

关于清代川黔等地天主教童贞女的认识

秦和平

(西南民族大学民族研究院, 四川成都610060)

【摘要】守贞是天主教的重要宗教修行之一。然而, 清代贞女在家修行及传教修行, 则是具有中国特色的修行方式, 其中以四川、贵州等地最具典型。本文依据珍稀的资料, 以“我者”的角度, 论述贞女在家修行的由来、内容及特点; 分析修行方式的变化与缘由, 以及对于传教活动产生的部分后果; 进而从当时教外人的视角认识贞女的修行行为, 揭示清末四川等地社会持续爆发教案的重要原因。

【关键词】天主教; 童贞女; 川黔地区; 清代中叶

【中图分类号】K249.305 【文献标识码】A 【文章编号】1006-0766(2004)06-0110-10

一、问题的提出及过去的研究

童贞女简称贞女, 民间又称姑娘、姑姑或姑婆, 系西方天主教会修女在中国社会的特殊称谓。按天主教的教理, 人的一辈子会经历七件大事^①, 实际上只能经历六件, 即婚姻与贞洁之间存在矛盾, 不能兼顾^②。就是说, 婚配不能守贞, 守贞则不能婚配, 非此即彼。就个别教徒而言, 为了表现信仰虔诚和行为圣洁, 采取守贞形式, 不犯“原罪”, 将“童贞”奉献耶稣, 进入并保持“灵魂”与想象“神”融合的境界^③。“守贞的姑娘, 特选吾主耶稣为其亲郎, 故该当把己心及其衷情、热切之愿, 都献于耶稣、玛利亚, 不许受造诸物一点扰乱, 污秽其心”^④。同时, 就教理宣传而言, 守贞系亲近上帝的行为标志, 是直接进入天堂的有效途径。“升天堂只有两条路, 一条是守贞, 一条是

致命。到底是致命的路最近, 顷刻之间, 能够洗净灵魂”^⑤。

除信仰层面的追求外, 守贞在行为上是禁欲苦修, 修行者必须压抑各种欲望, 受苦受难。它既是观念的修炼, 更需要行为的约束, 以坚强意志自我克制, 抑制各种欲望, 包括性欲的要求, “克己肉身, 随己力量, 随正理本分, 行苦功”^⑥, 符合想象中的完美形象, 赢得教会肯定, 信徒的敬重, “夫圣民间未有贵于贞修者, 盖会苑之芳华, 灵锡之荣饰, 光美之全功, 与主圣德相符之像者, 贞女是也”^⑦。藉此榜样, 产生引导作用及教化效果。于是, 作为容纳修行者的特殊场合——修会(院)等应运而生, 修行者禁锢其中, 离群索居, 避免诱惑, 以禁欲、守贫及服从为原则, 约束自己, 诚惶诚恐, 不得越雷池半步。

在宗教信仰上, 有男信徒, 也有女信徒。因

① 这七件大事称为七个秘迹, 即洗涤、坚振、圣体、告解、终傅、品级和婚配。品级指神职人员的宗教地位, 而宗教地位的取得是以独身为前提。参见《要理问答》, 民国印刷, 卷4, 第91页。

② 有关的解释参见杨堤《公教史上被人误会的几个问题》一文(《益世报》1939年2月26日)。

③ 在《圣经》中, 守贞行为得到认可, 以至鼓励。耶稣说: “因为有生来是阉人, 也有被人阉的, 并有为天国的缘故自阉的。”(和合本, 1993年中国基协印)(马太福音19:11), 这里所讲为天国的缘故自阉者, 就是守贞。耶稣又说: “当复活的时候, 人也不娶, 也不嫁, 仍像天上的使者一样。”所谓天使, 就是不娶不嫁, 永葆纯贞者。

④ 《童贞修规》由马青山于1744年制定。随后, 教会在此基础上另加“女学堂规定”、“教书要法”、“姑娘首德”以及“默想规式”等内容, 1921年由重庆圣家书局印制。其实, 守贞的功能还在于避免家庭拖累, 儿女情长, 以教会为家, 一心一意奉献。“婚配的人, 散得其心肠, 一分归于丈夫、儿女。守贞姑娘不然, 因与耶稣全结合, 故此不可分散其心”。

⑤ 按照教理宣传, 教徒死后, 灵魂须经炼炉等过程, 待耶稣复临, 加以审判后, 无罪者才能升入天堂。

【收稿日期】2003-05-20

【作者简介】秦和平(1952-), 男, 四川成都人, 西南民族大学民族研究院研究员。

而，在守贞上，有男，也有女；修会（院）有男修会（院），也有女修会（院）。需要说明的是，修生通过小、中及大修道的学习，接受相关考验，成为神职人员，以传教为己任，献身上帝，即所谓神父（司铎）。修女不能担任专职的传教者、出任神父等，其外事活动局限于医药、慈善及服务等领域，从事护士、养育员等工作，救死扶伤，表现恩爱，教书育人，传播教理。据考证，基督宗教的隐修行为产生于3世纪时的埃及，4世纪时向东扩张到巴勒斯坦、叙利亚及君士坦丁堡等地区，向西传播到日尔曼诸国。最初，修行者都是平信徒，有集体隐行与独居隐行这两种形式。受信徒行为的推动，4世纪后期，意大利维切利主教犹西比乌（Ensebius）要求属下神职人员过隐修生活。在其影响下，修行对象发生变化，既有教徒，更有神职人员。尔后，守贞成为平信徒向神职人员转化的前提条件。6世纪初，本尼狄克（Benedictus）制订了修院会规，充实并完善隐修的管理制度，成为天主教会各修院遵守的蓝本^[3](156-159页)]。

同样，当天主教传入中国后，信仰者有男性，也有女性，势必发生隐修行为，需要相应的场所容纳、修行规则及管理。如前所述，在西方社会，各类宗教组织的职责分明，有修道院接纳，集体修炼，统一管理，修女基本上不介入传教事务。然在清代中国，社会环境完全不同，各地教会缺乏修院，一些守贞姑娘只得采取在家修行方式，依靠家庭的相对封闭环境，禁欲苦修。还有，处于禁教期间，为扩大传播对象，保护传教士（主要是外籍传教士），降低遭受打击的代价，延续教会的生命，于是，在外籍传教士的支使下，一些贞女承担传道或教师的职责，对妇女、女童传授教理、指导宗教活动等。其角色发生改变，既是修女，也是教师、布道员等。依靠她们的积极努力，天主教会在川、滇、黔的活动得以维持并有所发展。因此，贞女的修行方式及角色变化是具有中国特色的传教活动之一，对于认识清代天主教的传教活动有着重要价值，值得深入研究。

