

摘要

本文以仙桃天主教为研究对象,对天主教在仙桃的传播和发展进行了深入探讨。文章的第一、二部分介绍了仙桃的地理概况和天主教传入仙桃的过程,第三、四部分为本文的重点,第三部分从社会史角度对天主教在仙桃的传播发展情况作了一个分析研究,并分析了仙桃民众信仰天主教的原因,其中包括民众生活的恶劣、中国以血缘和地缘为纽带的居住方式、仙桃特有的水路交通以及西方传教士采取世俗化的手段传教等一系列原因。第四部分则从文化人类学的角度研究了天主教与中国传统文化的调适与融和。天主教传入仙桃之后,与中国传统文化发生了碰撞和冲击,产生了一系列的教案,但最终通过调适与融和,天主教文化与中国传统文化结合在一起,形成了具有地方特色的天主教文化。文章的最后一部分则简单介绍了天主教在当代的发展情况和特点。

关键词: 天主教 传播 影响

Abstract

Seventeenth century, Christianity began come into China, and impacted on Xiantao is obvious. Missionaries missionary by various kinds of ways, and at last made Christianity upon on the Xiantao. Until today, Xiantao also has over one thousand Christianity believers. This paper analyzes the spreading and development of Christianity in Xiantao, and analyzes the cause of why people believe Christianity, the causes contain poor life, the life styles which is formed by the bond of ties of blood and region, Xiantao' s special waterage, Missionaries used traditional methods missionary and soon. After Christianity came into China, Christianity culture and Chinese traditional culture have impulsed and collisioned, and brought a series religious case, but at last, through fusion and adjustment, Christianity culture and Chinese traditional culture combined, and formed Christianity culture which have local character, and improve the harmonious development of our society.

Key words: Christianity propagation influence

湖北大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品或成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律后果由本人承担。

论文作者签名： 刘元

时间：2006年5月25日

学位论文使用授权说明

本人完全了解湖北大学关于收集、保存、使用学位论文的规定，即：
按照学校要求提交学位论文的印刷本和电子版；
学校有权保留学位论文的印刷本和电子版，并提供目录检索与阅览服务；
学校可以采用影印、缩印、数字化或其它复制手段保存论文；
在不以赢利为目的的前提下，学校可以公布论文的部分或全部内容。
(保密论文在解密后遵守此规定)

论文作者签名： 刘元

签名日期：2006年5月25日

导师签名：

签名日期：2006年5月25日

导言

（一）选题缘起

回到仙桃，深入调查仙桃地区天主教的传入、发展等一系列有关情况，对于生于斯、长于斯的我来说，实在是出于偶然。因为在仙桃生活的二十几年中，天主教于我而言是一个完全陌生的概念，可以说是闻所未闻，见所未见。

从2004年开始，出于调查研究的需要，我走访了湖北省大大小小的教堂二十来个。每到一处天主堂，在同神父、修女交谈的过程中，总能听到他们在不经意中提起仙桃，经过再三询问，我了解到仙桃不仅有天主教徒，而且为数还不少，在全省是属于教徒较多的城市之一。这引起了极大的兴趣：在我的生活圈子里，从来就没有过一个教徒；在我的生活视野中，也从没见过一个教堂，那么这些教徒究竟是由哪些人组成？而他们又是怎样生活的呢？

带着这些问题，我走进了仙桃农村，走入了教徒们生活的地方。在那里，刻有十字架的墓群、高耸十字架的教堂、戴有十字架的村民，使我对天主教产生了一种莫名的敬畏感和神秘感。农村天主教徒独特的婚丧场景以及参与宗教活动的热情，更深刻地感染了我。这一切所导致的好奇在日积月累中潜滋暗长，驱使我试图去揭开天主教的神秘面纱。

考虑到仙桃是我的家乡，在语言上不会有任何障碍，因此我决定在仙桃对天主教进行调查。在调查过程中，仙桃天主教独有的现象引起了我的关注和思考。从时间上看，信徒们均为老教友，信教的历史都可以追溯到几代以上；从地域上看，信徒们都是以血缘和地缘为纽带聚居在一起的，均为全村信教，如黄林贯头尖村、彭场许湾村、沙湖张家台村等；从信仰上看，信徒们信仰深厚，他们的孩子从一出生就受洗，成为小信徒，他们以自家出神父为荣耀，甚至比添子添孙感到更为高兴。¹所以，遍布湖北省的仙桃籍神父也为数不少，仅沙湖镇张家台村就出了5代神父共8人。

那么，究竟是什么原因使得天主教能克服中国传统文化的障碍，逐步在仙桃扎根并兴盛起来的呢？为什么会有这么多的老百姓相信天主教？对于这些问题，我们无法期望仅在当今的社会环境中，就能完全把握仙桃地区天主教兴盛的原因。天主教徒信仰的深厚及各种宗教活动所透露的信息，都不是用现状就能解

¹天主教中对神父有严格的规定，神父是终身不能结婚的。

释清楚的。今天所看到的只是历史的一个断面，而历史与现实是水乳交融的，是相互影响的。所以，我们只有回到历史的过程中去探寻，才有可能理解今天的内涵。而对这些问题的解决，我想，对现今基督宗教活动方兴未艾、高潮迭起的情况，或许能够提供一些有益的建议。这就是我这篇论文选题的缘由。

（二）研究前史

宗教问题一直是人类社会非常关注的问题，早在上个世纪初，就开始了宗教问题的研究。20世纪80年代以来，有关宗教问题的研究取得了相当丰硕的成果。在此阶段中，由宗教学与文化人类学相结合而形成的宗教人类学传入中国，为中国的宗教研究开拓了新的研究领域。

1、西方宗教人类学的发展

宗教是人类社会的一种文化现象，在社会科学对人类社会和文化的研究中，日益揭示了宗教在各民族文化起源、社会发展及民族关系等方面所起的重要作用。特别是原始时代，宗教作为文化核心直接影响人类文明进化的过程。正因为如此，对原始时代宗教现象及其发展的研究，便成为人类学的重要内容，从而形成了宗教人类学（Religions Anthropology）

西方宗教人类学的研究一开始就关注宗教的起源，随后又致力于阐明宗教的社会和心理功能，探究宗教信仰和宗教思想的构造方式和表达方式。由于人类历史上宗教的作用和影响时时涉及到许多社会问题，因而西方宗教人类学的理论与研究重点也时常为适应社会思想的趋动而变更，即宗教不仅仅专注于研究宗教本身，也关心宗教与现实问题的关系，并且努力影响各个不同时代的社会思想。

从学科意义上讲，宗教人类学是由宗教学与文化人类学相结合而形成的，所以文化人类学的研究方法，如田野调查、参与观察与文化比较的方法被广泛采用于宗教人类学研究领域，使得人类学意义上的宗教研究不仅从结构上要宏阔得多，更重要的是意义上的深化。纵观西方宗教人类学发展史，我们不难发现，该学科从其出现之日起就名家辈出、成就斐然。如被学界尊为“人类学之父”的爱德华·泰勒（Edward Tylor）在其《原始文化》中用人类学的观点阐述了他的进化论宗教观，提出了宗教起源的“万物有灵论”。在泰勒以后，赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）在《社会学原理》中对泰勒的理论进行了质疑和纠正，提

出宗教起源于祖灵崇拜的理论,并应用民族学和人类学的资料对此作为时政性论证,推动了宗教人类学的发展。20世纪初,布罗尼斯拉夫·马林洛斯基(Bronislaw Malinowski)和拉德克里夫·布朗(Radcliffe Brown)开创了宗教人类学的新时代。他们突破了宗教的“直线进化论”,注重研究文化整合的类型和功能,从进化和传播两个方面把人类文化的整个领域作为自己的研究对象,由此产生了《巫术、科学和宗教》、《宗教与社会》等重要著作。随着西方人类学对宗教领域的扩展,研究家们开始注重于用文化人类学和结构社会学的方法去研究宗教现象,其中以艾弥尔·杜尔凯姆(Emile Durkheim)的理论为代表,他在《宗教生活的基本形式》一书中研究了人类历史初期宗教秩序的基本特征,在人类最原始最简单的社会中去寻找社会的奥秘,借助于原始社会中社会——宗教结构的性质,更好地理解现代社会改革的要求。

2、中国宗教人类学内涵的界定

近年来,宗教研究越来越受到我国学术界的重视,特别是有关具体宗教史和具体宗教问题的研究取得了令人瞩目的成就,但宗教人类学研究则相对薄弱,前面谈到,国外学者运用各具特色的理论和方法,对各种宗教现象和宗教问题进行了精细的分析,提出了宗教人类学的不同学说,形成了不同学派,其中不乏真知灼见,是我们在建设中国宗教人类学体系中所应该借鉴的。纵观宗教人类学的发展史,该学科不仅注重无文字的宗教信仰行为,且在发展中结合历史学、社会学、心理学等学科内容对当代社会中构成文化重要内容的宗教行为进行研究。

在中国,关于宗教人类学,卓新平先生是这样定义的:“宗教人类学是利用田野考古学方法和参与观察方法来研究原始宗教或无文字民族的宗教。”²张桥贵、陈麟书在《宗教人类学》序言中说:“宗教人类学,顾名思义是采用文化人类学田野考察和参与观察的方法,通过实地调查和亲自观察,来研究后进民族的原始宗教。”³这两段话是对传统的宗教人类学的概括,对于现代宗教人类学来说,这种概括就不够全面了,因为现代宗教人类学的研究对象已远远不仅限于未开化民族了。

其实,早在1939年,马林诺夫斯基已预言人类学的研究对象会发生转变。他为中国费孝通《江村经济》一书作序时,提出人类学“必须首先离开对所谓未

² 卓新平:《西方宗教学研究导论》,中国社会科学出版社1990年,第116页

³ 张桥贵、陈麟书:《宗教人类学》,四川大学出版社1993年,第1页

开化状态的研究，而且应该进入对世界上的为数众多的、在经济上和政治上占重要地位的民族的较先进文化的研究。”⁴汝信主编的《社会科学辞典》关于“宗教人类学”词条上谈到该学科研究范围的扩大：“研究对象已不仅局限于现有未开化民族的信仰与习俗，而且开始研究近现代社会本身或下层社会中流传的民俗学方面的资料。”⁵宫哲兵先生对宗教人类学进行了一个总结：“宗教人类学是宗教学与人类学、民族学、社会学相结合的产物……宗教人类学不仅研究未开化民族的原始宗教，也研究文明国家和发达社会的宗教；既研究普化的民间宗教，也研究制度化的民族宗教、世界宗教。”⁶

2、宗教人类学的研究成果

在宗教人类学视野的影响下，宗教研究特别是有关区域宗教史和具体宗教问题的研究取得了令人瞩目的成就。如徐君《康区藏族村寨宗教信仰：承传与变异——丹巴县梭坡乡莫洛村的宗教人类学考察》⁷、胡昌升《藏传佛教在甘孜州德格地区的历史、现状及对策》⁸、陈晓毅《儒家乎？儒教乎？——苗疆“堂祭三献礼”的宗教人类学研究》⁹等等都从宗教人类学的角度对一个村庄的宗教及民间信仰进行了考察。庞丽君《武当山道教九月初九真武斋醮法事实录——宗教人类学的考察报告》¹⁰则通过田野调查，记录了武当山道教九月初九真武圣寿斋醮法事的宗教活动从宗教人类学的角度审视了斋醮仪式的源流及其社会功能。

而在宗教人类学研究视野下的基督宗教研究也硕果累累，其中比较有代表性的有康志杰教授的《在传统与世俗之间——对世俗化处境下磨盘山基督徒的考察》¹¹，这篇文章是她对磨盘山基督徒集中居住的社区进行宗教人类学考察的结

