

區域信仰的變遷： 廉溪中游的漢人宗族與天主教的傳播



張先清

廈門大學博士班研究生

一、前 言

前人論及明清以來的天主教在華傳播歷史，多從宏觀入手，而少見地域個案研究，尤其很少結合地域民間社會文化以探討幾個世紀以來天主教在中國基層社會的傳播歷史。事實上只有把地方的天主教發展置於具體的民間社會歷史情境中加以考察，才能揭示出天主教作為一種早期的「外來宗教」如何融進傳統中國的基層社會中，乃至轉變成（至少在局部地區）影響鄉村民間生活的「地方宗教」。

有鑑於此，從2000年開始，筆者在原天主教多明我會（Las Misiones Dominicans）在華的傳播中心地——閩東長溪流域進行歷史學與人類學的田野調查，特別是關注長溪流域的漢人宗族與天主教傳播之間的關係。^① 依據事先擬定的研究方案，我選擇了構成長溪流域天主教分佈的三個核心地段穆水、廉溪及白馬河作為調查重點。本文即是其中有關廉溪地區的部分研究，關注處於同一社區——廉溪中游的三個主要漢人宗族，廉村陳氏宗族、溪墳趙氏宗族、雙峰馮氏宗族。對於天主教宗族——雙峰馮氏與溪墳趙氏，筆者主要採取分戶調查的方法，對這兩個宗族村的主要住戶做了個人生活史的問卷調查，並對其中的20餘位族人作了主要報導人問卷調查。對非天主教宗族——廉村陳氏，筆者則採取隨機訪談方式。此外，筆者還在當地較為系統地搜集了一批族譜、寺廟碑銘、村志等歷史文獻。本文即嘗試結合這些田野調查資料與相關的西班牙文獻，^② 討論明末以來上述三個漢人宗族在對待天主教傳播上的不同取向及其對當地民間社會的影響。

二、廉溪中游的漢人宗族及其早期信仰

廉溪乃閩東長溪最大支流穆水的下游部分，具體來說是指上接穆洋，下至廉首的一段長約四、五十公里的溪流，而其得名則與素有開閩第一進士之稱的唐人薛令之有關。《薛氏宗譜》云：

余祖自晉至永嘉之亂，士族多板蕩渡江，薛氏初祖惟公一族始自河東南遷江左，迨天監中，光祿公賀始徙於閩，閩之有薛氏，自茲始矣。正史謂閩粵地肥蹠，有山泉禽魚，雖能通文書史事，不肯北宦。故自唐以前，未有以文進者。我祖自光祿公卜居之後，至六代有補闕令之公，神龍元年首以登第，名顯於朝。時東宮官冷，見機而題朝旭首蓿之詠。是時，唐明皇因幸東宮，見之不悅，以為諷幾，命筆酬之曰「啄木嘴距長，鳳凰羽毛短。若嫌松柏寒，任逐桑榆暖。」公以此謝爵投簪東歸。後安祿山反叛，明皇感其見機，詔以

^① 由於長溪流域也是中國南方少數民族畲族的主要分佈地，在廉溪中游山坳處，就有多個畲村，故本文特意標明所研究對象是漢人宗族，以示區別。關於長溪流域的畲族分佈情況，請參見：藍炯喜主編，《福安畲族志》（福州：福建教育出版社，1995年版）。

^② 有關多明我會在長溪流域活動的西班牙文獻是較為豐富的，特別是在菲律賓馬尼拉、西班牙阿維拉等地多明我會檔案機構收藏有許多珍貴的文獻資料。多明我會學者 Jose María González 整理了五卷本的多明我會在華傳教史：Historia de lasmisiones dominicanas de China tomo I-V, Madrid,1955-67,可以提供研究所需的大部分參考資料。

長溪縣賦粟資之，公量受，不肯多取。及肅宗踐祚，召公，公已逝矣。遂錫其所居之地三廉，曰「廉村」、「廉溪」、「廉嶺」。^③

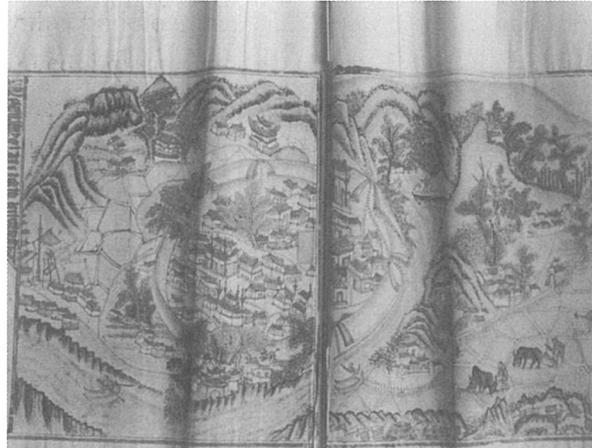
薛令之題〈朝旭苜蓿詩〉及其以廉潔而受賜名的故事在長溪地方流傳甚廣，並由此在當地形成了一個以崇拜「明月先生」為主的地方信仰，關於這一點，筆者在後文將作進一步分析。此處要說明的是，由薛令之故事可知，早在中唐時期，廉溪流域已是中原漢人卜居之地，特別是以廉村為中心、包括溪墳、雙峰在內的中游部分，由於河流沖積形成了不少適宜農耕的小型平原，又有便利的河運交通條件，故從唐宋以來，就不斷有中原漢人遷居此地，繁衍壯大，至成一族。本文所關注的廉村陳家、溪墳趙家、雙峰馮家，就是顯例。

儘管薛姓早在中唐以前就遷居到了廉溪中游地區，且奠定根基，但在晚唐以後隨著陳姓的入遷，其地方核心家族的地位卻逐漸被後者取代了。^④

陳姓遷居廉村，大約在唐末五代。據陳氏宗族譜牒記載，陳氏祖先十兄弟，曾是王潮部下，「自光州固始，同王潮入閩，蕩平土宇，立勳受爵。」^⑤後「諸昆仲閱歷形勝，各就遷居。始祖懷玉公遷是鄉，水北田連阡陌，則內貯處其優；水南市有富津，則外需征其足。且八景殊勝，登高而雲霞絢繪而俗塵可浣，漁米豐饒，耕讀足務。」^⑥陳姓與唐末五代大多數閩東地方的入遷漢人來源是一致的，即先從中原遷閩，再由福州遷往閩東，經歷了多次遷徙後，當遇到合適的生活環境時，就定居下來。而當地優厚的

農商資源也確實為陳姓宗族的發展創造了有利條件。廉溪北岸是當時長溪流域的主要平原之一溪北洋，擁有良田千畝；而溪南則有古老集市富溪津市，該市「在二十二都廉村，舊名石磯津。魚鹽之貨叢集，販運本縣，上通建寧。舊設巡欄，今設官壓以平貿易。」^⑦富溪津市到了明末，成為當時長溪地方重要的一個商貿集散地，吸引了不少周邊商賈，聚集販貨。明崇禎年間戶部郎中黃師夔因商人之請而為時任縣令的

巫三祝立「富溪津碑記」，具體反映出了當時商販群集的景象：



明清廉村村居圖。明中葉，廉溪中游屢遭倭患，廉村陳氏為了抵禦外敵，開始築堡自衛。現今堡牆猶存，族人里居，漁耕樵讀，一派寧靜安詳景象。

^③ 《高岑三廉薛氏宗譜》，卷首序，清抄本。類似的記載亦見：（萬曆）《福安縣誌》卷七，〈人物志·風節〉收入《日本藏中國罕見地方誌叢刊》（北京：書目文獻出版社，1991），頁6。

^④ 現今薛氏後人大多居住于廉村附近的高岑。

^⑤ 《廉溪陳氏族譜》，卷首〈陳又新康熙二十七年序〉，（光緒十二年(1886年)抄本）。

^⑥ 同上，卷首〈陳胤浚康熙二十七年序〉。

^⑦ 萬曆《福安縣誌》卷一，〈輿地志·市鎮〉。

去辰南三十里曰富溪，蓋市舶往來之津，群邑僉走命焉。所過複壁危巒，上下走□（此字原文不清），重研累喘，始得至。至則一帶莽蒼，非若波斯、隙林、五父之衢，可恣探取者。遙望一艘來，群攘之，至截流泊濟以身殉，不則素手枵腹矣。來貿者益高其直，設種種諸巧蠹以罔諸賈，稱較者有搭頭之例，增鈎貫索，站立船頭，不一而足。資斧幾何，乃什不得六七。比歸，或遇假虎橫食，則有傾橐耳。^⑧

由於有了上述農商資源的支持，廉村陳氏得以能夠較快地發展，不僅人丁漸增，而且在文化上也卓有成就。特別是宋以後，科舉輩出，單兩宋時期，該族就產生了十四位進士，^⑨此外還有地方理學聞人如人稱城山先生的陳元老。^⑩到明清時，儘管漸呈衰弱，但在科舉上仍然屢有題名者。下表為清光緒十年《福安縣誌·選舉》中所記載的廉村陳氏宗族宋以來的科舉情況（不包括武科）：

