

广西师范大学

硕士学位论文

清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究

以桂北土养槽山区教会为个案

Study on Catholicism in Mountainous Yao Ethnic of Guangxi

Since the Late Qing Dynasty

Take Tuyangsao Mountainous Area Church in Northern Guangxi as a

Sample

专业名称：专门史

作者姓名：曾志辉

指导老师：张坚

清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究

——以桂北土养槽山区教会为个案

专业名称：专门史

申请人：曾志辉

指导教师：张 坚 副教授

论文答辩委员会

主席：_____

委员：_____

清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究

——以桂北土养槽山区教会为个案

研究生：曾志辉 导师：张坚 副教授

年级：2005级 专业：专门史 方向：区域宗教文化变迁

中文摘要

本文从区域社会文化史角度，以长期积累的中外文文献史料和多次田野调查获得的大量非文本史料为基础，对清末以来位于广西北部毗邻金秀大瑶山的土养槽山区教会的发展进行了系统研究。作者希望通过本研究能够弥补西南民族地区天主教传播史体系中，作为唯一少数民族自治区的“广西板块”，以便让学界更加关注与东部乡村教会和都市教会发展特点有所不同的西部少数民族山区教会。作者认为，清末以来，天主教在土养槽瑶族山区的百年传播与发展，对当地瑶族教民的信仰和生活带来了深刻影响。他们放弃传统宗教信仰而皈依天主的原因复杂而多元，天主教文化与瑶族传统文化之间的内部某些相适性是不可忽视的重要原因。土养槽山区教会的发展是瑶族教徒与外国传教士之间内外互动的结果。天主教在广西瑶族山区本土化历程在于，通过瑶族所特有的迁徙频繁和婚姻形式等形成的“差序格局”式发展模式，具有明显的“瑶族文化特质依附性”，完全不同于东部乡村教会的“宗族依附性”，也无都市教会的官府和绅士势力的强力介入，从而使得天主教成为广西北部瑶族山区保存至今的一种区域性主流宗教。

论文分为绪论、正文和结尾三部分。

绪论部分即第一章，主要是从中国—区域—广西三个递进角度，对天主教史研究的学术史进行了概括性的回顾，并对选题的缘由、主要概念的界定以及史料的来源进行了说明。

正文部分按照天主教在桂北土养槽瑶族山区的传播过程、传播原因和传播特点分为三章，即文中的第二、三、四章。第二章系统梳理清末以来天主教在土养槽瑶山的传播与发展历史，分析土养槽山区教会的历史与现状，展现出当地瑶族教徒在信仰和生活上所经历的“百年变迁”。第三章是运用上世纪八十年代以来以格拉克(Glock)为首的美国宗教学界提出的“短缺与皈依”理论来分析瑶族教徒外力因素的“短缺”，再从传教士与道士之间较量的人为因素，瑶族文化与天主教文化之间相适性的内部因素，以及作为催化剂效应的个人因素和偶然因素等四个方面来深入探讨土养槽瑶民皈依天主之原因。

第四章共三节，以土养槽山区教会嬗变规律为关注点，着重探讨天主教在西部少数民

族山区本土化历程中所表现出来的特点，即：山区教会的发展是少数民族教徒与外国传教士之间内外互动的结果。前两节讲瑶族教徒内在动力，最后一节讲外国传教士的外力支持。第一节通过瑶族教民村开教史个案考察来论证瑶族教徒频繁迁徙导致各瑶寨开教。第二节通过对瑶族教徒普遍存在的“入赘上门”等婚姻形式所构建起的“婚姻圈”、“信仰圈”和“族群圈”重合的婚姻网络的论述，来说明这种婚姻网络对山区教会发展的关键作用。迁徙频繁体现出教徒之间地缘远近和宗亲血缘关系，婚姻网络体现教徒之间婚姻亲属关系，以这两种血亲关系为标准形成的“差序格局”式发展模式，成为瑶族山区教会发展的独特的内在驱动力，带有明显的“瑶族文化特质依附性”，完全不同于东部地区乡村教会和都市教会发展规律，第三节则是通过外国传教士笔下的瑶族教徒和山区教会来说明外国传教士对少数民族山区教会的特别“关照”。

结尾部分包括结余、后记和参考文献。第五章即为结余部分，对本文的观点进行简单的回顾和总结，在此基础上，提出几个未成熟的想法为笔者未来研究取向提供相应的思考。

关键词：广西 山区教会 天主教 瑶族 清末以来

Study on Catholicism in mountainous Yao ethnic of Guangxi since the late Qing dynasty

——take Tuyangsao mountainous area Church in northern Guangxi as a sample

Postgraduate: Zeng Zhihui

Tutor: Prof. Zhang jian

Grade:2005 Major:Special history Orientation:Catholicism history in Guangxi

Abstract

The thesis aims to analyze, from the perspective of regional cultural history, the development of the Church of the mountainous area in Tuyangsao Yao County, Northern Guangxi Autonomous Region, since the late Qing Dynasty. The author wishes to add this research on development of Catholicism in this mountainous area of the minority autonomous region to the studies on Catholic transmission in South West China ethnic groups, so as to draw some attention from the academia which usually concentrates more on the eastern rural and urban Church. The author supposes that the dissemination and development of the Catholicism in Tuyangsao Yao mountainous area has a profound impact on the local Yao Catholics' faith and life during more than one hundred years. The reason why the local Yao people abandon their traditional religious beliefs and convert to God is complex. The internal adaptability between Yao culture and Catholicism is an important element which cannot be ignored. The development of mountainous area Church in Tuyangsao is the result of internal and external interactions between Yao Catholics and foreign missionaries. The "Yao cultural characteristic dependency" is the inner key to the development of mountainous area Church in Tuyangsao, which is demonstrated by Yao people's frequent migration and unique form of marriage. It is very crucial, especially when foreign missionaries cannot reside in the Church. Subsequently, the Catholic faith has become one of the main local religions even today.

The thesis is composed of three parts: the introduction, the body and the conclusion.

The introduction is chapter one. In this part the author gives a review of the Catholicism history research and the background from China - Region - Guangxi three progressive angles, which is followed by a brief explanation of the choice of subject, definition of the main concepts and basic sources.

Based on the spreading process, the reasons for dissemination and transmission features in the mountainous area Church in Tuyangsao, the main body is divided into three chapters. Chapter two examines systematically the historical development of the Catholicism in Tuyangsao Yao mountainous area since the late Qing Dynasty, analyzing the past and the present of the mountainous area Church in Tuyangsao and demonstrating the whole picture of the "century change" of the local

Yao Catholics' faith and life. Chapter three discusses the reasons for the Yao Catholics' conversion to God from four aspects: the external "shortage" of Yao Catholics and "shortage and conversion" theory, proposed by the American scholar ,Glock, in the 1980s; the contest between the Taoists and missionaries; the internal adaptability between the traditional culture of Yao people and Catholicism; the individual and casual elements.

Chapter four includes three sections, focusing on the evolution of mountainous area Church in Tuyangsao, especially the localization features in the spreading history of Catholicism in the western mountainous areas. The author points out that the development of the mountainous area Church in Tuyangsao is the the result of internal and external interaction between Yao Catholics and foreign missionaries. The first two sections refer to internal force from Yao Catholics, and the last section is about outside support from foreign missionaries. The first section is to illustrate the beginning of Catholicism caused by the frequent movement of Yao people through some examples of the early history of the Catholicism's transmission in the Yao villages. The second section explains the marriage network of Yao Catholics, which is established by the "marriage circle" and "belief circle" and "ethnic circle" , which is a key role in the development of the Church. Frequent movement reflects the relationship of blood and the distance among local Yao Catholics. Network of marriage reflects family ties among them. The establishment of the above two constructs the mode of "differential pattern". It is a unique internal driving force to the development of the mountainous area Church, with a clear characteristic of " minority cultural dependency ". This characteristic is completely different from the village Church or urban Church, without "religious dependency" or strong intervention from officials and squires. The third section refers to the foreign missionaries' special attention to the development of the mountainous area Church in minority of Guangxi, by the missionaries' works which record their strategy shift from Han-people-centered urban regions to the minority-centered rural regions.

The last part consists of three sections : a conclusion, a postscript and references. Chapter five, the conclusion, sums up the view of the thesis and puts forward a few immature ideas for future research.

Key words: Guangxi, mountainous area Church, Catholicism, Yao, since the late Qing Dynasty

目 录

第一章 绪论	1
第一节 选题缘由	1
第二节 学术史综述	1
第三节 概念和时空范围的界定	8
第四节 史料分析	10
第二章 历史与现状：土养槽瑶民宗教信仰的变迁	13
第一节 土养槽山子瑶来源及其传统宗教信仰变迁	13
第二节 天主教在土养槽的传播与发展（1893—2007）	15
第三节 土养槽山区教会的现状调查	20
第四节 从甲江到土养槽：瑶民信仰与生活的“百年变迁”	23
第三章 诸神与天主之间的抉择：土养槽瑶民皈依基督因素探讨	27
第一节 瑶民的“短缺”：外力因素探讨	27
第二节 传教士与道士之间的较量：人为因素探讨	29
第三节 瑶族文化与天主教文化之间的相适性：内部因素探讨	34
第四节 催化剂效用：偶然因素与个人因素	36
第四章 天主教在广西瑶族山区本土化历程：土养槽山区教会发展特点分析	38
第一节 瑶族教徒迁徙与瑶寨开教	38
第二节 瑶族教徒婚姻与山区教会的发展	42
第三节 传教士笔下的广西瑶族教徒	49
第五章 结 语	58
第一节 结 论	58
第二节 余 语	60
参考文献	62
论文写作历程	68
附录与后记	

第一章 绪 论

第一节 选题缘由

2007年2月8日《瞭望东方周刊》社会调查版《当代中国人宗教信仰调查》报道,在年龄为16周岁以上的中国人里,具有宗教信仰的人数为31.4%,按此比例中国具有宗教信仰人口约3亿,而天主教教徒(不含地下教会)约为3千万。相比之下,全国中共党员只有7000多万。因此,宗教问题已经成为当今和谐社会构建中值得研究、必须研究的一个问题。2007年1月13日,教宗约翰·保罗二世祝圣的中国广西“地下教会”103岁的蒙子文“主教”在贵港市横岭乡岑里教堂逝世,笔者亲赴现场,来自全国各地教友达两千多人,场面盛大。广西地处西南边陲,天主教信徒人数接近8万(不含地下教会),并且主要分布于中越边境地区以及边远少数民族山区,研究广西天主教问题有利于上述地区安全与稳定、民族关系的和谐与发展。

客观现实需要学界对广西宗教问题做出相应的回应。为此,广西哲学社会科学“十一五”规划2006年度课题指南目录中第三类(哲学、宗教类)的第10个子目录提出了“广西宗教发展的现状、趋势和问题研究”。本选题即为针对当代广西宗教问题所做的历史思考,并有幸获得2007年度广西壮族自治区教育厅“研究生教育创新计划”的立项资助,项目编号为2007106020601M32。本文即为此项目之阶段性研究成果。

此选题亦为笔者自本科学习以来,在导师张坚博士等老师的指导下,对天主教在桂传播史这一研究领域的关注之延展;亦为近四年来,笔者十七次深入广西主要城乡天主教堂点、四次土养槽瑶区实地调查和两次参加中国教会史暑期培训班(2006年华中师范大学及2007年香港中文大学)的调查和学习之总结报告。

第二节 学术史综述

一、二十世纪以来中国天主教史研究发展轨迹

鉴于前人已对二十世纪以来中国天主教史研究进行了比较详细的学术史回顾和评述,^①在此就不拟重复这项工作,读者请自行参看以下论著。通过对以上论著的阅读,笔

^① 主要学术成果有:国内学者有:荆世杰:《50年来中国天主教研究的回顾与前瞻》,载《南京晓庄学院学报》2007年第一期,第69—77页;汤开建:《中国天主教史研究的新进展》,载《中国史研究动态》2006年第十期,第17—20页;钱国权:《天主教在华传播史的研究概述》,载《甘肃社会科学》2005年第三期,第166—169页;王丽:《近十年基督教在华活动研究综述》,载《首都师范大学学报》2004年增刊,第153—157页;郭熹微:《中国基督教史研究》载《中国宗教研究年鉴》(1996),北京,中国社会科学院,第284—302页;张先清:《回顾与前瞻:20世纪中国学者之明末清初天主教传华史研究》,载陈村富主编:《宗教文化》第三辑,北京,东方出版社,1998年,第109—144页;张先清:《1990—1996年间明清天主教在华传播史概述》,载《中国史研究动态》1998年第六期;张先清博士学位论文《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安地区的乡村教会发展》之第一章第二节明清时期天主教传华史学术史回顾及后记。国外学者有:[比]钟鸣旦著、张先清译《勾画中国的基督教史》,载卓新平主编:《基督宗教研究》,第四辑,北京:社会科学文献出版社,2003年;[荷]许理合著,辛岩译:《十七——十八世纪耶稣会研究》,载《国际汉学》,第四期,郑州,大象出版社,1999年,第429—447页;[比]钟鸣旦著、马琳译《基督教在华传播史研究的新趋向》载《国际汉学》,第四期,第477—520页;[韩]李宽淑:《中国基督教史略》,北京,社会科学文献出版社,1998年;港台学者有:黄一农:《明末清初天主教传华史研究的回顾与展望》载《国际汉学》,第四期,第448—476页;林治平主编《台湾基督教史:史料与回顾》,台北宇宙光杂志社,1998;台大历史系古伟瀛:《台湾天主教史:史料与研究简介》和《台湾天主教史研究的回顾与前瞻》载辅仁大学历史系2000年编《七十年来中西交通史研究的回顾与展望——以辅仁大学为中心学术讨论会》第417—436页和第265—288页。

者将从六个方面勾画出中国天主教史研究的发展轨迹，以窥全貌。

1. 研究学者

中国天主教史研究起于二十世纪初几位著名的欧美教内学者，主要代表有法国学者费赖之(I.Pfister)、荣振华(J.Dehergne)，德国学者德礼贤(P.M.d'Elia)以及美国学者赖德烈(K.S.Latourette)等。稍后，国内学者步其后尘。自陈垣1917年所著的《元代也里可温教考》问世以来到1949年，相继出现了著名教会史学家方豪、徐宗泽、王怡心、马相伯等。他们从中西文文献中，爬梳出有关教会史的史料，整理编著出中国教会史^①研究者的基本参考书目，为中国天主教史研究奠定了基础。新中国成立至改革开放时期，受意识形态影响，内陆天主教史研究陷入停滞，国外和港台则没有间断，尤其值得一提的是50—60年代，美国汉学宗师费正清(John.K.Fairbank)及其同事、门生开始转变之前以西方为中心的“宣教史”研究模式，而进入以研究本地教会为中心的“教会史”研究模式。改革开放至今，是中国天主教史研究的黄金时期，国内外涌现出一批优秀教会史研究学者。国内部分，继1981年华东师大顾长声先生《传教士与近代中国》问世以来，逐渐形成了一个中国教会史研究团队。年长一辈以华中师大著名历史学家章开沅教授为代表；中生代有福建师大林金水教授、暨南大学的汤开建教授、上海大学陶飞亚教授、李向平教授、厦门大学陈支平教授、西南民族大学秦和平教授、湖北大学康志杰教授、四川大学陈建明教授、上海师大顾卫民教授、中山大学吴义雄教授、北京大学孙尚扬教授等；青年学者有华中师大刘家峰副教授、厦门大学张先清博士等。港台方面，有香港中文大学的梁元生教授、邢福增教授、朱峰博士等；台湾大学历史系的古伟瀛教授、中原大学的查时杰教授、台湾清华大学的黄一农教授等；欧美方面，以比利时鲁汶大学汉学系等国外汉学研究基地为代表，形成了许理和(Erik Zurcher)带领他的弟子们钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Ad Dudink)、谢和耐(Jacques Gernet)以及梅欧金(Eugenio Menegon)、山罗满博士(Dr.San Ronman OP)，加上美国密歇根州加尔文学院历史系裴士单(Daniel Days)和吴小新博士，形成了国外中国教会史研究团队。笔者的香港之行和武汉之行，深刻感受到上述学术团队之间存在的协作性。

中国教会史研究学者不再局限于教内人士，数量日益增多，相关学术成果也逐渐增多，^②呈现出系统化、梯队化、国际化等互动趋势。

2. 研究机构

当今中国天主教史的主要研究机构主要有：国内方面，华中师范大学近现代研究所、福建师范大学历史系中外关系研究所、暨南大学古籍研究所、中山大学历史系、厦门大学历史人类学系、中央民族大学宗教研究所、中国社会科学院世界宗教研究所、中国人民大学哲学院宗教学系、四川大学基督教文化研究中心、上海大学文学院历史系、社会学系等。港台方面，香港中文大学崇基学院当代中国基督教资源中心、历史学系、文化与宗教研究

^① 中国教会史研究包括中国天主教史和中国基督教史两大类，但彼此密切联系，本文侧重于中国天主教史。

^② 据钱国权在《天主教在华传播史的研究概述》一文中，1900—1949年国内发表的相关论文约150篇，专著约20部，1978—2006年，国内发表论文约350篇，专著130部。

系天主教研究中心；香港圣神研究中心；香港道风山汉语基督教文化研究所；台湾中央研究院；台湾大学历史系；中原大学历史系；台湾新竹清华大学历史系等。欧美方面，荷兰莱顿大学汉学院、比利时鲁汶大学汉学系、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所等机构。

研究机构分布于大陆、港台、欧美三地，涉及到历史学、宗教学、哲学、社会学、民族学等学科，这要求作为一名优秀教会史研究学者必要具备“请进来、走出去”的开放交往意识和跨学科跨语言的文化背景。

3. 研究范式^①

从翻译和整理中西文里的教会史料，编写成传教士传记和教会大事记开始，到利用第一个研究范式“文化侵略”来分析中西异质文化的对立，到利用第二个研究范式“文化交流”来全面分析中西文化的交流和影响，到第三个研究范式“现代化”来分析天主教的传入对中国近代化所产生的各方面的积极作用，到现今的“后现代理论”或者“他者模式”来研究中国天主教教会的“本土化”和教会本身的结构。

4. 研究对象

首先是来华传教士的传记和评论（由先到后依次是耶稣会士、方济各会、多明我会、遣使会、巴黎外方传教会、圣母圣心会等），到教案和民教冲突的量化研究，到“西学东渐”与“东学西渐”等中西文化交流研究，到以教会大学研究为代表的教会事业（医疗、出版、慈善等）及其对中国近代化影响的专题研究，到中国基层教会的“本土化”或“本色化”研究，到区域社会文化史视野下区域教会史研究，到基层教会本身的组织结构及其相关的社会结构的现状实证研究。

5. 研究时空范围

研究的时间段往“后”移：唐朝景教和元代也里可温教的研究论文数量逐渐减少，明清时期仍然是天主教在华传播史研究的主体时间段，近代以来时间段逐渐增多，尤其是利用田野史料来实证研究当代天主教现状论文数量增加。

研究的视角向“下”看：从以中国为整体考察的概括笼统式研究向从区域社会文化背景下考察中国区域的天主教传播状况，从沿海到中部到西部到边疆地区的区域天主教史正日益受到关注，在国内外学者的努力下，最终促成“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”于2005年10月在四川大学召开。

6. 文献史料

由单纯的来自欧美各图书馆、档案馆、各差会图书馆等西文文献或者来自中国官方的通志、子集书目、档案等中文文献，到中西官方文献结合，再到中西官方文献与区域实地田野调查获得的墓碑、族谱、手稿、文史资料、口述史料等史料互补结合。

研究团队和研究机构逐步增多，日益专业化、国际化，研究范式和方法的科学化，研

^① 前三种范式参见：荆世杰：《50年来中国天主教研究的回顾与前瞻》，载《南京晓庄学院学报》2007年第一期，第77页；[比]钟鸣旦著 刘贤译：《文化相遇的方法论：以十七世纪中欧文化相遇为例》载 吴小新、吴梓明 主编《基督教与中国社会文化：第一届国际年青学者研讨会论文集》第31到83页。第四种范式参见 [比]钟鸣旦著、马琳译《基督教在华传播史研究的新趋向》载《国际汉学》，第四期，第520页。

研究对象逐步深化细化，研究领域逐渐扩大，史料来源也越来越多样化互补化，另外，此领域的研究经费多元而充足。因此，著名史学家章开沅教授称中国教会史研究将成为当今史学界的“显学”。^①

二、区域（广西）天主教史研究综述^②

自上世纪80年代开始，随着美国历史学家柯文（Paul A. Cohen）“中国中心观”的提出，其中之一就是“把中国横向分解为区域、省、州、县与城市，以展开区域性和地方历史研究”，^③区域史研究的兴起已经成为我国史学界研究的一种新趋势。这种影响具体表现在中国天主教史研究中，就是研究视野往“下”看，中国天主教区域史研究应然而生并得到长足发展，现简述其研究状况如下：

1. 中国区域天主教史研究区域和国内研究团队主要有：福建——福建师大林金水、谢必震等教授及其研究生团队，厦门大学陈支平教授等；广东——中山大学吴义雄教授及其研究生团队（偏重于基督新教），暨南大学汤开建教授及其研究生团队（偏重于天主教）；浙江——浙江大学陈村富教授及其研究生团队；上海及华东地区——上海大学李向平教授、陶飞亚教授及其研究生团队；山东——山东大学胡卫青教授及其研究生团队，北京——中国社科院世界宗教研究所高师宁，首都师范大学迟云飞教授及其研究生团队，中央民族大学宫玉兵、徐永志教授及其研究生学术团队；湖北——华中师大章开沅教授、马敏教授、刘家峰教授等及其研究生团队，湖北大学康志杰教授及所带研究生团队；四川——四川大学陈建明教授及其研究生团队；云贵川地区——西南民族大学秦和平教授及其研究生团队，云南社科院杨学政研究员、韩军学研究员及其团队等；山西、陕西——山西大学梁丽萍教授及其研究生学术团队；甘肃及西北地区——兰州大学的张克非、陈文江教授及其研究生学术团队；港台两地上文已经谈及，此不累述。

以上布局表明：在中国区域天主教史研究领域，东部沿海地区的研究状况优于西部内陆地区，华南地区优于华北地区。这是天主教在华传播格局的必然结果。同时，我们也可以很清楚的看出，天主教在东北三省和包括广西在内的五个少数民族自治区传播历史仍然没有系统的研究，从边疆史、民族史和文化史等研究角度来看，包括广西在内的五个少数民族自治区的天主教传播史都有很大的学术价值。

2. 研究内容因其区域特色不同而侧重点不同。西南地区的云贵川三省因其少数民族教徒比较多而侧重研究天主教在省内少数民族山区的传播历史及其对少数民族社会文化变迁的影响；^④沿海地区的浙江、上海及北京因其当今“城市精英基督徒”数量巨增，侧

^① 从1998年5月以来，进行的“百优”博士论文评选活动至今，中国教会史方面已经有两篇论文榜上有名，一为1999年中山大学吴义雄博士论文《在宗教和世俗之间：基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，二为2005年厦门大学张先清博士论文《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安地区的乡村教会发展》，亦可体现其“显学”趋势。

^② 此综述主要限于国内学者学术成果，笔者参考：《“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”论文集》，成都：四川大学，2005年10月21—23（感谢四川大学硕士生王京强同学邮寄此论文集）；蔺建平：《二十年来大陆有关基督教区域史研究的论文论著目录》载上述论文集；陈建明：《“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”综述》，载《宗教学研究》2005年第四期，第94—97页；吴佩林：《“中国基督教区域史研究”国际学术研讨会综述》，载《世界宗教研究》2005年第四期，第153—155页。

^③ [美]柯文著，林同奇译：《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，北京：中华书局，1997年，第227页。

^④ 代表性学术成果有，秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播》，成都：四川民族出版社，2003；东人达：《滇黔川

重利用宗教社会学方法研究当代城市基督徒的历史与现状；^①福建和广东主要研究内容为明清之际早期基督教会（耶稣会、多明我会、美以美会等）在两省城乡传播概况，还原其历史原貌，从区域底层社会文化史的角度探讨明清时期基层城乡天主教的发展状况，揭示天主教的区域传播特点。^②另外，湖北大学的康志杰教授在湖北西北部磨盘山所做的天主教个案史研究；^③山西大学梁丽萍等学术团队在中国内地最大的天主教村——六合村（位于山西太原清徐县境内）所做的实地调查研究；北京和上海的学者利用自身优越的资源和扎实的理论功底，多次下到独具特点的个案地进行调查，从而提出许多具有区域特色的中国教会史观点和宗教社会学理论。

各区域研究内容表明，华东地区研究内容中多关注基督新教和城乡教会的历史发展，西南地区研究则表现出很浓的“少数民族”色彩，多以少数民族教徒及边远山区教会研究为主，以张坦和秦和平两位先生所做研究最为出彩。不过，两位先生的论著中很少谈及西南少数民族区域重要组成部分——广西；侧重研究云贵川地区的“苗族”和“彝族”教徒，基本上没有涉及到广西“瑶族”和“壮族”教徒。因此，要真正了解天主教在中国西南边疆少数民族地区传播特点和规律，离不开广西天主教史的研究，离不开对大多居住在广西的“瑶族教徒”和“壮族教徒”的研究。

3. 研究时间段主要集中在明末清初、晚清至民国时期和改革开放至今三个时期，这与天主教在中国传播的状况是紧密相关的。本文历史考察时间段为清末至民国年间。

4. 广西的教会史研究概况。事实上，广西天主教史研究是由20世纪初来桂法籍传教士开始的。笔者所掌握资料所知，最早是法国巴黎外方传教士LAUNAY（劳内）利用在本差会图书馆工作之便，广泛搜集整理本差会来华传教士的报告和书信，写成《*Histoire des Missions de Chine*》译为《巴黎外方传教士在华传教史》一书，此书是一套系列丛书。按照巴黎外方传教会在中国西南各省（桂、川、藏、黔、滇）和东北三省教务状况，以省份为单位分类记载的评述性著作，共有43册，具有很高的史学研究价值，已有国内学术机构准备翻译出版。^④其中，《*Histoire des Missions de Chine — Mission du Kouang-Si*》译为《巴黎外方传教士在桂传教史》（下文简称“劳书”）于1903年在巴黎出版，2002年重印，成为我们现在研究广西天主教史的“源头”资料。1925年，同一差会的和为贵神父（CUENOT）结合自己来桂传教近十年的经历，参考“劳书”，写成《*Au pays des pavillons Noirs la mission du Kouangsi*》一书，译为《在黑旗军统治地区下的广西传教史》。同年，在香港出版（下文简称“和书”）。这本书的英文版《*Kwangsi land of the blank banners*》译为《黑旗军下的广

边基督教传播研究（1840-1949）》，北京：中央民族大学2003年专门史博士论文；杨学政、邢福增：《云南基督教传播及现状调查研究》，香港：建道神学院，2004。张坦：《窄门前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，昆明：云南教育出版社，1992。

^① 代表性学术成果有，陈村富：《转型期的中国基督教——浙江基督教个案研究》，北京：东方出版社，2005；高师宁：《当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究》，香港：汉学基督教文化研究所出版，2005；李峰：《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南Y县X镇基督教教会组织研究》，上海：复旦大学出版社，2005。

^② 代表性学术成果即吴义雄和张先清两位学者的博士论文。参见注释5。

^③ 参见康志杰：《上帝的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究》，台北：辅仁大学出版社，2006。

^④ 据法国学者沙百里（Jean Charbonnier）神父向笔者透露，此套书已被中国社会科学院历史研究所购买，准备让耿升等学者翻译成中文出版。（2007年10月16日上午，柳州市天主教堂）

西教务》由美国宣道会传教士George F. Wiseman于1942年在美国出版（下文简称“和书英文版”）。该书在翻译之余，亦增加了“和书”中没有介绍到的广西教区最后两任法籍主教刘志忠（Ducoeur Maurice）和沈士杰（Albouy Paulin）在任时期的广西教务情况，把广西天主教历史记载延伸到1942年。

除上述三本专门论述广西天主教历史著作之外，^①还有三本重要的有关广西教会史的外文专著，作者都为清末至民国年间来广西传教的外籍传教士。一为美籍宣道会牧师Wilmoth Alexande于1912年所著《Ada Beeson Farmer: a missionary heroine of Kuang Si, South China》，译为《花友兰：广西传教士的英雄》，文中主要讲述宣道会女牧师Ada Beeson Farmer，译为花友兰（著者妻子）的生平经历及其在20世纪最初十年来桂林地区尤其是平乐县传教所见所闻。一为号称“广西通”的英籍宣道会牧师陈法言（W. H. Oldfield）于1936年在美国出版《Pioneering in Kwangsi: the story of Alliance missions in South China》即《开路先锋在广西》，此书对广西各地基督教教务情况进行了评述。一为美籍宣道会牧师刘福群（William C. Newbern.）于1973年在香港出版的《The cross and the crown: my view of the Alliance Bible Seminary》，此书的中文版《十字架与冠冕》在1979年6月由香港宣道书局出版，此书主要讲述解放前后政局突变时期广西各地尤其是梧州地区基督教、天主教教务情况，侧重记述建道神学院院史。另外，法国巴黎外方传教会官方网站：<http://archivesmep.mepasie.org>公布的所有来桂传教士的传教经历和他们在巴黎外方传教会官方年度报刊——《Bulletin des Missions Etraugères de Paris》（巴黎外方传教会简报）刊载的文章以及1934年中国籍浸信会牧师刘粤声所著《两广浸信会史略》都是广西天主教史研究不可或缺的史料，但遗憾的是以往研究广西天主教史的学者基本上没有采用上述珍贵外文史料。

“劳书”记载的是晚清时期广西教区开教阶段的教务情况（1837—1903），“和书”记载的是清末民初广西教区发展阶段的教务情况（1903—1932），“和书英文版”是民国年间广西教区拓展阶段的教务情况（1923—1942），贯穿本文所涉及的时间段——清末至民国年间。因此，笔者认为，这几本外文资料的翻译和整理对还原天主教在广西传播的历史真相是至关重要的。

20世纪80年代初，广西社科院庾裕良等先生在法国巴黎国家图书馆收集有关中法战争史料时，偶见以上部分外文资料，回国后随即着手这些资料的翻译和整理工作。在各方人员的努力下，于1985年10月，编成《天主教、基督教在广西资料汇编》，此书实为广西教会史“拓荒之作”，成为当下学者研究广西教会史的必用参考书目。可以这样说，此书是广西天主教史研究进程中的“里程碑”。因此，指出本书的不足之处，是广西天主教史研究综述中不可忽视的环节，笔者不揣浅陋，就此求教于方家。第一，此书是区域教会史研究必经的初级阶段，着重于外文史料翻译和整理，属于典型的史料汇编性著作，述多论少，有待于进入发展阶段。第二，此书出版时期正值“文革”结束不久，书中的“阶级斗争史学观”意识，影响了编者观点的公允性。第三，从外文资料来说，书中天主教在广西传播

^① 感谢法国友人庞乐培先生从巴黎外方传教会档案馆复印并邮寄这三本著作。

史料主要来自“和书”，没有涉及到“和书英文版”所加内容和“劳书”，也没有很好地利用上文所谈新教传教士所写著作。因此，此书所整理的天主教传教士史料的完整性值得商榷。第四，从翻译和主要编撰人背景来说，“和书”翻译人员是解放前广西最后一批南宁拉丁修院的广西籍修士——廖简生，笔者有幸在其逝世之前于病榻前采访过他，针对此书，他表示时间过于匆忙有很多不足之处；另据与其同为修士同学的黄雄才老师（82岁，南宁教育学院退休英语教师）介绍廖氏精通外语是英语而非法语。笔者有幸三次向此书主编庾裕良先生请教，期间，庾先生戏称此书为“中法战争史研究的附属物”。^①因此，其中文献史料的可信度亦打折扣。综上所述，我们发现“拓荒之作”虽具开拓意义，但更需完善充实，学人用之需慎之。

