

晚清乡土社会天主教民的恩宠信仰

刘丽敏

(北京科技大学 文法学院,北京,100083)

〔摘要〕 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,果报观念、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。

〔关键词〕 晚清;天主教民;恩宠信仰;乡土文化

〔中图分类号〕 K2

〔文献标识码〕 A

〔文章编号〕 1008-2689(2008)03-0134-07

由于近代来华的西方教会带有浓烈的政治侵略与文化征服色彩,因此,对于以其为组织核心的社会群落——教民^①,学界评价一直不一,对他们的界定往往陷于“吃教者”或“洋教徒”的非此即彼的两极对立,而教民自身的信仰特色和文化意义却长久地被相对忽略了。本文通过讨论晚清乡土社会天主教民对“恩宠”教义的理解与实践,来探索中国基督教民的文化心态与信仰特色,以期能够进一步揭示教民的内心世界,从下层的视角来丰富学界关于中西宗教文化交流以及近代以来民众宗教意识嬗变的研究。本文利用的材料主要来自《拳时北京教友致命》(北京救世堂1920-1927年陆续编印。以后简称《致命》)与《献县教区义勇列传》(河北献县教区1935年编印。以后简称《列传》)两套文献。

一、果报观念与恩宠的逻辑

恩宠(Grace),拉丁语称Cratia,源自希腊语的Charis,对应于希伯来语的hen,确切地指给某人的恩惠。恩宠是天主教的重要教义,即天主给予人类的恩典,亦称圣恩、圣宠、神恩等。在西方教会的教义发展史上,恩宠神学在晚近才形成它的系统表达,但有关

恩宠的教义却早已有之。天主教神学强调恩宠具有如下特性:(1)对罪人的爱,即对那些违背天主意志的人仍施以爱;(2)对人类的罪无条件地给予宽恕;(3)通过圣子的献身和人们对福音的接受拯救人类的罪;(4)天主最终使所有罪人复活并进入他的王国。如果说原罪与拯救是构建基督教义整体逻辑的两大基石,那么,恩宠则是连接这两大基石的纽带,并且将天主教的其他教义如爱、宽恕、基督的救赎、信、末日审判等等穿凿起来成为一个有机的神学理论体系。尽管西方教会在宣扬恩宠教义时,对它的理解与阐释也不是绝对一致和确切的,但各派一致认为天主赐人恩宠是没有条件和不要代价的,不是因世人有何价值或功绩而配得天主的恩宠。因此,有两个观念一直受到教会的强调,(1)恩宠是存在于信徒内心的需要,这种需要是天主使人们产生的,为的是将人们引向拯救。恰如《圣经》上耶稣所说:“不是你们拣选了我,而是我拣选了你们。”(若15:16)(2)恩宠在信徒内的实现即恩宠的到来并不是由于信徒,而是由于天主的意旨。“天主拯救了我们,以圣召召叫了我们,并不是按照我们的行为而是按照他的决意和恩宠,这恩宠是在万世之前,在基督耶稣内赐予我们的。”(弟后1:9)简而言之,即恩宠的起源、实现都取决于天主而非教徒,恩宠的最终目的也是为了实现天主的救赎。天主教持原罪

〔收稿时间〕 2007-06-08

〔基金项目〕 国家社会科学基金项目(项目编号:07CZS016)“晚清乡土教民的信仰与民间文化——以华北的天主教为中心”的阶段
性成果之一。

〔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。

①严格说来,“教民”应该包括信奉天主教、基督教和东正教的所有中国居民。为行文方便,此处暂将其作为“乡土社会天主教民”的简称。

说,人类始祖亚当夏娃听信蛇的诱惑,违背天主的命令偷食禁果,这一罪行在人类身上世代传承,是为原罪。它成为人类一切罪恶和灾祸的根源。要想彻底洗涤罪性,获得解脱乃至升天堂享永福的荣耀,只有依靠天主的宽恕与拯救。这一基本思想决定了恩宠的主导权在于天主。因此,恩宠的神学逻辑表现为:(天主)赐恩宠——(信徒)守诫命,行善功^①——(信徒)得恩宠——(天主)拯救。要求在乡土文化传统中成长起来的教民全盘接受并践行这一规范的教义是不切实际的。在现实社会的实际运作中,教民必然会根据其固有的理解体系与诠释系统建构起自己的恩宠逻辑。

