

博士学位论文

ᠪᠣᠯᠠᠳᠤ ᠰᠤᠮᠤ ᠵᠢᠰᠤ ᠲᠤᠯᠠᠭᠤ ᠰᠤᠮᠤ ᠵᠢᠰᠤ ᠲᠤᠯᠠᠭᠤ



内蒙古大学
ᠨᠢᠮᠤᠭᠤᠯᠤ ᠰᠤᠮᠤ ᠵᠢᠰᠤ ᠲᠤᠯᠠᠭᠤ

10126—20301013

分类号 _____

密级 _____

U D C _____

编号 _____

论 文 题 目

近代以来天主教传教士在内蒙古的社会
活动及其影响（1865—1950）

研 究 生 刘青瑜

指导教师 薄音湖

专 业 专门史

所在学院 蒙古学学院

2008年3月25日

原创性声明

本人声明：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研究成果。除本文已经注明引用的内容外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得内蒙古大学及其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：刘青瑜 指导教师签名：薄音湖
日 期：2008.5.20 日 期：08.5.20

在学期间研究成果使用承诺书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：内蒙古大学有权将学位论文的全部内容或部分保留并向国家有关机构、部门送交学位论文的复印件和磁盘，允许编入有关数据库进行检索，也可以采用影印、缩印或其他复制手段保存、汇编学位论文。为保护学院和导师的知识产权，作者在学期间取得的研究成果属于内蒙古大学。作者今后使用涉及在学期间主要研究内容或研究成果，须征得内蒙古大学就读期间导师的同意；若用于发表论文，版权单位必须署名为内蒙古大学方可投稿或公开发表。

学位论文作者签名：刘青瑜 指导教师签名：薄音湖
日 期：2008.5.20 日 期：08.5.20

近代以来天主教传教士在内蒙古的社会活动及其影响（1865—1950）

摘要

近代以来，有许多天主教传教士来到内蒙古进行传教活动。他们的主要任务是传播天主教，同时，他们还进行了许多其它方面的活动，如办医院、办学校、开展慈善活动、进行科学考察和研究等。他们的这些活动在客观上对内蒙古的许多方面都产生了深远影响。本文从社会文化史的角度，在概述传教史的基础上，重点研究传教士在内蒙古除传教以外的其它方面的活动，包括社会活动和科研活动，进而总结他们的这些活动对内蒙古近代社会的影响。

序言部分主要介绍了选题的意义和目的、研究的概况、资料情况、研究的方法及文章的创新之处等。正文分为三章。第一章以天主教传入中国的历史为基础，重点概述了天主教传入内蒙古的情况。第二章从医疗、教育、慈善、抗战、传教士对鸦片和匪患等社会问题的处理等方面，详细考察了传教士的社会活动。进而总结出传教士的社会活动对内蒙古的影响。本章分为五部分。第一部分以绥远公教医院为个案，深入探讨了天主教传教士在内蒙古所进行的医疗活动。第二部分主要研究考察了天主教传教士在内蒙古开办的各种类型的教会学校。第三部分从救济灾荒、兴办育婴院及安老院等方面具体研究了传教士在内蒙古进行的公益慈善活动。第四部分运用大量史料论述了抗战时期天主教传教士对内蒙古的重要贡献。第五部分详细考察了传教士对内蒙古社会存在的鸦片和匪患问题的态度及采取的措施。第三章以传教士在内蒙古进行的考古学和蒙古学科学研究活动为重点，深入探讨了传教士的科研活动对内蒙古的影响。

在考古学方面，主要分析考察桑志华、德日进、闵宣化、梅岭蕊的考古活动及其成果，并阐述了传教士的考古成就对内蒙古考古学的影响。在蒙古学方面，文章具体研究了传教士田清波和赛瑞斯两位蒙古学大师的主要研究成果、学术研究的特点及其对内蒙古学术界的影响。

结语部分将天主教传教士在内蒙古的社会活动和科研活动置于中国和内蒙古近代社会发展的背景中进行分析和评价。并得出结论。文章认为，天主教传教士在内蒙古开展的各项社会活动和科研活动对内蒙古近代以来的历史发展产生了深远影响。尽管天主教传教士从事这些活动的主观目的是为了传播天主教，但从客观的角度来看，他们所开展的各项活动确实对内蒙古的社会和经济的发展起了积极的促进作用和深远的影响。天主教传教士的这些活动，一方面增进了他们对中国及中国文化的了解；另一方面，传教士们通过这些活动也把内蒙古介绍给了世界，使更多的人了解了内蒙古。可以说，传教士在中外文化交流中起到了桥梁和媒介的作用。

关键词：近代，内蒙古，天主教传教士，社会活动，影响

ON ACTIVITIES AND INFLUENCES OF CATHOLIC MISSIONARIES IN
INNER MONGOLIA IN MODERN TIMES (1865—1950)

ABSTRACT

There were many catholic missionaries who came to Inner Mongolia to spread Catholicism since modern times. In addition to preaching, they also involved in many other activities, such as establishing hospitals, running schools, launching charity activities, making scientific researches and etc. Objectively, their activities brought profound influence upon various aspects of Inner Mongolia. On the basis of Catholicism spreading history, the author studies from the perspective of cultural history various activities of the missionaries in Inner Mongolia, focusing on social activities and scientific researches instead of their religious works. As a result, the paper sums up the influences of their activities upon the modern society of Inner Mongolia.

The preface introduces the significance, purpose and innovations of this subject and shows the general situation of previous studies, materials and methods. The main body of this paper consists of three chapters. Chapter one mainly summarizes the spreading of Catholicism into Inner Mongolia based on the history. Chapter two examines the social

activities of missionaries in terms of medical treatment, education, charity, Anti-Japanese War and how they deal with social issues such as opium and banditry. Following it is a summary of impacts of social activities they made upon Inner Mongolia. The chapter covers five parts. The first part takes Suiyuan Catholic Hospital for example to discuss the medical services provided by the missionaries in Inner Mongolia. The second part examines all sorts of Catholic schools operated by the missionaries in Inner Mongolia. The third part studies their public welfare and charity activities in terms of relief-extending and the building of foundling hospitals and rest homes. After consulting a lot of historical materials, the fourth part expounds their important contributions to Inner Mongolia during the period of Anti-Japanese War. In the fifth part, the author details the missionaries' attitude toward opium and banditry issues in Inner Mongolia and the measures they took. Chapter three inquires into the influence of missionaries' scientific research works upon Inner Mongolia by focusing on the introduction to their archaeological and Mongological studies. As far as the archaeology is concerned, the author analyses archaeological activities and achievements of Emile Licent, Pierre Teilhard De Chardin, Mullie Jozef and Kervyn Louis, and explains their influences of archaeological achievements upon Inner Mongolian archaeology. As for the Mongology, the author studies main research achievements and characteristics of

Antoine Mostaert and Henry Serruys, who are masters of Mongology, and illustrates their influences upon academic circle of Inner Mongolia.

The final part puts the missionaries' activities into the background of the modern history of China and Inner Mongolia for analysis, assessment and conclusion. The author concludes that their activities brought deep influences upon the modern history of Inner Mongolia. Although the main purpose of their activities was to diffuse Catholicism, these activities objectively had a positive effect and far-reaching influence on the social and economic development of Inner Mongolia. On the one hand, the missionaries' activities promoted their understanding to China and Chinese culture. On the other hand, through these activities they also introduced Inner Mongolia to the world, and helped more people know about the region. In a word, the missionaries worked as a bridge in Sino-Foreign cultural communication in the modern times.

KEY WORDS: modern times, Inner Mongolia, Catholic missionaries, social activities, influence

目 录

中文摘要	1
英文摘要	3
序言	8
第一章、天主教在内蒙古传教简述	13
第一节、天主教传入中国	13
一、景教的传入	13
二、元代的天主教	13
三、明末天主教的再度传入	14
四、清代的天主教	15
第二节、天主教传入内蒙古	15
一、内蒙古天主教第一个传教基地——西湾子	15
二、法国遣使会的传教活动	15
三、比利时圣母圣心会在内蒙古的传教活动	19
第三节、庚子年后内蒙古天主教的发展	23
一、庚子年后（1905年）内蒙古天主教的三个教区	23
二、1922年内蒙古各教区的发展	24
三、内蒙古地区产生“国籍教区”	25
四、建立圣统制，实现蒙古教省	25
五、圣母圣心会传教士在内蒙古传教的结束	26
第二章、传教士在内蒙古地区的主要社会活动	27
第一节、天主教传教士在内蒙古的医疗活动及其影响	27
一、归绥公教医院	27
二、传教士在内蒙古教区的其他医疗活动	34
三、传教士医疗活动的影响	35
第二节、天主教传教士在内蒙古的教育活动及其影响	35
一、天主教传教士从事教育活动的原 因	35
二、天主教传教士在内蒙古的教育活动	36
三、天主教传教士的教育活动对内蒙古的影响	41
第三节、传教士在内蒙古的慈善公益活动及其影响	42
一、天主教传教士从事慈善公益事业的原因	42
二、天主教传教士在内蒙古地区的主要慈善公益事业	43
三、天主教传教士在内蒙古的慈善公益事业的影响	51
第四节、抗日战争时期内蒙古天主教传教士对抗战的贡献	51
一、抗战的历史背景	51
二、抗战中内蒙古地区的天主教传教士的贡献	54
三、天主教传教士对内蒙古抗战的影响	60
第五节、天主教传教士解决社会问题的态度和措施——以鸦片和匪患问题为中心	60
一、鸦片问题	61
二、匪患问题	66
第三章、天主教传教士在内蒙古的科研活动	71
第一节、传教士在内蒙古的考古活动及其成果	71
一、桑志华和德日进的考古活动	71
二、闵宣化在内蒙古东部的考古活动	73

三、梅岭蕊的考古活动及其成果	74
四、传教士的考古活动对内蒙古考古学的影响	74
第二节、传教士对蒙古学的研究及其贡献	75
一、田清波的蒙古学研究及其成就	75
二、赛瑞斯的蒙古学研究及其成就	81
结语.....	87
参考文献.....	89
致谢.....	94
攻读学位期间发表的论文目录.....	95

序 言

一、选题的意义:

近代以来,有许多天主教传教士来到内蒙古进行传教活动。特别是天主教圣母圣心会(Congregation of the Immaculate Heart of Mary, 缩写为 CICM)传教士,他们在塞外进行了长达 80 多年的传教活动。虽然他们来内蒙古的主要任务是传播天主教,但在传教之余,他们还进行了许多社会活动,如办医院、办学校、开展慈善活动、进行科学考察和研究等。他们的社会活动在客观上对内蒙古的许多方面都产生了深远影响。他们的社会活动既是中国基督教史的组成部分,也是内蒙古近代史的重要组成部分。对天主教传教士社会活动的研究,由于史料的匮乏,研究起来十分困难。以往的学者对传教士的传教活动多有研究,但对传教士的社会活动却少有涉猎,研究得非常薄弱。本文试图在概述传教史的基础上,重点研究传教士在内蒙古除传教以外的其它方面的活动,包括社会活动和科研活动,进而总结他们的这些活动对内蒙古近代社会的影响。通过这样的研究有助于我们更为全面地了解内蒙古近现代史,也有助于我们更为客观地评价传教士的活动,进一步深化内蒙古近代史的研究。

二、研究现状述评:

我国国内对于本课题的研究,如果从研究的角度来看,以往学者主要是从传教史、教案及民教冲突等角度进行了研究,即主要探讨传教士在内蒙古如何传教的问题,在内蒙古发生的主要教案及民教冲突等问题。主要研究成果有:戴学稷《西方殖民者在河套、鄂尔多斯等地的罪恶活动——帝国主义利用天主教侵略中国的一个实例》,原载《历史研究》1964 年 5—6 期;戴学稷《1900 年内蒙古中西部地区各族人民的反帝斗争》,载于《历史研究》1960 年第 6 期;刘毅政《近代外国教会在内蒙古的侵略扩张》,载于《内蒙古师院学报》1982 年第 3 期;王世丽的《清末热河东部地区的“金丹道教”起义》载于《内蒙古社会科学》1995 年第 4 期;梁殿福的论文《内蒙古地区的义和团运动新探》,载于《内蒙古大学学报》2000 年第 3 期;牛敬忠先生的论文《近代绥远地区的民教冲突——也说义和团运动爆发的原因》,载于《内蒙古大学学报》2001 年第 4 期;申万里的《1900 年以前蒙古教区的天主教会——兼论天主教的活动对近代蒙古史发展的影响》;米辰峰的《从二十四顷地教案日期的分歧看教会史料的局限》,载于《清史研究》2001 年第 4 期;莎茹拉、苏德的《1900 年内蒙古西部的蒙旗教案》,载于《历史档案》2002 年第 4 期;薄艳华的《韩默理与二十四顷地教堂》,载于《内蒙古师范大学学报》2002 年第 2 期;薄艳华《1900 年绥远地区教案经过》,载于《内蒙古大学学报》2003 年第 6 期;上海大学历史系的郭红博士的《段振举地亩案与天主教在内蒙古传教方式的改变》(《九州学林》2004 年 2 卷 2 期);郭红又与王卫东合着了《移民、土地与绥远地区天主教的传播》(《上海大学学报》2005 年第 3 期);张彧《晚清内蒙古中西部地区的民教冲突》,载于《广西社会科学》2005 年第 8 期;张彧《1900 年内蒙古西部地区的反洋教运动》,载于《西北民族研究》2005 年第 2 期。暨南大学古籍所汤开建教授及博士生马占军从传教史的角度对圣母圣心会在内蒙古、宁夏、甘肃、新疆、陕西的传教活动进行了非常深入的研究,先后发表了《清末民初圣母圣心会甘肃传教述论》(《西北师范大学学报》2003 年第 3 期)、《晚清天主教在陕西三边的传播》(《西北师范大学学报》2004 年第 4 期)、《晚清圣母圣心会宁夏传教述论》(上、下)(《西北民族研究》2004 年第 1, 2 期)、《清末民初圣母圣心会新疆传教考述》(《西域研究》2005 年第 2 期)等篇论文。特别需要提到的是暨南大学古

籍所马占军和张彧的博士论文《晚清时期圣母圣心会在西北的传教(1873-1911)》、《晚清时期圣母圣心会在内蒙古地区的传教活动研究(1865-1911)》，对天主教圣母圣心会在内蒙古及西北的传教活动进行了全面、系统的研究。

上述成果研究的角度大都是以传教活动、教案和民教冲突为主，涉及到传教士传教以外的社会活动的主要有马占军和张彧的博士论文。他们的博士论文中，仍然是以天主教传教士的传教活动为重点，虽然涉及到传教士的社会活动，但对传教士的社会活动研究得比较粗略，只是泛泛而谈，不够具体深入。

另外，也有一些学者研究了传教士除传教以外的其它方面的活动。如陈育宁和内蒙古师范大学蒙语系学者额尔敦孟克对传教士田清波的鄂尔多斯历史和语言的研究进行了探讨，先后发表了《田清波及其鄂尔多斯历史研究》(《西北民族研究》1994年第1期)、《田清波与鄂尔多斯方言研究》(《内蒙古师范大学学报》1995年第2期)两篇论文。这两位学者都以传教士田清波为研究对象，重点研究了传教士田清波的学术研究活动。南鸿雁的论文《内蒙古中、西部天主教音乐的历史和现状》(《天津音乐学院学报》2001年第4期)从音乐史的角度对传教士的活动进行了研究。王卫东博士的《融会与建构——1648—1937年绥远地区移民与社会变迁研究》是最近出版的专著，在此书中，作者从移民史的角度，探讨了天主教的传播与移民社会的关系以及移民与教案关系等问题，比较有新意。

国内对天主教传教士及其活动的评价也经历了一个不断变化的历史过程。20世纪50—80年代，国内的许多学者如戴学稷、刘毅政等，大都认为天主教传教士是帝国主义侵略中国的工具，认为天主教的教育和慈善事业是帝国主义文化侵略的手段。基于以上观点，他们对传教士进行了激烈的意识形态化的批评，而对于传教士在内蒙古活动的积极作用和影响未予提及。由此可以看出这些研究成果带有鲜明的政治色彩。同时，天主教内的学者也仅从教会的角度和立场出发，正面评价天主教传教士所起的积极作用，而对于传教士介入土地纠纷等方面的消极作用和影响也没有涉及。两者的研究都不够全面和深入。80年代初期，学术界对天主教传教士有了新的评价。形成了对传教士评价上的新的模式——政治活动+文化交流，即以帝国主义利用基督教侵华史为主体，又增加了传教士在文化交流方面活动的内容。代表性的成果有顾长声的专著《传教士与近代中国》(上海人民出版社，1981年)。80年代中期以来，在对外开放的形势下，学术界开始重新评价传教士在中西文化交流史上的地位和作用，学者们研究的视角关注到文化交流、文化交流中的文化冲突及政治冲突，对传教士的评价也逐渐摆脱片面性。20世纪90年代以来，中外学者对传教士的评价逐渐摆脱意识形态化的片面批评，所作的评价更加全面客观。天主教内的学者史蒂芬在研究天主教传教士在内蒙古所进行有益于社会的工作的同时，也指出传教士的局限性。天主教外学者苏德毕力格的论文《天主教与移民垦殖》也从正面评价了天主教传教士对近代内蒙古社会进步方面起到的积极作用。

近些年来，由于新史料的开掘使这方面的研究取得了很大进步。特别是国外学者和中国台湾学者的研究成果丰硕。台湾大学历史系古伟瀛教授主编的论文和资料集《塞外传教史》，集中体现了这些新的研究成果。本书中收录了奥班(Francoise Aubin)的《十九及二十世纪圣母圣心会传教区中国神父的一些回响》、P·V·Rondelez的《圣母圣心会在华传教简史》、贝文典的《圣母圣心会在华简史》、《圣母圣心会来华神父名册》、Daniel Verhst的《向中国传教的比利时》等文章。在研究中，学者们都利用了天主教会的历史档案。最值得关注的是，比利时鲁汶大学的谭永亮(Patrick Taveirne)的博士论文《蒙汉冲突和传教努力：司格特在鄂尔多斯的历史(1874—1911)》(Han-mongol encounters and missionary endeavors: A history Of Scheut in Ordos 1874-1911)一书。这是内蒙古天主教史研究中的一部里程碑式的著作。该书利用了大量的教会档案、传教士私人信件和法国、比利时外交档案，使用了大量中文文献，并使用了一些田野调查资料。该书从传教史的角度对圣母圣心会在鄂尔多斯的传教活动进行了非常全面的研究，涉及到传教士个人的家庭背景和教育成长经历以及传教方法，也研究了民教冲突和义和团运动以及赔教等诸多方面。作者虽然是神职人员，但对教会的评价却比较

公允、客观，这是非常难能可贵的。当然，该博士论文也存在着明显的不足，那就是对中文文献的使用不够充分，在论述过程中也存在着头绪太多、过于烦琐等弊病。

综上所述，就目前的研究成果来看，对于本课题的研究还存在许多不足之处。特别是对传教士在内蒙古传教以外活动还没有全面、系统的研究；而且对传教士活动的评价还不够客观、公允；在研究中，对于档案史料、教会内部史料及外文史料的发掘和利用都不够充分。研究的方法也比较单一，比较注重文字资料，很少进行必要的田野调查，更缺乏运用多学科知识进行的综合性研究。因此，我们需要继续努力，在发掘和利用中、外文资料上多下工夫，使我们的研究有新的突破。

三、资料情况

本文参考了大量资料，现将主要资料介绍如下：

1、历史档案

主要参考了台湾中国近代史研究所出版的《教案教务档》、中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编的《清末教案》、故宫博物院明清档案部编的《义和团档案史料》、中国第一历史档案馆编辑部编的《义和团档案史料续编》以及罗马教廷传信部、圣母圣心会、圣婴会等法文档案。《教案教务档》共有七辑（21册），其中与天主教圣母圣心会有关的档案主要分布在第三到第七辑中。该档案对天主教圣母圣心会在内蒙古传教时发生民教冲突的情况记载得十分详尽，对于了解天主教在内蒙古传教活动及民教冲突问题具有极高的参考价值。《清末教案》共五辑，其中第二到第五辑涉及到天主教圣母圣心会在内蒙古的教案问题。该档案收集了清末以来的大量教案，对于研究天主教在内蒙古的传教活动及教案亦具很大价值。《义和团档案史料》和《义和团档案史料续编》是义和团运动时期形成的清宫档案，其中部分内容与天主教圣母圣心会庚子年在内蒙古的活动有关，对于深入研究义和团运动时期的天主教的活动很有参考价值。罗马教廷传信部、圣母圣心会、圣婴会等法文档案很多内容与天主教在内蒙古传教有关。由于该档案内容多为传教士书信，比较详尽地记载了当时传教士的具体活动情况，对于研究传教士的活动史料价值极高。

2、地方志

地方志是全面记载各地情况的文献资料，其中有关民族和宗教部分，对于地方史和宗教传播史价值较高。本文主要利用的清代和民国时期修的地方志有《绥远通志稿》、《蒙藏新志》、《归绥县志》、《萨拉齐县志》等。其中《绥远通志稿》该书的第七册卷五十八为《天主教 耶稣教》，详细记载了天主教传入内蒙古的情况，史料价值极高。解放以后所撰修的地方志大都会对天主教传入本地区的情况有所介绍，具有一定的参考价值，因而本文亦有选择性的利用了建国后修成的一批地方志。

3、游记和政协文史资料

清末及民国时期，到内蒙古边疆地区考察的人写下的游记很多。这些游记有较高的史料价值。本文参考的游记有：雷洁琼《平绥沿线之天主教会》、（俄）阿·马·波兹德涅耶夫《蒙古及蒙古人》（第二卷）等。其中值得一提的是《蒙古及蒙古人》第2卷。1893年阿·马·波兹德涅耶夫在内蒙古地区进行广泛的游历，详细记载了作者在归化城、张家口、多伦、承德、经棚等地的所见所闻，其中一些内容涉及到了当时在南壕塄传教的圣母圣心会传教士传教的详细情况。解放后，各级政协组织有关人士撰写了文史资料。政协文史资料属于当时人记当时事。本文使用较多的文史资料有王学明《天主教在内蒙古地区传教简史》、波都勒《天主教传入鄂托克旗的情况》、刘映元《天主教在河套地区》、宿心慰《天主教传入磴口地区述略》、李西樵《解放前公教教育的回顾》、王希贤《呼和浩特天主教堂》、张贵《武川县壕来山天主教沿革》、张辉敬《归绥市天主教哲学院》。上述文史资料对于研究天主教在内蒙古的传教活动具有较高的参考价值。

4、外文资料

主要是法文和英文资料。法文资料主要有彭嵩寿《闵玉清传》(胡儒汉、王学明译)、王守礼《闵玉清传》(高培贤译)、《在华比利时传教团,司格特传教士们》(La Mission Beige en Chine, par un missionnaire de Scheut, Bruxelles, office de publicite, 1942.)、北京北堂遣使会包神父(J-M. Planchet)编:《中日传教》(Les Missions de Chine et du Japon)、圣母圣心会大同大神学校校长桑世希神父《长城上的十字架》(The Cross Over China's Wall)等。由于作者不懂法语,所以论文所用法文资料多为译本或者转引自其它作品。英文资料主要有谭永亮(Patrick Taveirne)《蒙汉冲突和传教努力:司格特在鄂尔多斯的历史(1874—1911)》(Han-mongol encounters and missionary endeavors: A history Of Scheut in ordos 1874-1911)、Sara Lieves《圣母圣心会在中蒙古的传播》(1865-1911)(The spread of the CICM Mission in the Apostolic Vicariate of central Mongolia 1865-1911)、W. F. Vande Walle《简论低地国家与清王朝的关系》(1644—1911)(A general overview The history Of the relation between the low country and China in the Qing Era 1644-1911)、Klaus Sagaster《田清波(1881—1971)圣母圣心会传教士与学者》(Antoine Mostaert (1881—1971) C.I.C.M. Missionary and Scholar)等。

5、教会人士的著作

教会人士撰写了一些回忆录、传记以及传教史等是研究天主教传教史重要且可靠的第一手资料。这样的资料主要有:李秋《拳匪祸教记》、王守礼《边疆公教社会事业》、王守礼《闵玉清传》、彭嵩寿《闵玉清传》、常非《天主教绥远教区传教简史》、隆德里《西湾子圣教源流》、贝文典《圣母圣心会在华神父名册》、《圣母圣心会在华简史》、Daniel Verhelst《向中国传教的比利时》、奥班《十九及二十世纪圣母圣心会传教区中国神父的一些回响》等。王守礼和彭嵩寿所撰《闵玉清传》内容基本相似,主要记述了传教士闵玉清主教在西南蒙古地区传教的过程,对于深入了解传教士在内蒙古的活动情况有相当高的参考价值。李秋《拳匪祸教记》主要记载了庚子年间教难情况,其中西南蒙古部分对于研究西南蒙古庚子教案有较高的史料价值。常非《天主教绥远教区传教简史》详细记载了天主教在西南蒙古教区传教的情况,其中涉及到传教士活动的内容也很丰富,所以史料价值很高。贝文典《圣母圣心会在华神父名册》对在该会在华传教士的基本情况进行了考证,使我们研究传教士的历史更为便利。王守礼《边疆公教社会事业》记述了天主教圣母圣心会传教士在包括内蒙古在内的边疆地区开展公教社会事业的详细情况,是研究传教士活动的较为基础而重要的资料。

四、研究的方法和创新之处

本文选取天主教传教士在内蒙古的社会活动和科研活动作为研究对象,在借鉴和充分吸收前人研究成果的基础上,使用了大量清代宫廷档案和外文资料,对天主教传教士在内蒙古的活动情况作了较为系统的研究和分析。在具体研究方法上,首先是选取典型案例进行重点研究和探讨,起到了以点代面的作用。例如,在研究考察传教士在内蒙古的医疗活动时,就采用了这种方法,即以绥远公教医院为个案,进行重点研究,同时对其它医疗活动也作了介绍。其次,在研究过程中,使用了社会学的方法、统计学及考据的方法等,展现天主教传教士在内蒙古开展的社会活动和科研活动的具体情况。

本文的创新之处在于:以新的视角来审视和考察天主教传教士,第一次把近代以来天主教传教士在内蒙古除传教以外的各种活动作为一个整体,进行了系统的研究和探讨。特别是第一次运用新发现的史料探讨了天主教传教士在抗日战争时期对内蒙古抗战的贡献。另外,本文还从新的角度研究了传教士对内蒙古的鸦片和匪患两大社会问题的态度及所采取的措施。文章从社会文化史的角度,全面、系统地梳理了传教士在内蒙古的主要活动,把他们的活动置于中国近代史和内蒙古近代史的大背景中,深入分析传教士的这些活动对内蒙古近代

以来社会发展的主要影响，对天主教传教士进行了较为客观、公允的评价，对传教士活动的积极作用也给予了充分肯定。另外，在研究的过程中，发现和提供了一些的史料，这将有助于这一课题今后的深入研究。

五、研究范围

本文研究的时间范围是近代以来，即从 1865 年开始，到 1950 年结束。确定这样的时间范围主要出于以下考虑：1865 年以后天主教圣母圣心会接替了法国遣使会在蒙古教区的所有教务，开始在内蒙古地区传教。圣母圣心会传教士在内蒙古传教期间，还从事了大量的社会活动。因此本文研究的天主教传教士的社会活动是以圣母圣心会传教士的活动为主，同时也涉及到其它天主教传教士，如德日进和桑志华的活动。这两位传教士活动的时间也在 1865 年至 1950 年期间。从 1950 年开始，外籍传教士被驱逐出境，结束了在内蒙古的一切活动。所以，本文研究的时间下限定在 1950 年。

本文研究的内容范围是天主教传教士在内蒙古进行的“社会活动”。传教士的“社会活动”是指传教士传教活动以外的其它方面的活动，包括医疗活动、教育活动、慈善公益活动及科学研究活动等。因为，对天主教传教士来说，传播天主教是他们的的主要工作和任务，即教务活动是传教士的本职工作。所以，传教士传教以外的其它方面的活动则应该被视为是他们的社会活动。

本文研究的空间范围内蒙古地区，是指本文所研究的天主教传教士足迹所及的区域。以现行行政区划标准来看，主要包括：内蒙古自治区的呼和浩特市、包头市、鄂尔多斯市、巴彦淖尔市、乌海市、阿拉善盟、锡林郭勒盟、乌兰察布市、赤峰市、通辽市等。另外，还包括今山西北部、河北北部、陕西北部、甘肃东部等地区。

第一章 天主教在内蒙古传教简述

第一节 天主教传入中国

一、景教的传入

基督教东传中国历史悠久，早在唐代就已传入中国。

唐王朝国势的强盛，中国与中亚各国间的通道也逐渐打开。唐王朝的文化开放政策，使在波斯流传的基督教聂斯托利派很感兴趣。当时波斯由于受到伊斯兰教徒的威胁也有向东方寻求合作的要求。唐太宗贞观九年（公元635年），聂斯托利派传教士阿罗本（Alopenzz）来到唐朝首都长安。唐太宗派宰相房玄龄率仪仗到西郊欢迎他，允许他在长安传教，还请他到皇家藏书楼去翻译经典，而且经常向他请教宗教教义。当时人们对这个宗教的称谓并不统一：有称为波斯教的，有称为大秦教的；教徒称之为景教。贞观十二年（公元638年），唐太宗下令在长安的义宁坊建造了一座教堂，称波斯寺（后改称大秦寺），允许他们在全国传教。¹ 聂斯托利派是从罗马天主教分裂出来的一个教派，天主教视聂斯托利派为异端教派，传入中国时被称为景教。景教虽非天主教，但它的教义除个别与天主教不同外，其它部分与天主教教义完全相同，因此景教传入中国，也可视为天主教传入中国。²

二、元代的天主教

唐武宗会昌五年（854），武宗下令灭佛，景教也遭到株连；唐末又有黄巢领导的农民起义对宗教的扫荡，使得景教自唐以后在中原地区消失。但在蒙古高原的克烈部、乃蛮部、蔑尔乞及汪古等部中这种宗教依然存在。³

“也里可温”（蒙古语 Erkegün）是元代的景教与天主教的总称。元朝时一般把景教徒与天主教徒称为“也里可温”，“也里可温”意思是“有福缘的人”。

十三世纪，蒙古人的西征征服东亚和中亚的大部分地区，并向欧洲推进，曾一度到达波兰和匈牙利，震撼了整个欧洲。当时罗马教皇听说蒙古朝廷中有人信仰天主教，便派传教士出使蒙古汗国。

首先来蒙古出使的是柏朗嘉宾（Jean de Plan Carpin 1182—1252年），他是意大利人，是小兄弟会的创始人。1245年4月16日，奉教皇英诺森四世（Innocent IV）之旨令，从法国里昂起程，出使蒙古，致书蒙古大汗。⁴ 1246年2月底进入蒙古统治区，先会见蒙古军统帅成吉思汗之孙拔都并说明来意，拔都派人将教皇文书译成蒙古文、阿拉伯文和俄文。7月22日拔都将柏朗嘉宾一行送到上都和林附近的行宫暂住。8月24日他们参加了定宗孛儿只斤贵由汗的即位大典，受到皇太后及景教徒大臣的礼遇。不久，贵由汗召见柏朗嘉宾。拔都将教皇文书译文转呈贵由汗，之后又命人在哈答、八刺、镇海三位大臣面前将教皇文书翻译两次，大意是劝可汗信教，罢兵，并谴责蒙古士兵滥杀无辜。11月11日，镇海等三大臣将贵由汗给教皇的回信逐字向柏朗嘉宾解说，然后命柏朗嘉宾将其拉丁语译文逐字向他们解

¹（韩）李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，12—13页。

² 吴德龙编著：《中华福传史》，37页。

³ 王书楷编著：《天主教早期传入中国史话》，7页，14页。

⁴ 耿昇、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪》，中华书局，1985年，中译者序言。

说，以免误会，最后又将回信译成阿拉伯文作副本。11月13日，贵由汗在回信上用玺，交柏朗嘉宾。柏朗嘉宾即于当日启程回国。¹教皇与蒙古汗之间的书信来往没有取得什么成果。

另一位出使蒙古的是鲁布鲁克的威廉(William of Rubruk)，他是法国佛兰德斯(Flanders)鲁布鲁克村人，圣方济各会士。他奉法兰西国王圣路易斯九世的秘密使命，携带法王和教廷的信函，于1253年5月7日从康士坦丁堡出发到钦察草原去见拔都之子撒里答，因为传闻说撒里答是基督徒，信函中大致是一些诫谕和友好之词。撒里答对此没有作出回答，而是把鲁布鲁克一行人送往蒙古去见蒙哥汗。鲁布鲁克请求留在蒙古地区传教，遭到蒙哥汗的婉言谢绝，鲁布鲁克不得不返回。²

元世祖忽必烈时期，元朝与罗马教廷之间也有一些交往：1265(或1266年)年，意大利威尼斯商人波罗一家三兄弟到东方经商到达元朝京城大都。忽必烈召见了他们，从他们口中了解到一些西方的情况，萌发了与西方沟通的意愿，于是委托他们带信给教皇，要求派一百名学者和传教士到中国来进行文化交流。1269年波罗兄弟返回并觐见了教皇格列高利十世(Gregory X)，呈交了忽必烈的信。教皇派两名多明我会士来中国。波罗兄弟带着15岁的儿子马可·波罗与两位传教士一同来中国。途中遇到战事，两名传教士半途而返。马可·波罗父子1275年到达中国，受到忽必烈的厚待。³1289年，教皇尼古拉四世(Nicolas IV)派遣意大利方济各会士约翰·孟德高维诺(Giovanni da Montecorvino, 1247—1328)东来传教。他1294年到达大都，受到元世祖忽必烈的欢迎，还允许他在大都传教。他在中国工作了30多年后在大都去世。⁴元顺帝妥欢贴睦尔于1336年派了一个16人的使团访问教廷。使团于1338年到达阿维农，向教皇本笃十二世(Benedictus XII)呈交了元顺帝的信，信中要求教皇向中国派遣继任主教。同年12月教皇派马利诺里(Giovanii de Marignolli)等人携带礼物及复信东来。于1342年到达大都，受到元顺帝的欢迎。马利诺里因当时中国政局不稳，1346年返回欧洲。⁵

元代的天主教自马利诺里返回欧洲后，再没有主教，天主教的传教事业自然停顿。随着元朝的灭亡，天主教在中国沉寂。

三、明末天主教的再度传入

自从元朝灭亡后，天主教在中国的传教事业一直沉寂了200多年。16世纪末，天主教再次传入中国。首先敲响中国大门的是耶稣会士。

方济格·沙勿略(Francisco Xavier 1506—1552)是耶稣会的第一批会士。他受耶稣会的派遣于1542年5月6日到达印度的果阿，希望在亚洲建立稳固的传教基地。他的传教活动获得了很大成功。1549年他来到日本传教。后来他产生了到中国传教的想法。1551年8月他乘葡萄牙商船到了广州对面的上川岛，等待进入中国的时机。但最终也没有成功，1552年12月3日悲惨地死去。耶稣会传教士最先到中国的是巴莱多(Melchior Barreto)，1555年来到广州。他计划建立天主教广州教区。但不久就积劳成疾，回国疗养。1557年驻马六甲的天主教主教派耶稣会士公匝勒(Gonzale)到澳门传教，建立了会所及教堂。1568年，教皇庇护五世(Pius V, 1566—1572在位)委任卡内罗为第一任中国主教到澳门就职。到任后，他曾两次去广州请官方允许在广州设立会所，但未批准。于是卡内罗在澳门从事传教工作，曾开设医院一所，为教内外患者服务。⁶

罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)，意大利籍耶稣会士。他是第一位获准在中国居留的传教士。1579年来到澳门，1585年获准在广东首府肇庆建立仙花寺教堂，进行传教活

¹ (韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，28页；30页

² 耿昇、何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，中华书局，1985年，184页。

³ (韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，33页。

⁴ (韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，33页，34页。

⁵ (韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，35页。

⁶ (韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年，39—41页。

动。¹

当时最著名的传教士是意大利人利玛窦 (Matteo Ricci 1552—1610), 1583 年与罗明坚同到广东肇庆。他采取了如下传教方针: 积极适应和学习中国文化及风俗习惯; 首先向上层社会传教; 引进西方科技等。由于这些传教方法非常适合中国的情况, 使天主教在中国传播十分迅速。其中许多著名人物如徐光启、李之藻和杨廷筠等均入天主教, 而且还成为传教士的挚友。利玛窦之后到中国来的传教士, 较有名的还有意大利人熊三拔、龙华民、艾儒略, 德国人汤若望、邓玉函, 西班牙人庞迪我等。²

明末, 传教士汤若望极得明思宗的信任, 在朝廷中不仅管理历局, 而且监制火炮。传教士在宫中积极传教, 在宫内设教堂两所, 举行弥撒, 十余年间, 宫中信教者达 540 余人之多。天主教在全国也相应地得到发展。³

四、清代的天主教

清初, 朝廷仍优待当时的传教士。汤若望“以治历算之学, 得为钦天监监正之官”。⁴天主教传教事业在全国得到空前发展。

17 世纪末至 18 世纪初, 天主教教会内部的“中国礼仪之争”导致中国皇帝与罗马教皇的对抗。康熙出谕禁传天主教。其后雍正、乾隆、嘉庆和道光各朝继续推行禁教政策, 教会完全处于地下活动状态, 这种情况持续了一百多年。⁵

第二节 天主教传入内蒙古

一、内蒙古天主教第一个传教基地——西湾子

清朝禁教期间, “大批基督徒, 越过了长城, 前往鞑靼沙漠中, 去寻找一点和平与自由, 依靠蒙古人允许他们耕种的几片土地为生。”⁶有关内地天主教徒迁往内蒙古的情况, 《拳祸记》中有这样的记述: “蒙古初无教友, 后有直隶教友数家, 不知何年, 迁往其地, 或以耕田谋活计, 或避朝廷禁教之令。”⁷这样, 内蒙古地区又有了自元代后期绝迹的天主教。

由关内迁来的教民最早定居的地点是一个叫做西湾子 (今河北崇礼县) 的小村。古伯察是这样记述的: “这一个小村是由移民建立的, 位于长城之外宣化十法里处。”⁸西湾子在察哈尔南部, “张家口东北百二十里, 在大东沟尽头处。”⁹据《西湾子圣教源流》记载, 1700 年前后, 西湾子的张姓家族中, 有人信奉天主教。第一位教友是张根宗, 他“自奉教之后, 劝勉地户民人奉教者渐渐广多”, 并于乾隆年间建念经公所东西房四间。之后因教友众多, 不能容纳, 于嘉庆十年将旧房拆毁, 重建新房五间。道光十五年又重修大堂房十间。西湾子教友集体决议, 将村后山坡上四十亩左右的地, 充做村中信友的公共坟地。公元 1800 年以前, 西湾子天主教已有一百多年的历史。这里的教友由北京耶稣会的神父给他们举行弥撒施行圣事, 或是由教友自己到北京去领圣事。¹⁰

二、法国遣使会的传教活动

¹ 顾裕禄:《中国天主教的过去和现在》, 上海社会科学院出版社, 1989 年, 5—6 页。

² 王志心:《中国基督教史纲》, 上海古籍出版社, 2004 年, 63—73 页。

³ (韩) 李宽淑:《中国基督教史略》, 社会科学文献出版社, 1998 年, 60 页。

⁴ 王治心:《中国宗教思想史大纲》, 东方出版社, 1996 年, 202 页。

⁵ 张泽:《清代禁教期的天主教》, 光启出版社, 前言, 2 页。

⁶ 古伯察:《鞑靼西藏旅行记》, 耿升译, 中国藏学出版社, 1991 年 2 月, 第 3 页。

⁷ 李问渔:《拳祸记》, “蒙古教难”上海土山湾印书馆, 1923 年第二版。

⁸ 古伯察:《鞑靼西藏旅行记》, 耿升译, 中国藏学出版社, 1991 年 2 月, 第 43 页。

⁹ 王守礼:《边疆公教社会事业》, 上智编译馆出版, 1950 年, 第 37 页。

¹⁰ 隆德理:《西湾子圣教源流》, 古伟羸主编:《塞外传教史》, 台北光启社, 2002 年, 10—15 页。

1、遣使会在蒙古开教

从1700年前后到十九世纪二三十年代，是西湾子天主教平稳发展时期。从康熙朝后期开始，清政府屡下禁教之令，西湾子村“从前曾有破获天主教之案”。¹但是，因为“西湾子僻处山曲，因而庆幸无事，教务向外发展虽不可能，村中教友却日渐增多”。²这一时期，法国遣使会代替耶稣会的传教使命，来中国传教。西湾子的宗教活动也是由遣使会传教士主持的，但当时仍是禁教期，传教士只是偶尔光顾西湾子村，但“没有人常住在这里”。³

1829年，法国遣使会代理会长薛玛窦（1780—1860）逃离北京，同李修士及在北京北堂修道院的八位修生一起来到西湾子堂，于是，薛神父成为西湾子的第一任本堂神父。他到任之后，也创办了一个修道院。⁴1835年7月法国传教士孟振生来到西湾子，成为这里的第一任主教。他建了一座中国风格的宽敞的教堂，名叫“双爱堂”，教堂呈“人”字形，有两个门，男女教徒分别由不同的门进入教堂。⁵

孟主教之后，来过西湾子的外国传教士有秦神父、古伯察、达京等。他们都是临时暂住西湾子。⁶此时，“教友随往殊多，于是教行日广，教友日繁”。⁷孟神父初到时，西湾子有教友一百三十家，教外二十家。蒙古地方约有教徒2000人，其中676人在西湾子村。⁸西湾子的天主教传教事业得到迅速发展。

遣使会管理西湾子教堂数年后，1838年8月14日罗马宗座划出了一个新的教区，即满洲里、辽东、蒙古三个地方合并为一个新教区，同时指派巴黎外方传教会接管。这样，西湾子村也归于新教区。曾是四川主教的传教士方济各（Mgr. Emmanuel Jean-François Verrolles, M. E. P.）擢升为新教区的代牧，启程来到西湾子。孟神父致函总会长，陈述当时西湾子的教务情况，强调：如果遣使会离开蒙古地区，西湾子修道院恐怕就要解散，修生们不得不遣散回家，许多神父也得迁往澳门。同时，澳门修道院的院长遣使会的陶若翰神父也给罗马传信部上书，说明西湾子对遣使会会士是很重要的地方，它既是修道院的所在地，又是全中国北方的总堂。罗马宗座得悉他们所奏呈的理由，便重新做了调整，使西湾子再度隶属于遣使会。1840年底，罗马宗座将蒙古重新划分为一个新教区，并派遣孟神父为新教区代牧，因此，西湾子堂就成了蒙古教区的总堂。蒙古教区的边界是：南以长城为界，东以关东三省为界。⁹

