

民国时期乡村天主教徒的信仰状态与特征

——以山西乡村教徒为例

刘 安 荣

提 要：民国时期的乡村教徒以当地方式信仰、礼敬天主、耶稣、玛利亚、圣人与天使，但懂得只有天主是最终的依赖者，大部分教徒不懂与天主进行交流，信仰目的兼有世俗功利性与信仰功利性，宗教活动中加入本地宗教活动内容，其信仰已相当程度上本土化，但其崇拜对象、信仰方式、宗教活动都尚在天主教教义的范围之内。与知识分子教徒相比，他们的信仰知识有限，缺乏救世、奉献精神，他们的信仰是天主教文化与中国乡土文化互相交流、融合而成的新信仰，具有西方天主教没有的新特征。

刘安荣，复旦大学社会学系博士后流动站研究员，山西省委党校教师。

主题词：民国时期 乡村天主教徒 信仰状态 信仰特征

教徒的信仰是其价值观、世界观及心理状态、行为表现的源泉。20世纪90年代以来对教徒信仰状态的研究集中于义和团运动时期，如程献、许蕾考察了教徒的天主信仰特色^①，程献、谈火生研究1900年极端情景下教徒的宗教意识、宗教行为^②，同时一些国外学者对民教双方的信仰进行探讨^③，分析民教双方信仰的相同、不同之处。前述程献等的二篇文章，都以《拳时北京教友致命》（北京救世堂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）为主要材料，近来刘丽敏又使用这些材料论述晚清乡土教徒的天主信仰特征^④。近年来出版的一些专著也涉及到教徒的信仰问题，如在康志杰所著《上主的葡萄园：鄂西北磨盘山天主教社区研究（1636～2005）》（台北辅仁大学出版社2006年出版）一书中，作者用问卷调查方式考察了当代教徒的信仰知识，张先清在其著作《官府、宗族与天主教：17—19世纪福安乡村教会的历史叙事》（中华书局2009年出版）中，论述了清代福安地方宗族信仰天主教的功利性。这些研究都强调教徒信仰受中国传统文化影响，被民间信仰化的一面。

从以上可知，已有的教徒信仰研究集中于清代、涉及当代，尚缺乏民国时期教徒信仰的专项

研究。教徒信仰有被民间化的一面，但民间化并非中国教徒信仰的全部特征。笔者对太原附近35个村庄70岁以上50位教徒进行了访谈，他们中文盲、半文盲居多，对信仰的理解不能与当代教徒相比，基本能反映民国乡村教徒的信仰情况。以下将以这些访谈为基本资料，探讨民国时期山西乡村教徒的信仰状态与特征，期望从此方面反映当时中西宗教文化交流、融合的状况。

一、民国时期山西教徒的信仰状态

1. 信仰对象

民国时期山西乡村教徒主要信仰、礼敬、祈求的对象如下：

天主、耶稣 在我访问过的教徒中，除田村的一位教徒外，其他教徒都说他们信奉的天主就是大教人（教徒对非教徒的称呼）信仰的老天爷。这位教徒说：“天主是创造万物、主宰世界的神，老天爷是玉皇大帝，是一个人，姓张。”^⑤其他教徒均认为，天主即老天爷，又称天父，是一位长着胡子的男性长者（天主创世图中看到的形象），创造了万物与人，他全知全能，主宰世界。所有教徒都认为天主是他们最终的依赖者，万事万物的最终决定者。

关于耶稣，教徒均知道他是天主之子，强调

他被天主派往人间，最后被钉十字架，为众人赎罪而死，但是较少提耶稣的复活。教徒也都知道圣父、圣子、圣灵三位一体，说天主就是耶稣，耶稣就是天主，但在具体实践中，他们更多依靠耶稣。因为耶稣实实在在人间生活过，留下许多奇迹，他们更容易理解、接受、把握。

圣母玛利亚 童贞女玛利亚因生了耶稣而被尊为众人之母，是这些乡村教徒礼敬、求助最多的对象。他们知道她仅是一个人，但她是耶稣之母，让她转求耶稣更方便、容易。他们抱着各种目的崇拜圣母，使圣母成为一个具有各种功能的综合神。她主管生育，教徒没有孩子或有女儿没有儿子，就会到圣母堂求子，几乎所有教徒都认可圣母的此项职能。圣母还是婴幼儿的保护神，一家教徒的遭遇表达了教徒对圣母这种职责的依赖。现年85岁的韦翠梅婚后生了四个孩子都相继死亡，生下第五个孩子后，同村的一个大教人可怜她，让她去阪泉山圣母堂求圣母，让保住这个孩子，她就去求，结果这个孩子就生存下来，并在此孩子后接连生了五个，都健康长大^⑥。圣母还为人解决各种家庭困难，并充当雨神。

宗徒、圣人与主保 宗徒是耶稣复活后拣选的负责传播其教义的门徒，圣人是对天主教发展做出重大贡献、并被授予圣品的教徒。这些教徒却认为他们更接近耶稣，能和耶稣说上话，让他们转求耶稣更容易达到目的，受礼敬最多的是安东尼。他们通常也是教区、教堂、个人的主保。每个教堂、教徒都有一个圣名，目的是让教徒效法圣人，但这些教徒把他们当作本地的地方保护神、个人依靠。