《天主教、基督教在广西资料汇编》出版之后二十年来，广西教会史研究成果虽陆续出现，但数量有限且质量不高。^②近期，以汤开建教授所带研究生团队为首的非广西籍学者也加入此领域的研究。尽管如此，与其他教务发达沿海省份的天主教历史研究相比，广西天主教史研究仍显滞后，区域天主教史研究体系中仍然缺少“广西板块”。主要表现在：1. 史料：文献史料单一难有创新，口述史料极其缺乏。通志类和研究类论著史料多来自《天主教、基督教在广西资料汇编》一书中的“二手”资料，史料重复使用，鲜有“一手”文献史料出现；田野调查所得口述史料是区域教会史研究重要史料来源，但遗憾的是我们眼看着广西教会一批批当事人——“活的历史”离世而无能为力。2. 研究人员：研究人员数量严重缺乏直接导致学术团队无法形成。而与广西同处中国西南地区的云贵川三省却已有自己的教会史研究学术团队和研究专著。^③3. 研究模式：研究模式仍然停在“史料整理——教案分析——文化事业”的模式上，基本上没有涉及到“本土化”和“个案实证”等研究模式。4. 研究视野：“阶级斗争史学观”的研究视野还没有全面摆脱。5. 研究内容：天主教在广西少数民族山区传播历史及山区教会发展的研究无人问津，忽视广西少数民族教徒和基层外籍传教士的研究。天主教在华传播历史与中国少数民族文化相结合讨论，史学界关注较少，研究区域主要集中在云贵川及台湾地区。

从中国教会史研究角度来说，区域天主教史研究体系急需广西天主教史这一“广西板块”的填补。从少数民族与基督宗教互动关系的角度来说，仅仅探讨云贵川地区的苗族和彝族教徒是不够的，壮族和瑶族天主教教徒的信仰与生活也应探究。从西南边疆史志研究

^① 参见拙文：《新视野下天主教在桂传教史——桂南四地调研几点思考》，桂林：广西师范大学历史系2005年本科论文。

^② 相关论文有，谢铭：《近代广西基督教势力述论》载《河池师专学报》1996年第3期；谢铭：《论广西人民的反洋教斗争及其成效》载《河池师专学报》1996年第4期；谢铭：《西方宗教对广西的侵略及其分布》，载《河池师专学报》1998年第一期；谢铭：《论近代广西基督教的医疗事业》载《河池师专学报》1999年第一期；莫家仁：《近代外来天主教士在广西民族地区的罪恶活动及各族人民的反洋教斗争》，载《广西民族研究》，2000年第4期；黄家理：《基督教传入壮族地区原因试析》载《中南民族学院学报（哲学社会科学版）》1988年第6期；房建昌：《广西基督教史考略》载《中国边疆史地研究》1990年第四期；谢春傲：《近代广西基督教研究》，桂林：广西师大历史系1992年硕士论文未刊稿；庞丹丹：《近代广西教会学校研究》，桂林：广西师大历史系2001年硕士论文未刊稿；彭静，朱竑：《天主教在广西沿北部湾地区传播、扩散过程中的海岛效应和点轴模式》载《人文地理》，2007年第4期；吴宁，汤开建：《清末民初美南浸信会在广西的传教活动》载《广西民族大学学报（哲社版）》2007年第5期。

^③ 学者代表有四川大学陈建明教授，西南民族大学秦和平教授，云南社科院杨学政、韩军学研究员，云南大学高力教授，中央民族大学宫玉兵教授和徐永志教授等。相关专著见参考文献。

来说，其多以边疆跨境少数民族的宗教和文化为研究载体。广西作为西南边疆地区唯一少数民族自治区，毗邻越南（曾经的法国殖民地，天主教教徒数量众多的国家）。现今，作为广西所特有的少数民族——京族、壮族和瑶族，都存在一定数量的跨境天主教徒，研究这一特殊群体的作用不仅拓展了边疆少数民族研究内容，更多的体现在促进桂越边境地区民族和宗教交往的现实意义。

第三节 概念与时空范围的界定

转入正文之前，对本文所用的几个主要概念和时空范围加以阐释。

一、主要概念的界定

标题里“山区教会”一词，与教会史学界常用的“乡村教会”和“城市教会”有所不同。所谓“山区教会”(Mountainous area Church)是指活动中心处于边远少数民族山区的传教会，多为天主教会，其显著特征就是该教会成员绝大多数是生活于边远山区过着靠山吃山的少数民族教徒。“乡村教会”(Village Church)是指活动中心在基层乡村社会的传教会，构成教会的信徒成员主要来自生活于乡村社会中的普通汉族阶层，如农民、商人、手工业者和在乡文人。“城市教会”(Urban Church)指以都市为中心的传教会，多为基督教会，教徒多来自生活在城市社会中的身份和地位比较高的汉族官员、知识分子和大商人。因此，“山区教会”与“乡村教会”的主要区别在于教徒的民族性，而与“城市教会”的区别还在于教会活动中心的区域性。“山区教会”一般位于西北和西南等内陆贫困少数民族山区。本文所特指的“土养槽山区教会”就是一个典型，活动中心在桂北一个边远瑶族山区，教徒绝大部分为靠山吃山的山子瑶民。

“教友村”是指村民中有天主教徒的村落，教徒之间互称为教友村。例如文中上寨屯和下寨屯。“教民村”是指村民中全部或绝大部分是天主教徒的村落。例如文中古标屯和明正槽屯。“瑶族教民村”指全部是山子瑶族的教民村，例如文中的土养槽屯和更当屯。

山子瑶和盘瑶同属于过山瑶，花篮瑶、坳瑶和茶山瑶同属于长毛瑶，这是构成金秀瑶族的五大支系。因文中所指的瑶族教徒绝大部分是山子瑶，所以本文中的“瑶族”或者“瑶民”如无说明特指“山子瑶民”。文中“传教士”多指法籍神父，文章所需，也涉及到某些美籍神父或牧师和中国神父。

二、土养槽：空间范围的界定

之所以把个案地选在土养槽，主要基于以下几个考虑：首先，相对于其他广西山区教会，有关土养槽山区教会的中外文资料记载较丰富和详实。其次，土养槽山区教会教徒绝大多数是山子瑶且比较虔诚，能够代表广西少数民族教徒的特征。最后，区位优势明显。此地位于笔者所在地——桂林市所辖县域，交通较方便，有利于多次实地调查。另外，此地操西南官话方言，隶属于桂林教区，在语言和人脉沟通方面更为便利。

1. 广义意义上的土养槽：上寨行政村。上寨是桂林市永福县广福乡所辖行政村，东与德安村交界，南邻鹿寨县拉沟乡关江村，西接鹿寨县黄冕乡爱国村和黄冕农场，北靠矮岭村。该村辖有土养槽口、宜兴、古面、雨满、下寨、六旦、土养槽、上寨、古标、拉估

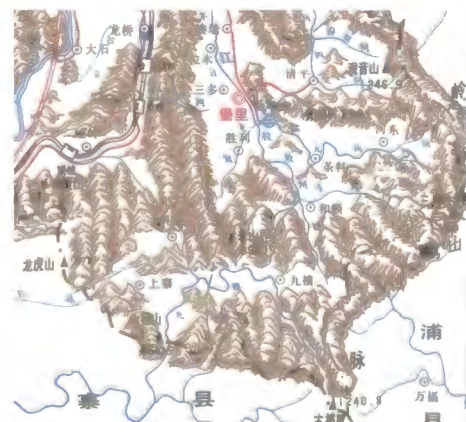
坪、排上、中村、拉站等13个自然屯，面积51平方公里。该村地处山区，毗邻我国瑶族主要聚居地金秀大瑶山，境内东部的白虎岭、南部的六谷山、西部六雍山由南向北延伸，形成东西两条山间谷地，适于刀耕火种、农林兼营的传统农业经营。2007调查数据显示，该村共有1197人，瑶族为863人，约占总人口的72%，^①属于比较典型的瑶族山区村落。因土养槽口是上寨村村公所驻地，故在当地人心中，即可泛指上寨村，文中“土养槽”如无说明即泛指上寨村。

2. 狭义意义上的土养槽：土养槽屯和土养槽口屯。这两个屯是文革后行政意义上划分出的两个自然屯，狭义意义上的土养槽就是指这两个村屯，属于桂林市永福县广福乡上寨行政村所辖。两屯位于上寨行政村的南部，地处深山内，依山而围，东有龙虎山南有六谷山西北有老山界。天主教最早传入地就是土养槽屯，之后再扩散到其他教友村。

3. 土养槽山区教会管辖范围。现今土养槽山区教会管理的教友村主要有上寨行政村管辖的土养槽、土养槽口、下寨、六旦、上寨、古标六个自然屯和德安行政村管辖的更当和明正槽两个自然屯。在文革之前，教会甚至管理到邻近鹿寨县拉沟乡关江村和黄冕乡爱国村几个教友村，所辖范围广及100多平方公里面积。文中“土养槽山区教会”指现今教会管理范围。以上教友村绝大多数是瑶族信徒（除少部分外地嫁来的妇女或入赘的男子），属于比较典型的瑶族教友村落。



(土养槽山区教会所辖范围地理位置及其放大图片)



(永福县南部土养槽瑶族山区地势图)

三、研究时间段的界定

本文研究内容强调对土养槽瑶族教徒信仰和生活的历史考察与现状调查。史料所限，历史考察研究时间段为清末民国年间，尤其是法国神父传教时期（1893年~1932年）。现状分析时间段侧重在改革开放之后，尤其是第一个本地神父传教至今（1988年~2007）。这两个时间段属于天主教教务发展比较迅速的时期，应当可以代表土养槽山区教会的百年发展过程。

^① 黄知会（上寨村党支部书记兼村长，瑶族，52岁）：《上寨各村屯情况调查表》，2007年3月份由各屯负责人统计填写。

第四节 史料分析

构成本文写作的基本史料分为文献史料和田野史料两大类，共四部分：

一、教会原始文献

清末至民国年间，在土养槽瑶山传教的传教士绝大多数来自法国巴黎外方传教会（Missions Etrangères de Paris缩写：M.E.P.或MEP），1940年之后才有美国玛利若传教会常驻神父。笔者收集到的主要外文教会文献有，劳内神父在1903年写的《Histoire des Missions de Chine — Mission du Kouang-Si》即：《巴黎外方传教士在桂传教史》。该书的第一章“绪论部分”、第十二章“广西教区会议与会章（1891—1892）”、第十三章“广西教区第二次传教工作会议（1892—1895）”、第十四章“处理广西教难问题（1894—1896）”及第十六章“广西教务情况（1900—1902）”由法国友人庞乐培先生翻译成中文。和为贵神父所著《Au pays des pavillons Noirs la mission du Kouangsi》及其英文版《Kwangsi land of the blank banners》和廖简生翻译的中文版《广西天主教史》载入《天主教、基督教在广西资料汇编》第50—108页。笔者对比分析“和书”之中、英、法三种版本，最大限度保留史料的原创性。之外，笔者在香港中文大学和香港建道神学院找到上文学术史所谈及的一本英文和两本翻译成中文的教会文献，即：美籍牧师Wilmoth Alexande所著《Ada Beeson Farmer: a missionary heroine of Kuang Si, South China》，英籍宣道会牧师陈法言著，刘恩厚译《开路先锋在广西》，美籍宣道会牧师刘福群著，香港宣道书局译《十架与冠冕》。

另外，笔者在巴黎外方传教会官方网站：<http://archivesmep.mepasie.org>上中找到了苏安宁（BERTHOLET）、卢安德（PELAMOURGUES）、傅泛济（RUE）、唐定球（DALLE）和康泰（RIGAL）五位来过土养槽传教的法国神父的照片和传教经历的记载，这些法文原始资料由西安外语学院法文系宋老师^①翻译成中文。在《Bulletin M.E.P.》（巴黎外方传教会简报）上1933年版第88页到96页找到和为贵写的《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu》译为《恢复广西东北部天主教教务(1901-1932)第二部分：永福地区》。在简报的1930年版第453到464页上，还发现了来桂传教的法国神父陈嘉言（CAYSAC，1886—1946）写的《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》，这篇文章是1928年中山大学生物系任国荣教授在首次进入广西大瑶山考察之后写的《瑶山两月观察记》的法文全文翻译版，值得注意的是陈神父结合自己在广西瑶山的传教经历以及对瑶族教徒的认识，在文中以19个脚注的形式提出了自己不同的看法，这批资料的获得无疑对本文论述法国传教士与瑶族教徒之间的关系显得尤为珍贵。另外，在1935年版简报的附录中还找到1934年11月29日和1935年7月12日第康泰神父从象州龙女教堂写给差会总务长CARREGAIN的书信，其中涉及到法、美两国传教会交接土养槽山区教会事宜。在1935年版简报的第549~554页、第689~697页和第631~639页的刊出的苏安宁神父手稿，其中记录着他生前有关土养槽教务的部分情况。简报上还找到一批清末民国年间有关广西教务的照片和图表，并以图文并茂的形式整理出土养槽山区教会神职人员一览表以及建国前所有

^① 因译者要求不能透露原名，故笔者称其为宋老师。

来桂传教的巴黎外方传教士的情况表。以上简报刊发的法文教会史料都是由法国友人庞乐培先生与宋老师一起翻译的。

除上述外文教会文献，笔者还获得一批由法国神父培养的广西籍神父撰写的回忆录等中文史料，其中一部分被广西政协文史资料委员会收集到《广西文史资料选辑》第三十三辑。以上“第一手”中外文教会文献资料的获得，对我们还原土养槽山区教会的发展原貌帮助甚大。

二、地方史志、地名志、官方档案、士人文集等相关地方文史资料

方志是研究地方社会文化史不可或缺的基本史料。永福从唐武德四年（621年）始设县以来，到明崇祯年间开始修《永宁州纪略》志书，明确记载的修志活动共有七次，其中前四次所修志书已佚，笔者所查阅的有光绪八年（1882年）、民国五年（1917年）、新版1995年三种版本。这些方志不仅展示了清末民国时期土养槽所处县域的生态环境、社会经济、民族民俗文化等背景知识，而其中的民族、风俗、宗教等章节更是直接对土养槽天主教的发展予以较详细的记载。当然，新版《桂林市志·宗教志》和《广西通志·宗教志》亦有相关史料记载。

在对上寨村落史研究中，1994年版《永福县地名志》和1997年版《永福丛书·永福县乡村概述》、《永福丛书·永福图集》、《永福丛书·永福民俗》、《永福丛书·永福姓氏溯源》等地方史料的出版具有重要作用。借助这些资料，我们就可以考证出土养槽各山子瑶教友村来源、经历及其分布和具体位置，从而构建整个土养槽天主教网络，并分析出当地山子瑶与天主教之间存在的微妙关系。

建国后各级政府在管理土养槽山区教会时，也形成一批相关文史资料。据笔者所知，仅建国初期，县统战部、公安局、民委等政府机关针对教产、教友数量、分布等土养槽山区教会各方面情况进行了多达七次的调查，并形成调查报告，部分报告被县政协文史资料编撰委员会收集整理，陆续刊登在《永福文史》第二、三、四、五期。除此之外，解放初，桂林民族宗教事务委员会、桂林三自爱国委员会编《帝国主义“传教士”利用基督教在桂林地区进行侵略罪行史料》，书中涉及到土养槽天主教的发展情况，尤其是对利用少数民族来侵略的描述，观点虽值得商榷，但亦具有一定参考价值。这些资料充实了清末民国时期土养槽山区教会活动内容，反映出官方对当地教会和山子瑶教民的认识和态度。

笔者通过多方收罗，发现了少许永福士人所编撰反映本地民族和宗教等诗文集，如：清末任永福知县林光棣的《夏旱》和《喜雨三首》等诗文集。

三、瑶族宗教文献史料

本文另一大块史料就是有关瑶族文化尤其是广西大瑶山瑶族宗教文化方面。鉴于瑶族研究学者对广西瑶族文化研究成果颇丰，笔者多是吸收前辈学者的学术成果进行论述。通过中国期刊全文数据库把近30年来有关广西瑶族文化的学术论文下载并收集成册。专著类方面，主要是阅读了几名广西瑶学会的著名瑶族研究学者，如邓文通、范宏贵、张有隽、玉时阶等和日本学者白鸟芳郎、竹村卓二等教授的论著。古代至清末广西瑶族宗教信仰状

况主要来自宋代周去非的《岭外代答》和民国时期永福县人刘锡藩的《岭表纪蛮》的相关记载。清末至民国年间大瑶山瑶民宗教状况实地调查资料主要来源于1928年任国荣等写的《瑶山两月观察记》和1935年由庞新民写成《两广瑶山调查》和1930年第2卷第5期《建设研究》赖健生的《广西大藤瑶山之瑶民生活》等相关记载及其相关论著。解放后状况主要参考了广西少数民族社会历史调查组《广西瑶族社会历史调查》（共六册）和李远龙编的《走进大瑶山——广西金秀瑶族文化考察札记》等调查资料。另外，笔者为期两天的2006年金秀甲江之行也增加了自己对大瑶山瑶族宗教文化的感性认识。通过以上相关文献的阅读和思考，加深了笔者对瑶族传统宗教信仰变迁的认识和了解，为本文深入探讨瑶民皈依天主教因素和百年文化变迁奠定比较坚实的基础。

四、田野调查史料

对广西各天主教教堂的田野调查是广西天主教史研究的“必要条件”。它不仅可以增加学人对研究对象的感性认识，更重要的是可以在长期的接触中发现那些存活于研究对象生活中大量非文本的记载，弥补文本记载的不足。论文写作前，笔者就针对本文研究方向，特别注意从田野调查中发现问题并发掘实证史料，完善文献记载较少的不足。在近四年内十余次的各堂点实地调查中，逐渐摸索到天主教在广西少数民族山区的传播极具特色，值得深究。通过筛选最终选定土养槽山区教会作为研究的个案考察地，分别于2006年7月、10月，2007年9月、2008年1月四次深入土养槽山区教会所辖的八个教友村实地调研，从土养槽村落史、土养槽山区教会历史与现状、土养槽山子瑶民宗教文化变迁等方面进行收集史料，并于2006年11月，前往土养槽瑶民迁移来源地——金秀三角乡甲江村调研。

笔者所收集的田野史料主要有：秦庆联、邓学贵、李远清《土养槽山子瑶史略》（手写本）、现任会长秦庆联《土养槽山区教会简史》和《土养槽山区教会教友花名册》（手写本）、黄通新《永福瑶族传统文化简述》和《永福县瑶族历史概况》，文中重要历史人物“瑶王”盘国祯（1873—1960）之孙盘荣光、盘荣才口述，秦庆联等三人整理的《盘国祯史传》（手写本）等。虽然山子瑶有语言而无文字，无修谱之风气，但笔者亦收集到一本重要族谱，乃为20世纪初从土养槽屯迁徙到德安更当屯的李氏家族族谱，此族谱是2000年新修编的，记载了更当村李姓家族近百年发展史，成为本文证实瑶族教徒迁徙直接导致瑶寨开教的有力证据之一。

此外，笔者亦收集到了不少“圣地”墓碑、家族祖先事迹碑刻、新教堂简志碑刻、老教堂遗址图片、先祖宗教活动场所遗址图片、瑶民搬迁前后住房遗址图片、当地瑶族歌谣、谚语和传说等，这些田野史料与访谈记录、教徒口述笔者整理出的家族史、调查问卷一道，成为本文写作的重要中文资料。虽然田野史料的准确性值得商榷，但教会文献和地方文献只有在与这些田野史料相印证的基础上，才能更好地发挥作用。

由于笔者学力有限及时间紧迫，文中定有不足之处，敬请各位专家指正。

第二章 历史与现状：土养槽瑶民的宗教信仰变迁

第一节 土养槽山子瑶来源及其传统宗教信仰变迁

山子瑶，又称“过山瑶”，属瑶族中人数最少的一个支系。因其过着“依山险为居，刀耕火种，采食猎毛”，“食尽一山又他徙”，“居无定处，逐山田而岁有迁徙”，“吃完一山又一山”^①的生活而得名。山子瑶同瑶族各支系一样，大多居于高山密林、万山绵亘的深谷中，因此有广西民谚：“高山瑶，半山苗，汉人住平地，壮侗住山朝”；贵州民谚：“布依住水边，水苗在中间，瑶族在山岭”；云南民谚：“汉族住街头，傣族住坝头，瑶族住山头”^②等说法。

有关广西的山子瑶来源，学界存在不同说法，但比较集中于从广东西北部山区迁来，经平南县先一批南下到十万大山后，一批北上到大瑶山。^③进入大瑶山后，长年的刀耕火种，生产技术非常落后，使他们无法长期在一个地方定居，流动迁徙的程度相当大。相传他们的祖先在大瑶山古占村住了四代，接着来到三角乡甲江旧村，组建成当时山子瑶在大瑶山的一个最大村落。随着人口的增多，山地不够开垦，当地住户面临生活威胁，才又各自分头四处迁徙。其中“李元贵、邓廷夺、邓乃韩、黄贵民四户人家，迁往邻近的甲江新村居住。”^④到19世纪末，又出于同样原因另徙他乡，这便是来到土养槽屯最早的山子瑶民。据《永福县志》第158页记载：“该县瑶族多为明、清两代由桂东、怀远及邻近的大瑶山迁来。”这里所说的“大瑶山迁来”，便包括从甲江村进入土养槽的这部分山子瑶民。笔者获取的口传史料也证实了这点。据土养槽人李远清等人介绍：“土养槽山子瑶，原于约1890年间，于广西十万大山迁至金秀县三角乡甲江村一带，又于1896年迁到永福县广福乡上寨村土养槽屯定居”。^⑤祖先由十万大山迁至大瑶山，因史料不足笔者不敢判定，但由金秀甲江迁来土养槽，则基本属实。笔者通过李远清等人在1986年和1989年两次前往甲江村参加认祖追宗活动，至今两地瑶民所保留的集体记忆，尤其是2006年11月笔者随同土养槽本地首位神父李昌国前往甲江村调查时，从李神父与当地人对对话所用的“山子瑶话”方言，到两地姓氏、饮食习惯、建筑造型、服饰等各方面相类似或雷同的特征，都可证实。

这些山子瑶民来到新地之前，因“有个姓李名土养的瑶民就已定居于此，故以其名命之”，^⑥此村位于山槽内，故命新地名为“土养槽”。

初来土养槽的山子瑶民和其他大瑶山瑶民一样保留了许多传统宗教信仰，经历了一段漫长的发展变迁。1. 自然崇拜。处于原始社会初级阶段的瑶族，他们最初的宗教信仰可以

^① 国立中山大学广西瑶山采集队：《采集广西瑶山报告及请辟瑶山为学术研究所意见书》，广州：民铎印务局承印，中华民国17年（1928年）7月，第11页。

^② 覃洁贞：《试论瑶族传统文化的山地文化特质》，《广西民族学院学报》，2001年第3期，第286页。

^③ 参见广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），南宁：广西民族出版社，1984年，273-276页及李远清口述史料证实。

^④ 同上，278页。2006年11月笔者甲江调研得知现在居住于甲江村的山民仍然以李、邓和黄三大姓为主。

^⑤ 李远清、邓学贵等：《永福县广福乡上寨村土养槽屯“山子瑶”史传》（手写本）。

^⑥ 同上。还有一说是此村位于山槽，土地肥沃，山民赖以为生，故名土养槽。

归纳为“万物有灵”。瑶民所处自然条件相当差，生活状况极其恶劣，文化方面处于愚昧无知的状态。一旦碰到山洪久旱、电闪雷鸣，生计受到威胁时，无法理解这种自然现象的瑶民便将生的希望寄托在自然萌生的所谓“神灵”，诸如风伯、火神、雨师、雷王，期望它们显灵保佑自己，在此基础上便发展为自然崇拜，这是包括山子瑶在内的所有瑶民最早的宗教信仰。

2. 图腾崇拜。这是渔猎经济后期的产物。瑶族前期的自然崇拜中就包含对动植物的崇拜，后来发展到把某些动植物看成自己的祖先，从而产生图腾崇拜。部分山子瑶和盘瑶认为狗是自己的先民，禁止杀狗和吃狗肉，至今大瑶山某些瑶民仍然盛行这个风俗。

3. 鬼魂崇拜。原始公社发展母系氏族后期，随着社会生产力的发展和人类思维能力的增强，瑶民也开始思索人为什么会做梦？又为什么会梦到死去的亲人？这样，灵魂观念就产生了，其后他们开始重视对死人尤其是老人的葬礼处理，从而产生灵魂崇拜。

4. 祖先崇拜。这是鬼魂崇拜发展到一定阶段的产物。在以血缘关系为纽带的氏族部落社会，同一氏族部落首领，既是部落生产的组织者和指挥者，又是全体部落成员的酋长，他们死后就成为部落人们共同崇奉的祖先神。例如，我们所知道的瑶人始祖“盘王”，洪水期间再创造人类的“伏羲兄妹”，渔猎英雄“梅山神”，到民间教种五谷的“五谷神”，^①这些被奉为神的劳动英雄，某种程度上就是神化了的氏族部落的酋长。到原始社会末期，随着氏族公社渐进瓦解，个体家庭出现，每家每户的祖先崇拜由此产生并发展起来。崇拜方式主要有：首先是建堂设龕。据土养槽人盘荣光介绍，过去瑶民在造屋时总会在堂前设一神龕，中供有祖先牌位，上书“×氏历代先祖”或“天地君亲师之神位”。其次是对死去的长辈举行隆重的葬礼并按期扫墓祭祖。每年七月十五左右（中元节）到祖先坟上扫祭。不过山子瑶只到代数较近的坟墓，高祖以上的就很少祭扫。最后是跳香火。仪式共进行两昼夜，程序有“安坛”、“神唱”、“交猪”、“送神”、“拆坛”五部分，主要是为了让祖先显灵驱除瑶民生病时的“病魔”。此外，山子瑶民还有做洪门、打斋超度、做盘王等等师公主持的祭祀祖先活动。

5. 早期巫师举行的巫术活动。随着氏族部落的解体，宗教仪式日益复杂，从而需要一名专门司职宗教事物的“巫师”，瑶人称其为“那曼”。他们具有一定法器，通晓祭祀的经典和仪式，掌握一定祈神驱鬼、治病去邪的法术。这些都需要接受系统的训练。因此，他们在瑶民的早期宗教社会中，具有比较高的地位。

6. “瑶传道教”。据研究，^②瑶族进入阶级社会后，越过奴隶社会直接进入封建社会。在不晚于宋代，瑶族的原始自发的宗教已开始向文明的人为宗教转变。元明时期，道教大量传入瑶族地区。明末清初的改土归流，封建领主经济进一步瓦解，封建经济关系进一步发展。进入瑶山的道教与当地原始巫教融合，逐步形成一种两种信仰杂糅而成的一个混合体。明代以来，这个混合体不断交融，并最终形成一个以瑶族为主、原始巫教为次的信仰体系，有人称之为“瑶传道教”。^③在这个信仰体系中，师公、道公成为当时瑶民宗教信仰的主持者和执行者，是近代瑶族社会的主要宗教教师，他们在本民族中享有极高的威信。他们手中握有并能熟读其

^① 张有隽：《瑶族原始宗教探源》载《瑶族宗教论集》南宁：中国瑶族研究学会，1986年，第117-122页。

^② 张有隽：《瑶族宗教信仰史略》载《瑶族宗教论集》南宁：中国瑶族研究会，1986年，第62页。

^③ 胡起望：《论瑶传道教》，载《云南社会科学》，1994年第1期，第61页。

至背诵的许多经书，置备鼓、锣、钹、铜铃、神杖、印监等各种法具和神像挂图。他们操办着瑶族基本上所有的宗教活动，最具代表的就是“度戒”仪式。“度戒”是瑶族特有的传统盛大的宗教仪式，选择冬季农闲时期举行，其意义大致与成年礼相似。山子瑶“度戒”一般结合“打斋超度”举行，让受戒青年接受类似“上刀山、下火海”等危险和痛苦考验的过程。

综上所述，天主到来之前的土养槽山子瑶民和其他瑶民一样，不仅经历了一段颠簸流离的移民史，而且他们的宗教信仰遵循着宗教发展规律，也经历了一段漫长的发展过程，构成了其民族文化的一个特质。

第二节 天主教在土养槽的传播与发展（1893—2006）

天主教进入广西最早可以追溯到晚明时期，明万历十三年（1585），当时耶稣会士罗明坚（Michel Ruggieri）曾沿西江而上抵达桂林。史料记载：“广西于一千五百八十七年，已有教友，……明代湮革，地方不靖，教友皆他徙，教会因之绝迹”^①这些教友即为罗明坚领洗，此“明代”意指败退到广西桂林的南明永历政权，有耶稣会士瞿纱微（Andrew Koffler）和扑弥格（Michael Boym）两人在王宫内传教。这两次短暂的传教活动范围很有限，并没有对广西民间产生任何影响。之后“百年禁教”（1721—1858）时期，“17至18世纪中曾领受过圣洗的教徒的后裔在广西省境内已无一人存在，自1724教难后，没有一个任何外国传教士进入广西省”。^②直到中英鸦片战争爆发，凭借着一系列不平等条约的签订，天主“骑着西方的炮弹再次来到中国。于是，天主教第三次入桂传播，在巴黎外方传教会的直接组织下，有计划分步骤地开始了。”^③

对于“福音”传播到广西瑶山的时间，笔者赞同应追溯到太平天国运动前期的拜上帝会。早在1844年，洪秀全、冯云山为了宣传和组织革命，从广州出发，“立志赴瑶人区域传教”，^④接着前往连山瑶区、大藤峡瑶区、大瑶山等地，留下了许多宗教册子，这是深居山区瑶民最先接触和了解到上帝。史料记载^⑤广西瑶民真正开始有人皈依天主教，是在1871—1873年间，富于道神父在广西十万大山领洗的瑶族教徒。永福一带瑶民信仰天主教则发生在中法战争过后的19世纪末。

据笔者掌握资料显示，^⑥土养槽最早一批山子瑶教友大约是在1893年左右，由巴黎外

^①（清）李秋：《拳祸记》之《广西》，上海：土山湾印书馆，宣统元年（1909年），第515页。

^② [法]CUENOT 著 廖简生 译：《广西天主教史》转引自 庾裕良等：《天主教、基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985，第50页。

^③ 天主教在广西的传播状况参见，曾志辉、颜小华：《明清时期天主教在广西的传播与发展》，载《文化杂志》中文版第65期，2008年。

^④ 参见邢凤麟：《太平天国与瑶族》，胡起望、华祖根编：《瑶族研究论文集》，武汉：中南民族学院民族研究所印，1985年，第386-388页。

^⑤ [法]CUENOT 著 廖简生 译：《广西天主教史》转引自 庾裕良等：《天主教、基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985，第53页。

^⑥ 土养槽山区教会简史基本参考资料：1、法国神父传教史（1893~1932）参考：[法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版第89—96页；庞乐培译：《Notice biographique and Notice nécrologique》见 巴黎外方传教会官方网站五位来土养槽传教神父个人索引，网址为：<http://archivesmep.mepasie.org/recherche>；章永龄：《天主教在我县广福乡土养槽开教初及其后一段时间的一些有关情况》载《永福文史》1989年第二期第51到54页；2、美国神父传教史（1932~1951）参考：章永龄：《天主教在永福县活动情况拾零》载《永福文史》1991年第三期57到84页；马达学主编：《桂林市宗教志》，桂林：桂林市宗教志编撰小组编

方传教会传教士苏安宁（BERTHOLET）领洗的。他们是被迫离开原居住地——金秀大瑶山，而后转辗荔浦平原地区、碍道山（当地人称为“挨刀山”，在土养槽北面 6-7 公里，更当附近），在 1901 年“主显节”（1 月 6 号）之前，陆续定居土养槽，与从甲江村陆续迁徙过来的山子瑶民一起生活。1898 年，在传道士蒋子扬的建议下，瑶族教友们用竹子和稻草盖了一间简易的小教堂和神父房，此教堂就是土养槽老教堂（现已废弃，遗址仍在）的原形。^①此时，有教徒 40 多人。1898 年 4 月 25 日，苏神父在“永安教案”遇难后，由 1897 年来桂传教的傅泛济（RUE）神父接替他任象州龙女本堂神父并兼顾土养槽教务，傅泛济在管辖土养槽教务的四年内（1898—1902），多次从象州到土养槽瑶山传播“福音”。1900 年，从法国来广西的唐定球（DALLE）神父直接被分派到象州来协助傅神父。傅神父和唐神父在有“开教能手”之称的广西教区副主教赖保理（Renault）、当地瑶族首领——盘国侦、传道士蒋子扬、各位山子瑶教徒等人的支持下，多次修缮了教堂。



