

## 灵魂与肉体:1900年极端情境下乡土教民的信仰状态

——以直隶为中心的考察

程 献 谈火生

(中国人民大学 国际关系学院,北京 100872)

**摘 要:**讨论1900年极端情境下中国基层社会天主教教民的信仰状态及其文化含义有其独特的学术价值。这种经由灵魂意识、神功崇拜和身体观念所表达的信仰状态,具有基督教教义和中国乡土文化诸要素交错互动的特色。它表明激烈的拳教冲突并非两种信仰体系的绝然对立,而是在不同程度上反映了冲突双方根植于政治和经济事实的对于本土文化资源的分别解释和重塑。

**关键词:**基督教;灵魂;神迹;身体;信仰状态

**中图分类号:**K25 **文献标识码:**A **文章编号:**0511-4721(2003)01-0136-08

本文旨在讨论1900年义和团的“灭教”浪潮中,当直隶基层社会的天主教教徒面临绝境时,基督教的基本教义是如何成为他们的信仰资源而被启用,并同中国本土的各种文化因素发生复杂的互动和交错,从而被编织为一种特殊的信仰状态,藉此化解恐慌和作出行动选择。

本文利用的材料主要来自于教会编撰的两套口述史:《拳时北京教友致命》<sup>[1]</sup>和《献县教区义勇列传》。<sup>[2]</sup>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,成书年代又距离义和团运动不远,故相关口述比较翔实生动。尽管口述者和整理者具有倾向鲜明的叙事动机、情感和评判尺度,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;2. 这批材料反映的是庚子年拳教剧烈冲突过程中天主教教民的信仰状态。如果说在日常生活中这类状态尚隐而不彰、难于测试的话,那么在极端情境的逼迫下,原先潜藏在无意识层面的各种知识和信仰资源都浮现到意识和行动层面上来了。它们集中体现了乡土信徒的生命意识,或者说是他们对于死亡、灵魂和肉体的思考。

### 一、死亡:骤然降临的恐慌

1900年,义和团大面积地由直鲁交界向京津保地区推进,速成燎燃之势。一时间,流言勃兴、暴力四起,基层社会的天主教教徒陷入一片恐慌之中。<sup>①</sup>对他们而言,本来也许还很遥远的死亡危险突然降临,迫使每个人在“生”还是“死”的问题上作出严肃而紧迫的抉择。据《致命》和《列传》提供的资料,当时教徒在生死关头的恐慌中主要有以下五种行为:坦然留下、背弃天主、集团反抗、盲目逃亡和静候“致命”。

在大动荡中坦然留下、照常生活的主要是一部分农村教民。他们一般平时人缘关系不错,料想大家乡里乡亲,又没结什么梁子,不会有什么危险;他们中有些人还向义和团坛口捐纳过钱粮,因而得到坛上保证他们身家安全的许诺;或者是自家亲友在义和团内担任头目,因而恃之不惧。在这批教民看来,义和团的“造反”不同于来自村落之外的兵荒马乱、

<sup>①</sup> 1900年义和团运动由京津一带中国军民武装抗击外国侵略者的自卫战争和更广大地区的反教会热潮共同组成。两者之间的复杂关联使拳民对普通教民的极端行为超常暴烈,从而成为运动的负面。参见路遥、程献:《义和团运动史研究》,济南:齐鲁书社1988年版,第229—231页。本文主题不涉及对这场运动的全面勾画和评估。

收稿日期:2002-10-08

作者简介:程献(1938—),男,安徽休宁人,中国人民大学国际关系学院政治思想文化研究所教授,主要研究方向:中国近代思想史、中国民间文化。谈火生(1968—),男,湖北鄂州人,中国人民大学国际关系学院政治学系2002级博士研究生。

盗匪抢劫,手执刀矛的拳民大多是自己的街坊邻居和周边常有交往的熟人。而他们自己平时恪守教理:与人为善、不偷不淫、买卖公平。靠恪守这样一种“道纯理正”的教理所积累起来的人际投资,理应得到良好的回报。这些教民完全没有预料到在一个熟人的社会,也会突然迸发超常规的暴力行为。但恰好是当时急剧凸现的民族危机和普遍的社会恐慌,已经导致日常伦理秩序的天崩地裂。由各种复杂的社会条件所促成的非理性“灭教”狂潮,切断了由血缘和地缘所结成的亲情纽带,以至于团民逐杀坚持“不背教”的亲属的事件也时有发生。因此,留村教民直到面临伤害时仍陷入深深的困惑:“咱们都在一村住家,素日全都不错,我没有得罪你们,也没有伤过你们,为什么下此毒手”?<sup>①</sup>

以上两种资料主要是宣扬教徒的“致命”,对于背教者只有零星的记载。但当时的“背教”现象是相当普遍的。<sup>②</sup>乡土教徒的人教动机具有浓厚的功利色彩,主要是希望藉此缓解衙门、士绅的压迫,寻求教会的经济援助,或被传教士引进的先进的种植技术所吸引。因此,有清一代,在雍正、乾隆两朝厉行禁教和1900年得到高层支持的更暴烈的排教运动中,两次出现了教民群体的急剧萎缩;而在教会凭借不平等条约获得特权的19世纪下半期和清王朝彻底沦为“洋人朝廷”的20世纪初元,又两次出现了大批民众涌向教会的高潮。而且,越是在教民群体萎缩的地区,反弹的现象往往越为突出。比如在义和团起源的直鲁交界一带,失败了拳民为了逃避官府的追究和教民的报复,相当多的人甚至包括梨园屯反教“十八魁”中的阎兆华(“十老飞”)都加入了新教。<sup>③</sup>在教会损失严重的蒙古地区,一位传教士于1901—1902年重新组织起2万名教徒,但在不久后的教规训练中,一下子又只剩下200人。<sup>[1](P231)</sup>在西方是作为精神皈依的个人独立行为,于乡土中国化作了受复杂的利益驱动的集体性的“入教”或“背教”运动。

如果说1900年的大面积“背教”并非清代独有的现象,那么一部分教民武装起来,集团反抗外来的进攻,则是中国传教史上独一无二的。华北地区由于社会动荡,存在一种历史悠久的“寨堡文化”的地方自卫传统。这种传统起于汉末豪族的坞堡,中经唐代的土团、宋代的山水寨直到中清之后的团练而逐渐制度化。<sup>[4](P229-280)</sup>在19世纪60年代全国性农民起义的浪潮中,由于清王朝放开兵权鼓励地方办团,因而冀鲁豫三省遍地出现了由各种乡镇领袖组织的大大小的军事中心。西方传教士非常关注华北社会的这种寨堡景观。比如明恩溥写道,这里的乡村差不

多就是一个个微型的城市,外面有类似于城墙的土围子。<sup>[5](P19)</sup>因此,当传教士们在19世纪60年代战后介入这块“平地并村,高山结寨”的地区时,出于防御的需要,也和入教的村镇精英合作,在许多地区建立起了寨堡式的教堂。到1900年,一批巨大坚固的教堂进一步军事化,成为抵抗拳民和清军的据点。集结在这批据点里的信徒,可能有平日以“入教为护符”,在动荡中首当其冲而不得不冒死相抗者,有百般无奈、“冀免一死”者,但也有一批以基督的战士自命者。他们体格精壮、斗志旺盛,视义和团为“魔鬼”的子民,愿为捍卫天主而献身。<sup>[1](卷11, P37)</sup>

义和团运动高潮中的华北地区到处可见盲目出逃的教民,从而在一种特定的情境里,再现了历史上常见的那种在社会动乱年代逃难“跑反”的传统。逃难的教民主要是被逐出本村,又缺乏自卫能力的老弱妇孺,但有两点值得注意。一是相当一部分逃亡教民的心理状态和留村教民类似,他们出逃避难的首选目标是血亲或姻亲,而只有在被后者排拒的无奈情形下,才逃向教民据点。二是许多人在逃难途中被发现时,坦然公开自己的身份,在背教和死亡的最后抉择中坚定地面对死亡——多是不忍以笔墨详细描绘的虐杀。

