

目 录

前 言	(1)
第一章 殖民主义与基督教文化的传播	(1)
第一节 西方文明对东方社会的挑战	(1)
一、两种文化的接触	(1)
二、观念上的碰撞与抗拒	(5)
第二节 基督教在华传播的二重性	(11)
一、殖民主义与传教运动	(12)
二、基督教传播的政治性与非政治性	(17)
三、宗教传播与文化传播	(23)
第二章 基督教传入前的云南少数民族社会	(29)
第一节 封建统治下的云南少数民族社会	(30)
一、云南少数民族社会与封建时代的边疆民族政策	(30)
二、“羁縻”统治对云南少数民族社会发展的影响	(33)
三、“移民垦殖”对云南少数民族社会经济的影响	(36)
第二节 边缘化的云南少数民族社会	(40)

一、“华夷相分”与少数民族社会的边缘化	(41)
二、云南少数民族边缘社会的特征	(44)
三、边缘化对少数民族造成的社会后果	(48)
第三章 短缺社会与宗教	(53)
第一节 生活在短缺社会中的云南少数民族	(53)
一、少数民族社会的物质生活需求短缺	(54)
二、少数民族的社会需要的短缺	(56)
三、短缺的社会历史根源及其文化转换	(59)
第二节 少数民族短缺社会的精神文化特征	(63)
一、少数民族对短缺情境的神话反应	(63)
二、对短缺生活的宗教解答	(67)
第三节 少数民族原有宗教信仰的特征及其危机	(70)
一、少数民族传统信仰的性质与特征	(71)
二、少数民族传统信仰的社会局限性	(75)
三、社会变迁与少数民族传统信仰的危机	(78)
第四章 基督教传播中的文化冲突与调适	(84)
第一节 基督教在云南少数民族中的传播	(84)
一、《烟台条约》与基督教在少数民族社会的早期传播	(85)
二、基督教在滇东民族地区的传播	(88)
三、基督教在滇西民族地区的传播	(89)
第二节 基督教与云南少数民族文化的碰撞与冲突	(91)
一、不同社会发展阶段的少数民族对基督教的反应	(91)

二、基督教在边疆民族地区传播中的政治冲突	(95)
三、基督教与少数民族文化的冲突	(99)
第三节 少数民族传统宗教向基督教的转变	(104)
一、基督教对少数民族传统宗教的挑战	(104)
二、部分少数民族宗教信仰体系的重构	(109)
三、基督教与少数民族文化的变迁	(112)
第五章 基督教对少数民族社会的影响	(118)
第一节 基督教的传播与现代少数民族文字	(118)
一、云南少数民族的语言与文字符号特征	(119)
二、传教文字的创立	(122)
三、传教文字对少数民族社会的影响	(125)
第二节 教会学校与少数民族的文化教育	(128)
一、少数民族传统的文化教育	(129)
二、基督教传教士的教育传教	(131)
三、教会学校对少数民族文化教育的影响	(137)
第三节 医药传教与少数民族社会的现代医药卫生事业	(141)
一、少数民族传统的医药卫生观	(142)
二、医药传教对基督教传播的影响	(145)
三、医药传教对少数民族社会的影响	(148)
第四节 基督教信仰与少数民族生活方式的变更	(150)
一、云南少数民族传统的生活方式	(150)
二、基督教对少数民族生活方式的影响	(153)
三、基督教对少数民族社会生活的影响评析	(156)

第六章	少数民族伦理道德观念的变化与基督教信仰	(162)
第一节	民族传统宗教信仰与民族道德	(162)
一、	主体归属的共生性或民族性	(162)
二、	过程起点上的合一性和发展的不平衡性	(165)
三、	功能作用的整体互补性	(170)
第二节	基督教与民族道德	(172)
一、	处在原始宗教向基督教转变中的民族道德	(173)
二、	基督教与民族道德同化的文化根源	(175)
第三节	价值观与民族伦理生活的的重构	(179)
一、	价值观的转变	(180)
二、	行为规范的结构重组	(182)
三、	行为模式的改变	(185)
第四节	基督教与民族地区的现代道德建设	(189)
一、	基督教道德与社会主义道德的关系	(190)
二、	基督教道德与民族地区社会主义道德相适应的探讨	(192)
第七章	基督教的民族化及其当代的问题	(196)
第一节	民族化和本土化	(196)
一、	文化适应与基督教信仰的民族化	(196)
二、	基督教在云南少数民族中的本土化进程	(200)
三、	“三自”运动与少数民族基督教信仰的民族化	(203)
第二节	当代少数民族基督教信仰的问题	(205)
一、	基督教信仰中的世俗动机	(206)

二、基督教信仰与巫术迷信的混杂	(207)
三、当代少数民族基督教信仰与社会的矛盾	(210)
第三节 少数民族的基督教信仰与现代化	(214)
一、市场商品经济冲击下的少数民族基督教信仰	(215)
二、对基督教适应少数民族社会现代化发展的探讨	(218)
附录一 基督教在云南部分少数民族中传播的情况	(223)
一、基督教在苗族地区的传播情况	(223)
二、基督教在傈僳族、怒族地区的传播情况	(227)
三、基督教在拉祜族、佤族地区的传播情况	(238)
四、基督教在景颇族地区的传播情况	(241)
五、基督教在大理地区的传播情况	(242)
附录二 从原始一神论到基督教信仰	(249)
——拉祜族的宗教信仰与其社会文化变迁的个案研究	
后记	(264)

第一章 殖民主义与基督教* 文化的传播

作为世界三大宗教之一的基督教，在传入中国以至进入云南少数民族地区的过程，有着相应的社会历史背景。对基督教在中国的传播历史过程及其社会背景进行历史叙述和理论分析，并确定基督教传入中国的性质和意义，是我们展开云南少数民族宗教信仰向基督教转变研究的基本前提。

第一节 西方文明对东方社会的挑战

基督教在形成和发展的过程中，逐步具备了向异域传播的能力和条件，从而也引发了不同文化之间的接触和碰撞。它向中国封建帝国的进军，揭开了两种文化相互接触的历史，同时也预示了向东方文明的挑战乃至发生严重冲突的远景。

一、两种文化的接触

基督教是西方文明中的宗教精神和文化传统的象征，它以其特有的扩张性与兼容性而发展成为世界宗教。但是，在基督教成为世界宗教之前，它也是一种民族宗教。了解基督教由民族宗教转变为世界宗教的过程，对于我们认识它何以能够挑战东方文明，在具有极强的传统文化控制的中国封建社会扎下根来，并深

* 基督教有狭义、广义之分。狭义的基督教专指新教及所属各教派，广义的基督教则泛指天主教和新教，本书中凡涉及云南少数民族地区的基督教，均指新教。

入云南的穷乡僻壤，得到少数民族的认可，是有一定意义的。

一般认为，基督教产生于巴勒斯坦，它赖以形成的社会文化背景是希腊化的罗马帝国，起初的信奉主体是犹太民族。公元前一世纪，处于奴隶制初期的罗马帝国向外扩张侵略，并于公元前63年攻占了耶路撒冷，屠杀了12000名犹太人。巴勒斯坦从此处于罗马帝国的统治之下。犹太民族在亡国的绝境之中，爆发了多次反抗罗马统治的大起义。最为有名的是公元前53年，犹太人发动起义，但遭到失败，犹太人被卖为奴隶的人数就达3万之众，可见起义的规模之大。公元66年爆发的“犹太战争”持续4年多，直到公元70年，罗马军队攻陷耶路撒冷。数万犹太人被卖为奴隶，大批人被钉死在十字架上，到了“没有地方再立十字架，没有十字架再钉人”的恐怖状态。

多灾多难的犹太民族，以物质力量无法抗拒强大的罗马帝国的残酷镇压和疯狂迫害。这个信奉灵魂不死和来世报应教义的民族，以唯我独尊的顽强心理，唯有在精神上寻求着解放的出路。在一些犹太教派的团体中，人们把罗马帝国看作“大淫妇”，把当权者比作魔鬼，对其充满不共戴天的仇恨。人们预言世界末日为期不远，期盼着复国救主弥赛亚早日降临，以光复犹太国家，扭转犹太民族的命运。因此，一般认为，基督教形成于公元一世纪中叶，“最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教”⁽¹⁾，是被压迫民族对统治者的精神反抗。

在基督教形成的时期，罗马世界盛行的哲学思想成为基督教世界观的文化原料。斯多亚学派主张人们要服从命运，要逆来顺受，过恬淡寡欲的禁欲生活。他们声称人都是上帝的儿子，人与人都是兄弟，应当互相友爱，忍受与宽恕是人的美德。有“基督教的真正父亲”之称的犹太人希腊哲学家斐洛（约公元前25年—公元40年），奉犹太教经典为圣书，认为希腊哲学源于犹太

教，上帝是万物的基础和源泉。上帝创造了万物，人们要从肉体 and 自身的邪恶中，断绝情欲，依靠上帝的启示，解救自己。

尽管基督教初创之时只是犹太教中的一个教派，被犹太教视为异端。但是，基督教与罗马帝国时期流行哲学的结合，使之掌握了当时社会人们的心理和行为，成为具有普遍意义的思想文化观念，以较高的观念形式替代了其他教派的文化地位。因为，希腊罗马时期的宿命论、禁欲主义、怀疑主义、神秘主义、折中主义诸种哲学观念，无非是从哲学的思维角度概括了当时社会关系的急剧变动，以及人们无所适从的社会心理状态。而基督教则是从人们进行现实反抗的绝望中，吸取哲学家们的论证，并从宗教信仰的角度将其转变为上帝的意旨，从而作为人们解脱现实社会苦难的精神安慰。基督教找到了自己的哲学住所——神学，这就为它的传播创造了理论根基。

基督教是反抗现实统治的宗教，但又是与现实妥协的宗教。这一固有的矛盾特性，不会不被罗马统治者发现和利用。处在形成过程中的基督教，虽然遭受了罗马帝国的迫害和镇压，但也逐渐被罗马统治阶级所接纳。罗马帝国扶植、控制和利用基督教的政策已充分说明了这一点。公元313年，罗马皇帝君士坦丁颁布“米兰敕令”，规定教徒信仰自由，给了基督教与其他宗教并存的合法地位。这成为基督教发展中的一个重大转折。在随后召开的七次帝国基督教会议中，统治者极力统一教义、教规和组织。公元392年，狄奥西多一世以罗马帝国的名义正式宣布基督教为国教，下令取缔异教。基督教终于成为罗马帝国唯一合法的国家宗教。实际上，基督教早已吸收达官显贵和其他民族成员加入进来，并对富人和财富采取了忍让态度，甚至告诫奴隶要服从主人，希冀来世得救。这就改变了基督教的社会阶级基础和反抗精神。至此，基督教完成了从下层民众的信仰和行为转向上层统治阶级借以维护国家统治的精神工具及意识形态的过程。这一转变

意味着基督教向世界的传播并征服其他民族，奠定了具有深远历史影响的政治基础。

在基督教成为国教之后，加快了它向异邦传播的过程。公元476年西罗马帝国灭亡后，法兰克王国国王克罗维于496年皈依基督教。随着法兰克封建势力的形成和武力扩张，基督教传播到了西欧的广大地区。不仅如此，在公元476年西罗马帝国灭亡，西欧奴隶制度结束的一个半世纪之后，基督教敲开了中国封建王朝的大门。

在明末以前，基督教传入中国的历程，大致经过三个阶段。第一阶段是基督教在中国的初传阶段（公元635—841年）。盛唐之初，公元635年，时称景教的基督教来到中国。由于唐王朝的接纳和支持，在两百余年的时间，传教士相继进入大唐，诸种经书也译介进来。此时的基督教多以平等的精神对待异域文化，甚至迁就佛教、道教的观点，大量引用儒家经典来阐释基督教教义。《大秦景教流行中国碑颂》描述了基督教初传中国一帆风顺的情景：“法流十道，国富元休。寺满百城，家殷景福。”直至唐武宗公元841—846年在位时，诏谕“以武定乱，以文理化夏”，而蔑视“区区西方之教”，不仅佛教遭受打击，景教也呈衰落之势。从公元13世纪中叶起至公元1368年元朝灭亡，在这一百多年的时间里，基督教进入了在中国传播的第二阶段即复兴时期。由于受到元朝帝王礼遇和信任，不仅景教复燃，天主教也在中国许多大城市发展起来，北京总教区和泉州教区就有教徒三万余人。及至元朝灭亡时，基督教在中国的传播才被中断。此后一段时期里（1552—1582年），基督教被拒斥在中国国门之外。反对宗教改革的天主教组织耶稣会，派教士方济各·沙勿略（1506—1552）来华传教，终因不能进入大陆而死于广东台山县属之上川岛。其他各派来华传教士，也终究未能进入当时与外界隔绝的中国大陆。基督教在华传播的这第三个阶段所受到的阻碍，是

前所未有的。

由上可见，基督教的形成以及在中国封建社会的传播，是在特定历史条件下不同文化交接碰撞的结果。值得注意的是，基督教与中国传统文化的接触，在初期受到礼遇，也曾遭受挫折，其特点有二：

第一，两种文化的交接与冲突，一开始就是以政治方式来加以调整的。矛盾的主导方面是中国封建帝王的态度，这与基督教成为罗马帝国国教有相似之处。唐王朝接纳景教虽然显示了中国封建文化鼎盛时开放宽容的气派，但也与统治者试图以宗教作为政治统治的精神支柱有关。元时，基督教在华发展到了元朝统治者不得不设立专门机构“崇福司”进行管理的地步，以至基督教与儒、释、道发生严重冲突，地方官员强占佛寺，改作教堂，差人殴打道教门徒等。尽管如此，基督教在中国一旦失去封建统治者的支持，也就退出了中国社会的历史舞台。

第二，初期传入中国的基督教，尚缺少西方统治者的强权野心和武力支持。这一方面与罗马帝国的灭亡以及宗教改革运动有关，另一方面也与西欧封建势力的衰败及资本主义萌发时反封建反神权的斗争有关。在这样的社会历史条件下，基督教以平等交流的姿态传入中国，较少殖民主义色彩，当是十分自然的。而基督教作为两种文化矛盾冲突的主导方面，以殖民主义倾向，通过武力向中国强行驰入，直至进入云南少数民族地区，则是在西方资本主义向外扩张，中国封建社会穷途末路无力抵御之后的事情。基督教在中国传播的性质发生变化，与历史条件的变化有着密切关系，对此，我们将在第二节中进行更为详细的分析。

二、观念上的碰撞与抗拒

我们现在要分析基督教与中国传统文化在内涵上的差异，并将这种差异置于中国封建社会的过程时空中加以审视。这对于我

们在宏观上把握基督教传入中国的性质，是有所裨益的。因为，两种文化在精神观念上的巨大差异是客观存在的事实，而基督教又何以能够越过这种差异植根于中国社会，甚至在边疆民族地区传播获得成功，这将引导我们进一步去探讨这个问题。

中国传统文化与基督教的差异，属于理性与信仰、现实伦理与宗教活动、人生教育与教义灌输的差异，本不宜相提并论。但从文化传播及文化的互动关系来看，又可以对其作多方面的比较分析。为此，我们从以下几个方面作一些必要的说明。

首先，在人与外部世界的关系上，基督教以上帝为中心，以神为本位，世间万物包括人全是上帝的造物。对此，人们不能有所怀疑，因为上帝是至善至美、无所不包的存在。上帝的神性就是创造，并且可以从虚无中创造；而如果从物质中创造，那么上帝就要被物质所玷污而成为有限的。在基督教神学看来，上帝的创造力是深奥莫测的，人的创造力是神赋予的，因此不可能与上帝的创造力相提并论。人是上帝的子民，必须顺从上帝，爱上帝。基督教的全部教义教规就来源于上帝的创造神性。

与此相比较，在中国的儒家文化中，认定天地之间人为贵，人高于禽兽。因为人能过群居生活，人不是非人的产物，人就是自己的造物，故个人要自强不息，要修身养性，齐家治国平天下。即便要寻找万物之本，那也不是神。在道家看来是不可名状的“道”，在儒家看来不过是阴阳二气。天为阴阳二气化育，可谓大。然而，“天”也好，“道”也罢，最终不能拯救人类。儒家以修身来完善个人，以兼善天下来完成治国大业。道家则主张访仙寻药，企求长生不老之术。由此看来，在人与外部世界的关系上，中国传统文化主要不是把人的命运寄托于全能的上帝。更何况在儒家看来，脱离物质和世俗生活而超然存在的上帝全然是荒谬的，不可思议的。

再从人的本性来看，在基督教的观念世界中，人生而有罪。上

帝创造亚当夏娃,使他们具有从善的意志自由,而他们禁不住魔鬼化身蛇的引诱,吃了善恶树上的果子,从而有了理性,有了罪恶。人的堕落就在于不服从、不信仰上帝。在基督教看来,人由于理性而反叛上帝,不爱上帝,上帝因此使人类落入永恒的罪恶和死亡之狱,处于永恒不劫的惩罚之中。人要摆脱罪恶,获得新生与幸福,必须以对上帝的顺从、爱和信仰来得到救赎。因此,

如果没有人类的堕落,那么基督教的全部历史的编造,目前基督教的宗教热情和道德所根据的原罪和赎罪的原因这段故事,就象纸糊的房子一样倒塌了⁽²⁾。

看来,原罪和赎罪说是基督教得以自圆其说的基本前提。

当然,基督教神学家们也意识到人们对原罪说可能产生的怀疑。因为,既然上帝是全能至善的,理当创造至善的人类,也能消除人类的罪恶。然而,早期基督教的神学论证,把人的罪恶归因于创造所用的质料是恶的这一说法。神学家奥古斯丁则反对说,宇宙是善的上帝为一个善的目的而创造的,宇宙本是善的。关键在于恶所代表的,就是某种本身是善的东西所犯下的过错。既然如此,人永久的罪恶和乞求上帝的拯救本是理所当然的。而在当代的基督教科学派看来,罪恶只是人类头脑的一种幻象。这实际等于把人的罪恶归结为头脑幻想的产物,这当然与古代基督教的原罪说背道而驰。无论如何,基督教以各种论证固守原罪说和赎罪说,使这种关于上帝的信仰维持至今。

关于人的善与恶,在中国传统文化中则是另一种表述。在中国古代的思想家们看来,人生而有性,孟子认为人性善,荀子认为人性恶,老子、王安石、王守仁等提出性本无善无恶,世硕、董仲舒、杨雄则阐发性有善恶论。人的利欲之心源于人性,人性之善恶对利欲之好坏起了重要作用。看来,人性已是终极本体,无需再探究人性善恶的本体是否还有一个主宰者的问题,充其量人性善恶的原因只可能在人间生活中寻找。显然,在中国传统文

化的思维方式中，探寻超人间主宰人性的存在物的路子已被堵死，因而也就不可能给人们对上帝的信仰留下地盘。

那么，无论人有恶无恶，或先善后恶，恶总是被人们谴责的现象。因此，如何根除人性之恶呢？同样，中国传统文化没有乞求上帝的那种形而上学理性思考。道家主张超脱于繁杂的人伦关系和利欲之心，顺应性情，质朴自然，而道成真人、圣人。法家突出了法律的强制作用，主张严刑厉法，以法治人、以法治国。儒家则看重道德制约机制，把道德奉为个人内心的上帝，以礼仪纲常内化为个人的理欲，持久不懈的践履而能成为圣人。人性问题被归结到教育活动上来，而不是在信仰范围中得到解决。由此看来，中国传统文化中没有基督教的那种赎罪论，也无以产生赎罪论。中国传统文化赖以形成的思维活动及思维方式，一开始就在天人关系的思考中，要么立足于自然，产生道家那样的自然主义，要么立足于人本身，产生儒家的纯粹人文伦理主义。对人的极度关怀和对现实社会较为真挚的理解，使得中国传统文化排斥了另一个主宰者的存在，神本主义在中国传统文化中终究没有立足之地。

再从人伦关系的角度看，基督教产生于阶级矛盾激化导致阶级斗争和社会结构发生变化的现实之中。它本是社会关系极不平衡的产物，因而是被压迫者追求平等的必然结果。正如恩格斯所说：

基督教只承认一切人的一种平等，即原罪的平等，这同它曾作为奴隶和被压迫者的宗教的性质是完全适合的。⁽³⁾

然而，现实的不平等终究难以改变，基督教所寻求的是一种观念上的革命和精神上的出路与安慰。因此，一方面，奴隶制度的残酷性，早已将血缘家族关系打破；另一方面，基督教也适应了这种变化，耶稣的一系列训诫，都贯穿了反对家庭本位的观念。天下一家，人人相爱，不仅要爱自己的父母兄妹，甚至可以爱自己的敌人。这种对不同阶级、不同民族一律宣布以爱的教

义，把以家庭为单位的人伦关系升格为普天下的同胞关系、教民关系、人与上帝的关系。这一追求平等的宗教精神，既反映出基督教对现实阶级压迫的不满，也体现了基督教对统治阶级的妥协。所谓基督教早期的伦理革命，只是它对社会关系的一种消极适应。

在中国传统社会中，人伦关系、人际关系则以家庭为本位，“仁”、“和”成为维系这些关系的核心，人神关系被排斥在外，无法产生平等与爱的宗教精神。墨家“兼相爱”的理想不过是小手工业者和小商人的功利追求，难以在儒学占统治地位时产生较大社会影响。在这样的社会中，“三纲五常”不仅是以道德说教而且是以政治要求来维持着血缘宗法关系，更何况“三纲五常”的道德要求是以深厚的小农经济和封建等级秩序作为经济与政治的基础的。“忠”、“孝”二字自然不是指向上帝，而是在于世俗人际关系，指向封建帝王和家族权威。忠孝的伦理要求不包含平等的精神及追求，它将人们在各种社会等级关系中的权利与义务伦理化、政治化，甚至神圣化了。因为，封建宗法等级关系毕竟是中国小农经济和社会结构的产物，不到生产力的发展足以改变这种社会关系的时候是不可能改变这一社会状况的。

由此看来，基督教与中国传统文化的冲突在所难免，问题只在于这种冲突发生于何时，以何种方式发生，并以何种方式得以调适。在从上面关于基督教在中国初期传入的三个阶段的简要概述中，我们看到，基督教与中国传统文化的冲突已化解在了封建帝王的需要和政治态度当中。而实质性的，即文化内涵上的冲突，竟服从于这种政治需要而成为儒学家们的一种学理论辩。然而，这种学理论辩的矛盾斗争是十分突出的。

利玛窦在华传教时，已使李之藻、徐光启、杨廷筠等儒学名人皈依了上帝，成为中国早期天主教的三大柱石。他们提出基督教可以补足儒学取代佛教。的确，传教士们在传播西方文化的同

时，也在适应着中国文化，已自觉或不自觉地成为中国文化的接纳者。中国的士大夫也在发生分化，对于天主教和其他外来文化，接受者有之，拒斥者有之。1616年，拒斥者著书立说，指责天主教“暗伤王化”，“诬妄先师”，“以左道惑人”。结果是明王朝一声令下，拘捕教徒，驱逐传教士出境。不过，这场辩论并未因政治解决而结束，破邪、辟邪一类的文集开始问世。这些文集汇集了佛教高僧、儒士名流与传教士进行论辩的文章。基于“华夏中心”、“卫道之心”的儒士佛徒，必然要维护正统儒家思想，排斥天主教和西方学术。在他们看来，有超乎天之外而存在的上帝，并因上帝的创造而有万物，物质与灵魂、肉体与心灵居然能够分离，是极其荒谬的；教权高于皇权，是以彼国二主乱我国一君之治统；所谓上帝面前人人平等，势必毁坏君臣尊卑人伦等级秩序。由黄贞汇集的《破邪集》，收集了自1630年到1640年间在福建出现的反天主教的论著，共8卷十万余言，较为全面地反映了儒学与基督教在文化内涵上的冲突。

接受基督教观念者，也大有人在。时至近代，戊戌变法维新运动的代表之一谭嗣同遍访基督教士，深感耶教宗旨与他的理想相合，尤其推崇基督教的兼爱教义。他在《仁学》一书中，不仅将佛儒合一，而且将基督教与佛儒并列，称“能为仁之元而神于无者有三：曰佛、曰孔、曰耶”。这里的“元”和“无”皆从二从人，即“仁”也。他认为，“仁”为天地万物之源，无所不在，永恒存在，是人们智慧和力量的来源。中国社会所以无法解救自己，陷入落后与悲苦之中，就在于人们“心源不洁”。他极力主张“视敌如友”的基督教教义，大讲平等，人人相爱，以借心力，端正心源，从而改变社会面貌。这些观点受到资产阶级革命家章太炎的坚决反对。章太炎在接受进化论的基础上，系统批判谭嗣同的《仁学》，并以《无神论》一文，运用形式逻辑推理证明上帝创世的荒谬性，从而否定上帝的存在。

基督教进入云南少数民族地区，与民族文化之间发生的冲突，在形式上则是另外一种情形。云南少数民族社会中的傈僳、苗、拉祜、景颇、怒、哈尼和彝等民族，以自己信奉的原始宗教，面对着基督教的侵入。人们首先就必须承认鬼神和上帝之间的差异，这种差异的现实基础，就在于民族社会原始的生产力水平所导致的以物质上的贫困和以精神上的贫乏为特征的短缺社会生活。他们在深信鬼神力量强大无比的同时，又陷入“外国人的上帝比鬼神更强大”的矛盾之中。民族成员的嗜酒、杀牲祭鬼习俗已是长期形成的一种生活方式，基督教道德戒律与这种生活方式发生的价值冲突，令传教士费神不已。中原封建政治文化对边疆少数民族长久的压迫和歧视，使得民族社会中的民族意识充满着矛盾，自卑与强烈的民族情感，在封闭的地理环境和社会组织结构中，产生着拒斥外来文化包括基督教在内的心态。一些民族群众信教而又得不到上帝的拯救，反而认为是基督教给他们带来了灾难，因而毅然叛教。更为严重的是，19世纪80年代以后，天主教在云南的传播，在不足30年的时间，竟引发了10余起教案和仇教事件。在滇西腹地白族地区，天主教一直遭到各种教案和仇教事件的打击，终究不能立足于白族社会之中。⁽⁴⁾

显然，文化传播往往伴随着接纳与抗拒的矛盾，基督教在中国的传播也是如此。中国传统文化与基督教在文化内涵上的冲突，已表现为无神论对有神论、唯物主义与唯心主义、近代科学与宗教、本土文化与外来文化、民族文化和宗教与外来宗教之间的多重矛盾与斗争。这正是两种不同文化观念相互冲突的内涵所在。

第二节 基督教在华传播的二重性

基督教作为一种宗教信仰以及文化现象，在中国传统社会要

想获得传播的成功，必须具备封建政治需要的条件，进一步讲就是封建帝王的态度。一旦改朝换代，皇帝和官僚专制的需要发生变化，基督教也就失去了能在中国赖以生存的政治土壤。然而，分析基督教在中国近代的传播过程，封建帝王的一时需要已成为次要的原因。资本主义的兴盛及其向世界各地的扩张，则成为基督教在中国传播的首要条件。

一、殖民主义与传教运动

11世纪中叶，基督教会终因争夺最高领导权斗争的激化而陷入第一次大分裂的危机之中。由于政治与宗教联姻，教皇宝座已成为各种势力觊觎的对象。

难以想象还有比9世纪末到11世纪中叶教廷的道德腐化和各种道德价值彻底败坏更丑恶的景象。描写上述时期全部教皇更迭的混乱历史——他们的废黜、监禁、被杀、皇位的攫取及其丧失——实在是太费笔墨。⁽⁵⁾

这一夺权杀戮的历史，终以1054年东西两大教会彻底分裂而告一段落。至此，天主教与东正教并立的格局已经形成。然而，1096年实为进行殖民统治而进军耶路撒冷的十字军远征，又开始了血腥屠杀的历史。从第一次十字军远征到1291年拉丁基督教徒被赶出其在叙利亚的基地，教廷共发动了8次主要的十字军远征。显然，11世纪晚期西欧封建社会的形成，以及互相割据自立的庄园领主经济及其供养的骑士阶层的产生，为这场殖民宗教战争提供了政治条件和物质基础。这场战争虽然未曾危及当时已临近封建社会中晚期的中国，但是，近代中国受殖民主义与基督教侵入的历史，则可以从这场战争中找到一些历史渊源。

自明代以后基督教在华传播的历史，可以分为四个阶段。第一阶段自1582年到1644年明朝灭亡为止。早在1578年，耶稣会教士范利安带领40余人视察远东，并抵澳门，开始了以华语

传教的探索。传教士罗明坚因懂华语于次年抵达澳门协助教务。1582年，利玛窦受耶稣会的派遣，抵达澳门协助罗明坚进一步扩展教务。利玛窦等人入华的目的已具有了宗教与政治的双重性质，所谓对中国发动“精神战争”，“以征讨这崇拜偶像的中国”，实已暴露出了殖民主义的野心。然而，这已是以西欧资本主义经济兴起和向外扩张为后盾的基督教，向已近封建时代晚期的中国社会进军的开始。因此，此次基督教的再度步入中国，不仅中国和西欧的社会时代背景、阶级力量不同了，西方的科学文化也已领先处于衰落时的中国封建文化。而且，更为明显的是，传教士改变了已往在华传教的手法，他们调查和研究中国社会，学汉语，穿儒服，以中国的传统文化和礼仪习俗装扮自己。他们还向地方官吏赠送西方异物，编写地理、天文、数学、机械、兵器等知识图书。他们以文化使者的身份，讨得了统治者的兴趣与信任。经过近30年苦心经营的利玛窦等人，终于1601年进入北京，受到万历皇帝的召见和礼遇，获准在京居住。随后，汤若望（1591-1666）、毕方济（1583-1649）、南怀仁（1623-1688）等传教士也进一步受到朝廷和士大夫阶层的宠信，获准可以在中国13个省内自由传教，信教人数竟达数万。这是基督教再度传入中国，苦心经营、顺利开拓的时期，它的宗教性质也较为明显，并不因为明朝的灭亡而改变。

第二阶段自清初开始到19世纪初叶新教入华为止。这是基督教在中国传播迅速扩展，势力步步渗入各地的阶段，时间约为200年。明朝灭亡后，不仅称帝肇庆的南明小朝廷，试图依赖外国人恢复明室，皇朝中各等人员领先入教，而且，清朝帝王也在利用基督教为自己的统治服务。清世祖封传教士汤若望为钦天监监正之职，赐南怀仁以工部侍郎之职。此等优宠的信任，为传教士的活动提供了极大的便利条件。尽管汤若望等外籍传教士因被判为潜谋造反、邪说惑众、历法荒谬等而定为死罪，康熙皇帝仍

然重用南怀仁，使其官职不断加升。1672年，康熙下诏，保护全国教堂，准允外国人自由信仰。据康熙年间统计，全国28个城市已设有教堂，教徒达15万人左右，其中耶稣会信徒约11万人。在这段时间里，康熙曾批示禁止西洋人在中国行教，以至乾隆年间（1736—1795）国门关闭，严加取缔传教活动，使得在华耶稣会及其他修会严重受挫。1766年来华传教的法国传教士汪达宏在信中曾描述1768年11月到1769年2月在中国京城发生了对基督教“很严重的迫害”，不过，

皇帝和大臣们认为我们的教会是好的。如果说他们反对公开传教，不愿忍受传教士四处活动传教，那只是出于政治的原因，他们担心我们在传教的借口下隐伏了其他的意图。他们粗略地知道欧洲人征服印度的历史，他们担心中国也会遭到同样的征服。⁽⁶⁾

事实上，清政府的禁令时紧时松，且由于制造枪炮的需要，也曾请回被驱逐的传教士，教会的活动因此不可能彻底根绝。据1810年的统计，时有外籍传教士31人在中国16个行省进行活动，天主教徒有20.5万人。沙皇俄国出于政治、经济和文化侵略的目的，也早于1715年进驻北京设立东正教总会，至1860年时，沙俄遣使13批东正教士来华，神职人员达155名。

第三阶段自基督教新教入华的19世纪初叶至清朝灭亡。这是帝国主义列强携同基督教侵入中国的阶段。如果说以往天主教在中国的传播，多具有宗教和文化传播的特点的话，那么，新教步入中国则不仅具有这一特点，而且更多具有了政治侵入的色彩。按照新教的看法，上帝的王国和世俗国家可以相互独立，不过，由于政治的需要，人们也可以服从世俗国家。正如当代新教神学家保罗·蒂利希在《文化神学》中所说：

新教认为，国家的作用并不与爱相对立，因为国家的剑通过镇压恶人而在最终意义上是为上帝王国服务的⁽⁷⁾。

新教传教士英国人马礼逊于 1807 年来到中国，是他与助手米怜首次将《新旧约全书》完整译介到中国，这在宗教文化交流方面具有重要的意义。1820 年，马礼逊被聘为美国基督教差会（公理会）通讯会员。1830 年美国派遣裨治文到达广州，主编鼓动以武力打开中国大门的《中国丛报》。这一时期，英、德、俄、法等国传教士相继进入我国，他们有些人以行医传教为手段，为殖民主义武力侵入中国搜取各种情报。极为典型的如郭实腊，在 1831—1838 年间，就以传教为掩护而多次刺探中国军情。在英军占领上海时为英海军司令充当向导；英军攻占镇江，他又带路烧杀抢掠；参与订立《南京条约》时又代表英方向中方代表讨价还价。

1840 年鸦片战争爆发，传教士裨治文宣称“中国必须屈服或挫败”。一些传教士参与订立强加给中国的一系列不平等条约，以取得在通商口岸和内地安然传教的权利。至 1846 年，在帝国主义列强的胁迫下，道光皇帝出谕解除对天主教的禁令。虽然，外国人仍不得擅自进入内地传教，但传教士依仗帝国主义“船坚炮利”，对各地发生的教案也无所畏惧。美国长老会教士丁韪良（1827—1916）于 1850 年来华时仍声称“吾人奉主命，传教万方，即有世俗阻止，安能阻哉”。1858 年清朝与英、法、美、俄等国签定《天津条约》，传教士在中国传教的大门终于被打开。1859 年清廷虽然出谕禁教，然而，时过一年，中法签定《北京条约》，法国政府硬逼清廷给予天主教各种特权，传教事业已有各种条约作为政治保护。这是传教士欢呼“一个崭新的时代已经来临”的阶段。清政府昏庸腐败，已无实力禁教。而在民间则教案不断发生，仅从第二次鸦片战争到义和团运动（1856—1900）的 40 余年间，各地反对传教侵略的教案就有 300 多起，传教士被杀上百人，无数教堂被毁。但是，各地教会仍在发展，至清政府灭亡前夕的 1910 年，全国信教者已达 129 万多人，1890 年仅

新教系统在中国的传教士已达 1295 人，1894 年一年，宗教书籍发行到了 989740 部。1900 年天主教徒在华已有 72 万人。帝国主义侵华传教事业已达顶峰，其政治军事与宗教的侵略，已经改变了宗教传播的文化性质和意义。

第四阶段自 1912 年民国开始至 1949 年中华人民共和国成立为止。这一时期，基督教的在华传播已成定局，问题在于如何在复杂的民族矛盾和阶级关系以及各种政治势力之中，调整自身，并进一步巩固势力。如果说这一时期基督教在中国的活动已具有了明显的宗教性，那么就等于把问题简单化了。在这一阶段，基督教的活动有如下三个特征：

一是与封建和反动势力相勾结，积极介入政治，参与阻止中国社会变迁和革命的活动，以此来谋求在华的传教利益。袁世凯复辟称帝，北京的基督教传教士竟然决定举行庆典礼拜。蒋介石“围剿”工农红军，大批传教士聚集庐山，以共产主义为敌，商讨消除共产党影响的策略。日本侵华战争期间，罗马教廷对日本军国主义保持“中立”，实际则承认日伪“满州国”。日本投降后，罗马教廷宣布中国“成立正式教统，划全国为十二教省”。1948 年，美国天主教红衣主教贝尔曼等人会见蒋介石，煽动反苏反共，扩展教会武装，组织传教士隐蔽和撤退。这一系列活动表明，基督教在中国已不是什么宗教性的活动了。

二是对中国教会做出某些政策上的调整，以缓和民族矛盾。20 年代初，中国的大学校园及知识界发起非基督教运动，它与中国基督教界发生的基督教本土化运动交织在一起，牵动了新教的所有教派，几乎影响到全国的每一个教会。它自 1922 年春发起，断断续续进行了 6 年时间，是自义和团运动以来规模最大的反基督教及其在华传教事业的运动。这场运动与外国差会及一些传教士放弃殖民化意识，主张中国教会自治、自养、自传的政策有密切关系。中国民族运动的兴起，也促使中国教会以力求摆脱

国外宗教势力在政治、经济、教育等方面对中国基督教的控制为目标，并接受了自治、自养、自传作为自己的原则。这场运动显示了中国基督教会民族自立的强烈意识，表明中国的基督教要摆脱殖民化色彩，寻求地域的本土化、信仰主体的民族化、宗教生活的民主化发展道路。⁽⁸⁾

三是在原有基础上，以边缘社会和边缘社会群体、社会阶层为主要传播对象，把传教触角伸向贫困阶级和被封建文化排斥的少数民族社会。西方传教士进一步深入我国边远山区及农村，拓展传教区域。早在1883年，英国传教士索理仁由上海经四川宜宾到云南昭通地区进行传教。1887年，英国传教士柏格理到昭通传教并建立了循道公会西南教区，成为苗族“救星”。1916年，内地会英籍澳大利亚牧师张尔昌夫妇经云南武定洒普山到禄劝撒老乌彝族地区设点传教。1928年，基督教安息日会美国传教士米乐尔、怀特尔等人从四川重庆到云南昆明成立安息日会“西南教区办事处”。云南怒江、德宏等地，也在世纪初由于外国传教士经由缅甸进入而有内地会、神召会、滇藏基督教会、天主教等各种教派活动。基督教在民族地区的传播，改变了部分少数民族原有的宗教信仰，我们将在后面的各章节中，对此进行全面的研究。

二、基督教传播的政治性与非政治性

宗教是一种具有复杂内在结构要素的社会文化现象，它与社会结构的各要素之间，人们活动的不同领域之间产生一定的联系。仅在历史方面的叙述，我们所能看到的只是基督教在中国传播的阶段过程中的某些特征和联系。为了较为全面地揭示基督教在中国传播的性质和意义，以便于对云南少数民族宗教信仰向基督教的转变进行研究，我们还有必要从基督教本身的内部关系及其与中国社会结构要素之间的联系作一些理论上的分析。

文化传播不是一种盲目的社会互动形式。人的能动性实践活动，已确定了文化传播必然是一个有意识、有目的、有选择性的双向交流过程，其物质文化和精神文化的互动交往也常常交织在一起。同样，基督教向中国传播是作为罗马教会和当时中国封建帝王有意识选择的结果，这种宗教选择上的自觉意识又是当时社会各种条件相互作用的产物。教会和中国封建帝王的选择只是促使宗教传播的可能性转变成为现实性。这种转变过程的涵义，在基督教传入中国的各个阶段都有显著的表现。其总的特征是与政治需要和经济兴衰有着紧密的联系。

例如，景教传入中国，得益于唐王朝繁盛的对外商业经济文化交往，即唐王朝与波斯、东罗马帝国的“丝绸之路”为其进入中国开辟了道路。而且，正因为被罗马皇帝和西派教会判为异端，却又受到波斯王宽待和保护，聂斯托里派才有了向中国传入的政治条件。在进入中国后，唐太宗、高宗、玄宗、肃宗、代宗、德宗诸朝对景教的尊重与优待，甚至高宗令各州置寺，以阿罗本为镇国大法主，则又为景教在中国立足活动创造了良好的政治环境。同样，元时被称之为也里可温的基督教得以进入中国，也与元太祖太宗与罗马教皇交往密切有关，甚至世祖接见马可·波罗，托他致书教皇，请求派遣教士七百人来华传教。虽然也里可温教地位次于佛道二教，但终于跻身于元朝的政治需要之中。另外，即便是在鸦片战争期间，资本主义经济的扩张及殖民列强的强权要求和中国封建经济的衰落及清政府政治上的腐败无能，也使得资本主义新教能够进入中国。由此看来，基督教在中国社会的传播绝非偶然，它是中国封建经济发展的一种政治必然，国外经济、政治势力则是这一必然的外部条件。自基督教传入中国开始就逐渐显露出了其政治引入和政治侵入的特征，只是这一特征到鸦片战争期间才完全以政治文化侵略的面目暴露出来。

进一步分析则表明，中国传统文化绝不是一种顽固封闭的僵

化的文化体系。历代统治者对基督教的接纳，也说明他们的开放状态并不欠缺。康熙帝 17 年时下诏“一代之兴，必有博学鸿儒振起文运，阐发经史，以备顾问”⁽⁹⁾，足见他对中国传统儒学经史的极度重视。但他也并不由此而排斥西洋文化，甚至对传教士还十分器重，委以重任。关键何在呢？实际上，宗教在阶级社会中从不是超脱于政治之外的一种纯粹信仰，它包含着人们对政治关系的理解和关注，也因此可以迎合统治阶级的利益和需要。统治阶级也可以根据自己的利益和实际需要，或吸纳或拒绝，从而使宗教具有政治属性。所以，宗教的政治属性与非政治属性是其内在的主要矛盾之一，至于这一矛盾的哪一方面占据主导地位，则完全取决于当时社会的政治关系及其社会关系的状况。

从宗教关系的角度来看，宗教传播的政治属性和非政治属性是宗教的政治属性和非政治属性在传播过程中的具体表现。宗教活动的政治性是对宗教受政治法律关系影响而在活动过程中体现出来的一些政治法律特征的总称，是宗教与政治之间关系的动态表现。它涉及到的问题远比想象得到的要复杂得多，我们可以从如下两个方面加以说明。

首先，在宗教活动与政治相联系的情况下，它难以避免地要迎合一定阶级的利益和需要，在赢得一定阶级和阶层的信仰及支持下才有生存发展的可能。基督教在其形成的历史过程中就是如此。它一方面反映了被压迫者的心声和对统治者的义愤及反抗，另一方面却又与奴隶主、帝王及达官显贵相妥协，从而在罗马社会的政治领域中取得了统治地位。不仅如此，西欧中世纪的教廷是政教合一的政体模式，它以各封建领主的经济供奉为物质基础，在思想上和政治上建立无上的权力。

因此毫不奇怪，教会提出了授予它绝对统治世界的要求，并在数百年间为实现此要求而进行胜败不定的斗争。在 7 至 8 世纪，天主教会势力达最高峰并近于争得了对世俗权力的领导地

位。⁽¹⁰⁾

显然，基督教的政治属性最终是以国家组织行为体现出来，它作为统治阶级上层建筑的组成部分，不仅管理宗教事务，也主持和管理政府事务，因而才具有了足以能够发动数次十字军远征的政治力量，也才具有了能在中国近代侵入内陆地区传播的政治与军事后盾。假如说，基督教失去了政治上的扶持，丧失了政治领域中的地位，也就将在传播过程中失去势头。基督教在中国传播的几次落难受阻，已在事实上证明了这一点。

另外，宗教冲突虽然会起于其他社会原因，但它起于政治并导致政治冲突，最终也以政治方式来加以解决，则是最常见的情形。基督教在历史上的第一次大分裂，已证实了这一结论。在基督教传入中国的各个历史阶段中，宗教冲突也时起时伏。它表现为不同宗教之间以及同一宗教内部派别之间的矛盾斗争，而且常常以政治方式得到解决。唐高宗死后，执掌大权的武则天，因佛教帮她夺位有功，故而提倡佛教，景教受到压制，佛教与基督教的矛盾，由于这一政治上的原因而难以避免。唐玄宗在位时，于公元745年9月，下令将“波斯寺”更名为“大秦寺”，则是由于公元651年波斯王国已被信奉伊斯兰教的阿拉伯人所征服，聂斯托里派与伊斯兰教的这一矛盾，也竟然以更改寺名的方式反映到大唐政治中来。基督教在华势力的划分，则更为明显地反映出帝国主义时代所属不同列强国家的政治利益与冲突。而早在1696年，罗马教廷就已将中国划分为十二个主教区，其中云南、四川和贵州则分别被划为第五、六、十二区，由法国巴黎外方传教会所控制。鸦片战争开始后，来华新教差会多达一百余个，礼贤会于香港，圣公会由厦门至上海，长老会于华北，归正会于厦门，浸礼会于宁波，美以美会在四川，协同会在陕西，遵道会在湖北，自理会在云南。如此传播区域上的势力划分，自然是英、美、德、法等帝国主义国家政治上瓜分中国的结果。

有种看法认为，近代基督教在中国的传播不宜与政治简单相等同，否则就忽略了传教运动本身的特征。实际上，近代中国的基督教化意味着殖民化，已是难以否认的事实，正如原西德神学教授孔汉思先生所言：

罗马教廷已和欧洲列强结成同盟。传教活动，不论是天主教还是新教都成为欧洲列强帝国主义扩张的深谋远虑的有机组成部分。⁽¹¹⁾

或许我们可以抽象地讨论传教运动本身的特征，从而专注于它的非政治属性。然而，这正好是忽略了近代中国的历史和政治实际，把传教运动简单化了。基督教并不是超出人类社会关系之外存在的绝对精神，它不可能脱离信教群体、社会组织以及社会的经济、政治和文化而保持所谓中立。因此，与其回避基督教与政治的关系，不如对这一关系进行实事求是的分析，这才是科学的态度。

应该说明的是，宗教冲突与民族矛盾交织在一起，使得宗教与政治的关系更为复杂。唐代中国封建社会已达繁荣鼎盛时期，它已是世界上最强大的帝国。这时的民族自信心自然宽容接纳了景教。而到清朝末年，中华民族处于被动挨打的地步，民族自尊心又激发无数教案的产生。然而，即便是太平天国起义，以基督教的形式拉起“拜上帝会”的旗帜，却也遭到帝国主义列强与中国封建势力的攻击与镇压，最终未能解决政治矛盾和民族矛盾，完成反帝反封建的任务。看来，政治在宗教冲突和民族矛盾的关系中起到了极为重要的作用。一个国家立足于经济实力之上的政治强盛，自然有能力抵御外部势力的侵入，并能顺利调整内部民族关系和宗教关系，从而较少发生民族矛盾和宗教冲突。相反，国家经济实力的衰微以及政治上的无能，则难以调控民族关系和宗教关系，民族矛盾和宗教冲突难免危及国家的生存与发展。这正是历史给予我们的启示。

其次，宗教传播中的非政治属性主要属于文化传播学研究的范畴，其主要特征是，意识形态的政治属性相对弱化，并表现为民间的宗教情感和信仰活动相对远离政治。具体来说，一是国家的政治干预相对弱化，政府对各种宗教均持以宽容的治理态度。在个人方面，宗教信仰属于个人行为，信仰与不信仰的自由，并不直接涉及政治态度问题，反而有相应的权利保障，因而宗教本身也多在正常的关系中活动。二是宗教组织和信教者的政治参与较少，宗教关系中的矛盾多由教义教规的阐发理解不同所引起，或由于宗教事务与民间发生矛盾导致民事纠纷。此类矛盾和冲突可以由宗教组织自行解决，也可因与律法相关而通过法律方式进行调解。三是信教群体的情感联系密切，宗教情感多与个人信仰及个人心理素质、文化素质相关。宗教群体情感联系的性质和方式，既可能是宗教活动的产物，也取决于个人的情感心理素质。在这种情况下，宗教情绪虽然根源于宗教关系中的各种矛盾，但它的发展只要没有政治势力的介入，一般不易演化为政治情绪并导致阶级矛盾。

就基督教传入中国的整个历史过程来讲，其非政治属性方面对中国传统文化的影响值得一提。早先，基督教进入中国，是文化交流的象征。伴随着商业经济交往，异域的物产和文化流入中国。波斯的枣树在唐朝南方扎根，一些波斯人来到中国定居下来，促成了民族融合。以至《唐会要》卷49记载：

道无常名，圣无常体。随方设教，密济众生。波斯僧侣阿罗本远将经教，来献上京，详其教旨，玄妙无为，生成立要，济物利人，宣行天下。

这的确是文化交融的真实写照。甚至景教可以迁就佛教，博闻强记的主教景净竟然能同佛教僧侣般若合作，译出35种经文和景教教义以及一些佛教经文。元世祖托请罗马教皇派遣传教士，也把通晓文法、伦理学、修辞学、算学、几何学、音乐、天

文学等“七艺”作为来华传教士的条件。

意大利传教士利玛窦来华，十分重视以西方的科学文化来作为传教的手段。他一副“西儒”模样，所撰《天学实录》、《万国兴图》，翻译欧几里德《几何原本》，注意避免基督教与中国的伦理道德相冲突。被17世纪中国学术界称之为“西来孔子”的艾儒略（1581—1649），怀抱“渐使东海西海群圣之学，一脉融通”的志向，在中国传教前后40年，钻研《四书》、《五经》，译介西方各类学著多达30余种。基督教耶稣会也主动适应中国文化，允许教友祭祖尊孔，以中国名称称呼上帝，以至引发罗马教廷的愤怒和审理。康熙皇帝则是一副不耻下问的模样，向南怀仁等传教士学习天文、地理、数学和医学等科学，这在历代皇帝中，实为少见。在鸦片战争期间，赤裸裸的武力侵略，使基督教士也扮演了军事文化传播先导的角色。洋务派和改良主义抱着以夷治夷的幻想，引进洋枪洋炮，军队也改用西法操练，只是甲午海战，终使西洋海军装备的清朝舰队毁于一旦，军事科技的交流成为近代中西文化冲突中的一段插曲。

然而，宗教毕竟是生存在社会政治、经济、文化等关系中的一种社会意识，因而也不可能是与政治毫不相关的纯粹信仰。而且，宗教是以个人和群体、民族和阶级的主体形式活动着的一种社会力量，因而它会在复杂的社会联系中形成一种社会势力，其非政治属性会向政治属性转化，从而成为政治上层建筑的补充，或成为威胁政治上层建筑的社会势力。

三、宗教传播与文化传播

基督教进入中国，乃至在少数民族地区传播引发的矛盾和冲突，在定性分析的意义上，已涉及两个层面的问题：一是基督教本身的文化性质与中国传统文化和民族文化在性质上的差异，二是基督教传播中的政治性和非政治性以及非政治性中的宗教性、

文化性的问题。第一层面的问题，我们已在上一节中作了说明，下面将对第二层面的问题作进一步的分析。

宗教活动具有宗教性，这是宗教本身固有的属性，非此即不成其为宗教。宗教活动的宗教性也是它区别于其他社会活动或文化现象的根本标志，没有这一特性，宗教活动将等同于其他社会活动。所谓宗教活动的宗教性，就是宗教本身的规定性在其活动过程中的体现。这一过程既发生在宗教关系中，也创造着宗教关系。然而，

信仰宗教的个人、宗教团体、机构、组织之间的相互关系和他们对信仰范围之外的事物的关系，并非全是宗教关系。⁽¹²⁾

就是说，宗教活动得以进行的一些物质设施本身，宗教活动中的一些精神过程并没有宗教属性，而只是宗教活动得以发生和进行的条件，只是人的生存生活需要的具体表现。这是宗教活动的非宗教性方面。

宗教活动一方面是具有实践性的物质活动，包括必须设立活动场所，建盖教堂庙宇、募集捐款、从事一定的生产劳动和经济活动内容。另一方面，宗教活动又是具有实践性的精神认识过程，包括信教成员对信仰对象的关注和理解，对教义教规的认识以及宗教意识的活动水平及其个人履行宗教义务的行为态度等。显然，宗教活动的物质方面和精神方面是相互贯通、互为条件的。作为活动主体的个人和群体之间也存在着相互影响、相互制约的关系。宗教活动的宗教性与非宗教性的矛盾，正体现在这些复杂的多维关系中。

宗教活动的宗教性与非宗教性的矛盾，有着深刻的根源。因为，宗教只是人类社会活动的表现之一。它与其他社会活动一样，一般具有物质要素、组织要素、精神要素和规范要素等。但它与其他社会活动的原则性区别又在于，宗教是围绕着信仰对象而展开的信教者个人和群体的实践精神活动，是人类理解和把握

世界的一种特殊方式。同时，宗教活动不是孤立进行的，它与其他社会活动之间具有直接或间接的、或多或少的联系，在受到这些社会关系的制约和影响时，需要调整自身的属性以适应社会和文化生存环境。宗教活动的宗教性与非宗教性的矛盾，正是由一定时代社会关系相互作用的性质所决定的。

在宗教的精神认识过程中，宗教性和非宗教性的关系及矛盾，显得更为复杂。与信仰对象相关联的思维活动，诸如讲经布道、祈祷见证等心理和意识，借助宗教语言来表达信仰者的宗教情感、宗教情绪和宗教意识，这一过程因具有确定无疑的宗教内容而属于宗教认识活动。然而，在与信仰对象无关的一些思维活动中，诸如学习和传播文化知识、欣赏非宗教性的文艺作品、观赏美的自然形态、掌握时事政治，甚至个人的生活烦恼等，因涉及到不属于宗教内容的其他社会层面，或者与宗教意识只具有间接的、非实质性的联系，因而不属于宗教认识活动。宗教伦理生活中的许多道德观念，除了调节人与神的关系的道德规范之外，也有属于非宗教性的世俗伦理要求。实际上，人的主观世界是十分丰富和复杂的，大脑所能容纳和处理的信息也是多种多样千变万化的。因此，个人的精神认识活动必然会涉及社会生活的方方面面，宗教只是精神认识活动的一个部分。

由此看来，宗教活动无论其是物质性的活动还是精神性的活动，都存在着宗教性与非宗教性的区别。然而，这一区别的界限只是相对而言的，不是绝对的。在宗教性与非宗教性的关系中，宗教性始终是矛盾的主导方面，非宗教性活动服务于并从属于宗教性的需要。就是说，非宗教性活动可以是宗教活动的手段，当宗教活动受到某些社会因素的排斥或控制的时候，往往可以通过非宗教性活动的途径来达到宗教性活动的目的。基督教在中国传播的历史，也说明了这一点。

问题是，在文化传播的意义上，宗教传播中的非宗教性内容

是否属于一种文化传播。利玛窦在中国传教时，曾以文化传播者的身分，进行过非宗教性的文化传播活动，将当时欧洲先进的科学文化介绍给中国。在教廷看来，利玛窦的行为已是离经叛道，因而受到教廷的审判。直到 1939 年，利玛窦逝世 350 年以后，教皇庇护十二世才宽恕容纳了利玛窦向中国文化妥协的行为。⁽¹³⁾ 基督教在云南少数民族地区的传播，首先就遇到民族文化方面的极大阻力。以纯粹宗教性的活动来改变民族文化的努力，事实证明是失败的。文化涵化的发生，是一个复杂的过程。基督教与云南少数民族传统文化的接触和碰撞，不仅在于两种文化之间内涵差异较大，而且对于没有文字语言的部分少数民族来讲，基督上帝的语言在理性上是更加难以理解和接受的。正因为如此，传教士改变了传教策略，以文化传播的方式，在民族地区创制文字，建造学校和医院，以世俗生活的“使者”身分，融化着民族情感，取得了民族群体的信任和接纳，在部分民族地区找到了立足点。

有学者在分析美洲殖民地历史时，指出基督教依靠利剑和十字架在神学领域占据了统治地位，揭示了西班牙征服者和传教士拆毁印第安人庙宇，夷平其金字塔，捣毁其宗教偶像，荡涤土著人文化和宗教遗产的行径。基督教在美洲、墨西哥等地的传播过程，以宗教传播和政治侵略为主要特征。而基督教在历史上形成了调和主义的传统，因而在文化传播上具有一定的宽容性、妥协性，从而在政治上征服了这些民族，同化了这些国家和地区的民族文化。⁽¹⁴⁾ 由此看来，基督教在中国的传播，乃至在云南少数民族地区站住脚跟，与西班牙殖民者和传教士的行为有一定差别。在中国的传教士实际上已经对不同的环境做出了不同的反应，其内部发生了分化，有以政治和武力推进宗教传播者，也有以非宗教性文化作为宗教传播手段者。虽然，在手段和目的的关系上，作为非宗教性的文化传播达到了宗教传播的目的，但其文化传播的意义还是应该予以肯定的。

应该明确的是，宗教活动的非宗教性，其发生的主体应当是宗教团体和信教者个人，否则不属于宗教活动中的非宗教性方面。因此，宗教传播中的非宗教性活动，可以被看作是一种特殊的文化传播形式。这就意味着不能把与信仰对象无关的宗教团体的非宗教性活动和个人行为，与宗教活动相等同。然而，宗教传播的非宗教性方面是宗教活动的一种特殊形式，也随时具有向宗教性方面转化的可能性。宗教传播以非宗教性的方式来进行，这是宗教自我调整以适应社会生存环境的必然结果。宗教传播中的非宗教性文化交流与宗教本身作为一种文化传播的过程，二者是既有联系又有区别的。

基督教在中国传播的过程是宗教活动的宗教性与非宗教性矛盾运行的混合产物，制约这一复杂过程的主要社会因素是中国社会结构中的封建政治。因为，中国历史上的国家政体是皇帝与官僚的专权专制，帝王的态度和官僚的所作所为必然影响基督教在中国的兴衰存亡。在外部条件方面，这一过程则受制于基督教所赖以存在的西欧封建时代和资本主义时代的经济政治条件。这些条件一发生变化，非宗教性的方面即以政治活动、科技文化交流等方式来服从于传教活动，并服务于传教活动。所以，基督教在中国封建社会传播的宗教性与非宗教性的矛盾，又时常以政治性与非政治性的关系体现出来。

通过本章对基督教在中国传播的历史分析，我们可以看出，基督教传播中的宗教性与非宗教性是相互统一的，其政治属性与非政治属性可以发生转化。其非宗教性为宗教性服务，非政治属性可以为政治属性鸣锣开道。在对这一过程进行具体分析时则会发现，宗教性与非宗教性可能以文化传播的方式得以统一。但其前提条件是非宗教性中的传播主体和传播对象双方政治需要的属性相对较少，这就是宗教传播中的非政治性的相应显现，从而形

成一种宗教文化上的交流互动。早期基督教传入中国大致具有这样的意义。然而，当基督教在中国活动的宗教性与政治属性相联系，其非宗教性方式也服从于一定的政治目的，而且传播主体的政治要求是强加于无力抵御的传播对象时，基督教在中国传播的宗教性与非宗教性，最终在西方列强对中国的殖民征服中染上了浓重的殖民主义扩张的政治色彩，以至于许多传教士在传教活动中扮演着西方文化和精神意识形态入侵的急先锋，为基督教在华传播打上了文化侵略的印记。

注释：

本章有关基督教在华传播的历史资料，主要来源于曹琦、彭耀编著：《世界三大宗教在中国》（增订版），中国社会科学出版社1991年增订第二版。

- (1) 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷，第525页。
- (2) 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲——生物和人类的简明史》，人民出版社1982年版，第1059页。
- (3) 《马克思恩格斯全集》第20卷，第114页。
- (4) 韩军学：《天主教在云南少数民族地区的传播和特点》，载《云南宗教研究》1995年第2期
- (5) 约·阿·克雷维夫：《宗教史》上卷，中国社会科学出版社1984年版，第189页。
- (6) 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社1995年版，第215、225页。
- (7) 保罗·蒂利希：《文化神学》，工人出版社1988年版，第248页。
- (8) 参见王继武：《试论中国基督教本色教会运动的起因》，《世界宗教研究》1988年第1期；杨天宏：《20世纪初基督教事业的发展与非基督教运动的发生》，《四川师范大学学报》1993年第4期。
- (9) 《清史稿·圣祖本纪》。
- (10) 约·阿·克雷维夫：《宗教史》上卷，中国社会科学出版社1995年版，第210页。
- (11) 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，三联书店1990年版，第220页。
- (12) 伊·尼·亚布洛柯夫：《宗教社会学》，四川人民出版社1989年版，第110页。
- (13) 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》三联书店1990年版，第223页。
- (14) 刘文龙：《墨西哥：文化碰撞的悲喜剧》浙江人民出版社1990年版，第37页。

第二章 基督教传入前的 云南少数民族社会

在 19 世纪西方文明向东方扩张，征服中华帝国背景下发生的基督教在云南少数民族地区的传播，无疑是得益于西方列强在中国划分势力范围的殖民主义侵略的。1874 年英国为与法国争夺中国西南，打通由缅甸进入云南、贵州，通往上海的“第三条贸易路线”⁽¹⁾而发生的“马嘉里事件”，迫使清政府签定了中英《烟台条约》。这一条约“其直接后果导致全中国门户开放。”⁽²⁾中国西南门禁随之洞开。英国教会迅速作出反应，传教士进入云南。其他各国传教士也纷至踏来，开始了基督教在云南少数民族地区大规模传播的历史。⁽³⁾

但是，宗教的传播是一种文化传播。武力能够把外国传教士送进少数民族地区，却不能把“上帝”硬塞给人们。基督教能够影响少数民族的信仰，取代其原有宗教，除了传教士们献身传教事业的狂热，“为基督征服世界”，在把“福音送到地球的每一个角落”的信念支持下而做的不懈努力之外，更重要的是要具备相应的社会条件，有使人转变的契机。在这一方面，云南少数民族边缘化的社会处境，贫困、封闭、短缺的生活状况，在封建制度不断打击下正在解体的少数民族原始社会结构等内部因素，为基督教征服少数民族创造了必要的社会条件。因此，要了解在基督教文化的撞击下，云南少数民族中的苗、彝、拉祜、佤、景颇、傈僳、怒、哈尼等 8 个民族在 19 世纪末至 20 世纪 50 年代的 70 年里大规模“皈依”基督教的原因，我们首先必须对云南少数民

族原来的生存处境和社会面貌作一基本的了解。

第一节 封建统治下的云南少数民族社会

民族在某种程度上是人与自然环境相互作用产生的人文地理现象。这就是说，一个民族所处的地理环境特征，自然资源及其利用方式对民族的经济、政治、文化、社会结构、社会面貌等会产生直接或间接的影响，从而使其社会、文化与其他民族区别开来。但是，民族又不是一个孤立的人文地理单元，各种社会历史的联系把各个民族联系到一个社会系统里，结成错综复杂的民族关系。在中国封建社会的结构里，以汉族为主体的多民族国家形成了汉族对少数民族，大民族对小民族的统治与被统治的关系，对边疆民族地区和少数民族的社会发展，产生了重要的影响。

一、云南少数民族社会与封建时代的边疆民族政策

观察中国各民族的地理分布，我们首先看到，作为一个人文地理单元的云南少数民族社会，其地理构成的云贵高原和与缅甸、老挝、越南相连的东南亚热带山区，把它和内地中国从地理上分隔开来，成为中国政治地理和文化地理的边缘地带。由于境内群山林立，穿行于丛山峻岭之间的金沙江、红河、澜沧江、怒江等著名河流及其大大小小的支流水径的分割，使云南成为历史上著名的山高水险，交通阻隔，地理封闭，封建“王化”不到的“南蛮之地”。

