

明清時期天主教在廣西的傳播與發展

曾志輝*、王新剛**、顏小華***

天主教在明朝末年傳入廣西，並在南明永歷朝佔有相當的地位，到晚清隨着巴黎外方傳教會的進入，天主教在廣西達到鼎盛時期，幾乎所有州郡都有其開展活動的史蹟。另一方面，因宗教信仰和傳統習俗等因素，教會與官紳民眾之間常常發生矛盾和爭端，民教衝突成為當時廣西地方社會的一大特點。關於天主教在明清時期的發展情況，以往的研究還不夠深入，缺乏系統的論述。本文依據中文文獻和檔案，擬對天主教於明清這個階段在廣西的活動情況進行考述，以填補歷史著述之不足。

明清時期是天主教大規模進入中國的一個主要歷史階段，也是中外關係發生急遽變化的一個重要時期。廣西毗鄰南部沿海，東面是我國最先與西方展開接觸的廣東；廣西還與天主教勢力相對集中的越南接壤，自然深受周邊地區的影響，遂成為對外交往較早的地區之一。自明末以來，天主教傳教士在廣西的活動經歷了一個由興起到逐步發展的全過程。可以說，天主教在廣西的傳播歷史是廣西對外交往歷史的主要內容之一。近年來，有學者對基督教在廣西的活動情況有所介紹，但多數有於材料的限制，行文過於簡略，或長期受傳統意識形態影響，觀念保守，甚至有偏離於歷史之事實者。⁽¹⁾ 本文依據現存之中西文資料，借助於中外學者的最新研究成果，對明清時期的廣西天主教史作一系統的梳理，不足之處祈望專家指正。

明朝末年天主教在廣西的發端

以清末為下限，縱觀中國基督教的發展歷程，基督教來華主要集中在唐（景教）、元（也里可溫教）、明清之際（天主教、東正教）和晚清（天主教、東正教、新教）四個歷史時期。基督教最早的

一次入華應追溯到公元7世紀的唐朝，當時被稱為景教（Nestorians）或大秦教。緊接着大規模傳入中國的第二個時期是在13世紀的元朝，中國史書記載為也里可溫教，屬於天主教會的一個分支。到14世紀後半期，基督教內部發生爭鬥，宗教改革浪潮使天主教在歐洲各國遭受到一系列的挫折和打擊，無法更大地向外發展，這直接影響了其在中國的傳教活動；再加上天主教會始終無法避免外來的局限性，傳教士在傳教方式上更多地執行上層傳教路線，即活動於君王與貴族之間，與普通平民百姓嚴重脫節，以致在中央王朝的更替過程中，天主教也隨之逐漸走向衰落和消亡。⁽²⁾ 正如當代學者有言：“他們（傳教士）祇限於在上層統治者傳教，和政治關係過於密切，故隨着政權的更迭而衰亡。”⁽³⁾ 所以在中國歷史舞臺上興起的這兩次傳教活動也祇能是“曇花一現”，“很快被中國的傳統文化的汪洋大海所湮沒”。⁽⁴⁾ 其間地處中國南疆邊陲的廣西尚未見有西方傳教士的活動足跡也就不足為奇了。

然而，基督教入華前兩次活動失敗並沒有打消天主教會繼續前往中國傳教的念頭，失敗的教訓反而使各傳教團體及傳教士們堅定了調整傳教策略的

*曾志輝、**王新剛同為廣西師範大學歷史文化與旅遊學院專門史碩士研究生。***顏小華，歷史學博士，廣西師範大學歷史系副教授，碩士生導師，主要從事邊疆民族與宗教文化研究。本文係“2007年度廣西研究生教育創新計劃”項目（編號：200710602060/M32）階段性論文。

步伐，採取了更為靈活和更為適用的傳教方法。到明清時期，這一重大調整開始有所成效，天主教會一度在中國呈現復蘇的趨向。全國各地，除極少部分省區外，幾乎都有傳教士的活動足跡，當然廣西也不例外。

根據文獻記載，最早到達廣西的第一個天主教傳教士是隸屬於耶穌會士的意大利籍神父羅明堅（Michel Ruggieri），他於1579年7月抵達澳門，跟隨一位中國畫師學習中文，隨後利用葡萄牙人與中國的貿易關係，與中國官吏接近得以留居內地。羅明堅神父先在肇慶後往紹興建立傳教基址；接着他又打算在湖廣建立第三傳教所，但未獲成功。及至明萬曆十三年（1585），羅明堅由肇慶溯西江而上，來到當時的廣西省府桂林城傳教。然而此前的桂林紳民多數從來未見西人，羅明堅神父的到來首先引起城內民眾的好奇，暫時獲得當地官府接待，不過因其宣講的聖理與民眾向來遵從的傳統禮法相去甚遠，他的到來很快就開始引起民眾的猜忌，不久即被驅逐。即如文獻所載：“赴廣西桂林，起初獲善待，已而受誹謗而被驅逐。”⁽⁵⁾ 儘管羅明堅沒能順利地在廣西開展教務活動，但沿途的景致和當地村民恬淡的生活深深吸引了他，觸發其靈感而作〈寓白水園寫景〉詩一首：“綠日青山白水園，亂鶯啼柳燕雙飛；茅簷瓦屋青溪上，落日村莊人自歸。”⁽⁶⁾ 此為天主教進入廣西之最早記錄。

南明永歷朝天主教在廣西的活動

1644年，當明崇禎皇帝政權瓦解之後，部分以曆算和兵學涉聞的耶穌會士和中國天主教徒，也和其他許多有政治理想和野心的人一樣，把握機會活躍於幾個分立的政權當中，還進一步希望借以開創宣教的新局面。⁽⁷⁾ 在當時的分立政權中，南明永歷朝是一支重要的政治勢力，廣西則是其多年活動的權限範圍。永歷皇帝不僅在當時的桂林建立政權，而且還多次遷轉全州、南寧、柳州、象州、梧州等地，與滿清政府相抗衡。其間部分來華天主教士利用自己的才幹獲得南明朝廷的賞識，曾一度活

躍於這一短暫王朝的政治舞臺上，不僅有人掌握了欽天監職務，還勸使永歷朝中的兩宮、皇后、皇子、太監、宮嬪入教，更與南明重臣保持密切往來，協助朝廷向澳門借兵抗清，參與遣使赴歐建立外交關係等。其中有天主教徒龐天壽、神父瞿安德（Andrew Wolfgang Koffler）、卜彌格（Michel Boym）等，可說他們都是南明朝廷在廣西開展活動的重要人物。

