

圣母崇拜在中国近代天主教民中的 兴起与扩展

刘丽敏

(北京科技大学 文法学院,北京 100083)

[摘要] 文章从在华天主教会的宣教与中国民间的女神信仰传统两个方面,探讨中国近代乡土社会天主教民圣母崇拜的形成过程。教会的着力宣扬在一定程度上带动和引导了教民崇拜圣母的热情,这种热情又自发地与中国民间的女神信仰传统相接洽。中西宗教文化的交融由此得以实现。

[关键词] 乡土社会;天主教民;圣母崇拜

[中图分类号]K25

[文献标识码]A

[文章编号]1008-2689(2007)03-0114-07

圣母在基督宗教中的地位是比较特殊的,她是纯洁的童贞女,是耶稣降生的“借胎者”,但她不是神。基督宗教原初的教义中并没有圣母崇拜的痕迹,但是在平民信徒的推动下,圣母崇拜逐渐成为基督旧教即天主教中的一个重要的宗教传统。天主教传入中国后,许多修会着力宣扬圣母崇拜,这一宣扬在乡土社会自发地与中国民间的女神信仰传统相接洽,使得中国教民的圣母崇拜表现得更为突出。因此,教民的圣母崇拜是天主教圣母崇拜的原义与中国民间女神信仰传统相互作用的产物。中西宗教文化的交融也由此得以实现。

一、圣母崇拜在天主教中的确立

圣母可以说是天主教信仰中最美丽最动人的人物,成为吸引人们加入天主教的一个重要因素。但与天主和耶稣不同,天主教原初的教义并没有宣扬圣母崇拜。《圣经》中关于玛利亚的记载相当简略。据《福音书》记载,玛利亚是拿撒勒的一位虔诚的少女,她嫁给了大卫的后裔若瑟,但在成婚之先即感圣神怀孕,婚后生下耶稣。后来,在耶稣传教的过程中,玛利亚一直追随耶稣。耶稣受难时,玛利亚曾守在十字架下,耶稣将她托付给了使徒约翰。耶稣升天后,门徒们在耶路撒冷马可家中聚会祈祷时,玛利亚也在场。传说玛利亚后来由使徒约翰接到以弗所,在那里养老送终。^{[1][20]}

尽管如此,玛利亚与耶稣的特殊关系必然会激发人们逾出教义做出更多的遐想。

随着天主教向各地的传播,当地的女神信仰常常会冲击天主和基督信仰,为了应对这一挑战,教会选择了一个最为有效的方法:利用玛利亚与耶稣的特殊关系,将异教中的女神信仰转化为对玛利亚的崇拜。公元431年,亚历山大的大主教西里尔在以弗所的一次布道中,将许多以弗所异教徒用来称呼伟大女神阿尔忒弥斯——黛安娜的词语用于玛利亚。以弗所会议不顾聂斯托里的抗议,给玛利亚封上“圣母”的头衔,将自然女神、阿尔忒弥斯、黛安娜等神的最优美、最温柔的特性一齐归之于玛利亚,为玛利亚戴上一圈神圣的光环。但实际上,出于对女性的偏见(教士们普遍敌视女人,认为女人是诱人入罪、堕落的根源),教会本身并不鼓励此种特殊崇拜,但这并不影响人们对玛利亚的热爱和崇敬。进入中世纪,人们崇拜圣母的热情有增无减。“正在复元中的欧洲,其人民无法接受那样严厉而将大部分受造的生灵贬入地狱的神,于是人们自己用基督母亲的怜悯心肠来缓和神学家所说的恐惧事物。他们经由圣母而接近耶稣,因为耶稣对他们来说一直是高高在上且过分公义的,而圣母则从不拒绝人,而她的‘儿子’亦不会拒绝她。”群众用自己的丰富的想象和无比的热情“创造出中世纪最美丽的花朵,使玛利亚成为历史上最受爱戴的人物”。“武士们在她面前宣誓,城市将他们的钥匙献给她,而新兴的小资产阶级则视她为母性及家庭的神圣象征,同业公

[收稿时间]2007-06-08

[作者简介]刘丽敏(1978-),安徽怀宁人,北京科技大学文法学院讲师、博士。

会中的粗人——甚至于亵渎神明的战地英雄——亦夹杂在村姑与丧子(的)妇人中间,到她跟前祈祷并献上礼物。中世纪最感人的诗章是一篇以至诚宣告圣母荣耀及祈求她援助的连祷文。各地均竖立她的雕像,甚至在街角,在十字路口,及在田野间。”在这一背景下,《玛利亚福音》(Gospel of MarY)也形成了。它虽是非正统的,也不足以采信,但却是无法形容的优美。人们广泛流传着关于玛利亚的各种奇迹。受此种情势的推动,12至13世纪,罗马天主教会的态度有了较大的转变。1230年,法兰西一位修道院院长将有关玛利亚的传说集合为一篇长达3万行的诗篇,里面叙述了玛利亚的无数事迹和故事。教会方面虽然并不承认其中所有的故事,但圣母生活的事迹却因此衍化为重大的节日——天使报喜节(3月25日)、圣母往见会(7月2日)、圣烛节(2月2日)、圣母升天日(8月15日)等等。教会的态度更加鼓励了人们的圣母崇拜,“不分贫富、贵贱、僧俗、艺术家或工匠,均倾其所有与尽可能地在千百座教堂内荣耀她,几乎所有的教堂都供奉她的名,或在其侧设立圣母小教堂以奉祀她,而成为教堂中最华丽之表现。”最后,经过信徒们及圣方济各僧侣们的争取,教会终于允许信徒信奉圣母,正式确立起圣母玛利亚的宗教地位和圣母崇拜的宗教传统。1854年,罗马教会指令信徒相信“无原罪始胎说”——即认为圣母玛利亚未受到原罪的玷污,这种原罪在基督教神学理论上,自亚当与夏娃以来,任何男女所生的后代均是无法逃避的。“对玛利亚的崇拜,使天主教由一种恐怖的宗教——可能是黑暗时代所需要的——转变为一种慈爱怜悯的宗教。半数天主教礼拜之美质及大部分天主教艺术与诗歌之华丽,均产生于这种对女人的挚爱与温柔,甚或其身体的动人与优雅之庄严信念。夏娃的女儿们进入庙堂,并改变了庙堂的精神。”^{[2](1041-1044)}

