

清末以來天主教在廣西土養槽瑤族的傳播

曾志輝

土養槽山子瑤的來源及其宗教變遷

山子瑤，又稱「過山瑤」，屬瑤族中人數最少的一個支系。因其過着「依山險爲居，刀耕火種，採食獵毛」，「食盡一山又他徙」，（註一）的生活而得名。山子瑤同現族各支系一樣，大多居於高山密林、萬山綿亘的深谷中。

有關廣西的山子瑤來源，學界存在不同說法，但比較集中於從廣西西北部山區遷來，經平南縣先一批南下到十萬大山後，一批北上到大瑤山。（註二）

進入大瑤山後，長年的刀耕火種，生產技術非常落後，使他們無法長期在一個地方定居。相傳他們的祖先在大現山古占村住了四代，接著來到三角鄉甲江舊村，組建成當時山子瑤在大瑤山的一個最大村落。這些山子瑤民來到新地之前，因「有個姓李名土養的瑤民就已定居於此，故以其名命之。」（註三）此村位於山槽內，故命新地名爲「土養槽」。

初來土養槽的山子瑤民和其他大瑤山瑤民一樣保留了許多傳統宗教信仰。一、自然崇拜，處於原始社會初級階段的瑤族，他們最初的宗教信仰可

以歸納為「萬物有靈」。二、圖騰崇拜，這是漁獵經濟後期的產物。瑤族前期的自然崇拜中就包含對動植物的崇拜，後來發展到把某些動植物看成自己的祖先，從而產生圖騰崇拜。部分山子瑤和盤瑤認為狗是自己的先民，禁止殺狗和吃狗肉。三、鬼魂崇拜。原始公社發展母系氏族後期，隨著社會生產力的發展和人類思維能力的增強，瑤民也開始思索人為什麼會夢見死去的親人？這樣，靈魂觀念就產生了，其後他們開始重視對死人尤其是老人的葬禮處理，從而產生靈魂崇拜。四、祖先崇拜，這是鬼魂崇拜發展到一定階段的產物。在以血緣關係為紐帶的氏族部落社會，同一氏族部落首領，既是部落生產的組織者和指揮者，又是全體部落成員的酋長，他們死後就成為部落人們共同崇奉的祖先神。

天主教在土養槽的傳播與發展（1893-2006）

對於「福音」傳播到廣西瑤山的時間，筆者贊同應追溯到太平天國運動前期的拜上帝會。早在一

八四四年，洪秀全、馮雲山為了宣傳和組織革命，從廣州出發，「立志赴瑤人區域傳教，」（註四）接著前往連山瑤區、大藤峽瑤區、大瑤山等地，留下了許多宗教冊子。史料記載（註五）廣西瑤民真正開始有人皈依天主教，是在一八七一至一八七三年間，富於道神父在廣西十萬大山領洗的瑤族教徒。永福一帶瑤民信仰天主教則發生在中法戰爭過後的十九世紀末。

土養槽最早一批山子瑤教友大約是在一八九三年左右，由巴黎外方傳教會傳教士蘇安寧（BERNOLLET）領洗的。他們是被迫離開原居住地金秀大瑤山，而後輾轉來到荔浦平原地區、礙道山，在一九零一年「主顯節」之前，陸續定居土養槽，與從甲江村陸續遷徙過來的山子瑤民一起生活。一八九八年，在傳道員蔣子揚的建議下，瑤族教友們用竹子和稻草蓋了一間簡易的小教堂和神父房，此教堂就是土養槽老教堂（現已廢棄，遺址仍在）的原形。此時，有教徒四十多人。

一九零一年一月，唐定球(Daniel)神父陪同傅泛濟(Rue)神父看望土養槽教友之後，路經永福寨沙附近被土匪擊傷。一九零一年九月，爲了發展土養槽教務，唐定球接到廣西教區主教羅惠良(Lavest)的指示，用土匪擊傷事件所得賠償金，到永福縣城協助賴保理買房建堂開教，最終買下一間小客棧用來作爲開教基地。因此，新的永福教會成立，不再隸屬於象州教會而獨立。唐定球也就成爲第一任永福教會本堂神父，管轄永福縣城堂點、土養槽山區堂區、黃冕、鹿寨、寨沙等地教務。

