

天主教在土家族地区的传播探析 ——以湖北利川为例

向 丽

(中南民族大学,湖北 武汉 430074)

摘要:天主教作为外来宗教,能在利川占有一席之地并发展到一定规模,是具有历史渊源的。天主教在湖北利川传播的历史状况、传教方式及其演变过程,不仅有其独特原因和特点,还从积极和消极两方面,对当地土家族人民的生活及其宗教信仰产生了广泛影响。

关键词:天主教;传播;利川

中图分类号:B976.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1004-941(2009)02-0110-05

中国称之为天主教的,就是西方所称的“公教”或“罗马公教”。目前我国有天主教徒约330万人,全国分设百余个教区。

在湖北省恩施土家族苗族自治州利川市,据说有不少群众信仰天主教,历史上鼎盛时期信徒多达5000多人,目前亦有3000多人。利川的天主教传播活动由来已久,至今已有一百多年的历史。作为一种外来宗教文化,天主教能在土家族地区得以传播、发展,并非偶然。

笔者采用参与观察、深度访谈的田野调查方法,走访了8名神职人员和25名当地信徒,其中男性信徒10名,女性信徒15名。并在利川市凉雾乡花梨岭村采用问卷调查方法,参照有关宗教信仰问卷,结合当地特点,自行设计问卷。内容包括:调查对象的基本信息和信徒的信仰观念。抽样调查中采取偶遇随机抽样方法抽取样本,入户进行询问调查,填写调查表。共发放问卷50份,收回有效问卷48份^①。现试分析论证如下:

一、利川天主教传播的历史溯源

湖北利川市属土家族聚居地,有着特殊的地理位置和源远流长的民族历史。地处湖北西南,东接恩施市,南临咸丰县,西南与重庆接界,位于鄂西南巫山和武陵山北上余支的交会部。平均海拔1000

~1300米,境内山地、丘陵、峡谷、河流相互交错。利川古为廩君国地,汉属南郡蛮,隋置清江郡,清雍正十三年设利川县。境内民风古朴、物产丰饶,为有利之川,故名“利川”。

天主教作为外来宗教,能在利川占有一席之地并发展到一定规模,是具有历史渊源的。鸦片战争以后,帝国主义不仅对中国进行军事侵略和经济侵略,同时进行文化侵略,天主教向中国各地积极渗透,外国传教士纷至沓来。据《利川文史资料》记载:天主教传入鄂西最早在1860年,后于1866年(即同治五年)传入利川,迄今已有近140年的历史。这年春天,一个信教的宜昌商人(不知其姓名)从四川来利川做生意,住在利川南坪13保支罗向英荣家。向英荣见他每天早晚祈祷,很奇怪,询问这样做的目的。于是信教商人借机动员他加入了天主教。向姓乃当地望族,在向家的影响下,南坪信教的人多了起来。另外向英荣在解家坝、许家营、花梨岭等地有不少亲戚,因此天主教很快传到了这些地方。随后,信教商人回到宜昌向德西圣主教汇报了情况,德西圣派王天寿神父前来利川支罗管理教务。不久,王神父在利川南坪乡购买一座民房作为教堂,供教友祈祷之用,吸收了很多教友。由于教会的积极传教和教友们在亲戚朋友间的广泛传播,天主教逐

收稿日期:2009-01-05

作者简介:向丽(1976-),女,土家族,湖北恩施市人,博士,主要研究方向为少数民族文化与社会发展。

① 本文所涉调查问卷素材均为同一次调查。

渐传到了南坪、花梨岭、花台、苦草坪、汪营等地,并在这些地方修建或租赁了教堂或会堂。鼎盛时期(解放前夕)教友多达 5000 多人。

解放后及文革时期,利川境内的天主教传播活动受到限制。利川花梨岭天主教堂的国外驻堂神父陆续回国,其他神职人员也相继离开,群众的信教活动也基本停止。直到 1987 年党和政府落实宗教政策,宜昌教区恢复花梨岭天主教堂为信教人员进行宗教活动的合法场所,利川天主教传播才得以恢复。今年 80 岁的段兴柔修女回忆道:“18 岁我就在这里(花梨岭)当修女,解放后回到老家,一直不敢信教了,1989 年又被召回花梨岭,继续当修女。”

