

摘 要

本文以民族学/人类学的经典方法——田野工作法实地调查了中国西北一个偏远农村的天主教村庄。这个名为下营子的天主教村庄，是宁夏回族自治区内唯一的一个世代信仰天主教的村庄。笔者以调查所获得的第一手材料为主，结合教会组织以及当地有关政府部门提供的相关统计资料，追溯了天主教在该地的历史起源及变迁，同时也考察介绍了它在现实宗教生活中的重要断面和天主教村庄自身内部以及与周围环境之间的相互关系和影响，系统的梳理了下营子天主教的历史渊源和现实状况。下营子天主教村庄作为宁夏境内天主教本土化的一处历史遗产，它是天主教进入中国并向本土化演进的一个阶段性成果的微小缩影。通过对这一天主教本土化的实例所做的个案调查，笔者结合当地的历史与现实的情况，对天主教进一步完成本土化过程，到达理想程度而做出了自己的一番思考。

关键词： 乡村天主教 下营子天主教村庄 天主教本土化

Abstract

This dissertation applies to the classical method of ethnology/anthropology—field work and surveys a remote village of Catholicism in the northwest of China. The Catholic village named Xiayingzi is the sole village of Catholicism where people believe in God lineally in Ningxia Hui Autonomous Region. According to the main first-hand material from field work, combining corresponding statistics offered by the Church and local administration, the author traces to the origin and changes of Catholicism, describes the important section in believer's the life of their religion and analyzes their interrelation and impact between village self and its surrounding environment. The paper makes clear the history and reality of Xiayingzi Catholicism. As a history heritage of the localization of Catholicism in Ningxia, the village of Catholicism has been a small epitome of the period result during the course of Catholicism's coming into China and evolving toward the localization of Catholicism. Through the case of the Catholic localization, the author provided some own reflection related to its history and reality for a further extent of the Catholic localization.

Key words: Rural Catholicism ,Xiayingzi Catholic Village ,The localization of Catholicism

独创性声明

本人声明所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得宁夏大学或其它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了谢意。

研究生签名：李昕

时间：2006年5月15日

关于论文使用授权的说明

本人完全了解宁夏大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。同意宁夏大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播学位论文的全部或部分内容。

(保密的学位论文在解密后应遵守此协议)

研究生签名：李昕

时间：2006年5月15日

导师签名：赵慧

时间：2006年5月15日

引言

一、关于下营子天主教村庄

下营子天主教的历史最早追溯到 1881 年,当时,欧洲的圣母圣心会的比利时传教士闵玉清、桑贵仁最初在此传教并修建教堂。这是宁夏天主教历史的发端,在宁夏天主教历史上占有重要的一席之地。百余年来,曾有 20 余位外籍神父先后在此传教布道。在“八国联军”入侵中国的近代历史中,这里也曾发生过震惊中外的下营子教案。今天,下营子天主教村庄已经成为一处天主教本土化的历史遗产,它是宁夏地区唯一的一个世代信仰天主教的村庄。

这里的教民淳朴敦厚,信仰朴实而坚定。为了自己的信仰,他们当中有人将自己的子女也“奉献”给了他们的天主。在这个小小的村庄里,先后出了 4 名修女,成为宁夏地区本地修女的主要来源。这里的教职人员兢兢业业,辛勤工作。修女在教堂开设的小诊所里为教民医治身体上的创伤,而神父则在精神上引领教众拥入他们主的怀抱。有时,神父也要为教众的世俗生产和生活殚精竭虑,贡献力量。无论是历史还是现在,这里的人们都在创造着自己的辉煌。

二、当前研究现状

关于宁夏天主教的研究成果,相对于宁夏的基督新教资料较多,主要散见于宁夏的地方文史资料和史志资料中,也有少数发表在各大学报中学者的研究。但总体来说,这些资料内容较杂,说法不一,且基本上都是介绍了天主教在宁夏发展的历史状况。2004 年,笔者在周传斌老师的指导下,收集了整理了宁夏天主教现有的历史资料,并访谈了宁夏教区的银川总堂的魏微神父,掌握了当前宁夏教区的现状。在此基础上,初步撰写了宁夏回族自治区政府课题《宁夏通志·民族宗教卷》中的“宁夏天主教”的内容,并经周传斌老师校对定稿和孙振玉老师最终定稿。这本书里面全面系统地介绍了宁夏天主教的历史与现实的发展状况,可谓是对宁夏天主教的一个系统梳理的最新研究成果。

作为宁夏天主教的一部分的下营子天主教,其研究成果也都是基于史料方面的成就。除了上面提到的《宁夏通志·民族宗教卷》中的部分内容外,其中最有价值的资料是天主教宁夏教区刘静山主教的手稿本《下营子天主堂简史》。该文是刘静山主教根据比利时圣母圣心会传教士贺歌南(J. Van Hecken)提供的当时的传教士书信、笔记和他本人所获的一些口述材料而写成的。这是研究下营子天主教历史不可多得的珍贵史料。近期的研究成果为汤开建、马占元:《晚清圣母圣心会宁夏传教述论》(载《西北民族研究》,2004 年第 1、2 期)。此文系统地梳理了下营子天主教自 1874—1914 年的历史概况。此外,一些外文译著也零星提到了下营子天主教的历史,有(比利时)彭嵩寿(A. Van Oost)著,胡儒汉、王学明译:《闵玉清传》(《Monseigneur Bermyn Apotrecles Ortos》)(1932 年比利时出版,法文版,现内蒙古图书馆有藏稿)。古伟瀛主编:《塞外传教史》(台湾光启出版社,民国 91 年 10 月初版)。最后,在宁夏的地方资料中,如《平罗县志》、《石嘴山市志》、《惠农县志》、《宁夏通史·近代史卷》、《宁夏五千年》等也都提到了下营子天主教,但都较为简练,泛泛而谈,一带而过。

总而言之,对下营子天主教的研究都集中于历史领域和文献研究,缺乏田野实证,并且一些

资料中也有讹误，需甄别使用。这由此也构成了本文选题的一个重要意义。

三、研究目的和价值

民族学/人类学原本就有研究“少数群体”的学术传统，而在宁夏回族自治区，学者们大都偏重对回族、伊斯兰教的研究。尽管回族事实上也是宁夏的“少数群体”（据1999年末自治区政府统计资料显示，回族仅占宁夏总人口的34.35%），但是就自治区的宗教状况的总体形式而言，伊斯兰教的主流地位也是不言自明的。而天主教在宁夏，实际上却是一个仅具有7000余教众的绝对少数的群体。笔者对下营子天主教村庄的田野调查和学术研究，不仅是对民族学/人类学学术传统的继承，同样也是尝试对现今学术研究的一种丰富。

民族学/人类学的研究对象有着自己的传统，通常注重研究原始社会或少数民族的宗教信仰，较多关注的是地方性的宗教传统。对于基督教——天主教这样的世界性宗教，学术界多从宗教学、哲学、历史学、甚至是文学的角度来研究，而较少以人类学的角度去研究。本文正是应用人类学的田野工作方法进行实证性研究，这也正是本文的创新之处。同时，作为人类学的传统领域之一的宗教研究在中国人类学、民族学界也表现的相对薄弱，尤其是人类学对于国内基督宗教（天主教和新教）的研究，其声音十分微弱，在国内基督宗教的研究中没有重要影响。而笔者所做的这项田野调查和学术研究，主要就是尝试以民族学、宗教人类学的角度，对处于社会边缘地位的宁夏天主教的一个特别个案——下营子天主教的历史与现实进行初步的研究和探讨，力图弄清当前天主教在中国西北一个偏远农村的历史渊源和现实状况，抛砖引玉，为有志于此类研究的学者提供一些粗浅的学术见解的借鉴以及相关经验教训的总结。

四、研究方法 with 过程简介

笔者所采用的主要方法为民族学/人类学田野工作(Field Work)的方法，具体以参与观察和深入访谈为主。不仅就下营子天主教的历史现状进行了初步的个案研究，而且还对其中某些具体的个案情节进行了“深度描写”(Thick Description)。笔者结合了影视人类学的方法，并应用了民族志(Ethnography)的写作方式描述了宗教对该村落生活的影响。笔者于2004年的“十一”、2005年的寒假、“五一”、“十一”、暑期屡次的前往下营子地区进行实地调查。特别是暑期自2005年7月20日——8月3日入住该地、进行了为期半个月的集中调查，并于当地四大瞻礼期间也前往下营子天主教村庄，即圣诞节(12月25日)、复活节(3月27日)、圣神降临节(5月15日)^①、圣母升天节(8月15日)，分别在当地逗留2—3天，并对宗教礼仪活动场景也拍摄了照片。总共调查时间近一个半月。由于个人经济条件所限，笔者进入下营子进行田野工作的总时间显得略少，但是考虑到本文选题较为集中，主要是以该村的天主教为核心，因此，在有限的时间内所获得的材料也满足了需要。在调查过程中，笔者对当地的天主教教民、教堂组织的宗教礼仪活动以及周围地区的民风民情进行了深入细致的观察和体验。不但积累了大量民族学田野调查的一手资料，同时也多次前往相关政府部门获取必要的政府统计资料。在调查中，热情淳朴的村民给予我以最大的耐心和帮助，是我田野调查最终得以成功的一个关键。

^① 复活节与圣神降临节的日期并不固定，以上这两个节日的时间是2005年举行该礼仪的日期。

第一章 下营子天主教村庄概述

2004年10月初,虽然已过中秋,除了清晨能感受到秋日的凉意,中午一过,天气就暖洋洋的,5日这天下午,同样是一个明媚的午后,我决定到下营子天主堂去看一看,过去我听说过它,今天我打算实地看看。下营子属惠农区,我从石嘴山搭乘一辆开往银川的长途客车,半小时左右在惠农站下了车,望着惠农的十字路口,不知该往哪个方向走。这时我看见路对面有许多蹬三轮的师傅在等生意,便走了过去。

“师傅,到下营子六队吗?多少钱?”我向离我最近的一位年轻师傅问。

“5块”他回答。

“这么贵?打的也不过5块钱,能不能便宜点?”

“那你就打的去吧!”这个年轻人一点也不让步。

这时旁边的一位皮肤黝黑的小伙子迎上来,问那个年轻人,“她上哪儿?”

“去你们队上。”年轻人答道。

“噢!现在几点了?”小伙子又问。

“快4点了。”年轻人看了一下表说。

小伙子稍微犹豫了一下,瞅了我一眼说:“走吧。”便登起车朝前走。

我跟了上去,追问到:“还没说价钱呢?”

小伙憨厚一笑说道:“要啥钱?顺路嘛!”

现在还不到4点,其实离他平时收工的时间还早。他为我而提早收工,让我省去了不少麻烦。想想自己刚才还一心想和他在车钱上讨价还价,不禁感到有点不好意思。正在这时,从后面过来一人登着三轮车,车上放着修理自行车的工具箱。小伙叫住他:“老潘,你把这个人捎一下,她到咱们队上也不知^①找谁呢?”这位瘦小精干的中年男子没说什么,从车上下来,整理了一下三轮车上的东西,又翻出一个坐垫,放在工具箱上,对我说:“你就坐在这上面吧!”看他这样热情周到,我心里一阵感激,连声道谢。而我此时的心情,也像这天气一样暖洋洋的。

还未进村庄,就邂逅了两位热情朴实的村民,这也坚定了我将下营子天主教村庄定为我的田野工作之地。

一、进入村庄

出惠农城,沿红礼路(见图1)西行,不多久你就会发现路的北面有一高耸、笔直的建筑映入你的眼帘,顶端黑色的十字架向你昭示着它的“身份”,这便是远近闻名的“下营子天主教堂”。继续前行不久即来到一个路口,从这个路口延伸出一条柏油路,路两边是整齐的砖瓦平房,路的尽头便是刚才所见的高大醒目的哥特式天主教堂。而此地就是下营子天主教村庄的所在地——下营子六队。

这条村庄中的柏油路被教民们称之为“永生路”^②,它直通教堂门口。其所蕴涵的宗教意味

^① 也不知:方言,“不知道”的意思。

^② 永生路长620米,宽5.5米。关于修路的情况请参见《永生路作证——惠农县下营子天主堂本堂神父赵勇峰带

是不言自明的，路边还特立碑文介绍，内容如下：



下营子天主堂永生路路碑



上主鸿恩，惠国泰民安，赐圣教广扬。本堂区开教百余年，今逢改革开放盛世，赖致命先灵转祈，蒙各级人民政府关怀，国内外天主子民鼎立，与一九九〇年九月廿五日落成新堂，一九九八年十月廿日启「永生路」，通自来水，始建小康村宅，此乃荣天主爱人之实行。

为光荣天主，感谢政府，诚念教友，特立此碑。

本堂神父若望赵勇峰携全体教友

一九九八年十月廿日

整齐地分布在永生路两旁的都是住宅房，在这些砖瓦平房正面的墙上都铺着白色的马赛克瓷砖，显得干净整洁。与其他村庄的不同之处是这里几乎每一家的门上都有一个十字架的标志，以表明自己基督徒的身份。有虔诚的教民还在屋檐下门楣上的地方饰以红色显眼由 X 和 P 组成圣号标记^①，显示出了他们对宗教的热忱。

在村庄里，一位教民家大门上的装饰图案引了我的注意。门原本是木门，但门被男主人用铁皮整个的包了起来。在大门朝外的一面，由铆钉钉在铁皮上的一组装饰图案以一种唯美的形式表现出了主人的信仰。该图案以一个花形十字架为中心，在十字架的下方是一个奥运五环标志，而在这个五环的正下方又有“888”三个数字。与五环标志平行的是两个心形图案，而与“888”三个数字平行的是两个鱼形图案。此外，还另有三个心形图案在十字架的正上方，呈三角形分布。很显然，整套图案引用了很多人们都熟悉的标志性图形，我想知道主人为何会做这套图案装饰大门，然而他作为图案的设计及制造者，对此话题却一点谈兴都没有，我想让他说出自己所想表达的意义，我虽一再追问，他却只是说没什么意义。如果再追问，我肯定不受欢迎了，只好放弃。对于这套图案，主人虽然没和我直接谈及他的意义，可是我敢肯定的一点就是，它绝非仿自村子的其他人家。因为后来我在整个村子我并没有找到第二套相同的图案。当然，我也并不能肯定这套图案就是男主人的个人原创，他也有可能学自其他地区或者另外的什么渠道。这位男主人虽然对我感兴趣的这套他家门上的装饰图案没有谈兴，但他其实是一个极健谈的人。我一放弃追问他关于那套图案的意义，他就立刻将话题转向村子的政务方面，谈起这些来，他不用我发问就滔滔不绝的说个不停。不得已，出于礼貌，我有一边听着他说村子里的政务，一边观察和品味着大门上的那套图案。这套图案包含的内容很丰富，甚至给人以堆砌之感。作为一种装饰，漂亮好看是

领教民奔小康纪实》（打印稿）及录像带，现贺兰经济桥天主堂本堂神父赵勇峰神父藏。

^① 在 X 上加上 P, 它代表“基督”，是希腊文“基督”一词开头的两个字母，也可译成 Pax Christus, 即“在基督内平安”，这种“圣号”在教堂的建筑上、礼仪服饰、经本即祝圣的大面饼上都可以看到。

首要的，如果像主人所讲，这套图案真的没什么意义，那么至少作为装饰，主人既然选择了它们，那么十字架、心形图案、“888”、鱼形图案以及五环标志这些图形在主人的眼里应该是美的，因为很难想象主人会在自家的大门上放置一些自己都不觉得好看的什么图案之类的东西。从这个角度讲，既然这套图案主要出于审美和装饰，其实主要体现了主人的“爱美之心”，所谓爱美之心人皆有之，那么这样一个平常的举动，如果非得要主人给别人说说其中的意义，确实也显得有点小题大做。主人也许心里会问，难道你不觉得它好看吗？如果你不觉得好看，那么确实也就没什么意义。而如果你觉得它好看，那么为何还一再追问意义？好看难道就不是它的意义吗？当然，如果说这套图案当中真的就像主人说的“没什么意义”，这也是无法令人信服的。起码这套图案的中心图形是十字架，就像我在这个村子所有人家都可见到的耶稣、圣母的塑像或画像、以及一部分人家中还设有专门的祈祷台（处）一样，所有这些无声的信息都最直接的表明了村里人的宗教信仰和天主教徒身份。



村民家中的祈祷台

“当当当”教堂的钟声又一次敲响了，村民们按惯例陆续从家中出来去做日课。“天主乞怜尔等……”悠扬的诵经声从教堂里飘出来，在教堂的上空盘旋、环绕，使得这个在巍巍贺兰山掩映下的天主教村庄显得那样庄严、肃穆。

二、下营子史地概况

下营子的名称，最初源于明代在此设置的兵营而得名。下营子明代隶属于宁夏卫平虏城（今平罗）。明永乐初于今平罗县治置军马哨备，弘治6年（1493）年，筑平虏城。平虏意味着扫平达虏，平罗是明朝西北境的国防前哨，明王朝为了保护边疆的安全，曾在今天的银川设重兵，在平罗和石嘴山一带驻兵防守^①。

民国30年（1941年），平罗县北部地区被划出，设置惠农县。其名称依县内的干渠——惠农渠而得名。下营子则隶属于惠农县。惠农县地处宁夏平原北端，西北为贺兰山山地，东南为黄河冲击平原，海拔1090—2436米。惠农为宁夏的商品粮基地之一，被誉为塞北的“一颗明珠”，但历史上的地位却较为特殊。由于地界贺兰山尽头，凭黄河之滨，又于套外游牧民族接壤，孤悬河外，险关要隘，处处设防，可谓宁夏和西北的门户。今县境内的省嵬城、镇远关、哨马营，以及纵贯东西两道的明长城遗址，均依稀可辨。特定的形势，决定了该地区的特殊战略地位，故而此地历来为兵家必争之地，战事频仍，兵连祸接。

清初，惠农为查汗托护地，是蒙古人游牧之地。清雍正3年修惠农、昌润二渠，农业兴起。但因地处银北引黄区末梢，灌溉时用水不足，过后余水汪积成灾，地下水位上升，形成盐碱危害。民国时期，广大人民深受官僚、军阀的压迫，青年农民大多被抓兵应差，水利失修，土地荒芜。^②

