

密 级：

字 号： 200520182



山东大学

博士学位论文

Shandong University Doctoral Dissertation

论文题目： 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

**Rejection and Adoption:
Catholicism's Coping with Chinese Popular Religion
in the Period from the end of Ming Dynasty to Opium War**

作 者 张振国

专 业 中国近现代史

导 师 路 遥 教授

合作导师

2008 年 4 月 15 日

分类号:

单位代码:10422

密 级:

学 号: 200520182

山东大学

博士学位论文

Shandong University Doctoral Dissertation

论文题目: 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

Rejection and Adoption:

**Catholicism's Coping with Chinese Popular Religion in the
Period from the end of Ming Dynasty to Opium War**

作者姓名 张振国

专 业 中国近现代史

导 师 路 遥 教授

合作导师

2008年4月15日

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：张振国 日期：2008.5.4

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：张振国 导师签名：张逢 日期：2008.3.5

目 录

中文摘要 5

ABSTRACT 8

绪 论 13

第一章 天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛 25

 第一节 传教士内部关于祭祖问题的纠纷 25

 一、慎终追远与祈福免祸——祭祖问题的二重性 26

 二、明末清初传教士关于祭祖问题的分歧 30

 第二节 传教士对民间祭祖习俗的文化批判与适应改造 39

 一、天主教对民间祭祖习俗的文化批判 40

 二、传教实践中天主教对民间祭祖习俗的适应与改造 45

 小 结 49

第二章 天主教对中国民间信仰的文化批判与征服实践 53

 第一节 天主教对民间神祇的文化批判 53

 一、对城隍信仰的批判 53

 二、对灶神信仰的批判 56

 三、对关公信仰的批判 57

 四、对观音信仰的批判 59

 第二节 天主教对中国世俗迷信的批判 61

 一、对预测命运及吉凶之术的批判 62

 二、对风水信仰的批判 67

 三、对择吉（择日）习俗的批判 69

 四、对巫术的批判 71

 第三节 天主教征服偶像行动及民间社会的回应 75

一、传教士对中国民间神祇及民众信仰心理的最初认知	76
二、传教士征服偶像的行动	78
三、民间社会的回应.....	85
小 结	90
第三章 天主教对中国民间信仰的因应与吸纳	93
第一节 禁教时期天主教传播方式的本土化.....	93
一、组织、设施的本土化	94
二、注重宗教仪式的神秘性和庄严性	98
三、习教仪式的民俗化.....	101
四、传教士的“造神”运动.....	103
五、主动介入民间社会生活，关注民众现实需求	105
第二节 教民信仰意识中的民间信仰情结	109
一、中国教民对天主教教义的解读	109
二、教民信仰心理中的实用主义倾向	115
第三节 天主教本土化民间道路的影响.....	123
一、统一规范的缺失，使天主教可能面临着一种失去自身独立性的严重民间化	124
二、迎合中国民众神功崇拜心理，导致教民信仰上的波动.....	127
三、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识越来越模糊，为近代反教谣言的泛滥埋下伏笔.....	127
小 结	128
余 论	131
参考文献.....	138
致 谢	146
攻读博士学位期间发表的学术成果.....	147

CONTENTS

Abstract in Chinese.....	5
Abstract in English.....	8
Introduction.....	13
Chapter 1 The entanglement between Catholicism and Chinese rites about ancestor worshipping	25
Sect. 1 The dispute about ancestor worshipping among Missionaries.....	25
1.1 The duality of ancestor worshipping.....	26
1.2 Missionaries' difference about ancestor worshipping during Transitional period.....	30
Sect. 2 Missionaries' cultural critique and adaptation to folk tradition of ancestor worshipping.....	39
2.1 The cultural critique about folk tradition of ancestor worshipping...	40
2.2 The adaptation to folk tradition of ancestor worshipping.....	45
Conclusion.....	49
Chapter 2 Missionaries' cultural critique and conquering of Chinese popular religion.....	53
Sect. 1 The cultural critique of popular deities.....	53
1.1 The criticism of worshipping Cheng-huang.....	53
1.2 The criticism of worshipping kitchen god.....	56
1.3 The criticism of worshipping Guan-gong.....	57
1.4 The criticism of worshipping Kwan-yin.....	59
Sect. 2 The criticism of Chinese common superstition.....	61
2.1 The criticism of methods about predicting destiny and good or ill luck...	62
2.2 The criticism of feng-shui.....	67
2.3 The criticism of selection custom.....	69
2.4 The criticism of witchcraft.....	71
Sect. 3 The conquest of idol and the response of the folk society...	75
3.1 Missionaries' primary acknowledge about Chinese popular deities and people's psychology of belief.....	76

3.2	Missionaries' conquest of idol.....	78
3.3	The response of the folk society.....	85
	Conclusion.....	90
Chapter 3	Catholic church's absorbing and adapting to Chinese popular religion.....	93
Sect. 1	Indigenization of Catholic missionizing mode in period of prohibiting against Catholicism.....	93
1.1	Indigenization of organization and facilities.....	94
1.2	Emphasizing on religious rites' mystique and dignity.....	98
1.3	Studying rites' going folkloric.....	101
1.4	Missionaries' movement of creationism.....	103
1.5	Stepping in life of the folk society and caring about people's actual requirements.....	105
Sect. 2	The complex of popular religion in Catholic's consciousness of belief...109	
2.1	Chinese Catholic's reading of Catholic doctrine.....	109
2.2	Tendency of pragmatism in Catholic's consciousness of belief.....	115
Sect. 3	The influence of Catholic indigenization in the folk society.....	123
3.1	Loss of independence for extra tendency of folk.....	124
3.2	Fluctuation of Romanist's belief for catering to worshipping shen-gong.....	127
3.3	Laying the basis for anti-Christianity rumor's spreading without restriction.....	127
	Conclusion.....	128
	Surplus Argument.....	131
	Bibliography.....	138
	Acknowledgements.....	146

中文摘要

天主教在全球传播的过程，实际上就是一个不断的文化移植的过程，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民俗文化的发展脉络，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，成为一种民众文化，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，无异于关闭了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

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“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”突破了单纯神学争论的范畴而演变为中国皇帝与罗马教廷之间的权利博弈，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祀祖先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，从某种程度上来讲，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，指责其对天主权能的僭越。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，但其实际功效却并不乐观。对于下层百姓而言，文化水平的低下

宗天主教，因为，毕竟民间信仰已经沉淀为一种民族文化，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”的“和平竞争”，以此收服人心。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然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，传教士逐渐意识到，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，并以自身高尚的德行感化民众，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）展现天主教宗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主教群体。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。

关键词：天主教；民间信仰；本土化；禁教；礼仪之争

ABSTRACT

The process of the world-wide transmission of Catholicism is actually one of continual cultural transplantation. The key to the success of this cultural transplantation is subject to the response to the local culture. It is believed that the common Chinese people are the main group Catholicism is faced with for its access to China. Consequently, to find a path and dwell in China, the most significant thing is to target the vein of the development of the local Chinese traditional culture and adjust itself to the cultural tradition of the folk society. The popular religions in China can trace back to ancient times, which has become the culture of the common people and part of the psychological traits and way of thinking of the Chinese people. How to cope with Chinese popular religions then was the first concern and one of the most significant issues for the transmission of Catholicism in China. This dissertation falls into three chapters, analyzing the confrontation between Catholicism and the Chinese popular religions in the course of the period from the end of Ming dynasty to the Eve of the Opium War.