教民一般都将恩宠理解为天主对教民“守诫命,行善功”的嘉赏。在许多教民看来,只要谨守教规,多行善功,天主就能给他们带来幸运,如“诸事顺遂,生意兴隆”^{〔1〕卷三,30},或摆脱贫困,“渐渐成为小康之家”^{〔1〕卷三,17};能帮助他们驱逐邪魔,治愈病痛^{〔1〕卷三,50};能护佑他们添丁进口,生下儿子^{〔1〕卷三,39};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。在义和团运动中,一些勇敢的教徒常常为了救护行动不力的妇女、儿童,放弃逃生的机会。对于这些教徒,教民总是给予类似这样的评价:“这样令人惊讶的大功,死后在天堂一定也有另外的赏报。”^{〔2〕334}这一点在程歌先生对当代某一虔诚的天主教徒的采访中也得到了验证。该教徒是这样描述天主的恩宠的: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。要善行救人,不要攒钱。这边省着点,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,永远死不了,有罪受罚的也了结案了,不能再变了。^{〔3〕}

可见,恩宠的逻辑链在教民的思维世界里往往会被掐头去尾演化为:(信徒)守诫命,行善功——(天主)赐恩宠——(信徒)得恩宠。从中我们可以窥测出,教民的恩宠信仰深受民间果报观念的影响。“善恶到头终有报,举头三尺有神明。”在民间广泛流传并被民众倾心信仰的果报观是中国传统报应观和佛教果报观相互融合的结果。它一方面保持了传统报应观的伦理性(以世俗的伦理道德为价值取向)、家族性(报应的承受主体是行为者及其子孙)、现世性(报应的世

界是本人或子孙的实实在在的现世人生)和功利性(报应的终极目标是使人世生活幸福),同时吸纳了佛教果报观的“三世轮回”与“天堂地狱”说,将世间的一切存在,小到家庭婚姻、个人命运、大到历史事件、王朝兴替,都用前世今生善恶报应因果轮回予以诠释,所谓“善有善报,恶有恶报,不是不报,时辰未到”。^{〔4〕}

果报观念对教民恩宠信仰的影响首先表现在对恩宠起源的理解上。教民往往将恩宠视为天主对其虔诚与善行的赏报。如同果报观以人们言行的善恶为报应的“因”,教民将自己的“守诫命,行善功”作为得恩宠的“因”。而如前所述,在天主教的恩宠教义里,恩宠并非一种因果逻辑,恩宠是早已存在的前提,不管人类的表现如何,天主已经通过耶稣的道成肉身将恩宠赐给了人类。恩宠的根源在于天主对人类的爱,他希望藉人类对恩宠的渴望而信、望、爱自己从而最终将其引向拯救。“守诫命,行善功”只是人们信、望、爱天主的表现,是天主恩宠的外在表现,恩宠的荣耀源自天主,最终仍归于天主。恩宠信仰的这一神学意义是大多数深受果报观念与功利主义信仰传统熏染的乡土教民难以深切领悟的。是以,(天主)赐恩宠——(信徒)守诫命,行善功——(信徒)得恩宠——(天主)拯救的逻辑链在教民的信仰世界里往往被简约为:(信徒)守诫命,行善功——(天主)赐恩宠——(信徒)得恩宠。自身的虔诚与善行是“因”,得恩宠是“果”,天主的无边神功是实现因果循环的神秘力量。虽然从教会的资料来看,教民口头上也都将恩宠归于天主的爱,宣称教徒应该爱天主,但这种爱在很大程度上仍然停留在“人伦之爱”的水平上,而没有上升为神学意义上的“超脱之爱”,而且,教民更强调信徒对天主的爱,因为在他们看来,这才是赢得恩宠的前提。

另外,受果报观念的影响,在教民的信仰中,天主不但赏善,而且罚恶。《致命》与《列传》中有大量关于背教者或残害教民者的悲惨下场的记载。这些人或者自觉良心不安而自尽或惊吓而死;或者害怕教民和官府的报复,投乱为匪而被官兵擒杀;或者染瘟疫、生怪病受尽折磨而亡;或者家道衰落沦为乞丐等等^{〔1〕卷三,58;卷七,63;卷八,32,39;卷九,26;卷十四,60},不一而足。对这些人的下场,教民的说法是“盖明受天主显罚”、“明是天主显灵”、“此乃全能天主替我报仇之圣意也”^{〔1〕卷八,69-70},等等。“明”的强调则表明教民对此种说法是深信不疑的。有趣的是,在一般乡民看来,这些人之所以会有如

