

山西大学
2007 届硕士学位论文

1949 年前大同、朔州
天主教的传播与本地化

作者姓名 徐全民
指导教师 王守恩 副教授
学科专业 中国近现代史
研究方向 中国社会史
培养单位 历史文化学院
学习年限 2004 年 9 月—2007 年 6 月

二〇〇七年六月

山西大学
2007 届硕士学位论文

1949 年前大同、朔州 天主教的传播与本地化

作者姓名 徐全民
指导教师 王守恩 副教授
学科专业 中国近现代史
研究方向 中国社会史
培养单位 历史文化学院
学习年限 2004 年 9 月——2007 年 6 月

二〇〇七年六月

Thesis for Master a Degree, Shanxi University.2007

The Dissemination and Localization of
Catholicism in Datong and Shuozhou before 1949

Graduate Name: Xu Quanmin

Supervisor: Prof. Wang Shouen

Major: Modern and Contemporary History of China

Filed of Research: Society History of China

Department: College of History and Culture

Research Duration: 2004.9—2007.6

June.2007

目 录

引言	1
第一章.山西天主教的传入与教区沿革	4
1.1 天主教传入山西	4
1.2 山西天主教区的沿革	6
第二章.大同、朔州天主教的传播	10
2.1 大同天主教的传播	10
2.1.1 天主教传入大同	10
2.1.2 天主教在大同的传播	12
2.2 朔州天主教的传播	14
2.2.1 天主教传入朔州	14
2.2.2 天主教在朔州的传播	16
第三章.大同、朔州天主教的本地化	18
3.1 教会对地方社会的服务与融入	19
3.1.1 立学校	19
3.1.2 设诊所	20
3.1.3 兴办慈善事业	21
3.1.4 救济与赈灾	21
3.2 中国神职人员的培养与作用	22
3.2.1 1900年以前的中国神职人员	22
3.2.2 1900年以后的中国神职人员	26
3.3 教徒对本地传统的继承	29
3.3.1 信仰的功利性与复杂性	29
3.3.2 道德、风俗的传承	31
结语	33
参考文献	35
致谢	39
附录	40

Contents

Introduction	1
Chapter One. The Acculturation of Catholicism in Shanxi and the Evolution of the Parish	4
1.1 The Acculturation of Catholicism in Shanxi.....	4
1.2 The Evolution of the Parish.....	6
Chapter Two. The Dissemination of Catholicism in Datong and Shuozhou	10
2.1 The Dissemination of Catholicism in Datong.....	10
2.1.1 The Acculturation of Catholicism in Datong.....	10
2.1.2 The Dissemination of Catholicism in Datong.....	12
2.2 The Dissemination of Catholicism in Shuozhou.....	14
2.2.1 The Acculturation of Catholicism in Shuozhou.....	14
2.2.2 The Dissemination of Catholicism in Shuozhou.....	16
Chapter Three. The Localization of Catholicism in Datong and Shuozhou	18
3.1 The Church's Service for Local Society and Melting together Local Society.....	19
3.1.1 Establishing All Kinds of Schools.....	19
3.1.2 Establishing Some Clinics.....	20
3.1.3 Setting up Charitable Institution.....	21
3.1.4 Taking Part in Relieve.....	21
3.2 Priests with Chinese Nationality and Local Clergy's Education and Appointment.....	22
3.2.1 Priests with Chinese Nationality before 1900.....	22
3.2.2 Priests with Chinese Nationality after 1900.....	26
3.3 Followers of Catholicism Inherited with Local Tradition.....	29
3.3.1 Utility and Complex about Faith.....	29
3.3.2 Inheritance for Local Morality and Custom	31
Conclusion	33
Bibliography	35

Acknowledgement	39
Appendix	40

中 文 摘 要

本文是对 1949 年前大同、朔州天主教的传播与本地化的专题考察。全文分为五个部分。

第一部分是引言。主要列述了关于山西天主教已经出版的著作和论文。这些文献有的是叙述介绍性的，有的是研究论述性的。基于对它们所涉及内容的认识总结，笔者限定了本文的研究对象和时空范围。

第二、三、四部分是正文。第二部分叙述了天主教传入山西的历程和教区沿革。它包括二小节内容。一是天主教传入山西的史实。考察山西天主教历史的文章已有发表，所以我的描述重点是自己所发现的新资料，那些为人熟知的则简略带过。第二小节是天主教在山西建立教区的情况。从 1696 年山西首次建为代牧区，经 18、19 世纪一直到 20 世纪上半叶，教会在山西随着教务的兴衰进行了不断的教区建制。考察这一过程即可看出天主教在山西各时期的发展情况。

第三部分详细回顾了大同、朔州天主教的发展历史。这一部分由两小节组成。大同教区和朔州教区均建于二十世纪二十年代。这一时期的中国正处于社会的转型时期。在大同、朔州天主教的发展中，我们也可以清楚地看到时代的烙印。

第四部分是对大同、朔州天主教本地化的论述。这一部分也是本文的重点，我通过三个方面对其做了论述。一是教会参与兴办社会事业。教会为了使自己得到当地民众的认可，突出了信仰的慈善文化，通过提供一些服务融入当地社会，由此也吸引了大量的民众走进教堂。第二方面是中国籍神父和本地神职人员的培养与使用。因为前人未对山西天主教国籍神父的培养作过考察，在该部分我首先回顾了山西天主教的国籍神父培养史，然后对大同、朔州两教区的本地神职人员数量和特点，进行了分析总结。第三方面是教徒对本地传统的继承，其实质是两种文化相遇后的碰撞与整合。大同、朔州有着特色鲜明的地方文化。加入天主教不光是信仰上的改动，许多生活习俗也要进行重新界定。教会教义与地方文化的冲突和调和，使教徒在信仰天主教的同时也继承了本地主要的道德与风俗，这是天主教本地化的重要内容。

第五部分是论文的结语。首先概括了大同、朔州天主教的传入与发展历程，接着对天主教的本地化进行了总结，并对如何促进民教关系的和谐，从教会本身和国家政策两个方面谈了一点自己的看法。

关键词：大同；朔州；天主教；传播；本地化

ABSTRACT

My thesis is a dissertation research aiming at the dissemination and localization of Catholicism in Datong and Shuozhou before 1949. The article consists of five chapters.

Chapter 1 is the introduction. I enumerated monographs and treatises concerning Catholicism in Shanxi. Some of these documents are narrative, and some are reasoned. I limited my subject investigated and the space-time area of the thesis basing on the cognition and sum-up of the contents the documents related to.

Chapter 2, 3 and chapter 4 are the text part. In chapter 2 I narrated the course of the acculturation of Catholicism in Shanxi and the evolution of the parish. This chapter included 2 sections. The content of section 1 is the history of acculturation of Catholicism. My emphasizing depiction was the new data found by myself. While those are well known to everyone were recounted in a nutshell. The second section is in regard to the development condition about the parish system which was established in Shanxi. Since the pasturing area was set up for the first time in Shanxi in 1696, the church had been ceaselessly carrying on the organizational system along with the vicissitudes of the church work via 18th, 19th century to the early 20th century. Seeing about this course, we could find how Catholicism developed in each period in Shanxi.

I reviewed the development history of Catholicism in Datong and Shuozhou in chapter 3. This chapter is composed of 2 sections, too. The parish in Datong and that in Shuozhou were both set up in 1920's. We could distinctly realize the imprint of that era according to the development of Catholicism in Datong and Shuozhou.

Chapter 4 is the major content of the whole article. I made discuss through 3 aspects. Part 1 is that the church participated in initiating fact social. In order to obtain the approval from the native, the church gave prominence to the beneficence culture of gospel, introjected with local

society according to providing some service, there out a lot of the masses were attracted to come into the church. Part 2 is that priests with Chinese nationality and local clergy's education and appointment. The predecessors never did investigation for priests with Chinese nationality and local clergy's education and appointment in Shanxi. So I reviewed the history of priests with Chinese nationality's education, then analyzed and concluded the amount and characteristic of local clergy in Datong and Shuozhou. Part 3 is that followers of Catholicism inherited with local tradition , whose essential is collision and conformity after two culture encountered. Datong and Shuozhou have distinct regional custom. To the followers, joining the religion mean not only the change of belief, but also renewed definition of living habitude. Followers believed in Catholicism meanwhile inherited some regional cultural tradition in the process of the conflict and consonance of church doxy and regional custom. That is the significant content of Catholicism localization.

Chapter 5 is the conclusion. First I recapitulated acculturation and the development course of Catholicism in Datong and Shuozhou. Then I concluded Catholicism localization and put forward my view on how to accelerate the relationship between people and Catholicism more concordant from the angle of church pre se and country policy.

Keywords: Datong; Shuozhou; Catholicism; Dissemination; Localization

引言

作为内地省份的山西，天主教传教士的足迹早已到达。天主教在明末传入晋南，随岁月浮沉，至二十世纪逐渐兴盛于全晋。1949年后，天主教会的活动迅速淡出晋人视野。1979年以来，天主教又活跃于社会之中。作为一种宗教，天主教的存在是历史事实。但是学界对山西天主教的研究却关注不够，屈指可数。

老一辈的学者有阎宗临先生。阎宗临先生从中西文化交流的角度出发，搜寻整理了清初山西籍教徒樊守义的欧洲见闻《身见录》，发表文章《身见录校注》^①。介绍樊守义其人其文的文章还有顾农著的《樊守义及其身见录》^②。二十世纪八十年代以来，有几位教会人士，以纪事的方式罗列了天主教在山西的活动简况。其中有祝振东著《天主教在山西传入及发展概述》^③，郭继汾著《天主教在山西之创始及其发展》^④，郭崇禧著《山西天主教简述》^⑤。市县范围的有侯长发著《大同基督教源流新考》^⑥等。义和团运动中的山西也是冲突激烈的地区。围绕义和团运动的主题，出了一些史料汇编和著述。比如较早的有乔志强编《义和团在山西地区史料》；卢润杰著《山西义和团运动》^⑦；古鸿飞著《雁北义和团运动始末》，张万有口述、刘映元笔录《义和团在左云点滴》。

对山西天主教史做学术探讨的文章在八九十年代基本没有出现。近十多年间，几位年轻学人开始收集整理教会史料，山西基督教（包括天主教）史的学术研究方算初现。其中，硕士学位论文有《基督教的传播与近代山西社会早期近代化》^⑧，该论文“考察了1949年前天主教、新教在山西传入、传播的状况，剖析了传教士的传教手段、教徒的入教动机，在此基础上对基督教传播在山西社会早期现代化进程中所起的作用作了尝试性探讨”；《山西近代天主教堂建筑考察之南境教区》^⑨，作者以建筑学的眼光对比了由教堂设计所显现的中西文化差异及融合；《高一志在明末中国的传教活动及其文化影响》^⑩，该文论述分析了外国传教士高一志的事迹，

^①阎守城：《阎宗临史学文集》，山西古籍出版社，1998年版，第334页；该文集中还收有《从西方典籍所见康熙与耶稣会之关系》一文，第120页。

^②顾农：《樊守义及其身见录》，《沧桑》，2000年第1期。

^③祝振东：《天主教在山西传入及发展概述》，《山西地方志通讯》，1986年第2期。

^④山西文史资料编辑部：《山西文史资料全编》，第5卷，1999年，第82页。

^⑤山西文史资料编辑部：《山西文史资料全编》，第5卷，1999年，第849页。

^⑥姚宾：《大同史论精选》，新华出版社，1994年，第228页。

^⑦江地，梁晋春：《近代的山西》，山西人民出版社，1988年版，第344页。

^⑧刘安荣，山西大学，2004届。

^⑨李瑾，太原理工大学，2006届。

^⑩骆安生，福建师范大学，2002届。

而高一志在山西绛州曾传教近二十年，对山西的涉及自不可避免。所以这里也将其罗列出来作为考察山西天主教的参考文献。已发表的文章有赵英霞著《乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突》^①，《近代山西教民入教动机初探》^②，前者通过分析中国社会文化习俗与基督教所附含的西方文化两者间的不同，诠释了山西民教冲突的深层原因，后者则“根据山西地区史料，按照世俗功利、家庭影响、教义理解、宗教功利和彼岸需求五种类型对教民皈依动机进行述评，并且指出教民与本土文化之间始终有着千丝万缕的联系。”探讨教民入教原因的文章还有刘安荣著《近代山西教徒入教原因探析》^③，作者从近代社会状况、社会问题对民众的影响着眼，解读出外国传教士利用时局而吸引了大量民众信教。刘安荣还有《17——19世纪西教在山西的传播》（合著）^④和《基督教与近代山西教育事业现代化》^⑤两篇论文发表。在《17——19世纪西教在山西的传播》一文中，作者在补充纠正前人有关记述的基础上，“通过对教会的传教方式和教徒入教动机的剖析，揭示当时山西社会的一些特点与问题以及西教能在山西立足发展的社会根源。”《基督教与近代山西教育事业现代化》主要是通过对新教创办的太谷铭贤中学教学与管理的考察，分析了教会学校对山西教育事业现代化发展的影响。

从上面的罗列可以发现山西天主教史研究的现状。其一，研究人员严重不足，从而导致了产出也乏例可陈。其二，研究视野需要进一步拓展和深入。在将民教冲突的原因升华到中西文化的层面后，学界近年来开始观察考究民间社会与教会的互相调适，而天主教的“本地化”尤其是思考的热点。