人类造神可以分成民俗造神和宗教造神两类。民俗造神往往先于宗教造神。在宗教出现后,二者或互应或对立,但总体说来,多半以双方的彼此妥协(事实

上往往主要是宗教作出妥协)和互相吸纳为结局。圣母崇拜在天主教发展史上的兴起即是民俗造神与宗教造神博弈、互动的一个极好的例证。我们至少可以说,是人们的意愿与需要创造了圣母崇拜。

二、在华天主教会对圣母崇拜的宣扬

天主教传入中国后,教会对圣母崇拜的宣扬极其重视,利用各种方式向民众宣扬圣母,强调信徒虔诚崇拜圣母的必要。信徒在望教时即已接触到了圣母,在望教仪式中,望教者在跪拜完天主之后即需向圣母跪拜,这很有可能让信徒产生这样的认识,即圣母与天主同等重要。根据1864年贵州使徒教区的神甫路易斯·福尔(Louis Faurie)对一名慕道的中国人成为望教者的过程和仪式的描述^①,仪式的第一项是行五拜礼,慕道者跪在祭台前,一边俯拜一边背诵经文,经文的内容有五项,每俯拜一次即背诵一项:

一拜。“我信天主。我发誓弃绝以往我所犯的所有过错。”

二拜。“我希望无限仁慈的天主能够宽恕我所有的罪。”

三拜。“我爱且崇拜至美全能的天主,他胜过世界上的其他任何事物。”

四拜。“我全心痛悔我以往生活中的罪并且决心永不再犯。”

五拜。“我祈求仁慈的圣母玛利亚,我的母亲,为我向天主代祷,使我获得永远与天主在一起的荣光。”

接着,背诵使徒信经,天主教经,圣母经及十诫。

由此可以看出,圣母形象在教民入教之初就已经与天主相联系而被教民一并接受。此外,在华天主教会对圣母的强调,还表现在对《玫瑰经》、《圣母串经》等以圣母为中心的经文的宣扬上。《玫瑰经》之命名,是因为“玫瑰花中之巨擘……此外群芳,不能比拟。乃玫瑰经为经中至宝,善诵之,悦天主心,快圣母意……

^①史维东(Alan Richard Sweeten)描述了入教皈依当时耗时两年左右的全过程。首先是望教。1864年,贵州使徒教区的牧师路易斯·福尔(Louis Faurie)描述了成为望教者的过程和仪式。传教士向民众宣扬基督教是真正的宗教,如果某个人相信这一点,宣称自己只信奉唯一神“天主”,并且愿意成为基督徒,传教士或者中国本土的布道人员就会教他划十字号。一旦他不需要提示就会划十字,就可以举行望教仪式了。望教之后,如果在接下来的一年左右的时间里,望教者能够初步掌握天主教教义,并否定本土的各种信仰和偶像,不再继续崇拜祖先,那么,望教者就可以成为新教徒了,天主教会规定新教徒在被允许领洗之前,不仅需要虔诚地学习,而且必须遵守教会的规条。换句话说,新教徒必须接受一个通常要持续一年的考核期。只有当新教徒显示出对“教理问答、有关信仰的主要的神迹、天主教的较为重要的各种象征、天主祷文、十诫、教规以及洗礼的实质”等有一个全面的理解,并且能够用行动表明自己没有吸鸦片、纳妾以及其他教会认为不道德的行为时,新教徒才能有领洗的资格。只有经过洗礼,新教徒才真正成为一名天主教徒。参见 Alan Richard Sweeten, *Catholic Converts in Jiangxi Province: Conflict and Accommodation (1860-1900)*, H. Bays ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, pp. 25-27. 但在事实上,乡土民众入教未必都遵循这种严格的程序。《拳时北京教友致命》(北京教世堂1920-1927年陆续编印)中就有不少乡民学习教理,数月后即领洗的记载。

又玫瑰花清淨芬芳,似圣母之德,故圣厄耳满等,以玫瑰称圣母。”《玫瑰经》计有十五端,每端诵天主经一遍,圣母经十遍,圣三光荣诵一遍,诵时默想耶稣言行。虽然天主、耶稣皆包含其中,但从次数看,圣母经是最重要的。至于诵玫瑰经的功用,能够道明的有“愈病免灾、改过进德、蒙泽获宠、制鬼拯灵”,其他的功用则“不可悉数”。^[13]在记载晚请教民事迹的教会书籍《拳时北京教友致命》中,教民念诵《玫瑰经》的频率远远高于《圣经》。据笔者收录到的口碑资料,天津教区一位虔诚的老教民回忆也说,他少时每日念诵的是《玫瑰经》,而没有读过《圣经》。

利用十字架、圣水、圣牌、圣像等圣物宣教也一直为在华天主教会所重视。圣母像就是其中非常重要的一种。因为天主的无形无迹,教会对绘制天主像在原则上是不允许的,但是面对中国乡土民众崇拜神像、牌位的热情,教会的禁令往往难见成效,他们必须找到妥当的应对之法,因此,教会将努力的重点放在耶稣像和圣母像之上。^①

