

# 草原牧者：边缘地带上的天主教会\*

[文 / 南鸿雁]

[内容提要]本研究通过对内蒙古西部鄂托克前旗的考察,试就这一地区天主教文化所处的“边缘”地位加以讨论。历史上,这里是有名的天主教传教区,但在今天,它已经从堪称中心的地位完全沦落到了边缘地位。由于该地区地处偏远,因此,官方认可的教会和民间教会在这里都有自身的发展空间。它们之间事实上也没有隔绝交流,这在神职人员身份的认同问题上得以体现。此外,由于这种共存现象和当地的多民族聚居状况,致使当地的天主教文化显示了与其它地区不同的特色。

Abstract: Historically, the Etok Banner (in the west of Inner Mongolia) was a well-known Catholic missionary centre. Nowadays, however, it has been totally marginalized. Due to its out-of-the-way location, the non-governmental church is allowed to thrive alongside the governmental one. In fact, there are interflows between the two churches, and priesthood of one church is recognized by the other. Such a phenomenon of symbiosis, coupled with the multi-nationalities of the area, has made its Christian culture something quite unparalleled in other areas.

本研究通过对内蒙古西部鄂托克前旗天主教文化在当代传播的考察,试就这一地区天主教文化所处的“边缘”地位加以讨论。“边缘”在本文中包括两个含义,一是关于当地神职人员在官方和民间不同的身份认可。虽然这种认可实际上反映了当地民间教会①的边缘性,但是本文的讨论将主要集中在神职人员身份认可的复杂性上面。其二,指的是地理位置——鄂托克前旗位于内蒙古、宁夏、甘肃三省区交汇处。在天主教传行中国的历史上,这里是有名的天主教传教区,但在今天,它已经从堪称中心的地位完全沦落到了边缘地位。由于该地区地处偏远,因此,官方认可的教会和民间教会在这里都有自身的发展空间。体现国家权

力意志的官方教会与民间教会之间事实上也没有隔绝交流,这在神职人员身份的认同问题上得以体现。此外,由于这种共存现象和当地的多民族聚居状况,致使当地的天主教文化显示了与其它地区不同的特色。

## 一、问题缘起

到江南工作后的很长一段时间里,总有学生问我这样的问题:“老师,听说你老家在蒙古,你们上学要骑马吧?”初时,我还耐心地回答他们:“我家在内蒙古,蒙古是另外一个国家。我们那里的城市与这里没什么两样。”但这样的回答似乎很难满

足学生的好奇心。以后每遇相同的问题,我也就不再正面回答,反而与他们调侃起来:“我们在城里不仅骑马上学,而且还骑马上班。”我发现,这样的玩笑却让他们很满足。

这种对异民族之原始和罗曼蒂克式的描述与想象,在西方学界早有人对此提出批评。他们认为这样的想象与殖民主义的影响有关。(Harrell, 1995; Gladney, 1994; Tapp, 2002) 需要指出的是,虽然这样的描述想象在国外已遭到批评。但许多人似乎仍将这样的想象作为了解异文化的主要途径。②

中国学界对于少数民族的研究和表述,似乎也存在相同的问题。如在文学、影视、艺术、社会传媒报导中,中国少数民族几乎都是一些身着奇异、鲜艳民族传统服饰,唱歌跳舞,手捧酒杯,喜迎宾客……(范可, 2008; 潘蛟, 2007) 很显然,引发主流人群想象的是少数民族原始、自然以及由于文化差异导致的浪漫和猎奇,我的学生对于蒙古族以及草原文化的想象也同样基于这样的心理。然而,现实与想象之间的差异总是需要弥补的,这是写本文的目的。

草原文化其实并不是人们想象的那种传统的、均质的、原始的、充满罗曼蒂克式的图景。文化是人们生活之有意义的行为与方式,包括了象征与非象征的成分。人类学认为,文化是习得的;文化的变迁可以是不同文化接触、互动的结果。所谓的草原文化其实是在漫长的发展过程中,经由蒙、汉及其它少数民族相互影响接触而形成;在这一过程中,甚至也有西方文化因素的渗入。天主教在当地的传行就是一个见证。天主教在草原的传行,推动了草原文化构成的多元化。同时,由于历史和政治的原因,地方行政当局对当地的天主教活动的态度模棱两可,给天主教在当地的发展留下有限而又艰难的空间。为此,当地的天主教社区在几十年来一直与地方行政当局进行博弈以求发展。

国家社会有关草原的主流话语则“屏蔽”了草原文化多元构成中的“异质”内容,从而进一步强化了社会上一般民众对草原文化的刻板印象。通过提供一个草原天主教边缘化的民族志个案,本文试图展示草原复杂的政治生态的一个侧面;也希望藉此使读者领略:草原的一切,包括草原文化,绝非如同常人所想象的那样单一、和谐;多元与冲突,可能也是我们了解今天的草原各个方面的关键词。

