

帝国汪洋中的“孤岛”

——从清代四川看天主教在汉地的农耕社区

张丽萍 郭勇

提 要：本文通过文献资料的发掘和实地考察，整理出清代四川天主教社区分布情况，归纳出教徒社区形成的三种模式：宗族繁衍型社区、乡邻同化型社区、教点扩张型社区。探讨整合社区的伦理、宗教、经济和政治的原则和方法。从历史上的民教纠纷中，提炼出教徒区与社会在宗教上的对抗。通过几个典型案例，看教徒区在清朝时期的稳定性与脆弱性。特殊背景下壮大起来的天主教社区，在改变了小群体的信仰的时候，也在制造社会的动荡、造成内部的撕裂。

张丽萍，四川大学历史文化学院博士研究生；郭勇，四川省川剧艺术研究院副研究员。

关键词：清代 四川 农耕社区 天主教

一、帝国乡村的异化

1、“非我族类”的村落

清代，在四川的天主教，并没有因为朝廷的禁教和民间的反教而夭折：在1750—1800年的50年中，尽管教会的存在是非法的，但是，教徒的人数增长了10倍^①。在1860—1910年的50年中，尽管四川是教案频繁发生的地方，教徒的人数又在5万人的基数上增长了3倍，据四川洋务局统计，1909年全省有14万天主教徒^②。

四川天主教信徒主要分布在川东的渠县、达县，川西平原的邛州、崇庆州，川南的西昌、叙府，以及川北的广元等地。80%的信徒集中在全省112个州县中的30多个州县，而这些州县的人口密度大多处于全省的中下水平。有关资料显示，在1900—1910年间，有55个州县每州县最多只能找到三、四个教徒^③。与此同时，28个州县却分别拥有1000到4万人不等的教徒。（见表及表注）

大多数信徒以小社区形式住在一起，法国传教士的著作中称这些社区为“教徒区”（chretienantes）。相对来说，天主教在四川的市民社区极少出现，而主要以农耕社区形式出现——这个以出产大米、生丝、猪鬃、桐油闻名的内陆省份，被人恰如其分地形容为一个大农村，信教人口多数为农民，教堂也因此因此在乡村者多、在城市者少，进入民国后，一些城市逐渐出现了天主教的市民社区，如成都平安桥街、江津麻纱市街就形成“教友一条街”。18世纪，中国神父李安德（André Li）在四川传道期间，其日记中所载的乡村社区有130个，多数社

区的成员只有50—80人，一些边远社区有教徒500多人^④。19世纪中叶，法国传教士描绘的乡村社区，往往拥有上千人的教徒，建立有教堂、书院、医馆等，社区历史有的可以追溯到康熙年间。1902年一位传教士向川南主教光若望（De Guebriant）通报了金堂县一个教徒区的浩劫：“有一千五、六百教徒被屠杀，幸存者不到二百人”^⑤，这个社区的历史可以追溯到1700年白日升（Jean Basset）神父和梁弘仁（da La Baluère）神父的组建。（“四川省天主教徒主要聚居州县及乡村社区”见附表）

2、天主教社区同汉民社会的落差和分离

19世纪的百年间，四川人口约在2000—5000万之间，居帝国省份的前位，全境56万平方公里的土地，面积大如法国。在这个数据的映衬下，5—14万的教徒及其以乡村为单位的社区，好比是隔离下的“鲁滨逊”和汪洋围困中的小岛。虽然，教徒们世居本土，姓名、言语、衣冠与本地百姓无异，却因为信教带来了与主流社会的巨大落差，并与主流社会相分离，一方面教徒区以“另类”自居，另一方面也为主流社会视为“非我族类”。造成这样的原因，除了天主教团体内部具有的高度统一的权利架构、以及天主教教义中关于启示性、独一性、排他性等实质性教义带来的高度自治、高度独立之外，是否还有正统意识形态对“另类”缺乏包容性，以及主流社会与“另类”社区之间缺乏相互磨合的时间？

主流农耕社区的大同小异

四川是一个以汉民为主的移民省份，同族、同籍的聚居，形成了以村落为单位的农耕社区。由于地理、气

候及移民基因,不同的社区之间很自然地表现出语言、风俗、习惯的差异,在这片广袤的土地上,既有盆地、山地、平原等地域文化带来的区别,也有土著、客籍等移民文化带来的差异,在不同社区之间,往往是“风俗不同,情性各异”^⑥,如四川30多个客家人聚居区,形成客家“风俗岛”、“方言岛”,通用西部官话的四川人,也是县县有“土音”。

众多的差异,并没有淹没民众之间互为“同类”的基本认同。在汉文化的辐射下,具备了同质文化下的共性:(1)以安土重迁、入乡随俗的草根性格表现乡土认同性,大多数移民在定居后,风俗习惯往往是“半从其籍,半随乡俗”^⑦。(2)以酬神赛会、跳神打醮等民俗活动表现信仰多元性,折射出四川人“崇拜神佛”、“喜谈报应”的性格。(3)以归宗祭祖、尊师敬儒等礼仪表现出伦理上的同一性,家家户户所供奉的五字牌位——天地君亲师,即便在一般民众心中也保持了它的神圣。

特立独行的天主教社区

在汉民社会的夹缝里,一些代表了异族、异教文化的它类社区仍然此消彼长,主要表现为:汉人聚居区内的异族和异教社区,如成都“满城”就是一个拥有2万满人的“旗民社区”,又如成都以北18公里的弥牟镇回族及回教聚居点,从明到清就建有8座清真寺。汉人中的秘密宗教社区,即官方所称的“邪教”传习点,如白莲教、红灯教在乡村的活动地点。

