

聖母聖心會傳教士所看到的蒙古族

譚永亮

隨著中國禮儀之爭與清廷禁教發生之後，自十八世紀起，來自華北平原的移民和逃難者所組成的零散的基督徒團體 (*chrétiens*)，開始在長城以北發展。同樣地，許多華北民間宗教團體也開始向關外（口外）擴散。一八三五年，法國遣使會士孟

振生神父 (Joseph-Martial Mouly, 1807-1868) 從澳門喬裝旅行到西灣子（今屬河北省崇禮縣），這個長城北方的小村落庇護著一個小型天主教社群，以中國籍教徒為主，日後還加入了來自北京北堂的法國傳教士；遣使會華籍神父薛瑪竇 (1780-1860) 在一八

二九年清廷沒收教產後，不得不離開北堂。羅馬教廷傳信部於一八四零年新設蒙古宗座代牧區，並交託給法國遣使會 (*Congregatio Missionis*, CM)，隔年則任命孟振生為宗座代牧，而非更資深、更有經驗的華籍同工薛瑪竇。

在鴉片戰爭 (1840-1860) 和不平等條約簽訂之後，法國遣使會士也回到北京的舊教區，並將內蒙古的基督徒世界轉讓給新到的修會。傳信部在一八六四年將蒙古宗座代牧區交託給新近成立的比利時傳道修會（即聖母聖心會 C.I.O.M.）。

中國西北各地（今日陝西、甘肅、青海等省）在十九世紀後半葉接連爆發的回變，不僅為語言漢化的伊斯蘭（回回）社群帶來巨大騷亂，也波及阿拉善和鄂爾多斯地區的漢、蒙社群。回變的平定重新帶動了清末漢人向西北移民，也促進了一八七零年代內蒙天主教社群的擴散。歸化城（呼和浩特）的地方官對聖母聖心會神父購置房產、涉足貿易的意圖提出抗議；對於這些戒懼於西人在內地侵奪土地、掌控商業的地方官所做的指控，聖母聖心會傳教士也予以駁斥。在地方官看來，歸化城並非條約開放的通商口岸；但在德、法兩國的外交壓力下，他們勉強容忍外國傳教士在歸化城四周活動。

到了一九一二年，蒙古南部的漢人已有一百五十萬，幾乎是蒙古人的兩倍之多——這兒的蒙古人只有八十萬。¹一九零零年義和團運動前夕，蒙古族

基督徒有二五六人（鄂爾多斯語稱作 *nom'on*，「奉法者」），還有一一五位慕道者。²一八七四年，聖母聖心會神父德玉明（Alfons Devos, 1840-1888）、費爾林敦（Remi Verlinden, 1830-1892）和他們的蒙古嚮導薩木丹盡巴（bSam-gtan-'dzin-ba, 1816-1900）開始對鄂爾多斯和阿拉善的蒙古人宣道。在一八六零年時，交託給遣使會神父的蒙古宗座代牧區共有約六千名華人天主教徒，蒙古教徒則只有少數幾位，另有五位華籍司鐸和一位蒙古裔司鐸，以及四位遣使會神父。相對而言，一九零零年時，交託給聖母聖心會的內蒙三個會區（教會管轄地）共有約兩萬九千名華人教徒，和一萬名慕道者，還有二十三位華人司鐸和八十一位聖母聖心會神父。唯一的一位蒙古司鐸隨遣使會士返回中原。絕大多數傳教

¹ 宋迺工主編，《中國人口：內蒙古分冊》（北京：中國財政經濟出版社，1987），44-54。

² Joseph L. Van Hecken, "Les noms de chrétiens Mongols et quelques tableaux généalogiques de familles mongoles chrétiennes" in *Verbiist Study Notes* 15 (July 2003) 86-103.

士只對華人移民宣道，對於蒙古語言、文化並無特別興趣。

西北回變的平定，以及一八七六年的大饑荒，為聖母聖心會神父提供了進行賑濟的機會。他們取得荒廢的旗地和耕地，沿著黃河兩岸和長城發展新的漢人「基督世界」。第一批聖母聖心會神父很驚訝地發現，散布鄂爾多斯蒙古各地的漢人聚落之間不僅有聯絡網路，更發現寧條梁基督徒社群的聯絡網遠及新疆伊犁。這些基督徒社群之間距離之遠，使得任何一種緊密的聖統組織都顯得不切實際。自一八七四到一八八三年，聖母聖心會教士圍繞著鄂爾多斯高原邊緣的固定傳教站，建立了三個教區。