## 二、鄂托克前旗的天主教地方史与现状

鄂托克前旗(以下简称“鄂前旗”)位于今内蒙古自治区西南部,现属伊克昭盟管辖,是历史上有名的鄂尔多斯民歌发源地之一。该地区西与宁夏银川市隔黄河相望,与宁夏盐池、灵武、陶乐县毗邻;南与陕西省定边、靖边县接壤。由于地处省级交界处,这一地区的蒙古族文化与汉族文化、伊斯兰文化交流频繁,加上与西方文化的融合,形成了独特的文化样貌。

鄂前旗的行政区划,最早可追溯到清顺治六年(1649年)清廷对鄂尔多斯实行分旗而治开始。敖勒召其镇是鄂托克前旗政府所在地,1983年设镇建置。

文献记载,元朝初年作为异文化的天主教传入蒙古境地。近代以来,尤其是在1900年至1949年的50年中,热河、察哈尔、绥远、宁夏四省,以及后来加入的山西雁门关北的十三县,被罗马教廷划归比利时“圣母圣心会”(Congregation of the Immaculate Heart of Mary, CICM)传教区,③主要以比利时神职人员为主的圣母圣心会的传教事业在这一地区得到快速发展。

1875年,该修会派传教士德玉明(Devos Alfons)、费尔林敦到鄂托克旗传教,在得到察克都尔札布同意后,先后开辟了城川、巴音陶海,向当地

蒙古人传教。④尽管传教过程异常艰难,而且还不时受到地方政府、喇嘛教、资金以及蒙古族游牧经济等多方面因素困扰,但是传教士仍然在此地固守下来。据2004年统计,鄂托克前旗信仰天主教群众4491人,其中蒙古族2091人,全是本旗境内群众;汉族2400人,多以陕西定边、靖边移居或婚嫁到本旗境内的居民为主。⑤笔者与当地神职人员的访谈中,得知当地蒙古族教友其实约有4000人。尽管官方政府与教会的统计数字有出入,但是,该地蒙古族教友信仰比例高的问题,是有史可依的。1935年民国政府曾将鄂前旗城川镇的蒙古族教友编为一个苏木建置,而当时的一个苏木建置大约有3000多人口。⑥这些数据足以使我们有理由认为,天主教传入鄂旗,无论对蒙古族还是汉族,在文化、信仰方面都形成了一定的影响。

虽然文献资料为我们提供了该地区较为详细的历史样貌,但仅凭这些书本知识,我们还是很难对这一地区建立全方位的认识。实地考察则弥补了这方面的缺憾,也让我初次领略了“边远”的意义。笔者两次进入该地区考察,所走路线并不相同,一次是从东到西(从呼和浩特市出发),一次是从西向东(从乌海市驱车),但是,无论是从东至西,还是由西到东,鄂前旗管辖公路等级,以及沿途道路状况都不是很理想。

### (一)天主教爱国会的地方代理

鄂前旗政府所在地敖勒召其是一个不大的镇子,长途汽车站是镇里的标志性建筑,从车站向北,敖勒召其弥撒点就在一条名为布拉格西街的一段土路上,20世纪50年代之前,这里一片土地是教会教产。50年代之后,教产收归国有,这里成为鄂前旗预制厂。20世纪末政府落实宗教政策,将这段路北北面靠近松树林的一块土地,从预制厂划出来归还给教会,成立了弥撒点。⑦当地教会在这里盖了六间砖瓦结构的平房,其中四间平房(从西向东依次为神父室、修女室、教主义、圣物



敖勒召其弥撒点(南鸿雁 摄)

组),与四间平房一体的弥撒间相当于两间房大小,成为敖勒召其弥撒点的活动场所。弥撒点设有民主管理小组,五名成员,其中四位男士,一位女士,蒙、汉族都有。管理小组成员都是天主教爱国会工作人员。这样的组织形式,是中国大陆在1950年以后,管理宗教的主要方式。鄂前旗弥撒点将民主管理小组成员及人员管理制度条例,大幅地贴在弥撒点圣物组的墙上,非常醒目。这个由简单平房组成的弥撒点目前还不具有盖教堂的资格,而且政府允许神父驻堂的教堂也不在这里。但是,由于政府指定的神职人员驻堂的糜地梁教堂地处荒滩,道路难行,办事看病都很艰难,所以,神职人员大多都聚居在旗里的这个弥撒点,而且教区教务也在弥撒点办理。

虽然边远地区的生活状况很难与大城市相比,但是与边远地区下面的小村庄相比,旗县级城镇的生活还是较好的。这恐怕也是神职人员不愿意到偏僻闭塞的糜地梁教堂驻堂的原因之一。偏僻、道路难行以及为了方便传教,教会神职人员作出了与政府希望相反的选择,而政府对于这个事实似乎也只是睁只眼闭只眼,教会由此获得了一些看似合法的生存空间。合法性成为教区神职人员经常挂在嘴上的话,的确,如果没有合法性,就没有教会的立足之地,合法性是教会存在的基础。