4 费孝通：《江村经济》，江苏人民出版社 1986 年，第 1 页

5 汝信：《社会科学新辞典》，重庆出版社 1988 年，第 1236 页

6 宫哲兵：《现代宗教人类学的方法》，《武汉大学学报》2000 年第 9 期

7 徐君：《康区藏族村寨宗教信仰：承传与变异——丹巴县梭坡乡莫洛村的宗教人类学考察》，《宗教学研究》2002 年第 2 期

8 胡昌升：《藏传佛教在甘孜州德格地区的历史、现状及对策》，《宗教学研究》2002 年第 2 期

9 陈晓毅：《儒家乎？儒教乎？——苗疆“堂祭三献礼”的宗教人类学研究》，《中山大学学报》2003 年第 6 期

10 庞丽君：《武当山道教九月初九真武斋醮法事实录——宗教人类学的考察报告》，《中南民族大学学报》2004 年第 1 期

11 康志杰：《在传统与世俗之间——对世俗化处境下磨盘山基督徒的考察》，载卓新平《基督宗教研究》第六辑，宗教文化出版社 2003 年版

果。磨盘山基督徒是中国天主教历史发展中一个较有代表性的群体，他们曾利用山地的隐蔽性和封闭性进行有序的宗教活动。在这篇文章中，康教授将磨盘山基督徒作为一个整体进行研究，把他们的宗教信仰、伦理道德观念以及风俗习惯纳入世俗化处境下进行考察，分析了这一老教区在世俗化处境中的若干特点。康文的研究视角和研究方法给本文提供了重要借鉴。诸如此类的文章还有刘平《家庭教会及其世俗的政治秘密》¹²、徐麟《世俗化处境中的河北基督宗教》¹³、卢龙光《宗教与社区：香港教会及其社区服务的历史经验与反思》¹⁴等等。

此外，杨丽云在《农村天主教互惠行为研究：以金秀江洲村为例》¹⁵一文中讨论了天主教农民教徒的行为；还有江斐的《梨园屯教案与冠县乡村社会》¹⁶通过一次教案来看民教在宗教信仰上的差异和财产观念上的分歧，这些都是笔者在行文过程中值得参考的。

研究区域社会中，基督宗教在历史上是如何传入和传播的文章近年来也出现了不少，如《基督宗教在江城国庆乡彝族地区的传播及影响》¹⁷、《基督宗教在五邑地区的传播》¹⁸、《天主教在武汉地区的传播及影响》¹⁹、《清末明初基督宗教在山东的传播与山东的教育文化现代化》²⁰等等，这些都是采用宗教学的研究方法研究了区域基督宗教的发展，其中对本文极具指导意义的文章是钱宁教授的《基督宗教在云南社会中的传播和影响》²¹，这篇文章中采用了大量的方志、文集、档案等地方文献，其中最为可贵的是作者还找到了大量散落在民间的资料，如云南地区二十世纪三十年代、五十年代的民众生活调查报告，作者还深入民间得来了大量的

12 刘平：《家庭教会及其世俗的政治秘密》，载卓新平《基督宗教研究》第六辑，宗教文化出版社 2003 年版

13 徐麟：《世俗化处境中的河北基督宗教》，载卓新平《基督宗教研究》第六辑，宗教文化出版社 2003 年版

14 卢龙光：《宗教与社区：香港教会及其社区服务的历史经验与反思》，载卓新平《基督宗教研究》第六辑，宗教文化出版社 2003 年版

15 杨丽云：《农村天主教互惠行为研究：以金秀江洲村为例》，《广西民族学院学报》2004 年第 6 期

16 江斐：《梨园屯教案与冠县乡村社会》，

17 段风华：《基督宗教在江城国庆乡彝族地区的传播及影响》，《思茅师范高等专科学校学报》2001 年第 3 期

18 董小荣、游景如：《基督宗教在五邑地区的传播》，《五邑大学学报》1999 年第 1 期

19 张笃勤：《天主教在武汉地区的传播及影响》，《世界宗教研究》1994 年第 1 期

20 任银睦：《清末明初基督宗教在山东的传播与山东的教育文化现代化》，《聊城大学学报》2002 年第 2 期

21 钱宁：《基督宗教在云南少数民族社会中的传播和影响》，《世界宗教研究》2000 年第 3 期

口述材料，这些都大大丰富了文章的内容，丰富的材料再加上作者采用的宗教人类学、文化人类学等理论，使这篇文章成为了不可多得的好文章。所以，这篇文章从其研究方法到对资料的采集、选取和处理方式上都是值得我大加借鉴和学习的。

综观前辈的研究，可以说对区域基督宗教进行研究的文章也为数不少，但笔者窃以为各个地域都有各自的特点，在区域研究上是无法“窥一斑而见全豹”的。所以笔者选取仙桃作为个案研究对象，采用宗教人类学的研究方法，强调在历史的情景中理解传统社会，以期能够在区域研究上取得阶段性的学术成果。

（三）写作思路

本文借助仙桃地区部分方志、宗教志、口述资料的描述，分析了天主教在仙桃（尤其是仙桃农村）的传播、对仙桃的文化和社会生活产生重大影响的历史与文化、社会组织与社会结构等方面的原因。并力图揭示天主教在传播过程中，与仙桃本土文化的冲突和互动，在适应仙桃本土文化传统和生活习俗的过程中逐渐本土化的社会文化特征。

本文分为四个部分：第一部分为仙桃民众信仰天主教的过程描述；第二部分运用文化的互动理论，分析了民众信仰天主教的原因，第三部分运用文化人类学的研究方法和理论，阐述了天主教在仙桃传播过程中的文化冲突与调适，第四部分提出了对当今天主教的发展和当代天主教信仰中的问题的看法。

一、地理概况

仙桃市，旧称沔阳，地处江汉平原，位于湖北省中南部之长江、汉水交汇的冲积三角洲上，总面积 2538 平方公里，人口 148 万。据沙湖、越舟湖出土文物证明，新石器时期，就有先民们在这块土地上开拓生息。夏、商、周为荆州域，春秋、战国属楚，梁天监二年（公元 503 年），始置沔阳郡设沔阳县，因郡治在沔水之北而得名。建治至今，已有 1500 多年历史。沔境属亚热带季风气候，春暖夏热秋燥冬寒，四季分明，雨量充沛，日光充足，无霜期长。地势西北高、东南低，河湖众多，无山无丘，资源丰富，土地肥沃，有利于农牧渔业的发展。

仙桃境内水系发达，河流四通八达，湖泊星罗棋布，旧有“水乡泽国”之称。现有天然河流 6 条，千亩以上湖泊 9 个，固定水面为 42.2 平方公里。丰富的水域资源不仅为仙桃农牧渔业的发展提供了有利条件，而且为商业的繁荣提供了便利，这主要是因为在没有现代化的公路、铁路等交通设施的古代，水路不失为最便捷的交通手段，为四方货物的贸易往来提供了方便。但是，由于仙桃“地势低洼，为诸水江归之地”，在没有坚固的水利设施之前，沔阳“地洼而卑，水漾而滞”，“江涨则没东南，汉涨则没西北，合则四境皆没”。清康熙《〈沔阳州志〉序》载：“沔，古名胜区，俗敦庞而土沃厚，远迹习知之。今竟凌替衰微，不古昔若者，盖迭遭水患，人民轻去其乡之所致也。”自嘉靖四年（1525 年）在沔境创筑江堤汉堤至民国 37 年（1948 年）的 400 余年间，沔阳人民筑堤 1300 余道，但因历史条件的限制，常是恶水临境，堤溃垸亡，造成“房屋漂流，牲畜溺死，巢居野处，束手就毙”的惨景²²。的确，沔阳“十年九灾”，人民深受水祸之苦，以同治年间为例，就可见一斑，“同治元年（1862 年）八月，监利杨林关堤溃，沔南水灾”，“二年，潜江高家拐堤溃，沔阳大水”，“三年，境内汉堤杜家台堤溃，监利东荆河预备堤溃，沔阳水灾”“四年，监利杨林关溃，冲断潘坝部堤，朱麻、通城破垸成河”“五年夏，江堤之三总、九总、十三总皆溃，民多流亡”“六年八月，汉水骤涨，潜江朱家湾堤溃，沔阳大水”“八年夏，江堤乌林、八总，李家埠头，汉堤欧家湾、白家脑、马骨垸并溃，全境受灾”“九年夏，江汉并溢；宏恩江堤溃，峰口以下诸垸尽淹”“十一年，潜江深河潭堤溃，

²² 康熙《沔阳州志》卷一，康熙年间刻本，第 1 页。

沔阳水灾”。²³千百年来，大水一冲，沔阳人民只有唱着“沙湖沔阳州，十年九不收”的伤心曲，辗转迁徙，流浪四方。

二、天主教在仙桃传播的历史过程

天主教在仙桃的传播，最早可追溯到 1637 年葡萄牙人耶稣会士何大化 (Antoine de Gouvea) 来湖北传教。以后天主教在仙桃的发展绵延不断，一直发展到了今天。

(一) 探索期：1637 年——1720 年康熙禁教

明崇祯十年，即 1637 年，耶稣会士何大化“因奉教官员之请，至湖广开教。未及二年，立堂于武昌府。受洗者三百余人。旋遭流贼之乱，圣堂被毁，教友流亡，何司铎仍回福建”。²⁴1660 年，松江府华亭县人许缙曾，由江西驿传道副使升任四川布政使司分守上下川东道参政，奉母自南昌同赴重庆任所。行至湖北，许“念蜀疆初辟，川东未开，流寇余孽蜂屯蚁聚于楚蜀之交，夔门左右尚不知有正朔也，乃奉母僦居汉口，依妹丈李南明、同门汪贞五居焉”。²⁵他自己绕道潼关入川，于 1661 年 5 月到达重庆。许缙曾的母亲徐氏，是明朝万历宰相徐光启的孙女，受乃祖乃父信徒的影响，入天主教，洗名甘第大 (Candida)，一直十分热心赞助天主教士传教。她侨寓汉口之后，便邀请法籍耶稣会士穆迪我 (P·Jacobus Motel) 来湖北传教。穆抵鄂传教顺利，四年之间，发展教徒 2200 人，并在武昌府新建了教堂。在湖北，除黄州外，各处 (含沔阳州) 都有他的足迹。1664 年，反教官员杨光先向礼部控告执掌钦天监的德籍天主教士汤若望，罪名是“内勾外连，谋为不轨”，“传妖书以惑天下之人”，“于时宪历敢书‘依西洋新法’五字，暗窃正朔之权”。汤若望等人被逮下狱。1665 年，穆迪我与全国各地传教士一样，先押解北京，继又遣发广州。1669 年，清康熙执政，宠信在京的美国传教士南怀仁 (Ferdinand Verbiest)，后来，康熙帝平反汤若望案。1671 年又降旨，羁押广州的传教士“有通晓历法者，起送来京”，其余“归各省居住”。穆迪我乘机返回湖北，并借口“奉旨归堂”、“安葬死者”，在武

²³1987 年《沔阳州志》，华中师范大学 1989 年出版，第 1 页

²⁴转见张笃勤：《天主教在武汉地区的传播及影响》，载《世界宗教研究》1994 年第 1 期，第 125 页

²⁵许缙曾：《保纶堂稿·自序》，转见方豪《中国天主教史人物传》，中册，第 73 页。

昌城东郊洪山取得大片土地，每年发展教徒达千人。1692年，穆死，与其生前由迁葬洪山的两个兄弟同墓，立有墓碑。1852年，墓碑毁于太平军之手。

继穆之后，先后有比利时人王石汗（Pierre Van Hamme）、意大利人罗斐理（Philippe Felix Carosi）、葡萄牙人唐玛诺（Emmanuel Marguez）等传教士来湖北活动。1701年，法国传教士樊西元（Joseph Simon Bayard）从湖南来到武昌，他善于勾结官府，至1703年，控制了全湖北教徒（含沔阳州）。到1703年，湖北已有教徒8000余人，教堂10座，小经堂55个。