一九二八：至關重要的一年

到了一九二八年，城川的黃金時代已接近尾聲。傳教站的教區司鐸葛永勉(Florent Claeys, 1871-1950)認為，殉道的日子似乎又要來臨了。兩年前，一支「喀喇沁」(Qaračins)軍隊開入烏審和

鄂托克兩旗。狹義而言，喀喇沁是定居於內蒙最東端的一個次族群(sub-ethnic group)，而在教育和壟斷民國政府內蒙古裔官僚位置這兩方面，他們也是最成功的；然而，鄂爾多斯蒙古人的「喀喇沁」用法則是廣義的，指所有來自內蒙古東部的人而言，長期與漢人通婚的結果，使那兒的蒙古人在外貌上強烈漢化。這群喀喇沁人打出的旗號並非北京政府或中華民國，而是外蒙蘇維埃政權；他們還在外蒙招募了一位來自鄂爾多斯的喇嘛與獨貴龍領袖——烏力吉吉爾嘎拉(Öljeijirgal, 1866-1929)，並任命他為內蒙古人民革命軍第十二團(烏審團)團長。

一九二八年春天，喀喇沁的革命宣傳者突然再次迫使鄂托克大公對蒙古天主教徒的小聚落發出威脅。傳教站的首席傳道師則裡應外合協助煽動者；這位傳道師對城川傳道站基督徒民兵的指揮官強烈懷恨，狡詐的喀喇沁人則趁機承諾在掌權後讓他取得指揮權。透過傳道師居中牽線，這塊土地的新掌

權者要求和葛神父會面。傳教團的編年史家記下了這次遭遇：

確信傳教團抵擋不了一輪猛攻的紅軍，將所有槍砲全部對準城川；他們親自拜訪傳教團，甚至被引進傳教士的住所。他們以一種駭人聽聞、且無恥至極的狂妄態度侮辱司鐸，要求他立即交出傳教站的土地和所有武器。

葛神父的斷然拒絕使他們驚駭失措。他們的憤怒如火山般迸發，當著傳教士的面傾洩對教會和信仰的一切仇恨，威脅要將蒙古傳道師監禁拷打，並且向他們保證，很快就會帶著重兵和大砲把傳教站轟成齋粉。

同時，他們的夥伴，掌握烏審旗全部武力的烏力吉吉爾嘎拉（錫尼喇嘛），也要求傳教站將站內來自烏審旗的蒙古人交還給他。當要求再度遭到拒絕，他和控制著鄂托克旗的喀喇沁人聯合起來，對傳教站發動攻擊。

一九二八年六月十五日，烏審旗和鄂托克旗的紅軍出現在城川北方的沙丘附近。葛神父請求所有在平原上四處游動、看顧牲口的蒙古籍天主教徒，在一個堅強的據點集合。就在耶穌聖心慶節的這一天，烏力吉吉爾嘎拉率領的烏審旗本地人，和喀喇沁的外來者們互相攻擊；在短暫衝突之後，烏審旗軍隊撤回本旗，喀喇沁人則西逃寧夏，再沒回來。

在歷史上，晚清的中國是十分衰弱的，至少以全部國民所得的政府收入部分衡量，比不上日本和歐洲國家。清末的新政（1901到1908年）給了全國的地方和省級官員一個新任務，即更有效地監管當地居民，並在文化上改造他們；同時它也允許一

³ C. Atwood, *Young Mongols and Vigilantes, 1911-1931*, vol. 2, p. 971. Leiden, 2002.

⁴ Mei-hua Lan (藍美華), "China's 'New Administration' in Mongolia," in Stephen Kotkin & Bruce A. Elleman, eds. *Mongolia in the Twentieth Century: Landlocked Cosmopolitan*, London, 1999.

——甚至鼓勵——本地私人利益更深地涉足新政改革的規劃。結果也正如杜贊奇(Prasenjit Duara)所展現的，形成了一個集合受困於對地方加強干預、缺乏文化正當性、貪污腐化、以及功能失調的地方分權等各種缺陷於一身的政府。⁵這些趨勢，再加上軍閥混戰和盜匪劇增，使較有責任感的鄉紳被排除於地方政府之外，同時激勵了武裝的「土豪」乘勢而起，為抽取鉅額傭金，而以政府承包商的姿態，接受向鄉民攤派地方和省府持續加重的稅捐這個不受歡迎的工作。羅馬天主教會則成了許多流離失所的農人和貧困牧人的避風港，但對非教徒則似乎並不客氣。一九二四年刊行的《綏遠河套治要》指出：

總之，河套一帶教堂，完全以傳教之虛名，實行強佔地畝之實。…甚至勾通土匪、要挾政府、包攬詞訟、魚肉非教之民。…

⁵ Prasenjit Duara(杜贊奇), *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*. Stanford, 1988.

