告、被告、地方官审判结果。

1. 1900 年前的民教交涉事件

表 10 中发生的民教交涉事件，有 2 起是传教士要求归还教堂或买地建堂，5 起口外教徒和民人、旗人之间争地事件，1 起民人行窃，为寻求教会保护而入教事件，1 起外省教徒到天镇传教引起冲突事件，1 起口外教徒枪杀民人、抢劫财物事件，以上事件虽然是教会方面与山西民众、官方发生的交涉事件，但其起因的政治性、经济性较强；其余 12 起为山西教徒与非教徒真正因信仰而发生的民教交涉事件，因此要对之详加分析。

这 12 起事件全部因教徒不摊迎神赛会、庙费等公出费用引起，它们属于经济纠纷，但因信仰不同引起，并带有一定的政治因素。

天主教徒只信奉一神，认为其他神全是邪神、假神，因此教徒不参与关于其他神的活动，“礼仪之争”后还不准教徒尊孔祭祖。那么 1860 年前为什么没有因迎神赛会、修庙等费发生民教纠纷呢？

第一，在禁教时期，天主教被看作邪教，教徒不敢明目张胆地信奉，因此不敢少出村社应摊公费，即使这些公摊费用中包括迎神赛会、修庙等费。例如，凤台阎庄村，公摊费用包括迎神赛会、修庙等费按户摊派，四季公雇巡夫防守田禾，历年村好无隙，外匪不敢入境。^②

第二，一些有教徒的村庄和平地、完美地解决了教徒不出迎神赛会、修庙等费的问题。如清源南营留村，乾隆年间教徒与非教徒就迎神赛会、修庙等费立了协议书，刻在村中五道庙的水牌上，因此双方没有因此产生矛盾，民教关系一直和睦。^③阳曲

^① 孙江《十字架与龙》浙江人民出版社 1990 年出版，第 171 页。

^② 《教务教案档》第一辑，第 718 也。

^③ 见笔者 2005 年 7 月 23 日访问南营留村阎秉仁，90 岁。