龐天壽，教名為亞基樓（Achilleus），他是永歷帝身邊的侍陪太監，也是永歷朝內廷最早入教者之一，早在崇禎年間便由另一位來華意大利籍耶穌會士龍華民（Nicòlo Longobardo）領洗。崇禎皇帝死後，龐天壽先是投奔隆武帝，很快轉投永歷朝。永歷元年（1647）正月，永歷帝由肇慶駐蹕桂林；三月轉往全州，瞿式耜和焦璉在桂林大敗清軍，其中擊斃敵騎數百人所用的西洋大炮，便是在龐天壽督促下建造的；四月，永歷帝前往武岡；五月，南明軍再次於桂林大敗清軍。由於龐天壽的傑出表現，到八月永歷帝便任命他擔任位高權重的司禮監掌印太監一職。隨後龐天壽在瞿安德的協助下，勸使內廷許多重要人物或加入天主教，或一直與天主教保持緊密關係。

瞿安德，又名瞿紗微，字體泰，德國人，1627年加入耶穌會，1640年在里斯本乘船前往中國。永歷元年，朝廷派龐天壽等人往澳門借兵以便抵抗圍困桂林的清軍。其時澳門派遣了三百名葡萄牙士兵援助永歷朝廷。⁽⁸⁾ 瞿安德當時隨主將弗雷拉到桂林，隨後由龐天壽舉薦入朝，出入於宮廷。在桂期間，瞿安德與時任廣西巡撫的瞿式耜及總兵焦璉相交甚好，仰賴後者的力量很快在桂林建立一所教堂⁽⁹⁾，這也是天主教在廣西最早建立的一處傳教機構。瞿安德還力勸瞿式耜幫助他前往安南傳教。瞿式耜隨後便薦書於安南王，請他禮遇前往安南的傳教士，據稱當時在六個月內便有一萬二千人入教。⁽¹⁰⁾ 1648年清軍進犯廣州，永歷帝決定放棄肇慶遠走廣西，當廣州淪陷時（1650）又逃至貴州。當時瞿安德也從其它地方撤退，準備前往貴州與永歷帝會合，所乘小船卻不幸於1651年12月在廣西

與貴州交界處被清軍追及，逃至岸邊遇害。龐天壽隨後派人尋找到其屍體，命人安葬在其遇害之地。

事實上，天主教在南明時引發的最為人注目的一件大事是前面提及的宮廷后妃等人入教事宜。如果說龐天壽在南明宮廷中的傳教力量還略顯單薄的話，那麼瞿安德的入朝則進一步加強了朝廷中的天主教義宣傳。儘管當時永歷朝對信仰天主教的澳門派兵援助一事感激不盡，但在朝政初期，宮廷后妃們仍然對信仰天主教義有所游移。之後，諸后妃經瞿安德和龐天壽勸化後，於1648年受洗入教。根據西文資料記載，瞿安德同時替兩宮太后和皇后施洗，而受洗時由龐天壽充當教父。又據臺灣學者黃一農先生考證，此次受洗時間最有可能發生在永歷二年（1648）三月，地點則是南寧。⁽¹¹⁾據稱當時“受洗者五人，永歷嫡母（王太后）教名烈納（Helene）⁽¹²⁾，永歷生母（馬太后）教名瑪利亞（Marie），永歷皇后教名亞納（Anne），永歷嫡母之母教名朱麗（Julie），永歷女教名阿加斯（Agathe）。朝中頗有非議者，諸后主不顧也。烈納太后且命其子，入見時須先禮救世主像。”⁽¹³⁾

後宮受洗後，據稱王太后曾祈告天主，希望敗退清兵；不幾日，果然有數省官兵反正，這一事件更堅定了後宮對天主教的信仰。不久，皇后生下一子，到三個月時患了重病，當時永歷帝也聽從了后妃們的勸告，由瞿安德為其子舉行洗禮，並求天主庇護，取教名為當定，結果皇子的疾病很快得癒。隨後永歷帝便派遣使節團攜帶重禮前往澳門，於永歷二年九月在澳門耶穌會教堂的祭壇前行禮，表達對皇子病癒的感激，且借此機會請求澳門當局派遣軍隊支援永歷朝廷。據說澳門議事會及澳門總督隨後便派遣了一支三百人的軍隊攜帶兩門大炮前往內地增援。第二年，耶穌會又答應王太后和龐天壽的請求，增派另一位傳教士卜彌格前往廣西永歷朝廷，協助瞿安德處理教務和政務。

卜彌格，字志遠，波蘭人，1629年加入耶穌會，1645年前往安南北圻之傳教會，1647年又到海南島，越三年至澳門，很快便被曾德昭派遣至廣西，在永歷朝輔助瞿安德。到達廣西後不久，卜彌

格便被永歷朝委以重任，攜帶重要書信前往羅馬。據載：“新近受洗之明朝皇后欲遣使至羅馬，謁見教皇。初擬命太監龐天壽往，然天壽未能遠離，茲見彌格至，欲命彌格往。安德、彌格請命於澳門諸道長。諸道長許之，彌格乃受命。”⁽¹⁴⁾當時卜彌格持有烈納太后致教皇及耶穌會會長書信各一件，還有龐天壽致教皇及耶穌會會長書信各一，同行的人還有龐天壽的兩名信教隨從羅若瑟與沈安德。此次行動的目的在於獲得羅馬教皇的支持，希望派遣更多的耶穌會士前來中國。當卜彌格奉使歐洲之時，龐天壽、永歷帝及皇子當定在清軍追擊下身亡，永歷二后及諸妃也被清軍擒獲解送北京。等卜彌格於1656年初返回中國時，同伴八人也祇剩柏應理、魯日滿、葛安德三人。1658年6月，卜彌格抵達安南北圻，準備進入廣西，卻不幸染疾，遂於1659年8月22日病歿於廣西與北圻交界之地。

