



教育部人文社会科学重点研究基地 中央民族大学中国少数民族研究中心丛书 中国少数民族地区基督教研究系列

徐永志 / 著

融溶与冲突

——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究

民族出版社



融溶与冲突

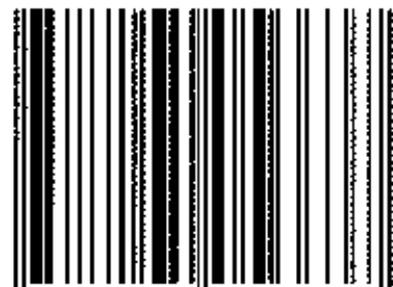
——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究

RONGRONG YU CHONGTU—JING MU MINGUO JIAN BIAN XIAO SHU MINZU YU JI TU ZHUYI JIYUAN

责任编辑 / 高洪宝



ISBN7-105-05663-0



9 787105 056637 >

ISBN 7-105-05663-0/K · 597

(汉323)

定价：20.00元



教育部人文社会科学重点研究基地
中央民族大学中国少数民族研究中心丛书
中国少数民族地区基督教研究系列

徐永志 / 著

融溶与冲突

——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究



RONGRONGYU CHONGTU

—QINGMINGLU QIANSHIYANJIAOXITAOYISHU MINZUYU JIJIU ZONGJIAOYANJIU

民族出版社

责任编辑:高洪宝

封面设计:刘家峰

图书在版编目(CIP)数据

融溶与冲突:清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究/
徐永志著.—北京:民族出版社,2003.7

ISBN 7-105-05663-0

I. 融… II. 徐… III. ①少数民族—关系—基督宗教—中国—清后期②少数民族—关系—基督宗教—中国—民国
IV. B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 065316 号

民族出版社出版发行

(北京市和平里北街 14 号 邮编 100013)

<http://www.e56.com.cn>

民族出版社微机照排 迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2003 年 4 月第 1 版 2003 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:7.75 字数:200 千字

印数:0001—1000 册 定价:20.00 元

该书如有印装质量问题,请与本社第二汉文编辑室联系退换

(第二汉文编辑室电话:64228001)

本书由教育部人文社会科学
重点研究基地基金资助出版

内容提要

本书从地域民族宗教信仰与社会生活方式演化的相关分析着眼，对处于清末民国间社会变迁大环境中的边疆少数民族与基督宗教传布的相互关系及其影响进行了初步而系统的考察，力图在历史的整体面貌中，揭示基督宗教在该类型区不同地域、不同民族范围内传播的特殊性。

研究表明，由于西教会采取了基督宗教“处境化”的传教策略，此期间边疆地区部分少数民族中的一些群众皈依了基督宗教信仰，但传统民族文化的惯性力量，使奉教者一般具有宗教求索和世俗功利两类交错互渗的信仰取向，始终没有脱离传统的民族宗教意识。西教的浸入也造成了各族人民群众与外国教会关系的紧张，引发了一系列的政治、宗教、文化冲突和群众性反教斗争。但同时它又以跨文化的宗教传播为引桥，进一步沟通了封闭、蒙昧、落后的边疆少数民族地区与近现代社会文明的联系，促进了后者社会形态的转型。清末民国间基督宗教在边疆少数民族地区的传播是在特定历史条件中、在历史合力的作用下的中西民族文化的冲突、适应和交融。

前 言

本书是教育部人文社会科学重点研究基地第二批重大项目《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状研究》成果之一，本书的出版，得到教育部人文社会科学重点研究基地基金资助。

2000年9月，中央民族大学中国少数民族研究中心被教育部批准为重点研究基地。申报基地时，《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状研究》是本中心提出的三个重大课题之一。基督宗教（包括天主教、东正教和新教）在中国的传播史，一直是中西文化交流研究引人关注的重大课题，著名学者陈垣、冯承钧、方豪等都有令人瞩目的成果。西方关于基督宗教在中国传播的著述也不胜枚举，如元代“也里可温”是来自欧洲的人主教徒的蒙古语称谓，基督宗教在蒙古等少数民族历史上有过重要影响。从鸦片战争至1949年，基督宗教在西南、东南一些少数民族以及北方蒙古、朝鲜等民族中有过较广泛的传播。有关少数民族地区基督宗教传播史的研究，国外比较关注，出了不少研究著作，可是，在国内这方面的研究相对比较薄弱，成果不多，有些方面的研究仍



是空白。为了弥补这方面的不足，本中心确定了这一立项课题，进行本课题研究，对于探讨少数民族历史文化，正确认识对待外来文化，吸取历史经验教训，增强中华民族凝聚力，维护祖国统一，无疑有着重要的学术价值和现实意义。近年来，由于历史的原因，基督宗教仍在少数民族地区传播和发展，这一现象已引起人们的注意，成为学界调查研究的课题。研究少数民族地区基督宗教的现状，对于贯彻党和政府的民族宗教政策，正确处理宗教事务中的对外关系，维护民族地区的稳定，有着十分重要的现实意义。

基督宗教在中国传播，与少数民族地区有着十分密切的关系。隋末、唐、宋及元代基督宗教两次传入中国，都是首先进入边疆少数民族地区。包括景教、天主教、基督新教、东正教等教派都先后涉足或落地于边疆少数民族地区。特别是清末民国年间，在西方列强大肆侵略中国之际，出现了西方基督宗教在中国传播的高潮。基督宗教一方面在沿海内地建立传教布道基地，另一方面也大举浸入边疆少数民族地区，加紧进行宗教皈依活动，使苗、彝、傣、怒、景颇、拉祜、佤、布朗、哈尼、黎、高山、蒙古、朝鲜等民族中部分或大部分人受过基督宗教影响。这一时期基督宗教在少数民族地区传播之快、活动地域之广、影响之大，都是前所未有的。因而对清末民国间边疆少数民族与基督宗教进行研究，有特别重要的学术价值和现实意义。

学术界对清末民国年间基督宗教在边疆少数民族地区传播之研究早已起步，并有一定数量的调查报告和著述问世。由于各种原因，这一研究还不深入，长期以来，并未引起足够的重视。为了弥补这一缺憾，徐永志先生选择这一题目潜心

研究，完成了《融溶与冲突——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究》这部力作。

徐永志先生受过系统的历史学专业训练，获历史学硕士、博士学位。他长期从事中国近代史、中国近代社会史的教学与研究，并有丰硕的研究成果。1998~2000年，他在中央民族大学从师著名史学家王钟翰教授进行博士后研究，完成博士后研究工作报告——《清末民国间边疆少数民族与基督宗教》。著名史学家蔡美彪先生评价该报告“从整体上对清末民国时期周边少数民族地区基督宗教的传播状况进行系统研究，具有重要的理论研究价值和学术意义。作者依据大量调查报告，在充分吸收中外有关研究成果的基础上，对边疆各地基督宗教作了多视角、多层面的论述，着重揭示了基督宗教对处于中国近现代社会变迁大环境中边疆少数民族的影响，以及不同地区民族在文化冲突和交融中的异质文化合流表现出的特殊性。资料丰富，结论有据，观点明确。把基督宗教在边疆地区的传播作为一个课题进行全面综合研究，也有创新意义。”

徐永志先生对于清末民国间基督宗教在边疆少数民族地区传播的研究功底深厚、特长突出。2000年本中心成立之时，便受聘为本中心兼职研究人员，参加《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状研究》课题组。他认真负责，一丝不苟、兢兢业业，连续发表了《清末民国间边疆少数民族地区教会学校述略》、《景教在中国少数民族地区的传播》、《清末民国间边疆少数民族基督徒群体探析》等多篇学术论文。他在博士后研究工作报告的基础上，继续深入进行清末民国间边疆少数民族地区基督宗教专题调查研究，修改补充，将历

史文献与民族学调查资料紧密结合，运用多学科综合研究方法，最终出色地完成了这一成果。该书全面、系统、深入、细致地论述了清末民国年间基督宗教与边疆少数民族地区传播的历史状况，多发独到新见，拓展了少数民族基督宗教研究领域，也为中国基督宗教传播史研究增添了新的活力。

此书是《中国少数民族地区基督宗教传播的历史与现状研究》一个公开出版的成果，课题组其他研究成果也将陆续出版。课题结项后，本中心将尽力创造条件，争取把这一研究继续做下去。希望能得到关心这一研究的各界、各方面人士、学界同仁的大力关照与支持。

教育部人文社会科学重点研究基地

中央民族大学中国少数民族研究中心主任

《中国少数民族地区基督宗教传播的历史与现状研究》

课题组负责人 祁庆富

2003年3月1日



Abstract

In the book, a preliminary but systematic investigation will be made of the interaction between the spread of Christianity and frontier ethnic minorities living in the environment that witnessed great social changes that occurred during the period from the late Qing Dynasty to the Republic of China (under the rule of the Nationalist). The impact of the interaction will also be studied. While the focus is on a relevant analysis of the evolution of religious faith and way of social life of the regional ethnic minorities, an effort will be made in a comprehensive historical perspective to reveal the special characteristics of Christianity development that was experienced in different regions of the ethnic areas and by different ethnic groups.

The study has shown that contextualization strategy adopted by Western Churches resulted in religion conversion only among part of the natives in part of the frontier ethnic areas, whereas other people living the same areas never cut themselves from the traditional ethnic religious consciousness because of the impact of the inertial force coming from the traditional ethnic cultures that had led to the belief orientation that mixed general religion pursuit with secular utility. The infiltration of Christianity also brought tension to the values of ethnic religious relationships and caused a series of political, religious and cultural conflicts and even gave rise to anti -



Christianity mass struggles . With cross - cultural religion spread as a approach , however , Christianity bridged the gap between isolated , unenlightened and backward ethnic regions in border areas and the civilization of the modern society , which strongly promoted the leaping change of the social forms in the ethnic community . In short , the Christianity spread in the ethnic regions of the frontier areas during the period from the late Qing Dynasty to the Republic of China took place under the special historical condition and could be ascribed to the conflict , adaptation and blending of the national cultures between China and West under the joint forces of the history .

第四章 形形色色的洋教会	(69)
一、主要教派团体的地域分布	(69)
二、基督宗教教会的组织系统	(79)
三、基督宗教教会的经济状况	(85)
第五章 传教士的布道活动	(96)
一、面向基层民众直接布道的传教策略	(96)
二、传教士们的“布道术”及其传教内容	(101)
三、少数民族布道人员的培养与使用	(117)
第六章 边疆少数民族基督徒的历史考察	(121)
一、教徒阶层的社会构成	(121)
二、皈依取向分析	(131)
三、宗教生活	(142)
第七章 基督宗教影响下的边疆少数民族社会文化 生活	(147)
一、教会医疗卫生事业的发展	(147)
二、教会学校的兴办	(157)
三、社会生活习俗的变异	(168)
第八章 以基层群众为主体的反教斗争	(181)
一、不法传教士的卑劣行径	(182)
二、宗教、文化与政治冲突	(186)
三、民教纠纷与教案	(191)

目 录

附录一	主要征引、参考文献	(213)
附录二	重要外国人名、教会在华机构中外文 对照表	(220)
附录三	历史上中国少数民族信仰基督宗教 情况简表	(227)
后记	(233)

两派教会，东部教会自认正统，称为正教；西部教会自认为最具普世性，称为罗马公教，即天主教。16世纪，欧洲爆发了宗教改革运动，打破了罗马教会一统天下的局面，基督教（新教）由此产生。作为反映资产阶级要求的新教派，基督教上承希伯来文明和希腊文明，下导西方近现代社会发展，对西方工业社会的兴起和现代思潮的涌现有着巨大影响，并对基督宗教文化在全世界的传播和发展起着非常关键的作用。

基督宗教曾在隋末唐宋、元朝、明末清初和清末民国间四传中国，几起几落，其中前两次都是首传于今新疆、内蒙古边疆少数民族地区。而包括景教、天主教、基督教、东正教在内的历史上所有来华活动过的基督宗教各宗教派也都是先涉足或落地于边疆少数民族地区^①，再广播到内地的。特别是清末民国间，在中华文明新陈代谢急剧嬗变的历史风雨当中，基督宗教挟西方殖民侵略的威势，除在沿海内地城乡建立了稳固的布道基地外，还大举浸入包括东北（延边）、内蒙古、西藏、广西、云南、海南、台湾等边疆少数民族地区及其周边地带，并相继在西南、东南边疆地区的一些山地民族中掀起了一个群众性的宗教皈依运动，使苗族、彝族、傣族、怒族、景颇族、拉祜族、佤族、哈尼族、黎族、高山族等民族的部分或大批民众放弃了既有的原始宗教信仰，改成为信仰“洋上帝”的基督徒，并由此开始与现代社会文明发生了

① 以往学界通以1807年英国伦敦会传教士罗伯特·马礼逊抵澳门，旋至广东内地开始传教活动，为基督教（新教）在华传播的肇端，著名教会史专家顾长声先生乃持此说，详见其著《传教士与近代中国》，上海人民出版社1981年版，第2页。实际上，早在1627年荷兰传教士就已在台湾高山族地区进行传布基督教（新教）的活动，故前说不确，似是疏漏所致。兹附笔于此，以图补正。

联系，走上了从诸前近代不同社会文明形态向现代社会文明转型之路。其传播速度之快、活动地域之广、发展势力之大、吸收教徒数量在各信教民族人口中所占比重之高，对人们日常社会生活方式影响之大，超过了以往该地区的历史累积，展示了基督宗教文化与中华文化相互接触、碰撞、冲突、交流的独特历史行程和某些共同趋向，因而颇具“作为特写面进行研究的意义”。

然而，综观以往，虽然学界对于基督宗教在清末民国间边疆少数民族地区的研究早已起步，发表了一定数量的调查报告和论著，但由于种种原因仍留有一些不足之处，主要在三个方面仍感欠缺：一是分民族、分地区研究的相对较多，而对它在不同民族、不同地区之间传播的有关情况及其内在联系进行综合与整体研究的则少；二是在具体的考察中，线性描述各教会及其教团传布过程的多，横向归纳、分析教会各方面活动及其影响的少，其中对教会组织系统、教徒群体的构成及其宗教意识的研究尤其注意不够；三是从“政治斗争模式”、“文化侵略模式”视野立论评说的多，将之放在历史发展的动态过程中去辩证探讨它与特定民族与地域社会之间二重关系与作用的少。总之，关于边疆少数民族与基督宗教的研究在国内尚处于起步阶段，但这一研究正日益受到学人的重视，研究成果的数量呈上升趋势；国家社会科学规划的有关部门也开始关注这一问题，本书作为教育部人文社会科学重点研究基地第二批重大项目《中国少数民族地区基督宗教传播的历史与现状研究》的课题成果之一，便集中说明了这一点。显然，在边疆少数民族与基督宗教信仰研究方面，至今乃至今后是大有垦拓余地和前途的。



但前者的谷期却往往是后者逐步兴盛的转捩点。(3) 尽管此间基督宗教各宗各派的传教士极尽其力, 历经曲折, 特别是天主教会的传教士们还积极充当了西方早期殖民主义侵略的急先锋, 但由于其间的历朝中国政府掌握着对基督宗教政策的主动权, 尤其是清政府自雍正帝以后厉行禁教政策, 因而从总体上看, 基督宗教在中国边疆少数民族地区的传播是失败的。

2. 具体探讨了清末民国间基督宗教在边疆少数民族地区流播的概况, 从政治、经济、文化等层面分析了其在不同地域、不同民族中的传播何以有所不同和根本不同结果的原因。其中从宗教文化比较学的角度, 进一步考察了边疆少数民族与内地汉民族、中国和印度各民族社会在对基督宗教传播态度、接受角度和传播方式等方面的异同点, 说明宗教被接受的程度, 在一定程度上与国家 and 民族所处的社会文明形态或文化传统有着密切的关系。

3. 着重介绍了基督宗教各宗教派组织在边疆少数民族地区的地理分布、组织系统构成及其经济状况。指出相对天主教修会而言, 基督教差会更具有资本主义性质, 同时后者也比较注重其自身的一些本土化建设, 故后来居上, 成为此期间在边疆少数民族地区势力最大的基督宗教教派。

4. 以传教士们的布道事工为中心, 分别叙述了西教会的传教政策、布道方式, 以及其培养与使用少数民族传教人员的举措。指出, 这些活动不仅较有成效地推动了西教会在边疆少数民族地区布道事业的发展, 而且也为当时特别是日后本土教会逐渐从“自在”向“自为”的转化, 即基督宗教的处境化 (Contextualization) 和自立运动的展开, 奠定了必要的

社会和组织基础。

5. 探讨了边疆少数民族基督徒的皈依动机、社会构成、信仰取向及其日常宗教生活。认为少数民族基督徒一般具有宗教求索和世俗功利两类交错互渗的信仰取向，表现出一定的重实求用的信仰特征，说明其上帝观还未脱离传统宗教的思维程式。同时，名目繁多的基督宗教崇拜礼仪活动与传统民族宗教意识相契合，成为区分民族社区社会群体的重要文化界标，又表明这一社会群体实际上是一个新兴的民族社区宗教仪式礼拜集团。这些都是边疆少数民族传统宗教文化对基督宗教传播反作用的必然结果。

6. 素描了基督宗教影响下的边疆少数民族社会文化生活。指出，作为一种宗教文化和社会生活方式，基督宗教不仅在不同程度上取代了信教群众原有的宗教信仰，而且以传播基督宗教为旨归的一整套教会医疗卫生系统、学校教育制度和生活方式也融进了这些民众的日常生活当中，对他们的传统文化观念和社会习俗产生了多层次、多方面的影响。这些影响有些是积极的，有些则是粗暴地割裂了少数民族的传统文化联系，产生了某种程度的误导作用。这些变革的实质是中西思想观念和生活方式的对立。

7. 概述了这一时期以基层群众为主体的边疆少数民族反教斗争。指出，基督宗教在浸入中国边疆部分少数民族社会的同时，也必然遭到其他少数民族甚至已信教少数民族内部社会非教势力的积极或消极的反对，引发出各种冲突和斗争。其中由天主教教会引发的教案占了多数。基督宗教在边疆少数民族地区传播的过程，也是各族人民群众反对外国教会的过程。



总之，本书在尽量充分利用现有的史料和借鉴学术界现有成果的基础上，力求在总体概括上有所突破，在微观上有创新，既能反映该课题所涉的方方面面，又能深入地揭示一些具体问题，从而一定程度地弥补学界以往研究的空白，纠正以往的认识偏颇，从中揭示出中国早期现代化背景下的少数民族社会转型的一个侧面，并能对正在开创中的中国少数民族社会史研究有所助益。自认为其学术价值与特色在于：

首先，全面探讨了基督宗教在边疆少数民族地区传播的过程、途径、特点和社会历史反应等问题，对从总体上把握历史上尤其是近现代中西方文化的相互冲突、交流与影响，认识边疆少数民族地区社会从传统向现代文明的发展转型，并为从国家民族与宗教、历史与现实社会关系等方面阐述当今民族地区宗教政策的合理性、必要性提供了有价值的历史材料和理论依据。

其次，深入探讨了边疆地区不同地域、不同民族的民众宗教意识、社会文化生活习俗，对有关少数民族群众的基督宗教观作了微观考察，指出了造成其宗教信仰价值反应不同甚至截然相反的原因所在，进而从宏观上比较了边疆少数民族与内地各民族在这方面所表现出的共性与个性特征，揭示出中华民族文化发展的自主性、多样性和一体性；对传播者的活动和作用进行了客观叙述和评价

最后，对景教、基督教初传中国的时间问题，提出了个人的一孔之见；对以往学界未加注意或注意不够的教会组织体系、教会经济、教徒的社会构成，以及基督宗教影响下的少数民族医疗卫生、文化教育、社会生活习俗变迁等问题作了一番梳理与讨论。



目前，随着新时期我国民族与宗教政策的进一步实施，边疆少数民族地区的基督宗教信仰也得到了恢复和发展。在当年传教士活动过的地方，基督宗教在民间的影响愈来愈大，信徒绝对数字逐年增加，平均年龄下降，平均文化水平上升；在当年传教士没有到过的地方，因为民族经济的发展、人口的流动，基督宗教也由普通信徒、自由传道人传播开来。如何认识在民族地区发展中的基督宗教，无疑也是一个值得认真研究的现实问题。意大利哲学家、历史学家本尼戴托·克罗齐（Benedetto Croce，1866—1952年）指出，史家对研究对象的选择和认识，并非完全出于自己的苦思冥想，而是受益于他现实环境与生活的启发，对某类现实问题的兴趣往往会促使历史学家探讨历史上存在过的同类现象¹。总之，历史认识是史料与史家在现实激发下所进行的一种双向的积极的学术对话与回答过程，每个时代的历史学家都“要写那种使我们感兴趣的历史”。²虽然我对这一课题的研究才刚刚开始，不敢以专家自称，但我衷心期望本书的初步探索和个人的一些浅见，能对当今边疆少数民族地区的社会主义现代化文化建设提供有益的历史借鉴与启示。由于本课题研究存在着收集资料难、涉及多学科知识、定量定性分析不易把握等困难，加之个人识见有限、研究任务时间紧促等原因，书中疏漏错误之处概所难免，欢迎同道诸君批评指正。

1. 克罗齐：《历史学的理论和实践》，傅任政译，商务印书馆1997年版。

2. 波普尔：《历史主义的贫困》，社会科学出版社1987年版，第167页。



第二章 古代边疆少数民族 与基督宗教

中古时期，基督宗教曾时断时续，先后于隋末唐宋、元和明末清初时期传布于边疆少数民族地区。尽管此间各教派的传输活动同其在中原王朝的历史命遇一样，最终皆以彻底失败而告终结，但它们都以各自的活动及其方式，留下了不同的历史印迹，共同为此后基督宗教在中国的传布奠定了必要的社会基础。

一、景教东渐与蒙古等族对其的信仰

“景教”，即公元5世纪时，在波斯形成的基督教的一个支派——“聂斯脱利派”（The Nestorian Christianity）于隋末唐时传到中国的称谓。其创始人为君士坦丁堡教区大主教聂斯脱利（Nestorius，约380~451），叙利亚人，因其在基督教神学上坚



持主张“双重位格论”，即认为基督耶稣具有人与神的二重性，从而有悖于正统的“三位一体”的基督教教义，故公元431年在小亚细亚举行的罗马帝国以弗所（Ephesus）全体教会会议上被判为“异端”，予以革职流放，其支持者随之受到愈益加剧的迫害和镇压。嗣后，其信徒辗转流亡到波斯，于公元498年在当时的波斯首都赛流西亚（Seleucia）宣布与东罗马教会断绝一切关系，组成“迦勒迪教会”（Chaldean Church），成为独立的教会。因此，后来的中国史籍又称“景教”为“大秦（波斯）教”或“波斯教”。

在波斯王的庇护下，本处于“政治避难”境地的聂派教徒摇身变为波斯抵抗罗马的一种“抗罗宗”（Protestant），传教活动颇为活跃，迨至6世纪便臻入盛期，教徒遍及中亚各国，博得“火热的教会”的美称。于是，该派教会派出传教士，乘势向东拓展势力，中华民族与基督宗教关系史的第一朵浪花由此激荡而起。

综观景教在边疆少数民族地区的流传史，大体上可分为如下两个阶段：

1. 隋末、唐、宋时期

与佛教、袄教、摩尼教、伊斯兰教诸种西来的其他宗教一样，景教也是自西向东，率先进入地当中世纪中西交通孔道的新疆。其具体途经之路，似不出冯承钧先生所考定的如下地域范围：

景教东来，当取途于乌浒（Oxus）河南之大夏……经行巴达克山（Badakshan）、葱岭（Pamirs）、塔什库尔干（Tash-

Kurghan) 而至和阗 (Khotan), 遵玄奘之归途而至长安。^①

又据考古发现, 在高昌故地即今天山以北地区有公元 6 世纪中期时用叙利亚文、粟特文和中世纪波斯文书写的景教经文。显然, 在景教“未入长安前……景教士必已有逗留于长安之西新疆、甘肃一带者”^②。

据唐德宗建中二年 (公元 781 年) 镌刻的《大秦景教流行中国碑》载, 在太宗贞观九年 (公元 635 年), “大秦国有上德曰阿罗本, 占青云而载真经, 望风律以弛艰险……至于长安”^③, 被唐廷“宾迎入内”。3 年后, 景教正式获准在全国“传授”, “宜行天下”^④。时值唐朝鼎盛之际, 初入中原的景教如鱼得水, 布道事业发展极快, 迄高宗时, 已是“法流十道” (唐朝时全国共设有 10 个道), “寺满百城”了。景教教士以景净为首, 从公元 7 世纪中叶至 8 世纪末叶, 着力著述宣扬圣道, 写出《一神论》、《序听迷诗所经》、《三威蒙度赞》、《尊经》等大批经书, 并大量释译景教的经文和教会典籍。这些宝贵的文献, 一部分已在敦煌被发现, 由此也不难看出景教当时在我国内地广泛传扬的盛况。

据香港学者罗香林的研究, 除长安、周至、洛阳、广州外, 当时沙州 (今敦煌) 等地景教徒的活动较以往明显活跃了许多^⑤。又, 《大秦景教流行中国碑》记载, 在此期间, 景教已北传至今日的内蒙古。

① 冯承钧:《景教碑考》, 商务印书馆 1931 年版, 第 58 页。

② 方豪:《唐代景教考略》, 载《中国史学》1936 年第 1 期。

③ 《大秦景教流行中国碑》, 该碑现存于陕西省历史博物馆内。

④ 罗香林:《唐元二代之景教》, 香港中国学社 1966 年版, 第 21 - 22 页。



在今日的云南也留下了当时景教士的足迹。唐文宗太和三年（829年），南诏权臣嵯颠率兵破蜀，大掠成都而还。次年，李德裕为西川节度使，“差官于蛮，经历州县，一一勘寻，皆得来名，具在案牒。蛮共掠九千人，成都郭下成都、华阳两县有八十人。其中……医眼大秦僧一人，余并是寻常百姓。”^①所谓“大秦僧”即是以善医眼疾杂症而闻名于唐的景教士。而且，景教士被李德裕单独举出，并说他是非“寻常百姓”，表明他在南诏有一定地位，也就是为南诏所用，景教士也定将借医传道。由此推断，自南诏掠得此景教士，景教就随之传入云南了。

需要进一步指出的是，尽管这时期景教的传播遍及大江南北，盛极一时，但从上述有关情况看，景教的信奉者中，大多为来华的西方商人、乐工舞士、民间访者和部分西域与西南边疆地区的少数民族，内地的汉人则几近于无。即就边疆的少数民族而言，信者也是为数寥寥。因而，我们对景教在此间传布的成效并不能估计过高。

然而，景教的好景并不长。会昌五年（公元845年）七月，痴迷道教的唐武宗下令全国灭佛，景教连同袄、回教因属“显明外国之教”，也都受到牵连：“敕并省天下佛寺……其大秦（即景教——笔者按）、穆护等祠，释放既已厘革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯，充税户，如外国人，送还本处收管”^②。又：“八月制……勒大秦、穆护、袄三千余人还俗，不杂中华之风”^③。经此大劫，景教在中国内地遂一蹶不振。

① 李德裕：《李卫公集》，卷12。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982，第40、52页。

12世纪以前，在蒙古高原活动着许多早期蒙古部落，其中受新蠟诸部族的影响，主要驻牧于阴山（今大青山）一带的汪古部成为了蒙古族崇奉景教最著名的部落之一（其他有克烈部、乃蛮部等，但他们均活动于今外蒙古一带）。这可以从20世纪初在原汪古部族首府放伦苏木古城（俗称赵王城，今达尔罕茂明安联合旗北）遗址及城内外墓地出土的大量刻有十字架花纹的条石和景教徒的墓石得到证明。其中包括1931年我国考古学家黄文弼发现的王傅德风堂碑记，1934年美国学者拉提摩尔发现的景教十字架墓石，1935年日本学者江上波夫发现的6块叙利亚、土耳其文墓志铭，1937年美国学者马丁发现的6块叙利亚、土耳其文墓石和8块景教十字架墓石。据日本学者佐伯好郎研究，以上墓石碑铭都是汪古部贵族崇奉景教的确凿证据^①。另外，元初大儒马祖常属汪古部，其先祖“出西域聂思脱里贵族”，后世几代均为景教徒。与马祖常齐名的赵世延之族也属汪古部，同为辽代由西域迁居内地的景教世家。马可波罗来华时，在这一地区也发现了景教的形迹：“治此州者是基督教徒……此种持有治权之基督教徒，构成一种阶级，名曰阿儿浑（Argon）”。冯承均先生经过考证，指出“阿儿浑为一种聂思脱里派之基督教徒”。^②其他如孟高维诺、鄂多立克等人的行纪信札中也都有这方面的记录，限于篇幅，此不再一一引述。

12世纪至13世纪，蒙古族的景教信仰明显呈加深之势。

① [日]佐伯好郎：《支那基督教の研究》第2册，春秋出版社，昭和19年版，第432页。

② [意大利]马可波罗（Marco polo）：《马可波罗行纪》，冯承钧译，上海书店出版社2001年版，第166、168页。



贵由汗身旁的景教徒十分活跃，他供养着景教士，给他们提供宣教用的物件。他还在其主帐之前专门设立了一座礼拜堂，使景教徒们能够在规定的时间内于此进行希腊式的礼拜仪式^①。蒙哥统治时期，在哈刺和林城建有一座景教堂，按期举行宗教活动。据曾经来此访问过的法国国王专使鲁布鲁克报道，“在复活节前夕（4月11日），聂思脱里派教徒们以最正确的方式为六十多人施行了洗礼”^②。还有小礼拜堂，常布置在蒙哥大斡耳朵（orda）^③的最东面，随斡耳朵迁徙。它的上面竖着一个小十字架，里面有装饰得很漂亮的神台，上面有圣母玛利亚、耶稣之先驱者约翰及两个天使的像。这里的主人是一个阿美尼亚的修士。按照景教的习惯，每当节日，大斡耳朵属内的景教徒们都来这里举行宗教仪式。教士们还前去宫帐中，为大汗和他的后妃们祝福。在鲁布鲁克逗留哈刺和林期间，蒙哥汗组织了宗教辩论会，参加辩论的有景教徒和道教徒等，结果，景教徒大获全胜^④。

2. 元代

宋景定元年（1260年）忽必烈继蒙古汗位，元世祖至元八年（1271年）定国号为元，进而完成对全国的统一。蒙古民族信仰多神，素有多元共容的宗教文化传统；其统治者更是“充分注意到宗教因素的重要性”，对诸教采取兼容并纳的

① [英]道森（Christopher Dawson）：《出使蒙古记》，吕浦译、周良霄注，中国社会科学出版社1983年版，第66页。

② 同上书，第201页。

③ 古突厥语orda意为营帐或宫殿。《元史》卷116“国语解”：“斡耳朵，宫也。”

④ [英]道森（Christopher Dawson）《出使蒙古记》，吕浦译、周良霄注，中国社会科学出版社1983年版，第199页、168-169页、210-214页。



开放政策，再加之蒙古人和色目人被元室特定为“上等民族”，政治和法律地位最高或较高，在世俗生活方面也相应地获得了“军籍之停止”、“徭役之蠲除”、“租税之征免”等不少宗教信仰特权，景教遂再次从边缘地带进入政治中心地区，在全国传布开来。此时，景教及接其踵而来的罗马天主教士被蒙古人“一视同仁”，统称之为“也里可温”，而景教由于特别崇拜没有耶稣受难像的“胜利十字架”，故又被称为“十字教”，景教教堂则相应地被称为“十字寺”。

佐伯好郎根据已发现的遗迹与文献的记载，指出元初有景教教堂之地为几十处^①：

沙州；甘州；肃州；兰州；临洮；凉州；鄂尔多斯（东胜）（石柱子梁）；天德；净州；归化城；和林；宁夏；灵州；太原；大同；汗八里（北京）；房山；涿州；长芦镇；河间；大名；东平；济南；临济；益都；扬州；徐州；镇江；洛阳；杭州；温州；长安；周至；泉州；福州；广州；重庆；成都；昆明；东北（鞍山）。

国内学者的研究也表明，元代的景教徒分布于今甘肃、宁夏、陕西、内蒙古、山西、辽宁、河北、北京、河南、江苏、浙江、福建、广东、四川、云南等地，而内地的信奉者多系蒙古贵族、诸王近侍、御医、官吏及色目人^②。可见，元代少数民族是信奉景教的主要社会群体，边疆少数民族地区仍是景教传播的重心所在。兹根据《马可波罗行纪》，结合13世纪欧洲人的有关记载及考古资料等，将其大体情况，择要撮

① [日]佐伯好郎：《支那基督教の研究》，春秋出版社，昭和19年版，第1册，第471页。

② 张星娘：《中西交通史料汇编》第2册，中华书局，第270~280页。



述如下：

甘肃：沙州（今敦煌）“居民多是偶像教徒，然亦稍有聂思脱里派之基督教若干”¹；肃州（今玉门），“居民是基督教徒或偶像教徒”；甘州（今张掖），“居民是偶像教徒、回教徒及基督教徒。基督教徒在此城中有壮丽教堂一所”。额里湫，即西凉州（今武威），“居民是聂思脱里派之基督教徒”²。

内蒙古：游牧于敖伦苏木的汪吉部首领高唐王阔里吉思及其部众原来皆信奉景教，后在罗马教皇派来中国传教的孟高维诺的宣教下改宗天主教³。但阔里吉思死后，其诸弟又率部众复皈依景教，足见该地景教势力之盛。东胜（今内蒙古托克托县境内），该地景教徒马占思（R. Markus）在 1278 年与其好友结伴西行，前往耶路撒冷朝拜圣地，表明此地也有景教信众。关于这方面的情况，下面还要提及。

辽宁：据马可波罗记载，元世祖时受封于主儿扯（辽东地区）等地的宗王乃颜（成吉思汗幼弟铁木哥斡赤斤后裔）“为一受洗之基督教徒，旗帜之上以十字架为徽志”，其所领部众“亦有若干基督教徒”⁴。

云南：押赤（今昆明），“人有数种，有回教徒、偶像教徒及若干聂思脱里派之基督教徒”⁵。据至大四年（1311 年）

1. [意大利]马可波罗（Marco polo）：《马可波罗行纪》，冯承钧译，上海书店出版社 2001 年版，第 117、126、128、162 页。

2. 同上书，第 164 页。

3. [英]道森（Christopher Dawson）《出使蒙古记》，吕浦译，周良青注，中国社会科学出版社 1983 年版，第 263 页。

4. [意大利]马可波罗（Marco polo）：《马可波罗行纪》，冯承钧译，上海书店出版社 2001 年版，第 188、190 页。

5. 同上书，第 286 页。

《大理崇圣寺白话圣旨碑大理》载，当地“和尚、也里可温先生，不拣甚么差发休体例里，告天祝寿者到来……”。该旨中将和尚、景教上二并提及，是知景教在有元一代已从昆明拓展到大理。换言之，继昆明之后，大理成为景教在西南传播的一个新据点。

为了便于对包括景教在内的全国的也里可温进行管理，至元二十六年（1289年），元世祖特设崇福寺，“掌领马儿哈昔（主教和长老）、列班（司铎和修士）、也里可温、十字寺祭享事宜。”延祐二年（1315年），鉴于也里可温事物繁冗，“勾当多有”，元廷又升置其为“崇福院”，设“领院事一员，省并天下也里可温掌教司七十二所，悉以其事归之。”^①从而与分别专管佛、道两教的宣政院和集贤院并驾齐驱，合为元代三大主管宗教机构。因此，在元帝的诏令、文告中，“僧、道、也里可温”的并称所在多有，可见景教已构成了元朝重要的社会力量，其社会地位和影响仅次于佛、道两教，而在回教之上。

尽管如此，元亡以后，随着景教势力从中原历史舞台的退出，边疆少数民族地区的景教也偃旗息鼓，步入式微，以至最后竟根株全无，杳无影迹了。之所以如此，主要是因为，作为一种外来宗教，景教无论在雅文化层面还是俗文化层面上，都对我国边疆少数民族社会的影响不大。虽然有一些蒙古等民族的群众和部分上层人物皈依了景教，还有像马占思那样在中国元朝乃至中亚和西方世界都产生了一定影响的景教徒，但从整体上说，景教未能形成对当时中国少数民族社

① 《元史·百官志》



会文化具有影响的精英知识分子阶层，也没有培养出中国少数民族圣职人员；从宗教这一领域引进基督教神学的有影响的作品较为少见，即就尚为有限的用相应少数民族文字翻译而出的景教文献来看，其经文也是艰涩难懂；景教也未能像佛教那样形成具有中国特色的各宗各派；在信仰景教的少数民族中更没有就基督教神学进行深入思索，从而形成具有民族化特点的景教神学并拥有自己的神学大师。凡兹种种，就很难使更多的少数民族民众对之认同。简言之，同是外来宗教，景教既未能像佛教那样在中国形成“经典景教”这一高层次的文化现象，也没有像“民俗佛教”那样使其信仰、生活习惯融入普通百姓的日常生活中，形成某种民俗；同时还未能像“答失蛮”（元代对伊斯兰教的称呼，亦称“回回教”）那样从血缘上植根于中华大地，而仅仅是依附于蒙古族统治者的政治势力，浮在社会的表层，再加之元末时中亚地区进一步伊斯兰化等等，这自然决定了它的生存与发展空间十分有限。因此，当元帝国覆亡后，景教随之在边疆民族地区的彻底衰落，乃是势在必然。

总之，从传播的历程看，景教在中古少数民族地区，确切地说是在西北和内蒙古部分少数民族地区的传播经历，与内地并不尽一致，即：中原内地景教传播史上的峰期大体上也是边地少数民族地区景教传播的发展期，但前者的谷期却往往是后者转趋鼎盛的转换点。因此，长期以来学界有关景教在华传播曾经“中断”了的说法并不符合实际情况。

尽管如此，这时期，以景教的传布为重要媒介之一，中西之间特别是中国边疆各少数民族与中原王朝和阿拉伯地区的双向文化交流和友好往来都达到了一个新的高峰。

其一，景教的传播促进了边疆少数民族文化与伊斯兰文化、西方文明的交流。语言文字是文化信息的最重要载体，也是文化交流的最重要手段。自景教东渐以后，随着景教士与景教教徒的络绎而来，随同带来大批、多种基督教文献，由此以叙利亚文、中古波斯文、新波斯语等中亚文字和以粟特文等西域文字以及蒙古文字、汉字拼写的景教经书文献在教徒族群中传播开来，其中有相当一部分写本是用双语甚至三语来书写的。多种民族文字的交叉混用乃至合璧本身就是中外文化交流的结晶，同时它们也以此形成了一个新的少数民族文学种类——少数民族景教文学，融溶为古代少数民族文学的有机组成部分。另一方面，为了增强宣教效果，除了讲经外，景教士还很注意利用绘画，通过艺术形象传播教义。景教的东渐，将希腊、罗马风格的绘画技巧传入西域，并与西域本土的绘画艺术相结合，形成独树一帜的造型艺术^①。同时，像琵琶、笛、鼓、角、号等乐器也传入西域，用于宗教活动当中。景教音乐也受到蒙古族教徒的喜爱，他们“在大庭广众之下，唱圣歌，以希腊方式敲钟报时。”^②此外，在阿力麻里、敖伦苏木等地出土的景教石器遗物中，还发现了大量佛教莲花图案，这也从一个侧面反映了景教与其他宗教文化相互渗透、相互影响的趋向，成为景教在中国少数民族地区传布的又一特征。再者，景教士以善施医术著称于中世纪，在唐代的汉文文献中曾留下了不少有关景教士为皇帝医治重病、善医眼疾，甚至能进行穿颅术的记载。同样，为了取得

① [日]佐伯好郎：《支那基督教の研究》，春秋出版社，昭和19年版，第73-74页。

② 耿昇等译：《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》，中华书局，1985版。



边地少数民族群众的信任，扩大影响，景教士往往也是以医传教^①。史载，贵由汗执政时曾“极力礼遇基督徒及其教士……为他服劳的也大部分是基督教医师”^②。这种传教方式客观上也对我国少数民族医学尤其是外科医学的发展产生一定影响而遗存于民间。

其二，中国少数民族景教徒对加强中阿、阿拉伯与欧洲基督教国家以及中西的文化和人员往来，起了搭桥架梁的重要作用。在这方面，前述蒙古汪古部的景教徒马古思的西行朝圣活动，是个典型的例子。

约在至元十二年（1275年）左右，马古思和他的朋友决定赴耶路撒冷朝圣。越三年，他们得到忽必烈的准许，从大都出发，沿途经过马古思的故乡东胜，再至唐古特、和阗、喀什噶尔、塔刺斯河、图思等地，抵伊尔汗国都城马拉迦，谒见了当地的聂教总主教登哈（M. Denha）。1280年，登哈将马古思召至巴格达（Bagdad），任命“精通蒙古诸王之好尚及其心理状态”的马古思为驻契丹和汪古部的大主教，并改名为雅巴拉哈（Yabalaha），日后返回中国传教。翌年登哈去世后，因雅巴拉哈即马古思是蒙古人，而被各地主教推举为登哈的继任者，并得到国王阿八哈的批准，成为“东方教会”的新大总管，是为雅巴拉哈三世。不久，阿八哈汗逝世，长子阿鲁浑继位为宗王，旋欲联合欧洲基督教国家夹攻耶路撒冷和叙利亚，经雅巴拉哈的推荐，派员组成使团。是年初，使团从黑海的一个港口出发，先后远使罗马教廷和法、英等

① 刘义棠：《维吾尔研究》，中正书局1975版，第85页。

② 《伊朗》志费尼（Juvani）：《世界征服史》（上），何高济译，翁独健校订，内蒙古人民出版社1980版，第301页。

国，拜见了东罗马皇帝安得罗尼克斯二世（Andronicus II）、法王腓力四世（Philip IV）、英王爱德华一世（Edward I）和新教皇尼古拉四世（Nicholas IV）。经过一番考察，1288年，罗马教廷确信元朝皇帝及其各汗国统治下的教徒均保持了“罗马教会所遵循的纯正信仰”，遂以教皇的名义致信雅巴拉哈，希望他用智慧把“有关基督教信仰的阐释讲给所管理的教士和人民”^①，交由使团带回，以此为肇端，罗马教廷派来的使节与传教士频频来华通聘或布道，中国基督教史和中西文化的交流进入到一个新的阶段。

二、宋、元与明末清初时期蒙古、藏和高山族 对天主教与基督教初传的不同回应

宋、元及明末清初时期，先是由于中西陆路交通畅达，蒙古族人主中原，继而因为17世纪以来，伴随着新航路的开辟，欧洲各商业殖民势力国家纷纷浮海东来，基督宗教的两个主要派别——天主教和基督教，先后从西北、西南和东南三个方向渗入我国边疆少数民族地区，从而与内地再度复兴起来的基督宗教遥相呼应，形成了基督宗教在华传播的第二、三次高峰。其间，尽管这些来自意大利、法国、葡萄牙、西班牙、荷兰、英国、比利时等国的传教士甘冒风霜雨雪之险，深入到一些偏僻的少数民族聚居区“拓荒”布道，九死一生，甚至还有不少人为此而付出了生命的代价，但收效至微，最

① [英]阿·克·穆尔（A.C. Moule）：《一五五〇年前的中国基督教史》，郝镇华译，中华书局1984版，第110～130页。



后仍然是以失败而告终。追索它们传入的背景和过程，我们便会发现这一结局也是历史的必然。

1. 宋元时期

在元世祖至元三十年（1293年），罗马教皇尼古拉四世（Nicolas IV）派遣的方济各会修士、意大利人蒙高维诺经海上丝绸之路辗转抵达汗八里（今北京）开教。这标志着基督宗教的另外一支——罗马天主教正式传入中国内地。