天主教社区具有异族、异教、“邪教”的多种背景,从不同时期的称谓中就有所反映:它曾经被官方定罪为“传习邪教”,又被民间讥讽为崇拜“鬼教”,指责教徒“信洋教”、“习法(国)教”。接受天主教教义的四川土著,以神父、会长为头领,聚集在乡村教堂秘密传习,当其还处于弱不禁风的时候,就以不畏强权、不避危险的精神与正统社会对峙:(1)以独尊圣教、独拜一主表现其信仰的唯一性。(2)以谨守十戒、不守礼教等表现与正统意识形态的对立。对信仰多元的鄙夷,与传统伦理的鸿沟,让他们背负着“忘本灭亲”、“礼教败类”骂名,承受着“天主邪教,诡正乱俗,最为人心风气之害,迭奉谕旨严禁查办”的宗教迫害^⑧。(3)在弛禁天主教后,从地下转为公开的教徒区,更加以自为一体、自我管理表现出与平民社会的分离,他们受司铎管理,不受乡团、保甲的约束,招来“刁抗官长”、“无父无君”的指责。

二、天主教社区的形态与凝聚力

1. 教徒区形成的雏形

从1640年天主教入川到1911年,以传教士的眼睛来观察,基本上划分为三个时期:烛光时期(1640—1724)、黑暗时期(1724—1842)、光明时期(1860—1911)。传教士所谓的“光明时期”,是令国人不堪回首的时期,因为历史在此间留下过深重的孽债和忏悔;但

是,人们却会怀着惊奇看待“烛光时期”外国神甫的游历和传教,他们的言论和举止给四川人民带来了一些新鲜和奇异;也会带着某种敬重看待“黑暗时期”中国籍神职人员、平信徒和修女的布道和殉道,他们在禁教的煎熬中传播平等和博爱的精神。

1724—1842年间,四代皇帝推行的禁教政策,以嘉庆实施得更为彻底,意图斩草除根,务求一蕪不留。在总督申大辟之条、严连坐之罪、开自新之路“惩劝兼施”之下,常常有“教首”被砍头示众、发配为奴、戴枷游街,一些教徒因为恐惧而“改邪归正,据实呈悔”^⑨。

躲过追捕的中国神甫,在四川的边远山乡“潜藏煽惑”,山野地方,奔走劳碌,致力于济贫、讲道、为垂亡婴儿付洗,使教义薪火相传。而信徒中,有“抗不改悔”者、有“阳奉阴违”者,以不同的方式保存了教会在乡村的活动据点,并伺机组织秘密社团。这些在100多年逆境下表现出的被颂扬为“信德”的忠诚,来自于身份低微的村民对“天堂”“得救”的渴望,来自天主教平等博爱的主旨与移民心理的契合,来自地下教会对教内兄弟姐妹的眷顾与团结——有关“无论贫富人等,一入此教,使情同骨肉”^⑩的恩德与情谊,给予迁移到异乡的人们一种归属感和社区感。值得注意的是,禁教时期对外国传教士的驱逐,成就了“中国神甫、平信徒对天主教在中国的大众化的实施,成就了他们以殉难者的悲壮激励软弱者,以首领的威望召唤失散教友的团体精神,包括接受“背教者”的忏悔,让他们重归社团。

李安德的日记,就是天主教社区从废墟中重建的见证。1756年,当他在长寿县葛栏桥寓居时,看到的是一个残破不堪的教徒区:“在1746年前,(葛栏桥)教友之多,已上千数之谱。不幸因风波及缺少神父之故,多已背弃圣教。即或未背教者,亦全不明圣教道理也。”^⑪然而1758年9月,金堂县的教友团体使他深感安慰:“金堂的教友团体50年前由白日升神父和梁弘仁神父组建,由穆天尺(Mullener)主教和陆迪仁(Maggi)神父发展。之后的二十多年,稗草的种子藉着人性中不可宽容的恶进入了良田,混进了好种子里,接着便起了迫害的风暴,粉碎了地上的团体,使得葡萄株遭毁而干枯,贫瘠一片。今年,一切开始发芽、生长、开花。六个月里,广施仁爱的天主祝福了福音传播者们,天降甘甜雨露,滋润腐朽的心灵,天主的仁慈使二十几位男女老幼得以重生,700个人领受了忏悔圣事,抛弃他们的罪错,他们中的500人领受了圣体而饱满身心。六、七个家庭的近一百个成员重新回到了天主教会的怀抱,脱离了偶像崇拜,几个背教者重新归向了天主……”^⑫。李安德日记中所提到的教会团体,位于距县城50里的苏家湾,苏家湾一带现在保存了1766—1789年间“司铎”、“会长”、“贞女”及教友之墓,李安德的墓葬也至今尚存。从李安德墓碑文及民国《金堂县续志》得知,苏家湾教

堂在17世纪末18世纪初即已建成,以教堂为中心的教徒达数百户,人数上千人,其中的苏姓家族为地方的望族。

显然,皇上的谕旨和四川总督的禁令在乡村被打折扣。在金堂、江津、渠县等地的一些教徒区,有的兴建经堂,而不掩人耳目;有的高声唱经,声彻云汉;有的民众庆贺瞻礼,场面壮观;有的因不堪迫害而集体上省城衙门喊冤……这些事件都发生在乾隆、嘉庆时期。当然风险是巨大的,在被告发和察访后,教徒区都被捣毁,而教徒也受到惩罚。

从非法的地下社区转为合法的公开社区,则是咸丰年后。教徒由“违禁传习”一变成“奉旨习教”,不仅朝廷无查禁之语,而且地方有保教之责,平民无阻扰驱逐之理,随着教堂、书馆等宗教信标的恢复和兴建,传统信教区扩大为规模化、完备化社区,一些新兴教区也迅速崛起,有后来居上的势头。

2、天主教社区形成的几种模式及其案例

从族谱和碑文看宗族繁衍型社区——以宗族姻亲关系结成的同族社区。

清代的人川移民,多系家族迁移、定居,同族聚居的现象很普遍,很多以姓氏冠地名,就是宗族聚居的反映。天主教就有不少的宗族聚居区,如巴县的黄家坝、董家湾、张家坝,渠县的万家坪、王家湾,绵州的王家湾等,以同姓同宗的教友众多而闻名。