鄂托克前旗教区所辖教堂中,糜地梁教堂是唯一由政府同意并出资建盖的教堂,然而,这个教

堂也是最偏僻、路途最难走的。⑧第一次赶赴这个教堂，是在夏天，当时经路人多次指示，我们才在鄂前旗通往城川的县级公路边，发现一个字迹模糊的“通往天主堂”的铁牌子，由此进入一眼望不到边的沙棘地。沙棘地并不平坦，汽车不仅要左旋右转躲避凸起的沙棘丛，还要不偏离道路。折腾了半小时，终于看到远处被一大片玉米地环绕的高耸的教堂。虽然近在眼前了，但是为了寻找网围栏出口，依然费了不少时间。好在是夏天，清爽的空气以及远方被一大片绿色环绕的教堂，都给了我们很好的视觉享受。



糜地梁外景，高耸的建筑为教堂（南鸿雁 摄）

第二次再访这里正好赶上圣诞节，我们与神父一同从敖勒召其弥撒点出发，路经糜地梁安排子夜弥撒事情；之后奔赴城川教堂举行圣诞弥撒（18:00 开始）；再折回糜地梁教堂举行子夜弥撒（23:00 开始）。糜地梁教堂的偏僻以及路途的艰难，由此可见一斑。从天主教传行该地的历史看，糜地梁教堂并非现在这个样子。这里与相隔不远的城川教堂，在当时都是外国传教士聚集的地方。

## （二）在夹缝中生存的城川老堂及其边缘化

第一次目睹城川老堂也是圣诞节期间，当时随神父赶到这里庆祝圣诞节。当时到达城川县城的时候已近傍晚，由于天气寒冷，仅有的一条街上人影稀少。我们的车子驶进临街的一个院子，三四间破旧的坐北朝南的青砖瓦平房跃入视野，这就是城川镇老堂。看到几间破旧平房组成的教堂，我



城川老堂由几间破旧平房组成（南鸿雁 摄）

多少有些失望。因为在天主教传行蒙古的历史文献记载中，城川天主堂是非常重要的一个堂口，当时聚在此地的传教士和蒙古族教友众多，民国政府曾在 1935 年，将城川地区蒙古族天主教徒编为一个苏木，归鄂旗王府管理。⑨虽然眼前的景象很让我意外，但聚在院子里身穿各式服装的老老少少还是令我兴奋，因为是平安夜，这个平时仅有一名修女住堂服务的天主教小区，今晚准备了很多活动迎圣诞。仅能容纳两百人的院子被彩灯以及环绕在电线上的各式拉花装点起来，靠近大门处的左侧空地上高高地堆砌了一个填满煤炭的旺火堆。修女室的门外（第二间平房）则早已架好了音响和麦克风。

神父和随行的辅祭（老主教 20 多岁的侄子）进入写有“修女室”字样的房间，开始弥撒前的各项准备工作。当地会长（老主教的一位年龄 50 多岁的侄子）向神父移交教友献弥撒的钱款、名单，以及汇报将在仪式中领洗教友的情况，等等。随着仪式时间的临近，我发现，神父忙于各种事情，并没有为教友们办神功，⑩而实际上这里也根本没有听神功的地方，两间平房里挤满了人。弥撒间大一点，也只能容纳不足 50 人。房间坐北朝南建筑，东西向纵长，祭台设置在西面，一个铁皮炉子立在祭台与为教友安排的跪凳之间，有效起到隔离的作用。室内陈设非常简陋，四壁土墙，挂了十四苦路的绘画像。东北角处墙体已经有开裂痕迹，地面

的青砖由于磨损也已坑坑洼洼。教友平时祈祷的跪凳是窄窄的木制长条凳,20世纪七八十年代大陆的教堂都有这种式样的凳子。跪蹬之间是各式各样手工制作、略显陈旧的棉垫子。

城川老堂的现状,使我想起文献中的相关记载,历史上这个教堂多次被毁,又多次重建。最近的一次,就是几年前,教堂盖好了(就是平房后面那个高耸的水泥柱子),但由于各种原因最后被拆了,准确地说是拆了一半。现在,这里的教友就在以前神父休息的平房里举行弥撒仪式,尽管这些平房已年久失修,但是,比起后面拆了一半的教堂来讲,在这里望弥撒要安全得多。堂区目前无力修缮,一是资金紧缺,但最主要的是需要得到政府批准。

