

华侨大学

硕士学位论文

福安天主教与社会变迁

姓名：魏丹

申请学位级别：硕士

专业：法学·科学社会主义

指导教师：许金顶

20060601

论文摘要

当下处于深刻社会变革的中国，社会结构、社会价值取向出现了许多变化和调整。复杂多变的社会进程要求行政部门在控制与引导的选择上更有智慧，体现柔性关怀，并充分尊重社会的文化选择，依此宽容理念，从历史角度关注天主教友的生活实态变迁，对探讨社会主义时期宗教问题具有较强的现实意义。

目前国内对天主教的研究一直颇受关注，主要体现在以下三个方面：一是天主教的传播史，二是教史方面的研究，三是从文化的角度关注中西文化碰撞所引发的教案。由于众多的研究更多地是关注大动脉的把握，未能与地方小背景的阐述联系在一起，因此，在研究角度上缺少对底层民众的关注；在研究的方法上，忽视田野调查的重要性；在研究深度上，缺少关注其背后的社会变迁。

基于以上对当前研究存在不足的认识，本论文选取福建福安作为研究对象，用田野调查与文献结合的分析方法，以天主教与社会变迁之关系为切入点，试图通过对福安天主教的源起、流变和当前状况的梳理，说明经由本土化的外来文化已成为社区文化生态的重要部分，深深影响社区的发展进程。宗教作为一种文化的象征，它是社区的，是民间的，是文化的，是超越政治本身的。它有自身内在的脉络，尽管受政治的影响但不一定随着政权的更替而消亡。作为执政当局必须深刻体会文化与社区发展的内在关系，才能够深度地体会当地文化遗产、区域变迁的一种内在结构，以便能正确地引导之，依此才能合理建构宽容、和谐的社会环境，进一步激发并促进文化创造的内在潜力，创造出适合社会需要的文化。

关键词：福安天主教 源起 流变 社会生活

Abstract

Currently, China is placed in the deep society change, the social structure, social worth mindset appeared many varieties and adjustment. It requests the administrative dept. to even have the intelligence of control or the guided, to be concerned with now, and to full respect society of cultural choice. It's more realistic meaning to discuss the religious problem of socialism from the history angle to concern the living of Catholic.

Scalors have always been paid attention to the research of the Catholics, their studying are following three aspects: one is the Catholic dissemination history, two is the history of the Catholic, three is the conflict of different culture between China and the west. Because the more studying were paid attention to the total history without the background of district, in their researches they lacked of concerning the first floor people and the importance of the investigation and society change which was back of it.

According to above shortage of current study, this thesis selects Fuan as the research object, by the method combined with the cultural heritage and the investigation, taking the relation of the Catholic and social change as to correspond the point, talking about the beginning, the change and the current situation of Catholic in Fuan, to explain that the religion is a kind of symbol of culture and it is civil and it is beyond the politics. It has the grain of itself internality, though it has affected by the politics, not perished along with the substituted political power. The authorities must deeply realize the inside relation of the culture and the community development, so that they can guide it correctly. Depend on this, they can build the reasonable construction and the harmonious social to promote the inside potential of culture creation and create the culture which suits the social demand.

Key Words: Catholic in Fuan、Beginning、Flow to change、Social activities

前言

当下处于深刻社会变革的中国，社会结构、社会价值取向出现了许多变化和调整。“随着体制内外的分野逐渐形成，社会上出现一大片与政治无关的文化空间”，复杂多变的社会进程要求行政部门在控制与引导的选择上更有智慧，体现柔性关怀，并充分尊重社会的文化选择，从社会深层结构，构建促进社会和谐发展的良好机制，依此宽容的理念，从历史角度看教友的生活实态变迁，探讨社会主义时期宗教问题具有较强的现实意义。

一、问题的提出

16世纪欧洲宗教改革之际产生的新教，刺激了天主教国家（如葡萄牙、西班牙、法国等国）在欧洲以外传教的欲望，而新航路的开辟加速天主教海外传教的进展。就其在中国的传播而言，若从元朝方济各会教士来到中国开始算起，距今近八百年，主要集中在福建、四川、浙江、江西、贵州等省。天主教在华传承研究一直受到学者们的关注。下文试图在所掌握的研究资信的基础上，对二十世纪以来中国天主教研究做一个简要的梳理与评述，并提出今后该项研究的初步看法。

二十世纪以来有关中国天主教学术研究成果主要体现在以下三个方面：一是天主教的传播历史，从宏观（即国家）或微观（即地方）层面上阐述其传播起因、过程以及结果；二是教史方面的研究；三是从文化的角度关注中西文化碰撞所引发的教案。具体体现如下：

其一，从交通史的角度来探讨天主教的传播史。我国的中西交通史研究始于二十世纪二十年代，在此研究中陈垣与方豪神父开始关注到天主教传华史，并开创此专题研究。陈垣1917年所著的《元也里可温考》一书运用传统历史学的方法研究宗教史学，其后陆续发表了《雍乾间奉天主教之宗室》（1932年）、《从教外典籍见明末清初之天主教》（1934年）、《吴渔山晋铎二百五十年纪念》（1936年）、《汤若望与木陈忞》（1938年）等研究明清以来天主教史的重要论著。他认为宗教研究是历史研究的一部分，并以文化的角度来体察宗教在文化历史中的地

徐友渔，《社会转型期的精神文化定位》，刊载于《社会科学论坛》，2002年第1期。

天主教又名天主教，与新教、东正教合称为基督教，近年来我国学术界或称为“基督宗教”。有一种说法，认为天主教是于唐朝传入中国。其实，唐朝传入中国的是聂斯脱利派，即基督教的另一个派别，历史上称为“景教”，由此可见，景教并非天主教，故天主教传入中国的时间应是元朝。其间因元灭而中断，后于明末再次兴起。

参见《中国宗教研究年鉴1996》，曹中建主编，宗教文化出版社，1998年，《基督宗教研究 第一辑》，卓新平、许志伟主编，社会科学文献出版社，1999年。

位。早年就读于杭州天主教修道院，后入宁波圣保禄神哲学院的方豪神父，从交通史的立场探讨明清之际中西文化交流，其代表作为《中西交通史》，较为详细地、系统地对明末天主教再传入我国进行了历史性地描述，认为明清之际是耶稣会士将西方文化与中国文化交流融汇，成就了我国历史上中西文化交流的黄金时期。

其二，教史方面的研究。方豪所著《中国天主教史论丛 甲集》借“教会载籍之校勘”，以此“愿教人犹罕有注意及此者”，“盖亦欲求空谷之足音云耳”，可见，方豪此著主要是整理了有关天主教文献资料，并没有对天主教在中国的传教史作论述。文革期间天主教研究基本中断，自改革开放以后再次兴起，大部分的著作可以分为两个方面的内容，一是围绕基督教本身的历史而展开的，综述了基督教的产生及其演变过程，主要是阐述欧洲基督教传承演变的历史。二是中国基督教史的部分，从传教士、教会学校、国内基督徒等角度，阐述了基督教在国内的传播及其影响。这些著作大多数纵贯了中国天主教史。顾卫民著的《基督教与近代中国社会》（1996年）显得颇为传统，他从社会史的角度阐述教会历史，认为20世纪上半期中国的基督教会，无论在思想上或组织上，都出现了摆脱保教权的羁绊，培植本地的教牧人员，减杀西方教会的影响和建立本地化神学的倾向，他认为这是基督教与中国社会之间互相沟通和理解的重大试验。国外也出现了对中国教史的研究，法国神职人员沙百里的《中国基督徒史》（1998年），通过对中国基督徒教徒本身的历史来理出中国基督教史。

其三，从文化角度研讨中西方文化之冲突与交流。通过中国传统文化与基督外来文化的冲撞，刘小枫主编的《道与言——华夏文化与基督文化相遇》（1995年），通过收集海内外学界的论文，分别从历史社会，历史经典，历史文化理念和神学景观四个角度审视华夏文化与基督文化的相遇。李天纲所著《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，关注了“中国礼仪之争”的文化史意义，杨天宏著的《基督教与近代中国》（1994年）讨论了1922年至1927年中国非基督教运动的历史，试图将发生于80年前的中国非基督教运动的历史场景、运动过程、社会

岳麓书社，1987年12月。

商务印书馆出版，1944年重庆初版，1947年上海初版。

参见杨真著《基督教史纲》，北京三联书店，1979年，徐怀启著《古代基督教史》，华东师大出版社，1988年，张绥著《基督教会史》，上海三联书店，1992年，唐逸主编《基督教史》，中国社会科学出版社，1993年。

参见顾长声著《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1991年，郝镇华译《一五五一年前的中国基督教史》，中华书局，1984年，顾裕禄著《中国天主教的过去与现在》，上海社会科学院出版社，1989年，徐宗泽著《中国天主教史概论》，上海书店出版，1996年，晏可佳著《中国天主教简史》，宗教文化出版社，2001年。

参见许明龙编《中西文化交流先驱》，东方出版社，1993年，沈福伟著《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年，于硕等译《中国文化与基督教的冲撞》，辽宁人民出版社，1989年，张力、刘鉴唐著《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年，福建师大历史系组织教案史料汇编《清末教案》。

思潮、政党作用、教会反应、外交关系等方方面面如实地再现出来，以证实 20 年代的非基督教运动是一场理性化的以世俗人文化反对宗教神文化的运动，同时又是一场以民族主义为内涵的反帝爱国运动，从一种全新的角度来阐述中西文化的交汇。以宗教与文化为主题的《宗教文化》，旨在“研究历史上任何宗教对民族文化、地区文化乃至世界文化的作用，同时研究某种形态的文化对某种宗教的影响，以及宗教传播中所包含的文化相撞问题”。国外学者对此话题的关注，如 [法] 谢和耐著《中国与基督教：中西文化的首次撞击》通过对中国礼仪之争所经历的过程的详细阐述，从文化的撞击论述中西文化比较和交流，认为中国可以与西方基督教世界交流与接触，但是永远不可能被“彻底基督教化”，基督教文化在中国不可避免地会“本土化”，是一个典型的欧洲汉学家研究这一问题的代表作。

其四，从区域史的角度对天主教的研究。随着研究成果多样化，其重点逐渐发生转移，特别是九十年代中期，出现对天主教区域性传教活动或影响的研究，目前国内对这一领域研究较为深入的主要有福建、四川、浙江杭州、江西南昌等地。从文艺、文化、经济收支、传教活动以及在活动中与官绅互动情况等方面入手，来阐述外来宗教文化对该地区所带来的影响及后果。目前，对福建基督教方面的研究主要是从“明清福建天主教史、近代基督教教会教育、福建教案”等方面展开的。在研究的过程中，该文的作者也明显地感觉到有着如下不足之处：一是研究资料掌握不够；二为研究视角不够开阔，研究方法比较单一；三是研究力量相对分散。这些不足之处为今后的研究指引了努力的方向。

此外，从哲学的角度来谈基督教思想的基督教经典研究，以及对圣经的研究等其它领域，也是值得关注的。

综上所述，国内外对基督教的研究已初具规模，但 20 世纪以来的研究无论是从中西关系史、教会传播活动，还是以宗教为视点看待文化，均是以大角度、大范围的方式来谈及天主教传华史，忽略了传教人群与授教人群互动的具体情

陈村富主编，《宗教文化（3）》，北京：东方出版社，1998·12，前言第 2 页。

耿昇译，上海古籍出版社，2003 年 8 月版。

如林金水的《明清之际来闽传教士与中西文化交流》（《福建对外文化交流史》，福建教育出版社，1997），林金水，吴怀民的《艾儒略在泉州的交游与传教活动》（《海外史研究》，1994 年第 1 期），夏魏琦的《明末天主教杭州开教与活动考述》（《世界宗教研究》，1994 年第 3 期），秦和平的《清代四川天主教传播方式之认识》（《世界宗教研究》，2002 年第 1 期），《清代四川天主教经济收支之认识》，《清代中叶四川天主教的传播概况以及官绅士民对其认识之认识》（《宗教学研究》，2002 年第 1 期），《论民间戏曲对清季四川教案之影响》（《清史研究》，2000 年第 3 期），陈东的《清代福建天主教的传播与本土化》（《闽江学院学报》，2002 年 10 月），等。

详文见：林金水、张先清《福建基督教史的研究回顾与展望》，被收编入《基督宗教研究 第二辑》，卓新平、许志伟主编，社会科学文献出版社，2000 年 10 月。

参见尹大贻著《基督教哲学》，四川人民出版社，1988 年，傅乐安著《托马斯·阿奎那基督教哲学》，中国社会科学出版社，1990 年，刘小枫主编《二十世纪西方宗教哲学文选》，上海三联书店，1991 年，张久宣译《圣经后典》，商务印书馆，1996 年，梁工主编《圣经百科全书》，辽宁人民出版社，1990 年。

况，不能关注其背后生存与活动的人群，无法深入理解民众是如何接受外教以及接受以后的生活问题。即使是从区域史的角度对天主教研究，由于受西方学者中国区域史研究的理论架构与方法的影响，偏向对文献分析，而缺少田野调查的实证性资料的收集，以一种旁观者或外来者的角度看待宗教问题，而不是站在本土的立场论述其外来宗教的传承，很难正确地描述出当时复杂的历史变化。虽然后期的研究中亦已出现了对某一具体人物的研究，但是对乡村区域、具体事件、底层民众、信徒角度的研究依然比较缺乏。因此，无法解决如下问题：在全球化的语境下，如何看待不同宗教文化？外来宗教文化在介入一个与之完全不同的领域时，是如何进行本土化进程？面对政权上的交替，教民们是如何应对并依然保存其延续性？社区由于外来宗教的介入发生了何种变化？本文选取福建福安作为研究对象，力图解决以上问题来打通历史与现实之间的距离，以形成现存在的历史脉络来关注现实问题。

二、学术史回顾

福建是我国天主教较为集中的省份，明朝天启五年即 1625 年，艾儒略南下福建，开始其传教活动。位于闽东的福安地区，是大陆史上第一个多明我会传教点，其天主教在中国的传播过程中起到了举足轻重的作用。据 1990 年统计，福安市天主教信教人口 45386 人，占全地区天主教信教总人数的 80%，占全省天主教信教人数的 20%，占全市总人口的 8.56%；因此，以福安为背景，探讨福安天主教的传播、发展以及信徒的宗教生活，对区域社会宗教研究具有不可替代的作用。