（二）秘密发展期：1720年禁教——1840年鸦片战争爆发

1720年，康熙帝对天主教士由信任转为警惕。特别是雍正即位后，秉承父志，在浙闽总督满宝的奏请下，于1724年下令禁教：“西洋人留京办事人员外，其散处直隶各省者，应通行各该督抚，转飭各地方官，查明果系精通天文及有技能者，起送至京效用，其余俱遣至澳门安插。其从前曾经内务府给有印票者，尽行查送内务府销毁。其所造天主堂，令皆改为公所。凡误入其教者，严为禁谕，令其改行。如有仍前聚众诵经者，从重治罪。地方官若不安心禁飭，或容隐不报，如之”。湖北奉旨禁教，“尽逐其人，以其堂为义学公所。”²⁶1724年，樊西元被逐广州。此后百余年间，由于朝廷禁教政策历经乾隆、嘉庆、道光诸朝，一直遵循未改，湖北地区的天主教，表面上销声匿迹，背地里却不绝如缕。成为近代外国教会卷土重来，扩张教务的基础。1706年来到湖北的法国人耶稣会士聂若翰（Franois Jean Noelas），在湖北，沿汉水（当时沔阳州地域跨汉水两岸），利用湖泊，坐船活动。至雍正禁教时，还潜伏在湖北。1707年来湖北的法国人耶稣会士顾铎泽（Etieanelis Coulteux），在汉阳府地区、长江北岸（含沔阳州）活动，每年都发展教徒，并在汉阳建堂。至雍正禁教时，顾找到几家渔民教徒，躲在船上，沿汉水流窜，昼伏夜出，时而舍舟登陆，活动数日再回船上。三年之内，在沔阳、汉川、安陆、襄阳、枣阳、老河口、光化等地，都进行过秘密活动，因清政府下令追查潜伏的传教士，于1730年元月逃往广州。1739年，法国人耶稣会士Louis du Gad来湖广。他先控制了汉口地区的水上教徒，以后逐渐扩大活动范围，控制了沔阳州和襄阳、安陆两府内的两百多个分散地区及其所属三千八百多名教徒，他熟悉湖沼河川，屡屡逃脱官兵追捕。1835年，法国人遣使会

²⁶ 范锴：《汉口丛谈》卷四，湖北人民出版社1990年出版，第14页

士董文学 (Jsan Gabriel Perboyre) 来湖北, 他常从老河口来沔阳游走, 住长倘口区斗湾, 随后发展斗湾人鄢廷富帮他传教, 后鄢被反洋教群众杀死于老河口。1839年9月15日, 董在谷城茶园沟被捕, 次年9月, 被绞死于武昌。

由于这些匿居在湖广的外国传教士以及由他们“培养”的中国传教员秘密地进行着传教活动, 因此, 雍正禁教后的一百年间, 虽然天主教徒人数锐减, 但天主教仍存在着, 一些保持着信仰的教徒, 有时仍能参与由潜藏的外国神父或中国传教员一般在夜间主持的宗教活动。这些在雍正禁教后世代相传地保持着信仰的教徒, 是鸦片战争后天主教发展的信教基础。鸦片战争后外国传教士重来湖北时, 在明末清初发展过教徒的地方, 有些地方已没有教徒, 但是在沔阳还有着保持天主教信仰的教徒, 他们大多是农民和渔民, 过着贫困的生活。外国传教士重来湖北后, 这些教徒就是中国天主教中所称的“世代老教徒”。

(三) 快速发展期: 1840年——1937年抗战爆发

在清道光二十年前 (1840年), 因清政府禁教, 沔阳教会还较难发展。鸦片战争后, 清政府在帝国主义列强的武力威胁下, 签定了一系列的不平等条约, 一次又一次地扩大了外国传教士在华传教的特权, 沔阳教会转向公开发展, 由于在禁教期间天主教仍然得到了保持, 所以当教会公开发展时, 沔阳教会发展得非常快。据《中国传教区年鉴》记载, 在道光二十六年, 就建立了“十八会”(俗称“十八老会”), 发展教徒一千余人。

尽管如此, 在整个19世纪末期的十多年里, 天主教的传教事业并不十分景气, 入教的人数并不是很多。直到1900年以后, 事情才有了转机。传教士们调整了方向, 从原来的以城镇为依托, 转向了农村, 他们深入农村, 以“世代老教徒”为基础, 采取各种手段, 找到了最有希望的传教对象, 结果, 信教人数以十倍、二十倍的速度增长。

清光绪二十七年 (1901) 后, 德国人方济各会士赵勒弥 (Remgius qeotte) 来沔阳, 先后以斗湾和长倘口天主堂为大本营控制全县。赵勒弥到达农村, 了解到沔阳人民多年来都存在着水利之争等官司诉讼, 他利用此特点, 招引李楚翘 (前清秀才, 沙湾人)、鄢兆林 (传教先生, 流云口人) 等人, 包揽词讼, 帮地方人民打官司, 与官府对抗。后李率沙湾全村“投教”; 长倘口周围十余里人民, 或因诉讼, 或因不堪官吏压榨, 或怕他人欺侮, 亦相随“投教”, 一时成风。

民国二十年（1931年）大水后，沔阳教会发展达到最高峰。汉阳教区主教高尔文设立汉阳赫山灾民布道所，利用施药发救济，发展教徒。高尔文对领赈者附有条件，即将全家姓名登记在册，作为望道，将来必须入会。当时灾民，一家老小嗷嗷待哺，只要能领得钱粮度过眼前饥荒，一切都可答应，使信教入教人员骤然猛增。次年，灾民回乡，教会又乘水灾之后，田芜年荒，派教士深入各村“施洗”，在每个村庄开设经言要理训练班，四乡灾民望赈，闻讯之后，亦全家全村登记造册奉教。领洗者，大人发光洋一元，小孩三角，人称“吃教”教友。当时，长倘口堂区教友猛增到两万人；新垸子堂区扩展十余村，教友上升到两千人；新开拓了张沟堂区。

据北京出版的《1940至1941中国传教区年鉴》记载，沔阳县内五个堂区共有教徒16367人（仙桃3383人、长倘口7948人、尤拔1796人、新垸子1897人、张家沟1343人）。脉望嘴南岸堂区有教友6012人，戴家湾堂区有1977人，其中有大量的沔阳教友。岳口堂区，按1953年统计，有沔阳教友827人。

（四）停滞时期：1937年——1978年

民国三十二年二月，沔阳全境沦陷，教会开始大衰落。从抗日战争一直到“文化大革命”时期，教徒人数一直持续下降。

（五）复兴时期：1978年至今

自中国共产党的十一届三中全会以来，落实宗教政策，开放了宗教活动点，教徒人数才开始增多。据1984年普查，现有教友主要聚居在沔阳东郡的七个区（镇）所辖的七个乡（镇）所辖的十一个村中，如彭场区王市口乡的许湾村、挖沟村、万厢垸村等等。这十一个聚居村，是属于昔日外国传教士秘密宣传天主教教义而建立起来的清道光年间的“十八老会口”。自晚清以来，教会以这些村为主，选拔青少年，培养了神甫24人。教徒大多是祖传信教，全家信教。他们限制在教内通婚，教外青年与教内通婚，必须领洗入教。

改革开放以来，由于“文化大革命”对天主教徒造成的影响以及政府和经济方面的限制，教会只能安守现状，没有大的发展计划。教区范围基本上仍然是以前的十一个聚居村，仙桃地区有教友约为一万多人，彭场王市口乡的许湾村（芦林湖堂）有一千多人、挖沟村一千多人、万厢垸村（脉州湖堂）三百多人，三江乡步逐垸七百多人，何场镇螺丝滩村两千多人，杨林尾区解家山糖嘴村两百多人，

沙湖镇中帮乡芦林湖村（丰乐垸张家台堂）三百多人，西流河下查埠镇义礼村三百多人，长倘口区集木乡新河村五百多人，黄荆区昌湾乡菜帮村一千多人、黄林村三千多人。此外，在长倘口区的官下、黄旺、大福，黄荆区的沙帽、汤郭，沙湖镇的电排闸、游湖，郑场区的鱼泛等处，还有零星分散户。在仙桃，一万多的教徒只有四个教堂，原来有四位神父，但由于政府的限制，一位神父被迫逃到国外，而另一位张神父在 2005 年 10 月去世，所以现今由两位神父管理着一万多信徒。与此同时，还设有会长 2 人，新骨干 39 人，修女（驻仙桃）2 人。据他们神父自己介绍，每次举行礼拜活动时，教堂内总是济济一堂，有很多人骑自行车从十几里外的地方赶来，但由于教堂面积的限制或其他原因，更多的人没有宗教场所进行礼拜，主要是以家庭聚会的形式进行礼拜祷告。家庭聚会点几乎有二三十个信徒的地方就会设一个点，由一名骨干负责讲道，全市约有四十来个聚会点。

三、天主教在仙桃传播发展的原因

。在天主教还没有进入仙桃之前，仙桃“卜筮、星相、巫覡颇多。人民多尊孔，佛教亦颇崇拜。”²⁷从唐朝开始，佛教就流行于沔阳。“明至清中叶，沔阳佛教处于鼎盛时期，沔城、仙桃、沙湖成为佛教丛林胜地，仅沔城就有四十八古庙。寺庵遍及集镇乡村”²⁸。沔阳民众多“信巫官重祀”²⁹。仙桃村落大多是传统的佛教村落，几乎每村都有土地菩萨庙。但为什么明末清初，当天主教进来之后，仙桃会有那么多民众接受天主教？且在全国天主教遭受重创的时刻，仍然能够生存发展半个世纪，并在 20 世纪初初具规模，其原因何在？这些都是下文将要探讨的。

首先，仙桃民众生活环境的恶劣，以及由此造成的“重巫祀鬼”的根深蒂固的鬼神信仰是天主教得以传入的重要原因。

以“招万民为徒”为使命的西洋传教士们，自踏上中国土地后，就发现中国偶像数目多的难以记数。被誉为“近代来华传教先驱”的利玛窦(Matteo Ricci)神父在其著述中对中国人的偶像崇拜做了详尽的描写，“全中国各地偶像的数目

27 《湖北县政概况·沔阳》，汉口国华印务公司 1934 年出版，第 1 页

28 《沔阳县志》，华中师范大学 1989 年出版，第 585 页

29 董承叙：《沔阳州志》，明嘉靖九年刊，民国十五年重印，成文出版社有限公司印行，第 152 页

赫然之多简直无法置信。这种偶像不仅在庙里供奉，一座庙里可能就有几千尊偶像，而且几乎家家户户都有。在私人家里，按照当地的习惯，偶像被放置在一定的地方。在公共广场上、在乡村、在船上以及公共建筑的各个角落，这种到处都有的可厌恶的形象是第一件引人注目的东西。”³⁰但利玛窦对从精神上征服这崇拜偶像的国度充满信心，因为他认为中国人崇拜偶像并不是发自内心，他指出“可以十分肯定，这个民族并没有多少人对偶像崇拜这种做作的、可恶的虚构有什么信仰。他们在这上面之所以相信，惟一的根据便是他们外表上崇拜偶像即使无益，至少也不会有害。”³¹利玛窦甚至认为中国人已经准备好崇拜真正的上帝，而决定放弃以前的偶像崇拜，“这或是因为基督教有圣洁的名声，或是因为这支民族有崇拜某种神明的内在资质”³²，仿佛中华归主指日可待。

其实，利玛窦之所以说“这支民族有崇拜某种神明的内在资质”，正是他看到了中国人对神灵崇拜不专一，从而具有信奉他们的真教——天主教的可能性。诚然，“有庙必进，有佛必拜”、“临时抱佛脚”确是中国人急功近利心态的最好反映，但这并不能说明中国人一定会改弦易辙，接受并信奉西洋天主教，毕竟旧有宗教已经在他们的日常生活中占据了主导地位。因此，天主教只有确实能给在信仰上实用主义色彩较浓的中国人心灵上以震撼，才能促使他们改变信仰，投入上帝怀抱。

西方传教士如果想在中國传教成功的话，就一定要先弄清中国民众信仰宗教的根源所在。其实，在一定程度上，宗教可以说是人民生活困苦、心灵困厄的反映。而明清时期，对于仙桃地区的民众来说，是一个多灾多难的时期。元朝末年，沔阳渔民之子陈友谅起兵反元，他所领导的起义军屡败元军，军威大振，成为了一只强大的武装力量，后来他同朱元璋争夺天下，鄱阳湖一战，陈友谅中流矢而亡。朱元璋得了天下，称帝南京，建立了大明王朝。朱元璋认为陈友谅是沔阳人，深得沔阳人之心，怕沔阳人日后起来造朱王朝的反，登了帝位之后，下令“九搜湖广”，杀死沔阳人。据说当时只有郭、简、田、万、傅这几家，躲在沟内，才逃出了性命，其余的人则杀的杀、逃的逃了，结果造成沔阳路断人稀，遍地荒凉。直到明朝中后期，才从江西来了一批移民，在沔阳插帜为标，跑马圈地，才又开