The first chapter makes an analysis of the entanglement between Catholicism and Chinese rites about ancestor worshipping. Ancient worshipping, to some extent, is the core of Chinese popular religions. As a result, Chinese rites of ancient worshipping became an unavoidable hurdle for the transmission of Catholicism in China. It is undoubted for the missionaries even Matteo Ricci that Chinese rites about ancient worshipping could be categorized into paganism. The great significance of Chinese rites for ancient ancestors, nevertheless, enabled such missionaries as Matteo Ricci to recognize clearly that to forbid the Chinese catholic to attend the rites means closing the entrance to the heaven. Accordingly, the severe realistic situation obliged them to

folk tradition of ancestor worshipping by allowing Chinese Catholics to attend the rites

of ancestor worshipping. He eventually succeeded in the transmission of the religion. The missionaries of Bettelorden, such as the Dominicans Order and the Franciscan order, who came to China subsequently listed the rites of Chinese ancestor worshipping as forbidden superstition out of religious instinct and questioned what Matteo Ricci had done. They submitted their recognition about the nature of Chinese rites to the Vatican for verdict, leading to the "Rites Controversy". Confronted with the query from missionaries of Bettelorden and pressure from the Vatican, they chose emperor Kangxi as a specific support for their view, which made the "Rites Controversy" break through the debate of pure theology and evolve into the conflict between the Chinese emperor and the Vatican. Thus, Catholicism was forbidden by the Chinese government and was subjected to severe setback. Though the missionaries had serious distinctions over whether to tolerate Chinese disciples' ancient worshipping, they shared the same attitude towards such folk worship tradition with distinct feature of religion as offering sacrifice to a wooden symbol, burning paper money for the use of the dead, and praying good fortune from their ancestors----they labeled them as superstition and criticize them systematically. Faced with the Chinese disciples' dedication to ancient worshipping, nevertheless, even the missionaries of Bettelorden, who saw the Chinese rites of ancient worshipping as superstition, had to adopt relative tolerant attitude. They not only adjusted themselves to the local conventions but also blended the connotation of Catholic with folk worship rites, expecting disciples to practice Chinese traditional devotion ethic under the name of Catholic.

The second chapter illustrates how the missionaries criticized and conquered Chinese popular religions. Being two cultures with different nature, it is unavoidable for Catholic and Chinese popular religions to clash with each other. Additionally, to some degree, the transmission of Catholic is actually a process of contending for disciples with Chinese popular religions. Consequently, to fulfill their long-cherished wish of "the Christian Occupation of China", the missionaries undertook the cultural clean-out against Chinese popular religions, seeking to shake its theoretical base. On one hand, they intensified their criticism upon universally-acknowledged spirits in China like Cheng-huang, Guan-gong, Kwan-yin and Kitchen god, for the purpose of

advocating the sole respected status of God. On the other hand, they criticized such popular secular superstitions as fortune-telling and geomantic omen and a variety of wizardry actions, condemning them as actions of arrogation against the authority of Christ. It is worth mentioning that in the course of criticism, the missionaries disguised themselves as protectors of Confucianism. They judged the popular religions in accordance with the humanism of Confucianism and criticized their absurdness and hypocrisy. Reasonable as their criticism, the real effect was not optimistic. The low cultivation of the grass-rooted people confined immensely the critical influence, making it difficult to affect the belief psychology of the common people. As for the intellectuals, they were indifferent to religion regardless of the edification of the Confucian humanism. Accordingly, their response focused upon the rites for worshipping their ancestors and Confucius rather than folk spirits and superstitions. It is far from converting them into Catholics. It was because popular religions had become deposition of a national culture. Even the Confucian scholar-bureaucrats could not completely abandon their traditional beliefs. In the meantime, out of their hatred by nature and blinded by the superficialities that Chinese common people adopted the attitude of random, disdain and insolence towards spirits, some missionaries waged the ruthless war against the graven image worship wherever they went. Practice, nevertheless, showed that the missionaries and disciple's direct blow on folk spirits incurred accumulated rancor for folk society and feudal officials and brought much trouble for the spread of gospel. As a result, the conquest of graven images converted from direct violence into the peaceful competition against the supernatural power and efficaciousness of the folk spirits, which was intended to bring the commons under control. They took advantage of Chinese commons' hierolatrie psychology, brought into full play the domestication effect of the holy water, holy images and crucifixes upon the disciples. They involved themselves into the everyday life of the commons, and won the disciples' trust by contesting with the monks, Taoists, wizards for exorcism and expelling calamity. In addition, they propagandized widely the trace of God, convincing the commons with the efficaciousness of God. Much to their embarrassment, however, the initiatives they undertook in bring the commons under control were extremely

similar to those of the popular religions. Accordingly, though they won the massive domestication of the commons, it remained to be seen whether the original belief psychology of the Chinese commons altered utterly. In response to the catholic active involvement, especially the extreme actions like the destruction of spirit images, the Chinese folk society was active in creating and spreading rumors to uglify the missionaries and catholic, or retaliating directly upon them and their disciples.

Chapter three analyzes how catholic adjust itself to Chinese popular religions and absorb them. Being a culture with heterogeneity, to achieve the strategic aim of “the Christian Occupation of China”, the inevitable choice for catholic was indigenization. The key to this problem relied on its mastery of the development of native Chinese culture. For the grass-rooted commons, popular religions were not just a cultural deposition but a way of survival. During their sermon, the missionaries came to realize that it was unimaginable to weed out popular religions from the common people’s daily life. Furthermore, in view of the deteriorated surroundings for religion transmission, they had no option but to choose popular religions as an object to adapt, whose way of survival and transmission could be fall back upon to regenerate its evangelicalism. The grass-rooted common people, who were incapable of controlling their own fate, had to seek help from the spirits in the unseen world. This belief conceived no far-reaching pursuit for spirit except the simple, direct and low-level interest. It was natural for the universally utility-oriented popular religions to influence the common people’s attitude towards the foreign religion. For the grass-rooted commons, what could move them was the new religion’s efficaciousness instead of its abstruse theories. Given the grass-rooted commons’ traditional worship psychology, some missionaries exerted themselves to combine the catholic beliefs with Chinese traditional customs, involving the Catholic beliefs with traditional Chinese way of life and doing charitable deeds in the name of God. Moreover, they attempted to influence the commons with their own noble virtues and attract them effectively by means of the seeming “magic powers” (some are literally the adoption of the knowledge of science) to demonstrate the effectiveness of Catholic rites. All these measures satisfied the commons’ realistic needs, cater to their traditional psychology and gradually made them accept the

Catholic belief. Most importantly, in the middle of the Qing dynasty, Catholic depended upon varieties of belief groups scattered across China to go through the severe period of government's prohibition against Catholicism and successfully avoid the destructive attack in China. Finally, Catholic survived toughly and moved forward to some extent, giving birth to Catholic groups with Chinese tradition in the urban and rural areas. This group sustained its Catholic belief during the forbidden period in the middle of the Qing Dynasty, which became the base of the flourish of Catholic after the opening of religion in the late Qing Dynasty. Certainly, owing to the default of the unified organization and management, the indigenization of Catholic in this period had no strict standards. This made Catholic and popular religions unable to keep an appropriate distance and even led to hypercorrection. Consequently, Catholic showed itself a severe civilianization without its own dependence. As a result, the disciples' beliefs vibrated to some extent. Moreover, Catholic route prone to the commons confined itself to a state of ego-obturation. People grew increasingly blurred to Catholic, which foreshadowed anti-religion rumours in modern history. This became a significant force of mobilization against foreign religions in modern times.

