

卷首语 From the Editor's Desk

中国的少数民族与基督教

黄保罗

(博睿《中国神学年鉴》主编、芬兰赫尔辛基大学世界文化系,地址见文末)

祁进玉

(中央民族大学人类学及社会学系主任教授,中关村南大街 27 号,10081 北京)

中国有五十六个民族,除了人口占大多数的汉族以外,有五十五个少数民族。近现代以来,西方的一些基督教和天主教传教士纷纷来中国传教。当罗马天主教和基督新教传入中国的时候,一些传教士就有战略性地到中国的边疆地区如西南、西北、东北和东南地区去传播福音,不仅到一些人口较少的少数民族地区,而且也深入到藏族、蒙古族和穆斯林群众等少数群体聚居的地区传播福音。近年来,社会学和人类学界相继关注中国少数民族地区的基督教及其传播现状研究,但是,国际学术界对中国少数民族地区的基督教信徒群体分布的情况及其现实处境所知甚少,对这方面的学术研究的重视程度也还不够。因而,从历时和共时的研究视角加强对中国少数民族地区的基督教信众的信仰变迁情况就有着极为重要的理论研究价值和现实意义。

鉴于此,笔者认为有如下几个问题,需要学术界同仁们加以思考与深入讨论。

首先,在中国西南地区,在部分跨境生活的少数民族群体中,基督教或佛教信仰已经占了较大的比例,宗教认同已经成为他们的民族和身份认同的重要内涵之一,宗教属性往往超越了国家的界限。就佛教而言,该区域跨国境的频繁的宗教联系和宗教实践活动,往往被视为国与国之间民间友好往来的美好见证。但凡基督教与信众宗教实践方面的跨境联系,则经常会被视为一种潜在敌意的渗透。有研究者指出,这种“自虐”和“恐怖幻想症”实在无法体现出文化等方面的自信来。

其次,近现代以来,西南地区的一些少数民族中基督教传入的历史已经很长。从落实宗教政策的角度而言,即使将基督教信众作为中间力量,也应该从统一战线的出发点来把这些信众争取到爱国统一战线的阵营里来,更何况这些基督徒都是普通而遵纪守法的基层社会的公民,本来就是国民中的一员,实在不应该因为其信仰的原因而遭致排斥。

第三,一些少数民族地区基督教的兴起和发展,与中国方兴未艾的城市化的社会大环境有密切关系。比如,内蒙古地区的城市化,可能为基督教的发展带来了潜在的发展良机,因为原本分散的牧民,现在聚集在城镇,教会就为他们的聚会提供了条件。而有些地区,比如西南地区的一些少数民族,他们本来在乡村里就已经是数代传下来的基督徒了,当这些地方的年轻人走进城市的时候,虽然有可能在新组建的农民工教会或聚会点中得到牧养,但也可能面对世俗物质世界的吸引而抛弃了基督信仰,城市化则成为这类少数群体的宗教认同发生歧变的因素之一。

第四,从基督教的发展规律来看,《圣经》的翻译和《赞美诗》的编印,往往起到非常重要的积极作用。自从马丁路德开启了宗教改革以来,《圣经》翻译不仅影响了欧洲的各个民族和全世界的基督教的传播和发展,而且也传入中国的边疆和少数民族聚居地区。当然,从排除基督教中心地位的人类学而言,如此类型的基督教发展,对于少数民族原生态的语言、文化和民间宗教与信仰的保存来说则是消极的。

第五,从社会学和人类学的宗教实践研究来看,许多学者通过实地调查证明了宗教的社会功能,

在许多酗酒、吸毒、赌博等现象较为肆虐的社区中,基督教被传入该地区之后,其所发挥的影响都是积极正面的。

上述这些社会现实问题,有的是带有普遍性因而在世界上的许多地方都可以发现,也有一些则是具有中国特色的。

本刊特邀中央民族大学民族学系主任祁进玉教授担任特邀编辑,帮助本期筹集国内主要代表性学者撰写“中国的少数民族与基督教”专题研究方面的文章。所收录的论文主要涉及西北、西南、内蒙古等地区,但是较为遗憾的是,东南和东北地区的相关研究成果没有被纳入进来。另外,部分文章在列入本刊既定栏目时,也稍微有所调整,请读者注意。

本期“国学、西学与神学栏目”收录两篇文章。一是昆明学院李守雷老师的“西双版纳地区基督教的地域适应与变迁”,该文以西双版纳地区的基督教地域适应和变迁为研究对象,探索了基督教中国化和民族化与中国文化、少数民族文化的相互适应和双相契合的特点,指明基督教组织不断适应本土社会结构的过程,研究发现,在传统社会中,西双版纳独特的地理生态、民族分布格局、政治设置、经济生产方式造就了宗教以社区为基本单位“和而不同”的宗教生态关系。基督教在适应和融入西双版纳地方社会的过程中,没能打破原有宗教关系格局,而是与民族社区紧紧“镶嵌”在一起。进入现代社会,社会结构发生变迁,从而打破了原来的宗教生态关系。基督教跨越传统社区界限,吸纳不同民族、地域的信徒进入教会,显现其适应地方社会的新特性。第二篇文章是青海省委党校马明忠教授与青海民族大学张科教授的“基督教在近代青海多民族多宗教生态格局中的传播”。青海是中国多民族格局下多宗教共存的典型缩影,寺院、道观、清真寺和教堂遍布全省各地,藏、回、土、撒拉、蒙古等民族几乎全民信教。在这种多民族、多宗教生态中,现代基督教的分布和发展趋势,与近代青海地区基督教的传播和发展具有非常密切的关系,基督教如何与近代青海地区民族、宗教、文化相互交流、适应、互动,是观察基督教在近代中国社会传播发展的重要视角之一。

“实践神学与中西教会和社会”栏目收了两篇。第一篇是宁夏回族自治区委党校王雨老师的以梁山县三个村落的基督教为例的“乡村基督教的社会功能研究”,本文围绕“在当代农村,民众为什么信仰基督教?”和“基督教在当代乡村具有什么社会功能?”两个核心问题,以中国当代北方农村社会为背景,选取位于山东省梁山县的茶庄、高楼村和胡台庙三个村落作为调研点,以个案的形式展示和分析上述问题。第二篇是包头师范学院张晓武老师的“阴山地域文化区基督教(新教)圣乐现代本色化创作进程”,压就了19世纪末阴山地域文化区基督教(新教)的传播和本色化圣乐创作的产生与发展,特别是其所创造的新音乐种类——阴山地域文化区本色化基督教(新教)圣乐。这是文化区开放式音乐信息交流所带来的新产物,以此开启了中国基督徒创作本色化圣乐的新里程。继《席胜魔诗歌》之后的一百多年,阴山地域文化区再次出现了新的现代的本色化圣乐创作。以《草原圣歌》为代表的一系列新作所蕴含的新的审美观念和新的创作技法,促进了不同音乐种类的深度融合,更加推动了本色化圣乐创作进程的向前发展。

“中西经典与圣经”栏目刊录了云南大学民社学院高志英教授和沙丽娜研究员的“中缅北界傣族、怒族的‘基督教化’与基督教的‘本土化’研究”。自20世纪初基督教开始在中缅北界地区传播以来,通过“神圣”与“世俗”相混融的方式,实现与其民族传统文化在形式上的既区隔又并存,从而满足广大信众的多元精神诉求而扩大影响。这种影响涉及到傣族、怒族信众宗教生活和世俗生活的诸多方面,呈现出信仰主体的宗教信仰及其文化的“基督教化”与基督教的“本土化”相辅相成的发展趋势及特点。论文通过对基督教在该区域傣族、怒族中传播、发展历程的系统梳理与田野调查,探讨中缅跨境民族地区基督教的“本土化”与信仰主体的“基督教化”相辅相成的演变特征。第二篇是呼和浩特民族学院音乐系兴安老师的“蓝色的圣乐:呼和浩特蒙古族基督徒本色化圣歌探析”,研究了呼和浩特市蒙古族基督徒圣歌本色化。它主要体现在歌词及音乐两方面:在歌词上,汉译蒙时,选用了蒙古人

所熟知的词汇,使歌词与蒙古人的心理、审美水乳交融。本地信徒运用本位文化模式创作思维以母语创作圣歌,使圣歌进一步本色化。在音乐上,从构成要素到素材,再到表现形式,基督教借用蒙古人所熟知的音乐符号、表现形式,进一步融入蒙古族信徒生活,并与之交流、融合后产生了异于基督教音乐文化的蒙古族本色化圣乐形式。

“教会历史与中西社会”栏目收录的,一是中央民族大学哲学与宗教学学院宝贵贞教授的“遣使会与塞外三个传教中心的形成”。遣使会(Congregation of the Mission, C. M.)是入华传教的天主教四大修会之一。它上承耶稣会,下启圣母圣心会,向蒙古人开教,开创了蒙古地区三个传教中心,为后来蒙古三大教区的形成奠定了基础。第二篇文章是云南省社会科学院宗教研究所苏翠薇和云南省基督教三自爱国运动委员会的余文良主席的“云南基督教慈善事业的实践与探索”,该文主要以云南基督教慈善事业为例,分析了当今社会多渠道多形式多领域推进慈善事业,提高慈善服务品质,提升宗教社会公信力,对推动科学发展,促进社会和谐具有重要意义。

“比较宗教文化研究”栏目收录的,一是宁波教育学院莫铮宜老师的“明清之际浙东士人朱宗元西学观研究——兼与黄宗羲相关思想比较”,明末清初,朱宗元是浙东宁波地区最早皈依天主教的儒士,对于天学在当地的传化起了重要作用。论文剖析了朱宗元信仰天主教的原因,并探讨了天主教徒与儒士的双重身份对于其在文化理解上的影响。一方面,朱宗元承认天主教的超性义理,虔信并实践于生活中,对天学有较为本真的理解;另一方面,他促进了天学与儒学的互动和调适,表现在他利用和附会儒学来阐释天主教教义,同时又从天学出发对儒家传统社会文化观进行改造和再诠释。由此在他身上产生出一种既不同于西方天主教本义,又不符合传统儒学的思想,可称之为“儒家一神论”,它是明末特定历史背景的产物。此外,本文首次将朱宗元与黄宗羲的相关思想做了比较,反映出浙东入教儒士与传统儒士在西学观上的异同。第二篇是青海省社会科学院宗教研究所鄂崇荣研究员的“河湟流域基督教传播与民间信仰的互动”,对清中后期至民国时期,天主教、基督教在河湟流域传播历史进行了梳理,并就河湟流域民间信仰与基督教间的互动情况进行了分析。

“书评与通讯”部分收录了三篇文章。一是中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员艾菊红和徐茂林的“一个多元族群村庄中的天主教”,位于云南省迪庆藏族自治州德钦县的茨中村是一个藏、纳西、汉等多元族群聚居的村落。一百多年前天主教传入这个村子,逐渐成为这个村落的主要宗教,在村落中形成了藏传佛教和天主教等多种信仰与藏族、纳西族等多元族群相互交融,和谐相处的状况。通过田野调查,论文论述了天主教在茨中的传播,以及人们的宗教身份与族群身份之间的认同与互动。认为人们在共同生活的基础上,形成了共同的地缘共同体,有一套共同的价值和伦理规范保持村落的稳定与和谐,这是茨中多元宗教和族群和谐相处的原因。二是美国世华中心(Global China Center)戴德理(G. Wright Doyle)博士的“《博睿中国神学年鉴 2015》简评”。三是英国剑桥大学研究员安宁思(Agnes Chalier)博士的“《汉书艺文志》英译”。

本期的编辑除去感谢特邀编辑和各位作者以外,还要特别感谢云南财经大学国际语言文化学院院长尹明教授负责英文编辑和校对,云财国际的英籍专家 Tom Bowerman 和 Paul Hider 审校了全部的英文。

2016年10月

English Title:

Chinese Ethnic Minorities and Christianity

Paulos HUANG

Ph. D. & Th. D. , Adjunct – Professor, University of Helsinki,
Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Editor – in – chief for International Journal of Sino – Western Studies ([www. sinowesternstudies. com](http://www.sinowesternstudies.com)) and Brill Yearbook of
Chinese Theology ([www. brill. com/yct](http://www.brill.com/yct))

Email: [paulos. z. huang@ gmail com](mailto:paulos.z.huang@gmail.com)

QI Jinyu, Dr. Professor

Director, School of Ethnology and Sociology

Minzu University of China, Zhonguancun Nan dajie No. 27, Haidian District, 100081 Beijing, P. R. China

E – mail: [qijy8@ 126. com](mailto:qijy8@126.com)

Tel: + 86 – 10 – 68931709, Fax: + 86 – 10 – 68931709

人学、神学与国学
**Humanities, Theology,
and Chinese National Studies**

西双版纳地区基督教的地域适应与变迁^[1]

李守雷

(昆明学院,云南省昆明市五华区人民西路226号,650106昆明,云南省)

摘要:基督教中国化和民族化不仅是基督教文化与中国文化、少数民族文化的相互适应、双相契合,还是基督教组织不断适应本土社会结构的过程。传统社会,西双版纳独特的地理生态、民族分布格局、政治设置、经济生产方式造就了宗教以社区为基本单位“和而不同”的宗教生态关系。基督教在适应和融入西双版纳地方社会的过程中,没能打破原有宗教关系格局,而是与民族社区紧紧“镶嵌”在一起。进入现代社会,社会结构发生变迁,从而打破了原来的宗教生态关系。基督教跨越传统社区界限,吸纳不同民族、地域的信徒进入教会,显现其适应地方社会的新特性。

关键词:社会结构、地域适应、变迁

作者:李守雷,昆明学院,云南省昆明市五华区人民西路226号(原昆明大学)2栋一单元,650106,昆明,云南省,中国,手机:+86-184-8725-8647,邮箱:shouleili123@163.com

一、传统基督教适应西双版纳宗教生态状况

传统社会,西双版纳境内13个世居民族分别居住在平坝、半山区和山区的立体生态空间中。依赖不同的生态环境,各民族的生产生活方式也各有特色,比如傣族、壮族、回族居住在平坝,以水稻种植为主,过着定居生活;哈尼族、拉祜族、布朗族、苗族、瑶族、彝族等居住在山区和半山区,以刀耕火种为主。政治上实行土司制度,傣族召片领和各级土司管理当地各民族事务;在民族内部,实行以乡村社区为单位的自治。在宗教信仰方面,既存在自然崇拜、祖先崇拜等原始宗教,也有道教、佛教、伊斯兰教和基督教等制度性宗教。在信仰群体上,不同民族甚至同一民族的不同支系信仰不同的宗教。生态环境区隔了民族分布,造就了不同的生产生活方式,进而形成各自独立的民族群体组织,勾画出民族之间、地区之间、村寨之间的界限。宗教信仰与民族结构相融合,宗教关系表现为群体上的区隔分界。

(一)基督教传入西双版纳

1828年德国和英国传教士到达泰国曼谷,传播基督新教,并将《圣经》翻译为泰文,此后大量欧美传教士踏入泰国,尤其以美国传教士为众。期间,长老会在泰国取得了最持久的成果。截止1914年,长老会在曼谷成立了泰族和华人的教会,在泰国北部建立了泰族教会,共有8000名信徒。^[2]美国长老会在泰国宣教成功以后,又传入临近泰国北部的西双版纳地区,成为唯一将基督教植根于此地的教

[1] 基金项目:National Social Science Great Research Project 国家社会科学基金重大项目(编号:13&ZD077)云南宗教治理与民族团结进步智库项目。

[2] WISLEY, Thomas Noel, *Dynamic Equivalence Christianity in the Buddhist/Marxist Context: Northeast Thailand*, Ph. D. Intercultural Studies, Fuller Seminary School of World Mission, 1984, pp. 594.

派。基督教何时传入西双版纳,却莫衷一是。^[3] 据西双版纳傣族自治州基督教协会负责人讲基督教正式传入的时间是1917年,目前正在筹备2017年“西双版纳傣族自治州基督教百年庆典”。美国传教士杜德(Dr. William, Clifton Dodd)根据自己和同伴的传教日记写成《泰族》一书,记载了他们在西双版纳的传教经历。1893年,美国传教士尔拉维和马高瓦里第一次踏入西双版纳的疆界,在景洪等地进行考察和传教。随后,马高瓦里独自一人再次到景洪传教,并到达勐捧、勐腊等地。第三次,杜德在1897年11月从打洛进入西双版纳,到达勐混、景真、勐遮后返回。第四次,杜德于1910年11月绕道昆明,到达景洪。第五次是1914年杜德陪同马高瓦里到景洪。1915年传教团委派了一名泰国泰族传教士,第六次进入西双版纳传教。传教士六次进入西双版纳,只进行了短暂的游历,了解当地风土人情,医病施药,散发《圣经》,在每个村寨只住一两晚上,收效不大。1917年10月15日,传教士马森和彼贝(音译)开始在景洪建立传教点,进行常住传教。^[4] 在短短25年时间里,传教士频繁往来于西双版纳各地考察和传教,被访者时间记忆混乱也实属正常。

传教士依照当地礼节向召片领刀承恩赠送饼干、布匹和糖果等礼品,表达想在景洪建立一座医院,医治当时流行成灾的麻风病,请求划一块土地。召片领在征得当时普思沿边行政总局局长柯树勋的同意后,将澜沧江边的百亩土地租给传教士,租期为99年。传教士陆续建盖了一个电锯木板加工厂、一所医院(分住院部和门诊部)、一座教堂、一所学校、三幢住宅楼房,并在海拔较高的“占天”山建了一栋别墅,用于盛夏之时避暑居住。由议事庭“召景哈”和当地头人动员周围傣族村民去伐木、打围墙、捡卵石、烧石灰,帮助传教士建盖房屋,工资按日结算。

(二)基督教地域适应方式

从1917年传教士入驻西双版纳到1944年左右传教士全部离开,先后共有三批传教士常驻景洪进行传教。记载比较清楚的有巴克太太(Mrs. Cark)、胡古丁、纳尔逊医生(Neson)、汤姆士牧师(Reu. Thomas),第一批到来的还有一对“傣允”(泰国人)夫妇。^[5] 杜德属于第二批常驻景洪的传教士,入驻时间是1918年10月26日。传教士采取几种方式进行传教。

第一,注意与土司、政府官员搞好关系,争取政权支持。传教士曾赠送召片领两支枪,召片领回礼

[3] 《西双版纳傣族社会综合调查(一)》Xishuangbanna Daizu shehui zonghe diaocha yi [A Comprehensive Research on Dai ethnic Society in Xishuangbanna Area 1] 记载基督教传入时间为1913年,到1931年左右才建盖教堂(参见《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》) Zhongguo shaoshu minzu shehui lishi diaocha ziliao congshu [Series on the materials of research of Chinese minority ethnic society and history] (修订本) 修订编辑委员会编:《西双版纳傣族社会综合调查(一)》Xishuangbanna Daizu shehui zonghe diaocha yi [A comprehensive Research on Dai ethnic Society in Xishuangbanna Area], (民族出版社2009年版),第113页。《版纳文史资料选辑(第五辑)》Xishuangbanna wenshi ziliao xuanji 5 [Selection of Xishuangbanna literature and historical materials] 1989年版,第212页。《西双版纳傣族自治州民族宗教志》Xishuangbanna Taizu zizhizhou minzu zongjiao zhi [Ethnic and Religious Record in Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture] 记载传入时间为1971年10月(参见《西双版纳傣族自治州民族宗教志》Xishuangbanna Taizu zizhizhou minzu zongjiao zhi [Ethnic and Religious Record in Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture]), (云南民族出版社2006年版),第223页)。《本土化与现时代性:云南少数民族基督教仪式音乐研究》Bentuhua yu xiandaixing: Yunnan shaoshu minzu jidujiao yishi yinyue yanjiu [Localization and modernity: A study on Christian ceremony music of Yunnan ethnic minorities] 记载在西双版纳开始建盖教堂(参见杨民康:《本土化与现时代性:云南少数民族基督教仪式音乐研究》Bentuhua yu xiandaixing: Yunnan shaoshu minzu jidujiao yishi yinyue yanjiu [Localization and modernity. A study on Christian ceremony music of Yunnan ethnic minorities], (宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious and Cultrual Press] 2008年版),第239页)。第一个接受基督教信仰的傣族村寨——曼允村寨简介中记载为1913年。

[4] 杜德 Dude [Dr. William, Clifton Dodd]: “在西双版纳传播基督教见闻 Zai Xishuangbanna chuanbo Jidujiao jianwen” [Record of Christian transformation in Xishuangbanna], Yanzai 岩宰(傣族)译,载《版纳文史资料选辑(第七辑)》Banna wenshi ziliao xianji [Selection of literature and historical materials in Xishuangbanna], (云南民族出版社 yunnan minzu chubanshe [Yunnan Ethnic Press] 1992年版),第221~223页。

[5] 由于多数资料的收集是通过访谈傣族老人所得,然后翻译为汉文;有些文献是英文翻译成傣文,再翻译成汉文,所以传教士的名字就失真了,并且没有人物事迹,更难以鉴别。巴克夫妇从景洪到元江花腰傣地区传教。巴克 Bake 是一名医生,在元江治疗疟疾很有成效,却不幸染疾病逝,后来巴克太太带一批花腰傣信徒返回景洪。1941年,纳尔逊 Naerxun [Nelson] 医生去勐海途中,过河时不慎失足淹死。

一个大锣,以示友好。杜德 1910 年曾送给柯树勋一本圣经。在 1915 年杜德再次到达景洪时,柯树勋还一直珍藏着这本圣经。1936 年巴克太太从元江回到景洪,负责教会事务。她经常邀请当地商人和官员的眷属到她家做客,喝咖啡,吃洋点心,做游戏,取得这些贵妇人的好感。1938 年,姚荷生被云南省政府派到西双版纳做民族调研,与纳尔逊医生建立了深厚的友谊。纳尔逊尽心为姚荷生医病,姚荷生为纳尔逊做翻译;姚荷生邀请纳尔逊品尝中餐,纳尔逊以西餐招待姚荷生,饭后或下棋玩牌,或促膝畅谈。传教士与社会上层的交往,为传教活动营造了良好的政治氛围。虽然傣族土司和汉族官员、商人并没有信仰基督教,但召片领为传教士开具到各地传教、考察的通行证,派人帮其抬轿和背行李,为其提供政治支持。医院医治麻风病人的费用,由政府 and 土司负责征收,在门户税中增加一项麻风费,每一家 5 个铜板。传教士宣称,信仰基督教可以免除捐税和劳役,更是利用治外法权和不平等条约干涉中国内政,以吸引当地下层民众入教。

第二、以慈善换人心,拯救世人,发展信徒。传教士建立了西双版纳第一所医院,并用傣文印发传单进行宣传,不分民族、阶层,收治任何患病者,对贫苦百姓少收或者不收医药费。专门在离城十几里的“藤燕”(灌木林)建盖房屋,收容被村寨驱逐出来的麻风病人,免费进行医疗,并向他们宣讲福音,后来这个被隔离的村寨就取名“曼燕”。据姚荷生记载,曼燕村整理得比其他村寨清洁很多。纳尔逊医生每个星期要到曼燕村两次,为患者打针,成为这些“受苦人的救星”。^[6]在傣族原始宗教信仰中,认为“琵琶鬼”会祸害百姓和村寨。一旦有人被“确认”为“琵琶鬼”,全体村民就会集中起来,烧掉他家的房子,杀死牲畜,将他全家赶出村寨。传教士接纳了这些在肉体 and 灵魂上的“无家可归”者,引导他们皈依了基督教。在教会附近,一个由被诬为“琵琶鬼”的傣族群众聚居形成的村寨,最早接受了基督教。因一对“傣允”(泰国人)传教士夫妇最先在此居住,故取名为“曼允”。在勐宽(现属勐罕镇),同样有一个被诬为“琵琶鬼”的村寨接受了基督教。

第三、开展民族事工,降低在信仰沟通上的阻力。传教士在进入西双版纳传教之前,先在泰国学习泰语;委派与傣族同族源的“傣允”传教士在傣族群众中传教;注重在当地傣族信徒中培养传教助手。胡古丁在西双版纳培养了 8 名傣族传教士、五六名医生,并将部分信徒送到泰国学习圣经、英文和泰文。传教士建立了一所小学,教授汉语、英语和傣语课程,宣讲圣经,由美国传教士负责英文课程。在傣族信徒和泰国传教士的协助下,美国传教士将圣经《旧约》和赞美诗翻译成傣文;在期街集市上,用图画的形式向前来赶街的多民族群众宣讲圣经故事,方便了传教和信徒对基督教的认识。姚荷生在 1938 年看到的情景是,美国传教士并不直接传教,而是由其培养的傣族助手负责向当地少数民族群众讲解教义。

教士为了达到诋毁佛教的目的,出钱蛊惑个别布朗族群众将破鞋袜、破裙子、破裤子等放在宣慰街佛寺的白塔佛像上。因为傣族认为将这些脏东西放在佛像上是对佛祖的最大冒犯,引起当地群众的愤怒和谴责。

(三)基督教会“嵌入”民族社区

几批传教士前赴后继,在西双版纳苦心经营二三十年,发展信徒二三百人,以曼允、勐宽、曼燕的傣族信徒为主。跟随巴克太太从元江搬迁来的花腰傣基督徒,在巴克太太离开景洪后也相继返回原籍。传教士离开后,3 个傣族村寨的信徒依然坚持基督教信仰和传教,一直持续到 1957 年才完全停止。西双版纳地区傣族有浓厚的鬼神观念,尤其惧怕恶鬼“琵琶”。关于“琵琶鬼”的描述莫衷一是,江应樑和艾菊红认为“琵琶鬼”(为“皮迫”或“披巴”)是被“琵琶鬼”附身的人去会去缠祟其他村民;而

[6] 姚荷生 YAO Hesheng:《水摆夷风土记》*Shuibaiyi fengtu jì* [Record of Shuibai yifeng], (上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe [Shanghai Literature and Arts Press] 1990 年影印本),第 80 ~ 83 页。

姚荷生认为村寨妇女豢养“琵琶鬼”(为“琵琶拍”),然后放鬼出来害人。^[7]一旦有人被“认定”为“琵琶鬼”,全家就会被赶出村寨。这些被污蔑为“琵琶鬼”的家庭远离传统傣族社会,进而聚居形成“琵琶鬼寨”。传统社会,西双版纳各民族遭受麻风病的折磨,尤其以居住在湿热坝区的傣族为甚,几乎每个坝子(勐)都有麻风病村寨。因为麻风病菌会通过呼吸道或破损的皮肤传染,所以一旦发病,全家都要被驱赶出村寨。但是,等患有麻风病的家人去世或子女长大成人,未患病的成员可以搬回原来的村寨或者通过通婚嫁到其他村寨。所以,对麻风病的社会排斥是有时间限制的,是可以克服和消除的。而“琵琶鬼”被赶出村寨,全家不再允许返回,与原来的村寨是彻底的断裂和永久性的排斥。所以,两者对基督教的态度也有差别,麻风病人保持徘徊态度,而背负“琵琶鬼”污名的群众却义无反顾地委身于上帝。所有文献多着笔于曼允等“琵琶鬼”村寨的基督教信仰,而对受传教士医治的“曼燕”麻风病人的基督教信仰却叙述得模棱两可。所有的麻风病或“琵琶鬼”村寨都受到社会排斥,但仅有3个村寨改信了基督教。所以,社会排斥只是个别村寨改信基督教的一个原因,并非充分条件。

传统社会,所有民族都要向土地索取日用的一切,相互争夺土地资源,形成与各类土地相适应的生产生活方式和文化传统。不同民族因资源竞争而形成相互区分的群体界限,宗教、生活方式、语言、服饰等都成为界限区分的符号。民族社区是占有土地资源的基本群体组织,也是这些界限符号的载体。社区界限与这些符号界限叠合在一起,相互强化,彼此缠绕。所以,不同宗教成为不同民族群体、民族社区彼此区分的象征。社区内部是同质性的民族成员,持有同质性的宗教信仰;而社区之外可以容忍不同民族成员和异教徒的存在。各民族传统信仰也能接纳外民族成员,使其转变为本民族宗教的一员。但这种以地域为基础的信仰群体,只有进入村寨社区,才能被接纳为信徒。在这种社会形态下,多种宗教只能存在于不同的社区,促成了以社区为单位相互制衡的宗教生态关系。这3个傣族村寨被排挤出傣族集体大家庭,被迫转向一种陌生的文化秩序寻求精神依托。排斥和歧视成为社会距离的推力,基督教和村寨边界共同维系了这种社会距离。在社会排斥的作用下,这些寨子不仅与普通的傣族寨子有明显的界限,与整个社会也保持着相当远的距离。基督教信仰也同样被禁锢在这几个傣族村寨之中,难以突破村寨边界。

二、现代社会基督教突破了民族社区界限

从传统社会迈入现代社会是一个漫长的历史过程。从柯树勋入驻西双版纳,到民国初年始设流官,进行行政区划,再到中华人民共和国成立后,废除土司制度,实行民族区域自治,在行政上将地方民族社会纳入国家体制。经济上逐步摆脱种植、采集和狩猎等获取资源的方式,第二、三产业快速发展,呈现出经济形式多样化、社会分工多元化的趋势。大量外来人口进入西双版纳,改变了传统的民族分布格局;社会分工、城市化、民族通婚进一步打破民族界限和地区界限,多民族杂居社区不断涌现。现代化必然带来人的解放和个性的发展,社会个体逐步从自然压力和社会束缚中挣脱出来。基督教“因着”传统社会结构的转型,跨越了民族和地域界限,在多个民族迅速传播,并在发展和交流过程中形成了西双版纳“地域一体性”。基督教传入民族村寨,基督教信仰与传统信仰同处一个村寨甚至一个家族、家庭;不同宗教的信徒进入现代社会组织,成为了同学、邻居、同事、朋友等。宗教不再与

[7] 姚荷生 YAO Hesheng:《水摆夷风土记》*Shuibaiyi fengtu ji* [Record of Shuibai yifeng], (上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe [Shanghai Literature and Arts Press] 1990年影印本),第213页;江应樑 JIANG Yingliang:《摆夷的经济文化生活》*Baiyi de jingji wenhua shenghuo* [Economic and Cultural Lives of Baiyi], (云南人民出版社 yunnan renmin chubanshe [Yunnan People's Press] 2008年版),第231页;艾菊红 AI Juhong:“身份的政治学——西双版纳傣族基督徒的身份研究 Shenfen de zhengzhixue--Xishuangbanna Daizu jidutu de shenfen yanjiu” [Identity Politics--A study on Xishuangbanna's Christian identity],《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Study of World's Religions] 2014年第5期。

民族、村寨绑缚在一起,宗教关系由隔离、排斥走向了相遇、对话。

(一)基督教的复兴

上世纪50年代,因政治运动,西双版纳基督教信仰基本停止。教会产业由政府接管,教堂成为武装部的仓库。被隔离治疗的曼燕麻风寨在城市扩建过程中,被分散到景洪市普文镇、勐龙镇和嘎洒镇的麻风病村寨。曼允村破除了“琵琶鬼”的污名,投入到人民公社集体生产中。1965年4月,西双版纳傣族自治州第三届人民代表大会第二次会议通过了《关于保护人身自由和人格平等、严禁诬陷劳动人民为“琵琶鬼”的决议》。1982年8月18日,西双版纳傣族自治州第六届人民代表大会第一次会议再次通过决议,重申1965年通过的这个决议仍然有效。大量涌入的外来人口也包括大量的基督徒。这些移民在迁出地就已经信仰基督教,只是因为宗教政策的限制,信仰处于蛰伏状态。在宗教政策落实以后,他们与当地傣族基督徒或者彼此扶助,或者各自发展,共同开启了西双版纳地区基督教的复兴之路。

20世纪70年代末期,宗教政策还没有放开,曼允村的傣族信徒就开始悄悄聚会。每次礼拜都安排在晚上,轮流在不同信徒家里聚会,如此坚持了五六年。到1985年,固定在一位宗教领袖家公开聚会,有50多个信徒,并包括2个汉族信徒。次年,曼允村信徒向政府申请,打算收回传教士留下的教堂。但多次申请,都没有得到解决,矛盾不断激化,以致发展到信徒强行闯入教堂,进行礼拜。最后,经过协商,政府赔偿曼允村5万元,由曼允村重新划一块地,另建一座教堂。当时,香港教会捐资9万元,泰国教会捐资20万泰铢。1992年,曼允教堂落成,信徒人数发展到200多人,汉族信徒人数超过了傣族信徒。曼允村恢复信仰以后,开始向由曼燕寨分散出去的麻风病信徒传教。1996年10月22日,嘎洒镇曼响教会举行开堂仪式,正式成立教会。随着教会人数的发展以及教会管理人员矛盾的激化,2002年部分信徒从曼允教堂独立出来,建立了曼允新堂。此后,教会开始向信仰佛教的传统傣族村寨传教,并建立了2个聚会点,各有二三十名信徒。其他傣族村寨也有零星的基督徒,在临近教会参加礼拜,没有形成单独的傣族教会或聚会点。

外来移民是基督教信仰的主体,成为基督教快速传播的助推器。1970年代,普洱市墨江县哈尼族移民携基督教信仰而来,改变了西双版纳基督教的分布格局,从此勐腊县成为基督教信仰重镇。^{〔8〕}1981年,勐腊县哈尼族移民基督徒恢复信仰,开始聚会。1982年,勐捧的基督徒开始过圣诞节。勐捧教会成为勐腊县第一个教会,并最早组织信徒受洗。同一时期,大量外来移民纷纷恢复信仰,成立教会。移民教会积极向周围其他民族传教,没有设定民族界限,发展成为多民族教会。20世纪90年代,从红河州搬迁来的苗族基督徒,因血缘、亲缘关系聚拢形成移民村寨,因没有户口只能在路边、坡地寻找暂时的聚居点。因与周围村寨距离太远或因民族之间的固有歧视,没能吸纳周围其他民族信徒,形成了单一民族教会。他们以教会组织将村民团结在一起,形成颇具凝聚力的村落社区;并通过基督教信仰与当地基督徒建立联系,借助宗教支持努力融入当地社会。泰国、德国、巴西、荷兰、香港、浙江等外地教会和传道人进入西双版纳,通过慈善、扶贫、布道、培训当地传道人等方式撒播福音,但没有建立单独的教会。

勐腊县的基督教信仰主要从普洱市墨江县、江城县传入。江城县与勐腊县接壤,从江城嫁过来的姑娘或上门女婿将基督教信仰带到了勐腊。从墨江搬迁来的信徒和江城信徒同属于神召会背景。^{〔9〕}在基督教恢复之时,江城成为向勐腊县传播基督教的信仰中心。勐腊县基督徒纷纷到江城的教堂参加礼拜活动。所以,勐腊县的教会多数带有神召会的信仰底色。景洪城区的两个教会是在曼允村信

〔8〕 1970年1月,勐腊 Mengla、墨江 Mojiang 两县商定,从墨江农村(大部分是哈尼族)移民386户,2241人到勐腊、勐捧、尚勇三个公社落户,开发边疆,发展生产。后又有一部分哈尼族从思茅市墨江县自发聚众迁移而来,多数为“碧约”、“卡多”支系。

〔9〕 在勐腊县,从墨江搬迁过来的部分哈尼族基督徒属于安息日会,安息日会在星期六组织礼拜,与神召会、长老会存在教义上的争论,相互之间没有来往,但并不存在冲突。本文没有涉及安息日会的论述。

仰基础上发展起来的,属于长老会背景。勐腊县和景洪市基督教会在信仰和交往上存在一定的距离。随着大量外来人口涌入景洪城,其中不乏基督徒,教会信徒逐步增多;城区教会占有中心城市的区位优势,成为接受外来教会支持和援助的中转站;掌握着基督教协会和基督教妇女事工等政治资源,两个城区教会逐步成为西双版纳基督教信仰中心。勐腊教会开始脱离与江城教会的紧密联系,转向景洪城区教会靠拢,形成西双版纳基督教信仰的区域整体。

西双版纳现有 27 座政府注册教会,还有大量没被批准的聚会点或处于“潜伏”状态的家庭教会;政府注册有 5000 信徒,实际信徒人数已经超过 2 万人,主要分布在景洪、勐腊两地,勐海县城和个别乡镇也已经建立了基督教会或聚会点。1994 年,成立了西双版纳傣族自治州基督教协会,成为整个西双版纳地区基督徒的自治组织。

(二) 宗教相遇

农业社会,生产、生活和信仰都以个人为中心点,向外扩张到家庭、社区以至部落或集镇,血缘、地缘和精神共同体由内向外层层叠合。^[10]“差序格局”中乡邻持有共同信仰,很难接触到不同信仰的“他者”,不存在普遍的宗教相遇现象。现代社会,交通通讯发达,人口流动脱离地域限制和留恋。但“人的本质并不是单个人所固有的抽象物,实际上,它是一切社会关系的总和”,^[11]“人之能群”的特性并没有改变。从家庭到学校、工作单位、社团(如教会、兴趣小组),再到组建新的家庭,一个人归属于多个群体。流态社会的结构由静态的同心圆转化为不断变动的多圆交叉,个人就处在多圆的交集上。这时个人能量不只是体现为圆圈的大小,更体现在交叉圆圈的多少上。交叉圆圈的多少表示一个人在阶层、地域、组织等维度的社会流动能力;圆圈的大小表示此人在一个群体中的影响力。在流态社会,人的群体归属不断变化,网络结构只能做瞬间截图。宗教相遇只有在具有归属感和吸引力的团体中,才真正成为具有宗教意义的相遇。而秉持不同宗教信仰的个人在日常团体生活中交流互动,伴随着宗教文化的彼此包容、调试、排斥、接触、融合、叠加、转变等形式。

宗教在何种情景中相遇,影响着宗教关系的处理。宗教市场论、生态论和宗教对话都将“相遇”界定在宏观社会范畴,涉及佛教、基督教、民间信仰之间的宗教关系,通过竞争、制衡或求同实现和谐。在中观层面的社区、家庭中,宗教相遇的社会情景变得具体和富有情感。个体自主性的获得和群体归属感的牵连:个人相对于家庭、家庭相对于社区的自主性与归属性的对立同一。不同信仰者在具体社会情境中,在亲情、生活的润滑磨合下相互适应,和谐共处。在个体层面,个人自由选择宗教信仰,可以实践多种宗教体验,形成一种“拼盘式”信仰。^[12]宗教相遇发生在个体身上,两种宗教观点在一个人的内心相遇,通过个人思维和圣灵体验对比和反思两种宗教孰优孰劣,最终归宁于个人的精神层

[10] 费孝通 FEI Xiaotong(《乡土中国》*Xiangtu zhongguo*[*Countryside China*]),(生活读书新知三联书店 Shenghuo dushu xinzhishi sanlian shudian 出版 1985 年影印本),第 21 页)将中国传统社会的社会结构界定为“差序格局”,以家庭地位高低决定了亲戚“街坊”的宽窄。施坚雅 SHI Jianya(《中国农村的和社会结构》*Zhongguo nongcun de shichang he shehui jiegou*[*Chinese Countryside's market and social structure*]),史建云 SHI Jianyun、徐秀丽 XU Xiuli 译,(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press]1998 年版),第 50 页)和杨懋春 YANG Maochun(《人文区位学》*Renwen quweixue*[*A Study on Humanistic Section Position*]),(五南图书出版公司 Wunan tushu gongsi 中华民国 72 年版),第 140 页)将汉人传统社会由家庭、宗族扩展到村寨和集镇,形成一个交易、社交、教育、宗教、服务乡村生态圈。王明珂 WANG Mingke 总结羌族的祭祀圈与资源共享圈相互重合,由姓氏、村寨扩展到“沟”。祭祀圈由内向外容纳的人数和地域不断扩大,神的“位格”也层层提升。

[11] 《马克思恩格斯全集》*Makesi Engesi quanji*[*Collections of Marx and Engles*]第 3 卷,(人民出版社 Renmin chubanshe[People's Press]1960 年版),第 5 页。

[12] “拼盘式”信仰是一神信仰基础上建构出的概念,因为多神信仰(如原始宗教、佛教、道教、民间信仰)可以容纳多个神灵并存,没有清晰的神灵体系外延,对多种信仰的拼合、并存、融合并不感到震惊。只有一神信仰在被打破神灵体系的外延,需要与其他神灵并存融合时,就出现了震惊。在多神信仰看来不是问题的问题,对于一神信仰却是真正的挑战。参见:[英]斯蒂芬 SIdifen·亨特 Hengteng 著:《宗教与日常生活》*Zongjiao yu richang shenghuo*[*Religion and common life*],黄剑波 HUANG Jianbo 等译,(中央编译出版社 Zhongyang bianyi chubanshe 2010 年版),第 11 页。

面,对宗教关系不产生直接影响。^[13]

(三) 基督教会“跨越”民族社区

在现代社会,社会分工促进了社会流动。这种流动既包括社会阶层之间的地位流动,也包括为土地所绑缚的下层乡民的空间流动。国家体制下的国民教育和超脱于地方小群体的“外部社会化”,使地方乡民(包括少数民族)走出封闭保守的小社群,学习标准化的语言和文字,掌握社会交往的手段和原则,能为其他社会成员所接受,承担社会分工中的相应角色。对于一个国家而言,必须存在一种所有社会成员能进行交流、互动、共享的同质性、高层次文化,才能保证个体的自由流动、社会分工的畅通运行。在此前提下,国民教育、国家法律和国族认同(中华民族认同)成为国界内的普遍主义文化;基督教、佛教、道教等世界性宗教成为可以跨越国界的特殊主义文化;而民族宗教及其文化习俗却拥有根深蒂固的韧性和活力,标志着深沉的民族身份。持有不同信仰的各民族群众进入由国家普遍主义文化建构的交流氛围中(如现代城市社区、企事业单位等),相遇,对话,适应,并存。少数民族传统宗教(包括少数民族信仰的佛教、道教、伊斯兰教)虽然遭遇现代化的持续冲击,但依然陪伴着乡村社区,守护着民族群体的精神家园。基督教的优势在于跨地域、超社区教会的建立。基督教不再与任何群体维度重合,保持了自身独立性。^[14] 而基督教能突破社区界限,也完全得益于现代国家体制的建立。如果没有现代化推动下的经济多元化、民族杂居化、交流规则化和个体自主性,基督教很难建立多民族教会,更难以将触角伸到传统民族村寨。正是现代化为基督教进入传统村寨社区开山铺路,并为其生存扎根保驾护航。国家体制追求的一体化、一致性,成为基督教跨民族、跨区域的助推力。

宗教政策落实以来,基督教传播打破社区界线的限制,呈现迅猛发展态势。究其原因,不论是各民族的原生型宗教,还是在此基础上形成的次生型宗教(比如南传上座部佛教之于傣族和布朗族,道教之于瑶族,伊斯兰教之于回族)都与地域性社区相牵连。^[15] 由于宗教与民族、社区凝固在一起,具有顽强的保守性和排外性。原生型和次生型宗教只是将民族和社区成员作为其天然信徒,没有强烈的扩张和吸纳倾向。基督教对于当地少数民族是一种混生型宗教,且没有上升为某个民族的全民信仰。尤其是,基督教身着“现代化”外装,能适应现代社会的流动性和民族国家的同质性,以信仰“社团”取代多位一体(民族、经济、宗教、风俗)的天然社区。基督教穿透了社区的地域限制、民族界限,形成一个纯粹的信仰团体。外来移民更容易投身于这种没有民族和社区界隔的信仰团体。比如曼允教

[13] [西班牙]雷蒙 Leimeng·潘尼卡 Panika 著:《宗教内对话》*Zongjiaonei duihua* [Intrareligious dialogue], 志成 WANG Zhicheng 译,(宗教文化出版社 Zhongjiao wenhua chubanshe 2001 年版),第 64 页。

[14] 在基督教发展中,进行了政教分离,两者不再相互束缚,各自独立发展,基督教从而获得了主体性和独立性。参见张秀华 ZHANG Xiuhua:“基督教与西方和中国的现代性 Jidujiao yu xifang he zhongguo de xiandaixing” [Christianity and Western and Chinese modernity],载《学习与探索》*Xuexi yu tansuo* [Study and Exploration] 2008 年第 1 期。

[15] 张桥贵 ZHANG Qiaogui 依据民族与宗教的关系,将云南世居少数民族宗教概括为原生型的原始宗教,覆盖了原生型宗教又转变为民族传统的次生型宗教,既受原生型、次生型宗教影响又受基督教影响的混生型宗教;梁庭望依据壮族宗教的演进分为原始宗教、原生型民间宗教和外来创生型宗教;陈晓毅以宗教在一个地区的历史发展次序,分为底层民俗宗教、中层儒释道三教、上层天主教、基督教的“三层楼”宗教生态结构。三种宗教分类方式都考虑了时间和结构,并应对了杨庆堃的制度化宗教(Institutional Religion)和扩散化宗教(Diffused Religion)二分法的欠缺。张桥贵的分类方式兼顾了民族关系,更适合西双版纳的宗教现状,比如布朗族和傣族都有信仰南传上座部佛教(次生型),在原生型宗教上又显示出民族差异,布朗族的寨神由男女氏族神“代袜么”、“代袜那”(原生型)演化而业,傣族不仅有寨神“丢瓦拉曼”,更有勐神“丢瓦拉勐”(原生型);部分哈尼族和傣族信仰基督教(混生型),哈尼族基督徒受原始宗教(原生型)影响过“嘎汤帕”节,而傣族基督徒受佛教(次生型)影响过“泼水节”。参见张桥贵 ZHANG Qiaogui:“云南多宗教和谐相处的主要原因 Yunnan duo zongjiao hexie xiangqiu de zhuyao yuanyin” [The main reasons for the harmonious coexistence of plural religions in Yunnan province],《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Study on World's Religions] 2010 年第 2 期;陈晓毅 CHEN Xiaoyi:《中国式宗教生态:青岩宗教多样性个案研究》*Zhongguo shi zongjiao shenghuo: Jiyuan zhongjiao duoyangxing ge'an yanjiu* [Chinese Style Religious Life: A case study on Qingyan religious plurality],(社会科学文献出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe [Social Sciences Academic Press] 2008 年版);梁庭望 LIANG Tingwang:“壮族原生型民间宗教结构及其特点 Zhuangzu yuanshengxing minjian zongjiao jiegou ji qi tedian” [The structure and characteristics of Zhuang ethnic primary folk religions],载《广西民族研究》*Guangxi minzu yanjiu* [A study on Guangxi ethnicity] 2009 年第 1 期。

堂之前是曼允村的社区教堂,以傣族信徒为主,现已成为多民族教堂,并分出曼允新堂。据曼允新堂统计,目前教堂注册信徒有 2000 多人,平时参加礼拜活动的有 1400 人左右,包括汉族、傣族、拉祜族、哈尼族、壮族、瑶族、苗族、白族、彝族、佤族、基诺族、满族、回族、侗族等多个民族。

三、结束语

传统社会,西双版纳各民族在资源划分与竞争、社会支持与对抗中,逐步形成了家庭与家庭、村寨与村寨、民族与民族由小到大、不同层次的社会群体,这些群体又通过宗教、语言、生态、生产生活方式的差异加以强化。这种社会结构体现在宗教上,一个家庭祭祀同一个家神;不同家庭崇拜不同的家神,却共同信仰同一个寨神;不同村寨信奉不同的寨神,却一起祭拜同一个民族神。一个人在家庭、村寨和民族中,面对的都是相同信仰者,将不同信仰的“他者”区隔在“自我”群体以外。信仰的“他者”永远生活在周围,不必直接面对。宗教关系体现了群体的利益关系,对抗、排斥成为处理信仰“他者”的最简单、最有效方式。基督教正是从这种社会对抗、社会排挤中寻找到西双版纳传统宗教结构的薄弱环节,在个别被社会抛弃的麻风病村寨和“琵琶鬼”村寨传教成功。这时,基督教并没有突破民族、地域的界限,依然以村寨为基本信仰单位,保持与其他宗教群体的明确界限。基督教的传播和信仰形态受到传统社会结构的制约。

现代民族国家建立了统一的政治经济体制,推行普遍主义的文化、法律、价值认同,不断冲击着各民族彼此分离、内部自治的社会结构。信仰不同宗教的各民族成员脱离原来的村寨社区,相聚在现代组织体系中。西双版纳的宗教关系由对抗、区隔转化为相遇、适应。基督教信仰也跨越民族界限,在教会内达成了各民族信徒的团结、“合一”,在传统民族村寨中基督徒与传统宗教的信徒共处、并存。外来基督徒在融入西双版纳社会过程中,也将信仰扎根在这片土地上。现代化与传统社会、基督教与传统宗教、外来基督徒与世居民族相互对立又彼此统一,共同作用于基督教在西双版纳“局域社会”的适应和融合。

English Title:

The Regional Adaptation and Change of Christianity in Xishuangbanna

LI Shoulei

male, Kunming College, Kunming Jingji Jishu Kaifaqu Puxin Road No. 2, 650214, Kunming, Yunnan Province, P. R. China.
Tel. -86-184-8725-8647. Email: shouleili123@163.com

Abstract: Sinicization and nationalization of Christianity is not only a mutual adaptation and correspondence, but is also a process for Christianity to adapt to the local social structure. In traditional society, Xishuangbanna's special geographical ecology, ethnic structure, political situation and economic manner have created the religious situation in harmony with diversity. In the process of Christianity adapting into Xishuangbanna's local society, it has not been able to break the original religious structure in the region, but has been closely connected with the ethnic communities. However, after entering modern society, the social structure has been changed so as to change the original religious ecological structure. Christianity has crossed traditional social boundaries, absorbing different ethnical and regional believers into the church, so that Christianity has shown its new characteristics in adapting to the regional nature.

Key Words: social structure, regional adaptation, change

基督教在近代青海多民族多宗教生态格局中的传播^[1]

马明忠、张 科

(中共青海省委党校,青海民族大学)

内容提要:青海是中国多民族格局下多宗教共存的典型缩影,宗教寺观教堂遍布全省各地,藏、回、土、撒拉、蒙古等民族几乎全民信教。在这种多民族、多宗教生态中,现代基督教的分布和发展趋势,与近代青海地区基督教的传播和发展具有非常密切的关系,基督教如何与近代青海地区民族、宗教、文化相互交流、适应、互动,是观察基督教在近代中国社会传播发展重要视角。

关键词:基督教、近代青海地区、传播

作 者:马明忠,中共青海省委党校民族宗教学教研部教授,主要从事宗教学研究,西宁市黄河路2号,81001 青海省。电话: +86-131-9577-8150。电子邮件:382344133@qq.com。张 科,青海民族大学民族学与社会学学院宗教学教研部教授,主要从事社会史研究,青海省西宁市城东区八一中路3号,81007。电话: +86-139-9727-5983。电子邮件:qh-myzhangke@163.com。

青海历来是多民族、多宗教的地区,既有汉、藏、回、土、撒拉、蒙古等多种民族文化的交融,也有佛教、伊斯兰教、道教和民间信仰等多宗教共存,体现出文化多元、信仰多元。基督教作为一种外来宗教、一种异质文化进入多民族、多宗教的青海地区,必然与多元的民族、宗教文化发生相互交流、适应、碰撞,自然会产生互动、冲突或认同的社会关系。这种外来的宗教文化在一个陌生社会文化体系中彰显,被人们所关注,逐渐成为多民族文化、多宗教信仰中的元素,融合于多民族文化区域之中,共同架构了多元一体、多元通和的地域文化模式。因而,从近代青海少数民族地区基督教个案,是观察研究当代基督教在中国传播发展的重要视角。

一、基督教在近代青海地区传播的历史轨迹

1877年1月,内地会传教士伊斯顿(Easton)和帕克(Parker)进入甘肃地区,他们遍游全省各重要地区并分发六种语言之经书,在藏族中开始进行传教事业,开启了近代基督教在甘肃地区的传播。1885年,甘肃省所属兰州、西宁、宁夏成为新的宣教区,西宁、宁夏分别以藏人和蒙古人为主进行宣教

[1] 本文系国家社科基金一般项目 China National Social Sciences Research Project《基督教在当代青海少数民族地区传播研究》(批准号:14BZJ040)、青海民族大学2016年“区域宗教研究”阶段性成果之一。

布道。^[2] 可以视为基督教在青海传教之始。以西宁府为中心向周边藏人和蒙古人传教,在这之前,西宁已有三个传道之地,临近西宁的大通县有两个布道中心。^[3] 1888年,称之为剑桥七杰之一的杜斯德(Cecil Henry Polhill,1860-1938年),来到西宁针对藏人进行传教工作。^[4] 此后,传教士不断进入青海地区传教。

1891年英国传教士劳受福、胡立礼、乐以成先后来到西宁传教,将民主街租的民房设成青海第一座教堂,成为传播基督教活动基地,陆续向各地宣道布点。^[5] 不久,胡立礼以1000多两白银购得该房。1892年荷兰瑞吉纳特(Petrus Rijnhart)来到藏传佛教圣地塔尔寺所在地鲁沙尔镇进行传教工作。1896年6月瑞吉纳特夫妇又到丹噶尔(湟源)传教。^[6] 1904年,胡立礼又购得教场街1号袁春华和宋发旺二人的地皮约6.5亩,建造了福音堂,盖了礼拜堂和传教士宿舍,即现西宁教场街基督教堂。1908年美国传教士柏立美(V. G. Plymire)进入甘肃及西藏的边界工作。1909年内教会传教士进入贵德地区时,早有传教士成立传教中心,已有13名皈依信徒。^[7] 1911年3月3日,英国传教士连福川(F. D. Learner)来到西宁,负责西宁及周边地区藏人的传教工作,主要来往于藏人和汉人交汇之地的大通、贵德、化隆、民和、湟源等。在西宁专门开设了“福音客栈”,为入住的藏、蒙、土等族散发《圣经》,传播基督教。^[8] 从1915年开始至解放前夕,传教士以西宁为中心,在青海回、藏、土、撒拉族等聚居地区大通、互助、湟中、民和、化隆、循化、保安、贵德、湟源设立福音堂或传教点,如安息日会陕西籍牧师陈文学在西宁传教设堂,后在乐都县城仓门街东侧和大通许家寨设立教堂,美籍传教士海春深(Harris, George K.)在西宁祁家场(现西宁市城中公安分局所在地)设立专门针对穆斯林的传道

[2] 中华续行委员会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui 编,蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译《1901-1920年中国基督教调查资料》1901-1920 nian Zhongguo jidujiao diaocha ziliao [Data of Chinese Christianity during 1901-1920] (上卷), (中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2007年版), 第342页。关于近代基督教传教士进入青海时间,刘继华 LIU Jihua, “19世纪后期青海基督教传播史考述 19 shiji houqi Qinghai jidujiao chuanboshi kaoshu” [A study on the history of Christianity spreading in Qinghai during the late period of 19 century], 《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》Xibei minzu daxue xuebao [Journal of North Minzu University (Version of Philosophy and Social Sciences)] 2012年第五期,刘继华 LIU Jihua、张科 ZHANG Ke, “基督教与伊斯兰教在青海的早期相遇 Jidujiao yu Yislanjiao zai Qinghai de zaoqi xiangyu” [The early encounter between Christianity and Islam in Qinghai Province], 《青海民族研究》Qiqinghai minzu yanjiu [Study on Qinghai Ethnicities] 2012年第三期,认为《青海省志·宗教志》Qinghaisheng zhi Zongjiao zhi [Record of Religions in Qinghai Record]、周振鹤 ZHOU Zhenhe 《青海》所述史料有误,其实这些书籍记载有关传教士进入青海的资料都来源于中华续行委员会调查特委会编《1901-1920年中国基督教调查资料》,这是在华传教士编撰的调查资料,所述人物及时间一般不会有误,故1877年1月,内地会传教士伊斯顿 Yisidun (Easton) 和帕克 Pake (Parker) 进入青海最早的传教士。

[3] 房建昌 FANG Jianchang: “基督教在青海传播小史 Jidujiao zai Qinghai chuanbo xiaoshi” [A little history of Christain spreading in Qinghai], 《青海师范大学学报(社会科学版)》Qinghai shifan daxue xuebao (Social Sciences Version) Version of social sciences [Journla of Qinghai Normal University], 1989年,第3期。

[4] 中华续行委员会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui 编,蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译《1901-1920年中国基督教调查资料》1901-1920 nian Zhongguo jidujiao diaocha ziliao [Data of Chinese Christianity during 1901-1920] (上卷), (中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2007年版), 第342页。

[5] 甘肃省图书馆 Gansusheng tuduhuguan 藏:《甘肃全省教堂图》Gansu quansheng jiaotang tu (附说) [Pictures of All Churches in Gansu Province], (上下册)。

[6] 房建昌 FANG Jianchang: “加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它 Jianada jidujiao chuanjiaoshi Ruijinate fufu zai Qinghai zangzu diqu de chuanjiao huodong ji qita” [The missionary activities of the Canadian missionary couple Ruijinate in the Tibetan region in Qinghai and others], 《青海师范大学学报》Qinghai shifan daxue xuebao [Journal of Qinghai Normal University] 1988年第2期,第120~122。

[7] 房建昌 FANG Jianchang: “基督教在青海传播小史 Jidujiao zai Qinghai chuanbo xiaoshi” [A little history of Christain spreading in Qinghai], 《青海师范大学学报(社会科学版)》Qinghai shifan daxue xuebao Version of social sciences [Journla of Qinghai Normal University], 1989年,第3期。

[8] 房建昌 FANG Jianchang: “近代西方基督教传教士在中国西北少数民族中的传教活动及有关文献概述 Jindai xifang jidujiao chuanjiaoshi zai Zhongguo xibei shaoshu minzu zhong de chuanjiao huodong ji youguan wenxian gaishu” [A documentarian review and the activities of Western Christian missionaries in Chinese North-West Region among Ethnic Minorities in the Late Modern period], 《西北民族研究》Xi-bei minzu yanjiu [A Study on North-West Ethnicities], 1994年,第1期。

所,美国神召会柏立美夫妇和白丽秀在湟源,美籍宣道会汪霄鹏、汪雷道蕴(女)二人在同仁保安堡,宣道会美籍牧师海映光、霍尔顿夫妇在循化,“对藏人传教会”的白约翰夫妇在化隆巴燕戎格,英国籍马道康夫妇在贵德传教。贵德福音堂先后有美、英、加拿大、瑞士等 8 国牧师服务于此,其中影响最大的是加拿大籍白嘉礼、白多慈夫妇。1949 年 6 月,湟源福音堂开始由中国籍牧师任重度、秦步瀛主持。1951 年 8 月,贵德马是道康被驱逐出国,基督教活动停止。1952 年 2 月 11 日,青海基督教由河北籍牧师孟昭翰主持,把内地会、神召会与安息日会合并为西宁市基督教会,由国内教会牧师主持。同年,兰州基督教灵修院来的实习学生张恩光、顾永信,西北传教福音团的冉异群、祁文英(女)、李近泉(女)、陈更新、星映光等来西宁传道,1953 年先后离开了西宁教会。解放前夕,全省共有基督教堂 19 处,有外国籍牧师 18 人,其中男 8 人,女 10 人;美籍 5 人,英籍 9 人,加拿大籍 3 人,瑞士籍 1 人;属内地会的 15 人,神召会的 3 人。另有中国牧师 1 人,属安息日会,信徒约有 400 余人。

二、近代青海地区基督教组织结构及社会事业

鸦片战争后,基督教在我国发展较快。民国初年先后来华的基督教团体 170 个左右。^[9] 基督教传教团体仅在名义上是一个“团体”,它们各自为政。到 1905 年有 63 单独的差会,每个差会都有自己的组织、自己的财源和自己的基督教真理概念。^[10]

(一)近代青海地区基督教组织结构

基督教传入青海始于 19 世纪末。各差会陆续派传教士来此布道,内地会等教会组织在青海各地开展活动,由于新教内部派别林立,各自为政,形成了与天主教不同的传教组织模式。

1. 组织机构

基督新教教会的管理体制为执事会,管理权一般集中在主教、牧师之手,负责教会、堂点的教务、行政事务。长老、执事协助管理本堂点行政事务。

基督教自 1888 年传入青海,由于基督新教的差会在组织上是相对独立和各自为政的,它们没有一个中心,各个差会依照它本身的势力自行划分传教区域,在行政上、经济上独立行事。“差会总堂”是指一个差会单独的工作区,而“驻在地”是指由一个或几个差会的代表长驻工作的城市,与“总堂”的数目无关,一个“驻在地”内可能有几个“总堂”。在计算一个省里有多少总堂时,凡有独立宣教士(人数不限)工作的城市都算作“差会总堂”。^[11] 基督新教一般把凡有外国宣教师常驻其中的城市或镇称为宣教师驻在地。一个宣教师驻在地中可以同时有几个差会的代表。1910 年之前,甘肃省共有总堂 12 所:内地会 6 所、协同会 3 所、宣道会 3 所。^[12]

青海基督新教在发展教会势力方面,一般以吸收成年人入教为主,主要精力花费在扩大影响上。另外,当时汉族中多少读过些书的人,以儒教自居,不肯接近洋教。一般居民对牧师看病尚有些许好感,但对入教却人数很少,到福音堂作礼拜的最多时不过 100 人左右,有的地区甚至仅二三人。少数民族中因普遍信仰藏传佛教和伊斯兰教,几乎无人信奉基督教。即或有人信奉,也是出于看病、上学

[9] 牟钟鉴 MOU Zhongjian、张践 ZHANG Jian 著:《中国宗教通史》*Zhongguo zongjiao tongshi* [The whole history of Chinese Religions](下),(社会科学文献出版社 Sheke wenzhan chubanshe [Social Sciences Academic Press],2003 年版),第 1006 页。

[10] [美] 费正清 FEI Zhengqing:《剑桥中国晚清史》*Jianqiao zhongguo wanqing shi* [Cambridge History of Late Chinese Qing](上卷),(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],1983 年版),第 596 页。

[11] 中华续行委办会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui 编,蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译《1901-1920 年中国基督教调查资料》1901-1920 *nian Zhongguo jidujiao diaocha ziliao* [Data of Chinese Christianity during 1901-1920](上卷),(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],2007 年版),第 706 页。

[12] [韩] 李宽敏 LI Kuanmin:《中国基督教史略》*Zhongguo jidujiao shilue* [A Brief History of Chinese Christianity],(社会科学文献出版社 Shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],1998 年版),第 229 页。

等原因,而且也是口头上的、暂时的信教。因此,有的教堂建成后,因教徒不多,历时不久便停止活动。

2. 传教团体

进入青海地区的新教传教团体主要是内地会、宣道会、神召会和安息日会。

中国内地会,总部最初在杭州,后来迁至上海,慢慢地把宣教工作传入到中国的内陆地区。在中国设立了360多个布道区和活动点。兰州设甘、宁、青区会,区会下设监督,统管甘宁青布道区,西宁布道区是其中之一。内地会派遣大批传教士,深入中国内地、边疆和少数民族地区活动。由于此会能够吸收基督新教内不同派的传教士参加,故其传播活动比较活跃、广泛。“至解放前,青海地区教会有250人,负责人为西宁人星天光。”^[13]

宣道会,1888年开始,差遣传教士到中国宣教。宣道会在初期到中国传教时,曾将传教重点放在北部长城沿线,总部设在归化城(今呼和浩特),后来山西北部6个传教站交给中国内地会负责。到1900年,已经有16个传教站和200名信徒,下设华中部、华西部、华南部、川黔部、上海。其中华西部甘肃中有青海循化。

神召会,在中国最早的拓荒者是辛普送(William W. Simpson),美国人,原名席如珍,他在1892年抵达中国,原先是以宣道会的传教士来到中国,1912年他回到美国受到五旬节运动的影响也被圣灵充满,1915年以后就正式成为美国神召会的传教士,他主要是在甘肃省工作,以后有柯夫曼(Ivan S. Karffman)、柏立美(V. G. Plymire)在1908年进入甘肃及西藏的边界工作。1920年柏立美加入神召会,再回到甘肃丹噶尔(今湟源)继续传福音。1918年,辛普送在甘肃岷县建立神召会总会,因教务发展,后改称西北神召会,在甘肃30多个县成立神召会支会,后教务扩展到青海西宁、同仁、湟源、保安、贵德等地。神召会传入中国后共设7个区议会,青海的神召会属“华西区议会”管辖。最初由美籍牧师柏立美来青海传教,在湟源和同仁保安镇建立教堂。神召会由美籍牧师柏立美和英籍传教士明约翰主持。1949年柏立美回国后,由中国牧师石子明主持。教徒约100余人。

基督复临安息日会,20世纪初传入中国,全国分为六区,发展很快。安息日会在青海设立教堂较晚,属“甘青区安息日会第一分会”管辖,西宁设有教会。1929年甘肃基督教总会派陕西籍牧师陈文学到西宁传教,开始在教场街和北大街搭设帐篷传教。其经济来源由美国的一个差会供给。数月之后,又租大佛寺房屋5间,传教1年多。接着又在莫家街租房数十间,设立了教堂。1937年,在乐都县和大通许家寨设教堂。

3. 教堂分布

青海基督教堂主要分布在东部农区及传统的农区和牧区交接处,一般都有传教士和教堂。

北斗宫街福音堂,1891年内地会英籍牧师劳受福、胡立礼、乐以成,租西宁府西宁县城内北斗宫街段绍邦坐北向南中式房一院,院内上房五间,东西厢房各六间,院中横土墙一道,两边开旁门,西南角、东南角各有小房一间;大门一间,大门内左右各有小房一间,门外照墙一座,东至民人赵怀庆店房,西至大树街,南至北斗宫,北至民人郭均房为界。这是基督教在青海地区设立的第一座教堂。