30（意）利玛窦（比）金尼阁《利玛窦中国札记》，何高济等译，广西师范大学出版社 2001 年出版，第 78 页。

31 同上

32 同上，第 310 页。

始有了稠密的村庄，一直到现在。尽管，江西移民迁到沔阳时，距离陈友谅那个时代，已经一两百年过去了，但是，从江西来的沔阳民众还是时不时的会受到朝廷的“特别关照”，遭到一些突然而来的打击，一直到今天，提起陈友谅，沔阳人民都会咬牙切齿的骂他不是好人，专做坏事。³³除了这些社会力量的打击之外，沔阳人民还时常要受到自然力量的打击。

据老人们讲，从江西过来的祖辈们刚刚到沔阳时，整个沔阳到处都是河水一片，没有什么田地，生活十分艰难。沔阳人民就开始治水，历尽千辛万苦，终于建起了多道江堤、垸堤。但是，并没有使人民能够躲过灾难，从1626年开始，自然灾害席卷了沔阳大地，严重的干旱和接踵而至的洪涝，使得整个沔阳“汪洋一片”，“流亡载道，人相食”，饥荒、蝗灾和天花，“苍生糜烂已极”，百姓真的感觉末日将近。当时，有文人写诗道：“钱塘方肆怒，风雨更相催。势欲浮天去，疑将倒海来。高原尽浊浪。乔木几苍苔。处处闻啼哭，含悲不自哀。”³⁴“鱼龙桑海已口惊，动地殷雷入郡城，俄顷街衢波浩荡，须臾庐舍水停泓，瓶口戛触随风折，几榻飘摇逐浪倾，想效昔人苕口与，浮家泛宅一身轻。烟火萧条冷似秋，支扉度阁又乘桴。难闻满眼巴猿哭，剧厌跳波水蝮游。暂舍吾庐携子往，急寻南道挈家投，客口安稳无多刻，苦月凄风照碧流。”³⁵

在这种情况下，当时的朝廷虽然下达了免税的诏令，拨了一些银两以安抚灾民。但是，本来杯水车薪的拨款再经过层层克扣，到了灾民手中已经所剩无几了。而“官吏仍事催科，穷民不免敲扑”，人民的生活之困苦可想而知。³⁶沔阳文人李长康的一首《哀沔州水患》，可从中窥见一斑：“七年笳鼓动哀牢，地北天南笑买刀，皮骨路人怜赤子，征输长吏急青苗，平田百里添新水，背郭千家咽墓潮，何日圣朝触诏下，令哺父老诵神充。”³⁷

因此，极易受到自然力量和社会力量打击的沔阳人民对鬼神巫术就像现代人对权利和技术一样，产生了根深蒂固的信念。也正是因为需要鬼神和巫术，所以当传教士向仙桃地区人民证明上帝比他们的鬼神更强大，他们就会毫不犹豫地投

33 此处是依据2005年5月4日和6月11日在仙桃的访谈，在彭场万厢垸采访一位刘姓老人时，当提及陈友谅时，他说陈友谅不做好事，专门害人。在沙湖镇张家台村采访时，那位张姓老人说，陈友谅有九个兄弟，数他最坏了，把坏事都做绝了。

34 光绪《沔阳州志》，光绪甲午年仲冬本衙藏板，第45页。

35 光绪《沔阳州志》卷二十七，光绪甲午年仲冬本衙藏板，第47页。

36 光绪《沔阳州志》卷首《圣制》，光绪甲午年仲冬本衙藏板，第8页。

37 光绪《沔阳州志》卷二十七，光绪甲午年仲冬本衙藏板，第46页。

入上帝的怀抱。³⁸

把上帝当作比鬼神更强大的神来信仰这个社会事实，如果做更深入的分析，我们就会发现，它和极易受到灾害袭击的仙桃地区普遍存在的短缺现象不可分割地联系着。“‘短缺’现象有五种：一是经济短缺，指生活贫困程度；二是社会短缺，指社会地位和可获得社会权利的程度；三是机体短缺，指生物机能的健康程度；四是伦理短缺，指社会价值与规范不再向他们提供方式，需要某种替代性的价值体系以帮助走出困惑；五是心理短缺，指人们感到受到社会的抛弃。”³⁹在仙桃，一旦遇到大的灾难，人民就“流离失所”、“饿殍遍地”，一旦得了病，就只有等死。物质上的贫困必然导致人们去寻求心理上的安慰与解脱，这是一种普遍的宗教心理。“宗教能鼓舞和慰藉面临危机和困难的人常被认为是宗教信仰的实用性及好处。”⁴⁰“失去了功能就意味着灭亡”，宗教社会学功能理论派认为：既然宗教自古以来就一直存在，那么很明显它必然也是具有某种功能的，甚至是集多种功能于一身。⁴¹宗教的主要功能有：第一，借助对关于人类命运与幸福的来世的祈祷，宗教可以发挥支撑、慰藉和调解功能。人类通过宗教与来世发生联系并对之作出反应，即常常把希望寄托于来世。在无常的变化面前，人们需要感情上的支撑；在遭受失望之际，人们则需要心灵上的慰藉；而当人们与社会的目标和规范发生异化时，他们则又需要与社会相和谐。人们常常遭受渴求的失败和承受失望以及焦虑的痛苦，面对人类生活状况的这些固有内容，宗教可以在感情上为人们提供重要的帮助。宗教的这种功能一旦得到发挥，它就会对现有的价值观念与目标起一种支撑作用，增强人们的信心，并有助于把不满情绪缩小到最低限度。第二，通过礼拜和礼拜仪式，宗教可促成一种超然的关系，这样，在人类生活状况的变化无常和种种不可能性以及历史的动荡变迁面前宗教便可以

38 在现在仙桃信仰天主教的村落中，教友们都津津乐道于这样两件事：第一件是，当初一个外国传教士借宿于沔阳一户人家，这家的孩子得病多日，家人为此天天烧马脚（即菩萨），但总不见好，后来这位传教士用自己的医术为这个孩子治好了病，人们都相互转告，并认为外国人的上帝可能比我们的菩萨要强大。

第二件事是，上帝和菩萨曾经有过一场比试，他们都现身站在水面上，看谁先沉下去，谁就输了。比试的结果是上帝一直都浮在水面，菩萨终敌不过上帝，最后沉于水中。人们由此就认定“上帝比菩萨要强大的多”。

39 张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，云南教育出版社 1992 年 10 月出版，第 61 页。

40 麦可·阿盖尔（Michael Argyle）著：《宗教社会心理学》，（台北）巨流图书公司 1996 年版，第 177 页。

41 托马斯·F·奥戴著：《宗教社会学》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 10 页。

成为某种新的安全感和更牢固的一致性的形成提供感情基础。宗教的这种功能，也同样有助于社会的稳定和秩序。第三，宗教可以使现行社会的规范和价值观念神圣化，可以强化先行社会对已有职能、工具和报酬的分配的合法性，因此，宗教有助于社会控制，有助于调解人们的不满情绪。⁴²正是因为有上述的社会功能，天主教才会成为仙桃信教民众面对贫困的物质生活和动荡的生活秩序的一支安慰剂。针对这种情况，传教士从对人们苦难现实的关怀入手，看病送药，救济贫困，用行医行善作为传教手段，适应寻求补偿短缺的心理以树立上帝的信仰权威，取得了立竿见影的效果。对此，仙桃教友进行了描述：“他们待人诚恳，毫无架子，又常常送给人们一些食盐衣物，为百姓看病送药，很快就博得了人们的好感。”

⁴³

费正清曾经说过，基督教在中国传播的过程中，“当大多数传教士仍拘泥于传播福音的时候，人数正在增长的少数传教士开始明白善行比单纯的福音可能更有效。”⁴⁴“所以传教士们选择行善的方式以适应仙桃民众的短缺困境，用行医行善、治病送药等手段来接近、拉拢贫困的人们，由此他们得到了在仙桃的最初的信徒。

第二，天主教传入仙桃与中国战乱、灾荒引发的人口大迁移有很大的关系，而以血缘和地缘为纽带聚居在一起的生活方式，又成为天主教得以传播开来的有利条件。

中国到了王朝更替的时代，就会战争不息、灾荒不断，各地人口为躲避战乱、灾荒而流动较大，当时就有许多江西籍农民迁入仙桃，因为天主教在他们的故乡——江西就已有了很大的发展，所以许多迁入者本身就是天主教徒，他们顺便就把天主教带入了仙桃。根据葛剑雄先生的研究：“宗教的传播主要通过教徒传道，并不一定需要由大规模的移民作为媒介。但移民的过程往往是某一种宗教或某种信仰的范围扩大或转移的过程，随着教徒的迁移，他们信仰的宗教也传播到新的地区。”⁴⁵仙桃某些地区的天主教就是在江西移民的影响下逐渐发展起来的。其中比较典型的有沙湖镇张家台村，据张姓教友自己介绍，他们并不是在沔阳信的教，其始祖在江西就奉教。明末他们迁到了沔阳，当时迁到沔阳的是两兄弟共七

⁴² 同上，第26—27页。

⁴³ 此处依据是2005年6月24日同沙湖张伯仁神父访谈材料

⁴⁴ 费正清、赖肖尔：《中国传统和变革》中译本，江苏人民出版社1992年，第351页

⁴⁵ 葛剑雄：《中国移民史》第一卷，福建人民出版社1997年版，第102页

人，两兄弟到沔阳后带领家人继续奉教。而血缘和地缘为纽带的聚居方式，又使天主教得以传播开来。

“一般而言，传统中国社会的组织结构是有以祠堂为中心的宗族组织及以村社为单元而形成的乡里组织这两大部分所构成的，前者即为通常所说的血缘组织，而后者则相应地可视为一种地缘组织。由于历史上所具有的聚族而居传统，在相当部分地区……这种血缘关系与地缘关系又是常常纠缠在一起的”。⁴⁶

一直到现在，仙桃大部分农村仍然采取的是以血缘和地缘为纽带的聚居方式。如彭场镇万厢垸村下辖的九个组，其中除了一个组有少数姓氏杂居以外，其余各组都只有一个姓氏。这种居住方式是他们的祖辈，在明朝中后期从江西迁过来时就有的生活方式，一直到今天都没有大的改变。这种聚居生活，使得亲朋邻里之间联系非常紧密，生活在一起，相互之间往往会相互效仿、相互影响，信教者不仅自己一家信教，其亲朋好友、亲戚都是教徒。仙桃大部分信仰天主教的村落都是这样的。

像前文提到的迁到张家台的两兄弟，后来两兄弟不和，产生冲突。其中一个，一怒之下带领家人从张家台迁走了，迁到了今天的左家沟。兄弟之间的矛盾，并没有影响到他们的信仰。迁到左家沟的张氏族仍然继续奉教，一直到今天，张家台的张姓后人都会说左家沟也是一个教徒村，他们原先是我们这边的，是从我们这里迁走的。这个是世代信教的一个例证，即便是居住区域变化了，在这个区域里，哪怕信徒再少，仍然会产生“燎原”之势，继续影响他们的家人及后代信教。

再如前文所提及的沙湾人李楚翘，他是一个秀才，经常帮助当地人打官司、“出头”，在当地威望很高。所以，当他一人信教之后，全村人都在他的带领下皈依了天主教。

还有，许湾村芦林湖堂是沔阳比较老的会口之一，这个地方是一个多姓杂居的村子。当西方传教士赵勒弥在这个地方传教后，这个地方通过亲戚、邻居、朋友之间相互转告、传教，发展的很快，并在康熙年间就开教了，且集资建有小圣堂。后来在一名天门教徒的帮助下，改建成了大圣堂，有公田五十多亩。