Key words: Catholicism; popular religion; indigenization; prohibition against Catholicism; Rites Controversy

绪论

一、概念阐释

1、民间信仰的界定

对于民间信仰的界定，不同学科领域的人们从各自的角度看待民间信仰，就会得出不同的界说，至今仍是众说纷纭，尚无定论。民俗学界认为，民俗的背后实际上都有信仰的因素存在，民间信仰与民俗文化之间的联系非常紧密，无所不在，门神、灶神、财神、船神、车神、山神、水神、桥神、天地君亲师位（神）……百姓生活中到处都有俗“神”的存在，民间信仰是民众追求平安、幸福的精神寄托，也是中华民族传统文化的一个组成部分。有的学者则从民间信仰与宗教之间的区别来界定其内涵，认为民间信仰不具备所有成型宗教的组成要素，它沿着自发的多神信仰发展。而有的学者则指出，民间信仰是早于宗教形成前的一种初期形态，又是宗教在世俗化发展过程中的产物，虽然它不具备宗教的基本要素，没有系统的经典教义和严格的宗教仪轨，没有专职的教职人员和团体，但在形式上，其崇拜对象、信仰方式、信仰感情上则与道佛教无异，很难在它们之间划分一条严格的界线。

涂尔干认为，宗教现象的真实特征是：它们经常将已知的和可知的整个宇宙一分为二，分为无所不包、相互排斥的两大类^①，即神圣的与凡俗的。宗教现象可以自然而然地分为两个基本范畴：信仰和仪式。宗教信仰就是各种表现，它们不仅表达了神圣事物之神圣，也表达了神圣事物之间的关系以及神圣事物与凡俗事物

之间的区别。涂尔干在《宗教生活的形式》中，将宗教定义为：凡与神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为“教会”的道德共同体之内。^②显然，涂尔干的定义只适合于典型的制度性宗教，在他的宗教理论体系中，民间信仰只是一种宗教现象，而不是

^① 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第47页。

^② 爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社1999年版，第54页。

宗教，因为它没有把自己的信众组织成一个有序的团体。

笔者认为，对于民间信仰也许可以作如下理解：民间信仰是人们日常生活中的一种信仰形态，通常只具备制度化宗教的某些特征，如有崇奉的神明以及相对稳定的仪式等，却不属于某一宗教的特定信仰（如固定地属于佛教或道教），几乎没有一套有系统的教义、伦理及道德教训，没有特定的创教教主及教会组织，没有专门祭司负责；如以大宗教所要答复的三大问题来看，民间信仰多半不讲第一点“人为何有痛苦？”，而特别注重第二点，即人如拜某神明，求财得财，求子得子，无论求什么都是有求必应，而且多是追求现世福禄利益，几乎不谈来世问题。因此，在民间信仰概念的使用上，我更倾向于杨庆堃先生提出的“分散性宗教”：拥有神学理论、崇拜对象及信仰者，于是能十分紧密地渗透进一种或多种的世俗制度中，从而成为世俗制度的观念、仪式和结构的一部分。^①他认为，在中国社会的宗教生活中，制度性宗教与分散性宗教相互依赖、互为表里。一方面，分散性宗教依赖制度性宗教发展其神话的或神学理念，提供神明、精灵或其他崇拜的象征，创造仪式和供奉方式，以及对信徒和出家人进行专门训练。因此，佛教和道教的信仰制度、神明、仪式及出家人，时常被借于诸如祖先崇拜、民间神明以及道德—政治的崇拜仪式等分散性宗教的不同形式中。另一方面，制度性宗教依靠为分散性宗教所依存的世俗制度提供上述服务，以便维持其自身的存在和发展。由此看来，分散性宗教这一概念显然更适合于对中国民间信仰的界定。

2、民间信仰与官方信仰

民间信仰与官方信仰显然是相对应的两种概念，从表层意义来看，二者之间的区分主要是信仰者阶层之间的分野。这种概念的提出，是基于对文化与社会的某些根本假设，即社会文化是可以分为两个或更多的层次来讨论的。20世纪美国人 Robert Redfield 在其名著 *Peasant Society and Culture* 《农村社会与文化》中发挥了所谓文化中“大传统”与“小传统”的概念，认为一个文化中的“大传统”是由该文化中精英分子所创造的文化，是有意识、有传承的一种主动的文化传统；而“小传统”则是大多数民众所共同接受并保有的文化，在传统农业社会中，也就是所谓的农村文化，是一种习而不察的文化传统^②。这种理论一度成为学者们分析文化结构的重要工具，在有关中国社会文化或宗教的研究中，上层精英社会的宗教

^① 杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社2007年6月版，第269页。

^② Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

被认为与下层民众的信仰相去甚远，甚至是毫无相似之处的两种文化现象。当然，持反对意见者也大有人在。如法国学者葛兰耐（M. Granet）就一再强调，中国古代民间宗教其实是所谓精英文化的根源，也就是说，精英文化是由民间文化中生长出来的，两者具有基本的同质性^①。Maurice Freedman 也认为，中国的农民文化与士人文化不是两种不同的东西，而是彼此的另一个版本，也就是说中国的文化基本上的统一性不是来自一个历史性的源头或单一的社会阶层，而是一个普遍的宗教观念体系，这体系由精英分子与农民大众之间不断地交换观念和习俗而得以成长^②。

在西方社会中，民间信仰的对应词汇是 popular religion，而 popular 一词的含义是“通俗的，大众的”，知识分子及社会的上层人士同样可以被纳入“大众”的范畴，民间信仰的信仰者群体并不局限于一般或下层人民。与此相类，在中国人的社会生活中，民间信仰也并不专属于一般百姓，士大夫及王公贵族同样也会拜倒在民间神祇脚下。由此可见，以信仰者的政治、经济、社会地位上的差别来界定民间信仰与官方信仰之间的分野，显然是不合适的，因为政治社会的上层阶级的人物，在宗教信仰方面仍可以属于民间信仰的一分子。当然，同样是一种信仰，它所蕴涵的价值及理念对于官方与民间两个群体是有所不同的，因此他们对待信仰的态度和方式也会有所区别。^③如祭祖与关公崇拜，对于统治阶层而言，这种信仰的价值在于其背后所蕴涵的道德伦理价值，是用以教化百姓遵守社会秩序的社会控制方式；对于下层百姓来说，这种信仰的价值则在于其趋福避祸的权能，是人们应对生存困境的一种策略。因此，民间信仰与官方信仰的差别也许不在其根本的宇宙观，而在于它们各自所关心的问题不同——官方宗教的目的在求国家社会的福祉，民间信仰则多半为了民众自身一己的利益，^④由此导致了他们去遵行或解释这些信仰的方法与态度方面的差异。

3、关于本土化

本土化（indigenization）是文化传播学中的概念，是指一种文化进入新的文

^① 见 *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1919, 1922), 转引自蒲慕州:《追寻一己之福: 中国古代的信仰世界》, 上海古籍出版社 2007 年 3 月版, 第 11 页。

^② M. Freedman, "On the Sociological Study of Chinese Religion," in *The Study of Chinese Society: essays by Maurice Freedman* (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp351-369.

^③ 杨庆堃曾对官方信仰和民间信仰在仪式方面的区别有较为详细的描述:“前者的祭祀总是于春秋两季开始举行, 而后的祭祀则通常是在神灵生日之时举行。……官祀会以某些荣誉称号或嘉奖的形式得到官方的认可, 有时会得到御赐的匾额, 甚至由政府承担庙宇营造和修缮的费用。”见杨庆堃:《中国社会中的宗教: 宗教的现代功能与其历史因素之研究》, 范丽珠译, 上海人民出版社 2007 年 6 月版, 第 144—145 页。

^④ 蒲慕州:《追寻一己之福: 中国古代的信仰世界》, 上海古籍出版社 2007 年 3 月版, 第 15 页。

化生态体系后，与本土文化相互激荡而逐渐演变，落地生根成为本土文化的过程。这里需要指出的是，本土化过程所关注的并非是这种外来文化如何变为本土文化，而是这种外来文化如何顺应本土文化的发展脉络，与本土文化相整合而形成一种新的适宜本土文化环境的文化形态。应该说，一种文化要想在一个陌生的文化生态群落中落地生根，不管其自身是否愿意，本土化都是其不可避免的选择。因此，相对于这种外来文化而言，本土化就有主动与被动之别。所谓主动的本土化，即指外来文化为立足于异域而对本土文化主动作出适应，其对本土化路径的选择具有明确的目的性，且往往有系统的举措和统一的规范。所谓被动的本土化，是指外来文化在传播的过程中，为形势所迫而于无奈之中对本土文化作出的某些妥协，或于潜移默化之中受到本土文化的影响而发生变异，其对本土化路径的选择往往没有明确的目的性，缺乏统一的规范。当然，本土化的主动与被动之别会影响到外来文化发展变化的方向，主动选择的结果往往是在保持本文化内核的前提下吸纳本土文化，形成一种适应本土环境的新文化；而被动选择的结果则容易走向极端，或因无法把握本土文化的发展脉络而难以立足，或因过度吸纳本土文化而迷失自我，陷入被同化的命运。其实，本土化过程的这种主动与被动在文化传播实践中很难予以清晰的界定，二者常常是并存的，而且是相互促进的。

