

天主教的本地化建设及其对地方现代化的影响

——以建国前的大同、朔州教区为中心

徐全民

(中北大学 信息商学院 山西 晋中 030600)

[摘要] 建国前,天主教为了适应在华传教的需要,大力提倡宗教本地化。大同、朔州教区也采取了诸如培养中国神父、开办诊所、设立学校、兴办慈善事业等措施以使自己融入当地社会,改善了民教关系,加快了传教发展。同时,天主教适应地方社会需要进行公益事业的兴办,促进了当地社会风尚的转变及现代化的发展。

[关键词] 天主教 本地化 大同 朔州 现代化

天主教是在17世纪初从山西南部开始传入的,之后又在山西中部北部流传开来。据《山西通志》记载,道光三年,一位中国神父常驻大同,设教堂于大同市东街广府角,并四处吸引民众信教。天主教在朔州也得到传播,1879年天主教在朔县米昔马庄村正式开教,中国神父常老楞佐被委任为朔县本堂神父。总体说来,此时天主教在晋北的影响甚小,传教范围也不大,只有少数的几位传教士奔波在乡间的村落里。义和团运动之后这种情形得到很大改观,教会影响扩大,教徒的规模也随之不断壮大。随着教徒人数的不断增加,为了适应传教形势的变化,更好地管理教务事宜,大同教区和朔州教区分别于1922年和1926年从原属教区独立出来,两地的传教事业也进入了新的发展阶段。大同教区到抗战爆发时发展教徒达8251人,拥有教堂18座;^[1]朔州教区据1948年的统计拥有教徒11000人,大教堂11座,中外籍神父33人^[2]。

20世纪上半叶,晋北天主教的快速发展与教会自身传教思路的调整关联紧密。鸦片战争之后天主教取得传教自由,但不断发生的民教冲突表明了中国广大民众对天主教的反感和仇恨。1919年,教宗本笃十五发表了“夫至大宣言”,要求世界各教区以本地化方向发展。在1924年召开的“第一届中国教务会议”上,决定严禁传教士涉足俗事和政治;本地神职人员可以担任任何职务。传教士逐渐成为了单纯的教会人士,中国文化也得到了尊重。本文拟以晋北的大同、朔州教区为中心,从如下几个方面谈谈天主教的本地化及其影响。

一、中国本土神职人员的培养

大同教区和朔州教区分别于1922年和1926年从原晋北教区独立后,都成立了培养中国籍神职人员的修院。其中大同修院于1922年即开始筹建。其由天主教热河教区、西湾子教区、绥远教区、宁夏教区、大同教区5个教区共同创办。该修院占地118亩,耗资20万银元,历时两年建成,1924年招生开学。该院设哲学班、神学班。哲学班学制3年。神学班学制4年。修上由各教区的小修道院(学制6年,相当于普通中学)选送入哲学班,哲学班毕业后,进入神学班,神学班修业期满,晋铎为神父。大同神学院自创办到1946年为躲避战火迁往归绥,其间共招收神学修士300人,修业期满晋铎为神父的约200人。祝圣的神父多数回本教区传教^[3]。

朔州教区成立后,于1928年8月12日创办“圣安多尼小修道院”,院址设在教区主教府的所在地——米昔马庄总堂院南。修生毕业后,择优送到太原总修道院攻读哲学和神学七年,以资深造。修道院的学制为8年,先后招收8个班,每班招收10余人,共招收修生126名^[4]。

在使教区得以本地化管理而培养国籍神父上,由于修院培养神父和传教士的周期较长,无论是大同教区还是朔州教区都做得远远不够。大同教区从成立到20世纪40年代末,国籍神父仅有4位在教区活动过。朔州教区从成立到1943年,仅有邓兴汉一位国籍神父。虽然1943年到1945年间祝圣了3位国籍神父。但也基本未在教区活动。但是,在国籍神父稀少的同时,级别低于神父的大量国籍传教士出现在了教

区。

在朔州主要是举办了传教先生训练班,培养国籍传教人员。朔州传教先生训练班于1928年开办。校址先设于沙楞河教堂,二年后迁移到米昔马庄。传教先生训练班的学制为三年,分三个部分,即预科班、小学教员班、教会道理讲解员班。1934年朔州传教先生训练班因办学经费困难停办,训练班先后招收四个班,约五十余人^[5]。关于传教先生身份,只可认定为外籍传教士助手,满足外籍传教士和教区间沟通的需要。大同教区外籍传教士的助手被称为“相帮神父”。虽然至今无证实大同教区进行国籍传教士培养活动的确切资料。但一些文献却记载了他们的存在。如《阳高县志》里的记载“时有神父2名,会长8名,传教士9名,相帮神父9名。”^[6]

