

中西之“神”再辨

——以中国民间信仰与天主教为例

刘丽敏

(北京科技大学 文法学院, 北京 100083)

【摘 要】“神”是一个宗教信仰体系赖以建构的核心概念。关于中西宗教文化中“神”的概念的异同,学界已经做出了广泛且深入的探讨,但总体看来似有一个误区,即缺乏对中国民间信仰的独立的考察。本文以中国民间信仰中的“神”与天主教中的“神”(天主)为例,对中西宗教文化中“神”的概念、神的形象以及信徒对于神的理解的差异作一个系统的探讨。

【关键词】中国民间信仰;天主教;神

【中图分类号】B921 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1672-707X(2009)03-0001-03

Comparing Chinese “God” with Western “God” ——Centered on Chinese Folk Beliefs and the Catholic Church

LIU Li-min

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

Abstract: “God” is one of core concepts on which a religious belief system is constructed. Academics have already made extensive and in-depth discussions on the similarities and differences between the concepts of “God” in Chinese and Western religious cultures, but these researches often lack the analysis of the cases of Chinese folk belief. Taking the Chinese folk beliefs and the Catholic Church as examples, this paper compared Chinese “God” with Western “God” by expounding the concepts, the images and the votaries’ understanding of God in Chinese and Western religious cultures.

Key words: Chinese folk religion; Catholicism; God

“神”是表达宗教信仰中的超自然精神体或者说神圣体的汉语符号。任何符号的创造、选择、运用、理解与解释都是一个历史行为,而不可能是排除先见的无中生有。“神”一词承载的是中国的宗教文化传统。虽然我们已经约定俗成地将西方宗教信仰中的创造和主宰物质世界的最高存在也称为“神”,但是,中国的“神”与西方宗教中的“神”并不是完全对应的,它们虽然指向共同的目标——宗教信仰赖以维持其存在的神圣体,人们幻想的物质世界的主宰者,具有人格和意志的超自然的神秘力量,但实质上却逐渐发展成为两个完全不同的概念。

对于中西宗教之“神”的差异,国内外学者已

经注意到并作出了较为广泛且深入的探讨。但总体看来,在研究向度上似乎有一个误区,即将儒家哲学、制度化的宗教——佛教和道教,与民间信仰笼统地称之为中国宗教,而在具体展开的比较中,我们往往只能看见儒家哲学、佛教、道教却鲜见民间信仰的影子,所谓的西方宗教则往往被替换为基督宗教。实际上,在中国人的宗教文化体系中,就其最一般的意义——具有人格和意志的超自然的神秘力量而言,“神”主要是一个流行于民间信仰中的观念。虽然在正统意识形态与制度化的宗教中并不缺乏类似于“神”的理念,如儒家的“天”、“祖”,佛教的“佛”,道家的“道”与道教的“神仙”。但“天”和“道”更多地是指“宇宙的本质和规律”,

【收稿日期】2008-12-25

【作者简介】刘丽敏(1978—),女,安徽怀宁人,北京科技大学讲师,博士,主要从事中国近现代思想文化史、中国基督教史研究。

其哲理含义远大于神学意义；佛教传入中土以后，原本在印度已被神化了的“佛”经过大乘佛教“一切众生皆可成佛”的改造，又重新变回了人，一个通过修行达到完美状态的人，“佛”的神性黯淡，而智性凸显；道教的“神仙”也主要是通过修炼而达到的不食人间烟火、长生不老的人；至于“祖”就更是原原本本的人了。

另外，现有的研究成果在揭示中西之神之差异时均指出多与一、人本与神本的对立。这些对立与其说是中西之神差异的根源，不如说是中西之神差异的部分表征。之所以会有这样的对立，关键可能还在于“神”的概念以及由此形成的“神”的观念的不同。下面则集中对中国民间信仰中的“神”与天主教中的“神”（天主）展开分析。

中国民间信仰中的“神”是一个普遍概念和集合概念。“神”是一种属性和具有这一属性的或实在或虚幻的事物及其组成的集合，反映并象征着自然界及人类社会中能够对人们的生活施加影响与支配的各种力量。因此，中国民间信仰中的神拥有一个庞杂的体系，民众依据众神的灵验与否、身份大小、级别高低以及性情善恶并结合自己的现实需要做出信仰选择。天主教中的“神”是一个单独概念，“神”的属性与具有这一属性的事物是统一的并且是唯一的，其他任何事物都不能算“神”，不能成为崇拜的对象。