BERTHOLET 苏安宁



RUE 傅泛济



DALLE 唐定球

1901 年 1 月，唐定球陪同傅泛济看望土养槽教友之后，路经永福寨沙附近被土匪击伤。1901 年 9 月，为了发展土养槽教务，唐定球接到广西教区主教罗惠良（Lavest）的指示，用土匪击伤事件所得赔偿金，从象州中平来到永福县城协助赖保理买房建堂开教。在传道士蒋子扬的联系下，最终买下一间小客栈用来作为开教基地。因此，新的永福教会成立不再隶属于象州教会而独立。唐定球也就成为第一任永福教会本堂神父，管辖“永福县城堂点、土养槽山区堂区、黄冕、鹿寨、寨沙等地教务。”1903 年，随着土养槽教务发展和教徒数量的增加，唐神父在土养槽建了另一个教堂，“墙壁是用泥土屋顶用木头加稻草建造，虽不好看，但已是当地最好的建筑物，此教堂一直用到 1933 年。”^②1905 年，唐神父因其在永福教会表现“突出”而被派往雒容（今鹿寨县）开教。

继唐神父之后的是在永福教会服务时间最长的卢安德（PELAMOURGUES）神父。其任内

印，1998 年，第 11—18 页；3、建国后历史 参考：秦庆联、盘荣光：《土养槽教会简史》（手写本）以及当地村民的口述史料。

^① 据笔者多番查阅反复核实，在此特别纠正《永福县志》第 854 页、《广西年鉴》民国 22 年第 759 页、《广西通志·宗教志》第 39 页以及以上资料为依据的《土养槽复华堂简志》中有关土养槽教堂建立时间以及建堂神父记载的错误，土养槽最早建堂时间为 1898 年，建堂神父不应是卢安德神父，他是 1898 年 5 月来广西，在上思学习广东话达两年之久，1900—1906 年在梧州服务。1906 年才代替唐定球出任永福本堂。对教堂建立有功的应是深受神父所器重的湖南籍传道士——蒋子扬。

^② [法]CUENOT 著 庞乐培译：Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu 载《Bulletin M.E.P.》1933 年版第 92 页。

的六年里（1906—1912），他多次前往土养槽瑶山，“发现很多唐神父所领洗的教徒们重新回到原有宗教信仰，只认唐神父为其“牧羊人”而拒绝承认自己的身份，于是他耐心教导，终于使土养槽瑶民的天主教信仰重新转回并使之牢固。”^①此时，更当屯由于瑶族教徒迁徙而开教（后文详解）。在县城内，他努力搞好与县城官员之间的关系并买得一间房子，用来做女修院和教会女子学校，扩大了永福教会的影响力。1908年，广西教区保送12岁的土养槽本地教民李德荷（女）赴法学习，学成归来后，前往南宁、荔浦、全州、柳州等地传教，后返回原籍传教，推动了土养槽天主教事务的发展。1912年，卢神父被派往金秀二排教堂传教，1918年到1925年任南宁修院院长。

1913年复活节，康泰（A. Rigal）神父接替卢神父管理永福教会。康神父“看到县城的人很少有兴趣成为教友，决定大部分时间留在土养槽，与山子瑶民在一起。从此，康神父与一位中国籍修女长驻土养槽教堂直到1920年。”^②土养槽堂区逐渐成为永福教会的中心。1917年的圣诞节，康泰在土养槽的住宅和瑶族学校发生火灾，损失了部分房屋，使教会发展受到一定阻碍。1920—1925年间，桂林地方社会极为动荡，一方面粤桂争战连年不断，另一方面匪患无穷无尽。永福县南部，桂柳边界，包括广福、寨沙、鹿寨和黄冕地区，属于“著名多匪盘踞之地方”，^③甚至官府都不敢过问。当地土养槽瑶族教徒可谓备受匪患之害。有资料记载：“第一次大的冲突发生在1920年，土匪诱拐了两名新教徒蒋老贵夫妇二人长达两三个月，县官不敢处理，康泰神父要求释放人质也遭到土匪拒绝，受害者家属终日惶惶不安。……到1921年5月10日，土匪又出来骚扰，并袭击烧毁了波新槽教徒村，杀害了传道人邓春安的兄弟夫妇及活活烧死六个月大的婴儿。……那段时间，土匪来来往往，不时出入村寨。当时瑶族教徒为安全起见，只好将住宅让与土匪居住，而自己去岩洞里或山顶搭盖茅屋投宿。……这种迫害一直到1925年才稍有减少”。^④1924年，平乐籍陶质纯神父在土养槽老堂基础上重新改建成一座土木结构圣堂，土养槽山区堂区在艰难中缓慢发展。正如文献记载：“直到今天（1925年），土养槽村仍不愧为一个热心教徒的组织中心”。^⑤据资料统计：“当年受洗的信徒一共有158人（包括永福县城堂区），超过了当时的桂林121人，而天主教在广西东北部的受洗信徒共有1387人，整个广西当年受洗信徒达4048人。”^⑥1925年7月，由于康泰身体健康不佳，必须回国疗养。他在回国前，花了几千法郎买到了县城教堂对面的几块地皮，为以后教会发展做好准备。

1925年到1927年两年内，由中国籍神父吴永善接替康泰，负责永福教会。由于此时全国正处“反教反基运动”的高潮，也影响到了永福教会的发展，最终导致吴神父身心疲惫，

^① [法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版第93页。

^② 同上，第94页。

^③ 李泳河等编：《广西各县概况》，广西民政厅秘书处印行，民国22年，582页。

^④ [美] George F. Wiseman: *Kwangsi land of the blank banners*, New York: 第97—111页；庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985年，第89—94页。

^⑤ 庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985年，第57页。

^⑥ [法] CUENOT 著 庞乐培译：《Au Pays des Pavillons Noirs-La Mission du Kouangsi》, Hongkong: Imprimerie de Nazareth, 1925年，第169页。

身体状况恶化。1927年7月，由离开已有14年，已任桂林教会本堂神父卢安德重新回到土养槽传教。18个月后，康泰神父从法国重新回到并长驻于土养槽至1932年。之后，正式确立土养槽堂区的核心位置，从永福教会中分离出来成立“永福瑶区教会”，^①亦即本文所说的“土养槽山区教会”。其所管辖范围除现在的土养槽等村屯之外，还远及广福乡上寨村的古标、上寨、下寨，德安村的更当、明正槽，鹿寨县黄冕乡拉沟村等村屯。

早在1925年，因教务的调整，土养槽山区教会传教权被划予美国玛利诺外方传教会，但由于土养槽位于边远山区，交通不便，迟至1932年，美国籍华神父才进入土养槽山区进行传教。期间，有宋姓和胡姓两美籍神父来此见习传教半年。1933年统计永福县内有教徒共234名。1934年，上寨有信徒127人，绝大多数是山子瑶民。1934年到1938年的六年间，分别由美籍马神父、梁神父、黎神父任本堂各两年。1940年，至今为当地老教友所熟知的美国籍季伦神父（Giawiox.lseecom）任本堂神父直到1951年被驱逐出境。1942年史料记载：“永福天主教徒130人，其中男110人，女20人，共有资产一万元（国币），较之当时的新教3人（2男1女）为多”。^②从此以后，外国神父彻底退出土养槽山区教会这个历史舞台。



PELAMOURGUES 卢安德



RIGAL 康泰



Giawiox.lseecom 季伦

解放初期至文革之间，教会主要由本地传教员和热心教徒负责，有永福镇的蒋希宗（蒋子扬之子）、廖蔚生，土养槽的秦永祚和本地修女——李德荷。此时的宗教生活主要是教徒默祷，取消了神父主持的弥散。期间，全县登记天主教教徒如下：1950年有160多人，1955年有343人，1956年有227人，1957年有194人。1963年广福乡教徒有170人。

文革期间，土养槽瑶民的宗教活动被强制取消，教堂用来做生产队的粮仓。1978年，土养槽瑶族教徒自发组织起来，重新恢复宗教活动。1983年8月，正式复堂活动，由热心教徒刘荣生负责，初有教徒150多人。1984年，由柳州天主堂中国籍神父徐乐君前往土养槽教堂为教友主持宗教活动，结束了长达30余年无神父主持的宗教活动。1988年，改由桂林天主堂蒙善和神父来此传道，此时有教徒321人。1995年，由于位于土养槽的老教堂年久失修，土养槽瑶民陆续迁出土养槽到六旦和土养槽口等原因，由香港陶成章神父资助十万元，广西区政府出资六千元，教友们一起做工，在位于六旦和土养槽口之间的山外处建立了一座新的教堂，全堂面积占5000多平方米。1996年至2006年，十年间，先后有桂林教

^① 同上。

^② 参见广西统计局编：《广西年鉴》（第三回），民国33年，第1196页。

堂神父黄庆才、陶守羸、李昌国三人前来土养槽传道。期间，教徒人数在1992年约300人，2007年有317人。通过土养槽教会各位教徒的努力，2006年底，被桂林市政府评为“桂林市五好宗教活动场所”。今天的土养槽山区教会历史正在书写着。

表一：土养槽山区教会教徒人数统计表^①

时间	教徒人数	备注
1898年	40多人	象州龙女教民村迁来此地的教友为主，少许土养槽瑶民教徒
1924年	150人	与永福镇教堂教徒的总数，土养槽全部山子瑶民入教，占多数
1933年	234人	与永福镇教堂教徒的总数，瑶族教徒占大多数
1950年	160多人	全县登记的天主教教徒人数，有广福乡、罗锦乡、永福镇三地
1953年	178人	土养槽教堂教徒38户（包括了土养槽所有户瑶民），178人。
1955年	343人	县公安局62号案卷15页有一个详细的统计表。土养槽170人
1956年	227人	全县天主教信教人数
1957年	194人	县委统战部57年3月3日内部资料，全县天主教教徒人数
1963年	170人	县委统战部63年8月20日内部资料，广福乡教徒170人
1983年	150多人	改革开放后正式复堂时统计的人数
1988年	369人	全县教徒数据，罗锦乡35人，广福乡321人，永福镇24人。
1992年	约300人	桂林教区内部资料获得的统计人数
2007年	319人	根据土养槽教会会长秦庆联提供的教友花名册统计人数

表二：在土养槽山区教会传教的中外籍神父、修女一览表^②

国籍	原名/籍贯	华名	出生时间	在本堂传教时间	备注
法国	BERTHOLET	苏安宁	1865	1893—1898	“永安教案”的殉难者
法国	RUE	傅泛济	1874	1898—1908	偶尔来土养槽传教
法国	DALLE	唐定球	1875	1900—1905	永福镇天主堂本堂神父，1905年转移到广西雒容，卢安德接替他的工作。
法国	PELAMOURGUES	卢安德	1873	1906—1912 1925—1929 1931—1935	土养槽教会真正意义上的开教者
中国	贵县	吴永善	1873	1901—1925	首批广西籍神父，间断会来此传教
法国	RIGAL	康泰	1887	1917—1925	首位常驻本堂神父，传教、抗匪、应付军阀“三维一体”
中国	平乐	陶质纯		1920左右	负责建造土养槽经堂的神父
中国	修仁	廖家禄	1895	1924—1925	
美国		华神父	1882	1932—1934	第一个来土养槽美国籍神父
美国		宋神父	1900	1932左右	在土养槽教会见习半年

^① 出于收集的资料很是零散，所以只能原文摘录下数据并备注之。具体数据参考庾裕良等1983年编《天主教、基督教在广西资料汇编》第88页，1991年《永福文史》第三期69到72页，1984版《广西通志·宗教志》第39页及桂林教区内部统计资料。

^② 表格参考庾裕良等1983年编《天主教、基督教在广西资料汇编》第105页到108页，1991年《永福文史》第三期67到68页，1984版《广西通志·宗教志》第29页及桂林教区内部统计资料。

美国		胡神父	1901	1932 左右	在土养槽教会见习半年
美国		马神父	1884	1934—1936	
美国		梁神父	1886	1936—1938	
美国		黎神父	1900	1938—1940	
美国	Giawiox.lseecom	季 伦	1903	1940—1951	长驻最久的神父，至今仍被当地老教友所熟记
美国	Micheeld.mccaithy	王守廉	1918	1949—1951	
中国	永福土养槽人	李德荷	1896	1945—1946	去过法国修女院读书的本地地一个修女，1990年死于柳州天主堂
中国	平乐	陶姑娘	1924	1944—1947	修女
中国	柳州	陆玛莉	1917	1947—1950	修女
中国	南宁	约 望	1907	1947—1950	修女
中国	四川	徐乐君	1938	1984—1988	文革后第一个神父，柳州天主堂的神父
中国	贵县	蒙善和	1958	1988—1996	新中国培养的首批广西神父，桂林天主堂的神父，现在柳州天主堂。
中国	贵县	黄庆才	1958	1996—现在	新中国培养的首批广西神父，桂林天主堂的神父
中国	平乐	陶守赢	1968	1996—现在	桂林天主堂本堂神父
中国	永福更当人	李昌国	1973	2006—现在	2006年10月祝圣的本地第一个神父

第三节 土养槽山区教会的现状调查

2005—2007年间，笔者分别前往北海涠洲岛盛塘村、贵港横岭岑里村、金秀江洲二排村等广西主要天主教教民村进行调查。在此基础上，笔者四次前往土养槽瑶族山区做实地调查，并于2006年11月深入到位于金秀大瑶山里的其先祖迁移地——甲江村调研。

笔者就所得调查资料，分类概述土养槽山区教会现状如下：

一、教会活动中心——土养槽复华堂（见后图）

老土养槽教堂位于土养槽屯，因信教人员的增加，教堂年久失修，教会决定重建一座天主堂。此即目前的土养槽复华天主堂，位于土养槽口东北部，坐北朝南向。整个教堂由礼拜堂、住宅、伙房及前后院子组成，钢筋混凝土结构，长12米，宽7米，高7米，占地400平方米，建筑面积180平方米；礼拜堂有84平方米，最多能同时容纳400人。礼拜堂居中，大堂门口刻有对联“公行天下，教诚真原”，大堂有上下两层，上层是神父宿舍楼，下层为礼拜大堂，堂内有两排板凳，左侧是女教友用的，右侧是男教友用的。板凳上散放着许多《圣经》、《圣歌集》等教会书物。两侧墙壁挂有耶稣受难像。大堂正有一大祭桌，铺有白布，放有蜡烛、圣体托盘等宗教器具；背后有一墙壁挂有“圣母、圣子、圣神三位一体”的画像和一个大十字架。其左侧为两层结构的修女楼，一楼房间有钢琴、黑板、粉笔、圣经、圣母耶稣画像、瞻礼单等宗教器物；二楼房间有彩电、VCD、冰箱、缝纫机、洗衣机

等生活家电用品。其右侧为伙房和洗手间，内有简单的灶炉以及供神父和修女用餐的餐具和餐桌等。后院用来饲养家禽，前院种有一些树木。复华堂墙壁左下侧有一碑刻——《土养槽复华堂简志》记载：“……因政策的落实，教友的增多，决定建一座大圣堂。自治区拨款六千元，陶成章神父资助六万元，于一九九三年冬建成。一九九五年秋陶成章神父再次资助四万元装修，于十月十七日装修全部竣工，于十一月二十六日举行祝圣大典，立碑纪念。”此教堂是教会活动中心，主要有土养槽、土养槽口、六旦、上寨、下寨等上寨村五个屯的教友来此做礼拜。

除复华堂以外，德安村更当屯有一个简易传教点（见附图），原为更当屯的粮仓，内有一个简单祭桌、五副圣母和耶稣图像、一个十字架和十几张长板凳等简单宗教设施。这里一般是德安村的更当和明正槽两地教友的宗教活动场所。另外还有远在几十里之外的古标屯，也有个简单的活动点，原为屯公所，设施比更当更为简单。这两地教友都是在大瞻礼节日才会到复华堂。

二、教会组织结构和教会人员状况

土养槽教会现隶属于桂林教区，主要由长驻桂林教堂的三位神父和七位修女负责宗教活动。教会设会长一名为秦庆联，传道士若干名，主要有邓学贵、盘荣光、盘荣财等人。他们都是虔诚教徒的代表，神父不在时，暂由他们管理日常教务。调查中发现这些传教员都是清末民国年间教会虔诚教徒的后代，带有明显的世代沿袭特征。例如盘荣光、盘荣财是瑶族头目盘国侦之孙，秦庆联为传教员秦永祚之子。

教徒方面，据笔者2007年9月所得土养槽教会教友花名册显示，截止9月10日，共有教徒319名，现制成以下各教友村信徒情况统计表：

表三：2007年土养槽山区教会各教友村情况统计表^①

行政村	自然屯	户数	人数	瑶族人数	教友人数	信教情况	备注
上寨	土养槽口	10	57	56	56	全村信教	村支书不信教，且为上门女婿。
上寨	六旦屯	16	88	88	88	全村信教	由土养槽屯迁出，有十万大山瑶族女子教徒嫁来。
上寨	土养槽屯	4	21	21	21	全村信教	老教堂遗址所在地，教友相当虔诚。
上寨	古标屯	12	78	75	40	部分信教	民国初年由象州迁来，入赘或者嫁来此地的山子瑶全部是教友。
上寨	上寨屯	11	180	约80	42	部分信教	从土养槽上门或者出嫁的山子瑶民全是教友，有1个汉族1个壮族教友
上寨	下寨屯	6	89	约40	29	部分信教	从古标或土养槽上门或出嫁的瑶民全是教友

^① 2007年土养槽教会教友花名册及实地调查统计整理而得。

德安	更当屯	7	45	43	45	全村信教	1901—1905年间土养槽迁来，并与土养槽、古标长期保持着婚姻亲属关系；2个汉族教友
德安	明正槽屯	2	21	13	11	绝大部分信教	民国初年由土养槽迁来，并与土养槽、更当长期保持着婚姻亲属关系，2个汉族教友

在土养槽山区教会教徒结构中，呈现出与全国乡村教会相似的特点，即：教友家庭和教友村集体皈依，女性多于男性，中老年人多于年青人。

在对天主教教义的理解方面，大多数教徒呈现出对天主的信仰很虔诚，但是对教义教理的理解又不深刻的特点。这主要归因于他们多数是沿袭祖辈传承下来的信仰，文化知识有限而没有仔细学习深刻理解。礼拜堂内零散地摆放的圣经、教义问答手册等书沾满了灰尘即可佐证。此外，他们接触到的宗教刊物主要是由教会免费给他们订阅的广西教区刊发的《指南针》，偶尔也能在虔诚教友家中看到诸如《信德》、《中国天主教》等刊物。因此教徒接触宗教知识的范围非常有限，多数信徒的宗教知识只能在神父为时不多的进山讲道中获得。

三、宗教活动的程序及内容

据笔者观察，教堂礼拜活动显得庄严而有条理，其主要程序一般包括进堂咏、告解忏悔礼、唱赞美诗、修女或者会长读《圣经》、奉献礼（洒圣水）、敬仰圣体（感恩圣体）、与主相遇（领圣体）、神父讲道、齐唱圣歌结束等九个环节。整个过程约两小时，活动用语为桂林话（桂林地区盛行的一种通用语）。

信徒进堂前必须鞠躬，手按照“十字架”姿势在胸前挥动。笔者曾看到有些教徒在进堂之前会把粘有泥巴的鞋子脱掉，以免弄脏圣堂。进堂后按照男左女右入座。首先是教徒群体唱进堂咏，类似于开场歌，一般选择玫瑰经歌。之后是唱赞美诗，赞美圣母玛利亚等此类歌曲。期间，神父在告解台里面，教徒可以自行轮流走到告解台外隔着台面向神父告解忏悔。告解完后神父走向祭台开始主持弥撒。先由修女或者会长宣读一段圣经，之后教徒附和，来回若干遍。然后，神父边念经边点蜡烛、弄圣水，完后走下祭台边念经边向教徒身上洒圣水。之后，走上祭台用葡萄酒和麦饼制成的耶稣的有“血”和“肉”的“圣体”。此时要念敬仰圣体仪式的经，追忆耶稣遇难的痛苦。重复几遍之后，教徒自觉前往前台排队领取由神父分发的圣体，教徒用嘴含取，神父用打开的手掌抚摸教徒的头顶以示降福于他。完后，就是神父一个人在台上讲道，这个环节就显得比较世俗化，多数是通过举生活中的例子来形象说明天主教抽象的教理，以此达到劝人为善和巩固信仰的目的。最后就是神父和教徒齐唱圣歌结束整台弥撒。当然根据天主教瞻礼单上的日期不同，神父的穿着和弥撒的内容和程序都会略有不同。

信徒们除每周二、四、六晚上的三次晚礼拜（晚8点左右）和星期日上午（早8点左右）的大礼拜（祷告和弥撒）外，每天早中晚饭前信徒都要做祷告，家里如遇什么红白喜事，

如建房、婚嫁、出丧、患病等，祷告次数就会相应增加。由于当地神职人员较少，神父的到来对教民来说有如上帝的一种恩宠。居住分散、离教堂较远的信徒如果知道神父来了，他们在晚上会打着手电或点着火把前来参加晚礼拜。值得注意的是大多数成年信徒在方便的时候都会带上自己年幼的孩子一起前往教堂参加弥撒，潜移默化的培养了下一代天主教信徒的形成。由此可见，宗教生活已经完全成为瑶民教友日常生活的一个重要部分。



（更当瑶族教民在进行宗教活动）



（本地神父为土养槽教友洒圣水）

四、政府与教会关系

由于地处边远山区，民国时期政府的力量无法介入土养槽教会。在改革开放之后，尤其是土养槽出山公路的修建，政府能够介入并加强对此地教会的监管力度。直接管理土养槽教会的政府部门是永福县宗教局，另外永福县统战部也协管。政府对土养槽山区教会更多实行间接的管理。例如，召集神父开座谈会，新神父祝圣要登记履行报到手续，会长兼任县政协委员，县公安局颁发的《宗教活动场所登记证》，学生入团、成人入党条件限制等。另外，政府掌控的学校、医院、经济等各种世俗资源都在无形中影响教徒的生活和信仰。这套治理技术只是初步阶段，只涉及到教会的表象，有待完善和成熟。

因此，当代天主教教会和政府部门在对教徒的治理技术产生了明显区分。教会对教徒的治理技术叫“宗教治理技术”。^①这套治理技术是通过以集体形式出现的宗教仪式来完成的。政府对教徒的治理技术叫“世俗治理技术”，^②通过间接方式来管理教徒的世俗方面的活动。在没有政府力量介入之前，教会兴办学校、医院等机构让教会也具备了一定世俗治理技术，让这些教徒的身份认同更加强烈，自从国家力量介入以来，世俗治理技术已全部转移到政府，所以我们也就不难理解为什么当今中国天主教徒身上体现出明显的“圣俗二分”特点。

第四节 从甲江到土养槽：瑶民信仰与生活的“百年变迁”

“天主”的到来必然深刻影响到土养槽信教瑶民日常生活。本节将以图片说明的形式，展现出这群瑶民从甲江到土养槽在生活和信仰方面所经历的“百年变迁”。

一、宗教信仰方面

^① 吴飞：《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港：道风书社，2001年，第85页。

^② 同上，第59页。

宗教信仰由“瑶传道教”向天主教转变，但对天主教教义的理解还比较低，信仰层次不高。甲江瑶民仍然保留以道教为主，原始巫教为次，杂糅了许多原始宗教信仰的“瑶传道教”为主，也兼有一些佛教信徒。土养槽瑶民则改信天主教信仰，通过现状考察显示，教徒虽然比较虔诚，但对教义理解不深，信仰层次比较低，易受世俗外界影响。



（宗教场所之“百年变迁”：甲江“显灵庙”到土养槽“复华堂”）

宗教信仰由“瑶传道教”向天主教转变，但对天主教教义的理解还比较低，信仰层次不高。甲江瑶民仍然保留以道教为主，原始巫教为次，杂糅了许多原始宗教信仰的“瑶传道教”为主，也兼有一些佛教信徒。土养槽瑶民则改信天主教信仰，通过现状考察显示，教徒虽然比较虔诚，但对教义理解不深，信仰层次比较低，易受世俗外界影响。

二、经济生活方面

由于天主教禁止糜费巨大的杀牲祭鬼和巫教活动，大大减轻了宗教消费负担，另外教会倡导节约消费，也制止酗酒、赌博、抽烟等规定，因此，调查中笔者通过从房屋的构造、屋内设施和装饰、餐饮水平、服饰质料等表象比较，都表明皈依后的土养槽瑶民比甲江先民的经济条件要优越。相对于上寨其他非教友屯的经济条件，土养槽也有一定优势。^①



（“百年变迁”：甲江“神牌”到土养槽“天主神像”）

三、社会组织与社会交往方面

围绕土养槽教会形成了一个新的以宗教信仰为纽带的社会群体，打破了长期以来以亲缘和地缘为主要纽带的社会组织形式。另外，通过教会关系网络，扩大社会交往渠道，增加了社会交往机会，增长了自我的见识。例如，教会每年都会组织一到两次各地教友交流会；相关圣事也会邀请土养槽教徒参加等。这些都是同处于深山之中的甲江村民所无法达到的。但我们也必须看到邻村非教徒与土养槽教民之间还是存在一定心理隔阂，称呼也有区别，分为“奉教人”和“不奉教”。

^① 资料来源，黄知会：《上寨各村屯情况调查表》，2007年3月份由各屯负责人统计填写。

四、婚姻网络的重组

通过访谈，我们得知，甲江村民结婚择偶先后序列为“山子瑶—盘瑶—瑶族—外族”。而教会花名册显示，土养槽教徒择偶先后序列为“奉教人—山子瑶—盘瑶—瑶族—外族”。甲江瑶民在婚姻方面还有一些具体的通婚范围，例如山子瑶规定五服之内不通婚，同姓不婚等等。甲江山子瑶父母为儿女选配对象后，娶方要请巫师代合八字，如果没有所谓的“冲克”便可以订婚；取八字时在途中不得见不利的征兆，否则即终止议婚。如今，这些观念和思想在土养槽瑶族教徒中基本已经消失。另外，相比甲江村民，土养槽山子瑶民简化了婚嫁仪式方面的很多程序，不再有对歌、拦轿、闹房等活动，自然也就丢失了一些本民族值得保存的传统民风民俗。由于神父很少来村里，多数教徒的婚庆都在家中举行，但下一次神父来教堂要为他们补办证婚仪式。值得注意的是，瑶族盛行的入赘和上门等习俗在土养槽教徒那里得到较好的保留。如此一来，我们很清楚的看出来，皈依天主后的山子瑶民首要择偶标准不再是族群而是信仰。

五、节日庆典和丧葬礼仪等生活习俗的变迁

通过访谈得知，甲江瑶民保留了多数传统的瑶族习俗，如，每年一次的盘王节，忌讳吃狗肉，保留某些生产和生活方面的忌讳，六月初六还保持着祭拜五谷神、打猎前拜山神等传统习俗，但是仪式都较以前要简练。土养槽瑶民则保留的很少，仅局限于唱些瑶歌和某些生活忌讳。

两地瑶民的节日庆典仪式也有所不同。土养槽瑶族教徒最大节日当属天主教四大瞻礼节（耶稣圣诞节、耶稣复合节、圣母升天节、圣神降临节），每年都会开展一些活动，并且多数在复华堂举行，这时远在桂林的神父和修女也会赶来。教徒们编制各种游戏和戏曲，将宗教内容融入其中，场面宏大，吸引附近村民前来观看。当然土养槽瑶民也保留着传统的端午节和中秋节，不过，在形式上发生了较大的变化。这一天大部分教民都会自觉回到教堂祈祷和念经，不能前来的也会在家里念上一段经文，代替烧香和燃放烟花炮竹。部分教徒仍然保持清明祭祖的习俗，当然与传统祭祖方式有所不同。一般情况下，信徒在清明前后会在家里念经，祈求天主保佑先人和家人，也有部分教徒前往圣地扫墓，不过，他们既不焚香也不放炮，只在先人坟前念经。另一部分人则根本不参与清明祭祖的任何活动，但每年的11月2日是天主教的“追思已亡节”，这天全村教徒都会到先人的墓地（即圣地）清除杂草灌木，打扫坟头，念经祷告，其规模并不小于我国传统的清明节祭祀。每年的春节是农村最为喜庆的日子，也是教堂最为热闹和气氛最为活跃的时刻。他们在大年三十和正月初一都到教堂过宗教生活，向天主祷告和诵经，祈求天主来年的保佑。

瑶族教徒的葬礼，已经褪去了甲江瑶民传统的繁琐礼节，基本按照天主教仪规举行。主要程序如下：教徒病危期，要向神父“告解”，随后神父要为其“傅油”、念经，实施“终傅”礼，而后家人在床前为其念经祷告，实施“守善终”。病人去世后，立即开吊唱弥撒，在其遗体上洒完圣水后按照天主教方式入棺，其后最多进行三天的守灵祷告。安葬时，抬棺和送葬队伍等习俗有一定规范，上土填埋之前，还要进行告别礼、撒圣水等礼节。

安葬所选的墓地也就是教徒称之为“圣地”，共有两个，位于土养槽屯和六旦屯之间的山槽之间。部分教徒为先人立碑纪念，当年春节还要写楹联。瑶族教徒至今仍然保留孝子守孝习俗，只不过在时间上已经大大缩短。孝子在守孝期间，不焚香亦不节食，只在家里念经。之后的祭奠礼方面，有去世百日的弥撒祭礼，三年满孝仪式、平日不定期的“安所”弥撒，每年大年三十的“追思”弥撒等，尤其值得一提的是教会里祭礼：“炼灵月”。每年的11月，都是教会规定悼念亡者的日子，悼念对象既有家人前辈，也有在当地传教的中外传教士，还有教皇所封的“圣人”。炼灵月的大型活动主要集中在两天：一为11月1日的万圣节，在教堂开弥撒纪念已故的各位“圣人”，二为11月2日的“追思已亡”日，一天要连续开三台弥撒，纪念所有已亡教友的，为即将开始的炼灵月而祈祷。因此，我们可以发现，当前土养槽教民的丧葬礼节剔除了与天主教信仰不合的成份，熔融了与信仰相合的传统风俗。



（“百年变迁”：土养槽山区教会的两个“圣地”）

此外，天主教热衷于兴办慈善、医疗、教育等事业，所以土养槽瑶族教徒在文化程度、社会认同、卫生习惯等方面，总体上都比甲江人要开化。由此，带来了他们在生活细节上的某些差别。土养槽瑶族教徒都有圣名，甚至有很多直接以圣名取名，如盘德兰、秦贞德等，这是甲江村民所没有的。文献记载，过去瑶民“几乎每餐必饮，不饮不欢，必醉而后止，当地通行双蒸酒或三蒸酒，含醇甚少，一口一杯（碗），普通每人能喝酒两斤，量大者能喝到4斤多”。^①但自从信仰天主教后，当地教徒便按照天主教教规，在饮酒方面已有很大节制，酗酒之风有所改善。

总之，土养槽瑶民的宗教信仰的变迁虽然深刻影响了其日常生活习俗，但也保留了不少瑶族传统文化因子。天主教文化与瑶族文化这两种异质文化在相遇中碰撞，在对话中交融。时代在发展，当今土养槽教徒的宗教信仰，正面临着经济市场化、社会现代化的时代潮流的巨大冲击，呈现出信仰不纯、信仰世俗化等变化，但最终会产生什么样的结果，我们交给“未来的历史”来解答。

^① 胡元倬：《两广瑶山调查》，广西师范大学图书馆藏，民国20年，第30页。

第三章 诸神与天主之间的抉择：土养槽瑶民皈依基督因素探讨

“十字架”已经插入并扎根于土养槽瑶寨，土养槽山子瑶民在宗教信仰上经历了从诸神到天主的改变。为什么他们宁愿放弃传统的瑶族化了的道教信仰而选择外来异质文化的天主教信仰？笔者不揣浅陋，以山子瑶民、传教士与道士三个当事人为主角，试图从外力因素短缺、人力因素较量、内部因素适应和偶然个人因素等方面深入探讨当地瑶民选择传教士而舍弃道士的原因。

第一节 瑶民的“短缺”^①：外力因素探讨

一、“吃完一山又一山”：瑶民颠簸流离的苦难生活

在中国的55个少数民族中，瑶族因其迫于人为和自然双重压力而频繁迁徙的特点而被称为“中国的吉卜赛”。而过着“吃完一山又一山”的山子瑶（也可称为过山瑶）又是瑶族中迁徙频率最高的一支。