①天主教把信仰和善功同时作为得到天主恩宠的条件,但大多数新教教派认为恩宠只能通过信仰获得。

此遭遇则是应了俗语所说:害人终害己,天理昭彰,“做损事的”或“不作的好事的”终会遭到“老天爷”或“上天”的报应,即“没得好死”或“不得好结果”^{[1]卷十四,11-12,60}。由此可以看出,教民与一般乡民,虽然使用了不同的语汇,但均是依据善恶报应的逻辑做出解释的,差别仅在于施报的主体是传统的“老天爷”、“上天”还是“全能的天主”。

二、神功崇拜与恩宠的实现

天主如何恩宠,即天主通过什么样的途径来实现对人的恩宠?对此,天主教的教义并没有作出过多地描绘,而且教会一向反对这样做,因为这样最终会损害天主的至上与崇高。恰如康德所说,“真正的崇高不能含在任何感性形式里,而只涉及理性的观念。”^{[9]64}但“缺乏抽象思维的下层民众要求神灵的具象特征。他们意念中的彼岸力量,需要可视可感的对应物来加以表现。”^[6]因此,“天主如何恩宠”这个命题实质上探讨的是,中国信徒如何让天主实现恩宠,亦即各种人生际遇在教民的观念中是经由一种什么样的思考方式而与天主的恩宠发生关联的。

综观相关教会史料,教民对天主恩宠的述说往往是与对天主、耶稣、圣母及其他诸圣的“神迹”的述说相伴随的。对神祇的崇拜与信仰是一切宗教的特征。对于中国乡土民众的神祇崇拜,学界多以“多神性”或“混杂性”,“功利性”或“经营性”等提法加以概括。这些特征的共同根源在于,中国民众观念中的神祇是被“人性化”、“功能化”和“社会化”的超凡力量。神被赋予人的秉性,被贴上社会的印记。神人之别主要在于神具有凡人所不备的功能,也就是神功。民众对神祇的态度在好与恶、信与疑之间来回游走。好恶、信疑的转移则取决于神祇能否如人所愿地实现其功能或者说神功的大小。由此可见,民众对神祇的崇拜与信仰其实是对神功的崇拜与信仰。因此,他们才会不顾忌神的出身、宗教的门户,而以“灵验”与否为准绳,逢庙烧香,见神磕头,多多益善;同时又可以随时随地地见异思迁,对那些被认为不能满足其愿望的神灵弃如敝履,甚至鞭笞拷问。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,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。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。^{[7]352}

乡土教民的恩宠信仰中也显露出传统神功崇拜的心理痕迹。对天主、圣母、耶稣及诸圣等神功的崇拜与祈求促使教民皈依的一个重要原因:“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。”^[9]教徒张福至在义和团运动中被拳民逮住,差点开膛,突来三位朋友将他保下:三人遂将福至释放,叫他穿上衣服,大家劝他说:“你给药王磕个头就去吧。”福至说:“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。”又云:“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。”^{[11]卷八,50}

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”。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,透露出晚清乡土教民信仰的神功化趋向。在神功崇拜心理的暗示下,教民借助丰富的宗教联想,将日常生活中各种各样不同寻常的奇异事迹归为天主的恩宠、圣母的庇佑,如脱贫致富、驱魔治病、添丁进口、惩凶罚恶等等。在义和团运动中,教民甚至将“受伤不流血”、侥幸出逃、天降大雨阻断拳民的进攻等纯属偶然或意外的事件也看作是天主或诸神神功保护的结果。而大量诸神(尤其是圣母)显灵施展神功的“圣迹”更是成为教民坚不背教、勇于反抗或静候致命的精神支柱。庚子年间,来自各种传播渠道的关于圣母神迹的传闻非常普遍^{[1]卷一,4;卷十,20;卷十三,3}。传说当圣母出现时,通身发光,浮翻于空,天兵簇拥,枪炮不入。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“闭门分砂”法术)^{[1]卷十三,4-5}。诸如此类的“神迹”在两套专书中还有很多。^[6]