表1：廉村陳氏歷朝科名表

朝代	科名	人數
宋	進士	14
	特奏	1
	釋褐	2
	漕舉免解	1
明	舉人	2
	貢選	4
清	歲貢	2
	拔貢	2

注：本表據光緒十年《福安縣誌》卷二十一〈選舉〉有關資料繪製。

由上可見，廉村陳氏是一個典型的地方勢族，故該族人也自詡「屢代簪纓，至今弗替，實韓陽中著姓也。」^⑪伴隨著家族的人丁興旺、科名顯盛，廉村陳氏的族中精英，很早就進行了家族的各項整合，如在宋嘉定十三年，陳氏已修訂本族譜牒，^⑫到明初陳氏開始建立祖祠，此後多次重修家族譜牒，訂立規制，以維繫族人，並加強本宗族在地方上的控制能力，由此也使廉村陳氏在明初就已成為較為成熟的宗族組織。

距廉村約1.5公里，是一個名叫溪填的村落，^⑬這裏就是趙姓的聚居地。趙姓

⑧ 光緒《福安縣誌》卷之三十六，〈藝文〉。

⑨ 由於當地較為深厚的文化積澱，如今廉村已經被評為福建省歷史文化名村。

⑩（萬曆）《福安縣誌》卷七〈人物志·藝苑〉。

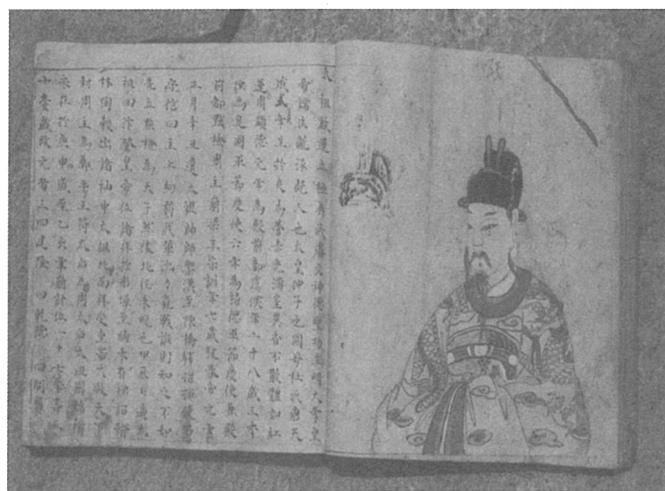
⑪ 前引陳胤浚康熙二十七年譜序。

⑫ 見《廉溪陳氏族譜》，〈歷代原修族譜職名〉（光緒十二年（1886年）抄本）。

⑬ 溪填亦稱溪前。

之遷居溪填，大約在北宋末年，據《新修富溪趙氏族譜》云：「吾族趙氏系出炎宋，自清獻公來閩，卜居霞邑北港，傳自常公，始遷今所，越五世而筠公生子六人，爰分禮、樂、射、禦、書、數六房，而我射房聚居富溪，則皆綱公後也。」¹⁴上引文所說的溪填趙氏祖先清獻公很可能是當時靖康之亂後南奔的中原舊族，他先是由浙江衢州遷徙到建寧，再遷霞浦北港地方，到常公時才遷居溪填。¹⁵因此，溪填趙氏以常公為肇遷祖。¹⁶而上引文中的綱公，即第六世趙綱，據族譜記載，他是如今溪填趙姓主要族支射房的祖先，並且是使趙家據有溪填的一個關鍵人物：「宋開禧年間，綱公仕迪功郎，宦遊歸裏，填溪架屋，命名溪填，即今聚族眾居是也。」¹⁷

溪填趙姓自述是宋太祖趙匡胤之後，一直以「天潢裔派」自居。為了表明本族皇族身份並非竄冒，趙姓曾長期保留有趙太祖像等顯示皇裔身份的物品，並屢此在宗譜中強調本族為帝王後裔。如乾隆年間的一份譜序云：「譜以序昭穆明世系，毋論社稷之後與敵敵之家，皆不欲斬然無聞，況天潢裔派，奕業如新，維孫與子而顧淡然忘之乎！溯受氏以來，代有偉人，而黃袍加身，混一海宇者，維吾祖宋太祖也。人有侈談世胄，妄將前代名家，載入譜端，究無可考。吾家清獻公即太祖



溪填趙氏自稱“天潢貴胄”，長期以來保留有顯示本族皇族身份的宋太祖像。這是該族所保存的繪於明清間的三十六幅祖圖中的一幅，為太祖趙匡胤像。溪填趙氏在清初以後逐漸接受了天主教信仰，成為一個典型的天主教宗族。

世胄四代孫也，由浙入閩，親攜禦像，左金書王子王孫，右玉篆禦書至寶，巾系沖天龍繪五爪，世雖屢易，燦然奪目，豈別姓所可得同日而語耶？延及三世，而生常公，公見富溪水清且漣，山美而秀，遷移厥居遂為肇基之始祖焉。」¹⁸

趙姓在遷居溪填後，在第六世開始分六房，但到了第十八世後，情況發生了變化，禮、樂兩房「已中絕，御、書、數三房已散處外鄉，亦不甚繁衍。而射房之支分派別，繼繼繩繩，瓜瓞之綿延，實為獨盛。今村中之爰處者，皆射房之後裔也。」因此，在相當長時間裏，射房構成了溪填趙氏的主體。隨著人丁的增長及本族產業的增置，到明正德二年(1506)開始修訂本族譜牒，到了清初開始修建祠

¹⁴ 《新修富溪趙氏族譜》卷首，道光二十四年趙夢言序（民國十六年(1927年)抄本）。

¹⁵ 同上，明天啟二年趙文琳序。

¹⁶ 同上，「肇遷」，頁51。

¹⁷ 同上，乾隆四十二年趙廷灝序。

¹⁸ 同上，乾隆四十二年趙廷淑序。

堂。¹⁹

與廉村陳氏相比，溪填趙氏在宋明以來的科舉成就上相對較低。構成趙氏族中科舉功名的大多是生監之類的普通士人，如下表所示：

表2：溪填趙氏歷朝科名表

朝代	科名	人數
宋	進士	2
	舉人	3
明	無載	無載
清	貢選	7
	庠生	31
	監生	24

注：本表據民國十六年（1927年）《新修富溪趙氏族譜》卷之六〈選舉〉資料繪製。

在廉村上游，與廉村相隔約1公里，是雙峰馮族聚居地。²⁰ 馮姓入閩始祖為治中公，據馮氏譜牒記載，「公原居金陵，于宋元祐三年，偕二弟治平、治串來閩，卜居南台馬馮巷。深明韜略，時遭寇亂，朝廷聘公，官拜大將軍，通領軍戎，擁鉞督征，屢建奇功。厥後誤中賊計，矢盡援絕，公奮然以身殉國，致命沙場。帝聞公死，優詔賻之，賜謚惠義侯，錄其子孫恩蔭參軍。」²¹ 而馮姓遷居雙峰，則是自第十世知幾公始。馮知己，「繼述公長子，例授郎中，……公自元至正年間由壽寧西溪遷居辰邑雙峰……公生至正壬辰年四月初八日辰時，卒明永樂丙申年二月」。²² 由此可知雙峰馮氏肇基的時間應在1353年以後。馮知幾元配無出，次配生廷炎、廷炎、廷炱、廷炎、廷燎、廷燮六子，分別為璧、琮、珪、璋、琥、璜六房祖。此後人丁逐漸增長，到明嘉靖年間，在族中璧房十三世孫，曾任廣西太平府知事、湖廣茶陵州知州的馮傑倡議下，馮姓族人開始初步整合宗族，如嘉靖二十四年（1545年），馮傑在致仕歸裏後，聚父老建立族譜。²³ 其後，馮氏族人將肇遷祖馮知己的房屋改為祖祠，但「僅有正座，規制未宏未備。」²⁴

與前述陳、趙兩族相比，雙峰馮氏無論是在名望還是科舉功名上遜色不少，該族並沒有產生過進士之類的人物，在明代以歲貢出任官職的馮傑是該族較為知名人物，而更多的則是功名不顯的普通士子，如下表所示：

¹⁹ 趙姓何時肇建祠堂，已不可考，但訪問該族耆老，皆云在清初。而《新修富溪趙氏族譜》卷之三，〈祠宇〉曾記載舊祠在三門口，因為苦於地低多水患，乾隆七年族人捐地謀遷建，由此可知趙族祠堂應在乾隆前建。