二、选题的缘起及意义

之所以选择明末至鸦片战争前天主教与民间信仰关系作为本文的研究对象，主要基于以下几点考虑。

其一，天主教与中国民间信仰之间的遭遇过程与天主教传华史相始终，对天主教与中国民间信仰关系的研究是对天主教在华传播状况进行全面解读的必要环节。民间信仰是一种文化现象，也是一种社会现象，它在某种程度上已经沉淀为中国民众的一种宗教生活方式，在百姓的生存空间中无处不在。因此，天主教入华后与中国民间信仰的遭遇是无法回避的，而且这种遭遇是全程性的，民间信仰也因此一直受到入华传教士的广泛关注。另一方面，传教士来华的目的是要归化中国民众，实现“中华归主”，这就意味着要中国民众彻底放弃对各种民间神祇的膜拜而崇拜惟一的真神，因此他们从踏上中国国土之初就开始实施“征服偶像”行动，与中国民间信仰直接交锋。所以，从某种程度来说，天主教的传华史实际上就是天主教与中

国民间信仰争夺信众的历史,对民间信仰的处置方式直接关系到天主教在中国生存和发展的状况。因此,对天主教与中国民间信仰关系的考察,是对天主教在华传播状况全面解析过程中不可或缺的一环。

其二,如何应对中国民间信仰,是天主教在中国本土化过程中的重要一环,而且是至关重要的一环,因此,在对天主教本土化历程的考察中,天主教与中国民间信仰关系的研究具有不可替代性。任何一种文化移植到一个新的文化生态体系中,并欲取代当地的本土文化以实现其“全球化”的终极目标,本土化是其不可避免的问题。作为一种异质文化,天主教要实现其“中华归主”的宏伟战略目标,就必须依托于中国的文化土壤,不管自身是否有这种意愿,本土化是其必然的选择。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,成为一种民众文化,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,是天主教在中国的本土化所要面对的首要问题,也是最为重要的问题之一,因为,天主教无法把民间信仰从中国民众的日常生活中剥离出来。从这一角度来看,在对天主教在华本土化的研究中,天主教与中国民间信仰的关系问题尤其应该受到格外关注。

其三,明末至鸦片战争前,天主教与中国民间信仰之间的文化碰撞基本上处于一个相对平等的平台之上,对这一问题的研究具有极强的现实意义。相对于鸦片战争之后而言,这一时间段内来华的天主教传教士由于缺乏西方列强在军事、政治上的强力支撑,没有借助西方国家的权威对中国的民间信仰进行打压,因此,天主教与中国民间信仰之间的关系网络中没有掺杂民族的或政治的矛盾,属于一种相对单纯的不同文化之间的遭遇。当然,礼仪之争导致的中国政府的禁教政策无疑给天主教带来极为不利的影响,使其不得不转入地下活动,但这种皇权与教权之间的争夺对于中国的民间社会不会有太深刻的影响,居于偏远地区的百姓甚至不知朝廷有禁教谕旨(这一点在地方官的奏折中可以找到证据);另一方面,朝廷对于民间信仰基本上保持中立(对于官方认可的民间信仰除外),既不提倡,也不反对,对于一些民间宗教或教派则严厉打击。由此可见,相对于天主教,民间信仰并没有多少政治上的优势可言,二者之间的碰撞基本上属于两种异质文化之间的遭遇,是一种常态下的文化遭遇。新中国成立后,特别是改革开放之后,我国实行了比较开明的宗

教政策,充分尊重民众自由选择正当宗教信仰的权力,天主教与中国民间信仰重新站在了同一个文化平台之上,如何应对民间信仰仍是天主教在华传播所必须面对的现实问题。因此,重新审视这一时段内天主教与中国民间信仰遭遇的过程与结果,也许会为当今中国天主教会重新铺展其天路历程提供一些有益的借鉴。

三、学术史回顾

天主教传行中国的过程中,中国民众庞杂的民间信仰是其不得不面对的现实问题,但关于天主教与民间信仰关系问题的研究,在20世纪80年代前史家关注较少,而对于明末至1844年清廷解除教禁这一特殊时期天主教与民间信仰之间关系的研究更是难得一见;20世纪80年代后,随着学术界视角的下移,这一问题开始受到关注,出现了一批直接或间接涉及这一问题的研究成果,但他们几乎都没有对天主教与基督教(新教)做出区分,而是把基督宗教作为一个整体去讨论其与中国民间信仰之间的关系。因此,本文学术回顾的范畴为20世纪80年代以来有关基督宗教与中国民间信仰关系研究的成果。

1、研究现状

(1) 传教士对民间信仰的态度研究

法国汉学家谢和耐在《中国与基督教》一书中,对明末清初传教士对民间信仰的认识与态度有所研究。谢和耐认为,明末来华的罗明坚、利玛窦、龙华民等耶稣会士们显然是被中国民众对神灵的表面态度所迷惑,误解了他们的信仰意识,错误地认为中国民众可以很容易地归化。如他在文中指出,“罗明坚和利玛窦根据把中国人的某些礼仪作为对神采取鄙视态度的观点,得出的推论都过分草率了:‘虐待偶像’绝不是意味着缺乏对它们的迷恋”^①,因此当他们鼓动教民去破坏这些神祇偶像时,传教士们便为他们的错误判断付出相应的代价。

崔维孝的《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579—1732)》,对方济各会传教士对中国的祭祖及丧葬礼仪的态度进行了详细的考察,认为是中国民众在祭祖问题上表现出的执着使传教士改变了对民间祭祖及丧葬礼仪的态度——由坚决反对到容忍与改造,并对这种改变表示赞同。

^① (法)谢和耐:《中国与基督教——中西文化的首次撞击》增补本,耿昇译,上海古籍出版社2003年8月版,第65页。

张先清的《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》一文，以明末入华的耶稣会士艾儒略为例，描述了其在福建传教时在民间信仰上采取的灵活策略，认为艾儒略的“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，对天主教在华传播及其后的“礼仪之争”产生不同程度的影响。范正义的《明清以来传教士对中国神灵信仰的文化批判》一文则对来华传教士对中国民众神灵崇拜所展开的文化层面上的理性批判予以描述，认为传教士对民间信仰的这种理性批判，彰显了文化传播与本土适应性之间契合关系的重要性。

另外，李天纲的《中国礼仪之争——历史·文献和意义》、张国刚的《从中西初识到礼仪之争：明清传教士与中西文化交流》及吴莉苇的《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》等著作及有关礼仪之争的论文中都涉及到这一问题，在此不再赘述。

(2) 教民与非教民的信仰心理研究

谢和耐的《中国与基督教》一书对明末清初教民的信仰心理曾作深入的剖析，指出中国下层民众往往把“中国的传统和行为，移植到基督教的神圣性和神圣事物方面去”，因此他对中国民众的群体归化行为提出质疑，认为是传教士的驱魔法力及圣水、圣牌、圣像、念珠等产生的奇迹，成为下层民众皈依天主教的主要动力，这就导致了在下层民众中基督教观念与中国民间传统的某些同化。

秦家懿、孔汉思在《中国宗教与基督教》一书中专门讨论了中国人对神、耶稣和圣灵的理解，指出中国教徒对上述概念的认知是基于中国传统的神学思维框架之上的中国式理解，并分析了这种中国式理解的社会意义，进而指出不论是在中国还是在其他地方，一定要记住基督教神学只有自省什么对基督教是恰当合宜的，只有力图获得对其文本：基督教教义的新的符合所在国国情的理解，它能够恰如其分地解决上面讨论的所有问题。