然而，云南少数民族社会的形成，又有久远的历史。早在远古时代，这里就生活着许多原始人群。以后，来自青藏高原的北方氏羌部落和来自中国东南的百越部落，以及来自东南亚的所谓百濮（孟高棉）部落等原始部族不断迁入，在漫长的历史演变中

不断地迁徙、冲突、融和、分化，逐渐形成了由为数众多的族群组成的云南少数民族社会；形成了大杂居，小聚居和散居状态同时存在的民族地理分布特点与复杂的民族关系。

秦汉以来，以汉族为主体的统一的多民族封建国家的形成，引起了云南少数民族社会历史演进的重大变化。云南边疆与内地地理上的阻隔，随着汉族封建势力的不断扩张而渐次减弱。历史上的封建中央王朝，出于这样三个目的对边疆民族地区进行经营和控制：一是扩展疆域，征服土著，镇压少数民族的反抗，追求“王天下”的政治理想；二是巩固边防，抵抗侵略，防止地方割据和民族分裂，维护国家统一；三是开发边疆，转移人口，减少内地人口增长的压力，同时也向中原地区输送所缺的资源 and 商品。正是基于这些考虑，历代封建中央政府都把加强对边疆民族地区的统治当作基本战略的组成部分来实施，深刻地影响了云南少数民族社会。

但是，由于特殊的地理环境造就的特殊文化传统，处在中国封建政治、文化边缘的边疆民族地区，无论是在社会的组织结构和政治制度方面，还是在生活方式和风俗习惯方面，与内地民族都有巨大的差别。在极其封闭的环境中生长发育形成的云南少数民族社会，经济、政治和社会文化的发展，与内地汉族社会相比，不仅差异巨大，而且处在比较落后的水平上，很难与汉族社会相适应。这使封建统治阶级对边疆民族地区的经营和控制，都发生了极大的困难，并且还常常遇到少数民族的反抗。

在历史的实践中，封建统治阶级认识到，要在“异俗异制”的边疆民族地区建立统治，就必须根据其社会特点，“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，采取所谓“因俗而治”的策略，以减少可能引起的文化冲突或政治反抗，避免造成不利于封建统治的社会后果。因此，他们在不适于建立直接的封建统治的边疆少数民族聚居区，实行所谓“羁縻”⁽⁴⁾统治，利用少数民族内部的

统治者作为政治代理，册封一定官职⁽⁵⁾，通过他们达到控制边疆民族地区的目的。

“羁縻”统治是在不改变少数民族原来的社会组织结构和政治制度，保持这些民族传统文化传统、风俗习惯不变的前提下，对少数民族实行封建统治的政治策略。它对稳定边疆，实现封建统治阶级的政治目的，维护国家统一，防止民族分裂，巩固边防起了重要的作用。据史料记载，在“羁縻”统治有效实行的时期，封建统治的政治势力深入到了云南少数民族聚居区的腹地，一度曾扩张到今天的泰国北部清迈和老挝上寮地区，设立过八百宣慰司等土司衙门。

为了巩固封建统治，防止少数民族的反抗，充实边疆防备，历代统治者对边疆民族地区还实行“移民垦殖”的政策，动员汉族地主、商人和农民移民边疆，进行屯田垦殖，以加强统治边疆民族地区的经济实力。史家指出：

这种移民垦殖，最初是为了保证郡县据点上的汉族官吏和军队的粮食。在当时，如果驻在‘西南夷’中的军队和官吏们的一切用度，都完全依靠土著贵族们的贡纳，不仅不能及时和可靠，而且需索多了，势必引起带民族形式的反抗，所以，汉朝廷乃采取移民垦殖这套措施。⁽⁶⁾

以后，“移民垦殖”的意义超出了解决朝廷派驻少数民族地区的官吏和军队的粮食给养的范围。随着“移民垦殖”规模的扩大，封建朝廷还从中收取税赋，在经济、政治上获得“一石二鸟”的好处。

“移民垦殖”政策使大量汉族移民进入少数民族地区，引起了汉族和少数民族人口比例的重大变化，加强了朝廷对云南少数民族的控制力量，充实了边防。同时，汉族移民也把中原文化和先进的生产方式传播到了民族地区，对促进少数民族“渐迁其俗”也起了重要的作用。因此，这一措施同“羁縻”统治一道，

为历代统治阶级所沿用，成为封建时代中央政府边疆民族政策的核心内容。

二、“羁縻”统治对云南少数民族社会发展的影响

“羁縻”统治是封建统治阶级在征服和控制边疆少数民族的过程中，在社会发展水平大大低于内地封建社会的边疆民族地区推行封建制度的基本策略。它对云南少数民族社会发展产生了深远的影响。

封建中央政府对云南少数民族社会的“羁縻”统治，大致可分为三个阶段：元代以前的汉唐时期，主要是采用分封制，即对势力较大的民族上层统治者封予王、侯爵衔，对势力较小的则封为邑长。这种分封制度赋予了少数民族统治者较多的政治、经济特权，中央政府对他们的控制较少，因而形成了实际上的少数民族地方割据政权。这种政权在中央政府控制严密的时候，不会对封建朝廷构成威胁。一旦中央政治混乱，控制力减弱，就会与封建王朝分庭抗礼，直接威胁封建统治阶级的根本利益。

同时，在少数民族地方势力内部，割据政权的存在也引起了各地方部落之间利益分割上的矛盾冲突，致使这一时期的云南少数民族社会处在动荡不安的混乱状态。这不仅不利于汉族统治阶级在云南的统治，而且加剧了云南少数民族社会内部本来就存在的发展不平衡状态。尤中先生在《云南民族史》中对东汉时期云南各民族社会发展不平衡的状态作了生动的描写：

在经济文化发展水平较高的那部分僚濮族中，已经产生了阶级的分化，有了自己的“邑王”即贵族分子。东汉初年随袁牢人内附的僚、濮族中的“邑王”达 77 人之多。而另一些“散在溪谷，绝域荒外，山川阻深”的民族和部落，却发展非常缓慢，与外面还没有发生任何交往。他们中的一部分，还处在原始母系氏族社会阶段之中，“犹知识母，不得别父。”更有部分则由于生产

的极端落后，在长时期中一直保留着吃人的风俗。⁽⁷⁾

社会发展的不平衡使这些民族不可能被封建统治者“羁縻”，而少数民族地方割据势力的存在不仅阻碍这些民族的发展，而且直接损害着封建王朝在边疆民族地区的利益。所以，从元代起，封建统治阶级在总结前朝统治者对边疆民族地区实行“羁縻”政策的经验得失的基础上，改变了这一政策的形式，用土司制度取代了原来的分封制，对云南少数民族的“羁縻”的统治发展到了第二个阶段：实行世袭土司制度的时期。

用土司制度取代分封制，其实质是在承认少数民族内部统治阶级既得的政治经济特权的前提下，把原有的地方割据政权变成封建王朝在少数民族地区的行政机构，以加强中央政府对少数民族地区的控制。土司制度的实行，使封建政治统治深入到了少数民族聚居区的腹地，“羁縻”统治得到了较为彻底地推行。但是，土司制度也只是封建统治阶级用来强化其对少数民族“羁縻”统治的政治形式，它并没有改变少数民族原有的社会经济结构和生产方式，而少数民族社会本身的状况和中国封建社会经济发展水平也无力作这种经济上的变革。

以土著民族中的上层分子充当地方行政长官，其意义在于保留各民族中原有的政治经济结构不变。因为，当时云南各民族内部生产力的发展，还不能突破原有的生产方式，再加上民族的关系，所以要抛弃土著贵族们来进行统治，仍然是不可能的事。⁽⁸⁾

更进一步说，土司制度是利用已经产生阶级分化的那一部分少数民族中的剥削阶级“以夷制夷”。它所起的作用，只是把土司们所统治的地区变成封建中央王朝的一级行政单位。实行土司制度的结果，是使一部分已经发生社会分化的民族内部更加迅速地两极化，而对另外一些社会发展水平还未达到产生阶级分化的民族来说，土司制度的实行，则使他们在少数民族社会内部沦为被统治民族。这样，在原有的政治经济结构不变的情况下，云南

少数民族社会内部各民族发展不平衡的程度进一步加深。在一些较先进的民族中，已经与汉族封建社会相差无二，而在较为落后的民族那里，则还停留在“巢居山林，无衣服，不识农业，惟食草木禽兽，善骑射，冷则抱锯石山坡间往复奔走，以出汗为度”的原始状态。⁽⁹⁾

因此，随着土司制度的发展，一些土司利用所掌握的政治经济权力扩充自己的实力，在内部实行互相兼并和剥削，又逐渐形成新的割据势力。正如马曜先生主编的《云南简史》所指出的：

土司制度是封建王朝中央在部分少数民族地区分封各族首领世袭官职，以统治当地人民的一种制度。这种制度及其残余在少数民族地区保留下来，就促使每一个土司辖区成为一个独立王国。以丽江木氏土司为例，世袭数代，闭关自守，割据称王，拥有大量庄园，并占有矿山，自行设官征收商品税，不仅明王朝派去的官吏不得进入，甚至连皇帝的诏令也难以推行。这类情况很不利于封建的中央集权制。土司对内的压榨和相互兼并，也给各地经济的发展造成严重的阻碍。

土司制度的这一演变过程，从逻辑上讲，是“羁縻”政策以不改变少数民族社会原有的经济、政治结构交换其对封建朝廷的服从这一基本内容的必然结果。它暴露了土司制度的局限性，直接影响到封建王朝中央在边疆民族地区的统治，所以，从明代开始，中央政府逐步改革土司制度，“羁縻”统治也因此发展到第三阶段：实行“改土归流”。

“改土归流”的基本内容是褫夺土司世袭统治特权，用内地汉族社会的流官制度取代土官，形成中央政权对少数民族地区完全的封建统治。由于云南少数民族社会发展极不平衡，各民族社会政治经济结构差异极大，明初实行的“改土归流”主要限于“江内”⁽¹⁰⁾地区，而在“江外”仍保留完整的土司制度，同时，在“江内”一些少数民族聚居区实行“土流兼治”、“府卫参设”。

真正大规模的“改土归流”，使土司势力得到较为彻底遏制，是清王朝的云贵总督鄂尔泰完成的。经鄂尔泰主持的“改土归流”，

云南境内的土司还剩下宣慰使一：车里，宣抚使五：耿马、陇川、干崖、南甸、孟连；副宣抚使二：遮放、盏达；安抚使三：潞江、芒市、猛卯；副长官司三：楼纳、亏容、十二关；土知府四：蒙化、景东、孟定、永宁；土知州四：富州、湾甸、镇康、北胜。上述地区在清王朝的统一治理下，在社会经济的不断发展中，土司势力逐渐削弱，有的地区又逐步实行了‘改土归流’。(11)

“改土归流”基本上结束了土司势力割据的地方，与中央政府分庭抗礼的局面。但是，土司制度造成的少数民族社会封闭，经济文化落后且发展极不平衡的状况，仍然阻碍着云南少数民族的社会发展。直到19世纪末，西方传教士进入云南少数民族地区进行传教活动，许多民族仍然靠“刀耕火种”，采集狩猎维持生活。更有一些民族部落还过着“以叶构棚，无定居，略种杂粮，取山芋野菜为食”(12)，“刻木结绳”记事的原始生活。

三、“移民垦殖”对云南少数民族社会经济的影响

与封建统治阶级推行的“羁縻”统治相适应，“移民垦殖”的政策对云南少数民族地区的经济结构和社会面貌的改变也发生了重大的影响作用。

在整个封建时代，“开西南夷”一直是封建中央政府开发、经营边疆民族地区重要的内容之一。围绕着“开西南夷”而进行的“移民垦殖”活动，对云南少数民族社会的发展起了积极的作用。由于执行“移民垦殖”的政策，“开西南夷”的活动从汉代的滇池、洱海等靠内地区不断向西、向南扩展。到了清代，这个活动的空间已深入到传统上称为“江外”之地的云南西部和南部边疆少数民族聚居区的中心地区，使那些原属“羁縻”之地，

“法令不及”、“草昧不开”的少数民族社会，随着汉族移民的迁入而改变了社会面貌。例如：

宾川，大姚之间‘盘据六百余里’的铁索箐山区，明朝时期被认为是不开化的‘奥区’，经清朝康熙、雍正、乾隆时期的开辟，至道光年间，已是‘深山大壑之中，无不开辟之地，艰险无不居人之境，而村屯相望，若指掌矣。’⁽¹³⁾

又如普洱府改土归流，移民进入后，

商旅通焉，威远（今景谷）、宁洱（今普洱）产盐，思茅产茶，民之衣食资焉’。客籍之商民于各属地，或开垦田地，或通商贸易而流寓焉。自普洱府建立至道光年间的‘百数十年来，风俗人情，居然中土’。⁽¹⁴⁾

而在那更为偏僻闭塞的江城县，也发生了重要的变化。民国《江城县志稿》说：

江城昔称猛烈，元、明以前为摆夷（傣族）、罗罗（彝族）、苗、瑶诸夷族。自清朝定鼎后，因明桂王之迁播，汉人始渐次流寓猛烈，自是而后，汉人已逐渐迁入，草昧初辟。

甚至连历代都不受“羁縻”的阿佤山区，由于汉人到此开矿采银，垦荒种地，进行商贸而与内地密切了联系，以至佤族大山王等酋长主动请求直接向清廷交纳课银。

“移民垦殖”政策的推行，对云南少数民族社会产生重要影响的另一个方面，是汉族先进的生产技术，改变了少数民族的社会经济结构，许多民族由原始的“刀耕火种”学会了水田耕作，一些民族内部手工业和商业贸易也发展起来。

更重要的是，自明清大量汉族进入少数民族地区屯田垦殖，从根本上改变了云南的民族结构，使汉族成为占人口多数的主体民族。通过这些移民，加强了边疆少数民族与内地汉族社会的联系，促进了少数民族社会经济文化的发展。

然而，“移民垦殖”作为与“羁縻”政策相配合的边疆政策，

在封建统治阶级开发、经营和控制边疆民族地区的活动中，也对少数民族社会产生了一系列的影响。

首先，封建朝廷对边疆的“移民屯田”的目的，主要是出于控制少数民族地区的政治动机和经济利益的追求。作为“开西南夷”的基本措施，“移民垦殖”最初主要是解决朝廷派驻云南的地方官吏和军队的给养供应，以保证“羁縻”控制少数民族的执行。以后，随着汉族移民增加，“屯垦”规模和范围的扩大，“移民垦殖”带来的经济利益，不仅成了地方税赋的重要来源，而且向内地中原提供了大量所缺少的资源物品。从这些情况来看，“移民垦殖”的得益者主要是封建统治阶级。而对广大的少数民族来讲，除了一部分与汉族在地理上、交往上较为接近的民族或他们中的一部分受汉族移民的影响较深而改变了原有的生产、生活方式外，在其他民族或者某些民族中的部分群体，由于自身社会发展水平的限制，没有能力接受汉族的生活方式和先进的生产技术，仍然处在封闭落后的状态下。

其次，“移民垦殖”政策的执行，又受到“羁縻”统治的需要限制而不能发挥其积极的作用。对少数民族实行“羁縻”统治，是封建统治阶级苦于自身力量不够，不能直接对少数民族进行封建统治而采取的民族政策。在这一政策的执行中，统治者们始终把边疆文化传统、风俗习惯不同的民族视为异己，随时防范他们的发展和进步会对自己的统治造成威胁。因此，在政治利益和经济利益发生冲突时，统治阶级宁肯牺牲经济上“移民垦殖”带来的利益，也不能容忍边疆民族地区的发展可能造成的威胁。其最著名的例子就是清乾隆年间吴尚贤、宫里雁被害事件。其时，汉人吴尚贤、宫里雁进入阿瓦山区，与佤族部落首领结好，在佤族聚居的班洪、班老（今沧源县）、大寨（今耿马境内）和腊戍（今缅甸北掸邦境内）设矿采银，规模不断扩大。是时，

在阿瓦山区“打槽开矿及走厂贸易者，不下二、三万人。”

波龙银厂盛时，矿工达四万多，以至波龙厂所在地“商贾云集，比屋列肆，俨然一大镇”。⁽¹⁵⁾

银矿的开发使汉族内地与边疆少数民族的联系日益密切，原来“羁縻”不到的佧族地区也因此主动请求向清朝廷交纳银课，甚至出现了“悉宣旺而招远人”⁽¹⁶⁾的有利局面。

但是，清政府却因为担心吴、官二人及汉族移民与佧族结合，会威胁自己在边疆的统治，把二人视为“边防二虎”，“而务必除去”，先后借他们入贡之时，诱骗至昆明杀害掉，并封闭银矿、遣散矿工，禁止再往开采，使当时初具规模的阿佧山区矿冶业迅速衰败。至道光初年，更以防止“或至奸匪混迹，滋生事端”为由，对迁往边疆垦荒的汉族移民加以限制，甚至将他们“查拏驱逐”。这些倒行逆施的做法，使边疆少数民族闭塞落后的状态长期保留下来。

第三，由于云南少数民族社会发展不平衡，许多民族赖以生存的自然环境随着“移民垦殖”政治的推行而遭破坏，对他们的发展也起了阻碍作用。在边疆少数民族聚居区，地广人稀和少数民族原始落后的生产方式之间存在着一种生态上的平衡，使这些民族能够靠简单的耕作和采集狩猎保证其“略种杂粮，取山芋野菜为食”的生活。许多被汉族看作是“荒坡野地”的地方，正是少数民族轮歇耕种和游猎采集的场所。因此，地广人稀正好适应他们简陋的生产技术和生活方式。当汉族大量移民这些地方，占据了大量平坝和半山区用作农业耕作之地后，少数民族社会与自然之间的生态平衡就被破坏了。其中一部分生产力水平较高，较先进的民族，能够适应这种变化，逐渐学会汉族的耕作方式而留居下来，另外一些后进的民族或他们中的某些群体，或者由于他们落后的生产方式不能适应这种变化，或者不堪忍受封建统治和经济剥削，或者由于文化传统、风俗习惯上的原因而不得不远走他乡，迁往深山老林，寻找适合他们生产生活方式的自然环境。

明清时期发生的彝族、拉祜族、傈僳族较大规模的南迁，以及历史上各民族部落大大小小的迁徙，在很大程度上与汉族移民的迁入有直接关系。

这种迁徙的后果是严重的，它使以农耕为生的民族难以积累自身的社会发展必要的财富，无法形成更大的生产力。这是一些少数民族长期保留原始落后的生产、生活方式的又一重要社会经济和历史的根源。今天我们看到的汉族，基本住在平坝，其他少数民族社会发展程度越低、经济文化越落后，住得越高（高山上）、越深（深谷中）的云南各民族地理分布特点，在很大程度上正是封建统治下社会压迫、经济剥夺的“羁縻”统治和“移民垦殖”政策造成的。

第二节 边缘化的云南少数民族社会

在中国封建时代两千多年历史中，通过内地汉族与边疆少数民族的不断交往，历代统治阶级在对边疆民族地区的控制、经营和开发时所推行的“羁縻”统治和“移民垦殖”政策，使边疆民族无论在地理上、经济上、政治上还是文化上都形成了不可分割的联系，少数民族社会成为中国多民族社会结构的一部分。但是，在封建时代大一统的多民族封建国家内部，各民族地域、经济、政治和文化上的差异，使边疆少数民族与汉族的社会发展水平极不平衡。在以中央集权制为象征的中国封建政治结构中，在以儒家思想为核心，儒、佛、道合一的中国封建文化结构里和以汉族为主体民族的中国多民族社会关系结构里，汉族社会在绝大部分时间中都处在中心的位置，而各少数民族社会都不同程度地处在边缘社会中，形成中心与边缘的多层次关系和结构。这种关系和结构的存在，使云南少数民族社会作为一个边缘社会，在近

代中国社会变迁中，遭遇到的社会变化的压力和反应以及对待外来文化的态度，与汉族社会的情况有很大差别。因此，分析和说明云南少数民族社会的边缘性，对我们认识其中的苗、彝、拉祜、佤、傈僳、景颇、怒和哈尼等8个较为落后的民族在基督教传播中，一部分成员放弃原有的宗教信仰，改信基督教的社会历史、经济、政治和文化的原因，是极其重要的。

一、“华夷相分”与少数民族社会的边缘化

在中国封建文化的观念里，“民族”是一个以地理、制度、习俗、语言和服饰为划分依据的地理——文化概念，而不是与人种相联系的种族（ethnic）概念。尽管在先秦上古中国人的观念里，以“天神感应”为理念的神话学曾经使人们相信，居住在不同地域的部族人种乃“天神感化”而来，认为非中土民族的蛮、貉、羌、狄等部族“乃犬、羊、狼、鹿之遗种”，而“不可同群”。⁽¹⁷⁾《山海经》更是以“人首马身”、“一目国”、“三首国”的神话创意，传达了古时中原民族对他们无法直观到的边地民族想象式的认识。但是，这种神话人种学的民族观，很快就被地理——文化的民族观所代替。正是这种地理——文化式的民族观，奠定了中国封建时代民族关系结构以中原民族文化为中心、周边民族为边缘，构造社会结构金字塔的政治地理和文化地理思想。

在中国传统的地理与文化合一的观念里，以“中原”对应于“四方”的思维模式，源于西周时期的“中国”观。《中国、华夷、汉、中华、中华民族》⁽¹⁸⁾一文指出：西周初期的“中国”，具有三重含义：其一为天子京师，“与四方诸侯相对举”；其二，以“天下之中”的洛阳为中国，对称于边地各族；其三，以华夏各族融和为一体的中原文化为代表，对应于非华夏文化的各民族。这一举分为自视中国文化正统的儒家思想继承和发挥，形成了以语言、习俗、礼仪等文化要素区分族类的“华夷相分”的思

想。

地理与文化合一的“华夷相分”的民族观在《礼记·王制》中完整地得以表述：

凡居民者，必因天地寒暖燥湿，广谷大川异制，民生其间者异俗；刚柔轻重迟速异齐，五味异和，器械异制，衣服异宜。……中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。……五方之民，语言不通，嗜炊不同……

在儒家眼里，这种“五方杂厝，风俗不纯”的局面与他们“天下有道，礼乐征伐自天子出”的政治理想相佐，不利于封建“道统”的贯彻，于是有了以“礼”来“明华夷之辨”的主张。凡言谈举止合于“礼”者为“华”，不合者为“夷”。于是，华夏中原由于实行“礼法制度”而为“王化之地”，不受“礼法”约束的边地民族则成为“王化”不到的“蛮夷之地”。“蛮夷”族类同与禽兽为伍，“被发文身”而“边缘化到人禽之间的符号世界”⁽¹⁹⁾。《尚书·禹贡》对中国政治地理“五服”之分的说法，则更进一步把边远民族符号化到“政教荒忽”、“力役田税并无”、“其俗流移无常”的边缘世界，提出了“从其俗羈縻其人”的治边主张。

儒家“华夷相分”的主张从文化上将边疆民族边缘化，这一思想被封建统治阶级所接受，并从政治实践上加以确定，落实为“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”，“因俗而治”的“羈縻”统治行为，为封建王朝中央处理中原汉族社会与边疆少数民族社会的关系，确立了基本的方针。

客观地讲，封建统治阶级对边疆民族地区采取“因俗而治”的方针，反映了他们对多民族统一且各民族发展不平衡的国家进行管理和统治时较为灵活和实际的政治策略。比起某些囿于狭隘的民族偏见，满脑子“我族中心”，主张“严华夷之辨”，排斥与汉文化相异的其他民族的封建卫道士来，提出和执行“因俗而

治”的方针，表现了统治者们的明智，具有更多的合理性。而从执行这一方针的结果来看，封建统治阶级根据“华”“夷”各族社会在政治制度、文化传统、生活方式和宗教习俗上的差异，对少数民族实行“羁縻”统治，而不急于去改变他们的社会经济、政治结构，对招徕远离中原汉族社会而朝廷的经济、政治力量又无深入其境的边疆少数民族归附朝廷，防止因“异俗”“异制”而使边疆民族地区分裂，维护中国疆域的完整起到了重要的历史作用。从云南少数民族社会的历史情况看，许多属“羁縻”文化的民族，尽管长期被视为“王化不到”的“化外之民”，但仍保持着对中原政府和汉族社会的向心力，不能说与封建统治者执行“因俗而治”的方法，对之作“羁縻”统治没有关系。

然而，对占据社会中心，操纵社会价值，控制政治权力的封建统治阶级来说，他们的政治权力和经济特权是靠对被统治阶级和民族的剥削和压迫实现的。阶级的利己性和民族的偏见使他们不可能以真正平等的态度来贯彻“因俗而治”的方针。他们对边疆少数民族实行“因俗而治”的“羁縻”统治，实质上是要在“异俗异制”的少数民族社会建立有利于他们的封建政治秩序。而从云南少数民族这方面的情况看，由于自身社会发展的缺陷，以及他们所拥有的文化与价值观和汉族社会不同，他们在受封建政治“羁縻”的统治时，不能对封建文化和价值观形成认同，于是，双重的边缘化就产生了。一方面，随着封建统治阶级对云南少数民族社会控制的加强，他们的社会被秩序化到封建社会结构的边缘；另一方面，“羁縻”统治没有从根本上改变他们的社会性质及经济、政治结构和文化传统与价值观，而 they 又无力反抗封建统治阶级对他们实施的政治统治和文化霸权，结果，他们就自我边缘化到封建社会结构的非中心部分。

总之，云南少数民族社会的边缘化，除了封建社会某些人为政治文化和价值观的因素外，更重要的是少数民族经济文化的落

后和社会发展不平衡造成的，对此，社会学家说得好：

只要社会不是很平等的，只要权力较少有效的控制方法，只要经济生活不受市场控制，或仅是在特殊市场进行，中心价值的作用就永远要在边陲减弱。随着市场的发展，管理能力和技术能力的提高，边陲与中心价值的联系就会日益加强。⁽²⁰⁾

二、云南少数民族边缘社会的特征

云南少数民族边缘社会的形成，首先是和它偏僻的地理位置，远离中原的空间关系相联系的。正如我们在第一节里指出的，云南特殊的地理环境造就了少数民族封闭的社会，阻碍了他们与内地汉族的交往。这既限制了这些民族的活动空间，也限制了中原政治力量和汉文化对他们社会的影响力，使他们能长期保持着相对独立文化传统和生活习惯，在价值观上与封建的中心价值保持相当的距离。尽管封建统治者们所推行的边疆民族政策在一定程度上突破了这种地理上的阻隔，加强了边疆民族与内地的联系，这些情况并没有消除由地理的原因而导致的少数民族的边缘存在这一历史地理现象。

因此，尽管就一般情况而言，一个社会边缘圈的形成，以及它对中心的关系不是取决于地理上的空间区位划分，如希尔斯所说：

中心圈不是一个简单的空间区位现象，尽管它在社会中总是有一定的位置，但是，它的中心却与几何中心和地理中心无关。

然而，封建传统思想里对“中国”这个地理概念的文化和政治的界定，由于封建思想家们不断地加以界说和诠释，成了具有特殊重要性的文化地理和政治地理概念，“中国”为天下之中心。与“中国”对举有四方，其间的居民称为“五方之民”。“五方之民谓中国与四夷也。”⁽²¹⁾“四夷”即居住在东南西北四方的少数民族。这样，在中国特有的文化背景下，自然地理上的对应关系

与中国各民族人文、政治地理划分发生了历史“巧合”。与中原相对应的西南，无论在自然地理还是文化、政治地理上都使云南少数民族社会成了封建社会结构最边缘的部分。因此，云南少数民族边缘社会的存在，最先给人以感受的便是这种地理上的边缘性。

当然，仅以地理区位论断云南少数民族社会的边缘性，还只是一种浅薄的见解。一个社会被分为中心和边缘，主要地又取决于中心体制或中心权力结构的形成，以及社会结构的其他部分对这个中心体制的关系。这是一个历史过程。以中原汉文化为母体的中国封建经济、政治和文化体制之所以在整个封建时代成为社会结构的中心，是和中原汉族社会较早发育，在其他各民族中率先进入文明时代直接相联的。在中国各少数民族大多还处在分散的氏族部落社会的时候，中原华夏各族经过了长期的征伐、兼并和融和，形成了统一的汉民族，建立了严密的社会组织、典章制度和强大的中央集权制政府，为他们成为统治民族，在中国社会结构中处于政治权力结构的核心和文化结构金字塔的顶峰奠定了基础。以后，在历史发展的过程中，汉族封建统治者和封建文化，凭借着它在经济、政治和文化上的强势地位，不断向周边少数民族地区扩展政治、文化空间，迫使少数民族接受其统治，按照其所主张的社会价值观改变自己的传统和生活方式，使汉族社会成为中心社会，以中原封建制度为模式的体制成为中心体制，以封建政治经济文化为核心的价值观成为社会的中心价值。我们所说的云南少数民族社会的边缘化，也就是在封建统治的中心体制和中心价值向边疆民族地区扩张的历史过程中逐渐地形成的。换句话说，对原来有着自己的文化、社会组织和社会制度、宗教信仰和价值观的各少数民族，他们的社会是在自己原有的中心体制和中心价值被更大的社会系统整合的历史过程中，受到封建中心体制和中心价值的冲击和压迫，而又无力反抗它们的情况下，

在保留着自己的传统和信仰，继续把自己的文化和价值观看作生活的指导性原则的前提下，被迫接受封建统治而成为这个社会结构的边缘部分的。因此，他们的社会边缘存在具有历史性特征而不是原生性的。

与这种边缘社会存在的历史性有关的另一个问题，是云南少数民族的文化传统。

传统是团结人类的不同活动领域而形成的代代相传的行事方式，是一种对社会行为具有规范作用和道德感召力的文化力量，同时也是人类在历史长河中的创造性想象的沉淀。⁽²²⁾

在现代社会，开放的环境使传统变得不那么重要，人们为了适应新的变化和不断加快的生活节奏而忽视传统，使人们不再把它看作是自己生活的唯一指导。而在封闭的社会里，在一个人们每天都几乎面对同样的环境，生活节律非常缓慢的社会系统中生活的云南少数民族，传统的意义是十分重要的。在他们的心目中，由先辈那里接受过来的传统具有一种被韦伯称之为“克里斯玛”（Charisma）特质的神圣力量。在这种神圣力量的感召下，各民族都从自己的文化传统中寻找对当前有意义的生活指导，把它看作维系自己生活，保证每个成员的一致性和民族特质的主要力量。

从整体的情况来看，云南各少数民族，无论是较为先进的，还是较为落后的，对代表自己民族的历史与文化、生活与创造性的传统，都表现出高度的认同。对与传统相关的事物，都具有强烈的心理、文化和价值观方面的需求，而不管这种传统或这些事物是否有利于自己的现实生活。比如，许多民族都盛行鬼神祭祀。这种祭祀常常耗费大量物质财富，无助于现实的改变，许多人常常因此而陷于贫困，甚至破产。但是，在他们的信仰传统里，祭祀鬼神是和谐人神关系，保证生活平安的重要仪式，是传统。因此，他们不会因为浪费或缺吃少穿而违反这种习俗和信

仰。在他们的世界观里，传统永远是最重要的。

对一些社会系统发育水平较低，还生活在氏族部落社会阶段的云南少数民族，他们的文化传统受原始的血缘群体意识、道德意识和宗教意识影响很深，而对现实生活缺乏理性的认识。因此，代表其传统的生活习俗，宗教和神话对他们的行为和观念具有绝对的指导性和约束力，但对封建统治者所奉行的价值观和加到他们头上的封建体制却无法适应。他们只能作为边缘民族而存在。

在另外一些社会发育较完整的少数民族社会，他们的文化传统中对自己民族原始生活的记忆虽然不那么强烈，但是，围绕着他们的活动领域而形成的传统，同样具有神圣的道德感召力和信仰的约束力。运用这种传统的力量，以及体现自己传统信念和生活理想的价值观来抵制汉文化的统治，保持民族的某种独立性，成为这些民族的共同特点。因此，我们看到，在整个封建时代，无论是曾经建立过自己民族政权的白族、傣族，还是较为先进，已经产生封建地主经济关系的彝族、纳西族或其他民族中的某些群体，对封建统治的中心体制和中心价值都表现出强烈的民族情绪，不断同封建制度发生冲突。这就在以汉族封建文化为主体的中心社会周围，形成了一个与之不能完全兼容的少数民族边缘社会。

从上述分析，我们看到云南少数民族边缘社会的存在的第三个特征：这就是各民族文化传统与封建制度及其文化的不能兼容。

云南少数民族社会内部各民族发展水平的不一致，又决定了他们边缘存在的第四个特征：边缘状态的多层次性。

在与汉族社会接近的少数民族地区，较多的社会接触与交往，使这些民族在生产方式、生活习俗、文化和社会价值观等方面发生了较大改变，对封建社会的中心价值和中心体制具有了某

种敏感性和认同，也产生了与封建社会相一致的某些社会关系、组织和制度、政治权力系统。虽然，他们作为有自己的传统和特定活动领域的民族与中心体制仍存在距离，但是，他们的发展使他们获得某种支配其他民族的社会特权。因此，这些民族在受封建中心体制和价值支配和控制的同时，也在运用他们的社会权力系统和价值观，对处在更低层次状态的弱小民族进行统治，建立大民族对小民族的“宗主”关系。于是，在少数民族边缘社会的社会权力系统里，形成了一些民族统治另外一些民族多层次的边缘政治关系。

历史上建立过封建土司制度的白、彝、傣、纳西等民族的统治阶级对他们领地内其他民族的统治，一些被统治民族上层对另一些被统治民族的统治，深刻地反映了云南少数民族边缘社会民族政治关系和权力关系结构的复杂性，以及这种边缘社会的多层次性。处在边缘社会权力结构最底层的那些民族，由于陷入对汉族和自己身边大民族中的统治阶级的政治权力的双重边缘情境，而成为没有任何社会地位的“社会局外人”。

三、边缘化对少数民族造成的社会后果

云南少数民族边缘社会存在的地理性、历史性、文化传统的兼容和边缘状态的多层次化等方面的特征，反映了封建时代的云南少数民族在封建社会文化与政治关系结构中的地位和处境。从本质上讲，这些特征所反映的少数民族社会边缘化的地位和处境，是私有制的封建社会不平等的民族政治关系和各民族发展不平衡经济文化关系造成的。经济、文化发达的民族凭着自己的优势在封建社会的等级结构中占据统治地位，处在社会权力结构金字塔的顶峰，成为社会的中心；而经济、文化落后的少数民族则居于这个权力金字塔的底部，成为被统治民族，形成了不平等的民族关系，并被边缘化到中心结构的周围。

在封建社会不平等的民族关系里，“统治者‘只考虑自己’，他们只对维护权力，重新占有权力，增加权力安全感兴趣”，⁽²³⁾并不关心被统治的少数民族的命运、权利、他们的需要。在根深蒂固的民族利己主义和“我族中心”的封建思想支配下，不断打击、排斥少数民族，使云南少数民族社会无法通过封建关系的秩序得到社会的帮助，改变他们不发达的社会面貌，更不能在利益目标、道德规范、体制结构、价值标准等方面与封建的中心相协调，而长期处在封闭、不发达的状态。按照封建文化社会价值观的标准，他们远不能成为一个合格的社会成员，而只能在远离中心的边缘地带，按照他们的传统和价值观，形成自己的生活领域，以逃避中心体制社会对他们的伤害。因此，云南少数民族的边缘化，给他们的社会，也给中国社会带来一系列的社会后果。

首先，边缘化使云南少数民族社会成为一个个彼此隔绝的分散的社会单位。由于缺少与外界的联系、交往，得不到社会的关心和帮助，许多被封闭在高山或狭谷的狭小天地里的民族，只能靠着传统的方式、原始的生产技术，维持着生存。随着自然环境的改变，封建统治的社会压迫的加强，他们的社会日益陷入贫困、没有活力的境地。贫困化成为少数民族边缘社会的普遍现象。

其次，边缘化加剧了各民族发展不一致的差距。经过长时期的民族冲突和迁徙，云南少数民族社会大杂居、小聚居地理分布格局形成后，各民族社会发展水平不一致的差距，与他们边缘化的程度之间，梯级变化相重合的特点突出出来。越是处在社会边缘的民族，越得不到社会的关怀，越落后，越受歧视。对那些处在最边缘状态中的民族来说，他们与其他先进民族之间巨大的差距，使封建体制下的每一步发展，都使他们受到一次新打击。以致这些民族在近代中国变迁过程中，社会生存状况呈现恶化趋势。

其三，边缘化使少数民族无法从封建体制那里获得改变其封闭落后的社会状态的社会动力，反而因封建统治的压迫而形成新的自我封闭和严重的民族隔阂。这种情况在边缘社会最底层的那些民族中尤为突出地表现出来。阶级的和民族的压迫，使他们在封建统治下无法与先进的汉族社会交往，为躲避欺压而逃进深山大壑之中，自我封闭起来，形成对汉族成见很深的民族隔阂心理。而封建统治者也因此倍受困扰，在一些民族矛盾激化、民族冲突严重的地区，甚至无法维持统治，以致在西方帝国主义觊觎中国领土，试图瓜分中国的时候，出现边境动荡的局势，⁽²⁴⁾对边疆安全造成威胁。

最后，对基督教得以在云南少数民族地区产生重大影响的历史原因来说，边缘化最重要的社会后果，是由于云南少数民族边缘社会远离封建社会中心，中心体制所主导的价值观对其影响的力量在向边缘社会的传递中势能递减，使得许多处在边缘社会中的民族地区，成为所谓“王化不到”的封建文化价值空白区。在这些地区，人们不会象中心地区那样对外来宗教或文化有更多的意识形态顾虑，也更少对外来文化的防范意识。因此，基督教在这些民族地区的传播，不同于受封建文化影响较深的汉族和其他一些少数民族的地方。可以说，边缘性这样一个政治地理和文化地理因素，在基督教传播中，扮演了极重要的作用。正是存在着少数民族边缘社会这样一个事实，为基督教的传播准备了有利的社会环境。这一点，如同社会学家指出的那样：

与中心价值不一致的个性，最终是要受到危机的。自由和超脱就象是海洋上的小島，一旦潮水上涨，它们就有可能被吞没。这是谐调一致、漠不关心和距离疏远的又一辩证关系。⁽²⁵⁾

在本章里，我们从历史和近代封建社会边疆少数民族与中原统治民族及封建王朝的关系上，探讨了云南少数民族的社会状

况。这种探讨向我们展示了少数民族受封建体制排斥打击的社会境遇，同时也揭示了基督教得以在云南部分少数民族中传播的社会环境条件。但是，如果说仅仅有这种环境，基督教就可以在民族中顺利传播，那是一种浅薄之见。宗教的传播不仅需要这样的环境条件，还要有人们的心理认同以及人们对宗教的需要。对此，在下一章里，我们还要从云南少数民族自身的状况，对他们的社会处境作进一步的分析。

注释：

- (1) 当时，不经过长江进入中国西南有三条贸易通道：第一条是从广州溯西江而上，经广西百色进入云南，这条道路控制在中国人手中；第二条是由越南河内沿红河而上进入云南蒙自，这条路在法国人手中；第三条由下缅甸仰光经上缅甸的腊戍进入滇西，英国人即想以缅甸为基地打通这条道路。
- (2) 《中华归主》(中)第483页，中国社会科学出版社，1987年版。
- (3) 内地会英国传教士麦嘉底(John M' Carty)于1877年从上海出发，横穿中国，经滇西步行至缅甸八莫，成为第一个深入云南少数民族地区的外国传教士。但这还不是基督教在云南少数民族地区传播的开始，第一个在云南少数民族地区从事传教活动的是内地会英籍牧师乔治·克拉克(George Clarke)夫妇，他们于1881年到达大理，开始创立传教事业。
- (4) 《史记·司马相如传·索引》说：“案、羈、马络头也，縻、牛辮也，《汉官议》云，‘马云羈，牛云縻’。官制四夷如牛马之受羈縻也。”
- (5) 元代之前，封建王朝对少数民族内部的统治者，采用封王、封侯或邑长的方式；元代云南设省，改为土司制度，对少数民族统治者，封给不同官衔，称为土官土目，与汉族流相区别，目的是强化对少数民族的统治，避免出现像南诏、大理这样的民族地方割据政权。
- (6) 尤中：《云南民族史》(上)，第54页，云南大学西南边疆民族历史研究所编印。
- (7) 《云南民族史》(上)第47页。
- (8) 《云南民族史》(下)第17页。
- (9) 江应樑：《百夷传校注》，引自《云南民族史》(下)第155页。
- (10) 嘉靖《大理府志·地理志》说：“三江之外宜土不宜流，三江之内家流不宜土。”“三江”指元江、澜沧江、怒江。

- (11) 《云南简史》第 170 页。
- (12) 《景东府志》，特引自《云南简史》第 172 页。
- (13) (14) 《云南民族史》(下)第 266、271 页。
- (15) 《云南民族史》(下)第 273 页。
- (16) 当时耿马土司除按年输银纳课外，在乾隆五十年还招徕缅甸向清朝廷入贡，乾隆皇帝在多年前曾几次想以武力迫使缅甸为藩属都未成，而由于悉宜银厂（在耿马县境内的大寨）的开发影响由耿马土司招来了。参见同上页。
- (17) 参见蔡元培：《释“仇满”》，载《蔡元培选集》第 2 页，中华书局 1959 年版。
- (18) 载费孝通等著：《中华民族多元体格局》，中央民族学院出版社 1989 年版。
- (19) 纳日碧力戈：《种族与民族观念的互渗与演进》，1995 年北京大学“社会·文化人类学高级研讨班”会议材料。
- (20) 爱德华·希尔斯：《中心和边缘》、《国外社会学》1988 年第一期，中国社会科学院社会学研究所。
- (21) 孔颖达疏，见《礼记正义·王制》。
- (22) 爱德华·希尔斯：《论传统》译序第 2 页，上海人民出版社，1991 年版。
- (23) 《中心与边缘》，同(20)。
- (24) 如“片马事件”即起因于内部民族压迫而使英殖民才有隙可乘。参见《云南边地问题研究》上卷，第 115—116 页。
- (25) 《中心与边缘》，同(20)。

第三章 短缺社会与宗教

生活在边缘社会里的云南少数民族，在封建时代长期受到统治阶级的打击和排斥，不仅物质生活极其贫困，精神生活和其他社会需要的满足也长期处于匮乏状态。这些问题的存在，使他们的社会生活各方面的需要受到极大地抑制，经济和文化发展缓慢，整个社会处于一种需要及需要的满足极度短缺的状态之中。在本章里，我们将要探讨的就是少数民族社会生活各方面的短缺怎样制约着他们的精神，以及他们对这种短缺的态度同他们的宗教文化和信仰的关系。

第一节 生活在短缺社会中的云南少数民族

短缺是人类生活中经常出现的问题。不论人类社会处在什么样的发展水平上，都会出现某些需要的供应不足或短缺，对人们的心理和行为产生影响。在短缺严重的情况下，人们的社会行为会发生重大的改变，并对社会发展和人们的生活态度、价值观和行为反应产生重大的影响，并且会直接地影响到整个社会的面貌和文化状态。

最初，短缺是经济学家用来描述人们的经济生活中的匮乏现象。社会学家把这一概念引入社会研究中，用它来分析人们的社会生存处境，短缺就不再是局限于对物质生活情况进行描述的经济学概念。它被丰化为对人类的整个生活状况，包括人们的心理、道德、价值观和社会地位、政治理想等状态的重要社会学概

念。运用这个概念来分析近代云南少数民族的社会生存处境，就使我们获得了对封建制度下的少数民族社会的特征和问题更丰富的认识。

一、少数民族社会的物质生活需求短缺

云南少数民族社会是一个发展极不平衡的社会。在封建王朝几百年的开发垦殖中，虽然有部分少数民族得到了一定程度的发展，达到或者接近汉族地区的水平，但是，对大多数民族而言，人们仍然生活在社会封闭，生产方式和生产技术十分原始落后，物质资料极度匮乏，生活极端贫困的环境中。因此，从近代云南少数民族社会的情况看，贫困及其所造成的短缺，对发展不平衡的各民族，其产生的影响有很大的不同。那些发展较快的民族，与内地其他民族的经济和文化交往较多，社会较为开放，生产技术及利用资源的能力较强，方式多样化，受短缺的困扰也就轻得多。而对那些社会封闭、生产技术落后的民族，由贫困引起的短缺，或者说贫困化的程度，则具有绝对的意义。他们的短缺，是一种全面的社会的短缺，而其中最重要的是物质生活方面的短缺。

首先是经济的短缺。它集中地表现在生产活动完全依赖于自然，人们只能“靠天吃饭”，把自己的全部生活希望寄托在自然界的“恩赐”上。在此种情境下，自然界的任何一个微小变异都可能给脆弱的社会物质生产体系以致命的打击。比如，一场暴雨、一阵大风，或者久旱无雨。可是，谁又能保证“老天爷”永远以慈悲为怀、总是体恤天下生灵呢？于是，物质生活资料供应的匮乏，生活的贫困就成为经常性的问题，困扰着这些民族。特别是那些仍然过着迁徙不定、靠采集狩猎弥补生活不足的民族更是如此。

解放初期的一份关于拉祜族生产生活状况的调查这样写道：

保黑（拉祜族旧称——引者注）的房子多用竹子盖成，很低矮。……狭小的屋子里也是空的，除了几个背水吃的竹筒和一个火筒、火塘、火塘旁边放着一张蔑笆外，其他什么也没有了。……衣服除了身上穿的一套以外，家里就很少有换洗的衣服，一般十岁以下的小孩，多半没有裤子穿，……年老的人，不能劳动的也没有衣服穿，只有成年人才穿得比较好一点。因而他们的要求是“有吃有穿”。⁽¹⁾

对苗族的生存处境，《“窄门”前的石门坎》作了这样的描述：

他们“所食麦稗杂野蔬，有终岁不食谷者”。……当地谚曰：“灼圆狗街子，洋芋过日子，要想吃包谷，除非坐月子。要想吃白米，除非二辈子。”只要联系到苗族祖先曾经是中国“稻文化”的开创者，而其子孙们却只有在希望中的“二辈子”吃到米，这个民族的深重苦难就明明白白地摆在面前。

对于短缺状态中的其他少数民族的贫困生活，历史文献也有大量记载。以彝族为例，近代彝族社会从整体上看，已经封建化了，但是仍有相当部分处在非常贫困和落后的状态。雍正《临安府志（卷七）》记载：

姆鸡（彝族别称，引者注）……居必负险，出入挟弓弩，卧无被席，用牛皮为褥，四季拥炉，以度长夜。……不通汉语。刀耕火种为食。

缺衣少食是近代少数民族生活短缺的一个方面。按照马斯洛的需要层次理论，人的基本生存需要，除了吃、穿、用的满足外，还包括健康和安全的需要。对此，现代社会建立了完善的保障制度。然而，对处在贫困中的少数民族社会，由于经常不断的水旱之灾和疾病瘟疫横行，在安全和健康最基本的方面，人们却处在绝对短缺的状态中。

光绪《丽江府志（卷一）》对怒族的生存状况的描述为我们

提供了历史的证据。它说：

怒人：所居皆在澜沧江外，其江深险，四序皆燠，赤地生烟，每二月瘴气腾空，两堤草头交结不开，名交头瘴。以射猎为生涯，或采黄莲为业。男子鲜及中寿……。

历史上，云南是有名的“瘴疠之地”。“瘴疠”即瘟疫，一旦流行，十室九空。史书常说少数民族“病不服药，惟卜鸡卦，媚鬼神，禱祀而已。”这是事实。但个中原因除了意识和文化的方面而外，由于贫困，缺少医药知识以及无力延医是更主要的原因。

1950年，中央访问团在武定县的他贞地区调查时发现，当地民族“完全健康的人很难见到”，“十分之六七的人患严重的眼病，一半以上的人患消化系统的疾病”。而“这些病的发生和流行，与他们的生活条件太苦分不开”。由于缺少基本的食物和衣着保障，卫生条件极差，而“村中又没有医生，病了就请神送鬼。因而造成人们的健康差，病人多，死亡率高”。⁽²⁾

由此我们看到，在物质生活极无保障的社会里，少数民族的生命安全和机体健康也处在严重短缺的状态中。由于生产方式原始落后，物质生活资料只能在最低限度内维持人们的生活和生命的延续。因此，对这些少数民族群众来说，生活的体面、生命机体的安全与健康是无法企及的奢侈品。面对经常的饥饿、疾病和死亡，面对种种不幸降临他们的生活而又无力抗拒，他们无所依靠，惟有向神灵祈祷，用各种驱邪避鬼的巫术和祭祀去侥幸逃生。所以，在少数民族传统社会里，以禳灾祛病为目的的各种宗教与巫术特别发达。

二、少数民族的社会需要的短缺

在整个封建时代，少数民族社会生存处境的艰难，除了物质生活的贫困与短缺外，更由于其受中心体制排斥打击的边缘地

位，而使他们对社会政治和伦理价值等方面的需要，处在被~~便的~~短缺中。这些社会需要的短缺，对少数民族社会的政治文化、民族心理和文化价值观的形成与发展，产生了更重要的历史影响。

在社会需要的领域，人们对自己的社会地位、声望、尊严、道德人格和伦理价值的认识与追求，构成了他们满足自己的社会需要活动的主要内容。而社会需要的短缺，则是因为人们无法从社会中获得必要的资源，或者社会对其成员的这类需要供应不足，因而他们在社会心理和人格、知识架构、世界观和价值观等方面都存在严重的缺陷，使他们没有能力参与基本的社会活动，而被排斥在社会生活之外。

对近代的云南少数民族社会来说，正象我们在第二章里指出的，由于社会的边缘化，封建的中心体制和中心价值以不公正的态度对待边疆少数民族，不是帮助他们克服边缘化状态，引导他们去接近中心，参与中心的生活，而是用带民族压迫和歧视的政治、经济、文化手段去控制他们，把他们当作驭使的对象，鄙视、嘲弄他们的落后，不断伤害他们的民族感情，迫使他们以自我封闭和自我放逐的方式来逃避主流社会，从根本上剥夺了这些民族在多民族国家中应有的平等的民族权利和社会地位，参与社会生活的机会。这一系列地剥夺，使他们对自己的社会权利、社会地位、社会身份认识模糊，在社会心理和人格上严重扭曲。

在许多被统治阶级称为“不知王化”的民族里，这种社会意识的模糊，表现为对社会和国家的“无意识”。张坦在《“窄门”前的石门坎》中对苗族社会的描述，深刻地反应了这一点。他写道：

原来在滇东北次方言区的苗族词汇中，没有“国家”、“国民”、“公民”、“社会”这一类词，说明苗族社会根本没有这些概念。过去外边的一切，他们从不知道，若“凿井而饮，耕田而食，国力于我何有”的风尚，性因保守。王明基的《昭通~~苗族~~

史》一书也说：“（苗族）处于尚未开化的蒙昧自然状态，不知有县政府，更不知有国家和中华民族。”

象苗族这样杂居在汉族社会里的民族尚且如此，对那些汉族聚居中心地区的边境地区的民族，如佤族、拉祜族、傈僳族、怒族、景颇族等，长期被统治阶级视为“化外之民”。除了知道“汉人”、“汉官”的压迫，对社会、国家就更加“无意识”。正如社会学家指出的，他们“似乎生活在社会之外，他们没有意识到他们与中心的距离不断伤害着自己。他们因处于被统治的底层而被伤害。”⁽³⁾

由于这些民族长期被排斥在边缘社会里，他们对社会的“无意识”使他们不知道自己的应有权利，更不知道向谁去争取自己的权利。在封建体制中，他们的人格和心理也因此被严重扭曲，认同自己的“蛮夷”地位和“牛马”身份这些封建统治阶级强加给他们的东西。这就是少数民族社会需要短缺的最深刻政治含义。

少数民族的社会需要短缺，也深刻地表现在伦理价值的短缺上。在社会价值领域，伦理规范的作用是向人们提供指导生活的价值准则和基本范式，帮助人们形成有意义的生活方式。如果“人们感到在社会上占统治地位的价值与规范不再向他们提供组成有意义的方式时，这种（伦理价值的）短缺就存在了。”⁽⁴⁾

生活在边缘社会里的少数民族，不仅在文化地理和政治地理上远离社会中心，而且与主流社会的发展水平不一致。他们的价值系统和社会规范与封建社会占统治地位的价值观和伦理准则存在巨大差异，使他们不能在封建文化中找到对他们的生活意义的解释。而他们自己的价值体系又得不到统治阶级的承认，并且在封建文化的不断侵袭下遭到破坏，造成他们伦理价值的短缺。在一些深受压迫的民族中，生活的贫困化，社会处境的边缘化，加上伦理价值的短缺，使他们陷入绝境。绝望、麻木、甘为牛马任

人宰割成了他们唯一可以生存下去的方式。正象一个传教士对苗族社会所作的描述那样：

绝望成了这一种族的特征。他们把贫穷和悲痛、疾病和死亡视为自己所无法避免的世袭命运。⁽⁵⁾

同样的遭遇也发生在拉祜族社会里。一份调查报告说：

他们没有土地，年年依靠向傣族布朗族及布朗族头人租种土地、交纳“山税”，所谓“奴隶没有山，猴子没有房子”，这就是他们苦难生活的写照。当我访问中，许多老人回忆他们在旧社会的遭遇时，悲痛地说：“我们是一个最小的民族，汉族、傣族、布朗族甚至哈尼族都要欺负我们，傣族头人称我们为‘卡’（意为奴隶），布朗族头人称我们为‘猴子’、‘松鼠’，都不把我们当人看，受尽了种种压榨和剥削。”⁽⁶⁾

在这种没有任何价值支持的社会里，人们甚至丧失了做人的基本权利，他们又从哪里寻找出路呢？迷信和宿命论成为这些民族在社会需要短缺的生活中，对他们不幸遭遇的必然反应。

三、短缺的社会历史根源及其文化转换

云南少数民族社会的短缺，是全面的、社会整体上的短缺。从历史的角度看，这种短缺是和他们的社会发展水平相联系的历史现象。生产方式越落后，社会系统发育水平越差，人们拥有的技术手段和社会文化手段越少，对自然界的依附性就越大。在这种社会发展状态下，人们也就越容易受到各方面的伤害。对这种情况，如果作进一步的探讨，我们就会发现，这种历史现象的背后，隐藏着一个更为深刻的原因，这就是少数民族所拥有的社会资源严重匮乏，使他们没有能力克服面临的问题，取得他们的生存和发展应有的权利。

对一个民族的生存和发展而言，应有的社会资源是指用来完成与人的全部生活相关的各种活动的能力和手段。它包括个人和

社会所拥有的经济、技术、知识、管理经验等方面的资源，以及组织、制度、教育等方面的设施，也包括风俗习惯、思想道德、价值观和信仰等影响人类行为的精神文化因素。

社会的首要资源是物质技术方面的，它决定一个社会获得所需能量和利用自然资源的能力大小。正象文化人类学家怀特指出的：

任何时代，民族或人群的文明程度，都是由人类进展和需要而利用能量的能力来衡量的……⁽⁷⁾

在以分散的自然经济为基础的少数民族社会里除了少数几个民族的生产技术和经济水平与汉族社会相似外，其余大多数的民族一部分还停留在被文化人类学称为“斯威顿耕作文化”的“刀耕火种”阶段。这种经济无论是所使用的技术，还是获得的能量，都极其有限。人们的物质生活也因此而非常贫穷简陋。在另一部分民族中，虽然他们比前述民族要进步，已经进入农业文明初期阶段。但是，社会生产所能提供的消费品，仍然只能维持基本的生存需要，人们仍然过着比较贫穷的生活。可以说，经济不发达，生产技术手段原始落后，对少数民族短缺社会的形成，起着决定性的作用。

除了经济技术条件的限制外，云南少数民族社会的短缺，还因为他们社会组织 and 制度方面的问题而加深了。在许多民族中，社会只存在于部落村社中，社会的组织行政系统还是原始的，未分化独立出来。部落首领和村社头人象家长一样，按照其民族的习俗和自然法则管理村寨部落事务。例如，景颇族社会的“山官”制度就是这样。

山官也和群众一样，必须通过号地的方式⁽⁸⁾去占有土地，在土地关系上无特权，因而也不能强迫群众为他耕作。但山官和群众的差异早已存在，当群众杀牛祭鬼或捕获野兽时，必须送山官一条腿，称为“犛贡”。每年必需在山官的土地上出工一天，

称为“拾瓦拢”（景颇话，意即公共劳动）。有的还要每年给山官“官谷”一箩。以上支出，除了“拧贯”是表示对于统一体现者的尊敬外，“拾瓦拢”和“官谷”当时还是用于公共支出。

同时寨内各大姓氏都有苏温⁽⁹⁾。山官处理村寨纠纷，必须会同各姓苏温共同处理，是比较民主的。村庄成员在劳动中，有互助的义务，称为“吾戈拢”或“戛缩”（伙干）……“吾戈拢”时山官群众一样参加，没有例外。

这种保留着原始公社的平等、民主遗风的政治制度和行政管理系统，不仅与封建社会高度集权的政治体制和严密的社会等级制度无法相适应，也不能有效地组织社会力量发展他们的社会，表现了其社会组织与制度方面的缺陷。

应该指出，在极为封闭的社会状态下，许多民族被分割散居在相互联系极少的环境里。社会群体的规模也非常小。他们没有明确一致的政治意识，对自己民族的社会地位和权利的认识非常模糊。因此，他们反抗封建社会压迫、维护自身权利的斗争，主要还限于维护生存权的本能冲动上。除了极端情况下采取武力反抗外，大多数时间和大多数群众

对待压迫的唯一武器是“麻木”、“忍受”，他们实在忍受不下去了，便一担挑了全家妻儿，连夜逃走。⁽¹⁰⁾

这些情况表明，封建时代的少数民族，他们在社会政治权利的需要方面，短缺是实质性的绝对的短缺。这种短缺是封建阶级利己主义的民族压迫造成的，也是少数民族自身社会发展的局限性决定的。它们深刻地反映了少数民族的短缺社会存在的社会政治和历史根源。

云南少数民族社会的短缺，还由于其文化上的局限性而被强化了。我们知道，任何民族的存在，都有自己的一套文化符号系统作为支撑和象征。各种文化的要素在维护民族统一、增强民族凝聚力、提供民族生存和发展的动力等方面，都具有重要的意义

和保障作用。因此，文化是一个民族存在和进步不可缺少的社会资源。

和其他社会资源一样，在特定的时间和空间范围内，社会所拥有的文化资源及其作用也是有限的。以部落村庄为社会单元组成的云南少数民族社会，它的文化符号系统与它存在的空间范围是一致的。在这个范围内，它的文化意义能够有效地发挥作用，对出现于其中的事物或行为进行整合和表征，使它们能够被理解或被秩序化到社会固有的结构里，成为有意义的东西。比如，当人生病的时候，少数民族的行为反应，不是按现代人的方式，用生理学、病理学去解释其原因，或去看医生。而是按照他们的符号系统所指示的方法，“惟请巫公禳改退送”，“谓能却病，不效亦无悔悟”。⁽¹¹⁾我们前面所论及的少数民族对自己民族历史遭遇的神话解释，也是遵循着同样的方式。因此，在他们的经验世界里，巫术和神话是他们应付这些问题的唯一方式，也是他们的文化所能提供的主要资源。就此而言，他们的传统指示他们，这些作法是保证他们的生活秩序的有效手段。

可是，随着封建统治向边疆民族地区不断地扩张，少数民族生活的旧世界的空间被打破，他们被迫进入到一个更大的社会系统中。构成他们文化符号系统的价值观、道德规范、宗教信仰和风俗习惯，不再是有效的手段，不能再向他们提供有意义的指导。在这种情况下，他们的传统、信念和生活方式都被动摇，不能适应新的社会关系和社会环境，他们的文化符号系统的转换也就要开始了。近代以来，随着封建统治在边疆民族地区的加强，汉族移民大量涌进少数民族地区，许多民族逐渐改变他们原有的生活习惯，部落社会逐渐解体，加之 19 世纪末基督教传入少数民族社会，一些民族放弃他们原有的宗教信仰，皈依基督教。这些情况的发生，正是这种文化转换的表现。

第二节 少数民族短缺社会的精神文化特征

宗教社会学在讨论人类何以产生出宗教情感，并对之产生依赖感时指出，人类与生俱来地与周围世界存在着两种无法改变的关系：不确定关系和不可能关系。前者是指世界对人是一种不确定的存在，人的活动不管如何精心安排，都有可能产生令人失望的结局；人不能把自己与世界的关系绝对地固定下来。后者则是说人没有得到他所希望的东西，却常常必须承受那些不可避免的东西，如死亡、痛苦和各种强加给他的东西；人在这些不可改变的事情面前是无能为力的。由于长期处在贫困、饥饿、疾病和死亡的威胁下而又无力抵抗，生活在短缺社会里的少数民族对他们自己的命运充满了宿命论的认识。面对种种的不幸与灾难，他们构造出一个由神话传说和鬼神观念组成的文化体系，来表达他们的渴望和生活理想，他们对各种偶然性和他们无法抵御的自然力量、社会力量的敬畏，以求得生活的平安。因此，作为少数民族短缺社会最显著的文化特征，神话传说和宗教成为他们的社会生活最重要的支持系统，他们生活意义的源泉、维持社会秩序的根据。可以这样说，在文化特征上，少数民族传统社会是一个宗教社会、神话社会。

一、少数民族对短缺情境的神话反应

心理短缺是宗教社会学研究宗教赖以产生的社会心理根源的重要概念。社会学家们认为，心理短缺是由于人们的社会生活需要短缺而引发的主观体验，它使人们产生被社会抛弃的自卑感受。在云南少数民族的传统社会里，由于社会生活各方面都处在短缺状态中，许多有着不幸遭遇的民族，不得不宿命地把封建统治阶级强加给自己的低人一等的社会地位作为不可避免的事实和

世袭命运来接受。他们一方面以自卑的态度看待自己的贫穷和落后，承认封建体制加在他们身上的不平等关系，认同自己低下的社会地位和所谓“二等臣民”的社会身份，自我排斥地把自己放逐到社会底层和社会边缘中；另一方面，强烈的民族自尊心和对自己民族身份的认同，又使他们希望获得某种补偿，以抵消由于“二等臣民”的地位对他们造成的伤害。但是，在现实中，他们是无法得到这种补偿的。因而，在这种矛盾的心理的支配下，他们只能从自我意识中寻求补偿，把他们对各方面短缺的主观体验在意识中进行改变，用神话的方式对他们遭遇到的现实生活不公正作某种“合理”的解释，这就成为他们对现实生活中的短缺作心理补偿的重要内容。

因此，在云南少数民族的精神世界里，我们会发现，由于心理短缺而产生的自卑意识大量地沉淀并转化为神话传说，并且被人们用做解释他们民族的不幸遭遇，反映他们对现实不公正的看法，求得心理平衡的主要依据。

比如，居住在元江县的彝族支系罗罗人有这样一则神话说，他们当初是住在城里，古时候官家要他们同汉人各做一件好事。他们盖一座庙，汉人建一座桥。汉人很快将桥建好了，而他们因为穷，没有盖庙，官家就惩罚他们，把他们撵到山坡上住，不准住在坝子里和城里。⁽¹²⁾