²⁰ 雙峰又稱桑洋，雙洋。在馮姓遷入前已有湯、鄭二姓在此居住，但皆不發達。

²¹ 《雙峰馮氏族譜》，〈世系〉（民國二十八年（1939年）抄本），頁87。

²² 同上，《雙峰馮氏族譜》，〈世系〉，頁89。

²³ 同上，《雙峰馮氏族譜》，〈卷首譜序〉，頁14。

²⁴ 馮昭章，〈重修祖祠記〉，載《雙峰馮氏族譜》（嘉慶十八年（1813年）抄本），頁238。

表3：雙峰馮氏歷朝科名表

朝代	科名	人數
宋	無載	無載
明	貢生	3
	監生	1
清	貢生	4
	廩生	3
	庠生	38
	監生	22

注：本表據民國二十八年（1939年）《雙峰馮氏族譜·選舉》資料繪製。

與絕大多數由漢人移居而形成的地域社會一樣，廉溪中游隨著薛、陳、趙、馮等諸姓氏的移居而逐漸發展了社區的早期民間信仰。在廉溪中游上述陳、趙、馮三族聚居區，這種早期民間信仰主要可分為兩部分：一部分是屬於各自家族的保護神靈，另一部分則是屬於地域性共有的神明。前一類在廉村陳氏尤為突出。陳姓在遷居廉村後，逐漸接受了同地域薛氏宗族的神靈薛令之為本族保護神。薛氏後人在唐咸通元年就已將薛令之鄉居讀書時的靈穀草堂改建為靈谷寺，作為本族家廟。²⁵陳姓族人也效仿之，在本村另修建了一座後湖宮，以供奉薛令之及其四世孫、民間稱為顯應王的薛念。²⁶現後湖宮內保存完好的廉村陳姓乾隆四十二年（1777）維修宮廟碑文，可以看出後湖宮的創建及與陳族的關係，其文云：

後湖神宮創自始祖，左鳳池，右獅岩，保境內，漪何盛也！惜明季因燹被毀，迄今百餘年，宮址雖存而神祀之曠火矣。吾儕生長斯土，睹舊基而思建，獨力維艱。幸神靈之有感，合族同心，是以集緣捐題，沿戶樂助，隨於是年新再建，宮宇與神像頗煥，落成，原議成兩者照金多者序勒，未成兩者仍議列匾。照日邀神靈，亦見吾族佐盛之休。因茲告竣，合當刻碑登匾統志以垂不朽雲。

始祖陳懷玉公助銀三兩天²⁷

長房陳雄公助銀二十兩

三房日昇公助銀六十兩天

.....

大清乾隆四十二年十一月 吉旦緣全立²⁸

25 清·陳從潮，〈重修靈岩寺記〉，載光緒《福安縣誌》卷之三十二，〈古跡〉。

26 薛念為薛令之四世孫，行十八，死後，「其靈憑人，自稱『十八元帥』宋紹定三年，賜侯爵。見《福安縣誌》卷之三十八，〈雜記〉；同書卷之十三〈典禮〉又載：「顯應王，即令之四世孫，名念。」

27 原碑文如此，這是民間的一種表達方式，以工抵銀。下同。

28 《後湖宮碑》（乾隆四十二年），此碑尚存于後湖宮。

前省略處為捐助興建之陳姓族人題名，計有充作緣首的貢生、監生、庠生、鄉耆、增生及信士等各種身份之陳姓族人共四十四位。由上引碑文可知後湖宮作為廉村地方的村廟，是由該地主要家族陳氏控制的，其陳姓歸屬性質十分明顯。

至於趙、馮兩族，因為長期以來其族人皆信仰天主教，其家族在天主教之前的信仰情況已十分模糊，例如筆者前往調查時，無論趙姓族人，還是馮姓族人，只說他們的祖先從前也是信佛教。當然，此處的「佛教」在當地的含義實際上是包含了各種神明崇拜的民間信仰。至於比較具體的家族神信仰，已無人知曉。在趙氏族譜中曾記載其族中公田、公基、公山等產業所在處有燠裏宮、臨水宮等廟宇字樣。²⁹由此可推測原先趙族似也信仰某些民間神靈，但相對廉村陳族，溪填趙氏與雙峰馮氏似乎並沒有非常明顯的宗族歸屬性神靈。

唐宋以降廉溪中游的地域性廟宇主要有建于廉村的文殊院、三石庵、觀音寺，建於溪填附近的天后宮、六祖禪寺等。這些寺廟具有超家族性，如明初所建天后宮，立于廉溪旁，建立之初，其信眾來自周圍居民。

三、天主教的傳入與宗族信仰分歧

明崇禎五年（1632年），在福安地方文人天主教徒郭邦雍、繆士珣、黃大成等人的接引下，多明我會士高崎（Angel Cocchi）潛入福安，由此揭開了西班牙多明我會在長溪流域長達幾世紀的傳教活動序幕。由於帶領高崎進入長溪流域的上述文人信徒主要來自福安城及穆洋、頂頭等地，因此，早期多明我會的活動主要就集中在福安城關、溪東、穆洋、頂頭這些地方，而最初的一批信徒也主要以福安城之鹿鬥郭氏、穆洋繆氏、頂頭黃氏等幾大宗族成員構成。如長溪流域最早的一批天主教堂即先後建立在上述宗族聚居地：福安（1632）、頂頭（1633）、穆洋（1646）。³⁰

由於廉溪中游正處於頂頭通往穆洋的必經水路上，因此，早期多明我會傳教士在往返奔波于頂頭——穆洋這兩個傳教中心區時，也開始了在廉溪中游的傳教拓展，依溪而居的這三個宗族雙峰馮氏、溪填趙氏與廉村陳氏自然成為多明我會



雙峰天主堂。雙峰馮氏清初即以族力，協助傳教士建堂，作為本族宗教信仰中心。這是近年來落成之新堂，碧水青山掩映間，歐式聖堂與古老居民同處寧靜山村，堪稱中西文化在民間的交融寫照。

²⁹ 民國《新修富溪趙氏族譜》卷之九，〈產業〉。

³⁰ Fr. Jose Maria Gonzalez: Historia de las Misiones Dominicanas de China, Madrid, 1956, 第1冊，頁671。

傳教的主要對象。例如，1634-1636年間，黎玉范曾到當時福安城外的七個村子傳教，並收了不少信徒，這裏所說的七個村子，除了頂頭和穆洋外，雙峰和溪填極有可能也在其中。³¹此後，雙峰馮氏與溪填趙氏族人逐漸接受了天主教信仰，如1675年，據西班牙文獻記載，溪填地方除了「僅有的一個仍保持他的外教信仰之外」，³²大多數居民已受洗入教。1684年，在當地開始建起了教堂。³³而雙峰在1657年已建有一座聖若瑟堂，³⁴可見已有不少信徒。到1729年，清政府禁教期間，多明我會士費若用(Fr. Juan Jose Alcober, 1694-1748)躲避到這裏時，談到雙峰的情況時，說該村「幾乎都是基督徒」，³⁵由此可以推斷，至遲到清雍正、乾隆初年，住在溪填與雙峰的趙、馮二姓族人，已經基本皈依為天主教徒，從而轉化為典型的天主教家族了。此後，溪填趙氏與雙峰馮氏一直是天主教在長溪流域的主要支持者之一，這兩個家族的族人信徒不僅在清前期的歷次禁教期間，為當時的多明我會士提供庇護，而且還積極地在本族聚居區興建教堂，以維繫族人的信仰生活。³⁶

為了便於較清楚地反映出清前期以來溪填趙氏與雙峰馮氏的天主教信仰情況，筆者根據所見的中西文獻相關資料，整理成下面兩個表格：

表4：溪填天主教徒數量變化表

年代	教徒數量	資料來源	備註
1732-1733	35(戶)	Gonzalez.II.p258	
1741	296人	Gonzalez.II.p283	
1795	486人	Gonzalez.II.p589	
1867	500(戶)	Gonzalez.II.p191	包括其所屬行教堂人數
1875	2984人	Gonzalez.II.p220	包括其所屬行教堂人數
1880	3000人	Gonzalez.II.p221	包括其所屬行教堂人數
1950	904人	天主教閩東檔案資料,p126	

³¹ Gonzalez前揭書，第1冊，頁82。

³² Gonzalez前揭書，第1冊，頁628。

³³ Gonzalez前揭書，第1冊，頁671。

³⁴ Gonzalez前揭書，第1冊，頁671。

³⁵ Gonzalez前揭書，第2冊，頁198。

³⁶ 關於清代禁教期間傳教士在溪填、雙峰的活動，見Gonzalez前揭書，第2冊，頁448、451，頁258。從清以後，溪填、雙峰等地教堂一直有重修過。

表5：雙峰天主教徒數量變化表

年代	教徒數量	資料來源	備 註
1732-1733	30(戶)	Gonzalez.II.p258	
1741	260人	Gonzalez.II.p283	
1795	534人	Gonzalez.II.p589	
1867	300(戶)	Gonzalez.II.p191	包括其所屬行教堂人數
1875	1510人	Gonzalez.II.p220	包括其所屬行教堂人數
1880	1550人	Gonzalez.II.p221	包括其所屬行教堂人數
1950	721人	天主教閩東檔案資料,p140	

由於趙氏宗族與馮氏宗族長期以來分別構成溪填與雙峰兩個地方居民的主體，也就是說這兩個地方大致可以視為是比較典型的單姓宗族村，因此，上述表格的人數變化反映出溪填趙姓族人與雙峰馮姓族人對天主教的接受情況。另據筆者近期的田野調查，如今溪填趙姓有220戶左右，約1300餘人，占全村人口的60%，其中除個別為婚入非信徒外，皆為天主教徒。³⁷而馮姓目前聚居在雙峰的居民則有194戶，約1330餘人，占全村人口的92%。其中除極個別為婚入仍未改信的非信徒外，皆為天主教徒。³⁸