个人护守天神 每个人有一个个人护守天神（或天使），这个天使是耶稣复活后圣灵对每个教徒施加力量的体现。他是精神体，不带物质，但其能力是有限的，不能与天主相比，然而比人类高。他时时处处追随教徒，守护并监督教徒。

虽然这些都是乡村教徒崇拜、乞求的对象，但他们懂得只有天主是创造万物、管理世界的神，知道三位一体，礼敬、乞求圣母、宗徒、圣人是让他们转求天主、耶稣，并没有把他们视为和天主、耶稣一样的神。

2. 信仰目的

民国时期山西乡村教徒的信仰目的大致可分为以下几种：

一、民国时期，山西不少村民家境贫寒、生活艰难，一些人为了接受教会的物质帮助入教，百姓称之为“吃米教”或“吃谷教”。其中一些教徒接受救济不久后就逐渐疏离教会，最终离开教会，或者本人没有离开教会，但对信仰很淡漠，后代不再信教。这种教徒没有理解、接受天主教教义，根本没有信仰上、精神上的目的。如固驿村王姓等人就属此类^⑦。太原附近有许多老教徒村，大多数教徒接受父、祖信仰，属于“跟教”或“奶教”，其中一些不知道为什么信天主教。如姚村的某教徒说：“我不知道为什么信教，老人信，我就跟上信。”^⑧这位教徒是文盲。黄花园村的一位教徒直接说他是文盲，不会看教理书，不懂为什么信教。姚村另一位教徒说：“没文化的教徒就知道跟上信教，解放前没文化的教徒占大多数。”^⑨据我对文盲教徒的访谈，只要对其信仰有一点思考的教徒还是有信仰目的的，即乡村中没文化、不思考的教徒，只是跟随其他教徒活动，没有信仰目的。

二、在这些教徒中，只有一人说他信仰的目的是为了与天主进行内心的交流，依靠耶稣、圣灵救灵魂，死后升天堂^⑩。这个教徒毕业于太原师范学校，曾在太原修道院任教，此人的信仰知识水平应该和神职人员一样高。另外，还有教徒说，虽然文盲教徒就会念经，但他们知道念经是在和天主说话，求好^⑪。还有教徒说：“只要心中想着和天主交流，不要管懂不懂经文，是信德问题。”^⑫

三、有六名教徒说他们信天主教是为了信仰真神，灵魂得永生。这些人大多有一些文化，经常看《圣经》。如北张村的张林虎，闲暇时爱读《圣经》，五府营村的刘通师范学校毕业，是一位退休教师。

四、有二名教徒认为天主教的教义、教规好，“爱”字出发，十余名教徒说天主教让人做好事，不做坏事。这其中的不少教徒认为天主教和大教、佛教一样，都是让人做好事，目的都一样，做法不一样，一个是念经，另一个是烧香、磕头，这些教徒只有在世目的。另一些教徒说行善、做好事是为了死后升天堂。如东蒲村郭英说：“信教是为了将来回归天主处，但能否回去，就看自己是否行善。”^⑬这些教徒有彼岸目的，但有的竟把是否行善当作是否升天堂的必要条件，超过天主教的礼仪，如在高中村，有教徒去世，被主事的大教儿女按大教烧香、磕头等丧礼仪式

出殡,教徒竟然说:“升不升天堂生前的所作所为就决定了,按什么仪式出殡无所谓。”^⑩甚至一位老教徒说:“好大教人,只做好事,也下不了地狱,虽然不认识天主,但天主对他们自有安排。”^⑪他们认为是否行善是决定人死后灵魂去处的最重要的条件,把信仰及其仪式搁置一边。

五、信教是为了活着时得到天主的保佑,死了灵魂得救、升天堂,不下地狱,这是一般教徒的愿望。访问了 50 位教徒,其中 30 多位说信教是为了救灵魂、上天堂。即使问不知道为什么信教的教徒教徒与外教人有什么区别时,他也回答说:“教徒要上天堂。”^⑫说明基本上所有教徒都知道天主教是让信天主、耶稣,死后上天堂,只是不少教徒不能确定能否上天堂,或偏重世俗目的而已。

少数人懂得信天主教是信真神,与天主沟通、交流,大多数仅为了灵魂得救、上天堂,这些乡村教徒的信仰目的十分简单,他们的信仰方式也同样简单。

3. 信仰方式与活动内容

念经是这些教徒表达信仰的主要方式,也是许多教徒认识到的他们与外教人的区别所在,求恩、谢恩则是他们宗教活动的主要内容。

1949 年前,太原教区的神职人员主要是外国传教士,他们的汉语水平不高,只能简单地讲解《圣经》中的一些知识。而且太原教区面积较大、教徒人数较多,神职人员相对短缺。本堂神父只能在不常住神父的村落停留一段时间,为教徒办告解、领圣体,完成四规神工。教徒日常的宗教生活是在家念早晚课,星期日到离家最近的有神父做弥撒的教堂“听弥撒”。因此,对于他们来说信教主要意味着念经。由于大部分教徒是文盲、半文盲,他们念的经文是死背的。在家念的经文主要有文言文《天主经》、《圣母经》、早课、晚课,在教堂念文言文《通功经》,以及与神父对答或吟唱的拉丁文经文。一些经文,已成为教徒的口传习语,教徒早已习惯了在什么时候念什么经。对这些背下来的文言文经文,教徒一知半解,拉丁经文虽不清楚其具体的含义,但念多了可能能知道大概是在干什么。文盲教徒不会读经,有些经即使识字的教徒也读不下来。对不会背又念不下来的经文,教徒无从知晓其内涵。五府营村的刘通说:“在他之前,大部分教徒不会读《通功经》,不懂要理问答,就是会口传经文,有拉丁文的,大多数不懂说的是什么。”^⑬而

