

中国乡土文化视阈中的天主教信仰

——以晚清华北的天主教为中心

刘丽敏

(北京科技大学 文法学院,北京 100083)

摘要:对于“天主”的信仰和崇拜可以说是天主教信仰的基石和核心。晚清乡土教民在按照天主教教义的要求有意识地去吸纳“天主”信仰的过程中,常常不自觉地以他们固有的认知结构、生活经验以及信仰习俗,对其进行“无声的改造”,将中国式的宗教意识、思维逻辑和信仰模式植入天主信仰之中,使天主教义中原本清晰单纯的“天主”观念呈现为一副斑驳陆离的文化景观。

关键词:晚清;乡土;教民;天主信仰

中图分类号:B976.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1671-3842(2009)01-0050-06

作为天主教的“超自然的精神体”,对于“天主”的信仰和崇拜可以说是天主教信仰的基石和核心。但是,在中国独特的宗教文化体系的建构下以及形形色色的民间信仰的熏染下,中国乡土民众拥有自己独具特色的关于神的认知结构和信仰习俗。因此,当他们遭遇西方的天主时,其原有的认知结构和信仰习俗势必会影响到他们对天主教关于天主的教义的理解与接受。那么,晚清教民是如何应对二者之间的差异的?他们的天主信

仰又呈现出怎样的风貌?本文将依据《拳时北京教友致命》^[1]与《献县教区义勇列传》^[2-3]两套文献^①,将教民在日常生活及义和团运动这两种不同情境下的信仰状态与行为状态结合起来考察,对晚清乡土社会天主教民的天主信仰作一个较为系统的耙梳和剖析。希望这样的努力能够从一个侧面丰富学界关于中西宗教文化交流的研究。

一、大父母:天主的血亲化

天主创造世人的宗教神话是天主教吸收信徒

收稿日期:2008-08-14

作者简介:刘丽敏(1978-),女,安徽怀宁人,讲师,法学博士,主要研究方向为中国近现代思想文化史。

基金项目:国家社会科学规划基金资助项目“晚清乡土教民的信仰与民间文化——以华北的天主教为中心”(07CZS016)。

①《拳时北京教友致命》,北京教世堂,1920-1927年陆续编印;《献县教区义勇列传》,河北献县教区1935年编印。选用这批材料主要是出于以下考虑:(1)这批材料属于天主教教会自身的跟踪调查,成书年代又距离其调查事件的年代不远,故相关口述比较翔实生动。尽管口述者和整理者的叙事动机、情感和价值评判具有鲜明的护教宣教倾向,因而不能排除其对史实的改造和重塑,但如果利用恰当,至少避免了材料来源“可靠性”的争议。同时,口述者和整理者的倾向也可以作为探察教民信仰的一个参照,即便是那些“对于叙事史而言属于无根的、演绎的史料,在文化史领域,却可能相当真实地反映了乡土教民的信仰世界”——程献、谈火生:《灵魂与肉体:1900年极端情境下乡土教民的信仰状态》,载《文史哲》,2003(1);(2)这批材料主要反映的是庚子年拳教剧烈冲突过程中天主教教民的宗教意识和宗教行为,但其为每一位死亡信徒列传时,都会详细记载他的生平事迹,包括日常生活中以及死亡前后的思想和行为。在常态下,教民的宗教信仰往往陷入日常的生活伦理中难于辨析;而极端情境就像催化剂和放大镜,将原先潜藏在教民无意识层面的各种知识资源激发并显现出来。常态和非常态互相对照,也许更能全面地反映出教民信仰的一般情形。以下简称《致命》与《列传》。

皈依的前提。许多来自近代乡土社会的材料表明,中国教民普遍能比较准确地叙述天主创世说。那么,我们能否就此认为乡土教民完全接受并理解了天主作为创世主的性质?为什么会有天主?天主创世之前在干什么?其实,在天主教的思想体系里,这样发问本身就是错误的并且是被禁止的。因为在创世之前,天主是绝对的有,世界是绝对的无。连时间和空间都没有,就不能说“创世之前”,也不能说天主在干什么——时间存在于创造之内,而不是创造发生于时间之内。天主创世造人完全是按照自己的意志行事,天主的意志与行为是绝对的,不以任何外在事物为转移。但是,对于缺乏启示神学传统的中国乡土民众来说,天主的不证自明与自在自为是难以理解的。因此,天主的存在与创世必须要有一个合理的符合他们的思维逻辑与理解方式的解释,只有这样,他们才能从内心深处吸纳天主教义。于是,他们对天主作出了如下颇具特色的理解:“一家有一家之主,一国有一国之主,天地万物有天主造他,不能自有。”^{[3](P77)}从这一理解中我们可以发现一个有趣的悖论:“天地万物不能自有”与“天主自有”,教民根据日常生活的经验用来证明天主创世的逻辑与天主存在的神学逻辑恰恰是矛盾的,这一矛盾揭示了教民并未理解“天主”的宗教内涵,但是,经由这种日常化的逻辑,天主教那种世俗社会与彼岸世界对立的、不可比拟的观念,被中国教民折中和统一起来了:“天地万物”是家国结构的扩大,“天主”是“家主”、“国主”的递进,对天主创世力的理解,“是对家主、国主的世俗权威逻辑推断的结果”^[4]。

这与一般民众理解至上神的逻辑是很相似的。但是,对于至上神与家主、国主这两种世俗权威的关系,教民的理解与一般民众却又有所不同。前者多将天主等同于家主,后者则多将至上神等同于国主。中国民间信仰中的神祇世界可以说是以帝王为首的官僚体系的投影,是皇权等级观念的折射。恰如沃尔夫所说:“神身穿的是命官的官袍;他们住在庙宇之中,受神将的保卫;他们处罚社会中犯了罪的人、很容易被激怒、并喜欢受贿赂;他们向上级写报告、保守人事档案,并且与帝国的行政区划相联系。显然,神是帝国官僚的化身。”^{[5](P1-18)};[6]但教民天主观念中的宗法血亲色彩则明显盖住了它的社会-政治色彩。相对于广为流传并被普遍接受的“(大)父母”来说,教民将

天主比成“君主”、“皇帝”的例子则较为少见。在更多的场合,教民还是直接地以孝亲观念来认知他们和天主的关系。他们把对“天主”的虔诚比喻成子女对父母孝顺的不容置疑,或家谱姓氏的不可变更,或宗室标志的不可放弃。^{[2](P201、P44、P245)};[1](卷三,P27);[3](P306、P363)在孝亲观念的作用下,宗教信仰的虔诚演化为继承和发扬先辈遗志的家族自豪感 and 使命感,洋溢在部分教民的言语间:“多少辈子奉天主教,不能因为吝惜生命、怕死背叛圣教。”^{[1](卷二,P22)}