至此，天主教在廣西的活動隨着南明的覆滅而暫告一段落。其間儘管天主教很少在廣西民間開展活動，但它在朝廷中的活動給當時的廣西社會造成了一定的影響，並為隨後天主教在廣西的傳播奠定了基礎。南明永歷朝期間，傳教士在桂林、梧州、南寧不但建立教堂，且使後宮嬪妃及部分太監皈依天主教。同時，一些士大夫與天主教中人多保持友善甚或密切的關係，更通過與來華傳教士的交往認識西方在算學、曆學與兵學上的先進性，從而學習之，為改變中國這方面的落後狀況而努力。⁽¹⁵⁾例如永歷三年（1649）正月，瞿安德獲准頒行以西法編定的新曆，短暫取代了明朝已行用約二百八十年的《大統曆》。⁽¹⁶⁾又如龐天壽在耶穌會士協助下，督導南明永歷朝廷建造西洋大炮，在桂林保衛戰中多次擊退清軍大規模的圍攻⁽¹⁷⁾，為晚明政權贏得了喘息之機，也奠定了廣西天主教傳教事業的基礎。

晚清時期天主教在廣西的發展

龐天壽、瞿安德、卜彌格等人在廣西的傳教及政務活動，過多地依賴於政府勢力，而忽視了當地民眾的信教問題，這也是早期來華天主教傳教士的

一個共性。他們到達中國後往往以走上層路線作為傳教方略，致使在傳教方面無法獲得更好的效果。南明永歷政權消亡後，天主教在廣西的活動也隨之夭折。儘管其間還有一些傳教士仍在中國開展活動，但在廣西卻找不到任何有關傳教士活動的記載。到18世紀，因禮儀問題天主教與中國政府發生劇烈碰撞，這次衝突導致的直接結果便是天主教在華傳教勢力的日漸衰弱。此時，不但中國的滿清皇帝開始與其疏遠，民間也不間斷地爆發民教衝突事件，相當部分民眾日益把基督教作為一種外來敵對勢力看待。隨之而來的是康雍乾年間不斷出臺的禁教政令，使天主教在華活動進一步遭受打擊。在此禁教過程中，廣西的教務狀況和全國各地一樣，而且更甚。據稱：“17-18世紀中曾領受過聖餐的教徒的後裔在廣西省境內已無一人存在，自1724年教難後，沒有任何一個外國傳教士進入廣西省。”⁽¹⁸⁾

直到鴉片戰爭前夕，隨着西方殖民勢力海外貿易的加強，基督教亦開始大範圍地向“異教徒”的國家傳播，天主教在華活動又開始復蘇。特別是當西方列強以炮艦轟開中國大門的時候，一系列有關傳教條款的條約得以簽訂，天主教與基督新教開始有計劃有步驟地進入中國內地，在各省，包括廣西在內，有大量的傳教士前來播散“福音”。

從相關史料來看，晚清時期最先進入廣西的基督教會組織是法國的天主教，其勢力在當時的廣西表現得最為強盛。19世紀中葉後不久，羅馬教廷傳信部將中國境內的天主教會大致分轄為五個教派，即西班牙多明我會（Dominicans）、耶穌會（Jesuits）、遣使會（Lazarists）、方濟各會（Franciscans）以及巴黎外方傳教會（Société des Missions Étrangères de Paris）。其中巴黎外方傳教會轄四川、貴州、雲南、廣西、廣東、東北以及西藏。⁽¹⁹⁾廣西教務被羅馬教廷劃為由巴黎外方傳教會負責的兩廣教區後，1852年，陞任兩廣教區主教的李播（L'Abbé Libois）神父便立即採取措施，派遣傳教士肋諾（Reniu）非法潛入廣西，瞭解當地社會及宗教活動，據稱幾個月之後，他便向主教提交了一份切實可行的報告。⁽²⁰⁾

另一名法國籍傳教士馬賴（Auguste Chapdelaine）在李播主教的指示下，於1852年從香港出發，在東江遇劫後折回，再於1853年12月26日經廣東、湖南輾轉到達貴陽，滯留該地學習語言；隨後於1855年冬穿上彝族服裝，攜教徒白滿、盧家兩兄弟、巫老六和女教徒曹桂英等混入人群，進入廣西泗城府西林縣白家寨。他在兩年裡將傳教點擴大至縣境的安定、常井、渭洛、板坡、那滿等鄉村，因此西林縣成為晚清廣西民族地區最早接受天主教的地方，當地入教者中多是彝族、漢族，其次是僮族。⁽²¹⁾正當馬賴準備前往省城桂林時，被中國官方發現被捕，最後遣回貴州。然而他在1856年12月14日（咸豐六年十一月十七日）又潛至西林縣板坡村⁽²²⁾，知縣張鳴鳳知道後再次把他抓了起來，經審訊後予以處決，由此引發了震驚中外的所謂“西林教案”，並成為第二次鴉片戰爭法國向中方開戰的導火索。在戰爭的四年當中，沒有一個傳教士進入廣西，剛開闢的路線很快中斷。戰後法方強迫清政府曉諭天下“任由各處軍民人等傳習天主教”⁽²³⁾，從此法國天主教勢力闖開了進入桂西北的門戶。

接着又有貴州籍神父楊達徒（1861）、廣東的法國籍若神父（Lep Gennevoise）（1867）兩人從貴州進入廣西西林縣短暫停留。一年後又有法國籍殷神父（Bazin）繞道貴州來到西林縣常井村，於1871年在西林縣城建立一所教堂，從此西林縣教務開始獲得發展。當年還有一名叫蘇西葉的神父也前往西林縣協助殷神父開展活動。1877年法國籍陳神父（Chantclair）由西林縣前往隆林傳教。第二年又有人前往凌雲縣建立樂里天主堂。到1881年，法國籍顧神父（Creuse）前往白色開展教務，然而接下來的中法戰爭使一切教務活動不得不停頓。直到1889年，在司立修神父（Chouzy）主持下，往西林縣新興街重建教堂，從而開始恢復教務活動。1897年，法國籍鄧神父（Mazel）又進入廣西凌雲縣城，往當地拓展教務，從而奠定了天主教在廣西西部的傳播格局。到1900年。僅西隆縣（今隆林縣）就建立了七座天主堂⁽²⁴⁾，同年興建的還有白色鎮天主堂、崇善天主堂（法籍顧元俊神父建），第二年又有凌雲城廂天主堂（法籍陸