且,当时神父做弥撒时,说的是拉丁文,实际情景就是神父在上面做弥撒,教徒在下面念经,教徒根本不知道神父在说什么、干什么,只是在成圣体的时候,有人摇铃铛或打钟,教徒跪下朝拜圣体。时间久了,教徒形成习惯,知道什么时候该做什么,但他们根本不理解其中的内涵。他们所能做的,就是念经,教徒这样说:“每日早晚念经,过节念经,有了病、灾念经,有天大的事也是念经。”念经似乎是他们表达信仰、解决问题的唯一方式。

许多教徒甚至把念经当作他们与其他人的主要的区别,如一位老教徒说:“老天爷就是天主,但大教人烧香磕头,教徒念经。”^⑭我在太原教区教堂见到的一位教徒竟然说:“所有的人都是天主的儿女,一些信老天爷,一些信天主,二者是一个人,只是礼节不一样,一些烧香磕头,一些念经。”^⑮不仅教徒有此说法,不少大教人也这样说,如杜家峰住在三圣母庙南的杜营锁说:“天主、老天爷是一回事,教徒念经与他人供三圣母只是做法不一样,目的都是让行善。”^⑯没有掌握多少天主教教理的教徒与不讲信仰内涵的民间信仰者把二者的区别归结为仅仅是礼俗不同。

求恩、谢恩是教徒宗教活动的主要内容。教徒每天早晨念早课经文,感谢天主赏了一夜平安,求天主保一天平安;每天晚上念晚课经文,感谢天主赏了一天平安,求天主保佑一夜平安,日日如此循环。一有困难、病、灾就念经求天主,这些都是虔诚教徒进行的正常的宗教活动。前面已列求助的对象,信徒虽明白只有天主有最终决定权,但在不同情况下,求助的对象不同。

由于个人护守天神时时跟随本人,教徒在急难时刻,首先求助于他。教徒认为受恶人诱惑时护守天神就会出现,但教徒如果不听他的诱导,经常做坏事,护守天神就会离开他^⑰。个人主保与本人关系最近,求他最便捷。本堂主保也是教徒经常求助的对象。依教徒的习惯,认为求哪个方便就求哪个,还有教徒都求,只要解决问题便可。

这些乡村教徒祈求最多的圣人是安东尼。有些村庄教堂的主保是安东尼,如杜家峰、西柳林、西温庄,西温庄的教徒每个星期都向安东尼祈祷一次,让他帮助西温庄,杜家峰、西柳林村教徒有事大多求安东尼。还有许多教徒,安东尼既不是他们本人的主保,也不是本堂的主保,也喜欢求安东尼。因为安东尼被称为帮助圣人,显

灵大圣,爱管闲事,人们求他能达到目的。如沙沟村教徒丢了东西就求安东尼,因为他好管闲事,在天主面前有面子,能和天主说上话,求他能办事,灵^②。

圣母是这些乡村教徒求助最多的对象。教堂的主保如果是圣母,当地教徒遇事就会求她。如水沟村教堂的主保是无原罪圣母,教徒有事就去教堂求圣母,让她转求耶稣。我问为什么不直接求耶稣,教徒回答说:“直接求儿子求不动,女人心软,让圣母同情,她是耶稣之母,母亲与儿子好说话,让她转求耶稣,容易达到目的。”^③圣母不是其本堂主保的教徒也常常怀着这种心情求圣母,尤其是家庭事务,一般都求圣母解决。某教徒说:“教徒一般求圣母多,和人一样,有事先找妈,母亲是慈祥的,找父亲,先揍一顿再说,让圣母转求,就不用挨揍。”^④

太原北面有阪泉山圣母堂,南面有洞儿沟七苦山圣母堂,是太原附近教徒朝圣的地点,是他们求雨、求子、解难的场所。山西多旱,出现旱情后,教徒就聚集起来念《求雨经》,无效后,太原南的教徒就去洞儿沟七苦圣母堂求雨,太原北的教徒则去阪泉山圣母堂求雨。阪泉山路远、难行,需三天时间,第一天去,第二天崇拜圣母,第三天返回,回来还不下就再去,去几次不下,就赤脚去,并边走边用苦鞭抽打自己(称发苦功),意在表明教徒已承认自己的过失,求圣母原谅,并施恩降雨。教徒说如此一定能下雨,有时当天就有雨^⑤。教徒一般在每年的白露去圣母堂谢雨,因白露时庄稼已成熟,教徒去向圣母谢恩。