二十世纪九十年代福安地区天主教研究引起学者们的重视。在福安当地，对这一方面颇有研究的当属李健民，有关天主教论文主要的有《天主教在闽东的传播和发展》、《罗文藻的历史价值》和《赛江两岸的天主堂》，还参加了《福安宗教志》的编辑工作。这些论文大部分都是对当地天主教传播史的阐述，比较关注天主教在入福安的传播与发展情况。《福安宗教志》天主教部分，向读者展示了天主教传入福安的历史背景、宗教场所、天主教组织、教规和制度、神职人员和教徒、事业机构等六个方面的内容。就其内容而言，李健民只是对天主教传入福安这一历史事实进行基本描述，没有将天主教放在具体的地方社会脉络中进行观察，即没有强调天主教给该地区带来的社会变迁与社会变迁的过程，也就无法关

参见林金水著《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996 年，李兰琴著《汤若望传》，东方出版社，1995 年，[比]钟比旦著、香港圣神研究中心译《杨庭筠：明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002 年。

福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999 年版，第 1036 页。

注地方人群在接受了外来宗教以后的生存样态的变化，以及对地方生态的影响，缺少了具体活动的人的历史只能说是历史事件史。李向东《“礼仪之争”的历史痕迹——闽东地区顶头村的宗教生活》（《东岳论丛》，2003，第5期）借助社会学的方法，通过对福安顶头村村民宗教生活的调查，从道明会（又称多明我会）教区的建立、补儒批佛到佛耶共存、礼仪之争到礼仪共存、宗教生活习俗化及生活中的再交涉五个部分进行阐述，认为他们已经比较温和妥当地处理了天主教信仰与佛教信仰、祭祖礼仪、民间风习之间的关系，在社会政治、经济生活层面达到相当程度的一致。他还认为通过这次调查，可以历时性地理解外来宗教的中国化情景以及中国宗教信徒的日常宗教生活，即外来宗教及其礼仪在演变中成为人们的共识，在村民的日常生活中发挥正常的作用，已成为其社会生活乃至宗教生活中的基本资源。这是一个将宗教研究与村落相结合的例子，但是却缺少对顶头村整个村庄现存样态的分析，真正地从底层社会生态角度来探讨特定区域典型宗教样态研究，还未关注事件背后存在的运作机制，以及该社区文化是如何变迁的。作为中国社会史的研究者，“在讨论任何具体问题的时候，都不能忘记在他们的研究对象背后，存在着一个无时不在、无处不有的‘国家’，任何地域、城镇或乡村社会生活的变化，常常是与更大范围的经济和社会变动联系在一起”。可见区域史研究的取向是从宏观层面逐渐地步入微观层面，以小地方的调查来看待大社会的动态，以点看面的研究趋势。从区域史的角度对天主教的研究，体现出了宗教与局部社会之间的关系，通过实证性的研究来阐述宗教对地方社会的影响，但应该注意到由于受到西方学者中国区域史研究的理论架构与方法的影响，重文献分析，缺乏田野调查的结果必然是以一种旁观者或外来者的角度看待宗教问题。若不能站在本土的立场论述其外来宗教的传承，就很难合理地历史再现其复杂的变迁过程，容易形成单一的决定论体验。

国外的研究早期注重在特定区域中探讨传教士与教徒，教徒与教外人，地方官绅与教民，清政府与国外教会等种种错综复杂的关系。八十年代中期，美国著名的中国问题专家柯文提出以“中国中心观”为主导范式来研究中国历史，注重从中国社会内部来考察，把中国社会进行或纵或横的分解，并借用社会科学方法来研究中国历史。受其中国中心观的影响，国外研究开始出现以中国的本位来看待历史问题。“九十年代以来海外中国基督教史研究方兴未艾，成果众多。这一时期出现了以英语出版的、建立在中外官方档案和地方文献基础上分析15到20世纪中国基督教群体的一些代表作。这些著作涉及领域广泛，诸如传教活动、集体入教、地方教案和政教关系等，关注的时段和具体地域不尽相同，但是这一时

顶头村，位于福安的一个村庄。

郑振满、陈春声主编，《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003年8月，第7页。

期的研究成果体现了三个共同的研究旨趣：即突出‘本土化’(inculturation)强调研究中国传教信教群体、突出‘地方化’(localization)发掘教会和地方社会关系、和突出‘网络化’(networking)研究跨国跨地区的传教活动等”。以闽东福安乡村天主教研究为例，如梅欧金(Eugenio Menegon)在对天主教与中国地方民间文化相容的研究中指出，“天主教的一神信仰、诵经和禁止偶像崇拜等礼仪迅速地融入闽东的地方社会，更成为当地天主教村落群体的日常生活的重要组成部分，……在国家权力宣扬的‘家族主义’和‘宗族主义’等价值观念广泛地深入民间的大环境中，闽东地方上的天主教村落群体唯有利用官方允许的宗族机制来做为整合教会的手段，建立天主教宗族(Catholic lineages)，从而达到自保的目的”。可见，天主教融入乡村的生活中并不是简单地接受或摒弃，而是通过某种渠道，使其合法化。梅欧金通过对福安天主教的研究，从民间文化层面表达了宗教本土化的过程，很好地解决了天主教在福安地区现存状态下的传承方式，但却未提及天主教是如何进入该地区，民众是在何种利益的驱使下接受了这一宗教的，即他看到了天主教在该地区的变化，却没有将这一活动与当地社会经济和社会变动联系在一起，谈论了解决的方法与现存状态，但没有说明活动变化产生的起因，这是研究者今后应予以注意的。

三、研究角度、方法及资料说明

上文就 20 世纪以来天主教传华史研究重点以及目前国内外区域天主教研究现状进行了简单勾勒与剖析，在现有资信的基础上，大致可以了解二十世纪以来的学术脉络及学术史状况，尽管天主教传华史的研究在整个完善与发展的过程中难免曲折与迂回，但是我们依然可以看到其研究成果日趋成熟。二十世纪二十年代，学者在研究中西交通史的过程中，逐步地开始重视天主教传华史的研究，从中西交通关系的角度下关注天主教的传播，到对天主教在中国传播、源起及演变过程的论述，再到文化的角度审视宗教冲突等事像，直至当前从区域角度综合地审视天主教在华的存在状况，可知，研究已开始借助新研究方法、发掘与整理新史料，从大动脉的把握逐渐地趋向对小地方的深入，由于大动脉的描述尚未与地方小背景的阐述联系在一起，因此，存在以下几个方面的不足：

第一，从研究角度上，偏向于对大框架、大背景的梳理，缺少对底层民众的关注。无论是从天主教传教史，还是从文化的角度谈论教案，其出发点均是作为外来者来进行，更偏向于对整体历史的梳理，事件的表述，更关注的是外来文化的冲击造成中国文化的回应，从而夸大了西方冲击的历史作用，缺少从中国社会

李樹熙《西方研究中国基督教历史的新方向》，《历史人类学刊》，第二卷第二期，2004.10。

内部（底部）而不是外部的准绳来判断历史，这种缺少中国本位的观点与出发点的做法，自然无法看到历史发展中对立事物之间相互作用、相互渗透的现象，忽略了真正触及宗教文化本身变化的当事人在整个历史事件中的作用。

第二，从研究方法上，重视对现有文献资料的剖析，忽视田野调查的重要性。研究成果更多的是建立在中外官方档案和地方文献的基础上进行的，主要是对文献资料的剖析，从上而下的体验历史，缺少置身于底层乡村的社会生活中收集田野文献，没有“参与乡民们的节庆活动和其他仪式行为，体验他们的利益和感情，重新思考自己研究的问题并从中发现学术灵感的火花，在这样的过程中所获得对传统历史与文化的理解和感悟”，也就缺少历史感，无法真正地打通历史与现实之间的脉络，真正地领悟与感受历史的再现。

第三，从研究深度上，就事论事，缺少关注其背后的社会变迁。天主教介入中国民众的生活，在某种程度上已经融入社区文化生活之中，改变了原有的生存状态。目前的研究成果，看到了这一变化的现存状态，却没有关注因为外来宗教的介入，所引起的社区文化的变迁，以及这一变迁对底层民众生活方式及状态等方面的影响，缺乏现实意义。

综上所述，随着全球化的发展，国与国之间的联系将日益紧密，从文化层面观宗教交流的扩展也将促使中国民众宗教容纳心理不断扩大。因此，区域宗教社会史研究，将有效地打通历史与现实之间的距离，确实把握区域宗教的历史延展脉络，进而更好地理解全球化背景下的宗教发展的未来走向。鉴于此，若能将现有的区域本土资料放入天主教传华史的大背景下，以某个典型区域为个案，深入开展切合实际的专项研究，通过田野调查，“置身于乡村实际的历史生活场景中，访问耆老，抄录碑铭，收集文献”，以天主教与社会变迁之关系作为切入点，通过考察外来宗教在特定社会区域的传播、适应性演变的过程，探讨其在社区发展中的独特作用。透过社会基层研究，来更好地看待历史事件和历史现象，尽可能地做到对历史事件的总体把握，将有效推进相关研究的开展，得出相应的合理认识，为社会转型期各项宗教政策的制定和执行奠立某种基础。

本文试图以福安为案例说明宗教政策与社会宽容度对文化的融合、维持与创造力的影响，同时通过考察外来宗教在特定社会区域的传播、适应性演变的过程，探求福安天主教源起与流变的过程，进而打通历史与现实的延展脉动，为更好地促进同一社会环境下，不同文化的协调发展提供一个思索，以此来为更好地理解社会主义时期宗教问题，为构建和谐社会提供某些可供借鉴的历史经验。

作为本文选取的研究对象福安——位于闽东的一个县级市，主要通过福安境

郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003年8月，第8页。
同上书，第8页。

内的福安城关教堂、郊区的程家垅新村、第一个传教点——溪东村以及罗文藻天主教的家乡——罗江村四个村落来体现，试图以城、镇、村三种不同的样态，来展现整体面貌，以便更好地掌握福安社会变迁。

论文的资料主要源于两个方面：一是教会人士写的书籍、中外基督教研究著作、论文，以及福安市地方志、文史资料、档案馆藏资料等；二是笔者自身进行田野调查，通过走访乡村、访问教民、抄录碑铭、参与教民们的节庆活动和其他仪式行为，置身于教民的实际生活中，从而感受与体验他们的利益和感情，以获得对外来宗教文化对社区生活影响的理解与感悟。

本文的逻辑框架依如下展开：第一章讲述福安天主教的传播及本土化，说明不同文化的融合，促进文化本土化的形成。第二章通过对社会转型与福安天主教的历史回顾，表达了政权上的交替并没有中断天主教的延展。第三章考察了当前天主教友的生活实态。

第一章 福安天主教的传播及本土化

本章从底层社会文化生态的角度，借助民间文献与田野调查方法，考察福安天主教的传播及本土化，试图解决以下问题：为何来华的这些外国传教士会选择福安这个社区作为其传焦点？天主教在这个社区是如何生存下来？在其传播过程中发生何种演变？

一、福安天主教的源起

福安，旧称韩阳，位于福建省东北部，在北纬 $26^{\circ}41'—27^{\circ}24'$ 、东经 $119^{\circ}23'—119^{\circ}52'$ 之间。境内水系较为发达，几乎占据了闽东第一大河长溪的整个中下游流域，拥有位于长溪两岸的闽东最大的河谷盆地。相对陆路而言，水路成为该地的主要交通渠道。在明朝万历年间，时有内寇与外夷通过水路抵达。福安地处边缘地区，但却成为大陆史上第一个多明我会传教点，其天主教在中国的传播过程中起到了举足轻重的作用。据1990年统计，福安市天主教信教人口45386人，占全地区天主教信教总人数的80%，占全省天主教信教人数的20%，占全市总人口的8.56%；共有教堂46所，建筑物74座，建筑面积3.02万平方米；从明末到1949年，到福安传教的外国神甫有66人，其中意大利2人，西班牙41人，越南1人，其他国籍22人。曾在福安地区担任过主教、副主教和代理主教的，西班牙16人，意大利1人，法国2人。某种程度上已融入了社区文化生态系统，天主教对于当地社会产生了较大影响。外国传教士为何会选择福安这个社区作为其传教点？先来关注当时的历史背景。

16世纪欧洲发生的宗教改革以及新航路的发现为天主教的传播开辟了道路，葡萄牙人正是依新航路而达马六甲（即旧称满刺加），出现于广东、福建、浙江之海面。最后乃占领澳门。而西班牙人绕南美洲麦哲伦海峡而抵马尼拉，由马尼拉而至台湾、福建等处，来福安的外籍传教士多为西班牙籍人。

明季，禁止外人进入内地，葡商只有在规定时间内到广州等港口进行贸易，结束后立即离开，不准在当地居留。1554年，葡萄牙人获得广东地方政府默许，把澳门变成一个固定的据点以后，大量葡萄牙商人便涌入那里，紧随其后的则是天

福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第1页。

李健民著：《长溪入海流——福安地域文化研究》，延边大学出版社，2001年9月，第1页。

多明我会为天主教的一个修会，由西班牙人多明我所创，是13世纪产生的“托钵修会”主要派别之一。

福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第1036页。

同上书，第1043页。

李向平：《礼仪之争的历史痕迹——闽东地区顶头村的宗教生活》，东岳论丛，2003年9月第24卷第5期。

参见方豪著：《中西交通史》，岳麓书社出版，1987年12月版，第968页。

主教传教士。1576年1月23日，罗马教宗宣布正式成立澳门教区，其管辖范围包括中国、安南、日本及附近诸岛屿。1580年，耶稣会士罗明坚(Michel e Ruggieri，意大利人，1543—1607)随葡商进入中国大陆，他是明朝第一位获准在中国内地居留的传教士，随后利玛窦(Matteo Ricci，1552—1610)的到来，使得天主教在中国的传教活动由此获得成功。1625年，艾儒略(Julio Aleni，意大利人，1582—1649)抵达福州，开始其在福建的传教活动。当时在中国内地传教的主要是澳门耶稣会传教士，随后进入中国的西班牙多明我会、方济各会，特别是巴黎外方传教会传教士竭力企图打破以葡萄牙为背景的耶稣会传教士独占中国传教地盘的局面。