教会对圣母的宣扬主要集中于以下四个方面:

(1)圣母对天主的“信”。圣母一心信仰天主,“明司常信天主,欲司常爱天主,记司常忆天主,耳目口鼻等官,中规中矩,从未稍染愆尤”^[14]。

(2)圣母的“德”。圣母具有十德:“贞洁、诚敬、智识、谦逊、顺命、诚朴、甘贫、仁善、忍耐、契合主旨。”^[15]

(3)圣母的“尊”。圣母的尊贵位居所有受造物之上,圣母不仅是耶稣之母,“实乃天主圣母”、“天地万物之主母”。由于圣母的“信”和“德”(按照教义,圣母的“信”和“德”也是天主特别恩宠的结果),圣母成为天主的“满被恩宠者”。天主对圣母的恩宠“日益增多,更不可以数计”,但最大最根本的恩宠表现为天主选择她作为“道成肉身”的基督的母体,“额辣济亚,华文言圣宠,按前圣之说,圣母初孕无玷,被宠逾各圣人”。作为“满被恩宠者”的圣母,与天主、耶稣同在,这包括三层含义:“圣母之灵,常契天主,未尝瞬息离,一也。耶稣降圣母胎中,居九月之久,二也。耶稣与圣母同居三十二载,为从来未有之恩,三也。”耶稣为圣母之子,而耶稣的人身彰显的是天主的神性,“天主以奇思妙德,施赐耶稣,如保禄云,天主上智之藏,尽汇于吾主”,因此,“圣母之尊,实为天主圣母”,“实天地万物之主母”,“其位莫疑,其善难名,其圣德驾天神人之上”。

(4)圣母的“权位才能”。作为主母的圣母,具有远超过其他神圣的权位才能。在华天主教会将圣母之名玛利亚译为“海星”,此名含有以下深意:“凡航海之人,望星而行,可免歧途之叹。圣母引人走天路,不至覆溺黄泉,是救世海星也。玛利亚亦光照人者,圣母圣德芳馨,令人知非辨谬,其照人也甚明。”^[13]

总之信奉圣母,生前能够避灾去难、修德增信,死后升天堂。圣母能给信徒带来这些福利,关键在于圣母具有代祷能力。由于与天主、耶稣的特殊关系,圣母的祈祷最为有效。因此,信徒可以将自己具体的祈求诉诸圣母,再祈求圣母代自己向天主、耶稣祈祷,天主、耶稣往往会因为这是圣母的祈祷而给予满足。

从教会对圣母的宣扬可以看出,圣母崇拜并不是最终的目的,圣母的信、德、尊、能源于天主的“恩宠”,因此,圣母崇拜真正要表达的是对天主的信仰,这才是圣母崇拜的宗教内涵。

在华天主教会之所以大力宣扬圣母,一方面与圣母崇拜在天主教中的确立有关,圣母崇拜已经成为教义宣传的一个不可分割的组成部分,天主教的重要教义在圣母身上都有所体现;另一方面,这也是教会对中国的具体情况做出深入考察之后所选择的一个重要的传教策略。如同圣母曾在以弗所与阿尔忒弥斯、黛安娜等女神展开较量并取代后者一样,圣母也面临中国本土的女神的挑战。为了将民众和信徒尤其是广大的妇女从传统的女神那里吸引过来,教会必然要加强对圣母的宣扬,以圣母覆盖并最终取代传统的女神信仰,同时,通过圣母将天主、基督等重要信仰输入信徒的心中。

三、圣母崇拜与中国女神信仰传统的接洽

中国是一个具有悠久的女神信仰传统的国度,自古以来,中国民间的女神信仰就非常盛行。如果对民众信仰的庞杂的神灵世界作一个深入的考察就会发现,虽然民众渴望至高神,但在具体的信仰中,他们最为关注的并不是传统宗教教义所宣传的那些高高在上的至高神如玉皇大帝、释迦佛祖等等,而是那些地位虽然不很高却能够引起其情感共鸣、关乎其切身利益的神灵,如灶神、门神、财神等等,以及观音、娘娘、天后等一批女神。其中,最引人注目的当数观音。观音

①近代在华教会的资料中屡屡提到“圣像”,很有可能指的是圣母像或耶稣苦像(木的十字架,上面有耶稣铜像,即耶稣被钉十字架的场景),至于有否天主像,还不敢做出定论。

虽然来自印度的佛教,但却发展成为最富有中国特色的神灵,民间对她的崇信远在其他诸神之上,迟至宋代即已有“家家观观音”的说法。明清时期活跃在中国民间的某些民间教门如白莲教、罗教等所崇奉的“无生老母”,其至高无上的地位和救赎的功能,堪与天主教中的“天主”相比拟。直至现代,据一些人类学家考察,“女神妈祖和观音作为仁慈和怜悯的女神仍然受到广泛的崇拜”。^[9]时的河北定县仍有“无生老母”的庙宇和造像。

具体说来,中国民间女神信仰的繁盛主要表现在以下三个方面:(1)数量多。仅据过伟的《中国女神》一书,中国的女神大大小小就有1000多个。(2)地位突出。中国乡土信仰并非以女神信仰为中心,因而在整个神抵体系中,女神的地位并不很高,如:观音原本只是佛教众菩萨之一;东南沿海的妈祖一开始也只是独为渔民青睐的海神;无生老母在传播过程中也曾被降格为弘阳教混元老祖的夫人。尽管如此,如同圣母崇拜在天主教中的兴起,中国的女神也都能凭借“一技之长”从众神中脱颖而出,在民间社会赢得广泛的认同,成为陷入灾难困厄或遭逢生死考验的人们呼助求援的主要对象。(3)影响深远。女神信仰的深远影响主要体现在民众对女神的信仰方式上。与对一些位高权重的男神如玉皇大帝等的祭拜不一样,民众对女神的祭拜基本上呈现出无形化即无处不在、无时不在,生活化即成为人们生活习俗的一部分,个人化即较少政治意味和宗法色彩等特点。因此,考察女神信仰时,不能仅以女神的庙观、仪式等有形物为依据,更重要的是从民众的生活和心理的角度展开考察。在民众正式的信仰和仪式中,女神也许不是重点,但是,结合民众日常的信仰和心理来看,他们对女神的关注往往在男神之上。