追溯历史，瑶族先民最初为古代的“尤人”，最先居住在长江中下游地区，与苗族、畲族有着同样的渊源，与传说的“九黎”“三苗”有着密切的关系。后因人口增多，瑶族和苗族一度迁移到黄河中下游地区，以蚩尤为自己部落领袖，苗族先民为蚩部、瑶族先民为尤部，因土地争夺，与炎黄部落作战，战败被迫退至楚地，而后经过秦楚之战又退至湖南，唐宋瑶族先民主要集中于两湖地区，元明清时期才迁移到两广、云南等地，而尤以广西瑶族人数最多。^②瑶民大规模迁入金秀大瑶山时间，有学者认为是明代大藤峡瑶民起义之后，遭到官军的残酷镇压而被赶到大瑶山；部分山子瑶民也是此时由广东迁来广西经由武宣、平南等县陆续从南至北进入大瑶山。^③明清两代政府为防止“瑶变”，特意在大瑶山出山路口屯兵把守，妄图把瑶民困死于深山之中。后有反清组织“三点会”长驻大瑶山达六年之久，19世纪40年代广西天地会起义以及太平天国拜上帝会组织进入大瑶山招纳瑶民，这些都招到官军的强制镇压，瑶民进一步逃避至大瑶山北部深远山区。^④这些山子瑶民辗转大瑶山北部三角区古占村、甲江旧村和甲江村居住，约1893年，陆续迁来毗邻大瑶山的土养槽山区，这段移民史前文已谈，此不累述。

屡战屡败，屡败屡战。山子瑶先民在血和火的征讨中，从东到西，从北到南，从平原到丘陵再到深山，最后龟缩到至今条件仍十分恶劣的金秀大瑶山乃至土养槽瑶山。这种颠簸流离的苦难生活已经磨平了他们的意志，他们敢与虎狼为伴，却又甘于为人之下，受不了就“过一山”，但普天之下，莫非王土，他们何时才能找到属于他们自己的“世外桃源”？山子瑶先民们在期待中。

^① 短缺的英文为“deprivation”，宗教社会学家用来表示人们需要有或应该有的东西却由于某种原因而没有得到，内心十分渴望得到。

^② 张有隽：《吃了一山又一山：过山瑶的游耕策略》载《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》2003年第2期，第14—20页

^③ 范宏贵：《在大瑶山进行微型研究的体会》载《广西民族学院学报（哲学社会科学版）》，1983年第1期，第35—40页。

^④ 廖扬：《金秀大瑶山壮瑶民族信仰天主教状况的考察》载《“地方社会文化与近代中西文化交流”学术研讨会论文集》（未刊稿），第16—31页，广州（中山大学），2007年11月14—15日。

二、牛马不如的生活环境

瑶族亦是中國南方歷史悠久的山居少數民族。其生存環境的惡劣之描述在歷代史書上頻見記載：“州界零陵、衡陽等郡，有莫瑤蠻者，依山險為居，歷政不賓服”；^①“生深山重溪中”，“居山谷間”；^②“所居皆深山重阻，人迹罕至”；^③“山谷彌遠，瑤人彌多”。^④顧炎武也寫到：“莫瑤者，自荆南五溪而來居嶺海間，號曰山民”。^⑤直到民國初年，首次大瑤山實地調研對當地瑤民生存環境記載如下：“登上四千五百尺的高峰，用很好的望遠鏡望去，只見一起一伏，煞象大海來的波濤，絕無涯際，的確不算小了”。^⑥飲食方面“從經常食料來看，乃專以植物為食之人類”；住居情況簡陋，“尤其是山子瑤的房子多為竹排編成”；居住地毫無交通可言，“鳥道羊腸之路”；“山上不修路，水里不架橋，天無一日晴，路無五步平”，經常處於危險狀態“經常被惡蜂螫着，毒蛇咬着”^⑦。

因此，從所居住環境的地勢到瑤民飲食情況，從居住交通狀況到瑤民居所情況，都可以看出大瑤山“瑤人的生活是牛馬的生活大概不為過”。^⑧此時的瑤民與歷史上同為蚩尤部落的苗民所處的“生存極限邊緣環境”^⑨有着驚人的相似。他們渴望着“大救星”的出現。

三、刀耕火種：生產力極為低下的耕作方式

瑤族傳統生產方式是中國各少數民族原始農業初級階段所通用的刀耕火種。其程序主要是：“選擇地勢平緩，樹林茂密，植被繁茂，土地烏黑的地段為耕種對象，將此地樹木雜草砍倒，之後放火燒山，火燒後，用刀砍去剩下粗大未燃盡之枝干，整理土地，然後播種，種植各種雜糧”^⑩這種方式因所開土地之肥力逐年減退而形成“一豐、二平、三減、四丟”之效果，隨後只能遷居別處。尹紹亭教授認為，瑤族刀耕火種有兩種形式，盤瑤和山子瑤等屬於“游耕”型刀耕火種，而板瑤、花籃瑤、平地瑤等屬於“居耕”型刀耕火種。¹¹結合廣西山子瑤的特徵，按照尹紹亭教授以輪歇類型、耕作技術、遷移方式、山地與坝區人類生態系統四個分類標準，山子瑤所採用的刀耕火種應當屬於“無輪作輪歇類型”、“無輪作輪歇類型的耕作技術”、“任意頻繁遷移的民族”、“山地人類生態系統”。¹²山子瑤所屬的刀耕火種類型，很容易使耕種土地肥力減退，使得山子瑤民成為瑤族中遷徙最頻繁的一個支系。這種游耕生產方式決定了山子瑤民們很難積累生產力，其產生的生產力十分有

^①《梁書》卷34《張攬傳》。轉引自朱梁鳳：《廣西瑤族傳統文化與當代民族發展》，桂林：廣西師範大學歷史系2002屆碩士學位論文，第10—11頁。

^②《宋史》卷493《蠻夷列傳》。

^③《文獻通考》卷328《四裔考》。

^④〔宋〕周去非：《嶺外代答》卷3。

^⑤〔清〕顧炎武：《天下郡國利病書》卷104。

^⑥任國榮：《瑤山兩月觀察記》載中山大學歷史研究所編《語言歷史研究所周刊》1928年第四卷第42期的《瑤族調查專號》第1—8頁。（感謝中山大學歷史系博士生劉念業郵寄此文）

^⑦同上，第10—11頁。

^⑧同上，第8頁。

^⑨張坦：《窄門前的石門砍——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》，昆明：雲南教育出版社，1992年，第24頁。

^⑩莫金山：《居山游耕：瑤族傳統文化的基本特徵》載《廣西民族研究》2005年第2期，第118頁

¹¹尹紹亭：《一個充滿爭議的文化生態系統——雲南刀耕火種研究》，昆明：雲南人民出版社，1991年，第136—151頁。

¹²尹紹亭：《人與森林——生態人類學視野中的刀耕火種》，昆明：雲南教育出版社，2000年，第207—301頁。

限，如遇上天灾人祸等因素，无法满足他们的基本生存所需。虽然他们也辅以采集和狩猎等方式来保证其生存，但这种辅助生产方式偶然性因素很大，经常是无功而返。另外，瑶族的手工业和商业一直没有从原始游耕农业中分离出来，所以山子瑶民所采用的低下的生产方式根本无法达到他们最基本的温饱底线，从而产生其缺衣少食的“短缺”，急需供应。

四、多重残酷的压迫和剥削

自然如此，人事如何？

处于瑶族内部最没有地位的山子瑶民自古以来在人事上也遭受多重剥削和压迫。首先，历代中央统治者推行的民族压迫、民族歧视和民族排挤政策。回顾历史，自秦汉至民国时期，广西瑶民与中央封建统治之间的反抗和镇压从未间断。著名例子有东汉伏波将军马援征武陵蛮、宋章淳的开梅山洞、明代大藤峡起义和罗旁山瑶民起义、清代镇压赵金龙起义及瑶区拜上帝教、民国期间镇压桂北瑶民起义等，这些持续的起义和镇压给瑶民们带来深重的战争创伤和灾难。其次，身为土司的壮族山主，在租税、劳役等各方面对瑶族山丁进行剥削，虽然雍正时期实行改土归流，但其所拥有的经济特权却保留下来，对瑶族山丁的压迫并未减轻。因此，有学者认为，壮族山主与瑶族山丁之间的关系其实就是农奴主和农奴之间的关系。^①再次，近代大瑶山地区还存在两种形式的封建地主经济：一为汉族或者壮族为地主或富农，他们占有山林和土地并向瑶民出租土地，收取地租建立一种封建剥削关系；另一种为瑶族内部之间的封建剥削，作为人数最少地位最低的山子瑶民还得接受拥有部分山林和土地所有权的板瑶、花篮瑶等长毛瑶的剥削，租用他们的土地，“子子孙孙都是穷都是苦”。^②同是过山瑶的盘瑶，比山子瑶人数占优势，境遇也较有优势。另外，鸦片战争以来，随着外国资本主义和本国民族工商业的发展，大瑶山地区也受影响，本来就食不果腹的山子瑶民又得接受汉族或壮族或瑶族商人的盘剥，尤其表现在木材业。大瑶山的高利贷剥削也是惊人的，“最廉的三分息，平常四分息，紧急时五分或六分息”。^③除经济剥削外，在政治上，山子瑶民由于文化知识水平普遍很低，绝大多数是文盲，没有也无法行使应有的政治权利。在人格上，也遭受着外族人的鄙视，直至民国年间都被称为“低下的民族”。^④

流离的经历，艰苦的环境、非人的生活，多重的压迫，使得这个忍受了千年的苦难民族麻木了，但同时他们也在内心深处，下意识的会强烈渴望出现一个“大救星”来供应他们长期的外在水因素的“短缺”。

第二节 传教士与道士之间的较量：人为因素探讨

一、传教士“瑶族化”传教方式

有学者提出传教士在西南少数民族山区传播采用了“民族化”的传教方式，

^① 张有隽：《近代瑶族社会形态再研究》载《广西民族研究》2005年第3期，第134页，转引自韦标亮编：《布努瑶历史文化研究文集》，贵阳：贵州民族出版社，2003年，第156—161页。

^② 任国荣：《瑶山两月观察记》载 中山大学历史研究所编《语言历史研究所周刊》1928年第四卷第42期的《瑶族调查专号》第3页。

^③ 同上，第20页。

^④ 同上，第12页。

“传教士在少数民族社会传播基督宗教过程中，必须根据少数民族的实际生活处境，他们的文化传统和风俗习惯，以他们能够理解的方式传播，并且使基督教与他们的社会处境相一致，成为与他们的生活和文化像适应的一个组成部分”。^①通过清末以来法国传教士面向广西瑶族教徒的传教特点和传教策略来考虑，笔者赞同此类观点，并将之概括成“瑶族化”的传教方式。

表现之一在于深入瑶山直接布道的“下层”开教方式。19世纪末20世纪初，随着强调拯救世界各地异教徒个人灵魂的西方基督教会中的基要派势力的增长，其所倡导的深入中国内地尤其是西南少数民族山区的直接布道的传教方式广为采用。深处祖国边陲之地且是少数民族聚集地的广西也不例外。这种传教方式的最初形式是“旅行与巡回布道”。从土养槽教会简史可知，在1893—1898年间，土养槽没建教堂之前，傅泛济和唐定球两位神父都是从象州龙女和金秀二排两个教堂前往土养槽瑶山布道，虽然收效不是很大，但是播撒了“福音”的种子，造就了当地最早一批慕道者和教徒。随着教徒数量的增加和教务的发展便建立起简陋的教堂，开始了短期逗留的“教堂布道”传教形式。在1901—1915年间，法国传教士不定期来到土养槽简陋的竹木式教堂内传播福音，在那里逗留一段时间后又返回自己的长驻象州龙女教堂。最后，当本地教徒数量达到一定规模，传教范围进一步扩散，传教士认为当地教务存在发展潜力和空间，“集会布道”阶段也就应然而生。文中土养槽山区教会的“集会布道”则是以康泰神父1915年开始长驻教堂至1932年脱离永福教会独立为“瑶山教会”为期限。此阶段主要有两种形式，即“节日聚会”和“修灵聚会”。^②前者主要是利用天主教每年一度的四大瞻礼节等宗教节日，各地神职人员或者教徒相聚一起欢庆节日分享快乐；后者则是利用教会组织的交流活动或者各种圣事，各地神职人员或者教徒相聚一起探讨教理分享心得。这种集会式布道在集会地尤其是少数民族山区集会地会自然而然会引起比较大的反响，既可凝聚教友之间的感情从而加固他们对天主的信仰，又可引来旁村非教友的观摩乃至成为慕道者，对少数民族教徒的皈依成效显著。

表现之二在于传教士使用了各种“世俗化”和“本土化”的传教手段。首先，他们采用各种具有人文关怀意识的功利性措施以补贴瑶民物质生活。如施以小恩小惠解决瑶民燃眉之急、医药传教以及教育传教等。初来土养槽传教的唐定球神父就曾施舍恩惠给当地瑶族教徒，并表示“很喜欢和瑶族教友在一起，而不喜欢汉族教友”；^③康泰神父简历显示：“……过去由卢安德神父建造的瑶家小学被烧毁，1917年圣诞节后他重建了另一所瑶族学校”。^④其次，他们利用自己优越的身份，主动与地方官员交涉，并取得他们的支持，为传教创造良好的政治环境。如，初来永福县开教的唐定球神父“……来永福后的第四个月，1902

^① 钱宁：《当代云南少数民族基督宗教问题研究》载《思想战线》1998年第8期，第84页。

^② 徐永志：《熔融与冲突——清末民国年间边疆少数民族基督宗教研究》，北京：民族出版社，2003年，第96—107页。

^③ 宋老师译：DALLE Marie-Lucien (1875-1965) Notice biographique and Notice nécrologique 见巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：<http://archivesmep.mepasie.org/recherche/> DALLE Marie-Lucien。

^④ 宋老师译：RIGAL Alphonse (1887-1979) Notice biographique and Notice nécrologique 见巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：<http://archivesmep.mepasie.org/recherche/> RIGAL Alphonse。

年2月初，赖保理神父来看我，第二天当地主要官员请我们吃饭，从那时起情况就有所好转……”；^①之后，“美国罗民劳神父经常宴请并行贿国民党广西省政府主席黄旭初全家及省会警察局长谢凤年全家，与国民党广西党政要员过从甚密”。^②再次，他们利用所拥有的特权以及与地方官员的交情为靠山，维护当地瑶族教徒利益，为其请命做主，从而扩大教会影响力，吸引更多慕道者。上文土养槽教会简史中已谈到在1920—1925年间，康泰神父多次为了土养槽教民免遭土匪骚扰，利用自己的特权与官府交涉，并最终获得相应的赔偿。历来深受压迫的山子瑶民为此深受鼓舞。传教士到土养槽之前，都要系统学习当地瑶族实际用语（西南官话），适当学习瑶话。这是传教士“本土化”传教手段最明显之表现。如卢安德神父1906年来永福县接替唐定球“之前虽然在梧州已经会讲广东话，但还是要学习普通话和一点瑶话”。^③部分传教士喜欢穿着瑶族服饰传教，并对当地瑶族妇女服饰感兴趣，并能详细说明瑶族内部之派系妇女服饰之间的差别：“板瑶衣领低，用几个银扣封领；山子瑶衣领高，在腋下斜旁封领。这两个民族的衣服都很好看，但是板瑶的更多姿多彩，也更富有因为有银子扣”。^④这种“本土化”的传教手段其实就是“针对不同民族文化特点，让上帝穿上民族服饰，操民族方言，装扮成民族的神的模样，让人们相信这就是他们所需要的神”。^⑤

表现之三在于土养槽山区教会“本土化”发展。主要措施包括寻找当地山子瑶民尤其是瑶民头领充当传道士，例如开教时期瑶族头人传道士——盘国侦（1873—1960），发展时期的当地瑶人传道士——秦永祚（1921—1993）；也包括努力培养本民族或者本省籍的神职人员，从送去法国进修的本地修女——李德荷（1896—1990），到解放前送南宁修院和南洋槟榔屿神哲学院进修的秦永祚以及来此传教的桂林籍神父吴永善。不管从语言、文化背景、习俗等各方面，瑶族传道士和本地神职人员都比外国传教士得心应手，更有利于天主教在土养槽瑶族地区的传播与发展。这点已被来桂传教的神父所知晓并充分重视。在1902年，“劳书”对广西教区第一批广西神父和广西传道士的情况有如下记载：“本地三个神父刚刚晋铎不久，对他们的期望很高。传道士很少，他们都是从贵州、广东请过来的，但是他们不是本地人，所以有很多本地话不会说，所以本地传道士的培训很重要，因为他们懂本地文化，而且很适应，为了提高这方面的素质，他们成立了‘圣家会’组织……，包括传道士培训，为神父服务的工作，贞女的培养，还有些女仆人和做工的教徒。这些人全部独身，教会负责他们的一切，包括葬礼……”。^⑥之后，和为贵在《广西天主教史》的第六章以“传

^① [法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版第91页。

^② 谢凤年：《美国玛利诺天主教会传教士在桂林教区活动情况》载《广西文史资料选辑》1992年版，第33辑，第190—194页；或见，马达学主编：《桂林市宗教志》，桂林：桂林市宗教志编撰小组编印，1998年，第19页。

^③ [法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版第92页。

^④ [法]CAYSAC 著 庞乐培译：《Exploration Chinoise Chez les Yap》载《Bulletin M.E.P.》1930年版，第457页。

^⑤ 钱宁：《当代云南少数民族基督教问题研究》载《思想战线》1998年第8期，第85页。

^⑥ [法]LAUNAY 著 庞乐培译：《Histoire des Missions de Chine—Mission du Kouang-Si》，Paris：Mission Étrangères de Paris，1903年，第410—412页。

教士的助手”^①为章题，来说明培养广西本地神父、传道士、修女的重要性和必要性。

综上所述，传教士在土养槽瑶区采用的“瑶族化”的传教方式，是根据当地山子瑶民的实际生活处境、文化传统和风俗习惯，以他们能够理解的方式传播天主的“福音”。“天主”的到来，提供了一个“供应”瑶民外力因素极端“短缺”的选择。另一方面，他们也难以摆脱传统宗教信仰的历史惯性。皈依前的他们徘徊在传教士和道士之间。

二、道士的离去：瑶族传统宗教信仰的缺失

近代以来，以道教为主，以原始巫教为次的“瑶传道教”信仰体系成为瑶族传统宗教主要信仰形式。以师公和道公为代表的道士把持着“瑶传道教”的各种宗教活动，是近代以来瑶族社会的主要宗教师。与此同时，随着阶级和民族双重压迫的进一步加深，各种社会矛盾急剧激化，传统的“瑶传道教”也发生了质变，“成为瑶族内部阶层的统治工具。”^②

先看宗教法事。(1) 法事数量增多。^③除已有的“盘王节”和“度戒”等宗教活动，新增“三清、三元、四御、周天二十八宿”等道教神址的祭祀活动，加上各种祈神驱鬼、消灾求福、去病念祖、求雨保产等斋礁法事，宗教活动的频率加大。(2) 仪式更加繁琐。以每位成年瑶族男子都必须进行的“度戒”成人仪式来讲，其考验的方法就已经多达十种“云山法、刀山法、盐埠法、勒床法、火砖法、犁头法、油锅法、岩堂法、七吉法、阳山法”，^④每种法都有详细的规定和程序，法事消耗时间自然也就延长。(3) 花费日渐增多。清代瑶民做某些法事还免费，近代以来，花费大大增加。有资料记载，^⑤为一个成年男子举办一次“度戒”法事就得准备一百多斤肉，十多只鸡，这些还只是用于宴请道士和亲朋好友，另外还得给道士一定数量的钱。如此沉重的经济压力迫使绝大部分瑶民的“度戒”仪式都是几个或者十几个合办，以便减轻经济负担。另有资料记载，^⑥大瑶山茶山瑶十家合做一个洪门，杀十头猪，十二个师公和两个道公共得猪肉五百二十斤；做一个“耍歌堂”法事，为首的道士可得十五只鸡，二百一十六只糍粑，十五斤米，三斤牛肉，一斤半猪肉。深受自然和人事双重压迫下的瑶民，很希望神灵的保护，然而生产力极为有限的他们根本无法承担日益渐涨的开支，现实和理想之间的差距，让他们陷入“贫困—祭祀—更贫困”恶性循环的贫困文化怪圈之中。

再看道士。(1) 道士的分类和区别。近代以来，“瑶传道教”宗教法事的执行者主要是师公和道公两类道士。瑶民根据其做法事的表象解释，师公因其做法事时跳的动作快且多，称为“武官”；道公跳的少且慢，称为“文官”。在教义信仰和司神上，师公信“武道”，道公信“文道”；师公特别尊重三元（上元、中元、下元），道公特别尊重三清（上

^① [法] CUENOT 著 庞乐培 译：《Au Pays des Pavillons Noirs-La Mission du Kouangsi》，Hongkong: Imprimerie de Nazareth, 1925年，第98-108页；[美] George F. Wiseman: 《Kwangsi land of the blank banners》New York: 第97-111页；庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985年，第89-94页。

^② 张有隽：《瑶族宗教信仰史略》载 中国瑶族研究会编：《瑶族宗教论集》（未刊稿），1986年，第70页。

^③ 参见广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），南宁：广西民族出版社，1984年，第277-299页。

^④ 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第六册），南宁：广西民族出版社，1984年，第414页。

^⑤ 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第一册），同上，第290页。

^⑥ 张有隽：《瑶族宗教信仰史略》载 中国瑶族研究会编：《瑶族宗教论集》（未刊稿），1986年，第75页。

清、太清、玉清)；师公度戒仪式后发上元印，道公发玉皇印；师公管“外鬼”，道公管“家鬼”。(2)道士的培养。要成为一名道士有以下几个基本要求：首先必须是“度戒”后的瑶族成年男子；其次拜老道士为师学“艺”，拜师费用不少，如“一个大瑶山的老道士通常一次招收十多个二十个学徒，每个学徒得交三十六的米，三百六十斤柴，油、盐各一斤，节日还要送些酒菜作礼”，^①学徒期间每年还要交纳一定学费。这对处于族内经济条件最差的山子瑶民来说，无疑成为一道“坎”。所以，“金秀瑶山中道士以茶山瑶最多，山子瑶族最少”。^②学徒经过三年的文化(经书、仪式程序等)学习之后，再跟师傅见习三年以上的法事仪式。因此，成为道士的瑶民已经成为一种特权世袭阶层，他们与普通瑶民尤其是山子瑶民，在经济和政治地位上的差距日益拉大。以往道士与山子瑶民之间的平等亲密的关系实已“藕断丝连”。(3)道士逐渐沦为统治剥削底层瑶民的世俗阶层。近代“瑶传道教”的发展特点就是，宗教与世俗的联系日益密切，与政治更直接、更紧密结合。师公和道公不可避免的转化为剥削统治阶层。成为一名道士前需要一定的经济基础，贫困的山子瑶民望而却步；成为道士后，日益增多的法事使他们中饱私囊，在经济上日渐富足。经济决定政治，道士们在取得一定经济地位之后，开始插足政治世俗事物。于是我们可以看到，近代以来，不少师公、道公兼任“瑶老”。^③“瑶老”也称“甲头”，是大多数山子瑶村寨的政治领袖的称呼。在广西大瑶山，大多数石碑头人都由师公、道公担任。早期各长毛瑶寨的规章制度都刻于石碑石上，执行这些石碑条规的人即为石碑头人。他们犹如瑶山的司法仲裁员，特殊时期可充当临时军事指挥者。在各瑶族聚集山区，世代传言“石碑大过天”。值得注意的是，过山瑶由于没有土地，所以一般没有石碑头人，但是他们租用了长毛瑶的土地，所以必须接受石碑条规。有意思的是，长毛瑶石碑头人并不是直接对山子瑶民进行管理，而是通过山子瑶的瑶老为代理人间接管理。因此，有学者认为石碑制度是“为坐地瑶的经济利益服务，规定了种种剥削过山瑶的规条”。^④石碑头人多为长毛瑶而不是山子瑶也就不难理解。近代以来尤其是清末民初时期，瑶山中的道士已不是那个只会做法事的神圣的宗教阶层，“瑶老”和“石碑头人”等世俗身份的参杂，已使他们转化为一个拥有特权的世俗统治剥削阶层。他们时不时利用职权，袒护亲朋，颠倒黑白，对广大劳动人民进行政治压迫和经济剥削。

道士在瑶民尤其是山子瑶民内心之中的疏远，是特殊历史环境下“瑶传道教”信仰体系缺失之必然结果。

三、山子瑶民的务实抉择

中国少数民族传统宗教信仰的一大突出特点是将宗教的价值作为生活的手段，侧重祈福消灾，务实求存。世俗功利的驱动往往成为他们转变信仰的主要动因。因此，清末民初时期的土养槽山子瑶民在“传教士”与“道士”之间做出了自己务实的抉择。

^① 同上。

^② 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》(第六册)，同上，1984年，第416页。

^③ 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》(第一册)，同上，第294页。

^④ 李远龙：《走进大瑶山——广西金秀瑶族文化考察札记》，南宁：广西人民出版社，2006年，第66页。

一方面，从物质层面比较。传教士主持的弥撒、祈祷、念经等宗教仪式简单，且基本上无宗教消费，偶尔给予瑶民小恩小惠，或多或少补偿了其物质上的“短缺”；道士主持的杀牲祭鬼神等仪式数量多、程序杂，消费负担沉重，还变本加厉的剥削其劳动果实，增加其“短缺”量。

另一方面，从精神层面来比较，传教士主动迎合瑶民，愿意与其分享“天主”的恩赐；热衷于开办医疗卫生、教育等慈善事业，给予足够的人文关怀，一定程度上改变了瑶民固有的酗酒、乱婚、肮脏、无知等陋习，并利用自己优越的政治地位，力所能及的为其争取政治庇护；道士则日益远离瑶民，沦为世俗剥削阶层，最终站在瑶民对立面。

基于以上考虑，山子瑶民最终选择了拥有科学文化知识的传教士，而舍去了相对愚昧无知的道士，皈依“基督”。

透过这些表象可以看出，天主教最终取代“瑶传道教”而成为土养槽山子瑶民的宗教信仰，实质上是因为作为高势能的天主教取代了低势能的“瑶传道教”，天主教作为一种文明宗教和超验宗教，使其超越于世俗世界而具有高势能宗教的特点，而“瑶传道教”是一种对神灵世界里各种鬼魂和神怪的崇拜以及祭祀中浓厚的功利色彩，使其具有低势能宗教的特点。^①这也基本符合由多神教到一神教、民族性宗教到世界性宗教、原始宗教到神学宗教的世界宗教发展史规律。

第三节 瑶族文化与天主教文化之间的相适性：内部因素探讨

用“短缺”理论来论证瑶民追求世俗和宗教上的重实求用、急功近利的信仰特征是他们皈依天主外力因素。其内部因素即瑶族文化与天主教文化之间存在着不少相适性，也是我们探讨土养槽瑶民皈依天主因素不可忽视的重要方面。学界甚少关注，这值得我们另辟一节加以探讨。

其一，瑶族文化中喜歌善舞的特性与天主教的礼拜、弥撒中的唱圣歌、讲经布道等活动所适应。我们知道，如同大多数中国少数民族一样，瑶族也是一个能歌善舞的民族，尤其是瑶族歌谣。据调查资料显示，单就大瑶山的瑶族歌谣就分为十大类，收集的歌谣多达几百首。^②作为只有语言没有文字的瑶族，瑶族歌谣是其民族历史与文化的载体，具有很高的史料价值。皈依天主之后，虽然有所限制瑶民唱瑶歌，使其不适应，但不久即被弥撒和礼拜中的唱圣歌、唱赞美诗歌和讲道等活动所取代。山子瑶民的“舞台”从山间转移到教堂。

其二，近代以来，瑶族在世俗和神圣之间逐渐形成的阶级管理机制和尊卑等级观念与教会的权威管理方式和天主教宗教仪式所表现出的“垂直性”^③相适性。中国近代史是个急剧变动的时代。位于大瑶山的瑶民也同样经历着巨变。世俗方面主要表现在山子瑶社会的“村老族”和“石碑制”已由原始农村公社性质蜕变为封建剥削关系性质；瑶民之间贫富

^① 参见 [法]谢和耐：《中国文化与基督教的碰撞》，沈阳：辽宁出版社，1986年；转引自张晓琼：《碰撞与冲突——基督教在云南少数民族中传播特征探析》载《广西民族学院学报（哲社版）》，2002年5月院庆专辑，第11页。

^② 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第六册），同上，第368—372页。

^③ 吴飞：《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港：道风书社，2001年，第146页。（鸣谢：上海大学社会学系博士生王莹复印并邮寄此书）

差距的拉大必然带来政治身份的尊卑等级之分。神圣方面前文已说明，瑶民根据道教的“三清”和“三元”等神团尊卑序列，尊玉帝、老君为最高神，把原始祖——盘王也纳入其神团系统，他们心中的神圣尊卑等级制也就应然而成。天主教不同于基督新教的一大特点就是其集权式等级管理制度，这也是近代西欧宗教改革对象之一。土养槽山区教会中亦有“教宗（教皇）—枢机主教（长驻香港）—广西教区主教（桂林监牧区主教）—桂林教堂本堂神父—土养槽教堂神父—会长—教徒”集权等级的管理方式。在天主教各种仪式中，主祭、辅祭、修女、会长、童男、童女和普通教友都有严格的分工，大家各司其职，绝对不容许越权行为。另外，教徒们的“灵魂”必须向神父告解才能得到救赎，这种自我救赎就是通过否定自我完成的。以上各种天主教仪式都表现出浓厚的“垂直性”。在世俗经历和神圣观念两方面，瑶族传统文化和天主教仪式文化都体现出一定的相适性，有利于山子瑶民从诸神到天主的信仰转变。

其三，瑶族文化中倡导的“平等、互助、团结”伦理道德与天主教“十戒”教义及天主教仪式所表现的“集体性”^①相适应。处于极度“短缺”之下的瑶民，历来很重视互助协作和友爱，充满同情心，富有团队意识。时至今日亦如此，笔者于2006年10月第一次去土养槽调查，正巧秦庆联会长家建新房，大多数土养槽屯的成年男女自愿赶来帮忙，小孩也凑热闹帮搬砖头，大伙一起工作一起吃饭的场景仍记在我脑海中。“十戒”作为教会约束教徒的基本准则，影响着教徒的日常生活。天主教所宣传的“十戒”教义，因传播地点不同具体内容会略有不同。在土养槽，秦庆联和盘荣光两任会长告诉笔者，“十戒”内容为“不饮酒、不吸烟、不赌博、不杀人、不买卖婚姻、不骗人、不偷人、讲究清洁卫生、实现一夫一妻制”。它所反映的伦理道德规范与瑶族先民所向往的美好场景基本一致。另外，天主教仪式中体现出浓厚的“集体性”。弥撒、主日礼拜、大瞻礼仪式都是要众人在场的情况下完成；像洗礼、坚振、终傅等针对个人的仪式，也是或必须是在众多教友簇拥下完成的；即使像向神父告解自己的私人秘密这样私人化的圣事，也必须在弥撒过程中进行。这种集体性的宗教活动有利于加深彼此之间友情，增加瑶民之间的凝聚力，符合其所向往的团队意识。

其四，瑶族传统“孝道”观念与天主教“圣地”及隆重的葬礼仪式和追思节庆相适应。瑶族传统的祖先崇拜致使其“尊长爱老，注重孝道”的伦理道德的形成。许多瑶族歌谣就是以孝敬父母为主题的，代表性的有瑶族《孝歌》，主要阐述了一个瑶族青年历经各种磨难为母寻药治病的感人故事。如今的瑶民依然保留着这种尊老爱幼传统美德。天主教信徒死后都要埋入“圣地”，埋葬当天丧葬礼仪隆重，其后每年11月2日“追思已亡节”祭奠礼仪也很隆重，而清明节教徒去祭祖扫墓，教会也并不强制禁止，这些礼仪和措施的出现与瑶民早已有的“孝道”观念相适应。不仅如此，为了使瑶民皈依天主，早在20世纪初期广西教区就规定：“……包括追思弥撒，也很吸引本地人，最重要的礼仪是葬礼，为了