二、花梨岭天主教堂与教徒

(一)教堂

教堂是教会传教和宗教文化传播的主要场所。解放前,鄂西各县皆设有天主教堂,尤以利川境内最多,南坪、花梨岭、花台、苦草坪、汪营等乡均建有教堂或会堂,尤其是花梨岭天主教堂,由于教务发达,离县城较近,逐渐成为利川乃至鄂西天主教传播的中心。

花梨岭天主教堂位于利川市凉雾乡北 6 公里的花梨村,距利川城 15 公里。该教堂始建于清光绪初年,先后有法国、意大利、比利时、荷兰等 13 国传教士来此传教。光绪二十三年(1897 年),当地人民因不满教堂以办育婴堂为名残害婴儿,怒而围攻教堂,赶走神父,烧毁房屋,发生了震惊一时的“花梨岭教案”。清政府懦弱无能,“大府迫于西人之挟,不得不重惩吾民,以弥衅而修睦”,于光绪二十五年三月十八日签定了《恩施教案议结条款》,按其规定,在利川由地方政府赔款“钦赐”重修教堂:“利川县城内,由地方官选择一官民相宜无妨地方,由官出款建造天主堂一座,……造成之后交付本地天主堂永远管业。”^[1]光绪三十二年(1906 年)由比利时籍神父设计建成,现为重修旧貌。

利川花梨岭天主教堂四面山岚重叠,有九凸十丫,地势十分险要。教堂分男堂、女堂两部分,占地面积 1046 平方米,有大小房间 59 间。男堂座西向东,修在一圆形小山包上,建有围墙碉楼,布局严谨。女堂座东向西,修在山下的平坝上。两堂遥相呼应,相距百米,有石板路相连,道旁茂林修竹,一片葱茏。

从教堂的建筑风格上看,可谓“中西合璧、文中有武”^[2]。所谓中西合璧,即于中式的四合院中建穹窿拱顶的礼拜堂,女堂白墙青瓦,呈长四合院式,院内天井长 40 米,宽 8 米,十分开阔。经堂门外有 33 级石梯,寓意耶稣 33 岁的历程。内、外门窗各有

特色:外面为拱形门窗,窗框周围饰多级白灰线条,窗心为“十”字形,带有浓厚的西式建筑风格和宗教色彩。四合院里面则采用方形门框,杆栏吊脚,彩楼环绕而上,融合了汉族四合院和土家族吊角楼的建筑特点。所谓文中有武,即于男堂围墙之东南和西北两侧建有碉堡。因为教堂曾被焚烧过,修建碉堡是为了防止外敌入侵。

现在的花梨岭天主教堂隶属湖北宜昌教区,有 8 名神职人员。按级别依次为:神父—会长—修女、帮堂。龚神父,宜昌长阳人,两年前由宜昌教区派往花梨岭当神父。刘会长,本地人,今年 70 岁,至今已在花梨岭当了 18 年的会长。另有两名年轻修女和三位年龄皆在 80 岁以上的老修女。年龄最高的 96 岁,依然精神焕发。他们常年居住在教堂内,为新老教友提供宗教生活和习俗的服务,接待外来旅游参观者等等。生活来源稳定:每人按月领取 150 元生活补贴(宜昌教区派发);另外教堂有土地 50 亩,已出租,年收入 2000 元;每年旅游门票收入以及小卖部的利润 4000 元,他们过着清心寡欲、衣食无忧、一心信教的平淡生活。

(二)信徒

目前利川市信徒大约 3000 人左右,(教堂已数十年未进行信徒总人数统计,因此暂无确切数据)信徒主要是教堂周边的农民,集中分布在凉雾乡的花梨村、朱天村,另外在花梨岭天主教堂下属分堂附近还有少量分布,如团堡镇的新田坝,忠路镇的花台,谋道镇的长坪、都亭等地。