中国民间信仰中声势浩大的以观音为代表的女神信仰现象,历来为研究者所注意和重视。在一个鄙薄女性、宣扬男尊女卑的男权社会,女神信仰竟然如此深入人心,不能不说是一个“奇迹”。这一“奇迹”出现的原因是复杂的,需要做出深入、细致的专门探讨。这已经超出了本文的题旨。此处仅从人类普遍的母性崇拜心理与中国传统文化的特性等角度做出一点初步的思考。

根据人类学家和宗教史家们的研究,母系氏族社会崇拜的原母神是后世一切女神的终极原型。正是从

这单一的母神原型中逐渐分化和派生出职能各异的众女神。^[10]原母神崇拜源于原始初民对伟大母性力量尤其是女性生殖力的敬畏。对于生存异常艰难的原始初民而言,具有生殖孕育能力的原母神不仅仅是整个人类社会、宇宙万物的创造神、始祖神,也是拯救人类、拯救世界的女英雄。女神是初民心目中光明与生命的象征。这种对伟大母性力量的崇拜深深印在人类各民族的原始记忆中,作为一种集体无意识而潜移默化地影响了各民族的心理。中国民间的女神信仰也可以说是这种母性崇拜心理不断蕴积、沉淀的结果。对于广大民众来说,散发着母性光辉,具有无私的庇佑神格和非凡的救济能力的女神,无疑极具现实拯救意义。但同时也应该看到,人类“天然”的对母性的崇拜心理并不能保证后世一定会出现繁盛的女神信仰。因此,我们还必须结合中国的社会现实和文化传统做出具体的考察。

中国农业文明的重生传统是女神信仰在后世兴起和流传的一个重要的文化根源。中华民族自古重视生命的存在与延续。追求此生此世的幸福平安与子嗣的繁衍兴旺成为广大民众最质朴的愿望。以观音为代表的女神信仰之所以千百年来在民间经久不衰,其最主要的原因就在于她们具有慈悲善良的品格,有着包括“送子”在内的超凡的救济能力。与高高在上、威严森肃的男神相比,慈悲善良的女神更能抚慰在现实中挣扎浮沉的乡土小民的孤苦心灵。同时,与男神品格的高低芜杂不同,中国民间信仰中的女神多为正面形象,她们普遍具有公平、无私、正义、仁慈、勇敢等优良品格,往往成为人们心目中“真善美”的化身。另外,女神的超凡的救济能力多与民众的家族、家庭利益息息相关,因而更能深入影响到民众的生活与情感的深层,与他们的伦理、情感密切地结合起来。总之,女神们极大地满足了民众渴求得到神灵的现实庇佑与传宗接代的实用主义心理,因而得到民众的青睐与推崇。

女神及女神信仰的存在与女性在现实生活中的独特地位也是分不开的。几千年来,厉行封建宗法制度和君主专制制度的中国社会实际上是一个男权社会,并未给女性留下多大的发展空间。但在实际的生活尤其是在家庭生活中,由于受“男主外,女主内”的性别分工观念、孝亲伦理观念^[11]以及母性崇拜心理的影响,真正发挥影响力的往往是女性,以父权为重常

^[1]在关于孝亲的故事中,孝顺者多为男性,而孝顺对象却主要为女性。参见李亦园、杨国枢主编:《中国人的性格》,台湾桂冠图书公司1988年版,第210-211页。

常只是中国家庭的一种表面现象,“一家之主”的男人仅为被推崇出来的偶像,在亲子感情以及家庭的具体事务中,比较具有影响力的还是女性,如《红楼梦》中的贾母、王氏以及王熙凤。不独豪门大户如此,乡野之家更为明显,因为女人不仅需要肩负家内的琐屑事务,还由于在纺织、手工等技能上的天然优越性而成为家庭生计的重要支柱。于是,人们常常根据女性在生产上的特长,创造出具有特殊的生产功能的女神,如蚕神、织女神、禾谷夫人等。另外,在视阴阳和合为世界本源的传统中国,女子属阴,在实际生活中,一般家庭的汲水、农事中的抽水灌溉,也往往是由妇女来承担的,因而女性常被与“水”相联系。而水与农桑又关系密切,于是,渴望风调雨顺的人们便创造出具有除旱和防涝功能的女神,比如在河北、山西一带广被祭拜的龙母及山西太原晋祠中的圣母等。^①如果将龙母崇拜与民间的龙王崇拜结合起来考察,我们从中也可以看出民间创造女神的一个规律,即自己偶神。由于深受阴阳和合观念的影响,民间社会常常会给一些男神安排或创制出配偶,这些配偶神或者是原本就已经存在的女神,如玉母娘娘,或者完全是民众的“无中生有”,如土地婆婆和龙母。按照父权社会的规则,这些配偶神本来从属于她们的夫君,但是,由于女神既具有神的功能又具有男神无法比拟的能够拨动民众心弦的品格,因此,这些作为男神陪衬的女神最终往往超过她们的配偶,更受民众喜爱和崇敬。