结合中外宗教信仰的历史发展来看，人对神的创造有两大传统：宗教造神与民俗造神。神是宗教的产物，更是民俗生活的产物。民俗造神往往早于宗教造神。这一点在中国表现得尤为突出。当宗教出现之后，根据宗教的性质的不同（如多神教与一神教、宽容与排他等的不同），宗教造神与民俗造神往往形成彼此互应或对立之势。宗教造神与民俗造神是有区别的。宗教造神以宗教理想的建构与宣扬为宗旨，神成为一套教义与戒律体系的核心；民俗造神则依归于满足人们现实的需求。西方宗教虽然不排除民俗造神传统的影响，但宗教之神占据统治地位。天主教中的神即是完全意义上的“宗教之神”。中国民间信仰中的神很多也来自制度化的宗教，但这些神都经过了民间信仰的加工与改造，被纳入民间信仰中的神祇体系，与其本来的性质、意义已经有所不同。在西方，选择某一个神就意味着对这一神所属的宗教的皈依，但进入中国民间信仰的神却基本上未能起到引领教派转移与信仰皈依的作用。因此，

中国民间信仰中的神更多的是“民俗之神”，“比起诸神的由来、性格及其宗教系统来，更为不可欠缺的是时代以及顺应时代而变化的人们的愿望，是支撑着这些愿望的人们的生活，亦即民俗^[2]。

中国民间信仰属于自然神学的传统，天主教属于启示神学的传统，两种神学传统对神的定义与体认也是不同的。在原始的自发宗教中，神是自然力的化身。这是对神的自然神学解释。在人为宗教兴起后，逐渐出现以基督宗教为代表的启示神学的解释。在目的论世界观的指引下，启示神学认为历史的过程是为了体现神的救赎计划，自然（世界）不过是神为实现这一目标而创造的场所。神不再是自然力的化身，而是自然的创造者，它存在于自然之外而非自然之中或自然本身。在自然神学中，人们通过对各种自然现象的比附来理解和感受神的存在，启示神学则根据神的启示来认识和理解神的本质。

因此，中国民间信仰中的神与天主教中的神呈现出不同的品性。在天主教中，神是创世主和主宰者，是唯一的、自在的、自为的、无限的、永恒的、全知全能和至公至善的。在神创世之前，世界上什么都没有，包括时间和空间。因此，神不是自然力的化身，也不是人类灵魂观念的推演与创造。一切都依赖神的存在而存在，但神不依赖于其他一切而存在。

中国民间信仰中的神的显著特征是“灵”和“拟人化”。一个神有求必应就是灵。在西方，人们总是有意识地将自己分成犹太教徒、天主教徒、新教徒等等，但在中国民众那里，宗教信仰的分门别类是没有意义的，他们并不将自己具体地归属于某一宗教，而是“惟灵是信”^[1]。遍布乡间的神祠庙观的碑文在记载神的显灵奇迹时反复使用着一个词——灵。而且这些神祠庙观大多数恰恰就是因为感念神的灵验而建立的。人们向神祈祷，求雨、盼晴、灭虫、驱盗、平乱、治病、生子、消除瘟疫、科举及第等等。一旦愿望得以实现，他们就成为被求的神的信徒，并且极力向其他人宣扬自己所信奉的神的灵验。这些流传在民间的口头描述及文字记载构成一个社会性的过程，使得任何将民间信仰中的神祇体系稳固下来或排斥出去的努力——不管是出自朝廷，还是出自宗教人士——都成为一种徒劳。人们的“惟灵是信”导致民间信仰中的神祇体系变动不定。

“拟人化”则主要表现在神的“人身化”与“人

性化”。中国民间信仰中的神“都不是本来就存在着，神们或由凡人或其他有灵性之物修证而成，或由天地自然造化，概莫能外”^[3]！对于那些在实际中无法找到原型的神祇，民众还会为他们杜撰出各种各样的人身传说。因此，民间信仰中的神祇们几乎都有诞辰、成道日以及在世间的经历如恋爱、婚姻等等。而且，人身与神身之间的界限十分模糊，有时甚至是含混的，如神经常以人形现身，过完全世俗或类似于世俗的生活。神不仅被“人身化”，还被“人性化”，即被认为具有与人类相同的欲念与思维。神拥有凡人所无的神威，但神威的显示则与凡人无异，或仁慈或戏谑或报复。因此，中国民间信仰中的神与古希腊古罗马的神很相似，或乖戾任性，或公正善良，具有人性的一切特点。大量的庙记碑文与神怪小说、笔记等都向我们表明，如同人追求功名利禄，神祇们对自己的绘像、塑像、祠庙以及封赐的状况是何等的在意。神与神之间常常为其在神界的地位、权力以及信徒的香火展开竞争。《聊斋志异》里的一则小说写得很风趣：苏州某神因人们只称其为“老爷”而不冠以“大”字，降雪示警，众人连忙改口，“齐呼‘大老爷’，雪立止”（《夏雪》）。总之，神的世界被赋予了与人的世界几乎相同的特点。

