

十九世紀下半葉傳教活動與義和團的關係

陳方中

(編者按：本文原為陳方中教授於二零零五年一月二十九日應香港教區聖神研究中心邀請而作的專題演講，現蒙作者同意，在本刊發表，以饗讀者。)

一、十九世紀的傳教活動

(一) 各傳教團體

在中國各地的傳教活動，並非是在鴉片戰爭以後恢復的。雖然中國仍然禁止傳教，但在一八一

四年後，渡過法國大革命最慘淡時期的各傳教團體，逐漸恢復了他們的活力。而中國是這些傳教活動的一部份。

一八二零年前，巴黎外方傳教會只有兩名外籍傳教士及為數不詳的中國神父（在四川）。但自一八二零年後，到一八四零年間，巴黎外方傳教會的傳教士增加到十餘位，並將他們的傳教據點擴展至貴州、雲南以及東北。隨著巴黎外方傳教會傳教士的增加，一八四九年，教廷將廣東、廣西也劃入了巴黎外方傳教會的傳教區。

在一八二九年，從法國派出的新遣使會傳教士陶若翰抵達澳門。自他以後，到一八五零年間，有二十二位遣使會士來華。他們在浙江、江西、河南、直隸、內蒙、湖廣等地傳教。一九九六年首先被宣聖的董文學，即是在一八三九年在武昌附近磨盤山的茶園溝被抓，然後於一八四零年在武昌被殺。當時除了遣使會士外，方濟各會士也在湖廣地區傳教，以後遣使會將此區域讓出。除了湖南、湖北外，方濟各會還在山西、陝西及山東傳教。而福建在一七零七年後，即為道明會專屬。

耶穌會士是在鴉片戰爭以後的一八四二年再次抵達中國的，但他們早在一八三二年即開始有重返中國的計劃。他們在抵達中國後，在江南地區傳教，以後短暫的赴山東。到一八五六年，他們得到了直隸東南代牧區，所以耶穌會的傳教區是在江蘇、安徽以及直隸東南。

一八六五年十二月，比利時的聖母聖心會傳教士抵達內蒙，這是遣使會讓出的傳教區，一八六

九年，米蘭外方傳教會傳教士抵達河南，這也是遣使會傳教士讓出的傳教區。同時米蘭外方傳教會也開始負責香港監牧區，並於稍後在一八八五年赴陝南漢中傳教。一八七九年，兩位有名的聖言會士安治泰和福若瑟抵達香港，他們在一八八二年赴山東南部傳教。大致而言，此即為一九零零年以前中國天主教的概況。各傳教區由上述各傳教團體的外籍傳教士負責，在傳教架構中，還有由外籍傳教士指揮的中國籍神父，以及擔任神職人員助手的傳教先生（員）、貞女（姑娘）等。

（二）傳教士與帝國主義

要讓十九世紀的外國傳教士不愛他自己的國家，幾乎是不可能的。因為這是一個民族主義高漲的時代，各個國家都在極力宣傳「愛國」，這些歐洲所謂的文明國家，透過日益普及的義務教育，進行其民族精神教育。歷史、地理、語言、文學都是此類教育的工具。經由報紙、雜誌等傳媒，越來越

多的識字人口逐漸形成越來越有力量的公眾意見，而這個公眾意見，是以其「文明」為榮的，對「進步」充滿信心的。在這種氣氛下生長，培育的傳教士，怎麼有可能不愛國呢？

但另一方面，歐洲各國政府對教會的干涉，其實從來不曾減少。在對教會權利不斷打壓的氣氛中，教會人士對其政府存有戒心，也是一個不可避免的事實。在這種兩難的情況下，可能的解決之道，是區分其政府及國家（愛國但不認同政府）。或是在日益民主的環境中，教會人士也試圖參與政治，希望藉此改變政府的決策。

因此，傳教士與其母國的關係是複雜的，絕對不能在他們兩者之間劃上等號。這些所謂的「帝國主義」國家，會利用傳教活動，增加其國家利益，但如前所述，法國傳教士的活動，其實與法國在中國的活動，是兩條不同的線。各國傳教士，在深信其本國「文明」、「進步」的思維中，當在中國遇見傳教困擾時，也很自然會求助於其母國，但這並不

代表他們就是帝國主義馬前卒，這只是他們一種很自然的想法。

當然，每一個個別傳教士與其母國的關係是有個別差異的。國籍的差別，也會是差異產生的原因。而隨著時間的發展，當民族主義思想影響的層面越廣、越深，大致說來，傳教士對其母國的認同也越強。