1842年，孟神父把西湾子的大小修院分开，将小修院迁到二道河县境大青山小东沟村。小东沟就成为蒙古教区的第二大堂口。1846年4月28日，罗马宗座委派孟主教管理北京教区，同时兼任蒙古教区代牧。此时，蒙古教区有了三个大教堂，中为西湾子，西为小东沟、东为苦立图（也称苦柳吐）。1847年3月教宗委派孔神父（Fr. Florent Daguin C. M.）为蒙古教区副主教。在任十年后，1857年9月孔副主教被任命为内蒙古教区的正主教。¹⁰

2、遣使会在蒙古东部的传教活动

遣使会的传教活动主要以西湾子为中心，同时也将传教活动向东发展。在东部地区也建立了一些传教点。

黑水川传教点，黑水最初是一条河的名字。它的具体位置现已不可考，但根据古伯察《鞑靼西藏旅行记》的记载进行推测，其地大致在今内蒙古翁牛特旗东部。这里很早就有了传教

¹ 《察哈尔都统庆昫奏有法传教士前往口外传教片》，中国近代史资料丛刊续编《清末教案》第一册，中华书局，1996年6月，191页

² 王守礼：《边疆公教社会事业》第38页

³ 隆德理：《西湾子圣教源流》，15—17页

⁴ 隆德理：《西湾子圣教源流》，17页

⁵ Patrick Taveirne, Han-Mongol Encounter And Missionary Endeavors, A History of Scheut In Ordos, 1874-1911, pp201-202

⁶ 古伯察：《鞑靼西藏旅行记》，第30页

⁷ 李秋：《拳祸记》，蒙古教难

⁸ 隆德理：《西湾子圣教源流》，20页、23页

⁹ 隆德理：《西湾子圣教源流》，26-27页

¹⁰ 隆德理：《西湾子圣教源流》，28-31页

活动。早在 1722 年就有耶稣会传教士刘保禄前往巡视。1750 年，天主教徒赵氏家族，为躲避清廷的查禁，来到黑水川地区。赵氏从蒙古人手里买到整个黑水川的土地，这里渐渐成为天主教传教中心。¹

小东沟传教点，有关小东沟的情况，前已述及。它是二道河县的一个小村庄。1842 年孟振生神父曾把西湾子村的小修道院迁到了小东沟。1846 年又将小修道院迁回西湾子。小东沟就成为一个小堂口。²

马架子村传教点，位于今赤峰郊区的东山。距黑水二日行程。关于天主教传入此地的时间有两种观点。一种认为，天主教在清朝乾隆年间传入此地。乾隆年间，有张氏家族在此地经营木材生意，雇佣了一家白氏雇员。白姓雇员入了天主教，受白姓雇员的影响，张氏家族也加入了天主教，并在自己府中建立了教堂，从事宗教活动。³另一种说法认为，天主教于清朝道光年间传入本地。据这里的天主教徒传说，最早来这里传教的是一个外国传教士。这个传教士来到此地，遇到了一个信仰佛教的常姓农民，传教士与常姓农民交谈辩论之后，说服了他，使他改信了天主教，成为这里的第一个教徒。常某死后，村中教徒逐渐增多。通过村中教徒的集资，在常家院中建起三间草房，作为宗教活动的场所，称为“马架子公所”。另外，在马架子村的墓地中，至今还保留着一方传教士的墓碑，碑文上有如下记载“善称，司铎李伯多禄，大清咸丰元年十二月初七日”。由此碑文可以推知，道光年间，这里已经有了天主教徒，而且也有常住的传教士。⁴

松树嘴子传教点，位于热河朝阳县境内（今属辽宁省）。清朝道光年间或更早之时，这里就有了天主教的活动。1850 年（道光三十年），法国传教士安理日和方腊隔勒在松树嘴子传教，被巴林郡王那木济勒旺楚克抓获。⁵两位传教士被“解赴广东总督衙门”。⁶不久，两位传教士又先后返回了松树嘴子村。他们重新开始了传教活动，“因天主堂业已倾圮，劝人出钱按照西洋样式盖造”。教堂建成后，“每逢礼拜日，聚众诵经”。不料被热河督统英隆获悉，于 1851 年 1 月，由朝阳县再次将两位传教士抓获，“将该夷人解送直隶转解广东”，且“所有松树嘴子之天主堂，飭县折毁，不容再行建盖，并严查习教人等不得有勾结煽惑不法情事。”⁷最后，二位传教士由上海领事“遣归本国管束”。⁸光绪初年，又有法国传教士来此地传教，“出资购买该处人民院落，”修建了天主教堂。⁹此后，松树嘴子的教务逐渐发展起来。

3、遣使会在蒙古西部地区的传教活动

西部地区早在清代乾隆年间便有了天主教的活动。这里所说的西部地区是指西湾子以西的蒙古地区，即西湾子以西直到归化城（今呼和浩特）地区。1750 年（乾隆五十年）时，“几家信教的农民，由山西忻县迁到抢盘（凉城县境内），以后从东部迁来的人民，逐渐增多，遂成了公沟堰村（1878 年）、香火地（1888 年）和沙卜（1887 年）三个村庄。”¹⁰

十九世纪遣使会开始向蒙古西部发展教务，当时最早到这里传教的传教士有古伯察和秦神父。1837 年，秦神父到达西湾子以后，说服沙当金巴等二名蒙古喇嘛改信了天主教。传教士向沙当金巴他们学习蒙古语，并“确定了对于蒙古民族传教的方针”。¹¹1844 年，蒙古教区主教孟振生派秦神父和古伯察西行传教，“使他们向游牧的蒙古人布教，并试图在他们之中，

¹ 古伯察：《鞑靼西藏旅行记》44-45 页，28 页。

² 隆德理：《西湾子圣教源流》30 页。

³ 古伯察：《鞑靼西藏旅行记》，第 35 页。

⁴ 乔占英、冯允中、徐贵宗：《东山天主教堂》，《赤峰松山区文史资料》第一辑，第 152 页。

⁵ 《理藩院奏报蒙古巴林郡王拿获法国传教士二人情形摺》，《清末教案》第一册，第 77 页。

⁶ 《直立总都纳尔经额奏报遵旨将巴林郡王所获法教士转解广东片》，《清末教案》第一册，第 82—83 页。

⁷ 《热河督统英隆等奏为遵旨查明法传教士在朝阳建堂传教一案情形摺》，《清末教案》第一册，第 171—172 页。

⁸ 《署直隶总督谭廷襄奏陈应将在朝阳建堂传教之法教士转解遣归摺》，《清末教案》第一册，第 173 页。

⁹ 《朝阳县志》卷八《寺观》“天主堂”民国十九年五月修，内蒙古图书馆藏铅印本。

¹⁰ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第 33 页。

¹¹ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第 36 页。

开创一个传教区。”¹两位传教士“计划乃在劝化佛教中心人物皈依圣教，以求蒙民望风景从之奇效”。²二人从东部的黑水出发，在沙当金巴的引导下，经过察哈尔、归化城、鄂尔多斯、兰州、青海等地，最到达西藏。二人“所到之处，或住数日数月，及年余不等。”³“所传人数，亦无册籍记载，实在不能追忆姓名。”⁴1846年3月（道光二十六年二月），两位传教士在西藏被驻藏大臣琦善查获，并于1846年10月被交荷兰国领事收领。⁵

秦、古两位传教士之后，遣使会教士闫司铎、吴司铎、谢司铎、樊司铎、戴伟德等到西部地区传教。1848年，吴司铎被派经营归化城地区的天主教事务。他在这里传教长达12年之久，其活动的地区，“东致二十三号（兴和县境内）西迄归化城，北至后坝，南迄岱海川。”⁶1861年，吴司铎调回北京，由谢司铎接任教务。不久，又有樊司铎、戴司铎、凤司铎、赵司铎、郑司铎等接连来到这一地区传教。

西部地区与东部地区相比，天主教据点不多，教徒人数也很少。主要有以下一些传教据点：

黄榆泮村，在今内蒙古自治区乌盟兴和县境内，是西部地区较早有天主教教民活动的地方。早在嘉庆二十三年教民郝朝升就来到这里租地垦荒。道光、咸丰年间又有教民池进禄、段佑等在此地种地谋生。随着教民人数的增多，这里逐渐形成了天主教教民村落。⁷

二十三号，位于今内蒙古自治区乌盟兴和县，最早来到这里传教的是吴司铎，谢司铎后来在这里设立了育婴院总院，收容被遗弃的女婴。⁸

大抢盘，位于今内蒙古凉城县境内，上文所说的山西忻县教徒，就是在1750年最早来到这里定居。以后，从东部迁来的教徒逐步增多。⁹到了吴司铎来此传教时期，大抢盘已经“有教友二百五十名，修小经堂一座”。¹⁰

此外在后坝和岱海川地区也有一些教徒，“各村虽有教友，亦不过三家二家。”¹¹

遣使会在内蒙古传教时期，是天主教在内蒙古发展的初期。尽管蒙古教区地处边疆，传教士和教民容易隐蔽，但是，传教士所遇到的困难和阻力仍然是很大的。极其恶劣的自然环境，是传教士来到这里面临的巨大挑战。适应环境并生存下来对传教士来说是首要的大事。严寒、饥馑、疾病等时刻威胁着他们的生命，一些传教士虽然很年轻，但来到这里不久就死去了。如谢司铎“乃有为之青年也，教友等颇爱戴之。……疲于疟疾，备领圣事，安然而逝。”¹²达京1843年到西湾子，1859年死于库里图。¹³这一时期的传教活动是非法的，为清政府严令禁止，这是传教的最主要的阻力。除前面提到的安理曰、方腊隔勒、秦神父、古伯察等传教士被清政府驱逐回国外，1862年，“樊司铎率同传教先生，行至归化城，乃被道台察知，将樊司铎等一行六人，拘获监禁。”¹⁴此外，塞外农民人口较少，分布稀疏，蒙民以游牧为生，居无定所，再加上喇嘛教在这里的巨大影响，给传教带来较大的困难。在这种环境下，除了西湾子村、马架子村有教士常驻以外，大多数传教士采取巡回游历的形式传教，“故无定居，

¹ 古伯察：《鞑鞞西藏旅行记》，第33页。

² 常非：《天主教绥远教区传教简史》“圣味增会士此方传教之概况”。

³ 《四川总督宝兴覆研鞞西藏盘获之法国传教士噶毕约则等情形摺》，《清末教案》第一册第19页。

⁴ 《两广总督耆英等奏为讯明至藏法国传教士噶毕约则并已交荷兰使臣收领等情形摺》，《清末教案》第一册第28页。

⁵ 《清末教案》第一册第16页、29页。

⁶ 常非：《天主教绥远教区传教简史》“圣味增会士此方传教之概况”。

⁷ 同治元年闰八月八日，总署收哥上眷函，附山西教民认种地段清单，《教务教案档》第一辑，701页，档案号769

⁸ 常非：《天主教绥远教区传教简史》“圣味增会士此方传教之概况”。

⁹ 隆德礼：《西湾子圣教源流》第33页

¹⁰ 常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

¹¹ 常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

¹² 常非：《天主教绥远教区传教简史》“圣味增会士此方传教之概况”。

¹³ 古伯察：《鞑鞞西藏旅行记》，耿升译，中国藏学出版社，1991年2月，第33页

¹⁴ 常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

而无教堂之成立，是以每择教友之房屋，为其寄宿之所，且今日在此，明日在彼。所有各乡之教友，每年必轮流遍访，或授以当领之圣事，或训以当知之教义。”周行一圈以后，即回西湾子总堂，“略事休息，然后再出外游行，一如前述。”¹

谢、樊二位司铎传教期间还改进了传教方法，其中成效最为显著的方法是建立传教先生训练所，来培养传教先生。“此辈传教先生毕业后，分发各教友所在地，训诲教友子弟，指导教友之公教生活。凡关于圣教中人，祈祷诵经，恪守教规之事宜，纯由传教先生一方为之讲解其内蕴，一方率领之以践诸实行。”²正是有了传教先生的帮助，传教成效显著，“故当时以二位司铎之力，能使数百里内散居之教友，咸成热心教友。”³

三、比利时圣母圣心会在内蒙古的传教活动

1、圣母圣心会的建立

圣母圣心会 (Congregation of the Immaculate Heart of Mary, CICM) 是以比利时籍会士为主 (也有荷兰籍会士) 的天主教传教修会。创始人南怀义 (Theophiel Verbist, CICM) 神父，1823年6月12日生于比利时的安特卫普，在马林 (Malines) 教区小修院及大修院完成学业。最初他计划在中国创办孤儿院，后来接受其它神父的建议，决定成立一修会，此修会的使命：除了皈依教外人的基本使命，还有一项特殊使命，即向中国人传教及照顾弃婴。1862年6月成立了培养愿意去中国传教的年轻司铎的司各特初学院。南怀义神父及他的同伴因此被称为“司各特传教士” (Scheutists or Missionaries of Scheut)。⁴

1862年11月28日，圣母圣心会被马林教区总主教史枢机 (Card. Engelbert Sterckx) 批准成立。“修会的使命在于培育并派遣献身于向教外人宣扬福音者，以志愿前往中国的人为特定对象。修会应该为会士提供住处，并照顾自传教区退休的传教士。枢机核准修会的法定地位，并任命南怀义神父担任修会总会长。”⁵1864年8月22日，罗马万民传信部召开大会，决定将蒙古的传教权转移给圣母圣心会。1865年8月24日，南怀义带领第一批司各特会士起程到中国传教。12月5日南怀义率同同会会士韩默理 (Hamer Ferdinand)、良明化 (Vranckx Frans)、司维业 (Van Segvelt Aloïs) 共四人，于教友之热烈欢迎中到达西湾子。⁶1865年以后圣母圣心会逐渐接替了法国遣使会在蒙古教区的所有教务，开始在内蒙古地区传教。

2、圣母圣心会在内蒙古传教的开端

圣母圣心会是在两次鸦片战争以后来到内蒙古传教的，此时蒙古教区的传教环境发生了很大变化。1858年，英、法两国与清政府签定了中英、中法《天津条约》。其中中英《天津条约》第八款规定：

耶稣圣教暨天主教，原系为善之道，待人如己。自后凡有传授习学者，一体保护。其安分无过，中国官府，不得苛待禁阻。⁷

中法《天津条约》第十三款规定：

天主教原以对人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事，概听其便。凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文，无论

¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

²常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

³常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣味增会士此方传教之概况”。

⁴ Daniël Verhelst：《向中国传教的比利时》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，第126、129、130、133页。

⁵ Daniël Verhelst：《向中国传教的比利时》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，第133页。

⁶ 同上，138页，142—143页；《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，第363页

⁷王铁崖主编：《中外旧约章》第一册，第97页。三联书店，1957年版。

何处，概行宽免。¹

1860年英、法国又迫使清政府签订的《北京条约》中规定传教士可以到内地传教。中法《北京条约》中文本第六款规定：

应如道光二十六年正月二十五日上谕，即晓示天下黎民，任各处军民人等传习天主教，会合讲道，建堂礼拜，且将滥行查拿者，予以应得处分。又将前谋害天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土、房廊等件应赔还，交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处之人，并任法国传教士在各省租买田地，建造自便。²

1861年12月，清廷颁布上谕，要求“各该地方官于凡交涉习教事件，务须查明缘由，持平办理。如习教者果系安分守己，谨饬自爱，则同系中国赤子，自应与不习教者一体抚字，不必因习教而有所苛求”。³

《天津条约》和《北京条约》的签订，实际上打开了外国传教士向中国内地传教的大门，天主教也在中国内地取得了合法地位。内蒙古地区天主教会的传教活动也从秘密走向公开。圣母圣心会传教士正是在这样的历史背景下来中国传教的。据当时察哈尔都统庆昀的奏报：1861年1月有一个外国传教士从宣化来到口外。传教士一行有“骡轿一乘，内座一人，引马四人，行李大车一辆，轿上插有黄旗，旗上用汉字书写‘大法国传教修士’字样”。⁴可见，传教士已公开到内地传教，无所顾忌。

3、圣母圣心会向内蒙古西部传教

1866年秋，内蒙所有遣使会士“皆相率东去”，圣母圣心会正式接管蒙古教务。接管教务之初，由于圣母圣心会传教士人数有限，只能首先接管西湾子、黑水等东部地区，归化城区以及大西口外(归化城以西)的教务仍由遣使会承管。⁵遣使会“设总堂于今日兴和县二十三号村，圣母圣心会管理中区和东区”。⁶不久，随着圣母圣心会来内蒙古传教士的增加，天主教会制定了向西发展扩大教区的传教方针，大力向内蒙古西部扩展教务。

1868年，比利时传教士费尔林敦(Verlinden Remi)被派到大西口外指导传教，住在西营子(也称南壕堑，今河北尚义县)。费司铎为了迅速传教，成立了“圣方济各沙无略会”，“严格训练有志传教之教友，男女皆分收，待训练期满，派遣各乡，宣讲教义。”此传教方法不久便“大见神效”。之所以有这样的传教效果，跟传教先生的自身素质有很大关系，这些传教先生，“比较其它居民，尚称杰出，且各人皆有一艺之长，为人器重，然其中以粗识医道者为多。”有一位姓石的传教先生，奉派来归化城传教，“一年内，与将死幼童领洗，约二百多名之多。”传教活动也遇到了一些困难，“每因教友以教律不出迎神赛会拨款，……而无知愚民籍此与公教为难，且有若干地方官故事拘禁教友，迟久不判，即判，亦少秉公，是以教务总受打击，教友仍多避处深山背巷。”⁷

1871年，副主教巴耆贤抵达西湾子，所有神父一起到西湾子欢迎巴耆贤副主教，神父们提出，有希望开教的地点是西营子(南壕堑)，决议在西营子地区开展传教活动，因为“距西营子不远，有许多蒙古居民”，由此可以“向蒙古民族劝化奉教。”⁸

1873年，传教士德玉明在南壕堑建立教堂，向当地居民传教。这里逐渐成为天主教的又一个重要堂口。1893年3月，俄国学者波兹德涅耶夫经过南壕堑时，曾亲临这里的教堂，对这里豪华的教堂以及规范的宗教仪式大加称赞。“在我们早已司空见惯的中国人的矮小房屋中间，这座教堂显得分外雄伟和惊人地壮丽。”对于教堂内部，他也进行详细描述：“教堂里面

¹王铁崖主编：《中外旧约章》第一册，第107页。三联书店，1957年版。

²王铁崖主编：《中外旧约章》第一册，第147页。三联书店，1957年版。

³《著内閣宣布嗣后各地方官于习教事件务须持平办理上谕》，《清末教案》第一册，第205页。

⁴《察哈尔都统庆昀奏有法传教士前往口外西湾子传教片》，《清末教案》第一册，第191页。

⁵常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁶隆德礼：《西湾圣教源流》，第47页。

⁷常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁸隆德礼：《西湾圣教源流》，第53页。

陈设简陋，但就其高大来说却是气派宏伟。墙是用中国通常的土坯砌成的，连油漆也没有上过；地是用石块和砖头砌的；顶棚的中央是扁圆的拱形，两侧平直，都是薄板覆面；从门口到祭坛有两行圆柱，每行七根，也都是用薄板覆面；最后，祭坛上的壁龛和壁龛上方的半圆形尖拱也同样是用薄板做成的。入口处也和一般天主教堂里一样，开在南面，有三扇门：当中是高高的双扉正门；两旁是较矮的单扉侧门，供人们平时出入，有包着铁皮的门闩。在这几扇门的上方，也就是祭坛的正对面，有一排上敞廊，它上面是与大厅的柱子相接的拱顶，下面还有圆柱支承。”南壕堑及其附近当时已经有 3000 名教友，这些教徒全是当地的汉族居民。¹

1872 年，主教巴耆贤为便于传教起见，将内蒙古分为三个传教分区，即东区包括赤峰、热河一带，中区包括西湾子一带，西区包括南壕堑、岱海、归化城以及后坝地区。归化城以西当时还没有教友。后坝已有很小之教友村庄四五个，如勿尔兔沟、六道沟、乌塔尔贝（铁圪旦沟一带）、什卜尔台。什卜尔台一处已有司铎住堂。后坝的教友大多是移民，本地人皈依天主教的不多。其中的赵、南二姓教友，来自二十三号，孟、常二姓教友来自大抢盘。²

1873 年，巴耆贤由东区视察教务后来到了西区。4 月，他同桂德真（Cuissart Edouard）首先来到乌塔尔贝（铁圪旦沟），此处的教友第一次见到主教，因此非常兴奋。接着巴主教又到后坝各教友村庄巡视，并给当地许多教友付授坚振圣事。5 月巴主教率同张玛弟亚司铎到达归化城，住在三合村，寄宿于韩姓大会家。主教为了办理在归化城购地建造教堂及开设育婴院之事，在归化城连住数月。在视察中，巴耆贤看到土木川（属河套平原）面积广阔，人口稠密，感到“若不有教友，殊以为憾”。³于是决定多派遣传教士西来传教，加快西区的传教活动的步伐。

4、西南蒙古教区的建立

1873 年，阿拉善与准噶尔旗王爷到北京朝见天子归来，路过西营子（南壕堑），参观了当地的天主教堂，二位王爷对巍峨壮丽的天主教堂十分好奇，当即谒见西营子的司铎，并与司铎“会谈良久，心为之悦，当面即请司铎等分身西来传教。”德玉明和费尔林敦两位司铎联名上书巴主教，请求准与西来鄂尔多斯、阿拉善等处传教。巴主教接到信后，立即答应了他们的请求。⁴1874 年 2 月，德玉明和费司铎（一为桂德贞）从南壕堑起程，有向导沙当金巴作向导，“往西方蒙民处开教”。⁵二人经过归化城，托克托、河口、准格尔旗、乌审旗，于 1874 年 4 月 7 日来到城川。7 月，他们在城川建立教堂一座，并有“蒙籍教友数家。”“蒙氏教友，仍不村居，故其教堂如设于旷野之中，然每逢主日，四方教友赶来瞻礼，顿如开市。”⁶不久，巴耆贤派相司铎、步司铎前往准噶尔旗传教，顾司铎和司福音随德玉明到阿拉善传教，在阿拉善居住数月，传教进展缓慢，未能如愿以偿。于是司福音和顾司铎到鄂托克旗，帮助费司铎传教，并学习蒙古语。同时，相、步二位传教士也在准格尔旗的尔驾马梁一带传教成功。⁷这样，数年的时间，内蒙古西南部有了以下一些天主教传教点：

城川，位于今乌审旗南端与陕西省的交界处。1874 年，德玉明和费司铎来到城川后，在附近的苏泊儿海子盖起土房数间，并吸收几户蒙古居民加入天主教。⁸当时，城川地区还不算是一个正式的天主教据点，只是“传教士和三、四家蒙古教友住在古城的左近。”⁹光绪初年，

¹ 阿·马·波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》第二卷第 189—191 页，刘汉明译，内蒙古人民出版社，1983 年 5 月，第一版。

² 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

³ 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁴ 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁵ 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁶ 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁷ 常非：《天主教绥远教区传教史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。

⁸ 刘映元：《天主教在河套地区》，内蒙古文史丛书《史料忆述》第一辑，第 42 页。

⁹ 王守礼：《闵玉清传》，第 16 页，内蒙古图书馆 1979 年 11 月根据内蒙民委所藏油印本传抄。城川原先是一座古城。

城川古城里建起了正式的教堂。¹1877年，城川地区大旱，穷苦蒙古人报名奉教，用教堂的施舍度荒年。以后，年景好转，教徒又逐渐减少，只剩卜三十来户。1882年，司福音在城川旧城扩建天主堂，盖房二十多间，并挖了一些窑洞，供教徒居住。这时的教徒增加到四十余户。

三道河，也称三盛公，位于今邓口县粮台镇(巴彦高勒)。德玉明和费司铎(一说为桂德真)来到这里之后，从蒙古人手里租到大批土地，设法召请汉族农民，挖渠造沟加以灌溉，从事开荒，从事耕种。²1876年，曾在尔驾马梁传教的杨司铎率该地的教友十余家到三道河居住。1879年，德玉明也率西湾子和岱海一带教友百余户到三道河居住。³教徒们“找到了一个将要被黄沙填没的旧渠，就地挖掘，加以利用，由是建立了圣母堂和旧地的几个小村。”1878年，“教士们买到了一所破旧的油房，名三盛公，于是就在这油房遗址的旁边，设立了一个农村，仍然沿用着油房的旧名称。”⁴1892年，华北地区自然灾害严重，许多逃到三盛公地区的灾民加入了天主教，同时，三盛公传教士闵玉清(Bermyn Alfons)神父从罗马教廷争取到修建教堂的款项，由传教士蓝广济(Lemmens Willem)神父监工修筑，到1893年，三盛公大教堂落成。⁵三盛公周围每年秋收丰富，因而自动迁来的汉人也就日见增多，于是设立了三盛公附近的几个小农村。在距三盛公东北120公里的达拉特旗地，又成立了大发公教堂。三盛公和大发公两处拥有三千多人口。⁷

宁条梁地区，位于内蒙古伊克昭盟同陕西三边交界处。最先在这里传教的是德玉明和费司铎，后来还有司福音等传教士。传教士初来传教时，租赁当地的窑洞居住，不久，司福音购买当地农民冯世耀的土地四十晌，盖起了二十二间土房，有了存站的地方，开始传教。⁸1875年，司福音又在小桥畔购买蒙地二十晌，1882年开始建堂，中间因为打官司，一度停止施工，到1886年建立起小桥畔教堂。1895年由于相传当地回民要起义⁹，于是，当时小桥畔教堂的传教士贾明远雇人修筑了坚固的围堡。¹⁰除了小桥畔教堂以外，这一带还有：下营子、乌兰不浪、堆子梁等天主教村落。

二十四顷地，位于今内蒙古土默特右旗。最先来到这里传教的是中国籍传教士陆殿英。1877年，陆殿英接管尔驾马梁地区的教务，由于这带土地贫瘠，教民生活闲难。陆殿英于1880年从当地农民高九威手里买到草地一段，估算为二十四顷(实际为一百余顷)，1881年，陆殿英将尔驾马梁教民迁到新买的二十四顷地垦荒，于是，二十四顷地天主教村逐渐形成。到1882年，已经有教徒三、四十家。¹¹

传教区的迅速扩展，为西南蒙古教区的建立提供了条件。1883年12月，罗马教廷根据蒙古教区主教巴耆贤的建议，将蒙古教区分为三个部分：中蒙古传教区，主教巴耆贤，总堂设立于西湾子；东蒙古传教区，主教吕继贤，总堂设于松树嘴子；西南蒙古教区或称鄂尔多斯传教区，总堂设于今磴口县三盛公，主教为德玉明。¹²

1884年5月，巴耆贤为德玉明举行主教授任仪式。1885年，德玉明来到三盛公，并将西

¹刘映元：《天主教在河套地区》，内蒙古文史丛书《史料忆述》第一辑，第42页。

²《天主教传入鄂托克旗的情况》波都勒口述，曹德巴整理，《鄂托克前旗文史资料》第一辑。

³王守礼：《边疆公教事业》，第19页。

⁴常非：《天主教绥远教区传教简史》，“西南蒙古传教区传教进展之概况”。

⁵王守礼：《边疆公教事业》，第19页。

⁶郝威：《三盛公天主教主教坐堂历任主教情况》，《巴彦淖尔文史资料选辑》，第四辑，第118页。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第20页。

⁸刘映元：《天主教在河套地区》，内蒙古文史丛书《史料忆述》第一辑，第45页。

⁹《闵玉清传》记载的是1896年。

¹⁰王守礼：《边疆公教事业》，第45页；《闵玉清传》，第105—106页。

¹¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教史”。

¹²常非：《天主教绥远教区传教简史》，“圣母圣心会接管内蒙教务之概况”。参见王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第148页。

南蒙古教区的总堂设在这里，原因是“盖以彼方之教友比较为多焉。”¹西南蒙古教区的范围比较广泛，包括今伊克昭盟七旗，包头市、土默特右旗以及巴彦淖尔盟的乌拉特前旗、五原县、临河市、磴口县等，此外还包括陕西三边北部和宁夏的一部分。

西南蒙古教区建立后，天主教的传教事业发展较快。1889年，传教士董明允任二十四顷地的本堂神父，他初到这里，就积极“向四方扩展教务，不遗余力。”设立了要理书房，以利于传教。同时置买银匠窑子、程奎海子等地的土地多顷。当年亦由二十四顷地迁移教友若干家到西部的小淖儿垦种堂地。²1893年，传教士蓝广济由小淖儿调到二十四顷地继任本堂，当时来此地奉教的人日增日盛，蓝司铎精通工程学，于是建筑了大经堂一座，是当时内蒙古最大的教堂。在韩默理任主教时，他于1900年将西南蒙古教区的总堂迁到二十四顷地。³在二十四顷地的周围，有小淖儿、银匠窑子、程奎海子、小巴拉盖、苗六泉子、白泥井等许多天主教传教点。

5、中蒙古地区的传教活动

圣母圣心会向西部扩展教务，建立西南蒙古教区的同时，在中蒙古等地的传教活动也有所进展。

1875年，黑土洼(今沽源县)还是一处蒙民的牧场，后来才有教友迁来开垦。1892年，有传教士到达察哈尔的黑土洼地区传教，形成了平定堡村。同时由西湾子、五号等地迁去教民不少，几年时间，形成了千金村、高山庄、狐狸峪沟、头号、饷马沟等天主教村落。⁴

光绪年间，天主教传到和林格尔。1890年，这里建立了迭力素天主教堂，教堂有房屋八十余间，四周筑有土墙。⁵

大抢盘(今凉城县)地区的天主教会在原来基础上发展得较快。1878年，这里建立了公沟堰天主教村；1887年又形成了沙卜儿天主教村；1888年香火地天主教村落也在这一带建立。⁶

1887年，传教士来到察哈尔的七苏木滩，在玫瑰营西北十八里的望爱村传教。⁷1894年传教士刘拯灵带了一批教友，“经官方协助，买得黄旗七苏木滩及三、四苏木各一部分土地。”教会将这些土地转卖给从南壕堑、二十三号、窑子沟、沙卜儿等处迁来的教民。逐渐在这里形成了以玫瑰营子为中心，包括哈拉沟、望爱村、圣家营子、古营盘等大小天主教据点。⁸

在《北京条约》和外国列强势力的庇护下，圣心圣母会在内蒙古地区的传教活动，进展非常迅速。传教士所采用的传教方法主要是先设法占有土地，然后移民传教。在当时的情况下，这种传教方法收到了十分显著的效果。

第三节 庚子年后内蒙古天主教的发展

一、庚子年后(1905年)内蒙古天主教的三个教区

庚子年(1900)义和团运动，有大量教民和传教士被杀，天主教会损失惨重。运动过后，天主教逐步恢复发展起来。到1905年，内蒙古的三个教区都有不同程度的发展。具体情况如下图：

¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“西南蒙古传教区传教进展之概况”。

²常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教史”。

³常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教史”。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第28页。

⁵《和林格尔县志》卷十二“民俗宗教”，第632—633页，内蒙古人民出版社，1993年3月第一版。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第33页。

⁷赵琛：《玫瑰营天主教》，《乌兰察布文史资料》，第二辑，第249页。

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第33页。

1905年内蒙古天主教三教区简况表¹

教区	教民	新守规	西教士	华教士	教堂	修院	修生	学校	育婴堂	女婴
东蒙古	9000	2500	27	8	158	1	20	31	6	290
中蒙古	18493	2784	29	14	96	1	80	66	9	1620
西南古	5600	3200	27	1	30	1	26	52	4	456

上表所列的各项数据反映了庚子年后天主教各项事业的发展情况。有些情况还需补充说明如下：

东蒙古教区的教堂共计 158 处，其中包括神父住堂 13 所，会所 116 处，公堂 16 所，小堂 13 所。总堂在松树嘴子，主教是叶布施 (Abels)。学校 31 所，包括中学堂 2 所，中学生 62 人；男小学堂 25 所，女小学堂 4 所。育婴堂所收养的女婴人数 290 多人，其中不包括寄养在人家的婴孩数。

中蒙古教区的教堂共有 96 所，包括公堂 28 所，小堂 68 所。公学院与修道院合并为 1 所。学校 66 所，包括男小学堂 40 所，学生 800 人；女小学堂 26 所，学生 120 人。

西南蒙古教区的教堂 30 所，包括神父住堂 9 所，公堂 21 所。学校共有 52 所，其中包括男小学 30 所，有男生 515 人；女小学 22 所，有女生 394 人。西南蒙古教区分为三部分：东段，以二十四顷地为中心，1900 年，韩默理主教由三盛公迁座堂于此。西段，以三盛公为主堂。南段，以宁条梁为主堂，附近有城川教堂，有纯蒙族教友千余人。

二、1922 年内蒙古各教区的发展

1922 年，罗马教廷决定改东蒙古教区为热河教区；改中蒙古教区为察哈尔教区；改西南蒙古教区为两个教区，即西部（包头以西）为宁夏教区，包头以东包括四子王旗、归化城区、和林县、清水河县等在内在为绥远教区。²

重新划分教区后，内蒙古教区由三个教区变为四个教区，即热河教区、察哈尔教区、宁夏教区、绥远教区。1922 年在内蒙古天主教的发展史上是值得记述的一年，有许多重要的历史事件发生在这一年里。第一件大事：在山西大同城北四里许的卧虎湾新建“内蒙古各教区的神哲学院”一座。这是内蒙古地区最大的天主教修院。第二件大事：比利时圣母圣心会为内蒙古教区建设了“公教医院”一座。第三件大事：西湾子和归化城两地同时修建了大教堂一座。³

关于大同修道院，雷洁琼曾于 1934 年随平绥沿线旅行团访问过该修道院，并有较为详细的记载：“天主教修道院在大同城外，与大同车站甚远，洋车约十五分钟可达，院舍宏伟，建筑颇似北平辅仁大学，围以园林。……修道院为西北天主教最高学府，成立于 1923 年。院长一人，统理院中一切事物，教员十一人皆为神父，其中三人为荷兰国籍，其余八人为比国国籍。学生约八十五人，均由各教区小修院毕业，经考试保送而来。学生均住院内，学费皆免，膳宿费则由保送的教区担任。六年毕业，前两年注重哲学、拉丁文及普通科学，以法文为选科，授课均用拉丁文，后四年注重神学。毕业后欲求深造者，经修道院认可派往罗马留学，费用概由修道院负担。在罗马须六七年方得学位，少者亦须五年，得学位后多回中国教会服务。惟大部分学生在修道院毕业后，即回各教区服务教会，过独居生活，以传教为终身事业。修道院又为各教区主教叙会之地，每年暑假中八月左右，各教区主教均来修道院中举行年会，讨论修道院的种种问题，及决定修道院的方针，历时约一星期，各教区亦藉此沟通消息。修

¹ 王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第 22 辑，第 148 页

² 王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第 22 辑，第 149 页。

³ 王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第 22 辑，第 149 页。

道院的经费来自比国的圣母圣心会，每年经费数目，及其分配，以神父未有报告，无从查悉。大同修道院虽在大同教区内，但不受大同教区主教管治，而为独立行政机关。修道院与大同教区的关系与其它教区相同。”¹

圣母圣心会为内蒙古教区建立了“公教医院”，它是当时华北地区独一无二的一家医院。²关于公教医院第二章有详尽的介绍，在此不予赘述。

关于归绥天主教堂的兴建的背景，王学明主教曾作过分析：“天主教传入内蒙以来，外国传教士，一贯就在乡村和山陵地区，购地建堂，长期居住。他们认为大城市不如小乡村好传教。但是社会是发展的，情况是在不断地变化，即外国传教士也逐渐感到不进城市，不同社会接触，不了解情况，传教事业就不好办理。罗马教廷有见于此，因于一九二二年划分教区时，明文规定：今后各教区，均以城市为名，如宁夏教区，绥远教区。”³

在此背景下，开始了归绥主教座堂的兴建。对此，王学明主教有过详细记述：“正当划分教区时，比利时圣母圣心会会长吕登岸新任职不久，建议二十四顷地葛主教和教区有关神父，在归绥市旧城，牛桥东河沿（简称牛东沿）九号，修建主教座堂。……牛东沿九号天主教堂原址其地二十二亩：南界义仓（后改为绥远模范监狱），北界乔姓；东界水磨街水渠；西界小河。自购置以来，此处曾修建小堂一座，供传教士们来官府办事时居住使用。当时此处教友甚少。1900年义和团运动时，小圣堂亦被烧毁，后经办理教案，清朝政府曾对此作过赔偿，并给立碑，表示歉意。……1922年，归绥天主教堂，大兴土木，建大圣堂于一进堂院大门的东侧。圣堂是东西方向，为法国古式，高而短，但地基向西多打了三丈，为将来扩建之用。堂内为教友使用有效面积为二十五方丈。堂内高度，从地板到顶蓬高五丈。另有钟楼一座，高三十米；楼梯是木板螺旋式。上有大小铜钟各一。大钟是合金的，造自欧洲，敲起来，声闻六、七里。钟楼旁有空室一间。1938年已故葛崇德主教由三合村迁葬于兹。欧洲教堂多有此风。闻巴盟磴口、三盛公大堂祭台旁边，也葬有主教、神父们。大圣堂造价五万现洋，用特制青砖二十万块。大院正中靠东，建主教楼房一幢，砖木结构，上有铁瓦，东西长十六丈，共两层。楼下由西往东为主教寝室、办公室、接待室、客室、大小餐厅各一。楼上由西往东有主教小堂、神父客屋、图书室、库房等。1934年，靠主教楼西边，又建楼房一幢。东西长九丈（号称西楼），楼下由西而东是会计室、库房、本堂室、会长室。楼上整个为九间客室和一大间西房。以后在大圣堂东边，新建了孤儿院平房十余间，原有小院两处未动。堂院大门设在西南角，顺大门北上原有两厢瓦房十间，为工友事务使用。又有正房，前后两排，各为五间。前排为教室，后排为伙房。靠西墙建有牲畜棚圈、仓房、磨房等。主教楼前面有菜地三亩，楼房后面也有菜园地三亩许。”⁴

归化城主教座堂及公教医院的建立，标志着圣母圣心会传教士在内蒙古传教战略的重大转移——传教的重点由农村转向城市。

三、内蒙古地区产生“国籍教区”

内蒙古教区从成立以来，掌握教区大权的都是外国主教。1929年2月2日，罗马教廷迫于形势，由察哈尔教区划出一个“集宁教区”，由中国神职人员管理，统称“国籍教区”，总堂设在玫瑰营。首任主教张智良，热河省人，圣名Evazizt，生于1887年，1929年在罗马圣为主教。1932年溘然长逝。⁵从此以后内蒙古有了由中国神职人员管理的教区，开始逐步走上了独立自主的道路。

¹雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，平绥铁路管理局，民国廿四年三月初版，第10—12页。

²贝文典：《圣母圣心会在华简史》，收于《塞外传教史》，第305页。

³王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》附《绥远教区一瞥》，《内蒙古文史资料》第22辑，第157页。

⁴王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》附《绥远教区一瞥》，《内蒙古文史资料》第22辑，第157-160页。

⁵王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第149-150页。

四、建立圣统制，实现“蒙古教省”

天主教传入内蒙古以来，教制没有走上正轨，常是代理性质的。从教区的名称即可看出这样的特点。如“蒙古代牧区”，意即代替罗马教皇在内蒙古教区进行管理的区域。以后虽称为“绥远教区主教”，但按教会公文的写法，仍然是代牧，不是地方性的自立自治的主教。这与欧美独立国家的天主教区主教名称完全不同。经过二次世界大战，中国也成了五强之一的胜利国家。中国天主教教会的国际地位迅速提高。因此，1946年2月18日，罗马教廷选任了山东阳谷教区主教田耕莘为中国首任枢机主教。1946年4月11日，罗马教廷颁发文件，在中国实行教会的“圣统制”。同年7月6日，教廷即将当时中国的139个代牧区和监牧区，分为20个教省。内蒙古地区划分为“蒙古教省”，所属有绥远、宁夏、集宁和西湾子四个教区。绥远教区的归绥市总堂为“蒙古教省”总主教座堂。¹

1947年8月22日，梵蒂冈驻华公使黎培里总主教特来归绥市，举行升格绥远代牧区主教为“蒙古教省”总主教典礼。同年冬，穆清海以“蒙古教省”总主教的资格前往西湾子、集宁和宁夏三教区，专行典礼升格各该代牧区主教为教会地方正权主教。²

1948年“蒙古教省”主教名表³

教区	主教	出生日期	祝圣日期	祝圣地点
绥远教区	穆清海	1880年	1938年	归绥
宁夏教区	王守礼	1898年	1946年	归绥
集宁教区	樊恒安	1887年	1933年	罗马
西湾子教区	石德懋	1881年	1932年	西湾子

上表中所列西湾子教区的主教石德懋，他的祝圣主教的日期在王学明主教的《天主教在内蒙古地区传教简史》中记载的是1982年。而《塞外传教史》中的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》关于石德懋是这样记述的：石德懋（De Smedt Leo），1881年12月3日出生于比利时的St.Niklaas，1900年9月8日发愿，1905年7月16日晋铎，1905年9月27日初次派遣到中蒙古传教，1951年11月24日逝世于张家口。⁴因此可以断定王学明主教所记石德懋祝圣为主教的时间（1982）是错误的。据《西湾子圣教源流》所记，石德懋祝圣为西湾子教区主教的时间应是1932年4月17日。⁵

另外，1948年赤峰教区没有主教管理，该教区由监牧赵庆化负责管理。⁶

五、圣母圣心会传教士在内蒙古传教的结束

第二次世界大战期间，外籍传教士所属国向日本宣战，因此，传教士和其它西方人士同时被拘禁在集中营里。强迫监禁对传教士们而言有正面价值：“因为这个机会他们能聚在一起，讨论传教的理想与实践。”对中国神职来说，传教士的监禁，使得中国神职人员有机会接管教区的领导权，和本国的教友一起运用自己的方法来处理事务。1950年后，中国有了自己的主教，西方传教士的传教工作被限制，最后完全结束。从1950年到1955年，圣母圣心会所有在中国的外籍传教士都被驱逐出境。⁷

¹王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第153页。

²王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第153页。

³王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第156页。

⁴贝文典整理：《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，收于古伟瀛主编：《塞外传教史》，第387页。

⁵隆德理：《西湾子圣教源流》，收于古伟瀛主编：《塞外传教史》，第88页。

⁶王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第156页。

⁷贝文典：《圣母圣心会在华简史》，收于古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启文化事业出版，2002年，第307-308页。