城川天主堂是政府备案、批准的天主教活动场所,但由于历史原因,教会与当地职能部门之间的摩擦,始终存在。翻盖的教堂被拆就是一个例子。听教友讲,教堂刚被拆的那会儿,神父仍组织大家在废墟上举行弥撒,以示无声的抗议。后来出于安全方面的考虑,政府在被拆教堂和前院的土房之间建起了围墙。<sup>①</sup>教堂遭到拆除,虽然直接影响了当地教友的信仰生活,但是,真正影响教区生活的主要原因仍旧是神职人员的短缺。试想如果有神职人员长期驻堂在这里,堂区建设不仅会有很大起色,最重要的与政府主管部门的沟通交流势必也会加强。但堂区目前现状却是由于教区蒙汉兼通神职人员短缺,该堂主日弥撒活动基本停止。常常一两个月神父才来送一次弥撒。2007年初,才有一位从宁夏教区派过来的修女住在这里,管理日常事务,<sup>②</sup>平日仅有热心教友来这里念念经。神职人员短缺状况,造成这里教友信仰热情的低迷。在访谈中,很多教友都表示只有过大瞻礼庆典时才从家里赶来,平时不来,因为来了也没有神父,逐渐地教友也就没有以前热心了。

虽然很多教友都对此埋怨,但是大家还是很

重视圣诞节这样的大瞻礼。堂区组织的内容丰富的联欢会,还是吸引了不少男女老少来积极参与。联欢会在黄土漫地的院子当中举行,大家依然热情高涨。驻堂修女和当地会长,以及热心教友,组织安排了近20个表演节目。在众多节目中,最吸引人的就数由中老年妇女组成的秧歌队、花伞队。大家统一穿着秧歌服装,绿绸裤子、白色大襟上衣,有的手拿两把粉色绸衫,有的手举花伞。这是我在当地看到的旱地秧歌装备最完整的表演队伍。虽然鄂前旗弥撒点也有相似的表演队伍,但是在表演装备、人员数量、以及表演水平方面都不及城川镇。联欢会中,秧歌队表演了各式组合节目,如两人表演唱(类似当地小戏二人台)、五人表演唱、多人表演唱等等。演唱内容则多为当地或邻近省市的民间音乐。

秧歌,原是汉族民间歌舞,主要流行在广大的西北地区,如陕西、甘肃、宁夏、内蒙等省市。历史上,这种歌舞形式也被称为社火。每年春节、元宵节汉族地区都有闹秧歌的习俗。在城川教堂的迎圣婴仪式中,秧歌队采用了传统秧歌中的“过街”部分,用以配合仪式行进。过街是秧歌队在街上行走时,随着音乐所作的一些简单的舞蹈和队形变化,并由一伞头带领走出各种队形。在某种意义上,当地的这些民间音乐形式已经成为天主教仪式音乐的重要组成部分。

天主教传行蒙古历史上,城川镇曾经是传教中心之一,但是,就笔者考察情况而言,种种原因已使它淡出了传教中心地位,目前甚至到了衰败荒芜之境。如果说鄂前旗天主教是整个内蒙古教区边缘的话,那么城川教堂就是边缘的边缘。尽管这里仍然拥有最多的蒙古族教友,尽管这些蒙古族教友绝大多数为世代信仰传承,尽管他们身处传统喇嘛教信仰的草原牧区。这些独特性不仅无力阻止他们被边缘化的命运,反而在某种程度上加速了这里被边缘化的速度。

### 三、中心与边缘的博弈

在上述描述中，我们可以感受到鄂前旗地方教会边缘化的现状，这种境遇既有来自教会自身发展的危机，也受到天主教文化在中国的整体处境和命运的影响。尽管如此，我们仍然可以通过对教众的考察访谈，看到当地教众如何坚守信仰，以及采取何种变通方法，来努力维持在外界看来处于边缘的教会。由于当地的神职人员身份的特殊性，教友们在与他们的交往上根据不同的场合有着细微的区别，我们因此得以从中体察到一种中心与边缘的博弈。

#### （一）教室内与老神父

本文所指的老主教、老神父其实是对同一位神职人员的称谓。换句话说，被称为“老主教”的这位神职人员既是神父又是主教。按照天主教神职人员层级规定，主教是由神父晋升而来，老人家既然是主教了，为什么又不能直接称呼他为主教呢？这就引出本文所要讨论的第二个问题，即神职人员的身份认同。

目前有关大陆天主教神职人员的身份认同是一个既敏感又复杂的问题。这个问题的缘起可以直接追溯到上个世纪50年代，随着中华人民共和国的成立，天主教在中国的传行发展掀开了新的历史，中国教会脱离梵蒂冈的管理，开始了“自圣、



老主教、年轻神父共祭 2007 年圣诞节（南鸿雁摄）

自养、自办”的“三自”爱国运动。而其中的“自圣”即指神职人员晋升不再需要得到梵蒂冈教宗的批准，中国主教团拥有自主祝圣的权利。这种状况从20世纪80年代，又开始出现变化，即中国自圣的神职人员绝大多数也得到梵蒂冈教宗的认可，很多神职人员都拿到经教宗认可的“羊皮书”。但是，在主教身份认定上，还存在争议，例如，在谁先认定的话语权上存在分歧，即梵蒂冈教宗先于中国教会认定的主教人选，一般都很难得到中国官方教会的承认，这也是促成民间教会及民间神职人员产生、形成的原因之一。本文在此所述的这位老人家，就属于这种情况，政府承认其神父身份，但是并不认可他的主教职阶。据称主要原因是他的主教祝圣“不合法”。