教场街福音堂,1904年胡立礼用1000两银子购得教场街1号袁春华和宋发旺二人的地皮约6.5亩,建造了福音堂,盖了礼拜堂和传教士宿舍,即现西宁教场街基督教堂。教场街福音堂因毗邻藏传佛教大佛寺,专门针对朝拜大佛寺的蒙藏民设立布道处,愿意聆听牧师布道者,可免费住宿,备有藏文圣经,由懂藏语的人负责解读。每年农历正月十五日,派专人去塔尔寺,散发藏文圣经及各类藏文书刊传单。

祁家场宣教点,作为回族的宣道所,1934年由美籍传教士海春深,从二十里铺人薛得奎的手中购

[13] 本书编委会 Bensch bianweihui;《甘肃省志·宗教志》Gansu zhi Zongjiao zhi[Record of Gansu Record of Religions](第七十一卷),(甘肃人民出版社 Gansu renmin chubanshe[Gansu People's Press],2005年版),第335页。

得2.5亩地基及南房7间,又从南川星家庄人手中购得楼房上下6间,用做宿舍,共计银元480元。由精通阿拉伯语的牧师海春深向阿訇及穆斯林信徒讲解基督教。

安息日会福音堂,1929年甘肃总会派华籍安息日会陕西籍牧师陈文学来西宁传教,在莫家街租房数十间,设立了教堂。青海安息日会属“甘青区安息日会第一分会”管辖。先后由牧师陈文学和沈克昌主持。

大通县主要有大通县福音堂、后子河福音堂、老虎沟宣教点、安息日会许家寨教堂。

贵德县主要有贵德福音堂、贵德河阴“西宁基督教内地会贵德分会”。

湟源县主要有湟源福音堂、南城壕传教点。

湟中县星家庄传教点。

同仁县主要有同仁福音堂(苏吉乎滩)、同仁保安堡传教点。

化隆县主要有化隆福音堂。

民和县主要有民和福音堂、川口、古鄯传教点。

乐都县主要有安息日会仓门街教堂。

循化县主要有循化西大街宣教点。

门源县主要有浩门镇宣教点。

互助县主要有祁塔尔、威远镇、甘家堡教会。

从青海地区基督教堂的分布、差会组织的主要任务来看,针对藏、回、土、蒙古、撒拉族开展工作,但巨大的语言差异、信仰传统,传教士很难取得突破,信徒较少。

(二)近代青海基督教社会事业

近代青海地区基督教组织通常具有比较固定的区域和地点。如建在城市里的教堂、学校、医院、诊疗所。以城市为中心形成若干小的传教点,如较小的农村传道点,建有小礼拜堂。从典型的布道站的具体结构来看,基督教传教士致力于教育和医药等非传教性质的事业,以此为基础,他们积极地从事广泛的慈善事业,如救荒、戒烟、实施盲哑人教育等等,但其目的很明确,以基督教信仰来改变中国人的生活。“1900年以后,除了内地会以外,基督新教的传教士更多地将工作重点放在使整个中国社会基督化,而不是仅仅转变个人的信仰。因此,新教传教士主要的精力和财力投向了教育、医疗和卫生事业。”^[14]更多地借助学校、医药事业来推广基督教事业。青海地区基督教社会事业与内地其他地区大同小异,基本上以学校、医院来拓展教务事业,但针对青海地区民族、宗教信仰,传教士能够直接地使用宣讲方式和广泛地利用当地文字语言,特别是注重巡回传教方法,如传播福音时讲道和贩卖宗教书刊以及搜集有关讲道地区的资料。

传教士在青海开设的学校主要是西宁教场街福音堂小学,另外在湟源、同仁等福音堂内也设有学堂,授课对象大部分是信徒或信徒子女。学校班次有小学、初中、高中,学生共计120人。聘请张乐天、刘建英、姜治国等6人为教师,主课是语文、数学、英语、四书,每天早上7点至7点半,教授圣经课半小时。每礼拜天,做完礼拜,每位学生将圣经中约翰福音三章十六节写成字条,送到街上的行人手中。

近日来青海地区基督教传教士设立的专门医院很少,基本上是教堂和诊所混为一体,一般采取为信教者提供生活费用、免费治疗等办法吸引入教,扩大影响。如化隆县波隆德圣光医院,1948年,由美籍传教士贾立克修建的。有专门的外籍和外省信徒女护士。医院一边治疗地方病,培养当地的医务人员,一边传播基督教。解放后,医院被政府接管,外籍牧师被遣返,信徒被遣散。

[14] 顾卫民 GU Weimin 著:《基督教与近代中国》*Jidujiao yu jindai zhongguo* [Christianity and Modern China],(上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Press],1996年版),第352页。

四、基督教在近代青海地区传播特点及影响^[15]

近代青海地区的地理环境、政治制度、经济形态、文化体系、民族构成、宗教信仰、价值观念等,影响基督教在青海地区的传播和发展。

(一)基督教在近代青海地区传播特点

近代青海地区基督教堂的分布大部分集中在东部农业区,如西宁、民和、乐都、互助、大通、湟中、湟源等地,农业区与牧业区交界地区也有部分堂点,如贵德、循化、化隆、同仁等地。

1. 形成以西宁为中心的传教格局

传教士以西宁为中心,修建教堂、医院、学校为活动点,主日教堂礼拜中,或在医院、诊所行医中,或在学校教学中宣教,故教堂兼有医院、诊所、学校功能为一体,从地区中心城市到周边县城辐射,再由县城向周边村镇扩散。这种传教模式以传教士每到一地先购买土地,然后修建教堂、医院、学校等设施。传教士在青海,把西宁作为青海传教中心,辐射到周边大通、湟源、乐都、湟中、化隆、循化等少数民族聚居地建堂设点,然后以堂点为中心,再向村镇扩散。

2. 以藏、回等少数民族为主要传教对象

青海地处内陆地区,是连接边疆和内地的交汇处,世居青海民族有汉、藏、回、蒙古、土、撒拉族,信仰佛教、伊斯兰教、道教和民间信仰。“传教士基于对青海地区的民族、语言、宗教的认知,来确定他们的传教策略。”^[16]从1885年西宁设为基督教宣教区以来,就是针对藏、回等少数民族宣教,但青海地区少数民族信仰藏传佛教、伊斯兰教等宗教根深蒂固,基督教信仰很难浸入这些民族的信仰体系中,汉族反而成为被传教的主要对象和信仰基督教的主体,这也真实反映了近代时期基督教在青海发展情况,信徒汉族最多,蒙古、藏、土族信仰者只有少数人,回、撒拉族则无信仰者。

3. 天主教和基督教传教的差异性明显

天主教、基督新教传教士进入青海地区,由于各自传教的方针策略不一样,因而形成了各自不同的传教策略。

天主教传教士活动范围主要以东部农业区为主,围绕西宁周边互助、大通、湟中、湟源、乐都等地,沿湟水河流域传教的区域性特征明显,传教对象以县城农村汉族为主,形成一人信教,全家入教,带动亲戚入教的现象,各地信教家族姓氏特征突出,如西宁朝阳张姓、寺台子严姓,湟中黑嘴儿的常、贾、魏姓以及西纳川关姓,互助王、万、李姓,大通和西宁的和姓等。^[17]

基督教虽然是以西宁为中心,但足迹遍及全省各地,活动范围广,在农业区和农牧交界地区都有固定的传教点,如同仁、化隆、贵德、尖扎等地都设有福音堂,使用传教方法上能够直接地使用宣讲方式和广泛地利用各少数民族文字语言,特别是注重巡回传教方法,连福川、海春深等就是典型的巡回布道者。同时,以医院、诊所、学校作为传教手段,针对青海的少数民族开展工作,特别注重藏民族中传教。

(二)基督教在近代青海地区传播方法及影响

基督教作为一种外来宗教,或文化,通过战争、传教活动等人为的、有计划的进入中国,其传播是

[15] 马明忠 MA Mingzhong:“近代青海地区基督教传播的特点及社会影响 Jindai Qinghai diqu jidujiao chuanbo de tedian ji shehui yingxiang” [The Spreading characteristics and social influences of Christianity in Qinghai during the later modern period],《青海民族研究》*Qinghai minzu yanjiu* [A Study on Qinghai Ethnicities]2010年第四期,在本文中重新做了修改。

[16] 见张科 ZHANG Ke、马明忠 MA Mingzhong:“论传教士对近代青海的认知 Lun chuanjiaoshi dui jindi Qinghai de renzhi” [On Missionaries' knowledge to Late Modern Qinghai],《西北民族研究》*Xibei minzu yanjiu* [A Study on North-west Ethnicities],2010年,第2期。

[17] 星普光 XING Puguang:《青海天主教简史》(*Qinghai tianzhujiao jianshi* [A brief history of Qinghai Roman Catholic Church]内部打印稿),第14页。

一个过程,而非结果。“通过这个过程,A送给B一个讯息,并对其产生一种效果”。^[18]根据传播学理论对效果的关注自然而然联想到没有产生效果的传播和以及不知道是否产生效果的传播等。青海地区基督教的传播效果,可通过传教士所设立的医院、学校、慈善事业等来进行评判。

1. 医院——医务传道

传教士认为“如欲接近回民及藏民,最有效的办法莫如在各县城及其四郊进行巡回医疗工作。”^[19]早期来华传教士在实践活动中总结出来的传教方法之一就是“医务传道”,通过医院提供简单的医疗服务获取底层民众信任而便于接近民众。美国公理会传教士毕海澜(Harlan P. Beach)认为“传教医生是最有用的,因为他们能解除中医无法治疗的疾病的痛苦,而受到当地人的感激和赞赏办医院的真正目的是在医院里可以利用空闲向病人作口头传教,并使成千上万的病人得到阅读福音小册子的机会,还可以带回家,成为面酵。”^[20]雷纳德(D. L. Leonard)直接把医疗工作说成是“传扬福音的最有价值的臂助。……这个工具可以除掉最苛刻的偏见,并博得信任和好评。”^[21]医务传道体现了传教士一方面借助西方先进的科技手段赢得理解和尊重,吸引民众入教,另一方面,通过西医治疗,吸引年轻人接受西医教育,扩大西方在中国的影响,改变中国人的观念。青海地区教会医院或诊疗所除天主教公教医院以外,其他的规模较小,一般都是附设在教堂里的诊疗所,收治能力有限,如湟源、贵德等地教堂诊所规模较小,没有病床,设备简陋,但治疗方法相对有效,使患者从自身经历对传教士带来的知识和技术持肯定态度。医生兼传教士的身份并没有把医治对象接受或信仰基督教作为提供医疗服务的前提,在传播宗教信仰之外,赋予“医务传道”以世俗的意义,“使一种传教思想超越了纯粹的宗教内容”,^[22]使我们能够更深刻地认识和理解传教士传教行为。

2. 学校——教育传教

传教士最初来华,主张直接面向大众传教,以拯救异教徒的灵魂,使他们皈依基督教脱离罪恶,他们认为发展信徒是最重要的事业。但中国民众对外来宗教的认同度很低,抱有敌视态度,对传教士的布道毫无兴趣,传教士逐渐认识到直接面对民众传教,收效甚微,转而寻求文化传教方法即教育传教。青海地区教会学校的设立仍然以西宁为中心。如西宁教场街基督教福音堂室内设有学堂,招收学生。传教士开办学校的目的就是培养传教人员,发展教徒。实际上学校中发展的信徒并不多,但通过这种教育传教的间接方式,扩大了基督教在中国社会的影响。教育传教是基督教与中国社会现状相结合的产物,从这一意义来说,是传教工作本色化的结果。

3. 言行——潜移默化

青海地区基督教也不例外,通过传教士努力促使思想观念的转变。进入青海地区的基督教传教士以妇女居多,大多是夫妻共同进行传教布道,他们在教会学校担任教员,或者是医生、护士,言传身

[18] [美]约翰·福斯克 Yuehan Fusike [John Fox] 等著,《关键概念:传播与文化研究词典》*Guanjian gainian: Chuanbo yu wenhua yanjiu cidian* [Ke Conceptions: Dictionary of Studies on Communication and Culture],(新华出版社 Xinhua chubanshe [Xinhua Press],2004年),第45页。

[19] 中华续行委办会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui 编,蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译《1901-1920年中国基督教调查资料》1901-1920 nian Zhongguo jidujiao diaocha ziliao [Data of Chinese Christianity during 1901-1920](上卷),(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],2007年版),第331页。

[20] 谢纪恩 XIE Ji'en:“美国公理会教士鼓吹加紧对华文化侵略 Meiguogonglihui jiaoshi guchui jiajin duihua wnhua qinglue” [American Methodist Missionaries Advocate stepping up cultural invasion to China],《近代史资料》*Jindai shi ziliao* [Materials on Late Modern History],中华书局 Zhonghua shuju,1963年第3期。

[21] Ibid.

[22] 吴义雄 WU Yixiong:《在宗教与世俗之间——基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》*Zai zongjiao yu shisu zhijian - Jidujiao xinjiao chuanjiaoshi zai Huanan yanhai de zaoqi huodong yanjiu* [Between Religion and Secularity - A Study on the early activities of Protestant missionaries in Huana coast region],(广东教育出版社 Guangdong jiaoyu chubanshe [Guangdong Education Press],2000年版),第299页。

教,许多信教妇女开始步入社会,从事基督教事业。同时,传教士把本国先进的科技产品带入传教地区,使更多地人接受舶来品。通过传教士言传身教,使得被传教地区民众无论信教或不信教,从最初的疑惑、排斥、抗拒,逐渐接受,最后心安理得接纳,都受到这种潜移默化的影响,“洋”字号产品逐渐流行。

教堂、学校、医院等构成传教士在中国社会社区生活的缩影。当基督教进入中国社会,其必与所处地域社会产生互动、冲突或认同等。近代基督教作为一种外来宗教,传教士为了立足中国,采取了一系列适应中国国情的传教方法,逐步建立起以传播基督信仰为核心,包括文化教育、医疗卫生、新闻出版、慈善救济等方面的传播结构和体系。这种外来的宗教文化在一个陌生社会文化体系中显现出来,被人们所关注,不同群体的人们对于这种异质的文化元素进行批评、选择、决定采纳或拒绝,由此产生相互交流、适应、融合的问题,皈依基督宗教的信仰群体决定采纳的异质文化元素融合于本民族文化之中,很难保留异质文化元素的原形。

(三)基督教与近代青海社会的互动

基督教作为一种外来宗教、一种异质文化进入一个陌生的环境,必然与所处社会政治、经济、文化产生互动。近代基督教传入青海地区,必然与所处社会产生联系,这种联系体现在当地政治利益集团态度,与所处社会民族交往或联系,与信仰不同宗教群体地相处,以及与当地文化的适应。

1. 与青海地区政治利益集团的关系

基督教以炮舰为后盾而进入中国境内,成为与中国传统社会和文化迥然不同的特殊力量,与官绅为代表的传统势力分庭抗礼,存在利益纠纷与冲突。传教士作为外来群体,“对绅士历来把持社会领导权的情况构成了直接的威胁”^[23]传教士凭籍着武力和不平等条约的庇护,获得了前所未有的发展,同时也遇到始料不及的阻力,即中国社会各阶层人士将基督教与近代西方殖民主义的强权政治视为同物,在西陲内陆的青海地区也蔓延着这种排斥、敌视的现象。如“天主、福音各教,传教者均挟市道,入教者多系盲从,甚或利用教民,武断乡曲,凭籍牧司,挟制官宰,于教旨教义,毫无裨益可言。”^[24]

虽然传教士借助不平等条约享有治外法权,但为了迎合地方当政者等,也扮演着与传教身份不相符的角色。如天主教许让神父,1911—1922年间,在西宁边界地区传教,同时给“这一地区的最高汉人长官的儿子几何和代数,因此有机会认识这个城市的所有汉人官员和学者。结果,经常有村子里的首领、蕃土司、蒙古尔土司、喇嘛寺院的首领请我帮助他们向汉人官员陈述他们的问题,我扮演着一个代表他们利益的友好的调解人的角色。”^[25]从上描述中可以看出,传教士进入青海地区,结交当地头面人物,熟悉当地地理环境和风土人情,为传教奠定政治基础。如马步芳家族对外关系中,为便于了解国内外时事,除了依靠官书和函电外,依靠西宁天主堂德籍神父夏思德。夏思德等历年送给马步芳家族现代化的军用品和实物之类,如手枪、军刀、电炉、收音机、发电机、钢丝床、西餐灶具及器皿等。而夏思德等乘机吸收教徒,发展天主教在各地的分支机构。有的神父们平时赴农、牧业区活动,持有马步芳发给的护照。有时马步芳还指令县政府派给警卫人员保护,俨然像行政官吏。1936年马步芳

[23] [美] 费正清 FEI Zhengqing:《剑桥中国晚清史》*Jianqiao Zhongguo wanqing shi*[Cambridge History of Chinese Late Qing](上卷),(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],1983年版),第608页。

[24] 王昱 WANG Yu、李庆涛 LI Qingtao 编:《青海风土概况调查集》*Qinghai fengtu gaikuang diaocha ji* [A data on Qinghai folks and customs],(青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe [Qinghai People's Press],1985年版),第61页。

[25] [比] Louis Schram,李美玲 LI Meiling 译:《甘青边界蒙古尔人的起源、历史及社会组织》*Ganqing bianjie Mengguerren de qi yuan, lishi ji shehui zuzhi*[The origin, history and social organizations of Monger in the area between Gansu and Qinghai],(青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe [Qinghai people's press],2007年版),前言。

在河西反红军中,积极联络西宁天主堂和福音堂的神父牧师,参加活动。^[26] 传教士与青海当政者之间的活动,体现了两者为了各自利益互为利用。

2. 与青海地区民族交往

如前所述,传教士在蒙、藏、土各族中,主要是迎合各族王公、千户、百户头人的心理,宣传入教,通过治疗疾病、交易等手段扩大宣传。特别是为了融入当地少数民族群体中,增加认同,改穿当地民族服饰,学说民族语言,用蒙、藏、阿拉伯文翻译《圣经》,四处散发,具有一定的吸引力。同时,用布匹、茶叶、面粉、糖酒、日用品、西药等,进行拉拢,在西宁和湟源教堂附设的旅店中,免费提供茶水、诊治病人或替蒙、藏族人照像,代购商品、粮食等。凡是有任何需求,都能一一照料,以此来吸引入教。由于蒙、藏族人信奉藏传佛教,很少有人入教,但传教士仍乐此不疲,藉机联络感情,以便他们在牧业区进行调查或测量时,减少压力,有时还可得到帮助。但这种交往之中也产生一些冲突,如1898年,英国传教士僖德生夫妇在循化保安兼营收购羊毛,因在收购羊毛中重利盘剥,激起藏族群众的愤懑。当地藏族头人曾联名呈请循化厅同知张作霖不准僖德生留住,但张作霖惧怕洋人势力,不敢受理。同年6月初,麻巴、郎加等庄藏族,包围僖德生住所,驱逐僖德生,张作霖派兵保护僖德生夫妇到循化城内暂住。后西宁兵备道燕起烈和总办甘肃洋教交涉事务、兰州道黄云严令循化藏族赔偿僖德生的损失,并指派保安藏族头人“具结保护”僖德生住所。^[27] 这种冲突是因传教士经商利益纠纷而产生,并非传教所致。传教士尽量使自己融入到当地社会,适应当地文化和风俗习惯,其目的仍是为了传播基督教。

3. 与青海地区不同宗教信仰者的联系

近代青海地区虽地处西北内陆,经济、文化落后,但宗教影响历史久远,信教人数众多。因而,传教士不可避免地要与不同宗教的信仰者相处、交流。如荷兰传教士瑞吉纳特1892年到湟中鲁沙尔,与塔尔寺喇嘛交流,研究藏人生活习性,学习藏语言文字,而喇嘛称他为“来自西方的白喇嘛”。^[28] 同时喇嘛也研究基督教,如青海喇嘛领袖古伦子林(Kurung Tsering)写信索要有关基督教资料,信中写道“仆曾见有《圣经》数部,开卷朗诵令人憬然归信基督。现已少悟独生子之名义及其训言,惟极不了解一切圣灵之性质与要旨以及贵教之历史。务请详细解释一切以开茅塞,俾才学疏浅、脑力薄弱如仆者亦得以窥其崖略也。”“教授医药、天文等科学亦属要端。仆已知凡欲蒙神祝福者,必信上帝独生子之宗教。务祈阁下分别指示,不可置而不答也,祇颂万福。”^[29] 古伦子林即藏传佛教宁玛派领袖古浪仓三世哲切洋多杰(1871-1933年)。古浪仓活佛曾一度聘请西宁福音堂美籍牧师教授西医,^[30] 其写信目的以研究基督教名义,研究西医等科技。

美籍传教士海春深,“在西北回族穆斯林社区走访时使用阿拉伯名字哈姆扎,1917年到西宁,学习

[26] 陈秉渊 CHEN Bingyuan:《马步芳家族统治青海四十年》*MA Bufang jiazhu tongzhi Qinghai sishi nian* [The forty years of MA Bufang family ruling in Qinghai] (修订本), (青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe [Qinghai People's Press], 1986年版), 第112~113页。

[27] 青海省志编纂委员会 Qinghai sheng zhi bianchuan weiyuanhui:《青海历史纪要》*Qinghai lishi jiyao* [Documentary of Qinghai history], (青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe [Qinghai People's Press], 1987年), 第241页。

[28] 房建昌 FANG Jianchang:“加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它 Jianada jidujiao chuanjiaoshi Ruijinate fufu zai Qinghai zangzu diqu de chuanjiao huodong ji qita” [The missionary activities of the Canadian missionary couple Ruijinate in the Tibetan region in Qinghai and others], 《青海师范大学学报》*Qinghai shifan daxue xuebao* [Journal of Qinghai Normal University] 1988年第2期, 第120~122页。

[29] 中华续行委办会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui 编, 蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译《1901-1920年中国基督教调查资料》1901-1920 *nian Zhongguo jidujiao diaocha ziliao* [Data of Chinese Christianity during 1901-1920] (上卷), (中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2007年版), 第695页。

[30] 沈桐清 SHEN Tongqing:“我所知道的古浪仓活佛 Wo suo zhidao de Gulangcang huofu” [The Buddha Gulangcang whom I know], 《青海文史资料集萃·人物卷》*Qinghai wenshi ziliao jicui renwu juan* [Collection of Literature and Historical Documents People in Qinghai] (内部资料), 2001年, 第247页。

阿拉伯语,研究《古兰经》,到穆斯林村庄巡回布道。传教士们通过经常到清真寺、穆斯林家庭拜访,邀请阿訇、满拉到基督教堂访问等方式,深入讨论宗教问题,相互进行各种形式的辩论。”^[31]针对穆斯林社区,海春深也提出了一些相应地传教对策。一个会说阿拉伯语的白种人,虽然能够在偏远的村落引起当地穆斯林群众的轰动和好奇,但穆斯林根深蒂固的信仰传统,使传教士在青海地区穆斯林的宣教布道没有取得丝毫的进展。在一个有着浓郁宗教信仰传统的区域传播基督教,体现了传教士执着的敬业精神和为“上帝服务”的信念。

基督教与近代青海地区社会的互动关系,展现了基督教的传播与发展,在跨文化人际交往中,传教士与不同民族、不同文化、不同宗教信仰的群体接触、交流,竭力展现基督教文化的底色。在传教过程中传教士扮演着各种不同的角色,以便双方对彼此的文化价值观和行为方式有足够的了解,能够顺利地实现互动。因而,基督教进入青海地区,无论是采取何种传教方式和方法,其目的就是为了扩大基督宗教影响。从近代青海地区基督教传教的特点,可以看到基督教在青海地区传播和发展与内地基督教传播有很大的差异。传教士首先面临复杂的地理环境,在高海拔地区居住、生活、传教,如何适应这种恶劣的自然环境,对传教士来讲就是一种挑战,加上区域性差异明显,农业区、牧业区和农牧交界区,普遍的自给自足经济形态,经济发展比较落后,如何选择传教区域?同时多种管理制度并行,多民族、多宗教、多文化并存,特别在具有浓郁宗教信仰的地区,存在选择何种方式传教的问题。虽然传教士借助医院、学校等传教手段,与内地传教士传教方法大致相同,但特殊的地理环境、民族构成和宗教信仰,使传教士面临巨大的困难,难以撼动少数民族固有的宗教信仰。虽然传教士在青海地区的活动并没有取得他们所预期的效果,但基督教在青海地区的传播,有效地促进了青海与西方社会和中国内地的交流。

[31] 刘钦花 LIU Qinhuā:“西方传教士在中国回族穆斯林中的传教方法 Xifang chuanjiaoshi zai ZHongguo huizang Musilin zhong de chuanjiao fangfa” [The Western Missionary's method of spreading among Hui and Zang ethnicities in China], 特木勒 Temule 编:《多元族群与中西文化交流:基于中西文献的新研究》 Duoyuan zuqun yu Zhongxi wenhua jiaoliu: Jiyu Zhongxi wenxian de xin yanjiu [Pluralistic Ethnicities and Sino-Western cultural exchange: A new research based on the Sino-Western documents], (上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Press], 2010 年版)。

English Title:

The Spreading of Christianity amongst the plural Ethnic and Religious Ecological Context in Qinghai during the Late Modern Period

MA Mingzhong

Professor, Qinghai Party School, Huanghe Road 2, Xining, 81001 Qinghai Province, Tel: + 86-131-9577-8150. Email: 382344133@qq.com.

ZHANG Ke

Professor, Department of Ethnic and Religious Studies, Qinghai Minzu University, Chengdong District Bayi Zhonglu No. 3, , 81007 Xining City, Qinghai Province, P. R. China. Tel. +86-139-9727-5983. Email: qhmyzhangke@163.com

Abstract: Qinghai is a co-existing example of plural religions in multi-ethnic China. All kinds of religious temples, churches and mosques can be found around, and almost every person among Zang, Hui, Tu, Sala and Mongolia ethnic groups believe in their religions. In such a pluralistic ethnic and religious context, the location and spreading trend of modern Christianity in this region have been closely connected with the spreading and development of Christianity in the late modern period. To study how Christianity has exchanged, adapted and mutually reacted with the ethnic groups, religions and cultures in Qinghai area, is an important perspective to observe the development of Christianity in late modern China.

Key Words: Christianity, Late Modern Qinghai area, spreading

实践神学与中西教会和社会
**Practical Theology and Sino-Western
Views on Church and Society**

乡村基督教的社会功能研究

——以梁山县三个村落的基督教为例

王 雨

(宁夏回族自治区委党校,银川市西夏区怀远西路 155 号,邮编:750021)

摘要:基督教在乡村社会中的兴盛和发展促使我们思考,“在当代农村,民众为什么信仰基督教?”、“基督教在当代乡村具有什么社会功能?”本文围绕这两个核心问题,以中国当代北方农村社会为背景,选取位于山东省梁山县的茶庄、高楼村和胡台庙三个村落作为调研点,以个案的形式展示和分析上述问题。

关键词:乡村基督教、信教原因、功能

作者:王雨,宁夏回族自治区委党校,银川市西夏区怀远西路 155 号,邮编:750021 银川,中国。电话:13811127859; 17795102791; 电子邮件:wy8409@163.com;372306064@qq.com

中国乡村基督教作为西方基督教与中国乡村社会文化的整合体,在现代乡村社会呈现出高涨的发展态势。如果说宗教是有限到无限的过渡,是人类认知能力有限的一种补充,那么现代乡村社会与过去相比,信息渠道增多,科技水平大大提高,相应地农民的认知能力较之以前更加宏阔,可为什么信仰基督教的人数有增无减呢?宗教对于农民来说具有什么功能?

本文选取山东梁山县境内三个村落的基督教,应用人类学和社会学中现有的宗教功能理论和农民宗教信仰的归因学说,就农民信仰宗教的原因和宗教功能问题做详细的民族志描述。从整体视角解读当地基督教在乡村社会的发展现状,解析当代背景下农民的生活方式和思维方式,借以说明宗教在人类社会中的长期性、重要性和复杂性。最终也希望通过对人与宗教的关系的阐释,对于我们认识人类本性提供一些可以借鉴的参考。

一、三个村落社区中基督教信仰的基本情况

本文以山东梁山县境内的三个村落——茶庄、高楼和胡台庙为例,在三个村落中,茶庄信教人数 82 人,高楼新、老教会的信教人数共计 96 人,胡台庙信众 43 人。三个村落,基督教信仰人数总计 221 人。而三个村落的人口总数分别是:茶庄 3001 人,高楼 1807 人,胡台庙 1675 人,共计 6483 人。由此可知,在三个村落中,基督教信仰的总人数只占村落总人口的 3.4%。也就是说,在三个村落中,信教的人只占少数,那么,如果将信仰者看成一个社会群体。这个群体的总体特征如下:

表 1-1 性别比例

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	女	199	90.0	90.0	90.0
	男	22	10.0	10.0	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-1 的数据表明,在三个村落中,女性信众共计 199 人,占基督教信仰总人数的 90%,而男性仅有 22 名,占 10%。从而可知,在乡村社会,信仰基督教的女性远远多于男性。

表 1-2 文化程度比例

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	不识字或者识字很少	148	67.0	67.0	67.0
	三年以下初等教育(初小)	2	.9	.9	67.9
	小学	35	15.8	15.8	83.7
	初中	35	15.8	15.8	99.5
	大专	1	.5	.5	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-2 数据说明,在乡村社会,67% 的信徒不识字或者识字很少,小学和初中文化水平的人数均占信仰总人数的 15.8%,高中及以上更少,只有一个大专。整体而言,信徒文化水平较低。

表 1-3 政治面貌比例

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	中共党员	2	.9	.9	.9
	群众	219	99.1	99.1	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-3 的数据说明,信教群体中 99% 都是普通的民众,只有 2 名共产党员,可以说,信仰群体内部没有意识形态的冲突。

表 1-4 职业比例

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	农民	195	88.2	88.2	88.2
	工人	4	1.8	1.8	90.0
	商人	19	8.6	8.6	98.6
	知识分子 (教师、医生、技术人员)	1	.5	.5	99.1
	退休人员	2	.9	.9	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-4 的数据显示,农民占基督教信仰总人口的 88.2%,商人占 8.6%,工人占 1.8%。需要说明的是,虽然 88.2% 的信众认为自己是农民,但是在社会转型期,部分信众名誉上是农民,实际上他们不再完全依靠土地,土地收入只是一部分,或者说是很少的一部分。

表 1-5 宗教信仰比例

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	基督教	180	81.4	81.4	81.4
	全能神	41	18.6	18.6	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-5 显示,在三个村落中,与基督教相关的全能神占 18.6%,三自教会和家庭教会的基督教信仰者占 81.4%。

以上数据呈现了乡村社会基督教的整体特征:信众年龄偏大,且女性多于男性,文化水平较低。在职业方面,绝大部分信众认为自己是农民,即使他们的生产方式已经不以农业为主,农业收入只占其总收入的一小部分,他们还是认为自己是农民。另外,虽然全能神信仰在当地活动频繁,但是信仰全能神的人数仅占三个村落信仰总人口的 18.6%。

二、基督教在乡村社会的功能

以中华民族多元一体格局为背景,宗教往往成为特定群体与其他群体相区别的标志之一,并且形成了多种宗教并存的格局。也正因为如此,在中国,没有哪一种宗教可以让全民信仰,也没有哪一种宗教是主流宗教。除了世界三大宗教,中国本土宗教道教和至今无法确定是否是宗教的儒学之外,形形色色的新兴宗教也在不断增加。即使是作为世界三大宗教的基督教也会随着时空的转化而变化万千。在乡村社会,作为制度性的基督教与分散性的民间信仰在博弈的过程中,也会有所融合,多少带有民间信仰的色彩,最大的不同就是基督教具有团契性质,而且会有教义教规承载着系统的基督教信仰理念。然而,基督教在乡村社会主要影响的是信仰群体,形成了如下影响:

(一) 乡村基督教信仰的功能

1. 心理调适

现代社会高科技的快速发展促使人们的生活节奏加快。过去一提起乡村,首先想到的就是生产方式落后,物质条件差,精神生活枯燥。随着现代高科技信息社会的发展,农村也呈现出一种崭新的景象,农民的生产方式发生了变化,更加多样化和复杂化,改变了自给自足的生活状态。与此相应,农民的心理和情感也受社会大环境的影响,失去了过去恬淡的心境,发生精神危机。乡村基督教信仰作为一种意识形态,与转型中的乡村社会背景相适应,为部分农民所接受,起到调试人的心境,抚平心理危机,消除现代社会快速发展过程中带给农民的焦虑和喧嚣过后的空虚感。

个案 1-39(LCL)女,43 岁,高楼村。

“本来家里日子过的还行,有辆卡车做运输给人家拉货,不算很好吃穿没问题,还有点结余供孩子上学。啥叫不实足啊?信主之前心里老是不实足,一个是因为俺姨在济宁的政府里很管事,要是我识字也当不了农民,另一个是相不中俺对象,我长的不是很好看,可总觉着俺对象配不上我。觉着当农民没出息,嫁了个男的也相不中,整天不顺心。后来,又买了一辆大卡车,虽说相不中,也就这样了,他只要一出车,我整夜整夜睡不着害怕出事,整天提心吊胆。庄上有人传福音,问我信不信,我当时也不知道是咋回事。她当时就给我讲,《申命记》13:3 你们要顺从耶和华你们的神,敬畏他,谨守他的诫命,听从他的话,侍奉他,专靠他’‘接受神的安排,顺从神的旨意。’她给我说,‘一切都是神安排好的,我们这一辈子是神安排好的,来时也是。你不要想太多,因为神已经给你安排好了,你只要聆听神的福音,神会给你一个完美的安排。’我那时候老是想不开,总觉着自己过得不舒心,啥都不顺心,不甘心当农

民婚姻也是不如意。她给我讲了很多,我也想反正心里总是不痛快,给人家说说话,听听神的福音也很好,人家也很乐意开导我,要不这心里老是发慌。

我现在信了五年多了,有时候还是想,要是我识字有文化俺姨就会给我安排工作,也就不会找自己相不中的对象。信主一段时间后也就不想那么多了。一切都是神安排好的,你想再多也没用,把一切都交给神,自己也不会感觉到累。在信神之前,我总觉着人这一辈子担心的事情很多,按下葫芦浮起瓢,没有一天心里是肃静的。为啥?当时就是不懂神主宰人的命运,想再多也没用还是不想交了神。有聚会我就参加聚会,没有聚会我只要有事我就在家里自己祷告。有什么不痛快或者一个人在家呆着够了时我就把这些话祷告给神。人活着都会有事、有不痛快的时候,你只要听神的声音,你看《圣经》神说的话很有道理,再难的事情,你只要听听圣经神的劝解就都会解决。心里也就舒坦很多。

还有就是现在做啥买卖都很难,俺他爸爸给人家运货,货到了人家不给钱。开始说好了,货到了就给运费。到了之后,他们不给(钱)。俺他爸爸很生气。回来之后我劝他,‘他们不给钱是他们说话不算话,这些事情神都是知道的。你也别生气,反正没亏待他们,我们心里很坦然,生啥气,吃亏是福,以后就不和他们共事了。他爸爸听了也说是这个理,以后不和他们共事了。

听听神的话,就觉着心里敞亮,不像以前啥都想不开。那时候还愿意瞎琢磨,想想这想想那心里压得慌。这会吧啥事都交给神去处理,没啥想不开的。听了神的话,还懂了很多以前不懂的道理,知道人从哪里来的。”(第39号访谈对象)

所以说,任何事情都有两面性,现代社会人们在享受高度物质文明的同时也在承受着巨大的精神压力。“据统计,由于现代社会文明而死亡的人数,包括环境污染、交通事故、疑难病症、各类自杀以及现代战争等要比古代由于生产和战争死亡的人数多出不知多少倍。”^[1]只要有科学解释不了的领域,只要人们的迷惑和痛苦不能绝对去除,宗教就会存在,并且继续影响人们的社会生活和文化。

现代乡村社会正在经历快速城镇化的阶段,各个部分逐渐纳入全球化的轨道。随着世界各国经济、文化和政治的互相交流增加,人们接受外来事物的能力也随之加快。在中国,乡村社会的变化最为显著,最直接的就是生产效率提高、物质生活更加丰富,农民感觉到了这种变化,但不能准确地认识社会变化的原因和变化的程度。在这种情形下,心理压力加大,而又认为之前心灵得以依托的信仰和理念,与现代社会转型期的大环境不配套,要有所改变,或者说外来的基督教信仰在现代化乡村社会很快被人们接受,并发挥着心理安慰、寄托心灵的作用。

2. 群体整合

“整合是指人们在相同或相近的文化传统、生活方式、价值观念、理想信仰、民族习俗和一致性的国家认同感基础上,经过不断更新融合形成的,具有相互吸引、团结、亲和、融合、凝结、聚合特征的,反映人与人关系紧密程度的一种综合社会关系表现形态。”^[2]基督教作为一种意识形态,在乡村社会,尤其是在各个小群体中具有整合各个群体的功能。

在乡村社会相对于不信仰基督教的人群来说,信仰者属于内群体。内群体中,又有不同的小群

[1] 罗映光 LUO Yingguang:“试论宗教心理调节功能的现代社会价值 Shulun zongjiao xinli tiaojie gongneng de xiandai shehui jizhi” [On the modern social values of the psychological functions of religion],《中南民族大学学报(人文社会科学版)》 Zhongnan minzu daxue xuebao (Renwen shehui kexue ban) [Journal of Zhongnan minzu university(Humanities and Social Sciences)],2004年9月,第5期,第53页。

[2] 唐双:“试论美国宗教教育在其思想政治教育中的作用” Shulun Meiguo zongjiao jiaoyu zai qi sixiang zhengzhi jiaoyu zhong de zuoyong [On the function of American religious education in the thinking and political education],《经济与社会发展》 Jingji yu shehui fazhan [Economics and social development],2004年5月,第2卷,第5期,第75页。

体,表现形式就是三自教会、家庭教会和有一部分信仰家庭教会的信众演变出的全能神教会。由于各个小群体坚持和规定了自己的宗教信仰,内群体中这三种类型的小群体形成了各自强烈的认同感。内群体中各个小群体的宗教信仰加强了群体整合,为维护社会秩序发挥了一定的功能。

在高楼村,领教人杨女士在谈及她所信仰的基督教时,她认为,

“我们信上帝,他派他的儿子耶稣基督当救主,来拯救世人。凡是来教会聚会的人都相信。我们人是有罪的,耶稣基督为了拯救我们,替世人顶罪被钉在十字架上,又复活了。我们就是信仰耶稣基督,他爱世人,他拯救世人。他叫我们爱人、爱所有人。不是说你想信主就能信的,是主在炼选我们,我们都是主的子民。在我们这个教会中,大家都是亲人。有什么事都是互帮互助。比如说,今天一个信主的人家遇到困难了,主肯定会启示其他信主的人去帮助他。因为大家都信主,都能说到一块去,也都很齐心,说干点什么事,大家都愿意。是主让我们团结起来,感谢主、感谢神,只有信神之后你才知道其中的奇妙,感谢主、感谢神。”

从信仰者对自己信仰的解释可以看出,他们信仰上帝、信仰耶稣基督。以便在乡村社会宗族组织解体的过程中再次形成强有力的集体,为能有足够的力量应对现代转型社会中出现的各种困难和困惑。在现代乡村社会的发展过程中,基督教正应其求,有助于群体整合。

3. 道德教化

在西方社会,宗教与政治起初的一致,到中世纪的分离,继而教权与政权的较量,最终政权凌驾于教权之上的发展过程,清晰地呈现出宗教在西方社会的地位与价值的变化。除此之外,西方宗教对法律也有较大影响,宗教的平等、自由的思想渗透到西方法律之中,突显出宗教在西方历史发展中的重要性,以及宗教在现代西方社会形成一种生活方式和制度形式的历史根基。表明宗教在西方社会除了具有道德教化作用之外还具有潜在的法制性。在中国,按照杨庆堃将中国宗教视为“分散性宗教”来看,或者说,作为本土宗教的道教、较早传入中国的佛教和具有宗教性的儒学,与政治之间是一种潜在的依附和支配的关系。中国宗教和儒学对政治和法律是一种补充,是对道德的培养,而不具有法制性。并且占据中国文化主导地位的儒学,最为注重的就是培养人的德行,所以基督教传入中国之后,尤其是传入乡村社会后,与中国传统文化和地方文化博弈的过程中,互相影响、互相融合,也更加注重道德教化。

“道德是一种精神自律、自我约束,道德依凭的是人们的‘良心’。”^[3]道德教化是宗教信仰的一个重要功能,主要表现是宗教的戒规和戒律对人们的警戒和规劝。虽然现代意义上的乡村社会与以前乡村社会有所不同,但是历史上民风淳朴的社会环境不会马上消失。所以,乡村基督教在道德教化方面很容易渗透。下面是胡台庙一位女信徒给我讲解的《圣经》对人的教化作用,她认真详细讲解的同时递给我她听讲经课时记的笔记。

个案 1-41(LCL)女,58岁,胡台庙。

“我信教 16 年了,你说信教最大的好处是啥?我觉得最大的好处就是叫你做个好人,不为非作歹。你比方说,你信神了,就得真信,不能半信半疑,你得实在,是不?《摩西十诫》第一条就说了,‘除了我以外,你不可有别的神’。只要信了这一位真神你就别信其他的了,想都不能想说世界上还有其他的神。第二条就说啦,不能崇拜偶像。神是灵,不能用咱说的神像、菩萨像来塑它。要是那样(做)都是有罪的。还有你必须孝敬父母,你看,第五条说,‘当孝敬父母,使你的日子在耶和華你神所赐你的地上得以长久。’还有不能杀人,不能奸淫。你

[3] 曹祖平 CAO Zuping:“<圣经>中的约法思想 Shengjing zhong de yuefa sixiang”[The Thinking of Covenant and Law in the Bible],《延安大学学报》Yanbian daxue xuebao[The Journal of Yanbian University],2004年,第3期,第64页。

看现在这个社会,拿结婚、离婚不当回事,现在要多乱就有多乱。神说了,犯奸淫罪死后下地狱,不得超生。不能偷盗,也不能做假见证。你要是做假见证骗人,你觉着人不知道,神可是知道的,神是一清二楚的,不能说瞎话、假话。还有不能贪图人家的东西,不光不能做、心里想都不能想。人家的东西再好,那是人家的,不能偷、不能抢。还要爱世人,我们都是神的奴仆,神爱世人,坏人好人,神都爱。好人,神会让他更好,坏人,神也感化他,叫他成为好人。

我那个小孙子一骂人时就吓唬他,说‘你再骂人,神就会缝上你的嘴,叫你不能吃饭、不能说话、也不能喊爸爸、妈妈啦。他听了也很听话。’

神就是叫你做善事,不好的事不做、想也不想,得管住自己的心。你看,信教、信神的好处很多吧。神叫你做个好人,你就按照神的话做,再做事里时候就不犯错误。你和邻居的关系都能处理好。你和谁都会很好。”(第50号访谈对象)

大体而言,基督教在乡村社会的功能由两个部分组成:一是人与神关系方面的行为规范,如对该宗教神灵的信仰、敬畏和爱,与崇拜神灵的宗教生活有关的戒律和禁忌等;二是人与人之间关系的行为规范,这部分本质上指维系人与人之间社会关系的社会道德,是世俗道德神圣化。

在三个村落社区的基督教中,圣经中有关人与神和人与人的关系的规范潜移默化地影响着信仰者的道德、人品和做人做事的方式。

4. 文化普及

在三个村落中,信仰者的文化水平相对较低。但是基督教信仰,系统地讲解了人类的起源、发展和归宿等问题。其中信教者对西方的地名、人名以及各种小典故耳熟能详,有时候还联系一点本国的历史进行对比。虽然他们掌握的这些历史知识呈点状结构,不成系统,但是至少是一种引导学习的方式。甚至有信众在聆听福音的过程中,认识了很多字。

个案1-42(ZGR)女,42岁,茶庄。

“《圣经》讲的都很奇妙,有里说科学研究人是猿猴变的,那这会猴子咋变不成人了。《圣经》讲解的就很有道理,上帝在东方造了一个园子,园子里,啥都有。上帝还在园子中造了亚当,亚当是男的,他从亚当身上抽取了一根肋骨造了夏娃,夏娃是女的。上帝给亚当和夏娃说,‘你们什么都能吃,就是不能吃善恶树上的果子,’蛇引诱夏娃吃了这棵树上的果子,犯了上帝立下的规矩。亚当夏娃是人的始祖,他们犯了上帝的规矩,人都是有罪的,这就是‘原罪’。上帝呢,让他的独生子耶稣基督来到人间替人类顶罪。还有很多,咱也说不好,你看看圣经就明白。那里边啥都给你讲的很清楚。人从哪里来的、教你咋着做事、死后又到哪里去都有。信主让我明白很多事。”(第22号访谈对象)

从上述访谈内容可以看出,虽然农民受教育水平较低,但是他们通过听圣经讲解课、唱赞美诗、学习灵歌集等承载基督教信仰的一系列活动,尤其是听与神有关的各种故事,让他们具有一定的识字能力。另外,也可以记住基督教信仰中的若干小故事,增加了知识的同时了解了基督教发展和演变的历史过程。

(二)乡村基督教组织的功能

宗教组织是社会组织系统中的一个子系统。它的功能的发挥表明宗教体系呈现出现代社会需要的公共理性。那么,在整个社会运行机制中,宗教体系中的宗教组织具有什么社会功能?就此问题,我在调查问卷中涉及了这一问题“您觉得宗教组织有什么作用?”统计数据如表3-1

表 4-8 您觉得宗教组织有什么作用

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	人力汇集	158	71.5	71.5	71.5
	加强人际关系	22	10.0	10.0	81.4
	代替宗族组织发挥作用	36	16.3	16.3	97.7
	其他	5	2.3	2.3	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 3-1 数据显示,三个村落中信众认为宗教组织的功能在于人力汇集的最多,占 71.5% 其次是代替宗族组织的功能,占 16.3%,加强人际关系占 10%,还有其他的功能占 2.3%。

1. 人力汇集

中国基督教呈现出的教会“堂一点模式”是基督教组织的外化形式。无论是茶庄、胡台庙的三自教会还是高楼村的家庭教会包括多个全能神小组织,都具有人力汇集的功能。人的社会属性决定了人不可能孤立的存在和生活,而是依靠群体,无论在精神上还是物质上都是如此。现代社会处于快速转型期,经济的发展促使乡村社会的民众呈纵深发展的趋势,使得原有的人际关系结构松散化。而基督教组织作为一种组织形式长期以来以《圣经》的信仰原则和方法以及自主建立的宗教制度加强了内部团结,起着汇集人力、物力的作用。

个案 1-50:ZHL(高楼村),女,48 岁。

“俺家在镇上卖家电,今年夏天很热,安装空调的很多,今年是最多的一年,往年没有过。我和他^[4]爸爸一天忙得没空吃饭。不光是卖,人家买了之后,得上门给他们安装上,主要安装很费事。我就打电话叫了两个姊妹帮俺卖空调,她们给我帮了近一个月的忙。我说给她们按天开工资,她们都说,你这样俺往后咋着再给你帮忙啊。你要谢就谢神吧。”(第 43 号访谈对象)

从这里可以看出,宗教组织不仅具有宗教性,而且与所在地的社会运行系统中其他子系统相稳合,具有一定的社会性。面对大的自然环境和社会环境,任何个人都是微不足道的。尤其现代化的社会大环境,任何事物都具有多元性的同时也充满了不确定性,所以与过去相对单一的社会环境相比,个人或者家庭遇到的困难更多、压力更大。为了躲避或者消解这些困难、压力,以便于更好的生活,个人或者家庭必须找寻一个群体,借助群体的力量解决生活中的问题。

2. 替代宗族组织维护乡村社会的秩序

与西方教会和中国城市基督教相比,三个村落的基督教组织在组织管理机构的设置和职务的划分方面显得不够清晰、不够明确,并且神圣性与世俗性紧密融合。这种情形的形成与乡村特定的社会背景有关。传统乡村社会,社会组织形式较为单一,即以宗族、家族组织为主。即使近些年乡村社会正在城镇化,但是城镇化只能加速解构过去占乡村社会主导地位的宗族组织,却不能快速形成一种能够完全替代宗族的新组织。或者说,新组织的形成速度滞后于社会发展解构宗族组织的速度。在这种情况下,先前存在而不占据主导地位的各种组织形式开始活跃起来。基督教作为传统乡村社会的次要组织,应和着现代社会的发展而兴盛,并且代替宗族组织,形成一个可控的群体。

群体成员之间互帮互助,不仅能够得到精神上的安慰,而且还有物质上以及其他方面的帮助。在社会快速发展和转型的过程中,个人不至于产生较强的不适应和不安全感,从而形成信仰群体的团结和稳定。信仰群体将这种稳定和谐的精神因素传递给非信仰群体,潜在地维护了乡村社会的秩序。

[4] 他,指她的孩子。

茶庄基督教的郑同工介绍说,教会中几个无依无靠的老人和一部分儿女常年不在身边的老人。虽然这几个孤寡老人家族中都有后人,但是他们没有亲生的儿女。自己还能独自生活,也不愿早早的去当地的养老院,所以有时间就来教会听讲道。他们听懂与否倒是其次,关键是在人多的地方能够消磨时间。最主要的是教会中会给他们一些帮助。比如,在日常生活中,有些活计需要力气,老年人干不动,只要他们告诉教会负责人,教会就会排遣年轻的信教者去帮助他们。

个案 1-52:(ZDZ)男,76岁,茶庄。

“在会里,别管男女、年轻老少都称弟兄姊妹。我就一个人,这些年轻的弟兄姊妹多好不,会照顾我,帮我干活。说句实在话,俺那些近门子^[5]都没这个法照料我的人。年龄大了,到谁家谁家烦,干不动活了,没用啦。我就来聚会,开始就觉着到哪里玩不是玩,在这里人多也热闹,听着听着,哎,觉着讲的很好,是那个理,我也就信了。神也确实灵验,我也没闺女也没儿,神就叫这些年轻的兄弟姊妹照料我。有一回我病了,这些年轻的弟兄姊妹轮着番照料,‘感谢神、感谢主’,你说我和人家非亲非故,人家咋着还照料咱,都是神安排哩。”(第23号访谈对象)

事实上,现代社会经济快速发展消解了传统农业经济维护下的宗族组织,使得乡村社会人与人之间的距离越来越远。尤其是青壮年与老年人之间,代际之间的传承出现间断。市场经济将青壮年拉向一种全新的生产方式和生活方式之中。正如美国人类学家玛格丽特·米德在《代沟》一书中所描述的,欧美国家伴随着经济恢复与腾飞的是社会动荡、青年学潮、人民反战、民权运动、嬉皮公社以及政府执政困境,在种种现象背后的是两类人即年长者与年轻人之间的冲突和对立。与欧美相比,中国社会经济的快速发展没有造成大的动荡局面,但是也渗透到肌理,出现了长辈和晚辈互相学习的互象征文化现象和长辈向晚辈学习的前象征文化现象。更有甚者,一年之中,晚辈与长辈者在一起的时间很少,因为现在乡村社会的年轻人普遍外出打工,有时仅在春节时候短暂的相聚。晚辈与长辈的时空隔离消解了宗族组织的紧密度,削弱了宗族的功能。

(三)乡村基督教仪式的功能

虽然三个村落的基督教仪式数量不等、种类不同,但是三个村落中都有礼拜仪式(或称聚会),可以说是每个村落基督教的主要仪式。即使三个村落礼拜仪式举行的时间不同,但是作为各个基督教的主导仪式,很大程度上反应了基督教在乡村社会生活中的功能。因此,我设计了这样一个问题:您认为聚会的作用是什么?

表 1-29 您认为聚会的作用是什么

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	拉近神与人的距离	5	2.3	2.3	2.3
	深化宗教信仰	11	5.0	5.0	7.2
	加强认同,促进交流	170	76.9	76.9	84.2
	娱乐休闲	33	14.9	14.9	99.1
	其他	2	.9	.9	100.0
	Total	221	100.0	100.0	

表 1-29 是信众对普遍而又重要的三个村落信仰群体共有的聚会功能的认识。其中 76.9% 的信仰者认为聚会促进了信众之间的感情。其次,认为聚会有休闲娱乐功能的信仰者占 14.9%,接下来依次是:2.3% 信众认为拉近神与人的距离,5% 的信众认为深化宗教信仰,还有 0.9% 的信众认为还有其

[5] 近门子,当地方言,家族成员。

它的功能。

1. 加强认同感、促进交流

仪式可以说是人与人之间、人与自然之间以及人与社会之间沟通的一种形式,如果仅限于宗教领域,它是信仰的物化形式和行为方式。马林诺夫斯基认为,“所有的巫术和仪式从根本上说都是为了满足人们的基本需求。”〔6〕与过去相比,现代乡村社会,人们缺少的不是基本的物质需求,而是与物质生活相配套的精神生活。尤其是现代乡村社会,经济快速发展致使人与人之间鲜有交流,从而减弱了乡村社会人们赖以存在的宗族组织的社会影响力,而人们的社会性决定了个人必须依靠集体而存在。人就会选择一种行为方式将个体融入一个群体或者社区之中。在本研究中,可以说基督教仪式起着将个体融入群体,加强了信众对所在群体的认同感、促进信众之间互相交流的作用。

在深入访谈中,当我问到信仰者为什么参加聚会,聚会对他们影响时,听到最多的回答就是聚会能带给他们在平时生活中没有的感觉。下面是高楼村一位女性信仰者 LCL 对聚会的看法:

“不聚会时间长了你就不信啦,跟那些世人在一块,老不聚会那肯定不行,你要是给他们那些不信的说一些教会的事,他们就会觉得你神神叨叨的。只有聚会,大家都信的人,在一起很谈得来,你说话,也都懂,也不会说你。大家都信,一聚会大家见证一些事,认认神迹,这多好。聚完会,听完人家讲道,都更信啦,大家关系也更好了。你看这些弟兄姊妹,没事时都不显咋着,哪一个弟兄姊妹有事,大家伙都会帮忙。咱这都是因着神走到一块的,神叫咱认识的,聚会也都是感谢神。在一块说说神的见证,听后觉着更亲,都信就这样。你还觉着聚会多了,你信的就深(当地方言读‘chen’),大伙也都同意。你要是和不信的说,他们说你魔道。”

一聚会,你说啥神家的话都没事,在平常谁给你说这些。别说别人,你说有里家里人都说不通,他们不信里人就觉着你说的都是瞎话。一星期聚两三次会,你就感觉跟大家走的很近。”

仪式将信仰物质化、外在化,这样一种行为方式加强了信仰者对群体的认同感,促进群体成员之间互相交流,拉近彼此之间的距离,增加了亲密度。且仪式加强了群体内部的团结,有助于乡村社会秩序的稳定。

2. 休闲娱乐功能

三个村落的基督教仪式除了具有加强群体认同感、促进群体成员互相交流的作用之外,还有休闲娱乐功能。涂尔干认为,仪式具有维护社会秩序的功能,具体的表现形式之一就是社会通过或借助仪式活动以重申道德秩序的合理性和合法性,或者将个人的失落、不满体验游戏化。在调研中,将基督教仪式作为休闲娱乐方式的信众占三个村落中信仰基督教总人数的 14.9%。

虽然现代乡村社会经济快速增长,但是与之相适应的娱乐休闲方式并未与之同步。而且随着现代传媒科技的发展,即使在乡村,集体娱乐休闲的方式也是少之又少。而三个村落中基督教的仪式过程,尤其是在茶庄施洗礼、培灵会,还有胡台庙不定期举行的晚会,在此实践过程中,信众身心得以放松、休憩。甚至在平时的聚会中,信众能休息、放松。

个案 1-56:(ZTN)胡台庙,女,52 岁。

“这回聚会表演(情景剧)的那很好看,以前是讲,这回就给看电影一样。这样大家都知道天使是好的,魔鬼是坏的,很快记住了,有里人装的〔7〕很喜人〔8〕,比光讲道好。”(第 58 号

〔6〕 彭兆荣 PENG Zhaorong:“人类学仪式理论的知识谱系 Renleixue yishi lilun de zhishi puxi” [The knowledge pedigree of the anthropological ceremony theories],《民俗研究》Minsu yanjiu[A study on folk customs],2003 年第 2 期,第 6 页。

〔7〕 装的,当地方言,扮演的意思。

〔8〕 喜人,当地方言,搞笑的意思。

访谈对象)

可见,仪式可以消除人们内心情绪的紧张和冲突,化解人与人、人与自然、人与社会之间存在的矛盾,在一定程度上稳定乡村社会秩序,有助于社会整合。

另外,仪式还具有整合人格的功能,它将信众的思想、感情和愿望结合起来,让信众有一个发泄和重新整理内在情感的一个过程或者是一种行为。

四、小结

在信仰层面,书面化的宗教信仰本质是神灵,而实践中的宗教信仰本质并非如此。在三个村落中,由于经济和社会制度快速发展引起的社会失范,消减了宗族组织维护乡村社会秩序的作用,在某种程度上造成农民心理恐慌、不适应,道德教化缺失,社会运行机制不完整等一系列问题。基督教在现代乡村社会替代了过去乡村社会的宗族组织和集体组织的作用。可以说,基督教信仰在乡村社会是神灵面目之下与宗族组织力量相似的另一种社会群体力量。宗教信仰的功能是宗教本质的外化,基督教在乡村社会既有马林诺夫斯基所主张的宗教能够满足个人需求的功能,即维系人与人的关系所必须的道德情操和解除因面对死亡而引起的情绪危机的需要,也有拉德克里夫-布朗认为宗教能够促进社会整体整合的作用。具体到三个村落,基督教信仰具有心理调适、群体整合、道德教化和文化普及等作用。

在组织层面,在乡村社会,基督教组织是基督教信仰的具体表现形态。总起来说,乡村基督教组织没有西方基督教或者中国城市基督教组织的结构模式,大部分基督教组织与宗族组织相似,两三个人为核心的组织群体,不同小群体负责人的称谓有别,甚至没有任何称谓。遇到任何事情,都是小群体的核心负责人召集大家讨论而后做出决定。所以,在乡村社会基督教组织具有人力汇集和代替宗族组织的某些功能,比如婚、丧、嫁、娶需要帮助时,照顾孤寡老人等。这在一定程度上有助于维持和稳定乡村社会现有的秩序。

在仪式层面,基督教仪式是基督教组织实践宗教信仰时的一种手段或者途径。在三个村落中,最主要的基督教信仰仪式是平日的聚会(礼拜日),不同的小群体聚会时间不同,大体是周二、周五和周日的上午或者晚上。聚会形式和进程大同小异,包括:唱赞美诗、讲经、作见证和祈祷几个环节。每一次聚会都会加深信众之间的认同感,同时加强交流,使得彼此的关系更加亲近,进而稳定了乡村社会的秩序。正如涂尔干所倡导的仪式具有维持社会秩序的功能。

总之,在三个村落社会中,基督教在一定程度上有利于乡村现行社会秩序的维持,对于社会转型期乡村社会的安定是有一定积极作用的。

English Title:

A Study on the Social Functions of Countryside Christianity: A Case Study of Three Villages in Liangshan County

WANG Yu

male, The Party School of Ningxia Huizu Autonomous Prefecture, Yinchuan. Tel: + 86-1381-1127-859; + 86-177-9510-2791; Email: wy8409@163.com; 372306064@qq.com

Abstract: The development of Christianity in the Chinese countryside makes us reflect on the reasons and functions for contemporary countryside people believing in Christianity. Around these two key questions, the three villages of Chazhuang, Gaoloucun and Hutaimiao from Liangshan county in Shandong province have been taken as study objects. The present author has described and analyzed them in the background of the contemporary Chinese countryside.

Key Words: countryside Christianity, the reason of believing in Christianity, function

阴山地域文化区基督教(新教)圣乐现代本色化创作进程

张晓武

(包头师范学院 音乐学院,内蒙古 包头 014030)

摘要:19世纪末,阴山地域文化区基督教(新教)的传播和本色化圣乐创作的产生与发展,创造了新的音乐种类——阴山地域文化区本色化基督教(新教)圣乐,这是文化区开放式音乐信息交流所带来的新产物,以此开启了中国基督徒创作本色化圣乐的新里程。继《席胜魔诗歌》之后的一百多年,阴山地域文化区再次出现了新的现代的本色化圣乐创作。以《草原圣歌》为代表的一系列新作所蕴含的新的审美观念和新的创作技法,促进了不同音乐种类的深度融合,更加推动了本色化圣乐创作进程的向前发展。

关键词:圣乐、基督教音乐、阴山地域文化区、现代本色化创作进程、圣乐体裁

作者:张晓武,女,俄罗斯圣彼得堡国立师范大学音乐教育硕士,包头师范学院 音乐学院,包头市青山区科学路3号,014030 包头,内蒙古,中国。电话: +86-150-4817-7579;电邮:343734810@qq.com。

一、阴山地域文化区基督教(新教)圣乐现代本色化创作进程述评

音乐本无圣、俗之分。西方音乐中的宗教音乐(圣乐)与世俗音乐的区别只是在于题材与内容,当中世纪宗教的神圣性文化得到了着重发展,必要的经济、文化条件初步形成后,文艺复兴时期便兴起了一种与神圣性文化相对应的世俗性文化,并以此在西方构成了两种文化平行发展的格局。根据《圣经》的原则,凡归于上帝的,都是圣洁的。《圣经·希伯来书》要求信徒以圣乐敬拜赞美感恩,向上帝献祭。因此,圣乐是基督徒用于向上帝献祭的宗教音乐。2009年高士杰的文章《理性面对西方音乐史研究中的基督宗教问题》中说:“学术界有一个基本共识,即西方文化也就是基督教文化。”^[1]1990年杨燕迪的文章《论西方音乐研究在我国的重建》中说:“而‘西方音乐’在学界则是有共识的,即它特指以基督教文明为基质发展起来的‘艺术音乐’。”^[2]基督教音乐是一种国际性的音乐语言。它的传统来自天主教拉丁语圣咏、德国众赞歌、英国赞美诗,它不断地融合各民族音乐的文化因素,加上宗教作曲家的创作,使得这种艺术音乐与民族、民间音乐获得了共同发展并向世界各地传播,正是这样的历史进程,西方音乐最终走向世界。因此,基督教的音乐家们在建构他们的宗教音乐时,融合了各地教会原有的可能带有自发的地方或民族特点的圣乐,使之适合纳入一个更大的文化统一体,而不是在某一

[1] 高士杰 GAO Shijie: “理性面对西方音乐史研究中的基督宗教问题 Lixing miandui xifang yinyue shi yanjiu zhong de Jidu zongjiao wenti” [Rationally Facing the Questions of Christianity in the Study of History of Western Music]. in 《西安音乐学院学报》Xi'an yinyue xueyuan xuebao [Journal of Xi'an Music Academy], 2009,02:5-9.

[2] 杨燕迪 YANG Yandi: “论西方音乐研究在我国的重建 Lun xifang yinyue yanjiu zai wo guo de chongjian” [On the Reconstruction of the Study of Western Music], in 《武汉音乐学院学报》Wuhan yinyue xueyuan xuebao [The Journal of Wuhan Music Academy], 1990, 01:77-84.