在澜沧县的拉祜族神话传说里，汉族、傣族、拉祜族都是天神“厄莎”的儿子，但是汉族和傣族生活比拉祜族过得好。这是因为拉祜族的祖先做错了事，被“厄莎”惩罚，结果只能被汉人和傣族统治欺负。有这样三则神话：⁽¹³⁾

1. 拉祜族为什么不识字？“厄莎”是人类的始祖，他教人们识字，把汉人的字写在纸上，傣族的字写在贝叶上，拉祜人的字写在耙耙上，叫他们拿回去学习。但是，拉祜族的祖先在路上时，肚子饿了，就把耙耙吃了，结果，拉祜族就没有了文字。

2. 为什么傣族会统治拉祜族？古时，“厄莎”把拉祜族和傣族召到身边，教他们如何管理地方。讲完后，“厄莎”见拉祜人为人好，就将印交给他，让他管理地方。在回来的路上，泥烂路滑，拉祜人滑了一跤，跌倒在一个傣族姑娘身上，一只手触着她的乳房。姑娘大怒，责问拉祜人“你知不知道犯法？”拉祜人向她道歉，但她不依，要让她随意拿一件他身上带的东西，结果把他背的印拿走了。从此，傣族成了拉祜族的统治者。

3. 拉祜族为什么只能住山头？拉祜人丢了印，“厄莎”很生气，说：“给你们印，你们没有管好，给摆夷⁽¹⁴⁾拿去了，坝子你们不能再住了，你们走吧，搬到大山间，树林深处，挖地吃去吧。”从此，拉祜族只能住山头上。

从这些神话中，我们可以看出，人们把自己民族现实生活里的遭遇解释为某种历史的偶然性或则命运的安排，而使世界秩序发生了变化，他们才有了不公的遭遇。这样，他们就对自己的实际生活中的短缺有了“合理性”的解释与认识。同时，这些神话还起了一个重要的作用，这就是人们用虚构的方式，把自己民族社会地位低下的自卑感转化为克服自卑的历史优越感，以唤起对自己神话历史中的某个“辉煌瞬间”的“追忆”。在不断地传颂、叙述本民族历史遭遇的神话中，升华民族感情，使自己的成员不会因为自己民族地位的低下而失去对民族的信念。如果把这种神话意识的转换作一个现代文化的比拟的话，那么，这种神话的作用，就在于用一种尼采式的所谓“悲剧快感”的美学经验来减轻人们对现实生活的苦难的感受。

因此，正是通过神话意识的转换作用，处在短缺社会里的少数民族，把他们对生活各方面需要的短缺的主观经验，转换为承认现实，安于现状和自我封闭的态度与行为，以此消除心理短缺而产生的焦虑，并以一种“听天由命”的宗教态度，来应付不断降临到他们身上的不幸和灾难。

在短缺的神话意识转换中，由自卑感引起的补偿在许多民族的神话传说中，还以对现实中不平等的民族关系作神话的颠倒的方式，来表达少数民族对他们的现实生活中社会权利和地位的需要的短缺的补偿。例如，佤族关于人类起源的“司岗里”的传说就是这样。

按照西盟地区佤族的解释，“司岗”是石洞或人类出来的地方，“里”是出来，意即人是从石洞里出来的。从石洞里最先出来的人是佤族，依次是汉族、拉祜族、傣族，最后是散族（可能是掸族）。⁽¹⁵⁾

在傈僳族的传说里，人类祖先是兄妹二人，他们结为夫妻，生的第一个孩子是傈僳族，然后是怒族、独龙族，最后是汉族。而在景颇族的神话里，近代的景颇、傣、汉和周围民族都是一母所生的兄弟，他们是景颇族祖先的儿子。上面提到的拉祜族创世神话，对人类起源和种族关系的解释，也是遵循同样的神话原则。这就是以我族中心的意识构造创世神话或人类起源神话，把现实中的民族关系和民族的地位、权利的结构拉回到原初形态上，放到神话关系里重新解释。以便让本民族获得一种中心地位，以增强民族的信心和凝聚力。因此，在这些解释里，本民族都获得了一种原初状态下超乎其他民族的优越地位或者某种重要性，尽管在现实中情况是完全相反的。如果我们考虑到这些神话所涉及的民族关系大多是近几百年内才形成的这一历史情况，那么，它们对现实所作的神话颠倒，就更有实际意义。这就是说，它们所表达的，正是少数民族的地位和权利短缺的自我体验和确证。

综上所述，少数民族的各种生活神话和社会神话，是各民族对他们短缺社会的集体意识。人们通过神话构造了自己历史生活的“乌托邦”。它们虽然不真实，但是，对少数民族克服短缺、补偿生活中的缺憾，起了重要的作用。正象拉祜族的“厄莎再来

时”的神话那样：

“厄莎”对保黑、阿佤、汉人等吩咐后，就要走了，他对众人说：“你们照着我的吩咐去生活吧，千百年后，我还要回来，我再来时，谷子会有鸦片果大，到那时人们不吃大烟、不喝酒、不赌钱、不做贼，枪要收拾干净，不给任何人拿去做坏事。世上各样人要集合在一处，人人平等，个个自由，天下的道理只有一个了。这时鬼不再害人，绕在树上的藤子也各自分开，不再绕树，各得自由发展。”

有一种枪，不装火药，而威力最大，大山打倒，凹凹打平，这时“厄莎”就来了，天下就要太平了。⁽¹⁶⁾

除了这种对现实社会不平等的“乌托邦”式神话意识的补偿外，在对现实生活的短缺上，少数民族采取了另外的一种补偿方式，这就是把自己的生活完全地沉浸在宗教与巫术的世界里，用对鬼神的祈祷和献祭来维持他们极度短缺的生活。这样，作为神话世界的伴随物，崇拜鬼神的巫术与宗教盛行，又构成了少数民族社会文化的另一个主要特征。

二、对短缺生活的宗教解答

关于原始民族的宗教起源，人类学家和社会学家有过许多的争论，也提出过种种解释，至今仍无定论。但作为一种解释性假设，社会学把宗教看作是人们适应各种“祸福吉凶”的手段，对我们认识少数民族社会中的宗教活动，却是一个有用的方法。

功能主义学派的社会学理论在讨论宗教何以成为人类生活的基本内容时指出，偶然性、脆弱和短缺是人类生存处境的三大固有特征。它指出：

宗教是人们适应吉凶祸福的最基本的机制。宗教的作用即在于帮助人们去适应偶然性、无能为力和匮乏（以及由此而产生的挫折和短缺）这三个残酷无情的事实。⁽¹⁷⁾

在封建时代的云南少数民族社会，人类生存处境的这三个固有特征非常鲜明地表现出来。

正象我们前面已经指出过的，由于缺少一般社会必须具备的基本物质生活知识和技术，近代少数民族的基本生活水平远远地低于汉族社会。而封建统治阶级和一些较为发达的大民族又对弱小民族进行欺凌剥削，许多民族生活在一种很不稳定、很不安全、没有必要的基本保障的环境里，使他们“在需要和环境发生冲突面前，人实际上是处在一种无能为力的状态之中的。”

对短缺社会中少数民族生活的艰难，史书多有记载，我们在前面的章节里也多有所述，这里不再赘言。从社会学的立场来看，正是在这种贫困与匮乏的短缺之中宗教成为人们唯一可以逃避苦难，“适应吉凶祸福的最基本机制”了。

那么，宗教是怎样反映人们的短缺生活呢？社会学家作了如是解释：

如果这种短缺是经济上的或社会上的，则可能将遵循下述的宗教路线：（1）当这种短缺的性质还没有被准确感知或还没有充分了解时——即当人们还没有认识到他们的不幸和挫折的主要因素是和其他因素相关联的经济地位或社会地位时；（2）即使当确切地了解了短缺的性质，而人们也还是感到没有能力去直接工作，以消灭产生短缺的原因时。在这两种情况下，人们都可能寻求感情上的放松和理性上的解释。带彼岸世界性质的宗教教派的群体与活动，就是逃避这种经济的与社会短缺的艰难现实的自觉与不自觉的手段。⁽¹⁸⁾

经济文化落后的云南少数民族社会，其社会发展水平还不足以使人们认识到自己的不幸和遭遇的经济与社会的原因，只能凭着直观的感受和想象，对社会生活中的短缺作出本能的和不自觉的宗教反应，借助于神话和巫术，把对自然和社会的关系的朦胧意识，变为与自己现实生活的“福祸吉凶”相关联的鬼神意识，

构造出解释其生活、维护其生活秩序的神灵信仰系统，来回答各种日常生活的问题。换言之，作为对日常生活中的不幸和遭遇、挫折与短缺的宗教反应，少数民族需要对他们所遇到的问题，作出“为什么”的解释，以便形成一种比现实经验“更为宏大的观点”，来超越他们在现实世界里因各种短缺而引起的痛苦、失望和不安的物质感受和心理感受，以便对之作出有意义的或合理的解释。对此，我们通过少数民族社会里围绕着如何保证人畜庄稼平安，祛病辟邪的巫术、宗教祭祀活动的发生，可以深切地了解到。

同时，我们也发现，在少数民族社会里，对经济生活和生命健康需求短缺的体验，不仅使人们对攘灾祛病的祭祀与巫术有着强烈的依赖感，而且对操纵宗教和巫术活动的祭司和巫师特别地遵从，由此造就了一个以此为“职业”的特殊社会群体。虽然，就大多数情况而言，祭司和巫师没有从一般社会成员中分化出来。但是，由于与个体和种族生命的保存与延续这类人类最原始的本能需要有关，更由于人们在贫困和灾难面前无计可施，祭司和巫师在社会生活中也就有了很高的社会地位和权威性。他们成为人神沟通和社会生活秩序的操纵者与解释者。关于这一点，我们从景颇族“董萨”的作用可见一斑。

在解放前的景颇人中，他们都把生产的丰歉、人们的健康或疾病与鬼神联系在一起，凡出现疾病或天灾人祸都要献鬼。……由于景颇人的意识里还保存着万物有灵的观念，董萨在打卦时，除用通常的一些说法外，有时也用一些人不常听见的鬼去解释，这基本上取决于打卦的董萨去如何解释，因此人们常说“景颇人的鬼，董萨的嘴”。⁽¹⁹⁾

通过“董萨”的“嘴”，疾病和天灾被作为社会事实接受下来，由此，由于基本生存需要得不到满足、甚至被剥夺而产生的焦虑和紧张，获得了某种心理上的补偿。尽管在事实上，人们已

经受到了伤害。就此而言，围绕着社会物质生活匮乏、抵御自然灾害和各种疾病的能力微弱这种基本的生存处境而产生的各种宗教信仰和巫术活动，从文化的层面反映了云南少数民族社会短缺的状况，以及他们渴望从可悲的、不幸的命运中被拯救出来的心理。

进一步，我们再从社会学的分析来看，人们之所以用宗教的形式反映他们的愿望，根本地还在于：

社会与文化本身都表明，举凡各种要求、建议和规定，都必将得到物质的和非物质报偿。但是经常是这样：“好人不长寿，坏人活到九十九。”当问及“为什么”人类会有不幸发生时，我们便遇到了韦伯的所谓意义问题。而只有给“为什么”找到了答案，我们的信念缔造者和我们认可的规范与目标（这些规范和目标一般情况下常常会使我们随时都遭受到挫折）的基础才不会被削弱。⁽²⁰⁾

观察云南少数民族原有的宗教信仰，我们发现，在他们漫长的历史活动中形成的各种宗教形式，正是为了对各种不幸和与愿相违的事实作出“为什么”的解答，而产生的构造生活秩序和意义世界的观念和行为。通过这种构造活动，他们把与他们生活相关的事物转化为崇拜的对象，转化为象征秩序后支配群体与个人命运的鬼神，从而获得了某种“终极性”的安慰。

第三节 少数民族原有宗教信仰的特征及其危机

在人类社会的历史上，由于缺乏必要的物质手段保护自己，使人们在严酷的自然力面前感到无能为力而转向神灵，在心理上寻求慰藉。这是人类基本的经验和反应。人类的宗教就是在他们对所处环境和面临的遭遇的具体时空关系中，由他们的经验和反

应积累而产生出来的。由于不同的遭遇和需要面对的问题不同，人类各民族所创造的宗教也就有了不同的特点与性质。而由于在历史的变化中，受不同的历史或社会因素的影响，宗教的变迁也会形成自己的特点。在这里，我们将就云南少数民族宗教信仰的特点及其在近代社会变迁中的情况，做进一步的探讨。

一、少数民族传统信仰的性质与特征

围绕着现实生活的短缺而形成的宗教信仰，其基本的形式是以鬼神崇拜为核心的巫术和原始宗教。这种宗教信仰的形态，反映了处在前资本主义社会早期的民族，在偶然性、无能为力和生活匮乏这三大困境中，对各种灾难的恐惧和对生活平安的渴求与期望这些早期社会人类共同的心理态度。在这样一种心理的支配下，在云南少数民族的宗教信仰系统中，由自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的形式表现出来的各种鬼神崇拜，从形式到内容，从信仰到行为，都具有了人类早期宗教所特有的功利性和实用性的性质。这就是用对鬼神的祭祀、同鬼神的交往等等巫术或宗教的方式，对鬼神进行取悦或诅咒、谄媚或乞求，起到操纵、控制鬼神的作用，以达到禳福消灾、趋利避害的生活目的。

就此而言，少数民族的原有宗教，表达了人们对现实生活短缺的焦虑不安、耕种劳作的希望、收获的喜悦和对疾病灾害的恐惧等等方面的经验感受，也表达了他们希望得到某种补偿以减轻痛苦，形成稳定有序的生活的愿望。在此意义下，云南少数民族原有的宗教信仰，本质上是一种实用宗教，服务于人的现实生活目的。

从我们的研究所涉及的 8 个民族的宗教信仰来看，他们的宗教信仰的实用性质，通过下面几个特征表现出来。

1. 宗教信仰的群体性。在人类早期社会里，以血缘关系和部落村社为基础而形成的集体，其成员抗御自然能力非常差。生

存条件艰苦，环境恶劣，对只有靠集体的力量共同生活才能维持和延续生命的人们来说，其重要性是不言而喻的。在共同的生活形成的少数民族的宗教信仰，作为反映和维护民族生活统一的意识形态，不仅在信仰的观念和行为上表现出高度的群体一致性，而且具有很强的约束性。每一个群体成员，从他一生下来，就生活在由特定的鬼神意识制造的信仰氛围里，没有任何选择的余地。他通过对自己群体所崇拜的鬼神的信仰与其他成员和群体保持一致，而群体也通过这种一致的信仰约束人们的行为，把成员团结在一起。信仰的群体性因此也就具有了维护民族统一与团结的实用功能。虽然近代以来，封建统治在云南少数民族地区的扩张，不同程度地瓦解了少数民族宗教信仰群体性的社会基础，出现了同一民族信仰不同宗教的趋势。但是，在民族内部较小的群体单元（如一个个分散的村社）里，他们宗教信仰的群体性仍然是村社生活统一的主要特征。在这些民族的生活中，从大规模的生产祭祀，到关乎个人生活的生育、成年、疾病和死亡的“送鬼打卦”、“攘灾祛病”的活动，仍然被当作群体行为、群体活动来进行。

2. 崇拜对象的具体性，以多鬼神崇拜为表现形式的云南少数民族原始宗教的信仰对与他们生活相关的各种现象作宗教的解释时，以“万物有灵”作为认识各种现象的根据，把这种“灵”的存在具象化为支配他们生活的鬼神，构造出一个鬼神的世界。所谓“山有山鬼，树有树鬼，遇事皆成鬼”，即是对少数民族鬼神信仰的形象描写。以“鬼多”著称的景颇族宗教信仰，几乎把他们经验世界中的每一事物都变成了鬼神的象征，典型地表现出景颇族宗教信仰的具体性特征。信仰对象的具体性把少数民族生活的每一方面都同宗教联系起来，使他们的宗教信仰和活动都直接地与现实生活的幸福平安相联系，由此产生了其宗教的实用性的第三个特征。

3. 追求禳灾祛病、祛病避祸的效果。对生活短缺的经验，在少数民族的心理上产生了矛盾的感受。他们赖以生存的环境和各种事物，既是实在的，不容怀疑的，但又充满各种难以预测的偶然性。偶然性使他们的生活仿佛是受变幻莫测的命运之神的支配而变得飘忽不定，正象人们所说的那样，“船头被淹奔船尾，对人对鼠皆上策。”在无法预测前景而又期望得到好的报偿或结果的心理支配下，村社性的群体的宗教活动就成为具有直接生活实用目的，即禳灾祛病、趋利避害的功利活动。比如，历史上佤族的猎头祭谷的生产性祭祀活动就是这样。以村寨为单位的猎头祭谷仪式，一方面在佤族人的心目中具有极重要的生活幸福的意义，被看作是生产丰收和生活保障的最重要的活动；但是，另一方面，猎头又是危险的，因为人头鬼如果没有被安慰好，它也会给寨子带来灾难。在这种幸福与危险并存的可能性中，人们的心理是非常矛盾的，他们既希望有好报，又希望避免可能带来的灾祸。这使整个祭祀过程充满了欢乐与痛苦、希望与恐惧交织在一起的难以名状的气氛。因此，人们在祭祀时，行为变得非常谨慎，用种种禁忌和谄媚鬼神的活动来完成整个活动。象这样的祭祀心理，不仅在佤族中，在其他民族里也大量地存在。而人们之所以有这样的心理，根本问题就在于他们知道，在自然力面前，他们无法进行预测，但他们又希望有一个好的结果。因此，他们只能用敬畏相加的办法，达到其实际的目的。

4. 宗教与巫术的结合。在现代人的观念里，宗教与巫术是有着明确的界限的。“宗教所提供的，是与超验实体的某些方面——即被认作上帝、神或其他诸如此类的东西——发生联系的手段；巫术则不同，它在本质上是操纵的。”⁽²¹⁾但是，这一界限在云南少数民族的观念里却不存在。原因之一是他们还没有形成抽象而纯粹的神的观念，并用它来区分信仰和现实的存在，而更重要的是他们认为，宗教和巫术的结合，不仅可以获得对生活的某

种信念和保证，而且可以对非经验的事物进行操纵和控制，以帮助他们达到某个特定的经验目的。所以，我们看到，在云南少数民族社会里，宗教活动不是纯粹表达人们信仰的实践，而总是和某种实用目的——或祭祀祖先以求庇护，或“送鬼打卦”以求消灾免难——相联系的宗教—巫术活动。这类活动表达的是他们对经验生活的某种愿望，而不是超验事物的信仰。可以说，正是宗教活动目的的实用性，决定了少数民族只能以宗教—巫术的方式来表达他们的信仰。对此，我们可以从傣族对各种自然界的“尼”（即鬼、精灵）的崇拜看到。

傣族平素祭祀的所谓“鬼”或“神”，实际上是对各种“尼”的祭祀。每当人畜患病或遭灾祸时，便认为是人的行为激怒了这些“尼”，遭到它们的报复，必须想方设法同“尼”和解。通常的和解方法是以一种象征性的交换仪式，即以祭献牺牲换取“尼”收回对人畜的伤害。⁽²²⁾

在这样的祭祀活动中，宗教和巫术的结合，对人与鬼沟通，避免受到鬼的伤害，维护现实生活的平安和秩序，起到了非常重要的慰藉与补偿的作用。

5. 信仰世界与现实世界的一致性。上述四个方面的情况向我们表明，作为实用宗教，云南少数民族的传统宗教信仰，其信仰对象与人们现实生活的内容是一致的。他们在宗教实践和信仰目的上所表现出来的群体性、具体性、功利性，实际上是人类早期宗教具有的直观性，即信仰直接反映现实，直接为现实生活服务的特点的反映，也是少数民族社会短缺的社会状况的反映。他们通过对鬼神的敬拜祭祀来达到对实际生活的补偿与控制，体现的是他们的信仰与现实生活的结合。从根本上说，这些民族宗教信仰所表现出来的实用性，实质是这种宗教信仰的现世性或世俗性的宗教性质的表现。换句话说，他们的信仰不是追求来世的幸福或超验的宗教体验，不是为了信仰而信仰，而是为了现实的生

活，把目标放在世俗生活上，用巫术操纵或祭祀谄媚鬼神的方法，确保生活平安。因此，信仰的现实性或世俗性，把云南少数民族传统的宗教信仰从体系结构、内容性质和社会作用等诸方面，与现代社会的宗教区别开来，表现为信仰世界与现实世界高度的一致性。

通过这种信仰世界与现实世界高度一致性的特征，我们进一步认识到，少数民族传统的宗教信仰与他们短缺社会之间的“血缘关系”，使人们依赖宗教，以宗教为自己生活的精神支柱的心理，为宗教控制人们的行为、支配人们的观念提供了最重要的社会心理与社会文化的根据。正因为这样，在近代的云南少数民族社会中，我们才看到，人们的精神世界完全沉浸在鬼神世界里的历史文化现象。在这个意义上，他们的世界是一个鬼神的世界、宗教的世界。

二、少数民族传统信仰的社会局限性

在封闭落后、生活短缺的历史条件和社会环境中形成的少数民族传统宗教信仰，对维护其民族的统一与团结，增强人们的生活信心，克服生活艰难等方面，起到了其他东西无法起的作用。就此而言，以鬼神崇拜为核心的传统宗教信仰，对少数民族社会的存在与延续，具有不可取代的性质。然而，就象少数民族传统社会本身有着不可克服的局限性一样，这些民族的传统宗教也存在着极大的社会局限性和信仰上的局限性。

云南少数民族宗教信仰的社会局限性，主要是由其社会的文化地理空间狭小、社会的组织和结构发育不完整、社会关系简单、文化形态的初级性，以及社会经济和物质技术手段原始落后等社会的系统原因决定的。由于这些方面的原因，少数民族社会不仅抵抗自然压迫和社会压迫的能力极弱，而且人们认识理解事物的能力也极其有限。因此，他们的宗教信仰和宗教活动也象其

他领域的观念和实践一样，受到活动经验和认知能力的局限，只能在一个极有限的经验范围内具有解释力。一旦超出这个有限的经验世界，它就不再向其族人提供“有价值的方式”。《“窄门”前的石门坎》对乌蒙山区苗族社会祖先崇拜退化作了比较系统地分析，它指出，由于这里的苗族寄人篱下，居住分散，在汉、彝等大民族的不断欺压下，社会内部结构受到极大破坏，社会发育不完全；因而，作为一个不能独立的民族，其祖先崇拜活动受自身经济条件和异族统治的限制而无法正常进行；祖先神灵也就不能保佑它的子孙后代。于是，他们的祖先崇拜的信仰就逐渐衰落。

少数民族传统信仰的社会局限性，也随着近代以来封建制度迅速向边疆少数民族社会的扩张而暴露出来。当少数民族社会处在一个相对静止和稳定的自然生态秩序和社会生态环境中，沿袭着它们传统的方式进行生产活动和社会活动时，人们的宗教信仰和他们的社会环境、生活方式之间，是非常一致的，人们不会怀疑他们的信仰或生活方式有什么问题。然而，当他们的小型社会被具有更大空间张力的封建制度入侵时，这种自然状态的“天人合一”关系就再也不能维持下去了。而为了保持自己的信仰和生活方式之间的一致，许多民族不得不逃避封建制度，把自己封闭在更险恶、更困难的生存环境里。可以这样说，当代一些少数民族经济落后、社会贫困的状态难以改变，与他们的宗教信仰的这种社会局限性有直接的关系。

作为一个值得玩味的实例，拉祜族佛教信仰的退化是少数民族传统信仰的社会局限性的很好说明。佛教是一个超越民族界限的普世宗教，当它在18世纪初传入拉祜族社会时，被拉祜族的传统信仰“厄莎”崇拜整合，与拉祜族的部落村社组织结合，以政教合一的形式成为拉祜族的民族宗教。但是后来，随着拉祜族反清起义被镇压，起义领袖（也是宗教领袖）被杀或离去，佛教

失去了它的组织依托，逐渐演化为有着浓厚迷信色彩的民间信仰。而在汉族社会里，佛教的传播尽管也经历过封建统治者大规模灭佛的灾难，但却没有因此而衰落。由此可以看出宗教的存在与发展，与社会形态的性质有着直接的关联关系。少数民族传统信仰的社会局限性，正在于它的经济、政治、文化等诸形态的初级和狭小，无法产生出具有更大社会适应性的宗教来。

少数民族传统宗教的信仰局限性，则是由其宗教信仰的实用性、现世性决定的。也是由它的社会局限性决定的。从他们信仰的社会意识的性质来说，它主要是反映其民族或部落村社短缺的社会生活的早期宗教。这种宗教在信仰上的根本局限性，是信仰的对象无法超越观念的具体性和功利性的限制，形成超越部落社会意识、超越民族界限的统一神、至上神观念，使他们的信仰具有更大的包容性，形成更普遍的价值指导意义。因而，人们在实践上总是因袭着由其鬼神信仰而派生出来的各种仪礼禁忌，把自己的活动限制在他们自己创造的鬼神世界里，生怕行为不慎触怒鬼神，招来大祸。这样的信仰态度阻碍着他们超越自己生活的狭小天地，去追求更有现实意义的生活，以改变自己的落后状态。可以这样说，这种信仰上的局限性构成了少数民族社会贫困、落后、封闭的重要的社会文化和观念意识形态根源。

因此，当我们从社会变迁的角度考察云南少数民族宗教信仰的作用和局限性时，就不难发现，传统宗教信仰对他们的生活实践，具有其他文化要素无法取代的世界观和价值观的作用，是他们生活实践得以进行的主要社会文化资源。在他们的活动中，宗教充当着价值源泉、满足精神生活与文化娱乐的需要、社会组织和社会控制的手段等多重职能。它全面地渗透在人们生活的各个方面。由此形成了少数民族凡事必问鬼神的心理倾向和行为特征，并且限制着他们在更大的范围中认识他们的生活，寻求生活意义。正是受这种信仰的局限，当近代封建王朝加快了对边疆民

族地区的开发，强制性地将那些还处在前封建社会的少数民族拉入封建体制中的时候，少数民族社会在这种从外部而来的社会变革力量面前，很难从自己价值体系里找出有意义的解释，去适应这种变化。于是，他们的宗教，以及由这种宗教构成的文化体系和价值观就发生了动摇。

三、社会变迁与少数民族传统信仰的危机

封建制度对云南边疆少数民族社会的入侵，强制性地引起了少数民族的社会变迁。它对少数民族的社会发展产生了两方面的历史影响：一方面是打破了少数民族较为原始的部落村社式的社会结构与社会形态，引起了他们的社会经济关系和政治文化制度的重大变化，对少数民族走出封闭落后的状态，加速社会发展进程，具有重要的意义；而在另一方面，由于这种社会变迁是外部破坏式的变迁，少数民族社会内部缺少内应力量来适应这种变化，结果是少数民族社会出现了严重的发展不平衡。

在地理空间关系上与封建体制较为接近的民族地区，如靠近封建统治中心，或自然条件较好，或交通便利的地方，受封建经济、政治和文化的的影响较大，少数民族的经济文化和社会面貌大都发生了较大的变化，社会原有的宗教信仰也就逐渐丧失了主导社会价值和社会生活的作用。而在所谓“王化不到”的边远地区，由于较少受到封建制度的冲击影响，不仅社会面貌依旧，而且原有的宗教及其构成的价值体系、文化制度比较完整地保留下来，人们仍然因袭着传统方式生产和生活。

这种发展不平衡的情况，即使在同一民族内部也突出地表现出来。与汉族社会较为接近的部分，受封建经济、文化和生活方式的影响较大，适应了封建体制而融入汉族社会，其生产力水平和社会发展水平都极大地提高了。而那些远离汉族社会或封建体制中心的部分，其生产力和社会发展仍然处在非常落后的水平

上。这种同一民族内部发展不平衡的情况，在我们研究的 8 个信仰基督教的民族中，尤为明显。

以佤族为例，在 19 世纪末，居住在镇康永德地区的佤族，在与汉、傣等先进民族的交往中，已基本放弃了其原有的生活习俗、社会组织和宗教信仰，经济、政治制度也纳入了封建领主或地主经济的范畴。而在佤族聚居的西盟山中心地区，他们仍然保留着传统的生产方式、社会组织、风俗习惯和宗教信仰，其社会发展程度也大大地落后于前者。这就使整个民族的发展呈现为极不平衡的状态。

社会发展不平衡的加剧，对少数民族传统的宗教信仰产生了重大的影响。在整个近代的社会变迁中，少数民族内部较为开化、较为先进的那一部分，原有的宗教信仰，除一部分转化为民俗保留下来以外，其余的部分，要么消失了，要么被外来宗教所代替。如佤族中发展较先进的部分，在傣、汉等民族的影响下，分别接受了上座部佛教和大乘佛教，在信仰上与这些民族趋同。在那些开化程度低，较为落后的民族中，由于受到整个社会变迁的冲击，他们的宗教信仰也不同程度地发生了危机。

这种危机来自两个方面：一是经济的压力。在他们崇拜、祭祀鬼神的活动中，糜费巨大的宗教开支，常常使他们的生活发生困难。比如，在拉祜族中，人们常常要为病人延请“魔巴”祭鬼看卦。祭祀中经常出现这样的情况，为了求得一个好卦，“魔巴”不停地杀鸡、杀猪、杀牛，甚至把所有的牲畜都杀光了，也不见得求到一个好卦。许多拉祜族哀叹，自己养的鸡从来不得吃，都被“魔巴”杀吃了。佤族祭人头鬼、“木依吉”鬼一次要杀几十上百头牛；景颇族的“木脑总戈”和其他祭祀活动，有时一次就杀上百头牛。即使这样，人们最后也不能达到禳灾祛病、生活幸福平安的目的。相反，往往还可能是人财两空，倾家荡产。但是，由于没有其他有效的手段来防止疾病和灾难对人的伤害，人

们还是只能因循传统去对付不断发生的灾祸。

二是封建阶级对少数民族统治的加强和深入，迫使少数民族接受强加在他们身上的封建秩序，成为封建社会的一部分。在这个更大的社会系统里，他们原有的信仰和价值体系已不能为他们的活动提供有指导意义的规范和思想，他们传统的宗教的作用被削弱了。与此同时，人们对传统宗教信仰的忠诚和服从也发生了动摇。在这样的情况下，人们虽然继续按照传统的方式从事各种宗教活动，遇事仍然要延巫祭鬼，但是他们的宗教热情减退了，也不相信这样能够消灾免难，只是作为传统来遵从。这样，传统宗教信仰活动就朝着民俗化的方向演变过去。例如，在一些傈僳族地区，

原始宗教一系列祭祀活动的发展，长期以来有趋于民间宗教的倾向，这在武定、元谋等地的傈僳族中相当显著，宗教祭祀活动往往融合于婚丧和生产等习俗中，构成了这一带民俗活动的有机组成部分。⁽²³⁾

在景颇族社会，“木脑总戈”本来是景颇族祭祀“木代鬼”的最高宗教仪式，可是在近代，随着其社会向封建制的转变，这一宗教仪式的性质也发生了重大的变化。有资料指出：

随着景颇族社会内部阶级关系的发展及其它某些因素的变化，景颇族的木脑总戈也注入了新的内容。统治者为了维护自己的阶级利益及巩固其统治，借此提高其统治威信与社会地位，把举行木脑总戈变为显示自己有钱有势的工具……此外，有些经济地位上升较快的寨头、百姓，他们也企图通过木脑总戈取得社会地位……⁽²⁴⁾

这样，在传统中具有神圣意义的的宗教活动，在社会变迁中成了世俗的人为了世俗的事务，特别是为了争夺社会特权而采用的手段。这从根本上瓦解了传统宗教信仰的基础，不能不使传统信仰陷入根本的危机当中。

从少数民族原有宗教信仰的民俗化、世俗化演变，我们可以看出，他们原有宗教信仰的意义的改变，一是他们原有的社会制度和社会关系发生了变化，二是他们的思想观念随着新的社会意识的萌发而发生了变化，三是一些新的社会要素成长起来，比如对世俗的社会地位、权力和经济条件的考虑逐渐变得重要起来。总之，人们开始放弃原先的简单社会中形成的那种单纯的宗教神话观念，开始追求文明化的复杂社会人们所追求的东西。

但是，新的社会关系和新的生活方式要有新的价值体系来支撑。传统宗教信仰在社会变迁中失去了它的意义，并不等于人们不再需要宗教或对宗教的依赖性。相反，社会转型中的价值缺位常常导致“信仰危机”。“信仰危机”为新的价值观和信仰代替旧的价值观和信仰创造了条件，也为某些外来的宗教与文化的闯入提供了契机。在下一章里，我们就会看到，基督教是怎样抓住这些契机进入云南少数民族社会的。

总结本章所述，在云南少数民族传统社会里，由于社会整体上处于短缺状态当中，人们对宗教神话和各种操纵鬼神的巫术，有着特殊的需要与依赖性。由此造成了少数民族社会神话—宗教社会的性质。近代封建体制向边疆民族地区的大规模扩张，不仅改变了少数民族传统的生活方式和结构，也动摇了他们用神话和宗教构筑的意义世界，使他们在社会变迁中缺少价值的支持。因此，在一些受封建文化影响较少，封建政治统治较为薄弱，而又深受汉族和其他大民族歧视、欺侮，社会处境特别艰难，人们特别渴望“拯救”的民族中，就有了基督教传播的社会基础，象苗族、彝族、拉祜族、佤族、景颇族、傈僳族、怒族、哈尼族等8个民族，正是在这样的情况下，发生了归依基督教的运动。

注释：

- (1) 《澜沧县傣黑（拉祜）族情况》，《云南民族情况汇集（上）》，云南民族出版社，1986年版。
- (2) 《武定县部分地区的生产、卫生和农民受剥削情况》，《云南民族情况汇集（下）》。
- (3) 爱德华·希尔斯：《中心与边陲》，《国外社会科学》1988年第一期，中国社会科学院社会学研究所编。
- (4) 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教》，第129页，四川人民出版社，1991年版。
- (5) 《柏格理在中国》，载贵州《民族研究参考资料》第28集，贵州民族研究所编。
- (6) 《勐海县巴图卡、溜开两寨拉祜族社会历史调查》，载《拉祜族社会历史调查》，云南人民出版社，1981年版。
- (7) 莱斯利·怀特：《文化的科学》，第350页，山东人民出版社，1988年版。
- (8) 山官是景颇族社会的地区性最高统治者。其职能是对外领导战争，调解纠纷，对内进行统治。景颇族社会分为贡萨社会和贡老社会。贡萨山官是世袭的，贡老山官是民主推选的。前者享有较多的特权，后者较少特权。在山官辖区内，村寨成员都可以根据自己的需要，通过“号地”的方式自由占有土地。这里的区别是，占有旱地不需通过山官而自行开垦，因为旱地是轮歇耕作，无法长期占有；而水田是永久性的耕地，村寨成员可以自由选择地方开垦，通过“号田”占为己有。但是要告诉山官，以便以后发生纠纷时由山官作主。
- (9) 即村寨头人。由有办事能力、家庭富裕、有威望、受山官信任的人担任，一般由山官委任。一个村寨里有几个姓氏时，则可以在不同的姓氏中产生多个“苏温”。
- (10) 张坦：《‘窄门’前的石门坎》第137页，云南教育出版社，1991年版。
- (11) 《云南地方志民族民俗资料琐编》第114页，云南人民出版社，1986年版。
- (12) 《元江县民族简况》，载《云南民族情况汇集（上）》，云南民族出版社，1986年版。
- (13) 《澜沧县傣黑（拉祜）族情况》，同上。
- (14) 傣族旧称。
- (15) 《佤族简史》第6页，云南教育出版社，1985年版。
- (16) 《澜沧县傣黑（拉祜）族情况》。
- (17) 托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿维德：《宗教社会学》第11页，中国社会科学出版社，1990年版。

- (18) 《社会中的宗教》第 130—131 页。
- (19) 《景颇族的鬼魂崇拜与祭祀》，载《云南民族民俗和宗教调查》第 204 页。云南人民出版社，1985 年版。
- (20) 《宗教社会学》第 13 页。
- (21) 同上，第 15 页。
- (22) 《中国原始宗教资料丛编》（傣僳族卷）第 713 页，上海人民出版社，1994 年版。
- (23) 《中国原始宗教资料丛编》（傣僳族卷）第 718 页。
- (24) 《景颇族的鬼魂崇拜与祭祀》。

第四章 基督教传播中的文化 冲突和调适

以宗教为主要文化象征的云南少数民族社会，各种形式的宗教信仰为不同民族的社会生活提供意义的来源，并在维系他们社会生活的一致性方面，发挥着其他文化要素难以取代的作用。在这些各具特色的民族宗教信仰里，基督教作为外来宗教，虽然它成为一些民族宗教信仰的历史最短，信仰人数的绝对比率也不大。但是，在傈僳、苗、拉祜、景颇、怒、佤、哈尼和彝等几个信仰人数较为集中，相对比比较大的民族中，基督教所产生的影响，对他们的社会面貌的改变，却是这些民族原有宗教无法达到的。本章将从近代以来，基督教在这些民族中的传播和影响，他们信仰基督教的特点、现状和问题，作一个历史描述和文化分析。

第一节 基督教在云南少数民族中的传播

19世纪末20世纪初，世界和中国所发生的重大变化，成了西方帝国主义势力和基督教侵入云南的历史大背景。西方帝国主义势力的侵入和基督教在云南少数民族地区的传播，对少数民族的传统文化和信仰产生了重要的影响，使云南部份少数民族社会因此发生了一系列的变化。为了说明这种变迁，我们首先回顾一下基督教在云南少数民族地区的传播历史。

一、《烟台条约》与基督教在少数民族社会的早期传播

基督教在少数民族社会的传播，最早可追溯到1881年内教会（China Inland Missions）在大理开办的教会。^①在此之前，云南作为中国西南的陆地边疆省份，虽然英法两国一直积极从事打开云南大门的活动，但由于地理阻隔，民族社会封闭，多次的试探均未有结果，基督教入滇“拓荒”的梦想也无法实现。

1874年英国又派一支以上校柏郎（Horace A. Brown）为首的探路队从缅甸曼德勒出发进入云南，试图打通由缅甸横穿中国西南进入长江流域的贸易通道。途经滇西景颇族地区时，充当翻译兼向导的英驻华副领事马嘉里（A. R. Margary）被景颇族群众所杀，发生了“马嘉里事件”。事件发生后，英国一方面利用它对清政府大肆讹诈，迫使清政府于1876年9月签订了中英《烟台条约》。条约的签定，实现了英国多年来扩大对华通商的愿望，也为基督教传教士进入云南传教，奠定了基础。然而，在另一方面，尽管得到了进入云南（包括西藏）等地的条约权利，英国人也深知云南民族环境复杂，民风强悍，不易控制，害怕激起少数民族的排外情绪，禁止外国人从缅甸进入云南，迟滞了基督教入滇传播的时间。

但是，《烟台条约》毕竟为基督教传教活动打开了希望的大门，其时，云南是基督教在华传播的空白区，被教会称为“中国最黑暗的省份”。因此，他们积极探索入滇拓荒的路径。1877年，内地会牧师麦嘉底（John McCarthy）从上海出发，横穿中国腹地，经滇西步行至八莫，成为第一个在云南民族地区留下足迹的基督教传教士。虽然麦嘉底的旅行是非传教性的，但却为基督教进入云南提供了可能的途径。据此，英国于1880年解除了禁止外国人由缅甸进入云南的禁令。1881年，内地会传教士克拉克夫妇（Mr and Mrs Clarke）从上海绕道缅甸，进入滇西大理，开办了基督教在云南的第一个教会。两年后，英国传教士索

里仁 (Mr Thorned) 等人由川入滇，在滇东北昭通、东川开办教会。1887年，循道公会牧师柏格里 (Samuel Pollard) 和邵慕廉 (Frans Dymond) 也由川入滇，在昭通开办教会。至此，由东西两方面入滇传教的道路基本打通，基督教在云南开始传播。

然而，尽管如此，在整个19世纪末期的10多年里，基督教的传教事业并不景气。入教者不过数十人，工作遇到极大困难。直到1900年以后，事情才有了转机。传教士们调整了方向，从以城镇为依托，面向较为开化的城乡士农工商阶层和上层统治阶层转向边远农村，进入少数民族地区。在那里，他们找到了最有希望的传教对象：受以封建统治阶级为代表的汉族社会鄙视，生活在贫困短缺中的少数民族。结果，信教人数以十倍、百倍的速度增长。到20年代，仅滇东北乌蒙山区和滇西南中缅边境地区的澜沧等县，少数民族信教人数达数万之众。“本省面积约55%已由差会认为责任地”，而“汉人信徒与少数民族信徒之比例为1：13。”⁽²⁾

对基督教在云南的早期传播受阻，威尔 (R.B. Wear) 认为：

1911年辛亥革命前，本省仇外情绪相当强烈，自然亦敌视基督教会。导致这些仇外情绪产生的原因部分是法国占领越南威胁云南，担心法国由东南部、英国由西部入侵滇省，部分是天主教会激起的反感，因为尤其是昆明、丽江等地的天主教掠取了大量财产，包庇教徒干预词讼，此外还有佛、道等传统宗教的排斥。然而最激烈的反对是来自当地官府的。⁽³⁾

对挟不平等条约而来的外国宗教进行抵制，人们表达自己的民族感情，这是正当的。官府对教会活动可能损害其政治权威和对地方的统治作出强烈反应，这也是不言而喻的。但除此而外，传教士对云南社会认识上的误差也不能忽视。他们把受封建政治文化、道德文化严密控制的城镇乡村作为主要目标，试图通过走上层路线，特别是争取知识分子作为突破口，这对长期受传统的

“礼义廉耻”熏陶，奉儒家教训为主臬的社会阶层和群体，“福音”就像撞到南墙上。

在少数民族地区，情况就会完全不同。从社会学的视野来看，传统中国社会是一个受中心控制和操纵的金字塔结构。高度集权的封建王朝对幅员辽阔的疆域的统治，是靠不断在其中复制金字塔结构而向边缘和底层延伸，在全国形成一个个分布各地的权力中心。然而，在这种中央集权的社会结构关系里，存在着一个重要的事实，这就是中心体制的权力和其倡导的主流文化，在向边缘延伸时，其控制力和影响力也不断减弱，形成一个广大的、游离于中心体制之外的边缘社会。在这里，起主导作用的文化价值观，包括人们的政治态度、宗教信仰、伦理道德和生活理想，不仅对中心体制所提倡的价值观表现十分冷淡，甚至会对中心体制的霸权产生敌意，而中心体制也对此鞭长莫及，无能为力。

世纪之交的云南少数民族社会就是这样的边缘社会。在这个由多民族组成，社会文化形态各异的社会里，以汉族移民为主体的社会，是受中心体制控制的社会，人们奉行的儒家思想，不仅是他们生活意义的来源，也是维系他们社会秩序的共同准则。传教士们要想从这里侵入社会，必然遇到来自这种文化的有组织的抵制而举步维艰。而在广大的少数民族社会，情况几乎完全相反，这里不仅封建中央集权统治薄弱，而且存在着大片的封建文化空白区。许多民族由于自己的社会经济、文化传统与汉族社会迥然不同，封建统治无力顾及而被视为“王化不到”的“蛮夷”，遭到统治者的鄙视。这些民族社会就成为封建体制所设置的文化防线最脆弱、最易突破的地方。因此，当基督教传教士们调整了传教方向，开始把目光投向那些他们过去不曾注意的民族身上，一两个偶然的机遇，就导致了一个民族大规模皈依基督教的社会运动的发生。滇东北乌蒙山区的苗族就是这样。

二、基督教在滇东民族地区的传播

1904年，已经在昭通传教多年而无大收获的柏格理，他的传教所突然来了4位苗族不速之客。他们是由在贵州安顺传教的内地会牧师党居仁（J. R. Adams）介绍来的，“找一位姓‘柏’的传教士”。⁽⁴⁾这4位苗族的到来，掀开了乌蒙山区苗族历史重要的一页，也成为柏格里传教事业的转折点。随着这4个苗民离去，一批又一批苗族来到昭通，变成了基督徒。由于这一年是龙年，苗族称之为“龙年得道”。

苗族是一个古老的民族，其先民是商周时代就居住在史称“三苗之地”的江汉平原地区的农耕民族，中国稻文化的开创者。由于长期不断地被驱赶向西南迁徙，成为一个流落西南山区的山地民族，倍受汉彝统治者的欺压。通过大批苗族皈依基督教，柏格里发现这个身处边缘社会的民族，是他实现传教理想的最好对象；而对于几近社会遗弃的苗族来说，基督教则成为他们民族得救和复兴的希望。他们把上帝造物、诺亚方舟等《圣经》故事附会到自己民族的传说里，认为自己“就是古希伯莱人，基督教就是祖先的信仰”，“上帝派柏格里带回来了苗族原来的宗教，使苗族回到了秦汉时发达的‘衣冠民族’时期。柏格里这颗明星是祖先英雄人物的反映，花苗族⁽⁵⁾因此而复兴。”⁽⁶⁾因此，他们以极大的热情接受基督教。在这两方面的互动下，乌蒙山区苗族85%成为基督徒。⁽⁷⁾

1905春，为了避免苗族因信教而受地方官府和彝族土司迫害，也为了更便利地向苗、彝等少数民族传教，柏格理把传教所搬到滇黔两省交界处的贵州威宁石门坎，在这里造教堂，建医院和学校，使这个荒僻的苗族小山村在后来的几十年间，成为闻名中外的著名教区。⁽⁸⁾

在乌蒙山区苗族大规模皈依基督教的鼓舞下，柏格理决心将

基督教传通苗疆。1906年，他带领几名苗族布道员南下曲靖地区的会泽、寻甸，对操滇东北次方言的苗族传播“福音”。而其他教会如内地会、自立会、中华基督会、安息日会、复兴会、神召会和耶稣会的传教士，也以柏格理的成功经验为典范，穿起民族服装，口操民族语言和汉语，深入从川黔滇交界的苗彝聚居区到滇中腹地的宜良、陆良、禄劝、武定等昆明周围民族地区，从事传教活动。到1950年，以苗、彝为主，包括傈僳、傣等族在内，少数民族信徒和慕道友接近十万人。滇东北和滇中成为云南少数民族信仰基督教最大和最重要的联片地区。

在基督教对云南少数民族进行大规模传教的活动中，从缅甸进入云南，比从中国内地进入西部少数民族地区，更为直接和方便。这不仅是地理上相连，中缅边境漫长提供了便利，更重要的是边境地区民族文化习俗相同或相近，云南西部边疆民族大多跨境而居，他们的社会状况和心理素质具有某种一致性，甚至血缘和族群关系都紧密相联。因此，基督教传教士在进入云南西部少数民族社会时，可以预先对他们的传教对象作较为充分的了解。特别是1898年英国吞并缅甸后，缅甸更成为基督教各传教会向西部云南少数民族渗透的基地和大本营。这些有利条件，使得由滇西南到滇西北中缅边境地区，成为又一片基督教传播最活跃、影响最大的地区。

三、基督教在滇西民族地区的传播

在地理方位上与滇东北相对的滇西南中缅边境南段，稍早于柏格理在苗族中传教活动，已经在缅甸景栋从事传教活动多年的美国浸信会（American Baptist Foreign Mission Society）传教士永伟里（William Young）也在寻找机会到云南少数民族地区传教。1902年，一个偶然的机，使永伟里遇见了两个因反清起义失败逃到景栋的拉祜族“撒拉”⁽⁹⁾，从此揭开了浸信会在澜沧、双

江、耿马、沧源等县的拉祜族、佤族社会大规模传教历史的序幕。

在景栋培养了最初一批信徒和传道士之后，永伟里于1905年跨过边界，到双江县传教，到1921年他在澜沧糯福建设堂驻扎。10多年的时间，永伟里辗转于双江、澜沧（含今孟连、西盟两县）、沧源、耿马、镇康等县，发展拉祜族、佤族信徒万余人。1921年他在拉祜族聚居的糯福建设堂，正式挂出美国浸信会糯福总堂的牌子，建立了以糯福为中心，控制上述地区和缅甸一侧拉祜族佤族社会的传教势力范围。以后的20多年里，永伟里和他的两个儿子永亨乐（Harold Young）、永文生（Vincent Young）及另一个传教士彪克（Ray Buker），在拉祜族和佤族中共建立教堂200多座，发展信徒6万余人，使这两个民族成为信仰基督教的主要民族。

当中缅边境南段成为浸信会的势力范围时，在边境北段垂直地带，⁽¹⁰⁾内地会的传教士们也正致力于对傣僳族和怒族的传教活动。大约在1900年，内地会的麦特卡尔（G. E. Mercalk）⁽¹¹⁾就开始在腾冲傣僳族聚居区从事活动。大约在1913年，驻扎缅甸八莫的内地会牧师麦嘉底派缅甸克伦族传教士巴叔（Rev Bathow，又名巴托）到怒江地区传教，但未能取得成功。之后，被傣僳族称为“使徒”（the apostle to the Lisu）的傅能仁（James O. Fraser）⁽¹²⁾到泸水、碧江（现已撤销）等县传教取得成功，吸引了大批傣僳族入教。内地会另外两个牧师杨思惠（Allgn B. Cooke）和杨志英夫妇（Kuhn, Juhn and Isobel）等人也在泸水、碧江、福贡等地经营多年，使大量傣僳族和怒族群众皈依基督教。1930年以后，滇藏基督会牧师莫尔斯和神召会牧师马导民，由丽江维西从北部进入怒江，在贡山、福贡两县建立教会，培养了大批信徒。至此，基督教传遍了怒江峡谷，怒江地区成为少数民族中信仰基督教人口比重最大的地区。其中，泸水县傣僳族信

教人数占该县傣族人口的 80% 以上，福贡、碧江的信徒占当地人口 20% 以上。⁽¹³⁾

景颇族也是一个跨境而居的民族，其族源可追溯到公元前活动于青藏高原的游猎部落。1907 年，浸礼会缅甸勐巴垵教会的克钦族⁽¹⁴⁾传教士德毛冬到瑞丽登戛传教并建立教堂，开创了景颇族信仰基督教的历史。以后，法国、英国、美国的浸礼会传教士纷纷到德宏各县的景颇山寨传教，使德宏景颇族地区成为隶属于浸礼会缅甸八莫总会的传教势力范围。外国传教士在景颇族中培养了许多本民族传教士，其中最著名的是司拉山弄牧师。1950 年以后，他担任过德宏州副州长、云南省政协副主席，成为云南少数民族中担任政府重要职务最高的基督教徒。

除上述基督教传播的重点地区和民族外，在滇西南中部哀牢山区的墨江、元江、新平等县的哈尼族、彝族中，基督教也有较大影响。到 1950 年，云南省绝大部分民族地区，都留下了基督教传教士的足迹。

第二节 基督教与云南少数民族文化的碰撞与冲突

基督教作为一种异质文化和精神信仰在云南少数民族中的传播，与云南少数民族社会原有宗教信仰及其生活方式、传统习俗以及价值观念和思维习惯发生了碰撞和冲突，这种碰撞和冲突因不同的民族及不同的社会经济发展程度而导致不同的结果。

一、不同社会发展阶段的少数民族对基督教的反应

在云南 25 个少数民族中，由于社会历史进程不一，各民族的社会经济发展极不平衡，由此而呈现出多种社会形态并存的现

象，原始公社制、奴隶制、封建农奴制、封建地主制等等不一而足，展现了一部活的社会发展史。这些形态各异的社会经济发展状况使得身处其中的各少数民族对基督教的侵入作出了不同的反应。

当时处于原始社会末期的基诺族和独龙族，虽然传教士也曾花过大力对之进行传教，但是，受其社会发展水平局限，除了自己传统的原始宗教外，始终没有接受包括基督教在内的其他任何外来宗教；虽然基督教曾经一度在独龙族地区存在过，并也确曾发展过几百名信徒，但这只局限在独龙江下游较富裕开化的地区。即使是在这些地区，当外来的传教士离开以后，基督教失去了外来推力，就在原有文化的土壤上自行消亡了。基督教与这些民族文化的碰撞没有结出任何果实，原有民族文化对异质文化的侵入几乎没有任何反应，基督教在这些民族中的传播就仿佛撞上了一堵墙。造成这种结果的原因，就在于这些民族社会极端低下的生产力把个人的命运和集体的命运紧密地联系在一起，人们的任何活动，包括宗教信仰，都是为生产劳动直接服务的，人们尚未具备选择非生产和生存性质的宗教信仰的条件。在这些民族社会中，其村社或民族传统组织相对严密和稳定，传统的原始信仰对人们的控制作用也就显得分外强大，因而它们对外来宗教入侵的抵御也就更为有效。原始宗教借助于世俗组织和政治统治的形式所表现出来的凝聚力和约束力，使基督教在这些民族中缺乏传播的思想观念基础和社会文化土壤，虽竭尽全力，但最终却不得不无功而退。

在奴隶制和封建制的社会状况下，统治阶级或民族都以不同的形式占有生产资料和劳动者本人，这就决定了人们很难在统治集团的意愿之外自由地选择自己的生活 and 宗教信仰。云南所有处于这样的社会发展阶段的少数民族，其统治阶级或统治民族所选择的宗教信仰，几乎就是全民族的宗教信仰。因而这些统治民族

几乎都采取了政教合一的统治方式，统治者既是最高政治首脑，同时也是最高宗教领袖，这种状况在傣族中心地区、藏族地区、独龙江中上游地区以及景颇族载瓦支系聚居的邦瓦地区。它们虽然分属于不同的社会发展形态，但由于上述的共同特征，基督教的数次传入努力都因统治者强烈的反对和排斥而宣告失败。基督教与这些民族传统文化的碰撞以失败而告结束。类似的情况在白族文化的中心地区大理和彝族聚居的凉山地区也存在着。这些民族自成一体的宗教文化系统强有力的屏障作用，制度化的经济、政治体制严密的控制作用，排斥了基督教传播的可能。

云南多种社会形态并存的复杂环境，使基督教在云南少数民族中的传播只在处于这样两种社会形态之下的少数民族中取得了成功：

一是处于原始社会向阶级社会过渡的社会形态之中的少数民族，主要有傈僳族、怒族、北部景颇族聚居区、佤族以及一部分拉祜族和哈尼族。这些民族社会发展相对迟缓，处在原始部落村社组织和制度趋于瓦解，新的私有制社会还未形成或正在形成的过程之中。基督教之所以能在这种社会形态下取得成功，是因为一方面私有经济确立的必要条件即剩余财富的出现，导致了信仰活动与生产活动的相对分离，使得人们有可能从事非生产性的宗教活动。另一方面由于原始公有制的解体尚不充分，社会的贫富分化现象尚不严重，人们不会被过度集中的土地和财富所控制，以致于由于贫穷而丧失人身自由，因此人们具有相对充分的自由和权力选择传统信仰以外的宗教信仰。在这两个原因之外，由于传统社会潜在而又巨大的社会变迁（从原始公有制向私有制转变），一定程度上改变了人们原先赖以生存的社会环境、信仰氛围和愿望追求，从而导致与原有社会形态相适应的宗教信仰因社会保障功能和精神维系功能的障碍而走向衰退。由于传统信仰衰退的影响，导致部分民众无法继续与传统信仰保持认同或一致而

产生离异倾向，加之这些民族又受封建统治阶级政治压迫、经济剥削和大民族主义的歧视，使他们与统治阶级和封建文化及其他发达民族形成很深的隔阂，以致一经与基督教相碰撞便发生了较为强烈的反应，并且为了解脱沉重的自然和社会重压以及对处于转型之中的社会生活的无所适从而投入教会的怀抱，使基督教与这些民族的原有文化碰撞之后没有经历更多的冲突便得到了接纳和容忍。

二是封建地主经济基本建立但尚不完善的部分地区的彝族和苗族。分布在云南各地的彝族由于社会状况的地区性差异，与基督教的碰撞也产生了不同的后果。在大小凉山彝族聚居的中心区域，由于仍保留着较为完整的奴隶占有制形态，奴隶主贵族的强大统治使基督教会数十年的传教努力付之东流，这种传教活动到了民国时期哪怕得到了云南实力人物龙云的支持也仍以失败而告终。但传教士的传教努力在彝族聚居的边缘地区得到了相应的回报，教会势力在滇北、滇东北基本上处于地主经济状态下的彝族地区获得了较大的发展。苗族由于历史上不得不依附于周围的强大民族而长期忍受其他民族的压迫和剥削，长期的民族歧视和民族压迫，长期被封建领主和地主“生杀任性”而变得“近于麻木”，加之严酷的自然环境和经济上的贫困，使他们处在“生存极限的边缘”。基督教的传入使其寻找到了避免沉重的民族压迫和剥削的有效庇护，因而苗族成为云南最早接受基督教的少数民族。

上述这些民族近代社会的基本状况，归结起来，可以概括为这样两个特征：经济上处于无力自拔的贫困；政治上、文化上处于被排斥受歧视的边缘状态。贫困使人们在物质生活上发生短缺，边缘化则把他们与中心体制和价值观分离开来，使他们在社会需要的伦理和心理方面同样发生短缺。因而，从社会学的立场来看，贫困和边缘化把人放逐到一个不确定的、充满了偶然性和

匮乏的环境里，使人们在精神上对宗教产生特殊的需要。由此我们看到，近代云南少数民族社会文化最显著的特点是：各种形式的宗教信仰分别以民族宗教或部落宗教的形式存在，对人们的观念和行爲起支配作用。在他们的生活中，几乎每件事情的发生或存在，都同某种“鬼神”相联系。宗教成为他们的精神价值源泉和保持社会一致性的主要精神力量。因此，在这些民族地区社会生活各方面的短缺，强烈的宗教意识，为基督教的传播创造了有利的社会环境与心理条件。

二、基督教在边疆民族地区传播中的政治冲突

基督教在云南少数民族地区传播的过程中，引发了一系列的冲突。其中，最严重的冲突，是与地方民族统治者和地方政府的政治冲突。

由于各少数民族长期处于封建政府统治之下，深受统治阶级和统治民族的压迫歧视，加之生存的艰辛，使他们对能提供避免自然和社会双重重压有效庇护的基督教并未产生过于强烈的排斥心理和行为，相反还因此很快投入了基督教的怀抱。澜沧的拉祜族、佤族，怒江的傈僳族、怒族的入教，可以说都基于同样的原因。少数民族因此而大量入教的现象，对民族地区的地方政府和设治局官员来说则产生了巨大的震动，因为

基督教是一种要求移风易俗怀疑成规的宗教，这首先预示着有冒破坏现存秩序的危险。⁽¹⁵⁾

由于基督教的传入对少数民族所起到的移风易俗和宗教庇护作用，使民族地区的地方政府和地方设治局享有的统治权力遇到了挑战，面临着威胁。少数民族的信教与否，直接影响到地方政府统治权力的真实存在，而统治权力的存在与否，则又直接关系到地方政府个人的切身利益，这就使他们不得不密切注视传教士的活动以及基督教在少数民族地区的蔓延，不得不寻找一切机会

和可能限制或阻止基督教的传播。另一方面，地方政府往往为汉官执掌。汉族官员往往深受传统的封建文化熏陶，基督教的信仰对他们来说是难以理解和相融的，常常被看作是一种异端邪说。这种异端邪说在少数民族中的传播成功，使他们感到社会秩序和与之紧密相联、不可分割的道德观念和传统受到了威胁和危害，这也促使他们自觉地抵制基督教在民族地区的传播。这种抵制，集中表现在对传教士租地建盖教堂和开设教会学校传授宗教经典的争执中。

如1920年美国传教士永伟理到澜沧孟连传教，向孟连宣抚司提出要求觅地建盖教堂的要求，孟连宣抚司坚不签允，云南特派交涉员徐之琛、普洱道尹丁兆冠，兼代云南特派交涉员吴琨等，将此事呈报云南省长，呈省长指示地方官“查照妥情办理”，但租地建盖教堂仍未得逞，致使永伟理不得不一方面至函美国驻滇总领事，一方面携眷移居距孟连三里的蛮洪村架蓬居住，以示要挟。最后在美领事的压力下，地方政府被迫给予永伟理租借地于镇边区糯福寨，但交涉员徐之琛仍提出澜沧知事要对永伟理“来县要求或另有别项举动”进行查照。⁽¹⁶⁾

在怒江，民国21年（1932）年前后，美国滇藏基督教会传教士莫尔斯在福贡普利乡（现马吉乡）古当村租地建立教堂传教。民国33年（1944年），福贡设治局长孙模接到云南省民政厅训令，禁止外国传教士在我国购买土地、建盖教堂。孙模即令普利乡之乡长霜耐冬、副乡长王国英收回传教士莫尔斯已租赁修建了教堂的地基，并致函莫尔斯令其搬迁教堂。莫尔斯不服，致函孙模，对地方当局下令强迁教堂一事提出抗议，并上诉到美国驻滇总领事处，提出若要搬迁教堂，福贡地方政府必须赔偿损失。经美驻滇总领事与民国中央政府外交部驻滇特派员交涉，福贡地方政府仍不退让。不久，民国中央政府关于保护外国人产权通知下达，但普利乡政府仍迫使莫尔斯搬迁了教堂，收回了古当

教堂地基主权，也没有给莫尔斯任何赔偿费。⁽¹⁷⁾

除了限制或阻止传教士在民族地区租地建房外，地方当局还对传教士开办教会学校传授宗教典籍和教理加以干涉，如美国传教士永伟理在糯福传教初期，就创办教会小学 20 余所，招收拉枯、佯等少数民族青少年入学，主要教以《圣经》及讲解教理，培养传教骨干，10 年间共培养少数民族撒拉（传教士）约 590 余人。国民党澜沧县长熊光琦看到文化侵略的危害，深感继续下去遗害无穷，故派教育局长付天光（晓楼）前去交涉，并提出传教士若要在澜沧办学校，必须得到县政府批准，使用中国的教科书教学，不得用其他文字教学，否则不得再办学校。经协商，教会作出了让步，双方商定，仍由教会在糯福办一小学，教材完全用中国的教科书，教员由县教育局委派，教员津贴由永伟理教会负责，按照教育局的规定发给，其他地区教堂要办学校，也要完全照此办理，否则就只能传教，不准办学。据此，永伟理之子永亨乐写了申请和承办糯福小学的文件交县教育局备案，故自 1932 年开始，糯福办起了汉民小学，永伟理原办的教会小学以及其他地方的教会学校从此停办。

在怒江福贡发生的反对在学校学生中传教的事件则显得较为激烈。1941 年从内地到福贡小学任教的两个青年教师李岳松、赵培厚，看到上帕省立小学校长入教后，对学生影响很大。校长和学生都到教堂做礼拜，听传道，不象一个省小的样子，便提出到农村办分校。经同意后，二人到古泉和木古甲村与当地怒族青年教师普文堂一起办起了两所村小，针对华人传教士杨雨楼的宗教灌输，对学生进行爱国主义宣传，针锋相对地与传教士进行斗争，在这种情况下，杨雨楼遂找到在福贡传教的加拿大传教士马导民寻求支援。经马导民出面与省立小学校长唐志泽交涉，在马导民的压力下，唐志泽下命取消古泉、木古甲村两个小学，赶走李岳松和赵培厚。这一举动激怒了两所村小的师生，怒族教师普