1631年第一批西班牙多明我会会士，以高崎为首的传教士从菲律宾，经台湾抵达厦门，北上福州，时耶稣会士艾儒略在福州地区传教，教务发展甚速，高崎等遂决定奔赴闽东，于同年进入福安，落脚于溪东村，设立福安第一所圣堂，从此开始其宗教传播活动，“他们常手持苦像，在大街小巷、都市广场，向好奇的群众讲道”，为了能够更好地与当地交流，了解中国情况，苦学汉语、本地方言、编写方言字典等。到了清初，“行乞修道士的传教方法在不违反原则的情况下，放弃了以前当街宣教的方法，而将劝人入教局限于教堂内，在那里他们可以与听众自由地讨论和争辩。在星期日弥撒之前，他们将集会分成两组，高级一些的诵读对话体的玫瑰经。由传道员帮助，对初学者进行问答式的教理传授”。此后，沿着长溪岸逐步开展教务活动。

多明我会之所以能够选择福安，笔者认为主要原因是：福安地属边缘地域，为非中心地带，经济、文化落后等因素造成的地方整合程度不够，以致给外来宗教提供了松散空间。古有记称“量地制邑，度地居民”，福安“历世既久，经画规制，不能无变，故屡有沿革”，“其分合因革之故，皆审乎地势之犄角，舆图之统摄，体国经野之谟，远周乎郡邑，因时定制，斯至当而不易矣”，正封域也。

晏可佳著：《中国天主教简史》，北京：宗教文化出版社，2001年4月版，第28—36页。

天主教进入中国可从元朝开始算起，蒙元时期，欧洲君主和罗马教廷多次派遣天主教方济各会或多明我会修士组成的使团来华，目的是与蒙古修好并在蒙古帝国传教。1244年，第一位奉使中国的天主教方济各会士柏朗嘉宾(Giovanni da Piano Carpini，意大利人，1182—1252)，结果无功而返。1252年5月7日，方济各会士鲁布鲁克(William of Rubruk，1200?—1256?)奉法国国王路易九世来华，虽然也遭遇了同样的结局，但是他公开声明其目的主要是为传教。1291年，罗马教宗第一个正式派遣道来的传教使节，方济各会士孟特高维诺(1247—1328)，携教宗尼古拉四世(Nicolas IV，1288—1292在位)致东方所有宗主教和国君的信件，由波斯的帖兀力思城(Tauris)出发到东方传教，他传教的第一站是印度圣多默教堂，一年后，泛海独往中国，于1293年在泉州登陆，1294年抵大都，拜见元帝成宗，递交了教宗的书信，得到他的批准在大都进行宗教活动。(参见晏可佳著：《中国天主教简史》，北京：宗教文化出版社，2001年4月版，第17—23页)但这一活动随元朝灭而暂时中断。

福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993年，第50页。

同上书，第59—60页。

燕鼎思著：《中国教理讲授史》，石家庄·信德社，1999年版，第54页。

赵殿红：《明末清初在华天主教各修会的传教策略论述》，《韩山师范学院学报》，2002，1。

光绪，《福安县志》，卷之三，疆域。

可见福安地理位置之缘故，由他县边缘区割划，因时定制而成一县。当时虽有“坊民擅桑麻之利，谷民擅田山之利，溪海等处擅鱼盐之利”，但是“邑内山多田少，阨隘瘠狭，虽生齿蕃盛，时有垦辟，而地多硗确，户鲜盖藏。即在濒海关津，鱼盐充斥，则又逐末之辈多于耕夫。”邑内民众多从事农业与渔业工作，居住并不集中，较为分散，自然造成地区整合程度不够，民众区域认同感不足，由于当时政权不强势，呈现出散沙局面，无形中给外来宗教提供的松散空间促进其有效扩散。

位于福安郊区的溪东村处于山田交接处，村外有一溪流经过，村内主要以农业种植为主，村中央建有一天主教堂，而在村西边上有一名为“环翠保障”之仙宫，村外边上建有另一溪东仙宫。现村内以陈姓为主，多信仰天主教，为该村常住人口，全村现有人口不足3000人，村内无祠堂，但是每逢祭祖之时，陈姓天主教徒便到福安上杭陈氏宗祠处祭拜。村中某户现已皈依天主教的家院内立有一碑刻如下：

考硕六公分祭田，溪 洋等地方，一田骑牛三十秤，一田官墩二十五秤，一田鹅姆窝十四秤，一田流龙秧迹九秤，一田小 三秤，一田后井九秤，一田柳乾七秤，一田鸪鸟儿埕十五秤，一田车庄二十四秤，一田后 浚头洋二十四秤，一田桑洋馒头山下十八秤，一田马山小洋十秤，一田樟洋过山 九秤，……

以上共租二百八十五秤 大嘉庆五年八月 日 陈 園立

从碑刻的时间可见，尽管溪东村于明末有天主教传入，至清季却依然保持祭田传统，存有宗族传统，身临其境，依稀可以感受到该村的包容性，这包容性不仅体现在允许不同姓氏的民众介入村落生活，还体现在同一村落中不同宗教的共存。

二、天主教与社区文化冲突

从天主教进入福安的一刻起，外来宗教就开始与本土文化进入适应与反适应、相互调控的过程之中，即彼此适应的过程，而这一过程就是流变的开始。不同文化通过碰撞交汇，在传播过程中不断发生教案，逐渐产生变化。原有社区文化因外来文化的介入而将被改变，两种文化的聚焦，冲突被人为放大，其结果是对社区的人产生压力，其中影响力最大的是震惊中外的“中国礼仪之争”。

《新天主教百科全书》给“中国礼仪之争”的定义有三个方面内容：一是士天祀孔，二是家天祭祖，三就是中西文中间有关基督教上帝的语义和语源学的争

万历二十五年编修，《福安县志》，风俗篇，中央文献出版社出版，2003年6月版。
光绪，《福安县志》，卷之六，田赋。

议，称“译名之争”(Term Question, or, Term Issue)。即在开始的时候是由于会内“礼仪之争”，主要体现在耶稣会内对在中文中如何选用适当词汇来翻译“Deus”(神，上帝)一名的争议。耶稣会与传统修会不同的是具有一定进取性和批判性，它推崇学术传教，以至容许皈依天主教的的中国教徒祭祖祭孔。在福建，由于主持当地教会的耶稣会士艾儒略全面继承利玛窦传教路线，对中国文化采取十分开明的做法，包括允许教徒们进祠堂、入孔庙。这种宽容做法引起天主教方济各会和多明我会的反对。多明我会在欧洲是神学权威，长期以来，他们主持教廷的“宗教裁判所”，对裁判异端特别有发言权。他们的教友多半都是下层一般民众，不像耶稣会那样，有儒家士大夫作朋友。这种争议原本是处于相持阶段，争议中心在西方，直到方济各会士利安当与黎玉范来到福安后，发生了变化。

方济各会士利安当(Antonio Caballero, 1602—1669)来福安后，为了更好地方便传教，曾跟随一个姓王的教徒学习中文。一天学到“祭”字时，王教徒向他解释说，“祭”相当于天主教的“弥撒”，王还承认当时教徒可以祭祖、祭孔。为查明事情真相，黎(黎玉范：方济各会士)利(利安当)二人在福安穆阳缪家祠堂参加中国教徒举行的一次祭祖礼仪，他们断定这些礼仪具有迷信色彩，应予以禁止。但福安原来是耶稣会的地盘，教徒有一部分是经艾儒略洗礼的，他们向艾儒略写信通报了情况，要求艾儒略对是否允许祭祖给予明确答复，而艾儒略的回答是肯定的。这事让利安当感到恼火。……(1635年)12月22日，他们在顶头私设法庭，招来11个教友，审问关于祭祖的细节。……1637年6月，利安当亲自将这份口供送到马尼拉，要求马尼拉大主教召开由神学家和宗教法学家参加的会议，遭到菲律宾耶稣会士的反对。后来，马尼拉大主教上书罗马教皇，要求谴责耶稣会的做法。……1643年，黎玉范又亲自赴罗马游说，在向传信部报告中，提出17个问题。1645年，继任教皇英诺森十时发出通谕禁止中国教徒参加在孔庙举行的祭孔合在祠堂、家中举行的祭祖利益。这样，礼仪之争的星星之火因福安教徒一“祭”字解释而点燃，并由福建至马尼拉，至罗马，最后燃成遍及东西方的燎原之火。

显然，“中国礼仪之争”并非是孤立事件。它的争议首先来自西方伦理思想界对中国礼仪的争议，最早出现在耶稣会士之间发生的争论，即“译名之争”，

李天纲著：《中国利益之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998年12月版，第15页。有关这一争论，在linjishui所写《17-18世纪的中国学者与中西礼仪之争》(《Chinese scholars in the 17th-18th centuries and the controversy over Chinese and western rituals》)一文中，作者将中国礼仪之争分成三个时期，争议潜伏期(the latent period 1610-1628)、争议扩大期(escalation of the controversy 1632-1692)和争议高潮期(the climax of the controversy 1693-1722)。

参看同上书，第35-37页。

该事件过程参看李健民著：《长溪入海流——福安地域文化研究》，延边大学出版社，2001年，第165页，转引林金水、谢必震著：《福建对外文化交流史》，第257页。

体现出争议未和实际结合，还仅仅是停留在理论上的分歧。17世纪30年代，关于“祭”字的解释，把这个争议扩散到天主教内。传教士传教策略的错失也会引发与地方传统文化间的冲突。地方势力试图要维持原有的传统生态，而外来传教士又希望改变这一状态，于是冲突的激化产生了教案。

1634年，徐方济各在县城将一所民居改为圣堂，并在此住堂。1635年反教群众不满徐方济各对中国传统习俗的蔑视，拥进教堂，捣毁教堂设施。施自安当时任多明我会菲律宾玫瑰省福建区会长也住在堂内，慑于群众激愤，只身潜逃；徐方济各则被群众赶出教堂，最后驱逐出境，是为福安群众自发驱逐外国传教士的首举。类似事情虽时有发生，但其影响大多未超出福安地域。1723年的教案，引发了雍乾时期的百年禁教。1724年10月16日，北京，矛盾的积压终于导致耶稣会传教士冯秉正神父致本会某神父的信中对此事件有如下叙说：

点燃全面迫害之火的最初的火花是去年7月在福建省福宁州福安县出现的，……主要是缘于一名信基督徒的秀才对某个传教士不满，放弃了信仰，随之串联另外几名秀才，联名向地方官递了诉状。……福安知县收到诉状后无疑呈报了上级官员，于农历五月十二日（即公历6月14日）接到了总督如下命令：

“我获悉有人在您辖区中传播天主教，……，此种外国宗教蛊惑百姓，败坏我淳厚民风，后果严重，因此以禁止为宜，不得放任自流。为此我特发此令，望您收到后立即在福安全境张贴公布，禁止该教并画下各教堂图形后将其关闭。令各族长和地保将此令通告各地，以使人人遵守并立改前愆。聚众奉教者应录其姓名，捉拿归案，惩其罪行，不得姑息。……”

……，8月间迫害扩大到福建全省，并密奏皇上，报告他（总督）接到的对基督徒的控告以及他对福安县已采取的和他认为应在福建全省采取的措施。……在这份奏章中，他请求帝国各省中不留任何欧洲人。……礼部于阴历十二月十四日（即1月10日）奏报皇帝；次日，雍正帝以朱笔批复如下：

“照礼部决定办理。欧洲人是外国人，他们已在帝国各省滞留多年，现必须按福建总督建议办。……朕命令各省总督巡抚给他们半年或数月时间，把他们或送往朝廷，或遣送澳门；……”

信件中说，事件的起因是一名信仰天主教的秀才对某个传教士的不满，究竟为何，文中并未论及。查地方宗教志是这样记载的：

福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993年，第56页。

（法）杜赫德编，郑德弟、朱静等译，《耶稣会士中国书简集：中国回忆录II》，郑州：大象出版社，2001年1月版，第314—325页。

雍正帝初即位（1723年），福安知县傅植以外国传教士在福安地区鼓动教徒拆毁祠堂营建教堂之事上书浙闽总督，总督觉罗满保上疏世宗：“西洋人在各省盖天主堂，潜住行教，人心渐被煽惑，毫无裨益，请将各西洋人初送京效力外，余俱安插澳门。”礼部议复：“应批所请，天主堂改为公所，误入其教者，严行饬禁。”1724年1月11日雍正帝批准礼部议复，于是各地严禁天主教活动。

可见，起因是外国传教士鼓动教徒拆毁祠堂营建教堂，这种有悖传统的做法引起秀才的不满，促使该秀才放弃信仰，串联其他几名秀才，向地方官递诉状，引起地方官府的重视，由知县呈报上级官员并得到总督的命令，各族长、地保参与发布通告各地。天主教的查禁从福安县开始向福建省延伸，影响到全国禁教，最后雍正皇帝批准驱逐京城以外的所有传教士。可见，民众对外来宗教的信仰上还是存有一定不信的余地，毕竟经受了千年传统文化的浸染远比几十年外来文化的宣扬要深沉得多。探究教案原因，笔者认为有以下几点：

首先，文化认识上的差异。外国传教士对中国传统文化体系、社会、人情缺乏了解，在传教的过程中，不顾及中国社会传统文化特质，而是简单地把历史礼仪归结于“异端”，一旦这种无知与传统相碰撞，即刻引发出教案也就显得颇为尖锐。

其次，地方传统势力较强。福安地处山区，民间信仰盛行，相对独立的地域经济背景下的传统文化，已形成多样态的社会风俗，是历史积淀的结果，自古以来延传下来祭祖祀孔的习俗已深入人心，成为民众日常生活中的一件大事。而“托钵修会”的多明我会与方济各会面对民间风俗，感触尤深，视为迷信活动，有悖于教义，试图通过传教而改变传统习俗。地方传统势力心理自然产生，形成与之相抗衡的力量，增大人为上的压力而促使冲突发生。

第三，文人在教案中的作用。福安地处边缘，属非中心地带，邑内山多田少，主要从事农、渔业，为数不多的文人在传统势力活动中起到了引领的作用，激发了底层民众对外来宗教的抵触心理，由此而进一步加深了不同信仰民众之间的冲突。