与生产活动相比,女性与女神的关系更多还是反映在女性关于生育、婚姻和抚养婴幼儿等生活问题的诉求上。在“不孝有三,无后为大”的重生传统的影响下,子嗣的孕育受到人们的极端重视,这就给承担生育繁衍功能的女性造成了极大的心理压力和紧张。因为如果婚后长久无嗣,责任总是被归诸女性(娶妾以延续香火就是这种观念的集中体现),这时,女人的命运将要接受严峻的考验:而一旦生下子嗣,则多半会“母凭子贵”,受到家人的另眼相待。《金瓶梅》中李瓶儿生子,地位陡然上升,深受西门庆的关心和宠爱,也引来无子的潘金莲的嫉妒。因此,“求神赐子”成为女性缓解在生育问题上所遭受的心理压力和精神紧张的一个重要手段,民间多姿多彩的“求子”习俗也由此而来。所以说,女性的育子需求是女神及女

神信仰产生和延续的一个重要因素。尽管亦有向男神求子的现象,但习俗更多的是认为女神与生育有更直接的关系,同时,女性与女神之间发生宗教联系,在信众的心理上也比较容易接受,有自然之感,就好像传统社会中女儿的婚姻、性、生育等知识往往来自母亲、长嫂一样。^②

因此,大多数女神都被赋予保佑生育和儿童健康的功能,观音信仰的普遍性很大程度上就与她具有“送子”的功能存关。“送子”观音遂成为民间观音信仰中最常见的一种造像。河北鸡泽的“观音堂”,又称“送子娘娘庙”,各村庄共有60多座。在北方,道教的碧霞元君受到普遍崇拜,也是因为她具有保佑生育的功能,河北安肃就有碧霞宫18座。永平府四月十八日祭祀天仙(即碧霞元君),称为“拜庙”,“盖妇人求嗣者、又童男女多病者,以小纸结为桐锁,荷之诣庙祈祷”。^③其他女神往往也被赋予这样的神功,如妈祖在由最初的海神发展成为全能神的过程中就被民众赋予保佑生育的功能。一直到20世纪,建有妈祖庙的福建莆田县农村中仍流行着这样的民俗:农妇们下田劳作时将自己的孩子们抱到妈祖庙里,任其闲耍,据称因为有“姑婆婆”(妈祖)看护,就不会出事。^④

男性的感官需求和审美需要也推动了女神的产生和流传。弗洛伊德说:女神是男性内心深处隐藏的期待和恐惧的外在投射。观音的由男变女以及观音塑像的日益华美离不开男性审美情趣的推动,很多男性就将自己的情人或爱慕的女性昵称为“观音”。

女神信仰还反映了人们渴望在政治制度、道德公义、礼法秩序、法律规范等刻板的甚至严酷的控制力量之外寻找一种更温暖的充满人性关怀的控制力量。无论在现实的人界还是在虚幻的鬼神界,掌握控制力量的都是男性。现实中的君权、父权的刚硬与幻想中的男性神界的暴烈往往成为一种双重桎梏,它恰恰促生了世人与之相反的宗教幻想:渴望有一种阴性的、温柔的力量,以缓解和协调现实与幻想的双重压迫,从而创造出一批仁慈的女神。虽然这些女神仍然无法摆脱男权话语的渗透和局面,但她们所具有的超于男性的人性关怀和优良品德又成为对男性文化的极端形态(以宋明理学为代表)的一种弥补、修正,甚至在特定情况下,成为对男权文化的批判旗帜。

①河北任邱有五龙潭,潭上有龙母庙,相传建于唐代。明成化年间大旱,宪宗派太监梁芳前来祈雨,“三持三应”。山西定襄有龙母洞,其中有龙母像。明万历年间大旱,知县徒步来这里祈祷,“是日果得大雨,三日方止”。山西太原晋祠中的圣母在传说中具有解旱和防涝的双重功能,她的塑像是坐在瓮上,以防水奔流不止。时人认为,“有天地即有山水,水阴物,母阴神,居人因水立祠,始名女郎祠。后祷雨有应,庙制始大。”说明女性与水同属阴,故往往把降雨解旱的功能赋予女神。参见赵世瑜:《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》,载郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第164页。

作为中国民间信仰的神抵世界的一个重要组成部分,神灵应该具备的特征在女神身上一般都得到了体现。但由于性别不同,女神仍然具有其自身的特色。(1)混杂性。同整个神抵体系一样,中国的女神系统也是一个混乱芜杂的多神系统。在这里,观音与九天玄女共聚一堂,天妃与观音有师徒之分,整个女神系统表现出儒、释、道以及民间神抵的浑融与杂糅。但是,总体看来,女神与女神之间的政治等级色彩较淡。女神世界较少反映争权夺利的世俗政争、尔虞我诈的衙门习气等现象。在道德伦理化与世俗政权化上,女神身上突出的是前者。(2)特殊的神功。如前所述,由于女性在生活、生产中的特殊功能,人们对于她们逐渐形成一定的社会想象,女神也由此被赋予一些特殊的神功,如管农桑的禾谷夫人、蚕神、织女神,管生育的送子娘娘等。另外,出于节省祭祀的时间、资费以及“缺什么,求什么”等实用主义的考虑,人们总是给那些原本只具有特殊功能的女神添加上更多的职能,于是女神的职能渐渐“多而全”,并日益趋同,部分女神如观音、妈祖、无生老母等甚至发展成为“全能神”或“万能神”。(3)人性化。透过民间的女神传说可以看出,女神们大多都有人世经历,或死后受封成神,或生前修炼成神,即便是原本并无俗家身世的观音也被广泛流传的“妙善公主”的传说安排了一段修道教父的俗世经历。另外,民间还有关于观音喜好吃台湾香蕉、拒绝吕洞宾的求爱以及过失、贪财等缺点的传说^①。由此可以看出,即便如观音这样深受民众喜爱的女神,依然受制于民众以人性度神性的思维和心理的影响。(4)以正面形象为主。尽管民间的神灵常被人性化,具有人性的各种缺点,女神也不例外,但是总体说来,在女神身上比较突出的是正面形象,女神大多具有仁慈、宽容、无私奉献等品质,女神更能满足人们对被保护的渴求。因此,女神具有比男神更强的道德感召力。由以上分析可见,在女神及女神信仰上,民众的主动性表