静候“致命”的教民心态也很复杂:有许多老人或妇女既无自卫能力又无处可以投奔。我们从上述两书中多处可以听到他们的恐惧麻木的心声:“人之生死,皆由天定”,“尽己本分,以听天命”,或者“这时候到那里(哪里)也是死”,“该当如此”。<sup>[1](P卷14, P84)</sup>不过也有这样很特殊的例子:宣化府蔚州的郭某,入教后“不守本分,常喝醉酒”,还与本村外教妇人有染,而这时他却主动找到坛口,预备“致命”,自称“我是不守本分的人,我在世间上,好东西也全吃过,什么样的坏事也作到了,什么罪也都犯过了,不赶上这好机会,不能教灵魂升天堂”。<sup>[1](卷17, P75)</sup>

## 二、贾魂:生死关头的首选

以上五种选择中,交织着乡土教民非常复杂的动机、情感和信仰状态。不过大体而言,坦然留村的许多人或放弃信仰的人,似乎主要还是依据中国传

① 《拳时北京教友致命》卷3,第72页。同时还可参考卷10,第73页;卷11,第20页;卷13,第22页。

② 比如,据20世纪初在中国居留的美国社会学家E. A. 罗斯统计,有1万名新教徒和3万名天主教徒在义和团运动中表示他们根本不信仰基督,其中许多人撕毁一张写有“耶稣”名字的纸而保全了性命。见罗斯著、公茂虹等译《变化中的中国人》,北京:时事出版社1998年版,第229页。

③ 佐佐木卫:《近代中国农村社会和民众运动的综合研究》,非正式出版的日文调查报告,1987年,第87页;山东大学义和团调查资料手稿,梨园屯马老英等口述,1988年5月。在此,谨向提供调查资料手稿的山东大学历史系路遥教授表示衷心的感谢。

统社会所固有的经验和习惯,或依世俗理性行事,尽管在过程的最后出现了生与死的两种结果。由此,就是我们关注的主题——基督教的基本信仰是如何在极端情境下影响教民的行动——而言,后面三种情况更集中地提供了相对典型、可资分析的材料。

总的看来,这批教徒所赖以思考的意识框架,大体上可以视为一种上帝与魔鬼、灵魂与肉体、天堂与世俗互相对立的二元结构,这表明他们不同程度地贴近于基督教信仰。在基督信仰中,天国与世俗、灵魂与肉体的价值是对立得无可比拟的,至高无上的神(天主)掌握着最终的价值评判尺度,并且从根本上决定了每个信徒的人生命运。不过,贯穿于基督主义的教赎说在强调神权的前提下,也承认信徒需通过自己的努力——一种鄙视既往、菲薄现实、向往神界的努力,才能获得神的恩眷。如果站在教会的立场上观察,主导教民武装自卫的应当是这样一种宗教自救意识。两套资料特别是《献县教区义勇列传》,相当详尽地记载了一批教民村在拳教武装冲突之前,怎样精心地规划并实施筑围挖壕、购置武器、建构防御体系的过程。外国传教士是这批据点的组织者和指挥者,他们在平日只是周期性地在基层会口巡视,宣讲“福音”,而在极端紧急的情况下,集结在据点里的教民们才有机会和传教士日夜接触并接受他们的鼓动。这种机会无疑会提升教徒们的信念:将反抗“魔鬼逞雄”看作为捍卫天主的事业,在逆境中时时领略神的恩典,而战斗至死,乃是为天主“致命”,具有无上的荣耀。此即一名守御者所谓天主教“理真道正,不为身前,竟为死后。”<sup>[1](卷11, P37)</sup>

仓惶出逃的教徒中,有一些人运用宗教自救意识来解释自己行动的正当性:年轻力壮,不躲不算尽“本分”,死了也不能算是为主“致命”,不得升天堂。<sup>[1](卷13, P50)</sup>如果说这种解释还存在理念和行动之间的某种紧张,反映了珍惜生命的无奈和悲凉,那么当他们陷入绝境时,灵魂首选的取向则是明晰的。不少信徒都经历过亲友们的规劝:“顾命要紧”,先“说不奉教,过这时候,再奉教不是一样么?”<sup>[1](卷9, P6)</sup>还有大批教徒在被捕后也得到义和团坛口的“背教不杀”的明确许诺,但在他们的二元意识结构中,已经不能苟同这种传统的人生哲学了。他们都选择了肉体死亡——灵魂升天的信念。北京教区一名“静候致命”的教民(63岁)称:“为天主致命一死,灵魂直升天堂,我们心满意足了。”<sup>[1](卷14, P59)</sup>另一位教民称:“我活八十一岁,还能活八十一岁么?”<sup>[1](卷17, P58)</sup>在这批信徒看来,肉身的寿算有限,灵魂的价值永恒,死亡“不过忍受暂时之苦,灵魂出离肉身就直升天

堂”。<sup>[1](卷18, P87)</sup>有了这份盼望,他们才横下一条心:灵魂不死,肉身就交给你们处置吧。<sup>[1](卷7, P12)</sup>

借助于乡土教民这种对灵肉结构的思考,我们可能会更深切地理解前述郭某的心态。像郭某这种平日信仰不坚、行为不端,而在危难时刻却不逃走、不背教,主动“致命”的人不是个别的。<sup>①</sup>这里有两点值得注意:1. 他们的公众形象不佳,同那些平日恪守教规、品行端正的教民相比,自知面临更大的危险;2. 他们在面临危险时不是“背教”而是主动“致命”,毕竟是接受了“灵魂意识”,从而敢用短暂的痛苦去换取灵与肉的两头受益——肉体历尽人间享受,灵魂上升天堂享福。在这批信徒看来,暴烈的排教运动恰好为他们提供了难遇的“大好机会”。危难,可能破坏也可能会强化或异化某种信念。郭某等案例给我们的启示是,仅仅依据入教动机而对国教民作出“吃教”、“仗教”和“信教”的分类似乎过于简单化了。入教的动机和需要,仅仅是进入一种新的心理状态的起点,它会被此后的各种复杂的条件和境遇所补充和改造,而且在实用性心理和宗教性心理的两极之间,又必然存在各种新旧交错的复杂的中间环节。<sup>②</sup>郭某等“致命”动机具有浓厚的功利色彩,但毕竟已经由世俗功利型向信仰功利型倾斜。

如果从郭某这种极端的例子说开去,我们可以发现,前述乡土教民虽然具有灵肉二分的意识构架,但促使他们作出最后抉择的心理,大体都具有可称之为信仰——功利型的特征。这种特征在他们对天主、天堂和灵魂的理解上较充分地表现出来。

《致命》保存下来的一段口述比较典型地反映了乡土教民的灵魂观:

人有灵魂、肉身,灵魂是天主造的神体,不死不灭,在肉身里头。肉身是天主用黄土造成的,有死有坏,灵魂一离肉身,肉身就死,还要糟烂。所以奉教,一为恭敬天地万物大主,二为死后救灵魂,升天堂享永福。不奉教的人,死后下地狱受苦。<sup>[1](卷11, P37)</sup>

在这里,我们看到的不是“血气的身体”和“属灵的身体”这种基督教关于身体的经典表述,也不是纯粹精神性存在的灵魂观念,而是掺杂了女媧用黄土造人或观音折莲藕化人等神话因素的灵魂信仰:离

<sup>①</sup> 《拳时北京教友致命》所录皆是。该书编者了解乡土教民平日的信仰状态,故特别注意收集这类材料以证明基督主义在极端情境下的决定作用。

<sup>②</sup> 对皈依动机较为详尽的分析可参见张鸣、许蕾:《拳民与教民——世纪之交的民众心态解读》第2章,北京:九州图书出版社1998年版,第177—199页。

开了肉身的灵魂是有形有质的“神体”，“神体”在天堂享受比尘世的肉体远为美好的生活。

灵魂的实体化，也导致天主、天堂等一系列观念的变异。基督教教义中无形无迹、三位一体的神，在偶像崇拜盛行的乡土中国是形象化、个性化的“白发老人”。这位威严的长者缔造和统治着一个令人向往的天堂。生活在天堂里的灵魂，个个袍服绚丽，面容欢悦，全身光亮，非常好看。<sup>①</sup>

1988年秋天，笔者在天津市郊和一位虔诚的天主教徒有过一次促膝长谈，这次采访验证了前述历史的声音。这位信徒20世纪20年代出生在天主教世家，17岁入教，坚心修持数十年。但他没有读过圣经，只读过《玫瑰经》、《圣事宣讲》、《要理问答释义》等通俗教本。根据对这些教本的理解和祖辈口传，他描绘了这样一幅天堂图景：