教案的发生并不仅仅是因为文化冲突，从另一个角度上来看却是不同文化相互适应、相互交融的过程，在这过程中由于文化的交汇与融合，必然寻求一个平衡点以满足双方面的需求。1645年9月12日，教廷的宗教裁判所（The Holy Office for Judgement）根据神学专家做出了被认为是罗马教廷关于“中国礼仪之争”的首号文件，文件中把“敬孔祭祖”的行为认为是非法不可取的。该文件中有一条是中国天主教徒提出的妥协方案：即天主教徒自己单独举行教会内经改造过的祭祀

福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993年，第57页。

仪式；在祭坛上放上十字架；在仪式中，把大家的注意力引向十字架；在祖先的牌位前除了礼拜之外，不做迷信活动，也不放任何死者生前不能享用的祭品。对此，罗马的决定依然是否定的。 尽管妥协方案被罗马教廷否定，但是在实际生活中信徒们又是如何解决这一矛盾的呢？笔者走访了几处天主教徒较为集中的乡镇，发现大部分天主教家庭的门口贴有十字架或圣像，据信徒们说，这样做主要是为了辟邪，保平安，其作用与传统中的门神并无差异。家中的大堂里，通常摆有一张祭桌，祭桌上摆设的不是祖先牌，而是圣母玛利亚像，此外别无其他。按照福安当地习俗，每逢送葬时，队伍中必有一送葬亭，作为引领棺木行程所用。这一习俗并没有因为当地人信仰了天主教而发生了改变，相反的是，在教堂里出现了所谓的圣母亭，其功能与传统送葬亭是一样的，但外观上有所变化，亭中央不是放着祖宗牌位，而是圣母像，边上的对联因不同的教堂而有所区别，但大致为“ 母皇施真福，慈心慰良人 ” 之类，送葬时举名为“ 息止安所 ” 的牌令，回时改为“ 主赐洪恩 ”。可以说，圣母亭是传统送葬仪式变迁的产物，是两种不同文化相互适应的结果，它亦为天主教在中国异化作了见证。

三、罗文藻主教与天主教的本土化

天主教在福安的传播过程中由于文化差异，并非一帆风顺，罗文藻能成为中国的第一位主教，似乎为其中国化，并奠定在当地的影响力提供了一个转机。

罗文藻，乳名罗才，又名火焰，字汝鼎，号我存，福安赛岐罗江人。1616年（明万历四十四年）生于罗江里巷村。罗文藻自幼父母双亡，依兄嫂生活，八岁即为人放鸭谋生。罗江天主教堂传教士见他衣食不足，雇为教堂佣工。罗文藻工余勤学教义，于1634年，经方济各会士利安当洗礼，圣名为额我略，在利安当神父的所有远行中都陪同他，到过南京、北京和马尼拉。1637年，罗文藻与利安当神父被辗转驱逐。1645年5月到达马尼拉，在圣·多默（Saint Thomas）学院中，学习了拉丁文、西班牙文、哲学的初步知识。经过两年半之后，传教士们又把他送回福建，1647-1652年间，他穿越了福建全省，从厦门到福安，时不时地传播《福音书》。1650年，罗文藻从黎玉范神父手中接过了多明我会士的教衣，成了布道兄弟（多明我会士），1654年7月4日，由马尼拉的大主教米歇尔·波卜莱特晋铎，1685年，在广州城外方济各会堂接受祝圣，成为第一位罗马教宗任

参见李天纲著：《中国利益之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998年12月版，第41—42页。

《天主教第一位中国籍神甫和主教——罗文藻》，选自《福建赛江》，中国人民政治协商会议福建省福州市委员会文史资料委员会编，1994，第152页。

参见（法）沙百里著，耿昇，郑德弟译，《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社，1998年8月版，第157-158页。晋铎为由主教祝圣，晋升成为司铎（神父）之意。

命为主教的中国人。

罗文藻主教的生成是天主教在中国传延的结果,是外来宗教文化在该地扎根的体现,亦是外来文化本土化的产物。身为神职人员的罗文藻在福安当地天主教的传播中,甚至在参与中国大部分地区的传教活动中,都发挥出其自身内在的作用与影响:

其一,外教政策上的变化,扩大对本土神职人员的培养。教廷传信部的枢机于1659年11月10日签署的引荐信,信中的指令是由巴黎外方传教会的若望·盖努(Jean Guennou)做出概括,其内容为:

- 1、造就一批土著教士;
- 2、适应当地的风俗和习惯,同时又避免介入政治事务;
- 3、在不请示罗马的情况下,不采取任何重要决定;尤其是在未收到圣部的命令时,不能从事任何主教圣职受任礼。

外教在传教政策上已经开始关注对土著教士的培养,罗文藻主教的生成更是确立了这一政策的可行性。自罗文藻成为主教后开始“考虑在已达到成熟年龄的布道员或天主教徒文士中选择某些人晋铎,他使用了由教皇亚历山大七世于1659年赐予土著神职人员们的特权:当地那些不懂拉丁文的神职候选人可以被晋铎,只要他们会用拉丁文阅读弥撒常典和圣事箴言即可,已有人向他们正确地解释了这些经文的意义”。于是,他决心为中国人晋铎,1688年,祝圣了三名中国教友为神父。可见,神职人员由单纯的外国人担任逐步向中国化转变,体现了本地司铎也可以承担传播福音的工作,特别是在反复爆发教难时显得颇为重要。再者,本土司铎对民众心理的影响亦不可忽视,面对外国传教士,民众产生更多的应该是恐慌与好奇心理,而面对本土司铎时,更易产生接受心理。民众的心理变化对天主教的传播在意识形态上起到了推动作用。

其二,天主教宗族的产生,加速宗教的有效扩散。罗文藻接受洗礼后,其周边的部分亲戚受其影响也有改宗,在当地逐步形成了天主教宗族。“天主教宗族的主要特点是,宗族内的族人以天主取代祖先加以供奉,以宗族模式强化同姓教徒群体之间的关系,并通过宗族机制分配地方教会内部的资源,这种模式一方面解决了17世纪‘礼仪之争’所引发的祖先崇拜和宗族信仰之间的矛盾,另一方面也有效地利用了官方认可的渠道来巩固教会的发展”。这是地方民众利用宗族机制促使自身地位合法化的途径,他们将传统的祭祀仪式与天主教内容相结合,

(法)沙百里著,耿昇,郑德弟译,《中国基督徒史》,北京:中国社会科学出版社,1998年8月版,第163页,转引若望·盖努:《巴黎外方传教会》,收入《基督徒》丛书,巴黎萨尔芒·法雅尔出版社1986年版,第74页。

同上书,第166页。

李树熙:《西方研究中国基督教历史的新方向》,综述梅欧金(Eugenio Menegon)博士论文中的观点,《历史人类学学刊》,第二卷第二期,2004·10。

对于祖先祭祀则采用改造后、带有天主教色彩的形式来进行，以此来解决地方传统势力与天主教会之间的矛盾。这种模式对天主教在该区的发展起到了稳定的作用，至今依然可见。在罗文藻主教的家乡——罗江，以罗为主姓，分为里巷村和外巷村。里巷村自认为是佛教徒，其实在村中除了泗洲文佛庙属于佛教外，还存有民间信仰或其他，如田公元帅宫，社公社妈像，以及一罗氏祠堂。外巷村现约1000多人，建有一天主堂，在堂前不远处建有罗氏祠堂一座，为当地天主教徒所建，此“宗祠肇建于二百年前，曾数次修缮，后因世道沧桑年轮转换破陋不堪，以祀祖先，今吾族后裔同心协力捐资重建为宗祠焕然一新，择二零零四年三月十七日动工至十二月初三日落成庆典……”，共建资100余万元，祠堂正墙上挂着罗氏始祖邵进公与其妻像，两旁的墙上均挂满匾额。据该村民们介绍，一年一度的祭拜祖先并没有中断，只是按天主教的礼仪方式进行，一般是带圣像到祠堂，点上蜡烛，做祷告，但在庆典之日，却设台演戏以示庆贺。这一方面说明了传统文化并未因外来宗教的介入而被完全摒弃，相反却以特有的方式融入其中，产生一种全新状态以延续至今。

其三，罗文藻主教在传教过程中与罗马教廷的交涉，推动本土化政策的推行。1664年—1671年之间，在北京，杨光先的反教活动受到幼帝康熙的辅命大臣的支持。北京闹出一次次教难，先是命令各地教士来京集合，后来又把大部分传教士驱逐至广州。1664年历狱后，传教士都被软禁在广州，只有罗文藻神父一人能自由行动，他担当起了全国的教务工作，曾赴马尼拉向省会长汇报中国的教务并请求经济援助。长途跋涉十余省，他不仅慰问那些被教难削弱了的天主教会，而且还为一大批慕道友举行洗礼，在福建沿海岛屿共使556人领洗，在其他省共有二千多名。这项巨大功绩是在两年的时间内完成的。罗文藻在这一特殊时期的表现，从另一个层面上来说，是连续了外籍天主教传教士在中国传播过程中的断点，保持这一活动的延续，是国外传教士所不能取代的。此外，在为主教期间，他曾与尹大任主教联名上书罗马教廷，请准中国修士，领受铎品，但是被罗马教廷驳回。在中国礼仪之争甚为激烈之时，罗文藻又致信传信部，警告教廷对待中国礼仪要审慎，如果强迫禁止中国礼仪，中国教会有可能毁灭。鉴于对

见于该祠堂门前的碑刻。

杨光先：(1597—1669)皈依伊斯兰教的汉官员，于1659—1664年间，著写了文集《不得已》，其中的《辟邪论》主要为反对基督教教义，禁止信徒们实施儒教礼仪。其目的是为了彻底毁掉汤若望神父，并向礼部对汤若望提出参奏。(参见(法)沙百里著，耿昇，郑德弟译，《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社，1998年8月版，第159—160页。)

李天纲著：《中国利益之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998年12月版，第44页。

历狱：明清之际，在华的耶稣会士参与朝廷修订历法，由此而引起教案。

参见晏可佳著：《中国天主教简史》，北京：宗教文化出版社，2001年4月版，第91-92页。

(法)沙百里著，耿昇，郑德弟译，《中国基督徒史》，北京：中国社会科学出版社，1998年8月版，第161页。

参见晏可佳著：《中国天主教简史》，北京：宗教文化出版社，2001年4月版，第91-92页。

天主教教义的认识，罗文藻试图将之与中国实际相结合，为了进一步地让天主教在中国能够扎根，加速推进其本土化进程，而不惜向罗马教廷提议。尽管遭受到教廷的否定，但是却是在一定程度上提醒了教廷，外来文化要在一个全新的地方发展，就必须与该地的文化相融合，才有其生存空间。罗文藻以他自己的实际行动来证明了外来宗教的本土化是可行的，他是利玛窦自入华传教百年来的重大突破。

小结

综上所述，福安天主教的源起主要是该区地属边缘、经济、文化落后、民众居住不集中等因素造成的地方整合程度不够，区域认同感不足，次则政权上的不强势，呈现出散沙局面，给外来宗教提供松散空间促进其有效扩散。在宗教传播的过程中，地方上的天主教村落群体利用官方允许的宗族机制作为整合教会的手段，通过天主教宗族的模式，将传统仪式与天主教内容相结合，如对于祖先祭祀则采用改造后、带有天主教色彩的形式来进行，以此来解决地方传统势力与天主教会之间的矛盾。随着天主教的传播，本土神职人员的培养，本土化政策的推行，进一步促进天主教的本土化进程，在当地出现了诸如圣母亭、天主教徒宗祠等带有浓厚传统色彩，但又不缺乏西方宗教精神的物像，这也是流变的见证。可见，外来宗教文化并没有因为社区传统宗教文化的冲击以及官方压力而中断，与之相反，在与该区的原有文化相融合中逐渐地发生了演变，在两种不同文化的碰撞下相互融合以促使其发展，生成的天主教宗族模式是社会现实需要深入的结果。故，外来文化在介入一个与之不同的领域时，并不是简单地被加以吸收或摒弃，而是在与本土文化磨合的过程中不断地寻求能够使之融合的途径，一旦寻得，便以一种全新的演变方式得以存活，使得内外文化的界限不再清晰，这是外来文化本土化的过程。

第二章 社会转型与福安天主教

从社会政治、经济层面观近现代中国经历了三次社会转型期：晚清至民国、建国至改革开放前、改革开放后，福安天主教生态也因此呈现出不同的样态，下文将对这三个时期福安天主教样态逐一给予介绍，以便能更好地了解复杂社会演变的时空运转态势，有利于对福安天主教历史进程的总体把握。

一、民国时期的福安天主教

天主教自明末在福安开教以来，其发展过程与在朝皇帝颁发政策相关联，但是晚清时期，由于清政府政权的不强势，对天主教的态度更多地取决于条约的制定，特别是鸦片战争后中国与西方列强之间议定的条约没有涉及基督教传教的专门条款，治外法权使得传教士不受中国法律的管辖，相反，却能从条约的某些条款中获益。如 1844 年的《黄埔条约》使得法国取得在华传教权；1858 年的《中法天津条约》法国获得在华“保教权”，条约的签订促使外国传教士获得“合法”的权力。通过这些条约，外国传教士不但可以进入各省传教，且因本身具有各国公民的身份，还同样享有领事裁判权和治外法权，对于隶属中国的教民也不能依法处置。做为英使的郭嵩焘在 1877 年“奏请飭总署会商驻京公使严订神甫资格以免生教案”中明确指出：“……天主教以护教为名，恃其权利，以纵庇之。于是作奸犯科，一倚教堂为抗官之具。至有身犯重罪入教以求庇者，有与人为仇依附教士以逞其毒者。府、县、厅、镇凡建天主堂者，地方辄不能安其生。……”。

而这些有利于自身生存的额外优惠政策，趋于一种利益关系的选择，促使更多的底层民众，特别是当时处于社会的弱势群体开始信教，为后来的种种延伸和续接准备了最初的前提。

随后的民国社会，政府对宗教不仅没有额外的限制，反而因其所表现出的自身的行政执行力脆弱，使天主教的传播得到了发展的环境，该期教会学校、教会慈善机构都有了一定的发展，成为天主教扩大传播的基础，进而扩大了对该社区的影响和地方事务介入的能力，具体表现如下：