因此可以说,晚清相当一部分教民是从以孝亲观念为主线的中国传统家族伦理的角度来体认宗教信仰上的虔诚的。^[4]对于笼罩中国乡土社会的两大观念——皇权等级观念与血亲伦理观念,教民的信仰为何突出强调的是后者?其原因可能主要在于天主教教义本身的特点和传教士的传教策略。

为了使信徒能够深切地体验神、信仰神,天主教的教义经常利用人类之间的各种亲密的关系来譬喻天主与人之间的关系。根据《圣经》,天主被说成人的父亲、母亲、国君、法官,以及其他许多角色。在《新约》中耶稣基督则成了长兄、师傅及朋友。可见中国家庭中所供奉的“天地君亲师”牌位,及三纲五伦(君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友)所指出的各种位际关系,在人与天主之间都能有对应。这是《圣经》写作和教义宣扬的一种手法。它运用许许多多的位际关系来指明,天主与人的关系是超乎一切的,是不可思议的;人只有在内心深处运用各种人际关系当作比喻,才能从各种角度去体味天主的仁爱。人对天主皈依和信仰的整个过程,简单地说,是由敬开始而在爱中结束或合一。天主创世的伟大和万能,使人起敬起畏;天主救世的仁爱慈祥使人以爱还爱,欲罢不能。^{[7](P185-208)};[8](P498-522)尽管传统的五伦关系在天主与人的关系中都有反映,但是,天主教传入中国后,为了树立天主唯一神的地位与权威,传教士结合中国家长制的宗法文化传统,有意地强化了天主是人的(大)父母这一角色。就笔者目前阅读到的各种传教史料看,传教士在向信徒宣扬教义时,所用譬喻主要以父母与子女的关系为多。

天主的血亲化虽然有助于教民从情感上认同天主,但同时它也埋下了一个伦理困境。因为天主向父母的顺利转化必须有一个前提,即天主与父母的利益是完全一致的,对天主的虔诚就是对

父母的孝顺,反之亦然。而实际上,宗教信仰与世俗伦理并非是完全相合的,天主信仰中的一些内容与中国传统的家庭伦理就存在着一定的冲突。按照天主教的教规,信仰高于一切,当信仰天主与孝顺父母、家庭(族)利益与个人信仰,二者只能择一时,教徒应该义无反顾地舍弃父母和家庭,追随天主,追求信仰。但另一方面,传统的家庭伦理已经浸入教民的血液当中,是他们安身立命的文化之本。因此,尽管受到教规的严厉管束,部分教民仍然不自觉地按照传统的伦理思维行事。总体说来,当宗教信仰与血缘伦理相悖时,教民有三类行为选择模式:或淡化信仰,回归传统伦理;或弃绝家庭,坚守信仰;也可能在二者之间左右摇摆,寻求折中。但教民信仰的实际状况及其内心世界却错综复杂、瞬息多变,需要我们结合其现实遭际作出更为细致深入的勾描。

二、最大神:天主的神功化

在天主教原义中,天主创世和救世的功能具有密切的逻辑联系:天主创造了世界和人类,人类始祖因违反天主的意志而遭驱逐,后来,经过圣子耶稣的降生、殉难与复活,天主与人类重新和好,人类可以通过信仰天主而获得拯救。这种教义将原罪、救赎、三位一体的宗教观念组合在一起,构成了灵魂拯救论的核心。然而我们在有关晚清乡土教民信仰的记载中,却很难发现这些观念及其内在的联系,即使略有涉及,表述也不大确切。也就是说,在教民对天主的理解中,创世和拯救之间似乎存在一定的距离,比较而言,他们偏重于把天主看成一个“无所不能”和赐福免灾的神灵,或者说,是天主教神圣体系中的“众神之首”,他与中国民间信仰中的神灵以及天主教原义中的“唯一神”既有联系又有区别。

中国民间信仰中的神灵拥有一个庞杂的体系,在这个体系内部,诸神的来源、统属、职能、位置等等在很大程度上混乱无序,而且这个体系本身也是变动不居、因时因地而异的。众神之中基本上没有出现一个可以统治其他诸神的至高神,每一个神都只是“众神之一”,都有其存在的独特理由。有学者认为,这是因为民众没有把自己信奉的所有神灵统一于一位至高无上神的信仰习惯。习惯是慢慢养成的,至高神的缺乏也许更应该从制度化宗教的角度去考虑。其实,种种迹象

表明,在讲求“多多益善”的同时,民众内心深处一直渴望有一个至高神或者说全能神。在一般民众的心目中,神与人的区别仅在于神具有凡人所不能拥有的威力,神人之别亦即神力与人力之别。他们根据神力的大小给予各种神以一定的职能分工,而这些职能又与民众在日常生活中的实际需求息息相关。但与此同时,由于需求的多样性以及对祭拜仪式耗费的时间、资金的考虑,人们更期望通过在同一所庙宇里祭拜某一个神就能解决现实生活中所有的或大多数问题。因此,民间神祇在实际生活中具有的职能又很少是单一的,它们常常在被民间社会赋予一到两种主要职能的同时,又被添附上其他的职能,尤其是那些为人们广泛信仰并被普遍认可为灵验的神,常常从专门神发展成为多能神甚至全能神,以满足信徒们各种各样的需要。山东、河北和北京郊区的乡村普遍有悬挂“全神图”的习俗,这一方面反映了民众的多神主义传统,同时也折射出民众对全能神的渴求,其实质仍然是功利主义信仰心理的一种表现。

正是因为深悉民众的这种心理,在民间生长起来的秘密教派大多都会杂糅儒、释、道等各家偶像,创造出一个至高神,并以这个至高神为核心,构建出一套宗教理论体系,因而受到很多民众的青睐。天津静海县一位笃信过在理教的老人说他家不祭祖先,不敬门神财神,只供奉在理门的至上神“南海大士佛”,理由是:“哪一个神也没有南海大,一参南海,有求必应,佛光普照”,“代表”了诸神、祖灵所能赐予的一切福荫。实际上,同一地区的近代教民往往也是这样认识天主的,离静海县不远的王口镇有一位教民的口述是:“天主是普天下最大的神,信了天主之后,其他鬼神就不在话下了。”他还这样解释魔鬼撒旦堕落的神话:魔鬼本来是天主造的“一品神”,他诱惑了一批天神,要篡天主的位,致使天神分成了对立的两派。于是天主造了一个火坑(按:中国北方乡民睡觉的炕),要魔鬼去炕上坐着当头,结果魔鬼和拥护他的神都从那里掉进了地狱,天上因此空出了三分之一的座位。^①从中我们可以看出,乡土教民仍然是从传统的多神信仰的角度来理解天主的。天主教本来就保留着多神的残迹,为多神信仰留下了余地,而入华的传教士为了吸引信徒,常常称天主为“众神之首”,这种观念在多神主义原本就盛行的乡土中