在此之前，出于军事、政治和外交上的考虑，罗马教廷和法国国王曾向蒙廷派遣过多批教团通聘，如受新任教皇英诺森四世（Innocent IV）的派遣，方济各会修士、意大利人柏朗嘉宾等人于宋淳祐六年（1246年）七月到达蒙古的都城哈刺和林，逗留两个多月后返回；宋淳祐十年（1250年），受法王路易九世派遣的多明我会修士、法国人安德烈·朗久木一行抵达额敏河（今新疆西北部），受到新寡的贵由汗皇后海迷失的接见；宋宝祐二年（1254年）另受法王路易九世使命的方济各会修士、法国人鲁布鲁克经由在俄罗斯的金帐汗国，以传教名义前来和林，拜谒了蒙哥汗。这些形形色色使者东方之行的目的，或是专门来打探使他们闻之胆寒的蒙军虚实，或是结好蒙廷以东西夹击伊斯兰世界，或是企图将“异端”的蒙古民族皈化到“天主”的十字架下，但由于蒙古大汗们不但不愿受欧洲人摆布，反而无一例外地要求其纳贡称臣，结果均徒劳而归。也许是为了回应，元世祖至元二年（1265年），在前来蒙古探险经商的威尼斯商人尼可罗·波罗（Nicolo Polo）和马飞阿·波罗（Maffeo Polo）兄弟即将动身返回欧洲的时候，世祖忽必烈曾叫他们转告罗马教皇，选派100名既精通



宗教神学，又熟谙七艺（指修辞学、逻辑、文法、算术、天文学、音乐、地理），且长于辩术的教士东来汗廷布道，弘扬基督宗教教义。孟高维诺此行正是这一建议的结果。

蒙高维诺初到汗八里伊始，就受到了来自同为上帝大家庭成员而其时在元廷内外又气势颇盛的景教教团的百般排挤和煎迫，但他并不为之气馁，相反，在极其艰难的情况下，仍“费尽苦心”，首先在信奉景教的蒙古贵胄中进行劝化，并刻苦学习蒙古语言文字，“欲使聂斯脱利派教徒改宗罗马教会”。结果一年后，他成功地使汪古部高唐王阔里吉思及其所领辖的整个部落民众“归依于罗马真教”，并由阔里吉思出资在王城的所在地修建了一座“皇宫般美好的教堂”，名之为“罗马教堂”。于是，作为教皇的专使，蒙高维诺特授予了阔里吉思圣职，使后者得以“穿着神圣的法衣，尽礼于……弥撒仪式”^①。但在成宗大德三年（1299年）阔里吉思与海都作战兵败被杀后，其弟术忽难又率部众奉行了景教，蒙高维诺的这番努力遂付诸东流。嗣后，蒙高维诺和其他陆续来华的传教士们便着重在以大都为中心的内地，开展教务工作，兼及边远。

元亡以后，蒙古人中的“也里可温”随顺帝北迁塞外，并在漠北一带活动了一段时期。后来因蒙古通往西方的路线完全阻断；南面的明朝政府厉行“海禁”政策，以及16世纪70年代蒙古族改宗佛教的关系，到19世纪中叶止，天主教再也没有机缘回到内蒙古地区。

①. [英]道森(Christopher Dawson)《出使蒙古记》，吕浦译、周良霄注，中国社会科学出版社1983年版，第225页。



2. 明末清初时期

明朝末年，伴随着大主教耶稣会士在中原地区活动的逐渐活跃，位处西南一隅的西藏和与大陆遥遥相望的台湾等地也成了西方传教士们的布道场。其中，最难进入的神圣领土西藏，勾起了本也肩负着为教宗和护教国“淘金”探路使命的传教士们的无限遐想和热忱渴望，成为此期间“十字军”竞相争逐的“狩猎区”。兹分述如下：

西藏。早在13世纪，马可波罗就在他的游记中向西方介绍了一些有关西藏的情况，尽管书中所记叙的内容非常模糊、零散，但嗅觉灵敏的殖民主义者还是作出了这是一块有待发现之宝藏的价值判断。1603年，经西班牙国王和教宗的批准，耶稣会修士、葡萄牙人鄂本笃从印度的拉合尔出发，前往西藏探险，以核实当时西方盛行着的有关该地居住着古代基督教后裔传说的真实性。但其此行仅经喀布尔，绕过西藏，再穿越帕米尔，至肃州而止，并未进入西藏腹地，因而他的使命没有完成。

明天启四年（1624年），另一位在印度的葡萄牙耶稣会士安德拉德趁一伙印度香客赴恒河上游的巴里纳斯神庙朝圣的机会，偕同修士马克思从德里径直入藏。他们翻越了海拔5700多米的喜马拉雅山玛纳山口，到达我国西藏阿里南部地方政权古格王国的都城扎布兰（今札达县）。其时，古格王因与邻近的土邦连年征战，势力大减，而其弟、叔父、叔祖等又掌握了境内喇嘛教教权，挟班禅和众僧与之相争，陷于严重的统治危机之中。因而，古格王视声称前来传播上帝福音、



指明藏传佛教错误所在的安德拉德“为一个有利于其事业的人”^①，颇表示欢迎。而安德拉德认为该地“东连卫、藏，西靠拉达克，并可通过卫、藏到达蒙古”^②，试图在此建立布道据点，以便东扩。双方遂一拍即合。

天启六年（1626年），在古格王的大力扶持和帮助下，一座被用从欧洲寄来的绘画和雕刻作品装饰一新的教堂在扎布兰拔地而起，是为西藏历史上的第一座教堂。同时，由果阿主教派来的几名传教士也到达这里。他们一边学习藏语，调查藏族的历史与宗教文化；一边在上层世俗统治集团开展宣教工作，很快打开了局面，古格王王后及其表妹、王子等先后受洗入教，影响所及，就连一些大喇嘛也在起初对之礼让三分。到崇祯三年（1630年），除扎布兰外，安德拉德等还在日土、列城及扎布兰邻近的村镇建立了传教站点，发展教徒近400人。得势的教士们毫不让人，经常在各种场合极尽冷嘲热讽之能事，诋毁藏传佛教，折辱喇嘛教僧众；古格王也不断变本加厉扩大对寺院集团的迫害，急欲以“白人喇嘛”取而代之，从而使积蓄已久的古格地方上层内部矛盾走向公开化。是年，古格王身患重病，安德拉德也恰巧被召回印度，寺院集团乘机发动了暴动，引拉达克王子率兵攻陷了王宫，擒走古格王，摧垮了地方上的各处教堂，迫使耶稣会士离境出走，该教会的活动随之瘫痪。

在阿里的宣教活动被挫败之前，耶稣会已从那里了解到，

① [瑞士] 米歇尔·泰勒著：《发现西藏》，耿升译，中国藏学出版社1999年版，第32页。

② 《西藏记事》，转引自余素著《清季英国传略西藏简史》，世界知识出版社1959年版，第2页。



在阿里以东的卫、藏地区人口众多，物产丰饶，是整个西藏的中心。因此自1626年始，该教会即派员远赴卫、藏地区传教。首批教团由耶稣会上、葡萄牙人埃斯特万·卡塞拉、约翰·卡布拉尔和意大利人巴尔托洛梅奥·丰泰伯纳3人组成。他们受印度柯钦地区耶稣会的派遣，于1626年3月从柯钦出发，经由库赤、贝哈尔、不丹，于天启七年十二月（1628年1月）到达后藏的日喀则。他们同样采取走“上层路线”的方略，得到当时统治西藏的噶举派首领藏巴汗的支持，获准在日喀则开教。但他们的活动尚未及展开，就遭到当地僧众的极力反对，加之受古格暴动的冲击，藏巴汗对传教士的“热情程度已有所下降”，卡塞拉本人也死去，所以该教团在日喀则未能建立教堂，也没有发展1名教徒，便自动于崇禎五年（1632年）撤出。

1703年，罗马教廷传信部决定派遣意大利卡普清修会传教士赴藏建立布道会。4年后，该会传教士佛朗索瓦·玛利和古瑟普到达拉萨，拜谒了拉藏汗，获许在当地居留。他们“没有试图立即归化土著人”，而是以医生的面目出现，通过无偿为人治病和努力学习藏语来让当地人接受自己^①，以便为今后的传教活动打下初步的基础。接着多米尼科和乔瓦尼（Giovanni）神父先后于康熙四十八年（1709年）和五十年到了拉萨。他们准备在拉萨建立教堂，但由于经费绝继，生活困苦而束手。康熙五十二年（1713年）多米尼科返回罗马求援。

1712年，罗马耶稣总会派遣传教士、意大利人意波利托·德西德里和埃马努埃尔·弗雷勒赴藏恢复传教。他们在1714年

^① [瑞士] 米歇尔·泰勒著：《发现西藏》，耿升译，中国藏学出版社1999年版，第43页。

9月从印度经克什米尔、拉达克、噶大克，于康熙五十五年（1716年）初抵达拉萨。弗雷勒因气候不适，畏难而退，德西德里则决心留下。他利用其精湛的医术为拉藏汗治愈了中毒病，博得了后者的好感。他学习藏文，了解西藏习俗，打算依靠拉藏汗的势力来振兴耶稣会在西藏的宣教事业。数月后，多米尼科带领两位新传教士重返拉萨，其中之一就是后来在西藏成了其修会重要代表人物的奥拉齐奥·德拉·佩纳。两派教士不期而遇，相煎甚急，立刻就所谓传教“专利权”问题向罗马教廷争讼。一波未息，另一波又起。翌年，新疆蒙古准噶尔部进军西藏，拉藏汗被杀，德西德里失去了庇护者，不得不隐遁于山南地区宗纳，潜心研习藏传佛经，并用藏文撰写宣传基督宗教、问难佛教的著作，难有其他作为。康熙六十年（1721年），德西德里接到罗马传信部被判败诉的终裁，黯然离开了西藏。

雍正四年（1726年），在七世达赖喇嘛和西藏首席噶伦康济鼎的支持下，卡普清派正式在拉萨建立了天主教堂，开始以此为据点，广泛开展宣教活动，用他们的话说，是进入了在此“传教的黄金时代”。然而事实证明这不过是一种自我鼓励的话语期待而已。据统计，自教堂落成，到乾隆三年（1738年），经过十几年的惨淡经营，该派共为2587名儿童洗礼，吸收了13名藏民入教；而在此间陆续到来的12名传教士中，已先后有9人死亡，可谓得不偿失。这时以黄教寺院为首的反天主教势力已集结起来，并在乾隆七年（1742年）前后掀起了声势浩大的反教运动，最终促使西藏地方当局下令禁教，镇压信徒。卡普清传教士们走投无路，被迫于乾隆十年（1745年）自行宣布关闭传教站，全部撤离西藏，从此结束了

天主教在西藏的活动。

总之，明末清初，西方天主教会时断时续，在西藏活动了一个多世纪之久。虽然在某些时期它曾借助“内力”发起过对“异教”的冲击，激荡起层层有关宗教信仰的思想风潮，却犹如过眼烟云，转瞬消逝殆尽，始终未能渗过积淀深厚的藏传佛教文化的防护，契入藏民族的精神世界；在政治上，它也以开辟中西交通新路径为己任，积极充当早期西方殖民主义国家侵略扩张的急先锋。但也应该看到，历批在藏的天主教传教人员所一直着力进行的施医赈药、互译著基督宗教和藏传佛教经义，以及他们大量的有关西藏地方社会概貌的记述和报告，的确揭开了“世界屋脊”的一角，客观上起到了沟通和促进中西民族文化交流的积极作用。这一点，似不应漠视。

台湾 17 世纪初，伴随着荷兰、西班牙人武装入侵台湾，基督教传教士们也接踵而至。

天启七年（1627 年），即荷兰侵占台湾的第三年，便有传教士乔治·坎迪第乌斯进入台湾，在新港社高山族平埔人中传教，这是基督教（新教）在华传播之始。坎迪第乌斯原在爪哇的巴达维亚城传教，奉命到新港社后，即学习当地的西拉雅语（属南岛语系印尼语族）土著语言，进而创制了一套以拉丁文拼记西拉雅语的文字，并用这种文字译写了基督教的祈祷文和有关基督教要理之类的小册子，广为散发。据载，仅短短 1 年半时间，便已有 128 名新港土著居民能够背诵祈祷文，以及有充分能力解释新教信仰的要项。因传教收效显著，坎迪第乌斯被推举为驻台的主教，负责主持荷兰基督教会在台湾的传教工作。从天启七年到康熙元年（1627—1662 年），

荷兰殖民者共派出了 30 多名传教士到台湾传教。他们大多在高山族平埔人聚居的新港、目加溜湾、肖垅、麻豆和大目降 5 个社区中，“建教堂、设学校、译圣经、授十诫”，“大布福音，以牒土番”^①。据统计，崇祯十二年（1639 年），新港社的人口有 1047 人，几乎全部入教；麻豆社约 3000 人中，入教者有 250 人；目加溜湾 1000 余人中，受洗者有 261 名；肖垅社约 2600 人中入教者 282 人；大目降社约 1000 人中信教者 209 人，合而统之，五大社入教者凡 2049 人，约占这些地方人口总数的 22% 以上。到顺治四年（1647 年），这五大社的受洗者又增加到 5500 人，其居民按基督教仪式举行婚礼者计有 1000 对。此外，在淡水、鸡笼（基隆）等地也有传教士活动。在荷兰侵居台湾期间，所收洗的新教徒总计为 1 万人左右^②。康熙元年（1662 年），郑成功驱走荷兰人，收复台湾，荷兰基督教会在台湾的教务活动也宣告结束，但其在肖垅等高山族平埔人中的残余影响却一直延续到清嘉庆时期。

差不多与荷兰人台开教同时，西班牙传教士紧赶至台湾北部的三貂角，从事天主教的传播活动。之后，他们将布教点拓展至鸡笼、淡水、台北平原和噶玛兰（宜兰）等地，基本上与荷兰新教形成南北对峙的态势。同荷兰传教士一样，西班牙的神甫们也特别注意在教区内的土著居民中发展信徒，因而不免引起图谋以台南为中心四处扩张之荷兰人的嫉恨，双方多次发生教区纠纷，冲突不断。崇祯十五年（1642 年），西班牙人被荷兰武装势力从台北赶走，其天主教的教务活动

① 连横：《台湾通史》，台湾大通书局印行，1984 年版，卷 22，宗教志

② William Campbell: *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa*, Vol. 1, London, 1889.



因之中断。郑成功收复台湾后，西班牙传教士以为有机可乘，遂多次派人赴台，要求恢复传教事业，但郑氏地方政权认为他们是“用诈术阴谋人国”，均严词予以拒绝。直至鸦片战争前，包括西班牙在内的外国传教士再也未踏上过宝岛一步。

三、清朝禁教政策与外国传教士的非法活动

如同唐、元两代入华教团的历史命运一样，明清之际离华的西教会传教事业也非平坦无阻。至康熙末年，因天主教会内部（耶稣会与多明我会）发生的可否允许中国内地教徒敬天、祭祖、祭孔的“礼仪之争”相持日久，逐步升级演化为罗马教廷与中国朝廷的政治冲突，康熙皇帝断然对天主教在华传教采取了限禁措施，谕曰：“以后不必西洋人在中国行教，禁之可也，免得多事”^①，但并未督促地方有司认真执行。雍正皇帝继位后，主要是出于维护封建国家正统儒家伦理，防止中国统治思想西教化的认识，开始厉行禁教，谕令全国各地的“天主教堂改为公所，误入其教者，所行禁饬”^②。其后经乾隆、嘉庆迄于道光朝（鸦片战争前），清政府一直坚持禁教政策，且愈来愈严，由起初的疑其参与国内“谋逆”（即反清起义）而称其教为“邪说”，直至最终将之定性为“邪教”，入教者为“匪”。概括而言，其具体禁教政策有如下数项：1. 严禁外国教士进入和居留中国各省，严禁其教在中国传习，各省原来的天主教堂一律取缔，改为庙宇、学舍。

① 陈垣辑录《康熙与罗马教皇使节关系书》影印本二。

② 王先谦编《东华录》卷12，第41~42页。



2. 容留少数擅长天文历法和绘画技艺的天主教士居京当差，“但不准与中国人民交接，妄行传教”。3. 对仍滞留在华的天主教士，一经拿获，先是予以判刑永远禁锢，后改为“交京城天主堂，安分居住。如情愿回洋者，著该部派司员，押送回粤，以示柔远至意”^①。4. 对华人教职人员“本应重治其罪，故念愚民被惑，且利其财物，审明后应拟发往伊犁，给额鲁特为奴”^②。5. 对一般天主教民“当勒令悔改，即将呈出经卷等项销毁，照例办理，毋庸深究”^③。6. 责令各地官员严查天主教传教活动，如有过失，即予“申饬”、“参奏”。

长达 100 多年的禁教政策使曾再度复兴起来的基督宗教传教事业被迫从公开转入地下，又一次遭到严重挫折。但因边疆少数民族地区“天高皇帝远”，历史上基督宗教的活动比较有基础，再加上一些内地的传教士或教民相继逃迁至这些地区“避难”，故明里暗里仍然在继续活动，甚至冒出几排明浪，冲击禁锢。这种情况一直持续到道光时期，直到第二次鸦片战争后才完全浮出水面，发生了有利于教方的根本性的变化。

譬如，在内蒙古，据比利时传教士隆德理司铎所著《西湾圣教源流》一书记载，乾隆年间，有法国某传教士从京城潜入察哈尔盟西湾子（今属河北省崇礼县），建立了“一个小堂”，从此，“地户民人奉教者渐渐广多”，并建念经公所 1 处，东西房 4 间。乾隆五十年（1785 年）在京的法国遣使会接受法国耶稣会总部的指示，“尽心竭力地照顾西湾子的教友

① 王之春：《因朝柔远记》卷 5，第 41 页

② 《清·高宗实录》卷 1219。

③ 《清·高宗实录》卷 1219。



又如，嘉庆十六年十二月（1812年1月）西藏发生了驱逐传教士马咨事件。十二月戊午上谕载：

夷人马咨，带同通事汉人赵金秀到藏朝佛，该大臣等察看马咨面貌光景与西洋人相似，恐其素习天主教，假朝佛之名，希图暗中传教等语。所虑甚是。近来西洋夷人散布各处，传习天主邪教，意图煽惑，甚不安分，必应加意严防。夷人马咨，据称系噶哩噶达部落，其地滨海，路通西洋，向不信奉佛教，今迂道远赴西藏，显系托名朝佛，潜来窥伺，或有隙可乘，即渐图传教惑众，断不可任其久留藏中。著瑚图礼等，即将该夷人驱逐出境……其汉奸赵金秀，以内地民人由京师至广东，渡越重洋，随夷人深入藏地，甚属可恶，著解交常明严审，从重定拟具奏。将此各传谕知之^①。

道光二十六年（1846年），西藏又发生了驱逐法国传教士古伯察事件。

古伯察是法国遣使会会士，他于1839年（道光十九年）3月自法国来华，同年6月抵达澳门，旋辗转至西湾子教堂。道光二十四年七月（1844年8月）古伯察在其长上秦神甫和青海碾伯县土族人桑达钦巴（Samdadchiemba，一译萨木丹尽巴）的陪同下，开始了从蒙古赴西藏的旅行，目的是在盛行佛教的西藏传播天主教。经过18个月的长途跋涉，古伯察一行于道光二十六年（1846年）到达终点地拉萨，遂即建立小教堂开始传教。但不到两月，便被当时的驻藏大臣琦善奉清政府

^① 《清·仁宗实录》，卷251。



之命驱逐出境，古伯察于当年二月十八日（3月15日）被押解离开西藏，经四川、湖北、江西、广东，于八月底（10月中旬）到达澳门。

古伯察赴西藏行期，恰值中英鸦片战争炮火甫停，清廷“教禁”尚未完全解冻之时，因此他的此番横穿北中国尤其是深入边远少数民族地区的旅行布道活动被发觉后，引起了清廷与有关地方的高度警视，一时间，奏章廷寄穿梭往还不断，为我们透视此时外国传教士的活动和清政府的措置及所持态度留下了丰富的“个案”资料，弥足珍贵。试录如下，以供参证：

《清实录》于道光二十六年〔丙午〕四月乙丑（1846年4月29日）记载：

又谕：琦善等奏，盘获佛兰西（即法兰西，France）夷人并起出夷书夷文，录供呈览一折。据称：“该夷人等由福建、广东等处至京，复由盛京会遇，经历口外，同至西藏，冀图传教。现将该夷人等于讯供后委员解川”等语。该夷人于汉语、清文、蒙古文字皆能通晓，恐未必实系佛兰西人。著宝兴于解到川省时，将其来历及经过处所详细研鞠，务得确情，即行具奏。原折并供单均著钞给阅看，木匣所贮夷信、夷书等件，著一并发给。将此谕令知之（卷428）。

《清实录》于道光二十六〔丙午〕闰五月乙巳（1846年7月14日）记载：

谕军机大臣等：前据琦善等奏，盘获佛兰西夷人至藏传



教，将该夷人于讯供后委员解赴四川。当降旨令宝兴于该犯解到时，将其来历及经过处所详讯确情具奏。兹据奏称：“研讯该夷人等所供，与驻藏大臣所讯大略相同。察其须眉眼色，确系夷人，并非内地奸徒假冒”等语。该夷远涉重洋，经历数省，学习各处文字、语言，意究何居？所供仅止劝人为善，别无他意。所传人数、姓名不能记忆，恐难凭信。至该国王发给戒表，持赴广东交与驻扎总官前往各处传教，是否实有其事，著耆英、黄恩彤于解到时，将该夷人等详细研鞫，并暗加体访。该夷人是否实系该国所遣，及有无送银接济之事，并将匣内所贮夷信、夷书等件交通晓夷字之人逐件译明，庶可得其底细。如果确系佛兰西夷人并无别项情节，即著斟酌情形妥为办理。原折及供单均著钞给阅看。将此谕令知之（卷430）。

道光朝《筹办夷务始末》卷75载有《琦善等奏盘获传教法入并起出文书录供呈览折》：

驻藏大臣琦善、帮办大臣瑞元奏：窃西藏军班堪布等由京回藏，奴才等风闻有随行可疑之人，当飭噶布伦汪曲结布查获三人，呈送前来。奴才等公同查验，俱系蒙古喇嘛打扮，询问皆能汉语，于清文、蒙古文字均能讲诵，惟唐古特文字语言尚未熟悉。一名约则噶毕（Joseph Gabet，即秦神父），一名额洼哩斯塔〔Evariste-Regis (huc)，即古伯察〕，共祖弟兄，佛兰西人，在所属之奔底舍哩（按；疑为 Pondicherry，即印度之本地治理。当时许多传教士都是经印度入华的）地方住居，素习天主教。约则噶毕于道光十六年由福建起程，经江西、



湖北等省至京。其弟额洼哩斯塔，于道光二十一年由广东起程，经湖北等省至京，在盛京地方彼此会遇。遂一同行住，于热河、察哈尔、归化城及蒙古地方，均经往来。至二十二年在察哈尔地方，雇用现获之甘肃碾伯县番民萨木丹尽巴(Samdedchimba)为之服役。上年〔二十五年〕行至西宁，闻唐古特番商由京回藏，遂一同前来，即被拿获。诘以该国距中华路途险远，人生地疏，不在本处焚修，转复前来何为？且藏经传自西域，与该夷住址匪遥，何必舍近而图远？金供中国各处，均有学习彼教之人，冀图益广其传。而讯以同教姓名，又称未能记忆。检其行李，清字、蒙古字及印版夷文天主教经典甚多，无甚关要，当即发还。惟内有夷字二张，讯系该犯等家信，并该国携来传教凭据夷字五张，又夷字二十一本，其中是何语言，无人识认。质之服役之番民萨木丹尽巴，据供受雇佣属实，不能知其底里。奴才等查该犯等，甫经西藏，即被盘获，既无可质讯之人，即所供经通（过）各处，亦只系一面之词，而起出夷书夷字，又复无人辨识，若悬揣推求，转不足以成信讫。再，口外道路穹远，跬步皆山，一经奉提，解送耽延。西藏既无质讯之处，谨不揣冒昧，于讯供后即分起委员，解交四川督臣暂为收管，俟命下之日，由彼提解，较为便捷。合并陈明。（廷寄：据琦善等折，著宝兴详鞠所获法人。）

琦善下令将古伯察一行解往四川，清廷诏令四川总督宝兴查办。四川总督宝兴也就他对古伯察一行人的查办情况上表呈奏朝廷。《筹办夷务始末》卷75在道光二十六年乙巳（闰五月二十七日，公元1846年7月14日）下记载有《宝兴奏严

原书缺页

各处传教，并无一定年限。倘在途缺用，寄信与广东总官，即送以接济。伊国出外传教之人，各省皆有，无非劝人为善，别无他意，亦尽人可传，既传之后，亦不复措念。伊等会遇同教及所传人数、姓名，均不能记忆。至西藏地方，向有伊国之人居住，伊等到彼，本欲俟传教后即从廓尔喀回国，因唐古特字语未能通晓，尚未传人，即被驻藏大臣查获解川等语。拆阅木匣所贮夷信夷书等件，无人认识，诘之该夷人，皆供系伊等家书及传教凭据。伏查该夷人等所供各情，是否属实，无可质证。传授天主教，现亦例所不禁，且察验该夷人等须眉、眼色，迥与中国人不同，其为外国夷人，并非内地奸徒假冒，亦确无可疑，似无须再事推求。惟真（其）夷字夷书内，究竟系何言语，自应同该夷人等一并解交广东省查传通晓夷字之人译明。如果并无别情，即交佛兰西夷人认领回国，以昭核实。至萨木丹冬巴讯止受雇服役，于该夷人等底细不能知晓，应即解回原籍甘肃碾伯县交保管束（廷寄：据宝兴折，著耆英等详鞠在藏所获传教法人）

四川总督宝兴遵照道光帝的圣旨将古伯察等一行押解出川。古伯察等人经湖北、江西进入广东，最后到达澳门。两广总督耆英等继续奉旨查办。他们在处理完这一案件之后也上奏道光帝，详呈了其查讯的经过，内容大体与耆善、宝兴等人所奏相同^①。

从上述内容可以看出：第一，及至第一次鸦片战争后清政府仍然坚持实行“禁教”政策，对于在华的传教士采取何种

^① 见《耆英等奏讯明至藏传教之法人酌办情形折》，载《筹办夷务始末》（道光朝）卷77。



政策，在一定程度上还掌握着主动权。第二，尽管如此，在振振有词、严正处理此案的背后，已明显可见当时清政府对西人深怀恐惧，疑虑重重。第三，古伯察此行始于道光二十四年八月（1844年10月）中法《黄埔条约》签定之前，无疑触犯了清朝禁令；而即就该约而言，内中也有禁止法国传教士进入内地传教的规约。于此情形下，清政府本可理所应当以“自本位”从容治案，但运作的结果却是照搬既定条约的第二十三款办事，该款内容规定：“佛兰西不论何人，如……远入内地，听凭中国官员查拿，但应解送近口佛兰西领事官收管，中国官民均不得殴打伤害虐待所获佛兰西人，以伤两国和好”^①。这就进一步暴露了清政府虚弱的本质，多少透露出其基督宗教政策即将遭外来强力彻底扭转之命运的信息。

此外，清乾隆四年（1739年），法国传教士马蒂业被任命为云南教区主教，但未到任。乾隆二十年（1755年）教廷撤销云南教区，并入四川教区^②。道光十八年（1838年）法国传教士马神甫任四川教区主教，委派一个姓黄的中国神甫管理云南教务。黄神甫以行医为名到云南各地探访信教者，并在盐津龙启设立了教堂和预修院。二十年（1840年），云南教区从四川划出，由法国神甫袁若瑟任主教，在大关县龙台场设立了主座教堂，在该县大坦乡城风山、仁里乡八耳岩和吉照乡田坝头建立了3个教堂。道光三十年（1850年）法国神甫丁德安就任云南教区副主教，长驻大理，负责滇中和滇西的

^① 转引自[法]卫清心：《法国对华传教政策：清末五口通商与传教自由》，黄华庆译，中国社会科学出版社1991年版，第275~276页。

^② 周钟岳：《新纂云南通志》卷107，“宗教考”。

布道工作。至咸丰六年（1856年），在昭通、盐津、大关、邓川等地设立教堂、学校和育婴堂共计6所，发展教徒数百人^①。在广西，道光二十八年（1848年），教廷将广西的传教事务交法国巴黎外方传教会管理，由后者驻香港办事处的法国神甫李莫瓦领导。李莫瓦受命后，连续派出几批传教士前往广西传教，但都因中途受阻，无功而回。咸丰三年（1853年）李莫瓦又派法国神甫马赖赴桂传教，马赖改变了前此几批传教士入桂路线，取道贵阳，于次年装扮成当地人模样，随几位贵州天主教徒顺利潜入广西西林县，并在他们的掩护下，进至该县的刘家屯、常井村展开非法传教活动。不久，马赖便利用行医施药、送钱送物等手段吸收了一些当地山民入教，是为天主教传入广西民间的开端。咸丰六年（1856年），新任西林知县张鸣凤以“抢掠”等罪名，将马赖及25名教徒捕至县衙，判处马赖及其中2名教徒死刑，余者皆论罪有差，史称“西林教案”或“马神甫事件”。法国遂以此为借口，于次年联合英国挑起了第二次鸦片战争。在海南，乾隆五十七年（1792年）澳门鸣九区派葡萄牙籍神甫上岛传教，先后在琼山县府城、文昌县蛟塘、昌造、东坡和安定县等地进行传教活动。至咸丰二年（1852年），驻广州的法国巴黎外方传教会派出3名传教士到海岛传教，仍以文昌、安定等地为据点。

以上种种，只是例举而已。但事实足以证明，从清朝实施基督宗教禁教政策伊始，教方或潜伏于内地，蓄势待发；或移师于边陲，伺机而动，一直没有收起“上帝之手”，而尤以

^① 周钟岳：《新纂云南通志》卷107，“宗教考”。



在后一地区的活动为主、为多。这是与前两次“绝教”既相似又不相同之处。据钱恂《中国天主教传教史概论》一书估计，“1800年全国教友数为20万，阅50年，即1850年增至32万”。不过，就整体而言，此期间在华基督宗教的活动基本上转入地下，其规模和影响已远不如明末清初了。这种旷日持久、苟且偷生的僵局，自然是仰仗着坚船利炮硬闯进中国大门的列强各国及其传教会所不能满足的。



底瓦解，中国从内地到边疆的所有门户都被迫向基督的使徒们敞开，基督宗教在中国边疆少数民族中的传播随之也进入了从复兴到迅猛发展的新时期。

一、大肆扩张的天主教

自19世纪60年代清政府被迫重新容教后，随着大批“增援部队”的纷至沓来，占尽先机的天主教教士们“借助于以前打下的基础”^①和新的一批不平等条约的保护，四处深入到边疆少数民族地区，毫无顾忌地积极活动起来。

1. 内蒙古

相对而言，早期来华的外国传教士都有在蒙古民族中布道的偏好，此时亦然。同治三年（1864年），新成立的比利时“圣母圣心会”通过比利时政府与教会向法国和罗马教廷争得了“蒙古教区”的传教权。翌年底，该会首批来华的传教士一行5人在会祖南怀仁的率领下到达当时“蒙古教区”主教府所在地的西湾子村，接替了法国遣使会的传教工作。同其先驱者一样，他们初来乍到，就立即确定了“以蒙民归奉圣教为目的”^②的教务活动计划。为此，他们积极学习蒙文蒙语，熟悉内蒙古的风俗人情，衣蒙袍，穿蒙靴，食乳肉，住蒙古包，学骑马，为开教作出种种努力。一时间，“四处奔走之传

① 《中国与普世教会共同塑造世界》，在大主教国际研究与资料中心1978年国际基督教中国讨论会上发表

② 常非：《绥远传教区传教简史》（抄本），内蒙古天主教爱国会藏



教士，必择蒙民居止最多之处”。当他们了解到鄂尔多斯是蒙民比较集中的聚居处后，便积极地“计划往那里发展”^①。同治十一年（1872年）比利时人、“蒙古教区”主教巴耆贤为便于传教，将内蒙古分为3个传教区，即包括赤峰、热河一带的东区，包括西湾子、南壕堑、岱海、归化城（今呼和浩特市）与后坝的中区和归化城以西的西区。次年，正欲打开“归化”蒙旗局面的传教士们以“甫经落成”、富丽堂皇的西湾子教堂引动了相偕路过该地的阿拉善旗王爷和准格尔旗札萨克的好奇心，“会谈良久，心为之悦，当面即请司铎等分身西来传教，必加以保护帮助”^②。

同治十三年（1874年），在一位蒙古族向导的引领下，几名传教士进入到鄂尔多斯高原地区正式开展传教活动。他们首先“遍访蒙古王公、贝勒，率皆感情融洽”^③，接着又深入牧区给贫苦的牧民群众看病送药，准备在准格尔旗的而驾马梁和鄂托克旗的柳贵湾、城川等地招引教徒，筹建教堂。然而这时正值喇嘛教在内蒙古最为盛行时期，古代蒙古人容纳各种宗教、敬重所有传教士的雅量，已不复存在。因此，虔诚信奉喇嘛教的广大蒙民对外来的洋教士产生了“强烈的反抗”情绪，不容留他们食宿，不允许其建立教堂。几经周折，传教士才在几个“蒙古族中上层人士”信徒的帮助下于城川落下了脚跟。经过以后近20年的惨淡经营，到光绪二十年

① 王守礼：《边疆公教社会事业》，1950年版，第19页。

② 《内蒙古文史资料》，第22辑，第146页。

③ 《绥远通志稿》，卷83（教案篇）。



(1894年), 天主教会仪在此发展“蒙人教徒 10 余家”^①, 又逾 6 载, 才在这里“一个干燥一点的地方修盖起一座圣堂”, 建立了当时“世界上惟一的一座蒙古教友堂口”^②。至于“其他地区的尝试……都没有持久的效果, 或人所预期的成就”^③。例如, 自光绪元年(1875年)起, 另一批圣母圣心会的传教士进入到河套地区的三道河(后以三盛公著称, 即今巴彦淖尔盟磴口县旧区)“特意为给那些与汉人另住的蒙人传教”, 但阅时两年, 也只“劝化了几户蒙民教友”, 而这些蒙古牧民后因“追逐牧场”, 不久就都迁徙他处^④。在蒙民中的艰难宣教, 最终迫使教会基本上放弃了原有的蒙古传教方针, 将布道的目标“转向汉人了”。^⑤ 延至抗战前, 城川教堂步入到它的鼎盛期, 计拥有蒙古族教徒数百人^⑥。

2. 西藏

雪域拉萨也一直是西教会最向往的地区之一, 因而当中法《北京条约》刚一签订, 法国巴黎外方传教会的传教士们便迫不及待地要求进入西藏活动。首批试图入藏的传教士共有杜多明、丁德安、罗勒拿等 7 人。据《清实录》记载:“同治二年十月甲申, 东路法国罗勒拿、肖法日等于今春派无赖

① 丁治国:《伊南边区调查报告》1944年9月, 南京中国第二历史档案馆藏档, 代号 141, 档号 854。

② 《鄂尔多斯教史》(*Histoire de La Mission Deo Ortos*), 内蒙古天主教爱国会译稿。

③ [比]彭高为(A. Van Oost):《冈王清传》(*Monsieur Bernyn Apotre des Ortos*), 1932年比利时出版, 法文版, 胡德汉等译稿, 第2章, 第7页。

④ 《河套教区传教沿革》, 稿本。

⑤ 《冈王清传》, 第2章, 第17页。

⑥ 《鄂尔多斯传教史》。

刘姓，由炉城运来茶包，在巴（塘）、里（塘）一带散给汉藏，要结人心……罗勒拿等声言，‘景纹奉有谕旨，将前藏所屬之擦博木噶地方赏交伊等永远管理，凡有天主教之人进藏，不准阻止等语’”。但他们的际遇远不济其前辈，近不如相邻的寓蒙同侪，方人察木多（昌都）等地便遭到久有成心的西藏地方僧俗人士的一致抵制与反对。后者明确表示：“要会合同牧部落，帮同竭力阻止，非势尽力竭，万不敢弃佛教之宗源，失众生之素志”。达赖喇嘛也致函驻藏大臣，称：“窃思天主教乃系邪教，居心想在西藏流传彼教，希图殄灭黄教，是以上年曾有僧俗大众同心公议，出立誓结，纵死均甘阻滞天主之人，不准一名擅入藏境”。在藏族僧众强烈反对和清政府的限制下，传教士们被迫返回到康区，驻足打箭炉，“设法在西藏大门口布置主教场地，以便等待时机，以待将来”^①。光绪二年（1876年），由于《中英烟台条约》规定英国可从中国内地经藏区到印度，或由印度进入西藏“探路”，清政府不但允许英人入藏，还命令藏区僧俗大众不得阻拦，沿途地方官有保护之责。随着英人的进藏，法国天主教士附缘而入，冀图通过“劳苦播种”，把西藏地方和法国在印度的教会连结成片。光绪五年（1879年）教廷将中国教区划分为5大传教区域，西藏与四川、贵州和云南同属第4教区。据记载，光绪十四年（1889年），西藏教区约有教徒1204人。宣统二年（1910年）发展到2407人^②。1920年，教徒人数增至3541人，其中四川藏区有1221人，云南藏区有1554人，西藏地方为

① 四川省档案馆藏《天主教四川教区的划分》（原件法文）。

② 参见四川档案馆编《四川教案与义和拳档案》，第245页。按：这两组数字尚包括川、滇藏区在内。据有关情况推测，西藏本部的信教人数当较前二者为少。



776人^①。不久，因传教士在西藏始终未能建立起1座教堂，西藏教区徒具其名，教廷遂将之教区称号取消，改名为康定（一名为打箭炉）教区。抗日战争后，教廷将中国教区再度进行了调整，康定教区升为正权主教区，隶属于中国第十一教省。

3. 新疆

由于第二次鸦片战争后边疆门户洞开之初，中亚浩罕军官阿古柏率军侵入新疆，天山南北缘此罹兵燹动乱达十数年之久，西方天主教势力未能渗入。光绪九年（1883年），荷兰人、圣母圣心会神甫石天基受该会甘肃主教韩默理的指派到达伊犁绥定城，是为近代天主教传教士进入新疆之始。其后，石天基又到宁远和锡伯营（今察布查尔锡伯自治县）开教，因锡伯人无人信教，劳而无功。其后，虽经传教士的长期努力，但传教仍然收效甚微。1938年9月，“新疆王”盛世才为巩固自己的统治地位，制造所谓“阴谋暴动案”，外国传教士也遭受牵连，所有天主教教士被逮捕入狱，天主教在新疆的福音事业由此受到严重削弱。

4. 东北（吉林延边）

这时期，吉林的延边朝鲜族聚居地成为天主教在东北传播的主要地区之一。中日甲午战争后，不甘忍受日本殖民统治的朝鲜爱国志士和寻找活路的朝鲜饥民大量迁移到延边各地。他们之中的天主教徒在延吉西北的龙井（今龙井市）、二源

^① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》，中国社会科学出版社1987年版，下册，第1064页。



峰、下教洞、八道沟等地一边垦荒生产，一边自发进行宗教聚会，逐渐形成初具规模的教民村。其中，尤以八道沟的教势为盛，到光绪三十四年（1908年）这里的教徒已近千人^①。宣统二年（1910年），朝鲜神甫崔文植由汉城教区至八道沟主持该处教务，经多年努力，终引领全村教民建成1座规模宏大的教堂和1所校舍。朝鲜忠清、全罗、庆尚等地的许多天主教徒闻风而至，教徒激增至2000余人。在它的中心辐射作用下，周边的水北、义风、五道等10多个村子也先后建立了传教公所。民国十年（1921年），八道沟的教务改由从汉城教区分出的元山教区管辖。民国十七年（1928年）后又转属于新建立的延吉教区。

据琿春副都统概况资料，光绪二十三年（1897年），英国籍传教士牛风岭至琿春租房传教。随着当地信教者的增多，于光绪三十二年（1906年）建立了琿春天主教堂^②。同时期，德国传教士白化东也巡回至琿春朝鲜族居民区传教，于光绪三十一年（1905年）在敬信乡太平川（今六道泡）建立了天主教公所，后又在马川子乡等地设立了传教点，统归朝鲜元山教区。经过20多年的活动，至民国二十年（1931年），全县天主教堂已扩大到17处，信徒912人。越两年，琿春天主教堂建成，教徒增至1500人。到解放前夕，全县共有教徒近2万人。

自民国五年（1916年）始，白化东神甫又转至安图县明

① 金光熙《八道沟天主教会概况》，《延边朝鲜族自治州文史资料》，第7辑。以下有关引文未注明出处者，均采自此书。

② 琿春市民委：《琿春市宗教概略》，《琿春市政协文史资料》，第12辑。以下有关引文未注明出处者，概引自此文。



月沟布道，先后主持修建了天主教堂和其他教会附属机构。值20世纪三四十年代该处教务最兴旺时期，教徒人数计有2000余人^①。

5. 云南

第二次鸦片战争结束之初，云南正值杜文秀领导的回民大起义兴盛时期，遍及全省大部分地区的回民军势力，使天主教教会在滇的传教活动一时毫无进展。同治五年（1866年），新任云贵总督劳崇光因“惧回民势盛，滞留贵阳，不敢入滇”。法国巴黎外方传教会神甫古若望闻讯后，“入黔迎迓，劳遂欣然就道。既抵任，乃以（昆明）平政街某公馆之地，赠教会，时为同治九年”^②不久，古若望乘机将主教座堂从滇东北的龙溪迁至昆明，以此为中心迅速向云南各地拓展，从而打开了天主教在云南传播的新局面。同治十二年（1873年），天主教西进滇西重镇大理。据《大理县志稿》载，“始来榆之主教，为法国罗尼设氏。初则赁屋而居，继因知府黔人范琼章，当地方初定，以归公之逆房暂作公廨，后竟蒙蔽售入教中”^③天主教在此立足后，即采取各种方式到白族聚居区遍设教堂，发展教徒。光绪九年（1883年）法国传教士古若望在洱源孟福营、沙风村设立教堂，尔后法籍宰神甫到宾川传教，影响逐渐由这一带“大集中”的白族扩大到“小分散”的彝族。

① 李永洙等《安图县基督教天主教佛教沿革》，《安图文史资料》第2辑

② 民国《新纂云南通志》，宗教考八。

③ 转引自中国少数民族社会历史调查资料丛刊“民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第211页。



与此同时，进藏未遂的法国传教士自西藏退出，沿澜沧江、怒江南下到滇西北德钦、维西一带的藏族和傈僳族中传教，成立了“西藏教区云南总铎区”。光绪十四年（1888年），法国神甫任安寿率领了神甫、彭神甫等一行数人自德钦进入邻近的贡山北部白哈罗、茶腊、丙中洛等村寨宣教，并在白哈罗建立了教堂，吸引这些地方的怒、藏、傈僳族等贫苦群众入教。天主教的活动不可避免地引起了当地藏族喇嘛寺僧侣的激烈反对，光绪三十一年（1905年），德钦、维西、贡山各喇嘛寺的僧众一呼而起，先后焚毁了白哈罗等地的多所教堂，杀死法国传教士5人。事件发生后，云贵总督调派清兵加以镇压，并向法国天主教会赔银15万两^①。清政府的妥协退让，使传教士更加为所欲为，不仅利用赔款大量购置土地，重建或新修了3座教堂，而且采取由教堂为寺院代收田租的办法，巧妙地将喇嘛寺的庄户转移到教会的控制之下，迫使他们改宗了天主教。

据《民国续云南省通志长编》卷76“宗教考”附表的统计，到清末，除上述县份外，天主教还先后在禄丰、邓川（今洱源）、开远、蒙自、永仁、澄江、路南、曲靖、陆良、平彝（今富源）、永平、文山、巧家、昭通、彝良、蒙化（今巍山）、永胜、华坪、师宗、盐兴（今禄丰）等地建立教堂50余所，发展的万余名教徒中多系当地的少数民族群众。