^① 《平罗县志》，宁夏人民出版社，1996年，第374页。

^② 《惠农县志》，宁夏人民出版社，1999年，第4页。

下营子地区的行政变迁同样很大，民国 30 年前（1941 年），平罗县治四个区，每个区辖四个乡，共十六个乡。下营子属于平罗的三区四乡，包括今上营子、下营子、里尾闸、石嘴山四个地区，^① 管辖范围相当大。惠农县成立后，下营子由八乡石嘴山管辖，解放后改为一区五乡。1955 年，撤区并乡后，成立高级社，取名永光社。1958 年 10 月属尾闸公社管辖。1961 年，体制调整后，将永光大队从尾闸公社分离出来，成立下营子公社。1982 年冬，改为下营子乡，辖下营子、上营子、宝马、五渠 4 个村民委员会。

2004 年 2 月，又一次实行了行政区划调整，撤惠农县，与石嘴山区合并称惠农区。^② 同时进行了乡镇撤并，将马家湾镇、红果子镇、下营子乡合并为红果子镇。红果子镇现辖 8 个村民委员会，4 个居委会。下营子村现在便隶属于惠农区红果子镇政府，向东于惠农区南片中心集镇相连，由红礼（红果子至礼和）公路和下简（下营子至简泉）公路交叉而成（见图 1）。全村耕地 5326 亩，辖 10 个村民小组（生产队），446 户 1914 人，劳动力 948 人，共有党员 56 人。^③ 下营子天主教堂位于下营子六队，这是一个自然村，全村只有 3 户不信教，是一个典型的教友村。

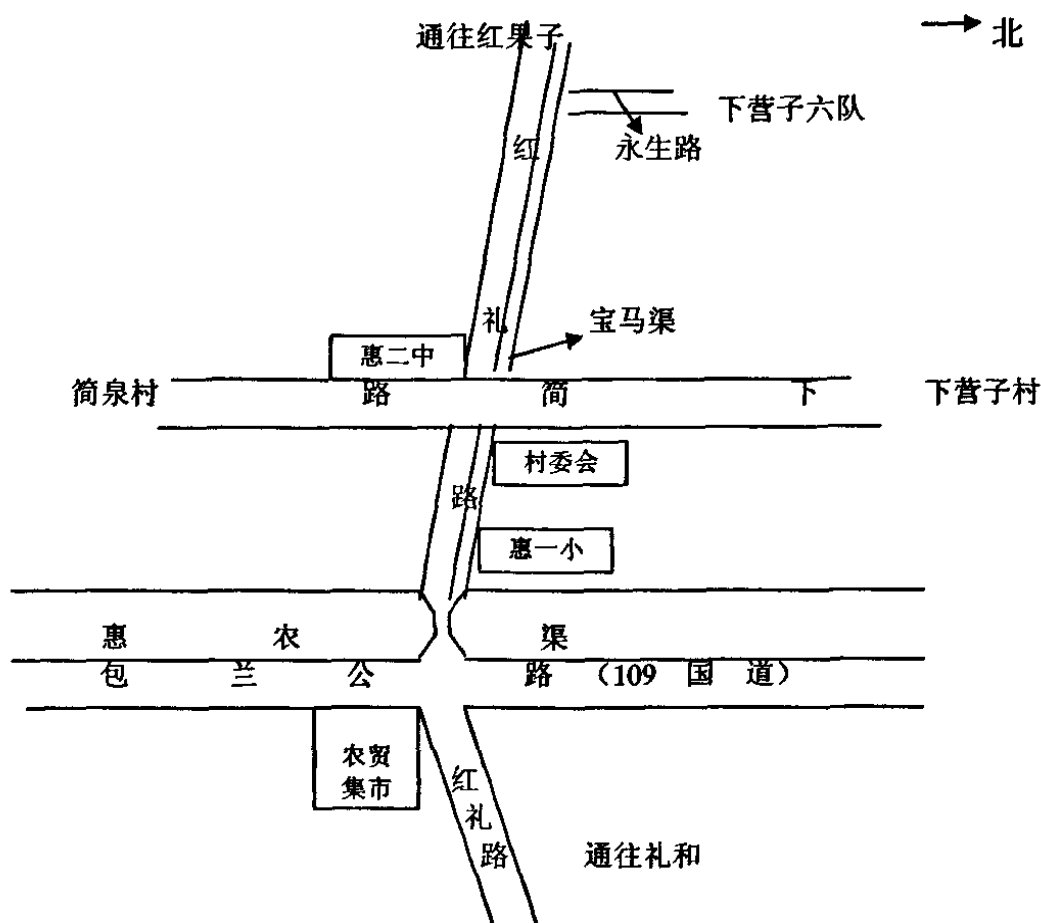


图 1 下营子交通平面图

^① 平罗县人民政府编印：《宁夏回族自治区平罗县地名志》，1987 年，第 22 页

^② 虽然行政区划发生了变化，在民间，人们还是会沿用原来的地名称呼（除非需要必须有所指明时）。对于称谓的改变是非常缓慢的，所以摩尔根才能通过亲属称谓来研究早期的婚姻家庭形势。如：今惠农区一带的人依然将惠农县称作郊区，惠农县是在 1976 年被置为石嘴山市郊区，1987 年又撤郊区复置惠农县，一直到 2004 年。再如，至今全国大部分地区仍沿用 60 年代三级所有制的称呼，称村民小组为生产队。即使从在改革开放后就已经调整，已有 20 多年了。但是人们仍沿用旧称。新的区划刚刚调整，为了符合当地人的习惯，更清楚地说明地理位置，以下大部分情况仍沿用旧称。

^③ 来自红果子镇政府 2004 年统计资料。

三、村庄人口与家族

下营子六队共有 73 户，常住人口 280 人左右^①（见表 1）。在调查中当问及村民本队的人口时，一般都说有 300 人左右，具体人数谁也说不清楚。但有两个人的说法出入较大，一是村里前任队长估计本队有 370—380 人，二是本堂神父说有 400 人左右。这两个说法同我的统计相差 100 人左右，这两个重要人物的说法不能忽视，但为什么有如此大的悬殊呢？主要有两个原因：一方面六队的人口流动性较大。年轻人多外出打工，有些不在队上住，而住在周边的工业园区，我在调查中就碰到几户成家立业的没有住在队上，但也没有脱离农业户，所以仍是本队人。另外，根据队上的灵通人士称，搬到石嘴山的就有好多户，有二三十人。按照当地人的说法，这些人还是下营子六队的，这里还有他们的亲人，“老家”在这里。另一方面，神父的说法主要根据信徒的人数来确定的，一堂口的神父自然根据堂口的信徒人数来确定该地区的人口数。除了本村的流动人口要包括在内，还应包括本村嫁出去的女性，尽管她们嫁到村外，从信仰上看，依然是本村人。

表 1 下营子六队常住人口户数、人口、祖籍统计表

姓氏	户数	人口	祖籍
周	16	60	本地
陈	15	64	本地
郭	7	26	本地
邱	5	20	山西太原
陶	5	19	山西洪洞大槐树
李 1	3	11	陕西定边小桥畔
李 2	2	10	本地
张 1	4	14	山西阳泉
张 2	2	9	内蒙古临河
蔡	3	10	本地
薛	4	14	本地
郝	2	8	陕西榆林
潘	2	6	本地
孟	1	4	本地
杜	1	4	本地
袁	1	1	本地
合计：	73	280	

下营子六队以周、陈两姓为大户，人口最多。听村里老人说，周、陈、郭、邱、张 1、陶几

^① 这个数字是根据《惠农区 2004 年农业税社会、灾款减免及财政补助资金发放统计表》中的户数人口情况及入户调查以查漏补缺的统计结果。主要是村庄的常住人口统计，户在村里，但人没有在村里居住的没有统计在内；而户不在村里，实际上住在村里却在统计内。

大姓在村里的时间较长，而蔡、薛、郝、潘、孟则是后来通过姻亲关系进入这个村的。杜、袁两位则是女性户主，夫家都姓周，均已过世。

村里的户大部分是由一对父母及其未婚子女构成的核心家庭（nuclear family），一般为3—5人。还有一对夫妇和父母（或父母一方）生活在一起的主干家庭（stem family），这样的类型有十几户^①，一般都是大儿子或前面的几个儿子成家立业后就分出去，幼子成家后便同父母住在一起，即住在同一大院里，一般5—6口人。主干家庭是扩大家庭（extended family）的一种，是中国传统家庭模式的主要的一种，这既有利于儿女赡养老人，也为老人抚养下一代提供了方便。这也是下营子天主教村庄主要的家庭模式之一，同时核心家庭占主导，也反映出了城市化和工业化对农村地区的影响日益增加。

下营子六队的村民几乎都称自己是本地人，对族源的记忆并不清晰，村里大部分的老年人根据上一代、至多两代的亲人都居住于此认为自己就是本地人，况且又无族谱（家谱）记载，对于三代以上的来源则无从可考。能够较清晰的记着从外地迁徙而来的有三家来自山西，两家来自陕北，一家从内蒙古而来。提起祖籍，似乎不可避免的要谈到家族的入教历史。陶叔说：“我们老家是山西大槐树的，那时山西闹灾荒，连草根树皮都吃光了，才来到宁夏。这里教堂给吃给喝，还分给地种，就在这里落户并入了教。”78岁的邱爷爷说：“我们祖上在山西大同府、陕西延安、内蒙后套都呆过，后来才到了宁夏。光绪30年（1904年），下营子地区遭水灾，那时国家没落，不管人民死活，教堂里组织救人，并分给土地种，我的爷爷就是那时入的教。”就是自称是当地人的下营子村民，也不是一开始就住在下营子，也可以看出不断迁徙的经历，当问起周家的祖籍时，周家的老人提到了三种说法，一说以前在平罗的黄渠拐子住，也有说早先在（宁夏）贺兰呆过，甚至说可能也是从外地来的。陈家也是从惠农的燕子墩、到宝马村、最后才到下营子的。由此看来，加之当地的史地状况也可反映出，这里人们的生活非常地动荡不安。

一个耐人寻味的现象是即使有些村民知道自己的祖籍，但是他们更愿意说自己是本地人。李叔是石嘴山一矿的退休工人，两年前退休后回老家下营子住，当我问道他是不是当地人时，他说是的。但当我问起他们家族信教的历史时，才得知他们的祖籍在陕北，父亲年轻的时候就来到这里成家立业，生儿育女。末了还强调，现在我们多说是宁夏人，户口本上也添的是宁夏。还有来自山西的邱爷爷也称自己是本地人。当然，已有三代人生于斯，长于斯，认为自己是本地人也无可厚非。但同时也可看出，他们对传统的维系也是十分薄弱的。笔者认为，有如下两个原因可以解释这一问题。首先，从人的情感上分析，为了生计，人们四处奔波，一路艰辛，慕名“天下黄河富宁夏”，来到这里谋生。并且得到了天主教会的帮助，分到土地，最终在这里扎根落户，结束了漂泊无依的生活。正如《圣经》所宣扬的，耶稣基督降世，就是要“传福音给贫穷的人”：“被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那些受压迫的得自由。”（《路加福音》4：18）从感情上来看，他们自然将这里视为真正的归宿。此外，共同的命运以及共同的信仰将他们紧紧维系在一起，更加深了这种感情。其次，从客观上看，族谱（家谱）的缺失，在一定程度上，使他们对于家族的记忆不能持久地延续。当地人的解释是：“逃荒逃难来的人，哪来的家谱，能有吃喝，生活安定下来就不错了，这里连地主家都很少有家谱。”另一种解释是“旧社会，抓壮丁很厉害，爷夫够格，

^① 这样的户数明显少于核心家庭，也于村里的老人日渐稀少有关，村里的人口结构呈年轻化的趋势。

弟兄够格，人们都不敢互相认^①，还哪敢有家谱呀！”这两种解释，都是从严峻的社会现实出发，由于生活的动荡，社会的混乱都使家谱难以维持。也可以看到旧社会中国农人生存条件的恶劣，天主教会通过一定的物质援助，使人民的苦难生活有所缓解，这也是天主教能够在社会底层的劳动人民之中得以传播和扩大的一个重要的原因。

^① “爷夫”：当地方言，指父子，这句话的意思是无论是父亲和儿子、还是兄弟几个、只要到了年龄都会被抓去当兵。陈爷爷还举了一个例子：我们家养了弟兄五个，上面四个哥哥都被抓去当兵，一般仅给家里留下一个男子，所以为了免于抓兵，人们都不敢相认。还听当地的长者说，许多人为了免于当兵，就装疯卖傻，甚至有的以弄瞎一只眼、弄断一个指头的自残方式来逃避当兵，所以那时当地的姑娘连找对象都愿意找这样的残疾人。

第二章 下营子天主教的变迁

一、下营子天主教的传入及初期发展

天主教传入宁夏，由主要是比利时人及荷兰人组成的圣母圣心会传教组织的功劳。圣母圣心会是从耶稣会中派生出来的，该会的拉丁名称为 Congregation Immaculati Cordis Maroae，意为玛丽娅无污心会，缩写为 C-I-C-M，英文名称 Congeration of the Immaculate Heart of Mary。1862年由比利时人南怀仁（Theophilus verbist 1823—1868）创建，传教的重点是以张家口西湾子为中心的蒙古地区，“而在宁夏传教完全是因为宁夏处于蒙古族地区的比邻，而该会对‘蒙古’的真正准确地位并不大讲求。”^①

（一）天主教传入下营子

1879年，比利时传教士桑贵仁（Van Sante Karel）和闵玉清（Bermyn Alfons）受命到靠蒙古更西面的地区去开教。1879年5月30日，26岁的闵玉清和同样年轻的桑贵仁两神父一行从当时圣母圣心会的重镇城川（poro-Balgason，今内蒙古鄂托克前旗南境靠近陕西定边县与靖边县交界处）到巴音陶海（Baja Tohai，宁夏前陶乐县的五堆子，红崖子），准备建立一个传教据点。该地靠近黄河，在蒙古城川西面大约二百五十公里地方，是一个自然条件十分艰苦的传教区域，蒙古人并不能在此处久居，所以人烟稀少，很难开展传教工作。

闵神父在巴音陶海传教效果不大，只有几家蒙古人奉了教。而他的同伴桑神父则另有打算，他想到黄河对面那些定居且生活较为富裕的回汉杂居地区去开教。当闵神父还顽固地在蒙古人中传教的时候，桑神父则已经在黄河对岸的西镇（宁夏贺兰县境内）一个名叫李岗堡的地方设立临时传教站，并已发展了一些教民。经过一年多，传教无新的进展，同年巴音陶海又遭大水淹没。闵神父就把在巴音陶海地方的



的教民迁到城川城去居住，自己就过黄河，在平罗附近约两公里的一个回汉杂居的村子住下。虽然桑神父在李岗堡的传教有所收获，但是这里是回民聚居区，穆斯林已有的宗教信仰使得桑神父的传教工作举步维艰。

1880年2月，桑神父以22两白银在平罗城西买下一名叫陈官的几亩土地，建房定居，并取名为“陈官地教堂”，又名“双爱堂”。不久就有不少外教人领洗入教。但当时旧社会民族隔阂严

^① 房建升：《天主教宁夏教区始末》，载《固原师专学报》，1998.5，第72页。

重,回汉时起纠纷,不让教民用一道沈济渠灌溉田地。闵神父就另行出路,向北发展,在距离平罗县城30公里的万宝屯(今下营子村)买到82.5顷荒地,又在宝马屯(今宝马村)买到32顷荒地,开垦种植;同时他又开凿了一道渠直通黄渠,从此解决了灌溉耕地问题。1881年,闵神父又在通往石嘴子大道傍选择了一块地(今公路南)建了一座堂,这座堂为汉式瓦房,窗户是西式的,这就是第一座“下营子教堂”。闵神父又从三道河迁来两家教友老张及他的3个儿子和石高升(他们是与1877年由内蒙古的岱海抢盘迁到三道河的),这就是下营子的基础教民。其后,也有一些外教为种田进教的,为此引起了平罗县长的怀疑,不满这个新生的教会,就亲自到下营子堂会见闵神父,企图把他撵走,但不久此县长被撤换,调来新县长,此人比较温和开通,无意在驱赶闵神父,只定了一些制度,飭令遵守。这一年又有17人领洗入教。

至此,圣母圣心会在平罗下营子地区前后建立了李岗堡、陈官地、下营子三个堂口。下营子属于该传教区域最大堂口,其他两堂口由其管辖。其实两位神父采用的就是租用土地建立教民村的传教模式。这个方法起先因为成本昂贵,遭到很多教士的反对,只是后来反对的人看到成效很明显,也就保持缄默了。

(二)下营子教务的初期发展

随着传教事业的开拓,信徒人数的增多,蒙古教区过于辽阔,巴耆贤(Mgr Bax)主教一人很难有效管理教区。因此教会就委派德玉明(Alphonse Devos)神父为新的河套地区区会长,并考虑对蒙古教区进行新的划分。1883年,巴耆贤主教视察三盛公教务后,又到平罗视察。在陈官地堂召集会议,宣布罗马教廷批准将内蒙古教区划分为三个教区,即1、东南蒙古教区(以后的热河、赤峰两教区,主教为吕继贤(Ruttes),总堂设在松树嘴子)2、中蒙古教区(即以后的西湾子教区、集宁教区、主教巴耆贤,总堂设在西湾子)3、西南蒙古教区(即以后的绥远、宁夏两个教区,主教德玉明,总堂设在三盛公)。

1884年,由于教徒增多,平罗下营子一带的地不够种,又遭水灾,桑贵仁神父就雇了两只大船将四十多户教民运到内蒙三道河、三盛公、大发公、玉隆永,在那里又成立新堂口。而闵神父继续留在下营子从事教务活动。闵神父在下营子的最后两年(1884—1886),传教活动的极为艰难。因为正值中法战争,士绅、清政府与外国人之间的对立更加严重,对地区传教有重要的影响。1886年,闵神父就调往陕西三边的小桥畔任区会长了。同年4月24日,中国神父陆殿英从内蒙古拉薩特旗二十四顷地被派到下营子传教。当时下营子和平罗其他堂口实际是由甘肃代牧区的韩默理主教管辖,为了管理上的方便,德主教与韩主教进行磋商,将下营子和平罗其他堂口划归西南蒙古教区。1886年9月19日,罗马传信部批准了这一新的教区调整。