與此同時，教宗國在一八七零年完全喪失其領土，除了普世教會外，教廷已無任何世俗利益。從某個角度看，歐洲教會也是民族主義發展至扭曲程度的受害者，但吊詭的是，她的肢體教會，卻懷抱著不可去除的民族主義的成份。就教廷立場而言，飽受迫害的教會，當然不會同意帝國主義的限制。因此教廷經常想要直接和中國建立關係，至少可以限制或完全消滅所謂法國在華之保教權。

（三）教友

將教友分成老教友和新教友，是瞭解此時期

中國教會的必須分類。但這並非將教友分成兩個絕對性的領域，新教友的信仰經過一段時間的正常培育後，即會成爲老教友；而有時老教友若長時期缺乏傳教士的照顧，或是在非天主教的中國文化影響下，也會忘記信仰或不肯定信仰而成爲非教友。

信仰堅定的老教友是中國天主教的骨幹，隨著時間的發展，在老教友的會口四週會形成真正信仰的吸引力。老教友們扮演著傳教士助手角色，往往也是教難發生時的殉教者。老教友在開放傳教的初期，由於與四週教外人的相處模式改變，偶爾會有衝突發生，但這些衝突通常規模不大。隨著時間發展，因爲教友聚落與非教友間，又進入一個新的平衡狀態，衝突的情況又會大幅減少。

新教友們的皈依動機是一個很重要的問題。不能否認其中有因認同天主教而皈依者，在此範圍內有因認同信仰而皈依的，有忘記信仰而恢復的，也有因看見神蹟而感化的。但除了信仰因素外，新教友們還有許多其他的皈依動機；這些動機可以歸

納爲兩種社會壓力，一種是社會聚合力，另一種是爲了對抗社會壓力。

從歷史發展的經驗看，這些來來去去的新教友，對教會的發展其實助益不大，但經常對傳教士形成很大的誘惑。在傳教士的信件中往往可以找到一個小區域中，數千甚至數萬的有意皈依者的記載。若他們都成功成爲教徒，那在義和團事件發生前，中國教會的人數或許已達千萬人，絕對不是不足百萬的人數。

二、中國衆多民教衝突的原因

(一) 視天主教爲異端邪教

1. 中國人大體而言是相信有妖術存在的

一位著名的中國近代史學者孔飛力(Philip A. Kuhn)的名著《叫魂——一七六八年中國妖術大恐慌》一書，主要是藉由一七六八年引發大衆恐慌的，莫虛有的剪辮妖術，探討乾隆皇帝與其臣下之間的

微妙互動。由作者所蒐集的資料可以得知，就是因為大眾相信妖術的存在，才會形成社會性的集體恐慌，而帶有宗教信仰的下層遊方僧道（陌生人），就是使用這些妖術的嫌犯，他們用喚名、剪衣以及剪辮的方式，吸人魂魄。乾隆皇帝搜捕這些剪辮妖人，代表他也相信這種妖術是確實存在的。

白蓮教是會行使這種妖法邪術的秘密宗教的外部名稱。所謂「外部名稱」是指不信仰這些宗教的人，對這種宗教信仰的稱呼。在神怪小說中有許多關於這些妖術的介紹，妖術的種類如灑豆成兵、剪紙成驢、編草舟於水盆中，人借以行萬里水路；乃至在空中騰雲駕霧；還可變化物體，如把人化成豕或狗。《西遊記》、《封神榜》、《聊齋誌異》、《閱微草堂筆記》是此類小說的代表，而這些神怪故事又是許多戲曲的腳本，藉由說書、演戲形成一般群眾耳熟能詳的故事以及認知。

2·天主教是外來的，會行使妖術的宗教

將天主教視為有邪法的宗教，並不是自十九

世紀以後。早在利瑪竇進入中國時，一五八五年左右，瞿太素接近利瑪竇的目的，就是要從他學點石成金的煉金術，這一段的結局是好的，利瑪竇後來引導瞿太素瞭解了天主教的信仰以及數學。一六一六年的南京教案，沈 控告了王豐肅和謝務祿，說民間傳說這兩個耶穌會士，用白銀誘惑平民百姓信教，然後要登記自己及家人的生辰八字。他們會誦念咒語，一旦他用咒語，凡被登記生辰八字者，即會不由自主跑去聚會。在可以公開傳教的時期，雖然有此類謠言流行，但透過傳教士和中國上流社會的關係，此類謠言還可以壓制，不致形成普遍的思潮。但雍正禁教以後，中國的統治階層即將天主教定調為不可信仰的宗教。於是庶民大眾潛藏的，認為天主教有妖法邪術的想法，就不再受控制，隨著時間發展，形成一種由上到下普遍的思想。雍正、乾隆雖然禁教，但抓到傳教士時，多半是將其驅逐出境；但嘉慶、道光年間，則是將抓到的傳教士處死。例如方濟各會的藍月旺，遣使會的劉方濟、董