十七世纪天主教传扬清帝国，十八世纪因“礼仪之争”遭压制而规模大大收缩。鸦片战争后的一百多年里，天主教在中国又经历了一个发展的波澜起伏阶段。特别是民国建立后，政府实行宗教信仰自由政策，社会的对外开放程度和对外来文化的容忍程度都在变深。1919年本笃十五世发表《夫至大》通谕，提出了天主教在中国的本地化。刚恒毅作为宗座代表到达中国后，开展了一系列天主教会本地化的工作。在划出第一批国籍主教管理的教区时，山西的汾阳即在其列。到1939年底护十二发表有关通谕，加之中国教徒的推动，本地化的发展不断深入。山西天主教会借助

^①赵英霞：《乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突》，《清史研究》，2002年第2期。

^②赵英霞：《近代山西教民入教动机初探》，《山西大学学报》《哲社版》，2003年第4期。

^③刘安荣：《近代山西教徒入教原因探析》，《宗教学研究》，2005年第3期。

^④刘安荣：《17——19世纪西教在山西的传播》（合著），《晋阳学刊》，2003年第3期。

^⑤刘安荣：《基督教与近代山西教育事业现代化》，《山西农业大学学报》（社会科学版），2006年第1期。

历史机遇在民国年间形成了很大的规模。同时，民教关系也趋向和谐。

剖析这几百年的天主教史，一方面可看出中西文化交流显现的跌宕起伏，另一方面也反映出了宗教信仰在社会发展中的变迁。而无论哪一方面都在中国社会引发了深度关注。所以对其的深入认识既是对当时社会面貌的还原，也是了解社会发展变迁的重要平台。虽然已有文章对山西教会历史发展线索及一些具体事迹做了叙述，但都没有详细的记述教会在山西北方两个教区的传播，至于山西天主教本地化的文章到现在也没有发表。为了弥补这些缺陷，宽展山西天主教的研究视野，我把论文题目设定为“1949年前大同、朔州天主教的传播与本地化”，对此课题做了初步的考察与探讨。需要说明的是，教廷划分的教区范围有时并不与国家的行政区划完全吻合。1923年大同教区成立时，罗马教廷把大同、阳高、天镇、浑源、广灵、灵丘六县划归其内。1926年划出的朔州教区负责了15个县的传教工作，它们是朔县、怀仁、左云、右玉、山阴、应县、平鲁、宁武、代县、繁峙、河曲、保德、偏关、五寨、神池。本文所论大同、朔州采用了教区的概念，其地理范围包含了上述各县。

文章的内容主要分为两大块。一是对1949年前天主教在大同、朔州两个教区传入、发展史实的叙述。二是对当地天主教本地化的论述。我期望理清天主教在这两个地区传播的历史，并进而展现教会与当地社会之间的互动过程。资料包含文献和田野调查两个部分。文献主要是地方志和教会收藏资料。经历过二十世纪上半叶社会变迁的一些民众尚还在世，所以田野调查便于实地取得第一手资料。在整理前人记载和自己田野调查资料的基础上，我应用前辈们所归纳出的基督教与中国社会关系的理论，并借鉴社会学、人类学、宗教学关于宗教的观点，对大同、朔州天主教的本地化进行了重点分析，以期能为山西社会史的研究和民教关系的和谐发展略尽微力。

第一章 山西天主教的传入与教区沿革

1.1 天主教传入山西

山西是中国的一个内地行省。天主教传入山西的历史，无论如何，都无法绕开这个大一统国家的大背景。在开始叙述山西天主教史时，让我们先简单回顾一下天主教传扬中国的史程。天主教传入中国最早是在唐代，但这一次传入的是当时被罗马教廷判为异端的聂斯托利派（唐朝称其景教），即此次不是罗马天主教教会与中国的首次接触。景教于唐贞观九年（635年）传入，吸引信徒达20万人，经武宗灭佛运动（845年）终止。十三世纪蒙古族兴起后，罗马教廷多次派传教士东来，欲将天主教传扬中国。一直等到该世纪末，天主教在元朝开始正式传教，并且也取得了不错的成就。但随着元朝统治的结束，第二次东传的天主教在活动了几十年后又告中断。

明初退离中国的天主教，又于十六世纪末第三次来到中国。利马窦等耶稣会传教士们做了各种尝试，短时间内把传教事业做出了很大的成绩。至此之后，天主教再未退出中国这块广袤的土地。历经几千年文明发展的中国，它所形成的传统信仰是与天主教义相差甚远的。然而那些传教士似乎克服了初期的冲突。在适应中国社会风俗的努力下，他们以西方的科技文明为交往手段，选择中国社会的上层群体为对象来传教。社会的上层人物显然比下层民众更难接近，不去直接宣读福音似乎让人更难理解。但这一方法后来证明是非常高明的。天主教传教士看中了引导社会意识的主流群体。这一群体在中国社会的控制网络四通八达，获得他们的认可就等于得到了在中国生存的权利。利马窦于1601年进入北京城，成功地站稳了脚跟。山西天主教传播的历史也从十七世纪开启。

山西最早信仰天主教的应是段袞一家。查询有关传教士的记载，艾儒略是第一个来山西的传教士。文献对山西最早入教者的记述各有不同，这里先对此做一考证。费赖之所著传记言“艾儒略乃去山西为韩氏兄弟（斯德望和多默？）全家受洗。儒略（艾儒略）在此居留不久，因（应）在1620年前后，他去了杭州，因李之藻之母逝世（1620年），为之举行圣教礼仪。”^①其注释中说“韩氏一为段氏之误”。而方豪《中国天主教史人物传》中有“段袞字九章者，亦在北京奉教，圣名斯德望。”^②

^① [法]费赖之著，梅乘骐，梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552—1778）》，天主教上海教区光启社，1997年印，第148页。

^② 萧若瑟：《天主教传行中国考》，转引自方豪：《中国天主教史人物传》（上册），中华书局，1988年版，第271页。

段袞显然在 1620 年前已在北京奉教。对韩霖的记录是：“绛州有名孝廉韩霖者，字雨公，初在北京与徐光启善，因得闻道受洗，圣名多墨。归家后，邀高公至绛，劝其亲戚族党，同奉教焉。”^①其中提到的“高公”是高一志。高一志于 1624 年才到山西传教。“教友韩霖，……，天启元年（1621 年）举人。”^②所以从二人在北京的活动时间来看，应是段袞先入教。艾儒略来山西也是为段袞的原因。

以此为始天主教在山西从南部传播开来。“继艾如略之后进入山西传教者为比利时人耶稣会士金尼格。”^③金尼格於 1624 年来到绛州传教后，在内地山西建立起了第一座天主教堂。他也是山西境内首任本堂神父。1625 年，金尼格调往西安，意大利耶稣会士高一志负责山西教务。1640 年，高一志终于绛州。高一志遵循利马窦的传教策略，广交士绅，倡扬基督教教义与儒学互通互补，自称“西学修身”、“西学齐家”、“西学治平”。在其主持教务期间，天主教在山西取得了很大进展，“1630 年教徒人数骤增至 2,000 名”，“高一志在绛州一带传教共 15 年授洗人数达 8,000 余名，建立大小教堂 50 处。”^④1631 年金尼格之侄子金弥格来到绛州后，受高一志之命到太原一带传教，“授洗 200 人，在太原建立教堂，被称为太原地区之第一任本堂神父。”^⑤1620 年后在晋传教的外籍传教士详见表 1。

表 1 禁教前在山西传教的外籍传教士

姓名	国籍	在晋传教时间
艾儒略	意大利	1620
高一志	意大利	1624—1640
金尼阁	比利时	1624
罗雅各	意大利	1624—1630 年左右
方德望	意大利	1630—1635
金弥阁	意大利	1630—1665
杜奥定	意大利	1637—1639
万密克	德国	1638（不确定）—1643
恩理格	奥地利	1662、1664、1671—1673、1675—1676

^① 萧若瑟：《天主教传行中国考》，转引自方豪：《中国天主教史人物传》（上册），中华书局，1988 年版，第 254 页。

^② 同上，第 253 页。

^③ 山西文史资料编辑部：《山西文史资料全编》，第 5 卷，1999 年，第 849 页。

^④ 同上。

^⑤ 山西文史资料编辑部：《山西文史资料全编》，第 5 卷，1999 年，第 850 页。

潘玛诺	意大利	1684
陆若瑟	不详	1687——1691
李明	法国	1688——不详
刘应	法国	1687——1689
艾未大	西班牙	1690——1692
张静斋	意大利	1691、1702——1705
艾逊爵	意大利	1699——1701（河南、陕西、山西）
顾铎泽	法国	1707——1724（湖南、湖北、河南、山西）
汤尚贤	法国	1702
德玛诺	法国	1736——1737

本表资料来自[法]费赖之著，梅乘骐，梅乘骏译：《明清间在华耶稣会士列传（1552——1778）》天主教上海教区光启社，1997年印，第99页至735页。

明末农民起义爆发后，天主教传教士卷入了战争。服务于朝廷的天主教传教士参与了镇压农民起义。农民军攻向北京，山西士绅韩霖等组织地方武装阻击农民军；高一志等传教士铸造大炮，帮助地方武装力量镇压起义。所以，天主教会也成为农民军的打击对象，传教士万密克被杀，知名教徒韩霖“遇难死”^①。历史进入清朝后，1664年发生杨光先发起的“历狱”，全国教务停顿。禁教令一直持续到1671年。与北京一襟相连的山西天主教自也难有发展。康熙帝亲政后，传教士再次得宠，1692年诏谕传教自由。然而在全国教务迅速扩展中，山西天主教却未得兴盛发展。1705年全省教徒约有3,000人。

1.2 山西天主教区的沿革

1696年山西建为代牧区，属耶稣会，第一任代牧主教是意大利籍耶稣会士张静斋。1705年张静斋逝世，山西两个堂口太原和绛州共有教徒3,000余人，从此到秦晋教区成立，山西主教位空悬了11年。其原因与中西“礼仪之争”的发展有关。^②

罗马教皇于1704年和1715年发布《禁约》，要求中国教徒放弃传统的祭祖、敬孔、祀天习俗；康熙皇帝则要求传教士依随中国习俗，禁止不听从者传教。1723年新即位的雍正帝下诏严厉禁教，接下来的几位皇帝也都力行禁教政策，中国天主

^①方豪：《中国天主教史人物传》（上册），中华书局，1988年版，第254页。

^②具体史实的了解，可翻阅张国光：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，人民出版社，2002年版；[英]苏尔，诺尔著，沈保义，顾卫民，朱静译：《中西礼仪之争西文文献一百篇》，上海古籍出版社，2001年版；李天纲：《中国礼仪之争——历史文献意义》，上海古籍出版社，1998年版。

教进入教会所说“百年教难”时期，亦即禁教时期。

这一时期，也是山西天主教合并于秦晋教区中的阶段。1716年陕西和山西合并为“秦晋教区”，教区首任主教为意大利方济各会士梅书升。梅书升上任后将全教区分为四总铎区，即关中、陕南、兰州、山西。梅书升在关中，叶功贤神父负责兰州。山西、陕南初时仍交耶稣会负责。到雍正四年（1726），方济各会士王方济神父被派来山西视察，后又被委为山西总铎。^①

表2 禁教期间在山西活动的外国传教士

国籍	姓名
意大利	高乐道
意大利	劳晋良
意大利	李乐德
意大利	白若翰
意大利	熬道多
德国	闵尔才
意大利	马希谟
意大利	康安当
意大利	金乐理
意大利	吴耀汉
不详	康福德
意大利	路类思
意大利	金雅敬
不详	伍安道
意大利	杜约理

表中内容来自天主教太原教区：《山西天主教史》（初稿），2004年印，第22页至44页。

1842年鸦片战争结束后，清政府被迫与英、美、法等国签订了一系列不平等条约。这些条约让天主教在中国的发展出现了新的局面，五个通商口岸的禁教开始“解冻”^②。第二次鸦片战争后，又一批不平等条约被加给清政府。其中有关教会的条款，全面开放了天主教的活动。

^①李少峰：《方济会在华传教史》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，徵相出版社，香港真理学社，1967年版，第90、99页。

^②张力，刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年版，第276页。

道光二十四年（1844）三月三日山西脱离陕西，再次成为独立代牧区。首任主教为杜约理。当时大约有教徒七八千人，外籍教士4人，国籍教士16人。1862年山西教会内部发生分裂，罗马教廷召回杜约理，任命副主教傅安当以总座总理身份负责教务，又于次年派山东代牧主教江类思为宗座视察员，来晋处理教内冲突。1866年傅安当去世。从1870年到1890年，山西主教一直由江类思担任。继其任者是意大利神父艾士杰。光绪十六年（1890），山西教区分为晋北与晋南教区。艾士杰主教继续领导晋北教区。晋北教区时有教徒13,000人。艾士杰在职间，扩建教堂六十余座，积极推进传教事业，并在太原洞儿沟建立方济各会初学院，以培养中国会士。到1900年，山西北境教区教徒总数达17,000余人，外籍教士10人，中国籍神父21人。