天主造人，一男一女。主造人以前造了天神，魔鬼本来是一品神，他想篡天主的位，要别的神恭敬他。有的神说你是受造的，我们不拜你；有的神拜了，分成两派。于是天主造火坑（按：中国北方乡民睡觉的炕），对魔鬼说：你坐在那里去当头吧。他坐到火坑上，那个地方就透了，他和三分之一的拜他的神掉到地狱里去了。天上的一部分座位就空了。天主造神也是试他们的心。

魔鬼起了嫉妒，又引诱人一起下地狱。主罚了，把人轰出天堂，天堂的门关闭了。灾荒来了。人们哭。主说：等着吧，等我赎你们的罪再升天。这就有耶稣背十字架。耶稣复活，叫开天堂门，带大家一起上天堂。

天主造的一男一女吃了一棵树上不该吃的果子，以后的子孙都背原罪；个人做错了事，有本罪。要恭敬天主，才能洗罪。别把世上的事看得比天主重。世上存钱不经花，存点粮食遭虫蛀。要行善救济人，不要攒钱。这边省着，在天堂攒着，有报答。到了天堂的人也不一般大，有各种品级。积德大的，愿意享什么样的福都可以得到。到了那地界，福就定位了，不涨不落了，永远不死了，有罪受罚的也了结定案了，不能再变了。<sup>②</sup>

这里只是访谈的一个节略。它是从近代教民世家口中传下来的，较之庚子年紧迫情境中教民的表述更为系统丰富。这位信徒对创世、原罪、永生的教义有较为准确的理解，但也有许多值得研究的细节，更不难发现全篇宗教神话中隐含的因果报应逻辑。这种富有乡土情韵的逻辑，可能使中国信徒在信仰取向上复活人神交换的传统；功利掩盖纯真，物质追

求高于精神思索。但这毕竟是乡土中国式的对神的恐惧与虔诚。

正是这样一种天堂图景对灾难中的教民产生了巨大的激励和诱惑：用死亡换取永福。一旦背教，则“一辈子的工夫经也白念，堂也白进了”，<sup>[1](卷10, P69)</sup>他们宁愿将这场灾难视为天主为坚固人的信德而进行的一次考验，<sup>[1](卷10, P30)</sup>如同天主造火坑试众神，或耶和華命亚伯拉罕将自己的儿子献上祭坛一样。

### 三、神迹：坚定信仰的支撑

如果我们设身处地进入这些教民们当时的情境，大概会为他们那种不顾一切的“致命”信念所震惊。显然，仅仅依凭“我主耶稣的名”这种不能证实又不能证伪的祈祷是不够的。相关资料表明，有力地支撑了灵魂升天信念的精神武器似乎是可证可验的“神迹”。尽管基督教的规范性信仰一向反对神迹，但恰好是在这一关节点上，反映了基督主义和中国民俗信仰在乡土教民观念世界里的双向渗透。

在两套专书中，关于圣母神迹和有关天堂、地狱神迹的记载最为普遍。特别是前者，不仅在教民中，而且在拳民和平民中亦流传甚广。本来是虚幻的圣母神迹，无论是出自编造、梦境还是幻想，都在复杂的编织和传播中成就了一次又一次的神话实践，并推动教民不断地再生着灵肉二分的意识结构，在共同的祈祷和相互的见证中，巩固自己的信德。

庚子年，关于白衣圣母的传说非常普遍。据说在光绪二十六年五月二十日，义和团围攻北京北堂时，“有一女人，身穿大白氅衣，头戴金冠，两手垂光，十分威严可怕。又见此女人将衣袖一甩，光明无比，照的上下明明朗朗”，吓得拳民们“逃回本坛”。<sup>[1](卷1, P4)</sup>如果对这个传说的形成过程加以推断，它最初可能是拳民为了掩饰自己的失败而编造的神话，但其原形在庚子五月时应当是另外一个样子。据华学瀾《庚子日记》和仲芳氏《庚子纪事》，他们直到六月二十七日 and 七月初七日，分别听到义和团一方解释北堂屡攻不克的说法还是堂里布置了各种“邪术”（精通邪术的“老鬼子”、裸女、各种女性“秽物”等等）。<sup>[6](P109, 28)</sup>据此，这件神迹很可能是教会方面胜利以后，幸存拳民对传言原形进行重编，并和教民之间传播互动的结果。《义勇列传》的编者对相似的说法

<sup>①</sup> 这样的描述颇多，如《拳时北京教友致命》卷3，第39页；卷7，第53页；卷9，第81页；卷13，第33页。也可参见前揭《拳民与教民》，第203、211页，及程默、许晋：《中国近代天主教民信仰研究》，该文着重考察了乡土教民的天主、天堂观念，载《湖北大学学报》，1996年第6期；第17—22页。

<sup>②</sup> 天津市王口镇教民访谈，1988年9月。

已有警觉,他在叙述拳民攻打献县东大过教堂时见过白衣圣母的传言时说:“教外人都这样传说,拳教人中一个看见的也没有,是否属实,难以论断。”<sup>①</sup>

不过,教民当中自称看见白衣圣母的记载也不少。比如当年7月清军攻打京东大口屯小薄甸时,据说由于教民中的妇女儿童诵经祈祷,“他们看见一美丽女人,身穿白衣,在围子上边旋转,旁有无数的兵,全穿着白衣服”。<sup>[1](卷10,P28)</sup>

有意思的是,白衣圣母在拳民和教民心目中的功能是一致的。传说当白衣圣母出现时,子弹打不着,有时圣母甚至亲自动手,将子弹、炮弹拨向两边(类似于义和团的“闭火分砂”法术)。<sup>[1](卷13,P5)</sup>不过,拳民强调白衣圣母是解释自己失败的原因——中国诸神打不过西洋神,<sup>②</sup>而教民强调白衣圣母则是因其“显大圣迹”,从而找到了信念的支柱。

《新约》中关于圣母玛利亚的记载十分简要。四福音书仅限于玛利亚从圣灵怀孕生下耶稣,耶稣殉难时,玛利亚守在十字架旁,以及见证其复活等情节。<sup>③</sup>后来的以圣母和圣婴为题材的作品,其主题均是歌颂圣母的圣洁与仁慈,并未赋予她以救苦救难的法力。而据《致命》等材料,身陷困厄的教民身佩圣母圣牌、口颂《圣母串经》、临刑高呼“圣母救我”,多能见到神迹或获取力量。至于圣母那种枪炮不入的神功更是《新约》中的玛利亚所无法比拟的。那么这种圣母形象及其神功究竟从何而来呢?

经由相关材料的比较,可以发现白衣圣母和中国民间广泛信仰的观音菩萨(前注那位车夫所说的“他们的菩萨”和“我们的菩萨”)有一定的文化关联。佛典上的观音形象在宋元以后逐渐女性化,并通过寺庙雕塑、民间戏曲和年画等表现方式,将本来有33种化身的观音菩萨逐步定格为身着白衣、手持柳枝、拯救苦难困厄的形象。在民间的观音信仰中,最为常见的就是白衣观音、千手观音和送子观音这样几种造型。“观音菩萨妙难俦,清净庄严累劫修”;“千处祈求千处应,苦海常作渡人舟”。<sup>[7](P14)</sup>有一本民间劝善书还说观音是玉帝的“御妹”,化为少女,下凡乡野,感化和拯救了将被她那暴烈的兄长横加惩罚的一方黎民。<sup>[8]</sup>女神是保护生命、化解死亡恐惧的符号。如上表述同中国天主教《圣教日课》颂扬圣母为“造物之母、救世之母”、“病人之痊、罪人之托、忧苦之慰”的文字,以及1900年受难教徒呼唤圣母拔苦救难的祈祷,具有可比性。<sup>④</sup>在中国早期天主教徒中,圣母还是“送子娘娘”。乡土教民世代代这种融合了观音神功的圣母信仰,迸发了1900年他们对于圣母神功的热切呼唤,展现了相应的众多神迹。