虽然政府没有认可他的主教身份，但是，在教会日常的生活中，我们仍然看到当地教会、教友采取一些迂回的办法，以期获得一些自主的话语权。下面这些事例就是很好的说明。记得我第一次探访鄂前旗弥撒点时，看到一间房子的墙上，挂着一个写有“教室内”的牌子，这让我很奇怪，因为按照天主教习惯，在天主教神职人员的层级上，有修士、神父、主教等不同级别，但是“教主”这样的称谓，几乎没有见到过。之后神父给我讲起这里的“折套”<sup>⑩</sup>，才明白这是为了对付有关部门不承认“主教”身份，大家想出的应对办法。

这位被教友称为“主教”，住在教室内的“神父”，年近90岁（2008年10月7日度过了九十大寿），蒙古族。中华人民共和国成立前入教会修道，曾在大同修院修道；20世纪50年代，晋铎神父；80年代初，被祝圣为主教。<sup>⑪</sup>而这次祝圣由于上述原因至今没有得到政府有关部门的承认。笔者在对老神父的访谈中，每提到“主教”问题，老神父的回答总是这样，“虽然有教宗的羊皮书，但政府不承认。后来不知什么时候羊皮书也不见了。政府不允许我以主教身份参加弥撒，看管得严。”老人家

对政府的监管做法有看法,但是,作为一位年长的神职人员,他在经历了半个世纪的社会主义建设之后,仍然坚守自己的信仰,同时以自己独特的抗争方式来实践自己的教职。

虽然,主教的身份一时难以得到政府的承认,但是当地教友、神职人员,早已经从心理上、信仰上认同了他的主教身份。大家(无论是地上教友还是地下教友)都称呼这位老人“老主教”、“马主教”。每逢弥撒时,教友一般都会到教室找老人家来办告解,而且以蒙古族教友居多。告解前,大家通常都行亲权礼,即教友跪在地上,亲吻主教右手无名指上戴的主教权戒。老神父虽然仅能在非正式场合行使有限的主教权力,但是他对该教区及周边教区还是具有一定的影响力,邻近教区的教友、神职人员经常慕名来探望他。平日如有来访者要求拍照时,老人家则会偶尔穿上主教祭服来拍照。政府相关部门对此常常是睁一只眼闭一只眼,态度似乎很明确,即只要你不在公开场合行使主教权力,政府一般不出面干涉。但这也并不意味着政府放松监管。

由于国际、国内社会对待天主教的不同态度,如何协调与政府监管部门的关系成为教会发展不得不面对的重要问题。神职人员的身份在不同层面上所能获得的认可,不仅直接影响当地教会发展的方向,而且也在相当大程度上起到了推动或限制教会自身发展空间的作用。鄂前旗教会今天的边缘化境遇,虽然很大程度上由于历史遗留问题所致,但是未被天主教爱国会认可的主教身份,也直接导致教区在发展上的限制。在考察中,我们看到当地教会正试图努力通过各种方式来强调主教身份的合法性,尽管这一合法性的争夺可能是一个漫长复杂的过程。

## (二)神父与修女

目前鄂前旗的神职人员除了老神父外,另有年轻神父一名,修女三位。年轻的神父是蒙古族,

普通话和蒙语会话非常流利,也熟悉汉语和蒙文写作。他是内蒙古教区、中国教会仅有的两位蒙古族神父之一(无论是官方教会还是民间教会),他与老神父同为政府认可的神职人员,而且他还是现行中国教会体制培养出来的神父,2004年毕业于中国天主教神哲学院并晋铎。目前教区的日常事务都由他掌管处理。在多次与之交谈、访谈,以及教友的回馈中,大家都认为这是一位处事有经验、思想活跃的年轻一代神职人员,尤其在处理教区与政府的关系方面尤显老练。他平时处事干脆、果断,说话速度很快。身为蒙古人,他有着蒙古人特有的豪爽、剽悍。他喜欢飚车,据他本人以及其它教友讲,“神父经常呼啸而来。”“我喜欢开快车,旗里有警察时开慢点,到了国道上就没事了。”如前所述,笔者与他一同前往城川、糜地梁两处教堂参加圣诞弥撒,路上已充分领略了他的飚车技术与速度。目前教区日常工作主要由他负责。

教区还有三位修女。一位年近八十的修女,教友称她“马姑”,是老神父的亲妹妹,长期住在糜地梁教堂。来自宁夏教区的两位修女,一位负责照顾主教的日常生活、给堂里做饭,看门、打扫卫生等等。一位则长期住在城川,负责城川教堂的日常工作。她们虽然都是汉族,但对这里的生活显然已非常适应。负责照顾老神父的那位修女不仅学会煮奶茶、炖羊肉,而且自己还学着说蒙古话。笔者考察时曾与该修女同住,发现她们日常工作繁杂辛苦。一般早六点起床(遇大活动时,还要早



弥撒中的修女(南鸿雁摄)