^① 同上，第86页和第101页。

避免中国人误会我们不尊重死人，我们也批准用放鞭炮和中国传统习惯和哀悼音乐，总之不迷信，以此方式表示隆重……”。^①

最后值得一提的是，瑶族特有的“度戒”仪式和天主教“七大圣事”中的“坚振礼”所体现的寓意相似。“度戒”作为瑶族特有的成人礼前文已经介绍。而天主教礼仪的“坚振礼”也具有成人礼的含义，一般有请代父母旁证、主教覆手、撒圣水和圣油、画十字于额头等程序。没有施坚振的人是不成熟的，不能算是真正的天主教徒，坚振礼是教徒长大成人的重要标志。与此相似的是，在瑶族传统意识观念中，没有度戒的男子也是不成熟的，没有资格做师公或道公甚至结婚。以上都体现出瑶族文化与天主教文化内部存在相适应的文化因子。两种文化之间的相适性后面隐藏着两种文化之间的互动，促使土养槽瑶民放弃原有的宗教信仰而选择天主教，最终达到“宗教认同和民族认同的互动”。^②

通过对比，我们发现“无序”状态下的瑶族文化无法抵御天主教这种“有序”文化的渗入，也是天主教得以在土养槽瑶区顺利传播的重要原因。近代以来西南民族地区文化系统上出现的“无序”状态，是天主教、基督教得以顺利传播的大背景。这种“无序”状态主要是指：“文化系统的不完善，机制与功能的不健全。缺少严格意义上的现代文化结构，整个系统缺少严密性，显现某些滞后性，从而缺少强劲的抵御外来‘有序’文化渗入的抗击能力”。^③环视全国，结合当时“西学东渐”的文化环境，东南沿海地区的文化系统也出现了“无序”状态，尽管在层次上与西部民族地区有所差异，但毕竟都存在过，因此也就不难理解为什么基督宗教四次入华，惟独近代以来这次皈依人数最多，影响最深。

第四节 催化剂效用：偶然因素与个人因素

一、奇闻逸事等传闻。孔飞力所著《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，^④为我们展现了当时“叫魂案”何以从民间的心理恐惧到社会恐慌再发展成皇帝的精神恐惧的整个社会背景，将1768年发生在“太平盛世”的这段荒谬危机，从表层到深层、从历史到现实、从草民到君主官僚，进行了多视角的深刻剖析。阅读完此书，我们便可以领教到“谣言”或“传言”的威力。在地处西南边陲的广西，在信息闭塞、交通极为不便的边远瑶山，这种“传言”的威力更是可怕。天主教在土养槽的传播过程中，也充斥着各种民间传言，至今仍铭记在瑶民信徒的脑海中。这些传言根据讲述者身份不同而版本不同，尽管无法用史料加以证明，但是效果却很明显。笔者调查过程中，仅有关传教士与道士之间斗法的故事以及当地第一个修女李德荷的传奇故事就多达十余种版本，但故事内容基本相似，为当地村民津津乐道。斗法故事大概内容如下：“土养槽本来有四个道士，其他三个都相继皈依天主，惟独有个叫邓明镜的道士不服气。这时，有一家孩子生病同时请两者做法事，邓道士做法事后不见好转，传教士故意念经后给小孩开了点西药，马上就好了，邓道士不得不信服，

^① [法] LAUNAY 著 庞乐培 译：《Histoire des Missions de Chine — Mission du Kouang-Si》，Paris: Mission Étrangères de Paris, 1903年，第415页。

^② 李海淑：《宗教认同与民族认同的互动——以延边朝鲜族自治州朝鲜基督教为个案》，载 牟种鉴 主编《宗教与民族》第四辑，北京：宗教文化出版社，2006年，第194—203页。

^③ 参考 程超星：《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66—68页。

^④ [美]孔飞力著 陈兼、刘昶译：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，上海：三联书店，1999年。

而皈依天主”。^①李德荷修女传奇故事内容如下：“解放前，李大姑回到自己妹妹家（上寨屯）住，正好遇上本村火灾，当时她正好在家里祈祷念经，全村都基本烧光了，但她却安然无恙的走出来，完好无损”。^②这两个故事的真实性值得推敲，但这种天主频繁“显灵”的传言，客观上推动了土养槽山区的瑶民皈依天主。

二、个人因素。人类历史的创造者是人民群众。尽管我们对“个人英雄史观”存有质疑，却不能无视个人因素的作用。通过土养槽教会简史，我们发现开教期间乃至发展期间，瑶族头领——盘国侦的皈依、传道和资助，所起的作用显而易见。而后期传教士所培养的本民族的传道士，都是虔诚教徒的杰出代表，他们的表率作用，对瑶民皈依天主也是一个不可忽视的因素。

当然，笔者认为，“天主”之所以能够进入土养槽瑶区存在许多其他复杂原因，决非本章能够论述完整，权当抛砖引玉。

^① 口述者：邓学贵，男，山子瑶，六旦屯人，1948年生，圣名为安德列；时间：2006年10月13日中午；地点：土养槽复华堂。（邓明镜道士即为邓学贵之曾祖父）

^② 口述者：李治平，男，山子瑶，土养槽屯人，1934年生，圣名为安当；时间：2007年9月11日下午；地点：李治平家。（李德荷修女即为李治平的大姑妈）

第四章 天主教在广西瑶族山区本土化历程：土养槽山区教会发展特点分析

本章将立足于文献史料和田野调查，进一步探究天主教在广西少数民族山区本土化过程中所表现出的独特之处，即：土养槽山区教会的发展是当地瑶族教徒和传教士内外互动的结果。

先从内动来看，一方面瑶族教徒频繁的迁徙直接导致各瑶族教友村的形成，扩散了天主教在土养槽的传播范围，促使教会得到发展。另一方面，瑶族教徒“婚姻圈”、“信仰圈”和“族群圈”重合的婚姻网络特征，沿袭了天主教信仰，形成一批稳固的瑶族信徒。瑶族教徒也保留了本民族传统“入赘上门”婚姻习俗，引起部分瑶族男子上门的非瑶族村落开教，扩散了神父的传教范围。迁徙特征体现出他们之间宗亲血缘关系，婚姻特征又体现出彼此之间婚姻亲属关系，这两种血亲关系，共同构成天主教在土养槽山区“差序格局”式传播模型，一起成为推动山区教会发展的内在驱动力。再从外动来看，通过外国传教士笔下的瑶族教徒和山区教会发展的描述，我们可以发现广西少数民族教徒和山区教会得到了外国传教士的特别重视。土养槽山区教会的发展离不开传教士尤其是外籍传教士的高度重视和极力支持。

第一节 瑶族教徒迁徙与瑶寨开教

瑶族，尤其是本文所特指的山子瑶，因其迁徙频繁而被学人所知晓。本节将以土养槽山区教会各瑶族教友村的开教史为切入点，论证瑶族教徒的迁徙直接导致天主教传入各瑶寨教友村，扩散了传教士的传教范围，促进了山区教会的发展。

一、早期移民史与土养槽山区教会的开端

据甲江和土养槽两地瑶民集体记忆，上文土养槽村落史也告诉我们，最早一批来到土养槽的山子瑶民是在19世纪末陆续从金秀大瑶山的甲江村迁移而来。至于最早一批瑶族教徒的情况，法国神父和为贵所著史料摘要如下：“永福地区最早的教友是瑶族，定居于县南部的山区，大概40年前由苏安宁神父帮他们领洗，他们是由于被迫害才离开原住地（大瑶山区），先到荔浦县某平原地区，不成功，再到碍道山，在土养槽北面6—7公里处，现已不存在。……在那里呆了几年，由于他们原始的刀耕火种的耕作方式，使得这个小谷土地不肥，……他们决定另选一地。……约1895年才定居土养槽”。^①另有法国神父陈嘉言著述如下：“大概在1894年的时候，苏安宁神父就已经把天主教带给了山子瑶，这是在修仁县的附近，他们的同胞强迫他们放弃天主教，最终被迫迁离修仁瑶山，便成为现在很有趣很热情的土养槽教会的团体了，在永福县南部山区中”。^②以上两则史料表明，土养槽最早一批的瑶族教徒是在1893年前后由法国传教士苏安宁神父领洗的，他们是被迫害而从金秀大瑶山辗转迁移到土养槽屯。因此，土养槽山区教会之所以能开教，“归功”于这批瑶族教徒的迁入。

通过苏安宁神父（1865—1898）简历史料显示，此时的苏安宁任象州县龙女教堂的本

^① [法]CUENOT 著、庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii -District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版第88页。

^② [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》载《Bulletin M.E.P.》1933年版，464页。

堂神父，^①负责“山区瑶族、修仁（今金秀）、象州、永福、柳城、荔浦、永安”^②等六地的教务。土养槽第一批来自大瑶山的瑶族教徒是苏安宁神父领洗基本属实。有学者对金秀大瑶山基督宗教信仰状况进行了研究。文中认为早在太平天国时期，“拜上帝教”就已经进入广西大瑶山，认为在中法战争期间，大瑶山南部的罗香村为大瑶山最早的瑶族教友村，并提出客家人是把天主教带来大瑶山各瑶寨的主要群体之推测。^③回到本文，土养槽最早那批瑶族教徒来自大瑶山，他们是否就是来自于罗香？如果不是，他们和罗香是否有联系？他们的原住地是不是从罗香经历了几次迁徙后才定居的？他们在原住地被迫害的原因和经过又是怎样？他们与客家人又有什么关系？对于这些问题，受资料记载所限，我们无从得知。尽管如此，我们仍然可以从这段扑朔迷离的早期开教史看到这批瑶族教徒迁移至土养槽屯定居，直接拉开了土养槽山区教会发展史的序幕。

二、首次迁徙与更当瑶寨的开教：更当李氏家族史

通过土养槽教徒分布表（表三），我们知道教徒分布于八个自然屯，其中更当和明正槽两个山子瑶教友村，隶属于德安村管辖。笔者2007年9月前往两地考察，得到《更当李氏族谱》和最先从土养槽迁来更当的先祖——李桂生（1883—1962）的墓碑资料以及访谈口述史料。从这些资料中，我们可以看出这个不到九十年历史的瑶寨，不仅是一个典型的通过迁徙而形成的家族式村落，而且也是一个通过瑶民迁徙来扩散天主教传播而形成的瑶寨教友村。为本文的研究提供了一个很好的参考标本。（见附表一）

更当屯，属广福乡德安村所辖，位于土养槽屯东北面约六公里山路。笔者调查得知，截止2007年9月更当屯有7户人家共45人，为山子瑶李氏家族，全村皆教徒。李桂生是更当李氏家族的先祖，其墓碑资料摘要显示：“……吾父是老信公之子，生于1883年12月12日吉时，归天于1962年吉月吉日，圣名若瑟。原配吾母乃金秀雷府名大妹，圣名路济亚，生于1882年5月28日吉时，归天于1946年吉月吉日。育下三男一女，接养一女。……”从中我们知道，李桂生生前是个教徒。调查中得知，碑刻中的“老信公”就是土养槽最早一批瑶族教徒，名字已不可考，但解放前和李桂生同玩象棋的盘荣财老人家介绍：“李桂生和我爷爷（盘国侦）同辈，出生于土养槽屯，当时地少人多了，大概是在他20多岁时候（约1903—1910年间）就已经前往后背山的更当开垦种地，为了方便种田，免去来回往返的路程，……在我出生前，就已经定居于更当在那里生儿育女了。不过，他们做礼拜和有什么活动还是会来土养槽，……他也经常来土养槽的，我小时候还经常和他下象棋”。^④笔者从其他土养槽老教徒那里也获得了类似的信息，此不累述。再来看看更当瑶民的回忆摘要：“我

^① 特别纠正：《天主教基督教在广西资料汇编》第57页把龙女教徒翻译成为壮族以及迁去土养槽是不准确的，“和文”第13页记载龙女村教徒为“Yao”族并不是“tchouang”族，“和文英文版”第7页翻译为“Yi”，也没说从龙女迁去土养槽。笔者于2007年10月初前往象州龙女村调查，此村也是一个典型少数民族教民村，现以覃姓壮族教徒居多。

^② 宋老师译：BERTHOLET Mathieu(1865-1898)Notice biographique and Notice nécrologique 见巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherche/BERTHOLET Mathieu](http://archivesmep.mepasie.org/recherche/BERTHOLET%20Mathieu)。

^③ 廖扬：《金秀大瑶山壮瑶民族信仰天主教状况的考察》载《“地方社会文化与近代中西文化交流”学术研讨会论文集》（未刊稿），第16—31页，广州（中山大学），2007年11月14—15日。

^④ 访谈人物：盘荣财，男，山子瑶，土养槽屯人，天主教教徒，1939年出生，访谈地点：土养槽复华堂，访谈时间：2007年9月6日晚上，参加人物：盘荣光、邓学贵、秦庆联与笔者。

们更当和土养槽原本就是一家，我的爷爷是第一代，叫李桂生，从土养槽迁来这里的，那边山上有他的墓碑，是我们2000年修的，里面有记载你可以去看看。……我爸爸就是出生在更当的（1910年左右）……以前我们经常去土养槽做礼拜，现在不用了，我们自己这里也有个简单的教堂，就在我们屋后，不过仍然和土养槽来往很多，今天李圣荣就要来我家……”。^①以上有关李桂生的信息得到了绝大多数他的孙子辈（“圣”字辈）老人家的认可。十分有趣的是谈话中提到的李圣荣（从更当上门到土养槽为婿），已和笔者第二次坐在一起吃饭，只不过地点变了，由土养槽改为更当。闲谈之际，让我感受不到近三个小时曲折山路之间的空间距离，倒是感觉到两地瑶民之间近在咫尺的情感联系。

《永福县志地名志》记载更当屯的建村时间为1926年，^②根据以上史料，我们认为这个时间应该是李桂生家族日趋繁盛时期，建立住所的时间应该是在1910年左右。自从李桂生在更当定居下来，便在那里繁衍后代，从而形成家族式的村落。截止2007年，已经发展到第五代人。他们都延续着先祖的宗教信仰，其家族史也是一部天主教村落史。在没有传教点之前，当地教徒经常步行六公里山路去土养槽老教堂参加宗教活动。随着更当教友人数的增加和教务的发展，更当教友村在土养槽教会的地位日益突出。在上世纪80年代，更当教民把粮仓开辟成一个简单的传教点，方便了村民自我宗教实践，神父入山后，一般只来往于土养槽和更当两地主持弥撒。

通过以上资料的论述，我们大致可以勾画出更当村落发展脉络。在1903年左右，由于人多地少的原因，李桂生从土养槽屯前往更当开垦种地。约在1910年左右，为方便耕田种地，免去来往路程，定居于更当。经过后代繁衍，人数逐步增多，形成一定规模，在1924年左右最终建立更当自然屯。与此同时，李桂生也带去了天主教的信仰，直接导致更当这个瑶寨的开教。瑶民对天主的信仰亦随着后代的繁衍而世袭下去，最终形成了山区教会的一个重要的瑶族教友村并建立起自己的宗教活动场所，从而促进了土养槽山区教会的发展。从过去到现在，更当与土养槽两瑶寨之间都为信仰和血缘两个纽带所缠绕，使他们在神圣和世俗之间的联系异常密切。

三、瑶民的迁徙与古标瑶寨的开教：古标赵氏瑶民口述史

第一次来到土养槽调查之时，“古标”这个地名多次被教友们提及，直到2007年9月才随同秦会长从土养槽步行三个小时的山路来到这个村落。

据《永福县志地名志》第210页记载并得到当地村民认可，“古标屯始建于明末，为明朝战败之士兵潜逃此处躲避战乱所建。至清末，瑶族陆续迁入此处，逐渐演变成瑶族村寨，杂有少许壮族和汉族，多为上门或外嫁而来。”现在古标有12户人家，共78人，教徒为40人，全部为瑶族，山子瑶教徒都是土养槽或更当入赘或者出嫁来此，其余为盘瑶教徒。

至于古标开教情况，文献记载十分有限，笔者只有从古标瑶族教徒的集体记忆中获取

^① 访谈人物：李圣光（李昌国神父的父亲），山子瑶，更当屯人，天主教教徒，1938年出生，访谈地点：李圣光家，访谈时间：2007年9月13日中午，参加人物有：李宏连（儿子）、李连忠（侄子）、李宏亮（侄子）、李圣荣（上门到土养槽，盘荣林的丈夫）、秦庆联会长及笔者。

^② 何为彦 编：《永福县地名志》，桂林：广西师范大学出版社，1994年，第208页。

一些信息。通过对土养槽教友花名册里古标屯名单统计，有26个赵姓教友，有10个李姓教友，有3个秦姓教友，有1个吴姓教友。赵姓教友占绝大多数，且全为盘瑶，村民记忆中他们又是古标最早信教的群体，因此，笔者选定了古标教友负责人赵有明进行访谈。根据访谈内容，笔者整理口述信息如下^①：“赵姓瑶族是首批迁来瑶族居民，祖上说是在民国初年从象县迁来，之后上门女婿和嫁入妇女才增多了黄姓和莫姓。第一个来古标的叫赵才学，是我的先祖，和他的两兄弟一起从象州迁出居住，分别是在古标、临桂、大尖岭三个山区，但是他们具体迁来古标的时间、详细生卒年我不清楚，我祖父赵日清奉教，听他说奉教是祖辈传下来的，祖辈是不是象州龙女迁来不敢确定”。口述家谱如下：“太爷（赵才学）有两子，日清和日朝两兄弟。日清有三子一女，德贤、德明、德庭和三妹。日清信仰天主教，有圣名，已记不清楚，1945年去世，有70到80岁，（以此推算为1865到1875年间出生）。德贤有三儿五女，三子分别为有明、有书、有福；德明有四男三女，四子分别为有能、有富、有成、有元；德庭有一男一女，儿子为有龙。这一支系全部奉教。另一支系，日朝不奉教，原因是信教很难结婚，为了结婚顺利，放弃天主教改信道教。故其后代都不信教。日朝有一子德甫，德甫有一子有坤，接养一女凤英；有坤得一女四男，四子分别为进广、邓池、赵通，邓达；进广生5子；邓池、赵通，邓达分别有2个子女，这一支系都不奉教”。此族谱基本上按照盘瑶“七代赵”的取名顺序“日、德、生、有、进、才、志（至）”七论一回的规律，^②应该还是比较可信的。（见附表二）

以上集体记忆可以让我们大致了解古标赵姓家族百年史，尤其是教友们提供的两点信息，一为民国初年传来，二为象州传来。这个象州是不是真是前文我们所说的龙女教堂，而1923年的“和文”第13页原始资料显示，当时的龙女也正好就是“Yao”族教徒，历史就是这么接近，但据笔者所掌握的资料还无法确切考证其真实性，只能期待后人来弥补这个缺憾。

又一段扑朔迷离的移民史，但我们基本上可以相信：赵姓盘瑶信教家族从象州迁来古标，直接把“天主”带到古标，拉开了古标屯开教的序幕，拓展了土养槽山区教会的管辖范围。

四、二次迁徙与土养槽口和六旦的开教：就近的集体记忆

如果说以上三个瑶寨的开教史多少带有一定的朦胧色彩，那就近的这次土养槽屯瑶民迁徙史就显得较为清晰。

更当开教之后，土养槽屯瑶民陷于两广内战、新旧桂系之争、蒋桂军阀混战和抗日战争等连续战祸之中，期间教徒数量虽有发展，但是范围却未有多大变动。在法国和美国传教士交接管理时期，土养槽处于无人管理达八年之久。美国神父季伦的长驻，给教会带来一定发展，但不久就随着新中国政权的建立，而被驱逐，彻底结束了外国神父主持当地教务的历史。尽管如此，天主却没有随同外国传教士的离去而离去，仍然默默的留在土养槽

^① 访谈时间：2007年9月10日下午，地点：古标赵有明家，人物：赵有明、其妻、其母、其弟赵有元、其侄子赵李，黄姓上门女婿、秦庆联会长及笔者。

^② 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第六册），同上，第331页。

瑶民教徒心中。

解放后接踵而来的“合作化运动”“人民公社化”“大跃进”“四清运动”到“文化大革命”等系列活动，一样记录在他们的集体记忆之中。笔者从他们多次回忆那段不堪回首的历史中感受到一种酸楚之情，绝非几词几句能言明。我想这种经历不仅仅是属于他们更是属于那个时代的人们，只是因为他们特殊的身份，感受更为深切罢了。期间，教堂被征做粮仓，教徒们被迫只能在家里默默祈求天主的“垂怜”，信仰与生活被分割开来。然而，天主教在土养槽瑶山的传播特点却在重演着。村民集体回忆：“1964—1965年间，由于土养槽屯原来所种田地肥力不够、人多地少，加上解放后土改分田地，李秀真一家所分田地在土养槽口旁，为方便耕作，他们成为第一户迁来土养槽口定居的瑶民。现在土养槽口的李姓瑶族教友都是他的后代”。之后陆续有黄姓、雷姓瑶民上门或出嫁来此，繁衍后代至今有李、黄、雷三姓10户人家56个教友的土养槽口教友村。

直至改革开放，各项宗教政策的落实，带来了土养槽发展的新局面。人口的增加进一步加剧人多地少的矛盾，政府又号召村民去修建矮岭圩至土养槽口的出山公路（矮岭至上寨的盘山四级公路），家庭联产承包责任制的推行使得土养槽各户人家承包的田地和山头都在山槽之外，以上种种变化都因政府力量的介入而改变。因此，上世纪60到80年代，土养槽屯的山子瑶民陆续从深山中搬出到山槽外的六旦屯。村民回忆：“1978—1980年间，第一批迁出至六旦村的人家是邓学富一家，秦庆联一家是在1986年搬出来到六旦的，盘荣光一家是在1988年迁出，黄名坤一家是1989年迁出”。^①最终形成如今邓、秦、黄、盘四姓16户88名村民的六旦屯。与此同时，该村也发展成为现今山区教会人数最多的教友村。

这段就近的集体回忆让我们明白，建国后，政权已变更，外国传教士已离去，意识形态发生了变化，天主教信仰受到了打压，但不变的是瑶民为开垦新土地的迁徙和由此带来的瑶族教友村的增加和山区教会的拓展。

以上四个瑶寨开教历史充分说明了土养槽山区教会发展史是一部瑶族教徒的迁移史。瑶民教徒的迁移直接导致各瑶寨开教，扩散了天主教在永福南部山区的传播范围，促进了山区教会的发展。

第二节 瑶族教徒婚姻与山区教会发展

正如笔者调查广西其他乡村教会一样，土养槽山区教会各教徒之间也存在错综复杂的婚姻关系网络，这是当今中国天主教教友村普遍存在的特点。然而深入调查后我发现，瑶族教徒之间的婚姻网络特点和非瑶族教友之间的婚姻特点存在着与其他乡村教会不同之处。现就结合土养槽教友花名册整理出当地瑶族教徒婚姻网络现状，并分析瑶族教徒婚姻中存在的特点及其对山区教会发展的影响。

一、瑶族教徒的婚姻特征：教徒与族群双重身份的融合

前文“百年变迁”一节，论述了从甲江来到土养槽的山子瑶民因宗教信仰转变而带来的日常生活和社会习俗方面的变迁。尽管如此，他们仍然兼有天主教教徒和瑶民族群两种

^① 访谈时间：2007年9月12日，地点：复华教堂，人物：秦庆联、盘荣财、盘荣光、邓学贵及笔者。

身份，因此，这种双重身份也必然影响到其日常生活习俗的特征。土养槽瑶族教徒的婚姻特征就是个双重身份交叉融合的产物。

1. 信仰圈与婚姻圈的重叠

婚姻属于天主教七大圣事之一，在天主教传入土养槽之后，天主教关于教徒的婚配规定自然随之而来。正如大家所知，天主教教徒婚配一般有“十戒”中的一夫一妻制，终身不离，教内通婚为先，由神父祝福等具体规定。总体来讲，此项规定在改善瑶族原始群婚制度的残余起到了进步作用。

不过，这里遇到一个问题是这种婚姻规定在土养槽瑶族教徒之中实施程度究竟如何？如同黄宗智先生在研究革命时期的阶级斗争所提出的“表达性现实”和“客观性现实”之间的差异一样，^①天主教婚配规定的“表达现实”与在土养槽教徒中实践的“客观现实”是否存在差别？我们认为，在瑶族山区教会发展初期，教徒数量人数有限的情况下，传教根基不稳，加上传入时间不久，教徒的天主教婚配观念不强，不可能短时间内改变瑶族传统的通婚形式。这种转变需要一段比较长的过渡期。同时，由于他们特殊的宗教身份，限制了他们与外教人的通婚。因此，我们就不难理解古标赵氏盘瑶家族中“赵日朝弃教从婚”的例子，以致于他的后代都不奉教。瑶族人口的不足直接导致婚配规定难以实行。为此，苏安宁神父“成立了一个类似于‘结婚基金会’，用于结婚时急用资金的资助”。^②其目的就是为了增加教友数量，扩散天主教的传播。从历年教徒数量表来看，在1933年之前，尤其是更当和古标的开教，教徒人数的增加，为土养槽教内通婚提供了可能。之后持续的教内通婚，必然形成瑶族教徒婚姻圈和信仰圈的重叠，最终形成中国山区教会中教民之间错综复杂的亲戚关系网络。尤其值得一提的是文革期间教徒们特殊的身份，更是加强了教内通婚的原有规则，促使他们的婚姻圈和信仰圈进一步重合。

2. “入赘”和“上门”

国内学者尤其是民族学学者对瑶族传统婚姻文化及其变迁已做了比较深入的研究，^③笔者归纳大瑶山瑶寨中从古至今比较流行的婚姻形式有如下几种：近亲血缘婚、买断、卖断、招郎上门（又称上门改姓或上门过房或招郎转）、入赘（又称赘婿上门）、两头顶、两边走、和从夫居等。

以上几种婚姻形都凸显出瑶族传统婚姻中的“上门”和“入赘”，这种男方嫁到女方家居生活的特点。由于上文“表达性现实”和“客观性现实”之间的背离以及传统婚姻

^① 黄宗智：《中国革命中的农村阶级斗争——从土改到文革时期的表达性现实和客观性现实》，北京：商务印书出版社，2003年，第66—96页。

^② 宋老师译：BERTHOLET Mathieu(1865-1898) Notice biographique and Notice nécrologique 见 巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherché/BERTHOLET Mathieu](http://archivesmep.mepasie.org/recherché/BERTHOLET%20Mathieu)。

^③ 笔者主要参阅：张有隽：《瑶族传统文化变迁论》，南宁：广西民族出版社，1992年；张有隽：《瑶族历史与文化》，南宁：广西民族出版社，2001年；谢明学、玉时阶：《瑶族传统文化》，南宁：广西民族出版社，2000年；赵廷光：《论瑶族传统文化变》，昆明：云南民族出版社，1990年；玉时阶：《瑶族传统文化变迁》，南宁：广西民族出版社，2005年；玉时阶：《当代瑶族婚姻家庭观念的嬗变》载周建新主编：《民族学人类学》2002年卷，南宁：广西民族出版社，2003年；广西瑶族研究会编：《瑶族研究论文集》南宁：广西民族出版社，1987年；李远龙：《走进大瑶山——广西金秀瑶族文化考察札记》南宁：广西民族出版社，2006年；[日]竹村卓二著 金少萍 朱桂昌译：《瑶族历史与文化》，北京：民族出版社，2003年。

习俗的惯性作用，这一婚姻特点和上述几个婚姻形式并没有随着信仰转变而消失，成为现在土养槽瑶族天主教徒的婚姻特点之一。法国传教士对此也饶有兴趣的介绍到：“跟岳父姓，在汉族基本没有。除了瑶族，还有壮族，或者汉族和本地少数民族混血儿也可见到这个习惯，一般用‘chang mn’（上门）来描述这个传统”。^①下文婚姻网络结构也屡有例证。

3. 族内婚：族群圈与婚姻群的重合

历史上，由于语言、风俗习惯、经济生活和自然环境等方面的不同，特别是历代封建政府实行的民族歧视、民族隔阂政策所起的影响，使得瑶族的通婚范围受到了很大的限制，一般不与其他民族通婚，尤其是瑶族女子不准外嫁他族。对于瑶族族内婚，史书上记载甚多，如广东瑶族“瑶则僻处深山，……嫁娶必同类，不与人通婚”^②“其姓有三，曰盘、曰蓝、曰雷……三姓自为婚”；^③广西瑶族“不与他类联姻”。^④之外，瑶族民间历史文献《评王券牒》有以下记载：“王瑶子孙之女，不许嫁与百姓为婚，违者罚蚊子三瓮、开铅元铜钱三百贯，无节竹三百根、糠粒金绳三百丈、鸡食三斗，入官领纳。抢夺王瑶妻女，罪不轻恕”。^⑤“一准令民不许娶瑶女为妻，民许百姓为婚。盘王子女不嫁国汉民家”。^⑥由此可见，瑶族传统的族内婚由来已久，但这里必须注意一个问题，瑶族有很多支系，^⑦部分瑶族通婚范围限于本支系。例如大瑶山的花篮瑶和山子瑶。长毛瑶和过山瑶由于存在“山主”和“山丁”出租关系，经济地位的悬殊，而山子瑶在人数上又不如盘瑶，处于瑶族内部最没有地位的支系。少数山子瑶民想扩大通婚范围那就必须采用男子上门，女子出嫁的婚姻形式。这也不难理解直到今天为什么仍然出现“大瑶山六巷、门头等花篮瑶村落很少有女子外嫁也没男子上门瑶族其他支系，只有嫁到或者上门来”。^⑧即使这样，仍然是族内婚。因此，这种族内婚或者叫瑶族支系内婚自瑶族原始社会状态开始经历了一段悠久的历史阶段，已经在瑶族婚姻文化中打下了深深的烙印，瑶族天主教教徒也如此，传教士只能劝说却没法改变。建国后新中国政府实行的民族平等政策，颁布的新型《婚姻法》以及各民族的经济文化交流等原因，各民族之间的通婚情况有所改善，但是族内婚或支系内婚仍然是包括瑶族教徒在内各少数民族婚姻的主体形式。因此，下文婚姻网络中，我们可以发现土养槽瑶族教徒中族群和信仰也出现惊人的重叠，绝大多数属于山子瑶天主教教徒。

二、土养槽教徒婚姻网络现状考察

上文从历史发展的角度论述了土养槽瑶族教徒具有信仰圈与族群圈重合的婚姻特征。

^① [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》载《Bulletin M.E.P.》1933年版，第470页。

^② [清]余瀚：《开建县志》，卷7，转引自：玉时阶：《瑶族传统文化变迁》，南宁：广西民族出版社，2005年，第71页。

^③ [清]阮元：《广东通志》，卷330，转引自：谢明学、玉时阶：《瑶族传统文化》，南宁：广西民族出版社，2000年，第87页。

^④ [清]李文琰：《庆远府志》，卷10，转引自：玉时阶：《白裤瑶社会》，桂林：广西师范大学出版社，1989年，第60页。

^⑤ 《瑶族〈过山榜〉选编》，15页，长沙：湖南人民出版社，1984年，转引自：玉时阶：《瑶族传统文化变迁》，南宁：广西民族出版社，2005年，第71页。

^⑥ 《瑶族〈过山榜〉选编》，74页，同上。

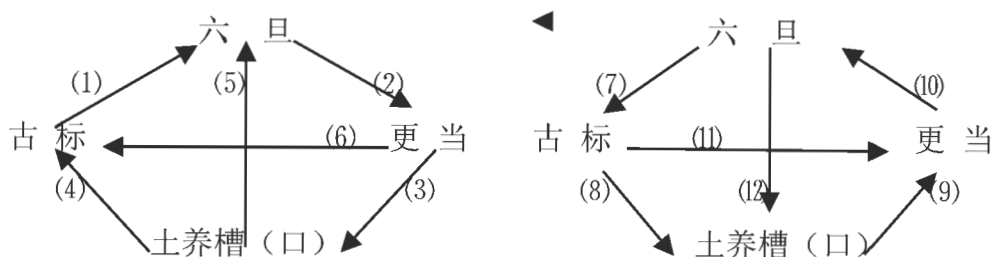
^⑦ 有关瑶族支系问题可参见，徐杰舜、邓文通：《从瑶族支系问题谈起》，载广西瑶族研究会编：《瑶族研究论文集》南宁：广西民族出版社，1987年，第49—73页。