值得注意的是,在相关资料中还出现过蓝衣圣母的记载。在通州贾家疃教民据点,六月“初十日,拳匪攻打东北角,午后四点,圣母显身,身穿蓝袍,两手发光,两旁花盆陪衬,全在空中悬挂。……,众人见圣母来了,悲喜交集,叩首朝拜”。<sup>[1](卷13,P3)</sup>同是在贾家疃,两天后再次显圣的神人又恢复了白衣装束;有教民“看见有骑白马、穿白衣、执白旗之人,自西门进来”。<sup>[1](卷13,P3)</sup>还有一条材料说,比这两件神迹稍早些的五月下旬有一天,“天上现白气一道,从西北至西南,一体三义”。<sup>[1](卷13,P2)</sup>

这几条材料都不是来自“外教人”或义和拳民事后的传言,它们出自教会内部,特别是第一条材料,不是个别教民的体验,而明确地记载为“众人”咸见。也就是说,这是一条为集体认可并广泛传播的记忆。它们一个共同特点是显示了颜色与方位之间的关系:“蓝袍”圣母出现在发生战斗的东北角,“白衣”神人则自西门而入,天上的“白气”从西北直贯西南。一连三次描述的这种颜色与方位的对应性配置关系,只有中国的术数文化中才有。所谓东方属木色青、南方属火色赤、西方属金色白、北方属水色黑、中央属土色黄的五色配五方的知识,在传统中国是一种大众性知识。考虑到这样一种背景,如上的记载是不是反映了传统的术数学资源也参与了对神迹体验的塑造,从而进一步表现了教民信仰特色的复杂性?由于资料欠缺,这里只是一种对问题的假设。

在1900年的义和团运动中,有许多材料提供了拳民一方启用各种乡土文化资源,包括术数来作为精神武器的证据。然而在教民一方,由于基督教信仰的主导和可能是由于传教士的知识背景对材料的过滤,目前我们所见到的也许是和术数相关的记载仅此。不过,如果本文的推测能够成立,并能找到其他证据,那么似乎可以进一步表明,当时冲突的拳教双方,在某种程度上是在分享和争夺着乡土社会的文化资源——不仅是神迹、巫术(如双方对枪炮不

① 《献县教区义勇列传》第1册,第507页。《拳时北京教友致命》亦言:“此种奇事,教友未尝见,惟外教人,则纷纷传说,众口一词”,见卷10,第7页。这几条材料说明正如庚子五月人们普遍相信义和团的法术一样,许多人转而相信圣母神迹为教堂解除了危局。

② 民国初年,钱玄同在北京雇的包车夫当过义和团,其时已入天主教,每日对着耶稣和圣母像虔诚祷告。他改变信仰的理由是“因为他们的菩萨灵,我们的菩萨不灵嘛”。参见周作人:《知堂回想录》,香港:三育图书文具公司,1980年,第155页。这表明,有的拳民是经过“神功”是否“灵验”的比较后,从中国诸神转向圣母的。

③ 见《新约》的《马太福音》第1.2、27、28章;《马可福音》第15、16章;《路加福音》第1.2、24章;《约翰福音》第19章;《圣经·新约全书》,香港圣经公会,1987年。

④ 参见《圣教日课》,天津教区印,第207—209页,出版年份不详;《拳时北京教友致命》卷8,第291页。

人的向往),而且还包括至今为研究者未涉及的术数学。这些文化要素的复杂配置构成了一个可称之为“灾难——拯救”的信仰范型。

这种范型在中国绅民的经验里,在乡土仪式习俗或民间教门的经卷里,都有普遍的浮现和广泛的流传。根据前述的圣母神迹及其相应的术数信息,对比义和团的神秘主义信仰,可以对双方分享的“解灾范型”作如下简约化的表述:1. 周期性灾难的不可避免(天降大劫/魔鬼显能);<sup>①</sup> 2. 个人和世俗社会被灾难笼罩;3. 神(玉帝及诸神/天主、圣母、天使)是解灾救世的主宰;4. 凡坚持信仰(多神主义/基督主义)的人得到拯救。对于教民而言,“灾难——拯救”范型的一端通向灵魂上升到作为人间投影的天国,另一端通向肉体在现世获得神功的解救。这是一个不同于“千年王国”式的神功崇拜式信仰范型。

当然,无论是作为传统的佛教知识、乡土的神灵知识或术数学知识,在教民的观念中,都是经由各种乡俗传播渠道而零星地渗透、积淀,显现为一种碎片化状态,特别是经过基督教知识的输入和冲击,已远非一种清晰的图景。这些知识碎片只是在当时极端的历史情境中,才被按照实际的需要加以重新拼接和组合。各种图像叠加在一起,从而呈现出一幅异常驳杂的画面。对这幅画面的勾勒和判断要十分审慎。

#### 四、肉体:无法忘却的记忆

在灵肉二分意识结构的引导下,救灵魂、升天堂是大批教徒在生死关头的首选,但这并不意味着他们就此否弃对自己肉体的珍惜。以务实求验、执著现世为国民性特征的中国人,世世代代为延长人生曲线而花费了极大的精力。这是中国文化传统中的人文精神以及气功学、中医学、养生学异常发达的原因,并通过道教和民间教门的执著此岸修持的信仰、仪式,以及诸如饮食、生育、禁忌等文化习俗在社会生活的各个层面上表现出来。如果说,乡土教徒面对死亡时不同程度地贴近于基督主义的灵魂意识(经过乡土文化过滤了的“实体化”的灵魂意识),而在争取生存的战斗中已移情于灾难——拯救的神功崇拜,那么,他们在对待自己的身体或遗体的重视上,则更鲜明地反映出了中国传统文化习俗的深刻背景,这种背景在信徒们如何处置身体乃至遗体的各个环节上凸现出来。如果说,乡土教徒面对死亡时不同程度地贴近于基督主义的灵魂意识(经过乡土文化过滤了的“实体化”的灵魂意识),而在争取生存的战斗中已移情于灾难——拯救的神功崇拜,那么,他们在对待自己的身体或遗体的重视上,则更鲜明地反映出了中国传统文化习俗的深刻背景,这种背景在信徒们如

何处置身体乃至遗体的各个环节上凸现出来。

首先,教民特别是女性教民至死坚持了身体的纯洁性。有的女性教民将身体的纯洁性视为灵魂升天的前提,传统的贞节观在向灵魂圣洁的追求延伸。1900年7月20日,景州朱家河教民据点被清军和拳民攻破,两名秀丽的女教民(其中一个为贞女)为清军俘获押走转卖,她们面对“不但失身,还必失落灵魂”的危险时,或坚拒被杀,或在呼吁天主教拯救灵魂的祈祷中力竭身亡。<sup>[2](第2册·P95)</sup>

不过,在遇难教民的大量案例里,这种明确地将身体纯洁与灵魂圣洁相联系的记载并不多见。许多材料记述的情节往往和正史、方志中的烈女传、忠节传类似。京南马家场的孟玛利亚,时年16岁,被白家府坛上所获,坛中执事姚殿奎欲逼之与自己的内弟为妻,孟坚决不从。事为宛平县另两处义和团访知,将姚、孟二人一同擒获,在临死前,孟对拳民说:“你们先把姓姚的砍死,他不是好人。我是有主的人,他勒迫给我找主”;又云:“你们砍他拉远处砍,别砍一块。”<sup>[1](卷7·P30)</sup>不仅生前要保持身体的纯洁,死后也不愿遗骸遭到污染。京北张氏为拳民乱枪扎倒,“下身穿的裤子被枪扎掉”,张氏虽已昏迷半死,“还知道顾身体,勉力伸着两手,往上提裤子”。<sup>[1](卷5·P57)</sup>

一种更典型的情景发生在前述朱家河教堂。被寨之时,出现了华北平原战乱中常见的惨烈景观:许多没有来得及避入大堂的青年女性教民,争先恐后地投井自尽,以至于填满了一丈多深的水井。聚结在大堂里的男女信徒,也葬身于一场大火。事后幸存的教徒有一种说法:这场大火是守卫者自己放的,因为他们不愿意自己的母女姊妹活着被仇敌凌迟侮辱。按照严格的基督教教义,决定人生死的权限由神掌握。如果一个信徒在死亡前应该经受种种磨难,那也是神的考验,而自杀就意味着侵犯了上帝的最终裁决权。他们的遗体不能进入教堂的墓地,失去了性灵与神交往的机会。应当说,中国相当多的乡土信徒并非不理解这种宗教精神,许多人因此直面了被驱逐、砍毙、肢解等种种磨难去殉道,但是,他们不能容忍女性贞洁的沦丧。熟悉教义的《献县教区义勇列传》编者评论这一事件时相当谨慎,他从勇于赴死而不是从殉道精神的角度赞扬了群女投井,对于火烧大堂则作了一个圆通的解释:被焚烧的信众既然看不见也不能阻挡纵火的人,那么他(她)们都有把生命献给天主的大功劳。<sup>[2](第2册·P71—75)</sup>