其一，教堂修建、外籍传教士的增加以及教牧区的设立是这一时期的特征之一。据不完全统计，1911 年至 1949 年间，在福安境内共修建天主教堂 8 处，建筑物 12 座，建筑占地面积为 3186 平方米；先后在任主教 7 人，其中西班牙籍

参见[美]费正清、刘广京编《剑桥中国晚清史 1800—1911 上卷》，中国社会科学出版社，1993 年，第 607 页。

王彦威纂辑、王亮编、王敬立校《清季外交史料》卷十，书目文献出版社，1987 年，第 184 页。

参见福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993 年，表 36—7，第 1044 页。

5人，中国籍2人；还有西班牙籍神父25人；1926年5月18日教廷从北福建代牧区中分出福宁代牧区，设6个总铎区，下分21个本堂区，其中4个总铎区14个本堂区均在福安境内，首任主教西班牙多明我会士赵炳文先在福安罗江设临时主教公署，后迁至福安顶头下屿村，继之于1928年迁至宁德县三都澳。随着教务的开展，教徒人数亦大幅度增加，1927年福安教徒人数为23111人，至1931年增至25506人。以上事例与数据足以说明该时期的天主教传播速度之迅速。从某种角度上很形象地表明，外来宗教在本土的传延情况与当时政权的不强势有着密不可分的关系。

其二，教会学校的创办，增进教职人员的培养。能否培养出本土教职人员决定了外来宗教能否在该地长久地得以传延，为其活动的重要条件之一。随着民国初期西班牙籍传教士不断进入福安境内，随后在该地兴办起修会和教会学校。该期成立的修会主要有：多明我会第三会、圣衣第三会和玫瑰会，均为梵蒂冈承认的修会组织，其参加者为一般世俗教徒。各修会各有相应的仪式，对会士要求终身恪守的规则也不同，如多明我会第三会要求会士终身恪守四规十戒，念玫瑰经，死时穿会衣入殓；而圣衣第三会要求会士终生恪守四规。同时期创办的神学院主要有：1913年多玛斯神学院、1928年若瑟修院、1933年真福方济各学校、1906年罗江女传道师范、1921年顶头女传道师范、1941年穆阳罗洒女修院、1945年邮亭前斐罗孟纳精舍、1935年留洋加大利纳女修院。尽管各神学院后因历史原因而停办，但其对当地神职人员的培养却有着功不可没的作用，对该期天主教的传播亦有一定的影响。如若瑟修院，院内分为两个机构，若瑟神学院（对外名“公教学院”）和德肋撒小修院，神学院毕业生有晋铎资格；小修院学习中学课程，毕业生升神学院深造；部分小修院秀生系多明我会修院的预备科，这些修生修完拉丁文后到香港多明我会总修院当修生。该院全部修生共100多人，每年秋季招生，该院第一班招收修生30名，中途辍学17名，余下13名中有11人分别于1939年和1941年被祝圣为神父。可见，教会学校的创办，对本土神职人员的培养以及天主教在福安的传播起到了一定的保障作用。

其三，真福医院、育婴堂等事业机构的建立加强教会在地方的影响力。民国正值战乱时期，社会动乱，民众生活贫困，1947年由教会组织创办的真福医院，属天主教慈善事业的一部分，收费较低廉，常为义诊，无形中给贫苦民众雪中送炭。1917年由西班牙传教士白仁保创办的天主教教育婴堂，据福安县解放初期统

参见福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993年，第77—78页，第82—84页，第52页，第93页。

参见上书，第66页，第62—64页。

参见上书，第62—63页。

计，开办 40 年来共收容弃婴 31000 余人，仅存活 1000 余人，尽管数据上的差距一方面表明育婴堂活动进展的并不顺利，但另一方面也说明了当时社会动乱造成民众生活上的艰辛与困苦。诸如医院与育婴堂之类的慈善事业对于缓解社区灾难，应对社区危机还是起到了一定的积极作用，在一定程度上维持了社会的安定，具有特殊的稳定功能。同时，教会通过慈善事业的开展亦加强了其在该社区的影响力与作用力。

二、建国至改革开放前的福安天主教

近代，福安天主教的发展总体而言是顺利的，到现代发生了较大的变化。自建国以来，国家政策的陆续颁布，促使教民生活发生相应的变化。新中国成立以后，国家行政力量直接介入百姓的生活进一步加强，国家政策通过作为地方代理人的村政机构直接贯彻于乡土社会，使之逐渐变成新国家控制下的有组织性的细胞。1950 年 6 月 28 日，中央人民政府委员会讨论并通过了《中华人民共和国土地改革法》，30 日得以公布施行。土改运动一开始，福安政府明令在土改期间停止一切宗教活动。

受国家政治意识形态的影响，1951 年 6 月至 1952 年春，福安天主教内开展反帝爱国“三自”（“自养”、“自治”、“自传”）革新运动，从而开始了真正意义上的独立发展。1952 年 5 月福安县驱逐西班牙籍传教士许、华、杨、贾 4 人，并逐渐断绝与外国传教团体的宗教事务以及经济联系。1955 年 10 月福安天主教开展声势浩大的肃反运动。1956 年成立由福安天主教神父、教友组成的爱国爱教的群众团体天主教爱国会。而随后的互助组、初级公社、高级公社和人民公社等政治运动，促使国家逐步地把政权导入基层，加强了对地方的控制，特别是“文化大革命”时期，使得整个福安县城表面上呈现出稳定的样态，一致的服装，一致的言行，一致的思想，天主教的痕迹似乎在当时已经被迫中断。其实文革前国家政权并没有宗教上的限制，只是当时特殊的政治氛围，造成人民将重点偏离了宗教上的信仰，对马列主义毛泽东思想的盲目崇拜，使得教民从表面上看，对外来宗教文化的态度，因外界的变化而发生了改变，呈现出的是逐渐淡化了对原有宗教的热情，但实际情况并非如此，其沿传脉络依然延续，教民生活依然，只是活动形式发生了变化，从福安郊区的一天主教村落——程家垅新村可窥见一斑。

参见上书，第 94—95 页。

如土地革命、镇压反革命、“三反”“五反”运动及其他民主改革运动等。

参见张模超等主编《中华人民共和国史纲》，重庆大学出版社，1997 年 8 月，第 34 页。

参见福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993 年，第 53 页。

2000年，因当地政府倡导“封山育林，绿化福安”，程家垅旧村从山腰搬迁至山脚，成立新村，现新村中建有天主堂一座，由全村100多户人，以每人出资500元，或有的出资1000元以及外村人资助而建。旧教堂并未拆迁，依然存在于原村落中。这座建于清朝的旧天主堂，随着岁月变迁，政权交替，受政治因素的影响，在它身上留存着痕迹至今依然可见。据村中的一老修女介绍，文革时期，由于政治原因，该教堂受到当地政府的改造，将原有的圆顶建筑添加砖块，改为方顶，原先安放在教堂顶端的一“圣旨”碑刻因时代的需要，被封改造成五角星。据称，“圣旨”碑刻源于清朝，是当朝皇帝下旨允许当地信奉天主教的谕旨，在此之前一直被村中百姓敬奉，并以此昭示世人其宗教信仰的“合法”地位及朝廷曾经有过的重视程度。但这一具有历史性意义的碑刻却因为国家政治上的需要而被封杀，从另一角度上来看，已经被默许归入“非法”范畴，五角星的取代意味着当前政权的至高无上、无可替代。文革结束后，村民将五角星剔除，再次显现出“圣旨”碑刻，恢复原有面貌。整座天主堂被改造的过程，其痕迹留存至今，仍依稀可见。这是一个很典型的实例，政治上强制性的变化，促使教民采用不同的策略来应对当前的趋势，但一旦政策扭转或改变，就再次恢复原有运作情形。这不仅仅表现在对教堂建筑的变化上，教民对自己宗教信仰也是如此。

众所周知，“文革”期间由于受政治因素的影响，天主教家庭在表面上呈现出对宗教信仰的远离态度，但事实上并非如此。现下，每每问起经历过这一时期的教民，他们是这样回忆的：

问：“文革”期间，是如何保持信教的？

答：一般村中人都在家庭内部秘密信教，在家中小声念经，一旦听说有生产队的人来了，就停止念经，或者在心中默念，坚信“信仰在心中”。

问：面对“文革”期间红卫兵到来时如何应对？

答：平时将相关的神像、道具藏好，如果被发现，取出一张神像或其他的交差，其余的依然保存。

问：宗教仪式，比如死亡仪式等，如何进行？

答：秘密进行，如死亡仪式时，由解散在家的修女晚间出门，到死者家中秘密进行，天亮即刻返回自家。

从教民的回答中可见，宗教信仰并没有因为外在的强势力量的压迫而中断，教民表面上遵循国家政治意识形态，以一种不介入的态度进行，而在实际操作的时候依然保持原有的宗教观念甚至是宗教做法，也因此，天主教以家族的形式得以流传。政策上的变化促使宗教在表层上呈现出紧缩状态，甚至出现断层或裂痕现象，这是人为的结果，亦是历史的选择，而这一结果必然造成当前宗教文化依然处于

恢复状态，增加了宗教文化自身维持的难度。一种文化一旦缺少自我发展与自我保存的生命力，从另一个角度而言，是不利于社会的进一步发展。

三、改革开放后的天主教生态

经历了“文革”时期，福安天主教的活动受到了沉重地打击。但1978年粉碎“四人帮”后，经过拨乱反正，平反冤假错案，政府落实了宗教信仰自由政策。1980年，国务院批转宗教事务局、国家建委等单位《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》，落实宗教团体的房产政策，1983年天主教爱国会恢复活动，随后被关闭的天主堂逐步得到开放，教民的宗教生活步入正常化。至1990年经上级批准已开放堂口26处，占总数52处的50%，天主教信教人口45386人，占全区天主教信教总人数的80%，占全省天主教信教人数的20%，在全县18个乡镇均有分布。

福安天主教自明末传入以来，一直是以民间宗教的形式存在，至现代因受历史政治因素的影响，成立的“三自”爱国会，部分教堂皈依于其下，以此适应社会的发展。尽管改革开放后，宗教政策得以落实，天主教堂的活动逐渐得以复苏，除成立爱国会的天主堂能保持与政府合作外，依然存有教堂延续原有的民间活动形式。这是福安天主教对历史进行选择的结果，但这一结果却使得该地的天主教被人为的分成政府与民间两个不同的系统，现有社会舆论对教民产生压力，但各个教堂之间的教务活动及其宗教仪式并无差异。当问及教堂的神职人员彼此之间是否联系时，他们是如下回答的：

问：爱国会的天主堂与民间层面的教堂是否有联系？

答：有，我们积极地与他们联系、沟通，而且很多修女和神父对我们都很友好。特别在遇到一些困难时，彼此之间还有帮助。对于我们而言，都是一样的。

可见，教职人员认为不同系统并不影响彼此对宗教的信仰，同样，教民也是这样认为：

问：平时参加宗教活动时，是否有挑选不同系统的天主堂来参加？

答：没有，因为教堂活动都一样，只要是天主堂就可以了。

由上，尽管系统不同，教堂不同，但彼此之间依然能保持联系与沟通，并不影响教民的正常宗教生活，在教民的心目中似乎没有什么区别。1994年1月31日颁

《新时期宗教工作文献选编》，中央文献研究室、国务院宗教事务局编，北京：宗教文化出版社，1995年10月，第23页。

参见福安宗教志编写组，《福安宗教志》，征求意见稿，1993年，53页，福安市地方志编纂委员会编：《福安市志》，北京：方志出版社，1999年版，第1036页。

布的《国务院关于宗教活动场所管理条例》中明文规定“设立宗教活动场所，必须进行登记。登记办法由国务院宗教事务部门制定”。基于对国家宗教政策方针的贯彻，当前无论是人为的认为为何种性质的天主堂，均挂有宗教场所许可证，对于新建堂的手续与程序均通过政府认可的渠道取得。笔者认为，今后两个不同系统的宗教形式最终将趋于一致。

改革开放后，宗教政策的下放，福安当地的其他宗教信仰亦处于逐步恢复状态。社区的信仰活动逐渐地开始还原其原有的存在状态。基于对中国传统的归宿感的认识，同一社区中若存有不同的宗教信仰，现有的民众必然进行相应地选择，以此来满足自身归宿感的需要，促使社区生活逐渐步入一种非融合型的、多元文化混合状态。福安天主教的最早传教点，溪东村体现出典型的——天主教、道教与民间信仰三种宗教——文化混合状态，站立在村中，不同宗教之间并没有明显地界限划分，据村民介绍，不同信仰者亦可通婚，但婚后可依照自己的意愿来改宗，有天主徒改为佛徒的，也有佛徒改为天主徒的。村中现有一天主堂、环翠仙宫、溪东仙宫。其中溪东仙宫创立于清朝，其宫史有碑刻记载，内容如下：

丙戌三月三望三姐白雪莲显圣四都环翠境，溪东村自称山人，境内尾厝文士郑公为接引，家设神坛供奉，民蒙其惠，建宫金钟山祀之，后废，公之裔夜梦仙姑，遵嘱咐迎回庐奉祀。

迩年来，境内人士有求必应，仙姑辄神附机手，以机笔书诗文为示，道人意中事，无毫发爽决事之方，莫不灵验，祈福禳灾，染疾求治，有求必应。

韩阳诸公闻而诧之，往拜祷之以示，如所闻，然目睹十方善男女填塞门户，出入为艰，遂议成立董事会，筹划重建，仙宫事宜，幸众乐善，癸酉复。

还有另一碑刻，内容如下：

清泉宝洞到洞主，姐妹修炼千余年，穆阳桂林为历史，民国末年东湖旁，尾厝举人为指引，上机锡岳伴启年，一朝天子一朝臣，机手无法回山亭，事到事来事如此，俊继前辈义祖身，云开日出阳关现，韩阳十景信士言，顶上凤冠松宁笑，为吾威风全钟旁。

从上文碑刻观，溪东仙宫的建立主要是源于对村中天主教风的不满，由县内文士郑公借用清乾隆期的白莲教之名，供奉白雪莲仙姑，以此与当地外来宗教相对峙。仙宫内有一机手，可道人意中事，时常有人前来问神。最有趣的是，据村民介