第二章 传教士在内蒙古地区的主要社会活动

近代以来，天主教传教士在内蒙古的主要活动是传播天主教，发展教务。除此而外，他们还进行了大量社会活动。主要包括医疗、教育、慈善公益等活动。对于内蒙古当时存在的一些严重社会问题，如鸦片问题、弃婴问题及匪患问题等，他们也非常重视，并采取了一些较为有效的措施来处理 and 应对这些社会问题。在抗日战争这样的特殊历史时期，他们以自己的方式为抗战服务，做出了重要贡献。传教士所进行的这些社会活动对内蒙古近代以来的社会 and 经济发展产生了深远影响。

第一节 天主教传教士在内蒙古的医疗活动及其影响

近代以来，天主教传教士在内蒙古传教期间还开展了大量的医疗活动，如开办医院和诊所等。关于传教士的医疗活动，以往的研究大都将传教士的医疗活动看作是帝国主义侵略中国的工具。¹笔者认为这样的评价带有一定的政治色彩，不够客观、公允。实际上，传教士的医疗活动对当时的内蒙古产生了巨大且深远的影响。因此，认真梳理这段历史，重新评价传教士的医疗活动很有必要。

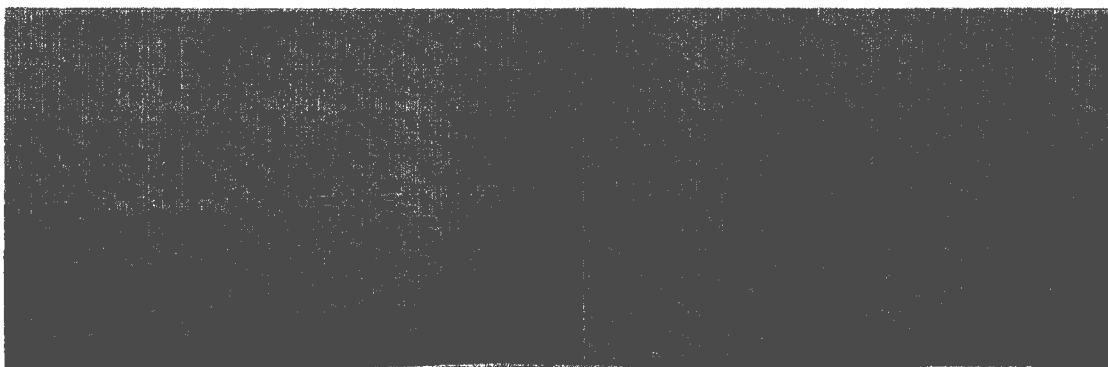
一、 归绥公教医院

1、公教医院的建立

归绥公教医院是天主教圣母圣心会于1923年创办的医院。它“曾是长城以北热河、察哈尔、绥远、宁夏四省中规模较大、设备齐全、医疗技术先进、在社会上较有影响的一所医院”。

²

归绥公教医院远景



对于公教医院的建立《绥远通志稿》有如下记载：“民国以来。绥远天主教利用比国退还庚子赔款。乃要求拨给开办费三十万元。在归绥新、旧两城间姑子村后。清代八旗大校场之

¹ 戴学稷：《西方殖民者在鄂尔多斯等地的罪恶活动—帝国主义利用天主教侵略中国的一个实例》，原载《历史研究》1964年5—6期，后收入《内蒙古近代史论丛》第一辑，内蒙古人民出版社1983年版。

² 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第275页。

西北部。购地数顷。创办一公教医院。并于院址之东这些社会活动。另建分堂一处。自此院及分堂成立后。遂移总堂之医院并入之。”¹

1921年春，归绥旧城天主教堂，请归绥大盛魁经理段履庄说合，由新城“旗民生计处”处长李春秀之手，买到前清满营操练的“大教场”的80亩土地，作为建筑医院的地基。医院的所在地即位于现呼和浩特昭君大酒店。1922年开始建筑，1924年建成并开始收治病人。医院建立的资金据王学明主教考证，主要来自司若翰（司福音）司铎所捐巨款，此外还有比利时教友的捐款。最初没有用庚子赔款，建院之后用庚子赔款作过医院的资助金。1937年王守礼任公教医院院长时，其舅父陶福音主教给医院很大资助。²

据王学明主教《归绥公教医院》记述：1949年9月19日绥远和平解放后，1951年春，归绥市卫生局接管了公教医院，并于当年12月7日，将会计那广义和外国修女院院长唐守礼驱逐出境。1952年12月26日，正式接管了公教医院，并定名为“归绥市立医院”。因此，它是今天呼和浩特市医院的前身。

2、建立公教医院的原因

首先，开办医院行医施诊是天主教所办的重要事业。

1865年，比利时圣母圣心会接管内蒙古的教务后，就在传教区内进行了一些医疗活动。“西湾子在光绪二十五年（1899）就设立了门诊所”。³

第二，圣母圣心会传教士因患“斑疹伤寒”致死的数目很大。

从光绪三十年（1906）到民国十九年（1930）的25年内，塞外传教士因患伤寒而去世的，计有七十八人，死者的年龄还都不到45岁。⁴为了解决这个问题，必须要建立医院，从医疗方面着手。在察哈尔西湾子传教多年的圣母圣心会传教士吕登岸神父，深感内蒙地区缺少象样的医院，但当时他还没有能力组建大型医院。1920年，他当选为比利时圣母圣心会总会长，1921年他就决定在内蒙适中的地方绥远教区归绥市，建立一座新式的规模较大的医院。⁵

第三，建立医院对发展教务有利。

在归绥这样的大城市开办医院，能多方面接触社会，特别是社会上层人士及其它各界人士。这样就能扩大天主教在社会上的影响，对天主教的传教事业和教务的发展极为有利。

第四，在绥远这样的大城市建立医院是传教战略转移的需要。

当时传教上在农村传教受阻，社会背景，传教要获得上层的支持，传教地域从农村转向城市的重要举措。

3、医院的规模

公教医院是二十世纪二十年代北京以西，长城以北，热河、察哈尔、绥远、宁夏四省设备最好、规模最大的现代化医院。贝文典（Leo Van den Berg）神父所著的《圣母圣心会在华简史》中对于公教医院有如下记述：“绥远建有一所大型的医院，是总会长吕登岸神父所创办，由比利时圣母圣心传教修女会修女负责照管有一百五十个床位的医院，后来这所医院因医疗设备良好，专治各种疾病而声名远播。实际上这是华北独一无二的一家医院。”⁶

医院建于140亩的地基之上，总的造型象一个罗马字母“II”，房设分为南北两排，中间两条走廊连通，东走廊以东为女病室；西走廊以西为南病室。前排是一、二等病房，后排是三等病房。大院的东南角是比利时“奥斯定会”修女楼，东北角有坟地一块。西南有院长办公楼一座；再往西，前后有三座大夫宿舍楼。男病室正西有女护士宿舍和护士学校教室一幢。

¹ 绥远通志馆编纂：《绥远通志稿》，卷五十七，宗教，内蒙古人民出版社，2007年8月，第530页。

² 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第276、289页。

³ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第89页。

⁴ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第93页。

⁵ 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第275页。

⁶ 贝文典：《圣母圣心会在华简史》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，第305页。

西北角是工友集体宿舍，修配工作车间，总计有平房 150 余间，楼房 5 座，都是二层砖木结构。病房前面是花园树木，病房后面是菜地。由于公教医院是天主教的教会医院，所以在女病房的东边修建了南北方向的“圣堂”一座；在男女病房前边两端，分别竖立了“耶稣圣心”和圣女“小德肋撒”塑像各一座。医院大门设在南墙正中。医院分男女病房两大部，共有床位 130 多张。医院有 X 光诊察室、眼科室、电疗室、紫外线、红内光灯、电流机、通电按摩机、射热器、电光照浴器、回光灭影手术、眼底诊察仪、视力范围诊察器等贵重仪器。消毒、诊疗、化验、接生、隔离、门诊、药房等都完全具备。¹



关于公教医院的情况，雷洁琼在其《平绥沿线的天主教会》中有过记载。在圣母圣心会传教的区域内，“共有大小医院十四所，最大的为绥远公医院。”医院“内有菜园，花园，小湖，并畜有白鸭，草羊，及花鹿。”医院的环境也非常好。“园内树木青翠，大胜于普通都市医院”。谈到医院的规模时，雷洁琼做了这样的记载“医院规模颇大，有男女病房数十间，电气医疗器械及 X 光等设备”。²

医生的医术也是衡量医院医疗水平的关键。公教医院从开办之初就请了有声望的大夫。1924 年医院从欧洲请来了那大夫和甘大夫，给医院的医疗打基础。一年以后，这两位大夫回国。1925 年到 1929 年请来张汉民、宋元凯二位中国大夫。他们都是从法国医科大学毕业的博士。张大夫精通眼科，宋大夫擅长治疗神经病。1927 年到 1929 年，请了匈牙利大夫施道拉，专治眼科；请到一位波兰女大夫专治内科；奥地利邹大夫专治外科。1930 到 1952 年先后请过如下中外名医：法国留学博士天津人陈少波大夫、上海震旦大学医学博士孙橘权大夫、震旦大学医学博士张汉宏大夫、浙江人黄鸣谷大夫、湖北徐家桥人陈家宾大夫、美国人安德森大夫、德国人韩大夫、比利时眼科大夫司福音；震旦医科博士张圣才、袁锡康、王聘臣、蔡福祥、舒兆勋；美国的毛利斯大夫、太原大学医科毕业的崔寿山大夫、北京大学医科毕业的续吴山大夫、比利时眼科大夫兰衡思等。总计先后请过 24 位大夫，其中比利时人 4 人，美国人 2 人，匈牙利人 1 人，波兰 1 人，奥地利一人，德国 1 人，中国 14 人。³

医院的药品也是至关重要的。公教医院自开办以来所用都是买好的，特别是有许多药品

¹王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 278 页。

²雷洁琼：《平绥沿线的天主教会》，平绥铁路管理局，1935 年初版，第 7 页，第 16 页，17 页。

³王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 281—282 页。

是从德国进口的。医院有专人负责药品的购买，他们常去天津、北京、上海，通过那里的天主教堂购买一切医疗器械和药品。¹

对于医院来说护理工作也是非常重要的。医院从1924年开始就设立了培养护士的机构即“医学校”。学校从1924—1935年每年招收一班，分男女两部。1935年到1943年学校改叫“归绥仁和高级护士职业学校”，而且改为专收女生不收男生的学校，学生边学习边工作，其目的是为了完成医院的护理任务。另外，学校还给各大教堂门诊培养医务人员。入学的条件是：只收天主教徒，不收教外学生。在第一阶段即附属医学校时，不收膳宿费，学生是半工半读，衣服书籍自备；在“仁和学校”时期，每年收膳宿费四十元，其它一切自备。学习期限都是三年。学校要求极其严格，每月有月考，月考不及格者，当天可以到家的人，当天开除；离家两天以上路程的人，两次月考不及格者，即日开除学籍。第三班初来时有十几个学生，毕业时只剩下九个了。1937年毕业的班级，入学时有四十人，毕业时只有十五六人。医学校的课程有拉丁文、生理解剖学、内科总论、外科总论、传染病学、药物学等。学校的教员由中国大夫和外国修女担任。学生是来自内蒙古西部及山西大同教区的高小毕业生。“医学校”时期，学校共收护士五班；“仁和学校”时期，共收三班。前后总收八班学生，毕业二百三十余人。这些培养出的医务人员后来都在内蒙各地的医疗卫生部门工作，好多都成了领导干部或主任医师。²

4、医院的管理

公教医院是一所教会医院，其管理与一般医院不同。全院事务分三级管理：第一级是院长，由院长总管一切事务；第二级是副院长、参事和助理，他们分管教务和药务等；第三级是修女，她们负责管理病房、护士、工人等。

院长由比利时圣母圣心会传教士担任。首任临时院长是桑世希，比利时圣母圣心会传教士。原名 Leyssen Jaak，1889年12月18日生于比利时，1909年9月8日发愿，1915年6月20日晋铎，1921年10月11日被派到绥远传教。³第一次世界大战时当过随营司铎，做过救护工作。以后调到托县永盛域天主堂作本堂，后又调到大同大修道院任教员。⁴

首任正式院长是费怀永，比利时圣母圣心会传教士。原名 Verstraeten Ange，1870年1月8日生于比利时，1891年9月8日发愿，1896年7月19日晋铎，1896年9月21日到西南蒙古传教。⁵他于1924年—1937年任公教医院院长，历时13年，是担任院长时间最长的传教士。⁶

第二任院长是王守礼，比利时圣母圣心会传教士，原名 Van Melckebeke Carlo，1898年6月19日生于比利时，1917年9月8日发愿，1922年9月24日晋铎，1923年8月21日来宁夏传教。⁷1937年以前是宁夏教区的神父，曾在陕北小桥畔等地传教。⁸

1943年3月21日—1945年12月30日，日本人将医院的一切外国人都集中到山东潍县，医院院长由中国人代理。1943年3月21日至7月14日，院长为张升文；1943年7月14日—1945年10月15日院长为王学明；1945年10月15日—12月30日，院长为白祥、傅建中、宋连明、许昌等。1945年12月30日—1946年5月30日，王守礼由北平回任院长。⁹

1946年5月30日—1947年7月，院长是徐正鹄。原名 De Schutter Cornelis，他也是比

¹王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第282页。

²王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第282—284页。

³《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第400页。

⁴王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第279页。

⁵《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第375页。

⁶王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第279—280页。

⁷《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第403页。

⁸王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第279页。

⁹王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第279页。

利时圣母圣心会传教士，1887年2月3日生于比利时，1905年9月8日发愿，1910年7月17日晋铎，1910年9月10日被派遣来西南传教。¹他曾在廿四顷地任小修道院院长，后任绥远教区“圣母圣心会”会长。²

最后一任院长为裴德思，1947年7月——1952年12月26日在任。他是比利时圣母圣心会传教士，曾任小把拉盖培英中学教员。³裴德思，原名 Peeters Frans，1911年8月23日生于比利时，1931年9月8日发愿，1936年8月4日晋铎，1938年8月16日被派遣到绥远传教。⁴

第二级管理人员主要包括副院长、参事、会计、药房管理员等。他们主要负责医院的教务和药务。建院之初没有副院长和其它管理员，王守礼任院长时，增设副院长一人（范安良），参事一人（葛忠良），这两人都是比利时神父。1946年，王守礼有增设 X 光管理员一人（艾士兰，荷兰人），药剂师一人（韩启明，荷兰人）。1947年裴德思任院长时又增设会计一人（那广义，比利时人）。⁵

第三级管理人员主要是修女。修女们主要管理病房、护士和工人。她们大多为外国修女，是医院的当家人。⁶

5、医院的医疗活动

医院1924年落成后开始收治病人。医院既有住院部，也有门诊为病人治疗。病房分为男女两部分，有头等、二等、三等的分别。头等每日五元，二等二元，三等五角，特别注射费在内。贫穷病人可免收费。“除留医部外，每日有门诊，每年来求医者平均六七百人。主要病症以肺癆及花柳为最多，肠热症瘟热症亦颇流行，赤痢及其它的传染病，则因季节而不同”。医院有妇科部，妇女来院就产的多为逆产，须用手术者。⁷



医院还附设了两个施诊所，一处 在归绥旧城，由修女负责免费诊疗；一处则在医院近旁。这两处诊所每日医疗的病人平均为一百名。此外，修女们还按规定的日期，前往患病人数特多的难民救济会诊病，地方当局并请修女们到绥远监狱去，替三四百囚犯看病，每星期三次，

¹ 《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第 392 页。

² 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 280 页。

³ 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 279 页。

⁴ 《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第 420 页。

⁵ 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 280 页。

⁶ 王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983 年 11 月，第 280 页。

⁷ 雷洁琼：《平绥沿线的天主教会》，平绥铁路管理局，1935 年初版，第 17 页。

每次总有八十名至一百名的伤患者，完全免费治疗。¹

除了日常的医疗活动外，医院还进行了一些医疗科研活动。如1930年吕登岸总会长请了一位匈牙利大夫和张汉民大夫在北京天主教“辅仁大学”专门研究在虱子体内注射“斑疹伤寒”菌液，制成了一种预防“斑疹伤寒”的疫苗。经过注射这种防疫疫苗，彻底解决了比利时传教士在内蒙因患斑疹伤寒而死的大问题。²

医院主要的医疗活动是为普通百姓治病。除此之外，值得一提的是公教医院还为绥远抗战服务，即在百灵庙战役时，曾收治傅作义部队的伤病员百余人。³抗战胜利后，国共两党之间的内战开始，伤员有千余人，公教医院和绥远省立医院一同收治了千余伤病员。⁴

6、公教医院的影响

本文从归绥医院的建立、规模、管理、医疗活动等方面，运用新的史料进行了考证，以辩证的、历史的态度，重新梳理了这段历史。大量的历史事实证明，公教医院这所天主教医院对内蒙古的社会发展产生了深远影响。其对内蒙古医疗事业的贡献是应该给予肯定的。

(1)、治疗疾病减轻人民的痛苦

公教医院“乃是收容贫病的医院，是一种慈善的机构”。⁵因此，从建立时起就开始收治病人。每年来公教求医者平均六七百人。医院附设的两个由修女负责免费诊疗的施诊所，一处在归绥旧城，一处则在医院近旁。这两处诊所每日医疗的病人平均为一百名。此外，修女们还按规定的日期，前往患病人数特多的难民救济会诊病。地方当局并请修女们到绥远监狱去，替三四百囚犯看病，每星期三次，每次总有八十名至一百名的伤患者，完全免费治疗。⁶可见，在当时医疗条件极端缺乏的内蒙古地区，传教士们积极为人们防病、治病，解除、减轻人们的痛苦，做出了巨大贡献。他们这种救死扶伤的精神应该予以充分肯定。

(2)、传播现代文明、普及卫生知识

传教士们在进行医疗活动的过程中，还经常向人们传播一些卫生常识及有关防止疫病流行的办法。特别是向许多无知的农民传播了当时内蒙古地区极为流行的小儿科等疾病的多种预防方法。另外，对于治病的方法上，传教士还力求使一般的民众有正确的认识和合理的选择；同时他们也并不一概抹杀中医的治疗方法，对当时的著名的国医也表示钦佩。但他们却竭力反那些江湖庸医给病人开的不符合医学科学的，或者简直是荒谬的药方。无疑，传教士们通过医疗活动给内蒙古的人民传播了大量卫生防疫知识，起到了在边疆落后地区传播现代文明、普及卫生知识的良好作用。

(3)、为遏止疫病做出重要贡献

当时内蒙古地区的人民常常遭受一些恶性传染病的摧残，如伤寒、鼠疫等传染病曾经夺去了许多人的生命。当疫病流行时，一般的民众往往惊慌失措，对于这类疫病毫无办法，只有束手待毙。传教士们面对疫病，首先使人民与染疫的病人分地隔离，并亲自为广大民众注射防疫针。事后还积极参与埋葬死者、焚烧死者的遗物的工作。民国二十一年（1932），土默特流行疫病虎列拉，染疫死者无数，公教医院收容的患者为数极多，这些患者得到公教医院的积极救治和看护，而得以保全性命。⁷传教士吕登岸主持研制成功治疗斑疹伤寒的疫苗，不但彻底解决了比利时传教士在内蒙因患斑疹伤寒而死的大问题，而且，也使中国南方来北方在军政界服务或经商的人注射后不会感染斑疹伤寒。

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第87页。

²王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第281页。

³杜勤书：《我所知道的傅作义部医务工作情况》，《内蒙古文史资料》，第四十辑，第194页。

⁴杜勤书：《我所知道的傅作义部医务工作情况》，《内蒙古文史资料》，第四十辑，第204页。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第87页。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第87页。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第94页。

传教士们还竭力推行防天花的种痘工作。在每年天花发作的时候，传教士们总要使种痘的工作普及到最偏僻的农村地区。¹

通过传教士们的努力，有效地遏止了疫病的流行和蔓延。传教士对遏止疫病所做的贡献是我们不应该忘记的。

(4)、广泛结交社会各界人士，扩大天主教的影响

公教医院是二十世纪二十年代北京以西，长城以北，热河、察哈尔、绥远、宁夏四省设备最好、医术最高、规模最大的现代化医院，因此，社会各界人士均常到公教医院看病。从1924—1937年任公教医院院长的费永怀，在其任职期间，广泛与社会各界人士交往。他跟绥远的历任都统、主席都有亲近的交处。1930年，傅作义当了绥远省主席，他特将医院的西楼让傅作义作了公馆，长达七年之久。1935年，蒋介石、宋美龄来绥远，1937年春汪精卫等来绥祭奠百灵庙战役阵亡将士时，费永怀都接待他们到医院住宿。费永怀还与绥远建设厅长冯曦、归绥县长郝熙源，都与他相好。绥远的席力图召和内蒙古其它几个召庙的活佛，曾来医院向他献过“哈达”。他还联络地方绅士张钦、卜兆瑞、阎肃等，并结交了蒙旗王公阿王和四子王。此外，归绥工商界“大盛魁”的掌柜段履庄和归绥电灯、面粉公司的经理武荇卿，也都是费永怀的朋友。绥远教育厅长阎伟跟费永怀是莫逆之交。公教医院经常免费为这些人及其家属治病，这些人介绍来的贫苦患者，医院也给予医疗救济。²

由此可见，公教医院通过医疗活动与当时的各界人士广泛交往，使越来越多的人了解了天主教，从而扩大了天主教在社会上的影响。

(5)、培养医护人员

公教医院附设的培养护士的“医学校”，对学生要求极其严格，培养出毕业生二百三十余人。这些毕业生后来都在内蒙各地的医疗卫生部门工作，好多都成了解放后内蒙古医疗界的业务骨干和主任医师。³公教医院为内蒙古培养医护人才功不可没。



(6)、开启了近代意义上的内蒙古医疗事业

前文已经述及，公教医院有X光诊察室、眼科室、电疗室、紫外线、红内光灯、电流机、通电按摩机、射热器、电光照浴器、回光灭影手术、眼底诊察仪、视力范围诊察器等贵重仪器；而且还具备消毒、诊疗、化验、接生、隔离、门诊、药房等设施。医院聘请的医生中有

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第90页

²王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第286页

³王学明：《归绥公教医院》，呼和浩特史料第三集，1983年11月，第282—284页

多位医学博士，医疗水平都比较高超。医院所用的药品也都是最好的，有些是从德国进口的。可见，公教医院是内蒙古地区第一个先进的现代化医院，公教医院的建立，标志着内蒙古地区近代意义上的医疗事业从此起步。

二、传教士在内蒙古教区的其它医疗活动

除了在公教医院这样的大医院所做的医疗活动外，传教士们还在他们传教的村庄等处进行了大量医疗活动。“教会教士，都有施药救济的热忱，无论他们住在哪个村庄，都要用自己的医药常识，尽量医治乡间的患者，药品及治疗器具，也由教士自己设法购置，治疗是免费的”。当时，有许多传教士从事医疗活动，他们“每天除了分内的神灵事业功课外，就完全效力在诊治伤病，以期帮助人民减轻肉体上的痛苦。”¹

在内蒙古教区，西起陕北三边，东到热河，分布着许多传教士进行医疗活动的施诊所：²

靖边县小桥畔：这里是三边一带传教士医疗活动的中心。“去看病的人很多，总计二十五年内，平均每年施药一万剂。这一带地方最为偏僻，距离都市极远，所以求治的人很多。”

宁夏省城：此施诊所开设于民国二十年，由外籍修女主持平均每天有一百人求诊，每天下午是专门出诊和治疗伤兵的时间。民国二十九年之内出诊达 630 多次。

三盛公（河套磴口县）：最初是由传教主持诊病，民国十三年该由外籍修女主持门诊。每年有约一万人就诊，修女也常常应请出诊。

归绥包头：传教士在教堂内设立门诊，有公教医院毕业的护士一人做助手，平均每天就诊的病人有 50—60 人。

巴拉盖（位于今内蒙古土右旗）：门诊设立于民国二十一年，由外籍修女主持。每天孤儿、学生及外来的病人看病，并且常应请到附近村庄出诊。一年内诊断 18500 次，医疗 20557 次，施药 22550 剂，出诊 585 次。

归绥固阳：这里的传教士每天用半天的时间专为来自六十公里以外的病人治疗。民国二十一年“虎列拉”流行，该堂传教士亲手给 8000 人注射了防疫针。

麦达召（美岱召，位于内蒙古土右旗）：这里的传教士狄文华（De Wilde Benoni）³医术精湛，远近闻名。他为人热心，不论白昼或是黑夜，有病人来，他会立即医治。他的三十年传教生活，大都用于治病救人上。

玫瑰营、香火地：这两处教堂的门诊也很发达，平均每年各有 8000—16500 人就诊。传教士芮守礼（Gillis Edward）⁴在这一带为病人服务了四十年。

南壕堑：这里的门诊很早就设立了，是由圣母方济各修女会的修女经营的。就诊的病人很多，远道来看病的也不少。每月医治病人在千人以上。育婴堂和孤儿院的医疗活动也是由此门负责的。

西湾子：光绪二十五年（1899 年）设立了门诊。民国二十七年由石德懋主教将门诊扩建，添置了新的设备，聘请了上海震旦大学医学博士舒兆勋主持门诊工作。舒博士主治小儿科后，随时给当地村民进行育儿方面的指导，使小儿死亡率大为降低。除诊疗门诊的病人外，还负责为 600 多学生及育婴堂的孤儿看病。也经常出诊。免费治疗，平均每天约为 50—60 人看病。

高家营子：门诊由外籍修女主持。每年给 10000 人治疗，出诊 800 多次。还经常给安老院的 50 名孤老、育婴堂 160 多名孤儿看病。民国二十七年，诊所由中国修女接管，此后医疗业务亦有很大发展。

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第 87—88 页。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第 88—90 页。

³贝文典整理：《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启文化事业出版，第 391 页。

⁴贝文典整理：《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启文化事业出版，第 389 页。

大同教区：本教区内有榆林及天镇天主教堂的诊所；还有广灵、西加斗、南村等门诊。这里的传教士化验了几种有效的药剂，施赠居民。另外，还研究出了一种有效的戒烟药丸，自愿戒烟的人，都住在教堂服药，至烟瘾戒绝为止。

热河省：朝阳、松树嘴子、三湾子、平泉等地均设有门诊，由修女管理。此外还有门诊四处是由归绥公教医院毕业的护士承办的。在凌源总堂有一所设备比较完善的门诊部，由一位姓沈的医师主持业务。另外，每个教堂都有一部分医药品专门施送贫苦的病人。民国二十九年，各教堂施诊达 30000 人。传教士方裕如¹专治伤寒病，非常有名。

三、传教士医疗活动的影响

传教士们在内蒙古的医疗活动，对内蒙古近代以来的社会发展产生了深远影响。传教士们在传教的同时，始终坚持医疗活动，不但创办了绥远公教医院这样的大型医院，而且在内蒙古各地建立了 600 多个诊疗所。²虽然传教士进行医疗活动的目的是为了传播天主教，但从客观上所起的作用来看，医疗活动确实起到了救死扶伤、减轻人民痛苦的重要作用。在内蒙古这样的医疗条件极端缺乏的边疆地区，传教士医疗活动所起的这些客观作用就显得更加突出。传教士们还通过日常医疗活动将西医、西药引入内蒙古地区，并向广大民众普及卫生防疫知识。

传教士研制成功治疗斑疹伤寒的疫苗，竭力推行防天花的种痘工作，有效地遏止了内蒙古地区疫病的流行和蔓延。同时传教士所建立的医学校还为内蒙古培养了不少医护人员。这样的作用都是应当予以肯定的。

另外，传教士们通过医疗活动也广泛结交了社会各界人士，扩大了天主教的影响，进而也促进了天主教传教事业的发展。传教士建立的归绥公教医院，是当时边疆地区设备最好、规模最大的现代化医院，它的建立，开启了内蒙古地区近代意义上的医疗事业。

第二节 天主教传教士在内蒙古的教育活动及其影响

天主教传教士在内蒙古地区进行了大量的教育活动，主要包括建立开办各种学校。天主教传教士所创办的学校是内蒙古地区近代意义上的学校，开创了内蒙古地区近代教育的先河。对内蒙古地区的近代化起到了积极促进作用，对内蒙古近代历史的发展产生了深远影响。

一、天主教传教士从事教育活动的原由

天主教传教士从事教育活动，其原因主要有以下几个方面：

1、教育传教是非常重要的传教方式

近代以来，西方人滚滚东来，其中有大量天主教传教士来到塞外内蒙古地区，他们来此的目的就是要传播天主教，传播基督福音。当时“西方商人来中国谋求利益，外交官和军人来中国谋求特权和让步，而与他们同来的传教士，虽然在很多时候参与了他们的这些活动，但与他们相比，具有更多精神上的追求。对于传教士来说，使中国人皈依上帝，用基督教征服这个东方大国是最根本的目标，其它都是实现这一目标的手段。”³因此，教育活动也是实现传教目标的重要手段。教育活动一方面可以缓和和改变中国人的仇外心理；另一方面它也

¹贝文典整理：《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，第 381 页。方裕如，De Hondt Henri 圣母圣心会传教士，1902 年 4 月 30 日初次派遣到东蒙古传教，1951 年 1 月 19 日逝世。

²鲁阳：《天主教在我区所办的慈善事业》，《呼和浩特文史资料》第九辑，第 237 页。

³史静寰：《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海出版社，1999 年 8 月版，第 274 页。

可以介绍和宣传西方文明。教育的这两方面的作用对于传教士实现其入华传教的最高目标都是十分有益的。在内蒙古传教的天主教传教士在长期的传教过程中，逐步认识到教育对于传教的作用。特别是，1924年，在上海举行了第一届罗马天主教全国主教公会会议，会议提倡宗徒工作的专业化，特别是教育和医疗工作。¹所以，为了更好地传播基督教，实现传教士们的精神目标，传教士们积极开展了大量教育活动。

2、传教士自身的文化素质特点决定了传教士要从事教育活动

在西方的历史上，基督教会保持着对文化教育的重要影响力。教会一直鼓励人们学习文化知识，所以许多饱学之士往往带有宗教背景。近代以来，传教士的平均受教育程度也比一般人高，比利时、荷兰籍圣母圣心会传教士也不例外。天主教传教士一般要在修道院接受严格的教育，期间要学习哲学、神学、拉丁文、数学及其它有关学科。学习的时间长达十几年。由于圣母圣心会传教士要到中国蒙古族地区传教，所以他们还要学习汉语和蒙古语。因此传教士自身具备了很高的文化素质，这一特点决定了他们要从事教育活动，并且也能够胜任这一工作。

二、天主教传教士在内蒙古的教育活动

近代以来，基督教新教差会和天主教修会纷纷在各地建立和开办了各种学校。起初，传教士主要在通商口岸兴办了一些附设与教堂的类似于小学的洋学堂。1850年，天主教耶稣会最早在上海创办了徐汇公学。至1875年，天主教所兴办的学校总数已达到450所，在校学生人数已达14000多人。1875年到1899年，是教会学校发展的高峰期，教会学校总数增加到2000所左右，学生增至40000多人。基督教新教差会比天主教修会更重视兴办教育这样的文化活动，而且新教差会所开办的学校以中学和大学为主，天主教修会开办的学校以小学为主。²

内蒙古地处塞外，在传教士兴办学校之前，“没有一所公立学校，只是偶然有些地方由基几家富户合资设立一间私塾，请一位老先生课读他们的子弟。”³在这样的教育背景下，天主教传教士在传教的过程中逐步认识到教育对传教的重要性，因此，陆续在内蒙古开办了各种类型的学校。他们在内蒙古地区兴办的学校主要有三种类型：一是天主教小学；二是具有师范学校性质的公学校；三是培养神职人员的修道院。

1、天主教小学

最早进行教育活动的是法国遣使会的传教士，1836年，他们在西湾子开办了男校和女校。学生们在校学习要理问答，听道理的详解。男校有学生50人，女校有学生60人，年龄8岁至13岁。⁴1880年（光绪六年），圣母圣心会传教士初到塞外，就立即研究解决设立学校的难题。但由于时机不够成熟，还不能设立正式学校，因此他们先倡办了几个短期书房，不用缴费，贫富都可上学，选用教会要理课本，作为读书识字的入门。除了注重修身的要理教育外，传教士们也采用当时民间习用的小教本，如三字经、百家姓等。⁵对于大部分皈依者来说，教育主要是他们晚上经常在长短书房祈祷和问答教学的记忆。⁶

天主教传教士既不是教育传教士，也不是经过训练的教师，更不是教授，尽管他们中的

¹ Carine Dujardin, *Missionering en Moderniteit: De Belgische Minderheden in China*, Leuven, 1996, pp.190-338. quote from a secondary source 谭永亮：《近代中国边疆的民族景象与低地国家传教士（1865-1948）》

² 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，2004年版，第209—214页

³ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第96页。

⁴ 隆德理：《西湾子圣教源流》，第37页。

⁵ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第96—97页。

⁶ Patrick Taveirne: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p386.

一些人是比利时（低地国家）教师的儿子。¹他们还是从传教中认识到教育的重要性，开始了在塞外的教育活动。1880年，三盛公的传教士设立了男童学校，除读经言外，还念三字经、千字文、明贤集、四书五经等。教师除个别神父兼任外，大都是清朝的老学究。²据王守礼的统计，1888年和1906年内蒙古地区天主教小学（要理学校）的详细情况如下表所示：

1888年内蒙古地区教会小学统计表³

教区	要理学校			
	男校	男生	女校	女生
东蒙古教区	12	120	4	70
中蒙古教区	22	300	13	195
西南蒙古教区	12	204	6	95
总计	46	624	23	360

1906年内蒙古地区天主教小学统计表⁴

教区	要理学校			
	男校	男生	女校	女生
东蒙古教区	30	837	36	315
中蒙古教区	60	1000	40	800
西南蒙古教区	35	1088	38	1200
总计	125	2925	114	2815

由以上两表可以看出，从1888年到1906年，18年间，要理书房数量和在读学生人数都有了很大增长。尤其是女校的数量及女学生的人数，增长得更为迅速。起初，传教士们不太重视教育工作，1900年后，特别是1907年以后，传教士才开始真正重视教育活动。⁵在1907年天主教的省会议上，闵玉清主教提出一项有关教育的计划：以教育为传教工具，除修道院外，计划在每个地区皆设立一所专科学校、传教学校、女校和培养师资的学校。⁶所以，西南蒙古教区的情况就可看出，1907年以后小学校数量有了大幅度增长，到1909年，这个教区的小学校数量超过了200个，在校学生数量也达到了近4000人。⁷

另外，传教士在每个教区公所还创办高级小学，⁸这类小学数量较多，也是男女分校。到上世纪三十年代，在雷洁琼旅行过的平绥沿线地区已有高级小学男校19所，男学生715人；有女校11所，女学生213人。⁹

2、公学校

圣母圣心会传教士在内蒙古进行教育工作的过程中，遇到的最大困难是缺乏师资。对此，陶福音神父有如下感想：

我们到哪里去找好老师呢？秀才只懂文学方面的情况。他们轻视诸如商家掌握的算术等教学工作。在欧洲，我们有师范学校去训练教师。而在这里伙房的功能就相当于师范学校。

¹ Patrick Taveime: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p386.

² 段德荣：《建国前河套区天主教史略》，《文史资料选辑》，第20辑，中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料委员会《文史资料选辑》编辑部编，中国文史出版社，2002年版，第153页。

³ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第98页。

⁴ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第98页。

⁵ Patrick Taveime: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p386.

⁶ Daniel Verhelst: 《向中国传教的比利时》，古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启文化事业出版，第207页。

⁷ Patrick Taveime: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p639.

⁸ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第101页。

⁹ 雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，第8-9页。

伙房的厨师可以被传教士培养成一个问答老师或者教师。¹

由此可见，培养教师成为圣母圣心会传教士的首要任务。1883年，蒙古教区被分为三个传教区，即东蒙古教区、中蒙古教区和西南蒙古教区。此时圣母圣心会的传教事业迈入了一个新的阶段。初级小学或称要理书房依然存在，学年略有延长，科目也增加了一些。在此情况下，传教士们又创办了师资训练的公学校。传教士们在每个教区都设立了公学校，以便男女青年学生在校就读。²

首先成立的是东蒙古教区的公学校，计有松树嘴子（朝阳）及毛山东（赤峰）男公学各一处；松树嘴子及马架子（围场）女子公学各一处。以后各地都相继设立公学校，察哈尔南壕堑的公学最负盛名。³南壕堑公学由方济众神父于1905年创立，以后逐渐发展成为宗教教育和师资培训的基地。⁴此公学的课程，除国文外，注重数学及科学。民国元年（1912年）方济各修女会接办女校，一切均有长足的进步，可与男子部并驾齐驱。嗣后公学的课程，一年一年的改善，设备方面也一年一年的更见完备。民国九年（1920年），南壕堑公学改为中学，并于民国十六年（1927年）在政府立案，名“私立养正中学”。学生的数量已超出100人，规模初具；民国二十年（1931年），筹设高中部。民国三十二年（1943年），学校内有14位，其中中国教士4位，比利时籍教士两位，另有女教员4位，中国修女2位，外国修女2位；男学生120名，女学生60名。⁵

西南蒙古教区也于1905年在巴拉盖设立公学一处，收学生20多名，同年小修道院也由三盛公迁到了二十四顷地并与公学合并。1908年贺嘉宾神父任修道院院长，穆青海神父任助理院长。当年招收的公学学生仍与修道院合并。直到1910年4月，修道院迁往二十四顷地，公学才完全独立，公学的校长由穆青海担任。⁶在此公学中，有一位中国神父协助校长办理公务，两位本地教师给学院教授汉语文。到1913年，巴拉盖公学有了毕业生，这些毕业生被用于在各地乡村创办天主教小学校。⁷

圣母圣心会传教士创办的公学校每一所都是房舍宽敞，窗明几净，标本挂图，物理仪器，应有尽有，教士们亲自负责管理，也担任教职。科目方面完全遵照当时的部定课程，汉文是主要科目，此外有理化、史地等等，修身教育也是不可遗漏的。⁸现将1888年和1906年内蒙古地区公学校的情况列表如下：⁹

1888年内蒙古地区天主教公学校统计表

教区	天主教公学校			
	男校	男生	女校	女生
东蒙古教区	2	80	2	48
中蒙古教区				
西南蒙古教区				
总计	2	80	2	48

1906年内蒙古地区天主教公学校统计表

¹ Patrick Taveirne: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p389

² 王守礼:《边疆公教社会事业》，第97页。

³ 王守礼:《边疆公教社会事业》，第98页。

⁴ Patrick Taveirne: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p389. 王守礼认为南壕堑公学成立于1898年，到1905年时，成为当地最新式的标准学校。与谭永亮的说法有出入。笔者认为应采用王守礼之说。另参见王守礼:《边疆公教社会事业》，第100页。

⁵ 王守礼:《边疆公教社会事业》，第100页。

⁶ 常非:《天主教绥远教区传教简史》，《小巴拉盖传教简史》。

⁷ 彭嵩寿著，胡儒汉、王学明译:《闵玉清传》，内大藏本，第101-105页

⁸ 王守礼:《边疆公教社会事业》，第98页。

⁹ 王守礼:《边疆公教社会事业》，第98页。

教区	天主教公学校			
	男校	男生	女校	女生
东蒙古教区	2	79	1	39
中蒙古教区	2	80	1	34
西南蒙古教区	3	77		
总计	7	236	2	73

公学中除了师范学校外，还包括中学。民国二十三年（1934），参加“平绥沿线旅行团”的雷洁琼所写的调查报告《平绥沿线之天主教会》中，对当时圣母圣心会在内蒙古地区所办的中学有如下记载：中学只有八所，男中五所，女中三所，共有学生二百七十余人，仅及高等小学人数的四分之一。具体来说，西湾子地区有男中和女中各一所；热河有男中一所；绥远地区有男中两所，女中一所；集宁地区有男女中学各一所。¹恒清中学是绥远教区著名的教会中学。该校建于抗战胜利后，校址在归绥市总堂东邻。恒清中学建立之初只招收教会学生，不分教区界限。后来非教徒学生也可以到此中学上学。学校中有几个外国神父当教员，一般爱好外语和数理化的学生喜欢来恒清中学上学。²

抗战胜利后，天主教会建立的中学除了恒清中学外，还有以下中学：河套陕坝在普爱小学的基础上设立的“普爱中学”、三盛公设立的“明德中学”、集宁教区设立的“平兰中学”等。这些学校都是较正规的学校。³

3、修道院

为了培养神职人员，天主教传教士还创办了修道院这种专门学校。外籍传教士初到关外传教，那时只有教友数千人，两位中国教士，几个准备作教士的修士。为培养大批中国教士，就需要设立修道院。有志作教士的青年，先要在修道院受充分的教育和长期的训练。修道院也是一种学校制度，课程也是中学六年，叫小修道院，大学六年，称大修道院。十二年的学程完成以后，经过教会严格甄别，这才晋级作教士。⁴

传教士在内蒙古地区兴办的最早的修道院是西湾子修道院。它也是当时中蒙古地区规模最大的修道院。1829年，薛玛窦神父成为西湾子的第一任神父，他到西湾子以后，创办了西湾子堂区的修道院。薛神父主在西湾子时，对他所带领的修生格外费心，所以西湾子的教友都很放心将自己的儿子交给他去修道。西湾子有一位青年名叫郑保禄，他是本地第一位晋升铎品的中国籍神父。⁵此修道院是当时蒙古教区最大的教育基地，也是西湾子堂最出名的部分。法国传信会从1837年起，每年约拨出一万法郎做为修道院的经费。薛玛窦神父在修道院中亲自教授拉丁文，同时考察修生们的圣召，然后决定谁可进入澳门修道院。一位遣使会神父在法国传信会的报纸上对西湾子修道院有如下记述：

我们在蒙古有一处修道院，神父们从我们教区培养出来的学生，分发到澳门。学生先在西湾子住两年，在这段期间了解自己的圣召，并学习拉丁文。然后从他们当中遴选有晋铎资质者，送往澳门遣使会的修院保守两年，发愿后再攻读晋铎应修习的课业。⁶

1842年，孟神父升任主教以后，把西湾子的大小修道院分开，并将小修道院迁到二道河县境大青山小东沟村。小东沟小修道院的第一位院长是为柯神父，一年后，又由翁神父（Joseph-Laurent Carayon, C.M）继任院长。1845年遣使会总会长解散了澳门大修院。孟主教从澳门接回了七位大修生。因此，西湾子就有了大修道院，这个修道院也是遣使会的初

¹雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，第7页。

²王学明：《绥远教区一瞥》，附于《天主教在内蒙古地区传教简史》，载于《内蒙古文史资料》第22辑，第167页。

³李西樵：《解放前公教教育的回顾》，载于《呼和浩特文史资料》第九辑，第232页。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，128—129页。