<sup>①</sup> 前者参见陈振江、程献《义和团文献撰注与研究》收集的多种义和团揭帖告白,后者见《献县教区义勇列传》,第2册,第59页。

其次,教民对遇难者特别是自己亲属的尸体的处理十分重视。两种资料在所记的几千名死者中,对几乎每一具尸体埋葬在何处,遇难后有无重新安葬,何时、由何人安葬的等等细节,都有交代。事实上,除了确实找不到的以外,被难者的遗骸都被发掘出来,迁回祖坟重新安葬,哪怕只剩下一根骨头,也要举行迁葬仪式。如果是夫妻的,还要尽量同穴合葬。<sup>[1](卷7,P17,80)</sup>

有的时候,尸体的状况往往被作为信徒灵魂是否升天的证据。相关材料中,屡次出现死后尸身数月乃至逾年不坏的记载。如北京教区吴相贵夫妇在光绪二十六年五月(1900年6月)“致命”,其尸身至二十七年三月(1901年4月)方由其子起出,“虽掩埋日久,尸首完全不坏不臭”。<sup>①</sup>在亲属们的观念里,这是死者一生恪守本分和临终时忠贞不屈的证明,并由此获得了他们的灵魂必定已升天堂的心理慰藉。

诸如长途跋涉寻觅亲人的遗骸,结发夫妻历尽患难死后同穴,以及烈士节妇以尸身完整来证明生前的清白或冤屈,这是中国的戏剧小说和民间口传文学中常见的题材,也是乡土民众力求实践的伦理标准。<sup>②</sup>这些也内化为乡土教民的精神状态。死者的灵魂升天和尸骸的认祖归宗,天堂灵魂的独立存在和肉身夫妻的不弃不离,两种不同的文化价值在教民的观念里就这样被和谐地调适在一起了。

也许,有些教民为死者举行的殡葬仪式更能表现对血缘关系的不解情结。有一条材料描写了一个盛大的教徒葬礼。它不是在教堂而是在家族中举行的,同一般民间葬礼只有一个重要的区别:强迫杀害了死者的拳民摆席陪礼并充当“孝子”:

大师兄披麻戴孝,低头不语,马棒一举哭爹叫娘;二师兄怀抱灵牌遮羞脸,羞羞答答,羞愧难当;三师兄四师兄长吁短叹,这个样的跟斗不比寻常,丢人现姓到了底,从今怎见各位街坊;五师兄六师兄打香尺,鼓乐喧天甚是风光。<sup>③</sup>

这里值得注意的是这个教民葬礼所表现的心理状态。上述场景不仅宣泄了对于仇人的刻骨铭心的愤恨,而且经由“外教”所通行的“披麻戴孝”、“哭爹叫娘”、灵牌、香尺(指挥棺木进退的响尺)和“鼓乐喧天”的送葬习俗,表达了迥异于灵魂拯救论的象征性的“祖灵血祭”。

这样,教徒对于身体和遗体归宿的重视,就逻辑地通向了对于伤害过自己的对手的身体报复——一种区别于灵魂末日审判的“现世报”。本文不再重复许多论著中描述过的一批教民带领或依仗帝国主义武装去向拳民进行反攻倒算的史实,这里只提出一个很少为人们注意过的现象:这两套书中保留了一

批拳民“不得善终”的材料。其中一条令人读来毛骨悚然的材料据说发生在宣化府永宁县:一个剁掉了教民左脚的少年拳民,“良心不安,百病缠身,诸事不顺。至二十七年(1901年)春天,左脚心生一毒疮,疼痛难忍,连聘多医,调治无效。因毒甚大,渐渐腿脚都黑了,先从脚上臭烂,零碎往下掉肉,烂到膝盖白骨露着。该匪疼的昼夜叫唤,高声向众曰:‘人生在世,千万可别做损事,将来必遭天报,河湾桂全的腿是我砍掉的,人家望我无仇无恨,我下此毒手,我砍掉人家的脚,上天不容,罚我脚上生这样毒疮’。疼的他黑夜白日叫唤两月,后来膝下白骨烂的从膝盖上掉下,疼的大叫一声气断而死”。<sup>[1](卷18,P110)</sup>

类似这样的材料很多,砍人头,烂己头;刮人心,痛己心,等等,俯拾皆是。实体报应的记载甚至推及于畜生和植物;拉过教民尸体的牛、绑过教民的树,都奇怪地死掉了。我们无意对这批材料的“真实性”进行辨析。对于叙事史而言属于无根的史料、演绎的史料,在心态史领域,却可能相当真实地反映了乡土教民的信仰世界。在这里,教民们将某些拳民的灾祸和“天报”或天主的“惩罚”联系起来,借以缓解积怨的心理现象是明显的。问题在于,这样的材料为什么如此众多而具体?看来,除了出于两书编者的着意收集和渲染之外,它们在一定程度上,也可能是教会、传教士和教民之间,在对教义的理解上以及相应地对事件的处理上,发生扞格分歧的心理反映。

1900年7月,威县拳教对垒中发生过这样的事例:魏村教民击败集结在大宁的拳民,追至大宁,进行残酷的肉体报复。他们把抓到的拳民的辫子拴在门槛上,用斧子砸烂脑袋,名曰“砸杏核”。<sup>④</sup>这条材料曾被用来说明报复的严重性,不过,山东大学的调查还表明了史实的另外一面:法国神父反对这种报复,制止了事态的扩大。有两位大宁居民和三位魏村教民的回忆是一致的:指挥进攻的法国万神父“不叫杀人,也不叫放火”,“叫人不记仇”。原来要放火烧大宁的教民只点了一个坛口,撤走了。一个叫孟三的教民拉走大宁三头牛,神父让送了回去。<sup>⑤</sup>在《献县

<sup>①</sup> 《拳时北京教友致命》卷7,第91页;卷10,第37页;卷13,第39页;以及《献县教区义勇列传》第1册,第233页。

<sup>②</sup> 1999年秋笔者在河北三河县马起乏村作调查时收集到这样的事例:20世纪30年代,该村一位贫苦的农民刘永富,父亲客死山西,他阳信后千里跋涉,历尽艰辛找到了父亲的尸骨,背回家乡,受到村民的赞扬。三河县马起乏村汤福生口述,1999年8月。

<sup>③</sup> 佚名:《拳匪报劝世文》,清光绪朝刻本,国家图书馆藏。山东大学义和团调查资料手稿中也有光绪二十七年拳民为教民出殡的记载,如红桃园柏琴商口述,1960年3月。

<sup>④</sup> 山东大学义和团调查资料手稿,大宁吴凤鸣口述,1982年4月。

教区义勇列传》里也有类似于这样的记载。

看来,在一些地区,一些外国传教士出于传教事业长远利益的考虑及其基督信仰,已经在战斗状态中反思经验,并在某种程度上抑制了教民白热化的报复行动。教民的仇恨被压制,从而导出了一种在社会心理学上称之为“感情移入”的心理现象:将激越的报复情绪压进复仇想象的框架,在这个框架内搜寻、勾勒和渲染肉体报应的“证据”。而这类“证据”正是两套书的编者很愿意发掘并加以详尽反映的。

当时的社会舆论至少部分地强化了“现世报”的因果逻辑。一批史料表明,普通民众拥护义和团打洋人,但对他们的灭教暴力非常反感。在京西,几位目睹拳民行径的民众议论说:“义和拳后来好不了,他们杀二毛子女人的时候,连裤子都剥去,后来他们不定怎么死呢。”<sup>[1]</sup>(P22)庚子年后,社会上也流传过宣传拳民“遭报”的书籍。

在义和团的悲剧性结局中,乡土中国一方面留下了许多关于拳民英勇抗敌的记忆,另一方面也有一批平民、教民以至拳民,从不同角度使用因果报应来解释运动的负面阴影。教民们最热衷于这种解释,无法忘却的肉体伤害期待对手的被伤害。这里的文化含义是,教民们在将此类现象归因于“天报”之时,又将之解释为天主的“惩罚”。在这里,“天”和“天主”、天命观和神佑论是奇妙地糅合在一起的。