有关四川、贵州等地贞女（修女）的研究，仅我所知，美国圣·奥拉弗学院英德门教授（Entenmann, Robert E）曾撰写《“十八世纪四川的天主教徒和中国人社区”与“十八世纪中国的基督教修女”》一文^[4]。因未见该文，不能加以评议。此外，法国沙百里先生（Jean Charbonnier）在《中国基督徒史》中列有专节，加以介绍，阐述源流，说明阶段，介绍特点等^[5]。受书籍体例的限制，相关部分或语焉不详，或分析不够，有继续展开、深入研究的必要。本文拟在沙百里的研究基础上，以汉文资料为依据，用“我者”的视角认识贞女，考察变化，反映特色，充实内容。

需要解释的是，由于贞女采取隐蔽形式禁欲苦修，相关文献极少，甚至她们有意识地不留文字资料。仅我所知，除了当年为反映“圣女”事迹那点点材料外，目前很难找到更充分的资料，文献匮乏势必影响认识。我们通过本文，意在抛砖引玉，恳请高明者不吝赐教或传播资料，深化或拓展对中国贞女的研究水平。

二、乾嘉年间贞女修行的规定及其活动

（一）传入及作用

清代前期，遣使会（Lazaristes）及巴黎外方传教会（Foreign Missions of Paris）先后来到四川、贵州及云南开展活动。在传教士的不懈努力下，天主教得以扎根及发展。受教理宣传等因素的影响，个别信徒愿意选择守贞形式，为上帝、耶稣，事实上为教会奉献终身，于是修行问题被提出，并付诸实践^①。

最初，巴黎外方传教会是将四川等地修生送至国外培养，后来考虑路途遥远、修院旋开旋闭等因素，18世纪末该会创办修院自行培养^②。比较而言，贞女修行的困难更多。若送到国外，且不言对方是否愿意接受，贞女跋涉数千公里路程，有谁能照顾？若在国内建立修院，数个以至数十个未婚女人集中隐修，必将引起教外的猜疑，加大反对力量，蒙受政府或民间社团的指责或打击。如何解决这道棘手的难题？

① 当时，四川等地也有自愿独身而未经修院培养的传教员，如胡世禄。虽然《黔信芳踪》没有明确记载，相关档案却有反映。嘉庆五年闰四月二十七日贵州巡抚常明在奏折中说：“胡世禄供认，原籍湖广，寄居四川，并无父母兄弟妻室子女”（中国第一历史档案馆藏硃批奏折，全宗4，案卷号311）。

② 四川、贵州修生曾送至教会设在泰国大城及印度本地治理等修院培养，1780年刘翰墨神父（Hamel）在云南永善龙溪设立修道院。该修院后迁四川宜宾落壤沟、宝兴邓池沟、彭县白鹿乡及成都。

据沙百里考证,中国的最早贞女修行方式是在福建活动的多明我修会(Dominicans)实施的。巴黎外方传教会得益于这些经验,结合川、黔等地的实际情况,采取在家修行的方式,制订规定,加以约束。随后,根据形势,进行调整,鼓励贞女在外活动,担任教师、传教员等角色,传播教理,发展信徒,成为事实上的传道士。

当然,我们也注意到,贞女角色的转变并非传教士的一时兴趣,而是根据妇女的作用及当地社会的环境做出的重大调整。因为外籍神父在传教活动中,越来越认识到妇女,即妻子或母亲角色在传教活动中的特殊价值:如果信教妇女与信教男子结合,可以增强丈夫的信仰;教会可以通过婚姻,改变那些盼望结婚而未信教男人的信仰,成为教徒^[6]。绝大多数信教妇女会成为母亲,可以在家庭中营造浓郁的宗教气氛,向子女传授教理,影响观念,信仰代代相传,成为“根教”。因此,对妇女及女童实施教育、传播教理的作用重要,可能产生事半功倍的效果。

然而,在严格区分男女界线、强调授受不亲的传统社会中,如欲有效地向妇女、女童等传授教理,影响观念,选择教师非常重要。既需要熟悉教理、教规及教仪者,还要求同一性别的施教者或影响者。唯有采取女教女、男教男的方式才能穿透性别界线,缩小以致消除距离,如贞女“教寨中奉教妇女之经典、道理者,如男先生则教男子,所以分内外,别嫌疑,免谗谤也”,预防所谓男女关系等猜疑,堵塞闲言碎语,避免误会,起到自我保护等作用^{[7](卷1,9页B-10页A)}。

(二) 马青山制定规则,试图实施本土化

乾隆中叶,四川教会得到一定程度的发展,贞女现象出现并有所增多,然而缺乏修院及管理者的,如何在禁教环境中实现有效修行,保持纯洁,增强信仰,避免外界干扰,预防打击等。1744年(乾隆九年)法籍传教士马青山(Martiliat, Mg MEP)^①根据四川的特殊社会环境^②,结合西方修院的要求,适当变通,制定在家修行规

则 25 条,要求贞女履行。由于规则非常珍贵,难以寻找,采取删节形式加以论述可惜,故全文录入,以便能全面认识:

慎始。在西守童身者,先数年历试诸难,长者察其始终不渝,方许立愿,而入修会。今在中国,虽不能依常规而行,须与本牧铎德商酌。牧见其志果专向主,复度能胜此任,乃稟司教^③,授以修规,待满二十五岁,准其许愿,乃以守贞之名称焉。不然,未经审试,猛(孟)浪自逞,以致鲜终,徒害圣教之名,及辱司教、铎德与教众也。

谋终。在西守童身者,一入修院,父母则计其日用,异之田产,使其一意谋道,并无衣食之累。今在中国,既无此举,思守贞者,各宜自度,日用有需,方许定其守贞之志。不然,恐迫于饥寒,干渎教名,或因难忍,中途而废,更为不美。

定处。在西守童贞,另居一堂,高墙重户,内外隔绝,不得出城外走半步。今在中国,不得以家居为堂,非父母及本牧铎德之命,不得擅离门外。或至亲病危,或往别居等事,理当往见,并乘机可行形灵哀矜,此属要紧者。乡有铎德,则稟命而行;铎德不在,则邀伴同往。设若病人系女流,虽非至亲,亦不碍禁。