文思神父建)；越四年柯式德前往寧明縣和崇善縣分別建寧明海淵天主堂和崇善太平天主堂。

廣西南部，1858年有法國籍瑟梅神父(Semeil)到靈山坪心鄉坪地塘村建立了一座教堂，這也是晚清時期天主教士在廣西建立的第一座天主教堂。而在更為南部的瀾洲島一帶，其時也有天主教活動出現。當時正值廣東和福建兩省爆發土客(土籍與客家人)大械鬥，據稱：“在械鬥中廣東恩平與開平等地的客家人不敵當地人，被迫流亡至遂溪一帶，正處日暮途窮之際，他們受到法國巴黎外方傳教會唐神父的救濟和援助，並先後受洗入教。然而苦於居無定所，遂帶領眾人來到此島。”⁽²⁵⁾到1853年范神父接任唐神父工作，大興土木，經過近十年努力，卒在1863年修建成一座雄偉的哥特式大教堂⁽²⁶⁾，即為目前的瀾洲盛塘村教堂。據不完全統計，歷任本堂神父的有唐神父、范神父、彭神父、麥神父、勞神父、江神父(華籍)、信神父、嘉神父、梁神父(華籍)、步神父、生神父、古神父、阮神父(華籍)等。⁽²⁷⁾可見瀾洲島的天主教傳教事業自晚清以來一直獲得比較良好的發展。1877年至1883年間，天主教在島上建教堂兩座及修道院一間。⁽²⁸⁾

1876年，中英簽訂《煙臺條約》，進一步把當時的北海(今屬廣西)劃為通商口岸，很快便有英、法、德、美等國先後派遣傳教士來到北海開展活動。⁽²⁹⁾到1880年，法國籍明神父從廣州進入北海，建立北海天主堂，隸屬於廣州教區。接着在1883年，法國籍鶴盛里神父(Heshenli)又在瀾洲島西北城仔村建立一座新堂。

兩年過後，天主教進一步傳入防城縣。防城，“惟近鄰之越南國，自民國前二十七年，淪為法蘭西殖民地。法人信仰天主教者也，特與芒街接壤之羅浮村、竹山墟、江平墟各建天主教堂，吸收教民。”⁽³⁰⁾上述三教堂即為今天的東興羅浮天主堂、竹山三德天主堂和江平里望村天主堂。當時欽州縣和合浦縣與靈山縣毗鄰，當地一些村民受靈山坪地塘天主教影響，亦有人在咸豐年間加入天主教會。

由此，傳教士以靈山、瀾洲島為基地，逐步向北海、防城、欽州等地傳播福音，從而在廣西南部

形成一定的勢力。清光緒中期，天主教始及南寧，“購地建堂，因人民不悅而還”⁽³¹⁾。1896年，法籍神父羅惠良、賴保理、費樂德至南寧傳教，並在上府街建教堂一所。1901-1902年，又設立拉丁書院⁽³²⁾和法中文書院各一所。1903年，羅惠良主教將廣西主教府由上思遷往南寧，並在南寧明德街擴建天主堂，使南寧日益成為廣西天主教的一個重要傳教基地。然而，南寧居民信教入教者很少。太平府屬之龍州廳和崇善縣，分別於1898年和1901年始建一所天主教堂，入教者多是移住此地的漢族人，當地的僮族(現稱壯族)人則很少入教。至民國元年，沈士傑神父由南寧前往武鳴傳教，很快又建立韋朗、葫板、碌麻三處天主堂。

廣西東南部，同治七年(1868)，法國巴黎外方傳教會任命傳教士梅希滿(Mihiere)為廣西副主教，專門負責廣西教務，但他初期活動一直沒有取得甚麼成功。⁽³³⁾直到第二年，梅希滿才派遣在廣東從事傳教活動多年的富于道神父(Foucard)到廣西，進入梧州建立據點，但很快被地方官府查封。富于道也遭到當地官民的反對，“封屋不准出入”⁽³⁴⁾，接着被驅逐離城，不得不隱居在梧州郊區的九華塘兩年時間。

1872年，富于道又轉道越南北部進入廣東靈山，轉而前往地處十萬大山的上思州。那裡是僮、瑤少數民族聚居地，並與越南之瑤族、越族交往密切。富于道即是通過越南北部瑤族與上思州瑤族的密切關係而進入上思州的。他曾一度被地方官拘捕，不過最後在幾個已在越南受洗的山民們的幫助下，先是在瑤族聚居的南屏鄉米強村設立傳教點，吸收瑤族人入教，然後向相近的米本、隆因、漢雞、板舊等村及那蒙所屬之公德、那壩、雷門、叫吾、新照等村發展，緊接着進入上思州州城，並分別於米強、那蒙、上思州城建立教堂。於是上思州逐漸成為天主教在廣西民族地區又一個傳教基地，當時入教最多的是瑤族村民，其次則有僮族和漢族人民。

清朝時期，廣西東部設置潯州府、梧州府和郁林直隸州。潯州府處於廣西東部潯江平原地帶，其

北部多丘陵和山地，平原地區多為漢族，僮、瑤少數民族雜居其間；丘陵和山地則是僮、瑤族聚居地，漢族雜居其間。當時的潯州府轄桂平、平南、貴縣、武宣等縣。到光緒元年(1875)，天主教廣西教區得以成立，由文芍理神父擔任首任主教。與此同時，富于道轉至廣西貴縣(今貴港)在當地建立傳教站點。至光緒初年的幾年中，富于道與司立修先後在縣境之橋墟、八塘、木格、東津、大塢塘等地建立傳教點或教堂。從光緒至民國初年，貴縣幾成廣西天主教傳教活動中心，縣城、覃塘、黃練、東山、木格、根竹、八塘、三塘、大墟、思籠、橋墟、橫嶺、東津等鄉鎮遍佈天主教堂，教徒多至兩千餘人。除原來到貴縣傳教的富于道、司立修外，後來的法籍神父還有羅惠良、李伯業神父、杜神父、黃永璋、陸文思、童鍼、石維貞、吳國良等人。他們不僅在貴縣開展活動，而且擴大到相鄰的縣去傳教和設立教堂。1879年後富于道繼任廣西教區主教職務，從此天主教在進入桂東後便以上思、貴縣為基地，逐步向甯明、龍州、崇善、武鳴、南寧、桂平、郁林、武宣、象州、修仁、荔浦、柳城和永福等地擴張⁽³⁵⁾，覆蓋到各縣的壯、漢、瑤族地區，成為晚清廣西外來天主教最大的傳教區。