該處所駐軍隊，僅有駐防之名。彼所注意者，不過保衛教堂暨機關而已。…是故一般農民，相率徙於教堂所在之地，以免攤派之累，且土匪之擾。教堂遂得從中居奇，種種挾制。不亟圖補救，非使河套盡成爲租界不已也。

從上述觀點，以及一九二五年內蒙古人民革命黨的蒙文版宣言看來，天主教傳教士和帝國主義者（包括漢人奸商、官僚、軍閥）一併被歸類爲「外國反動派」，是爲自私的野心阻擾社會進步的社會角色和力量。「國內反動派」則是指蒙古王公而言。

鄂爾多斯的許多蒙古人反對傳教士，並不是因

⁶ 忒莫勒，《建國前內蒙古方志考述》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1998），周清澍序，14。按：此處所引來自兩段不同引文，分見於周晉熙，《綏遠河套治要》，收入《近代中國史料叢刊》二編，v.888（台北：文海，2000），第十九章教堂，第十一章農業。

為反帝國主義，而是身為蒙古人，他們更支持既有的喇嘛廟。他在未出版的論文裡如此註解：「與鄂爾多斯虔誠佛教徒，如活佛班第達葛根·旺丹尼瑪 (Bandida Gegen Wangdanima, 1872-1926) 的結盟，意味著必須化反教權因素。甚至，黨的公開聲明往往宣告其目的是為了支持格魯派佛教（黃教，Gelugpa Buddhism）。中央委員會和烏審、鄂托克旗政府的地方黨幹部簽訂的兩份協議，都宣稱內蒙古人民革命黨的目標是『使我蒙古民族 (ygsaatan) 強大，傳揚佛教 (šasin Burqan)，保衛吾土，使人民生活和平而自由。』」⁷一九三零到三二年間，出身鄂托克旗（阿拉廟），掌握軍政大權的活佛札木揚什拉布（Jamyang Šarab，漢名章文軒）強迫所有蒙古天主教徒懸掛祿馬杆（鄂爾多斯語稱作

⁷ Atwood, *Revolutionary Nationalist Mobilization in Inner Mongolia, 1925-1929*, Indiana University, 1994, vol. 1, p. 127.

ki-mori)，並參與一年一度的敖包 (obqas) 祭。⁸

隨著對民間義和團運動的鎮壓，以及新政措施在中國本土和蒙古逐步展開，漢人移民、蒙古民族主義與現代化的壓力，在鄂爾多斯南部的伊克昭盟（「大廟」之意）急遽增加。義和團事件後的巨額賠款，使教會獲得大片未墾旗地作為補償；一九三五年，掌權的札木揚什拉布（章文軒）活佛統一了整個鄂托克旗的獨貴龍運動；他還贖回了鄂托克旗的大部分賠教地，天主教會也同意每年向旗府上繳一千兩銀作為租銀。⁹

文化纏結——傳教士的「改宗」

十九世紀基督宗教福音運動的主要特質之一，

⁸ Van Hecken, *Les Missions chez les Mongols aux temps modernes*, Peking, 1949, pp. 181-190.

⁹ Van Hecken, *Les Missions chez les Mongols aux temps modernes*, Peking, 1949, pp. 186-190 及《鄂托克前旗志》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1995），163。

就是宗教上的排他性及文明化工程（文化的最高使命）。鄂爾多斯蒙古人對祿馬杆（*ky-mori*）的獨特崇拜是其中一例。第一代聖母聖心會士視之為「迷信的旗幟」，並要求天主教徒廢除這種信仰。聖母聖心會神父田清波（Antoon Mostaert，蒙文名 ном-ун baysi Tiyen，1881-1971）屬於一九零零年後抵達中國和蒙古的那一代傳教士，他和巴士英（Jan Braam，1869-1952）的民族誌筆記皆未提及蒙古基督徒不得在住所前祭祀祿馬杆一事。正如楊海英指出的，那些不掛祿馬杆的蒙古基督徒，會被他們不信基督教的鄰居視為異端。¹⁰ 祿馬杆類似於轉經輪，也是藏傳佛教的象徵物之一。¹¹ 喇嘛會為祿馬杆祈福，將祿馬圖象和經文圖符一起印在旗上，並參與祭祀祿馬