特定民族意识的指引下去追求具有自己民族特色的音乐。

圣乐随着基督教传入中国。1998年林治平、王志远在《基督教在中国本色化论文集》中介绍到,“本色化”英文为“indigenization”意指“本土化”或“本地化”。^[3]2007年卓新平的文章《基督教音乐在中国的传播》中介绍,1818年英国伦敦会传教士马礼逊编译了第一本新教中文赞美诗《养心神诗》;中国基督徒最早参与编译赞美诗工作的是中国第一位信徒梁发牧师,1816年左右他曾在马六甲编著布道小册子《救世录撮要略解》,其中收录了3首赞美诗;而中国基督徒自己创作中国化赞美诗曲调的第一人是席胜魔。^[4]20世纪20年代,信徒们觉得要想消除外界的误会,使基督教从不平等条约的关系中解放出来,唯有使中国教会脱离西洋化而为中国化,因而倡议开创“本色教会”,之后涌现了一系列本色化圣乐创作作品,以此推进了本色化圣乐创作进程。1936年杨荫浏、刘廷芳、范天祥等人共同担任编委,由中国基督教会编辑出版了为中国人通用的赞美诗集《普天颂赞》,其中包括用中国民间曲调加以改编和中国人自己创作的赞美诗72首;1983年,中国基督教协会编辑出版了《赞美诗(新编)》,其中有102首为中国基督徒写词谱曲或采用中国风格曲调的赞美诗。

19世纪末,基督教(新教)传入阴山地域文化区,这是一个有着相似的物质文化和非物质文化特质、相似的风尚习俗且独具特色的地域文化区,环阴山山脉东西长约1200公里,南北宽50~100公里,辽阔而宽广。汉族、蒙古族、满族等民族的大多数歌种、乐种、曲种、剧种音乐,在文化区均有分布和蕴藏,并不断地在阴山地域内外发生交流和密切联系,一方面在大量吸收和借鉴其他地区的音乐养料,同时也向外传播着自身的音乐信息,这种文化区的开放式是阴山地区音乐赖以生存和发展的重要方式之一。当时,中国也是阴山地域文化区第一位创作本色化圣歌的信徒——山西的席胜魔牧师,为了传播基督教,起初用外来圣歌和中国传统曲牌的原有曲调填词创作圣歌,后来又运用当地民歌创作具有山西风格的新曲调,1912年基督教内地会收集了76首作品编辑出版,名为《席胜魔诗歌》。^[5]基督教的传播和本色化圣乐创作的产生与发展,创造了新的音乐种类——阴山地域文化区本色化基督教(新教)圣乐,这是文化区开放式音乐信息交流所带来的新产物,以此开启了中国基督徒创作本色化圣乐的新里程。

继《席胜魔诗歌》之后的一百多年,阴山地域文化区再次出现了新的现代的本色化圣乐创作。以《草原圣歌》为代表的一系列新作,继续拓展20世纪20年代所倡导的本色教会建设,新作品所蕴含的新的审美观念和新的创作技法应用于众多圣乐体裁,大大加深了不同音乐种类的融合,更加推动了本色化圣乐创作进程的向前发展、创新与突破,为阴山地域文化区本色化基督教(新教)圣乐增添了新的光彩。20世纪80年代,内蒙古自治区基督教协会和三自爱国运动委员会成立了内蒙古基督教两会圣乐事工部(主要创作人员有:词作者赵一忠,呼和浩特市新城南街医院的医生;曲作者于国俊,内蒙古广播电视艺术团作曲家;曲作者于丽芳,内蒙古广播电视艺术团声乐演员;剧作者胡永平等人),于2005年开展了基督教(新教)圣乐中国本色化创作,此项工作得到了中国基督教两会的支持。2007年圣乐事工部出版了第一部圣歌集《草原圣歌》,2015年增补版名为《草原圣诗》,并在优酷网上传了唱诗班演唱的配套视频,还在多地举办了多场“草原圣歌”专场敬拜赞美活动,建设了“草原圣诗网”予以推进。令人瞩目的是2009年上演了第一部大型歌舞圣剧《以斯帖》,从2010年至今他们的巡演持续不断,在内蒙古、山西、北京、香港、以色列、天津、河北等地,受到了国内外基督教界和学术界广泛的关注、深刻的认同与热情的赞誉,同年年底由北京电影制片厂摄制成了电影,进一步增大了社会效应。

[3] 林治平 LIN Zhiping, 王志远 WANG Zhiyuan, 《基督教在中国本色化论文集》 *Jidujiao zai Zhongguo bensehua lunwenji* [The Collection of Articles on the Sincization of Christianity]. (北京 Beijing: 今日中国出版社 Jinri zhongguo chubanshe, 1998. 1)。

[4] 卓新平 ZHUO Xinping: “基督教音乐在中国的传播 *Jidujiao yinyue zai zhongguo de chuanbo*” [The Spreading of Christian Music in China]. in 《中国宗教》 *Zhongguo zongjiao* [China Religions], 2007, 08: 32-34。

[5] Ibid. 。

笔者在 2009 年以音乐形态学视角发表了研究论文《从两首草原圣歌看内蒙古环阴山基督教圣诗音乐本色化进程》,兴安在 2011 年以民族音乐学视角完成了硕士学位论文《呼和浩特地区蒙古族基督徒仪式音乐现状调查研究》。此外,还有一批值得一提的创作活动是,以阴山地域文化区传统音乐为素材创作的本色化通俗流行圣歌。2014 年高士杰的文章《从历史发展,认识西方音乐的文化本质》中说:“全部西方音乐的历史一再告诉人们的是,西方音乐在扩散与发展中总是不断与世界各地的民族音乐亲和相会,相得益彰。正是这样的历史过程,不但使西方音乐在发展中,源源不断吸收各地民族、民间音乐的文化资源,而且也使原本局限在地域和民间的音乐有可能得到专业作曲家的艺术加工与发展。”〔6〕

二、阴山地域文化区基督教(新教)圣乐现代本色化创作的体裁与特点

(一) 赞美诗(Hymn)

谱例 1.《耶稣是我牧者》词:赵一忠;曲:于国俊

这首混声四部赞美诗选自基督教内蒙两会圣乐事工部、内蒙古基督教圣经学校 2015 年增补版《草原圣诗》P23。〔7〕当地的基督徒词作者将歌词赋予了阴山地域文化特色,比如“草原虽有豺狼,有主我还何惧……”易于引起当地咏唱者的文化熟悉感、亲切感。这首有着蒙古族旋律音调特色的新生态创作,运用具有地域特色的音乐素材重新进行创作,旋律声部的四度、五度、六度音程大跳旋法进行,大大拉伸了旋律的幅度,加上在四四拍中速稍慢的速度上,表达出舒展、深情而又畅达的情感,下方声部以西方和声衬托出丰厚、纯净的鸣响,调式采用 bD 宫调式,主调织体,结构是包含正歌、副歌的二段曲式,短小严谨、易于传唱。以基督教(新教)圣乐赞美诗体裁融合阴山地域文化区蒙古族传统民歌旋律特色,表达了当地信徒的信仰领悟,实现了思想性与艺术性的高度统一。

谱例 2.《我心所爱》词:张景龙;曲:于国俊

〔6〕 高士杰 GAO Shijie:“从历史发展,认识西方音乐的文化本质 Cong lishi fazhan, renshi xifang yinyue de wenhua benzhi” [To Know the Cultural Essence of Western Music in the Perspective of Historical Development]. 西安音乐学院学报 [The Journal of Xi'an Music Academy], 2014, 04: 5-11。

〔7〕 于国俊 YU Guojun:《草原圣诗》Caoyuan shengshi [The Hymns of Frassland]. 呼和浩特 Huhehaote: 基督教内蒙两会圣乐事工部 Jidujiao Neimeng lianghui shengyue shigongbu、内蒙古基督教圣经学校 Neimenggu Jidujiao shengjing xuexiao, 2015。



《我心所爱》主题节选



这首二声部赞美诗选自基督教内蒙两会圣乐事工部、内蒙古基督教圣经学校 2015 年增补版《草原圣诗》P30。^[8]词作者张景龙根据基督教(新教)教义创作了歌词,“我心所爱是主耶稣,何时离开何时忧愁。”运用基本音调进行创作,进而产生一系列同宗变体是我国传统音乐的重要创作手法之一。这首赞美诗旋律是以原生态民歌框架为基础变异而成的再生态创作,旋律的素材来自鄂尔多斯民歌《森吉德玛》。运用了西方主调和声性二声部的织体表达方法,使得音乐灵巧、欢快、愉悦。结构是一段曲式,短小严谨、易于传唱。音乐所带来的“似曾相识”的亲切感,对于咏唱者起到了事半功倍的传播效果。体现了基督教(新教)赞美诗体裁与阴山地域文化区蒙古族传统短调民歌的融合。

(二) 圣歌(Anthem)

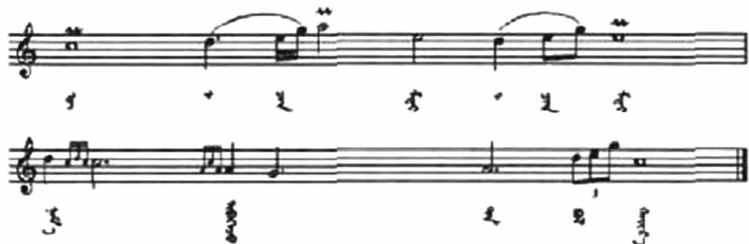
谱例 3.《清心的人必见神》词:赵一忠;曲:于国俊



[8] Ibid.

这首混声四部圣歌选自基督教内蒙两会圣乐事工部、内蒙古基督教圣经学校2015年增补版《草原圣诗》P74。^[9]“走过了草原寻旷野,亲爱的恩主你在哪?进毡房问牧人查家谱,亲爱的恩主你在哪?……”如此蕴含着草原气息的歌词,仿佛出自牧人之手,词作者赵一忠创作出了使人身临其境的意境,并且以汉语、蒙语双语标注歌词,增进作品的传播力。这首具有蒙古族旋律音调特色的新生态创作,频繁的离调、转调为音乐带来了斑斓的色彩,第一个乐段每两小节以变宫为角离调一次,且以上方双声部和下方双声部轮番获得力度、音色对比。第二个乐段以清角为宫转调至下属方向,以此带来的调式新鲜感,在稍加快的速度转变中与混声四部的多声交响,加上歌词的点题(“亲爱的恩主告诉我,清心的人必寻见我。”)共同烘托出了作品的高潮。全曲是结构较大的二段曲式,从属部分多次出现,成为了音乐发展必不可少的部分。主调织体结合部分复调织体。基督教圣歌体裁与蒙古族传统民歌旋律素材、中国五声调式与西方离调、转调手法碰撞、融合、交互,这首作品堪称为阴山地域文化区基督教(新教)现代本色化创作的上乘之作。

谱例4.《长调》词、曲:佚名



这首单声部圣歌是兴安在调查采访中搜集到的新生态创作。^[10]词与曲均来自一位锡林郭勒的牧民信徒(现在呼和浩特市定居),歌词根据基督教(新教)教义创作,旋律音调具有蒙古族长调民歌特色,自由节拍带来的音调绵长、装饰音所致的婉转细腻、旋律的四度、五度音程大跳,勾勒出无尽的辽阔,令人回味无穷,宜于独唱。中世纪圣咏也具有的自由节拍的特点,以此体现了基督教(新教)圣歌体裁与蒙古族传统长调民歌的融合。

谱例5.《是谁为了你》词:克明;曲:乌兰托噶



《是谁为了你》主题节选



《呼伦贝尔大草原》主题节选



[9] Ibid.

[10] 兴安 XING'an: “蒙古族基督教圣乐种类与特点——以呼和浩特蒙古族基督徒圣乐为例 Mengguzu Jidujiao shengyue zhonglei yu tedian - Yi Huhehaote Mengguzu Jidutu shengyue wei li”, [The Types and Characteristics of Mongolian Ethni Christian Sacred Music - Taking the Sacred Music of Huhehaote Mongolian Christians as an Example]. 《歌海》Gehai [Sea of Songs], 2014,05:32-36.

这首单声部圣歌是兴安在调查采访中搜集到的再生态改编曲。^[1]歌词“是谁为你钉十字架,是谁为了你死而复活”,是根据基督教(新教)教义创作。旋律改编自近年来流行面较广的蒙古族风格通俗流行歌曲《呼伦贝尔大草原》,改编曲调与原曲调变化不大。结构是二段曲式,熟悉的旋律使人易于学唱与传播。体现了基督教(新教)圣歌体裁与蒙古族现代通俗流行歌曲旋律音调的融合。

近年来,通俗流行音乐特征的本色化圣歌新生态创作数量较多,中国基督教两会出版的音乐专辑《青青草原上》,洪启元创作由“王子音乐”制作;通俗流行歌手宇海文与妻子娜日创作演唱的《草原儿女为主欢唱》等系列作品,北京信族文化传媒有限公司制作。这些作品的共同特点是,歌词根据基督教(新教)教义创作,音乐注重外在的蒙古族特色,也体现了基督教(新教)圣歌体裁与现代通俗流行蒙古族音乐的融合。

(三) 圣剧(Christian drama)

内蒙古基督教两会圣乐事工部剧作者胡永平根据《圣经·以斯帖记》创作了大型歌舞圣剧《以斯帖》剧本,曲作者于国俊创作了整部圣剧的全部音乐,共26首作品,包含咏叹调、宣叙调、重唱、合唱及乐队伴奏音乐与舞蹈音乐(独舞、群舞)。这部具有阴山地域文化区传统音乐特色的新生态创作,以古犹太民歌和教会调式融合当地传统戏曲板式变化展开音乐,展示人物心理活动推动剧情发展,体现了基督教(新教)圣剧体裁与阴山地域文化区传统音乐的广泛而又深度的融合。

三、结语

阴山地域文化区基督教(新教)圣乐现代本色化创作进程的研究,凸显了当地本色化圣乐创作进程中的现代发展。阴山地域文化区基督教(新教)圣乐的现代本色化创作,发展创新了新的音乐种类——阴山地域文化区本色化基督教(新教)圣乐,探索出了新的本色化作曲技术与理论,创作出了众多新的圣乐作品,带来了国内外基督教界和学术界广泛的关注、深刻的认同与热情的赞誉,是宗教学、哲学、音乐美学、作曲技术与理论的碰撞、融合与共同发展的创新实践,大大推动了本色化圣乐创作进程的向前发展。同时以现代本色化创作的创新方式建设本色化教会,促进了基督教(新教)的神学教义发展。促进了基督教文化与中国传统文化的交流与共同发展繁荣,促进了现代社会和谐发展与和平共处,进而以此开拓与发展了阴山地域文化区传统音乐当代生存发展之路。在现代中西方文化交流中,起到了文化使者的作用,推广了中国传统文化,从而让世界了解了当代中国,为世界基督教音乐文化的发展贡献了力量。

[1] Ibid.

English Title:

Localized Producing Process of Protestant Christian Sacred Music in Yinshan Regional Cultural Area

ZHANG Xiaowu

female, graduated from Russian St. Petersburg National Normal University, College of Music, Kexuelu No. 3, Qingshan District, Baotou Normal University, 014030 Baotou, Inner Mongolia, P. R. China. Tel: +86-150-4817-7579; Email:343734810@qq.com

Abstract: At the end of 19th century, the spreading of Protestant Christianity and the localized producing process of sacred music in Yinshan area, produced a new type of music, which is the product of the opening of a music exchange, and this marked a new starting point in Chinese Christian localized production of music. Over 100 years after Hymns of XI Shengmo, a new modern localized production of sacred music appeared. The new aesthetic opinion and production method of new works represented by the Sacred Music of Grassland, promoted a deep fusion of different kinds of music, and pushed further forward the localized production of sacred music.

Key Words: sacred Music, Christian music, Yinshan regional cultural area, Modern localizing producing process, genre of Sacred music

中西经典与圣经
**Chinese and Western Classics
and the Bible**

中缅北界傈僳族、怒族的“基督教化” 与基督教的“本土化”研究^{〔1〕}

高志英 沙丽娜

(云南大学民社学院,昆明市翠湖北路二号,650091 云南, 中国)

摘要:自20世纪初基督教开始在中缅北界地区传播以来,通过“神圣”与“世俗”相混融的方式,实现与其民族传统文化在形式上的既区隔又并存,从而满足广大信众的多元精神诉求而扩大影响。这种影响涉及到傈僳族、怒族信众宗教生活和世俗生活的诸多方面,呈现出信仰主体的宗教信仰及其文化的“基督教化”与基督教的“本土化”相辅相成的发展趋势及特点。本文通过对基督教在该区域傈僳族、怒族中传播、发展历程的系统梳理与田野调查,^{〔2〕}探讨中缅跨境民族地区基督教的“本土化”与信仰主体的“基督教化”相辅相成的演变特征。

关键词:基督教、中缅跨境民族、本土化、基督教化

作者:高志英,云南大学民社学院教授、博士、博导。通讯地址:昆明市翠湖北路二号云南大学民社学院,650091,联系电话: +86-138-8880-7229,电子邮箱:2296054891@qq.com。

沙丽娜,云南大学民族学博士生,地址上,电话, +86-150-8712-8195,电子信箱: 450654408@qq.com。

一、问题缘起

对于傈僳族、怒族基督教的研究,是改革开放以来云南乃至中国宗教研究的一个热点。以史志

〔1〕 本文系2014省校合作项目“云南跨境民族宗教问题与国家安全研究”(项目编号:SYSX201402)项目的阶段性成果,同时获2015年云南省委统战部委托项目“中缅跨境民族基督教发展史研究”(项目编号:k3070038)资助。

〔2〕 本文所用资料,除援引文献加以注释外,皆是笔者多年田野调查所得,其中的数据多为教会与地方政府相关部门提供,也有来自县年鉴记载。对一些不便公开的人名、地名,已做学术性处理。

的角度探讨基督教发展及其动因的有韩军学^{〔3〕}秦和平^{〔4〕}任新民^{〔5〕}钱宁^{〔6〕}肖耀辉^{〔7〕}高志英^{〔8〕}与张晓琼^{〔9〕}等,又有曹月如^{〔10〕}卢成仁^{〔11〕}金杰^{〔12〕}黄剑波^{〔13〕}高志英^{〔14〕}及其弟子徐万达^{〔15〕}

〔3〕 韩军学 HAN Junxue:《基督教与云南少数民族》*Jidujiao yu Yunnan shaoshu minzu* [Christianity and Ethnic minorities in Yunnan] (昆明 Kunming: 云南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe [Yunnan People's Press], 2000年)。

〔4〕 秦和平 QIN Heping:《20世纪50-90年代川滇黔民族地区基督教调适与发展的研究(上、下)》*Ershi shiji wushi zhi jushi nian-dai Chuan Dian Qian minzu diqu Jidujiao tiaoshi yu fazhan de yanjiu* [A Study of the Adaptation and Development of Christianity in Sichuan, Yunnan and Guizhou during the period between 1950 and 1990] (成都 Chengdu: 四川民族出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan People's Press] 2003年版)。

〔5〕 任新民 REN Xinmin:“试论基督教在怒江地区傣族社会变迁中的整合功能 Shilun Jidujiao zai Nujiang diqu Lisuzu shehui bianqian zhong de zhenghe gongneng” [A Study on the Uniting Function of Christianity in The Nujiang Lisu Ethnic Society],《思想战线》*Sixiang zhanxian* [Front of Thinking], 1999(05)。

〔6〕 钱宁 QIAN Ning:“基督教在云南少数民族社会中的传播和影响 Jidujiao zai Yunnan shaoshu minzu shehui zhong de chuanbo he yingxiang” [The spreading and influence of Christianity in Yunnan Ethnic Minorities],《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [A Study of World Religions] 2000(03)。

〔7〕 肖耀辉 XIAO Yaohui、熊国才 XIONG Guocai:《云南基督教》*Yunnan jidujiao* [Christianity in Yunnan] (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious and Cultural Press], 2004年版)。

〔8〕 高志英 GAO Zhiying:“20世纪前半期中傣族傣族的基督教发展 Ershi shiji qian banqi Zhong Mian Lisuzu de jidujiao fazhan” [The Development of Lisu Ethnic Group in the Border between China and Myanmar during the First Half Period of the 20th Century],《世界宗教文化》*Shijie zongjiao wenhua* [World Religions and Cultures], 2010(06)。

〔9〕 张晓琼 ZHANG Xiaoqiong:“近代基督教传入对云南部分信教少数民族的文化影响 Jindai Jidujiao chuanru dui Yunnan bufen xinjiao shaoshu minzu de wenhua yingxiang” [The Cultural Influence of the Spreadin of Christianity to Some Ethnic Minorities' Believers in the Modern Period],《民族教育研究》*Minzu jiaoyu yanjiu* [A Study of Ethnic Education], 2001(03)。

〔10〕 曹月如 CAO Yueru:“挺立在峭壁上的十字架——傣族皈依基督教原因探析 Tingli zai qiaobi shang de shizijia - Lisuzu guixin Jidujiao yuanyin tanxi” [The Cross Standing in the Cliff -An exploration of the Reason of Lisu Ethnic Conversion to Christianity],《阿坝师范高等专科学校学报》*Aba shifan gaodeng zhuanke xuexiao xuebao* [The Journal of Aba Normal High School], 2009(01)。

〔11〕 卢成仁 LU Chengren:《“道中生活”——怒江傣族的日常生活与信仰研究 Daozhong shenghuo - Nujiang Lisuren de richang senghuo yu Xinyang yanjiu [Life in the Dao -A Study of Lisu Ethnic Common Daily Lives and Faith] (Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Press], 2014年);“从礼拜座位看基督教会组织原则的本土运用——以云南怒江娃底村傣族为例 Cong libai zuowei kan jidujiaohui zuzhi yuanze de bentu yunyong - Yi Yunnan Nujiang Wadicun Lisuzu wei li” [The Local Adaptation of Christian Church's Orgnizaing Principles from the Sitting Order in the Service Taking the Jiangwa Village Lisu Ethnic Group in Nujiang, Yunnan as an Example],《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [A Study of World Religions], 2012(01)。

〔12〕 金杰 JIN Jie:《基督教传播对傣族语言文字及其使用的影响研究 Jidujiao chuanbo dui Lisuzu yuyan wenzi jiqi shiyong de yingxiang yanjiu [A Study on the Influence Christian Spreading to the Lisu Ethnic Language and Characters and their Usages] (昆明 Kunming: 云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press], 2013年)。

〔13〕 黄剑波 HUANG Jianbo:“傣族的“基督脸”——怒江傣族基督教信仰研究” Lisuzu de Jidulian - Nujiang Lisuzu Jidujiao Xinyang yanjiu [The Lisu Ethnic Face of Christ - A Study of the Lisu Ethnic Christian Faith in Nujiang], <http://www.docin.com/p-1569027295.html>;黄剑波 HUANG Jianbo、刘琪 LIU Qi:“私人生活、公共空间与信仰实践——以云南福贡基督教会为中心的考察 Siren shenghuo, gonggong kongjian yu Xinyang shijian - Yi Yunan Fugong Jidujiaohui wei zhongxin de kaocha” [The Private Lives, the Public Space and the Practice of Faith - An Observation of the Christian Church in Fugong, Yunnan as the Center],《开放时代》*Kaifang shidai* [Opening Period], 2009, (02):100-109。

〔14〕 高志英 GAO Zhiying:“宗教认同与区域、民族认同——论20世纪藏彝走廊西部边缘基督教的发展与认同变迁 Zongjiao rentong yu quyu, minzu rentong - Lun ershi shiji Zang Yi zoulang xibu bianyuan Jidujiao de fazhan yu renting bianqian” [Religious Identity and Regional and ethnic Identities - On the Development of Christianity and the Development of Identities in the West Boder of Tibet and Yi Corridor in the 20th Century],《中南民族大学学报》*Zhongnan minzu daxue xuebao* [The Journal of the Middle South Ethnic University], 2010(02);“宗教诉求与跨境流动——以中缅边境地区信仰基督教跨境民族为个案 Zongjiao suqiu yu kuajing liudong - Yi Zhong Mian bianjing diqu Xinyang Jidujiao kuajing minzu wei ge an” [The Religious Request and the Corss Border Movement - Taking the Ethnic Minorities who Believe in Christianity in the Border between China and Myanmar as a Case],《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [A Study of World Religions], 2014年(06)。

〔15〕 徐万达 XU Wanda:《从本地化到再地化——以怒江州福贡县鹿马登乡赤恒底村基督教为例 Cong bendihua dao zaidihua - Yi Nujiang zhou Fugong xian Lumadeng xiang Chihengdi cun jidujiao wei li [From Localizd to re-localization - Taking as the Christianity in Chihengdi village in Lumadeng towship of Fugong county in Nujiang Automous Perfecture of Yunan Province an Example], 云南大学2012年硕士学位论文 Yunan University MA thesis in 2012。

李珊娜、^[16]沙丽娜^[17]等从人类学、民族学的视野探讨基督教在傈僳族、怒族社会中的多重功能及其演变。上述研究,推进了该区域傈僳族、怒族基督教的研究,并从梳理基督教传播历史到关注基督教文化与功能及其演变,以及宗教认同与民族认同、区域认同关系等问题。其中,基督教的“本土化”与信仰群体的“基督教化”贯穿傈僳族、怒族基督教传播与发展的始终,仍尚待深入研究。

以地处中缅北界核心区,以傈僳族、怒族为主体的福贡县为例,2013年少数民族人口占全县总人口的98.6%,其中,傈僳族有76,994人,占总人口的74.3%;怒族有20,956人,占总人口的20.2%。这两个民族人口占总人口97%以上的比例,是明代以来长期的民族迁徙与民族互动、交融与同化的结果,^[18]而且两个民族长期保留着既有区域共性又有民族差异性的,怒族人大多会讲被称为怒江普通话的傈僳语^[19],并以万物有灵为核心,包括自然崇拜、鬼灵崇拜、近祖崇拜与图腾崇拜的原始宗教信仰。^[20]20世纪初,在西边的缅北,东边的维西、兰坪,南边的保山、德宏非信仰佛教民族大都先后皈依了基督教^[21]的背景下,福贡地区因地处中缅边境、民众生活困苦、政府统治力量薄弱等多种对基督教传播有利的条件,因而被西方传教士所看重,终于在1920年左右就把传教触角伸到该区域的傈僳族中,不久再扩大到怒族中,^[22]之后通过中西方几代传教士的努力而得到发展。^[23]

基督教传入以来各个时期的一系列相关数据,也说明了基督教在该区域傈僳族、怒族中的发展趋势与特点。据史志记载,1929年基督教由维西与保山、德宏正式推进到怒江地区的傈僳族、怒族

[16] 李珊娜 LI Nana:《20世纪泸水傈僳族基督教音乐舞蹈及功能变迁研究》*Ershi shiji Lushui Lisuzu jidujiao yinyue wudao ji gongneng bianqian fazhan* [A Study on the Music and Dance and the Functional Change of Lushui Lisu Ethnic Groups's Christianity in the 20th Century],(云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2013年)。

[17] 沙丽娜 SHA Linan:《中缅北界俄嘎村弱势群体的基督教信仰研究》*Zhong Mian beijie Ega cun ruoshi qunti de jidujiao Xinyang yanjiu* [A Study on the Weak Community's Christian Faith in Ega Village in the North Border between China and Myanmar],(云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2015年)。

[18] 高志英 GAO Zhiying:“流动的文化和文化的流动——唐代以来傈僳族的迁徙及其文化变迁研究 *Liudong de wenhua he wenhua de liudong - Tangdai yilai Lisuzu de qianxi jiqi wenhua bianqian yanjiu*” [Moving Culture and Cultural Movement - A Study on the Lisu Ethnic Group and Her Cultural Change since Tang Dynasty],《学术探索》*Xueshu tansuo* [An Exploration of Academics],2007,(03)。

[19] 《民族问题五种丛书之一·中央访问团第二分团云南民族情况汇集》*Minzu wenti wuzhong congshu zhiyi: Zhongyang fangwentuan di'er fentuan Yunnan minzu qingkuang huiji* [The Five Serieses of Ethnic Problems: Collection of Reports by the Second Division Group of the Central Visiting Group to Yunnan](上集 Shangji),(昆明 Kunming:云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe [Yunmin Ethnic Press],1986年),第2页。

[20] 参见张桥贵 ZHANG Qiaogui 主编:“傈僳族原始宗教资料 *Lisuzu yuanshi zongjiao ziliao*” [The Primary Sources of Lisu Ethnic Religions],载吕大吉 Lǚ Dajǐ、何耀华 HE Yaohua 主编:《中国少数民族原始宗教资料集成》*Zhongguo shaoshu minzu yuanshi zongjiao ziliao jicheng* [Collections of Chinese Ethnic Minorities' Religious Primary Sources],(中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],2013年)。

[21] 此处的“基督教”,仅指基督新教。

[22] 政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui [The Literature and History Sources of Political Consulting Committee's Nujiang Autonomous Prefecture Committee] 编;李道生 LI Daosheng:“福贡县基督教情况调查 *Fugong xian jidujiao qingkuang diaocha*” [A Survey of the Basic Situation of Christianity in Fugong County],《怒江文史资料选辑》*Nujiang Wenshi ziliao xuanji* [A Slection of Literature and History Sources in Nujiang],(下卷),(芒市 Mangshi:德宏民族出版社 Dehong minzu chubanshe [Dehong Ethnic Press],1994年),第1078页。

[23] 高志英 GAO Zhiying:“20世纪前半期中缅傈僳族的基督教发展 *Ershi shiji qian ban qi Zhong Mian Lisu zu de jidujiao fazhan*” [The Development of the Lisu Ethnic Group in the Boder between China and Myanmar in the First Half of the 20th Century],《世界宗教文化》*Shijie zongjiao wenhua* [World Religions and Cultures],2010(06)。

中,^[24]到1949年其基督教徒在该区域总人口比例平均已达18%左右,^[25]开始出现传统宗教信仰逐渐被基督教信仰取代的趋势。^[26]但在1957年以后的20多年,因国家政策原因,基督教在该区域一度处于销声匿迹的境况。改革开放以来,基督教首先在该区域原来就有群众基础的傈僳族、怒族村落逐渐恢复起来,教徒们的宗教信仰及宗教生活,包括读经、唱诗、洗礼、圣餐、婚礼、丧礼、节日等活动由隐蔽状态逐渐转为公开化。1979年只有教徒2,814人,占福贡县总人口数的0.65%;1980年,教徒增加到5,180人,占到全县总人口数的11%;1986年教徒快速发展到17,118人,占其总人口数的33%,^[27]这种逐年增加趋势一直持续到20世纪末。进入21世纪,基督教发展更加迅速。2005年全县教徒总数已达57,526人,占总人口的62%;“截止2007年6月30日,全县基督徒人数为55,940人,占全县总人口一半以上,……而福贡地区的主体居民傈僳人的基督徒比例也高达70%,并且有的地区估计超过80%。另外,怒族中的基督徒人口比例更是高达90%以上。”^[28]据官方统计,2013年全县有57,957人信奉基督教,占总人口的56.7%。如果单以傈僳族、怒族人口数量与比例来计算,教徒所占比例将更高。调查发现,正式登记的教堂、活动堂点、教牧人员等要素也随之逐年增加,至今其势头不减。^[29]在村民中的人群划分只有两个群体:“瓦枯扒”(即不抽烟不喝酒的教徒)与“几陪夺扒”(即喝酒的非教徒)。调查发现所谓“几陪多扒”,为几个村干部与酒烟上瘾者,这类人在村落人数极少。所以教徒的数量尽管难以得到一个确数,但是村落里不进教堂的人是很少的。伫立于峡谷两岸,房顶高悬十字架,比绝大部分村民住房好很多的教堂非常醒目,成为该区域一个独特的人文景观,因而有人将怒江大峡谷称为“福音谷”。^[30]

需要注意的是,基督教在怒江地区近百年的发展,很明显的是教徒数量的快速增长,即在其区域总人口及傈僳族、怒族总人口中的比例呈直线增长趋势,并在这两个民族的各年龄段、各种职业、各种

[24] 付阿伯 FU Abo:“福贡基督教传播史略 Fugong jidujiao chuanbo shi” [A History of Christian Spreading in Fugong] [A],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui 编:《怒江文史资料选辑》*Nujiang wenshi ziliao xuanji* [A Selection of Literature and History Sources in Nujiang] (下卷), (芒市 Mangshi: 德宏民族出版社 Dehong minzu chubanshe [Dehong Ethnic Press], 1994年),第1092页。

[25] 李道生 LI Daosheng:“福贡县基督教情况调查 Fugong xian jidujiao qingkuang diaocha” [A Basic Survey of Christianity in Fugong Country] (A),政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui:《怒江文史资料选辑第一至二十辑摘编·下卷》*Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian xiajuan* [A Selection of Nujiang Literature and History Sources, Volumes 1 to 20], (德宏民族出版社 Dehong minzu chubanshe [Dehong Ethnic Press], 1994年),第1078页。

[26] 张桥贵 ZHANG Qiaogui:“傈僳族原始宗教 Lisuzu yuanshi zongjiao” [The Primary Religions of the Lisu Ethnic Group], 吕大吉 Lǚ Dàjī、何耀华 HE Yaohua:《中国少数民族原始宗教资料集成》*Zhongguo shaoshu minzu yuanshi zongjiao ziliao jicheng* [Collection of Chinese Ethnic Minorities' Primary Religions Sources], (中国科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2013年),第714页。

[27] 李福珊 LI Fushan:《怒江宗教概览》*Nujiang zongjiao gailan* [A Outline of Religions in Nujiang], (怒新出版社 Nuxin chubanshe [Nuxin Press], 2002),第71页。

[28] 黄剑波 HUANG Jianbo:“傈僳族的“基督脸”——怒江傈僳族基督教信仰研究 Lisu zu de ‘Jidulian’ - Nujiang Lisu zu jidujiao Xinyang yanjiu” [The Lisu Ethnic Face of Christ - A Study of the Lisu Ethnic Christian Faith in Nujiang]:载 <http://www.docin.com/p-1569027295.html>; 黄剑波 HUANG Jianbo、刘琪 LIU Qi:“私人生活、公共空间与信仰实践——以云南福贡基督教会为中心的考察 Siren shenghuo, gonggong kongjian yu Xinyang shijian” [The Private Lives, the Public Space and the Practice of Christianity - An Observation of the Christian Church in Yunnan Fugong as the Center]:《开放时代》*Kaifang shidai* [The Opening Period], 2009, (02)。

[29] 高志英 GAO Zhiying:“云南K县上帕镇傈僳族、怒族基督教状况 Yunnan K County Shangpa zhen Lisu zu, Nuzu Jidujiao gaikuang” [An Outline of Christianity of the Lisu and Nu Ethnic Groups in Yunnan K County], (美国 Meiguo): 北美基督教会 Beimei jidujiao xuehui 主编:《基督教与中国》*Jidujiao yu Zhongguo* [Christianity and China], (The Blessing Foundation, U. S. A.), 2007年。

[30] 林茨 LIN Ci:《福音谷》*Fuyin gu* [Valley of Gospel], (石家庄 Shijiazhuang: 河北教育出版社 Hebei jiaoyu chubanshe [Hebei Education Press], 2003年)。

身份的人群中都产生了广泛影响,导致基督教取代传统宗教的趋势更为明显。^[31]但是,基督教在怒江地区的发展,不仅仅是以往关注较多的傣族与怒族的教徒、教牧人员与教堂的量的增长,而且是傣族、怒族宗教生活与世俗生活的“基督教化”与基督教在该区域的“本土化”两条线索的相辅相成。这需要深入到信众们的宗教生活与世俗生活中去探索。

二、傣族、怒族“基督教化”与基督教“本土化”实践的历史与现状

诚然,基督教对于类似傣族、怒族这些中国边疆少数民族而言,是完全不同于自己民族传统文化的一种异文化,与他们长期以来沿袭的宗教生活与世俗生活相差甚远。所以在传播初期,也曾遇到“外国人都是长胡子、蓝眼睛,与我们不相像,所以我们不信教”^[32]之类的文化排拒,有时甚至陷于“火烧洋楼”驱赶洋教士的冲突。^[33]但是外国传教士们以“为了圣事,一辈子为傣族人民服务”^[34]的决心和毅力,不断修正传教策略与方法,对教规教义进行适应性调适,从而逐渐得到傣族、怒族民众的认同。之后的本土、本民族传教士一方面努力追循外国传教士的足迹,另一方面也进行与时俱进的变通,在基督教徒与教堂量的增长背后,还交织着文化的适应性变迁。

(一) 语言与文字的共享

语言障碍,是外国传教士在傣族、怒族地区传播基督教碰到的第一个问题。因此,沟通语言是基督教传播的第一步。为此,美国传教士马导民、杨思慧夫妇(John Kuhn and Isobel Kuhn)等首先派遣保山、维西等地的傣族传教士及会傣语的其他民族传道士充当传教马前卒,因同族、同语言的原因而容易被接纳。然后再亲自到该区域开办圣经学校,规模化培养大批傣族、怒族传教士。^[35]同时,外国传教士们也努力学习傣语,绝大部分外国传教士皆能够用傣语布道、主持祷告与教唱《赞美诗》,傣语便成为中外传教士与傣族、怒族信徒通用的宗教语言。这种跨越语言障碍之后的共享傣语,有助于跨越异族、异教、异文化之间的隔阂。

为便于傣族、怒族群众称呼和记住其名字,更为了对其产生亲切感,大多数外国传教士都有一个傣名字;再加以傣语的“玛帕”^[36](傣语“导师”、“老师”与引路人之意)称呼传之。如第一个到傣族地区传教并率先创制傣文字的英国传教士傅能仁(James Ostram Fraser)的傣名字叫“玛

[31] 高志英 GAO Zhiying、孙云霞 SUN Yunxia:“基督教与民族社会文化变迁——云南福贡傣族、怒族基督教发展态势调查研究 Jidujiao yu minzu shehui wenhua bianqian - Yunnan Fugong Lisu zu, Nuzu jidujiao fazhan taishi diaocha yanjiu” [Christianity and Ethnic Social Change - A Survey on the Developing Trend of the Lisu and Nu Ethnic Christianity in Yunnan Fugong],《全球化背景下的云南文化多样性》*Quanguohua beijing xia de Yunnan wenhua duoyangxing* [The Cultural Plurality of Yunnan in the Global Background],(昆明 Kunming:云南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe [Yunnan Ethnic Press],2010年)。

[32] 《民族问题五种丛书之一·中央访问团第二分团云南民族情况汇集》*Minzu wenti wuzhong congshu zhiyi: Zhongyang fangwentuan di'er fentuan Yunnan minzu qingkuang huiji* [The Five Serieses of Ethnic Problems: Collection of Reports by the Second Division Group of the Central Visiting Group to Yunnan](上集 Shangji),(昆明 Kunming:云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe [Yunmin Ethnic Press],1986年),第20页。

[33] 怒江州地方志编纂委员会 Nujiang zhou difangzhi bianzuan weiyuan hui:《福贡县志》*Fugong xian zhi* [Record of Fugong County],(云南民族出版社[Yunnan Ethnic Press],1994),第452页。

[34] 史富相 SHI Fuxiang:“傅能仁 FU Nengren、巴东 BA Dong 和杨思慧 YANG Sihui 夫妇” [James Ostram Fraser, Allyn B. Cooke and His Wife Leila R. Cooke],怒江州志委员会 Nujiang zhou zhi weiyuanhui,《怒江方志》*Nujiang zhou zhi* [The Record of Nujiang Prefecture],1987(01):第24页。

[35] 杨约拿 YANG Yuena:“泸水县基督教简况 Lushui xian jidujiao jiankuang” [A Brief Outline of Christianity in Lushui County],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui 编:《怒江文史资料选辑》*Nujiang wenshi ziliao xuanji* [A Selection of Literature and History Sources in Nujiang](下卷),(芒市 Mangshi:德宏民族出版社 Dehong minzu chubanshe [Dehong Ethnic Press],1994):第1077页。

[36] 又同音异写为“马扒”、“骂扒”。

帕阿益三”(傣傣语“三哥老师”之意);杨思慧(Allyn B. Cooke)叫“阿益达玛帕”(傣傣语“大哥老师”之意),杨思慧夫人依丽莎白(Leila R. Cooke)叫“阿子达玛妈”^[37](傣傣语“大姐老师”之意);杨志英夫妇(John Kuhn and Isobel Kuhn)分别亲切称作“阿以大”(大哥)、“阿子大”(大姐),就兼有了“兄弟姐妹+老师(导师)”双重含义,这样就以傣傣语承载基督教文化与民族文化重合含义的方式,拉近了彼此间的心理距离。这与高高在上,以压榨掠夺边疆少数民族的民国政府官员是截然不同的。因此,在基督教传入初期的同时同地,一方面是反对称为“黑扒”^[38]的国民党官员暴政的农民起义;^[39]另一方面是对一群带着“福音”而来的西方与本民族“兄弟姐妹”传教士的主动迎请。^[40]说明傣傣语推动基督教传播功不可没,实现了作为民族文化要素与文化载体的语言与基督教信仰的首次结合。

另外,外国传教士还以图画与唱片作为语言的辅助工具。如马导民(J. Clifford Morrisons)从维西派纳西族传道士阿夫甲^[41]来福贡地区传教时,带来《圣经》与《圣经知识问答》之类的画册《M I MI》(即《马以米》)与万花筒,^[42]以图文并茂的方式使抽象的信仰形象化,引起了从未见过这些稀奇物的傣傣与怒族民众的好奇。据说当来阿夫甲走到哪里都有一大群大人孩子跟随其后,想看看这些神奇玩意儿。阿夫甲就趁机灌输“上帝”、“耶稣”、“天堂”、“伊甸园”与“地狱”等等这些基督教概念,这样就以形象通俗的方式宣讲圣经知识,达到了以图画弥补语言不足或增强(傣傣)语言感染力的作用。

再则,传教士特意灌制了傣傣语唱片,“傣傣语的留声机唱片也有四五十种,最受少数民族的欢迎。每当留声机一开,唱出了傣傣声音,传教士就哄骗教徒们说:‘这是上帝在讲话’。”^[43]傣傣族、怒族民众通过这个前所未见、闻所未闻的神奇玩意儿亲耳听到上帝“讲”他们自己的语言,当然就认为上帝不仅仅是外国传教士们的上帝,也是傣傣族、怒族的上帝,于是对上帝的认同就由此萌发了,对上帝的使者传教士们也尊敬有加,难怪亲切称呼其为“哥哥姐姐”。

文字是文化的载体,同样也是宗教文化的重要载体。如果说傣傣语为基督教在傣傣族、怒族地区的传播架设了一座沟通彼此的桥梁,那么,傣傣文字的创制则为基督教的传播插上了翅膀。“傣傣本无文字,三十年前龙陵英籍传教士傅能仁在传教之余,以拉丁字母制作傣傣文字一种,并将《圣经》、《赞美诗》等以此种文字译出传授教徒。由是傣傣识者渐多,且更以之书写信札、契约,俨然成为傣傣之通行文字”^[44]“圣经及赞美诗都有译本,一般都会读,教徒常整日在教堂内读经唱诗。教会在福

[37] 又同音异写为“马妈”、“骂妈”。

[38] 即汉族,有狡猾、贪婪,心地不善之意。

[39] 史富相 SHI Fuxiang:“里吾底事件真相 Liwudi shijian zhenxiang” [The Real Essence of Liwudi Event];《中央访问团调查材料》Zhongyang fangwentuan diaocha ziliao [Central Visiting Group Survey Materials],《史富相文集》SHI Fuxiang wenji (内部资料) [Collection of SHI Fuxiang Works]. (怒新出版 Nuxin chuban (2006) 准印字 16 号),第 118-130 页,第 131-134 页。

[40] 高志英 GAO Zhiying:“20 世纪前半期中缅甸傣族的基督教发展 Ershi shiji qian ban qi Zhong Mian Lisu zu de jidujiao fazhan” [The Development of Christianity in the Border between China and Myanmar in the First half period of the 20th Century],《世界宗教文化》Shijie zongjiao wenhua [World Religions and Cultures],2010(06)。

[41] “阿夫甲”,白族语为“朋友”,估计此人非纳西,而是白族。在今天的傣傣族维西自治县,也有纳西族与白族居住。

[42] 李道生 LI Daosheng:“福贡县基督教情况调查 Fugong xian jidujiao qingkuang diaocha” [A Survey of Christianity in Fugong County],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui:《怒江文史资料选辑第一至二十辑摘编·下卷》Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian xiajuan [A Selection of Nujiang Literature and History Sources from Volume 1 to 20],(云南德宏民族出版社 Yunnan Dehong minzu chubanshe [Yunnan Dehong Ethnic Press],1994 年)。

[43] 《民族问题五种丛书之一·中央访问团第二分团云南民族情况汇集》Minzu wenti wuzhong congshu zhiyi: Zhongyang fangwentuan di'er fentuan Yunnan minzu qingkuang huiji [The Five Serieses of Ethnic Problems: Collection of Reports by the Second Division Group of the Central Visiting Group to Yunnan](上集 Shangji), (昆明 Kunming:云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe [Yunmin Ethnic Press],1986 年),第 22 页。

[44] 李道生 LI Daosheng:“福贡县基督教情况调查 Fugong xian jidujiao qingkuang diaocha” [A Survey of Christianity in Fugong County],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui:《怒江文史资料选辑第一至二十辑摘编·下卷》Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian xiajuan [A Selection of Nujiang Literature and History Sources from Volume 1 to 20],(云南德宏民族出版社 Yunnan Dehong minzu chubanshe [Yunnan Dehong Ethnic Press],1994 年),第 1080 页。

贡虽然未设有学校,实际教会代替了学校。非教徒也有很多人懂傣傣文字。”^[45]说明傣傣文字不仅使傣傣族、怒族教徒成为识字人(傣傣语说信教、学《圣经》为“同俄所”,直译为读书之意),而且在这些民族非教徒中也广有影响。而读书识字对于傣傣族有着特别的意义,民间传说以前傣傣族也是跟纳西族、藏族一样是有文字的。傣傣族则把文字写在羊皮上,被狗咬吃掉了,就再也没有文字了。而汉族的文字刻写在石头上,流传至今……基督教的传入与傣傣文字的创制真可以说文字“失而复得”,使其又找回了与纳西族、藏族、汉族在文化上同地位的感觉。这是“阿益三玛帕”、“阿益达玛帕”给其创制的,换言之是这些外国传教士而使其文字“失而复得”,对他们的敬仰之情可以想见。傣傣文字是以大写拉丁字母为基础对其进行颠倒后组合的方式创制成的,并赋予傣傣的读音及其含义,其本身就是一个西方文化与民族文化的交融。其次,以傣傣文字为载体、以傣傣语念的《圣经》、《赞美诗》、《福音精华》、《福音问答》等等,同样更是西方文化——字母、基督教文化与民族文化——傣傣语的交融。可以说,从创制傣傣文字之日起,就是西方文化与民族文化更深层次结合之时。同样,这种被西方传教士与傣傣族、怒族教牧人员、信众共享同一种文字,则是一种超越族群、区域的宗教认同。而在1950年代前泸水雨季圣经学校就已吸引丽江、维西,远达缅北的傣傣族前来培训,在“同俄索”(读书)的同时,学习基督教知识,成长为教牧人员之后足迹遍及中缅北界两侧,形成了更大范围的傣傣文作为桥梁的跨民族、跨区域的宗教认同。

时至今日,傣傣族有6种民族文字:(1)于1912年开始由富能仁与缅甸克伦族传教士巴托(Sara-BaThaw)合作创制的拉丁大写字母及其变体形式的语音符号,称为老傣傣文;(2)1913年,英国传教士王慧仁根据云南武定、禄劝两地傣傣语言,以武定滔谷语音为基础创制的“格框式”拼音文字;(3)由维西傣傣族农民哇忍波在1920年代用10年时间创制的有1000多个字的傣傣音节文字;(4)1950年代由中国政府组织,以汉语拼音字母为基础创制的新傣傣文;^[46](5)缅甸抹谷一带与缅族杂居傣傣族地区使用的,由缅文字母为基础创制的缅甸傣傣文;(6)泰国清迈傣傣族以泰文为基础创制的泰国傣傣文。上述文字的种类,足以说明傣傣族文化多样性及其文化适应性变迁特点。但是在世界各地傣傣族中,最为流行的还是老傣傣文。中国唯一的傣傣族自治州——怒江州的单位标识用的民族文字是老傣傣文,发行的报纸也以老傣傣文的最受欢迎。缅甸傣傣族举行大型活动的布标、横幅以及各种资料(与缅文兼用);缅甸教会与村落历史、挂历与内部都是用老傣傣文;缅甸傣傣族成立自己的政党,俗称“弩弓党”,党徽、党旗、党证、办公室地门牌等也是(英文、缅文兼用)老傣傣文。没有基督教传播的四川德昌等地傣傣,也主动去丽江、怒江学习老傣傣文,并用其记录民族历史文化。可以看出(老)傣傣文的使用早已超出教会的范围,而是广泛使用于傣傣族的世俗与神圣两个空间。这在信仰基督教的中缅怒族中亦然,傣傣语、傣傣文已成为怒族中流行程度甚至高于汉语、汉字的第二种语言与文字。在此,教会是重要的推动力量,教堂是重要的学习空间,傣傣文《圣经》与《赞美诗》是重要的课本。

近日发自怒江一位傣傣学者的一条微信信息是傣傣几个微信群里最热的信息——“已改进完善的老傣傣文手机软件可以安装了,免费安装、免费发放。安装以后可用老傣傣文发、收信息交流,还可下载老傣傣文《圣经》《赞美诗》。九月一日正式安装,愿意安装的与我联系。”^[47]一时间,怒江的,德昌的,腾冲的,缅甸的举凡看懂汉字的傣傣人都纷纷要求安装,缅甸傣傣人还说要要在缅甸傣傣中宣传普

[45] 云南省编辑组 Yunnan sheng bianji zu:《中央访问团云南民族情况汇集》*Zhongyang fangwentuan Yunnan minzu qingkuang huibian* (上)[Collection of Surveys by Central Visiting Group to Yunnan],(昆明 Kunming:云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe [Yunnan Ethnic Press],1986年)。

[46] 盖兴之 GAI Xingzhi:“谈谈新老傣傣文 Tantan xin lao Lisu wen” [On the New and Old Lisu Writing Systems],《民族语文》*Minzu yuwen* [Ethnic Philology],1983(05)。

[47] 资料源自2016年8月28日晚,《怒江报》傣傣语编辑部恒老师发布在微信平台“‘和谐傣傣’文化研讨群”的信息。

及。目前居住在美国的400多名傣人是十多年时间里才从缅甸、泰国迁移过去的,近六万泰国傣人多数是一两代人时间才从缅甸迁去的,他们与40多万缅甸傣人有密切的族源、血缘与姻缘关系,而且绝大多数也都信仰基督教,所以,老傣文手机软件传到缅甸,也等于传到了泰国、美国的傣人中。从老傣文的电脑软件到手机软件,可以说是傣文文字的又一次革命,文字所承载的内容可以瞬间就传遍世界各地的傣人同胞中,也包括关注傣人的其他民族中。又因历史与文化原因,可能首先就在怒族信众当中普及起来,而且也包括全民信仰基督教的缅甸怒族中。这无疑也是基督教“本土化”与信仰主体“基督教化”的一个现代实践。因此,中外傣族、怒族超越区域、国界与民族而共享傣语与外国传教士创制的老傣文,从而共享傣语与老傣文所承载的文化,必然导致对于基督教的进一步认同,而且是对已经“本土化”了的傣基督教的认同。

(二) 歌舞的禁与非禁

歌舞艺术历来是各种宗教传播、固化其信仰,演绎宗教情感的重要形式,因而也深深地贴有该宗教的标签。但对于傣族而言,圣歌圣舞不仅仅是通过其接受基督教与表达宗教情感的问题,而且还是以其替代民族歌舞,从而抵制民族原始宗教的问题。傣、怒族皆有俗语:“有嘴不唱歌干什么?有脚不跳舞干什么?”“盐巴不吃不得,歌不唱不得。”歌舞是傣族、怒族传统精神生活的重要内容和形式,其中相当一部分是民族原始宗教的内容。如《创世》、《丧葬》、《指路》、《狩猎》、《叫魂》等各种祭祀类歌舞,所讲述的是一套与基督教信仰完全相反的对自然与人类来源的解释,与此相关的生活习俗如送祖归宗、叫魂、驱鬼等等仪式,也有悖于基督教的观念。因此,外国传教士就在基督教“摩西十诫”的基础上,增加了“禁止唱民族歌谣,跳民族舞蹈”、“禁止讲述祖先传说”等十条教规教义。^[48]禁止民族歌舞与祖先传说,同时也就把借助歌舞表达的自然崇拜、鬼灵崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜等原始信仰加以扫除,从而为基督教的顺利传播扫除障碍。这实际上与他们支持傣族在皈依基督教之前首先要拆除其傣族原始宗教的祭坛、神迹的目的与作用是一样的。^[49]

但是,一方面是酷爱歌舞的传统习俗难以在短期内彻底消除,另一方面是需要沿袭基督教以歌曲演绎宗教信仰、表达宗教情感的传统。与世,就在歌舞中承袭了符合基督教传统的歌曲,却去除了背离基督教传统的舞蹈。为此,杨思慧等外国传教士不惜花费十几年时编写傣文的《赞美诗》,通过在教堂里教唱赞美诗歌,满足信众唱歌爱好,而将其吸引到教堂这个神圣空间里来。其结果是,在使信众摆脱对传统歌舞及其承载的原始宗教信仰的影响与依赖的同时,还起到了以歌曲推进基督教传播的作用。因此,大多数外国传教士在传教过程中总是把其音乐艺术才华发挥得淋漓尽致。如“杨思慧是个音乐家,不进精通音乐创作理论,作了很多歌曲,而且精通欧美国家圣乐。他把西欧国家很和谐的四部合唱歌曲翻译成傣文词谱,并把五线谱创造性地改写成傣简谱……在四十年代出版了一本《颂主歌曲》(共319首)……杨思慧还是一位小提琴手,每到星期天或到早晚休闲的时候,他都一个人出来站在院角拉小提琴。…妻子阿子打弹脚踏风琴,阿迪马扒吹铜号……给旁听者们带来了愉快和欢乐。”^[50]以音乐将很多傣族民众吸引到其身边。杨思慧不仅在音乐创作理论方面颇有造诣,而且精通欧美圣乐,在传教过程中创作了很多歌曲,还把西欧国家四部合唱歌曲翻译成傣文

[48] 付阿伯 FU Abo:《福贡县基督教传播史略》*Fugong xian jidujiao chuanbo shilue* [A Brief History of the Spreading of Christianity in Fugong County],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuan hui:《怒江文史资料选辑第一至二十辑摘编·下卷》*Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian xiajuan* [A Selection of Nujiang Literature and History Sources from volume 1 to 20],(云南德宏民族出版社 Yunnan Dehong Minzu chubanshe [Yunnan Dehong Ethnic Press],1994),第1101页。

[49] 艾琳·克雷斯曼 Ailin Aileisman (Eileen Crossman) 著,阿信 Axin,陈萍 Chen Ping 译:《山雨:傅能仁传》*Shanyu: FU Nengren zhuàn* [Mountain Rain: A Biography of James Ostram Fraser],(团结出版社 Tuanjie chubanshe [Uniting Press],2014年)。

[50] 史富相 SHI Fuxiang:“傅能仁 FU Nengren、巴东 BA Dong 和杨思慧 YANG Sihui 夫妇” [James Ostram Fraser, Allyn B. Cooke and His Wife Leila R. Cooke],怒江州志委员会 Nujiang zhou zhi weiyuanhui,《怒江方志》*Nujiang zhou zhi* [The Record of Nujiang Prefecture],1987(01);第197-198页。

词谱,并把五线谱创造性地改写成傣傣简谱。此简谱的节拍纵线,完全与汉文简谱相同,但音符节奏的快慢,声音的强弱,及休止符的表示符号,则完全与汉文简谱不同。傣傣简谱与傣傣文字一样,易学易懂,很受欢迎。从此,在傣傣与怒族信徒生活中,不但以唱赞美诗歌替代了唱民歌,而且又多了一件神圣之事——“同俄索”(读书),读的是“傣傣语+傣傣文+傣傣文简谱的产物”的傣傣文《赞美诗歌》。这是传说中失去文字、识字权利之后的失而复得,也是有文字民族身份的失而复得,也是通过傣傣传统文化与西方基督教信仰及其文化的有机结合而实现的。

从《赞美诗歌》内容来看,也是一个将西方文化与民族传统文化相交融的成果。经过十多年的努力,外国传教士终于在20世纪40年代编辑、翻译出版了傣傣文《赞美诗》,共收集319首歌曲,有苏格兰民族曲调,如有英国电影《魂断蓝桥》的主题曲《友谊地久天长》,还有德国大音乐家亨德尔的四部大合唱《哈利路亚》等世界名曲与很多美国民歌曲调。加之外国传教士用小提琴与手风琴等这些稀奇乐器伴奏,吸引傣傣、怒族通过学习傣傣文《赞美诗歌》,并用傣傣语演绎对上帝的信仰,实现了以傣傣与怒族民众所酷爱、所擅长的歌唱方式推动西方文化与民族文化在更深层次的交融。

虽然同样是傣傣人与怒人唱歌,用的也是相同的语言,但不惟其内容,在形式上也与其传统有很大不同。首先从演唱空间看,从以前的火塘边、房前屋后与田边地脚位移到了教堂里;其次从演唱时的排列与姿势看,从以前多是两排对面相向向前或后退,或者是大家手拉手围成一圈缓缓转圈(即便是坐着对歌,也有上身随着旋律与节拍的左右摆动)。而到教堂里则是静立唱歌,不再是传统歌舞的有歌有舞。第三,从手足在唱歌时的作用看,唱民歌时跟随音乐旋律与节奏手之舞之、足之蹈之。而在教堂唱赞美诗时,双手是用来恭捧《赞美诗》,脚是静立不动。因此,从唱民歌到唱圣歌,是一个动态到静态的转变。或者男坐左边,女坐右边,各自在自己的座位上唱歌;或者一起到台前,排列成一排或多排按照自己的声部唱歌。因为能够将唱歌天赋与激情挥洒出来,由此激发的对上帝之爱更加虔诚,因而才能够将每一首《赞美诗》演绎得感情饱满,感染力强。所以1996年在昆明举办的第五届中国金鸡百花奖上“怒江傣傣族农民合唱团”第一次登台亮相时感动了无数大师、艺术家,被秦怡等赞誉是“真正的艺术家”。^[51]

如上所述,可能是因西方基督教堂内只有唱诗的传统,而无舞蹈的习惯,傣傣族、怒族的舞蹈艺术就被隔绝于教堂之外了。因此,长期以来,傣傣族、怒族的教堂里都只有歌而无舞。但令外国传教士所没有想象到的是,曾经被其严禁的舞蹈而今已盛行于各地傣傣族、怒族教堂。先是一些教会在1990年代末组织宣教团,载歌载舞四处去传教,加之来自缅甸的吉他与伴奏带伴奏,很能吸引村民前来观看,并吸引年轻人到缅甸去学吉他、学《圣经》。到21世纪初,发展到了在教堂门外的院坝里跳舞,而今已经堂而皇之地在教堂里跳了,可以说在其形式上已经恢复了有歌必有舞的民族传统。而且,每个教堂不仅有不同性别与不同年龄段的唱诗班,而且也都有了舞蹈队。一到三大节日,或教堂落成典礼等重大活动,就轮流上台载歌载舞。尽管有一些老人们“教堂是神圣之处,怎么能跳跳唱唱”的微词。但随着这些长老的日渐老去,歌舞已变成了教会活动的一个重要内容。

有意思的是,教堂里唱的歌都来自于《赞美诗》,但舞蹈却是在傣傣族舞蹈动作基础上,吸纳乐藏族、汉族、佤族等舞动元素,甚至吸收各种流行舞元素而杂糅出一套“赞美上帝”的舞蹈语汇。其中主要的舞蹈语汇,以手形比划心、手指脑、举手来表达爱(敬奉)上帝之意,很是一目了然。而且,每个教堂都有了一整套西洋乐器:吉他、电子琴、架子鼓等等,也有成套音响设备。如此,教堂是村落最好的房子,是村落最热闹的地方,是既可以唱歌又可以跳舞的场所,怎么可能对酷爱歌舞的傣傣族、怒族没有吸引了呢?