美国学者卫三畏的《中国总论》，其中第十九章“基督教会在中国人之中”对传教士对中国民间信仰的认识及处置方式也有所描述，而且多处提到中国民间信仰的心理对天主教传播影响的案例，如“上海附近天主教圣坛上雕刻的是十字架和龙的结合，异教徒和基督徒可以一起朝着这一圣坛下拜”，“新入教的人将他屋里或店里写着‘神’的牌拿掉，换上另一块牌，写着‘神，真主，造天地人物’，在这块牌和那块牌前面同样烧香”等等，并因此对中国信徒的虔诚表示怀疑，认为他们

的归化“不是靠‘圣灵’的祝福以启迪心智和使良心复苏”。^①

程啸、许蕾在《中国近代天主教民信仰研究》一文中指出，近代的天主教民虽然在不同程度上接受了天主创世说，但其信仰心理仍以本土的宗教意识和生活经验为基础，信仰重心表现为企求世俗需要的神功崇拜，“这种信仰在总体上没有超越传统的‘天命’观。抱有政治侵略和文化同化目的的外国教会未能在近代中国造就成一批西方式的信徒”。程啸、张鸣的《晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释》，从民众对洋教来华目的、教会的行为、基督教的本源、教士教民的人格画像及洋教传播后果的猜忌与反弹等方面对晚清乡村社会的洋教观细致勾勒，对非教民的信仰心理进行解读，认为这种观念的形成既是一种被侵略者的抗争，也是民众在民族危机深化的背景下力图从传统信仰中寻求自我保护的心理反映，是文化本土运动的一种意识表征。

除了以上几个方面的研究外，祭祖问题作为中国民间信仰中的一个重要事象，受到了一些学者的特别关注。邢福增在《文化适应与中国基督徒》一书中，以祭祖为例对基督教在华传播所遇到的文化适应问题进行了深入分析。邢福增、梁家麟的《中国祭祖问题》一书，对基督教与中国祖先崇拜的关系进行了全面梳理。另外，当代社会中基督教与中国民间信仰的关系问题也受到学界的关注。如陈支平、李少明的《基督教与福建民间社会》一书，以大量的田野调查资料为基础，较详细地描述了当代基督教徒的信仰意识与民风乡俗的揉合现象。

2、以往研究中的缺陷

尽管国内外学界在天主教与民间信仰关系的研究上取得了一定的成果，但因天主教与民间信仰关系这一课题的研究起步较晚，参与研究的人员较少，还存在着明显的不足之处。

第一，作为天主教在华传播史上的重大课题之一，天主教与中国民间信仰关系问题长期以来未能受到国内学术界的足够重视。对于天主教与民间信仰关系问题的研究，国内学者虽有涉猎，但多为近代教案研究的附属品。如关于近代习俗教案的研究近几年取得了较为丰富的成果，但作者大多受到中西“文化冲突论”的影响，把关注的视角局限于两种异质文化在思维模式及行为方式上的差异，而没有把天主教与中国民间信仰作为两种不同的信仰形态，去考察它们遭遇过程中所发生的摩擦与揉合；而且，习俗教案所处的时代背景下，天主教与中国民间信仰并非处于对等

^①（美）卫三畏：《中国总论》（下），陈俱译，上海古籍出版社2005年12月版，第316—317页。

的平台之上，二者之间的关系中掺杂了太多的民族的、政治的因素，是一种非常规的文化遭遇。因此，如果忽视对天主教与中国民间信仰关系的历史性考察，习俗教案研究的结论也许会给人以误导。另外，国内的研究成果也多是在中西文化大框架之下的概貌式研究，并没有把天主教与中国民间信仰的关系作为一个独立的研究主题。

第二，“他者”的身份，使国外学者对天主教与中国民间信仰关系的研究有失偏颇。国外学者如谢和耐、秦家懿、孔汉思等对民间信仰的心理等问题提出了独到的见解，但他们多以传教士的报告和书信资料为立论依据，而对中文资料的引征较少（如谢和耐使用了傅圣泽、汾屠立、利玛窦、李明等数十位明末清初来华传教士的书信与报告作为自己考察中国民众信仰心理的依据，而对中文资料的使用则寥寥无几）。我们知道，相对于其他外来者而言，尽管来华传教士对中国社会、文化的了解比较深刻，但这并不能从根本上弥合由中西文化背景的巨大反差而造成的信仰心理上的差异，他们对中国文化传统的认知不可避免地会带有自身文化传统的烙印（如入华初期，不少传教士曾为中国民众虐待民间神祇的表面现象所迷惑，对实现“中华归主”的广阔前景非常乐观）。因此，国外学者以传教士的书信等资料作为研究的基础，也就等于无形之中把自己与中国社会隔离开来，是以“他者”的身份来考察中国民间信仰这种“陌生人的文化”，这无疑会影响其研究的准确性。

第三，作为天主教在中国本土化过程中的重要一环，天主教如何应对中国民间信仰这一课题尚未引起足够的重视。诚如前文所言，天主教在中国本土化的关键，是要把握好中国本土文化的发展脉络。而对于广大的下层民众而言，所谓的本土文化应该是一种民间文化，民间信仰恰恰就是这种民间文化构成的一个重要部分。因此，如何应对中国民间信仰显然应当成为天主教本土化的重要内容之一。然而遗憾的是，在正统价值观的影响下，学术界对天主教本土化的研究主要是聚焦于天主教与作为传统中国社会文化正统的儒学之间的碰撞与融合，而对于天主教与中国民间信仰之间的遭遇则关注较少。另一方面，天主教在中国的本土化与天主教传华史相始终，所不同的是，受制于政治背景的变迁及传教士对中国文化体认的不断深化，天主教的本土化进程在不同的时段会有所差异。因此，要想对天主教在中国的本土化做出客观公正的评价，必须对之作历史性的考察。然而，在以往对于天主教本土化的研究中，学术界主要把目光集中在明末清初（利玛窦的文化适应）与20世纪20年代前后（基督教本色化运动的高潮时段），而对禁教时期天主教的本土化则基本

忽视，这不能不说是一种缺憾。

四、研究思路与架构

1、研究思路

首先，如前文所述，传教士来到中国的终极目标是实现“中华归主”，即中国的基督教化，而这一目标能否实现的关键，则在于基督教自身的本土化，即基督教能否把握中国传统文化的发展脉络，能否适应中国本土习俗信仰。因此，如何应对作为中国民间文化传统重要组成部分的民间信仰，无疑会成为天主教本土化的重要内容。本文也正是试图在本土化的框架内，对天主教与民间信仰的关系进行解析。其次，作为不同质的两种文化之间的遭遇，相互之间的排斥、冲突是在所难免的。然而，中国文化传统中包容性的特质，使中国民间信仰比较容易接纳来自西方的天主教，无非是在众多的神祇中添加一尊西洋神而已。而天主教则不然，它属于典型的一神教，具有强烈的排他性，它无法容忍中国人在礼拜天主的同时，拜倒在多如牛毛的民间神灵脚下。这种文化上的差异，导致了天主教在与中国民间信仰遭遇的过程中往往会表现得更为主动。因此，本文力图通过天主教如何应对中国民间信仰这一视角，去考察二者之间的遭遇。再次，如果把天主教与中国民间信仰之间的文化遭遇比作一部大片，那么冲突与排斥无疑是其叙事架构中的情节突变，是那些能够吸引人眼球的场景，但那也仅仅是宏大叙事中的个别场景而已；而因应与吸纳则是情节演绎的背景式铺陈，尽管叙事平缓得几乎使人遗忘，但这却恰恰是整个故事发展的主线，这是由天主教本土化的使命所决定的。因此，本文选择拒斥与吸纳作为研究天主教应对中国民间信仰的切入点。

2、论文架构

本文从三方面对明末到鸦片战争前天主教与中国民间信仰之间的关系进行梳理，力图还原这一时段内两种文化遭遇的真实场景。

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，并由此引发了“礼仪之争”，导致了清廷的禁教。因此，鉴于祭祖问题在天主教传华史上的极端重要性，本文把天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛问题独立成章，首先选择祭祖礼仪的宗教性作为突破口，重新审视耶稣会士与托钵会士之间在认知上