听命。在西童女,束身入会,绝去己意,分毫不敢自专,一行一止,悉听长命。今在中国,凡司教、铎德有命,俱当遵行。更宜听父母正命,不得忤逆,毋使教内教外,谬猜守贞者,惟知有铎德,不知有父母也。

劝业。在西童贞,经课甚多,时或闲暇,即操益业,不使优悠。今除会规工课所当行外,各宜常持妇人本业,如纺绩、中馈等事,不敢片晷闲旷。

须伴。在西童贞,同居修院,另有圣堂以便与祭。凡做弥撒,童女则从窗棂瞻望。今在家居,苟本处有堂,并有铎德奉祭,每

① 当时,马青山担任云南教区的主教,兼管四川部分地方教务,头衔是“委理滇南会务兼权蜀楚会务”。

② 清代四川经济系湖广等省移民重新恢复。这些移民来到四川后,面对大片荒芜的土地,根据家庭劳力数量及状况,自由地占地开垦(俗称插占)。往往一户或数户人家聚居一处,散在广袤的田田间,各户之间以竹树相隔,俗称“林盘”,松散的聚落形成相对封闭的居住环境。“村墟零落旧遗民,课雨占晴半楚人。几处青林茅作屋,相离一坝即比邻。”(林孔翼等编《四川竹枝词》第86页。诗句原注解“川地多楚民,绵邑为最,地少村市,每一家即傍林盘一座,相隔或半里或里许,谓之一坝。”)这样相对封闭的环境起到保护教会活动的作用。

③ 铎德、司教系清代川、滇、黔等地教徒对神父、主教的称呼,俗称均为爷。

逢主日，与所守大瞻礼，俱宜登堂与祭，听讲等功，但须女流同伴，不可单行，即欲告解，亦须稟命而行。

别嫌。在西童身，非双亲同胞，不得见一面、交一语。即求告解，亦分墙内外，隔以铁槛，只闻其声，不见其人。今难尽免，故酌宽条。凡守贞者，不论在家在外，与礼制无嫌者，方许相见，其余有禁。即童子十岁以上者，非至亲不得相见。

珍体。凡守贞者，往所当往，见所当见，如登堂瞻礼、亲戚来访之类，须用青蓝白色衣服着身，青帕包头，足亦宜包缠，但无得过与不及。过则显好俗之念未绝，不及则失于鄙陋，且无端庄之型。

飭仪。凡见铎德，宜如对越天主，俯首端立，袖手敛身，整飭威仪，语言合度，不得乱视高答，斜倚慢渎。凡有所当见者，亦然。即居处行动，亦宜雍容有礼，不得轻佻无常。

谨言。凡出言，须合主旨，毋得闲谈，涉于世俗。即见铎德，除告解外，非形灵功行等事，不得片语闲及。盖言之当谨者，非特邪言、谤言而已，凡无益于人己之德邪之类也。启人疑隙之端，谤之属也。主耶稣曰：人语闲言，必皆复命于审判日，可不慎哉。

绝俗。宜绝看戏，即节孝诸剧，俱系所禁，并把戏、故事之类，凡在世俗，亦不当看。即迎亲会戚席诸俗礼，更不宜与。亦不得听乞丐、村妇唱采茶等歌。

屏饰。宜布服荆钗，服如绮罗组绣之类，饰如戒指手镯之类，俱不许用。更不许阔袖短裙，趋向时式，彩扇香坠，妆扮雅观。但耳钩钮扣，许以铜代，足履膝裤，俱用素布，不得用彩色绣花，仍梳头束发，无得光泽妆抹，以及览镜添髻、傅粉修眉等事。

节食。饮食宜淡泊，足养肉身而已，不得贪餐。为贞德之贼，酒宜全绝，病许略用。

安分。守贞之女，不论在家在堂，凡遇瞻礼，隔廉诵经。启声祈献，系男子本职，毋得侵越。如男属至亲弟兄手足，不在禁内。

重出。在西童身，非有大故，并无离居出乡之理。今在中国，若本乡无铎德在堂奉

祭，即主复活及主圣诞大瞻礼日，不得托言瞻礼，私往别村。或欲告解，须候铎德到日。

防褻。凡随侍铎德之书生人等，守贞者不得与之交谈接物。盖男女授受不亲，理所当然。如有紧要授受，宜转付己亲或婢女为之，即与自己奴仆亦然。

避贸易。在西守贞童女，所需货物等件，虽从外给，悉由转斗而入。今既家居，或有货物临门，所当买者，宜托至亲代买，不得擅自交易。

杜害端。在西童女，虽共一修院，而屏息静默，寂若无人。今或登堂瞻礼，或在家庭，守贞之女，不得高声语言耍笑，恐为男子所闻，滋酿害端。

禁馈遗。凡守贞者，不许擅自交际，如圣饼、鞋袜、果实之类。或不得已者，须稟命，或藉女工，以给口食者，宜托亲人发卖。

严取与。凡守贞者，若贫而求施，宜亲禀铎德，不得央人转达，或向他人求济。即代他人转求，亦然。毋得托名善功，而自专擅。

守斋。守贞者，当遵圣会所定公斋，即四旬圣斋，四季斋，圣玛弟亚宗徒，圣若翰洗者诞，圣伯多禄、圣保禄二位宗徒，圣长雅各伯宗徒，圣老楞佐致命，圣母蒙召升天，圣巴尔多禄茂宗徒，圣玛窦宗徒，圣西满、圣达陡二位宗徒，诸圣瞻礼，圣安德肋宗徒，圣多默宗徒，主耶稣圣诞，圣神降临，以上各瞻礼前一日，俱持大斋。凡有故当免者，须请命于司教，或本牧铎德。又每七日内瞻礼四，为敬中国主保圣若瑟，随意持素，即戒肉食而已。

默想。祈祷分二，口一、心一。口祈者，以口声颂主是也。心祈者，言不出口，惟心向主，默付义理，而立志体行是也。此系精修之要功，守贞者务须每日两刻习之。庶整其志，而励进德业。省察之工，亦宜二次，俾易知过而速悔改焉。是以每早初醒，就请圣号，谢主生存救赎诸恩。念祝兮圣三云云。即披衣离床，便闭门，以所看或听道理一段，为默想题目。想毕，将己心身并献洁夫耶稣，仍求保存贞德，勿许我今日，思