繼唐神父之後的是在永福教會服務時間最長的盧安德(PELAMOURGUES)神父。其任內的六年裡(1906—1912)，他多次前往土養槽瑤山，「發現很多唐神父所領洗的教徒們重新回到原有宗教信仰，只認唐神父爲其『牧羊人』而拒絕承認自己的身份，於是他耐心教導，終於使土養槽瑤民的天主教信仰重新轉回並使之牢固。」(註六)此時，「更當屯」由於瑤族教徒遷徙而開教。在縣城內，盧神父努力

做好與縣城官員之間的關係並買得一間房子，用來做女修院和教會女子學校，擴大了永福教會的影響力。一九零八年，廣西教區保送十二歲的土養槽本地教民李德荷(女)赴法學習，學成歸來後，前往南寧、荔浦、全州、柳州等地傳教，後返回原籍傳教，推動了土養槽天主教事務的發展。

一九一三年，康泰(A. Rigai)神父接替盧神父管理永福教會。康神父「看到縣城的人很少有興趣成爲教友，決定大部分時間留在土養槽，與山子瑤民在一起。從此，康神父與一位中國籍修女長駐土養槽教堂直到一九二五年。」(註七)一九二五年七月，由於康泰健康不佳，必須回國療養。他在回國前，花了幾千法郎買到了縣城教堂對面的幾塊地皮，爲以後教會發展做好準備。

一九二五年到一九二七年兩年內，由中國籍神父吳永善接替康泰，負責永福教會。由於此時全國正處「反教反基運動」的高潮，也影響到了永福教會的發展，最終導致吳神父身心疲憊，身體狀況惡

化。一九二七年七月，盧安德神父重新回到土養槽傳教。十八個月後，康泰神父從法國重新回到並長駐於土養槽至一九三二年。之後，正式確立土養槽堂區的核心位置，從永福教會中分離出來成立「永福瑤區教會」，（註八）亦即本文所說的「土養槽山區教會」。其所管轄範圍除現在的土養槽等村屯之外，還遠及廣福鄉上寨村的古標、上寨、下寨，德安村的更當、明正槽，鹿寨縣黃冕鄉拉溝村等村屯。

早在一九二五年，因教務的調整，土養槽山區教會傳教權被劃予美國瑪利諾外方傳教會，但由於土養槽位於邊遠山區，交通不便，遲至一九三二年，美國籍華神父才進入土養槽山區進行傳教。期間，有宋姓和胡姓兩美籍神父來此見習傳教半年。一九三三年統計永福縣內有教徒共二百三十四名。一九四零年，至今仍為當地老教友所熟知的美國籍季倫神父（Giawiox. Isecorn）任本堂神父直到一九五一年被驅逐出境。從此以後，外國神父徹底退出土養槽山區教會這個歷史舞台。

解放初期至文革之間，教會主要由本地傳教員和熱心教徒負責，有永福鎮的蔣希宗（蔣子揚之子）、廖蔚生，土養槽的秦永祚和本地修女李德荷。此時的宗教生活主要是教徒默禱，取消了神父主持的彌撒。期間，全縣登記天主教教徒如下：一九五零年有一百六十多人，一九五五年有三百四十三人，一九五六年有二百二十七人，一九五七年有一百九十四人。一九六三年廣福鄉教徒有一百七十人。文革期間，土養槽瑤民的宗教活動被強制取消，教堂用來做生產隊的糧倉。一九七八年，土養槽瑤族教徒自發組織起來，重新恢復宗教活動。一九八三年八月，正式復堂活動，由熱心教徒劉榮生負責，初有教徒一百五十多人。一九八四年，由柳州天主堂中國籍神父徐樂君前往土養槽教堂為教友主持宗教活動，結束了長達三十餘年無神父主持宗教活動的狀態。一九八八年，改由桂林天主堂蒙善和神父來此傳道，此時有教徒三百二十一人。一九九五年，由於位於土養槽的老教堂年久失修，土養槽瑤民陸