[51] 杨元吉 YANG Yuanji,王娅萍 WANG Yaping:“大峡谷的空灵之音 Daxiagu de kongling zhi yin” [The Sound of Emptiness in the Great Valley],《云南日报》Yunnan ribao [Yunnan daily],2013年11月19日。

特别有意思的是,21世纪以来教堂歌舞文化的资本化。一是作为地方、民族文化旅游资源而得到政府的默许后推向旅游市场,很多唱诗班从为上帝吟唱转向了为游客展演。这样,唱诗的时间当然就不再依据教会活动的节律,而是依据旅游团队来“游”的时间。而且为了能够吸引游客,不仅有唱赞美诗节目,也有跳“圣舞”,展演者与游客皆可以在教堂这个空间各得其所。

二是“教堂红歌”的诞生。将红歌翻译成少数民族语言之后由教会唱诗班演唱,不得不说是傈僳教会的一个创举。在“大峡谷网站”2016年7月13日的报道中有《傈僳山寨红旗飘 傈僳红歌颂党恩》,其中一幅画面的文字说明是“在教堂学习排练傈僳语红歌”。该文说:“2010年成立的福贡县鹿马登乡赤恒底村傈僳语多声部农民红歌合唱团,一直以来,利用业余时间排练节目,用傈僳语唱红歌、颂党恩,歌唱民族团结、礼赞新生活。……《党啊,亲爱的妈妈》、《没有共产党就没有新中国》、《爱我中华》等13首脍炙人口的经典红歌翻译成傈僳语版,受到了我州各地傈僳族群众的热忱欢迎,用傈僳语唱红歌的形式也推广到了傈僳山村。……福贡县赤恒底村、腊竹底村等均成立了以信教群众为主的农民红歌合唱团。通过在农村党员家中悬挂党旗,在教堂和民族群众家中悬挂国旗的方式,强化边疆群众的国家意识、边境意识,用实际行动表达对党和政府的感恩之心。”可以想见,如此贴合主流意识的教堂红歌,必然得到政府的认可与支持,难怪已成为一个别具特色的旅游文化项目而远近闻名。如果说当年在金鸡百花奖晚会的亮相,是教会唱诗班首次有组织地走出教堂,开始打上了主流意识的烙印;那么,“如今的“红歌”演唱就走得更远了,而且主流意识的烙印也更加明显。这是政府对于教会活动从起初的排斥、打压到逐渐默许到认可、支持的基础,基督教也相应获得了比较宽松的生存环境而得到发展。

回想当年外国传教士禁止傈僳族、怒族唱民歌跳民族舞,教堂内唱歌也仅仅只能唱“圣歌”,到今天既有圣歌,也有圣舞;既在教堂演唱,也走出教堂演唱;既唱圣歌,也唱红歌。如在德宏州傈僳族2015年过圣诞节,盈江县某村信徒就自发筹钱录制了以傈僳传统歌舞元素为基础的《赞美上帝的木刮刮庆》(“木刮刮庆为”,汉语意为为歌舞),首次刻录出500张光碟,其中收录的十多首歌曲皆由当地信徒作词作曲、自编自演。是爱好音乐的信徒根据当地傈僳传统唱法作词,使每句歌词都押韵,抑扬顿挫,配上传统舞蹈跳法,使这种“木刮刮庆”既保留了西方基督教的内容,又不失傈僳族传统文化元素。他们的目的是:“用我们傈僳族的歌舞来赞美我们的上帝,上帝应该更喜悦,这样不是更好吗?信仰上帝,我们不能丢了民族的东西(文化),而是应当保护好、传承好。”他们还希望能够与世界各地的傈僳同胞共享基督教与民族歌舞结合的尝试。调查发现,这种完全颠覆了外国传教士当年不准唱民族不准跳民族舞之规定的尝试,在其他地方傈僳中也多有呼声。基督教在歌舞文化方面的这些变化,似乎是越来越背离外国传教士的初衷了,但基督教恰恰就是在这种变化中依循外国传教士们早年的发展愿景在发展,即基督教因为“本土化”,而使广大傈僳族、怒族民众在“基督教化”。

(三)神圣与世俗兼容的教堂

如果把傈僳族、怒族信众在教堂里的活动,理解为只有讲经、念经、唱诗,那是很片面的。实际上,以教堂为核心的附属建筑所形成的一个神圣空间里一直有着丰富多彩的宗教活动,而且是越来越超出宗教的范围而与世俗相兼容。回顾基督教传播至今福贡以及整个怒江傈僳族、怒族基督教徒的宗教生活,是日有祷告,周有礼拜,月有晚会,年有“三大节日”,活动频繁,而且其丰富性与时俱进。

(1)祷告。祷告是贯穿于教徒全部生活的宗教礼仪,每天晨起、吃饭,入寝之前,以及出远门、遇凶、遇吉、婚配、丧葬,以及对人祝福之时,都要闭目默祷,向上帝求告、感谢、赞美。笔者常年调查基督教,都已很习惯尊重信众们的饭前祷告了。每到饭前,就本能地等同桌牧师或信徒祷告感谢上帝。2014年带领研究生在边境地区的傈僳村落调查离开时,村里教会牧师提出要为我们祷告送行。次日清晨,村民中80%以上信众穿上节日盛装早早在教堂等候我们,在牧师、传道员(傈僳语“究玛帕”)先后上台用傈僳语念经、祷告、领唱赞美诗后,有不同年龄、不同性别的唱诗班上台唱诗,有唱傈僳语的,

也有唱汉语的,并有吉他、电子琴等伴奏。演奏乐器的多是男青年中,有本村以前到缅甸学吉他回来的,也有近年前来此地学习弹奏吉他的缅甸傣族。余下村民人口中大约 20% 的村干部与原始宗教信仰者也大都来到教堂,尽管没有参与念经、祷告、唱诗,但都是一同来为我们祝福、送行。他们中也有的人走到耶稣画像下的台上为我们祝福,其中还有一个在昨天还主持过一个原始宗教的叫魂仪式的巫师(傣语“尼帕”)也来此地与我们道别。教堂里的祷告仪式结束后,教徒们从二楼教堂的门开始,分两排站立楼梯两旁,一直排到村子外,一边跟我们握手道别,一边用《友谊地久天长》歌声给我们祝福。那些村干部与非教徒村民也站在旁边一直目送我们,孩子们则一直喊着“再见!再见!”尾随我们到上车离开。笔者所带 20 个学生里全是非教徒,却在同意空间接受牧师、教徒与非教徒村民的共同祝福中,流着眼泪中完成了一次难忘的“参与式观察”。可以说,此案例里除了教堂已允许非教徒、非同族人与非本民族语言歌曲进入是明显的变化外,教徒们的虔诚中夹杂着傣人对朋友的忠义是其传统的延续。因此,当我们在接受教徒们的祝福中,同时也深深感受到了全村傣人的深情厚谊。

(2) 礼拜。礼拜是教徒在教堂里的固定的集体宗教活动,即每逢星期三、六晚上和星期日早、中、晚在教堂过宗教生活,所有教徒都参与。礼拜内容,一般是教牧人员宣讲《圣经》章节,带领教徒念经,唱赞美诗、向上帝祈祷等。盈江傣族村落一次妇女组主持的礼拜程序是:主持、领唱、布道、祷告、献唱都是由一般信徒完成,献唱有独唱、众人合唱,无论唱得怎么样,都得到大家的热烈掌声,所以很是踊跃,在神圣的宗教空间不乏欢歌笑语。如果有圣舞组献舞,气氛则更加活跃,可以说是在载歌载舞中完成礼拜仪式。

更有意思的是,因为凡是教徒都得在礼拜时间去教堂,所以背着、抱着与牵着孩子上教堂的比比皆是。婴儿醒或睡、安静或哭闹,并不因在教堂所能控制的;学前孩子好动的天性也不因来到教堂就能够收敛,所以大人的布道、念经与唱诗的声音总是与孩子们的吵闹、跑动相夹杂,教堂的严肃中满是生活的气息。有的婴儿饿了,妈妈只好一边唱诗一边把乳头塞进孩子嘴里;有的孩子哭了,妈妈就只能左手轻轻拍其背上或摇篮里的孩子,右手捧《圣经》继续唱诗。老年人绝大部分不懂汉语,看电视节目也听不懂,而教堂里讲傣语是听得懂的,加之有歌舞表演,所以老年人不但是信仰虔诚的一个群体,同时也是热衷于上教堂做礼拜的一个群体。从小耳濡目染的孩子们,到读书年龄,母亲就会给他一个傣语包包,里面像大人一样装上《圣经》与《赞美诗》,每到礼拜时间就跟父母或爷爷奶奶进教堂,也懂得了男坐左、女坐右的规矩。傣、怒族中少有不喜歌舞或无歌舞天分的人,中青年包括哺乳的妇女到了教堂,除了听布道、祷告、念经之外,可以依据礼拜的程序伴奏乐器、唱诗、跳舞。总之,在教堂这个神圣空间,除了对上帝信仰的共性外,大家都可以可伴奏可唱歌可跳舞,使教堂成为神圣与世俗混融的空间,礼拜也成为世俗与深深混融的时光,才吸引了如此多的男男女女、老老少少乐于到教堂来。

(3) 节日与晚会。节日与晚会。基督教三大节日是跨越教堂界线的大规模宗教活动,有四月“复活节”,十月“感恩节”,十二月“圣诞节”,节期一般是 3 天。活动内容有:“玛帕”讲解《圣经》相关内容,进行《圣经》知识竞赛;老人、儿童、妇女举行唱赞美诗歌竞赛;教徒背诵《圣经》章节竞赛;举行集体祈祷;进行文体活动和召集教徒献礼等。参加竞赛的教徒,由主持节日的教堂颁发少量的奖品,如纸张、铅笔之类,奖品系主持节日地点的教徒捐献。^[52] 在节日的晚上组织晚会,以前是教牧人员组织青年男女教徒依据《圣经》故事编演话剧,在节日或庆祝(丰收、起房盖屋等)的晚上在村寨里演出,以寓教于乐的方式加强对教徒的宗教思想灌输和吸引非教徒群众。现在晚会的内容越来越丰富多样,

[52] 李道生 LI Daosheng,“福贡县基督教情况调查 Fugong xian jidujiao qingkuang diaocha”[A Basic Survey of Christianity in Fugong Country],政协怒江州文史资料委员会 Zhengxie Nujiang zhou wenshi ziliao weiyuanhui:《怒江文史资料选辑第一至二十辑辑编·下卷》Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian xiajuan [A Selection of Nujiang Literature and History Sources, Volumes 1 to 20],(德宏民族出版社 Dehong minzu chubanshe [Dehong Ethnic Press],1994 年),第 1080 页。

不仅有歌舞演出,还有演唱会之类的重大活动。除本地教徒演唱外,也会邀请精美著名傈僳族歌手演唱,其中有信徒,也有非信徒。甚至缅甸傈僳族歌王王念阿吴、吉他手兼歌手马太等知名歌手也受邀前来演出。这种晚会也吸引了不少非基督徒粉丝们纷纷进到教堂,现场聆听中缅甸傈僳族歌手带来的圣歌。在现场与歌手合影留念,结束后与歌手握手问候,亦如其他世俗性的演唱会。可以说,在教会组织的晚会里,重构了一种跨越宗教、跨越国界的“傈僳族基督教文化”。

值得关注的是,当下傈僳族、怒族地区的基督教三大节日,已经变成了跨越村落的一个轮流坐庄的组织形式。虽然由教会选择在某一教堂里举行,邀请周围教堂的教徒前往参加,并自带3天伙食和奉献礼的传统没有改变。但是,其规模与地理范围已经大大超出以前,有的是在一个村委会内的几个自然村的几个教堂(目前多数是一个自然村一个教堂)之间轮流组织,有的是在一个乡镇内的各个教堂之间轮流组织,有的则是一个县内各个大教堂之间轮流组织,好似傈僳族传统的轮流杀猪请客^[53]或者西太平洋航海者的“库拉圈”模式,转完一圈之后又从头开始。为了这类大规范的节日活动,教堂前皆专门留有空地作为活动广场,教堂旁建有大厨房用来做饭,还有室内大厅用来吃饭;还购买大锅、大蒸子、大盆、水桶,以及数量不菲的碗筷等等。届时每个人根据自己条件带来米、肉、油等,现在则变成交十元、十五元或二十元钱。来者不仅仅是“圈”^[54]内的教徒,其他县或地方的也有受邀前来,甚至缅甸傈僳、怒族同胞也受邀前来过节。有亲戚的就住亲戚家,没有亲戚的就自行背着行李来教堂附近的村民家中住。教堂里则专门建有接待室,也配有铺盖,给远道而来的教牧人员与乐器演奏者与歌手住宿。

基督教的节日,也不排斥非教徒参与。从做饭到摆放碗筷与饭菜,村子里的年轻人不管是否是教徒都积极参与。吃饭时,教徒与非教徒同坐一条板凳,同吃一桌饭。当然,也要先经过饭前祷告后才动筷子。到晚会时,很多非基督徒也一起观看演出。早在传教初期,“青年男女被认字、唱歌、礼物、集会所吸引而信教,有若干集会能找到消遣的场所。”^[55]到今天由于基督教节日晚会这些活动,成为了以信徒为主,大部分傈僳族、怒族民众参与、共享的节日。

轮流坐庄过节,很似傈僳族、怒族共享美食的传统。“过去,我们傈僳男人都是狩猎高手,每次打到猎物,都会邀请同寨亲友和邻居一同聚在家里分享野味,或者每家分一块(肉)。收获多时还要约上远方的亲友一起食用,还要以歌舞庆祝。”^[56]傈僳族这种共享食物习俗,是在狩猎经济时代食物获得没有保障的环境下,能够让每一个家庭、每个人度能够保持一定量的食物的一种生存智慧,谁家收获猎物就大家共享,哪家或哪个村寨的庄稼先成熟也可以这样共享,即所谓的原始共产主义。而今则成了以宗教节日的名义,在教堂的神圣空间建构了超越神圣与世俗、超越区域、超越民族,乃至超越国界的社会关系网络。至此,基督教的“本土化”与傈僳族、怒族的“基督教化”可谓是水乳交融了。

[53] 余庆远 YU Qingyuan:《维西见闻纪》*Weixi jianwen ji* [A Record of Seeing and Hearing in Weixi] (丛书集成本), (上海 Shanghai: 商务印书馆 SHangwu yinshuguan, 民国二十五年刊本); 方国瑜 FANG Guoyu:《云南史料丛刊》*Yunnan shiliao congshu* [Yunnan History Series] (第十二卷), (昆明 Kunming: 云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press], 2001年)。

[54] 参见马林诺夫斯基 Malinnuofusiji [Bronislaw Kasper Malinowski] 著, 张云江 ZHANG Yunjiang 译:《西太平洋上的航海者》*Xi Taipingyang shang de hanghai zhe* [A Sailor in the West Pacific Ocean], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 2011年11月第2次印刷)。

[55] 《福贡基督教传播史略》*Fugong jidujiao chuanbo shilue* [A Brief History of Christian Spreading in Fugong County], 怒江文史资料选辑第一至二十辑摘编 Nujiang wenshi ziliao xuanji diyi zhi ershi ji zhaibian [A Selection of Nujiang Literature and History Sources from volume 1 to 20] (下卷), (云南德宏民族出版社 Yunnan Dehong minzu chubanshe [Yunnan Dehong Ethnic Press], 1994), 第30页。

[56] 资料源自2016年8月25日与福贡傈僳族老人阿肯 Aken 的访谈。

三、结论与讨论：边疆少数民族的“基督教化”与基督教的“本土化”相辅相成

综上所述,基督教在中缅,特别是怒江傈僳族、怒族地区的发展,经历了两个高潮时期:一是约从1929年正式开始传播到1950年前后;二是从1980年恢复宗教活动延续到至今。尽管所处的时代不同,社会制度不同,基督教组织背景和管理方式也不同,但是基督教对民众的吸引力并没有减弱,相反呈现出越来越强的趋势。究其原因,有两条主线贯穿始终:傈僳族、怒族的“基督教化”与基督教在傈僳族、怒族中的“本土化”相互交织,体现在其语言、文字、歌舞、祷告、礼拜、晚会、节日诸方面神圣与世俗的边界越来越相混融。

对傈僳族、怒族基督教的研究,“本土化”并不是一个新鲜的词汇,^[57]对“基督教化”也并不陌生。^[58]但需要注意的是,“本土化”与“基督教化”在中缅傈僳族、怒族基督教发展过程并非是一个彼此区隔的两面,而是一个相辅相成的一个过程,其背后就是基督教本身与信仰主体同时进行适应性变迁的生存智慧。这在从原始宗教信仰转变到基督教信仰的中国边疆少数民族中具有典型性和普遍性:基督教的宗教活动越来越多地混融于民众的文化传统与世俗生活中而实现其“本土化”。而且,就因为此“本土化”的特征贯穿始终,使基督教对广大民众的吸引力和影响力越来越大,加剧了边疆少数民族宗教信仰和宗教文化的“基督教化”趋势。

[57] 徐万达 XU Wanda:《从本地化到再地化——以怒江州福贡县鹿马登乡赤恒底村基督教为例》*Cong bendihua dao zaidihua - Yi Nujiang zhou Fugong xian Lumadeng xiang Chihengdi cun jidujiao wei li* [From Localized to re-localization - Taking as the Christianity in Chihengdi village in Lumadeng township of Fugong county in Nujiang Autonomous Prefecture of Yunnan Province an Example], 云南大学2012年硕士学位论文 Yunan University MA thesis in 2012。

[58] 黄剑波 HUANG Jianbo:《地方文化与信仰共同体的生成与中国基督教研究》*Difang wenhua yu Xinyang gongtongti de shengcheng yu zhongguo jidujiao yanjiu* [Localized Culture and the Construction of Faith Common Community, and the Study of Chinese Christianity], (Beijing: 知识出版社 Zhishi chubanshe [Knowledge Press], 2013)。

English Title:

The Christianization of Nu and Lisu Nationality in the Northern Part of Border Areas between China and Myanmar and the Localization of Christianity

GAO Zhiying

Professor at Institute of Ethnic Studies of Yunnan University, Doctoral Supervisor, Cuihu North Road No. 2, Institute of Ethnic Study and Sociology, 650091, Kunming, Yunnan Province, P. R. China. Tel: +86-138-8880-7229, Email: 2296054891@qq.com.

SHA Lina

Doctoral Candidate of Anthropology of Religions at Yunnan University. Cuihu North Road No. 2, Institute of Ethnic Study and Sociology, 650091, Kunming, Yunnan Province, P. R. China. Tel +86-150-8712-8195, Email: 450654408@qq.com.

Abstract: During the process of broadcasting of Christianity in Lisu and Nu areas of Fugong, which is located in the borderland between China and Myanmar from 1920s, the Christian culture has been blended into the local cultures of Lisu and Nu to realize the localization of Christianity which refer-Christianity expand influence the Lisu and Nu by the mutual promotion of religious and ethnic identity and way of mutual blending and permeation of “holy” and “worldly” local cultures and Christianity culture. Such influence has expanded the religious life and worldly life of Lisu and Nu people in many aspects furthermore, it has influenced the pagans of Lisu and Nu people and the other ethnic groups in the same area with Lisu and Nu. That is to say, the local religious belief and culture of Lisu and Nu people, and the localization of Christianity are supplementary to each other. Such trend of development and characteristics are known to be universal and typical in the development of Christianity in ethnic groups of Yunnan border areas.

Key Words: Christianity, Localization, Ethnic Groups in Border Areas of China, Christianization

蓝色的圣乐：呼和浩特蒙古族基督徒本色化圣歌探析

兴安

(呼和浩特民族学院音乐系, 内蒙古呼和浩特市, 中国)

提要:呼和浩特市蒙古族基督徒圣歌本色化主要体现在歌词及音乐两方面:在歌词上,汉译蒙时,选用“*ᠪᠦᠷᠢᠵᠢᠭ*” *burijə*)、*ᠵᠠᠲᠤᠭᠠ*”(*jatəga*)、*ᠬᠡᠳᠤᠭᠢᠷᠭᠢᠭᠡ*”(*xəᠳᠢᠭᠢᠷᠭᠡ*)、*ᠶ᠋ᠠᠨ*”(*qan*)、*ᠪᠣᠷᠬᠠᠨ*”(*borxan*)、*ᠠᠭᠦᠰᠢᠭᠢᠭ*”(*æwʃig*)等蒙古人所熟知的词汇,使歌词与蒙古人的心理、审美水乳交融。本地信徒运用本位文化模式创作思维以母语创作圣歌,使圣歌进一步本色化。在音乐上,从构成要素到素材,再到表现形式,基督教借用蒙古人所熟知的音乐符号、表现形式,进一步融入蒙古族信徒生活,并与之交流、融合后产生了异于基督教音乐文化的蒙古族本色化圣乐形式。

关键词:蒙古族、基督教、圣歌、本色化

作者:兴安, 2015年毕业于中央民族大学音乐学院,获法学博士学位(中国少数民族艺术专业),现为呼和浩特民族学院音乐系教师。通信地址:内蒙古呼和浩特市新城区呼和浩特民族学院音乐系,中国。电话: +86-134-7471-1414。邮箱: 652038949@qq.com

“本色化”指“外来文化与本土文化接触后所产生的文化变迁过程”。^[1] 基督教会的“本色化工作是指将基督信仰与传统文化连上关系,尽量泯除彼此的歧异和冲突,消除不必要的误解,使之能和谐协调地互存互长。”^[2] 基督教初传时的(景教)“佛教化”,元时(也里可温)与蒙古高层“联姻”,亦或利玛窦等人重视“大传统”,以及马利逊(新教)的“尊孔”、“祭祀”、“祭祖”等都属于基督教在中国的本色化运动中所采取的文化策略。

一、歌词的本色化

歌词是圣歌不可分割的一部分,谈到圣歌本色化问题,离不开对圣歌歌词的分析。呼和浩特蒙古族基督徒所用的圣歌歌词来源分为转写自基里尔蒙古文的歌词,翻译自汉文的歌词以及以蒙古文创作的歌词三类。自基里尔蒙古文转写的圣歌是为了方便内蒙古地区信徒使用,将基里尔蒙古文转写成内蒙古地区通用的传统蒙古文。转写圣歌一般出自蒙古国出版的《圣歌 200 首》(线谱)、《赞美诗集》(线谱)两本诗集。由于是转写,不涉及翻译问题,因此不在本文探讨之列。下面将圣歌歌词本色化程

[1] 林治平 LIN Zhiping 主编:《理念与符号:基督教与现代中国学术研讨会论文集》*Linian yu fuhao: Jidujiao yu xiandai zhongguo xueshu yantaohui lunwen ji* [Idea and sign: Collection of Articles in the Conference of Christianity and Modern Chinese Academy], (台北 Taipei: 财团法人基督教学宇光传播中心出版社 Caituan faren Jidujiao yuzhouguang chuanbo zhongxin chubanshe, 1988 年)。

[2] 梁家麟 LIANG Jialin:《福临中华—中国近代教会史十讲》*Fulin Zhonghua - Zhongguo jindai jiaohui shi shijiang* [Blessing Coming to China: Ten Lectures on the Modern Chinese Church History], (香港 Xianggang: 天道书楼 Tiandao shulou, 1988 年)。参考自网站 <http://www.jidujiao.com/shuku/files/article/fulltext/0/116.html>

对“主”的理解不同以及受教育情况的参差不齐等因素，^[10]这类作品不多。现有的一些圣歌词是由呼和浩特蒙古族基督徒“福音”、“圣书”^[11]两家较大聚会点信徒所作。虽然现阶段此类作品数量少，但不乏具有较高文学性、艺术性的作品。参见【蒙文歌词1—2】

【蒙文歌词1】

ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ

(歌词大意:请您将我大草原治愈吧,请您祝福我的人民吧,请您祝圣我的蒙古吧,请您抚慰我们的心灵吧)

【蒙文歌词2】

ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ
 ᠠᠨᠤ ᠲᠤᠨᠠᠭᠤ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠰᠤ᠋᠋᠋ ᠠᠨᠤ ᠰᠤ

(歌词大意:奔驰千里的骏马,离不开您的恩典,幸福美满的生活,少不了您的祝福)

在此类创作的圣歌歌词里出现“草原、骏马、蒙古、萨日朗花、奶茶、马头琴、洁白”等大量的与草原文化、蒙古文化相关的、模式化的词汇。这些诗歌主题是赞美“主”,但其构词、句式、语法、音律都是传统的蒙古文诗歌形式。这样的诗歌更容易引起蒙古族信徒的共鸣。

除了以蒙古语创作圣歌外,在某些圣歌的旋律拖长处或者副歌部分,有时会加入蒙古民歌特有的衬词——“啊、哈、咳”,使歌曲更有气氛,更具蒙古民歌韵味。这也可算是圣歌歌词本色化的特点之一。

纵观呼和浩特蒙古族基督徒圣歌,其歌词大多翻译自汉文。在歌词的翻译过程中,虽然出现了不少瑕疵,但多数译者独具匠心地或选用蒙古文化中特有的词汇,或选用佛教意味浓厚的词汇,使翻译的歌词进一步融入蒙古人的生活。而部分信徒运用本民族语言创作圣歌,则进一步深化了蒙古族基督教的本色化。

二、音乐的本色化

在呼和浩特蒙古族基督徒中流行的圣歌,除了在歌词上进行了由浅至深的本色化之外,更是在音乐的构成要素、音乐的素材以及音乐的表现上均进行了不同程度的本色化处理,使得基督教这一外来文化在蒙古族信徒当中得以顺利传播。而在传播过程中,基督教音乐与蒙古族本土音乐文化互相调适、相互融合,逐渐发展出更具蒙古韵味的圣歌。

(一) 音乐构成要素的本色化

基督教在蒙古文化较为浓厚的呼和浩特地区进行传播的过程中,借用了被蒙古人所熟知的符号系统。从圣歌的音乐方面来讲,其构成要素,如节拍、旋律、调式、结构等,都运用了典型的蒙古民歌的创作方式。

[10] 据2009年对“福音”聚会点信徒的问卷调查发现,此聚会点中老年女性平均受教育程度为6年级。

[11] 根据聚会点负责人要求,此两个聚会点名称均为化名。

笔者在调查中搜集到的圣歌共 396 首,其中包括西方圣歌 323 首、本色化圣歌 73 首,其中 2/4 拍及 4/4 拍的歌曲共有 68 首,占全部本色化歌曲的 93%。由此可知,蒙古族信徒所唱诵的圣歌,其节拍以蒙古族短调民歌中常用的 2/4、4/4 拍为主。

圣歌的旋律进行,频繁运用四度、五度、六度音程跳进,其旋律线条更具蒙古音乐特点;圣歌的调式以五声音阶体系的各调式为基础;蒙古民歌中出现频率较高的羽调式在圣歌中的运用也较多;在结构方面,就像蒙古族传统民歌一样,篇幅不大,织体以单声为主。在呼和浩特蒙古族信徒中这样的圣歌占大多数。在 73 首本色化圣歌中,71 首符合以上特点。下面以一首圣歌为例说明其本色化情况。参见作品《赞美你神的羔羊》【谱例 1】

【谱例 1】《赞美你神的羔羊》Zanmei ni Shen de gaoyang [Praise you the Lamb of God].

圣歌《赞美你神的羔羊》,具备了上述典型的蒙古短调民歌特征:全曲 4/4 拍,由 la do re mi sol 五音组成,la 调式,是一首富于蒙古风格的圣歌。其中有 13 处四度或六度跳进(方框),在节奏上融入模仿马蹄声的前八后十六的节奏型(圈),使得圣歌风格活泼明朗。全曲由主歌(1-8 小节)与副歌(9-16 小节)组成。后四小节为结束句。整首歌曲充满着悠扬的牧歌气息,展示出草原上的信徒们积极乐观的心态,以及充满朝气的精神面貌。

此类圣歌不论是从理性的本体分析还是感性的听觉赏析,都有着明显的蒙古民歌特点及浓郁的蒙古族音乐风格。在呼和浩特地区蒙古基督徒中盛行的圣歌大多数都属此类。

(二) 音乐素材的本色化

由于基督教在传统蒙古族社会中处于弱势地位,加之其再传时间较短,蒙古族基督教圣歌创作者队伍,没有形成像西方以教堂为中心的创作群,而均是以个体为单位进行创作。这类圣歌的音乐素材一般来源于蒙古民歌或流行歌,在其旋律基础上填词而成,或借用民歌主题动机展开旋律。现将蒙古族信徒所唱诵圣歌按照民歌改编、民歌(或流行歌)填词、自创三大类借以说明其本色化。

1. 民歌(或流行歌)填词类

如同 16 世纪时,马丁路德为了让会众参与教堂礼拜仪式的唱诗活动而使用人们熟悉的民歌曲调填词一样,在蒙古族基督徒当中流行的有些圣歌,也是直接在蒙古民歌旋律上填词而成。这样创作的圣歌,将基督教与信徒之间的距离拉的更近,从而更好的传播。如呼和浩特市基督徒余丽芳在鄂尔多斯民歌《horonn qaidam》旋律上填词而成的《我要跟随主》【谱例 5】。

【谱例5】《我要跟随主》



(歌词:主的爱深深吸引我,我要紧紧跟随主,你撇下天荣耀,降生世上拯救我。)

《horonn qaidam》是一首典型的鄂尔多斯民歌。在这里歌词被信徒替换为赞美主的圣歌,在旋律上并没有做改变,仍为原来的民歌曲调。这类圣歌在呼市蒙古族基督徒当中传唱较为广泛。

在现代多元文化语境下,信徒们听赏音乐的审美趣味也在发生着变化。除了传统民歌,那些亲切、通俗、易懂,旋律优美的流行歌曲也受到众多信徒的青睐。在蒙古族基督教仪式活动的一些场合也会选用这样的作品。如《是谁为了你》【谱例6】,曲调改编自近年来流行面较广的蒙古风格流行歌曲《呼伦贝尔大草原》,而同样,《感恩的心献给主》【谱例7】,这首圣歌,也是在风靡内蒙、蒙古两地的蒙古国流行歌曲《doond oireh horwa》曲调上填词而成。

【谱例6】《是谁为了你》



《是谁为了你》这首歌,是在草原歌曲《呼伦贝尔大草原》的旋律上填词而成的,在信徒当中较有影响。原曲是风靡全国大江南北的草原歌曲,其曲调优美,是一首单二部曲式歌曲,1-9小节为A段,10-17小节为B段。聚会点以及新城教堂蒙古族团契,在原曲上填了赞美主的词,唱诵于各种聚会活动。

【谱例7】《感恩的心献给主》



《感恩的心献给主》这首歌,是在风靡内蒙、蒙古两地的蒙古国流行歌曲《doond oireh horwa》曲调上填词而成。原曲为2/4拍,la调式。由主歌(1-16小节)与副歌(17-28小节)部分组成。在这里,在曲调上并没有做改变。

(2) 民歌改编类

蒙古本色化圣歌音乐素材无一例外都来源于蒙古音乐。呼和浩特蒙古族基督徒中盛行的圣歌,借用了蒙古族所熟悉的民歌主导动机,或将民歌动机加以发展,或将蒙古民歌音乐主题变型,或在传统民歌(流行歌曲)上填词,从而形成富于蒙古风格的圣歌作品。

基督教圣歌在本色化过程中,有一部分圣歌以蒙古民歌片段作为乐曲动机而展开旋律。如歌曲

《爱神爱人》【谱例2】是根据鄂尔多斯民歌《在路旁》的前两个小节作为动机发展整首歌曲,《最大的诫命》【谱例3】是以察哈尔民歌《黄骠马》的第一小节作为整首乐曲的主导动机展开而写。而另一首《我心所爱》【谱例4】,根据鄂尔多斯家喻户晓的民歌《森吉德玛》的旋律骨架创作而成。对于圣歌运用这样的本色化手法,笔者认为:将具有典型蒙古族民歌特征的节奏节拍、调式调性、旋律走向、音程关系等要素“借用”到圣歌中,使蒙古族基督徒在学唱此类歌时不仅不会有难度,反而会有一种“似曾相识”的亲切感,起到事半功倍的学习、传播效果。

【谱例2】《爱神爱人》



这首歌曲,选用了鄂尔多斯民歌《在路旁》的前两小节,作为乐曲发展动机。在整首乐曲中,原曲曲调不时穿插出现,使信徒易于学唱。

【谱例3】《最大的诫命》



这首歌曲以民歌《黄骠马》的第一小节作为主题动机,发展了全曲。在整首歌曲中,除了第一小节外并没有在次出现原曲曲调。

【谱例4】《我心所爱》



这首歌曲运用了民歌《森吉德玛》的旋律骨架,是将原曲稍加改变创作的圣歌。在听这首歌曲时,依稀能分辨出原曲的曲调。

呼市圣歌音乐素材,不管是民歌改变类还是民歌(流行歌)填词类,所体现的最大的特点是运用蒙古族信徒所熟知的旋律,使蒙古族信徒更容易接受。对于信徒在歌唱中的所念所想,阿日斯冷^[12]的一句话较为代表众多信徒的心声。他认为“我们在这里(笔者注:在聚会点)无论用什么样的歌曲演唱,赞颂的是我们万能的主,我们无论用什么样的语言(蒙或汉)演唱圣歌,赞颂的还是我们万能的主”。^[13]

在采访中,持阿日斯冷观点的信徒占大多数。这恰好证明,信徒在礼拜中演唱与民歌旋律毫无二致的圣歌时(歌词不同),他们内心还是有所区别的:平时的民歌(流行歌)演唱一般为“娱人愉己”,而圣歌的演唱则是“愉神娱主”。这“世俗”与“神圣”的界限从歌曲角度看,仅是歌词而已。如果局内者

[12] 据信徒要求,使用化名。

[13] 据2009年蒙古族信徒采访笔记整理。

心中没有形成固定的概念,是不会有这么明确的区分。由此可见,在蒙古族基督徒当中,“唱歌”的意义,在此场域中逐渐发生着变化。而这一“变化”正是圣歌本色化过程。

(3) 自创类圣歌

在呼和浩特蒙古族基督徒中,信徒自己创作的圣歌旋律较为少见。现以在调查采访中收集到的一首信徒自创作品(见【谱例8】)为例说明此类圣歌的情况。

【谱例8】信徒自创长调形式圣歌



如谱例,这首圣歌的旋律是以长调形式创作的。而长调无论是从拍子,还是演唱技法上都具有一定的特殊性,如果没有演唱长调的传统,或者没有受到长调演唱训练,此类形式的圣歌是无法在普通信众中传唱的。与此同时,长调的散拍特征也决定了礼拜时不利于众人齐唱的局面。所以,这首信徒自创圣歌在实际仪式中并没有被采用。

当然,目前信徒自创类圣歌并不多,而仅有的自创圣歌由于以上原因而传唱度不高,但这是个有益的尝试。基督教想要在呼市蒙古族中传播,甚至扎根于蒙古族文化,就需要出现更多的以本位文化模式创作思维创作的圣歌出现。

(三) 音乐表现的本色化

音乐的表现方式大致可分为声乐与器乐两类。在呼和浩特蒙古族基督徒相关仪式活动中,“声乐”是以信众演唱来体现,而“器乐”则以伴奏体现。在基督教仪式中,蒙古族基督徒自觉或不自觉对圣歌唱诵时的伴奏以及唱诵时的唱腔进行本色化处理。

1. 圣歌伴奏的本色化

基督教对于在敬拜仪式中用否乐器、用什么乐器一直有争论。但在呼和浩特地区蒙古族基督徒当中并不存在这样的问题。在他们看来“不管用乐器否、用什么乐器,那都是在赞美主,并不值得讨论”。^[14]

笔者走访的呼和浩特地区大小十几个蒙古基督徒聚会点中,有条件办几十人聚会的有3家。通过观察,这三个聚会点的每个礼拜仪式、节日晚会中除了用电子琴、吉他之外,还加入了蒙古族特有的马头琴这一符号性乐器,使圣歌更具有蒙古风格。虽然加入这一蒙古特色乐器或许并不是信徒们将圣歌有意识本色化行为,但这说明蒙古基督徒在根据自己的审美标准使圣乐更接近他们自己的审美趣味。

马头琴,这一蒙古族世俗性乐器,在蒙古族基督徒聚会点的教会生活及节日活动中都发挥着较为重要的作用。不管是自西方传入的圣歌还是本色化圣歌的演唱,都加入马头琴,作为伴奏乐器。尤其是圣诞节这类的大型活动中,必定会有马头琴的应用。对于这一点,笔者曾向聚会点负责人询问,他的回答为:“第一,正好有这方面的信徒(笔者注:会演奏马头琴的信徒)。第二,信众爱听”。^[15] 对此

[14] 据2009年对蒙古族基督徒采访笔记整理。

[15] 摘自2009年对“良友”聚会点负责人的采访。

笔者认为,除了有相关演奏人才之外,对于马头琴的运用,主要是根据信徒的听赏习惯来搭配的:按照蒙古族信徒的习惯,将富于蒙古韵味的歌曲用马头琴伴奏才合乎其理。

在马头琴伴奏方法上与传统蒙古民歌伴奏方法大同小异:由于蒙古民歌马头琴伴奏都为即兴式,因此到底怎么伴奏、伴奏效果如何等问题一般与演奏者的自身素质相关。

2. 唱腔的本色化处理

被称之为“歌唱的宗教”的基督教,每次聚会都离不开歌唱。而歌唱是通过演唱者来实现,因此演唱同一首作品时,由于演唱者不同,对歌曲表现也千差万别。作为蒙古族信徒,他们对圣歌有着自己的理解,在演唱圣歌时,会不自觉的带入本民族特有的润腔方式。

比如在演唱西方典型的圣歌时,我所调查的聚会点信徒在演唱中出现滑音、单顺波音等情况。而这些不自觉的带入,使这些圣歌听起来具有蒙古韵味。

如《奇异恩典》【谱例8】这首歌是在世界范围内广泛流传的的基督教歌曲,其创作背景至旋律形态都为典型的西式风格。我所调查的两大聚会点蒙古族信徒演唱这类歌曲时,在旋律向上下四五度跳时,一般会采用上下滑音。这与西方基于美声的声音观念中“稳定、准确、直接”等概念有所差别。与此同时,在歌曲的某些音上会加入单顺波音(如【谱例8】)。

【谱例8】《奇异恩典》



如【谱例8】《奇异恩典》,在演唱圣歌时,使用上滑音、下滑音、波音等润腔方式,使西方圣歌具有蒙古化特点。可以说但凡演唱西方圣歌时,蒙古族基督徒都会不自觉的使用以上润腔方式。

众所周知,基督教每传播到一个地方,都会在当地的文化系统中找到与己相关的脉络、系统,从而达到传教的目的。传入呼市地区的基督教与蒙古族接触的过程中,其音乐文化与蒙古族特有的文化之间相互激荡,交流、融合后,从歌词、旋律、伴奏、唱腔等一系列构成要素上发生了变迁,从而形成了自己独有的、蒙古化的特点。这是基督教为了在当地蒙古族中传播而借用蒙古文化符号进行本色化的结果,同时也是本地区蒙古族信徒有意或无意从自身审美及文化习俗出发,将自身熟知的文化符号同基督教融合的结果。

English Title:

A Study of Mongolian Protestants' Indigenization of Hymn in Hohhot

XING An

Doctor of Law, Department of Music, Hohhot Ethnic College, Xincheng u, Hohhot, Inter Mongolia, P. R. China. Tel: +86-134-7471-1414. Email: 652038949@qq.com

Abstract: Mongolian Protestants' indigenized hymn reflected by lyric and sound in Hohhot. The lyric of hymn that ha chosen is very connected to Mongolian culture, and can be easily accepted by Mongolians. The sound and melod of hymn are also very well known to Mongolians, The lyric and melod of indigenized hymn perfectly match with the Mongolian esthetics and melt into their culture harmoniously.

Key Words: Protestant, Christianity, hymn, indigenization, Mongolian

教会历史与中西社会
Church History in the West and in China

遣使会与塞外三个传教中心的形成

宝贵贞

(中央民族大学哲学与宗教学学院,100081 北京)

提要:遣使会(Congregation of the Mission, C. M.)是入华传教的天主教四大修会之一。它上承耶稣会,下启圣母圣心会,向蒙古人开教,开创了蒙古地区三个传教中心,为后来蒙古三大教区的形成奠定了基础。

关键词:天主教、遣使会、礼仪之争、传教中心

作者:宝贵贞,女,蒙古族,内蒙古奈曼旗人,哲学博士。中央民族大学哲学与宗教学学院教授,主要从事民族哲学、民族宗教的教学和研究。中关村南大街27号,10081 北京海淀区,中国,电话: +86-136-9362-8575。电子邮件:qqg1231@163.com

18世纪以后,随着西方传教目标向塞外转移,有许多西方教会——耶稣会、遣使会、圣母圣心会等活跃于内蒙古广大地区。其中遣使会(Congregation of the Mission, C. M.)是入华的天主教四大修会(耶稣会、方济各会、多明我会和遣使会)之一,也是当时在中国最重要的一个传教修会。该会于1625年在巴黎成立,其宗旨是向乡间贫苦民众们派遣布道使者、在贫穷和偏僻地区创建修院以培

养原住民中的青年神职人员,积极从事慈善事业,故而被称作“遣使会”。由于该修会的第一座修院创建于巴黎的圣-辣匝禄(Saint-lazare),所以也被称为“辣匝禄会”;由于遣使会的创始人是法国人味增爵(Saint Vincent de Paul, 1581-1660年),故而被称作“味增爵会”。该修会于1632年经教皇乌尔班八世(Urban V III, 1623-1644年任教皇)批准,正式跃居天主教的重要修会之列。遣使会于1785至1865年间负责江浙、直隶、蒙古等地教务,在中国传教达80年之久,它上承耶稣会,下启圣母圣心会,为基督教在塞外拓展贡献卓著。学界对遣使会在塞外基督教传播的研究尚不多见,史志资料亦很零散,本文以清代天主教传教中心转移为背景,探讨遣使会与内蒙古三大教区的形成历史,为进一步研究天主教塞外传播及中西文化交流提供研究视角。

一、礼仪之争与传教中心转移

早在16世纪中叶,随着天主教势力在东南亚地区的不断扩大,罗马教廷就确定了在东亚传教的总体战略,即:要使东亚国家皈依天主教,首先得使中国皈依天主教。1576年,澳门教区成立,负责统辖中国和日本的传教事宜,至此,西方教会终于有了在中国传教的桥头堡。由于澳门沦为葡萄牙殖民地,此后,中国的传教活动一度由葡萄牙支持的耶稣会控制。

17世纪中叶,西班牙支持的多明我会、方济各会,法国支持的外方传教会、遣使会相继进入中国。由于当时的传教士大多不懂中文,又不了解中国国情,而为了争夺传教权及势力范围,他们对耶稣会的一些宽容措施提出了非难,西班牙籍多明我会教士马拉来斯于1643年写出17条指控向教皇汇报,

其结果是,1645年教廷发布禁令,要求中国教徒严格遵守天主教戒律。从而挑起了康熙年间的“中国礼仪之争”。后来争议进一步升级,教皇克莱孟十一世作出了禁止中国教徒祭祖、祭孔的决定,1715年,教皇颁布“自即日起”通谕,正式禁绝中国礼仪。1720年,教皇派特使来京重申禁令,此举无异于宣布中国天主教徒必须放弃本民族的文化传统,康熙帝愤然批示:“以后,不必西洋人来中国行教,禁止可也,免得多事。”(陈垣(辑录)《康熙与罗马教皇使节关系文书》影印本卷十四)这次禁教使基督教传教事业受到了严重挫折。

至雍正时期,基督教仍然禁而不绝,雍正帝于1724年下诏禁止西方传教士公开传教,禁教一度更加严厉,天主教士被迫转入半地下状态并向京城周边转移。然而,宗教现象并不是行政命令或暴力手段所能消灭的,出于传教需要及几分无奈,天主教传教中心随着传教士的足迹逐渐转向塞外,这也客观上扩大了天主教传播范围,使天主教在华传教格局发生了新的变化。

1783年,法国路易十四国王要求教廷传信部准许由法国遣使会士们取代耶稣会士们主持北京传教区,1785年遣使会正式接管法国耶稣会在京教务。之后他们大举进入中国,当时来华的遣使会会士主要是法国人,他们奉命接管耶稣会在华传教区及其财产(教堂、设施、墓地),特别是接收了天主教在华的最大中西文文献中心北堂图书馆。在塞外,遣使会士在耶稣会确立的传教基础上,经过秦噶啐(Joseph Gabet, C. M. 1808-1853年)神父、孟振生(Mgr. Joseph-Martial Mouly, C. M. 1807—1868年)主教、孔主教(Fr. Florent Daguin C. M., 又译为达京)的努力经营,在内蒙古的传教范围进一步拓展,他们学习蒙古语、熟悉蒙古习俗,尽量接近行教之地的经济、文化和习俗,传教活动一度顺利。遣使会士以西湾子为中心,逐渐向内蒙古东西两个方向建堂传教,逐渐形成了以苦立图教堂为代表的东部传教中心和以小东沟为代表的西部传教中心,遣使会由此得以良性发展。

二、向蒙古人开教

遣使会教士到达西湾子后,很快就向东发展到当时的热河境内,传教士此时最大的功绩是劝导蒙古人甚至喇嘛转信天主教。正如遣使会成立时所确立的宗旨:向乡间贫苦民众们派遣布道使者、在贫穷和偏僻地区创建修院以培养原住民中的青年神职人员。孟振生主教也说:“开教的弘愿,就是要劝化西湾子北边的

蒙古居民”^{〔1〕} 秦噶啐神父正是实现孟振生“弘愿”的坚定实践者。

法国遣使会士秦噶啐神父(Joseph Gabet, C. M. 1808-1853年),1833年10月晋铎,1834年3月加入遣使会。1835年8月到达澳门。秦噶啐神父1836年8月出发前往蒙古教区,1837年(道光十七年)3月到任。到达西湾子秦噶啐神父即开始学习中文,不久被孟振生派往兴和县大青山东沟村送终傅。秦噶啐神父利用此行,对蒙古地区进行了考察,后又多次去蒙古其他地区游历,了解蒙古民风人情,试图发展蒙古人入教。

秦噶啐神父在黑水和热河布道多年,其间他在关东学会了蒙古语、满语,成功归化了3名蒙古喇嘛,即保禄、凤喇嘛和桑达钦巴。秦噶啐神父在承德的一个小村传教时,了解到附近村民与西湾子教徒有往来,想请人为他找几个儿童来教他学蒙语。不久,教徒们请来了两个年轻的蒙古喇嘛,并开始教秦噶啐神父学习蒙古语。其中一位喇嘛11岁入镶黄旗卓资喇嘛寺,通晓蒙满汉藏语言文字,在喇嘛寺学习14年后于25岁时(1837)离开喇嘛寺,到达西湾子。秦噶啐神父选定一本要理教材来学习

〔1〕 [比利时]隆德里 Longdeli [Valeer Rondelez, 1904-1983]:“西湾子圣教源流 Xiwanzi shengjiao yuanliu”,载古伟瀛 GU Weiyong 主编:《塞外传教史》*Saiwai chuanjiaoshi* [History of mission beyond the Great Wall],(台北 Taipei:台北光启文化事业出版社 Taipei Guangqi wenhua shiye chubanshe, 2002年),第25页。

蒙语口语和文字。不久之后,这位喇嘛因受教理影响而改变固有观念,反倒成了秦噶哗神父的徒弟,于1837年9月25日,做了“望教友”,圣名“保禄”(Paul)。这位喇嘛成了秦噶哗神父劝化的第一位进教的蒙古人,为此西湾子还举行了一场弥撒。次年,保禄正式受洗,成了秦噶哗神父的传教助手。

1838年,又有一位凤姓喇嘛在西湾子改奉天主教,成了第一位晋铎的蒙古族神父。教士们到东部苦立图开教时,有凤姓蒙古人,本信奉藏传佛教,欲前往五台山许愿,路过此地,受教士感化而转信天主教,最后晋铎为神父,圣名伯多禄。凤喇嘛又译作冯喇嘛,后曾入遣使会。凤伯多禄归教后,心定志坚,后被派到澳门大修道院进修学习,毕业后返回西湾子,于1854年晋铎,开始在蒙古地区传教。除了保禄、凤喇嘛两个蒙古喇嘛入教外,还有一个“蒙古喇嘛”——桑达钦巴,也被劝化奉教,他后来成了古伯察和秦噶哗神父游历蒙古和西藏的向导。

蒙古喇嘛受洗进教,进一步刺激了传教士的兴奋神经,“神父们更确定对蒙古民族传教的方针了”。〔2〕他们想从年轻的蒙古喇嘛入手,培养喇嘛修道晋铎,再利用他们在蒙古人中发展教徒。孟振生还曾决定在西湾子创办一所大公学院,学习中文、蒙文、满文、藏文,并设法招收蒙古儿童,以培养蒙古传教士。但此设想当时并未实现。

1841年(道光二十一年),另一位法国遣使会士古伯察(Regis-Evariste Huc,1813—1860)到达西湾子。这位被称为“西来的喇嘛”的古伯察通晓多种语言文字。1836年他在巴黎加入遣使会,1839年晋铎。据记载,古伯察“心怀劝化蒙藏人民信教的大志,所以学习蒙古话”。孟振生曾对古伯察、秦噶哗神父的语言才能颇为赞赏:“秦神父和古伯察是两位颇有满文和蒙文修养的人,相当多地掌握了藏文以更有效地向当地有学问的喇嘛们行使圣职。”〔3〕古伯察到达后不久即前往关东与秦噶哗神父相会,并商议游历事宜。

1844年(道光二十四年)9月10日,古伯察神父、秦噶哗神父开始横穿中国之旅。三人从内蒙古东部喇咧沟的马架子出发,经翁牛特旗、克什克腾旗、察哈尔、西土默特旗、库库浩特、察罕库伦、鄂尔多斯、宁夏、甘肃、青海等地,旅途长达18个月,于1846年1月29日到达西藏拉萨。

古伯察和秦噶哗神父游历的主要目的是传播天主教。“该夷人虽远涉重洋,经历数省,实止冀图传教”,〔4〕特别是在蒙古和藏族地区传教,“使蒙古人福音化完全是秦神父和古伯察这次旅行的目的”。〔5〕孟振生也曾命令他们:“你们一定要逐帐篷、逐部族、逐喇嘛庙地前进,一直达到上帝的天意使你们知道它想让你们停下来开始自己事业的地方为止”。〔6〕古伯察本人也承认这次旅行的目的是研究鞑靼人的特征和风俗习惯;如果可能的话,也要研究宗座代牧区的范围和区限。后来在蒙古教区传教的常非神父和王学明主教也认为:“在内蒙古传教之胡克与额贝(即古伯察与秦噶哗——引者注)……二位司铎之计划,乃在劝化佛教之

〔2〕 Ibid.

〔3〕 《遣使会年鉴》*Qianshuihui nianjian* [Yearbook of Congregation of the Mission],第11卷,1846年,第444-445页,见[法]古伯察 Gubocha [Évariste Régis Huc] 著、耿昇 GENG Sheng 译:《鞑靼西藏旅行记》*Dadan Xizang lüxingji* [Record of Tartar in Tibet],(北京 Beijing:中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe [China Tibetan Studies Press],1991年),附录第32页。

〔4〕 《筹办夷务始末》*Chouban yiwu shimo* [From the beginning to the end about establishing Foreign Affairs]卷七七(道光 Daoguang 卷七七年),耆英 Shi Ying 等奏明至藏传教之佛喇嘛夷人酌办情形摺(道光二十六年丙午十月戊辰,1846年12月4日),续修四库全书本,(上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Classic Press],2003年)。

〔5〕 [法]古伯察 Gubocha [Évariste Régis Huc] 著、耿昇译:《鞑靼西藏旅行记》*Dadan Xizang lüxingji* [Record of Tartar in Tibet],(北京 Beijing:中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe [China Tibetan Studies Press] 1991年),第33~34页附录。

〔6〕 [法]包世杰:“《鞑靼西藏旅行记》新版本序言 *Dadan Xizang lüxingji xinbanben xuyan*” [Preface to the new version of Record of Tartar in Tibet],见[法]古伯察 Gubocha [Évariste Régis Huc] 著、耿昇译:《鞑靼西藏旅行记》*Dadan Xizang lüxingji* [Record of Tartar in Tibet],(北京 Beijing:中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe [China Tibetan Studies Press],1991年),第11页。

中心人物皈依圣教,以求蒙古人望风景从之奇效。”〔7〕

传教士向蒙古人开教,标志着传教区域向蒙古腹地延伸,这不仅是蒙古人信仰皈依的问题,也是两种信仰、两种文化在近代大背景下的相遇、碰撞、交流和对话的过程。尽管由于语言文化、信仰习俗、经济生活等方面的原因,蒙古族信徒人数不多,然而,遣使会向蒙古地区及蒙古人传教本身,加速了基督宗教的中国本土化过程。

三、开创三个传教中心

西湾子(清代察哈尔盟之西湾子,今属河北省崇礼县),是清代天主教在内蒙古传教最早的地方。借用教会的一部著作《西湾子圣教源流》〔8〕的名字,可以说,西湾子是“圣教”在蒙古地区传播流布之“源”,而蒙古其他地区的天主教则是西湾子源头之“流”。遣使会法国会士来北京前,由耶稣会经营的塞外西湾子教务已初具规模。此时之蒙古西湾子,因“圣教犯禁”,教士、教徒多往避难,信众人数随之剧增。

1785年,接受罗马教廷谕令的法国遣使会神父来到北京,接替了耶稣会传教士的传教使命。首批到达的遣使会士有罗广祥(Nicolas-Joseph Raux, C. M., 又作罗旒阁)、古[吉]德明(Jean-Joseph Ghislain, C. M., 又作冀若望)和巴茂正(Paris, 又作巴保禄)修士等。〔9〕遣使会在北京北堂(即张诚所建之北堂)设有修道院,罗广祥、吉德明、南弥德神父(Louis-Francois-Marie Lamiot, C. M. 又译作拉米奥神父〔10〕),先后担任会长和院长。

遣使会北京教区继续派神父到西湾子巡教。当时之西湾子,属北京教区宗座驻地,为“全中国北方的总堂”。遣使会在蒙古地区的活动,以西湾子为中心,向东西两方发展,取得了一定效果,使西湾子作为蒙古地区传教中心的地位日益巩固。延续西湾子传教中心的主要是中国籍神父薛玛竇、孟振生主教、孔神父、秦噶咩神父、蒙古凤神父等。

道光初年,作为北京北堂修道院院长的南弥德神父被驱逐到澳门,于是,“一名中国遣使会士薛某人受托以法国传教区会长的身份负责已存在的事业”,〔11〕这位薛某人就是中国籍神父薛玛竇(1780—1860)。薛玛竇神父出生于江西薛氏教友家庭,幼时受洗,圣名玛竇,年轻时入北京北堂遣使会修院,

〔7〕 王学明 WANG Xueming:“天主教在内蒙古地区传教简史 Tianzhujiao zai Neimenggu diqu chuanjiao jianshi” [A brief history of Roman Catholic Mission in Inner Mongolia Region] 摘录常非 CHANG Fei《天主教绥远教区传教史》Tianzhujiao Suiyuan jiaoku chuanjiao shi [A history of Roman Catholic mission in Suiyuan diocese] 部分内容,载中国人民政治协商会议内蒙古自治区委员会文史资料研究委员会编《内蒙古文史资料》Neimenggu wenshi ziliao [Inner Mongolian Literature and Historical Documents] 第二十二集,1987年,第137页。

〔8〕 “西湾子圣教源流”,比利时圣母圣心会神父隆德里 Longdeli [Valeer Rondelez, 1904-1983] 著,原本作《西湾圣教源流》Xiwan shengjiao yuanliu [The Origin of the Holy Church], 张树榛 ZHANG Shuzhen 译,北平西什库天主教遣使会印字馆 Beiping Xishiku Tianzhujiao Qianshihui yinziguan 民国二十八年(1939)出版。后经古伟瀛 GU Weiyang 加以润饰,并恢复本名,集入其所编之《塞外传教史》Saiwai chuanjiaoshi [A history of Christian mission beyond the Great Wall], (台北 Taipei: 台北光启文化事业出版社, Taipei Guangqi wenhua shiye chubanshe, 2002年)。

〔9〕 樊国樑 FAN Guoliang:《燕京开教略》Yanjing kaijiao lue 云首批来京三人为罗旒阁 LUO Nige、冀若望 JI Ruowang、巴保禄 BA Baolu(未标注拉丁文),古伯察 GU Bocha《鞑靼西藏旅行记》Dadan Xizang lüxing ji(汉译本)附录云三人为罗广祥 LUO Guangxiang、古德明 GU Deming、巴茂正 BA Maozheng、罗旒阁 LUO Nige 即罗广祥 LUO Guangxiang,巴保禄 BA Baolu 即巴茂正 BA Maozheng,冀若望 JI Ruowang 即古德明 GU Deming,古德明 GU Deming 可能是吉德明 JI Deming 之误。樊国樑 FAN Guoliang《燕京开教略》Yanjing kaijiao lue 载辅仁大学 Furen daxue 天主教史料研究中心编《中国天主教史籍汇编》Zhongguo Tianzhujiao shiji huibian, (辅仁大学出版社 Furen daxue chubanshe 2003年)(1905年初版,救世堂印行)。古伯察 GU Bocha《鞑靼西藏旅行记》Dadan Xizang lüxing ji, 有耿昇 GENG Sheng 汉译本, (中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe, 1991年)。

〔10〕 拉米奥 LA Miao, 1797年(嘉庆 Jiaqing 二年)抵京, 1831年(道光 Daoguang 十一年)卒。

〔11〕 [法]古伯察 GU Bocha 著、耿昇 GENG Sheng 译:《鞑靼西藏旅行记》Dadan Xizang lüxing ji, (北京 Beijing: 中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe, 1991年), 第26页附录。

后晋铎。南弥德神被逐时,指派薛玛窦继任其会长之职,管理北京、直隶、河南、蒙古等地教务。教会史料载:“彼时圣教犯禁,神父常昼伏夜行,潜藏传教。……一二中国神父潜踪传教,照管北京教友,仅延一线之传。”^[12]

薛玛窦任西湾子本堂,同时掌管北京北堂所属地区教务,此时北堂共有薛玛窦、韩若瑟、林味增爵,高多默,宋保禄五位神父和李味增爵修士。薛玛窦初来西湾子时,全村有教民300多,经过六年努力教务不断扩大,本地新旧教徒和他处迁来教徒总计676人。^[13]薛玛窦在“圣教窘难”、西籍神父虚位期间,潜身传教,主持教务,发展教徒,使天主教得以“一线延续”。孟振生对这位国籍神父评价甚高,并为其作传——《薛玛窦神父》。^[14]

1840年底,罗马教廷将刚刚划分不久的满洲、辽东、蒙古教区重新划分,从中分出一个新的教区——蒙古教区,并任命孟振生神父为新教区代牧。当时蒙古教区的界限是:南以长城为界,东以关东三省为界。教区总堂设在西湾子。

孟振生为蒙古教区第一任主教,日后又擢升为北京教区代牧,他也被教内人士认为是“十九世纪时远东传教士中最有功劳、最有名望的一位”。^[15]1841年8月,当教廷谕令传至西湾子,教士教民无不欢呼雀跃,庆祝孟振生担任主教,庆贺西湾子从一个小小的山村变成了一个独立教区的总堂。1842年,孟振生接受委任令,前往山西,当地的金主教(Mgr. Salvetti)于7月25日在红沟子祝圣孟振生神父为主教。

1848年之后,孟振生返回北京教区主持教务。孟振生自西湾子返回北京一直到去世,其主要传教活动在北京,期间他重修四堂(即北京南、北、东、西四堂),恢复“圣教”。史料云孟振生返回北京后“乃又公然传教,重修四堂,圣教又复昌明”。^[16]还曾返回欧洲并举行讲演活动。1861年孟振生在布鲁塞尔期间,与后来创办“圣母圣心会”的比利时人南怀仁相识,次年南怀仁与孟振生在巴黎再次相见,两次会晤中二人谈及的问题就是到蒙古传教之事。^[17]三年后,南怀仁带领圣母圣心会会士到内蒙地区传教,开始了内蒙古天主教传播史上的圣母圣心会时期。

1846年4月,罗马教宗委派孟振生管理北京教区,同时兼任蒙古教区代牧。于是孟振生遴选孔神父(Fr. Florent Daguin C. M.,又译为达京)为蒙古教区副主教负责教区具体教务,并于1848年7月25日在西湾子为其举行祝圣大典。孔神父在蒙古教区担任副主教十年后,1857年9月19日被任命为正主教。1859年5月9日,孔主教病逝于苦立图。

在孔主教执掌蒙古教权期间,还有梁儒望神父(Jean-Victor Gottlicher, C. M.)、廉神父(Francois-Joseph Williaume, C. M.)、龚神父、戴济世神父(Mgr. Francois-Ferdinand Tagliabue, C. M.)以及白振铎神父(Bray Géraud C. M.)等在西湾子传教。中国籍神父则有郑保禄、赵玛弟亚、吴味增爵、樊味增爵等神父。蒙古喇嘛凤伯多禄于1854年晋铎为神父,也在本区传教。戴济世神父在1859年5月孔主教病逝后接替其职,为蒙古教区副主教,代理本区教务。

[12] 萧静山 XIAO Jingshan:《天主教传行中国考》Tianzhujiao chuanxing zhongguo kao,辅仁大学 Furen daxue 天主教史料研究中心:《中国天主教史籍汇编》Zhongguo Tianzhujiao shiji huibian,(台北 Taibei:辅仁大学出版社 Furen daxue chubanshe,2003年),第240页。

[13] [比利时]隆德里 Longdeli:“西湾子圣教源流 Xiwanzi shengjiao yuanliu”,载古伟瀛 GU Weiyong 主编:《塞外传教史》Saiwai chuanjiao shi,(台北 Taibei:台北光启文化事业出版社 Taibei Guangqi wenhua shiye chubanshe,2002年),第15-19页。

[14] [法]孟振生 MENG Zhensheng:“薛玛窦神父 Xue Madou shenfu”,载古伟瀛 GU Weiyong 主编:《塞外传教史》Saiwai chuanjiao shi,(台北 Taibei:台北光启文化事业出版社 Taibei Guangqi wenhua shiye chubanshe,2002年)。

[15] [比利时]隆德里 Longdeli:“西湾子圣教源流 Xiwanzi shengjiao yuanliu”,载古伟瀛 GU Weiyong 主编:《塞外传教史》Saiwai chuanjiao shi,(台北 Taibei:台北光启文化事业出版社 Taibei Guangqi wenhua shiye chubanshe,2002年),第20页。

[16] 萧静山 XIAO Jingshan:“天主教传行中国考 Tianzhujiao chuanxing zhongguo kao”,辅仁大学天主教史料研究中心:《中国天主教史籍汇编》Zhongguo tianzhujiao shiji huibian,(台北 Taibei:辅仁大学出版社 Furen daxue chubanshe,2003年),第240页。

[17] [比利时]Daniel Verhelst:“向中国传教的比利时 Xiang zhongguo chuanjiao de Bilisi”,载古伟瀛 GU Weiyong 主编:《塞外传教史》Saiwai chuanjiao shi,(台北 Taibei:台北光启文化事业出版社 Taibei Guangqi wenhua shiye chubanshe,2002年),第131页。

经过孟振生主教、孔主教的努力经营,遣使会在内蒙古的传教范围也进一步拓展,形成了以下三个中心:中为西湾子,西为小东沟,东为苦立图。遣使会时期形成的三个中心,成为后来蒙古三大教区的雏形。

天主教以内蒙古中部西湾子为传播之“源”,由此向西发展,则到了小东沟和归化城等西部地带。1842年(道光二十二年),孟振生将西湾子大小修道院分开,把小修道院迁到大青山小东沟村,于是小东沟成了向归化城和西部蒙古传教的大堂口。同年,西湾子总堂秦噶啞神父,来到归化城,“试行劝化那些喇嘛们进教”;而法国遣使会士古伯察(Regis-Evariste Huc, C. M.)也“心怀劝化蒙藏人民信教的大志”,同秦司铎在归化城进行传教活动。小东沟小修道院建成,相继有柯神父、翁神父(Joseph-Laurent Carayon, C. M. 又译作翁羊铎)任院长。吴味增爵修士,任拉丁文教师。两年后小修道院又搬回西湾子,但小东沟村作为一个主要堂口却保留下来。

孔主教和第一位晋铎的蒙古族神父凤伯多禄则致力于蒙古东部苦立图等地布教。遣使会士以西湾子为中心,向东发展,很快延伸到内蒙古东部地区。当时东部地区的教务中心是苦立图,又作苦柳图、苦力吐、库里图,在今赤峰市翁牛特旗境内。是赤峰教区最早的教堂。

在古伯察于此传教前后,黑水川又向北部的巴林旗草地派出千名教徒垦殖,并建立了以大营子为中心的天主教会。“数年以来,巴林旗的王爷将其地盘向汉人开放,他们的人数在那里变得如此之多,以至于应开设一个新的县——林西县。”^[18]

蒙古教区第二任主教孔神父也亲临苦立图传教多年。孔主教1843年来蒙古地区传教,1847年任孟振生在蒙古教区的副主教,十年后被任命为主教。孔主教经常到教区各处巡视。1859年5月孔主教病逝于苦立图。孔主教的墓碑现存于该堂,墓碑上的西文翻译如下:“为纪念极可敬的蒙古传教区宗座代牧孔主教遣使会士,一八一五年生于法国,一八四〇年到中国,三年后至西湾子,由孟默理主教(即孟振生——引者注)祝圣为已副主教(为已助手),一八五七年继其位,一八五九年逝世于苦立吐。”^[19]

以苦立图教堂为中心,附近建有马架子教堂。乾隆年间,有张姓家族自山西前来定居于东山的马架子村。他们以经营木材为生,还在那里开商行。其雇员白氏,因与北京的基督徒赵氏家族的交往而归化,后张氏家族也受其影响而皈化。白氏、张氏家族中都在府中设立小教堂,供基督徒们举行宗教活动之用。咸丰年间(1851—1861),集资建有马架子公所。当时在朝阳一带,也早有教士活动,松树嘴子在1857年(咸丰七年)已建有教堂。遣使会秦噶啞神父、古伯察神父都曾在此传教。古伯察横穿中国之游即始于此处。而马架子教堂的正式建立,则是在1883年东蒙古教区成立后,由松树嘴子教区比利时籍吕主教决定,在马架子公所基础上建立而成。至此,遣使会逐渐在蒙古东部地区立足。

结 语

遣使会前后80年的传教过程,正是天主教在塞外确立根基的时期。为塞外传教事业贡献杰出的天主教士主要有秦噶啞神父、孟振生主教、古伯察神父、孔神父、凤神父等。特别是遣使会西湾子、苦立图、小东沟三个传教中心的形成,表明19世纪六十年代,在内蒙古东部、中部和西部广大地区,已经到处都有西方传教士特别是法国遣使会传教士活动的足迹,为后来的比利时圣母圣心会在蒙古地区传教奠定了基础。

[18] [法]古伯察 GU Bocha 著、耿昇 GENG Sheng 译:《鞑鞞西藏旅行记》*Dadan Xizang lüxing jì*, (北京 Beijing: 中国藏学出版社 Zhongguo zangxue chubanshe, 1991年), 第30页附录。

[19] 冯允中 FENG Yunzhong: “天主教赤峰教区沿革 Tianzhujiao Chifeng jiaoku yange”, 载《赤峰市文史资料选辑》*Chifeng shi wenhua ziliao xuanji* 第二辑, 中国人民政治协商会议赤峰市委员会文史资料研究委员会编印, 1984年。

English Title:

Congregation of the Mission with the Formation of Three Missionary Centers in Mongolia (或 Beyond the Great Wall 塞外)

BAO Guizhen

female, Mongolia, Ph. D. , Professor, Central Minzu University, College of Philosophy and Religious Study, Zhongguancun Nan Dajie No. 27, 10081 Haidian District, Beijing, P. R. China. Tel: +86-136-9362-8575. Email: qqg1231@163.com

Abstract: Congregation of the Mission (C. M.) was one of the four major Catholic groups who did missionary work in China. It connected the Jesuit and Sacred Heart of Mary, preached to Mongolians, created three missionary centers in the Mongolian area and laid the foundations for the formation of three major Dioceses in Mongolia.