⁵隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第17—18页。

⁶隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第28页。

学院。1845年底，法国的盛神父（Ferdinand Faivre, C. M.）来到西湾子堂，担任大修院院长。四年后，小修道院也迁回西湾子，以后小东沟村便成了一个小堂口。¹

遣使会在西湾子所办的修道院成果显著。西湾子村有不少人加入遣使会，并晋升为司铎，如郑保禄、樊味增爵、郑巴尔大撒、陈伯多禄、武若翰；西湾子村附近的乡村有郭伯多禄（白桦沟）、张弥额尔（黄土梁）。在遣使会管理修道院时，西湾子村有若干修士在修道院读书，晋铎后在蒙古教区传教，如姚巴尔纳伯、武斐理伯、何劳楞佐、郑巴德利爵。高家营子也有二人：赵伯多禄、赵依纳爵。²

1865年后，圣母圣心会传教士接管了内蒙古地区的传教工作。从1870年开始，圣母圣心会的马也耳神父（Willem Meyer, CICM）管理西湾子的修道院。当时有四位攻读神学的大修士随马神父一起去南壕堑，继续读神学。马神父和王明达神父（Theodoor Ottens CICM）共同管理南壕堑，给大修士授课。方济众神父（Jerome Van Aertselaer, CICM）担任西湾子小修院的院长。³1880年，巴耆贤主教在归化城购置了一处院落，后派方济众神父前去设立师范学校，因方神父多年任职修道院院长，故调派方神父任新职，修道院院长的职务由孟全安（Edmond Van Hecke, CICM）替补，不过只待了一年，就返回比利时去了。于是方神父又复任院长。⁴方神父晋升为主教前，历任西湾子修道院院长两次。1898年，他被任命为中蒙古代牧从比利时回到蒙古后，很关心修道院的发展，调任张维祺（张雅各布伯，Jacob Tchang, 1856-1935）神父为修道院教师，又和猷县联络，询问他们那里修道院的课程，以拟定本地修道院的课程表。在1908年及1909年之间，西湾子修道院发生了一些变故，导致之后十年修道院都没有修士晋铎为神父。后来，当时仍为神父的石德懋主教担任了修道院院长。他在十多年的时间里，费心整顿规划，为培养修生奉献了所有心力，因此在他离开这里将工作交给继任神父时，修道院逐渐恢复了往日的盛况。⁵

从光绪二十六年（1900）起，关外旧称东蒙古、西南蒙古、中蒙古三个传教区域，各设立了小修道院一所。⁶西湾子修道院属于中蒙古教区。东蒙古教区有松树嘴子和南壕堑两个修道院。1887年，三盛公创设了备修院，招收15岁以上的备修生十几名。1888年，三盛公正式成立了小修道院。⁷西南蒙古教区有了小修院。此后，三盛公的小修道院迁往小巴拉盖，并与巴拉盖公学合并一段时间。1910年，小修院迁往二十四顷地总堂，几年之内就培养出三位国籍神父。⁸

民国十一年（1922年）由于教区的增加，小修道院也增加到五处，而显著的进展则为大同修道院的成立。各教区小修道院的修业期满后，便可转入这所大修道院，攻读哲学和神学。大修道院的设备完善，科目齐全，教职员都由专科毕业的教士担任。⁹大同为华北的传教区设立一所地区性的修院。1923年成立，由圣母圣心会和中国神父共同负责，培养华北几个代牧区一百五十多位神父。¹⁰

1934年雷洁琼曾访问过大同修道院，在她所写的调查报告《平绥沿线之天主教会》中，对大同修道院有如下记述：

大同修道院为天主教在西北的最大高等学府，成立于1923年。院长一人统理院中一切事

¹隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第28—30页。

²隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第44页。

³隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第54页。

⁴隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第59页。

⁵隆德理：《西湾子圣教源流》，古伟瀛编《塞外传教史》，第73—74页。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，129页。

⁷段德荣：《建国前河套区天主教史略》，《文史资料选辑》，第20辑（总第120辑），中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料委员会《文史资料选辑》编辑部编，中国文史出版社，2002年，第151页。

⁸彭嵩寿著，胡儒汉、王学明译：《闵玉清传》，内大藏本，第101页。

⁹王守礼：《边疆公教社会事业》，129页。

¹⁰贝文典：《圣母圣心会在华简史》，古伟瀛编《塞外传教史》，第306页。

务，教员十一人，皆为神父，其中三人为荷兰国籍，其余八人为比国国籍。学生约八十五人，均由各教区小修院毕业，经考试保送而来。学生均住院内，学费皆免，膳宿费则由保送的教区担任。六年毕业，前两年注重哲学、拉丁文及普通科学，以法文为选科，授课均用拉丁文，后四年注重神学。毕业后欲求深造者，经修道院认可派往罗马留学，费用概由修道院负担。在罗马六七年方得学位，少者亦须五年，得学位后多回中国教会服务。惟大部分学生在修道院毕业后，即回各教区服务教会，过独身生活，以传教为终身事业。

修道院又为各教区主教叙会之地，每年暑假中八月左右，各教区主教均来修道院中举行年会，讨论修道院的种种问题，及决定修道院的方针，历时约一星期，各教区亦籍此沟通消息。

修道院的经费来自比国的圣母圣心会，每年经费数目及其分配，以神父未有报告，无从查悉。

大同修道院虽在大同教区内，但不受大同教区主教管治，而为独行政机关。修道院与大同教区的关系与其它教区相同。我们参观时，适在暑假期内，神父他住，学生亦四散，院内寂然无声，充满一种森严的空气。据说学生日常生活，多注重精神生活修养，每星期上课二十小时，其余时间多用于读经、音乐与祈祷之间。¹

民国二十五年（1936年），绥远另外设立了哲学修道院一处，从此哲学班与神学班分设，并规定各以三年为修业期。此学院称作“归绥市天主教哲学学院”，是从大同天主教修道院分出来的哲学系，院址在现呼市回民区水磨街路北的旧楼房内。院长是比利时人穆清海，他是比利时圣母圣心会会士。学院的神师是比利时圣母圣心会会士曾春杨；教员有圣母圣心会会士周其敬、耿维教等。中国神父常守义在学院中讲哲学。学院的课程有：天主教哲学、《圣经》、物理和化学等自然科学、汉文、选修英语或日语。修生们经过三年的学习，就转入山西大同神学院。1946年大同神学院在解放战争中被国民党的飞机炸坏了房舍，全体师生来到归绥市哲学学院，神学院与哲学学院合并，称神哲学学院，也称修道院。1948年，穆清海主教让白祥副主教带领以廉启心为院长神哲学学院全体师生，和萨县二十四顷地小修道院的高年级修道生、教员，及归绥市修女院人员，转移到巴盟。先住在陕坝，1949年春到三盛公。1949年绥远和平解放后，全部人员被接回，各归原地。²

从大同修道院设立到1947年为止，有180位修道生晋升司铎品级作了教士。民国二十九年（1940年）的调查，各教区小修生有280名，大修生有98名，具体情况如下表：

内蒙古地区修道院情况表³

教区	大修院						小修院					
	赤峰	热河	宁夏	绥远	集宁	西湾子	赤峰	热河	宁夏	绥远	集宁	西湾子
学生	22		45	31			39	42	24	40	72	63
总计	98						280					

三、天主教传教士的教育活动对内蒙古的影响

天主教传教士在内蒙古地区进行传教的同时，还从事了大量教育活动，兴办了多所各种类型数以千计的学校。传教士的教育活动是天主教在内蒙古传教事业的重要组成部分，同时

¹雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，第10—12页。

²张辉敬：《归绥市天主教哲学学院》，《呼和浩特史料》第5辑，呼和浩特地方志编委会，1984年10月，第271页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第129—130页。

也是内蒙古近代以来新教育的一部分。这些教育活动的开展对内蒙古在近代以来的发展、演变产生了多方面的影响。

首先，传教士通过教育活动将西方先进的教育理念传到了内蒙古地区，特别是教会学校中开设数学、物理、化学等自然科学课程，对内蒙古具有意义重大的启蒙作用。在一些教会学校中还开设了外语课程，如法语、英语和拉丁语等，这些外语课程对内蒙古的近代化起到了一定的作用。

其次，传教士在内蒙古兴办的各类学校，起到了向内蒙古地区的人们普及文化知识的作用，为内蒙古培养出大批人才。

第三，传教士建立起大量女子学校或男女同校的学校，体现了天主教会所倡导的“男女平等”的先进思想。因此内蒙古地区的许多女子同男子一样获得了受教育的机会，同时也在我们传统的“重男轻女”的社会中，宣传了“男女平等”的思想。

第四，传教士所兴办的教会学校，在输入西方天主教的同时，也引进了某些西方文化、科学知识的内容，对推动内蒙古地区社会发展起了一定积极作用。相对于中国传统的封建观念和独裁统治，包裹着宗教外衣的教会学校，表现出来的科学和民主精神是历史的进步。

第五，传教士在内蒙古的教育活动是中西文化交流活动的重要组成部分。这种文化交流不但有利于中西两大文化系统的丰富和发展，也有利于全人类共同文明的发展。在这种文化交流的活动中，天主教传教士在中国与西方之间架起了相互了解和沟通的桥梁，起到了文化交流媒介的作用。

第六，天主教传教士通过教育活动不仅为天主教提供了赖以生存的物质文化环境，也间接扩大了天主教在社会上的影响。

总之，从 1865 年由圣母圣心会接管内蒙古地区的传教工作开始，直到 1949 年，天主教传教士在发展教务的同时，在内蒙古地区建立起了众多的教会学校。我们在肯定这些教会学校对内蒙古近代社会发展的积极影响和重要作用的同时，还应当对教会学校存在的问题予以指出。教会学校存在的问题主要有，教会学校服务于传教目的，比较偏重宗教思想的灌输和教育，与中国社会实际的脱节等等。

第三节 天主教传教士在内蒙古的慈善公益事业及其影响

天主教传教士来到内蒙古传播天主教的同时，还积极开展了大量的慈善公益事业。当时在内蒙古地区有许多天灾和人祸，如荒年、水灾、旱灾、瘟疫、匪患等，除此以外，还有孤寡、老弱、弃婴及其它各种不幸的人，都需要设法救济。他们所从事的慈善公益活动主要包括救济灾民、兴办育婴院及安老院、从事医疗活动等多种公益慈善事业。

一、天主教传教士从事慈善公益事业的原因

1、从事慈善公益事业是传教的重要方法

“天主教传教士办理慈善事业，救济处于困窘的，找不着出路的，无以为生的人，困窘的种类情形或有不同，救济事业当然不一，但救济的宗旨却是一致的。”¹其救济的宗旨实际上是为了传播天主教来拯救人们的灵魂。正如传教士福音在 1893 年回顾他过去在鄂尔多斯传教经历时所说：“我们并没有把 4000 个传教士从我们的国家流放出去，使他们成为牛仔或者泥瓦匠。我们在这里所做的是拯救灵魂。在鄂尔多斯，我们用不同的方法建立了几个中国

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第 74 页。

和蒙古传教站”¹司福音所说的多种传教方法可以分为以下有同情心的方法：给饥饿者以食物、访问病人和被监禁者、给无知者以指导及庇护无家可归者。用传统的说法就是“身体和精神的慈善工作”。²由此可以看出，种种慈善活动都是传教士们所使用的传教方法，而且这些以慈善为手段的传教方法还非常有效。

2、从事慈善公益事业是传教士的职责

天主教教义中有两条最大的诫命：一是你当全心、全灵、全意爱天主；二是你当爱人如己。³这就是天主教教义所强调的“爱德”，即要求人们爱所有的人。天主教传教士从事慈善事业正是在践行“爱人如己”的天主教教义。天主教传教士是神职人员，他们终身独身完全献身教会，为教会服务。他们“负担着一种超自然的使命，为完成这个使命，他由基督接受了司铎特具的神权，从教会接受指定的职责。为善尽他的职责，完成他的使命，他就要常常奉行着基督的教训：‘你们当彼此相爱，如我爱了你们’。基督是爱整个人类的，他为了人类不惜牺牲自己的生命。传教士可以说是基督的替身，一样的怀着无限的慈爱，他要把他的慈爱施给整个人类，拯救每一个人的灵魂，照顾每一个人的肉体，更推而广之以及于家庭、社会、国家的幸福。”⁴因此，从事慈善公益事业是天主教传教士的职责。

二、天主教传教士在内蒙古地区的主要慈善公益事业

1、救济事业

救济事业是教会和天主教传教士慈善事业的重要组成部分。近代以来，地处边疆的内蒙古常常发生各种灾荒，而且灾荒的发生往往多于内地。在屡次遭遇的灾荒中，荒年是最多的。造成荒年的主要原因都是由于天旱少雨所致。近代以来的灾荒中，最严重的是发生于光绪四年（1878）、光绪十八年（1892）、光绪二十六年（1900）以及民国十七年（1928）的灾荒。

1878年，华北五省发生了历史上罕见的特大旱灾。华北五省灾情非常严重，赤地千里，寸草不生，大片土地龟裂，树皮全被剥光。整个华北大地呈现出一派惨绝人寰的凄凉景象。⁵估计饿死的中国百姓达到一千万左右。⁶当时内蒙古教区的鄂尔多斯地区尤其是陕西三边地区灾情异常严重，1878年在城川的一个圣母圣心会的传教士在一封信中描述了当年的灾荒情况：

当地再也找不到粮食了。教士只好购买山羊、绵羊分给灾民吃。教堂收留遗弃的儿童，出钱在民家寄养。教士们天天忙着为饥民找饮食，猎获的鸟兽也分给饥民。数月之久，教士以结了块的牛奶充饥，耕牛已被宰杀干净。⁷

1892年，察哈尔发生大饥荒，巴善贤主教曾通令各教士要以最大努力，拯救灾民，如果仓粮散尽，不妨变卖所有的资产；他自己就借过五万法郎，从事救济灾民的工作。在南壕塄，教士们在一个月內发放过二百袋麦子，各处教堂收养的婴孩计有一千五百名。⁸

1900年也是荒年。当时由于拳乱摧毁了各地的教堂，传教士也多被杀戮，然而逃出了杀害的传教士，仍然作了灾民的救星。⁹1902年，二十四顷地村的农民已两年没能耕田种地，仓积全无，每月村民们按丁口之多少，到教堂领米若干，这样的情况持续了一年。¹⁰

1910年土默特地区大旱歉收，民不聊生。二十四顷地教堂开仓放粮，施赈不少。¹¹

民国十七年至民国十八年（1928—1929）的大灾荒，常非神父是这样描述的：

¹ Patrick Taveirne: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p368.

² Patrick Taveirne: *Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911)* p368.

³ 方奇编著：《中英文对照天主教实用知识》，河北信德室，2003年出版，第14页。

⁴ 王守礼：《边疆公教社会事业》，128页。

⁵ 鲁阳：《天主教在我区所办的慈善事业》，呼和浩特市政协文史资料委员会编《呼和浩特市文史资料》第九辑，第240页。

⁶ 顾长声：《传教士与近代中国》，第268页。

⁷ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第75页。

⁸ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第75页。

⁹ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第75页。

¹⁰ 常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教简史”。

¹¹ 常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教简史”。

1928年，天雨不调，赤地千里，加以土匪横行，将民间积粟尽量糟蹋，更在后套纵火焚烧新粮不少，因而造成空前之荒灾，以致土匪亦因饿绝迹。次年（1929）春，饿死人民甚多，

都纷纷向他们本国的亲属求助，因此，他们的赈济经费常常能够源源而来。教民中间也有不少慷慨好义之士。例如民国十七年，兴和有存粮的几家教友，都曾自动献出余粮，交给传教士们代为发放。只由传教士口头应许在下一年丰收时如数偿还。假如竭尽了所有的能力去救济，还是无计可施，传教士们便帮助灾民迁到别的地区去求取生路。例如三边难民移到河套去的就有很多，土默特荒年时人民移居河套的也不在少数。²

民国十八年（1929），华洋义赈会在内蒙古开展了广泛的救济工作。他们在各处都邀请天主教传教士们参加赈济活动，他们知道传教士做事勤敏、认真、负责，又不自私。华洋义赈会是由美国红十字会及其它几个慈善团体合并组织而成的赈济机构。它采用“以工代赈”的办法进行赈济灾荒。此方法实际上是天主教传教士早已使用过的。在光绪十四年（1888），南壕塄的传教士就使用了这种方法救济灾荒。当时，传教士们曾雇佣灾民种植树木，同时华籍赵神父还带来一笔钱款，尽先施以救济。同时还雇佣许多人民修筑堤坝，开凿渠道，筑造围堡，改良土地等等。当华洋义赈会成立，开始救济边塞的灾民时，负责人就首先延揽教士去作他们的有利助手。土默特开辟民生渠的计划，实际上是一位传教士在北平义赈会上提议的。当时各地教堂都尽可能的让义赈会职员们占用，教士们也全听从义赈会的指挥而工作。因此民国二十年，庆祝民生渠开闸，各方面对于教士们的殷勤效劳，都表示着极为诚挚的谢意。³

内蒙古的灾荒除了荒年以外，水灾也是屡屡发生的，尤其是黄河沿岸地区更是屡遭水患。光绪三十年（1904年），黄河的水势冲塌了河岸，土默特的村庄因此冲毁的为数极多。二十四顷地村的田畴尽被黄河水淹没，村民们在传教士蓝广济和彭嵩寿的指挥下筑成护村坝，村庄才得以保全。⁴银匠窑子是靠河最近的村庄，但由于传教士的努力赶筑护村堤坝，幸而没有被冲没。不过程奎海子教堂村却被大水冲了进去，传教士们没有办法，只好雇了船只，迅速迁出全村的居民，老老少少居然逃出了这一番浩劫，到达了安全地带。河套的水灾经常发生，春天里，堵塞在河中的冰块溶化，河水常大量溢出。宣统二年（1910）春，整个河套西部，一片汪洋，教士们为了抢救居民，供给他们食用，不知受了多少辛苦。⁵

1929年（民国十八年），浑源县（大同南120里）城南的大坝被暴涨的河水冲毁，大水冲进城中，城外的民房尽被冲毁。传教士先跑到城西门，见河水正在急流着冲过城门，便大呼关门，并且自己身先下水，市民们于是也跟着帮忙，关闭了城门。然后他又继续赶到其它两座城门，以同样的方法堵挡水势。虽然此次水灾有27人的伤亡，但巨大的灾祸总算得以免除。至于无处安身的难民则由传教士收容到教堂暂住，当晚便供给他们饮食。⁶

1933年，黄河涨水，河水由民生渠倒流而上，二十四顷地东西南尽成泽国，田禾悉被水淹。金家圪堵和五卜树两村受灾严重，于是向二十四顷地村教堂乞赈，传教士托德模当时任二十四顷地本堂神父，他慨然应允，除散赈粮外，还在两村各设立要理书房一座。1935年，

¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教简史”。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第75-76页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第76页。

⁴常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教简史”。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第77页。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第78-79页。

又在金家圪堵建小学一座。¹

1935年，黄河改道，河水直向银匠窑子村冲淘。银匠窑子村本堂神父是传教士艾士蓝，他指挥全村人，将村落向北迁移五里。当年秋天，全部建村工程告竣，城堡、民房和堂院等均已齐备。后来，艾士蓝司铎又在村中添设电力吸水机一架，用来灌溉田亩。²

民国二十五年（1936年），黄河南岸土默特平原，三个教堂村即大淖、新城、南圈子，统统被河水冲毁，由于传教士的努力，同年秋天居然都全部复原过来。这年察哈尔高家营子的半个村落也被山水冲走，当日下午教堂便设立了施粥厂，收容被难的农民。后来又资助难民们重整房舍，借钱给他们，不收分毫利息。³

水灾之后，最易发生瘟疫病。因此每当疫病发生，传教士们就请有关当局给居民们注射防疫针。另外，为了救济无衣无食的灾民，传教士们曾由口外买来不少粮食，预备冬季发放。⁴

2、慈幼事业

天主教教会的慈幼事业包括在传教区内建立育婴堂、孤儿院、盲聋哑学校、安老院等多种形式的慈善机构，这项事业是教会慈善事业的重要组成部分。天主教会的慈幼事业最主要的是开办育婴堂和孤儿院及收容孤寡老人的安老院。而且天主教教士与基督新教传教士相比，更为重视开设这种慈善机构。⁵

（1）育婴堂和孤儿院

传教士们所开办的育婴堂和孤儿院均得到了圣婴会⁶的支持和协助。圣婴会为内蒙古地区的育婴堂负担大部分经费。“圣婴会者，乃集合公教之儿童所成之会。该会儿童每日俭用糖果零费纳交于总会收存，而转汇与各传教区之育婴院，其款集少成多，为数甚巨，即如本教区育婴院之经费，几全部仰给于此。”⁷早在遣使会在塞外传教时，就在西湾子村开办了孤儿院，神父们担负起了救助孤儿的责任。1848年，西湾子的孔主教（Florent Daguin C.M.）对此有如下记述：

圣婴会在我们这里兴盛，不是因为人们狠心，实在是因为他们家贫。目前为止我们所收容的女孩，都是因为父母无法养活她们。因为这个慈善工作，那些教外的父母很容易受圣婴会的爱心所感召，这种爱也是我们圣婴会的基础。⁸圣母圣心会会祖南怀义向中国传教传教的起因就是要到中国创办育婴堂。拯救弃婴是圣母圣心会传教士最为重视的事业。贺歌南神父对此有这样的评论：“所有圣母圣心会传教士在中国期间都要建立育婴堂，这将会逐步发展一个新的传教点。”⁹

近代以来的内蒙古地区，弃婴现象十分普遍。由于灾荒和战乱，人民终年处于贫困致极的境地。对生下的子女无力抚养，或遗弃荒野，或被送入育婴院。加上人们的重男轻女思想的影响，遭遗弃的大多为女婴。¹⁰弃婴现象如此严重，原因是多方面的。王守礼将原因归结为四个方面：1、家庭贫困，子女过多，无法为生；2、由于屡见不鲜的荒年而促成粮荒；3、匪患使农村破产，居民逃亡；4、父母们有一种重男轻女的偏见，或不愿养育残废的子女，而将子女抛弃。¹¹

¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县二十四顷地传教简史”。

²常非：《天主教绥远教区传教简史》，“萨县银匠窑子传教简史”。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第77页。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第79页。

⁵顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年，第264—265页。

⁶圣婴会是1843年在法国成立的旨在救助世界各国的可怜婴儿的国际慈善组织。

⁷常非：《天主教绥远教区传教简史》，“天主教绥远教区所办之慈善事业”。

⁸古伟瀛主编：《塞外传教史》，降德理：《西湾子圣教源流》，第38页。

⁹Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in Ordos(1874-1911),p392.

¹⁰鲁阳：《天主教在我区所办的慈善事业》，载于呼和浩特市政协文史资料委员会编《呼和浩特文史资料》第九辑，第239页。

¹¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第82页。

天主教传教士在各地积极进行捡拾弃婴的活动。具体情况如常非神父所述：“初各位司铎明知民间有溺女之风，苦无善法，以救无辜者之生命，颇以为憾。后乃嘱咐教民，凡能拾回被抛弃之婴儿，送交堂中收养者，给以若干酬劳。于是一以传十，十以传百，不独教友有拾抱婴儿，送堂收养，即教外人民亦相继以来。且更有若干外交妇女，不忍其子女之被杀，而又谬于时刻之不祥，不敢留养，而送堂收养者，堂中对于给酬，决未失信，凡抱来之婴儿，尚有生气者，均不能不为之收容，而与以酬劳若干。此酬劳之多寡，随时随地改易，固无定章，然最多者，亦不过二三角银。所以如此其少者：一、以堂中乃收容婴儿办慈善事业也，非收买婴儿，而造成利徒之机也；二、以拾抱被弃之婴儿，十分之八九，皆由恻隐心之驱使，兹略与酬劳用资奖励其善举，而补其误工一日之费也。既有以上各种情景，故各堂口收容之婴儿，始得如此其多矣。”¹

为了扩大弃婴来源，传教士还经常要向乞丐或者乡间郎中支付报酬，由他们帮助教会收集弃婴。婴儿父母的姓名和地址以及乞丐的姓名都要登记下来。乞丐每提供一个婴儿的报酬是200个铜钱外加一斗穀米。乡间郎中为圣婴会工作可以得到免费药品、差旅费和一些奖金。庚子拳变兴起后，这项活动大部分废止了。闵玉清主教减少了给予提供婴儿的第三方的报酬。由乡间郎中提供的婴儿数量太多以至过剩，额外的负担已使教会预算吃紧，而且日益严重的憎恨也引起了传教士的警惕。天津教案和中国其它地方相类似教案的相继发生，表明了利用这种方法增加育婴堂婴儿的危险。基督新教和非天主教团体日益增长的竞争对内蒙圣婴会提出了进一步挑战。经费较为充足的基督新教通常会给提供婴儿者以更高的报酬。博爱的非天主教中国宗教团体从经济上支持那些弃婴母亲或者在将孩子归还其父母之前给他们提供良好教育。²

在内蒙古传教区内，由天主教传教士举办的育婴堂遍布各地，十分普遍。“各堂口皆开设育婴院，收容被弃之婴儿，惟其规模则有大小之别，其最大者，同时可收容四百余人，如巴拉盖、二十四顷地、缸房营子等堂口之育婴院是。其次，同时可收容一百余人者，如舍必崖、什拉乌素壕、任三窑子、小淖儿等堂口所设者是。”³

育婴堂具体运作的情况如下：婴儿初来的时候，是由教堂出资雇乳母哺养的，四五年后，接回育婴堂里，便开始入学，一直到十七八岁。在此时间内，她们也学习家事，有时还教给她们纺织、刺绣、织花边、缝纫等等技术，天资较好的，还授以图画、音乐等科目。⁴

弃婴一到育婴堂，就马上给予领洗，并由乳母或者经济自立的天主教家庭收养。领取报酬的寡妇或者年老鳏夫，一年分四次来探望这些被寄养的婴儿，负责监督这些乳母。⁵与基督新教和非天主教组织相不同的是，婴儿的异教徒母亲不能作为自己孩子的乳母。乳养之勤惰情形或加奖励或加劝谏，乳母之薪水随地而异，每月有多之三元者，有少之一元者，每季又给棉花布匹各若干，以作婴儿衣裳被褥之用。⁶乳母应在婴儿四岁到五岁时，天主教徒家庭在婴儿五到六岁时将婴儿归还给教会。在义和团运动期间，许多非教徒的乳母保护二十四顷地育婴堂中她们先前照顾的孩子，使他们免受屠杀或者追捕。当乳母的工资以铜钱支付时，白银价格的波动和白银的贬值也会影响圣婴会的工作。直到1904年，一两银子的价值才从1600个铜钱回落到1000个铜钱。传教士闵玉清担心减少乳母的薪酬，他们会罢工或者将婴儿归还给教会。已有迹象表明，乳母确实想通过罢工以获得更高的工资。圣婴会的统计表明，

¹常非：《天主教绥远教区传教简史》，“天主教绥远教区所办之慈善事业”。

² A-CICM: F.III.a7.Box51.Letter of Vinckx to Mortier,Eul-cheu-seu-k'ing-ti,December14,1913;A-OPSE:Dossier C-507.Mongolie Occiduo-Mèruiduibaake,Letter Bermyn to the Directors of the Holy Childhood Society,Santaohé,September5,1906 and Idem,Ershisiqingdi,October15,1907. Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911),p398.

³常非：《天主教绥远教区传教简史》，“天主教绥远教区所办之慈善事业”。

⁴王守礼：《边疆教社会事业》，第82-83页。

⁵Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911),p398.

⁶常非：《天主教绥远教区传教简史》，“天主教绥远教区所办之慈善事业”。

除了部分婴儿由乳母抚养以外，绝大多数婴儿是由年景较好的天主教家庭收养。¹

婴儿通常在其六岁左右就进入孤儿院，一直待到十五、六岁达到结婚的年龄时。在这个时候女孩子就会被切断与外部世界的接触，并由贞女监管。比如在1900年以后二十四顷地新成立孤儿院中，六个贞女在几个帮手的帮助下照看着139个婴儿。与外界的联系有严格的规定。每一个贞女照看大约15个大、小孩子。育婴堂还强调宗教教育比如祈祷、教义、精神阅读以及家庭杂务的学习，如料理家务、做针线活、做饭和修饰打扮等。年长的女孩子在每周日还要练习书法。²在如三道河的一些地方，慕道的孩子们还要在孤儿院多留几个月。³因此育婴堂孩童，享受三样特惠，是一般旧式家庭的女孩所羡慕的：一是她们有读书识字的机会；二是不受裹脚陋习的痛苦；三是“婚姻自由”。育婴堂的经费，的确加重了教会负担，若教堂有土地生产，收入的大部分，一定是耗费在育婴堂里。⁴

女孩子十五或者十六岁时，就要为她们寻找丈夫。新皈依父母的儿子成为考虑的重点对象。后者被要求与非天主教徒解除婚约，在其母亲在场的情况下提供一个道德操守誓言。弃婴由于被过度地与外界世界隔离，所以需要重新将他们引入现实社会。新郎还被要求支付彩礼以抵偿由教会提供的嫁妆。尽管彩礼要比非天主教徒的要少，但是却比嫁妆要高的多，这反映了当地的风俗。⁵堂中的一些年轻女孩子，则保持独身，继续在育婴堂服务或者在新的天主教徒定居点做学校老师。受了教育的婴孩，将来作了人妻，成了母亲，可以继续不断的推广她们所受教育的恩惠；贞女们教诲她们，使她们学会了规律的生活，卫生的常识，有伦理观念及宗教信仰，八十年来，竟有二千多个家庭，由育婴堂中的女儿组织而成。⁶

在育婴堂内有中西修女担任婴儿的监护人。收养的女孩子，成年后，择人出嫁，新的就又会跟着进来。在育婴堂服务的修女，教会通称为“贞女”。每个贞女教育的婴儿，平均都是数十个以上。有不少贞女，也是由育婴堂中甄别出来的。⁷天津教案发生后，总理衙门提出，除非贞女是从教堂出来的中国妇女或者从中国内地过去的女传教教士，否则各国应禁止或者严格控制天主教育婴堂，然而外国公使团却否绝了总理衙门的要求。⁸因此该会传教士更倾向于由外国贞女而不是地方上的贞女来管理育婴堂。1885年德玉明主教从三道河派了四个贞女到北京接受教育。方济众主教在1898年首次将圣方济会修女介绍进了中蒙古教区。她们在1899年到达河北西南部。⁹在鄂尔多斯直到一战以后才有了外国修女。¹⁰

为进一步对西南蒙古教区圣婴情况有所了解，现特列表如下：

西南蒙古教区圣婴情况表(1886—1912)¹¹

¹Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p398.

²A. Verstappen, "Het Werk der Heilige Kindsheid", AMSS 10(1910),151-160. Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p399.

³ Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p399.

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第83页。

⁵ A-CICM:F.III.a.7.Box 25.Letter of Leesens to Van Aertselaer ,Porro-Balgas-son, January 20,1984. Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p400.

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第85页。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第85页。

⁸Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p393.

⁹Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p393.

¹⁰ Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p393.

¹¹ See, Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p639.

项目 年份	受洗入 教婴儿 数	被解救 婴儿数	由乳母 照顾的 婴儿数日	天主教 家庭寄 养的婴 儿数日	育婴堂 数量	育婴堂 男婴 数	育婴堂 女婴数	合计
1886	190	65	59	129	3	12	80	92
1887	250	75	70	135	4	12	93	105
1890	135	12	77	8	3	3	132	135
1891	170	6	153	17	4	4	182	186
1892	230	31	133	14	4	5	249	254
1893	203	15	90	14	4	5	210	215
1894	435	12	130	53	4	4	212	216
1895	460	12	166	60	4	6	231	237
1896	536	14	188	68	4	6	238	244
1897	428	36	194	76	4	5	262	267
1898								
1899	55	10	245	4	4		269	269
1900	54	22	103	346	4	9	272	281
1901	230	90	210	370	4	25	286	311
1902	787	116	286	544	5	13	288	301
1903	985	419	379	784	4	30	390	370
1904	673	473	544	787	4	23	342	365
1905	682	515	664	684	5	18	344	362
1906	675	476	750	736	5	13	358	371
1907	722	522	806	855	5	24	406	430
1908	837	816	1296	877	5	29	501	530
1909	1554	1497	1852	2857	5	60	568	628
1910	1490	1283	1966	6145	8	39	680	719
1911	993	817	1631	1009	8	35	640	675

(2) 收容孤老

近代以来，在内蒙古地区，由于“接连不断的灾祸，常常会弄得流亡载道，或家破人亡。

鳏寡孤独的、老弱的被人遗弃，往往就会无衣无食，流浪到外方。路走到了尽头了，于是只有来到天主堂的们口，请求收容和救济。”¹天主教传教士建立安老院收容这些孤寡和残疾的老人。常非神父有如下记载：“收容痴呆残废之成年人，或无依无靠之老人，公教各堂口，亦办理有年。此辈之来也，或自行投奔而来，或被人送来，男女皆有，概行收容。各堂口若收容之不多，男则无异于其它雇工之待遇，只无工作，亦无工资，而其食宿衣着，完全由公教会供给。女则居于婴儿院中，由修女管理之，衣食亦均由堂中供给。若收容人数已多，则必另设男女安老院，以安插之，衣食住均由公教会拨给，每院皆有男女先生管理之，而训导之。所收容之老嫗以及残废者，率为被遗弃而无人供养者，而老叟则多染有鸦片嗜好，而卖妻鬻子破产之流，此辈之多，可达彼收容者之百分之八十以上。”²

每一个教堂都有一两位孤老，每一个教区都有几处安老院特为收容这些可怜的人的。安老院由修女负责管理，重活则雇工役作。孤老出外表面上与常人并不两样，因为衣食都由教堂共给，有病也要给设法医治。成立于光绪三十四年（1908年）的高家营子安老院，为内蒙古地区历史最久的一所安老院。最初只收女性的孤寡，但后来，也收容男性。它是由一位女教友同她的女儿创办的。并且母女两人自己也在院内服务。二十五年内，收容过一百多人。在民国二十五年，有女人五十八名，男人十三名。³1907年到1908年，除了外国资助育婴堂慈善工作外，一些富裕的中蒙古寡妇用她们自己的资金建立了第一座安老院，由贞女照顾这些老人。⁴在绥远区，“各堂口共收有男女老人及残废者，约一百三十余人，所另设之安老院，有四处：即迭力素有男女安老院一座，二十四顷地有男女安老院各一座，小巴拉盖有男女安老院一座。”⁵包海容(Botty Abert)神父亦建立安老院一所，照顾城川堂口的老人、跛子、瞎子和智障人员。与中蒙古做法相似，包海容神父的目的是给每一个老人提供庇护所、食物、衣服和一个体面的葬礼所需的棺材。⁶在安老院中，“无条件地禁止吸食鸦片，故有若干懒痞，宁舍此安乐窝，而就其乞食生涯，漂流各乡，其愚可怜亦复可哀矣。”⁷

民国二十二年，大同许堡教堂设立安老院一处，一开始便有三十多个老人请求收容。住在安老院的老人们，衣食均由修女管理。⁸

根据民国二十六年的调查，边疆各教区，共有安老院二十所，收容孤老共二百六十三人。集宁教区还有两处安老院收容着五十三个瞎子。综计五十年来，共收孤老千余名。⁹

3、其它慈善公益事业

天主教传教士在内蒙古教区举办慈善事业的同时，还从事了许多社会公益活动，积极为社会服务。他们的公益事业主要包括以下内容：邮政业务、流通金融、兴办水利、建立公墓及植树造林等公益服务事业。

晚清至近代以来，内蒙古地区的“邮政事业不普遍，只有在商业中心，才有邮差投递邮件，当时寄往邮路以外的乡村信件，多托教堂转递。民国成立以后，邮政业务推广了一点，于是农村设立代办所的很多，而大都是由教堂执事兼代办理。例如热河、那拉必流、金家店（宁城）深井、房琛（建平）、锥子山、佟家营子、马架子（围场）、毛山屯、库伦图（赤峰）等处教堂，就都设有邮政代办所。”¹⁰在察哈尔及大同区域的教堂，很多是由教士本人负

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第81页。

²常非：《天主教绥远教区传教简史》，《天主教绥远教区所办之慈善事业》。内蒙古大学图书馆藏。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第81-82页。

⁴此安老院即是王守礼所记的高家营子安老院。See Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p402

⁵常非：《天主教绥远教区传教简史》，《天主教绥远教区所办之慈善事业》。内蒙古大学图书馆藏。

⁶Quote from a secondary source Patrick Taveirne :Han-Mongol encounters and missionary endeavors:A History of Scheut in ordos(1874-1911) ,p402.