19世纪最后几年,在鲁西和直鲁交界一带,由于教会的强行介入并和地方社会的利益冲突激化而发生的连续性的义和拳反教事件,由于外部入侵和内部病症的复杂交织,在1900年进发为华北地区中国军民抗击帝国主义侵略的战争和与之并举的大面积“灭教”浪潮。“扶清灭洋”的核心政治观念表明了这场运动的基本性质。而贯穿于整个事件发展脉络

的信仰层面的冲突又极大地塑造了运动的风貌和走向。值得研究的问题是就中国拳民和教民双方而言,这种白热化的冲突并不完全是两种信仰体系的绝然对立,而是经过一种非常复杂的图景,不同程度地反映了双方对于中国本土各种文化资源的分别解释和改塑,用以表达各自行动的正义性。这种根植于政治和经济事实中的解释和改塑,将同一种资源系统推向了表层分裂而深层相通的两个极端,也在一个特定情境下浓缩和凸现了多少代乡土教徒将本土文化向西方教义悄悄移植的文化景观。强调“普世性”的基督主义传向世界各民族时,通常都出现过语言符号、宗教理念和价值导向的本土化现象,但在中国1900年所发生的复杂现象可能是世界传教史上所罕见的。本文的要旨,不在于对西方基督教原典教义和近代中国教徒的信仰状态作出价值比较,而是通过经验研究来说明,我们只有将考察的视野从文本解析下沉到普通信徒的心态和行动领域时,才可能更深刻地把握他们那种鲜活的跳动的文化脉搏。

#### 参考文献:

- [1]包士杰.拳时北京教友致命[M].北京:北京教世堂排印,1920—1931.
- [2]萧静山.献县教区义勇列传[M].献县:献县教区排印,1935.
- [3]E·A·罗斯.变化中的中国人[M].公茂虹等译,北京:时事出版社,1998.
- [4]黄宽重.从坞堡到山水寨——地方自卫武力[A].刘岱.中国文化新论·社会篇·吾土吾民[C].台北:联经出版事业公司,1983.
- [5]明恩溥.中国乡村生活[M].午晴等译.北京:时事出版社,1998.
- [6]中国科学院历史研究所第三所.庚子纪事[M].北京:科学出版社,1959.
- [7]孤峰老人.僧家竹枝词[M].出版地未注明,光绪二十四年刻本.
- [8]鱼篮宝卷[M].国家图书馆藏,清朝刻本.

### Soul and Body: The State of Belief of Rural Romanists under the Extreme Situation of 1900

CHENG Xiao TAN Huo-sheng

(School of International Relation, Renmin University of China, Beijing)

**Abstract:** It has a unique academic value to discuss the state of belief and its cultural meaning of rural Romanists under the extreme situation of 1900. The state of belief expressed in consciousness of soul, worship of divine gongfu and vision of body characterizes the interaction between the doxies of Christianity and the elements of local Chinese culture. It reveals that the conflict between the Boxers and the Christianity is not an absolute opposition of two kinds of belief systems, but rather the different explanations and reconstructions of local cultural resources.

**Key words:** Christianity; Soul; Divine signs; Body; State of belief

[责任编辑 李平生]

① 山东大学义和团调查资料手稿,大宁张守坤、史鸿宾口述,1960年3月;魏村李是明口述,1960年3月;魏村孟庆友、李昌杰口述,1988年4—5月。其中1960年的口述人分别为79岁、85岁、88岁,他们应是事件的亲历者。“万神父”即指魏村据点的耶稣会法国传教士万其儒。



## 为中心的考察

作者: [程献, 谈火生](#)  
作者单位: [中国人民大学, 国际关系学院, 北京, 100872](#)  
刊名: [文史哲](#) **PKU** **CSSCI**  
英文刊名: [JOURNAL OF LITERATURE, HISTORY AND PHILOSOPHY](#)  
年, 卷(期): 2003, "" (1)  
被引用次数: 4次

## 参考文献(9条)

1. [包士杰](#) [拳时北京教友致命](#) 1931
2. [萧静山](#) [献县教区义勇列传](#) 1935
3. [E·A·罗斯](#), [公茂虹](#) [变化中的中国人](#) 1998
4. [黄宽重](#) [从坞堡到山水寨——地方自卫武力](#) 1983
5. [明恩溥](#), [午晴](#) [中国乡村生活](#) 1998
6. [中国科学院历史研究所第三所](#) [庚子纪事](#) 1959
7. [孤峰老人](#) [僧家竹枝词](#) 1898
8. [鱼篮宝卷\(清朝刻本\)](#)
9. [查看详情](#)

## 相似文献(10条)

1. 学位论文 [王敏敏](#) [普罗提诺的哲学和古代晚期基督教的人论](#) 2006

亚里士多德之后的西方古代哲学常分为希腊化和古代晚期两个时代。希腊化指公元前334年亚历山大帝东征至公元前30年屋大维并吞埃及统一地中海的时期, 古代晚期则指公元前30年后罗马帝国建立至公元六世纪西方进入中世纪前的时期。在公元后的前两个世纪内, 西方并没有出现强有力的哲学家。直到公元三世纪, 作为古代晚期最有影响力的希腊思想家, 普罗提诺(公元205-270年)才横空出世, 成为拯救希腊哲学“正统”的代表。普罗提诺的新柏拉图主义很快表现出强大的影响力, 在他死后, 其门徒不仅在安提阿和雅典建立新柏拉图主义学派, 而且他的影响还远远超出了纯哲学的范围内。公元四五世纪, 普罗提诺的思想为当时的基督教大思想家接受, 形成基督教的新柏拉图主义, 卡帕多西亚教父和奥古斯丁的思想代表了希腊和拉丁基督教神学的两大典范。

卡帕多西亚教父是公元四世纪中叶活跃在希腊基督教世界的三位大思想家: 巴西尔(Basil329/330-379)、拿先斯的格列高利(GregoryofNazianzus329/330-391)和尼撒的格列高利(GregoryofNyssa335-395)。巴西尔和尼撒的格列高利是兄弟俩, 拿先斯的格列高利则是巴西尔的亲密朋友。这三位思想家都出生在卡帕多西亚, 史称卡帕多西亚三大教父。卡帕多西亚教父在与新阿里乌主义的论辩中总结公元325年以来尼西亚神学论争的得失, 确立了古代晚期希腊基督教神学的典范。奥古斯丁(公元354-430年)是后尼西亚和后卡帕多西亚教父的拉丁基督教神学家, 是拉丁基督教神学的集大成者和迄今为止最有影响力的西方神学家之一。奥古斯丁熟悉卡帕多西亚教父的名字。他从他们那里获得过许多神学的源泉, 却基于拉丁基督教的神学问题意识和表述确立了拉丁基督教的神学典范, 它有别于卡帕多西亚教父的典范。

古代晚期的希腊基督教和拉丁基督教神学典范与普罗提诺的新柏拉图主义都有密切的关系, 他们以普罗提诺的哲学为神学基础。本文的第一章第1节描述了普罗提诺哲学的传播及新柏拉图主义学派的情况, 考察了古代晚期两大基督教神学典范与新柏拉图主义的历史关联和文本基础。为了进一步论证卡帕多西亚教父和奥古斯丁的神学典范的哲学基础来自于普罗提诺哲学, 本文第一章的第2节阐释了普罗提诺哲学的原创性。如同普罗提诺一样, 卡帕多西亚教父也是从本体论(三位一体神学)出发, 把神学看作是灵修的表达。我们也分析了普罗提诺的哲学之于奥古斯丁神学建构的重要性。在很长的时间内, 拉丁基督教除了德尔图良之外几无思辨性的神学可言。奥古斯丁从普罗提诺的哲学中获得表达信仰规范的神学言说方式。通过分析普罗提诺哲学的原创性, 我们可以把握古代晚期基督教神学典范的特殊脉络及它所根基的普罗提诺的哲学基础。第二章则分析了卡帕多西亚教父与希腊基督教传统、奥古斯丁与拉丁基督教传统的关系, 阐释他们作为希腊和拉丁基督教传统的神学典范的意义。