现得较为明显,尤其是对于玉皇大帝、释迦佛祖等至高神来说,女神是人们的意愿与需求的更合适的表达。另外,由于女神所具有的无私的庇佑神格和非凡的救济能力以及道德伦理上的感召力,民众对女神的虔诚度似乎要高于男神,他们在情感上可能更倾向于女神。

女神信仰的传统为中国教民接受和崇拜圣母提供了肥沃的土壤和适宜的环境。尽管由于宗教文化传统的差异,圣母和中国民间的女神有着很多不一致的地方,但女神“天然”具备的一些品质却是不分畛域而互相通洽的。因此,当在女神信仰的氛围里成长起来的、具有浓厚的女神依恋情结的中国教民,发现天主教中有一类似的女神时,便自然地将对女神的种种心理需求都投射到圣母身上。

教会的相关宣扬也带动了教民崇拜圣母的热情。根据传教史的资料,入华天主教会在应对中国女神信仰的挑战时,曾采取了这样的策略,即将中国的女神和圣母相互转化,如在明代的中国和日本,都曾出现过将观音菩萨比附圣母,或者把圣母画得仿佛观音菩萨,借此来保存天主教信仰的事情。^②这种直接将观音与圣母混同的“草率”做法,与传教士引经据典寻找一个能够准确译出“Deus”而又不会导致误解的中文称谓的“艰辛”努力恰成对照,这是一个看似平常因而尚未引起深思的现象。为何在译介的过程中女神就能如此安然过渡而被认为是男神的“天主”却大费周折?这种宗教文化现象实质上反映了天主教会对圣母的态度以及圣母在天主教中的真正位置。圣母是为天主服务的,是联结人与天主的中介,圣母存在的价值是彰显天主,圣母并非为自身的神性而存在,圣母的神性源自天主。因此,将圣母与中国女神的混同是无关宏旨的,只要能够有利于吸引信徒和宣扬教义,圣母的价值就实现了。

传教士的这种判断和做法(不管是有意为之还是

^①福州流传的《鸡渡口》传说中的观音非常喜爱台湾的香蕉,对李铁拐送给她的香蕉赞不绝口,说道:“李仙长,此礼甚合依家心意。台湾香蕉香甜润口,依三月不知果味了。”并且送一只公鸡给李铁拐作为回礼。台湾民间传说中有吕洞宾被观音的容貌所打动,对观音一见钟情,日夜想娶她为妻。但观音嫌他太花心,不可靠,就拒绝吕洞宾,“君曾昔三醉岳阳楼,私度何仙姑,鼎州曾卖墨,飞剑斩黄龙,既居仙品,却酒色财气样样沾,此段姻缘断无可成之理!”民众将自己的爱情观、对伴侣人品的选择标准通过观音之口表达出来,使得观音更富有人情味。人会犯错误,观音也不例外。福建诏安一带流传的《观音山上没有观音庙》讲述马厝村的富翁白守财的两个儿子不务正业,好逸恶劳,调戏妇女。在元宵节想要杀死新郎,抢占新娘。新娘的哭声惊动了在山上赏月的观音,观音得知缘由后,决定严惩恶徒,便掀起一场狂风,吹掉元宵灯,引火烧寨,全村毁于一旦。后来玉皇大帝查知此事,念观音除暴有功,但祸及良民,令观音将佛寺迁往他处,观音山上从此没有观音寺。福建周宁一带流传的《观音图财》的传说则直指观音的缺点,观音因为信民没有兑现为其塑金身等诺言,将其囚禁。而在福建顺昌一带流行的《上下村两个观音》中,观音则使用各种害人的伎俩来获取供品。参见中国民间文学集成全国编辑委员会编《中国民间故事集成·福建卷》。

^②参见葛兆光:《古代中国社会与文化十讲》,清华大学出版社2002版,第127-128页。女神之间的这种顺利过渡以及有意的杂糅不仅见于异域的神母与中国本土的女神之间,而且也是发生在中国民间女神内部的一个寻常现象。比如说,观音菩萨和福建、广东、台湾地区的妈祖,也常常是可以互相借用来自想象的,甚至还有“观音妈祖”的叫法。而“送子观音”的形象也是源于道教的“送子娘娘”。

歪打正着)也确实切中了民众女神信仰的要害。与圣母在天主教的位置相似,在中国,女神虽然赢得了民众的感情,但处于父权制社会下的女神依然摆脱不了男权中心的社会投影,因此,在中国的神祇体系中,占据统治地位的依然是男神,观音终究只是代替佛祖入世救人的二等菩萨,从民间巫女一跃而为全能神的妈祖也始终只是一个区域神。因此,从这一点来说,中国民间的女神与天主教的圣母是相似的,她们往往都是无关信仰宏旨的功能神,对于宗教教义以及正统的意识形态而言,她们的价值在于其正面的动人形象和优良品格所散发出来的道德感召力与非凡的神功救济能力。无论是圣母还是中国传统的女神,她们基本上都从属于某个教义和该教义所宣扬的某个主神,本质上她们都只是一种工具,不管创造她们的是宗教人士还是一般民众。