⁷常非：《天主教绥远教区传教简史》，《天主教绥远教区所办之慈善事业》。内蒙古大学图书馆藏。

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第82页。

⁹王守礼：《边疆公教社会事业》，第81页。

¹⁰王守礼：《边疆公教社会事业》，第71页。

责办理邮政代办所的。此外教堂还自费雇佣邮差以联络中心区以外地区的通讯。譬如二十四顷地(土默特)、小桥畔(三边)、三盛公(河套)一带,周围三千里的路程,在民国元年(1912年)以前,只绥远城有邮局的设立。教堂派人去收取信件,将寄三边的邮件,由二十四顷地雇人送到乌审旗的莫敦柴丹,由城川教堂派蒙人去取,再带回三边分别转递。¹

在边疆地区,由于交通不便,经济落后等诸多原因,使得这里的广大农村在金融流通和货币周转方面亦存在很大困难。由于银行钱庄一般设立的远离农村的大城市,因此农民找不到银行钱庄去兑换领取银钱钞票及汇款。而且假定当时某种货币停止使用,或有更换的消息,乡间的农民是没有地方探听的。于是传教士在给农民提供兑换领取银钱、钞票和汇款便利的同时,还会及时告诉农民:哪种货币跌落,或哪一家银行将倒闭。因此,使农民们可怜的积蓄,避免了不少经济损失。在农民急需资金周转时,如“有多少农民,为了赎回到期的典地契约,或是赎回存在当铺里的农具、衣物,或为嫁娶,或丧葬,在急不及待的时候,往往必须贱卖牲畜、粮食或土地。假如向别人借贷,有时就该出五十分的高利,在急如燃眉的当儿,当事人实在不得不采取此种死路一条的办法。但如果投奔教士呢,情形就绝对不如此了。教士们当然在自己的公费里是并没有钱来代垫的,不过他由自己父母亲友,却常能得到些零用,因此他们就省下来借给要用钱的农民。”²由此,传教士们使农民们可免受利率高达50%的高利贷的剥削。“凡有教堂的地方,当农民急需用款时,也可以向教堂销售些没有行市的东西,如糠草、树木、燃料等,并且也能得到公道的价钱。”³

兴办水利是传教士们重视的公益事业。由传教士帮助开凿的水利工程,主要有土默特和林舍必崖渠、托县什拉乌素壕的济众坝、土默特巴拉盖的大渠、三边的雷龙沟渠和九里滩渠以及朝阳松树嘴子教堂建筑的防御河水泛滥的大坝。土默特和林舍必崖渠,开凿于光绪三十一年(1905年),长四十里,其中三分之一的工资都是由教堂供给,因而帮助地方上的农民使数百顷的硷滩,变成了农田。托县什拉乌素壕的工程济众坝也是一样,“济众”二字正是当时该地教区方主教⁴的名字。以“济众”二字作为该工程的名称,就是为了纪念方主教。在土默特的巴拉盖地方也有数十里长的一道大渠的开凿,该渠可引导山水灌溉当地的土地,农民们受益匪浅。三边的雷龙沟渠和九里滩渠也是由传教士们向华洋义赈会求助开凿的,为当地人民造福的一项工程。朝阳松树嘴子教堂所建的防洪大坝,建于民国十七年(1928年),是由传教士顾永珍⁵设计监工而建成的。建此大坝的目的是为了保护当地山谷间的农田土地,保障村民的安全,使村民的生命财产不致遭受被大水冲毁的危险。在三边的雷龙湾,由教士监工,在一条河边悬崖山尖下也开成了一条隧道,长35公尺,使一秒十立方公尺的河流,由三立方公尺的隧道流过。并且以山尖当桥梁,接崖修了一条大路。这样使得交通便利,而且避免了多起此前迭出的意外事故。⁶

建立公墓这项公益事业也是传教士们提倡的。在每个教友村庄大都有教堂设置的公墓。具体办法是“划出一片土地当作公共坟园,于是解决了合理葬埋的问题。”这样做使得“贫穷的人和不知名的外方人,以及儿童都可一概在公墓安葬,地方上也不致荒冢累累,漫无系统。”另外,公墓的建立还有其它的好处,“例如农田因此完整,又可以避免盗墓的事情发生,并且又卫生又整洁。”⁷

¹王守礼:《边疆公教社会事业》,第71—72页。

²王守礼:《边疆公教社会事业》,第72页。

³王守礼:《边疆公教社会事业》,第72页。

⁴方主教汉名方济众(Van Aertselaer Jeroom),比利时圣母圣心会传教士,1873年3月24日被派遣来蒙古传教,1924年逝世于西湾了。参见古伟瀛主编《塞外传教史》中的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》,第365页,台湾光启文化事业出版社,2002年。

⁵顾永珍(Cools Armand),比利时圣母圣心会传教士,1906年3月24日被派遣来蒙古传教,1963年2月10日逝世。参见古伟瀛主编《塞外传教史》中的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》,第389页,台湾光启文化事业出版社,2002年。

⁶王守礼:《边疆公教社会事业》,第72—73页。

⁷王守礼:《边疆公教社会事业》,第72页。

三、天主教传教士在内蒙古的慈善公益事业的影响

天主教传教士在内蒙古所从事的上述慈善和公益活动，在促进其教务发展的同时，也在一定程度上减少了当时内蒙古广大农村地区居民所面临的生活方面的痛苦和不便。

首先，传教士通过慈善公益事业，扩大了天主教的影响，使更多的人认识和了解了天主教，有利于传教事业的开展。

第二，慈善事业也救济和帮助了许多处于困境中的人们。特别是传教士开设的育婴堂和孤儿院，收养和救助了大量的弃婴，挽救婴儿生命的意义和作用应给予充分肯定。另外，传教士建立的安老院也收容了许多孤寡和残疾的老人，使这些老人的生活有了保障。

第三，传教士们在内蒙古地区积极开展了大量赈灾活动，他们向灾民发放粮食、施舍衣物，还收养被遗弃的孤儿。这些活动的开展，救济了大量灾民，在一定程度上减轻了灾民的痛苦和损失。

第四，传教士在内蒙古地区还积极开展了邮政业务、流通金融、兴办水利、建立公墓及植树造林等公益服务事业。这些事业的开展，大大方便了内蒙古地区人民的生活，也在一定程度上促进了经济的发展和社会的进步。

第四节、抗日战争时期内蒙古天主教传教士对抗战的贡献

一、抗战的历史背景

1、日本侵略内蒙古的历史背景

日本对中国的侵略蓄谋已久。早在中日甲午战争前后，日本政府就形成了侵占中国东北和内蒙古，进而征服中国、称霸亚洲的基本路线，即“大陆政策”。这个政策的核心和关键步骤之一，就是日本积极策划的“满蒙政策”。所谓“满”就是“满洲”，大致是指当时的东北三省；所谓“蒙”，则是指内外蒙古。1931年9月18日，“九一八”事变后，日本开始向我国东北和内蒙古东部地区发动大规模军事进攻。经过4个月零18天，东北三省和内蒙古东部地区被日军侵占。1932年3月1日，日本侵略者策划和操纵的伪“满洲国”在长春成立。1933年2月，日军向热河进犯，3月3日热河全境沦陷。不久，日军又向察哈尔进攻，1933年4月29日占领察哈尔重镇多伦。1935年日本占领了察哈尔省的大部分地区。1937年7月7日，日本帝国主义发动了芦沟桥事变，开始全面侵华，抗日战争全面爆发。内蒙古西部地区成为日军进攻的重要战略地带。到1937年11月，除伊克昭盟大部、河套地区及阿拉善、额济纳旗以外，内蒙古西部地区的主要城镇和主要交通线平绥铁路相继沦于敌手。¹

2、日本对天主教会及传教士的控制和迫害

抗日战争爆发后，日本对内蒙古地区的天主教会及传教士进行严格控制和残酷迫害。

第一，日军对内蒙古地区的天主教堂和传教士进行了大量的调查。

“八年沦陷期间，日军与宪兵队，对天主教堂，常是怀着疑忌的，他们对于教堂总是永无休止的调查、盘诘，没收教堂的自卫枪枝，抢劫教堂的什物，最后在民国三十二年三月，资以强力拘禁大批教士，推究起来，教士们救护国军受伤官兵，不能不是此中原因之一。在大批教士被禁之前，绥远省内教堂，首先受到了层出不穷的窘难。”²

第二，日军对传教士枪杀和监禁。

在日伪军联合部队对在黄河南岸距萨县不远的新城进行的一次侵犯中，比籍教士唐俄劳被枪杀。唐俄劳³教士年仅三十岁，“来华传教仅二年，少年英俊，热心爱人，当该城陷落的

¹ 郝维民主编：《内蒙古近代简史》，内蒙古大学出版社，1990年11月，第157-166页

² 王守礼：《边疆公教社会事业》，第117页

³ 圣母圣心会传教士，1937年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第419页，台湾光启文化事业出版，2002年

时候，他单身迎敌，为无辜的居民谪命，竟被凶狠的枪弹穿身而死。”¹

绥远教区教士，死难者虽只此一人，然而被监禁并备尝苦刑的，却有十人之多。萨县二十四顷地传教士托德模²，就从民国二十八年（1939年）十二月二十九日到二十九年（1940年）二月十八日，先后被留于日本宪兵队，及县署监狱，历时五十日之久。萨县银匠窑教士艾士兰³，亦于二十九年（1940年）九月十一日，被日本宪兵队架走，日军对陶艾两教士均加以通中国军的罪名，时正严冬，监裹没有火炉、被褥，饮食不足，加以使人烦恼欲死的，无休止的审问，真是苦不堪言的。这种苦痛只有身历其境的人纔能知个中滋味。⁴

萨县缸房营子教士惠崇德⁵、张克敬⁶亦为宪兵队抓了去，被控私藏军火卖给八路军，半月后始得释放。⁷

民国三十三年，当外籍教士被集中后，国人白祥教士任教区长，日宪兵队，突于是年四月中旬，连续将白祥、张升文、李从哲等三位教士逮捕入狱，藉词有重庆派来密探，由教士庇护工作，但实在情形，是由于教士除传教与办理慈善、社会、文化等事业以外，始终拒绝与敌伪政府合作所致。三位教士最初被押于宪兵队拘留所三二个月后，转禁于警察署，三人备受虐待，仅免一死。教士李从哲被押四个月，白祥被押五个月，张升文则被拘禁八个多月始行释放。⁸

第三，破坏教堂及教会财产。

教士们受日军的欺凌，教堂、住宅、学校等建筑，也没有幸免日军普遍的破坏。例如黄河南岸的四座教堂，即小淖、大淖、南圈子、新城，都完全被日伪军摧毁夷平。被洗劫一空的教堂，有固阳一处，武川四处，和林一处，萨县有五处之多。⁹

大同教区的教堂，在抗战期间，亦有惨遭破坏者，例如灵邱教堂，经日军炮火轰击后，继而付诸一炬，教士魏光熙，仅以身免。民国二十八年，灵邱县两处傅教公所亦被焚毁。天镇教堂被劫后，又遭空军轰炸，损失亦巨。察哈尔教区的西湾子总堂，在抗战第一年，日军经过时，即曾受相当的损失，平定堡则饱受过日本空军的轰炸。¹⁰

第四，将传教士集中关押。

民国三十年（1941年）比荷两国政府对日警明宣战时，日军对比荷籍教士，就开始限制。例如在察哈尔教区，日本人限制教士出门不能越出五里至十里，并禁止讲道和接见外人。对于大同的教士，则曾规定他们行路的界限；而绥远三位荷兰教士被拘禁于萨县城内教堂，历四月之久。归绥市教士则准许居住在原住所，但不得和外人来往；归绥公医院不准收容新病人；修道院不准上课。以上种种限制及规定，是由这年十二月一日发出命令要求教士们遵守的，但不久又解除了。¹¹

然而不久就在这同一月内的某晚，日军突将萨县境内五十余比籍教士，尽数拘禁于萨县城内及三原井，数日后又准他们分别返回自己的任所，惟警告无特许放行证明文件，不准出

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第117页。

²圣母圣心会传教士，1904年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第385页，台湾光启文化事业出版，2002年。

³圣母圣心会传教士，1904年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第398页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第117页。

⁵圣母圣心会传教士，1911年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第394页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁶1902年生，伊盟小淖尔人，圣名若望，1929年由葛崇德主教祝圣。1939年时任呼市托县什达岱本堂，1943年至1946年任大同修道院神师，逝于二十四顷地天主堂。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收古伟瀛编：《国籍神父名册》，第456页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第118页。

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第118页。

⁹王守礼：《边疆公教社会事业》，第118页。

¹⁰王守礼：《边疆公教社会事业》，第118页。

¹¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第121-122页。

门。过了四个月，华北荷比籍教士，才又尽数被押解往山东潍县所谓“敌人集团生活所”。日军不论老年人还是病人一并集中，此种做法在军事上与外交上均无先例。日军如此控制传教士的理由是“教士拒绝作亲日宣传工作，民众对教士信赖以及教士对民众的同情等。”¹

绥远、集宁、大同、西湾子四个教区的教士修女，总计一百六十三人，修女三十二人，全数被日军强迫离开了他们的教区，每人只许携带必要的衣服、被褥及几种零用对象、少数书籍和作弥撒的用品。其它珍贵物品，多被日军没收。传教士与修女们于民国三十二年三月二十一、二十二两日，齐集在平绥路四个车站，装在同一列车的两个车厢裹，人数计有二百余，还有病人、行李，拥挤不堪，经过两日两夜的行程，被押解到山东潍县集中营。²

潍县集中营原为美国基督教长老会的产业，内裹建筑物很多，有学校、医院、宿舍、校园，及其它附属房舍一百多间，四周有围墙和有刺的铁丝网围护，但数年来几经侵占和破坏，早已是满院狼藉不堪了。在这里拘禁的人数共计一千七百五十名，其中有教士三百十八人，修女一百五十八人；教士的国籍则多属比、荷、美三国，至于一般平民则英、美国籍者最多。在集中营裹，有日军一队看守，严禁被拘禁者与外人交接，任何理由都不准外出，任何人也不准入内。一切生活工作，都由俘虏自己操作，凡是吃苦的、出汗的活计，教士们全都自动负担。一切食料虽统由日军供给，可是几个月的食品，几乎常是一样的东西。至于被禁的家属，统计有学龄儿童百余名。一月后居然还开设了一所临时学校，大多由教士和修女充当教授，并且青年人也有愿研究中文、英文、历史及哲学的，教师中也并不乏这样的人才。总计三个月内，授课达三千小时。每天早晨，教士们是起床最早的，因他们要作弥撒，诵经祈祷，而七点以前就该结束这些工作，听候照例的点名。³

在潍县五个月的拘禁期中，有两位教士因病去世，这两位就是察哈尔教区雷有望，他在华传教有四十年之久；另一位是属于永平教区的。五个月以后，日军准许天主教教士和修女们迁到北平教会的房院去集团居住。北平软禁为时二年，行动略较潍县自由，于是教士们开始研究中国新旧文学和中国历史，准备将来在传教事业上能得到更丰富的成效，这是迁来北平的好处，也是教宗饬令驻华代表蔡总主教斡旋得到的结果。在北平拘禁时期，有四位教士即陶维新、宁士孚、狄文华（绥远），高东升（集宁），先后因病逝世。⁴

民国三十四年（1945年）八月十五日，远东大战结束，中国得到了最后胜利，教士们八百八十一日的禁锢，从此也得到解放。⁵

第五，从组织管理上控制天主教会。

为了更好地控制天主教会，日本人对内蒙古地区的天主教的状况进行了深入调查和研究。日本人平山政十写成了《蒙疆天主教大观》一书，本书的内容涉及蒙疆地区的西湾子教区、宣化教区、大同教区、朔县教区、集宁教区、绥远教区的天主教情况，同时也了伪满洲国及其它地区的天主教情况。⁶

蒙疆政权成立后，日本人积极干涉教会的内部事务。1940年5月22日，在张家口召开了第一次蒙疆天主教大会。⁷1940年9月24日成立了蒙疆基督教促进会。1941年9月9日—10月8日，召开了蒙疆第二次宗教大会，包括基督教、天主教在内的七大宗教团体参加了会议。⁸借此机会，蒙疆政府对各宗教的情况作了统计：天主教有传教士269人，（外国人150人，中国人119人）教堂99所，信徒225692人；基督教有传教士87人（外国人），教会50个，信徒18000人。

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第122页。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第122-123页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第123-124页。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第124-125页。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第125页。

⁶（日本）平山政十：《蒙疆天主教大观》（日文）。张家口：蒙古联合自治政府发行，1939年，序文。

⁷《蒙古》，1940年7月号，第165—166页。

⁸《蒙古》，1941年12月号，第112页。

二、抗战中内蒙古地区的天主教传教士的贡献

抗战中，内蒙古的天主教传教士及其领导下的天主教会，积极为抗战服务，他们收容难民、救护伤患，坚持进行了一系列对抗战有益的社会活动，甚至直接参加了打击敌人的战斗，做出了很大的贡献。

1、收容难民

对于内蒙古东部地区，早在日本全面侵华之前的1935年，日军就占领了察哈尔的大部分地区。芦沟桥事变后，“侵略的凶浪，首先冲到察哈尔省西部”，战争使“南壕堑教堂蒙受巨难”。时在民国二十六年（1937年）九月六日，南壕堑教堂的传教士利用教堂，积极同日本人交涉、说情，保护了许多当地百姓。对于当时的情况传教士王守礼有如下记述：

是日，日军由张北进攻南壕堑，消息传来，居民们惶恐万分，有一部份居民，四散逃亡；教士为安全计，将堂中收养的孤儿，都迁逮到附近的小村去，国军因众寡悬殊，又没有机械化装备，不得已撤退。迨至午刻，日军坦克车队到来，这时村中居民只剩下一千余人，大家都逃入教堂围堡。

次日即九月七日，日军大队开来，占据教堂、男女中学校舍，并借口有国军藏匿村中，大肆搜索。可怜居民百余人，其中有教民二十名全被枪杀，当时有教士四人，竭力在日军首长前解释营救，竟不得要领。

当时教堂院裹的避难民众，仍然躲着不敢走动。日军时常有进堂院滋扰的，幸赖教士奔走解释，备历惊险，总算没有人受过残害。六日以后，难民逐渐离去，然日军仍不时搜查，村民常常受荡他们的骚扰，教士数次向日军声明，保证村中尽系良民，这种行为本来有几分冒险性，可是村民因而得保性命的，实在不在少数。因此如果教士在村裹，无形中居民就感觉到几分保障，假如教士不在，居民们便要尽数逃走了。²

日军来侵时，东部地区的其它教堂如西湾子教堂、高家营子教堂、公会村教堂、大同教堂等，也同南壕堑教堂一样，积极收容难民，保护了广大百姓的生命和财产的安全。“日本另一部队，由大东沟走向张家口，西湾子乃是他们必经之路，数千难民不但避居在教堂里，就是食粮亦由教堂供给。高家营子教堂，亦有同样的情形。此外，公会村也由教堂收容了成千难民，寄存的财物全数都得以保全而没有损失。南口、张家口相继陷落，日军便又向大同进窜，这时大同城已遭日机迭次轰炸，居民逃往城裹教堂及车站附近修道院者甚伙。”³

国军最后一部由大同撤退，日军逼近城边以后，又有传教士费品璋⁴出面与日军交涉，努力保护大同百姓。“民众遂邀请教士出面周旋，免得生灵涂炭，教士费品璋于是偕同基督教牧师及城中士绅，出城与日军前锋官佐，说明城中已非武装地区，请顾及居民安全，以是日军占据大同，并没有发生流血惨剧。”另外，值得一提的是，传教士费品璋发觉了日军陷害中国百姓的诡计，使大批在教堂避难的百姓幸免于难。当时大同居民“纷纷到教堂避难，尤以妇孺人数为众，后来都因教士的大无畏精神，消除了不少的意外事件。日军搜查教堂，也不祇几十次。某次，一个狡猾的日军，有意滋事，在检查孤儿院时，他打算藏一枝手枪在院裹的一个角落，这种阴险的诡计，幸而被费品璋教士发觉，教堂卒免于难。”⁵

大同城南守桥的日军非常野蛮，肆意骚扰地方人民，西河河村教士范普厚⁶目覩此种情形，于是挺身进城，跑到特务机关仗义执言，日军的气焰因而得以稍敛。⁷

¹ 铃木清干编：《蒙疆年鉴》（昭和17年版），张家口，蒙疆新闻社，1941年12月，第321-322页。

² 王守礼：《边疆公教社会事业》第111—112页。

³ 王守礼：《边疆公教社会事业》第112页。

⁴ 圣母圣心会传教士，1912年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教米华神父名册》，第394页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁵ 王守礼：《边疆公教社会事业》第112页。

⁶ 圣母圣心会传教士，1932年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教米华神父名册》，第414页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁷ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第112页。

浑源城教堂的教务，本来是不甚发达的，城裏只有教民数十人，教士在战事紧要关头，却曾经普遍为居民们格外的效力。日军没有到临的前二日，有国军的眷属二十多人，来教堂避难：九月十五日，有妇孺一百多名，也都争来教堂避难。当时城裏已开始抢掠，到第二日难民的数字，已达六百，教堂地址狭隘，至此已无容足地。教士傅耀四、姚耀生二人，日夜轮守着教堂大门，阻止日军擅入，其间虽也遭受了不少的磨折，然难民都得安居无事。不过僧多粥少，食粮却成了问题，由于没有人敢出去寻取，教士傅耀四¹曾亲身到指定地点背荷食粮，以资急用。十天以后，城门算是开放了，但门岗日军故意和出入的民众为难。教堂傍近城门，教士们看见民众受扰不过，就勉为其难的送往迎来，每日总有三四十次，但行人却因此少受了门岗许多的留难。²

当难民离开浑源教堂时，附近小村东辛庄教堂，却遭到了意外的灾难：三月八日，有一大批日军在天甫黎明时，就开进村来，原来有汉奸某控告教堂窝藏着密探，适逢这时有不少的新信教者，在堂裏听道，日军遂将教士贝化民³连同听众们一起细绑入城，第二天浑源教士傅耀四也被日本宪兵扣押，又抓去教堂余留难民妇女三十多人，日军还派人到东辛庄召集教民，在圣堂裏发表了一篇极端反对教会的演说，旋将该堂若干教友给管押起来。数日后，教士被释，至于被押的教友，日人则曾加以审问，逼令供出教士有反日的言论，但是结果，终无所得，这些东辛庄的教友，有被拘押两月之久的，还有两人竟被枪杀。⁴

内蒙古西部地区的天主教传教士及天主教会同东部地区的一样，积极收容和保护民众。在绥远情况是这样的：“侵占绥远的日军，先头部队到达以后，态度比较缓和；恐怖的局面，仅是一个短的时期；但在公教医院避难者仍属不少：有的将贵重细软拿来寄放，车站和军政界人士的眷属未及走的，都到天主堂里避难，其中有留居数年的，也有住到抗战胜利才离去的。当时在绥远的总堂，亦如在其它教堂，库房裏总是满堆着寄放的箱柜包裹，有的寄放列好几年之久。”⁵

在后坝及后山一带，好些民房被日军焚毁，姪家可归的贫民，只有前往教堂投宿。教士们并且也设法给迷失了部队的国军换穿便服，以便追寻原部队继续抗敌。⁶

2、救护伤患

天主教传教士为抗战服务的又一项重要活动是救护伤患。绥远公教医院做了大量救护负伤官兵的有益工作。

当战事初起时，归绥公医院即积极准备一切，收容负伤官兵。这年（1937年）八月十五日，南口战役以后，没有几日，就有第一批伤兵到来。后来战事日见扩大，伤兵运往该地者亦日见增多，当时归绥市完整的医院，只有这所归绥公医院；曾有一次在一个晚上就收容了伤兵二百多名，轻伤的洗涤包扎以后，转往包头，重伤的住在医院治疗，不出数日，医院便有人满之患：男女病室，通道走廊，凡是能容纳床铺的地方，都被伤兵占用。医师、修女、护士，全体动员为伤兵服务，城裏的教士，也抢班来院慰问，并携带纸烟、饼干、糖菓等等，分赠给那些荣誉军人。前甘肃主教陶福音，因八十七岁的高龄，退休医院，也每天到病室探望，伤兵们看见面带笑容的老人亲来慰问，都感到莫大的喜慰，甚至忘了他们的创伤痛苦。

城裏本来有几处临时伤兵医院，但所有的军医，只能作初步的洗疗包扎，因此每日有来归绥公医院请求治疗的。

当时归绥公医院祇有一位美籍医学博士，他必须日夜治疗伤病，是异常辛苦的。同时，十五位比籍修女们也殷勤看护。此外还有哲学修道院修士，分三队，每队十六人，轮流来医院服务，

¹ 圣母圣心会传教士，1931年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第412页，台湾光启文化事业出版，2002年。

² 王守礼：《边疆公教社会事业》，第113页。

³ 圣母圣心会传教士，1929年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第410页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁴ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第113—114页。

⁵ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第114页。

⁶ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第114页。

全体人员辛勤了三个月之久。

政府方面给予归绥公医院补助药品不少，但免费治疗的同时也很多。

十月十日，日军前进，就要占领归绥的消息传来了，于是有一部份伤兵，由政府转送到别处去，可是伤重不能移动的还是很多，这时人心惶惶，已达极点，重伤官兵，也不顾一切的要走，院长王守礼教士，看见这种情形，就亲往病室，向负伤的官兵说道：“你们在此安静养伤罢，若你们走出，路途上一定要因为伤势害及性命的，我担保你们在这裏的安全，如果日军要害你们，先该将我杀。”

由于王院长这番诚恳的劝慰，四十多个伤兵，就留在医院裏；日军占据绥远以后，王院长出面解释，结果伤兵们没有一个受过骚扰。伤势痊愈以后，医院方面又特别为他们更换便服，并且发足用的路费，遣送他们回家，负伤官兵们感激之余，给医院留下了鸣谢的纪念品，这些纪念品今天仍保留着咧。内中有个伤兵，住到翌年二月，才离开医院。¹

当时公教医院很受绥远人民欢迎。“民国二十八年（1939年），日伪政府在归绥市建筑一处广大的医院，信誉却不很大，民众们仍然还是大多数信赖着公教医院，他们指归绥公医院为中国医院，作为日本医院的对称。但在八年黑暗时代，归绥公医院受到的压迫亦复不少，这使院方在经营上曾经遭遇过很大的艰难。”²尽管困难重重，公教医院仍然坚持为绥远抗战服务，八年的时间里，救护了大批伤患。

除了绥远公教医院以外，还有其它天主教堂及传教士也救护了不少伤患。“例如武川县河东教堂教士葛维德，在日军来时，曾收容四十五个伤兵，伤愈后，均得回归家乡。”³

另外，在八年抗战期间，还有一些天主教传教士们冒着生命的危险，医治抗日游击队负伤的战士。最典型的例子，“就是勇敢出众，长于医术的教士狄文华⁴，萨县麦达昭（即美岱召）的本堂。他曾使用各种方法，给受伤国军施医治疗，可惜这位狄教士在北平拘禁时期去世。”集宁玫瑰营教堂门诊所，教士及修女医治国军负伤的也很多。大同教区的教士在救护伤兵的工作中亦同样的热心。当南口战役负伤官兵，由北平大路撤退时，许堡教堂教士德庆惠竟将门诊所改为临时伤兵收容所，整天的洗疗创伤，在日军来到的前几日，伤兵们居然都得换装离去。⁵

民国二十六年九月间，平绥路柴沟堡大同间，发生激烈战争，伤兵由南运下，西册田教士英式贤⁶，带来一位护士，每日都要到四周农村去寻找伤兵，给他们疗治，迨日军到来，伤兵们大都能行动，得以在事前迅速离去。大同修道院的教士，是首先救护日机轰炸负伤的军民的，他们并且也还出钱疗养无法为生的伤病铁路工人。⁷

3、社会活动

在日军占领期间，社会的各项事业的开展都十分困难。当时情形正如传教士王守礼所说“在沦陷时期，一切的一切，均不能顺利进行，并且威胁恫吓，时时摆在面前：意外的不幸，也是随时可以光临的。”在此情况下，传教士们还一如既往地为民服务。“教士们对于民众祸福，还是常常真诚的开心着。凡能拯救的、效劳的地方，需要他们，他们绝不推诿畏缩。例如：绥远日伪政权，曾打算将几个村庄拆毁，如武川的三股村、四股地，萨县的麦达昭等；都因教士们出头斡旋，幸得保存。”⁸

在如此困难的条件下，传教士们仍然坚持维持着他们的各项社会事业。当时，经济恐慌的状况极其严重。“而中西教士仍能一致的竭尽所能，维持着学校以及各种慈善事业。他们

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第114—115页。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第115页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第115页。

⁴圣母圣心会传教士，1908年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第391页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第116页。

⁶圣母圣心会传教士，1930年被派遣来华传教。参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收贝文典辑《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第411页，台湾光启文化事业出版，2002年。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第116页。

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第119页。

既不能向国外捐款，而教廷的补助亦告中止，于是只有节约自持，多加奋勉，以期保持教会各种事业了。如果地方上教友能够捐出献仪，无疑也该是一大补助，中国教会，论理是应该由国人来维持，以期达到自立自养的目标的。因此，在抗战期间不但孤儿院、安老院，仍照常维持，并且在西湾子教堂还添设了安老院一处。”察哈尔南壕塹的养正中学，是教会中有历史的学校，校务在抗战中，也仍然有显著的进展。他如萨县巴拉盖的培英学校，学生数字，竟还增加了一倍，公教医院附设的小学校在抗战前有学生二十余人，民国二十九年，却增加到了二百多名。¹

在沦陷的时期，日伪政权开设的官立学校亦属不少，但我们可以看出一般作父母的心理，是趋向教会学校的：在当时，日语乃是必修课程，这是命令。可是谁都把日语当作无价值的副科看待，爱好国文的精神，是完全保存着的。由教会小学毕业，或未毕业前的学生，就有很多跋涉千里，西去求学，或直接投奔祖国，参加抗战部队的。²下表是抗战时期边疆教区学校学生统计表。

抗战时期边疆教区学校学生人数统计表³

教区	中学	高小	初小	要理学校	总计
赤峰	107	155	542	1064	1868
热河	45	2122		1767	3934
宁夏		1467		1658	3125
察哈尔	85	116	3006	3234	6441
绥远	261		1021	3967	5249
集宁		114	1906	3394	5369
大同		182	1536	1020	2738

4、参加战斗

1936年，日本帝国主义在侵占了察东、察北，扶植起伪“蒙古军政府”，处心积虑地准备发动侵绥战争，妄图占领绥远，进而控制整个华北和西北，实现其分裂中国，建立伪“蒙古国”的迷梦。德王等在日本的操纵下，大肆扩军备战，指使伪军多次进犯绥东地区。1936年11月14日开始，由日本特务机关长田中隆吉指挥，李守信伪蒙军骑兵第二师、汉奸王英“大汉义军”5000余人，在日本关东军飞机、大炮掩护下，发动了全面的侵绥战争。田中隆吉指挥“大汉义军”从商都向位于绥境陶林县的红格尔图进犯。绥远红格尔图驻军骑兵六团英勇阻敌，浴血奋战。16日傅作义赶赴集宁亲自指挥。17日，三十五军发起突然反击，抄袭敌指挥巢穴，将敌一举击溃。至18日上午，绥军取得了红格尔图战役的胜利，给日伪军以沉重打击。是役共击毙日伪军500余人，俘敌300余人，缴获枪弹甚多。在此次战役中，绥军得到了正红旗蒙古族骑兵和当地群众的大力协助。红格尔图之役的胜利，为绥远抗战的全胜奠定了基础。⁴

上文中提到红格尔图战役中绥军“得到了当地群众的大力协助”，“当地群众”经过笔者考证，就包括红格尔图的天主教教民。在红格尔图战役中，共有天主教教民80多人帮助军队抗战。对于此次红格尔图天主教会与教民的抗战事迹，当时来绥远前线进行了长达43天“绥远抗战”采访的战地记者小方在其战地通讯《绥东前线视察记》中有详细记述。小方原名方德曾，亦名大曾，1912年生于北平。1930年考入北平中法大学经济系。“九·一八”事变后从事抗日救亡活动。绥远抗战时他到前线采访，活跃于长城内外。1937年卢沟桥事变后为中外新闻学社（简称中外社）及全民通讯社（简称全民社）摄影记者及《大公报》战地特派员到

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第119页。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第119页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第120页。

⁴郝维民主编：《内蒙古近代简史》，内蒙古大学出版社，1990年11月版，第175—176页。

前方采访，当年秋天就听不到关于他的情况，看不到他的战地报道，最有可能是在前线牺牲了。¹为了便于了解红格尔图的天主教教民参加红格尔图之战的详细情况，现将战地记者小方的战地通讯《绥东前线视察记》有关内容照录于下：



红格尔图是蒙古族音，也可以写作红根图或红格图是绥东陶林县属极东的一个重镇，恰当察绥交界处。这一带地形，没有什么高山峻岭，只是些起伏的丘陵，小小的红镇即在一块丘陵的洼处，南、北、东三面环山，只有西面是较平的，直通陶林县的大道，故此地是从商都通绥北的咽喉敌人如果不能把这地方占领，那么他在绥北的一切军事布置，就都不能得到稳固的保障，而时时有被中国军队截断归路的危险。同时在交通运输方面，如果得不到这地方，就不得不远绕西苏尼特王府（德王的老巢）一带数百里无人烟的后草地，所以这次匪部犯绥的第一步，必须把红格尔图先弄到手，而他们这一举的失败，也决定了匪军的命运。接连着百灵庙，锡拉穆林庙（大庙）为中国军队克复，不能不说全仗着我们得以固守红格尔图之功，伪匪军的瓦解，并不是失败在绥北的军事上，而是由于他未能得到红格尔图。

这里的一般情形与高家地相仿，兵士们有的在大外壕里清除积雪，有的在野外放马，有的执行其哨兵勤务。

上面所说的是红镇一般的情形，记者在此还要再记一件另外的事，就是天主教堂与这次红镇战役的关系。察绥一带的天主教势力很大，在这小小的红格尔图里也有一所教堂，建筑很大，在全镇中算是首屈一指的，俨然是一座封建诸侯的宫殿。这里的居民，百分之九十五都是教徒，教堂恰似全镇的统治者，所以这里的教徒都称为“教民”，作了“教民”就可以受到教堂的保护，得到相当的职业，能够安居乐业。在这荒凉满目的中国北部，人民的生活本就很艰难，又加上土匪遍地，简直是无法安居，但在教区里，因为它有自卫的武器，更拥着丰广的土地，并且主持人亦具备相当的学识，又善于经营，所以多数的人民，都投到教区来，为教堂服务，接受它的温和的统治。



小方所摄教堂内景

天主教经营中国的内蒙古，有详密的计划与统一的组织。第一，把内蒙古分为若干教区，

¹方澄敏：《以身许国的新闻战士》，见中国摄影出版社编：《寻找方人曾——一个失踪的摄影师》第20页。

每一教区又分为若干分区，分区之下，又管辖若干村镇的教堂。比如以集宁来说，这就算是一个教区，包括集宁、陶林、兴和三县的地方，统辖着二十五个教堂，三万个“教民”，三万人的数字虽然并不算多，但是要知道这一区里，都是荒凉地带，人口密度本是极稀的。红格尔图算是一个大镇，所以作为集宁教区北分区的总教堂，各地方的每个教堂都设一位司铎管辖一切，恰当于基督教的牧师，红格尔图则设一位北分区的总司铎。

当我们把红镇的各处都跑到了之后，张团副即领记者到教堂拜访总司铎易世芳先生，易君是位和蔼可亲的老者，当我们走进时，他正在整理着由街头上拾得来的枪弹，足足集了一个汽油箱之多，因为枪弹里有锡质，所以他用一个铁勺在火炉上，作提纯锡的工作。见我们进来，笑迷迷的说：“可拾得多啦！”后来，他又打开一间套房，叫我们看那些未炸的炮弹，也摆着有二三十个，大小全有，他已把这些炮弹都打开了，将炸药和铁珠取出，他说：小号炮弹中总装着三十粒铁珠。

我们谈了一会儿战役当时的情况，原来这里的“教民”在战役时，都由教堂护送到邻近的一处教堂去避难，只留下八十余名壮丁在镇里帮助军队抗战，这些壮丁都是很有经验的战斗员，把教堂里的二十几尊土炮都搬到火线上，由他们担任开放。最有趣味的是他们用晋军的手榴弹（晋军的手榴弹是太原兵工厂的特产品，是晋军所用的最有名的武器，形如一个铁锤，在木头柄的尖端有一根丝绳，把绳一拉就立刻投出去，五秒钟之后，即可爆炸，分大中小三号，小号的可以爆到五十米直径的圆周，制造成本很便宜，每个只要一两毛钱）。去掉弹柄，装在土炮里，当作炮弹打出去，敌方受到这样“改良炮弹”的损失很大，他们还不知道究竟是什么东西？全世界上就根本没有这种军火的名词，简直弄得敌方莫明其妙。

随后，易君又领导我们到后院去参观那棵重一百二十斤的飞机炸弹，也是落在教堂里的，幸而还没有炸。

在战争最激烈的那几天里，这位老司铎，虽然把“教民”都送走了，他本人则仍留在这里，并且积极的参加抗战工作，他说：“敌人最恨我们这教堂了，因为‘教民’帮助中国军队作战都很卖力气，所以大炮炸弹落在教堂里的很多，教堂的房脊、大门、所有的玻璃窗都被炸毁了，只留下一座孤立着的三间正厅。”

教堂的本身，我们且不必论其是非，只就他们这样英勇的参加守卫国土的工作来说，实在值得我们宣扬了。¹

从上面所节录的内容可以证实，在红格尔图战役中帮助中国军队作战的“当地群众”就包括红格尔图的天主教教民。上文中提到的易世芳神父也确有其人。有关他的情况，《塞外传教史》中的《国籍神父名录》有如下记载：易世芳，1875年12月28日生，西湾子人，圣名味增爵。1905年6月9日祝圣，1939年时任玫瑰营子本堂。²

天主教教民英勇参加抗战的历史，还可从当时人的回忆中得以证实。王谦是红格尔图村的老住户。1936年，红格尔图战役发生时，王谦十八岁，他的岳父庞德勇当时任乡长，同时也是民团的指挥之一，所以他对战役的情况比较了解。据王谦回忆：红格尔图战役中“红格尔图天主教堂神甫易世芳组织的百余名联庄（民团），配合军队，坚守阵地，誓与家乡共存亡。个个英勇奋战，斗志昂扬，军民团结起了很大作用。”³

这段真实的历史由于种种原因我们的历史书中很少有明确的记载。但从以上所述的史实中，我们可以得出以下结论：

1、天主教传教士领导下的天主教会在红格尔图战役中做出了重要贡献。

当地教堂的神父易世芳在战斗最激烈的时候，把教民转移到安全地方，自己却留下来，积极组织教民群众参加战斗。红格尔图战役中，有教民80多人参加战斗。这里的“教民”在战役

¹小方：《绥东前线视察记》，中国摄影出版社编：《寻找方大曾——一个失踪的摄影师》，第84--86页。

²参见古伟瀛主编：《塞外传教史》中所收古伟瀛编：《国籍神父名册》，第454页，台湾光启文化事业出版，2002年。

³王谦口述，孙旺、曹晋整理：《军民共守红格尔图》，载于政协内蒙古自治区委员会文史资料研究委员会编：《绥远抗战》内蒙古文史资料第二十五辑，第98--99页。

时，都由教堂护送到邻近的一处教堂去避难，只留下八十余名壮丁在镇里帮助军队抗战，这些壮丁都是很有经验的战斗员，把教堂里的二十几尊土炮都搬到火线上去，由他们担任开放。这些教民用晋军的手榴弹去掉弹柄，装在土炮里，当作炮弹打出去，敌方受到这样“改良炮弹”的损失很大，他们还不知道究竟是什么东西？全世界上就根本没有这种军火的名词，简直弄得敌方莫明其妙。可见，教民群众用自己改装的炮弹给敌人以沉重打击，为红格尔图战役的胜利作出了重要的贡献。

2、在此战役中，天主教教民英勇抗战的表现，充分显示出他们的爱国精神。

大敌当前，天主教教民和全国各阶层爱国群众一样，积极参加保家为国的战斗，他们的爱国精神由此可见。

3、天主教教会起到了组织当地教民和群众的作用。

天主教教会的教堂都在神父的领导下，积极组织教民群众参加抗战工作。战前，就有组织地疏散当地群众，这里的“教民”在战役时，都由教堂护送到邻近的一处教堂去避难，战争中，只留下八十余名壮丁在镇里帮助军队抗战。可以说，天主教会将教民群众组织得井然有序，为更有力地打击日本侵略者奠定了基础。

4、天主教教民英勇无畏不怕牺牲的精神。

战争就意味着流血牺牲。但是，天主教教民为了国家和民族的利益，没有退却和逃避，积极勇敢地参加战斗。他们英勇无畏、不怕牺牲的精神在战斗中充分表现出来。

三、天主教传教士对内蒙古抗战的影响

日军侵入内蒙古后，天主教传教士及其领导下的天主教会积极投身到抗战活动当中。虽然传教士遭受到日军的控制和迫害，处境极其困难，他们还是利用一切机会与中国人民共同抗战，并做出了重要贡献。

首先，传教士及其领导下天主教堂在战争爆发后收容了大量难民，保护了广大百姓的生命和财产的安全。

第二，传教士们还通过救护伤患，积极为抗战服务。最为突出的是绥远公教医院，在抗战的八年的时间里，该医院想尽一切办法，救护了大批负伤的中国官兵。

第三，在日军占领期间，社会的各项事业的开展都十分困难。传教士们仍然坚持维持着他们的各项社会事业。特别是他们开办的教会学校和各项慈善事业不但维持下来，而且有所发展。

第四，传教士领导的天主教会和教民还积极参加了抗日的战斗。在战斗中，表现出他们的爱国精神和英勇无畏的不怕牺牲的精神。

第五节 天主教传教士解决社会问题的态度和措施

——以鸦片和匪患问题为中心

社会学的理论认为，所谓社会问题，从广义上讲就是为了社会有机体能够健康、高效地运行，维持其生存和发展我们必须解决的问题；从狭义上讲就是我们没有解决好我们所说的广义问题时所出现的问题，它的存在影响社会健康地存在和发展。一种社会存在要成为社会问题，首先，它必须是普遍社会性的存在，而不能只是个别性存在。其次，它的存在不仅要影响许多人的生活，而且对社会本身的存在和发展构成威胁，而不论这种影响和威胁是否被

大多数人所意识到。¹郑航生主编的《社会学概论新修》认为社会问题由四个要素构成：①必须有一种或数种社会现象产生的失调情况；②这种失调影响了许多人的社会生活；③这种失调引起了社会多数成员的注意；④这种失调必须运用社会力量才能予以解决。

根据上述社会学理论，鸦片问题和匪患问题就是影响当时内蒙古社会健康存在和发展的社会问题。近代以来，内蒙古地区由于种种原因出现了许多社会问题。本文仅以这两个社会问题为重点进行研究和探讨。因为在所有社会问题中，最为突出和严重的是鸦片问题以及匪患问题。

一、鸦片问题

1、鸦片问题的产生

近代以来，鸦片问题一直是中国社会的严重社会问题之一。以英国为主的西方国家从19世纪30年代以来，为了扭转其对华贸易的不利局面，开始向中国大量走私鸦片。中国近代史的开端便是从鸦片战争开始的。通过第二次鸦片战争，西方列强达到了使鸦片贸易合法化的目的。同时，国内的鸦片种植也日益泛滥。由此便产生了一系列社会问题。内蒙古地区虽为边疆地区，但近代以来一直被鸦片问题所困扰。特别是清末至民国以来，内蒙古地区逐渐成为国内的鸦片种植和贩运的主要地区之一。

在鸦片战争前后，鸦片问题已遍布整个中国，从南方到北方各地都已发现鸦片。从对相关资料的分析来看，内蒙古地区的鸦片应当是从内地传入的。1893年，俄国学者阿·马·波兹德涅耶夫在内蒙古地区考察，归绥周围的几个县(厅)都已有了鸦片的种植，据他在美岱村遇到的一位贩卖鸦片的老商人介绍，“山西人染上吸鸦片的习惯最多不过是四十年到四十五年前的事，而这里开始种植鸦片却只有二十五年到三十年的历史。从那时以来，山西人无论是吸鸦片的还是种鸦片的都增加了许多。……当地人种鸦片用的都是最好的地……全山西消耗的鸦片几乎都是当地熬制的。只有有钱的人还是吸外国的和广东的鸦片，认为它们要比中国的好；而一般不太富裕的中国人却都认为印度鸦片的质量不如他们自己熬制的好。”²根据波兹德涅耶夫所述的情况，可以断定，内蒙古绥远地区的鸦片种植最早开始出现于同治年间，“晋省自同治年间已多栽种”，经过十几年的发展，到光绪初年已是“全省百有十余属，几无不种之

头立虞不贡。”³由于清代以来内蒙古地区的“归化七厅”在行政上隶属于山西省，所以上述山西巡抚的曾国荃的奏折所反映的有关“归化七厅”种植鸦片的情况，可以作为内蒙古地区鸦片大量出现的证据。

内蒙古地区大量种植鸦片的同时，随之而来的是人们大量吸食鸦片。光绪朝以来，内蒙古地区吸食鸦片的人数虽然没有准确的统计，但其为数当不在少数。1893年，波兹德涅耶夫在从北京到归化城的考察途中路经内蒙古丰镇所属的重要的商业市镇隆盛庄。他发现，这里有相当发达的零售商业，“还有几家大烟馆”。“这些大烟馆是为当地过往的客商提供服务的。1904年，天津《大公报》载：“晋省土药出产甚多，男人之吸烟者几居十之五，女人之吸烟

¹李芹主编：《社会学概论》，山东大学出版社，1999年版，第342—343页。

²阿·马·波兹德涅耶夫《蒙古及蒙古人》第二卷，内蒙古人民出版社1983年，第146—147页。

³《晋抚宝芬奏禁种土药折》，李文治、章有义等编：《中国近代农业史资料》，第一辑，第904页。

者几居十之三。吸者半属苦力之人，故晋地虽贫瘠，工价甚昂，缘工人每日所入除衣食外尚须筹烟资也”¹由此可见，清末以来内蒙古地区吸食鸦片的人数相当之多。

2、鸦片的泛滥

进入民国以后，内蒙古地区的鸦片问题更为严重，已达泛滥成灾之势。当时，内蒙古地区的鸦片问题泛滥成灾主要表现在下列几个方面：

表现之一是吸食鸦片者和吸食者人数之多和范围之广。这一时期社会各阶层人士，上自达富贵人，下至平民百姓都有吸食鸦片的嗜好。

就上层社会的军政官员而言，鸦片已成为军政官员们的一种应酬的手段和工具，在一定程度上是个人财产和社会地位的标志。这一时期，鸦片常常被作为上层人士之间来往的礼品而大量使用。1917年，巨匪卢占魁被绥远都统蒋雁行收抚，卢部被编为一旅，卢任旅长。蒋雁行在固阳县的黑窖洋堂举行完收抚仪式返绥时，卢占魁送给蒋的礼物整整装了一车，其中“大烟土用装步枪的大木箱盛着”。²商震任绥远都统时，政务厅长冯曦自恃有阎锡山为后盾，俨然以“太上都统”自居，每日“吃饭已毕，即令套马车，去到旧城丰业银行抽烟打牌”。³

就地方上的绅商大户而言，他们也多有吸食鸦片的嗜好。河套是绥远比较富庶的地区，“地主……日常生活颇阔绰，均染有大烟瘾”，烟毒甚至波及到下一代，以致“三五令之孩提，已染烟瘾”，需要父母每日按时为其喷烟，由此可见其严重程度。⁴据史料记载，武川县吸食鸦片者也多是“生活较为安逸者”。⁵

就社会下层的普通劳动者而言，沾染烟瘾者也为数不少。而且从总体上来看，吸食鸦片者主要是社会下层劳动者。河套地区“自耕农嗜好亦仅止抽大烟，无论老少，皆有大烟癖，无衣食可，无烟则不可活矣”。⁶处于大青山后的武川县，“民性朴诚而惰，年节麦熟，赌风最盛，尤嗜阿片。”⁷可见，吸食鸦片者中，社会下层普通劳动者占有很大比例。