陆殿英神父^①是宁夏天主教史上的第一位国籍神父,开创了国籍神父在宁夏开教的先河。同时陆神父也是一位积极的事业家,他的传教成果也是十分显著的。他一到任,就着手修复了教堂,到1891年将旧堂和住屋一齐拆除,又在原处建起了一座砖木结构的新教堂。1887年9月,陆神父从一位秀才手中典租了位于哨马营(今宝马村四队)附近的一处农庄,在那里建立了一个大羊

^① 陆殿英(1848—1900),河北芦沟桥人,圣名雅格。1876年12月由巴耆贤主教祝圣,为二十四顷地的首任本堂(1880—1885),1900年为义和团所杀,葬于小淖尔。见古伟瀛编:《国籍神父名册》,已收入《塞外传教史》,台湾光启出版社,民国91年10月初版,第444页。

羊场，将天主堂在巴音陶海放牧的羊群迁到这里放牧，以资就近便于照应，又可维持堂中费用。

桑神父初到李岗堡（当时归平罗县管）时，曾于 1880 年 9 月 15 日从一外教人穆青山手中购买房产一处。桑神父调走后，穆青山将此房偷着又卖给另一个人，名范世考，待平罗的新本堂神父袁万福（Verellen Karel）来李岗堡看堂里买下的房子时，范世考说是他向穆青山买下此房，并出示他于 1880 年 11 月 14 日买房的契约。袁神父因不识中国字乃求教于陆神父，陆神父仔细查阅了两份契约，揭穿了穆青山想一房卖两家的骗局，就令穆青山重写买房契约，于是房产又重归教堂所有，一场房产风波终归平息。陆神父为防止此后类似事情的发生，就将所有中文房产、土地契约的内容用拉丁文写了提纲，以便外国教士查看。房产纠纷反映了外籍神父对中国文化的生疏给教务带来了不便，而中国神父则能更好的适应并控制这一切，才能更好地发展传教事业。这件事发生在 1888 年 3 月，那时下营子的教民已有 164 人。

1891 年，下营子地区遭遇荒年，陆神父组织赈灾，救济饥民，为了照顾他们的生活出路，又向苏大购买了两块土地，安置他们耕种，并向他们宣道，为他们洗礼。这一年，教民已增至 200 人。1892 年，哨马营羊场因靠近贺兰山，经常有成群的狼由山上下来，偷食羊只。陆神父为此焦急不安，最后就将羊群迁赶到李岗堡，派两个教友赵天禄和高先生看守，但不幸又有贼人夜晚越墙偷羊。一天夜里，赵天禄听见院里进来两个贼，就开枪射击，本意惊走贼人，而无加害之意，不料一人中弹身亡，这就引起了大麻烦。韩主教（1889 年，德玉明主教病逝，韩默理（Hamer）奉命代替了德主教之职）听得此事，派遣文士惠（Lievens Alfons）神父到平罗协助陆神父处理此案。文神父为赵天禄辩护，终以赔偿五吊钱解决此事。同年，陆神父回到下营子，又劝化一些外教人了入教，为安排他们的生活，又买下了陈华和陈庆富的两块土地供他们耕种。

1893 年，陆神父在下营子传教六载以后，被调往大淖、小淖（在伊盟）去传教。那里的教民都是从“二十四顷地”搬来的，而“二十四顷地”还是陆神父于 1880 年开创的传教点。他在那里工作直到 1900 年被义和团仇教者逮捕，受尽严刑拷打后与一位樊姓教民被扔进黄河，殉教牺牲。1894 年，董明允神父（Vertommen Edward）来到下营子。他并不安心传教事业，屡屡跑回三道河子。因李岗堡的传教没什么进展，他就把该处房产变卖，从此李岗堡这个早年由桑神父开创的传教站就不复存在了。同年他被调回三道河大发公任本堂代替了闵神父，此外又给从欧洲来的新神父教中国语。他走后有胡际昌（Hulsbosch Alfons）和杨光被（Van Den Abbeele 副本堂）两神父驻下营子堂，他二人仅仅戴了几个月就离去了。1895 年，继之而来的是步世明（De Boeck Frans）和副本堂梅伯华（Van Merhaeghe Remi）来到下营子传教。步神父对当时的传教形势很不看好，亲笔写道：“我们的情况非常紧张，社会动荡不安，一旦叛乱爆发，很难设想我们的教会还能存在下去。” 1897 年，步神父调回三道河，只留下梅神父一人。1898 年，朗国安（Lauwers）神父每月来下营子看望梅神父。1899 年，又来了一位王万福（王林度）（Van De Meerendonk）神父帮助梅神父。根据 Daniel Verhelst《向中国传教的比利时》一文记载，那时的下营子教堂有“坐西北向东南洋式房九间，坐西南向东北洋式房四间，左右修华式房各五间，门一间，四周围墙。而围墙又修华式房二百余间，又筑围墙一道，大门一座”，很可能是供给教民居住的。其“东北至官路，西北至聚宝屯地，东南至万宝屯地，西南至宝马屯，各为界。”

二、20 世纪前半叶的风风雨雨。

(一) 下营子教案

1900年，一场声势浩大、席卷全国的义和团运动爆发了。义和团打着“扶清灭洋”的口号，对于洋人的一切都要全部消灭，由此全国各地发生了无数教案，西北一隅的宁夏自然也不例外。而于1901年底发生的下营子教案，义和团运动已经平息，但仍有两名外籍神父被杀。对于下营子教案已发表的研究成果已经非常丰富^①，下营子堂也特别立碑缅怀两位在异国他乡传教的神父不幸遇难的遭遇，也较为全面地展示了下营子教案发生的全过程。现将之完全抄录于下，可以看出教内人对此问题的阐述，以弥补公开的刊物多教外人研究成果的偏差。

梅、彭二神父致命纪^②

梅伯华 (P. Van Merhaeghe) 神父，圣名若弥 (REMI)，生于1869年2月6日，歿于1901年12月13日。彭寿年 (Henr. Bongaerts) 神父，圣名恩里格 (Henri Chus)，生于1874年10月22日，歿于1901年12月22日。梅、彭均系比利时圣母圣心会的神父。

梅神父于1895年被派在下营子当副本堂，1897年本堂神父被调走，梅神父只身留下营子。后于1900年8月2日，遭义和团袭击逃往三道河，1901年9月于欧洲重来下营子。彭神父于1901年4月9日随闵玉清 (Alphonse Bermyn) 代主教到宁夏，处理被义和团拆除圣堂的事宜，后被调来宁夏。

1900年，义和团提出“扶清灭洋”的口号，不分青红皂白将所以外国人进行剿杀，许多无辜善心的传教士和天主教教友也惨遭不幸。

1900年7月22日，内蒙古萨拉齐县官兵伙同义和团，向二十四顷地天主教堂发起攻击，村里守卫寡不敌众，惨遭失败。义和团及官兵闯入村中，计有八、九百人死于非命。韩默里 (Hamer) 主教被刺穿锁骨，穿上绳索连腿系住，抬到托克托城点天灯活活烧死。五位住堂修女被杀，教堂



年轻的比利时传教士在三盛公合影 (1895年)
前排左一为 1901 年在下营子殒命的梅伯华神父

^① 主要有①刘延栋：《平罗县下营子教案始末》，载《宁夏文史资料》第二辑，宁夏人民出版社，1988年7月。②《天主教传入宁夏与平罗教案》，载《宁夏史话》，宁夏人民出版社，1988年8月。③《平罗教案》，载《宁夏地方史》下册，油印本，现藏于宁夏图书馆。④郑彦卿：《下营子天主教与下营子教案》油印本，现藏于惠农县县志办。⑤汤开建、马占元：《晚清圣母圣心会宁夏传教述论》(上)，载《西北民族研究》，2004.1。

^② 此碑的内容主要是根据刘静山主教的《下营子天主堂简史》一文中的“下营子堂中的一起凶杀惨案”而写成的。这个碑是2004年5月才立的，听堂里的神父和修女说，立此碑的主要原因是2003年年底，一个实习记者在《石嘴山日报》刊载了“下营子教案”一文，言词中多夸大其词。一些教民看到后，十分不满，认为这则报道歪曲事实，严重伤害了信教群众的宗教感情。而在此之前，宁夏《新消息报》也刊登过一次下营子教案的文章。下营子本堂高天庭神父十分不满这种新闻炒作现象，就决定立此碑，一为澄清事实，二为缅怀先人。

被焚。财物被抢劫一空。未死的年轻妇女及教堂抚养的婴孩共计四百余人被用船运到宁夏宝丰一带卖给回汉民。

1901年义和团被平息后，住在下营子堂的梅神父和彭神父设法找回被卖的二十四顷地妇女和婴孩。并派下营子堂的会长胡礼、教友桂元祥等四处寻找。买到妇女婴孩的家庭自然怕被认出找回，把买到的人关到高墙堡子之内不让露面。有的被买妇女受到家主威胁，不敢承认自己是教友，寻找工作十分困难，寻找中，更难免发生一些冲突和磨擦。到了1901年12月，400多人才找回106人。那些被强行索回买去妇女的人家人才两空，自然心中愤愤不平。时有义和团残部龙占海由山东逃到宁夏，以要武度日，听到宝丰一带教士索要被买妇女，旧日怒火重燃心头。一次，桂元祥伴随梅、彭神父出外，路过平罗街上一家茶馆。门口小孩辱骂“洋鬼子，二洋人，二毛子”等语，大人们也不加制止。桂元祥听后，火冒三丈，不由分说，闯进茶馆，将茶桌打翻悻悻而去。此举被在场的龙占海看在眼里，记在心里，从此一个谋杀桂元祥和神父的恶念逐渐变为行动。

1901年12月13日，龙占海约定姚大奇、马跃川等共11人，手持刀、斧、铤等利器，向下营子进发，边走边谈论计划。适遇赶驴驮煤的姓胡青年教友（胡礼的大儿子）将他们的谈话窃听在耳口，小青年急速赶驴回家，卸下煤就往堂里跑，将所听之言告诉神父，神父正和两位教友谈话，听了小青年的话后，认为义和团已经平息，小儿之言，不可听信，丝毫未作防范。时已黄昏，小青年刚出大门，正与凶杀们相遇，凶手认出是路上驮煤的小伙子，手起刀落，将小青年砍死，然后破门闯入神父房中，向毫无防范的梅神父头部猛砍一斧，梅神父当场殒命，时年32岁。同时被砍的彭神父身受多处重伤，冲出屋外疾呼，教友们闻声赶来，惊走凶杀，遂将彭神父抬到陶智谦家中，在陶家张罗撒贞修女精心护理彭神父，但因当时没有好医药，加上伤势过重，12月22日一处大伤口大量出血，于当晚逝世，年仅27岁。二位神父的遗体被胡礼会长运往三盛公，安于大堂下地窖中。

1902年，闵玉清（Alphonse Bermyn）主教派郎安国（P. Lauwers）神父带来了两位教友从三道河来下营子，同时委派白文智（P. Bekaert）和李宏猷（P. Vanpeer）及四位教友到宁夏诉讼。宁夏府的道台委派37名审判官及一些政府官员，与皇府派来的一名专员组成法庭审理此案，经多次审议，于1902年7月15日形成最后决议，严惩凶杀，赔款五万两白银。大部分凶杀遂被抓获斩首，但龙占海与一姓王的却潜逃。数年后，龙占海等在平凉被抓获，经衙门军事法庭会审后，押解到平罗对供定案，后被斩首，这桩震惊清廷的教案得以最后了结。

二〇〇四年五月三十日

（二）下营子堂神父的频繁更迭及教务的平稳发展

1901年4月，彭葛寿（Bongaerts Henri）调到下营子，一直到1901年底和梅神父一起殉教。1902年6月，葛永勉（Claeys Florent）调来为本堂，邓德超（Terstappen Jan）为副本堂，1903年，邓神父又调回三道河旧地，吴兴国（De Wolf Juul）顶替了邓神父，同年，葛神父也调到城川。这一年，马文明（Ramaekers Herman）神父调到下营子任本堂，副本堂为梅济鼎（Feeraert Jozef）。下营子堂1900年被义和团拆毁，作为建筑师的马神父一到任就筹划修复教堂。1904年，马神父亲自设计，大兴土木，建起一座砖木结构的教堂和神父办公室、宿舍等。据《石嘴山日报》登载

(1989年8月9日,第62期,总139期)“...下营子堂院东西宽44米,南北长60米,占地面积2640平方米,菜园10亩。马文明于1904年建的堂长18米,宽8米,高10米”,是一座哥特式(style gothique)宏伟壮丽的建筑”。另有“男书房3间,女书房3间,客房3间,灶房3间以及仓房、草房马棚等。”直到1964年被拆毁。马神父建堂后不久就调回三道河,新来了一位冯学渊(Van Havere Eugeen)神父。1904年7月,黄河泛滥,洪水淹没了下营子的田地和村庄,教友们无法居住生活,就随新来的冯神父逃难到三盛公。1905年洪水退去后,冯神父和教友们又陆续回到下营子。1907年,冯神父因病离去,回到三道河。1908年,邓德超神父第二次来到下营子任本堂,李宏猷(Van Peer Frans)任副本堂。

随着清王朝的覆灭,这一地区开始土匪横行,会党众多,很不太平。1911年,陕北一带的“哥老会”活动十分活跃。随着形式的发展,他们就转入了宁夏,后被马安良部击溃,向北逃窜,路经下营子,企图侵扰天主堂。不料,邓德超和李宏猷两神父早有准备,他们组织了民团,日夜防守,才没有酿成大祸。

1913年,邓神父和李神父相继被调走,继任者为于广义(Mevis Jozef)神父和冯文汇(冯文雅)(Van Vlerken Frans)住在平罗。梅济鼎神父由下营子调往陕北毛团库仑后,于神父主管下营子。不久,冯神父调回三盛公学院当校长,于神父也于1914年调回三道河,辖代管下营子,不时去送弥撒。自1914—1922年只有于神父去送弥撒。由于圣母圣心会着重巩固其在内蒙河套和陕北三边等地的教会势力。放在宁夏的传教士人数很少,传教活动局限在宁夏北部的下营子、平罗一带,且常无固定神甫,所以,这一时期下营子教务也没有太大的发展。

1922年经罗马教廷批准,将“西南蒙古教区”划分为两个代牧区即绥远代牧区和宁夏代牧区。宁夏代牧区(1946年改为主教区)主教堂设立于三盛公,宁夏代牧区管辖范围包括今内蒙河套地区,陕北三边和宁夏川区。这一年在宁夏境内又成立一个传教据点,即银川市;同年7月,康国泰(Schram Louis)由青海西宁来到宁夏,常住银川市,为银川第一任本堂,下营子归银川代管。这就比从三道河来送弥撒方便的多。1927年11月,康神父被召回比利时,狄化淳(Leo Van Diyk)任银川本堂,平罗、下营子自然也归他管。但那时土匪横行,送弥撒就比较困难了。1928年,费达德



(Godefrid Frederix)主教委任华立奇(A.Valcke)任下营子本堂,但由于苏雨生部的掠夺威胁,他大部分时间住在宁夏城(今银川)。1933年,鲍恩波(Norbert Depuydt)成为平罗本堂,直到1938年离去,葛天民(P.Costnoble)代替了他。那时,下营子的代理本堂更近了,教民增至220人。1947年,雷思明(P.Labaere)为平罗本堂,代管下营子,但袁华林(比利时人,原名不祥)为银川管帐的,无多少工作,常跑下营子。1948年,石浩德(P.Antoe Schotte)当了银川本堂,代管下营子。

由上我们可以看出,自1914年以后,下营子再没住过神父。主要原因是:1922年,宁夏代

牧区成立后，在宁夏境内的传教重点从宁夏北部开始向南部转移，银川、中卫、中宁、灵武、吴忠这一时期都建立了新的传教据点。而宁夏北部早期开创的传教点，只是维持现有的状况，并无太大的发展。如：下营子堂在开教 10 年后，即 1891 年，教民就已达 200 人。而直到 1938 年，近 50 年的时间才增加了 20 人。此外，下营子的地理位置较为偏远，此乃兵家必争之地；且这一时期社会动荡不安，兵祸战乱时有发生，客观上也限制了此地教务活动的进一步发展。

三、新中国成立后的下营子天主教

(一) 下营子天主教从衰落到复兴



哥特式风格的下营子天主堂

1950 年下半年，四川广元县天主教界人士声明倡议天主教实行独立自主自办教会，由中国人

实行自治、自养、自传，得到全国各地天主教界响应，着手进行“三自”革新。1953年，成立了“宁夏省天主教三自革新委员会”，1955年秋，改为银川市天主教爱国会，主任许崇福，副主任于世民。自此，宁夏天主教脱离外国教会，逐渐走上了“三自”的道路。

1951年，鲍恩波神父再度来平罗，1952年回国后，谢久敬（陕北三边人）神父来到平罗任本堂，兼管下营子。他在平罗一直呆到1962年，因病逝世。1957年，侯允希（内蒙后套人）神父调到下营子，直到1960年侯神父被捕，一切停顿。1960年到1978年18年间，下营子的教务活动基本处于无共同地点，无组织的状态，教务活动自行其事。

新中国成立后，天主教区不再跨省区，愿“宁夏教区”也不复存在。八十年代初，教会恢复开放后，原“宁夏教区”一分为三：河套地区因属内蒙古自治区而成立了巴盟教区；陕北三边因属陕西省而与延安教区合并，成立了榆林教区；而宁夏教区的范围也只包括今宁夏境内。到九十年代初，选圣主教的条件逐步成熟。有了主教便于教务活动与管理，信教群众也有这个要求。1993年8月1日刘静山神父被祝圣为主教，总堂设在宁夏首府银川。1996年，又成立了自治区天主教爱国会和天主教教务委员会。除总堂外，宁夏各地共有小堂口13处，都由银川天主堂总管，各地神父由主教任命派出。

十一届三中全会后，拨乱反正，恢复了宗教信仰自由政策。下营子堂也于1983年的汉民宗教会议上正式宣布开放，生产队给了五间库房，打通作念经用。经常有银川的神父来送弥撒，教民增至500余人。于是向政府要求落实教产，拨款修建教堂。1984年，宁夏自治区宗教局拨款5000元，又多方筹集资金，1989年，惠农县政府给了11000元，石嘴山市政府给了10000元，并在银川堂等的资助下，又筹款41394.85元。教徒献石头、沙子、做工，教堂于1989年8月动工，1990年9月建成。新教堂高21米，面积280平方米。此外，建住房8间。村上还拨给园地6亩，作自养之用。