續遷到六旦和土養槽口等原因，由香港陶成章神父資助十萬元，廣西區政府出資六千元，教友們一起做工，在位於六旦和土養槽口之間的山外處建立了一座新的教堂，全堂面積佔地五千多平方米。一九九六年至二零零六年的十年間，先後有桂林教堂神父黃慶才、陶守羸、李昌國三人前來土養槽傳道。期間，教徒人數在一九九二年約三百人，二零零七年有三百一十七人。

教會活動中心——土養槽復華堂

原土養槽教堂位於土養槽屯，因信教人員的增加，教堂年久失修，教會決定重建一座天主堂。此即目前的土養槽復華天主堂，位於土養槽口東北部，坐北朝南向。整個教堂由禮拜堂、住宅、伙房及前後院子組成，鋼筋混凝土結構，長十二米，寬七米，高七米，佔地四百平方米，建築面積一百八十平方米；禮拜堂有八十四平方米，最多能同時容納四百人。禮拜堂居中，大堂門口刻有對聯「公行

天下，教誠真原」，大堂有上下兩層，上層是神父宿舍樓，下層為禮拜大堂，堂內有兩排板凳，左側是女教友用的，右側是男教友用的。

土養槽教會現隸屬於桂林教區，主要由長駐桂林教堂的三位神父和七位修女負責宗教活動。教會設會長一名及傳道員若干名，他們都是虔誠教徒的代表，神父不在時，暫由他們管理日常教務。調查中發現這些傳教員都是清末民國年間虔誠教徒的後代，帶有明顯的世代沿襲特徵。例如盤榮光、盤榮財是瑤族頭目盤國偵之孫，秦慶聯為傳教員秦永祚之子。教徒方面，截止九月十日，共有教徒三百一十九名，在土養槽山區教會教徒結構中，呈現出與全國鄉村教會相似的特點，即：教友家庭和教友村集體皈依，女性多於男性，中老年人多於年青人。

在對天主教教義的理解方面，大多數教徒呈現出對天主的信仰很虔誠，但是對教義教理的理解又不深刻的特點。這主要歸因於他們多數是沿襲祖輩傳承下來的信仰，文化知識有限而沒有仔細學習深

刻理解。此外，他們接觸到的宗教刊物主要是由教會免費給他們訂閱的廣西教區刊發的《指南針》，偶爾也能在虔誠教友家中看到諸如《信德》、《中國天主教》等刊物。因此教徒接觸宗教知識的範圍非常有限，多數信徒的宗教知識只能在神父為時不多的進山講道中獲得。信徒們除每周二、四、六晚上的三次晚禮拜（晚八點左右）和星期日上午（早八點左右）的大禮拜（禱告和彌撒）外，每天早中晚飯前信徒都要做禱告，家裡如遇什麼紅白事項，如建房、婚嫁、出喪、患病等，禱告次數就會相應增加。大多數成年信徒都會帶上自己年幼的孩子一起前往教堂參加彌撒，潛移默化的培養了下一代天主教信徒的形成。由此可見，宗教生活已經完全成爲瑤民教友日常生活的一個重要部分。

土養槽瑤民信仰與生活的「百年變遷」

「天主」的到來必然深刻影響到土養槽信教瑤民日常生活。宗教信仰由「瑤傳道教」向天主教轉

變，但對天主教教義的理解還比較低，信仰層次不高。甲江瑤民仍然保留以道教爲主，原始巫教爲次。土養槽瑤民則改信天主教信仰，教徒雖然比較虔誠，但對教義理解不深，信仰層次比較低，易受世俗外界影響。