义和团运动中，北境教区的艾士杰主教和富格辣副主教均被杀。这之后安怀珍、范方济、风朝瑞、希贤轮流主管晋北教区。1920年代晋北教区做了几次分划，分为几个教区发展教务。1922年6月从晋北代牧区划分出大同监牧区，由比利时圣母圣心会负责。晋北教区於民国十三年（1924）改名为太原教区。1926年划分出汾阳教区，属中国籍神职人员负责，首任主教是陈国砥。1926年太原教区又分出朔州监牧区，德国方济各会圣安多尼会省负责，首任监牧俞广仁。1931年榆次监牧区从太原教区分出，首任监牧富济才，归意大利方济各会基督君王会省负责，1944年升为代牧区。^①

表3 晋北/晋中代牧区

	1865	1899	1907	1915
外籍司铎	4	16	15	29
国籍司铎	16	20	16	17
修士	-	-	4	5
修女（外籍/国籍）	-	-	13/35	21
修生	-	37*	15*	26*
教友	13,832	17,330	17,357	29,120
望教	-	-	7,034	16,863
教堂/小堂	35	180/210	22/154	40/214
成人洗礼	-	-	1,859	3,593

^①李少峰：《方济会在华传教史》，罗光《天主教在华传教史集》，光启出版社，徵相出版社，香港真理学社，1967年版，第102、103、106页。

婴儿洗礼（非临危）	-	-	839	1,122
非教友父母儿童洗礼	-	1,200**	2,411	2,381

*=资料没有指明是大修生还是小修生

**=教友父母的儿童及非教友父母的儿童

本表摘自金普司，麦克罗斯基著，李子忠译：《方济会来华史（1294——1955）》，香港天主教方济会，2000年版，第23、24页。

晋南代牧区成立后，被托给荷兰方济会圣高歌会省负责，首任代牧为艾定禄主教，教徒9,000余人。艾于受命后次年即去世，继任主教为贺广才，在潞安修建主教公署与座堂。民国13年（1924）晋南代牧区改名为潞安教区，主教是翟守仁。1927年苗其秀接替主教职。全教区有教徒34,000名。为了便于管理教务，1930年潞安教区也进行了分划。1931年分出洪洞教区，归中国籍神职人员管理，首任主教为程玉堂。1935年绛州教区分出，属荷兰方济各会士管理，首任主教为孔昭明。

表4 晋南代牧区

	1899	1907	1914	1920
外籍司铎	20	25	29	27
国籍司铎	3	6	12	11
修生	20*	7	6	7
修女（外籍/国籍）	-	13	23	28
教友	9,631	14,316	23,679	29,976
望教	-	7,926	8,830	6,755
教堂/小堂	81/198	38/115	50/162	55/221
成人洗礼	-	935	1,483	1,143
婴儿洗礼（非临危）	-	644	986	1,145
非教友父母儿童洗礼	1,523**	804	921	920
传道人（男/女）	-	73/30	182/135	218/113

*=资料没有指明是大修生还是小修生

**=教友父母的儿童及非教友父母的儿童

本表摘自金普司，麦克罗斯基著，李子忠译：《方济会来华史（1294——1955）》，香港天主教方济会，2000年版，第23、24页。

第二章 大同、朔州天主教的传播

2.1 大同天主教的传播

2.1.1 天主教传入大同

天主教传入大同的确切时间，依据现在已发现的资料无法推定。基督教最早传入中国是在唐代，被称为景教。到唐武宗时景教受“灭佛”的牵累，在中原被禁止，但在一些少数民族中保留了下来。到了元代，蒙古族入主中原后，元朝统治者采取宗教信仰自由政策。各少数民族跟随蒙古军队流动时也带来了他们的信仰。陈垣先生在对也里可温教的中文史料记载做了详尽的搜罗后，推断元代的也里可温教信徒即是景教的信仰者。^①“庚午，敕西京僧、道、也里可温、答失蛮等有家室者。”^②而西京在元时就是大同地区。“唐为北恒州，又为云州，又改云中郡，辽为西京大同府，金改为总管府，元初置警巡院。至元二十五年，改西京为大同路。”^③也里可温教信仰者的宗教活动是一种带有很多自创色彩的宗教形式。经过几百年的自发流传，只留一些标志性的行为可看出他们的信仰根源。所以，唐到元间的几百年里，景教何时在大同出现，仍有待新史料的发现。

罗马天主教十三世纪末传入中国。罗马天主教在中国的首次传播是很顺利的，在元代一百多年的统治时段中取得了不小的进展。它是否传到了大同现在很难找到具体的实物来说明，仅能根据文献资料做一些推理。1293年被教宗派遣的方济各会士约翰·孟特高维诺在泉州登陆，1294年抵达大都，罗马天主教在中国首次传播开来。孟特高维诺给教宗的信中写到，“此处有一国王，名阔里吉思，属于基督教一派的景教。他是被称为欣都的长老约翰的家属。我在抵达此间的第一年，他就追随了我。……筑了一个皇宫般美好的教堂来尊礼上帝，神灵的三位一体和教皇陛下，根据我的名字称之为罗马教堂。”^④穆尔在其著作《一五五〇年前的中国基督教史》的注释中有这样几句话：“1294年景教徒的保护者（阔里吉思——译者注）和来自罗马的入侵者相联合，并率其部落中全体基督教徒转向罗马，在大同建造一所基督

^①中国社会科学院科研局编选：《陈垣集》，中国社会科学出版社，2000年版，第1页。

^②台北国防研究院，中华大典编印会合作：《元史》·本纪卷第九·世祖六，新亚出版社，1966年版，第68页。

^③台北国防研究院，中华大典编印会合作：《元史》·志卷第十·地理志一，新亚出版社，1966年版，第529页。

^④周良霄：《元和元以前的基督教》，元史研究院：《元史论丛》，第一辑，中华书局，1982年版，第154页。

教堂。”^①如果阔里吉思真的是在大同建立教堂，那么罗马天主教传入大同的历史追溯到元代就有了确切的实证。可惜无法再找到相关的记载。而且元史专家周良宵先生认为“阔里吉思在成宗大德二年（1298）为笃哇所俘，不久被杀，子术安，幼，诏以弟术忽难袭封高唐王。汪古部高唐王（后封赵王）之藩府当在今内蒙百灵庙北之阿伦苏术，亦即元之德宁路。”^②这样更难理解阔里吉思为何在大同修建罗马教堂了。而且，顾为民在《中国天主教编年史》中记到“2月18日，忽必烈去世。7月，孟高维诺抵达大都，觐见新君元成宗，颇受优礼，准其传教。当年，孟高维诺劝汪古部高唐王阔里吉思改宗天主教。高唐王的辖区在长城以北，今河套五原县包头镇诸地。其部众原多系景教，后均改奉天主教，并在其地建立天主堂。”^③大同与汪古部之间也并非全无关联。“太祖留阿剌兀思归镇本部，为其部中昔之异议者所杀。长子不颜昔班并死之。其妻阿里黑，携幼子孛要合，与侄镇国逃难。夜遁至界垣，告守者，缒城求登。因避地云中。太祖既定云中，购求得之，赐与甚厚。及追封阿剌兀思剔吉忽里为高唐王，阿里黑为高唐王妃。”^④引文中的云中即是现在的大同。所以，大同与天主教初次接触的时间还需要进一步考证。

元朝的统治仅延续了百年左右的时间就被推翻了。随着政权的更迭，加之天主教教会自身的原因，明朝建立后天主教在中国的活动也告中断。

无论唐代景教还是元代天主教都有一个相似的过程，开始时都取得了显著的传教成效。“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福”^⑤，“他（孟帖·科儿维诺）在大都建立了两所天主教堂。据说前后大约有六千人施行了洗礼，并且买下了四十名男童，组成唱诗班，举行礼拜仪式。元朝皇帝对基督教徒非常宽厚，……在孟帖·科儿维诺的争取下，汪古部的驸马、高唐王阔里吉思改奉了天主教”^⑥，“……孟帖·科儿维诺的传教事业却大得在中国的阿速军将们的支持。阿速人原奉希腊正教，他们是构成卫戍军主力的右、左阿速亲军都指挥使司的军事贵族，和他们情况相近的还有斡罗思人，钦察人等。他们改奉天主教使孟帖·科儿维诺的地位大大加强。”^⑦这

^① [英]阿·克·穆尔著，郝镇华译：《一五五〇年前的中国基督教史》，中华书局，1984年版，第201页。

^② 周良宵：《有关西辽史的若干问题》，《中华文史论丛》，1981年第3期。

^③ 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003年版。

^④ 台北国防研究员，中华大典编印会合作：《元史》·列传卷第五，新亚出版社，1966年版，第1265页。

^⑤ [韩]李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，1998年版，第7页。

^⑥ 周良宵，顾菊英：《元史》，上海人民出版社，2003年版，第748页。

^⑦ 周良宵，顾菊英：《元史》，上海人民出版社，2003年版，第748、749页。

些篇章都反映出了当时的真实景况。基督教无论在唐代还是元代都获得了大批的信众。但做为外来宗教，他们经历了不能算短的活动时间，却没能在中国生根立足。景教在唐代武宗灭佛时，第一次被驱逐到北方和西北等少数民族地区。到了元代，天主教随元朝政权的兴亡，犹如昙花一现。

十七世纪上半叶，天主教传入山西南部，之后又在山西中部北部流传开来。《山西通志》中记道“据载，17世纪初，北京耶稣会教士前往右玉县曹家山村看望教友时，途径大同即与教友取得联系。大同最早的教徒系现住西河河村杨姓先祖杨崇礼。杨氏系洪洞人，移民到大同前即已入教。”^①这是现在发现的资料中，对大同天主教流传事迹追溯到的最初记录。对于清中前期大同地区的天主教状况，到目前中文资料中还没有找到较为详细的记载。

2.1.2 天主教在大同的传播

到了近代，天主教的传教重新由隐秘走向公开化。道光三年（1850），常姓中国神父常驻大同办教，为首任本堂。当时教堂设于东街广府角。^②天主教传教士四处吸引教徒信教。十九世纪天主教活动的县份主要在大同、天镇及阳高三点。清咸丰十一年（1861），丁神父在天镇县马家皂建教堂1座，房10间，设堂传教。^③阳高县传入天主教最早的村是莫家堡，其传入时间相对较早。村中高、孙、杜姓等人在大同经商间接受天主教的宣传加入教会，后把天主教信仰带回本村，于1891年在村中建立教堂。^④光绪十五年（1889），大同教会在都司街购地建堂（现大同教区总堂所在地），1891年教堂竣工。^⑤1890年山西教区划分成南北两块。晋北教区主教艾士杰不定期的来大同视察教务，且进行传教活动。在1900年的义和团运动中，大同主教座堂被毁，少数神职人员和教徒被杀。^⑥义和团运动被镇压后，晋北教会利用赔款于1906年重建都司街教堂。太原教会派来意大利傅神父开展教务。其后相继有王、马、雷、任、彭、穆等方济各会神父在大同发展教务。^⑦

天主教在大同地区传入虽早，但发展却相对较为缓慢。天镇县“到1910年全

^①山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第46卷，民族宗教志，中华书局，1997年版，第408页。

^②同上。

^③山西省天镇县县志办公室：《天镇县志》，山西教育出版社，1997年版，第913页。

^④郭海：《阳高县志》，中国工人出版社，1993年版，第608页。

^⑤山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第46卷，民族宗教志，中华书局，1997年版，第408页。

^⑥大同市地方志编纂委员会：《大同市志》，中华书局，2000年版，第1838页。

^⑦同上。

县有教徒 401 人。”^①民国四年（1915）意大利天主教神父到广灵南加斗村买房建堂。广灵县“到民国八年（1919），发展教徒 312 人。”^②同年天主教传入浑源县。^③

1903 年，晋北代牧区共有教徒 14,658 人，外国神父 13 人，中国神父 10 人。教会各项工作由这 23 人负责。到 1917 年时教徒增长到 33,900 人，中外籍神父 41 人。神职人员的添加不能满足教会的需要。为了适应传教形势的变化，更好的管理教务事宜，1922 年从晋北教区分出大同教区。此后大同地区的天主教进入一个新的发展时期。

1922 年大同教区从晋北教区分出，其地域含括大同、天镇、阳高、浑源、广灵、灵丘六县。教会在当地的规模发展到有教徒 1,600 余人，本堂区 3 个：大同城内、阳高莫家堡和浑源城内，教堂 10 余座。^④原来负责该地区教务的德国巴伐利亚方济各会退出来，比利时圣母圣心会接管大同教区，圣母圣心会调派外籍神父来大同开展教务。首任主教是荷兰人高东升。1931 年高东升因病离职，教务暂由比利时人费品璋代管。1932 年大同教区由监牧区改为代牧区。荷兰人邓维道出当首任代牧主教，主持教区工作一直到 1943 年。二战中，大同教区内许多属非轴心国国籍的神父被日军管制。邓维道主教于 1943 年离开教区，集宁教区主教胡儒汉代管大同教区。1946 年，大同教区升为主教区。1947 年邓维道再次返回大同，同年退休回国，委任荷兰人路达天为代理主教。1950 年，荷兰人范普厚被任命为大同宗座署理，他于 1952 年离开中国。从 1922 年到新中国成立，在大同教区活动过的外籍神父约有七十来人。他们或者在教会学校工作，或者直接在各教堂口服务。^⑤