^⑧ 李远龙：《走进大瑶山——广西金秀瑶族文化考察札记》南宁：广西民族出版社，2006年，第41页。

基于此，笔者将以教友花名册和实地访谈资料所显示的教徒家庭关系网络为依据，勾画两种不同类型的教徒婚姻状况并分析其与教会发展关系。

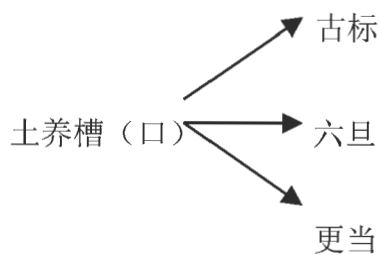
1. 瑶族教友村之间通婚与山区教会发展

这里的瑶族教友村是指土养槽（口）、六旦、更当、古标（盘瑶为主）四个瑶族教友村。如图所示：

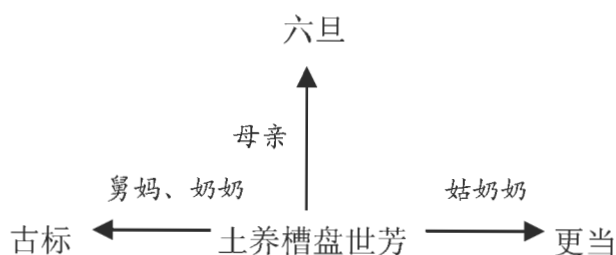


（瑶族教友村婚姻互动网络结构图之一）^①

- (1): 古标赵桂英嫁给六旦邓学贵；秦会长上门女婿为古标教徒
- (2): 六旦李佳慧嫁给更当李圣业
- (3): 更当李圣荣上门到土养槽盘荣林，更当李圣英嫁来土养槽
- (4): 古标赵李其父亲上门到土养槽，母亲为土养槽人，现在搬回古标居住
- (5): 土养槽李治兰嫁给六旦秦庆生，秦庆生的母亲又是土养槽人盘荣兰
- (6): 古标赵有福的父亲上门到更当李秀英，父亲早逝后带母亲搬回古标居住
- (7): 更当李宏球上门到古标赵有英
- (8): 古标赵进英嫁来土养槽盘荣宝；古标赵兰凤嫁给土养槽李群生，而李群生的父亲又是从更当上门来土养槽。
- (9): 土养槽李桂明上门更当李玉珍
- (10): 明正槽俸国凤嫁到六旦黄世荣
- (11): 古标赵兰英嫁给更当李圣杰
- (12): 六旦邓学珍嫁给土养槽盘荣光



（互动网络结构图之二）



（互动网络结构图之三）

以上结构图显示了土养槽山区教会中四个瑶族教友村之间错综复杂的婚姻网络关系。土养槽（口）、六旦、古标和更当四个瑶寨彼此之间呈现出一种互动性联姻。这种互动式

^① 参考教会花名册及实地调查访谈资料。

婚姻链鲜明的体现出瑶族教徒所具有的信仰圈和族群圈重合的婚姻特征，同时也是这种特征所造成的，两者互为因果。这种互动式婚姻链的形成是需要一定程序并体现出一些特点，进而促进了山区教会的发展。

这种互动性婚姻链运转的前提是四个瑶寨的开教以及足够的信徒人数。继瑶民首次迁徙至土养槽屯开教之后，陆续出现二次迁徙到更当、三次迁徙到六旦以及赵氏盘瑶迁徙到古标，直接导致三个瑶寨的开教，天主教传播范围逐步得到扩散。在各瑶寨开教初期，这种婚姻链能够加强瑶族教徒生活与信仰之间的交流，巩固瑶族教徒对“天主”的信仰，从而增强其信仰的虔诚度。正因为如此，来此传教的神父们特别“偏爱”于这批特殊信徒，他们为建立更多类似于“土养槽山区教会”的传教基地，加强向瑶族群体传播福音的力度，下文将详解。这种互动式的婚姻链的作用不仅局限于传宗接代，对教会来讲更重要的是世袭了天主教信仰，教徒后代的信仰虔诚度和人口数量都得到相应的保障。直至今日，这种婚姻链与教会发展互动模式仍在继续。

2. 非瑶族教民通婚与山区教会的拓展

如果说瑶族教徒尤其是山子瑶教徒之间的通婚网络是土养槽教徒婚姻状况的常态，那么非瑶族教民通婚可视为土养槽瑶族教徒婚姻状况的变态。土养槽非瑶族教民通婚形式有以下两种情况：瑶族教徒与汉族或壮族教徒之间的通婚，瑶族教徒与汉族或壮族村民之间的通婚。这两种通婚形式尽管突破了信仰圈和族群圈重合的婚姻特征，但是保留了信仰圈与婚姻圈的重合。这种婚姻形式所占比例很小（花名册户数比例显示为7/69），但对非瑶族教友村的建立起了非常关键的作用，值得我们探究。

这种变异的婚姻形式据花名册只有7户人家，但实际情况还要多，分布在三个非瑶族教友村。现制表如下：

表四：瑶族教友村信徒与非瑶族教友村信徒通婚情况表

瑶族村落	姓名	非瑶族村落	通婚人姓名	婚姻形式	通婚人民族	备注
土养槽	李知安（男）	上寨	秦凤英	上门	汉族	
土养槽	李治英（女）	上寨		出嫁	瑶族	
六旦	盘开凤（女）	上寨	李庆云	出嫁	汉族	
六旦	盘开燕（女）	上寨	巫忠义	出嫁	壮族	
古标	黄三妹（女）	上寨	吴梅全	出嫁	汉族	
土养槽口	李治云（女）	明正槽	俸永生	出嫁	瑶族	第一批由临桂迁来
土养槽口	李秀安（男）	明正槽	蒋桂珍	上门	汉族	本姓陶，平乐人，接养到此地，80多岁，是教徒
土养槽	李大妹（女）	下寨	吴老三	出嫁	汉族	下寨教友以吴姓汉族为主，都是吴老三的后代
土养槽口	李治忠（男）	下寨	吴配珍	迎娶	汉族	
土养槽	邓文锦（男）	下寨	吴珠亮	出嫁	汉族	
古标	黄梅（女）	下寨	吴宝贵	上门	汉族	

土养槽	雷燕琴（女）	下寨	吴宝平	迎娶	汉族	
土养槽	雷七妹（女）	下寨	韦家	迎娶	壮族	
土养槽	李远杰（男）	下寨	陈家	上门	汉族	

这三个村屯为各族杂居村落。据《永福地名志》记载，上寨屯建于宣统年间（1909—1911），位于土养槽屯北面约3公里，山路步行要40多分钟，32户人家，总人口125人。该村以壮族为主，杂居着汉族、瑶族和苗族。该村总共有11户教友家庭，其中的5户与土养槽（口）存在联姻关系。这5户家庭共15个教徒。其中的中老年教徒，因为亲属关系和离教堂不远的的原因，多数每周来复华堂参加礼拜。

明正槽屯隶属于德安村公所，离更当屯较近，是离土养槽教堂最远的一个教友村。行程约8公里，步行山路近四小时。该村有俸姓、李姓和蒋姓3户人家共计21人，俸姓和李姓两户人家共有13名教徒，蒋姓则不信教。从教友花名册和田野调查得知，俸姓家族户主为俸永生，是从临桂迁来的汉族，在没有娶土养槽人李治云之前不信教，婚后在其妻引导下皈依天主，圣名为“保罗”，如今俸姓家族八口全部信教。李氏教徒家庭就充满传奇色彩，村民口述如下：“李秀安和我爷爷同辈，他已经去世了，如果在世的话有80多岁了，他是上门到明正槽蒋桂珍家，但是蒋桂珍并不是本地人，她本来姓陶，平乐人，也是天主教徒，是被接养到永福县的，后来不知道怎么来到明正槽，现在也有80多岁了”。^①但是还有一种版本是说：“蒋桂珍和李秀安是在县城认识的，由于同样的信仰而结婚了，后来搬迁到明正槽开垦土地定居繁衍”。^②

由此，我们基本可以认定，明正槽解放时期的开教是通过土养槽瑶族教徒与明正槽村民通婚而形成的。两地教徒之间的集体记忆犹如土养槽和更当两村一样。只不过前者记忆内容多是那段迁徙历史，后者是通婚历史，历史正是从这些集体记忆中产生。教徒们的口述历史和集体回忆映射出瑶族的迁徙和婚姻特质对建立各教友村，扩散天主教的传播，促使土养槽山区教会的发展中所起的关键作用。

下寨屯是个很有特点的教友村。全屯有21户人家89人，杂居着壮、瑶和汉族。该屯位于土养槽屯西南方向，距离约3公里，步行山路约45分钟。现有教徒4户共14人基本全是吴姓汉族人口。下寨屯属于典型的家族式教友村，因此，了解吴姓家族第一代信教群体的概况，我们就可以明了下寨开教原因。据从古标嫁到下寨的女教徒黄梅介绍：“……我来到下寨时候（1982年），我公公就已经是教友了，我家婆是土养槽的，我听说过他家爷爷那辈的人是第一批信教，他爷爷那个时候就和土养槽来往很多，好象就是从那里传来的，他们家奶奶是哪里的就不清楚了，好象也是土养槽的”。^③据此，秦会长等人补充道：“谈话中“公公”的父亲是下寨第一个信教的吴老三，老婆就是土养槽人李大妹，具体姓名已记不清楚，夫妻俩生了珠亮、珠明两子和配英、配珍和容妹三女，这些子女都信教，也经常来教堂做礼拜。”^④这段谈话告诉我们，吴姓教徒的祖辈与土养槽屯存在通婚关系，天主教在

^① 口述者：李运华，男，山子瑶，天主教徒、土养槽口人，36岁；口述时间：2007年9月8日，地点：李运华家。

^② 口述者：秦庆联，男，山子瑶，天主教教徒、土养槽口人，58岁；口述时间：2007年9月8日，地点：秦庆联家。

^③ 口述者：杨梅，女，古标屯人，天主教教徒，32岁，口述时间：2007年9月10日，地点：吴宝贵家。

^④ 口述者：秦庆联，男，山子瑶，天主教教徒、土养槽口人，58岁；口述时间：2007年9月8日，地点：秦庆联家。

下寨屯的传播与发展和土养槽等瑶族教友村所形成的婚姻网络是分不开的。

以上三个非瑶族教友村的婚姻和信仰状况，让我们了解到瑶族教徒婚姻网络对土养槽山区教会发展所起的另外一个作用。如果说瑶族教友村之间的通婚有利于瑶民沿袭和巩固天主教信仰，那这种婚姻状况则有利于非瑶族村的开教和天主教信仰的扩散，类似于迁徙带来的作用。正如秦会长介绍：“这些村在解放前就已经有了教友，就是我们土养槽教友出嫁或者上门去的，这才有教徒”。^①这说明这种婚姻状况在历史上也起到了这种作用。

通过对瑶族教徒两种类型婚姻状况的论述，我们认为，瑶族教徒的婚姻网络也是土养槽山区教会发展特点之一。以瑶族教徒信仰圈和族群圈重合的婚姻特点为标准，教徒之间形成了两种不同类型的婚姻状况。第一种是瑶族教友村教徒之间的通婚，这种互动式婚姻状况有利于瑶民沿袭和巩固天主教信仰，但对教友数量的增长和传教范围的扩大作用不大。因此，这种婚姻状况可以理解为从纵向角度促进山区教会发展。第二种是瑶族教徒与非瑶族教徒之间的通婚。这种单向输出式婚姻是土养槽教会中汉族和壮族教徒皈依天主的重要原因，也是非瑶族教友村开教的主要方式，增加了教徒数量，扩散了天主教传播范围，但是因为身处各族杂居的村落，缺乏教友群体环境，无法保障天主教活动的“集体技术”，势必影响这批教徒信仰的虔诚度。所以，此种通婚更多是横向上促进了山区教会的发展。

三、“差序格局”式的天主教传播模式

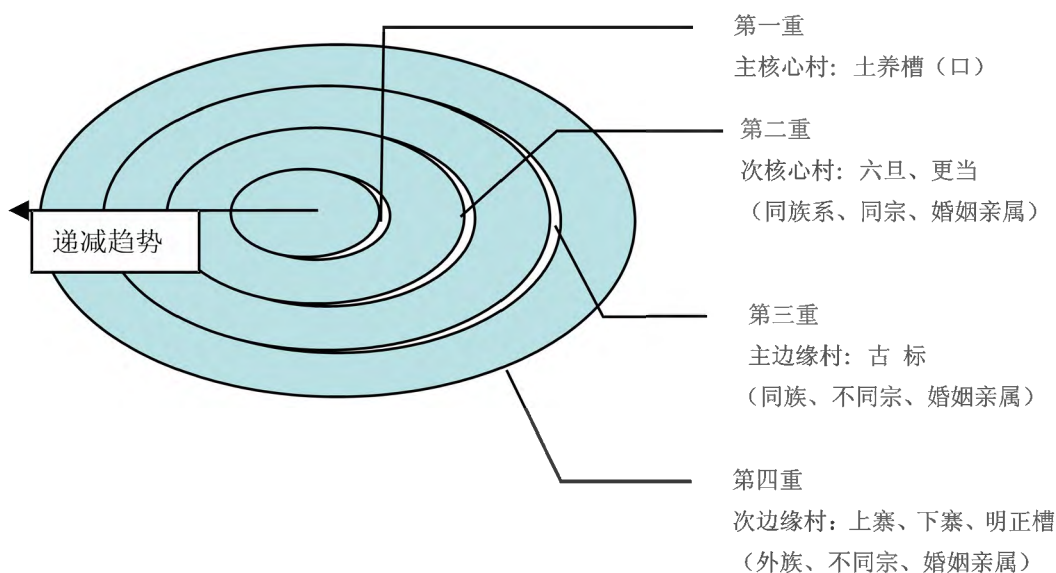
依照瑶族教徒信仰圈和族群圈重合的婚姻特征，结合上述两种不同类型的婚姻关系，我们会发现，天主教在土养槽的传播具有比较典型的“差序格局”式扩散模式。“差序格局”是我国著名人类学家费孝通先生在《乡土中国》一书提出的经典理论，被国内外学者认为是对中国农村基层结构最贴切的描述。费老形象概括为：“好象把一块石头丢在水面上所产生的一圈圈推出去的波纹，每个人都是他社会影响所推出去圈子的中心……我们生活中最重要的亲属关系就是这种丢石头同心圆波纹的性质……亲属关系是根据生育和婚姻事实所发生的社会关系……一圈圈推出去，越推越远，也越推越薄……”。^②

在土养槽各教友村中，土养槽（口）屯作为天主教在当地传播的出发点，且是两种类型婚姻的交点，又是各瑶寨开教的发源地，无疑成为整个山区教会的绝对核心，属于第一重波纹。六旦和更当教徒因其祖辈是从土养槽（口）屯迁徙出来而同宗，又同属山子瑶系，且与土养槽屯保持着最为密切“常态”婚姻关系，决定了他们是山区教会的次核心，属于第二重波纹。古标屯教徒虽然也和土养槽（口）屯保持着比较密切的“常态”婚姻联系，但他们不是土养槽迁去故不同宗，是盘瑶而非山子瑶，族群认同感没前者强。另外，其地理位置远离核心村落，故只能是主边缘，属于第三重波纹。上寨屯、下寨屯和明正槽的教徒与核心村落教徒，既不同族也不同宗，通婚形态也不是常态通婚类型，比例较少影响不大又处在一个教徒人数占少数的教友村，因此，他们只能算是绝对边缘地区，属于第四重波纹。值得注意的是，这三个村从教徒人数所占比例以及他们与核心区域通婚密切程

^① 同上。

^② 费孝通：《乡土中国》，上海：上海观察社，1948年，第24-37页。

度相比较而言，明正槽又处于比较优势而上寨屯处于比较劣势。如图所示，以族群、宗亲血缘和婚姻亲属的亲疏关系为标准，天主教在土养槽山区的传播次序和强度可分为四重，每向外一推，皈依者的数量和信仰程度都相应的减少。



天主教“差序格局”式的传播示意图

综上所述，土养槽山区教会之所以能够顺利发展，这种以血缘亲疏和地缘远近所确定的波纹式“差序格局”发展模式所起的内在作用至关重要。构成这种血缘关系无非就是宗亲血缘关系和婚姻亲属关系。在这里，宗亲血缘和地缘关系是通过迁徙来表现，婚姻亲属关系则是通过瑶族教徒建立在信仰圈、族群圈和婚姻圈相互重合基础之上的婚姻网络来表现，这些都是瑶族特质文化的一种表现。因此，类似于瑶族文化中的这些特质元素是山区教会发展独特内在动力，我把它概括为山区教会发展所必需的“少数民族文化特质依附性”，与我国东南地区基层乡村教会发展的“宗族依附性”^①有所不同。

第三节 传教士笔下的广西瑶族教徒

通过在巴黎和香港的法国友人的帮助，笔者获得了不少近代以来有关广西教会史的珍贵外文资料。^②其中，就论文所需要的部分英文史料由本人翻译，与论文相关的部分法文史料由宋老师和庞乐培先生翻译。正是有了这批史料，才让我们可以了解清末民国时期，来桂传教士尤其是来土养槽传教的传教士笔下或眼中的广西瑶族教徒和山区教会的发展情况。

一、传教士笔下的土养槽瑶族教徒

土养槽教会简史让我们知道第一批瑶族教徒是法籍神父苏安宁领洗的，苏神父简历摘

^① 张先清：《明清宗族社会与天主教的传播——一项立足于东南城乡的考察》，载卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，北京：宗教文化出版社，2003年，第167页。

^② 具体外文翻译史料目录可参考第绪论部分之史料分析。

要中是这样描述这批教徒：“苏安宁神父1865年6月9日出生，1889年7月7日升神父，11月27日离法来桂。1890年初在上思学习汉语，4月来到贵县服务，6月到了龙女，1891年开始负责龙女教堂，先后在中平、龙女开一个学校，之后又在龙女建立一个孤儿院和一个养老院，他还成立了一个类似于‘结婚基金会’，用于结婚时急用资金的资助。之后开始筹备建龙女圣母堂。除象州之外，他还兼管山区瑶族、修仁（今金秀）、象州、永福、柳城、荔浦、永安等六地的教务。因此，在学习汉语之外，他还学习当地少数民族、土人、板瑶的语言，他很了解并且很快适应了当地传统，并成功领洗了一批瑶族教徒。1898年4月21日，在看教徒回来的路上，永安州一个叫Tcheng-tsuen（廖简生翻译为“古排桥”）的村落遇害身亡”。^①以上史料告诉我们，在19世纪末，天主教已经传入金秀大瑶山地区，有传教士系统学习其语言文化，并成功领洗部分瑶族教徒。为什么传教士要去努力学习瑶民的传统文化呢？1901—1904年在土养槽传教的傅泛济和唐定球的简历中告诉了我们原因：“他最喜欢永福瑶山里的老教徒，他经常去看他们”^②和“永福山区瑶族教徒给了他很大的安慰”。^③由此可见，当地瑶族教徒比较虔诚，对神父也很尊敬，传教士和瑶族教徒的关系十分融洽。这种融洽正是瑶民满足了前文所谈的皈依因素之后的快意，也是传教士在城镇面向汉族传教所遇到的冷遇的一种安慰，因此，永福教会本堂堂区虽然在永福县城上，但神父们“……通常去看土养槽的瑶族教徒”；^④1915年参战后重新回到永福的康泰神父更彻底，“由于康神父看到城镇人没有兴趣成为教徒，他把更多的时间花在土养槽瑶山，跟瑶族教徒一起居住，这个简单的房间成为他的家直到1920年”。^⑤

同样在此传教的卢安德神父简历显示，他在土养槽瑶区服务了三个时间段，分别为1906—1912，1925—1929，1933—1935，时间跨度多达30年，为土养槽教区乃至广西教区服务时间最长的巴黎外方传教士。^⑥因此我们认为，传教士笔下的来土养槽传教的外国神父与当地瑶族教徒的感情是很深厚的，教徒们因皈依天主而得到物质和精神两方面的满足并因其特殊迁徙经历和婚姻特征而变的异常虔诚，外国神父因这些虔诚教徒而感到满意以及向其传播福音而得到心灵的救赎，两者相互依存、相互寄托，共同为土养槽山区教会的发展而祈祷。正是有了这份感情，天主才会随同虔诚的瑶族教徒迁徙而扩散。

二、传教士笔下的广西瑶族教徒与基督宗教的扩散

国内学者大多认同，真正意义上的广西瑶族研究始于20世纪20年代后期，当时有学者

^① 宋老师译：BERTHOLET Mathieu(1865-1898) Notice biographique and Notice nécrologique 见 巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherché/BERTHOLET Mathieu](http://archivesmep.mepasie.org/recherché/BERTHOLET%20Mathieu)。

^② 宋老师译：RUÉ Louis(1874-1908) Notice biographique and Notice nécrologique 见 巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherché/RUÉ Louis](http://archivesmep.mepasie.org/recherché/RUÉ%20Louis)。

^③ 宋老师译：DALLE Marie-Lucien (1875-1965) Notice biographique and Notice nécrologique 见 巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherché/DALLE Marie-Lucien](http://archivesmep.mepasie.org/recherché/DALLE%20Marie-Lucien)。

^④ [法]CUENOT 著 庞乐培译：Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu 载《Bulletin M.E.P.》1933年版，第92页

^⑤ [法]CUENOT 著 庞乐培译：Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu 载《Bulletin M.E.P.》1933年版，第93页。

^⑥ 宋老师译：PELAMOURGUES Casimir (1873-1948) Notice biographique and Notice nécrologique 见 巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：[http://archivesmep.mepasie.org/recherché/PELAMOURGUES Casimir](http://archivesmep.mepasie.org/recherché/PELAMOURGUES%20Casimir)。

以人类学、民族学的科学方法对瑶族进行调查研究工作。^①1928年5月至7月，中山大学辛树帜、任国荣等首次深入广西大瑶山的瑶族村寨进行实地调查，首次了解了那里生活着的盘瑶、坳瑶、山子瑶、花蓝瑶、茶山瑶五个不同的支系，为后来对瑶族的考察提供了重要线索。调查报告在中山大学《语言历史研究所周刊》第四卷42期和第46期、47期合刊《瑶族调查专号》上发表，也在1929年2月出版的《南宁国民日报》刊出。通过阅读，笔者认为调查报告中份量最重，价值最大的是任国荣写的《瑶山两月观察记》，共有33页，约二万五千字。这篇意义重大的文章，恰好由来桂传教的法国神父陈嘉言(CAYSAC, 1886—1946)在《Bulletin M.E.P.》(巴黎外方传教会简报)1930年版的第453页到476页用法文全文翻译出来，并引用了19个注释提出了与任国荣不同的看法。^②这无疑有利于我们了解当时广西瑶族教徒的生活和信仰的真实状况。现分类进行阐述：

1. 传教士笔下的广西大瑶山瑶族教徒之生活习俗

瑶族生活区域。任国荣谈及瑶山被七县包围，即“修仁在北，蒙山在东北，昭平在东，平南在东南，桂平在正南，武宣在西南，象县在西”。^③对此，陈嘉言第一个注释就很有宗教色彩：“这七个县是所谓的‘瑶山’，但是瑶族也住在广西的其他地方。十万大山、永福南部瑶山就有我们的瑶族教徒”。^④直到今天，除永福土养槽外，广西瑶族教徒仍然集中在这两个瑶山地区，一个是十万大山南部的米强、百管、那蒙等山子瑶教徒村，另一个是大瑶山南部的罗香教徒村。



(20世纪初陈嘉言拍下的广西瑶族女子服饰对比照片) (法国神父拍下的广西瑶族女子天主教徒)

瑶族服饰。任国荣文中首次把大瑶山瑶族分为了五个支系，并对其中人数最少的板瑶和山子瑶妇女服饰描述如下：“至于板瑶和山子瑶的，与正瑶妇人的式样相似”。^⑤对于此句，陈嘉言针锋相对的提出不同意见：“不对，板瑶的衣领很低，用几个银扣子封领；山

^① 覃乃昌：《20世纪瑶学研究》载《广西民族研究》2003年第1期，第56页。

^② 鸣谢：感谢法国友人庞乐培先生顶力相助，与我一起努力把19个注释翻译出来。三天紧张的翻译工作让笔者受益匪浅，铭记在心。

^③ 任国荣：《瑶山两月观察记》载中山大学历史研究所编《语言历史研究所周刊》1928年第四卷第42期的《瑶族调查专号》第1页。

^④ [法]CAYSAC著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》载《Bulletin M.E.P.》1933年版，453页。

^⑤ 任国荣：《瑶山两月观察记》，第5页。

子瑶衣领比较高，在腋下斜旁处封扣。这两个民族的衣服都很好看，但板瑶的更多姿多彩，也更加富有，因为用银子扣”。^①除此之外，陈嘉言还以图文并茂的形式说明板瑶妇女不同场合穿着不同服饰：“板瑶妇女在工作中时，帽子是长的，尖的，硬的，但是到过节日的时候，就带很宽很广的帽子，旁边好象有两只翅膀，因为是软的，会漫漫的掉下来”。^②据解放后少数民族社会历史调查组深入大瑶山调查以及笔者实地调查所知，瑶族妇女这种平时劳动和过节庆时穿不同服饰的习俗仍然存在。^③

瑶族饮食。“任文”中谈到瑶民主食以山芋、木薯为主，禾稻次之。但在描述山芋和木薯的大小时陈嘉言提出了自己的异议。针对任文中“收获时山芋只有拇指般那么大，木薯只有中指般粗细”，^④陈嘉言注释更正到：“作者显然没有在山芋收获的时候去看，实际上，有两种山芋，小的好象土豆那么小叫‘芋头’，大的叫‘槟榔芋头’，有‘香瓜’那么大；一般的木薯有一个‘拳头’那么大”。^⑤陈嘉言也不赞同任国荣说瑶族生活水平远远不如汉族过着牛马的生活，并以注释7的形式写到：“作者只是认识城市的，就广西来讲，边远农村食物与作者描述的瑶族食物差不多”。^⑥笔者深入大瑶山和土养槽调查发现，如今瑶民主食改以稻米为主，芋头和木薯次之。一般芋头大小比陈嘉言所描述的还要大。

瑶族住居。陈嘉言基本赞同“任文”中有关瑶族房子类型和建构布置特点，但也用两个注释加以补充说明。瑶民居住的房子主要有四种材料建成，分别用竹子、木和竹子兼用、黄泥和砖。其中的黄泥房子最为普遍，陈嘉言补充到：“黄泥屋子，一般用干草来封顶，每年加一点干草，当封顶开始漏水时，全部换掉”。^⑦瑶民房间布置一般情形是“进屋是个大厅，厅之后是个天阶，天阶旁有小廊，再上有一个大厅，厅旁有两个耳房。普通的只有一个厅和两个耳房，厨房猪房鸡栅或在厅侧或在耳房侧”。^⑧对于这种布置格局，陈嘉言认为：“一般住在南方的中国人会认得他所描述的房子，这房子其实和一般农村的房子结构差不多”。^⑨

瑶族金融信贷状况。任国荣发现瑶民只使用广东制造的银币，广西的银币和纸票却没有通用，广东银币也只使用民国元年到民国十一年，十一年以后的就不通用的现象，但却不知道原因。而陈嘉言则注释解释：“原因很简单，因为广州发行的新银币跟广西的银币一样，他们的银子不够重，不够含量，瑶族和很多中国人一样希望有银子含量为8/10的银币”。^⑩本文第二章说到大瑶山内，最廉三分息，平常四分息，紧急时五分或六分息的贷款利息。对于这个高利润的高利贷剥削，陈嘉言表示认同并补充：“作者没有夸张，所有

^① [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》，第457页。

^② 同上。

^③ 广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第六册），南宁：广西民族出版社，1984年，第313—317页。

^④ 任国荣：《瑶山两月观察记》，第6页。

^⑤ [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》，第458页。

^⑥ 同上，第459页。

^⑦ 同上，第460页。

^⑧ 任国荣：《瑶山两月观察记》，第8页。

^⑨ [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》，第460页。

^⑩ 同上，第464页。

的地方都是这样做的，因为150斤的新收获的米等与去年的100斤”。^①

瑶族婚姻和家庭。包括瑶族在内的中国人在婚前都有一个传统叫“和八字”，但因为这篇文章的主要读者为法国教徒，所以陈嘉言还特意解释了“八字”，“八卦就是中国人婚礼时男女双方的出生年、月、日、时辰”。对于瑶族近亲结婚和同姓结婚的普遍性，陈嘉言表示赞同并补充说：“真的汉族人是不可能同姓结婚，比如李先生不能与李小姐结婚，因为有亲戚关系”。至于瑶族婚姻家庭制度中“上门女婿”的特别风俗，上文也已介绍到：“跟岳父姓，在汉族基本没有。除了瑶族，还有壮族，或者汉族和本地少数民族混血儿也可见到这个习惯，一般用‘chang mn’（上门）来描述这个传统”。^②陈氏对瑶族其他生活习俗也略加介绍，例如使用火枪打猎和婚庆礼节仪式等。

通过罗列传教士笔下的瑶族生活状况史料，我们可以看出，外国神父对瑶族尤其是板瑶^③和山子瑶的饮食起居、婚姻、服饰等各方面的生活习俗已经相当了解，对服饰文化的了解程度确实让我们大为吃惊。如此深刻的了解如果没有经历长久的交往是不可能达到的。而他们了解瑶民并与之交往的目的也很明确，那就是希望“帮助这些瑶人早日皈依我主”。^④因此，我们认为，早在民国初年之前，传教士就已深入大瑶山传教，在与瑶民交往的过程中，逐渐发觉到瑶族是一个适合传播福音的群体，从而影响了传教士在广西的传教策略，下文传教士笔下的信仰状况亦可佐证。

陈神父与任国荣就瑶族生活区域、服饰穿着、饮食样式和生活水平等方面，都存在差别比较大的认识。我们可以从两者所处的中西文化背景及其思维方式，从两者观察对象（前者观察对象应是瑶族教徒及其有关的瑶民，任国荣观察对象为普通瑶民），从两者呆在广西瑶山的时间（前者从1910年来桂到1946年死去有36年，后者为期两个月）等方面来探讨两者认识不同的原因。我们不禁感叹，在国人尚不了解广西瑶民之前，外来传教士早已熟知当地瑶民的生活习俗。

2. 传教士笔下的广西瑶族教徒之信仰状况与天主教的传播

早在20世纪初，“劳书”对广西教徒有这样的记载：“……现在（1902年）大概有1800个教徒，大部分都是本地人，他们是比较单纯的，不会看不起外国人，不过他们的文化水平很低，需要很长时间培训。有两个少数民族，‘瑶族’和‘苗族’，比本地人的道德要好，但是好象还没有人传教。……无论哪个民族，这些教友都喜欢念经祝圣，不怕长跪几个小时”。^⑤作者并没有来过广西，但是他根据20世纪之前来桂的巴黎外方传教会的传教士报告、书信等史料说明广西瑶族教徒已经受到外国传教士的关注。

之后来桂传教的陈嘉言神父，对广西瑶族的描述明显增多。他笔下的瑶民更多的是皈依天主或慕道者的瑶民。因此，瑶族教徒的信仰和基督宗教在瑶山的传播成为他写作的主

^① 同上，第470页。

^② [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《Kouang-Si—Exploration chinoise chez les Yao》，第470页。

^③ 任国荣文中的板瑶应为盘瑶，正瑶应为坳瑶。

^④ [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《Kouang-Si—Exploration chinoise chez les Yao》，第463页。

^⑤ [法]LAUNAY 著 庞乐培译：《Histoire des Missions de Chine —Mission du Kouang-Si》，Paris: Missions Étrangères de Paris, 1903年，第418页。

要关注点。陈神父简历资料显示，陈神父是1910年来到广西服务，曾经到过太平府、上思十万大山、修仁一带瑶山面向瑶民传教。直到1946年得病去世。近30年的瑶山传教经历，加深了他对广西瑶族教徒生活与信仰的了解，使得他能够顺利翻译并注释说明国内首篇大瑶山实地调查报告。

上文谈及瑶族生活区域，确切的说应该是广西瑶族教徒的分布区域。“十万大山、永福南部瑶山就有我们的瑶族教徒”，主要是指当时广西大瑶山的象州龙女村、金秀罗香村和永福土养槽等，十万大山的上思南屏乡米强村、百管村、那蒙村、六细村以及太平府（今崇左）和百色山区瑶寨等典型瑶寨教徒村。瑶族教徒的分布基本上遍及了广西主要瑶族聚居地。虽然人数不多，传教士依然努力想把福音传向这个让他们喜欢的民族。