《新时期宗教工作文献选编》，中央文献研究室、国务院宗教事务局编，北京：宗教文化出版社，1995年10月，第275页。

机手是福建部分地区的民间宗教、庙堂、庙会的占卜工具，主要是由成年老米及簸箕组成。

绍，村中有天主教徒因生育问题到仙宫中去问神。文化的包容性因所处社会的宽容环境而表现地更加淋漓尽致，其发展空间也因此而变得更为宽阔。

由此可见，社会环境对宗教文化的延展有着密切的关系。社会环境不仅仅是指国家政权下所影响的世俗环境，更多的是来自不同宗教信仰人群所构建的一种社会空间，而这一空间的宽容与否直接了当地影响着其文化的融合、维持与创造力。在一种相对狭隘、具有一定约束性的空间里，文化的传承与发展免不了来自他方各种压力，直接面对这一困境的是文化持有者。关注文化的发展，从另一种角度而言就是关注其背后的人群活动。

小结

本章就社会转型期的福安天主教做了一个简要的梳理，说明了政权上的更替并没有中断其宗教文化的延续，也真实反映了天主教在不同时期的存在状态。由此可见，福安天主教的传延与社会环境有着密切的联系，不同的历史时期有着完全不同的存在样态，这相应地影响了他们的行为与心态。而普通教民的心态更需要在具体的历史情景中去理解，才能达到一定深度的历史体验，才能感知一个历史时段的社会意义，以便更好地理解当下教民。历史事实说明，文化的发展需要宽容的社会作为其支持环境。缺乏宽容的社会是造成社会动荡、社会中断、社会伤害的根本，不仅仅是对文化成长过程的伤害，更主要的是伤害了文化持有者。经历过文革时期的教民，能深刻体会到国家政策与个体息息相关的内在联系。通过不同社会时期宗教的阐述，足以说明宽容的社会环境对于教民的社会意义，若人们相互间能以一种宽容为本、合而不同的心态对待之，那么人们将永远不再受到不必要的伤害。

第三章 当前福安教友的社会生活

教友一般可分为三类：一是神职人员，二是普通信徒，三是介于前二者之间的修士。在社会层面上神职人员与修士属于特殊人群，人数相对比较少，从历史社会学的角度更关心的是普通教友，因此本章重点选取他们作为研究对象。在普通教友的社会生活中，仪式产生了一定的导引作用。仪式与信仰通常被视为宗教研究领域中的两个重要的范畴，前者是对自然、社会与个体存在的信念假设，后者则是表达并实践这些信念的行动。仪式的动作是象征性的，它作为社会认同与社会动员的方式之一，既可以有整合、强固功能，又可能具有瓦解、分化的作用。

至此在考察普通教友的社会生活时，仪式成为一个重要的观测点，能充分地表现出教友的生存状况，下文从仪式与日常生活、仪式与宗教生活以及仪式与社区活动三方面进行考察，真实表述教友们的生活实态，正确理解社会转型期宗教文化，以此来了解当前福安天主教生存状况，以便找到一种合理管理宗教的方法。

一、仪式与日常生活

作为将近四百年天主教活动历史的闽东地区，其历史经历促使外来宗教文化与传统文化在不断冲击的同时实现其本土化的进程，并逐渐演变成为当地社会生活不可缺少的一部分，甚至成为地域特色。现下，该区的天主教友除了过正常的宗教生活外，日常习俗，包括衣食住行，甚至在对待传统节日、人生大事上，均已形成一套较为完整的体系，具体表现如下：

其一，居住习俗。现多为砖砌平房，即使是早年居住的土房其外观与外教人也没有区别，但是门上贴物及家中摆设上存在较大差异。笔者走访的几个有天主徒的村庄发现：佛徒门口贴有万字佛符或门上方挂有一圆匾，内嵌有道灯、镜子、鲁班尺、剪刀、佛书、八卦等物；天主徒门口则贴有十字架或圣像，据信徒们说，这样做主要是为了辟邪，保平安，其作用与传统中的门神并无差异。教友家中的大堂里，通常摆有一张祭桌，祭桌前放有一张八仙桌，祭桌上摆设的不是祖先牌，而是圣母玛利亚像，通常家中的年老者会在像前念经或跪拜，以示虔诚。

其二，饮食习俗。固定时日里需守斋。平日里天主教友的饮食习惯和食物构成也与佛徒并无二致，同为一日三餐，粗茶淡饭，过年过节时添鱼添肉，但是教友在固定的时日里需守斋。凡年满 14 周岁的公教信徒在圣灰礼仪及每周五，都应守小斋，即一天内不准吃肉。这里的“肉”指的是飞禽及走兽的肉（热血动物），水族的肉是可以吃的，年满 18 周岁至 60 周岁的教友，每年在圣灰礼仪及圣周星

郭于华主编，《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社，2000 年 10 月，第 2 页。

期五耶稣受难日则需守大斋，即一天内只吃一顿饱饭，一般在午餐时，其余两餐只吃少量食物，其食量的总和一般不超过一次的午餐量。这种关于日常宗教饮食观念在年轻教友中已日渐淡薄，但年老的教友却严格遵守，特别在重大节庆的时候，甚至督促家中的年幼者与其共同遵守。

其三，传统仪式差异。譬如端午节、中秋节等与佛徒并无二异，一般是准备丰盛的一餐作为节日的庆贺。在端午之日与佛徒不同的是家中没有准备雄黄酒与艾蒿作为辟邪之物，但用圣水取代之，点洒于屋内以辟邪。一年四季，教友除了过宗教节日外，最看重传统节日的依然是春节，每逢除夕之日，往往被视为全家团圆之时，即便是外出打工者依然要回家过年。如福安郊外的程家垅新村，该村以郭姓为主，全村 100 多户约 400 多人，均信仰天主教，据村民介绍，村中人从事种田、做生意、办工厂，但更多的是出外打工，每每临近春年之时，外出打工者陆续回村与家人团圆。年三十晚，全家人吃完团圆饭后在家中念经、拜圣母像或到教堂听取弥撒，以此感谢天主赐予上一年平安并祈求来年的顺利。大年初一和初三，一般的家庭都会到教堂里做弥撒，为家人祈求来年的平安，但是在大年初二之日的弥撒是为纪念上年的亡者，这与佛徒在家中祭祀上年的亡者是处于同一时间段。对于农历七月即鬼月，通常作为传统祭祖的时节，天主教徒则没有任何的祭祀活动，但是在新历十一月即天主年历炼灵月，是教会的专门纪念亡灵的月份，全月都可以为亡灵祈祷献祭，也可进行祭祀活动，每年 11 月 2 日为追思先亡日，教堂里做追思亡日弥撒，以城关天主堂为例，其弥撒程序如下：

追思已亡晚上弥撒礼仪程序

- 1、进堂咏（166）
- 2、垂怜曲（6）
- 3、答唱咏（167）
- 4、福音前欢呼（195）
- 5、奉献咏（168）
- 6、圣圣圣（4）
- 7、信德的奥迹（221）
- 8、天主经（228）
- 9、天下万国（224）
- 10、祝你平安（237）
- 11、羔羊颂（10）
- 12、领主咏（169）

追思仪式

- 1、全体鞠躬
- 2、神父导言

参见威廉·考刚著，李兆谦译，《成人要理问答》，河北天主教信德编辑室，1998年，第155-156页。

- 3、祈祷词
- 4、祷文：诸圣祷文（135）天主经（228）
- 5、洒圣水礼（171）（173）
- 6、献香（342）
- 7、结束祷文
- 8、礼成曲（416）

福安城关天主堂

2005年11月2日

天主教徒参加该日的弥撒，进行追思仪式，并在教堂里献香给亡者，象征着在世人的祈祷蒙受天主的悦纳，象烟一样冉冉上升到天庭，以此慰藉亡者在天之灵，而家中并不举行任何祭祀活动。

可见平日里生活样态上并无太大的区别，只是在仪式上存在着差异，然而在一些人生大事诸如结婚、生子、丧葬等地方性仪式上与当地民间传统文化习俗及观念意识上存有较大的区别。结婚成家被认为是一个人一生中的大事，亦被认为是耶稣订立的七件圣事之一，由于信奉天主教一般要求教徒宗教信仰要世代相传，所以就形成了一些约定俗成的婚姻规定，即通常只在教徒之间成婚，即使是本教徒与异教徒成婚，也要将异教徒皈依为天主教徒，但也有例外的，有的天主教徒结婚后因受异教徒的影响，逐渐淡化了其宗教意识。结婚的程序一般也是依照当地的风俗：订婚、发贴、择日举行婚礼。举行婚礼的当天，双方参加由神父主持的婚配弥撒，双方的亲友与广大教徒参加，新娘身穿婚纱与新郎携手到祭台前，面对神父，对天主进行盟誓后，互赠结婚戒指并接受神父的祝福。礼毕后，双双回到家中，跪拜圣母像、父母、夫妻对拜，而后请众亲朋好友喝喜酒。

生子是继结婚之后的第二件喜事。天主教世代相传，父母是教徒，子女生下来也须领洗成为教徒。按教会传统，婴儿出生后第八天受洗，为纪念耶稣诞生后第八天行割损礼，以寓示婴儿重生洗去原罪皈依天主，成为一个天主教徒，以获得天主的庇佑。在当地，一般家庭的婴儿在满月后，由父母带领到教堂施行婴儿洗礼仪式，成为天主教徒。

若有教友生病，家人都会到教堂里做平安弥撒，若病情严重者，则可请神父到家中给病人傅油。人死后，还要请神父做报堂弥撒，随后要请神父到家里做圣尸、洒圣水、念经、上香。天主教家庭对墓地的选择不如佛徒讲究，没有请风水先生看风水，只是家人选择一块墓地，自我感觉良好即可。教友下葬的时候，

该弥撒程序及下文中有福安城关天主堂的活动记录等，均由该堂的刘神父提供，在此表示感谢。括号内的数值代表所唱歌曲的曲目号。

天主教中规定七件圣事为：圣洗、坚振、圣体、告解、病傅、圣秩和婚配。

割损礼是天主选民的标记，圣洗圣事的预像。

病人傅油是主耶稣亲定的圣事，为赋圣宠于病人，以减轻他心灵和肉身两方面的痛苦，使他感到心灵平安，肉身的病况好转，恢复健康，克尽原有的职务，为七件圣事之一。

神父会去墓地为他们施行埋葬仪式，下葬的过程有的是遵循当地风俗，人葬下去以后，在坟墓内点燃一盏油灯，但也有的遵循神父的说法认为是迷信行为而不采用此种做法。亡者入葬后随即送葬人把随身的孝衣脱下，换上红衣服，戴上一朵红花，随同点燃的油灯回去，据说这种做法是将好风水带回家，能给后代带来好运。逢清明节或教会炼灵月时，亡者家属可以进行扫墓，或者请神父到墓地或家里做安所、祈祷。

由上可见，教友在当地的生存中，并非简单地受到宗教的制约，而是受制于传统与外来宗教双系统的约束，至此必然使得外来宗教文化侵入地方生存空间时，在小传统——一般社会大众所代表的生活文化——的影响与包容下，于相互冲突与调适中不断交融，替代或转换原有的存在形式，逐步形成一系列本土化的地方性制度，以此来满足双方面的需求。这是社会需求的结果，亦是外来宗教异化的表态。这种变化的样态促使其在原本松散的传统空间中更易于有效扩散，巩固其合法地位，增强了延续性。

二、仪式与宗教生活

天主教教会规诫，信友有义务每星期日参与弥撒圣祭，认为参加圣事生活的效果一方面能使得每位教友为天主生活在基督内，另一方面也使教会在爱德上和作证使命上日渐发展。教友们参与弥撒圣祭的宗教观念并非天生就有的，与其后天环境熏陶有较大的关联。一般教友从小受到家人的影响，学龄阶段参加教堂要理班学习宗教知识。教堂成立学习班是教会的传统，如城关教堂每年暑假都要举办要理班，对象是放假的学生，包括小学生、中学生和大学生，一般是在弥撒结束之后由主持人召集，通知学生家长报名，学习时间为两周，由神父或修女或修士给予授课，因学生程度不同，因人而异的施教，课程的内容更多的是对圣经的解读以及一些要理知识的传授，作息时间与中学正常上课时间相同，有时会根据情况不同只上半天，下午休息或自由安排活动。问及教友相关宗教要理学习时是这样回答的：

问：小时候有进入教会学校学习要理知识吗？

答：比较少，大部分是把教会的要理材料直接带回家中自行学习，可能是因为我住在城里吧，农村的小孩更多的是在教会里学习的。

问：在家中除了学习要理知识以外，怎样更进一步的了解天主教？

答：经常听老一辈，比如奶奶或者外婆说圣经方面的故事。

由对话内容可见，并非所有的天主家庭都会将孩子送进教堂学习，有的教友会向教堂借阅教会书籍，让孩子在家中自学，家庭的宗教观念在潜移默化之中影响着

下一代，相应的宗教观念较为强烈的家庭，对其后辈的宗教知识教育相对也较为重视。

按宗徒们的传授，教会每第八天庆祝逾越奥迹，即庆祝基督复活的日子，称这一天为主的日子或主日。主日是礼仪会众的杰出日子，在这一天教友们集合在一起，参与弥撒圣祭，称为主日弥撒。主日弥撒分为甲年、乙年和丙年，三年一循环，每年的主日弥撒侧重点略有不同，甲年主日弥撒福音圣经的内容是玛窦福音，乙年是玛尔谷福音，丙年是路加福音，所以甲年也称为玛窦年，乙年为玛尔谷年，丙年为路加年。平日弥撒一天一台，而主日弥撒一天两台，夏季与冬季开始的时间不同，夏季早间 6:50-7:50，晚间 7:30-8:30；冬季早间 7:15-8:15，晚间 7:00-8:00；不同的天主堂有时候会略有所不同，大部分年老且极为虔诚的天主教友能坚持每周甚至每天参加弥撒活动，故平日里，天主堂里举行的日常弥撒活动，时常可以看见年老的教友参加，对于那些年轻且正在学习工作的一族来说，更多的是象征性地参加较大型庆典活动。如城关天主堂在平日弥撒一般有 40—50 人参加，相应的弥撒活动显得比较简单，但在天主教的四大瞻礼节如耶稣圣诞节（十二月廿五日）、耶稣复活节、圣神降临日（五月十五日）、圣母升天日（八月十五日）以及圣灰礼仪节时，参加弥撒的人数明显增多，大概有 1000 人左右，有的甚至一家人都来参加，此时的教堂显得格外的热闹，平日里较少参加弥撒活动的教友每逢此时也会抽空参加瞻礼弥撒。这时候，教友们会结队慕名到历史长久或者是到有主教主持的天主堂里瞻礼弥撒。尽管弥撒活动是宗徒宗教生活中不可缺少的一部分，但是宗教观念在年轻教友心中正逐步显现出淡化的趋势。