從清中葉以後，雙峰馮氏與溪填趙氏開始不斷有族人為多明我會的本地神職人員。如乾隆十九年福安教案中所抓獲之馮文子（Fr. Juan Fung de Santa Maria 1719-1755），³⁹即為雙峰馮氏第一個充當天主教神父的族人。長期以來學界不明馮文子身份，大多根據當時閩督喀爾吉善的奏摺，認為馮文子只是雙峰地方出洋貿易返回的普通商人，⁴⁰而不知馮文子其實是最早的中國籍多明我會士之一。《雙峰馮氏族譜》對馮文子有簡單的記載，其文云：「二十二世，世明，字文子，受學泰西。」⁴¹由此可知馮文子原名為馮世明，是馮氏璧房之壽支族人，祖上為馮族紳耆，如其曾祖為馮學孔為一吏員。父為馮士嶽（1654-1751），字岱侯，⁴²清鄉耆。馮士岳以高壽屢獲清福安地方當局的褒贊，如乾隆元年他獲朝庭頒贈正八品冠帶，時任福安縣令黃曾贈以「德冠一鄉」的匾額，⁴³乾隆十一年縣令張元芝亦贈以

³⁷ 由於溪填在解放後是溪潭鎮所在地，因此隨著經濟的發展，其村落格局與舊時已有很大變化，遷居人口無疑逐年增多。溪填村現有戶數為417戶，2007人。其中外姓人口也佔有相當比例。作者2002年8月調查所得。在此感謝該村教徒趙若瑟先生的熱情幫助。

³⁸ 雙峰目前在冊戶數為237戶，人口1458人。作者2002年8月調查所得。在此感謝該村教徒馮若瑟先生的熱情接待與幫助。

³⁹ 宮中朱批奏摺，乾隆十九年閩浙總督喀爾吉善奏，檔號3-167-9258-010。

⁴⁰ 方豪，《中國天主教史人物傳》，下冊（北京：中華書局，1988年版），頁165-168。

⁴¹ 民國《雙峰馮氏族譜》，〈世系〉，頁229。

⁴² Gonzalez前揭書，第2冊，頁462，注釋40，亦提到馮文子是馮岱侯的兒子：“Fr. Juan Fung, hijo de Fung Ambrosio Tay-hey.”

⁴³ 見民國《雙峰馮氏族譜》，〈世系〉，頁227。黃曾，「山東人，拔貢。乾隆（元）年任，勸民止息。」傳見光緒《福安縣誌》卷之十六，〈職官〉。



雙峰馮氏宗祠。馮氏在乾隆末年建成本族祖祠。馮氏族中精英以《尚書》語句「率乃攸行」額其祠堂，以示尊祖敬宗，同時又在大門上張貼聖號與聖歷，其明本族的天主教信仰，兩種文化，和諧共處。

的馮如（予）子。另喀爾吉善折中所提到的在福安城中「開張面店」之胞兄信子，即可能是上述馮世睿（聖子）。此外，馮文子另有一個堂姐為守貞女，⁴⁷可見這是雙峰馮族一個典型的天主教家庭。作為地方鄉紳，馮士嶽的家庭一直是清前期頻發禁教時西班牙多明我會士的避難所，如雍正七年（1729）清政府禁教期間，華若亞敬(Fr. Joaquin Royo, 1691-1748)等三位多明我會傳教士就曾躲藏在雙峰馮士嶽的家中，受到了很好的招待。1735年春，華若亞敬等人親到馮士岳家，勸說他同意讓其幼子馮文子前往馬尼拉神學院學習。⁴⁸ 1736年7月8日，馮文子進入馬尼拉聖若翰修院學習，1744年進入多明我會。1747年9月20日，在信徒蔡灼之的陪同下啟程回國。其時正值1747-1748年乾隆朝大教案之間，白多祿(Fr. Pedro Sanz, 1680-1747)等五位西班牙多明我會士被殺後，馮文子成為1748-1753年間多明我會在華教會的主要傳教者，他輾轉在福安穆洋、雙峰、溪塹及福州、漳州等地傳教，1754年4月，當他應福安城信徒之請，前往福安城中為一位病人做臨終聖事，並準備復活節慶典時被捕入獄，隨後被判流放廣西，並於次年死於流放地。⁴⁹

除了馮文子外，雙峰馮氏其後陸續有族人赴國外研修神學，如二十五世馮瀟然，譜中記其曾「受學泰西」，⁵⁰很有可能是與馮文子一樣入馬尼拉聖若翰修院。

「年高德劭」四字。⁴⁴據西班牙文獻記載，馮士岳與其妻李氏都是虔誠的天主教徒，馮士嶽洗名盎伯若削(Ambrosio)，李氏洗名為瑪利亞(Maria)，⁴⁵共生有世德（予子）、世昭（明子）、世睿（聖子）、世懷（延子）、世茂（維子）、世明（文子）六子，皆為自幼受洗的天主教徒，如馮文子洗名若翰，而其長兄世德，洗名為味增德，⁴⁶可能是喀爾吉善奏摺中所說

⁴⁴ 見民國《雙峰馮氏族譜》，〈世系〉，頁227。張元芝，「寧德縣丞，乾隆十一年署任。」傳見光緒《福安縣誌》卷之十六，〈職官〉。

⁴⁵ Gonzalez前揭書，第2冊，頁448，注釋(3)。

⁴⁶ Gonzalez前揭書，第2冊，頁451，注釋(14)。

⁴⁷ Gonzalez前揭書，第2冊，頁471。

⁴⁸ Gonzalez前揭書，第2冊，頁448，注釋(2)。

⁴⁹ Gonzalez前揭書，第2冊，頁449-471。中文數據見前述喀爾吉善奏摺，另見雅爾哈善乾隆十九年奏摺，軍機處錄副，檔號0859-015。《清高宗實錄》，卷471，乾隆十九年八月甲戌。馮文子死後，雙峰馮族派人將其棺木移回，葬於本村後山。

⁵⁰ 民國《雙峰馮氏族譜》。

截止解放前，雙峰馮姓登司鐸神品者不少於六人。⁵¹

同樣，溪填趙氏從清後期起也有族人成為天主教神父，如二十六世趙世崧（1879-？），「聖名若翰，等司鐸神品，原名光崧，字建岡，行柘八。」⁵² 二十七世趙令魁（1902-？），「字玉經，行鉉四，號捷三，……登司鐸神品。」⁵³ 1813年，時任福建主教林查拉（Fr. Carpena）為了培養本土神職人員，在溪填開辦了聖十字修院，⁵⁴ 上述趙姓族人神職人員可能是從該修院培養而出的本地籍神父。截止解放前，溪填趙姓登司鐸神品者約有四人。⁵⁵

和溪填趙氏與雙峰馮氏之向天主教宗族轉化相反，廉村陳姓在對待天主教的傳播上卻表現出了一種截然不同的態度。由於廉村人口眾多，村落較大，多明我會在最初進入廉溪中游傳教時，廉村應也是其傳教的重點之一，例如，華若亞敬在1732-1733年的傳教統計中就提到廉村已經有約30個信徒，⁵⁶ 到了1741年，他所提供的統計表上顯示廉村的信徒增至100人，⁵⁷ 可見，早期廉村陳氏中也有不少族人接受了天主教。然而，隨著因族人信仰天主教而漸漸引起族中矛盾時，廉村陳氏宗族勢力在面臨外來信仰的衝擊上很快有了反應，例如，在1652年左右，廉村陳氏宗族勢力即嚴懲因固守信仰而反抗族中事務的族人：

在廉村，那些外教人打算修理祠堂，這樣一來所有的人都必須承擔工役或捐錢。然而，一位名叫彌格爾的基督徒，斷然拒絕捐款，因為他的良知不允許他這樣做。自然，那些外教人包圍了他的家，放火燒了房子，又用棍子狠揍他，並將他直拖到祠堂。在祠堂裏，他拒絕向那些神像敬拜，儘管身體被折磨得遍體鱗傷，但他卻感謝天主使他能夠為主的榮耀而受此苦。⁵⁸

很顯然，這位族人信徒因為拒絕參與宗族修理祠堂活動而觸怒了其他族人，而招致了責打等族內懲罰。同時，廉村陳氏宗族中的知識精英亦防範了天主教衝擊宗族內部的傳統倫理。一個突出的案例是，乾隆二十七年（1762），陳氏宗族中的知識精英利用修譜之機，設置了八條家訓，其中專門制定了「杜絕異端之訓」，對於族人不得信仰天主教作了正式的規定：

天下之達道惟有五倫，而異端之徒必與相反，如佛氏之棄絕父母妻子，西洋之親歿不設神主，並嚴禁祭祀之類，則滅倫傷化，悖本忘親，莫甚於此。聽信其說，則父子、兄弟、夫婦之間，必無恩情，必無禮義。故僧尼與西洋人引誘煽惑，其害無窮。今吾族子孫、婦女不許燒香念佛，與僧尼往來。至西