表现之二是内蒙古到处大面积种植鸦片。清末民初以来，内蒙古地区鸦片的种植在范围上及面积上都有所扩大。民国七年（1918年），当时的绥远都统蔡成勋出于筹措军费的需要，断然解除了历来作为禁区的绥远地区的烟禁，从陕西购进罂粟种子，颁令各县种植。尔后，绥远地区的鸦片种植一年比一年兴隆。随着良好的气候、风土等自然条件，加之晋绥为地盘的山西军阀的奖励更加速了它的发展。仅仅20年之间，其产量仅次于四川、云南、甘肃等地，作为中国为数不多的产地之一为世人所知。⁸据署理过托克托县知县的屠义源称，1915年仅托克托县种植鸦片即达500顷之多。⁹随着清末以来开垦区向大青山后的扩展，鸦片的种植也伸向了“后山”地区和河套地区。大青山以北广阔的“后山”地区，当时土地开垦尚处于初始阶段，但在已开垦的有限的耕地中，已有相当一部分被用来种植鸦片，张佐华曾来后山一带旅行，他看到：在由归绥到百灵庙的途中，“全是一片荒原，除了长着一些草，或种植一些鸦片外，极少看见种植五谷”¹⁰河套地区是近代以来内蒙古西部的重要农业区，除盛产粮食外，鸦片的产量也相当可观，特别是民国以来，河套已成为内蒙古地区鸦片的重要种植区之一。1917年，巨匪卢占魁被收抚后开往河套地区整修，其部下即与农民合伙大面积地种植鸦片，“吕四挠子在商人地内种洋烟籽五顷之多。又人称喜生老四……耕种洋烟籽两

¹天津《大公报》，1904年10月16日。《中国禁毒史资料》第273页。

²关钟麟：《记蒋雁行任绥远都统期间的几件事》。《内蒙古文史资料》，内蒙古政协文史资料委员会编。第五辑。

³屠义源：《绥远政坛见闻琐记》，《内蒙古文史资料》第31辑。

⁴樊库：《绥远省河套调查记》，绥远民众教育馆编，民国23年印。所谓的喷烟是指：由成年人吸食鸦片烟雾后，喷施到幼儿面部，以使幼儿吸食。

⁵阎毅先修、文炳勋纂：《武川县志略》，民国29年铅印。

⁶樊库：《绥远省河套调查记》。

⁷阎毅先修、文炳勋纂《武川县志略》。民国29年铅印。

⁸满铁：《蒙疆的鸦片》，《资料5》，204页。转引自（日）江口圭一著，金海译：《蒙疆政权的鸦片政策》，内蒙古近代史译丛，第二辑。内蒙古人民出版社1988年出版。第50页。

⁹屠义源：《绥远政坛见闻琐记》，《内蒙古文史资料》第31辑。

¹⁰张佐华：《蒙古旅行散记》，杂志资料剪辑，内蒙古图书馆藏。

颇有余”。¹

表现之三是鸦片的贩卖活动十分猖獗。民国以来，内蒙古的归绥、包头等地已成为比较繁华的城市。作为消费性城市，对鸦片的需求也日益增长。如当时的包头，“住一夜窑子，就给烟土五十两，甚至更多一些”。²

鸦片的大量消费，刺激了鸦片的贩运。当时内蒙古地区的鸦片贩运主要有两条途径。一条是陕甘宁等著名产烟区的烟土向内蒙古的归绥、包头等地的贩运，“甘肃省于民国年间广植鸦片，产量甚多，且大半输入察绥，谓之凉州板子”。³另一条是陕甘烟土经绥远及绥远地区的烟土沿京包线向京津等地的贩运。参加贩运的除一般鸦片商人外，地方军政人员也插足其间。

地方军政人员的参与鸦片的贩运往往成为禁毒的最大障碍。“军队在乡，总不免有囤粮贩烟等情事”。⁴马福祥曾任绥远都统，他的儿子旅长马少云也参与贩烟。他从宁夏运烟土到绥远，又将宁夏及绥远地区的烟土运往北京。当时的《大公报》曾有这样的报道：“绥远地小，不能销纳如此多土，于是北京遂变成尾间。马少云往来京绥，率领弁兵多人，专为运土，每日西直门车站均有绥远都统煌煌大印封条，所封之衣箱运入西斜街马宅，皆阿芙蓉也”。⁵鸦片的泛滥给当时的社会带来了极大的危害。由于鸦片泛滥，吸食鸦片者为了获取财物以供其享受，采取各种非法的手段如偷盗等，有的甚至走上以抢劫为生的土匪生涯，严重地影响了社会秩序。

3、天主教传教士对待鸦片的态度

鸦片问题同样也是天主教传教士们无法回避的社会问题。传教士们对鸦片的态度和立场是十分鲜明的。鸦片是天主教教会最为反对的，“是教会的劲敌，禁止最久，也最吃力。”而且“从传教开始，教士们就曾站在鸦片的敌对立场，严厉禁止教民种植、贩卖和吸食”。因为“种植、贩卖或吸食鸦片是教律所不能容许的。”天主教教义中的《十戒》规定：一钦崇一天主在万有之上；二毋呼天主圣名以发虚誓；三守瞻礼之日；四孝敬父母；五毋杀人；六毋行邪淫；七毋偷盗；八毋妄证；九毋愿他人妻；十毋贪他人财物。⁶其中的第五戒“毋杀人”

特别值得一提的是，天主教会反对鸦片的态度始终如一，且早在一百年以前就已下了禁烟的通令：“罗马梵蒂冈传信部，因着教士们的请求，在一百年以前即曾下严令，禁止教徒种植及吸食鸦片烟，且规定如有违犯者，应开除他的教籍。”⁷根据谭永亮博士的研究，韩默理是向罗马教廷提出禁烟请求的传教士之一。1891年，时任甘肃主教的传教士韩默理（Hamer Ferdinand）积极向罗马教廷传信部请求解决鸦片这一敏感问题的方法。而且正是在韩默理主教的请求下，1891年12月29日罗马教廷发出禁令，禁止天主教徒种植鸦片，同时也禁止天主教徒帮助非天主教徒收割鸦片。⁸

民国十三年（1924年），中国天主教教会上海召集49位主教，48位会长及中国和外国传教士开了一次全体大会，根据咸丰四年（1854）和光绪十七年（1891）罗马教廷的两次通令，重申禁令，一致抵抗鸦片麻醉毒物。⁹

4、天主教传教士解决鸦片问题的措施

面对日益严重的鸦片种植、贩运及吸食问题，天主教传教士采取了一系列措施，希望解决这一社会问题。

¹ 《绥远垦务总局档案》，第258卷。内蒙古档案馆藏。

² 屠义源：《绥远政坛见闻琐记》，《内蒙古文史资料》第31辑。

³ 刘映元、张静文：《国民军进驻绥远时期》，《内蒙古文史资料选辑》第五辑，1996年。

⁴ 韩绍祖修，梁月稔纂：《萨拉齐县志》，民国30年铅印。

⁵ 《绥远因禁烟戕杀教士》，载长沙《大公报》1924年1月15日。《中国禁毒史资料》第762页。

⁶ 方奇：《中英文对照天主教实用知识》，河北信德室，2003年6月版，第13页。

⁷ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第91-92页。

⁸ See Patrick Taveirne: Han-Mongol encounters and missionary endeavors, A history of Scheut in Ordos (1874-1911), P376.

⁹ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第92页。

首先，利用天主教的宗教仪式讲道之机对天主教徒进行禁烟教育。

天主教在一年中有很多节日，根据节日的重要性，分别把这些节日分为节庆（Solemnity）、瞻礼（Feast）和纪念日（Memorial）。节庆（Solemnity）是教会中最重要和隆重的节日，如圣诞节，复活节等，庆祝时通常会有一段时间的准备期，如前夕弥撒、晚祷等。瞻礼（Feast）指头等节庆之外，其它一些有固定时间的节日，如一些圣人的节日等。还有一些节日，是纪念圣母及诸圣人而规定的，也称为瞻礼，如圣母圣诞、圣母荣召升天等，而有的节日是随着我国阴历月份的移动而推算的，如复活节为每年春分第一个月圆后的第一个星期日，所以没有固定日期，圣神降临节是耶稣复活后第 50 日。¹另外，每星期六、日都有瞻礼。在这些宗教仪式上，神父们要讲天主教教义及《圣经》上的相关内容，讲道时一般要结合当时现实社会的问题，对教民进行教育。当时社会的鸦片问题十分严重，所以，每次讲道时神父们都要对教民进行反对鸦片的教育。正如王守礼所说，“教士们遵照教廷禁令，更无间断的规劝教友。”

第二，在教堂的土地上，严禁种植鸦片，违犯者要受严惩。

天主教传教士严禁天主教徒种植鸦片。违犯者不给领圣体。²圣体圣事是天主教的七件圣事（圣洗、坚振、圣体、告解、病傅、圣秩、婚配）之一，圣体是“吾主耶稣亲定的至尊至大的圣事”，圣体圣事可以达到两个目的：“一，为人祭献天主的大礼——弥撒；二，为作养活人灵魂的神粮，能永远与人结合在一起。”³有大罪的人是不能领圣体的。种植鸦片在天主教看来是犯了大罪，所以这样的教徒不给予圣体。实际上，这样的惩罚在天主教会内是很严厉的。

圣母圣心会传教士曾使用咖啡或咖啡汁作为催吐剂来拯救吞食鸦片的妇女。1896 年，传教士步世明神父（Father Fans De Boeck）谴责下营子种植鸦片的情况。⁴

曾有一个时期，因为赋税过重，教民中有种植鸦片的，但传教士知道习染的危险太大，从不愿加以宽容。而且，在教堂的土地上传教士们绝对不准种植鸦片。⁵这种禁种鸦片的措施效果十分明显。西湾子禁烟的效果十分突出，“由张家口出大景门，入东山沟，在春天的时候，整个山谷所见到的无非是烟苗。”而西湾子的情况与此截然相反，“走过九十里，一拐山角，景色就不同了，那里有一片绿色的田庄，接着还有红白的花草，这就是西湾子教民耕作的田地。”可见，在西湾子教民的土地上完全没有种植鸦片的现象。⁶河套地区是传教士禁烟效果最好的一个地方。从光绪元年（1875）传教士到那里传教开始，到民国十四年（1925）为止，教堂的土地上从来没有过烟苗。而且，在教堂村庄，公开吸食鸦片的现象是绝对没有的，因为有传教士的严密防范，只有很少的人敢在暗地吸食。民国十四年（1925）以后，由于教会的土地被军阀和民国政府没收，⁷传教士的势力受到限制，因而罂粟不但有着普遍的种植，并且吸食鸦片者，亦逐渐公开起来。⁸1934 年雷洁琼随平绥沿线旅行团到绥远考察，她看到在萨县小巴拉盖村的土地“种鸦片的也不少”。⁹这种情况正是在教堂土地被没收之后出现的，传教士对此也无能为力。因此不能依据这条材料来说明“教会对种植鸦片的禁令执行的并不严格”。¹⁰

¹方奇：《中英文对照天主教实用知识》，河北信德室，2003 年 6 月版，第 51 页。

² Quote from secondary source Patrick Taveirne: Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911) P377.

³李善修：《慕道者指南》，中国河北天主教信德室出版发行，1997 年，第 170-173 页。

⁴ Quote from secondary source Patrick Taveirne: Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911). P377

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第 92 页。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第 93 页。

⁷ Taveirne, "Antoine Mostaert and the Issue of the Catholic Mission's Property in Ordos," in Sagaster, ed., Antoine Mostaert (1881-1971): C.I.C.M. Missionary and Scholar, Leuven, 1999, vol. 1 pp. 145-175.

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第 92 页。

⁹雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，第 21 页。

¹⁰此观点出自：申万里的《1900 年以前蒙古教区的天主教会——兼论天主教的活动对近代蒙古史发展的影响》，未刊稿，第 16 页。

在日军侵占时期，日伪政权强迫人民种植鸦片。因为西湾子和集宁土默特的传教士们反对种植鸦片，曾有好几次受到伪政权方面的恫吓和威胁。¹

第三，严禁教民贩卖鸦片，违者被驱逐出教。

传教士看来，贩卖鸦片与吸食和种植鸦片一样，都是违反天主教义的严重犯罪行为。因此传教士们严禁教民从事贩运鸦片的活动，并对违反者给予严厉惩处。庚子拳变以后，一些开商店的天主教徒和地主以及一些天主教传道士共谋，将庚子赔款的银两用于鸦片贩运交易和其它有利可图的事业。这些人被开除教籍。²

第四，积极支持中国政府的禁烟运动。

传教士们除了利用宗教力量开展禁烟活动，还积极支持中国政府进行的禁烟运动。庚子拳变后，反鸦片运动在中国气势高涨。1906年9月，中国政府颁布的禁烟令就是在传教士的推动下出台的。³中国政府禁烟令颁行后，1909年，在宁夏周围地区，地方当局打击了种植鸦片的行为，而蒙古当局在阿拉善特殊旗执行禁烟措施却比较马虎松懈。在同一年，上海反鸦片委员会首次在国际范围提出了鸦片问题。接着，英国决定逐步取消向中国出口鸦片。⁴

5、天主教传教士解决鸦片问题的影响

清末至近代以来，面对内蒙古地区日益严重的鸦片问题，天主教传教士在态度上坚决反对鸦片，并积极采取了一系列有效的措施来解决这一社会问题。

纵观传教士们反对鸦片的各项措施，可以说这些措施都是行之有效且影响深远的。首先，传教士利用天主教的宗教仪式上的讲道之机对天主教徒进行禁烟教育，这样的教育，不但使广大天主教徒认识到鸦片的危害，从而在日常生活中能够坚决抵制鸦片；而且，这样的禁烟教育通过天主教徒使其周围的许多人受到教育和影响。当时内蒙古地区天主教教民的数量如下表所示。

内蒙古教区教徒情况表⁵

1840年	全内蒙地区教友共计	3000人	宁夏教区	28000人
1865年	圣母圣心会接管时计	7000人	绥远教区	44000人
1889年	三教区分管时共计	14000人	西湾子教区	43000人
1900年	庚子年全区共计	32000人	集宁教区	36000人
1922年	四教区分管时共计	120000人	热河教区	32000人
1940年	六教区分管时共计	212000人	赤峰教区	29000人
			共计	212000人

从上表所列内蒙古地区天主教教民的数量，可以做以下推断，即传教士们在教堂所作的有关反对鸦片的讲道，至少影响了如此之多的天主教徒。以天主教徒为中心，向外辐射则使更多人也受到了一定程度的教育和影响。可见，传教士进行的反对鸦片讲道宣传影响的人数之多。另外，内蒙古地区的天主教会是由宁夏、绥远、西湾子、集宁、热河、赤峰六个教区组成的。那么，在如此广阔的地域范围内都有传教士在进行反对鸦片讲道宣传，由此可见，传教士进行的反对鸦片讲道宣传影响的地域之广。

其次，天主教传教士对于吸食、种植和贩运鸦片的天主教徒给予严厉惩罚和制裁，无疑对此丑恶的现象遏制起到了一定作用。在此过程中，传教士运用天主教的宗教的戒律严格约

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第93页。

²Quote from secondary source Patrick Taveime: Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911) P377.

³（美）EA罗斯著，公茂虹、张皓译《变化中的中国人》，时事出版社，1998年版，第147页。转引自马占军《晚清时期圣母圣心会在西北的传教（1873—1911）》，第233页。

⁴Quote from secondary source Patrick Taveime: Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos (1874-1911) P377.

⁵王学明：《天主教内蒙古教区传教简史》，政协内蒙古文史资料委员会编《内蒙古文史资料》第22辑，第150页。

束教徒，并对违反者给予教内的严惩，如不给实行七件圣事及开除教籍等惩罚。为了使禁烟措施达到预期效果，传教士们在各处“严密防范”教徒吸食、种植和贩运鸦片。如此操作之后，效果十分显著：“只有很少人敢在暗地吸食”，即没有人敢公开进行。另外，1925年之前，在河套及西湾子等教会的土地上看不到鸦片也是禁烟措施实施后所产生的又一显著效果。

第三，传教士们反对鸦片的立场是始终如一的。他们坚持反对鸦片的立场，并非轻而易举之事，常常会招致威胁和恐吓。有的传教士甚至为此献出了生命。1924年，绥远都统马福祥纵容部下发动兵变，杀死了在固阳县查禁鸦片较为认真的传教士。¹

第四，传教士们积极与中国政府配合，开展禁烟运动，并促使中国政府颁布了禁烟令。除了在自己管辖的范围内进行禁烟活动，严格管束天主教徒，传教士们还积极支持中国政府的禁烟运动。这样可以与政府的禁烟力量形成强大的合力，对整个社会的禁烟运动产生更大的作用和影响。因此传教士积极与政府合力禁烟的举措无疑极大地促进了禁烟运动的开展。

当然，传教士的力量毕竟是很有限的，不可能从根本上铲除鸦片毒瘤。其中的原因是多方面的。首先，鸦片问题是十分严重的社会问题，当时的内蒙古地区自清末至民国以来，吏治腐败，政局动荡不稳。其次，民国以来，内蒙古地区历经七位都统的统治，而且他们还分别属于当时的各派军阀，由于各派军阀统治的时间都比较短暂，不可能对内蒙古地区的社会秩序加以彻底整顿。再次，蒙古王公在内蒙古具有的封建特权，从而使内蒙古地区社会控制力极弱。因此，内蒙古地区的禁烟运动时断时续，直到中华人民共和国成立后才从根本上铲除了。

二、匪患问题

1、土匪的出现

近代以来，土匪问题是内蒙古地区十分严重的又一社会问题。

清末、民国以来，随着内蒙古地区土地的开垦，关内人口不断流向内蒙古，大量流动人口的存在，直接导致内蒙古地区社会秩序开始出现混乱的局面。内蒙古地区地域辽阔，当时地方政府对流动人口没有进行有效的控制和管理，流动人口远离家乡且生活上没有切实的保障，他们的生存常常受到严重威胁。如果再受到诸如自然灾害、战乱等因素的影响，这些流民就极易成为土匪。

清末以来就有一些土匪的活动。如光绪二十七年，“匪势复炽。在绥北沿边一带扰害。四月四日。攻陷科布尔镇。后匪聚愈多。抢掠愈甚。归绥道恩铭得警报。立调大同练军四五两旗马来绥调遣。又饬驻包练军后旗部队及诚信营。并照会陕甘两抚暨乌伊两盟派兵堵击。”²

²当时清政府尚能控制地方秩序，这样的匪患均被清军剿灭，没有造成大的社会动荡。

民国初年，内蒙古地区的土匪逐渐增多，并逐渐形成泛滥之势。丰镇县隆盛庄人卢占魁是为害一时的巨匪头子。民国四年（1915年）“巨匪卢占魁大扰绥境”，掳掠武川、固阳、大畜太、包头、萨拉齐、托克托县等地。同时其它一些匪伙也在绥远地区抢劫、勒索，如烂头老二、豁牙老五、格尔济老五、喜生老四、巴音豹、苏雨生、安安、奎奎、白彦山、连祥、景福、昌昌、龙四、万寿儿、成成、海牛等。³此后，内蒙古地区一直被匪患所困扰。《绥远通志稿》中统计了民国初期二十多年间绥远地区的著名匪首，共计有265人。根据牛敬忠教授的研究统计，从1915年——1928年，涉及绥远垦务系统的土匪抢劫、绑票案件即有54起。⁴可见，“当时新旧匪伙，几难数计。绥区境内无处无匪。有处皆兵。人民不死于荒旱。则死

¹《绥远因禁烟戕杀教士》，载长沙《大公报》1924年1月15日《中国禁毒史资料》第762页。转引自牛敬忠《近代绥远地区的社会变迁》，第146页

²《绥远通志稿》卷七十三，民变。第418页。

³《绥远通志稿》卷七十三，民变。第424-427页

⁴牛敬忠：《近代绥远地区的社会变迁》，内蒙古大学出版社，2001年版，第156页

于兵匪。”¹

2、匪患问题的严重

民国以来，匪患问题日益严重，成为当时的重要社会问题。对于地处塞外的内蒙古的土匪问题，华洋义赈会秘书马劳利在民国十七年（1928）曾有如下评述：“开发西北，困难很多，其中使人败兴的事之一就是塞外土匪无休止地窜扰劫掠，任何一个村落，居民略有积蓄，则被抢劫，甚至还要拉肉票，勒款回赎”。²

土匪横行，不但严重危及内蒙古地区广大人民的生命和财产的安全，而且也使内蒙古地区经济日趋凋敝。当时内蒙古地区的匪患之烈主要表现在以下几个方面：

首先，土匪人数之多、为害时间亦久。

内蒙古地区的土匪从民国初年出现，持续三十多年之久，直到民国结束。土匪人数之多也是空前的。土匪团伙的名目亦极其繁多，如主要以棍棒为抢劫工具的“不浪队”；持自制土枪行劫的“牛腿队”；势力最大的土匪团伙“独立队”。前两种匪伙的规模比较小，人数也比较少，活动范围也比较有限。名为“独立队”的土匪团伙一般规模较大。人数达几千人。³

其次，土匪为害的手段极其残忍。

土匪为害的手段极其凶残，如名目张胆的大肆烧杀掳掠、绑票勒索等。“备极惨毒”的手段名目繁多：“用烧红之铁条贯入人耳。名打电话。又以铁锹烧红。令人裸体坐之。名坐火车。众匪围赌。辄令妇女裸体仰卧。以为宝毯。赌之胜者，妇即归其奸宿。或有贞烈抗拒者。即以沸油灌入各立毙。诸如此类。不可计数焉。”⁴

第三，以“兵匪不分”为特点的土匪给社会造成了极大的危害。

内蒙古地区的土匪具有“兵匪不分”的特点。这主要是指土匪被地方当局招抚及抚后复叛的特点。由于匪患严重，地方当局一时无力将土匪彻底剿灭，于是采取招抚的政策，以求地方的安宁。土匪们受到招抚后不久，匪性难改，又开始为非作歹，复叛而为匪。当时绥远地区势力最大的卢占魁匪伙就是如此。1916年，此匪伙在大青山南北、两狼山后及托克托、清水河、和林格尔县一带烧杀抢掠。当时的绥远都统是蒋雁行，他对卢占魁匪伙束手无策。⁵在地方绅士的请求下，绥远当局决定收抚卢匪。卢占魁匪众也因冬天来临需要修整，愿意受抚。1916年冬，“都统至包头。委托套地之王同春、南神父等收编卢匪。斡旋月余。始就端绪。”1917年初完成了收抚。卢匪被编为骑兵旅，卢任旅长，开往五原驻扎。不久，卢匪又开始扰害地方，“其部下如巴音豹等。横暴尤甚。肆意惨杀。有时活剥人皮。”当时因“蒋雁行都统因事晋京不返”政局发生变化，“地方混乱，形成无政府状态”，所以卢匪复叛，掳掠兴和、陶林、和林、清水河等县。⁶民国二十二年（1933），察哈尔地区的七号教堂就遭到了兵匪的进攻。教堂被攻陷，财产被劫一空，村民战死及被杀戮的有132人，传教士亦被绑架。⁷可见，土匪抚而复叛，造成了“兵匪不分”的局面，对社会的危害更为严重。

第四，土匪为害遍及各地。

土匪奸淫拷掠，为害遍及内蒙古各地。从东到西，从南到北，山前山后，到处都是土匪掳掠的场所。在后山的固阳，民国十一年（1922），“固阳有匪徒翟大者。结众行劫。而苦无械弹。与同伙数人诈称病。至天主教堂求诊。比国人宋神父诊毕取药。翟出手枪自后击神父死。劫执教民。夺去快枪十余枝、手枪五枝、来福枪三十枝。以车运之而去。”⁸对于此事，王守礼在《边疆公教社会事业》中亦有记载：“但从民国十一一起，情形就突然坏了起来，比籍

¹ 《绥远通志稿》卷七十三，民变，第436页。

² 王守礼：《边疆公教社会事业》第41页。

³ 《绥远通志稿》，卷七十三，民变。

⁴ 《绥远通志稿》，卷七十三，民变，第478页。

⁵ 关钟麟：《记蒋雁行任绥远都统期间的几件事》，《内蒙古文史资料》第五辑，内蒙古人民出版社1966年。

⁶ 《绥远通志稿》卷七十三，民变，第433-434页。

⁷ 王守礼：《边疆公教社会事业》第47-48页。

⁸ 《绥远通志稿》，卷七十三，民变，第444页。

教士宋志仁被乔装求药的土匪击毙。”¹由以上史料可知，宋神父名为宋志仁。据《塞外传教史》中的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》所载，宋志仁（Soenen Achiel）是比利时圣母圣心会传教士，1886年4月5日生，1909年9月8日发愿，1914年7月25日晋铎，1915年8月20日被派遣到西南蒙古，1923年逝世于合窖，享年37岁。²对于此次匪患，《绥远通志稿》有两种不同记述。另一记述如下：民国十二年（1923）“有斧头刘者。原为天主教徒。后投入哥老会。联合党闯入合教地教堂抢劫。宋神父被害。堂内枪械悉被掠夺。”³虽然对同一事件有如此不同的记述，但有一点是可以肯定的，即土匪杀害了比利时传教士宋志仁神父。这是绥远地区民国后的第一次教案。

山前的许多村镇同样屡遭匪祸。民国十二年（1923），土匪苏雨生、赵有禄闯入和林县迭尔素天主教堂，“掳去比国卜神父。复自五原架去游历过境之英国少将费某。均架到河西大淖地方。仿照临城劫案。要挟官府。索要甚奢。”⁴这是绥远民国后的第二次教案。“卜神父”据《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》的记载，就是薄海清神父（Van Praet Frederik-Jozef），他1876年4月28日出生于比利时，1896年9月8日发愿，1901年7月14日晋铎，1902年9月15日初次被派到中国中蒙古教区传教，1924年逝世于内蒙古和林县的迭力素，享年48岁。⁵对此教案，王守礼亦有记载：“民国十三年（1924），教士薄海清被匪首苏雨生绑去，后来虽然营救脱险，终因受惊和积劳过甚，不久即告去世。”民国二十二年（1933），察哈尔的七号教堂遭到土匪的进攻。“有一个叫刘桂堂的，他率领了数千之众迫临城下，村民们闭门不纳，于是城外开始猛烈的攻击，继之以炮轰。村民们虽然奋勇抵抗，终因寡不敌众而武器也优劣悬殊，教堂给敌人攻陷，财产全数被劫一空，村民中战死的以及被杀戮的达一百三十二人，教士也被绑架而去。”⁶

内蒙古西部的河套地区亦屡受土匪的掳掠。民国元年（1912），哥老会匪徒侵入河套，纵火焚烧渡口教堂，继而围困大滩，幸而教民及四乡逃难者数百人和当地教士协力抵抗，匪徒不支而退。民国六年（1917），传教士费永怀在陕坝被收抚了又哗变的土匪绑去，索款回赎，才放了出来。从民国十四年（1925），河套地区的匪乱愈演愈烈，并且一直持续有十年之久。民国十六年（1927），河套局面更形恶化，匪首苏雨生率领五百余人由东而来，自称是开往宁夏的正式部队，结果盘踞三盛公及磴口县境各地一年之久。经过十几年的土匪扰乱和蹂躏，河套各处农村破产，几乎至于一蹶不振的地步。⁷

内蒙古东部的许多地区，也多次遭受土匪的侵害。集宁地区的二道河多次陷落于匪手。民国九年（1920），土匪占领二道河后，袭击教堂，被打退。察哈尔的南壕旌教堂1912年被土匪袭击；民国十五年（1926），五号教堂被叛兵劫掠焚烧。民国二十二年（1933），（王守礼：《边疆公教社会事业》，第46-47页）

以上所举的匪患个案，只是众多匪患事件中的少数几例。实际上，匪徒们窜扰劫掠，绑票勒索的事件，在当时是司空见惯且数不胜数的事情。

2、天主教传教士解决匪患社会问题的措施

面对如此严重的匪患，天主教传教士决定建立围堡，以此来保护教会组成的农村。于是传教士们在内蒙古各地以教堂为中心，建起了多个围堡。

最早建立的围堡是陕北三边小桥畔的围堡。该围堡建于光绪二十五年（1895）。1895年陕甘回民起义轰动一时，甘肃及邻近的几省发生过不少流血惨案，社会动荡不安，在此情况

¹ 《边疆公教社会事业》，第44页。

² 《塞外传教史》，《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第398页。

³ 《绥远通志稿》，卷七十三，民变，第451页。

⁴ 《绥远通志稿》，卷七十三，民变，第451页。

⁵ 《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》，第381页。

⁶ 王守礼：《边疆公教社会事业》，第47-48页。

⁷ 王守礼：《边疆公教社会事业》第50-51页。

下，传教士决定建立小桥畔教堂的围堡。此围堡是围着教堂而筑的一堵土墙，范围不大，但发生匪患时可以收容附近的居民，特别是，该围堡在1900年庚子之乱时抵挡住了义和团数千人长达五十多日的进攻。¹陕北三边地区地处四省交界处，后来连年发生匪患，于是在民国六年（1917）把围堡进行了扩建。围堡是方形，每边长120丈，高1.5丈，底宽1.2丈。围堡四面还筑了16个炮台。此外，还在堆子梁、城川、白泥井等地也相继筑起了围堡。

在绥远地区，庚子拳变中这里有一位主教、五位教士及教民二千多人先后殉难。鉴于此，教会于光绪三十年（1904），在主要教堂二十四顷地及巴拉盖修筑了围堡。民国十一年后，绥远地区的土匪蜂起，因为教堂和传教士是土匪们抢劫的重要目标之一，所以先后有比利时传教士宋志仁、薄海清、罗福赉、范茂林、王道明等遭土匪绑架和枪杀。当地农村村庄被匪焚毁，村民被匪绑架和抢劫的是难以计数的。因此绥远地区的村庄为了防御匪患，纷纷建立围堡。²民国十四年（1925），匪首苏雨生率众2000人袭击小淖教堂，土匪在局部攻破了围堡，但在该教堂教士率领教民奋勇抵抗下，终于将匪徒们击退。民国二十六年（1927），大批土匪炮攻二十四顷地，由于围堡坚固，土匪没有得逞。³

察哈尔地区的教民村较多。民国九年（1920）以后，土匪逐渐增多，而且土匪的武器也比以前充足，教堂村逃难的民众也日渐拥挤，因此各教堂鉴于紧张的局面，开始建筑围堡来自卫。民国十五年（1926），当地五号教堂由于没有围堡而被叛兵劫掠焚烧。而黑麻糊教堂却因为有了围堡的防御才幸免于难。⁴

集宁地区也建有围堡来防御土匪的攻击。例如兴和县属的二道河曾多次遭土匪攻陷。民国九年（1920）及民国十八年（1929），土匪占领二道河村，并攻击教堂，因有围堡的帮助，土匪没有得逞。⁵

河套地区遭受匪患亦极其严重。为了抵御土匪的进攻，这里的教堂村也建立起围堡。有围堡的教堂主要有：三盛公、蛮会、陕坝、乌兰淖、圣家营、三道桥、黄羊木头、补隆淖、王粮滩、渡口等。⁶从民国元年（1912）至民国二十二年（1933），二十多年间，土匪对河套的扰害持续不断。“民国十五年，临河保卫团哗变，打算架走黄羊木头教士司慰文，司氏闻风逃避，但积劳受惊，不久逝世，匪徒为报复计，遂将三道河天主教堂占据，两星期后洗劫一空而去。”经过土匪的蹂躏，河套各处“农村破产，几乎至于一蹶不振的地步。只有几处教堂，因为有坚固的围堡，还保存了一部分复兴的力量，而匪乱一平，人民也就靠了这一点，乃得从逃亡中纷纷归来，重整旧业。”⁷可见，围堡确实起到了抵御土匪攻击及保卫人民生命财产安全的作用。

3、围堡的作用和影响

天主教传教士在内蒙古地区修筑围堡并拥有武装，对此问题教会内外的学者有不同的评价。

传教士王守礼神父认为：“教堂所在的农村，普通都有围堡，这是环境的要求，不得不有的设备。”⁸王学明主教同样认为：修筑围堡是自卫、保存自己生命的最好办法。⁹

以戴学稷为代表的一些学者则认为：传教士“公然建立碉堡和组织武装，每一个教堂都

¹王守礼：《边疆公教社会事业》，第45页。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第45—46页。

³王守礼：《边疆公教社会事业》，第46页。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第46页。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第48页。

⁶王守礼：《边疆公教社会事业》，第52页。

⁷王守礼：《边疆公教社会事业》，第50页。

⁸王守礼：《边疆公教社会事业》，第43页。

⁹王学明：《天主教内蒙古教区传教简史》，政协内蒙古文史资料委员会编《内蒙古文史资料》第22辑，第169页。

筑有坚厚的城垣，拥有精锐的新式武器，‘武装团丁应有尽有，无异于名城巨埠之有租界地’，是对中国主权的破坏行为。”¹马占军博士认为：建立围堡、拥有武装是传教士在上匪四起，社会治安恶化时期的“无奈选择”。但他同时还认为：“毕竟教会的目的是传播福音，发展教务活动，而拥有武器显然是有悖其传教目的，与其崇高的宗教传播者的身份是不相称的。这就难免会使人对教会的真实目的产生怀疑，最终还是会损及教会的事业”。²

笔者认为，传教士们修筑的围堡在土匪猖獗的岁月里，起到了保卫教堂及人民生命财产的重要作用。传教士和教堂拥有武装也是为了保卫人们的生命、财产的安全。

首先，围堡有效抵御了土匪的多次进攻，保卫了教堂、传教士及教民的安全。正如王学明主教所说：“庚子拳变中，惟东蒙古热河教区松树嘴子教堂和中蒙古西湾子教堂及西南蒙古的小桥畔教堂，只有这三处教堂有象样的院墙，又有足够的武器和自卫人员，教士和教友们才保住了自己的生命财产。因此修筑围堡是自卫、保存自己生命的最好办法。”³

其次，围堡保卫了普通百姓的生命财产安全。围堡主要建于教堂村。“当紧急的时候，任何人都可去教堂围堡避难。”而且，“当大批土匪窜来的时候，远近农村没有自卫设施的农民，听到了风声，常常扶老携幼，逃往教堂村避难，然而遗留在后面的家园，便不得不听任匪徒洗劫了，就是无围堡的教堂、公所，也要遭到同样的命运。”农民们也“深知高竖着十字架的教堂，是乐于收容他们的，所以尽管生活在患难之中，村民们毕竟还由于有这一点寄托而能够觉得安心，不致感到怎么特别的忧惧。”⁴在历年的匪乱中，也确实有“无数人的生命财产赖以保全，多少农民的家庭，也因此幸得团圆。”⁵

第三，在当时土匪横行的社会形势下建立围堡，是传教士们采取的积极的应对措施，并非如马占军所言，只是“无奈”之举。传教士们建立围堡的目的是保护教堂及传教士自身的安全，但更为重要的目的却是要保护人民的生命及财产的安全。而且，传教士是中国教民利益的代表者，土匪恣意的焚烧掳掠，破坏地方秩序，无疑是对广大教民利益的严重侵害。所以，传教士在此情况下便毫不犹豫地担负起维护社会治安的艰巨责任来，建立围堡就是他们的积极的自救措施。

第四，传教士拥有武装同样是为了自卫。教会本心是酷爱和平，不要武装的。但在土匪横行的时期，“没有武器，就没有平安，也没有生命”。⁶教会的武器并非如戴学稷先生所言“是非法获得的”，⁷实际上，教会的武器在“庚子年以前外国传教士经护照许可，可自带自卫手枪和猎枪；庚子年以后，经过教案处理，有些教堂如二十四顷地，从官府领回一部分自卫枪械，如‘二人抬’、火枪、老毛瑟等。以后各堂与地方军警联系枪械，以备守卫。”⁸可见教会的武器是合法获得的。对于武器的保管，传教士们也是非常谨慎的。“地方安定的时候，教士们便负责保管自卫武器；因为任何武器，都是野心家所贪图的，故此需要在一个稳定的地方收存，并由一个可靠的人来负责保管。”⁹所以，只有当土匪来袭时，教堂的武器才会派上用场。

综上所述，围堡和教会的武装在匪患严重的历史时期，确实起到了保护教堂、传教士及广大人民的重要作用。但传教士的所作所为并不能从根本上根除日益严重的匪患问题。

¹戴学稷：《呼和浩特简史》，中华书局，1981年版，第73页。

²马占军：《晚清时期圣母圣心会在西北的传教（1873-1911）》，未刊稿。

³王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第169页。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第42-43页。

⁵王守礼：《边疆公教社会事业》，第44页。

⁶王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第170页。

⁷戴学稷：《西方殖民者在河套鄂尔多斯等地的罪恶活动——帝国主义利用天主教侵略中国的一个实例》收入戴学稷、徐如文集《近代中国的抗争》，内蒙古大学出版社，1999年版，第107页。

⁸王学明：《天主教在内蒙古地区传教简史》，《内蒙古文史资料》第22辑，第170页。

⁹王守礼：《边疆公教社会事业》，第43页。

第三章 天主教传教士在内蒙古的科研活动

天主教传教士到内蒙古的主要任务是传播天主教，但在传教之外，他们不但从事了大量的社会活动，而且还进行了许多科研活动。传教士们进行的科学研究涉及的范围十分广泛，最为突出的是他们对中国文化的研究。通过这些研究，传教士们更为深入地了解了中国和中国文化，极大地促进了其传教工作的开展。同时，他们的研究成果在欧洲出版，引起了外国学者对中国的重视和关注。因此，可以说，传教士是中西文化交流的桥梁和媒介。本文以传教士在内蒙古进行的考古学和蒙古学科学研究活动为重点，深入探讨了传教士的科研活动对内蒙古的影响。

第一节 传教士在内蒙古的考古活动及其成果

近些年来，内蒙古自治区的文物考古工作取得了丰硕成果，许多新的考古发现令世人瞩目，而且意义重大。而今，内蒙古已成为一个闻名全国的文物大区。在回顾内蒙古考古学发展历史时，我们不应该忘记为内蒙古考古做出贡献的中外学者和专家，特别是那些来内蒙古进行科学考察和考古的天主教传教士。

近代以来，许多天主教传教士来内蒙古传教和考察。他们在传教和考察期间，也做了一些科学考古和研究工作。他们的考古活动对内蒙古日后的考古学的发展产生了深远影响。他们的工作开启了内蒙古古人类学和考古学的大门。桑志华、德日进、闵宣化、梅岭蕊等天主教传教士就是他们中的杰出代表。

一、桑志华和德日进的考古活动

1、发现了河套人

桑志华(Emile Licent)是法国天主教神父，古生物学家，曾任天津北疆博物馆馆长。北疆博物馆是中国古人类学创建初期的主要研究机构。1914年，38岁的法国天主教神父桑志华来到中国。他的任务不是传教，而是专门到中国西北腹地探险和考察，以期在天津建立一座“北疆博物院”。

德日进(Pierre Teilhard De Chardin)也是法国天主教耶稣会神父，著名的古脊椎动物学家、地质学家和古人类学家。1881年5月1日生于法国，1899年入耶稣会，1911年晋升司铎。¹

1920年桑志华在甘肃省庆阳县城北约55公里处的辛家沟的黄土中，发现了3件旧石器，这是我国首次发现的有确切地点和层位的旧石器。²这是发现人类化石的曙光。1922年，根据蒙古族旺楚克提供的线索，桑志华又在内蒙古南部萨拉乌苏河发现了一处十分丰富的化石地点。为了扩大考察的成果，桑志华专函邀请德日进来华。德日进当时正在从事法国北部著名的始新世哺乳动物群的鉴定和修正工作，已成为一位想享有国际声誉的科学家了。他以一

¹方豪：《中国天主教史人物传》，第706页，天主教上海教区光启社2003年12月。

²高星，德日进与中国旧石器时代考古学的早期发展，《第四纪研究》，2003：23（4）379。

种“为了弄清人类黎明时刻历史”的事业心，毅然放弃巴黎的舒适生活，来到了当时极为贫穷的中国。1923年5月他到达中国，与桑志华一起来到塞外鄂尔多斯高原进行考察。



桑志华



德日进

他们从包头出发，沿黄河北岸西行到狼山东麓后折向南，来到现在宁夏银川东南的横城。在这里发现并发掘了含有大量旧石器的遗物，即以后被称为“河套文化”的水洞沟遗址。然后又沿长城东行，在萨拉乌苏河两岸进行调查和发掘。在这一带找到了丰富的哺乳动物化石。这些化石有偶蹄类、奇蹄类、肉食类、啮齿类等33种，另外还有鸟类11种。其中有一架完整的披毛犀骨架，是中国境内最早的发现。此外还有王氏水牛、野驴等化石也保存得很好，具有较高的科研价值。发现的羚羊标本有300多件，至少代表150个个体，这些标本足以说明河套人已经能够进行群猎，是猎取羚羊的猎人。还发现了一些石器，有尖状器、刮削器和雕刻器等细石器。为研究河套人早期生产方式，提供了宝贵的实物资料。

这次考察，发现的人类化石有两块股骨一块肱骨。但德日进在室内研究时，却从众多的羚羊化石中挑出了一颗晚期智人的门齿。这颗牙齿被混在桑志华1922年8月在内蒙古乌审旗萨拉乌苏河河岸砂层中发掘出的一批化石当中，当时没有被认出。由于德日进认真的工作态度和高度的鉴定水平，才使这无价之宝得见天日。这颗经德日进鉴定的、被叫做“河套人”的牙齿，是中国首次发现的人类化石。¹

可见，河套人的发现意义重大，它预示着：在中国广大疆域内，地下埋藏着丰富的古人类遗骸。这对后来著名的“北京人”遗址的发掘，也起了很大的推动作用。

2、在内蒙古的其它考古活动

1922年桑志华在内蒙古赤峰的林西县境内发现了属于红山文化的石犁，也叫石耜。1927年桑志华在内蒙古东部考察时，在围场的东家营子发现了属于夏家店上层文化的石棺墓。²

1929年德日进与杨钟健去河套南部作了为期3个月的野外考察。1930年5月—8月，德日进到内蒙古参加了安德鲁斯(R.C. Andrews)领导的美国博物馆考察队，在内蒙古进行了考察。³

3、考古活动的主要成果

桑志华与德日进邀请法国人类学家步勒(M. Boule)、法国旧石器考古学家步日耶(H. Breuil)，共同研究他们在1922—1923年采集到的旧石器、人类化石和哺乳动物化石，

¹甄朔南 黄慰文，德日进神父在中国的科学生涯，天主教研究资料汇编(13)，天主教上海光启社1989年3月，103页

²佟柱臣：《中国考古学要论》，鹭江出版社，2001年，79页。

³吴新智，德日进在中国古人类学的创建时期，第四纪研究，2003：23(1)：362—365

并于1928年在法国发表了专著《中国旧石器时代》。这本书涉及广义古人类学的4个基本要素，即人类化石、古文化、哺乳动物化石和第四纪地质，是研究中国材料的第一部专著。¹