^①程献.1988年天津市王口镇团结村天主教民调查笔录(未刊稿)。

国显然是被强化了。在晚清教民的宗教意识里，天国诸神像人间朝廷那样发生忠君和叛君、卫道和篡位的纠葛是完全可以理解的，因为他们早已从戏剧、小说、街巷传闻等乡村的文化传播与教育渠道里熟悉了类似的题材。他们用这种题材来解释西方的神话，并将众多神灵的功能集中到一个焦点——“天主”身上，信了天主其他神灵就“不在话下”，由此从传统的多神信仰向天主教的一神信仰发生着程度不一的转化。^[4]

天主虽然没有陷入中国民间信仰中的神祇世界，成为“众神之一”，但作为“众神之首”的“天主”与天主教原义中的“天主”仍然是有差别的。根据天主教的教义，“天主”与“神”是统一的且唯一的，神就是天主，天主就是神，除了天主，其他任何事物都不能被崇拜。但是，在现实的宗教生活中，我们发现天主并非天主教徒唯一信仰的目标，除天主外，他们还信仰耶稣、圣母以及众多的圣徒。这些信仰目标的出现本来是为了坚定人们对唯一神的信仰，但它们恰恰又有将天主教导向多神信仰的危险。为了不动摇一神教的基础，公元3至4世纪教会创立了“三位一体”理论，为耶稣和据称已经上了天堂的圣徒们找到了合法存在的根据。所谓“三位一体”是说天主具有三个位格，即圣父、圣子、圣神。三者不是互相分开的三个神，而是同一个神，天主通过这三者显示他的本体。“圣子”耶稣基督是天主的儿子，是天主的“道”（即逻各斯）。在创世之前圣子“与父同在”，后来以肉身的形式降生为人，称“道成肉身”，在耶稣身上，统一了人性和神性；圣神本来也与天主父子同在，受父子的差遣，“从父子中出来”，进入人的心灵中，感动人的灵魂，其功能就是使人知罪、悔改、成圣。因此，天主可以说是“众神之神”或“众神之本”。

“众神之一”或“众神之首”与“众神之神”或“众神之本”之间虽仅一字之差，但它体现了两种宗教文化体系的质的差异，晚清基层教民中也许有相当多的人并没有完成对这种质的差异的跨越。就像“天地万物不能自有”的日常逻辑无法上升到“天主自有”的神学逻辑，“众神之首”同样是天主教的神学逻辑与中国式的宗教意识和传统思维相互折中的结果。这一概念一方面反映了天主的至高性，他区别于民间信仰中的其他神灵；另一方面它又暗含着多神信仰的残迹，这与天主教的唯一神教义又相距甚远。但是，就教民本身而言，这已经是他们能够达到的高度了。

“众神之首”与“众神之一”反映了教民心目中天主与民间诸神神阶位置的“高低之辨”，与此相呼应的是天主与民间诸神的神性的“真假之辨”。在乡土民众看来，只有灵验的神才能真正救他们于水火，但灵验除了取决于神职的高低之外，至为关键的还是神性的真假，真神的灵验是确定无疑的。不少教民就是因为旧的信仰不灵验而抱着寻求“真神”的心理选择天主的。他们因为事先已经有了寻找神灵庇护的强烈愿望与浓烈情怀，一个特定的机缘如疾病的好转、异梦、反常的自然现象等等就会自然地使他们皈依天主，而诸如此类的机缘若发生在信教之后，则更加坚定了他们的信仰。因此，对于很多教民来说，信仰与否及信仰的虔诚度完全取决于真假之辨的结果：“我们奉教人为什么给他磕头呢？他是个假神，是人做的泥胎，是个泥娃娃”；“各处药王庙甚多，霸州北关有药王庙，善连营有药王庙，哪个是真神？全是人做的泥娃娃，我不给他磕头”^[1]（卷八，P58）。

无论是神位的高低之辨还是神性的真假之辨，其实质都还是“神功之辨”，即神的功力的大小之辨。因此，“最大神”与“真神”的身份认知背后蕴藏的是传统的神功崇拜心理，透视出晚清乡土教民信仰中天主形象的神功化趋向，从他们的信仰实践中更可以看出这一特点。教民对天主的信仰和祈求主要集中在现实焦虑和世俗需要上。前述天津王口镇那位世代加入奥地利教会的老年信徒，这样描述自己日常的宗教生活：我每天早上念早课，感谢天主，保一日平安，求需要，求日用，求一天不走错路；做晚课，求一夜平安，念经挡住恶梦。这种信仰取向是很有代表性的。在许多教民看来，天主能给他们带来幸运，“诸事顺遂，生意兴隆”^[1]（卷三，P30），或摆脱贫困，“渐渐成为小康之家”；能帮助他们驱逐邪魔，治愈病痛；能护佑他们添丁进口，生下儿子；^[1]（卷三，P39）甚至于在他们受到地方社会的不公待遇以及有意伤害时，能为其泄愤报仇，让那些施害者不得善终。在日常生活中，教民的天主信仰少有灵魂解脱的遐想，更多的是一种变异了的传统神功崇拜。

这种免灾祈福的宗教心理和神功崇拜意识使教民与天主的关系在某种程度上趋同于中国民间信仰中的神人关系：以人为本，互惠互存。这种关系在很大程度上改变了天主原有的神格，使天主由宗教之神变迁为近于民俗之神，从而导致天主教教义在教民信仰中的变异。

三、“人形显身”：天主的具象化

除了创世主和救世主的信仰之外，天主教教义强调再三的便是神的无形无迹，要求教徒杜绝偶像崇拜。但实际上，在世界许多地方都存在将天主人格化和形象化的倾向，而这一倾向在偶像崇拜风习盛行的乡土中国则表现得特别突出。中国社会各阶层几乎都有在自己的家中供奉神灵偶像的习俗，底层民众偶像崇拜的风气更为浓厚，直到晚清，这一现象仍令东来的传教士们痛恨不已。奉行偶像崇拜的人们大多都认为，神灵通常情况下并不直接显身，而“实际居停于绘像、雕塑之内”，“像人一样思维”，有时还会以“人形显身”。这些神像为信众们鉴别神灵提供了切实可靠的手段，对于那些不识字信众来说更是如此。他们普遍相信借助于偶像，可以将自己的希望和祈求与神灵直接沟通，因此形成了向神祇的雕塑与绘像祈祷的习俗。存在于乡土社会的坚固的偶像崇拜习俗，在一定程度上也影响到了晚清教民对天主的理解。根据各种史料，我们可以看出，他们常常按照自己的常识赋予天主以特定的形象，使原本没有形象的天主呈现出具体化、物质化的趋向。