⁵¹ 作者調查手記。另見《天主教閩東檔案資料》，頁140。

⁵² 民國《新修富溪趙氏族譜》，射房譜，頁136。

⁵³ 同上，頁186。

⁵⁴ Gonzalez前揭書，第3冊，頁53。

⁵⁵ 作者調查手記。另見《天主教閩東檔案資料》，頁126。

⁵⁶ Gonzalez前揭書，第2冊，頁258。

⁵⁷ Gonzalez前揭書，第2冊，頁283。

⁵⁸ Gonzalez前揭書，第2冊，頁295。

洋教混入四民衣冠之中，猶與僧尼之披緇削髮者不同，且其教又善為邪咒迷藥，從之者死心塌地，不啻敬神明而親父母，終身不返。故王法嚴禁，列之左道誣眾、律不勝誅之條，此則尤宜痛絕者。不得惑于天堂地獄之說，至身為叛民，罹於法網而不顧也。戒之！戒之！⁵⁹

在這條家訓中，除了因為天主教不祭祖先有違宗族倫理外，陳氏宗族還強調了它的「左道」身份，屬於「王法嚴禁」之列。此時正值清政府嚴厲禁止天主教之際，陳氏宗族於此時制定這種禁教條例，既包含有迎合官府反教之舉，同時也有防止本宗族因為信教而利益受損的考慮。到光緒十二年（1886），儘管此時天主教早已在列強槍口下獲得合法地位，但陳氏宗族在重修本族譜牒時仍然重申了這條規定，並增加了「戒革鴉片之訓」。⁶⁰ 陳氏宗族勢力禁止族內信仰天主教的規定，起了不少作用，從清中葉以來，儘管周圍雙峰、溪填都是天主教的傳播中心區，但廉村陳氏族人一直少有人接受天主教信仰，到解放初，廉村只有三戶14人是信徒，是雙峰本堂下除阪尾（一戶）、山后（一戶）外最少信徒的村子。⁶¹ 如今的陳姓族人大多強調本族是信仰「佛教的」，以示與周圍信仰天主教家族的區別。同樣，在周圍溪填趙氏與雙峰馮氏族人眼中，他們與廉村陳氏的區別也在於後者「不拜天主、聖母」。⁶² 如前所述，廉村陳氏這種「佛教」信仰並不是指純粹的佛教崇拜，而是世俗化了的民間宗教信仰。據筆者調查，目前廉村陳姓主要以崇拜本族的保護神明月先生薛令之及其侄薛芳杜、⁶³ 四世孫薛念為主，如一九九十年代，廉村陳氏族人大規模的重修後湖宮，並立碑記事：

本宮乃唐補闕薛先生之神嗣，亦本境上主顯應侯王宮也。自歷代至今，其神祈英靈，共仰於合眾，史志悠久。迨清道光五年迄今，雖有幾番修復，遠不及前之壯觀。今日發揚先生之精神，為後人緬懷瞻仰，幸合族繼志述事，鳩匠興工，重修宮宇，雕塑神像。茲將上援及題捐樂助，勒碑登匾以示不朽。
始祖懷玉公助款四千圓

.....

(省略號內為百余位陳族子弟題名簿，捐錢不等)

西元1993年農曆10月初二日吉 旦

本村陳瑞琪擬稿，吳亮忠書刻。⁶⁴

除此之外，目前廉村陳氏族人所崇拜的還有一些在長溪流域一帶有廣泛影響的地方神靈如林公大王、奶娘等。每年正月廉村陳氏族人一般都要往周寧瑪坑鄉杉洋

⁵⁹ 《廉溪陳氏族譜》卷之七，〈家訓〉，乾隆二十七年（1762）重修本。

⁶⁰ 《廉溪陳氏三房支譜》卷之三，〈家訓〉，乾隆十二年（1886）重修本。

⁶¹ 《天主教閩東檔案資料》，頁140。

⁶² 2001年8月，作者調查手記。

⁶³ 薛芳杜為薛令之侄，曾隨令之官補闕，「令之休，芳杜不仕。英明果斷，人有訟者，得一言而服。……杜卒，鄉人祠之。宋賜名靈佑。」見萬曆：《福安縣誌》卷七，〈土行〉。

⁶⁴ 《後湖宮碑》（1993），此碑尚存廉村後湖宮內。

宮迎請林公大王，並在祠中演戲娛神。冬至時則在後湖宮演神戲，由當年族中做壽者操辦，按丁納捐。⁶⁵

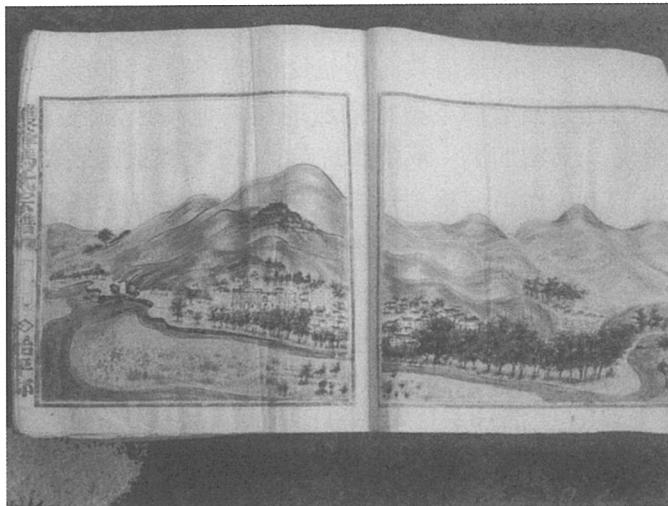
四、固守與轉化：宗族信仰分歧的根源

由上可見，圍繞著天主教在當地的傳播，身處同一社區的趙、馮兩族與陳氏宗族採取了截然不同的態度：一方是接納了天主教信仰，並逐漸轉化為長溪流域典型的天主教宗族；一方是固守傳統信仰，堅決抵抗天主教在本族內部的滲入。那麼，同為以祖先崇拜為紐帶而成長起來的這三個漢人宗族，為何在對待天主教傳播問題上有如此不同的取向呢？

如今的溪填趙氏族人與雙峰馮氏族人已難以說清本族接受天主教的具體原因，他們所強調的一點是天主教是祖先傳下來的，因此「祖先信了，我們也就跟著信了」；⁶⁶同樣，廉村陳氏

族人也認為其「佛教信仰」是祖傳的，「祖公是信佛教的，我們當然也要信佛教」。⁶⁷由於廉村陳氏與溪填趙氏、雙峰馮氏在天主教傳入的時空背景上基本是一致的，即不存在天主教傳入的先後順序問題，換句話說，他們在天主教傳入的「外部動因」方面是平等的，因此，要探究這三個漢人宗族在天主教問題上的分歧，從他們各自的宗族組織結構及其所處的地域社會文化背景、族中知識階層的認識等方面入手不失為一個可以嘗試的方法。

周錫瑞在探究義和團的起源問題時，引用了馬克·布洛克所著《史學家的技藝》一書中的一段話以強調義和團的起源與華北地區的地域社會文化背景是密切相關的。其中他借布洛克「小小的橡子只有在遇到適宜的氣候土壤條件時，才能長成參天大樹」的比喻以說明洪秀全拜上帝教的傳播與義和團的起源，主要是此二者各自在廣西東南部地區及魯西地區找到了適宜的生長條件。⁶⁸受此啟發，我們同樣要問，廉溪中游上述三個漢人宗族各自之間有沒有適宜天主教發展的「氣候土壤條件」呢？



民國《雙峰馮氏族譜》，村居圖。雙峰風景秀麗，綠水繞村，青山屏戶，有獅岫、鳳池、鯉峽、釣臺諸勝。在譜圖中，馮氏明顯標註了天主堂，以示信仰認同。

⁶⁵ 2001年8月，作者調查手記。

⁶⁶ 2001年8月，作者調查手記。

⁶⁷ 2001年8月，作者調查手記。

⁶⁸ 周錫瑞著、張俊義、王棟譯，《義和團運動的起源》（南京：江蘇人民出版社，1998年版），頁361、370-371。

首先我們來審視一下明末清初天主教多明我會進入長溪並開始發展這一關鍵時期，上述三個漢人宗族各自的發展歷程。如前所述，趙姓與馮姓分別在宋元時期遷居溪墳與雙峰，經過一段時間的發展，到明崇禎——清康熙（1628-1722）時期，人口大約都在150-200人之間，⁶⁹ 儘管兩族都各自修訂了本族譜牒，但由於族中力量仍較單薄，未能對本族進行進一步的整合。例如，雙峰馮姓在清初初步建造了祖祠，但也是「僅有正座，規制未宏未備」，到乾隆五十年（1785），「合族因蒸嘗勤積多年，為之革故鼎新，並起前後座與左右廡，比前則為宏備」。⁷⁰由此可見，到乾隆末年雙峰馮族的祖祠才算初具規模。至於溪墳趙姓情況也大致相當。⁷¹當然，乾隆以後由於雙峰馮族、與溪墳趙氏已向天主教家族轉化有年，其族人在此之後興建祖祠的活動所包含的意義當另當別論。

由於明末清初天主教進入廉溪中游時，雙峰馮族與溪墳趙族家族組織結構尚未完善，再加上明末的海寇騷擾、清初鄭清交戰及禁海遷界的多次衝擊，⁷²使這兩個家族尚無力建立有效的家族法規以約束族人入教的行為，因此，當多明我會傳教士在長溪流域已經皈依為天主教徒的其他家族上層人士如郭邦雍、繆士珣等人的幫助下前來傳教時，儘管這些西班牙傳教士對漢人祖先崇拜習俗甚少寬容，斥之為充滿迷信色彩的異端行為，但溪墳趙姓及雙峰馮姓卻沒有強有力的族權抵抗，使天主教得以滲透進來，並通過族內紐帶傳播，進而轉化為天主教宗族。