花梨村是信徒分布最多的一个村,全村土地以旱地为主,人均耕地 0.9 亩,没有值钱的经济作物,属于典型的山地农耕经济类型,生产力较低,人均年收入不足 800 元。信教的人主要为土家族,也有汉族、侗族的人,农民信徒占 95% 以上。从性别结构来看,女信徒占多数,约占 65%,常到教堂望弥撒的也以女性居多。从年龄结构上来看,中年和老年居多,约占 77.9%,从文化结构来看,绝大多数文化程度偏低,初中以下文化程度的占 83.4%。信徒为以教堂为中心、方圆 3—5 公里范围内的农民,离教堂越远的地方信徒就少了,花梨岭便成了利川宗教文化的中心。

三、利川天主教传教方式及其演变

传教是宗教文化向外传播、扩散而超出其现有区域的文化流动现象。解放前,天主教在中国的传播几经起伏,经历了从早期和平的相对隐讳的方式到后来的诉诸武力,这一点在利川也有体现。天主教自 19 世纪中叶传入利川到现今,随着社会环境的

变化,其传教方式大致经历了三个阶段的演变。

第一阶段:兴办公益事业积极传教。早期利川天主教会为了在贫困山区站稳脚跟,办过一些公益事业,做了一些善事。如设立学校、医院、育婴堂。据在利川土生土长的谭宗派老人回忆,“原来教会办的聚星小学俏得很,官宦人家都把儿女送来读书。他们还设西药诊所,看病拿药都不要钱。”修女段兴柔也回忆道:“弃婴、女婴,养不活的、有病的孩子都可以送到育婴堂来。我当时就在育婴堂带小孩。女婴养到18岁成人后还要为她们找婆家,办一些嫁妆风光光地嫁出去呢!”这些慈善之举的真正目的虽是为了取信于民,吸收群众入教,以扩大天主教在华势力,但毕竟还是以和平的方式在进行。

第二阶段:无视道德法理逼迫群众入教。随着清王朝气数将尽,部分传教士原形毕露,仗着本国的兵舰枪炮,横行霸道,作威作福。他们“借教堂为名,广置田产,收租渔利,民教互控……纵容教徒,殴打人命,教士袒庇抗不到案,尚悬未结。”^[3]那时神父有见官大一级的特权,打不赢官司要信教。流行“不索媳妇不进堂,不打官司不信教”的说法。群众被迫信教,终于激起民愤,引发多起教案。

第三阶段:宗教信仰完全自由。如今,国家尊重人民群众的信仰自由,群众信教完全出于自主自愿。教堂也尊重群众自己的意愿,传教方式十分平和。神父说:“我们每年只偶尔地出去宣讲教义,并且很有节制,如果对方有兴趣可以细讲,如果不感兴趣就算了。”教徒的发展主要依靠平时教友们信仰经验和行为的交流、动员和扩散,有意入教者由老教徒带领来到教堂,向神父表明对天主的向往,神父便向其宣讲教义,经过慕道前期、慕道期、候洗期这三个时期的感悟,领洗之后方成为真正的信徒。

四、利川群众信教的原因

群众为什么要加入天主教?历史上,土家族群众信教的原因大致为:嫁娶教友的儿女必先信教,势单力薄打不赢官司要信教,租赁教会的田地要信教,进入教会学校读书要信教,接受过教会的慈善资助要信教,感到现实生活没有希望更要信教……在过去,信教出于自愿的少,被迫加入的多。

党和政府宗教信仰自由政策出台以后,人民实现了自由信教。根据调查走访,当地群众在新时期信教的主要原因,归纳有四:

(一)土家族地区自古以来具有“信鬼事道”的传统风俗

土家人自古以来就一直保持着极强的原始宗教意识,经久不衰。“信则有,诚则灵”是土家人一贯

的宗教信条。土家族原始宗教信仰神系,横向包括自然崇拜、图腾崇拜、英雄崇拜、祖先崇拜,纵向又不断接纳新的神系,构成庞杂、松散、开放的多神体系^[4]。虽然传统习俗不断变异,且天主教信仰与土家族巫鬼信仰及其遗风在形式上有所区别,但本质上皆是对超自然力量的信仰和崇拜,两者有一定的文化共享和文化关联。陈寅恪说:“巴资为笃信天师道之族,范长生本为天师道之教主,故其拯李氏于几亡之时,……实有宗教背景。”^[5]可以认为,土家族“信鬼事道”的传统风俗对天主教在利川占有一席之地产生了影响。