民国二年（1913年），法国神甫金梦旦继任云南教区主教。他早年曾长期在滇东南文山等地的苗族地区传教，对于教会在边疆少数民族地区的传教工作颇有经验并极为重视。

^① “民族问题五种丛书”，《怒族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第117页。



因此他莅任后，除继续扩充城镇中的教会势力外，还更加积极地组织修会人员向滇边山区或半山区的少数民族村寨“拓荒”。于是，自此时到20世纪40年代末的30多年里，传教士们便深入滇西德宏州景颇族、傣族和傈僳族地区传教，以盈江县沙坡和陇川县弄贤等地为中心，逐步扩展到梁河、瑞丽等县，进而伸进滇西南澜沧县一带的拉祜族和佤族地区，从而填补了天主教在滇地的一块空白，形成了其从滇东北到滇东南，从滇西北到滇西南，东西横贯昆明和大理的“H”型区域空间势力分布。据统计，民国九年（1920年），云南共有天主教徒18574人；20世纪30年代初，约有21728人；民国三十五年（1946年），计有22695人^①。从这几组数字看，20年代前后是天主教在云南传播的高峰期，此后便金秋萧瑟，步入式微了。这与当时天主教在华的整体发展态势是颇为一致的

6. 台湾

第二次鸦片战争后，台湾开放北部的淡水、南部的安平等地方作为通商口岸，外国传教士又开始来台传教。咸丰八年（1858年），西班牙在菲律宾的圣多明我会神甫桑英士、蒲富路等作为清末第一批天主教士抵台传教，在旗后（今高雄）前金庄建立起近代台湾第一所教堂。其后天主教以旗后为据点，一面南向屏东发展，另一面则沿着台湾西海岸的主要城镇向北部发展，并分别在各地设立教堂或传教所，重点用于

^① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，下册，第1064页；汪懋祖：《云南传教事业》载《东方杂志》卷43；吴宗义译《遣使会在华传教史》附录



“教化”当地高山族的平埔人。日据台湾以后，西班牙圣多明我教士继续在台传教。民国二年（1913年），台湾天主教脱离厦门教区正式成立台湾监牧区。太平洋战争爆发后日本人飭令教会与外国宣道团断绝关系，并由日本人代理台湾地区监牧，天主教会教务顿受其挫。抗战后，台湾天主教会活动得以复苏并获较大发展。如花莲县丰滨乡港口阿美人2/3人口入天主教；宜兰县南澳村泰雅人共158户，天主教徒占38户^①。

此外，天主教传教士们也继续进至广西、海南岛等地的壮、瑶、苗、黎等族群众中活动，留下了星罗棋布的“福音堂”，进一步扩大了基督宗教在中国边疆民族地区的社会影响。

二、后来居上的基督教

如果说，天主教的上述“劳绩”只在于闯榛劈莽，“为传播福音的广阔天地开辟了一个小小的入口”，基督教日后则以前者望尘莫及的锐势，长驱直入到边疆少数民族社会的中心，一跃而成为这片教域的新执牛耳者

1. 内蒙古

同治九年（1870年），英国伦敦布道会传教士季雅各只身从北京经张家口进入库伦、恰克图等地，在茫茫戈壁游牧的蒙古族中从事旅行布道工作。“他住在蒙古包里，向牧民们学

① 李亦园：《台湾土著民族的社会与文化》，台北联经出版事业公司1982年版，第349页



习有关蒙古的一切，当然也把握机会将福音传给他们”^①。光绪十六年（1886年）季雅各到热河大城子定居，以此为中心向蒙古族居民宣教。“他很惊奇地发现这一带的蒙古人汉化很深，卖出的福音书刊中，居然中文的比蒙文的还多”。随后，季雅各又进入朝阳，在近8个月的活动期内，他一共看了5000多个病人，向2万多人讲道，售出3000多册书刊，赠送4000多张宣传单，旅行了900公里^②。光绪十七年（1891年），季雅各赴天津主持伦敦布道会华北区的年会，旋病逝于此。光绪二十七年（1901年）爱尔兰长老会接替伦敦布道会，继续开展对蒙古族的传教工作。

继伦敦布道会后，瑞典国内地协会、美国协同会、弟兄会、瑞蒙宣道会（通称霞朗乌苏库伦会，Halong Osso and Urga Mission）等外国教会相继于19世纪末20世纪初进入察哈尔、绥远和热河等地开教。“他们传教的对象是广大蒙汉群众，主要是蒙古人”^③。经过一段时期的活动，瑞典国内地协会布道区内“已有二十多个蒙族人领洗入教并已加入一所有六十四名受餐信徒的教堂”，“与差会接近的蒙人至少有三千至五千”；爱尔兰长老会和弟兄会也使热河一带的“一些蒙古人皈依了基督”。到民国九年（1920年），这些差会共在内蒙古设立了13个宣教师驻在地、50个布道区、16所总堂，发展蒙汉

① 《选择了蒙古沙漠的传教士——季雅各》，引自台湾《校园》第19卷第16期，1977年9月。

② 同上书。

③ 曹毅之：《内蒙古西部地区基督教之沿革》，《内蒙古文史资料》第23辑，第210页。

后，进一步在九沙坪、东兴镇等地设立了活动据点。由此到30年代，珲春基督教的传播逐步进入兴盛期。民国二十年（1931年），该地共有33座教堂，信徒1837人；民国三十年（1941年），教堂虽减至29座，但教徒却增加到2748人，民国三十四年（1945年）又上升至2900人^①。

光绪三十二年（1906年），朝鲜李王朝工族、原朝廷参赞李相燮从汉城来到龙井，旋在当地朝鲜族基督徒的支持下，同李东宁等人创办了“瑞甸义塾”，边开展反日民族教育，边面向朝鲜族青年传教。同年，日本侵略者在龙井设立了“统间府间岛派出所”，取缔排日的民族教育，“瑞甸义塾”被迫于次年停办。是年，朝鲜基督教长老会加拿大籍传教士具礼先等人来龙井宣教，并初步建立了活动的基址。随后，监理、圣洁、安息、东亚基督教等教派的传教士纷至沓来，竞相以龙井为中心，到延边各地巡回布道，并开办了一些相应的文化教育、慈善和医疗机构，积极扩大基督教宣教事业。截至民国二十九年（1940年），仅记名龙井中央教会的信徒就有3000余人^②。

安图明月沟教会创建于民国七年（1918年），在其教务最盛行的20世纪二三十年代，该地教徒约有500人。民国三十年（1941年），明月沟教会被迫接受伪满民生部的控制，一度改称“满洲朝鲜基督教”。抗战后，明月沟教会恢复了正常活动，此时，该地有长老会、圣洁会、监理会3个教派长期活

① 珲春市民委编《珲春市宗教概略》。

② 邢丰玉：《基督教在龙井地区的传教活动》。

动，其中以长老会的规模最大^①。

4. 西藏

基督教对西藏的传教活动始于咸丰六年（1856年）。当时莫拉维亚弟兄会的传教士试图从印度穿过藏地到内蒙古活动，结果受阻，遂“居留后藏以布道也”。据该会报告，在相当一段时间内，这些传教士主要是通过翻译与散发藏文版的基督教文献、提供医疗服务、开办学校和进行巡回布道等形式开展教务活动。至民国九年（1920年），先后在此工作过的教会人士共有男牧师22人及其部分眷属，女传教人员5人，建立了4所总堂和1所分堂，发展信徒153人^②。

光绪三年（1877年）内地会“在藏人中开始事业”，后在康定设立福音堂，将活动逐渐扩大到打箭炉、松藩、泯江等地。教务兴盛时，居留这一带的内地会各职员约有13人。解放前夕，该会已有信徒100余人。

光绪三十年（1904年），基督会也涉足打箭炉，4年后发展到巴塘，并以此为中心至盐井、理塘、察木多等地进行旅行布道，同时开展了一系列文教、农业耕作技术推广和医疗卫生宣教等事工，“影响遍及全藏”^③。

此外，19世纪90年代时，独立传教士、荷兰人李彼得偕其夫人曾冒险进入拉萨，结果丢失了性命；光绪十八年

① 李永洙等：《安图县基督教天主教佛教沿革》，《安图文史资料》，第2辑，第108～109页。

② 中华归主委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901～1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第563页。

③ 同上书，第566页。



(1892年)秋,英国内地会一位近40岁的女传教士安妮·泰勒抱着“为上帝赢得西藏”的强烈信念,装扮成藏族女尼模样,与一名经她“归化”的藏族男青年基督徒从青海前往拉萨。4个月后,当他们行至拉萨附近的那曲时,终被当地守军查出,被迫折返打箭炉。安妮·泰勒的冒险旅行“在英国激起了一种很强烈的波动,以至于在她返回一年之后,一批青年传教士在她的率领下立誓‘为西藏而生死’”。但仅持续了数月,那些青年人便四散而去,“他们忘记了西藏,而且,他们也从未脚踏那里的土地”^①。

5. 云南

基督教在云南的传播始于光绪七年(1881年)此前,内地会英国传教士麦嘉底于光绪三年(1877年)由上海横穿中国腹地,经滇西步行至缅甸八莫,成为基督教传教士进入云南的先导。光绪七年(1881年),内地会英国传教士乔治·克拉克夫妇沿麦嘉底的足迹从缅甸进入大理,开办了基督教在云南的第一个传教点。第二年,内地会在昆明设立总堂1所。光绪十一年(1885年),圣道公会开东川为宣教地,1年后,又开辟昭通为宣教地。

当基督教在大中城镇站稳脚跟后,就以此为中转站,迅速向各地的基层少数民族民众传播,掀起了前后历时约40年的“一个基督宗教群众运动”^②。

① [瑞士]米歇尔·泰勒(Michael Taylor):《发现西藏》,耿升译,中国藏学出版社1999年版,第166~167页。

② 中华续行委员会编,蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计(1901~1920)》,中国社会科学出版社1987年版,中册,第718页。



光绪三十年（1904年），正在昭通传教的圣道公会英国传教士柏格理向4位“渴望更多地了解‘耶稣’”的乌蒙山区苗民详细宣讲了几天“福音基础”，“这就是苗民及昭通周围的诺苏，越过云贵边界信奉耶稣基督的开端”^①，由此也揭开了基督教在云南少数民族地区大规模传教的帷幕。随后，柏格理走村串寨，深入到滇黔交界的苗族聚居区布道，获得了极大成功，“一次洗礼仪式上至少聚集了两千人”，以至柏格理在返回昭通期间，“周围的数百个村寨，几乎每一村寨的人群都来到城里，人们挤满了传教所大院”^②。同时，内地会也分别派遣传教士进入滇中洒普山的苗寨和滇西北的傈僳族聚居区从事活动，并从中分离出了独立的五旬节会（英国神召会）；美国浸信会以及英国的浸礼会则先后从缅甸入境，在滇西南拉祜族、佤族和景颇族群众中发展教徒。

用教方自己的话来说，圣道公会、内地会等在滇东北和滇中的长足发展，“诚为旷古所未有”^③，极大地鼓舞了其他基督教差会到中国西南“非汉部落中传教”的宗教热忱。于是，像圣公会、美国长老会、德国内地会、中华国内布道会、青年会、路德会和信义会等差会组织纷纷涉足滇境，争先恐后地向云南各地发展。据教方的调查统计，到民国九年（1920年），云南共有21个传教士驻在地，174个布道区，128所教

① [英] 塞缪尔·克拉克：《在中国西南部落中》，苏大龙译，载《民族研究参考资料》第25辑，第62页。

② [英] 塞缪尔·克拉克：《在中国西南部落中》，苏大龙译，载《民族研究参考资料》第25辑，第64、63页。

③ 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第492页。



堂，其活动范围涉及约 60 个县，吸收领洗少数民族教徒约 35000 人，加上汉族教徒人数，每万人中教徒平均人数为 8.8 人，较全国平均数（7.8 人）多 1 人，其中“汉人信徒与少数民族信徒之比例为 1:13”。^①这样，短短几十年间，云南便由被教方评说的“全国最黑暗最需要福音的省份”^②，一变而成为全国信教民族族别最多、信徒人数比例最高的省份之一。

从 20 世纪初到抗战爆发前，由于全国非基督宗教运动的展开，由于此间在滇的内地会、圣道公会、圣公会、五旬节会和青年会共同成立了“昆明基督教联合会”，规定非联合会的教会组织“不得随便在滇设堂传教”，形成了“五派分滇”的垄断局面，使兴盛一时的宣教热暂时降下温来。但随着抗战之初全国各种文教机构大量内迁到西南，基督教在云南的活动又重新活跃起来。此时，有鉴于美国教会势力的急剧膨胀，不少原属于英国系统的教会组织纷纷改旗易帜，主动寄身于美记教会篱下，德国系统的教会则销声匿迹，自行瓦解，长期在滇境分立争衡的各西教会遂成一统。其后，在美国和国民党政府的支持下，传教士们大举深入到云南各民族地区活动，形成全面扩张之势，促进了教会整体实力的增长。例如，民国十九年（1930 年）后，滇藏基督教会传教士莫尔斯和美国神召会加拿大传教士马导民等相继进入贡山、福贡和碧江等地活动，很快使基督教传遍怒江峡谷。根据 20 世纪 50 年代的民族社会历史调查，到外国传教士被驱逐出境止，怒江地区共设 14 个教区，建立基督教教堂 207 所，大小神职人

^① 中华总行委员会编，蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社 1987 年版，中册，第 485-494 页。

员共 916 人，教徒总人数达 2 万多人，其中在教徒集中的碧江和福贡两县交界的 32 个怒族、傈僳族社区中，基督教教徒占了其总人口的 90% 以上^①。又如，自 30 年代中期后，美、英、瑞典等国的传教士又陆续到基督教信仰薄弱的德宏景颇族山寨再图发展，终获得一定成效。据解放初期民族工作者对潞西弄璋寨、盈江邦瓦寨、瑞丽雷弄寨的选点调查统计，此前这 3 个寨的信教户计有 66 户、371 人，分别占其总户数的 43.7% 和总人口的 44.5%^②。有材料表明，经过此一段时期的大发展，基督教在滇的势力范围扩大到 80 余县，并形成了滇东北、滇中、滇西北、滇西、滇西南 5 大传教中心；教堂数增加到 900 余座，为前 20 年的 9 倍；信徒人数剧增至 10 余万众，大约占当时全国信基督宗教总人数的 1/10，内中除上述族别外，还有白族、彝族、哈尼族和部分傣族、纳西族、布朗族，共 12 个少数民族^③。

6. 广西

自 19 世纪 60 年代始，美国浸信会的传教士便由广东肇庆经梧州，沿抚河而上，进入桂林进行试探性的传教活动。“未几，其舟被敌道者焚毁，不得已遂返回梧州”^④。直到光绪二十三年（1897 年）梧州被开辟为商埠后，美国浸信会、长老

① “民族问题五种丛书”，《怒族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 版，第 118 页。

② “民族问题五种丛书”，《景颇族社会历史调查》（二），云南人民出版社，1985 年版，第 202 页。

③ 据笔者对《民族问题五种丛书》有关云南省民族历史调查资料综合统计而出。

④ 《天主教、基督教在广西资料》，第 343-344 页。



会、宣道会、安息日会和英国圣公会的传教士才接踵涌入广西，以梧州、桂林和南宁为中心向各地发展。据民国二十二年（1933年）《广西年鉴》统计，当时该省共有82座教堂，教徒3383人，势力布40县之广，其中有相当一部分分布在壮族聚居的桂平、武宣、贵县、宜山、柳州、象州、邕宁、上思、百色、龙州等地。民国十六年（1927年），浸信会设立了瑶山传道部，“专以引导瑶民归信基督为主旨”，随即派遣传教士深入义宁（今属临桂）、龙胜一带的瑶山传教，并在龙胜的广南寨设立了教堂。其后，传道部以广南寨为据点，周游各处布道，“信者日增”。民国十九年（1930年），广南成立教会。次年，“应瑶民之要求”，又于宝赠开设教堂，以广宣传^①。民国三十三年（1944年），桂林沦陷，在桂各差会的活动基本停顿。抗日战争结束后，一些英美的差会组织又卷土重来，但其势均已不如往昔。

7. 海南

光绪七年（1881年），美籍丹麦人冶基善从广州抵达海南岛的琼山县开始传教活动，成为基督教在海南宣教的前驱。其后十多年间，在广州的美国长老会多次派遣传教士入琼协助冶基善传教，并在此基础上成立了长老会海南教区，分别派人到岛内各县进行传教活动。光绪二十年（1894年），冶基善脱离美国长老会，与其妻深入到海南崖州府的勒罗村（今乐东县九所附近）建立了传教总部，开展对黎族的布道工作。冶基善死后，美国长老会趁虚而入，进而将其势力扩大到四

① 刘粤声编《两广浸信会史略》，1934年，第242页

周的儋县、保亭、白沙等地。到20世纪30年代，仅崖州番阳（今属乐东）一带就有番透、番板、洪吐、抱隆、什茂、红透、毛城、雅曼等16个村寨的黎族群众信教。据调查，黎胞信教多以户为单位，一户的户主加入基督教，全家便都是教徒，有的村全村都奉教。至解放前夕，这些村寨总计有教徒约1000多人，约占其总人口的2/5^①。

约在民国三年（1914年）秋天，苗族首领陈日光因面部被熊抓伤，至加积（今琼海县）美国教会医院求医，结果在治疗的过程中接受了基督宗教教义的灌输，受洗入教。陈回乡后，带着教会医院赠送的《圣经》等书刊，传播于苗寨。不久，驻加积的美国长老会便追踪而来，大举活动，不到1年，就有南茂乡新村、中平乡白水岭、加略乡加略村等30个苗寨的300多户苗胞放弃传统的道教信仰，改宗基督教。20世纪20年代后，加积的基督教差会又以这些村寨为基地向黄田、什空、路平、毛应、毛会、番阳等黎村苗寨增设传教点，发展教徒近万人，安立长老10人^②。抗日战争期间，许多黎村苗寨被日军焚毁。同时，国民党军队也对黎、苗胞进行屠杀，迫使基督教在五指山区暂时停止了活动。

8. 台湾

基督教传入台湾的时间晚于天主教。同治四年（1865年），苏格兰长老会率先派马雅各牧师到台南传教，随后又有甘为霖、巴克礼等教士到了台湾。同治十年（1871年），加拿

① 中南民院本书编辑组编：《海南岛黎族社会调查》，广西民族出版社1992年版，第171页。

② 海南省地方志办公室编：《海南省省志·宗教志》，第524页。



大长老会宣教师马偕到淡水一带开堂布道，单独创立了北部教会，从而形成南北两大长老会组织系统。这些传教士们大多一边行医，一边进行传教活动，收洗了不少高山族教徒。据统计，到光绪十七年（1891年）加拿大长老会在台湾拥有教徒2605人（包括高山族和少部分汉族）；苏格兰长老会有教徒931人，参加礼拜者则达2605人^①。日据前期，日本牧师亦来台传教，基督教在台湾的发展尚未受到大的影响，但“九·一八”事变后，日人在以高压政策加速同化台湾的同时，也开始排挤外籍传教师。民国三十二年（1943年），台湾基督教长老会被迫与日人的美以美会、圣公会等联合组成日本基督教台湾教团，并由日本人出任团长，加以全面控制，作为侵略的一种工具。台湾光复后，日本基督教台湾教团被解散，台湾基督教长老会南北两教会分别与母会恢复关系。其他如安息会、真耶稣会、万国圣经会等差会的传教士也纷纷来台，发展了大批高山族居民入教，从而扩大了基督教的群众基础和整体势力，使其成为当时台湾所有宗教团体中最具影响力的宗教派别。

总括上述，这时期，基督宗教几乎传遍了边疆少数民族地区，其发展速度很快，成就更远远超过了既往的历史累积。其中，西藏藏族、内蒙古蒙古族是西教会初期重点宣教的地域和民族，但同时特别是至20世纪初期后，基督宗教却在西南、东南边疆地区的苗、傜、怒、独龙、景颇、佤、拉祜、壮、瑶、黎和高山族等民族中获得了惊人的发展。

为什么基督宗教在不同地域的不同民族，甚或在同一地域

① 陈碧笙：《台湾地方史》，第169页



的不同民族中有如此截然不同的传教结果？其内外因素何在？还有哪些发展过程中的个性特征？凡兹种种，笔者将陆续在后文中逐次予以初步的解析。

三、小 结

纵观从6世纪末叶到20世纪中叶基督宗教在中国边疆少数民族地区的传布史，可以看出，由于中国边疆各少数民族的社会形态不同，以及处在同一社会发展形态的不同民族其社会发展的程度也存在着较大的差异，基督宗教与中国少数民族文化既有矛盾冲突的一面，又有互相影响、吸收的一面。具体说来，自唐初以降，尽管有中外政治力量作后盾，有西方列强从中国攫取的治外“法权”做护身符，天主教和基督教各派的传教士虽数起数落，历经曲折，极尽其力，最终也未能进入藏、蒙古民族大多数民众的精神世界。这主要归因于喇嘛教思想的根深蒂固及藏、蒙古民族传统文化对外来宗教的抵触与排斥。因为对藏、蒙古民众来说，喇嘛教不仅仅是一种信仰，而且是一种传统文化和生活方式，改宗基督宗教就意味着接受一种异质的新文化，这对善于保持民族文化传统的藏、蒙古民众来说，是不容易的。

与此相反，尽管傣、苗、彝、怒、拉祜、佤、景颇、黎等民族文化之间也存在着“量”与“质”方面的较大差异，但大都与基督宗教一碰即和，使后者很快在其聚居的民族社区扎下了根，融入到所信仰者群体的思想文化和日常生活之中，成为其有影响的甚至占主导地位的民族宗教。究其原因，



主要有此数端：其一，及至清末民初，这些民族大多数还不同程度地保持着传统的部落社会形态，社会经济、组织和文化生活习俗等颇为原始、封闭、落后，而且“教化不行”，没有或很少受到儒家文化的影响，社会整体上处于极度短缺和“极限边缘”状态当中，因而极易产生对外寻求更强大的超自然和社会力量的理性心理欲念，以解决现实客观需求，增强生活的信心。其二，“边疆政治不良”“土司时代，事事专制，改流以后，又重重压迫，夷蛮无所保障”^①，以致这些民族的下层民众走投无路，客观上为外来势力的契入提供了合适的社会上壤和发展空间。其三，基督宗教的平等博爱思想，附合了这些民族悠久的社会原始平等、自由的民族文化风俗传统，并溶入了民间信仰因素的上帝神话，在浅层次上同他们的天神“超乎万权”、执掌世运、护善惩恶、避灾求吉等原始宗教观念结合到了一起，激发了山民们的巨大信仰热情，最终汇聚成教方所自鸣得意的中国南方“土著居民”的基督宗教信仰群众运动。

这样，基督宗教在中国边疆少数民族地区，确切地说是在其中的西南、东南边疆地区，就出现了与内地不尽相同的一些历史场景：首先，从传播的历程来看，基督宗教在内地依次经历了隋末唐宋、元、明末清初和清末民国4个发展时期，其间以唐“会昌灭佛”、元朝灭亡、雍正禁教和民初“非基运动”为峰、谷的分界点，呈现出“远近高低各不同”的景观。如本书前章所述，当唐末内地景教彻底绝迹的时候，西北边陲和蒙古高原的景教正值兴盛期，并一直持续到元末。再者，

① 李文林：《到思普沿边去》，载《云南边地问题研究》，下卷，第46页。

后来在内地曾大张旗鼓地进行的“禁教”和“非基”风潮非但基本上未对基督宗教在边疆少数民族地区的拓展产生影响，反而在客观上促使传教士们自觉不自觉地将其教务活动的重心再次由中心转移到边缘，进而从边疆城市社会上层渗透到广大乡村社会的底层。换言之，内地基督宗教传播史上的峰期大体上也是边地社会基督宗教的发展期，但前者的谷期却往往是后者逐步兴盛的转折点。其次，从对基督宗教传播的态度看，与近世以来内地广大汉族人民对基督宗教发自社会底层和广泛的心理层次上的抵触情绪与阻力不同，长期处在原始社会意识形态的一些西南少数民族“居民比汉人容易接受福音”，传教士们“开展布道工作就容易得多”。此外，“少数民族和汉人还有一样不同之处，少数民族几乎人人都能歌善唱，他们学起基督教诗歌来非常容易。事实上一些少数民族的教友所得的教义，大部分是从圣诗中学来的”^①。最后，从信仰的程度和传播方式来看，与内地“吃教”者众多不同，少数民族“当他们自己信了福音的时候，他们就勤勤恳恳地去教给别人。基督教群众运动……的扩展主要原因不是由于宣教师们的旅行布道，而是由于土著人士的热诚传播”^②。明乎这些个中究竟，我们就不难解读为何传教士们对其在中国西南等地少数民族传播福音事业的进展感到“确实令人惊奇而满意”了；也不难揭示教方隐含在“凡是少数民族和汉人不经常密切往来的地方，那里的少数民族宣教事业就最成功”这句话中的“玄机”了。

① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第719页

② 同上书，第718页。



值得注意的是，上述情形与基督宗教在印度传播的境遇十分相似。约在公元2世纪，印度出现了天主教教堂。到16世纪末，伴随着西方殖民主义者的炮火，天主教和基督教教团相继进入印度活动，吸引了不少印度教徒皈依基督宗教，并于19世纪达到高潮。1850年，英国殖民当局正式通过法律，规定印度教徒改宗基督宗教的同样享有继承权。面对基督宗教的严重冲击和挑战，一批高种姓出身的上层人士和知识分子掀起了旨在捍卫、拯救印度教的宗教改革运动，反映了代表古老东方文化之一的印度教和象征近代西方文明的基督宗教的激烈文化冲突。但与此同时，印度出现了本土部落文化与基督宗教文化相互交融的新景象。原来，在印度的西北部地区（现在的可萨姆、曼尼普尔、那伽兰·米佐兰姆、梅拉亚等邦）和一些偏远山区，居住着许多部落民族，大部分分属蒙古人种，语言属汉藏语系，他们有自己的文化传统、宗教信仰和风俗习惯。19世纪初，他们还处在一种比较原始的社会状态，宗教信仰是万物有灵论，认为一切生物都具有精灵，这些精灵可以造成对人们的伤害。因而这些部落盛行图腾崇拜和祖先崇拜，以取悦于祖先和精灵，祈佑平安。每个部落都有自己的图腾，包括熊、豹、狮、蛇等。由于地理位置偏僻，不少部落留有母系社会的遗风，妇女地位较高，酋长由年长女性担任，最小的女儿有继承权。这些部落基本上未受过印度教文化或伊斯兰教文化的影响。19世纪初，当天主教和基督教传教士翻山越岭来到这些部落传教时，他们才开始接触到现代文明，了解外面的世界。由于语言不通，再加上文化的差异、自然条件的恶劣等，给西方传教士带来莫大的困难，一些传教士甚至染病死亡。部落民一开始对基督宗教



抱着好奇、怀疑的态度，经过传教士诸如布道、建学校、办孤儿院、设医院等传教活动，他们逐渐认同、接受了基督宗教，大多数都皈依了上帝（天主），但其部落文化并未因基督宗教的传播而消失，像饮食习惯、服饰、风俗方面仍保持着自己的传统风格，部落的宗教信仰也成为部落基督徒的辅助信仰。

总之，宗教被接受的程度，取决于它满足群众需要的程度，这一点从基督宗教在中国边疆少数民族的传播史中又一次得到了证明。



而又有方济各会、耶稣会、卡普清会、巴黎外方传教会等修会的传教士接踵而来。17世纪时，为了协调各修会在整个东方乃至世界范围内的活动，罗马教廷设立了教廷传信部，以教区为单位把各地的传教活动交由不同的修会组织负责。在鸦片战争之前，中国边疆少数民族地区的天主教会也主要是处在葡萄牙的所谓“保教权”的保护之下。1843年，罗马教皇庇护九世任命法国遣使会传教士孟振生为北京教区主教，从此“保护权”落入法国殖民势力之手，在华天主教传教士遂同受法国政府的庇护。到19世纪末，除老牌的方济各会、耶稣会、多明我会、巴黎外方传教会和遣使会外，又有新成立的比利时圣母圣心会被派遣来华，专门负责蒙古地区的传教工作，兼及新疆。据笔者的不完全统计，至抗日战争爆发前，到中国边疆民族地区活动的主要修会还有：德国圣言会、法国伯大郎圣心会、美国玛利诺外方传教会、圣心司铎会、意大利撒肋爵会、罗马圣保禄女修会、西班牙奥斯定常律会、圣方济各女修会（一名玛利亚方济各会）、比布斯二心会、圣奥迪尔会、玛利亚诺瑟女修士会等。总之，这期间先后在中国边疆民族地区活动的大小男女修会约有17个。详见下表。

表 4.1 在中国边疆民族地区活动的天主教修会名称及传教地点

序号	修会名称	传教地点
1	多明我会	台湾
2	巴黎外方传教会	云南、广西、海南
3	遣使会	内蒙古
4	圣母圣心会	内蒙古、云南
5	圣言会	广西
6	美国玛利诺外方传教会	广西、云南
7	法国伯大郎圣心会	云南
8	罗马圣保禄女修会	云南
9	撒肋爵会	云南
10	圣方济各会女修会	云南
11	奥斯定常律会	西藏
12	比布斯二心会	海南
13	圣奥迪尔会	吉林延吉
14	西藏中国圣女会	西藏
15	圣心司铎会	云南
16	加尔默罗会	云南
17	十字女修会	云南

此外，教方还根据情况成立了一些地方性的修会组织，如昆明的圣心会和大理的十字婢女会等。

由于共同接受罗马教廷的一元化领导，实行分疆划界的教区领属制，界限明确，活动范围比较固定，因而各修会基本上都能

按部就班地在“责任地”内各行其是，形成了整体上的统一。但在基督宗教全面殖民化扩张的时代，这种僵硬的计划性教务活动机制客观上束缚了各修会的手脚，使其墨守成规并“缺少自觉的努力”，从而在与更具资本主义殖民扩张精神与色彩的基督教差会的竞争中逐渐失去了其急先锋的角色及诸相关优势。

2. 基督教差会

基督教差会是该宗派传教士进行传教活动的组织。公元16世纪西方宗教改革运动后，天主教不少教派脱离了罗马教皇的统治，形成各自独立的基督宗教新教派。17世纪初，随着西方殖民主义者在全球的侵略扩张，荷兰传教会的传教士首先到达中国台湾传教，但由于这次传教活动为时较短且仅局限于海岛一隅，因此对基督教在中国的传播未能产生重要的影响。第一次鸦片战争特别是第二次鸦片战争后，与天主教各传教修会一样，基督教各主要派别的传教差会也在不平等条约的保护下相继来华，传教士从最初的英美两国逐渐扩大到北美及欧洲各国，其活动的范围亦由留居的澳门等地逐步向沿海沿边城市和偏远的陆疆边地拓展，变零星传教活动为颇具规模和系统化的宣道计划，不到半个世纪，许多边疆民族地区都留下了传教士们的足迹。进入20世纪，在新一轮的世界传教运动中，成批的基督教差会又蜂拥而至，大举向边疆民族地区挺进。据粗略统计，到20世纪30年代中期，先后在中国边疆民族地区活动的基督教差会约有40余个。限于篇幅，这里仅择其要者综述如次。

内地会：英美等国基督教专门对中国山地和边疆少数民族地区的宣教团体，为跨宗派的国际传教组织。1865年英国传

教士戴德生创立。总部设于伦敦，并在美国和澳大利亚设有分会。其成员多来自英、美、加拿大、澳大利亚、瑞典、挪威、德国、瑞士、新西兰等国的基督教差会，具有原属会派与内地会的双重会籍，并在名义上受双方指挥。19世纪末时始深入中国边疆民族地区活动，至20世纪三四十年代势力已遍于云南、广西、西藏、内蒙古、海南、台湾等地，仅在云南，该会就在60余个县中建立了300余所教堂，发展教徒5万余人，并设有医院6所，诊疗所15处，教会学校若干所，是为当时西方基督宗教在华活动区域最广、力量最大、影响最广的教派。

循道公会：英国基督教宣教会。18世纪创立，属卫斯理宗。咸丰元年（1851年）传入中国。光绪九年（1883年）传入云南，时称“圣道公会”；光绪十六年（1890年）传入广西，其中以滇东北苗族地区为主要活动地。民国元年（1912年）由英国传教士柏格理在昭通建立了“西南教区办事处”，统辖其在云南等地的教务，由柏格里、易理藩、台慕廉、马建忠等人先后负责。至解放前夕，建立了昭通、寻甸、会泽、东川、嵩明、威信牛坡坝等联区，计有教堂64处，苗、彝族教徒2万余，中学3所，小学45所，医院和诊所5处，护士学校1所。

美国浸礼会：又称大美国浸礼会真神堂，美国基督教宣教会。1814年创立，总部设于波士顿，属浸礼宗。道光二十二年（1843年）派传教士到宁波传教。光绪十一年（1885年）后始由缅甸人莫向滇西南一带的景颇族群众宣教。迨至20世纪30年代即传到德宏瑞丽、陇川、盈江、潞西、梁河各县的景颇族山寨。到解放前夕，共有“教堂30多座，入教户数

1500 多户，教徒 6000 多人，女多于男；牧师有 10 余人，传教员有 20 多人。教会学校计有 10 多所，学生 500~600 人”^①。

美国南浸信传道会：又称美国南浸信传道部、美国南浸礼会，美国基督教宣教会。1845 年成立，总部设在弗吉尼亚州的里士满。道光二十五年（1845 年）来华宣教。光绪三十一年（1905 年）美国传教士永伟里由缅甸景栋进入云南双江县传教，后在澜沧、沧源、耿马、镇康等地发展拉祜族、佤族教徒万余人。民国十年（1921 年）在澜沧糯福寨设立总堂，下设拉祜族部和佤族部两个传教分支机构，分别由其长子永享乐和次子永文生负责。临解放时，共有教堂 200 余座，中学 1 所，小学 10 余所，诊疗所 1 处，教徒 2 万余人。

基督教复临安息日会：美国基督教宣教会。母会原称“General Conference of seventh - Day Adventist Denomination”。1863 年成立，总部设于华盛顿，为一世界性团体，属基督宗教复临派及安息日派的综合性派别。光绪二十八年（1902 年）来华开教，嗣后相继派人到西藏、云南、吉林、察哈尔、绥远、热河、广西等地开展宣教活动，有打箭炉、昆明等总堂和打箭炉西藏基督教医院等机构。

美国长老会：美国基督教宣教会。1838 年成立，总部设在纽约市，属长老宗。光绪七年（1881 年）进入海南岛开教，先在琼山、儋县驻足，并在海口设立传教总部，随后深入到黎族聚居的崖州、保亭等地活动。至海南解放前夕，设立海南大会及其分会 41 个，教堂 14 座，发展黎、苗族等教徒近万人。

^① 刘扬武：《基督教在景颇族地区传播情况》；云南省编辑组编《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社 1985 年版，第 293 页。



瑞华盟会：瑞典基督教宣教会，母会原称“Svenska Alliansmissionen”。1900年傅兰森创立，总部在荣彻平，光绪二十八年（1902年）来华开教，布道塞北。民国九年（1920年）有5座教堂，7个布道区，传教士14人，华牧师6人，高级小学4所，初级小学13所，共有学生400多人，发展蒙、汉教徒345人。民国二十四年（1935年）有归化（今呼和浩特）、包头萨拉齐（现分属包头和土默特右旗）等7会堂，传教士20人。

瑞宣会：瑞典基督教宣教会。光绪十八年（1892年）进入喀什噶尔，民国二十七年（1938年）撤离。

协同会：美国瑞典挪威基督教宣教会。母会原称“Board of Foreign Missions of Scandinavian Alliance Mission of North America”。1891年旅美北欧侨民组织成立，总部设于伊利诺伊州芝加哥。光绪十九年（1893年）孙芝城牧师一行奉派来华开教，后归内地会系统，华名“北美瑞挪会”。光绪二十一年（1895年）始进入内蒙古地区传教，易称“协同会”。在张家口学习1年蒙语后即北向旅行布道，以绥远、河套为活动中心。越两年，传教士增至6人。曾在鄂尔多斯沙漠北部购得1000顷（10万亩）土地，“辟为农业宣教地”。民国六年（1917年）有传教士6人，发展蒙古族信徒20多人，与教会接近的蒙民有3000~5000人。设立蒙古小学1所，有学生30人。民国二十四年（1935年）有百灵庙及扒子捕降两座教堂，传教士4人，



受餐信徒 75 人^①。

瑞蒙宣道会：瑞典基督教宣教会。母会原称“Svenska Mongol missionen”。成立年代未详。总部设于斯德哥尔摩，无特定宗派关系。光绪二十四年（1898 年）来华开教，驻霞朗乌苏，翌年于大马群哈拉乌素设堂，施医以辅助布道，“至少有 20 名蒙族人在主日聚会”。民国六年（1917 年）有传教士 3 人，女寄宿学校 1 所。民国二十三年（1934 年）有总堂 3 处，传教士 8 人，受餐信徒 6 人，主日学校学生 16 人。由义牧师主其事，驻张北。

自理会：美国基督教宣教会。民国四年（1915 年）独立传教士甘素珍（甘素贞）创立，本部设云南楚雄。布道区包括楚雄、桃安、牟定、盐丰（今属大桃县）、大桃等滇中 10 县。民国二十二年（1933 年）6 总堂有传教士 5 人，中国教职员 5 人，受餐信徒 300 人，主日学校 2 所，幼稚园 2 所，施诊所 2 处。

英五旬会：英国基督教宣教会。母会原称“Pentecostal Missionary Union for Great Britain and Ireland”。1909 年成立，本部设于伦敦，属五旬节派。民国元年（1912 年）来华开教，驻云南。相继在云南府、丽江设堂。民国六年（1917 年）有教会、堂 17 处，传教士 27 人，受餐信徒 441 人，主日学校 9 所。后渐推广至富民、宜良、文山、思茅（今属普洱）、开远、泸西等地。经常深入彝、苗、佤等少数民族中布道。民国二十四

^① 采自《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》（中册）；王治心：《中国基督教史料研究》（上、下卷，油印本）；中华续行委员会：《中华基督教会年鉴》（1914-1917 年），上海广学会出版；鲍引登：《1936 年中华基督教运动指南》，1936 年上海出版。以下未单独注明出处者，均与此同。

年（1935年）有10总堂，传教士19人。

南云南会：英国基督教宣教会。民国四年（1915年）前内地会教士富勒敦等发起创立。首在云南思茅厅设总堂，渐次推广至普洱。在彝、苗村寨中布道，教务日盛，计百余寨中有千余信教户，遂分立新堂，其后迁总堂于猛烈。所属各支堂多以华牧主持。民国十九年（1930年）后渐无所闻。

美国浸礼福音会：1893年由美国南浸信会传道会7名教士脱离本部而建立，属浸礼宗。民国十年（1921年）从福建分派梗直牧师夫妇及女传教士克美恩至内蒙古开教，驻卓资山。民国十六年（1927年）又从美国派魏葆初牧师夫妇等至卓资山活动，建有1座教堂，住房50间，并设有医疗所、小学校各1处，在县境的旗下营等一些地方还建立了分会。该“教会的传教对象有汉人，也有蒙古人。到礼拜日开会后，对来参加的蒙古人也是每人给一元现洋”^①，表明当时此地的蒙古族信徒尚少。太平洋战争爆发后，辗转回国。后返卓资山，重开教堂，至内蒙古解放前夕关闭。

美国蒙古传道会：美国基督教差会。1933年入内蒙古传教，负责人是耿赛尔。初在武川以北的召河活动。他们一面学习蒙语，为蒙古族群众看病；一面传教，同时也经常与蒙古族上层王公来往，扩大影响。日本侵入内蒙古后，返回美国。抗日战争结束后重来，改在安北县（今属乌拉特前旗）

^① 曹毅之：《内蒙古西部地区基督教之沿革》，载《内蒙古文史资料》第23辑，第211页。



活动“因传教时间不长，蒙古信徒并不算多”^①。

滇藏基督教会：美国基督教宣教会。1948年美国传教士莫尔斯创立。初在巴塘传教，后辗转至云南德钦、贡山、维西、云龙一带的傈僳、怒、藏和独龙族群众中活动。到解放前夕发展教徒数万人。另在昆明建立了西坝教会，作为滇藏基督宗教会的分会，领有医疗、学校等附属机构。

此外尚有莫拉维亚弟兄会、英国圣公会、美国神召会、芬兰神召会、美国同心会、加拿大长老会、澳洲长老会、爱尔兰长老会、美国信义会、美国基督教会、北美青年会、美国十字军教会、基督教青年会、基督教女青年会、使徒信心会、上帝教会、西藏宣教会、藏族会、挪蒙宣道会等，姑从略。

林林总总的基督教差会彼此互不统属，往往是传教士们各据其所谓自愿，自行凑集，自行选择宣教地活动，自由竞争，因此不同差会对同一地区同一民族对象重复进行传教之事例在当时比比皆是，以致不可避免地出现各教派抢争地盘和教徒间的内讧，降低了“上帝”威力在教民与普通群众中的张扬。举两个例子：光绪三十二年（1906年）循道公会与内地会就云贵边境地区的传教区域发生纠纷，互不相让，直闹到各自的总会所在地上海，经双方领事出面调解，才商定以雨落山、大黑山、奎香羊口、鸡落梁子、以柯河、大福营、诸母修到贵州的威宁为分界线，线东北为内地会范围，线西南为循道公会范围。在武定，内地会和中华基督教会之间，“内地会说中华基督教会是鬼教，两教的教徒不通婚，甚至认教

① 曹毅之：《内蒙古西部地区基督教之沿革》，载《内蒙古文史资料》第23辑，第210-211页。



不认亲”^①。对于基督教复临安息日会，内地会也严禁其教徒参加安息日会的礼拜和与安息日教徒通婚^②。有鉴于此，教方也尝试实行省区性的合作与联合，以协调和规范各差会间的行动，统一步调。如民国四年（1915年）、民国十年（1921年），在云南的传教士曾先后组织了“云南宣教师联合会”和“昆明基督教联合会”，就一些大的差会在滇活动问题达成了若干协议，标志着基督教差会之间关系的新发展。但由于基督教各不同差会毕竟存在着教义的宗教差异，而且他们更“代表了各西方国家和各个资本集团”在中国的争夺，所以这暂时的“平衡”又不断被新的不“平衡”所冲破，加之各差会教区与所涉民族语言、方言的隔阂，直至其最后被全部逐尽，也未能达成真正联合的目的。不过，从总体情况看，20世纪30年代前，在各地的基督教差会基本上受英系教会所支配，抗日战争全面爆发后，随着大批美国系统差会的涌入及美国国际势力的增强，这些差会或纷纷易帜，改事新主，或被美系教会控制。这是由作为其活动后台之诸列强在不断争霸世界斗争中的盛衰易位所决定的。

二、基督宗教教会的组织系统

在介绍了有关天主教修会和基督教差会在中国边疆民族地区的分布情况后，我们再探析一下其各自内部的组织构成

① “民族问题五种丛书”，中央访问团第二分团：《基督教在武定区的情况》，《云南民族情况汇集》（下），云南民族出版社1986年版。

② 龙福义：《基督教传入武定的概况》，载《楚雄州文史资料选辑》第1辑。

概况。

无论天主教修会抑或是基督教差会，其内部都有一套组织系统。该系统包含有种种相互连接、渗透的基本要素：人员、规章、制度、会议、决定、指令等。这些要素又是依一定规则有序地建构起来，形成一个相对稳定的有机整体，并具有相应的调控机制和社会功能。惟其如此，我们在对之考察时，必须打破局部割裂、线性因果的思维方式，把握其整体联系，进行多方位、多角度、多层次的交叉透视。