Key Words: Catholic, Congregation of the Mission (C. M.), Struggle of Rites, Missionary Center

云南基督教慈善事业的实践与探索^[1]

苏翠薇

(云南省社会科学院宗教研究所,西山区环城西路 577 号,650034 云南昆明)

余文良

(云南省基督教三自爱国运动委员会,武成路 218 号,650031,云南昆明)

提要:慈善事业在社会发展中越来越扮演着重要的角色,宗教慈善是慈善事业的重要组成部分,慈善是基督教的优良传统,“施比受更为有福”,作光作盐,荣神益人是教徒最高生活准则和处世为人的标准。同时“服务社会,造福人群”也就成了基督教的社会责任。因此,当今社会多渠道多形式多领域推进慈善事业,提高慈善服务品质,提升宗教社会公信力,对推动科学发展,促进社会和谐具有重要意义。

关键词:云南基督教、慈善事业、理论与实践

作者:苏翠薇,云南省社会科学院宗教研究所,云南省昆明市西山区环城西路 577 号,650034 云南省,中国。电话: +86-135-1879-9055。电子邮件:1913820729@qq.com。

余文良,云南省基督教三自爱国运动委员会,武成路 218 号,650031,昆明,云南省,中国。电话: +86-139-8712-9977;电子邮件:hajihan@126.com

云南是集边疆、山区、民族、贫困为一体的省份,具有山区坝区立体多元差异大、国境线长、民族众多、宗教多元、经济社会发展不均衡,生态环境独特等特点。云南也是我国宗教种类最多的省份,除各少数民族保留的原始宗教和民间信仰外,境内佛教、天主教、基督教、伊斯兰教、道教 5 教俱全,其中云南佛教汇集了汉传佛教、藏传佛教和南传佛教,形成了云南特有佛教文化。

基督教在云南的传播发展约始于清朝,主要信仰新教。据《云南基督教史》载:“1880 年,英国政府解除了从缅甸入云南的禁令,住在八莫的内地会英国传教士史蒂文森和索尔陶便从缅甸八莫入境,进入云南保山,再由保山返回八莫,进行了一次尝试性的旅行。同年 11 月 29 日,他们二人再次结伴同行,从八莫入境由西向东横穿云南,于次年 2 月 22 日抵重庆,完成了传教士从西、东两路进入云南的尝试,使荒蛮之地的云南不再神秘莫测,教会正式向云南派遣传教士。1881 年 6 月 27 日,内地会英国传教士乔治·克拉克夫妇从上海出发,绕道缅甸入境,经腾冲、保山辗转来到大理。在大理卫士上

[1] 云南省基督教省两会:指云南省基督教三自爱国运动委员会、云南省基督教协会。下文简称省两会。

街吉祥巷东排租得许姓宅作为住宅及传道所,是为基督教在云南传教之始……”^[2] 随后,基督教相继在昆明(以及武定、禄劝)、东川、昭通、保山、怒江、曲靖等市县传播发展。19世纪末,随着缅甸沦为英殖民地,基督教浸信会在缅北建立了传教中心,随后向原思茅地区(现普洱)、临沧、德宏等州市传播,开始了基督教在云南之旅。

“基督之爱”是基督教的文化内核。“基督之爱”的基督降世为人,为人类的罪被钉十字架,从而与上帝和好,继而与人和自然和好,具有了上帝恩赐的神爱和人类对上帝的虔诚,上帝之爱与爱之上帝良性互动形成了爱人如己,爱一切人和生命的内涵,这是开展基督教慈善的根基。

一、拓展与爱人:云南早期基督教慈善事业

基督教是爱的宗教,云南基督教慈善事业大致可以分为2个阶段。一是中华人民共和国成立以前基督教慈善,我们称之为早期基督教慈善事业。二是中华人民共和国成立以来的慈善事业,我们称之为当代基督教慈善事业。每个阶段的慈善事业发展有各具特点。其中云南早期基督教慈善事业主要以传播发展基督教为目的。

创建少数民族拼音文字。基督教属于“经典”宗教,信徒以《圣经》为他们的最高生活准则和为人处世的标准。既然是以《圣经》为“经典”,那么传教士讲经布道必须以经典《圣经》为标准。云南民族众多、山区贫困,少数民族以口碑传承为主。20世纪以来传教士为了传播发展基督教的需要,将《圣经》转化成当地人或少数民族听得懂的语言及文字,为此传教士以少数民族语音和拉丁字母拼写方法为基础创建了云南十余个少数民族的传教文字。例如,20世纪初叶,柏格理在苗族知识分子协助下创造了苗文传教士文字,其又被称“柏格理苗字”,该文字以苗语滇东北次方言发音为基础,用拉丁大写字母以及参照苗族服饰花纹图案形成的变体形式制定了苗语拼音文字方案,在滇东北和滇北地区的苗族信徒中推广使用。1907-1915年间出版苗文《圣经》译本的单卷和多卷本10种,1917年出版苗文《新约全书》译本,1936年出版1917年版《新约全书》的修订本。再如,传教士创建2种傣傣文,一种是由澳大利亚传教士王怀仁根据云南武定、禄劝等地的方言,创建“格框式”(与苗文字母形式相近)的傣傣族拼音文字,即东傣傣文。1912-1936年间出版《马太福音》、《路加福音》等《圣经》单卷译本4种,1951年又出版了《新约全书》译本。一种是在滇西北傣傣族地区活动的英国传教士傅能仁和缅甸克伦族传教士巴拖于1913年后创建另一种拉丁大写字母及其变体形式的西傣傣文,1921-1932年出版《圣经》单卷本4本,1938年出版《新约全书》译本,1950年出版《新约附诗篇》等,其间影响较大的有苗文、拉祜文、景颇文、傣傣文等^[3] 同时,传教士努力学习云南少数民族语言,穿少数民族服装等,积极融入云南少数民族的社会生活。

创办圣经学校和神学院。为了传教和培养传道员及教牧人员的需要创办圣经学校和神学院。例如,云南基督教创建滇北神学院,由英美内地会于1942年在武定县涌谷圣经学校的基础上开办,后来

[2] 肖耀辉 XIAO Yaohui、刘鼎演 LIU Dinyan 著.《云南基督教史》*Yunnan jidujiao shi* [A history of Yunnan Christianity](杨学政 YANG Xuezheng 主编).(昆明 Kunming:云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2007年),第16-17页。目前,基督教传入云南的时间也有争议和讨论,如1992年版《巍山彝族回族自治县民族宗教》*Weishan Yizu Huiyu zizhixian minzu zongjiao* [The Ethnicities and Religions of Weishan Yi and Hui Ethnic Autonomous County]载的1875年传入大理地区,大多史料和学者认为基督教传入大理时间为1881年。

[3] 肖耀辉 XIAO Yaohui、刘鼎演 LIU Dingyan 著.《云南基督教史》*Yunnan jidujiao shi* [A history of Yunnan Christianity](杨学政 YANG Xuezheng 主编),(云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2007年),第178-180页。

1947年停办。^[4]西南神学院位于禄劝彝族苗族自治县撒营盘镇的撒老坞村西郊鲁补浪迁的荒坡上,分别于1920和1947年由基督教内地会滇西北教区的六族联合会设立了黑彝族教会的总堂和创办西南神学院。除此之外,创办了灵光圣经学院、昆明圆通巷圣经学校、昆明北门街圣经学校、武定县涪谷圣经学校等。同时,兴办社会教育机构,例如昭通明诚中学、昆明大普吉孤儿院附属中学,教会所办的小学多集中在信徒较为集中武定、禄劝、禄丰、寻甸、泸水、富民、陇川、瑞丽等。这些社会教育或作为政府教育部门认可的普通学校,或为提高信徒及信徒子女的技能而开办的职业学校或补习班。^[5]中华人民共和国成立后政府接管这些所有学校和神学院。

宗教文化教育慈善事业。传教士创建各种少数民族文字后相继在苗族、景颇族、傈僳族、拉祜族和佤族等民族地区办学培训传播基督教和开展宗教教育活动。例如,永伟理父子等在澜沧县糯福教堂开办了6期传教人员培训班,拉祜文(拉祜族的神职人员统称“撒拉”;佤族的也叫“撒拉”;景颇族的称为“司拉”)学员约1000余人,佤文学员约500余人,每期3至6年不等,其中被任命为“撒拉”者590余人。同时,他们还在澜沧、双江、缅甸的景栋收养孤儿,前后共收养了500多人。这些孤儿后来也就成了忠实信徒,做“撒腊”被分配到各地去传教。^[6]再如,1920年,永伟理在澜沧县糯福建立活动中心,创办学校,培养神职人员。(双江)县内先后有73名拉祜、佤、彝等族青少年到糯福上学。教会发给学生生活费,学习的课目有圣经、英语、历史、地理、算术、自然、音乐等。用英文教材,英语教学。^[7]传教士文字的创建推广和宗教文化教育,激发了云南少数民族接受基督教和宗教文化教育的热情,信徒大多能用民族语唱赞美诗读《圣经》,有的能读书识字写信交流等,逐渐告别了原始“刻木记事”和杀鸡宰羊辟邪纳福的仪式活动,逐渐转变了云南少数民族传统生活方式。

医药卫生慈善事业。鉴于云南山区封闭、山区疾病较多,医药卫生条件极差,缺医少药的情况,传教士引入了西医西药治病救人,从解决信徒的疾苦入手。一是建立医院,例如,1915年12月15日成立昆明圣公会,其教堂命名为“圣约翰堂”,并在教堂后面开设诊所施医。1916年昆明圣公会在广聚街成立惠滇医院(今金碧路与书林街交叉路口),诊所和医院均设有布道员,医院不仅为就医患者治病,更为重要的是需要向应诊的病人布道,赠送《圣经》片段单张及卡片,也邀请应诊人到教堂参加礼拜。1927年惠滇医院由香港圣公会接管后规定医院工作人员必须信仰基督教。凡是来门诊或住院的病人须先接受牧师的布道,听信“上帝爱世人”,“天下一家”教旨教义。^[8]二是为了处境化,传教士也引用了当地“神药两用”的方法,一方面利用西医诊断治疗疾病,另一方面利用少数民族万物有灵的观念及思想,把信仰上帝和敬畏神灵的心理结合起来,将医药解释为上帝的“照看”和上帝的“恩物”,治疗疾病的过程也变成了信仰上帝的过程来证明上帝的威力和蒙福。^[9]此时,群众患病时吃药打针不

[4] 云南省社会科学院宗教研究所 Yunnan sheng Shehui kexueyuan zongjiao yanjiusuo,《云南省志·卷六十六·宗教志》Yunnan sheng zhi Juan 66 Zongjiao zhi [Record of Yunnan Province, volu. 66, Record of Religions], (云南人民出版社 Yunnan renmin chubanshe [Yunnan People's Press], 1995年),第262页。

[5] 肖耀辉、刘鼎演著.《云南基督教史》(杨学政主编).云南大学出版社.2007年.第240-258页。

[6] 云南省编辑组.国家民委民族问题五种丛书之一中国少数民族社会历史调查资料丛刊《中央访问团第二分团云南民族情况汇集》Zhongyang fangwentuan di er fen tuan Yunnan minzu qingkuang huiji [Collection of Reports on Ethnic Issues by the Second Division Group of the Central Visiting Group](下).(云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe.1986年),164页。

[7] 双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志编制委员会.《双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县志》Shuangjiang Lahu, zu, Wazu, Bulanzu, Daizu zizhi xian [Records of Shuangjiang Autonomous County of Lahu, Wa, Bulang, and Dai ethnicities].(云南民族出版社 Yunnan minzu chubanshe.1995年),第854页。

[8] 参见肖耀辉 XIAO Yaohui、刘鼎演 LIU Dinyan 著.《云南基督教史》Yunnan jidujiao shi [A history of Yunnan Christianity](杨学政 YANG Xuezheng 主编).(昆明 Kunming:云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2007年),第271-272页。

[9] 基督教本土化、民族化过程中分别将“上帝”解释为各少数民族的至上神。如在拉祜族信教地区将“上帝”理解和等同为至上神“厄莎”。

要钱,以此来拢络人心,医药卫生慈善事业是云南基督教早期传播发展的重要方式。

总之,云南早期基督教慈善事业是为了传播发展基督教。鉴于云南少数民族深受统治阶级的剥削和压迫,人们生产生活落后,缺医少药,基督教通过医药卫生、收养孤儿、创立文字、创办学校、培养传教士等开展慈善活动。19世纪末至20世纪初,基督教在云南少数民族地区的传播与发展是云南少数民族近现代社会中影响最大的历史事件之一,其间慈善事业推助了基督教在云南的传播发展。至中华人民共和国成立前夕,云南共有信徒约10万人,教堂约900所,活动范围约80余个县(市)。^[10]但是云南早期基督教慈善事业受外国教会管辖,其或多或少带有帝国殖民性质,1949年后医疗卫生、学校教育等被收归到新中国政府,其也没有造成更大的影响。

二、和谐与发展:当代云南基督教慈善事业

中华人民共和国成立后我国宪法明确规定各民族共同团结进步、共同繁荣发展,公民有信仰宗教的自由和不信仰宗教的自由。基督教“自治、自养、自传”的革新运动彻底摆脱了帝国主义的控制和影响,走向爱国爱教社会主义康庄大道。

基督教是入世的宗教,假如说云南早期基督教慈善事业是为了基督教传播发展的话,那么中华人民共和国成立以来云南基督教慈善事业则以济世利人,提高科学发展水平,建设美好家园,促进民族团结为己任。20世纪合作社时期和“文化大革命”时期,国内慈善事业衰熄。改革开放以来,特别是迈入21世纪的云南基督教慈善事业在扶贫、救灾、助学、禁毒、防艾等方面作出了积极贡献,社会公信度较高,受到党和政府的充分肯定。

(一)爱国爱教救济慈善理念

基督教“爱人如己”,“施比受更为有福”,认为教会和信教群众是爱的使者。因此,人们不论富贵和贫穷用“基督之爱”推助信徒、家人、邻里与需要帮扶的人群构建和谐社会,并努力将信心和行动并行,播种爱的种子,奉献爱的财物,这种社会关怀让人倍感温暖,凝聚人心融入社会。

将“基督之爱”体现在行为生活中,慈善不仅在教内兄弟姐妹,同时超越宗教走向社会。建设中国特色社会主义社会,宗教与各民族政治、经济、文化、教育、伦理、习俗等相互交织在一起,形成国家、公民、民族“命运共同体”,形成“一方有难八方支援”援助机制,教会在灾害救助,禁毒防艾,扶贫济困等方面取得了很大的成绩。例如,较为贫困的怒江等教会为汶川、彝良灾区捐了救灾款。在少数民族贫困山寨,基督教利用少数民族的团结互助共度难关的社会机制,用团体的力量应对灾害和病痛,用团体的力量共同促进社区发展。贫困山区基督教爱心团结与慈善紧密结合起来,让社区充满温馨和谐。

(二)组织制度和组织保障

教会是推动慈善事业发展最有力的社会组织。我们知道教会是上帝的家和圣灵的殿,是道成肉身之耶稣基督的工作在地上的延续,是真理的根基和柱石。教会肩负着传福音、建立教会、牧养信徒的使命,肩负着关心弱势群体,服务社会,造福人群的使命。中华人民共和国成立以后随着“三自”爱国运动的逐渐深入,新中国教会也逐渐建立起来。例如,1952年9月8日,昆明市第一届教徒代表会议在昆明市原长春路东门福音堂召开,会上成立了“昆明市基督教抗日援朝‘三自’革新筹备委员会”。随后云南各级基督教“三自”爱国运动委员会成立,1963年7月“云南省基督教‘三自’爱国运动

[10] 苏翠薇 SU Cuiwei、熊国才 XIONG Guocai,“云南基督教发展快、活动乱问题分析及对策 Yunnan jidujiao fazhankuai, huodong luan wenti fenxi ji duice” [An analysis and reaction to the problem of the fast development and chaos of activities among Yunnan Christians],熊胜祥 XIONG Shengxiang、杨学政 YANG Xuezheng 主编,《云南宗教情势》Yunan zongjiao qingshi [The Situation of Yunan Religions](2003~2004),(云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press],2004年),74页。

委员会”成立。^[11] 1981年6月云南省基督教第二次代表会议在昆明召开,会议决定成立以教牧人员为主体的全省性教务机构“云南省基督教协会”。教会内外兼顾,为弘扬“三和”(《圣经》即“和好”、“和睦”、“和平”),践行“三好”(即“传好资讯”、“做好事情”、“当好公民”)而努力。教会代表基督教界已经成为政府及社会各界的桥梁和纽带,是组织和推动慈善事业的主力军。2000年后各级教会下设“社会事工部”,组织了不同专长的义工队伍,成立如医护团契、律师团契、工商团契、学者团契、软件工程师团契等,并在一些医院、孤儿院、老人院、灾区、贫困地区等相关领域开展社会服务。

我国的慈善事业由民间主导,政府为辅的形式。根据中华人民共和国第十二届全国人民代表大会第四次会议于2016年3月16日通过《中华人民共和国慈善法》和《关于鼓励和规范宗教界从事慈善事业活动的意见》(国宗发[2012]6号)宗教界从事慈善事业活动应当坚持自愿,注意量力而行的原则,并在税收减免、政府资助、用水用电等方面享受法律法规和政策规定的同等优惠。宗教慈善款项主要来源与个人、宗教团体、宗教活动场所的捐赠收入、宗教服务收入、经销宗教用品收入,此外也有与爱德等基金会合作的项目等,明确分工明确职责。以此相对应的管理制度,各级教会制定执行《两会管理办法》(“教会”和“两会”分属不同概念。且此办法与慈善没有关系)、《财务管理制度》等,力求慈善款项公平、正义、公开、透明,体现了专业慈善组织的魅力,这也是基督教慈善事业能够获得支持和可持续发展的重要因素。

(三)基督教慈善事业的主要内容

基督教慈善事业根植于云南边疆、山区、民族、贫困、灾害、毒品、艾滋病等实际情况,目前主要开展艾滋病患者服务、福音戒毒、义诊、助学、赈灾、麻风病人关怀,以及教堂和学校修缮建设等活动。

一是,实施艾滋病预防项目和福音戒毒项目。2003年以来省两会在直属部门“云南省基督教社会事工部”下设“艾滋病项目组”和“福音戒毒组”。主要实施教会艾滋病预防项目和儿童项目,救济人群主要是艾滋病孤儿、单亲儿童、吸毒人群、贫困儿童的助学助养。再如从2003年开始,省两会与爱德基金会合作,^[12]通过教会在各地州、市、县的教牧人员进行艾滋病的预防宣传教育培训。从2003年至2006年,省两会社会事工部为全省16个地区中的14个地州市教会举办了37次教牧人员“防艾戒毒培训班”,接受培训的人数超过1800人;2012年,禁毒防艾宣传项目与当地疾病预防控制中心的合作,临沧市临翔区和云县等2个区县13个教会开展,为期一年。^[13]此外,福音戒毒项目在昆明设立“昆明市逃城福音戒毒辅导站”、^[14]盈江平原镇二坤福音戒毒辅导点、盈江盏西乡双坡村福音戒毒辅导点等三个站点;设立“生命园”培训点,对那些经过一年戒毒后的学员进行基督教信仰根基的强化学习;设立“中途之家”洗车场,提供给那些戒毒后希望重回社会的学员,作为过渡性阶段的学习与实

[11] 肖耀辉 XIAO Yaohui、刘鼎演 LIU Dinyan 著.《云南基督教史》*Yunnan jidujiao shi* [A history of Yunnan Christianity] (杨学政 YANG Xuezheng 主编). (昆明 Kunming: 云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan University Press], 2007年), 第209-219页。

[12] 跟他们合作是在2003至2006年。现在的爱德和教会没有很大关系。那时爱德的资助也不是全部,学员的食宿等是由施达基金会提供的。

[13] 云南省两会 Yunnan sheng lianghui [Yunnan Provincial Christian Council and TSPM Committee] 与全国基督教两会 Quanguo jiadujiao lianghui [China National Christian Council and TSPM Committee] 合作:《云南省临沧市艾滋病预防控制项目合作协议书》*Yunnan sheng Lincangshi aizibing yufang kongzhi xiangmu hezuo xieyishu* [An Agreement of cooperation on Preventing and Control of Aids Diseases in Lincang City of Yunnan Province], 2012年。

[14] 这些都是2007年之前建立的。在2007年出了点问题,至今这些点都不被政府认可,有些就没有做了。现在云南省正式独立注册的有:保山市基督教两会下的“磐石社会事工服务工作委员会”。其下的“重生园”,专门开展福音戒毒工作,还开展戒毒培训、宣传等工作,去年3月在瑞丽开办了“瑞丽市基督教协会福音关爱中心”(当地政府和宗教部门同意备案,但无独立法人、账户),其下也有“重生园”,双方合作,保山方面出人员去培训、指导;大理有“霖雨泽健康教育关怀中心”,主要开展艾滋病预防、艾滋病患者临终关怀、培训、宣传等;临沧市基督教两会也有“临沧市基督教协会社会事工服务工作委员会”。其他地方的则是在两会下设办公室,并无如上三处一样的独立账户。至去年底,防艾戒毒工作在临沧、澜沧、沧源、耿马、瑞丽、孟定、大理等地开展。

践。^[15] 2005年耿马县基督教协会社会事工服务部开始对艾滋病、吸毒者进行关爱,如父母吸毒去世后其子女和老人生活在一起,社会事工服务部会力所能及提供学费,生活上进行帮助,对艾滋病患者进行送猪种、盖猪圈和养猪养鸡帮扶,对孤寡老人送衣物、送粮食。

二是实施医疗义诊活动。云南基督教地区大多为边疆、山区、民族地区,其经济、文化、教育、医疗、交通等都相对落后。至21世纪初叶,人们信教依然具有很强的功利性。例如,2003年笔者到中缅边境地区拉祜族村寨,被访谈的一男子说,他原来信仰原始宗教,有一次生病后占卜撵鬼没有好转,后来教牧人员把其疾患治愈,从此他信仰了基督教。至2013年,省两会在全省范围内共进行了30多次医疗义诊,受益人数达6000多人;助学(大学生、神学生)300余人,资助金额达人民币100多万元。针对村寨看病难、看病贵的问题。省两会“医疗义诊”项目每月一次到乡村送医送药,给村民看病、体检、诊疗、赠药、咨询等等,免费提供常见病、多发病、普通病医疗服务。对大病、重病、疑难杂症等省两会开展了“住院服务”项目。

三是开展赈灾救济慈善活动。云南省是旱灾、洪灾、泥石流、冰雹、地震等自然灾害频繁的地区。各级教会开展赈灾,资助大米、衣物、现款等活动。例如,怒江大峡谷,贫困山区。^[16] 2012年怒江州基督教三自爱国运动委员会和基督教协会积极组织发动信徒为云南的彝良、四川的汶川等地震灾区捐款祈祷,筹集资金、大米、衣物、被子、水泥等,构建新时期宗教界的团结互助,彰显爱人如己的正能量。

四是开展神学教育和学校慈善活动。为培养教牧人员,特别改革开放以来,党的宗教民族宗教政策全面得到落实,在省两会的多方努力下云南省基督教神学院于1989年成立,云南基督教神学院培训班开班。^[17] 其为培养基督教人才队伍建设做出了卓越的贡献。同时,面对云南基督教教会和信徒多分布在山区和贫困地区,教堂基础设施差,子女受教育条件艰苦。2003年以来,省两会联系资助教堂41所以上,^[18] 并为学校配备桌椅、电视、炊具和配备老师的床被、炊具等。

五是各级教会在基督教地区开展养殖、种植、品种改良、灌溉、养蜂、卫生改造、地方特色产品的开发和销售等技术培训。除此之外,由于现代社会人的生活压力大,由心理问题多,教牧与辅导也成了教会牧养最重要的工作之一,不少教会相继开始开设了心理培训课程。利用教会自身力量通过团契、培训、主日学、冬令营、夏令营、学生活动等开展教育培训。

“基督之爱”济世利人,扶危助困,融入社会,融入生活,与促进中华民族“助人为乐”的传统美德相结合,给我们带来更多的爱心、和平、欢乐、宽容与和解,使人们心灵得到慰藉。“基督之爱”慈善多样性生活化正是基督教中国化的有效途径。

三、讨论与思考:云南基督教慈善事业未来发展启示

云南基督教慈善事业虽然取得了阶段性成果,但是与社会发展要求还有一定的距离,局部地区也存在着管理乱活动不规范等问题。为了进一步规范和管理基督教慈善事业,充分发挥宗教在促进经济社会发展的积极作用。根据云南基督教慈善事业的特殊性,作者目前的一些思考:

[15] 云南省省两会 Yunnan sheng lianghui [Yunnan Provincial Christian Council and TSPM Committee]:《关于福音戒毒、防艾培训报告》Guanyu fuyin jiedu, fang ai peixun baogao [A report on the training of Evangelical Detoxification and preventing aids diseases],2007年。

[16] 怒江州其实是泥石流等灾害严重的地方,故常受到别人的关爱。彝良、汶川等地上的救助,是云南全省教会共同奉献的,由我们两会组织,还包括最近几年的盈江地震、鲁甸地震等,全省教会都有资助。受干旱影响,我们还开展过饮水工程,主要为修水罐、拉钢管胶管从水源地接水、打水井等,在楚雄州武定县、丽江市宁蒗县、文山市等地方开展。

[17] 云南基督教神学院每年有一期专门为毕业生开的防艾戒毒培训,由施达基金会提供支持。我们省基督教两会一年两次开办的教牧培训和妇女事工培训上也有相关培训、宣传。

[18] 十几年来教堂不止41所了,有近百所。建立学校也是15所以上。除了为学习配备设备外,06年还在盈江开展过学生改善全年膳食工作。

(1) 发扬中华民族慈善文化,进一步认识慈善事业对促进经济社会发展的重要意义

中国向来为礼仪之邦,追求和践行真善美,善对中华民族产生了极大的影响力。“基督之爱”思想上与中华民族固有的慈善文化相通相融。儒家讲“仁爱”,讲“大同”的社会思想,墨家讲“兼爱”,佛教讲“慈悲”,道教讲“积德”等,并且中国在古代就有社会福利的实践,如保息与救荒之政、九惠之教、仓储救济等。^[19]这与“基督之爱”、“神爱世人”、“施比受更为有福”,作光作盐,荣神益人的理念相契合,都蕴含着救世济人、福利为民的本质以及普世的“人道”观念和道德准则。当下社会发展不均衡,贫富差距大,全球灾害频发的时代,慈善事业对于推动科学发展、促进社会和谐具有重要意义,基督教慈善事业为此作出了积极的贡献。

(二) 珍视历史,合力做好慈善事业工作

以史为鉴,发扬“爱人如己”优良传统。昔日教会有“执事”专管寡妇饭食,保罗言及“救济遭难的人,竭力行各样善事”、“好使教会能救济那真正无依靠的寡妇”。19世纪末西方的“社会福音运动”,传教士将福音传入中国并在通商口岸及内地兴办育婴堂、孤儿院、诊所、医院等。今日宗教界人士和信教群众也当竭尽所能继承先辈的工作,将慈善事业推向更广、更多、更好的领域。

建立健全慈善事业的机构和管理。宗教慈善事业不应该是蜻蜓点水式的形式主义,而是一场信仰使命。本着“有多少力办多少事”,树立基督教社会服务意识和理念,科学规划,合理布局,整合慈善事业资源,合力做好慈善事业活动的规范和管理,形成开展慈善事业的长效机制。

(三) 依法管理和制度化势在必行

随着时代发展的要求,21世纪初叶我国出台了《关于鼓励和规范宗教界从事慈善事业活动的意见》(国宗发〔2012〕6号)和《中华人民共和国慈善法》(由中华人民共和国第十二届全国人民代表大会第四次会议于2016年3月16日通过,将于2016年9月1日起施行),将宗教慈善事业和社会服务纳入依法管理势。同时,结合原有的《宗教事务条例》、《基金会管理条例》、《公益事业捐赠法》、《社会团体登记管理条例》等使宗教慈善事业发展更加制度化、规范化。依法管理具体到教会内部管理须公平、民主、透明,需设独立部门,建立自我监管机制,进一步形成依法管理、社会监督和自我管理相结合的良好组织制度,提高社会公信力。外部则寻求政府的支持,使之成为新的社会保障体系的有效补充,成为调节社会管理及财富进行第三次分配的重要形式。

(四) 慈善事业常态化

慈善事业成为教会(或信教群众)的一个常态化事工需要更多政策、资金、人力和社会环境地支持,需要与教会的各项工作、事工紧密结合,让其成为教会生活的有机部分,成为信教群众生活的有机部分。为此,我们需要把基督教慈善事业制度化,运作体系制度化,以避免权力的泛滥,避免闭门造车式的盲目自大。

我们知道慈善事业是非盈利的,但同样是可持续发展的。慈善事业不仅是教会和信教群众单一的“付出”,慈善事业发展可为一种可持续性的,不断壮大的,有持久影响力的产业化工事。其资源不仅有来自教会或信教群众的“奉献”,而且应有销售服务、商业、与其他机构合作等产业化的事工,这需要更加专业的发展思路、管理理念和服务技能。

(五) 加强培养“服务型”、“管理型”的宗教人才

随着宗教慈善事业的不断深入和规范,社会服务意识的增强、经济实力的提高,宗教慈善事业发展需要“服务型”、“管理型”的宗教人才,以提高管理水平、服务水平和工作效率,树立宗教新形象。因此,希望相关部门积极采取特殊培养的政策和措施,提高他们的待遇、文化素养和管理能力,加大宗

[19] 李迎生 LI Yingsheng 主编:《社会工作概论》Shehui gongzuo gailun [A general intorudtion to Social Works],(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press],2010.7,第二版),第52-54页。

教人才队伍建设的力度,提高社会服务的效率和水平,以促进云南边疆民族地区的基督教和谐发展。

伴随着国家“一带一路”,“中国-东盟自由贸易区”、“湄公河次区域合作”建设步伐的加快,云南民族团结进步示范区建设,云南基督教也要站在新的历史起点,积极引导宗教与社会主义社会相适应,引导宗教人士和广大信教群众积极投身于经济建设、文化建设、社会建设。遵纪守法,荣神益人,回馈社会,回报祖国,迸发服侍众人的热诚,拓展慈善的领域,丰富慈善形式,发挥基督教在经济发展、社会和谐、文化繁荣中的积极作用,提升基督教在新时代的社会形象。

English Title:

The Practice and Exploration of Christian Charity in Yunnan Province

SU Cuiwei

Institute of Religious Study, Yunnan Provincial Academy of Social Sciences, Xishan District Hancheng ilu No. 577, 650034 Kunming, Yunnan Province, P. R. China. Tel: +86-135-1879-9055. Email: 1913820729@qq.com.

YU Wenliang

Yunnan Provincial Committee of Three-Self Patriotic Movement, Kunming, Yunnan Province, P. R. China. Tel: +86-139-8712-9977. Email: haijihhan@126.com.

Abstract: Charity is playing a more and more important role in the development of society, and religious charity is one important part of the charities, and charity is also the good tradition of Christianity, to give is more blessed than to receive”, to be salt and light so as to glorify God and to benefit human beings are the highest standard for Christian to live in the world. Meanwhile, to serve society and to bless human communities have thus become social responsibilities for Christianity. Therefore, in contemporary society, to start charity in various ways, to promote the quality of charity service, to induce the public trust to religions, are important for scientific development and social harmony.

Key words: Yunnan Christianity, Charity, theory and practice

比较宗教文化研究

Comparative Religious and Cultural Studies

明清之际浙东士人朱宗元西学观研究^[1]

——兼与黄宗羲相关思想比较

莫铮宜

(宁波教育学院, 315000 浙江省, 中国)

提要:明末清初,朱宗元是浙东宁波地区最早皈依天主教的儒士,对于天学在当地的传化起了重要作用。本文剖析了朱宗元信仰天主教的原因,并探讨了天主教徒与儒士的双重身份对于其在文化理解上的影响。一方面,朱宗元承认天主教的超性义理,虔信并实践于生活中,对天学有较为本真的理解;另一方面,他促进了天学与儒学的互动和调适,表现在他利用和附会儒学来阐释天主教教义,同时又从天学出发对儒家传统社会文化观进行改造和再诠释。由此在他身上产生出一种既不同于西方天主教本义,又不符合传统儒学的思想,可称之为“儒家一神论”,它是明末特定历史背景的产物。此外,本文首次将朱宗元与黄宗羲的相关思想做了比较,反映出浙东入教儒士与传统儒士在西学观上的异同。

关键词:朱宗元、天儒互动、儒家一神论、黄宗羲西学观

作者:莫铮宜,诺丁汉大学文学硕士,现为宁波教育学院讲师,从事圣经文学研究及中西比较文化研究。地址:中国浙江省宁波市江北区育才路106号,宁波教育学院,315000。电子邮件:mozy11@163.com。电话:+86 139 5785 1492

朱宗元,字维城,浙东鄞县人,生于明万历四十四年(1616)宦宦家庭,其时西学已传入,1638年他在杭州受洗入教,教名为葛斯默(Cosme),是宁波最早的天主教徒。^[2]受洗返乡后,他踊跃传教,并于清顺治三年(1646)考取贡生,五年(1648)获中举人。朱宗元主要著作有《破迷论》、《答客问》、《拯世略说》、《天主教豁疑论》、《效社之礼所以事上帝也》和《轻世金书直解》(已失传)。此外,他还参与校译了传教士的著作。

天主教徒与儒士的身份并未使朱宗元成为浙东士人中的主流,但他在入教儒士中威望很高并具

[1] 本文为浙江省社会科学界联合会2015年研究课题《清初浙东宁波士人朱宗元西学观研究——兼与黄宗羲相关思想比较》的研究成果,项目编号2015B032。这里的“西学”包括天学与西方科技,由于朱宗元著作主要谈论天学,因此本文主要探讨他的天学观,同时也少量涉及其对西方科技的态度,从而与黄宗羲的西学观作一比较。

[2] 方豪 FANG Hao 依据《答客问》*Da kewen* [Reply to Guest's Questions] 中两次提到“西士至中国仅五十年,以利玛窦 Li Madou [Matteo Ricci] 1581 年至中国,下推五十年,应是崇祯 Chongzhen 四年(1631),由此推考《答客问》成书于1631年,并以1697年的重刻版中的林文英 LIN Wenying 序“考朱子之著是编也,年才二十三耳”,最终认定朱宗元 ZHU Zongyuan 生于万历 Wanli 三十七年(1609)。对此,龚缨晏 GONG Yingyan 提出异议,指出《答客问》另有一明末初刻本,以朱宗元好友张能信 ZHANG Nengxin 为序文,其中写道:“朱子成此书时,年二十三耳,”并说明自己在1640年首次见到此书,假设朱宗元完成此书的时间即为1640年,那么他出生的年代应为1617年或稍早。另外,《答客问》中提到的“仅五十年”并非确指年数,其真正意思是“五十多年”,即“五十”到“六十”之间,因此不能推算该书写成的时间及朱氏出生年份的主要依据。而德国学者萨克森迈尔 Sankesen Maier 所著的《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元(1616-1660)》也将朱氏出生年份定为1616年,与龚缨晏大抵相当,而卒于1660年。另龚缨晏依据葡萄牙里斯本阿儒达图书馆藏的耶稣会年度报告得知,朱宗元应于1638年受洗入天主教。见王泽颖 WANG Zeying:“明末天主教儒士朱宗元生平考 Mingmo Tianzhu-jiao rushi Zhu Zongyuan shengping kao” [A study on the Late Ming Confucianist Roman Catholic Christian Zhu Zongyuan],载《宁波教育学院学报》*Ningbo jiaoyu xueyuan xuebao* [Journal of Ningbo Education College], 2010年第12期,第96-97页。

有代表性。据记载,至明末宁波已成为天主教活跃地区,信徒发展到约 560 人,入教人士以官绅子弟居多。其中有朱宗元弟兄三人,都是科第出身,最受人注意。^[3] 本文通过两个方面来研究朱宗元的西学观,总结其思想的特征,其一是对西学的态度,其二是他对于天儒关系的处理。同时,本文还将朱宗元的西学观与黄宗羲的思想作一比较,从而反映浙东入教儒士与传统儒士在西学立场异同。

一、依天立义:对西学的接受与实践

作为信徒,朱宗元完全上认同利玛窦等传教士对先秦儒学文献中的“上帝”的诠释。他指出上古儒学敬天事天,“儒者见其原也,大原出于天,是故有畏天命之说”(《拯世略说》)。因此,古儒在信仰本质上与天主教相一致,其认识敬拜的“天”、“上帝”与天主是同一位神。朱宗元在其应试之作《郊社之礼所以事上帝也》一文中,用了基督教义来作诠释:

帝不可二,则郊社专言帝者,非省文也,夫上帝者天之主也,为天之主,则亦为地之主。郊社虽异礼,而统曰事上帝云尔。……古人知始者惟上帝,日起化育者为上帝,临下有赫者为上帝,降祥降殃者为上帝,吾何所事哉? 事上帝已耳! ……上帝者,无所不在,亦无所不主;在天则为天之主,在此则为人之主,在人身则为人身之主,在万物则为万物之主。……夫天地惟属一帝博授,故一施一生,莫不顺气而应。

然而,先秦经典有关上帝的人格意志等“超性”蕴含因秦火焚书以及佛、道异端的遮蔽而晦暗不显。因此,儒学的“书教”只注重现世伦理,对与世界本源及人死后之事未有明确答案。^[4]

在其《拯世略说》自叙中,朱宗元说他一直在寻求“永久安顿”之道,尤其是在生命的不朽、神魂的永存和鬼神主宰这三个问题上,但发觉三教百家都不能彻底解答,直到读到传教士的天学著述,才从中寻找到个体灵魂救赎与人生意义的终极答案,与其心灵的期盼丝丝相扣。^[5] 而儒家四书五经中论及的道理都可以从天学义理中找到根源与答案:

盖盖儒者知宰制乾坤之天主,而不知降世代救之天主;知皇矣荡荡之真宰,而不知三位体一之妙性;知燔柴升中之牲享,而不知面体酒血之大祭;知悔过迁善之心功,而不知领洗告解之定礼;此则天学所备,佐吾儒之不及,为他日上升之阶梯也。(《拯世略说》)

由此,朱宗元从天主教的超性义理中寻找到了立身处世的本原与依靠,由此天学起到了补儒的作用。

朱宗元的信仰经历与“三柱石”徐光启、李之藻和杨廷筠不尽相同,后三者在接受洗礼入教时都具有一定年岁,人生颇多经历,渐渐接受天主教,他们更多将天主视为绝对有效性和普遍性的道德理论规范的终极来源和保障。而做为第二代信徒,随着天主教的深入广传,朱宗元从年轻时就已开始接触相关

[3] 方豪 FANG Hao:《中国天主教史人物传》Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan [Biographies of Chinese Roman Catholic Christians],(北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju,1988 年),第 92-93 页。

[4] 艾儒略 Ai Rulue 有性教、书教和宠教之说,“天主之爱人无己也,有性教,有书教,有宠教。何也,人类之始生也,天主赋之灵性,俾通明义理,斯时十诫之理,已刻于人心之中,普万国兼然,是谓性教。造物欲渐染,铜蔽日深,于是或明示,或默启,诸圣贤,著为经典,以醒人心之迷,是为书教。及至三仇迭攻,人性大坏,虽有经典,亦有难挽回者,天主始降生为人,以身教立表,教化始大明于四方,是谓宠教。”见李九标 LI Jiubiao《口译日抄》Kouduo richao,载钟鸣旦 ZHONG Mingdan、杜鼎克 DU Dingke《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》Yesuhui Luoma dang'anguan Mingqing Tianzhujiao wenxian 第七册,台北利氏书社 Taipei Lishi shushe,2002 年,第 108-109 页。艾儒略 Ai Rulue 的书教观包含了十诫内容到圣贤经典,因此朱宗元也将尧 YAO、舜 SHUN、周 ZHOU、孔 KONG 等圣人立教以训纳入到书教阶段。

[5] 《拯世略说》Zhengshi lue shuo:“余平生,伏念人寿,最远不过百岁。百当之身,岂非有尽? 虽声名籍籍,功业盖世,总一时事,要当寻永久安顿处……三教百家,参悟有年,颇悉梗概,顾终无真实、确实、了彻、完全之义,使此心可泰然自安者。及睹天学诸书,始不禁跨然起曰。道在是! 道在是! 向吾意以为然者,而今果然也。向吾求之不得其故者,而今乃得其故也。”

书籍,并完全的折服于天学义理,认定天主为其生命和生活的终极意义的本源,受洗时才二十多岁,因此,他的经历更多是一种宗教式的情怀和体验。〔6〕

朱宗元不但虔信天主教,并且能在生活中身体力行,这表现在两个方面,外在方面,朱宗元广为敷宣天学教义,“不顾世俗拂耳,每每喜向人”传讲,并与传教士关系密切,极力邀请利类思(Louis Bujlio, 1606-1682)等人赴甬传道,期间朱母及两位兄弟也受洗入教,周围聚集数十信徒。此外,朱宗元还撰写天学教义书籍多种,并为传教士著述校注。朱宗元作为宁波第一代信徒,对于天主教在当地的积极传播,其传化之绩不可忽视。而内在方面,朱宗元将诸种圣礼教规实践于每日生活中,注重钦天主与克修,如他通过以圣水洗额的领洗仪式,达到“宿愆顿除,可以自新为善;通过告解、痛悔,以期明知自兹以往,积染悉除,当孜孜进修,期后之不致复坏,”每日之晨起夕卧,都要心怀感激,把每日的道德修养与平安归之于天主(《答客问》)。上述基督教仪式化的道德生活,与儒家所倡导的克己修身、知行合一有相通之处,最大的差别在于前者引入了一个全能全知全在之神,从而把身体和心灵完全置于其监视下。

相比之下,黄宗羲对天学较为漠视,其著述中极少论及天主教,他的哲学思想完全在儒家道统之内。黄宗羲的“气”一元论宇宙观认为“天地之间只有一气充周,生人生物”,这一气包含了整个宇宙万物,一切有形和无形的,是一个混沌的综合体。〔7〕而人世是气之唯一合理的载体,以孝悌伦理为核心的道德次序也成为气之善的唯一表达形式。因此,黄宗羲相信按照王道圣学能够在人世建立起来一个和谐完美的社会,就如其在《明儒学案》中总括说:“圣人之道,吾性自足,不假外求。”由此,并不需要一个外在超越的人格神。

黄宗羲认为“天”就是“一气”的别称,气一方面是流行变化,另一方面又是流行变化的主宰,而这一主宰就是昊天上帝,其主宰不能够脱离气而独立。〔8〕这样,“上帝”和“气”、“天”实为同一。直到中年之时,他认为无论是人格意义上的“天”还是鬼神意义上的“天”都是对天的一种降低,都有损于天的至善至尊本质(《孟子师说·民为贵章》),因此,上帝并无人格意志。但到了晚年,由于受到明末清初盛行的“敬天”思想的影响,黄宗羲的观点也发生了变化,转而认同“天”既非形气之物,亦非虚悬之“理”,而是有明显的情感意志色彩的实存。〔9〕这一点似乎与天主教的上帝观有很相似之处,然而黄宗羲指出天主教崇天只不过是名义上尊崇上帝,实际上却“立天主之像记其事,以人鬼当之”(《破邪论·上帝》),驳其为“邪教”。黄宗羲将耶稣理解为人鬼,而人鬼只能通达无限的主宰(上帝),并非无

〔6〕 孟德卫 MENG Dewei [D. E. Mungello]将徐光启 XU Guangqi 等直接接受利玛窦 LI Madou 教化的皈依者称为第一代中国天主教徒,而将韩霖 HAN Lin,朱宗元 ZHU Zongyuan 等其他耶稣会士的中国学生和信徒称为第二代天主教徒,他们与利玛窦 LI Madou 并未有直接接触,与《天主实义》*Tianzhu shiyi* 也只有间接的思想联系。见张晓林 ZHANG Xiaolin:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》*Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong - Wenhua hudong yu quanshi* [Tianzhu shiyi and Chinese Tradition of Learning: Cultural mutual reaction and hermeneutics],(北京 Beijing:学林出版社 Xuelin chubanshe,2005年),第211页。

〔7〕 黄宗羲 HUANG Zongxi:《孟子师说·当路于齐章 Mengzi shishuo Dang lu yu qi zhang》,见《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi]第一册,第60-61页。

〔8〕 黄宗羲 HUANG Zongxi:《明儒学案·江右王门学案四》,《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi]第七册,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang Classic Press],2005年),第505-506页。

〔9〕 黄宗羲 HUANG Zongxi 在《破邪论·上帝》*Poxielun Shangdi* 中论述道:“夫莫尊于天,故有天下者得而祭之,诸侯而下,皆不敢也。……天一而已,四时之寒暑温凉,总一气之升降为之;其主宰是气者,即昊天上帝也。……今夫儒者之言天,以为理而已矣。《易》*Yi* 言‘天生人物’,《诗》*Shi* 言‘天降丧乱’,盖冥冥之中实有以主之者,不然四时将颠倒错乱,人民禽兽草木亦浑淆而不可分擘矣。古者设为郊祀之礼,岂真徒为故事而来格来享,听其不可知乎?是必有真实不虚者存乎其间,恶得以理之一字虚言之也。”刘耘华认为黄宗羲的这一思想改变主要是受到许三礼敬天思想的影响,它不同于天主教的“敬天观”,而是一种儒学的宗教化倾向,见《依天立义——清代前中期江南文人应对天主教文化研究》*Yitian liyi - Qingdai qianzhongqi Jiangnan wenren yingdui tianzhujiào wenhua yanjiu* [Yitian liyi: A study on the intellectual cultural reactions to Catholic Christianity in the southern side of Yanfse river],(上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai classic press],2014年),第177页。

限主宰自身,因此他批评天主教把耶稣当作上帝是“并上帝而抹杀之矣!”^[10]

对待西学上,朱宗元并没有将其分类为道与器,而是将其看作一个精神与物质兼备的文化整体,称赞西学“穷天下所不能穷之理,格天下所不能格之物。”^[11]不但其超性教义优于中土的儒学性教,而且其学问、器物等方面也非中土所能媲美的:

天载之义,格物之书,象数之用,律历之解,莫不穷原探委,与此方人士徒殚心于文章诗赋者,相去不啻倍蓰,则我中土之学问不如也;宫室皆美石所制,高者百丈,饰以金宝,缘以玻璃,衣裳楚楚,饮食珩珩,我中土之繁华不如也;自鸣之钟,炤远之境,举重之器,不鼓之乐,莫不精工绝伦,我中土之技巧不如也;荷戈之士皆万人敌,临阵勇敢,誓死不顾,巨炮所击,能使坚城立碎、固垒随移,我中土之武备不如也;土地肥沃,百物繁衍,又遍贾万国,五金山积,我中土之富饶不如也。(《拯世略说》)

在《拯世略说》与《答客问》中朱宗元运用西方传教士所授的自然科学知识,对天文自然现象进行了解释,比如将“天”下降为纯粹的自然天空,用格致学和气象学来解释云、雨、闪电、风、雪、冰、霜等各种现象。他的这一解释一方面颠覆了中国世人的传统天文观,另一方面也批驳了许多民间错误观念及迷信活动。

黄宗羲排斥天主教,但却吸纳了西学中的技艺象数之分。他在崇祯年间就开始接触西学,黄宗羲深感西学技艺的高超性在许多方面已胜与中学,尤其是它能作为抗清拯明的重要工具。^[12]在历算方面,黄氏更是专心研习,并从传教士处喜获所赠日晷,其《西历假如》、《授时历故》等历法著作深受西方历法的影响。^[13]黄宗羲学以经世致用的主张,虽可溯之东林,但也与西学直接相关。当然,受到儒家传统观念“华夏中心”和“夏夷之辨”论的影响,黄宗羲依然抱着强烈的民族文化优越感和自信心来审视西学;此外,明亡后遗民中普遍存在着对清廷在学术上联合传教士共同“用夷变夏”的反感。^[14]因此,他作出一种调和的“西学观”,即所谓“中学西源”,作为应对之法,黄宗羲主张吸纳研习,有所超越。^[15]

二、释天易儒:天主教和儒学的互动

1. 对天主教教义的理解与阐释

作为信徒,朱宗元必然会对天主教教义予以论述,而开展这一论述是无法脱离儒学语境的。事实

[10] 黄宗羲 HUANG Zongxi 认为圣贤死后,由于其灵魂通达整体,便化入天地流行的整全之气,其一方面可与天地之气相通,另一方面借助城隍土谷中有限之像,可与人类相通,从而成为沟通天地之气与人类的中介,即人鬼。由此,百姓祭祀此人鬼,人鬼可以将人的意愿与天地之气相互感通。见《黄宗羲全集》HUANG Zongxi quanji [The Whole works of HUANG Zongxi] 第一册“孟子师说·民为贵章”,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第160页。

[11] 朱宗元 ZHU Zongyuan:《天主圣教豁疑论》Tianzhu shengjiao huoyi lun,天主教东传文献三编 Tianzhujiao dongchuan wenxian san bian 第二册,第544页。

[12] 黄宗羲 HUANG Zongxi 主张将包含历算、测量、火器、水利等科学知识的“绝学”作为国家选拔人才的考核的项目。见《黄宗羲全集》HUANG Zongxi quanji [The Whole Works of HUANG Zongxi] 第一册《明夷待访录·取士下》Mingyi daifanglun Qusi xia,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第19页。

[13] 徐海松 XU Haisong:《清初士人与西学》Qingchu shiren yu xixue [Early Qing Intellectuals and Western Studies],(北京 Beijing:东方出版社 Dongfang chubanshe,2000年),第283页,第297页。

[14] 李天纲 LI Tiangang:《跨文化的诠释——经学与神学的互动》Kuawenhua de quanshi- Jingxue yu shenxue de hudong [Cross-cultural hermeneutics: the mutual interaction between classic study and theology],(北京 Beijing:新星出版社 Xinxing chubanshe [New star Press],2007年),第56-57页。

[15] 黄宗羲 HUANG Zongxi 在表彰及门弟子陈訏 CHEN Yu (字言杨 Yanyang)研究历算科学上所取得成果时,将之看作复兴中国传统科学,“引而伸之,“使西人归我汶阳之田。”引自刘耘华 LIU Yunhua: Yitian liyi - Qingdai qianzhongqi Jiangnan wenren yingdui tianzhujiao wenhua yanjiu [Yitian liyi: A study on the intellectual cultural reactions to Catholic Christianity in the southern side of Yanfse river],(上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai classic press],2014年),第181页

上,他运用了大量儒学术语和概念来论述天学义理。在此过程中,朱宗元大致上这样来处理天学与儒学之间的关系:对于儒学中为天学相似的部分或儒学中有利于阐释天学的部分,他积极地加以附会、利用与改造。反之,对于儒学中为天学相对立、相冲突的内容,他则予以舍弃,必要时予以驳斥。显然,这一处理是以围绕天学义理为核心而展开的,但是由于受到本有文化的影响,这一处理常常并不彻底,由此使得朱宗元对天主教教义的理解产生了一定的偏离。

例如在阐释神人关系时,朱宗元沿用了利玛窦等传教士所引入的“大父母”称呼,来指代天主。“大父母”是儒家文化中“父母”(天地、乾坤)观念的延伸,用“大父母”来指代天主,是基督教中国化的典型表述。朱宗元将神人关系比喻为父母与子女的关系,将信徒对天主的崇敬比作子女对父母的孝顺,以“事天之礼”有等差之分而类推,^[16]将对天主的信仰纳入到儒家伦理道德范畴,这样做使得天主绝对的神性受到了削弱。

又如,朱宗元利用儒家的“天命之性”的性善观与天学中人类堕落之前的“原初之性”的性善观有相似之处,^[17]努力在儒学与天主教之间进行汇通,借用先儒之性善观来阐述天主赋灵论。他提出人的“质善”观念,认为“天命之性”是属于“质善”,即天主在造人时将道铭刻于人性之中,成为人类依凭的准则,它与人的行为无关,因此可称为性教。由此,朱宗元将《中庸》中的“天命之谓性”进行了改造,将“天命”解释成人格神天主,而将“性”理解为灵明性体——灵魂,由此他将“天命之谓性”演绎解释成上帝赋予人以理性灵魂。而灵魂永恒不灭,因此其来世之归向成为人生的最终意义。

对于原罪,朱宗元则从儒家忠君孝主的政治伦理观来予以解说。在《答客问》中,他将天主与亚当的关系比喻成君臣关系:一方面,天主对亚当恩德有加,“况天主赐元祖聪明,超绝后人,特于无中造此世界,令二人安享,并为生人鼻祖,此何等恩德。才受恩时,便尔悖逆,罪焉可道。”另一方面,亚当却恩将仇报,悖逆犯罪,“譬之臣子,是谋叛逆,谋篡弑也!罪尚有大于此者乎?”由此,亚当被理解成弑君篡位的臣贼,同时,天主也被降格为一位君主。进而,朱宗元从道德人伦的角度阐述亚当的品行,认为他不但中不忠不孝,还“弃亲从仇”、“偕姿无忌”、“不爱自身”、“不爱子孙”、惟满足“口腹”之欲,因此其不仅不自爱,而且完全没有尽到作为“人类始祖——父亲”的责任。^[18]

总体上,朱宗元借用儒家人伦道德来阐释原罪事件,这样做可能使原罪论更容易被中国士人所接收,然而原罪事件的实质却被遮蔽了。^[19]另一方面,朱宗元在《拯世略说》中又提出原罪只“夺性外之诸润饰”,并不妨碍人的“本性之美好自在。”反映出其思想的深层次中仍具有儒学中性善的印记,这与

[16] 朱宗元 ZHU Zongyuan《郊社之礼所以事上帝也》*Jiaoshe zhi suoyi shi shangdi ye*:“上帝实人人之大父母也,父母岂有一人可事者? 尊卑有异,事上帝之礼亦异。天子固然能享帝者也,人人之事天也如事亲,由达孝推之。”

[17] 西方传教士认为人类在历史上有三种状态:在被造时的完善状态,原罪之后的堕落状态,通过耶稣基督的被拯救状态。利玛窦为了调和天学与儒学的不同人性观,肯定人在本性——原初之性上是善的,不过他同时认为人性并不完美,强调“性善”与“成善”的区别。见梅谦立 MEI Qianli 注,谭杰 TAN Jie 校勘:《天主实义今注》*Tianzhu shiyi jinzhu* [Modern Annotation on Tianzhu shiyi],(北京 Beijing:商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press],2014 年),第 183 页。

[18] 胡金平 HU Jinping:《论朱宗元对原罪的解释——兼其生平著述考》*Lun ZHU Zongyuan dui yuanzui de jieshi - jian qi shengping zhushu kao* [On ZHU Zongyuan's interpretation of the Original Sin: And a study on his biography and works],北京 Beijing:首都师范大学 Shoudu shifan daxue [Capital Normal University] 硕士学位论文 Master thesis,第 36-37 页,2007 年。见朱宗元 ZHU Zongyuan《拯世略说》*Zhengshi lueshuo*:“夫果之违,罪迹甚轻,情乃至重,信魔言而背主命,是弃亲而从仇也,食果觊觎比天主,是偕恣而无忌也。明告以言行而不顾,是不爱其身,且不爱其子若孙也。万类之供其欲者甚多,而不禁一果之嗜,是以神灵听口腹之命也。”

[19] 西方传统神学认为亚当的犯罪在本质上是违背了上帝与人的约,由此无论是神人关系还是人的存在关系和生存状态都遭到了破坏。见许志伟 XU Zhiwei:《基督教神学思想导论》*Jidujiao shenxue sixiang daolun* [An introduction to Christian theological thought],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press],2001 年),第 148-152 页。

传统西方神学对原罪带来的后果的判断有本质差异。^[20]

对于耶稣的救赎,朱宗元则在儒学尊卑等级、功德主义的框架内展开论述。他指出:“人类至卑,天主至贵。以人类之卑,而获得于至贵之主,则虽极至卑者之功德,不足以赎违背至贵之罪。”至卑的人类因犯罪触犯了至贵的上帝,导致人类尽所有的功德都无法赎还,但“天主甚爱吾人,又不忍听其沉沦也,故自降为人以代赎之。”因此,耶稣以至贵,代赎至贱之罪人,尽赦世人之罪,“不足以竟其功。”

朱宗元又从功德立表的角度对耶稣降生于身份卑微之家给予了解读。他认为耶稣没有降生在帝王之家,而是降生在一个普通百姓之家,为的是要人们克服因“欲贵”而带来的“骄傲”。作为天主之子,降生于贫困的百姓之家,饱尝了世间种种苦难,以要人的克服“求安逸”而带来的“懒惰”(《答客问》)。这样,在一个充满罪恶,心教和书教都已不足匡正天下万民之时,耶稣降生救赎,以身教来,阐扬真道,以为万世之表。

而耶稣的受难则更被视为其身教之最,是其忍隐功德之顶峰,在《拯世略说》中有以下表述:

“况万恶之成,多由忿躁;万德之成,率由含忍。忍其大者,则小者无不可忍德成也。故耶稣甘受毒钉之大忍,示万世坚忍之则。”

这样的表述是耶稣成为历代圣贤之榜样,另一方面,圣贤们的隐忍之德又透过耶稣若隐若现。

救赎事件本质上使人的原罪得以洗清,从而使神人关系得以重新恢复。而朱宗元从儒家伦理的角度来解读这一事件,使得其本质意义被极大地削弱了。

朱宗元在论述天主为万物的本原时,引用了《尚书·汤诰》中“维皇上帝,降衷于民”的表述指出“所以为天者,非天地,天之主也”,认定在“苍苍之天”背后,有一位无形的人格化的主宰。他消解了儒家“天”的自然属性,从神学角度引申出“天”的主宰意义,并认为天主是自由永有的、全能全知、无始无终的最高实存。^[21] 宋明理学中太极被当作万物之本,是用来解释宇宙、人性、道德的根源,这与天主教义根本抵触。对此,朱宗元传承了传教士的观点,认为“太极不外理气,无知无觉,无灵明,无能赏罚”,不能成为万物的本原。他消解了太极的体含义,进而将其改造成为世界的基本质料,即所谓的“元质”。^[22] 当然,这一改并不彻底,他并没有完全否定“太极”的本原意义。如在《拯世略说》中他用种子之于草本的比喻,视“太极”为天地之所以然的“本根”,从中反映出朱宗元的“太极”观没有从根本上摆脱儒家的烙印。此外,朱宗元还批驳了宋明儒学将“理”当作宇宙的普遍规律的观点,认为“理”不能独立存在,须依赖于物而存,逻辑上物在先理在后,指出“心”是由天主所赋予,从神学角度批驳了“心即理”的说法。^[23]

[20] 基督教传统神学认为,亚当犯罪之后,人类受到原罪的污染而“全然败坏”,这并非指人的生活中毫无良善,而是指人的生活的各个维度都被罪所侵染,从而否定了人可以在某一方面,如理性不受罪的影响。见罗杰·奥尔森·Aoersen:《基督教神学思想史》*Jidujiao shenxue sixiang shi* [A history of Christian Theological Thoughts], (上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Press], 2014年),第272页。

[21] 《拯世略说》*Zhengshi lue shuo*:“天主则纯神自立,德即其体,用即其性,而绝无依赖矣。天主则前之无始,都为现在,洁之无终,亦都为现在而绝无流时矣。”

[22] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“盖天主始造天地,当夫列曜未呈,山川未奠之时,先生一种氤氲微密之气,充塞饱满。而世内万有,繇此取材,此之谓太极。即西儒所称曰‘元质’也。”龙华民在《灵魂道体说》、艾儒略在《三山论学》中都曾将“太极”称为“元质”。见刘耘华 LIU Yunhua:《诠释的圆环—明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》*Quanshi de yuannhuan - Mingmo Qingchu chuanjiaoshi dui Rujia jingdian de jieshi jiqi bentu huiying* [The circle of hermeneutics: The interpretation of Christian missionaries to Confucian classicism in the early Ming and late Qing dynasties and a local reaction to it], (北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], 2005年),第124-126页。

[23] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“有物有则,则即理也。必先有物,而后有此物之理。理在乎物者也。从之必性赋于天。今日天即为理,是有吾人之心性,而天反从心性中出也,岂不哉?”这些观点都可以从利玛窦等传教士那里找到来源,如“凡物共有二种,有自立者,有依赖者……然必先有立者,而物之理,无此之灾,即无此理之实。”见《天主实义》*Tianzhu shiyi*,载朱维铮 ZHU Weizheng 主编《利玛窦中文著译集》*Li Madou zhongwen zhuji* [Collection of Matteo Ricci in Chinese Writings and Translations], (复旦大学出版社 Fudan daxue chubanshe [Fudan University Press], 2001年),第18页-19页。

关于灵魂,黄宗羲等儒士部分地受到了佛教轮回转世说的影响,认为圣人和奸雄死后其魂可以长存不灭,因为圣人禀得气厚、培养功深、专心致志而使其灵魂透过、超越了生死,得以长存天地;而奸雄则因其过于凶暴,其魂已异于常人,因而也得以留存,但却是投胎转入异类。另一方面,黄宗羲仍从“气”一元论出发,认为常人死后则其魂即消散。^[24]对此,朱宗元反驳认为:

“天命所赐,本无二体。虽为庸愚,而上哲之分量具存;虽为睿圣,而本来之受界无异……,且灵魂不灭,乃天命之本体。厚自如此,非从修为得来。大圣、凡夫,将修为有殊,本体未偿稍别。则灵魂不散,亦一而已矣。”(《答客问》)

他指出灵魂不灭是天主赋予每个人的固有本质,并无个体差异,也与人生前修为无关。而对于灵魂成圣,朱宗元认为除了“画十字,呼圣号默祷”之外,儒家传统的修身养性、宁静淡泊处事也是有很大的帮助的。(《拯世略说》)

2. 对儒家社会文化观的改造与再诠释

对于儒家社会文化观中与天主教教义相冲突的部分,朱宗元进行了批驳与改造,其方法大致上承袭了传教士们的做法。表面上,他对儒家观点进行了附会,实质上则是用天主教教义对其加以改造,从而表达出天主教在这些问题上的看法。另一方面,儒士的身份使朱宗元无法割断其与儒学的根本联系,因此,他的批驳与改造并不彻底,反映在对传统社会文化的理解与处理上,朱宗元与传教士们不尽相同。总体上,朱宗元表现出来的是一种天儒调适的作法。

比如在天地崇拜问题上,朱宗元通过对《中庸》中的“郊社之礼所以事上帝也”的重新诠释,认为中国古代信奉的并非是“天地”两个至尊,而是一位人格上帝。“帝不可二,则郊社之专言帝者,非省文也。夫上帝者,天之主也。为天之主,则亦为地之主,故郊社虽异礼而统之曰是上帝云尔”。进而,朱宗元指出祭祀天地的最初目的是为了感谢上帝,因为上帝创造了天地万物并使其造福人类。^[25]

对于郊社之礼朱宗元评价认为,先秦时期人们的祭祀礼仪只要符合天主的本意,还是可以施行的。但自从耶稣降世之后,人们就不应在固守旧礼,而是要遵循天主的新命令了。对于祭祀主体身份,朱宗元作了重新诠释,认为“祭”为礼仪制度,有尊卑等级之分,但“事”与“祭”大不相同,“事”并没有受身份高低的限制,并引用孔孟所说的“事天”来强调人人皆可事奉上帝,从而将儒家的祭祀之礼引向了对天主的敬拜。^[26]

在论述思路上,朱宗元的做法与传教士们也有所不同,如利玛窦为了维护上帝一神崇拜极力反对中国传统的天、地二尊观念,特别否定“地”的含义,贬低其地位。而朱宗元并未将天地的观念废弃,反而遵循了古经郊社之礼中将天地并列为尊的原意,指出天地同等崇高是由于天主创造天与地各有其功用,从而将天地概念有机的结合于对天主的理解与表述中。

关于祭祖,朱宗元有意忽略其宗教性含义,而将“孝”的意义置于其的核心,“祀先者报也,非祈也,盖为后人者之孝思也,非供已死者之需求也”,将祭祖视为表达对先祖追思与感恩的一种仪式,尽力消蚀其中的迷信成分与偶像崇拜因素。在《拯世略说》中,朱宗元从天主教十诫中第四戒“孝敬父母”出发来谈论祭祖问题,“所谓孝敬者,生则敬而养之,死则葬而追思之谓也”。他认为祭祖是后人对先祖孝敬与追念的情感表达,是“仁人教子之用心,礼之至情之尽也”,这一点与传教士们的观点大致相同。

[24] 黄宗羲 HUANG Zongxi 撰《破邪论·魂魄》 *Poxielun Hunpo*, 见沈善洪 SHEN Shanhong、吴光 WU Guang 主编《黄宗羲全集》 *HUANG Zongxi quanji* [The Whole Works of HUANG Zongxi], 第一册, 第196-197页。

[25] 朱宗元 ZHU Zongyuan:《郊社之礼所以事上帝也》 *Jiaoshe zhi li suoyi shi shangdi ye*:“天地覆载,三川照临,山川出云雨,社稷生百谷”,天“高明上覆,我得以蒙其光饼者”,地则“沉厚下载,我得以其美利者”,“则郊以答生天之德,而社以答生地之德。而今夫谷者,地之所产也。而先王祈谷于郊,不祈于后土,则郊社之统为祀帝明矣。”

[26] 《答客问》 *Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“特不得祭,以僭用其礼仪。今但言奉事,便与祭大不相侔。不然,则孔孟所云畏天事天,岂徒帝王之学问,无与士庶哉?”

但是,祭祖在中国社会中是一种维系宗教关系的重要枢纽,作为儒士的朱宗元从根本上不可能摒弃这一传统。因此,在此问题上,他在最大程度上保留了中国传统,对于祭祖相关的礼仪采取了相当宽容的态度,认为像墓祭、生死日之祭、冠婚之祭等“兮之礼法,虽非古典,而礼因义起者,亦可遵守”。(《拯世略说》)

另一方面,朱宗元从天主教教义出发,驳斥祭祖仪式中混杂的迷信成分。他指出,人死后肉体消亡,而灵魂不需要有饮食供应,如果祭祖是让亡故的祖先享用到供奉给其的美食,那么一年中祭祖只举行了三四次,先祖之灵“不且饥而死乎?”古人祭祖并非是为了祈求先祖亡灵庇佑后世,如果是这样的话,为何先祖亡灵会对后世“有庇,有不庇乎?”对于祭祖时烧纸钱朱宗元将之斥为“佛氏咕语”,认为那些烧成灰烬的纸钱对于死后“不饥不寒”的灵魂毫无用处。^[27]此外,朱宗元还驳斥了烧纸钱以来贿赂神明的说法。

在对待纳妾问题上,朱宗元以西人之说为依据,着力割除儒学中无后与娶妾的必然联系,提出一夫一妻方为“正道”,并以天主教子嗣观予以总结。首先,朱宗元认为无后不是孝否的关键,针对《孟子》原文“不孝有三,无后为大”,他在《答客问》中指出此话之原意是来解释“舜不告而娶”这件事的,并非是说“人人尽以无后为不孝之大也”。如《孝经》叙述天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之孝,并未以“无后”为罪。继而他运用逻辑方法反证有后未必等有尽孝。^[28]

其次,朱宗元认为无后既然与孝否没有直接关联,那么娶妾不过是“后人淫意太奢,强借无后之说以肆其淫恶耳。”(《拯世略说》)。第三,朱宗元从西方两性平等的角度来反对娶妾,认为“夫不可无后,妇独可无后乎?夫因无后,另娶一妾以生子,妇亦可因无后,另私一夫以生子”。并批判“男得兼女,女不得兼男”的俗语,指出“此属吾侪私念,造物主生人,并无兹意”。(《答客问》)

对于是否有子嗣,朱宗元认为是有天主所命定,人不应违命强求,即使违命娶妾也未必有子,不如“安命而自求多福哉?”(《拯世略说》)

另一方面,由于深受儒家传统文化的烙印,朱宗元对于三代圣贤的娶妾行为不敢予以直面批评,而是为其找到了各种理由,赋予其合理性。^[29]同样,对于大明律中规定的“年四十无子者,始准娶妾”。朱宗元也未提出质疑,而是强调这一定规属不得已为之,从而表现出其论述中前后的矛盾性。

对于中国传统祸福观,朱宗元剖析了其产生的原因,对民间多神信仰进行了改造,批驳了各种术数迷信,并以天主教祸福观取而代之。他在《拯世略说》中写道,世人因贪求世福而道德沦丧、患得患失,以至于撰造出各种偶像神明,跪拜祈佑,参与各种迷信活动。对此,朱宗元首先将民间各种鬼神都纳入到上帝独一神信仰的框架之中。他指出“唯事天主,而百神皆包举乎其中矣”(《答客问》)。在《拯世略说》中他论述道:“诸神受命于天主”,用来保护天地、日月星辰、邦国府邑、城社山川乃至每一个人。于是民间诸神如玉帝、天师、城隍神、文昌星等都被改造成上帝的仆役。朱宗元认为这些民间鬼神本身并无祸福荫佑的超自然能力,古人之所以祭祀他们是出于“报功之意”,因此,他竭力反对世人对他们的偶像崇拜。

同样,对于民间将孔子、关羽、孔明等古代圣贤忠臣当做神明敬拜,朱宗元一方面承认这些人品德崇高,值得后人仰慕崇敬,但另一方面强调他们只是圣人立教的榜样,并非是神明,因此也无庇佑保护

[27] 《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“死则肉躯已灭,神灵不饥不寒,虽携黄金,无所用之,况乎纸为之乎?以纸为之,已见其伪,况经焚烧,并归乌有乎?”