最后，中国民间信仰中的神与天主教中的神的区别还表现在神人关系的不同上。在天主教中，神人之间是创造与被创造、主宰与被主宰、审判与被审判的关系。在这种神人关系中，神是人

的全部生活的中心，具有绝对的支配权；人一无所有，只是神意的服从者，他所能做的只是信仰、尊敬、祈祷和服从。与神相比，人是有罪的、低贱的、卑微的，必须依赖神的爱和仁慈才能得到拯救。而神也确是仁慈的，他虽然痛恨人的罪恶与不忠不义，但对人的慈悲之心是永远不变的，像爱自己犯错误的孩子一样爱着人类，永不放弃拯救人类的努力。

中国民间信仰中的神人关系则可以概括为：以人为本，人神互惠互存。“灵”是人神互存的中介。人因需要神的庇护与显灵而创造出神，神若要继续存在就必须不断显灵以获得人的承认与报答。人们对神的态度以其灵验与否为依据，从公开的鄙视、不置可否的存疑到五体投地的信仰，五花八门，不一而足。甚至当神不能满足人们的祈求时，人们还可以胁迫、惩罚神。因此，在中国的民间信仰中，人是第一位的，神是为人服务的工具。

【参考文献】

- [1](美)韩森. 变迁之神：南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民译. 杭州：浙江人民出版社，1999. 1—8.
- [2](日)渡边欣雄. 汉族的民俗宗教[M]. 周星译. 天津：天津人民出版社，1998. 25—26.
- [3]潘学方. 汉族“神”的观念[J]. 寻根，1996. (6).

[责任编辑：马争朝]

中西之“神”再辨——以中国民间信仰与天主教为例

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：[甘肃联合大学学报\(社会科学版\)](#)

英文刊名：[JOURNAL OF GANSU LIANHE UNIVERSITY\(SOCIAL SCIENCE EDITION\)](#)

年, 卷(期): 2009, 25(3)

被引用次数: 0次

参考文献(3条)

1. 韩森, 包伟民 [变迁之神: 南宋时期的民间信仰](#) 1999
2. 渡边欣雄, 周星 [汉族的民俗宗教](#) 1998
3. 潘学方 [汉族“神”的观念](#) 1996(06)

相似文献(3条)

1. 期刊论文 [张先清 试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响 -世界宗教研究2002, ""\(1\)](#)

本文选取明末在福建长期活动的意大利籍耶稣会士艾儒略对中国民间信仰的言论为研究个案, 指出天主教与民间信仰的接触, 反映了欧洲中世纪神学与中国民间通俗文化在基层社会冲突展开的一个侧面。艾儒略等耶稣会士的“辟邪”言论, 客观上迎合了晚明以降东南正统知识界崇正黜邪、打击民间通俗文化的要求, 对明末天主教在华传播及其后“礼仪之争”产生了程度不同的影响。

2. 期刊论文 [刘托 澳门建筑的文化阐释 -出版参考2005, ""\(35\)](#)

在澳门, 中西文化的交融在城市空间、街区和单体建筑物上都有着充分的反映, 今日在澳门遗留下来的众多历史建筑是中国境内现存最集中, 保存最完整的西式建筑群, 同时也是天主教和基督教在中国传播和渗透的见证, 更是四百多年来中西文化互相交流、多元共存的历史例证。澳门不愧是中国近代历史建筑的博物馆, 形式多样, 异彩纷呈, 既有中式的庙宇、大宅、商铺、园林, 又有西式的教堂、大楼、剧院、炮台、墓园; 既有中国民间信仰在特殊历史环境下的延续与变异, 也有以葡萄牙为代表的西方建筑文化与中国建筑文化的碰撞与对话。澳门建筑所呈现的文化现象, 既证明了中国传统文化永不衰败的生命力及其开放性包容性, 也揭示了中西两种异质文化同处共荣的可能性。