天主教家庭，只要这个家庭有了第一代天主教徒后，其后代也就成为了教徒。

46 张先清：《在族权与神权之间——晚清乡族势力与基督宗教在华传播》，在章开沅、马敏：《基督教与中国文化丛刊》，第150页。

天主教会规定：父母信教，子女生下来之后在三至八天内即须受洗礼，成为小信徒。天主教会在教徒婚姻问题上有一条规定：教徒不可与非教徒结婚。一个非教徒男子欲娶教徒女子为妻，或者一个非教徒女子愿嫁给教徒男子，都必须入教，然后才可结婚。这样，教会只要形成了一代天主教家庭之后，一般情况下，凭依中国特有的地缘和血缘聚居方式，就可使天主教绵延不断的传下来。虽然，现在也由于一些原因，有一些女子并未入教就嫁入了这些教徒村，但据仙桃市现有的神父讲，只要嫁进来了，生活在这里，就没有办法不受天主教的影响，最后都要成为信徒的。⁴⁷

第三，仙桃地区特有的水路交通，成为天主教会在全省乃至全国禁教的大环境下继续求生存、求发展的有利条件。

雍正即位之后，在全国下令禁教，此后百余年间，朝廷禁教政策历经乾隆、嘉庆、道光诸朝，一直遵循未改。而仙桃地区四通八达的河流、星罗棋布的湖泊为禁教之后传教会的继续发展提供了条件。

对当时传教士传教的艰难，曾有过这样的描述“其初至中国海口也，则深藏内，不敢露面。至夜深人静，则改入教友小船。黎明，开船入河，仍深藏舱内，往往数月不敢出。夏日溽暑，蒸热难堪。及过关卡，则扮作病父，蒙头盖脑，僵卧不起。若被人觑破，则出钱运动，买人不语。不能，则潜身逃脱，及至传教地方，藏于热心教友家。昼则隐伏，夜则巡行。所遇艰险，所受困苦凌辱，多为后人所不知，无从记载。”⁴⁸。

鉴于传教的艰难，当时潜入内地的传教士，以有水路的地方为“便易”，“因有许多河港，可以以船为家，隐匿其中”。湖北就成为当时传教士可以大做文章的地方，湖北向来有“千湖之省”的称号，而作为湖北省的平原水乡之一的沔阳则大受传教士们的青睐。

沔阳所具备的独特的地理环境和生态环境，使明清来华传教士的活动打上深深的区域的烙印，在沔阳的传教士以“水”为核心，宗教仪式常常以夜色为掩护，在江河港汉中进行。

47 笔者在张家台村采访的时候，当我提及新近祝圣为神父的好像有两个就是张家台人的时候。那位老人告诉我，其中有一个年轻的神父，他妈妈本身不是信徒，是个外教人。当我问及他妈妈有没有反对时，老人说，没怎么反对，因为他妈妈知道这是神的招引，反对也没有用的。

48 刘淮：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂 1937 年印行，第 372——373 页。

当时在平原水乡非常活跃的聂若翰 (Francois-Jean Noelas) 神父曾经管理过汉水以及相邻的湖泊地区 (包括沔阳), 他说这个地方有很多河流通过, 传教士们往往乘船往来, 小船就是教堂。也正是基于这个原因, 聂若翰称这个地区是“水上传教会”, 在那个地方有很多基督徒是渔民。殷弘绪神父在至印、中传教区总巡阅使的信中也进行了汇报: 聂若翰“为 100 名 (先前的) 偶像崇拜者施了洗, 跑遍了散居于这片经常受淹的平地上几个小高坡周围的大批渔民家庭: 他把这次行动称作“荷兰使命”(“低地使命”)。”⁴⁹

在传教士们的努力下, 虽然是处于禁教时期, 仙桃地区的渔民信徒仍然逐渐增多。一位名叫卜文气的神甫描述了他在水乡旅行传教时遇到的感人场面: “一天早上, 我所乘的船碰到另一条基督徒渔民的船。因为基督徒们习惯于将他们崇拜的耶稣的名字放在他们迷信的装饰物上, 所以我们马上可以看出来。当他们知道船上有一名传教士后, 很快召集来了在水上跑生意的其他船只, 这些船上的基督徒按照中国的礼节向神甫致意, 并请神甫为他们洗礼。”⁵⁰

其后继者顾铎泽为了能顺利传教, 在传教时采取了比较小心谨慎的传教方式。《传教信札》记曰: (顾铎泽) “重抵汉阳, 乃觅一舟, 藏伏于其中, 盖在舟中不易为人察觉, 而又利用此舟往来沿江河之传教区域也 (包括沔阳州)。欲赴一地, 预先通知教民, 于夜间集于维舟地附近; 藉此作接受告解, 举行弥撒, 领圣体等事, 有时数夜不息。举行圣事, 全在夜中, 天明即止。……总之视地方情形而异。”⁵¹

为逃避官兵的追捕和镇压, 在沔阳水乡一带活动的 Louis du Gad、董文学等神父, 有时生活在一只小船上, 仅于夜间才离开小船。时间一般是夜间十一点左右开始, 信徒们办神功 (听忏悔或告解), 直到凌晨三点左右为止。已经作过良好准备的慕道友们接受洗礼。四点左右, 神父做弥撒圣祭, 然后返回其漂动的房子中去。⁵²

仙桃所属的江汉平原位于湖北的中部地区, 其中湖泊港汊穿插其间, 地势低洼, 因而传教士们将在此传教称为“荷兰使命”(“低地使命”)。他们的传教点常设置在渔船上, 时间安排在深夜, 这种隐闭性极强, 夜聚晓散式的宗教生活,

49 杜赫德:《耶稣会士中国书简集》第 2 卷, 大象出版社 2000 年出版, 第 38 页。

50 (法) 沙白里:《中国基督徒史》, 中国社会科学出版社 1998 年版, 第 95 页。

51 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目·顾铎泽传》, 中华书局 1995 年出版, 第 103 页。

52 见康志杰:《湖北文化史·宗教》, 未刊稿

鲜明地体现出湖北平原水乡天主教宗教信仰及生活的特征⁵³，而正是由于这种特征，使得天主教在全国禁教的大环境下，仍然能够在沔阳继续发展。

第四，西方传教士依靠世俗化手段吸引教徒，使得教徒一时间都蜂拥而至，信徒数量迅速上升。

鸦片战争以后，一系列不平等条约的签定，使得传教士们获得了许多特权。也由于中国的传统社会分散，社会组织化程度低，官方对它们控制的政治基础薄弱。有些教会和传教士就自恃其有组织的教会势力和某些特权，充当信徒的政治代言人。有些传教士甚至为了教会利益，违反法律，“干涉地方官员的事务”，“插手中国教徒的诉讼事件”，“甚至直接地侵犯官方权利。”⁵⁴扮演起某种政治的角色，影响了地方上的政治，给基督教背上了非常不好的政治恶名，而这些传教士的政治行径，被许多没有政治权利保护的群众视为可以依靠的力量，所以“投入教会，以作护障”成为这些群众入教的主要动机。

在仙桃地区，传教士靠世俗性手段吸引的信徒也为数不少。其中，比较典型的有鸦片战争后，来到沔阳传教的外国神父赵勒弥。

赵勒弥是《辛丑条约》（1901年）后，来到鄂东教区的。他在我县修建的长倘口天主堂，形似衙门，以此作为他的大本营。他出门时，头戴钢盔，手持“洋伞”，令一名中国教友拿红、白、兰三色旗做向导。河泊用船，不付分文。所到会口，教友都得远远地跪地迎接，鱼肉供奉。他在汉川县西江亭强占地皮修建教堂，遭到当地人民强烈反对。他还用打官司的手段，霸占民田三十余亩，从事收租剥削。在沔阳县用“献田”名义，霸占民田三百余亩。他还招引李楚翘、鄢兆林等人，包揽词讼，讹诈善良。地方人民的争端直接由赵独断，不许诉诸中国官府。倘有诉诸官府者，赵坐绿轿（自备的“官轿”）前往官府，地方官吏亦得礼迎，他往往直入公堂，与审案官并坐观审，稍不遂意，便呵斥审案官，踢翻公案，直到作出使他满意的判决。

其中，赵勒弥干涉比较多的有芦林湖人民的水利之争。芦林湖是大会口，有老信徒三百余人。该处地势低洼，雨水充沛时容易发生水灾，两岸人民经常会有争斗，但是，一般不至酿成巨祸，因为适时当地士绅会出面妥善安排。在清光绪三十四年（1908年）和宣统二年（1910年）的两岸之争中，均酿成巨案。这些

53 见康志杰：《湖北文化史·宗教》，未刊稿

54 费正清：《剑桥中国晚清史》，中国社会科学出版社1994年出版，第610—615页。

都是由于赵勒弥插手造成的。赵到芦林湖上会后，教友倚仗赵之势力，以邻为壑，向下游窑河宣泄积水；天旱时，则在左家沟涓鸡台筑坝拦河。窑河下游农民不堪其苦，发生了械斗。在两次械斗中，赵勒弥集中教友，组织造炮，挥舞钢刀，他鼓吹“我的炮（钢炮、铁炮、抬炮）是红炮，你们打，一出即胜”。他还不许地方官员干涉此事。据当时的《东方杂志》第七期《续记湖北沔阳州居民械斗事》一文内述，天潜沔赈务候补道盛春颐禀承湖广总督瑞澂言：“该众平时以教堂为护身符，要挟长官，动称焚毁，所以大军却步，往往碍于进剿。尤当先与教士约法，代为择地建筑，相互签字……”。协统黎元洪具禀瑞总督言：“天主教设立该处，官兵不敢深入。迄来大受惩创，以致年复一年，肆无忌惮。……该处并非城镇，似不该设立天主教堂，请飭汉江关道，照会法领事，给价迁移，以免后患。”

55

此外，还有在民国五年（1916年），长倘口居民因与福音教教徒的诉讼失利，希望能得到天主教的保护，遂到斗湾来找赵勒弥“投教”。赵于民国七年（1918年），在长倘口修圣堂。长倘口周围十余里的人民，或因诉讼，或畏教会凌辱，或因不堪官吏压榨，或怕他人欺侮，亦相随“投教”，一时蔚然成风。

所以，在信徒中不乏有一些善良民众入教，但更多的是一些“吃教”徒、“依教”徒和“靠教”徒，当时流行这样一句歌谣“以十字，圣架好，不打官司不入教”⁵⁶，可见许多人入教就是为了依附外国传教士的势力，保护自己的利益。这种现象朝廷早就有所认识，1870年9月20日，丁日昌奏《教务隐忧疏》，对此问题已有揭示：“传教士所到之处，不择良莠，广收徒众，以多为能，无识愚民或因词讼无理，钱债被逼，辄机即逃入教中。教士听其一面之词，为之出头庇护，词讼无理者可变为有理，钱债应还者可以不还。莠民以教士为捕逃藪，教士以莠民为羽翼。俗言曰：‘未入教，尚如鼠，即入教，便如虎’，呜呼，此百姓之积恨，所以日深。教民之声名，所以日坏也”。⁵⁷

其实，靠世俗性手段吸引信徒，使许多人不是因为相信了上帝才入教的，而是在入教后才逐渐形成信仰，这就包含了一种危险的可能性，当人们入教后达不到目的，或对教会不满时也会离教而去。如，1923年，就出现了天门沔阳一带

55 《仙桃宗教志》，1987年出版，第72页。

56 此处依瓦沟信徒采访记录。

57 转引自王静：《20世纪初陕西三大教案》，《西北大学学报》2000年第1期，第124页。

教徒联名向罗马教廷控告当时主教——高尔文的事情，后高尔文通过贿赂，依然连任汉阳教区主教，使得许多信徒集体退教。再如，1943年2月，沔阳全境沦陷后，传教士都被日军拘禁，许多“投教”者一看得不到教会的庇护，便纷纷放弃信仰。

这类事情在其他地方也时有发生，还有一些人把教会看作获得声望、进行社交娱乐的组织，入教后受不了教规约束而退教。这些情况的出现表明，世俗性倾向往往会误导人们对天主教的认识。

四、天主教与仙桃民间社会的冲突与融和

作为外来文化意识形态的天主教信仰，以及作为外来社会力量的天主教会，其在仙桃地区的传播活动以及它的教义和教规必然会与中国传统文化发生冲突，它的到来遭到了仙桃乡绅和民众的攻击和敌视，同时也给仙桃社会带来了冲击。