大同教区划归圣母圣心会后，圣母圣心会传教士创办了许多宗教事业。传教士们新建了许堡、张官屯、西册田、马庄、马家皂等大型教堂，并且在教堂开办学校、救济处、小诊所。“教区办有初级小学 18 处，高级小学 1 处（大同育英小学），婴儿院 1 处，养老院 1 处，诊疗所 1 处。”^⑥

他们的活动大大推进了大同教区教务的发展。1932 年大同监牧区改为代牧区时，教徒由原来的 1,600 多人增至“5,000 余人”；到 1937 年抗战爆发时教徒有“8,251

^①山西省天镇县县志办公室：《天镇县志》，山西教育出版社，1997 年版，第 913 页。

^②山西省广灵县县志编纂委员会：《广灵县志》，人民出版社，1993 年版，第 610 页。

^③山西省浑源县县志编纂委员会：《浑源县志》，方志出版社，1999 年版，第 737 页。

^④山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 372 页。

^⑤大同教区：《天主教大同教区史略》，2006 年印，第 12 页至 29 页。

^⑥山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 372 页。

人”，教堂 18 座。^①

表 5 1949 年前大同教区各县天主教情况统计表

阳高	西册田、许堡、张官屯、莫家堡 4 处分堂，下设 18 处公所，布教范围达 65 个村庄，教徒人数 2,614 名
天镇	天镇城内、马家皂两处分堂，下设支堂 10 处，分布在 39 个村，信教者 1,103 人
浑源	1937 年全县共有总堂 1 处，分堂 2 处，11 个祈祷所，教徒 780 多人分布在城内、东辛庄、井上村、塔村、中韩村等村
广灵	1939 年全县教徒达 1,549 人，分布在南加斗、南村、西加斗、邓草、冯庄、榆林等村
注：大同、灵丘二县缺	

表中内容引自各县新修县志。

2.2 朔州天主教的传播

2.2.1 天主教传入朔州

1997 年版《山西通志》（民族宗教志）将朔州教区的开端划到了十九世纪后半叶，曰“天主教传入朔县是在清光绪年间。”^②实际上该时间应算作是朔县天主教的传入时间。依后来的朔州教区考究，天主教的活动在十七世纪就出现了。“据载，17 世纪初，北京耶稣会教士前往右玉县曹家山村看望教友时，途径大同即与教友取得联系。”^③这部通志把与朔州教会历史有关的前半句话忽略了。另外，在《方济各会在华传教史》中，关于朔州教区有不同的更加详细的记载，“最初来教区（朔州教区）传布福音者不是神父或主教，而是几位从北京来此经商的蒙古教友，这是雍正三年（1724）的事。乾隆五年（1740）方济各会士劳佳白神父到朔平县建堂传教，乾隆一十九年（1754）李成功神父来八德村（八台村）劝全体村民奉教。”^④这两种记录何者为实，笔者无法确定。但朔州教区史的上限是不应从近代算起的。

朔州教区近代最早接触天主教的是朔县米昔马庄村民雒兴荣，第一个信奉天主教的是城内商人马有富。1879 年天主教在朔县米昔马庄村正式开教，晋北教区副主

^①山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 372 页。

^②同上，第 373 页。

^③山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 372 页。

^④《方济各会在华传教史》，转引自韩铎民著，李树洙译：《朔县教区简史》，电子版。

教艾士杰委任中国神父常老楞佐为朔县本堂神父，堂口驻米昔马庄村。同时还有张若瑟和另一位中国神父在朔县传教。^①天主教在朔州的初期进展比较顺利。在有组织地传教的情况下，天主教在朔县各地迅速传播开来。1886年艾士杰副主教视察朔县教务后，又开了沙楞河、石碣峪两个堂口。义和团运动前，米昔马庄本堂神父全由中国籍神父担任。他们分别是常老楞佐（1879—1881）、胡伯多禄（1881—1884）、杨亚各伯（1884—1888）、张若瑟（1888—1900）。下表是历年传教各村庄名称。

表 6 义和团运动前天主教在朔县传入的村庄

1879	石碣峪、王万庄、石城庄、梵王寺、中坡、西郡
1880	沙楞河、前寨、照什八庄
1881	圪塔峰、崔家窑、太平窑、河西、寺儿沟等
1884	磨东洼、南磨石、宽草坪等
1891-1896	项家沟、李林庄、小岱堡、牛圈梁、小坝等
1897-1899	凤凰台、白家窑、一半村、西易村、上岱子等

本表资料来源：赵光炳，苑丽声，雷云贵：《朔县宗教志》（初稿），朔县民族宗教志编纂领导小组办公室，1985年印，第8、9页。

另外还有几个县的天主教也早在十九世纪末就开始了活动。1890年，天主教传教士来到左云八台村传教，在八台及其邻村发展教徒80多人。^②朔县的罗富成、罗先士兄弟二人于光绪年间将天主教传入宁武，先后有40余人信教。^③神池县天主教则于1889年由内蒙古萨拉旗经河曲县传入，“先于义井镇小辛庄村驻足并设堂”。^④

“清光绪二十六年（1900）大同教区在榆林村（现属大同市南郊）建教堂1处，开始传教。”^⑤这是《怀仁县志》（1992年版）中关于本县天主教传入时间的记录。

义和团运动中，朔州教会不可避免的受到了冲击。朔县、左云、神池等县的天主教教堂都遭到了不同程度的冲击和打毁。义和团平息后，天主教恢复活动。1901年中国神父刘若翰被派到朔州恢复教会活动。1903年，第一个意大利方济各会士希贤来朔州传教，住沙楞河堂口长达七年，大大推进了传教事业。他整顿了旧堂口，

^①山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第46卷，民族宗教志，中华书局，1997年版，第373页。

^②山西省左云县县志编纂委员会：《左云县志》，中华书局，1999年版，第819页。

^③宁武县志编纂委员会办公室：《宁武县志》，山西人民出版社，1989年版，第586页。

^④神池县志编纂委员会：《神池县志》，中华书局，1998年版，第448页。

^⑤周子君：《怀仁县志》，中国工人出版社，1992年版，第502页。

新建了东小寨、王冬庄、西郡、安子、大岱堡、高升庄、下辛庄、西辛庄、十里铺等堂口，并在沙楞河村办理农田灌溉，新建了至今保存的哥特式大教堂。1910年希贤被任命为晋北教区主教后回了太原。接替希贤的是意大利籍任神父，同时还有外籍李神父在朔州传教，教务扩展到小堡、长头、河曲城内、宁武张家窑、繁峙左墩等地。1917年意籍雷神父来到米昔马庄开始主持堂区工作，把天主教信仰延伸到五寨和崞岚等县。^①

2.2.2 天主教在朔州的传播

随着教会规模的不断扩大，太原总堂对教区进行分划管理。1926年朔县监牧区从太原教区独立出来，含有15个县。它们是朔县、怀仁、左云、右玉、山阴、应县、平鲁、宁武、代县、繁峙、河曲、保德、偏关、五寨、神池诸县。而教务工作也交由德国巴伐利亚方济各会负责。实际上，早在1922年第一位德国巴伐利亚方济各会传教士吴神父已到左云八台管理教务。至1926年共有13位德国巴伐利亚方济各会士到朔州教区传教。^②“整个监牧区包括十五个县的地域。有米昔马庄、沙楞河、寺科、左云、繁峙、河曲六个本堂区，教徒人数4,335人，首任监牧主教为俞广仁，另有传教士14人。”^③

朔州教区成立初的两年里，遭遇了阎锡山和张作霖的军阀混战。战乱不仅让教区传教工作基本停止，而且深受其直接危害。乱军抢掠教会财产，又在1926年枪杀了行走于探望教徒途中的吴神父。1928年战乱结束，教区恢复传教工作并开始推进传教事业。

1932年朔州监牧区升为代牧区。原监牧区主教俞广仁于次年出任代牧区主教。从成立监牧区到此时，该区教务也取得了很大进展。信教人数由原来的4,335人增加至6,887人。^④本堂增加石碣峪（1927）、怀仁（1927）、崔家窑（1929）、鹊儿岭（1931）四个堂区。1928年在米昔马庄成立小修道院，培养神职人员。1929年新开办米昔马庄“庇护保赤会”，一同开办的还有一个小诊所。抗战爆发后，朔州教区因属德籍传教士管理，故没有如大同传教区一般受到特别冲击。到1941年，朔

^①赵光炳，苑丽声，雷云贵：《朔县宗教志》（初稿），朔县民族宗教志编纂领导小组办公室，1985年印，第12页。

^②韩铎民著，李树洙译：《朔县教区简史》，电子版。

^③山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第46卷，民族宗教志，中华书局，1997年版，第374页。另注：据韩铎民著，李树洙译：《朔县教区简史》记载，这里应是12人，当时来教区的13位德国巴伐利亚方济各会士中，吴神父与邓神父于1924年因伤寒病去世，故只剩下11人，另加1名国籍邓神父。

^④山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第46卷，民族宗教志，中华书局，1997年版，第374页。

州教区发展到极盛景象。本堂区增加岱岳、山阴、小辛庄（神池与宁武间）、井坪、代县、上坡、朔县城关、右玉、南磨石后，全教区共有 19 个本堂区。^①1940 年教徒人数达 10,372 人，^②有大堂 11 座，小堂 61 座，祈祷所 90 个。1946 年解放军进入朔县，不久德籍天主教传教士纷纷离开教区，只剩下四位国籍神职人员：李瑞安、周志尧、张璞、雒隼。教务由时任教区副主教的李瑞安负责。据统计：1948 年时全教区有教徒 11,000 人，大教堂 11 座，中外籍神父 33 位，方济各会士 30 人。^③

表 7 1949 年前朔州教区各县天主教情况统计

朔县	朔州教区主教府所在地，到 1941 年，本县设有 8 个本堂区，大堂 8 座，小堂 31 座，教徒遍布全县 84 个村庄，共有 7,271 人
怀仁	1927 年从左云分出成为本堂区，含怀仁应县两地，本县教徒达 500 余人，分散在全县 40 多个村庄
左云	设八台、鹊儿岭两个本堂区，全县教徒达 400 多人，分布在 11 个村庄，其中鹊儿岭曾全村信教
山阴	天主教曾在本县新岱岳、刘家岭、元营、高山瞳等村和岱岳镇建立分堂，在岱岳北大道建教堂一座
应县	周庄、圪塔村、西乡等村传教士活动，发展教徒 100 余人
平鲁	窝窝会村曾建堂传教，信教村民 50 多人，另县城也有少数天主教徒
右玉	最早信教的村庄是曹家山，后来发展到右玉城、熊家窑、石塘沟、黑刘堡、湖氏窑、上祁家河等村庄，教徒人数达 267 人
繁峙	据民国八年统计，全县有教徒 1,234 人，附设教会学校 5 所，育婴堂 1 所
河曲	1935 年时县里有教徒 100 人，龙化明神父负责该本堂区教务
神池	小辛庄本堂区即属于该县，辖小辛庄、破堡子两个会口，教徒 150 来人
代县	1932 年传入，1936 年从繁峙划出成为本堂区，含会口县城、陈家庄、韩曲、柳家坡，1940 年全县教徒有 127 人
注：属于朔州教区的保德、偏关、五寨、宁武四县因资料不足，故于此付诸阙如	

表中内容均引自各县新修县志。

^①韩铎民著，李树洙译：《朔县教区简史》，电子版。

^②金普司，麦克罗斯基著，李子忠译：《方济会来华史（1294—1955）》，香港天主教方济会，2000 年版，第 129 页。

^③李少峰：《方济会在华传教史》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，微相出版社，香港真理学社，1967 年版，第 105 页。

第三章 大同、朔州天主教的本地化

1900年爆发的义和团运动让北方各教会遭受了几近于灭顶的打击。此后教会开始反思其几十年来的传教活动，一致的意见是对传教士传教中的观念以及方法做出调整，长期以来在教会内部争论的天主教“本地化”提上了日程。关于“本地化”的内涵，学者们做了解释。林治平指出“‘本土化过程’只问外来文化如何与本土原有文化结合整统终在本土落地生根之过程，而非研究外来文化如何‘变’为本土文化。因为不同的文化互相接触，互相激荡之后，往往会形成一种崭新的文化，一方面拥有原来文化的特质，一方面发展出全新的文化特质。这些不同的文化特质，完美地、自然地、充分整合地结合在一起，成为一个文化丛结(cultural complex)使生活在其间的人完全不自觉地遵之而行。这个过程，我们称之为本土化过程。”^①本土化过程也可称为本地化过程。有学者认为，天主教传播中国的过程就是一个本地化的过程。^②