當富于道在貴縣建立天主堂時，蘇西葉神父也由西林縣前往上思協助富于道開展活動，並在1877年建立上思米強天主堂。同時賴保理神父(Renault)和司立修神父分別前往上思和貴縣兩地傳教，後在上思建那蒙天主堂。至光緒初年又有杜文豐神父抵達玉林，至1880年天主教傳至柳城縣，兩年後司立修又在武宣縣建三里壇天主堂。

1886年，司立修神父等人進一步前往象州、荔浦等地，在象州建有龍女天主堂，第二年傳至羅城縣和修仁縣。1889年，司立修終於在梧州傳教獲得成功。到1897年，中英雙方簽訂《西江通商及滇緬重定界約專條》後，便把梧州闢為商埠，為傳教士進一步進入廣西創造了有利條件，接着便有大批新教傳教士隨之進入廣西地區開展活動。

梧州開教的同時，賴保理神父從上思首次前往龍州，並逐步建立基址。據方志記載：“法天主教

堂在龍江南岸，清光緒二十三年，神父賴保理建。二十九年，神父彭鈞谷添建經營。”⁽³⁶⁾與此同時，蘇安寧神父(Bertholet)到象州龍女村傳教，由於教眾過多，他在1894年帶領部分教徒前往修仁和永福，又前往永安州(今蒙山)傳教。到1896年，周懷仁神父(Heraud)來到平南縣並在平南鎮建堂。

當時的桂北地處柳江、桂江流域，政府在當地設有桂林、平樂二府。此外柳州府之懷遠、融安、柳城、雒容、中渡等縣同屬廣西北部地區，境內分佈着僮、漢、瑤、苗、侗、仡佬等民族。同治末年，富于道和司立修曾到桂林傳教並企圖建立教堂，但沒有成功。至光緒初年，富于道、司立修借在貴縣及其周圍各縣傳教和建立教堂的同時，遣傳教士遠至柳州府屬之柳城縣沙埔墟古青村傳教並開設教堂，因周圍僮、漢族群眾的極力反對而使傳教活動中止。1887年，羅城縣東部的長安已設有天主教堂，說明在此之前天主教已傳入羅城地區。此時中法戰爭雖然結束，清朝政府卻實行投降路線以致不戰而敗，使天主教在廣西的傳教活動又很快活躍起來，不僅原來被搗毀的各地教堂逐漸得以恢復，還發展了新教區，廣西北部成為新發展的傳教地。例如象州的天主教向北面的荔浦、修仁、永福等縣及永安州發展。1898年，盧安德神父前往永福縣土養槽瑤區，在當地少數民族中間傳教，第二年又有唐定球神父在當地建了一座天主堂。義和團運動之後，唐定球神父在該鎮又建一座新堂，賴保理神父也很快來到永福傳教，不久即在桂林省府所在地周圍覓得一處地方建立桂林天主堂(今西華路天主堂)。接着周懷仁神父到桂平鎮，於1902年修建一座天主堂。在光緒末的幾年間，桂林、平樂、荔浦、永福、雒容、中渡、柳城、陽朔等縣都在天主教傳入之後建立起教堂，其中修仁縣建大小天主教堂五座，永福縣兩座，雒容縣兩座。傳教士在各縣的民族地區還創辦學校，大規模開展教育傳教活動。1904年，廣西主教羅惠良建議在廣西教區成立所謂“天主之家”的組織，培養華籍傳教人員。1905年，唐定球神父前往雒容縣(今屬鹿寨縣)傳教並在當地縣城建堂；1908年，童神父在平南縣的丹竹和

都興分別建堂傳教。至此，天主教便由桂東地區進一步向中部及北部地區傳播。

據廣西省洋務局於光緒三十一年（1905）對廣西各府廳州縣的調查，基督教各團體在廣西各地設立教堂多達八十二處，其中天主堂五十三個，分佈在西林、西隆、凌雲、上思、貴縣、平南、桂平、象州、武宣、柳城、柳州、桂林、梧州、蒼梧、修仁、荔浦、永福、龍州、崇善、南寧、百色等府州縣境。除廣西西北部外，幾乎各地都有教堂，其中西隆州十個，平南縣七個，西林、上思、象州、修仁各四個，南寧三個，是天主教堂最多和較多的地區。⁽³⁷⁾至一戰前，天主教在廣西的傳教事業可謂達到頂峰，廣西所轄的三十三個州縣都有其傳教活動，特別是巴黎外方傳教會的傳教士和信徒，幾乎佔據了廣西天主教的絕大多數，形成了法國傳教士在廣西“一統天下”的局面。⁽³⁸⁾當地教民的民族成分也相當複雜，有的是漢族，更多的是廣西的少數民族，對當地民眾的民族生活產生了較大影響。

天主教在廣西引發的民教衝突與教案

天主教和基督新教在中國傳播的過程中，往往借重本國的政治保護，並利用槍炮掩護獲得一系列傳教便利，同時也傷害中國民眾的民族感情。傳教士和信徒長時間處於中國官民充滿敵視的環境中。再者，基督教與中國傳統文化、風俗習慣存在較大差異，以致中國平民、役吏、紳士、官員、貴族與外國傳教士、中國教士、教堂執事、中國教民發生種種糾纏不清的衝突⁽³⁹⁾，而在爭訟過程中往往經由外國使節與地方官員、各省總督、總理各國事務衙門行文處理，甚或從事外交途徑解決⁽⁴⁰⁾，釀成所謂教案。其實，每一個教案的成因和發展都極為複雜，牽涉包括宗教、社會、政治、經濟、風俗習慣、外交、刑事法制、土地財產等連鎖關係。中國歷史上特別是晚清時期難以計數的因宗教信仰而引發的衝突事件，就在這樣的情況下發生了。

在有關民教衝突事件中，天主教案可謂首開紀錄。據陳銀昆在《清季民教衝突的量化分析（1860-

1899）》一書中統計，從1860-1899年的短短四十年間，廣西發生教案達三十九起，平均每年一次。其中又以最後的十五年，也就是中法戰爭之後那段時間最為激烈，次數也自然最多。在這段特殊時期，一共引發衝突及教案二十九次，平均每年達兩次之多。