教民们丰富的宗教联想一方面是源于其内心强烈的神功期待,另一方面也可以看成是教会、传教士的有意推动。运用宗教联想培养教民的宗教意识是教会对待徒进行宗教治理的一种手段。在《致命》与《列传》两个文本中,作者的这种倾向非常鲜明。此处略举一例,试作分析。庚子年阴历五月十九日(6月15日),教民崔连氏被义和团杀害,当时她的长子、次子

在献县总堂修道院修道。三十三年后的五月十九日(6月11日),教宗比要第十一将她的长子崔若瑟召至罗马,亲自祝圣,立为直隶永年教区司牧,次子玛窦亦与之偕往,二人“在罗马圣京,备受各国人士之欢迎”。对于两个日期的巧合(并不排除教会精心安排的可能),作者作了一番神学意义上的阐发:“这两个日期赶得这样凑巧,不能说是偶然的,更不能说是任何人安排的,平心而论,不得不承认其中有天主的圣意,天主如此措置,一来是为显扬崔连氏致命的功劳,二来是为教永年教区的首任主教将自己所得的尊荣,全归功于致命的母亲,不敢自以为功,鄙见如是,是否允当,请读者自定从违可也。”^[234]

我们可以看出,作者极力想在“母亲致命”和“儿子祝圣”之间建立一种宗教关联,即“儿子祝圣”是“母亲致命”挣下的尊荣,其目的还是通过这一关联使读者接受天主的恩宠观念。而这种宗教关联在那些不能深切体悟恩宠教义的教民那里,很容易就会被转化成“因果报应”的逻辑或者至少与“因果报应”的逻辑相混淆。另外,从这一关联中,我们也可以看出:天主的恩宠具有家族性、继承性等特征。恩宠的承受主体可以是信徒本人,也可以是整个家庭(族)及其他任何成员。“本家中若出一位圣人,合家诸人,皆能得莫大的利益。”^[235-352]宗教虽然是一种群体现象,但宗教体验的发生本质上具有个人性。在天主教的教义中,天主的恩宠主要还是针对信徒个人的,这一点与佛教果报观的个人性有相通之处。但天主恩宠的家族性、延绵性也并不完全是在中国土壤下的变异,而是为天主教本身所具有的,在《圣经》中就有许多反映这一特性的记载。只是当其在西方确立起统治地位之后,教会更强调恩宠的个人性和属灵性,而相对淡化了对家族利益等外在的、世俗的因素的关注。天主教进入中国后,招徕信徒的需要以及中国文化的宗法特色使得这一特性再次凸现出来。

在神功崇拜心理与宗教联想思维的作用下,教民将各种奇事异迹编织成具有民间传说色彩的“神迹”传闻,在教民内部甚至乡土区域社会中广为流传。这些传闻,事虽微小,但也是值得注意的研究线索。按照教义的规定,真正的信仰是反对具象化、巫术化的“神迹”的,尤其反对将天主具象化。但根据中国基督宗教的传教史料,早在明末天主教再次传入中国之初,为了吸引下层信徒,传教士就开始利用各种“神迹”如驱魔、治病、传教士的尸体经久不坏散发奇香等来渲染天主、耶稣、圣母及诸圣的“灵验”。这种直教形式究竟是为天主教本身所具有的一种信仰残余,还是教会受

到中国民间宗教信仰的启示而激活了传统的形式,难做定论,但有一点可以肯定,即教会人士显然意识到了天主教要在中国立足,就必须让天主与中国民间诸神处于竞争态势,而且天主必须在竞争中处于优胜地位。这恰恰反映了天主教信仰和中国民俗信仰在乡土世界里的双向渗透。这些“神迹”是信仰的附属物,不仅为教民而且是一般乡民都乐于传诵的。它们重复强调着天主、圣母、耶稣等信仰目标无与伦比的灵验性,对教民宗教意识的形成及天主教信仰的延续与扩布起到了推动作用。这些“神迹”传闻充分利用了中国民间信仰与传统文化资源中的各种元素,具有浓烈的中国民间神话传说的色彩。下面就是一个较为典型的例子。