一般说来，天主多被晚清教民描述为男性，有时是老者，有的教民还明确地认为他们的神是“一白发老人”^{[1](卷八, P29)}。如前所述，血亲化的天主被教民称之为“大父母”，但实际上，在教民的心目中，“大父母”基本上只保留了“父”的形象和意义，至于“母”的角色则由圣母承担去了。神功化的天主则被看成是“众神之首”，是一位“全能神”，但这位“全能神”也基本上都是以男性的身份出现于教民的传说中。同时，我们从教会出版的文献资料中还获得这样一种印象：无论是“大父”还是“全能的男神”，教民描述的天主的共同特征是庄严、公正和严厉，而较少表现出在原教义中占据核心地位的“仁爱”品格。教民体验到的天主基本上是一位凛然威严的长者、审判者，掌管着生死予夺、福祸报应的大权。这一形象可以说很接近于民间传说中的“阎罗王”，“威严森肃”，又“若有悲容”，根据功过簿记录的死者生前的言行以定赏罚。^{[9](P140-142)}教民对于天主的态度则更多地表现为“敬畏”、“顺从”、“听命”，从中很难看出为天主教义所一再强调的“爱”。一个也许可以说明问题的例证是，晚清乡土教民在平时虽赞扬天主，但在面临困厄的时刻，则往往更多地倾向于被天主教

会描绘得更有仁慈心肠的其他信仰对象，如圣母、耶稣。根据《致命》与《列传》两个文本的记载，当教民面临被义和团杀害的危险时，教民大多是频频向“圣母”和“耶稣”祈祷。依笔者以《致命》卷十为样本所作的统计看，教民的呼求以“耶稣圣母（或玛利亚）救我”为最多，接下来依次是：“耶稣救我！圣母可怜！”“圣母救我！”“圣母可怜！”“耶稣圣母可怜！”等等，临终时很多教民都是“诵耶稣玛利亚圣名于口”。至于向“天主”求援的，在第十卷中没有记载，但在其他卷中偶有“天主可怜”、“天主救我”等语，而且提到天主的祈祷多将“天主”、“圣母”并列，如“天主圣母可怜”。由此似乎可以推断，虽然晚清乡土天主教民已经基本上接受了天主乃“生命之源”、“拯救之本”的说教，但在他们的心理深层，对于天主的信仰往往并不是自觉的“以爱还爱”，而是出于一种对无上权威的被动服从。

天主的具象化反映的是民间的偶像崇拜传统，它并非一个孤立的现象，与之相联系的是教民在宗教生活中热衷于追求和崇拜圣物，如圣像、圣衣、圣牌、十字架、圣水、念珠等。根据传教史的记载，教民崇拜圣物的热情由来已久。早在利玛窦和龙华民在广东传教时，来自意大利的宗教油画、小铜圣像或徽章，就引起了下层社会崇拜新异偶像的兴趣。《致命》与《列传》中的资料表明，教民对圣物的崇拜主要表现为：（1）相信圣物具有神力，将其作为消灾解难的法器。如教民常常利用圣水、十字架等来驱魔治病；^{[1](卷十六, P76)}当面临拳民或清军的围杀时，一些教民则一边念经一边洒圣水以退敌：“我这一碗圣水泼在你身上，就上不了体。”^{[1](卷十三, P75)}除了天主、圣母等信仰目标显灵施救的事迹之外，教民中还流传着圣物的神迹，如天降耶稣圣心像，^{[1](卷一, P32-34)}太阳内出现十字架，^{[1](卷十八, P8)}圣牌治疯狗咬伤，^{[1](卷八, P31)}带上圣衣、刀砍不入，^{[1](卷一, P23)}等等。（2）普遍将圣牌、圣衣、十字架等象征物作为身份的标志，长年佩戴于身，甚至须臾不肯离。^{[2](P206)}于是，在义和团运动中，拳民们常常凭着这些“记号”来辨杀教民。但即使明知道会有暴露身份而被杀头的危险，多数教民仍然不肯放弃这些圣物，或坦然地戴在身外，或谨慎地隐于衣内。当这些圣物被拳民发现时，他们纷纷哀求拳民不要摘除身上的圣物，有些教民甚至不惜牺牲自己的性命保护这些圣物。

与具象化、物质化相联系的还有仪式化的倾

向。这里的仪式包括两类,一类是肯定性的仪式,即教徒必须实行的仪式,包括念经、遵守教规(如守斋、罢工、领四规)、参加宗教聚会等;一类是否定性的仪式,即禁止教民履行的仪式,如烧香、磕头。根据《致命》与《列传》两套专书中的记载来看,对肯定性仪式的遵守与对否定性仪式的排斥成为教民感知宗教信仰、体验宗教情感、培养宗教意识的主要渠道,是他们宗教生活的基本体现。这集中表现在教民对念经的热忱和对烧香、磕头的鄙弃上。关于教民念经的热忱,两套专书中有不少描述。虽然由于知识水平的限制,能够看懂经书的教民极其有限,许多人能够念经也不过是天长日久逐字逐句模仿而来,有些人最多只能吟唱片断,另有一些人甚至只知念经而不知经文意义,但这些因素都未能影响教民诵经的热情,因为在他们看来,不念经就不能恭敬天主,无法拯救灵魂。与念经热忱相对照的是对烧香、磕头等传统敬神仪式的抗拒和鄙弃。“我们不能烧香,因为我们是天主教,恭敬天主,不敬魔鬼,万万不能烧香,你们该怎么办就怎么办吧。”^[1](卷三, P29)一些教民虽然在拳民的强迫下烧香磕头,但却采用各种方法来化解这一行为的意义:“我叩拜的是天主,不是这庙里的小鬼。”^[3](P353)天主取代了传统的诸神,而传统的诸神又被全部送入“魔鬼”这个框架之中。

具象化、物质化和仪式化的趋向是教民宗教意识的一个普遍特征,不仅反映在天主信仰上,也反映在对圣母和耶稣的信仰与崇拜上。这些趋向表明,缺乏抽象思维和超脱意识的乡土教民需要通过可感可验的方式来体验无形无像的天主及其所蕴涵的抽象观念。具化的形象、圣化的实物和可操作的仪式是沟通神人的重要媒介,三者的功能是相似的,即区别和认同:一方面使教民将自身与其他乡民区别开来;一方面使教民与天主等信仰目标及各种宗教观念建立联系并确保这一联系不至于中断。在区别和认同的过程中,教民的身份意识和宗教意识逐渐形成:我们天主教人“相信天主赐恩,死后升天享福,不信鬼怪妖魔,不烧纸信巫”。