的分歧，以及朝廷与教廷之间在权力上的博弈，力求避免简单的是非判断。然后视角下移，就天主教如何应对中国民间社会的祭祖及丧葬习俗展开考察，揭示了传教士在对待民间祭祖及丧葬习俗的态度上所表现出的裂变——文化上的批判与实践中的容忍、改造并行不悖。

第二部分，传教士对中国民间信仰的文化批判与征服实践。作为分散性宗教，民间信仰与各种世俗制度紧密结合在一起，成为人们日常生活的一部分，因此，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。该部分对传教士为实现“中华归主”的夙愿而对中国民间信仰所采取的“扫荡”举措进行检讨，展示的是两种文化遭遇过程中的冲突与排斥——一方面，传教士对包括民间神祇及世俗迷信在内的中国民间信仰展开了广泛的文化“围剿”，力图摧毁其理论基础；另一方面，天主教与中国民间信仰展开“法力与灵验”上的竞争，以赢得中国民众的大批归化。

第三部分，天主教对中国民间信仰的因应与吸纳。如前文所述，冲突与排斥只是天主教与中国民间信仰两种文化遭遇中的个别场景而已，故事发展的主线则是因应与吸纳。该部分所展示的就是在争夺信徒的过程中天主教对民间信仰有意无意地因应与吸纳的真实场景。一方面，为了在中国民间社会立足，天主教借鉴了中国民间信仰的生存及传播模式，以避免遭受毁灭性打击的厄运并有所发展；另一方面，天主教这种本土化策略的选择，在赢得大批中国民众归化的同时，却又无法从根本上改变中国教民的信仰心理，影响了教民对天主信仰的纯洁性。

五、学术创新

创新是学术繁荣的首要推动力量，同时也是对学术工作者职业道德素养的检验标准。因此，对于一个尚未踏入学术殿堂的学生而言，学术创新未免是一个略显沉重的话题，但无奈为规矩方圆所限定，只好姑且冒昧言之，难免有贻笑大方之处。

1、学术视野的拓展

其一，以往对基督教与民间信仰关系的研究，多附着于近代习俗教案研究主题之下，没有形成一个独立的研究专题，本文则力图从文化交流的视角对天主教与中国民间信仰之间的关系进行解读，力求摆脱“文化冲突论”的影响。

其二，由于受传统的正统价值观的影响，以往对基督教本土化的研究中，很少

把基督教与中国民间信仰的关系纳入视野之内。本文则正是试图在基督教本土化的框架之下考察天主教与中国民间信仰之间遭遇的真实场景，以完善基督教本土化研究的拼图。

其三，在以往对基督教本土化的研究中，学者的视线多聚焦于明末和 20 世纪 20 年代前后两个时段，而对于禁教时期则很少顾及，本文则对禁教时期天主教与民间信仰之间的关系进行了较为细致的描述，恰好弥补了这一缺憾。

2、资料引征的创新

本文中关于传教士对中国民间信仰的文化批判部分，所借以立论的基础史料为《明末清初耶稣会思想文献汇编》（北京大学宗教研究所编，2000 年版），这是一部内部发行资料，收集了耶稣会士及中国教徒有关教理及护教的著作，其中有关传教士对中国民间信仰认识的资料非常丰富。对于禁教时期天主教与中国民间信仰之间关系的梳理，主要依据的史料是《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（中国第一历史档案馆编，中华书局 2003 年 10 月版），档案收录的时间从顺治元年（1644 年）到道光三十年（1850 年），涵盖皇帝的谕旨、臣属的奏折、官衙之间的咨呈文书以及传教士献给皇帝的礼单等多种史料，其中多数档案史料是首次公布。另外，我还有幸在山东省天主教圣神修院参阅了教内人士张泽所著《清代禁教时期的天主教》（台湾光启出版社 1996 年 5 月版），该书从帝王禁教态度、教士教友传教等多个视角对康熙、雍正、乾隆、嘉庆、道光五朝禁教时期天主教的生存状况作了记录，是不可多得的教史佳作。这些资料在前人的研究中尚不多见，为我的选题提供了有力的支撑。

3、研究范式的创新

本文在写作的过程中力图摆脱历史叙事的传统模式，广泛借鉴了宗教学、社会学、民俗学、文化人类学及文化传播等学科的研究方法，力求从文化、心理的层面对天主教与中国民间信仰之间的遭遇进行解读，而不是满足于事实的陈述。为完成论文的写作，笔者曾多次到济南洪楼天主堂参加圣事活动，并向神父就相关问题请教。此外，笔者还曾几次到济南平阴教民村胡庄（已有近 400 年的信仰历史）进行实地考察，详细了解当地的文化习俗。文化习俗的相对稳定性，使笔者可以通过活体的文化形态去校验文章的理论预设。

第一章 天主教与中国祭祖礼仪之间的纠葛

牟钟鉴先生认为，中国的祖先崇拜是一种“宗法性传统宗教”，是维系宗族血缘关系的主要载体，属于官方宗教的范畴。然而，这并不是说祖先崇拜为帝王或官方所专有，几千年来祖先崇拜也一直活跃于民间社会，敬祖观念在中国民众的思想意识中可以说是根深蒂固，祭祖是社会各阶层都普遍严格遵循的祭祀活动。这也就是说，祖先崇拜不仅是一种官方宗教，更是一种全民性信仰，理应纳入民间信仰的范畴之内，而且是一种极为重要的民间信仰^①。由于中国祭祖礼仪问题在天主教传华史上所扮演的重要角色，使其成为学者研究天主教与中国关系中的一个重要取向，关于中西礼仪之争问题的研究成果颇多。不过，遗憾的是，在有关礼仪之争的探讨中，学者多是将祭祖问题作为中国的一种官方崇拜仪式，从官方、制度的层面去审视中西之争，很少从民间信仰的视角去探讨中国民间祭祖习俗与天主教教理之间的碰撞。然而，笔者通过检阅相关资料发现，在礼仪之争中传教士并没有把矛头指向官方的祭祖礼仪，真正引发其争执的却恰恰是中国民间的祭祖礼仪——作为官方礼仪的祭祖是政府统治制度的一部分，传教士尚不敢直接挑战中国的政治权威；而且，传教士在中国民间祭祖礼仪问题上的分歧，并不只是单纯认知上的分歧，也与各修会对传教策略的选择密切相关；另外一个值得注意的问题是，对于中国民间祭祖礼仪问题，不仅不同修会之间态度不一，即使是同一修会其态度也并非从一而终，而且，在对待这一问题上，传教士时常在文化上的批判与实践中的容忍、改造之间游移不定。因此，本文的意图在于通过民间信仰的视角去重新审视天主教与中国祭祖礼仪之间的遭遇，对于前人的研究成果不再赘述。

第一节 传教士内部关于祭祖问题的纠纷

如众所知，传教士内部在中国祭祖礼仪问题上的根本性分歧在于祭祖的宗教性，即祭祖是否有向祖先灵魂祈福免灾的动机，这成为“礼仪之争”的焦点：以利玛窦为代表的耶稣会传教士大多从先秦儒家的人文主义关怀去诠释祭祖活动的内

^① 当然，作为官方宗教的祖先崇拜与作为民间信仰的祖先崇拜，在其宗教诠释及具体的崇拜仪式方面是有所区别的，在此不作讨论。

涵,认定祭祖活动的目的在于“慎终追远”,不具有宗教意义,因此而容忍中国教徒的祭祖行为;利安当等托钵会传教士则认为中国的祭祖习俗属于偶像崇拜,与天主教教理相违背,禁止中国教徒行祭祀祖先的礼仪。因此,我们要想对分歧的双方做出客观公正的评价,首先必须对中国祭祖习俗的宗教性问题进行全面考察。