教会也对“本地化”的内涵作了解析，或者说对各地教会的“本地化”实践做了界定。“本地化是一种过程：‘是基督宗教迈向成熟状况的过程’。一方面把基督徒的信仰和生活整合到当地文化中。另一方面也把地方教会的基督徒经验整合到普世教会的生活中。但必须注意两件事：忠于地方教会的本地化，同时忠于基督宗教的原始讯息。”^③“教会融入民族文化的进程是漫长的。它不是纯粹外在适应的问题，因为本地化是将真正的文化价值，透过整合到基督教义内，以及基督教义渗入各种人类文化中，而又深切的改变。”^④在这里，基督教会把“本地化”看作是一个不同文化的“互融”过程。基督教来到一种新的文化当中，首先要抹去外来宗教印象，接受地方教会的传教经验，让本地神职人员作为这个过程的中介。同时要保证教义的不变质，也就是让基督文化整合本土文化而非简单的皈依。“因此本地化可有三个阶段：一，教会邂逅一个新的文化。它是一个外国的教会，进教是某种背弃自己的文化（此为翻译时期）；二，更多本地人信教，尤其本地圣职的出现，正式本地化开始，教会应进一步深入当地的文化，而真正负责本地化的是本地的教友和圣职

^①林治平：《基督教在中国本色化之必要性与可行性》，王志远主编，林治平编著：《基督教在中国本色化》，今日中国出版社，1998年版，第27页。

^②唐逸：《中国基督教本土化之类型》，《世界宗教研究》1999年第2期。

^③《神学辞典》，转引自《纪念六位国籍主教祝圣七十周年，我国建立圣统制五十周年，暨田公耕莘枢机五十周年》学术研讨会议手册，台湾，1997年印。

^④《救主的使命》，转引自《纪念六位国籍主教祝圣七十周年，我国建立圣统制五十周年，暨田公耕莘枢机五十周年》学术研讨会议手册，台湾，1997年印。

人员（此为吸收时期）；三，成长的教会可担负更积极的角色，改变这一个文化，给它指出新方向（这是改变时期）。^①学者与教会对本地化的解释有所不同。笔者认为，本地化的实质就是两种不同文化的交流与融合。而民国年间天主教的本地化产生了一种积极的成果，即促进了民教双方的和睦相处，有利于基层社会的稳定和谐。下面，本文从三个方面来论述大同、朔州天主教的本地化。

3.1 教会对当地社会的服务和融入

中国是一个蕴含了几千年文明积淀的礼仪之邦，有着发展成熟的思想体系。山西更是中华文化的发源地，其历史上及尧舜。在这样一个信仰经历了长期历史选择的地区，吸引民众信教，仅靠举起十字架背诵圣经是达不到效果的。他们只是围观且对传教士们的行为充满惊奇。为了让中国人接受对耶稣的信仰，传教士试探了各种各样的路径。明末清初的天主教耶稣会传教士们往往能一人兼具多重身份。他们既有深邃的宗教思想，又有丰富的近代自然科学知识，在一段时间里他们取得了成功。以利马窦为首的耶稣会传教士们走与上层士绅接近的路线，在尊重中国传统习俗的基础上，让天主教在明末清初走入了中国社会生活。在韩霖和段袞的庇护下，传教士们在山西绛州开始传教。封建社会中民众的崇上心理，使天主教传教士在山西的开教很不费事。关于明末清初耶稣会士传教策略的研究，形成了各种各样的认识。

十九世纪来华的传教士们虽然取得了在中国传教的自由，可引领中国民众至上帝门里的道路还需选择。义和团运动后，特别是民国年间，大同、朔州两教区的天主教会除直接传教外还做了一系列的社会工作，兴办教育、医疗、慈善事业，进行救济、赈灾等活动。教会通过提供社会服务，既扩大了教会影响，达到了吸引民众信教的目的，又使自身在一定程度上融入了当地社会，多少改变了其最初的“洋教”形象。

3.1.1 立学校

天主教会在常驻本堂神父的堂口除设立经言要理学习班外，都创立男女初级小学，所授课程及教材皆与公立学校相同，教内教外儿童皆能入学。各校人数多的有二三百人，少则百余人。各村概况不能一一表述，择其要者简述于下。

大同育英小学：大同育英小学由比籍教士邓惠普于民国 16 年（1927）创办，

^①《神学辞典》，转引自《纪念六位国籍主教祝圣七十周年，我国建立圣统制五十周年，暨田公耕莘枢机五十周年》学术研讨会议手册，台湾，1997 年印。

分男女二部，于民国 18 年立案。该校初级部只收大同城内男女儿童，高级小学除收城内少年外，还收录教区其它各堂口初级小学毕业考入的儿童。该小学由于治学从严，师资雄厚，教会内外人士都想送子女入学，在校生最多时达 1,500 人。^①

大同西册田天主堂小学：由大同教区比籍教士雷春阳扩建，有自习室、食堂、宿舍，系初级小学，入学儿童 200 人左右，为大同教区最宽敞的初级小学。^②

朔县明德小学：民国 28 年（1939），朔州主教俞广仁应教外人士要求，创办了明德高小。初期校址设于米昔马庄总堂，分预科与正式班二部。因朔县城关学生就读不便，于次年迁入朔县城内，并呈报立案。该校共招收 7 个班，学生 300 名。学生毕业由政府颁发毕业证书。

大同育英中学：民国 30 年（1941），比利时主教邓惠普创办了大同育英中学（1950 年政府接管，现大同市二中）。校址位于大同市大东街三元宫。初时仅有两班，后逐步发展为完整中学。民国 37 年（1948），初中申报省教育厅立案。办学经费由大同教区自筹。^③

到 1939 年大同教区内 11 座教堂办有男女两级小学各 3 所，初级小学 8 所，女初等小学 6 所，共有学生 1,418 人（其中女生 380 人）。^④据民国 30 年统计，朔州教区共办初级小学 52 所，经言小学 132 所，入学儿童达 3,500 多人。^⑤

3.1.2 设诊所

（1）大同新仁诊疗所：比籍教士魏光熙精通医学，于民国 36 年请大夫李普和集宁献堂会修女曹毅勇、裴玉贞等 7 人，在大同教堂内创办天主堂诊疗所。诊所对患者只收挂号费，不收诊断药费。其眼科、外科驰名附近各县。^⑥

（2）朔州教区诊所：朔州教区于民国 18 年（1929）在米昔马庄村创办一所小型诊所，由德籍修女负责。民国 26 年又在城内设门诊部 1 处，至民国 35 年停办。其间曾有数名医术精明的医生在所工作，如美籍医生石尼德行医一年，治愈病危患者 70 余人；其后有富尔满博士、柯神父、德籍医生韩森等医绩显著，颇受各界赞

^①山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 390 页。

^②同上，第 391 页。

^③山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 389、390 页。

^④大同市地方志编纂委员会：《大同市志》，中华书局，2000 年版，第 1425 页。

^⑤山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 390 页。

^⑥山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 392 页。

誉。^①

3.1.3 兴办慈善事业

(1) 大同教区婴孩院、养老院：民国 19 年（1930）在榆林教堂成立婴孩院。将全区各堂口收养的弃婴集中养育，由数名贞女负责。后又在广灵县南村成立婴孩院 1 处。民国 24 年（1935）比籍教士田种德在大同县许堡创办养老院，收养老无所养的老人十几名。

(2) 朔州教区保赤会：光绪二十年（1894）由中国神父张若山于朔县沙墁河教堂创办。光绪二十九年意籍教士希贤扩建为男女二部，共养婴儿 213 名，其中男孩 34 名，女孩 179 名，并增设养老院，收养男性老人 16 名，老妇 4 人。民国 18 年（1929），德籍教士顾光照在米昔马庄总堂新建房舍，次年命名为“庇护保赤会”。该院至 1950 年前共收养弃婴约千名^②。

3.1.4 救济与赈灾

天主教会除了在教区兴办学校、诊所等社会事业，让自己成为当地社会生活中的一部分外，有时还进行赈灾与救济活动。在朔州和大同的一些村庄，人们将天主教称为“吃米教”或“大洋教”。^③其原因盖由于此。特别是在饥荒年月，天主教传教士参与社会赈灾，也以入教为条件来发放银洋和粮食。许多贫民纷纷进教，教会的规模在短时间里得到迅速扩大。据文献记载，民国年间当地曾发生了几次大的自然灾害，加上战争导致的动荡局势，许多人家处于极端的贫困状态，教会在大灾时期进行了许多救济和赈灾活动。如《浑源县志》记述“1929 年和 1939 年，全县遭受严重水旱等自然灾害，群众生活困难，教堂神父都程度不同的拿出若干粮、款，救济贫穷教友。教外不少群众看到教会办好事，入教实惠，所以纷纷要求入教。”^④另外，直接经历那个时代的人也对当时的情况保有较深的印象。“民国 18 年（1929），大同遭了五年大旱，百姓困苦，在西册田的田神父给外国写了信，就从国外寄来许多白洋，放了一屋子，用它们救济穷人，救济百姓。给来教堂听神父讲道理的一人一块。”^⑤“1929 年，比利时神父来到村中，当年村中大旱，谁家也没动农活。外国神父带着粮食来到村中传教，对听神父讲道理、学经文的村民给饭吃。后来人们奉

^①山西省地方志编纂委员会：《山西通志》，第 46 卷，民族宗教志，中华书局，1997 年版，第 393 页。

^②同上，第 395 页。

^③武永平，36 岁，大同市本堂神父，2006 年 8 月 17 日采访记录。

^④山西省浑源县县志编纂委员会：《浑源县志》，方志出版社，1999 年版，第 737 页。

^⑤贾玺，86 岁，阳高粱家营村人，教民，2006 年 8 月 14 日采访记录。

了教，对那些生活有特殊困难的信教者银元接济。”^①当然，并非所有教徒都是因此而信教。当时一些村庄中的信教者如同明末一样尽属富户，这些村庄里的富裕者接受耶稣完全是从信仰的角度出发。

上述教会的社会服务活动既扩大了教会的影响，也引发了当地社会的变化。

中华民国建立后，南京临时政府教育部颁布了“民国学制”及一些教育法令，对清末教育做了一些重要改革。1917年，阎锡山开始推行其普及国民教育的计划。次年，山西省公署颁行“山西教育计划进行案”，规定山西将普及义务教育，凡50户的村庄设立一所国民学校。^②与此适应的是，教会在大多数教堂里办有小学校，这些学校对当地的教育有很大影响。其一，教会学校多免费就读，有的甚至提供食宿。这对于那些贫困家庭的子女，是很重要的求学途径。其二，教会学校的教学管理、教学内容均突破了传统私塾的模式，既利于民国新式教育的扩展，也利于现代知识在农村的传播。其三，教会中男女同校，重视人的平等发展。这些新观念对改变社会风尚，开启民间新思想、新观念意义也甚大。

传教士在教堂设立小诊所，采用近代西方医学技术，提供免费医疗服务。这在一方面起到了救死扶伤、扶助贫弱患者度过生活难关的作用，另一方面也发挥了传播西学、变革社会思想意识的作用，成为这些地区进行现代医疗服务的先驱。

婴孩院、养老院扶助幼弱，给了许多小孩生的机会与希望，帮助老年人在贫困的时代能安度晚年的生命时光。教会发放钱粮救济赈灾，帮助百姓度过饥荒，直接减少了受灾村庄民众的流动，以及由社会贫穷引发的恶性暴力事件。在教会的帮助下，天主教传播村庄百姓的生活状况较为稳定。

此外，教会一般都要求信徒禁毒、禁赌、不缠足，对社会陋俗的革除、风气的改变具有积极意义。

同时，教会的上述活动也使其自身在一定程度上融入了当地社会，减少了教外民众对教会的排斥。

3.2 中国神职人员的培养与作用

3.2.1 1900年以前的中国神职人员

天主教培养中国籍神职人员的历史最早可以上溯到元孟高维诺时期。孟高维诺

^①宋增春，75岁，阳高东水地村人，教民，2006年8月13日采访记录。

^②张子荣：《近代时期的山西文化教育》，江地，梁晋春：《近代的山西》，山西人民出版社，1988年版，第576页。

在元大都修建天主教堂，并招收孩童教授拉丁文、希腊文和各种教会礼仪。^①后来到来的另一位方济各会士被任命为泉州主教。据记载其在泉州曾修建教堂和开设修院。有关该修院具体工作效果的记载没有留下来，不过这一所修院可说是中国最早的天主教修院。^②

十六世纪末，天主教传教士再次来到中国。耶稣会传教士罗明坚、利马窦等先行者在寻机进入大陆时，已积极学习中文，了解中国社会习俗。但进入广州后，他们仍不能摆脱时人眼中外来者的身份。所以在最初的传教活动中，传教士们就意识到了本地神职人员的重要性。早在 1592 年就有外籍神父谈有下述认识：“原来欧洲人，虽一时得以驻留中国领土，可是，若遇地方官吏不乐意的话，随时可有被逐的危险。反之，若中国人当了司铎，即遇教难，也可避居它省，决不会被逐出境。”^③

但在中国本地培养神职人员却经历了一个曲折的过程。利马窦进入广州后，在信教者中选择了四位聪慧者进行培养。其中的两位就是被费赖之和方豪著作中编录的钟鸣仁和黄明沙。为了快速培训神职人员，传教士们都着力于本地修道院的建立。1594 年，范礼安神父在澳门设立修院，吸收五十名中日学生进行培养。不过无论是早先的钟黄二人还是后来澳门修院的中国学生，都未能祝圣神父。1605 年，范礼安在江西南昌设立一所小修院，收录三名学生，可惜因经济问题修院没有办起来。^④