(二)宗教文化的传播和扩散

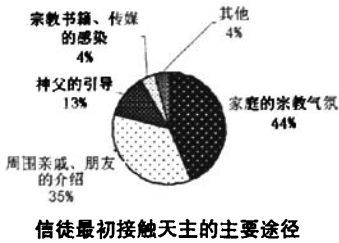
调查走访中发现,信徒们在日常交往互动中通常会有意或无意地进行宗教信仰经验和行为的交流、传播和扩散。根据传播方向的不同大致可以分为家庭内部的纵向传播和村落内部及村落之间的横向传播。

1. 家庭内部的纵向传播。天主教又被称为“传代教”,按其教规应对孩子从小进行宗教教育。许多人受父母、家庭的影响和熏陶从小便受洗入教,在成长过程中自然会培育起一种比较稳定的宗教感情,这种宗教感情具有一定的内聚力,长大后也不会轻易发生改变。花梨村2组农民牟某便是这样:“我一出生就受神父洗礼,我们全家都是天主教徒,这个信仰是父母决定的,现在我觉得已经习惯了。”这种上一辈信教,下一辈跟着信的现象普遍存在。在宗教家庭亲子间的代际传递和家庭成员之间相互影响下,宗教文化也得以传承和延续。

2. 村落内部及村落之间的横向传播。许多人受到周围人际网络的动员和影响,在潜移默化中逐渐信教。在天主教文化的大背景下,信徒的经验介绍会激起部分人的参与冲动,而且在参与过程中,倘若自身的疑难问题得以解决,就会归因为宗教的作用,从而促使他们正式入教。利川市建南镇东福店管理区的十几家农民便是受住在教堂附近的亲戚李某的影响后入教的。“过年时,他讲天主教的一些东西,我们听了后觉得很有道理,是可信的。”于是他们便相继受洗入教。

为了解当地群众信仰天主教的缘由,笔者在随机抽样调查中假设了5种“您最初接触天主教的主要途径”的变量,进行频次统计分析。调查发现,家庭的宗教气氛和周围亲戚朋友的介绍成为当地群众最初接触天主教的主要途径,分别占总数的43.7%和35.4%,而神父的引导和宗教书籍、传媒的感染所占比例甚少。可见家庭和村落内部及村落之间的

宗教文化的传播,较大程度地促使了当地群众信教。详见下图:



(三)当地群众对天主教存在依赖和需要

利川地处山区,生产力发展水平较低,物质文明和精神文明还很贫乏,当人们在生活中遭受挫折和困扰、对命运没有把握的时候,会希望超自然的力量保佑自己驱灾避祸、吉祥如意。今年43岁的花梨村农民段胜慧已入教14年,当初为了求天主治病而信教,“信过之后病好了,家道顺昌,做什么都有信心,内心也得到了寄托。”农村重男轻女观念根深蒂固,这也是信徒中妇女较多的客观原因。恶劣的生存环境,造成穷困的物质生活与想象丰富的精神生活,信徒通过对理想人生的憧憬和想象,去弥补现实人生的缺憾。当人们的愿望在现实中无法满足时,便到幻想中用迂回的办法得到感情的安慰和精神上的支柱。

(四)党和政府宗教信仰自由的政策和宗教团体的组织与管理

1987年党和政府出台宗教信仰自由的政策,同年宜昌教区恢复花梨岭天主教堂为教友进行宗教活动的合法场所,并对解放前已经受洗入教并自愿继续信教的人依法登记注册。1988年成立了“利川市天主教爱国会”等组织,对信教活动进行合法的引导和管理,利川天主教活动得到逐步恢复。

五、利川天主教信徒信教的特点

天主教在利川传播历经百年沧桑,在长期的传承和发展过程中,与当地传统文化相互整合,逐渐形成自己的特点,归纳如下:

(一)利川天主教信徒地域分布比较集中

信徒多为以教堂为中心、方圆3-5公里范围内的农民,离教堂越远的地方信徒越少。从而形成了一个小范围的宗教文化区,在这个文化区内,群众认同比较高,文化素质、价值观念、经济收入水平也比较接近。抽样调查结果显示,当地信徒的家庭年总收入和受教育程度较为接近,并且水平较低。家庭年总收入两万元以上的仅占2.2%,收入一万元至两万元的占18.7%,收入一万元以下的占绝大多数,为79.1%,可见绝大多数信徒经济收入水平低。