因宗族聚居而形成的同族社区,都有清晰的宗族上传、外延的特征。早在乾隆时期,移民中就出现合家习教的家族,如巴县档案中记载的天主教碑文,何家从乾隆时期“合室老幼大小去左道而向真,咸受神洗之恩于开蜀之士鉴牧穆若翰”^①,根据碑文所列的人名、辈分、姻亲关系来看,三代共37人,信教在下传子孙之外,还旁传至女婿、外甥等支系。

由于有家长制度和宗法制度的维持,同族社区具有血缘亲和、代代传习、信德坚实三个特点。乐至县人刘嗣坤,自祖父信教后,“合族共祖奉教”,共计70余人,1807年刘家“开堂传经,只是合族子弟,并无外姓”^②。

古洛东神甫(Gourdon)通过考证教徒族谱,在邛州、梁山、江津等县州找到了不少教徒世家。清末民初,邛州的教徒人数居川西之首,他们以董、江、宋、孟等家族为代表,追根溯源,董姓家族自清代康熙时信教以来,到民国初年已历十一代,江、宋、孟、朱等家族,分别历十代或九代^③。据调查,这一带所建的教堂,也多以姓冠名,如邛州高埂镇“董圣堂”、牟礼镇“吴圣堂”,宝林乡“易圣堂”等,至今邛崃县的天主教徒高达11000多人。这类世代信奉天主教的家族,成为天主教在乡村的基石,他们恪守教规、信仰始终如一,出了不少的神职人员,有的还成为著名人物,如渠县的刘瑞廷。

经过二百年家族繁衍,有的同族社区规模惊人。大足县马跑场的刘姓家族,自1780年信教以来,到清末刘姓在教者约一千人。华芳济(Pere Fleury)神父描写到:“马跑场,距龙水镇三十里,教民聚族而居,俨然一大村落焉。”^④马跑场的从教人数占全县的一半,且教堂宏伟,并设有书院,成为全县天主教中心。

从圣宗坪等案例看乡邻同化型社区——以乡邻同化形成的同乡社区。

清代的移民,由于“插占土地”的关系,哪里有闲地即定居该处,有较大的随意性和自主性,加之移民们性格上不合群,异姓之间往往分散居住,这与北方或江南的乡村有一定的区别,杂姓聚居的“蜂巢型”村落相对较少。由异姓结成的教徒社区,除了个别系教徒在移民过程中“因缘相聚”外,其他多系定居后通过感化和同化,信教人群由一姓发展到多姓,又通过教内的联姻,相互呼应、声援,在方圆数里乃至十多里的范围,使天主教在当地远近皆闻。

“因缘相聚”的例子见于安岳县的流河浦,清初两家教友各自从湖广、贵州入川,分居于此地的黄家沟、高屋基,二处相距约十里。民国初期,两处有教徒1200名。

江津圣宗坪是众多乡邻同化型社区的一个缩影。18世纪中叶,李安德有过在圣宗坪传教的经历,而光大教会者则是该地的骆氏家族。《骆氏族谱》载,1695年骆家在原籍江西即已信教,定居四川后,得闻白日升讲道,“常存信德,始终不变”,不仅家族内出了7位司铎,还感化本地的外姓人家,“因富有资财,威振一方。于是外姓之家乐与之结秦晋好,或因姻亲之故而奉教者颇不乏人。”在骆家的带领下,教友共同在圣宗坪捐资兴建教堂和神甫住所,并有神甫常常来巡视,成为周边州县教徒的活动中心。骆家由于人丁滋长、耕地不足而析产而居,或者二次迁移,使天主教在他乡生枝发叶^⑤。

从杨老堡等案例看教点扩张型社区——以教堂为基地向外蔓延而成的同教社区。

社区直接表现为传教士的“本堂区”。它是教会合法化后的产物,也是前二种社区进化的结果。1901年巴黎国外布道会(MEP)在四川拥有教堂221所、学校425所、医院10所、药房180所,在这些宗教信标的周围,往往聚集了本县大多数的教徒,可以说,一所教堂就是一个天主教社区的标志。

社区大体上可以分为两类:一是由传统教点发展起来的社区,以广元的杨老堡为代表。杨老堡的典型价值,就在于教会在此苦心经营达280年之久。1860年前,川西北信教人数较多的地方仅有三处,一是崇庆县黄家坝,二是绵竹县城,三是广元的杨老堡。据载,1700—1815年,博方济(Mgr. Portier)、李安德以及四川代牧主教徐德新(Defresse)等,均有在杨老堡秘密传教的记载。该地李姓教徒最多,徐德新从李姓教友中

选取一位，赴马来西亚深山郎修院，这位教徒后来升为神甫，在贵州传教。在朝廷开禁后，有林方济（林真厚）、穆路一（then mas）等传教士驻杨老堡教区，信徒人数和教区规模迅速扩大，1895年修建了“老经堂”，购买了田地、房产。根据林方济法文日记，他在1893来此教区，传教长达十年之久。走遍了周围乡村，经过他亲自授洗的婴儿有200人，当地教友人数增长率为5%，而同期法国的增长率为2%。他认为：“天主教处在复兴时期，中国处在危急关头，列强在中国得势，中国的外交处处失败，再加上天旱、农业歉收、战争、盗匪横行，老百姓处于这种境地，当然想信教，找到教会作他们的避难所。”^⑨从1902年后，开始有中国神甫派驻在杨老堡，这是教会的兴旺时期，教外人人教，田产可以免附加税，打赢官司，加之社会动荡，因此人不会不信教的大有人在。从清末到民国期间，广元4000—6000人不等的教徒中，有超过一半的人集中在杨老堡。