（一）冲突的根源——天主教文化与仙桃民间文化

在这一部分中，笔者拟从人类文化学的角度深入研究天主教与仙桃地区文化的构成及其对社会的影响。

1、仙桃民间文化的构成主体及其对仙桃社会的影响

仙桃地区特有的祖先崇拜、信仰习俗等方面构成了仙桃文化的主体。本部分在探讨天主教与仙桃文化的关系时，以祖先崇拜、信仰习俗等为出发点，论述了仙桃民间文化与天主教在不同程度上的冲突，下面主要探究仙桃地区的文化习俗。

仙桃地区民间习俗的表现之一是崇文重教。儒家的“崇文重教”思想对仙桃人影响很深。清代，仙桃设书院、州学、义学，私塾遍布城乡，在仙桃这个弹丸之地就建有六所书院，仁风书院、玉带书院、纪恩书院、聚奎书院、江峰书院、集诚书院，这些书院都非常注重个人自由研究。仙桃读书进仕之风很盛。在州参加童试者，丰年多达四千多人，歉年亦不下两千。参加乡试、会试，中举人、进士者，代不乏人。清顺治三年（1646年）至光绪二十九年（1903年），中进士51人，中举人297人。清末出国留学者74人。崇文重教是整个仙桃社会的共识，不论贫富贵贱。我们可以从很多民间的歌谣谚语中看出这一点，如“不读书，睁眼睛”、“小时不学，长大无用”。在仙桃民间，一直到现在，如果家中出了大

学生，做父母的哪怕破衣烂衫，也是备受人尊敬的。反之，即便有万贯家财，只要一提起家中有个败家子，不搞学习，就会觉得在人前矮半截。“读书伢”在家中的地位是很高的，是不让插手任何农事的。此外，仙桃民间的族谱中也有所记载，如“振儒风，恢先绪，大家声。舍读书之子其孰能耶？族中俊秀，有志上达之士，富厚者不俟仰给，则宜鼓舞以励其志。清寒者，要设法资助，毋弃其才，使之行成名立。”⁶⁰一直到今天，仙桃的很多宗族都是这样支持族中的青年俊才到外求学的。走入很多仙桃农村，当问起他们信什么教，他们会说他们是信儒教的。

仙桃民间习俗的表现之二是尊崇祖先。仙桃人崇拜祖先之风非常浓烈，家家的厅堂内都供有近亲的祖宗牌位和相片。以前在仙桃农村，每个姓氏在定居处都立有宗祠，立远亲祖宗牌位。迁徙到远方的都要回乡认祖归宗，我在仙桃彭场的一个小村子里，看到过两个非常醒目的墓碑，一个是高耸入云，建得非常气派；另一个建在围起来的花园之中，非常漂亮。经过询问，才知道这两个立墓碑的人都已是古稀老人，他们年轻的时候被迫背井离乡，漂流到了台湾，90年代以后，才回来出资为自己已故的父母建了墓碑。此外，仙桃人每年都还要举行一些祭祖活动，用以表示慎终追远之意。

仙桃民间习俗的表现之三是信仰庞杂，是个多神崇拜的地方。走进仙桃农村，非常醒目的是每村都建有一个土地庙，富有的村子甚至村头建一个村尾建一个。很多地方还建有林林总总的佛教寺庙。每年到上九日、正月十五等等这些节日时，寺庙内总是人山人海。前不久的一次放生节，笔者去现场观看了一下，排队等候放生的人从上午七点一直到下午六点都还没有结束。仙桃人尤其是仙桃农村人非常迷信，有很多巫婆、仙婆、算命瞎子、卜卦师存在，有些神婆据说还能让死人附在他们身上说话，当地民众很是敬奉他们，无论医病、祈福、求平安都要请教他们。

仙桃民间习俗的表现之四是，非常注重风水问题。仙桃农村的各个家族都十分注重风水气脉，讲究山川地势，藏风得水，背阴向阳，以图吉利兴旺，如仙桃彭场万廂垸脉州湖，据老人介绍，当初他们的祖先选这块地方，是看准了这里的风水，脉州湖前面的这条河是龙脉，龙之脉，住在这里，必定会世世兴旺发达。

⁶⁰ 见仙桃市万廂垸《刘氏族谱》

在农村，村庄之间的冲突很多是由风水问题引起的，特别是建坟和房子。很多人认为在福地上建房子和坟墓会有利于自己的发展。因此，仙桃民间还有很多风水师，他们以相地看风水为业，托阴阳五行之说为人建寺庙、坟墓、住宅等选择有利地址。

2、天主教文化及其对社会的影响

天主教文化包含了很多的内容，本文主要讨论其信仰和对待祖宗的问题，及其对社会的影响。

天主教是一神信仰的宗教，它使天主徒的信仰固定在一个对象上，即信奉耶稣为唯一的神。同时，一神论也导致了天主教的排他性和专断行，其把所有的真理都归结为一个上帝。这一点与中国和大多数东亚民族的多神信仰是不同的。所以从17世纪开始，很多传教士就开始向各地传教。鸦片战争后，在西方列强的支持下，很多西方传教士深入中国腹地传教。教会花费了无数财力与人力，把基督教推向中国，他们憧憬着“有朝一日基督教能成为中国的国教，而数亿中国人同他们一道匍匐在十字架下唱上帝的赞美诗”⁶¹他们叫嚣说：“上帝的荣光一定要在中国显现，龙要被废止，在这个辽阔的帝国里，基督将成为唯一的王和崇拜的对象。”⁶²

由于基督宗教的这种专断性和排他性使得它走向了世俗化，热衷于组织教徒，干涉传播地的政治、经济，并干涉教徒的生活。对于天主教干涉传播地的政治，容闳在《西学东渐》中说到：“盖今日外人势力之放恣，已渐有入中国越俎代谋之象。苟留心一察天主教情形，即可知予言之非谬。彼天主教士在中国势力，已不仅限于宗教范围，其对于奉教之中国人，几有管辖全权。教徒遇有民刑诉讼事件，竟由教会自由裁判，不经中国法庭审理，是我自有之主权，已于法律上夺去一部分也。”⁶³

天主教对家庭的情感也比较冷淡，它认为上帝之爱是超越家庭的，人类就是一个大家庭，人对家庭的忠诚就是对社会大家庭的忠诚，不应有亲疏之分。什么父子关系、邻里关系、民族关系，都是平等的。耶稣曾经呼吁人们捣碎家庭的枷锁：“你们不要想我来，是叫地上太平；我来，并不是叫地上太平，是叫地上动

61 林仁川、徐晓望：《明末清初中西文化冲突》，华东师范大学出版社1999年版，第318页。

62 Chinese Repository, August 1832. P140.

63 同55，第353页。

刀兵。因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏，人的仇敌，就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”⁶⁴正因为这种冷淡的家庭观念，天主教教徒对待祖先也就没有了中国人那种极具崇敬之情。虽然，天主教教徒也尊敬祖先，但祖先在他们心中的地位并不是至高无上的。西方传教士认为：每一个人都是上帝的子女，敬上帝，也就包含着敬祖先的意味。

3、天主教文化与仙桃民间文化的冲突

从天主教与仙桃民间文化的构成主体以及它们对社会的影响，可以看出两者之间的一些不协调之处。因此，当天主教传入仙桃地区之后，就不可避免地与当地民众发生冲突，而这些冲突的根本原因除了政治上的因素以外，双方文化上的冲突也是重要因素。本部份主要从祭祖、信仰及教徒从事家族活动和村社活动三方面来分析这两种异质文化的冲突。

祭祖问题在天主教传入中国以后，一直是天主教与中国传统文化冲突的焦点问题。为此，清康熙年间发生过“礼仪之争”，那次争论使得天主教在中国的传播举步维艰，传教活动受到了很大的打击。仙桃地区又是一个崇拜祖先的地方，儒家的忠孝、孝悌、敬宗、睦亲思想在仙桃都是根深蒂固的。仙桃祭祖大体有三种：家祭、墓祭、祠祭。这三种祭祖规模不同，其中家祭最为普遍，它是用来后代对祖先表达怀念和崇拜之情。然而，天主教信仰的只有上帝，他们把耶稣当作唯一的神来崇拜。因此，天主教信徒信教以后就得停止祭拜祖先，把家中祖宗的牌位毁去，转而信奉天主教。这种行为对重视祖先崇拜的仙桃人来说无疑是极大的⁷叛逆行为，这是要受到其他人的疏离和敌视的。因此，信仰天主教的信徒承受了很大的压力，这种压力有来自内在的，即民间文化中的祭祖思想；也有来自外在的，即旁人的敌视。

信仰冲突问题是天主教与仙桃民间存在矛盾的普遍问题。它主要包括了一神信仰和多神信仰的冲突，以及风水信仰的冲突这两个突出问题。仙桃民间信奉多神信仰，而天主教却是一个排他性极强的一神信仰的宗教。西方传教士来到仙桃之后，他们希望仙桃民众能够放弃原来的偶像，迈出地狱，走向光明，并崇拜皈依天主教，把耶稣基督当成唯一的神来看待。对于仙桃民间的多神信仰与天主教

64 《新约全书·马太福音》，中国基督教协会编，第10章，第17页。

的一神信仰的冲突，西方传教士在教义上加以强调。他们指出：耶稣是永久的上帝，他是为了拯救我们的灵魂，而孔子只是一个和我们没有什么区别的人。他们还要求信徒：要尊奉耶稣为永久的上帝，要抛弃所有别的信仰。要将偶像崇拜全部烧毁。⁶⁵

天主教与仙桃民间在信仰问题上的冲突的另一个表现是风水信仰的冲突。西方传教士到仙桃地区传教之初，是以“游行布道”为主。随着传教活动的开展，这些传教士便在仙桃地区购地建堂和创办教会社会事业。然而，西方的礼拜堂、钟楼以及十字架，在仙桃民众看来都是洋人的东西，会破坏当地的风水。因此，对于教会的购地建堂行为，当地民众都表示反对，认为会破坏当地的风水。如赵勒弥当时到长倘口之后不久，就买地建堂，遭到了当地民众的反对，但当地民众慑于赵勒弥的威力，只得不了了之，很多非信徒都纷纷迁离了建教堂所在之地。

天主教与仙桃民间的冲突的表现之三是教徒从事家族活动和村社活动的问题。仙桃民间的家族活动和村社活动包括了娱乐、习俗和禁忌等活动，如修建祠堂、编撰族谱及迎神赛会等。仙桃民间的节日和一些娱乐活动非常丰富，有沔阳戏剧和迎神赛会，以及婚丧嫁娶和生子等喜庆活动。戏剧是仙桃民间文化生活中很重要的一部分，每逢重大的活动，沔阳戏剧都是必不可少的。如彭场万厢垸的刘氏宗族，一直到今天，每年春节时，都要集资搭台唱戏，娱神娱人。由于家族制度对仙桃民间社会的政治、经济、文化生活各个方面都有着深刻的影响，因此，仙桃民间的村社活动和家族活动带有明显的家族性质。然而，天主教又是反对这些带有家族性质的村社活动和家族活动的。因此，信徒往往在加入天主教以后就不再参加这些活动了，甚至连一些传统节日都不能过了。可是，对一个仙桃农村人而言，如果不参加这些活动，他们就会丧失其在上社会上得以树立权威的资本，即社会资本，这是信徒所不愿意看到的。

（二）冲突的外在表现——民教冲突

1835年，法国传教士董文学由老河口来沔阳游走传教，住长倘口斗湾村，后来发展了斗湾人鄢廷富帮他传教。董到长倘口之后，引起当地居民种种怀疑，遂奔走相告：“（天主教）教人藐视圣贤，不敬祖宗，不孝父母，不分五伦，不

65 此处依教友口述。

行礼仪。”⁵⁸为此，长倘口乡绅宣称：如有趋入异端邪教者，合乡将其本人革出。鄢廷富被迫远走他乡，离开仙桃，但后仍被反洋教群众杀于老河口。而董文学本人于1839年9月15日在谷城茶园沟被捕，次年9月，被绞死于武昌。