8月2日、8月15日、9月8日是教徒们去圣母堂朝圣的日子。1949年前,由于路途远、难走,教徒很少出去朝圣,但朝圣的教徒,除怀着对圣母的敬仰之情外,带着各种各样的愿望。教徒说就是去求恩、谢恩,有的直接说成许愿、还愿。只要许下愿,实现了,就必须去还愿。还愿的方式为奉献钱、放炮表示感谢。

二、民国时期山西乡村天主教徒的信仰特征

1. 乡村教徒信仰的本地化

有一次,在该撒利亚腓立比境内,耶稣问了门徒两个很重要的问题。第一个是:“人说我人子是谁?”第二个是:“你们说我是谁?”对于第一个问题,门徒回答说:“有人说是施洗的约翰;有人说是以利亚;又有人说是耶米利或是先知里

的一位。”关于第二个问题,西门彼得代表门徒回答:“你是基督,是永生上帝的儿子。”(玛16:13—17)这两个问题说明,人们对基督的认识和理解总是与文化相关,接受者、理解者无法脱离其所处的文化环境。山西乡村教徒也是在已有文化、宗教知识层面上认识、理解天主教的。

首先,教徒用本土思维方式理解、接受天主、耶稣、圣人、圣母。无论是天主教徒还是非教徒,基本都认为天主就是老天爷,这与以上第一个问题的回答完全相符。不仅是山西的教徒,据我所知,中国各地的教徒都如此认识。中国在原始社会就产生了对天的崇拜、信仰,民间信仰中的老天爷,又称玉皇大帝,他总管三界、十方、四生、六道,是神鬼世界的皇帝,是百姓崇拜的最高神。但民间信仰中,并没有说他创造了世界、万物,更没有三位一体的特征。然而中国的百姓,1949年后才有机会普遍接受教育,此前大部分属于文盲、半文盲,接受基督宗教的也只会口诵一些经语,根本不能阅读教理书籍。这些乡村百姓不知晓中国的“老天爷”到底有什么功能,也不懂天主或上帝的具体特征,更无从知道“天主”与“老天爷”的区别,只知道二者都是主宰世界的最高神,因此把他们混为一体。

“天主”即众人之主,这些教徒从中国传统宗法观念出发,认为他如同一家之主一样,应该是一位威严的男性长者,而不是无形无迹。“天主教那种世俗社会和彼岸神界对立的、不可比拟的观念,被中国教徒折衷和统一起来:天地万物是家国结构的扩大,天主是家主、国主的递进。”“教徒对天主的理解,来源于自身生活经验的感受,是对家主、国主世俗逻辑权威推断的结果。”^⑥他们缺乏抽象思维,更能接受的是实际存在过的耶稣,虽然他们知道三位一体,但也仅仅知道天主就是耶稣,耶稣就是天主,不懂什么叫位格,更不知道位格之间的区别,使天主与耶稣之间完全失去了区别。

教会给每个教徒、教堂起一个圣名作为其主保,主要目的是让教徒效法圣人、宣扬福音,而教徒却把他们当作个人、地方保护神。民国时期,老百姓家家供神,村村盖庙,这些神就是家庭、村庄的保护神。教徒沿用这种思维,把个人圣名、教堂圣名当作个人、村庄的保护神。至于圣母,教徒从女性神的角度接受她,“女神是保护生命、化解死亡恐惧的符号”。认为她不但能给予子女、护佑平安,还能转求其子、无所不

能。颂扬圣母为“造物之母、救事之母”、“病人之痊、罪人之托、忧苦之慰”^②。圣母的仁慈、纯洁、救苦救难的形象与民间广泛崇拜的观音菩萨有一定的关联。

其次，教徒的信仰目的既有世俗功利性，也有彼岸功利性。天主教教义认为，原罪使人离开了天主，在人和天主之间，罪过迭起一道墙，使人与天主彼此不能相通。耶稣降生，洗涤了原罪，除去障碍，使人能再通于天主。所以祈祷的目的是与天主交流，信教的目的是最终与天主在一起。如前所述，这些教徒只有极少数懂得祈祷，其信仰目的是活着得到天主的保佑，死后升天堂，不要下地狱。其彼岸目的具有本土特征，其彼岸目的也有中国特色。因为这些教徒只考虑死后灵魂的去处，却不说复活问题。按照天主教教义，每个人死后，灵魂接受天主审判，天主按其于世所行善恶，判定赏罚，决定去处，这称为私审判。在宇宙穷时，所有死人都复活，天主从天降临，进行末日审判，善人升天堂与天主在一起享永生，恶人下地狱受永罚。享永生、受永罚的不但是灵魂，也包括复活了的肉体。这些教徒只想死后灵魂的去所而不谈复活，说明他们仅仅认识到私审判，不知道公审判，或者只顾私审判，不管公审判。他们所追求的是不要下地狱受罪，去个好地方享受，而不是和天主在一起。