[28] 《拯世略说》*Zhengshi lue shuo*:“以无后为不孝之大,则必有后为孝之大。脱有蔑行之徒,多备姬媵,广厥继嗣,虽不顾父母之养,可谓至孝;而一二竭力洗腆者,限于天命,不幸无子,乃反大不孝也?”

[29] 在《答客问》*Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]中朱宗元写道“圣贤固有娶妾者,但非圣贤之所以为圣贤也”。如果后人不去学习,圣先们的道德,而去效法他们的娶妾行为,那么“是为法圣贤乎?抑以文已之淫欲乎?”而且,从圣贤的品德说,“圣贤德行纯备,决不因妾以妾淫。”娶妾并未妨碍圣贤成圣,而且圣贤“且善齐其室家,不使庶嫡相争,伦理乘乱。”此外,他在《拯世略说》*Zhengshi lueshuo*中还以“耶稣未降,未有明训,既有明训,则断断不可犯矣”来为圣贤们的娶妾和为开脱。

的能力。

至于向立在祠庙之中的已故亲友的遗像拜祭,朱宗元指出其本意是表示尊敬,如同老朋友见面拱揖交谈一般,而后人错将他们当做神明来祭祀,以求福避祸,是对本意的歪曲。

对于民间看命相、行占卜、观风水等各种术数,朱宗元认为“皆无其理而为其事,以私知谬术,矫正下民,而求达不可达知天命者也,罪莫大焉!”(《答客问》)。此外,朱宗元从灵魂不灭的角度由逻辑上推定人魂不可能转为禽兽,否则禽兽亦有灵性,而与人魂并无差别,从而否定了灵魂轮回说,进而对具有轮回性质的佛教地狱观进行了批驳。^[30]

朱宗元将现世的富贵贫贱归结为天主的命定,而天主的赏罚有不尽在现世祸福,因此其赏罚至公至平。世福皆为虚妄,因此他引用孟子的“天降大任于是人,必先苦其心志,”勉励信徒应“苦患励德”,为“义而被窘难,”死后才能“登化光之天,”获“天国之价,”享受无穷之福,这种超越的祸福观与儒家现世的祸福观形成了强烈的对比。

相比之下,对于天地崇拜、祭祖和纳妾,黄宗羲并没有专门论述,但其观点基本上是在儒家的伦理范畴之中。如在《孟子师说·三代之得天下章》中提到“天地之生万物”,在《孟子师说·养生章》中论及送死厚葬为大事,而《孟子师说·不孝有三章》也间接指出“无后”即为不孝。与朱宗元一样,黄宗羲也对佛教的“轮回”说、地狱观和民间术数进行了批驳,不过他的这一批驳是以儒家伦理观和“气”一元论为基础的。^[31]总体上,黄宗羲认为儒学自足,无需引入天学,因而也未有两者的互动。

三、结语

明末清初,社会正处于一个民流政散的大动荡时期,思想与学术却获得了极大的自由。在这一背景下,浙东学术也由尚虚转向务实。恰时西学传入,其中高超的技艺部分与经世致用的实学主张不谋而合,自然为黄宗羲等浙东士人所欣赏与接受。另一方面,黄氏以儒学为本位的气一元论必然延伸出一种观念,即以正邪之差、夷夏之防、文野之分的思维定势来对作为他者的“天学”持怀疑和否定的态度。即便是西学中的天文历算,他也在儒学的框架内予以定位,力主通过努力研习,最终“使西人归我汶阳之田”,从而维持“夏夷之辨”的文化尊严和价值判断。这种西学观代表了当时浙东传统士人的立场。

这一时期作为浙东士人的朱宗元则从西学中找到了令其困惑而急需解决的一系列问题的答案,由此完全折服于西学,成为天主教信徒。之后他又参加清朝的科举考试,这意味着对新政权的承认,

[30] 朱宗元认为佛教的地狱并非是人永远受刑罚之所,在那里人还能“苦尽任出”,这隐藏着危险的社会后果,不足以震慑在世横行的恶人。见龚纓晏 GONG Yingyan:“明清之际宁波天主教徒朱宗元思想 Mingqing zhiji Ningbo Tianzhujiatou ZHU Songyuan de sixiang” [The Thought of ZHU Songyuan, the Roman Catholic Christian in the period between Ming and Qing dynasties],载于《宁波与海上丝绸之路》*Ningbo yu haishang sichou zhilu* [Ningbo and the Maritime Silk Road],(科学出版社 Kexue chubanshe [Scientific Press],2006年),373页。朱宗元 ZHU Songyuan 原文见《答客问》*Da kewen*:“佛氏之地狱,不出刀山、剑树、切顶、摩踵。诘知灵魂神物,非可分割;肉身复生,亦不隳坏,此种种世刑,岂有被之?又言苦尽仍出,实下此者,尚有冀也。”

[31] 比如针对“轮回”说,黄宗羲 HUANG Zongxi 指出“自佛氏轮回之说兴,人物浑然一途”,可谓淆乱人伦,“孝亲一念,从此斩绝”。见:《黄宗羲全集》*HUANG Zongxi quanji* [The Whole works of HUANG Zongxi] 第一册《孟子师说·君子之于物章》,(杭州 Hangzhou:浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe [Zhejiang classic press],2005年),第98页。对于佛教的地狱说,黄宗羲 HUANG Zongxi 最初部分承认了其存在的益处,“使阳世不得其平者,与此无不平焉”。但同时他不认为地狱应为惨毒万状之地,因为“冥吏为上帝所命,吾知其必无不尚者”。(《破邪论·地狱》*Poxielun diyu*)。另一方面,他又指出地狱之说相传已久,而乱臣贼子未尝不接迹于世,故非益世良方。因此,只有用善化恶,舒展遍布天地的“至善之气”,使其流通顺畅,才能使天地万物达到善与和谐,由此,他最终拒绝了地狱说。对于民间迷信与术数,黄宗羲不但予以批驳,而且能身体力行,这在其遗嘱中尤为明显。见吴光 WU Guang:《黄宗羲与清代浙东学派》*HUANG Zongxi yu Qingdai zhedong xuapai* [HUANG Zongxi and Eastern Zhejiang School in Qing Dynasty],(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press],2009年),第181页。

这与黄宗羲永不出仕的遗民气节形成了对照,这很可能与朱宗元虔信天主教而不再注重对世俗政权的判断有关。^[32]

天主教徒与儒士的双重身份使朱宗元表现出文化上的双重理解性:一方面,他承认天主教的超性义理,虔信并实践之,使其对天学有较为本真的理解;另一方面,朱宗元促进了天学与儒学的互动与调适。他通过利用与附会儒学来阐释天主教教义,在其著作中仍主要使用儒学观念和术语来表述其天学思想,并更多的从儒学伦理角度来阐释原罪、救赎等观念。这使得他所理解的天学与传教士所传的天主教本质产生了一定的差异;此外,朱宗元又从天主教教义出发来批驳和改造儒家社会文化观,这使得他对儒学的理解根本上离开了传统儒学观,集中表现在他对儒家自然主义宇宙观和现世价值取向的背离。即使如此,儒士的背景使朱宗元无法隔断与儒家传统的一切联系,这表现在他对儒家传统文化观的理解与处理上与传教士们不尽相同,比如在天地崇拜、祭祖礼仪、鬼神处理等方面。

由此,我们发现朱宗元表达出一种“儒家一神论”思想。^[33]这并不是说在其著述中,基督论不是一个重要内容,而是说在这一思想中,天主一神信仰占据了其核心而根本的位置。相比之下,儒家已并非是儒学本位,而是被改造成一套用来阐释天学的体系,最明显的是孔子被诠释成通过传授籍籍来敬天,践行天主之道,由此其地位已并非是三代人文制度的缔造者,而是传播者。^[34]另一方面,儒士的背景使得朱宗元在文化深层次上仍然无法摆脱儒学的影响,这种影响又反作用于他的天学观。因此,朱宗元的这一思想是在与儒学传统的联系中接受天主教而构建起来的,它有不同于西方天主教本义之处,也不符合传统儒学。

明末清初,儒学开始转向民间社会,伴随着受天主教传播,中国士人当中出现了“敬天”的思潮,无论对天主教是否认同,他们大多认可“天”具有主宰、意志、人格的蕴含。在此前提下,儒学是很容易被“宗教化”的。其中,主流士人以儒学为本位,试图重新恢复“天”的人格意志内涵,并进一步将孔子“神格化”,以求建立新的孔教。另一方面,象朱宗元这样的士人们,由于认同天主教等同于上古儒学的诠释,相信天学义理能重新显明上古儒学的真义,因而皈依天主。就其来说,儒学的核心自然转变为信仰、崇拜一元上帝,而信教儒士的特殊身份必然使他们执着于天学、儒学的互动与融汇。由此,“儒家一神论”,作为一种新思想,反映出浙东入教儒士们的思想观念及其特征,它与中国传统的儒释道并列,构成了明清之际浙东丰富多彩的思想史画卷。

[32] 1646年夏,清军渡过钱塘江攻入浙东,8月,清政府组织科举考试,朱宗元参加了考试并考取贡生。与此同时,浙东大地上不断爆发反清起义,黄宗羲 HUANG Zongxi 退入四明山结寨为营继续抗清。1648年,华夏 HUA Xia 等人在宁波密谋反清失败被杀,而就在这一年,朱宗元考取了清朝的举人。见龚缨晏 GONG Yingyan:“明清之际的浙东学人与西学 Mingqing zhiji de Zhedong xueren yu xixue” [The Eastern Zhejiang intellectuals and Western Studies in the period between Ming and Qing dynasties], 摘自《浙江大学学报》(人文社科版) *Zhejiang daxue xuebao* [Journal of Zhejiang University (Version of Humanities and Social Sciences)], 2006年5月,第36卷,第3期,第66-67页。黄宗羲 HUANG Zongxi 在停止其抗清活动后,专心讲学,直至70岁。康熙皇帝 Emperor Kangxi 曾几次下诏希望能招其出任官,但黄宗羲 HUANG Zongxi 坚守遗民气节,拒绝为清廷效力。见吴光 WU Guang:《黄宗羲与清代浙东学派》 *HUANG Zongxi yu Qingdai Zhedong xuepai* [HUANG Zongxi and Eastern Zhejiang School in the Qing Dynasty], (北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press] 2009年),第87页。

[33] 荷兰汉学家许理和 Xu lihe 用“儒家一神论”(Confucian Monotheism)一词来描述明末中国天主教儒士与西方传教士在护教论著主题上的不同侧重,在前者的论著中父神居于中心、核心地位,相比之下,基督论却占次要位置;而后者除了着重宣扬天主一身观之外,也充分涉及基督论内容。见 Erik Zürcher, “Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China”, *Catholic Historical Review*, Oct. 97, Vol. 83 Issue 4.

[34] 《答客问》 *Da kewen* [The Reply to the Guest's Questions]:“孔子著书垂训,其欲人尊拜已哉? 欲人尊厥说,而力行之耳。今试取孔子之书读之,其所诏人凛凛昭事者何物? 小心钦若者何物? 尊奉天主,践孔子之言,守孔子之训也。”

English Title:

A Study of ZHU Zongyuan's Opinion of Western studies: A Comparison with Huang Zongxi

MO Zhengyi

Ningbo Education College, Jiangbei District, Yucai Road 106, 315000, Ningbo City, Zhejiang Province, P. R; China. Tel : +86 139 5785 1492. Email: mozy11@163.com

Abstract: In the late Ming Dynasty, Zhu Zongyuan was the first Confucian scholar to follow the Catholic faith in Ningbo eastern Zhejiang Province, who had a significant impact on the spreading of Catholicism in local areas. This paper analyzes the causes of Zhu Zongyuan's Catholic faith, and discusses the influences of his dual identity- Catholic and Confucian- on his cultural understanding. On the one hand, he deeply understands the nature of Catholic doctrine of transcendence, and follows it with great conviction in life; on the other hand, he spares no efforts in promoting the interaction between Confucianism and Catholicism which is demonstrated in his practice of using a Confucian viewpoint to explain Catholic doctrine and critical judgment and promotion of the traditional Confucian social cultural viewpoint. Thus his theory is different from both the original western Catholic doctrine and the traditional Confucian thought, which is a product of the specific social historical background during the late Ming dynasty, which could be called "Confucian Monotheism". This paper will also make a comparison between the relative thoughts between Zhu Zongyuan and Huang Zongxi so as to reflect the similarities and differences between Catholic Confucian scholars and traditional Confucian scholars in eastern Zhejiang Province on the Western Studies.

Key words: ZHU Zongyuan, interaction between Confucianism and Catholicism, Confucian Monotheism, Huang Zongxi, Western Studies

河湟流域基督教传播与民间信仰的互动

鄂崇荣

(青海省社会科学院宗教研究所,810000 西宁市,青海省)

提要:本文对清中后期至民国时期,天主教、基督教在河湟流域传播历史进行了梳理,并就河湟流域民间信仰与基督教间的互动情况进行了分析。

关键词:河湟流域、基督教、民间信仰

作者:鄂崇荣,青海省社会科学院宗教研究所 研究员,西宁市上滨河路一号,810000。电子邮件:qhecr@126.com。电话: + 86-186-9723-2026。

河湟常被统称为“河湟地区”、“河湟流域”和“河湟谷地”,其范围涵盖黄河上游、湟水流域及大通河流域地区,历史上又称“三河间”。关于“河湟”一词的最早文献记载,见于《汉书·赵充国传》中出现的“循河湟漕谷至临羌”^[1]“溺河湟饥饿死者五六千人”^[2]等文字,因此可以肯定早在西汉就有“河湟”的说法。在《后汉书·西羌传》中也记载:“河湟间少五谷,多禽兽,以射猎为事”^[3]。照现在行政区划的概念,河湟流域处在甘肃和青海两省的交界处。河湟分“小河湟”和“大河湟”两个不同概念,“小河湟”是指日月山以东、同仁县以北的黄河、湟水流域^[4]。根据2000年相关数据统计:“小河湟”区域面积约占青海省总国土面积的7.5%,但拥有青海省59.34%的乡镇和83.94%的耕地,聚集了青海省74.68%的人口,生产了青海省88.38%的粮食、96.38%的蔬菜和64.57%的肉类,创造了青海省近2/3的农业生产总值。^[5]“大河湟”是指日月山以东、祁连山以南的地域,包括黄河上游、湟水

[1] (汉)班固 BAN Gu 撰《汉书·赵充国传》*Hanshu ZHAO Chongguo zhuan* [Hanshu The Biography of ZHAO Chongguo],卷69,(唐)颜师古 YAN Shigu 注,(北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju 1962年版),第2987页。

[2] Ibid.,第2992页。

[3] (宋)范曄 FAN Ye 撰《后汉书·西羌传》*Hou hanshu Xiqiang zhuan* [Hou hanshu Biography of Xiqiang],卷87,(唐)李贤 LI Xian 等注,(北京 Beijing:中华书局 Zhonghua shuju 1974年版),第2875页。

[4] “小河湟 Xiao Hehuang”相当于今青海省省会西宁市及所辖三县(大通回族土族自治县、湟中县和湟源县),当前正在撤县建市当中的海东市全境即(原海东 Meidong 地区六县:平安县 Ping'an xian、乐都县 Ledu xian、互助土族自治县 Huzhu tuzu zizhixian、民和回族土族自治县 Minhe huizu zizhixian、化隆回族自治县 Hualong huizu zizhixian、循化撒拉族自治县 Xunhua lasazu zizhixian),归属于黄南 Huangnan 藏族自治州管辖的同仁 Tongren 县和尖扎 Jianzha 县;受海南 Hainan 藏族自治州管辖的共和 Gonghe 县、贵德 Guide 县、贵南 Guinan 县;以及海北 Haibei 藏族自治州的海晏 Haiyan 县、门源 Menyuan 回族自治县。

[5] 参见《河湟地区生态环境保护与可持续发展》编辑委员会:《河湟地区生态环境保护与可持续发展》*Hehuang diqu shengtai huanjing baohu yu ke chixu fazhan* [Ecological Environment Protection and Sustainable Development in Hehuang Valley],(西宁 Xining:青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe [Qinghai people's press] 2012年版),第1页。

流域及大通河流域所构成的整个“三河间”区域。^[6] 西宁市、临夏市是河湟流域的两个文化中心。

河湟流域特有的地理位置、自然环境,以及历史上形成的多民族、多文化共存的背景,孕育出具有鲜明地域文化特征的河湟流域民间信仰。整体上,河湟流域民间信仰以自然崇拜、祖先崇拜、俗神信仰、巫术禁忌为主要信仰内容,具有相对松散性但有一定等级和职能的分类,在空间上以家庭守护神、家族保护神、村落保护神、地域保护神等渐次向外辐射,既而形成的一个以多元性、包容性、吸附性为典型特征的信仰体系。明末清初,河湟流域民间信仰已相对稳定与成熟,天主教、基督教在河湟流域传教之初就要面对不同于中国内地的民族宗教文化,面对丰富多样的河湟流域民间信仰。

一、天主教基督教在河湟流域的传播

天主教、基督教最早何时传入河湟流域已无从考证,但从《马可波罗游记》中的有关记载可知,13世纪以前就有基督教徒在西宁活动。根据现有资料,天主教神父进入河湟流域传教时间最晚可推测到1661年,当时奥地利籍耶稣会会士白乃心(Jean Grueber)与比利时籍耶稣会士吴尔铎(Albere D'Orville)从北京来到西宁,在西宁逗留了半个月,但没有开展传教活动。^[7] 1706年,耶稣会神甫孟正气(Jean Domenge)在西宁为个别信徒洗礼。^[8] 1708年—1709年,康熙命林德美与雷孝思绘制《皇舆全览图》,二神甫来青海考察。康熙五十二年(1713年)左右,意大利方济会传教士叶崇贤^[9]在西宁设立了一座小教堂传教,其在《青海与甘肃传教分布图及文字说明》中讲述,河州教会的会长卜玛窦曾邀请叶崇贤去当地为几百人洗礼,当时西宁还有官方允许的两座教堂,分别为男女教徒专用;多巴成为重要的贸易地,许多外国人在此经商,讲15种语言,亚美尼亚人在此筹建了布道堂和小教堂。^[10]可见,在康熙后期是天主教在河湟流域发展的较好时期,河湟流域一些中心城镇都有教堂或教会,并具有一定规模。

雍正元年(1723年),允禧与耶稣会士穆敬远被流放到西宁,穆敬远在西宁为充配的清宗室勒什亨、乌尔陈授洗,同时在西宁传教。雍正元年七月爆发福安教案,十二月礼部颁发严禁信奉天主教的禁令,多数传教士被驱逐至澳门,少数居留或潜回秘密传教。雍正三年(公元1725年),雍正帝下令将

[6] “大河湟 Da Hehuang”,除青海西宁 Xining、海东 Haidong、海北 Haibei、黄南 Huangnan、海南 Hainan 全境或部分地区外,还包括黄南藏族自治州蒙古族自治河南县 Henan xian、甘肃省兰州市 Lanzhou(红古区 Hongu qu)、临夏 Linxia 回族自治区(积石山 Jishishan、永靖 Yongjing 等)、天祝 Tianzhu 县、永登 Yongdeng 县和甘南 Gannan 藏族自治州(含临潭 Lintan 县等)等地。

[7] 参见颜小华 YAN Xiaohua:“甘青地貌、族群、文化与宗教——来华传教士笔下的甘青社会 Gansu dimao, zuqun, wenhua yu zongjiao - Lai Hua chuanjiaoshi bixia de Ganqing shehui” [The Landscapes, ethnic groups, cultures and religions in Gansu and Qinghai: The Society of Gansu and Qinghai written by Christian Missionaries who came to China],《兰州大学学报》Lanzhou daxue xuebao [Journal of Lanzhou University] (社会科学版 Version of social sciences)2010年第6期。

[8] [法]荣振华 RONG Zhenhua:《1700年前后中国北方的传教区:传教地理研究》1700 nian qianhou zhongguo beifang de chuanjiao qu: Chuanjiao dili yanjiu [The Missionary fields in North China around 1700: A study on the mission geography],《耶稣会历史档案》Yeshuihui lishi dang'an [Jesuit historic archives] 24册,1955内部印刷。

[9] 又称为“叶功贤 YE Gongxian”、“叶宗贤 YE Zongxian”,参见汤开建 TANG Kaijian、刘清华 LIU Qinghua:“明清之际甘青地区天主教传教活动钩沉 Mingqing zhiji Ganqing diqu tianzhujiao chuanjiao huodong goucheng” [Construction of Catholic Missionary Activities in Gansu and Qinghai during Ming and Qing Dynasties],《兰州大学学报》Lanzhou daxue xuebao [Journal of Lanzhou University] (社会科学版 version of social sciences),2007年第5期。

[10] 参见杜哈尔德 Duhaerde“中华帝国及中国鞑靼人记述 Zhonghua diguo ji zhongguo Dadan ren jishu” [Description de l'empire de la Chine at de la Tartarie Chinese LaHay 1738年]48页;转引自房建昌 FANG Jianchang,“从罗卜藏丹津的生年看西方天主教传教士叶崇贤对青海史地的描写和价值 Cong Luobuzangdan de shengnian kan xifang tianzhujiao chuanjiaoshi Ye Chongxian dui Qinghai shidi de miaoxie he jiazhi”,《青海师范大学学报》Qinghai shifan daxue xuebao [Journal of Qinghai Normal University]1987年第4期;汤开建 TANG Kaijian、刘清华 LIU Qinghua:“明清之际甘青地区天主教传教活动钩沉 Mingqing zhiji Ganqing diqu tianzhujiao chuanjiao huodong goucheng” [Construction of Catholic Missionary Activities in Gansu and Qinghai between Ming and Qing dynasties],《兰州大学学报》Lanzhou daxue xuebao [Journal of Lanzhou University] (社会科学版 Version of social sciences) 2007年第5期。

勒什亨、乌尔陈及其家属押解北京,勒令其退出天主教。雍正四年(1726)二月命将穆敬远押解来京,同年七月在押解途中病故。此后,在乾隆十一年(1746),禁教之风越演越烈,天主教传播基本禁绝。清后期圣母圣心会来甘青传教,天主教有所起色。

鸦片战争后,外国传教士纷纷来华。1911年开始,甘北传教区^[11]比利时籍神父康国泰^[12]先后在西宁、湟中、大通、湟源、互助等地传教,并在西宁彭家寨、南大街等地,湟中黑咀子、猫尔刺沟、鲁沙尔等地,湟源县城东街、塔湾等地开设教堂。1910年德籍神父柯来思在乐都县城及周边传教,设立了碾伯天主堂,后在李家庄、洛巴沟、汤官营等地设立分堂。1922年,德籍神父薛爱德、波兰籍神父齐国宾等人先后在互助沙塘川甘家堡、威远镇等地开设天主堂。在此之后,又在白崖、大老虎沟、新苑堡、羊圈堡、桦林沟等地开设分堂。1931年德籍神父屈亨理先后在大通城关东街、新添堡、陶家寨等地设立分堂。至1949年,青海省共有天主教堂8座,下辖分堂25座,教职人员24人,德籍神父夏思德为主教,德籍神父德公望为副主教,其他教职人员22人。神职人员中德籍17人,奥地利籍2人,法国籍、匈牙利籍、波兰籍各1人,中国籍2人,共有教徒3900余人。^[13]

光绪四年(1878年),基督教新教在甘宁青地区设置皋兰、宁夏、西宁三个布道区。同年,基督教内地会牧师敦巴·格达先后到兰州、宁夏、西宁3处设立布道区,并在西宁设西宁总堂,在湟源、贵德设立福音堂。1894年,英国牧师胡立礼夫妻到西宁传教,开始在青海三十余年的传教生涯,对基督教在近代青海的传播与植根发挥了非常重要的影响。^[14]但基督教在青海传播较天主教速度缓慢,基督教新教信徒从1934年200余人至1949年只发展到400余人。基督教、天主教传教过程中,西宁、湟源、湟中、乐都、同仁等政治、经济、交通较为发达的城镇成为传教重心,通过城镇再向周围乡村传播。传教过程主要依靠设立医院、学校、客栈,借粮贷款等手段吸引入教者。至20世纪30年代初,青海设立的教会学校有西宁培英小学、光华小学、公教医院女子小学,湟中黑嘴尔小学、猫儿茨沟小学,大通新添堡学校,互助甘雷堡、羊圈学校、许家寨小学,乐都有李家庄和丁家庄小学等等。^[15]许多传教士将行医作为拓展教务的重要手段之一。1923年神召会普利梅尔在湟源南城壕建起了福音诊所,1929年西宁南大街天主教堂开办了公教医院,1948年美国传教士贾立克在化隆设立“波隆德圣光医院”,还在互助甘雷堡、乐都碾伯等地设立了诊所。1923年,宣道会格里贝诺夫妇在拉卜楞建立了传教站。格

[11] 光绪 Guangxu 五年(1879年),中国被罗马教皇划分成五大传教区,甘肃被划为第二教区,河湟流域大部分地区属于甘北传教区。

[12] 又称“许让 XU Rang”(Le P. L. Schram),比利时籍,1911年—1922年在西宁等地传教,在西宁南大街修建宽敞的天主堂。在传教之余对土族社会进行了深入系统的调查和研究。1932年,在上海徐家汇天主堂出版《甘肃土人的婚姻》*Gansu turen de hunyin* [The marriage of Tu ethnic Group in Gansu];后来在美国费城出版《甘肃边境的土族》*Gansu bianjing de tuzu* [The Tu ethnic group in the Border of Gansu]三大册,包括《土族的起源、历史及社会组织》*Tuzu de qi yuan, lishi ji shehui zuzhi* [The origin, history and social organization of the Tu ethnic group] (1954)、《土族的宗教生活》*Tuzu de zongjiao shenghuo* [The religious life of the TU ethnic group] (1957)、《土族族谱》*Tuzu zupu* [The Genealogy of the Tu ethnic group] (1961)。(参见:(比利时)许让 XU Rang 神父:《甘肃土人的婚姻》*Gansu Turen de hunyin* [The marriage of the Tu ethnic groups in Gansu province],费孝通 FEI Xiaotong、王同惠 WANG Tonghui 译,(沈阳 Shenyang:辽宁教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe 1998年版),第12页。)

[13] 参见刘若望 LIU Ruowang:“天主教在青海的传播与发展 *Tianzhujiao zai Qinghai de chuanbo yu fazhan*” [The spreading and development of Roman Catholic Christianity in Qinghai],《中国天主教》*Zhongguo tianzhujiao* [Chinese Catholic Christianity] 2011年第6期。

[14] 参见刘继华 LIU Jihua:“英国籍‘西宁人’与清末民初青海社会——胡立礼在青海的基督教活动及其影响 *Yingguoji Xining ren yu Qingmo minchu Qinghai shehui - HU Lili zai Qinghai de jidujiao huodong jiqi yingxiang*” [British Xining Citizen and Qinghai society between the end of Qing Dynasty and the beginning of Republic of China: The Christian activities of HU Lili in Qinghai and its influences],《人类学(民族学)视野下的藏族及周边民族研究论坛论文集》*Renleixue (Minzuxue) shiye xiao de Zanzu ji zhoubian inzu yanjiu luntan lunwen ji* [Collections of presentations in the Forum of Zang Ethnic and her neighbouring ethnic groups in the light of anthropology (Ethnic studies)],青海民族大学民族学与社会学学院 Qinghai Ethnic University 2013年9月13日—15日内部编印,第250页。

[15] 马明忠 MA Zhongming:“近代青海地区基督教传播的特点及社会影响 *Jindai Qinghai diqu jidujiao chuanbo de tedian ji shehui yingxiang*” [The characteristics of Christian spreading and its social influence in Qinghai region],《青海民族研究》*Qinghai mizu yanjiu* [Study on Qinghai Ethnic Groups] 2010年第2期。

里贝诺常常利用其精通医术为当地农牧民医治牙疼等病,发放从美国带来的阿司匹林和奎宁等药物,影响在当地逐渐扩大,被被誉为“阿卡曼巴”(a khu sman pa)。^[16] 他与五世嘉木样活佛、根敦群培大师等藏传佛教界高僧有过密切交往。^[17] 诊治疾病、代购商品、提供住宿、照相留影等行为成为天主教、基督教切入河湟流域乡土社会的重要方式,它在天主教信仰与乡土社会的传统、乡民的心理之间搭起了一座桥梁。西方科技的功用和医疗技术的效果契入河湟流域普通民众的心理,使得在民众看来西方传教士具有一定的“神异”资本,从而能吸引一些民众皈依天主教、基督教。

二、基督教天主教对河湟流域民间信仰的排斥

传教士在河湟流域传播基督教、天主教时,带有浓厚的西方中心主义偏见,对八字、风水、抽签、打醋坛、献养、择日、画符、算命等传统民间信仰习俗进行了批判。还认为河湟等地“长期闭关自守,人民久受喇嘛教的束缚,异教的迷惑以及伊斯兰教对他们的灵魂的不利影响,加之宗教制度极不完善,不能给人们带来生命和光明、力量和纯洁”,^[18] 想让这些“在魔鬼大有权势的地方的百姓们,晓得赐生命的基督,以弃暗投明”。^[19] 但由于各种宗教信仰氛围浓厚,入会的人数很少。如 Edward. Amundsen. AR. C. S 认为基督教在河湟流域等地区传播时,部分人固守信仰拒绝接受,另一部分人对传教士抱有很大希望,认为基督教可使他们脱离苦海。^[20] 其中一些教民甚至为了“免摊迎神赛会费”或者捞好处而入教。^[21] 此外一些士绅和民众为躲避官司、寻求保护而改信天主教。如黑咀尔的常开元、梁生栋、苟致德等士绅因被诬告下狱,为求自保,改信天主教,后由西宁天主教堂神父康国泰出面周旋,案情得以缓和。这些人声望较高,一人入教,亲朋好友跟随者不少。随着黑咀尔改信天主教人数增多,1929年,当地乡绅常庚元等与神父钱忠安多次商议,将三官庙地基及东西廊房作价白银430元,书立永租契约。后来,未改信天主教的群众用三官庙地基永租价款办“义仓”,但拒绝贷给天主教徒,同时也对庙会等活动不积极的群众也进行一定的限制。^[22]

一些传教士在治疗时传播基督教教义思想,并对当地盛行的传统医治方法和民俗疗法进行了带有偏见性的描述,对一些民间信仰习俗进行了批判。如苏珊·瑞吉哈特在其回忆录《生活在藏人的帐篷和寺庙中》中写道:“当地有一些骗人的医生,他们治头痛就用大膏药贴在前额上,治风湿病就将针插在臂上或肩上,拨牙用绳子绑上拉,有时会把肉拉下一块来”。^[23] 此外,一些传教士如比利时康

[16] 参见妥超群 TUO Chaoqun:《汉藏交界地带的徘徊者》*Hanzang jiaojie didai de paihuai zhe* [The prowler between Han and Zang border zone], 导师:宗喀·漾正冈布 Zongka Yangzhenggangbu [Yongdrol K. Tsongkha], 兰州大学 Lanzhou University 2012 年博士论文 Ph. D. thesis, 第 120 ~124 页。

[17] Robert B. Ekvall: *Gateway to Tibet: The Kansu-Tibetan Border*. New York: Christian Publication. Inc. p172.

[18] 中华续行委办会调查特委会 Zhonghua xuxing wei ban hui diaocha tewehui 编:《1901—1920 中国基督教调查资料(上卷)》1901-1920 *zhongguo jidujiao diaocha ziliao* [Data on Chinese Christianity during 1901-1920], 蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译,(北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe 2007 年版),第 656 页。

[19] [英] Mildred Cable, Francesca French:《西北边荒布道记》*Xibe bianhuang budaoji* [The Record of Missions in the North-Western Border], 季理斐 Ji Lifei 译,上海广学会 Shanghai Guangxue hui 1930 年发行,第 13 ~14 页。

[20] *The Chinese Recorder*, vol. 41, pp. 598 — 591, Edward. Amundsen. F. R. C. S “The Hinterland of China”.

[21] 王慧 WANG Hui:《1877-1920 年的甘肃基督新教》1877-1920 *nian de Gansu Jidu xinjiao* [Gansu Protestant Christianity during 1877 to 1920], 导师:张克非 ZHANG Kefei, 兰州大学 Lanzhou University 2007 年硕士论文 Master Thesis, 第 21 页。

[22] 参见常世伟 CHANG Shiwei:“民国初天主教传入黑咀尔 Minguo chu Tianzhujiao chuanru Heizui”,《湟中文史资料》*Huangzhong wenshi ziliao* [Huangzhong Documents of Literature and Historu], 湟中政协文史组 1989 年内部编印,第 77 ~78 页。

[23] 房建昌 FANG Jianchang:“加拿大基督教传教士瑞吉纳特夫妇在青海藏族地区的传教活动及其它 Jianada jidujiao chuanjiaoshi Ruijinate fufu zai Qinghai zangzu diqu de chuanjiao huodong ji qita” [The missionary activities of the Canadian missionary couple Ruijinate in the Tibetan region in Qinghai and others],《青海师范大学学报》*Qinghai shifan daxue xuebao* [Journal of Qinghai Normal University] 1988 年第 2 期,第 120 ~122。

国泰神父等也对河湟流域土族等民族的民间信仰进行了深入考察,企图发现和基督教相容的文化因素,以求达到吸引信徒,强化皈依的目的。

三、河湟流域民间信仰对天主教基督教传播的抵制

河湟流域民间信仰虽然受佛苯文化圈、儒道文化圈等多元文化圈的深刻影响,但民间信仰体系当中社会阶序清晰,其中,祖先崇拜、佛法僧三宝、三世因果、众神信仰为基本信仰原则。这与天主教、基督教主张的除上帝之外不得信仰别神、男女平等、皆为兄弟姊妹等内容相悖。伊斯兰教虽然主张“万物非主,唯有真主”,反对偶像崇拜,但其在河湟流域民间传播时多在原有社区或族群中代际纵向传播,不像天主教、基督教有目的、有计划、扩张性的进行传教。

天主教、基督教在河湟流域传播过程当中,形成了对河湟流域部分地区一些民间信仰观念和社会结构的深刻冲击。因此,河湟流域虔诚信仰民间信仰及制度性宗教的大多数民众对基督教产生了排斥心理。如1896年夏天,基督教宣道会传教士辛普送(W. W. Simpson)与克省吾(William Christie),在拉卜楞传教时遭到拒绝和排斥。^[24] 1897年7月,辛普送、克省吾、D. W. Lelacheur与僖德生(George T. Shields)夫妇又前往拉卜楞,建立了一个传教点。第二年,僖德生(George T. Shields)夫妇等人来到黄南同仁保安堡租了一件房子,开始传教。但1899年发生了保安教案,传教士被当地藏族部落驱逐,传教站被迫放弃。^[25] 一些学者认为此次事件深层次的原因是基督教与藏传佛教在宗教文化上的内在矛盾性和现实各种利益冲突。^[26] 但笔者认为基督教教义与当地神山崇拜等民间信仰观念相冲突排斥也是重要方面。如此次事件中一些人认为:洋人“不安分,挖土取石,做的各处泉水干了,惹的天不降雨,阴晴不顺,自前没这天色。我们算出说这洋人作害的缘故,求大老爷知道,这洋人万不准在我们地方住坐,我们不教坐他的一定了”。^[27] 科瓦尔则认为这次事件与苯教巫师有隐隐的联系。^[28] 一些皈依基督教的信徒在原有的社区也屡遭排挤,个别甚至丧失了性命。如湟源改信基督教的挪噶不愿参与村中神龛的修建,结果被村民“绑在柱上毒打”后被毒死。又如前文提到的湟中黑咀尔村,1939年当地乡绅方鼎录、常世清、董添贵等指使村民贾致华,诬告其兄贾致荣(天主教徒)偷了高庙的房瓦,拔了关老爷胡子,脱去了三官爷的锦袍,上诉于西宁地方法院。后经两次审理,法院斥责方鼎录等乡绅违犯国民信仰自由,并判处贾致华监禁18天,宣告贾致荣无罪。这导致许多民众对基督教、天主教产生了诸多的文化误解和不信任。如湟源流传“人到外国人楼房的都从没见过能出来,因为白人杀了他们,又将他们挖眼、挖心来制药”等谣言。^[29] 一些传教士也感叹在中国传教困难

[24] Robert B Ekvall. *Gate to Tibet: The Kansu-Tibetan Border*. Harrisburg: Christian Publications Inc, 1938. 37.

[25] 韦明 WEI Ming、杨红伟 YANG Hongwei、妥超群 TUO Chaoqun:“冲突与反弹:基督教与藏传佛教的早期相遇——以保安教案为例 Chongtu yu fantan: Jidujiao yu Zangchuan fojiao de zaoqi xianguyu: Yi Baoan jiaoran wei li” [Conflict and Reaction: The early encounter between Christianity and Tibetan Buddhism: Taking Baoan Case as an example],《兰州大学学报》*Lanzhou daxue xuebao* [Journal of Lanzhou University], 2010年第1期。

[26] 同上

[27] 《隆务沙力昂索等为洋教士惹怒天神上的稟帖》*Longwu shaliangsuo deng wei yangjiaoshi renu tianshen shang de lintie*,全宗号7,目录号永久,案卷号4613,青海省档案馆藏。

[28] Robert B Ekvall. *Gate to Tibet: The Kansu-Tibetan Border*. Harrisburg: Christian Publications Inc, 1938. 40-41. 参见:韦明 WEI Ming、杨红伟 YANG Hongwei、妥超群 TUO Chaoqun:“冲突与反弹:基督教与藏传佛教的早期相遇——以保安教案为例 Chongtu yu fantan: Jidujiao yu Zangchuan fojiao de zaoqi xianguyu: Yi Baoan jiaoran wei li” [Conflict and Reaction: The early encounter between Christianity and Tibetan Buddhism: Taking Baoan Case as an example],《兰州大学学报》*Lanzhou daxue xuebao* [Journal of Lanzhou University] 2010年第1期。

[29] 柏大卫 BAI Dawei:“远征西藏·跨越风暴 Yuanzheng Xizang Kuayue fengbao” [Expedition Tibet, across Storm],陈楚卿 CHEN Chuqing 译,《生命光福音事工团》*Shengmingguang fuyin shigongtuan* [The evangelical fellowship of life light],第99—104。

重重。^[30] 追求实用,追求有求必应是民间信仰存在的动力,乡村社会的许多民众求神拜佛的目的多在于恢复健康、有好收成、考试成功、经商获利和仕途顺利等等。而基督教只是以诸如忍耐、鼓励和战胜引诱等方面的精神祝福来回答他们,就无法吸引更多的信徒皈依。

四、基督教在河湟流域传播成效分析

西方传教士最初将传教重点集中在河湟流域少数民族地区,但皈依人数很少,效果不佳。如 20 世纪初群科旗丹增王爷等人皈依基督教,去教堂参加礼拜活动的群科蒙古人仅有其亲友丹斗、李应德夫妻等数人。因此一些教会将传教重点转向了汉族。“近年来,一些过去在藏民中工作的职员转而专门致力于汉人中的更为急需的布道工作,致使差会职员顿感缺乏。”^[31] 1935 年 5 月高良佐来青海时对此情形有较为详细的记述:“耶教、天主教、道教,则信之者仅少数汉人,势力微弱,与佛、回教相较,相差远甚,殆为汉人宗教观念薄弱所致。其中耶教势力最弱,天主教稍盛,然其总数犹不及佛教在化隆一地之数。故青海各民族之宗教,当以佛教为主,回教次之,又则为天主教、道教、而耶教徒拥虚名”^[32]

天主教、基督教在河湟流域经过多年的经营后,一些皈依天主教、基督教的信徒将原有民间信仰中的灶神、家神和村落神换成了耶稣、圣母马利亚之像或其他圣经故事。一些宗教节日复活节、圣诞节等代替了民间信仰中庙会,村庙祭祀的时间概念也发生变化,开始在星期日休息时做礼拜。但“现在总处在过去的掌心”,一个社会不可能完全破除其传统,一切从头开始或完全代之以新的传统,而只能在就传统的基础上对其进行创造性的改造。^[33] 因此,河湟流域民间信仰中如万物有灵等思想仍影响着基督教、天主教信徒的深层意识,制约着其思想、态度和行动。虽然基督教、天主教的一套符号体系逐渐替换了原有的信仰体系,但由于在传统思想观念的惯性和滞后性,未能完全清除。一些皈依天主教、基督教的信徒对巫术、鬼神依然心存敬畏,仍然以久远的民间信仰观念理解天主教、基督教。在不违反基督教、天主教教义教规思想的前提下,一些礼仪中吸收了河湟流域民间习俗和禁忌。例如,规定某一天为禁食日,在那一天不能杀生;个别地方规定妇女月经期间不准读经,不能进教堂,不能领圣餐。宗族举行家谱仪式时,皈依天主教或基督教的村民虽不参加祭祀或跪拜仪式,但也会出资捐助。

河湟流域民间信仰具有多重性和边际性特征,其与藏传佛教文化圈、儒道文化圈、伊斯兰教文化

[30] 如在甘青地区传教的传教士高培信发出“只有你了解了这些中国人对其不熟悉和与其习惯没有联系的东西怀有怎样的仇恨,以及他们是怎么诽谤我们这些传教士和我们神圣的宗教时,你才能明白要这些中国人皈依基督是如此的困难,以及现在只有为数不多的天主教信徒的原因”的感叹。参见颜小华 YAN Xiaohua:“甘青地貌、族群、文化与宗教——来华传教士笔下的甘青社会 Ganqing dimao, zuqun, wenhua yu zongjiao - Lai hua chuanjiaoshi bixia de Ganqing shehui” [The Landscapes, Ethnic groups, cultures and religions in Gansu and Qinghai; The Society of Gansu and Qinghai written by Missionaries, who came to China],《兰州大学学报》Lanzhou daxue xuebao [Journal of Lanzhou University] (社会科学版 Version of social sciences) 2010 年第 6 期。

[31] 中华续行委办会调查特委会 Zhonghua xuxing weiyuanhui diaocha tewehui 编:《1901—1920 年中国基督教调查资料》1901—1920 zhongguo jidujiao diaocha ziliao [Data on Chinese Christianity during 1910 + 1920] (上卷),蔡詠春 CAI Yongchun、文庸 WEN Yong、段琦 DUAN Qi、杨周怀 YANG Zhouhuai 译,(北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe 2007 年版),第 650 页。

[32] 高良佐 GAO Liangzuo:《西北随记》Xibei suizhao ji [Record of North-Western Trip],(兰州 Lanzhou: 甘肃人民出版社 Gansu renmin chubanshe 2003 年版),第 91-92 页。

[33] 赵宗福 ZHAO Zongfu:“马克思主义中国化与本土传统文化 Makesi zhuyi zhongguohua yu bentu chuantong wenhua” [Marxist Sincization and local cultural tradition],孙发平 SUN Faping 主编《科学发展观与西部和谐社会建设论文集》Kexue fazhanguan yu xibu hexie shehui jianse lunwenji [Collection of Articles on Scientific Development and the Construction of Western Harmonious Society] (序),(青海人民出版社 Qinghai renmin chubanshe 2010 年版),第 3 页。

圈互动交融中,具备了相对的独立性、保守性,以及与其他信仰文化共生性和包容性的特征。这也成为天主教、基督教在河湟流域传播但规模有限的主要原因。河湟流域传统宗族、村落、部落等不同的社会结构和文化传统具有一定封闭性和强固性,也对基督教等外来宗教的传播具有一定的排斥力。河湟流域民间信仰内容繁杂,汉族、土族民间信仰深受儒释道文化圈影响,宗族、家族、家庭观念较重;藏族、蒙古族民间信仰深受藏传佛教文化圈影响,信仰佛陀、菩萨、护法神、山神等;所以,河湟流域许多普通民众心目中对天主教、基督教,不敬祖宗及诸神灵,多持排斥态度。

不论是民间信仰还是基督教、伊斯兰教等制度性宗教,都植根于普通民众生活中的生存智慧、经验理性和行动逻辑。任何制度性宗教在传播时,首先都要在民间信仰这一文化底色基础上侵染。随着传播对象、传播范围的变化,天主教、基督教在乡村社会的深入,其仅仅以治疗、教育等为主的传教方式也发生一定的变化,一些传教士被迫利用乡村社会所常见的驱魔、赶鬼、治病、求雨、求子等方式传教,并以宗教体验、神秘事件、灵异故事吸引民众参加,实现自我民间化和在地化。如湟源有一信仰基督教家庭的女子突然发疯,说胡话,邻居说是她被鬼缠住了,需要请阴阳或法拉驱鬼。因这家信仰基督,便请当地牧师举行颂圣经、洒圣水等仪式后女子恢复正常。笔者曾询问牧师,对这些鬼神如何看待,其认为这是一些邪灵。此外,当前乡村的城镇化,使原有传统文化的遗失与社会结构的变迁为基督教、天主教迅速传播提供了信仰空间。以青海省为例。1990年青海省基督教信徒人数为6596人,2000年达到12419人,十年间增长88.28%;到2010年已达到23600人,比2000年增长90.03%,平均每年增加1100多人。^[34]

[34] 青海省委统战部 Qinghai sheng tongzhanbu:“关于我省基督教情况的调研报告 Guanyu wosheng Jidujiao qingkuang de diaocha baogao” [A report on our provincial Christianity],《青海统一战线理论研究与实践创新》Qinghai tongyi zhanxian lilun yanjiu yu shijian chuangxin [Theoretic research and practical innovation on Qinghai Uniting Front],青海统战理论研究会2013年内部编印,第228页。

English Title:

The Mutual Reaction between Christian Spreading and Folk Beliefs in the Hehuang Valley

E Chongrong

Research Fellow, Institute of Religious Studies, Qinghai Provincial Academy of Social Sciences, Shangbinhe lu No. 1, 810000 Xining City, Qinghai Province, P. R. China. Tel: + 86-186-9723-2026. Email: qhecr@126.com.

Abstract: In this article, the history of the spread of Catholic and Protestant Christianity in the Hehuang valley is studied from the middle late Qing Dynasty to the period of the Republic of China, and an analysis on the mutual reaction between Christianity and folk belief in the Hehuang valley has also been made.

Key words: Hehuang valley, Christianity, folk beliefs

书评与通讯

Reviews and Academic Reports

一个多元族群村庄中的天主教

艾菊红 徐茂林

(中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员,北京,100081;青海省果洛藏族自治州久治县法院,624700)

提要:位于云南省迪庆藏族自治州德钦县的茨中村是一个藏、纳西、汉等多元族群聚居的村落。一百多年前天主教传入这个村子,逐渐成为这个村落的主要宗教,在村落中形成了藏传佛教和天主教等多种信仰与藏族、纳西族等多元族群相互交融,和谐相处的状况。通过田野调查,本文论述了天主教在茨中的传播,以及人们的宗教身份与族群身份之间的认同与互动。认为人们在共同生活的基础上,形成了共同的地缘共同体,有一套共同的价值和伦理规范保持村落的稳定与和谐,这是茨中多元宗教和族群和谐相处的原因。

关键词:茨中、多元族群、天主教、藏传佛教、地缘共同体

作者:艾菊红,中国社会科学院民族学与人类学研究所研究员,海淀区中关村南大街27号,100081北京,中国;电话:+86-159-1053-1233;电子邮件:aijuhong@hotmail.com。

徐茂林,青海省果洛藏族自治州久治县法院,青松多镇黄河路295号,624700中国;电话:+86-134-0109-5677;电子邮件: hover-li@163.com。

香格里拉,那是希尔顿为人们描述的一个多族群多宗教和谐共存的美丽之地,被香格里拉吸引的人们不停地在寻找着香格里拉究竟在哪里。当人们发现在中国的滇西北,真的就如希尔顿的香格里拉一般,美丽的雪山下,藏传佛教的经幡和教堂的十字架相应,一个家庭中有三到四种甚至更多的民族。人们不禁惊叹,这就是真实的香格里拉。云南省迪庆藏族自治州德钦县燕门乡的茨中村,在滇藏交界地带如今是一个声名远扬的村子,原因就在于这里符合希尔顿笔下的香格里拉,一度被人们认为这就是蓝月亮山谷的原址,甚至认为书中那位姓张老者就是当地天主堂的曾经管事——张一拉角。茨中村地处澜沧江上游,辖有9个村民小组,共有236户1099人。^[1]人口主要为藏族,还有纳西族、汉族、傈僳族、怒族和白族等共7个民族,主要信仰包括天主教、藏传佛教和东巴教。美丽的澜沧江从村中的峡谷流过,将茨中村分为东西两部分,一般人口中的茨中村主要指江西的五个村小组,喜马拉雅,茨中上一、二社、茨中中社和龙马西卡,信仰天主教的人口主要集中在江西的这五个小组。在一个村子中,有如此多的民族和宗教信仰,因而一个家庭中有几种民族和多种信仰,这在茨中并不奇怪。虽然罗纳德·科恩(Ronald Cohen)指出,并不存在一个人类学预设的“单一同质”的“部落”(tribe),他认为任何的社会(society)都包含着多种族群(multiethnic)。^[2]但是像茨中这种情况,多族群多宗教相处的情况,在人类学中研究中必然引起极大的兴趣。在这样一个多元族群和多种信仰的复杂环境中,作为信奉独一神的天主教如何保持自己的信仰并传承下来,人们如何在这样的复杂环境中保持自

[1] 2012年末调查数据。

[2] Ronald Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 7, 1978, 379-403.

己的身份,不同族群和信仰的人们如何在一个村落甚至一个家庭内部保持平衡与和谐相处?这是本文所要重点关注的。

茨中天主教的概况

1848年天主教传入云南省迪庆地区,^[3]关于天主教传入茨中村的具体历史,根据现有的文献资料和访谈资料,最早到茨中的传教士则是在1861年,古德尔(Jean-Baptiste Goutelle)和丁德安(Josphe Pierre Chauveau)到茨中,但受到当地佛教僧众的阻挠,只得将传教点建在距离茨中约10公里的茨姑。1862年,法国传教士余伯南(Jules-Etienne Dubernard)和蒲得元(Le Peirre-Marie Bourdonnec)在茨中附近的茨菇村主持修建的,是云南藏区第一座天主教堂。该教堂是一座重檐歇山式木结构建筑,成为当时“天主教西藏教区云南总铎主教堂”。传教士就以茨姑为中心沿澜沧江传播天主教,先后在茨姑上游的德钦、下游的小维西等地建立了教堂,甚至向西翻越碧罗雪山,进入怒江流域的丙中洛传教。1905年“阿墩子教案”和“维西教案”发生,愤怒的群众和德钦林寺、东竹林寺,以及羊八景林寺的僧侣一起焚毁了澜沧江、怒江沿岸的10所教堂,杀死了法国传教士余伯南和蒲得元,也烧毁了位于茨姑村的教堂(茨菇教堂于1988年择地重建)。当时蒲得元神父在澜沧江边被斩首,七名修女被迫怀抱圣物投江殉教,这就是在当地广为流传的“七圣女投江”的故事。1906年7月23日,维西教案在昆明议结,^[4]缉拿相关参与人员,为余伯南和蒲得元竖坟立碑,重建教堂和医院、学校,云南总共赔偿传教士和教民白银十五万九千两。有了这笔钱,传教士易地在茨中兴建茨中教堂。1909年破土动工,1910年2月21日由法国传教士彭茂德⁵⁾(Emile-Cyprien-Mondeig)设计并主持兴建,历时10余年,^[6]1921年,茨中教堂竣工,成为天主教“云南铎区”主教坐堂。与此同时,传教士也带来了一批教民,主要是藏族,从此开始了茨中有天主教的历史。茨中教堂建好后下辖2个分堂,先后办过一所学校和一所修女院。^[7]1951年,茨中最后一批外国传教士被遣返回国,此后的半个多世纪里一直没有专门的神职人员。改革开放之前茨中教堂曾长期作为学校,这也是茨中教堂被保存下来的主要原因。1985年重新归当地信徒使用,1989年政府拨款修建后,2006年5月25日经国务院批准列入第六批全国重点文物保护单位名单。茨中教堂自1984年返还给各族天主教信徒使用后一直没有神父服侍,信徒们每次聚会只是祈祷和唱颂歌。2008年2月,北京天主教会“一会一团”派遣来自内蒙的姚飞神甫来到茨中,教堂才恢复了弥撒。

在茨中信仰天主教的既有藏族也有纳西等其他民族,每周一、三、五和周日有弥撒。一百多年来,茨中的天主教就在这个多族群的地区,在藏传佛教的包围下,生存并传承下来,在古老的雪域高原响起西洋的天主教钟声,形成藏区一道独特的风景。

[3] 李志农 Li Zhihong,“云南迪庆地区宗教关系探索”Yunnandiqing diqu zongjiao guanxi tansuo”[Probing on Religious Relationship of Diqing, Yunnan].《西南边疆民族研究》Xinan bianjiang minzu yanjiu [Ethno-national of Studies Southwest Frontier] No. 5,(昆明 Kunming:云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe[Yunnan university Press,2008],223-234.

[4] 福音云南网.云南天主教大事记[EB/OL].http://catholicyn.org/htmxd/200610/200610114.htm,2012-10-17.

[5] 彭茂美 PENG Maomei,又称彭培 PENG Pei (Emile Cyprien Monbeig, 1876-1914),法籍传教士,1901年来华。先后在盐井、阿墩子、茨中、小维西等地传教。1910-1914在茨中村设计并主持建盖茨中天主教堂。1914年6月11日在巴塘到理化的途中被杀(参见徐君 Xujun,“近代天主教在康区的传播探析 Jindai tianzhujiao zai kangqu de chuanbo tanxi”[Study on Spread of Catholicism in Area between Sichuan and Yunnan Province in Modern China],史林 Shilin [Historical Review],No.3,(上海 Shanghai,2004),61-68.

[6] 关于建堂时间的有出入,依照福音云南网公布的“云南天主教大事记”,茨中教堂1909年建成,但现在很多资料都指明1909年动工,具体时间待考,本文暂时采用通说,1909年动工,1921年竣工,笔者注。

[7] 普鲁华 Uu Luhua 主编,《香格里拉深处》Xianggelila shenchu [Deep in Shangri-La],(昆明 Kunming:云南科技出版社 Yunnan keji chubanshe [Yunnan Sciences Techology Press],2005)。

复杂多样的族群身份^[8]及其互动

目前在茨中村,主要以藏族和纳西族为主,藏族人口更多一些。在村民的记忆中,大多认为纳西族是茨中最早的居民。^[9] 54岁^[10]的NCZM对笔者说:“原先整个茨中是纳西族,天主教基本是外来人,从法国人搬到这点的时候嘎,随着他们来的哪,那些祖祖那些,已经三代四代来了不是啊,就这么发展起来了不是。原先这点本身是佛教,是纳西族为主。”从迪庆藏族的整个历史过程来看,公元7世纪,吐蕃赞普松赞干布崛起于青藏高原,不断向东和向南扩展,势力范围曾经一度达到滇西洱海地区,迪庆高原成为吐蕃军队屯牧之地,大批土蕃人迁入迪庆。到唐末,他们逐步融合当地的土著白狼、槃木、姐羌和外来的汉裳蛮、施蛮、顺蛮、长裤蛮,成为迪庆境内藏族的先民。南宋末年,随忽必烈南下的有一批蒙古兵,逐渐遗落在今维西、中甸一带,加之元代迪庆属丽江路管辖,一些蒙古族官员和马站人员进入迪庆,这部分蒙古人也逐渐融于当地土著族群,藏、普密、纳西等族群中。明代,木土司在明王朝的扶持下,北上扩张,进入迪庆,一度扩展到今西藏盐井和藏族阿坝地区,由此大量的纳西人进入境内。据村民讲,茨中的纳西族就是当年跟随木氏土司而来的。明末木氏土司式微,势力范围逐渐退缩回丽江一带。清雍正年间,清朝派绿营兵镇守维西、中甸,大量外地的汉族、回族进入该地区。乾隆、咸丰年间又有一批回族进入迪庆。正是在这样的剧烈变动当中,迪庆现在的藏族,多融合有部分的回民、蒙古人、纳西人和汉人。^[11]也就是从唐代开始,迪庆一带就有藏民居住,随着朝代更迭和历史变动,纳西、傈僳、蒙古、汉、回等民族也在这里往来不断,相互之间不断交融,相当一部分融入藏族和纳西族中。很多学者在研究中都关注到了纳西族与藏族的特殊地域关系和社会生活相互联系的实际情况,有很多学者研究两个民族之间的文化源流关系。茨中村曾经在纳西木土司的管辖之下,依照部分学者的研究,这个地方的确存在着藏与纳西的相互融合与转化。从历史发展过程中可以看到,茨中作为由滇入藏的交通要道,纳西与藏杂居应当是一种常态,只是人数的多寡可能有所变动。随着木氏土司的势力逐渐退回丽江,留在迪庆的纳西族在藏族的包围之下,难免逐渐受到藏族影响而逐渐藏化,一些纳西族也逐渐融入到藏族中。一些依然保留纳西族身份的人,但也深受藏族影响。

1949年,中国新政权建立,从上世纪50年代开始进行民族识别,这对茨中的族群成份造成了新的影响和变动,使原本处在一种模糊状态下的民族身份确立下来,成为人们的一种身份标签。目前学术界占据主流地位的族群认同理论认为,族群的形成具有强烈的“建构”色彩,一旦族群的边界得到确定,必然会对人们产生族群身份认同的重大影响。无疑我们上世紀的民族识别在一些国外学者看来,正是典型的民族建构。我们也确实看到,在这种国家民族政策之下,茨中村无疑在逐渐“藏化”。现在很多的藏族都是在民族划分的时候由纳西族、傈僳族划为藏族,或者是不同族群之间通婚后选择为藏族。“就我父亲那一代,应该是六几年(指1960年代),民族划分的时候。”笔者访谈的茨中一位80多

[8] 在茨中,关于族群归属的记忆是极富挑战的一项课题,作为滇藏交界地带,族群的混交融融是不可避免,族群的流动性一直都在进行。在本研究中要严格区分各个族群是件极其困难的事情,只有依靠村民自述,结合他们在户口簿上的民族登记做一区分。

[9] 笔者的调查和一些其他研究者的调查都一致如此认为。参看张琳 ZHANG Lin,《茨中藏族—纳西族的宗教认同与族群认同演变研究》*Cizhong zangzu-naxizu de zongjiao renting yu zuqun renting yanbian yanjiu* [A study on Evolution of Religious Identity and Ethnic Identity Between Tibetan-Naxi in Cizhong], (昆明 Kunming: 云南大学硕士论文 Yunnan daxue shuoshi lunwen [M. A Dissertation in Yunnan University], 2014), 24; 胡梦茵 HU Mengyin,《藏域“异乡客”——作为社会分类系统的茨中天主教》*Zangyu “Yixiangke”: Zuowei shehui fenlei xitong de cizhong tianzhujiao* [Strangers of Tibetan Area: Catholicism as a Social Classification System], (北京 Beijing: 中国人民大学硕士论文 Zhongguo renmin daxue shuoshi lunwen [M. A. dissertation in Renmin University of China], 2015), 18。

[10] 年龄都是指笔者调查时即2012年时的年龄。

[11] 《迪庆藏族自治州概况》编写组 *Diqing zangzu zizhizhou gaikuang bianxiezhu* [The Editorial Committee of General situation of Diqing Tibetan Autonomous Prefecture],《迪庆藏族自治州概况》*Diqing zangzu zizhizhou gaikuang* [General situation of Diqing Tibetan Autonomous Prefecture], (北京 Beijing: 民族出版社 Minzu chubanshe [The Ethnic Publishing house], 2007)。

岁的老妇这样说。NCZM 也说：“当地的藏族说是现在是藏族，现在是婚姻啊那种过来人多不是吗，本身这点是纳西族，那有些汉族，藏族是没有，现在我们都是变成藏族了，讲的是藏话，我妈妈他们那一代以外，（其他人）纳西话讲不来了。我们也只能是听得来讲不来，变掉了。”她也认为村落中原来主要是纳西族和汉族，藏族的比例很少，都是后来在民族划分的时候“变过来”的。

茨中村其他族群的成份并不多。根据史料记载，大约在明代初期，大批傣僳人迁入迪庆，傣僳人一直居住在金沙江、澜沧江两岸的高寒山区，后来随藏土司迁入中甸等地，在德钦地区一直有傣僳人居住，特别是在今天的维西还有很多傣僳人，因穿着黑衣被称作黑傣僳。^[12]但是在紧邻维西的茨中村，笔者走访过程中，没有发现自认为是傣僳族的，只有因为联姻来到茨中村的傣僳族，但是他们已经不以傣僳族自称了。

目前在茨中，这些不同族群之间的相处非常融洽，并不会因为族群身份的不同而有什么隔阂。大家一起参与村落的公共事务，村民的婚丧嫁娶在村落中不仅是家庭的事情，更是整个村落的事情，无论是藏族节日、纳西族的节日大家一起过。互相通婚的现象也是极为频繁，笔者在调查中人们也明确告知笔者，在选择配偶的时候，族群差异并不在人们的考虑范围之内，更多考虑的是家庭、经济等等因素。在茨中村，人们更多的表现确实是一个如滕尼斯（Ferdinand Tönnies）所言的地方共同体，有着村落共同的道德规范、价值体系，以及相同的生活经验相互之间对于各自的民族身份则是模糊的。^[13]所体现的是，“身份证上是藏族的人，在生活上可能完全依照的是纳西族的风俗，过纳西族的节日，在宗教信仰上，则可能是一名天主教徒”。^[14]但这并不意味着人们没有族群的身份意识，目前在茨中确实有强烈的“藏化”趋势，不仅仅是藏族人口越来越多，大约 90% 以上的茨中人身份证上的民族身份是藏族。^[15]从语言到服饰，以及人们的日常生活中，也逐渐呈现出从纳西向藏转化的状态。茨中村几乎家家都有汉姓，但是近年来村民们很热衷取一个藏族名字，甚至有几家抛弃汉姓不用取藏族名字更多的显示出村民对自身族群性的再度确认。这与茨中深处藏区腹地不无关联，藏族地缘的原因也在强化着藏族的身份意识；政府的民族政策也造成人们愿意选择成为藏族；在各种媒体、旅游以及政府的宣传中，迪庆是藏族，茨中是一个信仰天主教的藏族村子也都在形塑着人们的身份意识。

多元族群中的天主教

1. 家族内的传承

在村内走访，一直想知道村庄内信仰的准确比例情况，村内有 236 户，大家都认为超过 60% 的村

[12] 李志农 Li Zhihong, “云南迪庆地区宗教关系探索 Yunnandiqing diqu zongjiao guanxi tansuo” [Probing on Religious Relationship of Diqing, Yunnan]. 《西南边疆民族研究》*Xi'nan bianjiang minzu yanjiu* [Ethno-national of Studies Southwest Frontier] No. 5, (昆明 Kunming: 云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan university Press], 2008), 223-234.

[13] 斐迪南·腾尼斯 Ferdinand Tönnies, 《共同体与社会》*Gongtongti yu shehui* [Gemeinschaft und Gesellschaft], 林荣远 Lin Rongyuan 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1999), 66.

[14] 刘琪 LIU Qi, “构建多民族共同体的‘迪庆经验’——历史、现实与启示 Goujian duominzu gongtongti de ‘Diqing jingyan’: Lishi, xianshi yu qishi” [“Diqing Experience” of Establishing a Multi-ethnic Community: Its History, Reality and Inspiration], in 《华东师范大学学报》*Huadong shifan daxue xuebao* [Journal of East China Normal university], No5, (上海 Shanghai, 2014), 123-130.

[15] 张琳 ZHANG Lin, 《茨中藏族—纳西族的宗教认同与族群认同演变研究》*Cizhong zangzu-naxizu de zongjiao renting yu zuqun renting yanbian yanjiu* [A study on Evolution of Religious Identity and Ethnic Identity Between Tibetan-Naxi in Cizhong], (昆明 Kunming: 云南大学硕士论文 Yunnan daxue shuoshi xuewei lunwen [M. A Dissertation in Yunnan University], 2014), 68.