言行或陷非僻,以致贞德有亏。后向圣母诵自托祝文^①。

日课。除教中常课外,每夜半时,起念信经一遍,在天申尔福各二十八遍。卯时,念信经一遍,在天申尔福各七遍。辰时,念在天申尔福各七遍。巳未二时,亦然。申时,念在天申尔福各十四遍。酉时,念在天申尔福各七遍,未念信经一遍。病者免夜半之经,临睡预诵亦可。

忻(祈)勤圣事。在西童身,每月内告解数次,每主日恭领圣体。盖圣体能长神志,加人心力,又减情欲之火,故守贞者,不宜欠缺神粮。但既不得常见铎德,而领圣恩,务必谨备。倘遇有便,极少每月领圣体一次,大瞻礼在外。

恪遵守。以上定规,凡矢志守贞者,务必恪遵。其故意不守者,乃自欺自误也。铎德谕之,再三不悛,则请命于司教,驱逐贞女会外,毋致玷辱贞名,累及教会矣。慎之,慎之!其会规,务要于每月内一主日读过,以俾不忘。若不识字,央至亲读听。盖司教、铎德,不时考诵,以见留心与否,切勿视之泛常,而置之高阁。^{[1](3B-13A)}

上述修规反映,四川天主教会在保证贞女有效修行、维系信仰纯正等的前提下,主动适应地方的实际,鼓励修行方式的本土化,以期修行能够扎根于当地社会。如将守贞姑娘发终身大愿的年龄定在 25 岁以上,考虑是周全的。因为在提倡早婚早育的传统社会中,女人如果在 25 岁时还没有出嫁,意味以后结婚的可能性极小。此时,妇女的思想趋于保守,观念成熟,冲动性减弱,思考更具理性,行动坚定,能够接受约束,经受考验,隐行苦修。再如裹脚要求,听父母之话,穿着朴实,装饰一般等等规定,以及维系与家庭关系等,都较多地注意或顾及当地社会的特点,与周围环境及人群相适合,融入其中。

我们也注意到,《童贞修规》重在隔离隐蔽,局限于在家修行的要求,不能外出活动,旨在实现有效地修行。单就宗教要求而言,无可厚非。

然而,处于清政府厉禁天主教的背景下,生活在内地的特殊环境中,传教士及传道员十分缺乏,传教活动既受影响,也难以巩固部分贞女的信德。更为重要的是,从实践上看,在家修行有可能会遭遇这些困难,它们应该也必须得到解决:

1. 经济来源难以保障。离群索居,自我封闭,意味贞女不能外出从事劳动,生活需要基本上依赖父母供给。当父母身体健康或家庭拥有田产时,或许供养不成其问题;如果父辈年老体衰或家产丧失,供养之难则立即显。其间,教会设想贞女从事纺织、针线等女红,变卖钱财以期自养,但效果并不理想。除少数人能强勉应付外,多数人藉此解决不了长期生活的需要。无恒产则无恒心!起码的生活需要不能保障,势必会影响贞女观念,妨碍修行。

2. 社会舆论的压力。中国传统社会鼓励早婚早育,多生多育,反对独身行为。在民众意识及行为规范中,独居行为、尤其是女人的独居,其行为不仅不会得到提倡,还怀疑另有企图或系邪教徒。不孝有三,无后为大,女人不繁衍后代让人难以容忍,简直大逆不道!社会舆论形成强大压力,束缚人们的行为。教外人士不能认识守贞的特殊宗教寓意,自然会反对其行为。贞女因自我封闭,禁锢家庭中,或许感受不到外界压力,其父母、弟兄姊妹毕竟要接触社会,在遭受流言蜚语时,情绪受到影响,可能会转移至家庭,给贞女造成压力,影响修行。

基于此,一些传教士考虑调整修行的方式,变在家固守为转移流动,眼不见心不烦,避免或减少流言蜚语,消除不利舆论。他们鼓励贞女注重内心修炼,暂时弃置外化的修行形式,离开家庭外出活动。“情愿离家乡、亲戚朋友,情愿往各处去,为天主的荣光,利益于人,教书劝人,教人立学堂,教了一个地方,道理明白,甘心到别处去,加增善功,随天主安排,听铎德命,随人之要紧,随耶稣的表样,因耶稣讲道理时,游各州府县乡村劝化人,无有坐处”^{[1](20B/A)}。变单纯的修行为积极的活动,传播教理、教书育人、凝聚教徒、辅助传教及巩固信仰等势在必行。

^① 托己于圣母祝文是:“至慈主母,圣玛利亚,我今投奔于尔,特寄尔普诵诚信,切望尔特庇我,恳求尔仁心怀抱我。我从今日以后,每日迨至死候,将我灵魂肉身,诸望诸慰,困苦患难,我之生死,尽托主母,伏祈慈母,为尔至圣之转达,莫比之功绩,治理我行,悉合主母,暨尔圣子耶稣之旨。吁,无玷童贞,我今哀息,为尔至圣之贞洁,无染之始胎,净我心身,亚孟。”

(三) 梅耶调整修行内容, 改变贞女的职能

1. 担任传道士, 向妇女传授教理。

18世纪后期, 西南诸省, 尤其是贵州天主教发展迅速, 传教士的稀缺现象日渐突出, 人手不够, 宗教活动受到制约, 影响教徒信仰的巩固, 也制约教会传播的发展。其间, 作为变通方式, 传道士这个特殊角色应运而生, 弥补神父数量的不足, 增强传教的力量。然而, 在提倡男女大防的社会里, 男性传教士、传道士不可能到妇女中间长期地开展宣教, 需要女性布道员从事活动, 实现零距离接触, 在面对面接触过程中互动传教, 消除外界有关性行为等猜疑, 达到自我保护, 进而扩大传教对象, 提高传播效果。

由于贞女对教理有一定程度认识, 熟悉教规教仪, 无家庭拖累, 活动自由度大, 加上听命系守贞的前提, 奉献教会是目的, 传教士可以自由地支配她们, 派到地方上开展活动。其时, 主持贵州等地传教活动的梅耶神父 (Moye Martin MEP) 认为中国妇女比男人们在观念上更容易接受天主教, 信仰忠诚, 还能影响后代, 延续力量。于是, 他改变在家修行的模式, 要求并鼓励贞女外出活动, 向妇女、少女及女童等传播教理^①, 影响其观念, 使之成为信徒, 发展教会。