1856年，法籍傳教士馬賴非法闖入廣西西林縣。其時正值太平軍借基督教興起動亂時期，當時多數中國人並不清楚，誤將太平軍與外國的基督教混為一談。在這樣的環境下，西林知縣將馬賴及其信徒二十五人逮捕，隨後梟首示眾。⁽⁴¹⁾據載，與其同時喪命的還有傳教士貝滿（Pe-man）及女教士曹桂英（Agnes Tsao-Kouy）。⁽⁴²⁾時值亞羅船事件發生，英國想借題發揮，使中國修改商約，於是慫恿法國聯合興師問罪，挑起第二次鴉片戰爭，以謀求更大利益。爾後根據中法《天津條約》，中國方面答應嗣後依約備有蓋印執照者，可以進入中國內地傳教，且地方官務必“厚待保護”，“凡中國人願信崇天主教而循規蹈矩者，毫無查禁，皆免懲治”。⁽⁴³⁾西林教案雖然發生在偏僻的廣西西部小縣，但因其特定時期特定事件，對中國歷史、中外關係史以及基督教在華史，均具有特殊的涵義。

由於天主教入華事業一直與其國家政府保持千絲萬縷的聯繫，入華傳教的天主教傳教士，勢必在此基礎上遭致中國官紳甚至平民的聯手反對。⁽⁴⁴⁾在不平等條約的保護下，具有一定侵犯性的天主教，想讓中國人都“樂於”接受是根本不可能的。正如衛斯特（Westel W. Willoughby）所言：“固然，依法外國祇能作為教民的信仰保護者來實行干涉，但實際的結果，是把教民和他們的廣大的同胞分開，使他們成為外國人保衛下的獨立王國。這種情形是這樣明顯，以致使中國官府一直很不聰明的對基督徒和非基督徒的中國人民在名稱上嚴加區別。這些宗教自由條款，嚴重地打擊了中國國家的威信和主權，因為他們在實際上使中國基督徒不受中國的管轄。在這些條款下，教士作為侵略性的西方之一部來到中國，依仗着使用優越的軍事力量從中國政府所奪來的協定。因此，它所要宣傳的‘福音’，就不

能不受到影響，他的天主也不能不為人所誤解。”⁽⁴⁵⁾

西林教案可謂 19 世紀末最早且最具影響的教案之一，隨後相關教案也在各地不斷出現。其部分責任當然應歸咎於傳教士，因為唯有入鄉先問俗、先隨俗，才有可能得到普遍的諒解以及更多的支持；否則，既入一地，又不重視對方的文化，在居處之間，已經顯得十分無理，又何來對方的支持，更不用談對方的信服了。再者，有些傳教士的職責並不限於宗教，他們與外國政府結合，幫助外國政府瞭解中國內情，提供各式資訊情報。⁽⁴⁶⁾

西林教案之後，廣西所發生的教案並不在少數。從庾裕良等人主編的《天主教基督教在廣西資料彙編》一書中可知，當時教案在廣西主要有兩大類：一是居民或官員的排教，可以說是屬於禮俗和意識形態的對立；另一類是土匪搶劫，完全是劫掠的犯法行為。⁽⁴⁷⁾從 1856-1897 年間，在廣西發生的教案不絕如縷，絕大多數係民教糾紛。繼中法《天津條約》之後，1860 年的《北京條約》進一步申明非法逮捕教徒要受懲處，且允許傳教士在各省租借與購買土地並建造房屋，此後一些不法之徒紛紛加入教會尋求保護，給中國司法和社會安定帶來極大不便，以致教案的發生率也呈逐年上升趨勢。

例如傳播基督教較早的廣西西林縣，民教衝突接二連三出現。除了 1856 年的馬賴事件之外，又於 1872、1877、1881、1887、1888 等年發生一系列衝突。其中包括紳民不願把教堂建在城內，從而出現放毒事件；有人拆毀教堂；傳教士前往廣東就醫中途被害；傳教士建立的醫館被毀；有人張貼佈告禁止中國人去教堂做工等。⁽⁴⁸⁾

其間廣西上思州也多次發生糾紛和搶劫事件。例如 1873 年法國方面控告稱廣西主教富于道遭搶⁽⁴⁹⁾；1880 年傳教士買質房屋不合眾意被拆毀，引起富于道向總督抗議，謂“地方官固執於租賃房地，教堂必先獲其允准，使傳教室礙難行。”⁽⁵⁰⁾1889 年，教民雷某欲娶某都司之女，但該都司查知雷某係“教堂鬼孽”，要求退婚，幾乎釀成命案。⁽⁵¹⁾

傳教士與當地紳民引發糾紛的關鍵所在便是建立教堂事宜。例如 1881 年，富于道為了加大天主教

在廣西的影響力，打算在廣西省府所在地桂林城內選擇地方修建教堂，一時間引得當地民情激憤，在一片反對聲中粵都亦不敢准許，然而富于道卻不聽從勸告，執意前往，於是巡撫慶裕致函振軒制軍，囑咐後者“暫阻富爾格（富于道）來桂林”。慶裕同時還致函富于道，答應在武宣和南寧遷隆上思州土司兩地“擇定基址，供教士建堂”，卻遭到拒絕，且要求在潯州、梧州找地方建房屋居住，總督並沒有答應。1882 年，在爭執的過程中，傳教士進一步訴諸政治，擬通過外交關係，由法國駐華使節出面進行解決。⁽⁵²⁾

除了以上各地之外，南寧、橫縣、柳州、羅城、潯州、梧州、荔浦、西隆、郁林、白色、永安等地都發生或多或少或大或小的民教糾紛與衝突。1896 年，香港日報載有一則梧州匿名原貼的英譯文，內稱“我國前於嘉慶年間曾有白蓮教，乃強迫婦女順其兇悍之私慾，幸經聖主概行誅滅。其天主教不更有甚於白蓮教者乎？嗚呼，外洋之野教未經掃滅，而我國之聖教未經遠揚也。”⁽⁵³⁾這段話足以表明廣大民眾對來華天主教的想法。

以上就民教衝突的案例來看，廣西的反教問題與全國其它各省各地基本相似，無外乎傳教士忽視當地民俗，借助政治與軍事力量偏袒教民，干涉司法；而中國官紳與鄉民則對天主教義與西方文化缺乏必要的瞭解，雙方多時處於不相妥協的局面，以致誤會增多，矛盾加深，衝突自然無法避免。自晚清以來，傳教士及信徒和中國官民之間引發的矛盾貫穿了當時的整個社會，成為中外關係史上一個極為棘手的問題。