民信仰天主教,其实 60% 只是一个略数。^[16] 虽然对于户的统计标准有不同的计算方式,但是茨中天主教信仰是主流,这是无疑的,其余的就是藏传佛教和东巴教。笔者也专门走访了几家据说是信仰东巴教的,但是在访谈中发现所谓的东巴教不过是一种传统的记忆,关于东巴教的仪式等知道的寥寥无几。但是在人们的观念中,东巴教在茨中是有一席之地的。

调查期间,当笔者问及宗教信仰的时候,几乎每个人都会首先提到“我们是喇嘛教”或者“我们是天主教”,接着就会说父母或者更老的老人就是这样的信仰。这样的信仰归属,类似于家族的传承,并将自己作为一名家族传统的承接者来加以对待。很多信徒都认为继续信仰天主教是“尽孝”的一部分,自然也是自家传统的一部分,因为天主教信仰中有为过世的人(天主教称为“亡者”)诵经祈福的传统,子孙如果背教将无法为亡者诵经祈福,直接影响亡者的永生。47 岁的 XQ 先生就提到:

“改掉了是平安(经)、亡者(经),读经嘛是读不成嘛,(为)爷爷奶奶是读不成,爸爸妈妈也是读不成嘛嘎,读经读不成嘛,行为不同了嘛”。

“以前爷爷奶奶是,以上是不知道了,我们不做天主教是爷爷奶奶是对不起了嘛,如果是佛教喇嘛教是,你爷爷奶奶咋个对得起,对不起嘛咯是? 本身就是根根爷爷奶奶起了(意思是从爷爷奶奶就开始信了,是根源),我们变是变不成。爷爷奶奶那个(是)喇嘛教(就按)是喇嘛教的搞,天主教是天主教的搞,团结是团结。喇嘛教是天主教是团结是可以团结。我家是来请坐,客人嘛是坐起嘎,我们天主教是喇嘛教的坐起,不计较了嘛。主要是爷爷奶奶吩咐我们是,我们改不成。不是一家一户,在家分掉了以后爷爷奶奶说咋个搞是我们咋个搞嘛,家没有分是还是爷爷奶奶咋个搞嘛咋个搞嘛。还是你那个天主教的娃娃是(嫁到)喇嘛教那点必须要喇嘛教了嘛,咯啥,管不起了,她已经出去掉了”。

XQ 的说法也说出了,天主教徒和佛教徒的身份是从家族传承来,但是基于婚姻关系可以转化。在婚姻缔结的过程中,村民之间对彼此信仰的认可也体现在一套精致的适用规则上。作为多种信仰并存的村落,婚姻的缔结会受到村民的极大关注,在婚姻形成阶段,村民会使用“随附”的方式调整自己的信仰。这种婚姻调整的过程,笔者简单的总结为“以变随不变”。所谓的“以变随不变”,是指茨中村联姻过程中,男女婚后信仰的变化。一般而言,媳妇嫁入婆家跟随男方的信仰,同样,姑爷上门入赘就会随从女方的家族信仰,也就是到婚后居住在谁家,就要该信谁家的信仰,这是基本的规则。

60 岁的 ZHS 老大爷就告诉笔者,他们的联姻过程会对村民的信仰立场产生直接的影响,并且不同的信仰共存在一个家庭中会直接影响家庭的和睦,老人家中信仰天主教:

“反正是我们儿子嘛,娶进来是要转过来就是信天主教了嘛,我们是天主教嫁给了人家佛教。那要是随他们了嘛,那种不是嘛就不和睦了,家庭。(嫁到佛教家庭的)变成佛教了,但那种极个别偏要当天主教那种,最后最后还是改成佛教那种。男的女的那种是一个是佛教一个是天主教,在家里站起是因为不同教嘛,合不来嘛,信什么是就要归什么。”

41 岁的 SNYZ 女士信仰喇嘛教,她虽然是外乡嫁到茨中的,但是对茨中的风土人情颇为了解:“比如说我是天主教,她家是佛教,我到她们家上门的话,她家是佛教嘛,就是佛教,搞迷信的时候就是佛教。如果她嫁我这里的时候,做媳妇的时候,就搞天主教。”

当笔者在访谈中问到,在婚姻缔结过程中,村民是否会刻意去选择具有共同信仰的对象,他们都

[16] 人类学对于家户的认定上有不同的标准,以房屋、或者火塘的数量来算等等。在茨中,走访村长的时候,也谈到“户”这个统计标准不够准确的地方,“户”作为统计口径主要有三个标准,一个是户口,只要是登记在一个户口本内的就算是一户,这个统计方式主要运用在人口统计或者税赋的征收或者福利、救济资格的评定或者发放上;另一个是房屋,如果有独立的院落和房屋,就被视为是一户,这个统计方式主要在村庄内部一些资源的分配上面,特别是分配宅基地的时候,这个标准是确立宅基地的事实依据;除此之外就体现在厨房(类似于火塘)的设置上,这与户口登记和独立院落的统计方式有相互交叉的地方,很多农村老人和孩子都不算是“一户”他们具有共同的户口,也居住在一个院落,但是却又自己支配自己的金钱和各项收入,自己单独做饭生活,在这种统计方式下,也算一户。

表达出了赞同的看法,但是在现实中他们也明确表示操作性并不强。他们认为现在的年轻人谈恋爱过于感性,追求的感情和感觉之类的东西,不是他们所能接受的,在谈恋爱的过程中年轻人很少将信仰相同作为首要条件。基督宗教的信仰特别强调个人的认信,是非常个人化的信仰,但是在茨中,信仰身份是随着出生而来的,即便通过婚姻可以发生改变,但那也不是完全个人自愿的选择,也仍然是一种家族性质的转换。因而对于宗教的立场有很大的随机性,缺少基督宗教所强调的高度的委身性。对此 24 岁的 ZDH 有自己的看法,他是香格里拉一家企业的文员,信仰天主教,尚未成家,每到假期都会回家,他说找对象并不要求对方一定是天主教徒:

“到我们家来了,我们家信天主教嘛,她也必须信天主教。这个非要找天主教的没有规定,这个自由……只要是人好,对我父母好就可以了,当然长的要可以,过得去……”

同时受访者也大多表示出一种无奈,那就是在坚持信仰和家庭和谐之间存在的张力,大部分都倾向于当二者发生冲突的时候,有必要牺牲信仰换取家庭的和睦与团结。也就是说,无论是茨中的天主教还是藏传佛教的传承实际上是以家族的方式在传承,这样也就形成信仰群体在茨中村落中保持平衡的状态。同样这样的家族传承,也是茨中的天主教传承的一个重要因素。张先清曾就天主教信仰与宗族之间的关系有过详尽的论述,认为宗族的身份认同,有助于天主教在宗族中的传递。^[17] 茨中的村民在出生时就被赋予了宗教身份,由此这种宗教就成为一种“传统”,从而可以在代际之间传承,也成为他们的身份标签。因而提起茨中,人们的印象就是那是信仰天主教的藏族村落。

2. 宗教之间的互动与区隔

茨中无疑是多元宗教并存的,从历史发展过程来看,相比较于东巴教和藏传佛教,天主教显然是外来的。实际上在宗教的传播过程中并不是一帆风顺的,天主教在传入茨中的过程中经历了相当大的曲折和磨难,与东巴教和藏传佛教发生过相当惨烈的摩擦。当天主教终于在茨中扎根之后,发展到现在已经成为茨中村民一个重要的身份标记。在茨中大多数人的观念中,天主教和藏传佛教并没有太大的不同。71 岁的 ZS 老大爷是佛教徒,他说:“天主和我们是崇拜是信教有点不同但是总的拜神是一样的嘛,都是一模一样,他们也是拜神,我们也是拜神,都是一样,他们是尊重佛教,我们也是尊重天主,都是和睦相处的。”但是作为藏族是要信教的,“信教就是藏民多,藏民没有教是不成嘛。”通常人们的印象中,藏民当然信仰藏传佛教,不过在茨中,藏民多了一个选择,就是天主教。天主教传入茨中一百多年,已经成为了他们的一种身份认同,他们绝不认为天主教是“洋教”,相反爷爷奶奶,是根根上就已经信的宗教,已经成为他们原生性的根基,也是他们的身份标签。这是一个有意思的过程,天主教如何从原来的异质性的外来“洋教”逐渐转成本土的信仰,甚至成为一种身份标识,这里应当包含着更深层次的利益博弈和精神博弈,本文限于篇幅不做展开讨论。当藏传佛教和天主教都成为村落内的一种信仰传统,人们认可并且固化这种传统,也就成为村民心照不宣的一种合作方式,虽然在各自内心的信仰空间内依然存有同一化的心愿,但是对不同信仰同时也保留着求同存异的必要尊重。

在茨中的日常村落生活中,如果不涉及宗教实践,人们之间并没有强烈宗教界线,而更多的是村落共同体,展现的是作为村落之间的人情流动和人际交往。55 岁的 XYZ 阿姨说:“佛教和天主教是做活路是围锅啊是吃饭啊是做什么都一起,教是倒是不同。”但是她也说即使是各自的宗教活动,相互之间也并不是不来往,“我们是搞大型的活动了嘛是把他们请过来吃饭,佛教的也是一样嘛把天主教的请过来吃饭,大伙一起吃饭,我们就来往着,我们搞教把你请起来搭伙吃饭,你们搞教把我们请起来搭伙吃饭。”“吃饭是一样,做迷信是不同,我们是信仰耶稣,我们信仰天主教了嘛,他们是佛教,不同

[17] 张先清 ZHANG Xianqing,《官府、宗族与天主教——17-19 世纪福安乡村教会的历史叙述》Guanfu, zongzu yu tianzhujiao: 17-19shiji guan xiangcun jiaohui de lishi xushu [Officials, Clan and Catholicism], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhong Hua Book Company], 2009), 255。

的就是那两样了嘛,别的是都一样。”在村民的日常生活中,这并没有什么奇怪的,信仰的归信仰,生活的归生活。“搭伙吃饭”并不是那么简单的事情,相反这是村落中重要的人际互动方式。每家都有一个礼单,凡遇到婚丧嫁娶等重大事情,记录每次收到的礼物,一般是腊肉、大米、挂面、自酿酒等等,以备参考今后还礼。这种礼尚往来,构建着村落中人际交往所需要共同遵守的人情世故标准和方式。迪尔凯姆对宗教的研究,认为宗教的核心就是一个“道德联合体”。但在茨中,村落的共同社会基础并不是宗教,而是大家共同遵守的一套价值伦理规范。在不涉及信仰实践时,看不出来人们的信仰有什么不同。这正是吴飞在对华北村庄中的天主教进行研究中遇到的问题,村落的社会基础并不是宗教的信仰实践,更多的是村落共同的地缘联络和血缘联络,社区内形成的一套人人都遵守的人际交往体系和价值观。吴飞在研究中也指出的,天主教在当地并没有特殊的伦理体系与道德规范,天主教徒标榜的,是在传统伦理规范中,他们可以比非教徒做得更好。^[18]

笔者在茨中参加了一场佛教的婚礼和一场天主教的葬礼,在这两个特殊的仪式上,可以看到在村落中人们是如何处理不同的信仰关系。婚丧嫁娶是每一个社区重要的人际交往,体现的是社区共同的价值和理念。在茨中,这类重大的社区活动,村民都要参与。不同信仰的人,在共同操办这类社区共同事务时,会有不同的分工,而且在涉及宗教实践时,他们会很自觉的划分出宗教空间。佛教徒 QZ 的一段话很好地说明了村落中这种互动的重要性,以及其中佛教徒与天主教徒的分工协作:

“基本我们一个村都是熟人或者亲戚关系吧,反正咋说呢,天主教要办点丧事啊,死人啊之类的,他们就搞他们的教嘛,我们就过去帮忙。他们家里的人就不用操心家务事啊,接待客人之类的啊就可以不用操心,他们就可以信他们自己的教,我们佛教死人也是这样,反正家里人就几乎不用操心。他们天主教自己的亲朋好友有嘛,他们过来就可以帮忙,大大小小的事情都不用操心,我们就可以自己做自己的教,反正我去过的地方可以说也有好多个地方吧,对我们茨中村这样团结的地方很少。”

笔者在婚礼和葬礼上亲身经历了这种不同信仰的人在村落共同的重要活动中分工协作的场面,凡不涉及到宗教实践的场合,不同信仰的人一起操持忙碌。当涉及到宗教实践时,不同信仰的人会主动避开,转而从事做饭或者做一些事务性的活动,相同信仰的人就会参与宗教实践。胡梦茵在其论文中,生动记述了一场天主教徒的葬礼中,佛教徒和天主教徒在葬礼上各自的协作与分工。^[19] 生活在同一村落的人,各自实践着自己的信仰,有着不同的神灵,藏族人会遇事会寻求喇嘛的帮助,汉族人会寻求僧人的帮助也会借助于道士的“法力”,天主教徒会借助神父的“弥撒”寻求上帝的帮助,等等。他们也会互相分享自身信仰经历中的“灵验”经验,甚至会彼此调侃对方某次宗教活动的失意。但他们却是生活在统一村落空间中,有着共同村落的认同与观念,从而实践出一种可操作性的生活模式。胡梦茵在其论文中特别讲述了一场婚礼冲淡了圣母升天节的弥撒,她认为这是因为村民的“村落认同强于宗教认同。”^[20] 也就是说,由于地缘结成的村落共同体,成为人们的社会基础,从而在茨中人的生活中起到十分重要的作用。

3. 民族身份与天主教

提到藏族,人们一定会把藏族与藏传佛教联系起来,藏传佛教是藏族的身份标签。作为藏族传统或者说藏族身份标志的藏传佛教和藏族这个民族的联系也是经过了一个漫长的演化过程。从佛教传

[18] 吴飞 WU Fei,《麦芒上的圣言——一个乡村天主教群体中的信仰和生活》*Maimang shang de shengyan: yige xiangcun tianzhujiao qunti de xinyang he shenghuo* [Sacred Word Over the Wheatland: A Study of a Catholic group in Rural China], (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religious Culture Publishing House], 2013)。

[19] 胡梦茵 HU Mengyin,《藏域“异乡客”——作为社会分类系统的茨中天主教》*Zangyu “Yixiangke”: Zuowei shehui fenlei xitong de cizhong tianzhujiao* [Strangers of Tibetan Area: Catholicism as a Social classification System], (北京 Beijing: 中国人民大学硕士论文 Zhongguo renmin daxue shuoshi lunwen [M. A Dissertation in Renmin University of China], 2015), 36—43 页。

[20] 同上 Ibid., 第 46 页。

入藏区,与苯教的冲突摩擦,最后形成具有藏族特点的藏传佛教,成为藏族生活中的重要组成部分,甚至成为了藏族的身份认同标志,这不仅是宗教与文化上的相互交融,与政治的关系也十分密切。这期间经历了长时间的冲突与交融,是在历史过程中形成的,因而成为了藏族的信仰传统。但所谓的传统并非一成不变,也并非原来就是如此,甚至有些传统时非常晚近的发明,为着使自己的共同体具有凝聚力,或者确定该团体的成员资格。^[21] 萨林斯认为,所有的传统都是在今天“发明”并且为今天之用而“发明”的。“十五六世纪之间,一伙欧洲的知识分子和艺术家聚集一堂,开始发明他们的文化传统和他们自己,他们企图复兴据称是代表了自己祖先成就的古代文化,对此其实他们自己也不知其详,因为这种文化在几千年的岁月中或已湮灭或被遗忘,所有这一切后来被命名为欧洲史上的文艺复兴运动,因为它产生了‘现代文明’。”^[22]

天主教在茨中经过一百多年的风雨,从一个完全异质性的宗教,成为茨中人家族传承的“传统”,尽管这不是发明的传统,但无疑成为茨中天主教徒的身份标记,成为他们原生性的根基。在茨中,宗教是在族群身份之上的群体类别区分,在茨中主要的群体是天主教和佛教,并非是族群身份。相反,在茨中人们,无论在什么场合,都很难看出纳西族和藏族的区别。而且民族身份与宗教在表面上看来似乎没有太大关系。信仰天主教的既有藏族,也有纳西族,信仰佛教也同样。但从茨中天主教发展的历史看来,茨中信仰天主教的还是藏族居多。至于后来,当天主教在茨中扎根之后,一些纳西族也归信了天主教。他们认为不管信仰什么都不能改变他们的族群身份,族群身份和血缘有很大的关系,而信仰立场则更多的具有后天选择性,后天的选择并不会因为影响“先天的”“血缘上”的藏族或者纳西族的身份。在这样的回答中,我们看到了很有意思的现象,前面已经论述了茨中村民的信仰是家族传承,因而可以说他们的宗教也是“先天的”,而在与族群身份相联系时,宗教成为了“后天的”。但是尽管这种宗教身份是后天的,但是其在村民心目中作为一种身份标志,则明显要强于民族身份。在日常生活中的层面上,当涉及宗教实践时,可以看到宗教身份的不同,却很难看到民族身份的区分,从外在的表现上基本看得出来谁是藏族、谁是纳西族。人们平常都在讲藏话,服饰上大多数人身着汉装,年轻人更是穿现在的时装。只有一部分老年妇女人穿戴上是纳西族和藏族混合的样式,当然节日的时候人们都会穿上藏族的盛装。所以村子也有不少人对自身民族特点感到忧虑,这种忧虑感在外出上学或者长期打工归来的群体中特别明显,一方面,他们会很欣赏自己村落中的民族风情,特别是两种宗教的和平相处会倍感自豪,同时也对村落文化变迁过程中的不确定性表示出淡淡的忧虑,认为民族特点不明显。在香格里拉工作的 ZDH 就说:“也可以说好,也可以说不好,好应该说是人们的生活越来越好,可以这样说,不好是民族风情越来越淡了。就说这个衣服吧,今天这里结婚,穿着民族服装的基本都没有。除了过年,过节,今天结婚这样,基本都不穿了。”

虽然人们在忧虑民族特点的衰落,但是在茨中确实出现了藏化的痕迹,这是显而易见的。这不能不说是在全球化的过程中出现的地方化倾向,从国家层面讲,50 年代民族身份的划定,形塑了人们对民族的固定印象;到现在传媒的发达,人们认识到作为藏族或者纳西族应该的形象是什么;以及现代旅游业的发展,茨中作为一个信仰天主教的藏族村落,在看与被看中人们在不断重新审视自己的身份和特征,这也就是为什么长期在外的茨中人更为忧虑自己的民族特点。

[21] 艾瑞克·霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm), T. 兰格(Treence Ranger),《传统的发明》*Chuantong de faming* [The Invention of tradition], 顾杭 GU Hang, 庞冠群 PANG Guangqun 译,(南京 Nanjing: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yi Lin Press], 2004), 11。

[22] 马歇尔·萨林斯 Marshall Sahlins, “别了, 忧郁的譬喻: 现代历史中的民族志学 Biele, Youyu de piyu: xiandai lishi zhong de minzuzhi xue” [Goodbye, Metaphor of Melancholy], 李怡文 Li Yiwen 译, 王筑生 Wang Zhusheng 主编,《人类学与西南民族》*Renleixue yu xinan minzu* [Anthropology and Ethnic Groups in Southwestern China], (昆明 Kunming: 云南大学出版社 Yunnan daxue chubanshe [Yunnan university Press], 1998)。

结语：村落共同体下的多元民族与宗教

如此看来,茨中果真是希尔顿笔下的香格里拉,多种民族和宗教在这里和谐相处的人间乐园。佛教徒/天主教徒:纳西族/藏族这四种身份在茨中村交叉重叠,但人们对民族身份并不如宗教身份看得重,至少在村落内,宗教身份明显成为人们群体的区分一个标志。只是这种区分并未想人们想象的那般水火不容,相互对立,或者说摩擦不断,而是在相处过程中彼此形成一套非常实用可操作的相处实践。人们在惊讶为什么天主教和藏传佛教看起来如此异质的宗教能够和谐相处,而且是在族群身份多元的一个小小村落之中。当然这有国家政策的引导,笔者在调查中也深刻感受到国家的在场,但从根本来说,笔者认为这种多民族多宗教和谐相处的局面与地缘共同体有密切关系。

在滕尼斯认为,在共同体内,人们的生活休戚与共,共同的生活与劳作,相互间亲密的接触,互相帮助,形成一套大家可以遵守的秩序和行政管理,甚至在遇到灾难时,需要一起向各种不同的神灵祈求消灾。^[23]历史上迪庆一带就是多民族杂居的地区,尽管人们认识到各自的不同,但人们更在意的不是民族身份,更多关注是地缘意义上的共同体。比如说是哪位土司的人,哪个村落的人,^[24]相对来讲族群或者说民族的分别并未在人们心目中形成清晰的边界。人们居住在同一个村落,相互成为往来,形成一套共同遵守的价值和伦理体系,这在中国的民族地区是非常普遍的现象,中国的民族分布一致是大杂居、小聚居,在民族成份复杂的地区,甚至一个村落内多种民族的情况非常常见。在同一个村落中,人们相互之间的共同生活、人际往来和情感交流,提供了人们对于村落群体的共同认知和维护。这也是为什么在一场佛教徒家中的婚礼冲淡了天主教重要的圣母升天节的弥撒,对人们来说,婚礼是村落中人际交往的重要事情,是维系同一村落感情的重要事情,当然不能缺席。至于宗教与民族身份的区隔在这样的村落集体活动中对显得要淡漠许多。同样当村落出现灾难时,无论是天主教还是佛教都举行各自的宗教仪式,为村庄消灾祈福。胡梦茵在其论文中记述了这样一件有趣的事情,有一年茨中接连死了7、8个人,村民认为这是受到了某种威胁,于是天主教和佛教分别举行了各自的宗教仪式,为村落祈求平安。^[25]这是在村落共同体之下,人们维护着自己共同的家园,在家园中包容民族和宗教的差异。

当然茨中这种多元宗教与民族和谐相处的状况,并非一开始就有,而是在天主教传入之初,这种强烈异质性的外来宗教和文化和本地宗教之间有着惨烈的冲突。但随着天主教在茨中扎根,在相互的冲突和摩擦中,人们由于共同生活在同一片土地上,彼此之间的往来,使人们逐渐形成一套合适的可操作的相处模式。人们所遵守的是一套共同的村落伦理体系,与民族和宗教无关。茨中的人认为信仰什么不重要,重要的是要有信仰,信仰天主教和信仰佛教都是这也就是在不涉及宗教实践时,人们并不能从外在区分佛教徒/天主教徒、纳西族/藏族。当涉及到宗教实践时,相互之间退避给对方留出信仰的空间。也就是说,宗教空间和日常生活的空间有一定的区隔,这似乎可以说宗教和日常生活的圣俗二分。可以说,人们的宗教与民族差异是被村落共同体所包容的,这正是茨中能够保持多元宗教和民族和谐相处的原因。

[23] 斐迪南·滕尼斯 Ferdinand Tönnies,《共同体与社会》*Gongtongti yu shehui* [Gemeinschaft und Gesellschaft], 林荣远 Lin Rongyuan 译, (北京 Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1999), 66。

[24] 刘琪 LIU Qi, “构建多民族共同体的‘迪庆经验’——历史、现实与启示 Goujian duominzu gongtongti de ‘Diqing jingyan’: Lishi, xianshi yu qishi” [“Diqing Experience” of Establishing a Multi-ethnic Community: Its History, Reality and Inspiration], in《华东师范大学学报》*Huadong shifan daxue xuebao* [Journal of East China Normal University], No5, (上海 Shanghai, 2014), 123-130。

[25] 胡梦茵 HU Mengyin,《藏域“异乡客”——作为社会分类系统的茨中天主教》*Zangyu “Yixiangke”*: Zuowei shehui fenlei xitong de cizhong tianzhujiao [Strangers of Tibetan Area: Catholicism as a Social Classification System], (北京 Beijing: 中国人民大学硕士论文 Zhongguo renmin daxue shuoshi lunwen [M. A. Dissertation in Renmin University of China], 2015), 52。

但这种多元宗教与民族和谐相处的情况在以后能不能急需保持和变化则是一个值得关注的问题。随着茨中村的外来者原来越多,茨中人也不断外出,在急剧变化的时代,人们是否还能保持这种共同体的存在,急需今后的进一步关注。

English Title:

Catholicism in a Village with Multi-Ethnic Groups

AI Juhong

Social Sciences, Haidian district, Zhongguancun Nan dajie 27, 100081 Beijing, P. R. China; Tel: + 86-159-1053-1233; Email: aijuhong@hotmail.com

XU Maolin

Court of Jiuzhi County, Huanghe Road 295, Zhiqing songduo zhen, Golog Tibetan Autonomous Prefecture, 624700, Qinghai Province, P. R. China; Tel: +86-134-0109-5677; Email: hover-li@163.com

Abstract: Cizhong, located in Deqin County, Diqin Tibetan Autonomous Prefecture in Yunnan Province, is a village with multi-ethnic groups, such as Tibetan, Naxi and Han. Catholicism was introduced to Cizhong more than 100 years ago, and became the main religion in this village. Now, multiple religions such as Tibetan Buddhism and Catholicism, are in harmony with multi ethnic groups, such as Tibetan, Naxi. The authors explain the history of Catholicism in Cizhong, and the interaction between the religious identities and ethnic identities by fieldwork. Then the authors point out that there is an established regional community based on long-term communal living, forming a set of ethic and value systems to keep the village's stability. That's the reason that the multi-religions and multi-ethnic groups are in harmony.

Key words: Cizhong, Multi-Ethnic Groups, Catholicism, Tibetan Buddhism, Regional Communities

Review on Yearbook of Chinese Theology 2015

G. Wright Doyle

(Global China Center, Charlottesville, Virginia, USA)

Mail Address:

G. Wright Doyle,

322 Lori Circle, Bastrop, TX 78602, USA, Email: wrightdoyle@gmail.com

Yearbook of Chinese Theology 2015. Paulos Huang, editor. Leiden: Brill, 2015. 250 pages include index.

At the outset of this inaugural volume, the nature and aims of the *Yearbook of Chinese Theology* are succinctly stated by editor Paulos Huang. Since evaluation of its contents must be based on its self-description, these words deserve quotation:

The *Yearbook of Chinese Theology* is “designed to meet the growing demand for the studies of Christianity as an academic discipline in the Chinese context in the area of Biblical Studies, Church History, Systematic Theology, Practical Theology, and Comparative Religions. The *Yearbook* also features articles exploring wider issues in church and society. The main focus of the *Yearbook* is on the interdisciplinary, contextual, and cross-cultural studies of the above five disciplines.” VIII

As Huang explains, “‘theology’ is understood in the broadest sense to refer to the study of Christianity, including various spiritual and meaning-making systems of belief and practice.” “Chinese” refers to “societies of mainland China, Taiwan, Hong Kong, and Macau, as well as the Chinese diaspora communities throughout the world.” VIII

Finally, the *Yearbook* emphasizes “studies on theology and Chinese Christianity by Chinese scholars, as well as studies on Chinese Christianity by non-Chinese theologians.” VIII

Paulos Huang possesses the requisite qualifications for editing this ambitious project. Born and brought up in China, he serves on the faculty of the School of Philosophy, Beijing Normal University, as well as the Department of Religious Study, University of Helsinki, Finland. In addition to being an accomplished Lutheran theologian and editor of a forthcoming series of translations of Luther’s works, Huang is founder and Editor-in-Chief of the *International Journal of Sino-Western Studies*, published by the Nordic Forum of Sino-Western Studies in Helsinki. Huang’s book, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation*, shows him also to be thoroughly grounded in Confucian studies.

A distinguished team of international scholars form the editorial board for the *Yearbook*, and articles come from outstanding writers and thinkers from a variety of fields.

Contents of this volume

Part 1 Systematic Theology and Chinese Humanities

Chapter 1, by Xiping Zhuo, examines a topic of great importance to Chinese society, “Chinese Religions and Harmonious World.”

Zhuo believes that China’s long experience of religious pluralism and harmony positions it to play a leading role in promoting inter-religious dialogue that will help prevent conflicts based on cultural ignorance and misunderstanding. A new Chinese theology, which is characterized by “the Middle Way, Harmony, Consensus, Reconciliation, Contextualization, and Community Consciousness,” will help set the tone.

Chapter 2, “Three-fold Thinking on the Sinicization of Christianity,” by Zhigang Zhang, presents the official government view that Christianity has grown in China because of the activity of hostile foreign forces, and urges Chinese Christians to “place the overall interest of our nation first, . . . and to make positive and important contributions to the development and progress of Chinese society today.” 23

Part 2 Practical Theology in Chinese Context

Chapter 3 Reverence for Life and Living with Reverence in the 21st Century: Meditations by a Ruified Christian.

Lauren F. Pfister, who teaches at Hong Kong Baptist University, is known for his large biography of James Legge and for his profound knowledge of Confucianism, which he prefers to call “Ruism.” His long, scholarly chapter is an attempt to respond to the environmental crisis from a “Ruist Christian” perspective.

Like many others, he believes that “the historical moment and the continuing problems of environmental degradation are so vast, particularly in mainland China, that only a more vigorous effort by both the government and an emerging form of civil society may be able to avert what is already a terrible decline in the quality of life of millions of Chinese.” 30 Nevertheless, though Christian and even secular reflections upon the crisis have been articulate and influential, Ruist teachings are far less so.

Reverence of life would include “strong feelings that move one to appreciate what is observed or otherwise considered with an inspired awe.” 35 The author employs the concept of “dialectics of harmonization” in a search for ways in which Ruism might see and respond to the environmental crisis. Along the way, he describes some “major polar structures found in Chinese cultural philosophy which pertain to ethical and sociopolitical areas of human experience,” which I found extremely helpful. 41-42 He adds to and modifies these to construct a Ruist approach that takes into account modern technology, which introduces new polarities into the world, creating both new problems and possible solutions.

Pfister argues that Ruist thought allows for, and must include, a concern for all persons, and even for the environment, rather than simply a focus on the family. Further, we must overcome the dichotomy between humans and technology, take responsibility for what we have done to the environment, and change our individual lifestyles.

Chapter 4 The Dimension of the Human-God Relation in the Thought-Picture of Chinese Contemporary Art, by Changping Zha.

The author believes that individuals cannot live without faith in the transcendent and that pre-occupation with this world only will inevitably distort human relationships, putting power in the driver’s seat and causing conflict. In recent years, Chinese art has tried hard to fight the cynicism emerging from years of dedication to atheistic materialism and its consequent hedonism. Humans begin to act like animals, leading to boredom and rage.

Some artists have moved from seeing God and humans in opposition to each other to a vision of God and humanity standing side by side, with the transcendent God becoming human in Jesus Christ and bridging the gap between our finitude and his infinity. Though they cannot represent the doctrine of the Trinity visually, they have attempted to express God’s immanence in Christ, and our communion with God through Christ, in various ways. Zha describes how Dai Zi, the Gao brothers, Ding Fang, Qian Zhusheng have conveyed this artistically. For several of these, the Cross of Christ, and our participation in his suffering, form the central theme.

Finally, some artists have produced works based on the concept that God and the human can combine into one. These include the later Qian Zhusheng, Wang Lu, Zhu Jiuyang.

In general, Zha is convinced that “it is hard for those artists who only go to church but do not receive a baptism (sic), to believe in the events of Jesus’ resurrection from the dead, being taken up into heaven . . . of God’s Word becoming flesh. Without any religious experiences it will be more difficult to express these events with their own artistic languages.” 66

This original, creative, theologically and artistically nuanced chapter illustrates what can happen when any domain of human activity, including painting, is viewed through a Christian lens. I found it to be highly

stimulating and satisfying.

Part 3 Church History in China

Chapter 5 Correspondence Between the *Taiping Heavenly Chronicle* and the “Revelation,” by Weichi Zhou

The author demonstrates that Hong Xiuquan’s narrative seeking to legitimize his movement was heavily influenced by the biblical book of the Revelation, as well as by Liang Fa’s 500-page “tract,” *Good Words to Advise the World*. These texts supplied themes and images that helped Hong re-tell and re-interpret the “bizarre” dream he had in 1837. In that dream, Hong saw the Heavenly Father and the Heavenly Wife and Heavenly Sister-in Law, fought against demons, and even whipped Confucius. Most crucially, he believed he had been commissioned, as Younger Brother of Jesus, to return to earth and overthrow all idolatry.

The Revelation and Liang’s work furnished dichotomies that feature prominently in the *Taiping Heavenly Chronicle*, such as God versus Satan and the kingdom of God versus that of Satan. Altogether, Zhou briefly and helpfully describes no fewer than twenty-one major themes that Hong either took or “found” in the Christians sources, and which he adapted for his own purposes.

Especially prominent, of course, is the conflict of the kingdom of God against the kingdom of demons, which justified Hong’s campaign against idolatry and the promotion of the worship of Yahweh as the one true God. The teachings of Confucius “were deceptive to ‘the world being taken by the evil demons for their own glory.’ He believed that his books taught people to worship the ancient sage kings and even himself but not the real God. In the long run, this would make people forget the real God, so people should condemn him. Here Hong linked Confucius with the imperial authority as a suppressive force on the worshippers of God.”⁸⁹ This assault on both popular religion and the official imperial cult of Confucius could not but arouse deadly opposition.

In general, this chapter contains an excellent comparison of Hong’s Chronicle and the two major Christian texts he used. There are some problematic passages, however, including his citation of only theologically liberal commentaries on Revelation; seeing a “mild dualism” in the Bible, in which “the image of God became a unity of opposites”⁸⁶; his apparent over-interpretation of Liang Fa’s words to support a theory of human free will; and characterization of most early Western missionaries as advocates of violent revolution. Particularly questionable is his description of the author of the Revelation as possessed by “hatred toward antichrists and persecutors of Christians.”

Despite these flaws, the chapter is nevertheless extremely valuable and will be required reading for anyone seeking to understand the Taiping movement.

Chapter 6 Religion and Marriage: The Reconstruction of the Network of Marriage in a Catholic Community in Eastern Fujian Province

In this carefully researched chapter, Zhang Xianqing shows how religious adherence – in this case, wholesale adoption of Roman Catholicism by a clan – changed the normal marriage patterns between lineages in Fujian.

Distinctive Roman Catholic beliefs and practices, such as the lifelong fidelity to one spouse, prohibition of taking concubines, marriage to Christian believers only, and prohibition of sacrificing to ancestors and folk gods, made marriage between what would have been two quite compatible clans so inconvenient as to be nearly impossible. These realities over-rode other factors, including the traditional pull of the market circle.

Part 4 Biblical and Scriptural Studies

Chapter 7 Differences in Family Values between Greek Mythologies & Hebrew Patriarchal Legend.

Gong Liang compares two “kernel narratives” to illustrate the fundamental differences between Greek and biblical world views: the myth of Oedipus, expressed in Sophocles’ great Theban trilogy, and the Genesis narrative of Abraham’s near-sacrifice of his son Isaac. He also briefly examines the narrative sequence of several other key Greek myths, including the conflict between Uranus and Cronos, a similar one between Cronos and Zeus, and the tragedy of Medea and Jason. He then contrasts each of these with the biblical pa-

triarchal narrative of Isaac's sons Jacob and Esau.

He finds that the Greeks, who relied upon rationality to probe the essence of reality, believed in a fundamental dualism that necessarily engendered ongoing and irreconcilable conflict. Thus, their stories of gods and humans revolve around envy, rivalry, violence, hatred, and revenge. "Might makes right" is the moral standard in both human and divine realms; the weak are pushed aside, and self-indulgence rules the day. The Greeks were left with no model of healthy family relationships and no way to resolve real conflicts.

In the Hebrew Bible, on the other hand, God creates the world, which is distinct from him and completely subordinate to his will, which is good. He is a "moralist," one who instructs his people to do what is just and right. Though we find plenty of conflict in the Genesis histories, we also see fathers blessing their sons and brothers being reconciled to each other through self-reflection and mutual forgiveness.

Liang concludes: "Today, the establishment and maintenance of a harmonious society demand both the essence of Greek myths and the fundamentals of Hebrew patriarchal legends; the former facilitates a better understanding of the universality and complexity of contradiction, while the latter could be drawn on to resolve conflicts so that harmonious interpersonal relations could be nurtured both in domestic life and in society."

Readers will find much to ponder in this profound analysis of two very different cultural traditions. Though the argument is weakened by a reliance upon only liberal biblical scholarship, and therefore an inadequate interpretation of the Genesis passages, overall the author's observation, interpretation, and application of the literature are most persuasive.

Chapter 8 The Understanding of the Bible among the General Public in Mainland China: A Survey on the "Bullet Curtain" of *The Bible*, by Zhenhau Meng

In contrast to previous studies of the reception of the Bible in China by scholars and educated people, this article relays the findings of a scientific survey of responses by "ordinary" Chinese to the TV series, "The Bible," in 2013. The results are most helpful for all who want to understand attitudes toward Christianity in China today.

Briefly: Comments made at the time of viewing show that many Chinese, both Christian and non-Christian, have some knowledge of the Bible. Even though Christianity claims only a relatively few adherents, many more Chinese are interested in the Bible and have read it.

That is the "good" news. The "bad" news is that most Chinese respond negatively to several aspects of the biblical narrative: OT stories of God's judgment upon pagan religion and pagan nations, miracles, and the concept of an exclusive monotheism. Furthermore, most Chinese are still heavily influenced by the perception of Christianity as a Western religion that was brought to China by hostile invaders. Finally, Christians who responded to criticisms of "The Bible" were mostly neither winsome nor persuasive; instead, they evinced impatience, intolerance, and even an attitude of superiority.

From this, we see the great limitation of mass media in bringing people to Christ; the importance of Christian fellowships in drawing in non-believers by love; and the need for churches to teach their people how to answer criticisms of the Bible with reasoned arguments and loving attitudes.

Part 5 Comparative Religious and Cultural Studies

Chapter 9 Chinese New Leftism Between the Leviathan of State and the Wild Horse of Liberalism in the Light of Christianity.

In this long, subtle, and insightful chapter, editor Paulos Huang uses the images of the Leviathan – a fearsome beast – and the wild horse to represent the powerful state and traditional political and economic liberalism, especially as they are espoused by leading intellectuals in China today. Liberalism, which promotes personal and economic freedom, allows people and economies to flourish, but encourages unbridled greed and selfishness, and leads to concentrations of power in the hands of the rich. A powerful state is needed to reign in the "wild horse" of selfish individuals and the voracious activity of the free market, but it usually does so by imposing an order that stifles individual creativity and market activity as well.

Both can be critiqued by Christianity, which recognizes the limits of any planned economy, because of

the finitude and limitations of people as mere creatures, and the tendency of power to corrupt, on the one hand, and the evils of selfishness and unrestrained freedom, on the other. Only a liberalism that returns to its Christian roots will have the persuasive power to refute the legitimate criticisms of New Leftists and challenge their idealizing of the all-powerful state.

Christianity both rejects the romantic idolatry of human reason and the ability of the state to bring heaven on earth, and calls for compassionate use of wealth.

The entire article deserves very careful study; I have noted only a few selected highlights of it.

Chapter 10

Person and Shen: An Ontological Encounter of “Nestorian” Christianity with Confucianism in Tang China, by ZhuDonghua.

The author begins by noting that Chinese notions of “person” do not include the idea of a “solitary individual that can be radically separate from anyone else,” and that the Western idea of “person” that has been brought by Christianity does not adequately connect with traditional Chinese concepts of human beings.

He finds that the translation of “person” (*prosopa*) as *shen* by the Syrian Christians of the Tang dynasty makes a very powerful connection with Chinese thought. Tracing this translation by the “Nestorian” theologian Jing Jing (Adam) back to the work of Theodore of Mopsuestia and the idea that the Son (Word) of God did not just take upon a human body, but became a human, he shows how this dissolves the mind-body dualism of Western Christianity. This relates more closely to traditional Chinese concepts of the “person” as *shen*, a mind-body unity that is not completely isolated from others or from the world.

Though I have some questions about the characterization of the Western concept of person as a mind-body dualism, I found this chapter to be one of the best in the book, and quite promising for further reflection upon the most biblical ways of expressing Christian truth in Chinese idioms.

Part 6 A Review and Academic Report

Chapter 11 Approaching Civil Society under Construction: Protestant Churches in China in 2010, Responsibility and Introspection, by Haibo Huang

Space allows only a summary of this long chapter. The author begins by citing two surveys published in 2010 that report the total number of Christians in China as, respectively 23 million and 33 million, or 1.8% and 2.3%. Even if we accept a higher number, such as 60 million, the result is the same: “Christianity in China still occupies a relatively marginal position and has not entered ‘mainstream society in China,’ as some overly optimistic people once thought.” 217

With this assumption. Huang believes that, on the one hand, the rights of Christians need to be further protected by law, and on the other, Christians should seek to minimize possible negative effects on social harmony and on the perception of others about them by engaging in “social work and social care,” rather than pushing for political change.

Writing at a time when “civil society” had been affirmed by the Fourth Plenary Session of the Sixteenth Central Committee of the China Communist Party, Huang urges Christian organizations to enter into civil society through a range of actions that will contribute to social harmony and the well-being of society at large. He then gives a detailed survey of ten ways in which Christians associated with the China Christian Council/Three-Self Patriotic Movement (the so-called “liang hui”) have made significant contributions to civil society:

1. Professional training for social service work.
2. AIDS prevention and patient care.
3. Drug rehabilitation.
4. Medical care.
5. Service to the elderly.
6. Promotion of environmental care.
7. “Volunteer services in significant events” like the Shanghai World Expo.
8. Disaster relief.
9. Care for vulnerable groups like the disabled, migrant workers, the deaf, etc.
10. Sharing of knowledge on modern civilization, such as marriage and family living.

Next, Huang turns to internal matters, especially theological thought and church organization. Theological maturity among Christians has been deepened by strenuous efforts to raise the level of knowledge and understanding among leaders especially, as well as by dialogue with unregistered churches. The “theological

reconstruction” movement led by Bishop DingGuangxun is highly praised. Church buildings, some of them very large, have been constructed, and believers have been taught to love the country and obey its laws, as well as to practice “standardized management.”

Churches in China must engage in dialogue with Christians around the world. Huang strongly criticizes the actions of the organizing committee of the Lausanne Movement in its preparations for the 2010 meeting in Cape Town, charging them with “ignorance and prejudice” in overly favoring unregistered churches.

Finally, the chapter surveys “progress” made by the CCC/TSPM since its founding in the early 1950s. While generously acknowledging the sacrifices and contributions of missionaries, the new movement brought true indigenization to Christianity for the first time. The CCC/TSPM also forms a bulwark against the heresies and theological faults of unregistered churches, which are mostly negatively characterized here.

Still, even CCC/TSPM churches need reform and revival in order to participate properly and helpfully in civil society, and Huang frankly faces these problems.

Evaluation

This first edition of the *Yearbook of Chinese Theology* belongs in every library. Its cost will prohibit wide private ownership, but all researchers of Christianity in China should have access to it because its various chapters together provide indispensable insight into the current situation and theological reflection of Chinese Christians and others.

A few chapters (i. e. , 4, 6, 10) should have been more carefully edited for grammar, vocabulary, and style by those whose native language is English and who were brought up in the West. Over the years, I have found that even English majors who have graduated from the most prestigious schools in China almost never possess the requisite “feel” for correct English prose that this task demands, and that those educated in Hong Kong and Singapore consistently make mistakes, especially in the handling of verb tenses.

The presence of the first two chapters in this volume, especially in a section purportedly about “systematic theology,” seriously diminishes the value of the book. In fact, one would be tempted to call them completely irrelevant, except that their inclusion demonstrates what they claim, namely, that the political situation in China dictates themes and content of writing about Christianity, as all must be subservient to the policies of the party-state.

As in the Chinese academy generally, so also in this volume the almost complete neglect of evangelical, and especially American evangelical, theology and biblical studies is glaringly obvious. Reliance upon now-outdated and discredited critical opinions deprives Chinese scholars of the best tools for understanding Christianity.

Nevertheless, the *Yearbook* testifies to the depth and breadth of serious reflection upon Christianity underway now among Chinese scholars. The editor and his colleagues deserve high praise for their courage, hard work, and skill in offering a sampling of this thought to the English-reading world.

中文题目：

《博睿中国神学年鉴 2015》简评

戴德理

世华中心 (Global China Center), Charlottesville, Virginia, USA

322 Lori Circle, Bastrop, TX 78602, USA, 电邮: wrightdoyle@gmail.com

Yearbook of Chinese Theology 2015. Palos Huang, editor. Leiden: Brill, 2015. 250 pages include index.

TRANSLATION AND ANNOTATIONS of Han Shu: Chapter 30 “Yiwen zhi”: Treatise on Record Sources (漢書藝文志)^[1]

Agnes CHALIER

(Researcher, Cambridge University. England)

Abstract: Chapter 30 of *Hanshu*, Treatise on record sources shows a diversity of intellectual ideas in early China. It gives for the reader of today and tomorrow the unique opportunity to understand early Chinese sources. It also stresses the interplay between argument and counter argument by referring to the various schools of thought. This way to sum up the contents of ten philosophical schools is done in classical style but remains open to a variety of means such as the compatibility of rational meaning and the Chinese tradition. There had already been an attempt of classification of philosophical schools in the chapter 33 of *Zhuangzi*, in the chapter 6 of *Xunzi* and in the chapter 130 of the *Shiji*. In the chapter 30 of *Hanshu*, these philosophical schools show the process of contradiction i. e., conflicts among assertions as well the process of invention that took place in Chinese thought. M. Puett (2001) has also underlined the opposite side of each point of view you refer from early Chinese texts by questioning the meaning of the claim: “what types of claim are made in each of these texts”.

This writing is also interesting to underline the idea of reference. By reference, I mean that the author of this chapter assumes from the reader the capacity to recognize the philosophers and schools to which it refers. The main subject of this text is about yin and yang, the five elements, divination, numbers, astronomy, medicine and popular religions. This chapter raises also the question of science (rationality versus irrationality) through its inquiries on heaven and natural phenomena. It reveals to us a thought on nature which changes the traditional picture we have regarding Chinese culture.

Key Words: multiple horizons, Argument and counter argument, reliable knowledge, freedom of thought

Author: BAN Gu (32—92), the Han dynasty. Translator: Agnes CHALIER, female, PH. D. : La notion de destin dans le Lunheng /Wang Chong et l'idée de critique en Chine ancienne. Paris /Sorbonne/EPHE. It was published in 2000. Editor Paris/L'Harmattan. Last book published: Variations scientifiques; recherches sur l'histoire et la philosophie des sciences en Europe et en Chine. Paris. Hermann 2015. Employing institution; Researcher affiliated to Cambridge University. England. Mail address: 60 hills Road Cambridge CB2 1LA. Email: akkacam@gmail.com

[1] ACKNOWLEDGEMENTS: I would like to express my thanks to several scholars at Cambridge University who have supported this work. Professor Michael Loewe whose books are inspiring and for the discussions I have had with him. And to Professor D. McMullen for his unfailing support regarding this research. I add a special thank to C. Aylmer (Cambridge), librarian of Chinese department of University Library Cambridge and Dr. S. Church, Chang Zhang.

I would like also to thank David Branner and Lifeng who have invited me to present a part of this research at The Early China Colombia Seminar on April 23, 2011. Thank you also to the participants, especially Howard Goodman, Gopal Sukku, Tsing Yuan and David Parkenier.

And, I must also offer thanks to Paulos Huang for his expertise on Chinese studies and Harvard Professor M. Puett for his support, for his reading of this research and his knowledge.

“Actually the content of these books mattered little. What did matter was what they first felt when they went into the library, where they would see not the walls of black books but multiplying horizons and expanses that, as soon as they crossed the doorstep, would take them away from the cramped life of the neighbourhood. . .”

Albert CAMUS “The First Man (. Extract from the chapter entitled “Thursdays and Holidays”) translated from the French by David Hapgood. Hamish Hamilton. London. 1995. First published in France by Editions Gallimard 1994.)

INTRODUCTION

1) Structure of the Yiwenzhi

Jean-Pierre Drege pointed out the characteristics of chapter 30 of the Han shu 漢書 “Treatise on record sources” (1) in *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits jusqu'au dixième siècle*. (2) where he has carefully listed the titles of this treatise. These are: 1. The six arts, *liu yi* 六藝 2. The philosophical works, *zhu zi* * -子 3. Poetry and rhapsodies, *shifu* 詩賦 4. Military tactics, *bingshu* 兵書 5. Astronomy, genealogy, divination and other pseudo-sciences, *shushu* 術數 and 6. Medicine and popular religions, *fangzhi* 方枝.

In *Hanshu*, chapter 30, it is possible to find the number of chapters under each title quoted and the author's name and period. Sometimes, also, very brief notes concerning the contents of the book indicating a relationship between the author and the other authors. The excellence of the classification of works under the different sections based strictly upon content. However, failures are on list of certain earlier works and occasional carelessness in the order of the works listed within a section.

We must remember that the earliest known Chinese bibliography was the *Bielu* 別錄 (separate lists compiled between 26 and 6 B. C. by Liu Xiang 劉向). It was an annotated catalogue of the works which were collected during the early Han period in the course of an imperial campaign to bring together surviving copies of the books which had been ordered destroyed by Qin Shi Huang Di 秦始皇帝. Liu Xiang's son Liu Xin 劉歆 compiled the *Qilue* 七略 (The seven summaries based upon his father's catalogue. He arranged the titles under seven divisions, but he included however no descriptive notes. When Ban Gu 班固 (A. D. 32-92) compiled the *Hanshu Yiwenzhi* 漢書藝文志, he based it upon the *Qilue*, but instead of making a separate division of the introductions into sections as Liu Xin had done, he scattered them among the other six categories. He also added a few titles and probably changed the classification of some of the works. Altogether 677 works are listed in Ban Gu's catalogue, beginning with the very earliest books ever written in China, and including works written in the first century. (3)

An article written by P. Van der Loon reminds us of the historical context of the collection and the copying of books. This copying began under Emperor Wu around 124 B. C. (4). It is interesting to note that Liu Xin is the author of this chapter. Liu Xin (46 BC -AD 23) was the son of Liu Xiang (79-8 BC), a superintendent of the imperial household who played a significant part in literary history and who was a collator of texts. Liu Xin continued his father's work of collating the copies of books that had been assembled in the imperial library. Michael Loewe remarks: “compiling a catalogue of books, divided into six major classes of writings, Liu Xin laid the foundation for Chinese bibliography” (5)

2) The importance of this treatise

This text shows a diversity of intellectual ideas in early China. And then, it is possible to understand how the body of the knowledge was organized. This catalogue lists many different versions of one single Classic. It outlines also how complicated it was to discover their orthodox versions.

Before Qin Shi Huang Di's decision to burn books, Chinese tradition was alive with argument and counter argument as in every culture. This chapter 30 of *Hanshu*: Treatise on Record Sources gives to us, the unique opportunity to consider early data to understand the sources of Chinese culture for the reader of today and tomorrow.

At the beginning of this text, we are informed on Confucius' death and on its consequences for the transmission of his words. It is said “subtle words come to nothing”. And then, we have explanations about how several schools and different versions of texts come out. Similar approaches for each text quoted are given.

The other main point of this text is its permanent reference to the *Yijing*. This text survived the burning of the books of Qin by virtue of its function and nature as a manual of divination. It seems to be the key to understand the sources of any texts quoted in this chapter. For instance, on *Shangshu*, the *Yijing* said: “When the Qin burnt the books, Fu Sheng of Jinan was the only one who kept a copy hidden in the wall.” Another example about the Book of Music, the *Yijing* said: “The former kings create music, venerated virtue

and present then to the emperor for these ancestors and fathers to enjoy.”

Later through this text, it is interesting also, with reference to the *Yijing*, to discover how Chinese writing was imagined from ropes, lines on bamboos with 6 principles: pictograph, ideograph, phonetic compounds, character graphic, etymologically and loan words. And also to learn the request to know that - more than nine thousand characters - was compulsory, if you study with a preceptor.

Chapter 30 stresses the interplay between argument and counter-argument when it refers to the various schools of thought of the day. In what follows, I shall develop this point by asking the following question: why is the investigation into philosophical schools in early China important for a better understanding of the history of science during this time (6)

Jean-Pierre Drege has shown that an attempt at classification in examining philosophical schools before chapter 30 of the *Hanshu* was written (7) He cites, among other texts, chapter 33 of *Zhuangzi* 莊子 (8), chapter 6 of *Xunzi* 荀子 (9) and chapter 130 of *Shiji* 史記 (10).

This classification could give us an insight into what philosophy really was in early China. Surely it was not just political thought concerning sages, emperors and so on, but as everywhere else, a search for reliable knowledge, and for an understanding of the world. These philosophical schools show us the process of contradiction i. e. conflicts among assertions but also the process of invention that took place in Chinese thought.

It is easy to forget that although the word “philosophy” comes from the Greeks, it does not mean of course that such activity did not occur elsewhere. Another question must be explained: what do we mean by philosophical schools? Can we use a definition that originates in another culture such as that of early Greece to help us understand these schools? A. Long and D. Sedley have pointed out in their book, *The Hellenistic Philosophers*, that schools are not “in general, a formally established institution, but groups of like-minded philosophers with an agreed leader and a regular meeting place, sometimes in private premises but normally in public. School loyalty means loyalty to the founder of the school. . . The virtually unquestioned authority of the founder within each of the schools gave its adherents an identity as members of a sect (haireisis) readily recognisable by their labels “Stoic”, “Epicurean” “Academic” or “Pyrrhonist” (11)

I think the different philosophical schools (discussions are still open on what could be the exact translation of *jia* 家 into English) in early China raised questions of judgement and of inquiry. These questions led to scientific ideas such as how to undertake the discovery of the unknown. (12) Scientific theories come essentially from problems and not from collections or observations. Such issues are essential in understanding the process of scientific thought in any culture. The method of questioning, that is to say, who the questioner is, how the question is put, what the answer is and how it is expressed, remains an open issue in the history of science.

Questions about natural phenomena were raised from early times in ancient China. At first they were linked to divination, *bu wen* 卜問, a process of inquiry in which judgments were made according to cracks in shells and ox bones. Other examples can be found in the book called “Songs of the South” *Chuci* 楚辭, especially in the section called *Tianwen* 天問 “Heavenly questions” (13).

Examples can also be found in the chapter entitled *wen wen* 問 “Queries” in the *Guanzi* 管子, (14) whose 60 questions have been examined by the Japanese scholar Kiyoyoshi Utsunomiya. (15) I would like to stress the crucial importance that the approaches taken in these works have for the understanding of the history of science. I shall do this below by quoting Isaac Newton’s “*Quaestiones Quaedam Philosophicae* (“Certain Philosophical Questions”) (16), written during 1664-65 after Newton had finished reading Descartes. In the series of questions, this scholar has examined whether a questioned assertion was true and paying special attention to the relationship of the perceiver to the perceived and exploring both sides of that relationship.

Chapter 30 of the *Hanshu* is also important on another level for what I would like to call “reference”. By reference, I mean that the author of the chapter assumes on the part of the reader the capacity to recognise the philosophers and schools to which he refers (17). Thus, for example, when the author of the chapter speaks about Kong Zi 孔子 or Mo Zi 墨子, it is assumed that the reader recognises the person to whom he is referring.

The main subject of this text is about yin and yang, the five elements, divination numbers, astronomy, medicine and popular religions. This chapter raises the question of science through its inquiries on divination, heaven and natural phenomena. It reveals to us a thought on nature which changes the traditional picture we have regarding Chinese culture.

However, it is well known that astronomy has always enjoyed a special status within Chinese culture. Sky observation, calendars and forecasting for instance, the imperial bureaus of which played an important role in almost every imperial house since the Han dynasty (206BC-220AD). These scholars have compared the results with the calculated movements of the sun, the moon and the planets in hope of gaining a better understanding of their function. The impact of astronomy on Chinese society in the days before the telescope (Yi Longhuai, 2011) has been analysed. Such an approach demonstrates a form of scientific knowledge which is understood considering the epistemology context of Early China. I refer here to the scientific writing of Chinese tradition. I mean by that mainly the *Zhoubi Suanjing*, Astronomy and Mathematics in ancient China (100BC) which deals with the calendrical astronomy, the *gaitian* 蓋天: umbrella like heaven, the length of the shadow and the use of gnomon. The *Jiuzhang suanshu* 九章算術, Nine Chapters with 246 problems such as square fields diminishing breadth, excess and deficiency, linear equations and the applications of Pythagoras' theorem and other more practical problems. Liu Hui's commentary on this called *Haidao Suanjing* 海島算經, The sea island computational canon where the reader can discover the idea of perspective especially in problems 1 and 2. And also Mo Zi's definitions on optic, mechanics and geometry. (500BC)

Chinese science is a form of the knowledge about nature and modes of representation of the cosmos. This tradition has been for too long considered as changeless. It is possible to read a rational thinking and struggle of freedom of thought, through controversies. It is obvious especially with the description of the ten philosophical schools within this text. Contradictions between these schools are expressed pointing out the crucial difference between text as credo where the meaning has never changed and an open text which are like scientific texts which have a capacity to change because of the discovery of new parameters. These ideas can be associated to the hundred schools of thought: *zhuzi bajia* 諸子百家 (770BC-221BC) that it is to say the very alive Chinese thought before Qing Shi Huang Di's destruction of texts. Such views open the way to modernity and subjectivity because they enable a degree of consciousness of investigation beyond the norms of thought and open the way to a broad range of thoughts and ideas. This analysis requires a quest of reliability and an independent world view which examines various possibilities. Rivalry among these competing traditions contributes to an active debate and illustrates the inadequacy of traditional knowledge.

Chapter 30 of the *Hanshu* is also important in that it refers to a large body of literature which is now lost. Because of these losses, our understanding of Chinese culture is fragmentary. Yet from the number of works that have survived, we can detect a rich discourse of argument and counter-argument revealing something about their understanding of the world. Indeed Chinese texts share similar disputative traditions to those of other cultures including Western culture.

1, *Hanshu*, 漢書, pp. 1701-1783, Beijing, Zhonghua shuju. This is the edition I have used for this work. For other editions see the entry for Hanshu in *Early Chinese Texts, a Bibliographical Guide* edited by Michael Loewe, (Berkeley, 1993), pp. 129-137.

2, J. P. Drege, *Les bibliothèques en Chine au temps des manuscrits jusqu'au dixième siècle* (Paris, E. F. E. O. 1991), pp. 97-98.

3, Ssu-yu Teng and Knight Biggerstaff, *An Annotated Bibliography of Selected Chinese References Works* (Harvard University Press, 1950, 1971), pp. 103-104.

4, P. Van der Loon, "On the Transmission of the Kuan-tzu", *T'oung-Pao*, number 41, 1952, pp. 359-393.

5, M. Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death in Early China: Faith, Myth and Reason in the Han Period* (202 B. C. - A. D. 220) (CUP, 1982, p. 212).

6, I developed these points at the early China Colombia seminar at Columbia University, New York on April 23, 2011.

- 7, J. P. Drege, op. cit., especially chapter 2.
- 8, *Zhuangzi* 莊子, HYISIS edition, ch. 33, pp. 90-4.
- 9, *Xunzi* 荀子, SBBY edition, ch. 6, pp. 7a-13b.
- 10, *Shiji* 史記, Zhonghua shuju edition, ch. 130, pp. 3288-92.
- 11, A. Long & D. Sedley *Hellenistic Philosophers* (CUP, 1987), volume I, chapter 1, pp. 5-6.
- 12, G. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science* (C. U. P. 1991), Chapter 5.
- 13, *Chuci* 楚辭, *Tianwen* 天問, David Hawkes trans., *The Songs of the South, Heavenly Questions*, (Oxford, 1959, Clarendon Press), pp. 45-59.
- 14, *Guanzi* 管子, SBBY edition, chapter 24, pp. 11-15.
- 15, Kiyoyoshi Utsunomiya, “A Preliminary Survey on the Wen-pien 問篇 of Kuan-tsu”, *The Toyoshi kenkyu*, March 1972, pp. 61-74. See also *Allyn Rickett Kuan-tzu: A Repository of Early Chinese Thought* (Hong Kong, 1965), chapter 24.
- 16, “Isaac Newton Questiones Quaedam Philosophicae, Certain Philosophical Questions”, *Newton's Trinity Notebook*, J. E. McGuire & Martin Tamney's trans., (CUP, 1983)
- 17, Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1972, 1980). See also Michael Dummett, *The Interpretation of Frege's Philosophy* (Duckworth, 1981), chapter 9: “Kripke on Proper Names as Rigid Designators”, pp. 182-6.

TRANSLATION OF THE TREATISE ON RECORD SOURCES

A long time ago when Zhongni (Confucius) 仲尼 died and his subtle words came to an end, when the seventy masters (1) died the great meaning was contradicted. This is why the *Chunqiu* 春秋 was divided into five traditions, the *Shijing* 詩經 was divided into four and the *Yijing* 易經 has several schools. During the Warring States, the school of vertical and horizon alliance diplomacy was formed, the true and the false split apart and competed against each other. The words of the philosophers were in confusion and disorder. The Qin 秦 detested it, consequently they burnt and destroyed texts in order to make the black headed people stupid. When the Han 漢 arose, they repaired what Qin had destroyed, thus then they collected tablets and volumes. And widely opened up the way of presenting books and texts. At the time of Xiao Wu 孝武, many books were incomplete, tablets were missing, ceremonies were destroyed, and the music was forgotten. The sovereign sighed and proclaimed: “I have suffered deeply”. Thereupon, he instituted a policy of storing books. He established an office for storing books and extended it to include writings in the philosopher tradition until the Imperial Library was full. By the time of emperor Cheng 成, because many books had been scattered and lost, the visitor Chen Nong 陳農 was called upon to search for neglected books throughout the Empire. The Imperial household's great master Liu Xiang 劉向 to collate the books on numerical methods, the attendant physician Li Zhuguo 李柱國 checked those on divination. Whenever a book was completed, then Xiang would each time make an entry for it, write a summary of its contents and send it to the throne. When Xiang died Aidi 哀帝 charged Xiang's son, Liu Xin 劉歆, palace attendant and Chief Commandant of the Imperial Equipage (2), to bring to completion the enterprise undertaken by his father. Xin grouped the books and presented them to the emperor in the form of seven summaries: an overall summary and summaries of the form of the six arts, of philosophers, of *shi* 詩 and *fu* 賦, of military books, of diviner's methods and of techniques and counting. I have edited here in essentials in order to make a complete list of all the books.

(In all, the *Yijing* has 13 schools and 249 chapters.)

The *Yijing* says that: Bi Xi 宓戲 looked up and observed the signs in the sky and looked down and observed the laws on earth. He examined the patterns of the birds and beasts and discovered what is appropriate in the earth, near to take from him, far to take all creation and them, he began to create the eight hexagrams, to correct the virtue, to link the spirit and to categorise the nature of ten thousand things. (3) At the time of the transition from Yin 殷 to Zhou 周, king Zhou 紂 was in the position of ruler. He

opposed heaven and used violence against all things. King Wen 文 by contrast carries on, and puts an end to his relations with feudal lords. He followed the mandate, the predictions of heaven and man examined the double six lines of the *Yijing* and made chapter one and two. Kong 孔 divided it according to the different sections, *Tuan* 彖, *Xiang* 象, *Xici* 繫辭, *Wenyan* 文言 and *Xu Gua* 序卦 and arranged them in ten chapters of the *Yijing*.

Therefore, it is said that the way of the *Yijing* is profound, man was passed through three stages. (4) The world passed through stages of antiquity. At the time of Qin because they burned the books, the *Yijing* was used only for divination. Yet the tradition was not cut off. When the Han arose, Tian He 田何 transmitted it. At that time of emperors Xuan 宣 and Yuan 元, Shi 施, Meng 孟, Liang Qiu 梁丘, Jing Shi 京氏 developed the Imperial Academy. Among the people, there were the sayings of the school of Bi 費 and Gao 高. Liu Xiang took the *guwen Yijing* 古文易經 and collected the Classics of Shi 施, Meng 孟 and Liang Qiu 梁丘. In some cases, some scholars have removed the sentences: “without error”, “regret”, “perishing”, (5) only the Bi 費’s Classic was the same as the old text.

(In all, the *Shangshu* has 9 schools and 412 chapters.)

The *Yijing* says: “The river has given the chart, the Luo 雒 has provided texts, the sage takes them as his principle.” (6) Therefore the place from which the *Shangshu* 尚書— derived, was far away. When it came to Confucius’ time, he edited it.

He cut off the beginning at Yao 堯 and continued it to Qin, in all there are one hundred sections and he wrote a preface to it, where he states his intention in writing it. When the Qin burnt the books and forbade study, Fu Sheng 伏生 of Jinan 濟南 was the only one who kept a copy hidden in the wall. When the Han arose, a search yielded twenty nine chapters used to instruct the districts Qi 齊 and Lu 魯. In the generation of Xiao Xuan 孝宣, Ouyang 鷗陽 and the great and lesser Xia Hou 夏侯 were established in the imperial Academy. The Ancient Text Version of the *Shangshu* emerged from the wall of Confucius’ house. (7) At the end of the reign of the emperor Wu 武, king Gong 共 of Lu 魯 destroyed the residence of Confucius wishing to extend his great palace and thereby found the Old Text Version of the *Shangshu* as well the *Liji* 禮記, the *Lunyu* 論語, and the *Xiaojing* 孝經, in the several tens of items all in the ancient script form. King Gong 共 went into this house, he heard drum, lute, zither, bell and percussion (sounds) and he was afraid. So he stopped and did not destroy the wall. Kong Anguo 孔安國 was a descendant of Confucius who obtained all of the texts in order to check the twenty nine chapters and found no more than sixteen. He presented them to the emperor. He encountered by chance an affair of *wu gu* 巫蠱 poisoning and as a result was not established in the imperial academy. (8) Liu Xiang took the ancient texts from the palace and edited the classical writings of the three writers: Ouyang, the greater and lesser Xia Hou. This text is missing in one chapter of *Jiugao* 酒誥 and two chapters of *Zhaogao* 召誥. In general, the chapters that had twenty five characters still have twenty-five characters, and those with twenty -two characters still have twenty-two characters. The text is different in more than seven hundred places and several tens of characters are missing. The Documents are the orders of ancient times, the orders given to the common people. If the words were not established and completely furnished to them those who listened to them received and followed, would not have understood. The readings of the ancient words echoed to the *Erya* 爾雅, therefore by understanding the old and new words and so they are able to know it.