综上所述,晚清乡土教民在按照教义的要求有意识地去吸纳“天主”信仰的过程中,常常不自觉地以他们固有的认知结构、生活经验以及信仰习俗,对其进行“无声的改造”,将中国式的宗教意识、思维逻辑和信仰模式植入天主信仰之中,使天主教中原本清晰单纯的“天主”观念呈现为一副斑驳陆离的文化景观。教民体验到的“天主”大体上是一位伦理意义上的“大父母”、宗法意义上的“长老”和神功意义上的“全能神”、“最大神”,其功能是创世造物、统治万有,这与教义中的“三位一体”的创造者和拯救者的天主形象既相合又相异。一方面,“天主”被看成一个主动创造世界和治理世界的神,从而在某种程度上接近于天主教的本质,即将信仰集中在具有至高神格的“天之主”的层面上,而同中国传统的相对模糊的“天”的观念以及多神信仰形成了一定的距离。另一方面,由于“天主”被突出地宗法化、神功化,导致天主仁爱品格的退缩及神人关系的世俗化、功利化,这又使教民的信仰情感大致表现出两种流向:或者陷入宿命论式的依赖、畏惧和服从,“天主之命”被混同于“天命”;或者落入世俗伦理、神功崇拜的传统思维方式,表现为“中国式”的虔诚,即在虔诚信仰的同时保持着以福报为导向、以世俗伦理为依归的心理特征。

参考文献:

- [1]拳时北京教友致命[M].北京:北京教世堂,1920-1927.
- [2]献县教区义勇列传(1)[M].河北:河北献县教区,1935.
- [3]献县教区义勇列传(2)[M].河北:河北献县教区,1935.
- [4]程献、许蕾.中国近代天主教民信仰研究[J].湖北大学学报(哲学社会科学版),1996,(6).
- [5]Arthur Wolf. Religion and Ritual in China's Society [M]. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- [6]王铭铭.中国民间宗教:国外人类学研究综述[J].世界宗教研究,1996,(2).
- [7]刘小枫,何光沪.基督教文化评论:第5辑[M].贵阳:贵州人民出版社,1997.
- [8]刘小枫.道与言——华夏文化与基督文化相遇[M].上海:上海三联书店,1995.
- [9]谢和耐.中国和基督教[M].耿昇,译.上海:上海古籍出版社,1986.

责任编辑:陈东霞

中国乡土文化视阈中的天主信仰——以晚清华北的天主教为中心

作者: [刘丽敏, LIU Li-min](#)
作者单位: [北京科技大学, 文法学院, 北京, 100083](#)
刊名: [济南大学学报\(社会科学版\)](#)
英文刊名: [JOURNAL OF JINAN UNIVERSITY\(SOCIAL SCIENCE EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2009, 19(1)
被引用次数: 0次

参考文献(11条)

1. [拳时北京教友致函](#) 1927
2. [献县教区义勇列传\(1\)](#) 1935
3. [献县教区义勇列传\(2\)](#) 1935
4. [程、许蕾 中国近代天主教民信仰研究\[期刊论文\]-湖北大学学报\(哲学社会科学版\)](#) 1996(06)
5. [Arthur Wolf Religion and Ritual in China's Society](#) 1974
6. [王铭铭 中国民间宗教:国外人类学研究综述](#) 1996(02)
7. [刘小枫,何光沪 基督教文化评论](#) 1997
8. [刘小枫 道与言—华夏文化与基督文化相遇](#) 1995
9. [谢和耐,耿 中国和基督教](#) 1986
10. [谈火生 灵魂与肉体:1900年极端情境下乡土教民的信仰状态](#) 2003(1-2)
11. [程歉 1988年天津市王口镇团结村天主教民调查笔录](#)

相似文献(10条)

1. 学位论文 [林旦旦 晚清中国历史教科书探究](#) 2005

晚清中小学中国历史教科书的大量出现,是特定时期的产物,不仅是教育体制改革的结果,也是衡估中国史学近代化的指针。本文拟在先行研究成果的基础上,较系统整理清末中小学中国历史教科书的出版情况,着重论述白话历史教科书、乡土历史教科书、女子历史教科书。最后,在充分的史料梳理基础上,联系晚清社会变迁的语境,进一步诠释历史教科书中所蕴涵的社会变迁的信息,把当时历史教科书作为了解晚清时局的一面镜子。

全文凡五部分。

序言:简要说明选题的意义,回顾前人的研究成果,交代了资料来源,提出论文撰写的基本思路。

第一章:重点论述历史教科书从翻译、编译,到自编的发展历程。在清末新式学堂方兴之际,因为出版教科书有利可图,同时各派政治势力也需要借用历史教科书这种形式来宣传政治主张,所以在经济和政治的双重驱动之下,晚清迎来了历史教科书出版的第一个春天,数量之多、种类之繁、形式之富,在历史教科书发展的百年历程中可谓独一无二。本文分别叙述了通史、当代史、专门史三种类型历史教科书的出版概况。

第二章:选取中国历史教科书中最有特色的三种:白话历史教科书、乡土历史教科书、女子历史教科书,分析它们产生的时代背景,当时出版的数量,以及这批历史课本在清末所产生的社会影响,它们在教育史、史学史上的地位。

第三章:分析历史教科书中所蕴涵的政治理念,以及进化论观念对历史教科书编纂的影响。20世纪初年新史学思潮借用了西方政治概念建构了一套新史学理论,在历史教科书得到了反映。不论革命派还是体制中人,都力图借用历史教科书来宣扬各自的政治主张。那么,历史教科书是如何看待和诠释晚清的政治现实,以及强国的迫切愿望如何反过来影响这些教材的社会功能与政治意涵。这是本文探讨的重点。

结语。

2. 期刊论文 [罗萍, Luo Ping 近代西方传教活动与晚清乡土社会秩序的裂变—湖北社会科学2005,“\(12\)](#)

19世纪50年代~60年代以后,随着西方教会势力的广泛渗透,宗法一体化的晚清乡土社会秩序开始从礼俗信仰系统、经济权威系统、社会管理系统三个剖面发生不同程度的破裂和变动。这种状况,从深层上看,乃是近代特殊历史背景下中西方两个世界多重碰撞所产生的社会效应在晚清乡土社会的一个漫长投影。解析这一投影,不仅有助于我们进一步理清近代西方传教活动的历史性状及其之所以造成晚清乡土社会秩序裂变的内在机理,而且有助于我们更加理性地审视近代中西方文化冲突问题。

3. 期刊论文 [郭卫 新疆乡土志的史料来源—新疆地方志2010,“\(2\)](#)

清政府推行“新政”期间,要求全国各地编写本地的乡土志。尽管新疆各地的乡土志质量参差不齐,但却是新疆各府、厅、州、县基本情况的原始记载,对研究晚清新疆的政治、经济、文化、地理、物产、风物等有着重要价值。目前共找到44部新疆乡土志,这些乡土志的史料来源,主要有正史记载、摘录前志、档案碑记、实地调查等四种途径。