一是新兴社区。在前文图表“四川天主教主要聚居州县”中位列前十位的丰都，1860年前没有教徒活动的踪迹，却在传教士进入后，教徒从零发展到三千多人，前后时间不过30多年。一些教徒社区，不少是在开禁后发展起来的，距彭县70里的白鹿场，就是这类社区的典型。当川西主教洪广化（Pinchon）准备在白鹿场的白鹿顶开办修院，看中的就是该地的清苦和封闭。从1885—1932年，以白鹿顶为中心，先后建立起天主堂、无玷书院、邻报书院、神哲学院，开办有炭厂、磨房、仓库等，成为川西教区的天主教活动中心。根据统计，“白鹿顶天主堂占有土地1万亩以上”^⑩。教会的慈善、传教士的人品，对贫困山区的百姓以巨大的震撼，并因此归化为教徒。根据老教民的回忆：传教士生活十分清苦，副食均为自己种的蔬菜。假日期间会看到传教士手提鱼杆，身带一把盐，外出钓鱼，就地捡柴烤食。而教会所施的小恩小惠也是让教民感恩戴德，租田让教徒耕作，租房给教徒居住，遇天灾教徒还可免交和少交租谷，甚至没有配偶者也帮助配给，据调查这种“配偶婚”在白鹿场有20对。白鹿场的教徒在清末达1000多人，为全县之首。

3、凝聚社区的力量与方法

天主教社区的运作过程中，宗教、伦理、经济或政治的方法和原则，使社区凝聚力不断加强。

(1) 伦理性力量：血缘、姻亲、邻里等伦理关系，使社区表现出父招子、兄勉其弟的亲密无间，表现出姻亲、邻里的同心协力，将社区共建为一个坚固的堡垒。

(2) 宗教性力量：天主教徒对外既能不畏强御，对内又有集中权力的组织，严密的教阶制是教徒所尊崇的，在禁教时期，每个社区的人象过节一样，庆祝司铎的到来；在开禁以后，敢于见官不拜的教徒，更加虔诚地叩拜在神甫的脚下。每个社区都共同推举一人会为会长，以管辖社区事务，当司铎不在时，由会长主持崇

拜，很多时候会长也为人付洗，在边远乡村尤为普遍。自上而下的权利架构，以及紧密的内部组织，为团结社区提供了强有力的保证。

(3) 经济和政治的力量：利害趋同的现实和对未来祸福的共同预测，是凝聚社区的经济基础。对普通村民来说，“教徒”是一个经济性的符号——布施的黄谷，子弟免费入学，婚礼、丧事由教堂和教友帮助举办等等，这些令外人眼红的福利，都是与教徒身份相连，很多被称为“米教徒”的新教徒。正是基于教会的恩德，发展出他们对教会的忠诚和教友间的弟兄姐妹情谊。与“教徒”身份相伴随的“教民”身份，则是一个政治性的符号，在与平民的纠纷中，“教民”们有信心期望得到来自外国神甫的有力保护，而社会带给“教民”的群体仇视，则促使他们结成—个政治联盟。

三、天主教社区的对外关系

1、内部的小空间与外部的大环境

一些封闭型天主教社区，因为高山大河的隔离，脱离了与外教社会的冲撞可能。而民教共处的半开放型的社区，它们与外教社会之间仅仅隔着一道“竹篱”，隔离和自闭是无效、徒劳的，和睦与安分是偶然的、间断的。

四川民、教社区之间的冲突，早在1810年就开始明朗化了，渠县的多个教徒区遭到百姓的抢劫、焚烧，而官府又采取了“冤上加冤”的手法——对上告的教徒施以酷刑，有11人被充军^⑪。开禁以后，从皇上的谕旨到官方文告，其口吻深仁厚泽，无可挑剔：教民虽信奉外国之教，仍系“中国赤子”，“民教均须恪守约章，各安本分”，地方官办理民教纠纷事件，“只分良莠，不分民教”^⑫。

官方文告中，可疑的将“民”与“教”相对立，反映了大众潜意识中的正邪观念。所谓的“民”，其实都直接或间接的附从佛教、道教或者其他宗教，这些“民”通常也是以“三教弟子”、“神拳附体”之类的口号反“教”。对于民教结仇，官方也在发出一些相互矛盾的说法，一方面认为民教结仇多系民间寻常词讼，与宗教无关，另一方面却不断警告仇教灭教有违圣旨，自信中带着惊恐，既借词否认仇教灭教的紧迫性和危险性，又为“民教结仇，祸结莫解”而惶惶不可终日^⑬。

为什么四川教案不休，四川果真风气刁蛮？而仇教者则质问：为什么蓄意与天主教为难，“况中华亦有回教，别夷生理，并未滋非”^⑭，难道是因为天主教祸害一方？回答这些疑问的方案很多，包括政治的、文化的、法律的角度，但我们只选取宗教之矛盾，从小社区与大社会两方之间的“逆反心理”加以讨论。

天主教本系“劝人为善”，作为社会中的少数群体，多数教徒也在努力表现他们的和平与宽忍，赢得了非教徒对他们的好感，在迫害和危难中，教徒常常会得到邻

居的救济和帮助。在一些反教激烈的地方，平民也承认“天主老教”尚知安分。在“教民”人少的地方，民、教之间也少有结仇，如新宁县“教民甚少，其与平民尚称和睦，是以交涉之案不多。”^⑥

置身于异教社会的包围圈中，教徒们因为自身势力的柔弱通常采用社区自闭的方式，既向外宣示他们在信仰上的独一、非它，同时也阻止外人对其信仰的干涉和亵渎，与异教社会采取不相干、不沟通、不调和态度：如教徒们绝不踏入异教的神庙，也阻止外人进入他们的圣堂，曾经因此激怒了一帮童生而酿成“营山教案”；他们的礼拜颂经等宗教仪式，也禁止外人窥看，这又成为外人散布流言的一个土壤，传言越是下流无耻，中国人越是相信。而另一方面，当天主教在一方一地壮大后，因为得势，又会从自闭转为扩张：如教徒人多势众的马跑场、龙水镇等地方，有的捣毁路边“打清醮”的祭台，有的在订亲后又以非教徒不娶为由，估逼平民信教，有的不顾乡规民约，“逢戍之日，违禁梨田”^⑦，有的大肆抨击平民的“偶像崇拜”。