文學等，都是這種思維下的受害者。

一八五六年在廣西西林被殺的馬賴，他之所以被殺，從縣令張鳴鳳問話可見端倪，當時陪同馬賴向婦女傳教的曹桂英，被問到如下的問題：「妳爲何教他們（望教者）像鳥一樣飛？」「妳爲何在夜間而不是在白天活動？」「老實招來，妳是不是馬神父的女人。」這些問題其實都是針對異端邪教的。

3. 社會動盪不安時的代罪羔羊

對中國近代史略有研究者都知道，十九世紀的中國遍地災難。由災難帶來的妻離子散、離鄉背井、生活無著，會使人們的情緒處於一種焦慮及憤怒的狀態。但又找不到負責的對象，於是陌生人、原有社群中的離群索居者，或是所謂的異端邪教，就成了該爲這些災難負責的人。因爲異端邪教雖然不一定是以前遭受災難時的製造者，但他們同樣會製造災難，而且眼前所遇到的一些恐怖事件，就很可能的是由他們製造出來的。一八七零年在天津發

生大規模的民教衝突，群眾聚集反對傳教士及修女，就是起因於幼兒失蹤及拐賣人口的謠言，而後即將矛頭指向設有龐大育嬰堂的修女們。許多大型的民教衝突也起因於此。

(二) 視天主教團體爲社會中的敵對者

1. 社群對立

由於十九世紀動盪不斷，原有社會秩序受到極大破壞，於是社會中敵對緊張的現象就層出不窮。在許多民教衝突中，宗教因素其實只是次要的，真正的原因是族群的衝突。若有一地，社會中衝突很嚴重，傳教士進入即代表一種第三勢力，則很有可能弱勢一方會皈依爲教友，希望傳教士的勢力可協助其對抗強勢者，甚至反過來成爲地方上的控制者。

另一種情況是教友在禁止傳教的時期只能忍氣吞聲，隱藏自己，現在有了條約的保護，他們自認不再是地方上的弱勢，在傳教士的支持下，敢於

拒絕以往欺壓者的勒索，或是爭取他們認為應得的權利。不過筆者在研究中發現，由老教友群體為爭取權利而引發的衝突，其實不多也不大。多半引發衝突的是望教友、新教友乃至於未進入望教程序的有皈依意願者。

2·文化摩擦

為大部份老教友群體而言，他們雖然在周圍的外教人眼中看來是行為怪異，但因為長時間相處，大致上，他們的行為是被「容忍」的。

然而，新的教友群體在周遭外教人看來，其行為更顯得刺眼。主要原因在於教友群體，有其特殊的信仰，以及由此信仰而來的生活習慣的改變，都會對原有社會形成一些隔閡。例如地方的廟會，一旦信仰天主教後，就不會再參與各種廟會儀式，也不出錢協助其中的費用，衝突於是由此產生。又例如教徒不祭祖、神父秘密聽女性教徒告解，都是當時的禮教社會所不能接受，進而認為天主教是異端邪教的原因。

換一個方向看，傳教士也容易將壓制其他宗教信仰，認為是傳教活動的勝利。他們抨擊其他宗教，經常儒家思想也在抨擊之列。這個背後，其實就是傳教士的文化優越感。經常可見在爭取部份村民皈依之後，就要取得原來村民信仰的廟宇，將之改建為教堂。如此則使得當地人產生敵對情緒，並因而發生衝突。

(三) 複合性原因及其發展

綜合來看，每一件民教衝突背後的原因都是複雜的。作為社會領導階層的士紳，可能是基於維護正統思想而反教，但也可能是感受到傳教士對其社會地位的威脅而反教。

一般的平民大眾，可能是在困苦生活中需要一個代罪羔羊而反教，也有可能與新教友宿仇未解而反教。而有所謂正當的理由，其實只是掩飾個別私利的藉口。

教友團體的成員也是很複雜的，有想要藉信

教改善其物質生活的，有想要依靠傳教士打贏官司的，但難道沒有因想要追尋真理而信仰天主的嗎？即使開始時動機不單純，難道不會有人在培育的過程中，看到此種信仰的本質嗎？

傳教士在某種情況下接受了動機不純的皈依者，或是不明究裏就幫皈依者打官司，但他們會不要求教友的道德嗎？而所謂的外教人，不就是他未來皈依的對象，傳教士要對他們採取一定敵對的態度嗎？每個傳教士可能都有不同作法。因此每一件民教衝突，在這些複合的原因下，其實都不一定是表面所看到的。