經濟生活方面，由於天主教禁止糜費鉅大的殺牲祭鬼和巫教活動，大大減輕了宗教消費負擔，另外教會倡導節約消費，也制止酗酒、賭博、抽煙等規定，因此，調查中筆者通過從房屋的構造、屋內設施和裝飾、餐飲水平、服飾質料等表象比較，都表明皈依後的土養槽瑤民比甲江先民的經濟條件要優越。相對於上寨其他非教友屯的經濟條件，土養槽也有一定優勢。（註九）

圍繞土養槽教會，形成了一個新的以宗教信仰爲紐帶的社會群體，打破了長期以來以親緣和地緣爲主要紐帶的社會組織形式。另外，通過教會關係網絡，擴大社會交往渠道，增加了社會交往機會，增長了自我的見識。例如，教會每年都會組織一到

兩次各地教友交流會；相關聖事也會邀請土養槽教徒參加等。這些都是同處於深山之中的甲江村民所無法達到的。但我們也必須看到鄰村非教徒與土養槽教民之間還是存在一定心理隔閡，稱呼也有區別，分爲「奉教人」和「不奉教」。

通過訪談，我們得知，甲江村民結婚擇偶先後序列爲「山子瑤—盤瑤—瑤族—外族」。而教會名冊顯示，土養槽教徒擇偶先後序列爲「奉教人—山子瑤—盤瑤—瑤族—外族」。甲江瑤民在婚姻方面還有一些具體的通婚範圍，例如山子瑤規定「五服」之內不通婚，同姓不婚等等。甲江山子瑤父母爲兒女選配對象後，娶方要請巫師代合八字，如果沒有所謂的「冲克」便可以訂婚。如今，這些觀念和思想在土養槽瑤族教徒中基本已經消失。另外，相比甲江村民，土養槽山子瑤民簡化了婚嫁儀式方面的很多程序，不再有對歌、攔轎、鬧房等活動，自然也就會失了一些本民族值得保存的傳統風民俗。由於神父很少來村裡，多數教徒的婚慶都在家中舉

行，但下一次神父來教堂要爲他們補辦証婚儀式。值得注意的是，瑤族盛行的入贅和上門等習俗在土養槽教徒那裡得到較好的保留。如此一來，我們很清楚的看出來，皈依天主後的山子瑤民首要擇偶標準不再是族群而是信仰。

節日慶典和喪葬禮儀等生活習俗的變遷

通過訪談得知，甲江瑤民保留了多數傳統的瑤族習俗，但是儀式都較以前簡煉。土養槽瑤民則保留的很少，僅局限於唱些瑤歌和某些生活忌諱。兩地瑤民的節日慶典儀式也有所不同。土養槽瑤族教徒最大節日當屬天主教四大瞻禮（耶穌聖誕節、復活節、聖母升天節、聖神降臨節），多數在復華堂舉行，這時遠在桂林的神父和修女也會趕來。教徒們編制各種遊戲和戲曲，將宗教內容融入其中，場面宏大，吸引附近村民前來觀看。

當然土養槽瑤民也保留著傳統的端午節和中秋節，不過，在形式上發生了較大的變化。這一天

大部分教民都會自覺回到教堂祈禱和念經，不能前來的也會在家裡念上一段經文，代替燒香和燃放煙花炮竹。部分教徒仍然保持清明祭祖的習俗，不過，他們既不焚香也不放炮，只在先人墳前念經。另一部分人則根本不參與清明祭祖的任何活動，但每年的十一月二日是天主教的「追思已亡節」，這天全村教徒都會到先人的墓地（即聖地）清除雜草灌木，打掃墳頭，念經禱告，其規模並不小於我國傳統的清明節祭祀。每年的春節是農村最爲喜慶的日子，也是教堂最爲熱鬧和氣氛最爲活躍的時刻。他們在大年三十和正月初一都到教堂過宗教生活，向天主禱告和誦經，祈求天主來年的保佑。