受教育程度的抽样调查结果显示,初中以下(含初中)文化程度的占83.4%,其中文盲、半文盲占10.5%。

(二)信徒对天主教的信仰带有浓厚的功利色彩和实用主义

由于信徒90%以上是农民,受文化素质和经济水平的制约,他们对天主教深层次的理论和教义知之甚少,也不愿意去究其源理,而追求本人、本家、本族的“福报”始终是许多人信教的初衷和源动力。有的信徒希望天主保佑家庭平安、财运人旺、事事如意。比如“粮食收成好,喂猪长大长肥卖个好价钱,外出打工多挣钱”等与生产生活密切相关的愿望。有的则渴望死后可以上天堂,对来生将去的天堂充满幻想。花梨岭天主教堂的朱帮堂说:“天堂是真正享福的地方,那里吃穿不愁,人人平等,天天快活地像神仙。”总之,无论是幻想来生升入天堂还是企求今生会幸福,只有表象的差别而无质的相异,归根到底都是为了寻求还没有拥有的福祉,图个功利性目的。

(三)天主教信仰文化与当地传统文化相互整合、相互包容,并导致当地部分民间习俗的改变

1. 天主教习俗与当地的民俗融合共处。天主教作为外来宗教,为了在土家族地区生根发展,吸引和抓住群众,没有完全沿袭其传统形式,而是迎合当地的民风民俗,与之开放共生,协调相处。除教堂的建筑风格是中西合璧的产物外(前面已有叙述),传统的婚礼、丧礼等人生重要礼仪也或多或少地打上天主教信仰的烙印。

比如婚礼,按教规信徒要在教堂举行婚礼,按中国传统要拜堂。通过文化的整合,婚礼的仪式兼顾了中西两种传统。婚礼程序为:首先男女双方和一些亲戚来到教堂行“婚配礼”,必须领洗和祈祷。神父问双方“愿不愿意嫁(娶)××为夫(妻)”,回答“我愿意”并交换戒指(没有也可)才算缔结姻缘。教堂的礼仪结束后,一行人来到男方家里,新郎新娘跪拜天地,按当地传统的婚礼形式进行。又如丧礼,信徒弥留之际,家人请神父前来祈祷他(她)升入天堂。死后在家中设灵堂,灵牌上的写法需在传统的写法上加上信徒的圣名(每个信徒都有自己的圣名)。神父祈祷念经,儿女亲友披麻戴孝,追念死者。下葬则与传统方式差不多,但不请道士,不择吉日不看风水,不上香烧纸。类似的天主教文化与当地传统文化相互整合的例子还有很多,在此不一列举。

2. 利川当地民间巫师的社会职能有所降低,传

统封建迷信思想有一定削弱。利川民间巫师被称为“道士”或“端公”，其社会职能为择吉日、看风水、卜吉凶、作法事、主持婚丧嫁娶等。天主教的传入后，许多传统巫师的事务逐渐被取消或被神父取代，“道士”和“端公”的地位有所下降。天主教宣扬“不迷信”，部分教友已经不再相信传统的天地鬼神，不求神接药、不请巫婆神汉，修房动土、埋葬死者也不再择吉日、看风水，甚至过年也不放鞭炮、不上坟、不送香纸蜡烛，从而部分地削弱了传统封建迷信思想的影响。

3. 丰富了土家族的节日内容和内涵。天主教有许多节日，如圣诞节、复活节、圣母升天节等，这些节日为当地群众提供了广泛的社会接触机会。特别是圣诞节最为隆重，可谓灯火辉煌、热闹非凡。一千多名信徒云集在花梨岭天主教堂，由神父主持弥撒，讲经布道、领受圣餐之后，举办了盛大的娱乐晚会，有歌曲、舞蹈、小品、相声等群众喜闻乐见的节目。天主教的节日迎合了土家人淳朴、热情、爱热闹、喜好交往的心理需要，促进了教友之间的交往互动和情感联系。