这些被称为“传教先生”和“相帮神父”的国籍传教士,担负了教区的许多具体工作。平时外籍神父主持教堂事务,主要是国籍传教士负责到各个乡村传教。由于这些国籍传教士对当地情况熟悉,相比外籍神父传教更有优势,所以其影响和作用不可低估。这些国籍传教士的活动在一定程度上淡化了天主教会的“洋教”色彩,使广大民众从心理上更容易接受。同时也因为他们的活动,使得教会进行的具有明显现代色彩的社会公益事业更易推广。

二、设立学校

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

大同育英小学:大同育英小学由比籍教士邓惠普于民国16年创办,分男女二部,于民国18年立案。该校初级部只收大同城内男女儿童,高级小学除收城内少年外,还收录教区其它各堂口初级小学毕业考入的儿童。该小学由于治学从严,师资雄厚,教会内外人士都想送子女入学,在校生最多时达1500人^[7]。

大同育英中学:民国30年,比利时主教邓惠普创办了大同育英中学(1950年政府接管,现大同市二中)。校址位于大同市大东街三元宫。初时仅有两班,后逐步发展为完整中学。民国37年,初中申报省教育厅立案。办学经费由大同教区自筹^[8]。

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

到1939年大同教区内11座教堂办有男女两级小学各3所,初级小学8所,女初等小学6所,共有学生1418人(其中女生380人)。朔州教区据民国30年统计,共办初级小学52所,经言小学132所,入学儿童达3500多人^[9]。

这些学校对当地的教育有很大影响。其一,教会学校多免费就读,有的甚至提供食宿。这对于那些贫困家庭的子女,是很重要的求学途径。其二,教会学校的教学管理、教学内容

均突破了传统私塾的模式,既利于民国新式教育的扩展,也利于现代知识在农村的传播。其三,教会中男女同校,重视人的平等发展。这些新观念对改变社会风尚,开启民间新思想、新观念意义也甚大。

三、开办诊所

大同新仁诊所:比籍教士魏光熙精通医学,于民国36年请大夫李普和集宁献堂会修女曹毅娟、裴玉贞等7人,在大同教堂内创办天主堂诊所。诊所对患者只收挂号费,不收诊断药费。其眼科、外科驰名附近各县^[9]。

朔州教区诊所:朔州教区于民国18年在米昔马庄村创办一所小型诊所,由德籍修女负责。民国26年又在城内设立门诊部1处,至民国35年停办。其间曾有数名医术精湛的医生在所工作,如美籍医生石尼德行医一年,治愈病危患者70余人;其后有富尔满博士、柯神父、德籍医生韩森等医绩显著,颇受社会赞誉^[10]。

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

四、救济与赈灾

天主教会除了在教区兴办学校、诊所等社会事业,让自己成为当地社会生活中的一部分外,有时还进行赈灾与救济活动。在朔州和大同的一些村庄,人们将天主教称为“吃米教”或“大洋教”。其原因盖由于此。特别是在饥荒年月,天主教传教士参与社会赈灾,以入教为条件来发放银洋和粮食。许多贫民纷纷进教,教会的规模在短时间里得到迅速扩大。据文献记载,民国年间当地曾发生了几次大的自然灾害,加上战争导致的动荡局势,许多百姓处于极端的贫困状态,教会在大灾时期进行了许多救济和赈灾活动。如《浑源县志》记述“1929年和1939年,全县遭受严重水旱等自然灾害,群众生活困难,教堂神父都程度不同的拿出若干粮、款,救济贫苦教友。教外不少群众看到教会办好事,入教受惠,所以纷纷要求入教。”^[11]

五、兴办慈善事业

大同教区婴孩院、养老院:民国19年在榆林教堂成立婴孩院。将全区各堂口收养的弃婴集中养育,由数名贞女负责。

（上接第72页）或兄长,则并排在宗子右侧,稍靠前,有叔伯母、姑、嫂、姐等,则排在主妇左侧,稍靠后。先由宗子用布巾将“诸考神主”移到棹前,主妇则将“诸妣神主”置于“诸考”东侧,等主人、主妇回到原位后,主人焚香再拜。主人下跪,左手拿果盘,右手握酒盏,其它人亦下跪。然后由他人倒满主人手中的酒盏,主人将酒洒在茅上,如有多位神主,则每位各敬献一盏酒。而主妇则以茶水敬献,仪式如主人。从这一繁杂的祭祀过程,我们可以清晰的看到一个大家族中各种人物关系,朱熹提出如此详细的规划,也许正是想通过祭祀活动来强化家族成员的嫡庶、长幼关系。