（二）下营子天主教的振兴

根据2000年“宁夏教区”的统计资料，下营子天主堂有教民900人。这900人分布在今天的惠农区。具体分布情况为：下营子六队教民400人左右、五渠三队近100人、红果子50人左右、周边各村落零星分布有50人左右。这几个地方都在（原）惠农县，（原）石嘴山区有教徒300人，这一地带为城市地区，教徒比较分散，主要分布在各个厂矿企业当中。

在20世纪90年代以前，各地堂口都没有本堂神父，只有银川的神父前去送弥撒。一直到1991年，下营子堂才有了自己的本堂神父。1991年底，赵勇峰^①神父来到下营子堂口服务，赵神父是下营子堂的第三位国籍神父，早期开教的陆殿英神父在下营子传教六载后调离，侯允希神父也迫于当时的政治形势，只待了3年，而赵神父一住就是11年。除了带领教民过宗教生活，还帮助教民摆脱贫困，走上致富之路。

赵神父刚到时，就发现这个村庄十分的贫穷，人民的生活水平很低。那时神父经常轮流在教民家吃饭，就算中等生活条件的家庭也不得不天天吃腌韭菜。看到这种情况，他下定决心要带领

^① 赵勇峰（1964—），陕西宝鸡扶风人。宁夏自治区天主教爱国会副主任，第七界石嘴山政协委员。1985年就读于陕西天主教神哲学院，1991毕业，同年10月20日晋铎为神父，圣名若瑟。1991年—2002年为下营子本堂神父，现为贺兰经济桥（徐和继）本堂神父。

教民致富。于是赵神父结合国家政策，法律法规，深入浅出地给教民讲，鼓励教民大胆地闯，大胆地干，坚定教民们致富奔小康的信心。经过几年的辛勤劳动，全队粮食产量大幅度增长，同时涌现出一批致富带头人，有养鸡户 12 家，12 家建起了蔬菜温棚，一家面粉厂，2 家油坊。“小康不小康，关键看住房”，1998 年，在乡政府的统一规划下，下营子六队也掀起了建房热潮：对建房资金拮据，但有十足信心建房的四户教民，赵神父挤出 3000 元资助他们盖起新房。从 1998—1999 年，全队有 50 多户都建了新房，人均建房面积近 30 平方米。“要想富，先修路”这一年，赵神父还带领教民新修了一条公路。同年，下营子六队被评为“小康示范村”，彻底改变了外人眼中“人穷庄子烂”的形象。

在生活水平逐渐提高后，赵神父仍不忘提高教民的精神和文化生活。冬季农闲，部分群众参与赌博，影响了社会治安，家庭生活，赵神父做了篮球架，买了篮球，自制了水泥乒乓球桌，吸引青少年参加体育活动。购置了小号、长号、长笛、单簧管等，组建了农民管乐队，并请了音乐教师，使拿锹把子的泥腿子教民玩起了西洋乐。还买了铜锣，组织了秧歌队、文艺队，丰富了教民的文化生活。每逢圣诞节，赵神父就组织起教民排联节目，开展自娱自乐的圣诞晚会，许多外教人士得知，也常常赶来观看，教堂经常围的水泄不通。

这一时期，赵神父虽然没有进行直接的传教活动，但是却扩大了天主教的影响。这不同于早期的传教士直接通过物质给予来发展教友，他带领教民共同致富奔小康，起到了很好的示范效应，使本队的 8 家教外村民全都入了教，很多新媳妇嫁过来后一直没有洗礼，大部分也是这一时期进的教。赵神父的所作所为，为我们树立了新时代神父的楷模，也让我们看到了中国天主教的希望。

第三章 下营子宗教生活现状

一、丰富的节日礼仪

(一)天主教节日礼仪简介

天主教是一个十分礼仪化的宗教。教会本身即是一个崇拜天主的、以典礼为生活中心的信仰团体。礼仪也是教会向天主的公开及公共的敬礼,用以协调天主与人、人与天主及教会间的关系。天主教信奉圣父、圣子、圣神这三位一体的神,并且敬礼圣母玛利亚。其基本的信条为:相信全能的天主圣父创造天地万物;相信圣子耶稣基督由圣神感孕童贞女玛利亚而降生;受难、复活、升天、将来再临;相信圣神、教会、圣徒相通;罪得赦免、复活、永生。天主教将这些内在的信念通过外在化的崇拜仪式来加以表达。

天主教会将各种礼仪在节期、节日中一年的循环称为“礼仪年度”,简称“礼仪年”。天主教的礼仪年将一年分为将临期、圣诞期、四旬期、复活期及常年期五个时期,并且有两个主要系统,其结构如下:

I、圣诞系统(以圣诞节为中心)

——将临期:圣诞节的准备期,开始于将临期第一个主日(星期天),结束于圣诞节前夕。(4周)

——圣诞期:开始于圣诞节,结束于1月6日(主显节)后的主日(主受洗节)。

(约2周)

II、常年期(圣诞节期于四旬期之间)

开始于常年期第一周星期一,结束于圣灰礼仪日前星期二。(4周左右)

III、复活系统(以复活节为中心)

——四旬期:复活节的准备期,开始于圣灰礼仪星期三,结束于圣周六。(40天)

——复活期:开始于圣周六晚(复活前夕),结束于五旬节(圣神降临节)。(50天)

IV、常年期(圣神降临节于基督君王节之间)

开始于圣神降临主日后星期一,结束于基督君王节(常年期的最后主日举行)后的星期六。(30周左右)

天主教的礼仪年中有许多节庆日,大大小小有160多个。这些节庆日从内容上可分为对耶稣、圣母和诸圣(圣徒)的庆节;就其重要性而言,分为节日(Solemnities)、庆日(Feasts)、纪念日(Memorials)三个等级。这样从庆节的规模上就相应分成了大、中、小型的节庆日。这些节庆日有的以某一重要事件作为庆祝的对象,如耶稣圣诞、耶稣复活、圣神降临、主受洗、主显节等;有的以信仰某些真理或以耶稣、圣母或圣人的各种名号作为敬礼的对象,如圣



下营子天主堂神父在布道

三节、耶稣圣心、基督君王、圣家节等。鉴于天主教的节日众多，以下只列举一下天主教礼仪年中关于圣母玛利亚的节庆日。

圣母玛利亚的节庆^①

等级	时间	名称
节日(第一等)	12月8日	圣母无原罪始胎节
	1月1日	天主之母节
	3月25日	天主报喜(圣母领报)节
	8月15日	圣母升天节
庆日(第二等)	2月2日	圣母献耶稣于圣殿庆日
	5月31日	圣母访亲庆日
	9月8日	圣母诞辰庆日
纪念日(第三等)	2月11日	露德圣母
	耶稣圣心节后的星期六	圣母无玷圣心
	7月16日	加尔默罗圣母
	8月5日	圣母大殿奉献日
	8月22日	圣母元后
	9月15日	痛苦圣母
	10月7日	玫瑰圣母
	11月21日	圣母奉献日
	5月第二个主日的前一天	中华圣母节

(二) 下营子堂的四大瞻礼^②

在我国天主教的礼仪节日中，教徒们更重视庆祝圣诞节、复活节、圣神降临节和圣母升天节这四大瞻礼，下营子的教民也不例外。笔者也参与了这四大节日，下面就依次介绍下营子的教民是如何欢度这四大宗教节日的。

1. 圣诞节(Christmas)

圣诞节是纪念耶稣诞辰的节日，于每年的12月25日举行，圣诞节的特殊礼仪是要举行三台弥撒，原则上，三台弥撒的举行第一台在子夜时，第二台在黎明时，第三台在天明后。但是为了第二天的正常工作和休息，子夜弥撒通常提前到圣诞前夕(平安夜)的7、8点钟开始。子时弥撒纪念耶稣在白冷(基督新教译名为伯利恒)的事迹，黎明弥撒诉说牧童朝拜圣婴的情形，天明弥撒指出天主圣子从无始知始生于圣父以及降生成人的奥迹。

^① 此表是笔者根据康志杰：《基督教的礼仪节日》(宗教文化出版社，2003年)和巴博：《天主教礼仪问答》(中国河北信德室出版，1999年)的相关内容制作而成。

^② 瞻礼：天主教教内用语。狭义的瞻礼是指天主教教内的节庆日，广义瞻礼指全年中一切举行弥撒祭献的日子。

圣诞节是一年中欢乐的日子。每当快过圣诞节的时候,由于圣诞节的开支较大,下营子的教民都会为堂里捐钱、捐物,连小孩子也不例外,也会捐上1—2元。圣诞节一般会复原耶稣诞生时的景象,堂里的神父组织教民用涂上油漆的牛皮纸制成一座假山,山中有洞,洞内布置着马槽,里面安卧着圣婴耶稣,两旁是圣母和圣若瑟,还有朝拜圣婴的牧童及羊群。在圣诞节子时弥撒前举行“迎圣婴礼”,把圣婴隆重地迎接在预先安置好的马棚中,然后开始做子时弥撒。此外,堂院里的松树也被饰以琳琅满目的装饰,教堂门前也贴上了对联,孩子们在雪地里嬉戏玩耍,一幅新年的景象。在圣诞之夜,还会举行有神父、修女和一些教民联合编制,由教民们自己演出的圣诞联欢会,他们将教理教义融入进娱乐节目中。既加深了教民们对教义的理解,也在不知不觉中教育下一代。同时,周边的村民得知有圣诞晚会,也会过来看热闹。当地教会通过这种活动形式,起到了间接传教的作用,也扩大了天主教在当地的影响。

2.复活节(Easter)

复活节纪念耶稣的死而复活。按照天主教会的规定,每年春分月圆后的第一个主日为“复活节”。复活节的礼仪最为丰富,是一年礼仪中的高峰期。主要的礼仪为“逾越节三日庆典”(Easter Triduum),这三日的礼仪在复活主日前的周四、周五、周六晚间举行,纪念并庆祝基督的逾越奥迹,即他的受难、安息(死亡)与复活。

圣周四——主的晚餐。本日弥撒主要是为纪念耶稣的最后的晚餐,他建立感恩祭,以及他自发自为门徒洗脚。这台晚间弥撒揭开了“三日庆典”的序幕。为效法耶稣的榜样,神父在弥撒讲道后,选几位老年男教友^①,进行洗脚礼。弥撒末了,将圣体柜门洞开着,象征耶稣被恶人捕去,也为表示哀悼。这一天,教友们去圣体台前虔诚陪侍,这称作“陪圣体”或“守圣体”。

圣周五——主受难日。这日的礼仪主要是纪念耶稣被钉十字架而死。这一天教友们守大小斋,即一天只吃一顿饱饭,并戒肉食,以忏悔罪过。本日主礼穿红色的礼服,象征耶稣为拯救人类而殉道。这日的礼仪分为3个部分:①圣道礼仪②朝拜十字架礼③领圣体礼。其中朝拜十字架礼是最有特色的一部分:首先显示十字架。主礼由两位手持蜡烛者陪同,把遮盖着的十字架带到祭台前。主礼分三次揭开十字架:第一次揭开上端,第二次揭开右臂,第三次全部揭开。每次揭开,将十字架举起,同时唱:“请看十字架,基督藉它拯救了整个世界”,全体答“请大家前来朝拜”。揭开后,将十字架供于圣所入口出或其他合适的地方,由两位辅礼者扶持,开始朝拜十字架。神职人员及众信友逐一上前叩首跪拜,亲吻十字架上的苦像。

圣周六——复活前夕守夜礼。本日的礼仪是逾越节三日庆典的核心与高峰,也是整个礼仪年的最高峰。其礼仪分为4个部分:烛光礼、圣道礼、洗礼、和圣祭礼(即领圣体礼)。烛光礼是这一年中唯一的一个不会重复的礼仪,教堂内所有的灯光全部熄灭。教友们聚集在堂外,围绕这一堆木柴火。主礼身穿一身白色的礼服,与辅礼者来到火盆前,向大家致候,并简短介绍守夜礼仪,然后祝圣薪火。辅礼将特制的大蜡烛带到主礼前,主礼在蜡烛上刻上一个十字,在十字上下两端分别刻写希腊字母的第一个字 A(阿尔法)和最后一个字 Ω(奥默加),表示天主是起始和终结;在十字的四角空出刻写本年度的四个数字,表示时间属于天主;在将五枚乳香钉依十字形插入蜡烛中,表示基督以十字架救赎了人类。然后,主礼以圣火点燃复活蜡烛,同时说:“愿光

^①“教友”是教内信徒间的称呼。传统的被洗脚人数为12位,现在新礼规未指定人数。

荣复活的基督，以他的真光驱散我们心灵的黑暗。”主礼举起蜡烛唱“基督之光”，众答“感谢天主”全体由主礼执烛前导，依次进入圣堂。到圣堂门口再唱“基督之光”，此时，由复活烛上取火，点燃每个人手中的小蜡烛；到达祭台前，主礼面向教友，第三次唱“基督之光”，众答“感谢天主”。主礼将复活蜡烛置于烛台上，向蜡烛奉香，唱“复活宣报”。全体手持点燃的小蜡烛，肃立静听。此外，讲道之后进行圣洗礼仪。主礼在祭台前置一大水缸，新领洗者与代父母一同被召前来，由主礼介绍给大家。唱“诸圣祷文”，祷文后降福付洗用水：在呼求圣神藉着基督施神能充满泉水时，主礼将复活蜡烛三次放入水中，象征圣神力量的降临，也象征领洗者藉着圣水于基督同生同死。降福圣水后施洗。施行洗礼后，全体信友起立，手持点燃的蜡烛，重新宣示领洗誓愿，这也是每一年的一个重新信仰认定。然后，主礼向教友洒圣水，使信友追念他们受洗的恩惠。

“复活前夕守夜礼”已是真正的复活节弥撒，因而复活主日日间弥撒可视作为对耶稣复活的延续庆祝。本日弥撒没有什么特别的礼仪，只是弥撒经文中充满欢欣快乐的词句。而这一日最有特点的是祝圣食品。由于四旬期的缘故，到了复活节，信徒们在用食品之前，先要予以祝圣。教友们把带来的食品集中在一起，请神父祝圣，食品主要以五谷杂粮等。在这一天，下营子的教民们还要特别把家中的车辆集中停在堂门口，也



请神父一起祝圣。你会发现大大小小的车辆排了十几米远，以摩托车为主，还有自行车和三轮车以及一两辆小轿车，基本上没有农用车，景象十分壮观。从车辆的数量分布，也可以看出农人的实用心理，由于摩托车等经常外出使用，发生交通事故的机率较大，而几乎家家都有的农用车只是在田间劳作使用，安全性就比较高，也就没有被推出来。神父念完祝福经文后，向车辆撒圣水。因耶稣之名祝圣的水，产生了效力，被祝圣的物品便不会受到危害，可以安全的使用。

3. 圣神降临节 (Pentecost)

据《新约圣经》记载，耶稣“复活”后第40日“升天”，第50日差遣“圣神”降临，门徒领受圣神后开始传教。由于此瞻礼在复活节后的第50日——主日举行，所以又称“五旬主日”。这日的弥撒祭服为红色，红色使人想到，圣神降临时火舌的形象，也表示圣神爱火炎炎。

圣神降临瞻礼有两台专用弥撒，第一台为前夕弥撒，在星期六晚上举行。弥撒在颂谢词中指出，五旬节是逾越奥迹的完成，也是教会的诞辰。第二台弥撒是在当天早晨举行，弥撒在读经后唱一首歌颂圣神的赞美诗——继抒咏，这首13世纪的作品指出了圣神对信友生活的重要性。

4. 圣母升天节 (Assumption of Mary)

圣母升天节是纪念圣母玛利亚身灵一同荣召升天的节日，天主教会定于每年8月15日举行。这个节日同样有两台弥撒，一台为8月14日晚间的前夕弥撒，一台为当天早晨的弥撒。这两台

弥撒没有什么特别之处，只是弥撒中多咏唱，表达了对圣母玛利亚的崇敬、赞美之情。在当日的弥撒中，还有为圣母的献花仪式。

在当日的弥撒讲道中，神父还提到崇敬玛利亚的原因：“不是将玛利亚当作神来看待，而是玛利亚作为天主的母亲，并且也是教会的慈母，可以为教友在天主面前转祷。其二，玛利亚听天主的话，‘因为听天主的话是有福的人’，教友们也应该效法玛利亚，以玛利亚为榜样。”这断话也澄清了一些基督新教徒认为天主教是“玛利亚教”的误解。而据我所知，下营子的教友里也有几个以前是基督新教的。这里的讲道即为这些“异教徒”（当然包括还未领洗的人）答疑解惑，也加深了教友们对天主教教义的理解。



圣母升天节仪式中给圣母献花

这四大宗教节日在下营子村的生活中占有重要的地位。他们对待这些节日，不次于对待中国传统的年节。在这些节日里，平时没有机会参加弥撒的教友，在瞻礼期间基本上不会错过。这就为亲朋好友们之间的走动提供了一个良好的契机。此时，出嫁的女儿一般也要带上丈夫、孩子一起回来过瞻礼。在复活节期间，我还碰到一位远嫁海南的女儿也特意赶回来为刚满月的儿子洗礼。由于生活的需要散布在各地的亲友，通常也会在这些日子再次相聚。往往在这些日子里，教友家都会做上丰富美味的菜肴（除了守斋日），一来款待亲友，二来庆祝这美好的节日。这些宗教节日“便是一个无形的号召，它为同一文化群体内成员的感情交流、观念聚合、习俗再现等提供了外在的和内在的条件。”^①