华阳县一位县令在文告中埋怨说：“本县又访问昔年习教之民，礼拜诵经，至今安分，近来习教之民，恃强霸恶，慙不畏法”^⑧，言辞中反映出社会主流意识矛盾心理的转换，对于天主教从单个习教发展为群体习教，从对弱者的同情变为对强者的压制。一旦从教民群体表露出与平民社会的不公平、不同步，就会激起民愤，如“经堂高过寺庙”引起的嫉妒，就上升为民族仇恨。1902年，饥荒席卷四川各地，此时的苏家湾教区却别有景象，教徒们在教堂可以得到免费午饭，还兴高采烈地领取救济的谷物，成为苏家湾教堂遭嫉恨的一个原因^⑨。平民们会以种种手段，来蔑视教徒的信仰。如在路上画十字取乐，对告解妇女进行人身羞辱，在教堂四周污秽破坏，强令教徒摊派迎神赛会的费用等。

2、“孤岛”与“孤岛心理”

如果说在咸丰前，天主教社区是被朝廷以法的名义消灭，在这之后，则是被义民以道义的名义攻击——在“同为中华赤子”的劝谕下，不断有教堂被焚烧，百姓的逐教运动也从来没有停止过。正是在这样的环境下，进一步成就了天主教社区的“孤岛心理”——他们抱定一损俱损，荣辱与共的决心，承受着外力击打，外部对他们的打击愈广，其内部的团体性、坚强性更深。1898年的“大足教难”，“众教民坚持信志，难中无背教之一人，难后无埋怨之一言”^⑩，天主教徒历危险而贞固如恒，受逼迫而视死如归的精神，其坚忍毅力，不避危害，实在令人惊叹。

无论小社区具有多大坚韧度和抗击打能力，无法阻止它在大空间下的虚弱和颤栗。1898—1903年间，成群结队的教徒被赶跑，一个个社区被毁灭；抢劫与焚烧，一日之间将马跑场夷为平地。面对平民的暴力攻击，抵抗是逃跑之外的唯一选择，尤其是象苏家湾这样有高

墙、火炮保护的教区，然而苏家湾的浩劫则证明抵抗不仅是徒劳的而且是恐怖的，延续了几代人的教民群体，一夜之间进了坟场，苏氏家族被杀绝，到现在该地只有苏家湾的地名和苏氏墓碑，再无姓苏的人户^⑪。

3、各安生业的憧憬

由鸦片战争带来的“宽恕条约”，是天主教与清廷交恶以后“和解”的开端，正因为和解本身带着强烈的仇恨和不信任，注定会带来令人痛苦的反复。蒋梦麟在《西潮》一书中说：“慢慢地人们产生一种印象，认为如来佛是骑着白象到中国的，耶稣基督却是骑在炮弹上飞过来的。”回首19世纪那些被追杀的“教民”，被砍头的“拳民”，人们执着于追问谁挑衅、谁反击，控诉谁施暴、谁受难，讨论如何种前因、得后果……难道平等和公义，需要“拳民”们以飞蛾扑火式的仇教来夺取，需要“教民”们以誓死如归的殉难来争取？

当民间的反教演变成皇族授意下的排外，热血的“拳民”最终成为列强和官府联合绞杀的“乱民”，曾经默许或热衷于反教的士绅被眼前的景象惊呆了：浩劫中被屠杀的平民远远超过教民，分摊到每个人头的赔款也用于教堂的重建、教徒的抚恤——不论是苏家湾、马跑场也在重建中得到复兴。极端的灭教手段的失败，为“和解”找到了一个理由。当“拳乱”平息后，传教士各归其总堂，发现气氛已经大不一样，有的地方开始派代表请求传教士至当地开教堂、办学校，同时要求入教者也多起来^⑫。

血腥的教案，也警醒着教会与教徒。天主教从人川发展到20世纪初，能有此等光景，教会本应更加感恩，更加谦虚、谨慎自守。在对待异己和异教时，能以以德报怨而无以势凌人，能有真正的宣道而无不义的逼迫。在行事作风上，能放弃欧化气焰而与中国的道德相协调，与民众相接近，以寻求社会的同情和援助。

四、对天主教社区的一点评估

天主教社区的形成，对天主教会来说，是其在四川生根、发芽的良好土壤——带来的巨大潜力和价值，具有持久性、示范性、基地性的意义。但是，它带给四川更多的则是对国人的刺痛和对社会的撕裂。特殊背景下壮大起来的天主教社区，在改变小群体的信仰和生活的时候，的确也在制造社会的动荡、造成内部的撕裂。

“基督徒是一帮弱智，愚昧，低俗而道德败坏的刁民。只有他们这样的下等人才会相信那些歪理邪说。”这样的话今天听起来很耳熟，但这些话却是1800年前瑟尔苏斯(Celsus)所说^⑬。“刁民”的评判，也延续到近代中国，从许多檄文中，足以证明教区里全是“讼棍”、“无赖”、“流氓”、“乞丐”，并宣称对他们的攻击是合理的。在近代的教徒中，有许多是入教不久的新教徒，他们入教的动机和行为，远不比非教徒高尚，但是人们却不应该忽视另一点：在被教堂安置、收罗的人群中，不

少是被社会遗弃、被社会敌视的人，他们没有尊严，因为他们的贫穷、无知以及道德败坏，他们得不到同情，而是让他们自生自灭。

村妇村夫们以信教为手段，从洋教士那里去寻求救济和“保护”，在“哀其不幸、怒其不争”之余，难道不应该有一点反恭自问吗？张汝钊在《佛教与耶稣教的比较》中说，“孤儿院、济良所、医院、青年会等组织，皆耶稣教徒为我们发轫，鳏寡孤独之救济，痴聋暗哑之教养，耶稣教徒亦给我们莫大之助力。常见有许多贫寒家庭，得耶稣教为之教育其子弟，今皆变成为中产阶级，甚至有为达官贵人者。故其恩德入人之深，犹非他教所能望其项背也。”^①