在范礼安神父的努力无效后，整个十七世纪上半叶，中国国内再没有成立修院。在 1630 年代，其它修会相继来到中国开始传教，但也都未在中国内地开办修道院。不过，这些修会在海外修院培养了最早的中国神父。1654 年，多明我会在菲律宾祝圣了第一位中国籍天主教神父罗文藻。^⑤1660 年代初祝圣的郑玛诺，“大约是第二位中国籍司铎；但如以耶稣会而言，他应该是会中的第一位中国籍司铎”^⑥。郑玛诺神父晋铎是在欧洲葡萄牙。山西籍的第一位天主教神父是绛州人樊守义。他在罗马晋铎成为神父后于 1720 年回到中国。^⑦简而言之，教禁之前，山西籍神职人员零星

^①江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社，1982 年版，第 122 页。

^②陈介夫，谢凡：《中国神职培育简史》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，微相出版社，香港真理学社，1967 年版，第 333 页，原出自徐家汇出版《中西交通史》，第 2 册，第 103 页。笔者未见该书。

^③P.D.Elia S.J 著，施安堂译：《初期耶稣会士培植中华圣职之努力》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，微相出版社，香港真理学社，1967 年版，第 310 页。

^④P.D.Elia S.J 著，施安堂译：《初期耶稣会士培植中华圣职之努力》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，微相出版社，香港真理学社，1967 年版，第 316 页。

^⑤方豪：《中国天主教史人物传》（罗文藻篇），中册，中华书局，1988 年版，第 144 页。

^⑥方豪：《中国天主教史人物传》（郑玛诺篇），中册，中华书局，1988 年版，第 186 页。

^⑦具体史实可查阅费赖之著《在华耶稣会士列传》（樊守义篇），方豪著《中国天主教史人物传》也有记录。

可数。其间的缘由首先是外籍传教士进入中国没有限制，加之教务规模不大，对神职人员的大量需求不明显；其二是国内神职人员培养整体境地显示艰难，地处内地的山西更难顾及。

康熙禁教开始后，国籍神职的需要显得非常迫切。山西籍传教士在国外晋铎后回到教区活动。国籍神职人员不断增加。这一时期虽然主持教区管理的是外籍传教士，但这些国籍传教士负责了教区的大部分教务活动，使天主教得以在禁令中生存下来。这些中国传教士主要来自马国贤于 1732 年在意大利成立的专门培养中国神职的那不勒斯圣家学院。该修院到 1868 年停办共培养了 106 位中国神父，其中山西籍神父如下表。

表 8 18、19 世纪那不勒斯圣家学院毕业后晋铎返国的山西籍神父

姓名	籍贯	晋铎年份	返国年份	传教地区
郭若望	壶关	1775	1775	直隶、陕、甘、晋
郭雅哥	壶关	1775	1775	晋
韩方济	长子	不详	不详	不详
王保乐	太原	1798	1798	晋
田广义	长治	1828	1839	湖广
任万有	太原	1828	1838	湖广
张保禄	太原	1830	1831	蒙、晋、湖广
陈良	潞安	1830	1831	湖广、晋
郭约安	阳曲	1831	1834	陕、甘、湖广、晋
王梯达	文水	1833	1834	晋
阎玉亭	榆次	1846	1850	湖北
王振荣	太原	1840	1851	晋

资料来源：天主教太原教区：《山西天主教史》（初稿），2004 年印，第 63、64 页。

最初在山西建立修院的是费来士神父。他接传信部命令于 1730 年招收三个孩子进行培养。但修院因职员短缺及教案困扰，很快就停办，将学生分别送澳门和北京修院托管。^①1794 年，吴耀汉出任秦晋教区代牧主教。他上任后委托副主教路类思在祁县九汲村开办修院（一说祁县九汲村修院是将流亡北京之秦晋教区修院于

^①陈介夫，谢凡：《中国神职培育简史》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，微相出版社，香港真理学社，1967 年版，第 348 页。

1801年迁回的)。①路类思曾经祝圣了三位该修院的学生为神父。继其后管理修院的是艾雅敬主教。该修院也因教案而工作不时中断。据记载小修院曾于1826年搬到文水县新立村，1828年则被迫解散，将学生再度送走。教案平息后，学生们再重新返回教区。1838年，在澳门成立秦晋教区修院。原寄学于澳门修院的秦晋教区修院学生入学该修院。因资料缺乏，该修院从1801年到1870年间的培养成效无从统计。

近代教禁解除后，神父的培养祝圣主要在各教区本地进行。1870年，澳门修院迁回太原教堂。在1900年的义和团运动中修院被毁，1903年重新建立起来。同年太原教会在圪窰沟开设预修院，不久搬往洞儿沟。1890年，艾士杰主教在洞儿沟创建方济各会院，三年后开办了中国方济各会第一座初学院。

19世纪下半叶，山西晋铎了35位国籍神父。到1900年，包括大同、朔州地区在内的晋北教区的国籍神父见下表。

表9 1900年晋北教区本堂区和本堂神父一览表

本堂区名称	本堂神父	籍贯
北门街	傅儒霖	绛州
大同	刘聪睿	姚村
朔州	张若瑟	土岑村
忻州	杨雅各	大同
河上咀	贾保禄	姚村
红沟	常守忠	红城
东涧河	胡宝善	太谷
圪窰沟	傅秉义	绛州
文水	白儒才	圪窰沟
榆次	申保禄	西天贡
清源	杜甘棠	三贤
洞儿沟	张保禄	黄花园
柳林镇	孔宪文	祁县
汾阳峪口	孙占元	洪洞
汾州	史载笔	绛州

①李少峰：《方济会在华传教史》，罗光：《天主教在华传教史集》，光启出版社，徵相出版社，香港真理学社，1967年版，第100页。

永宁州	王合勋	高家庄
平遥	薛兴贵	红沟
尧尚村、长沟村	王英	平遥

资料来源：天主教太原教区：《山西天主教史》（初稿），2004年，第1页。

从上表中可以发现，到1900年国籍神父负责着晋北教区的所有堂口。但这种情况是由于当时外籍神父的短缺造成的。

3.2.2 1900年以后的中国神职人员

遭受了义和团打击的北方教会，普遍有对原来的传教历史进行反思的想法。中国民众在运动中对教会表达出来的仇恨态度，说明教会的救灵形象还远未树立。教会中的有识之士开始有意识的努力实现天主教的“本地化”。这方面的代表人物是英敛之、马相伯、雷鸣远。英敛之、马相伯二人均属知识分子阶层。从皈依天主教的动因来看，他们属于典型的精神信仰者。无论是对天主教还是对中国社会的认识，他们都超出了一般民众的深度。他们对一些外籍传教士在传教活动中表露的对中国的观念态度深怀不满。为了改变中国天主教会的状况，英敛之和马相伯向罗马教廷做了多次呼吁。1901年雷鸣远来到中国传教。这位法国传教士到达传教区后，很快就产生了与上述二人同样的感受。雷鸣远将中国传教区的真实情况不断的向罗马教廷反映，要求自上而下的改变传教士的传教态度和方法。

1919年，教总本笃十五发表了“夫至大宣言”。这个宣言的主要内容就是要求世界各教区向本地化的方向发展。无论这一宣言是否专为中国问题而发，但对中国教会意义甚大。而后，1922年教廷首任驻华宗座代表刚恒毅来华。刚恒毅的主要任务就是“实现‘夫至大’通谕的理想”^①。1924年，刚恒毅主持召开了“第一届中国教务会议”。大会议决严禁传教士涉足俗事和政治；本地神职人员可以担任任何职务。传教士成为单纯的教会人士，同时中国的文化得到尊重。此后中国天主教的本地化迈出了较大的一步。其方向之一便是，成立由国籍神职人员管理的教区。

大同教区和朔州教区分别于1922年和1926年从晋北教区独立后，都成立了培养国籍神职人员的修院。其中，大同修院于1922年即开始筹建。1922年天主教热河教区、西湾子教区、绥远教区、宁夏教区、大同教区5个教区商定，创办一所神哲学院，培养教会神职人员。地址选定地处5个教区中心的大同。设计占地118亩、耗资20万银元的大同修院历时两年建成，1924年招生开学，由负责筹建的比利时

^① 刘嘉祥：《刚恒毅枢机回忆录》，台湾天主教主徒会，1992年印。

籍神父汤若望担任首任院长。该院设哲学班、神学班。哲学班学制3年，讲授逻辑学、宇宙学、物理学、心理学、形而上学、神意学、伦理学等课程。神学班学制4年，讲授教会法典、宗教史、圣经学、伦理学、教义教规等课程。课程的讲授和考试答卷，一律使用教会语言——拉丁文。修士由各教区的小修道院（学制6年，相当于普通中学）选送入哲学班，哲学班毕业后，进入神学班，神学班修业期满，晋铎为神父。1930年以后，修士增至100多人，学院容纳不下，决定在归绥（今呼和浩特市）另建哲学院。1936年秋建成后，哲学班迁归绥，称哲学院。神学班留大同，称神学院。此年神学院修士有60人左右，教授7人（其中比利时人6人，中国人1人），年支经费1.5万银元。1943年春，日本军队将大同教区比利时籍传教士集中山东。中国神父任玉如接任院长，并聘请中国神父任教授。1945年日本战败，比利时籍神父又回神学院任教。解放战争爆发后，为躲避战火，1946年院方决定神学院也迁往归绥，再次与哲学院合并。大同神学院自创办到迁往归绥，共招收神学修士300人，修业期满祝圣为神父的约200人。其中4人属大同本地籍：王履新、贾耀、姚正一和郭印宫。祝圣的神父多数回本教区传教，另有十几人被送往梵蒂冈，进入传信部大学深造，20多人被送往北平辅仁大学读书。^①

朔州教区成立后，于1928年8月12日创办“圣安多尼小修道院”，院址设在教区主教府的所在地——米昔马庄总堂院南。修道院的规章制度系参照究州修道院而制定，课程设置除中文、数学、史地、动植物等普通课程外，还有宗教、拉丁文和德文。历任校长有：葛尔楫神父、韩铎民神父和国籍邓兴汉神父。修生毕业后，择优送到太原总修道院攻读哲学和神学七年，以资深造。修道院的学制为8年，先后招收8个班，每班招收10余人，共招收修生126名。有6名修生：雒隼、张璞、周志尧、柴彬、李树洙和梁国佐，选送总修道院学习，毕业后晋铎为神父。^②

在为使教区得以本地化管理而培养国籍神父上，无论是大同教区还是朔州教区都做得远远不够。1922年和1926年分出的大同教区与朔州教区全由外籍神父主持。大同教区从成立到二十世纪四十年代末，共有68位外籍传教士（包括主教和副主教），或者供职于修院，或者投身传教工作。而国籍神父仅有4位在教区活动过。他们是陈文诏（1926年晋铎）、王履新（1940年晋铎）、贾耀（1942年晋铎）和郭印宫（1946年晋铎）。这4位中只有王履新曾任本堂神父。朔州教区从成立到1943

^①大同市地方志编纂委员会：《大同市志》，中华书局，2000年版，第1424页。

^②赵光炳，苑丽声，雷云贵：《朔县宗教志》（初稿），朔县民族宗教志编纂领导小组办公室，1985年5月印，第15页。

年，外籍传教士人数是45人，仅有邓兴汉一位国籍神父。虽然1943年到1945年间祝圣了3位国籍神父。但也基本未在教区活动。

但是，在国籍神父稀少的同时，级别低于神父的大量国籍传教士出现在了教区。因修院培养传教士年限较长，无法解决教区眼下神职人员的短缺问题，教会又举办了传教先生训练班和传教贞女学习班。

传教先生训练班于1928年开办。校址先设于沙楞河教堂，二年后迁移到米昔马庄。关于传教先生身份，只可认定为外籍传教士助手，满足外籍传教士和教区间沟通的需要。大同教区也有这类性质的传教人员。传教先生训练班的学制为三年，分三个部分，即预科班、小学校员班、教会道理讲解员班。入学前要求学员应有一定的文化基础，一般要取得国立高小的毕业文凭。为此，教会在怀仁成立了一所高小，把准备进入训练班的青年，先送入该校学习。训练班开设课程有中文、数学基础课和天主教的基本道理、圣经、辩护真教学、教会礼仪、教会历史和教育学等课程。训练班的首任校长是邓兴汉神父，1931年邓兴汉调离后，由德籍神父侯万民接替为第二任校长。1934年因办学经费困难停办。训练班先后招收四个班，约五十余人。由于传教先生在传教事业中所起到的积极作用，有些传教士在自己的本堂区也办过传教先生短期训练班。1929年，朔州教区开办传教贞女学习班。创办者为保赤会的负责人顾光照神父。班址设于米昔马庄总堂保赤会院内。所设课程与传教先生训练班的课程基本相仿。传教贞女学习班的学制为三年，先后招收四个班，约五十余人。毕业后培养为贞女的约四十人。^①