一、慎终追远与祈福免祸——祭祖问题的二重性

中国祭祖习俗的心理基础是中国人的祖先崇拜意识。祖先崇拜是在鬼魂崇拜的基础上,由生殖崇拜的传种接代意识,加上图腾崇拜的民族寻根意识和后起的男性家族观念,而逐步形成和发展起来的。^①应该说,先民的祖先崇拜有浓厚的宗教意义,他们相信祖先的灵魂可以与神沟通,可以福佑子孙,也可以降临灾祸,所以子孙要敬祭祖先,以求家人平安。但另一方面,祖先崇拜中也包含着潜在的人文价值观,尤其是远祖崇拜,其内涵是崇拜祖先的崇高人格和丰功伟绩,血统的观念并不强烈,^②所以从中发展出圣贤崇拜,而且成为强势文化传统,它极大地弱化了鬼神崇拜,形成人文主义的文化价值理想。儒家正是对祖先崇拜中的人文主义精神予以发挥,形成了“慎终追远、报本返始”的祭祖观念。

1、“慎终追远”与“敬鬼神而远之”:儒家视野中的祭祖

毋庸置疑,人文主义与理性主义是儒学的显著特点,这种特点往往给人造成一种错觉,即鬼神信仰与儒家思想是格格不入的。其实不然,至少在祭祖问题上,儒家人文主义的价值理念并没有完全剔除祖先崇拜中原有的宗教意义。

曾子曰:“慎终,追远,民德归厚矣。”孔(孔安国)注曰:“慎终者,丧尽其哀;追远者,祭尽其敬。君能行此二者,民化其德,皆归于厚也。”显然,这是针对君主祭祀祖先而言,是作为教化人民的一种途径。当春秋时,礼教衰微,民多薄于其亲,故曾子讽在位者,但能慎终追远,民自知感厉,亦归于厚也。^③宋人朱熹在《论语集注》中也基本沿用这一注解,只是稍作发挥:“慎终者,丧尽其礼。追远者,祭尽其诚。民德归厚,谓下民化之,其德亦归于厚。盖终者,人之所易忽也,而能谨之;远者,人之所易忘也,而能追之:厚之道也。故以此白为,则己之德厚,下民化之,则其德亦归于厚也。”^④这两条注释应该是历代论语注解中对这句话的主流解释。

^① 牟钟鉴:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社2000年版,第47页。

^② 王治心认为,夏商时期的祀祖“尚功德而不尚血统”。见王治心:《中国宗教思想史大纲》,三联书店上海分店1988年2月版,第34页。

^③ 郑玄、刘宗楠:《论语正义》,上海书店1986年版,第24页。

^④ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年10月版,第50页。

在这里，孔子所论及的祭祖行为显然是由君主执行的官方正典，可以将其提升到人文主义的高度，视之为维持孝道伦理的一种载体，一种教化民心的工具，而忽视祭祀行为的宗教意义。然而，对祭祀行为宗教意义的忽视并不能否认其真实的存在，因此，孔子在关于灵魂问题的言论中，从未公开否认鬼神的存在，而是耐人寻味地提出了“敬鬼神而远之”的论断。

一方面，孔子拒绝从存在论的角度去探讨鬼神的有无问题及人死后的状况。季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）陈注曰：“鬼神及死事难明，语之无益，故不答。”^①“子不语怪、力、乱、神。”（《论语·述尔》）王注曰：“怪，怪异也。力谓若鬻汤舟、乌获举千斤之属。乱谓臣弑君、子弑父。神谓鬼神之事。或无益于教化，或所不忍言。”^②子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《论语·雍也》）程子曰：“人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能远，可谓知矣。”^③可以看出，孔子对鬼神及人死后世界问题的态度有些暧昧，作出了不可知论的回答，他对鬼神存在的怀疑是显而易见的，只不过是出于政治需要的考虑避而不谈，但他也从未公开否定鬼神及死后世界的存在，而是提出对鬼神“敬而远之”的主张。

另一方面，孔子在反对人们向祖先求福的同时，从未否认祭祖对于维持孝道的重要意义。子曰：“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）郑注曰：“人神曰鬼，非其祖考而祭之者，是谄求福。”^④《祭法》云：“人死曰鬼”。《祭义》云：“众生必死，死必归土，此之谓鬼。”何休注：“时衰，废人事而求福于鬼神，故重而言之。”^⑤可以看出，基于其在鬼神有无问题上的不可知论，孔子显然对于世人通过祭祀祖先以求福的行为表示反对，但他并没有反对祭祀本身，从未否认祭祖对于维持孝道的重要意义。孟懿子问孝，子曰：“无违。”樊迟御，子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰无违。”樊迟曰：“何谓也。”子曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）^⑥《礼记·礼运》云：“大顺者，所以养生送死，事鬼神之常也。”^⑦《春秋繁露·祭义篇》：“祭之为言际也与察也。祭然后能见不见。见不见之见者，然后知天命鬼神；知天命鬼神，然后明祭之意；明祭之意，乃能重祭

^① 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 449 页。

^② 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 272 页。

^③ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 1983 年 10 月版，第 90 页。

^④ 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 74 页。

^⑤ 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 74 页。

^⑥ 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 46 页。

^⑦ 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店 1986 年版，第 47 页。

事。孔子曰：‘吾不与祭。祭神如神在。’重祭事如事生，故圣人与鬼神也，畏之而不敢欺也，信之而不独任，事之而不专恃。恃其公，报有德也，幸其不私与人福也。”

^①在孔子看来，能否认真举行祭祖活动，是判断一个人是否具有孝道的重要标志，他主要强调宗教活动参加者心理需求的满足，祭祀祖先不是向鬼神祈福消灾，而是为了表达了孙报本思亲之孝，只有祭祀求报时才希望鬼神必有，而儒家所理解的祭祖是将人的思亲之情寄托于祖先的灵魂，所以不必追寻鬼神之有无。

我们应该注意到，孔子的这些论述只是建议人们将“知命”、“事人”置于优先地位，而并未否认超自然力量的存在。相反，无论在其“敬鬼神”的警告中，对祭祀的强调中，还是对于上天和命运的态度中，孔子似乎颇为谨慎地保存了超自然的因素。在孔子所处的时代，超自然的概念在人们的观念中特别突出，而上层知识分子偶尔萌发的理性思想远远无法得到普及，因此，孔子也不可能完全忽视超自然概念在那个时代解释人类事务中所具有的举足轻重的作用。^②这也就是说，在孔子的思维意识中，鬼神是存在的，而从某种意义而言，彰显祖先崇拜中的人文主义因素，剔除其宗教意义，只是儒家一直倡导的一种理想追求，能否实现则是另外的问题。

2、祈福免灾：百姓心目中的祭祖

正如荀子所言：“祭者，志意思慕之情也。……忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人为守，百姓以成俗，其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。”^③在儒家视野中，祭祖的本质意义在于报本反始、追养继孝，其实质是表达后人对自己祖先的敬爱之情，并以此教育子孙应当孝敬前辈，顺从家长，从而维护家庭乃至家族的和睦，祭祖活动只是一种维系社会秩序的道德伦理，不具有偶像崇拜的性质。但问题是有多少学者和君子能像圣人那样对此有清晰的理解，把神秘活动当作一种普通实践。至于“普通人”，即使作为理性主义者的荀子也认为祭祀“其在百姓以为鬼事也”，是超自然的东西。对死者表达亲情，希望他们继续活着，仍是普通人举办祭礼的基本动机，祭祀乃借助百姓对灵魂具有超自然因素的信仰，这样祖先崇拜就能在民众中保持影响力。由此可见，祖先崇拜的功能是借助于其宗教价值来实现的，因为普通人能够理解的是宗教而不是人文主义。