中国文明中并不缺乏平等、博爱的理想，中国人也不缺乏慈善、谦虚的美德，然而却在封建制度、封建文化的桎梏中，显出麻木不仁。平等的精神，互助的美德，从教徒及教徒区发散出去，对权利阶层、对地方势力、对一般民众带来的冲击是巨大的。当县官发现，这是一群敢于“见官不跪”、“诉讼不休”的刁民，他们有了官威流失的惶恐。地方的乡绅发现，无法对“教民”施以“礼教”、“宗法”的惩罚，他们感到世道开始变了……如此这般的向封建躯体贴身“针刺”，向死水般的社会投下石块，也许就是天主教社区这样的新群体、新宗教在近代社会所起到的进步作用之一。

（责任编辑：燕 邑）

四川省天主教教徒主要聚居州县及乡村社区

州县	教徒人数	所属主教区	乡村社区
渠县	3, 8114	川东南	柏林场、李渡场、郑家湾
达县	1, 0100	川东南	明月场
邛州	8825	川西北	高埂镇、牟礼镇、宝林乡
广元县	6000	川西北	杨老堡
宜宾县	5800	川南	横江场、火地沟
丰都县	3555	川东南	大堡场陈家湾
西昌县	3500	川南	德昌、锅盖梁
安县	2760	川西北	秀水镇
江津县	2830	川东南	油溪镇圣宗坪
安岳县	2681	川东南	天林场、永清场、王家寨
江安	2550	川南	大渡口、张山坝
崇庆州	2460	川西北	黄家坝
绵州	2460	川西北	柏林场
酉阳州	2100	川东南	小摇坝
大足县	2100	川东南	马跑场
射洪县	1800	川西北	钱家坪
合江县	1600	川东南	兴龙场
彭县	1500	川西北	白鹿场、两河口、龙兴场
华阳县	1475	川西北	银家坝
总计：19个州县	102210		

图表中州县和地名，采用清时的名称及行政区划。各州县的教徒人数，来自四川洋务局1910年的统计。有关教区的划分，19世纪中晚期，川西北和川东南二教区分离为川西北（成都）、川东南（重庆）、川南（叙府）三教区。各州县的乡村社区，依据传教士著作、书信以及地方史志整理。

①参见沙百里（Charbonnier）《中国基督徒史》（histoire des chrétiens de chine），耿升、郑德弟译（北京：中国社会科学出版社，1998年），199页。1756年四川有4000名教徒2名中国司铎，1802年，达到4万名教徒16名中国司铎。

②据巴县档案《天主教川南教区创立记录》记载，1858年川西北教区教徒2.9万，川东南2.1万，不包括四川主教区管辖下的西藏教区1.9万。四川省档案馆编《四川教案与义和拳档案》（成都：四川人民出版社，1985年），第17—18页。

③1899年2月4日《光若望与北京主教樊国梁（Pi-

- erre Marie Alphonse Favier) 通信》,《四川教案与义和团档案》,四川人民出版社,1985年,第571页。
- ④参见罗伯特·安特策《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》,林治平主编《基督教在中国本色化》(北京:今日中国出版社,1998年),110页。
- ⑤1902年8月9日《光若望3号通报》,《四川教案与义和团档案》,810页。关于1902年金堂苏家湾教徒死亡人数,另有说法为300人,参见刘乾隆《义和团炸毁舒家湾天主堂的前后》,载《金堂文史》(成都:巴蜀书社,1990年),第275页。
- ⑥雍正《四川通志》卷首·序(四川大学图书馆收藏)。
- ⑦同治《南溪县志》(四川大学图书馆收藏)。
- ⑧⑨巴县档案:嘉庆15年11月25日《重庆府尊飭实力查禁天主教札》。
- ⑩嘉庆10年5月初二日御史韩鼎奏折,引自方奎《中国天主教史人物传》(北京:中华书局,1988年)。
- ⑪古洛东《圣教入川记》(成都:四川人民出版社,1981年),第95页。
- ⑫转引自“基督教生活网”《四川李安德神父(1692—1775)的教理宣讲》。
- ⑬《嘉庆二十三年巴县集》,《四川教案与义和拳档案》,第8页。
- ⑭巴县档案:《道光四年刘嗣坤供词》。
- ⑮古洛东《圣教入川记》,第68—70页。
- ⑯⑰《华司铎被停记》,上海天主教《汇报》174—190号(上海图书馆收藏)。
- ⑱古洛东《圣教入川记》,第74—76页。
- ⑲杨蜀湘《广元天主教与名人王良佐》,广元文史资料委员会编《广元市文史资料》第1辑,第217页。
- ⑳吴康霖主编《四川通史》第6册(成都:四川大学出版社,1993年),第34页。
- ㉑古洛东《圣教入川记》,第83页。
- ㉒光绪8年12月8日《川东道转发钦差大臣李鸿章处理酉阳教案告示札》,《四川教案与义和拳档案》,第356页。
- ㉓㉔根据光绪2年9月13日《华阳县晓谕团民告示》所记,关于民教结仇,文中称,“查同治三年三月奉到钦命总理各国事务衙门咨案开:川省办理交涉民教已结未结各案,多系民间寻常词讼,两造内虽有奉教之人,实与教务无干。”载《四川教案与义和团档案》,第310—315页。
- ㉕光绪12年6月8日《光绪十二年六月八日巴县何杨氏冤状》,《四川教案与义和拳档案》,第417—422页。
- ㉖巴县档案:光绪3年8月4日《重庆府转飭按照新宁县所禀办理教案札》。
- ㉗同治元年5月27日《法国天主教川东教区主教移文》,《四川教案与义和拳档案》,第27页。
- ㉘刘乾隆《义和团炸毁舒家湾天主堂的前后》,《金堂文史》,第274页。
- ㉙刘乾隆《义和团炸毁舒家湾天主堂的前后》,《金堂文史》,第276页。
- ㉚《中华归主》第17节·四川(北京:中国社会科学出版社,1993年),第459—460页
- ㉛Bainton, R., *Early Christianity*, Van Nostrand Company, 1960, pp 115—123)
- ㉜张汝钊等著《佛教与耶教的比较》(台北:大乘出版社,1980年)。