温树林,圣名若瑟,年六十六岁,河间县东北景城地方温家洼东村人。自幼读书,长而弃儒习画,专赖着卖字画养家糊口,因为这一类的货品在穷乡僻邑之间,难以销售,遂携妻子搬往北京去住。到北京后,闻有所谓天主教者,心窃慕之,自思教以天主为名,与中国古儒敬天之说,颇似相合。某日乘间,到了西什库天主堂中,求听道理,并借书看,温树林心地正直,天资灵敏,经人一开导,越法觉着天主教的道理,有可研究的价值了。从那时以后,除了从事绘画,应酬雇主以外,就一心研究教理,或在家中独自浏览圣教书籍,或往教堂去向教士们质疑问难,一连六年的工夫,始终不懈。六年以后,教中的道理规诫,全融会贯通了,就决意进教,求领圣洗,奉大圣若瑟为本名主保,他一家人,随他的表样,听他的指教,也都弃邪归正。温树林领洗以后,恪守教规,虔诚敬主,居然是一个模范教友。天主嘉其真诚,神恩之外,又赐以形恩。有一天夜间,他仿佛看见大圣约瑟亲自发显,教给了几个绘画的秘诀,果然自从那一天以后,他在绘画的手艺上,大见进步,不久就成了一个有名的画工,人皆以“温先生”称之。凡温先生绘画的山水人物,人皆争先恐后的购买,虽贵不辞。为这个缘故,不多几年以后,就发了大财,从此衣食有赖,用度充裕,用不着要手艺以求蝇头之利了。遂于天主降生一千八百九十七年,返回故里,安居度日。回家以后,即劝人奉教。^[232-330]这一段文字中最值得注意的是天主教原义并不倡扬的“形恩”：“大圣”显身,言传身教。它的逻辑(心诚则灵)、组成元素(诚心或善行,圣神显灵,加倍的诚心或善行)、表达方式(异梦、秘方或神术传授)以及价值取向(善恶报应)与民间流传的各种神仙显灵传说几无二致。一个画工的发迹史就这样被神话化了,由此,教徒们从中获得了信仰示范。而教外的乡民之所以会成为这一

“神迹”的传播者,则是出于这样的一种心理:即当对一个人的境遇无法解释时,则将他的一切归到他的信仰或其他方面与常人不同的特异之处。于是,信教与否经由人生际遇的差异突现出来,并成为教民据此而与一般乡民划清界线的依据。

相关教会文献中关于以上类型事例的记载为数不少,从中我们可以看出,规范的教义、纯粹的信仰往往是经由这样一个相互作用的模式,而最终进入教民的集体记忆的,即信仰——传闻(说)——更大面积的信仰。它反映的是中国民间叙事传统与乡土文化传播模式对于教民群体的渗透。

综上所述,恩宠信仰在教民信仰世界中的实际运作为教民的宗教心理与传统文化资源合力的结果。在这一合力中,乡土民众的神功崇拜是深层的心理动因,丰富的宗教联想是神功崇拜心理作用下的思维机制;在神功崇拜心理与联想思维的作用下,借助于民间的口头叙事,教民的恩宠信仰结晶为具有民间传说色彩的“神迹”传闻。三者将抽象的恩宠与可感可验的人生事象联结起来,使恩宠信仰逐渐走入教民的内心世界。

万方数据

三、恩宠的结果:现世苦乐与灵魂升天

天主恩宠什么,即天主的恩宠会给人带来什么?天主教认为恩宠是天主凭耶稣的救世功劳而赐予信徒的超自然恩赐。恩宠有两种,即实效的恩宠(即宠佑)和习惯的恩宠(即宠爱);前者启发人的悟性,感动其心愿,帮助人行善拒恶,以得永生;后者是受宠爱者灵魂的生命,使人养成行善的习惯,成为天主的子女和圣灵的居所,帮助人们为获得永生而积累善功。为了抵制人们将恩宠物化的倾向,教会在宣扬恩宠教义时还将恩宠做了内在与外在的区分,亦即我们前文引述材料中的“神恩”与“形恩”之说。教会认为外在恩宠(“形恩”)并不能直接影响人的内心,因此他们着力宣扬的是使人从其内在根基上整个地发生变化的内在恩宠(“神恩”),内在恩宠的结果是成义。成义并不等于所有的罪都被赦免,但它带来一种新的生活。通过新生,人分享天主的神圣本性,最终成为天主的子女和天国的继承人。因此,当人们获得恩宠时会发生如下事情:(1)人们的罪被宽恕;(2)人们得以在天主面前称义;(3)人们得到一种指导日常行为的精神力量,这时他们已不是靠自己的意志行事,而是靠天主的意志行事;(4)人们开始了一种新的圣洁化的生活;(5)