而廉村陳氏則有所不同。在天主教傳入之前，廉村陳氏已經是丁口近千、修有族譜、建有祖祠的較大宗族，其宗族組織結構已比較完善。而且相對另兩個宗族而言，廉村陳姓由於文化較發達、族中精英敬宗收族的思想更為牢固，例如，康熙二十七年（1688）廉村陳氏在海疆初平之後，馬上重修本族譜牒，以凝聚族人。這一點在該族陳胤浚所撰序文中表現得很清楚：

自前後諸逆擾攘，吾家村屬孔道，蹂躪之余，奚能聚而不散，求其敘彝倫、別親疏，詎不難哉！今也山海寧靜，哀鴻既集，市貿商賈，家延館傳，頗復故舊之遺風。莫（暮）春時，叔祖二三，弟昆六七，閑聚風晨之下，謂余兄曰『世既升平，諸務聿興，幸譜牒未失，尤為要務』於是會而修焉。未幾而竣，族各與祭。余適在是，宗老謂餘曰『爾後輩知立譜之意乎？』餘恭而答曰『莫非念人本乎祖之意，祀宗續緒，明昭穆、別親疏、敦孝弟、敬長上、繼嫡無紊、婚嫁以時、褒善貶惡，以為懲創。……』宗老笑答曰『然』。⁷³

正是由於廉村陳氏「宗老」十分注意凝聚族眾，因此儘管經歷了明末清初的多次衝擊，仍然能夠比較有效地控制族人，保持相對較強大的宗族勢力。⁷⁴當族人因為

⁶⁹ 筆者此處根據兩個家族的族譜簡單推算。

⁷⁰ 馮昭章，〈重修祖祠記〉，載《雙峰馮氏族譜》，嘉慶十八年（1813年）抄本，頁258。

⁷¹ 見前注18。

⁷² 明中葉以後，長溪流域經歷了倭亂、鄭清交戰、清初遷界等多次衝擊，關於這些動亂對當地社會所造成的危害，見光緒《福安縣誌》卷之三十七，〈祥異〉；Gonzalez前揭書，第1冊，頁321, 336-337。

⁷³ 《廉溪陳氏三房支譜》，舊序，光緒十二年（1886年）抄本。

⁷⁴ 廉村從明中葉起，為了抵抗倭寇的襲擾，陳氏族人已築牆設堡，屬於典型的防衛型宗族。

信仰天主教，而危害了本族尊祖敬宗思想時，陳氏族權即能較快地作出反擊，以制定反教族規、懲治信教族人等手段，抵制天主教的進一步滲透。

其次，這三個漢人宗族地域本身民間信仰的情況似也與其對天主教的選擇不無關係。如前所述，廉村地方民間信仰一直較為發達，早在唐咸通年間，當地薛氏族人就建有靈穀寺，供奉薛令之。後來，薛族中薛方杜、薛念⁷⁵、薛逢⁷⁶等相繼成為護佑一方的神靈，而廉村陳氏族人亦專門興建後湖宮以奉祀薛令之為首的薛系神明。此外，廉溪中游的其他民間廟宇也大多位於廉村，如前述之三石庵、觀音寺等，民間信仰較為穩固。在這種情況下，天主教作為一種外來的宗教信仰不太容易滲入。至於分佈在溪填與雙峰的民間廟宇則相較而言少得多，特別是雙峰，除了與梧溪村交界處有一處梧溪黃氏族人興建的以供奉林公大王為主的神宮外，⁷⁷並沒有其他廟宇留存的記載。其族人也曾自云本族「自先世不信浮屠之說，一切道姑、靈姑之跡屏絕」。⁷⁸ 1733年，多明我會傳教士羅羅各(Fr. Blas de Sierra, 1690-1746)亦曾在一份有關當地的傳教情況的報告中提到雙峰村「目前已沒有偶像廟宇，幾乎都是基督徒」，同樣，他在談到溪填時也說該村亦「沒有偶像神廟，幾乎都是基督徒」。⁷⁹ 對天主教而言，雙峰馮族與溪填趙族這種信仰上的相對空缺自然易於填補而入。這一點似乎符合上個一九七十年代以來歐美一些宗教學者所提出的信仰「短缺」理論。⁸⁰

最後，更重要的是，對於馮、趙兩族的知識精英來說，他們並不認為信仰天主教與尊祖敬宗存在直接的矛盾。作為天主教宗族，無論是馮族還是趙族，從他們的族人開始接受天主教始，他們並沒有停止本宗族的修譜建祠等活動。例如，從乾隆三十年起到民國二十八年間，雙峰馮氏宗族即有五次修譜；從乾隆元年到咸豐九年間，整修祖祠的活動也有九次之多。⁸¹ 這兩個宗族的文人信徒為本族譜牒所寫序文中，尊祖敬宗仍然是最主要的宗族倫理核心。例如，曾肄業於多明我會所辦私立福州揚光學校(Colegio de Santo Domingo de Foochow)的雙峰馮族二十六世孫馮紹英，其為民國二十八年馮族重修譜牒時所作序文就稱「是以尊祖敬

⁷⁵ 薛念為芳杜四世孫，行十八，死後，「其靈憑人，自稱『十八元帥』」。紹定三年，賜侯爵。見《福安縣誌》卷之三十八，〈雜記〉。

⁷⁶ 薛逢，受齋成道，元代時，蕩寇顯靈，受封「靈惠英烈王」。見《霞浦縣誌》卷之二十四，〈祠祀志〉。

⁷⁷ 2001年5月，作者調查手記。

⁷⁸ 馮瑞藩，〈禮俗論〉，載《雙峰馮氏族譜》，嘉慶十八年重修本，頁244。

⁷⁹ Gonzalez前揭書，第2冊，頁256。

⁸⁰ 關於「短缺」理論，請參見羅納德·約翰斯通著、尹今黎等譯，《社會中的宗教：一種宗教社會學》(成都：四川人民出版社，1992年版)，頁128-132。關於該理論在中國學界的運用，見張坦，〈「窄門」前的石門壩——基督教文化與川滇黔邊苗族社會〉(昆明：雲南教育出版社，1992年)；劉昭瑞，〈上帝的山葡萄園——關於揭西縣一個天主教教徒村的調查與思考〉，載黃淑聘主編，《廣東族群與區域文化研究調查報告集》(廣州：廣東高等教育出版社，1999年版)，頁440-468。

⁸¹ 見《雙峰馮氏族譜》，〈歷代修譜職名〉、〈歷次修祠職名〉(民國二十八年重修本)，頁38-42。

宗，代有垂訓。未有不尊祖敬宗友愛弟兄之家族，其子孫能雄立於社會的」。^⑫同樣，趙、馮兩族的文人信徒也繼續秉承祖祠與漢人祖先崇拜之間的直接關係，儘管因為入教而除去了祖先牌位，^⑬但在他們眼中，祖祠仍為祖先神靈棲息之所，如民國趙氏族中文人信徒所作〈祠宇小序〉云：

古者營宮室必先寢廟，誠以祖考未得憑依，子孫安敢宅處，則祠宇重焉！本族祖祠，由來舊矣。嗣重建于嘉慶間，複重修于道光、光緒間。雖未立主位而既有廟貌巍然，彼歷代祖宗之聲靈，何嘗不（棲？）於此焉。……^⑭

可見嘉慶後溪填趙祠因為信仰天主教的緣故而「未立主位」，但趙姓族人仍認為祖先神靈可以棲息於祠中。因此，對他們而言，信仰天主教並不會給本族操辦宗族事務造成什麼障礙。用現在馮、趙族人的話說，就是「在祠堂做敬祖先的事，在聖堂做敬天主的事」，^⑮言下之意是信教與尊祖敬宗完全可以兩全，這種認識十分有助於他們接受天主教信仰。如今，信仰天主教的溪填趙氏與雙峰馮氏的祖祠仍然是他們聯繫非天主教信仰的外地同宗族人的一個重要場所，例如，一九九八年十一月，溪填趙氏借助重修本祠的機會，成功地舉辦了閩東第一屆趙族宗親懇親會，來自寧德八都、霞浦赤嶺及本市灣塢、潭頭等地的其他六個信「佛教」的趙姓祠堂的代表齊聚溪填趙祠。溪填天主教族人在祖祠上掛好宋太祖像及聖母像，與其他佛教族人一起參拜，完成了同姓不同信仰之間的一次祭/敬祖盛會。^⑯同樣，一九九五年，雙峰馮族重修譜牒，並修整了祖墓，來自霞浦一帶的同宗亦前來祭祖。這些外地佛教信仰者帶來了牲禽供品，與雙峰族人齊聚雙峰馮祠內，外地佛教徒臨時做了祖先木主，雙峰天主教徒則掛上了聖母像，雙方一起拜，內心各有所禱，如此也完成了一次同宗異教共同操辦的祭/敬祖盛典。^⑰