总之,在中国这样一个具有悠久的女神崇拜传统的国度,一位全能、慈悲和有形的圣母形象的移入,也许比无形无迹的天主说教更能切合民众的心理世界。一方面,中国乡土民众对女神的偏好——一种存活在男权社会的难以言说的求异情结——业已为圣母信仰准备了深厚的精神基础;另一方面,与一神教紧密联系的圣母神话,又将女神的一切高尚的德性和无边的功能都集中为一个形象——一个远离人间又贴近

人心的形象,从而排除中国传统女神世界的庞杂性和种种不如意的缺陷。由此,圣母崇拜在一个更高的宗教神话的水平上被塑造出来,并在近代中国天主教的传教史上鼓动了大批乡土信徒的持久的虔诚与狂热。

[参考文献]

- [1] 康志杰. 基督教的礼仪节日[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2000.
- [2] 威尔·杜兰. 世界文明史·信仰的时代. 中 [M]. 台湾幼狮文化公司译. 台北: 东方出版社, 1999.
- [3] 玫瑰经义[M]. 上海: 土山湾印书馆, 1935.
- [4] 理安·艾勒斯圣杯与剑[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1993.
- [5] 叶舒宪. 高唐神女与维纳斯[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
- [6] 赵世瑜. 明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化[A]. 郑振满, 陈春声. 民间信仰与社会空间[C]. 福州: 福建人民出版社, 2003.
- [7] 程歆莆田县民间文化调查笔录(未刊稿)[M], 1994.

(责任编辑: 逆存)

Study on the Development of Chinese Rural Romanists' Adoration for Virgin Mary in Modern China from 1846-1900

LIU Li-min

(School of Humanities and Social Sciences University of Science and Technology Beijing, Beijing 100083, China)

Abstract: The essay explores Chinese rural Romanists' adoration for Virgin Mary by delimiting the two causes of its formation. One was the propaganda of foreign missionaries in China, which inspired Chinese rural Romanists to adore Virgin Mary. The other was the tradition of Chinese folk beliefs in goddess, which helped the Chinese rural Romanists to accept the catholic creed. By this, these two different religious cultures were blended.

Key words: rural society; Romanists; adoration for Virgin Mary

圣母崇拜在中国近代天主教民中的兴起与扩展

作者: 刘丽敏
作者单位: 北京科技大学, 文法学院, 北京, 100083
刊名: 北京科技大学学报(社会科学版)
英文刊名: JOURNAL OF UNIVERSITY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY BEIJING(SOCIAL SCIENCES EDITION)
年, 卷(期): 2007, 23(3)
被引用次数: 1次

参考文献(13条)

1. 参见葛兆光:《古代中国社会与文化十讲》,清华大学出版社2002版,第127-128页。女神之间的这种顺利过渡以及有意的杂糅不仅见于异域的圣母与中国本土的女神之间,而且也是发生在在中国民间女神内部的一个寻常现象。比如说,观音菩萨和福建、广东、台湾地区的妈祖,也常常是可以互相借用来想象的,甚至还有“观音妈祖”的叫法。而“送子观音”的形象也是源于道教的“送子娘娘”。
2. 福州流传的《鸡渡口》传说中的观音非常喜爱台湾的香蕉,对李铁拐送给她的香蕉赞不绝口,说道:“李仙长,此礼甚合依家心意。台湾香蕉香甜润口,依三月不知果味了。”并且送一只公鸡给李铁拐作为回礼。台湾民间传说中有吕洞宾被观音的容貌所打动,对观音一见钟情,日夜想娶她为妻。但观音嫌他太花心,不可靠,就拒绝吕洞宾,“君曾昔三醉岳阳楼,私度何仙姑,鼎州曾卖墨,飞剑斩黄龙,既居仙品,却酒色财气样样沾,此段姻缘断无可成之理!”民众将自己的爱情观、对伴侣人品的选择标准通过观音之口表达出来,使得观音更富有人情味。人会犯错误,观音也不例外。福建诏安一带流传的《观音山上没有观音庙》讲述马屎村的富翁白守财的两个儿子不务正业,好逸恶劳,调戏妇女。在元宵节想要杀死新郎,抢占新娘。新娘的哭声惊动了在山上赏月的观音,观音得知缘由后,决定严惩恶徒,便掀起一场狂风,吹掉元宵灯,引火烧寨,全村毁于一旦。后来玉皇大帝查知此事,念观音除暴有功,但祸及良民,令观音将佛寺迁往他处,观音山上从此没有观音寺。福建周宁一带流传的《观音图财》的传说则直指观音的缺点,观音因为信民没有兑现为其塑金身等诺言,将其囚禁。而在福建顺昌一带流行的《上下村两个观音》中,观音则使用各种害人的伎俩来获取供品。参见中国民间文学集成全国编辑委员会编《中国民间故事集成·福建卷》。
3. 河北任邱有五龙潭,潭上有龙母庙,相传建于唐代。明成化年间大旱,宪宗派太监梁芳前来祈雨,“三持三应”。山西定襄有龙母洞,其中有龙母像。明万历年间大旱,知县徒步来这里祈祷,“是日果得大雨,三日方止”。山西太原晋祠中的圣母在传说中具有解旱和防涝的双重功能,她的塑像是坐在瓮上,以防水奔流不止。时人认为,“有天地即有山水,水阴物,母阴神,居人因水立祠,始名女郎祠。后祷雨有应,庙制始大。”说明女性与水同属阴,故往往把降雨解旱的功能赋予女神。参见赵世瑜:《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》,载郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第164页。
4. 在关于孝亲的故事中,孝顺者多为男性,而孝顺对象却主要为女性。参见李亦园、杨国枢主编:《中国人的性格》,台湾桂冠图书公司1988年版,第210-211页。
5. 近代在华教会的资料中屡屡提到“圣像”,很有可能指的是圣母像或耶稣苦像(木的十字架,上面有耶稣铜像,即耶稣被钉十字架的场景),至于有否天主像,还不敢做出定论。
6. 史维东(Alan Richard Sweeten)描述了入教皈依当时耗时两年左右的全过程。首先是望教。1864年,贵州使徒教区的牧师路易斯·福尔(Louis Faurie)描述了成为望教者的过程和仪式。传教士向民众宣扬基督教是真正的宗教,如果某个人相信这一点,宣称自己只信奉唯一神“天主”,并且愿意成为基督徒,传教士或者中国本土的布道人员就会教他划十字号。一旦他不需要提示就会划十字,就可以举行望教仪式了。望教之后,如果在接下来的一年左右的时间里,望教者能够初步掌握天主教教义,并否定本土的各种信仰和偶像,不再继续崇拜祖先,那么,望教者就可以成为新教徒了,天主教会规定新教徒在被允许领洗之前,不仅需要虔诚地学习,而且必须遵守教会的规条。换句话说,新教徒必