祠堂祭祀受到民间俗礼的影响。朱熹认为“俗节则献以时食”,也就是说凡是民间要庆祝的节日,如清明、寒食、重午、中元、重阳等,都要举行祭奠仪式,礼仪如初一、十五。同时,这些节日“乡俗”所重视的食品,都要用大盘盛给祖宗灵位,外加一些蔬菜、水果。

“有事则告”。族人授官、追赠前代官、冠礼、婚礼,等等,在这些情况下,族人都要到祠堂告知祖宗。仪式如前,但只敬献茶、酒,行再拜之礼。如家族成员有人被授予官职,则主妇先降复位,主人立于香卓之南,祝执版立于主人之左,跪读之毕,兴主人再拜,降复位”。所谓“祝版”,就是先将要报告祖先的大致内容写在纸上,然后粘在一块一尺长的木板上,宗子读完后,揭下纸焚烧掉。告知的内容也有相应的模式,如授官告文:“维年月朔日,子孝某某官某,敢昭告于皇某家,某官封谥府君皇某某封某氏某以某月某日蒙恩授某官,奉承先训,获沾禄位,余庆所及,不胜感慕,谨以酒果用伸虔告。”男女双方订婚之后,男方家庭要告知祖先,“其祝版,前同,但云:某之子某若某之某亲之子某,年已长成,未有伉俪,已议

后又在广灵县南村成立婴孩院1处。民国24年比籍教士田种德在大同县许堡村创办养老院,收养老无所养的老人十几名。

朔州教区保赤会:光绪二十年(1894)由中国神父张若山于朔县沙坪河教堂创办。光绪二十九年意籍教士希贤扩建为男女二部,共养婴儿213名,其中男孩34名,女孩179名,并增设养老院,收养男性老人16名,老妇4人。民国18年,德籍教士顾光照在米昔马庄总堂新建房舍,次年命名为“庇护保赤会”。该院至1950年前共收养弃婴约千名^[12]。

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

民国年间天主教的本地化在很大程度上消除了教内外民众的隔阂,缓解了民教矛盾,改善了民教关系,教徒和非教徒之间基本上能够和睦相处,没有发生大的冲突。今天,我们进入朔州、大同那些天主教曾活动过的村庄时,均能感受到现代化风气浓于一般。迷信、落后的习俗被普遍排斥。人们虽没有完全理解现代科学的内涵,却普遍有接受现代西医、同西学科目的意识。这些正是天主教本地化建设中兴办公益事业之长效影响。

参考文献:

- [1][7][8][9][10][11]山西省地方志编纂委员会,山西通志:第46卷,民族宗教志[M].北京:中华书局,1997:372-393.
- [2]李少峰,《方济会在华传教史》,文载罗光:《天主教在华传教史集》,光启出版社,微相出版社,香港真理学社,1967:105.
- [3]大同市地方志编纂委员会,大同市志[M].北京:中华书局,2000:1424.
- [4][5]赵光炳,苑丽声,雷云贵,《朔县宗教志》(初稿),朔县民族宗教志编纂领导小组办公室,1985年5月印:15-16.
- [6]郭海,阳高县志[M].北京:中国工人出版社,1993:608.
- [12]山西省浑源县志编纂委员会,浑源县志[M].方志出版社,1999:737.
- [13]山西省地方志编纂委员会,山西通志:第46卷,民族宗教志[M].北京:中华书局,1997:395.