1. 天主教修会

作为西方势力东渐的工具之一，天主教诸修会既服从罗马教廷的管辖，又受各派出国的控制以及葡萄牙和法国的所谓“保教权”的先后翼护^①，但它们各有自己的组织机构，在行政、经济上相对独立。一般情况下，每个教区除设1名主教外，尚有1名副主教，由主教遴选任用，协助主教办理教区行政事务，必要时代行主教职务。主教有主教座堂，设本堂神甫1人，秉承主教意旨办理总堂事务。教区设有秘书处和会计处，前者有外文、中文秘书各一，处理日常公牍，后者置管帐神甫1人，负责稽核教区的经济收入，兼参预教区行政事务。教区的最高权力机构是教区议会，主教为议长，设有议

^① 1493年和1514年，罗马教宗亚历山大六世、儒略二世和良十世授葡王以东亚的保教权。此后，凡往东亚的传教士都须经葡王许可；东亚的主教均由葡王保荐；在东亚为传教事务向各国交涉，由葡王派使接洽。第二次鸦片战争后，法国政府根据中法《天津条约》第十三款和《北京条约》第六款，声明取代葡萄牙在华拥有保教权，得到罗马教廷的认可。1928年，罗马教廷与国民党当局建立了外交关系，派人充作教宗的驻华代表，实际上即取消了法国对在华外国教会的保教权。详见罗光：《教廷与中国使节史》，台湾传记文学出版社1983年版，第176~177页。

员 4 至 5 人，由主教指定，上报教廷任命，任期为 3 年。

教区内分若干总铎区，掌管 1 县或数县的教务，设有总铎 1 人，负责铎区事务兼监督、指导属下的各分堂。总铎也有自己的座堂，如云南大理教区澜沧铎区，罗维聪、兰国栋等曾任总铎，其座堂在澜沧东河的大拉巴寨。铎区之下就是各分堂，设有本堂神甫 1 人，主管传教、弥撒等事务。在教徒较多、教务较繁的堂口，增设副本堂 1 人。每个堂口都有协助神甫传教的先生，这些先生不是神职人员而是教友，还有世俗的修女，她们主要是协助管理教堂，兼搞医务、教育，多者 5~6 人，少者 2 人，并不固定。

由于教宗将教区分配给不同的修会，因此每个教区中有 1 个或几个天主教修会。修会设有正副会长各 1 名，管理本修会成员的神工等事务，一般不担任教区的主教。修会与所在教区之间，在组织系统上无从属关系，但修会会员对教区主教颁发的纪律、命令等必须遵行，并在教务上服从教区主教的领导。教区主教对本区内“教区修会”（由教区主教批准设立的修会）及其会员有管理和视察权，教区主教对教区的“宗座修会”（由教廷批准设立的修会）及其会员，无直接管理权，但可以按教会规定，对上述修会定期进行视察。此类修会的会员只服从本会会长的领导和管理，教区主教对他们的任用必须商得修会会长的同意。修会会员被任何团体选任职务时，亦须经本会长的准许。

修会会员受任教区本堂神甫等职务时，便直属教区主教领导，如受任教区主教时，便直接受教宗领导，但他们对本会会规、纪律仍须遵守；有关会规、纪律等项仍服从本会长的管理。有些修会直接掌管教区，教区主教以至本堂神甫等职

务大都由本会会员担任。在此情况下，教区领导与修会领导实为一体^①。

2. 基督教差会

无论在中国的内地抑或是边陲，基督教差会的组织系统都与天主教修会大异其趣，各教派组织互不统属，各自为政。有的差会自设立传教点伊始，便着手建构起层级化的教务组织，统一活动；有的则变动不居，始终不成体统。即使在同一差会内部，也因宣教地和对象的不同而有不同的组织设置和机构名称，颇为庞杂。概而言之，其组织结构大体上由总会、分会、支会和堂口4个底大上小的层级构成。

总会是进入中国边疆民族地区进行传教活动的各差会传教士的大本营。因为来华的路径、规模和宣教地范围大小的不同，有些大的差会将其总会设在了沿海的通商巨埠或内地的大都会，以便于联络母国、母会和下属分会，沟通与其他差会的联系；有的则直接设在所活动省区的大中城市；还有一些是留在了所派出国。如内地会、循道公会、神召会等差会的总会所在地为上海；圣公会总会在北京；瑞蒙宣教会的中心是张家口；自理会的本部设于云南楚雄；浸礼会的总会仍在缅甸，等等。作为差会的最高领导机构，总会具有相应的开辟宣教地、派出差会传教士和职员及代表、分拨活动经费、组织会议、调解会内外纠纷等职能^②。

① 根据《中华归主》；德礼贤著：《中国天主教传教史》，商务印书馆民国二十三年印行；云南省编辑组编《云南民族民俗和宗教调查》等资料综合而成。

② 中华续行委员会编、蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第480～556页。



“凡有独立宣教师（人数不限）工作的城市都算作‘差会总堂’”，即差会分会。它是差会的次高领导机构，一般设立在差会所立教区的中心市镇，下辖传道、医疗、文教、慈善等机构，上传下达，统领一方教务。在基督教的传布过程中，一些势力较大的差会往往实行点轴式传教方略，由总堂作“极点”，逐渐向四周渗透覆盖，遂又形成一个个“单独的工作区”，不断添设新的总堂，如此生生不已。像内地会这样大的差会分会竟几乎布满了西南、东南、西北边疆的各民族地区。其他如圣公会、安息日会、循道公会以及美国长老会的分会分布也很广或较广。分会除具体组织差会的各项传教工作外，还定期派人到下级教会所在地方进行巡回布道，主持较大型的宗教活动，安立新牧师，或开辟新的布道区。同时，分会也是培养当地土著民族布道员、教职员以及其他执务人员的基地。

支会为中层传教组织，多以县为单位设立，管理1县的各项教务，负责人为牧师或长老。有些差会没有设县支会，而由分会直接与基层教会组织联系。支会的内部组织情况也缺乏完整的记载，下面的一则关于泸水县基督教差会的口碑资料或能反映当时这方面的普遍情形，兹摘记如下，以为参考：

泸水基督教会的组织情况是这样的：基督教在泸水传开，并有了教徒两三年之后，有一年，全县的教徒共200多人在大兴地区托基村过圣诞节，当时龙陵县傣族传教士约伯在泸水传教，他在过节时向教徒宣讲了组织全县基督教会的意义，并且向前来过节的各村教徒作了布置，要他们回去后选出执管各村礼拜堂的管事（密支扒）和礼拜堂的礼拜长（瓦何苦

扒)。会后各村教徒选出了一些密支扒和瓦何苦扒。第二年在托基村过圣诞节时，约伯马扒收集了各村选出的名单，并且在节会上宣布了承认这些人为神职人员。1931年全县的圣诞节在大兴地区麻栗坪村过。过节期间大家选出该村傣傣族教徒米多妹扒为会长，便正式成立了泸水县的基督教会。教会以地名命名为“麻栗坪基督教会”。领导全县教会活动……神职人员的选举每年举行一次，每次选举在圣诞节前进行。上届神职人员可以连选连任……教会会长的职务是管理该教会的事务，即分派马扒（传教士）到各地去传教；划分各马扒的传教区域；掌管该教会的财物；发放马扒的生活津贴；解决马扒间产生的问题和教徒群众的婚姻问题；但刑事纠纷不属于他的管理范围^①。

县区支会以下，在教徒聚居的城乡小社区或教徒家中设立的教堂，称为“堂口”（礼拜堂、福音堂等）。这既是各地教徒平常进行宗教活动的聚会点，也是各基督教差会最基层的传教组织。每个堂口一般都设执事1名，负责处理该地的宗教事宜，如收管教徒的贡献、收支教堂经办费、发放救济款物、主持教徒的婚礼、调解教徒间的纠纷等，但仍属世俗教职人员，不领教薪。有些地方还设有1名教堂司礼人员，专理礼拜仪式。

这样，基督教差会通过总会、分会、支会和堂口就建立起它自上而下、层层相连的传教网，把传教活动伸展到中国边疆少数民族地区的许多城镇村寨。应当指出，基督教差会作

^① 怒江州政协文史资料编辑委员会编《怒江文史资料调查》（下册），德宏民族出版社1994年版，第1075~1076页。



为更具资本主义性质的基督宗教教会，其各级组织层次之间的关系比较松散，不像天主教会那样，上层组织对下层组织有着较强的控制力。当然，不同的差会情况也有所不同。比如公理会各教会“各自为政，权在各堂”，而信义会上下间的约束力要强些。在教会各层次的管理上，多数差会采用代表会议的制度。长老会教会由长老“主任堂会，是为督会；每区全体牧师与至少代表各督会之司治长老一人，组成中会，有管理治下各督会之权；中会之上为大会，其组织法亦同，但得另组高级裁判处；最高一级称总会，由各中会代表组合而成”^①。内地会各教区的代表组成教区会，各地的教区会组合成为年议会，对教会的事务具有最高立法权。循道公会的情况大致也是如此^②。

三、基督宗教教会的经济状况

任何社会组织都以经济因素为重要构成，以“远方传教会”形式出现、以文教与社会救济事业辅助“上帝”信仰传播的洋教会更不例外。近世以来基督宗教在中国边疆少数民族地区的传布史已证明：经费充足，教团的布道事业尚顺利一时，尤有益于襄助其打开初期的活动局面，反之则寸步难行。就此而言，18世纪初卡普清教会会在拉萨活动的彻底失败即是典型一例^③。因此，讨论教会经济问题无疑有助于我

① 《中国基督教会年鉴》1915年卷，第61页。

② 《中国基督教会年鉴》1915年卷和1934~1936年卷，第44页。

③ 伍昆明著：《早期传教士进藏活动史》，第529页。

们加深对基督宗教会及其活动性质的总体认识。限于笔者目前所能见到的这方面资料较少，以下仅从经费来源一项作些粗略分析。

先看天主教修会。天主教各修会的经费主要有两大来源：一是罗马教廷传信部和母会拨充的费用。这部分经费包括修会会士来华的旅费、修会常经费（教区的行政费、修道院的公杂费和各级神职人员的生活费）、教堂修建费和领洗婴儿补助费。如20世纪初，广西“南宁总主教区的经费主要由巴黎外方传教会供给”；梧州教区的“外来经费中，五分之三是美国玛利诺外方传教会的拨款，五分之二是罗马教廷传信部的拨款”；“桂林教区的经费由美国玛利诺外方传教会供给，每月通过传教会驻上海办事处汇来”^①。又如，20世纪40年代，昆明天主教总主教区的办公经费系由罗马传信部、罗马圣保禄会和罗马婴孩会3方拨款，由设在香港的巴黎外方传教会转寄^②。另按教会规定，每施洗1个婴儿便可获得一定的补助，多洗多给。二是各修会自筹的资金。如果说在修会活动的初期外来经费起了重要作用，那么随着各修会教务的扩展，其自敛资金的绝对数额和比重则愈来愈大，有的“暴发户”甚至主动放弃了上会的经济资助，过起了自给自养、锦衣玉食的好日子。这得自修会不择手段的“敛财术”，具体有如此数端：

①教徒每年的什一奉献和其他捐赠，教徒的部分或全部遗产；母国或其他国家教友的捐助。

②教士举行部分宗教活动（如弥撒）所收取的费用。

① 广西省地方志办公室编：《广西省志·宗教志》第20、22、23页。

② “民族问题五种丛书”，《云南民族民俗和宗教调查》，第146页。



③利用教案勒索的赔款。在清末民初时期，修会主要是通过这一途径掠取了巨额经费，奠定了所谓“教会产业”的基础。如义和团运动后，在内蒙古、广西、云南等地的修会都从当地政府获得了数量不等的赔款。其中仅圣母圣心会与内蒙古西部各旗议定的赔款就有：达拉特旗，银 37000 两；札萨克旗，银 14000 两；准格尔旗，银 27000 两；阿拉善旗，银 50000 两；鄂托克旗，银 84000 两；土默特旗，银 1500 两；乌审旗银 45500 两；四子王旗，银 110000 两^①。其他前前后后的零散教案赔款也不在少数。19 世纪末天主教布道事业的发展，尤其是 20 世纪初教务的骤然扩大，与此关系甚大。

④房地产等收入。来华的天主教修会素有置地建屋、开发教产的传统，清末以降在边疆少数民族地区尤盛。各修会传教士每到一地，即强买强租群众土地房屋，修建教堂房舍，一方面以为传教据点和手段，另一方面进行出典土地房屋形式的房地产经营，以供教区各项经费开支，称为“基本产业”。这几乎成了各修会固定不变的活动模式和重要内容。例如，在康定东西城，天主教会从光绪至宣统时期，购买宅地共费银 12238.76 两（其中当 288 两，1 项买价不详）^②。民国十九年（1930 年）以银 3000 两从明正土司手中购得榆林宫、磨房沟、孙家沟一带土地，长达 30 余里，除山林外，耕地约

① 赔谷：《陈明达拉特旗教案完结赔款一律交清前后办理情形折》、《绥属全蒙各旗教案一律完结陈明前后办理情形并择优保奖出力人员折》，见《绥远会议》；《绥远将军咨报办理伊克昭盟塔拉特旗教案抄送草约原奏及交清赔款有关文书》，南京中国第二历史档案馆藏档，代号 1523、档号 290；阿拉善旗“庚子赔款抵押租地之合同”，《额济纳旗土尔扈特旗报告书》附件，南京中国第二历史档案馆藏档，代号 141、档号 873。

② 四川省档案馆藏：《四川洋务局关于康定外国教会租用土地房屋调查表》

400~500亩。在巴塘城区，天主教会于宣统元年（1909年）和民国六年（1917年）两次共买有土地29亩，地价藏洋2800元，并在六玉、亚海工地方开垦荒地，可播种1280亩^①。泸定沙坝、冷碛、磨西教堂占据泸定大部分良田沃土，据统计其产业高达210000元以上，年收租2880余石。无疑，天主教堂已成为泸定第一大地主^②。

又如，在云南，据不完全的材料统计，解放前夕，云南天主教会在30余县、市中就占有房地产153处^③。像天主教盈江铎区，仅沙坡1处就占有瓦房4幢，草房1幢，菜园地、田地若干，每年收租谷800余罗，约合24000斤、家畜、家禽百余头（只），每年出租耕牛6条、黄牛12条，收牛租100余罗（约3000斤）^④。大理天主教会在大理城内、头铺、果子园、小邑庄和漾濞就占有土地60多亩，其中漾濞1地的水田即达50亩以上，每年收租在30石左右^⑤。在贡山，天主堂除接受当地普化寺一部分田租外，并在二区永拉干购买20余架水田，雇工开田，收取地租^⑥。

再如，在内蒙古地区，自遣使会传教士潜入这块广阔富饶的塞外宝地伊始，就再也未按捺住觊觎的贪心，以致咸丰十年（1860年）不平等的中法《北京条约》签订时，曾担任过

① 四川省档案馆藏《盐井委员造具藏民当售法国教堂地亩清册》。

② 扬昌伯：《天主教在泸定的始末》，《甘孜州文史资料》第4辑。

③ 吴承明：《中国资本主义与国内市场》，中国社会科学出版社，第39页。

④ 盈江县工委：《盈江县宗教活动调查情况》，1955年。

⑤ 云南少数民族社会历史调查白族组：《白族文化习俗诸方面的调查材料》，载“民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第211页。

⑥ 宋恩常：《天主教和基督教在滇西北的传播》，载“民族问题五种丛书”，《云南民族民俗和宗教调查》，第287页。

“蒙古教区”的法国传教士孟振生等便急不可耐地擅自在条文中添加了“并任佛（法）国传教士在各省租买田地，建造自便”的内容，为日后洋教会尤其是在内蒙古的天主教修会大肆占地开启了方便之门。于是，洋教士们利用蒙族统治者“对于土地无确实统计及显明限界之弱点”，通过欺骗蒙民而廉价承租或购买、倚势强占、强索赔教地等手段，蚕食鲸吞了大片土地。据载，19世纪末20世纪初，天主教修会在内蒙古占据的土地以鄂尔多斯、后套地区（今巴盟、阿拉善盟）为最多，绥远、察哈尔次之，热河一带又次之。其大概数量为：鄂尔多斯地区，28960顷；后套地区10000顷；归绥、察哈尔地区（今包头、呼和浩特、乌盟），75830.23顷；热河地区，200多顷，以上共计近5万余顷^①。这样，广大蒙民的土地就成为洋教会的“特殊区域”。他们以土地为诱饵，“用经济手段引人入教，信教者可以在教会垦地中居住，每户发给牛一头，犁一张，土地一小块及种籽若干”^②。教堂地租分货币地租和实物地租两种。货币地租每顷每年少的索租银20两，多的达35两；实物地租一般是三七分股^③。若加上其他宗教活动费用和教会不时征用的劳役，租地教民的负担并不像教方所供称是仅“交纳一小部分盈余作为出租”那么轻省。基于这种经营，当时该地每个教堂都是牛羊驼马成群，粮谷

① 参见督办运河工程总局：《河套调查报告书》，第171~174页；《巴彦淖尔史料》，第1辑，第238页；《冈本清传》，第232页；《鄂托克旗富源调查》第60~61页；王守礼著：《边疆公教社会事业》，第12~13页。

② 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第547页。

③ 巴盟天主教委员会编：《中国人民最痛恨的人——外国传教士及其爪牙》，转引自《内蒙古近代史论丛》，第79页。

满仓。据调查，在城川教堂，单是1个教徒就曾给教堂放过1500多匹马。这个教堂还有1支庞大的驼队，用于贩运粮食^①。河套的大发公教堂在民国二年至三年（1913~1914年）间的剩余粮食即达460石之多，玉龙永教堂在同时期内也卖出粮食227石。三盛公教堂，据不完全统计，在民国十年（1921年）1年内，即收入地租566石^②，无怪乎当时内蒙古一些地区的群众称天主教为“土地教”。

⑤ 养殖业、种植业、商业和高利贷经营。例如：在云南维西，华坪马上教堂除放田外，同时经营果木园和养奶牛。在澜沧县拉巴寨，传教士组织马帮，经常到缅甸景栋去驮布匹、钢条、日用品来做生意，从中对拉祜族教徒和一般群众进行高利贷剥削。据调查，该地当时放现钱，一石谷子5块半开，一年当中收回谷100多石；一床毯子收谷1石2斗或1石4斗；一丈布收谷1石2斗；一条钢条1石谷子^③。在大理，天主教堂备有骡马30多头，往来西藏、耿马等地，运出茶叶、山货、药材等土特产品，从中获利。他们还以月息20%的高利放债给教徒和一般群众。

此外，各天主教修会兴办的医疗、教育等机构也有部分收入。

开展殖民性、封建性的多种经营活动，是这一时期天主教修会在中国边疆少数民族地区活动的要项和一大显著特色，

① 刘映远：《天主教在西南蒙古、三边教史》（稿本）

② 《河套教区历史沿革》（稿本）

③ 颜恩久等：《澜沧县东河区拉巴寨拉祜族社会调查》，载“民族问题五种丛书”，云南省编辑部《拉祜族社会历史调查》（一），云南人民出版社1982年版，103页



款，在梧州兴建了思达医院^①。在某些情况下，教会或者传教士也会通过各种形式有目的地进行专为支援其差会的募捐活动。20世纪后，有一些大资本家集团为了获取相应的免税权，不惜慷慨解囊赞助教方，使教会的收入大为增加。差会与垄断资本家控制的银行挂上钩，把捐款存入作为基金，提取利息，用作正常的经费开支。

少数民族教徒所捐献的款物也是各差会经费的重要来源之一。与基督教差会在内地开教初期教民捐款者甚少的情形不同，淳朴的边疆少数民族群众一旦信了传教士的宣传入了教，即使生活困苦不堪，也要尽自己所能向教会捐献。如在云南福贡活动的传教士曾这样对教徒进行“献上帝”的鼓动工作：

教徒因为得到上帝的恩赐，才有吃穿，才得到一切，因此应该拿出自己收入的十分之一贡献上帝，表示对上帝的感恩和忠诚。教徒的贡献，上帝是知道的；上帝体察了教徒的忠心，会更多地赐予他的门徒。还说，教徒的贡献，将由上帝保存在天上，不会受虫蛀损失，将来教徒复活升天时，仍然归他享用^②。

于是，许多教徒“为归天把自己收入的一部分献给传教士”，数量则因地因人而异。有的教徒为了表示对上帝的虔诚，把自己的耕牛、土地也捐给教会。“然而也有一些教徒因生活困难或没有筹到贡物，在教会发动捐献时无力捐献……

① 引自《桂南浸信会联合会卅周年纪念特刊》，1949年12月15日。

② 李道生：《福贡县基督教情况调查》，载《怒江文史资料选辑》（下册），第1086页。



但这些教徒会为没有捐献而感到害羞，他们往往在参加了捐献前的祈祷仪式之后，便提前离开教堂”^①。其他地方的情形似也如此。像云南独龙河地区的独龙族教徒每人每年所捐的款物折合至少是20~30元^②；澜沧县糯福寨拉祜族教徒的宗教负担有：“讨福钱”，每礼拜1次，1次几枚铜板，最少1枚，多则半开0.5元或2~3元；“担福钱”，1年1次，半开数元至数十元；“福谷”，1年1次，一般出谷一二元，多则10余元，最少不下于1斗，仅此1项，教会就可在糯福寨寨子收谷700余元，全区可收3000余元^③。在广西梧州，循道会的信徒有礼拜捐、节日捐、自由捐和特别捐等^④。再者，不少地方的教堂系有众教徒自出工出料或捐款建成，也应视作是宗教捐献的重要内容之一。如海南“苗族基督徒不用任何外来的支援自己建立了20座礼拜堂”；黎族教徒“虽然贫穷，但捐了55元以赞助嘉积、（琼海）某教堂的兴建。”^⑤由兹种种，再加之教会在少数民族村落中所设传教设施大都因陋就简，支出甚少，所以其经费自给的程度相对比在内地地区活动的其他差会高出一筹。

随着基督教在边疆少数民族地区的广泛传播，教徒的宗教捐献在各有关差会的经费收入中所占有的比重越来越大，有

① 李道生：《福贡县基督教情况调查》，载《怒江文史资料选辑》（下册），第1086~1087页。

② 见“民族问题五种丛书”，云南省编辑组《独龙族社会历史调查》（二），第145页。

③ 李元春等《澜沧县糯福区糯福寨拉祜族社会调查》，云南省编辑委员会编《拉祜族社会历史调查（一）》，云南人民出版社1982年版，第27页。

④ 《广西壮族自治区政协文史资料》，引自《广西天主教基督教资料》，第437页。

⑤ 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第835页。

些地方的差会甚至仅靠此一入项就基本上达到了自养的程度。如美国浸礼会在云南澜沧县东回地区所有7个教堂的“一切费用，全由群众负担。仅班利寨一年要出300多元半开的宗教活动费，由全寨百姓共同负担”^①。据教方估计，民国九年（1920年）时，在西南边疆地区的差会“已有许多布道区的日常经费整整一半是由本地教会供给了”。其中的1份调查材料还说：

〔西南〕少数民族之中怒苏族^②似乎最富裕。有些怒苏族信徒相当富有并且乐意捐献，他们自己出钱盖起了不少教堂和学校，并且捐献地产。此外，地方教会也时常乐意捐献大笔款项作为牧师和教师的薪水。怒苏族如此，其他各族亦然，虽然程度上可能差一些。试举苗族做个例子吧。苗族和怒苏族一样地慷慨，可是他们之中许多人非常贫穷，使得苗族教会的完全自养似乎是一个遥远的希望。虽然如此，他们的成就也不算小。他们一向尽力慷慨捐输，若是捐不起粮食或现款，就献工来建造自己的乡村教堂。少数民族最厌恶卑鄙的“揩油”，自沾便宜。比如，在学校里，他们总是规规矩矩地交纳一切费用；许多信徒还觉得他们有责任努力使教会达到更高度的自养^③。

① 姚保林：《澜沧县东回地区班利寨拉祜族社会经济调查》，资料出处同上引注，第77页。

② 即彝族，原引文如此。

③ 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901～1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第719页。



此外，各差会从所涉“教案”中也获得了部分赔款；其兴办的一些医疗、教育机构也视接受对象的不同而酌收部分费用，但所占的比重均为有限。这种状况恰与天主教修会形成较为鲜明的比照。



教的捷径。如最早到西藏传教的耶稣会神甫安德拉德曾讲述过他是这样向古格王及其王后传教的：

（1625年9月10日）前几天，国王又像往常那样来到我们的住处，照样和我们聊到深夜，临走时我送他们出门，他却拐进了一所住房，那正是王后的住处，国王在靠近火的地方坐下，因为这里很冷，必须生火。我想很快就告别他们回自己的住房去，但王后一再挽留我坐下，我记不清她用何物招待了我，她要我继续给她讲述地狱的事情。

我讲了地狱里的苦难和通向地狱的道路即罪过，我也讲到如何避免落入地狱，因为一旦陷入地狱，就永远无法逃脱。所有在场的人都对此痛心疾首。国王双眼看着地，像黑夜那样忧伤，王后则失声痛哭，在场的20多个佣人中，有的说上帝使我们降生人世是一种幸福，我们可以教育土地上的人民；另一些人则答应帮助我们修建教堂，帮助扛石头和其他材料，这样上帝就可以宽恕他们的罪过。我看到他们如此激动和充满了良好的忏悔愿望，就站了起来……连一句话都没有说就离开了他们，我这样做是为了不影响他们激动的情绪^①。

此后接踵而至的耶稣会和卡普清会修士们也效法了这一方略，收到了一定效果。然而“赵孟之所贵，赵孟能贱之”，一旦政权更迭或当政者转变了态度，局面必然随之突变，更不用说他们还处心积虑地试图以基督宗教取代藏传佛教了。

第二次鸦片战争后，由于西方教会基督复临神学思潮的影

① 转引自伍昆明著《早期传教士进藏活动史》，第151-152页。

响和新一轮次的海外传教运动的兴起，绝大多数进入中国内地和边疆地区活动的传教士们都奉行了基督宗教基要派的传教政策，成为基督宗教神学“千禧年”（Millenium）论和“异教徒毁灭”（the Perishing Heathen）论在华的坚定实践者。千禧年论是基督宗教神学的基本教义之一，相信世界末日到来之前，上帝将在世上实行千年统治。他们把欧洲大陆的战争和工业时代的社会弊病看做是耶稣即将复临的前兆。19世纪30年代兴起的基督复临派典型地反映了19世纪的千禧年思想。异教徒毁灭论认为，异教国家缺少福音力量，注定遭受魔鬼撒旦的统治，贫穷、愚昧、堕落使异教徒正濒于毁灭，派遣传教士在耶稣复临之前拯救异教徒是每个教会的职责。因此，基要派传教士认为传教士的任务就是用纯粹的教义、耶稣的福音拯救个人的灵魂，而一个个异教徒灵魂得救终将导致基督征服中国。传教士来华之初一般都抱着强烈的拯救个人灵魂的愿望。面对需要在基督复临之前逐个拯救的中国异教徒，基要派传教士常有一种紧迫感，对传教工作充满激情。1894年，在美国底特律召开的学生志愿海外传教运动第二届国际会议上，著名基要派领袖、时任内地会会长的英国传教士戴德生向即将奔赴海外传教的大学生们说：“你们必须在极短的时间内把福音传给中国人，因为他们正在死去。在中国，死后入地狱的情景就像尼亚加拉大瀑布倾盆而下。啊！那是怎样的情景啊！每时每刻他们都在死去！”^①基要派传教士的这种神学主张也灌输到先后在中国边疆少数民族地区宣教的传教士思想中，使他们孜孜不倦地从事直接布道救灵工作，坚信

① Varg, *Missionaries, Chinese and Diplomats*, P.68



“个人得救”为第一要务。

尽管基要派传教士讲求人人都应该得救，但他们主要集中于在下层社会活动，重视信徒的数量。他们以“量”和“面”为原则，追求量和面的扩大。所谓“量”就是教徒人数的增加和更多教堂的建立；“面”是指福音传布区域的伸展和扩大，即要求其不仅仅停留在通商口岸和东南沿海各省，还应该深入到中国的内地和边远地区，使整个中国福音化。在基要派传教士看来，传教工作成绩大小的标准就是教徒和教堂的多少以及传教区域的大小。派遣传教士到中国边疆少数民族地区传教的西教会经常督促传教士通报信徒人数并把它作为衡量传教成绩的重要标准，同时也以此争取其国内教友或公众的支持和捐助。

戴德生和他领导的内地会是基要派传教士的典型代表。戴氏特别注重末世观，认为人死后别无选择，“不是在地狱之火中永远被烧，就是在天堂的祝福中永远喜乐”^①。因此他认为中国人最迫切最重要的是心灵方面的需要，即接受基督，承认以基督为主，其他需要会因为这一需要的解决而解决；来华传教士的主要工作应是拯救每个中国人的灵魂以免受地狱之苦；推进中国物质方面的进步是次要的，传教士在中国的一切世俗的工作都必须以引人归主为前提，“若是用医疗工作代替福音的传讲，这将是极大的错误；如果用学校和教育代替圣灵的能力来改变人心，这将是极大的错误”。他甚至认为，知识的多少与人是否能够皈依上帝并无直接关系，知识的训练远不如心灵的训练意义重大。相反，社会下层因为贫

^① Dr. and Mrs. Howard Taylor, *Hudson Taylor and China Inland Mission* (London, 1919), p. 250

苦的处境和受异教文化影响较小而更容易蒙神召唤。戴德生坚持认为，内地会传教的大部分对象为中国边疆地区的少数民族，传教士宣讲的福音应简单明了，所以他招募传教士的标准，一是信仰坚定而虔诚，热心讲道，对传教工作有极大热情；二是不怕吃苦，能够适应中国边远地区的艰苦生活条件。在宗教生活观念方面，戴德生坚持注重个人神秘的宗教体验，相信神与人是在某种精神的状态下契合的，因此他强烈反对教会向中国风俗妥协，反对教徒进行偶像崇拜，认为“除了耶和华之外，崇拜任何人都是违反了上帝的戒律”^①。戴氏还具有浓厚的宗教出世主义倾向，深信凡事要信靠神，要热心祈祷，完全奉献，人的一切要求神都会满足。由此神学观点出发，他不要求本国政府的保护，不主张传教士在发生教案时寻求中国政治力量的解决，不要赔款，同时也不赞成传教士和信徒介入社会，参与政治性活动。这一方面的主张与天主教教士截然不同。

按照该差会的教规，内地会的传教士都无条件地遵行了戴德生的主张。他们深入到各边远荒僻的少数民族村寨，以直接向广大少数民族群众布道为主，以开展初等教育和医疗事工为辅，积极传布基督教。义和团运动后，当在中原的教会普遍将重点转向以兴办教育、医疗、慈善事业的间接传教活动时，内地会传教士仍不改初衷，一如既往地坚持在其教区埋头拓荒，遂使该会拥有的信徒和布道区空前增长，一跃而成为西教在中国最大的教会组织。

除内地会的传教士外，先后深入到中国边疆各民族地区传

① Ibid. p. 701.

教的其他天主教修会和基督教差会组织的传教士们也不约而同地实行了这一政策。当然，不同教宗和教派神学思想观念的诸种内在分歧，也导致他们在某些枝节方面存有相异之处，但并无碍宏观大旨和传教目标的同一性。沿着这条拓开的新径，基督宗教真正开始了它在中国边疆民族地区的处境化（亦称本土化）过程。下面，试从传教方式的角度对此展开进一步的阐述。

二、传教士们的“布道术”及其传教内容

布道活动是教会事业的核心。为了实现既定的传教目标，传教士们分别开展了两大形式的布道活动，传布基督宗教教义。

1. 口头布道

顾名思义，口头布道就是传教士们利用各种场合和一切可能的机会，聚众讲道，宣传基督宗教教义，解答听众的疑问。综观之，传教士们因地区因族群而异，主要在所宣教地实行了如下布道方法。

旅行与巡回布道。中国边疆地域辽阔，民族众多，且呈大分散、小集中的空间分布状态，各地各民族的语言和风俗习惯也有很大的差异性，客观地理条件与文化生活环境决定初来乍到的传教士首先把旅行布道提上活动日程。伦敦会传教士季雅各第一次蒙古之行的路线是北京→张家口→库伦→恰克图→塞楞金斯克→伊尔库次克，再沿原路回到北京，一共

花了将近1年半的时间。在以后的20年中，季氏长期在蒙古沙漠中跋涉，直到“永远在天家里定居”。内地会传教士郭秀峰受命到云南武定洒普山苗族地区传教时，借住在一间小茅棚里，走村串户，逢人讲道。戴德生夫人在其所著《山脉后面》一书中记叙了传教士傅能仁在云南永昌（今保山市）第一次传教的过程：

我向两个在小河边放牧的人走去，和他们坐在一起。“你们听过耶稣的故事吗？”对我的这个问题，他们回答说“没有，给我们讲讲吧。”因此我便尽量仔细地给他们讲述福音故事。他们认真听着并提出问题。几个过路人停住脚也坐下了，我不得不从头开始。越来越多的人加入进来，以至于我给大约一打听众把同样的故事重复了4遍或5遍之多。太阳升起来后，我们又挪到树荫下继续讲。我不敢保证他们听懂了我告诉他们的一切，但他们听得很认真，表现出极大的兴趣和友好……我向他们讲道大约一个半小时，随后他们中的两个人又把我领到另一个地方。在那里，我可以找到继续交谈的人^①。

拓荒时期的旅行布道在吸收边疆少数民族群众皈依教会方面的成效因人而异。单纯的旅行布道，由于缺少固定的布道对象，不能针对个人进行深入的布道活动，因而收效不大，但它毕竟使不少地方的群众第一次初步了解到零星的基督宗教教义和西教会的存在，“撒播了福音的种子”，造就了最早

^① Mrs. Howard Taylor, *Behind the Ranges*, London, 1944, p. 36.



的一批慕道者和教徒，为传教士们建立乡村基层教会奠定了基础。

当传教士们在各地建立起一批传教点，结束拓荒期进入发展期后，巡回布道成为与旅行布道相辅相成的重要布道手段。每逢农（牧）忙时，传教士们就组团或分散到总、支堂周围的村寨布道，在每个地方逗留一段时间，发展教徒，培养布道员，然后让一名布道员负责本地信徒的宗教活动，自己则去下一个地方继续开拓新的布道点，并定期或不定期地对已建立的布道点进行巡回检查，提供有针对性的指导和帮助。冬闲时，则留在总堂，举办各种短期讲经培训班，发展教徒骨干力量。如果说，拓荒时期传教士旅行布道的主要目的是尽可能广泛地传布基督宗教教义，教会发展期的旅行布道旨在继续扩大布道区域，那么，巡回布道则重在巩固既有的传教成果，不断完善成长中的区域教会组织，以进一步扩大教会的社会影响。

教堂布道。这是一种与巡回布道相配合使用的布道形式。在教徒比较集中和适当的村落中，就设有教堂。一般教堂除十字架外，并无特别建筑之处，与所传教地民居无大差异，陈设简单，有的有几张桌椅、板凳、讲经台，有的甚至一无所有。礼拜时，有的由传教士主持，宣讲《圣经》，放映《圣经》故事幻灯片或播放用有关信教民族语言灌制的《圣经》、宗教问答、赞美诗、歌曲等录音；有的则由当地的教牧人员带领教徒念经、唱赞美耶稣的《圣经》歌曲、向上帝祈祷等，内容丰富多样。这种定期性的布道活动对扩大教会影响，吸引基督教徒起了很大的作用。

集会布道。这是集中某一小区内的教徒和望道者进行较大



规模布道的活动。这种类型的活动虽然也经常利用教堂作为聚会的场所，但在更多的情况下是自行选择时间、地点举行的专门聚会。具体有两种形式：一是节日集会，即利用复活节、感恩节和圣诞节等重大基督宗教节日聚众布道。从有关材料看，此一项活动在能歌善舞且有一定宗教社会基础的西南边疆地区较为流行。每逢节期，同一宗派教会组织的教徒和慕道者或以堂口为单位，或以村寨为组，自带食物，扶老携幼，三五成群，开始向规定的地点集中。集会小则一两天，大则三天。期间一般都进行祈祷、念经、讲经、唱歌、吃圣餐、洗礼、捐献等活动，有的还进行近现代体育（打篮球、踢足球、拔河）比赛，犹如宗教狂欢。在云南，怒江两岸大的节日聚会在丹当、丹朱、永拉三地轮流举行，一年一地，小的聚会，分片集中，三地各为一片的集中地点。在贡山独龙江两岸活动的地方是茂当、德埋当、马库、达色，一年换一个地方。^①二是灵修集会。这种形式活动的时间、地点在各地不一，名目各异，但规模相对较小。以内蒙古为例，它主要包括有：①传福音聚会，即教徒将个人的亲戚朋友请来，听牧师或传道员传讲信基督（天主）的益处，并询问听讲者的意见，帮助他们学习祈祷，预备作正式信徒。②“交通见证”聚会。在此种场合中不作讲道，是由各个信徒自由述说谈《圣经》的启示，并在生活中获得祈祷神助的经验，以互相得到灵性上的帮助。③夏令聚会。教会每年夏季选定地址（归绥、萨拉齐或包头），召集各地的传教员或信徒集会，人数达五六百人之多。会期聘请教会知名传教士和国内教界知

^① 《怒江文史资料选辑》（下），第1109页。

名人王宣道。此外有圣餐聚会、洗礼聚会等^①。

集会布道与边地少数民族的生活环境和文化习俗相适应，并具有一定的奋兴布道性质。特别是由于参与这类活动的教内外群众较多，宗教氛围浓郁，感染力强，“洗心革面，一蹴而就”，所以对巩固教徒的宗教信仰，扩大教会对于非教徒的影响，增强教会的凝聚力和组力都起了重要的作用。

值得指出的是，无论堂内堂外的布道活动，传教士们都经历了中国边疆少数民族社会处境化的过程。他们每到一地，首先是遍访地方政府官员、民人首领，赠送礼物，并进而与之时常往来，争取得到他们的倾力支持，同时熟悉当地人民的生产生活，学习有关民族的语言，了解所宣教民族的传统信仰，努力使之与基督宗教教义相契合，并经常走人家串户，对贫苦的群众施以小恩小惠，遇到病人则行医送药，逢灾荒则捐款捐物救济，救命又“救心”，以博取当地人的好感。每逢外出活动，他们大都着民族服装，操民族语言，与当地同吃同住，刻意在生活习惯上入乡随俗。通过这些手段特别是“善举”，传教士们轻易地在许多地区尤其是中央王朝统治薄弱的西南、东南山地民族群众之中打开了活动局面，建立了自己的感召力，逐渐成为这些由“问道”而信教民族群众的新的权威性人物。在中国边疆少数民族的基督宗教传布史上曾流下了不少关于传教士们由行善而获得人们尊崇的故事。如苗族把柏格理称为“救星”，拉祜族称永伟里为“阿爸姑”，傅能仁被傈僳族称为“使徒”，杨志英被傈僳族称作是“阿务打马（大大人）”，等等，便是此类所属

① 《内蒙古文史资料》，第23辑，第204~205、212页。

为适应少数民族的传统文化，传教士们还经常采取一些机会主义的策略，有意无意地认同教徒对基督宗教神学的一些处境化的理解和改造，使基督宗教迅速在民族文化中找到最佳的结合点。例如，苗族信徒把《圣经》所记载的事迹同他们古代传说联系起来，认为自己就是“古希伯莱人，基督教就是祖先的信仰”，“上帝派柏格理带回了苗族原来的宗教”。这种集体无意识的误解，在苗疆广为流传，而柏氏本人竟也默认。又如在传教上的诱导下，壮族奉教群众用自己的传统宗教意识解读《圣经》，将古代神话传说中的姆六甲与耶和华、布洛陀神之子布伯与耶稣、亚当夏娃与伏依兄妹等同起来，认为他们是同一神在不同民族的化身，不自觉地给“洋神”披上了合适的民族服装^①。

边疆地区的少数民族群众和内地其他许多民族一样，历史上深受统治阶级的压迫和剥削，生产生活落后贫困，不懂得科学文化知识，有了疾病也很少能使用药物治疗，大多是杀牲祭鬼，耗费钱物，结果往往是人财两空，更加重了生活上的负担。根据这种社会生活状况，传教士们就宣扬：“大地和人、动物、植物、日、月、星辰都是上帝创造的。人们要崇拜上帝，信奉耶稣基督即基督教。因耶稣基督是上帝的儿子，信奉基督教的人有了疾病不必祭鬼，只要向上帝祷告就会好。信了教后上帝会使信徒生活富裕。将来天地会毁灭，只有信奉上帝的人能够得救。不信奉上帝的人则要受难。号召大家

^① 关于姆六甲等神话传说的具体内容，请参见欧阳若修等著《壮族文学史》（上册），广西人民出版社1980年版，第24、51页。



在有生之日赶快信奉上帝”^①。据对云南泸水县的调查，当地傈僳族群众听信这些宣传入了教后，传教士就让人把他们家里祭神祭鬼用的东西通通拆除销毁，称为“撵鬼”。过去人们认为祭祀之地搭的架子和祭鬼用物任何人不能随意毁坏，否则得罪了鬼神就要遭到大祸，现在他们看到传教士敢于灭鬼，也没有遭到恶报，就更加相信传教士的布道宣传了^②。

2. 文字布道

直到 20 世纪初年，除蒙古、藏、维吾尔、朝鲜、傣、白、纳西以及部分彝族等少数几个民族有本民族的文字外，边疆地区的大部分民族仍处于借用他民族文字或刻木结绳记事、代代口耳相传叙事的原始文明阶段。如据调查，当时澜沧县“拉祜族群众记谷子数量时，少者用心记，多者则用木刻帮助记忆，如 1 石粮食就在木片上或竹片上刻一道，两石刻两道，依次类推。拉祜族数字观念薄弱，计算数字时，常用手指或草茎帮助”^③；佤族，“甲买乙的田地，则以木一块，刻有花纹和鸟兽之形，长约五寸许，剖为两半，买卖双方各一半，作为契纸。交易亦用此方法，各存一半，卖者当众焚毁，作为永远杜绝根源，买者收存一半，作为信据，以后相会，即可认识。因此，不论各种交际，都用此为凭证，渐渐成了一种风俗”^④。又如，腾冲、保山、龙陵、泸水一带的傈僳族“一般

① 杨约拿傈僳文稿，宾桂生翻译整理《泸水县基督宗教简况》，《怒江文史资料选集》（下），第 1071 页。

② 同上书，第 1072 页。

③ 颜思久等：《澜沧县东河区拉巴寨拉祜族社会调查》，见“民族问题五种丛书”，《拉祜族社会历史调查》，云南人民出版社 1982 年版，第 104 页。

④ 引自《云南边地问题研究》。

人仍保持着原始的记事方式，契约之类均用‘木刻’记载，木刻多为‘五寸长，二寸宽’的一对木牌，边上锉齿痕，立约双方各执其一”^①。

文字是信息交流和文化传播的载体，否则就无法系统地传递复杂的文化信息。为了有效地对这些地区的民族传教，传教士们以拉丁字母拼写方法为基础，以少数民族语音为依据，将拉丁字母作颠倒变形，先后创制了高山族平埔文、景颇文、载瓦文（景颇族载瓦支系文字）、苗文、东傈僂文、西傈僂文、拉祜文、佤文和独龙文等十余种少数民族传教文字。

早在荷兰殖民主义者侵占台湾期间，牧师们即创制出一种以拉丁字母拼写的西拉雅语和巴布萨语，立志以此“编纂流行范围最广的各种方言辞典以及以各种方言写的洗礼用的宗教问答”^②。据记载，借助于这套文字，不少平埔人不但能看懂传教士编译的宗教教材，而且多习“罗马字”，能作书，即“削鹅管，略尖斜，注墨于中，挥与甚速，凡契卷公文均用之，故不数年而前后学生计有 600 人”^③。