须接受一个通常要持续一年的考核期。只有当新教徒显示出对“教理问答、有关信仰的主要的神迹、天主教较为重要的各种象征、天主祷文、十诫、教规以及洗礼的实质”等有一个全面的理解，并且能够用行动表明自己没有吸鸦片、纳妾以及其他教会认为不道德的行为时，新教徒才能有领洗的资格。只有经过洗礼，新教徒才真正成为一名天主教徒。参见Alan Richard Sweeten, *Catholic Converts in Jiangxi Province: Conflict and Accommodation (1860-1900)*, H. Bays ed. *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, Stanford University Press, 1996, pp25-27. 但在事实上，乡土民众入教未必都遵循这种严格的程序。《拳时北京教友致命》（北京救世堂1920-1927年陆续编印）中就有不少乡民学习教理，数月后即领洗的记载。

7. 程(肅欠) 莆田县民间文化调查笔录(未刊稿) [M], 1994.
8. 赵世瑜. 明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化[A]. 郑振满、陈春声. 民间信仰与社会空间[C]. 福州: 福建人民出版社, 2003.
9. 叶舒宪. 高唐神女与维纳斯[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.
10. 理安·艾勒斯圣杯与剑[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1993.
11. 玫瑰经义[M]. 上海: 土山湾印书馆, 1935.
12. 威尔·杜兰. 世界文明史·信仰的时代, 中[M]. 台湾幼狮文化公司译. 台北: 东方出版社, 1999.
13. 康志杰. 基督教的礼仪节日[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2000.

相似文献(4条)

1. 期刊论文 刘丽敏. LIU Li-min 从晚清乡土社会天主教民的圣母崇拜看中西宗教文化的冲突与融合 - 重庆文理学院学报(社会科学版) 2009, 28(4)

教会的着力宣扬在一定程度上促进和引导了教民崇拜圣母的热情, 使教民的圣母崇拜在语言、仪式等方面与教义的规定基本一致, 但教民的圣母崇拜又自发地与中国民间的女神信仰传统相接洽. 经由乡土传统的筛选, 中国教民的圣母崇拜往往无法呈现为其自身应该具备的清晰的图景, 带有浓重的本土化特色.

2. 期刊论文 刘丽敏. LIU Li-min 晚清乡土社会天主教民的恩宠信仰 - 北京科技大学学报(社会科学版) 2008, 24(3)

文章以晚清乡土天主教民的恩宠信仰为视点, 试图从恩宠的逻辑、恩宠的内容、恩宠的实现三个方面来探讨教民对恩宠教义的吸纳过程, 从而提出, 媒体报道、神功崇拜等乡土文化资源是转化与安置恩宠教义的建构力量. 它决定了教民的恩宠信仰虽然采纳了天主教的符号、语言与仪式, 却与传统的文化资源有着千丝万缕的联系.

3. 期刊论文 李勇. 刘丽敏. LI Yong. LIU Li-min 乡土情境中的异域信仰——近代中国天主教民的信仰特征 - 北京科技大学学报(社会科学版) 2009, 25(2)

文章以近代中国乡土社会的天主教民为对象, 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, 从宗教信仰的形成、发生及其对教民日常生活的影响等三个方面对近代中国乡土社会的天主教民的信仰特征作了一个较为系统的耙梳和剖析, 由此揭示中西两种不同的宗教文化在中国下层社会冲突、离合与交融的过程. #

4. 期刊论文 刘丽敏. 李勇. LIU Li-min. LI Yong 中国乡土文化视域里的耶稣降世——以近代华北天主教为中心 - 山东大学学报(哲学社会科学版) 2010, ""(1)

对耶稣降世的信仰是天主教用来判别信徒是否确立了基督信仰的一个标志. 因此, 理解耶稣的降世及其与天主的关系是信仰基督的逻辑起点. 天主教会及其教义对此有“圣神(灵)感孕”说和“道成肉身”论两类解释. 中国乡土文化中的感生神话、神灵转世传说及伦理观念, 中国近代乡土社会的天主教民对耶稣降世教义的理解、接受与转化, 折射出乡土教民信仰中的耶稣形象及其特色.

引证文献(1条)

1. 李勇. 刘丽敏 乡土情境中的异域信仰——近代中国天主教民的信仰特征[期刊论文]-北京科技大学学报(社会科学版) 2009(2)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_bjkjdxsb-shkxb200703021.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 3812914c-e219-41fd-bd4b-9e4d00931c3d

下载时间: 2010年12月15日