五、守貞、婚姻與地方傳統的變遷

溪填趙氏與雙峰馮氏宗族的天主教化，對廉溪中游的民間社會生活產生了一定程度的影響。除了信仰上的改宗外，原有地方傳統也發生了某些變化，女性守童貞現象的出現及傳統婚姻圈的變遷即為其中較為顯著者。

在宋代程朱理學對女性貞節觀下，宋明以後，婦女守節成為傳統中國社會的普遍現象，歷代朝野聯合運作的結果是使旌表節婦、烈女、貞女之風愈演愈烈，

^⑫ 《雙峰馮氏族譜》，卷首序，民國二十八年重修本，頁3。

^⑬ 目前溪填趙氏與雙峰馮氏祠中沒有一般非天主教宗族所常有的祖先牌位，這是筆者所參觀過的所有長溪流域轉化型天主教宗族的一個特點，而在那些相容型宗族（即天主教徒與非天主教徒各占相應比例的宗族）中，則仍然保留著相應的祖先牌位。

^⑭ 《新修富溪趙氏族譜》卷之三，〈祠宇小序〉，民國重修本。引文中著重線為筆者所加。

^⑮ 2001年8月，馮若瑟先生所語。

^⑯ 對溪填趙氏族人來說，對於「祭」字他們一般不用，而是用「敬」字。2001年8月，原任趙祠理事長趙若瑟先生向筆者講述了這次盛會的情況，並贈予反映當時盛舉的照片。在此感謝趙先生的熱情幫助與接待。

^⑰ 2001年8月，筆者前往雙峰時，在馮族父老馮若瑟先生帶領下參觀了馮祠，祠中仍保留著反映當時盛會的一些記錄，其正廳一聯，頗有現實意義，姑抄錄于此：敬主必益人福音有訓，信教當愛國聖經明言。

以至在清代，「貞節」二字成為規範婦女「人倫之大，風化之美」的最高準則，⁸⁸ 各地並以本邑節婦烈女之多為榮，福安地方也是如此：

安邑風氣亮直，節義炳著。女有士行者，十室而九。本朝旌淑表貞，澤被嫠緯。荊釵椎結之倫，一失所天，類能飲冰茹蘖，之死靡他，而圭篋姓氏，未由上達，故旌典多所不及，當世士夫亦鮮有發其幽光，筆諸形史者。雖幽蘭不以無人而不勞，貞女不以無知而該操，而其志則重可悲矣。⁸⁹

傳統的守貞女或指女子行聘後，因未嫁夫亡，該女子終身為之守節。而這種守節行為通常是往未婚夫家，承擔起照顧未婚夫父母、撫育嗣子的責任，如「林旦使，松羅鄭頌華未婚妻。頌華卒，林聞訃奔喪，朝夕哭奠，撫夫侄為嗣，誓志守節。乾隆三十八年卒，旌表建坊於東坑。」⁹⁰ 或指既嫁夫亡而終身為之孀守者。然而，隨著天主教傳入廉溪中游地區，趙、馮兩個宗族間出現了另一種形式的守貞者，即天主教的守貞女。

明末耶穌會入華後，對西歐男女未婚者入院修道已有介紹，如艾儒略在福建傳教時，就曾談及此事：

問：一夫一婦，道也。聞亦有不婚配者，是否？曰：婚配自是常禮，聖教未嘗禁人。第有一意自修，不願婚配者，此自超世志操，鄉黨所共欽，父母所甚嘉，又奈何禁之？守貞男女，固有在家精修，然多離家入修道諸大殿，為古聖人聖女所立者，靜居共修焉。其棄世而入聖會者，雖不問貧富，然多為王侯巨室子女，從幼慕道，立志守貞。童女進會，自守甚嚴，非父母至戚，不得相晤，若系寡守之婦，願精修者，則另有別院，與童女不同處焉。⁹¹

但真正把天主教守貞行為移植入華則是西班牙多明我會。1632年多明我會進入長溪流域傳教後，逐漸在當地婦女中培植守貞者，其著名者是明末下邳的陳子東，⁹² 她因多明我會士山濟各（P. Francisco de Capillas）的引導成為早期的守貞女。其後，守貞的觀念逐漸在長溪流域流傳開來，不少婦女拒絕出嫁，成為天主教守貞女。⁹³ 如乾隆十一年福建巡撫周學健就曾提到在福安「守童貞女有二百餘口」，⁹⁴ 可見人數之多。

⁸⁸ 郭松義著，《倫理與生活——清代的婚姻關係》（上海商務印書館，2000年版），頁386。

⁸⁹ 光緒《福安縣誌》卷之二十七，〈列女〉。

⁹⁰ 光緒《福安縣誌》卷之二十七，〈列女·節孝〉。在已婚者當中亦有個別者因特殊情況而往娘家守貞，如「阮鈴娘，郭良三妻。年十八，娠二月而夫卒，育一男，家窘。庶姑王氏待之刻，勒令改適，族人憐而勸之，曰：『妾打死、餓死何害，豈可以身鬻？』姑憤，陰置藥飯中，以毒其子。事覺，乃逃之外家。茕茕撫孤，紡績自給，終身無怨悔，鄉里咸嘉其節。年八十六卒。」見同上書。

⁹¹ 艾儒略，《西方答問》上卷，〈守貞〉（崇禎十年晉江景教堂刻本）。

⁹² 下邳陳氏於宋理宗時遷入，分上、下陳，陳子東屬下陳，如今，下陳二十餘戶皆為天主教徒。

⁹³ 關於明末清初長溪流域的守貞女狀況，見Gonzalez前揭書，第1冊，頁181-192。

⁹⁴ 中國第一歷史檔案館藏朱批奏摺，乾隆十一年五月二十八日周學健奏。另西班牙文資料也證實了其時福安的貞女人數有250左右，見Gonzalez前揭書，第2冊，頁441，注釋（78）。

雙峰馮氏與溪填趙氏明末清初的守貞女情況現已難以考實，但可以推定在清初兩族應已有不少人守貞，如前述乾隆年間馮文子之堂姐馮Jeronim（?-1756），即為當時較突出者，⁹⁵清中葉以後，雙峰馮氏與溪填趙氏族譜中對守貞女的記載逐漸增多，如馮氏第二十六世馮琮（1845-1897）有三女，「長齡嬌，適康厝監生王昌邦；次雲嬌，守貞未字；三名靜嬌，適穆水監生繆柏聚嗣子。雲嬌自幼堂弟琦抱養為女。」⁹⁶馮毓齡（1866-1908），「邑庠生，……（生）女二，長香玉守貞，次瑤玉福州揚光職業中學畢業，現充崇一校教員。」⁹⁷馮憲鍾（1857-1898）「生二女，長月弦、次月琴，均守貞。」⁹⁸趙氏譜中儘管沒有直接點明守貞二字，但依然可以看出該族守貞女的情況，如二十三世趙德梁，「（生）女二，長玉貞不字，次適廉首高其淑。」⁹⁹德樟，「（生）女三，長雅使不字，次適國澤林玉蔚，三適蘇洋庠生劉開榜。」¹⁰⁰到解放初期，趙氏、馮氏守貞女各有二十餘人，由此可見，守童貞已成為兩個宗族認可的一種行為。

傳統社會講求的是男女婚嫁有時，因此，前所述及的為儒家倫理所認可的貞婦烈女，其前提是她們都有「法定」婚姻，或者已嫁，或者是已聘未嫁，其守貞是對儒家「從一而終」的貞節觀的回應。而天主教的守貞則不同，這種守貞觀念宣揚的是將童貞奉獻給天主，女性要發願終身不嫁，潛心修道。因此，它與儒家的守貞觀距離甚遠，由此也引起了清代正統儒家知識界的反對，視之為有礙風俗之舉。¹⁰¹然而，天主教的守童貞卻最終能深入到廉溪中游傳統農耕社會中，顯然首先是歸因於趙、馮宗族的天主教化，正是這兩個宗族接受了天主教信仰，才能夠容忍族中婦女在家守貞。

廉溪中游趙、馮宗族的天主教化，還使當地傳統的婚姻圈發生了變化，一個突出的表現就是趙氏與馮氏逐漸脫離了與陳氏原有的比較密切的聯姻關係。

傳統上廉溪中游的上述三個宗族存在不同程度的通婚關係，即使是在清前期，上述三個宗族之間的通婚仍然有一定比例，以馮氏為例，據筆者初步統計，從第十世始遷到第二十世之間，馮氏有比較明確記載婚入行為的有63例，其中屬於與陳氏聯姻的有9例，占14%左右。¹⁰²同樣，趙氏與陳氏之間在早期也是互有通婚。¹⁰³可以說圍繞著這三個宗族間曾經存在著一個比較穩定的通婚圈。但是，從乾隆以後，雙峰馮氏、溪填趙氏與廉村陳氏之間的通婚行為逐漸減少，這兩個天主