杆。¹² 聖母聖心會傳教士對這些祿馬杆的態度隨著時間而逐漸轉變；馬如龍神父（Frans Maertens，1916-1987）是鄂爾多斯最後一批聖母聖心會傳教士之一，他傾向於接納祿馬杆。¹³ 但楊海英並未提及一個事實，即天主教信徒必須毀壞家中的佛屋，並且不得參加每季的佛事活動，例如一年一度的祭敖包。蒙古天主教徒還廢除了每年臘月二十四的祭火，以及臘月二十的祭先人儀式。¹⁴

一位說俄語的蒙古（韃靼）學者薩比羅夫（Rustam Sabirov）寫道，基督宗教和佛教在昔日蒙古的歷史接觸「和我們現在所知的全然不同。蒙古

¹⁰ Yang Haiying, "Catholicism in Ordos Today," in Klaus

Sagaster, ed., *Antoine Mostaert (1881-1971): CICM Missionary and Scholar*, Leuven, 1999, vol. 1, p. 214.

¹¹ Claude B. Levenson, *Symbols of Tibetan Buddhism*, Paris, 1997, p. 32.

¹² Braam, "Folklore Ordos, Chapter IV: The Mongol Dwelling," pp. 11-16 and Mostaert, "Matériaux ethnographiques," pp. 289-290.

¹³ Yang Haiying, "art. cit.," in Sagaster, ed., *Antoine Mostaert (1881-1971): CICM Missionary and Scholar*, Leuven, 1999, vol. 1, p. 214.

¹⁴ 《鄂托克前旗志》，160。

人普遍堅信藏傳佛教，因為它畢竟是土生土長的宗教，且深植於家國的歷史文化之中。在佛教發展的歷史裡，它也不斷調以整適應不同國家的各種多變狀態，並吸收當地信仰與學說。佛教社群展現的是一種和其他信仰、宗派長時間和平共存的驚人能力。佛教從來不是封閉的思想體系；相反地，它總是認真考慮反對者的理論觀點，並在一定程度上接納它們的哲學觀。」¹⁵按照傳教史學者田樂道(Notto R. Thelle)的說法，北歐差會宣教士艾香德(Karl Ludvig Reichelt, 1877-1952)在華的事例說明，一些基督新教傳教士仍能超越自身的宗教立場，拋開自我的優越情結，讓佛教徒和基督徒在彼此友善、

¹⁵ Rustam Sabirov, "The Relationships between Buddhism and Christianity in the Contemporary Mongolia. Some Aspects of the Problem," pp. 370-372 in B. Enkhtuvshin et al., *Dialogue among Civilizations: Interaction between Nomadic and Other Cultures of Central Asia*, Ulaanbaatar, 2001.

互相尊重的氛圍裡齊聚一堂。¹⁶

最早在蒙古活動的民族誌學者，無疑是如明代蕭大亨等關注邊事的中國士大夫，元代出使中國的教士威廉·盧布魯克(William of Rubruck)等人，以及留下備忘錄的探勘者和探險隊員。然而，儘管懷抱著的並非科學目的，但成就最大、也最始終如一的，還是傳教士和他們的字典，文法書，私人信件裡的零星觀察，使徒工作報告，講道，以及教義問答、聖經和護教學著述譯稿。同時，田清波、巴士英及彭嵩壽(Jozef Van Oost, 1877-1939)——一位多產的作家、畫家和音樂家——等等的傳教士，也在做一件宣教同工不曾做過的事：人類學研究。他們研究的人類學是取最廣泛的定義，經由田野調查探討人的生活狀態、並產製對人類生活的研究。

¹⁶ Notto R. Thelle, "Changed by the East: Notes on Missionary Communication and Transformation," *International Bulletin*, 30-3 (July 2006) 115-121.

在蒐集體質結構、語言和文化的實物資料這層意義上，他們是田野人類學家，而不是分類、區別、比較、建立關係或追溯起源的書齋人類學家。

在巴士英手稿《鄂爾多斯民俗》第二部分第二十一章對宗教習俗的記載裡，可以找到南鄂爾多斯喇嘛教習俗的概略記述。一九二零年代，彭嵩壽在他的《蒙古鄂爾多斯之鄉》用一章篇幅寫藏傳佛教，批判了喇嘛缺乏教育程度和道德敗壞；同時，他也記下了佛教和基督宗教的相似之處，以及喇嘛在鄂爾多斯蒙古社會無孔不入的影響力。¹⁷喇嘛和聖母聖心會傳教士之間明顯缺乏互相尊重與彼此理解。喇嘛不許干預城川的天主教社群。