文堂带领几个学生烧毁了木古甲村扬雨楼建盖的教堂。事件发生后，由于传教士的干涉，三位青年教师被开除，但这一事件在福贡基督教传播史上留下了不可抹去的痕迹。

上述基督教在传播过程中在民族地区所引起的冲突，实质上是近代以来帝国主义对华侵略所引起的中外矛盾在民族地区的延续与发展。它不仅是对包括各少数民族在内的中华民族传统文化和社会道德以及社会秩序的冲击和破坏，同时也是对国家和政府权力的挑战和威胁，因而必然引起现存秩序的维护者和传统文化的继承者的抵抗和反对，只不过反对的对象和方式与反对帝国主义的武力侵略有所不同而已。众所周知，帝国主义列强对西南边疆直接侵略企图由于1874年马嘉理事件的发生而受阻未能实现。但19世纪末20世纪初传教士的到来，却使帝国主义列强的侵略意图逐步得以实现。正如《云南边地问题研究》一书中所说的那样：

中英未定界，不失于英伦之飞机重炮，而失之于永氏父子之福音堂布道会。

比之失地更为严重的是，基督教的传入，通过对信徒的教化和训诫，使少数民族信徒于不知不觉间不仅成为上帝的子民，同时也成为西方文明和政治的信奉者和追随者，以至于身在中国而不知中国为何物，人为中国人而不受中国政府之管束。这乃是历代中国政府所不可容忍的，因为它对国家政权的绝对权威和权力构成了直接的威胁和危害。基督教

通过使自身外在于和超越于社会政治秩序而非与之结合，以及通过把自身象那些被确认的信仰所应有的那样加以强化，基督教预示着摧毁上述秩序的凶兆。通过保持外部形式和本质差异，基督教也使得社会与国家的真正基础遭到破坏，这些基础依赖于对整个秩序的尊重以及无视于宗教与世俗间存在的任何对立。⁽¹⁸⁾

基督教的传入所引起的这种冲突在内地也曾经发生过，所不

同的只是由于云南因偏处西南一隅，帝国主义侵略势力未曾直接染指。因此在冲突中云南地方政府表现得更为强硬和坚决，而传教士由于缺少象内地那样的帝国主义侵略势力的直接支持做后盾，往往也气短心虚，冲突中容易妥协。因此虽然屡有冲突发生，但一般都未酿成大的事端，基督教的传播也因之能在较为平和的环境中进行，这一点则是与内地不同的特点。

基督教在传入云南各民族中的经历以及与云南各民族原有宗教信仰和传统社会、文化的冲突显现了与中原内地不同的特点。除上述部分民族因其特殊原因拒斥基督教的渗入影响而外，其他民族在接纳基督教的过程中，原有宗教信仰、传统社会文化与基督教发生了碰撞冲突。

三、基督教与少数民族文化的冲突

基督教是一个普世宗教，同时，在殖民主义时代，它也是一种带有强烈文化本位和欧洲中心论色彩的西方宗教。许多早期的传教士在传教时，总是把非西方民族的信仰、风俗习惯和文化看作是充满巫魅的异教和异文化加以排斥，由此引发了许多的文化冲突。同样，它在云南民族地区传播过程中，也引发了许多的文化冲突，这就是它与民族传统文化和宗教崇拜的冲突。

与民族传统文化的冲突，首先表现在基督教教规禁止唱民族歌谣、跳民族舞蹈。而云南大多数少数民族都没有本民族的文字，民族歌谣是这些民族历史和文化的载体，也是其口传历史的主要形式；民族舞蹈则往往与民族传统宗教祭祀活动相联系。因此禁止民族歌舞，实际上是对民族历史和文化的诋毁和破坏。为此在基督教传入时，由于这一教规曾影响了入教者的积极性。但是这一教规所引起的反感和冲突很快即为教堂的礼拜、唱诗及讲经传道等活动所平息，民族历史的文化遗产的遗憾也由于民族文字的创立而得到弥补。因此基督教与民族传统文化碰撞后所引起

的冲突并未在少数民族中扩展开来，更未因之酿成教案和群众运动，这与内地曾发生的大规模非基督教运动有着显著的不同。基督教对民族文化的影响，虽未在各民族中引发更大的事端，但却对民族地区的其他方面发生了影响并由此引发了新的冲突。

由于基督教教规中一般都有不准饮酒的规定，因此随着基督教的传布和蔓延，民族地区历来兴隆的酿酒业受到了严重冲击。信教者日众，则买酒饮酒者日少，酿酒业也随之日渐凋零。为此，酒商与基督教的冲突便产生了，在有的地方甚至发生了比较激烈的冲突。例如福贡上帕的汉族座商，原以酿酒为业，由于基督教的传入，生意日渐清淡，不禁深恨传教士，因而暗中串连勾结，凑集银两，并联络设治局常备队中一名陈姓班长，深夜火烧华人传教士杨雨楼所住草房，使传教士心惊不已。但这一行动并未能阻止基督教在福贡的继续传播和发展。

基督教传入民族地区后，与各民族原有宗教信仰和崇拜也发生了冲突，尤其是信教与信鬼神、拜祖先的冲突较大。云南各少数民族由于社会发育程度较低，大多还保留着较为完整的原始宗教文化，鬼魂崇拜盛行。基督教传入后，众多的鬼魂和神灵与一神教的基督教自然免不了发生冲突，但是这种冲突由于基督教传教士所带来的可感知的利益功效而开始减弱，具有较强功利性的鬼魂和神灵崇拜开始让位于基督耶稣，这是因为自然环境的重压和生活的艰辛，使各民族代代相袭生活于充满神灵和鬼魂的世界中，他们生活的直接经验使其不得不依赖于神灵世界中众多鬼神的护佑。正如谢和耐所说：

对于他们，任何仪式。任何宗教都必须证明其功效，因为他们希望可感知的利益，由之自然增值、丰收、免灾、公共和平、家庭幸福……。(19)

可以说，这种围绕着现实生活的匮乏而发生的宗教活动，最直接地表达了它的实用性质。既然鬼神崇拜可企盼的功效能为基

督教及其传教士所代替甚至效验更灵，那么基督教代替鬼神而成为新的信仰对象就是可以理解而且是较为容易的事了。如永伟理在澜沧勐角董的细筒达佤族寨子传教时，就是由于治好了一个已被全寨弃置寨外，生疮将死的族人而导致全寨人的敬服和皈依。全寨的佤族群众在短短的几天之内就放弃了他们延续了几代人的鬼魂神灵崇拜而改奉耶稣为崇拜对象。其他地方的少数民族也多有类似情形发生，“不信奉鬼神”的教规就这样较为轻易地为各民族接受了。原始宗教中的鬼魂神灵在与耶稣基督的碰撞中落荒而逃，其实质就在于

一种宗教的价值证明在于其超自然的效力，由此引出奇迹般的具有决定意义的重要地位。⁽²⁰⁾

基督教与原始宗教的冲突因其超自然的效力而获得了在少数民族中的巩固地位这一结果，与基督教在汉族中原地区传播过程中因宗教信仰冲突而导致的结果显然有所不同。

但是，基督教与少数民族祖先崇拜的冲突则导致了不同的结果。祖先崇拜是云南少数民族传统信仰的基本形式之一。基督教的传入及其功效虽使一些民族放弃了鬼神崇拜，但是与各民族血缘团体有着不可分割和依存关系的祖先崇拜，却是耶稣基督难以取代的。因此，无论基督教的超自然效力如何强大，也难以改变各民族对祖先的依恋，民族信徒甚至因祖先崇拜而再次离教而去。这种状况使得传教士们不得不对以血缘作为纽带联系在一起的民族集体作出让步，在接纳民族群众入教的同时也认可其祖先崇拜，从而在云南信教民族的一些村寨中，至今仍保留着祖先崇拜。这是基督教与民族传统信仰和崇拜碰撞冲突后妥协的结果。这种情况的发生和结果与中原内地的情形有所相似。在内地，

耶稣会传教士们有时会由于中国人对家族信仰的依恋和他们社会习俗中孝的重要而认可祖先崇拜。他们建议自己的追随者在其家庙或用于祭奠的主要房室中礼拜上帝。⁽²¹⁾

从上述可见，由于云南各民族的传统文化和宗教信仰尚处于原始阶段或低级阶段，加之多数民族没有自己的文字，从而限制了民族文化和宗教信仰向广阔的深层发展的可能；与外界的长期隔绝和生存的艰辛，钳制了其宗教和文化随着外部世界的发展而实现飞跃的可能，使得各民族长期处于受各种鬼魂和神怪支配的神灵世界里，对宗教的理解和感受都还停留在直接的体验阶段，因此对神灵世界中众多鬼魂和神怪的崇拜和祭祀带有浓厚的功利色彩，从而表现出低势能宗教的显著特点。

基督教作为一种文明宗教和超验宗教，其信仰的基础是深层的个体信念，本质上暗含着灵魂得救和良心寄托这样一种个人行为的皈依，从而使其超越于世俗世界而具有高势能宗教的特点。从这个意义上说，基督教在与民族宗教碰撞冲突中便具有了明显的优势，加之传教士的传教方式及其所具备的科技技能，使基督教传入后即很快显示原始宗教的缺陷和基督教的效力，从而为最终取代少数民族传统宗教奠定了基础。

由上述情况可以看出，云南少数民族所具有的特殊社会环境和历史背景，使基督教在传入民族地区过程中所引发的与传统文化和宗教信仰的冲突，显现了与中原内地不同的特点和结果。但是，我们另外也发现，基督教在少数民族地区的传播也有与内地汉族地区同样的特点。这就是由于基督教传播是在帝国主义侵略这个政治背景下发生的宗教运动，基督教传入云南少数民族地区的过程中，一些传教士也凭借着这种政治势力和从不平等条约中获得的传教特权，为所欲为，欺压敲诈教民，制造事端，引起人们的不满，并产生出各种矛盾和冲突。

众所周知，近代中国历史上的天主教和基督教的各种活动，无不以列强的支持和各种特权为后盾。这种后盾使传教士们具有了在中国土地上无视官方权力，干预地方诉讼介入民间事务的某种特权，使教会在某种程度上为传教士肆意干预中国主权、欺压

百姓、为非作歹提供了庇护之所。中国近代历史上以义和团运动为代表的反洋教斗争，大抵皆因传教士的恶行以及依仗教会权势欺压百姓的“无赖教民”和“教会恶棍”而起。人民群众与洋教的这种冲突，在基督教传入云南少数民族地区的过程中也有所表现。例如携家前往怒江福贡传教的美国牧师马导民，曾怂勇包庇他的两个儿子胡作非为。其子腊诺在福贡常四处撩鸡斗狗、偷蜂盗蜜、奸淫妇女，引起信徒的强烈不满。许多信徒认为马导民之子的行径完全不符基督教教规教义，纷纷同马道民论理争辩，迫使马导民向当地教民赔礼道歉。曾跟随马导民到福贡传教的华人传教士杨雨楼，奸诈贪婪，以致用高利贷盘剥当地民众，聚敛钱财，逼得不少人倾家荡产，卖儿卖女。同时，杨雨楼还到处胡作非为，利用办教徒训练班的机会奸污妇女，于是引起公愤。许多教徒和杨雨楼一手培植起来的马扒（传道员）、密支扒（村寨教堂管事）因此纷纷提出反教。古泉村的密支扒傅阿伯等还联名向福贡设治局控告杨雨楼。福贡设治局将杨雨楼投狱关押了三天，并判罚杨雨楼白银一百两、退赔霸占古泉村农民的土地三亩，民意为之大申。到澜沧传教的美国传教士永伟理的长子永享乐，曾因偷取银矿、奸污妇女遭到澜沧县政府驱逐。传教士的恶行在云南少数民族中引发的冲突，由于地方政府的强硬干涉而告平息。这一方面遏制了传教士及其家属的胡作非为，另一方面也使反洋教情绪未能酿成大规模的群众运动。加之象马导民、杨雨楼这样恶行昭著的传教士尚不太多，因此虽然此类冲突时有发生，但由于上述原因而得以平息，遂使基督教在云南民族地区的传播相较于内地来说，经历了一个较为平和的过程，表现了与内地不尽相同的特点。

第三节 少数民族传统宗教向基督教的转变

基督教在 20 世纪初对云南部分少数民族传播福音的成功，除了上述社会经济政治诸方面的原因外，基督教对云南部分少数民族传统宗教的挑战，以其现代宗教的优势取得了挑战的胜利，并成功地使部分信教民族的信仰体系得以重构，从而使基督教信仰植根于云南部分少数民族之中。为了说明这个过程，我们有必要对云南少数民族所信奉的原始宗教与基督教作一番比较。

一、基督教对少数民族传统宗教的挑战

在云南少数民族社会里，尽管文化的多元性使不同的民族信仰不同类型的宗教，在宗教信仰上表现出社会发展与文明成熟程度的巨大差异。但是，正象宗教存在于世界各民族中所表现出来或曾经表现出来的一些共性那样，宗教作为社会文化的一种因素，在他们的生活中具有某种不可取代的价值，从而成为他们社会生活的重要内容。

对于信仰原始宗教的少数民族来说，正如我们在本书第三章所提到过的，他们生活的各个方面几乎都同某种特定的鬼神相联系，使人们生活在一个充满神灵的世界里。宗教包括各种形式的原始崇拜不仅反映着少数民族的社会习俗，精神风貌和意识形态，而且作为应付环境压力、地理短缺以及各种日常生活困难的手段，直接进入到他们的各种物质活动过程中去。原始宗教对这些民族来说，是作为生存手段理解和运用到他们生活的各个方面的，因此，原始宗教是作为同他们的生活息息相关的东西而被接受和信仰的。

从本质上说，云南少数民族的原始宗教信仰根源于民族社会

生产力水平低下、社会发育不全和理论思维能力不发达而造成的物质贫乏，以及缺少主要的知识和技能手段的条件之中。在这些少数民族的原始意识中，自然界既是与他们生存息息相关的依赖对象，又是随时可能对他们造成危害的异己力量。他们对自然界的这种力量充满了依赖、敬畏和恐惧的情感，并按照他们对自然界的直观认识，把这些情感升华为对自然力的崇拜和信仰的原始宗教。因此云南少数民族的原始宗教实质上是一种自然拜物教，即出于实用的生产和生活目的而对各种可能对人的生命或生产活动造成威胁的自然力量作超自然的崇拜，通过祭祀、禁忌和巫术等手段，来为自己祈福禳灾，达到控制和调节自然力量、福佑生命安全和生产丰华的目的。考察云南少数民族的各种形式的原始宗教信仰，无论是自然崇拜、图腾崇拜还是祖先崇拜，都反映了他们对现实生活的关注和功利性的追求。普遍存在于云南各少数民族之中的对鬼神、祖先的各种祭祀活动，就是人与自然之间的交换互惠关系的典型反映。在这些民族看来，各种鬼神、精灵也有自己的生活需要，以祭品来换取它们的恩惠或宽恕，就可以避免自然灾害或疾病的侵扰。所以，在这些民族的日常生活里，祭祀既是宗教崇拜的仪式和满足人们宗教情感需要的活动，更是这些民族满足自身现实生产生活需要的基本手段。正是由于这个缘故，云南少数民族的原始宗教表现出显著的此时性和对永恒的过去的无条件崇拜，其宗教信仰的一切活动和仪式都是围绕着此时发生或将要发生的事情来进行的趋利避害的行为，而不是追求将来应该有的生活和理想状态。在他们的原始观念里，一切自然现象，社会现象都由鬼神主宰。在部落或村社的生产生活中，如果不和鬼神达成某种谅解就贸然行动，必然会导致灾祸。这种鬼神支配信念是少数民族群体千百年直接经验凝结而成的信息，并成为一种集体无意识力量，对他们的行为起支配作用。因此遇事必祭鬼问卦，行为必须遵从传统习俗和各种禁忌，对偶然性或各种

经验无法加以整合的现象都怀有极大的恐惧，成为在原始宗教控制下的云南少数民族社会人们共同的行为特征。从这些行为特征所反映的宗教意识要素来看，是各少数民族出于对不可驾驭或难以抗拒的各种自然力量或人为力量的无能为力而产生的依赖、敬畏和恐惧的原始情感体验，用物活论、鬼神论、灵魂观等原始宗教意识把现实生活同其遇到的各种困难、压力，同象征信心、力量、安全和团结的传统和习俗、民族血缘关系和祖先、各种神灵或传说等过去的状态或种族经验联系起来，以支持现实的生活和行为。

在上述意义上，我们说云南少数民族的原始宗教是一种指向过去经验，视远古社会和部落民族历史为永恒状态而加以崇拜的宗教。正是由于这个特点，在少数民族的各种祭祀和民俗化了的宗教活动如节日、庆典、丧葬或集会上，祭司或巫师总是要讲述本民族的起源、迁徙和兴衰、演变等过去的历史。而在村社或部落中，能详细讲述本民族历史传统、民族习俗和祖先业绩的祭司或巫师则普遍受到人们的尊重和信赖，享有极高的声望和地位。

云南少数民族对永恒过去的崇拜还直接表现在传统、社会习俗和禁忌对少数民族群体个人的行为约束及规范着这些民族社会生活等方面。原始宗教与民族传统文化习俗紧密结合在一起，这是云南少数民族由原始社会向阶级社会过渡时期原始宗教转变的基本倾向之一。

与云南少数民族原始宗教有着重大区别的基督教，作为现代宗教来说，它不是人们在与自然界长期的生存斗争中自发产生的对各种自然现象和自然力的崇拜和信仰，而是人们在把各种自然力量人格化的基础上，把统治人的各种自然力量和社会力量神圣化、制度化和形式化为有组织的人为信仰系统和脱离人们的生物和物质生活的上层建筑意识形态。因而现代宗教或人为宗教与原始宗教的根本区别，就在于现代宗教或人为宗教并不把宗教信仰

用于直接解决现实生活问题，而是通过建立某种超验目标或价值系统来帮助人们的精神从现实生活的苦难中解脱出来。它所追求的目标理想状态并不在现实的此岸世界，而是通过对上帝的信仰来获得现实生活中的罪孽的被赦免和灵魂的被拯救，从而在现实的此岸世界中解脱精神的苦难，死后能进入天堂美好的彼岸世界。现代宗教以对人的终极关怀来慰藉现实的此岸世界中人们的苦难灵魂，以天国的永恒召唤来解脱人们的现实苦难，从而使人们不再以现实的追求为限，而是以终极的向往为乐。在这个意义上，我们说现代宗教或人为宗教是一种指向未来的超验的目标和理论系统，并视未来的彼岸世界为最高向往和追求境界。正是由于这一特点，使现代宗教与原始宗教有着本质的不同，并且因而具有了人类宗教的现代意义而成为近代社会高势能文化的重要组成部分。

基督教与云南少数民族原始宗教的本质区别及其高势能优势，使其传入云南少数民族地区以后，对云南少数民族所信奉的原有宗教信仰提出了有力的挑战。这种挑战对云南的少数民族来说，其产生的影响有着革命性的意义。除少数尚处于原始社会末期的民族如独龙族、基诺族、瑶族和部分佤族以及信仰藏传佛教、南传上座部佛教和东巴教等民族宗教的民族外，对于处在原始社会向阶级社会过渡之中的傈僳族、怒族、北部景颇族、部分佤族、拉祜族、哈尼族及处于不完善的地主经济统治下的部分地区的彝族和苗族等民族来说也是如此。由于社会转型所带来的巨大变化，改变了人们原先赖以生存的社会环境、信仰氛围和愿望追求，与原有社会形态相应的原始宗教信仰也因传统社会潜在而又巨大的社会形变而发生了动摇，并因其社会保障功能和精神维系功能的障碍而日益走向衰落。上述民族中原始信仰的衰退，使原始宗教的信仰基础生存手段受到了强烈的冲击，对原始宗教的功利性追求，由于不再如此灵验而日渐失去其吸引力和权威性。

原始宗教与各种形式的巫术、禁忌和习俗紧密结合所形成的社会控制力量也因之而减弱，对信仰民族的社会生活所起的规范和约束作用也在日益消退，剩下的是对迅速变化的现实世界一如既往的焦虑关注和更比以往强烈的无可奈何，以及越来越遥远的散射着黯淡光芒的祖先业绩和民族历史的传说。

上述处于社会转型时期中的各民族所信仰的原始宗教日渐衰落的状况，使其面对高势能文化的基督教的挑战不仅显得手足无措，难以应付，而且其因为衰落和不适应社会巨大形变而出现的空白地带迅即为基督教所填补。而主要来自英美等国的中产阶级或农村地区的基督教传教士，在深入中国西南少数民族地区以后，改变了他们的传教方式，采取了非常世俗化而又有效的策略，这就是费正清所说的：

当大多数传教士仍拘泥于传播福音的时候，人数正在增长的少数新教传教士开始明白善行比单纯的福音可能更有效。他们自然而然地开始了改革，他们改变个人行为而努力，起劲的反对许多社会习俗，如一夫多妻制、重婚、缠足、赌博、算命、其他宗教的偶像崇拜，甚至还有儒家思想的教祖，以及溺婴和吸食鸦片恶习。⁽²²⁾

基督教传教士传教方式的改变和革新，使基督教对云南少数民族宗教的挑战最终取得了胜利，以善行布道的方式迅速吸引了深受自然和社会重压而又无能为力的少数民族。而施行善行布道的传教士的人格力量和献身精神所带来的奇迹，则深深打动了处在无情的现实世界既无可奈何又不得不焦虑地加以关注的少数民族，以致于在不长的时间内就放弃了千百年所信仰的传统宗教而投入教会的怀抱，成为上帝在人间的新子民。如果回顾一番基督教在云南少数民族地区的传播和成功的历史就可以看到，放弃原有宗教传统信仰而改信基督教的少数民族，莫不经过上述震撼人心的感受而发生转变。基督教作为一种指向未来的超验的现代宗

教，以对现实苦难灵魂的救助和关怀战胜了传统宗教，并取而代之，引导着上帝新的子民的精神世界从苦难的现实世界中解脱出来，以响应天国彼岸世界的永恒召唤。所以，并不把宗教信仰用于直接解决现实生活问题的基督教，以满足各少数民族现实生活的求助为桥梁，将云南部分少数民族引领上了通往终极关怀的信仰道路，使之由对此岸世界的世俗追求进入了对彼岸世界的精神向往，从而完成了由传统宗教向现代宗教的转变。这正如 30 年代考查边地民族信仰问题的一个民国官员所指出的，基督教之所以能在少数民族中扎下根，原因有三：一是边疆政治不良，“土司时代，事事专制，改流以后，又重重压迫，夷蛮无所保障”；二是“中国之教化不行”，而传教士则创造文字，翻译《圣经》来教化百姓，使百姓易于接受；三是“因势利导，善于利用”，起初从关怀贫病有难的人入手，同时培养当地民族的传教人员，供给他们衣食住用，利用他们传教。因此，他认为，并不是永伟里父子有多大能耐，也不是他们靠金钱收买，完全是他们利用了人们的心理需要和生活中的短缺，给予这些百姓关怀和满足，征服了人心的结果。

云南边地民族信仰

二、部分少数民族宗教信仰体系的重构

云南部分少数民族由传统宗教向现代宗教的转变，导致了这些民族信仰系统的重构。而信仰系统重构，使云南信教少数民族开始迈出了摆脱神灵控制的关键一步。古老的世界观和价值观开始了革命性的转变，无可奈何和不敢有所作为的思想和实践态度由于摆脱了鬼神的禁锢而有所改观。人们在对基督的信仰中“发现”了一个不同于以往的世界和人生。

云南信教少数民族信仰系统的重构，首先表现在传统宗教信仰向现代宗教信仰转变后的信仰对象的改变，传统的支配人们意识观念和规范人们日常生活、主持人们一切的鬼怪神灵开始让位

于创造世界和人类的上帝以及为拯救人类而献祭的耶稣；对鬼神的敬畏、恐惧和信仰崇拜被逐渐抛弃，代之以对上帝的信仰和对基督的崇拜。信仰对象的改变，使信教民族的信仰系统由原始的多神教开始步入了现代一神教的行列。

其次是崇拜方式的改变。信仰对象的改变带来了与之相适应的信仰方式的变化，以实物祭祀鬼神而造成巨大浪费的祭祀崇拜方式被摒弃，代之以对上帝的祈祷和内心的自省，从而使信教民族的内心世界发生了嬗变。上帝以无形无像但又无处不在无所不能无所不知的最高主宰形象进入了人们的心中。每一个信徒都与上帝同在，由此产生了植根于信徒内心世界的信仰支柱。

其三是信仰目的的改变。原始宗教对鬼神的祭祀所带有的此时性和功利性的强烈色彩，在信教民族中已逐渐为现世的自我寻求解救和对天国的永恒追求所取代，这就使信仰的目的在世俗的劳作和生活中神圣化。信教民族的信仰系统也因之而进入了宗教意义上的信仰系统，由指向过去经验的、视远古社会和部落民族历史为永恒状态而加以崇拜的、原始的带有强烈功利目的的信仰系统，转变为指向未来的理想状态的以追求终极意义和价值的，以人的拯救和解放为最终目的的现代信仰系统。结果是信教民族的信仰系统得以全面重构，并超越于信教民族生产力水平和社会发展程度的局限而与现代社会的发展轨迹相接。

信教民族信仰系统的重构带来了信教民族世界观、人生观和价值观的全新变化。人们的精神和潜能从千百年来主宰人们命运的鬼神束缚中解放出来，并按照上帝的召唤和基督的训导履行天职。为上帝和为人类服务，人在现世的努力劳作和积极追求都是有意义的，是对上帝最大的荣耀和赞美，最终都将得到上帝的报偿。这种转变，使人们从原始蒙昧中苏醒过来，逐步认识到人的自身的创造力和活动力，以及现世人生的价值和意义，从而开始依靠上帝的支撑和自身的努力对自然和社会的重压进行抗争。而

人们也在这种抗争中进一步认识自己和解放自己，改变世界和改善处境，由此形成了信教民族有活力的、积极进取的、创造性的世界观、人生观和价值观。观念的转变也促进了思维方式的变化，人们开始以一种抽象的思维来感受上帝，思考生活。“你怎样来信仰上帝，你也就怎样来得到上帝。”思维方式的变化使得古老的民族步入了理性思维的王国。

信教民族人生观、世界观和价值观的转变，使他们的世俗生活和工作由于神圣化而有了重大变化。积极进取、勤苦劳作、互相救助，使信教民族的生产生活状况由于发挥了人的积极能动作用而较之不信教者或信教之前有了较大的改善，对新事物新技术接受能力增强，对自然界的利用能力和抗御自然灾害的能力也有所提高。基督教荣耀上帝服务人类的要求，使处于自然和社会双重重压下的少数民族在一定程度上开始了自我拯救的不懈追求，这在客观上有助于推动少数民族的社会发展和进步。这种作用即使在今天也仍然是有益的。笔者在调查中发现，信教民族所在的村、乡，生产普遍都搞得较好，科技普及率较高，生活也较富裕，文明程度也较高。在这些脱胎于前资本主义诸种社会形态的少数民族社会中，基督教使其宗教生活世俗化，或者说使世俗生活神圣化所带来的变化，无疑对这些民族的社会进步较之原始宗教是一大贡献，尤其对于这些民族的思想解放无疑有着更为重大的意义。人的拯救、人的解放是人类探索的永恒主题。基督教对云南少数民族传统宗教的挑战及其胜利，使云南部分少数民族摆脱了鬼神的束缚和禁锢，在人的思想解放上迈出了重要的一步。尽管人的拯救、人的解放并不限于思想、精神领域，但它毕竟以此为前提。马克思说：“德国的革命的过去，就是理论性的，这就是宗教改革。”⁽²³⁾如果说基督教对于云南部分少数民族社会的进步有所作用的话，就在于此。这一点也是基督教能够最终战胜鬼神，使云南部分少数民族在上帝和鬼神之间最终选择了上帝的

原因所在。

三、基督教与云南少数民族文化的变迁

基督教在云南部分少数民族中的广泛传播，除中国半封建半殖民地的总体社会背景及其随之而发生的重大社会变迁的影响和这部分民族自身社会历史和文化的因素外，主要还得助于基督教传教士的传教形式。这些形式包括：传教士语言服饰民族化，以收民族认同之效，创造民族文字，借语言文字传播《圣经》。培养少数民族教职人员，实现“以苗传苗”；用少数民族历史传说附会基督教，增强皈依上帝的宗教感情；兴建学校和医院，扩大基督教的影响，笼络利用土司头人，借助传统的统治势力争取信徒；利用民族节日和习俗宣传基督教。这些传教方式所反映的基督教文化，几乎影响到云南接受基督教的少数民族生活的所有领域，促使基督教徒自动地拉开了他们与传统生活方式和信仰之间的距离。由此引起了云南少数民族传统文化的变迁。这种变迁主要反映在以下方面：

一是作为这些少数民族原有宗教信仰的传承人，同时又是其“传统文化、历史传说的保有者”的巫师地位大大下降。由于人们放弃传统信仰而皈依基督，巫师所传承的民族传统文化历史遂失去接受和传承的载体，从而导致这些民族中的传统宗教更趋衰落，宗教文化首先发生变迁。

二是作为这些少数民族文化传播载体和民族文化重要组成部分的原始教育开始被教会教育所取代。所有社会最基本的教育都是致力于使个体适应于他所处的社会和自然环境，少数民族原始教育亦不例外。它的目的是向儿童和青年传授传统的宗教信仰、生活方式、生产技能以及适合其社会要求的世界观和方法论。它的方式是非正规的，主要为家庭和社会教育。基督教的传入使当代正规的学校教育由于教会的努力开始出现在少数民族社会中，

教会学校的设置，其直接目的是为传播基督教和亲西方的文化服务，对此神召会曾明白揭示，创办学校有两个好处：

第一，将真理随时启发儿童，使得有良好教训，直达基督真理之路；第二，因学校与学生家庭时有往来，可有缘输进真理。⁽²⁴⁾

因此教会学校的形式和内容自然带有浓厚的宗教内容。教会学校培养出来的学生也多是服务于基督教传教事业的人才。教会学校教育属于正规教育范畴，它向少数民族社会的移入，直接促成云南少数民族开始由原始教育向学校教育过渡，这一变化正是云南部分少数民族传统文化变迁在教育领域的反映。教会学校的介入，削弱了原始教育维护本民族传统文化的功能和作用，是对原始教育（无论是载体或是文化组成）的否定。它逐渐拉开了受教育者与他们的传统之间的距离，部分割裂了受教育者与本民族文化的联系。正象有人尖锐批评的那样，

这些学生在教会势力之下，沾染宗教的气味太浓厚，很少国家民族意识的灌输。⁽²⁵⁾

教会学校是在有计划、有目的地培养云南部分少数民族传统文化的掘墓人。

三是作为这些少数民族传统文化组成部分的传统婚姻制度开始发生变化，传统婚姻集团因基督教的干涉而开始破裂，一妻一夫制得到加强，婚姻礼仪宗教化。在基督教传入前，云南少数民族的婚姻制度呈现出丰富多采的特点，一是族内婚、族外婚、家庭内婚和姑舅表婚并存，婚姻集团较为固定；二是一夫一妻制、多妻制和以“公房”为标志的群婚残余共存；三是买卖婚姻趋于强化。这些特点反映了云南民族传统婚姻文化的发展轨迹，具有明显的时代性和民族性。基督教的传入，直接破坏了传统婚姻制度，引起少数民族皈依者按基督教的要求改变本民族的婚姻观和行为。在信教地区，“公房”制和多妻制被废除，一夫一妻制在

信徒中得到强化。其次是教徒必须与教友结婚，并须血缘相隔五代以上方可，使盛行于部分少数民族中的通婚规则必须严格遵守“丈人种”和“姑爷种”的婚姻关系开始被破坏，原来的婚姻集团由于部分人信教而开始解体。最后是趋于强化的买卖婚姻受到抑制。由于教会要求教徒男女婚姻自由，聘礼不得超过一头牛，⁽²⁶⁾有的甚至规定不准收受财礼。教会的规定客观上起到了加强教会对教徒的控制和扼制买卖婚姻发展的双重作用。四是基督教传教士创造的近10种少数民族文字引起的文字变迁，直接导致了云南部分少数民族对基督教异质文化的接受和认同。云南少数民族大都有本民族语言而无文字，“其记事则以刀刻木”。⁽²⁷⁾为了便于传教，传教士创造了近10种少数民族文字，皆以拉丁字母拼写少数民族母语而成，结构简单，极易掌握，只需3-5月就能写读俱通。信教民族信徒大都能读看《圣经》和写作通信。从文字学来看，文字并非空洞的符号，它包含着一个民族的经验、智慧、思想和感情。传教士创制的文字自然成为传播基督教文化的载体，同时也包含着传教士们的价值观、宗教观和国家观。云南部分少数民族接受和使用这类文字，即意味着认同传教士所传播的西方异质文化，这既显现了云南部分民族由刻木记事到书面文字发展的特别轨迹，同时也提示了这些民族文字所带有的宗教性质和干扰少数民族国家意识的作用。

五是由于民族文化组成部分的变迁而导致民族意识和心理的变化，是云南部分民族传统文化变迁的更为深刻的内容。它具体表现为民族认同意识的转换和民族感情、民族情绪的转移。中国是一个多民族的统一国家，中华民族是一个多元统一体。作为其中的一个民族或一元，任何一个民族既与中国或中华民族认同，又在本民族内寻求认同。包含双重内涵的民族认同意识，是中华民族在民族关系上的本质规定。然而，传教士的诸种活动及异质文化的介入，逐渐影响到云南部分少数民族的民族意识和心理，

使得民族认同意识的双重内涵发生变化。首先在同一民族中，民族成员个体之间的相互认同开始出现断裂，教徒和非教徒出现感情冲突，教徒开始背离传统，而非教徒仍忠于传统，本民族的历史、传说、神话以及各种习俗，作为民族认同之媒介在同一民族中发挥的作用削弱了。相反，以基督教为核心的异质文化在民族认同上发挥日愈重要的作用；其次，在中华民族中，一些少数民族个体对中华民族的认同也出现障碍。以滇西佤族、拉祜族为例，虽然不信教者仍占多数，但他们经常表示：

汉官多年不来一转，看看他们的子孙牛马，可见是决心不要我们了。⁽²⁸⁾

流露出对民族认同的迷惘。而教徒则公开否定对中华民族的认同。在一些带政治倾向的外国牧师的宣传下他们“只知道美国人好，上帝好，八莫、蜜支那好。”⁽²⁹⁾解放初期，许多教徒公开响应传教士的号召，要求与中国割土分界，隶属英国，表明了这种宗教宣传的政治倾向，对中华民族的团结统一造成了伤害。当然，民族认同意识双重内涵的变化尚处在量变阶段，云南各少数民族从总体上仍与中华民族认同，并维系着本民族成员个体之间的认同，但是这一变动至少说明基督教传播之于云南部分少数民族心理以深刻影响，传统文化变迁通过民族认同意识的转换表现出来。

基督教的传播对云南部分民族心理的影响，还表现为民族感情、民族情绪的转移。民族感情和民族情绪是民族心理的重要内容，两者又都是民族主体意识的情绪体验，前者多表现为对本民族文化的肯定取向，后者多表现为对异民族和异文化的否定取向。在基督教传入以后，两者都发生了变动。作为民族成员个体，教徒开始拉开他们与传统文化（或本文化）之间的距离，放弃本民族的宗教文化的同时对异族宗教文化持肯定的态度，史载：教会学校的“学生穿緬式服装，梳文明头，戴花带，穿了鞋

子，涂胭脂口红。”⁽³⁰⁾从宗教信仰、婚姻观念到生活习俗，教徒的民族感情和民族情绪都发生反向变化，出现了移情于本民族文化之外的倾向。

上述由于基督教的传入所引起的云南部分少数民族传统文化的变迁，表明西方异质文化已开始植入云南部分少数民族中，但还处在量变的阶段。不论这种变迁对部分少数民族社会发展进程的客观作用如何，这种变化的终极仍然是否定民族传统文化，实现整个民族接纳和认同基督教异质文化，从而使基督教的传播在很大程度上与西方国家的殖民目的相吻合。

注释：

- (1) 在基督教传入云南之前，天主教早就在昆明、丽江等地建立了教会，只是因其教义保守，社会影响极为有限。
- (2) 《中华归主》中译本，P483、485，中国社会科学出版社，1987年版。
- (3) 《云南传教简史》，秦和平译，载《云南宗教研究》1994年第一期。
- (4) (英) 活尔特·柏格理著，苏大龙译：《柏格理在中国》P40，贵州省民族研究所。
- (5) 住在乌蒙山区的苗族称大花苗，苗族一支系。
- (6) 《“窄门”前的石门坎》P58。
- (7) 《“窄门”前的石门坎》P75。
- (8) 即循道公会西南教区石门坎联区。
- (9) 拉祜族“教师”。后成为拉祜族、佤族基督教牧师和传道员的称呼。
- (10) 即著名的怒江大峡谷地区。从滇藏交界的贡山县到滇西要冲的保山、腾冲一带碧落雪山、怒江、高黎贡山两山夹一江，由北向南垂直延伸，被传教士称为垂直地带。
- (11) Ralah R Covell: “The Liberating Gospel In China” P137, Baker Books Hous Company, Michigan, 1995.
- (12) Ralah R Covell: “The Liberating Gospel In China” P137, Baker Books Hous Company, Michigan, 1995.
- (13) 中央访问团第二分团《云南民族情况汇集(上)》, “怒江区宗教情况”, “保山区几种民族的文化、宗教习俗”, 云南民族出版社, 1986年版。
- (14) 景颇族缅甸部分的称呼。

- (15) (法) J·谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》序言第 1 页，辽宁人民出版社，1986 年版。
- (16) 云南省档案馆档案 106-5-2272 号卷宗：《外人入境传教》。
- (17) 福贡县政协文史编辑室编辑：《福贡文史资料选辑》第四辑。
- (18) (法) J·谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》第 121 页。
- (19) (20) (法) J·谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》第 113 页。
- (21) 同前注，第 122 页。
- (22) (美) 费正清、赖肖尔：《中国传统与变革》第 351 页，江苏人民出版社，1992 年版。
- (23) 《马克思恩格斯选集》第一卷，第 9 页。
- (24) 《景颇族社会历史调查》(一)，第 11 页。
- (25) 《在中国西南部落中》，第 35 页。
- (25) 《贵州苗夷社会研究》第 45 页。
- (27) 《怒族社会历史调查》第 118 页。
- (28) 《云南边地问题研究》(上) 第 107 页。
- (29) 《云南边地问题研究》(下) 第 46 页。
- (30) 《云南民族情况汇集(上)》第 207 页。

第五章 基督教对少数民族 社会的影响

在人类社会的各种精神现象中，宗教是一种具有强烈意识形态性质的精神文化现象，同时，它又是与人们的现实生活紧密相关的社会文化现象。作为意识形态，宗教总是要用它的信仰观念、教条教义约束人们的思想和行为，要求人们服从它的规范，遵从它的准则。因而，宗教是约束人的行为的一种强制性力量。而作为社会文化现象，宗教又具有反映人们的社会理想和生活愿望，组织日常生活，构造生活方式的文化功能。正是因为这样，宗教不仅作为意识形态工具，对人类社会产生巨大的精神约束力量，而且通过信仰的方式，人们把它的观念贯彻到人类社会的日常生活中，从而对社会文化的形成与变化产生全方位的影响。基督教在云南少数民族地区的传播，也像其他宗教一样，传播着它们的价值观和理想，同时，由于蕴含着资本主义工业化文明的特质，使它在向云南少数民族社会的传播中，通过创制传教文字、兴办宗教教育、创办医疗卫生事业、提倡文明健康的生活方式等手段，将其所携带的现代文明因素传给了信教群众，对信教地区民族的文化观念和日常生活方式产生了巨大的影响。

第一节 基督教的传播与现代少数民族文字

文字是人类文明最重要的文化象征，也是人类文化得以保存

和传播的基本手段之一。在人类文明中，文字虽然不是直接决定人们生活水平的经济技术因素，但却是人的宗教、艺术、科技乃至政治活动最重要的工具。由于有了文字，人们能够将他们的文化创造完整地保存下来；凭借着文字的手段，文化能够超越时间和空间的限制，从一个地区传播到另一个地区，一个民族传播到另一个民族，从过去延续到现在，及至将来。如果将文化分为物质文化与精神文化两大类的话，那么，精神文化的传播对文字则具有更大的依赖性。文字又是有着明确的民族地域特点的符号系统，不同的民族按照自己的语言文化创制出的文字符号系统，又常常因为各个文字符号形式系统的差异而成为文化传播的障碍。因此，突破这种文字符号的障碍，对跨地域、跨民族的文化传播来说，就是首要的任务。基督教在向云南少数民族社会的传播过程中，首先就是通过传教士创制传教文字，突破文字符号上的语言文化障碍，为它的传播铺平了道路。

一、云南少数民族的语言与文字符号特征

语言是人类行为区别于动物的最重要特征。人类通过语言符号来支配自己的行为，使他们的行为获得了文化的意义。正象文化人类学家怀特说的：“人类的行为是符号行为”，“全部文化或文明依赖于符号。正是使用符号的能力使文化得以产生，也正是对符号的运用使文化延续成为可能。没有符号就不会有文化”。⁽¹⁾在人类的所有文化行为中，语言是人们进行交流沟通的基本方式，文字则是语言的载体和记录语言的书写符号。因此，在一个民族的文化里，语言文字是民族文化的重要组成部分，是记录和传承民族文化的重要工具。在这里，语言文字实际上是民族存在的基础性资源，是民族的文化生存权最重要的条件。可以说，人类文化是靠着语言文字而存在，靠着语言文字的使用而不断被复制，不断被创造。一个民族掌握语言文字的水平 and 能

力，决定着它在与其他民族交往中的权力和地位。在文化上具有支配权力的民族，往往是语言文字发达的民族。而那些语言文字不发达的民族，文化上往往处于弱勢的地位。

在边缘化的云南少数民族社会，情况就是这样。许多民族虽然有自己的语言，却没有自己的文字。他们在与其他民族，尤其是统治中原的大民族进行交往时，总是处在被支配的一端；而他们语言文字的不发达，也使他们的文化资源相当地匮乏，不能提供与其他民族相交往时必要的支持。因而，当汉族或其他中原统治民族向边疆扩展其文化时，边疆少数民族往往成为文化碰撞的失败者而退居深山老林，困守在闭塞的环境中。云南少数民族边缘社会的形成，在一定程度上，是和这些民族语言文字的不发达状态直接相联系的。

进一步说，语言文字的不发达又和这些民族本身社会封闭，生活空间狭小，生产方式原始粗陋的社会状况相联系。在这样的社会环境里，人们的生产生活活动单调，社会交往水平低下，人际交往沟通的语言环境比较简单，社会没有产生更复杂的符号系统的愿望与动力。社会生活的初级经验和简单的社会信息，只需通过口传方式或直接的实物记号就能够得以保存和传播。因而，符号化的行为很难脱离初始状态，发展成为系统复杂的文字符号。这样的语言文字现实，无疑阻碍了少数民族的文化进步，也是这些少数民族难以走出封闭的生活环境的主要文化障碍。在云南 25 个少数民族中，由于受语言文字的限制而使自己封闭在孤立的生活环境中，是许多民族共有的普遍的现象。许多民族长期靠刻木结绳记事来保存信息、记录自己的生活经历。

从受基督教影响较大的傈僳族、怒族以及部分景颇族、拉祜族、佤族、彝族和苗族等 8 个民族的情况来看，他们在信仰基督教以前，尽管有自己的语言，但大多没有本民族的文字。彝族和苗族虽然曾经形成了自己的文字，但它们属于社会上层或宗教祭

祀性的文字，使用范围十分狭窄，大多数的民族成员是无缘以识的。他们在日常生活中都用刻木结绳、标摆树叶、结草绳等方式来传递信息、记忆简单的数据或者重大的事件。这种记事和传递信息的方法，甚至到了本世纪初仍在使用。

《云南边地问题研究》对此作了这样的记载：

当时除摆夷⁽²⁾有宗教文字外，其若卡瓦⁽³⁾、罗黑⁽⁴⁾各色人种，皆无宗教文字，只是用木刻作字据契约以代文字用途。如甲买乙的田地，则以木一块，刻有花纹和鸟兽之形，长约五寸许，剖为两半，卖者一半，作为契纸。交易亦用此方法，各存一半，当众焚毁，作为永远杜绝根源，买者收存一半，作为信据，以后相会，即可认识。因此，不论各种交际，都用此为凭证，渐渐成了一种风俗。

另据三十年代的《云南边疆史地丛书——双江》一书记载：

当时县府里存有一个（木刻），是猛峨卡瓦送来的，长约五寸左右，厚度约二寸，方柱形，由松树板上随便截断下来，上面用火烙有圆圈纹二个，即在烙印处直剖为二，他们留一半，交来一半。他们说：“如果县府有什么危急去调兵时，用公文去，则调几个来几个，如果用木刻去，配合确实即全体前来救护了。”是则一木刻的信用与力量，还远在“合行令仰，切勿延误，致于重处一的五令三申之上”。所以，县府保存这个木刻非常认真，用手中包裹，与铜质县印共锁存在箱子里。民间重要银物交涉，也有使用的。

从少数民族的这些符号行为来看，以简单的实物记号方式发生的符号行为，在他们的较为简单、狭小的社会环境里，用这种方式记录事实，传播信息，在社会组织的复杂程度较低、社会联系较为单纯、人们需要保存和传递的信息不复杂、信息量不大的情况下，在民间商业上的信用、历史文化的传承、重要信息的传递和不同群体间的交流等方面，不仅是有效的，而且具有广泛的

适用性。但是，语言是社会约定俗成的一种符号系统，是人们的交际工具和思维工具；社会生活的复杂化要求语言也必须相应地发展。我们知道在语言的发展中，语音是现实语言的第一次符号化，而记录语音的文字则是第二次符号化即符号的符号。然而，在上述8个民族中，他们的语言发展，大多还只是处在语音化的阶段。这种情况使这些民族一方面有了自己的民族语言，使民族内部的信息沟通成为可能；而在另一方面，由于还没有形成文字，对复杂信息无法记录与保存，对文化遗产与创造也无法做深入的工作。这种文字状况使他们与其他民族的交往和沟通非常地不方便。

因此，当基督教开始在云南少数民族地区传播时，尽管外国传教士也学会了当地民族的语言，但是却遇到了语言文字的问题。因为，基督教作为一种文明化的现代宗教，它的系统的教义及其神学意义，必须靠文字才能掌握理解。没有文字，它的原有的教旨就会丧失，意义就会发生变异。⁽⁵⁾于是，解决传教活动中的文字问题，就成为西方传教士在对文化不发达的民族实施传教计划的首要工作。纵览基督教在世界各国无文字民族中的传播历史，我们都发现，创立文字成为他们传播基督教的主要手段。

二、传教文字的创立

传教士进入云南少数民族地区后，为了实现其传播基督教的目的，从而在文化上和宗教上控制这些民族，传教士们把创立民族文字当作了他们传教的主要工作之一。传教士们以拉丁字母拼写方法为基础，以少数民族语音为依据，将拉丁字母作颠倒变形，创制适合于少数民族语言和发音习惯的传教文字。他们先后组织创制了景颇文、载瓦文（景颇族载瓦支系文字）、苗文、西傈僳文、东傈僳文、拉祜文和佧文等7种少数民族传教文字，其中除了东傈僳文和载瓦文未能推广外，其余的对基督教的传播和

发展起到了重要作用。在今天，一些民族使用的文字，也是根据传教士们当年创制的传教文字创造出来的。

例如美国浸信会牧师永伟里 1921 年到澜沧后，针对拉祜族地区的文化状况，即以拉丁文字母拼写为若干拉祜母语，创立了拉祜族传教文字。根据一位读过 3 年多经书的拉祜族信徒所列出的永伟里新制拉祜文字母 38 个及短句对译，对于传教士组织创造民族传教文字的情况，我们从中可略见一斑。

正楷 K SH N Y W b g i a av

草体 *A sh n y w j g i a av*

读音 $\begin{matrix} \text{ㄝ} & \text{ㄚ} & \text{ㄛ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} & \text{ㄨ} \\ \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} \end{matrix}$

正楷 HK NY P R h D Y e v Aw ch

草体 *hk ny p r h d y e v aw ch*

读音 $\begin{matrix} \text{ㄏ} & \text{ㄋ} & \text{ㄆ} & \text{ㄇ} & \text{ㄏ} & \text{ㄉ} & \text{ㄩ} & \text{ㄝ} & \text{ㄨ} & \text{ㄞ} & \text{ㄔ} \\ \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} \end{matrix}$
音 颚 音 颚

正楷 NG T HP L C F hu ch 0

草体 *ng t hp l c f hu ch o*

$\begin{matrix} \text{ㄋ} & \text{ㄊ} & \text{ㄏ} & \text{ㄌ} & \text{ㄔ} & \text{ㄈ} & \text{ㄏ} & \text{ㄔ} & \text{ㄛ} \\ \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} & \text{Y} \end{matrix}$
音 颚 音 颚

S Ht M V ch g ht Au ai

草体 s he m v ch g h aw ai

读音 𐄎 𐄏 𐄐 𐄑 𐄒 𐄓 𐄔 𐄕 𐄖

(A) 中文：我读书三年了，知道好几百字。

(B) 黑文中音：naw tu sho sa nch fhaw.
cuh ia aw ci pw cuh

(C) 黑文黑音：nga(^xY) shu(^rX) jaw(^uZ) so(^rX)
ve(^rX) nyi(³) hkaw(³Z) y
o(³X) y shv(^rX) te(³X) nyi(³)
ha(^rY) mch(³X) shi(³X) nev(³)

苗族原来也无文字，一切文化只能靠口头传承，严重妨碍了苗族文化的发育和交流。而基督教传入后，传教士柏格理对苗族文化建设所作的重要贡献之一，就是成功地创制并推广了“柏格理苗文”（pollord script，俗称“老苗文”）。

据《威宁县宗教志稿》上记载：

初信教读书的苗族心切，但无文化，有些人连汉语都不懂，柏格理在教苗族学文化时，由于汉文笔画繁多，难写难记，不易学懂，十分吃力。鉴于苗族信徒读书日有进步，但惜至今日又无苗族文字，既无文字，何来文化？故决心为苗族创造文字。柏牧师意识到这一点，认为创造苗族文字是来苗族地区传教必须首先解决的问题，也是他毕业最要紧的工作，这件事做好了，与教会发展和苗族教育有莫大的关系。⁽⁵⁾

在创制苗文的过程中，柏格理虽几经失败，但最后依靠几名汉、苗族知识分子，针对汉文笔画繁多，不易掌握的特点，根据每字笔画不超过五画、能表达苗语发音规律的原则，决定用苗族

服饰上的某些图案和拼音字母共同组成苗文字母，而终于创制出了苗文字。

这套文字的声母符合为：

 J L T + C O [J T J V A S Δ
6 7 Y R r 1 C] C1 C† C[C] C| C| CA

韵母符合为：

 — U O O b 4 7 n T = || 6 ~ 2 n |
n 6 v

送气符号为：

拼写方法是：声母在在，韵母在声母的上、右上、中、下，以韵母的位置表示声调。如“苗族”拼写为：“ $\bar{y}'o''$ ”

这套文字研制成功后，其影响、作用极为重大。教会为了推广，故意把它说成是苗族原有的文字，因在长期的战乱迁徙中失传，现只是从苗族衣裙图案的记载中重新恢复出来。这套文字以后不断地得到改进和完善，它不但作为一种交流的工具顺利推行开，而且还成为苗族文化的组成部分，受到苗族人民的珍视而拼死保护。⁽¹⁶⁾

在景颇族、傈僳族和佤族社会，西方传教士们也根据同样的方式，创制了景颇文、载瓦文、傈僳文和佤文。这些文字的创立，为基督教的传播，创造了最有利的文化手段。使基督教能够以文字的形式，扎根于少数民族社会。正是靠着这种所谓的文字传教，基督教成功地进入了少数民族的社会。

三、传教文字对少数民族社会的影响

文字是记录语言的书与符号，是扩大语言交际功能的最重要的辅助工具，也是一种文化得以保存和传播的最重要方式。语言是人类社会最基本的文化现象，文字则使人类文明以明确的符号

形式表现出来。文字的创立不仅弥补了人类语言交际在空间和时间上的局限，以及语言在文化积累和世代传承中的不足，而且对于促进人们的思维，提高人们了解和把握世界的能力，提高人们文化创造活动效率和有效性，从而推动社会的发展，有着十分重要的作用。

基督教传入之前，以儒学为核心的汉文化曾不断地随着封建王朝所派遣的移民垦殖大军向边疆的扩展而深入到云南少数民族地区，使云南部分少数民族深受儒学的影响，与内地民族和中原文化建立了密切的联系。例如，云南历史上的白族、纳西族以及部分地区的彝族，由于有自己民族的文字，文化教育相应发展，社会发展水平相对较高，就曾不同程度的主动学习中原文化，使汉文化和本民族文化相互融合。然而，正象我们前面指出的那样，云南少数民族社会发展是极不平衡性的，即使同一民族在不同地区也存在明显的发展差异性。有一些民族，由于没有自己的文字，也没有接受汉文化的观念和教育体制，与外族进行文化交往的资源与能力极其有限，因而，他们和其他民族之间缺乏相互沟通的桥梁，只能固守在自己狭小的生活空间里，生活在物质短缺、文化贫困的条件下。并且，他们常常因此而受到周围大民族的欺凌和打击。这样的处境，使这些少数民族除了对物质需要的满足和政治上的解放有强烈的愿望外，潜在地，他们对文化上的独立与发展，也有着朦胧的向往。所以，一些民族处在无文字历史状态这一社会现象，在客观上已经为传教士在这些民族地区创立文字、发展教育和传播基督教创造了条件。当传教士为上述少数民族创立文字后，它们的文化发展也因此进入一个新的阶段，即有文字历史发展的阶段。对于基督教的传播来说，有了文字，一方面使这些民族原来以口传为主的不规范的宗教信仰，成为一种有固定意义和规范信念，另一方面，文字作为信息的载体和沟通情感的渠道，成为基督教文化传播的有效工具或手段。不仅

如此，民族文字的创立，对于云南少数民族社会文化的发展与变迁，也产生了重大的影响和作用。

首先，由于有了民族自己的文字，许多民族结束了长期以来刻木结绳记事，代代口传历史的落后状况，把民族文化的水平提高到了一个新的历史层面。在这个层面上，人们有可能借助文字保存自己的经验，规范自己的文化和知识形式，扩大经验活动的领域，使人们的社会生产和生活实践由依靠直接的经验，转向以间接经验为主。人们的活动由此获得了更大的自由度。同时，由于有了文字，民族自身的历史和文化可以有效地延续下去，并可以作为一种沟通工具，促进不同地区和民族之间的文化交流。

其次，传教文字的创立，使得教会能在少数民族地区利用普及传教士文字的方式，开办数以百计的教会学校和各种教育机构，使语言文字作为一种新的文化内容输入到少数民族的传统文化中，改变了传统的单一性家庭教育状况，为少数民族社会的文化教育由传统的经验式“言传身教”和家庭式的个体教育，向制度化、规范化的学校社会教育转变，为普及民族文化教育创造了可能的文化条件。

第三，文字的创立，对长期受封建社会主流文化排斥的少数民族社会的文化，也有重要的意义。历史上，许多少数民族因为没有文字而受到封建文化的排斥，统治阶级因此而把这些民族看作不知“礼仪廉耻”、没有文化的“野蛮人”。而少数民族也因为他们自己没有文字历史，无法抗拒封建主流社会的文化霸权而处在深深的自卑情结之中。因此，当少数民族群众从传教士给他们的宗教读物中“看到自己说的话”（即用民族语言写的宗教宣传品）时，这对他们长期受压抑的民族意识，无疑是一次巨大的释放。因此，在某种程度上，民族文字的创制，对增强民族的自信心和凝聚力具有一定的意义。

然而，传教士创制文字是有其宗教目的的，是为了让少数民

族群众学会读圣经，使宗教的教义有更多的机会进入人们的头脑和日常生活，为基督教掌握少数民族群众提供有效的手段。因此，他们所创制的文字，就其最直接、最重要的意义来说，还在于它为基督教的传播铺平了道路；同时，它也是作为教会和传教士制宰少数民族信徒的文化手段，通过少数民族群众对它的使用，在潜移默化中，实现基督教的思想对人们的头脑的改造。所以，在传教史上，传教士们对创制少数民族文字的所谓“文字布道”的传教方式，总是乐此不疲，情有独钟。在这样的宗教目的下，这些民族文字创立所应具有的文化意义，在实际中就大大地打了折扣。因而，在解放前，虽然这些宗教文字已经使用多年，但是，在宗教以外的文化传播中，它们并没有发挥什么作用。而对传教士的传教活动来说，由于有了专供传教用的文字，所以，尽管云南少数民族支系众多，分布地域广阔，语言和文化习俗差异较大，但在这些民族宗教文字通行的地区，几乎都有信仰基督教的民族群众。在这一点上，传教士们创立的民族文字，带有西方帝国主义文化殖民的特征。

第二节 教会学校与少数民族的文化教育

基督教在向非西方国家和民族的传播过程中，曾经大力借助于国家的政治、经济和军事等手段，来打开对异民族传教的大门。但更有成效的并为传教者所热衷的是融传教于潜移默化的教育之中，于个体的社会化过程之中。对人的社会化而言，如果说语言文字是社会化的基础和入门钥匙的话，那么，最有效的工具就是教育。因此，西方的传教差会在派遣传教士到非西方民族中传教时，一项明确的任務就是建立教会学校，培养忠实于教会的基督徒。这样，基督教的传播与少数民族文化教育的变化之间又

发生了联系。

一、少数民族传统的文化教育

基督教传入云南少数民族地区之前，大多数民族生活在地理封闭、文化交流隔绝的环境里，不仅谈不上近代的学校文化教育，就是中国传统的封建文化教育和基本的文化知识教育，如文字和计算知识的教育也几近空白。在许多没有文字的民族社会里，民族历史文化教育和伦理道德、社会行为规范的教育，主要靠口传神话史诗和各种巫术迷信色彩浓厚的原始信仰与图腾禁忌相混杂的宗教教育来实施。生产和生活知识以及世代积累下来的经验知识的传授与教育，则主要靠日常生活中的行为示范和耳濡目染而传递给下一代。这些原始自发的教育方式极大地限制了人们的文化活动能力，使人们的知识异常贫乏。在少数民族聚居的地区，常常找不到一个读书识字的人。

据《云南边地问题》上记载：

统计（澜沧）全县人口，约三万余户，十三万余人，而识字者尚不及百分之一，能汉语者，不及百分之五，似此情形，几完全与野蛮部落同。

《威宁彝族回族苗族自治县概况》上也说：

威宁苗族教育只有几十年的历史。19世纪末20世纪初，威宁苗族还处于刀耕火种的生产阶段，文化比较落后，全县苗族只有两家有子弟在村里私塾读书，被苗族称为“读书家”，后人称“读书爷爷”。

杨汉先在《基督教循道公会在威宁苗族地区传教始末》中说：

威宁苗族在封建农奴主和地主的残酷剥削下，过着十分悲惨贫困的生活，这就带来了文化上的极其落后状况。居住在偏僻的高寒山区的苗族，几与外界隔绝，多数不通汉语，苗族无文字，

也不识汉字，整个威宁苗族中没有知识分子。

由于没有文化，没有基本的知识教育，人们甚至在处理日常生活事务方面，也面临着巨大的困难。杨汉先在另一篇文章《基督教在滇川黔交界一带苗族地区史略》又说道：

苗族在数字计算上是很幼稚的。赶场不是每个人都能够胜任。由于不熟悉汉语，数字计算又低，所以一个村寨只有几个人可以赶场。逢场时，这几个人就为全村寨包揽购买东西了。直到20世纪初，未受基督教影响的一些村寨，二十多岁的人还不能够数上百位的数字。

石门坎苗文的《苗族信教史碑》也称：

苗族没有文化已四千余年，读汉语文书比什么都困难。⁽⁷⁾

因而在当时，居住在乌蒙山区的苗族，除了两名相当于初小学生的“读书爷爷”外，其余的全都是“文盲”，而且其中还有大部分是汉语的“语言”、数字的“数盲”。

苗族是一个与汉民族交往较为密切的民族，其民族文化对汉文化的形成与发展曾作出过很大的贡献。这样的民族文化状况尚且如此，对于居住在更为边远地区的那些民族，情况就更糟。象拉祜、佤、景颇、傈僳和怒这样的远离汉文化中心区的边疆少数民族，它们没有自己民族的文字，也不懂汉字，甚至在它们的民族语言里，连知识和教育这样的词汇都没有，当然也就谈不上文化知识的教育了。

所以，尽管进入民国以后，国民党政府也曾经在边疆民族地区推行过国民教育计划，办起了一些国民小学。但是，由于办学对象对边疆民族地区国民教育的目标不明确，以大民族主义的作风，在民族地区强制推行汉语教学，教育内容与少数民族文化水平和生活实际差距甚大；而少数民族长期受民族压迫的历史经验形成的民族隔阂，使他们对这种教育充满疑虑，害怕因此而“汉化”。加之民族地区经济贫困，政治不稳定等因素，国民党政府

在边疆民族地区推行的国民教育，基本上是失败的。

面对这样一种落后的文化教育状况，基督教传入云南少数民族地区之后，传教士们利用宗教信仰的特点及教会自身的某些优势，通过创制民族文字，开办教会学校，并用民族语言对学生进行教育，打消少数民族群众心理上的疑虑，从而使边疆少数民族地区的文化教育状况发生了重要的变化，对改变少数民族社会的文化教育落后面貌，起了一定的作用。

二、基督教传教士的教育传教

在基督教对华传播的过程中，为了让更多的中国人成为基督徒，传教士们总是处心积虑地寻找各种途径，来完成其“传教事业”。教会和传教士们都知道，要想使一个民族皈依基督教，最有效的方法莫过于培养当地的传教士。让熟悉自己民族的人传播基督教，最能在文化上突破民族的心理防线。因此，通过创办教会学校，培养本土传教士，进行所谓的教育传教，就成为外国教会和传教士们最为重视的传教方式。

在云南少数民族社会，外国传教士也采取了同样的传教策略。他们针对不同民族的社会处境、文化状况和心理特征，开办教会学校，进行教育传教。在滇东北苗族聚居区，循道公会传教士柏格理针对乌蒙山区苗族的文化落后，人们心理上潜在地有一种对文化的渴求，把建教堂和办学校联系起来，提出“那里有教堂，那里就有学校”的著名传教口号，以教会为依托大力创办学校。1905年，柏格理偕同汉族传教人员在石门坎修建教堂的同时，开始修建学校，并让几个虔诚的本地信徒游说各寨，宣传“读书识字不会被别族欺侮”的思想，于1906年，建起了著名的石门坎小学。这是乌蒙山区有史以来的第一所苗族学校，也是当时威宁县独一无二的新式教育的学校。首班学生20多人，全部是苗族青壮年，主要的培养目的是造就“以苗传苗”的传道员，