区

作者: 张丽萍, 郭勇, [Zhang Liping](#), [Guo Yong](#)
作者单位: 张丽萍, [Zhang Liping](#)(四川大学历史文化学院), 郭勇, [Guo Yong](#)(四川省川剧艺术研究院)
刊名: 宗教学研究 [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [RELIGIOUS STUDIES](#)
年, 卷(期): 2005, ""(3)
被引用次数: 1次

参考文献(29条)

1. [沙百里](#). [Charbonnier](#). [耿升](#). [郑德弟](#) [中国基督徒史](#) 1998
2. [四川省档案馆](#) [四川教案与义和拳档案](#) 1985
3. [樊国梁](#) [四川教案与义和团档案](#) 1985
4. [罗伯特·安特蒙](#) [18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#) 1998
5. [刘乾隆](#) [义和团炸毁舒家湾天主堂的前后](#) 1990
6. [雍正](#) [四川通志》卷首·序](#)
7. [同治](#) [南溪县志](#)
8. [重庆府尊饬实力查禁天主教札](#)
9. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
10. [古洛东](#) [圣教入川记](#) 1981
11. [四川李安德神父\(1692-1775\)的教理宣讲](#)
12. [《嘉庆二十三年巴县禀》](#), [《四川教案与义和拳档案》](#)
13. [巴县档案](#) [道光四年刘嗣坤供词](#)
14. [古洛东](#) [圣教入川记](#)
15. [华司铎被俘记](#)
16. [古洛东](#) [圣教入川记](#)
17. [杨蜀湘](#) [广元天主教与名人王良佐](#)
18. [吴康零](#) [四川通史](#) 1993
19. [古洛东](#) [圣教入川记](#)
20. [光绪](#) [川东道转发钦差大臣李鸿章处理酉阳教案告示札](#)
21. [光绪](#) [华阳县晓谕团民告示](#)
22. [光绪](#) [光绪十二年六月八日巴县何杨氏冤状](#)
23. [光绪](#) [重庆府转饬按照新宁县所禀办理教案札](#)
24. [同治](#) [法国天主教川东教区主教移文](#)
25. [刘乾隆](#) [义和团炸毁舒家湾天主堂的前后](#)
26. [刘乾隆](#) [义和团炸毁舒家湾天主堂的前后](#)
27. [《中华归主》第17节·四川](#) 1993
28. [Bainton, R](#) [Early Christianity](#) 1960
29. [张汝钊](#) [佛教与耶教的比较](#) 1980

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [黄权生](#). [HUANG Quan-sheng](#) 从《竹枝词》看清代“湖广填四川”——兼论清代四川移民“半楚”的表现与影响 - [重庆工商大学学报\(社会科学版\)](#) 2009, 26(1)

清代为竹枝词发展的高峰期,而四川和湖北是清代咏唱竹枝词最多的区域,以<竹枝词>为史料和研究手段“以诗解‘湖广填四川’这段历史,“以诗补史”,对“湖广填四川”的移民形式、社会整合及影响给予发掘和梳理.希望对清代四川“湖广填四川”移民社会达到管中窥豹之效.

2. 期刊论文 [吴佩林](#). [邓勇](#). [Wu Pei-lin](#). [Deng Yong](#) 清代四川南部县井盐业概论——以《清代四川南部县衙门档案》为中心的考察 - [盐业史研究](#)2008,“(1)

南部县是清代四川重要的产盐区之一.本文首次利用<清代四川南部县衙门档案>,并结合<四川南川盐务图说>等史料对南部县盐业生产的恢复、盐井数量及生产关系、盐业管理、盐税征收、盐业运输与销售及其衰败进行了初步考察.

3. 期刊论文 [范瑛](#). [Fan Ying](#) 清代四川地方城市的重建——兼论清代城市建设中的国家与地方 - [西南民族大学学报\(人文社科版\)](#) 2010, 31(5)

明清初四川地区长期战乱,城市遭到了毁灭性的打击和破坏,各地城池倾圮,街道残破,衙署倾颓,屋舍无存,很多城市的基础设施荡然无存,严重妨碍了城市统治职能的实施.清朝在四川的统治巩固以后,立即着手展开了城池的修缮和建设活动,随着社会生产的恢复,在乾隆年间掀起了城市建设的高潮.清代四川地方城市的重建取得了辉煌的成就,不仅为四川地方城市社会经济的持续发展创造了良好的物理空间环境和物质基础,也集中反映了有清一代在城市建设方面的不懈努力和杰出成就,其重建历程折射出国家、地方政府与民间势力不同的作用与地位,及其相互之间错综复杂的关系.

4. 期刊论文 [王燕华](#). [明丽琼](#). [胥春道](#). [余龙飞](#). [杨晓](#) 清代四川陆路交通系统现实作用探微 - [内江师范学院学报](#) 2009, 24(z1)

清代四川陆路交通承接前代交通,深刻地影响着现代四川交通.从清代四川陆路交通系统的概况、意义出发,可以揭示出清代四川陆路交通系统现实作用.

5. 期刊论文 [杨世文](#). [YANG Shi-wen](#) 清代四川经学考述 - [西华大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 2010, 29(2)

清代四川经学可以划分为前、中、后三个时期.清初四川经学基本上可以看成是宋明之学的延续,经学方面很少有影响力的作品问世.中期四川经学有所复兴,但只有到晚清五十年,四川经学才异军突起.从整个清代来看,四川经学虽较江、浙、皖等学术文化大省逊色,但还是在曲折地向前发展.