些),开堂院大门、扫院子,然后回屋子里燃炉子,准备熬茶。早祷结束后,安排老神父、神父吃早点。早饭除了奶茶,经常有熟羊肉,面饼子,黄油。收拾完早点,就赶往菜点买菜准备午饭。午饭后,随会有一两个小时自修时间,但大部分时间都有教友来访。晚祷、晚饭,送走最后的教友或访客,整顿好堂院,修女才有些许时间留给自己,23点之前很少能就寝。

她们对于这样的劳累很少有怨言,即使年近八旬的“马姑”也要自己照料生活,在偏僻的糜地梁教堂做些力所能及的事情。修女们似乎没有选择,也许从她们把自己奉献给天主那一天开始,服从就成为服务教会的首要职责。

### (三)教友群体

一个教区的人员组成除了神职人员外,最重要的就是教友群体。目前鄂前旗教友,据官方统计教友约四五千人,教会统计则近万人。教友主要集中在上述三个教堂开展宗教活动。根据考察实证,笔者试将教友群体按照民族(蒙古族、汉族)、地区(当地居民、邻省移民),以及亲属关系(是否是主教或神父的亲属)划分。依据上述数据,通过这样一种社会结构关系分析,我们发现教区群体存在以下层级关系。

老神父的亲朋是教友群体重要的组成部分。他的家族为教会培养出多位神职人员和修女,其中既有老神父的姑姑,也有他的哥哥、妹妹和侄子。除了奉献教会的神职人员外,参与管理教堂的教友中也有部分是老神父的亲属家人。这是一个真正意义上的传统天主教大家庭。这样辉煌的家族历史,不仅带给后辈荣耀,也培养了他们高于其它教友的优越感。由此可知,家族力量已经被整合进当地信仰中。从而在某种意义上,我们有理由认为,主教家族是当地教会的中坚力量。

目前教友中汉族教友虽然占绝大多数,但是他们大多数人在教会里的声音显然无法与世代奉



教堂里的众多教友(南鸿雁摄)

教的家族性的教友相比。很多热心为教会服务的教友,在谈到这个现状时,总是表现出一种“敬而远之”的态度。由此我们可以领会到族群性(ethnicity)在当地民众的日常生活中的现实存在。虽然,共同的信仰有助于弱化这种隔阂,但是,由文化、语言的不同所形成的差别,必然会使易于沟通的人聚在一起。笔者认为,族群性在此反映的并不是它的政治意涵,因为它的边际与文化的边际完全重叠。

在阶段性的访谈考察中,虽然我的访谈对象既有有着亲属关系的教众,又要考虑关照不同民族的教会成员,但是,由于考察的间歇性,我尚无法全面接触教区的一般民众,这就不可避免地将我们的研究暂时聚焦在“底边的上层,边缘的核心”这部分人当中。(科大卫,2007)

综上所述,作为曾经的传教中心,本文讨论的教区从整体发展来看已远不及后来建立的新教区。地理位置上的边远、偏僻虽然是影响教区发展的因素之一,但我们也发现,在整体社会结构中,当地教会也处于一种边缘化的状态当中;信教群体多处于社会结构底层,社会关系单一,以及信众群体老龄化等等;这些,都导致了教会边缘化的趋势。在这个教区里,我们看到亲属群体无疑是信教民众的重要组成部分。它虽然在历史上维系了教会的传承(而且,今天看来,依靠这个体系维系当地的信仰传统仍然有效),但就这样的群体所形成



的认同而言,它也有可能成为阻碍教会发展的力量。一个教众主要由亲属群体构成的教会,在某种程度上对慕道者缺乏吸引力。

近年来,中国大陆天主教会的构成越来越体现为多元化,信众群体也多元化这种趋势也开始影响到本土讨论的教区。成员身份的多元化,以及成员不同的地位阶层化不仅给教会带来活力,而且也最直接地成为教会联系社会的有利资源。过去教会依靠家族力量进行传教的方式,在今天看来已经很难适应当今社会的变化发展。但笔者在访谈中也发现,依靠家族信仰传统来维系教会的趋势也逐渐在萎缩。一个显著的例子就是计划生育政策很大程度上限制了圣召,即使是在传统信仰家庭,如果家庭成员中仅有一名年轻男性,即便他本人愿意奉献教会,也很难被接受从事神职工作。这虽然是客观社会政治条件的影响,但是,又有谁能说,今天中国社会在各方面的变化能与这些条件毫无关系呢?