问：经常参加弥撒活动吗？

答：很少，一般是被动参加弥撒活动，缺少主动意识，可以说是我的宗教观念淡化。只有在较大节庆的时候，家人要求才参加。

观念的淡化促使年轻人之间对不同宗教信仰的态度亦是不以为然，甚至在对待与外邦人通婚时，态度亦是如此：

问：你是怎样看待与外邦人通婚的？

答：没有区别。老人家可能会看的比较重一些，但是对于我们年轻人来说都是一样的，彼此尊重对方信仰就可以了。也有的天主教徒受对方的影响不再参加弥撒等仪式。

宗教观念的淡化已经成为年轻一代，特别是受过教育的年轻教友特征之一，但是在年老教友心中还是占有相当重要的地位，特别是对待领受圣体活动。弥撒活动的核心部分为祝圣和领受圣体。按教会的规定，教友每天能领圣体一次。

圣体是耶稣把麦面饼和葡萄酒变成他的体和血，作为祭献天主的大礼，养育人灵魂的食粮和永远同人结

一般情况下领圣体时，教友要办告解进行忏悔才可，但并非每次领圣体都要办告解，如果教友感觉没有领圣体的障碍也可领取。复活节的时候可以领取圣水。教友将领取的圣水在平日念经结束的时候点洒于屋内，以辟邪用，但是领取的圣水是不能随便倒掉的，如果上年的圣水没有点洒完，可以与来年的圣水一起继续使用。

弥撒是依据教会的礼仪年进行的。自十一月末之降临期开始，历经耶稣圣诞期、耶稣复活期及常年期，至十一月下旬之耶稣君王节止，称为教会的礼仪年，它是教会每年在一全年里循环庆祝基督救赎的奥迹。教会的礼仪年共分为五期：一是将临期，二是圣诞期，三是四旬期，四是复活期，五是常年期。不同的礼仪期神父着装不同，涵义亦不同。降临期是圣诞节前的预备期，在弥撒中神父身穿紫色祭披，象征作补赎；圣诞期是自圣诞节起至耶稣受洗节主日止，约四星期之久，弥撒中神父穿白色祭披，象征喜乐；四旬期是自圣灰礼仪日起，至复活前夕止，是复活节前的准备期，弥撒中神父穿紫色祭披，象征悔改补赎；复活期是自耶稣复活节起八个星期，是大喜乐期，弥撒中神父穿白色祭披象征喜乐；常年期是其它四期以外之时期，共三十四周，弥撒中神父穿绿色祭披，象征希望和信托；除此外，圣人殉道纪念日、圣神降临瞻礼以及耶稣受难日的弥撒中，神父穿红色祭披象征鲜血和火。

随着社会的进步与发展，上个世纪九十年代中期出现的计算机网络，其技术现已进入千家万户，新媒体的出现新建了不少天主教网站，如 www.tianren.org 是教友们经常浏览的非营利性网站，尽管年轻教友较少参加日常弥撒，但是却有不少的教友参加了网络弥撒活动。教友们通常以网名的形式进入该网站的“彩虹”聊天室，此聊天室属于语音聊天室。教友们在聊天室里模拟现实，每天开展两台弥撒活动，“每日早祷”与“每日晚祷”两个栏目，每日活动所提供的经文是变动的。该聊天室有主持人，嘉宾和来客，一般为 20 人左右，但是有时多达 30 多人。早晚的祷告都是由主持人主持教友们进行领经、读经、祷告、念经、分享福音和结束祷文。主持人并不固定，可以随机交换，只要来客愿意主持聊天室的活动，都可以申请当主持人，很巧的是，一般的来客中都会有修士或修女参加，有时甚至有神父的加入，所以整个聊天室的活动与现实中的弥撒较为相似，按照弥撒的步骤进行，教友们都把这个聊天室作为网络上进行圣经交流的一个平台，尽管彼此并不认识，但是却能坦诚相待，诚心交流，颇为感人。

综上，对教友的宗教生活描述表明：一方面宗教与教友们的现实生存结合在一起，融于日常生活方式之中；另一方面，宗教在现代化生活的冲击下，日常的社会领域与传统的宗教逐渐相分离，制度宗教的领域正逐渐缩小，宗教观念在人

们意识形态中的地位正逐步下降，特别是在年轻教友中，更多是愿做俗人，而不是圣徒，不愿为教会的清规戒律所约束。可见，现代化冲击促使信仰形式多样化，也使得宗教更全面、广泛地渗入生活，宗教正在向世俗化转变，网络弥撒活动的出现是宗教与时俱进的见证。

三、仪式与社区活动

1994年1月31日颁布的《国务院关于宗教活动场所管理条例》中明确规定“宗教活动场所由该场所的管理组织自主管理”；“宗教活动场所应当建立管理制度”。基于对国家宗教政策精神的领会，教堂的社会活动逐渐地体现出其规范、有序性、目的性。教堂的社区活动更多的是缘于现实需要而进行的捐助慈善活动，某种角度上已经演变成为社区生活中一个不可缺少的部分，甚至成为其地域特色。下文以城关教堂为例，从教务活动、组织运作和社会意义三方面阐述该教堂的社会活动。

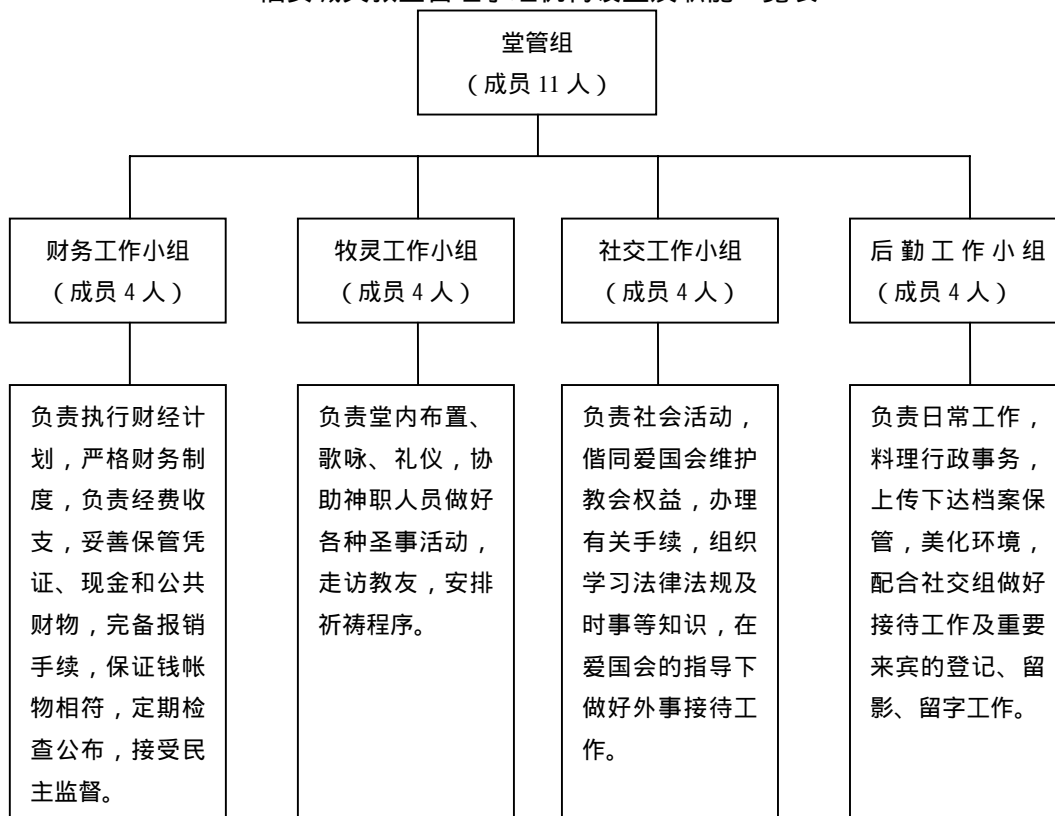
其一，立足现实，开展形式多样的教务活动。教会以开展多样化教务活动的形式，加强教会与教友之间的互动，不断调节其自身，逐步实现世俗化进程。这一趋势带有明显地积极意义，表明一种新形式的宗教正努力发挥其在世的重要作用以适应不断变化的社会需求。城关教堂建于1634年，距今已有三百七十多年的历史。该堂自2002年5月14日建立民主办教以来，以立足现实为宗旨，先后成立了爱心会、玫瑰之约，并不定期地开展外出朝圣活动。爱心会是牧灵工作小组的成员在走访教友时发现困难并于2004年3月成立的，其工作的宗旨是资助鳏寡孤独、老弱病残、贫困失学者，其资助对象主要源于电视新闻、上级教会要求、教友提供信息等。日常中，爱心会的主要工作是家访、看望、慰问老弱病残教友和慕道者，并尽力为社会上因受灾而陷入困苦的人，以及贫困而失学的学生渡过难关，此外，爱心会还为已亡的（特别无人纪念）的炼灵祈祷，献弥撒，并为临终者遣神父傅油等。玫瑰之约是教会免费为丧偶或大龄教友，通过组织每月一次首主日晚7:30众聚会，每周末或黄金周不定期的组织外出朝圣、参观圣堂等活动提供彼此交流的机会，以便解决其个人问题，促进基督化家庭的建设。每年三月或五月，教会就会组织教友们参加朝圣活动，即朝拜天主、敬礼圣母的活动。教友们把这种活动看作是教会增强教友信德、同教会的感情而不定期组织的活动。这些参观活动是由该堂神父主持，教友们自筹经费，其活动的范围并不居于省内，曾参观福州长乐的玫瑰山庄、宁德岚口教堂甚至到山东朝圣，参加活动

《新时期宗教工作文献选编》，中央文献研究室、国务院宗教事务局编，北京：宗教文化出版社，1995年10月，第275页。

的人数并不多，一般在 20—50 人之间，但在教友中却备受关注。活动形式上的多样化，加强教友间的互动的同时，亦扩大宗教活动在社区中的影响力。

其二，施行规范、有序的组织运作。城关教堂实行民主办教，集体管理，其组织运作亦日渐成熟，逐渐地展现出其运作的规范性、有序性。该堂成立了天主教堂管理小组，简称堂管组，其成员由教友代表会民主选举产生，每届三年，可连选连任。堂管组设组长 1 人，副组长 2 人。下设有四个小组各司其职，分管财务工作、牧灵工作、社交工作、后勤工作，各小组长由堂管组成员兼任，其职能如下图所示：

福安城关教堂管理小组机构设置及职能一览表



堂管组的成员是由地区主教、神父、修女、修士、退休干部、社会义务人员及市政府宗教股工作人员组成。堂管组人员及工作小组实行本人及部门工作责任制，堂管组会议每月召开一次，主要议程是：1、学习政策法规及有关文件精神；2、讨论研究今后工作；3、决定工作小组人员任免事项。堂管组工作实行集体领导民主监督，凡有关工作计划、人事任免及重大财务往来等都应经堂管组会议三分之二以上通过，并以记录为凭。堂管组对财务工作亦特定了相应制度，要求所有收入实行统一单据，正常财务每半年公布，专项公布，以便做到财、款、物相符，并实行财务民主监督。例如该堂在组织爱心会活动时，经费收支可分为月助与特助之分，由会员每月一次的爱心奉献（现金），可称之为月助，一般可收集 800—900 元，但每每逢年过节之时，捐助数额有所提升，有教友一次性捐助

若干,达 1000 元,此时一般可收集万元人民币。收集到的捐助先由财务组保管,然后众教友提供探访对象,经会长或神父审批后,方可购买食品水果前往探望。爱心会会费是专款专用、专人保管,并设有会计、出纳进行管理。可见,城关教堂已采用近代公司经营方式加以管理,实行民主办教,并努力建立把教会推向社会、向社会公开化的管理理念,促使更多不同阶层的社会民众参与教堂的管理工作,使得教会活动更加明朗化。这种管理模式将更能维持其地方公信力和进行持续有效的活动,并确保教堂运作的规范化和社会化。

其三,具有促进社区稳定功能的现实意义。宗教生活化,并非意味着教友们单一地参加宗教活动,而是宗教正以某种方式介入人们的生活中,并在日常生活中起着越来越重要的作用。教堂借助开展慈善活动的形式,性质等同于民间慈善活动,在逐步得到所在社区认同的同时,并能扩大其在该社区中的影响力。如上文所述,爱心会以资助鳏寡孤独、老弱病残、贫困失学者为宗旨,自成立以来为需求者送温暖达 170 次之多,共资助出近两万元人民币,其活动范围不仅仅处于福安境内,还有跨省至山东济南,甚至是海外灾区民众,如 2004 年 12 月 8 日,爱心帮助山东济南樊神父的弟媳手术费 700 多元人民币;2004 年 9 月 8 日,爱心捐助因海啸地震受灾的国家 3000 元人民币。接收资助的对象并非仅限于教内人士,有向社会扩散的趋势,又如 2004 年 3 月 18 日,爱心资助锦桌头小学 32 条凳子、2 架洗衣机以及一些衣物等近 3000 多元;2004 年 10 月,爱心资助穆云乡畲族村——溪塔修建桥梁费用 1000 元人民币。由此,教堂活动已直接与社区教友的基本生活联系在一起,对于解决教友生活困难具有非常积极的作用,对社区具有特殊的稳定功能。