4. 期刊论文 [侯春燕 关于晚清乡土志编纂的思考—兼谈当代修志的问题与出路—中国地方志2003,“\(6\)](#)

晚清乡土志的编纂是中国社会由前现代向现代转变的时代产物。它的繁荣发展,与清末新式教材需求增加的推动、救亡图存思潮的激荡及国民性改造思潮的激发有着很大的关联。追溯与考察晚清乡土志的产生背景和特征,可以引发我们对许多重要的历史和现实问题的思考。

5. 学位论文 [张丽军 想象农民——乡土中国现代化语境下对农民的思想认知与审美显现, 1895—1949](#) 2006

中国现代文学与中国政治的关系自从中国现代小说诞生的时候,就已经错综复杂地缠绕在一起。现代文学的发生、发展是与乡土中国现代化过程紧密相连的。由于中国农民处于占中国人口绝对多数的主体地位,乡土中国现代化在通过文学来进行审美表现的时候,都无法绕开农民,都充满了对农民的思想与建构。

1840年是传统中国历史与近现代中国历史的分界点。1840年后的中国处于由传统农业社会向现代工业社会转型的现代化历史进程之中。先知先觉的

知识分子开始了乡土中国现代化的思考。1895年，严复从秦朝对农民的愚民政策、奴役统治谈起，一针见血地指出农民所遭受的长达千年之久的奴役统治和因此而带来的内化了的奴隶意识。对此，严复提出了著名的“鼓民力、开民智、新民德”的学说。严复的学说是晚清时期第一次以一种现代性意识对中国农民的思想认知与精神审视，是梁启超、陈独秀、周作人、鲁迅等人想象中国农民的思想原点。梁启超继承了严复的思想，提出了以小说“新民”的现代性思想启蒙路线；在五卅新文化运动期间，周作人等发现“人的真理”，提出“人的文学”理念，从而形成了现代文学想象中国农民的现代性思想起点。

中国现代文学以审美的方式对农民这一中国革命历史主体进行了想象性叙述，塑造了类型众多、形态各异的农民形象，直接参与了乡土中国现代化的历史进程。从1917年新文学发端直到解放后，农民形象成为了20世纪中国文学作品中最庞大的形象群体。

中国现代文学塑造了一个巨大的农民形象群体，但是研究者对这一群体的研究存在着整体性缺失与不足。因此，本文选择农民形象作为研究乡土中国现代化与现代文学关系的切入点和基本单位，对中国现代文学农民形象进行本体意义的整体性研究。因此，本论文在透视晚清以来乡土中国现代化历史进程中不同文化政治力量对乡土中国、中国农民的思想认知的基础上，对鲁迅、沈从文、茅盾等左翼文学作家以及赵树理等解放区作家笔下的农民形象进行解读，探寻现代作家的乡土中国现代化观念、农民观与现代文学农民形象之间的思想联系，研究不同农民形象背后的思想根源及其内在的精神联系，表现在乡土中国现代化历史进程中农民思想意识的艰难觉醒历程。中国现代文学中的众多不同农民形象是根源于中国现代作家对乡土中国、中国农民的不同思想认知和审美想象之上的。

农民形象是中国知识分子对乡土中国现代化主体的理想性建构和革命性改造的审美产物，体现了中国知识分子对乡土中国现代化道路的认识、理解与选择。农民形象不仅是乡土中国现代化探索道路上的审美艺术结晶，而且其本身就是一种参与建构乡土中国现代化的重要革命资源、文化力量。现代文学农民形象展示了中国现代文学现代性的“乡土中国”叙事特征，是中国现代文学现代性的一个重要特征，即现代文学众多色彩各异的农民形象就是乡土中国现代化审美叙事的中心内容、中国现代文学的现代性独具特色之一。乡土中国现代化与中国农民、中国现代文学与农民形象，具有一种相互映照的同构关系，构成一种互动联系。因此，对农民形象的研究，就是探究乡土中国现代化、现代文学现代性的一个重要路径。

另外，论文还吸收了当前国内外关于农民、农村现代化的最新研究理论成果，对中国现代知识分子的农民观的认知局限及其审美想象进行反思，揭示出中国现代文学农民形象与乡土中国现代化的关系，分析现代文学农民形象存在的局限与不足。

6. 学位论文 胡碟 “群”的思想与晚清文学的变革 2009

晚清是一个充满矛盾、充满变革的时代。正是在这个动荡的大时代里，晚清文学呈现出复杂的文学景象，发生了许多新的变化，历经着某些深层次转型，实现了中国文学从古典向现代的过渡。本文把目光对准“群”这个术语，试图先从先秦时代整个思想文化背景中去探究这一思想的文化内涵，然后通过“群”的概念的古今异质，来探讨晚清文学的某些变革及其原因。

从文学上说，“群”本意指羊群、兽群，后扩展为人群、族群，再引申为合群、乐群。从哲学上说，“群”的思想与“仁”的思想有着重要联系，而如何处理好“群”与“己”的关系也是中国哲学一直试图解答的问题。从文论上讲，自孔子提出“观群怨”这一命题之后，历代学者对此加以讨论，绵延了数千年，成为中国文学批评史的一个重要范畴。

古代文人“群”的方式大多是聚集在某一政治集团或文化集团周围，或和歌酬唱，或切磋技艺。他们的生存方式徘徊在“独善”和“兼济”之间，始终是一种“静”态的，以“忠恕”为美学特征的生存体验。晚清知识分子在仕途受困后，或主动或被动的依靠新兴的大众传媒和社团学会而群聚。大批知识分子从乡村走向都市，切断了传统的、以血缘为纽带的乡上之根，以一种“无根”的精神状态漂浮在现都都市。这些都使晚清知识分子形成了一种“动”态的、以“焦虑”为美学特征的现代性体验。

古典诗学中，“群”与“怨”是很难分开的。“怨”是诗人以文学为手段来进行政治实践的方式，是为了更好的实现“群”的价值伦理，但它受到“止乎礼”的限制，“温柔敦厚”正是这种态度在美学上的表现。而到了晚清，“怨”彻底从“礼”的束缚中暴发出来，以“革命”的激进方式介入到政治实践当中。“革命”成为一种激进的美学态度，而新文学的精神当然就是那种激进的批判精神。