#### 四、结论与余论

综上所述,我们力图从教区历史发展、教会神职人员以及教友群体三方面来审视、观察鄂托克前旗天主教区目前的信仰样貌,以及由此形成的信仰级次。如果我们运用社会结构的视角观察这个边远民族地区的天主教区,我们会发现上述这些现象与其它大城市的天主教区一样,有着许多共同的特点,如政府与教会的矛盾,神职人员短缺,传教事业不畅,教民老龄化等等,

在少数民族聚居区传教,还有一个不得不关注的问题,即少数民族信教民众如何面对出身来源相同但信仰各异的本族成员,以及他们之间怎样达到和睦相处。蒙古族传统上信仰喇嘛教,在蒙古族文化较为传统的牧区,如何吸引更多民众加入天主教是一件艰难的事情。虽然鄂托克前旗天主教

会在此方面有很悠久的传教根基,但是如何守住传承下来的成果,教会还在不断探索。目前,该地区统计的蒙古族信教民众总数约万人,相对于民国时期的信教人数三四千人多了近三倍,但是如果以当时该地区人口总数作为参照,我们发现当代信教民众在人口比例上不仅没有增长,反倒有所下降。

作为草原文化中的“异质”成分之一,天主教信仰已经艰难地植入当地民众的社会生活当中。通过对鄂托克前旗天主教社区的考察,我们发现,当地文化构成日益多元。这种情形的存在表明,所谓的文化冲突其实是在不同文化彼此的不断的接触中得到消弭。这一问题的提出对全球化的今天有着积极的意义,笔者希望能在日后对不同文化成分如何在草原上接触与互动,进而达到和谐共存进行深入探讨。

\* 本研究为中国博士后科学基金资助项目(20070420987)。感谢当地教会、教友以及当地政府给予的大力支持和信任。

#### 参考文献:

- Gladney, Dru, 1994, "Representing nationality in China: refiguring majority/minority identities," in *Journal of Asian Studies*, Vol. 53(1): 92-123.
- Harrell, Stevan, 1995, "Introduction: Civilizing projects and the reaction to them," in Stevan Harrell (ed.), *Cultural Encounters in China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press.
- Tapp, Nicolas 2002, "Engendering the 'Miao': belonging and the marginal" in *Bulletin of the Department of Anthropology, National Taiwan University* (考古人类学刊), No. 58: 59-77.
- 范可, 2008, "他者的再现与国家政治", 载《开放时代》, 第6期。

潘蛟,2007,“彝人与流变的他者”,载《中国人类学评论》,第3辑,第15~18页。

科大卫,2007,“核心与边缘:明清到民国时期城乡观感的变化”,载乔健(主编):《底边阶级与边缘社会》,台北:立绪图书公司,第48~60页。

张焱,2007,“圣母圣心会传教士在内蒙古中西部的传教探索”,载张先清(编):《史料与视界——中文文献与中国基督教史研究》,上海人民出版社,第431~437页。

巴斯(F. Barth),2006,“族群与边界”,载徐杰舜(主编):《族群与族群文化》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,第61~70页。

内蒙古文史资料研究委员会(编),1987,《天主教在内蒙古地区传教简史》,呼和浩特:内蒙古文史书店。

内蒙古文史资料研究委员会(编),1993,《内蒙古文史资料第二十八辑》,呼和浩特:内蒙古文史书店。

杨海英(编),2001,《国外刊行的鄂尔多斯蒙古族文史资料》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,第33~58页。

萧司铎,《天主教传行中国史》卷二,油印版。

#### 注释:

①本文中“官方教会”和“民间教会”的区别在于是否属于中国天主教爱国会系统。

②对异文化以及边远异民族想象的学者不在少数,如鲁索;相关理论如爱德华·萨义德(Edward W. Said)在其《东方学》中指出,对于东方的殖民统治不仅需要了解东方,而且需要想象东方。参见潘蛟(2007)。

③参见内蒙古文史资料研究委员会,1987,第33页;萧司铎(油印本,第46页)。张焱亦指出:晚清时期,比利时圣母圣心会传教士在内蒙古中西部地区(今天的阿拉善盟、巴彦淖尔盟、乌兰察布盟、呼和浩特市、包头市、鄂尔多斯市)展开了大规模的传教活动,并且收到很好的成效。(张焱,2007)

④参见张焱,2007。

⑤据鄂托克前旗政府网站(www.etkqq.gov.cn)所公布的信息。

⑥见鄂前旗档案局网(www.xaqh.org)。“苏木”是蒙古语,指一种介于县和村之间的行政区划单位。目前在蒙古国,一个苏木约3000人。内蒙古地区的苏木,是介于旗和村之间的乡级行政区,并没有具体的人口规定。

⑦虽然政府归还的土地面积并不是教会原有土地面积,但有关教会教产的原始档,以及政府归还土地的档案,笔者都没有见到。

⑧2008年夏天,旗政府出资开通了一条连接教堂与公路的土路,过去横在教堂前面的网围栏也设计了出口。当地政府准备重新修建城川教堂,这是继糜地梁教堂之后,被官方认可并斥资修建的第二座教堂。

⑨同注⑥。

⑩事后询问原因,一是时间太紧,几乎没有听神功的时间;二是神职人员太少,就一位神父,既要主持弥撒,又要听神功(而且还要赶到另一教堂举行弥撒),几乎不可能。

⑪同注⑩。

⑫不知什么原因,原来这里的两名蒙古族修女被调往宁夏教区,宁夏教区则派来两位汉族修女,一位负责照顾老神父,一位管理城川堂。但据城川堂的修女讲,这个圣诞节过后,她就要回到银川去了。这里工作将来由什么人接替,就不知道了。