本文分灵魂论(第三章)、自由意志论(第四章)和身心关系(第五章)三部分讨论普罗提诺与卡帕多西亚教父及奥古斯丁的人论的关系。这三章都围绕灵魂论展开。第三章主要讨论他们对灵魂的理智性本质的各自表述, 卡帕多西亚教父从“人是神的形像”的角度诠释普罗提诺的灵魂理智性学说, 奥古斯丁则从灵魂的无形体性阐释灵魂在创造中所获得的特殊禀赋。第四章关于自由意志的讨论也围绕如何理解灵魂的属性展开, 基督教思想家认为人所具有的自由意志是来自神的属性, 它使人区别于动物而相近于神。普罗提诺则从哲学的角度阐释了灵魂的自由意志的本体性, 因为他认为太一的自由意志是真正的“自由”, 灵魂下坠中所所有的自由意志由于出自太一而仍然具有神性的本质。第五章讨论身心关系以及灵魂在救赎中重获对于身体的支配作用。本章分别从普罗提诺、卡帕多西亚教父和奥古斯丁的角度分析了他们的“看的形而上学”, 这依然是就着灵魂的理智性本质说的。因此, 全部三章有关普罗提诺和古代晚期两大基督教思想典范的分析都与灵魂的理智性本质相关, 本文在不同的主题下从不同侧面作了呈现。由此可以看到, 卡帕多西亚教父和奥古斯丁, 作为基督徒和作为新柏拉图主义者, 他们深刻感受到普罗提诺关于灵魂的理智性本质的学说与基督教信仰关于“信仰”的首要性之间的张力。为了整合其间的张力, 他们从希腊基督教和拉丁基督教的不同解释学“前见”出发作了回应, 并发展出了不同的神学典范。

2. 期刊论文 [王晓朝](#) [希腊哲学灵魂观与基督教灵魂观的差别——德尔图良《论灵魂》初探](#) -浙江学刊2001, "" (4)

灵魂观念象宗教的基因, 在相当程度上决定了后来各种宗教神学理论的基本倾向。本文通过解读古罗马基督教作家德尔图良的《论灵魂》来揭示希腊哲学灵魂观与基督教灵魂观的特征与差别, 指出德尔图良坚持旧约圣经“灵肉整全论”的基调, 批判了柏拉图主义灵肉二元论的截然对立的倾向, 赋予人的肉体以恰当的地位, 阐述了基督教的灵魂观。

3. 期刊论文 [谢文郁](#), [XIE Wen-yu](#) [身体观:从柏拉图到基督教](#) -云南大学学报(社会科学版)2010, 09(5)

本文希望通过分析讨论在柏拉图的著作及《新约》的有关文本中关于  $\sigma\alpha\rho\kappa\alpha\iota\psi\upsilon\chi\eta$  和  $\sigma(\omega)\mu\alpha$  这两个用词以及和它们相关的另两个用词  $\psi\upsilon\chi\eta$  和  $\zeta\omega(\eta)$  的界定, 以呈现西方思想史中关于身体观的原始讨论。柏拉图提出了一种灵魂/肉体( $\psi\upsilon\chi\eta/\sigma\alpha\rho\kappa\alpha\iota\psi\upsilon\chi\eta$ )的二元论, 强调灵魂对肉体的支配权。在柏拉图看来, 肉体受制于灵魂的支配而具有消极性; 但这样做的结果是使肉体拥有灵魂的性质, 使肉体本身成为为灵魂的一部分。《新约》中则沿用了希腊哲学

对肉体(σάρξ)的使用,认为肉体乃是人的一种生存状态,即受制于人的意愿的生存,这种生存是走向死亡的生存。在这一基础上,《新约》提出了一个新的生命概念,认为由于耶稣(包括奉耶稣之名而来的圣灵)进入基督徒的生存,导致了人的生存开始脱离肉体的控制。这种新的生命称为ζω(ν)。为了区别于走向死亡的血肉,《新约》提出了σωμα(身体)的概念。身体是一种中性存在,既可以顺服肉体(以及人的心思意念)而走向死亡,也可以顺服圣灵而起死回生。保罗使用这一身体观来回复复活问题,并展现了一种新的生存概念。

#### 4. 期刊论文 [杜丽燕 希腊哲学是基督教思想的奠基者 -求是学刊2004, 31\(1\)](#)

如果没有希腊文化,基督教的产生是不可想象的,基督教思想的产生得益于希腊哲学,基督教思想的系统化,同样是希腊哲学征服基督教世界的结果。因此,我们可以说,基督教思想是穿着宗教外衣的希腊哲学。不过,希腊哲学究竟在哪些方面为基督教做出了贡献,似乎西方哲学并没有明确的定论,本文从四个方面阐述希腊文明与基督教的关系。第一,智者关于好公民的讨论和毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图对于好人的讨论成为基督教定位人的信仰的重要参数。第二,善的理念为基督教的上帝论提供了道德的形而上学蓝本。第三,毕达哥拉斯和新毕达哥拉斯派以及柏拉图的灵魂不灭与轮回思想,为基督教教的理论和末世学奠定了理论基础。第四,斯多亚学派的世界主义为上帝面前人人平等开拓了道路。通过对这四个方面的阐述,作者力求表明,希腊哲学是基督教思想的奠基者。

#### 5. 学位论文 [韩元元 基督教对自由宪政的贡献 2006](#)

为什么现代资本主义宪政制度和法治的模式诞生于西方?马克思·韦伯和昂格都约而同的谈到了基督教是宪政制度和法治模式的文化土壤。基督教不是一种政治学说,而是一种救世说。政治问题只是作为信仰的边缘问题被提到。但是基督教却是一种全新的价值观念,它使西方人以全新的眼光看待个人和世俗国家。正是这种“天堂和尘世”的二维思维彻底改变了西方人的政治生活,孕育出资本主义宪政制度。本文从四个方面来论述基督教对自由宪政的贡献。

第一章从分析基督教传入欧洲成为主流宗教信仰前,古希腊、罗马的公民观念入手,探讨当时的民主政治观与基督教宪政观的区别。其本质区别就在于当时的政治共同体不存在“公域”与“私域”的严格区分。古希腊公民完全融入城邦。参与城邦政治和公共管理是最高的人生价值追求。当时的公民权利主要是一种参与政治生活的资格。罗马人首次个人和国家之间划出界限。但当时的公民资格概念也是一种道德理念,反映人们对公共安全和公共事务的关怀。公民个人和帝国的安危相计算不上什么。在古希腊和罗马,宗教信仰和政治生活紧密相联。宗教不是个人的私事。古希腊和罗马的神也不是个人的神,而是家族、部落、国家的神。

第二章论述了基督教如何将个人从社会和国家的无限权力下解放出来。基督教提升人的尊严是通过把人“一分为二”来实现的。基督教信仰区分了人的灵魂与肉体,内在世界与外在世界,精神生活和世俗生活,天堂幸福与世俗幸福。通过把前者从后者中剥离出来与上帝建立直接联系,从而赋予人的精神生命以某种高于世俗秩序的神圣意义和独立价值。〈1〉我们今天讲的宪法权利就是一种个人的权利,是个人对抗国家干预的权利。这种宪法权利带有强烈的超验色彩。

第三章论述了基督教的“幽暗意识”是有限政府理念的价值基础。《圣经》是基督教信仰的根基。这一部分从分析《圣经》中对“世俗权利”的记载及神学家的阐释入手,论证了基督教从根本上改变了西方人对国家的态度。基督教追求灵魂得救的超越主义价值和反对彼岸命运的信念,降低了国家和政治生活在人们价值体系中的地位。基督徒把世俗国家看成是朝圣旅途上的客栈,是黑暗、短暂、充满罪孽和痛苦的“世上之城”。国家不能带来灵魂得救,它只是弥补原罪,维护社会秩序的工具。

第四章分析了西方社会所特有的政教二元化社会结构的影响。世界上有宗教信仰的国家很多,但是有组织的教会和政教二元化权力体系却是西方社会所特有的。二元化权力结构,是西方政府不能流于专政,并使人们对政府行为有了进行道德评价和监督的制度保障。个人自由的观念和“法治”的观念的发展成熟都得益于西方社会这种独特的二元化权力体系。