教材为《绘图学》等启蒙书，教学内容有看图识字、连词成句、算术、音乐、图画等。由于它适应了苗族的宗教热情和对知识的渴求，这个简陋的识字班“学校”，使得苗族青少年读书热情与日高涨，要求读书的人数一天天增多，吸引了邻近彝良、永善、大关、镇雄、昭通等地的其他民族子弟，不少私塾学生退出私塾前来报名。由于学校无法接纳更多的学生，于是在咪耳沟、长海子、大坪、拖姑煤等地，相继建立了一批简易的乡村小学。1910年，一批学生被选拔到石门坎参加师资训练班，日后充任各分校教师。这是循道公会在苗区教育中取得成功的一个关键措施，由此之后，传教士“以苗传苗”的愿望逐步得以实现。

对柏格理所创办的教会学校所产生的影响，张坦在《‘窄门’前的石门坎》中作了这样的描述：

据1950年调查，循道公会西南教区已形成了一个庞大的教育系统。其中有中学5所，小学96所（由教区教育委员会节制），中级卫校一所（由教区医药委员会节制），神学校一所（由教区神学委员会节制）。除天南中学、恩光中学在昆明外，其余学校均分布在苗彝民族聚居地区。在这些教会学校中，苗族学生的读书热情最高，学习最用功，人数也多于其他民族的学生。

1953年毕节地区统计，当时威宁县政府接办的28所教会小学中，有学生2739名，其中苗族学生1032名，彝族学生808名。从本世纪初到1949年，乌蒙山区2/3的苗族皆能单读《平民夜课读本》（又称《滇黔苗民夜课读本》）、《西南边区平民千字课》，朱焕章、王建明等人编，并自资石印，1932年7月开始流通）四册，达到扫盲标准，高初小毕业生数千人；接受过中等教育的苗族子弟200余人；接受过高等教育的苗族子弟30余人，其中还有2人获得了博士学位。苗族人口中接受过教育的学生数远远超过其他少数民族，甚至也远远超过汉族。威宁县苗族仅占总人口的6%，解放初统计，威宁全县小学在校生10066人，苗

族学生 1431 人，占全县学生总数的 14%。小学教师 252 人，其中苗族教师 58 人，占教师总数的 22%。苗族受过高等教育的人数在总人口中的比例，也远远超过当地的其他民族（包括汉族，汉族约占 20%——30%，苗族为 50%）。⁽⁹⁾

柏格理及循道公会的其他传教士在乌蒙山区苗族社会教育传教的成功，也许是基督教在中国西南部少数民族社会的传播活动中，引起少数民族社会文化变迁最典型的例子。它向我们展示了宗教社会学揭示的宗教与文化之间的互助关系，怎样对社会文化的变迁形成张力。

在滇西南的拉祜族佤族社会，传教士们也在作着类似的努力。据有关历史资料记载，美国浸信会牧师永伟里 1921 年到澜沧，次年即在糯福建盖大教堂，接着开办了教会学校，培养教会“撒腊”（拉祜语教师的称谓。教会“撒腊”即传教士）。入学校先是学拼音、单字，之后的正式课程有语文（圣经）、简单教学、音乐（圣歌）、简单地理，约需学七年（大体相当小学到初中程度）。校里分拉祜文、佤文、傣文班。教会普通过这所学校培养物色“撒腊”。到教会学校念书的，附近村寨多是从小就去，较远的村寨多是男女青年。这些学生中有拉祜族、佤族、傣族，学生人数最少的时候也不下一百人，最多的时候据说到了六、七百人。

彭桂萼在他所著的《云南边疆史地丛书——双江》里这样说道：

卡瓦保黑，是双江愚劣的民族，除了子女跟着父母渔猎耕种采拾受自然感染的原人教育而外，根本谈不上什么教育与不教育！经过传教士 30 余年的努力，已陶熔出学生（教民）数千人，使他们能唱圣诗，读圣经，连十多岁的小姑娘都有能读书识字通信者，男青年更有些会代替教主、辗转读经说法。有一部分男子且兼通汉、英、黑三种文字，俨然成为汉洋间的“外交家”，遇

有交涉时即出席充当教会的代表或翻译员，而多数傣黑已能娴熟地用此种文字（传教士创制的文字）表情达意了。以后教会以糯福为基地，通过办学校逐渐蔓延发展到双江、临沧、沧源等地。

由于永伟里有雄厚的财政支持，从教会学校毕业出来的学生做撒腊都可以享受津贴。一个大撒腊（相当于牧师）的津贴比当时的一个三等县的县长的薪水还高。所以在当时，教徒都非常踊跃地到学校学习。

还是在同一本书里，彭桂萼这样写道：由教会学校培养出来的撒腊，

他们的工作，以传教为主，以低价售卖文具、药品、简易治疗、附带教学等为副；……传教多就礼拜日，教师多采巡回制，程序首则合唱、唱歌、默祷，继则教民轮流报告教义，最后由牧师批评指导补充，宛如学校开演讲会形式。教民中有优秀的子女，即公费送往糯福学校入学，毕业回归，派充传教职务，月给薪金一二十元不等；现刻看守教堂的张老六，住怕结传教的何其珍，就是得到较厚待遇而名誉较响的“留洋学生”。

在怒江大峡谷的碧江县（现已撤消），内地会传教士杨思慧为了巩固和扩大教区，加强基督教组织机构，在里吾底开办了教会学校，培训当地傣傣族和怒族的教牧人员。

据有关史料记载，当时教会学校培训的具体办法是：

每年开办一期。每期一个月或是三个月，每年的七、八、九三个月举办，学员来自三个方面。（1）吸收有一定傣傣文基础的男女青年教徒参加学习。（2）接受外县派送代培的学员。（3）允许本地教徒自愿参加学习。学员均自带伙食行李。训练内容：以传教士讲授圣经为主，并学习教规、礼仪、传教方法等。学习结束时，考试成绩优秀者，进行口头表扬和奖赏。教会即在这些成绩优秀的教徒中，选拔骨干，任命为不同的职级的教牧人员，并派到各教堂传授。杨思慧还收留了一些无依无靠的孤儿和穷人家

的子弟，把这些人收养在身边。一面让他们为杨思慧放羊、煮饭、做各种家务事，一面让他们学习圣经，给他们灌输宗教思想。无论杨思慧到何处传教，他都把这些带在身边，跟随他学习传教。这些人后来由杨思慧选拔为骂扒、密支扒，⁽¹⁰⁾成为他的忠实助手，并为他开拓教区做了许多工作。⁽¹¹⁾

从上述这些材料提供的情况中，我们可以看到，利用学校这种现代教育组织来培养忠实于教会的信徒和骨干，为基督教的传播打下百年基础。这是基督教高于其他宗教，能够在对非西方文化的民族和国家的传播中，突破树立于民族之间的文化“长城”，使不同文化传统的民族基督化的最重要手段之一。靠着“教育传教”，传教士们把基督教信仰的种子播种在民族心理的土壤里，并且最终成长为这些皈依基督教的民族传统文化的一部分。它非常鲜明地体现出基督教传播的“百年大计，教育为本”的特点。正因为这样，我们今天才看到，尽管少数民族教会和外国教会的联系已经割断了半个世纪，那些曾经被少数民族群众视为“救星”、“父亲”或“使徒”的著名传教士，也早已作古化为泥土，但是，基督教却能够独立地发展着，它的信仰一代一代地传了下来。这也许是我们研究基督教与少数民族社会文化变迁的最值得注意的地方。

当然，我们也必须注意到，当年外国传教士在执行教育传教的路线时，也并非是靠单纯地教育灌输来培养教会的接班人。教育传教也不是不食人间烟火的出世修行。相反，传教士们也利用人们的世俗需要，伴以大量的世俗手段来吸引信徒，使他们投身教会。比如，循道公会在苗族中培养传道员，就采取了这样的方法：

教会对苗族信徒实行上学免费、治病免费、教会学校毕业生中成绩优良者由教会出资送往昭通读中学，或者送往成都、武汉的大学毕业。不过教会内部有个类似卖身契的协议，内容即苗民

学成后必须在教区内服务 20 至 30 年。⁽¹²⁾

由于在教会学校学习有一定的物质好处，这对生活极其贫困的少数民族来说，是有相当地吸引力的。同时，信徒学业完成后，教会又吸收他们到教会中服务，使之有生活保障和“用武之地”。可以这样说，这种系统工程的教育安排是基督教传播中的教育传教取得成功的重要保证。所以，当柏格理等外国传教士，经过多年的苦心经营，培养出一批忠实的苗族传道员后，这些苗族传道员也成为恪尽职守的教育工作者。他们初期为柏格理当苗语翻译并教柏格理学习苗语，后参与了苗宗教文字的创制，也到苗族地区传教，实现了外国传教士“以苗传苗”的理想。正是这些“本土传教士”，成为基督教继续传播的主要力量。

永伟里在拉祜族和佤族社会的传教活动也是这样。他在建教堂办学校的过程中，在澜沧、双江和缅甸的景栋等地收养了一些孤儿，年龄适于读书的每年五至十月就（送）进学校读书，其余时间帮他种地，并且还供给这些孩子伙食及部分衣服。这样，孤儿和寡妇的小孩都送去给永伟里收养，前后共收养了 500 多人。学校方面吸收的这些学生，学会了拉祜文信了教，再进入“撒腊”训练班接受训练。这些孤儿成人以后，就成为了他的忠实代徒，作“撒腊”，被分配到各地去传教。

对永伟里的做法，《云南边地问题研究》作了这样的披露：

查永氏初传教时，与车里县教会，仍属同样策略，初则施医，继则行其小惠，终乃诱其入教。其初步宣传，多由贫病犯法之徒入手，故此辈人乐为其用，当其施行诱惑手段之时，衣食住三者完全供给，而整个人生，自亦由其支配矣。此种教育，可名之为“终身教育”。既得此辈多人，直接间接、即到四方工作，故澜双两县之数十学校，数百所礼拜堂布道人，万余人之教徒……

然而，通过培养“本土传教士”来保证基督教传教事业后继

有人，其意义还不止于此。如果我们进一步分析，就会发现，事实上，当这些人在学成返回他们的家乡之后，其产生的影响要比他们所作的服务的作用大得多。因为他们成为了自己民族中的佼佼者，他们是榜样；他们的成功证明了传教士们所宣扬的信教可以得救、可以摆脱苦难的思想，不是骗人的诳语，而是可以实践的“真理”；同时也“证明”了基督教拯救人们的苦难的“诚意”。“板样的力量是无穷的”，教会之所以把办学校、培养人、进行教育传教当作主要的工作来完成，从根本上讲，这是因为这种耕耘所带来的收益几乎是一劳永逸的。

三、教会学校对少数民族文化教育的影响

基督教在少数民族社会传播的过程中，对少数民族社会文化影响最大的手段，应该说是教会所办的学校。通过学校教育，教会把基督教信仰连同它的价值观和文化理想灌输给了少数民族群众，使基督教信仰在少数民族社会扎下了根。这一点是非常清楚的，也是不言而喻的。但是，对于基督教的传播怎样影响少数民族社会文化，使之发生变化，要认识这个问题却不是那么简单。现代基督教既是一个宗教组织，也是一个具有公众性质的社会组织。它从一个地区性、民族性宗教发展成为一个世界性宗教，就其宗教群体的扩充和新成员的补充来说，其主要的因素，下是通过劝说人们改变信仰，皈依基督教的传教活动来实现的。而它作为公众组织的形象，则是教会通过标榜救世主义，建立公益性的医院、学校和慈善事业等社会组织机构而获得的。所以，《马太福音》中耶稣说：“走吧，你去教导一切国家。”可以说这就是基督教会靠传教不断扩大自己的影响和势力，把自己变成普世宗教和社会公众组织的教义根据。

由此，我们才能理解为什么教会对一切“新世界”的探险和殖民活动，都极其关注，对各基督教群体的传教活动都千方百计

地给予资助。并且在传播中不断地塑造自己的公众组织形象，通过建立教堂、学校、医院和各种慈善机构来赢得声望。换句话说，是基督教的传教逻辑决定了它的行为方式，必然是以办学校、建医院和组织慈善事业来吸引信徒、扩大自己的影响。而它在这一系列的活动中得到的收益，则是教会组织的不断扩大，信徒人数的不断增加，对社会具有更大的宗教的和世俗的支配权。因此，当我们了解了作为宗教组织和社会组织的基督教会的特点，以及基督教传播的内在动力与意义后，对传教士们教育传教的意义和影响，以及基督教在传播中所引起的少数民族社会文化的变迁，也就比较容易把握了。

从基督教会作为宗教组织和社会公众组织的双重社会属性来看，它的宗教教育功能是它成为宗教的一个重要组成部分。在人类教育发展史上，宗教教育是人类教育由家庭和种族内的耳濡目染、言传身教式的经验传授走向普遍社会的规范教育的转折点。因而，基督教会在少数民族地区开办教会学校，最直接的意义，就是它使少数民族社会突破了传统的家庭教育和部落生活教育这样的自发性和经验性的教育模式，开启了现代教育制度化的模式。进一步来看，作为宗教传播的制度化方法，基督教的宗教教育除了它的宗教本性外，还具有这样一些鲜明的特点：规范性、自益性、自力性和社会公益性。这些特点在少数民族地区的教育传教中的具体表现，就是教会学校在实施宗教教育时，把宗教知识和人类的普遍经验以及成为规范的科学技术知识相糅合，使之成为神圣与世俗、信仰与科学相结合的知识。通过这样的教育，少数民族信徒不仅获得了系统的宗教经验训练，而且也受到了科学文化与现代文明的熏陶。就此而言，传教士们的教育传教的结果，既是自益的，也是公益的；既是宗教的，也是文化的。而教育传教对少数民族社会文化的积极影响，也就通过这些结果表现出来。

从受基督教影响较大的傈僳族、怒族、景颇族、拉祜族、佤族、彝族和苗族信教地区的情况看，教会学校不仅培养了大量忠实于教会的信徒，也为那些原来处在“刻木结绳记事”阶段的民族培养了一批现代意义上的知识分子。许多信徒是在宗教的感召下进入教会学校，当他们出来时，则成了现代文明意识的基督徒和“现代人”。这不能不是教育传教的成功。而作为具有比较意义的情况是，解放前，民国政府也在边疆民族地区投入大量人力物力，推行国民教育。但是，其结果却收效甚微。一份解放初期的调查这样写道：

在学校教育问题上，具有比较意义的是，从民国元年开始，国民党地方政权便陆续在民族聚居区设立学校教育，但由于采用的是汉语文教学，所受阻力颇大，在傈僳族和怒族地区，尽管地方政府强迫群众子弟上学读书，但能连续就读三五年的十中无一，他们宁可每年掏30元钱雇人顶名上学，也不愿把自己的子女送去读书，均把上学读书和对国民党服兵役一样看待，能从学校中毕业者寥寥无几，碧江县（现已撤销县治）30余年学校教育仅培养出7个人。⁽¹³⁾

这里，我们不能不承认，基督教传教士们在推行宗教教育时，神学与科学、宗教与文化的结合；使这种教育在面对宗教意识很强、且物质生活匮乏、文化需要短缺的少数民族社会时，能够以它贴近少数民族生活、适应他们文化的特点和需要来实施教育。它使少数民族群众接受这种教育变成了自益性的行为。并且，当这种自益行为变成社会群体的行为后，它的社会公益性也发挥了出来。

当然，我们在谈到教会学校教育的公益性时，不能忘记教会也是一个有自己的利益和对社会的权力关系的组织。从社会学的立场来看，教会作为一个特殊的社会组织，它要追求自己的利益，谋求某种社会的权力。这就使教会又成为一个利益群体和权

力体系。它的所有活动都围绕着如何使它在宗教领域里的利益与权力最大化。教育传教的目的也就在这里。在教会学校里，当传教士们也在传播现代文明知识时，他们并没有改变这种教育的宗教性质。这就是说，传教士为少数民族创制文字、翻译《圣经》、建立教学学校、推行现代教育，其根本目的就是为了扩大它的宗教势力和对社会的影响。就象内地会英文传教刊物的名称《CHINA'S MILLIONS》（中国的一百万）所昭示的那样，传教差会在中国传教，为的是把更多的中国人变成基督徒。教会学校培养学生，为的是有更多的传教人，而不是知识分子或科学家。一旦科学文化的教育与宗教目的发生冲突，他们就会牺牲前者而保护后者。比如在滇中地区的散普山教会，内地会传教士郭秀峰就对苗族信徒公开表示：“读完高小会看圣经就行了，有知识就会作怪。”⁽¹⁴⁾在国民教育与宗教教育的关系上，教会学校则常常淡化信徒的国家民族意识，强化教会意识，有时甚至将教会凌驾于国家之上。如碧江教会的传教士就公开对傣族信徒宣传说，“没有中国政府可以，没有教会不可以。”⁽¹⁵⁾这些情况都表明，教会学校在教育目的上的宗教狭隘性。这种狭隘性决定了传教士们在少数民族社会所做的教育努力，最终不会超出宗教传播的范围。因而，教会学校或教育传教对少数民族现代教育事业的发展不可能起真正的推动作用。

在认识教育传教对少数民族社会的影响时，我们还注意到这样一个事实，这就是宗教教育与社会政治的关系。从两者的关系看，宗教虽然是一个社会的特殊领域，但它并没有把自己与社会的其他部门隔绝开来。相反，它还会尽量加强与包括政治在内的社会其它方面的联系，以获得更多的资源来支持它的权力，扩大它的利益。我们在前面已经指出过，基督教在云南少数民族社会中的传播，是在西方帝国主义对华入侵的政治背景下发生的。因此，教会与殖民主义政治有着无法分开的联系。而一些传教士为

了实现他们的宗教目的，在利用这种政治资源来谋取宗教利益的时候，也就自觉地为殖民主义政治服务。他们在宗教教育中宣传西方文化优越论，对信徒进行殖民主义的奴化教育，在边境地区的少数民族中利用民族矛盾挑动民族分离主义情绪等，表现出超出宗教范围的政治倾向。

比如：澜沧的基督教会在教会学校和其它文化活动中，一方面宣传美国民族优越，向信徒灌输崇美、亲美思想，甚至公开说“没有那支手不能做事，没有那支筷子不能吃饭。拉祜和美国就象筷子和手一样，一个不能离开一个”，强化少数民族信徒的美国意识，并且露骨地说：“多一个基督徒就少一个中国人。”另一方面，利用历史原因造成的民族隔阂，进行挑拨，扩大少数民族与汉族之间的矛盾，在教会学校所编的拉祜文课本里，课文的内容就有“汉人来了，怕！”而在教徒的饭前祷告中则说“上帝，汉家压迫我们。”这种使拉祜族与汉族互相对立、互相歧视的做法，决不能说是宗教的行为。

这些带有明显政治色彩的教育内容，反映了教会与当时政治的密切联系，也反映了基督教在华传播的文化殖民主义的侧面。因此，在我们认识基督教传播对少数民族文化教育的影响时，必须充分注意它在宗教意识与政治意识的宣传上，对少数民族社会政治的破坏作用。

第三节 医药传教与少数民族社会的 现代医药卫生事业

基督教在少数民族社会的传播中，还有一个非常突出的特点，这就是扎根社会的最底层，从关怀普通百姓的生活疾苦入手，通过治病救人、医药行善的方式，进行传播“福音”的工

作，用善行来“劝喻”人们皈依上帝，争取了大量群众加入教会。这就是传教士在传播基督教时所采用的另一个主要的传教手段——医药传教。医药传教是服务于传教的目的，但是它的影响却超出了传教的范围，对少数民族的生命观、医药卫生观产生了深刻的影响。

一、少数民族传统的医药卫生观

一个民族对自己的生命健康的认识，在很大程度上受到它的医药卫生观的限制。所谓医药卫生观，简单地说，是指人们对待身体疾病的医药态度和生命健康的根本看法。在人类历史上，人类对待疾病的医药态度基本上有两种，一种是有灵论的看法，即认为人体生病是人的灵魂受到伤害或某种邪恶的鬼魂侵入身体造成的；另一种看法则认为认为是肉体生理发生病变。这两种不同的疾病观，代表了不同历史时期人们对自己的肉体生命的看法，并且产生出不同的医药行为。前者是人类早期认识的产物。由于缺乏基本的人体生理知识，人们只能把生病理解为身体受到魔鬼的侵害，并产生出巫术的医药行为。后者以对人体生理的科学认识为基础，其医疗行为是理性科学的。

近代的云南少数民族社会，人们对身体疾病和医药卫生的认识，基本上还停留在“鬼魂”作祟和“送鬼打卦”的巫医治疗水平上。他们按照“万物有灵”的原始宗教观解释身体疾病产生的原因，把生病理解为灵魂离开身体或恶鬼附体，有病必延请巫师神媒，或作法驱鬼，或杀牲祭鬼。下面一段关于怒族的原始宗教资料，就是少数民族传统的疾病观和医药卫生观的典型反映。

在碧江怒族的原始宗教观念中，认为疾病皆由鬼神所致，每一类疾病都受专门的鬼神支配。在这些鬼神当中，除个别的鬼和较小的精灵外，都只能祭祀而不能驱赶。祭鬼必须用牺牲，所以杀牲祭鬼构成了原始宗教的主要内容。“鬼”和“神”无明显区

别，各个自然村祭祀的鬼神也不一致，主要有以下几种：崖神，怒语称“色兄”或“米枯于”，司昏迷、癫痫等急病重症，一般认为如果不及时间祭祀，则病人的病情不仅不会好转，甚至会发疯和死亡。因怒江地区系高山峡谷，多巨石、悬崖、峭壁，匹河一带更是如此，故崖神是怒族原始宗教中较为重要的鬼神之一。“普于”，是司风湿、关节炎、腰痛等疾病的鬼神。又因怒江峡谷降雨量大，雨季时间长，地气潮湿湿度大。过去，不少怒族群众常住岩洞、草棚，从事狩猎、耕种、收割、采集等生产活动，且时多风餐露宿，一旦身患风湿性关节炎等病，便认为是“普于”作祟，就要到野外去祭“普于”。“荨麻鬼”，怒语称为“尼白于”，是司皮肤病的鬼神。凡身上起斑疹、水泡或其他皮肤病，皆认为因得罪了“尼白于”所致。这也是与怒江地处亚热带河谷区，野外多不知名的种种毒草、毒虫分不开。“痲病鬼”，怒语称为“亨壮于”，专司无法治愈的慢性病，如过去对怒族人民生命威胁最大的肺结核等病。“凶死鬼”，怒语称为“密江”或“米托”。“八唱”，是司小儿肺炎等儿童疾病的鬼神。“密起”，是司眼病的鬼⁽¹⁶⁾。

这样的疾病观和医药卫生观产生的医药行为必然是鬼神祭祀。所以，

他们有病不服药，唯一的方法只有祭鬼，不论男女老少都是一样。祭鬼的人是特别延请端公（即巫师），病轻的，拿鸡和猪做祭品，病重的，就用羊和牛了。一个人的病，有用鸡祭到猪、羊、牛等物，祭过好几回；祭鬼用的猪和鸡，都是生产了几天，就拿它作祭品了。唯有牛、羊，则必须用大的。祭后它的肉，还是要拿来吃的。病重的或缠绵的病，祭了几次以后，以怒民这样最贫的家产，早就耗尽了。祭鬼对于病，并没有什么关系，但是除此以外，他们并无别的方法了。并且他们很相信祭了以后，对于病人是有帮助的。这其中只可说他们既有了这样的迷信，祭了

以后，对于病人，算为是已经替他治这病了，他的心中还稍得一点安慰，病会减轻也未可知，同时病人的家眷，心中也得其安了。⁽¹⁷⁾

由于没有基本的科学常识，不懂得疾病与卫生的关系，加之生活贫困，少数民族群众常常是“病不延医，惟请端公禳改之”，造成了他们的健康卫生状况极差。一份解放初期云南武定县少数民族生活状况的调查报告这样写道：

在他贞地区，完全健康的人很难见到，各种疾病“有一半以上的人患”。“这些病的发生和流行，与他们饿生活条件太苦分不开……很少有人能穿上棉衣，甚至十八岁的姑娘还光着下身……村子里到处是腐叶烂草，热天苍蝇很多，自然难免疾病传染流行，村中又没有医生，病了就请神送鬼。因而造成人们健康差，病人多，死亡率高。⁽¹⁸⁾

不仅如此。少数民族传统的医药卫生观和疾病观，对他们的社会生活也产生着直接的影响。因为人们总是把疾病同他们的鬼神观联系在一起，相信疾病是由鬼魂作祟引起的。因此，在各种疾病的威胁下，只好把杀牲祭鬼作为预防或治疗疾病的方法。一旦家中有人生病，就必须请神送鬼，大搞鬼魂祭祀。这往往耗费大量财物，而结果又常常是落得人财两空。这就对他们的日常生活产生了极大的影响。据我们在一些民族地区的调查反映，人们为了禳灾祛病杀牲祭鬼，常常把全部牲畜都耗尽也无济于事，并且导致生活的贫困。因此，这种传统的医药卫生观和疾病观对少数民族社会的贫困有直接的影响。

少数民族传统的医药卫生观和疾病观，对他们的社会进步也有直接的阻碍作用。因为他们笃信鬼神，相信疾病同世上的各种鬼魂有联系，是因为在日常生活中冒犯了这些鬼魂，招致它们的伤害。因此，人们在日常生活中制定了各种避免鬼魂伤害的禁忌，甚至把这些禁忌变成日常生活的规范，约束自己的思想和行

为。于是，人们的行为就受到了限制，他们宁肯受贫困生活的煎熬也不敢冒犯禁忌。在这种种禁忌的束缚下，人们改变生活现状的愿望也被湮灭了，社会也就没有了进步的精神动力源泉。

总之，在传统的巫术医疗思想的统治下，少数民族群众不仅在肉体上承受着极大的痛苦，在精神上也长期处于鬼神禁忌的压迫之中。然而，巫术毕竟是不能与科学相对抗的。当传教士们借助于现代医学来到少数民族社会进行医药传教时，巫师与传教士的对抗很快就以传教士的胜利结束了，医药传教很快就打开少数民族信仰基督教的大门。

二、医药传教对基督教传播的影响

外国传教士在少数民族社会推行医药传教的路线，起因于传教士们追求传教效果的功利考虑。由于云南山区少数民族生活贫困、文化教育和医疗卫生条件十分落后，人们饱受疾病瘟疫的侵害而束手无策，利用行医办学扩大传教影响，不仅是可行的，而且也是非常有效的。于是，医药传教就成了传教士们传播基督教的重要手段。

在推行医药传教的过程中，外国传教士们通常采取的方法是宣传“神药两解”的好处。所谓神药两解，即是利用少数民族群众敬畏神灵的心理，把信仰上帝同治病服药结合起来，把医药解释成上帝的“恩物”，使吃药治病也变成了信仰上帝的过程。通过治愈疾病来证明上帝的威力和信仰上帝的好处。一份资料曾这样写道：

英国传教士郭秀峰受命到武定洒普山苗族地区开创教会时……逢人便说：“我们本是一家人，是兄弟。我出门比你们早，找到了主，信了主，得到了主的庇护。所以我吃得好，穿得好，平安地过日子，而你们却忍饥受冻，被魔鬼侵扰。因此，你们个子不如我高，脸色不如我好。我这次从很远的地方来，就是为了

帮助你们信主，带你们走幸福的天国之路。”他待人诚恳，毫无架子，又常常送给人们一些食盐衣物，为百姓看病送药，很快就博得了人们的好感。⁽¹⁹⁾

在碧江地区，内地会传教士在向当地傈僳族群众宣传信教好处时，说信仰上帝死后能升入“天堂”，得到永生，在“天堂”里过上幸福的日子，世上的万物都是上帝创造的，只要崇拜上帝就能除百病等。他们有意高价收买农产品，免费给群众治病；并针对当地群众普遍存在的杀牲祭鬼的情况，规定教徒不准杀牲祭鬼；有病要向上帝祈祷并且吃药打针；还向教徒介绍卫生常识，规定教徒注意清洁卫生。入教群众自禁祭鬼以后，减少了宰杀牲畜的状况，经济生活一般都有所改善，而外国传教士给群众免费治病，在一定程度上减少了疾病和死亡率。

在澜沧拉祜族和佤族中传教的永伟里，为了尽快打开传教局面，四处行医传教，为很多群众治好了病。据当地信徒说，永伟里初到澜沧糯福时，遇到一个浑身生疮处在垂死当中的拉祜人，永伟里用嘴帮他吸出疮上的脓，治好了这人的病，由此感动了拉祜族群众，使一个当时连国民党的设治局长（相当于县长）都被拒之门外的非常封闭的拉祜族村寨皈依了基督教。永伟里除了在糯福办有卫生所外，还在缅甸的大勐养、景栋办有一个麻疯院，接收了糯福二百多个麻疯病人，并将附近患有麻疯病的人，集中起来医治。

在云、贵、川三省交界处传教的柏格理，在推行医药传教方面，可以说是传教士的典范。据载：

柏格理在昭通城里，由于他照顾了身患“天花”的邵慕廉和成功地抢救了自杀者，而在当地名声大振。所以尽管他本身并没有学过医疗，只掌握一些普通的医疗卫生知识，但就是凭这些普通的医疗卫生知识，他成了当地的“知名人士”，打破了当地人对他的隔膜和敌视。因此，他“俨然变成了牧师而兼医生”，在

昭通边治病边传道。他还针对当地的常见病，编印了“小儿腹痛症”的宣传手册，宣传喝沸水的道理。行医治病，竟然变成了他最有力的传教手段：一路上，柏格理始终随身携带着一口药箱，各种各样的疾患病痛在那些小村寨中甚为普遍，那里发热病盛行，但在云南府集市上能够得到的那种所谓药品，乡里人则难以获得。有时他一天发药之多竟高达200份。在治病传教活动中，他一方面宣扬“信了上帝万事无患”，避免苗族信徒再去行巫术，一方面又宣传沸水消毒，避免与病者接触，不要生食，外伤要包敷的卫生常识。⁽²⁰⁾

1957年贵州省工作组在石门坎调查时，苗族教徒说：

甚至有人说柏格理是“苗族之父”。柏格理不但治病，还是乌蒙山区第一个运用“种牛痘”防疫的人。为了方便苗族信徒，柏格理还在石门坎教堂建了一个简易的药房，由传教士们代管发药。平时在礼拜日发药，这对苗民特别是妇女有很大的吸引力，他们在从各村寨赶来做礼拜的同时，顺便看病拿药。这样一来，做礼拜的人增多，参加祭鬼请巫的人大大减少，苗族中的疾病也减少了。1926年，吴性纯将药房扩建成为“石门坎平民医院”。这是中国历史上第一个苗族自己担任医护人员、完全面向苗族群众服务的苗族医院。这标志着苗族“病不延医”可怕历史的结束，标志着他们已能运用科学观念和手段，自己起来同疾病作斗争。以后还创办了护士学校，培养了苗族医护人员及医学博士。⁽²¹⁾

由于行医传教具有直接可见的功效，基督教赢得了人心，大量少数民族加入了教会。传教士们也因此而得到了最大的收获。《中华归主》在总结医药传教的经验时，不无欢欣地说：

在更多的地区，如果能有医药宣教工作，则开辟工作更为方便，当地人民对福音更会欢迎。

可以这样说，传教士们的传教事业在很大程度上是由他们的

行医的努力开创的，因此，医药传教的最大受益者是教会和传教士。正是靠着这种治病救人的行医问药，上帝才得以在原来笃信鬼神的少数民族山寨安家落户。

三、医药传教对少数民族社会的影响

靠医疗行善来赢得人心，吸引人们加入教会，皈依上帝，这无疑外国传教士医药传教的根本目的。但是，正如我们在本节开头所叙述的那样，少数民族社会的医药卫生状况是非常落后的。在本世纪初，基督教传入云南少数民族社会时，那里的现代医药卫生事业还是一片空白。人们的医药卫生观还完全在巫术与原始宗教的鬼魂思想的控制下。他们不仅不知道人病了可以通过吃药打针治好，甚至连生病的观念都没有，只知道身体不舒服是被恶魔缠身或灵魂出窍。由此决定了他们的医药行为都是巫术的行为。在这样的医药卫生观的影响下，人们的卫生健康状况也是极端恶劣的，各种瘟疫疾病时常爆发，人口寿命短，死亡率高。因此，当传教士开始在少数民族地区进行医药传教时，尽管他们自己的医疗卫生知识也是很有限的，只能做一些简单的常见病的防治处理，但是它的意义却是极其重大的。

首先，医药传教第一次把现代医疗卫生的观念和技术带进了由鬼神巫术医药观控制的少数民族社会，对结束少数民族群众在卫生健康方面的蒙昧状态，起到了一定的作用。在传教士们的示范教育下，人们第一次知道了生病不必求神打卦，吃药打针就可以治好。这样，长期统治人们的、似乎不可动摇的鬼神巫术思想，被无情地打破了。

其次，随着少数民族群众对人的生理机能和疾病的认识发展，他们逐渐放弃了在传统的鬼神观念统治下，遇病就求巫问卜、祭鬼祭神的巫术活动，使过去糜费巨大的祭祀被求医问药、祷告祝福所代替，对改变少数民族传统社会生活中的浪费陋习，

改变社会的贫困面貌也有重要的意义。这里，一个有趣的例子是，即使在今天，我们还可以看到，在某些少数民族地区，信教群众遇到生病，他的行为反映，首先是到卫生所看病，然后找牧师“讨福”（即请牧师祈祷祝福）；而不信教的人则是找巫师来家里杀牲看卦，耗费大量财物。据当地一些群众讲，送鬼祭祀的人家，经常是把家里的所有牲畜都杀光了，病人的病还是不好，最后还是请医生来，才把病治好了。

第三，传教士在传教中传播的科学医药卫生知识，对帮助少数民族群众从原始的巫术和迷信中解放出来，也有极大的思想解放意义。我们知道，在少数民族社会，人们主要信奉万物有灵的鬼神宗教。他们相信世间万物皆受鬼神支配，一旦触犯某个“鬼”，必招致它的报复伤害。因此，人们对各种鬼神有名目繁多的禁忌。在一些鬼神禁忌多的民族中，几乎遇事必求鬼神，以至于他们深陷其中而不能自拔。其中，与身体安全相关的鬼神禁忌最多。这些禁忌象一道道的枷锁束缚着人们的思想，也束缚着人们的行为，使人们不敢越雷池一步。现代医药卫生知识的传播，使这些传统的禁忌被打破，人们不再因为害怕违反禁忌而遭受不幸，思想和行为就有了自由的空间，对破除陈规陋习、接受新事物有重要的思想解放和社会进步意义。

然而，我们也必须注意到，传教士们毕竟不是为了帮助少数民族改变他们的医药卫生状况来到这些民族中的，医药传教的核心是传教。因而，在实际的过程中，传教士们把行医的范围主要地限制在与传教有关的活动上，从而大大地限制了现代医药卫生知识在民族地区的影响。到解放时，除了信教群众集中的地方，他们的医药卫生条件有所改善外，绝大部分的民族群众，仍然生活在缺医少药的环境里。他们的医药行为，仍然受鬼神巫术的控制。

第四节 基督教信仰与少数民族 生活方式的变更

在人类社会中，生活方式的变化是社会变迁中最根本的变化，也是确定一个社会是否完成变革的最终标志。基督教在少数民族社会的传播中，通过教育传教、医药传教以及提倡文明健康的生活方式，改革不合理的生活习俗等，在一定程度上影响了少数民族的传统观念，引起信教群众生活方式的某些变化。这种变化，虽然还不足以引起少数民族社会生活方式的根本变革，还是值得我们加以研究的。

一、云南少数民族传统的生活方式

云南少数民族社会是一个发展极不平衡的社会，除了少数几个较为发达的民族居住在自然条件较好的平原地带外，大多数民族都聚居在自然环境险恶的高山峡谷中。地理环境的限制和其它历史因素的影响，使这些民族社会发育迟缓，生产方式原始，人们抗御自然灾害的能力极低。因而，无论在生产还是生活上，人们都表现出对自然力量的敬畏和顺从，形成了一套以巫术和原始宗教信仰为特征的生产习俗和生活方式。

在少数民族传统的生活方式中，尽管社会的劳动生产力极低，社会的生产和生活极不稳定，人们的生活非常贫困，但是他们的消费行为却极少筹划，完全受自发性支配。这种消费行为的自发性最突出的特点，就是人们对日常生活的安排，缺乏经济学的考虑，消费不是持续的而是不连贯的，带有即兴消费的特点。比如，武定和禄劝等地的苗族和彝族，喜欢在头上和衣服上配置一些银饰物，越多越光荣，稍有节余便购买添置，许多人在生活

极为困苦的条件下也不惜用重金置备。据说有人全身所带银饰，多时可达一二百两。又如，一些少数民族有嗜酒习惯，不管生活怎样困难，粮食怎样匮乏，都要用大量的粮食制酒豪饮。怒江傈僳族甚至在收割的时候把煮酒工具搬到田地里，边收边煮边饮，以至于许多人家常因此而缺粮断顿。

另外，在云南少数民族接受基督教信仰之前，杀牲祭鬼活动相当普遍。不仅许多节庆活动要杀牲祭鬼，日常生活中的病灾丧葬也要杀牲祭鬼，由此形成极大的浪费。据有关材料记载：

盈江县景颇族聚居的邦瓦寨（共100户人家），平均每年因祭鬼而杀牛约50条（其中2/3是水牛），猪、鸡、羊等不可胜数，若举行传统的“目脑总戈”活动，则往往一次杀牛百条以上，加上其他费用，祭鬼活动的耗费是相当惊人的。有人举行一次送魂活动的费用，竟耗费了大小5条牛、4口猪、600公斤米，外加各种开支，共值大约15条牛或4100公斤大米的价格。⁽²²⁾

象这样的消费方式对于生产力水平极低，物质财富的积累极其困难的少数民族社会，无疑是破坏性的。少数民族的贫困，在很大程度上与他们的生活方式中不合理消费有着直接的联系。

家庭婚姻制度是人类社会制度的基础，建构社会关系的基本形式之一，也是人们组织社会生活的基本方式；它的状况反映着一个社会的发展水平，也反映着人们的生活方式的质量和文明程度。历史上，许多少数民族不同程度地保留着原始群婚制的残余以及一些不合理的婚姻关系，如公房制、转房制、姑舅表优先婚、亚血缘内婚、不落夫家等等。父母包办婚姻、收受高价聘礼的现象比较普遍。

例如，佤族禁止同姓通婚，盛行姑舅表婚，在一些佤族寨子中姑舅表婚占已婚夫妇的半数以上。佤族对舅父、公公、岳父、姑父的称呼一样，都叫“报”，这也是姑舅表婚的反映。

西盟佤族的转房习俗比较普遍。转房多发生在同辈之间，即

兄死，弟可以娶嫂；弟死，兄可以纳弟媳。受拉祜族影响的一些佤族村寨，也有转房给夫之叔伯的。如，马散大寨艾拉得有三个妻子，他死后，第一个妻子和子女单独生活；第二个妻子转房给族弟艾太；第三个妻子转房给族弟艾恺。⁽²³⁾

居住在怒江大峡谷的怒族，在婚姻制度上盛行父母包办婚姻和收受彩礼习俗。青年男女不仅不能按自己的意愿选择对象，而且结婚还要以少则4头，多则8至10头的黄牛为聘礼，这一婚姻彩礼习俗常使那些贫困不堪的青年男子由于无力筹集彩礼，没有足够的财力而不能结婚成家。

上述不合理的婚姻习俗的存在，反映了少数民族的生活方式，与现代社会相差甚远。这种状况，既不利于少数民族社会的进步，也不利于其成员的生活幸福。

此外，作为生活方式的一个重要内容，少数民族传统的医药行为和日常生活习惯中也包含着大量不文明、不健康、充满迷信和愚昧的内容。它们直接影响着人们的生活质量。关于这一部分的内容，我们前面已有论述，这里就不赘言。

总之，由于历史文化和社会的原因，少数民族的生活方式中，存在大量不合理、不文明的陈规陋习。它们对少数民族社会生活的进步，形成巨大的阻碍力量。改变这种不合理的生活方式，对少数民族的社会进步有着重大的经济意义和文化意义。但是，我们必须注意到，不论什么民族，它的文化传统和生活方式，都是一定历史阶段人们社会活动的产物，都有其历史根据。正象黑格尔所说的那样，“凡是存在的都是合理的。”在我们今天看起来是不合理的、荒唐的东西，在历史上却有其产生的根据，有它的合理性。少数民族传统的生活方式，在今天看来，大多数已经不适应当今社会的潮流、是不合理的存在了，但是我们却不能因此把它的过去、它的历史也看作是荒谬的、不合理的而一概否定。比如，在今天看来，少数民族不连贯的“今朝有酒今朝

醉”的即兴消费是不合理的，它不符合现代社会的经济理性原则。但在历史上，许多民族长期过着漂泊不定的游耕游猎迁徙生活。住所的不固定，使它的成员不可能大量积攒财产，为了便于游动迁徙，人们就只有采取即时消费的方式来处理自己的劳动产品。又比如，在我们今天认为是不合理的族内婚、姑舅表优先或亚血缘内婚等等的早期婚姻制度，在它们产生的那个年代里，也是一定社会条件和生存需要的产物，有其重大的现实理由作根据。我们不能因为它们在现代条件下不适于社会的要求，就用简单的方式将它们与存在其中的整个民族文化传统都加以弃绝。否则，我们就会在对待少数民族传统文化的态度上，犯我族中心主义或文化虚无主义的错误。坚持这一方法论的原则对我们认识基督教的传播对少数民族生活方式变化的影响，尤其重要。

二、基督教对少数民族生活方式的影响

基督教传入少数民族地区后，围绕着传教活动和发展宗教事业的需要，所开展的一系列社会文化工作，如创制文字、建立教会学校、创立现代医疗卫生体系和提倡文明健康的生活方式等，在移风易俗，改变社会文化的落后面貌上，产生了积极的影响。使少数民族信教群众在接受基督教的同时，也逐渐改变了他们原有的一些陈规陋习，引起了他们的生活方式一些引人注目的变化。归纳起来，这些变化主要表现在这样几个方面。

一是消费行为的改变。在少数民族社会，人们的不合理消费行为有两类：一类是夸示性和宗教仪式性的消费，这一类消费是极其铺张浪费的。我们知道，在少数民族的传统生活中，由于长期的历史文化积淀和崇拜鬼神的原始宗教观念的影响，人们形成了许多带有夸示性和仪式性的消费习俗，它的慷慨和奢华与人们日常生活的匮乏形成鲜明对照。针对这种情况，教会要求信徒取消华美的装饰和禁止杀牲祭鬼等，使人们在这一方面的消费发生

了由奢入简的变化。

另一类不合理的消费行为是对身体危害极大的鸦片和酒精的嗜好。在许多少数民族社会，抽大烟和嗜酒是社会的两大痼疾，它们象魔鬼一样，不仅吞噬人们的钱财，而且吞噬它们的生命。因为嗜酒和吸食鸦片而导致贫困、导致人的精神颓丧甚至家破人亡者时有发生。针对这类社会恶习，传教士利用宗教信仰对人的行为的约束力这一特殊的武器和教会的组织性，在教区内禁烟禁酒，使这两种被当时地方政府官员认为不可救药的恶习在信教群众中被消灭。人们的精神面貌也发生了显著的变化。对此《云南边疆史地丛书——双江》一书作了这样的记载：

保黑卡低嗜烟酒如命，男女妇孺，自小即以此为日常作业，乃入教以来竟多数戒除，比我们汉人的“禁烟要政”还历行得彻底些；从来肮脏恶陋的容貌服饰，亦知清洁修整，日渐洋化。

二是推动婚姻家庭制度的改革。前面我们已经谈到，在近代，在婚姻家庭制度方面，许多少数民族仍然延续着早期社会的传统，盛行原始色彩浓厚的婚姻习俗；还有一些民族，随着边疆民族地区封建化的进程，在保留某些原始婚姻家庭遗俗的同时，染上了一些封建婚姻的陋习，如买卖婚姻和包办婚姻等。教会在教徒中严格推行一夫一妻制，废除了公房制和转房制度，禁止三代（有的地方是五代）以内的血缘婚姻，主张婚姻自主，结婚不收彩礼，有的地方还实行结婚仪式的改革，把现代婚姻家庭的观念和制度带进了少数民族社会。

关于结婚仪式的改革，白敦原在《石门坎的苗胞生活》一文中介绍：

现在信教的基督教徒，订婚和结婚的手续与常人差不多，特别加上一课礼拜，名“配茶”（即喝唱“交杯酒”）。因苗族教徒戒酒，故用茶代替。男、女双方及证婚人在同一茶杯中各饮一口茶，即表示建立了婚姻盟誓，新郎新娘和男女双方亲友，都集合

在教堂，请传道先生来证婚，讲几段结婚圣经，唱几首赞美诗，唱毕，先生讲几句吉利话，祷告祝福等，便算完结一场人生大事。的确好似文明结婚典礼，简洁明了而且经济，比较那万人腾欢奢侈浮华的婚嫁，俭约程度，真是天渊之别了。⁽²⁴⁾

三是通过卫生教育和日常生活中的文明习惯的培养，使信教社区的卫生面貌和信徒的家政状况发生了显著的变化。

对于教会在信教少数民族中改革不合理的生活方式的努力，我们可以从各地教会制定的约束信徒行为的十戒教规中窥其一斑。比如，澜沧地区的教会十戒规定：

听父母话，不信鬼，一夫一妻制，不偷人，不饮酒，不吸大烟，不杀人，不嫖、不赌钱，服从基督教。⁽²⁵⁾

而福贡地区的十条教规为

(1) 不吸烟；(2) 不饮酒；(3) 不偷盗；(4) 不赌博；(5) 不调戏妇女；(6) 不信奉鬼神；(7) 禁止唱民族歌谣，跳民族舞蹈；(8) 禁止教徒与非教徒通婚；(9) 不准教徒吃结婚彩礼；(10) 教徒与非教徒不得合作共事。怒江地区的教会甚至把“讲究清洁卫生”作为教会十项教规之一要求信徒恪守。⁽²⁶⁾

这些戒律对改变少数民族的生活方式，提高生活质量以及社会财富的积累无疑是有一定的积极作用。而实际上，受上述因素的影响，少数民族信教地区确实发生了一些积极的变化。

如，1950年中央访问团第二分团在傈僳族地区考查时发现：(个人卫生) 信教不信教有所不同，信教者知道洗脸、漱口、梳头。一家只有一个脸盆，手中是麻布，没有手巾的人家，洗脸用衣服揩。漱口有用牙刷的，有用指头搓的。不信教者有的人一生只洗过三次脸。⁽²⁷⁾

又如，在福贡县，由于祭鬼酗酒和婚丧支出等对经济生活具有破坏性作用的消费减少，信教群众的生活水平也有所提高。

福贡县木古甲村谷乃比家族(怒族)中，1935年基督教传

入时的富裕户（人均占有一架以上土地）中，信教户占61%，1957年时，尽管富裕户的总比重由原来的81%下降为73（5%，但信教户在富裕户中的比率却上升为72%。⁽²⁸⁾

1954年，人们对瑞丽县等戛寨的22户景颇族生活状况进行的调查也发现，

22户（景颇族）全部信教，其主要农作物（水稻和旱谷）的产量自给有余，副业和大牲畜也较为充实。

由于生活较好，也就较洋化，妇女多着缅装，披着长发并围着各色毛线或花布头巾于发间，居室也较清洁，部份家庭已人畜分居，受教育也较普遍，识字人口占全寨人口的44%。⁽²⁹⁾

从上述情况看，由于生活方式的变化，信教少数民族的经济生活和社会文明程度确实有了提高，这是我们应该肯定的。然而，作为科学的研究，我们不仅仅是要说明基督教的传播，给少数民族的社会文化带来了什么样的影响，我们更关心的是，基督教为什么会给少数民族社会带来这样的影响。或者换句话说，是什么原因使基督教能够影响少数民族的生活方式和社会文化的变化。对此，我们将从社会文化变迁的角度，对之作进一步的探讨。

三、基督教对少数民族社会生活的影响评析

社会文化变迁是一个涉及到包括人们的宗教信仰、道德伦理与价值观等观念要素和生活态度、生活追求与生活方式等行为要素在内的整个社会文化要素的改变或重组。从社会文化变迁的角度看基督教对少数民族社会生活的影响，将有益于我们对基督教在少数民族社会的传播和影响作出客观的评价。

从比较宗教研究的角度看，基督教之所以在近现代历史上以超越于一切民族宗教和国家界限的强势向全世界传送“上帝的福音”，是与近代西方文化的崛起和资本主义工业文明在全世界取

得了主导地位直接相联系的。近代以来，资本主义以其前所未有的扩张性用商品的重炮摧毁了民族文化的长城，而基督教则以拯救人的灵魂的说教和散发通往天堂的入场券的方式，渗透进了民族文化心理的防线。商人和传教士象两架狂奔的马车，伴随着殖民主义的隆隆炮声，将象征西方文明的商品和圣经送到了世界的每一个角落。因此，正是靠着资本主义工业文明的威势，基督教才取得了它对其他民族的传教优先权。

但是，在另一方面，在基督教对异民族进行扩张和渗透的过程中，也充分地发挥了它的宗教优势。

从基督教本身的特点来看，它的教义表现了普世宗教的巨大包容性。它的人人可以获得救的思想和传教士们不分种族的劝世福音，不论它是否能够兑现，对一切受压迫的苦难民族和人民，都具有慰藉或镇静的作用。正象恩格斯所指出的那样，基督教没有加深民族隔阂的繁琐仪式，“毫无差别地对待一切民族”的态度，以及它的创始人“所固有的牺牲精神”，为大家渴求摆脱堕落世界，获得内心得救，获得思想安慰，提供了人人易解的形式。⁽³⁰⁾而它的“人人平等、共济互助”的道德许诺，对那些弱小民族，又更具振奋和激励的作用。因此，基督教能够超越民族界限，在少数民族中引起人们对它的反响。

从基督教的社会特征来看，它也是一种入世宗教或社会宗教。它对世俗社会事务的普遍关心是它能够站在神圣和世俗这两极的中间，把神圣事物世俗化，世俗事物神圣化，灵活地充当着“牧羊人”的角色。因而，它能够在社会的物质生活、组织制度和精神信仰三个层面上对社会施加全方位的影响。因此，虽然基督教不是政教合一的组织，它却时常地在它认为必要的地方扮演政治行政组织的角色，介入到世俗社会的事务中。我们从基督教在云南少数民族社会里，对人们的生活方式和和其他社会事务的干预中就可以看到这一点。

基督教又是“穷人的宗教”，它所宣扬的怜弱护小的伦理原则和扎根于贫困社会底层的传教路线，使它很容易得到人们的好感，并且在“最需要福音”的人群中引起共鸣。这一点，我们从传教士在少数民族中传教时，治病救人、施舍行善，力图扎根于少数民族的社会生活之中，紧密与民族群众的日常生活实践活动相联系，与云南少数民族长期对自身生存状态的关注相吻合的行为里观察到。

由于基督教本身的这些特点，使它在向少数民族社会的传播中，能够充分地释放和利用它所携带的文明要素和文化信息，为它的传教事业服务。而它所释放出来的这些文明要素和文化信息，同时也就对少数民族的社会生活产生了影响。

从少数民族的生存处境和需要来看，我们在前面第二、三两章对少数民族社会生存状况的分析已经充分说明，对于处在边缘社会和短缺社会中的民族来说，得到社会的任何尊重和承认，获得任何的救助与关心，对他们都是有着重大意义的事情，都会引起他们心理上、情感上乃至行动上的巨大反响。并且，由于他们的社会组织是以地缘或血缘为纽带的部落村社，群体依赖性强，行为的模仿性大，一个象征性的事件即会引起强烈的群体互动。我们在滇东北的苗族、滇西南的拉祜族和佤族、怒江峡谷的傈僳族群众整村整寨地成为基督教徒的大规模皈依活动中，可以看到这一点。也正是因为这样，传教士们在传教活动中，往往只是采取一些象征性的行动，就能对少数民族群众的生活产生极大的影响。这种情形，我们在少数民族地区进行调查时，已经强烈地感受到了。当人们向我们讲述当年传教士的故事时，传教士的一件事、一个举动对他们来说，都是具有重要生活意义的象征，被人们反复地传诵。由此，我们才能想像，为什么在常人看来难以办到的事情，比如婚姻习俗的改变、抽烟嗜酒的恶习的戒绝，会在传教士的劝戒下实现。在这里，问题进入到了基督教对少数

民族社会生活发生影响的深层原因：宗教信仰的感召力上。

在少数民族传统社会，由于长期受鬼神观念的影响，使人们对宗教有着强烈的情感，并对神灵奇迹或被认为神圣的事物，充满了敬畏的情感。在原始宗教状态下，人们的这种情感表现为鬼魂意识支配下的鬼魂崇拜。当他们信仰改变以后，他们崇拜的对象由具体的鬼魂转向了高度抽象的至上神上帝。但是他们的观念并没有像现代基督徒那样，把上帝看作观念神，而是像他们原来理解鬼魂那样，对上帝充满神灵般的敬畏。对上帝的“仆人”牧师或传教士也充满了“克里斯玛”神灵般的敬仰，以追随“克里斯玛”神圣感召力的方式，追随那些对他们有重要影响的传教士，把他们的人格和言行当作神圣的东西加以敬仰。因此，从宗教信仰的深层原因来看，应该承认，基督教的传播所引起的少数民族社会生活的变化，是和信徒们对宗教信仰的感召力的追随相联系的，是信仰的作用引导他们改变自己的传统和习俗，改变自己的生活方式，从而引起他们的生活方式变化。因此，只有从少数民族的社会处境来理解他们信仰基督教的动机，从他们对基督教的信仰来理解他们生活方式的改变，而不是从传教士的方面来理解，对少数民族信仰基督教后社会生活发生的变化，才能作出合理的解释。

在讨论基督教对少数民族社会生活的影响时，我们还注意，传教士们在引导信教群众过文明生活时，也包含着宗教的狭隘意识，比如在婚姻关系上，教会禁止信徒和非信徒结婚；在学校教育和医药卫生方面，为了表明信徒的优越，吸引更多的群众入教，也规定信徒和非信徒的区别。这些行为不仅使传教士所带来的文明成果不能有效地发挥它们的影响，而且，也暴露出传教士们所做的工作，是为了他们的宗教目的而采取的策略手段。因此，当我们研究分析基督教对少数民族社会的影响时，不要忘记传教士本身的宗教目的性。

总结本章所述，基督教在云南少数民族社会的传播过程中，通过传教士创制民族宗教文字和创办宗教教育，使得云南部分信仰基督教的少数民族从没有自己的文字，靠刻木记事、口传记史，发展成为能运用文字与外部交流、从事本民族文化教育活动；通过传教士的医药传教，少数民族开始接触到现代医药卫生的观念，告别了巫术医疗的愚昧状态，引起了信教群众卫生健康观念的重要变化；随着这些变化，在社会生活领域，人们的生活方式也发生了变化，许多不合理的生活行为和陈规陋习随着人们的文明程度的提高而禁绝。基督教对少数民族社会的影响是深刻的，但是，这不是传教士和教会单方面的努力做到的，更重要的是少数民族群众根据自己的社会处境，在对基督教信仰的宗教实践中实现的。因此，基督教能够对少数民族的社会生活产生影响，最深刻的原因还在于少数民族群众对基督教的信仰中。

注释：

- (1) 莱斯利·怀特：《文化的科学》，第22、33页，山东人民出版社1988年版。
- (2)、(3)、(4) “摆夷”，现傣族的旧称；“卡瓦”，现佤族的旧称；“罗黑”，现拉祜族的旧称。
- (5) 教义发生变异的情况可以从18世纪佛教在拉祜族中传播的情况得到说明，见附录二“从原始一神教到基督教”。
- (6) 《威宁县宗教志稿》油印本，转引自张坦：《“窄门”前的石门坎》，第197页，云南教育出版社1992年版。
- (7) 张坦：《“窄门”前的石门坎》，第198、199页，云南教育出版社1992年版。
- (8) 同上书，第179、180页。
- (9) 同上书，第184页。
- (10) “密支扒”、“骂扒”均为傈僳族基督教传教士的称谓。
- (11) 引自宝山屹搜集整理的《基督教传入碧江的情况》。
- (12) 陈国钧：《石门坎苗民教育》，转引自《民国年间苗族论文集》，贵州民族研究所编。

- (13) 参见《云南民族情况汇集(上)》，云南民族出版社1986年版，第14—15页。
- (14) “基督教在武定的情况”，载《云南民族情况汇集(下)》，云南民族出版社1986年版。
- (15) 《云南民族情况汇集(上)》第174页，云南民族出版社1986年版。
- (16)、(17) 引自《中国原始宗教资料丛编》，第854页，第878—879页，上海人民出版社。
- (18) 《云南民族情况汇集(下)》第21—22页，云南民族出版社1986年版。
- (19) 杨学政等著：《云南境内的世界三大宗教》第202页，云南人民出版社1992年版。
- (20) (21) 引自张坦：《“窄门”前的石门坎》，云南教育出版社1992年版。
- (22) 桑耀华：《景颇族的鬼魂崇拜与祭祀》，载《云南民族民俗和宗教调查》第221—222页，云南民族出版社1985年版。
- (23) 田继周、罗之基：《佤族》(民族知识丛书)第68页，民族出版社。
- (24) 转引自张坦：《“窄门”前的石门坎》第176页，云南教育出版社1992年版。
- (25) 杨树谷：《澜沧县外来宗教情况》，载《云南民族情况汇集(上)》，第168页，云南民族出版社1986年版。另有佚名《澜沧县帝国主义活动与宗教情况》一文列举当地教会十诫为：听父母话，一夫一妻制，不偷人，不饮酒，不吸大烟，要亲爱，不杀人，不淫，不赌钱和不信鬼神服从耶稣。转引自秦和平的文章，载《世界宗教研究》1987年，第3期。
- (26) (27) 《云南民族情况汇集(上)》第14—15页，云南民族出版社1986年版。
- (28) 《怒族社会历史调查》第67页，云南民族出版社1981年版。
- (29) 瑞丽县档案馆：753号卷“瑞丽县基督教情况初步调查(材料之一)”
- (30) 《马克思恩格斯全集》第19卷，第335页。

第六章 少数民族伦理道观念的 变化与基督教信仰

在基督教传入云南少数民族社会以后，信教地区少数民族的精神生活呈现出极其复杂的关系形态。这种复杂的关系形态突出地表现为民族传统宗教、基督教和民族道德的三维互动过程，因此，揭示民族传统宗教与民族道德的关系，以及民族传统宗教向基督教的转变过程对民族伦理生活所产生的影响和意义，就成为研究云南少数民族宗教信仰向基督教转变的不可缺少的重要内容之一。

第一节 民族传统宗教信仰与民族道德

民族传统宗教和民族道德是民族社会中的两种不同的社会意识形态。然而，这两种意识形态在形成和演化的漫长历史中，又相互影响、相互补充，从而具有特殊的联系形式和属性。

一、主体归属的共生性或民族性

民族传统宗教是由原始宗教演化而来的一种宗教类型。它在变迁过程中，既有原始宗教的特性，又具有进化了的一些因素。本章不在严格的意义上将原始宗教和民族传统宗教区别开。正如恩格斯所说：“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。”⁽¹⁾这就意味着，原始宗教伴随着氏族部落乃至民族的形成

而成为民族宗教，从而具有鲜明的民族性。同样，氏族部落乃至民族社会中用以调节各种社会关系的风俗习惯、通婚禁忌、团结对敌、成员间相互帮助的义务等，是民族道德在形成过程中的具体内容和早期形态，它既是民族群体内部约定俗成的行为准则，又为全体成员所认可，因而也具有鲜明的民族性。

民族传统宗教与民族道德在主体归属上的共生性和民族性，与民族的形成过程有着直接的联系。从氏族、部落到民族的生成，既是民族文化形成和变迁的过程，也是原始宗教和民族道德作为民族文化结构中的组成内容形成和演化的过程。没有脱离一个民族而存在的所谓民族文化，也没有离开民族文化而能够生存发展的民族。民族传统宗教和民族道德依附于一个民族主体，因而具有主体归属的共生性和民族性。

进一步说，民族传统宗教与民族道德在主体归属上的共生性和民族性，根源于一个民族的社会物质生活条件，并与一个民族生存其中的社会组织结构有着直接的联系。我们知道，氏族是人类继原始群体之后而产生的第一个基本的社会组织形式。氏族社会的基本特征在于，人们的血缘关系是基本的社会人际关系。人们在采集、狩猎和刀耕火种等劳动活动中，血缘群体成员间的亲密联系以及由此形成的社会生产力成为人们向自然界进行物质索取的重要方式；任何违背血缘群体力量的个体行为，不仅难以同自然相抗衡，而且也被人们视为是不道德的行为。因此，氏族社会中的生产关系包括生产、分配、交换和消费等行为都打上了血缘关系的烙印，受血缘关系的制约。长期的生活经验告诉人们，维护血缘秩序和血缘群体的团结，有利于氏族组织功能作用的发挥，从而能有效地调节人与自然的物质交换关系和人与人的交往关系，促进氏族社会的生存和发展。在人们感知和意识到这一事实和需要的漫长岁月中，人们的观念和行为逐步向规范化水平发展，从而形成了维护氏族组织结构的一系列行为模式和规矩、制

度，其中包括原始宗教和民族道德。

我们以云南的彝族为例。据彝族史诗记载，彝族历史上“独眼人”时代是猴子变成人的时代，而“竖眼人”时代则“天下不安宁，大人欺小孩，小孩骗大人。……道理全不要，礼节都丢光”。⁽²⁾“那代竖眼人，不要理和德，怪事频繁生。”⁽³⁾这是以采集为生的时代。在这个时代，人们并无道德意识。在遭受洪水泛滥的灭族之灾以后，幸存下来的彝族先民变成“横眼人”，繁衍兴旺而发生了六祖分支的重大事件。这意味着彝族先祖氏族部落的扩大，因生存区域的局限而分支向外扩展，在新的生存区域中发展下去。在这横眼人时代，已有“集市十二个”，人们“样样照理办，事事按德行”，“个个有心肠，人人有良心”。⁽⁴⁾在这些关于彝族先祖道德状况的形象描述中，我们已深切感受到了民族道德的产生与民族和民族社会形成之间的紧密关系。在《彝族创世史》中同样描述了彝族先祖的祭祀活动以及毕摩（即主持宗教活动的权威人物）的各种行为。这同样也使我们感受到了原始宗教在彝族社会中的生成过程和职能作用及其与民族社会之间的关系。