⑬“折套”是内蒙古地区的方言土话,有“诡计、圈套”之意。这里的情境大致是“之所以这么做,是由于当时环境、人为因素等原因,迫使双方做出妥协的事情”。

⑭据教友讲,老人家是梵蒂冈批准的正权主教,应该管辖今天的宁夏、内蒙古西部地区。就此问题笔者曾经向老人家询问过,他讲,“教宗授予正权主教的羊皮授权书,不知在什么时候被偷走了。”当时参加祝圣的主教,有已过世的巴彦淖尔盟磴口教区的郭正基主教、甘肃天水地区的地下主教王米禄。

南鸿雁:南京大学社会学系,210093

责任编辑:吴 铭

# 草原牧者:边缘地带上的天主教会

作者: [南鸿雁, Nan Hongyan](#)  
作者单位: [南京大学社会学系, 210093](#)  
刊名: [开放时代](#) CSSCI  
英文刊名: [OPEN TIMES](#)  
年, 卷(期): 2009, ""(2)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(26条)

1. [Gladney Dru](#) [Representing nationality in China:refiguring majority/minority identities](#) 1994(01)
2. [HarreU Stevan](#) [Introduction:Civilizing projectsand the reaction to them](#) 1995
3. [Tapp Nicolas](#) [Engendering the'Miao':belong-ing and the marginal](#) 2002(58)
4. [范可](#) [他者的再现与国家政治\[期刊论文\]-开放时代](#) 2008(06)
5. [潘蛟](#) [彝人与流变的他者](#) 2007
6. [科大卫](#) [核心与边缘:明清到民国时期城乡观感的变化](#) 2007
7. [张或](#) [圣母圣心会传教士在内蒙古中西部的传教探索](#) 2007
8. [巴斯](#) [族群与边界](#) 2006
9. [内蒙古文史资料研究委员会](#) [天主教在内蒙古地区传教简史](#) 1987
10. [内蒙古文史资料研究委员会](#) [内蒙古文史资料第二十八辑](#) 1993
11. [杨海英](#) [国外刊行的鄂尔多斯蒙古族文史资料](#) 2001
12. [萧司铎](#) [天主教传行中国史](#)
13. [本文中“官方教会”和“民间教会”的区别在于是否属于中国天主教爱国会系统](#)
14. [爱德华·W·萨义德](#) [东方学](#)
15. [参见内蒙古文史资料研究委员会, 1987, 第33页;萧司铎\(油印本, 第46页\). 张或亦指出:晚清时期, 比利时圣母圣心会传教士在内蒙古中西部地区\(今天的阿拉善盟、巴彦淖尔盟、乌兰察布盟、呼和浩特市、包头市、鄂尔多斯市\)展开了大规模的传教活动, 并且收到很好的成效. \(张或, 2007](#)
16. [参见张或, 2007](#)
17. [查看详情](#)
18. [查看详情](#)
19. [虽然政府归还的土地面积并不是教会原有土地面积, 但有关教会教产的原始档, 以及政府归还土地的档案, 笔者都没有见到](#)
20. [2008年夏天, 旗政府出资开通了一条连接教堂与公路的土路, 过去横在教堂前面的网围栏也设计了出口. 当地政府准备重新修建城川教堂, 这是继糜地梁教堂之后, 被官方认可并斥资修建的第二座教堂](#)
21. [同注](#)
22. [事后询问原因, 一是时间太紧, 几乎没有听神功的时间;二是神职人员太少, 就一位神父, 既要主持弥撒, 又要听神功\(而且还要赶到另一教堂举行弥撒\), 几乎不可能](#)
23. [同注](#)
24. [不知什么原因, 原来这里的两名蒙古族修女被调往宁夏教区, 宁夏教区则派来两位汉族修女, 一位负责照顾老神父, 一位管理城川堂. 但据城川堂的修女讲, 这个圣诞节过后, 她就要回到银川去了. 这里工作将来由什么人接替, 就不知道了](#)

25. “折套”是内蒙古地区的方言土话,有“诡计、圈套”之意.这里的情境大致是“之所以这么做,是由于当时环境、人为因素等原因,迫使双方做出妥协的事情”

26. 据教友讲,老人家是梵蒂冈批准的正权主教,应该管辖今天的宁夏、内蒙古西部地区.就此问题笔者曾经向老人家询问过,他讲,“教宗授予正权主教的羊皮授权书,不知在什么时候被偷走了.”当时参加祝圣的主教,有已过世的巴彦淖尔盟磴口教区的郭正基主教、甘肃天水地区的地下主教王米禄

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_kfsd200902007.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_kfsd200902007.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: ad128334-2071-4f05-a8e1-9e4d00746cf6

下载时间: 2010年12月15日