最初, 这些要求曾受到一些传教士的抵制或反对, 但是, 实践的效果证明它有积极作用, 是顺应传统习俗、回应禁教的有效措施。如贵州郎岱茅口等地布依族妇女, “常素知顾肉身之事, 不知灵魂为何物, 更不知钦主教灵为何事”。当卢廷美在布依族男人中间传教成功后, 为扩大传教对象, 巩固传教成果, 教会派遣贞女林昭来到此地, 以办学授课形式, 在女童及妇女中开展活动, 历经艰难曲折, 终于将教理传入部分布依族妇女, 改变信仰, 成为信徒。“贞女教书至第三、第四两年, 得了大效, 不独大女学生辈, 即各妇们, 俱获领圣体、坚振秘迹之恩”^②。的确, 倘若没有贞女林昭的不懈努力, 天主教很难被茅口等地布依族妇女接受, 更谈不上教会的生根及发芽。

这样的修行方式作为向妇女传教、发展教徒

的有效手段, 于是被传教士们认可, 各地积极采用。如咸丰年间, 天主教传入贵州开州 (阳) 等地, “文神父在开州见多人奉教, 无人教其妇女, 函致省垣, 详禀主教, 请打发一位女先生来, 教女信友之经典道理。主教准允, 随即打发易贞女前往该处教读。文神父即在邻近寨中, 拣选一稳重老成人家, 设立学堂, 白昼教女子们之经书, 夜间教妇女等之要理”^③ (第5册, 31页B)。

既然贞女由在家修行变外出活动, 角色变化, 不免会接触各色人物, 遭遇各类事件, 面对各种诱惑, 对其内在修行的要求就更加严格, “败坏之情, 本归于肉身之快乐。今为押伏败性之情, 该当恒常弃绝自己, 舍弃肉身之快乐, 防备五官, 更要防备己心, 不要许溺爱、邪爱进入于心, 因此邪爱好像毒蛇, 败坏心之贞洁美德”^④ (22页B)。接着, 教会在原有 25 条修规的基础上, 增加数条:

一、当紧收其眼, 不致妄视能动私欲之事;

二、勿谈、勿听能感邪念之言, 勿观能动妄想之书;

三、初起邪念, 勿留之安住于心, 乃急急伏之、逐之;

四、勿拿人手, 勿摸人手身面, 勿许他人拿手摸面;

五、独居宜严, 自治自敬, 自重其身。非无奈之何, 勿自视, 勿摸其体;

六、勿致密交接私恋, 勿相送物, 以存私情而留于心, 或恐因一人落于罪, 或起恋爱一人之心, 勿与之交谈, 即避之;

七、热爱天主、耶稣, 敬爱圣母玛利亚, 恭敬天神九品, 切敬圣若瑟, 特爱谦卑的德, 日日恳求谦卑大德, 斯乃为上法也。^⑤ (23页B)

2. 担任教师, 传授教理。

不可否认, 在传教活动中, 通过学校教育的手段最有成效, 课堂氛围能产生潜移默化的效果, 从娃娃抓起, 从小灌输, 信仰在心灵铸成, 忠诚持久。更为重要的是, 礼仪之争后, 罗马教

① 梅耶神父的这些作法, 有变更耶稣要求之意。相传耶稣说: “女人要沉静学道, 一味地顺服。我不许女人讲道, 也不许她管辖男人, 只要沉静。” (提摩太前书 2: 11、12) 故此举一度受到其他传教士的抵制。

② 林昭又为林招, 招弟。其父母取名于此, 寓有招来兄弟 (生育男孩) 的意思。

③ 文神父是法籍传教士文乃耳 (Neel, Jean Pierre), 易贞女是易贞美。

廷严厉禁止中国教徒祭祖拜孔,事实上堵塞了天主教徒进入私塾读书的途径,他们成为知识的贫乏者。“罗马教廷最后禁令,使中国天主教会不能再有读书人人教,自绝于智识阶级之外。因清代习惯,儿童入学,即须拜孔子,每月初一、十五,进士、举人、生员亦必须入孔庙行礼。其次,使中国天主教徒自绝于中国人之外,而成为‘非我族类’。因依照禁令,教徒不许进入祠堂行礼。结果,乃使雍正以后,一百二十余年间,天主教上为朝廷与地方官所禁止,下为民间所排斥。教堂被毁被改,雍正《圣谕广训》至以天主教与白莲同列,私人传教者,或家藏教会经本、十字架等物者,一律处以极刑。教会亦只有山藏林窠,苟延残喘。”^[9]

加之当年经文的翻译采取直译形式,对音不顾义,内容走样,发生异化,认识及理解均成为问题。除传教士外,唯有一些传道员及守贞姑娘等大致掌握教理的要旨,了解信仰的“真谛”,通过他(她)们讲解及传授,教徒才能理解以至接受。于是,灌输教理、巩固信仰、发展教徒成为应对禁教压力的当务之急,四川等地教会因陋就简,创办经言学校,传授教理、教仪及教规,替代私塾,藉此发展信徒,延续教会。据不完全统计,乾隆六十年(1795),四川教会创办经言学校 15 所(内女校 10 所)^①;嘉庆八年(1803)发展到 63 所(女校 29 所);嘉庆十五年(1810)增至 107 所(女校 57 所);道光十年(1830),扩大到 128 所(女校 77 所);道光二十年(1840),又上升到 169 所(女校 119 所)^[10]。

的确,守贞姑娘掌握教理,熟悉教仪教规,富有献身精神,值得信任,比较适宜担任经言学堂教师,对妇女及女童传授经典要理、教规教仪等。不过,教会对此并非放任不管,除对她们灌输教理等外,对听命、纯朴、贫苦和爱天主爱人等修行内容要求严格,缺一不可,全面做到。所谓“听命”,指听从天主的安排,全身心地服务教会,不能为吃、为穿、为房屋、为地盘。“纯朴”,除生活上艰苦朴素外,必须注重自身形象,“姑娘守贞教书讲道理劝人,立好表样”;谦虚谨慎,一切归于天主,“故学堂姑娘之意思,该全归于天主,并不归于自己,不归于人”。“贫苦”