景颇文最早是由美国传教士库森于光绪二年（1876 年）始创的。他长期在中缅边界的景颇族地区活动，收集了 1000 多个景颇语词汇，用缅文形式拼音合成景颇文。但由于缅语和景颇语的语音差异，许多景颇词汇无法用缅文拼写，他的工作也就停顿下来了。光绪十六年（1890 年）美国传教士汉

① 川永镇整理：《保山区几种民族的文化、宗教及习俗》，“民族问题五种丛书”，《云南民族情况汇集》（下），云南民族出版社 1986 年版，第 173 页。

② [德] 黎斯：《台湾岛史》，周学普译，载《台湾经济史第三集》，第 18 页。

③ [日] 上田滋：《平埔族各语言研究琐记》，载《台湾史田野研究通讯》，第 23 期，台湾中央研究院 1992 年 3 月。

森也开始创制景颇文。他在缅甸八莫一带景颇族中搜集了1万多个词汇，采用拉丁字母拼音方法于光绪十八年（1892年）编写了1本景颇文教学课本，光绪二十一年（1895年）以后开始在缅甸八莫和密支那教会学校中使用。民国四年（1915年）英国人英若在汉森教学课本的基础上编写了1至4册教学课本，开始在缅甸景颇族地区正式推广使用。民国二十五年（1936年）后，随着基督宗教势力在云南景颇族地区的加强，景颇文也通过教会学校在教徒中推广开来，形成现行的文字系统。因其“语法甚简单”，一些教外的景颇族人举凡“简单的叙事、论说、书信、公文、布告等，皆用此项文字”^①。在普及景颇文的过程中，由于景颇语分为景颇方言和载瓦方言两种，二者差异较大，景颇文难以在载瓦方言区使用。为此，传教士在缅甸载瓦人聚居区，采用大写拉丁字母及其变体符号，创制了载瓦拼音文字，后曾在云南潞西东山区等地推行，但未能被广大载瓦人所接受。

苗族是我国古老的民族之一。在其历史发展过程中曾初步形成了一种象形文字。但这种文字虽然适用于苗族分布较广、各地方言差异较大的状况，却很不容易普及发展，因此只在极为有限的范围内使用。针对这种情况，传教士进入苗族地区之后便开始着手创制苗文，认为这是他们“来苗族地区传教必须首先解决的问题”，“这件事做好了，与教会发展和苗族教育有莫大的关系”^②。光绪十二年（1887年）英国传教士

① [日]上田滋：《平埔族各语言研究琐记》，载《台湾史田野研究通讯》，第23期，台湾中央研究院1992年3月。

② 《威宁县宗教志稿》油印本，转引自张坦：《“窄门”前的石门坎》，云南教育出版社1992年版，第197页。

柏格理到滇东北苗族地区传教时，便开始收集有关的材料。尔后，他以石门坎苗语为主，在川滇黔3省交界处的苗族地区作了大量的语音调查和词汇收集工作，在几名汉、苗知识分子的帮助下，约于民国九年（1920年）前后创制出了苗文字，称为“柏格理苗文”（Pollord Script，或译音为“波拉德字母”），俗成“老苗文”，开始在苗语川滇黔方言滇东北次方言区的苗族信徒中推广使用，获得了较大的成功，渐成为苗族文化的组成部分。这套文字有两种字母，其中大字母24个，表示声母；小字母15个，表示韵母或声调。这些字母有的是拉丁字母原形，有的是拉丁字母变体，有的则是一些别的符号，详见以下所示：

[声母]

 J L T 十 C O [] T J V Λ S Δ
 6 7 γ R r 7 C] C] C+ C[C] C] C] CΔ

[韵母]

 — U O O 5 4 7 0 T = || 6~2 0||
 06 v

继此之后，传教士们借鉴“老苗文”的拼写方法，相继创制出了两种傣僮文字。其中一种是苗文符号形式的语音符号，大约稍晚于苗文的形成，主要在滇东北苗族聚居区边缘的傣僮语禄劝方言区内流行，所用范围较小，称为“东傣僮文”。另一种系由英国传教士傅能仁在缅甸克伦族传教士巴托（或译称巴叔，又名根依巴多）、傣僮族教士汪达、汪打和汪三的协助下，约于民国十年（1921年）前后创制而成，主要在傣僮语怒江方言区应用，称为“西傣僮文”。该种文字共由40个大写拉丁字母拼写，其中30个表示辅音，10个表示元音。凡送气清音都用倒体字表示，罕见的元音、擦音、鼻音也用

倒体字或反到体字表示，声调利用句逗符号表示，整个文字的字母构成是：

BpdD T L G K X J C O Z F M N L S R Y V A H G L W X Y
A V E E I O U O T O B

西傣傣文字“拼写简单，学习二三个月，即会读会写”^①。据教方人士声称，解放前云南“识此文字者约有七万人，在怒江地区则约三万者”^②。当然，这是一个夸大的说法。

由于拉祜族受傣族文化的影响较大，所以在早期的传教活动中传教士们曾一度使用傣文传播教义，随后便在缅甸景栋等地的拉祜族地区，参照景颇文的形式创制了拉祜拼音文字。民国九年（1920年）美国传教士永伟里到澜沧县糯福寨传教后，开始在当地教会中使用。它由38个大小写拉丁字母组成，分正楷和草体书写。兹将其字母构成依序摘抄如次：

[正楷]

K SH N Y W b g i a av HK
NY P R h D Y e v Aw ch Ng T HP
L C F hu ch O S Ht M V ch
g ht Au ai

[草体]

A sh n y w j g i a av hk
ny p r h d z e v aw ch ng t hp
l c f ts ch o s ht m v ch
g ht aw ai

① 施泽早整理：《怒江区概况》，“民族问题五种丛书”，《云南民族情况汇集》，第3页



此后，为了深入到阿佤山佤族群众中传教，永伟理以布饶克方言区岩帅一带的佤语为基础拟制了一套小写拉丁字母的佤文，当地佤族称之为“撒拉文”，意为“牧师文”，但由于各地佤语的语音差异，这套传教文字仅在澜沧县的文东、上允等地的布饶克方言区使用，而不及于西盟、孟连佤族聚居区，影响较小。

自西傣僮文出现后，独龙江一带的部分独龙族基督徒也开始学习使用傣僮文，成为“双语者”。20多年后，美国传教士莫尔斯之子尤比在缅甸窝河、可劳当一带创造了1种格能日旺独龙族文字（GVNONG RVWANG LEGA）。据说“‘格能’（GVNONG）就是所有中缅境内的独龙的总称，‘日旺’（RVWANG）就是完全的意思”^①。在独龙江有少数基督徒会这种文字，但由于它所记录的语言与独龙语相差较大，学习困难，所以会应用的人不多，流传不广。

此外，抗日战争胜利后，在台湾的西方传教士为高山族的阿美、布农、泰雅等族群设计了拉丁字母，拼写民族语言。

上述少数民族文字一般学习使用尚为方便，但也各自存在着一些缺点，诸如景颇文只区别了塞音、塞擦音声母后的松紧元音对立（在表示声母的字母上区别），而没有区别鼻音、边音后的松紧元音对立，使有的语音特点没有表示出来；“老苗文”没有统一的拼音规则，小字母太小，而且位置不固定；傣僮文字母顺序排列不合理，不便于检索、书写，有的字母则兼表不同的音，变读复杂；载佤文、佤文和拉祜文一个音有不同的写法，有的音节写成了两个，有些音没有表示，因

^① 杨毓才等著《独龙族简介》，“民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《独龙族社会历史调查》，伊宁民族出版社1981年版，第13页。

而不能确切地表示音和义，等等。尽管如此，这些文字的出现和初步应用毕竟在一定范围内打破了民族语言的壁垒，结束了相关民族无文字的历史，有益于其民族文化的传承和族际间文化与社会生活的交流与沟通。当然，它们的有限推广应用，也在很大程度上加速了基督宗教的传播和基督宗教文化的导入。正是得益于这些颇具工具色彩的“文字符号系统”与民族语言的嫁接，基督宗教才逐渐跨越了异质文化的鸿沟，在与此相关的少数民族地区扎下了根，流下了深刻的宗教文化印痕。

文字布道的另类内容，是以少数民族语言翻译和印刷出版基督宗教文献，而尤以翻译《圣经》并广为散发为主。究竟《圣经》在什么时候开始有中国边疆少数民族文字的译本？在何种情形下译出的？译者是谁？目前我们还都不能确定。从民族考古学资料看，用叙利亚文拼写的粟特语景教文献应是现有这方面的最早记录之一。此后，就一般而言，由于罗马教廷还没有批准将《圣经》广泛和自由地流播民间，所以同在中原内地一样，元和明末清初时期的传教士们并不着力于翻译少数民族文字的《圣经》，有的也只是些方言词典或宗教问答。据笔者现在所见，较为完整的少数民族语言《圣经》译本当为嘉庆二十四年（1819年）蒙古语《新旧约》书。此后，以原有或传教士们设计的中国边疆少数民族语言传教文字翻译《圣经》的工作越来越受到教方的重视，以致渐成为传教士们自认的不可或缺的分内事工。迄止民国年间，教方组织翻译了约十多种的少数民族语言《圣经》译本，请见下表：

边疆少数民族的文字印刷与出版机构，主要有二：一是打箭炉西藏宗教站。据教方称，该书站的“宗旨”为：出版标准藏文短篇经文及其他基督宗教书刊，分赠全区藏民；将西藏宗教文字出版社的出版物无偿地供给边境宣教师们使用，各总堂可雇用若干售书员旅行全区分售各种出版物及《圣经》短篇；借助于本区售书团及宣教师在各大区域内进行特别布道。仅民国八至九年（1919~1920年）该出版社“出版的短篇经文及小册子共十一万五千册，均分赠与藏人”^①。二是大英圣书公会（British and Foreign Bible Society）。该会主要以出版蒙文书籍为己任，自19世纪末至20世纪20年代，先后出版了英伦教会施德华等译蒙文版《新旧约全书》、卡尔梅克蒙文版《新约全书》，以及由艾约瑟等翻译的《马可福音》。光绪二十八年（1902年）此出版机构委派了1名专职外国职员负责售书事业，以张家口为基地，每年长途旅行，遍访各地的蒙古包，分发各种蒙古、藏文字的《福音书》，仅宣统二年至民国九年（1910~1920年）间推销到蒙古族人手中的布道书大约有四五万册之多^②。此外，热河西湾子天主堂印书馆、广西梧州宣道书局，以及设在上海、广州等地的其他教会出版机构也出版和销售了许多这一类宗教书籍；有些教会的传教士还先把其译著稿拿到母国或沙俄、保加利亚、缅甸、日本等国印刷出版，然后返发放到传教地。由此种种，各地教徒的宗教书籍拥有量颇大，部分地区几达到普及程度。如据20世纪50年代的民族社会历史调查，当时怒江地区所有教徒，不分男女老少，几乎每个人都挂着一个绣花口袋，内装1本《福音问答》、1本《新

① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第567~568页。

② 同1书，第544页。



约》、1本《赞美诗》。三五人相遇坐下休息时各自就掏出歌本唱歌^①。影响所及，就连一些非教徒甚至其他宗教的上层人士也开始阅读或深入研究布道书，进而提出问题与传教士们切磋探讨。20世纪20年代出版的《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》一书曾收录了1封自称是前藏保护神化身的大喇嘛给教方的信函，颇能反映上述情形之一斑，兹引证如下：

余友慧览：君兢兢业业于修道之一途，不遗余力，三生功果由此告成，所参之善知识当自高出庸众。谨呈述各问题于余友之前如左：按余佛教为一切众生之解脱地者，即皈依于三圣，实则只有一圣，即龚昌吉喇嘛（Lama Kon - Chig）也。贵基督教亦有独一无二之至圣，敢问定义如何？若贵教求解脱于上帝，解脱之法如何？如何免遭神之震怒？人有三世之轮回生活乎？如曰有之，凡求解脱于上帝者当生在何地，来世能得何福？又凡解脱于神者，凭体、言、智三者而成何功德？凡背道而转生者，来世应受何苦难？功德有三种，如何积成最大之功德？中、小二种功德又如何积成？各功德比较之结果如何，形体如何？统祈赐教。上列十问如从宝藏中取出之一串珍珠以献于贤慧美妙之童贞女，加诸颈上以为饰品，愿余友以法眼视之。下坎（Kam）愚喀噶（Draga）化身拜呈^②。

传教士在布道过程中，还举办一些其他活动、事业作为传教的

① 参见政协怒江州委文史资料委员会编《怒江文史资料选辑》（下册），德宏民族出版社1994年版，第128页。

② 中华统行委员会编，蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第568页。



直接或辅助性手段,如培养专职少数民族教职人员,兴办教会学校、设立医疗所和慈善机构等。对此种种,出于方便章节内容的设计与安排起见,笔者将在后文中再结合有关内容,分别加以论述

三、少数民族布道人员的培养与使用

基督宗教在边疆民族地区传播开后,仅凭少数外国传教士及其个别亲信已不能适应教会势力发展的主客观整体需求,诚如教方所说:

从事少数民族事业的宣教师,每一个人的工作都极繁重。宣教事业的增长和扩展是如此的迅速,使人不知道要如何来对待这些群众。现在每一个宣教师都在致力于巩固工作,训练有工作能力的本地传道士和教师。同时在差会宣教区域的边缘上,许多部落正在往里移动,新的要求正在相继出现。现有的职员人数太少,不能乘机推进工作^①。

因此,培养所传教民族教徒骨干,建立各自的教牧人员队伍,“将已经接纳入教会的基督徒培植和加强起来”,便成为各教会能否继续扩大教务的当务之急。他们深知“根据过去的经验,一个群众运动如要稳定持久,必须对群众进行明确而经常的基督教训练”,否则,慕道的人们“将要抛弃信仰”,

① 中华总行委员会编,蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计(1901~1920)》,中国社会科学出版社1987年版,中册,第720页。

重新回到旧生活里去”。^① 鉴此，各教会组织采取各种形式，积极培训当地民族的布道人员。其一般方法是：在总、支堂或教徒比较集中的村寨，每年举办一次到两次教牧人员训练班，吸收有一定文化和群众基础的男女青年教徒参加学习，其他老年和少年教徒也可以自愿参加；每期训练时间1~3个月；参加学习的教徒人数多少不定，一般10至20人；学员自带伙食行李（指当天不能返回者）。训练内容以传教士讲授《圣经》为主，并学习教规、礼仪、传教方法等，学习期间还开展一些文娱体育活动。学习结束时，举行一次考试（笔试加口试），教会即在成绩优秀的教徒中选拔骨干，任命为不同职级的神职人员。为了系统地提高当地教牧人员的传教能力，教方还把各地的一些低级受薪布道员和准备选用的教徒送到一些中等教会学校学习深造，由学校供给这些学员的生活费用。

土著布道员是沟通外国传教士和教徒与非教徒的桥梁，其宗教素质和修养程度的高低，对教会势力的拓展关系甚大。因此，教方除在培训中着力加强这方面的培养外，还对担任各层次神职的土著布道人员的活动、职权范围、传教道德品行等作了严格规定。例如，内地会对少数民族布道员的要求为：

清楚神的旨意，奉神的差遣，知道自己的工作神的呼召。不传自己，也不传什么名人。无论在何地传道，都是以圣经为依据，以十字架救恩，不谋求自己享受，为主甘心各处奔走，淋雨栉风，梯山航海，以到处传扬十字架的救恩为中心。热爱别人的灵魂，他遇到一个人就要想到这个人灵魂得

① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920年）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第713页。

救的事。他不看人的外表如何，他也不管男女老幼，他心目中只想到每个人灵魂的宝贵。对于神的工作是非常的热心，无论是传福音、是教导、是栽培，都是奋不顾身地努力工作。他的生活必须是圣洁的，无论是在众人中间，或是个人独处的时候，都能保守神仆人的资格。不贪不义之财，不骄傲自大，男女之间远避不礼之嫌，待人接物都要端庄自守，不给别人稍留攻击毁谤的把柄。不但外表行为要圣洁，内心更要对得住神，凡事都要自觉良心无愧。无论处在什么环境中都要为主发光。

管事应具备的条件是：

要忠心耿耿待神，献上自己的身心、光阴、财物，不怕艰难，不怕劳苦，在神的家中尽孝心。必须端庄，不一口两舌，不贪不义之财。存清洁的良心，固守真道。无可指责，在真道上存恒心，忠于神的工作。必须是一夫一妻，儿女都是信主的，有美好的属灵家庭¹⁾。

经过传教士们长期的苦心惨淡经营，至民国九年（1920年）止，一支本土传道员的队伍已初步形成。据中华基督教事业对有关基督教差会方面的不完全统计，在云南，有来自苗、彝、傣、拉祜、佤、白、傣等族的 154 名本地职员专门担任各差会的布道工作，另有 90 人协助进行教育、医疗工作，其总人数与外国传教士的比例为 3.2:1，其中属内地会系

1) 参引自《怒江社会研究》，第 145 页



统者占半数以上。内蒙古共有 94 名中国布道员，无医疗人员，其中内地会人员占总数的 55%；中外布道员的比例为 1.6:1。此外，有 43 名中国神甫协助在内蒙古地区的圣母圣心会工作^①。本土受薪布道人员的多少在一定程度上也反映了各教会组织势力的大小。

从全国范围内看，20 世纪 20 年代后，基督宗教在华的直接布道活动已扩展到边疆少数民族地区，再加上基督宗教在西南民族地区的传播具有前面所说的自信自传的特点，因此，尽管目前我们还没有掌握这一时期的统计资料，但本地受薪布道人员的大幅度增加，当是题中应有之义。其结果不仅是极有成效地推动了西教会布道事业的发展，而且也为此后本土教会从“自在”向“自为”的转化——本色化和自立活动的展开，奠定了必要的社会和组织基础。

^① 中华统行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901～1920）》，中国社会科学出版社 1987 年版，中册，第 488、546 页。

第六章 边疆少数民族 基督徒的历史考察

基督宗教教徒是西教传播的直接产物，是教会的基本组织力量。从基督宗教入华伊始，中国最早的一批信徒就在边疆少数民族地区出现。经过漫长曲折的发展，到清末民国间，基督徒异军突起，以一个新的社会集团——教徒阶层的身份，活跃于各所在地的社会舞台上，成为当时边疆少数民族社会结构中最引人注目、变动也最为剧烈的社会力量。本节无意对少数民族基督徒进行全面的解析，而仅着重从其社会构成、信仰动机和宗教生活几个层面素描他们的状貌，以期加深我们对基督宗教在中国边疆传布史的整体认识。

一、教徒阶层的社会构成

从在华开教以来，基督宗教每进入一个地区都相当重视发展信徒，培植教会力量，在边疆少数民族社会的活动也不例外。尽管在早期的活动中教方侧重于发展民族上层人士，

但也在平民中产生了一定的影响，教徒涵盖了不少阶层的男女社会成员。如道森编《出使蒙古记》云：

基督教在蒙古的地位是比较强的，在传教活动方面甚至提供了比西方基督教界所了解到的更为巨大的机会。由于他们同克烈部王族通婚，大汗们的妻子和母亲中，有许多是基督教徒，包括她们之中某些最有影响的人物在内，如蒙哥、忽必烈、旭烈兀的母亲“唆鲁和帖尼”（“Seroctan）或莎儿合黑尼别姬（Soyorgatani Baigi）和旭烈兀的正妻脱古思可敦（Dokuz Khatun）……

同样，初期诸汗的重要蒙古官吏，有很多是基督徒，如贵由汗的丞相克烈人镇海（Chinkay），他曾接待普兰诺·加宾尼；蒙哥汗的丞相孛鲁合（Bolgay），他曾接待鲁不鲁乞；和旭烈兀的将领乃蛮人怯的不花（Kitbuka）^①

《多桑蒙古史》也记载道：

成吉思汗系有教王，曾改信吾人之宗教，而其臣民士卒所效法者，皆其类也^②

明清时期的情形与上述相类似，不过其以平民成分为主体的社会构成则已渐露端倪。

① [英]道森编《出使蒙古记》，吕浦译、周良霄注，中国社会科学出版社1983年版，第19页。

② D'Ohsson 著《多桑蒙古史》，冯承钧译，中华书局1962年重印本，上册，第8页。

自清末迄于民国年间，西教各宗派组织的布道区星罗棋布于边疆少数民族社会，教徒的数量急剧增加，而且各教会在组织体系上已较为制度化，各级教职人员的管理分工也颇为明确，价值认同基础逐渐形成。这时期的教徒已从传统社会阶层中分离出来，成为一个组织特性相当明确的独立社会阶层。下表是民国初年全国部分地区基督教与天主教教徒数量的分布及其在人口中所占的比例统计，从中可约略看出边疆部分地区基督徒的势力已相当可观。

表 6.1 民国九年全国部分地区基督徒统计表

省份	教徒	每万人中的基督徒数
东北	75804	38
直隶	6000856	220
山东	201560	65
山西	73490	67
陕西	56029	61
江苏	218929	65
浙江	83953	36
安徽	73388	36
江西	87420	35
河南	64010	19
湖北	118473	41
湖南	41623	14
福建	100296	58

续表 6.1

省份	教徒	每万人中的基督徒数
广东	156686	44
广西	9728	9
甘肃	8585	14
四川	156701	25
贵州	44732	38
云南	24305	27
内蒙古	106551	137
西藏	3910	18

资料来源：《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，（中册），第608页

由于内地反基运动的广泛开展，各西教会开始纷纷将其直接布道事业的重心由沿海和内地转向边疆少数民族地区，从而使这些地方后来居上，成为基督宗教在华传播的主要地区之一，少数民族基督徒群体随之崛起，发展成为当地社会中一股举足轻重的社会力量。为说明这一群体在此一时期的成长过程，进而弄清其内部的社会构成，兹试以广西和云南为个案，分别对天主教与基督教的教徒阶层作些具体考察。

先看广西。从咸丰四年（1854年）天主教传入广西，到光绪四年（1878年），广西教区拥有的天主教教徒为500余名。他们都是西林、凌云、西隆（今隆林）、上思、贵县等州、县农村和山区的百姓。在这24年里，广西教区教徒的增长率极低，平均每年约增加21人。以后，随着天主教在广西

的迅速传播，广西教区的教徒总数也在快速增加。到光绪十七年（1891年），13年的时间里，教徒增至1100多人，比13年前增加了1倍多，平均每年约增加46人。教徒的分布范围扩大到宣化（含南宁）、柳城、百色、武宣、象县（今象州）、荔浦、修仁（今属鹿寨）、罗城、龙州等州、县。到光绪二十七年（1901年），广西教区的教徒总数为1800余人，比原来增加了700人左右，10年里，平均每年约增加70人。分布地域增加了永福、平南、崇善、临桂（含桂林）等4县，共18州、县。10年后，宣统三年（1911年），广西教区的教徒总数达4500多人，比原教徒增加了2700余人，平均每年约增加270人。他们遍布广西24个州、县的城镇和乡村，其分布范围从最初边远的桂西北山区逐渐发展到内地及桂东南，又增加了桂平、平乐、雒容（今属鹿寨）、中渡（今属鹿寨）、宁明、武缘等6个厅、县。这10年，是广西天主教的鼎盛时期，几十名外国神甫和修女来到广西传教。他们办修院，开学堂，设立诊所、孤儿院、养老院、育婴堂，在社会上大搞慈善救济活动，吸引了群众，尤其是穷苦的百姓。因此，这一时期教徒总数的增长速度较快。

民国三年（1914年），第一次世界大战爆发，战争影响到了巴黎外方传教会在广西的教务。到民国十年（1921年），广西教区的教徒为5100余人。10年中，只增加了600人左右，平均每年约增加60人。分布范围增加了绥禄（今扶绥）、奉议、恩隆3县，共27个州、县。其发展速度明显减慢。巴黎外方传教会因为无力顾全整个广西教区的教务，在民国九年（1920年）不得不将部分地区划给美国玛利诺外方传教会，并把桂西北的西隆、西林、凌云等县划入贵州安龙教区。民国

二十一年（1932年），广西教区改称南宁教区（民国三十五年升为南宁总主教区），美国玛利诺外方传教会则在桂东南和桂东北地区先后成立了梧州教区和桂林监牧区。

民国二十一年（1932年），南宁教区成立时因管辖范围只有邕宁（含南宁）、百色、武缘、绥禄、上思、崇善（今崇左）、奉议、恩隆、宁明、龙州、贵县、桂平、武宣、象县、中渡、雒容、修仁等17个县，教徒数为4000多人。到民国三十八年（1949年），17年间，南宁教区（总主教区）的传教力量相应增强，传教效果比较显著，教徒也在大量增加。教徒总数达6100余人，增加了2000多人，平均每年约增加110多人。他们遍布于包括柳江（含柳州）、宾阳、来宾在内的16个县内（时桂平县已划入梧州教区，百色、崇善、宁明等县天主教失传）。

民国九年（1920年）美国玛利诺外方传教会接管了桂东南部分地区的天主教事务后，广西天主教逐步走向第二个鼎盛时期。此时的广西，许多时候被战火所笼罩，军阀混战带来遍地灾荒，后又遭日军两次入侵，穷苦百姓背井离乡，流离失所。玛利诺外方传教会的传教士利用这个机会，在各地发放救济物资，设立避难所、施粥站、收容所等，吸引难民，感化群众，从而收到较大的传教效果。梧州教区民国十五年（1926年）成立时有平南教徒320多人，民国三十八年（1949年），教区辖地发展到包括苍梧（含梧州）、郁林（今玉林）、藤县、陆川、北流、容县、岑溪、博白、桂平等10个县，教徒13700余人，多增了13400余人，23年间每年约增加580多人。民国二十七年（1938年），玛利诺外方传教会又成立了桂林监牧区。至民国三十八年（1949年），11年里，使原临桂

(含桂林)、永福、全县(今全州)、平乐、荔浦等5个县的教徒由690多人增加到包括兴安、钟山、恭城、贺县共9个市、县的教徒8400多人,多增了7700余人,平均每年约增加770人。

北海教区于民国十一年(1922年)成立。它从广州教区中分离出来,其辖区分布在广西和广东两省,在广西境内有合浦(含北海、涠洲岛)、防城、钦县(今钦州)、灵山等4个县。到1949年,4个县教徒总数是6800多人¹⁾。

综合上述,到大陆解放前夕,广西天主教徒总数约为35000人,分布在39个县内(未计西林、西隆、凌云3个县),详如下表所示:

表 6.2 1949 年广西天主教徒分布比例表

教区	县、市 (个)	占县市 总数 (%)	教徒 (人)	占广西天主 教徒总数 (%)
南宁总主教区	16	41.03%	6100	17.43%
北海教区	4	10.26%	6800	19.43%
梧州教区	10	25.64%	13700	39.14%
桂林监牧区	9	23.08%	8400	24.00%
总计	39	100%	35000	100%

资料来源:广西省地方志编纂委员会编《广西省志·宗教志》,第51页。

广西的天主教徒中历来是农村教徒占多数,女教徒占多

¹⁾ 广西省地方志编纂委员会编《广西省志·宗教志》,广西人民出版社1992年版,第50页。

数、有的地方几乎全村人都信教，如贵县的长兴村、濶洲岛的盛塘村等。城镇里的教徒主要是些家庭妇女、小商贩、小手工业者和贫民。请看下表：

表 6.3 1934 年广西天主教徒职业情况表

职业 人数	农民	工人	商人	交通 经营者	教育者	公务员	自由 职业者	无业者
总计 15346	13948	496	430	31	283	41	35	82

资料来源：同上表

再看云南。如前所述，云南是清末以后基督宗教在边疆民族地区甚至在全国发展最快、势力最大的省份之一。到民国九年（1920年），该省96县中有76县全部或部分被差会认为责任地。每万人中受餐信徒平均数为8.8人，较全国平均数（7.8人）多1人，其中，滇中道在全省各布道区中势力最强，每万人中平均有受餐信徒17.6人。不仅如此，云南信教总人数与受餐信徒总数的比例高达4:1，居全国首位。换言之，若将大量未经正式洗礼的慕道友计算在内，云南教徒的实际总数当更多。究其原因，主要由于“各少数民族部落中之布道工作一般采用平民布道运动方式”。教方民国八年（1919年）关于思茅地区的报告中曾论及这种情形，颇能说明问题：

去岁敝同人等目睹焚弃偶像虔心归主者，有一千二百余家，

而此一千二百余家中约有六千人受基督教训练^①。

就所属差会组织看，圣道公会教区内宣教事业较发达，每万人中平均有受餐信徒 26 人，其次为内地会，平均 15 人，又其次为南云南会 9 人，五旬会则为 3 人。在教徒地理分布方面，和广西天主教徒一样，云南基督徒“居住于大城市者为数甚少”，而大多集中在滇东北、滇北、滇西北和滇西南的山地与半山地乡村，即沿滇、黔、川边以及与缅甸交界的地区分布，形如一弯半月。这些均构成了基督教在云南与山居少数民族、与境外教会势力结合紧密的基本特点。最后，从男女教徒的比例看，当时云南在册的男受餐信徒为 4143 人，女受餐信徒为 3673 人，各占总数的 53% 和 47%，其中后者比全国 38% 的平均数高了 9 个百分点。这种现象显然与云南少数民族所处的社会文明状态直接有关，并不可与内地社会同日而语。当然，具体的区域性差异尚需进一步研究。

20 世纪 20 年代以后，特别是中经抗战期间基督宗教在云南的超常大发展，至解放前夕，虽然该省基督教教徒的数量已猛增至 10 余万人，约占全国同类教徒总数的 1/6，但除属于美国系统差会的信徒已跃占全省信徒的大多数，以及个别地方和民族的信徒超过非教徒的比例之外，其他教徒社会构成的整体格局基本未变。在这方面，一份关于碧江县悟独洛、尼普鲁、冕本 3 个傣傣族自然村教徒的调查统计，至少为我们提供了一个可资比照、补正的个例，请看下表：

^① 中华续行委员会编，蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社 1987 年版，中册，第 492 页。

表 6.4 解放前夕碧江县教徒情况表

村名	人口		信教人口				占总数%		受餐教徒
	户	人	户	男	女	合计	户	人	
悟独洛	35	83	16	15	15	31	46	37	3
尼普鲁	50	127	5	7	7	14	10	11	14
夏本	26	64	9	16	20	36	34	56	11
总计	111	274	30	38	42	81	28	30	28

资料来源：中共碧江县工委生产工作队等调查：《碧江县五区二村傈僳族社会调查》，引自“民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 19 页。

史实表明，由于清末民国间西教会采取了主要在下层社会直接布道的传教政策，此期间边疆地区少数民族基督徒更多的是集中于广大乡村的普通民众中，因而基督宗教文化的渗透与影响也主要体现在他们身上。问题在于，为什么这些信教者甘于放弃原有的宗教信仰，把远来的“上帝”（天主）当做自己的民族神来顶礼膜拜？其皈依动机何在？换言之，除前述教会的传教政策与方式外，还有哪些来自基督宗教信仰方面的因素拨动了人们的心弦？这就需要我们转换一个角度，结合少数民族社会生活，来进一步探析基层教民的宗教意识状态，看看二者之间究竟在哪些层面存在着怎样的信仰价值互动关系

二、皈依取向分析

一般地讲，一个民族接受外来宗教文化的时候，总是自觉不自觉地以自身的利益需要和文化传统为主体，根据业已形成的价值判断，来决定对异质文化中各种成分的选择与弃取，长期处在神权系统控制之下、认知结构比较简单的边疆少数民族亦复如此。费尔巴哈说：“人们的愿望是怎样的，他们的神就是怎样的”^①。以此观之，边疆少数民族基督徒大体有两类交错互渗的信仰取向。

1. 宗教求索型

中国少数民族传统信仰的一个突出特色是将宗教的价值作为生活的手段，侧重祈免痛苦，务实求存。他们把自己无法理解和控制的自然力量与社会力量折射为具有各种机能的人格神，通过幻想的形式，祈求的心态，期望这个神秘的力量体系护佑自己生活平安，无灾无难，所以往往以一己欲求诸于神，有多少欲求就塑造出多少神，白天、地、日、月、星、雷、风、雨、山川、河流、树木等，莫不有神，形成全神崇拜的信仰民俗。当人们处在像疾病瘟疫，水旱灾害以及对他们的生产生活造成严重危害的其他自然和社会的变异等逆境时，对神和祖先的需求心理较之顺境更加浓厚，常常奉献牺牲，举行祭祀活动，以换取诸神与先祖的眷顾，禳灾赐

① 路德维希·费尔巴哈著，荣震华译：《费尔巴哈哲学著作选集》，商务印书馆1984年版，第497页。

福，获得肉体 and 心灵的解脱。与此相应，在东西南北的许多少数民族社会的群落中，原始巫术极为盛行，各种名目的巫师被认为是人与神的沟通者，施展着预言休咎、决人祸福等神示解释、裁判的法力。至于五花八门的生生活活禁忌更是所在皆有，不胜枚举。

“全神崇拜”的风习，使除信仰一神教之外的其他少数民族群众对各种异质宗教的界限分辨不清，意识模糊，于是信神信佛信道信巫合一，并列杂陈；出道行巫，人神互换的场景随处可见，率以为常。在他们的理念中，人对于神巫的物质奉献和心灵虔诚无非是娱神驱鬼、免灾祈福、修正来世，因此所谓崇神敬巫及其程度的深浅都是围绕着日常生活的忧乐和神巫的灵验效果展开的，不甚追求宗教义理的索解，不在乎各种宗教之间本来存在的歧异，也弄不清崇拜的神祇精灵属于何方何教，这种信仰取向上的功利原则渗透到民族社会的各个角落，根植在广大民众的心灵之中，从而为基督宗教在边疆民族地区的传播提供了社会土壤和意识形态方面的条件。况且对苦难深重的广大少数民族群众来说，信仰本民族的传统宗教和信仰外来基督宗教的宗教旨归相同，并无性质上的不同；若有不同，也只是神力大小的差别。所以当信神信鬼失去灵验，个人仍遭受灾祸时；当传教士以种种“神术”证明了“无所不知，无所不能，无所不在”的上帝（天主）比传统信仰领域的诸神更具“神功”时，便毫不犹豫地弃旧从新，将命运转托在对上帝的信仰上，前举海南嘉积苗族首领陈日光因伤获教会救治而改宗信教之事，即是一个典例。正如恩格斯所说：“民族神一旦不能保卫本民族的独立和

自主，就会自取灭亡”^①。从宗教社会学的观点来看，这一“皈依”过程，实质上是诸神教上升为高级的一神教；民族性地域性宗教演进到世界性宗教；原始宗教发展为神学宗教，是符合宗教发展规律的。

在边疆少数民族的生活里，还有许多与传教士们的基督宗教宣传相吻合的地方，同样也满足了部分少数民族群众的道德理想需求，构成了其中一些人“皈依”基督宗教的伦理依据。传教士宣传在教徒间实行平等、互助友爱、孝敬父母、不偷盗，不贪恋别人的一切，将基督宗教的劝戒功能溶入了道德教化之中；而边疆各少数民族群众历来十分重视互助协作和友爱，富有同情心，蔑视自私自利。如傈僳族任何人修建房屋或耕种时，亲友和同村寨的群众都会自觉前来帮忙，互相帮助；遇有丧事，无论有多么繁忙，全村及近邻村寨的人都要停下手中的活计，拿着粮、鸡或赶着猪、羊前去协助料理丧事。在傈僳族人中还有这样不成文的规约：每当在路上看见别人的失物，小到一苕草烟，大到金银玉器，他们都会拿着失物寻找和呼喊失主；若找不到失主，或将失物放回原处，或将失物放到显眼的地方，以方便失主去寻找、认领。可以说，传统伦理道德的熏陶，使这些民族的群众对基督宗教的某些说教并无陌生感，相反，当某些传教士通过其有意渲染进行的医疗卫生、教育等活动树立了所谓上帝的感召力后，更激发了他们当中一些人的这种心理追求情感，外化为热忱的自我完善的信仰实践行为。

^① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第333页。

2. 世俗功利型

宗教本来是“无情世界的感情”，是“没有精神制度的精神”，但在不同的社会文明阶段中，世俗功利的驱动往往成为人们入教的主要动因。这在社会生产力水平极度落后，物质生活严重贫困化的边疆少数民族群落表现得尤为突出。其具体情况可归纳为以下几种：

其一，出于生计需要。这种现象主要集中发生在天主教势力比较大的内蒙古地区。由于在信仰喇嘛教的蒙古民族群众中宣教成效甚微，传教士除从事于蒙古民族语言、历史、文化等方面的研究，为进一步宣教作长期准备外，还力图以物质利益引诱贫苦蒙古族牧民入教，打开传教活动的僵硬局面。例如他们宣扬：“谁要是信教，就给五块大洋或儿斗糜子”^①。在鄂尔多斯草原，传教士甚至用“谁要入天主教，每人给一匹马，银子百两”^②，来增加教会的吸引力。流传在内蒙古西部的民谣说：“为什么信教？为了铜钱两串；为什么念经？为了小米三升”^③。此外，天主教会还在“住区蒙汉人士有灾病饥荒时均普为救济”。在颠沛流离、衣食无着的窘况下，一小部分牧民被迫与教会接近，有的因此而当上了教民。

其二，避免沉重的原始宗教信仰消费负担。在神巫文化的控制下，杀牲祭鬼的风气充斥于边疆少数民族社会，尤以西南、东南地区为盛。譬如，云南德宏地区的景颇族无论生产生活、吉凶祸福都要举行大规模的民间祭“鬼”仪式活动，

① 高飞林等整理：《河套天主教传教史料》，打印本，第4页。

② 《鄂旗蒙古民族反帝斗争历史材料》，乌审旗人委档案馆藏。

③ 《绥蒙土地问题研究提纲》1949年油印本，第23页。



该族的鬼有 130 多种，分为天鬼、地鬼、家鬼 3 大类。在一般情况下，每户全年的祭鬼活动有：祭献官庙两次，山神鬼 1 次，春耕后和秋收时各祭鬼 1 次，稻谷成熟叫魂 1 次，过年还要祭 1 次，全年每户祭 8 次，而婚丧嫁娶及因病献鬼尚不计在其内。每祭 1 次，村寨内的百姓都要参加，还要屠牛杀鸡宰猪，消耗大量粮酒。据调查统计，陇川县邦瓦寨 136 户景颇族，每年因祭鬼的支出折合稻谷就达 16 万斤以上，由此出现了专职的“董萨”（又称“魔头”，即巫师）。祭鬼前由董萨看卦，烧竹筒来决定杀牲多少，一般杀牛一二头，杀猪二头，或杀鸡七八只。杀牲多少是由董萨决定的，由于每杀 1 头牛或猪，董萨就得 1 只前腿，因而董萨为了多吃多占，使得杀牲祭鬼之风愈演愈烈^①。又如对碧江县 5000 户傣傣族的不完全统计，解放前每年用于祭鬼的黄牛至少 100 头、猪 6000 头、羊 400 只、鸡 1 万只、粮食不下 10 万斤；福贡双米底村 37 户，在民国三十七年（1948 年）1 年之内即祭鬼 251 次，杀猪 88 头，鸡 154 只、羊 10 只、付巫师祭鬼费用半开 20 元，以上支出约占该村全年农副业总收入的 11%，还浪费劳动力 1100 多个^②。大量的祭祀消费给广大少数民族群众带来了沉重的经济和精神负担，但根深蒂固的鬼神信仰使他们不敢也不会怠慢神巫，结果有钱就往鬼神上使，越使越穷，难以自拔。基督宗教传入后，传教士们大讲信鬼的坏处，倡导不杀牲，宣扬上帝至高无上，“一切人鬼均受其统驭”；祈祷上帝足以驱除

① 刘扬武：《基督教在景颇族地区传播情况》，引自《云南民族民俗和宗教调查》，第 294～295 页。

② 覃光广等编著《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院出版社，1988 年版，第 241 页。



一切恶鬼的力量。一些听信传教士宣传的群众入教后，“不用祭鬼，积下钱来可以制家业，日子比较好过”^①，人也一时安然无恙，于是连一些生活富裕的地方头人也领洗入教了，信教的群众随之增多。祭鬼神从此让位于祈祷上帝。

其二，戒除不良生活嗜好，改善经济生活。由于西南边疆少数民族多居于“抬头望青天，俯首见深渊”的高山峡谷地带，“冬天雪封山”，寒气逼人；“夏天雨绵绵”，湿热难捱，蚊虫、毒蛇滋生孽长，遂普遍嗜酒、烟，以御寒防虫蛇叮咬袭人，积久成为陋习。拉祜族“男的90%以上都吸烟，年幼的也有吸烟的，妇女只有少数不吸烟，多数都有一只草烟袋”^②。撰于民国年间的《云南边地问题研究》一书记载，怒族“不饮茶，以酒代替；也不吸鸦片，对鸦片真是深恶痛绝的。惟有对于旱烟，那就最爱好了……只要不是工作的时候，不论闲坐、行走，嘴上都是时常含着一节烟杆，不住地吸”；“怒民第一嗜好就是酒了，做活计的时候吃酒，闲坐的时候也吃酒，在家吃酒，出外也吃酒。家常待客，更只有酒了。客人到家，不招待别样物品不觉要紧，若是不拿酒给他吃，就以为简慢他了……若是遇着嫁娶丧葬的时候，惟一招待品和消遣品，就只有酒了，彼此劝饮，酒气逼人”^③。在福贡的傈僳族山寨，每当包谷成熟时，有的就在地里摘下来就地煮酒，尽情吃上几日才回家。“收粮后的一个月，称为‘醉月’，大

① 中央访问团二分团调查：《福贡腊乌村调查》，见《云南民族情况汇集》（上），第38页。

② “民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《拉祜族社会历史调查》（一），第76页。

③ 张家寅：《怒江人民生活状况》，载《云南边地问题研究》。按：引文内所指“怒民”也包括居住于怒江的其他民族。

肆煮酒狂饮，因粮食的消耗过多而缺粮贷款的很不少”。嗣后，“大家不下地生产，男的只是上山砍几背柴，做些家务零活，女的织麻布，煮酒。男女大部都在家酗酒，直到第二年的三、四月后才开始下地生产”^①。“傣傣族说吃酒叫‘都’，大家用大碗盛着，相对而坐，只要‘都’的一声，便大半饮而干，必碗无余滴”^②。贫困与浪费互为因果，这些陋习既有碍于人们生活水平和民族身体素质的提高，也对本来就非常脆弱的少数民族经济产生破坏作用。传教士在对这些民族的风土人情作了一番调查后，以基督宗教是“最圣洁”、“最文明”的宗教相标榜，规定凡入教者必须不吸烟、不饮酒，不赌钱等，客观上顺应了部分少数民族群众克己自律，移风易俗，改善经济生活的愿望，使他们变为教徒。应该提及的是，这些教规也使一些慕道者就此同教会疏离，他们说：“信教就不能吃酒，我们去做客，名叫吃喜酒，不吃酒是不成的；叫我们不吸烟，烟不吸蚊子会叮我们，会生疮的”、“故不信教”^③。

其四，争取婚姻自由，节省聘娶费用。西南边疆地区的少数民族男女青年大都有婚前社交及恋爱的自由，但像壮、傣、怒、独龙、白、纳西族的青年男女婚姻却不能自主，而盛行父母包办婚姻，甚至有长辈指腹为婚的，认为儿女对婚姻问题提出相反意见，是对父母的不孝。其他如拉祜、布朗族青年虽按本民族的婚姻习惯自由结婚，但有时也会受到父

① “民族问题五种丛书”，《傣傣族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 131、127 页。

