

義和團與中國天主教——研究概況、後續與聯結

陳方中

一、研究動機

我個人的研究領域是中國天主教史，特別是十九世紀以後的中國天主教史。如果對這個領域稍有瞭解，可以知道這是一塊研究上的大空檔區域。我的碩士論文是《民國初年中國天主教的本地化運動》，一般而言談到這種題目，通常會先談到一些神學理論，我的論文沒有這樣做，只是綜合歸納及敘述這一段時期本地化的過程及其內涵。我的博士論文是《法國傳士在華傳教活動與影響——1860年至1870年》。在這時段有類似的兩本名著，一本是 Paul A. Cohen 的 *China and Christianity – The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*，以及我指導教授呂實強先生的《中國官紳反教的原因 1860-1874》。我的論文是以此兩本書為基礎，再加上他們未使用的傳教士信件及報告綜合完成的。在博士畢業後到輔仁大學工作，因為學校的需要以及外交部提出的計畫，先後進行了《于斌樞機傳》及《中梵外交關係史》的寫作，這多半是任務性質，因此做的不夠精細，但或多或少都對後續的研究會有一些幫助。如果身體健康允許，我的人生目標是能寫一部十九世紀以後的中國近代天主教史。

在我的博士論文中討論了七十餘件民教衝突，和過去做法不同的是，這七十餘件民教衝突是在先建立傳教情形的背景下去分析的。我個人的天主教徒背景，以及對於傳教概況的瞭解，使得這七十幾件案件的討論，得到了一些和過去研究者不太相同的看法。

在衝突的原因方面，最重要的原因是中國人心理上對天主教的排斥，其次是社會中原本就存在的社群衝突。因為傳教士的公開傳教，遂使得這種排斥心理激化；而由於社群衝突中的一方，皈依成了教友，遂使原來的社群衝突，轉變為民教衝突。傳教士作為的好壞並不是引起民教衝突的主因，只要他公開傳教，在當時的社會環境中，就會引起衝突。而引發社群衝突的責任，應該是衝突雙方，並非只有教民一方。這也不是說傳教士所為皆無可議之處，而是傳教士的錯誤行為，主要是增添了反教行為的合理化。在反教者一方，士紳是最主要的人物；在內地政府力量較強之地，士紳的反教行為還較隱密而收斂，在邊區社群型態的衝突中，豪強性質的地方士紳則是率領團民公開打教的領導者。而教方主要牽涉進衝突的多半是新皈依者，一方面可以視為是新皈依者對原來社會造成的緊張導致衝突；另一方面也可以由此判斷新皈依者的信仰動機不見得單純，行為不見得正確。

義和團運動是民教衝突史中規模最大者，首先和一八六〇年至一八七〇年間的民教衝突相比，過去的義和團研究者同樣缺乏對此時期傳教概況的瞭解，在此種缺乏瞭解的背景下，難免會對這個衝突的原因及過程，有許多想當然耳的誤解。因此，更完整的輪廓是這個研究的第一個動機。其次，和過去的民教衝突相比，義和團時期的民教衝突是否有類似的原因，或是不同的原因？在一九〇〇年後，民教衝突的量大幅減少，是否能建立起一個從一八六〇年至一九〇〇年的民教衝突脈絡，這是第二個動機。最後也不能否認有現實的目的，西元二〇〇〇年時，教宗若望保祿二世宣佈一百二十位中國殉教者為聖人，其中八十六位是義和團時期的殉教者。這件事情引發了中共政府的強烈抗議，發動輿論，一致攻擊。教會相當詫異於中共的反應，也因此才特別注重義和團的研究。二〇〇一年十月教宗特別選在利瑪竇進入北京四百週年的一場研討會（這場研討會的主要目的其實就是為教宗談話而辦的），為過去中國傳教史上，特別是保教權影響下，對於中國人民的傷害，向中國人民表達道歉之意。二〇〇三年九月，還特別在米蘭聖心大學，召開中國傳教史的研討會，邀集在中國傳教各修會的專家們發表論文，檢討過去傳教方式所可能有的錯誤。然後是二〇〇四年六月，在輔仁大學和香港中文大學，連續三天舉辦「義和團與中國基督宗教」的國際學術研討會。這些和現實相連結的目的，在身為天主教史研究者的角度，至少是有利於我們研究工作進行的。目前，許多資料有了更開放的處理，也有更多學者開始利用這些教會材料進行研究。