六、结语

综观天主教在土家族地区的传播，可以看出，天

主教从19世纪中叶传入利川并发展到一定规模，并非偶然，其间有着特殊而深刻的社会和文化背景。从认识论的观点而言，一切宗教不过是影响人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想。利川地处偏远山区，信徒的物质生活尚不富裕，精神文化也很贫乏，先进的、科学的世界观和认识论的普遍形成还有一个过程。人们都是现实的，而农民是更现实的。农民，只有当他们的物质文化生活水平足够地提高了，科学知识相当普及了，精神充实了，希望自觉寄托于自己的努力和创造了，他们方能摆脱宗教。

参考文献：

- [1] 张之洞. 张文襄公全集：卷103[M]. 北京：中国书店，1990：231.
- [2] 舒茂扬，谭宗派. 利川民族文化览胜[M]. 北京：中国文联出版社，2002：24.
- [3] 张之洞. 张文襄公全集：卷107[M]. 北京：中国书店，1990：262.
- [4] 朱祥贵. 土家族原始宗教[J]. 湖北民族学院学报：哲学社会科学版，1998(5).
- [5] 陈寅恪. 天师道与滨海地域之关系. 金明馆丛稿初编[M]. 北京：三联书店，2001：4.

责任编辑：杨光宗

An Investigation into the Transmission of Roman Catholicism in Lichuan County, Hubei Province

XIANG Li

(South - Central University for Nationalities, Wuhan 430074, China)

Abstract: The history, transmission ways and evolution of Roman Catholic transmission in Lichuan are introduced and the reasons, characteristics and influences of Roman Catholic transmission in Tujia ethnic areas are analyzed.

Key Words: Roman Catholicism; transmission; Lichuan county

作者: [向丽](#), [XIANG Li](#)
作者单位: [中南民族大学, 湖北, 武汉, 430074](#)
刊名: [湖北民族学院学报 \(哲学社会科学版\)](#)
英文刊名: [JOURNAL OF HUBEI INSTITUTE FOR NATIONALITIES \(PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES\)](#)
年, 卷(期): 2009, 27(2)
被引用次数: 0次

参考文献(6条)

1. [张之洞](#) [张文襄公全集](#) 1990
2. [舒茂扬](#), [谭宗派](#) [利川民族文化览胜](#) 2002
3. [张之洞](#) [张文襄公全集](#) 1990
4. [朱祥贵](#) [土家族原始宗教](#) 1998(05)
5. [陈寅恪](#) [天师道与滨海地域之关系](#) 2001
6. 本文所涉调查问卷素材均为同一次调查

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [李蓉](#), [Li Rong](#) 17-18世纪天主教在西藏传播概述 -[西藏大学学报](#)2006, 21(1)

文章试从分析早期西方传教士入藏传教的背景、传教阶段、特点、失败的原因等方面入手,对早期天主教在西藏的渗透活动作一个简单的概括和评述,以期较为客观、准确、全方位地把握17-18世纪入藏活动的天主教的概貌,了解天主教传教士与西方殖民势力之间的关系,以及天主教的传入给西藏近代社会带来的影响。

2. 学位论文 [徐全民](#) 1949年前大同、朔州天主教的传播与本地化 2007

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。

3. 期刊论文 [曾志辉](#), [ZENG Zhihui](#) 近代天主教在桂传播特点分析 -[江右论坛](#)2007, 8(9)

近代天主教在广西的传播历史是中国基督教的组成部分,本文在收集有关文献资料,并深入北海、防城、东兴、龙州、南宁、永福、金秀等主要天主教区实地调研的基础上,对近代以来法国传教士在广西传播天主教的历史进行比较系统的史料整理,并通过纵横向对比天主教在全国以及广西以外其他地区传播的历史,归纳出天主教在广西传播历史中的诸多特点。

4. 期刊论文 [彭静](#), [朱竑](#), [PENG Jing](#), [ZHU Hong](#) 天主教在广西沿北部湾地区传播、扩散过程中的海岛效应和点轴模式 -[人文地理](#)2007, 22(4)