3. 学位论文 [张振国 拒斥与吸纳: 天主教对中国民间信仰的应对——以明末至鸦片战争为限](#) 2008

天主教在全球传播的过程实际上就是一个不断的过程, 而这种文化移植能否成功, 关键在于如何应对本土文化。我们知道, 天主教入华所要面对的主流群体是中国的广大民众, 是中国的普通百姓, 因此, 天主教要想在中国落地生根, 最关键的是要找准中国本土习俗文化的发展脉络, 适应民间社会的文化传统, 中国民间信仰源远流长, 已经渗透到民众日常生活之中, 成为一种民俗文化, 构成了我们中华民族独特的心理特质和思维方式。因此, 如何应对中国的民间信仰, 是天主教在华传播过程中所要面对的首要问题, 也是最为重要的问题之一。本文共分三部分对明末至鸦片战争之前天主教与中国民间信仰之间的遭遇进行描述。

第一部分, 天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛。从某种程度上来说, 祖先崇拜是中国民间信仰的核心, 祭祖问题遂成为天主教在华传播过程中不可逾越的问题。显然, 在传教士眼中, 中国的祭祖仪式属于异教偶像崇拜, 即使是利玛窦也已认识到这一点。然而, 祭祖在中国社会运转中所具有的重大社会意义使利玛窦等耶稣会士清醒地认识到, 如果禁止中国天主教徒参加祭祖仪式, 无异于关闭中国人步入天堂的大门, 严峻的现实处境迫使他们重新考虑中国祭祖礼仪的性质。于是, 在文化适应策略的思维框架中, 利玛窦借用儒家经典中的人文主义精神强化了祭祖礼仪的世俗道德内涵, 而故意忽视其中的迷信因素, 要求传教士尊重中国民众的祭祀习俗, 允许中国天主教徒参加祭祖仪式, 从而获得了传教的成功。其后来华的多明我、方济各等托钵修会的传教士, 则出于宗教的本能而把中国祭祖礼仪列为应当禁止的迷信范畴, 对利玛窦等的做法提出质疑, 并把自己对中国礼仪性质的认识上报罗马教廷请求裁决, 从而引发了“礼仪之争”。面对托钵修会传教士的质疑及教廷的压力, 来华的耶稣会士选择康熙皇帝作为支撑自己观点的特别依据, 使“礼仪之争”突破了单纯神学急论的范畴而演变为中国皇帝与罗马教廷之间的权利冲突, 结果导致了中国政府的禁教, 天主教在中国遭受了重大的挫折。尽管传教士在是否容忍中国信徒祭祖问题上存在严重分歧, 但对于祭拜木主、烧纸钱、向祖先祈福等带有明显宗教色彩的民间祭祀习俗却态度一致, 视为典型的迷信行为而反对之予以系统的文化批判。然而, 面对中国信徒在祭祖问题上表现出的执着, 即使是视中国祭祖礼仪为迷信行为的托钵修会传教士, 也不得不对中国民间的祭祀习俗做出相对宽容的姿态, 不仅尽量适应地方的习俗礼仪, 而且把天主教的内涵融入民间祭祀礼仪之中, 希望信徒能以天主的名义来践行中国传统的孝道伦理。第二部分, 传教士对中国民间信仰的文化批判与征服实践。作为两种异质文化之间的遭遇, 天主教与中国民间信仰之间的冲突是不可避免的, 而且, 从某种程度上讲, 天主教在华传播过程实际上就是与中国民间信仰争夺信徒的过程。因此, 为实现“中华归主”的夙愿, 传教士在入华之初即对中国民间信仰展开了文化上的“扫荡”, 试图动摇中国民间信仰的理论基础。他们一方面集中力量对城隍、关公、观音、灶神等在中国社会中具有普遍意义的大众性神灵进行批判, 宣扬天主的独尊地位; 另一方面, 他们对中国民间社会盛行的算命、风水等世俗迷信行为以及各种巫术活动予以批判, 指责其对天主权威的僭越。需要注意的是, 在对民间信仰进行文化批判的过程中, 传教士往往把自己打扮成儒家学说的“卫道士”, 以儒家人文主义的标尺对民间信仰加以评判, 批判其荒诞与虚伪。尽管传教士对民间信仰的批判入情入理, 但其实际功效却不乐观。对于下层百姓而言, 文化水平的低下极大地限制了传教士文化批判的影响力, 使其难以对中国民众的信仰心理产生重大影响; 对于知识分子阶层来说, 虽然在儒家人文主义精神的熏陶下, 宗教意识向来比较淡薄, 因此他们对于传教士文化批判的回应主要聚焦于祭祖、祭礼的礼仪方面, 而在民间信仰及世俗迷信问题上并未与传教士形成对话, 以此收服人心。第三部分, 天主教对中国民间信仰的因应与吸纳。作为, 毕竟民间信仰已经积淀为一种异质文化, 即使是儒家士大夫阶层也不可能完全放弃这些传统信仰。与此同时, 出于对中国民间神祇的先天仇恨, 更加之被中国民众对待神灵的那种随意性乃至鄙夷、侮慢的表面现象所蒙蔽, 有些传教士在所到之处肆无忌惮地发动“对伪神崇拜的无情战争”。然而, 实践证明, 传教士及其信徒对民间神祇的这种直接打击, 导致他们与民间社会乃至官府的积怨日深, 给福音传播造成了不必要的麻烦, 于是, 征服偶像活动逐渐发生转向, 由直接的“暴力”打击转为与民间神祇之间的“法力与灵验”之争, 以彼此收服人心。他们利用中国民众对圣物崇拜的心理, 充分发挥圣水、圣像、十字架在归化信徒中的作用, 介入民众日常生活, 与和尚、道士、巫师斗法, 驱魔禳灾以赢得信徒; 大肆宣扬天主神迹, 以天主的灵验收服民心。不过令传教士尴尬的是, 他们为收服人心所采取的举措竟与民间信仰极为相似, 因此, 在赢得民众大批归化的表象之下, 中国教民原有的信仰心理是否得到根本性的改造则难有定论。当然, 对于天主教对民间社会生活的积极介入, 尤其是摧毁神灵偶像的过激举动, 中国民间社会也予以积极回应, 他们或制造、传播谣言丑化传教士及天主教, 或对传教士及其信徒实施直接的报复行动。第三部分, 天主教对中国民间信仰的因应与吸纳。作为一种异质文化, 天主教要实现“中华归主”的战略目标, 本土化是其必然的选择, 而本土化的关键则在于能否把握好中国本土文化的发展脉络。而对于下层百姓而言, 民间信仰不仅是一种文化积淀, 更是一种生存方式。在布道的过程中, 天主教逐渐意识到, 要想把民间信仰从中国百姓的日常生活中剔除是不可想象的, 而且鉴于当时传教环境的恶化, 无奈之下他们选择了民间信仰作为适应的对象, 借鉴民间信仰的生存及传播方式以使福音得以延续。生活在下层的民众, 无力掌控自身的命运, 只有求助于冥冥之中的神灵保佑。这种“信仰”并没有什么深远的精神追求, 而只是出于低层次的简单直接的利益需求。中国民间信仰的这种普遍的功利性的价值取向, 自然也会影响到下层民众对待外来宗教的态度。对下层民众来说, 能够打动他们的是新宗教的灵验性, 而不是那些玄妙高深的教理。针对下层民众这种传统的崇拜心理, 一些传教士尽量将天主教的信仰同中国的民间风俗结合起来, 以中国人习惯的方式将天主教的信仰融入他们的生活, 以上帝的名义施行各种善事, 满足民众的一些现实需求, 并以自身高高的德行感化民众, 赢得人们的好感, 同时迎合民众的传统心理, 通过一些看似巫术