二、進行過程

（一）相關研究論題的瞭解

由於對義和團這一個「民方」缺乏瞭解，因此在開始時，先要瞭解目前中國義和團的研究狀況。我的評估是，一九八〇年代以後的義和團運動，大致上已糾正了文化大革命時期歪曲的歷史解釋，要提倡和發揚學術民主，這可以在一九九〇年的每十年一次義和團研討會中看出。一九九〇年也是首次有教會方面的研究者如魏揚波，發表直隸東南義和團耶穌會的文章，另一位德國聖言會神父 Rivinius 則是從教會檔案報告聖言會觀點的義和團。二〇〇〇年的研討會更可看出義和團研究更多元及深入的情況，他們自己說：「基於政治或意識型態需要的定義，已經不是研究者必須遵循的準則，這是義和團研究在方法論上取得突破和進步的標誌。」的確，我個人覺得大陸學界在義和團的源流及組織方面的研究是非常傑出的，主要是在路遙及程獻兩位研究者的領導下，投入了大量經費及人力，因此除了已經整理的中外文獻外，大量的口述材料、手抄本、鄉野傳說、地方文獻、秘密宗教經卷、拳譜一一出籠，然後經過仔細比對，清晰的脈絡就浮現出來了。雖說大陸的義和團研究者有意識的要去意識型態，但長時期的歷史包袱是不容易

去掉的，這個包袱就是義和團的反帝愛國性質。自一九九〇年開始，柯文就在挑戰這個觀念，包括兩篇論文及其義和團專書《歷史三調：作為事件、經歷及神話的義和團》，中國史學界一方面照登其文章（這代表其開放性），但二〇〇〇年會後也點名批判了柯文。這或許是二〇〇〇年批判教廷封聖政治緊縮的結果。

（二）民間信仰與秘密宗教間的義和團

在有關義和團的源流上，路遙主張義和團來自於白蓮教，周錫瑞則反對此說，認為義和團是來自於一種廣泛的民間文化。我個人認為兩人說法都對，但都不完全，其實可以用倫理——宗教系統說明就清楚了。

明清時期中國的價值觀，意即其倫理層面，是格言式的。例如「禍福相倚」、「孝順父母」、「因果報應」等不同來源的格言，在儒釋道並存的狀況下，是同時被毫不懷疑接受的。在中國人格言式的思考習慣中，不完全具邏輯連繫性的價值觀，已經很自然的放在所有中國人心中，成為共同生活的準則。當然每個人的倫理生活不會一樣，但在相同氛圍中，卻有一些格言式的價值觀是如同金科玉律般不容挑戰的，而這就是明時期倫理——宗教體系的核心。

這個金科玉律之下，在一個不是非常嚴格界定的範圍內，有許多格言是大家所熟悉的，雖然不一定遵行不悖，但生活周遭卻有許多人將這些格言奉為圭臬，因此絕大多數人對這些格言式的價值觀，必須保持尊重。從不容挑戰的金科玉律，到必須被尊重的格言式價值觀，是「正統」思想的範圍。