本文以天主教在广西沿北部湾地区的传播、扩散为例,试图揭示其传播、扩散的地理学规律。研究表明,天主教在环北部湾地区的传播分布基本上符合清末年间传教士先沿海港口登陆,渐次沿交通干道向内陆地区扩散的点轴扩散模式。需要强调的是,涠洲岛以其地理上的闭合性特征在天主教进入广西初期扮演了弹跳板和插转台的角色,进而直接影响到广西沿北部湾地区天主教分布格局的形成。

5. 学位论文 [曾志辉](#) 清末以来天主教在广西瑶族山区传播发展研究——以桂北土养槽山区教会为个案

本文从区域社会文化史角度,以长期积累的中外文文献史料和多次田野调查获得的大量非文本史料为基础,对清末以来位于广西北部毗邻金秀大瑶山的土养槽山区教会的发展进行了系统研究。作者希望通过本研究能够弥补西南民族地区天主教传播史体系中,作为唯一少数民族自治区的“广西板块”,以便让学界更加关注与东部乡村教会和都市教会发展特点有所不同的西部少数民族山区教会。作者认为,清末以来,天主教在土养槽瑶族山区的百年传播与发展,对当地瑶族教民的信仰和生活带来了深刻影响。他们放弃传统宗教信仰而皈依天主的原因复杂而多元,天主教文化与瑶族传统文化之间的内部某些相适性是不可忽视的重要原因。土养槽山区教会的发展是瑶族教徒与外国传教士之间内外互动的结果。天主教在广西瑶族山区本土化历程在于,通过瑶族所特有的迁徙频繁和婚姻形式等形成的“差序格局”式发展模式,具有明显的“瑶族文化特质依附性”,完全不同于东部乡村教会的“宗族依附性”,也无都市教会的官府和绅士势力的强力介入,从而使得天主教成为广西北部瑶族山区保存至今的一种区域性主流宗教。

论文分为绪论、正文和结尾三部分。

绪论部分即第一章,主要是从中国—区域—广西三个递进角度,对天主教史研究的学术史进行了概括性的回顾,并对选题的缘由、主要概念的界定以及史料的来源进行了说明。

正文部分按照天主教在桂北土养槽瑶族山区的传播过程、传播原因和传播特点分为三章,即文中的第二、三、四章。第二章系统梳理清末以来天主

教在土养槽瑶山的传播与发展历史,分析土养槽山区教会的历史与现状,展现出当地瑶族教徒在信仰和生活上所经历的“百年变迁”。第三章是运用上世纪八十年代以来以格拉克(Glock)为首的美国宗教学界提出的“短缺与皈依”理论来分析瑶族教徒外力因素的“短缺”,再从传教士与道士之间较量的人为因素,瑶族文化与天主教文化之间相适性的内部因素,以及作为催化剂效应的个人因素和偶然因素等四个方面来深入探讨土养槽瑶民皈依天主之原因。

第四章共三节,以土养槽山区教会嬗变规律为关注点,着重探讨天主教在西部少数民族山区本土化历程中所表现出来的特点,即:山区教会的发展是少数民族教徒与外国传教士之间内外互动的结果。前两节讲瑶族教徒内在动力,最后一节讲外国传教士的外力支持。第一节通过瑶族教民村开教史个案考察来论证瑶族教徒频繁迁徙导致各瑶寨开教。第二节通过对瑶族教徒普遍存在的“入赘上门”等婚姻形式所构建起的“婚姻圈”、“信仰圈”和“族群圈”重合的婚姻网络的论述,来说明这种婚姻网络对山区教会发展的关键作用。迁徙频繁体现出教徒之间地缘远近和宗亲血缘关系,婚姻网络体现教徒之间婚姻亲属关系,以这两种血缘关系为标准形成的“差序格局”式发展模式,成为瑶族山区教会发展的独特的内在驱动力,带有明显的“瑶族文化特质依附性”,完全不同于东部地区乡村教会和都市教会发展规律,第三节则是通过外国传教士笔下的瑶族教徒和山区教会来说明外国传教士对少数民族山区教会的特别“关照”。

结尾部分包括结余、后记和参考文献。第五章即为结余部分,对本文的观点进行简单的回顾和总结,在此基础上,提出几个未成熟的想法为笔者未来研究取向提供相应的思考。

6. 期刊论文 [李大海、吴宏岐、Li Dahai、Wu Hongqi 清末民初陕北天主教传播过程时空特征分析 -中国历史地理理论](#) 2006, 21(1)