當然，從來華天主教傳教士方面來說，儘管他們在廣西傳教的過程中遇到同其它地方一樣的阻力和危險，但自道光以後，他們並沒有放棄往中國傳教的信念。經過多年的努力，傳教士在廣西仍然獲得了相當的發展。據巡撫黃槐森等人調查，到光緒二十五年（1899），天主教傳教士在廣西建立的教堂就達二十七處；曾經有人散發反教匿名投貼的梧州，當年也有七處教堂；而在教案及衝突不斷的西林也有三處天主堂，西隆也有一處。⁽⁵⁴⁾可知儘管一

方面反教事件不斷出現，另一方面教會事業也在不斷向前發展。有人曾對在廣西開展活動的外國傳教士及教民人數作了粗略統計，認為天主教方面，1888年一共有傳教士十一人，中國教民一千三百多人。⁽⁵⁵⁾第一次世界大戰前，可以說整個廣西天主教基本上是法國巴黎外方傳教會的勢力範圍，由其控制當地的傳教活動。⁽⁵⁶⁾及至民國時期，廣西天主教仍然是一支不可忽視的社會力量⁽⁵⁷⁾，從各方面對廣西地方社會產生了一定的影響。

總之，雖然廣西地處我國西南邊陲，但境內有西江水域，其幹流和各主要支流布滿廣西各大城市和周邊農村，水上交通相對便利，這也是廣西對外交往的一個有力因素；而且，廣西境內有漢、僮、瑤、苗等眾多民族相互聚居或雜居，自古以來就存在多種民族文化相互融合的局面，對於西方外來文化的介入也容易作出相應的反應；此外，廣西的東南面是對外交往相對活躍的廣東省，南面則與越南毗鄰，這些地方又都是天主教較早進入且相對活躍的地區。明末清初，隨着中西文化交流的加強，來華傳教士開始進入到廣西境內，並在南明永歷朝中起着舉足輕重的作用；到晚清時期，廣西更成為法國天主教傳教士活動的主要場所。其間因各種社會問題，民教交往中也帶來了眾多的矛盾和衝突，並成為廣西社會的一大歷史特點。可以說，天主教在廣西的發展是西方基督教文化在中國傳播的一個重要組成部分。仔細研讀這部分歷史，將為我們進一步研究中外關係史和廣西地方史提供更多的佐證。

【註】

(1) 相關材料參見曾學百譯：《上帝來到廣西》，太平天國史譯叢（一），北京：中華書局，1981年；庾裕良、陳仁華、關國強編：《天主教基督教在廣西資料彙編》，南寧：廣西民族出版社，1985年；庾裕良：《廣西人民反洋教鬥爭》，南寧：廣西人民出版社，1986年；朱名遂：《廣西通志·宗教志》，南寧：廣西人民出版社，1995年；鍾文典：《廣西通志》（第二卷），南寧：廣西人民出版社，1999年。有關研究論文可參閱莫家仁：〈近代外來天主教士在廣西民族地區的罪惡活動及各族人民的反洋教鬥爭〉，《廣西民族研究》，2000年第4期，頁59-69；謝銘：〈西方宗教對廣西的侵略及其分佈〉，《河池師專學報》，1998年第1期，頁75-79。

- (2) 有關詳情，可參閱孫尚揚、鍾鳴旦：《一八四〇年前的中國基督教》第三章〈略論唐元兩代基督教衰亡之原因〉，北京：學苑出版社，頁93-104。
- (3) 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，上海：上海人民出版社，1996年，頁24。
- (4) 孔慶桐：〈基督教在中韓傳播的比較〉，《當代韓國》，2003年第4期，頁27。
- (5) 金尼閣：《遠征中國史》，頁325，轉引自（法）費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，頁28。
- (6) 此詩由暨南大學湯開建教授提供。羅明堅無論在對中國語言文字的研究，還是在中國典籍的西譯方面，以及在向西方介紹中國製圖學方面都開創了來華耶穌會士之先河，為隨後的西方漢學發展做出了重大貢獻。他可以稱得上是“傳教士漢學時期”西方漢學的真正奠基人之一。
- (7) (11) 黃一農：〈南明永歷朝廷與天主教〉，饒宗頤主編：《華學》（第六輯），北京：紫禁城出版社出版，2003年，頁230；頁232。
- (8) 據蕭靜山在《聖教史略》卷一二，頁92-93載：“永歷即位之初，遣龐天壽偕畢方濟同至澳門商議借兵事……葡國遣兵三百名帶大炮數門來桂林助戰，以瞿紗微為隨隊神父。桂林府得三百洋兵助戰，大有可恃。永歷元年三月清兵大隊來攻，一望如雲，式相即令焦璉拒戰……殺敵人無數。”
- (9) 清初康熙年間的反教人士楊光先曾在其書中提到該教堂的存在。參見楊光先：《不得已》卷上〈請誅邪教書〉。
- (10) 孟戴宗：《交趾支那與交州教區》，頁55，轉引自（法）費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁271。
- (11) 黃一農：〈南明永歷朝廷與天主教〉，饒宗頤主編：《華學》（第六輯），北京：紫禁城出版社出版，2003年，頁232。
- (12) 據稱這原為羅馬君士坦丁大帝其母之名，本意或希望其子永歷帝能做法君士坦丁大帝於公元313年頒佈信仰自由詔書的事蹟，成為中國第一位允許天主教自由傳教的君主。參見楊真：《基督教史綱》（上冊），臺北：三聯書店，1979年，頁100-106。
- (13) (14) （法）費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁272；頁275。
- (15) 過去學界和教會中人通過西文著述，往往認為與天主教人士交往密切的瞿式耜、焦璉等人也為天主教徒，黃一農利用中西文兩種材料仔細研習，認為瞿、焦等南明士大夫並非教徒，但傾向於接受西技西學。相關文獻參見 Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de China 1552-1773*, Shanghai, Mission Catholique, 1932-1934, pp. 127-128, 266; 黃一農：〈揚教心態與天主教傳華史研究——以南明重臣屢被錯認為教徒為例〉，《清華學報》，1994年第3期，頁269-295。
- (16) 然而，同年12月，新曆即因給事中尹三聘劾其“擅用夷曆，淪亂祖憲”而遭廢行。由此可知耶穌會士當時雖然在