的“神功”（其中有一些科学知识的运用）展现天主教教仪式的有效性来吸引民众，使他们逐步接受天主教的信仰。更为重要的是，清中叶天主教依靠众多散居各地的信仰团体的自立性习教，度过了官方禁教的严厉时期，成功避免了天主教在中国遭受毁灭性打击的命运，使其在中国顽强地生存下来，并有了一定的发展，在中国城乡社会中孕育出带有中国民间小传统色彩的天丰教群体。这个群体在清中叶禁教时期一直保存、延续着天主教信仰，到晚清教禁开放后，成为天主教在华复兴的基础。当然，由于教会统一组织与管理的缺失，这一时期天主教的本土化没有严格的规范，使自身与中国民间信仰之间应有的距离难以把握，难免有矫枉过正之失，使天主教在教义、礼仪方面呈现出一种失去自身独立性的严重民间化，在一定程度上造成了教民信仰的波动；而且，天主教的下层路线使其处于一种自我封闭状态，导致世人对天主教的认知越来越模糊，为近代反教谣言的泛滥埋下伏笔，使之成为近代反洋教斗争的一股重要的社会动员力量。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_gsjyxyxb-shkxb200903001.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：11c39d1a-8213-401f-96bd-9e4d006f9d70

下载时间：2010年12月15日