② 张家宾，《怒江人民生活状况》，载《云南边地问题研究》。

③ 《云南民族情况汇集》（上），第 20 页。

可结婚，得到了青年男女的拥护，也吸引一些人为了找到不用彩礼的对象而入教。

其五，治疗疾病。由于自然条件恶劣和统治阶级的巧取豪夺，边疆广大少数民族群众长期处在贫病交加的生活境地，以至身体体质差、生病多、死亡率高。而且“一有疾病，不信医药，即请巫人”，祭鬼消灾，作为治病的手段。为了祭鬼，就要杀牲供献，“初者用鸡、猪，不愈则祭之以牛、羊”。“故所祭牲畜，几至破产，一家均受其害”^①，常常弄得人财两空。针对这种情况，传教士在传教过程中，一面行医送药，一面宣传“有病只须祈祷就好”，颇能笼络人心，为此而入教者占了一个相当多数。如海南番阳的黎族群众信仰“万物有灵”，认为人生病是冒犯了祖先鬼或恶鬼、禁公、禁母等，因而一向是请道公、娘母来“作鬼”，不少黎胞对此十分头痛，但自己又不敢反对。传教士到该地后，说服黎胞革除以“鬼”治病的方法，改用西药和本地草药进行医治，同时施以基督宗教的宗教仪式。从医学角度说，少数民族群众生病难治都是缺医少药的结果，有了药，疾病当然容易治好。群众看到传教士的治疗方法有效，遂纷纷要求入教，原来坚持用“作鬼”方法治病的人也就无法反对，旧俗随之被抑制或革除。在19世纪末的台湾，大多数教徒入教前都是教会的患者，他们信教后主动为教会宣传，又带动或劝化了不少人为了得到药瓶子而相继入教^②。在云南碧江悟地村，一位名叫秋伯家的傈僳族农民信教是因为此前经常生病，每病杀鸡杀牛祭鬼，把家中的财产完全卖光了，病还是没有好，后来设法买了棺

① 《纂修云南上帕沿边志》

② 参见连横：《台湾通史》，卷22，宗教志

材准备着死后用，这时，美国传教士来到该村，“向他宣传信教病就会好，并且给他药吃，后来病好了，秋伯家也就信了教……随后，在碧江信教的人，一天天增多”^①。

其六，寻求政治保护。晚清民国间，中国边疆少数民族社会正处在由于西力东渐和自身变迁而引起的动荡不安之中，既有的极为薄弱、松散的各级地方政权和社会组织的控制能力及协调功能进一步削弱，政治危机和社会问题重现迭出，各种社会矛盾急剧激化，贫苦百姓的不安全感大为增加。基督宗教教会凭借其从不平等条约中攫取的政治特权为护符，积极充当教徒群体的政治代言人，制定种种教规民约，插手干预地方社会生活，部分地取代了地方政权和传统社会组织的功能。一些少数民族群众或不满地方政权的统治，或为反抗本民族和其他相邻民族统治阶级的剥削压迫，或愤于现实社会的不公不正，而成批地加入教会，寻求新的政治依靠和现实社会关怀。据《云南边地问题研究》一书提供的调查材料显示，部分拉祜族和佤族群众之所以信教，是因为“汉官自行放弃，多年不履其地”，而传教士“反无时不往来彼间，亲切存问。两相比较，在待遇上立见优劣，故彼族常云：‘汉官多年不来转一转，看看他的子孙牛马，可见是决心不要我们了’”^②。又如，相当一部分怒族群众入教是因教会宣传“信教后就不怕设治局的压迫”，并借以摆脱当时国民党设治局的苛捐杂税或傣傣族上层以及藏族喇嘛寺的剥削和掠夺为奴^③。

① 《云南民族情况汇集》（上），第20页

② 同上书（下），第46页

③ “民族问题五种丛书”，云南省编辑委员会编《怒族社会历史调查》，第118

这里应该指出，少数民族教徒的皈依动机不是单一的，往往是宗教与世俗的追求兼而有之，但无论何属，都表现出一定的重实求用、急功近利的信仰特征，与基督主义的出发点和信仰价值取向完全不同。这一方面是由传教士们的诱导所致，另一方面是特定边疆少数民族文化的反作用使然。也就是说，无论传教士还是教徒都自觉不自觉地存在着根据自己的社会处境和传统宗教文化意识解读基督宗教教义的现象，惟其如此，教会和信徒之间才在信仰关系上整合成一个相互依存和互相满足的系统。不用说，这种缘于各自需要功能的信仰及其组织体系具有相当的不稳定性，易受外部环境和人为因素的影响和干扰，特别是当信仰者一方的需要得不到满足时，这种合同式的信仰关系很快就会以“反教”的形式解除。从现有的材料看，此类现象在各地经常发生，并不稀奇，而“反教”后又重新入教者，也时有人在。如海南白沙县番响村王国琼之父由信奉偶像而改为信基督教，后来因病重祈祷不愈，遂请杨彩村大道公王光文做鬼，结果病好了。“国琼之父目睹祈祷无效而做鬼灵验，于是又改为信奉木偶”^①。又如云南泸水县四排底是怒江有名的教民村，该村傈僳族38户群众曾全部入教，但“后经一次大的疾病流行，祈祷上帝无效，教徒认为信上帝不能解脱贫困疾病的痛苦，因而又大部反教”^②。显然，在他们的思想中，上帝和形形色色、你来我往的众神鬼道公一样，还未脱离一种“巫教”的意味，甚至可以说还未形成一种宗教上的意识形态。上帝获得了一部分

① 《海南民族调查资料》，第565页。

② “民族问题五种丛书”云南省编辑委员会编《傈僳族社会历史调查》，第116页。



山民，同时也蜕化变质，失去了自我

三、宗教生活

如果进一步考察分析，我们还会得到这样的一个粗浅认识：与其说边疆少数民族基督徒是一个信仰上帝的新的社会群体，毋宁说它是一个新兴的村落宗教仪式礼拜集团。在信仰基督宗教的边疆少数民族村落，名目繁多的宗教崇拜礼仪活动与传统民族宗教意识相契合，占领了教徒们的生活空间，成为他们日常生活的重要内容和社群的界标，其中又以祷告、礼拜礼仪和节庆礼仪为主。

祷告是贯穿于教徒全部生活的宗教礼仪。教徒每天晨起、吃饭、入寝之前，以及出远门、逢凶、遇吉、婚配、丧葬、对人祝福之时，都要闭目默祷，内容主要是对上帝（天主）和耶稣基督所赐恩惠的感谢、赞美等。但教徒也多半根据自己对宗教的理解和思维程式加入一些求告的内容。如生病时，往往在祷词中呼求上帝显灵；出远门时，祈求保佑一路平安，十分明确具体，大大超过了对上帝的赞美。

礼拜礼仪是教徒固定的集体宗教活动，包括每星期二、六的晚祷、每星期日举行的礼拜（安息日会教徒在星期六）和每月的第一个星期日礼拜时举行的圣餐礼等。晚祷常在教堂或由互为邻里的几户人家组成的家庭聚会点举行，其时除日常的祷告和唱赞美诗之外，往往还穿插在村寨范围以内以家庭为中心的社交文娱活动中。各种宗教内容的赞美诗或自创歌曲均可在此随意演唱，一些准备在较大的宗教活动中表演



且难度较大的赞美诗，也往往在此时作日常练习。在个别教会控制较松弛的村寨，甚至还可能穿插跳民间歌舞或唱山歌活动，在文化生活较为缺乏的少数民族聚落，这是最能吸引人们的社交活动场所。在星期日礼拜或举行圣餐礼时，由本地教职人员或传教士主持进行读经、讲经、祈祷、唱赞美诗、祝福等活动，地点一般在村寨教堂或某一地区的中心教堂。全村寨信教的男女老少共聚一堂，齐声朗读经书或静心听讲、祷告，较之晚祷更为庄严肃穆。在此间隙，便有本村寨唱诗班或全体教徒起立唱赞美诗。唱诗班一般为一二十人，所唱曲目较一般信徒唱的技巧难度更大，并有手风琴或吉他伴奏。倘若活动在中心教堂举行，来自不同村落的唱诗班将轮流献艺，比赛高低。从表面上看，整个礼拜是以讲经活动为中心，赞美诗的演唱点缀于其间，但若深入了解便可发现，由于《圣经》内容较深奥难懂和枯燥冗长，讲道大多浮皮潦草，流于形式；而赞美诗内容多取材于《圣经》的诗篇或简化的《圣经》故事，浅显易懂，再伴以少数民族群众喜闻乐见的音乐形式，因而深受人们欢迎，参加者十分踊跃。据说，许多教徒是先接受了赞美诗，随后才逐渐了解基督宗教教义的。与上述稍有不同，圣餐礼仪的主持人必须是受薪传教士。圣餐物的品种随各地的情况不同而略有差异。一般来说，各地教会的圣餐饼多为麦面饼或玉米面饼，至于代表耶稣宝血的葡萄酒，由于许多地方的教会禁止信徒饮酒，不得不用果干或果汁兑水甚至茶水代替。

节庆礼仪。此类仪礼，基督教主要有圣诞节、感恩节和复活节（安息日会不主张举行圣诞节）；天主教有耶稣圣诞、耶稣复活、圣神降临、圣母升天四大节，一年一度举行，是跨

越教堂和村界的大规模宗教活动。在云南各地，每个节日一般为期3天，由教会选择在一定的教堂里举行，周围几十里、几百里的教徒都盛装打扮，扶老携幼，并自带伙食和“奉献”，赶来参加。节日的主要活动有：讲经布道、集体祈祷、背诵《圣经》章节、唱赞美诗歌曲竞赛、文娱体育活动，以及收集教徒献礼等。兹以怒江傈僳族基督教教徒的复活节为例，展示这种礼仪活动的具体活动情况。

四月份内过节，但具体日子由各教堂自定，往往是密子扒（各村寨教堂的管事）提出，由马扒（专门从事传教事务的傈僳族神职人员）最后决定，因为在复活节日马扒要到各教堂去讲经，马扒都是一人负责几个教堂，因此必须把日子排开，所以过节日期最后还是由马扒来定。一月之内，一般都有四个星期日，过节日必须选择在星期日，有的几个教堂联合过节，因此一月之内是可以把日子错开的。

日子排定之后，届时在星期五即开始向规定的地点集中，有亲友的可以住在亲友家，没有亲友的由主办教堂的密子扒分配，自带粮肉油作为自己三天的伙食，还要多带一点贡献给教堂。星期六的早上八点钟，不吃饭，即到教堂集中唱歌、念经、马扒讲经，然后瓦火苦扒领着祈祷，至十二点散会吃中午饭，下午二点半又集中，还是唱歌，念经，马扒讲经，瓦火苦扒领着祈祷，至五点钟散会吃晚饭，晚饭后男女青年唱歌，可以至十二点，可以至通宵，老年人坐在一起喝茶、谈论教会的事，所唱的歌，都是教会的歌，没有本民族的歌，更不许唱情歌，也没有舞蹈。星期日一天的活动安排与星期六相同，只是内容不同，但至下午五点散会时每人分一点粑

粑和一颗葡萄干（红色的），说那是耶稣的肉和血，而且是耶稣复活时的肉和血，教徒吃了也能复活。但只有受过洗礼的人才能得到，没有受过洗礼的人是得不到的；受过洗礼，但又违反了教规尚未改正的也得不到……分得粑粑和葡萄干后，路近的当晚即可回家，路远的第二天再走……散会时教徒留下来的贡献……作为马扒的薪水和教会的经办费^①。

在宗教礼拜活动之外，教徒平日的社会生活要受教会根据基督宗教教规和当地情况综合制定的规约约束。如云南福贡教徒的教规为：（1）不吸烟；（2）不饮酒；（3）不偷盗；（4）不赌博；（5）不调戏妇女；（6）不信奉鬼神；（7）禁止唱民族歌谣，跳民族舞蹈；（8）禁止教徒与非教徒通婚；（9）不准教徒要结婚彩礼；（10）教徒与非教徒不得合作共事^②。碧江教徒的教规也有10项，即：（1）不饮酒；（2）不吸烟；（3）不赌博；（4）不杀人；（5）不买卖婚姻；（6）不骗人；（7）不偷人；（8）不信鬼；（9）讲究清洁卫生；（10）实现一夫一妻制^③。教徒违反教规就要受到教会处罚，甚至被开除教籍。也有部分教徒因不能守住像禁烟、禁酒之类的教规而中途自动退教的。

基督宗教教徒的这些活动在很多方面与传统民族社会文化生活格格不入，造成了与非教徒群众关系的价值紧张，引起了人们思想信仰、生活方式的分裂。但另一方面，频繁的宗教接触，客观上又密切了教徒之间的情感交流和社会联系，

① 《怒江文史资料选集》（下），第1107-1108页。

② 同上，第1101页。

③ 《云南民族情况汇集》（1），第21页。



强化了他们的民族和乡里认同意识。还可以肯定的是，教徒群体对大量异质社会文明形式的过渡移植或转化实践，客观上弥补了原有民族宗教的一些缺陷，充实了长期贫乏的民族文化生活，并有益于改造少数民族社会落后的风俗习惯，因此它必将体现和昭示着在西力东渐的历史大背景下，传统中国社会生活也在边疆民族地区发生了前古未有的一体性历史变动。

第七章 基督宗教影响下的 边疆少数民族社会文化生活

在清末民国间边疆少数民族社会文化的变迁中，基督宗教无疑是一个重要的外来力量，特别是清末民国间基督宗教的广泛传播，翻开了边疆少数民族宗教文化发展史的重要一页，改变了其社会的宗教结构，冲击了他们既有的文化传统。在受基督宗教信仰较深的苗、彝、傈僳、拉祜、佤、景颇、怒、壮、黎等民族的部分民众中，基督宗教不仅作为一种信仰部分地取代了他们原有的宗教，而且，以基督宗教为核心的一整套医疗卫生、学校教育和生活方式也融入了他们的日常生活，对他们的传统文化观念和社会习俗产生了多方面的影响。

一、教会医疗卫生事业的发展

在基督宗教对中国边疆少数民族地区的传布史上，施医散药以引人入教是西方传教士传教的辅助手段之一。清末以降，传教士们不但继承了这一传统，而且挟势在各布道区的

中心地陆续设立了一些专业化的西医院，从而促进了其在华医疗卫生事业的不断发展。

在漫长的岁月中，由于自然、经济等原因，边疆少数民族地区的医疗卫生条件极差，天花、疟疾、鼠疫、霍乱、伤寒、麻疹、麻风、结核等疫病时常流行，为历史上有名的“瘴病之区”。其他各种慢性疾病也一直肆虐蔓延，各族人民的身体健康毫无保障，死亡率居高不下，这种状况直到清末民国间尚无改变。如据方志资料的记载，同治九年（1870年）至光绪二十六年（1900年）云南盈江两岸鼠疫大流行，患者近万人，死亡6000余。民国三十四年（1945年）死于鼠疫者1350人，200户灭门，7个村寨消逝，“只见娘怀胎，不见儿赶街”、“要到盈江坝，先把老婆嫁”的民谣便生动地反映了当时盈江的惨状^①；民国三十四年（1945年），仅维西县发现的疾病就有天花2例、疟疾142例、淋病57例、痢疾28例、梅毒19例、肺结核8例^②。又如从光绪二十九年（1903年）到1949年，内蒙古土默特右旗先后发生过4次鼠疫，其中民国六年（1917年）度的鼠疫自伊克昭盟兴起后，迅速向东扩展，传入萨县地区，使该县所属64个自然村成为疫区，死亡约1.5万人；民国三十年（1941年），旗境伤寒病流行，仅耳沁尧一地死亡64人，占当时该地人口的39.5%^③。在这种情况下，人口自然增长率不断下降，在部分地区，死亡率竟高于出生率。

① 盈江县志编辑委员会编《盈江县志》卷32，医药卫生，云南人民出版社1997年版，第722页。

② 维西傈僳族自治县志编辑委员会编《维西傈僳族自治县志》，第20编，医药卫生，云南民族出版社1999年版，第798页。

③ 土默特右旗志编辑委员会编《土默特右旗志》，内蒙古人民出版社1994年，第1035页。

由于备受各种疫病折磨，人们很容易按照支配当地社会思想意识形态的宗教思维程式去理解疾病产生的原因，认为万物有灵，人们生病是因其日常生活中冒犯了鬼神招致灵魂受到鬼神的伤害或恶鬼附体作祟所致，而诸神各司一类或多种疾病，其中除个别的鬼和较小的精灵外，都只能祭祀而不能驱赶，所以治病的惟一办法就是杀牲祭祀，请神送鬼。“并且他们很相信祭了以后，对于病人是有帮助的。这其中只可说他们既有了这样的迷信，祭了以后，对于病人，算是已经替他治这病了，他们心中还稍得一点安慰，病会减轻也未可知，同时，病人的家眷，心中也得其安了”^①。由是，巫医迷信猖獗，杀牲祭鬼之风盛行，不但使少数民族群众在身心上愈来愈受到鬼神的束缚与压迫，而且还严重破坏了社会生产力，加重了社会经济生活的普遍贫困化。

早期传教士在中国活动的经验已告诉了其后来者，无论对传教士个人的身体健康与生命安全，抑或是对教会布道事业的开展，掌握一些医疗科学卫生知识和技能是每个来华特别是奉派到边疆地区“拓荒”传教士们的基本素质和开展传教活动的必备条件之一。15~17世纪教方在西藏和台湾宣教失败与成功的历史则从反、正两个方面证实了这一点。随着清末传教活动的重新展开，“施药为布道之一大助力，亦在所必需”，更成为进入到边疆地区传教士们的共识。可以说，这时期基督宗教在边疆各地的传布都是首先从行医起步的，各地群众与传教士的最初接触也大多以治病为媒介。在滇中彝、苗族地区至今还流传着当地群众由寻医而引来“神”的故事，

① 吕大吉等总主编《中国原始宗教资料丛编》，上海人民出版社1993年版，第878-879页。

比较典型地反映了这方面的情况。据说，光绪三十一年（1905年），武定县洒普山苗寨一个姓龙的老人因其子染上了麻风病，急得四处寻医，当他在刚从贵州迁至邻村的苗族人马爱富口中得知“安顺有一种红头发、蓝眼睛的人，什么病都能治好，而且不要钱”的消息后，便立即卖掉家中的1条黄牛作路费，踏上了崎岖的寻医路。龙老人的到来引起了在安顺活动的内地会传教士党居仁的关注，他详细询问了武定一带苗族的情况，并以洒普山属云南为由，把龙老人介绍给正在昭通活动的传教士柏格里。不久，柏格里带着数名苗族教徒经昆明、富民来到武定洒普山及其周边各县进行宗教考查，确定以此地为据点开辟新的布道区。数年后，“中华滇北内地会苗族总堂”在洒普山拔地而起，并逐渐发展成为后来滇中地区基督教的中心教堂所在地。

这样，教会的布道工作与医疗事工如影之随形，随着传教士在各地医疗活动的开展而陆续展开。下面，我们来看一些有关地区的具体情况。

内蒙古。19世纪六七十年代末，圣母圣心会传教士“尝假医术以救人而达到教会发展之实”；80年代后，英国伦敦布道会传教士季雅各于朝阳、塔子沟等地搭设帐篷，“对周围的人施药讲道孜孜不倦”；自90年代至20世纪一二十年代初，弟兄会传教士建立的6个总堂都设有男女诊所，瑞蒙宣道会附设的诊疗所每年诊治的病人达千人以上。总之，“这项工作吸引了无数蒙族人远道前来就医……成绩显著”，“这确实是教会与地方联络感情的有效措施”^①。

① 中华续行委员会编，蔡咏存等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901—1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第539～541页。

新疆。光绪十八年（1892年），瑞蒙宣道会进入喀什噶尔，首先把注意力放在了治病方面，其中的一个重要成员古斯塔夫·拉奎特曾获得过英国利物浦大学的热带医学博士学位，他在喀什噶尔开办了诊所。随后，他们又在莎车、汉城和英吉沙相继设立了诊所，巧合的是，所有在这些地方工作的教会人士来华前都是职业医生，医术精湛，所以“他们的医疗活动特别受人欢迎，很兴盛，每天都有大批人涌来找他们治病”^①。“来的人中没有一个人被拒绝。对穷人看病免费，那些掏得起钱的人则要付钱。喀什噶尔的瑞典医院声名远扬”^②。到民国八年（1919年），这4个小医院共接收住院病人40多名，治疗病人达1.2万人，共出诊860次。

台湾。自19世纪六七十年代苏格兰长老会与加拿大长老会的传教士们分别进入台湾南北部后，他们以医师身份，一边从事医务工作，一边进行传教活动，以医务来推动教务。像苏格兰长老会传教士马雅各等人，在台南使用奎宁治病，为白内障和肾结石患者做手术，解除了不少人的病痛。加拿大传教士马偕善牙科，有数字说他在台北共为台胞拔过3万多颗牙，从而赢得了人们的信任^③。

海南。光绪十一年（1885年），广州美国长老会派遣传教士康兴利到海南传教，他首先在海口龙关镇的盐灶村创建起福音医院（即今海南人民医院的旧院址），作为该会传教士在此地的栖身、行医和传教的基地，这是西医传进海南岛之始。

① 凯瑟林·马噶尔特尼著：《一个外交官夫人对喀什噶尔的回忆》，见王卫平、崔延虎译《外交官夫人的回忆》，新疆人民出版社1997年版，第109页。

② [瑞典]贡纳尔·雅林：《重返喀什噶尔》新疆人民出版社1994版，第83页。

③ 参见连横：《台湾通史》卷22，宗教志。

到光绪二十三年（1897年）这所医院已颇具规模，共设有产科室8间，能收容产妇59人；病室25间，可收治100名病人。在此期间，康兴利等人还到儋县那大镇建立了那大福音医院，院内设有内、儿科病室和妇产科病室。光绪三十三年（1907年）广州美国长老会海口总部又在琼东建立了嘉积福音医院，设有内、外、儿科及产科病室。此外，光绪二十七年（1901年）法国天主教会亦在得胜沙路建立了中法医院，设有门诊室和接生科^①。这些医院后来都曾不同程度地进行过扩建。

广西 光绪十二年（1886年）英国圣公会传教士柯达医生夫妇到达北海后，即在祥懋里购地建起了普仁医院，翌年正式开业，由柯达任院长兼医生，是为广西最早的西医院。该院最初设有诊疗室、手术室、药房、男女病房、医生楼和小礼拜堂等，后增设了药剂室、检验室以及护士宿舍，并在医院左侧兴建了麻风院。光绪二十五年（1899年）循道会英国传教士麦路得在梧州建起了1处2层楼房的诊所，楼上为住房，楼下是诊疗室和礼拜堂，4年后，该诊所增建了1座留产房，扩大为西医院，医疗、教务因此而一并大有进展。宣统二年（1910年）循道会在医院旁边修建了1座大教堂，以便容纳更多的信徒参加礼拜。之后，教会还相继设立了梧州思达公医院（1903年）、南宁道济医院（1907年）、桂林道生医院（1911年）、法国天主教南宁麻风收容所（1912年）、美国安息日会南宁小乐院医院（1914年）、桂林浸信会医院（锡安医院，1916年）等。

① 《海口文史资料》第2辑，第32~33；第3辑第169页。



云南。在云南的西教会一般都附设有简单的医药设施，为少数民族患者看病。如光绪三十三年（1907年）内地会英籍澳大利亚传教士郭秀峰在洒普山苗族总堂设立了诊疗室后，又相继在滔谷（1914年）、撒老坞（1916年）、武定县城（1916年）、阿过咪（1917年）、寻甸新哨（1917年）开设了小诊所；美国滇中伯特利会也分别在广通中街、舍资、楚雄设有诊所。有材料说明，像这种“可称之为医药事业者”在清末民初时期的云南各地甚多，但目前我们尚不知其详。与此同时，教会先后在昭通、昆明、蒙自建有西医院4所，其中2所属法国天主教会系统。另有教会药房9处。据《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》记载，民国九年（1920年）前，如将中外医务职员合并计算，则云南每百万人口中平均仅有医务人员0.2人，病床5.6张，这与当时全国每百万人口中有外国医生1人、病床38张的平均数，相差甚远。

西藏。光绪三十四年（1908年），美国外科医生史德文在巴塘开设华西医院，设有门诊各科室及住院部共31张床位，相继聘请中外医生从事医务工作。“这所医院是从四川雅州到西藏西端之间惟一的一所新式医院，”因此“影响遍及全藏，有些病人竟然是从拉萨等地远道前来就医的”。据报告，民国八年（1919年），“某月一月之内就诊人数就超过了五百人次”，民国七年（1918年），史德文还被允许进入拉萨开展医疗工作，由此“与当地官方、民众之间建立了深厚的感情”^①。

20世纪20年代后至解放前夕，教会的医疗卫生事业又有了缓慢的发展。首先，医院、诊所、医生的数量有所增加。

① 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第566页。

据有关材料表明，这时期新设立的正规医院，内蒙古有天主教归绥公医院；东北延边有龙井、安图县天主教明月区医院；云南有元江哲理医院、九龙江教会医院、惠滇医院；广西有广慈医院、圣公会小董道爱医院等。其中，归绥公医院于民国二十年（1931年）建成，全院面积190亩，分为病房和花园两部分。病房有男病房、女病房，院内还设有礼拜堂。从民国二十七年（1938年）7月至二十八年6月该院共收治住院男女患者998人，住院日合计21785日，各科诊断20787人，配药77126人，售药10950人，施疗29391人^①。事实上，同前期一样，由于受种种客观条件的限制，教会是无法像此时在内地活动的绝大多数教会那样皆在各地普遍设立非宗教化的医院，将医院从教会的直接布道活动中分离出去，更不可能把专业化的医院建在偏僻荒凉的村寨，因此，许多传教士往往还是在新设的教堂或布道所里添备一些常用药品和简单的医疗器械，或随身携带药箱，以便随时随地为患者施药治病。于是，随着基督宗教教会在边疆少数民族地区的不断渗透发展，这种诊所即教堂、医生即传教士的医疗活动形式愈来愈普及，伴着教堂数量的剧增而成长，一直占据着教会边疆医疗事工的主导地位。

其次，原有一些医院的规模不断扩大。如广西普仁医院以前只有1名医师，除料理医院医务外，还要兼管普仁麻风院的院务。民国十九年（1930年）后，有医师2人，护士1人，药剂师1人，杂务员1人，看护员11人，工人4人，挂号员1人，共21人。男女病房和产科房共有床位70个。病房分为普

^① 《内蒙古教育志》编委会编《内蒙古教育志资料》，第一辑（下），内蒙古大学出版社1995年版，第751页。



通大房、单房、特别单房3种。除例定诊治外，还设出诊服务，像廉州、石康、南康、总江口、东馆等地，都是医务人员经常出诊的地方。到普仁医院就诊的病人，有来自北海、合浦及其附近乡村的，也有来自灵山、武利、高州、雷州、东馆、白沙、钦州、东兴、博白、郁林等地的，年门诊上万人次^①。

又其次，医院的医疗条件逐步得到部分改善。凡设在总堂所在地的中心医院，一般都建有供电、供水设施，配置X光线机，内、外、妇产、儿、化验、注射、药剂、手术等科室大体齐全。

最后，医学教育提上日程。如民国二十一年（1932年）海南福音医院附设福音护士职业学校，设有董事会，教职员工、学生多为基督教徒。民国三十六年（1947年）改名为琼山县私立福音高级护士学校，办学经费全由海口福音医院支付；广西思达公医院在院内开办护士训练班，后发展为护士职业学校；内蒙古归绥公医院起初附设了护士学校，培养男女护士，后改成高级护士职业学校，招收了20余名女学生。

此时期，教会医疗事业发展的另一个重要趋势是专门医院的增多。如前所述，麻风病是西南、东南边疆少数民族地区较常见的慢性传染疾病，发病率非常高，人们对此谈虎色变，避之惟恐不及，患者处境十分悲惨。随着教会布道活动的发展，一部分传教士既为扩大基督宗教的社会影响，也是出于资产阶级人道主义的考虑，把在西方社会中防治麻风病的方法应用于宣教的所在地区。先是，光绪十五年（1889年），广

① 《广西通志·宗教志》，第132页。

西北海普仁医院附设了麻风院，内有诊疗室、男女病房和1座礼拜堂，成为教会在边疆少数民族地区设立专门化医院的开端。接着，天主教南宁麻风收容所建成。进入20世纪20年代后，此类医疗机构开始成批出现，较有名的有：海口麻风病院、广西天主教绥禄亭麻风病院（在今广西扶绥县柳桥乡西）、西康天主教泸定麻风病院、云南昭通和武定麻风病院等。但是，受当时各种客观条件的限制，这类医院中的医务人员很少，也无象样的治疗措施，虽称麻风病院，“非能治疗也，聚而养之，使其不致传染他人而已”^①，实具临终医疗关怀性质。因此，医护人员除帮助患者解除肉体的痛苦外，更着重于救赎他们的“灵魂”，病人入院期间，一般都要求他们在自愿的基础上受洗入教，把医院变成了引领人们皈依上帝的便利场所，尽管如此，教会在这方面的医疗努力，还是成为后来人们攻克这一痼疾的起点。

西教会在中国边疆医疗卫生事业的创立和发展，一方面，在一定程度上解除了宣教地部分少数民族群众的疑虑，争取了最早的一批信徒和慕道者，扩大了基督宗教的社会影响，从而得以较为顺利地契入到边疆少数民族社会；另一方面，又为一些少数民族群众带来了免除肉体痛苦的机会，使难以数计的群众得到了当时“几乎是惟一的科学的医疗服务”，这种人道的工作有助于改变旧中国边疆少数民族社会以巫为医的传统习俗和缺医少药的状况。特别是通过教堂诊所的传教士医生的医疗组织体系，西方现代医药科学和技术得以直接输入到中国边疆地区，启动了边疆少数民族现代医疗卫

① 任乃强：《泸定导游》，《康导月刊》第2卷，第8期。

生事业的发展，并培训出最早的一批少数民族医护人员^①。这样，教会医疗活动的意义就不在于它对基督宗教事业本身的贡献如何了，而在于它为这些地区的民众做了多少有益的事情

二、教会学校的兴办

在历朝统治阶级的民族压迫政策统治之下，中国边疆广大少数民族群众被剥夺了受教育的权利，直至清末基督宗教相继传入这些地区时，许多少数民族仅有本民族语言而无民族文字，即使少部分民族有自己的民族文字或借用其他民族的文字，普通群众也几乎没有人能够识读，而且绝大多数少数民族群众都不懂汉语文。如民国三十二年（1943年）方国瑜在《班洪风土记》中云：“卡刺无文字，用摆夷字，而识汉字者极少”；又云：“境内交易，有赊欠或期盘者，则书其值与年月于木片，当事人各执其一，待他日和符践约，名曰木刻，余所见，有作摆夷文或汉字者”^②。在无民族文字的少数民族社会里，文化、生活、生产知识一般靠传统宗教、民间说唱故事传说和言传身教来传承，进而统一本民族的整体意识。这些原始的教育形式极大地限制了人们的思维能力，造

①：如据喀什阿不里米提·司马义的回忆，他父亲是从瑞典传教士主办的医院培训出来的早期医生，医术很高，深受当地群众尊重。参见一江：《瑞典传教士在喀什》，《喀什市文史资料》，第4辑，1989年。

②：方国瑜：《滇西边区考察记》，云南大学西南文化研究所印行，1943年。按：卡刺是班洪佤族的称谓。

成了其思想文化的闭塞、落后以及生产技能的低下，并不可避免地给他们的社会生活带来诸多实际困难，甚至经常受到地方官府的欺凌。如苗族群众因为“不识字，县衙门和区、乡、保、甲的狗腿子到苗寨敲诈勒索时，开口闭口就是‘有公事’。只要提到‘公事’二字，任何人都不敢反对”^①；云南武定地区的白彝在“有公事文件时，常跑到十多里外找人看”^②，饱受了没有文化之苦。故而，少数民族群众渴望接受教育，甚至认为读书是摆脱被压迫、被奴役地位的出路。另外，文化的严重落后，大批文盲的存在，客观上也对基督宗教的传播十分不利。针对这些情况，传教士们重视以办学为手段，发展教会势力。在光绪十六年（1890年）的“在华基督传教士第二届全体大会”上，传教士们就说：“学校在所有教区内，都成为开辟传播福音的道路”。在光绪二十八年（1902年）基督教“中华教育会”的第四届年会上，也明确提出“教育是传教最有利的助手”的口号^③。

较早在边疆少数民族地区出现的近代教会学校，是光绪二年（1876年）由法国神甫在广西贵县创办的教义学习班和由英国长老会的传教士在台南创办的福音学院，其中，后者是台湾最早的神学院，教授《圣经》，也讲些文化知识，受到民众的欢迎，称其创办者巴克礼为“台湾新式教育的先锋”^④。其后，由英国圣公会传教士在广西兴办的华文男子小学

① 扬汉先：《基督教在滇、黔、川交界一带苗族地区史略》，载贵州民族研究所编《民族研究参考资料》，第14辑。

② 《云南民族情况汇集》（下），《武定区民族情况》。

③ 转引自余辉：《广西的一些教会学校》，载《广西教育史志》，1991年第2期。

④ 林子候：《台湾涉外关系史》，台北，1978年版，第336页。



(1886年)和贞德女子小学(1889年)、美国长老会在海南琼山县城创办的匹瑾学校(1887年,后改为中西女学堂)与那大中西中学堂(1894年)、法国巴黎外方传教会在云南路南美邑村设立的私立崇德小学(1889年),以及光绪二十年(1894年)由美国宣道会在梧州开办的广西第一所神学院校——建道圣经学院等相继开学。

20世纪初年,教会学校逐渐增多起来,进入初步发展阶段。在延边,光绪三十二年(1906年),基督教长老会传教士在龙井设立了“圣经书院”,兼作教堂;越数年,又先后在龙井创立了“广东书塾”(后改为永信学校)、明信女子高等小学和恩真中学,使该县成为延边教区教会教育的中心。民国元年(1912年),基督教会会在琿春成立基督教讲书堂^①。

在内蒙古,基督教莫拉维弟兄会于19世纪末20世纪初相继在平泉、朝阳、塔子沟等地设立了5所初级小学校,“有三百多名儿童接受基督教教育”。瑞华盟会在察哈尔、绥远一带的7个布道区内设立了13所初级小学和4所高级小学,招收约400名蒙汉儿童入学。协同会在包头等地建立了2所初级小学,“有汉族学童四十人,蒙族学童三十人,其中有四人学习高小程度的课程”。到民国九年(1920年),基督教差会在内蒙古共设有初级小学校27所,高级小学校6所,分设于50个布道区、14个宣教师所在地内;天主教修会则在积极租买牧场、强占土地的同时,也办有中学1所,学道书院1所^②。

^① 《延边朝鲜族自治州概况》编写组:《延边朝鲜族自治州概况》,延边人民出版社1984年版,第220页。

^② 中华续行委员会编,蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计(1901~1920)》,中国社会科学出版社1987年版,中册,第541~543页。



据记载，20世纪初，广西天主教会又在土思开办了1所小学，同时在南宁、桂林、龙州、崇善和百色设立了5所法文学校或学习班，并增设了绥涿叫灵村小学。自光绪二十九年（1903年）到民国九年（1920年），基督教会在广西各地新设立了34所普通学校，其中，男女小学校30所，中学1所，幼稚园3所。就其所属教会而言，浸信会有15所男女小学，1所中学、1所幼稚园；宣道会有7所小学校，2所幼稚园；圣公会有3所小学校；长老会、循道公会、新约教会、安息日会各有1所小学校^①。

从形式上看，教会学校在云南起步后，它一直相对滞后于教务的发展，如据教会的教务调查报告统计，至民国九年（1920年），该省教会共有初级小学校61所，学生1782人；高级小学校6所，学生224人；中学1所，学生12人，无论是学校数还是学生数都远较同期教会在该省的教堂、教徒数量为少，即二者的发展比例与其他地区相比照而言，颇不协调平衡。但稍加留心便可发现，教会在滇境大多采取的是“教堂即学校”的兴学方式，传教士们一般都利用教堂组织男女老少信教群众识字、唱诗、讲读《圣经》要理，往往（教）堂、（学）校不分，故有可能被此类的调查所略计。在20世纪50年代进行民族情况调查时，当地群众曾回忆道：“教会在福贡虽未设有学校，实际是教会代替了学校”^②，或为佐证。就已有的统计材料看，云南的教会学校以圣公会所办者居多，共有初级小学校34所，高级小学校4所，中学1所；其次为内地会，计有初高级小学校24所，余为青年会及南云南会所

① 参见《广西省志·宗教志》，第126-129页。

② 《云南民族情况汇集》（上），云南民族出版社1986年版第24页。

办。教内人士曾称：“各少数民族部落中教会小学校之校址对周围十余个村庄之信徒尚属方便”^①，表明该地区“有数”的教会小学校实际上发挥着中心小学的作用。

继匹瑾学校后，光绪三十年（1904年）美国长老会传教士在海南琼海加积镇设立了1所男校。民国二年（1913年），长老会分别在加积和那大各添设了1所女学校。民国五年（1916年），黎族首领王义兄弟保送黎族男女青年10余人到加积的教会学校就读。不久，教会又在保亭、定安、新村等地开设了儿所小学校，进行文化和基督宗教教义教育。

20世纪20年代后，在教会势力不断扩大的背景下，教会学校进一步得到了发展。譬如，到民国十九年（1930年），美国、加拿大、德国教会在延边办的学校已达19所，在校学生1000多人；^②到民国末年，广西基督教会创办的各类普通学校有76所；云南基督教会在德宏一地建立的学校有10余所，学生达5000余人。为深入说明这一阶段教会学校的进展情况，这里试以统计材料较为完整的内蒙古天主教会学校为例，具体述之。

自民国十四年（1925年）到民国二十四年（1935年）10年内，内蒙古天主教会各教区的教会学校及学生数量分别如下表所示^③：

① 中华统行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901~1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第495页。

② 谢启昆编著《中国民族教育史纲》，广西教育出版社1989年版，13页。

③ 据王守礼：《边疆公教社会事业》，付明渊译，1950年版第97~98页附表整理。

表 7.1 民国十四年（1925 年）内蒙古天主教会学校情况表

区 别	初高公学校				国民学校				要理学校			
	男校	男生	女校	女生	男校	男生	女校	女生	男校	男生	女校	女生
热河	2	155	2	82	20	498	11	291	50	1253	58	1995
察哈尔	1	73	3	158	52	1932	23	706	72	1476	80	2083
绥远	1	52	2	65	28	906	14	664	87	1354	65	2263
总计	4	280	7	305	100	3336	48	1661	209	4083	203	6341

表 7.2 民国二十四年（1935 年）内蒙古天主教会学校情况表

区 别	初高公学校				国民学校				要理学校			
	男校	男生	女校	女生	男校	男生	女校	女生	男校	男生	女校	女生
热河	4	146	1	78	12	414	9	259	28	661	30	791
赤峰	1	65	1	58	10	533	9	216	31	499	30	484
察哈尔	9	167	5	113	70	2469	36	1070	50	703	60	1720
集宁	3	95	3	50	24	965	16	597	30	780	39	1203
绥远	1	22	2	90	39	1023	23	547	100	1295	91	1790
总计	18	495	12	389	155	5404	93	2689	239	3938	250	5988

由以上两统计表看来，到民国二十四年（1935 年），在内蒙古开办的教会学校由民国十四年（1925 年）的 571 所增至民国 24 年（1935 年）的 767 所，学生也由 16006 名增至 18903 名，10 年内增加学校 196 所，学生 2897 名，发展是较快的。其中主要增

设的是初级小学，至于宗教要理学校则保持着稳定状态，这是教会设立学校在这一阶段的主要成效。

除了正式学校之外，外国天主教会还在内蒙古各地设立了奥斯定会、圣母会圣心婢女会、无原罪圣母会、圣母圣心婢女会等几个修女会，会中的“修女们大都是在学校服务的”，还有不少教堂设立了青年识字夜校，“特为救济失学的青年，教他们学习书写、识字、珠算等。这种夜校，也称冬季补习班，因为春暖农忙，学校就告解散”。民国二十六年（1937年），“窑子沟（察哈尔）教堂，又设立了一座家政学校，学生55人”^①。此外，农科学校、职业学校“也在教会计划之中”^②。

如此看来，20世纪二三十年代是教会学校发展的鼎盛期。此后，因日寇入侵，边地吃紧，除大后方西南地区外，其他在边疆少数民族地区的教会学校大都关闭停办，迅速衰落下去。

同在内地的情形一样，边疆少数民族地区的教会学校也大都拥有稳定的办学经费，这些经费除由上级教会提供外，还有一部分来自少数民族信徒的捐献，这些捐献可以用实物相抵。如云南内地会的学校经费皆从上海汇来，其中也包括教师的报酬；循道会所设学校70%的经费由昭通西南教区办事处提供，其余由当地教徒以粮食交送老师。教会利用手中的经费，对正式学校的学生免费。又如海南保亭的教会学校“每年由教会领款三百元作为常经费”，在此学习的黎族学生“男生免学膳宿费，女生则衣服、书籍、笔墨均由学校提供”^③。教会还向学校赠送实物，如书籍、篮球、乒乓球、脚踏风琴等。这些都成为了教会学校吸引学生入

① 《边疆公教社会事业》，第99~100页。

② 彭程万、殷汝骊：《琼崖黎民之状况及其风俗与教育》，载《地学杂志》，1922年第11期。

学和产生宗教意识，进而皈依基督宗教信仰的重要手段和条件。

教会学校的功能决定了宗教教育是它的首要任务，因而“各学校对于宗教科目的教学相当重视”。但由于所属教会系统以及所在宣教地和宣教民族对象的不同，边疆各地的教会学校对这一政策的贯彻并不完全一致，总起来看，约有两种情况：

其一，直接形式的宗教教育。这主要限于云南。上文已述，由于教会在云南主要采取了教堂即学校、信徒即学生的教民化办学形式，因而整个教育内容无一例外地都是围绕一个中心——上帝（天主），信徒学生除学习传教士用自创的有关传教文字编写或编译的《圣经》、《赞美诗》、《教义问答》等宗教书籍外，还要参加一切宗教活动，按照教规戒条规范日常生活，于潜移默化中接受宗教教义的熏陶，彻底基督宗教化。即使在教会专设的普通小学校里基本上也实行的是“随时随地施教”的宗教教育。如神召会明白揭示，创办学校有两个好处：“第一，将真理随时启发儿童，使得有良好的教训，直达基督真理之路；第二，因学校与学生家庭时有往来，可有机缘输进真理”¹。英籍澳大利亚传教士郭秀峰在为洒普山教会小学编写的一本苗文识字课本中，第一课就是：“自太初，有上帝，造万物，造天地，大根本，万人父，处处在”。

其二，间接形式的宗教教育。此类情况与内地的教会学校发展趋势大体一致，而以内蒙古、广西地区的教会学校体现得较为凸显。如内蒙古绥远厚和总堂附设的崇德小学教授课目为：国语、算术、唱歌、图画、手工、教义、体操、经学、古经、道

¹ 转引自陈理：《基督教的传播与西南民族文化变迁》，《世界宗教研究》，1993年第4期



理、修身等^①；五川县各天主教教会学校“采用之课本，亦为政府所编。惟其教学方法，一部注入天主教义，余则与普通小学略同”^②；赤峰宝国吐发来甸子教公所学校“虽然按照公立小学校教材进行教学，但在教育和教学实施过程中仍然塞进了不少宗教内容。每周有一天的最后一节，由修道或教友教师讲《圣经》，教友学生必须参加……”^③可见，除宗教教育外，这些教会学校也把包括了“中学”和“西学”以及劳动技能的普通教育，作为教学的重要内容。究其原因，内蒙古地区主要是较多地受到了内地社会教育变革的影响，同时“可使政府调查人员易于了解他们在教会学校中所见的事物”，“强调教会学校同情政府的计划这一事实”^④。