任国荣文中描述瑶民带有明显的大汉族民族歧视色彩，尤其说到：“同胞们如果想摆脱那与瑶人相同的地位，非把那与瑶人相似的懒惰，得过且过的性情根本革除，吃苦的干下去不可”。^①对此，陈嘉言从瑶族皈依天主后逐步开化以及瑶族教徒特点带来的广西瑶区福音的传播格局予以反驳：“这里明显是作者在扩大化，大概在1894年的时候，苏安宁神父就已经把天主教带给了山子瑶，这是在修仁县的附近，他们的同胞强迫他们放弃天主教，最终被迫迁离修仁瑶山，便成为现在很有趣很热情的土养槽教会的团体了，在永福县南部山区中。同一时代，有周怀仁神父（HERAUD Camille）和童铖神父（CROCQ Joseph）分别在平南与武宣、太平府向长毛瑶族传教，他们也很努力从桂南到桂北的瑶山步行山路传播福音，但是这种传教效果不是很好。1900年后，傅泛济神父和唐定球神父希望尝试把福音传播到大瑶山隔壁山脚下的象州地区的长毛瑶地区，效果也不好。这几年，美国玛利诺传教会的MEYER在平南，法国的马维良神父（PEYRAT Jean）在修仁一带，两个神父都继续向他们传播福音，还是有希望的。瑶族比中国汉族更单纯、虔诚，他们也喜欢迁徙，得到传教士的喜欢，愿简报读者的祈祷帮助这些瑶人的早日皈依我主”。^②这则珍贵的史料，把当时广西大瑶山区的传教情况进行了简略的介绍，为我们提供了一些有关广西瑶族教徒信仰与天主教在瑶山传播关系的资讯。

其一，土养槽教友村应该是早期广西瑶族教友村的典型，获得了广西教区的认可，当地教徒非常虔诚，也很热情。这也与“和文”中的“直到今天（1925年），土养槽村仍不愧为一个热心教徒的组织中心”^③相映衬。

其二，步行传教的失败为以后利用瑶族特点传教吸取了经验教训。虽然传教士千里迢迢的深入瑶山直接传教，但他们的付出并没有得到应有的回报。笔者认为可以从以下几个方面思考：步行传教是布道阶段的初级阶段——旅行布道，成功率往往比较低。当地人尤其是本地人的阻挡，他们并不想让传教士的到来打搅他们社会和信仰上的固定秩序。“在平南、武宣两县传教的周怀仁教士，原计划前往瑶族山区传播福音，但由于当地人的恶意

^① 任国荣：《瑶山两月观察记》，第12页。

^② [法]CAYSAC 著，庞乐培译：《KouangSi—Exploration chinoise chez les Yao》，第464页。

^③ [法]CUENOT 著，庞乐培译：《Au Pays des Pavillons Noirs-La Mission du Kouangsi》，Hongkong：Imprimerie de Nazareth，1925，第13页。

阻扰，计划失败”。^①另外，这些传教士所面向的瑶族为长毛瑶，而“长毛瑶因留长发而不剃而得名，因髻不同，再分为正瑶、花篮瑶、茶山瑶三种。长毛瑶三支各有一定土地，山子瑶和板瑶完全没有一点土地，只向长毛瑶租取荒山开垦后种植”，^②因此长毛瑶相对于山子瑶和板瑶的“短缺”需求明显要少的多，对天主的欲望也就自然没有土养槽山子瑶民那么强烈。最后，在19世纪末，传教士面向瑶民的传教经验不足，还没有形成一套完整的针对瑶族传教的方法。尽管如此，传教士仍然在努力开拓瑶山福音，因为他们认为瑶族比汉族要更感兴趣。这种失败的经历是他们前进的动力，是他们认为“拯救”瑶族的灵魂的一种考验。

其三，来桂传教士认识到了瑶族教徒的重要性，认识到瑶族比汉族更容易皈依天主，改变一味在城镇面向汉族，转而强调走进瑶山面向瑶族传教策略，逐步摸索到利用瑶族特质来发展山区教会，走“边缘→中心”^③的基督宗教扩散路径。上述史料中谈到瑶族喜欢迁徙，因为这种特质可以让这些虔诚的瑶族教徒也把天主带到另一个地方，传教士笔下的土养槽开教史就是个例证。传教士在谈及土养槽开教史，详细写到：“1895年，这些教徒来到哀道山，在土养槽北面6—7公里处，现已不存在。住了几年之后这个小谷土地已不肥，由于瑶族原有的刀耕火种的生产方式，就是每年秋天，把山上的草地烧掉，以后种玉米和稻米。这些教徒有个特点，就是迁徙，一山又过一山，于是，他们决定另找一地。他们最后选择了土养槽，并在传道士蒋子扬的建议下，按照当地瑶族方式，用草做顶，用竹子做房屋柱子建了一个小教堂和一间神父楼”。^④传教士在述说土养槽开教历史中已经注意到了瑶民的迁徙特征，正是这种特质把他们对天主的信仰带到了土养槽，让那里的瑶民也开始接触了解并皈依天主。

后来的基督新教牧师的传教策略也如神父一样有所转变。有学者提出基督新教在广西传播走的是“中心→边缘”式城市包围农村的发展道路。^⑤天主教和基督教尽管发展道路或传播路径不一样，但是都是强调瑶民的皈依，笔者把这个群体看成“交集”群，也就是说，不管是天主教还是基督教，两者在优先发展边缘或者中心时，都没有放弃少数民族尤其是瑶族的皈依。

3. 传教士笔下的广西瑶族教徒与基督新教的传播

进入广西瑶族山区传教的基督新教主要有两个差会，一为宣道会一为浸信会。

宣道会是1895年从广州沿西江进梧州而后传入广西，于贵县东津建立第一个教堂。在1905年进入平南县。^⑥广西宣道会历任负责人为1896—1906年间的李富枝(C、H、REEUES)，

^① [法]CUENOT 著 廖简生译：《广西天主教史》，第13页，转引自庾裕良等：《天主教、基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985，第57页。

^② 任国荣：《瑶山两月观察记》，第3页。

^③ 有关“边缘—中心”路线和金秀大瑶山处在广西天主教区的“边缘”；参见：廖扬：《金秀大瑶山壮瑶民族信仰天主教状况的考察》载《地方社会文化与近代中西文化交流》学术研讨会论文集（未刊稿），第31页，广州（中山大学），2007年11月14—15日。

^④ [法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu 载《Bulletin M.E.P.》1933年版第88页

^⑤ 参见 廖扬：《金秀大瑶山壮瑶民族信仰天主教状况的考察》，第31页。

^⑥ 梧州广西宣道华会：《宣道消息》民国37年2月15日，转引自 庾裕良等：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：

1906—1919年间的希乃锡(HESS), 1920—1930年间的翟辅民(R、A、GUFIAY), 1931—1942年间的陈法言(W、H、OLDFIELD), 1943—1949年间的丁惠民(DLESLIUH AFC)等外籍牧师。虽然在希乃锡任职期间就已把福音传入大瑶山, 但上帝真正大规模进入大瑶山应是在号称“广西通”的陈法言牧师任期。陈法言是英国籍加拿大人, 美国宣道总会于1910年间派来广西服务。据资料显示, 陈法言曾三次从平南深入少数民族山区向瑶族布道。他会说桂林官话、粤语和瑶话。他是英国皇家地理协会的会员, 有地理专长, 曾游遍广西六、七次, 每次游行都带上布道员。他也参加过新桂系时期广西省政府出版的《广西一览》英文编辑工作, 并提供了自己在瑶山拍摄的瑶族照片。^①《Pioneering in Kwangsi: the story of Alliance missions in South China》即:《开路先锋在广西》著者就是陈法言。此书对宣道会的牧师在广西各县域传播福音的历史进行了梳理, 并对广西宣道会组织结构和扩展教务面临的问题及其解决方式提出了自己的看法。因论文所需, 笔者翻译了其中第十七节有关基督教在平南县的传播历史, 现摘要如下:“平南被称为大瑶山的南部门户, 福音就是从这里传入那个长期被人忽视的群体。在这个民族传播福音完全是一个意外。一天一个瑶民来到平南县城卖完肉桂之后, 就在街头闲逛。最后被一群人所吸引进入布道点。因为找不到座位, 他只有站在后面高处远眺并认真的听着华籍传道士布道。这个瑶人感觉非常有趣, 回到瑶寨后马上把自己的经历告诉了瑶族首领。瑶王听后也很感兴趣, 便派代表去县城请传道士来瑶山告诉他们怎么崇拜基督。这个传道士跟着他走过曲折蜿蜒的山路, 来到瑶山深处的罗香村, 那里的南部瑶王已经在那里等候, 热情的招待了传道士”。^②传教士认为罗香开教是一个偶然因素, 这个故事的描述或许是真实的, 但是真正要在瑶山传播基督教, 还是需要利用瑶族特质文化。“…传道士在罗香布道一周后, 附近瑶民首领也赶来参观。一个瑶族信息员把这个消息告诉了其他瑶寨首领, 之后, 各瑶族首领也邀请这个传道士去他们村寨传教, …由于得到当地瑶王的友好支持, 传道士可以在各瑶寨传教, 并且受到热情接待, 福音漫漫的扩散开来”。^③因此, 基督信仰在瑶山的传播主要还是依靠了当地瑶族首领的支持。正是有了这种支持, “正式皈依上帝第一个教徒, 是南部瑶王的助手, 一个出众的姓王的瑶民。他会说广东话和瑶话, 在当地各瑶寨中很有影响力。他为了向村民证明自己的信仰决定去梧州修院就读。……他就和当时已经受洗了的瑶王的儿子两人一起离开起程前往梧州。…经过许多挫折经历, 他们终于到达梧州并进入修院学习要理, 一年多来的对圣经要理领悟学习之后, 他就被派往回瑶山用他充满力量和上帝保佑的祈祷去为他的同胞们讲道”。^④除此之外, 传教士还在瑶寨里开办了教会学校。最后传教士记载到1936年大瑶山基督信仰现状:“在一个瑶寨里成立了一个教会, 以此作为继续向所有瑶族传播福音的灯塔, 如今这项工作交给了广西宣道会华人联合差会的传道士, 并由一个长驻在那

广西民族出版社, 1985年, 第199页。

^① 广西政协文史资料, 转引自 庾裕良等编:《天主教基督教在广西资料汇编》, 第265—269页。

^② [美]W. H. Oldfield 著: *Pioneering in Kwangsi: the story of Alliance missions in South China*, USA, christian publication, inc, 1936年, 第128页。

^③ 同上, 第129页。

^④ 同上, 第129页。

个村的传道士定期巡回并向其他瑶族去传播上帝的福音”。^①

传教士笔下的罗香教会发展基本上遵循了旅行布道、教堂布道的过程，说明牧师和传道士积极争取瑶王的支持，通过培养本民族的传道士来向其他瑶民扩散上帝的福音，广西宣道会对瑶族地区的传教前景充满乐观的期待，因此，他们必须改变其原有的只在城镇而忽视少数民族山区，只面对汉族而忽视少数民族尤其是瑶族的传教策略，逐步摸索到一条由沿边、沿江到内地城镇再到少数民族山区的为传教路线。倾向于广西少数民族尤其瑶族传播福音成为外籍牧师和神父的共鸣。陈法言著作中的第二十六节“不可忽视的地区”和第二十七节“新组建的布道队”里有关广西少数民族山区的传教情况的记载亦可证明。^②

在重视瑶族为主的广西少数民族群体的福音传播工作方面，浸信会比宣道会有过之而无不及。最明显的例子就是卢信恩牧师倡导成立，由包厚德牧师实际操作的“桂林圣经学校”^③的成立，此学校以向边远少数民族山区布道而建。1927年由包厚德在龙胜广南瑶寨成立专以引导瑶民为宗旨的“瑶山传道部”，^④隶属于广南教会。1923年7月开始，为给广西边远山区各少数民族带去福音，圣经学校共组织了30余次，旅途长三万余里的“远足布道队”。另外，浸信会在广西瑶族聚集地分别成立了“修仁基址”、“宝赠基址”、“永福基址”、“官衙龙胜基址”以及一个以瑶族信徒为主的龙胜“广南教会”。^⑤

通过神父和牧师笔下描述的广西瑶族教徒生活和信仰状况，我们可以看出，在清末民国年间，外籍传教士对瑶民的传教策略经历了一个转变的过程。在与瑶族教徒交往过程中，传教士逐渐认识到瑶族教徒的生活习俗与宗教信仰的特征，使得他们看到了这一民族皈依天主的希望，于是他们改变了原有的传教策略，着重对培养少数民族（瑶族为主）教徒和神职人员，而在培养过程中他们又发现单凭自己旅行传教和巡回传教是不够的，必须要充分利用瑶族特质文化来传教，尤其是利用其迁徙和婚姻等特征“以瑶传瑶”。只有这样，“十字架”才有可能进入广西瑶寨，使广西瑶民成为耶稣“救赎”的子民。

^① 同上，第131页。

^② 具体可参见：[美]W. H. Oldfield 著，刘恩厚译：《开路先锋在广西》第199—207页，转引自，庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985年，第246—250页。

^③ 刘粤声：《广州基督教概况&两广侵信会史略》，香港：香港侵信会基道出版社，1997年，第380页。

^④ 同上，第377页。

^⑤ 刘粤声：《广州基督教概况&两广侵信会史略》，同上，第392—394页。

第五章 结语

本章中，我将对论文的主要观点做一简要回顾和总结，在此基础上，以余语的形式谈谈自己几个未成熟的想法，为未来研究取向提供相应的思考。

第一节 结论

一、正因为广西教会史是中国教会史研究内容中的薄弱环节，所以此研究领域的发展空间较大。基督宗教在广西少数民族山区和桂越边境地区的传播史研究应成为广西教会史研究内容的两大“亮点”。

本文绪论部分的学术史综述已经从“中国—区域—广西”三个层次清楚表明，广西教会史研究尽管取得了一定进展，但总体上仍然是中国教会史研究的薄弱环节，有待学人尤其是广西本地学人探究。笔者在近四年由浅入深的调研和学习中，逐步发现天主教、基督教在广西少数民族山区（集中在大瑶山的瑶族、十万大山的瑶族和壮族，桂黔交界百色山区的壮族和苗族）和桂越陆海边境地区（陆路集中在龙州县和凭祥市两地，海路集中在包括涠州岛在内的北海沿海地区及“京族三岛”在内的防城东兴沿海地区）的传播特点鲜明。近期有学者已从人文地理和区域文化互动角度探讨天主教在上述部分地区的传播特点，^①之外，我们完全可以从族群认同与信仰认同的互动角度和桂越边境地区中越宗教文化交往角度来谈上述地区的历史与现状。这个选题不仅仅有利于少数民族山区新农村文化建设，也有利于从文化交往角度推进中越关系的进一步发展，以此服务于“环北部湾经济圈”的建设。因此，研究基督宗教在广西少数民族山区和桂越陆海边境地区的传播历史与现状，在学理意义和现实意义上都有比较大的价值，可以成为广西教会史研究的新“亮点”，打造中国区域教会史研究领域的“广西板块”。

为此，当务之急应该是在《天主教、基督教在广西资料汇编》的基础上，翻译并整理出有关外国差会在上述两个地区活动的教会外文史料，加上实地调研所获的田野史料，充实两地各山区教会和乡村教会的史料。在此基础上，以历史学的历史文献分析和社会学的现状调查的研究方法，梳理出其传播历史、分析其传播原因并归纳出其传播特点，逐步构建广西教会史的研究框架。

二、清末以来天主教在广西少数民族山区的传播过程中，逐渐形成关系密切的两大群体和以他们为主体的广西山区教会。他们是极具团队意识和勇气而文化知识有限的基层传教士，信仰虔诚而对教理理解不深且数量有限的少数民族信徒，体现出明显的“广西特色”，与其他教务发达省份^②有着较大区别。

第二章首先对1893年以来天主教在桂北永福县瑶族山区——土养槽的传播历史的考察，试图梳理清楚土养槽山区教会形成、建立和发展的历史脉络。之后，在四次对土养槽山区教会的实地调查基础上，描述了现今土养槽瑶族教徒的信仰与生活的现状。最后通过历史与现状的对比，图文并茂的展现出当地瑶族教徒的信仰和生活上经历的“百年变迁”。

^① 参见 彭静，朱竑：《天主教在广西沿北部湾地区传播、扩散过程中的海岛效应和点轴模式》载《人文地理》，2007年第4期，第113—117页。

^② 注：此处教务发达省份主要指：福建、广东、浙江、江苏、河南等省。

土养槽山区教会百年发展史犹如一场“戏剧”，“演员”基本上是由“主角”——瑶族教徒和“配角”——来桂传教士两人联袂演出。剧情所需，“配角”虽三换其人（先后为法国神父、美国神父和中国神父），但基本上不影响剧情发展规律，即：“瑶族文化特质依附性”的内力推动。这两个“演员”的特征，不同于其他东部地区的乡村教会和城市教会的教徒和传教士，具有明显的广西地方特色。

首先，来到位于西南边陲广西的传教士，不仅仅远离政治中心，无法很好的得到政治庇护，而且深受中法战争带来的消极影响，^①这就注定他们必须发扬团队的互助精神，其工作的继承性和协作性在广西山区教会的传教士内部得到淋漓尽致的展现。如果说，北京及东部沿海教务发达省份的传教士更多的是以其出色的学识和超强的能力而著名（例如利玛窦、汤若望、南怀仁等），那广西山区教会传教士凸显的则是其集体力量和团队精神。广西边远山区的恶劣环境决定了这些传教士必须具有一定胆识和勇气。相比较而言，尽管受其知识水平所限，来桂传教士对教理的理解或许不深，但其对“天主”的信仰却更虔诚。其次，以瑶族教徒为代表的广西少数民族天主教徒，体现出一种浓厚的“天主”崇拜，对天主教的信仰更虔诚，但由于自身知识文化水平所限，对天主教要理和教义的理解不深，又体现出信仰不纯的特点。另外，少数民族自身人口基数少直接导致瑶族教徒的数量有限。因此，我们在来桂传教士笔下没有发现类似江浙地区的“文化基督徒”群体（以“明末清初天主教三儒”——徐光启、杨廷筠和李之藻为代表），更多的以城乡贫农、山区少数民族、客家人和沿海渔民为主，文化素质普遍不高的广西天主教徒。

三、我们在探讨中国少数民族皈依基督因素时，不仅要看到教徒的“短缺”与传教士的“供应”，巫师、道士与传教士之间的较量，更应从少数民族传统文化与天主教文化两种异质文化内部之间的某些相适性来分析。

探讨皈依因素是中国宗教史研究一个重要内容。广西少数民族皈依“天主”是广西山区教会建立的直接原因，因此，本文亦有所探讨。

针对中国少数民族皈依基督宗教的原因和现象，国内外学者已著有一批学术成果。^②这批论著虽涉及到传统宗教与传教士、教徒三者之间的人为因素，“短缺”皈依理论的运用，但大多是顾此失彼没有系统分析。大多数学者只看到少数民族传统文化与天主教文化是两种不同的异质文化，强调其对立性，忽视两者之间存在的统一性。这必然限制其探讨皈依因素的研究深度。

本文在探讨皈依因素时，不仅运用“短缺”皈依理论探讨瑶民神俗之间客观存在的“短

^① [法]CUENOT:《Au pays des pavillons Noirs la mission du Kouangsi》译为《在黑旗军统治地区下的广西传教史》，从题目即可证明中法战争对广西天主教发展确实带来不小的困难。

^② 代表性学术成果有：张坦：《窄门前的石门砍——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，昆明：云南教育出版社，1992；罗永清：《天神与基督之间的抉择——阿里山来吉村邹人皈依基督宗教因素之探讨》，台北：台湾大学2000年硕士论文；东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，北京：中央民族大学2003年专门史博士论文；秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播》，成都：四川人民出版社，2003；张慧真：《教育与民族认同：贵州石门坎苗族基督教族群的个案研究（1900-1949）》，香港：香港中文大学1999年博士论文；杨学政、邢福增：《云南基督教传播及现状调查研究》，香港：建道神学院，2004；黄应贵：《东埔社的宗教变迁——一个布依族聚落的个案研究》，载《中央研究院民族学研究所集刊》，1982年第53期，第105—132页。[美]Liao David.C.E: *The Unresponsive: Resistant or Neglect? the Hakka Chinese in Taiwan Illustrate a Common Mission Problem*, Chicago: Moody Press, 1972年。

缺”，还对三个“当事人”——道士、传教士与山子瑶民在皈依前后的变迁进行对比分析，并兼顾了个人因素和偶然因素的探讨。在此基础上，笔者进一步深入分析瑶族传统文化与天主教文化之间在宗教仪式、伦理道德、社会组织结构、生活习俗等方面存在的相适性。两种文化之间的相适性后面隐藏着两种文化之间的互动，为瑶民的宗教信仰由“诸神”到“天主”的变迁奠定了基础，最终达到宗教认同和民族认同的良性互动。

四、清末民国年间，土养槽山区教会的发展是瑶族教徒与外国传教士之间内外互动的结果。内力方面：以少数民族特有的迁徙频繁体现的地缘远近和宗亲血缘关系、以少数民族特有的婚姻形式所构成的婚姻网络体现的婚姻亲属关系，这两种血亲关系共同形成“差序格局”式发展模式，成为山区教会发展的独特的内在驱动。因此，天主教在广西瑶族山区本土化历程具有明显的“瑶族文化特质依附性”。外力方面：外国传教士对山区教会的特别重视和极力支持。事实上，在外国传教士无法长驻偏僻山区教堂的情况下，具有“少数民族文化特质依附性”的内在动力尤显重要，完全不同于乡村教会和都市教会发展规律，既无“宗族依附性”也无官府和绅士势力的强力介入。

本文第四章，从瑶族教徒和外国传教士两个方向，分别论述他们对土养槽山区教会的发展所起的作用。瑶族教徒方面，以土养槽各瑶寨教友村的开教史说明瑶族教徒迁徙与瑶寨开教的因果关系。以瑶族教徒的婚姻特征及其构成的婚姻网络说明婚姻与教会发展之间的关系。结合两点构成“差序格局”式传播模型，从内部一起推动山区教会发展。外国传教士方面，主要通过其笔下瑶族教徒和山区教会发展的描述，来说明外国传教士对广西瑶族教徒和广西山区教会的特别“关照”。以此形成广西山区教会内外互动的格局，展现出天主教在少数民族山区传播的别样特点。

天主教在广西山区教会的传播状况明显不同于其他教务发达省份的乡村教会。两者虽然都属于中国基层教会，但东南沿海省份基层乡村教会主要是依靠地方宗族尤其是地方大姓宗族的皈依而形成和发展，即：天主教在中国东南区域的传播具有明显的“宗族依附性”^①，而广西自古宗族势力远不如东南城乡强大，少数民族山区的宗族势力更是弱小，无法呈现宗族依附性的特点，反倒体现出另一种内在特性，笔者归纳为“少数民族特质依附性”。之外，天主教在东南沿海省份的城乡传播过程中，绝大多数受到了政府官员和传统儒家知识分子的强力介入。因此，中国东南地区都市教会和乡村教会的发展离不开传教士、教徒和官员或儒者乡绅三者的交往与对话。而显然这点也不适用于地处西南边陲的广西深山之中的广西山区教会。直到文革前，土养槽山区教会历史中基本上看不到政府官员和儒者乡绅力量的介入。

第二节 余 语

至此我已经回顾并总结完本文的主要观点。接下来，就论文中遇到的一些问题和将来的研究取向谈一些不成熟的设想。

^① 张先清：《明清宗族社会与天主教的传播——一项立足于东南城乡的考察》，载卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，北京：宗教文化出版社，2003年，第167页。

受资料限制，有关土养槽瑶族教徒来源和瑶寨开教史显得较为模糊，期待进一步考证详实。文中主要探讨了法国传教士与土养槽瑶族教徒的关系，对后来的美国传教士论述不多。因此，也就无法具体比较两国传教士和差会的特点，缺少一个深入分析传教士、瑶族教徒与山区教会发展之间关系的比较视野。时间紧迫导致外文翻译史料数量有限，因而缺少传教士与瑶族教徒内部之间互动的案例，有待未来研究弥补。

本文只是探讨了天主教在广西大瑶山地区的传播状况，根据笔者掌握的史料显示，桂黔交界百色段和河池段的壮族和苗族以及十万大山的瑶族，都存在不少天主教徒，形成了不少教友村落或山区教会。这些少数民族山区教会和土养槽瑶族山区教会有什么共性和个性？尤其是位于十万大山深处的米强、百管山区教会，这里的教徒也以山子瑶为主，他们之间是否存在内在联系？只有把这些问题弄清楚了，才能够清晰地勾勒出天主教在广西少数民族山区传播的历史全貌，从而总结出清末以来天主教在广西少数民族山区传播与发展的一般规律，为天主教在西南边疆少数民族地区的传播特点分析提供相应的参考和借鉴。

类似于天主教在广西少数民族山区的传播特点，在云贵川边境少数民族山区也有出现，最为著名的就是“石门砍”山区教会，云南相关学者已有所涉及。这种以少数民族山区为活动中心的山区教会在发展特点又存在哪些共性和个性？能否综合西南民族地区各山区教会研究成果归纳出一定具有普遍规律性的思考和认识？以便充分认识到西部少数民族山区教会与东部乡村教会和都市教会之间的发展异同点，更好的理解外来基督宗教在中国各区域的“本土化”历程。

在做好天主教在广西少数民族山区传播史研究的同时，我们是否能够以位于桂越边境地区东兴市江平镇三个以京族教徒为主的教堂（罗浮教堂、三德教堂、恒望教堂）为研究切入点，探究天主教在桂越边境地区的传播状况，形成广西教会史研究“两条腿”走路的战术，完善中国区域教会史研究体系中的“广西板块”。这也是包括笔者在内的学人们未来研究所追求的目标。

参考文献

一、基本史料

• 教会史档案与文献

- 1、中央研究院近代史研究所编：《教务教案档》，台北：中央研究院近代史研究所，1981年。
- 2、中国第一历史档案馆、福建师范大学合编：《清末教案》，北京，中华书局，1996年。
- 3、中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编：《明清时期澳门问题档案文献汇编》，北京，人民出版社，1999年。
- 4、中国第一历史档案馆编：《光绪宣统两朝上谕档》，桂林：广西师范大学，1996年。
- 5、《清实录》，北京：中华书局，1985年。
- 6、[清]朱寿朋编：《光绪朝东华录》，北京：中华书局，1958年。
- 7、[比]钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台北：辅仁大学出版社，1996年。
- 8、[法]费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上、下册），北京：中华书局，1995年。
- 9、[法]荣振华著，耿升译：《在华耶稣会士列传及书目补编》（上、下册）北京：中华书局，1995年。
- 10、[法]裴化行著，萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》，上海：商务印书馆，1936年。
- 11、[意]德礼贤著，萧华译：《中国天主教传教史》，北京：商务印书馆，1932年。
- 12、中国社会科学院世界宗教研究所：《中华归主：中国基督教事业统计(1901-1920)》（上、中、下册），1985年。
- 13、庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，南宁：广西民族出版社，1985年。
- 14、[法]LAUNAY 著 庞乐培译：《Histoire des Missions de Chine —Mission du Kouang-Si》，Paris: Missions Étrangères de Paris, 1903年。
- 14、[法]CAYSAC 著 庞乐培译：《Exploration Chinoise Chez les Yao》载《Bulletin M.E.P.》1930年版。
- 15、[法]CUENOT 著 庞乐培译：《Au Pays des Pavillons Noirs-La Mission du Kouangsi》，Hongkong: Imprimerie de Nazareth, 1925年。
- 16、[法]CUENOT 著 庞乐培译：《Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii -District de Yungfu》载《Bulletin M.E.P.》1933年版。即：《恢复广西东北部天主教教务(1901-1932)第二部分：永福地区》载《巴黎外方传教会简报》1933年。
- 17、[美]W. H. Oldfield (陈法言) 著，刘恩厚译：《Pioneering in Kwangsi : the story of Alliance missions in South China》《开路先锋在广西》，USA, christian publication, 1936年。
- 18、[美]William C. Newbern (刘福群) 著：《The cross and the crown : my view of the Alliance Bible Seminary》《十字架与冠冕》，香港：香港宣道书局，1973年、1979年。
- 19、[美]Wilmoth Alexandre 著：《Ada Beeson Farmer: a missionary heroine of Kuang Si, South China》，《花友兰：广西传教士的英雄》，纽约：出版社不详，1912年。
- 20、巴黎外方传教会官方网站传教士个人索引，网址为：<http://archivesmep.mepasie.org/recherché>。其中来土养槽传教的苏安宁（BERTHOLET(1865-1898)）、卢安德（PELAMOURGUES(1873-1948)）、傅泛济（RUE(1874-1908)）、唐定球（DALLE(1875-1965)）和康泰（RIGAL(1887-1979)）五位神父的传教经历，以及在广西十万大山瑶族地区和金秀大瑶山传教的周怀仁（HERAUD Camille）和童铖（CROCQ Joseph）马维良（PEYRAT Jean）三位神父的传教经历，都由西安外国语学院法语系宋老师翻译成中文。
- 21、廖简生：《法国传教士在南宁创办拉丁书院的内幕》、谢风年：《美国玛利诺外方传教会传教士在桂林教区活动情况》、赵柳塘：《我与广西基督教》等 载 广西壮族自治区文史资料委员会编：《广西文史资料选辑》第三十三辑，1992年。
- 22、桂林民族宗教事务委员会、桂林三自爱国委员会编：《帝国主义“传教士”利用基督教在桂林地区进行侵略罪行史料》。
- 23、刘粤声：《广州基督教概况&两广侵信会史略》，香港：香港侵信会基道出版社，1997年。

• 方志文献与田野史料

- 1、光绪八年《永福县志》（1882年），抄本，桂林市图书馆古籍室。
- 2、民国五年《永福县志》（1917年），抄本，桂林市图书馆古籍室。

- 3、何为彦 编：《永福县志》，桂林：广西师范大学出版社，1994 年。
- 4、何为彦 编：《永福县地名志》，桂林：广西师范大学出版社，1994 年。
- 5、何为彦 编：《永福县乡村概述》，桂林：永福地名委员会，1997 年。
- 6、何为彦 编：《永福图集》，桂林：永福地名委员会，1997 年。
- 7、何为彦 编：《永福民俗》，桂林：永福地名委员会，1997 年。
- 8、何为彦 编：《永福姓氏溯源》，桂林：永福地名委员会，1997 年。
- 9、章永龄：《天主教在我县广福乡土养槽开教初及其后一段时间的一些有关情况》载《永福文史》1989 年第二期。
- 10、章永龄：《天主教在永福县活动情况拾零》载《永福文史》1991 年第三期。
- 11、李泳河等编：《广西各县概况》，广西民政厅秘书处印行，民国 22 年。
- 12、马达学主编：《桂林市志·宗教志》，桂林：桂林市宗教志编撰小组编印，1998 年。
- 13、朱名遂主编：《广西通志·宗教志》，南宁：广西人民出版社，1995 年。
- 14、金秀县志编撰委员会：《金秀县志》，南宁，广西民族出版社，1994 年。
- 15、车汉民主编：《梧州市志·宗教志》，梧州，梧州市委统战部宗教志编撰小组，2000 年。
- 16、广西统计局编：《广西年鉴》（第三回），民国 33 年。
- 17、秦庆联、邓学贵、李远清：《土养槽山子瑶史略》，2001 年。秦庆联：《土养槽山区教会简史》、2000 年，《土养槽山区教会教友花名册》，2003 年。黄通新：《永福瑶族传统文化简述》、《永福县瑶族历史概况》，2002 年。秦庆联等三人整理《盘国祯史传》，1999 年。
- 19、《更当村李家家谱》，2000 年修订；《古标村赵氏家谱》，2005 年修订；《土养槽邓氏家谱》，2007 年修订。
- 20、《土养槽复华堂简志》，碑刻，1996 年立；《更当始祖李桂生墓碑志》，2000 年立。
- 21、[清]林光棣（永福知县）：《夏旱》和《喜雨三首》诗文集。
- 22、《江洲二排教堂简史》（打印本）《永福县城教堂简史》（手写本）《龙州教堂简史》（油印本）《象州龙女教堂简史》（手写本）
- 23、广西少数民族社会历史调查组：《广西瑶族社会历史调查》（第一、二、三、四、五、六册），南宁：广西民族出版社，1984 年。
- 24、胡元倬：《两广瑶山调查》，广西师范大学图书馆藏，民国 20 年。
- 25、任国荣：《瑶山两月观察记》载 中山大学历史研究所编《语言历史研究所周刊》1928 年第四卷第 42 期的《瑶族调查专号》。