不少教徒把信教目的归结为行善、做好事，使其与信佛教、民间信仰的目的等同化，有的教徒甚至认为行善的大教人也能升天堂。而天主教教义认为，人因着本性的能力，可以行善，不信仰天主的人，并不是一举一动都作恶事。但靠着本能，人决不能遵守全部伦理，原罪的流毒，削弱了人的意志，情欲的冲动，常令人失足。为行超性善事，自始至终都靠圣宠，圣宠只有天主能给予^③。也就是只有信仰天主的人，天主才给他行超性之善的动力，才能祛除原罪的流毒，增强人的意志。天主教虽然认为善功可以是人得救的条件，“人子要在他父亲的荣耀里……照各人的行为报应各人”（马 17：27）。但天主教并不是仅凭善功就可得救，它强调对天主的信仰是得救的根本。“人的救赎，完全靠耶稣的功绩……但是人自己，一方面该信仰耶稣，一方面该悔罪改过，立志行善。”^④行善就能上天堂是本土宗教意识。

许多教徒信教行善的目的是死后灵魂上天堂，并把中国传统文化中的因果报应与天主教的

灵魂得救溶为一体。利玛窦曾明确指出，人行善之正当动机应有三种：“下曰因登天堂免地狱之意，中曰因报答重蒙天主恩德之意，上曰因翕顺天主圣旨之意。”^⑤也就是行善的最高动机是对天主的服从。而这些教徒的信教目的仅仅出于对地狱之苦的恐惧与对天堂享福的向往，并把中国传统文化中的因果报应思想溶入其中，认为“善有善报，恶有恶报”，做好事就能升天堂，具有浓厚的功利色彩。

第三，这些教徒把天主教活动与本地宗教活动内容融合起来。中国非教徒农民信奉民间信仰，民间信仰活动的主要特征是功利性、实用性。这些农民不追求神圣的宗教体验，不关注道德和精神的提升，执着于物质生活的改善与生活的安定、平稳，其宗教活动大多是为了解决生存问题。山西多旱，这 35 个民教杂居的村庄中，大多数农民每年求雨，有的村民在本村庙宇中求雨，如高中村民在建佛寺求雨^⑥，许多村庄外出求雨，如南社村去位于其村西北白家庄后的五龙神庙求雨，因为五龙神庙地形高，是雨的来源方向^⑦。

求子是这些农民的又一项重要活动。不少村庄建有奶奶庙，如杜家峰村有三圣母庙，北张村的奶奶庙供着三个奶奶。村民去奶奶庙求子，为孩子求平安，并在孩子十二岁时在此为孩子开锁，感谢给予的平安。

此外农民还有众多祈福禳灾的活动，如王家庄有刘郎庙，每年正月初八把五颗鸡蛋、一刀肉埋进土里，以此祭好魃、防止虫灾、冰雹。因为此庙的神灵，周围村庄都来抬，为此王家庄与四村结为神亲^⑧。

总之，这些农民或有固定的敬神求吉活动，或在需要时乞求他认为灵验的神灵。同在一地生活的教徒不参加这些活动，就把这些宗教活动内容转入进天主教活动之中。如前所述，教徒每年在天旱时与神父在教堂求雨，或到阪泉山、七苦山圣母堂求雨，每年圣母瞻礼日去这两个圣母堂许愿、还愿。天主教不信他神，这些教徒在其生存受到威胁、生活遭遇困难时，只能求助于天主、圣母、圣人，把大教人乞求神灵的所有内容转求到他们身上。为此，这些村庄的非教徒村民大多能理解教徒的行为，所以西张村韦翠梅连续夭折几个孩子后，邻居大教人让她去求圣母。同时，也有教徒认为他们信仰天主教与大教人差不多，如某教徒说：“去七苦山为孩子生病而乞求，

许愿,如果孩子病好,就奉献钱、放炮,还愿。和大教差不多,只是信仰的对象不同。”^④所以我所访谈过的许多教徒、非教徒说,天主教与大教做法不一样,但目的都一样。教徒把非教徒的世俗宗教活动内容转移进天主教活动之中,使其宗教活动具有世俗功利性。

2. 教徒信仰的天主教意义及其信仰水平

民国时期山西乡村教徒的信仰动机、宗教活动等已本土化,但其信仰仍符合天主教教义。

天主教宗徒信经中说:我信全能的天主父,天地万物的创造者。我信父的唯一子,我们的主耶稣基督。我信他因圣神降孕,由童贞玛利亚诞生。……我信圣神。我信圣而公教会,诸圣的相通。天主教教义中说:除了宇宙和万物之外,还有一种受造物,称为天神或天使。在天堂的天神,常为世人的护佑者,而且每个人都有一位天神作护守天神^⑤。

所以这些乡村教徒信仰、礼敬天主、耶稣、圣母、宗徒、个人护守天神完全符合天主教教义。他们懂得天主的唯一,知道只有天主是最终的决定者。耶稣通过他的死而为大家赎罪,并使凡信他的人赖他的救赎之功而拥有唯一的和最终的复活希望,耶稣是人类与天主之间的唯一中保。耶稣既有人性又有神性,立于天主和人之间,使二者相通。人类的意志、愿望只有通过耶稣才能上达天主,耶稣作为人的中保,代人祈祷天主。这些教徒遇事求助耶稣,较少直接求天主,是符合天主教教义的。