⁹⁵ Gonzalez前揭書，第2冊，頁441，注釋（77）。

⁹⁶ 民國《雙峰馮氏族譜》，頁118。

⁹⁷ 同上，頁131。

⁹⁸ 同上，頁251。

⁹⁹ 民國《溪填趙氏族譜》，射房，頁81。

¹⁰⁰ 同上，頁82。

¹⁰¹ 中國第一歷史檔案館藏朱批奏摺，乾隆十一年五月十二日周學健奏。

¹⁰² 筆者目前正以族譜資料資料對有關長溪流域天主教宗族的婚姻狀況進行統計，其具體內容請參見筆者行將完成的博士論文第四章。

¹⁰³ 如萬曆《福安縣誌》卷七，〈人物志·列女〉載：「陳氏，廉村陳季中女，富溪趙德謙妻。年二十四寡，娠七月，生子邦泰，陳矢志撫之，年七十七。」

教宗族除了相互之間的通婚外，開始與周圍其他的天主教傳播中心地的宗族如穆洋繆氏、西隱郭氏、羅江羅氏、頂頭黃氏保持著相當高的通婚比例。近期筆者對馮氏與趙氏族人的婚入狀況調查所得也反映了這種變化。¹⁰⁴

此次溪填趙姓接受調查的共有150戶，其中，148戶為有婚入行為戶，2戶為未婚戶（序號分別為第110、第118號）婚前女配偶為非信徒的有19人，其中7人婚後入教，12人未入教。溪填趙氏除本族外，其女配偶來自頂頭、西隱、雙峰等30餘個地點，20餘個不同姓氏。其通婚在五人以上的宗族如下表所示：

表6：溪填趙氏婚入情況表

地點	姓氏	人數	備註
本村（溪填）	趙	14	
	魏	6	
	李	5	
頂頭	黃	7	
西隱	郭	6	
雙峰	馮	5	
穆洋	繆	5	
羅江	羅	5	
前浦	阮	5	
總計		58	

由上表可見，溪填趙氏除本村本族及魏、李二姓外，其比較穩定的通婚對象有頂頭黃氏、西隱郭氏、雙峰馮氏、穆洋繆氏、羅江羅氏、前浦阮氏，值得注意的是上述宗族皆為長溪流域天主教成員佔有相當比例的漢人宗族。而趙氏女配偶來自廉村陳氏僅為1戶（序號第69號）。

雙峰馮氏接受調查的共有166戶，其中，164戶為有婚姻行為戶，2戶為未婚戶（序號第121、128號），婚前女配偶為非信徒3人（序號第8、152、160號），1人情況不明（序號第74號），此3人中，婚後入教的有2人（第8、152號），至今仍未入教者1人（第160號）。除本村外，其女配偶分別來自溪填、穆洋、留洋、西隱等20餘個地方，10餘個不同姓氏。其通婚在五人以上的宗族如下表所示：

¹⁰⁴ 下面的分析得自筆者2002年8月間的田野調查，其詳細情況筆者將另文探討。筆者感謝兩地父老的幫助。

表7：雙峰馮氏婚入情況表

地點	姓氏	人數	備註
本村（雙峰）	馮	50	
溪填	趙	23	
西隱	郭	11	
穆洋	繆	11	
留洋	林	9	
上灣	陳	5	
總計		109	

由上表可見，雙峰馮氏除本族外，其比較穩定的通婚對象還有溪填趙氏、西隱郭氏、穆洋繆氏、留洋林氏、上灣陳氏，此外，來自羅江羅氏亦有3人。同樣，上述宗族也是長溪流域天主教成員佔有相當比例的漢人宗族。而164例通婚對象中無一來自廉村陳氏。

從上述分析我們不難看出，趙氏與馮氏之所以將陳氏排除出傳統通婚圈之外，其關鍵因素即在於雙方在宗教信仰上的分歧。由於天主教必須由神父行婚配，因此，通婚雙方往往以互相都是天主教信仰者為宜，上述兩姓族人配偶婚前基本上是信徒即可驗證。¹⁰⁵ 這樣一來，趙氏、馮氏與以「佛教」信仰為主的廉村陳氏的通婚日漸減少，而與長溪流域同為天主教信仰占多數的其他漢人宗族之間的通婚關係則日益密切，由此也在長溪流域形成了一個以宗教信仰為基礎的宗族間的通婚圈，這種信仰圈和通婚圈的緊密迭合，是長溪流域的一個社會文化特徵，同時也是值得我們深入探討的一個現象。¹⁰⁶

六、餘論

前文討論了在同一個社區裏的三個典型漢人宗族在對待天主教傳播上的不同取向：溪填趙氏與雙峰馮氏選擇了天主教，而廉村陳氏則對天主教在本族的傳播採取了強烈抵抗。正如我們在前面所描述的，廉溪中游的這三個宗族之間所存在的信仰分歧對當地民間社會亦產生了某些具體的影響，文中所探討的守童貞與婚姻關係的變化只是其中的部分表現，至於天主教的傳入對廉溪中游民間禮儀方面的變遷所產生的衝擊，筆者另有專文分析，此處暫略。

¹⁰⁵ 在長溪流域，女方對男方在締結婚約前，對男方的宗教信仰情況尤其重視，如果男方是「佛教徒」，而女方是天主教徒，其婚姻往往要經受一番波折。筆者在調查時，就曾聽到過許多女方母親阻攔女兒與異教男子結婚的故事。同樣，婦女在長溪天主教發展中的作用也很突出，因為娶了天主教女配偶而改信天主教的情況時有發生，這也就是通常所說的「婚姻教」、「娘子教」，一些學者認為「娘子教」如今已經「完全絕跡」（見劉昭瑞〈上帝的山葡萄園〉一文，頁467）恐怕不妥。

¹⁰⁶ 關於明清民國長溪流域漢人宗族之間的信仰圈與通婚圈關係，筆者在行將完成的博士論文中將專門討論，此處從略。

還應當提起注意的是，本論文的研究實際上揭示了明清以來天主教在基層中國社會活動所存在的一個地域性特徵，即天主教的傳播與所在地的宗族社會關係密切，¹⁰⁷ 在長溪流域，傳教依附於宗族，而這又是與長溪流域的地域社會背景使然。¹⁰⁸ 正是這種漢人宗族的天主教化，才使天主教能夠在長溪流域紮根下來：一方面，天主教得以依附於宗族中，依靠宗族的繁衍壯大而發展；另一方面，又通過宗族間的聯姻等關係而鞏固並擴大。從清初以降，這類接受了天主教信仰的漢人宗族在長溪流域日益普遍，他們作為天主教徒，並非如柯文所說的「成了一個與世隔絕的、孤立的和自外於中國同胞的團體」，¹⁰⁹ 而是完全融進了長溪流域民間社會中。而這種宗族的天主教化又是天主教最終成為長溪流域的一種「地方宗教」¹¹⁰ 的重要原因。在長溪漢人宗族眼中，信仰天主教從某種程度上說與信仰其他的宗教並無顯著區別，拜天主、聖母在絕大部分信徒看來，與信「佛教」的拜其他地方神存在某種相似之處，其最終目的大抵不離生死大事：生前求主保平安、死後能入天堂享永福。這種天主教的地方信仰化也體現於某些具體的儀式上，例如，在廉溪中游天主教宗族看來，聖母能保佑婦女平安生產、兒童健康成长，這與其他女性神靈如臨水奶等何其相似；聖母像塑好後，也一定要請到本堂讓神父「聖」一下，這樣才能有效力。由此可見，與其他「佛教」宗族崇拜某些本土民間神靈一樣，長溪漢人宗族對天主教的接受其出發點大致相當，而教堂的興建，從某種意義上說，也只是在地方上多了一個信仰中心。

* 本文為筆者行將完成的博士論文的一部分，本研究得到了三藩市大學利瑪竇中西文化歷史研究所馬愛德獎學金及北京語言文化中心(TBC)的資助，在此謹對提供該項獎學金的吳小新博士(Dr. Xiaoxin Wu)及讓·安東博士(Dr. Ron Anton)、梅謙立先生(Thierry Meynard)表示衷心感謝！同時，本文又提交「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會，獲得 Prof. Danel Bays 的指正，特此感謝！此次發表，祝平一教授對文章亦作細心修改、潤色，訂正了不少錯誤，筆者很是感激！

¹⁰⁷ 見：拙文〈明清宗族社會與天主教的傳播：一項立足于東南城鄉的考察〉，《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會》會議論文（北京：2001年10月14-17日）。

¹⁰⁸ Alan Richard Sweeten對江西的研究認為江西天主教在鄉村的傳播未表現出宗族傳播的情況，見*Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*, (Michigan,2001), p.36. 他所依據的主要資料是教務教案檔，由於這類資料是以「衝突」為前提的，換句話說，是歷史「非常時刻」的文獻記錄，而非「平常時刻」的文獻記錄，因此並不能真正全面地反映出鄉村教會的發展情況。實際上，據筆者目前的田野調查及文獻資料所見，閩東南沿海、浙南山區、贛東、粵東地方都有天主教成員占主體的漢人宗族存在。有關這個大區域的宗族與天主教傳播情況的研究，只有通過廣泛而深入的田野調查後，才能獲得一個比較客觀的認識。

¹⁰⁹ 費正清、劉廣京編，《劍橋中國晚清史》（上卷），中譯本（北京：中國社會科學出版社，1996年），頁614。

¹¹⁰ 梅歐金博士(Eugenio Menegon)正確地看到了天主教在閩東傳播的地方化，見梅歐金前揭文。筆者的博士論文亦將就宗族天主教化與地方化的問題展開探討。