從一八六零年至一九零零年，有一個變化也值得注意。在一八八零年代以前，士紳往往在民教衝突中扮演主要角色。但隨著時間發展，士紳的參與逐漸降低，而來自社會下層的民衆團體，比例則逐漸提昇。另一方面，十九世紀最後二十年，更是帝國主義發展的高峰，傳教士更愛他自己的國家，而外國政府也更會利用民教衝突，擴張其權益。

三、義和團

(一) 義和團的宗教性質

義和團是來自社會中下階層的宗教團體。他們在信仰表現形式上，其實是被一般的民間宗教包含在內的。這些民間宗教可分為兩種分別不清的類別，能被社會上層「容忍」的是民間信仰，例如香港的文武廟、天后廟、黃大仙、車公廟；而不能被上層允許存在的，就法律而言只能秘密傳播的，就是秘密宗教。白蓮教是一種被污名化的，是大部份明清時期秘密宗教的外部統稱，比較中性的外部稱呼是「齋教」。白蓮教不是一個統一的、組織嚴密的教派，她其實是以「無生老母」信仰及彌勒信仰為主的許多大小小教派的統稱。

不論民間信仰或秘密宗教，都習於採用扶鸞或降神的儀式，扶鸞要飛沙寫字，因此扶鸞主要在識字者中，產生影響。對於文盲而言，神明直接降

臨卽童身上，是其更習慣的宗教活動。明末扶鸞的主神是文昌帝君，到清末已被關公所取代，排名第二的還有呂洞賓、哪叱、濟公等。

根據中國大陸義和團研究者所蒐集的史料可以看出，義和團信眾降神時所請之神明與一般鸞堂所請之神明差別不大。因為這種民間宗教具有地方性，有差異性的部份，即是地方性的神明，而這些神明常可在地方性戲曲中看到。

這些大同小異的宗教團體往往有習練武藝的傳統，在他們的修煉方法中分爲文、武場，文場與所謂氣功差別不大，武場往往以拳術爲主。文武可以分途，也可以合一，習練較佳者當然要進入文武合一的境界。

義和團的主要來源有三，一是大刀會，一八九六年六月，大刀會徒龐三杰在山東和江蘇交界的碭山和豐縣，率大刀會眾攻擊教民。一八九七年十二月，兩名聖言會士在山東巨野被殺，聖言會立即控訴是大刀會行凶。二是梅花拳，他們參與了山東

冠縣梨園屯的民教衝突。三是神拳，一八九九年出現在山東平原縣的神拳，也是以攻擊教民開始。大刀會是習練刀槍不入功夫的，由其咒語可以看出，他們與在他們之前的秘密宗教有關。梅花拳表面上是習練武術的團體，但他們也有文武場組織，部份核心成員也是有秘密宗教信仰的。而所謂神拳，可稱之爲大眾化的大刀會。

這三個團體的核心成員，應該很清楚其本身秘密宗教起源。但對梅花拳參與者而言，習練武藝可能是其主要的團體凝聚力。而大刀會及神拳則較具有宗教團體之性質。

這些習見降神附體的民衆，在官府未能有效控制的环境中，在義和團逐漸擴大的情況下，成爲各個不相統屬義和團成員的一員。他們彼此間有同、有異。因其相似，故彼此認同；因其差異，故互不統屬。然後臨界點被衝破了，由於義和團的數目愈來愈多，其正當性也隨之提高，於是四處皆出現神壇，以前是卽童專利的降神，現在人人都可嘗

試。在一種集體催眠，彼此增強的情況下，更多的拳壇再增加社會大眾的認同，兩者循環，再加上統治階層的放任，以後甚至是支持，於是義和團甚至在一個短暫的時刻，成了某些華北地區的主流社會力量。

研究義和團源流者，都直指其為「白蓮教」。他們當然不認為自己是屬於異端邪教，但他們一定擔心有「假」義和團，但實際上是白蓮教。在一種擔心被冒用、誤解的情形下，自認為是社會主流的義和團，四處搜拏白蓮教。

(二) 義和團的反教原因——其言論

在一般民衆的認知中，天主教是從外國傳入的邪教。義和團由庶民大眾組成，當然抱有相同的思想。例如天津當地即流傳曹老師曾飛天遁地，進入紫竹林，說天主堂內：「一空室有三甕，一貯人血，一貯人心，一貯人眼。各洋樓架大砲甚多，各砲皆有一赤身婦人跨其上。」有一張署名抄自孔聖