作者简介:徐全民(1977-),男,山西太原人,中北大学信息商务学院教师,助教,历史学硕士,研究方向:中国近现代史社会史。

要某官某郡姓名之女,今日纳采,不胜感惶,谨以……。”^[13]

朱熹所设想的祠堂,宗法色彩十分浓厚,特别强调宗子在家庭礼仪中的重要地位。在各种活动中,我们都能看到宗子的身影,如祭礼“祭祀须是用宗子法”;冠礼“必继高祖之宗子主之”;昏礼“堂专以奉宗子”;丧礼“若宗子自为丧主,则叙立如虞祭之仪;若丧主非宗子,则宗子宗妇分立两阶之下,丧主在宗子之右,丧主妇在宗子妇之左,长则居前,少则居后”等等。朱熹这么做,无非就是划出家族中的尊长卑幼,规范各种宗族伦理,以期达到收宗敬祖之目的。

祠堂早已出现,但是真正赋予其宗族祭祀性质的,则是南宋大儒朱熹。根据自己对封建礼教的理解,结合当时的社会情况,朱熹把祠堂改造成宗族祭祀的核心场所。新型祠堂的出现,对于后世的影响是巨大的,尤其是明清时期,祠堂俨然成为一个家族最神圣的地方。直至今日,我们依然能在一些村庄里看到祠堂的踪迹。

参考文献:

- [1]王逸注,楚辞章句:卷3.天问,四库全书本.
- [2]范晔,后汉书:卷55.清河王庆[M].北京:中华书局,1998.
- [3]刘昫,旧唐书:卷3.太宗下[M].北京:中华书局,1975.
- [4]刘昫,旧唐书:卷130.道士李国颖传[M].北京:中华书局,1975.
- [5]刘昫,旧唐书:卷148.李吉甫传[M].北京:中华书局,1975.
- [6]穆修,河南穆公集:卷3.任氏家祠堂记[M].上海:上海书店,1989.
- [7]石介,徂徕石先生文集:卷19.祭堂记[M].北京:中华书局,1994.
- [8][9][10]朱熹,家礼:卷1.祠堂,四库全书本.
- [11]朱熹,家礼:卷4.昏礼,四库全书本.

作者简介:刘雅萍(1980-),女,河北石家庄人,北京师范大学历史学院2006级博士,研究方向:宋史。

天主教的本地化建设及其对地方现代化的影响——以建国前的大同、朔州教区为中心

作者: [徐全民](#)
工作单位: [中北大学, 信息商务学院, 山西, 晋中, 030600](#)
刊名: [黑龙江史志](#)
英文刊名: [HEILONGJIANG SHIZHI](#)
年, 卷(期): 2009, ""(6)
被引用次数: 0次

参考文献(7条)

1. [《山西省地方志》编纂委员会 山西通志:第46卷, 民族宗教志](#) 1997
2. [李少峰 方济会在华传教史](#) 1967
3. [大同市地方志编纂委员会 大同市志](#) 2000
4. [赵光炳, 苑丽声, 雷云贵 朔县宗教志\(初稿\)](#) 1985
5. [郭海 阳高县志](#) 1993
6. [山西省浑源县县志编纂委员会 浑源县志](#) 1999
7. [《山西省地方志》编纂委员会 山西通志:第46卷, 民族宗教志](#) 1997

相似文献(9条)

1. 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,并对如何促进教民关系的和谐,从教会本身和国家政策两个方面谈了一点自己的看法。

2. 期刊论文 [顾卫民, GU Wei-min 刚恒毅与1924年第一届中国教务会议 -上海大学学报\(社会科学版\)](#) 2005, 12(3)

1922年,罗马教会宗座代表刚恒毅来华,落实教廷<夫至大>通谕,并于1924年召开第一届教务会议。此次会议的重点是培植本地籍神职人员,并将传教事业与西方列强殖民主义脱钩,建立一个正常的和本地化的教会。

3. 期刊论文 [宾静. Bin Jing 雍乾禁教时期的华籍天主教神职人员 -世界宗教研究](#) 2007, ""(2)

清代雍正、乾隆时期,朝廷禁传天主教,天主教在中国的生存状况发生重大变化,外籍传教士先是被逐,后是被杀,传教任务逐渐落到华籍神职人员身上。本文分析了此一时期内华籍神职人员的身份构成、活动地区分布,以及其传教方式和特点等,借以说明华籍神职人员为天主教在中国的传播发挥了较前期更大的作用,推进了天主教在中国的本地化进程。

4. 期刊论文 [何俊. 罗群 《出像经解》与晚明天主教的传播特征 -现代哲学](#) 2008, ""(4)

晚明天主教在华传播有一个不断“本地化”的过程。《天主降生出像经解》是意大利传教士艾儒略的一部木刻版画作品。内容取材于四福音书的耶稣生平事迹,形式为晚明流行的版画连环画。在这部作品中,艾儒略不仅继承了利玛窦“学术传教”的传统,而且开始寻求与福建本土土人文化的契合,以中国人喜闻乐见的图像、语言和传播媒介,向来自各个阶层的教徒和教外人士直接传教。这种“当时当地”求同,体现了耶稣会对“本地化”原则的进一步理解和深化,同时也体现了天主教传播走向通俗化、大众化的全新尝试。