1901年后，赵弥勒在沔阳县修建长倘口天主堂，坐镇沔阳县。他以天主堂为大本营，插手地方事务，地方人民争端，直接由赵独断，不许士绅出面解决，更不许诉诸地方官员。他还要求教民不许过中国传统节日、不许拜佛教寺庙、家中不许供祖先牌位等等，当地士绅和教友虽心有不满，但慑于赵弥勒的威力而不敢反抗。

1931年，沔阳发生大水，汉阳教区主教高尔文在汉阳赫山施药发救济，发展教徒。教会要求凡是接受施药和救济的，必须领洗入教。当时，教友人数猛增。后灾民回乡之后，教士深入到各村，强迫那些“吃教”者，撤除祖先牌位。人们一时难改千百年来祀宗追远之习俗，但又迫于传教士的威逼，便在家中设有两个牌位，当传教士来乡时，就在家中放上耶稣像或圣母像，当传教士一离开，就将祖先牌位重新放上。但是，有些难免还是被传教士发现，传教士一旦发现，就将教友家中的祖先牌位拆除烧掉，对教友百般凌辱。许多教友不堪忍受，便联合起来反抗高尔文主教，未果，便纷纷“弃教”。

天主教从它进入仙桃地区开始，就一直以“救世主”的姿态来对待仙桃民众。传教士的进入可以说是从传福音、治病施药开始，并在传教过程中建立了大量的善堂、善会、学校、医院以解决民众的实际困难，但为什么还会引起民教冲突？在前文中我们已经有所探讨，民教冲突的发生可以说与鸦片战争后传教士借助不平等条约欺压良善有一定关系，但并不是主要原因。仙桃地区的民教冲突，从根本上讲，可以说是一场文化之争、习俗之争。其实，就天主教在中国的传播而言，它并不是要给广大民众带来一尊洋神，而是要在全面改塑中国信仰的基础上，让天主教成为中国的独一宗教。天主教进入民间后，教会要求教民放弃原先的伦理观念，奉行一套天主教的伦理原则，“如中国人入教后，必须放弃祭祖祀孔以及对河神、雨神等等其它偶像的崇拜，不得参加例行的民间宗教节日活动”⁵⁹，教会在其势力所能达到地方，以强硬而不妥协的姿态挑起了信仰习俗之战，锋芒直

58 见《仙桃宗教志》，1987年出版，第71页。

59 孙江、黄尔兰《论近代教会权威结构与宗法一体化结构的冲突》，《南京大学学报》1989年第2期，第62页。

指中国人民传统的生活方式,从而将普通民众逼到了要么屈服、要么决裂的境地,所以导致民教冲突的发生,也就不足为怪了。那么这些冲突又是如何融合,天主教文化又是如何与仙桃地区文化交融的呢?这些都会在下文中进行讨论。

(三) 冲突的调适与融和——天主教文化与仙桃民间文化的融和

由于天主教与仙桃民间文化的冲突,使得天主教在仙桃民间的传播受到了层层阻碍。天主教要在仙桃地区发展就必须解决这些冲突。这个问题,也引起了梵蒂冈的重视,1940年,也出现了《内政部梵蒂冈关于重定中国礼俗新规案》这样一个文件,去试图解决中国的民教冲突问题。那么,天主教是如何面对这些冲突的呢?

祭祖问题。信徒对于祭奠祖先是普遍的。然而,为了不与天主教教义相冲突,信徒一般不到祠堂中去祭奠先人。但是,他们会在家中内室中放置祖先纪念牌或先祖遗像,每逢节日都会拜祭一番。现在,天主教村子在其村头或是村尾都建有一个大的墓群,他们在春节时也会来祭拜祖先,但同其他村子不同,他们不是烧纸钱,摆供品,而是以撒圣水、祷告来取代。

风水问题。信徒信教以后,面临着是遵从天主教对风水迷信摒弃的内在约束力还是继续仙桃民间传统风水信仰的问题。为了缓解这个问题,传教士采取了一些应变行为。他们也尊重仙桃民间的风水信仰,但是,不将风水迷信化、宗教化,而是把风水解析为环境科学,以科学的角度来看待之。如沙湖张家台,就是前文提到的“神父村”,该村的教堂和居民房屋均为坐北朝南,面水而居。

教徒参加社会活动的问题。当信徒加入教会以后,大都不再参加乡族组织的活动了。但是,作为社会群体中的一员如果不再参加社会活动就会被遗忘,也就丧失了社会资本,天主教会就会失去社会影响力,从而使传播福音成为一句空话。教会作为天主教在仙桃地区传播的载体,它具有社会组织所具有的功能。因此,教会试图通过增强经济实力、创办社会事业和干预地方政治,来解决天主教徒因为信教而将丧失社会影响力的问题。于是,天主教会便占有大量的土地,给仙桃民众提供信贷;创办教会学校如尤拔文德小学、新垸子文德小学、仙桃文德中学等等,教会医院如长倘口若瑟医院等等。此外,教会还积极地干预地方地政治,它代人扛诉、抗债,对于教徒的诉讼则极尽偏袒。为了进一步加强信徒之间的联

系，教会不许信徒同非信徒结婚，鼓励信徒之间进行联姻活动。当然，对于仙桃地区的传统节日，信徒则是不予回避的。除了清明节和七月七的鬼节之外，其他的节日信徒都会采取自己的方式度过。每当春节来临，信徒也会在教堂和自家门前贴上对联和图画。大年三十，信徒们都会齐聚教堂，共同祷告、唱歌来度过佳节。春节期间，信徒还会聚集在教堂内互相恭祝，并邀请教友到家中相聚。婚丧嫁娶信徒们也会采取自己的方式度过。信徒在过传统节日和进行婚丧嫁娶时，虽然同传统方式有了很大的区别，但仍然可以看出是传统文化同天主教文化相融和的结果，如教徒的丧礼，他们的仪式虽然完全按照天主教的规矩，在教堂举行，丧礼要请信仰天主教的亲朋好友去念经，到教堂为亡者做一台弥撒。但弥撒做完之后，就要为丧者立碑，他们的石碑之上都立有十字架或石碑上刻有十字架。每逢春节，丧者的亲属都要去墓地扫墓，祷告、洒圣水、跪拜、放鞭炮等。

五、当代天主教在仙桃的发展

到今天为止，天主教在仙桃已经存在有三百多年了。天主教及其信徒早已形成了一个内在的体系，多数天主教徒都集中在仙桃的十一个村中聚居，这十一个村落看似分散，但都集中在仙桃东部，如下图所示，信徒主要居住在彭场、杨林尾、沙湖、何场、下查埠、西流河、长倘口、大福等地，这样就形成了一个以下查埠为圆心的不规则的圆，居住的集中使仙桃的天主教徒形成了一个有着共同价值观、共同生活目的和共同习惯的群体。这个群体到今天都是紧密联系的，有着同



其他的村落不同的特点，其特点如下：

首先，天主教文化在与仙桃本土文化进行融和以后，逐渐深入到信徒的心中，并潜移默化到信徒的行动中去，形成了一种坚定的信念。

个案一：已故的张主教，沙湖张家台人，神学博士，归国之后两年，就以反革命罪被捕，在狱中受尽屈辱几十年，当时的政府强迫其放弃信仰，但他一直坚持宁可不要命，也不能抛弃信仰。八十年代，张主教被释放之后，依然受到政府的严密监视，被称为“地下主教”，但其一直坚持信仰，并祝圣了两位神父。在他去世的前一年，笔者前去采访时，他在谈自己一生的经历时流下了几行泪水，说自己回国是想做点贡献的，没想到变成这样，他认为共产党领导政权没有错，但神权应该由他们自己来领导，到死也认这个理，当初他们在牢房里把我的腿打断了，我也说我是信天主教的，一辈子也不会改。

个案二：文革期间，天主教信仰遭到禁止，教堂被毁，神父被抓。但信徒们依然秘密的保持信仰，他们总是在夜深人静的时候颂经祷告。刚出生的孩子也由他们自己为孩子洗礼。

个案三：沙湖张家台信徒，张家台是仙桃最早的教徒村，在这个只有三四十户人家的村子里，就出了五代神父共八人，还有好几位修女。笔者访谈的一位七十来岁的老人，他家里的一儿一女分别是神父和修女，他自己对此感到非常荣耀，他本人在村子里面威望也很高。这种现象并非偶然现象，像前面提到的张主教，他兄弟三人都是神父。笔者采访的五十位信徒中，100%的人都愿意自己的孩子将来能当神父或修女，认为这是孩子们的造化。

个案四：汉口天主堂的张神父，系张家台人。小时候，他随着父母一起信天主教。读书之后，接触到了一些无神论的思想，开始对天主教产生了怀疑。后来，自己经过一些挫折之后，开始重新认识天主教，并逐渐选择了当神父这条道路。

以上这四个个案都表明了天主教对信徒的思想和行为都产生了根深蒂固的影响。从信仰上来讲，他们是天主教徒，但是，从根本上来讲，他们首先是生活在中国文化的大环境之中，不可能不受到中国传统文化的影响。中国传统观念认为“不孝有三，无后为大”，“传宗接代，延续烟火”、“养儿防老，多子多福”。而神父和修女又恰恰违背了这样的古训。究其原因，我想主要是由于，天主教已经深入到人的内心，成为了一种内在的东西，使信徒的观念发生了变化，以至于

中国最传统的东西都可以违背。

第二，由若干教徒村组成的这样一个天主教社区，从内部的小空间来说，他们都是天主教徒，但是从外部的大环境来说，他们又是与其他非天主教徒杂居在一起的。这样，天主教徒就必须处理要去处理内部小空间和外部大环境之间的关系。

在处理同外部大环境的关系时，天主教徒采取的是文化上共处的方式。天主教与社会的文化共处，是指由天主教教义规定的思想信仰和行为方式与地方上原来的本土传统的思想信仰和行为方式的共处。这意味着，天主教一是保持自己的基本信仰、基本仪式和反映其特性的行为，二是尊重别人的信仰和行为，不把自己的一套观念和仪式强加于别人，从而各得其所。

根据随机访谈的 50 名信徒表明，天主教徒由于其信仰上帝，反对偶像崇拜，所以对民间的习俗和迷信活动一般就不再参与了。但是，他们对非天主教徒的信仰表示尊重和适应。其实不同文化的共处，最重要的是相互之间的尊重和适应，特别是在某种情况下，两种文化有机会相互交会接触时更要采取这一态度和做法。比如，“崇敬祖先”是中国人的传统文化中的主要内容之一。年迈的父母去世办丧事往往要充分体现子女对上人的爱戴和孝敬，会有许多规矩、仪式、禁忌，言行衣着俱有不成文的规约惯例来表达哀思。天主教徒对非天主教徒按传统风俗习惯办事都能理解，有的是自己亲戚朋友的，甚至都还要主动过去帮忙。教会方面，对信徒在这类活动中的行为也没有什么强求的。

同时，天主教徒在一些环境和场合下，依然适当地遵守本地传统的风俗习惯。如农村的天主教徒不但过春节，并且把它当作最重大的节日来过。要蒸肉蒸菜，杀猪捞鱼，在大门口贴红纸春联，但不贴门神、灶神画。教会会送给每个教徒一幅印有圣母圣子的年历。教堂在大年初一，还组织能歌善舞的年轻信徒上演一整套宗教节目，还邀请不信教的群众过来观看。表演者以表演家乡剧和传统歌舞为主。与圣诞节相比，显得更加重视更加热闹。

所以天主教在当地非天主教徒看来，是合理且自然的宗教，信仰上的不同并没有引起任何的冲突和矛盾。笔者采访的 20 名非信徒中，95%的人都认为天主教看不出有什么不好的地方，他们只不过同自己信的不同而已。虽然笔者采访的一位中年妇女对天主教的某些行为很是看不惯，她认为女人生了孩子之后，就要避讳一下，一般男客都不允许到月母房里面去，而他们天主教，女人一生孩子之