在宗教节日中，我们还会从一些细节中发现中国乡村天主教的特点。在瞻礼期间，教堂的围墙四周都会插上彩旗，特别是到了圣诞节和复活节，在村路两侧的墙壁和电线杆上，可以看红纸写的标语，如：“主荣耀大地，暗世获新生”、“天主在天受光荣，世人在世享太平”、“基督爱人，万代芳踪”、“基督死而复活，做了天人的中保”、“开通天国路，救赎古今人”等等。这些张贴的标语既营造了节日的气氛，表达了教民们的喜悦及赞美天主的感情，也起到了宣扬传播天主教的作用。这些简短精练的语句，却体现出了教理的核心，象“爱人”、“死而复活”、“救赎”等词就反映了天主教所宣扬的中心思想。此外，对联也起到了同样的作用，如复活节教堂门口的对联为：“天主圣子历经十字苦路，人类救星终获光明复生”，横幅：“欢度复活节”，圣神降临节：“圣神降临壮其胆坚其志，恩主训导解人惑明人心”横幅为：圣神降临。当地的老信徒告诉我：“最初堂里过节也不贴对联，直到赵神父来了以后，每过大瞻礼的时候都会张贴对联，以后就渐渐地形成惯例了。”这种利用中国传统的方式来庆祝宗教节日的另一个表现是在四大瞻礼中都会放鞭炮表示庆贺，神父将其安排在弥撒中行圣体圣事时，当神父举起代表耶稣身体的面饼时放第一次鞭炮，当举起代表耶稣宝血，装有葡萄酒的圣杯时放第二次鞭炮，这也使得节日中的弥撒比平日的

^① 苟志效、陈创生：《从符号的观点看——一种关于社会文化现象的符号学解释》，广东人民出版社，2003年，第197页。

弥撒更加有意义。从以上我们可以看出，天主教作为一个西方文化传统的产物，其内在的精神实质是不会轻易发生变化的，但外在的表现形式却也体现出了本土文化的特色。同样的例子还有宁夏总堂（银川堂）在过大瞻礼时在堂中挂上“中国结”的装饰物，台湾的天主教会甚至给圣母穿上中国传统的长袍服饰。这些都同神职人员的本地化是分不开的。

二、生活中的宗教

天主教作为一种制度化的世界性宗教，其礼仪也融入进生活的许多方面。作为天主教礼仪核心的七大圣事也可以说明这一点。这七大圣事为洗礼、坚振、圣体（新教称为圣餐礼）、和好（告解）、病人傅油（终傅）、圣秩（神品）、婚姻（婚配）。其中洗礼被认为是入教的仪式；坚振是巩固信仰的重要手段；圣体和告解圣事是弥撒礼中经常领受的，圣体使人与耶稣结合，爱主爱人；告解帮助人戒恶改过；而终傅即为年长和病危教友的傅油仪式，使人减轻神形痛苦，安死善终。神品则是神职人员晋升的仪式；婚配即天主教为男女二人举行的结婚礼，使夫妻善度婚姻生活。其中洗礼、坚振、神品三件圣事一生只能领受一次。以下我就从具有人生礼仪性质的洗礼、坚振和婚配圣事入手，外加中国传统的祭祖习俗，介绍一下下营子天主教村庄生活中的宗教现象。

（一）洗礼与坚振

洗礼（Baptism）是天主教的入教仪式。对于世代信仰天主教的教民来说，一般他们的子女出生七天后便可领洗。所以这里的教民大多是出生不久或满月后就接受了洗礼。而在正常情况下，没有家庭信仰背景的，要满 18 岁才可接受洗礼。成年人的领洗须经过慕道期的信仰培育，并表示愿意接受洗礼。这样看来，洗礼也可视为当地的出生礼，洗礼仪式体现了他们的生命价值观。在信仰天主的人看来：接受洗礼便赦免了人的“原罪”和“本罪”及一切罪罚，赋予了天主的“恩宠”，受洗者的灵魂打上了永不磨灭的标记，即“神印”。这样的人便得到了超性的生命，成了天主的儿女，圣教会的成员。

当地的教民喜欢选择在大瞻礼上为孩子进行领洗，这样也使洗礼更加有意义，父母们会清楚地记得在哪一年的哪一个大瞻礼上孩子接受了洗礼。在洗礼仪式中，父母通常借用圣徒的名字来给受洗的孩子命名，寓意孩子从此以后有了守护者，保护者和人生的楷模，这个名字就是孩子的“教名”，教会内部称“圣名”。施洗时，还必须请“代父代母”，中国天主教会的习惯是男性只请代父，女性只请代母。在下营子，代父（母）都是信仰较深，有一定威望的中老年人。代父（母）是受洗者信仰上的监护人，他们的责任是帮助自己的“代子代女”学习教会的理论，引导和督促他们善度基督徒的生活。

天主教的仪式通常采用注水礼（Infusion）。其过程如下：首先，进行信德宣誓，由主礼神父将信仰的核心以一问一答的形势进行，婴儿则由父母来代答。信德宣誓后，为受洗者付洗。神父将祝圣过的圣水在受洗者头上倒三次，同时念付洗经文：“某某（呼圣名），我因父（倒第一次水），及子（倒第二次水），及圣神（第三次倒水）之名，给你授洗。”付洗时，代父（母）以右手按在受洗者的肩上。付洗后，神父蘸坚振圣油傅在受洗者头上，即为傅圣油：表示圣神赋予受洗者恩宠，于基督合而为一，以得永生。授白衣：代父（母）给受洗者穿上白衣，表示受洗者的心灵如

白衣一样，成为新人，获得新生。授蜡烛：代父（母）将点燃的蜡烛递给受洗者，表示他得到基督真光的照耀，成为光明之子。至此洗礼完毕。天主教的洗礼通过种种象征的仪式过程，使普通的生命被罩上了神的光环，得以天主的护佑，使他们能够更从容坚定的面对人生。

坚振（Confirmation）礼仪的核心是覆手礼和傅油礼。施行人为主教，若经主教允许，司铎（神父）亦可行坚振。施行的时期，最好是在圣神降临周内，也可以在任何适当的日期。其礼仪如下：坚振者在重发领洗誓愿后，主教向领坚振者覆手，同时念：“全能的天主，我们的主耶稣基督之父！你以水及圣神使这几位子女重生，赦免了他们的罪过；求你派遣施惠者圣神，降临他们心中，赐给他们智慧和聪明之神，超见和刚毅之神、明达和孝爱及敬畏之神。以上所求，是靠我们的主基督。”领坚振者答：“阿们。”覆手是宗徒们付坚振时传下来的礼节。然后是傅油礼，当代父母报告他们的圣名，并把右手放在代子女的肩上。主教以右手拇指蘸坚振圣油，在领坚振者额上划十字，同时念：“某某（呼坚振圣名），请藉此印记，领受天恩圣神。”答：“阿们。”傅油表示神圣的恩宠进入领坚振者的心灵之中。念完“信友祷词”、“天主经”后，主教降福大家。

坚振作为天主教的另一大圣事，通俗地说就是坚固信德，振奋信仰的礼仪。如果说洗礼赋予了人的灵魂是一种超性生命，使之成为基督的信徒的话，这一生命还十分的幼弱，而坚振则使这颗幼弱的生命走向成熟，走向壮大。坚振同洗礼一样，施行之后即在领受者的灵魂上打下了一颗神印，所以一生只能领受一次，不能重领。而领受坚振礼最好是在脱离少儿阶段，进入青年阶段的时候（大概为12—18岁之间）。而在这一时期要经历的青春期是一个人成长中的关键时期，在这一时期所举行的礼仪，会有助于缓解青春期的压力。天主教的坚振礼，也起到了青春礼的作用。这些青少年在信仰生命得以壮大，信德增加的同时，也使他们变得逐渐成熟，能更好地解决这一时期的冲突。正如马林诺夫斯基所指出的：“人类生命历程中的每一个关头都是某种生命的危机，使人产生情绪上的扰乱和精神上的冲突，以及可能的人格分裂，宗教信仰及其仪式化行为则是把精神冲突中的积极方面变成一种标志化的传统，使人性的重要举动和社会关系公开化、传统化、体制化，并打上超自然的神圣印记，这就增强了社会群体的凝聚力。”^①

（二）婚姻圣事

婚姻（Matrimony）是维系人类自身繁衍和社会延续的最基本的制度和活动。在天主教内，婚姻是“圣事”之一，指教徒在教堂内，由神父主礼，经过教会规定的礼仪认可，正式结为夫妻。天主教认为：婚姻为天主所建立，因为天主最初造人时，把他们结为夫妇，以使人类种族得以繁衍，并确立了一夫一妻制的模式。由于天主教将婚配视为耶稣亲定的圣事，婚姻便被赋予了崇高、神圣的地位，认为“天主所配合的，人不能分开”（《马太福音》19章6节），所以教会坚决反对离婚。这样婚姻圣事的效果，不只在灵魂方面增加圣宠，赋予了本圣事的恩佑，而且在地位方面，使结婚的男女成为正式的、永久的夫妻，使他们的夫妻关系更神圣、更牢固。

天主教的婚姻仪式主要分为三个部分，其中最重要的是征求男女双方的同意。现介绍如下：

1、征询礼

司铎：某某先生，某某小姐，今天你们来到圣堂里来，在教会和双方家长、亲友、以及全体

^① 吕大吉：《宗教学通论新编》（上），中国社会科学出版社，2002年，第441页。

来宾面前，就要结为夫妇。你们知道婚姻是基督建立的圣事，夫妻的爱情是如何的神圣，婚姻的责任又是何等重大；也知道既是天作之合，就必须白首偕老。因此，我以教会的名义，请你们郑重表明自己的意思。

司铎：某某先生，你是自愿来此结婚的吗？

新郎：是。

司铎：某某小姐，你是自愿来此结婚的吗？

新娘：是。

司铎：你们既然选择了婚姻生活，也愿意一身互爱互敬吗？

新郎、新娘：愿意。

司铎：你们是否愿意天主赏赐的子女，并按照基督的福音和教会的训导养育他们吗？

新郎、新娘：愿意。

2、同意礼

司铎：你们二人既然愿意结为夫妇，就请你们握手，并且在天主及教会面前，表明你们的同意。

男女二人握手。

司铎：某某先生，你愿意接受某某小姐做你的妻子，并许下在任何环境下，一生敬爱她吗？

新郎：我愿意。

司铎：某某小姐，你愿意接受某某先生做你的丈夫，并许下在任何环境中，一生敬爱他吗？

新娘：我愿意。

司铎：这是天作之合，愿慈爱的天主，降福你们，白首偕老。

司铎向新郎新娘洒圣水。

3、交换信物

司铎：愿天主降福（划十字）这对戒指，请你们互相交换，作为亲爱忠贞的信物。

新郎、新娘：阿们。

新郎、新娘互为双方戴上戒指，并分别说：我给你戴上这戒指，表示我对你的忠贞与爱情。因父及子及圣神之名。

弥撒礼成时，司铎隆重祝福新娘、新郎。

下营子的婚礼除了在教堂内举行，在社会上也会举行同其他汉族一样的婚礼程序，这也体现了他们既作为一个中国人又是一个基督徒的双重认同。在择偶的标准上，是否为同一信仰，即是否同为教友是一个重要的因素。他们在择偶中，尤其是中老年人对子女婚姻期求中，除了希望对方能够具有中国传统的美德外，如诚实、勤劳、贤惠（指女方）等，特别希望能够找一位天主教的教友，并且最好是虔诚的。“教友间的通婚，教义这样的规定是有其合理性的”一位老教友对我这样解释道，“由于是同一信仰，夫妻之间便有了共同的语言，这有利于婚姻的稳定、幸福；面对生活的困难，双方能够互相鼓励；有了天主教的约束，就能更好的克服困难，使生活更加顺利。”但现实中，天主教的信徒较少，教友之间的通婚就有一定的困难。为了有助于信仰的维系，在下营子六队，对于嫁给外教人士的女儿，要求男方必须领洗入教；而对于嫁入本村的外教媳妇，并没有硬性的规定。事实上，嫁入本村的非天主教徒女子除了极个别的没有领洗外，几乎都入了教，

有些甚至更为虔诚。下营子的本堂高神父介绍了当地的婚姻状况：“在 90 年代以前，教友通婚的较多。除了有教义上的规定，也为儿女的进堂念经创造一个便利的条件。那时，本村的女儿出嫁主要是本村和内蒙磴口这两个地方。1959 年时，宗教信仰已经不自由了，来‘支宁’的浙江知青被分到这个地方，田地也重新分配了。村上的教友都被赶散了，许多人就跑到了内蒙磴口一带，^①那里的政策比较宽松一些，这里 1/3 的教友都在那里居住过，大概有十年左右的时间，后来又陆续回来了。那里的教友比较多，所以嫁丫头时，许多都嫁到那边去。到了 90 年以后，特别是近几年，和外教通婚的也特别多，尤其是娶来的丫头几乎都是外教的。”

(三) 上坟祭祖

祭祀祖先是几千年来流传不息的风俗。但在历史上，祭祀祖宗的问题却成为天主教与中国文化的一大分歧。清初康熙执政时期所引发的中国“礼仪之争”将这一分歧推向高峰。在这一事件发生之前，以利马窦为核心的耶稣会一直坚持适应中国国情的传教方针，允许中国教徒保留祀孔祭祖和其他习俗。而后来的多明我会、方济各会认为祀孔祭祖是异端，不能宽容，并提出“维护天主教的纯洁”而抨击耶稣会；并报至罗马教廷，教皇采取了禁止中国教徒祀孔祭祖的决定，最终引发了中国皇帝和罗马教皇的对峙，导致了长达一个半世纪的“禁教”局面。直到 1939 年，罗马教廷才把有关中国礼仪的一切禁令撤销，并承认了中国的敬孔祭祖只是悼念祖先，慎终追远而已，不含有宗教的意义。



下营子天主教徒的墓碑



神父带领家人为亡者祷告

在下营子六队的祭祖仪式已由个体性行为发展为集体性的活动，并且和天主教的信仰紧密的联系在了一起。每年的 11 月 2 日，是天主教的追思已亡瞻礼日，这一天是教民们集体上坟，祭拜亡人的日子。按照惯例，这一天要做 3 台追思弥撒。追思弥撒是为亡灵的得救祭献、祈祷，所以也称“亡者弥撒”或“炼灵弥撒”。由于主祭穿黑色（或紫色）祭披，又称“黑弥撒”。第一台早上 7:30 开始的弥撒，意向为众亡者的灵魂；第二台在坟地上，于 11:30 左右由神父指定为某位亡者的灵魂，一般选择曾在下营子堂口服务过的侯允希神父的墓前做弥撒。第三台 18:30 在堂里举行，为无人给他们奉献圣祭的亡者灵魂的弥撒。教会相信已亡的信友，可能由于罪罚或小罪，仍未能进入天乡，必须经过一个炼灵的阶段——教会习惯称他们为炼灵；而在世的信友可

^① 内蒙磴口以前也是宁夏教区的一个重要的传教据点，教会势力远远超过宁夏，历史上下营子堂口和磴口三道河堂口一向联系紧密，两地也曾互迁教友，下营子两次发洪水时神父都带领教民迁往此地（详细情况可参见第二章），所以这必然是教民迁徙的首选之地，直到今天，往来于两地的亲友依然络绎不绝。

藉祈祷、善工、献祭帮助他们，使他们早日升天。因此，追思已亡瞻礼的目的：为使信友们为去世的父母兄弟姐妹、亲友恩人祈祷、纪念他们，求主早赐他们获升天堂。而且根据教会的规定，从11月1日到8日之间，凡是去坟地扫墓，为亡者祈祷者，每天可为炼灵获得一个全大赦，其他的日子则获得部分大赦。所以下营子世代信教的教民避开了中国传统的清明节扫墓祭祖，在天主教的节日里去祭奠祖先，是与其信仰密不可分的。

下营子的墓地在贺兰山脚下，红果子长城一带。驱车前往时，当看见两道士长城，一片黑色的十字架，便到达了目的地。除了墓前插着木质的黑色十字架外（这一带基督新教的墓前插着红色十字架以示区分），从墓碑上也可以看出是天主教徒的墓地，因为凡是墓碑的最上端，都标有天主教的“圣号”，即“十字架”与“JHS”的组合。“JHS”是拉丁文 Jesus（耶稣）Hominum（人类的）Salvator（救主）的缩写；十字架表示耶稣死于十字架上救赎了人类。此外，墓碑上还有“怀主安息”、“祈主怜悯，赐以永安”等的字样，也能够说明这一点。其他的碑文内容，就是写明亡者的生卒年月，姓名与圣名，以及立碑人和立碑日期。一些更虔诚的教徒，连本名都不写，只标明姓氏和圣名，并且他们还会在碑上刻上“宁夏惠农县下营子天主堂”，表明自己的归属。在墓地上，可以看到一个家族的成员都会葬在一起，如同他们生前住在一起一样。从坟墓的位置安排上，也可看出长幼的辈分来，辈分长的在“上位”，“上位”即靠近西边的位置，象征着离天国最近；然后由西向东，按辈分逐一排列坟墓，同一辈分的人并排分布。对于没有子嗣，也未有尸骨的，仍然也会用石块堆起一个小坟头，代表者亡者的在家族中的位置。虽然现实中的大家族已日益分化，但是在死后的世界他们仍会被安葬在一起，使其各有所“位”，这也反映了传统的家族伦理观念在农村社区依然有很深的印记，即使在信仰天主教的村落也不例外。虽然我曾试图寻找文字所记录的家谱未果，但却从坟地上看到了用坟墓排出的“实实在在”的家族家谱。

下营子的教民祭祀祖先的方式也基本上按照天主教的礼仪进行。由于作为一神论的天主教在十诫中就规定“除天主外不可拜别的偶像”，所以是禁止烧香、烧纸这种带有祭拜性质的行为。在上坟日，他们祭祖的方式是首先一起站在祖先的墓前一起唱诵祈祷的经文，祝福他们早日进入天国。然后开始整理坟墓：给坟墓上土，或者用砖头将坟堆用砖头码好覆盖住，以免遭到风沙的侵蚀。最后还要往坟上撒上经神父祝圣过的圣水。此外，他们也会关注一下无人照料的“野墓”，体现出了天主教的“博爱”精神。神父在坟地的弥撒讲道中也提到了来此上坟的意义：“不光是要追悼祖先，表达我们的孝心，重要的是使在世的人，特别是兄弟之间，不要忘记父母（或祖先）的教诲，要互相团结，和睦相处，这也是我们来此上坟的一个重要的目的。”由此可见，虽然祭祖仪式采用了天主教的仪式，含有信仰的成分在其中，但其反映的核心不仅是对传统伦理孝道的表达，而且这种祭祀活动本身也体现出了一种教化的功能。