则有内外两项,“心贫者,在于财帛内,心不爱财帛,不靠不结合世物。外穷苦,不但不爱财,还情愿丢于外,特选穷苦之地位,喜欢淡泊吃,淡泊穿,站贫苦的房子,用贫苦的家事”。“爱天主爱人”要求贞女在经言学校的教学过程时,“该当大发显扬天主荣光之心,大发劝万民爱天主爱人之愿”,讲解教理,救人灵魂,“教训人为救灵魂要紧道理,为行善避恶立功,为得好方法,善用时候,善过幼时,善度生,得善死,升天堂,享永远之福”^[11](20页A-22页A)]。

为了保证教育效果,教会特别制定一些教学方法,要求贞女在教学时必须执行。如读经时须仰望圣像,“引导童女,认爱天主,躲避幼年时,甚多诱惑及大凶险,以言以行,扶助他们,天天进于圣宠;趋于善德”;识字时应该讲解其意,避免能背诵经文而不知其意思;有教无类,严格管理,教师不能心存歧视之心;教学过程中注意学生智力及生理特征,坚持不懈,并通过弥撒等宗教活动,增强信仰,“俾幼童之学堂,恒存大行,加增不息”。总而言之,“姑娘教人教道理,先发善意思,与耶稣结合,求主降福他们的话,能激动学生之心,向慕天主。教学前,要发谦卑之真心,想我大罪人,何敢讲道理,天主赦我的罪,不能阻挡天主道理的益处”。更为重要的是,教会要求贞女在教学过程中,从信主,修身,再至祈祷奉献等,循序渐进,逐渐深入,让教理渗透于受教者的思想中,落实在行动上:

一、先教他们认识敬爱天主,并其万德妙处,三位一体道理,随问答书;

二、认识敬爱耶稣救世的主,用心破解耶稣降生、生平的举动,要劝幼童,效法耶稣圣表,勿学冷淡教友之表样;

三、各瞻礼六,多讲耶稣苦难道理,又劝学生善过此日,弃绝虚乐,不笑,行些微苦功……逢瞻礼五日,讲耶稣圣体,与弥撒圣祭之道理,教学生善方法,以善听弥撒,使能得沾弥撒圣祭之妙益;

四、该当教学生发信、望、德三德,谢天主的恩,将自己平生思言行为,结合于耶稣,献于天主……教他们不但爱己亲戚朋友,

① 经言学校系为教育教徒子女及初入教会的成年人念诵经文、要理而设立,课程有《早晚课》、《要理问答》、《圣母小日课》等,意在使受教育者懂得教理、教规及教仪,有走读与住读两种形式。

为本性之故，乃爱普天下之人，且爱己仇人，情愿受人之害，不敢害人，教他们爱父母，为超性之故，因父母在世，代天主的位；

五、教学生善过时日，提醒他们，该当如何从早晨到夜晚时，依天堂直路书，引治其心身之举动。教他们怎样尽本分，怎样发善意思，怎样善用时候等热心度命之法；

六、教学生时，常向圣母玛利亚，向诸天神圣人，敬爱之热情，求圣母做众学生的慈母，依六十三想书所载之道理；

七、要劝学生屡次想死，预备得善死，用心躲避各样罪的诱惑，恼恨罪恶，宁愿死，不敢犯一个大罪。若犯了一个，就尽力发痛悔之真心，又去告解明白，不瞒铎德，望得其罪之赦。要多劝他们远避邪淫的罪，败坏无数的幼童，变做魔鬼的奴。”^[1](17页A-19页A)

当然，经言学校对受教育者也有相应的约束，除熟读经文、掌握教义、了解教规、积极参加弥撒外，“每日早课后，有方便，热心听弥撒，无铎德，以心听弥撒，接念三十三想”等例行活动外，每日入学、放学等，必须念早上、中午上学经、放学经、以及课间经等等，通过这些程序化的诵念行为，产生相应的表象，藉以强化宗教信仰^[1](15页A-16页B)。

还有，个别贞女帮助外籍传教士练习口语，掌握方言，消化及运用学习的内容，起到辅导员的作用。如传教士马赖(Chapdelaine, Auguste)在贵州、广西活动，聘请的教师发音不够标准，接受知识与表达思想受到影响。当林昭返乡，马神父便请林贞女教授语言，练习口语。“贞女回家后，亦多次教马神父之中国话。然只立于门外，因所用之先生口音不甚清白之故”^[8](第3册，22页A)^①；保持有距离接触。

(四) 贞女积极活动的部分后果

由于天主教会根据形势，采取对策，鼓励守贞姑娘走出自闭步入社会，变单纯的禁欲苦修为积极的参与行动，以传道员、教师等角色对妇女、女童传授教理、讲解教规教仪等，从而增加传教力量，扩大传教对象，一些妇女及女童受到

教育，改变信仰，成为教徒；通过她们影响家庭、影响后代、影响社会。贞女与神父、传道员、会长及节妇^②等构成清代西南地区天主教会的福音传播团体，编织严密的传教网络，各自根据自己身份，针对不同对象，积极活动，相互配合，相得益彰，产生合力效应，增多教徒，发展教会。如乾隆中叶，马青山制定规训时，四川等地约有五六千天主教徒，贵州仅有极少教徒。到嘉庆六年(1801)时，四川教徒已有4万余人，嘉庆中叶增至6万人；贵州也发展到千余人，影响逐渐扩大，还辐射广西西林、隆林等地，呈现迅速发展的趋势。当然，在教会发展过程中，贞女的数量也随之增加，仅《黔省主证遗芳》第3册记载，有姓有名的贞女，除林昭外，还有袁依孺斯等4位^③。

三、守贞派生“问题之问题”

我们知道，除天主教会的贞女、修士外，中国社会还有诸如和尚、道士、尼姑、道姑等男女独身者。他(她)们的处境如何呢？一般而言，和尚与尼姑的修行地相隔较远，多不串连，更谈不上同居一处，共同生活。即使如此，民间还制造不少有关他(她)们“性行为”等的流言蜚语，甚至撰写话本，广泛流传，混淆视听，滋生抵制情绪。翻开诸如“三言两拍”等话本及小说，类似“故事”比比皆是。