小结

本章笔者以田野调查收集的资料为依据,真实反映了福安当前教友的生活实态。教友对传统的观念与做法,渗透出地方传统与外来宗教文化相结合的影子。由此可见,外来宗教文化侵入地方生存空间时,受到一般社会所代表的生活文化的包容,以形成一系列本土化的地方性制度得以延续。尽管当前宗教生活正受到现代化的冲击,日常的社会领域与传统的宗教逐渐相分离,制度宗教的领域正逐渐缩小,宗教观念在人们意识形态中的地位正逐步下降,年轻教友的宗教观念日渐淡薄,但是这一趋势并没有使得宗教走向削弱,相反,现代化冲击促使信仰形式多样化,网络弥撒活动的开展表明宗教正以更全面、广泛地渗入生活,宗教正在向世俗化转变。对于教堂的组织者,则立足现实,开展多样化的教务活动来增强教会与教友之间的互动关系,加强彼此之间的联系,以慈善的形式介入教友的

基本生活当中,表明一种新形式的宗教正努力发挥其在世的重要作用以适应不断变化的社会需求,逐步得到所在社区的认同,具有明显地积极意义。经由本土化的外来文化已成为社区文化生态的重要部分,深深影响社区的发展进程,至此,建立一种政府正确、积极引导,民间力量主动配合的方法依然是当下社会主义时期宗教的主要任务之一。

结 语

通过上文对福安天主教源起、流变及当前状况的梳理，可以发现其变化至少体现于以下两点：

一是社区文化生态的变迁。文化的变异是社会环境需要的结果与必需。外来宗教文化进入本土时，与传统风俗习惯相融合。在进行传统活动时，教民能沿用并改造传统物象，出现了诸如圣母亭、天主教徒宗祠等流变物象，以此来满足其接受心理。特别是面对传统节日时，对待心理、活动仪式与当地民俗差别甚微，但是在面临传统习俗与天主教义发生冲突时，亦能采用较为折中的办法得到解决。这也是外来宗教文化本土化的进程。

二是对社区经济的影响。同样面对外来宗教时，能接受异教并改宗的民众，某种角度上而言，其适应社会需要能力较于其他人群略强。从罗江村的里、外巷不同信教的村民日常生活水平中可以深刻地感受到由于信教上的区别，里外两村民在经济生活上有着较大的差别：里巷住房多为平房、旧屋，甚至连罗氏宗祠也显得破旧不堪，与之对应的外巷却是新楼林立，总投入一百多万的罗氏宗祠显得格外耀眼。

从这些变迁中亦能感受到宗教在传承中的变态，这是现实生活的需要。马克思认为“宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉”，即认为宗教的本质是没有获得意识的人通过宗教来寄托自己理想。可见，对宗教的信仰更大程度上取决于现实生活的需要，而能够进行改宗，最大的原因应与即得利益相关联。例如处于晚清这一特殊时期时，皈依天主教信仰更大的动机是为了减少来自社会的各种不利因素。从另一角度而言，政权上的松散或政府无能、社会的宽容程度对这一变态的延续有着不可置否的作用，反之亦然，历史上的明末、晚清、民国等时期皆能给以说明。可见政权的更替，没有中断天主教在该地区的传承。即使在面临集权统治、“中国礼仪之争”、“百年禁教”、文革等非常时期，教民亦能巧妙地借用家族教会的模式，通过不同文化的融合，合理解决文化冲突，异化原有的天主教，形成本土文化，使得外来宗教文化能够得以传延，促使该社区发生了一系列的演变。由此说明，外来文化的变异前提乃社区自身的需要。宗教是社区的，是民间的，是文化的，是超越政治本身的。它有自身内在的脉络，尽管受政治的影响但不一定随着政权的更替而消亡。以福安天主教为例，足以说明宗教作为文化的一种象征所表现出来的脉络已融入福安社会，成为其文化多元的一部分，甚至成为主体部分之一，因此它的存在是不会随着国家制度的改变而改变。故行政当局对宗教政策的制定时必须明白社会主义宗教是不

《马克思恩格斯选集》，第一卷，马克思《黑格尔法哲学批判》导言，第1页，1995年6月第2版。

能靠行政指令来改造，必须考虑到单一的行政制定并无法掌控社区宗教的发展，而是要采用引导的政策，但其引导的方向不是为了政权服务，否则必然走向对抗，引导的结果是为了社区共建与社区的和谐，这是执政当局必须深刻体会的，只有体会了文化与社区发展的内在关系，才具有一定的文化自觉性，才能够深度地体会当地的文化遗产、区域变迁的一种内在结构，以便能正确地引导它，反之只能是强硬的破坏，其结果必然造成社区文化创造力的消失，带来的只能是一种灾难。

由此，社会宽容程度、国家宗教政策的制定对宗教文化的融合、维持与创造力之间有着密不可分的关系。制定切合实际的宗教政策，“引导宗教与社会主义社会相适应”，“正确对待和处理宗教问题，是我国社会主义建设事业中的一个重要课题，也是建设有中国特色社会主义的一个重要内容”。因此，倡导政府积极引导，民间力量主动配合的共建方式，合理构建宽容、和谐的社会环境，进一步激发并促进文化创造的内在潜力，创造出适合社会需要的文化，依然是当前我国宗教政策制定应予以注意的。

囿于论题中心及资料所限，本文主要从文化共生的角度讲述，福安因外来宗教的传入，天主教在该区发生演变的同时，社会文化亦发生了相应的变迁。由于资料的缺失，笔者目前还无法解决诸如西班牙籍神父高崎为何选择溪东这个村庄作为其传教点？他又是如何促使该地的民众开始信仰天主教的？值得注意的是，并非同处于底层的所有民众均在晚清这一特殊时期通过信教来改变其社会地位与抵制部分社会的不利因素，究竟又是什么因素促使这一部分民众保持原有的文化传统？此外，天主教的介入不仅仅是对社区文化的影响，在经济、政治、社会发展空间、对外交流空间等领域对社区也起到了一定的变化作用，以及现下教友的职业分布情况、社会关系、心理变化等均作为今后研究应继续探讨的问题。

江泽民，高度重视民族工作和宗教工作，《新时期宗教工作文献选编》，中央文献研究室、国务院宗教事务局编，北京：宗教文化出版社，1995年10月，第254页。

李鹏，进一步重视、关心和做好宗教工作，《新时期宗教工作文献选编》，中央文献研究室、国务院宗教事务局编，北京：宗教文化出版社，1995年10月，第190页。

附录
福安地图





罗文藻主教（图片源自福安档案局馆藏资料）



溪东村新旧教堂



溪东仙宫



溪东仙宫之机手



罗江教堂



罗江外巷罗氏宗祠碑刻



罗江外巷罗氏宗祠



罗江里巷罗氏宗祠



程家垅旧教堂



程家垅新建教堂



程家垅旧教堂顶上的“圣旨”碑



送葬仪式所用的圣母亭（城关教堂）

参考文献

一、地方文献：

- [1]、福安市地方志编纂委员会编，福安市志[Z]，北京：方志出版社，1999年。
- [2]、福安市地方志编纂委员会整理，福安县志（清·光绪版）[Z]，1986年10月。
- [3]、福安市地方志编纂委员会整理，福安县志（明·万历版）[Z]，中央文献出版社出版，2003年6月。
- [4]、福建省宁德地区地方志编纂委员会出版，[清]李拔纂，福宁府志[Z]，1990年12月。
- [5]、福安宗教志编写组，福安宗教志[Z]，征求意见稿，1993年。
- [6]、中国人民政治协商会议福建省福安市委员会文史资料委员会编，福建·赛江[Z]，1994年12月。

二、中文论著及论文：

- [1]、马克思、恩格斯，马克思恩格斯选集[M]，1995年6月第二版。
- [2]、中央文献研究室、国务院宗教事务局编，新时期宗教工作文献选编[C]，北京：宗教文化出版社，1995年。
- [3]、张模超主编，中华人民共和国史纲[M]，重庆大学出版社，1997年8月。
- [4]、曹中健主编，中国宗教研究年鉴[C]，宗教文化出版社，1998年。
- [5]、卓新平、许志伟主编，基督宗教研究 第一辑[C]，1999年；基督宗教研究 第二辑[C]，2000年10月，社会科学文献出版社。
- [6]、方豪，中国天主教史论从 甲集[M]，商务印书馆出版，1944年重庆版。
- [7]、方豪，中西交通史[M]，岳麓书社出版，1987年12月。
- [8]、李天纲，中国礼仪之争：历史、文献和意义[M]，上海古籍出版社出版，1998年。
- [9]、陈村富等，宗教文化[C]，北京：东方出版社，1998年12月。
- [10]、郑振满、陈春声主编，民间信仰与社会空间[C]，福建人民出版社，2003年8月。
- [11]、刘小枫，道与言——华夏文化与基督文化相遇[M]，上海三联书店，1995年2月。
- [12]、顾颉刚，古史辨自序上下[M]，河北教育出版社，2002年12月。
- [13]、李健民，长溪入海流——福安地域文化研究[M]，延边大学出版社，2001年9月。

参考文献

- [14]、杨天宏，基督教与近代中国[M]，四川人民出版社，1994年8月。
- [15]、晏可佳，中国天主教史[M]，北京：宗教文化出版社，2001年4月。
- [16]、郭于华，仪式与社会变迁[C]，北京：社会科学文献出版社，2000年10月。
- [17]、江文汉，明清间在华的天主教耶稣会士[M]，知识出版社，1987年。
- [18]、[美]费正清，剑桥中国晚清史 1800—1911 上卷[Z]，中国社会科学出版社，1993年。
- [19]、王彦威纂辑、王亮编，清史外交史料[C]，书目文献出版社，1987年。
- [20]、顾长声，传教士与近代中国[M]，上海人民出版社，1991年。
- [21]、顾裕禄，中国天主教的过去与现在[M]，上海社会科学院出版社，1989年4月。
- [22]、徐宗泽，中国天主教史概论[M]，上海书店出版，1996年。
- [23]、顾卫民，基督教与近代中国社会[M]，上海人民出版社，1996年5月。
- [24]、燕鼎思，中国教理讲授史[M]，石家庄·信德社，1999年。
- [25]、李谢熙，西方研究中国基督教历史的新方向[J]，历史人类学刊，2004，2。
- [26]、李向平，礼仪之争的历史痕迹—闽东顶头村的宗教生活[J]，东岳论丛，2003，5。
- [27]、赵殿红，明末清初在华天主教各修会的传教策略论述[J]，韩山师范学院学报，2002，1。
- [28]、王立新，十九世纪在华基督教的两种传教政策[J]，历史研究，1996，3。
- [29]、朱静，罗马天主教会与中国礼仪之争[J]，复旦学报（社会科学版），1997，3。
- [30]、张先清，1990-1996年间明清天主教在华传播史研究概述[J]，中国史研究动态，1998，6。
- [31]、肖虹，如何看待中国的宗教政策[J]，中国宗教，2004，5。
- [32]、黄铸，关于马克思主义宗教观和党的宗教政策的若干问题[J]，人民论坛，2002，3。
- [33]、余孝恒，宗教政策与宗教工作的回顾与展望[J]，宗教学研究，2002，3。
- [34]、何虎生，当代中国的马克思主义宗教观[J]，中央民族大学学报（哲学社会科学版），2004，3。
- [35]、程广云，完整准确地理解马克思主义宗教观[J]，马克思主义研究，2004，3。
- [36]、方立天，论中国化马克思主义宗教观[J]，中国社会科学，2005，4。
- [37]、徐友渔，社会转型期的精神文化定位[J]，社会科学论坛，2002，1。

三、译著：

- [1]、[法]杜赫德编，郑德弟、朱静等译，耶稣会士中国书简集：中国回忆录 II[C]，郑州；大象出版社，2001 年 1 月。
- [2]、[法]沙百里著，耿昇、郑德弟译，中国基督徒史[M]，北京：中国社会科学出版社，1998 年 8 月。
- [3]、[法]谢和耐著，耿昇译，中国与基督教：中西文化的首次撞击[M]，上海古籍出版社，2003 年 8 月。
- [4]、[美]费赖之著，冯承钧译，在华耶稣会士列传及书目 上、下[C]，中华书局，1995 年。
- [5]、[法]谢和耐，1900 年以前的基督教传教活动及其影响[J]，收录在[美]费正清，剑桥中国晚清史[Z]，中国社会科学出版社，1993 年。
- [6]、威廉·考刚著，李兆谦译，成人要理问答[M]，河北天主教信德编辑室，1998 年 12 月。

后记

光阴荏苒，不经意间，三年的研究生生活即将划上休止符。站在这个分离的临界点，万千思绪如同波涛汹涌状冲刷心坎。虽然三年的华大研究生生活只是我漫长人生旅途里短暂的一程，但是毋庸置疑，它已经在我人生中烙下不可磨灭的印记。

回想起刚入学时对学业的担忧，由于自身并非文科出生，越发为所谓的“论文”而忧心忡忡。幸而我的驽马之质蒙受恩师许金顶老师的拨冗点拨，实在是彰显老师之风，山高水长。有道是“师恩重如山”，许老师不仅有自己独树一帜的学术观点，严谨治学的态度，高尚的人格魅力以及对学生的谆谆善诱，还十分注意授以我为人处世之道，不折不扣地践行着“师者，所以传道授业解惑也”的师道。他不仅为我树立了出色的学术榜样，还潜移默化地教导我如何做人。特别是在硕士论文写作阶段，能言传身教亲自带领学生进行田野调查，对论文的材料准备、调查研究方法和论文具体的写作过程进行了全方位的指导，拙文能得到恩师之悉心指点斧正，心中倍感知足窃喜，幸甚！

在社会调查过程中，城关教堂的刘神父、福安档案局的林局长等工作人员为我的调查提供了极大的方便，他们的直率与热情令我感动，此外，所有对我关心备至的老师、亲人、同学及朋友，你们的关照、支持、安慰、鼓励，我将铭感于心，也正是因为一路上有可敬的老师 and 可爱的同学，我才能顺利的完成自己的毕业论文，才能一路走到现在。感激之情，溢于言表！

二千多年前，孔子站在河岸上，望着不断奔流入海的河水发出了“逝者如斯夫，不舍昼夜”的感叹。在今日分离之际，我才深深体会到古人的意味深长。面对生命之河，人类永远都是渺小的，就让我们不遗余力地如奔流的河水一样“奔流到海不复回”，执着地坚持自己的航向。相信，分离是为了更好的相聚，因为虽然如今我们即将象蒲公英种子一样，被时间的风吹散到各个不同的工作岗位，但是，某年某月某日，我们必将以更灿烂的笑容面对今日的短暂离别！

魏丹于华大梅园

2006年6月3日