三、天主教世俗化现象

（一）世俗化及其表现

宗教的世俗化（secularization）是宗教自身在社会不断发展的进程中出现的一种不可避免的倾向。对于世俗化的定义，学术界并无统一论。美国学者拉里·席纳尔（Larry Shiner）对宗教的世俗化分析的最为详尽，他将世俗化的含义归结为6种：（1）、指宗教的衰退。即宗教思

想、宗教行为、宗教组织失去其社会重要地位；(2)、指宗教团体的价值取向从彼世向此世的转化，即宗教从内容到形式都变得适应现代社会的市场经济；(3)、指宗教与社会的分离。宗教变成纯私人的事务；(4)、指宗教的职能被各种“主义”取代；(5)、指社会逐渐摆脱神圣特征，超自然成分减少；(6)、指“神圣”向“世俗”的转化。^①

下营子天主教的世俗化现象表现在如下两个方面：一方面是实际进堂人数的减少。下营子天主堂对外宣称其辖下所属的教众为 900 余人，然而对天主教徒来说，即使是一年中最重要的也是最隆重的四大瞻礼期间，进堂望弥撒的教友也只达到了三、四百人，不超过实际信徒的 50%。造成这一现象有主、客观两个方面的原因。客观上的原因是由于教堂的规模有限，即便是三、四百人也达到了它所能承受的最大容量。在四大瞻礼期间，除了集中于堂口的下营子六队的教民以外，还有周边的村镇、城市的部分教众也会赶来参加活动，这就使教堂里显得较为拥挤。然而客观条件的限制并非是一个主要的诱因，更重要的是主观上教民对于宗教的实践有所放松，因为即使在平日里，没有外来教众的竞争下，在这个常住人口 280 人左右的下营子天主教村庄，教堂里也基本上从未出现过满员的场面。一般情况下在夏季农忙时，每日进堂念经的只有 20—30 人，冬季农闲时也就是 40—50 人。星期天(教会内称主日天)参加弥撒的多一些，因为教会规定主日当尽义务参与弥撒，如果主日正好遇上某些节庆的瞻礼日，也有 100 人左右。总之，除了节庆期(特别是天主教的四大瞻礼)的瞻礼日外，教堂里总显得相对有些冷清。

另一方面，一些年轻人的信仰淡化了。一来他们很少参加宗教活动，二来有些年轻人“跟着社会走”(这村中一些老教友的一致共识)，即按照当下社会流行的价值和规则生活。反对“生活即信仰”，将信仰与生活完全分离开来。圣神降临节的这一天，我参加完早间的一台弥撒后，便来到一陈姓人家。家主的儿子是一个 28 岁的年轻人，已婚且有一子，在冶炼厂打工。我看他有些面生，在堂里从未见过，便问他：“今早的大瞻礼上好像没见到你呀？”“我在家里睡觉，昨天晚上上夜班。”“那你平常什么时间进堂念经呀？”“有时间就去呗！”看来有些敷衍我。“那你是怎么看待你的信仰的？”我继续追问，看他对信仰持什么态度。没想到，他倒是直言不讳地说：“唉，我们年轻人现在大部分信仰都淡了！”“那你还算是基督徒吗？”我跟他开玩笑道。他却很严肃的说：“当然是了，这可是祖传下来的，不能随意就改变的。”无独有偶，同样是在早上参加弥撒的时候，一位阿姨向我抱怨说小儿子在县城，打电话让他回来参加弥撒却怎么也打不通。这让我想起在暑假里碰到一位放假回家的大学生，也表示他很少进堂，认为只要“心里有主”就行了。这些青年都生活在世代信教的家庭，从小就是教徒，但与村庄外部的世界联系较多(多在外打工、上学，甚至大部分时间住在村外)；他们不否认他们的信仰，却很少参与宗教实践，个别青年也意识到自己的“信仰淡了”。

(二) 世俗化原因分析

“对‘世俗化’的一种普遍的理解是认为它是宗教生活领域与世俗领域日益分化的过程——进一步的说，它也是由于社会的发展而产生的专业化、城市化和工业化相一致，并且部分由此产生。”

^① 任继愈主编：《宗教大辞典》，上海辞书出版社，1998年，第740页。

^① 塔尔科特·帕森斯 (Parsons Talcott) 在此解释了世俗化部分是由工业化引起的。下营子天主教的世俗化现象也可印证这一点, 即由于经济的发展, 社会的变迁而导致宗教世俗化的倾向。

从第一章对该村人口的介绍中, 能够发现下营子有近一百人的流动人口, 约占该村人口的 25%。除了社会的发展, 农民思想观念的转变有关, 周边城镇加快工业化进程也为其外出劳作提供了必要的条件。下营子六队的村民, 特别是中青年, 除了在家务农外, 大部分也都在外务工。青年人大多在周边的红果子和石嘴山两个以工业为主的地区做临时工, 还有部分青年在县城登三轮, 搞装卸, 送报纸等; 中年人多干一些技术性的活, 如修理自行车、打井、粉刷房屋等; 妇女则到附近的蔬菜脱水厂拣菜; 连小孩子也不例外, 尤其在暑假, 一般都会到几十里以外的枸杞产地——燕子墩去摘枸杞, 一为贴补家用, 二来也为自己挣些零花钱。这种在外务工人数的增多, 就导致了以上出现的进堂人数减少, 青年以外出打工为主, 信仰上淡化的世俗化现象。

(三) 针对世俗化的对策

针对以上世俗化的种种现象, 下营子教会当然不会等闲视之, 神父也对此采取了种种措施。首先, 尽量利用弥撒活动的讲道中宣讲恭敬天主的重要性, 并让长辈规劝小辈多来堂里望弥撒。记得一个主日天, 堂中望弥撒的只有 50—60 人, 高神父就在弥撒讲道中说: “有些人认为心里有主就行了, 便也不来堂里, 你心中有主, 不时时恭敬主, 主又怎么知道你的诚心呢? 叫你们的亲戚子女也来堂里吧! 你们为他们祷告, 他们自己却不祷告, 不诚心向主, 主怎么会恩赐于他们呢?”

其次, 不定期地对教友进行教理教义的考察。主要是对最基本原理的考察, 一般每年都要抽查“天主十诫”、“圣教四规”^②的掌握情况, 这也是教民生活信仰中的实践原则。

最后, 为了使信仰得以最好的传承, 除了老一辈的言传身教外, 教会每年在寒暑假各举行一次儿童要理讲学班。主要由修女们带领, 让孩子们对教会的教义、礼规有一定的了解以及教唱圣歌等, 除此还帮他们辅导假期作业, 特别是在农忙时期, 减轻了家长们的负担。当然, 这些活动也包括成年人, 主要是那些教义抽查不合格的, 慕道者和新入教的, 以及一些自愿去了解和学习的。成年人多集中在春节期间的两三天由神父统一予以辅导。

这些相应的措施在一定程度上缓解了以上世俗化的现象, 在宁夏教区十几座堂口中, 每一处都不同程度的存在类似问题。然而, 由于下营子教职人员的努力, 总体上来说这个地方教民的宗教热情还是很高的。

^① 塔尔科特·帕森斯:《基督教与现代工业社会》, 转引自罗纳德·L·约翰斯通:《社会中的宗教——一种宗教社会学》, 尹今黎、张蕾译, 袁亚愚校, 四川人民出版社, 1991年, 第414页。

^② 天主十诫: 1、钦崇一天主万有之上 2、勿呼天主圣名以发虚誓 3、守瞻礼之日 4、孝敬父母 5、勿杀人 6、毋行邪淫 7、毋偷窃 8、毋忘证 9、毋愿他人妻 10、毋贪他人财物

圣教四规: 1、凡主日及一总停工瞻礼之日, 该望全弥撒。2、遵守圣教所规定的大小斋期。3、该妥当告解, 并善领圣体, 至少每年一次。4、当尽力帮助圣教会的经费。

第四章 同一村落的不同信仰

一、殊途同归——外来人的皈依

下营子天主教村庄的教民大部分是世代信教的家庭，已有五、六代人的信教历史。然而仍有一部分人是通过婚姻关系进入该村，进而皈依天主教的。我将那些通过联姻形式进入村庄而后成为信徒的人称作“外来人”，这里将探讨一下他们的皈依经历以及所发生的变化，以下三个个案是根据我 2005 年暑期调查的访谈资料整理而成。

个案 1:

甲氏^①，女，40 岁，文化程度：初二

我是婚后 5 年才入的教，刚开始不了解这个宗教也不愿入教。但是堂里举行弥撒时我也常去看，后来觉得这些礼仪既朴素又隆重，而且神父也通过日常的生活讲一些深刻的道理，慢慢地被吸引了，最后是诚心诚意地入了教。

入教的这些年来，我深深地体会到这个教的好处。特别是那阵乡村规划盖房子的时候（1998 年），那时旧房子拆了，就在外面搭了一个帐篷，一天到晚特别辛苦。当时实际上也盖不起房子，向教会诉说了这一切后，老主教给我们垫了 5000 元，赵神父给了我们两吨水泥，在教会的帮助下才盖起了房子。盖房子我们一共借了 2 万 3000 元，盖好房子之后，只用了三年我们就把贷款还清了。都是主赐予了我们力量，我们才能这么快就还清债务。

以前信佛，到了农闲没事的时后，总是和别人闲编，扯磨^②，东家长西家短的议论，难免会生事非。现在没事了就上堂里去祈祷，心里觉得苦闷、麻烦（心烦）的时候，有时祈祷诉说时也会泪流满面的，但祈祷之后，就感觉心里明朗、痛快了许多。平时为神父、修女、家人祈祷，我觉得这样的生活更有意义。

在信了天主之后，我有两个特别明显的变化，一是在说话做事上不像从前那么随便了，时不时会约束自己。而是我现在更坚强了，也更有韧性了，能够更好地面对生活中的困难和挫折。

甲氏对于这个话题颇有谈兴，当她提到在劳动时也会唱圣歌时，我请她唱一首，她爽快地答应了，还拿出了歌本让我看。以下这首“在那人生的旅途中”就是她当时所唱的，这首歌带有明显的规劝教化意味，歌词是这样的：

在那人生的旅途中，难免徘徊十字路
哪一条路通向痛苦，哪一条路通向幸福
人们的生活似流水，一去永不回

^① 出于保护被访者的目的，个案中的人物姓名用甲氏来代替；同理，以下两个个案中的人物分别用乙氏、丙某替代。

^② 方言。闲编：聊天儿；扯磨：拉家常。

曾经的欢乐，曾经的流泪，在我心中徘徊
要问这生活是为了谁，他究竟是为了谁
在世找到了天堂的路道路，生活将是那么有味

在那人生的旅途中，难免遭难和痛苦
一生只有三万来天，跑来跑去到临终
恋观失望莫焦急，特别叫你背正理
曾经的理想，曾经的风险，要问怎么能克服他
依靠主的圣宠，天堂地狱，路有两条，你当自己去寻找

当你听完了这个故事，定会选择自己的路
愿你勇敢的迈开步伐，奔向那美好和幸福。

甲氏的热忱大方给我留下了深刻的印象，而从她的歌声中我也听出了她对自己的这一选择是无怨无悔的，她已成为了一个坚定的信仰者。

个案 2:

乙氏，女，50岁，小学文化程度。

嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，嫁过来不久就随了这个教。刚开始也不怎么上堂里，后来别人都进堂了，我一个人在家也没什么意思，进堂的次数也就多了起来。有什么心烦的事，念完经后就好了。但是我常和你叔打捶骂仗^①的，总是埋怨他。有一次，家里的牛丢了，找了一天也没找到，心里真是着急上火。我就念经祈祷，希望牛还能找到。没想到当天下午就来了好几个买猪的(乙氏家里原本有猪待售)。我觉得这可真是天主的恩赐，慢慢的我就经常做祈祷，渐渐的觉得有什么事都能想开了，也就不再跟你叔骂仗了。现在我看到外教供的偶像，进到庙里就感觉到阴森森的特别害怕，禁不住发抖。

个案 3:

丙某，男，55岁，小学文化程度。

我母亲是改嫁过来时，带着我们几个孩子。那时的宗教活动已基本停止，后来也一直都没有入教。但是从小就住在这个村里，村里也常有热心的老教友劝我们进教。讲入教的好处，还找来《天主教要理问答》让我看。另一方面，住在这个村的，百分之九十都是教友。比我晚来的几家人也都入了教。有时，别人过节时，热热闹闹的，自己在家里呆着，也觉得特别的冷清。那时，家里的女人也有病。精神状态也不太好，上医院也看过，请神婆子也看过，都不管用，信佛教等于信迷信，当时也想过迷信也不管用，不如信这个教。这种种原因促成，终于我于复活节的大瞻

^① 方言。打捶骂仗：指打架吵架。

礼上，同我的几个孩子一起接受了洗礼。

入教后，就按天主教的规则行事。有时间就去念经，冬闲时去的多一些，一星期去三四次吧。一般一年给堂里捐 50 元的献义费。我们家门前有教堂的几块地，主动给堂里的地淌水，有时也帮着撒化肥。这个教挺好的，不讲迷信，只恭敬天主。教义的核心就是“爱人”，有困难了，众人都会为你祈祷。

通过以上三个个案，我们可以试着分析一下这些外来者信教的原因。首先，至少在这三个个案当中，我们找不到一个这样的外来者，即她（或他）迁到下营子的目的是为了加入天主教。他们是出于现实生活的需要迁居此地，而并非是为了追求某种信仰。当他们进入下营子，是什么对他们的精神追求和信仰体系的改变发生了决定性的影响呢？观诸三个个案可以明显看出，生活中实际遇到的困难以及由这些困难所造成的精神压力对于他们接受天主教有显著的促进作用。这三个人在进入下营子之前并非任何宗教的教徒，他们的物质生活和精神生活与中国农村广大的普通群众——特别是物质生活还不富裕的那部分人一样，他们所需要解决的物质生活方面的问题都很简单，都是一个普通农民生存基本必要的条件，例如健康问题，住房问题以及基本生活资料的补充问题。然而，由于在现实的国情下，中国农村普遍面临严峻的发展问题，具体讲，即经济发展和组织发展两个方面的基本问题没有得到及时有效的解决，因此，当每个农民个人在遇到生产生活方面的具体问题时，他们为解决实际困难所展开的行动就构成了一副“八仙过海，各显神通”的“壮观”景象。这一景象尽管也展示了中国农民所具有的巨大创造力，但更多的是反映了在困苦生活中中国农民的坚强忍耐力及其孤立无助的处境。

个案一当中的甲氏因为婚姻而进入下营子六队，最初她是作为这个天主教村的新媳妇而嫁入的，她的丈夫是村里的教民。民谚有云：“嫁汉嫁汉，穿衣吃饭”，甲氏作为进入婚龄的女性，她首要解决的是婚姻——这一人生最重大的问题，而她嫁入下营子正是落实这一最重大问题的解决。虽然她的新婚丈夫是天主教徒，可她原本对天主教并无多深的了解，所以在她婚姻的一开始也就没有立刻随着已经是教民的丈夫入教。导致她最终皈依天主教有两个方面的原因，一个是显性原因，另一个是隐性原因。从甲氏自我表白的方面可以看出，她作为一个有着一定独立思考力的女性，她加入天主教的过程反映了她精神生活中的一种理性追求，如她所言，最初她不了解天主教也不愿入教，但是，随着她对天主教的了解的增加，更为重要的是神父给她讲述的道理能为她所接受，她理解并认同了神父所讲述一些道理，所以最终她才“诚心诚意”的入了教，而这些可以看作她入教的显性原因。而之所以称之为显性原因，是因为她在介绍自己入教原因及过程的时候，她所指向的仅仅是她个人，毕竟入教这件事从她自己的角度理解仅仅是她个人的私事。她作为教民在阐述自己入教过程时自然的忽略了主观之外的因素，而那些因素之所以被忽略了，并非是他们难以被察觉，而是即使它们被察觉了，人们也不会刻意提起，久而久之，这样的明显因素就隐性化了。而这些因素不是别的，正是当前中国农民的精神文化生活的严重匮乏。

但是，比起精神生活的匮乏来，物质生活的匮乏更使人直接感受现实生存的困境。如果甲氏的最终入教可以看作是她在精神生活领域的一个不小的进展的话，那么随之而来的物质生活困难的解决就是她整个生活最关键的进展了。她特别提到了 1998 年盖房子的事，这并不是偶然的，因为她把这件事看作是最能体现入教“好处”的事。也许“好处”这个词并不是一个可以最恰当准确的反映她内心的一种对天主教的真挚认可的情感，因为“好处”这个词多少会使人过分注重

功利方面的情感色彩，但是，如果你直接面对甲氏这个人，你很容易从她的表情，神色以及下意识的肢体动作感受到她话语内的真挚情感，而这种真挚情感也许就是一种根本不容怀疑和冒犯的虔诚的信仰。但是，如果说这仅仅表明了虔诚的信仰，那也是不全面的。其实在她大谈所谓入教“好处”的时候，对于教外的人而言，她话语中富含的感激之情所直接指向的是一个具体的组织，即该村的天主堂。天主教会原本的职责主要应该只在宗教方面，但是由于其辖下教众面临的生产和生活问题特别突出，而问题的解决又不顺利，此时教会方面就主动出来帮助教众解决问题，虽然这在表面看来是那么的自然而然，就好像那是教会的天职似的，其实却真实反映了中国农民的组织化发展严重滞后的现实。在这样的现实下，甲氏入教其实也是一定程度的解决了她作为农民所必须解决自我“组织”问题，而之所以可以这么肯定她一定程度的解决了这个问题，关键在于她的经济问题在这个组织的关照下获得了令她满意的解决。