上述分析说明，氏族社会的制度结构是为维系其组织结构应运而生的，但并不等于说原始宗教和民族道德的物质根源就是氏族社会的血缘关系。事实上，血缘关系是氏族群体人口再生产中形成的一种自然关系，同时也是社会化了的一种社会关系。中华民族“龙的传人”的观念，以及众多少数民族图腾崇拜、祖先崇拜中的共祖观念，已是对这种血缘联系的伦理认同，因而也是民族平等团结、相互交流的社会道德前提。因此，这种血缘联系是基于生产力发展的要求而成为原始宗教和民族道德得以产生的重要的中介环节。也就是说，原始宗教与民族道德是在其赖以存在的民族社会组织结构的基础上，为维系和调整这个组织中的个体行为而具有了主体归属。原始宗教与民族道德的主体属性是为适

应一个民族生存于其中的社会组织结构及运行的要求而生成的一种文化特性。

另外，从主体性的意义来理解，民族传统宗教与民族道德在主体归属上的共生性和民族性，又具有深刻的物质根源和认识根源。就物质根源来说，人作为社会生产力的构成要素，其认识能力和认识水平是与其赖以生存的社会生产力结构水平的状况相适应的。社会生产力水平越低下，人们维持其生存消费的能力也越低下，人口生产的水平和质量也越低下，而对自然的依赖和畏惧则随之增大，人在生产力结构中的能动性也势必与生产力的水平相一致。因此，从认识方面来看，原始民族对周围世界、对社会生活及人生意义的解释，必然与自己群体活动的水平相适应。一方面，人们无法真正理解和准确把握自然力，而把自然力人性化、权威化和神圣化，乞求自己也能获得自然力或以某种神秘力量来把握自然和社会；另一方面，人们为了掌握通过血缘关系认同和组织起来的群体力量，使之符合生存的需要，而在尚未对道德现象、社会管理等有科学认识的情况下，就只能以原始的社会制度和规范形式，即以各种崇拜和禁忌、巫术等来表达自己的愿望、情感和掌握自己的行为，也必然以这些形式规定个人的义务、责任和权利，从而协调利益关系，维持社会秩序。这两方面已经展示了人在认识和实践中的创造能力。虽然，这一创造能力的水平一开始就是粗俗的，但它毕竟展示了人的本质的对象化过程，展示了人类能在对象化过程中把握人与客观世界的关系的特点。显然，文化是人类创造的符号价值系统，文化必然是人的属性的体现。原始宗教和民族道德的主体归属或主体属性也自然如此。

二、过程起点上的合一性和发展的不平衡性

原始宗教与民族道德在过程的起点上具有合一性，在变迁过

程中又具有分化的不平衡性。这是我们在揭示原始宗教、基督教与民族道德三维互动关系时所必须了解的重要方面。

先从原始宗教与民族道德的合一性来看，民族道德在早期的形成过程中，是以歪曲的形式，即以原始宗教的形式来体现人们的行为要求和实现维持社会关系的功能的。虽然，在原始宗教和民族道德本身的结构方面，二者的内容各不相同，但意识、活动、关系等结构要素则是统一的。作为观念意识的原始宗教和民族道德，虽然也可以区分为思想意识和社会心理两个层次，但是，在思想意识方面，原始宗教和早期的民族道德并不是一种哲学化的思想理论体系，而主要是以崇拜对象、仪式、幻想、情绪、情感、欲望、意志、行为习惯等社会心理形式表达出来，并贯穿在个人和群体的行为模式中。在考察云南省彝、苗、拉祜、佤、景颇、傈僳、怒等几个信仰基督教的民族的早期道德状况时也发现，作为哲学化了的伦理道德并不存在于他们的思想意识中，因而，这些民族的道德观念和原始宗教观念是混沌合一的，很难分清什么是纯粹的道德观念，什么是纯粹的宗教观念。

例如，佤族信仰的最高精灵“木依吉”，不是具体的鬼神，而是某种可怕的感性力量，但大致上可作为鬼的通称。在佤族看来，精灵“斯艾”或“斯戛”分为善恶两类。景颇族的天鬼、地鬼和家鬼多达百余种，通常家鬼性善，能保佑子孙；而野鬼性恶，能危害人类。苗族崇拜的多种鬼神也被赋予了善恶属性，鬼神既可保佑人，又会作祟于人，鬼神的善恶属性具有相兼的特点。拉祜族统称鬼神为“尼”，把保护人的精灵称作神，把危害人畜的精灵看作鬼，鬼神虽无善恶称谓，但已有善神恶鬼的界定，有职能好坏的区别。所以，人们要“做鬼”祭祀，乞求鬼神降福免灾。由此看来，鬼神观念和鬼神崇拜具有原始宗教的特性，同时，鬼神本身又具有伦理属性，人间趋善避恶的道德理想对象化为鬼神的属性，人间的善恶与鬼神的善恶相通，关系密

切。这种鬼神观念的宗教特性和伦理属性的混合，使得原始宗教与民族道德在演化过程的起点上就具有了混沌合一的特性。

在原始宗教和民族道德的形成过程中，民族道德不是以原始宗教之外的其他形式作为人们的行为规范。就氏族成员将图腾视为与人的起源、力量、祸福有关的对象物，并因而以对图腾的崇拜和态度衡量行为善恶来说，就禁忌所规定的人与神，人与人的关系以及氏族成员以禁忌作为评价人们行为善恶的准则来说，图腾和禁忌在人伦意义上，无疑是民族道德的基本规范形式。而且，原始宗教与民族道德不仅在规范形式上互相合一，在内容上也是互渗互补的。对氏族成员来说，人与鬼神的关系本是人与人的关系，鬼神不过是亡故之后的先人在鬼界与人界之间进行交往的灵魂。因而，人与鬼神的关系就是日常生活不可分割的整体。宗教活动与道德实践本身是难以区分的；宗教戒律就是道德戒规。图腾和禁忌所规定的义务与责任，自然是氏族成员所必须遵守的。

有一种观点认为，道德先于宗教而产生。然而，问题是，在包括原始宗教在内的宗教产生以前，人们是否就具备了道德意识以及将道德与宗教区别开来的能力。承认道德先于宗教而产生，就不能不承认道德意识先于宗教意识而形成。早期智人的这两种意识就已有所分化。但是，这种推论不仅难以从现有考古资料中得到证实，而且也并未注意到原始宗教与早期道德在结构上的相关性。更何况原始文化本身就是宗教、伦理、艺术和人的各种观念的感性混合体，各种意识形式还没有达到分化的水平。历史越往前溯，原始宗教与民族道德的界限就越难以确定。将宗教与道德分离开，只是在人们意识到了神道、神性、神律与人道、人性、自律的区别之后，在原始社会解体，人类有了体力劳动和脑力劳动的分工而进入阶级社会的时候才成为现实。所以，原始宗教与民族道德凭藉着共同的规范形式，体现着调节人与崇拜对象

之间关系的基本要求，也体现着调节人与人的关系的基本要求，这自然是原始宗教与民族道德在形成过程中的一个特点。

再从原始宗教与民族道德的分化来看，由于少数民族社会发展的不平衡性以及思维发展水平的差异性，原始宗教与民族道德从混沌合一到开始分化的过程，在各民族之间存在着不平衡的现象。对此，我们以比较的方法加以说明，并根据原始宗教与民族道德分化的具体过程和表现形式将其划分为不同的类型。

第一种类型是民族道德同原始宗教较彻底地分离开来，民族道德成为人们把握现实社会关系的主要方式。随着社会经济、政治和道德观念的发展，人们关于社会生活各方面的道德观念日趋丰富，婚姻道德、商业道德、政治道德、军人道德等已在社会活动的客观需要中产生出来。原始宗教已不能适应人们道德观念的深化，也无法容纳道德实践提出的许多新的内容和要求，而单一神的信仰和崇拜又未形成系统。在这种情况下，民族道德一方面成为社会公众约定俗成的行为规范，另一方面也可能由于统治阶级的倡导，而成为一种广泛的社会制度和政治伦理。与其他民族相比，汉民族是在原始宗教与民族道德的分化中完成得最彻底的民族，儒家伦理的政治化虽然没有拒斥巫术谶纬迷信一类的活动在政治行为中的存在，但是，儒家伦理一直是在中华民族的观念中占统治地位的意识形态。

第二种类型是原始宗教与民族道德正处于分化之中，成为人们把握世界的不同方式。例如，白、纳西、布朗、基诺等民族，虽然处在不同的社会历史阶段，民族道德与原始宗教或已分化或正处于分化之中。其中，白族受儒家伦理影响较深，已形成了具有封建特色的民族道德。白族社会中的本主崇拜与民族道德既有明确的分界，在规范功能上又相互补充。纳西族的东巴教已明确提出善恶观念和道德准则，实际上已促成了本民族的宗教与道德的分化。而且，纳西族在历史上也积极接纳儒家伦理，使人伦关

系纳入儒家纲常道德的规范之中。而在布朗、基诺等带有原始公社残余的民族中，原始宗教与民族道德则相互混合，他们带着自己的传统文化进入社会主义，在接受社会主义文化和科学的教育中，逐步放弃原始宗教，而以社会主义道德来把握道德关系。

第三种类型是原始宗教被基督教所替代，基督教道德使民族道德发生了分化，一方面它同化了部分民族群体成员，使他们的道德信念与基督教道德相融合；另一方面，部分民族群体成员没有接受基督教，但又受到基督教的影响放弃了原始宗教，而保留了淳朴的道德习惯。以调查材料为例，1993年2月，我们在武定、禄劝两县调查的数据表明，武定县彝族、苗族、傈僳族信仰基督教的人数分别占该县本民族人口总数的6.58%、36.45%、18.06%；禄劝县该项比例分别为29.96%、16.27%、22.15%。由此看来，在民族社会整体中，虽然尚未达到全民信教的程度，但信教群众已成为一个相对独立的社会群体。信教群体与非信教群体之间的宗教观念已有极大差异，原始宗教与基督教的冲突早先表现在率先信教群体的选择过程中。基督教信仰的确立，使得这一冲突得以解决。然而，在同一民族中，信教群体与其他群体又面临着民族传统文化与基督教的冲突和调适问题。从道德意识的角度来说，信教群体恪守基督教道德，既是宗教信仰的转变，也是道德信念的转型。而非信教群体则由于50年代以来的社会主义实践和历次政治运动放弃了原始宗教，至今已不知原始宗教为何物，但勤劳朴实、诚实正直、团结互助等传统美德，则依然是他们生活中信守的准则。基督教替代民族传统宗教信仰，使得同一民族中的信教群体与不信教的人们在道德观念上存在差异，他们的行为自觉性和目的性也表现出不同的倾向来，这是原始宗教与民族道德在受到外来宗教冲击时所发生的一种实质性的分化。

基督教道德与民族道德的同化融合，相对于基督教与原始宗

教的转换来说，冲突要明显小得多。关于基督教与民族道德的关系，我们留在下一节中详细分析。

三、功能作用的整体互补性

民族传统宗教与民族道德，在功能作用上具有整体互补性的特点。既然原始宗教与民族道德同源共生，具有民族性和合一性，那么，在一定的历史时期中，二者的功能作用也曾有过相一致的情况，即在整体上调节着氏族部落内部人与自然、人与社会的关系，维系着氏族部落和民族的生存与发展。

实际上，原始宗教与民族道德的功能作用是由其自身的主体属性、结构内容和社会需要所决定的，这两种社会意识都以规范和准则规定人们行为的界限与合理性，目的都是通过调节人们的社会关系来维持一定的社会秩序。虽然，现代社会生活中的宗教与道德，在调节各种关系的范围、调节的方式和根据等方面各有不同的特点，但在原始宗教与民族道德尚未分化的民族社会中，这种不同的特点则是相对模糊，难以确定的。就是说，原始宗教与民族道德在功能作用上，具有明显的互补性和同一性。民族道德以原始宗教的权威来实现自身的调节作用，原始宗教渗透着人们对世界的道德认识，并体现着各种道德要求。

具体说来，原始宗教与民族道德的功能和作用集中表现在自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜等方面。自然崇拜虽然反映着人与自然的关系，但实质上是社会关系的直观化和对象化。人们对自然物的崇拜是为了氏族部落得到更大的利益。因此，在自然崇拜成为人们习以为常的行为要求时，原始宗教的功能也就伦理化了。图腾崇拜则更为直接地反映了人对自身起源的意识和推测，它与祖先崇拜一样，更为明确地成为反映和把握社会关系的一种方式。与自然崇拜所不同的是，图腾崇拜和祖先崇拜是氏族成员在历史的前溯中把握现实社会关系的一种方式，是体认血缘群体

人际关系和个人的社会资格及义务、责任的准则模式。因此，图腾崇拜和祖先崇拜的功能也是伦理化了的。在这个意义上似乎可以说，原始宗教是为了道德功能的实现而产生的。

对于原始宗教的伦理功能和意义，一些民族似乎早已有所意识。彝族史诗中描述了祭奠先祖亡魂的意义：对于先祖亡魂不兴祭奠，亡人魂魄就会干扰世间生活；祭奠之后，“养牛牛兴旺，养羊羊发展，办理各种事，事事很如意，人丁也兴旺，发展到万千”。⁽⁵⁾这反映出人们试图通过各种崇拜和祭祀来把握社会生活和自身命运的真实愿望。

又如，彝族十分重视名与魂的关系。名不仅是个人姓名，也是个人的名声、声誉。“祭名是古礼，未把名来祭，亡魂难超度。”⁽⁶⁾“树有影子晃，人有名传扬。”⁽⁷⁾由此看来，起名、祭名是为将来魂魄能够超度上天，也是为了“除掉身上邪，赎了你的罪”⁽⁸⁾好好做人，“事迹留千古，好名传万世”。⁽⁹⁾仅仅一个祭名的习俗活动，就已充分体现了原始宗教和民族道德所具有的实际功能。

从民族道德的功能作用来看，一方面是原始宗教的功能作用的伦理化，另一方面则是民族道德的规范功能的宗教化。处于原始宗教信仰时期的少数民族，在其原始宗教与道德尚无分化的情况下，民族道德是通过原始宗教的威力来发挥功能作用的。

首先，原始宗教以他律的权威性迫使人们服从各种道德要求。原始宗教中的道德戒律，其根据是外在的人力无法支配的神秘力量。由巫师把持的各种祭祀活动，通过各种仪式，强化了人们尊老爱幼、团结互助、嫉恶如仇、血亲复仇以及善神恶鬼的观念意识。因此，原始宗教和民族道德互为补充，自发地甚至是盲目地依赖于他律和巫师的活动而实现了自身的功能与作用。

其次，各种禁忌在民族道德的规范功能的实现过程中起了重要的作用。民族社会生活中的禁忌种类繁多，但实质都是有关人

的行为，调节人与人的关系的准则。这些禁忌严格规定了人们行为的界限和方向，并以判断和命令的形式，反映了人们的行为趋向，具有行为规范的特性。各种禁忌又具有神秘性、神圣性，对人们的行为产生强制性作用。这些禁忌作为生活习俗，又具有可接受性和传承性，在日常生活中成为人们趋利避害，去恶从善，判断是非曲直的标准。所以，一方面，禁忌促使原始宗教和民族道德的伦理功能充分发挥出来，成为连接民族道德和原始宗教的粘合剂；另一方面，禁忌又是民族道德的重要表现形成，标志着道德概念、判断等伦理思维形式在先民的头脑中已发展到一定水平，成为道德规范和法律规范产生的先兆。

总而言之，民族传统宗教和民族道德作为民族社会中的文化现象和意识形态，在其形成和变迁的过程中，有复杂的关联方式和属性，并对民族社会的变迁和价值整合，起着极为重要的作用。

第二节 基督教与民族道德

民族传统宗教向基督教的转变，与民族道德存在着许多文化方面的联系。因此，考察基督教与民族道德的关系也是十分必要的。在广义上民族道德是对早期的氏族部落道德和后来的民族社会生活中的各种道德现象的总称。我们可以将民族道德置于世界范围内的民族关系中加以研究，而本章的重点则是在云南的少数民族关系中，考察信仰基督教的民族的道德生活与其信仰活动的关系。

实际上，民族道德在各少数民族的社会发展过程中有着水平上的差异。即使是同一个民族，由于居住地域的不同，伦理思考和道德文化的成熟程度也有所不同。所以，基督教与民族道德的

关系仍然是一个十分复杂的问题。解决这个问题，对于我们把握基督教对少数民族精神生活的影响，是不可缺少的前提。

一、处在原始宗教向基督教转变中的民族道德

在原始宗教的形成和变迁中，由于社会结构的变化和人们宗教意识的发展，或者由于外来宗教的冲击，都可能改变原始宗教的形态，促使其解体消亡或向另一种宗教形态转变。一般说来，在原始宗教与外来宗教的碰撞中，民族道德也不可避免地会受到影响，并使自身的社会地位发生变化。这种情况大致有三种：一是原始宗教与民族道德尚未完全分化，外来宗教可以加速这种分化，使民族道德意识更加自觉，人们的道德观念更加完整。二是原始宗教与民族道德已经开始分化，外来宗教既可以替代原始宗教而获得社会地位，也可以通过宗教道德同化民族道德，从而使民族道德具有了神圣性和世俗性。傣族接受佛教的过程已充分说明了这一点。三是原始宗教与民族道德正在分化或已经分化，民族群体又抗拒外来宗教，民族道德就可能形成自己的系统，也可能融入到另一种内涵相近的道德文化中。

然而，在基督教与民族道德的关系中，值得重点研究的是上述第一、二种情形。关于这两种情形，我们可以从世界文化背景和云南有关少数民族文化历史这两个视角来进行研究。

从世界文化的文明进程来看，宗教与道德是以相互关联的方式演化发展的。

早在基督教诞生之前，人们就已相信有道德的法则，几千年前的古埃及智者就已经认识到这种法则的约束作用……⁽¹⁰⁾

就是说，早期的道德已经完成从原始宗教文化中分离出来的过程，成为一种相对独立的意识形态和文化现象。古希腊时期的道德生活和伦理学说，以及自春秋战国发端的儒家伦理，对现代乃至当代的社会生活产生着重要的影响。宗教与道德的分离，意义

是显而易见的。

不过，宗教与道德的合一也未必是毫无意义的。

把伦理、道德与正义结合在一起，一直是传统宗教表现形式的一个重要组成部分。在伊斯兰教、犹太教与基督教这类有神论的宗教传统里，道德被看作神意的外化。这种神圣意志不仅体现在个人行为里，而且体现在统治者统治社会的方式之中。⁽¹¹⁾

显然，自人类进入阶级社会以后，将宗教与道德合而为一作为一种统治方式，是人类政治文化的一大发明。当然，这种将宗教与道德合而为一的做法，与原始宗教和民族道德的混沌合一，在性质上已有根本不同。因为，人们在未能真正把握社会利益关系的本质和个人的命运，或者社会以道德方式调节利益关系无能为力，或者统治阶级还需要以宗教和道德来维持自己的统治的情况下，才会把宗教作为道德的保证，以宗教作为道德义务或社会公正的根据，道德也才宗教化。而在原始宗教与民族道德关系的早期形态中，二者的相互渗透和融合，只是人们未能真正把握社会利益关系的真实本质和自己命运的反映，是人们如此理解客观世界和建构自己观念世界的结果，而不是统治阶级自觉意志的产物。

在西方，当基督教成为中世纪的统治力量的时候，道德生活和伦理研究都成为宗教的一部分，宗教与道德的合一及其政治化，成为统治阶级成功地统治社会各阶级，维持社会秩序的有效手段。在中国 2000 多年的封建社会中，道德虽未宗教化，但其政治化已发育成熟。儒家道德在与封建政治的联姻中，同样成功地统治了中国社会几千年。儒学对基督教的上帝大加驳斥，儒学不承认有超乎天之外的上帝存在。脱离物质、世俗生活而超自然存在的上帝，在儒家看来是不可理解的。这种无限的存在又如何创造并主宰了万物，这在儒家看来也是荒谬的。这种思维方式使得并不排斥宗教信仰和鬼神祭祀的儒家学说，却把上帝拒之于门

外。有趣的是，随着科学技术的发展，从西方人文主义运动开始，直到当代，人们才又明确主张，道德无需寻求上帝的启示和保证，道德的根据就在于社会和人本身，道德与宗教原有的联系因“上帝死了”的呼声而又分解开。

看来，原始宗教与民族道德早期的融合与后来的分化，世界宗教与道德的合一与分解，是宗教与道德相互发展中的不同过程。这些过程各有特点，又相互关联，在社会经济、政治和科学发展的作用下，构成了宗教与道德有一定规律性特点的发展的历史。

从云南有关少数民族文化历史的进程来看，基督教对民族道德的同化是在少数民族宗教信仰向基督教转化的过程中实现的。基督教在民族地区的传播，在与当地民族宗教信仰的冲突中，通过传教士创立民族文字，发展教育卫生事业，讲经布道，区域示范等方式，消解原始宗教，并在传教过程中与本地政治和传统文化适当妥协，相互调适，从而求得了生存发展的合理性。其结果是，民族道德挣脱了原始宗教的束缚，在基督教中找到了自己的理性形式。同时，由于民族道德提升为基督教道德，它的规范性功能也随着宗教活动的组织化、制度化而得以增强，它在人们内心中的地位和社会生活中的作用也因为上帝的神圣权威而十分稳固了。我们在下面的论述中还会具体涉及到处在原始宗教向基督教转变中的民族道德的地位和作用等问题。

二、基督教与民族道德同化的文化根源

基督教替代了民族的传统宗教，并将民族道德同化于自己的伦理体系中，除去许多社会历史的原因之外，这里还应该作具体分析的就是基督教与民族道德同化的文化结构性根源。

首先，无论是神学家还是宗教学者，都明确肯定基督教包括道德的规定，十分强调伦理道德，因此，基督教与民族道德在对

人的行为要求方面就具有极大的相容性。人的行为无非是与他人和社会有关的社会性行为，在伦理意义上，是对他人和社会有利或有害的行为；在宗教的意义上，则不仅是与人有关的行为，也是与信仰对象利害相关的行为。各种意义上的行为虽然是理论划分的结果，但确实反映了实际生活中各种行为的内容、意义相互交织在一起的情形。无论是宗教还是道德，作为把握社会关系的特殊方式，都必须以一定的行为要求来规范和调控人的行为。尽管基督教和民族道德维系社会关系和社会秩序的方式、途径、手段不同，但劝人为善，不做伤害他人的事情的要求却是相通的。基督教所宣称的良心、正义和义务以及对幸福的追求，也是民族社会生活中的道德信念和理想。基督教对于违反宗教道德的行为的惩处规定，与民族道德生活中对于违反道德要求的行为的惩处，在倡导什么，劝阻什么的评判意义上，形式也是很相近的。因此，作为基督教组成部分的基督教道德与民族道德就具有一定的相容性，从而使民族道德具有了被基督教同化的可能性。

其次，基督教与民族道德的规范形式在理性形式上具有明显的层次性。基督教作为宗教进化中的一种现代宗教，其理论形式的完整概念和规范准则，与原始宗教相比实难相提并论。原始宗教没有完整的理性概念和理论体系，它以情感和行为作为宗教活动的内容和依据，而基督教的情感化、艺术化和理性化的统一极易产生一种完整的撼动人心的拉力，从而使人们放弃原始宗教而皈依基督教。在这样一个转换的过程中，我们同样看到，民族道德在不同民族中存在着理性形式的层次差异。就云南的各少数民族来说，傣族社会的伦理文化较为发达和完善，已产生了《布梭兰》（汉语意为祖训）一类的道德书籍。白族和纳西族因接受儒家伦理，民族道德也形成了较为完整的形态。彝族因地理文化上的差异，虽然也产生了《劝善经》、《道理书》等道德典籍，但部分彝族社区的道德规范还停留在习俗化、经验化阶段。而苗、拉

枯、佞、景颇、傈僳、怒等民族的道德观念和行为准则，主要以禁忌、道德谚语、故事传说等形式表达出来，并融汇在习俗、节日活动、人际交往礼仪之中，因而其习俗性、经验性、情感性特征较为突出。

民族道德在理性形式上的层次性差异，说明民族道德在形成过程中有明显的自发性和朴素性。尽管经验化的民族伦理道德反映了一个民族的伦理智慧及其对道德经验的体认，但其伦理上的自觉和哲理化的总结是任何民族所必经的阶段。伦理思想和道德典籍的产生，标志着一个民族伦理思维发展的水平迈上了一个新台阶。在从经验形式向理性形式升华中的民族道德，一经遇到外来文化的作用，就可加快从经验向理性升华的过程。基督教以其完整的宗教体系和规范化制度化的道德要求在民族地区的传播，客观上促进了民族的伦理自觉，使他们把基督教的道德规范当作了自己的行为要求。所以，民族道德融合于基督教的伦理要求，是与民族道德在理性形式上的层次差异有着密切关系的。

第三，基督教与民族道德的价值取向都具有二重性，这是二者相互关联的最深层的根源，也是我省部分少数民族宗教信仰和道德信念向基督教转变的契合点。

民族道德的价值取向本有善恶两极，并以判定人的行为意义为归依。但是，民族道德与原始宗教的混而合一，使这种取向与崇拜对象密切相关，人的道德自律依赖于外界的神圣化了的对象性要求，行为他律性的根据是某种神秘的力量，这就掩盖了道德调节社会利益关系的真实要求。因而，行为价值的善恶取向，不仅以如何处理个人与民族利益的关系为标志，也以如何处理个人与信仰对象的关系为归依。这就是民族道德价值取向的二重性。

基督教的价值取向也有善恶两极，人的善恶选择同样归依于如何处理个人与上帝、个人与社会之间的关系，因而其价值取向仍然具有二重性。民族道德与基督教的价值取向的二重性，其内

容结构非但不相互矛盾，反而可以有一种有序的结合。就是说，人间的趋善避恶服从于鬼界和天国的善恶准则，使在人间的作恶越轨，必然在鬼界和地狱遭受煎熬。因此，基督教以忠诚、道德律令、爱的教义与永生的信念，并以天国和地狱的分界，使个人的现实行为服从于基督教的价值取向。

人们只要没有败坏神圣力量在自己心灵上的作用，他们就不可能是欺骗狡诈的、不义的与不善良的。凡在神牢牢作用于人类的地方，人们就有一种必须实现的道德职责，唯恐失去与神建立的契约而变成有罪的人。⁽¹²⁾

同样，为氏族部落成员所认同的原始宗教，也必以其鬼界和人间的来世幸福的判定，使个人遵从于民族道德的价值取向。而且，无论是在《圣经》还是在民族成员的善恶观念中，善恶两极能够相互转化，此消彼长，“善有善报，恶有恶报”，已是一个对人的行为选择具有支配力量的普遍信念。

例如，哈尼族认为，人与鬼互为正反，人在白昼活动，鬼在夜间出没，人的善就是鬼的恶，人的恶就是鬼的善。写于明代的彝族《劝善经》说：

世界上祸福无门，你学恶，就入灾祸门，你学善，就入福禄门，人们找哪个？全在人们自己去找。⁽¹³⁾

关于善恶相互转化以及善恶报应的观念，在原始宗教和民族道德的要求中，不过是祭祀鬼神，遵循古规行事，不做触犯鬼神的事情。《圣经》的要求也与此相通，不过是人要真心爱上帝，以自己的善良诚实来求得上帝的宽恕和幸福。因此，善性的积累和邪恶的消除，既与人的善恶取舍有关，最终又取决于信仰对象本身。信仰对象是人们根据自己的善恶观念在现实生活中创造出来的，它反过来又影响和支配着人的观念与活动。

最后，情感的互动性是促成原始宗教与民族道德向基督教转变的一个重要动力性因素。原始宗教不是理性思辩的结果，而是

情感的活动，它表现出感性压倒理性，情感胜于逻辑的特征。⁽¹⁴⁾对于基督教来说，《圣经》以普通的生活事例和生动的艺术形象诏示着道德戒律。从信仰的角度看，情感仍然是大于理性的要素。甚至有学者呼吁：

基督教要抵御过分强调民间的宗教狂热，也要避免极端的理性主义。因为极端的理性主义会导致宗教在人民大众中消亡。⁽¹⁵⁾

而民族道德在未与原始宗教分离开来的时候，民族成员的善恶价值取向也就是与宗教情感相合一的善恶取向。在基督教的传播中，宗教情感和道德情感的互动互渗，难免在个体成员的相互交往中，形成一种群体情感倾向。民族情感是一种最敏感的社会心理形式。作为文化现象，它不是神经生理机能的传导过程，而是融宗教、伦理、政治、心理等为一体的文化事象，是宗教情感、道德情感和政治情感的有机统一体。

总之，在文化传播过程中，两种文化之间的互动，既可能使个体产生从众心理与行为，从而导致信教成员的增加；也可能产生矛盾冲突，产生文化上的排斥现象。然而，内涵相近的两种文化，往往容易发生涵化现象。而所谓内涵相近，即人们的价值观和信念、信仰方式、情感活动和行为模式较为相近。基督教在少数民族地区的传播，促使原始宗教与民族道德的分化，并使民族道德同化于基督教之中，显然与文化的运行规律有关，也是文化运行规律的具体体现。

第三节 价值观与民族伦理生活的重构

在原始宗教与民族道德的分化过程中，基督教的传入不仅进一步促动了二者之间的分化，而且，基督教也自然而然地吸纳了民族伦理生活中的道德需要，并使民族的道德习俗走向规范化、

制度化。从以上两节的论述中可以看出，基督教对少数民族的道德观念和伦理生活产生了重大影响的原因，下面我们还将具体地说明基督教对少数民族伦理生活的影响过程。

一种文化对一个民族精神生活及伦理生活的影响，可以从个体、群体和社会的关系的角度来加以说明，也可以从人们价值观的转变、行为规范的重构和行为模式的变化等方面来加以分析。另外，把这两个紧密相关的问题放入历史时空中来加以审视，也是完全可取的方法。我们力图以这一种方法来审视基督教对云南部分少数民族的伦理生活的影响过程。当然，这一审视只是在对少数民族从原始宗教信仰到基督教信仰的转变的比较研究中，才是实际可行的和有意义的。

一、价值观的转变

从原始宗教信仰到基督教的转变，其核心是价值观的转变。这一转变过程意味着人们难以避免地要放弃传统上信奉的各种神祇。氏族部落成员信奉各种鬼神的义务，现在要转换为信奉上帝的义务。而上帝也可能通过耶稣基督和传教人员来保护这些子民。

古代宗教中的受难之神，通常是一个以助人为乐的慈祥善良的存在物。不但如此，就他的一些特征来看，还透露出一个使众生免遭沉沦之苦的救世主的形象。⁽¹⁶⁾

显然，处在19世纪末向20世纪过渡阶段的云南少数民族，在历经千年的贫困和精神痛苦的生活中，鬼神们并没有改变他们的命运，而这位助人为乐的上帝却通过传教士给他们带来了一种新的文明，传统的价值观开始动摇了。

当然，价值观的转变不会是没有冲突的。以调查材料为例，1920年，英籍澳大利亚传教士张尔昌夫妇从武定洒普山来到禄劝撒老坞传教，因建堂地址选在“阴塞井课”（一小山头）是撒

老坞群众传统的议事公地，被视作“龙脉”，群众不允在此建盖教堂，并激起撒老坞的士绅张应科等人的反对，起诉县衙门，把被告发展的信徒王玉林、王盖苴、张光禄3人关押县府坐监一年多。后因外国传教士出面干涉，被告上诉省高等法院，张应科只好向被告求情私了此案，答应承担被告的一切费用和划地建盖教堂。长达两年的官司了结后，教会在“鱼补波迁”这块荒坡上建盖教堂，黑彝教会的撒老坞总堂由此开始了传教的历史。⁽¹⁷⁾

这一教案的发生乃至了结是耐人寻味的。“龙脉”不单纯是一个所谓封建迷信的问题，它是祖先崇拜所反映出来的价值传统和彝族凝聚力的象征。前面说过，基督教和民族道德的价值取向都具有二重性，原始宗教与民族道德在早期的合一形态中，宗教观念与道德观念具有同一性。这是原始宗教向基督教发生转变的关节点。问题是，原始宗教向基督教的转变，属于信仰对象的转换，也就必然是价值观念在内容上的转化。尽管从一种价值观到另一种价值观的转变，在信仰的形式上是相同的，但是放弃原始宗教中的祖先崇拜和鬼神观念转而拜倒在上帝的面前，这对于一个民族来说，则是一种痛苦的选择。基督教在遭到民族的抗拒之后却又征服了反抗的民族，并成为信教民族的伦理生活方式，这正是基督教对部分少数民族伦理生活产生影响的具体结果。

从伦理价值关系来说，宗教信仰反映的是人与外部世界的相互关系问题。宗教信仰所确定的价值，实质上是一种社会伦理价值，也就是外部世界，包括人的行为和行为对象能否满足人的道德需要及其善恶选择。本来，社会伦理价值是属人的价值，即人的行为对他人和社会所具有的意义。然而，在宗教信仰的领域中，人的行为对他人和社会的意义，则是以人与鬼神，人与上帝的关系来确认的。因此，一方面人的需要和利益被投射到天国和来世的追求中，另一方面，宗教与道德的价值观又具有了统一的现实性，人的需要和利益就必然以宗教信仰的方式作为观念中的

追求而存在。所以，宗教信仰所确定的价值观不过是社会伦理价值的对象化或者异化而已，是现实中难以实现的真实需要在观念的虚幻追求中得到满足和寄托的体现。

我们无需过多地说明少数民族宗教信仰向基督教转变的可能性，而更应注意这一转变的过程和结果。价值观的转变就属于这一过程的结果之一。其具体表现是，信教群体对自己行为的意义有了更为明确的认识。通过祷告、见证等内心的活动与交流，虔诚的信徒在处理个人与信教群体、信教群体与非信教群体及其与社会的关系时，有了更为明确的目的。教义教规不仅成为人们自觉履行的义务，而且成为判断善恶是非的标准。在宗教调查中发现，即便是在同一个民族中，信教群体与非信教群体的客观存在，使得民族内部关系和民族之间的关系显得更为复杂。但是，在信教群体中，教友同工之间的认同感可以超越民族情感，甚至超越家庭亲情，因为他们都是上帝的子民，在上帝面前一无所有，除了对上帝的爱、职责、义务和良心之外，一律是平等的。因此，信教群体具有较强的内聚力，他们既可以游离在自己的民族之外，又可以对本民族的其他群体产生强大的感召力。民族地区的宗教活动，尤其是某些不正常的活动，都充分地说明了这一点。显然，价值观的转变对于一个民族的信仰方式的转变来说，是实质性的转变，它进而决定着人们的行为选择的意义和目的。宗教之所以可以成为一种社会势力，并对社会产生重要的作用，就人们行为的主观根源而言，就是因为价值观起到了精神支柱的作用。

二、行为规范的结构重组

行为规范是维系社会生活和社会秩序必不可少的一种文化要素。任何社会都会制定各种行为规范来调整人们的行为，以便调控社会关系。其中，道德规范具有更强的渗透力和广泛的适用范围

围。宗教与道德的结合，在文化的意义上来讲，也源于道德规范的这一特性上。

行为规范的重组重构是云南少数民族宗教信仰向基督教转变的明显表现，也是基督教对处于这一转变过程中的少数民族伦理生活产生影响的一个重要结果。在彝、苗、拉祜、佯、景颇、傈僳、怒等7个民族的道德生活中，彝族经书已有记录日常恪守的行为规范及待人接物的伦理要求，并已形成《劝善经》、《道理书》、《伦理书》一类的道德教科书。对于其余几个民族来说，仅就现有资料来看，则尚无发现有记录其伦理生活要求的道德典籍，更何况除彝、苗两个民族之外，其他几个民族在基督教进入之前，还没有自己的文字。因此，这些民族的伦理思维水平尚处于相对较低的状况。他们的道德文化是以群体的道德观念、道德情感、生活习俗、交往礼仪等形式而存在着。道德规范的形成是在长期的生活实践中，人们根据道德经验、善恶体验而约定俗成的。其远古的道德文明，是以口碑文化的形态，通过神话传说、道德谚语以及长辈的言传身教而传承下来。尽管如此，我们在另一个关于云南少数民族道德习俗的课题研究中却发现，这些民族的道德生活已是社会生活中的一个有序的组成部分，其道德规范已作为一种经验类型的形态体系而渗透在人们的日常生活中。民族整体的利益高于个人利益的道德准则，对于尊老爱幼、团结互助、勤劳朴实、诚实正直、勇敢无畏和爱国主义精神等行为规范，有着统领和支配的作用。

由此看来，基督教在民族社区的传播，关键是如何将民族道德传说纳入自己的教义教规之中。实际上，基督教一开始在民族社区传播，传教士就深入考察了当地的风俗民情，并力图将自己所推崇的道德戒律和善恶观念推广到民族生活中，竭力以自己的道德说教方式来灌输宗教道德，影响和调控人们的行为。同时，传教士为了迎合民众心理，针对当地民族的观念和习俗，修订了

基督教的教规戒律，并吸取了民族道德与基督教道德相一致的有关义务、责任、良心和幸福等内容，宣称基督教博爱天下，教民平等，以显示其对民族道德习俗和民族情感的尊重。例如十条戒律中并没有禁止烟酒的规定。但民族地区的酗酒恶习，已成为生活重负和事端滋生的原因。而传教士宣称上帝是神圣和洁净的，抽烟酗酒亵渎上帝，要严厉禁止。这一规定已为教徒所接受。这一事实意味着，基督教对民族道德的同化，并不是一个能否可能的问题，实际上只是一个如何以基督教道德重构民族道德的问题。

当然，民族道德在基督教中找到自己正式的伦理依托，不是一个被动的摄入过程，而是一个新的建构过程。这是因为，一方面，民族群体要放弃鬼神崇拜，转而确立行为规范是上帝的意志的信念。另一方面，由于民族道德意识的自觉，人们又必须在基督教教规的视角上，重新审视千百年来民族生活习俗，根据自己对教义教规的理解，来调整个人行为。据60年代的民族调查，在原碧江县第五区的古巴哈古、卡石、色得洼底等村，在泸水县四排底村，都发生过入教的傈僳族群众反教的事情。原因是在一次大瘟疫中，许多信教的人都染病死去，而一些仍信奉原始宗教的人却幸存下来。⁽¹⁸⁾由此看来，信教群体对信仰对象的选择是充满矛盾的，同时也是在矛盾的解决中建构自己的行为规范。

我们在实地调查中深切地感受到，信教群众的言谈举止和待人接物的方式，既蕴含有浓厚的宗教信息，却又直接地体现出民族性格和民族精神。生活中的语言和信息交流，既有宗教气息的流动，又有民族意识的显现。即便是宗教语言，也是本土化、民族化了的语言。这一事实说明，基督教对云南少数民族宗教信仰发生转变的影响过程，不仅是一个信仰对象置换的过程，也是一个行为规范重组重构的过程。

三、行为模式的改变

基督教对少数民族伦理生活影响的重要结果，就是信教群体和个人的行为选择的的目的性和行为模式的彻底转变。对此，我们从以下几个方面加以说明。

从行为选择的的目的性来说，宗教价值观及善恶观念，成为个人行为选择的指导，行为的目的已显现出明确的自觉性。尽管说，个体成员的信仰水平和素质有明显的差异，但就他们经过洗礼，确信上帝的存在，并愿为上帝献身而甘愿在世俗生活中含辛茹苦、循规蹈矩来说，善恶选择的的目的性在宗教意识上是明确而自觉的。在一次调查中，我们同一位具有小学文化水平的苗族信徒谈话时，他说道：“真正的信仰应该是服务于人类和社会。”他认为，要做到这一点，就要当个好公民，完成税收，不给社会添麻烦，同村民友好相处，遵守国家的政策法规。

当然，行为选择的的目的性的自觉提高，也意味着个体行为的自主性的提高。因此，在行为选择的的目的性价值方向与国家的有关政策法规相一致的时候，宗教活动就是符合社会规范的，宗教的内部管理和外部管理也就顺利有序得多。而在行为选择的的目的性价值方向与国家的政策法规相矛盾，甚至相冲突的时候，虽然信教者行为自主性提高，宗教管理和社会控制就极为艰巨。事实说明，自建国以来，信教地区的各种宗教活动，无论其是正常的还是非正常的，其活动的特征总是同信教群众的行为目的性和自主性有着极为密切的联系。

从行为模式的改变来说，在伦理生活中，人们的行为模式可以体现在家庭关系、消费方式和公共生活等方面，对这些方面的研究表明，基督教对信教民族的伦理生活也产生了正面的或负面的影响。

在家庭关系中，一是传统的婚姻制度受到冲击和发生改变。一些民族在近代还残存的群婚制在基督教传入之后已被废止。现

代婚姻制度的确立,改变了这些民族的婚姻习俗模式。基督教所主张的自由恋爱,反对包办婚姻,同苗、景颇等民族的恋爱自由的传统相吻合,客观上符合青年的恋爱心理,也为青年人所欢迎。二是家庭内部人际关系的和睦与恶化同时并存。在一些信教家庭中,虐待父母的现象明显减少,尊老爱幼的道德风尚得以保持。父母也希望子女信教以便受宗教道德的约束和教化,从而成为一个好人。但在一些家庭中,代际关系恶化,出现因父母不信教而子女对其虐待的现象。如丽江石鼓镇四兴办事处的一位72岁的老人,有26年党龄,子女都已入教并劝他入教。老人不从,子女因而声称不管他的晚年生活,死后不给安排后事。这位老人因不能忍受子女的逼迫,曾提出退党要求,并加入“受洗”仪式。

另外,家庭人际关系因信教与不信教的区别导致矛盾冲突而产生离婚率增高的现象。我们在丽江调查时了解到,1989年该县傈僳族乡黎明乡受理离婚案14起,1990年受理8起,其中有半数案件是因为夫妇的信仰不同所引起的。在对丽江市第四次人口普查资料中的5个民族离婚状况的统计数字进行比较时发现,在15岁以上的该民族人口总数中,傈僳族的离婚率为7.63%,彝族为7.48%,普米族为5.65%,纳西族为4.5%,白族为4.4%。按照《圣经》的说法,信徒和不信教的人结婚是不合理的,《新约全书·哥林多后书》第六章说:

你们和不信的原不相配,不要同负一轭。义和不义有什么相交呢?光明和黑暗有什么相同呢?

虽然,丽江地区傈僳族、彝族的离婚率较高还会有其他方面的原因,但与基督教的影响也是分不开的。此外,部分儿童因父母参加礼拜而被带入宗教活动场所,受宗教氛围的影响,再加上父母言传身教以及家庭贫困等原因,使一些少年儿童停学、退学,从而影响了学校的教学秩序。

在消费方式中,许多民族存在着相互矛盾的消费观念。一方

面，勤劳俭朴、崇尚节俭是许多民族优良的传统道德习惯。正如彝族古谚说：“珍惜衣常新，节俭食常美。”这反映了人们对日常消费生活的正确理解。另一方面，许多民族在婚丧、建房等活动中，大摆酒席，无度的浪费十分惊人，与崇尚节俭的消费观念相矛盾。同时，原始宗教刺激着不正常的物质消费，人们把驱鬼祭神所耗费的牲畜和粮食，看作是理所当然的。矛盾的消费观念产生着矛盾的消费方式。只有改变矛盾的消费观念，才能改变矛盾的消费方式。基督教传入民族地区之后，提倡节俭、反对浪费的伦理观念，对于改变民族群众以往的消费观念和消费方式起到了重要的作用。信教群众逐步放弃了原始的驱鬼祭神仪式，有些人甚至把家中珍藏几代人的原始宗教经书付之一炬，断绝与鬼神的往来，以示对上帝的虔敬。马克斯·韦伯曾肯定新教伦理中的勤劳节俭精神促成了资本主义的发展，然而，对于我国少数民族地区来说，由于历史条件和文化背景的差异，勤劳节俭虽然是许多民族的传统观念，但是，对于群众脱贫致富它只是一种精神上的潜在条件。宗教不是使贫困群众脱贫致富的物质力量，摆脱贫困最终还取决于社会生产力的发展等物质条件。

在公众生活方面，参加礼拜已不单纯是个人和群众的宗教行为，而是人们参与社区活动的一种方式。居住在山区半山区的信教群众，远离城市文化中心，交通不便，有的乡村至今没有通电。人们在日出而作、日落而息的繁重农务中，需要道德交往和精神生活的补偿，教堂因此成为人们寻求精神生活的处所。人们参与到乡村社区的宗教活动中来，尽管参与动机各有不同，但在客观上却成为人们道德交往的纽带和伦理生活的一个组成部分。由于这个原因，信教地区的公益事业也兴盛起来。据禄劝县基督教三自爱国会统计，80年代末，各地教会组织和信徒集资共计33900余元，投入5800工日，修建了大小桥梁16座，人马驿道26条，社会公共生活良好，这已是一个公认的事实。

总之,基督教对信教民族伦理生活的影响,就是宗教伦理与民族道德规范同化并进而影响人们行为的过程。其特征是信教民族以宗教和道德把握世界的这种精神实践方式,在内容和形式上所发生的一种转变,以及从较低信仰层次向较高信仰层次的过渡。

然而,值得注意的是,基督教对信教民族伦理生活的影响,存在着区域差异和个体差异。区域间的差异属于地理文化上的差异,也与宗教组织的内部管理和外部管理水平有关。它可以是信仰基督教的同一民族,因居住区域、经济发展状况的不同,在伦理生活方式上有所不同。也可以是居住在不同地区的不同民族,由于民族意识、经济发展水平和教牧人员素质的不同,在伦理生活方式上存在某些差异。这些差异表明,不仅道德具有民族性,宗教也具有民族性。基督教对民族道德的同化,不是民族道德的完全宗教化。宗教与道德的民族性的显现与弱化是一个矛盾发展的过程。

就个体差异而言,民族个体成员的信仰动机和文化素质不同,个人的生活境遇也是千差万别的。因此,个人对《圣经》的理解,对教义教规的反应有所不同,进而个人的行为、道德信念和宗教信仰在境界上也有很大差别,行为结果也就有所不同。例如,《新约全书·哥林多前书》第七章说:

我对其余的人说,不是主说,倘若某弟兄有不信的妻子,妻子也情愿和他同住,他就不要离弃妻子。妻子有不信的丈夫,丈夫也情愿和她同住,她就不要离弃丈夫。

就是说,《圣经》对基督化的家庭有明确的规范,对信徒与非信徒的婚姻,包括结婚离婚等问题也有灵活的说明。但在信教地区,有的民族离婚率高,有的民族离婚率低,有的家庭和睦安康,有的家庭关系恶化,究其原因,与个人对《圣经》教义教规的理解水平有关。这些现象说明,不仅道德具有个体性,宗教也有个体性,虽然宗教还是一种社会组织和社会势力。个体的道德化和宗教化,不

过是个人社会化的具体方面,它们对个人的完全社会化有着重要的影响,这是在研究基督教对信教民族伦理生活的影响时,不可忽视的一个方面。

最后,从市场经济的发展来看,随着民族地区生产力的发展和商品经济的繁荣,势必面临着如何处理经济行为、宗教行为和道德行为三者间的关系问题。基督教在西方资本主义经济发展中,以节俭作为美德,并以科学技术的广泛运用,换取了经济效益。然而,西方的享乐主义传统与基督教的节俭要求一直存在矛盾。这个矛盾的解决是以宗教的世俗化和生活中的享乐主义盛兴为结果的。正如美国著名的社会学家丹尼尔·贝尔所说:

新教伦理曾被用来规定节俭的积累(虽不是资本的积累)。当新教伦理被资产阶级社会抛弃后,剩下的便只是享乐主义了。⁽¹⁹⁾

当然,我省信仰基督教的部分少数民族,历史上并未形成享乐主义的文化传统,在其传统消费追求中,难免存在着积极的方面和消极的方面。随着基督教对个人意识的促动,以及人们在市场经济中商品观念的逐步形成,信教群众对世俗幸福生活及功利需要的追求,与对天国的幸福或来世的幸福的向往将会产生矛盾,宗教道德观念与金钱意识、商品拜物教之间的冲突难免发生。如果说民族地区的宗教道德抵御不住拜金主义的诱惑,社会主义精神文明建设不能落到实处,那么,信仰基督教的少数民族群众,也有可能改变原有的教义教规,重新调整自己的信仰规范和行为。

第四节 基督教与民族地区的现代道德建设

随着我国改革开放的不断深化和社会主义市场经济体制的建立和完善,在民族地区经济发展的过程中,如何进行社会主义道德建设,直接关系到这些地区民族的团结、繁荣和进步。在有基督教

分布和流传的民族地区,基督教与这些地区社会主义道德建设之间的关系,是一个必须研究的现实问题。对于这一问题的探讨和研究,有助于搞好信仰基督教的民族的社会主义道德建设。

一、基督教道德与社会主义道德的关系

基督教道德与社会主义道德之间有着实质性的区别。然而,在云南省一些民族地区,由于部分民族群体信仰基督教,这就面临着如何处理基督教道德与社会主义道德之间的关系问题。我们的基本看法是,在民族地区的社会主义道德建设中,既要明确区分基督教道德与社会主义道德之间的实质和界限,又要注意二者之间在实际生活中的某些联系。

基督教道德是建立在宗教唯心主义世界观基础上的道德原则和规范。在论述道德起源、道德理想、道德规范、道德原则和道德评价等问题时,基督教总是把这些问题归结为神的启示和上帝的意志,人们只有恭恭敬敬地遵守教义教规,取得上帝的宽恕和喜悦,才能解除世间的罪恶,进入天国享受幸福生活。基督教将人的“原罪”视为遵守道德的必要依据,否定了道德的现实社会物质基础,它把道德目的确定为彼岸世界的幸福生活,颠倒了道德对于人的完善和社会发展的意义。

社会主义道德的理论来源是马克思主义的唯物史观,是科学的无神论。唯物史观认为,构成社会伦理秩序和道德观念的真正基础是社会生产关系,而社会主义生产关系所决定的社会主义道德是人类道德发展史上的新阶段。社会主义道德是以为人民服务为核心,以集体主义为原则,以爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义为基本要求的道德规范体系。它的先进性体现为共产主义思想道德和全心全意为人民服务、大公无私的行为境界;它的广泛性则涵括一切有利于解放和发展社会主义社会生产力的思想道德,一切有利于国家统一、民族团结、社会进步的思想道德,一切有

利于追求真善美、抵制假丑恶、弘扬正气的思想道德，一切有利于履行公民权利与义务，用诚实劳动争取美好生活的思想道德。我们倡导社会主义道德，加强社会主义道德建设的目的，是为了努力提高全民族思想道德素质，在全国范围形成社会主义物质文明和精神文明建设协调发展的良好局面。

基督教道德与社会主义道德不属于同一个思想体系。它们虽然有着本质区别，但在实际生活中，也存在一些共同点或联结点。其中包括在基督教产生、发展的历史上承袭下来的、反映劳动人民对于真善美的呼唤，以及为全人类所共同遵循的、已成为社会公德的行为规范。例如，基督教的孝敬父母、不可偷盗、不可作假见证、不可贪恋他人财物等，与社会主义道德规范并不矛盾。在社会主义道德规范中，社会公德是社会全体成员都必须遵守的基本行为规范。“切勿偷盗”这条道德戒律，不仅为私有制社会所共有，在社会主义社会同样要遵守。因为社会主义社会的物质财富还没有达到十分丰富的程度，还存在着不同的所有制，还实行“按劳分配”，消费资料归个人所有，社会中少数人就难免存有偷盗动机。因此，“切勿偷盗”还将成为维护国家、集体、个人财产不受侵犯的道德规范而继续存在。

在处理人际关系、形成个人良好品质方面，基督教道德也存在一些合理的内容。《圣经》里讲，凡事总要谦逊、善良、忍耐，用爱彼此原谅，用和平彼此联合。基督教在其发展的历史长河中，已将人类社会生活中的基本道德规范纳入教义教规之中，其规劝人们趋善避恶，助人走上文明之途的世俗内容，对于社会主义社会形成团结互助、平等友爱、共同前进的人际关系，可以起到良好的辅助作用。特别是由于基督教教义教规对其信徒具有特殊的约束力，比一般的社会道德更容易被教徒所接受并在社会生活中努力遵守，见效十分明显。许多基督教信徒在处理个人之间、个人与集体之间的关系时，都能够严格遵守所信奉的基督教道德戒律。如在农

村,由于经常接受教会中的宗教道德说教,很多一字不识的基督教徒,已在耳濡目染中能够背诵“十戒”,很多人能够宽以待人,遵守社会公德,处理好婆媳、夫妻、妯娌、邻里、同志的关系。在虔诚的基督徒中,很少有违法犯罪的行为。事实表明,除去基督教道德的宗教形式,其内容与社会主义道德中的一些基本要求是相一致的,从宗教管理的角度来看,社会主义道德建设理当包括宗教道德中有积极意义的部分内容。

二、基督教道德与民族地区社会主义道德相适应的探讨

社会主义社会是向共产主义社会过渡的一个历史阶段。我国目前还处于社会主义初级阶段,在这一阶段中,我们提倡的是社会主义道德。从社会主义道德所包含的内容来讲,它是一个多层次的复合体系。其中,以大公无私、全心全意为人民服务为主要特征的共产主义道德是这个多层次体系的最高层次,社会主义社会公德则是这一体系的基础。从我国的社会生活实际来看,社会主义道德并不排斥基督教道德,基督教道德与社会主义道德体系中的家庭道德、社会公德中的一些内容基本上是一致的。基督教道德与社会主义道德二者之间除理论依据和世界观的对立之外,没有必然的矛盾,是可以并行不悖的。现实社会中,各民族信教群众与不信教的群众团结一致,共同维护社会稳定,为社会主义现代化建设努力奋斗的事实已充分证明了这一点。

我们进行社会主义思想道德建设,并不能把信教群众排斥在外,研究基督教道德和社会主义道德的联系与区别,是为了更好地利用民族地方的道德资源为社会主义道德建设服务。正如上面所分析的,基督教道德和社会主义道德的不同之处,主要在于二者的理论来源、约束对象和基本特点不同。为了积极引导基督教道德与民族地区社会主义思想道德建设相适应,必须注意做好以下几方面的工作:

1. 坚持马克思主义宗教观,全面正确地贯彻党的宗教政策。要正确对待和处理宗教问题,加强对宗教事务的依法管理。各级政府要尊重和保护公民的宗教信仰自由,保护正常的宗教活动和宗教界的合法权益;依法制止侵权行为和打击利用宗教进行的各种违法犯罪活动;坚决反对封建迷信和各种非法宗教活动,正确引导基督教与社会主义社会相适应。要坚持“信仰上互相尊重,政治上团结合作”的原则,做好信教群众和不信教群众的团结工作,引导他们互相尊重,求同存异,团结一致,共同致力于社会主义现代化建设。

2. 要在尊重信教群众的宗教信仰和保护正常宗教活动的基础上,大力加强社会主义思想道德教育。在实际工作中,要运用多种形式和工作方法对信教群众进行社会主义思想教育,帮助他们不断提高爱国主义、社会主义觉悟和法制观念,不断保持和发扬基督教道德的积极方面,把“爱国”和“爱教”结合起来,鼓励他们保持和发扬仁爱、勤劳、诚实、关心社会公共福利、助人为乐等美德。同时,对于一些从历史上承袭下来的与社会主义道德建设不相适应,不利于各民族团结进步和社会稳定以及公民身心健康的消极内容,则要通过教育,引导信教群众逐步放弃或者用具有积极意义的行为方式逐步取而代之。

应该看到,在社会公德、职业道德、家庭美德建设中,基督教道德具有一定的优势。在形成助人为乐的社会风尚,讲文明礼貌、爱护环境、爱护公物等社会公德方面,绝大多数基督徒都能为人表率;在爱岗敬业、诚实守信、办事公道、服务群众、奉献社会的职业道德教育和尊老爱幼、勤俭持家、邻里团结、夫妻和睦的家庭美德方面,基督教道德教育一直发挥着积极的作用。只有通过加强社会主义思想道德教育,不断发展和扩大基督教道德的积极性,限制和逐步缩小它对社会主义道德的消极作用,引导基督教道德与社会主义道德相适应,才能在信教群众中搞好思想道德建设,帮助他

们尽快提高思想道德素质,适应社会主义现代化建设的要求。

3. 充分发挥基督教教职人员在道德教育中的积极作用。基督教的牧师、长老、传道人等既是基督教活动的主持人,经典教义的传播人、解释者,又是基督教道德的维护者和遵守的楷模。他们对基督教道德的解释、评价及行为表率,对信教群众有着很大的影响。这种影响是我们的党政干部、教师和其他思想工作者无法替代的。因此,在对信教群众进行社会主义思想道德教育时,必须认真考虑发挥基督教教职人员积极作用的问题。一是要尊重他们并认真听取他们对信教群众的思想道德建设工作的意见和建议。有利的意见和建议,要认真采纳;不利的要及时给予解释和疏导。二是要认真组织他们学习提高,让他们有机会学习并正确理解社会主义道德的主要内容,提高思想认识,为对信教群众进行社会主义思想道德教育打好基础。三是支持、鼓励他们对于基督教道德、教义作出有利于社会主义精神文明建设,特别是有利于社会主义思想道德建设的解释,帮助信教群众掌握社会主义道德,正确处理社会主义道德和基督教道德的关系,不断提高社会主义思想道德素质。

4. 在实际工作中,要防止两种错误倾向。在民族地区信教群众的思想道德建设中,对于社会主义精神文明建设,容易发生认识上的片面性和工作上的简单化问题。其具体表现有两种:一种是忽视社会主义道德的层次性和基督教道德的特殊性,否认基督教道德在现实生活中所具有的一定积极作用,试图以社会主义道德的较高层次取代基督教道德,其结果只会是欲速则不达。这种倾向容易发生在干部队伍和不信教的群众之中。另一种是人为降低社会主义道德的层次,把社会主义道德同基督教道德等同起来,用基督教道德代替社会主义道德。这种倾向容易发生在基督教教职人员和信教群众之中。无论从理论上还是从实践上来看,这两种倾向都是错误的,有害的。只有避免或克服这两种错误倾向,才能

保证在民族地区基督教信教群众中的社会主义思想道德建设的正确方向,才能引导基督教道德与民族地区社会主义思想道德建设相适应,才能实现我国社会主义精神文明建设的总目标。

注释:

- (1)《马克思恩格斯全集》第19卷,第333页。
- (2)(3)(4)《彝族创世史》,云南民族出版社,1990年版,第18、19、60页。
- (5)《彝族创世史》,云南民族出版社,1990年版,第112页。
- (6)(7)(8)(9)《斐妥梅妮——苏颇(祖神源流)》,云南民族出版社版,第8、47、8、12页。
- (10)(美)斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,上海人民出版社1991年版,第110页。
- (11)斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,上海人民出版社1991年版,第209页。
- (12)斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,第195页。
- (13)见《彝文(劝善经)译注》,马学良等翻译,中央民族学院出版社,1986年版。
- (14)高长江:《符号与神圣世界的建构——宗教语言学导论》,吉林大学出版社,1993年版,第222页。
- (15)秦家懿、孔汉思:《中国宗教与基督教》,三联书店1994年版,第54页。
- (16)(苏)约·阿·克雷维列夫:《宗教史》上卷,中国社会科学出版社1984年版,第71页。
- (17)该材料是笔者在禄劝进行宗教调查时,由禄劝教堂及“三首”爱国会的张本美提供的。
- (18)宋恩常编:《中国少数民族宗教初编》,云南人民出版社1985年版,第226页。
- (19)丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,三联书店1989年版,第67页。

第七章 基督教的民族化及其当代的问题

西方传教士在传播基督教的过程中,对近代少数民族社会边缘化和短缺处境的适应,使得基督教能迅速地在少数民族中传播。并且,伴随着少数民族的基督教信仰的民族化,对他们的社会文化变迁产生了多方面的影响。本章将从基督教在少数民族社会传播与发展中的民族化、基督教与少数民族社会的现代化等方面,作进一步地分析。

第一节 民族化和本土化

基督教在云南少数民族社会的传播,首先引起的是少数民族宗教信仰的变化,但同时,它也是一种文化传播。由于在他们的文化和生活里,出现了一个前所未闻的上帝,而且这个上帝挟着现代文明的威势和普世性宗教巨大的包容性汹汹而来,对少数民族传统社会产生了巨大冲击。但是,不管上帝多么强大,不管西方资本主义文明的大炮如何厉害,在民族文化的长城面前,它也不可能无所阻拦地长驱直入,相反,它们会受到重重阻拦。要想突破民族文化的屏障,它们就必须放弃自己本土文化的形式,让上帝穿上民族的服装,说民族方言,装扮成民族神的模样,才能在民族文化的土壤上安营扎寨,被人们接受。因此,从文化适应的角度看,基督教在少数民族社会里的传播,必然伴随着民族化的过程。

一、文化适应与基督教信仰的民族化

文化适应是基督教在向非西方社会传播的过程中不断面临的

问题。基督教的民族化过程,是它作为外来宗教在接触异质文明的过程中,不断地根据当地人们的文化传统、价值观、习俗和信仰方式,作处境化地调整,使之更容易为当地居民所接受的过程。民族化是一个传播者和受播者之间的互动过程。对传播者来说,他采取民族化的形式是为了克服传播障碍,使人们接受基督教信仰;而对受播者,他往往会拒绝那些与他的文化习俗差异大的外来文化和信仰中的部分,而接受那些与他的文化习俗具有相近或相同特质的东西。因此,他要么排斥他不习惯的东西,要么让外来的东西发生改变,使之符合自己的习惯,或者有利于自己的生存需要。可以这样说,由于宗教是建立在人们信仰基础上的文化现象和社会事物,是人们为了适应环境、调节相互间的关系,把自己的生活世界组织成一个有意义的系统而形成的精神活动方式和文化制度,因而它具有终极性的特点,同时也具有排他性。没有文化或信仰上的认同,要想用强制方式让人们接受一种宗教是根本不可能的。

在基督教向东方社会传播的历史上,它对待异文化社会的态度并不总是平等和尊重的。相反,它常常以一种对非基督教民族和文化的傲慢与偏见来处理宗教问题,试图把自己凌驾于这些民族的文化和信仰之上。例如明清时期天主教传教士在华的活动,在很大程度上表现出宗教的宽容性,因此,得到朝廷的礼遇,天主教曾一度得到大规模地传播。“到康熙三年(1664年)的时候,仅耶稣会士就在中国各省建有教士住院42处,教堂159座,教徒人数多达24万余。”⁽¹⁾但是,由于传教士内部关于传教方法的争论,导致了康熙皇帝和罗马教廷的“礼仪之争”,天主教传教活动被禁。这场争论,从表面上看是冲突双方各自为了维护礼仪而引发的冲突,实质上却是一些传教士和罗马教廷无视中国传统文化和民族感情,在宗教信仰上唯我独尊,蔑视非基督教文化的优越感而引发的冲突。因为在当时,当“耶稣会士张诚等人就中国祀孔祭祖是否