二、中文专著、译著

- 1、[法]沙百里著，耿升 译：《中国基督徒史》，台北：光启文化事业，2005 年。
- 2、[法]谢和耐著，耿升 译：《中国文化与基督教的碰撞》，沈阳：辽宁出版社，1986 年。
- 3、[法]谢和耐著，耿升 译：《中国文化与基督教》，上海：上海古籍出版社，1982 年。
- 4、[法]卫青心 著 黄庆华 译：《法国对华传教政策》，北京：中国社会科学出版社，1991 年。
- 5、[韩]李宽淑：《中国基督教史略》，北京，社会科学文献出版社，1998 年。
- 6、方豪：《中国天主教史人物传》（三册），北京：中华书局，1988 年
- 7、徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1991 年。
- 8、王治心：《中国基督教史纲》，上海，上海古籍出版社，2004 年。
- 9、陈垣：《陈垣学术论文集》，北京：中华书局，1980 年。
- 10、北京天主教与文化研究所：《天主教研究论辑》（第 3 辑），北京：宗教文化出版社 2006 年。
- 11、黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
- 12、张坦：《窄门前的石门砍—基督教文化与川滇黔边苗族社会》，昆明：云南教育出版社，1992。
- 13、秦和平：《基督宗教在西南民族地区的传播》，成都：四川民族出版社，2003。
- 14、秦和平：《基督教在四川传播史稿》，成都：四川人民出版社，2006。
- 15、韩军学：《基督教与云南少数民族》，云南人民出版社，2000 年。
- 16、钱宁：《基督教与少数民族社会文化变迁》，云南大学出版社，1998 年。
- 17、徐永志：《熔融与冲突——清末民国年间边疆少数民族基督宗教研究》，北京：民族出版社，2003 年。

- 18、杨学政、邢福增：《云南基督教传播及现状调查研究》，香港：建道神学院，2004。
- 19、陈村富：《转型期的中国基督教——浙江基督教个案研究》，北京：东方出版社，2005年。
- 20、高师宁：《当代北京的基督教与基督徒——宗教社会学个案研究》，香港：汉学基督教文化研究所出版，2005年。
- 21、李峰：《乡村基督教的组织特征及其社会结构性位秩——华南Y县X镇基督教教会组织研究》，上海：复旦大学出版社，2005年。
- 22、康志杰：《上帝的葡萄园——鄂西北磨盘山天主教社区研究》，台北：辅仁大学出版社，2006。
- 23、吴飞：《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》，香港：道风书社，2001年。
- 24、孙雄：《圣俗之间——宗教与社会发展互动关系研究》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006年。
- 25、[美]孔飞力著 陈兼、刘昶译：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，上海：三联书店，1999年。
- 26、秦家懿、孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》，北京：三联书店，1997年。
- 27、梁家麟：《建道神学院百年史》，香港：建道神学院，1999年。
- 28、[比]钟鸣旦著，香港圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年。
- 29、[英]布林·莫利斯著，周国黎译：《宗教人类学》，北京：今日中国出版社，1992年。
- 30、费孝通：《乡土中国》，上海：上海观察社，1948年。
- 31、[英]保尔·汤普逊著，覃方明等译：《过去的声音——口述史》，沈阳：辽宁教育出版社、牛津大学出版社，1996年。
- 32、黄宗智：《中国革命中的农村阶级斗争——从土改到文革时期的表达性现实和客观性现实》，北京：商务印书出版社，2003年。
- 33、张有隽：《瑶族传统文化变迁论》，南宁：广西民族出版社，1992年。
- 34、张有隽：《瑶族历史与文化》，南宁：广西民族出版社，2001年。
- 35、谢明学、玉时阶：《瑶族传统文化》，南宁：广西民族出版社，2000年。
- 36、玉时阶：《瑶族传统文化变迁》，南宁：广西民族出版社，2005年。
- 37、尹绍亭：《一个充满争议的文化生态系统——云南刀耕火种研究》，昆明：云南人民出版社，1991年。
- 38、尹绍亭：《人与森林——生态人类学视野中的刀耕火种》，昆明：云南教育出版社，2000年。
- 39、李远龙：《走进大瑶山——广西金秀瑶族文化考察札记》，南宁：广西人民出版社，2006年。
- 40、[日]竹村卓二著 金少萍 朱桂昌译：《瑶族历史与文化》，北京：民族出版社，2003年。
- 41、牟种鉴主编：《宗教与民族》（第一、二、三、四辑），北京：宗教文化出版社，2001年、2002年、2004年、2006年。

三、中文论文

• 期刊论文

- 1、秦和平：《滇西部分少数民族地区基督教历史初探》，《世界宗教研究》，1987年第3期。
- 2、秦和平：《清代中叶四川天主教传播方式之认识》，《世界宗教研究》，2002年第1期。
- 3、程超星：《法国天主教传教士在黔西南》，《贵州社会科学》，1986年第2期。
- 4、程超星：《天主教基督教在我国西南民族地区传播的原因》，《民族研究》，1992年第4期。
- 5、钱宁：《基督教在云南少数民族社会中的传播和影响》，《世界宗教研究》，2000年第3期。
- 6、钱宁：《当代云南少数民族基督教问题研究》，《思想战线》，1998年第8期。
- 7、张先清：《清中叶天主教在华的本土化问题》，《厦门大学学报》2006年第1期。
- 8、罗萍：《近代西方传教士与晚清乡土社会秩序的裂变》，《湖北社会科学》2005年第2期。
- 9、田斌生、王彦晰：《云南部分少数民族基督教信仰的社会作用分析》，《思想战线》2000年第4期。
- 10、田斌生：《云南部分少数民族原始宗教向基督教转变的社会结构功能分析》，《思想战线》1997年第2期。
- 11、成先聪：《石门坎现象：对清末黔西北苗族地区基督教传播的思考》，《贵州民族研究》，2004年第3期。
- 12、石朝江：《天主教、基督教在西南苗族地区的传播和影响》，《贵州社会科学》，1997年第6期。
- 13、张丹枫：《近代基督教在云南少数民族地区的传播和影响》，《保山师专学报》，2003年第6期。
- 14、刘启强：《近代外国传教士在百色活动述略》，《广西右江民族师专学报》，2005年第1期。
- 15、王铭铭：《范式与超越：人类学中国社会研究》，《广西民族学院学报（哲社版）》，2006年第4期。

- 16、王铭铭：《二十五年来中国的人类学研究：成就与问题》，《江西社会科学》，2005年第6期。
- 陈廷湘：《基督教在西南少数民族地区传播——以医疗卫生事业为例》，《宗教学研究》，2001年第4期。
- 17、邓文通：《山子瑶丧葬仪式研究》，《广西民族学院学报（哲社版）》，1996年1期。
- 18、范宏贵：《在大瑶山进行微型研究的体会》，《广西民族学院学报（哲社版）》，1983年第1期。
- 19、莫金山：《居山游耕：瑶族传统文化的基本特征》，《广西民族研究》，2005年第2期。
- 20、张有隽：《吃了一山又一山：过山瑶的游耕策略》，《广西民族学院学报（哲社版）》2003年第2期。
- 21、张有隽：《瑶族宗教信仰史略》载 中国瑶族研究会编：《瑶族宗教论集》（未刊稿），1986年。
- 22、张有隽：《近代瑶族社会形态再研究》，《广西民族研究》，2005年第3期。
- 23、张有隽：《瑶族宗教信仰史略（一、二、三、四）》，《广西民族学院学报（哲社版）》，1981年第3期，1982年第1期，1982年第3期，1983年第1期。
- 24、覃乃昌：《20世纪瑶学研究》，《广西民族研究》，2003年第1期。
- 25、郭丽娜：《巴黎外方传教会与天主教的中国本土化历程》，《汕头大学学报》，2006年第1期。
- 26、覃洁贞：《试论瑶族传统文化的山地文化特质》，《广西民族学院学报》，2001年第3期。
- 27、黄应贵：《东埔社的宗教变迁——一个布依族聚落的个案研究》，载《中央研究院民族学研究所集刊》，1982年第53期。
- 28、黄剑波：《宗教人类学的发展历程及学科转向》，《广西民族研究》，2005年第2期。
- 29、宫哲兵：《随州市基督教的现状——宗教人类田野调查》，《世界宗教研究》，2001年第1期。
- 30、王建新：《宗教民族志的视角、理论范式和方法——现代人类学研究诠释》，《广西民族大学学报（哲社版）》，2007年第2期。
- 31、赵英：《近二十年中国宗教人类学研究综述》，《世界宗教研究》，2005年第2期。
- 32、黄勇：《宗教人类学研究视野的变迁》《西南交通大学学报》，2003年第6期。
- 33、谢铭：《近代广西基督教势力述论》，《河池师专学报》，1996年第3期。
- 34、谢铭：《论广西人民的反洋教斗争及其成效》，《河池师专学报》，1996年第4期。
- 35、谢铭：《西方宗教对广西的侵略及其分布》，《河池师专学报》，1998年第一期。
- 36、谢铭：《论近代广西基督教的医疗事业》，《河池师专学报》，1999年第一期。
- 37、莫家仁：《近代外来天主教士在广西民族地区的罪恶活动及各族人民的反洋教斗争》，《广西民族研究》，2000年第4期。
- 38、黄家理：《基督教传入壮族地区原因试析》，《中南民族学院学报（哲社版）》，1988年第6期。
- 39、房建昌：《广西基督教史考略》，《中国边疆史地研究》，1990年第四期。
- 40、吴宁，汤开建：《清末民初美南浸信会在广西的传教活动》，《广西民族大学学报（哲社版）》，2007年第5期。
- 41、彭静，朱兹：《天主教在广西沿北部湾地区传播、扩散过程中的海岛效应和点轴模式》，《人文地理》，2007年第4期。
- 42、曾志辉、颜小华：《明清时期天主教在广西的传播与发展》，澳门《文化杂志》中文版第65期。
- 43、曾志辉：《天主教在桂传播特点分析》，《江右论坛》，2007年第9期。
- 44、颜小华、曾志辉：《从诸神到天主：上寨山子瑶宗教信仰变迁的历史与现状》，《地方社会与中西文化交流》国际学术研讨会，广州，2007年10月。

• 学位论文

- 1、张先清：《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安地区的乡村教会发展》，厦门大学历史系专门史博士学位论文，2003年。
- 2、吴义雄：《在宗教和世俗之间：基督教新教传教士仔华南沿海的早期活动研究》，中山大学历史系博士学位论文，1999年。
- 3、东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，中央民族大学历史系专门史博士学位论文，2003年。
- 4、张慧真：《教育与民族认同：贵州石门坎苗族基督教族群的个案研（1900-1949）》，香港中文大学博士学位论文，1999年。
- 5、谢庆生：《基督教村的形成与发展：中国基督教的一种独特皈依形态研究》，香港中文大学社会学系硕士学位论文，1997年。
- 6、罗永清：《天神与基督之间的抉择——阿里山来吉村邹人皈依基督宗教因素之探讨》，台湾大学社会学系硕士学位论文，2000年。

- 7、吴薇：《明清时期江西天主教的传播》，江西师范大学历史系硕士学位论文，2003年。
- 8、黄晓慧：《基督教在华传播的传播学解读》，江西师范大学传播学院硕士学位论文，2006年。
- 9、魏丹：《福安天主教与社会变迁》，华侨大学历史系硕士学位论文，2006年。
- 10、谢春傲：《近代广西基督教研究》，广西师范大学历史系硕士学位论文，1992年。
- 11、庞丹丹：《近代广西教会学校研究》，广西师范大学历史系硕士学位论文，2001年。
- 12、朱梁凤：《广西瑶族传统文化与当代民族发展》，广西师范大学历史系硕士学位论文，2002年。
- 13、曾志辉：《新视野下天主教在桂传教史——桂南四地调研几点思考》，广西师范大学历史系本科学位论文，2005年。

• 学术研讨会论文集

- 1、《“地方社会文化与近代中西文化交流学术研讨会”论文集》（未刊稿），广州：中山大学，2007年11月。
- 2、《“中国基督教区域史研究国际学术研讨会”论文集》（未刊稿），成都：四川大学，2005年10月。
- 3、卓新平主编：《相遇与对话：明末清初中西文化交流国际学术研讨会论文集》，北京：宗教文化出版社，2003年。
- 4、吴梓明、吴小新主编：《基督教与中国社会问题——第一届国际年青学者研讨会论文集》，香港：香港中文大学出版社，2003年。
- 5、林治平主编：《台湾基督教史史料与研究回顾：国际学术研讨会论文集》，台北：宇宙光出版社，1998年。
- 6、张西平编：《本色之探：20世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社，1994年。

四、外文论著

- 1、[美] K.S.Latourette: *A History of Christian Mission in China*, London, 1929年。
- 2、[美] Sweeten, Alan R: *Christianity in rural China: Conflict and accommodation in Jiangxi Province, 1860-1900*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001。
- 3、[美] Glock Charles: *The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups*, New York: Oxford University Press, 1999年。
- 4、[美] Liao David.C.E: *The Unresponsive: Resistant or Neglect? the Hakka Chinese in Taiwan Illustrate a Common Mission Problem*, Chicago: Moody Press, 1972年。
- 5、[法] LAUNAY: *Histoire des Missions de Chine —Mission du Kouang-Si*, Paris: Missions Étrangères de Paris, 1903年。
- 6、[法] CAYSAC: *Exploration Chinoise Chez les Yao* 载 *Bulletin M.E.P.* 1930年版。
- 7、[法] CUENOT: *Au Pays des Pavillons-Noirs La Mission du Kouangsi Hongkong*: Imprimerie de Nazareth, 1925年。
- 8、[法] CUENOT: *Rétablissement du catholicisme au Nord-Est Kouangsi(1901-1932) ii-District de Yungfu* 载 *Bulletin M.E.P.* 1933年版。
- 9、[美] W. H. Oldfield: *Pioneering in Kwangsi: the story of Alliance missions in South China*, USA, christian publication, 1936年。
- 10、[美] William C. Newbern: *The cross and the crown: my view of the Alliance Bible Seminary*, HongKong, 1973年。
- 11、[美] Wilmoth Alexande: *Ada Beeson Farmer: a missionary heroine of Kuang Si, South China*, Newyork, 1912年。
- 12、[美] Ralph A. Litzinger: *Other Chinas: The Yao and the Politics of National Belonging*, Duke University Press, 2000年。
- 13、[美] Madsen, Richard: *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*, University of California Press, 1998年。

读硕期间发表的论文及参与的学术活动

一、发表的论文

1. 《天主教在桂传播特点分析》载《江右论坛》2007年第9期。
2. 《明清时期天主教在广西的传播与发展》载 澳门《文化杂志》中文版第65期。
3. 《儒家消费思想研究》(第二作者)载《现代企业教育》2007年第9期。
4. 《从诸神到天主: 上寨山子瑶宗教信仰变迁的历史与现状》(第二作者)提交中山大学《“地方社会与中西文化交流”学术研讨会论文集》2007年11月(待出版)。

二、参与的学术会议

1. 2006年7月15日—8月1日, 参加华中师范大学东西方文化交流研究中心在武汉举办的“中国基督教史研究暑期研讨会”。
2. 2006年12月15日, 在南宁参加“第二届中国东南亚经济合作论坛暨中国东南亚研究会第七届年会”。
3. 2007年元月10日, 在桂林参加中山大学与广西师范大学联合举办的“中国西南地区历史文化与社会变迁国际学术研讨会”。
4. 2007年7月15日—8月15日, 参加香港中文大学崇基学院当代基督宗教教学资源中心举办的“暑期密集课程研讨班”。
5. 2007年11月15日, 向中山大学举办的“地方社会与中西文化交流国际学术研讨会”提交论文。
6. 2007年12月20日, 受邀参加“第四届广西青年学术年会”。

三、主持的课题

2007年9月, “天主教在广西的传播状况与对策研究——一项立于桂北瑶族山区教会的宗教人类学考察”获得2007年度广西壮族自治区“研究生教育创新计划”立项资助, 项目编号2007106020601M32。

论文写作历程

- 一、笔者的母亲是一名虔诚的佛教徒，其言行举止引起了自己对宗教问题的强烈好奇心。2004年12月，笔者参加广西师范大学“独秀大讲堂”学术报告，认真聆听了上海大学宗教社会学专家李向平教授所作的题为“中国传统和谐理念的新解读”讲座，对当代中国基督宗教问题产生一定的兴趣。
- 二、2005年3月—5月，结合导师张坚博士的意见，笔者选定广西基督宗教的历史与现状作为选题方向，深入到南宁、北海、东兴和龙州等桂南四地实地调查，完成本科学位论文《新视野下天主教在桂传播史——桂南四地调研的几点思考》，获得答辩评委的好评。
- 三、2005年9月—2006年6月，研究生入学以来，继续坚持以广西基督教史为研究方向，多次前往广西区图、桂林市图、师大校图等图书馆寻找相关文献史料，四次深入桂东南各主要乡村和山区教堂实地调查，获得不少非文本史料，充实了本科学位论文。
- 四、2006年7月，以充实后的本科论文，申请并获准参加了华中师范大学举办的“中国基督教史暑期研讨班”。通过此次学术活动，笔者不仅获得不少有关中国基督教史的中外文献史料，更重要的是通过与各位学者的学术交往，逐步融入国内研究中国基督教史的学术团队。与会专家学者深感中国区域基督教史体系中“广西板块”的缺少，以此鼓励笔者。通过各位学者所提意见，逐步明确了自己的研究模式：以清末以来广西天主教史为研究方向，历史文献查找与人类学田野调查相结合的研究方法。
- 五、2006年9月—2007年3月，七次深入广西各主要乡村和山区教堂调查，足迹遍及包括永福土养槽山区教会在内的桂东、桂南和桂北等广西绝大部分地区，在此基础上，以比较的视野，总结出近代天主教在广西的传播特点，写成《近代天主教在桂传播特点分析》一文。文中强调天主教在广西少数民族山区和桂越边境地区的传播历史是广西天主教史研究内容中的两大“亮点”。以此为选题，比较顺利的通过硕士论文开题报告。
- 六、2007年元月，在广西桂林，参加中山大学与广西师范大学共同举办的“中国西南地区历史文化与社会变迁国际学术研讨会”。与会学者建议以个案考察来说明近代天主教在广西少数民族山区传播状况，分析出广西山区教会的特点。
- 七、2007年4月—2008年1月，经广西教会神职人员的介绍，先后认识了法国友人庞乐培先生和著名中国天主教史专家巴黎外方传教会沙百里神父，通过他们翻译了一批巴黎外方传教会馆藏的广西教会的原始史料，构成本文写作外文史料的重要来源。
- 八、2007年7月—8月，凭《近代天主教在桂传播特点分析》一文，申请并获准参加香港中文大学崇基学院当代基督宗教教学资源中心举办的“暑期密集课程研讨班”。为期一个

月的学术活动，不仅获得国内少有的有关广西教会的中外文文献史料，更重要的是，与会专家认可了本文的写作思路：以土养槽山区教会为个案，从小历史见大历史，来说明近代天主教在广西少数民族山区的传播特点。

九、2007年10月，笔者申报的“天主教在广西的传播状况与对策研究——一项立于桂北瑶族山区教会的宗教人类学考察”获得2007年度广西区“研究生教育创新计划”立项资助，项目编号2007106020601M32。

十、2007年9月—2008年1月，利用所得经费，先后三次深入到桂北永福土养槽瑶族山区实地调查，不仅包括其迁移来源地——金秀甲江，且走遍教会管辖的八个教友村，为期一个半月，为论文的写作准备了丰富的田野史料。

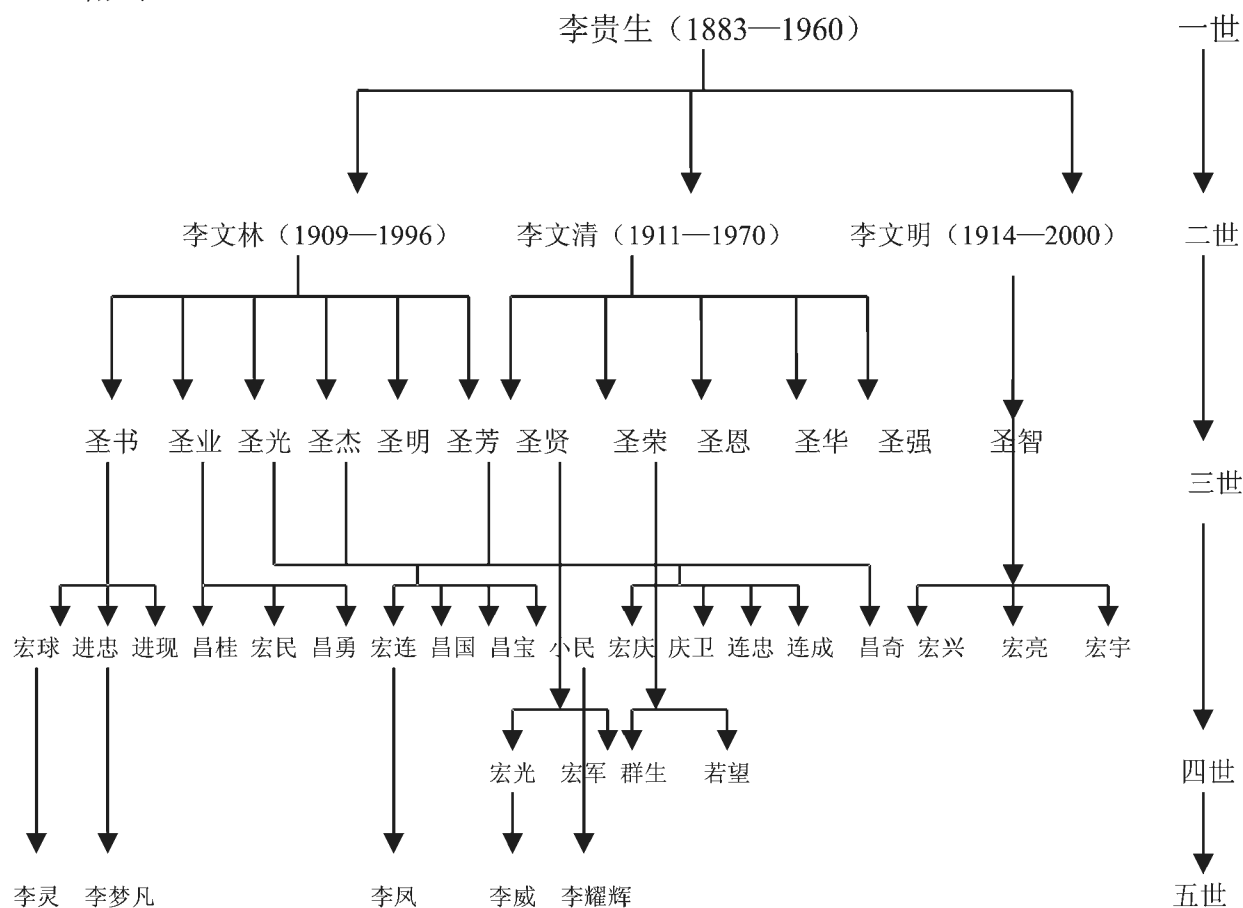
十一、2007年11月—2008年1月，对四年来所得文献和田野史料的校对、筛选和整理。

十二、2007年12月—2008年4月，论文撰写时期。期间，论文修改三次。

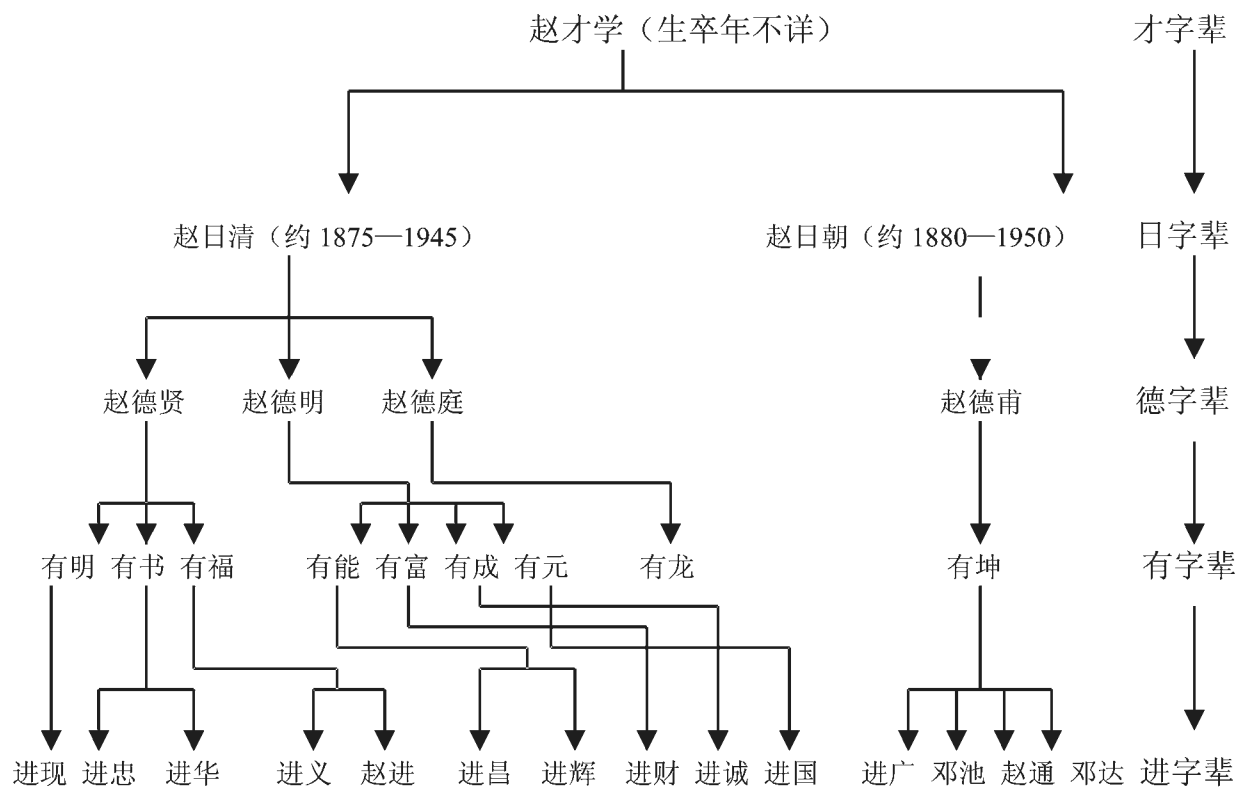
十三、2008年4月25日，参加硕士学位论文答辩，取得“四优一良”的成绩。

十四、2008年5月—2008年6月，结合答辩委员修改意见，做最后一次修改成文。

附表



(附表一：更当李氏山子瑶百年家谱示意图)



(附表二：古标赵氏盘瑶家谱示意图)

附图：



（更当简易宗教活动场所）



（更当始祖李贵生墓碑）



（土养槽“四老”）



（更当李氏家人）



（古标赵氏家人）

（文章涉及到的主要口述访谈者）



（病榻中的廖简生先生）



（与法国友人庞乐培先生翻译法文资料）



（中国天主教史专家沙百里神父）



（原永福县民族宗教局长章永龄）



（永福瑶族学者黄通新）



（《资料汇编》主编庾裕良研究员）

（笔者拜访请教的主要专家、学者和当事人）

后记

2001年到2008年，我人生中最具青春，最有激情的岁月留在了广西师大。论文后记的撰写理应成为这段难忘岁月的最好见证，自己也曾想以一种标新立异的形式来写完这最后的历史，但思来想去，还是觉得心中的感激之情才是最深刻的。现在我才真正明白为什么大部分著作的后记都是致谢的原因了。

父亲从小就教导我：“滴水之恩，应当涌泉相报”，这篇论文的结稿凝聚了许多人的心血，在此我必须一一致谢，以饯行父亲的训导。

首先要感谢的老师当然是自己的导师张坚博士。2002年，张老师从厦门大学博士毕业上的第一堂课就是我们01历本的世界近代史，从那以后，拉开了我们之间6年的师生情缘。本科和硕士学位论文的完成，都离不开他的指导。他从大处着眼从小处入手，大到帮我把握论文框架，小到修改字词，倾注了大量心血。张老师平和而睿智、博学而谦逊、沉稳而大度的风格令我敬佩。读研期间，张老师和师母冯老师对我的关心、教诲和鞭策让我受益匪浅、终身难忘！为了明天的我成为今天的他，我会一直努力。

七年师大求学期间，历史系许多老师在学习和生活中都给予我不同方式的支持和帮助：亦师亦友的陈雄章教授所倡导的交往理论指导着我的实践活动，极具人文关怀、犹如兄长般关照我的李闰华博士，平实而幽默的蓝武老师，和蔼亲切的唐凌教授、对我学术关照甚大的颜小华博士、平易近人的伍文浩老师等。之外，也要感谢研究生学院的陈闻、李颖、赵健、梁毅等老师的关照。论文自开题到撰写过程中，先后得到了专门史与世界史导师组何林夏、崔凤春、范丽萍、付世明等老师的指导。除本校老师之外，我还得感谢校外许多专家学者的帮助：西南民族大学的秦和平教授、中山大学吴义雄教授、华中师大的刘家峰教授、香港中文大学的刑福增教授、香港《鼎》杂志总编林瑞棋先生、澳门《文化杂志》总编黄晓峰老师等，他们的学术态度让我十分感动。

这里我要特别感谢给我帮助很大的广西教会神职人员：桂林教区的李昌国、黄庆才、陶守赢三位神父，北海教区的王伟东神父、梧州教区的余鹏飞神父，南宁教区的常绍雷神父，广西教区主教谭燕全神父等。没有他们我无法获得有关广西教会的法文原始史料，也就无法认识帮助我翻译这些史料的法国友人庞乐培先生、沙百里神父和西安外语学院的宋老师。尤其是庞先生百忙之中抽空从香港到桂林，与我一起翻译，紧张的三天工作，让我感受到他的严谨和认真，至今铭记在心。我想对他说，这篇论文功劳上有您的一大半。

当然，四年来，18次深入到广西各主要乡村和山区教堂实地调研，我必须感谢那些提供我精神和物质食粮的可爱而朴实的教友们和会长们。他们之中建立起最深的感情莫过于土养槽的父老乡亲，尤以土养槽“四老”——盘荣财、盘荣光、秦庆联和邓学贵为主，论文的结稿离不开您们的支持和帮助，谢谢你们！

我还得感谢与我同学七年同为01历的小麦、阿杜、明锋、黄优、谭静、小彩、曾营、兴邦、翠荣、龙帅、维晓、小强、向阳等，人生没有几个七年，能够和你们同学，我很荣幸。正如你们所深知的我，也会很珍惜。读研三年同门的宋宏宜、阿莫、陈勤，交往较多的学亮、童伟、国民、老牛、云峰、孟懿、志亮、巧燕等05研同班同学，校研究生会的各位兄弟姐妹，同门师兄的中春、崇哥、宏武和邵华等，师弟中的志灵、高伟、一泉、根儿、艳杰等。幸运的是，通过两次学术会议，我还认识了不少校外同学，中山大学的刘念业、张金超、张龙平，四川大学的王京强，福建师大的陈新，上海大学的王莹，北京大学的尹景旺等，正是有了这么一个“硕博生学术团队”的支持，才能比较顺利的完成本论文并被校外盲审专家评为“优秀”。人生旅程中与你们为伴，我很高兴，谢谢你们！

最后，我必须感谢生育和培养我的父母，您们二老的健康和幸福是儿子一切动力的来源。感谢姐姐和姐夫，是您们替我承担了很多照顾二老的义务。当然，这篇文章也得献给默默支持我的女友——张丽，愿我们的爱情天长地久。

论文独创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文是本人在导师的指导下进行的研究工作及取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含其他个人或机构已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人承担本声明的法律责任。

研究生签名：_____ 日期：_____

论文使用授权声明

本人完全了解广西师范大学有关保留、使用学位论文的规定。广西师范大学、中国科学技术信息研究所、清华大学论文合作部，有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权广西师范大学学位办办理。

研究生签名：_____ 日期：_____

导 师签名：_____ 日期：_____