人们感到他们周围的世界充满了欢乐、爱和友谊;(6)人们开始把世界看成是天主力量的明证,并且基督正在那儿从事他救赎人类的工程。

总之,在天主教的教义里,恩宠是催生信仰的超自然力量,它主要是内在作用于人的心灵,带来一种新的圣洁化的生活。而如此抽象空灵的恩宠显然不能满足务实求验的乡土小民的信仰需求。两套史料中教民在述及恩宠时,天主的“神恩”往往一语带过,而对天主的“形恩”则大加描绘,如天主及诸圣显灵,或治愈疾病,或传授绝技,或救危扶困,或惩奸罚恶等等。事业的兴旺,家道的富裕,人丁的兴盛等等福乐之事皆被看成是天主的“圣佑”与奖赏。在对现世利益与生前福报的追求上,教民与一般乡民趋同。但相较于民间信仰的现世性和功利性,教民的恩宠信仰又表现出一定的出世性和精神性。

首先,教民突出了对死后灵魂归属的关切,三世轮回的人生福报普遍被死后的灵魂“升天堂,享永福”所替代。“各教门我均访问,全无根本,不能救灵魂,我阅圣教道理之书,得知天主教是真教,生前恭敬天主,死后能救灵魂,升天堂,所以我真心信从。”^[126]天主教“理真道正,不为身前,竟为死后。”^[127]救灵魂,升天堂,享永福,这是教民对天主内在恩宠的概括。它不仅成为很多乡民加入天主教的理由,也是在义和团运动中,很多教民在背教和死亡的最后抉择中,能够坚定地面对死亡——“在相当多的场合是不忍以笔墨详细描绘的虐杀”——的原因。在被杀害前,许多信徒都经历过亲友们的恳劝:“顾命要紧,先说不奉教,过这时候,再奉教不是一样么?”^[128]大批教徒在被捕后也都得到过义和团坛口“背教不杀”的明确许诺,而且教民之中也流传着“外面背教,只要心中不背弃天主,不算什么大不是”^[2062]的说法,但很多受灵魂意识与恩宠教义影响的教民已经不能苟同于这套相机行事、模棱两可的信仰法则了,传统观念中的“惨死”在教徒的眼中成了“善终”。所以,在肉身的人间享受与灵魂的升天堂二者必择其一时,很多教徒义无反顾地选择了后者。因为在他们看来,肉身是有寿限的,“我活八十一岁,还能活八十一岁么?”^[129]但灵魂是杀不死的,如果能够得到天主的恩宠,“灵魂出离肉身就直升天堂”^[130]“还有比那样的死更好的么?”^[20131]正是有了对这份恩宠的盼望,这批信徒才能将义和团暴烈的排教运动看成是百年难遇的“大好机会”,将为天主舍生致命看作是“莫大的福分”,坦然赴死。

其次,除了生前的福报和死后的灵魂升天堂,在教会的宣扬下,现世的苦难也被看成是天主恩宠的一

种形式。两个文本中都有很多类似的宣教：“天主待遇善人，常是一样的办法，就是谁的德行越高超，就越多加给他患难，为磨炼他的德行，加增他的功劳。”^[2330]苦难这一不可避免的经验上的难题，因为宗教象征的作用，在教民那里具有了以下意义：

(1) 苦难是恩宠的象征。“受苦最终会得到报偿”成为很多教民的坚定信念。升天堂是最高的也是最终的奖赏，它变得比世间的成功和美好生活还重要，因为后者是暂时的，非永恒的，甚至“是虚假的事”^[1](卷二, 83)]。