这些国籍传教士被称为“传教先生”和“相帮神父”。国籍传教士数量众多，负责了教区的许多工作。以大同教区为例。“外出传教的外国神父都配有‘相帮神父’，有时是一个，有时是两个。其实，平时日子里外籍神父主持教堂事务，主要是‘相帮神父’负责跑村子。‘相帮神父’对咱地方熟悉，行事方便又管事（有效）。‘相帮神父’的数量不小，我们村的徐全法就是‘相帮神父’。”^②阳高县“时有神父2名，会长8名，传教士9名，相帮神父9名。”^③时人回忆和文献记载都表明，大同教区国籍传教士的影响和作用不可低估。在大同教区流传这样的口语：穷人奉教求相帮，富人奉教为躲堂。由此可以看出，“相帮神父”们在教区里是有实际处事权力的。这些国籍传教士的活动在一定程度上淡化了天主教会的“洋教”色彩。

^①赵光炳，苑丽声，雷云贵：《朔县宗教志》（初稿），朔县民族宗教志编纂领导小组办公室，1985年5月印，第16页。

^②贵仁，男，71岁，教民，现在大同市教堂门房工作，2006年8月16日采访记录。

^③郭海：《阳高县志》，中国工人出版社，1993年版，第608页。

3.3 教徒对本地传统的继承

3.3.1 信仰的功利性与复杂性

中国普通民众的宗教信仰状态非常复杂，但其功利性的一面具有共性。他们没有像佛教道教一样的严肃的信仰追求。按照宗教理论家的宗教概念衡量，中国普通民众的信仰甚至不能称作为是宗教信仰。山西北方的民间信仰也同于此。在我们调查过的村庄中大小庙宇林立，众多神灵被供奉崇拜。

表 10 山西大同部分村落庙宇列表。

村落	庙宇
西河河	大庙、三官庙、玄天庙
榆林	关帝庙、三官庙、五道庙、龙王庙、真武庙、菩萨庙、火神庙、龙王庙、山神庙
马家皂	大庙、五道庙、周王庙、马王庙、奶奶殿
贾丰	龙王庙、奶奶庙、观音庙、天王庙、宏恩寺
许堡	龙王庙、城隍庙、马神庙、老爷庙、佛殿庙、奶奶庙、八龙庙、五龙庙
东水地	观音庙、玉皇庙、三关庙、龙神庙、马神庙、五道庙

表格内容来源于田野调查。

从表中可以看出，来源不同的神灵共处于一个村庄中。他们或者是出自佛教，或者是道教，有些纯粹是来自文学作品和民间传说。这些神灵被同时敬拜和信仰。村民常常会在一个上下午进出不同的庙宇，同时请求这些来路不同的神灵给与保护和帮助。特别是在逢年过节的时候，村民拜敬神灵仅仅是一种自我心理安慰和寻求心灵的平静。人们的信仰追求属于实用性信仰。他们的信仰行为不同于有严格教义规定的教徒的精神追求。他们很少去考究自己的行为有多少合理成份。只有在生活出现了无法解决的实际困难时，那种趋众心理才会变得认真起来。庙宇里的神灵可能会得到一些历史思索，但这也与对达摩、耶稣、安拉的历史认识是无法相提并论的。而且一旦请求在忍耐的时限内未能得到实现，则信仰危机迅速会出现，民众以寻求新灵性对象的行为直接表达关系破裂。下面黄颂杰先生的一番分析更是贴切而至真：“对许多民众而言，并未把宗教信仰提升为一种精神支柱、依托甚或境界，而只是作为避却灾祸，保佑健康平安，获得发财升迁的一种祈求和愿望，是一种有浓厚功利性色彩的工具和手段。民众对宗教的选择并无明确的主见，更缺乏理论上的兴趣。不管是外来的宗教还是土生土长的宗教，都要与自己日常生活中的利害关

系直接联系在一起，否则会被冷落甚至被抛弃。”^①

这种信仰境地内含着可能的变化，只要出现适当的契机，那些长时间受到顶礼膜拜的神灵会被新来者取代。当然这些新来者要等到固有者出现实效裂缝。这里的实效裂缝指的是物质上或精神上的困顿。民国年间成立的大同、朔州两个教区，在不长的时间里教徒规模都得到了扩展。这种情形的出现与当时天灾人祸不断、民众生计维艰的局势有关。看看下面的对话：

问：你记得当时村民为什么信仰天主教吗？

答：穷啊。人家教会让孩子白（免费）读书，还在村里立了一个公灶。你信了教就可以到那个灶上吃饭。^②

问：记得你家信教的原因吗？

答：我父亲原来信佛。后来来了一个天主教神父在我们家住了一晚上。他走后，我父亲就改信了天主教。并告诉我们说，天主教才是真的。^③

同时人们对那些因生活困窘而信教的乡邻，也普遍抱着理解的态度。求菩萨还是拜上帝，目的达到即可。

问：村里没信仰天主教的人和信仰天主教的人相处得怎样？

答：关系没有什么大的变化。那会人们都穷，谁去信了教，大家都能理解。求神拜菩萨不也是为得个吉利吗？^④

与非教徒一样，教徒的信仰状态也是复杂的。一些教民对教会的认识超出了纯宗教机构的范畴。一些教民的的确确是把上帝作为神来敬奉，不能排除这中间的传统民间信仰意识寻求现世保护的成份。当然，一些教民的祈祷是完完全全为着天堂的荣耀。不管出于什么样的心理，晋北许多村庄的百姓走进了教堂。他们或许并未把这里的上帝和庙里的菩萨区分开来。在神父做弥撒时，他们听不懂神父口中的拉丁文。他们或许认为这是应该的。因为，庙里和尚口中的经文他们照样听不懂。但所有的这些都不影响他们来这里的目的。信仰上帝的民众跟着神父背诵经文，为他日能升入天堂努力。临时抱佛脚的那些民众，家人的疾病、孩子的教育、生活的饥寒都得到了资助和解决。在教徒的信仰动机和状态中，我们仍可看到传统的印迹。

^①黄颂杰：《从本体论谈基督教与中国传统思想之冲突和会通》，徐以骅，张庆熊：《基督教学术》，第一辑，上海古籍出版社，2002年版，第15、16页。

^②贾存义，男，71岁，阳高张官屯村民，非教民，2006年8月14日采访记录。

^③董贵山，男，74岁，阳高马家皂村民，教民，2005年5月10日采访记录。

^④贾存义，男，71岁，阳高张官屯村民，非教民，2006年8月14日采访记录。

3.3.2 道德、风俗的传承

祭祖是乡间社会伦理的重要内容。传统观念中的追根续代意识是人们普遍的生活价值追求。抛弃纪念祖宗的仪式代表了对祖宗的忘却，是中国民众信教的最大障碍，同时也让那些信教的人常常处于两难之中而苦闷不已。1939年的教皇通谕为中国民众进入上帝之门，破除了这一道门槛，为礼仪之争做了一个书面文件式的了结。教皇在宣言中说，中国信教民众可以进行祭祖。这个通谕发布的时代背景虽与其内容发生时的历史环境已大不相同。但教廷对中国社会风俗的适应是重要内容。^①

在此通谕发布之前，大同、朔州两个地区的教会不允许教徒进行祭祖。但民众以不同的方式保留着传统的道德和风俗。这种情形无论是在婚丧活动中还是在岁时节日中均可看到。

天主教会对于死者的葬礼远比中国民间的处理方式要简单。而在中国社会，一部分亲情伦理要在人死后的活动中体现。教徒也参与不信教亲戚朋友的丧事。他们不会为亡者戴孝，但以另外的方式进行祭奠活动。“一不烧纸，二不敬香，就是放个白花之类的。”^②于是在丧事活动中出现了两个群体。一方披麻戴孝，情绪激动，一方则净衣肃面，神色深沉。但双方不会因此发生冲突。那些既有教徒又有非教徒的大家庭办理亲人的白事，“一般都采折衷的办法”，“孩子们哪一方有钱依那一方的态度办，还没有听说哪儿发生了冲突”^③。“没有听说哪家因为这闹别扭。双方分开各做各的，一般都能商量通”。“死者是教徒，孩子们就以父母遗嘱来办理后事。”^④这种局面得益于中国社会中一个普遍的伦理——孝顺。

教徒与非教徒共有的这一伦理情结在非常时刻把两者整合在了一起。天主教徒虽然不以传统的方式表达对丧者的追念，但他们出现在了丧事仪式上，“入土为安”还是社会的普遍意识。丧事仪式上的任何过激冲突，都是对死者的不敬与不孝。传统伦理道德的烙印依然显现在天主教徒的行动中。这也是中国天主教徒身上显露出来的典型特色。他们承载着两种不同的文化，并未背离传统道德、风俗的基本精神。

这种特点也显露在节日的庆祝中。晋北地区一年中的重要节日主要是春节、清明、端午、七月十五、中秋节，还有就是各村自定时间的庙会。天主教的重大节日包括复活节、圣诞节、圣母升天节等，教徒除参加这些教会集体庆祝的活动，在本地的传统节日时间，他们又回归到当地社会中，家家户户举行节日庆祝。春节来临

^①张国光：《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》，人民出版社，2002年版。

^②贾玺，男，86岁，阳高张官屯教堂，教民，2006年8月14日采访记录。

^③杜国珍，男，左云巴台村村民，非教民，2005年5月11日采访记录。

^④宋增春，男，75岁，阳高东水地村民，教民，2006年8月13日采访记录。

时，教徒与非教徒一样张灯结彩，访亲探友，享受一年里共同的闲适时光。由庙会摊钱引发的民教冲突在大同教区也出现过。阳高县榆林村的教民不给庙会出钱，村民不让教徒吃水。后经传教士出面解决了纠纷。教徒不参与庙会活动也不给庙会出钱。但一些教徒在庙会期间仍去看戏、看热闹。他们的行为表述了想要参与的心情。无论庙里的神还是教堂里的上帝在村民的信仰动机上趋于一致。“村中解放前有一个庙（龙王庙），人们唱戏求雨，对庙中活动教友与外教互不干涉，教友去教堂求雨。”^①传统节日中，教徒与非教徒的不同之处主要体现在清明和七月十五的祭祖。教徒到坟地里只添添土，而不烧纸。

此外，教徒在平时的世俗生活中，如衣、食、住、行、用、娱乐、社交礼仪等也基本遵循着传统习俗。对于民间日常生活里赌博、吸大烟等陋俗，教会严厉禁止教徒参与，则净化了当地民风。“教会对村里经济没有影响，外国神父一般不管经济，只顾传教，对穷人给与帮助。”^②贫穷的经济条件使人们在农耕活动中保持着稳定的合作与往来。“经济上，神父的影响不太明显，教民与非教民经济活动没有差别。”^③我们从民国年间盖建的教堂可以看出，教会还吸收了地方社会的文化，这些教堂的式样都带有当地民居建筑物的痕迹。

总之，除了信仰对象的改变以外，教徒基本继承了当地的民族文化传统，这也使教会有了明显的本地化特征。

大同、朔州天主教的本地化在很大程度上消除了教内外民众的隔阂，缓解了民教矛盾，改善了民教关系，促进了社会和谐。民国年间，大同、朔州民教之间基本上能够和睦相处，没有冲突发生。此外，1949年前大同、朔州天主教的本地化进程，也为1949年后当地天主教自传、自养、自治的“三自”运动，奠定了一定的历史基础。

^①张怡明，66岁，小堡村村民，教民，2005年5月24日采访记录。

^②柴彬，新安庄村民，教民，2005年5月24日采访记录。

^③杨世杰，69岁，大同郊区西河河村村民，教民，2005年5月9日采访记录。

结语

天主教在明朝万历年间传入山西，清前中期教会主要在晋中、晋南活动，晋北则只有少数的几位传教士奔跑在乡间的村落里，他们的影响范围显得非常弱小。义和团运动后，教会影响扩大，各种因素使教徒的规模迅速壮大。大同地区和朔州地区在教区建立前的教徒数量分别是 1,600 人、4,335 人。

二十世纪二十年代，大同和朔州两个地区从原晋北教区划分出来，建立为教区，大同和朔州的天主教进入新的发展阶段。集中的教务管理和大量传教人员的出现，使得教务取得了跨越式进展。1937 年大同教区有教徒 8,251 人，教堂 18 座。1941 年朔州教区教徒人数近 11,000 人，大教堂有 11 座，小教堂 61 座。

天主教因“礼仪之争”在康熙末年被限制传播，又经雍正乾隆诸帝时紧时宽的禁教政策，处于非法状态，曾数次受到官方查办。十九世纪中叶被允许自由传教后，教会不再担心国家官员对传教的不利行为。然而，不断发生的民教冲突显示了中国民众对天主教的反感与仇恨。教会需要面对的是如何沟通教会与民间的关系。二十世纪初期，在华天主教会开始思考教会发展的新方向，实现“本地化”成为其必然的选择。

“本地化”的内涵包含教会对当地社会的服务与融入、对当地文化传统的适应、对中国籍神职人员的培养与任用。其关键是建立由国籍神职人员管理的教区，褪去民众意识里的“洋教”色彩。这一过程的实施首先需要完成本地神职人员的培养。他们将自幼就熟谙的本地文化传统与教会礼仪规范结合调适，并为社会提供服务，实现教会与当地社会的融通。

成立大同教区和朔州教区的二十世纪二十年代，正是世界各地天主教会开展“本地化”的时期。两个教区成立后，都做了培养本地神职人员的工作。就培养的神职人员类型看，可以主持管理教区的本地神父寥寥无几。而传教先生、相帮神父却人数众多。传教先生、相帮神父在本地化中发挥了重要作用。