有这样一则故事,传说圣奥斯定在写三位一体论时,独自一人在海滩踱来踱去,沉思深索。海滩上有一个小孩,在沙滩里掘了一个小洞,拿调羹取海水灌到洞里,反复如此。奥斯定踱了很久,停步问小孩要干什么,小孩答曰:要把海水都灌到洞里去,奥斯定笑曰那是不可能的。小孩反问他:你为什么想把三位一体的奥义灌到你脑袋里去?说后,小孩就不见了^⑥。三位一体是天主教最深的奥义,不是普通的哲学可以解释通的,连奥斯定都不能理解,何况这些乡村教徒?虽然这些教徒只知道三者是一回事,不知道他们之间的区别在于位格间的关系,但他们知道天主决定一切,是最终的原则,因此也不违反天主教教义。

在各地天主教教会中,人们对玛利亚的礼敬特别隆重,对她的祈求特别热切。玛利亚因她在基督救世事业中独一无二的作用,使她成为恩宠

的中保。即天主因耶稣救世之功而赐给人们的恩宠,或直接或间接地要通过玛利亚分施给人们。唯有通过玛利亚人们才能分享天主的恩宠,正如只有通过圣子才能到达圣父那样,唯有经过他的母亲,人们才能到达圣子^⑦。圣母是人与耶稣之间的唯一中保。这些教徒认为母亲与儿子好说话、求圣母容易达到目的的朴素的、亲情化想法,也符合天主教教义。

在天主教教义中有一条“诸圣相通功”的信条。圣人在世都立有善功,这些功绩的效力有三:增加圣宠,增加天堂光荣,减除罪罚。前两项功效,立功的人独自享受,不能让与他人,最后一项功效,可以自己享受,也可以转给他人。教会的信徒结成耶稣的妙身,大家都是同一妙身的肢体。因此圣母和圣人的功绩,为信徒通用,升天的圣人可以为教徒代求天主赏恩^⑧。所以教徒认为宗徒、圣人有功,让他们转求天主的思想、行为符合天主教教义。

其次,这些教徒没有完全接受天主教的信仰目的是可以理解的。利玛窦在中国传教时,用大量的篇幅谈论死后天堂地狱的赏罚,原因是“吾欲引人归德,若但举其德之美,夫人已昧于私欲,何以觉之乎?言不入其心,即不愿听而去,唯先怵惕之以地狱之苦,诱导之以天堂之乐,将必倾耳欲听而渐就乎善善恶恶之成旨……”^⑨利玛窦将天主教道德规范之践履建立在对地狱之苦的恐惧这种宗教心理感情上,客观上迎合了部分士大夫的道德意识。事实上,有的士大夫正是由于对“地狱之苦”和“天堂之乐”的思考,理解、接受天主教教义的。中国人信仰上的功利性更体现在庶民百姓身上,所以这些教徒的功利性信仰目的可以理解,再则这种信仰目的虽然属于最低层次,但并不违反教义。

再次,这些教徒的信仰方式符合天主教教义。天主教的祈祷方式有三种,口祷、默想和心祷。口祷就是念经,狭义上的祈祷就是念经。教徒通过念教会制订的某些经文如早课、晚课等向天主祈祷。这些乡村教徒通过念经表达其信仰符合天主教规矩。祈祷可以用于赞美、钦顺天主,也可以向天主求恩、谢恩,用于求福免祸。根据祈祷的意向,祈祷分为以下几类:祝福的祈祷,它即表示天主向人的降福,也表达人向带来福祉的天主的钦崇与赞美;求恩的祈祷,是向天主祈求宽恕;代人说情的祈祷,是代别人向天主求恩典;谢恩和赞颂的祈祷,是人对自身渊源和归宿发自

内心的赞美^⑩。这些乡村教徒虽以求恩、谢恩的祈祷为主,但这些信仰活动尚在教义要求的范围内。更为重要的是某些祈求活动,不单他们独有,世界各地都存在,如求雨,在信仰基督宗教的欧洲,直到19世纪末20世纪初都有教徒向基督、圣徒、天使求雨。弗雷泽在《金枝》中记载了意大利天主教徒的求雨场面:“(十九世纪末在意大利南部发生重大旱灾,持续六个月之久。)所有最好的求雨办法都试过而毫无成效。……最后农民失去耐心,赶走大多数圣徒。在巴勒莫,他们把圣约瑟的圣像扔在一个花园里,让他亲自看干旱情况,农民发誓要让他在那里呆在太阳底下直到下雨为止。其他的圣徒有的被转过背去,像顽皮的孩子罚站一样面对着墙。有的被剥去长袍,有的被流放到别处,遭到粗鲁的侮辱,被头朝下扔进饮马池里。在卡尔塔尼塞塔,人们撕下天使圣米迦勒肩上的金色翅膀,代之以纸板做的翅膀。他的深紫色斗篷被取走,然后以破布缠身。在利卡塔,守护神圣安吉洛的遭遇更坏,他身上没有留下任何衣服,人们咒骂他,给他铐上脚镣手铐,以淹死或吊死恫吓他。‘给雨水,还是要绳子!’愤怒的人们一面打他的耳光,一面对他咆哮着。”^⑪这段文字虽然描写了欧洲农民对圣人的亵渎,但是在求雨得不到的情况下,农民才这样做,也就是欧洲农民也向圣人、天使求雨,即农民教徒求雨是一种世界性行为。山西乡村教徒在得不到雨时是惩罚自己,从不敢对圣母、圣人有任何侮慢行为,这比意大利农民教徒文明得多。从这一角度可以发现,农民的信仰都具有实用性、功利性倾向,不只是山西的农民如此。更何况天主教教义允许人向天主许愿,但要求许了愿就得履行^⑫。所以这些乡村教徒许愿、还愿,求恩、谢恩行为并没有越出天主教的规矩。