人府的乩文，最能代表此種思想。內容如下：「神助拳，義和團，只因鬼子鬧中原。勸奉教，自信天，不信神，忘祖先。男無倫，女行奸，鬼孩俱是子母產。如不信，仔細觀，鬼子眼珠俱發藍。天無雨，地焦旱，全是教堂止住天。神發怒，仙發怨，一同下山把道傳。非是邪，非白蓮，念咒語，法真言，升黃表，敬香，請下各洞諸神仙。仙出洞，神出山，附著人體把拳傳。兵法藝，都學全，要平鬼子不費難。拆鐵道，拔線桿，緊急毀壞火輪船。大法國，心膽寒，英美德俄盡消然。洋鬼子，盡除完，大清一統靖江山。」

從此篇乩文中可清楚看出，義和團自認為是替天行道的正統，而基督宗教則是他們要消滅的異端邪教。

(三) 實際的傳教活動與義和團的關係

和一八六零年比較，一八九零年代的教士及教友人數差不多增加了兩倍，但大約教徒人數只佔

全部人口三百分之一，大約是一百萬人。這樣的人數並不足以使外教人普遍的認識教友的劣跡。而且大部份教友是點狀散佈，在大部份地區，非教友與教徒是沒有直接接觸的。因此他們對於基督宗教的瞭解是來自於長期流傳的謠言、口語及想像。

在發生大刀會的曹州、單縣一帶，聖言會士在一八八四年方抵達該地，但十數年之間，聖言會負責區域的山東南部，教友人數就從一百多人增加到一萬多人，望教友則有三四萬人。可想而知，其中許多人的信教動機與信仰無關。如前所述，在新教友區域，容易發生衝突。但不要輕易將這些事件歸責於傳教士，其實許多問題來自於中國社會本身已有的衝突。

梨園屯雖然名義上是在山東，但實際上是一塊位在河北境內的飛地。（編者按：「飛地」，指一小塊與主要轄境相隔，但同屬一個行政單位的土地。）是義大利方濟各會士和法籍耶穌會士權責不清之地。自從一八六九年有了新皈依者後，新教友

即爲了村中公產與非教友爭執不休。按道理二十餘年過去，新教友成了老教友，應已可和四周居民達到平衡，但當地是二不管地帶，地方政府之控制力不足，於是持續的衝突仍不斷發生。

平原縣的民教衝突也是新皈依者。事件甚至並非直接起因於民教衝突，而是處理訴訟的胥吏到地方後勒索教外人，朱紅的神拳乃藉之發難。朱紅神拳的出現，正好也代表了降神附體儀式的普遍化，在民間信仰和秘密宗教間不斷增加的義和團團體，在實際上多半未和基督教有所接觸的情況下，因口耳相傳的歷史記憶和不斷互相傳播的謠言增加，堅定的要剷除是異端邪教的天主教。

在這種狂亂的階段，義和團其實也代表打破地方民教平衡的外來勢力。「平衡」不代表友好，義和團的興起會鼓動地方原已平息的反教活動，在輔仁大學出版的《義和團運動與中國基督宗教》一書中，我們可以看到韓承良神父描述的禹城韓家莊即爲此種狀況。而最有名的例子，即爲景縣的朱家

河。不過從上述二例中，看不出教民不斷欺壓外教人的情形（可以解釋為不知有沒有）。而在許多「平衡」而「友好」的區域，所謂義和團其實並不來自共同生活圈，而是鄰近地區。這更是教友與教外人彼此間並無真憑實據的仇恨。新教友來來去去，不是教會的堅實成員，但老教友卻受了池魚之殃，成了義和團事件的犧牲者。

四、結論

我們不能否認傳教士有過度干預訴訟的情形，這是不對的，但反過來想，被視為社會中的叛者，教友們有機會公平的贏得訴訟嗎？我們也不能否認部份教友信教的動機不單純，但除了想倚靠傳教士外，做為弱勢一方，他們難道不會尋求任何改變其社會地位的方法嗎？抱有種族優越感的傳教士，對中國文化不夠尊重，這也是不對的，但難道他們因此喪失了其道德性嗎？

義和團事件是最後一次從中國傳統反對基督

宗教的運動。一方面教友人數在一九零零年後大增，一九四九年前的三百多萬教友，大多數來自於這個時期。但中國社會的情況在這段期間好嗎？這些新教友的信教動機單純嗎？但為什麼他們不會被認為道德不好呢？另一方面這種中國傳統的暗流還在，當中國政府在一九四九年後，將傳教士與帝國主義掛勾，將他們監禁、驅逐時，他們的罪狀中，仍然指控他們做些異端邪教的行為。由此可見誤會仍在，消除之道無他，中國需要更認識基督。 □