瑤族教徒的葬禮，已經褪去了甲江瑤民傳統的繁瑣禮節，基本按照天主教儀規舉行。病人去世後，立即開吊唁彌撒，在其遺體上灑完聖水後按照天主教方式入棺，其後最多進行三天的守靈禱告。安葬時，在上土墳埋之前，還要進行告別禮、撒聖水等禮節。安葬所選的墓地也就是教徒稱之爲「聖地」，

共有兩個，位於土養槽屯和六旦屯之間的山槽。瑤族教徒至今仍然保留孝子守孝習俗，只不過在時間上已經大大縮短。孝子在守孝期間，不焚香亦不節食，只在家裡念經。值得一提的是教會的「煉靈月」。每年的十一月，都是教會規定悼念亡者的日子，悼念對象既有家人前輩，也有在當地傳教的中外傳教士，還有教皇所封的「聖人」。煉靈月的大型活動主要集中在兩天：一爲十一月一日的萬聖節，在教堂開彌撒紀念已故的各位「聖人」，二爲十一月二日的「追思已亡日」，一天要連續開三台彌撒，紀念所有已亡教友的，爲即將開始的煉靈月而祈禱。因此，我們可以發現，當前土養槽教民的喪葬禮節剔除了與天主教信仰不合的成份，熔融了與信仰相合的傳統風俗。

此外，天主教熱衷於興辦慈善、醫療、教育等事業，所以土養槽瑤族教徒在文化程度、社會認同、衛生習慣等方面，總體上都比甲江人要開化。由此，帶來了他們在生活細節上的某些差異。土養槽瑤族

教徒都有聖名，甚至有很多直接以聖名取名，如盤德蘭、秦貞德等，這是甲江村民所沒有的。文獻記載，過去瑤民「幾乎每餐必飲」。(註十)但自從信仰天主教後，當地教徒便按照天主教教規，在飲酒方面已有很大節制，酗酒之風有所改善。

總之，土養槽瑤民的宗教信仰的變遷雖然深刻影響了其日常生活習俗，但也保留了不少瑤族傳統文化因子。天主教文化與瑤族文化這兩種異質文化在相遇中碰撞，在對話中交融。

瑤族文化與天主教文化之間的相適性

瑤族文化與天主教文化之間存在著不少相適性，也是我們探討土養槽瑤民皈依天主因素不可忽視的重要方面。

其一，瑤族文化中喜歌善舞的特性與天主教的禮拜、彌撒中的唱聖歌、講經布道等活動相適應。作為只有語言沒有文字的瑤族，瑤族歌謠是其民族歷史與文化的載體，具有很高的史料價值。皈依天

主之後，雖然有所限制瑤民唱瑤歌，使其不適應，但不久即被彌撒和禮拜中的唱聖歌、唱讚美詩歌和講道等活動所取代。山子瑤民的「舞台」從山間轉移到教堂。

其二，瑤族文化中倡導的「平等、互助、團結」倫理道德與天主教「十誡」教義及天主教儀式所表現的「集體性」相適應。瑤民歷來很重視互助協作和友愛，充滿同情心，富有團隊意識。時至今日亦如此。天主教所宣傳的「十誡」教義，因傳播地點不同具體內容會略有不同。在土養槽，秦慶聯和盤榮光兩任會長告訴筆者，「十誡」內容為「不飲酒、不吸煙、不賭博、不殺人、不買賣婚姻、不騙人、不偷人、講究清潔衛生、實現一夫一妻制」。它所反映的倫理道德規範與瑤族先民所嚮往的美好場景基本一致。另外，天主教儀式中體現出濃厚的「集體性」。這種集體性的宗教活動有利於加深彼此之間友情，增加瑤民之間的凝聚力，符合其所嚮往的團隊意識。

其三，瑤族傳統「孝道」觀念與天主教「聖地」及隆重的葬禮儀式和追思節慶相適應。瑤族傳統的祖先崇拜致使其「尊長愛老，注重孝道」的倫理道德的形成。如今的瑤民依然保留著這種傳統美德。