(2) 苦难完成了身份的给予和认同。在教会一方，苦难被作为宗教训诫的一部分；在教民一方，苦难是信仰实践的一部分，是归属教会、享受恩宠必须付出的代价。苦难成为教会与教民双方建立记忆的媒介，借助这个媒介，教会实现了对教徒的驾驭，教民则在体味到神的世界与世俗的世界相分离的同时，又努力与之建立联系，他们的宗教欲望由此得到提升，对教会的认同也随之加深。

(3) 个人孤独受苦的感受转化为和群体共同受苦的感受。纪念耶稣受难的拜苦路仪式在这一转化中起到了关键性的作用。很多教民在参加拜苦路仪式时常常痛哭流涕，更有甚者，即使在日常的念经过程中，也会对着耶稣苦像满眼泪泪^[2340]。教民借耶稣的苦难来表达、宣泄、缓解自身的痛苦，耶稣的苦难经历成为民众忍受现世痛苦的精神资源：“不用提这个，我受的这点儿苦，若同吾主耶稣的苦难一比较，可算得什么呢？”^[2320]

教民对“耶稣受苦”的感受深切可能和他们自身的际遇有关。以笔者根据《致命》所作的教民职业状况的统计来看，在3462个致命信徒中，明确提到家产富裕的不过数家几十人而已，绝大多数都是勉强能够维持生计的贫苦之人，在政治、经济、社会等各方面长期受到压抑和限制，大多数人的生活如履薄冰、缺乏保障，稍有不测，便会陷入食不果腹、衣不蔽体甚至家破人亡的悲惨境地。此外，在排外情绪高涨的晚清社会，教民因为信教的缘故常常受到亲友、乡邻的疏远、耻笑、怒骂、敌视等不公正待遇，这更是让他们满腹冤屈，倍受身心的双重煎熬。在传统的“吃苦为善”、因果报应等观念以及天主教的宗教象征的作用下，耶稣的苦难遂成为教民化解人生困境的精神武器。

趋乐避苦是人类的一种普遍心态，中国的乡土小民自不例外。但中国文化对苦难的回避却尤为显著，无论是以儒家文化为主导的正统意识形态，还是形色驳杂的大众文化，中国人似乎不乐于更不善于谈论苦

难，人们对于苦难的认识，大都停留在经验性的层次上，最多只是用来励志，如“吃得苦中苦，方为人上人”，少有形而上学的哲学升华与神学探讨，这可能也是中国民众宗教信仰浅薄功利的一个原因。以“苦”为核心的佛教进入中国后，赋予苦难以一定的宗教色彩和神学意义，但民众吸纳的只是对现世苦难的忍受和对来世福报的期待，至于佛教宣扬的对苦的最终超脱——成佛与涅槃则少人问津。正如清代民歌所唱：“一心心不愿成佛，愿只愿生下一个小孩儿，夫妻到老同欢乐。”对于一般民众来说，苦难充其量只是对于个人意志、道德操守和伦理意识的一种考验。而通过以上的分析，我们可以看出，教民对于苦难的认识与应对则已经具有一定的宗教色彩和神学意义。

不过，也不能夸大教民的宗教信仰，它与天主教的教义规定仍然存在距离，现世苦难和死后灵魂升天堂所体现的依然是因果报应的逻辑，仍具有较浓的功利色彩。“人到致命的时候，别仗恃自己的力量，人的肉情是软弱的，不能忍受苦刑，非依靠天主圣祐是不行的，有圣祐帮助，死了算得了天堂的凭据。”^[1](卷三, 34)]只是与一般民众执着于世俗利益不同，教民的功利倾向已经由世俗功利型向信仰功利型倾斜，其功利的重心由肉体转向灵魂，由世俗享受转向天堂永福。信仰上的功利需求是现世功利需求的补充和延伸。从教民对恩宠之结果的理解来看，无论是现世苦乐还是死后永福，其主导面在于教民自身的需求，而非天主的拯救。

作为异域信仰的天主教，在进入中国乡土社会的过程中，必然要运用中国本土的文化资源，对乡土社会的信仰体系给予一定的迁就。因为纯粹的理想性的教义教理在其传播和实践的过程中，若无适当的转型与安置，势必会造成教徒内在的矛盾与精神的负担。这一转型与安置的实现，主要依靠两股力量：一股力量来自教会人员的自觉努力；另一股力量则来自教徒固有的理解体系与诠释系统。后者制衡与约束着教徒对天主教信仰的理解与接受，促使他们在潜意识中作出种种调适，最终建构起颇具特色的信仰体系。这一信仰体系采用的是天主教的符号、语言、仪式，区别于传统的民间信仰，但符号、语言、仪式背后的理念、思维、心态又与传统的民间信仰有着千丝万缕的联系。

【参考文献】

- [1] 拳时北京教友致命[M].北京救世堂,1920—1927.
- [2] 献县教区义勇列传[M].河北献县教区,1935.
- [3] 程献.1988年天津市王口镇团结村天主教民调查笔录(未刊稿)[M].