在教会兴学的同时，晚清政府和民初时期的北洋政府、国民政府也制定了相关的民族教育政策，在中央和地方设立了专门的教育管理机构，兴办各级各类边疆民族学校尤其是小学校。据中华民国行政院新闻局所编《边疆教育》记载，民国二十四年至二十七年（1935～1938年）由国民政府教育部补助设立的边疆小学有：云南35所、新疆1412所、绥远29所、察哈尔13所、广西541所、西藏1所^⑤。这些关于发展新式少数民族教育的举措无疑比以往有了显著的进步，但由于旧中国政府的腐败，加之当时学校使用的多是汉语教科书，教师一般用汉语教学，少数民族子

① 引自《内蒙古近代史译丛》，第2辑，第225页。

② 民国《绥远通志稿》、学校志。

③ 放汉旗教育委员会放汉旗教育志编委会编《放汉旗教育志》（油印本），第70页。

④ 中华续行委员会编，蔡咏春等译《中华归主——中国基督教事业统计（1901～1920）》，中国社会科学出版社1987年版，中册，第901页。

⑤ 中华民国教育部蒙藏教育司编《边疆教育概况》，民国三十三年版。

弟难以理解和接受，使得许多人因此而辍学，兴学成效甚微。特别是在云南的少数民族地区，国民党设治局以强迫方式抽调学生就读，有的少数民族群众视送子弟“入学”与“当兵”同为畏途，宁肯请人代替，也不愿子弟就学，以致这些学校“有的一校只不过六七个学生，兄弟民族子女不过一二人”^①，形同虚设。这样，民族教育的一大部分实际上就转移到了大力开展民族语文教育甚至在一些地区还进行双语（西语、民族语言文字）教学的教会学校。教方对此格局自然感到满意，称：“这表明教会学校担负着他们在教育事业上应负责任的大约两三倍”。

毫无疑问，西方教会在推行宣教事业的过程中兴学设教，主要还是从宗教目的出发，柏格里就供称：“首先要搞好教育，教会才能发展”^②。教方的一份基督教教育报告书则说得更明白：

最初之教会学校，实为辅助传道而设，传道者即不能成人之信仰，乃开设学校，俾得孩童于基督教教义影响之下。迨教徒团体日渐发达，教堂渐设立，于是乃不得不推广学校，以培养牧师之基础。^③

事实上，民国以后各地“信徒之增加，大多得之于教会学校”，教会兴学的直接目的基本上实现了。不仅如此，诚如有的学者所言，教会学校的介入，还“削弱了原始教育维护本民族传统文化的功能和作用，是对原始教育（无论是载体或是文化组

① 《云南民族情况汇集》（上）云南民族出版社1986年版，第182页。

② 钟焕然：《苗族皈依基督六十年》。

③ 转引自韦启光：《黔滇川边区苗族信仰基督教试析》，《贵州社会科学》，1981年第4期。



成)的否定。它逐渐拉开了受教育者与他们的传统之间的距离,部分割裂了受教育者与本民族文化的联系”^①,构成了西方对华殖民文化侵略的重要组成部分。

然而,教会教育的兴起和发展毕竟使自古无学校的边疆少数民族有了自己的教育场所,使其由以前的仅限于少数上层统治阶层的教育过渡到包括许多下层群众的普通民众教育;由原始教育跃进到近现代学校教育,或多或少地改变了边疆少数民族地区教育上的落后状况,客观上提高了相关地区少数民族的总体文化水平和社会文明程度。据1951年对滇北武定地区的调查表明,聚居在该地区各县山地中的苗族90%能看能写外国传教士用拉丁字母拼写的苗文;分布在山谷中的傈僳族,凡参加教会者都能看懂传教士用拉丁字母拼写的傈僳文。“从本世纪初到1949年,乌蒙山区2/3的苗族皆能草读《平民夜读课本》四册,达到扫盲标准,高初小毕业生数千人;接受过中等教育的苗族子弟2000余人;接受过高等教育的苗族子弟30余人……苗族人口中接受过教育的学生远远超过(当地)其他少数民族,甚至也远远超过(当地)汉族”^②。其他像延边、内蒙古、广西、海南等地的情况大体与此类似,甚至有过之而无不及。在中国边疆少数民族教育史上,如此数量的少数民族子弟进入学校读书是前所未有的。毕业于这些学校的学生,有的升入初高等神学院,成为牧师等神职人员的候选人;有的进入其他普通初高等学校,成为近现代少数民族知识分子;有的直到解放后仍在少数民族地区从事民族教育事业;有的则加入革命队伍,后来成为党和国家的各级领导干

① 转引自陈理:《基督教的传播与西南民族文化变迁》,《世界宗教研究》,1993年第4期。

② 张坝:《“窄门”前的石门坎》,云南教育出版社1992年版,第184~185页。



部。因此，他们中的大多数人为促进少数民族社会的发展进步和社会文明转型做出了贡献。当然，如此结果又和教会办学的主观动机是相悖的。

另外，在进行新启蒙教育的过程中，教会学校还传播了部分近现代西方文化知识及其观念，开阔了人们的视野，促进了该类型区社会的文明开化和生活习俗的转型，并且，如同下文将要阐述的那样，这方面的变化由于文化形态、宗教信仰程度不同等因素，较之同期内地沿海沿江通商口岸及其腹地和其他地区要广泛、深入而持久得多，从而又在一定范围和程度上彰显出了边疆少数民族地区在清末民国间社会变迁大环境中社会发展的特殊性。

三、社会生活习俗的变异

基督宗教传入边疆少数民族社会后，其宗教伦理、仪规不断渗透到教徒的意识之中，制约着他们的行为方式，以至于从衣食居住、婚丧嫁娶、人际交往、节日风俗、文化娱乐等都出现了前所未有的变化，形成了一个新的民俗体系，进而逐渐与传统民族文化交融，演化为边疆少数民族社会生活的重要构成部分。综合观之，这种变异较为突出的有如下几个方面。

1. 消费方式、习俗的改良

物质消费是人类社会生活最基本的内容之一，它们的数量、种类和质量虽然直接受到生产力状况的制约，但它们的



消费方式却在特定的生产力基础上明显表现出不同文化形态的影响。前面说过，由于原始社会文明意识、遗风的惯性因素作祟，在清末民国间的西南、东南边疆少数民族社会还广泛存在着与其社会生产力发展水平极不相适应的消费生活习惯，一方面是物质生活资料的严重匮乏，另一方面却是朝不保夕、年复一年的无度铺张浪费。基于宗教信仰的目的，教会禁止信徒杀牲祭鬼，并制定教规严格实行，从而在教徒群体范围内有效地限制了糜费生产生活资料风气的盛行，客观上使他们保持了社会再生产能力和财富的积累，稳定乃至提高了其日常生活水平，在云南瑞丽、陇川、潞西、盈江等地的景颇族聚居区，“凡是信教人家，杀牲祭鬼都取消了”。以盈江邦瓦寨为例，占全寨总户数（78户）66.6%的信教户自信仰基督教后，就没有发生过无端杀牲的事例，“以前因杀牲祭鬼而缺耕牛（水牛）的人家，现在也有了耕牛，养猪、鸡也成为主要的副业，其他的祭鬼耗费也没有了，对生活的改善起了某些作用。因此，在盈江邦瓦则把卖鸡和鸡蛋等作为换取油、盐等家庭生活必须品的主要来源”^①。

又据1957年对福贡县木古甲村谷乃比（怒族）家族的调查，民国二十四年（1935年）基督教传入该地不久时的家族较富裕户^②中信教户占61%，而解放初时，尽管较富裕户在全家族总户数（22户）中的比重由原来的81%下降为73.5%，但信教户在富裕户中所占的比重却由61%上升为

① 《民族问题五种丛书》，《景颇族社会历史调查》（二），第203～204页。

② 按当时该地区的生产力水平，每户平均占有1～2架耕地者即为较富裕户；每架土地约相当于公制2亩。

而戒了烟酒，或为了戒烟酒、减轻生活负担而入了教；平时嗜酒如命的丈夫也被妻子千方百计拉入了教。特别是对吸食鸦片烟的普通乡民，教民们就竭力劝其入教，以信教来帮助其戒除烟毒。于是，“信教的因为粮食不耗费在煮酒上面，所以粮食比较充足，生活比较好过”，“教徒不吸烟，亦可节省一笔花费”¹。对此，彭双萼在《双江一瞥》中曾不无感慨地说：

傣黑、卡瓦嗜烟酒如命，男女妇孺自小即以此为日常作业，乃入教以来竟多戒除，比我们汉人的“禁烟要政”还厉行得彻底些。

关于信仰基督宗教带来的消费生活习惯的变化及其经济意义，滇东北流传的一首歌谣也作了生动的概括：

信耶稣，真上算，不喝酒，不抽烟，不烧香亦不赌钱，一年省下多少钱；省下钱，好吃穿，过日子，不费难，死后还把天堂上，你说上算不上算²。

当然，这些变革给所涉少数民族群众消费生活所带来的积极影响也有其局限性，远远不可能使这些民族达到“过日子，不费难”的境地。风俗习惯和生活方式的变革，对社会经济发展会有-定的积极作用，但经济发展从根本上来说还是要

1 《云南民族情况汇集》(上)，云南民族出版社1986年第23页。

2 见韩军学：《基督教在滇东北地区的传播概况》，载云南省社会科学院宗教研究所编《宗教调查与研究》，第271页。



取决于物质手段的增强和生产力的进步，

2. 婚姻礼制习俗的变化

从民族学资料考察，在基督宗教大举传入中国之前，边疆地区的大多数少数民族已向阶级社会乃至封建社会过渡，在婚姻形态方面正处于父权制和一夫一妻制确立或发展的阶段，并形成较为稳定的婚姻集团，但也有一些过渡和与此相伴生的婚姻形态，如母系制对偶婚、父系制对偶婚、姑舅表婚、血亲与姻戚之间的异辈婚、转房婚、抢婚、拉婚以及公房制等。他们当中的姑舅表婚、妻姊妹婚及抢婚等，早在母系对偶婚晚期阶段就已萌芽，明清文献中即有不少这方面的记载，至清末民初时仍成为拉祜族、独龙族、傈僳族、怒族、纳西族等群众的通婚规约。如傈僳族中舅舅的儿子固定或优先娶姑妈的女儿，他们流传着这样一句话：“四勿戈尼勿，从勿阿务勿（树最大的是杉树，人最大的是舅舅）”，姑妈的女儿要舅舅家不娶才能嫁给别人，习惯上还要舅舅做媒人，“如舅舅因某种原因不能做媒时，则一面告诉男方另请他人做媒，一面通知姑妈家，外甥女的婚嫁由你们自己决定。但必须得到舅舅允许后，才能决定女儿的婚事”^①。这实际是某些早期婚姻形态的次生表现形式。

此时，边疆少数民族婚姻关系的另一特点是父权家长式包办婚姻的盛行。不管子女愿意与否，一经父母为之定婚，儿女必须服从。与此相应，随着少数民族社会自身的发展，或受汉族封建婚姻制度的影响，女子出嫁从夫居开始普及，导

① 《民族问题五种丛书》，《傈僳族社会历史调查》，第114页。

致婚姻的缔结趋于封建化，买卖婚姻日益强化。其主要表现，一是请媒妁居间求婚；二是备送聘礼，聘礼从牛羊猪鸡、衣物、粮食、烟、茶叶、金属制具到货币，应有尽有，既有象征性，也有商品性；三是普遍严守一夫一妻制度，重视稳定的婚姻关系，婚内私通淫乱受到严惩乃至处死；四是婚礼大操大办，盛宴宾客，尽力铺张。

上述边疆少数民族的婚姻实态，具有明显的多样性、时代性和民族性，是边疆少数民族传统婚姻文化发展的必然过程。它与马列主义经典作家所阐述的人类婚姻家庭及社会由低级向高级依次发展的阶段和规律是一致的。

清末民国间基督宗教的有力契入，急剧加速了进化中的边疆少数民族婚姻制度的导动，成为传统婚姻除旧布新、移风易俗的重要外部因素之一。其时，无论传教士至何地对何民族宣教，他们都力图灌输基督宗教婚姻文化观念，并制定教规，严格要求教徒遵守一夫一妻制，不纳妾，不转婚，不参加“公房”活动，废止姑舅表婚。还规定教徒婚姻自主，但“必须与教友结婚，而且定要经过牧师批准，与非教徒恋爱便被开除教籍”^①；订婚不准收取财礼；结婚不兴办酒席，实行教堂婚礼，由牧师或神甫主持。值得注意的是，由于各地各民族情况千差万别，传教士们也从其主观认识出发，有意识、有目的地主动对这些原则规定做了些许灵活变通。如柏格理于光绪三十三年（1907年）提出的“改革苗族风俗方案”中规定：“男子年龄须满22岁，女子则应满20岁，并有自给能力及资金，并须有相当知识，至低应读完低级课本全部。女

① 《云南民族情况汇集》（上），云南民族出版社1986版，第174页。

子更须二年的家政训练毕业后所具的完婚资格”^①。神召会规定，怒族教徒“聘礼最多不超过一头牛”；在广西十万大山瑶族地区活动的法国巴黎外方传教会神甫默认：凡人天主教的青年女子不准出嫁到无教民村寨，因为嫁出去会破坏教规，但非教民村的姑娘可以嫁来，男的也可上门入赘；聘金仍然要纳，入教村寨之间的嫁娶聘金为40元光洋，娶不入教村子的姑娘则仍按旧俗办事，除给聘金70元以外，去接亲照样被妇女拦村，要唱歌、给钱，新娘接回来后，则按信教村子的教规，先到教堂举行结婚仪式^②。

在实际生活中，凡系教徒皆遵守了西教会的有关婚姻限制，婚姻缔结方式及其相关习俗转向西化。在碧江，“教徒们只要男的有二十岁，女的有十八岁即可结婚，并有教士做介绍人，双方愿意，在教堂中举行婚礼。男方不须付女方财物”^③。贡山的独龙族因教会提倡自由恋爱，严禁教徒与非教徒之间结婚，“实则由教士来主持教徒的婚事”，原有的家族婚姻集团被打破了；近亲结婚之俗也受到遏止，如哨朗·女南嫁给克总坚（教徒），但“教士认为舅家姑娘不能娶，即强迫他们离婚”^④。曾经有一个信徒无嗣纳妾，被开除出教会，结果他要求恢复教籍，主动休妾。在信教地区，长期盛行的“公房”制度被废止，其他一些原始婚姻的残余俗制也随之湮除。新兴的教堂婚礼因“简洁明了而且经济”，很快在教徒之间流行起来。如延边朝鲜族基督教徒的婚礼由牧师做主婚人，

① 《一九三六年至一九四一年石川联区五年计划大纲》，第五条。

② 《天主教传入十万大山瑶族地区调查》，《广西瑶族历史调查》第163页。

③ 《云南民族情况汇集》（上），云南民族出版社1986年版第21页。

④ 同上书第30页。

穿朝鲜族服装的男女小孩，提着花篮，各自站在新郎和新娘面前，出入场时散发彩色纸花。滇东北一带的苗族教徒新娘新郎结婚时，“男女双方亲友，都集合在教堂，请传道先生来证婚，讲几段结婚圣经，唱几首赞美诗。唱毕，先生讲几句吉利话，祷告祝福等，便算完结一场人生大事。的确好似文明典礼”^①。

可见，在外来宗教文化因素的巨大影响下，在清末民国间边疆地区的部分少数民族基督徒这一特定社会群体范围内，传统民族婚姻融入了近现代西方婚姻文化的一些要素，发生了迅速的更迭演变，形成既有浓厚民族特色又有一定西方文明色彩的新的婚姻礼制。然而，这种变化还只是初步的，因为婚姻的变革归根到底要受到社会生产力和生产关系的制约，在当时边疆少数民族社会特定的历史条件下，不可能实现婚姻上的本质飞跃。从所涉地域与民族的角度看，这些变化又仅仅局限在西南、东南和东北地区的一些信教民族之中，具有很大的不平衡性。此外，教会禁止教徒与非教徒群体的婚姻，取缔教徒沿袭已久的一些传统民族婚俗，像苗族的“耍花山”、“跳花坡”、“踩月亮”等，把婚姻关系变成宗教关系，不但人为地制造出民族内部的文化隔阂和矛盾，而且在很大程度上否定了民族传统文化，表现出狭隘的宗教意识和文化殖民主义，产生了极为不利的社会后果。这些也是我们在认识基督宗教对边疆少数民族社会生活的影响时，所应该看到的。

① 转引自张坝《“窄门”前的石门坎》，第176页。



3. 文体娱乐

中国边疆少数民族勤劳勇敢，热爱生活，在长期的社会历史演变过程中形成了能歌善舞、喜尚竞技运动的文化生活习尚，世代因袭流芳。但深山峡谷、雪域草原的自然地理环境又在一定程度上限制了人们与外界的文化交流，生活单调而枯燥。西教会在中国边疆的一些地区站稳脚跟后，为了吸引各族人民信教，寓“教”于“乐”，也重视利用文体娱乐来开启人们的精神世界，相继输入了若干西方社会文体娱乐方式，以致从形式到内容部分地改变了信教民族的休闲方式，增添了新的生活色彩。

基督宗教音乐的兴起在精神生活方式的变迁中最为醒目。从比较宗教学角度来看，以音乐文化作为宗教传播的先导和有利工具，是基督宗教文化区别于其他宗教文化的重要特征，对于具有爱唱民歌民曲的中国边疆少数民族尤为如此。传教士在宣教过程中，更多地采用编译赞美诗集、教唱赞美诗和播放教堂音乐的形式，配合教义的宣传。为此，分布在各地的教会都积极组织人力从母会国文字或已有的汉语文本中，编译了难以数计的赞美诗本，据口碑传说，民国时期仅流传过的傣傣文赞美诗本至少有 100 种以上^①。这些赞美诗集篇幅长，曲目众多，题材内容也非常广泛，既包括许多基督教的经典歌曲如《三一来临歌》、《降恩之主歌》、《万福泉源歌》等，也有一些音乐名作如贝多芬《欢乐颂》和亨德尔《哈利路亚大和唱》等，还有许多西方民歌风格的曲调，甚至还包

① 据怒江州基督教三日爱国会名誉主席祝发清口述。

括一些少数民族教徒创作的带有民族音乐风格的赞美诗歌，如一种含有 319 首曲目的傈僳文赞美诗本中之第 140 首《主耶稣，我的路》，即出自德宏潞西教徒摩西的手笔^①。

在教学宗教歌曲的过程中，传教士及其助手将赞美诗歌用当地民族文字抄写在教堂的黑板上，或发下打印在单页纸上以及油印本、印刷本的歌曲教唱。美妙的音乐和悠扬的歌声回荡在教堂内外，体现了神似乎要占领人们整个生活空间的绝对精神意志，对于世世代代从未走出过寂静山谷草原、相当一部分还处在原始文明状态的人们来说，这确实是一种新鲜的生活体验。教堂还组织起专门的唱赞美诗班，配置手风琴、脚踏风琴、口琴，由传教士教练男女集体合唱，一般一音二音调为女部，三音四音调为男部，合音为男女合唱。每逢礼拜或宗教节日，除讲《圣经》外，就由唱诗班演唱赞美诗歌，或由各分堂的唱诗班举行圣歌比赛，力图以宗教音乐特有的魅力，拨动人们的心弦，从情感上征服善良朴实的边民，使人们“更好地感到宗教的真理”。于是，讲经布道与演唱诗歌同时并举，乡民们娱乐性的音乐生活同信仰基督的宗教情感融合在一起了，为了信仰上帝（主），赞美上帝（主）而歌唱成为教徒们的生活执着追求和信念。“所以，教徒中除了极少数老者外都成了能唱圣经歌的人了，青年由于爱唱歌而信基督教的也占了一部分”^②。

比起音乐来，对少数民族群众生活影响较大的便是放电影、留声机和幻灯机。上世纪初叶，即电影发明后不到一二十年，传教士就把它连同留声机、幻灯机一并带到了偏僻的

① 李福珊：《怒江州宗教概况》，载《怒江方志》1989年1~2期。

② 《怒江文史资料选辑》（下），第1073页



中国边疆少数民族地区。他们或走村串寨为乡民放映《圣经》故事电影，或将《圣经》、赞美诗、民间故事等制成民族语言的幻灯片、留声片在教堂、聚会地播放，让“铁匣子说人话”，使缺乏科学文化知识的少数民族群众对之肃然起敬，进而对传教士宣传的基督教产生了浓厚的兴趣。为了能经常地看电影、幻灯，听留声机，最方便的途径就是入教了。据说解放前，某传教士至云南碧江传教，仅带了1套留声片播放，在1周内就收了150多名教徒。

属于民众的文体休闲活动还有体育。中国边疆少数民族地区的传统体育活动有赛马、摔跤（角力）、打磨担球、射弩、武术等，丰富多彩，民族性很强。传教士们带来了篮球、足球、排球等现代体育项目，使少数民族传统体育发展进入了新时期。20世纪30年代初，武定洒普山教会、禄劝撒老坞教会等都举行过运动会，项目有足球、篮球、赛跑、武术。撒老坞教会学校还组织学生上街表演武术，震动很大。在大的宗教节日聚会中，体育竞赛往往也是活动的一项重要内容，教徒群众参加者颇为踊跃。

4. 卫生习惯

除了前文所述自然、政治、经济和医疗条件落后等因素外，无良好的个人卫生习惯也是造成少数民族群众疾病经常发生的原因之一，像人畜同居，“入住楼上，畜住楼下”；平日不洗脸、不洗澡、不刷牙、饭后不洗炊具食具；衣服少，也不洗换；无厕所，随处大小便等，都是这方面的具体表现。传教士们在开展医疗活动的同时，注意宣传个人和公共卫生的作用，有的教会甚至把“讲究清洁卫生”列为教规，督促



教徒遵守实行，在教徒中逐渐培养起了讲究卫生的习气，“从来肮脏简陋的容貌服饰，亦知清洁修整，日渐洋化”^①。又据民族学调查资料，在怒江地区“个人卫生，信教与不信教有所不同，信教者知道洗脸，漱口、梳头。一家只有一个脸盆，手巾是麻布，没有手巾的人家，洗脸用衣服揩。漱口有用牙刷的，有用指头搓的。不信教者有的人一生只洗过三次脸”^②。还有的资料记载道：“信教的比较讲究卫生，可使疾病减少”^③。毋庸讳言，日常生活中养成清洁卫生的习惯，确实能在改善人们的身体状况和精神面貌方面起到很大的作用，并使人们传统的生活方式和生活态度发生积极的变化。

基督宗教对中国边疆少数民族生活方式的影响还涉及到其他方面，如命名制度方面，教徒在受洗时，都由传教士选取一个教名，但传统的命名制度仍在家族范围内使用。这样，教徒就有了双重名字，家里使用本族传统名字，宗教活动或社交场合用教名。服饰上，信徒“男子则华发整装，女子则秀眉长裙”，苗族信教妇女不再盛妆银饰。食物方面，由于传教士的率先引种，一些地区的乡民们也种植并吃上了土豆、莲花白、葡萄，有的人还在传教士处吃过面包、饼干，喝过牛奶，开了洋荤。住的方面，受传教士住处的启发，“居室也较清洁，部分家庭已人畜分居”^④。交往上，信徒与客人“见面还会行握手礼，（再见）说‘good-by’”，不少男子且兼通汉、英和本民族使用的教会文字，“俨然成为汉洋间的‘外交

① 彭杜岑：《双江一瞥》，民国二十五年，第82页。

② 《云南民族情况汇集》（上），云南民族出版社1986年版第15页。

③ 同上书第22页。

④ 瑞丽县工委秘书处：《瑞丽县基督教情况初步调查》（材料一），1954年。



家’，是有交涉时即出席充当教会的代表或翻译员”¹¹⁶。节日习俗方面，除基督宗教节日外，大多不再过传统民族节日，既有之，也改变了方式，不烧香、不饮酒，不唱或不跳与基督宗教教义相悖的民族歌舞。丧葬方面，“过去，凡村中死了人，甚至是隔江的较远的村寨中死了人，一闻竹号报丧之声，各村寨都必须停止劳动以示哀悼，影响了生产，如今这些习俗没有了”¹¹⁷。举办丧事时，也不再请神念鬼，而改为念经祷告，由传教士为其主持宗教葬礼，坟前钉上木制的十字架¹¹⁸。

总而言之，这时期，中国边疆少数民族社会生活习俗的演变主要来自于基督宗教文化的影响，从而染上了异质文明的色彩。在当时的社会环境内，这些变革在实质上是中华文化与西方文化、传统与现代生活方式和思想观念的对立。其中的曲折应值得我们深入研究。

116 彭桂尊：《双江一瞥》，第82页。

117 《民族问题五种丛书》，《怒族社会历史调查》，第40页。

118 参见《民族问题五种丛书》，《拉祜族社会历史调查》，第76页；《天主教传入十万大山瑶族地区调查》，第171页。

第八章 以基层群众为 主体的反教斗争

在中国边疆少数民族地区活动的西教会中不乏专心向教、虔诚布道的传教士，但也有相当一批传教士依恃不平等条约作护符，骄横恣肆、为所欲为，通过各种手段和方式攫夺百姓利益，欺压普通群众，并承担有为派遣国侵华政策服务的特殊政治使命。同时，如前文所不断强调过的那样，基督宗教强行支配宣教对象社会信仰、社会秩序和社会生活的特征，也使它在传布过程中处处以破坏中国传统民族文化为己任，极易成为众矢之的，更何况任何一个民族对于外来的不同宗教文化本身都有一种天然的排斥力和不相容性。所有这些，就使基督宗教在浸入中国边疆部分少数民族社会的同时，也必然遭到其他少数民族甚至已信教少数民族内部社会非教势力的积极或消极的反对，引发出各种冲突和斗争。基督宗教在中国边疆少数民族地区传播的成功与失败，深刻地彰显了近现代中国历史发展的主体性，实际上也昭示着西教会在华的最终历史命运。

一、不法传教士的卑劣行径

在清末民国间激烈动荡、复杂的国际国内环境下，一些外国传教士无视中国法律，公然进行超出其教职范围的种种侵略活动，成为西方列强侵略中国边地的急先锋

1. 搜集各种情报，充当西方侵略者的间谍和向导

作为率先闯入中国边户的西方人，部分传教士经常借调查地方民族语言、风土人情为名，四处打探情报资料，随时向本国及其驻华使领人员报告。清末，新疆地方官府遵照清廷旨意，也试行地方新政，某天主教神甫获悉内情后，即向英国驻喀什领事报告，称：“中国人正在省的北部进行改革，并开办了一所学校，教他们的军官俄语、英语和欧洲的操练”^①。比利时的圣母圣心会传教士特别注意于探取内蒙古地方军政情报，民国十四年（1925年）绥远教区主教的“传教事务报告”就列述了河套、鄂尔多斯、土默川等地的历史、地理、行政区划、气候、矿藏、交通、民族、居民、人口、商业、农牧生产、天灾人祸等调查资料，^②颇为详尽。在河套地区活动的传教士康国泰长期往来中国西北各地，调查“风土人情和地方各种情况”，“写了很多地方志，绘了很多地图”^③。美国传教士马导民、莫尔斯等人在怒江地区积极扩大

① 斯克林因、余丁格尔：《马继业在喀什噶尔》，第10章

② 《绥远教区葛崇德主教向罗马传信部作五年教务事务报告》，1925年

③ 《帝国主义利用天主教在巴盟的侵略罪行材料》，第7~8页。

教会势力的同时，经常暗中通过他们非法设置的电台向其国内的教会组织通风报信。美国公使田贝曾供认：“这些先锋队（指传教士）所收集的有关（中国）民族语言、地理、历史、商业以及一般文化情报，将其送回国内，对于美国的贡献是很大的”^①。

与此同时，有些地方的传教士还以“主人”的身份，为络绎不绝地深入到中国边陲的所谓西方探险家提供种种便利。民国二十年（1931年），1个30多人的法国考察团，携带了各种测量仪器，闯进漠南戈壁，在三盛公天主教堂住了1个多星期。他们在这里安装了电台，测绘了附近一带的地图，调查地质情况，挖掘矿石标本等，还拍了电影^②。民国二十一年（1932年）更有所谓“国际地理杂志考察队”在三盛公一带进行“考察”，以教堂为据点开展活动^③。此后一直到解放前夕，还不断有外国侵略分子进入河套三盛公与传教士联系。

2. 掠占房产土地，肆意为非作歹

传教士每到一地，首先要租房购地，建立教堂，有些教会及其传教士遂乘机取巧，不择手段地攫夺，这其中与天主教会系统的传教士关涉最多。天主教因其自身固有的封建特性，向来重视在宣教地进行房地产经营，凡承租、购买、典当、侵占等等，无所不用其极，而尤以后者为著，其行径恰如列宁所说：“我们的神甫向农民宣传不要贪财，要戒欲，而

① 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1981版，第249页。

② 《外国传教士——帝国主义侵略中国的先锋队》（稿本）。

③ 《过幽谷》，载1932年11月《国际地理杂志》，第565～566页，巴盟天主教爱国会译稿。

他自己则巧取豪夺，抓要大量的地”^①，前述天主教会在内蒙古大肆掠占土地便是典型一例。基督教传教士也有这方面的劣迹。上世纪初，英国浸信（礼）会为进入滇西南景颇族地区传教，“用金钱买通山官，要山官给他们牛皮大的一块地，山官答应了”。但他们却把牛皮割成细细的条绳，结果圈了一大块地，盖了教堂^②。内地会传教士在禄劝县撒老坞盖教堂时，当地彝族群众和地方头人出面阻止，官司打到县衙，县官慑于洋人的淫威，只好强判土地给教会。

在标榜“追求公义”、“不可杀人，不可奸淫”^③的传教士们中间，还有一小撮为非作歹的流氓无赖。在内蒙古的河套、鄂尔多斯等地，天主教传教士们以欺压教外的蒙汉群众为能事，往往借口牲畜吃了教堂的庄稼向牧民们勒索大量财物，“凡非教民之牲畜，如无意中侵及教区之田园，吃去一叶，则判罚茶砖一块”^④，或者因“隔畔种地”争水而迫使教外农牧民迁徙。他们还建立教会武装，私设公堂，动辄以“哥老会”为罪名捕杀蒙汉群众，据调查，仅三盛公 1 个教堂就杀害过无辜人命 16 条^⑤。在云南福贡传教的美国牧师马导民嚣张跋扈，每逢外出活动，就指派教徒为他抬滑竿，连他家的 3 只洋狗，也要人抬着同行；跟随马导民在该地布道的传教士杨玉楼（昆明人）仗洋人洋教之势施虐，放高利贷盘剥群众，抢占民田，蹂躏妇女，胡作非为^⑥。如此等等，不一

① 《列宁选集》第 10 卷，第 62 页

② 《民族问题五种丛书》，《云南民族民俗和宗教调查》，第 293 页

③ 《新约全书·提摩太全书》；《旧约全书·出埃及记》

④ 邹焕宇编呈蒙藏委员会：“鄂托克旗军队之成因”，《伊盟视察报告》第八号

⑤ 《巴彦格勒市天主教汇编材料》

⑥ 《怒江文史资料选集》（下），第 1095～1096 页

面足。

3. 蓄意制造民教对立，削弱乡族认同意识

居心叵测的传教士们在布道当中竭力宣扬这样一种观念：世人以是否信奉其教分为善恶两大营垒，入其“圣道”者即与他们“实为一体”，而不信奉其教者乃执迷不悟、阻碍“福音”传布的罪恶之人，应该遭受磨难。他们一面以超阶级超民族、宗教至上的说教进行鼓惑，一面插手干涉世俗社会生活，直接在民教双方之间制造鸿沟。除不准教徒与非教徒通婚外，教徒与普通群众的相互交往也受到传教士们的干预。长期的思想灌输和行为约束，使教徒群众形成了“同教者亲”的观念，凡是同一教派的基督徒，就不分地区、民族，一见如故、情同手足；反之，对非同教者就疏远分离，即使是同宗同族的亲戚、同乡同上的近邻，也视同路人，很少往来，甚至连婚、丧、盖房子等大事也不走访或进行帮助。同一家庭，如有的信教，有的不信教，这家的教徒便不能受洗。这些排斥、孤立异教群众的做法，严重削弱了乡族认同意识，人为地造下了教徒与非教徒的隔膜，起着与自己的民族国家和人民离心的恶劣作用。

以上种种，只是举例。其他如处心积虑地进行奴化教育、包揽词讼、阴谋策划武装暴动者，亦有人在。而所有这些行径大都属于西教会“为达到大目的之一种手段”，“大目的盖在造成中国为一基督教民族”^①！

① 《基督教教育之宗旨与精神》，《新教育》卷5，光绪二十三年。

二、宗教、文化与政治冲突

不同的国家与民族，不同的文化、历史背景造就了不同的文化价值观念和民族宗教意识，因此基督宗教在中国边疆少数民族地区的传播亦非一帆风顺，而是必然会受到各种因素的阻碍，引起程度不同的矛盾冲突。这些冲突既有政治的，也有文化的、宗教的和经济的，而尤以宗教、文化和政治方面的冲突最为醒目。

1. 宗教冲突

基督宗教自投入到中国边疆各少数民族地区之日起，便率先向与所涉民族的传统宗教发起了挑战，造成直接、全面的宗教信仰冲突。按照此种冲突的对象、性质、程度及其结果，这里将之归纳为如下两类模式：

一是与“人为宗教”的冲突，如喇嘛教、伊斯兰教等。长期以来，喇嘛教在西藏、内蒙古地区占有优势，其教义、教规不但是藏族、蒙古族出家僧众思想与行为的最高准则，而且成为藏族、蒙古族世俗群众的人生道德标准和行为规范。但它和基督宗教无论在宗教形式抑或是信仰内容上都迥异其旨趣。宗教的目的归根到底是为世人寻求一个超现实的世界，以便在那里解决现世中普遍存在而又无法解决的种种苦难。“人为宗教”内容之间的区别一般反映在生死问题、神形问题和解脱方法上。喇嘛教追求从轮回中解脱，神与形分离，精

神永归寂灭，脱离苦海，得到常乐我静的幸福。基督宗教却极力反对轮回，认为人的一切决定于上帝（天主），人犯有普世意义的原罪，于是上帝（天主）降临人间，他以自己的苦难和死亡来拯救人类罪业，并在死后复活，为的是将人类从大灾大祸中解救出来，因此在人类的生死问题上取决于人们在现实中对上帝（天主）的虔诚信奉，无所谓轮回。喇嘛教否定现世，追求来世，要人独善其身，广积功德，死后即可升往极乐世界；而基督宗教则颂扬大智大能的上帝（天主）创造天地万物，主宰世界，人们必须敬畏和顺从上帝（天主）的意志，惟有仅奉救世主耶稣，求主为人赎罪，才能求得死后永生。在教规乃至宗教仪式上，喇嘛教把人们的宗教情感导向外在的偶像崇拜，信众除敬事佛祖外，可供奉各种佛像，朝夕膜拜，蒙古族群众还“虔诚地崇拜太阳、月亮和火，以及水和大地”诸自然神，迷信风水、巫术；基督宗教则排斥上帝（天主）以外的任何神，严禁偶像崇拜。显而易见，在神学思想和世俗生活观念方面，喇嘛教与基督宗教均有很大的差别。

宗教体系的这些分歧最主要影响到的是喇嘛教的上层僧人。作为地方政教合一的统治者，他们不但出于“人为宗教”的自尊自重，不屑于接触、认识基督宗教，还从维护自己的既得政治、经济利益出发，竭力进行广泛的社会动员，利用人们的宗教感情，文化心理建立起有效的宗教防护墙，反对基督宗教的渗入。正因为如此，在广大的藏族和蒙古族群众中始终没有形成改宗基督宗教的自觉意识。同样原因，尽管传教士们作了不少努力，也始终未能在普遍信仰伊斯兰教的新疆地区达到预期的传教目标。

再一个是与“自然宗教”的冲突。前文已述，由于西南、东南的一些少数民族社会尚处在民族社会阶段，还保留着较为完整的原始宗教信仰，鬼神崇拜盛行。这种宗教活动既无统一的崇拜偶像，也未形成共同的信仰标准和规范，呈现出盲目无序的状态。加之，在各级统治者长期的阶级和民族的双重压迫下，各族人民生产生活极其艰苦，乐少悲多，原始宗教逐渐失去了它神圣的光环。尽管如此，当异质的基督宗教传入时，原始宗教仍本能地产生出排他性，不可避免地与之发生了交锋，留下冲突的印迹。

2. 文化冲突

宗教是一种社会意识形态，也反映为一种社会文化现象。俄国著名学者别林斯基曾经指出，每个民族的独特性“就在于那特殊的、只属于它所有的思想方式和对事物的看法，就在于宗教、语言，尤其是习俗”。他还指出，每个民族所固有的独特文化，“其根源隐藏在这民族的信仰、迷信和理解之中”。宗教与文化的关系表明，宗教始终表现为民族文化的重要内容，同时它也是文化移植和文化传播的有效工具。可以认为，基督宗教在边疆少数民族地区的广泛传播，使许多民族一开始就面临着文化的抉择问题，发生冲突乃势在必然。如传教士在制定的教规中规定，不准教徒祭祀祖先，禁止教徒与非教徒通婚，禁止唱民族歌谣跳民族舞蹈等。这些否定传统民族文化的行径，遭到了部分民族中一些群众的抵制。而在已“开教”的民族中，有些人则因此而拒绝入教，还有

① 别林斯基文集，上海译文出版社1979年版，第1卷，第26-27页。

一些人亦因此而最终反了教。即使在骨干教徒当中，也因为传统民族文化的长期熏陶和对先民们的依恋，始终也未放弃对祖先的崇拜。他们说，“上帝造世人，我还是爹妈生的，上帝要信，祖宗也要敬”。如苗族在基督宗教传入前，对亡故老人要进行祭祀，称为“吃牯脏”。信基督宗教后，则按基督宗教仪式进行。彝族纳罗支系许多群众改信基督宗教后，虽不再祀鬼神，但仍敬拜祖先。有的信徒家庭既挂着十字架，也供有祖宗牌位；老人活着的时候孝敬，死后树十字架，还按过去的传统样式树碑立传，只是在碑文中言明其已入教。这是基督宗教与少数民族传统文化碰撞后妥协的结果。

这里还应进一步指出的是，除了宗教能对文化冲突起到影响之外，民族文化心理也对外来宗教的传播有一定的反作用，并呈现出不同的结果。试以基督宗教在高山族部分聚居区的传布结果为例。台湾高山族一般分为熟番、生番两种，前者即主要分布于台湾北部及西部沿海平原与丘陵地带的平埔人，他们汉化的程度相对来说比较高；后者则指分布于台湾山地的阿美人、布农人、泰雅人，卑南人、排湾人等，他们在汉化未深的情况下，较多地信奉了外来的基督宗教。但就在这种信仰中，亦存在着民族心理因素的影响作用。如解放前，在台湾花莲县瑞穗乡奇美村，共有52户阿美人，还曾经移入过17户布农人。其中布农人皆为基督教长老会信徒，而对于村里大多数阿美人来说，布农人是传统的祖先宿仇，故布农人带来的宗教信仰从一开始就遭到了大多数阿美人的排拒，他们认定基督教长老会是布农人的宗教。不久，天主教势力开始传入该村，结果吸引了大批阿美人信徒，其成果远超已有数年信教基础的长老教会。根据台湾有关学者的分

析，天主教会除了在宣教时比长老会发放更多的生活用品外，其传教神甫努力学习阿美语，表示出对阿美人的同情心等，显然是该村大多数阿美人虔信天主教的重要原因。而阿美人之所以会对基督教长老会表现出抵触情绪，同样也是民族排他心理在宗教信仰上的反映^①。

3. 政治冲突

基督宗教在边疆少数民族地区的传布，冲击了地方社会统治秩序，进而危及到地方官的统治权。和内地一样，执掌地方实权的汉官出于“排斥异端”、“保卫圣道”的文化心理，对西教没人边地，造成“世风丕变”，颇为嫉恶，也惟恐招致其统治基础的动摇。传教士们有治外法权作为护身符，可不受地方官管辖，因而许多地方官员在与传教士打交道的过程中不得不采取有意滞碍、折中搓磨的消极举措，以为抵制。譬如，民国九年（1920年）永伟理到云南澜沧开教时，向孟连宣抚司提出觅地建盖教堂的要求，孟连宣抚司久不签允，后特派交涉员徐之琛、普洱道尹丁兆冠等将此事呈报给云南省宪，但该省长仅指示地方“查照妥情办理”，不置可否，致使永伟理不得不一面致函美国驻滇领事代为交涉，一面携眷属暂移他处，以示要挟。随着西教会势力的扩大，地方官府对教方的对立情绪和憎恶心理也相应地增长，受到压抑的政治情绪便要寻机发泄。如清末以来台湾、广西等地之所以教案频仍，很大程度上是由于得到官府的后盾支持。当然，出于维护自己既得政治利益的考虑，一味“履约”保和、抑民

① 参见黄宣卫：《奇美林阿美族的宗教变迁》，有磊：《在汉文化影响下的阿美族的家庭结构》，台湾中央研究院民族学研究所专刊乙种之16（1986年6月）。

护教的官吏也所在皆有，不遑论也。

从以上情况看，边疆少数民族社会与基督宗教的冲突千差万别，有的冲突是集中在某些地域某些民族；有的是冲突一时；有的表现得比较剧烈持久；有的则显得相当短暂平和，呈现出明显的区域性、表面性、民族性和时代性特征，因而其与基督宗教在内地社会的矛盾冲突情形，既有所同，又有所不同。

三、民教纠纷与教案

基督宗教在边疆少数民族地区传播的过程，也是各族人民群众反对外国教会斗争的过程。自第一次鸦片战争结束到解放前夕，基督宗教在边疆各地引发的较大民教纠纷与教案约有 58 起，详见下表：

表 8.1 边疆少数民族地区民教纠纷与教案简表

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
咸丰六年 (1856)	广西 西林	天主教	知县 张鸣凤	传教士马赖潜入西林传教，为非作歹，经审讯，被处死。法国借此挑起了第二次鸦片战争。	《文宗实录》 卷 196

续表 8-1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
同治元年 (1862)	西藏	天主教	官民	法国教士罗勒拿等欲入藏传教。驻藏大臣宣示“不准来藏”。	《筹办夷务始末》同治朝、卷21（下简称《始末》）
同治二年 (1863)	云南 昭通	天主教	官兵	昭通总兵俞陛之子率兵闯入法国教士田希嘉住宅，捣毁其家具什物。	《新纂云南省志》卷180
同治二年 (1863)	台湾 打狗	天主教	民众	神甫桑英去屏东传教，百姓将他刺伤，剥其衣服示众。	林子侯《台湾涉外关系史》
同治三年 (1864)	台湾 万金	天主教	民众	群众在万金天主堂前放火，并布告教徒不得前往教堂做礼拜。后将礼拜教徒缚于竹林示众。	同上。
同治四年 (1865)	同上	基督教	民众	英国传教士调查当地土著民族生活，出入教堂。该族首领懿耶率数百众将教堂烧毁。	《始末》同治朝，卷37

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
同治七年 (1868)	台湾 凤山	基督教 天主教	官民	群众反对英国传教士布道，焚毁凤山沟仔乾天主堂及长老会教堂，知县凌定国照会英国驻安平领事，要求严惩“拐害”儿童的教士。英军派兵舰 2 艘炮轰安平。	林子候《台湾涉外关系史》
同治十一年 (1872)	广西	基督教	民众	广东福永的中国牧师陈长兴等二人受德国传教士派遣，往广西传教，途中被杀。	《进步日报》，1951 年 10 月 12 日
光绪元年 (1875)	云南	基督教	民众	英国武装探险队自缅甸入云南，教士马嘉理前去迎接，途中欺压百姓，群众怒杀马嘉理。	《德宗实录》卷 3~5
光绪二年 (1876)	台湾 淡水 三重埔	基督教	民众	基隆歹人庄建德冒充教徒强奸幼女，当群众押解其路过三重埔时，把该地教堂捣毁。	林子候《台湾涉外关系史》