这些乡村教徒的信仰虽符合教义,但水平很低,是天主教文化与中国乡村草根文化结合而形成的信仰。民国时期有一些知识分子是天主教徒,把他们的信仰与这些乡村教徒的信仰相比,更能反映乡村教徒的信仰水平与特征,并无意苛求乡村教徒。

首先信仰动机不同。民国时期著名教徒英敛之曾遍阅佛、道、儒和伊斯兰教等诸家经典以寻求精神依托,均不满意。但在他对明末耶稣会士写的一些哲理著作进行研究后,认为这些书籍所讲的,“与世间词章、考据、名教、象数诸学,有天渊之别”,是“身心性命之渊,诚正修齐之

本”,“实在是不错的”^⑬,因而加入天主教。知识分子入教寻求的是精神上的依靠,而不是物质生活的改善。

其次,信仰知识上有天壤之别。知识分子教徒不但完全理解、掌握教义,他们还翻译《圣经》,组织刊印传教士著作,并自己撰写著作宣扬教义。民国时期著名教徒马相伯1913年出版讲解福音书的《新史合编直讲》,接着翻译《新约》,1937年得到于斌主教的批准,以《福音经》的书名于1949年由商务印书馆出版^⑭。他为整理明清耶稣会士著作付出精力与资金,并著文《宗教在良心》、《〈圣经〉与人群之关系》,用中国传统文化诠释天主教教义。英敛之除与马相伯共同为刊印明清耶稣会士著作出力外,还专心研究天主教义,撰写宣传教理的文集《万松野人言善录》。他们的信仰知识是只会口传经文的乡土教徒不可比拟的。

再次,信仰精神不同。知识分子教徒不仅追求死后的归宿,在世就要追随耶稣,以公教救世精神为教会、民众、国家做出贡献。民国时期外国势力控制着中国天主教,1917年英敛之发表《劝学罪言》,说“法教士唯歌功颂德于法,意德传教士唯歌功颂德于意德”,“演出形迹,使其人竟如虎伥,使其教竟同罪藪”^⑮。指责传教士的不正当言行。马相伯不仅抱怨外籍教士的垄断行为,1919年还向教皇本笃十五派往中国的教务视察员光主教(J. B. de Guebriant)反映中国教会问题,光主教巡回结束后,教宗于1919年11月30日颁布“夫至大”通谕,中国教会开始走向自主。他们接济穷人,拯救灾民,时刻想着救民于水火。英敛之每年冬天都要募集赈款,在香山开粥厂,赈济贫苦百姓,为此赢得了广泛的社会好评。1917年,北京和河北发生大水灾,殃及103个县600多万百姓,英敛之在《大公报》主办的游艺大会上天天登台募捐^⑯。民国时期,中国国势衰弱、政治不良,马相伯提倡以公教之精神,实现民治。当时国家缺乏人才,1913年英敛之在北京创立“辅仁社”,要“培养一群天主教青年,使他们受到良好教育,以发扬光大天主教的精神并有益于国家”。英敛之和马相伯建议成立辅仁大学,“以树通国之范,庶使教中可用学问辅持社会,教外可用学问迎受真光”^⑰、他们的这种奉献精神是只为一己之私的农民教徒望尘莫及的。

三、结语

山西乡村教徒把本土的宗教观念、信仰意识溶入了天主教信仰之中,使其信仰具有本土特征,但这种信仰仍符合天主教教义。这些教徒遵守天主教的规矩,履行天主教的践约,是合格的教徒。我们在考察教徒的信仰时,不能只以民间信仰为参照,强调其被民间信仰化的一面,还应该以天主教教义为依据,辨析其是否符合天主教信条。这些乡村教徒以本土思维方式理解天主教教义,其信仰目的兼有世俗功利与信仰功利,信仰方式单一,宗教活动中掺入了不少民间信仰活动的内容。与知识分子教徒相比,他们的信仰知识有限,缺乏公教为教、为民、为国奉献的救世情怀,信仰水平很低,但是他们的信仰观念、宗教行为并没有越出天主教的规矩。