對絕大部份粗通文字者或文盲而言，直接的宗教經驗，才是他們信仰的基礎。這些活潑、多樣、變化性大的「民間信仰」，從某一面觀察，他們是由正統的儒釋道思想影響及牽引的，在信仰的內容及信眾的行為方面，他們相當清楚的遵守這些格言式價值觀。但在他們自由聯結、天馬行空的知識範圍中，他們所認識的神明其實是與釋道經典中的解釋有或大或小差異的。信眾對神明的關係又非常緊密的與個人希求結合，同時新的神明又不斷誕生，新舊神明的神話也不斷被創造。因此堅守正統信仰者，通常對這類信仰是嗤之以鼻的。他們雖不尊重此類信仰，但通常他們對其保持「容忍」心態。因為他們或者感覺這是一種無害的信仰，在多一事不如少一事的心理上，不必干犯眾怒；或是他們也看到此類信仰在正統價值觀影響下，具有一定的道德性。不論基於何種原因，民間信仰是一種被正統「容忍」的宗教信仰。

某些庶民大眾的信仰，由於其建構的神學體系，或是其組織型態，或是其神話，挑戰了正統體系，超出其容忍範圍，則會被視為是「異端」的信仰。因為是異端，所以只能秘密傳播，白蓮教是這種類型宗教的外部名稱；雖然白蓮二字並無貶義，在明清時期，白蓮教卻已被污名化，等同於邪教。在同樣的倫理——宗

教結構中，他們也受到正統信仰的影響，表現出一定的道德性。只是他們在無關道德的其他層面，衝撞了正統信仰，因此才被視為異端。正統的——被容忍的——異端的倫理宗教體系，其實界線不是那麼清楚的。一個嚴格的儒家衛道之士，是有可能把佛教都當成異端，但大致說來不會如此。從官員奏章、士紳筆記、來往信件中，其實可以看出他們至少是「容忍」，有的甚至是「接納」佛道思想的。對於中下階層的民間信仰，嚴格的正統維護，者或許已將之打入異端領域；但多數較寬鬆的官紳，則對民間信仰採取容忍態度。而對所謂的秘密宗教，那些可被歸類為污名化教派的秘密宗教，當然是大多數官紳眼中的異端，但其實多半與這些秘密宗教有直接接觸的地方官紳，又發現他們不是想像中的異端邪教，因此容忍他們的存在。（但是如果是原本不屬於此文化的洋教呢？）

其實在中國多神的信仰環境，所謂民間信仰或秘密宗教，在他們的信仰內涵上是非常靠近的。而在他們發展的過程中，又在同一個文化環境中互相滲透，變化速度又極快，信徒們口耳相傳，信仰神明高度重疊，習用相似的扶鸞降神儀式，信徒們再不斷創造新神明，改造教義，又受上層的儒釋道正統思想影響，所以相同的教名，信徒對這個教門的認知可能有不小差距，而不同教名，又在其教規、神明方面有極高的相似性。

我們必須從上述的背景去瞭解義和團的宗教性質，義和團當然帶有明顯的民間信仰特質，這可由其降神活動及所請來的神明加以證明。但由團體源流言，義和團也具有秘密宗教性質。若從認知的角度看，將義和團視為異端宗教者，主要是來自於官紳階層，以及受此階層影響者。在一般與義和團群體有相似信仰者，多半至少是容忍其存在的。而在一八九九年以前，在其顯露出反叛痕跡時，才會和其劃清界線。但當一八九九年末以後，義和團獲得某些統治者支持，於是其人數就迅速增加。突然增多的義和團團體再增加參與者的正當性，然後某種流行的「臨界點」被打破，就好像經紀公司炒作偶像的手法，當曝光率達到一定程度，義和團甚至成了某個時期，某個區域的主流。

被正統維護者視為異端或非主流的義和團，在義和團他們的認知中，自己絕對不是異端。在他們的認知中，有沒有異端呢？當然有，基督宗教來自另一個文化，不和中國的多神信仰混雜，也較少相似性，因此不論何種階層，都將基督宗教視為異端。

（三）義和團時期的反教言論

另外一個義和團研究的主要問題就是其反帝愛國性質。這一篇文章就是根據研究者所能掌握的證據，包括官方檔案及當時筆記資料中所蒐集的揭帖及歌謠。在其中進行階層的分類。在官員奏章所表達出對天主教的觀感、反教理由以及民教衝突原因，充其量只能代表官紳立場。之所以用充其量這個詞，原因是在官場