含有宗教性质的问题询问于康熙皇帝,得到的答复是,这不过是一种崇敬的礼节,不带有宗教性质”(2)时,罗马教廷并不以此为满足,仍然作出禁止教徒祭祀祖先和孔子的裁决。教廷的无礼最终导致了康熙皇帝的全面禁教。因此可以说,“礼仪之争”带有明显的文化冲突性质。罗马教廷对中国教徒作“礼仪”的限制,已经包含了对中国文化的霸权态度。正象孔汉思所说的那样:

敬仰祖先实际上是中国社会秩序的根本大事,儒家伦理是中国价值观念的准绳,罗马禁令等于强迫想要信基督教做基督徒的中国人停止做中国人。(3)

“礼仪之争”实际上是起因于天主教传教士内部的传教方针的争论。由葡萄牙控制的耶稣会奉行利马窦式传教术,即以科学技术和学术为媒介,迎合中国文化习惯,在与中国传统文化的貌似调和中将基督教思想灌输给身居中国文化枢纽的士大夫阶层,通过他们使中国文化的精神基督化。利马窦的这一传教策略在当时是非常成功的,他不仅打入中国文化上层,使徐光启、李之藻、杨廷筠等达官显贵和社会名流皈依上帝,号称“圣教三杰”,而且为以后几十年间中国天主教徒成几何级数的增长,打下了有利的基础。但是,受西班牙控制的多明我会、方济各会传教士则认为这有悖于基督教基本原则;迎合中国教徒的传统文化习惯会损害基督教的实质,因而是异端做法。于是上诉教廷,由宗教裁判所裁决禁止中国教徒祀孔祭祖。罗马教廷的这个傲慢愚蠢的裁决导致了康熙皇帝全面禁教。但是,这场争论却向我们揭示了宗教传播中的民族性是一个不能回避的问题。利马窦以务实的姿态来处理民族性的问题,因而取得了成功;而坚守基督教教义至高无上的传教士们则头撞南墙。

“礼仪之争”反映了早期基督教在对华传播中,教皇和某些传教士自我中心主义的宗教观和文化观。但是,这时的中国仍是走在世界文明前列的泱泱大国,它在处理文化交往中的矛盾与冲突

时有着充分地自信和从容。皇帝的一纸诏书就能令那些高傲的传教士们收敛起他们的骄气,打道回府。而到了19世纪40年代,一场鸦片战争打掉了满清皇帝天朝君主的自信,也使中华文明在资本主义大炮面前变得落后无力。这时,借助不平等条约卷土重来的基督教传教士,向曾经使他们碰壁的中华文化发起了新一轮攻击。不过与康熙禁教时的情形不同的是,除了自负的天主教传教士之外,新教传教士们更为积极地参加到传教大军中。他们有恃无恐地向中国腹地和鲜为人知的少数民族部落进军,以更为冒险的精神寻找突破民族文化屏障的方法。因而使基督新教在到中华人民共和国成立前的百年间,传教势力和影响大大超过了在华传教数百年的天主教。

基督教之所以比天主教更成功地打入中国社会,除了国际形势的变化(中国变成西方帝国主义侵略的对象,传教不受阻碍)这个政治因素外,更重要的是基督教传教士采取了非常务实的传教策略去适应中国社会的特点。他们把自己装扮得更接近中国人,并用贴近人们生活实际的方式传播其信仰。同时,基督教传教士不同于天主教的地方还在于他们不把自己看作一个封闭的团体,不是靠所谓的“神圣信仰”、靠修行来传播,而是以一种开放的态度去包容一切,允许不同民族用自己的语言讲述圣经、称呼上帝,把基督教义溶入民族历史文化和宗教观念里。在某种意义上,基督教传教士发扬了利马窦的传教方式,但他们不同于利马窦的地方是,不对社会名流和达官显贵进行学院式神学讲义,而是在下层贫苦人民中向他们做实际的救赎宣传;从他们最为关心的生活问题入手,把他们生活的改变同信教好处相联系。结果,基督教传教士们在对不同民族人群的适应中,使基督教信仰发生了不同程度地适应性改变。少数民族基督教信仰的民族化,就是在这样的背景下开始的。

二、基督教在云南少数民族中的本土化进程

本土化是基督教在异文化社会的传播过程中,必须不断面对的问题。所谓本土化,实际上也就是基督教在传播过程中,由外来宗教转变为根据民族的社会—文化处境进行调整的民族化过程。简言之,本土化就是民族化的结果。因此,在少数民族社会,基督教信仰的民族化,就是在它适应少数民族的社会—文化环境的过程中,逐渐地由一种异文化宗教向本土化宗教的转变。

基督教在云南少数民族中传播的民族化,是从两方面发生的。从文化适应的方面看,基督教的民族化,是指它以民族文化的形式,或者民族的宗教观念来表达基督教的神学意涵,把关于上帝的信仰嫁接在民族传统的宗教观念上,把《圣经》故事同民族的创世神话和英雄史诗结合起来,让基督教观念在民族的文化 and 信仰中获得某种合理的解释,从而使人们认同基督教为自己的宗教。

在少数民族基督教信仰的民族化过程中,西方传教士在传教策略上的做法,无疑起了一定的作用。为了尽快实现传教目的,几乎所有的传教士都采取了相似的迁就或抹杀文化特征的做法来消除文化障碍。他们不仅口操民族方言,身穿民族服装,而且尽量利用少数民族文化历史传说和神话中的相似因素,让人们相信,基督教和他们祖先的宗教是一回事。比如,美国传教士永伟里初到拉祜族地区传教时,就是利用拉祜族关于白马的传说和人们对曾经领导过他们反清斗争的宗教领袖“铜金和尚”再次降临的期待,宣称他是“铜金和尚的朋友”来取得拉祜族群众的信任。⁽⁴⁾因此成功地打入了拉祜社会,成为拉祜族群众崇拜的“克里斯玛”式的人物。

在景颇族和部分佤族地区,人们崇拜孔明,视孔明为护佑自己的神灵。他们称孔明为“五布底”(意为“孔教”)。传教士们就利用这种传统信仰观念,宣传“耶稣是孔明的转世,信耶稣就是信孔明”。⁽⁵⁾

在川、黔、滇交界地区的苗族社会里,人们把基督教看作同他

们古代历史传说相一致的东西,认为基督教将使他们的民族复兴。因此,他们把英国循道公会牧师柏格理当作“救星”,说他是“上帝派来领他们出埃及的摩西”,附会到他们的传说中。而柏格理不仅不对之作出解释,反而“默许和诱导了这种误解”。⁽⁶⁾

利用少数民族的文化观念传播基督教,为传教士们的传教工作提供了极大的方便。许多传教士就是靠着这种观念形式上的迎合,克服文化差异带来的障碍,把基督教信仰灌输给那些信教民族。当然,传教士们对民族文化的这种迎合,只是外表形式上的迁就,并不是一种自觉地进行基督教信仰的民族化行为。但是,当他们不得不采取民族化的形式传播其信仰时,民族化的问题就实际地提了出来。这对基督教会来说,就面临着一个重大的教旨上的争论,即这种民族化的传教方式会不会损害其宗教本质?有一部分传教士坚持必须传播纯正的信仰,必须把信徒头脑中的所有“异教”思想都清除掉,因而,他们在传教中往往坚持要求信徒必须放弃所有与信仰无关的习俗和观念。这种做法无疑是当年天主教传教士关于“礼仪”争论的现代延伸。它的结果也是非常清楚的。著名传教史研究学者拉尔夫·柯维尔披露过这样一件事:曾经和永伟里一道在拉祜族、佤族地区传教的美国浸信会牧师彪克(Ray. Buker)不同意永伟里那种非常世俗化地迎合当地民族的传教方法,坚持教义的纯洁性,结果在信徒的心目中,永伟里成了慈爱的“父亲”,而彪克则被看作严厉的“继父”。⁽⁷⁾

对教会内部关于传教原则的争论,我们没有必要更多地讨论。但是,不同传教方式所引起的后果,却值得我们注意。少数民族接受基督教信仰,并不是体会到它的纯正,而是因为它符合自己的处境,能够帮助他们从某种困境中解脱出来。因此,尽管只是在外表形式上迁就民族文化的特点,由于它符合人们的心态,因而被他们所接受。

在基督教本土化的过程中,本民族神职人员的产生也是重要

的标志。从西方传教士的动机来说,培养本民族的传教助手对他们的工作是非常重要的。这有利于消除隔阂,有效地传播基督教。因此,无论在哪个民族中,传教士们都非常注意挑选和培养当地信徒作为他们的助手。正是这些少数民族的神职人员,在基督教的本土化过程中,扮演了重要的角色。为了培养少数民族的神职人员,让基督教信仰在这些民族中扎根,西方传教士创制民族文字,在当地民族中开办教会学校,利用现代文化传播手段进行宗教教育,培养了大量少数民族传教士,也培养了一批本民族的知识分子。对于象苗、傈僳、怒、拉祜、佤、景颇这样的民族来说,通过教会学校的培养,他们破天荒地第一回有了自己的知识分子。这对民族文化的发展,无疑具有极其重要的意义。而对基督教的本土化而言,这些人将成为重要的推进力量。

当然,外国教会和传教士并不是为了推动基督教的本土化而举办学校,培养少数民族知识分子的。因此,我们看到,在解放前,一方面教会花很大的力量办学校,培养信徒和教会骨干,而另一方面却又尽力控制教育培养的范围,把办学校的目标放在会读圣经上。例如内地会传教士郭秀峰在信徒中公开表示,“读完高小能看圣经就行,有知识就会作怪。”⁽⁸⁾从根本上讲,在对待少数民族信徒的态度上,外国传教士始终没有放弃“教内家长式”的立场和做法。少数民族传教士也没有摆脱助手的地位而主导自己的信仰和教会事务。由于外国传教士控制着教权、财权,也由于少数民族神职人员自身的神学能力还未完成,使得他们在信仰上和组织上都无法摆脱对西方传教士的依赖性。

西方传教士对少数民族社会的文化适应,使基督教在云南少数民族社会中传播表现出了民族化的特点,这是基督教能够在少数民族中传播的重要原因之一。但是,这种适应只不过是传教士们为了基督教的扩张目的而在文化上作出的迁就,是一种传教策略,不可能真正推动基督教的本土化进程。在少数民族基督教信

仰本土化的进程中,对它起决定作用的力量还是来自这些民族的信仰者,即少数民族信徒自己。只有当他们把基督教信仰同自己的处境结合起来,把基督教放到自己所处的社会现实和文化的框架中加以解释而不是相反时,本土化的过程才真正开始。因此,从基督教民族化的更重要的方面看,基督教信仰在少数民族自己文化中的重新构架和解释,使之与本土文化相协调、相适应,才能真正成为民族自己的信仰。

然而,由于在1949年以前,基督教在华传播是凭借外国传教教会的财力和人力,由西方传教士推动的,而少数民族信徒是被当作拯救对象看待。结果是“西方传教士一味地按照自己的宗教信仰、宗教热忱和愿望”传教,“西方传教士在相当长的时期里控制了一切,对中国基督徒采取了教内家长式的帝国主义立场和做法;维护了基督教的‘洋教’形象。”⁽⁹⁾在西方传教士的控制下,不仅非基督徒把基督教看作是来自异邦的洋教,就是在信徒中也把信仰基督教认做信洋教。这就使少数民族的基督教信仰在很大程度上依赖于外国教会和传教士,难以形成具有自己民族文化内涵的神学理性。同时,由于少数民族信教地区大多是非常贫困的边缘社会,信徒对外国教会的经济依赖性和社会依赖性都非常大,⁽¹⁰⁾教会组织难以独立。所以,虽然关于教会本土化的运动在20世纪初就已经在中国的许多地方发生,并且取得了相当的发展。可是,在比较偏僻的少数民族地区,尤其是在少数民族教会里,1949年以前,基本上仍然是外国教会的一统天下。基督教本土化的进程还是停留在由西方传教士操纵的对民族文化的表面接纳的水平上。

三、“三自”运动与少数民族基督教信仰的民族化

中国基督教的“三自”运动,应该说是20世纪初期中国民族主义运动兴起的产物。在此之前的19世纪下半叶,虽然某些传教士也提出过教会自养和自立的主张,但是在被帝国主义极度扩张压

迫的环境下,“外国传教士凭借条约权利传教,采取喧宾夺主的传教政策”使基督教的中国化只是一个愿望,不可能在真正意义上展开。“中国基督教的历史在头一百年中,大都是传教会和传教师的历史。”⁽¹⁾只是到了后来,在辛亥革命和“五四”新文化运动和反帝爱国运动的推动下,中国基督教内部才形成了推动基督教本土化和民族化的“自立”运动。但是,在没有完全摆脱外国教会的控制和影响的情况下,本土化和民族化的运动,只是在有限的范围内发展。

对于社会发展水平滞后于内地和沿海的边疆少数民族地区而言,虽然本世纪20年代初就出现了不属于外国教会的教会组织如“中华国内布道会”等的活动,对民族地区的教会本色化却没有起过实质性的作用。而一些外国传教士在高涨的基督教中国化运动中,倒是利用这种契机,打起中国教会的旗号,从事传教活动,如美国传教士莫尔斯(J. Russell Morse)于20年代末创立的“滇藏基督教会”。严格地说,在50年代以前,少数民族地区没有真正出现过完全没有外国传教士控制的本土教会。

自50年代起,随着外国传教士离开中国,中国教会割断了与外国教会的联系,基督教在“三自爱国”运动的旗帜下,开始了自主发展的时代。本土化也因此真正意义上全面展开。少数民族基督教信仰的民族化在自立、自传、自养的形式下,进入到一个新的历史时期。靠着他们自身的力量,基督教在少数民族地区继续传播和扩大,信教人数也不断增加。其间,在1979年以前,虽然极“左”意识形态对中国社会各方面的浸淫,使少数民族的宗教活动受到很多影响,基督教的发展和民族化的深入也受到影响。但是,由于受到政府对少数民族的特殊政策保护,少数民族的宗教信仰自由,除了“文化大革命”这样极端的全面混乱时期,一切正常的社会生活都中断了外,基本上得到了尊重。所以,基督教在少数民族地区的发展,虽然也有过一波三折的起伏,但是信教人数总体呈上

升趋势。与50年代初期相比,90年代初云南少数民族的信教人数增加了近一倍,达到三十多万。

同时,基督教在少数民族地区传播和发展,也完全实现了自立、自传和自养。不仅神职人员实现了民族化和本土化,而且在教会的组织上,也消除了过去外国传教教会造成的宗派林立,各派之间互相封闭甚至互相敌视的状况,实现了教会联合。在排除了宗派对立的情况下,教会能够更多地发展自己的民族化特色,推进民族化的进程。可以这样说,少数民族的基督教信仰在“三自”形式下的发展,已经使它成为民族宗教信仰的一种形式,民族化、本土化成为信教民族的传统,融合到他们的生活中。

因此,在今天,我们谈论的少数民族基督教信仰,已经不是它的遥远本土文化意义上的信仰。在少数民族心目中,上帝和它的儿子耶稣,也不是诞生在耶路撒冷的那个上帝和耶稣,而是自己民族本土的神了。对此,我们从拉祜族称上帝为“厄莎”,称耶稣为“阿爸姑”,景颇族和一些佤族群众称“耶稣是孔明转世”,苗族说基督教是“我们祖先的宗教”等不同的表达方式中,可以揣摩到其中民族文化浸染的含义。

但是,我们也不能不注意到,少数民族基督教信仰的民族化和本土化,也面临许多问题。就当前的主要问题来说,最重要的问题是,中国社会正在由东向西发展的现代化浪潮,以及正在迅速发展的市场经济,对西部少数民族社会正形成巨大的冲击和压力。少数民族的基督教信仰的民族化怎样与现代化相适应,就成为新的历史条件下我们必须解决的首要问题。

第二节 当代少数民族基督教信仰的问题

民族化的基督教在当代少数民族中的传播与发展,也面临着

许多问题。这些问题有宗教信仰本身的问题,也有社会环境的变化与基督教的冲突问题。它们从不同的侧面反映着当代云南少数民族的基督教信仰状况,也是我们了解当代少数民族的基督教信仰特点,科学地对待它的存在的重要依据。因此,在探讨少数民族基督教信仰的民族化与现代化相适应的问题之前,我们必须对当代少数民族基督教信仰上存在的问题作一个基本的分析。

一、基督教信仰中的世俗动机

从宗教信仰本身的问题来看,一种情况的存在是,许多少数民族信徒在信仰基督教的动机上,带有很强的世俗目的性。在我们所研究的8个信教民族中,他们中的大多数,仍然生活在非常贫困的社会环境里。由于科学和文化教育事业十分落后,文盲和半文盲人口比率极高,人们对事物的认识和理解还停留在直接经验的水平上,更多的是关心与他们的日常生活相关的问题。对他们来说,解除困扰其生活的贫困、疾病和各种天灾人祸的威胁,是意义重大的事情。因此,在他们的传统宗教里,对鬼神的敬拜和诅咒、祭祀和巫术都是围绕着实用生活的目的进行的。基督教虽然是“超越的宗教”,反对用世俗利益作为信仰的媒引,但是,在这样的文化氛围中,它也不得不迎合人们的这种心理倾向,否则它就很难在少数民族社会立足。我们前面提到过的传教士关怀人们的贫病,慈善传道,医药传教和教育传教等,在这个意义上,就带有迎合人们的这种需要的性质。

在历史上,教会和传教士虽然也把办学校,培养信徒的宗教素养作为一项主要工作来做。但是,他们为了尽快实现其传教目的,把注意力放在怎样快而多地吸引人们入教上,并不重视信徒文化素质的提高,造成信教群众的文化素质和宗教理解力都比较低下的情况。结果,他们对基督教的认识,往往停留在粗浅的“信教好处”上。每当有人问他们为什么要“入教”时,他们常常会说“信教

可以不祭鬼杀牲,生活好过”或者说“信教以后不怕得病,可以吃药打针,还做祷告,病就会好”。这几乎成了人们对基督教的一种认识定势,我们在许多地方作调查时,都发现这样的情况。从本质上讲,这是对基督教的错误认识,是实用主义的态度,它与基督教的信仰宗旨相背离。它不是引导人们去追求信仰,而是世俗生活的幸福,让人们接受一种应付日常生活困难的具体方式。在这样的情况下,入教成为很多人解决生活困苦的手段和权宜之计。

与此同时,由于少数民族大都生活在偏僻山区,他们的社会分散,生活单调,不仅在物质和经济的方面比较贫乏,精神文化和娱乐活动也非常贫乏,人们的精神生活与社会交往的需要常常得不到满足。教会作为唯一的民间组织,在这些地区就不仅是宗教团体,也被看作是一个文化团体、社交娱乐团体,在满足人们的社会交往和精神生活的需要方面,发挥着重要的文化功能。也正是因为这样,在许多信徒看来,宗教聚会实际上是社交聚会,教堂和礼拜满足的不是他们信仰的需要,而是交往和娱乐的需要。这些情况也告诉我们,人们信仰基督教,在一定程度上是出于世俗的文化生活动机,因而,他们不可能具有较高的宗教理念,在信仰上也不可能非常坚定。事实上,从80年代初基督教会全面恢复活动以后,一些民族地区出现的人们大规模皈依基督教的热潮,在很大程度上与他们寻求文化生活和社交满足的心理有直接的联系。并且,许多人是在从众心态支配下加入教会,一旦发觉教规严格,教义枯燥,做礼拜形式单调,与他们的生活追求相左时,又出现热潮回落的局面。这些情况正说明,在世俗动机支配下的信仰行为,是非常不稳定的。这是我们必须认识到的一个基本情况。

二、基督教信仰与巫术迷信的混杂

云南少数民族社会在长期的历史进化中,形成了自己的宗教文化传统和鬼神观念、鬼神崇拜、鬼神祭祀的体系。其中包含着大

量原始宗教和巫术迷信的内容。他们的宗教意识特征,从信仰的性质和观念的抽象程度来看,大多还处在意识水平比较低的自然崇拜和鬼魂崇拜阶段,并且往往带有物活论的倾向。在这些传统的宗教观念和巫术迷信意识的长期浸染下,人们不仅对“鬼魂”有着根深蒂固的信念,迷信意识特强,对巫术有着很强的依赖性。而且,这些鬼魂观念和巫术意识是作为一种集体无意识沉淀在人们的心灵深处,支配着他们的行为。基督教传播过程中,虽然传教士们大力地扫除“巫魅”,使人们皈依基督教,但是,鬼神迷信的集体无意识并不因此就从人们的心灵中清除掉。而在基督教的民族化、处境化的发展中,传教士们为了适应少数民族的社会文化环境,也有意识地对基督教的观念作民族文化和民族宗教观念的嫁接,使少数民族信徒易于接受,同时也容易使他们的信仰观念发生混淆。

因而,在当代少数民族的基督教信仰中,对基督教信仰的性质认识不清是一个相当普遍的问题。许多信徒虽然皈依了教会,表面上放弃了鬼神信仰,但在他们的意识中,区分不清基督教的“神”与他们传统信仰里的“鬼”有什么性质上的不同。在他们的心目中,两者只有力量大小的差别,而无理念的不同。对他们来说,信仰基督教只是用威力更大、更灵验的“大鬼”取代不怎么灵验的“小鬼”。为了躲避“鬼魂”的“伤害”,为了得到神的庇护而入教,就不仅仅是在早期基督教传播中的特有现象,也是当代许多少数民族群众加入教会的最初动因。在我们的研究过程中,我们也经常发现,许多少数民族信徒在讲述他们的信教经验时,常作这样的叙述,由于遭了灾,得了病,在走投无路之中得到教会的帮助,遇到了“神”,于是就信了教;有的则这样说,因为生病,送鬼打卦又不灵,而信教则既可以祷告“讨福”,又可以吃药打针,神药两解,于是放弃鬼神信仰,投入教会。

由于在观念上无法区分两种信仰不同的“神”的性质,这些信

徒常常会将其过去的信仰与现在的相混淆,并构筑他们自己的神灵谱序。比如在拉祜族信徒中,把耶稣看作是由民族传统信仰的天神“厄莎”所生,耶稣被比作他们民族传说中的英雄或神,以此来认同自己与基督教的关系,认同基督教的民族性。在景颇族中,把耶稣看作孔明转世也是同样的道理。这种民族化的表达,一方面可以说是少数民族对基督教的本土化理解,但是,从另一方面来看,也说明他们在神学意识上,对普世宗教和民族宗教的“神”还区分不清楚。

这些信仰上的混杂,对当代少数民族基督教信仰带来很多问题。首先是为巫术迷信和其他非宗教的活动提供了宗教的掩护。在极“左”思想统治的年代,政治上的高压使人们不敢明确地表达自己的宗教信仰,宗教和巫术迷信之间的混淆很难显现出来。但是,当宗教信仰自由的政策恢复以后,这个问题就开始暴露出来。一些人打着宗教信仰自由的旗号从事非宗教的巫术迷信活动,使一些民族中出现了宗教活动和信仰上的混乱。人们不是根据基督教的神学理念来选择自己的信仰行为,而是完全从自己的经验或某种片面的人生经历来解释信仰,结果为那些非宗教信仰的巫术迷信提供了宗教的掩护,也为某些利用宗教进行诈骗的人进行欺诈提供了机会。近一些年来,打着基督教的旗号到少数民族地区“传道”行骗的事件时有发生,并且能得逞一时,应该说和人们对基督教性质认识上的混杂是有直接关系的。

其次,信仰上的混杂也为某些极端宗教情绪的产生提供了思想基础。例如,在80年代末、90年代初,发生在滇中信教少数民族中的“钻龙洞”、“闹皇帝”、“升天”等巫术迷信色彩极浓厚的活动,虽然有复杂的社会原因。但是,参加的信徒缺乏理性意识,不能区分宗教与迷信的不同,在迷信巫术意识的支配下,盲从于他人的蛊惑,希望借助于某种“灵媒”作用,使自己从现世生活的困境中解脱出来,是这些事件能够发生并影响很多信徒的主要思想意识

根源。

此外,信仰上的混杂也使一些受巫术迷信影响深厚的教徒在宗教信仰上处于动摇和不确定状态中。他们会因为日常生活发生的任何事情而离教而去,比如因为生病,“祷告”不灵,就放弃基督教信仰,重新回到“鬼神”中去。在云南少数民族信教地区经常发生的所谓“反教”事件,也就是信徒在信仰基督教过程中经历过某种挫折,就怀疑是因为自己信教而遭遇不幸,最终放弃基督教信仰的表现。

总之,在当代少数民族社会里,基督教信仰虽然已经成为一些民族的宗教传统,但是,由于信仰水平低,原始宗教和巫术迷信意识仍然对人们的宗教观念和行为有较大的影响力等多种原因,少数民族的基督教信仰仍然存在不稳定和不确定的因素。他们很容易受各种偶然事件的影响而引发宗教事件,常常成为影响少数民族社会安定、生产活动和日常生活的因素。了解这些问题的存在,对我们正确地认识和评价当代少数民族的基督教信仰水平与能力,具有重要意义。

对当代少数民族的基督教信仰来说,除了信仰本身的混杂,影响他们正常的宗教信仰外,还有一些问题影响着基督教在民族地区的正常活动。下面我们作进一步的分析。

三、当代少数民族基督教信仰与社会的矛盾

在人类社会里,宗教与社会的关系,既有确定性的一面,也有不确定的一面。从它与社会的确定性关系来看,在历史上,基督教在西方社会,曾经是社会权威的中心,直接支配着社会的政治、文化、伦理价值甚至经济生活。随着现代化的发展,基督教会的中心地位被世俗权威所取代,不能再对社会发号施令,但是它仍然对人们的精神生活、对社会伦理和价值观有着重要的影响。人们也常常把基督教看作自己的精神归依,从它那里寻求某种信心或力量。

中国虽然没有西方社会那样的宗教传统,宗教从来没有成为社会权威的中心,但是,在传统社会里,宗教的积极影响仍然是可见的。

宗教也有其不确定的一面。这就是它作为信仰,常常会激起极端的情绪,把日常生活的矛盾聚合成巨大的能量释放出来,阻碍社会进步,对社会生活造成破坏性影响。特别是由于宗教团体如教派和教会是靠人们对某种宗教“真理”的信念和超验力量的追随结成的社会组织,其成员之间的互动性和信徒的从众心理极强。一旦出现狂热,会给社会带来巨大的消极影响。这样的例子在历史上和现实中都大量存在过。例如西方封建时代的基督教就曾经因为其权威受到科学的挑战,对科学进行迫害。宗教裁判所对科学的审判代表了这种迫害的极端例子。在当代社会,宗教失去了社会权威中心的地位,它再也不能大规模地干预社会事务。但是,象“人民圣殿教”“奥姆真理教”这样的极端教派却不断地出现,制造着社会混乱,成为现代社会不和谐的音符。

基督教传入云南少数民族社会以后,一些传教士也曾经试图使教会扮演权威中心这样的角色,并引起了很多政治的和文化的冲突,这一点我们在前面已多有叙述。解放后,国家宪法明确了宗教与国家的关系,以及宗教在社会生活中的地位:宗教信仰是公民的个人事务,人民可以自由信仰宗教,而宗教也不能干预社会事务。这应该说从法的角度防止了宗教与社会生活发生冲突的可能性。然而,宗教与社会的关系是非常复杂的,二者之间的密切联系使它们的相互作用常常不是停留在法的范畴之内,而进入更广阔的社会文化与社会生活空间里,并不断地发生着矛盾和冲突。

在极“左”思想统治的年代里,“左”的意识形态对社会生活各方面的全面粗暴干涉,使政治成为支配社会生活的唯一原则。政治与社会各方面的矛盾日益尖锐,决定了宗教与社会的矛盾冲突主要地表现为与政治的冲突。而基督教作为外来宗教,由于其传播的特殊国际政治背景和历史条件,当然的被政治地判定为帝国

主义侵略的先锋和文化工具。基督教信仰的问题因此而被上升为政治问题而加以解决,因而在这种冲突中就受到冲击。十一届三中全会拨乱反正,把社会从极“左”意识形态的统治下解放出来,社会恢复了正常的生活,公民的宗教信仰自由的原则重新确定,正常的宗教活动也得到法律和保护而恢复。这从意识形态上消除了宗教与社会的政治冲突的条件,少数民族的宗教生活恢复正常,基督教在少数民族社会的发展也进入一个新的时期。

拨乱反正使少数民族的基督教信仰回复到它的日常生活的位置上,人们能够不必考虑其他因素直接面对自己的信仰,在对日常生活的关怀中选择自己的信仰。这是真正意义上的宗教信仰自由,也是解除了极“左”意识形态的禁锢后宗教的政治解放。但是,在这样的社会环境中,少数民族的基督教信仰也暴露出它的不确定的一面。这就是随着基督教在民族地区的一个新的发展时期的形成,大量抱有不同目的的人加入教会,使教会内部出现新的矛盾。这些矛盾不仅影响基督教的正常发展,也对少数民族社会产生直接的负面影响,并且引起基督教与社会新的冲突。80年代以来,在云南一些信教少数民族中出现的极端宗教情绪支配下的所谓“忌食忌讳”、“末日定时”,及前面提到的“钻龙洞”、“升天”就属于这样的情况。值得注意的是,国际上一些新出现的当代基督教的宗教狂迷活动,如所谓的“抖抖派”、“呼喊派”等,也对部分少数民族信众产生影响。一些自封的传道人用危言耸听的“传教”宣传煽动宗教狂热,使信徒放弃生产,抛弃财产,集体上山等待世界末日的救赎。这些极端的活动,由于宗教的群体互动性作用,能够在很短的时间内形成大规模的群众运动,引起极大社会震动和社会冲突,对少数民族本来就很脆弱的社会生活造成巨大的损害。

引起这些极端宗教活动的原因很多,归结起来有这样几方面的问题:

一是社会贫困,历史上形成的短缺社会的状况没有得到根本

的改变,物质生活和精神生活的匮乏,使人们寻求“救赎”的意识特别的强烈,很容易在某种偶然事件的激发下产生迅速解脱痛苦的激进运动。象“末日定时”、“升天”这样的活动能够在很短的时间里引起大量人群的骚动并影响数十万人口的生活,贫困是其主要的社会基础;而期望进入“天堂”以从日常生活的痛苦中解脱出来则是产生这种宗教行为的主要心理基础。

二是对文革时期宗教信仰的政治高压的反弹。文革期间对宗教信仰自由的粗暴践踏,使人们的宗教情感受到极度抑制。三中全会以后重新确定了宗教信仰自由的政策,使过度抑制的宗教情感突然得到释放。但是,人们的宗教知识与修养却没有必要的准备,很多人是仅凭着对圣经的只言片语的理解和日常经验指导自己的宗教实践,非理性的冲动成为支配他们行为的主要力量。于是,各种极端的活动就不断出现。比如文革中受过极“左”路线迫害的信徒常常把自己的经历看作是信仰虔诚的见证;一些新入教的信徒则盲目追随宗教极端等等。这些宗教态度都是引起极端行为的重要条件。

三是基要主义⁽¹²⁾的神学思想历史传统影响。在基督教对华传播的历史上,西方传教士奉行的基督教神学思想,主要是社会福音派和基要派的理论。在少数民族地区,基要主义有很大的影响。这种神学理论在学理上主张二元论的宗教观,强调“原罪”和信仰的“属灵”性质,把人分为信徒和非信徒,在信徒中又分为“属灵”的信徒和非“属灵”的信徒;它鼓吹“前千禧年”的末世论,宣传“世界末日”即将来临,认为只有那些承认“原罪”、诚心赎罪的信徒才能在基督再次降临时得救,其他的非信徒和不属灵的信徒都将在这一天被消灭,即被打入地狱,永受惩罚。

基要论的神学思想具有强烈的排他性和宗派主义倾向,很容易引起信徒的极端宗教情绪,并造成教会内部的分裂。解放前,基督教在华传播的教派林立,教派之间的互相排斥、对立严重,与基

要论的神学思想影响有直接的关系。这种思想对少数民族地区的教派分立、教会内部的对立也有直接的影响。50年代以后,随着外国传教士的离去,统一的“三自”爱国教会的建立,这样的教派林立,互相排斥的局面才基本结束。80年代初,恢复宗教活动以后,由于教会的组织和神职人员、以及他们的神学理论准备不足,加上文革时期极“左”思想的政治高压环境结束后,过度压抑的宗教情感爆发,使得基要论思想又重新发生影响。可以这样说,80年代以来在少数民族信教群众中所发生的那些基督教极端活动,在信仰性质上,都属于基要主义的范畴。而少数民族信徒受传统的巫术迷信的影响,把它们带进自己的基督教信仰中,与之混杂,又强化了基要主义的极端倾向,形成少数民族社会特有的宗教狂热活动,成为影响少数民族社会发展和社会稳定的社会问题。

这些问题的存在向我们表明,当代少数民族的基督教信仰在民族化与现代化的过程中,还有很多矛盾要解决。在宗教与社会的关系上,不仅社会对宗教的压力会造成宗教冲突,宗教本身的矛盾也会引发社会冲突。信仰水平低、信仰不纯并且易受极端宗教思想影响,易受外部环境或人为因素的影响和干扰,这是当代云南少数民族基督教内部普遍存在的问题。但是,少数民族社会正在面临的经济市场化、社会现代化的时代潮流,将使他们的基督教信仰,经受前所未有的社会变迁的考验。因此,我们在考虑当代少数民族的基督教信仰问题时,不能不把视野放得更开阔,在市场经济和现代化的背景下加以审视。

第三节 少数民族的基督教信仰与现代化

现代化是当代世界的主流趋势,是任何民族必须面对的现实,也是当代少数民族的宗教信仰与社会的关系中最主要最基本的关

系。世界范围的现代化浪潮把包括宗教在内的所有人类事物,卷进有史以来人类最重大的社会文化变迁中,迫使它们适应这一深刻的变化。在少数民族社会,宗教是作为具有重大生活意义的事物而存在的,它既是人们精神生活的主要支持力量,又是民族文化的象征。因而,在现代化的时代,讨论少数民族的基督教信仰与现代化的关系,就不是一件遥远缥缈的事,而是正在发生的问题了。本书讨论基督教与云南少数民族社会文化的关系,在最终意义上,也就是试图对影响了少数民族社会一个多世纪的基督教对其社会的现代化发展的关系,作出分析性的解答。

一、市场商品经济冲击下的少数民族基督教信仰

在全球现代化的浪潮中,市场商品经济作为现代化的发动机,推动着现代化的战车,冲破一道道民族的或国家的经济、政治和文化的防线,把世界每一个角落的人们都纳入到现代化的体系中来。对于商品经济的巨大作用,马克思在他与恩格斯合写的名著《共产党宣言》中做过深刻的描述:

资产阶级,由于一切生产工具的迅速改进,由于交通的极其便利,把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生活方式;它迫使它们在自己那里推行所谓的文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。

市场商品经济对旧文明的销蚀解构功能,在《共产党宣言》发表一个半世纪以后的今天,显示出更强大的力量。随着市场机制在全世界的建立,后发展的现代化的国家和民族越来越多地涌现出来,逼迫那些尚未发展的地区和民族在传统和现代化之间作出最后的选择。并且,不管它们的选择如何,它们的文化,包括人们

的宗教信仰和生活方式在内的所有传统,都将在市场商品经济的冲击下,发生根本性的变化。因此,现代化对任何一个尚未发展的民族来说,都将是一次重大的挑战。

对于迄今为止的云南少数民族社会而言(它们中的大多数民族和人民,仍然生活在比较单一的、未分化的农业自然经济社会里),在这样的社会中,低度分化的社会分层结构和利益群体关系,使人们仍然保留比较淳朴的民风;他们的社会地位没有太大的差异,社会身份也没有太多的分化;他们比较容易接受同一种价值观或生活原则的指导,在宗教信仰、道德规范和生活方式上保持社会的一致性,传统对他们也就更重要、更有意义。因此,从农业自然经济社会的单一性来看,信仰基督教的少数民族,他们更容易接受教会的权威,受它的控制和影响;他们也更容易在社会一致性的前提下,保持对教会的忠诚。

然而,随着中国社会的经济市场化、社会现代化浪潮由东向西的推进,少数民族传统的自然经济和农业社会也在解体,并被卷入到商品经济的洪流中。它们的社会分化和社会变迁即将或正在发生;他们的社会单一性也将随着社会的开放而变得多元而复杂;他们的文化一致性也会因为社会开放而充满复杂的矛盾冲突。这对少数民族意味着社会将分化为不同的利益群体,人们之间的传统社会关系将在利益关系的基础上重新调整甚至重构。而对信仰基督教的民族来说,他们对教会的权威、对基督教的信仰忠诚度也会随着自己的利益、身份、角色等与群体关系的变化而改变。正象宗教社会学家奥戴指出的:

社会变迁,特别是社会解组会导致文化一致性和群体一体化的某种丧失,并使人们重新“寻找共同体”——寻找他们可以追随的新的价值观和可以依附的新的群体……⁽¹³⁾

在新的社会背景下,人们将要重新寻找新的价值观,新的群体依附。那么,少数民族信徒怎样作出选择呢?在我们的调查中,我

们发现,事实上,商品经济和现代生活对少数民族社会的冲击,已经在一定程度上影响了信徒对基督教信仰的忠诚。

我们在澜沧拉祜族自治县作田野调查时,在一个信教山村看到,村里放着若干桌球台。当问及人们对这些东西的态度时,一位教会人士说,一些青年信徒甚至迷恋这些现代娱乐而不太愿意上教堂做礼拜了。在基督教传统较深,少数民族信教人数集中的禄劝彝族自治县,一些材料报告说,科技扶贫给当地农民带来了好处,因而教会对信徒的权威和影响力也不如过去了。在信教人口比例最高、基督教影响最深的福贡傈僳族自治县的一个教堂里,一些教徒告诉我们,现在上教堂做礼拜的人不如以前多了,过去教堂总是挤得满满的,现在教堂有一半是空的,一些有劳动力、有某种生产技能的信徒已经很少来教堂了,他们都忙着在外面挣钱、做生意。云南省社会科学院宗教所的韩军学同志在向我们介绍他在德宏地区进行社会调查的经历时,告诉我们,一个星期天,他到一个景颇族基督教堂调查,从早到晚没有一个信徒来做礼拜,教堂的牧师告诉他,象这样的情况已经有很长时间了。人们都忙着搞生产、做生意,信仰淡漠了,对做礼拜也就不感兴趣了。

从上面这些情况可以看出,商品经济和现代化的冲击,已经开始引起少数民族信教群众在利益追求、生活态度上的变化,并且影响到他们的信仰。他们的人生目标发生了变化,教堂、礼拜、唱诗不再是他们精神生活的唯一寄托和依靠。他们有了更多的追求。因而,基督教只能作为他们生活的部分内容而存在,不可能象过去那样垄断信徒的全部生活,它的社会权威中心的地位正在丧失。这是不是意味着基督教在少数民族社会的存在,从此将走向衰落?对此,我们现在还不得而知。从世界范围的基督教在最近几百年的发展趋势来看,现代化高度分化了社会,造成了社会群体利益的多元化,极大地限制了基督教的影响力。仅仅靠上帝的终极关怀,靠对缥缈无踪的天堂的向往来维系生活,已经远远不能适应这个

变化的世界了。在一百年前,基督教是以挑战者的面目出现在传统的少数民族社会面前,一百年后的今天,基督教成了被挑战的对象。这沧海桑田的变化,也许正预示着少数民族社会一个新时代黎明的开始。

二、对基督教适应少数民族社会现代化发展的探讨

基督教与现代化的关系问题,在现代社会学的研究中,占有重要的地位。社会学家马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》里,把新教伦理精神归结为勤奋、节俭、富有商业冒险精神,并认为这是资本主义得以发展的主要伦理价值基础。这种对基督教与资本主义的关系的积极肯定,表达了对基督教与现代化关系的肯定看法。

但是,我们知道,基督教对现代化也有否定的一面。它的保守主义倾向总是试图把人们拉回到过去时代,并且用对过去的理想化来攻击“现代主义”⁽¹⁴⁾;基督教也是排他性极强的宗教,它的宗派意识与现代社会的开放性和多元文化常常是格格不入的。在云南少数民族社会,基督教中的基要主义倾向,在信教民族群体中,已经成了阻碍人们走出封闭社会,适应改革开放的社会环境的精神障碍。一些激进的基要主义信徒,把拒绝用现代文明的技术产品,拒绝与政府部门交往,看作是证明自己信仰纯洁的行为,甚至发展到“忌食忌讳”激进行动。这充分证明基督教自身的保守性、排他性与现代化是不相适应的。

我们曾经对基督教传入少数民族社会初期的进步作用作过肯定。但是,这里,我们要补充的是,这种传播文明的进步意义,也是在宗教范围内的作用。传教士创制文字,开办学校,就其主观动机来说只有一个,那就是为传播基督教创造有利的条件。因此,当它初到少数民族社会时,它所携带的现代文明信息,对仍然处在较原始阶段的那些少数民族,确实有一种冲击震撼的作用,它给这些民

族传统社会向现代社会的转变,注入了最早的一滴文明雨珠。但是,随着基督教在少数民族社会扎根以后,它的宗教固有的保守性、排他性逐渐暴露出来。一些教会禁止教徒与非教徒结婚,不许与非教徒交往;不许信徒接受非宗教的知识,把教会学校的教育限制在能读圣经上;对教徒搞思想禁锢,凡被认为与教义有违的东西,都被斥为异端邪说,或魔鬼的诱惑。并且,在教会与世俗社会的关系上,一些传教士甚至限制教徒的世俗生活权利,操纵社会事务,要求教徒对教会保持绝对的忠诚,扮演起社会权威中心的角色。这些做法,显然与现代社会的发展趋势是悖离的。它对少数民族社会的现代化发展,必然产生消极的影响。在外国传教士这种专制式的控制下,许多少数民族信徒的信仰不得不依赖于传教士和外国教会。有些依赖性严重的地方,一旦传教士离开,他们的信仰就难以继续下去。

解放以后,由于少数民族基督教信仰本土化的发展,基督教在适应少数民族社会文化变迁上,有了较大的改观。教会不再具有操纵社会的权利,对教徒世俗生活的干预也受到法律的限制。尤其是教会的本土化,使它与自己民族的社会和文化的联系更为密切,利益的一致性上更加直接,因此,它不象外国传教士控制时期那样,把教会利益加在世俗利益之上,用排斥人们的世俗利益的做法维护教会利益,维护教会对教徒的权威与控制来实现它的宗教目的,从而消除了教会与世俗社会冲突的主要根源。

然而,教会既然作为一种独立的社会群体,它就有自己特殊的利益要求。它会按照它自己特殊的逻辑开展活动,把自己的态度、观念贯彻到生活中,对社会发生影响。因而,在当代少数民族社会现代化的发展中,基督教对少数民族社会文化的变迁,仍然会产生某些不确定的影响。

从积极的方面看,在剧烈的社会文化变迁中,人们会因为传统与现代的冲突而产生价值失落、行为失范的感受和行动,这对社会

的稳定是一种威胁,而基督教可以以宗教特有的信仰力量和道德约束缓解价值失落感,减少失范行为的发生。同时,教会作为一种特殊的社会组织,有着与其他社会组织不同的特点,这就是它靠宗教信仰来维系组织的存在,形成人们对组织的认同,信仰的感召力在其中起着决定性的作用。因此,如果教会与社会处于和谐的关系中,它对增强人们的生活信心,维护社会稳定就有重要的作用。

但是,教会又是由宗教意识形态的强制而形成的社会组织,它的意识形态逻辑并不总是与社会的规范和社会变化的规律相一致。当它们之间发生背离时,宗教对社会文化的变迁就会产生阻力。

从当代少数民族社会文化变迁中基督教活动的情况看,基要主义和其他的宗教狂热活动的发生,证明了基督教也有对社会文化变迁的消极影响。这一点我们已有论述,就不赘言。但除此而外,基督教还有许多与少数民族社会文化的现代化变迁不相适应的地方。从教会本身的情况看,祷告、读经、唱诗是信徒宗教生活的主要的、基本的内容。在基督教传播的早期,这些活动曾以它们的异文化新颖和简朴的形式赢得人们的喜爱,为处在比较单一社会环境中的人们增加了文化的新内容。但是,随着少数民族社会开放度的提高,现代社会多元文化影响的扩大,信徒的宗教生活就显得枯燥单调而没有吸引力。近年来一些民族地区教会开始衰落,与当地民族经济的发展、文化生活的丰富有着直接的关系。

基督教与当代少数民族社会文化变迁的不适应,更重要的还在于信徒的文化素质和宗教信仰能力比较低,基要主义对信众的影响很深。在当代,发达地区的许多基督教徒,他们的神学意识已经抛弃了这种带有很强的宗教排他性和狭隘意识的神学观念,而转向对社会、对世人更加宽容的社会福音思想。正像一位基督教神学家说的:

只有宇宙性的维度,才能使基督在人间、在历史中的经验具有

包容一切的意义。我们只能用包容性的方式来思考基督。任何人如果用排他性的方式来思考基督,视之为不是为着其他民族而是与其他民族对立,那他就没有理解“世界的调和者”(指基督——译者)。一种狭隘的、以个人为中心和以教会为中心的基督教即便存在,也可悲地无力去发现宇宙中的基督。⁽¹⁵⁾

对于少数民族地区的基督徒来说,很多人仍然抱着基要主义的观点处理信徒与非信徒的关系,不仅使他们难以接受社会的变化,而且还为各种狂热的宗教行为准备了神学思想基础。可以说,基要主义的神学思想与社会现代化的潮流是背道而驰的。但是,要改变这种观念却不是一朝一夕的工作能够实现的事。它的解决也不是单纯的思想观念领域里的事,而是和少数民族社会经济、文化的发展相联系的社会系统工程。换言之,少数民族的基督教信仰和现代化之间,是一个思想观念文化与社会物质文化变化的互动过程,更是一个社会经济变革和物质文化积累的过程。在没有消除经济贫困,以及经济上的贫困带来的文化精神贫困的社会里,基督教及其所带来的消极影响,对现代化发展的不适应等问题,将会不断地困扰着我们。这里,我们将用马克思的一句名言作为我们对这个问题探讨的结束语:

哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。

注释:

(1) 董丛林:《龙与上帝》第74页,三联书店1992年版。

(2) 同上第78页。

(3) 《中国宗教与基督教》第218页,三联书店1990年版。

(4) 参见 Ralph R. Covell: "The Liberating Gospel in China", P228, Baker Books House Company, Michigan, 1995.

(5) 《云南民族情况汇集(上)》,第174页。

(6) 《‘窄门’前的石门坎》第58页。

(7) Ralph R. Covell: 'The Liberating Gospel in China', P230 - 234.

- (8) 见《基督教在武定的情况》，《云南民族情况汇集(下)》。
- (9) 高师宁、何光沪编：《基督教文化与现代化》第 185 页，中国社会科学出版社 1996 年版。
- (10) 参见钱宁：《基督教的传播与云南少数民族社会的短缺》一文，载《思想战线》1997 年第一期。
- (11) 参见《基督教文化与现代化》第 186 页。
- (12) 基要主义即宗教学研究上称为原教旨主义的宗教神学态度。
- (13) 托马斯·F·奥戴：《宗教社会学》，第 119 页。
- (14) 同上书。
- (15) 引自阙保平：《现代化对教会的挑战》，《基督教文化与现代化》第 174 页。

附录一：

基督教在云南 部分少数民族中传播的情况 (1881年——1950年)

一、基督教在苗族地区的传播情况

据1990年的人口统计数，居住在云南的苗族共89.6712万人，占全国苗族人口739.8035万人的14.91%左右。在近代，滇南地区苗族主要受天主教的影响较大，滇东北的苗族受基督教的影响较大。

苗族地区是基督教在云南最早获得较快发展的少数民族地区。早在1883年，英国传教士索理仁由上海经四川宜宾到昭通地区进行传教活动。随后，有美道会（后归入循道公会）昭通教会负责人、英国传教士柏格理（samuel. pollard 1864—1915）于1887年到昭通传教并建立了循道公会西南教区。

1903年，英国传教士党居仁（J·R·Adaeme）在贵州安顺苗族地区传教获得了成功，被当地及周围的苗民奉为“苗王”。远离安顺的滇黔交界地区的许多苗民也前往安顺皈依基督教。鉴于云南的苗族前往安顺路途遥远，党居仁便介绍他们到昭通找柏格理牧师。党居仁给柏格理写了一封信。这封简单的介绍信，改变了乌蒙山区苗族的历史。

1904年7月，四个持有党居仁信函的苗民到昭通找到了柏

格理。柏格理热情接待了他们，并“向他们传播教义”，又请他们回去之后转告苗胞到昭通来入教。之后，苗民一批又一批接踵而来，他们肩背粮袋，跋山涉水，来到昭通循道公会。在昭通传教所里，柏格理给他们提供的是水、炉火、睡觉的地方和基督教教义。云贵的许多苗民在1904年（虎年）皈依了基督教，他们把这一历史称为“龙年得道”。

鉴于苗族信教人数的增加，又加上昭通的彝族土司地主对苗族教徒的迫害问题，柏格理决定把教会建立在苗族聚居区。

1905年春，柏格理来到地处滇黔两省交界处的贵州威宁县石门坎开办教会和创建教堂。在石门坎，柏格理等人通过创制推广苗族文字，开设教会学校，治病救人，宣传教义，使得苗族信徒迅速增长。很多信徒要长途跋涉100多公里来参加礼拜，一些遥远的苗寨也整村整寨地自称为“信徒”。柏格理的传教事业在苗民中取得了奇迹般的成功。

1907年，昭通美道会改称“圣道公会”，并于1912年设立“共和年会”，下设苗疆、东粟、昭通、东川四部。其中，苗疆部设于石门坎，负责苗族地区的传教活动，部长则由身任共和年会会长的柏格理亲自兼任。

1915年9月16日，柏格理因救护石门坎的伤寒病人，受到感染，不治而逝，终年51岁。

通过柏格理等人的努力，乌蒙山区信仰基督教的苗族达到了85%。⁽¹⁾在云南的苗族地区，分布如下教堂：

云南彝良：咪耳沟、拖姑煤、中寨、落屋坎、铜厂沟、大苗寨、簸箕寨、青树林、幺店子、核桃湾、三家寨。

云南盐津：生基坪、杨家湾、杨溪沟、洛锅坪。

云南昭通：麻窝当、王堆子

云南大关：天星场、大火地、姚家湾、星火地、厂坪。

云南永善：大坪子、十八坪、桶子厂、唐家坪、杉木林、老

鹰岩、红沙地、谭家坪、龙门寨、三棵椿、老棚子、猪脚湾、营盘堡。

云南鲁甸：龙树。

云南威信：牛皮坎、天池、能孔、墨黑、隔路、簸火、石甲子、儿子坑、文星、菜坎。

云南镇雄：发达、李子坝、天生桥、猪宗海、放马坝、岩洞脚、杉木溪。

以上这些教堂全部属石门坎联区直接管辖。移交内地会的滇北武定洒普山、环州、慕莲、石井坡、禄丰大箐、禄劝南岔、漩锅塘、高明牧羊、富民柿花箐、寻甸大水塘等。⁽²⁾

乌蒙山区苗族最集中的威宁县从无一基督教徒一跃而成为全国基督教徒人数在总人数中比例最大的县，宜良（第二），武定县（第四）和永善县（第十一）也名列前茅（据《中华归主》1920年的统计数字。）

1923年，内地会传教士郭秀峰在武定洒普山主持成立了“基督教内地会滇北六族联合会”，根据分布情况作了划分，设立了6个总堂——武定洒普山苗族总堂、禄劝撒老坞黑彝族总堂、武定滔谷傈僳族总堂、武定阿谷米干彝族总堂、寻甸新哨白彝族总堂和武定老把傣族总堂。各总堂分别负责在邻近各县少数民族中的传教活动。至解放前夕，洒普山苗族总堂建立了7个分堂27个支堂，苗族信徒约有一万人。⁽³⁾此外，50年代初，元谋县汉族总堂（原属滇中伯特利教会）并入滇北六族联合会。

经过数十年的传播和发展，基督教在云南苗族地区已具有相当的规模和影响。由于苗族在云南的分布十分广泛，教会在苗族地区的分布几乎遍布云南全境，其中尤以滇东北和滇北地区最为集中。

在滇东北地区，至50年代初期为止，循道公会在滇黔川三省所设立的16年联区共有教堂121座，教友5万余名，学友2

万余名，大多分布于苗族地区。其中，分布于滇东北苗族地区的教堂即达半数之多，仅在昭通地区就有 54 座，另在寻甸、马龙、沾益（现属曲靖市）和宣威等县还有数座，并有教徒近 3 万人，其中苗族占 80% 以上。⁽⁴⁾

毕节
报告

1900 年英国牧师卫斯里在会泽县城的乐丰街办教堂、设学校，传授文化和宗教知识，开始了基督教对曲靖地区苗族、白彝族和汉族的传教活动。从 1900 年至 1950 年，先后有 8 个牧师在会泽传教。1904 年开始入宣威传教。

1906 年，柏格里带着随行的苗族布道员从昭通出发，途经曲靖地区会泽县和寻甸的苗族村寨至昆明，对沿途的苗族进行了调查，决定对曲靖地区北部操滇东北次方言的苗族进行大规模传教。1908 年至 1917 年期间，派澳大利亚籍的内地会牧师郭秀峰带领苗族布道员杨雅各等人，在寻甸县的太水井、马龙等地建立教堂传教。寻甸县的教堂是 1913 年兴建的。从此，基督教由会泽和寻甸两个县传播到马龙县、宣威县、曲靖县、陆良县等的苗族村寨及其他民族地区。到中华人民共和国成立前夕，曲靖地区基督教的教牧神职人员有牧师 1 人，会长 4 人，礼拜长 2 人，长老 18 人，传道员 36 人，执事 56 人，信徒 7000 余人（有说教徒 3 万人），大花苗和白彝占绝大多数。先后有内地会、循道公会、自立会、中华基督教会、安息日会、复兴会、神召会和耶稣教等教派在曲靖地区传教。循道公会在苗族地区兴办教堂，均有附设学校，在联区和教区设有完全小学，支堂设有初级小学，教牧人员平时在学校上课，礼拜日主持宗教仪式。这些教会学校对提高苗族的文化知识水平起了一定的积极作用。⁽⁵⁾

除循道公会和内地会外，在滇东北和滇北苗族地区开展活动的还有基督教复临安息日会和中华基督教会等。其中，安息日会在禄劝、武定、禄丰、寻甸、安宁和富民等地设有教堂 17 座，有信徒 1700 余人，其中大多数是苗族。中华基督教会在这一地

区苗族中的活动以寻甸县柿花箐为中心，在邻近的武定、禄劝和嵩明等地设有教堂4座，有信徒约500人。⁽⁶⁾

二、基督教在傈僳族、怒族地区的传播情况

怒江地区位于云南省西北角，西与缅甸接壤，北与我国西藏为邻，现为自治州，行政上辖兰坪、泸水、碧江⁽⁷⁾、福贡、贡山5县，居住着傈僳、怒、白、独龙、茶山（景颇族支系）等22个少数民族，共有人口43万人，其中傈僳族约20余万占全州总人口的51.4%，是怒江州的主体民族。

基督教大约在1913年传入怒江地区。

大约是1913年，美国传教士麦克卡西主持的缅甸八莫基督教内地会派缅籍克伦族青年传教士巴叔（又名巴托，Rev. Bathow）到怒江传教。但巴叔的传教活动并未取得成功，只能算是怒江基督教传播史上的序曲。此后不断有一些国内外的传教士进入怒江地区，如：英国牧师傅能仁于1919年到泸水传教；1920年，英国内地会传教士杨志英到泸水传教，后来又北上到碧江传教；临沧福音山基督教会的亚撒等人于1926年到泸水传教；1929年，美国神召会牧师马导民由兰坪到贡山传教等。

1930年前后，大批外国传教士纷纷进入怒江地区传教。他们通过各种手段在怒江地区发展信徒，修建教堂，宣传教义，创办学校，开展医疗服务，使基督教在怒江扎下了根，并建立了较为完整的教会组织。各教会组织都有自己的活动范围，并逐渐形成自己的传教基地。

在近代，怒江地区基督教传播、发展较快的是泸水、贡山、福贡三县。下面分别对怒江5个县的情况进行概述。

（一）泸水县

1. 基督教传入泸水

1926年临沧福音山基督教会的亚撒等7人来到六库地区蚂蝗箐、黑仓、马鹿塘等村寨传教，从此基督教开始传入泸水县。

亚撒等人在传教中不仅宣传基督教的基本教义，而且还根据当地的实际情况进行宣传。他们宣传说：信了教可以学到傈僳文，讨媳妇不必出钱。当时傈僳族人民群众生病无法医治，寄希望于宰牛羊、杀猪祭鬼，加上统治当局的残酷压迫，生活非常贫困，更谈不上读书了。在这样的社会情况下，群众听到传教士的这些宣传，对基督教产生了兴趣，于是开始信起基督教。没过几年，信基督教的人各村各寨都有了。

继亚撒等人之后，龙陵、陇川的基督教会也于1929年派出约伯等9人来到泸水传教。来泸水传教的外国人，第一个叫白牧师（不知名），美国人。他于1928年在六库地区蚂蝗箐、马鹿塘村开始传教，并打算在马鹿塘村盖房子长期居住，但六库土司段竹铭不许他在这些村寨长住传教。段对他说：“你是外国人，不是我们中国人，不能许可你在我们的地方建房传教。”白牧师在白水不能立足，便离开了。

第二个叫杨思惠（A. Bcooke），美国人，能讲流利的傈僳语和汉语。他1929年来到大兴地托基村盖了一间草房传教。1930年离开泸水，到碧江理悟底村传教。

第三个是杨志英夫妇。杨是上海基督教内地会牧师，英籍加拿大人，他的妻子也是加拿大人。他们1930年到泸水传教，住在大兴地麻栗坪村。他在该村住了17年，于1947年迁移到称戛村。

第四个是毕德森，美国人，1936年到泸水传教。他与杨志英同住。

以上这几个外国牧师在1951年被人民政府驱逐出境。

第5个叫赫牧师，英国人（不知名）。据说此人来泸水前是

军医而不是传教牧师，未受过洗礼。到泸水后由欧付一扒替他洗礼，才称牧师的。此人 1936 年底离开泸水到保山。据说他在当年回国参军去了。

到泸水的外国传教士还有：阿一士、阿自士（两夫妇），阿一令、阿自令（两夫妇），阿一屋等数人。由于他们在泸水活动时间不长，均不知道他们的真实姓名和国籍。

2. 泸水基督教会的组织

基督教在泸水传播了两三年后，有一年，全县的教徒共 200 多人在托基村集体过圣诞节，当时龙陵县傈僳族传教士约伯在泸水传教，他在过节时向教徒宣讲了组织全县基督教会的意义，并且向前来过节的教徒作了布置，要他们回去后选出执管各自村寨礼拜堂的管事（密支扒）和礼拜堂的礼拜长（瓦付苦扒）。会后各自村寨的教徒选出了一些密支扒和瓦付苦扒。第二年在托基村过圣诞节时，约伯马扒收集了各村选出的名单，并且在过节会上宣布承认了这些人为神职人员。1931 年全县信徒在大兴地麻栗坪村过圣诞节。过节期间选出该村傈僳族教徒米多妹扒为会长，正式成立了泸水县的基督教会。教会以该村地名命名称“麻栗坪基督教会”，领导全县的教会活动。

教会以下，在教徒居住的村寨，设立礼拜堂。每个礼拜堂都通过投票选举、产生密支扒若干人，瓦付苦扒 1 人，领导该村寨教徒的宗教活动。

选举密支扒、瓦付苦扒时，马扒（传教士、牧师）还要向教徒宣讲选举条件，规定有下述情况者不能当选：年龄不足 20 岁的，多妻的，没有经过洗礼的，家庭成员没有全部入教的，不能与教徒团结和睦的，不严守教规的，等等。选举时不提候选人名单，直接按选票多少当场宣布当选人。

神职人员的选举每年举行一次，每次选举在圣诞节前进行。上届神职人员可以连选连任。

教会会长的职务是管理该教会内的事务，即分派马扒到各地去传教，划分各马扒的传教区域，掌管该教会的财物，发放马扒的生活津贴，解决马扒之间产生的问题和教徒群众的婚姻问题，但刑事纠纷不属于他的管理范围。

各村寨密支扒只负责该村寨里的教会事务；瓦付苦扒只管做礼拜时的仪式；马扒只管传教。

3. 教牧人员的培训

1931年泸水基督教会成立后，杨志英为了巩固教会，于1934年开办了圣经学习会。学习会每年开办一次，定期3个月，目的是培训神职人员。首次参加学习的人数约40余人，都是傈僳族。从此，凡教牧人员都要轮流到学习会去学习3个月。除教牧人员外，教徒群众也可以自愿参加学习，但伙食自带，而传教士的伙食由该教会供给。

麻栗坪圣经学习会开办后，不仅泸水、碧江县内的教牧人员来学习，而且还有片马、腾冲、永胜和缅甸密支那的教牧人员来学习。他们学习后皆成了各自村寨里的传教士。参加学习的人数也逐次上升，最多的时候，一期受训的人数达150余人。他们中妇女和非神职人员的教徒也不少。1947年该学习会迁到称戛村，直到1950年停办。该学习会共办了16年，培训出脱产的马扒约有50余人，其中泸水一个县内就培训出24个马扒。

学习会还专门举办妇女教徒学习会，共办了3期（一个月为一期），时间在每年2月间，每期学员人数约有30名。她们都是受过洗礼的教徒。

学习期间每到星期六，学员们被分派到学习会附近的各个村寨向群众宣讲他们所学的内容，并向非信教群众做发展信徒的工作。学员在途中碰到非信教群众就拉着不放，向他们讲信教如何如何好，不信教将来如何如何会受灾难。他们出去工作的情况星期一就向牧师汇报，凡能吸收到新教徒的学员就受到表扬，所以

学员们每星期六去各村寨宣传工作时都很卖力，千方百计地动员争取新教徒，以求得到学习会的表扬。

泸水县的总人口，在 1949 年约有 2 万人，而其中基督教教徒约有 4 千人，占总人口的 20%。

（二）贡山县

贡山县的基督教最早是由美国滇藏基督教会牧师莫尔斯来传播的。

莫尔斯 1898 年生于美国俄克拉荷马州，毕业于美国菲力蒲大学圣经院，加入美国“联合基督教会中华传教会”，1921 年被派来中国。

莫尔斯到中国后，先在四川巴塘一带传教，遭到了当地藏族人民的坚决反对，并且扬言要把他杀掉。他听到这个风声后，逃到茨开。莫尔斯在茨开托人请了闪当的保长路以初作向导，经厚普、茂当而至缅甸的坎底，后回美国。据说莫尔斯于 1926 年脱离了“美国联合基督教会”，自己另外组织了“滇藏基督教会。”