1933年，中国地质调查所出版了《中国原人史要》。²它是中国出版的第一部古人类学著作。作者是步达生(D.Black)(加拿大人，时任北京协和医学院解剖学系主任)、德日进、杨钟健和裴文中。实际上该书的第一部分和第三部分的全部初稿都是德日进写的，(该书由三部分组成，第一部分是周口店的堆积物和中国的晚新生代，共62页；第二部分是中国猿人的骨骼遗存以及关于华北的其它人类化石，共43页；第三部分是中国猿人的文化遗存以及华北其它古代文化的摘要，共32页。)并为随后的集体讨论提供了基础。由此可见，德日进在此书的写作中所做的重大贡献。

二、闵宣化在内蒙古东部的考古活动

1、闵宣化的考古活动

闵宣化(Mullie Jozef)1886年2月14日出生于比利时的St.Denijs。他是比利时天主教圣母圣心会的一名传教士，1909年9月25日被派遣来中国内蒙古东部传教。³他在东蒙古传教期间，曾“往返于旧内蒙古东部和热河地区者数年，他校对了该地区的各种地图，记录了各地方的汉人地名和蒙古地名。”⁴对内蒙古东部地区的辽代遗迹作了实地考察。他在考察过程中“比较正确、详细地把现存于内蒙古东部和热河地区的辽代城址和墓葬记录下来”，⁵写成了专著《东蒙古辽代旧城探考记》一书。在本书中，他记录了许多辽代的重要城址，如祖州旧城、上京、怀州、庆州、毕卢台河流域之废城、古腾河之废城、庆陵南之废城、浩珀都之废城、川心河之废城、四废城、卢川县城。还考察并记录了辽代的几个重要墓葬，如怀陵、庆陵、契丹之墓、乌牛台诸墓、头道湾子诸墓等。

闵宣化的最大贡献是找到了辽上京故城的地理位置。正如此书的译者冯承钧所说：“《东蒙古辽代旧城探考记》一文，系闵宣华(旧译牟里)神甫实地探考之成绩，将千年来无从寻觅之上京位置，一旦发见，亦整理中国史有价值之著作。”⁶

辽上京，自金灭辽以后，其具体位置数百年来一直没有确定。清代学者张穆在其巨著《蒙古游牧记》中，第一次明确指出辽上京的具体地理位置，但他未作详细描绘。⁷其后，东北地理历史学家曹廷杰在《东北省舆地图说》中，也作了考证，认定“波罗城实即临潢故址无疑”。⁸李慎儒在《辽代地理志》中，综合了张穆和曹廷杰的说法，认为“锡伯城”即辽上京故址。上世纪二十年代，闵宣化在赤峰地区传教，并实地考察了许多辽代城址。在前人研究的基础上，他明确判定今巴林左旗林东镇南一华里、当地称为“波罗城”的古城址，就是《辽史》地理志所说的辽上京故城之所在。

2、闵宣化考古活动的主要成果

闵宣化在东蒙古的实地考古活动，为研究和判定辽上京的地理位置作出了重要贡献。其研究成果严谨而翔实，符合实际情况。中华人民共和国成立后，内蒙古的文物考古工作者，依据前人的研究成果，对辽上京故址进行过多次调查和勘探，获得了新的考古收获。并证明闵宣化对辽上京地理位置的判定是完全正确的。

¹吴新智，德日进在中国古人类学的创建时期，第四纪研究，2003：23(4)：362—365

²吴新智，德日进在中国古人类学的创建时期，第四纪研究，2003：23(4)：362—365

³古伟瀛主编：《塞外传教史》，贝文典编，圣母圣心会塞外传教来华神父名册，第391页。台湾光启文化出版，2002年版

⁴闵宣化著，冯承钧译：《东蒙古辽代旧城探考记》之后记。中华书局2004年版。

⁵闵宣化著，冯承钧译：《东蒙古辽代旧城探考记》之后记。中华书局2004年版

⁶闵宣化著，冯承钧译：《东蒙古辽代旧城探考记》之后记。中华书局2004年版。

⁷项春松：《辽代历史与考古》，内蒙古人民出版社1996年版，第31页。

⁸项春松：《辽代历史与考古》，内蒙古人民出版社1996年版，第31页

闵宣化的另一考古成果是发现了辽陵契丹字碑。¹这一发现是我们研究辽史和契丹文化的宝贵资料。

民国八年（1919年），传教士费品璋在甘肃庆阳发现了化石地层，报告了在天津的地质学家桑志华，第二年，桑志华博士亲自来考察，发掘出1700斤化石，这些化石被陈列在天津工商学院的“北疆博物院”中。²

闵宣化的另一撰作——《乘轺录笺证》，也是冯承钧先生翻译的，此文被中华书局附印在《东蒙古辽代旧城探考记》的译文之后。《乘轺录》是宋朝路振出使契丹归来后所撰的行记。闵宣化将路振之文译出，又作了笺释，并与沙畹翻译的王曾《上契丹事》进行了对勘。王曾也曾出使契丹，他们的行程相同，只是时间不同，王曾晚于路振四年。路振和王曾在他们的行记中都记载了他们前往契丹的路途中所经过的山川、河流、重要的州县和城址以及所经之地的地貌特征等。闵宣化在作笺释和考证时，引用了大量文献史料如《辽史·地理志》、《清一统志》、《房山县志》、《密云县志》、《承德府志》、《读史方輿纪要》、《蒙古游牧记》等。闵宣化是在多年实地考古调查的基础上完成了《乘轺录笺证》的，因此，可以说《乘轺录笺证》也是他的考古成果。

三、梅岭蕊的考古活动及其成果

梅岭蕊（Kervyn Louis）1880年4月3日生于比利时的Hooglede，是比利时天主教圣母圣心会的传教士。1905年7月16日晋铎，1905年9月27日来内蒙古东部地区传教。³“他发现了辽道宗古墓内的‘契丹’文字，这是世界学术界最早的收获。”⁴

辽代帝王陵墓中的庆陵，是辽圣宗、辽兴宗、辽道宗三帝及后妃之陵园，即辽圣宗的永庆陵，兴宗的永兴陵，道宗的永福陵三座陵墓的合称。辽庆陵位于赤峰市巴林右旗索博日噶苏木。⁵梅岭蕊发现的契丹文字是辽道宗墓中出土的碑刻上的文字，属于契丹小字。这些碑刻包括《道宗皇帝哀册文》、《道宗皇帝哀册文》册盖、《宣懿皇后哀册文》和《宣懿皇后哀册文》册盖。这四件碑刻刻于辽干统元年（公元1101年），1930年出土于辽道宗墓中。同时出土的还有二合汉文哀册，但与契丹文哀册不能对译。⁶梅岭蕊的这一考古发现是辽代考古的重要收获，特别是契丹小字碑刻的出土，对研究契丹文字提供了可靠的实物史料，对研究契丹族的历史也是十分珍贵的资料。

四、传教士的考古活动对内蒙古考古学的影响

内蒙古幅员辽阔，自然环境非常适宜人类生存繁衍。古代先民们在这里创造了丰富多彩的物质文化。积淀着深厚的文化底蕴的内蒙古，曾吸引了许多国家的探险家到这里“探险考察”；同时，也有许多外国学者到这里做了大量科学考察工作，取得了丰硕的成果。他们的考古活动对内蒙古考古学的发展产生了深远影响。

从上文的叙述可以看出，桑志华、德日进、闵宣化和梅岭蕊等天主教传教士在内蒙古地区的考古活动的性质应该属于科学考察活动，他们的考古活动与其它外国探险家的劫掠活动截然不同。特别是桑志华神父，“没有像其它人那样带走全部标本，而是把历年来在中国得到的采集品，除了做科学鉴定的运到法国外，大部分都留在中国，并于1922年创建了北疆博物馆（今天津自然博物馆的前身）”。⁷仅在这一点上就很值得我们称赞。

桑志华和德日进发现的萨拉乌苏文化遗址，曾因出土了著名的“河套人”和“萨拉乌苏动物群”而名扬国内外。虽然它不是中国最早找到旧石器的地方，但它却是1923年中国也是

¹闵宣化著，冯承钧译：《东蒙古辽代旧城探考记》之后记，中华书局2004年版。

²王守礼：《边疆公教社会事业》，第109页。

³古伟瀛主编：《塞外传教史》，贝文典编，圣母圣心会塞外传教来华神父名册，第388页。台湾光启文化出版，2002年版。

⁴王守礼：《边疆公教社会事业》，第108页。

⁵国家文物局主编：《中国文物地图集》，《内蒙古自治区分册》（下），第136页。

⁶丁学芸编著：《内蒙古文物与考古》，内蒙古高等教育自学考试指导委员会编印，第169页、179页。

⁷刘东升：《东西科学文化碰撞的火花——纪念德日进神父来中国工作80周年》，《第四纪研究》，2003：23（4）346。

内蒙古地区第一次进行科学考古发掘和研究的地方，也是亚洲出土第一件人类化石的旧石器遗址，对研究现代人起源及其文化进化和环境变迁等均具有十分重要的价值。桑志华和德日进的这一发现可谓“石破天惊”。内蒙古的科学考古从此开始。萨拉乌苏文化遗址自二十世纪二十年代被发现以来，中国的裴文中、贾兰坡、张森水、李彦贤、黄慰文、周昆叔等和青年一代的地质学家、考古学家们又曾进行过调查研究和后续工作。特别是内蒙古著名的考古学家汪宇平先生于1956年4月来到桑志华神父发现“河套人”的伊盟南部进行考古工作。他沿着前人的足迹，经过几天的调查，终于有了重要发现：一段股骨化石、一块人顶骨化石。经过进一步鉴定，证实这些化石是河套人的遗骨。这些化石的发现在考古学、历史学和人类学方面都具有重要意义。¹

近年来，中国科学院古脊椎动物与古人类研究所、中国科学院寒区旱区环境与工程研究所、内蒙古和宁夏的考古工作者对这一遗址进行了新的发掘和系统考察，又获得了许多重要发现。

闵宣化在内蒙古东部的考古活动也对内蒙古的考古学的发展产生了深远影响。他在内蒙古东部进行了多年的考古调查，详细而正确地记录了内蒙古东部和热河地区的辽代城址和墓葬，并且准确地判定出辽上京的地理位置。他还发现了具有极高史料价值的辽陵契丹文碑。

梅岭蕊的考古发现也是辽代考古的重要收获，特别是契丹小字碑刻的出土，具有极高的学术研究价值，它不但对研究契丹文字提供了可靠的实物资料，而且对研究契丹民族及辽代的历史也是十分珍贵的资料。因此，他的考古发现同样是对辽代考古的重要贡献。

闵宣化和梅岭蕊的考古成果都对内蒙古日后的辽代考古学的研究产生了重要影响。正是在闵宣化、梅岭蕊等前期发现和研究的基础上，我们的考古工作者经过长期的努力，在辽代考古方面才取得了一个又一个喜人的成果。

第二节 传教士对蒙古学的研究及其贡献

传教士田清波和赛瑞斯是世界公认的蒙古学大师。他们都曾长期在内蒙古地区传教。本文将从他们的蒙古学研究成就出发，探讨天主教传教士对蒙古学的贡献和影响。

一、田清波的蒙古学研究及其成就

田清波即昂突瓦耐·莫斯特尔（Antoine Mostaert）（1881—1971），比利时人，他是天主教“圣母圣心会”的传教士，1905—1925年被派往内蒙古鄂尔多斯南部的城川传教。在内蒙古传教的二十年中，他对内蒙古鄂尔多斯地区的蒙古族语言、历史、民间文学等进行大量的实地调查，搜集了极其丰富的资料。1925—1948年他在北京辅仁大学研究和整理调查资料，出版了大量蒙古学研究著作。1948年迁居美国后，他继续进行蒙古学研究。1971年在美国去世。他是世界公认的蒙古学大师。然而，教会内外对传教士田清波这位世界蒙古学大师了解甚少



（一）、田清波的蒙古学研究及主要成就

¹ 汪宇平：《河套——鄂尔多斯人怎样发现的》，见刘兆和主编：《草原宝藏——内蒙古重大文物考古发现纪实》，内蒙古大学出版社，2005年11月版，第42—46页。原文发表于《化石》杂志1980年第1期

田清波即昂突瓦耐·莫斯特尔 (Antoine Mostaert) (1881—1971), 比利时人, 世界著名蒙古学家。1881年8月10日生于比利时的布鲁日。¹ 1905—1925年作为天主教“圣母圣心会”的传教士, 他被派往西南蒙古教区的鄂尔多斯南部的城川传教,² 田清波是他在中国取的汉名。在内蒙古传教的二十年中, 他对内蒙古鄂尔多斯地区蒙古族语言、历史、文学等进行了大量实地调查, 收集了极其丰富的资料。1925—1948年他在北京辅仁大学研究和整理调查资料, 出版了大量蒙古学研究著作。1948年迁居美国后, 他继续进行蒙古学研究。1971年在美国去世。他是世界公认的蒙古学大师。他的蒙古学研究涉及的范围很广, 包括鄂尔多斯蒙古语言、历史和文学等。

1、田清波的历史研究

田清波的历史著作中最重要的是《鄂尔多斯志》³, 这部著作包括如下篇目:《额尔扈特人——鄂尔多斯蒙古基督徒后裔》、《鄂尔多斯蒙古部名考》、《萨囊彻辰之曾祖父库吐克图彻辰台吉札记》、《有关成吉思汗的两部鄂尔多斯传说》、《额尔德尼—因·托卜赤》三种抄本的序言与注释, 并附《论鄂尔多斯蒙古七旗地图》等。载于《北京辅仁大学通报》, 第9卷, 1934年第1—96页。《鄂尔多斯志》是田清波关于鄂尔多斯蒙古历史以及民间文学研究的一部重要著作, 特别是因为它收集了大量珍贵的实地调查材料而更具价值。全文七个部分, 约六万余字, 原为法文发表, 现已译成汉文。⁴

在这部著作中, 有田清波对于鄂尔多斯蒙古基督教遗民的进行调查研究后写成的主要内容, 即《鄂尔多斯志》的第一部分——“厄尔呼特人”。⁵

厄尔呼特(erkxut)是田清波在鄂尔多斯南部收集到的一个蒙古部名。田清波通过与一位乌审旗厄尔呼特人的详细调查发现, 在鄂尔多斯蒙古人中, 这个部的成员信奉一种独特的宗教, 既不同于喇嘛教, 也不同于萨满教, 而厄尔呼特在元朝时就是指基督教徒。这一发现引起了田清波的极大兴趣, 他的调查资料表明, 在鄂托克旗南部(即今鄂托克前旗)发现有若干户, 在乌审旗南部发现有大厄尔呼特与小厄尔呼特两部分共七十余户。他们和达尔哈特(Darxan, 专司守护成吉思汗陵寝的蒙古民户)一样, 免除赋税兵役。每部分厄尔呼特人隶属于他们称作“巴克西”(Bagsi, 老师)的教士。教士对厄尔呼特人有很大的权威, 不仅起着民事官员的作用, 还有乌审旗王所承认的司法权: 处理诉讼, 鞭打、惩处罪犯, 直至处死。厄尔呼特人虽然享有一定特权, 但他们与喇嘛教不同的宗教仪式却受到蒙古人的歧视。田清波着重调查了厄尔呼特人的宗教及其活动, 其主要的特征是:

(1) 厄尔呼特人的宗教是一种秘密宗教, 传教的人不得把教义对别的教的人讲, 他们守护的宗教经卷也从不给别人看。

(2) 厄尔呼特人不去朝拜喇嘛庙, 所崇拜的神叫乌兰·达木占(uLan damdzan)。是保护神一类的天神。在他们门朝东开的庙宇内供奉乌兰·达木占的像, 但这个神像是包裹在红绸子里面置于祭坛上, 谁也未见过。他们崇拜十字形的十字架。

(3) 厄尔呼特人一年有三次隆重的祭祀活动(正月初三, 五月十三与十月十三), 祭祀活动中有杀牲祭神、行“洗礼”及教士诵祈祷词等仪式。

(4) 厄尔呼特人对婴儿进行隆重的洗礼仪式。

(5) 厄尔呼特人之间不通婚, 他们把女儿嫁给喇嘛教或萨满教的信仰者, 并在信奉喇嘛教的蒙古人中选择妻子。由于他们允许女方继续信奉原来的宗教, 即成为厄尔呼特宗教衰落的重要原因之一。

(6) 厄尔呼特人死后由教士祈祷, 并进行一种独特的在死者身上涂油的仪式, 用白布裹尸⁶,

¹ 米济生译:《华裔学志》编辑部《田清波传》,《华裔学志》1945年10卷

² 古伟瀛主编《塞外传教史》中收录的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》第387页 台北光启文化事业出版, 2002年

³ 米济生译:《华裔学志》编辑部《田清波传》,《华裔学志》1945年10卷

⁴ 米济生译, 刊于《鄂尔多斯研究文集》第一辑, 内蒙古伊克昭盟档案馆, 1984年

⁵ 米济生译, 刊于《鄂尔多斯研究文集》第一辑, 内蒙古伊克昭盟档案馆, 1984年

打六个结，尸体形似一个十字架。厄尔呼特人曾经有过自己的公共墓地。

田清波调查的结论是：从厄尔呼特的部名及其宗教活动、习俗可以证明，厄尔呼特人是中古基督教徒的后裔，他们和其它蒙古人一样，也是在十五世纪后半叶定居于河套地区。虽然他们继续从事着宗教活动，但由于长期与喇嘛教接触，许多宗教法事很接近喇嘛教的某些法事，而对于基督教的信仰似乎只是留下了过去模糊的回忆。然而，不应忽视的是，一直被人们认为元朝以后基督教在这一地区消失了几个世纪，但在鄂尔多斯蒙古中却又发现了它残留下来的后裔，这一历史现象十分值得认真研究。

田清波从发现厄尔呼特部并进行深入调查后说明，元以后，基督教徒后裔及其宗教活动在鄂尔多斯并没有完全绝迹，仍在一部分遗民中保留并秘密的继承下来，并且坚持了数百年之久，即使是在清代大力推行喇嘛教、被喇嘛教所重重包围的环境中，仍然得以保存。田清波由此而提出，“我们希望对蒙古的进一步研究能发现崇拜十字的古代人后裔的其它群体。现在有必要把鄂尔多斯蒙古残留下来的与中古基督教相关的这个有着共同宗教信仰的部提出来。”这表明，“厄尔呼特”的被发现，可能不是个别现象。而这种现象的存在，至少可以说明，蒙元时期基督教曾经在蒙古地区十分盛行，其历史影响十分深远。当时蒙古部众所信奉的原始宗教萨满教已不能适应其封建统治的需要，他们正在寻求新的精神支柱。基督教的传布，适应了这种需要。一部分接受了基督教的部众，在很长时期内，由于地处偏僻闭塞之地，没有因为外部世界的变化而轻易改变信仰，这可能是鄂尔多斯南部厄尔呼特部从名称到宗教习惯得以保留的原因。同时也说明，作为上层建筑的宗教，一旦被社会生活所接受，是具有其相对存在的独立性的。当然，正如田清波所指出的，他所调查到的厄尔呼特宗教，也到了“不能维持下去”的程度，连他们的教士也承认，“他们的宗教，在很大程度上，丧失了当初那种纯洁性。”这也同样是不可避免的历史现象。

另外，田清波在《鄂尔多斯志》中，用了三个部分的篇幅对著名的蒙古历史文献《蒙古源流》的作者萨冈彻辰的家世提供了第一手调查资料。与此同时，他还在鄂尔多斯获得了《蒙古源流》的三种蒙文抄本。根据这些调查和三种抄本，二十年后，在作了充分准备的基础上，田清波于1954年写成了他对《蒙古源流》长期研究的著作——《〈额尔德尼——因·托卜赤——蒙古编年史〉导论》（简称《导论》），1956年连同他获得的三种抄本在美国公开出版，在国际蒙古学界引起很大反响。在《蒙古源流》诞生三百周年的时候（1662—1962年），田清波的这篇著名《导论》被译成汉文，于1961年在中国刊行，¹介绍给了中国更多的蒙古学研究者。

在蒙古民族的文化发展史上，十七世纪，即明清之际，出现了一个相当繁荣的时代，历史学的发展表现得尤为明显。今天我们所知道的几部著名的蒙古编年史，如罗卜藏丹津的《黄金史》，无名氏的《黄金史纲》、《大黄史》和《蒙古源流》等文献，都是在这一个世纪内写成的，而且都产生在鄂尔多斯地区。这一现象，是和十六世纪以来鄂尔多斯地区政治、经济的发展有着密切的联系。公元1571年俺答汗和明朝达成和议之后，通过通贡、互市等各种途径，不仅刺激了农业、畜牧业和手工业的发展，同时又促成了政治上和平局面的形成，也促进了文化的交流和发展。工程浩大的喇嘛寺庙陆续在漠南和鄂尔多斯地区兴建起来。抄、译卷帙浩大的佛经反映出蒙古文化面貌的重要变化。一批具备阅读蒙、藏文典籍能力的知识分子的出现，客观上为编纂历史著作创造了条件。另一个重要的原因是，失去了种种权力的蒙古贵族，面对满洲人的征服和统治的日趋巩固，不甘心屈服而又无力反抗，特别是他们之中的知识分子，往往以怀恋往昔的心情纂述自己的历史，以表达他们对异族统治的不满。《蒙古源流》等蒙古历史文献，正是在这样的历史背景下产生的。《蒙古源流》写成一百年后，喀尔喀亲王成衮扎布于乾隆三十一年（1766年）把这本书介绍给乾隆皇帝，引起乾隆皇帝的重视，命将此书译成满文，又从满文译成汉文，定名为《钦定蒙古源流》，收入《四库全书》中。

¹ 宋济生译，发表在内蒙古大学蒙古史研究室编《蒙古史研究参考资料》第13期，1964年11月。

田清波在《导论》中，根据中外史籍记载，以及他在鄂尔多斯的实地调查和获得的蒙文手抄本，特别是在长期从事研究和积累的基础上，作为后期的著作，田清波更加熟练地应用了他在蒙古语言、尤其是鄂尔多斯蒙古方言的知识，对《蒙古源流》的若干重要问题作了十分有价值的研究。

另外，田清波还有如下历史研究的成果：

《开印与鄂尔多斯人的祝词》，载于《华裔学志》第1卷，2，1935年第315—337页。

《鄂尔多斯口头资料》，附序言，形态学注释、评论、词汇表。

1952年《哈佛亚洲学报》上发表了田清波的梵蒂冈秘密档案藏的三份蒙文文件。¹

1953年哈佛燕京学社出版了田清波的《〈蒙古秘史〉论文集》。²

2、田清波的蒙古语言研究

《鄂尔多斯语词典》北京，辅仁大学出版社，第一卷1941年；第二卷，1942年；第三卷，音序索引，769—951页，1944年。载于《华裔学志》，专号，第5部。这部词典也称《鄂尔多斯蒙古语词典》³是田清波用芬兰——乌戈尔协会专用符号标音，原原本本记载鄂尔多斯蒙古语民间口语的一部词典，共收入主词目21483条。这部词典于本世纪四十年代初在北京辅仁大学出版，在当时不仅填补了鄂尔多斯蒙古民间语言研究的空白，而且对于此后研究蒙古语言，丰富蒙古语词汇都具有很高的学术价值，被各国蒙古学学者所推崇。这部词典中的词目都是经过田清波严格筛选的，正如他在词典的前言中所说的：“本词典所收词条、短语与例句都是我亲自听来记下的。在编写本词典时，我毫不犹豫地别除了所有未见于我笔记中的词，虽然这些词很可能别人用过。”对于鄂尔多斯蒙古语词汇的若干特殊性，田清波指出：“鄂尔多斯人确实保存了几乎所有旧的制度、习惯，因而也就保存下与这些制度、习惯有关的所有词汇。”比如关于祭祀成吉思汗的一些专门用语等。

另外，田清波有以下有关语言研究的成果：

《〈南部〉鄂尔多斯蒙古方言》，载于《语言研究》第21卷，3，1926年第851—869页；第22卷，1，1927年，第160—186页；第25卷，2，1930年第725—727页。

《景教徒与蒙古语言》，《北京辅仁大学通报》，第12卷，1925年，第149—151页。

《西部甘肃蒙古人所说之蒙古尔方言》第一部：《语音》第24卷，1929年，第145—165年；3，第801—815页；第25卷，2，1930年，第657—669页；3，第961—973页，第26卷，1—2，1931年，第253—254页。《甘肃蒙古人与其语言》，《北京辅仁大学通报》，第8卷，1931年，第75—89页。

《蒙古尔语—法语词典》——《西部甘肃蒙古人所说的蒙古尔方言》第三部：词典，北平，法文书局，1933年。

《西部甘肃蒙古人所说的蒙古尔方言》第二部：语法。北京，辅仁大学，1945，205页。载于《华裔学志》，专号，第6部。

3、田清波的蒙古文学研究

《鄂尔多斯民间文学》是田清波收集汇编的研究鄂尔多斯蒙古族民间口头文学极有价值的宝贵资料，⁴共分七个部分：

第一部分，包括民间故事、传说和某些历史传说中的片段。其中绝大部分是乡土故事，也有一小部分是外来故事。外来故事的来源是：随着藏传佛教传入和渗透到蒙古地区，鄂尔多斯蒙古人同西藏地区的众多旅行者、教徒及募化僧等之间来往频繁，他们将各地的故事、

¹（法）伯希和撰，冯承钧译：《蒙古与敦煌》前言，中华书局，1994年。

²贡布扎布：《美国蒙古学研究简介》，《蒙古学资料与情报》1988年第2期。

³曹纳木：《田清波与鄂尔多斯研究》，《内蒙古社会科学》，1992年第六期。

⁴曹纳木：《田清波与鄂尔多斯研究》，《内蒙古社会科学》1992年第六期。

传说、趣闻等作为谈笑资料互相漫谈，使这些故事在鄂尔多斯流传开来。另外，由于逐渐接近汉族居住区，与汉族交往较多，受到汉族文化的影响，因而汉族地区的许多民间故事传说也在鄂尔多斯逐步流传扩散。我们既可以看到《阿尔扎波尔扎罕》、《阿南达》、《那坎策纳》、《摩论传》等印度、西藏的民间故事，也能见到《锅鬲》之类汉族民间故事的痕迹；

第二部分，是各种类型的歌谣；

第三部分，谜语和难解的隐语；

第四部分，儿童戏言——多数系谐头韵的詈语等；

第五部分，包括祝词、祈祷词、招财仪式词及誓言；

第六部分，达尔扈特和各旗蒙古人之间的嘲讽及对人畜的咒语；

第七部分，谚语、格言。

这部作品具有较高的艺术价值，对研究鄂尔多斯蒙古族方言土语也是难得的资料。鄂尔多斯东、西、北三面有黄河环绕，与其它蒙古各部天然隔离；南面又紧靠明长城，加之茫茫沙丘，此起彼伏，往返行走甚为艰辛。处在这样独特的地理环境之中，故其语言没有被其它族所同化，而是较多地继承和保存了自己先辈们口语中原有的古朴风格和地方语言词汇的特点。鄂尔多斯蒙古人历代一直延续着对成吉思汗祭祀的传统活动，珍藏着世代代流传下来的蒙古族的历史文献资料。至今还保留着古代蒙古人的一些传统习俗。由于有这些得天独厚的地理和历史条件，鄂尔多斯蒙古族语言与其它地区的蒙古语虽属大致相同，但它使许多蒙古语古老音韵和词汇仍被沿用下来，使鄂尔多斯蒙古语具备了接近古音韵和词汇丰富多彩的特征。因此，田清波的这部民间文学汇编，对研究鄂尔多斯方言，对研究蒙古语言有其特殊意义，而且是一部不可多得的珍贵历史资料。

《十六首鄂尔多斯民歌》，载于《北京辅仁大学通报》，第9卷，1934年，也是田清波蒙古文学研究的重要成果。

（二）、田清波成为蒙古学大师的原因

第一，田清波能够成为蒙古学大师，是由于他突破了语言关，熟练掌握了汉语和蒙古语。特别是，他还掌握了鄂尔多斯蒙古南部方言。这为他的蒙古学研究打下了坚实的语言基础。

田清波神父早在童年时代就学会了希腊语和拉丁语，后来又精通汉语，懂俄语。¹在学校时他对各国语言学习得非常快。他的希腊语、拉丁语、荷兰语、英语和德语的成绩非常突出，显示出他具有极高的语言天赋。Karel Van Sante 神父曾去过鄂尔多斯，发现田清波的语言天赋。Jan—Baptist Steenackers 神父也曾去过鄂尔多斯，他鼓励田清波学习蒙古语。田清波使用史密德编着的蒙古语语法拉丁文译本来解读《新约》的蒙文译本。田清波完成了为期五年的神学和哲学学业之后，就开始学习蒙古语和汉语，还学习了汉语的文言文课程。很快田清波就能阅读蒙古文的信件了。²

第二，田清波认识并发现了鄂尔多斯蒙古族历史文化的特点及其重要性，并把鄂尔多斯历史文化作为他蒙古学研究的主要内容。这是田清波成为蒙古学大师的主要原因。

鄂尔多斯蒙古族历史文化具有许多十分鲜明的特点。正如著名学者陈育宁所归纳总结的，鄂尔多斯历史文化有如下特点：

- 1、鄂尔多斯地区有着悠久的历史文化，是中国古代北方众多民族活动的地区。
- 2、鄂尔多斯地区是鄂尔多斯蒙古文化的发祥地。

¹ 《哈佛亚洲研究杂志》，1956年，第19卷，第1-2期，第VII页；《远东瞭望》，1949年，第8卷，第4期，第466-467页。转引自马·伊·戈尔曼著，陈弘法译：《西方的蒙古史研究——十三世纪——二十世纪中叶》，内蒙古教育出版社，1992年11月版，第76页。

² Antoine Mostaert (1881—1971) C.I.C.M. Missionary and Scholar. Patrick Favenné, Antoine Mostaert And The Issue Of The Catholic Mission's Property In Ordos, p. 146.

³ 陈育宁：《田清波及其鄂尔多斯历史研究》，《西北民族研究》1994年01期。

3、鄂尔多斯是清代以后蒙古社会变化的缩影。

由此可见，鄂尔多斯历史文化不但特点鲜明而且意义重大。

田清波 1905—1925 年二十年一直在鄂尔多斯蒙古地区传教，在此期间，他认识到鄂尔多斯蒙古族历史文化的重要性及其价值，同时也认识到这种历史文化对传教的重要意义。因此，在传教期间，他对鄂尔多斯蒙古族语言、历史、文化、文学等诸多问题进行了深入的调查研究，收集了大量有价值的材料。他在蒙古学方面的著述非常丰富，但纵观他的全部著作，可以看出鄂尔多斯历史文化是他研究的主要内容和主要方面。他的蒙古学方面所取得的主要成就也是有关鄂尔多斯历史文化的研究。所以，田清波倾注毕生精力进行的鄂尔多斯历史文化研究及其所取得的有目共睹的巨大成就，使他成为世界闻名的蒙古学大师。

第三，田清波在学术研究上，运用了许多科学的研究方法。

1、运用实地调查的科学方法。

历史研究所使用的史料通常分为三大类，即实物史料、文字史料和口传史料。历史研究一般以文字史料和实物史料为依据。在没有文献史料可查或文献史料记载极少情况下，就要用到口传史料。因为口传史料具有十分珍贵的价值。《鄂尔多斯志》¹是田清波关于鄂尔多斯蒙古历史和民间文学研究的一部重要著作。这部著作的第一篇《厄尔呼特人——鄂尔多斯蒙古基督徒后裔》，是田清波研究鄂尔多斯蒙古基督教遗民的重要成果。田清波在研究时，就运用了从实地调查中得到的口传史料。为了研究这一课题，田清波深入鄂尔多斯民间进行调查。通过对当地乌审旗厄尔呼特人的实地详细调查，田清波发现，在鄂尔多斯蒙古人中，厄尔呼特人信奉基督教，他们是中古基督徒的后裔。田清波的这一发现意义重大，因为在此发现之前，人们一直认为元朝以后基督徒在鄂尔多斯消失了。正是运用了实地调查的科学研究方法，田清波才取得了如此重大的研究成果。

2、运用对比研究的科学方法。

田清波于 1954 年完成了他对《蒙古源流》长期研究的著作《〈额尔德尼—因·托卜赤—蒙古编年史〉导论》²，1956 年此书在美国出版，在世界蒙古学界引起极大反响。田清波在研究《蒙古源流》的版本时，运用了对比的研究方法。他比较了他所掌握的《蒙古源流》的各种版本。他对不同版本的情况作了详细介绍，通过对它们的比较研究，订正了很多抄错、译错、印错、转写错误及曲解原意等许多问题。

3、运用语言学方面的知识来研究历史问题。

《〈额尔德尼—因·托卜赤—蒙古编年史〉导论》的附录是田清波的又一篇研究论文《关于鄂尔多斯蒙古七旗地图》³，这份地图来自鄂尔多斯的城川天主教教堂的档案，原图是一份手抄件。田清波对这份地图进行了多方面的研究考证。他考证的问题包括如下方面：地图的起源、地图的安排方法、绘制地图与当时划定七旗疆界的关系、地图所反映的地理资料的状况、地图上标出的各旗札萨克及王爷、贵族、官吏、喇嘛等人的名字等。在作这些考证时，田清波运用了他所掌握的蒙古语言方面的知识，使他的考证更准确、更科学。

第四、田清波是一名天主教传教士，他可以不受世俗和家庭等外界环境的影响，从而潜心从事他的蒙古学研究。

天主教传教士都是神职人员，他们是全身心为教会服务的。“在拉丁教会中，除终身执事外，所有圣职人员通常都是选自度独身生活的信友，他们为天国保持独身。他们奉召为了主的事务而全心奉献自己，把自己完全地给予天主和人群。”⁴按照教会的规定，他们必须放弃世俗生活，选择独身。田清波也是这样的一位神父，他把自己的全部献给了教会。因此，他没有家庭的拖累，也不受世俗生活的干扰和影响，可以专心致志地从事他的蒙古学研究。这是田清波

¹米济生译，刊于《鄂尔多斯研究文集》第一辑，内蒙古伊克昭盟档案馆，1984 年。

²米济生译，刊于《鄂尔多斯研究文集》第一辑，内蒙古伊克昭盟档案馆，1984 年。

³米济生译，刊于《鄂尔多斯研究文集》第二辑，内蒙古伊克昭盟档案馆。

⁴河北天主教信德室编：《天主教教理》，第 379 页，2000 年版。

成为蒙古学大师的又一重要原因。

第五、作为神职人员和传教士，在中国向蒙古民族传播福音是他的至高无上的使命和目的。因此，他能够克服重重困难，对蒙古民族的各个方面进行深入的研究和探索。

圣母圣心会传教士来蒙古地区的主要目的就是向蒙古民族传播基督福音。田清波为了实现他的传教使命和目的，必然会积极努力去了解蒙古民族。蒙古民族的语言、历史、风俗等方面的情况都是田清波很感兴趣的内容。因此，他为了实现传教使命，对蒙古民族的各个方面进行了深入的研究和探索。正是这些研究使田清波能够顺利地进行传教工作，同时也奠定了他在世界蒙古学界的大师地位。

第六、田清波研究蒙古学的时间较长。

田清波 1905—1925 年被派到鄂尔多斯蒙古地区传教，二十年里他对内蒙古鄂尔多斯地区的蒙古族语言、历史、民间文学等进行大量的实地调查，搜集了极其丰富的资料，为他的蒙古学研究打下了坚实的基础。1925 年他离开内蒙古，来到北京，潜心研究和整理他在鄂尔多斯收集到资料，准备出版他的著作。在此之后，陆续出版了一系列具有很高学术著作。1948 年他结束了在中国四十多年的生活，到美国定居。在美国定居后，他继续从事蒙古学研究。1953 年，哈佛燕京学社出版了田清波的重要著作《〈蒙古秘史〉论文集》。¹1971 年田清波在美国去世。²从 1905 年至 1971 年共 66 年的时间，田清波一直在进行蒙古学研究，没有间断过。

从上述原因我们不难看出，田清波成为蒙古学大师是必然的。正如美国著名东方学家 S·叶里塞耶夫在谈到田清波时所说：“他在鄂尔多斯的长期旅行中，彻底了解了蒙古家族和部落生活的每个细微之处；他作为他们的神父，在给教徒送圣餐时，甚至了解到了他们的私生活。由此获得的独特经验成了他从事蒙古学研究的基础，而这种基础是别的任何东西都无法与之相比的。”³田清波作为一位天主教传教士，能够在学术研究上取得如此巨大的成就，令人钦佩。

（三）、田清波蒙古学研究的意义和影响

田清波经过多年的辛勤耕耘，取得了令人瞩目的学术成果，确立了他在世界蒙古学界的大师地位。他的蒙古学研究对世界蒙古学界和内蒙古的学术界都产生了深远影响。田清波在鄂尔多斯传教期间，认识并发现了鄂尔多斯蒙古族历史文化的特点及其重要性，并把鄂尔多斯历史文化作为他蒙古学研究的主要内容。他的历史著作的代表作是《鄂尔多斯志》，在此著作中，田清波利用他的语言优势，从多角度对鄂尔多斯蒙古民族的宗教、历史、文化等方面进行了开创性的研究，其成果具有重要的学术价值和借鉴意义。他的鄂尔多斯语言学的重要成果《鄂尔多斯语词典》，是记载鄂尔多斯蒙古语民间口语的一部词典，它的出版在当时不仅填补了鄂尔多斯蒙古民间语言研究的空白，而且对于此后研究蒙古语言，丰富蒙古语词汇都具有很高的学术价值，被各国蒙古学学者所推崇。《鄂尔多斯民间文学》是田清波收集汇编的研究鄂尔多斯蒙古族民间口头文学极有价值的宝贵资料。

这部作品具有较高的艺术价值和学术价值，对研究鄂尔多斯蒙古族方言土语也是难得的资料。

二、赛瑞斯的蒙古学研究及其成就

1、赛瑞斯生平

赛瑞斯 (Serruys Henri) 又名司律义，比利时圣母圣心会传教士。1911 年 7 月 10 日生于比利时的 Heule，1930 年 9 月 8 日发愿，1935 年 8 月 18 日晋铎，1936 年 8 月 11 日被派遣到塞外内蒙古西湾子传教，1983 年 8 月 16 日在比利时的 Lubeek 去逝。⁴他也是一位世界著名的

¹ (法) 伯希和撰，冯承钧译：《蒙古与教廷》前言，中华书局，1994 年。

² 古伟瀛主编：《塞外传教史》中收录的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》第 387 页。台北光启文化事业出版，2002 年。

³ S·叶里塞耶夫：《可敬的田清波》，载《哈佛亚洲研究杂志》，1956 年，第 19 卷，第 1-2 期，第 VII 页。转引自马·伊·戈尔曼著，陈弘法译：《西方的蒙古史研究——十三世纪——二十世纪中叶》，内蒙古教育出版社，1992 年 11 月版，第 75 页。

⁴ 古伟瀛主编：《塞外传教史》中收录的《圣母圣心会塞外传教来华神父名册》第 417 页。台北光启文化事业出版，2002 年。

蒙古学大师。

赛瑞斯一生的生活道路坎坷不平，他的学术生涯也不是一帆风顺的。在动荡不安的 30 年代和 40 年代，他作为一位天主教神父，很快熟悉了蒙古和中国。1935 年他完成了神学的学业。



Henry Serruys, CICM
(1911-1983)

1936 年，他被派往中国当传教士。从此，一直在中国北方和蒙古的几个城市工作，同时学习研究当地人民的语言和历史。在此期间，他于 1943 年曾一度被关进日本的集中营，后来被软禁在北平（直至 1945 年第二次世界大战结束）。1948 年他回到了比利时。因为没有希望重新再到中国，于是从 1949 年开始，他在美国哥伦比亚大学从事东方学的研究。1954 年获得哲学博士学位，然后留居美国，继续学习和研究，即使从 1972 年开始在弗吉尼亚州从事牧师¹仪式活动，也未曾中断东方学的研究。在他各种各样正式活动中，最值得称道的还是他对蒙古—中国历史问题的研究，被公认为是这方面的专家。随着数十篇论文在学术杂志上发表，以及中国明朝史（1368—1644）研究三卷本专着的出版，他的名望越来越高。²

2、赛瑞斯的蒙古学研究及其成就

他的蒙古学研究成就卓著，且以研究明代蒙古史而著名。代表作是《明代汉—蒙关系，第一卷：洪武时期的中国蒙古人》（布鲁塞尔，1959 年）、《明代汉—蒙关系，第二卷：纳贡与外交集团（1400—1600）》（布鲁塞尔，1967 年）、《明代汉—蒙关系，第三卷：贸易关系，马市（1400—1600）》（布鲁塞尔，1975 年）；《萧大亨的〈北虏风俗〉研究及其法译本》；《达延汗后裔谱系表》。³

赛瑞斯还撰写过很多蒙古学研究论文。如《16 世纪初的蒙古部落及氏族名称》、《明朝初年在中国的蒙古风俗残余》、《谈谈蒙古人中的箭和誓》、《在中国的蒙古人（1400-1460）》、《十五世纪首都警察中的外国人》、《蒙古的两个著名妇女：三娘子也儿克兔哈屯和大成比妓》等。

⁴

亨利·施瓦茨编着的《蒙古学书目》⁵中收录了赛瑞斯的著作，主要有以下著作：

- 1、《小厮：蒙语中的一个汉语借词》载《东方学报》（布），卷 28（1974 年），319-325 页；
- 2、《俄国档案中的 1635 年的三个蒙文文件》，载于《中亚杂志》，1962 年，1-41 页；
- 3、《蒙文阿拉坦‘金’=‘帝’》，载《华裔学志》21（1962 年），357-378 页；
- 4、《畏兀儿语 cigši-蒙语 cigcin》载《华裔学志》27（1968），381-384 页；
- 5、《Jünggen，蒙古公主的一种称号》载于《乌拉尔-阿尔太年鉴》47（1975）777-785 页；
- 6、《蒙语中成对的词 qarayıqu-barayıqu》载《中亚杂志》16（1972），119-125 页；
- 7、《蒙语‘qorir’：保留》，载于《蒙古研究》1（1974），76-91 页；
- 8、《蒙古文学的七颗珍珠》，载于《蒙古研究》，2（1975）133-140 页；
- 9、《鄂尔多斯的两首教训诗》，载于，《中亚研究》，6（1972），425-483 页；
- 10、《赴鄂尔多斯的一次实地旅行：成吉思汗祭典，达尔哈特以及有关的一些题目。1936 年中的新闻报道》，载于《蒙古学会会刊》9：1（1970）37-54 页；

¹ 天主教的神职人员应称作“神父”，而不是“牧师”。所以译者翻译有误。

² （匈）H·埃斯迪著：《纪念亨利·赛瑞斯》，《蒙古学资料与情报》，1987 年第 4 期，第 44 页。徐维高译白《匈牙利科学院东方学报》1982 年。

³ （美）贡布扎布著，海川译：《美国蒙古学研究简介》，《蒙古学资料与情报》1988 年第 2 期。

⁴ Henry Serruys, *The Mongols and Ming China: Customs and History*. Edited by Françoise Aubin. VARIORUM REPRINTS, London 1987.