積習、官僚文化影響下，官員奏章中的言論也並不一定代表其真正想法，而是官僚圈中對民教衝突的主流意見。而較能反應義和團參與者想法的揭帖及歌謠中，可以看出義和團的核心言論，是把基督宗教視為自外國傳來的異端邪教，盡做拍花、誘拐、挖眼剖心以及其他違反倫常之事。因此上天震怒，使雨水不降，並準備派下天兵天將來消滅這個邪教，義和團就是與天兵天將聯合的力量。

那麼從義和團的揭帖歌謠中，是否可以找到反帝愛國的性質？有一些字句是有這種味道，例如「最恨和約，禍國殃民」、「禍亂中華，耗費國帑」、「上欺中華君臣，下壓中華黎民」都是。不過姑且不論這些文件是否摻雜了揭帖製作者本身的上層意識，充其量也只能說是一種籠統排外的意識，而這種排外意識也不是在十九世紀下半葉才產生，其實是傳統文化的產物。這種觀念其實也被中國的義和團研究者意識到，李文海、程獻說：「義和團的愛國主義，從本質上講，還是傳統文化與生活經驗的直觀反應。」

這篇論文的結論是根據對揭帖歌謠的審視，是很難導引到義和團具有反帝愛國性質的。而過去研究者的主要證據，主要是引用了官方檔案中官員言論的結果。

（四）歷史與真實——檔案文獻與口述訪談中的義和團

由於義和團研究的深入，可以清楚看到在許多案例上，義和團的研究成果，不全是採用文獻史料中的敘述，另外一方面，訪談記錄固然補充了許多文獻史料不足的部份，但和其他佐證資料相比較，訪談記錄也不全是事實。因此在這一篇文章中，首先是以某件義和團運動的案件——平原事件，比對研究成果與文獻及訪談中的差異，觀察傑出的義和團研究者，如何從不同的口述材料及文獻中，綜合得到其論述。

其次，可以探討文獻資料中有意或無意的錯誤形成的機制。我自己的觀察，在官員奏章和傳教士報告兩者的敘述中，雖然有個別差異，其實傳教士報告的可信度是高於官員報告的。最近一些傑出的論述，主要就是拋棄了過去將傳教士妖魔化的思維，在他們的研究中兩者資料並用的結果，同時也在此基礎上做了更仔細的區域資料調查，證實了傳教士報告的可信度。

第三，可以從這些可信度較高的論著中，檢視口述訪談中的扭曲情形，就算是確信自己所言為真，但在不斷運動，而且要有高度政治正確的中國，其實當人們在不同時期如六〇年代，或八〇年代所做的回憶，在一定程度上是被扭曲的。即使文化大革命時期的過激現象得到糾正，但這些訪談的可信度其實不高。歷史學者們必須謹慎的在其中採拾史料。

我期望從這篇十二月發表的論文中，挑戰過去義和團研究者們，以及所有近代民教衝突的學者們均共同具備的民族史觀。

這些研究的目的，是為義和團與中國天主教的後續研究奠定基礎。

（五）義和團與天主教傳教團體

在義和團研究中最大的問題是，義和團的研究者們，基本上不瞭解當時基督教在華的傳教情形，在民族史觀的架構下，很簡單的將傳教士與侵略中國的歐美列強連結在一起。我覺得一方面不能否認傳教士的確具有帝國主義思想，而隨著時間進展，十九世紀末、二十世紀初是帝國主義思想最盛行，行動最激烈的時期，而中國的確也受害甚烈，但到底天主教在華傳教就只有帝國主義思想嗎？有很多細微的部份是必須先瞭解的。

首先，天主教的傳教團體是分區傳教的。分區傳教的結果是有的傳教團體較有經驗，有的則反是。因此他們在傳教策略上，與地方官府關係上均有差異，以山東南北為例，或是山東、河北就是有差異的。