內廷的影響力頗大，但尚未能獲得永歷朝廷的全面支持。參見王夫之撰，歐建鴻等校注：《永歷實錄》，長沙：嶽麓書社，1982年，頁6-8。

- (17) 永歷元年三月，瞿式耜率焦璉力卻李成棟所統帥的清軍，因功晉陞臨桂伯、武英殿大學士、少師兼太子太師；五月，再締桂林大捷。參見註(15)黃一農上揭書頁272。
- (18) 和為貴(Cuenot)：《廣西天主教史》，轉引自庾裕良等編：《天主教基督教在廣西資料彙編》，南寧：廣西民族出版社，1985年，頁50。又據香港韓山明牧師介紹：“天主教士進入廣西的最早紀錄，應為明末的羅明堅、瞿紗微、卜彌格三位教士；之後至清中葉，尚無教士入桂的紀錄。”參見韓山明牧師1851年：〈香港福漢會報告書〉，轉引自李志剛：《基督教與近代中國文化論文集》，臺北：宇宙光出版社，1989年，頁70。
- (19) 費正清主編，中國社科院歷史研究所編譯室譯：《劍橋晚清史》(下冊)，北京：中國社會科學出版社，1994年，頁595。
- (20) 據稱當時得知“境內有幾個經商的廣東教徒，而境內的本地人則找不到一個教徒了。”參見和為貴(Cuenot)：《廣西天主教史》，轉引自鍾文典編：《廣西通史》(第二卷)，南寧：廣西人民出版社，1999年，頁241。
- (21) 莫家仁：〈近代外來天主教士在廣西民族地區的罪惡活動及各族人民的反洋教鬥爭〉，《廣西民族研究》，2000年第4期，頁60。
- (22) 相關材料可參閱馬賴當時寫給李播等人的信件，抄件保存於廣西通志館。
- (23) 王鐵崖編：《中外舊約彙編》(第一冊)，北京：三聯書店，1957年，頁147。
- (24) 據1933年廣西教會調查，在西隆(今隆林新州)有教徒1,400多人，西林也有教徒約600戶。參見庾裕良等編：《天主教基督教在廣西資料彙編》，頁27-36。
- (25) 據稱當時法籍神父率教徒1,000多人乘船從雷州渡海頓上處在北部灣海中的瀾洲島，並購買土地，建立教堂。
- (26) (27) *Yi China Message*, 1996 (161) 8.
- (28) 莫家仁：〈近代外來天主教士在廣西民族地區的罪惡活動及各族人民的反洋教鬥爭〉，《廣西民族研究》，2000年第4期，頁60。
- (29) 陳維藩：〈北海天主教簡史〉，北海市政協編：《北海文史資料》，第14輯，頁127。
- (30) 黃知元：《防城縣誌》，第17章，桂林圖書館藏。
- (31) 莫炳奎：《邕寧縣誌》卷四十，臺北：成文書局，1975年。
- (32) 據《廣西文史資料》第19輯載，南寧拉丁書院“其宗旨專為培植教會接班人，(……)據不完全統計，拉丁書院所培養的學生從1902-1925年為止不下幾百人，其中當上神父的有十四人。”
- (33) (35) (38) 鍾文典編：《廣西通史》(第二卷)，南寧：廣西人民出版社，1999年，頁242；頁243；頁242。
- (34) 《桂南浸信會聯會周年紀念特刊》，1949年12月15日。
- (36) (民國)《龍州縣誌·學校》，第五卷，頁106，桂林圖書館藏。此堂即為龍州鎮天主堂，現為縣氣象局。
- (37) 莫家仁：〈近代外來天主教士在廣西民族地區的罪惡活動及各族人民的反洋教鬥爭〉，《廣西民族研究》，2000年第4期，頁61。
- (39) 陳銀昆：《清季民教衝突的量化分析(1860-1899)》，臺北：商務印書館，1991年，頁65-72。
- (40) 李志剛：〈晚清廣東基督教教案之試析〉，李志剛：《基督教與近代中國文化論文集(二)》，臺北：宇宙光出版社，1989年，頁141。
- (41) 王文傑：《中國近世史上的教案》，福建：福州協和大學中國文化研究會，1947年，頁23。據載，馬賴於1856年2月27日遇害，其遺物有頭髮、望遠鏡及中式布鞋，目前保留在法國巴黎外方傳教會總部的烈士陳列室。
- (42) 貝滿，貴州人，原名Pe-Siao-Man，於2月25日遇害，時年20歲；曹桂英，貴州興義府人，3月1日遇害。死後二者均已列入巴黎外方傳教會的烈士名錄中。詳情參見 A. Launay, *Les cinquante deux serviteurs de Dieu*, Paris, Tequi, Libraire-Editeur, 1893, Tome second, pp.305-314.
- (43) 程宗裕編：《教案奏議彙編》，清光緒二十七年刊本，臺北：國風出版社，1970年，頁42。
- (44) 呂實強：《中國官紳反教的原因(1860-1874)》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1973年，頁62。
- (45) Westel W. Willoughby, *Foreign Rights and Interests in China*, Baltimore, 1927, p. 720.
- (46) (47) 朱滋源：《從變亂到軍省：廣西的初期現代化，1860-1937》，臺北：中央研究院近代史研究所，1995年，頁117-118；頁118。
- (48) 中央研究院近代史研究所編印：《教務教案檔》，臺北，1975-1981年，第4輯，頁1547，頁1578，頁1728，頁1734；第6輯，頁1638，頁1658。
- (49) (50) 同上，第6輯，頁1638；頁1467-1469，頁1634。
- (51) 同上，第5輯，頁2237-2238。
- (52) 同上，第4輯，頁1486-1488，頁1498，頁1587。
- (53) 同上，第6輯，頁1628。
- (54) 朱滋源：《從變亂到軍省：廣西的初期現代化，1860-1937》，頁122。
- (55) 《通行教務》，第5輯，頁20-22；轉引自朱滋源：《從變亂到軍省：廣西的初期現代化，1860-1937》，頁122。
- (56) 一戰後，巴黎外方傳教會在梧州地區的傳教事業開始讓與了新近前來的法國瑪利諾外方傳教會。參見庾裕良等編：《天主教基督教在廣西資料彙編》，頁174-175。
- (57) 據1924年的統計，法國天主教在廣西一共有五個地區堂區和一個特別堂區。這些堂區的總部設在東部地區，五個堂區下分十五個分堂，其中祇有百色一個分堂在西部，這五個堂區和一個特別堂區的教徒人數為4,048人，其中祇有52名分佈在西部，其餘全部分佈在東部。參見謝銘：〈西方宗教對廣西的侵略及其分佈〉，《河池師專學報》，1998年第1期，頁79。