⁵ 施瓦茨编著：《蒙古学书目》，周建奇译。

- 11、《一篇对成吉思汗之旗的精灵的蒙文祷词》载于《蒙古研究》，(1970)，527-535 页；
- 12、《献狐：鄂尔多斯的一篇萨满教文献》载于《中亚研究》4 (1970)，311-327 页；
- 13、《蒙古早期的喇嘛教》载于《远东》10 (1963) 181-216 页；
- 14、《对蒙古喇嘛教的起源的补充说明》载于《远东》，13 (1966)，165-173 页；
- 15、《评喇嘛教的引入蒙古》载于《蒙古学会会刊》，7 (1968)，62-65 页；
- 16、《一篇蒙古喇嘛教祈祷文：ündüsün bsang 根本香》载于《华裔学志》，28 (1969)，321-418 页；
- 17、《早期的蒙古人和天主教会》载于《传道学会新杂志》19 (1963)，161-169 页；
- 18、《华夷译语中的蒙文文献的日期》载于《哈佛亚洲学报》，17 (1954)，419-427 页；
- 19、《明初受封的蒙古人》载于《哈佛亚洲学报》，22 (1959)，209-260；
- 20、《蒙古的两个著名妇女三娘子也儿克兔哈屯和大成比妓》载于《大亚洲》，19 (1975)，191-245；
- 21、《达延汗后裔世系表》，载于《中亚研究》第 13 卷；
- 22、《永乐皇帝的蒙古祖先的传说的一个稿本》，载于《蒙古学琐谈》，(1972)，19-61 页；
- 23、《‘野蔑克里惕’考释》载于《华裔学志》22 (1963) 434-445 页；
- 24、《明代中蒙关系》第一卷：《洪武时期 (1368-1398) 中国的蒙古人》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1959 年。329 页 (汉佛杂集，第 11 卷)。此书依据于作者 1955 年在哥伦比亚大学的学位论文，讨论蒙古人的团体，官场中的蒙古人，在中国的蒙古人的汉化，他们在地理上的分布等等。并附一些小传。
- 25、《明代中蒙关系》第二卷：《贡赋制度和外交使节 (1400-1600)》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1967 年。650 页 (汉佛杂集，第 14 卷)。讨论蒙古人的观点，蒙古人的要求和汉人的回答，贡赋关系对蒙古的影响，特使和大使，贡品项目和回赠，对蒙古王公的补助。
- 26、《明代中蒙关系》第三卷：《贸易关系：马市 (1400-1600)》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1975 年，288 页。
- 27、《永乐时期 (1403-1424) 的中国与女真的关系》威斯巴登：奥托哈拉索维茨，1955 年，118 页。(《哥廷根亚洲研究》，第 4 卷) 主要论述满洲，附带谈及蒙古。
《对十五世纪的几个蒙古统治者的考释》载于《美国东方学会杂志》，76 (1956)，82-90 页。
- 28、《明朝反对蒙古人定居华北吗？》载于《远东》6 (1959) 131-159 页。
- 29、《十六世纪南蒙古的汉人》载于《华裔学志》18 (1959)，1-95 页，地图，关于移民、战俘、奸细、秘书、工匠和农民。
- 30、《十六世纪末华北的一个蒙古人居住区》载于《中亚杂志》，4 (1959)，237-278 页。
- 31、《与 1570-1571 中蒙和约有关的四个文件》载于《华裔学志》，19 (1960)，1-66 页。
- 32、《明代甘肃的蒙古人》，载于《汉佛杂集》10 (1961)，215-346 页。
- 33、《明代的蒙古贡使》，载于《中亚杂志》，11 (1966)，1-83 页。年表加导言。
- 34、《1400-1460 中国对蒙古人的土地授予》，载于《华裔学志》，25 (1966)，394-405 页。
- 35、《在中国的蒙古人：1400-1450》载于《华裔学志》27 (1968)，233-305 页。
- 36、《外蒙 1907 年发出的一张收据》载于《东方学报》(布) 24 (1971)，331-335 页。关于重要文件的急递方面的行政手续。
- 37、《中蒙边境上的一个插曲》，载于《蒙古学会会刊》10: 1 (1971)，87-93 页。依据于 1938-1941 年在察哈尔化德 (蒙名：札布萨尔) 县的观察。
- 38、《两个蒙古文件》，载于《哈佛亚洲学报》，34 (1974)，187-191 页。一是 1905 年北蒙古发的一件通行证，另一是土匪首领加鲁第 1921 年给鄂尔多斯乌审旗旗长的信。
- 39、《1904 年的一个解除鄂尔多斯王公职务的文件》，载于《中亚杂志》，19 (1975)，206-219 页。
- 40、《明代中蒙贸易》，载于《亚洲史杂志》，9 (1975) 34-56 页。

- 41、《绥远社会日报中的内蒙新闻条目（1936年，四、五月）》载于《蒙古学会会刊》，10：2（1971），52-63页。
- 42、《鄂尔多斯的一个社会政治文件—1923年的鄂托克旗章程》，载于《华裔学志》，30（1972-73），526-621页。从此章程中可以看出旗的行政以及全面的解体过程。
- 43、《蒙古的黄毛和红帽》，载于《中亚杂志》15（1971），131-155页。关于中国史书中提到的黄毛蒙古部落。
- 44、《蒙古书信》，载于《中亚研究》5（1971），95-104页。本文分析蒙古贵族写给南鄂尔多斯波罗巴尔噶苏的天主教堂的几封信，以研究社会组织。有原件的复制、标音、翻译和注释。
- 45、《盗窃问题》，载于《中亚研究》，10（1975），287-309页。提供有1905-1907南鄂尔多斯的10个文件的标音、翻译和注释。对风俗习惯和日用杂物的有趣的深入观察。
- 46、萧大亨（赛瑞斯译），《北虏风俗》，载于《华裔学志》，10（1945），117-208页。风俗讨论至第164页，余为世系。
- 47、《明代初期中国的蒙古风俗的残余》，载于《华裔学志》，16（1957），137-190页。包括政府制度、衣着和语言、火葬、祝贺的方式以及婚嫁风俗。
- 48、《元和明初蒙古人所用名字的一些类型》，载于《华裔学志》，17（1958），353-360页。
- 49、《蒙古人中的四种婚礼便览》，载于《中亚研究》，8（1974），247-331页。9（1975），275-360页。导言、标音、翻译和注释。
- 50、《马质典礼和赛马：三个蒙古文件》威斯巴登：奥托哈拉索维茨，1974年，128页。（亚洲研究，第37卷），标音和翻译，并有参考书目。
- 51、《喀尔喀法典中的誓言》，载于《远东》，19（1972），131-141页。
- 52、《塔坦的位置》，载于《哈佛亚洲学报》，19（1956），52-66页。他认为是在鄂尔多斯地区的宁夏境内。
- 53、《1914年的一张蒙古算命天宫图》，载于《中亚杂志》，18（1974），175-179页。
- 54、《谈谈蒙古人中的箭和誓》，载于《美国东方学会杂志》，78（1958），279-294页。
- 从以上赛瑞斯的研究论文可以看出：赛瑞斯的蒙古学研究所涉及的范围十分广泛，如语言学、历史学、文学、宗教学、民俗等方面。其中主要以明代蒙古史为主，且成就最高。
- 赛瑞斯明代蒙古史研究的代表作是《明代中蒙关系》共三卷。第一卷：《洪武时期（1368-1398）中国的蒙古人》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1959年。329页（汉佛杂集，第11卷）。此书依据于作者1955年在哥伦比亚大学的学位论文，讨论蒙古人的团体，官场中的蒙古人，在中国的蒙古人的汉化，他们在地理上的分布等等。并附一些小传。第二卷：《贡赋制度和外交使节（1400-1600）》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1967年。650页（汉佛杂集，第14卷）。讨论蒙古人的观点，蒙古人的要求和汉人的回答，贡赋关系对蒙古的影响，特使和大使，贡品项目和回赠，对蒙古王公的补助。第三卷：《贸易关系：马市（1400-1600）》布鲁塞尔：比利时高等汉学研究所，1975年，288页。这三卷专著是作者蒙古史学研究的重要成就，也是他的代表作。从这一著作我们可以看出，赛瑞斯“精通语言学，熟悉蒙古语和汉语，研究的兴趣和领域广泛而实用，对其所研究的领域了如指掌。”¹
- 《明朝初年在中国的蒙古风俗残余》²是赛瑞斯1957年发表于《华裔学志》上的一篇学术论着。这篇论文依据《元史》、《元典章》、《元朝秘史》、《李朝实录》、《明实录》、《明史》、《史集》、《奉使蒙古记》、《黑鞑事略》、《皇明北虏考》等大量中外史料，从“朝廷机构”、“服装和语言”、“火葬”、“礼拜的方式”和“婚姻风俗”五个方面考证了明朝初年在中国流行的蒙古风俗习惯。并由此说明，元朝衰落许多年后，蒙古族的风俗并没有完全消失，在中国的

¹（匈）H·埃斯迪著，徐维高译：《纪念亨利·赛瑞斯》。译自《匈牙利科学院东方学报》。《蒙古学资料与情报》，1987年第4期，第44页。

²亨利·赛瑞斯著：《明朝初年在中国的蒙古风俗残余》，载于内蒙古大学历史系蒙古史研究室编印：《蒙古史研究参考资料》第二十二辑，1965年8月。方达译自《华裔学志》1957年第16卷1-2期合刊。

许多地方仍然存在着蒙古的风俗。

《16世纪初的蒙古部落及氏族名称》¹是赛瑞斯发表于《中亚杂志》上的论着。在这篇论文中作者研究考证了16世纪初34种蒙古部落或准部落名称。这些部落对于研究明代蒙古史及明蒙关系史极其重要。赛瑞斯经过长期深入研究发现，在涉及中国北部边界地理和防御的明代的著作中，许多蒙古部落名称在转写时出现大量错误，如汉字被遗漏或妄加，或者以字型和结构相似、但读音完全不同的词来替换了正确的词。这些错误的部落名称的使用，使得对历史的描述不够客观，所得出的结论也是令人怀疑的。他运用语言学、历史学、文献学等多方面的知识，对34种蒙古部落的名称进行了详细考证，纠正了许多错误。

《蒙古的‘黄毛’和‘红帽’》²是赛瑞斯又一篇考证蒙古部落的论文。在此论文中，作者考证了十六世纪中国史料常常提到的被称为“黄毛”、和“红帽”的蒙古部落。这些蒙古部落在明代的著作中常常被记载得错误百出，十分混乱。因此，作者通过深入研读有关史料，发现了有关史籍，如魏焕的《皇明九边考》、郑晓的《皇明北虏考》、王世贞的《北虏始末》、叶向高的《四夷考》、冯时可的《俺答前（后）志》、瞿九思的《万历武功录》及《明实录》等，有关黄毛和红帽蒙古部落记载多处相互矛盾的现象，并逐一进行了分析和考证。最早提到黄毛的是魏焕的《皇明九边考》，在叙及蒙古王子时，谈到“今访小王子居沙漠之地，其属北有黄毛达子，南有吉囊、阿尔秃厮局套，在东满惠三（王）居宣府外，西有亦卜刺居西海，其余散达皆数酋部落，黄毛达子惧吉囊等酋杀，不敢南向，东自宣府西至甘州，近边抢虏者，皆吉囊等酋部落。”魏焕使用了俺答汗之前的一些早期史料，认为“黄毛部落已移住东方”。苏志皋在他的《译语》中也提到过黄毛，但苏将黄毛与兀良哈视为同一部落：“北曰兀良哈，甚骁勇，负瀚海而居，虏中呼为黄毛。……近闻莽晦、兀良哈……诸部落，皆为小王子兼并……或曰别有阿骄一部落，虏中呼为红帽达子，其多寡与居处未详。”赛瑞斯考证认为，苏志皋的说法有误。因为“兀良哈三卫地处蒙古东部，靠近明朝边境，双方定期交往，明朝不可能将他们与北部兀良哈视为同一部落。”这样的一丝不苟的分析和考证，为深入研究打下了坚实的基础。

Chinese In Southern Mongolia During The Sixteenth Century³（《十六世纪南蒙古的汉人》载于《华裔学志》18（1959），1-95页，地图，关于移民、战俘、奸细、秘书、工匠和农民。）是赛瑞斯的蒙古史研究的又一部著作。在这部著作中，作者介绍了十六世纪南蒙古的汉人的情况，包括汉人移民、战俘、奸细、秘书、工匠和农民等各种身份的汉人。作者详细考察了明代之前、明代早期、十六世纪、1570年及其以后等几个阶段汉人的状况。重点研究了汉人所获得的有影响的职位、汉人变成蒙古人、汉人对蒙古人的影响等主要问题。

3、赛瑞斯蒙古学研究的意义和影响

从上面赛瑞斯蒙古学的成就可以看出，赛瑞斯的蒙古学研究具有鲜明的特点：

首先，作为一位天主教传教士，在传教的同时，他将大量的精力和时间投入到蒙古学研究中。1936年来到中国塞外传教，开始学习和研究蒙古的语言和历史。十二年后的1948年，他离开中国回到比利时。从1949年开始，他到美国继续进行蒙古学研究，直到去世，一直没有间断。⁴

第二，赛瑞斯的蒙古学研究是建立在深厚的语言基础之上的。他精通汉语和蒙古语，为他的蒙古学研究打下了坚实的基础。利用他的语言优势，在研究中他就能熟练运用汉文和

¹ 亨利·赛瑞斯：《16世纪的蒙古部落及氏族名称》，忽刺安译白《中亚杂志》卷17，威斯巴登，1984年。译文载于《蒙古学资料与情报》，1987年第4期。

² 亨利·赛瑞斯：《蒙古的‘黄毛’和‘红帽’》，薄音湖译白《中亚杂志》卷15，1971年，第131-155页。译文载于《蒙古学资料与情报》，1986年第1期。

³ 《十六世纪南蒙古的汉人》载于《华裔学志》18（1959），1-95页。

⁴ （匈）H·埃斯迪著，徐维高译：《纪念亨利·赛瑞斯》。译白《匈牙利科学院东方学报》。《蒙古学资料与情报》，1987年第4期，第44页。

蒙古文史料。

第三，赛瑞斯蒙古学研究所涉及的领域十分广泛。从他的研究成果，可以看出，他的研究领域涉及：蒙古历史、宗教、语言、文学、风俗等多个方向。历史研究特别是明代蒙古史研究是赛瑞斯研究的主要领域。赛瑞斯的研究还涉及到了宗教方面，他著有《蒙古早期的喇嘛教》、《对蒙古喇嘛教的起源的补充说明》、《评喇嘛教的引入蒙古》、《猷狐：鄂尔多斯的一篇萨满教文献》、《早期的蒙古人和天主教会》等论文。他的语言研究也是比较突出的，有关语言研究的成果主要有：《小厮：蒙语中的一个汉语借词》、《蒙文阿拉坦‘金’=‘帝’》、《蒙语中成对的词 qarayiqu-barayiqu》、《蒙语‘qorir’：保留》、《畏兀儿语 cigši-蒙语 cigcin》等。文学研究主要成果有：《蒙古文学的七颗珍珠》、《鄂尔多斯的两首教训诗》等。风俗研究的主要成果有：《盗窃问题》、《明代初期中国的蒙古风俗的残余》、《蒙古人中的四种婚礼便览》、《谈谈蒙古人中的箭和誓》等。

第四，赛瑞斯严谨的治学态度令人钦佩。在蒙古学研究中，他一直以认真、严谨的治学态度对待每一个小问题，即使在一些非重要的论文中，他也能做到一丝不苟。

第五，赛瑞斯的研究方法比较独特。特别是在历史研究中，他擅长运用考证的方法，即发现并揭示史料间的矛盾，分析史料间的矛盾，最后对史料间的矛盾作出判断。这种方法的运用易于弄清历史的真象。另外，他在研究中，“对历史进程和文化现象，往往不作直接的理论上的论证，而是从经济角度进行基本的分析。”¹这种方法主要在他的代表作三卷本的《明代中蒙关系》中得到充分体现。

¹ (匈)H·埃斯迪著，徐维高译：《纪念亨利·赛瑞斯》。译自《匈牙利科学院东方学报》。《蒙古学资料与情报》，1987年第4期，第44页。

结 语

本文从社会文化史的角度，对近代以来以天主教圣母圣心会传教士为主体的传教士在内蒙古的社会活动和科研活动进行了系统研究。天主教传教士从晚清至近代以来在内蒙古进行了长达 80 多年的传教活动。在传教的同时，他们也从事了大量社会活动和科学研究活动。这些活动是在内蒙古近代史的背景下发生的，是中国近代史和内蒙古近代史的重要组成部分，也是中西文化交流史的组成部分。在内蒙古近代史上，天主教传教士以其独特的方式留下了他们的印迹，特别是，传教士的活动对内蒙古的近代社会的发展产生了深远影响。长期以来，学术界对传教士除传教以外的社会活动一直没有系统的研究，对传教士本身亦缺乏客观、公正的评价。通过本文各章的论述，可以得出以下认识：

第一，天主教传教士从事社会活动和科研活动的主观目的是为了传播天主教。但从客观的角度来看，他们所开展的各项活动确实对内蒙古的社会和经济的发展起了积极的促进作用和深远的影响。

第二，近代以来，特别是鸦片战争后，中国的政治、经济日益衰败，内忧外患接踵而至。内蒙古地区的情况更为严重，政治腐败，经济衰退，广大民众生活在水深火热之中。民国成立后，又出现了军阀混战、政权频繁更迭及土匪盛行的混乱局面。在这样的历史背景下，天主教传教士在内蒙古各地从事了大量的社会活动。就其医疗活动而言，传教士们创办医院和诊疗所从事医疗活动，事实证明传教士的医疗活动在客观上确实起到了救死扶伤、减轻人民痛苦的重要作用。传教士们还将西医、西药引入内蒙古地区，研制成功治疗斑疹伤寒的疫苗，竭力推行防天花的种痘工作，有效地遏止了内蒙古地区疫病的流行和蔓延。同时传教士所建立的医学校还为内蒙古培养了不少医护人员。传教士的医疗活动开启了内蒙古近代意义上的医疗卫生事业。就其教育活动而言，传教士的教育活动是内蒙古近代以来新教育的一部分。这些教育活动的开展对内蒙古在近代以来的发展、演变产生了多方面的影响。教育活动为内蒙古培养了人才，引进了西方文化、科学知识的内容，对推动内蒙古地区社会发展起了一定积极作用。相对于中国传统的封建观念和独裁统治，包裹着宗教外衣的教会学校，表现出来的科学和民主精神是历史的进步。就传教士的公益慈善事业而言，也在一定程度上减少了当时内蒙古广大农村地区居民所面临的生活方面的痛苦和不便，促进了内蒙古经济的发展和进步。在抗战期间，传教士们同中国人民站在一起，积极为抗战服务，并为抗战做出了重要贡献。对于内蒙古当时十分严重的鸦片问题和匪患问题，传教士们用他们自己的方式试图加以解决，虽然不能从根本上完全解决这些社会问题，但他们所采取的一系列措施也在一定程度上遏制了这些社会问题的蔓延。

第三，天主教传教士在内蒙古开展的科学研究活动对内蒙古学术文化的发展亦产生了重大影响。传教士桑志华和德日进发现的萨拉乌苏文化遗址，因出土了著名的“河套人”和“萨拉乌苏动物群”而名扬海内外。它是内蒙古地区第一次进行科学考古发掘和研究的地方，也是亚洲出土第一件人类化石的旧石器遗址，对研究现代人起源及其文化进化和环境变迁等均具有十分重要的价值。因此他们的考古发现是内蒙古科学考古的开端。传教士闵宣化在内蒙古东部进行了多年的考古调查，详细而正确地记录了内蒙古东部和热河地区的辽代城址和墓葬，并且准确地判定出辽上京的地理位置。他还发现了具有极高史料价值的辽陵契丹文碑。传教士梅岭蕊的考古发现也是辽代考古的重要收获，特别是契丹小字碑刻的出土，具有极高的学术研究价值，它不但对研究契丹文字提供了可靠的实物资料，而且对研究契丹民族及辽代的历史也是十分珍贵的资料。传教士田清波和赛瑞斯是世界著名的蒙古学大师。他们长期从事蒙古学研究，取得了卓越的成就。他们在蒙古学研究中表现出来的严谨的治学态度、科学的研究方法等都学者们的学术研究产生了积极影响。

第四，天主教传教士的社会活动和科研活动都在一定程度上促进了他们的传教事业的发

展。通过传教士的社会活动和科研活动，一方面，使传教士了解了中国人和中国文化；另一方面，也在社会上宣传了天主教，起到了间接传教的作用。因此，这些活动的开展，能够使传教士与社会各界人士广泛交往、深入了解，扩大了天主教在社会上的影响，从而也促进了传教士事业的发展。

第五，天主教传教士所从事的各种活动，应该属于中西文化交流的范畴。在此中西文化交流中，传教士充当了文化交流使者的角色，起到了桥梁和媒介的重要作用。

总之，由于天主教传教士在近代是伴随着帝国主义殖民列强的坚船利炮来到中国的，并且受到不平等条约的保护。所以，在以往的研究中，许多学者将传教士视为“文化侵略者”，他们所从事的活动也被评论为“帝国主义的侵略活动”。这样的评价和认识虽然带有一定的政治色彩，不够客观和公正，但是，从民族感情上来说是可以理解的，而且也并非完全没有道理。如果我们从文化交流的角度来看待传教士的社会活动，我们就会发现以“文化侵略”为传教士的活动定性有很大的缺陷。根据文化学和人类学的原理，人类文化的流动与传播是人类社会得以存在和发展的基本条件。这种流动与传播既有和平的方式，也有战争的方式。不同文化之间的交流，无论采取何种方式，在本质上都具有积极意义。传教士在内蒙古所从事的社会活动也属于文化交流的范畴，因此，他们的活动在本质上也具有积极意义。尽管天主教传教士从事社会活动的主观目的是为了传播天主教，实现其精神上的追求。但是，对天主教传教士及其所从事的各种活动进行评价，并不能仅仅依据他们的主观动机和愿望，还要看他们的活动客观上与历史发展进程的关系，以及他们的活动能够满足社会实际需要的程度。从本文的研究可以看出，传教士在内蒙古的社会活动在客观上确实与内蒙古的近代历史发生了密切的关系，对内蒙古的近代化和社会的发展均产生了积极的作用和深刻的影响。

在即将结束本文写作之时，我们发现很难用绝对的、非褒即贬的态度来评价传教士及其活动。天主教传教士在内蒙古的社会活动是特定历史环境的产物，一方面，他们的活动带有“文化侵略”的性质；另一方面，他们的活动也以多种方式为内蒙古的近代化做出了贡献。所以，只有全面地、辩证地、发展地看待传教士及其活动，我们才能对传教士有更为客观的认识和正确的评估。

参考文献:

中文资料

- 台湾中央研究院近代史研究所编，中国近代史资料汇编：《教务教案档》，第3—7辑。
- 中国第一历史档案馆，福建师范大学历史系合编：《清末教案》，中华书局出版发行，1988年10月，第1—5册。
- 故宫博物院明清档案部编：《义和团档案史料》，中华书局1959年版。
- 中国第一历史档案馆编辑部编：《义和团档案史料续编》，中华书局1990年8月，上下册。
- 《绥远垦务总局档案》，内蒙古自治区档案馆藏。
- 《和林格尔县志》卷十二“民俗宗教”，内蒙古人民出版社，1993年3月
- 韩绍祖修，望月稔纂：《萨拉齐县志》，民国30年铅印。
- 阎毅先修、文炳勋纂：《武川县志略》，民国29年铅印。
- 绥远通志馆编纂：《绥远通志稿》，内蒙古人民出版社，2007年8月版。
- 《朝阳县志》卷八《寺观》“天主堂”民国十九年五月修，内蒙古图书馆藏铅印本。
- 樊库：《绥远省河套调查记》，绥远民众教育馆编，民国23年印。
- 王守礼著，傅明渊译：《边疆公教社会事业》，上智编译馆1950年版。
- 李杓：《拳匪祸教记》，“蒙古教难”上海土山湾印书馆，1923年第二版。
- 常非著：《天主教绥远教区传教简史》（稿本），内蒙古大学图书馆藏。
- 王守礼：《闵玉清传》，内蒙古图书馆1979年11月根据内蒙民委所藏油印本传抄。
- 彭嵩寿著，胡儒汉、王学明译：《闵玉清传》，内蒙古大学图书馆藏本。
- 王学明：《绥远教区简况》，《呼和浩特史料》第5辑，呼和浩特地方志编委会，1984年。
- 张辉敬：《归绥市天主教哲学院》，《呼和浩特史料》第5辑，呼和浩特地方志编委会，1984年。

- 张贵：《武川县壕采山天主教沿革》，《呼和浩特文史资料》第十二辑，呼和浩特市政协文史资料委员会编1998年12月。
- 刘映元：《天主教在河套地区》，《史料忆述》第1辑，内蒙古文史研究馆编，1986年10月。
- 屠义源：《绥远政坛见闻琐记》，《内蒙古文史资料》，政协内蒙古文史资料委员会编，第31辑。
- 刘映元、张静文：《国民军进驻绥远时期》，《内蒙古文史资料选辑》第五辑，1996年。
- 郝威：《三盛公天主教主教坐堂历任主教情况》，《巴彦淖尔文史资料选辑》，第四辑。
- 乔占英、冯允中、徐贵宗：《东山天主教堂》，《赤峰松山区文史资料》第一辑。
- 赵琛：《玫瑰营天主教》，《乌兰察布文史资料》第二辑。
- 李西樵：《解放前公教教育的回顾》，《呼和浩特文史资料》第九辑，呼和浩特市政协文史资料委员会编1994年1月。
- 鲁阳：《天主教在我区所办的慈善事业》，《呼和浩特文史资料》第九辑，呼和浩特市政协文史资料委员会编，1994年1月。
- 杜勤书：《我所知道的傅作义部医务工作情况》，《内蒙古文史资料》，第四十辑。

段德荣：《建国前河套区天主教史略》，《文史资料选辑》，第20辑（总第120辑），中国人民政治协商会议全国委员会、文史资料委员会《文史资料选辑》编辑部编，中国文史出版社，2002年。

关钟麟：《记蒋雁行任绥远都统期间的几件事》，内蒙古政协文史资料委员会编，《内蒙古文史资料》第五辑。

王谦口述，孙旺、曹晋整理：《军民共守红格尔图》，载于政协内蒙古自治区委员会文史资料研究委员会编：《绥远抗战》内蒙古文史资料第二十五辑。

田清波：《鄂尔多斯学志》，《北京辅仁大学学报》1934年第9卷。

方豪：《中国天主教史人物传》，天主教上海教区光启社，2003年12月。

古伟瀛主编：《塞外传教史》，南怀仁文化协会、台湾光启文化事业共同出版，2002年。

（法）伯希和撰，冯承钧译：《蒙古与教廷》，中华书局，1994年。

耿升、何高济译：《柏朗嘉宾蒙古行纪》，中华书局，1985年。

耿升、何高济译：《鲁布鲁克东行纪》，中华书局，1985年。

王治心：《中国基督教史纲》，上海古籍出版社，2004年。

王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方出版社，1996年。

古伯察：《鞑靼西藏旅行记》，耿升译，中国藏学出版社，1991年2月。

（苏）马·伊·戈尔曼著，陈弘法译：《西方的蒙古史研究》，内蒙古教育出版社，1992年11月。

（俄）阿·马·波兹德涅耶夫著，刘汉明等译《蒙古及蒙古人》，内蒙古人民出版社，1983年。

施瓦茨编著：《蒙古学书目》，周建奇译，内蒙古大学图书馆藏。

刘兆和主编：《草原宝藏——内蒙古重大文物考古发现纪实》，内蒙古大学出版社，2005年11月。

张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社，1999年。

马·伊·戈尔曼著，陈弘法译：《西方的蒙古史研究——十三世纪—二十世纪中叶》，内蒙古教育出版社，1992年11月。

雷洁琼：《平绥沿线之天主教会》，平绥铁路管理局发行，1935年。

张佐华：《蒙古旅行散记》，杂志资料剪辑，内蒙古图书馆藏。

忒莫勒：《建国前内蒙古方志考述》，内蒙古大学出版社，1998年。

戴学稷、徐如文集：《近代中国的抗争》，内蒙古大学出版社，1999年版。

戴学稷：《呼和浩特简史》，中华书局，1981年版。

王忠欣：《基督教与中国近现代教育》，湖北教育出版社，1999年。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第一辑，社会科学文献出版社，1999年12月。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第二辑，社会科学文献出版社2000年10月

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第四辑，宗教文化出版社，2001年10月。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第五辑，宗教文化出版社，2002年11月。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第六辑，宗教文化出版社，2003年12月。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第七辑，宗教文化出版社，2004年12月。

卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》第八辑，宗教文化出版社，2005年11月。

章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化丛刊》第4辑王忠欣着《基督教与中国近现代教育》，湖北教育出版社，2000年。

章开沅、马敏主编：《基督教与中国文化丛刊》第3辑、第5辑、第6辑，湖北教育出版社2000年、2003年、2004年。

章开沅、马敏主编：《社会转型与教会大学》，武汉，湖北教育出版社，1998年。

王铁崖主编：《中外旧约章》第一册，三联书店，1957年版。

（美）EA罗斯着，公茂虹、张皓译《变化中的中国人》，时事出版社，1998年版。

- 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学院出版社，1987年。
- 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1981年。
- 顾裕禄：《中国天主教的过去与现在》，上海社会科学院出版社，1989年。
- 李芹主编：《社会学概论》，山东大学出版社，1999年版。
- （韩）李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年。
- （日）前岛重男著，斯林格译：《基督教在内蒙古——以厚和为中心的概况》，《内蒙古近代史译丛》第二辑，内蒙古人民出版社，1988年
- （日）江口圭一著，金海译：《蒙疆政权。的鸦片政策》，内蒙古近代史译丛，第二辑。内蒙古人民出版社1988年出版。
- （日）下永宪次著，蛭公译：《天主教在察哈尔东部之状况及影响》，《内蒙古地方志通讯》，1983年第2期。
- 史静寰：《狄考文与司徒雷登——西方新教传教士在华教育活动研究》，珠海出版社，1999年8月。
- 闵宣化著，冯承钧译《东蒙古辽代旧城探考记》，中华书局2004年版。
- 项春松：《辽代历史与考古》，内蒙古人民出版社，1996年。
- 佟柱臣：《中国考古学要论》，鹭江出版社，2004年。
- 丁学芸编著：《内蒙古文物与考古》，内蒙古高等教育自学考试指导委员会编印。
- 牛敬忠：《近代绥远地区的社会变迁》，内蒙古大学出版社，2001年版。
- 王卫东：《融会与建构——1648—1937年绥远地区移民与社会变迁研究》，华东师范大学出版社，2007年6月。
- 李文治、章有义等编：《中国近代农业史资料》，三联书店，1957年版。
- 马模贞主编：《中国禁毒史资料》天津人民出版社，1998年。
- 郝维民主编：《内蒙古近代简史》，内蒙古大学出版社，1990年11月。
- 国家文物局主编：《中国文物地图集》，《内蒙古自治区分册》（上、下）。
- 方奇编著：《中英文对照天主教实用知识》，河北信德室，2003年出版
- 中国摄影出版社编：《寻找方大曾——一个失踪的摄影师》，2000年11月。
- 高星：《德日进与中国旧石器时代考古学的早期发展》，《第四纪研究》，2003；23（4）
- 甄朔南 黄慰文：《德日进神父在中国的科学生涯》，《天主教研究资料汇编》第13集，天主教上海光启社1989年3月。
- 吴新智：《德日进在中国古人类学的创建时期》，《第四纪研究》2003；23（4）
- 刘东升：《东西科学文化碰撞的火花——纪念德日进神父来中国工作80周年》，《第四纪研究》，2003；23（4）346。
- 米济生译《田清波传》，载《蒙古史研究参考资料》，第六辑，1976年3月。
- 陈育宁：《田清波及其鄂尔多斯历史研究》，载于《西北民族研究》，1994年第1期。
- 额尔敦孟克：《田清波与鄂尔多斯方言研究》，载于《内蒙古师大学报》1995年第2期。
- 曹纳木：《田清波与鄂尔多斯研究》，载于《内蒙古社会科学》，1992年第6期。
- （美）贡布扎布著，海日罕译：《美国蒙古学者研究简介》，《蒙古学资料与情报》，1988年第2期。
- （匈）H.埃斯迪著，徐维高译：《纪念亨利·塞瑞斯》，《蒙古学资料与情报》，1987年第4期
- 亨利·赛瑞斯：《明朝初年在中国的蒙古风俗残余》，载于内蒙古大学历史系蒙古史研究室编印：《蒙古史研究参考资料》第二十二辑，1965年8月。
- 亨利·赛瑞斯：《16世纪的蒙古部落及氏族名称》，忽刺安译自《中亚杂志》卷17，威斯巴登，1984年。译文载于《蒙古学资料与情报》，1987年第4期。
- 亨利·赛瑞斯：《蒙古的‘黄毛’和‘红帽’》，薄音湖译自《中亚杂志》卷15，1971年，第131-155页。译文载于《蒙古学资料与情报》，1986年第1期。

马占军：《晚清时期圣母圣心会在西北的传教（1873-1911）》，暨南大学博士论文，2005年。

张彧：《晚清时期圣母圣心会在内蒙古地区传教活动研究（1865-1911）》，暨南大学博士论文，2006年。

戴学稷：《西方殖民者在鄂尔多斯等地的罪恶活动——帝国主义利用天主教侵略中国的一个实例》，原载《历史研究》1964年5—6期，后收入《内蒙古近代史论丛》第一辑，内蒙古人民出版社1983年版。

刘毅政：《近代外国教会在内蒙古的侵略扩张》，《内蒙古师院学报》1982年第3期

王世丽：《清末热河东部地区的“金丹道教”起义》，《内蒙古社会科学》1995年第4期

梁殿福：《内蒙古地区的义和团运动新探》，《内蒙古大学学报》2000年第3期。

牛敬忠：《近代绥远地区的民教冲突——也说义和团运动爆发的原因》，《内蒙古大学学报》2001年第4期。

米辰峰：《从二十四顷地教案日期的分歧看教会史料的局限》，《清史研究》2001年第4期；

莎茹拉、苏德：《1900年内蒙古西部的蒙旗教案》，《历史档案》2002年第4期。

薄艳华：《韩默理与二十四顷地教堂》，《内蒙古师范大学学报》2002年第2期。

薄艳华：《1900年绥远地区教案经过》，载于《内蒙古大学学报》2003年第6期。

郭红：《段振举地亩案与天主教在内蒙古传教方式的改变》，《九州学林》2004年2卷2期。

郭红、王卫东：《移民、土地与绥远地区天主教的传播》，《上海大学学报》2005年第3期。

汤开建、马占军：《清末民初圣母圣心会甘肃传教述论》，《西北师范大学学报》，2003年第3期。

汤开建、马占军：《晚清圣母圣心回宁夏传教述论》（上、下），《西北民族研究》，2004年第1期、第2期。

汤开建、马占军：《圣母圣心会陕西三边传教述论》，《西北师范大学学报》，2004年第4期。

汤开建、马占军：《庚子拳变前后圣母圣心会陕西三边地区传教述论》，《义和团运动与中国基督宗教》，台湾，辅仁大学出版社，2005年版。

张彧：《晚清内蒙古中西部地区的民教冲突》，《广西社会科学》2005年第8期

张彧：《1900年内蒙古西部地区的反洋教运动》，《西北民族研究》2005年第2期。

南鸿雁：《内蒙古中、西部天主教音乐的历史和现状》，《天津音乐学院学报》2001年第4期。

刘青瑜：《天主教传教士对内蒙古考古学的影响》，《中国天主教》，2007年第1期，第38-40页。

刘青瑜：《田清波的蒙古学成就及其成为蒙古学大师的原因》，《中国天主教》，2007年第3期，第23-25页。

刘青瑜：《天主教传教士在内蒙古的医疗活动及其影响——关于归绥公教医院的个案研究》，2008年第1期，第22-25页。

申万里：《1900年以前蒙古教区的天主教会——兼论天主教的活动对近代蒙古史发展的影响》，1999年，未刊稿。

外文资料

北京北堂遣使会包神父(J-M. Planchet)编：《中日传教》(Les Missions de Chine et du Japan)、圣母圣心会大同大神学校校长桑世希神父：《长城上的十字架》(The Cross Over China's Wall)

Sara Lieves , The spread of the CICM Mission in the Apostolic Vicariate of central Mongolia 1865-1911, 《圣母圣心会在中蒙古的传播》(1865-1911)

W. F. Vande Walle , A general overview The history Of the relation between the low country and China in the Qing Era 1644-1911, 《简论低地国家与清王朝的关系》(1644—1911)

Patrick Taveirne. Han-Mongol encounters and missionary endeavors: A History of Scheut in Ordos

(1874-1911)

Carine Dujardin, *Missionering en Moderniteit: De Belgische Minderoeders in China*, Leuven, 1996, pp.190-338. quote from a secondary source 谭永亮:《近代中国边陲的民族景象与低地国家传教士(1865-1948)》

Klaus Sagaster, 《田清波(1881—1971) 圣母圣心会传教士与学者》(Antoine Mostaert (1881—1971) C.I.C.M.Missionary and Scholar)

Henry Serrys, *Chinese In Southern Mongolia During The Sixteenth Century*. Reprinted from *Monumenta Serica* Vol.XVIII,1959. (亨利·赛瑞斯:《十六世纪南蒙古的汉人》)

Henry Serrys, *The Mongols and Ming China: Customs and History*. Edited by Françoise Aubin. VARIORUM REPRINTS, London 1987.

Henry Serrys, *Sino-Mongol Relations During the Ming. Vol.I: The Mongols in China During the Hung-wu Period (1368-1398)*. Brussels: Institut Belge Des Hautes Etudes Chinoises, 1959.

Henry Serrys, *Sino-Mongol Relations During the Ming. Vol.II: The Tribute System and Diplomatic Missions (1400-1600)*. Brussels: Institut Belge Des Hautes Etudes Chinoises, 1967.

Henry Serrys, *Sino-Mongol Relations During the Ming. Vol.III: Trade Relations: The Horse Fairs (1400-1600)*. Brussels: Institut Belge Des Hautes Etudes Chinoises, 1975.

(日本)平山政十:《蒙疆天主教大观》(日文), 张家口: 蒙古联合自治政府发行, 东京, 宫本印刷所, 1939年。

铃木清干编:《蒙疆年鉴》(昭和17年版), 张家口, 蒙疆新闻社, 1941年12月。

日文杂志:《蒙古》, 1940年7月号、1941年12月号。

致 谢

经过五年的努力，终于顺利完成了选定课题的研究，撰写出了这篇博士论文。

首先，衷心感谢我的导师薄音湖教授。在攻读学位的五年中，薄先生的谆谆教诲使我逐步提高了独立从事学术研究的能力。薄先生从论文题目的选定、资料的收集、论文的撰写，直至最后修订成稿，都给予了精心的指导和热情的帮助。在此过程中，我深深感受到先生渊博的知识和严谨的治学态度，这些都使我终身受益。

在这五年求学的日子里，我还得到内蒙古大学蒙古学学院的宝音德力根教授、齐木德道尔吉教授、白拉都格其教授、金海教授、苏德毕力格教授、周太平教授等诸位先生的指导和帮助，在此表示诚挚的谢意。

另外，我还要特别感谢我的同事内蒙古大学历史与旅游文化学院的领导和历史系的各位老师，他们是张久和、王绍东、冯超英、王月琰、杜立克、牛敬忠、甄修钰、任其悻、王庆宪、陶继波、李玉伟、牛淑贞、张新丽、孟淑芳等。感谢他们多年来对我的帮助和支持；感谢我的导师薄音湖教授的夫人明月教授对我的关心、鼓励和支持。

收集资料的过程中，还得到国家图书馆、国家第一历史档案馆、内蒙古图书馆、内蒙古大学图书馆等单位的大力支持与帮助，在此表示感谢。特别要感谢台湾的刘震南先生帮我从台湾购得了极为珍贵的资料，并不辞辛苦、不远万里亲自送到呼和浩特。感谢呼和浩特天主教堂的庞志刚神父，为我提供了大量珍贵的照片。感谢我的老同学康宇凤、刘忠和给予我的帮助。

多年来，我还得到中国人民大学清史研究所张研教授、成崇德教授和华中师范大学刘家峰教授、旧金山大学利马窦中西文化历史研究所所长吴小新博士、《中国天主教》杂志社的编辑杨舜涛和勒依的帮助和支持，在此表示衷心的感谢。

感谢我的家人给予我的极大支持和鼓励。我的老母亲和几位兄长一直鼓励我完成学业，为我创造了许多有利条件，使我能够安心研究，顺利完成博士论文。我的丈夫南岛多年来在精神上和生活上给予我极大的支持和帮助，在博士论文的研究和写作过程中，还经常与我讨论有关问题，提出了许多宝贵的意见和建议，并不时督促和鼓励。特别是他花费大量精力和财力为我收集和购买到大量珍贵资料，最为有力地支持了我的博士论文写作。我的两个儿子南海明和南海灯，亦非常懂事，他们努力学习，不断进步，使我解除了后顾之忧，可以专心研究。

攻读学位期间，帮助和支持过我的老师、同学和朋友还有许许多多，他们的名字将永远铭记在我心里，在此，对所有帮助和支持过我的热心的师友们表示深深的谢意！

刘青瑜

2008年3月25日

攻读学位期间发表的学术论文目录

刘青瑜：《嘉庆十年查禁天主教的原因》，《内蒙古大学学报》第38卷，2006年第1期，第119—122页，2006年1月15日出版，第一作者，D级，第一完成单位是内蒙古大学。

刘青瑜：《天主教传教士对内蒙古考古学的影响》，《中国天主教》总第126期，2007年第1期，第38—40页，2007年1月25日出版，第一作者，C级，第一完成单位是内蒙古大学。

刘青瑜：《田清波的蒙古学成就及其成为蒙古学大师的原因》，《中国天主教》总第128期，2007年第3期，第23—25页，2007年5月25日出版，第一作者，C级，第一完成单位是内蒙古大学。

刘青瑜：《天主教传教士在内蒙古的医疗活动及其影响——关于归绥公教医院的个案研究》，《中国天主教》总第132期，2008年第1期，第22—25页，2008年1月25日出版，第一作者，C级，第一完成单位是内蒙古大学。