#### 6. 期刊论文 [徐弢 基督教心身学说的主要类型与思想分野 -现代哲学2010, 1\(2\)](#)

基督教思想家对心身问题或灵肉问题的解释从来就不是统一的,而是包括二元论、一元论和三分法等几种基本模式。这些解释模式及其所包含的次级理论都不是纯粹的哲学或科学观点,而总是与他们灵魂不朽、肉身复活、末日审判和道成肉身等教义的理解相关联。因此,在考察各种基督教心身学说的特征和源流时,不仅需要探讨它们的哲学和科学背景,还应结合它们所涉及的教义学和解经学方面的争论来作出更加本真的分析。

#### 7. 学位论文 [寇爱林 心向上帝的旅程——普罗提诺宗教思想研究 2005](#)

本文论述了普罗提诺的生平和所处的生活世界、宗教世界、思想世界决定了其宗教思想的核心问题是我们的灵魂如何走向上帝以达到灵魂与太一、人与上帝的合一。我们的灵魂走向上帝并与上帝合一的可能性就在于灵魂本身是神圣的,我们的灵魂来自神圣的三一体——太一、理智和灵魂本体。

本文揭示了普罗提诺神秘主义宗教思想对西方神论,尤其是早期基督教神学产生了非常明显和深刻的影响。从消极的一面来看,普罗提诺及其学派为诺斯替派和阿里乌斯派这些异端提供了理论支持,助长了它们的发展和流传。从积极的方面看,普罗提诺又为基督教正统神学,尤其是教父时期的正统神学提供了理论来源。他的思想通过奥古斯丁融入了正统基督教神学并对后者产生了难以估量的影响,他的思想,尤其是神秘主义思想也为被正统教会谴责为异端的思想家所继承,从而对世纪乃至近代世界都产生了极大的影响。在西方神论从古希腊的多元神论开始,经过理性思辨的上帝观,并与希伯来唯信传统的上帝观相结合,从而对世纪乃至近代世界都产生了极大的影响。在西方神论从古希腊的多元神论开始,经过理性思辨的上帝观,并与希伯来唯信传统的上帝观相结合,从而对世纪乃至近代世界都产生了极大的影响。他就是一座桥,通过这座桥,柏拉图和奥古斯丁相遇,希腊思想和基督教神学相通,古代世界和中世纪乃至近代世界相连。

#### 8. 学位论文 [艾军 北村小说基督教图式的建构 2007](#)

本文在跨文化、跨学科的比较文学视野上,运用实证研究与审美批评相结合的方法,考察北村小说基督教图式的建构,探讨基督教精神与中国当代文学中悲悯意识、超越情怀的重大关联,基督教文化对当代文学及文化审美视域的拓展,汉语思想和基督思想在当代文学中对话的语境及困境,从而评析北村基督教写作在当下社会的意义与局限,为基督教资源在中国当代文学的神圣立身找到合法性依据,并进一步思考:在将基督教资源与当代文学结合的过程中应采用怎样的话语转换,才能使其在持有宗教神圣性的同时广为读者接受,并持重小说的文学之美,从而有益于当代精神重建。

北村小说是从人的本质认识、生存方式的选择、存在意义的理解三个层面上建构基督教图式的。在对人的本质的认识上,北村接受了基督教的罪恶观。基督教从原罪论出发,认为人的本质是自由意志,自由意志导致了原罪,原罪使人陷入有限存在和悲剧性处境。北村小说深刻体现出人是有限存在的观念,并把悲剧形成的原因归结为人性中的恶。在对人的生存方式和存在意义的理解上,北村对依靠自身的理性主义拯救失望,认同了基督教的救赎观。北村小说明显体现出对基督教生存方式的眷恋,具体呈现为浓厚的原罪感、受难意识和忏悔意识,以及对博爱、悲悯、宽恕、仁慈等基督精神的赞美;并在存在意义的理解上,表达出在圣爱的惠临下超越有限存在和悲剧性命运,走向形而上终极意义的渴求。

北村的基督教写作开启了当代文学终极关怀的审美之维,在文学史上具有重大意义,但它更倾向于对基督教观念的图解,还未上升到神性写作的高度。神性写作是人对自身有限性深切体悟后的审美观照,这种审美观照建立在对种族受难的深切关怀和无限怜悯的基础上,是人在穷尽一切现实努力仍无法自救的转身忧叹和灵魂净化。面对国人的无神论思维惯性和主体至上的坚定信心,北村的基督教写作更应该探讨的也许是在信仰的支撑下,在抗拒有限存在和悲剧性命运中抵达“神性”,在穷尽一切现实努力后获得灵魂净化和生命更新。由此,北村的基督教写作才有望上升到神性写作的高度,使人性在神性的烘托下更加熠熠生辉,使文学因宗教的加持更加厚重深沉。

#### 9. 期刊论文 [李双丽 爱,要不要灵魂——《打渔人和他的灵魂》中的宗教意识 -河南广播电视大学学报2008, 21\(2\)](#)

王尔德的童话历来受到学者们的青睐。《打渔人和他的灵魂》是他最长的一篇童话故事。一方面,通过爱的颂歌,体现出了明显的宗教意识;另一方面,王尔德的这种宗教意识也体现出了两面性。同时,王尔德借助二元对立的主题,表现了人类共同向善的理想以及人们更需要从宗教道德中寻求约束自我及他人的道德规范。

#### 10. 学位论文 [李芳芳 论新时期基督教文学之审美超越性 2009](#)

在消费主义和个人主义盛行的当下,在文学媚俗、庸俗的大众化形态中,在美女写作、身体写作的“时尚”中,重提、研究并呼吁中国新时期基督教文学,便显得颇有意义。从事基督教文学写作的作家,把从基督教文化中吸纳而来的救赎精神和审美意蕴融入文学写作中,使文学秉承着作家更为崇高的审美理想,在诗意表达的同时兼具了神性的精神信仰内核。在文本中拷问灵魂、追寻生命的意义和存在的价值,更加深刻地体现出了宗教精神和人道关怀,使文学成为了真正意义上的精神的写作和灵魂的倾诉,表达了对人类的终极人道主义关怀,从而也实现了基督教文学的审美超越性表达。

基于对基督教文化与中国文学的渊源的探究,本文主要以社会历史学的研究方法,从外部探讨了异质文化的冲突和融合。在对文化内部本质的论述中,着重以荣格的集体无意识为理论支撑,追溯到人类深层意识中爱和苦难的情结,以此论证人类集体无意识中爱的观念和救赎意识是异质文化交融的

本质。在对宗教与文学的关系的探讨中，论述了宗教可以成为文学创作的资源，以此把基督教文学引入到与中国文学相融合的契合点上，并论述二者的结合所产生的巨大的审美超越性：一面是主体的审美超越，一面是文本的审美超越。在对主体超越性的论述上，主要以比较分析的方法，分析了基督教文化对作家的影响，使他们产生了迥异于此前的审美理想，即对人类生存的更为深切的关怀，是终极的发问和精神灵魂的探微。同时还论述了基督教作家在灵魂开掘方面不同于一般作家的特点，诗性与神性的融合，最终带来主体的审美超越。主体强烈的审美情感倾注在文本中，便出现了基督教文学文本在语言表达方式、人物形象、主题、结构上，与一般作品的不同之处，表现出了此类文本不同于一般作家作品的相对超越性。

本文在论证上采取宏观与微观、作家与作品、文本分析与价值判断、历史与哲学、点与面、情与理相结合的方法，多角度、多层次地论证了新时期基督教文学的审美超越性，探寻了基督教文化进入当下写作的必然性，力求客观、完整地体现出此类文本的价值意义。

#### 引证文献(4条)

1. 赵建辉 [义和团前后的民教冲突原因的范式分析与展望](#)[期刊论文]-[社科纵横](#) 2009(6)
2. 刘丽敏 [晚清乡土社会天主教民的恩宠信仰](#)[期刊论文]-[北京科技大学学报\(社会科学版\)](#) 2008(3)
3. 刘丽敏 [晚清教民研究述略](#)[期刊论文]-[清史研究](#) 2005(2)
4. 薛伟强 [近十年中国近代心理史研究综述](#)[期刊论文]-[历史教学](#) 2005(6)

本文链接：[http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_ws200301022.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_ws200301022.aspx)

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：d9a143d5-4a5d-49d8-95dd-9e4d00845b17

下载时间：2010年12月15日