除了天主教傳教士——受過教育的歐洲中產階級下層男性——的民族誌紀錄，我們無從得知天主教修女或已婚平信徒的觀點。因此，對於蒙古性別、

性意識和婚姻的民族誌觀察資料，是被傳教士們的既存立場(existential position)所制約的。十九世紀的西方教會與公民法會對婚姻和性意識的規範，無疑影響了他們的記述。但另一方面，他們和當地人民長期的近距離接觸，以及對口語的知識，則使他們得以揭露外界無從得知的資訊。他們所採集的南鄂爾多斯民俗和歌謠，以及記述的關於婚姻、生育、疾病、死亡與日常生活的風俗和禁忌，獲得語言學家、人類學家、社會學家和歷史學家的廣泛採用。

聖母聖心會傳教士記述的另一層限制，則是地理層面的。在清代蒙古，最基本的地理和政治活動單位是個別的旗。旗是清朝基本上打破了蒙古貴族原有的血緣關係後建立起來的行政單位，特別到了晚清以後，旗已經變成了以地緣關係為主要特徵的行政單位。各旗都有一面或數面纛旗，每年固定祭祀一日；各旗也都有一座大敖包，是各旗每年舉辦的敖包祭，以及包括摔跤、賽馬、射箭等競技運動

¹⁷ Van Oost, *Au pays des Ortos (Mongolie)*, Paris, 1932, pp. 63-81.

的節慶舉行地點。因此，聖母聖心會傳教士的記述對象，僅限於南鄂爾多斯鄂托克前旗的蒙古牧區，他們在那兒的城川定居、並發展成爲基督徒社群。

聖母聖心會會士負責的南蒙古與華北代牧區在一九二二年重組，西南蒙古代牧區於一九二二年分割爲寧夏和綏遠代牧區，中蒙古代牧區在一九二九年分爲西灣子和集寧代牧區，東蒙古代牧區則在一九三二年分爲熱河代牧區和赤峰監牧區。一九二零至二四年間，方濟衆主教(Msgr. Jerom Van Aertselaeer, 1845-1924)和呂登岸神父也計劃在庫倫(烏蘭巴托)設立一個自治的傳教團(*Missio Sui Juris*)傳教團。聖母聖心會的傳教活動也越來越以城市爲中心，因爲大部分的教會土地都被軍閥和(一九二七年後的)民國政府沒收。¹⁸自此之後，聖母聖

心會傳教士將社會和教育活動集中於幾個大城市，但也並未完全放棄鄉村的牧靈工作。呂登岸神父重組聖母聖心會代牧區一事，必須放在日益高漲的中華民國民族主義，以及急切需要培訓中國和蒙古本地聖職這兩大脈絡下解讀。他認爲內蒙古太落後，在那兒接受教育的本地司鐸無法在中國本土得到尊重。這也是山西省北部的大同獲選設立修院，以供聖母聖心會內蒙代牧區之用的主因之一。

一九零五年，呂登岸神父開始在中蒙古代牧區的南壕塹(今尚義縣)創辦一所培訓男女師資，兼備中西課程的學校；一九二零年，呂神父又在綏遠(呼和浩特)設立第一所現代公共醫院，聘用職業醫生和護士，最初有幾位外國人，但之後則以中國人爲主；他們都是呂神父在南壕塹的學生，日後在上海震旦大學(Aurora University)學習。¹⁹一九二

¹⁸ Taveime, "Antoine Mostaert and the Issue of the Catholic

Mission's Property in Ordos," in Sagaster, ed., *Antoine Mostaert (1881-1971): CICM Missionary and Scholar*, Leuven, 1999, vol. 1, pp. 145-175.

¹⁹ Dries Vanyacker(費尼思), "The personal initiatives of CICM Father Joseph Rutten in the field of health care in

三年，石揚休主教 (Msgr. Gaspar Schotte, 1881-1944) 在鄂爾多斯引進一套全以蒙文講授，非教會學校的一般課程，以及一台蒙文印刷機和一間診所。²⁰ 隨後，田清波在新成立的北京輔仁大學出版了他最重要的幾部作品：《鄂爾多斯辭典》(*Textes oraux ordos*, 1937 年) 和《鄂爾多斯字典》(*Dictionnaire Ordos*, 1941 至 1944 年)。²¹

本地聖職的發展和聖統制的建立成爲絕對優

North China (1901-1942),” 收入羅光主編,《紀念湯若望四
百週年誕辰暨天主教傳華史學國際學術研討會論文集》(台
北:輔仁大學, 1992)。

²⁰ Van Hecken, *Les Missions chez les Mongols aux temps modernes*, Peking, 1949, pp. 190-195.