“诗可以群”的最终目的是为了通过文学使社会达到人人和亲、互相之爱的理想境界。这正是孔子诗学的伦理目的。但是到了晚清，觉醒的知识分子开始以批判的眼光来审视传统思想体系的合法性。在西方现代启蒙思想的冲击下，以“仁”为核心的传统伦理思想体系开始瓦解，以“人”为核心的现代启蒙思想体系迅速建立。由于对“群”的理解上存在差异，以梁启超和鲁迅为代表的晚清知识分子分别从“立群”和“立人”两条不同的路径出发，去承担文学启蒙的历史重任。

7. 期刊论文 罗萍 晚清乡绅在民族意识觉醒中的双重作用 - 邵阳师范高等专科学校学报2004, 24(4)

19世纪60、70年代，在晚清乡土社会民族自卫斗争的广泛兴起和蔓延中，以绅耆士子为代表的乡土社会民间知识精英从各方面向乡土民众的思想和行为取向施加影响，从而在晚清乡土社会民族意识的觉醒中，发挥了双重作用。其一，他们催化和推动了乡土社会广大下层民众民族意识的复苏和觉醒；其二，他们又将这一走向觉醒的民族意识引导到了盲目排外的歧路上。晚清乡土社会民族自卫斗争因此长期未能步入近代新型民族主义的轨道。

8. 学位论文 傅异星 多样现代性追求与乡土中国的悲悯书写——新时期乡土小说研究 2008

乡土文学作为新文学的一个文类，在某种程度上是中国现代知识分子现代化焦虑的产物。它所承担的不仅仅是“审美”功能，而且自觉地都参与了乡土中国的现代化进程，成为了中国知识分子现代化追求的一种话语实践方式。虽然中国近现代知识分子对现代西方的理解，历经着从科技到制度再到价值观念这样一个由浅入深的过程，但是对于一个独立、强盛的现代民族国家的向往，使得从晚清到20世纪80年代的中国知识分子既难以平和的心态对待中国的传统，也难以从容地建构中国社会的现代性，他们更关心的是中国的现代化问题。而他们对现代化问题的理解，很大程度上是对时间和空间的，即从传统到现代，从中国到西方，成为中国现代化的历史诉求和必经之路。这其中，启蒙和革命作为知识分子实践现代化的两种强势话语，深远地影响了乡土叙事，并在其中占据了相当重要的地位。因为对现代化问题的理解建立在线性的一元历史发展观上，中国知识分子对乡土中国的现代意义很难做出适当的价值估量，并对西方的现代性作出应有的反思。这就形成了乡土叙事中“现代化”话语对现实乡土的遮蔽，使乡土成为一个被压抑的表现领域。

新时期以来，当现代化在中国取得一定的成果，也产生一定的负面效果时，20世纪90年代的中国社会就产生了一场反思中国现代化道路，寻找多样现代性的思潮。在一个文化和思想渐渐多元化的语境中，启蒙话语和由革命话语延伸而来的意识形态话语，不再可能维持它们在乡土小说中原有的坚固地位。而新时期的作家正因为绝大部分是农裔或者因社会运动有过农村生活，他们丰富的乡土经验和对乡土生存困境的体察，使他们获得了不同于启蒙话语那种高高在上的文化批判眼光，也能够疏离意识形态对乡村发展所进行光明涂饰，以悲悯的态度直面乡土中国的种种问题。艺术表现力的多变、思想资源的多样、乡土经验的丰富等带来了乡土文学形象的多面面貌，使得乡土小说在80年代后呈现出多姿的审美形态。本论文从启蒙话语和意识形态话语等“现代化”话语在80年代后的祛魅过程切入，考察新时期以来乡土小说及其现代性，探讨中国知识分子对乡土中国现代化问题以及中国新文学的反思与“新思考”。从中可以看到，以启蒙话语和革命话语/意识形态话语为代表的“现代化”话语对中国20世纪乡土文学创作和文学解读的束缚。从文学创作来说，它使作家们摆脱不了“民族国家寓言”创作模式和以西方现代价值为标准的现代意识的影响，乡土叙事难以走出五四一代作家的祖荫。从文学解读来说，这些话语的价值指向：现代民族国家，促使中国形成了坚固的“现代化”意识形态，它使我们对传统的、乡土的东西采取简单的同情但否定的态度，从而不可能从容地面对与现代化异质的文化、思想因子。

启蒙话语和意识形态话语对文学创作的影响是通过一定的渠道的。知识分子作为创作者，它对叙事的控制，最为明显地体现在他们观照乡土的方式上。不同身份的知识分子观察乡土的角度是不一样的，对待乡土的态度也是不相同的。90年代启蒙话语的裂变，就是知识分子社会身份变化的结果。革命话语/意识形态话语则借助对现实主义内涵的不断定义，来影响文学。实际上，在新时期以来的文学语境中，现实主义在很大程度上被看成是意识形态的载体。

新时期以来，现实主义在文学中从独尊到蜕变为一种基础性写实手法的过程，正是意识形态在这段时期内不断松弛的过程。基于这样的认识，本论文在梳理启蒙话语和现实主义在20世纪乡土叙事中的发生、发展史的基础上，从两个方面分析“现代化”话语的祛魅过程：一方面，从叙述人的知识分子身份讨论惯常的启蒙视角对乡土现实造成的遮蔽性书写，分析90年代知识分子身份的自觉反思促成乡土叙事从“启蒙”向“民间”的变奏后，90年代乡土叙事审美形态的变化；另一方面，以80年代以来的《黄河东流去》、《苍生》、《古船》、《白鹿原》、《受活》、《秦腔》等6个文本分析现实主义在艺术创新和多元思想冲击下的渐变，并从中剖析意识形态话语是如何失去控制文本和建构乡土现实本质的能力。“现代化”话语在80年代后的祛魅，既是历史条件变化赋予作家的认识高度，也是作家们话语自觉的成果。对乡土中国生活的刻骨体验和深查以及对已实践的现代化过程的沉思，使得新时期以来的中国知识分子能够摆脱启蒙话语和意识形态话语高高在上的外在观照姿态，回到乡土中国的现实语境中思考中国问题，重新叙述乡土现实和乡土历史，并在现代化、全球化情境中，重拾乡土文明和传统文化的现代价值。