清末民初是天主教在陕北地区发展的重要阶段。在当时陕北23个县中有天主教传入的占19个,广大农村是传教士传教的主要地区,清光绪二十七年(1901)至1911年是陕北天主教发展的高潮期。陕北地区在今内蒙古伊克昭盟与山西之间的37.5°N~38.5°N间呈东宽西窄的横楔形区域内,形成了一个天主教堂分布的相对集中区,其中又以西部靖边、怀远(今横山)和定边三县为天主教势力集中的重心所在。县域内天主教堂的空间分布也具有一定的规律。本文主要依据相关地方志,简要说明清末民初天主教在陕北地区的传播过程并初步探讨其时空分布特征。

7. 学位论文 [罗兰桂 清朝前期天主教在中国的传播及清政府对天主教的政策](#) 2000

天主教自明末传入中国,并得以迅速发展。到了清初,由于顺治、康熙的容教政策更进一步发展,在康熙末年达到最高峰。但在康熙末年由于中国礼仪之争的爆发,康熙开始对之采取禁教措施,到雍正、乾隆、嘉庆朝禁教越来越严,中国天主教遭受一定打击,但由于传教士们不懈努力,天主教仍然在中国拥有一定的势力。本文以史料考证为主要方法,详细探讨清前期中国天主教发展的基本状况、清前期各朝对天主教的政策与态度。

8. 期刊论文 [张海香 天主教在日本的传播与禁绝原因探析 -商丘师专学报](#)1999, 15(3)

16世纪中叶至17世纪上半叶,天主教在日本大体经历了迅速传播、时禁时宽以及严厉禁教三个阶段。天主教在日本遭禁绝的原因主要归结于天主教危及了封建集权统治以及天主教所代表的西方文化与日本文化的冲突。

9. 期刊论文 [李玉芳、舒泽桃、李玉瑶、LI Yu-fang、SHU Ze-tao、LI Yu-yao 天主教在近代宜宾的传播述略 -宜宾学院学报](#)2007, 7(10)

作为基督教重要教派之一的天主教,于康熙年间传入宜宾,随后逐渐在宜宾地区传播并发展,最终建立了川南(叙府)教区。本文主要从天主教传入宜宾、川南教区的设立、川南教区的组织机构及修院概况、川南教区的经济概况及“社会事业”等方面介绍近代宜宾天主教的情况。

10. 学位论文 [钱国权 天主教在甘肃的传播和发展](#) 2005

唐贞观九年,天主教的聂斯托利派(景教),沿丝绸之路,传入了甘肃。

元朝,也里可温教,主要在甘肃的河西地区传播。

明末耶稣会的万密克等传教士,不时从西安教区来甘肃的武威、张掖等地,布道传教,并修建了简易教堂。

清康熙五十一年,方济各会麦传世来兰州和武威传教,在武威建堂传教达十九年。清光绪四年,圣母圣心会大规模来甘肃传教,先后有韩默理、陶福音、费达德主持教务,把甘肃划分为陇东教区和陇南教区,传播福音,到1922年,圣母圣心会离开甘肃时,有教堂30座、教徒10811人。

1922年,圣言会接替了圣母圣心会在甘肃的工作,德国人濮登博为主教,他改“南北制”为“东西制”,把甘肃划分为兰州主教区(包括武威总铎区、张掖总铎区、陇南总铎区、陇西总铎区)、天水教区、和平凉教区,到1953年,圣言会离开甘肃时,建有教堂192座,教徒3万多人,修道院4所,医院33所,小学18所。

综上所述,天主教在甘肃的传播,不但历史悠久,而且规模庞大。本文结合新翻译的外文教会资料和地方志档案资料,试从传教的背景、传教的目的,传教的方法、传教的内容、传教的经费来源、传教的结果和本土化,对天主教在甘肃的传播史进行多角度、全方位的探讨和研究,以鉴往知来,有益于治道。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_hbmzxyxb-zxsh200902026.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 9fd05758-5f5d-4806-8248-9e4d006f99c3

下载时间: 2010年12月15日