甲氏的个案与乙氏丙某两位的具体情况虽有很大不同，但是他们几位所遭遇的生产和生活困境在根本上却没什么不一致的，都源于经济贫困。个案二的乙氏在讲述个人的宗教生活时，对丢牛的事的讲述最为生动入情，因为一头牛是她财产的很大部分，她对牛的丢失难免着急上火，可是，当来了几个买猪的，她可以通过卖猪赚取一笔收入的时候，她又变得特别豁达起来，而将自己的豁达归功于自己的信仰。她不但为此感谢天主，而且更坚定了自己的信仰。而个案三的丙某所面临的困难主要是家庭成员的健康问题，丙某的妻子是位精神病患者，为了给妻子治病，丙某几乎使出了浑身解数，用尽了自己的智慧，他开始是诉诸科学，他带妻子自医院求治，却没有收到满意的效果，而后又求助于巫术（神婆子），甚至也想过迷信，但他所有的努力都没有获得满意的结果，最终他皈依了天主教。他从最初一直不入教，到最终入教，这当中经历的表面过程已经被他总结叙述了，然而他在这一过程中的心路历程又是怎样的情况，却没有只言片语来揭示。他这种对自己心路历程丝毫不作表述的表现使人难以准确把握他入教的心理动因，但从他平静的叙述却可以很容易的看出他内心对此问题的宁静态度。表面上看，自他入教以后，他似乎放弃了对妻子的病情进行积极求治的努力，而实际上，这个反差并非表明了他的某种逃避，他的态度仍然是积极的，但是他的具体行动却更慎重了。如果说过去他的表现有点病急乱投医的话，那么现在他则沉着的多了。

探求这些外来者为何入教，就具体的个案进行分析，做出所谓“深度描写”（Thick Description），我们不难找到一些具体原因。然而，如果仅仅是就事论事的探讨这个问题，最终就难免会一叶障目，不见泰山。还是应该回过头来关注一下宗教本身，因为信教者之所以信教，除了信教者自身的原因之外，更为关键的是宗教自身的问题。宗教作为一种文化现象和社会现象，它的存在具有公众性，它并非个人的单一的偶然的思想和行为的展现。当我们考察信教者个体时，她（或他）所表现的教徒面貌不仅生动而且深刻。由此我们就初步把握了宗教作为一种文化的和社会的存在的“活生生”的例子。然而，如果据此就可以说宗教就是某某什么之类的简单明了的事物，那也是不能令人接受的。源于人类生活的多样性，宗教也具有广泛的多样性；而源于人类生存的社会性群体性，宗教也同样具有社会性群体性。信教者个体作为单个的教徒存在虽然是宗教群体性的首要基础，但同时这也必然构成了他（或她）栖身于内的那个宗教的群体。这些外来者最初在宗教的群体之外，而后才加入了这个群体，标志她（或他）加入宗教群体内的仪式通常被看作一个开始，而实际对信教者个人而言，那更像是一个结果。这个结果的意义就在于，他（或她）并非自加入宗教那一刻起才开始认识了宗教，而是在那之前，在她（或他）像其他人一样进

行种种人生的追求和奋斗的时候就已经开始了,只不过这种开始也并不意味着最终结果是通往某种宗教,正如人们在生活中从同一起点出发却很难都在同一终点相遇一样。如果最终相遇了,最为肯定的也仅仅是结果相同,至于起点是否一致,造成根本转向的原因是否一致,则需具体的分析和探索了。如果仅仅考察造成信教者最初转向宗教的具体原因,一个最强烈的印象是偶然性,就上述三个个案而言,他们没有刻意皈依天主教的初衷,却都由于各自不同的生活原因一起进入了下营子——这个主要由天主教徒构成的宗教群体的村庄,当他们进入此地以后,对他们人生追求和个人奋斗产生了最直接和最强烈影响的除了当地的天主教以外,基本上就没有别的什么了,而他们最终皈依天主的这个结果,除了应该被看作是一个人一般的人生追求的一个可能结果以外,更为具体的也是个体对群体有某种自然的向往与群体对个体具有自然的吸引这两个方面的因素同时作用的结果。

二、外部环境——与民间信仰同处

中国的各种本土民间信仰有着自己的传统和历史,虽几经社会、历史的动荡和变革,它们的群众基础却仍然广泛和牢固。在下营子,按照行政区的划分,下营子村共辖 10 个生产队,而被称为天主教村庄的其实只是下营子六队。在这同一个行政村下,除了天主教的教民以外,其他生产队的村民绝大部分自称“信佛”或者称“没有信仰”。这些自称“信佛”或“没有信仰”的农民其实正是各种本土民间信仰的主体人群,他们并不一定具有某种正式教徒身份,但他们确实都有自己崇拜和信仰的对象。而且正由于他们缺少某种正式教徒的身份,使得他们崇拜和信仰的对象多样而复杂。

下营子村靠近县城,在县城周围的电线杆上,随处可见张贴的各种“佛讯”,2005 年“五一”期间,笔者去下营子访问,发现在红礼路的北段,几乎每隔几个电线杆就有一个上面被贴上了近期的“佛讯”,这些或被打印或出自毛笔书写出来的“佛讯”,其中的一副内容如下:

佛讯

各位大德、莲友、企业家、社会各界、农民朋友:

正泉沟罗家园正觉寺将于 2005 年 4 月 16 日(农历三月初八)举行法会,届时请到寺内观光、赏花、游玩、观着塑像等。

正觉寺管委会

所有这些“佛讯”的基本内容都大致相同,而它们常常是墨迹未干即被其他地方的寺庙张贴的“佛讯”所覆盖,可见不同地方的寺庙之间也存在着“竞争”。此外,电线杆上除了“佛讯”之外,还有“送哭郎走”的字幅也很常见,这样的字幅一般写着“天皇皇,地皇皇,我家有个夜哭郎,君子路过念三遍,一觉睡到大天亮”。这些“佛讯”和字幅其实也和电线杆上张贴的各类商业性小广告相互覆盖,因为它们都是由不同颜色的纸张构成,所以就使得那些被它们附着的电线杆显得花花绿绿,特别抢眼。所有这些景象虽使人觉得杂芜凌乱,却渲染了一种农村生活热闹、活跃的气氛。

走进下营子,在位于六队北面的十队有一座 2003 年建的小庙,名为“龙泉庙”。最近它刚刚

得到了修缮。虽然它的面积仅仅相当于一间普通民房的大小，但庙里面却供奉着“龙王，马王爷，牛王爷，桃花娘娘，土地爷”五位神。据当地人讲，最初庙里供的仅仅是各位神的牌位，只是在2005年才塑的像。龙王的像处于庙内最中间的位置，两边护驾的是马王爷和牛王爷；而桃花娘娘则居于庙内左侧，土地爷居于右侧。在三队，位于原下营子小学旧址有一座圆通寺，在2005年也开始了一系列的寺庙改造和重塑神像的活动。圆通寺有三个殿，主殿为大雄宝殿，供奉释迦牟尼、阿弥陀佛和药师佛；西侧为关圣殿，东侧为观音殿。为了容纳重新塑的佛像，圆通寺专门加高了殿顶，并特意从陕西请来一位师傅负责重塑佛像。2005年8月13日，圆通寺的所有改造重塑工程完毕，就在这一天举行了隆重的佛像“开光”仪式。这个仪式的程序如下：（一）鸣炮；（二）请师傅、会长入场，奏乐；（三）唱香赞，善男信女礼拜三佛；（四）请会长讲话；（五）请善男信女自由讲话；（六）请师傅开光；（七）开光结束。

首先，所有被邀请参加仪式的村民到齐后，由司仪宣布仪式正式开始，鸣炮，即燃放鞭炮，他们燃放的鞭炮都是响声较大的那类。在鞭炮声持续一阵后，司仪请塑像师傅和“管委会”会长入场，奏乐，乐曲是由居士使用民族乐器奏出，主要是吹奏的管乐和一些击打乐器。而后进入唱香赞的环节，在这个环节内，由被从平罗请来的一位和尚领衔，配合几位居士一起颂读佛经，同时，村民当中的善男信女有秩序的向佛像叩头敬香，即礼拜三佛。接下来的两个讲话环节其实并没有进行，因为被要求讲话者都没有讲话的意愿。紧接着司仪宣布了这次仪式的最重要环节，请塑像师傅为佛像“开光”。这个环节的开始也鸣放了鞭炮，鞭炮声一落，早已等在佛像旁负责为佛像“开光”的师傅——王师傅立即登上佛像前的高台，他随身携有一把梳子，一条毛巾，两支毛笔。一登上高台，这位红锦披身的王师傅首先揭下了盖在佛像上的红布，然后用毛巾象征性的擦了擦佛像的脸，并用梳子为佛像梳头，最后用两支毛笔在佛像的双眼、双鼻孔、嘴、双耳孔、头顶、前胸、双手心、双脚心各点一下。在王师傅用毛笔在佛像的相关位置点的过程中，一直有一个人在庙外举着一面镜子和他配合动作，每当举镜人将自然光线反射到佛像相关位置时，王师傅才会在那个位置落笔。而类似的程序，每个新塑的佛都要经历一遍，而这些佛大大小小总共有11座。在王师傅为佛像“开光”的过程中，和尚和居士在一旁为正在“开光”的佛像诵经，不同的佛诵不同的经。而村民中善男信女也在诵经声中不停的叩头礼拜。整个“开光”的环节持续了近一个钟头，而这个过程都被会长之子用摄像机录制了下来。最后，司仪宣布“开光”结束，此时的那些善男信女就开始为这些已经被“开光”的佛像烧纸。就这样，整个“开光”仪式圆满结束。



圆通寺开光仪式



圆通寺关圣殿的祈祷者

无论是龙泉庙还是圆通寺，他们都是由村民自己捐钱、捐物自发的集资修建的。并且他们通常都要组建一个“管委会”，由队长或其他有较高威信的村民担任会长，专职负责组织和筹划有关寺庙的一切事务。尽管整个下营子只有这一大一小两座庙，但这两座庙却包容了下营子村民所具有的民间信仰的所有对象及全部内容。在下营子，具有民间信仰的村民平时主要忙于农业生产，并不能经常性的利用这两个寺庙进行相关的活动，不过，每逢重大礼仪节日，例如：丧葬礼仪，农历七月十五的“鬼节”，农历十月初一祭亡者等，村民都自发的组织“庙会”，其主要内容除了凭悼亡者以外，其他的内容倒是不多见。每到这个时候，凡是家里有亲人亡故的村民都是“庙会”活动的主体，这些村民从各个生产队（六队除外）汇集到龙泉庙或者圆通寺，因为圆通寺规模相对较大且交通便利，因此它的庙会所吸引的民众经常是最多。相比之下，龙泉庙就显得有些冷清了。其实当地的村民心目中最看重的也就是对亡者的祭奠，所以，庙会当中，人们的活动主要是为亡者烧纸，同时也会向庙里的神灵祈祷，诉说烦恼，求吉禳灾。在这些人当中，有的人是专门来为亡者祭祀亡灵，有的人是专门向神灵祈祷平安，还有的人二者兼而有之。当然，也有一些人并非总是专门前往寺庙祷告，但也认为可以享受神灵的保佑，因为这神灵栖身的庙宇毕竟为他们自己捐钱捐物所建，到庙会活动最为频繁的都是那些为故去的亲人祭奠亡灵的人。一般情况下，庙会活动的内容当中一般并不包括戏曲演出之类的娱乐活动。这些以祭奠亡灵为主要内容的庙会活动，对于那些没有亡灵可以凭悼的人而言，其实并无特别的意义。

也许因为圆通寺是下营子除六队以外村民集中进行信仰活动的主要地点的缘故，六队的天主教徒习惯上将他们自己之外的那些民间信仰者笼统的称为“佛教徒”或“信佛的”。在下营子，无论是正式的天主教徒，还是那些被笼统的称为“佛教徒”或“信佛的”的民间信仰者，他们之间在宗教精神上却都是开放的，相互肯定并相互理解的。虽然他们都天然的自豪于自己所信仰的“宗教”，也习惯站在自己的信仰的立场方面说话，不过他们也仍然强调他们在信仰方面的共性，那就是无论是信天主还是信佛，都是要讲



民间信仰中的烧纸祭奠祖先

求“行善”。他们普遍表示，“信哪个教都一样，信教也是为了行善，信教不同是宗教的传统不同”，“教门不同，各信各的，互不干扰”。尽管有个别天主教徒提到“信天主可以使灵魂得到永生”这样的教义内容，但绝大多数人并没有从教义的角度阐释他们之间信仰的差别，而只是特别强调他们的宗教实践之间的共性。当然，除了被他们强调的这些“共性”以外，他们作为不同“宗教”的信仰者，他们之间的差别也很明显，最突出的就是体现在丧葬礼仪方面。在下营子，除了六队的天主教徒，其他村民的丧葬礼仪基本都采取了中国民间的传统形式，而这个传统形式的一个核心内容就是烧纸。无论是比较简朴的传统葬礼，还是相对隆重铺张的传统葬礼，烧纸都是必须要做。可是，天主教徒的葬礼是不烧纸的，因此，如果某个天主教徒的一个非天主教徒亲属故去了，那么他（或她）通常采取的是不参与其葬礼的原则。即使这个天主教徒会出现的葬礼的现场，那么他（或她）也会很谨慎，绝对避免自己有任何不符合天主教教义的行为，例如烧纸或类似这样的活动，他们作为天主教徒都不会参与。在一个中国传统的葬礼的场合里，天主教徒这种严格的恪守自己宗教

教义的做法也许会使他们自己显得与别人很不协调，但他们的做法通常都得到了人们的理解和尊重。

当然，尽管下营子的天主教徒与其他民间信仰者之间相处融洽，他们既不因为各自信仰的信条不同而发生教义论战，也不因为宗教实践上的细微差别而互相排斥，但是，他们同处一地，客观方面的矛盾也是无法避免的。而最为突出的就是各队之间的婚姻关系对村民宗教信仰的影响。特别是对天主教徒来讲，婚姻的一娶一嫁直接改变着天主教徒人数的增减，因此，下营子六队天主堂方面对本队天主教徒的婚姻有着一定的约束和规定。为了使天主教徒的数量保持在理想的水平，并且使教徒的信仰在不同的生活环境下能够持续保持一个谨严的面貌，六队天主堂方面规定：本村的女子外嫁，男方必须入教。因为本村外嫁的女子几乎全部为天主教徒，所以，如果她们的未婚夫不是教徒，那么可以想象，这些外嫁的天主教女教徒的婚后宗教生活肯定会面临一定程度的困难。而这样的困难发展下去，就很容易导致她们不能保持自己的信仰。因此，这样的规定在教会方面来说是很必要的。当然，这样的规定并不具备法律上的强大约束力，所以在实践上有时也难免会打折扣。而且，即使有些人遵循了这样的规定，因为结婚才是这些人主要的目的，所以他们入教之后并不习惯恪守天主教教义所规定的生活方式，他们还是习惯于自己过去的信仰和生活方式。

但是，至少在目前来讲，过分的担心婚姻关系方面给天主教造成的问题也是不必要的。因为婚姻关系并非单向性的，六队除了向外嫁出自己的天主教女教徒以外，同时也在不停的娶进队外的女子。而这些嫁入的女子除了数量不大的天主教教友之外，大多数都是教外人士。而这些由于婚姻关系而进入六队的“外来者”，无论她们各自出于什么样的具体原因，最终真正皈依天主教的人还是她们当中的大多数。

三、历史与现实——天主教本土化思考

本土化，简而言之即具有本土特色，这是一个既具有动词词义也具有名词词义的双重意味的概念化词语。天主教在中国的本土化即天主教在中国获得本土特色的演进过程及其阶段性成果。天主教自古代传入中国后，虽然几经历史发展的曲折演进，但它的本土化努力却一直持续，从未中断。今天，在下营子天主教村庄所呈现的天主教面貌，其实正是与天主教在中国的本土化历史一脉相承的一个阶段性成果的微小缩影。而在这个微小缩影当中所呈现的天主教面貌，它既有动态的内容也有静态的内容。在这当中，动态与静态的内容之间并非绝对区别、不能同一。这两个方面的内容之间具有本质的联系与内在的张力，它们共同构成一副天主教本土化的生动实例。

19世纪末期，自欧洲圣母圣心会传教组织的桑神父到宁夏传教开始，天主教便逐渐在下营子建立起了自己的一块“领地”。历经几代中外传教神父披肝沥胆，艰苦卓绝的传教工作，使得天主教——这一西方的传统宗教在中国西部的一个偏远农村扎下了历史的根基，而在今天来讲，下营子天主教村庄本身标志了自欧洲进入中国的天主教在中国获得本土特色的一处历史遗产。这样的一处遗产，不但承载着历史的凝重和深远，而且也正经历和改变着它自身的现实面貌。一百多年前，当精明务实的桑神父和闵神父先后用白银买下土地，吸引贫苦的农民前来耕种的时候，他们未必全然知晓自己所做一切的历史意义。但今人可以从后来的结果看出，当时二位神父所买下的土地正是他们传教所乘的“航船”，凭着这样的航船，使得他们的传教工作得以在中国近代

社会动荡不安的现实大海中艰难进行。作为天主教教职人员的神父，他们原本要做的应该仅仅是布道传教，其实是不包括安定流民，组织生产，稳定社会的职责和内容的。然而，面对残酷的现实，一些早期在中国西部农村传教的神父们毅然担起了这些原属份外的职责和义务。这样做的结果使得他们获得了贫苦失地农民的接受和爱戴，同时也使得他们具有了天主教神父和社会生产组织者的双重身份和面貌。而且从这以后，似乎这些神父及其后继者再也没有真正还原他们自己作为天主教神父的单纯身份和面貌。1991年底，原籍陕西的赵勇峰神父自神学院毕业后，即被派到下营子天主堂任本堂神父。也许赵神父到来之初，下营子六队的教民仅仅知道自己的教堂又来了一位本堂神父。但是，赵神父在来的之后所做的一切却不仅改变了六队教民对他的初步印象，而且还极大的改变了六队教民的生产生活以及精神面貌。赵神父来到六队以后，面对六队教民贫困的生活以及队内经济的落后面貌，他首先想到的是根据党的富民政策带领六队村民致富奔小康。他以一个天主教神父的耐心和关爱，向六队村民悉心讲述国家的相关法律法规以及各项经济制度和政策，坚定的鼓励村民走发展生产，合法致富的正确道路。在他的努力下，村民们的生产积极性终于活跃起来，经过不断辛勤的劳动，日子一天天好起来了。当然，作为以关爱人类灵魂为己任的一位天主教神父，在带领村民大搞经济发展的同时，赵神父也从未忽略农村精神文化生活的建设。赵神父所做的一切，也许是地球另一端的某国天主教神父所根本不能想象的，其实赵神父自己事前也未必能有些许的预料。是什么原因导致了这样的事情？一个可以肯定的根本原因就在于中国农村——特别是西部农村的贫困落后，而中国农村的贫困落后也是中国现实国情中最具现实影响力的方面。在这样的现实影响力作用之下，天主教自进入中国——特别是贫困落后的乡村时候起，它就已经被深深的烙上了本土化的印记。当然，这样的本土化印记的具体表现也是多方面的。在中国农村的发展正遭遇经济发展和组织发展都严重滞后的局面下，天主教的神父们有时也担当起了组织农村经济发展的重任，也许这是一种对社会不得不做出的额外贡献。中国农村的发展道路其实还很漫长，特别是西部农村的发展更是面临比其他地区更多更大的困难。在这样的背景下，赵神父在下营子六队所做出的“额外”社会贡献，也许昭示着中国天主教今后在西部贫困乡村传教的一个必由之路。而即使可以绕开这个“必由之路”，却无论如何也绕不开中国西部农村的贫困现实。无论采取何种传教形式和途径，如果不首先考虑中国农村的现实情况，那么，不管做出多少实际努力恐怕都是无济于事。