9. 学位论文 朱莹 晚清关中民间信仰与城乡经济活动 2004

作者对选题的考虑基于以下几点:首先,作者对于下层普通民众生活和他们所创造的丰富的民俗文化有切身的体验和浓厚的兴趣,同时又对周围许多民俗现象复兴有所思考,如乡村的古庙会文化和城市店铺的财神信仰等。其次,陕西是养育作者的故乡,作者对它有一种深厚的乡土情意。第三,在研究过程中,陕西相关关民间信仰的资料相对集中,也比较丰富,为我们做更细致的工作提供了优厚的条件。晚清是一个历史的大转折时期,从政治、经济、社会各方面都发生了重大的变化,更有利于把握民俗信仰和城乡经济活动的内在联系,而对此问题的研究也具有现实意义,在西部开发的大潮下,挖掘陕西地区丰富的传统民俗文化资源,利用其合理的经济内核,为陕西经济的协调发展创造新的支点和动力。并且,现代社会中已有很多利用传统信仰力量来解决社会和经济问题的实例。民间信仰问题愈来愈受到学术界的重视,研究此问题的专著主要有:乌丙安《中国民间信仰》(上海人民出版社,1996年版)是中国第一部全面论述中国民间信仰的专著。就民间信仰的“特征”作了集中探讨。通过对研究现状的考察,作者注意到:从宏观上,单纯地研究民间信仰或民族经济,而缺乏对二者关系的深刻探讨。从微观上,对民间信仰与区域经济的发展缺乏系统性研究。从地域来看,侧重于对东南沿海和华北发达地区的研究,对西北地区涉及较少。从时段看,注重于明清时期的宏观描述,晚清是一个空缺。而关中是陕西腹地,历来是政治、经济、文化发展的龙头,传统文化底蕴丰厚,颇有地域特色。由此,作者最终确定《晚清陕西关中地区民间信仰与城乡经济活动》为作者的毕业论文题目,以图“管中窥豹,略见一斑”。建筑是最具有代表意义的宗教文化景观。由于人们对于神灵的崇拜,祈望寻求神灵的护佑,不惜花费巨资修建教堂、神庙等各类宗教建筑。作者试图利用晚清时期关中地区方志中巨大数量的诸类庙宇来勾勒当时民众信仰的神灵体系及兴废变革情况,从而反映出民众生产、生活及城乡经济发展的情况。正如赵世瑜所说:“因为我们主要关注的民间宗教信仰往往无教义、无严格的规制,民众的崇拜不固定、无系统,具有实用主义和功利主义的特征,甚至没有固定的崇拜者,所以从寺庙去发现该种信仰或崇拜的分布、沿革,从寺宇中的神祇去发现有关该神的一切故事,从建筑的格局上去感受民间的、或民族的、或地方的文化意义,可能是比较有效的方法”^①。通览全文,在研究过程中,作者试图运用民俗学及历史地理学及其他学科的一些方法,通过定量分析与定性分析相结合来初步探讨晚清关中民间信仰与城乡经济活动二者之间的关系,拟对以后相关的学术研究有资借鉴。

10. 学位论文 孙德洁 上世纪之交中国乡土基督教民群体信仰状态的研究——以华北地区为中心的考察 2006

本文主要是就上世纪之交,即庚子闹教打教风潮时期,中国华北乡土基督教民群体的整体信仰状态作一浅显的勾勒和疏理,再现中国乡村基层教民群体别具一格的宗教意识和信仰特色,及其丰富的内心世界和浓厚的文化心理,从而来说明中西文化之间的一种交互式的复杂的交流范式。

教民群体是在中国近代社会结构内部衍生出来的一个群体,它具有特殊政治、文化色彩和社会边缘性。它是近代中国半殖民地和半封建社会的畸形物,他们因为特殊的信仰和行为,特殊的身份认同而成为一具有人际边缘性性格的所谓的“异类”。这种边缘性和特殊性也使得他们的信仰状态表现出了复杂性和特殊性。

乡土教民走向耶稣基督的皈依过程是复杂多样的,其皈依动机异彩纷呈,斑驳陆离。中国乡里社会传统民间文化的影响是根深蒂固的,深深的折射在他们信教的动因轨迹中,编织成了一幅复杂的皈依动机和皈依类型的丰富图景,从而也初步展现了他们新的信仰状态。重实用和功利的传统文化心理最具有代表性,尤其在内忧外患极其严重的晚清社会里。世俗功利,宗教功利,还有两种或多种功利目的相交织的皈依,家庭传统影响下的皈依,教理思索渐进性的皈依,渴求来世灵魂升天堂的皈依,突发式的皈依,贞女观念号召和影响下的皈依,为赎如今生所犯之罪孽的皈依等等,纷繁复杂。从其走向耶稣和教堂的动机,也可窥探其内心意识、价值取向和文化心理,表现在他们的生活实践和人生际遇中的历史行为就更多样化了。

特殊的历史情境,为如实再现他们所谓的宗教信仰和宗教行为实践提供了绝好的历史契机和展现的舞台。非理智的打教闹教狂潮的掀起,社会陷入了非常态状态。乡土教民群体成为一切矛盾和打击的首当其冲的靶子,面临着极端恶劣的社会情境,他们将作何打算,又将何去何从,特殊的历史时代和情境对他们的宗教信仰提出了严峻的挑战和考验,此时的信仰又将对时代和处境做出何种回应?信仰与时代开始了历史的对话和交流,从而表现出了多种信仰状态和信仰行为。自始至终坚守基督信仰,慨然“致命”;迷恋于宗教神迹的崇拜和对神功无限扩大的狂热;执着于世俗利益的永恒不懈地追求;念念不忘忘却和割舍的传统家族血缘的乡土文化观念;果报观影响下的纷纷为主献身的行为实践;爱教与爱家、爱国意识上的一致和实践上的矛盾的两难选择等等极为复杂的信仰状态和信仰行为,为我们尽可能的还原其真实的宗教信仰的内心世界提供了历史的依据。通过对其复杂信仰状态和行为的层次剥离,不难发现其背后所隐藏的浓浓的本土文化底蕴和特色。

通过这一具有特殊性和边缘性群体的历史形成,复杂皈依动机的历史简析,极端情境下独特的宗教信仰意识、状态和行为模式等等问题的探讨,以期尽力去探索并努力接近乡土教民群体的真实的信仰世界和文化意识心理,从而再现乡土教民群体特殊的宗教信仰、独特的宗教意识及文化心理,来重新认识这一特殊历史群体。在他们的信仰世界和内心深处以及行为实践的背后,自始至终都跳动着本土民族文化的心律和鲜活的脉搏,具有浓厚的本土文化的底蕴和色彩,形成了独特的乡土文化信仰观。所以甚至可以这样说,对于乡村基督教徒来说,基督教也只是人们生活的一部分,而不是人们生活的全部。参加教徒间的聚会和基督教仪式时表现了他们作为基督教徒的一面,在乡村的日常生活中,他们仍然坚持着乡村社会传统的规则。在基督宗教色彩的圣衣的背后,是传统乡土文化的浓重的韵味与内涵。这也充分说明了基督主义与中国传统乡土文化之间的一种复杂的置换、新旧的交错融合、中西的种种调适的互动过程。也为我们提供了探讨本土文化和外来文化之间的一种交互式的交流范式,具有重要的学术价值和社会意义。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_jndxxb-shkxb200901013.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 3d273402-f3a9-4c1a-99d4-9e4d0072e519

下载时间: 2010年12月15日