教会的社会服务得到了地方民众的认可。教会在教堂里兴办免费学校，开设简易诊所，收养孤寡残幼，大规模救灾、赈济贫民，在战乱中让村民进教堂避难。同时，教会适应当地传统道德风俗，调整了对教徒的要求，使之能够继承一些基本的民族文化传统，除信仰外教徒与非教徒没有太大的不同。教会参与当地社会事务，包容传统习俗给民众留下了深刻的印象。

大同、朔州天主教的“本地化”对教务发展产生了积极的影响。在大同、朔州

进行田野调查时，我从那些未被彻底毁掉的教堂遗留建筑物可以看出，当年教会在这些村庄中发展兴盛。有些村庄曾经是合村信教。这些现象都说明，民国年间大同、朔州地方社会对天主教的态度是接纳的，与清末相比，民教关系平和稳定。

走进那些信教的村庄时，我们能够看得出非教徒村民与教徒相处的融洽状态。当年大规模的民教冲突似乎相隔久远。^①这样的社会情景不是一时形成的。民国年间，天主教会的本地化显然起到了重要作用。无论是作为宗教团体还是社会机构，天主教会都得到了当地村民的认可。

今天，我们要构建社会主义的和谐社会，自然也要促进民教之间的和睦相处。在这点上，当年天主教本地化的意义与启示理应得到足够的认识。中国现在有五百多万天主教徒，是对中国社会影响不俗的一个群体。二十世纪九十年代，中央政府将天主教的工作重心由与社会主义制度相适应，提升到与社会主义社会相适应。我以为可以进一步具体化，其一，发挥天主教对社会世俗生活的影响力。虽然村委会等农村基层机构组织着乡村秩序，但教会仍可为此提供帮助。例如家庭矛盾、邻里争斗、经济冲突等纠纷的调解，教会对信徒的影响力度不可低估。其二，促进天主教本地化，构建乡村伦理道德新格局。天主教会伦理道德的许多部分与中国传统伦理道德相通，也与新时代精神文明建设相合，例如，简办婚丧活动，强调孝敬友爱，淡化拜金、享乐意识等，可以在规范人的行为，调解人际关系、人与社会关系中发挥较大作用。同时，教会应继续坚持天主教的本地化。在二十世纪四十年代末，中国天主教会自内开展革新运动，建立了“三自”爱国教会，现在，各地教会均由中国神职人员负责管理。由本地神职人员管理教会这一步实现以后，将天主教教义教规内涵与中国优秀传统文化进行链接、融合，还需要继续进行长期努力。

^① 有关民教冲突的分析参阅吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六零——一八七四）》，中央研究院近代史研究所，1985年版；陈银昆：《清季民教冲突的量化分析（一八六零——一八九九）》，台湾商务印书馆，1991年版。

参考文献

著作和论文集:

- [1] 阎守城. 阎宗临史学文集[C]. 太原: 山西古籍出版社, 1998 年.
- [2] 郭继汾. 天主教在山西之创始及其发展[A]. 山西文史资料编辑部. 山西文史资料全编[C]. 第 5 卷. 太原, 1999 年.
- [3] 郭崇禧. 山西天主教简述[A]. 山西文史资料编辑部. 山西文史资料全编[C]. 第 5 卷. 太原, 1999 年.
- [4] 姚宾. 大同史论精选[C]. 北京: 新华出版社, 1994 年.
- [5] 方豪. 中国天主教史人物传[M]. 北京: 中华书局, 1988 年.
- [6] 张国光. 从中西初识到利益之争——明清传教士与中西文化交流[M]. 北京: 人民出版社, 2002 年.
- [7] [英] 苏尔, 诺尔. 中西礼仪之争西文文献一百篇[Z]. 沈保义, 顾卫民, 朱静译. 上海: 上海古籍出版社, 2001 年.
- [8] 李天纲. 中国礼仪之争——历史 文献 意义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1998 年.
- [9] 张力, 刘鉴唐. 中国教案史[M]. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1987 年.
- [10] 中国社会科学院科研局编选. 陈垣集[C]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000 年.
- [11] 台北国防研究院, 中华大典编印会合作. 元史. 本纪卷第九. 世祖六[Z]. 台北: 新亚出版社, 1966 年.
- [12] 周良宵. 元和元以前的基督教[A]. 元史研究院会. 元史论丛[C]. 第一辑. 北京: 中华书局, 1982 年.
- [13] [英] 阿·克·穆尔著. 一五五〇年前的中国基督教史[M]. 郝镇华译. 北京: 中华书局, 1984 年.
- [14] 顾卫民. 中国天主教编年史[M]. 上海: 上海书店出版社, 2003 年.
- [15] 周良宵, 顾菊英. 元史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003 年.
- [16] [韩] 李宽淑. 中国基督教史略[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1998 年.
- [17] 山西省地方志编纂委员会. 山西通志[Z]. 第 46 卷. 民族宗教志. 北京: 中华书局, 1997 年.
- [18] 山西省天镇县县志办公室. 天镇县志[Z]. 太原: 山西教育出版社, 1997 年.
- [19] 郭海. 阳高县志[Z]. 北京: 中国工人出版社, 1993 年.
- [20] 大同市地方志编纂委员会. 大同市志[Z]. 北京: 中华书局, 2000 年.
- [21] 山西省广灵县县志编纂委员会. 广灵县志[Z]. 北京: 人民出版社, 1993 年.

- [22] 山西省浑源县县志编纂委员会. 浑源县志[Z]. 北京: 方志出版社, 1999年.
- [23] 山西省左云县县志编纂委员会. 左云县志[Z]. 北京: 中华书局, 1999年.
- [24] 周子君. 怀仁县志[Z]. 北京: 中国工人出版社, 1992年.
- [25] 朔县志编纂委员会. 朔县志[Z]. 太原: 山西古籍出版社, 1999年.
- [26] 李志斌, 黄冀. 山阴县志[Z]. 北京: 中国华侨出版社, 1999年.
- [27] 山西省右玉县志编纂委员会. 右玉县志[Z]. 北京: 中华书局, 1999年.
- [28] 马良. 应县志[Z]. 太原: 山西人民出版社, 1992年.
- [29] 平鲁县志编纂委员会. 平鲁县志[Z]. 太原: 山西人民出版社, 1992年.
- [30] 宁武县志编纂委员会办公室. 宁武县志[Z]. 太原: 山西人民出版社, 1989年.
- [31] 保德县志编纂办公室. 保德县志[Z]. 太原: 山西人民出版社, 1990年.
- [32] 河曲县志编纂委员会. 河曲县志[Z]. 太原: 山西人民出版社, 1989年.
- [33] 繁峙县志编纂委员会. 繁峙县志[Z]. 北京: 今日中国出版社, 1995年.
- [34] 代县地方志编纂委员会. 代县志[Z]. 北京: 节目文献出版社, 1988年.
- [35] 神池县志编纂委员会. 神池县志[Z]. 北京: 中华书局, 1998年.
- [36] 山西省五寨县志编纂办公室. 五寨县志[Z]. 北京: 人民日报出版社, 1992年.
- [37] 偏关县志编纂委员会. 偏关县志[Z]. 太原: 山西经济出版社, 1994年.
- [38] 岢岚县志修订编纂委员会. 岢岚县志[Z]. 太原: 山西古籍出版社, 1999年.
- [39] 林治平. 基督教在中国本色化之必要性与可行性[A]. 王志远主编, 林治平编著. 基督教在中国本色化[C]. 北京: 今日中国出版社, 1998年.
- [40] 江文汉. 中国古代基督教及开封犹太人[M]. 上海: 知识出版社, 1982年.
- [41] 张子荣. 近代时期的山西文化教育[A]. 江地, 梁晋春. 近代的山西[C]. 太原: 山西人民出版社, 1988年.
- [42] 黄颂杰. 从本体论谈基督教与中国传统思想之冲突和会通[A]. 徐以骅, 张庆熊. 基督教学术[C]. 第一辑. 上海: 上海古籍出版社, 2002年.
- [43] [英] 爱德华·B·泰勒. 人类学[M]. 连树声译. 南宁: 广西师范大学出版社, 2004年.
- [44] 孙尚扬. 宗教社会学[M]. 北京: 北京大学出版社, 2001年.
- [45] 陈银昆. 清季民教冲突的量化分析(一八六零——一八九九)[M]. 台湾: 商务印书馆, 1991年.
- [46] 吕实强. 中国官绅反教的原因(一八六零——一八七四)[M]. 台湾: 中央研究院近代史研究所, 1985年.

[47]口述资料[Z]: 2005年5月8日至2005年5月13日,大同教区田野调查,共计30,000多字;2005年5月22日至2005年5月26日,朔州教区田野调查,共计40,000余字;2006年8月13日至2006年8月18日,大同教区田野调查,共计10,000余字.

期刊论文:

- [1]祝振东.天主教在山西传入及发展概述[J].山西地方志通讯,1986年第2期.
- [2]顾农.樊守义及其身见录[J].沧桑,2000年第1期.
- [3]赵英霞.乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突[J].清史研究,2002年第2期.
- [4]赵英霞.近代山西教民入教动机初探[J].山西大学学报(哲社版),2003年第4期.
- [5]刘安荣.近代山西教徒入教原因探析[J].宗教学研究,2005第3期.
- [6]刘安荣.17——19世纪西教在山西的传播[J](合著).晋阳学刊,2003年第3期.
- [7]刘安荣.基督教与近代山西教育事业现代化[J].山西农业大学学报(社会科学版),2006年第1期.
- [8]周良宵.有关西辽史的若干问题[J].中华文史论丛,1981年第3期.
- [9]唐逸.中国基督教本土化之类型[J].世界宗教研究,1999年第2期.

天主教太原教堂图书馆收藏资料:

- [1]汾阳教区编.汾阳教区史[Z].1996印.
- [2]大同教区编.天主教大同教区史略[Z].2006年印.
- [3]赵光炳,苑丽声,雷云贵.朔县宗教志(初稿)[M].朔县民族宗教志编纂领导小组办公室,1985年印.
- [4]韩铎民著.朔县教区简史[DK].李树洙译.
- [5]太原教区.山西天主教史(初稿)[Z].2004年印.
- [6]金普司,麦克罗斯基.方济会来华史(1294——1955)[M].李子忠译.香港:香港天主教方济会,2000年.
- [7]《纪念六位国籍主教祝圣七十周年,我国建立圣统制五十周年,暨田公耕莘枢

机五十周年》[C]. 学术研讨会议手册, 台湾, 1997年印.

[8] 罗光. 天主教在华传教史集[C]. 台湾: 光启出版社, 徵相出版社, 香港真理学社联合出版, 1967年.

[9] [法] 费赖之. 明清间在华耶稣会士列传(1552——1778) [M]. 梅乘骐, 梅乘骏译. 上海: 天主教上海教区光启社, 1997年印.

[10] 陈方中. 民国初年中国天主教的本地化运动[D]. 台湾国立政治大学历史研究所, 1991年.

[11] 刘嘉祥. 刚恒毅枢机回忆录[C]. 台北: 天主教主徒会, 1992年印.

致谢

首先要感谢的是导师王守恩先生，正是王老师的严谨治学之风使我的三年在匆忙与思索中前行。原太原天主教堂本堂神父李建华神父在资料上的提供和宗教神学方面的讲解，在此我致以衷心的感谢。李建华神父是天主奉献精神忠实代表。大同教区的刘宏刚署理、朔州教区的马主教对我收集资料也提供了很大的照顾。另外，在田野调查中老乡们的直爽与耐心使我非常方便地完成了口述资料的收集工作，向他们表示衷心感谢。我也借此机会向北京国际汉学研究中心魏扬波博士夫妇道谢，感谢他们对我在中心查阅资料期间给予的热情帮助。还有大同市档案馆、大同县档案馆、阳高县档案馆和大同教区的王力生、刘海明、刘俊生三位神父也给予了我许多帮助，在此致谢。这里也一并向岳谦厚老师、郭卫民老师、周山仁老师和我的师姐刘安荣致谢，感激他们的不吝指点。最后，家人们对我的支持是我求学的根本支柱，他们的期望也是我前行的动力。

虽然三年在忙忙碌碌中走过，但我自知基础薄弱、资质愚钝，难以有更大的发现，只能有待今后继续努力。论文中无论理论运用还是分析总结均尚未成熟。所以敬请大家指教批评。

附录 1

研究生在读期间取得的研究成果：

发表论文：徐全民、樊守义和《身见录》[J]. 晋阳学刊(增刊)2005年12月.

附录 2

个人简况：徐全民，男，山西省保德县人。

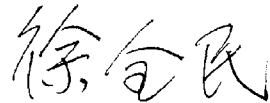
联系方式：13934151996。

承 诺 书

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是在导师指导下独立完成的，学位论文的知识产权属于山西大学。如果今后以其他单位名义发表与在读期间学位论文相关的内容，将承担法律责任。除文中已经注明引用的文献资料外，本学位论文不包括任何其他个人或集体已经发表或撰写过的成果。

学位论文作者（签章）：

2007年5月18日

Handwritten signature of Xu Baomin in black ink.