如果说那样的“额外”贡献还是可以刻意避免的话，那么，与传教本身直接相关的其他方面的问题就又是另外一种特点了。就天主教自身的传统而言，向人群布道传教才是天主教传教人员的第一职责。如何衡量这个第一职责履行的好与不好，可以从两个方面的结果来加以考察。一方面是要考察接受天主教教义，并最终皈依天主教的教民人数，即数量考察；另一方面是考察教众对天主教教义的理解程度和认同程度，即质量考察。当然，一位传教人员履行职责所受的条件限制除了来自自身主观方面的原因以外，客观环境——特别是有着悠久历史和传统的人文环境，会对传教人员的传教活动和传教结果发生细腻深刻的影响。而这主客观两个方面的限制和影响，其实都不是以任何个人意志为转移的。因此，那种想要传教人员在履行职责方面做到尽善尽美的想法是根本无法实现的。而考察这个第一职责的意义其实根本的在于总结经验教训，为今后的天主教传教工作提供有益参考。

下营子六队的村民基本上都是天主教徒，细究起来，这既是继承历史的结果也有现实努力的结果。在六队，有很多家庭都是自祖上几代开始就皈依了天主的天主教传统家族，这样家庭的后代

子女及其家庭一般也都传承了家族的天主教信仰。而自队外进入的“外来者”，他们当中的绝大多数最终也都皈依了天主教。因此，从人数上讲，至少在六队的范围内，天主教的传教活动相当成功，不过这个成功主要依靠的首先是传统势力，即历史，其次才是传教人员的个人努力。历史的传统是自然的起着它的作用，它持续而稳定。有一个显著的例子可以很好的说明这一点。在整个下营子（共计 10 个生产队）及其周围地区，共有 900 余天主教徒。除了六队的 400 余人外，其余 500 余人都零散的分布在下营子以外的周围地区，也就是说，就整个下营子 10 个生产队而言，除六队以外的另外九个生产队所拥有的天主教教徒人数非常之少，而且即使是这数量相当有限的教徒之中，原属六队的教徒就占了大部分，他们主要都是因为婚姻关系离开六队进入其他几个生产队。占六队以外 500 余教徒的绝大多数其实都不在下营子范围之内，他们是在下营子周围的乡镇和城市零散居住。这些人之所以为天主教徒，大多源于他们的家族传统，因为他们当中的绝大多数都出身于六队传统的天主教家庭。当地人称造成这种现象的原因为“家族传教”。从这个现象可以看出，下营子天主教传教活动实际上是以所谓“家族传教”为主角，专职传教人员传教为配角在进行。这样的主配角定义，主要依据的标准就是传教人数。

家族传教，即在一个具有天主教信仰传统的家族内部的传教关系和活动。尽管并不能等同于天主教教职人员的专业传教，但是在这样的家族内，凭借有信仰的家族成员对那些还没有皈依天主的家族成员施加的内部影响，往往使得作为家族外的职业传教者的工作变得简单和轻松了许多。毕竟下营子六队本身即为天主教本土化的一处历史遗产，“家族传教”应该可以被看作是这处历史遗产自身所具有的传统优势。然而，仅仅凭借着这样的一种优势，下营子的传教活动在本质上仍然没有根本超出六队范围。“家族传教”不过是队内传教的天然延续，其实不应该算作真正的队外传教。在当地，有一位在村民中颇有威信的教民认为天主教之所以传播慢，其主要原因就在于：一是传播方式落后；二是天主教教义严谨，不利于传教人员的个人发挥。说起传播方式落后，这里主要强调的是具体的传教手段的落后。因为就目前而言，天主教组织下营子的传教活动基本上没有采取任何现代化的传播手段。如果深究一下这个问题，根本的还是源于中国西部农村的社会发展普遍落后，也即前文提到的那个无法绕开的一个现实问题。无论是作为教会组织的教堂还是作为教职人员的神父，二者都是贫穷的。在经济条件限制下，尽管不能说神父根本无法向六队以外发展教徒、增加教民总数，但是，想要在现有的贫困条件下有一个大的发展，却绝非轻而易举。另外，在下营子天主堂，本堂神父是唯一的神父，而他所承担的教务却并不轻松，除了日常组织当地教民进行必要的宗教礼仪和活动以外，他还必须不时的到下营子之外其他教众集中的地方组织相关的宗教礼仪与活动，以及到其他的堂口临时帮助工作，因为各处的教堂都存在教职人员不足的问题。

教职人员的不足无形中加重了现有教职人员的工作负担，但是这个困难却并非短期内可以克服，因为这个问题本身也是要在天主教总体发展获得一个长足的进步以后才可以真正解决的，而今天所有天主教教职人员的工作的未来意义也正在于此。所以，如果说经济条件的限制源于客观，实难以克服的话，那么，为了做好目前的工作同时也是为天主教的总体发展贡献力量，充分发挥教职人员的个人才智就是目前一个很关键的努力方向了。当然，如果换个角度来讲，现有教职人员本身也是客观的，他们也是不可避免的具有这样或那样的自身局限。因此，要求他们充分发挥个人才智是一方面，但也要抱有一个实际客观的态度，不能强人所难。从最初的桑神父闵神父，到第一位国籍神父陆神父，再到后来的赵神父，这些都是充分发挥个人才智的鲜明例子，

也许他们的具体做法已经不具备现实的可操作性了，但至少他们的工作思路应该是没有过时的。而他们工作思路的根本特点就在于面对现实并适应现实，但绝不安于现状，通过合理有效的工作，积极的推进自己的传教事业，具有那种有条件要进行传教工作、没有条件创造条件也要进行传教工作的勇于开拓进取的献身精神。其实这也是一个弹性很大的工作方式，并不是说一位神父就必须达到一个什么样具体的标准，根本的还是要求教职人员顺应现实的发展需要，积极的开展各自的工作。在下营子，除了六队以外，仍然还有九个生产队，这九个生产队其实应该算是下营子天主教传教工作最先加以关注的地方，也应该是当地天主教教职人员传教工作首先应该努力的方向。

如果说当前的传教工作面临这样或那样的现实问题，因此教职人员就不能很顺利的展开各自的工作，那么，在经过一番积极的拼搏和努力之后，无论如何都会打开一个传教工作的新局面。而一旦真正的传教工作得以展开，新的问题也就接踵而来。前文提到的那位当地教民就天主教传播慢而总结的两个原因，其中的第二条，即天主教教义严谨，不利于教职人员的个人发挥，其实道出了一个在传教过程的一个核心问题，即教义传播问题。而这个问题是自利马窦开始就一直是困扰在中国进行传教的天主教传教人士的一个重大问题。以利马窦为代表的那些最初在中国进行天主教传教工作的欧洲传教士们，为了迅速有效的在中国这个完全在天主教世界以外的国家发展教徒，他们不得不采取了许多成功的、但在今天看来却很功利的做法。而在教义传播方面，最体现其功利性的做法就是他们采取的“西体儒服”的教义宣传策略。因为这个做法的收效很大，所以也就对后来传教士的工作产生了深远影响。尽管类似的做法主要也是迫于中国的现实国情而不得不对天主教原教义进行的某种本土化改造，但是，这种功利性的做法短期内所获得的传教成就并不能掩盖在一个更长的历史时期内所造成的消极影响。天主教自身原本就具有自己独立的教义教条和信仰体系，而“西体儒服”的做法在本质上伤害了天主教自身的独立性，使得最终得以在中国扎下根基的天主教一直依附在中国自己的历史传统的教义教条和信仰体系之下。一旦离开中国人自己的传统信仰，天主教的教义及其思想其实仍然只能算是游离于中国人的观念体系之外的、一种从未真正被中国人接受的纯粹外来思想。一个中国人，即使是天主教徒，他也只能比照自己作为中国人原有的信仰来认识和接受天主教思想。这样的情形，就类似一个还没有真正掌握一门外语的人常常做的那样，他总是习惯于把什么都先翻译成本国语，然后再去寻求相应的外语答案，那么这只能说明他的外语还需要一个本国语的拐杖，这个拐杖的存在表明他对那门外语其实并未真正通晓。前文已经提到，一位自六队之外嫁入六队的年轻女性，当她认可并接受了神父给她讲述的一些道理之后，她很自觉的要求加入天主教。从这里不难发现，决定她皈依天主教的原因并非是她接受了某种信念，而是接受了某些道理。作为一种宗教，其教义本质昭示的应该是信念，信念和道理直接相关，但绝非等同，因此，在这当中还是可以看到某种“拐杖”的影子。这个“拐杖”的存在，既表明了教徒在信仰上还要继续向信念层次发展，也表明了信仰向信念发展的现实困境，而这个现实困境也来自天主教在中国本土化历史的渊源。前文也同样提到，在下营子的天主教群体其实是与周围的本土民间信仰者同处的。那些被六队天主教教徒称为“信佛的”或自称“没有信仰”的村民，他们以教外人士的角度阐发了自己对天主教的认识，也间接反映了天主教教义传播所面临的问题。那些村民普遍认为，“信哪个教都一样，信教也是为了行善，信教不同是宗教的传统不同”，“教门不同，各信各的，互不干扰”。类似这样的表达以那些民间信仰者为主，但是也有数量不少的天主教教民持与此基本一致的看法。不能说这种对自己天主教教

义和信仰的个人解释，都是直接来自传教人员传播教义时对教义解释的自由发挥，但是，作为职业的传教人员，在传播教义方面却原本就负有最根本的责任。然而，既要保持天主教自身教义教条和信仰体系的独立完整，同时还要方便人群理解和接受天主教教义和信念，这实在是现实的传教工作中直接面临的一个两难问题。这样一个两难问题之间所体现的内在张力，既纠缠于历史，且局促于现实。然而无论这个问题包含多么沉重的历史包袱，还是面临多大的现实困难，这个问题也必须被加以解决，因为这毕竟是天主教在中国获得新的发展所必需要做的。

就已有的历史记录来看，凡自中国以外进入中国的那些外来宗教和思想，如果没有经历一个本土化的过程，是很难真正融入中国的思想体系的。佛教、伊斯兰教、基督教——天主教、皆是如此，概莫能外。而这当中，最终佛教的本土化程度最高，其在中国历史与现实的影响无论是深度还是广度，都远非其他外来宗教可以望其项背。佛教在中国的本土化或曰中国化的巨大成果，提供的是一个既有的成功范例。然而，这样的一个既有的成功范例虽然标志了外来宗教在中国实现本土化的最高成就，但是这也并不意味着佛教的本土化道路和模式就是所有外来宗教的唯一选择。其他的外来宗教还是必须也必然要走出自己的本土化道路、创造出自己的模式。与其他外来宗教相较，天主教的本土化程度还并不理想，而想要达到一个理想的本土化程度，仍然有很长的道路要走。千里之行，始于足下，天主教本土化程度的不断提高，还是需要从现实工作的一点一滴开始，扎实做起。

参考文献

- 1、《惠农县志》，惠农县志编撰委员会编，宁夏人民出版社，1996年。
- 2、《平罗县志》，平罗县志编撰委员会编，宁夏人民出版社，1996年。
- 3、《平罗纪略·续平罗纪略》，平罗县地方办公室编，宁夏人民出版社·宁夏人民教育出版社，2003年。
- 4、《宁夏回族自治区平罗县地名志》，平罗县人民政府编印，1987年。
- 5、《石嘴山市志》，石嘴山市志编撰委员会编，上、下册，宁夏人民出版社，2001年。
- 6、杨堃：《民族学调查方法》，中国社会科学出版社，1992年。
- 7、江帆：《民俗学田野作业研究》，山东大学出版社，1995年。
- 8、凌纯生、林耀华：《20世纪中国人类学民族学研究方法与方法论》，民族出版社，2004年。
- 9、汪宁生：《文化人类学调查——正确认识社会的方法》，文物出版社，2002年
- 10、黎熙元 何肇发：《现代社区概论》，中山大学出版社，2002年。
- 11、黄剑波：《“四人堂”纪事——中国乡村基督教的人类学研究》，中央民族大学博士论文，2003年。
- 12、刘静山：《下营子天主堂简史》（手稿本），现藏宁夏天主教银川总堂。
- 13、汤开建 马占军：《晚清圣母圣心会宁夏传教述论（1874—1914）》，载《西北民族研究》，2004年第1、2期。
- 14、费孝通：《江村经济——中国农民的生活》，商务印书馆出版，2000年。
- 15、庄孔韶：《银翅——中国的地方社会与文化变迁》，生活·读书·新知出版社，2000年。
- 16、杨懋春：《一个中国村庄——山东台头》，张雄 沈炜 秦美珠（译），江苏人民出版社，2001年。
- 17、刘倩：《南街社会》，学林出版社，2004年。
- 18、费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京大学出版社，2004年。
- 19、贺雪峰：《新乡土中国——转型期乡村社会调查笔记》，广西师范大学出版社，2003年。
- 20、庄孔韶：《人类学通论》，山西教育出版社，2004年。
- 21、夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，中国人民大学出版社，2003年。
- 22、【美】克利福德·格尔兹《文化的解释》，韩莉（译），译林出版社，1999年。
- 23、苟志效 陈创生：《从符号的观点看——一种关于社会文化现象的符号学解释》，广东人民出版社，2003。
- 24、钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，2000年。
- 25、牟钟鉴 张践：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社，2000年。
- 26、康志杰：《基督教的礼仪节日》，宗教文化出版社，2003年。
- 27、巴博：《天主教礼仪问答》，中国河北信德室出版，1999年。
- 28、马邻德 吾淳 汪晓鲁：《宗教——一种文化的现象》，上海人民出版社，1987年。
- 29、吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，2002年。

- 30、张志刚：《宗教文化学导论》，东方出版社，1996年。
- 31、张志刚：《宗教学是什么》，北京大学出版社，2002年。
- 32、布林·莫利斯：《宗教人类学》，周国黎（译），今日中国出版社，1992年
- 33、【英】菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》，金泽 何其敏(译)，中国人民大学出版社，2004年。
- 34、【美】克里斯蒂安·乔基姆《中国的宗教精神》，王平 张广保 沈培 李淑珍（译）中国华侨出版公司（北京），1991年。
- 35、【美】托马斯·奥戴：《宗教社会学》，胡荣 乐爱国（译），宁夏人民出版社，1989年。
- 36、【美】罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，尹今黎 张蕾（译），袁亚愚（校），四川人民出版社，1991年。
- 37、【美】弗雷德里克·J·斯特伦：《宗教生活论》，徐钧尧 魏道儒 刘靖华 江亦丽（译），今日中国出版社，1992年。
- 38、【法】谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》（增补本），耿升（译），上海古籍出版社，2003年。
- 39、严耀中：《中国宗教与生存哲学》，学林出版社，1991年。
- 40、秦家懿 孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华（译），三联书店，1990年。
- 41、李亦园：《宗教与神话》，广西师范大学出版社，2004年。
- 42、《基督教文化学刊——神学的公共性》（第11辑），中国人民大学出版社，2004年。
- 43、古伟瀛主编：《塞外传教史》，台湾光启出版社，2002年。

后记

民族学/人类学在国内并非所谓“显学”，但它却是我个人报考攻读硕士学位的理想学科。经过三年的专业学习，我的学术功底日益加强，对这个学科的认识也较以往更深刻，使得我对这个学科的喜爱更加理性和深入。在作为三年研究生学习的一个主要总结——学位论文中，我倾注了我自己对这个学科的所有喜爱之情以及学术实力。我的论文从选题、开题到正式开始，我衷心感谢我的导师赵慧研究员以及学位点众位老师：孙振玉教授、梁向明教授、马宗保教授、周传斌教授对我的悉心指导和帮助，如果没有导师和学位点众位老师专业、耐心的指导和启发——特别是周传斌老师在选题上对我的启发以及相关的资料和技术支持，我将很难顺利开展自己的学位论文的准备和写作。而我的专业导师赵慧，她三年来始终如一对我的学业指导和情感关怀，更是我在校学习和生活能够顺利愉快的根本保证，对此，我万分感激并将一直铭记。

我的学位论文应用了民族学/人类学经典的田野工作法，而我进行田野工作的所在地——下营子是我学术实践的一个良好起点。在下营子，我初次尝试将自己所学有关民族学/人类学的理论知识付诸实践，特别是通过对田野工作法的实际体验，使我在学术理论的基础上也获得了一些自己的见解和认识。在这里，我要特别感谢下营子的当地村民，他们既淳朴、厚道，又热情、耐心。在我十数次的前往当地调查的过程中，他们始终给予我最宝贵的帮助和支持。如果不是这样，我的田野工作就将难以获得令我满意的最终结果。此外，宁夏天主教教会组织的魏微神父、赵勇峰神父在我进行田野调查和资料取证过程中，始终给予我有力的配合和帮助，为此，我再一次衷心表示感谢。

2006年3月于银川

作者简介

李昕(1978—)，女，汉族，河南淮阳人，宁夏大学人文学院历史系民族学专业2003级硕士研究生；主要研究方向为民族文化。

科研成果：

参与自治区政府课题《宁夏通志·民族宗教卷》，2003年立项。

论文《回族民间传说中祈雨事象的文化释义》，发表于《固原师专学报》，2005年第1期。

参与宁夏大学社会科学研究基金项目：《宁夏基督宗教区域性发展研究》，2005年立项。