5. 期刊论文 [陈东 清代福建天主教的传播与本土化 -闽江学院学报](#) 2002, 23(5)

天主教在福建的历史是一部外来文化与福建当地固有文化冲突与互渗的历史,它的传播与发展,也经历了一个本土化的过程。它与福建社会生活的融合是多元化、多样性的,既有与高层次的儒学为主体的雅文化的结合,也有与低层次的祭祖拜神及至迷信、封建会社、民俗民情的结合。清代天主教与福建社会生活的融合是有局限的,它采取的措施仅仅是外表的本地化,而内容和实质仍然没有与福建当地文化融为一体。

6. 期刊论文 [黄宗贵, 潘文君, 刘琼, HUANG Zong-gui, PAN Wen-jun, LIU Qiong 天主教在西南民族地区传播与发展问题的思考——基于广西贺州、贵州凯里的调查 -中南民族大学学报\(人文社会科学版\)](#) 2010, 30(4)

天主教在桂黔民族地区采用“本地化”的发展路线,多元化的传教方式,灵活的礼拜形式,完整的组织结构和多渠道的经费来源使天主教发展迅速。随着信徒数量激增,非科学思想的出现,特殊身份的信徒存在、信徒的低龄化趋势、境外敌对势力的渗透等负面因素日增,为促进桂黔民族地区社会的和谐

与稳定,要加强对天主教的引导和监管,有效发挥桂黔民族地区天主教教会组织的社会作用,科学引导桂黔民族地区民众的思想和行为.

7. 期刊论文 陈东 清代福建天主教的传播与本土化 -闽江学院学报2002, 23(1)

天主教在福建的历史是一部外来文化与福建当地固有文化冲突与互渗的历史,它的传播与发展,也经历了一个本土化的过程.它与福建社会生活的融合是多元化、多样性的,既有与高层次的儒学为主体的雅文化的结合,也有与低层次的祭祖拜神及至迷信、封建会社、民俗民情的结合.清代天主教与福建社会生活的融合是有局限的,它采取的措施仅仅是外表的本地化,而内容和实质仍然没有与福建当地文化融为一体.

8. 期刊论文 刘静 与成都市基督教的对——以恩光堂和平安桥天主教堂为例 -安徽文学(评论研究)2008,“(7)

成都基督教与中国传统文化相融合,形成了具有中国特色的教会,其本地化及世俗化色彩加深.

9. 学位论文 宾静 清代禁教时期华籍天主教徒的传教活动研究(1721—1846) 2007

清代中期,受“礼仪之争”等因素的影响,自康熙末年开,至鸦片战争后,朝廷禁传天主教,天主教在中国的生存状况发生重大变化,公开传教成为非法,传教活动陷入困境.这段时期内,外籍传教士先是被逐,后是被杀,传教任务开始逐渐落到本地的天主教徒身上.在以皇帝为首的中央朝廷、地方政府不断地镇压下,华籍天主教神职人员及普通教徒承担了大部分的传教工作,利用各种方式在私下里坚持传播天主教.

本文主要对清代禁教时期华籍天主教徒的传教活动展开研究,尝试从华籍天主教徒在传教过程中所扮演的角色入手,分析探讨此段时期内华籍天主教徒的身份构成、分布地区,说明他们对这段时期内天主教在中国的传播所作的贡献.论述主要以华籍天主教徒在教内是否担任传教专职,即神职人员和普通教徒两大部分来分别对其开展的活动进行讨论,同时,鉴于经济、文化等方面与一般民众有所区别,将政治、经济地位、身份较高的奉教皇亲官员(如苏努家族)与普通教徒区分开来,分别进行探讨.通过说明华籍神职人员的培养、传教方式,以及奉教皇亲官员和一般教徒的传教方式、特点等,阐述此段时期内华人主体为天主教在中国的传播做出了较前期更大的作用,推进了天主教在中国的本地化进程,并分析在这一中西文化冲突中,华人在接受天主教教义时的特点,以及禁教给天主教在中国的传播所带来的影响等.

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_heiljsz200906065.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 62304893-7af9-44cc-85aa-9e4d00703963

下载时间: 2010年12月15日