“互动与交流”是近年来产生的一种研究基督教文化与中国文化互动的新框架。这种框架承认交流中包含传播,也认同接受和传播一样,是双向的,但它不仅只试图揭露差异与不同之处^①。钟鸣旦先生用这种范式揭示出中欧相遇新创造出的丧葬礼仪的一致性,这种一致性意指“在创造者们看来,新创造的礼仪彼此之间内部一贯、有意义”。山西教徒的信仰也是天主教文化与当地文化交流与互动的产物,它接受了天主教的信仰与含义,也溶入了本土的宗教意识、信仰动机,在这些创造者——本地教徒看来,他们的信仰与天主教、本地宗教都有贯通之处。笔者还认为他们的信仰与天主教、本地宗教不仅只有贯通之处,还有创新的地方,他们的信仰是天主教文化与当地乡土草根文化互相交织、融合而成的新信仰,具有西方天主教没有的新特征。

(责任编辑:林庆华)

(哲学社会科学版)2009年第1期。

- ⑤ 见2009年11月29日访问田村教徒郭沙清,86岁。
- ⑥ 2008年11月10日访问韦翠梅,北张村人,83岁。
- ⑦ 2008年11月16日访问韩海全,固驿村人,70岁。
- ⑧ 2008年11月28日访问贾玉虎,姚村人,77岁。
- ⑨ 2008年11月28日访问刘连成,姚村人,69岁。
- ⑩ 2008年11月18日访问赵富,北固碾村人,71岁。
- ⑪ 2010年3月3日访问王孝荣,王家庄人,70岁。
- ⑫ 2009年10月17日访问刘海文,高中村人,66岁。
- ⑬ 2009年5月24日访问郭英,东蒲村人,78岁。
- ⑭ 2009年10月17日访问刘海文,高中村人,66岁。
- ⑮ 2008年11月15日访问董云龙,王郭村人,83岁。
- ⑯ 2008年11月28日访问贾玉虎,姚村人,77岁。
- ⑰ 2008年11月15日访问刘通,五府营村人,76岁。
- ⑱ 2008年11月15日访问董云龙,王郭村人,83岁。
- ⑲ 2010年3月10日访问武爱贞,洞儿沟村人,77岁。
- ⑳ 2009年3月24日访问杜营锁,杜家峰村人,69岁。
- ㉑ 2010年3月3日访问王孝荣,王家庄人,70岁。
- ㉒ 2009年3月25日访问张明明,沙沟村人,76岁。
- ㉓ 2009年3月24日访问郭宴,水沟村人,76岁。
- ㉔ 2009年3月25日访问张进山,沙沟村人,63岁。
- ㉕ 2008年11月9日访问刘志文,东涧河村人,77岁。
- ㉖ 程歆、许蕾:《中国近代天主教民信仰研究》,第19页。
- ㉗ 程歆、谈火生:《灵魂与肉体:1900年极端情景下教民的信仰状态》,第140页。
- ㉘ 罗光:《天主教教义》,香港:香港生命意义出版社,1955年,第121~123页。
- ㉙ 同上,第110页。
- ㉚ 《天主实义》,第312页,转引自孙尚扬:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年,第77~78页。
- ㉛ 2009年10月17日访问张维德,高中村人,75岁。
- ㉜ 2008年11月3日访问曹云贵,南社村人,70岁。
- ㉝ 2008年11月3日访问王明玉,王家庄村人,87岁。
- ㉞ 2008年11月16日访问韩海全,固驿村人,70岁。
- ㉟ 罗光:《天主教教义》,第149页。
- ㊱ 同上,第62页。
- ㊲ 任延黎:《中国天主教基础知识》,北京:宗教文化出版社,2005年,第108页。
- ㊳ 罗光:《天主教教义》,第147~148页。
- ㊴ 《天主实义》,第312页,转引自孙尚扬:《基督教与明末儒学》,第78页。
- ㊵ 任延黎:《中国天主教基础知识》,第166页。
- ㊶ 詹·乔·弗雷泽著、徐育新译:《金枝》,北京:中国民间文艺出版社,1987年,第112~113页。
- ㊷ 罗光:《天主教教义》,第236页。
- ㊸ 顾禹禄:《中国天主教述评》,上海:上海社会科学出版社,2005年,第122页。
- ㊹ 朱维铮等著:《马相伯传略》,上海:复旦大学出版社,2005年,第137页。
- ㊺ 顾禹禄:《中国天主教述评》,第122页。
- ㊻ 周芳:《〈大公报〉与天主教徒英敛之》,《中国民族报》“宗教周刊”2009年11月10日,第7版。
- ㊼ 朱维铮等著:《马相伯传略》,第88~89页。
- ㊽ 钟鸣旦著、张佳译:《礼仪的交织——明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》,上海:上海古籍出版社,2009年,第233页。
- ① 程歆、许蕾:《中国近代天主教民信仰研究》,《湖北大学学报》(哲学社会科学版)1996年第6期。
- ② 程歆、谈火生:《灵魂与肉体:1900年极端情景下教民的信仰状态》,《文史哲》2003年第1期。
- ③ 详见余凯思:《宗教冲突:德国传教士与山东地方社会》,巴斯蒂:《义和团运动时期直隶省的天主教民》,柯文:《义和团、神和基督徒》,梁元生:《从“惨剧”到“神迹”:义和团史学与山东基督教》,载于苏位智、刘天路编:《义和团运动一百周年国际学术讨论会论文集》,济南:山东大学出版社,2000年。
- ④ 刘丽敏:《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》,《济南大学学报》