其次，教友也分老教友與新教友。在一般的民教衝突中，通常很少是老教友引發的民教衝突，原因是：老教友群體與附近非教徒間已有平衡關係，老教友群體的道德性較穩定。但新教友們信仰動機經常可疑，一旦信教又經常破壞原有社群的人際互動、經濟乃至權力結構，因此必須分開處理。

再者，傳教活動所碰觸到的社會狀況是不同的。有開放口岸與內地城鎮、有城鄉差距、有內地與邊區差距、有漢族與少數民族差異。因此在義和團與天主教傳教團體的研究中，必須要先建立一九〇〇年前天主教在這些地區的傳教輪廓，瞭解他們個別的如何在其區域中傳教，有沒有特別的傳教方式，有沒有主要的教友聚落，從這些教友聚落中，他們如以及在何處建立了新的教友據點，在這些地方的經濟狀況、社會關係、政府控制力、生活習慣、宗教信仰是不是會影響。然後要考察這個區域過去已有的社群衝突、民教衝突，然後在此基礎上建立義和團時期一連串民教衝突的案件，我的期望是勾勒出一個更清楚的輪廓，有更完整的敘述。和過去的研究相比，輔仁大學和教會的背景，使現在的研究與取得耶穌會、遣使會、巴黎外方傳教會、聖言會、聖母聖心會的資料並不太困難。米蘭外方傳教會的資料，應該可以透過教會研究者的協助得到一部份。最困難的是方濟各會，除了聖經外，方濟各會不是一個太重視學問的修會。目前還搞不太清楚他們檔案放在何處？在輔仁大學的天主教史料研究中心，我們目前有《傳信年鑑》、《聖嬰善會年鑑》、《天主教傳教區》等從十九世紀中葉迄二十世紀二十年代的傳教雜誌，裏面收錄了不少在中國各地的傳教士報告，對於這些資料的掌握，是我們比中國大陸義和團研究者佔優勢之處。

（六）期望在此研究中，可以說明以下幾個問題

1. 義和團運動與在此之前其他民教衝突的比較。某些形態是延續的，某些

型態是有差異的。例如參與的份子、參與者的反教理念等。

2. 義和團時期的反教型態。在巴斯蒂對直隸西南的研究中，他認為所謂的義和團，其實並非教友村附近的居民，而是路過者。不過比較一些在山東禹城及直隸東南的情形，則不完全適用。在有較詳盡的輪廓後，可以建立某些類型的教友與非教友間的互動模式。
3. 義和團之後教會發展與之前的比較。其實一九四九年以前的中國教會，大部份教友是在一九〇〇年以後發展出來的。是否有可能一九〇〇年以前對教會的某些抨擊，如殖民式的教會，在一九〇〇年以後的教會並未消失，甚至變本加厲？
4. 義和團運動結束後，下層反教結構逐漸潛伏、縮減，但實際上並未完全消失的情形。
5. 刺激－反應模式的再檢討。在清末民教衝突的研究中，基本上均採用此種模式來解釋衝突原因。就算用挑戰與回應、傳統與現代等不同名詞，其實均具有此種意涵。刺激－反應模式在類似的文化圈中，是很有效的詮釋方式，但在不同文化，包括不同的語言及不同的階層中，就應該特別注意到反應不見得是面對另外一方所以為的刺激。例如：對鄉村居民言，天主教的傳入究竟意味著什麼？他們為什麼反對？為什麼有的人會皈依？這其實可以做心態上仔細的分析。

三、義和團研究的再出發

- (一) 台灣史學界具有義和團研究的優勢，因為這方面沒有意識型態及政治指導的緊箍咒，而中國大陸多年挖掘的史料及相關研究成果，正好可以提供學者進行再詮釋的工作。
- (二) 與義和團研究相關，可再發展的論題
 1. 余清芳事件。
 2. 台灣的民間信仰、秘密宗教。
 3. 以義和團研究所揭露的民眾反叛模式，研究近代史上的群眾反叛事件。
 4. 下層社會的人際互動。
 5. 下層社會訊息傳播的途徑、工具、影響力等。