(In all the *Shijing* has 6 schools and 416 scrolls.)

The *Shangshu* says: “Poetry puts one’s intention into words and songs voice words.” (9) Thus, when a mind which is happy or sad is moved by feelings, the sounds of singing and chanting, are expressed. Reciting words is called poetry, singing sounds are called songs. That is why, in ancient times, (10) there was an office for collecting poetry and the king by this means observed the customs and the habits of people and learned of their successes and failures. The ruler examined and corrected them. Confucius gathered all the songs of Zhou 周 together beginning with the Yin 殷, and extending through the state of Lu, in all three hundred and five poems. This corpus of poetry at the time of Qin remained intact because people recited and

sung. They were not kept exclusively on bamboo and silk. When the Han arose, duke Shen 申 of Lu 魯 used the poetry to expand on the ancients Yuan Gu 轅固 of Qi 齊 and Han Sheng 韓生 of Yan 燕 transmits his teachings about them, thus forming a tradition. Some took from the *Chunqiu* and collected eclectic discourses but none of these captured the original meaning. When all the others had failed Lu 魯 came closest to it. The three schools were appointed to the Imperial Academy. There is also the study done by Mao Gong 毛公 who claims to be transmitting the views of Zi Xia 子夏 king Xian 獻 of Hejian 和 間 liked it but has not been established yet.

(In all the *Liji* has 13 schools and 550 chapters.)

The *Yijing* says: “There are husband and wife, father and son, gentleman and minister, high and low, ceremonies and duties have that which they establish.” (11) Austerity and adornment of emperors, kings by generation decrease and increase. Then when it came to the Zhou era, for all they took precautions against all irregularities, for all affairs they instituted regulations. Therefore, I say, *the Ritual Classic of Li* 禮 consists of three hundred prestigious rituals. When the Zhou declined the feudal lords began to overstep the legal measures and not wishing to harm themselves, destroyed all their records. Thus from Confucius’ time they were not complete and in the time of Qin there was great destruction. When the Han arose, Gao Tangsheng 高堂生 of Lu transmitted the *Shili* 士禮 in seventeen sections. By the era of emperor Xuan, Hou Cang 后倉 was the most clear about them Dai De 戴德, Dai Sheng 戴聖 and Qing Pu 慶普 were all his disciples. These three schools were established in the Imperial Academy. The ancient text of the *Liji* comes from the village of Yanzhong 淹中 in the state of Lu and Confucius’ family. The text was similar but had an extra thirty nine sections. When *Mingtang yinyang* 明堂陰陽 and *Wangshi shiji* 王史氏記 appears there are more about the regulations of the emperor, the feudal lords and the ministers. Although they cannot be complete, they still surpass the sayings which Cang 倉 and others in promoting the way up to the son of heaven.

(In all, the *Yuejing* has 6 schools and 165 chapters.)

The *Yijing* says: “The former kings created music, venerated virtue and presented them to the emperor for his ancestors and fathers to enjoy.” (12) From Huang Di 黃帝 down to the three dynasties, the music of each age had a name. Confucius said: “To make peace for those who are above and to govern the people, there is nothing better than ritual, to bring about a change in customs, there is nothing better than music”. (13) These two things must be practised in accord with each other. When the Zhou declined all was destroyed and music especially became weak and insignificant having to rely on the sounds of the pitch-pipes to give its rhythm. Furthermore because of the disorder between Zheng 鄭 and Wei 衛, the pattern was lost. When the Han arose, master Zhi 制, because of his distinguished knowledge of music and the pitch-pipes, those at that time held the office of music were able to record the sound of jade, drums and dances, though they could not explain their meaning. Among the rulers of six states, Wen Hou 文侯 of Wei 魏 was the one who liked ancient music the most. At the time of emperor Xiao Wen 文, there was the musician Dougong 竇公. He offered to the emperor one of his books which was none other than the text *Da si yue* 大司樂 (section of *Zhouli* 周禮). At the time of emperor Wu, king Xian of Hejian, liked classical learning and with master Mao Sheng 毛生 and others collected together all the instances where the Zhou guan 周官 and the schools of philosophy spoke of music in order to create the *Yueji* 樂記, offered up the dances of eight ranks and they were not far from Mr Zhi 制’s previous transmission. His assistant Wang Ding 王定 transmitted it and used it to instruct Wang Yu 王禹 of Changshan 常山. At the time of emperor Cheng 成, Yu 禹 was - internuncio herald. On several occasions, he spoke about the meaning and offered up twenty-four scrolls-records. Liu Xiang collated the documents resulting in a *Yuejing* twenty three chapters. It was different from Yu’s (version) and the presence of music weakened even further.

(In all, the *Chunqiu* has 23 schools and 948 chapters.)

As for the kings of antiquity, every generation had its official historiographers. The actions of ruler had

to be written down, this was the reason why they were careful with words and actions and observed laws and rules. The historiographer of the left recorded words and the historiographer of the right recorded events. The events became the *Chunqiu* 春秋 and the words became the *Shangshu* and emperors, kings, all agreed with them. After the house of Zhou declined, their records were deficient. Confucius wished to preserve the works of the early stages. So he said: “I am able to discourse on the rites of the Xia 夏 but there is not enough evidence about the state of Qi 杞. I am able to discourse on the rites of Yin 殷 but there is not enough evidence about the state of Song 宋. This is because there are not enough records and men of erudition. Otherwise, I would be able to support what I say with evidence.” (14) (D. C. Lau’s translation). Because Lu was the state of the duke of Zhou, its writings about the rites are complete. The official historiographers are models of it, and therefore allowed to study Zuo Qiuming 左丘明’s historical records to provide verification of events and preserve the way of men in order to establish merit and taking defeat in order to complete this punishment. They use sun and moon in order to fix the calendar calculations. They use the court visit in order to correct ritual music. Confucius criticism or denigration of these cannot appear in writing, if there is anything that is. It can only teach his disciples so that they will retire and speak about these things. Zuo Qiuming was afraid that the disciples would all go according to their own will and so lose the truth. Therefore he discussed the fundamental events in his commentaries and showed that the master was not using empty words to explain the Classics (15). The ministers of that era were denigrated by the *Chunqiu*. Some of them had tremendous power and influence. The events in reality were all good from the commentary and therefore hid this book and did not make them public. By this means, they avoided calamities. Later generations circulated them orally, therefore there were the *Gongyang* 公羊, *Guliang* 穀梁, Zou 鄒 and Xia commentaries. Among the four commentaries, the *Gongyang* and *Guliang* were established in the Imperial Academy. Mr. Zou was without a teacher and Mr. Xia has not yet written a book.

(In all, the *Lunyu* has 12 schools and 229 chapters.)

As for the *Lunyu* 論語, these are the sayings that record how Confucius responded to his disciples and the people of his time. And also how his disciples spoke to him. At this time, each disciple made his own notes. When the master died, his disciples edited and compiled them and thus they are called the *Lunyu*. When the Han arose, there were the Qi 齊 and Lu 魯 versions of the *Lunyu*. Among those who transmitted the Qi version of the *Analects*, there were Wang Ji 王吉, commandant of the capital; private treasurer Song Ji 宋畸; great secretary Gong Yu 貢禹; prefect of the masters of writing Wu Lu Chong Zong 五鹿充宗, and Yungsheng 庸生 from Liaodong 遼東. Only Wang Yang 王陽 became famous. As for those who transmitted the Lu version of the *Analects*, it is said that Gong Fen 龔奮, chief commandant at Changshan 常山; Xia Hou Sheng 夏侯勝, private treasurer at Changxin, chancellor Weixian 韋賢 at (Changxin 長信); the minister Lufu Qing 魯扶卿, former general Xiao Wangzhi 蕭望之 and Lili houzhangyu were all famous. Master Zhang was the last one to be alive.

(In total, the *Xiaojing* has 11 schools and 39 chapters.)

As for the *Xiaojing*, Confucius sets out the way of filial piety for Zeng Zi 曾子. Filial piety is the main principle of heaven, the justice of earth, the behaviour of the people. All the great men speak of it, therefore it is called Xiaoping. When the Han arose, Mr Changsun 長孫, doctor Jiang Weng 江翁, the private treasurer Hou Cang 后倉, the monitory official Yifeng 翼奉 and the marquis of An Chang 安昌, Zhang Yu 張禹, transmitted it. Each one was an expert in this text. All the texts are the same only the ancient Classics texts found in Confucius’ wall were different. “When parents give birth, there is no greater continuity than this therefore children kneel down before parents. Where the various schools are uneasy about the text’s meaning, the ancient characters are read in different ways.

(In total, the *Xiaoxue* has 10 schools and 45 chapters.)

The *Yijing* says: “In earliest antiquity, they tied ropes in order to govern. Sages of later generations

changed this custom and used lines or bamboos and the hundred officials used this method to govern. Ten thousand people examined what they wrote from “*guai* 夬 (resolution) (16). The hexagram *guai* means to raise up and make known to the court. This is its most useful function. In ancient times, one entered elementary school at the age of eight. This is why in the Zhou guan (section of the *Zhouli*), the Baoshi 鮑氏 or “Praeceptor” protects and nourishes the sons of the state and teaches them the six principles of writing called: pictographs, ideographs, phonetic-compounds, character graphics and etymology, as the basis for creating Chinese characters. When the Han arose, Xiao He 蕭何 draft laws also wrote about these rules saying: the great officer examines the school children and those who could recite more than nine thousand characters would be scribes. He also tested them in the six styles of writing, those who did best were taken to be imperial censor, secretary and foreman clerk. When local officials sent memorials to the Emperor if some of his characters were not correct, they would be impeached. As for the six styles of writing, there are: ancient characters, extraordinary characters, seal writing, clerical-writing, link seal and -insect- style-writing; these are all the means by which one understands ancient and modern writing and copies it to make official seals to write banners and letters. According to rules system documents must have the same writing. If they do not know, it should be omitted, leave it blank and ask the old people. When we came to the age of decline, there was no right and wrong, people followed their own style. That is why Confucius said: “I still encounter omissions in the texts of Annals, the writings are now lost.” 17) He was distressed because there was no standard by which to correct it. As for the chapter Shi zhou 史籀, at the time of Zhou, the historiographers taught the students to write it, but there was a different style from those found in Mr. Kong ǎ place . (18) As for the seven chapters of Cang Jie 蒼頡, they were written by chief minister Li Si 李斯 of Qin. And the six chapters in the Yuan li 爰歷 were written by Superintendent Zhao Gao 趙高. As for the seven chapters in the Bo xue 博學, they were written by the great astrologer Hu Mujing 胡毋敬. The writings are mostly from the Shi zhou pian but the style of the seal forms again are rather different and this is what is called the seal writing of Qin. At that time, the clerical script was first created because there were so many legal cases that there was an effort towards shortening and simplification. It was implemented by clerks. When the Han arose, village reading masters (school teachers) put together the three works Cang Jie, Yuanli and Boxue into one and marked it off into chapters after every sixty characters to total more than fifty five chapters and thus created the Cang Jie. At the time of emperor Wu, Sima Xiangru 司馬相如 wrote the *Fanjiangpian* 凡將篇 which did not contain a single repeated character. At the time of emperor Yuan, the prefect of the Yellow Gate Shi You 史游 composed the *Jijiupian* 急就篇. And during Emperor Cheng’s reign the court architect Li Chang 李長 wrote the *Yuanshangpian* 元尚篇, these three works in the orthodox character of Can Jie. The Fan Jiang stood out somewhat different from the rest. At the time of Yuan shi 元始, they summoned through the world, everyone in the Empire who understood *Xiaoxue* to use hundred numbers and each had to write the number down at the court. Yang Xiong 陽雄 selected the ones who could be used also in order to create the *Xuncuanpian* 訓纂篇 which was a continuation of Cang Jie while changing the repeated characters with this repeated characters amended, in all totalling eighty nine chapters. The officials then further continued Yang Xiong’s work adding another ten chapters. Altogether making 120 chapters without a single repeated character, the book dealing with the six arts was fully completed. The Cang Jie has many ancient characters of which ordinary teachers have lost their pronunciations. At the time of emperor Xuan, (they) summoned men from Qi who were able to read them correctly. Zhang Bi 張敞 accordingly collected and transmitted it to his grandson Dulin 杜林, the son of the daughter’s husband, Dulin, made glosses and listed them.

In all there were one hundred and three scholars and three thousand and one hundred fifty two chapters

(In total, concerning the six *artslu* yi 六藝 there are 103 schools and 3123 chapters.)

As regarding the written texts about the six arts, the *Yuejing* has as its purpose harmonising with the gods, it is the outward expression of benevolence. The purpose of the *Shijing* is to make words correct,

indeed in fulfilling one's duties. The *Liji* is used to manifest one's outward behaviour and appearances, so that what is enlightened is that which appears. The *Shangshu* presents the method of knowing. The purpose the *Chunqiu* is to make judgments about matters explained. These five are from the way of the principles of the five constants, each one is necessary to the other and they form a whole, the *Yijing* is their origin. Therefore it is said that although the *Yijing* cannot be seen the forces of yin and yang never stop operating. This means that they are the forces of beginning and end in heaven and earth. Concerning the five Classics, these change and reform with time. The five elements succeed one another. As for those studied in antiquity they ploughed and nourished, and in three years, they were able to master a single art. They preserved the form as a whole and they played with the texts of Classics and writing more for this reason. They used days and they stored up virtue. It was great after 30 years. The five Classics were established. Later generations, the Classical texts tradition already differed substantially from the originals and the learned men were not inclined to make many inquiries about the meaning behind the omissions of doubtful passages. And they fragmented the meaning by avoiding difficulties using by the most convenient words and by a skill for exposition. In this way they broke and destroyed the forms and to explain the meaning of five characters, they used twenty thousand words. (19) The later generation continued along this line at even greater speed thus the young could be into only one art and when they became old they could speak about it. They were content with that which was familiar to them and destroyed what they could not understand. In the end their knowledge became narrow. This was a great sadness for the scholars. I arrange the six arts into nine categories.

(In all, as for the *Rujia* 儒家, it had 53 schools and which wrote a total of 836 chapters.)

As to the Confucian school which probably began with the officials who governed the masses in ancient times and helped the ruler to follow the processes of yin and yang and to transform by enlightened teachings from the six Classics. Their minds dwelt goodness and justice. For their ancestry, they traced back to Yao 尧 and Shun 舜, for their texts and laws, they look at those of Wen 文 and Wu 武. They respected the master Zhongni as their teacher and greatly esteemed his word above all others. Confucius said: "Whom have I ever praised or condemned? If there is anyone I praised, you may be sure that he had been put the test" (D. C. Lau) (20) The greatness of Tang 唐 and of Yu 虞, the abundance of Yin and Zhou and Zhongni's accomplishments their efficacy had already been tested. But deluded people have lost its subtle essence and the ignorant follow the fashion of the time. They deviate from the basic foundation of the Dao even to the point of provoking the masses to seek a favour. The younger generations follow them and by this means they have destroyed and divided the five Classics. Thus the Confucian school has gradually declined. And this was caused by ignorant Confucianists.

(In all the *Daojia* 道家 has 37 schools and who have written 993 chapters.)

Concerning the Daoist schools, they derived from the office of historiographers who successively recorded the way of success and failure, life and death, misfortune and happiness of ancient and modern times. They know how to grasp the essential and to protect oneself by means of purity and emptiness to maintain oneself through loneliness and weakness. This is the method by which the ruler uses to face south and rule- well, make oneself in accord with Yao's modesty, it is found in the *Yijing* that a single act of respect will result in four benefits. This is where they excel. When those who take too much license practice this, they want to abolish the study of rites and discard benevolence goodness and righteousness. Then say that by relying only on vacuity, one can bring about order.

(In all, as for *yin* 陰 and *yang* 陽, there are 21 schools and 369 chapters.)

As to the schools of *yin* and *yang*, they probably came from the office of the Charioteer who drives the Sun. They respectfully observe the movements of the great heaven and the various signs from the sun, the moon, stars and planets. And also observe the people about the agricultural seasons. This is where they excel. When those bound by it and practice it, they become the idea of interdiction, paralysed by the game

with the numbers, they give up human affairs and serve the spirits.

(In all, the *Fajia* 法家 has 10 schools and 217 chapters.)

As to the school of legalism, it probably comes from the legal officials who trust rewards and insisted on punishments, in order to support rule by ritual. The *Yijing* says: “The former kings thereby classified punishments and regulated laws.” (21) This is where the legalists excel. When it was practised by those who were strict, then there was no transformation by teaching goodness. Love was discarded, only punishment was employed. And they attempted to govern cruelly harmed those who the closest to them. And they harm the good and made what is generous unimportant.

(In all the *Mingjia* 名家 has 7 schools and 36 chapters)

As to the school of names, it probably comes from the office of rites. In ancient times the names and the ranks were not the same and the rites also had different numbers. Confucius said: “It is necessary indeed to correct names, when names are not correct, what is said, will not sound reasonable, when what is said does not sound reasonable, affairs will not culminate in success”. (22) (D. C. Lauth.) This is where the school of names excels. People who practice this merely wish to expose others. Then they carelessly construct arguments, create disorder and nothing more.

(In all the *Mojia* 墨家 has 6 schools and 86 chapters.)

As for the school of Mo Zi, it probably comes from the guardians of the pure temple, who thatched cottage by collecting straw by showing they esteem frugality. They nourish older people (23). And this way shows the universal love. They choose officers planning placing great emphasis on their archery ability. It is the way they promote the ability of the worthy, they worship their ancestors. It is through their belief in spirits they conform to four seasons and act. This is the way, they show their belief. They act in accordance with the four seasons and it is through this, that they rejected the idea of destiny. They look at the whole world in the spirit of filial piety and it is through this, that they promote universality. This is where they excel. But if ignorant, once practising it, they take advantage of the profits from their being frugal and use them to do away with the rites. They promote the idea of universal love but do not know how to distinguish between close and distant.

(In all the *Zonghengjia* 縱橫家 has 12 schools and 107 chapters.)

The schools of vertical and horizontal alliances, probably originated from the office of governing travellers. (24) Confucius said: “If a man who knows the three hundred Odes by heart, fails when given administrative responsibilities and proves incapable of exercising his own initiative when sent to foreign states, then what use are the Odes to him, however many he may have learned. Being emissary, being emissary!” (25) This means that when they take charge, and stipulate what is appropriate, receive their orders but are not told what to say. This is where they excel. When evil people practice it, they promote lies and abandon trust.

(In all, the *Zajia* 雜家 has 20 schools and 403 chapters.)

The school of eclectics probably comes from the office of debating. They bring together Confucianists and Mohists and unite the schools of names and laws. They know that the political body contains these skills and observe that the Kingly is relevant to government penetrate all of them. This is where they excel. When unstable people practise it, they got to excess and loss their form.

(In all the *Nongjia* 農家 agriculturalist school has 9 schools and 114 chapters.)

As for the agriculturalist school, it probably came from the office of agriculture and grain. They cast seeds of the hundred grains, spread hundred cereals, and encourage ploughing and mulberry cultivation in order to provide sufficient clothing and food. Therefore in the eight rules, the first is to produce food for

nourishment and the second is produce goods. Confucius said: “The most important thing is food for the people.” (26) This is where the agriculturalists excel. When vulgar people practise it, they have nothing with which to serve the sage king and if they wish to have a ruler and minister to plough side by side and they mix up the categories of high and low.

(In all, the *Xiaoshuojia* 小說家 has 15 schools and 1380 chapters.)

As to the school of novels, they probably come from the offices of the petty officials. Street gossip and talk of the alley, one written down by those who hear things on the road and make hard remarks. Confucius said: “Even minor arts are sure to have their worthwhile aspects, but the gentleman does not take them up because the fear of a man who would go a long way is that he should be bogged down” (D. C. Lau’ translation) . (27) However they should also not be destroyed, they represent what those of small knowledge in villages have experienced not to be forgotten. Therefore, they have been written down so as if summarised with one word, this is a discourse of Grass-cutters and madman. (28)

(In total, the - *Zhu*zi 諸子 - Philosophers had 89 schools and 4324 chapters.)

Of these ten philosophical schools, only nine of them may be observed. They all arose because the kingly way of the King had already followed, the feudal lords were ruling with force and the rulers of the time, the rulers of the age were a mixture of good and bad in the various places. And this is why the arts of the nine schools emerge together each taking up a single point. I have praised that good points in order to keep the discourse alive and to unite the feudal lords. Although their words were different, they may be compared to water and fire: they both destroy each other and produce in each other similar goodness in relation to rightness and respect in relation to harmony. They oppose each other and yet they complete each other. The *Yijing* says: “everything under heaven come to the same by different ways. There are maybe one hundred thoughts but then is out gone. (29) Now the different schools, each case promote their own speciality, the philosophers exhaust their knowledge and examine their thought in order to understand what they indicate although they each have obscurities and shortcomings. If you bring together their essential aspects, they are all branches from the six Classics. Supposing any of these persons from one of the schools by chance met an enlightened king, or a sage - ruler and make use of his special talent, they would all have the talent to serve him as an advisor. (30) Confucius said:” If the rites are lost, then you seek them in the wild.” (31) Nowadays, we are so far away from the sages and the art of -Dao- has been lost, no one even looks for it, any more aren’t those of the nine schools still at least better than looking for it in the wild? We can cultivate the method of the six arts and surveying the statement of these nine schools, discard these short comings and take their good points. Then we will be able to understand the strategies of the thousands directions.

(The above in all, the *fu* 賦 include 20 schools and 361 chapters.) (The above include 21 schools and 274 chapters, at the left all the *fu* has 20 schools and 136 chapters.)

(Above include - *fu* 賦 - has 25 schools and 136 chapters.)

(In all the-*zafu* 雜賦- above include 12 schools and 233 chapters.)

(In all the songs and poems include 28 schools and 314 chapters.)

In all, concerning the - *fu* 賦- there are 106 schools and 1318 chapters.

The tradition has said: “chanting without singing is called *fu* if you climb high and are able to compose *fu* you can become a great master. “(3 2) This means that if you are moved by things and able to create talents and knowledge, deep and beautiful, you can plan great matter. For this reason, you can be ranked among the masters. In antiquity, feudal lords, ministers, masters have contact with each other in diplomatic relations and move with the slightest twist in words. At the time of succession, they must recite poems from the *Shijing* in order to convey their purpose by metaphor. In this way, they can distinguish the good from the bad and survey prosperity and decline. Therefore Confucius said: ”If you have not studied the *Shijing*, you will have no means to speak” (33) After the *Chunqiu*, the way of Zhou gradually declined and the practice

of inviting an emissary to sing was no longer done in the various states. The scholars who had studied the *Shijing* retired and lived among the common people and worthy man lost the will to write *fu*. The great Confucianist Sun Qing 孫卿 and the minister Qu Yuan of Chu 楚 encountered denigration and lamented the fear of their country. And both of them wrote *fu* as a means of criticism as the meaning of their poetry. Later Song Yu 宋玉, and Tang Le 唐勒, and when the Han arose Mei Cheng 枚乘 and Sima Xiangru down to Yang Xiong, all competed to write lyrics that were extravagant and beautiful, vast and far-reaching and suppressed the role of *fu* as a means of criticism. For this reason Yang Xiong looked back regretfully and said the - *fu* - of the poet is beautiful and ordered the *fu* as lyricism. And the *fu* was restrained to it. If the disciples of master Kong 孔 who used the - *fu* 賦- Jia Yi 賈誼 ascended the hall and Xiangru entered the court (34) when they help using it? From the time when emperor Xiao Wu established the music bureau and collected the ballads of the Empire there were the songs of the state of Dai 代 and of Zhao 趙 the airs of the states of Qin and of Chu. And they all move to feel sorrow or joy. They arose because of specific events, could this also survey the custom and style so that we could know who was generous and who stingy? I have arranged the poems - *fu* 賦 into five categories.

(In all the *Bingjia* 兵家 military/power and strategy has 13 schools and 259 chapters.)

Those who have power and strategy use correctness to defend the country, use surprise events in their use of troops. First they calculate and then engage in battle they combined both topography and power, they know yin and yang and use skill and cunning.

(Above is the school of topography and power, there are 11 schools, 92 chapters and 18 maps.) (35)

As concerning topography and power, the thunder sounds and the wind arises, they burst forth and first arrive in separation put together villages and change, transform without regularity thereby they control their enemies with lightness and speed. (36)

(The above are 16 schools containing altogether 249 chapters and 10 charts/maps.)

The school of yin and yang according to the seasons, they push forward punishment and virtue and follow struggle and attack. They rely on the five victories and they borrow spirits to be their assistants.

(The above military skill and cleverness school has 13 schools and 199 chapters.)

Those who expense skill and cunning are accomplished in using their hands and feet and suitable weapons. Many techniques have been accumulated in order to stand firm and be victorious in offensive and defensive action. (In all, the military writing has 53 schools, 790 chapters and 43 maps) As concerning military school, it originally came from the ancient superintendent of cavalry. (37)

This was the official in charge of military and eight rules of them were for the army.

Confucius said: “Those who run at the country must provide enough food and enough military protection. And if you don’t teach people, it is equivalent to abandoning them. (38) This shows clearly the importance of the army. The *Yijing* says “In ancient times they shaped wood and they peeled wood to make arrows, the usefulness of bows and arrows who to extend overview the world “(39). This shows that their use was of the utmost importance. The new generation polishes metal to form blades, cuts leather to form armour and thus their weapons and equipment. Down to the time when Tang and Wu who received the mandate and used their armies to overcome disorder and to pacify the people. They moved them by means of goodness and rightness and stirred them into action by means of ritual and willingness to yield the - Sima fa 司馬法 with entitled contains the remnants of these views. From the Chunqiu period to the Zhanguo period, people devised and set up ambushes even based on treachery and lies. All of these devices have been used by all sides. (40) When the Han arose Zhang Liang 張良 and Han Xin 韓信 categorized and ranked the methods of military arts and of 182 schools, they selected the most essential deciding on approximating 35 traditions. (41) When the Lu 呂 clan was in power various robbers stole them. (42) At the time of the emperor Wu, the army administrator Yang Pu 楊僕 selected and put together the remaining records (of these schools), recorded them and presented the military records. But they were unable to make them complete. (43) When it come to the time of Xiao Cheng emperor, he ordered Reng Hong to discuss and classify the military books in four categories.

5. Numbers and Arts *Shushu* 數書

(In all -astronomy - has 21 schools and 445 chapters.)

As concerning astronomy, the experts divide into twenty eight constellations and space in the five planets, the sun and the moon in order to record auspicious and inauspicious signs. This was the means by which the sage king practices governance. The *Yijing* says: “One surveys the heavens to examine the alterations of time.” (44) However planets, events, bad luck and violence, are not studied deeply in detail. One cannot determine their cause. One examines the light in order to question the form, only an enlightened ruler can listen. If a minister who is unable to use astronomy to determine the season warns a king who is unable to listen, this will lead to calamities.

(In all - the schools of calendar and of calendrical- registers have 18 schools and 606 scrolls.)

As for the calendrical registers, they were ordered according the positions of the four seasons. They regulate the seasonal divisions. They arrange heavenly bodies of the sun of the moon and of the five planets in order to investigate the true condition of cold, of hot, of death and of birth. That is why the sage kings must correct the computation of calendar in order to fix the regulations about the three systems and the colours of dress in order to discover about the conjunctions of the five planets, the sun and the moon. The affliction of damage, the happiness of auspicious technique and the techniques of predicting them, all come from this. Those are the techniques by which the sages know the mandate; only those who have the highest talent under heaven can be compared with them. When the way falls into disorder the calamities derive from ordinary people who try to use force to know the way of heaven. They destroy the great matters of thinking, they are small and oppose the distant thinking to be near.

(Above, in all the -*Wu xing* 五行 - have 311 schools and 652 scrolls.)

The five phases are the formalqi 氣. The *Shujing* 書經 says: “Of those divisions, the first is called the five phases, the second, reverent attention to the fine personal matters, the third earns devotion to the right objects of government. This means to promote five matters in order to follow the five phases.” (45) If appearance, words, hearing sight and thought are neglected the order of the five phases will become disordered and the five stars will become irregular. All these come from of pitch pipes and calendar and being related as one. This method also arose from the five virtues, their beginning and end if you push them to the limit. None that does not reach the utmost. However the small numerology schools because this determine what is auspicious and inauspicious and circulate this knowledge in the world. They gradually throw them into disorder.

(The above in all -*Zhu gui* 著龜- divination by stalks and tortoises schools have 15 schools and 451 scrolls.)

As concerning the divination of milfoil and of tortoises, it is that which is used by the sage. The *Shujing* has said : “ When you have doubts about many great matter, consult the tortoise and shell and divining stalks “ (46) The *Yijing* has said : “ For deciding the auspicious or the inauspicious in the world for completing the activity in the world ,there is no more than excellent that stalks and shells.” (47) This is why the sage has activity and movement thereby he will ask the directions whether or not, it is near or it is far, dark or deep according that he knows the thing coming. If a person is not from the pure world, the most refined could take part of that. Therefore the superior man whoever he has to make or do something, consults the changes and he does so in words. He takes up his communications like an echo, neither for nor near, neither dark nor deep exist for it and this is learns of the things of the future. If this book was not the most spiritual thing in earth, how could it do this? (Wilhem Brynes’s translation). This is why the oracles do not report and the *Yijing* takes this as fear similarly stalks have nothing to report. And the *Shijing* takes this as criticism.

(In all, as for -the Predictions- have 18 schools and 113 chapters.)

As concerning various predictions they record signs of hundred events, they wait for the proof of good or bad. The *Yijing* has said: “you prognostic events, you will know what it will come” (48). Various prognostications are not one and dreams become the most important, that is why Zhou has his office. And the *Shijing* records the dream of the halberd, of a bear, of a kind of snake, of multitudes of fish, of flag to enlighten the prognostication of the great man in order to examine the auspicious and the inauspicious, it is taken a part of divination (49). It is said in the *Chunqiu* about inauspicious signs that “people fear, their -qi- become hot, bad omens arose through the man. If a man lose the constancy than inauspicious arise, if a person is without mistake, the inauspicious will not come by itself.” 50) That is why, it is said: virtue wined what is not inauspicious, justice break what is not good. Mulberry and grain grow together, Dawu 大戊 in order to prospect pheasants ascend the tripod, Wu Ding 武丁 became the ancestor. But as concerning those are in confusion about it, examine and are afraid of the appearances of bad signs, that is why the *Shijing* has criticised it. They summon that old elders and instruct them to question divination, dream (51) they worried to abandon the root and the trouble about the tips of branches, and they cannot overcome the inauspicious and also they are not able to overcome the errors.

(At the left, in all - topography- has 6 schools and 122 chapters)

As concerning the topography, they arise the power of nine rivers through the establishment towards the suburbs, the houses in order to establish correct form, the measurement and the number of the bones and of the shapes of person and six domestic beasts, the shape of the capacity of utensils thereby to seek for voice, -qi-, nobility, lower classes, good auspicious and bad fortune. It is like the pitch pipes which are longer or short and each one check the sound, it is not from the spirits that numbers come naturally by themselves. Although form and qi reciprocally coextensive and as concern that there are cases of having forms and not -qi-, having-qi 氣- and not form, it is the unique difference of refined and small. (52)

(In all, as for the method of numerology, it has 190 schools and 2528 chapters.)

The numerologists include all those who study the *Mingtang* 明堂 the charioteer Xi and He who drive the sun, the historiographer and the diviner. The office of historiographer has long been discarded and books are no longer available. Even though, we have the books but we have no one to interpret them. The *Yijing* has said:” the way does not operate without people.” (53) At the time of the *Chunqiu*, there was a certain Zai Shen 慎 in the state of Zheng 鄭 in the state of Lu, a certain Bi Zao 裨鑿. In the state of Jin, there is Bu Yan 卜偃 and in the state of Song a certain Zi Wei 子韋. At the time of the six states, there was a certain Gangong 甘公 in Chu, and in the state of Wei, a certain Shi Shenfu 石申夫. At the time of Han, there was Tang Du 唐都 who can nearly manage getting meaning. When there are bases, it is easy to assess but when there is no base, it is difficult. This is why I follow the books and thereby divide numerologists into 6 categories.

6. Medical texts and prescriptions *Yi jing* 醫經

(Above at the left 7 schools and 216 chapters of medical texts.)

Concerning the texts relative to medicine, they put the origin of man in blood and vessels, bones, nerves and signs of *yin* and *yang*, both externally and internally that aims to find the root of all the various illness to determine the divisions between death and life, and which can be treated using needles, hot stones, fire and how to mix herbs together to form appropriate mixtures. When the prescriptions are obtained, it becomes a question of using stones to get rid of iron, using medicines to complement each other and they considered treatment lightly and this diagnosed fatal diseases and no fatal.

(Above, as for the prescription method, it has 11 schools and 274 chapters.)

Concerning the prescription method- it has a basis in the temperature of herbs and stone, the measure of

the seriousness of the illness and the use of the strength of the taste of the medicine. By following what is appropriate in -qi- and -resonance-, they differentiate the five bitterness and the six sharp tastes, they do their best to get the right mixture of water and fire in order to penetrate what is lacking and to release what is knotted and to return them to normality . When it comes to those who neglect what is appropriate those who use what is hot and increase heat, and use what is cold and increase cold , causing the refined -qi- to suffer internal distress. The result of these mistaken procedures is bad. When there is sickness that is not cured, you must always find the correct treatment. . ”

(Above in all, as for *-The inner Chamber 房中-*, it has 8 schools and 186 chapters.)

Concerning - the school of inner chamber-, it is aims to maximize sexual feeling, it is the link of ultimate - Dao 道- and for this reason the sage king as regulated external forms of pleasure in order to prohibit inner feeling and has written this into a document about chastity. It is said that the former kings expressed joy, therefore they regulated the various matters. When joy is regulated, there will be peace and long life. As for those who become deluded, they don't care about these regulations and sickness arises and damages their lives.

(The above in all are for as -spirits and immortals -tradition- it has 10 schools and 205 chapters)

Concerning the school of ritual spirits and immortals, they wander for seeking the external means to preserve the essence of human life. Ministers through purification to calm their minds and treat death and life are equals and have no fear in their hearts. However some people take this solely as their task and multiply the writings with exaggeration and strangeness. And this is not the teaching of the sage kings. Confucius said: “Seeking reclusion and behaving strangely, this is something that the later generation have transmitted. I don't practice it.” (54)

(In all, as for magical techniques- there are 36 schools and 868 chapters.)

Concerning the school of magical techniques - there are tools for producing life. In distant antiquity, there were Qi Bo 岐伯, and Yu Fu 俞拊, in middle antiquity there were Bian Que 扁鹊, and Qin He, 秦和, they discussed sickness extending it to apply to the country, they traced origins and diagnoses in order to understand government. When the Han arose there was Cang Gong 倉公. Now - the techniques and skills - become obscure and this is why when we discuss their writings we classify the magical art into four categories.

These books in all are divided into 38 categories. There are in total of 596 titles and authors and 13269 chapters.

The author of the ten philosophical schools has concluded with these remarks: “Of these ten philosophical schools, only nine of them may be observed. Although their words were different, they may be compared to water and fire; both destroy each other and produce in each other similar goodness in relation to rightness and respect in relation to harmony. They oppose each other and yet, they complete each other.”

The *Yijing* says: “everything under heaven comes to the same different ways. There is, maybe, one hundred thoughts but then is out gone. ” Now, the different schools, each case promotes their own speciality, the philosophers exhaust their knowledge and examine their thought in order to understand what they indicate although they each have branches from the six Classics. Supposing any of these persons from one of the school by chance met an enlightened king, or a sage-ruler-and use of his special talent, they would have the talent to serve him as an advisor. Confucius said “If the rites are lost, then you seek them in the wild”. We can cultivate the method of six arts and surveying the statement of these nine schools, discard these shortcomings and take their good points. Then, we will be able to understand the strategies of thousand directions.

This way to sum up the contents of these schools is done in the classical style but remains open to a variety of meanings, such as the compatibility of rational thinking and Chinese tradition.

We can also question how this Chinese model can be faced in an aggressive encounter with another

culture. The recognition and examination of sources other than the Classics references lead to the consideration of many subjects and contrasting approaches to the history of China. In others words, this exercise refers to the question of how to use the critical sources of this tradition. This description catalogue of the Imperial Library enables us to reconsider those written sources. The great amount of different opinions creates a bridge between different cultures.

I would like to discuss, briefly now the school of *Mojia* with the following question: do early Chinese texts hold the same view of destiny and of free will? The difference between these two ways of understanding expose the alternative view of this topic: for the *Rujia*: a blind physical necessity and for *Mojia*: a mechanical interpretation of the physical world. The former idealized the fate as a religious power, a principle of retribution, a kind of cosmic sympathy implying that life is an agreement with nature. And the other offers an escape from commitment to necessary action with coherent and rational procedures. Mohism denies the existence of destiny on the grounds that the law of heaven is spontaneity and that heaven does nothing for the sake of man. This epistemic significance of disagreement between fate and free will can be related across an interdisciplinary such as an analysis of constative structure of many questions: i. e. , a freedom of inquiry. It is important because the intellectual history of China requests to be explored in order to put the connection with a process of rationality. That is to say, it is necessary to explore contradictory epistemic criteria within Chinese culture to be able to answer if scientific criteria change according to cultures.

These realities of ancient China invite the reader (*duzhe* 讀者) of today and tomorrow to revisit texts as a contemporary one, as we do with other works of literature. And to link ancient texts to the modern world, this will outline the distinction between rational and irrational representations of Historians of China have paid little attention to the fact that imperial realities mask many other aspects of Chinese thought by outlining only norms of behaviour and cultural uniformity. So, we have had for a long time a picture of Chinese culture which was only described from one point of view without any reference to the manner in which Chinese thinkers deal with their own culture. The constant appeal to tradition has too often meant that the use of ancient writings was to describe imperial court. This assumption describes Chinese tradition as a process of formalization and ritualization, characterized by the reference to the past, only by imposing repetition without interpretation.

E. Hosbaum in his book entitled *The Invention of Tradition* (1983) explained that traditions invented largely fictitious norms with no distinct cultural contradictions in their construction. This model given to Chinese tradition by a number of scholars can be put in such framework. So, this is why, Chinese culture had been often difficult to understand. *Hanshu*, chapter 30, Treatise on Record Sources show other capacity such as the history and philosophy of science in China.

It is interesting to think about this subject especially with early Chinese texts, now edited, so readable to understand the openness and social dynamic of China.

It has been done by contemporary Western Philosophers (H. Arendt, J. P. Vernant, L. Strauss, A. Grafton) with early Greek and Latin sources (Plato, Aristotle, Plutarch, Diogene Laerce) and provides a way of understanding the modernity in common to both worlds.

This approach changes the view of Chinese culture as well as the meaning of modern China. Every day, life in China demonstrates a capacity to discuss, to agree or not agree to a number of subjects including web communication. The Treatise of Record Sources illustrated a similar expression of freedom and capacity to deliberate.

NOTES

1. For “Qishi zi” 七十子, see Mengzi, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series (hereafter HYISIS), 12/2A/3. Legge, p. 197. See also Wang Chong, *Lunheng* 28/393-94 (Huang Hui 1938 ed., repr. Shangwu, Taipei 1983, abbreviated below as LH)

2. H. Bielenstein, *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge: Cambridge, University Press, 1980: p.

213, p. 221.

3. *Yijing* 易經, HYISIS pp. 44-45. Legge, p. 382-85.
4. ForFuxi 伏羲, Wen Wang 文王 and Confucius 孔子, see LH 41/1129-30 and 36/558.
5. *Yijing* HYISIS, p. 55, “Wu jiu 無咎”, “Hui wang 悔王”. Both sentences occur frequently in the *Yijing*.
6. Huan Tan 桓譚, *Xin lun 新論* (*Sibu beiyao* 四部備要 ed., hereafter SBBY), chapter 7, “Qi wu 起寤,” “Awakening Insight” p. 6b. T. Pokora, Hsin-lun, *New Treatise and Others* (43 BC- 28 AD). (Ann Arbor: Center for Chinese Studies. The University of Michigan, 1975), p. 65. LH 28/414
7. LH 81/ 1120-21. Anne Cheng, *Etude sur le Confucianisme des Han* (Paris: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1985), pp. 72-78.
8. M. A. N. Loewe, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to 9 AD*. (London: George Allen and Unwin. Ltd, 1974,) especially, chapter 2: “The Case of witchcraft in 91 BC.”
9. *Shangshu zhushu* 尚書注疏 (SBBY), 3/15b
10. Loewe, op. cit., chapter 6: “The Office of Music, 114BC-7BC.”
11. *Yijing*, HYISIS, p. 43 “Xu Gua” 序卦, paragraph 2.
12. *Yijing*, HYISIS, p. 12/16/ Xiang 象.
13. *Xiaojing*, 孝經, p. 4/12 line 1.
14. *Lunyu* 論語, HYISIS 4-3-9.
15. ForZuo Qiuming 左丘明, see *Shiji* 史記 (Beijing: Zhonghua shuju, 1959), 14/2a, 130/2a
16. *Yijing*, guai 夬 [, 1/58901, p. 31. Appendices II, p. 46
17. *Lunyu*, 32. 15-26
18. *Guanzi* 管子, (SBBY ed.) 13/4a-b.
19. LH 39/605-609.
20. *Lunyu*, HYISIS 32-15-25.
21. *Yijing*, HYISIS, p. 14/21/象
22. *Lunyu*, HYISIS, 25-13-3 .
23. *Liji* 禮記 (SBBY), 8/22a .
24. *Shangshu zhushu* (SBBY), 12/5b.
25. *Lunyu*, HYISIS, 25-13-5.
26. *Lunyu*, HYISIS, 41-20-1.
27. *Lunyu*, HYISIS, 39-19-4.
28. *Shijing* 詩經 (Mao 254), HYISIS, p. 66, line 5. See Legge, She King, p. 501.
29. *Yijing*, HYISIS, p. 46/繫下/3
30. This expression *Guhong* * - occurs frequently in the *Shangshu*.
31. *Shiji* 36/1971.
32. For the *fu* 賦 genre, see D. Knechtges, *The Han Rhapsody, A study of the Fu of Yang Hsiung* (53 BC-AD 18). Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
33. *Lunyu*, HYISIS 34-16-13.
34. H. Maspero, “Le Ming tang et la Crise Religieuse Chinoise avant les Han,” *Melanges Chinois et Bouddhiques* 9 (1948-51): 1-71.
35. *Guanzi* (SBBY .), ch. 27. See Rickett, vol. I, (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1965), pp 232-236.
36. M. Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*. (New York: State University of New York, 1990), chapter 3: “The Art of Command.” See also R. Ames, *The Art of Rulership*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 168-209.
37. H. Bielenstein, op. cit., p. 222. See also R. De Crespigny, *Officials Titles of the Former Han Dynasty*. (Canberra: Australian National University, 1967.)
38. *Lunyu*, HYISIS, 23-12-7.

39. *Yijing*, HYISIS p. 46 Xi 繫下/2
40. M. Lewis, op. cit. p. 106
41. M. Lewis, op. cit. , chapter 2.
42. Lu 呂 (188-180 B. C.), *Cambridge History of China*. Cambridge University Press, hereafter CHC, vol. 1, pp. 107-108 et passim. .
43. For Yang Pu 楊僕. See CHC vol. 1, p. 452.
44. *Yijing*, HYISIS, p. 14/22
45. *Shangshu zhushu* (SBBY), 12 /2b.
46. *Shangshu zhushu*, (SBBY) 12/109.
47. M. Loewe, “Divination by shells, bones and stalks during the Han period”, *T'oung Pao* LXXIV. 1988, pp. 81-118.
48. *Yijing*, HYISIS, p. 49/繫下/9.
49. *Shijing* (Mao 189). HYISIS p. 42, line 9. Legge, p. 303
50. *Zuozhuan* 左傳, Duke Zhen, 14
51. *Shijing* (Mao 192). HYISIS , p. 43, line 19. Legge, p. 317.
52. Forjing wei 精微, “refined and subtle”, see *Huainanzi* (A Concordance to the *Huainanzi*. D. C. Lau, Chen Fong-ching eds. ICS Series, Hong Kong: Commercial Press, 1992), ch. 21, p. 226 (line 25)
53. *Yijing*, p. 48, line 7 . Legge, *Yijing*, p. 399 (no. 56).
54. *Liji* 禮記, p. 31/7 .

中文题目：

《汉书》第 30 章《艺文志》

作者：

班固(32-92), 汉朝。译者: 安宁思 博士:《论衡中命运的概念, 王充和中国古代的批评思想》这篇博士论文出版于 2000 年 巴黎 Harmattan 出版社。最新出版著作是《科学理念的变化: 关于欧洲和中国科学史及科学哲学的研究》, 巴黎 Hermann 出版社 2015。目前担任 英国剑桥大学研究员, 通讯地址: Agnes Chalier, Researcher affiliated to Cambridge University. England. Mail address: 60 hills Road Cambridge CB2 1LA. 电子邮件: akkacam@gmail.com

提要:《汉书》第 30 章《艺文志》, 展示了中国早期知识分子思想的多样性。它给今天和明天的读者独特的机会去理解中国早期的思想来源。它同样通过提及不同学派的思想来强调各种思想间论争的相互作用。这种总结十个哲学流派的方式是用古典风格完成的, 但保留了对更多样方法的开放, 比如理性意义上的兼容。中国传统已经出现了对哲学流派进行分类的尝试, 比如在《庄子》第 33 章, 《荀子》第 6 章和《史记》第 130 章。在《汉书》第 30 章, 这些中国思想中的哲学流派都有表现。迈克尔·皮埃(哈佛大学, 2001)也已经通过提问肯定的意义, 回应读者从早期中国文本里指出的每一个观点的反对面: 每一个文本当中的肯定是什么类型的。

《汉书·艺文志》同样也对参考的思路感兴趣。通过参考, 我的意思是这章的作者从读者那里获得了认识这些哲学家及其流派的能力。这个文本的主要议题是关于阴阳, 五行, 占卜, 数字, 天文, 医学和民间宗教。本章也同样通过向天文和自然现象提问的方式提出了科学的问题(理性和非理性)。它向我们揭示一种对自然的思想, 它改变了我们看待中国文化的传统方式。

关键词: 多重视野、观点和反驳、可靠的知识、思想自由

《国学与西学：国际学刊》 (中英文双语半年刊)

投稿须知

《国学与西学国际学刊》(GUOXUE YU XIXUE Guoji Xuekan)创刊于2011年12月,由国学与西学北欧论坛(Nordic Forum of Sino-Western Studies)主办、赫尔辛基大学世界文化系宗教学中心、北京大学高等人文研究院世界宗教与普世伦理中心、与吉林大学文学院国学与西学比较研究中心协办之中英文双语学术期刊,整合北欧四国(芬兰、瑞典、挪威、丹麦)学者之力,每年于芬兰出版两期(六月及十二月出版)。栏目有:

“人学、神学与国学”(人学乃启蒙运动以来强调理性的学术,神学乃关于上帝及研究基督教的学术,而国学则指中国精神体系之研究);

“实践神学与中西教会和社会”(实践神学乃现实中基督教实践之研究,中西教会/社会乃指中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的基督教会与社会);

“中西经典与圣经”(中西经典乃中国及西方的宗教、人文经典,而圣经则指基督宗教的圣典);

“教会历史与中西文明变迁”(教会历史乃基督教会之历史,中西乃中国与欧美等传统上以基督教为信仰和精神体系的社会);

“比较宗教文化研究”(比较宗教文化研究乃中国、欧美等西方国家的宗教与文化之比较研究);

“书评与通讯”(书评乃对主题为国学与西学的新书之述评,而通讯则指同样主题的学术动态与新闻)。

1. 本刊欢迎下列类型的稿件:(1)研究性论文(Research Articles):国学、西学研究、及国学和西学比较的原创性学术论文。(2)书评(Book Reviews):对近来出版的相关学术专著的评介。(3)会议综述和报道(Conference Reports):对相关学术会议的深入报道。

2. 本刊全年公开征稿,凡与本刊内容相关的学术论文均欢迎各界人士投稿,但内容必须是首次(特例另加说明)发表的原创性学术研究成果。

3. 中英文文稿均被接受。以中文投稿的研究论文需附英文摘要和关键词;以英文投稿的稿件需附中文的摘要和关键词。原则上,论文含注释中文稿件为8000至12000字为宜,论文含注释英文稿件以不超过12000字为宜,书评及会议报道每篇一般以3000字为限,特殊情况另论。

4. 研究论文的撰写格式及顺序如下:

(1)首页:中英文题目、作者联系方式(中英文姓名、职务及职称、通讯地址、电话、电子邮件等联系方式)。

(2)中英文摘要(各以 200-700 字为宜)、关键词(以 5 个词为限)。

(3)正文含注释(正文及注释撰写请勿透露作者的相关信息,引用作者本人的文献时请不要使用第一人称,中文稿件的注释请遵照《国学与西学:国际学刊》的《注释体例及要求》撰写)。

5. 来稿请寄打印清晰的稿件两份,并以电子邮件或其他方式寄交原稿件的 Word 文档的电子版一份。

6. 本刊在收到寄交的论文后,本刊编辑委员会先进行匿名初审,初审后再请两位同领域的学者专家复审,复审者意见不同时将邀请第三位学者评审;并于稿件收到后三个月内回复作者。逾期未接到通知者,可自行处理稿件。本刊概不退稿,作者请自留底稿。稿件随收随审,一经审稿通过即寄发同意刊出函告知作者。经决定采用的文稿,须依本刊体例修改论文格式,编辑部有权对稿件酌情删改(不愿者请投稿时说明),且需作者亲校最后文稿,修改过后始由本刊编辑委员会另行决定与何期刊出。

7. 著作人投稿本刊,经收录刊登后,同意授权本刊再授权其他本刊接受之资料库进行重制,通过网络提供服务,授权用户下载、打印等行为,并可酌情修改格式。

8. 本刊所刊登的文稿,作者文责自负,一切立论不代表本刊观点,版权则归本刊所有。

9. 稿件已经刊登,本刊将于出版后赠送该期刊物两本作为酬谢,不另付稿酬。

10. 本刊的征稿、评审、编辑与发行等事宜,皆依照《国学与西学:国际学刊》的“刊行及编审办法”办理。

11. 来稿或意见,请寄:

《国学与西学:国际学刊》编辑部 收

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland.

电子文档请寄至: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

International Journal of Sino-Western Studies

Notes for Contributors

1. International Journal of Sino-Western Studies (IJS) is published semi-annually every June and December by the Nordic Forum of Sino-Western Studies (members from Finland, Sweden, Norway, and Denmark) and sponsored by the University of Helsinki, Peking University, and Jilin University. It covers areas in

Humanities, Theology, and Chinese guoxue (National Studies),
Practical Theology and Sino-Western Views on Church and Society,
Chinese and Western Classics and the Bible,
History of the Church and State in the West and in China,
Comparative Religious and Cultural Studies,
Reviews and Reports on Academic Conferences.

2. The types of work we prefer to publish:

- a. Research Articles: Original articles related to the topics mentioned above.
- b. Book Reviews: Reviews on books or articles that are related to our themes.
- c. Academic News: In-depth reports on conferences or other academic news related to our themes.

3. IJS welcomes the submission of texts throughout the year; it is required that the text is original and has not been previously published.

4. The text can be written in Chinese or in English. An English article should have a Chinese abstract, and vice versa. The length of a Chinese article should be between 8,000 and 12,000 Chinese characters, including footnotes. An English article should have no more than 12,000 words, including footnotes. A book review or a report on academic news is usually limited to 3,000 words. Exceptions will be decided separately.

5. Articles should follow the following format:

- a. Both a Chinese and an English title, the author's occupation, position, and contact information; see the Article Submission Cover Page.
- b. A 200-700-word abstract and the maximum of 5 keywords in English and Chinese should be included.
- c. Full information on publications should be included in the footnotes.

Footnotes must follow the style stated in our Footnote Format and Requirements. For the purpose of an anonymous review, please refrain from revealing the author's identity in the article; when citing the author's own work, please refrain from using the first person pronoun.

6. Please submit twopaper copies of the article by mail and one in an electronic form through email. The electronic file should take the Microsoft Word format.

7. Article submitted to IJS will be peer-reviewed first by the editorial committee, then by two scholars of a relevant field, and if necessary a third scholar will be invited to review. The author will receive the decision within three months after submitting the article. The editorial committee has the right to ask for a revision of an article and will thereafter decide whether the article will be published.

8. The author shall agree to authorize IJS the right to the reproduction of the article either electronically or in print.

9. The author is solely responsible for the content of the article, and any viewpoint expressed therein does not necessarily reflect the opinion of IJS. After publication, IJS reserves the copyright of the article.

10. The author will receive two copies of the IJS in which the article is published, no fees or royalties are paid to the author.

Please send your article or suggestion to:

Editorial Committee

International Journal of Sino-Western Studies,

Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email with attachment to: ijofsws@gmail.fi

Tel. + 358-40-836-0793

www.SinoWesternStudies.com

注释体例及要求

Footnote Format and Requirements

一、总则 General Principles

1、采用页下注(脚注),从文首至尾依次加注。

Use continuous footnotes from the start to the end of your article.

2、一般情况下,引用外文文献的注释仍从原文,无须另行译出。

Use original literature when the reference is in a language other than the article, a translation of the citation is not required.

3、文章正文后不另开列“参考文献”。

Independent bibliography is not required.

4、所引资料及其注释务求真实、准确、规范。

Please use authentic, accurate, and standard literature references.

5、非汉语语言以英文为例。

We use English as an example of all the non-Chinese languages.

二、分则 Detailed Rules

1、专著 Monograph:

黄保罗 Huang Baoluo,《汉语学术神学》Hanyu xueshu shenxue [Sino-Christian Academic Theology],(北京 Beijing:宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press],2008),155-159。
Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*, (Leiden & Boston: Brill, 2009), 88-89.

2、编著 Compiled works:

罗明嘉 Luo Mingjia、黄保罗 Huang Baoluo 主编,《基督宗教与中国文化》Jiduzongjiao yu zhongguo wenhua [Christianity and Chinese Culture],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [Chinese Social Sciences Press],2004),155。

Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 3.

3、译著 Translated literature:

麦克·阿盖尔 Maiké Agaiér,《宗教心理学》Zongjiao xinlixue [Religious Psychology],陈彪 Chen Biao 译,(北京 Beijing:中国人民大学出版社 Zhongguo renmin chubanshe [The Press of Renmin University of China]),2005,30。

Fung Yul an, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk Bodde, (Princeton: Princeton University Press,

1952), 150.

4、外文稿件引用中文资料 Chinese literature in non-Chinese articles:

Liang Qichao, *Gushu zhenwei jiqi niandai* [The Genuinity of Chinese Ancient Books and their Dates], (Shanghai: Shangwu yinshuguan [The Commercial Press], 1923), 20.

5、文集集中的文章 Articles in collections:

张敏 Zhang Min,《基督徒身份认同——浙江温州案例》*Jidutu shenfen renting - Zhejiang Wenzhou anli* [The Personal Identity of Christians], 张静 Zhang Jing 主编:《身份认同研究:观念、态度、理据》*Shenfen renting yanjiu: guannian, taidu, liju* [A Study on Personal Identity], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe [Shanghai People's Publishing House], 2006), 101-105。

Zhuo Xinping, "Comprehensive Theology: An Attempt to Combine Christianity with Chinese Culture," in Miikka Ruokanen & Paulos Huang, eds., *Christianity and Chinese Culture*, (Grand Rapids & Cambridge: Eerdmans, 2010), 185-192.

6、报纸中的文章 Articles in newspapers:

曹曙红 Cao Shuhong,《信仰之旅 慈善之行——上海玉佛禅寺觉群慈爱功德会参访团西藏行纪实》*Xinyang zhi lu, Cishan zhi xing - Shanghai Fochansi Juequn ciai gongdehui canfangtuan Xizang xing jishi* [The Trip of Faith and the Travel of Charity],《中国民族报》*Zhongguo minzubao* [The Newspaper of Chinese Ethnic Minorities] (2011年8月23日),第5版。

David E. Sanger, "U. S. and Seoul Try to Ease Rift on Talks with the North," *New York Times*, (11 June, 2005).

7、期刊中的文章 Articles in journals:

李炽昌 Li Chichang,《跨文本阅读策略:明末中国基督徒著作研究》*Kuawenben yuedu celue: Mingmo Zhongguo jidutu zhuzuo yanjiu* [The Strategy of Readings in Chinese Christian Writings],《基督教文化学刊》*Jidujiao wenhua xuekan* [Journal of Christian Culture], No. 10, (北京 Beijing: 中国人民大学出版社 *Zhongguo renmin daxue chubanshe* [The Press of Renmin University of China], 2003), 168。

J. R. Carrette, "Religion and Mestrovic's Postemotional Society: The Manufacturing of Religious Emotion," *Religion*, vol. 34, (2004), 271.

8、会议论文 Conference papers:

田海华 Tian Haihua,《汉语语境中的“十诫”:以十九世纪基督新教的诠释为例》*Hanyu yujing zhong de 'Shijie': Yi shijiu shiji jiduxinjiao de quanshi wei li* [The Ten Commandments in the Chinese Context], "第四届'基督教与中国社会文化'国际年青学者研讨会" *Disijie 'Jidujiao yu Zhongguo shehui wenhua' guoji qingnian xuezhe yantaohui* [The Fourth International Young Scholar Conference on Christianity and Chinese Social Culture], (香港 Xianggang, 香港中文大学 Xianggang zhongwen daxue [Chinese University of Hong Kong], 2008年12月5-9日), 3。

John Barwick, "Liu Tingfang, Chinese Protestant Elites, and the Quest for Modernity in Repu Xinping Republican China", presented in "The 4th International Young Scholars' Symposium on 'Christianity and Chinese Society and Culture'," (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 5-9 December, 2008).

9、学位论文 **Dissertations:**

刘家峰 Liu Jiafeng,《中国基督教乡村建设运动研究(1907—1950)》Zhongguo jidujiao xiangcun jianshe yundong yanjiu [A Study on the Movement of Chinese Christian Countryside Construction], (武汉 Wuhan: 华中师范大学博士论文 Huazhong shifan daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Central China Normal University], 2001), 55。

Nathan C. Faries, The Narratives of Contemporary Chinese Christianity, (The Pennsylvania State University, PhD dissertation, 2005), 22.

10、互联网资料 **Internet source:**

<http://www.leeds.ac.uk/polis/englishschool/wilson03.doc>, 2005-03-27.

11、重复引用 **Consecutively repeated citations:**

同上书, 第 19 页。

Ibid., pp. 73-75.

12、转引 **Quotation from a secondary source:**

新疆档案馆档案政 Xinjiang dang 'anguan dang' an zheng 2 —5 —140 [Xinjiang Archives . Politics], 转引自木拉提·黑尼亚提 Mulati Heiniyati:《喀什噶尔瑞典传教团建堂历史考》Kashigeer Ruidian chuanjiaotuan jiantang lishikao [A Study on the History of Church Establishment in Kashgar by Sweden Missionaries],《新疆社会科学》Xinjiang shehui kexue [Social Sciences in Xinjiang], (乌鲁木齐 Wumumuqi: 2002 年第 3 期), 64-65。

Stanley A. Erickson, "Economic and Technological Trend Affecting Nuclear Nonproliferation," The Nonproliferation Review, vol. 8, no. 2, 2001, p. 43, quoted from Michael Wesley, "It's Time to Scrap the NPT," Australian Journal of International Affairs, vol. 59, no. 3, (September 2005), 292.

13、华人姓名写法 **Writing of Chinese personal names:**

如果华人拥有外文名字, 则按西文方式名前姓后, 如: Paulos Huang; 若只有中文名字, 则按中国方式姓前名后, 如: Zhuo Xinping 等。If a Chinese person uses the Westernized first name, his name can be written in this way: Paulos Huang; but if he ONLY uses the Chinese name, it must be written in the Chinese way, for instance: Zhuo Xinping, etc.

14、其他 **Others:**

河北省地方志编纂委员会 Hebei sheng difangzhi bianzuan weiyuanhui [The Editorial Committee of Hebei Provincial Chorography] 编:《河北省志·宗教志》Hebei sheng zhi . Zongjiaozhi [Hebei Provincial Chorography . Religions], (北京 Beijing: 中国书籍出版社 Zhongguo shuji chubanshe [Chinese Books Publishing House], 1995), 224。

U. S. Agency for International Development, Foreign Aid in the National Interest, (Washington, D. C., 2002), 1.

International Journal of Sino-Western Studies

国学与西学 国际学刊

Sanovan Press, Vellikellontie 3 A 4, 00410 Helsinki, Finland

Email: ijofsws@gmail.com

www.SinoWesternStudies.com/

OrderForm 订购单 (From Issue No. ____ to No. ____, 由第____期至第____期)
 (Please tick your choice 请勾选) (Tax and postage included 含税及邮费)

Region 地区	Asia (euro € or RMB ¥) 亚洲 (欧元€或人民币 ¥)		Europe 欧洲		Other Area 其他地区	
	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空	Surface 水陆	Airmail 航空
Price for individuals (per year/2 issues) 个人(每年2期)	35 € (350 ¥)	40 € (400 ¥)	50 €	60 €	40 €	50 €
Price for individuals (2 year/4 issues) 个人(两年四期)	60 € (600 ¥)	70 € (700 ¥)	90 €	100 €	90 €	100 €
Price for institutions (per year/2 issues) 团体/机构(每年2期)	80 € (800 ¥)	90 € (900 ¥)	90 €	100 €	80 €	90 €
Price for institutions (2 year/4 issues) 团体/机构(两年四期)	150 € (1500 ¥)	170 € (1700 ¥)	150 €	170 €	110 €	130 €

PDF electronic version 电子版订购单

Please pay the fee (in US dollars) to the Account below. Then please fill in this form and the webmaster will send you the full texts soon.

One Paper: 1 US \$

Five Papers: 3 US \$

All Papers of One Issue: 8 US \$

Method of Payment 付款方式

网上付款 www.SinoWesternStudies.com/全文购买 full-texts/人民币账户: 中国建设银行长春市分行吉新支行 6227 0009 4256 0079 382 (账户名: Huang Paulos Zhan Zhu). International payment outside China: Bank Account: Nordea Bank, Helsinki, Finland, Account number FI44 1378 5000 1315 41. Paulos Huang, Sanovan Press Company.

Please send my journal to 期刊请寄至

Name 姓名: _____

Tel. 电话: _____ Fax. 传真: _____

Email 电子邮件: _____

Address 地址: _____

Publication Ethics and Malpractice Statement

1. Editorial Board

- Our Journal has editorial board and other related governing bodies whose members are recognized experts in the field. The full names and affiliations of the members have been provided on the journal's Web site.
- Our Journal has provided contact information for the editorial office on the journal's Web site.

2. Authors and Authors responsibilities

- Any fees or charges that are required for manuscript processing and/or publishing materials in our journal has been clearly stated in a place before authors begin preparing their manuscript for submission. Articles are free of charge to be published, and price of buying our journals has been listed in the Order Form.
- Authors are obliged to participate in peer review process.
- All authors have significantly contributed to the research.
- All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.
- List of references, financial support are made clear in our journal.
- Forbidden to publish same research in more than one journal.

3. Peer-review process

- All of our journal's content have been subjected to peer-review.
- Peer-review is defined as obtaining advice on individual manuscripts from reviewers' expert in the field.
- It has been clearly described on our journal's Web site.
- Judgments are objective.
- Reviewers have no conflict of interest.
- Reviewers point out relevant published work which is not yet cited.
- Reviewed articles are treated confidentially.

4. Publication ethics

- Publishers and editors take reasonable steps to identify and prevent the publication of papers where research misconduct has occurred.
- In no case our journal or our editors will encourage such misconduct, or knowingly allow such misconduct to take place.
- In the event that our journal's publisher or editors are made aware of any allegation of research misconduct the publisher or editor shall deal with allegations appropriately.
- Our journal will have guidelines for retracting or correcting articles when needed.
- Publishers and editors are always willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

5. Copyright and Access

- Copyright and licensing information has been clearly described on the journal's Web site.
- The way(s) in which our journal and individual articles are available to readers and whether there are associated subscriptions, or pay-per-view fees have been stated.

6. Archiving

- Our journal's plan for electronic backup and preservation of access to our journal content in the event our journal is no longer published has been clearly indicated, i. e. , we will archived by Nordic Forum of Sino-Western Studies.

Further principles of transparency and best practice :

7. Ownership and management

-Information about the ownership and/or management of our journal has been clearly indicated on the journal's Web site.

- Publishers will not use organizational names that would mislead potential authors and editors about the nature of our journal's owner.

8. Web site

- Our journal's Web site, including the text that it contains, has demonstrated that care has been taken to ensure high ethical and professional standards.

9. Publishing schedule

- For serial publications like ours, the periodicity at which our journal publishes has ben clearly indicated as semi-annual regularly published in June and December each year.

10. Name of journal

- The Journal name of ours is unique and has been published by us for six year , and it is not the one that is easily confused with another journal or that might mislead potential authors and readers about the Journal's origin or association with other journals.