6. 学位论文 [张艳梅](#) 清代四川旱灾时空分布研究 2008

历史时期旱灾时空分布问题是历史灾害地理学研究的一个重要方面,是属于历史自然地理学的范畴.近年来随着人类对生态平衡破坏的加剧以及对资源不合理利用的增多,四川旱灾的规模越来越大,承灾体易损性和灾情也大大增强,四川旱灾问题颇受学界关注,但其关注的时间段主要集中在建国后这一短时段上,对长时段、中时段关注得很少,历史时期四川旱灾研究薄弱.就笔者所见,还没有关于历史时期四川旱灾的断代专门研究出现,其中清代四川旱灾的专门研究缺失.本文基于此,充分利用清代四川丰富的旱灾史料,用历史地理学、灾害学、统计学、图论学等多学科的方法,对清代四川旱灾时空分布进行深入的研究,揭示出清代四川旱灾发生的时间规律特征及其空间分布的动态演变过程,以期弥补当前学界在此方面研究的不足,对历史时期四川灾害地理的研究起到抛砖引玉的作用,也希望对今天四川单种灾害区划以及旱灾的中长期预报具有实际意义.全文分为四个部分:

第一部分为绪言,主要对选题原由、选题意义作了说明,相关概念进行界定,对当前学术界对该课题的研究现状进行了回顾和分析,并指出了研究中存在的不足.

第二部分论述了清代四川旱灾资料的来源、特点及其处理方法,划定了历史旱灾等级,制定了县级旱灾等级划分标准,为后面的旱灾史料参数化提供依据.

在第三部分,笔者通过系统的收集和整理档案、方志和文集,得到了目前最为完整的清代四川旱灾数据,旱灾年数和旱灾县数均超过前人,建立了史料记载旱灾年表,复原重建了清代四川旱灾时间序列,对其受灾县次进行插补,再现了清代四川旱灾的空间分布,并利用建立的县级旱灾等级划分标准对各县进行了旱灾等级评定,完成了旱灾史料的参数化.

第四部分从时间纬度和空间纬度探讨了清代四川旱灾发生的时间规律特征及其空间分布的动态演变过程.分析出了清代四川旱灾经历了旱灾严重期—旱灾间歇期(低发期)—旱灾高发期三个阶段,进入二十世纪初期旱灾仍然呈现出频繁加重的趋势,指出了清代四川的重旱区、次重旱区、常旱区、易旱区的分布格局,并对重旱区且常旱区的重庆府进行了较为深入的个案分析.此外,还从长时段的角度分析了清代四川旱灾的时空分布特征,并与前面中时段的分析结果相对比,二者呈现出趋势的一致性.最后,从旱灾社会属性的纬度探讨了清代四川旱灾时空分布格局影响下的人地互动因素,并提出了一些防旱减灾的建议.

7. 期刊论文 [周邦君](#). [Zhou Bangjun](#) 清代四川茶叶生产研究 - [古今农业](#)2006,“(4)

四川是全国重要的茶叶生产省区之一.清代四川茶叶生产大致呈现出衰落→恢复→扩展→平稳发展→衰落的历史轨迹.川北、川东、川南的茶叶生产比较引人注目,但川西因在边茶产销过程中有独特的地缘优势,故茶叶生产最盛.当时,川茶品类繁多,其中不乏名茶,如蒙顶茶、青城茶等.在种植、采摘、制作、收藏方面,四川茶叶生产有较精细、完整的技术体系.清末,四川茶叶加工技术得到一定改进.对清代四川茶叶生产规模与水平的估价,必须非常慎重.采取眼光向下的态度,切实了解农民的生产、生活逻辑,是一个重大的使命.

8. 期刊论文 [秦和平](#) 清代中叶四川官绅士民对天主教认识之认识 - [宗教学研究](#)2000,“(1)

清代四川天主教因其活动历史长、范围广、教徒多、影响深等特点在全国天主教会中占重要的地位.然而,无论在天主教会的东传文献中,还是教外人士的研究中,清代四川天主教会的突出地位都没有得到应有的重视.本文钩陈索隐,清理耙梳,在概述四川天主教会的发展基础上,借助教外人士撰写的资料,从其视角出发,认识清乾嘉道年间天主教会的教理宣传,分析川省部分官绅士民对天主教会的看法,解释天主教会在四川得以持续和发展的部分原因.

9. 期刊论文 [熊毅](#) 清代中后期人口因素对四川区域发展的影响 - [天府新论](#)2006,“(6)

清代中后期四川地区既面临外国势力入侵,内在发展动力不足,社会发展诸要素严重缺失,无法有效地统筹社会资源,以良性循环来支持持续发展,更由于巨大的人口压力的影响,终于无可避免地走向衰落.人口膨胀使四川地区早就存在的人地矛盾日趋尖锐,人均口粮占有量长期在低水平徘徊.由于劳动产品基本上都被维持生存所消耗殆尽,缺乏对生产的进一步投资,从而限制了近代经济的发展.人口的巨大压力阻碍了四川地区近代化的过程.

10. 期刊论文 [郑维宽](#). [ZHENG Wei-kuan](#) 清代民国时期四川乡村市场问题初探 - [西南师范大学学报\(人文社会科学版\)](#) 2005, 31(6)

针对清代民国时期四川乡村市场研究中一些问题,主要从市场密度、集期、规模和发展阶段四个方面入手,运用历史地理学的分析方法,依据方志资料进行数量统计,在时间和空间两个层面上,揭示了四川乡村市场合理的密度、市场集期所反映的区域经济发展的差异、市场规模与区域经济发展水平的对应性,以及在不同时期不同区域乡村市场发展的不同进程,展示了清代民国时期四川乡村市场在时空分布上的特点.

引证文献(1条)

1. 郭丽娜. 陈静 论清代中叶巴黎外方传教会对四川天主教徒的管理和改造[期刊论文]-[宗教学研究](#) 2008(1)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_zjxyj200503034.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 81a409a6-c86b-4c6d-b2e2-9e4d006de8e0

下载时间: 2010年12月15日