莫尔斯在 1930 年前后再次来到中国，选择了滇西北作为他的传教区。他经香港到上海。在上海他搞到了国民党政府的证明信，并在证明信上和他带来的小圣经书上贴上了蒋介石的照片。他先到维西县叶枝土司家，申请土司给他一块牛皮一样大的土地修盖教堂，在土司答应他之后，他把牛皮割成若干条，以皮条圈地，面积较原来大了十几倍，引起了土司的极大不满。他只好搬到岩瓦上面托巴劳村盖土房定居下来。也有人传说：土司王家禄强奸他的妻子，他又送给土司一种菜吃，土司吃后就不会说话，只会呶呶地叫。二人不睦，他只好离开托巴劳村，住在托巴劳河旁。但他在此只过了 3 年，遭到洪水暴发，财产、经书被洪水冲走。他只好到岩瓦村借当地商人杨绍宗家的 3 间房屋栖身。

莫尔斯在岩瓦杨绍宗家暂住时，派了三个维西教徒中的傈僳族马扒、密支扒、嬷嬷女迪到贡山的普格勒山修教堂。普格勒山

位于维西通往贡山和福贡的途中，在腊早的下面，是三县交界的路口，地势非常重要。1949年德钦土匪叛乱时将普格勒山的教堂烧毁了。

在贡山县第一家信教的是丹朱的普阿朵一家，接着是茨开瓦杂卡普瓦岩整个民族，丹当的喜腊一家，瓜斯一家，茫孜的瓦计洛一家，米力波汪洛一家，茶子木口的沙木衣一家等。当地教徒发展迅速，不久即达当地人口中的50%。教徒都是傈僳族，没有其他民族。这时莫尔斯从维西来到贡山，时间约在1940年。

不久，莫尔斯又在丹当修教堂，先是草房，草房垮了，又修起三层楼房，历时两年，引楼于1946年完工。

莫尔斯在草房盖起前后，先后提升了波洛、瓦斗洛为马扒，提升了喜腊、刮斯为密支扒，后来波洛升为当地最大的马扒，其地位仅次于莫尔斯。

马扒负责讲经、传教，一个人可以负责几个教堂，全县就是由几个马扒分工，各负责几个教堂，也可以到外地去传教，建立新的教堂。密支扒负责行政事务，一个教堂只一人，平常收教徒的贡献，有粮、钱、肉、油、布、盐等，发放马扒薪水、出外经费、教堂经办费、教徒救济费、救济品，管理教徒恋爱、婚姻等事。密支扒对于一切收支都必须公布帐目，但不领薪水，马扒则领薪水。

波洛和瓦斗洛约在1940年曾到拉达果传教，约一年，转回后曾至碧江里吾底学经1年。1942年再至拉达果，在果拉钵、力多、维尼等村寨传教。次年，瓦斗洛在回到怒江后，在丹当传教跌死江中。1943年5月波洛和比念美来到独龙江传教，由独龙江直至木刻戛、迪九龙、德穰岗等地。在德穰岗第一家入教的是阿开赛，接着是福穰切阿迪（他是由福贡迁来的傈僳族），此二人后来都成了大马扒。同年波洛和比念美回到丹当。1945年，波洛和纳达尼2人来到独龙江。纳达尼是三区人，傈僳族，马

扒。他们还带来了莫尔斯的证明信，要他们至缅甸的戛马底，并和英国人联系传教的事情，英国方面答复他们可以自由传教，英国人一概不管。由于日本侵入缅甸，戛马底的英国人逃跑了，但指示当地政府孔贤善冬翁（孔是彝族，冬翁，缅语，意为区长），在区内任何地方可以传教，3年办一次手续，包括独龙龙、迪九龙、洛龙、德芒龙、列纳龙（再下来即戛马底）等这一片地方。后来这带群众基本上都信了教，尤其强克渚（村名）的群众信教更为虔诚，过圣诞节时献的钱粮特别多，还杀了一条牦牛。这里的人没有文化（不识字），牧师教他们学文化。这里的生活比较富裕。信徒贡献的钱和粮一部分送给了波洛，一部分留作经费。众多的教徒得到洗礼，得到洗礼的人宣誓遵守教规、遵从马扒的领导。1946年2月，波洛病死于茂当。

在独龙江，最早的基督教徒是茂伯纳一家和迪麻达开一家。1949年，独龙江的教徒约有200人。1950年这里发生地震，教徒发展到500多人，其中升为马扒的有达包勒（教名伊利亚）等，升为密支扒的有茂迪、茂肯果等，但所有教徒都在下江（即今第四乡）地区内，上江地区（今一二三乡以上）没有信教的。基督教徒每周有3次活动，每年有3大节日（复活节、感恩节、圣诞节）。每周的活动是星期三、星期六、星期日，都是各教堂各自活动。

贡山怒江两岸教徒经常活动的地点是丹当、丹朱、永拉干。大的聚会三地轮流，一年一地；小的聚会，分片集中，三地各为一片的集中点。

贡山独龙江两岸教徒经常活动的地点是茂当、德理当、马库、达色，一年换一个地方。

莫尔斯在教堂设有电台，与昆明、香港都有联系。抗战期间他曾通过电台与美军取得联络，当时贡山设治局的权力也赶不上他。他在贡山有土地十余亩。抗战期间他利用机会做生意赚了不

少钱。1942年莫尔斯之子与美军取得联系之后，即在贡山设电台报道情况，他自称是报道气候并负责保护航空员的，一直到解放前才撤销。

莫尔斯的儿子莫约精、莫约伯、莫约瑟也来到贡山从事传教活动。他的妻子也与他一起来到贡山。

解放前夕，莫尔斯把的权力交给了丹朱的斯蒂华。斯蒂华在德钦土匪叛乱时逃往缅甸。莫尔斯于1951年被关押在昆明，不久即被驱逐出境。

据1950年中央访问团二分团怒江小组的调查，贡山全县基督教徒共341户，男女共1489人，占全县人口10%左右，多为傣傣族。其中第一区有51户，男女219人，占全区人口6%强；第二区有200户，男女885人，占全区人口的22%；第三区有90户，男女385人，占全区人口15%左右。教堂7个，分布于党打、汉求、司哥、叶名、力头地、普文楼和永拉，其中普文楼教堂（已被藏兵烧毁）为最重要。⁽⁸⁾

（三）福贡县

1920年前后，曾在维西美国传教士修建的教堂里受过培训并获得教士职称的维西白济人阿夫子（纳西族），受美国牧师派遣，到福贡上帕等村进行试探性的传教活动。

1930年，美国神召会牧师马导民（又写作马道民）携带妻子儿女及翻译胆吾（维西白济傣傣族），徒步从维西来到上帕村传教。在马导民的宣传鼓动之下，上帕村一带民众纷纷入教。马导民还在上帕建立了基督教组织“神召会”，任命古泉村扒阿正的家奴此阿妹为马扒（传教士），上帕村的肯阿念为密支扒（村教会管事）。

神召会建立以后，马导民在肯阿念兄弟帮助下，以180元大洋作租金，在亚马尼坡租借了两架旱地，并出高价购买材料，用了一年时间，盖起了一幢八间的茅草房。1931年底，马导民从

上帕村迁居亚马尼坡。从此，马导民以亚马尼坡作为传教据点，给贫困教民施舍旧衣旧物，主动给害病教民祈祷送药，高价购买教民的鸡和鸡蛋，用小恩小惠手段笼络民心，取得了民众对他的信任。随后，他把上帕村腊付迪、恒付欠等十多名稍懂圣经的青年教徒，派往福贡全县各地传教，发展教徒，使入教者日渐增多，教会势力逐年扩大。从1930年到1947年，教徒发展了6000多人，遍及全县，培植了当地民族教牧人员35名，在腊竹底、达普洛、施底等地先后盖起了17幢能容纳数百人到数千人以上的教堂，腊乌衣夸底村民纳它尼（傈僳族，1983年病故）是当时福贡县最大的当地牧师。

全县教徒数，据1949年调查有3070人，1950年7月调查有3437人。福贡全县人口有18000余人，教徒占人口总数的20%以上。信教的人以小孩青年最多，老人最少，在全县是第一区信教最多。1950年7月调查，全县共有教堂37个。县府所在地第一区即有12个，第二区4个，第三区6个，第四区7个，其中有的是解放后增加的。⁽⁹⁾

先后进入福贡传教的中外牧师是：

马导民，美国人。1930年进入福贡，先后居于上帕、亚马尼王子（亚马尼山岭）、古泉、勒墨得朵等地。其妻马吉心，随马导民进入福贡，子女有四人：腊诺（男）、面峨（男）、久丽（女）、义怡（女）。1943年全家迁居缅甸，1947年8月全家回国，后又返缅甸，马导民于8月只身重返福贡。马导民1948年离开福贡去缅甸，居住于明勒滇。

傅牧师（名不详），美国人，1932年携妻子及一个儿子进入福贡传教，1934年经腾冲回国。

王牧师（名不详），美国人，1936年携妻王阳美丽（传教士）及一个儿子来福贡，居住于亚马尼王子，数年后回国病故，其妻子1949年离开福贡经缅甸回国。

盖文英，美国女牧师，同时也是马导民的家庭老师，1943年随马导民一家离开福贡。任青华、麦定理，均为美国女牧师，1937年进入福贡传教，1943年回国。

绍德英，英国女牧师，1937年随任青华、麦定理来福贡传教，1943年回国。

阿杜嬷（嬷嬷即女牧师），国籍不明，在古泉传教不到一年便回国。

杨雨楼，汉族，昆明大板桥人，1929年受马导民派遣由维西潜入福贡刺探情况，后来长期充当外国传教士马导民的助手，在福贡定居传教。1950年10月逃往缅甸。

（四）碧江县

外国传教士从1913年开始，多次指派傈僳族传教人员到碧江县传播基督教，但效果不大，信教的人很少。1919年，英国牧师傅能仁到碧江传教。

1921年，美籍牧师白文化（贝文华），据说从龙陵到碧江第一区住了二、三日就回去了。之后，龙陵木库坡村傈僳人他他唔经泸水来到碧江第一区的大老村传教，第一个信教的是傈僳族名叫伯杂。据说伯杂很穷，没有盐吃，他他唔给伯杂一块盐建立了感情，又宣传信教的死后可以“上天”，有病不用吃药，只用祷告上帝病就好了。这样就使伯杂信了教。

1927年，白文化又来到碧江理悟地村传教。该村第一个信教的是秋伯家（傈僳族）。秋伯家信教是因为在未信教前经常生病，每病就杀鸡杀牛祭鬼，把家中的财产完全卖光了，病还是没有好，后来只好买了棺材准备死后用。这时白文化来了，就向他宣传信教病就会好，并且给他药吃，后来病好了，秋伯家就信了教。以后白文化又带他到下关去，他看到外面比碧江好，更坚定了对基督教的信仰。

随后，碧江县信教的人逐渐增多，1928年、1929年发展最

快，最盛行。全县中傈僳族信教的最多。

自 1921 年白文化来到碧江传教，至 1949 年，来碧江传教的外国牧师共有五人，即白文化、杨志英、杨思惠、阿德嬷嬷及另一个不知名的女牧师。

基督教传到碧江后，对当地居民的生活、风俗习惯产生了很大影响。不信教的傈僳族及怒族都嗜酒如命，所产粮食本来就不够吃，却多耗费于煮酒，使粮食更不够吃。酒醉后吵闹滋事。信教因为粮食不用于煮酒，所以粮食比较充足，生活比较好过。此外傈僳族都喜吸烟，教徒不吸烟，亦可节省一笔钱。

基督教对碧江县人民风俗习惯影响最大的是婚姻。非教徒结婚，男方需要给女方若干头牛。有的因为无牛，欠着女方或者向旁人借来交给女方，后来却无力赔还，有的人因此十分穷困。教徒只需男的二十岁，女的十八岁，并由教士做介绍人，双方愿意，在教堂举行婚礼。男方不用付女方财物。教徒结了婚，就不许离婚，不准互相抛弃。只有结婚的自由，而无离婚的自由。由于信教的关系，改变了买卖式的婚姻，也杜绝了离婚或讨妾等行为。

非教徒生了病，就杀鸡宰牛祭鬼，有时把家产卖光，病仍不好。教徒主要是向上帝祈祷或者再吃一点药，免除了祭鬼的浪费。教徒比较讲究卫生，可使疾病减少。

理悟地村民未信教时，由于贫穷，抢人、杀人的事件经常发生。信教后由于教规不准杀人、抢人和饮酒，而使该村的经济情况和不良习惯得以改观。

（五）兰坪县

1929 年，英国传教士傅培德进入兰坪传教。1931 年，他把妻子傅美恩以及 6 个中国男女佣工从维西迁到兰坪永安村。两年以后，在永安村和金顶街（县政府所在地），先后有 10 个人入了基督教。他们中有 4 个盲人，2 个瘸子，3 个孤儿和 1 个国家党

流落兵。这样，傅培德就用他的住宅内的一间房子作教堂，于1932年办起一个基督教五旬节会。

1935年，傅培德在兰坪县政府所在地买了一间铺面的地基，正式盖起了一座教堂（取名福音堂）；同年又从维西教堂请来一个英国牧师，协助他培训当地的传教士。这个牧师叫胡明德，通晓汉语和汉文。

1937年，傅培德由英国返回兰坪时，还从英国带来4名中青年女传教士，协助他传教。这4个女传教士被称为海教师、洪教师、默教师和孔教师。傅培德和胡明德她们作了一段时间的训导之后，就由几个中国教徒陪同，分别派往营盘、通甸等地传教。傅培德当时年纪青，精力旺盛，雄心勃勃，一心想把五旬节会扩展到兰坪全县去。但是他和其他的传教士费了很大力气，仍然收效甚微，十多年中，兰坪县的教徒共才有30多人，其中金顶区就占了20多人，余下就是营盘区岩头村的少数几个教徒。

1940年2月10日夜，金顶街上的教堂被一场大火烧毁了。

1946年，傅培德的妻子和大女儿先后在永安病死。

1947年，傅培德由丽江乘飞机到昆明，然后回国去了。

兰坪县是白族聚居区，普遍信仰佛教和其他多神教，认为万物有灵，崇拜观音菩萨、老子道君和众多的天神地鬼。这些信仰大大地限制了基督教在兰坪的传播。

三、基督教在拉祜族、佤族地区的传播情况

澜沧县是拉祜族的聚居地区之一。基督教在澜沧县拉祜族等少数民族中的传播，是拉祜族从原有的宗教信仰转向信仰基督教的典型，因此，特对澜沧县的基督教传播情况作专门概述。

民国初年，双江的拉祜族李老大（李大有）、李老二（李杨明）到景栋，认识在那里传教的美国加利福尼亚州来的浸信会传教士永伟理（W·M·Young）。在永伟理的引导下，他们信了基督教。

这2人信教后便被派到澜沧糯福传教，发展了一些教徒。1920年前后，永伟里取道上海到昆明，再到澜沧，李老大还到昆明去接他。永伟里到孟连，向孟连宣抚购买宣抚司对面的地盖教堂，孟连宣抚由于担心基督教威胁到小乘佛教的地位，不允许永伟里在孟连买地，叫永伟里到离孟连较远的地方去建教堂传教。后来，永伟里以一千缅币（亦说是一千洋元）的代价，向孟连宣抚买糯福“一块牛皮大”的地盘，孟连宣抚很高兴地答应了。永伟里到糯福后，把牛皮划成细条足足围了糯福后面的一个山头，宣抚这时才知上当，但也无可奈何了。

当时的糯福极为荒凉，只有5、6户拉祜族居住，永伟里买地后就在糯福建盖了教堂，以后又建立了学校，人口就逐渐增多了。

永伟里在糯福所建的教堂富丽堂皇，胜过当地土司、官府的衙门。教会设医院、办学校、创文字、训练教牧人员。凡受过训练的人员委以撒拉、波管等职位，分派到各村寨办教堂传教，很快就把基督教传遍了糯福、东回等地的拉祜族村寨，并成立了浸信会糯福总会。接着又传到双江县，成立了糯福浸信会双江分会。永伟里大约在1930年回国休假，由其长子永享乐担任澜沧县糯福教会的牧师，次子永文生担任双江猛猛教会的牧师。永享乐因叫人到西盟新厂盗窃银矿带去仰光化验，被李晓村、彭光荣等查出报告澜沧县政府后，1934年中国政府即驱逐永伟里、永享乐出境，永远不准来中国。1935年永享乐在未定界班善作佯当牧师。1930年前后永文生回美国结婚。

美国浸信会教堂、撒拉、教徒分布情况如下（1950年前

后)：

1. 镇边区：镇边的糯福教堂 1921 年建盖，是镇边区最大的教堂，其次为勐勐教堂（都属美国浸信会仰光分会领导），领导各地的教堂（包括沧源、双江、耿马、缅宁等县在内）。该区其他处还有小教堂 14 个，分布于糯福、上面庄、下面庄、瓦楚结、南片、南弄、马里、白白、香庄、南掌、爱里寨、香掌、瓦地。1950 年时有撒拉 3 人，教徒约有 1000 人。

2. 东回区：教堂共有 5 个，有教徒 1400 余人，分布在东岗村、回龙村、帕底村。东岗村的教堂一个在班利大寨。班利有一个撒拉名扎耶，有 90 多户拉祜族教徒，教会势力比较大，信教也深，每星期礼拜一次。大东岗有拉祜族 20 户信教。

3. 上允区：教堂有 4 座，信徒有 1000 余人，其中糯砍村有教徒 140 家，蛮很有 33 家，那卡有 51 家。

4. 富邦区：卡郎有浸信会教堂一所，全寨约 20 户，都信教，都是拉祜族，教堂约在 1938 年或 1939 年建盖。

5. 文东区：有教堂 8 个，设在大蛮堆、小蛮堆、多依树、旧苦、蛮糯、平掌、东瓦、大车树，共有教徒 2100 余人。大小蛮堆信教的百余户（总户数为 200 余户），平掌信教的 50 余户（总户数为百余户），大车树信教的 40 多户。

6. 永安区（木戛区）：有教堂 4 个，设在达迭、哈普吗、大拉扒、小拉扒。达迭教堂有 47 户（男女各 101 人）信教；哈普吗教堂 1948 年建盖，有 30 多户信教；大拉扒教堂信教的有 85 户（男 178 人，女 193 人），全寨信教；小拉扒教堂信教的 87 户（男 190 人，女 219 人），全寨信教。

上述地区中，除上允区和文东区信徒主要是佤族外，其余各区均以拉祜族为主。其中，拉祜族信教的比例较高的地区有：糯福区（镇边区）90%，东回区 90%，木戛区 50%，酒井区 50%，富邦区 30%，南卡区 20%。⁽¹⁰⁾

根据上面不完整的统计数字可以看出永伟里父子自 1921 年建立糯福教堂后，在澜沧的传活动取得了成功，传教区域不仅在澜沧扩大，而且还发展到双江、沧源、孟连、西盟、耿马、缅宁等县。1921 年至 1936 年的 15 年，各地大小教堂学校达百余所，训练了 300 多人撒拉，教徒达 2 万余人。又据 1934 年澜沧县政府调查，当时澜沧县“入教教民约计共三万余人。”⁽¹¹⁾

四、基督教在景颇族地区的传播情况

最早到云南景颇族地区传教，并取得成效的是缅甸浸礼会勐巴坝教会的克钦族传教德毛冬。他 1907 年到瑞丽县登戛寨传教并开办教会，在云南景颇族地区建立了第一个立足点。此后，随着大批教士不断从缅甸进入云南，基督教浸礼会在云南景颇族聚居区得到了很快的发展。

1921 年，法籍传教士德仁康到登戛传教，并于次年开办了一所教会小学。1928 年，英籍传教士英格兰和英格郎朗姆也来到登戛等地传教，并成功地吸引了登戛寨的“大董萨”⁽¹²⁾接受了基督教。此后，基督教在瑞丽县发展很快，信徒约 2000（其中成年人千余人），约占全县景颇族人口的 24%。

大约在 1914 年，缅甸勐巴坝教会学校的克钦族毕业生早堵便开始在陇川县景颇族地区传教，但收效不大。1916 年，在缅甸英国雇佣军中入教的陇川垒良景颇族司拉宗崩回国时，八莫总会派了两个教士与他同行，到垒良进行传教活动，到 1950 年时垒良已有信徒 129 人。

1920 年，缅甸基督教会牧师米洞糯到陇川广宋寨传教，并在那里建起了陇川县的第一座教堂，同时，勐巴坝教会的美国牧师司拉珊陆也多次到陇川景颇族地区传教，并于 1925 年在拱山

寨建起了教堂，并“按立”了宗崩为牧师，滚汤干、司拉山弄、跑间诺、勒康盖（女）为传道士。拱山原无村寨，首先只有司拉山弄和司拉山二人在此建屋居住，经二人倡议发起建立村寨，便陆续迁入信教的数十户人家，建成村寨。后来，拱山发展成为基督教在云南景颇族地区活动的中心。司拉山弄是著名的景颇族传教士，陇川县广山寨子人，曾任德宏州副州长，云南省政协副主席，1980年病逝于广山。

拱山分会属缅甸浸礼会八莫总会，下辖20座教堂：陇川县邦湾、蛮蚌、弄目、当长戈、垒良；瑞丽县的户片、邦达、高丽、俄盈、弄贤、坎南、登戛；潞西县的广董；盈江县的石蛋、木孔、南遮、当各、呀集、勐季、克邦。4县有教民650户，教徒约3000人。教会学校即拱山、高丽、邦湾各一所。⁽¹³⁾

五、基督教在大理地区的传播情况

1. 基督教内地会在大理的传播

1881年，基督教内地会传教士，由上海经缅甸，进入云南的腾冲，经保山来大理传教。初来大理的英国传教士住的是客店，后来租借大理卫市上街吉祥巷东排许姓宅内作住宅及传道所。初期没有信徒，只有少数人出于好奇观看这些外国传教士和阅读福音单张（又称劝世文，中文，上海木刻印刷）。日子久了，就有一些大理人去传教士那里闲谈。传教士还利用茶馆，向喝茶的人宣传教义，并在街上散发福音单张，遇科举考试时，传教士也在考场门前送劝世文。

后来，上海内地会派英国传教士花果香夫妇来大理传教，仍住在吉祥巷许姓宅内，随后迁住在苍坪街下宋姓宅内（在城隍庙附近）。他们的住宅内有简单的小礼拜堂。花果香夫妇有时着中

国清代男女服装，为人谦虚和蔼，与当地人士渐渐相识，有人也去闲坐谈道。他们在大理生了一个男孩，取名“花大理”。

在花果香之后，内地会又派英国传教士张先生（名不详）来大理传教，住在苍坪街宋姓宅内。1895年，大理有时疫羊子症（俗名疙瘩症），因为缺乏有效的药品，死亡甚大。1896年张先生向大理绅耆买到朝阳巷（屠羊巷）路西赵姓绝产西北东三方瓦房住宅一院（赵姓因患羊子症全家死亡），后来又买路东菜园一块，以在朝阳巷住宅东方房屋为礼拜，参加礼拜的人数渐多，大都是好奇看热闹的，也有少数慕道友。又因成立儿童主日学，小孩来参加主日学的，可以得到主日学的画帖。

1901年，内地会英国传教士马锡龄来到大理传教，住在朝阳巷福音堂。1904年英国传教士安选三、盖吉士、加拿大医生赖宏恩等来到大理传教，马锡龄夫妇被派至顺宁开辟传教工作。盖吉士因病不久回国。当时信徒不多。3年内只有五六个人受洗入教。

1907年，安选三借英国驻昆领事之力及地方官吏的帮助，向周辅廷买得大理北门金箔街（大水沟下）原剑川会馆一所，前后两院，作为内地会会所及福音堂（后改为福音医院）。从此内地会会所增多，传教士亦增多。

1912年下半年，内地会派加拿大传教士韩纯中夫妇来大理传教，同时有英国女传教士谢、丁、胡三人先后来大理传教。韩纯中夫妇继赖宏恩医生在北门福音堂设一小药室，卖虫药、眼药、疮癩药，有时韩纯中也做外科小手术，是为大理地方西医外科的开始。由韩纯中开始起外国传教士有牧师资格的统称为牧师。

1914年韩纯中建成礼拜堂一所，定名为“中华基督教礼拜堂”，为滇西最早建立的礼拜堂，并为滇西最大的礼拜堂（可容二百余人，1958年8月大理圣公会与大理基督教会合并，改为

“大理基督教合一会礼拜堂”)。

1914年至1915年，谢女教士先后在凤仪、弥渡两处成立基督教内地会，谢、丁、胡女教士，轮流在两地传教。

1916年，韩纯中又买获北门大水沟下（金箔街）南排恩福堂李逢吉、李德斋等房地各一段，杨恒颐送空地一块，建成小学一所，取名为“明诚两等小学”，韩纯中兼任校长，1922年停办。

1919年，韩纯中回国休假期间，上海内地会派英国牧师傅能仁来大理主持教务。一年后傅能仁被派往腾冲、保山传教。

傅能仁离开大理后，内地会派美国牧师杨思惠来大理主持教务一、二年。韩纯中假满返大理，杨思惠被派至澜沧江、怒江傣族地区麻地坪一带传教。

1925年3月16日（旧历二月二十二日），大理发生剧烈地震，全县房屋多数倒塌，人民死伤甚众，先后地震月余，大小震动数百次，当晚城内四处起火，全城精华尽被火毁，损失惨重，礼拜堂墙垣倒塌，屋顶西斜，韩纯中、普照恩两个外国牧师，于4月离开大理去上海总会，约3个月后先后返回大理。

同年4月，大理信徒成立“大理基督教震灾筹赈会”通告全国各地教会募捐赈济，共得滇币4700余元。韩纯中、普照恩返回大理后，联合组成“大理基督教震灾筹赈委办会”，负责放赈及糶米。

1926年，由韩纯中经手修复礼拜堂，越两月完成。

1927年4月，韩纯中、赫德禄两家因值国共合作破裂，时局变化，又值全国基督教徒发起教会自立运动，各地教会纷纷响应，内地会如韩、赫两家回上海总会。大理教徒自由组成“大理基督教务临时执行委员”，制订简章，实行教会自治。

1928年7月，大理教会、内地会双方协商成立了“大理基督教公会”。大理教会自此有了自立、自传的基础。

1929年，大理教会聘洱源李进泉任本会牧师，是为大理教会的第一个中国牧师。

1930年内教会派美国牧师杨志英来大理主持内地会滇西区教务，住在内地会会所。两三年后内地会派英国牧师梁锡生来大理主持会务，杨志英被派怒江麻地坪一带传教。梁锡生在洱源、巍山两地建立教会，兼代弥渡教会工作。

1931年，下关下村分堂成立。

1934年至1940年，内地会先后派澳大利亚牧师马耀华、何美司2家来大理主持会务，马在大理3、4年后回国，何在大理4、5年，2人对大理讲道工作有所协助。

1942年，河南开封内地会福音医院，因日侵占开封阻碍医疗工作，将一部分医药及医务人员撤至大理，成立“福音医院”，由加拿大美德纯女医师任院长。3年后设立护士学校，由邹永恩女士任校长，学生十余人，一面服务，一面读书。医院设门诊、住院两部。

1944年，内地会总会派来监督（代表），召集滇西区外国传教士与大理会的长老执事及信徒召开联席会议，协商划分内地会及大理基督教教会业权。

1946年，内地会派英国师牧赵立德夫妇来大理传教。赵夫妇对大理教会工作有些帮助，1950年回国。

1947年，内地会派加拿大牧师毛文熙来大理传教。毛夫妇原在邓川传道，一年前回国休假后，又来华住在大理。1950年回国。

2. 基督教复临安息日会在大理的传播

1932年基督复临安息日会在下关成立分会。先后来大理传教的安息日会的传教士，有美国的米乐尔、怀德恩及中国的刘桓一，冯德胜及胡某等，在大理设会7年，除传教及推销“时光月报”外，专向其他教会信徒为“安息日”辩驳问难，造成教会与

教会之间互相歧视、彼此攻击、不和睦等现象。大理的安息日会信徒仅有7、8人。

3. 圣公会在大理的传播

1938年，武昌华中大学和广东岭南大学迁来大理喜洲。因两所学校为圣公会所办，教职员和学生多为圣公会信徒，礼拜日宗教活动原在校内举行。有部分圣公会信徒在私人家中领会，在1945年华中大学撤走返回武昌即无人领会，邀请大理教会去喜洲领主日礼拜。大理教会应喜洲圣公会信徒的邀请，每礼拜日派人到喜洲领会讲道一次。1948年，喜洲教会正式加入大理教会，为大理教会之分会。

1939年，华中大学蔡咏春教授租到鱼布口周星之的房屋为住宅。1940年，吴盛德夫妇（福建人，曾在南洋传教）来大理，在周星之的住宅成立“大理中华圣公会”，吴盛德夫妇任牧师，办有幼儿园一所，小型孤儿院一个，有孤儿7、8个。1945年6月买获大理北门街东排赵姓地及公地各一段，修建校舍住宅及礼拜堂等，扩大幼儿园并附设小学，取名“怀德幼儿园”，后改名“惠榆小学校。”当时圣公会教徒有十多人。

吴盛德夫妇在大理数年后离去。圣公会云贵教区派温春融（吉林人）牧师来大理办圣公会。1948年圣公会云贵教区派候悟灵夫妇来大理接办圣公会，温春融即离开大理回东北。候悟灵任大理公会会长兼惠榆小学校长及孤儿院负责人等职。不久，候因贪污教会公款被撤职。

1951年2月，大理基督教会为了响应中国基督教三自革新运动委员会的号召，发出“大理基督教会响应革新运动宣言”，在宣言上签名的共有112人，并于正月八日在《云南日报》上发表。

1952年，大理圣公会信徒李全本倡议圣公会与大理基督教会合并，经过双方教会分别会议，实行合并，称为“大理基督教

会”，一起在礼拜堂内礼拜，经济财产暂行各自管理。

1957年2月，大理基督教会由中共大理县委统战部领导召开信徒全体大会，成立了“大理基督教三自爱国运动委员会”，选举段丽本等9人为委员，并推选段丽本为主任委员，李全本、杨以能为副主任委员。

注释：

- (1) 张坦：《“窄门”前的石门坎》，云南教育出版社1992年版，第75页。
- (2) 参见张坦：《“窄门”前的石门坎》，云南教育出版社1992年版，第76页。
- (3) (6) (10) 参见韩军学：《基督教与云南少数民族》（云南省哲学社会科学“八五”省级规划重点项目）第11、56页。
- (4) 陈昭星：《天主教、基督教在我国西南民族地区传播的原因》，载《民族研究》1992年第四期，第59页。
- (5) 参见张桥贵、陈麟书：《宗教人类学》，四川大学出版社1993年版，第172-173页。
- (7) 碧江县于1986年撤销，所属架科底、子里甲、匹河三区划归福贡县，古登、洛本两区划归泸水县。
- (8) (9) (15) 见中央访问团第二分团怒江小组调查整理《怒江区宗教情况》，中央访问团第二分团《云南民族情况汇集（上）》，云南民族出版社1986年版，第27、23、23页。
- (11) 据笔者从云南省档案馆抄录的档案资料。
- (12) “董萨”又称“魔头”，是景颇族的原始宗教神职人员。
- (13) 见王淑杰编：《法英帝国主义对云南侵略史料》，《昆明文史资料选辑》第十辑，第142页。

主要参考征引文献：

1. 伊约拿、洪俊、董国华：《基督教在贡山的传播》，载《怒江州文史资料选辑》第二辑。
2. 付阿伯、胡正生、普利生：《福贡基督教传播史略》，载《怒江州文史资料选辑》第八辑。
3. 李道生：《傅培德在兰坪的传教活动》，载《怒江州文史资料选辑》第二辑。
4. 李福珊整理：《怒江州宗教简况》，载《怒江州文史资料选辑》第十六辑。

5. 杨树谷整理：《澜沧县外来宗教情况》，载《云南民族情况汇集（下）》，云南民族出版社1985年版。
6. 段丽本：《大理基督教会史略稿》，载《大理文史资料选辑》第二辑。

附录二：

从原始一神论到基督教信仰

——拉祜族的宗教信仰与其社会文化变迁的个案研究⁽¹⁾

拉祜族是一个有多种宗教信仰的云南西南部山地少数民族。近代以来，大乘佛教和基督教先后传入，改变了这一民族原有的宗教信仰结构，形成了多元化的宗教信仰。其中，既有属于本民族原始宗教的“鬼神崇拜”和属于民族的宗教意识形态的“厄莎”崇拜，也有来自异民族、异文化的佛教和基督教。它们在拉祜族社会里互相兼容共存，构成了这个民族特有的宗教文化。而这些不同质的宗教信仰，在拉祜族由迁徙游耕社会向定居农业社会转变的过程中，又曾经起过重要的，在某种意义上不可替代的文化整合和社会整合的作用。

一

拉祜族是一个古老的民族，其族源可追溯到石器时期活动于青藏高原的氐羌族群。但是，作为一个地缘化、封建化的农业定居民族，它的崛起则是在17世纪以后。

在拉祜族经济和社会组织地缘化、封建化的过程中，为了争取基本的生存环境，这一民族不断地与封建地方政权和周围民族发生冲突。从17世纪末到20世纪初的200百多年里，发生了以反抗民族压迫和进行民族扩张为主要内容的大小起义和战争几十次。这些冲突一方面使它的族群在今天的聚居地定居下来，以一个农业定居民族的面貌出现在这一地区。另一方面，冲突也

促使拉祜族在文化上作出反应，不断吸收外来的文化要素，形成新的文化特质以适应其新的社会生活形式。这样，这 200 百多年的时间，成为拉祜族历史上最为活跃的时期。

作为一个近代民族的崛起，拉祜社会的变迁与佛教在这个民族中的传播有着直接的关系。在佛教传入前，拉祜族的宗教信仰主要是较为原始的多神崇拜和“厄莎”崇拜。这两种信仰在民族的宗教意识里，具有不同的象征意义和价值取向。多神崇拜是拉祜族对与他们日常生活直接相关的鬼神“尼”的信仰。其特点是以原始拜物教的方式，对各种影响他们现实生活的自然现象和事物加以崇拜，通过祭祀和巫术，对隐藏在这些事物后面的“尼”作抚慰或操纵，达到消灾免难，生活平安的目的。因此，按照他们对自然事物和生活世界的理解，山有山神，寨有寨神，家家有神；生产狩猎，生活诸事等等，无不在鬼神的控制下。“遇到急病、创伤或家畜受损失，都认为是触犯鬼神所致，要请魔巴来看卦送鬼。”⁽²⁾拉祜族的这类鬼神信仰，从本质上讲，同其他一切未开化民族的原始信仰一样，是为了经验的目的而发生的实用宗教。

然而，拉祜族的“厄莎崇拜”则不同，它是他们对自己生活的世界的整体、自己民族的来源、它的过去和未来等等超越现实生活经验的问题的关心和询问而产生的。在拉祜人心目中，“厄莎”是创世神，是操纵支配万物命运的至上神，用现代话语来说，其意义在于世界是由于“厄莎”的存在而存在。

《牡帕蜜帕》是拉祜族最重要的神话史诗。在这部口传史诗里，人们对“厄莎”自我生成、自我创造的自足性的描述，对“厄莎”集善恶于一身，创世造物，统治世界，生杀予夺的敬畏和歌颂，犹如《圣经》对上帝的描述一样，把它塑造成了造物主和万神之神。在这部史诗的开头这样说道：

在很久很久以前没有厄雅住的天，在很古很古的时候，没有

莎雅住的地。⁽³⁾厄雅只有头发大，莎雅只有脚毛长，厄雅自养自己大，莎雅自养自己长……“厄莎”长大后，没有居住的地方，于是开始想事了。他睡着想，睡塌了五张床；坐着想，坐烂了九个凳子；站着想，站穿了九双鞋子；厄莎苦思苦想，才想出要造天和地……

以后，他又造人，造万物，建立秩序与公正，创造出了世界万物。作为对人们日常生活有不可超越的意义和价值的宗教信仰对象，“厄莎”在拉枯人的日常生活中也具有神圣正义的性质和至高无上性。拉枯族是一个敬母的民族，据说，在他们的传说和习俗中，如若儿孙子女对母亲或祖母不孝敬，大逆不道，后者便会露出乳房，对天呼喊厄莎，以示最严厉的惩罚。⁽⁴⁾“厄莎”也是拉枯人极度情感的表达对象。在他们感到极度喜悦或惊讶，极度愤怒或痛苦时，会象英语民族不由自主地叫喊“My God!”那样，情不自禁地喊出“厄莎”来。作为宇宙秩序和意志的象征，“厄莎”也会对敢于违抗他的人进行惩罚。“扎努扎别”是拉枯族神话中最有智慧和力量的英雄，但是，由于他违反了“厄莎”的意志，向它的权威挑战，最后被“厄莎”杀死。⁽⁵⁾

从上面这些情况可见，拉枯人对“厄莎”的宗教崇拜，同他们对“尼”的信仰与巫术活动，二者是有明显区别的。虽然，从宗教类型学的角度看，它们还不足以分为两种不同类型的宗教形态，但其意义和价值取向是不同的，对“尼”的信仰，主要是为了“禳灾祛病”的目的；而对“厄莎”的信仰，虽然没有完全脱离实用宗教的范围，但是，它却显然已经不局限于“禳灾祛病”，还包含了对世界存在的意义和由来，善恶对立等超验问题的思考这样的神学意识萌芽。“厄莎”信仰的这一特质，对日后佛教和基督教在拉枯族社会的传播，起了重要的文化整合作用。

然而，“厄莎”毕竟是部落社会的创造。在它的上帝形象的另一面，它又是象征部落社会组织和家庭制度的“父亲”和“家

长”。作为“上帝”，“厄莎”信仰使人们的意识，超越了拉祜族传统的大家庭公社那样的部落社会界限，进入到一个更广阔的社会意识空间。而作为“父亲”，“厄莎”以家长的身份与威严统治着部落社会，捍卫着它的秩序与传统。

拉祜族的大家庭公社是由若干同血缘个体小家庭组成。它们同住一所大房子，通常包括三至五代的小家庭，“大家庭公社是一种集体私有制的生产组织，对内实行共有制，对外实行私有制。”⁽⁶⁾在近代拉祜族社会变迁中，其经济活动由原始的迁徙经济逐步过渡到半定居和定居农业经济，社会组织逐步地缘化。大家庭生产和生活也形成了双重住地制度，即在永久住地周围另建立临时性的小家庭住地，以适应生产技术水平不高的轮歇农业的要求。双重住地制度的形成，“使不同血缘的大家庭公社有可能在社会生产力还比较低下的条件下，组成地缘性的庞大聚落”⁽⁷⁾，在社会组织地缘化方面迈出了重要的一步。

另一方面，双重住地制度的形成，也为大家庭公社的解体，产生出小生产的个体私有经济创造了条件。在这种居住制度下，大家庭公社与小家庭之间在家庭组织结构和财产关系两方面的矛盾，成为引起拉祜族社会近代变迁的内部冲突原因。由这种冲突引起的心理焦虑反映在人们的宗教意识中，出现了作为“父亲”的“厄莎”对大家庭公社制度的维护。前面提到的扎努扎别的悲剧故事，就反映了“厄莎”在人们心目中的部落社会“家长”的形象。在实际生活中，大家庭的家长也正是利用供奉“厄莎”天神的神权，来维系分居各片临时住地的小家庭，巩固共有制的大家庭氏族制度。

“厄莎”所具有的“上帝”和“父亲”的双重身份，对由迁徙向定居，由血缘氏族组织向地缘聚落组织转变的拉祜社会，具有十分重要的象征意义。一方面，它表明拉祜族社会的过渡性质。在人们的精神世界里，大家庭公社的血缘氏族意识的宗教象

征与超越这种氏族意识的民族宗教信仰的象征，互相交织、纠缠在一起，赋予“厄莎”信仰双重的意义。另一方面，社会的变迁，使拉祜族的宗教文化形态，超出了“万物有灵”的多神崇拜和原始拜物教的范围，人们需要在更大的社会意识空间中探讨自己与那些超自然力量的关系，整合社会地缘化中产生的新的社会因素。这样“厄莎”所具有的创世神、宇宙神的性质就凸现出来。也正是由于人们信仰中的“厄莎”意识具有这样双重的宗教性质，以及“厄莎”的至高无尚性，为17世纪末佛教的传入，准备了宗教的和社会文化的条件。

二

大乘佛教在拉祜族中的传播，是在拉祜族开始作为定居农业民族兴起的时候。明末清初，封建中央王朝对云南的开发，已经深入到云南南部的哀牢山区和无量山区，数十万来自中原的军队、商人和农民在云南各地屯垦开发，把水草丰茂、野兽出没的荒坡山林牧场辟为耕地，这对一直靠游牧狩猎为生的山地少数民族构成极大的威胁。从当时的情况看：

长期游牧在哀牢山和无量山麓靠游牧和狩猎为生的拉祜、哈尼、彝等民族先民的游牧经济受到制约和冲击，牧场减少了，野兽栖息的密林被砍光了，生活也失去保障，生存受到了威胁，在这种情况下，处于游牧阶段的各民族中，大部分人已经被迫效仿外来民族一样定居农耕，从游牧经济中转变过来，而当拉祜族人意识到或被追实行这种转变的时候，其他民族已抢先了一步，凡是便于发展农业的地方，已被其他民族占据。不论他们游牧生活到哪里，都要受到其他民族统治者的盘剥……⁽⁸⁾

与此同时，清政府为了强化对边疆民族的统治，在这些民族聚居地区强制推行“改土归流”，使生活在上述地区的拉祜族不

仅生活越来越艰难，而且政治上受中原封建统治者和周围其他民族统治者双重的压迫，他们的反抗情绪也越来越强烈。在这样的社会背景下，带着强烈的政治动机，以反清复明为目的进入到拉祜族地区传播佛教的南明遗臣杨德渊等人的传教活动，很快与拉祜族反抗民族压迫，进行民族扩张的社会运动结合起来，形成了以佛教传播和民族反抗、扩张的互动为特征的民族振兴运动。在这个互动过程中，一方面，佛教组织的形成把拉祜族分散的大家庭氏族组织联合成强大的地缘部落集团，建立起政教合一的民族割据政权，割据一方，与清王朝地方政权和周围强大民族相抗衡。另一方面，借助于民族反抗和扩张的运动，佛教也迅速得到传播，佛教教义被吸收并转变为民族团结和振兴的意识形态，为这个民族的崛起提供了精神动力。

佛教的传播与拉祜族振兴运动能够结合而形成互动，其中关键的文化要素是这个民族“厄莎”信仰对佛教的整合，将佛教拉祜化。在接受佛教信仰的时候，拉祜族以“厄莎”观念理解佛教信仰中的“佛”，把佛祖如来变成了“厄莎”，佛爷作为“厄莎”的化身被人们崇拜和敬仰。他们把佛爷看作实际生活中的“厄莎”佛祖，团结在他的周围，听从他的教诲和领导。佛爷在整个民族崛起的过程中，不仅成了精神领袖，而且也成了实际活动的组织者和领导人，形成了以佛教组织为基础的佛爷政治和政教合一的“卡些”制度。⁽⁹⁾

对于佛教的拉祜化和形成政教合一的社会组织，有关资料作了这样的介绍：

佛教在拉祜族中广泛传播后，其信仰形式已明显改变，人们信奉的不是释迦牟尼，而是信奉拉祜族原始信仰中的“厄莎”。在教义上不是清静无为，把希望寄托在死后。在佛祖的统帅下，通过佛教组织抵抗王朝的镇压，抵制土司的奴役剥削，抵制外族的凌辱。清政府越镇压，土司越苛虐。拉祜族人就越团结在佛教

的旗帜之下，进行有组织的起义反抗。……而起义的基本组织形式就是卡些制度。⁽¹⁰⁾

这样，以反抗压迫剥削和民族扩张为特征的拉祜族振兴运动，在佛教的旗帜下，迅速发展壮大，并在不到 200 百年的时间内，拉祜族社会初步完成了由迁徙游耕经济向定居农耕经济的转型，其社会关系也逐步封建化了。

根据有关文献资料和笔者实地调查时获得的口传历史资料，佛教的传播，在滇西南临沧地区的双江、耿马和思茅地区的澜沧县等拉祜族聚居区逐渐形成了一些佛教中心。临沧地区有 4 个佛教中心，各以一尊佛像为真传；澜沧县的拉祜族有 5 个佛教中心，各以一部经书为真传，当地人遂有“四佛四尊（临沧）和五佛五经（澜沧）”的说法。从澜沧地区（包括今日的澜沧、西盟和孟连等 3 县）的情况看，“五佛之地”实际上是佛教传播过程中先后形成的 5 个佛教中心。围绕这些中心形成的强大部落集团，在佛爷的领导下，不断举行起义，以反抗清王朝的封建压迫和统治；同时，也组织对周围民族的战争，争取自己的生存空间，抵制这些民族统治者的欺压。他们先后击败了傣族和佤族土司头人势力的骚扰，划定各自的领土，确立起自己的民族地位。

从 18 世纪初到 19 世纪末，经过 20 多次反抗压迫的起义和带有兼并扩张性质的战争，拉祜族迅速崛起，成为一个能够与封建地方政权和其他民族相抗衡的近代农业民族。尽管后来清政府最终从军事上消灭了以佛教为意识形态的拉祜族民族地方割据政权，但是，鉴于拉祜族已经强大起来，不可能再由其他民族的统治者来统治，清政府不得不采用“以夷制夷”的羁縻方法，委任一批拉祜族头人为土司，把他们的部落组织纳入封建地方行政系统。这样，随着由清政府册封的拉祜族土司土目的出现，这个民族进入了它的封建化历史时期。⁽¹¹⁾

佛教组织在推动拉祜族社会变迁的过程中，它的宗教政治首

领袖除了主持宗教活动，组织对外战争外，也利用宗教聚会向群众传授生产知识，生产技术。他们通过政教合一的“卡些”制度，组织农业生产。

每年二月、四月、八月三次，在佛寺召集群众讲述佛教精义，帮助各卡些安排节令和提醒他们该注意些什么。如正月初九的聚会，主要是帮助他们认识春耕生产中要注意的事项；四月十五日聚会，主要是教他们如何加强中耕管理，防旱灾之类；八月十五日聚会，主要是教育他们学会管理好粮食，不要糟踏浪费，不要让其霉变等。⁽¹²⁾

这使佛教组织在人们的日常生活中，也发挥了直接的经济和行政管理功能。从这一方面来看，佛教在拉祜族社会的传播，不仅仅是宗教的传播，也是文化和文明的传播。它为拉祜族社会实现由迁徙游牧游耕经济向农业经济的转型，也作出了重要的贡献。

然而，尽管佛教及其组织在拉祜族作为近代民族崛起的过程中发挥了积极的作用，它却随着这一民族的封建化而衰落了。这其中的原因固然很多，但一个重要的原因却是文化上的。在民族的政教合一组织和佛教中心被清政府镇压消灭了以后，人们的佛教信仰发生了重大的变化。拉祜族历史上没有自己民族的文字。由于文化的差异，社会的隔阂，也没有象一些无文字的少数民族那样，借用汉字或其他民族文字来交流信息，记载历史，传播文化。佛教的传播完全靠少数几个掌握一定文字的佛爷讲经释义来进行。当这些传播者或宗教领袖死掉或离去后，佛教传播失去了文字依据，仅凭人们的记忆和经验再传播。于是，佛教就再一次被拉祜族的传统文化，尤其是传统宗教意识整合，向巫术和民间信仰蜕化过去，变成今天这个民族特有的拉祜化的民间佛教信仰。

不过，值得我们注意的是，这种民间化的佛教信仰虽然不能

象过去那样发挥其社会功能，但是，它所产生的影响却长久地保存下来。在抗争失败后，人们把那些曾经使他们辉煌的宗教领袖和事迹“克里斯玛”化，变成能够在他们经历苦难时再次降临，拯救他们的神话英雄，保存在民族的传说和宗教意识中。这使他们对佛教的信仰具象化为对“厄莎”佛祖和某个宗教领袖或英雄（如曾经在反抗清王朝统治的起义中起过重要作用的铜金和尚）的信仰和期待，而对佛教教义则几乎全部淡忘了。这种凭借模糊的记忆而产生的期待拯救的心理，作为集体无意识，与对“厄莎”的信仰结合在一起，为基督教闯入拉祜族社会，作了必要的精神文化与信仰观念的准备。

三

本世纪基督教在拉祜族中的传播，是这个民族近现代社会变迁中最具有历史影响的事件之一。虽然基督教的传播没有象佛教那样引起拉祜族社会声势浩大的民族振兴运动，但是，对拉祜社会的宗教和文化的深层影响，在某种意义上，超过了佛教。以传教方式为例，基督教通过创立文字、创办学校、培养传教人的方式进行传播，比起佛教的无文字传播，能更有效地掌握信徒的思想。它培养了人们接受信仰的能力，使基督教的传播建立在更加深入的文化教育的基础上。

从信仰结构的变化来看，基督教的传教士们致力于建立神学理性信仰，来取代以神话和巫术观念构造的传统民族宗教，使信仰基督教的那一部分群众，与他们民族的传统信仰较为彻底地决裂了。这种信仰结构的改变，表现在日常生活的信念上，人们不再以鬼魂意识和巫术作为心理依托，而求助于“主耶稣基督”的指示；在行为反应上，人们的行为自律性大大加强了，许多陋习和生活恶习在教义教规的约束下被革除掉；对待陌生事物的反应

也由惊奇和接受代替了恐惧和逃避，表现出思想的开放和行为举止的自然大方，使社会开放度大大提高了。正如20年代一位考察了拉祜族基督教活动的人所描写的，他们成为基督徒以后，“男子则华发整装，女子则秀眉长裙，见面还会行握手礼，说‘Good—bye’，已经一变而成大学教授，摩登女郎模样去了”。⁽¹³⁾笔者在澜沧县几个拉祜族村寨作调查时，也深切体验到基督徒和非基督教村寨人们的生活方式、生活态度和举止行为方面的差异。

对于异文化的基督教何以能在少数民族中传播并扎下根来，有人认为这主要是靠着帝国主义的强权和外国传教士施以小恩小惠，拉拢引诱的结果。然而，这只是问题的一个方面。在另一方面，少数民族的社会处境也起了不可忽视的作用。⁽¹⁴⁾在拉祜族社会，基督教能够叩开人们信仰的大门，深入到民族意识的内部，掌握人们的思想，就当时的情况看，在很大程度上是借助于佛教衰落后人们的处境与心理期待。

清末拉祜族反抗封建王朝压迫的起义失败以后，佛教的寺庙和组织被摧毁，佛教领袖被杀，人们的佛教信仰陷于崩溃和混乱之中。残余的信仰与民族的神话传说，巫术和鬼魂信仰等部落宗教形式混合在一起，失去了它的原本教义。在绝望和失败的痛苦中，他们期待着象铜金和尚⁽¹⁵⁾那样曾经领导过民族反抗的宗教领袖能再次降临，引领他们脱离苦难，再次走上复兴之路。因此，在那些遭受清朝军队镇压的地方，人们互相传说着“铜金和尚将派一个骑白马的人⁽¹⁶⁾来拯救拉祜族”。在澜沧拉祜族中，白马的故事长期以来，成了他们重新得救的象征。

基督教在拉祜社会的传播，首先就是从逃亡缅甸的反清起义者中开始的。1902年，美国浸信会（The American Baptist Foreign mission society）牧师永伟里（William Young）与两个逃亡缅甸的拉祜族“撒拉”相遇，正好他骑了一匹白马，于是被拉祜族群众视为“骑白马的人”回来了，于是开始皈依基督教。

1905年他开始到双江县传教，到1921年在澜沧江县糯福建立教堂，正式成立教会，永伟里发展了近万名教徒。这以后，他又把教会势力扩展到周围的拉祜族和佤族地区，在今天的西盟、孟连、沧源、耿马等县发展教徒数万名。一时间，基督教在上述地区的传播有燎原之势，给当时的地方当局以极大震动。“美国浸信会”在当地成为可与官府相抗衡的社会势力，使基督教取代了佛教的影响。我们在澜沧县作基督教传播的历史调查时也发现，凡是基督教传播较早、影响较深的地方，大多是当年佛教影响较深、在反清起义中受镇压最厉害的地方。拉祜族与统治阶级的冲突和佛教的影响，为基督教闯入打开了社会大门。

但是，借助于佛教影响而产生“克里斯玛”效应，以及利用人们期待拯救的意识进入拉祜族社会，仅仅是拉祜族接受基督教信仰较为直接的精神动因。在更深层次上，要把基督教变成人们坚定的信仰，还需要有一个信仰观念的整合过程。在这一方面，拉祜族传统的“厄莎”信仰，对外来宗教再一次发挥了意识形态的和文化的整合作用。人们用“厄莎”来解释上帝，把异文化的“上帝”换位成自己熟悉的民族神，使基督教信仰变成经过民族宗教意识和文化观念诠释的拉祜族信仰。对这种诠释，在传教士方面，他们也以积极的态度去接受。因此，从经验的过程来看，基督教与拉祜族宗教文化的整合，一方面是传教士们为了尽快打开传教大门，迎合、利用人们对自己民族神话传说中的英雄，或者宗教意识中的“厄莎”崇拜，对他们用本民族的神话英雄或宗教观念解释基督、上帝甚至传教士本人，采取默认、纵容的态度，使基督教信仰与拉祜族文化相整合。关于这一点，著名的传教史研究学者拉尔夫·柯维尔指出，当永伟里知道了人们把他看作新的铜金和尚以后，“他利用了他声称的与铜金和尚的友谊和他所拥有的一个有铜金和尚签名的烟筒，来获得在佛教徒村庄的立足点，这在别的情况下是不会受到欢迎的。”⁽¹⁷⁾而另一方面，

在整合的过程中，传教士们又以不断冲突的方式对拉祜族信仰中的原始宗教和巫术进行清理。他们在皈依基督教的村寨拔寨神年桩，禁止鬼神祭祀、打卦求巫的活动，用上帝来“祛除巫魅”，使“厄莎”与上帝的整合，变成较为纯净的神学理性信仰，最终使基督教成了植根于民族宗教文化土壤中的信仰。

使拉祜族宗教信仰的理性化，将其宗教崇拜由经验层面提升到神学层面，这对民族的宗教信仰和宗教文化的变迁向自觉形态的转变，以及对社会由自然走向自律，都产生了具有实际意义的影响。比如，在传统的“鬼神崇拜”形式下，祭祀与巫术是作为应付经验世界“祸福吉凶”的手段，对人们生活中的匮乏——从物质形式、技术手段的到肉体的和精神的短缺，发挥着重要的补偿作用。在传统信仰里，遇山拜山，遇水祭水，遇到疾病灾祸就“送鬼打卦”，这些活动完全受外部的经验世界的支配，体现不自觉的和被动的经验性。在这种宗教意识的支配下，人们对世界感受到的是不安全和无能为力。因此，他们对外界的反应总是谨慎的、顺从自然的，充满了禁忌和戒备。进一步分析，我们又看到，在受巫术与禁忌控制的拉祜族社会，其社会整合度是很低的，人们缺乏自律而更服从于自然。因而，在生活方式、生活态度上，表现得更“随意”而没有节制；对内心世界的调节与控制，更多地依赖于外部力量的强制。因此，他们可以为一祭祀或巫术活动消耗掉所有的财物，也可以为了尽兴而毫无节制地狂饮滥醉。在我们的田野调查中还看到，许多“信鬼”的村寨吸食鸦片的恶习象魔鬼一样吞蚀了人们的钱财以致生命。

而作为可以比较的实证研究，信仰基督教的那一部分拉祜族，情况就发生了很大的改变。依靠内心信念的调节而达到行为的自律，已经使社会发生了有意义的变化。这种变化，除了本节开头提到过的那些表现外，更重要的是他们开始学会以理性的方式认识自己的生活，形成了比较明确的生活目标，并且努力追求

这一目标，比如我们访问过的一个村寨。当时刚信教一年多，信徒们见到我们就列队和我们行握手礼并问好。说到信教的好处，他们说过去有事只知道“送鬼打卦”，病了请“魔巴”做鬼，现在好了，有病会吃药打针，有事会请教会帮忙，还会“想事情了”，生活也好多了。当地的干部也反映，在“三自爱国会”的帮助下，信教村寨的工作好做，教徒组织性强，发动修路搞生产都比不信教的容易，教会起到了组织的作用。因此信教村寨一般都比不信教的生活好，社会秩序也好得多。从这些情况看，基督教的传播，对拉祜社会向现代变迁，走出传统社会，产生了某些有意义的影响。

当然，我们必须看到，宗教信仰的理性化及其对拉祜族社会变迁的影响，仅仅是在信仰基督教的那一部分群众中发生的，其规模和影响也很有限，理性化的内容也带有强烈的实际生活的考虑。当他们谈到信教的好处时，总是说“不送鬼，生活就好过”，或者“有了病可以祷告吃药，病好得快，不象信鬼的人，送鬼打卦把东西都弄光了，还治不好病。”像这一类对基督教信仰的认识，由于其实用动机，也会因为信教达不到目的而重新回到鬼神信仰。

另外，对于充满了鬼神观念的民族来说，虽然有“厄莎”这样较为抽象的观念，但在日常生活里，起支配作用的还是那些主宰日常生活和具体事物的“鬼”。因此，当他们信仰上帝后，在很大程度上是把上帝或耶稣看作可以驱鬼避邪、护佑生活的神灵，一个法力更大的神。为了这些而入教，也成为早期基督教传播的重要因素。基督教在拉祜族地区的早期传播中，其发展势头迅猛，还有一个重要的社会政治原因，这就是封建时代，拉祜族作为一个弱小民族，长期处在社会政治结构的最底层，倍受压迫，并且被排斥在社会权利体系的边缘，没有任何的政治权利来保护自己。为了自己的生存和尊严，他们必须要求助于一种社会

力量的帮助，而基督教会和外国传教士在当时边疆民族地区特殊的地位，使之成为可以帮助这些受歧视、受压迫人们的唯一势力。正如30年代一位民国官员在考察了基督教对拉祜族和佤族社会的影响后指出的，永伟里之所以能使几万人信教，不是因为他有什么神奇的力量，主要是因为“边疆政治不良”，“土司时代，事事专制，改流以后，又重重压迫，夷蛮无所保障”，迫使他们“投入教会，以作护障”。⁽¹⁸⁾前面提到的拉祜族关于白马的传说，也正是这个民族复兴的政治期待的象征。

因此，从拉祜族信仰基督教的这些情况来看，他们宗教信仰的改变，主要表现为受世俗生活动机的驱动。他们信仰基督教，其世俗的经济，政治和社会学的意义更大于信仰的或神学的意义。人们选择基督教，并非是在信仰的前提下作出的，更多地是对一种生活方式或者说改变自己不幸的社会处境的选择和向往。对于大多数信徒而言，只是在他们成为信徒后，其对上帝的信仰才逐渐形成。也正是因为人们是带着世俗的动机信仰基督教，基督教对拉祜族社会的影响，才不仅仅是宗教信仰的变化，也是一种能够影响人们的生活观念和行为习惯的文化的变迁。并且，通过这种文化变迁，可能对处在现代化历史背景下的拉祜族社会变迁产生较为深远的历史影响。当然，这种影响能否实现，还必须取决于基督教自身如何适应正在开始的拉祜族和其他云南少数民族的社会现代化的要求。

注释：

- (1) 本文系作者在香港浸会大学作访问学者期间的研究计划“基督教在中国西南少数民族社会的传播和影响”的研究报告之一部分。该项目受亚洲基督教高等教育联合会和香港浸会大学联合资助。本文原载《思想战线》1997年第四期。
- (2) 《思茅少数民族》，云南省思茅行署民委编，第344页，云南民族出版社。
- (3) “厄雅”、“莎雅”是厄莎的诗歌对仗表达，有人认为其中隐两性同体，对此，我们不得而知。不过，拉祜族文化中的生殖崇拜和两性生殖符号象征、隐喻大量存

在于他们的宗教祭祀中这一文化现象使我们可以猜测，诗中用两个不同称谓称呼“厄莎”，在其能与所指的语义关系中隐含这一意向。

- (4) 参见晓根：《拉祜族厄莎神的形象塑造》，载《云南民族学院学报》。
- (5) 见拉祜族英雄史诗《扎努扎别》。
- (6) 《拉祜族简史》，第12页，云南人民出版社。
- (7) 《拉祜族简史》，第13页，云南人民出版社。
- (8) 《思茅少数民族》第347页。
- (9) 卡些，拉祜语之意为村寨头人，卡些制度是以佛祖（总管）为核心，村寨头人为基础的行政统治系统，分为4个等级。佛祖之下有佛爷（管事）、卡些和阿嘎。卡些由佛爷指定，阿嘎为卡些的助手。
- (10) 《思茅少数民族》第346页。
- (11) 参见《拉祜族简史》第38页，云南人民出版社。
- (12) 《思茅少数民族》第344页。
- (13) 彭桂琴：《双江一瞥》，第36页，云南省图书馆馆藏。
- (14) 参见钱宁：《近代基督教的传播与云南少数民族社会的短缺》，载《思想战线》1997年第一期。
- (15) 汉族人，真名张辅国。他领导起义失败后，被俘投降清政府，封为土目，后以他企图谋反而将其杀害。据说他领导起义时骑一匹白马。
- (16) “骑白马人将回来”的传说还有另一版本，说拉祜族祖先是兄妹二人，迁徙中分手，妹妹捎信告诉哥哥，“现在暂时分别，将来还要骑着白马回来”。这个故事也是说民族重新团结，得到复兴。
- (17) Ralph R. Covell: "The liberating Gospel in China" Published by Baker Books, Michigan 1995.
- (18) 李文林：《到思普沿边去》，载《云南边地问题研究》下卷，云南省图书馆馆藏。

后 记

本书是在钱宁主持的国家青年社科基金项目（1992）“云南少数民族宗教信仰向基督教转变研究”的基础上，由钱宁组织部分成员根据自己原来所研究内容重新写作而成。该课题和本书同时也是我们与云南省宗教局合作的产物。云南省宗教局纳忠伦同志对我们的研究给予了极大的支持，郭滇明、张勇两同志参加了课题研究和本书的写作。我们的研究得到了云南省思茅地区和怒江州及其他地区的地、州、县各级统战部门与民族宗教部门以及当地各级领导和同志们的大力支持；周文恺教授和蔡家麒教授对我们的研究给予了许多具体的指导帮助；云南省社会科学院宗教研究所杨学政和其他同志也对我们的研究给予了宝贵的支持；云南大学出版社对本书的出版给予了大力支持，责任编辑徐曼付出了极大的辛劳。对他们和所有为本书的讨论与写作付出辛劳的同志，我们表示衷心地感谢。

本书的写作分工是：钱宁负责全书的写作提纲和最后的修改统稿，高力和郭滇明协助作了提纲的起草和修订及部分改稿工作，张勇也参与写作提纲的讨论。承担具体写作的有：

钱 宁 郭滇明 前言；

钱 宁 第二章，第三章，第四章第一节，第七章，附录二；

高 力 第一章，第六章第一、二、三节；

张晓琼 第四章第二、三节；

杨南丽 钱 宁 第五章；

张 勇 第六章第四节；

张巨成 附录一。