清代晚期之前，清政府厉禁天主教，传教环境恶劣，传教士及贞女等小心翼翼，自我保护。因其行动诡秘，容易引起教外人士的好奇，好奇产生猜疑，遂有制造及传布谣言的可能。不过，当他(她)们不在一处时，外人不便多言，言之亦无用，毕竟缺乏“证据”加以佐证。倘若他(她)们一起活动，便会有人无限联想，牵引到所谓性关系上。如1856年(咸丰六年)，广西西林知县张鸣凤抓获法籍传教士马赖，见其身材高大，体质强壮，又有节妇、贞女等为之服务，且中年独身，不能理解，便污蔑马赖奸污白某某；接着，张鸣凤抓获贞女曹依孺斯，污蔑她是马赖之妻，否则他(她)们不会生活在一起，等

① 林昭系安龙县马场人，此地与广西隆林接壤。

② 节妇指愿意为教会传播活动献身而不再嫁的寡妇。

③ 她们是真福王宾的二姐、遵义龙平刘姓两女及袁依孺斯。

等^[7](卷2,26页A,55页B)。虽然,这仅是单一事件,但预示尔后某些趋势的苗头。

鸦片战争后,清政府弛禁天主教,允许外籍传教士进入内地活动。天主教的活动合法化、公开化,贞女现象也暴露于社会,为教外人士知晓。此后,贞女的传教行为因形势变化,不能继续坚持,光绪六年(1880)天主教川黔滇各主教在叙府会议决议中明确地禁止,要求恢复在家修行的方式。然而,斯时西方的女修会没有进入中国,本土的修女院也未着手建设,贞女缺乏合适的容纳场所,多依附教堂禁欲苦修,兼在教堂内做些杂事,服务神父等的日常生活。由于独身男女共居一处,不免招惹男女关系之闲话;当时多数教堂附设育婴堂,门前常有弃婴,婴儿父母希望教堂收容哺养;受经费及条件等限制,堂内的死婴现象突出,常有死婴从教堂送出埋葬。有人见此情形,揣测贞女与神父发生“性关系”,弃婴或死婴是他们的“私生子”,无限联想,尽情发挥,“天主教没祖先,不认父母。他们传教的头子看见谁家女子好,就叫来陪着睡窖(觉),起名叫同(童)真(贞)女,不准嫁人,只准通奸,长(常)生私娃子放在育婴堂门口”^{[11](111页)①}。

最初,教会对此采取保守态度,无动于衷,不予解释,用沉默的方式来破除谣言;加上各教堂“高冈厚垣,踞严城中俨然一敌国,终日闭门,不与人通庆吊,毁之者辄被捶楚,人安得不疑其妄”^[12]!结果,沉默视为胆怯,封闭加剧疑心,各种谣言,尤其性交谣言广为传播,成为市虎之说,形成舆论,影响观念,传教士及贞女的形象被歪曲,成为不知羞耻、不讲伦理的“淫棍”,禽兽不如,人人恨不得食其肉、寝其皮。“蛮夷之人,不敬天地,不礼神明,不奉祖先,不孝双亲。甚至子淫其母,兄淫其妹,父奸其女,翁奸其媳,名为摩(摸)缘。黑夜摩着(摸着),便是夫妇,有缘。且蛮性属火,最好奸淫。凡从教人所生之子女,任其择选,不准嫁人。现今奉教者,鲜不受其污辱,其子孙多半出于蛮种。彼反洋洋得意,不以为耻而以为荣。”^{[11](78页)}

猜疑与揣测配合谣言的传播,加上教会的“行为映证”,编构出贞女之所以守贞是为了与神

父的“神话”框架,杜撰出她们与神父“做爱”的谣言,想象他们之间“性交”等有关谣言成为清季动员民众的有力话语,从而制造出一次次反对天主教会的斗争。

20世纪初年,经历义和拳及红灯教的斗争后,民教双方痛定思痛,反思自身,正视对方,调整言行:教会适度开放,有所宣传,以期能够得到民众的正确认识;一些民众也意识到上了谣言的当,误会了教会。其时,方济各圣母传教会(Franciscan Missionnaires de Marie)等西方女修会来到重庆、成都等地,建立修院,接纳贞女。此后,四川、贵州等地贞女的修行步入规范性、程序性,形成三种不同方式:一在诸如方济各圣母来华西方修会及附属机构中修行,一在各教区创办的童贞院内修行^②,一仍藉教堂禁欲修行^[13]。需要解释的是,这三种修行方式分别适应省城、中等城市及县城不同档次的教会组织及活动空间。其中,后两者多与教会(女)学校相联系,一些贞女通过学习及锻炼,担任教区各经言学堂的教师,对女童及刚入教的女信徒传授教理。

形势的变化,人们对贞女修行的认识发生变化,从无知到有知,从不能接受到有所理解。更为重要的是,贞女在封闭环境中修行,接受同一性别的严格管理,“性交”谣言难以附着,更无从传播,所谓“问题之问题”不复存在,守贞行为被接受,贞女形象发生改观,得到教外人士的认可。

(本文引证的部分资料系昆明陈开华神父、贵阳张浚哲先生提供,谨致谢忱。)

[参考文献]

- [1] 马青山. 童贞修规 [Z]. 重庆: 圣家书局, 1921.
- [2] 中国致命真福传略 [Z]. 上海: 土山湾印书馆, 1910.
- [3] 威利斯顿·沃尔克. 基督教会史 [M]. 孙善玲等译. 北京: 中国社会科学出版社, 1991.
- [4] 安平秋、安乐哲. 北美汉学家辞典 [Z]. 北京: 人民文学出版社, 2001. 109~110.
- [5] 沙百里. 中国基督徒史 [M]. 耿升等译, 北京: 中国社会科学出版社, 1998. 211~221.
- [6] 中国第一历史档案馆藏. 乾隆三十九年三月二十日

① 这一揭贴虽然出现湖南常德,但贴中注明这些言语系迁居常德的四川酉阳叛教者传播出来的。

② 在这类修院中,中外籍修女均有,以外籍修女的数量偏多。童贞院的修女基本上是中国修女。

- 江西巡抚海成奏折中所附何国达供状(全宗3目录167案卷9258)[Z].
- [7] 粤西主证遗芳[Z]. 缺年月及出版机构.
- [8] 黔省主证遗芳[Z]. 重庆: 圣家堂印制, 1913.
- [9] 方豪. 中西交通史(下)[M]. 长沙: 岳麓书社, 1987. 1009.
- [10] 秦和平. 清代中叶四川天主教传播方式之认识

- [J]. 世界宗教研究, 2002(1).
- [11] 王明伦. 反洋教书文揭帖选[Z]. 济南: 齐鲁书社, 1984.
- [12] 钟祖芳. 振振堂文稿[M]. 民国刻本, 卷上.
- [13] 张有志. 我在天主教的亲历记[A]. 简阳文史资料选编(第1辑).