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪五年 (1877)	台湾 晒脚	基督教	高山族 及汉族 官民	该地有人将房屋租给教会,引起大多数群众不满,告小教士“移徙他处”当局也布告居民“不准租借或出售房屋或财产予外国的布道团”	《反洋教揭贴选》, 248 页
光绪四年 (1878)	内蒙 古萨 拉齐	天主教	民众	教士低价勒索蒙古族人民地 70 顷,仅付银 25 两,蒙古族民月累斗争,最后失败	林亮《西北丛编》第 52、60 页
光绪五年 (1879)	台湾 台北	基督教	民众	群众反对教士马偕传教,围攻殴打马偕夫妇	马偕《台湾六记》,第 68~69 页
光绪六年 (1880)	广西 南宁	天主教	民众	教士购地建堂,民众群起攻击	《光绪朝中法交涉史料》卷 2
光绪八年 (1882)	广西 梧州	基督教	民众	群众不满教士的欺压,将美国浸信会在该地租借作传教场所的房屋拆毁,并将传教士驱逐出梧州	《广西省志·宗教志》,第 150 页

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪九年 (1883)	广西 贵县	天主教	团总 民众	教士阻挠教徒参加 援越抗法斗争, 民 众烧毁三板桥等两 处教堂, 邻近郁 林、武宣等地也发 生毁教堂和驱逐教 士事件	《中法战争调 查资料实录》, 173、279 页
光绪九年 (1883)	云南浪 穹(今 洱源)	天主教	民众	当地沙凤村白族群 众不堪忍受传教士 张若望的凌辱欺 压, 聚众 200 余 人, 打死张若望及 男女教徒 14 人, 并捣毁教堂	《德宗实录》, 卷 161
光绪九年 (1883)	云南蒙 化(今 巍山)	天主教	民众	受浪穹教案影响, 蒙化厅及永平县麦 地、甘庄等地群众 起而捣毁教堂, 驱 逐教士	同上
光绪十年 (1884)	广西 上思	天主教	民众	教士私购军火、武 装土匪, 借以破坏 当地援越抗法支前 斗争 群众要求当 局惩办教士, 并将 教堂烧毁	《中法战争调 查资料实 录》, 279 页

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪十年 (1884)	云南永 北(今 永胜)	天主教	民众	中法战争爆发后, 教士暗中购置军火 武装教民,群众聚 众设防自卫,“凡 西教人俱杀害”, 并捣毁教堂及教民 房屋	《中国通史参 考资料·近代 部分》,上册, 319~320页
光绪十年 (1884)	台湾 基隆	基督教	绅民	中法战争中基隆失 守,士民愤而围攻 教士、教民,将当 地7处教堂“一齐 捣毁”	《台湾六记》, 79、83页
光绪十年 (1884)	台湾 淡水	基督教	民众	受基隆教案影响, 捣毁该地大稻埕 (今台北市内)教 堂、驱逐长老会教 士	同上
光绪 十年 (1884)	台湾 淡水	基督教	民众	在基隆教案影响 下,捣毁该地和尚 州(今芦州)教堂	同上
光绪 十一年 (1885)	台湾 利仑	基督教	民众	教民冲突,群众用 粪便泼击教士巴克 礼,并将其殴伤	林子候《台 湾涉外关系 史》

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪 十二年 (1886)	内蒙古 集宁	天主教	民众	天主教会教民抢占 七苏木滩地方,蒙 汉群众联合斗争, 烧掉禾苗。比、法 公使胁迫清政府将 此地方拨给教堂, 交教民耕种	《义和团运动 六十周年论 文集》,第 220页
光绪 十二年 (1886)	台湾 淡水	天主教	官民	西班牙教士在和 尚州、大稻埕设天主 教堂,引起群众反 对,淡水知县汪兴 炜以该教士无“传 教”执照为由,经 报台抚刘铭传批复, 将之驱逐出境	《台湾省通 志》卷2
光绪 十七年 (1891)	内蒙古 贝子府、 土默特 旗、奈曼 旗、翁牛 特旗、札 萨克旗	天主教	金丹道	教会强占土地,官 逼民反,鄂万富率 众数千起义,攻下 各县城、建立开国 府	军机处录副 奏折 542 - 546;《光绪 朝东华录》 第3册,总 306页

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪 十八年 (1892)	云南 阿墩 子(今 德钦)	天主教	僧民	由于天主教会和喇嘛教的矛盾,察瓦龙藏民聚众烧毁了该地教堂,驱逐教士	《怒江文史资料选辑》上册
光绪 二十年 (1894)	新疆 喀什 噶尔	基督教	民众	瑞典教士和白葛借麦佃寓民房传教,届期房东要求退租,白氏将之打伤,并将房东另外的房屋拆毁	《新疆图志》,卷58
光绪 二十一年 (1895)	云南 路南	天主教	官民	教徒段某借修建教堂之际,侵占民田,知州黄玉方闻诉遣差役前往缉拿,法教士邓明德等为此大闹州府,并通过法国领事向滇省提出抗议,要求撤官赔款	《路南县志》,宗教



续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪二十二年 (1897)	广西凌云县乐里	天主教	“游勇”	教士邓某到乐里传教，恰遇原黑旗军“游勇”首领游维翰率众到此活动。激于对法国侵略者的愤恨，率部前往教堂，将邓某杀死。	《广西宗教志》，第 77 页
光绪三十四年 (1898)	广西永安	天主教	民众	教士、教民建堂，群众反对传教，传教士滋事，拆毁民人店铺。群众杀死传教士苏安宁及其两名随从。结果百姓 3 人被处死，赔银 4 万两。	《德宗实录》卷 417、420
光绪二十五年 (1899)	云南昆明	天主教	民众	法国驻昆明领事馆借口防卫义和团，暗中从越南运进武器，事情败露，民众怒焚教堂，斗争波及到周围许多地区。	同上，卷 471

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪 二十五年 (1899)	内蒙古 萨拉 齐旗	天主教	义和团	义和团起义, 烧毁 教堂数十所, 杀教 民数百家	《义和团档案 史料》, 上册
光绪 二十五年 (1899)	内蒙古 宁远	天主教	义和团	义和团起义, 捣毁 教堂, 驱杀教士	同上
光绪 二十五年 (1899)	内蒙古 小桥	天主教	义和团	义和团起义, 围该 处教堂 40 余天	同上
光绪 二十五年 (1899)	内蒙古 四王子 王旗	天主教	义和团	团民毁两座教堂, 毙教士、教民多名	同上
光绪 二十五年 (1899)	内蒙古 土默 特旗	天主教	义和团	毁教民两家	《拳匪祸教 记》, “蒙古 教难篇”
光绪 二十六 ~ 二十 七年 (1900 ~ 1901)	内蒙古 萨拉 齐旗	天主教	王公、官兵 及民众	教民带牧地“投入 天主教, 遂以地契 捐送教堂。蒙众不 服”, 酿成事端。 萨拉齐王爷调蒙古 兵民汇同义和团众 围攻小叫盘教堂, 杀教士 1 名。清廷 将该王爷革爵查办	《德宗实录》 卷 480 ~ 483 卷 506

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪二十七年 (1901)	新疆伊犁	天主教	民众	神甫雷济华等到锡伯营“强行传教，因人心不服，全酿成事端”，被群众驱赶。锡伯营总管带队前往弹压，平息事态	《红格奏稿》，不分卷
光绪二十八年 (1902)	云南天主教	基督教	散兵游勇	难以生存，四处抗官打教，劫毁教堂	同上，卷494-495
光绪二十八年 (1902)	内蒙古土默特旗	天主教	民众	反抗摊派捐款，攻打教堂	同上，卷509
光绪二十八年 (1902)	广西全境	天主教 基督教	民众	抗拒摊派赔款 全省“见十无人不匪，防剿俱穷”，影响波及粤、黔、湘、滇4省	军机处录副奏折，“广西巡抚柯逢时等奏折”
光绪二十八年 (1902)	云南楚雄	天主教	民众	群众抗洋捐，潜入教堂，法国教士2人被殴	《德宗实录》，卷491

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪 二十八年 (1902)	云南 永善	天主教	红灯教	四川义和团成员钟 悲收联合该地红灯 教徒丁棕匠聚众举 事、攻打教堂，声 言“打教灭洋”、 川、滇两省调兵防 堵	张力《四川 义和团运动》
光绪 二十八年 (1902)	广西 桂林	基督教	民众	反对教士到桂林传 教，杀死两名传教 士	《东方杂志》， 光绪二十八年 四期
光绪 三十~ 三十一年 (1904 ~1905)	川边 巴塘	天主教	僧民	驻藏帮办大臣凤全 “袒庇洋人”，欺压 百姓 3 万人起 义，杀死凤全及随 从 50 人，毁教堂 3 处，杀死法教士 2 人 最后议结赔银 12.15 万两	《光绪朝东华 录》，第 5 册，第 5273 页
光绪 三十一年 (1905)	云南 维西	天主教	民众	法教士魏雅卡横行 乡里，奸污妇女， 杀害百姓 地方官 府追究查办，该犯 潜逃	《东方杂志》， 光绪三十 年四期

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪三十一年 (1905)	云南 阿墩子	天主教	僧民	受巴塘教案的影响, 该地僧俗民众在德钦寺、红坡寺和东竹林寺三大喇嘛寺鼓动下, 再次烧毁了阿墩子教堂, 杀死教士 2 人, 并与官兵展开了激烈的武装对抗	《怒江文史资料选辑》, 上册
光绪三十一年 (1905)	云南 贡山 白哈罗	天主教	僧民	受阿墩子教案影响, 加之法国传教士欲在该县内中洛中丁村强行修建教堂, 引起僧俗群众反抗, 围攻并烧毁了天主教在当地的传教基地白哈罗教堂	同上
光绪三十二年 (1906)	广西 肇庆	基督教	“土匪”	英籍教士麦路得由广州乘船返回梧州, 途经肇庆, 被“土匪”抢劫, 并枪击致死。英国派兵舰威胁梧州; 地方当局逮捕处死参与者 7 人, 赔银 8 万两	《天主教、基督教在广西资料选辑》

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
光绪三十四年 (1908)	云南 宾川	天主教	民众	当地群众不满教士劣行，聚众驱赶之	《新纂云南省志》，卷180，宗教考
民国三年 (1914)	云南 澜沧	天主教	官府	美国传教士由缅越境传教，遭地方当局拒绝	《外交部政务司各国悬案·中美悬案》
民国十四年 (1925)	广西 灌阳	基督教	官民	受“五卅惨案”影响，该地民众散发传单，反对教会，县教育局乘机将圣公会教堂改做学校。英领事馆向广西省当局提出抗议，当事者遂被查办	《广西省志·宗教志》，第149~150页
民国二十七年 (1938)	新疆 全境	天主教 基督教	省地方 当局	鉴于地方动乱，教会的间谍活动影响到统治稳定，督办盛世才下令驱逐传教士	《新疆文史资料》，第9辑

续表 8.1

时间	地区	所涉教派	参与者	概 况	资料来源
民国 三十年 (1941)	云南 福贡	基督教	教师 学生	教会破坏当地两所“省立小学分校”的爱国宣传和反教会文化活动，怒族教师普文堂带领学生烧毁了“神召会”杂木古甲村的教堂	《怒江文史资料选辑》，上册
民国 三十三年 (1944)	云南 福贡	基督教	官府	县设治局令普利乡（今马吉乡）收回教士莫尔斯已租赁修建的教堂地基，该教士诉到美驻滇领事处，但当地官府终收回教堂地权	同上
民国 三十六年 (1947)	云南 福贡	基督教	官民	民众告发一贯为非作歹的教士扬雨楼，县当局将之逮捕，关押3天，责令退回强占的民田，并于罚款	同上

为对以上反教会斗争情况作出尽量准确的量化分析，这里首先据上表作出民教纠纷与教案地区分布表（见表 8.2），其次作出其历年的发展指数（见表 8.3），然后再根据指数作出发展曲线图（见图 8.1）

表 8.2 清末民国间边疆少数民族民教纠纷与教案地域分布表

地区	纠纷与教案		
	天主教	基督教	计
延边	0	0	0
内蒙古	10	0	10
新疆	1.5	1.5	3 ^①
西藏※	2	0	2
广西	6.5	5.5	12 ^②
云南	14.5	4.5	19
海南	0	0	0
台湾	3.5	8.5	12 ^③
总计	38	20	58

注①、②、③均涉及天主教与基督教两派。

※内中包括川边巴塘。

资料来源：据表 8.1 统计而出。

表 8.3 清末民国间边疆少数民族民教纠纷与教案发展指数简表

年度	纠纷与教案	年度	纠纷与教案
1861 ~ 1870	7	1911 ~ 1920	1
1871 ~ 1880	7	1921 ~ 1930	1
1881 ~ 1890	12	1931 ~ 1940	2
1891 ~ 1900	12	1941 - 1949	3
1901 ~ 1910	14	总计	58

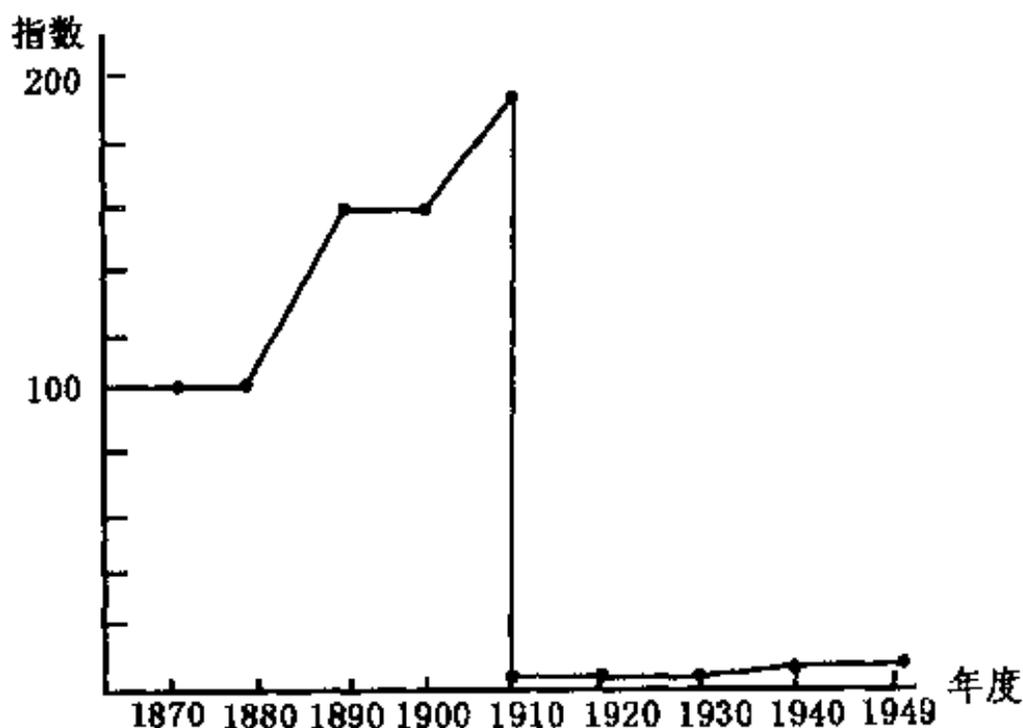


图 8.1 清末民国间边疆少数民族民族纠纷与教案发展趋势

综上各表、图，我们可以得出这样几点粗浅的认识：

其一，各地民教纠纷和教案发生的原因纷繁复杂。归纳而言，一类是租地买房事案，如艋岬教案、淡水教案、南宁事

件、福贡事件（1944年）等。从表面上看，这些事案是抵制西教会的契入，反对外国势力的侵略，但究其原委，多是出于对洋人的戒备，一旦疑惧之心消除，反教的动力也随之消失。

第二类是反对传教士传教的事案。这类事案层出不穷，一直与西教的传播相始终，为数居最，其中大多起事案系因传教士的不法行径所致，如西林教案、昭通事件、打狗事件、万金事件、马嘉理案、凤山教案、浪穹教案、维西教案、福贡教案（1947年）等。这些事案无疑揭示了西方殖民势力的侵略和压迫，体现了中国各族人民反侵略和反压迫的斗争这样一个主旋律。

第三类是民教纠纷案，如集宁教案、萨拉齐教案（1901~1902年）、路南教案等。此类教案起初纯属教徒与普通民众的民事纠纷，并不直接涉及到传教士，但教会尤其是天主教会乐于插手揽讼，公开为教徒打气撑腰，以致犯了众怒，演化为牵连教内外各方的案中案。不过，由于少数民族基督徒成分较为单纯，与内地教民鱼龙混杂、吃教者众多的情形并不可完全同日而语，故这类纠纷尚不多见。

第四类是由于不同宗教文化之间的排斥和尖锐对立而引起的教案，如阿墩子教案、白哈罗教案和德钦教案等。这些教案虽然数量较少，但冲突激烈，影响面较广，在很大程度上影响了当地民众对教会的态度，从而有力阻止了西教会向西部边疆地区的进一步扩张。

第五类是受全国反对列强发动侵华战争和反洋教运动影响而发生的教案。初期边疆少数民族社会的教案大多带有偶发性、自发性和个案性，缺乏地区和全国性的联系。中法战争

爆发于义和团运动前后，在全国性反抗外国武装侵略、挽救边疆危机和反洋教斗争高潮的推动下，边疆一些地区的少数民族群众也掀起了颇具声势的反教会斗争，如基隆教案、淡水教案（1887年）、萨拉齐教案（1900年）、小桥教案、四子王旗教案、上默特旗教案、昆明教案、德钦教案、永善教案等。这些斗争此起彼伏，遥相呼应，互为促动，展示出边疆少数民族群众的反教会斗争已由不自觉向自觉、由“个别”向“一般”、由仅仅针对传教士个人而向针对整个西教会乃至外国殖民侵略势力的新趋势，也充分表现了中华民族团结一致、共同斗争的民族精神和广大人民群众拳拳爱国之心。

其二，分布不均。这一时期的教案主要集中在内蒙古、广西、云南和台湾地区，西藏等地区数量很少，显示出教会势力发展与教案之间的正相关关系。至于在统计中没有出现过一起较大事案的延边和海南地区的情况则较为特殊。这是因为前者是外来移民小社会，移入者的文化和宗教信仰大背景一致，故民教界域不甚明显；而后者显然是在长期社会历史发展中所形成的汉黎矛盾掩盖和转移了该地的民教矛盾所致。如光绪二十三年至二十五年（1897~1899年）崖州爆发的海南岛史上规模最大的多港峒黎族人民大起义，原本是由民教冲突引发的，但很快就由积怨甚深的汉黎矛盾发展为一场反封建的黎族人民武装斗争，事件的原委是这样的：

光绪二十二年（1896年）八月，美籍传教士冶基善设教堂于崖州勒罗村。村里教民陈庆昌（又名陈世典，汉族商人）平日依仗教士的威势横行霸道，并放高利贷，欺压黎族百姓，黎人稍有拖欠即拉牛抢东西，黎人对其恨之人骨。一日，陈庆昌跑到抱赖村催债，欠债黎人哀求放宽数目，并杀鸡置酒

款待他，但陈蛮横地要拉走黎人惟一的1条耕牛抵债，黎人走投无路，趁其酒醉时杀掉了他。事件发生后崖州基督教会借机告状，向清朝地方当局施加压力，崖州府急忙下令乐安城千总何秉钺限期破案。何某不分青红皂白胡乱抓人，把正在田里干活的黎族农民李亚发的妹妹抓去，关在乐安城的牢房里做人质。这一暴行激起全峒黎族农民的极大愤慨，于是在黎人昌阿够的领导下，一场反对清朝地方封建统治的黎人大起义爆发了^①。

其三，天主教事案大大超过基督教事案。在这一时期的所有事案中，除3起都涉及到天主教和基督教外，在剩余的52起教案中，仅天主教就有36起，为基督教事案的两倍，而天主教往往是案中有余，包括了多起民教词讼。如果把涉及天主教和基督教的事案进一步作一比较，还会发现有两点不同之处：

一是基督教事案的内容比较单一，除了几起租房买地、几起因全国反侵略、反教会斗争影响爆发的事案，以及1起反对教会文化侵略的教案外，其余大部分是反对教士传教的事案。这表明在政治、经济方面基督教与当地社会尚处在浅层次的接触阶段，民教矛盾还不十分尖锐。而天主教则不然，除了比基督教捷足先登进入边地外，它还在开辟的宣教区内广泛地涉足政治、经济和社会公共事务，卷入到教徒与非教徒的有关民事聚讼当中；而且相对牧师们来说，一些神甫的作风霸道，行为更不够检点，所以每每成为教案的肇事元凶。

二是基督教事案的牵涉面较窄，对地方社会的震动较小。综观基督教事案，大多为个案冲突，背景较为单一，案发后

① 《海口文史资料》，第3辑，第65~66页。

一般都能很快了结，因而对地区社会的影响较小。天主教则不同，往往事案一起，牵动四方，并且动辄搬领事、请公使，甚至促使侵略军出动炮舰，结果民教矛盾更加复杂，陷入到愈演愈烈的教案泥潭当中。这些差异，实由天主教与基督教各自的组织特征及其所履践的宗教政策有所不同所决定。对于后一个方面的内容，本书已在前面的论述中曾屡次提及过，兹不再赘言。

其四，从事案发生的指数曲线看，在同治九年至光绪六年（1870～1880年）、光绪十六年至光绪二十六年（1890～1900年）和光绪二十七年至宣统二年（1901～1910年）间出现了3次向上波动。这3次反教高潮都不是偶然的。第一次波动正是中英《烟台条约》签订不久，条约规定西南边地对外人开放，外人来“查探”、“游历”和传教者日多；第二次波动是义和团运动推动的结果。作为全国义和团运动的一部分，边疆少数民族地区的反教斗争也达到高峰。第三次波动则一方面第二次波动的延续，另一方面也与义和团运动后西教会调整传教方略，开始大举转向西南、东南边疆少数民族地区传教有直接关系。

自民国以后，由于教方内部强调进行“本土化”亦即处境化的传教运动，对于原有的传教政策与方式也作出了重大调整；对于教会和传教士涉足政治、经济活动和民教纠纷作了相当的限制，所以教会与广大民众的矛盾趋于缓和，由此而导致的民教纠纷与教案与清末相比遂之大大减少了。嗣后，随着中国国内政治、军事的重大变化特别是抗日战争的爆发，进一步带动了国家、民族与外来宗教关系的相应变化。全国解放战争开始后，西教会组织势力不断被削弱，被迫逐步有

计划有组织地撤出所在宣教地。到中华人民共和国成立后不久，两教会最终全部从大陆撤出。经过20世纪50年代初的宗教改革，中国的基督宗教已一扫殖民地面貌，进入到一个崭新的“后宗派时期”。

7. 《筹办夷务始末》（道光朝），中华书局 1964 年标点本。（引）
8. 《西湾圣教源流》，[比]隆德里，热河西湾子天主堂印书馆（引）
9. 《鞞鞞西藏旅行记》，[法]古伯察，耿升译，中国藏学出版社 1991 年版（引）
10. 《云南边地问题研究》，云南省立昆华民众教育馆编辑出版，民国二十三年。（引）
11. 《滇西边区考察记》，方国瑜，国立云南大学西南文化研究室，民国三十二年。（引）
12. 《双江一瞥》，彭双萼，民国二十五年（引）
13. 《河套天主教史料》，高飞林整理，打印本。（引）
14. 《天主教、基督教在广西资料》，庾裕良等编，广西民族出版社 1985 年版（引）
15. 《云南民族民俗和宗教调查》，中国少数民族社会历史调查资料丛刊国家民委《民族问题五种丛书》（以下简称《丛书》）云南省编辑组，云南民族出版社 1985 年版。（引）
16. 《昆明民族民俗和宗教调查》，《丛书》云南省编辑组，云南民族出版社 1985 年版。（引）
17. 《云南民族情况汇集》，《丛书》云南省编辑组，云南民族出版社 1986 年版。（引）
18. 《怒族社会历史调查》，《丛书》，云南省编辑委员会编，云南人民出版社。（引）
19. 《独龙族社会历史调查》（二），《丛书》，云南省编辑组，云南民族出版社 1985 年版。（引）
20. 《景颇族社会历史调查》（二），《丛书》云南省编辑

组，云南人民出版社 1985 年版。（引）

21. 《傈僳族社会历史调查》，《丛书》云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1981 年版。（引）

22. 《白族社会历史调查》，《丛书》云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1983 年版。（引）

23. 《拉祜族社会历史调查》（二），《丛书》云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1981 年版。（引）

24. 《布朗族社会历史调查》（二），《丛书》云南省编辑委员会编，云南人民出版社 1982 年版。（引）

25. 《海南岛黎族社会调查》，中南民院本书编辑组编，广西民族出版社 1992 年版。（引）

26. 《中华归主——中国基督教事业统计》，中华续行委员会调查特委编，中国社会科学院世界宗教研究所蔡咏春、文庸等译（3 册），中国社会科学出版社 1987 年版。（引）

27. 《中国基督教会年鉴》，中华续行委员会，（1914～1917 年），上海广学会出版。（引）

28. 《中国基督教教育事业》，中国基督教调查团，上海 1922 年版。

29. 《在中国西南部落中》，〔英〕塞缪尔·克拉克，苏大龙译，《民族研究参考资料》，第 25 辑。

30. 《柏格理在中国》，〔英〕沃尔特·柏格理，苏大龙译，载《民族研究参考资料》，第 28 辑。（引）

31. 《内蒙古文史资料》，第 22、23 辑。（引）

32. 《延边朝鲜族自治州文史资料》，第 7 辑。（引）

33. 《珲春市文史资料》，第 12 辑。（引）

34. 《安图文史资料》，第 2 辑。（引）

35. 《喀什市文史资料》，喀什市文史资料编辑委员会编，第4辑。（引）
36. 《怒江文史资料调查》，怒江州政协文史资料编辑委员会（2册），德宏民族出版社1994年版。（引）
37. 《海口市文史资料》，海口市文史资料编辑委员会编，第2辑。（引）
38. 《内蒙古教育志资料》，内蒙古教育志编辑委员会编，第1辑，内蒙古大学出版社1995年版。（引）
39. 民国《新纂云南省通志》。（引）
40. 《广西省志·宗教志》，广西省地方志办公室编，广西人民出版社1997年版。（引）
41. 《海南省志·宗教志》，海南省地方志办公室编，海南人民出版社1996年版。（引）
42. 《土默特右旗志》，土默特右旗志编辑委员会编，内蒙古人民出版社1994年版。（引）
43. 《盈江县志》，盈江县志编辑委员会编，云南人民出版社1997年版。（引）
44. 《维西傈僳族自治县志》，维西傈僳族自治县志编辑委员会编，云南民族出版社1999年版。（引）
45. 《景教碑考》，冯承钧，商务印书馆1931年版。（引）
46. 《唐元二代之景教》，罗香林，香港中国学社1961年版。（引）
47. 《中国景教》，朱谦之，东方出版社1993年版。
48. 《支那基督教研究》，〔日〕佐伯好郎，春秋出版社昭和19年版。（引）
49. 《一五五〇年前的中国基督教史》，〔英〕阿·克·穆

(51) (1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25) (26) (27) (28) (29) (30) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) (39) (40) (41) (42) (43) (44) (45) (46) (47) (48) (49) (50) (51) (52) (53) (54) (55) (56) (57) (58) (59) (60) (61) (62) (63) (64) (65) (66) (67) (68) (69) (70) (71) (72) (73) (74) (75) (76) (77) (78) (79) (80) (81) (82) (83) (84) (85) (86) (87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (94) (95) (96) (97) (98) (99) (100)

尔，郝镇华译，中华书局 1984 年版。

50. 《早期传教士进藏活动史》，伍昆明，中国藏学出版社 1992 年版。(引)

51. 《中国基督教史》，扬森富，台北商务印书馆 1984 年版

52. 《中国基督教史纲》，王治心，上海青年协会书局，1940 年版。

53. 《中国与基督教》，〔法〕谢和耐，耿升译，上海古籍出版社 1991 年版

54. 《中国宗教与基督教》，秦家懿、孔汉思，吴华译，三联书店 1990 年版

55. 《中国天主教的过去和现在》，顾裕禄，上海社会科学出版社 1989 年版

56. 《中国天主教史》，德礼贤，商务印书馆民国二十三年印行

57. 《法国对华传教政策：清末五口通商与传教自由》，〔法〕卫清心，黄华庆译，中国社会科学出版社 1991 年版 (引)

58. 《传教士与近代中国》，顾长声，上海人民出版社 1981 年版。(引)

59. 《宣教事业与近代中国》，魏外扬，台北宇宙光出版社 1985 年版。

60. 《中国少数民族宗教概览》，覃光广等编著，中央民院出版社 1988 年版 (引)

61. 《中国基督徒史》，〔法〕沙百里，耿升等译，中国社会科学出版社 1998 年版。

62. 《发现西藏》，[瑞士] 米歇尔·泰勒、耿升译，中国藏学出版社 1999 年版。（引）

63. 《重返喀什噶尔》，「瑞典」贡纳尔·雅林，新疆人民出版社 1994 年版。（引）

64. 《绥远教区传教史》，常非，内蒙古天主教爱国会藏。（引）

65. 《“窄门”前的石门坎》，张坦，云南教育出版社 1992 年版。（引）

66. 《中国民族史》，王钟翰主编，中国社会科学出版社 1994 年版。

（二）西文部分

1. Amundsen, Edward. *In the Land of the Lamas: The story of trashihamo A Tibetan Lassie*. London: Marshall Brothers, 1910.

2. Bolton, Leonard. *China Call*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1984.

3. Cohen, Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the growth of Chinese Anti-foreignism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

4. Dr. and Mrs. Howard Taylor. *Hudson Taylor and China Inland Mission*. London, 1919. (引)

5. Latourette, K. S. *A History of Christian Mission in China*. New York, 1929.

6. Lutz, Jessie G., ed. *Christian Missions in China*. Boston,

1966.

7. Varg, Paul A. *Missionaries, Chinese and Diplomats: American Missionary in China, 1890 - 1952*. Princeton: Princeton university Press, 1958. (引)

8. Williamson, H. R. *British Baptists in China, 1845 - 1952*. London, 1957.

巴托 Rev. Bathow

巴耆贤 J. Bax

巴黎外方传教会 Societe des Missions Etrangeres de Paris

柏格理 Samuel Pollard

柏朗嘉宾 Jean de plan Carpin

卜弥格 Michael Boym

D

大英长老会 English Presbyterian Mission

大英浸礼会 English Baptist Mission

大理十字婢女会 Servantes de La Croix

戴德生 James Hudson Taylor

党居仁 J. R. Adam

德国圣言会 Society of the Divine Word

多米尼科 Domenico da Fano

多明我会 Dominicans

E

鄂本笃 Bento de Goes

F

法国伯大郎圣心会 La Coneragation de Sacre Coeur de Betharran

方济各会 Franciscans

加拿大长老会 Canadian Presbyterian Mission

K

卡普清修会 Ordo Minorum S. Francisci Capueinorum

库森 Cushang

L

梁明德 E. Raemdonck

卢斐德 T. R. P. Ferdinand Loy

李彼得 Petrus Rijnart

李莫瓦 Libois

伦敦布道会 London Missionary Society

罗马圣保禄女修会 Seminary of st. paul in Rome

罗明坚 Michael Ruggieri

鲁布鲁克 William de Rubruck

M

马嘉理 Augustus Raymond Margary

马可波罗 Marco Polo

马蒂亚 Eniobert de Marillac

马偕 George Leslie Mackay

马克斯 Manuel Marques

马赖 Auguste Chapdelaine

Q

秦（噶毕、约则葛毕、噶毕约则）神甫 Joseph Gabet

遣使会 Lazarists

乔瓦尼 Giovanni di Fano

乔治·坎迪第乌斯 Qrogius Candidius

乔治·克拉克 George Clark

R

瑞典国内地协会 Swedishland Alliance Mission

瑞蒙宜道会 Halong Osso and Urga Mission

瑞华盟会 Swedish Alliance Mission

瑞宣会 Swedish Missionary Society

S

沙勿略 Francis Xavier

圣母圣心会 Immaculate Heart of Mary

圣心司铎会 Beharramites

圣方济格女修会 Franciscan Missionaries Mary

W

吴尔铎 Albert Dorville

X

西班牙奥斯定常律会 *Canons Regular*

循道公会 *Methodist Church English*

协同会 *Scandinavian Alliance Mission in Mongolia*

Y

英五旬会 *Pentecostal Missionary Union*

英国圣公会 *British Church Missionary Society*

意大利撒肋爵会 *The Salesians Mission*

永伟里 *William Young*

英诺 *Inram*

尤比 *Jubi*

意波利托·德西德里 *Ippolito Desideri*

袁若瑟 *J. Ponsot*

Z

自理会 *Mid - yunnan Bethel Mission*

续表

民族名称	教派	传入或传播时期	信仰状况
壮族 Zhuang	天主教 基督教	1844年 1862年	部分人信仰天主教与基督教，以广西为主，兼及云南文山等地
布依族 Bouyei	天主教 基督教	17世纪末 19世纪末	部分人信仰
朝鲜族 Korean	天主教 基督教	1895年 1898年	大部分人信仰，主要集中在吉林延边地区
满族 Manchu	天主教	17世纪中叶~ 18世纪初	清初时极个别统治者曾信奉。清末，外国传教士曾将《圣经》译成满文，但尚无信者之记载
侗族 Dong	天主教 基督教	19世纪末 19世纪末	少数人信仰
瑶族 Yao	天主教 基督教	1873年 1927年	少数人信仰，分别集中于广西上思和义宁（今属临桂）、龙胜一带
白族 Bai	天主教 基督教	1835年 1881年	部分人信仰，集中于滇西大理地区
土家族 Tujia	天主教 基督教	1862年 1873年	少数人信仰，集中于鄂西、湘西地区

续表

民族名称	教派	传入或传播时期	信仰状况
哈尼族 Hani	基督教	1914年	部分人信仰。主要集中在云南墨江、江城一带，以碧约和卡多支系为主，在澜沧的雅尼等支系中也有少量信徒
傣族 Dai	基督教 天主教	1913年 1921年	部分人信仰。基督教在滇西南景洪、滇南新平与元江和滇东北武定等地有一定影响；天主教的影响则限于滇西盈江的部分村寨
黎族 Li	天主教 基督教	1632、1852年 1881年	少数人信仰天主教，主要集中在文昌、定安和琼山等地；部分人信仰基督教，主要集中在那大、加积、崖州和保亭等地
傈僳族 Lisu	天主教 基督教	1888年 1913年	部分人信仰。天主教在滇西北的贡山、德钦和维西县境内有一定影响；基督教则在滇西北怒江地区和滇东北的武定、禄劝等地影响较大

续表

民族名称	教派	传入或传播时期	信仰状况
佤族 Va	基督教 天主教	1919年 1928年	部分人信仰基督教，集中于滇西南澜沧、孟连、西盟、耿马等地；少数人信仰天主教，仅限于澜沧北部地区。
畚族 She	基督教	19世纪末	极少数人信仰
高山族 Gaoshan	基督教 天主教	1625~1662年； 1865~1895年； 1938年 1626~1642年； 1859~1895年； 1938年	部分人信仰。明末清初时基督教主要在台南新港、目加溜湾、大目降、麻豆、萧珑等平埔人社区中传播，天主教则集中在台北鸡笼（基隆）、淡水等地活动。第二次鸦片战争后至中日《马关条约》签订前，基督教由台南开始向台北淡水一带发展，天主教则由台北扩散到台南，两者呈交错互渗之势，信徒人数均有所增长。抗日战争胜利后，基督教与天主教在高山族群众的影响得以恢复，并继续扩大。

续表

民族名称	教派	传入或传播时期	信仰状况
拉祜族 Lahu	基督教 天主教	1910年 1928年	部分人信仰基督教。主要集中于滇西南澜沧、孟连、西盟、沧源和耿马等地；少数人信仰天主教，集中于澜沧北部地区。
水族 Shui	天主教	1885年	信众者甚少。主要集中于黔南和黔东南地区。
纳西族 Naxi	基督教	1930年	部分人信仰。
景颇族 Jingpo	基督教 天主教	1907年 1930年	部分人信仰基督教。集中于滇西德宏地区瑞丽、陇川、盈江和潞西县等地；少数人信仰天主教，主要集中于德宏地区的陇川、盈江和瑞丽等地。
羌族 Qiang	天主教 基督教	1898年 1909年	极少数人信仰。主要集中在四川茂汶、汶川和理县等地。
布朗族 Blang	基督教	20世纪初	极少数人信仰。主要集中于滇南墨江和滇西南澜沧等地。
毛南族 Maonan	基督教	20世纪初	极少数人信仰。主要集中于广西河池等地。

续表

民族名称	教派	传入或传播时期	信仰状况
仡佬族 Gelao	天主教	19世纪末期	极少数人信仰。集中于贵州安顺一带
阿昌族 Achang	基督教	20世纪初	极少数人信仰
怒族 Nu	天主教 基督教	1890年 1913年	部分人信仰。天主教集中于滇西北的贡山北部、德钦南部和维西县境内。基督教集中于滇西北的怒江地区和滇东北的武定、禄劝等地
俄罗斯族 Russian	东正教 天主教	14世纪 19世纪中叶	绝大多数人信仰东正教, 仅其居于新疆布尔津县的吉尔加克人信仰天主教
鄂温克族 Ewenki	东正教		极少数人信仰 仅限于内蒙古地区陈巴尔虎旗的部分群众
京族 Jing	天主教	19世纪末	少数人信奉
独龙族 Dulong	基督教 天主教	1931年 20世纪初	部分人信仰。集中于滇西北贡山县境内

后 记

奉献在读者面前的这本《熔融与冲突——清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究》，是我于1998年至2000年在中央民族大学从事博士后研究工作期间完成的科研成果，也为中央民族大学少数民族研究中心所获得的教育部人文社会科学重点研究基地第二批重大项目《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状研究》课题成果之一。

我于1982年秋初涉中国社会史研究时，着眼点仅限于中国近代沿海和内地汉民族社会生活方式的转型，并从探讨清末民初婚姻观念与方式变革起步，相继发表了数十篇关于近代婚姻家庭、社会风尚与习俗、社会问题及其治理和区域城乡社会经济分析四个专题的系列论文，由此逐步加深了一些对中国近代的社会以及中国社会史宏观研究的认识，获益匪浅。1998年秋我师从王锺翰先生从事博士后研究工作后，发现清末民国间的少数民族社会有很多更有价值的题目可做，遂毅然舍“旧”图新，转攻这一尚待开垦的学术领域，最终在王先生的指导与鼓励下确定了本书的题目。其旨趣概有三端：一是以“中华民族多元一体格局”理论为指导，实现社

会史与民族史知识的有机互动与整合，将社会史的研究拓展到民族史领域；二是撇开以往简单的“政治斗争”、“文化侵略”研究模式，对不同地区少数民族的历史、社会和文化及其特性进行具体分析，力图使基督宗教东渐及其所产生的纷繁复杂的社会文化影响，都能得到合情合理的解释；三是从这一研究视角出发，还可在一定程度上把握中国早期现代化背景下的少数民族族群社会变迁的历史走向，争取得出若干规律性的认识，从而抛砖引玉，为中国少数民族社会史知识体系的构建提供一例实证基础。诚然，倘若书中能践此一二，我将感到莫大的欣慰与满足。

在撰写本书初稿期间，我的导师王锺翰终身教授付出了大量心血。他经常告诫我必须从大量的原始文献中发掘材料，踏实、认真地得出客观的结论，使我少走很多弯路，并能在一个较高的起点上开始研究工作。而且，他不顾已届耄耋之年的高龄，逐章细致地批改了本书的原稿，提出了不少极为宝贵的意见。2000年秋该项目完成后，中国社会科学院近代史研究所蔡美彪研究员，中国人民大学前校长李文海教授、中央民族大学前校长哈经雄教授、中央民族大学校长荣仕星教授不仅拨冗审阅了全书初稿，还皆莅临会场，主持或参加了本人的博士后出站报告会，当面赐教，使我深受启迪、教育和鼓励，从而为我继续深化本课题的研究给予了强大的信心与力量。在此，我谨向以上诸位先生表示衷心的感谢和崇高的敬意。

另外，在进行这项研究工作过程中，我一直都得到中央民族大学研究生院、历史系领导和诸师友们的关心与支持；教育部人文社会科学重点研究基地中央民族大学中国少数民族

研究中心主任祁庆富教授欣然将我的研究报告选题列入到他独立主持的《中国少数民族地区基督教传播的历史与现状研究》重大课题项目中，并正式聘任我为该中心的兼职教授，倾力予以扶持与提携；同时，笔者参考了不少专家学者的研究成果，在此统致谢意。

本书的出版还得到了民族出版社的领导和编辑欧光明先生的指教和帮助，特别是责任编辑高洪宝先生工作一丝不苟，无论审稿还是在清样再校、版式设计要求等方面都做了大量细致入微的工作，其勤敏踏实的工作作风和敬业精神令人钦佩；还有，在本书稿校对清样期间，中央民族大学外国语学院院长何克勇教授不辞辛劳，在百忙中为我把英文提要改写成地道的英文，施惠良多，于此一并躬表谢忱。

我清楚地知道，本课题的内涵十分丰富，拙作寥寥篇幅所及，不啻全豹之一斑，需要进一步探讨和思索的问题还很多，也有必要再将包括个案研究、田野调查等原研究计划中的内容续写出来，加以充实提高，以使其少存留些缺憾。但由于种种原因使然，现在只能就原稿（其中若干章节为广泛征求意见时，曾以论文形式在有关刊物上发表过）略加删简、修订而付梓了，疏漏不当之处在所难免。惟愿书中所勾画的轮廓和胪列的事实尚能发挥为有关研究提供铺路之石的作用。

作者 徐永志 谨识

2003年2月于中央民族大学

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 融溶与冲突：清末民国间边疆少数民族与基督宗教研究

作者 =

页数 = 2 3 5

S S 号 = 0

出版日期 =

封面页	
书名页	
版权页	
前言页	
目录页	
前言	
第一章	导论
	一、课题的提出
	二、研究的方法和主要内容
第二章	古代边疆少数民族与基督宗教
	一、景教东渐与蒙古等族对其的信仰
	二、宋、元与明末清初时期蒙古、藏和高山族对天主教与基督教初传的不同回应
	三、清朝禁教政策与外国传教士的非法活动
第三章	清末民国间基督宗教在边疆少数民族地区的传播
	一、大肆扩张的天主教
	二、后来居上的基督教
	三、小结
第四章	形形色色的洋教会
	一、主要教派团体的地域分布
	二、基督宗教教会的组织系统
	三、基督宗教教会的经济状况
第五章	传教士的布道活动
	一、面向基层民众直接布道的传教策略
	二、传教士们的“布道术”及其传教内容
	三、少数民族布道人员的培养与使用
第六章	边疆少数民族基督徒的历史考察
	一、教徒阶层的社会构成
	二、皈依取向分析
	三、宗教生活
第七章	基督宗教影响下的边疆少数民族社会文化生活
	一、教会医疗卫生事业的发展
	二、教会学校的兴办
	三、社会生活习俗的变异
第八章	以基层群众为主体的反教斗争
	一、不法传教士的卑劣行径
	二、宗教、文化与政治冲突
	三、民教纠纷与教案
附录一	主要征引、参考文献
附录二	重要外国人名、教会在华机构中外文对照表
附录三	历史上中国少数民族信仰基督宗教情况简表
后记	
附录页	