²¹ 雷立柏 (Leo Leeb), 《論基督之大與小: 1900-1950 年華人
知識份子眼中的基督教》(*De quantitative Christi: Christianity
in the Eyes of Chinese Intellectuals 1900 to 1950*) (北京:社
會科學文獻出版社, 2000), 207-211 以及魏揚波 (Jean-Paul
West), 《馬相伯: 中國教育改革先驅》, 宗教與中國社會
研究中心 (CSRCS) 專文報生口系列第九期 (香港: 2002)。

先。一九一九年，教宗本篤十五世在〈夫至大〉
(*Maximum Illud*) 宗座信函中，特別著重於受過良好
訓練的本國司鐸和宣教士之需求。一九二二年，遵
照宗徒巡閱使光若翰「興辦地區修院，以增進中國
和蒙古聖職教育」的建議，聖母聖心會會士在山西
省大同爲內蒙的三個代牧區創辦地區大修院。一九
二六年，在第一任駐華宗座代表剛恆毅主教請求之
下，中蒙古代牧區的一部分（集寧，1929 年），以
及隨後的東蒙代牧區一部分（赤峰，1932 年）都交
託給中國本地聖職。²² 一九二七年，宗座代表蔡寧
(Mario Zanin, 1890-1958) 在田清波神父陪同下，
爲出身城川，在大同接受司各特神父培訓的首位蒙

²² Françoise Aubin, “Quelques échos des prêtres chinois
dans les missions de Scheut,” pp. 161-184 in De Ridder,
ed., *Footsteps in Deserted Valleys*, Leuven, 2000 and
Taveirne, “Reorganization of the Chinese Vicariates,
1907-1945,” pp. 158-188 in Verhelst & Pycke, eds, *C.I.C.M.
Missionaries Past & Present, 1862-1987*, Leuven, 1995.

古司鐸馬元牧(Möngke Jirgal)祝聖。²³

今天，南蒙古的蒙古族人口大約只佔總人口數（兩千四百萬）的百分之十。絕大多數的人口是漢族（兩千萬），合計約百分之九十一的其他部分則是更小的「少數民族」，包括達斡爾族、鄂倫春族、鄂溫克族、滿族和回族。在鄂爾多斯的伊克昭盟，蒙古人只有十四萬一千多人，僅佔總人口數一百一十九萬八千人中的百分之十一點八。²⁴在南蒙古的伊克昭盟約有兩千位蒙古族天主教徒，包括蒙古裔主教馬仲牧(Aytačin Tegusbeleg)。馬氏一九四七年畢業於大同大修院，並在同一年獲得祝聖；兩年後，他繼續在北京輔仁大學農學院深造。²⁵

²³ Van Hecken, *Les Missions chez les Mongols aux temps modernes*, Peking, 1949, p. 218.

²⁴ 《鄂托克前旗志》，133。

²⁵ Yang Haijing, "art. cit.," in Sagaster, ed., *Antoine Mostaert (1881-1971): CICM Missionary and Scholar*, Leuven, 1999, vol. 1, pp. 205-223.

田清波和呂登岸都屬於一九零零年後抵達南蒙古和華北的一代傳教士，在這段時間，他們之中越來越多人對亞洲文化產生全新的欣賞與喜好。一九一九年，美國浸信會的觀察者克雷西(Erbert Cressy，死於一九八零年)將這種全新的自覺稱作「傳教士的改宗」。他認為，傳教士是帶著宣揚基督福音的熱情來到遠東的，但他們在傳道過程中發現，東方也將她的訊息傳達給他們。基於對十七世紀中國天主教皈依者，以及十九世紀末至二十世紀初基督宗教在華教育的研究成果，鍾鳴旦(Nicolas Standaert)、李天綱、吳梓明等學者傾向於凸顯「全球在地化」(globalisation)這一新概念，它特別注重「全球化」與「在地化」之間的關係，以及西方和亞洲文化，基督宗教和佛教信仰習俗之間的交互作用與彼此影響。這嶄新的「全球在地」自覺，之所以和一九零零年後來到中國的現代民族世界觀與遭遇轉型陣痛的亞洲社會激烈衝突，是與這一代傳教士密切相關，也絕非巧合的。□