Catholic Nuns in Sichuan, Guizhou and Other Places in Mid - Qing Dynasty

QIN He-ping

(Institute of Nationalities, Southwest University for Ethnic Groups, Chengdu 610060, China)

Abstract: Chastity - keeping is one of the important religious practices in Catholic Church unexceptionally, home and abroad. However, in Sichuan, Guizhou and other places in the Qing Dynasty, it is typical for Catholic nuns to practice Catholicism at home and preach which is with Chinese characteristics and is worth studying. The author consults rare research materials, expounds the origin, details and features of Catholic nuns' practicing Catholicism at home, analyzes changes of Catholic practice patterns, the reasons and partial impacts on Catholic practices, and thus unveils the essential reasons for the continual breaking out of church uprisings in Sichuan and other places in late Qing Dynasty by understanding Catholic nuns' religious practices from the angle of non - Catholic believers.

Key words: Catholicism; Catholic nuns; Sichuan, Guizhou and other places; mid - Qing Dynasty

(责任编辑: 黎原)

2004年中国俄罗斯文学研究会年会综述

2004年9月20-23日,由中国社科院外国文学所、中国俄罗斯文学研究会、四川大学外国语学院、文学与新闻学院联合主办的2004年中国俄罗斯文学研究会年会在四川大学召开。来自全国的90多位专家学者出席了年会,25位专家学者向大会提交并宣读了论文。这些论文在主题上涵盖了俄罗斯作家作品研究、俄罗斯文论研究、文学思潮与流派研究、中俄文学关系研究等多个方面,在时间跨度上则上溯俄罗斯19世纪文学,下及当代俄罗斯最新文学现象。与会学者针对近年来研究中的一些热点和前沿性问题展开对话与交流。其中,对巴赫金诗学理论的再审视,对文学研究中文化视野的强调,对社会主义现实主义经典作品的重新阐释等问题进行了积极而热烈的讨论。

1. 文化视野下的俄罗斯文论、文学 在对俄罗斯文论的探讨中,邱运华教授从“文化诗学”这一术语切入,并于其中理出三条理路。邱教授指出,巴赫金把文学放在文化和民间文学的背景下进行研究就是一种典型的文化诗学研究范式。在今天,“文化诗学”空间的再度开掘,是俄罗斯诗学20—21世纪诗学研究许多趋势中的一个共同点。吴晓都研究员就“记忆”这一关键词在俄罗斯文化诗学中的意义进行了探讨,强调,“记忆”或“追忆”是俄罗斯民族文化生活的重要构成,可以将“忆旧是一种审美”或“回忆就是诗意的创造”的诗学观念,确立为俄罗斯文化诗学的本质命题之一;在讨论19世纪俄罗斯文学时,王志耕教授针对俄罗斯作家的圣愚品性及创作特征指出,圣愚作为一种精神文化对俄罗斯作家的精神品格产生了深刻的影响,俄罗斯作家的圣愚品性使得他们具有“第二视力”,能超越众人包括自己用旧眼光所见事物之上的东西,于是这种圣愚精神文化造就了俄国文学的独特品格;关于20世纪俄罗斯文学,刘亚丁教授指出20世纪20—30年代主流文学是一笔不应该遗忘的资源,但自苏联解体后,先前的主流中心文学受到全面抨击、否定,这是意识形态选择的结果,这导致中心文学在其后和当今俄罗斯学术界的消失。刘教授强调,20—30年代俄罗斯中心文学个人消泯产生英雄的主题与现实的伦理/政治进程的互动关系值得深思。祖淑珍教授通过对俄罗斯行吟诗歌的社会文化解读来考察俄罗斯民族文化传统和心理,行吟诗歌产生于60年代短暂的解冻时期,具有暴露社会阴暗面的勇气,其表现具有独到之处,但有些在形式上难以接受,尤其是外国读者难以解读,需要对其文化的深入了解。

2. 文化视野下对俄罗斯文学研究的构思和实践 何云波教授在文化视野下对俄罗斯文学研究进行构思。他指出,20世纪俄罗斯文学史是一个不断意义重构的过程,是不断地主流对边缘的遮蔽过程。所以哪些被遮蔽,以及为什么会遮蔽,有其文化原因,这值得我们深入探讨。刘云飞研究员就俄罗斯社会的斯拉夫派和西欧派之争对于文学的影响进行了探讨,指出,东张西望、瞻前顾后是俄罗斯文化的处境。斯拉夫派和西欧派文化之争对俄罗斯文学的影响表现为:(1)是俄罗斯文学的分水岭;(2)使俄罗斯文学真正成为思想道德的文学;(3)使俄国形成现实主义传统。

(杨世海)

关于清代川黔等地天主教童贞女的认识

作者: [秦和平](#)
作者单位: [西南民族大学, 民族研究院, 四川, 成都, 610060](#)
刊名: [四川大学学报 \(哲学社会科学版\)](#) PKU CSSCI
英文刊名: [JOURNAL OF SICHUAN UNIVERSITY \(SOCIAL SCIENCE EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2004, "" (6)
被引用次数: 0次

参考文献(13条)

1. [马青山](#) [童贞修规](#) 1921
2. [中国致命真福传略](#) 1910
3. [威利斯顿·沃尔克](#), [孙善玲](#) [基督教会史](#) 1991
4. [安平秋](#), [安乐哲](#) [北美汉学家辞典](#) 2001
5. [沙百里](#), [耿升](#) [中国基督徒史](#) 1998
6. [中国第一历史档案馆](#) [乾隆三十九年三月二十日江西巡抚海成奏折中所附何国达供状\(全宗3目录167案卷9258\)](#)
7. [粤西主证遗芳](#)
8. [黔省主证遗芳](#) 1913
9. [方豪](#) [中西交通史](#) 1987
10. [秦和平](#) [清代中叶四川天主教传播方式之认识](#)[期刊论文]-[世界宗教研究](#) 2002(01)
11. [王明伦](#) [反洋教书文揭帖选](#) 1984
12. [钟祖芳](#) [振振堂文稿](#)
13. [张有志](#) [我在天主教的亲历记](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_scdxxb-zxsh200406018.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 59cbbb4e-3c34-448c-acce-9e4d007f90aa

下载时间: 2010年12月15日