- [4] 陈筱芳.中国传统报应观与佛教果报观的差异及文化根源[J].社会科学研究,2004(3):67-69. 1990.
- [5] 康德著,宗白华译.判断力批判[M].北京:商务印书馆,1964. [8] 程歆.谈火生.灵魂与肉体:1900年极端情境下乡土教民的信仰状态[J].文史哲,2003(1).
- [6] 程歆、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). (责任编辑:廷存)
- [7] (日)近代中国の社会と民众(海外学术研究课题)[M].

A Study on Chinese Rural Romanists' Belief in Grace from 1840 to 1911

LIU Li-min

(University of Science and Technology Beijing, Beijing 100083, China)

Abstract: The article analyzes the process of Chinese rural Romanists' absorbing the teaching of Grace in late Imperial Qing from the following three aspects: the logic of Grace, the fulfillment of Grace and the outcome of Grace. The article advances that Chinese traditional cultures and beliefs played a constructing role in Chinese rural Romanists' absorbing the teaching of Grace. The symbols, words and rituals of the Roman Catholic were connected with Chinese traditional culture and belief conscientiously or spontaneously.

Key Words: late Imperial Qing; Chinese rural Romanists; belief in Grace; rural culture

(上接第 118 页)

万方数据

A Study of Zero Anaphora Based on Discourse Anaphora Resolution Principle — An Analysis of Zero Anaphora in "The Scholar"

PENG Yi ZHONG Qian

(School of Foreign Studies University of Science and Technology Beijing,
Beijing 100083, China)

Abstract: This paper is intended to analyze the zero anaphora in The Scholar from the perspective of cognitive linguistics within the framework of Discourse Anaphora Resolution Principle. 20 chapters from 50 in The Scholar have been chosen as the data. The analysis has been made out of the syntactic structures and at the structural levels, aiming to verify the anaphora model based on the topicality of antecedents and accessibility expressed by the antecedents, from which related discussion has been made.

Key Words: topicality; accessibility; zero anaphora; The Scholar

(上接第 133 页)

Sun Zhongshan's Thought of International Strategy

ZHANG Bei-gen

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

Abstract: Sun Zhongshan's thought of international strategy is the important part of Sun Zhongshan's thought, including the opinion of international structure, China's international orientation, national interests, national object and foreign policy.

Key Words: Sun Zhongshan; international strategy; national interests; national object; national orientation; foreign policy

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: [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): 2008, 24(3)
被引用次数: 1次

参考文献(10条)

1. [拳时北京教友致命](#) 1927
2. [献县教区义勇列传](#) 1935
3. [程录麒](#) [1988年天津市王口镇团结村天主教民调查笔录\(未刊稿\)](#)
4. [陈筱芳](#) [中国传统报应观与佛教果报观的差异及文化根源](#)[期刊论文]-[社会科学研究](#) 2004(03)
5. [康德·宗白华](#) [判断力批判](#) 1964
6. [程歙·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)
7. (日)近代中国の社会と民众(海外学术研究课题) 1990
8. [程歙·谈火生](#) [灵魂与肉体:1900年极端情境下乡土教民的信仰状态](#)[期刊论文]-[文史哲](#) 2003(01)
9. [严格说来,“教民”应该包括信奉天主教、基督教和东正教的所有中国居民. 为行文方便,此处暂将其作为“乡土社会天主教民”的简称](#)
10. [天主教把信仰和善功同时作为得到天主恩宠的条件,但大多数新教教派认为恩宠只能通过信仰获得](#)

相似文献(1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.

引证文献(1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)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_bjkjdxsb-shkxb200803024.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: b12732ba-aed5-49dd-9064-9e4d00f12036

下载时间: 2010年12月15日