天主教信徒死後都要埋入「聖地」，埋葬當天喪葬禮儀隆重。不僅如此，爲了使瑤民皈依天主，早在二十世紀初期廣西教區就規定：「包括追思彌撒，也很吸引本地人，最重要的禮儀是葬禮，爲了避免中國人誤會我們不尊重死人，我們也批准用放鞭炮和中國傳統習慣和哀悼音樂，總之不迷信，以此方式表示隆重。」（註十一）

瑤族特有的「度戒」儀式和天主教「七大聖事」中的「堅振禮」所體現的寓意相似。「度戒」是瑤族特有的成人禮；而天主教禮儀的「堅振禮」也具有成人禮的含義。沒有施堅振的人是不成熟的，不能算是真正的天主教徒，堅振禮是教徒長大成人的重要標誌。與此相似的是，在瑤族傳統意識觀念中，沒有度戒的男子也是不成熟的，沒有資格做師公或

道公甚至結婚。以上都體現出瑤族文化與天主教文化內部存在相適應的文化因子。兩種文化之間的相適應後面隱藏着兩種文化之間的互動，促使土養槽瑤民放棄原有的宗教信仰而選擇天主教，最終達到「宗教認同和民族認同的互動」。（註十二）

通過對比，我們發現「無序」狀態下的瑤族文化無法抵禦天主教這種「有序」文化的滲入，也是天主教得以在土養槽瑤區順利傳播的重要原因。近代以來西南民族地區文化系統上出現的「無序」狀態，是天主教、基督教得以順利傳播的大背景。這種「無序」狀態主要是指「文化系統的不完善，機制與功能的不健全。缺少嚴格意義上的現代文化結構，整個系統缺少嚴密性，顯現某些滯後性，從而缺少強勁的抵禦外來『有序』文化滲入的抗擊能力」。（註十三）

環視全國，結合當時「西學東漸」的文化環境，東南沿海地區的文化系統也出現了「無序」狀態，儘管在層次上與西部民族地區有所差異，但畢竟都

存在過，因此也就不難理解爲什麼基督宗教四次入華，惟獨近代以來這次皈依人數最多，影響最深。

註釋：

註一：國立中山大學廣西瑤山採集隊：《採集廣西瑤山報告及請闡瑤山爲學術研究所意見書》，廣州：民鐸印務局承印，中華民國17年（1928年）7月，第11頁。

註二：見廣西少數民族社會歷史調查組：《廣西瑤族社會歷史調查》（第一冊），南寧：廣西民族出版社，1984年，273-276頁及李遠清口述史料証實。

註三：同上。還有一說是此村位於山槽，土地肥沃，山民賴以爲生，故名土養槽。

註四：參見邢鳳麟：《太平天國與瑤族》，胡起望、華祖根編：《瑤族研究論文集》，武漢：中南民族學院民族研究所印，1985年，第386-388頁。

註五：[法]CUENOT 著 廖簡生譯：《廣西天主教史》轉引自庾裕良等：《天主教、基督教在廣西資料匯編》，南寧：廣西民族出版社，1985，第53頁。

註六：同上，第93頁。

註七：同上，第94頁。

註八：同上。

註九：黃知會：《上寨各村屯情況調查表》，2007年3月份由各屯負責人統計填寫。

註十：胡元傑：《兩廣瑤山調查》，廣西師範大學圖書館藏，民國20年，第30頁。

註十一：[法]LAUNAY 著，龐樂培譯：《Histoire des Missions de Chine - Mission de Kouang-Si 》，Paris：Mission Étrangères de Paris，1903年，第415頁。

註十二：李海淑：《宗教認同與民族認同的互動——以延邊朝鮮族自治州朝鮮基督教爲個案》，載牟種鑒主編《宗教與民族》第四輯，北京：宗教文化出版社，2006年，第194—203頁。

註十三：程超星：《天主教基督教在我國西南民族地區傳播的原因》，載《民族研究》1992年，第四期，第66-68頁。