后就跑到房间去祷告念经，搞不懂怎么回事，也不怕中邪。还有他们过春节一大群人跑到教堂里面去唱歌念经，也不知道干些嘛。但是，总的来说，天主教在经过融和之后，还是得到了当地人的认可。笔者采访期间，多次看到天主教徒和佛教徒在一起聊天、拉家常，好似自家兄弟一样，非常亲热。甚至笔者同他们还有过这样的一次交谈，谈话的除笔者外，还有三个佛教徒和一个天主教徒，当时我随口问了一句，什么是大菩萨呀，三个佛教徒面面相觑之后说，大菩萨就是大菩萨（后查方志之后，才知道是玉皇大帝）。天主教徒突然插进来说我知道大菩萨就是我们的教皇保罗二世，在场的佛教徒都没表现出任何的不快和反感，反而对此非常感兴趣，纷纷好奇地问道教皇保罗二世是否真有其人，他们信的天主教到底是怎么回事。这些都表明，天主教这个内部的小空间已经同外部的大环境和谐的共处在一起了。

第三，天主教社区其特有的生活方式和习俗，对周边地区也产生了一些影响。

整个仙桃有一万多天主教徒且生活的非常集中，看起来好像是一个人数众多的群体，但从大范围来看，天主教徒还是一个少数群体。但是，他们在民间没有受到歧视，反而获得了广泛的认可，甚至于赞扬。这也是源于天主教徒在道德上的自制。从公安部门反馈的消息，也感到信徒比较遵纪守法，农村中经常发生的偷鸡摸狗、酗酒打架、赌博赖皮等情况和天主教徒几乎沾不上边，他们在当地的社区起到了一定的示范作用。天主教教育天主教徒不赌博抹牌，笔者走访的村庄不仅天主教村是这样在实行的，就连天主教旁边的非天主教村也受到了这种潜移默化的影响，赌博抹牌的也很少。再如，天主教反对浪费，他们在办红白喜事的时候，非常节俭，往往在教堂里面举行活动就可以了，相形之下，许多村子都是大操大办红白喜事，非常浪费。但是从我们调研得知，有的村子开始移风易俗，反对大操大办红白喜事，就是拿天主教徒做榜样的。

但是同时，我们不可否认的是，天主教所能影响的范围和深度都是非常小的。就范围而言，它至多也只能影响到邻近的村子，不可能带动整个社会的移风易俗；就其影响的深度而言，天主教徒虽然同非天主教徒融洽地生活在一起，但由于天主教本身的封闭性，使得天主教的伦理道德观念不可能深入人心。至少，笔者在仙桃生活的二十多年之中，是从来没有听说过天主教的，更谈不上受天主教的影响了。

但是，在我们的调研过程中，我们同时发现，市场经济和现代化浪潮的冲击，

不仅引起了普通信教群众，而且引起了在信仰上看来应该是最为深厚的“世代老教徒”这样一些信教群众在利益追求、生活态度上的某种变化，“对他们的信仰发生了影响。这种影响会产生什么样的结果，我们不得而知。从世界范围内天主教在最近几百年影响社会、影响人们生活的力量的变化看，如果现代化高度分化了社会，造成了社会群体利益的多元化，极大地限制了天主教影响社会的能力，那么，在仙桃农村、在各中华民族各族社会乃至在全国，持续了几百年的天主教的传播和发展，是否也会受到正在进行的社会现代化的遏制而停止或衰落？这是一个复杂的而有意义的问题，要得出结论还需要更多的证据。

66 在仙桃市黄林村贯头尖堂，笔者听一位老信徒讲了这样两件事。第一件事是，“到时，我升了天，上帝要怪我，我也没得办法，我的人女儿，我叫她不要嫁给外教人，她不听我的，现在不信教了，我的二女儿跑到广州去打工，也嫁给一个外教人了，也不回来了，我对不起主啊，我有罪过，但我没有办法。”第二件事是，一位在武汉生活的仙桃籍女修道死了，她临终时托言从她的存款中拿出几千元为她在仙桃做一场弥撒，此事被她的侄儿、侄女（均为“世代老教徒”家庭）知道了，都想来继承这位修道的财产，并为此事闹得不可开交，但是，教会有规定，神父、修女死后，财产全部归教会所有，这几位年轻人已经不顾及这种规定了，也不怕自己死后上不了天堂，执意一定要得到这笔钱。

参考文献

- 1、赵春晨、雷雨田、何大进：《基督教与近代岭南文化》，上海人民出版社 2002 年 8 月出版。
- 2、裴化行：《天主教十六世纪载华传教志》，商务印书馆 1937 年出版。
- 3、罗纳德：《社会中的宗教》，四川人民出版社 1991 年出版。
- 4、王铁崖：《中外旧约章汇编》，三联书店 1957 年出版。
- 5、史式徽：《江南传教史》第二卷，上海译文出版社 1983 年出版。
- 6、顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1991 年出版。
- 7、顾卫民：《基督教与近代中国》，上海人民出版社 1996 年出版。
- 8、黄新宪：《基督教教育与中国社会变迁》，福建教育出版社 1996 年出版。
- 9、顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，上海人民出版社 1985 年出版。
- 10、王立新：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津人民出版社 1997 年出版。
- 11、唐逸：《基督教史》，中国社会科学出版社 1993 年版。
- 12、邓云特：《中国灾荒史》，上海书店 1984 年版。
- 13、黄仁宇：《中国大历史》，三联书店 1997 年出版。
- 14、中国农村经济研究会：《中国农村》，上海黎明书局二十五年版。
- 15、刘韻轩：《天主教》，中华公教进行会总监督处出版（出版时间不祥）。
- 16、庾裕良等编：《天主教基督教在广西资料汇编》，广西民族出版 1985 年版。
- 17、H. Bernard：《天主教十六世纪在华传教记》，商务印书馆 1937 年版。
- 18、萧若瑟 徐宗泽著 《民国丛书》编辑委员会编：《天主教传行中国考》，上海书店 1989 年版。
- 19、傅乐安主编：《当代天主教》，东方出版社 1996 年版。
- 20、人民出版社编辑部辑：《天主教人士的爱国运动》，人民出版社 1951 年版。
- 21、杜赞奇、王福明：《文化、权利与国家——1900—1942 年的华北农村》，江苏人民出版社 1995 年 3 月出版。
- 22、王秀缎：《福州基督徒聚会处的诗歌初探》，《萍乡高等专科学校学报》2005 年第 3 期。
- 23、管文娟：《一座教堂，一部历史：湖北谷城沈姬天主教堂历史初探》，《乌鲁

木齐职业大学学报》2005年第3期。

24、康志杰：《16——18世纪湖北天主教特点分析》，载《相遇与对话——明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集》，宗教文化出版社2003年9月出版。

25、林芊：《石门坎现象：对清末黔西北苗族地区基督教传播的思考》，《贵州民族研究》2004年第3期。

26、扎洛：《西藏农村的宗教权威及其公共服务——对于西藏农区五村的案例分析》，《民族研究》2005年第2期。

27、李文海：《乡绅与反洋教运动》，《近代史研究》1986年第1期。

28、赵英霞：《乡土信仰与异域文化之纠葛——从迎神赛社看近代山西民教冲突》，《清史研究》2002年第5期。

29、李大海、吴宏歧：《清末民初陕北天主教传播过程时空特征分析》，《中国历史地理论丛》2006年第1期。

30、陈玮：《范礼安与天主教第三次在华传播》，《延边大学学报》2005年第1期。

31、赵建敏：《天主教参与和谐社会构建的途径》，《中国宗教》2005年第3期。

32、王卫东，郭红：《移民、土地与绥远地区天主教的传播》，《上海大学学报》2005年第3期。

33、钱国权：《天主教在华传播史的研究状况概述》，《甘肃社会科学》2005年第3期。

34、泽拥：《异质文化击撞下的“新神话”——从传教士个案看天主教与藏传佛教和汉传佛教的交往》，《西南民族大学学报》2005年第6期。

35、张丽萍、郭勇：《帝国汪洋中的“孤岛”——从清代四川看天主教在汉地的农耕社区》，《宗教学研究》2005年第3期。

36、李卫东：《从帝王的文化心理看清朝前期对天主教的宽与禁》，《太原师范学院学报》2005年第4期。

37、周萍萍：《明清间平民信奉天主教之原因》，《南京晓庄学院学报》2004年第11期。

38、祝晓光、李欣：《当代天主教的发展与社会的稳定》，《湖北省社会主义学院学报》2004年第1期。

39、梁丽萍：《天主教耶稣会与基督宗教在中国社会的扎根》，《宗教学研究》2004

年第1期。

40、徐君：《近代天主教在康区的传播探析》，《史林》2004年第3期。

41、汤开建、马占君：《晚清天主教在陕西三边的传播》，《西北师大学报》2004年第4期。

42、陈开华：《二十世纪汉语界的天主教传华史研究综述》，《中国天主教》2004年第3期。

43、董莉英：《天主教在西藏的传播(16-18世纪)及其影响——兼论中西文化的碰撞与交流》，《西藏大学学报》2004年第3期。

44、秦和平：《关于清代川黔等地天主教童贞女的认识》，《四川大学学报》2004年第6期。

45、赵勇宾：《论明末清初天主教未能根植于中国的原因》，《榆林学院学报》2004年第2期。

46、舒景祥：《关于黑龙江省天主教、基督教概况及其教徒信仰趋向的调查分析》，《黑龙江民族丛刊》2003年第3期。

47、秦和平：《试论天主教传播布依族社会的部分原因》，《宗教学研究》2003年第4期。

48、关汉华：《16世纪后期天主教在广东的传播与影响》，《中南民族大学学院学报》2003年第1期。

49、明秀丽：《天主教、基督教新教在贵州早期传播异同论》，《贵州社会科学》2003年第4期。

50、吴薇：《明清江西天主教的传播》，《江西师范大学学报》2003年第1期。

51、秦和平：《清代中叶四川天主教传播方式之认识》，《世界宗教研究》2002年第1期。

52、陈东：《清代福建天主教的传播与本土化》，《闽江学院学报》2002年第5期。

53、叶农：《明末天主教在广东的传播与发展》，《暨南学报》2001年第5期。

54、陆敏珍：《论明末反天主教运动》，《安徽史学》2000年第2期。

55、陈林：《论明清时期基督教对中国家庭关系的冲击》，《福建师范大学学报》2005年第4期。

56、滕吉菊：《基督教与孝道》，《中国宗教》2005年第2期。

后记

临近毕业，突然有点担心起来。担心的事情，胡适之先生在1932年6月于北大毕业典礼上的赠言中已经提出过：第一是容易抛弃学生时代的求知识的欲望，第二是容易抛弃学生时代的理想的人生的追求。胡先生也开出了几道方子：第一个方子只有一句话：“总得时时寻一两个值得研究的问题！”问题是知识学问的老祖宗；古往今来一切知识的产生与积聚，都是因为要解答问题，要解答实用上的困难或理论上的疑难。所以梁漱溟先生自认是“问题中人”而非“学术中人”。第二个方子也只有一句话：“总得多发展一点非职业的兴趣”。迫于生计，人总要从一些不喜欢的事情，人生的乐趣就要靠非职业的兴趣。第三个方子也只有一句话：“你总得有一点信心。”

本文作为硕士学位论文，并没有太大的抱负，只是力求提出一个有意义的问题，然后在逻辑上能言之成理，在经验观察上能得到验证。“大胆假设，小心求证”也好，或者是“标新立异，自圆其说”也好，都是我努力的方向。

在这里，我首先要感谢我敬爱的导师郭莹老师！郭老师豁达开朗、待人谦和，同时在学术上又极为严谨，不容马虎。在本文的写作、修改过程中，郭老师的意见大到画龙点睛，小到格式规范，对我都极具启发。论文标题、论文结构、个案分析、学术规范等等，无不体现着郭老师的提携和关怀。

文化所之所以在湖大颇具魅力，除了良好的学术气氛，更因为诸位导师的个人魅力。导师们可谓各领风骚。周积明老师思维敏捷，幽默中充满智慧；何晓明老师看似严肃，其实也很幽默和气，学问精深。三年的硕士学习中，我也非常感谢文化所老师的关心与爱护。

最后，谨以此文，慰藉我那在远方永远微笑着的爸爸。