^① 郑玄、刘宝楠：《论语正义》，上海书店1986年版，第99页。

^② (美)杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社2007年6月版，第228页。

^③ 《荀子》，中华书局1979年版，第330页。

乌丙安指出,关于祖灵信仰最有普遍意义的是民间对亡故先人的敬奉。这是从鬼灵崇拜中亡灵观念冥想出来的祖先神崇拜,普遍认为祖辈代代离世,但是他们的灵魂依然关注着后代儿孙的一切;因此,追念祖灵,祈求祖先在天之灵庇佑本族子孙后代兴旺,便成为祖灵崇拜的最重要的目的。^①一方面,作为普通百姓来讲,他们普遍承认人死后其灵魂将进入另一个世界,而且,在人们的意识世界中,灵魂所居留的世界与人们现实生存的世界是完全可以类比的,他们同样存在衣、食、住、行的生活需求,因此,他们所理解的“事死如事生”也许并不是出于道德伦理的考虑,而是从自身的生活体验而作出的常规判断。另一方面,他们相信人在死后就拥有了超自然的力量,可以沟通人神,可以祸福于人,因此他们对祖先的祭拜不仅仅是孝道的体现,通常又带有很强的实用性、功利性色彩,人们往往会把对现实的期盼融入对祖先的祭祀礼仪中,希望通过虔诚地奉祀祖先以得到祖先神灵的荫庇,从而降福免祸。由此可见,对于乡野百姓而言,祖先是家庭乃至家族的保护神——家族兴旺发达时,他们会在宗祠中备牲醴酬谢祖先;家族衰败时,他们则在宗祠中祈祷,祈求祖先之灵护佑后人,使家族重振——在这里,祖先显然是被当作神灵来供奉。

祖先崇拜中宗教意义与人文精神的双重内涵,使中国的祭祖礼仪带有明显的二重性:慎终追远与祈福免祸,而且祭祖习俗所蕴涵的伦理道德价值需要借助人们祈福免灾的宗教仪式来完成。祭祖活动的这种二重性,使得不同的社会群体可以在对祭祖活动的诠释中各取所需,满足他们不同的需求。因此,尽管祭祖活动在中国是全民性的,但它对于不同社会群体的意义和功能却不尽相同。在儒家的视野中,祭祖活动的内核是世俗的伦理道德,通过慎终追远来涵养后人的孝道伦理观念,构建社会的道德伦理秩序,以此而论,祭祖礼仪是弘扬儒家伦理道德的一种媒介、载体。对于下层百姓而言,祖先的灵魂是一种超自然的力量,有沟通人神的能力,可以介入人们日常生活的方方面面,因此,他们举行祭祖活动,绝不仅仅是单纯用来寄托哀思,因为祭祖活动所蕴涵的伦理价值是深藏于表象之后的,只能在潜移默化中慢慢体现,百姓往往不能产生直接的心理体验,对于他们来说,祭祀祖先更重要的是要获取祖先灵魂的保佑,解决现实生活中的实际问题,其祈福避祸的功利性动机是不容置疑的(尤其是对于边疆地区的少数民族而言,更是如此,而且其祭祖的行为仪式中往往带有明显的巫术痕迹)。对于君主而言,出于维护自身统治地位的需要,

^① 乌丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社1995年版,第146—147页。

一方面，他们会支持儒家对于祭祖礼仪的诠释，并借助祭祖活动把儒家的孝道伦理放大为忠孝伦理，使之承担社会教化的政治职能；另一方面，他们对下层百姓的灵魂信仰不仅不会加以反对，而是要利用百姓的这种信仰心理来完美地诠释“君权神授”的天命观，以强化自己的统治权威，在这种境域中，祭祖礼仪显然已成为君主手中完成社会控制的一种隐形工具。但无论是对于君主、儒家还是下层百姓而言，祭祖礼仪的宗教性是毋庸置疑的，最典型的如食品的供奉，在各阶层的祭祖礼仪中是必不可少的，只是丰俭有别（当然官方的祭祀有严格的定制），这种仪式是建立在灵魂存在的基础上的，相信死者的灵魂可以像生前那样享用这些生活用品，因此，这种供奉仪式便具有了取悦死者灵魂的功利性动机。

二、明末清初传教士关于祭祖问题的分歧

1、传教士内部关于祭祖礼仪性质的争执

中国的祭祖仪式中包括为代表祖先的牌位供奉食品，并在尸体、坟墓或牌位前焚香点蜡烧纸，然后在家宴中分享供品。这些祭礼在天主教徒眼里几乎具有了宗教祭祀的所有表象，因为它包含献祭、跪拜、祝祷等行为，而且那块被称为“灵位”的牌位很容易让来自欧洲的天主教徒想到，中国人认为祖先的灵魂栖居在这块牌子上。利玛窦亦不例外，他在入华的初期便认为这一切都暗示着某些超自然的信仰，因而断定祭祖礼仪属于异教偶像崇拜行为，是打算皈依天主的人必须弃绝的行为。^①然而，利玛窦很快就发现，如果禁止中国天主教徒参加祭祖礼仪，那就无异于关闭了中国人进入天堂的大门，而且，公开反对这种礼仪甚至会与中国社会各阶层结怨，使传教士再也无法立足中国。严峻的现实处境迫使利玛窦重新考虑中国祭祖礼仪的性质。

利玛窦对祭祖礼仪在中国人日常生活中的作用和含义进行了仔细的观察，并认真检阅中国经典中关于这种礼仪的诠释，逐渐认识到，祭祀祖先和过世父母是中国人孝道的集中体现，是维系社会秩序的一种道德伦理，要求中国信徒放弃祭祖礼仪无异于要求他们与其家族乃至整个社会相隔离，这显然也不是利玛窦所希望看到的。这也就意味着，在中国完全禁止祭祖礼仪是不现实的，必须对这种礼仪的性质做出新的界定。于是，在文化适应策略的思维框架中，利玛窦依据中国古典儒学对祭祖礼仪的叙述得出了新的结论——祭祖礼仪在本质上只是中国人表达对祖先及过世父母敬意的一种世俗性行为，是维系社会秩序的道德习俗，与偶像崇拜和迷信

^① 吴莉苇：《中国礼仪之争：文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社，2007年7月版，第55页。

无关。利玛窦指出：“从皇帝到平民，儒教最隆重的事，是在每年的某些季节，给逝去的祖先献供……他们认为这是尽孝道，所谓‘事死如事生、事亡如事存，孝之致也。’（《中庸》）”，他们并非认为死人会来吃上述东西，或者需要那些东西。他们说这是因为不知道有什么别的方法，来表达对祖先的爱亲及感恩之情。有些人曾对我们说，订立这些礼法主要是为着活人，而非为死人，即是说，那是为了教导子孙和无知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，事奉过世的仍像在世的，自然是一种教训。无论如何，他们并不想逝去的人是神，不向他们祈求什么，祝望什么，与偶像崇拜无关，或许也能说那不是迷信。”^①显然，利玛窦对中国祭祖礼仪性质的重新界定是其文化适应策略的一部分，是一种权宜之计，是出于减少来自中国社会的压力及中国文化的排斥力而做出的一种妥协，他并非真的相信中国的祭祖礼仪完全没有迷信色彩——上面引文中，在有关中国祭祖礼仪是否迷信的叙述中，利玛窦使用了“或许”这一模棱两可的词，这说明在这一问题上他的态度有所保留；另外，他在允许天主教徒参加祭祀活动的同时，提出一些限制性条件，如不烧纸钱，摒弃任何关于死者灵魂享用供品的献祭观念，对死者不准有祈祷、恳求等功利性目的等，以帮助信徒与迷信划清界线。

艾儒略沿袭利玛窦的传教策略，在中国祭祖礼仪的性质问题上也秉承了利玛窦的思路，把民间祭祀祖先的活动理解为对祖先表达的敬爱之心，而对其中所包含的祈福禳灾一面故意不加深究。在艾儒略容忍祭祖行为的同时，对烧纸钱、为死者扬幡建功等与祭祖相关联的一些具有迷信色彩的礼仪则概加反对。如他从儒家“事死如事生，事亡如事存”的孝道观念出发，指出祭祀亡灵时烧纸钱是欺诳祖先，非为真孝：“父母在日，尝用牲醴之养，死不忍忘。故中邦荐之所谓‘事死如生，事亡如存’，以表其孝敬之心也。乃至所献金银，非纸造之者乎。若为人子者，当父母在日，献以纸造之金银，父母必怒而责之，以为诳我也。今者亲没而遂献之以此，则是忍于死其亲，而敢于诳之也，其不孝敬亦甚矣。”^②对于为亡者扬幡建功的习俗，他也表示反对，认为是徒劳无益之举：“生前无功而待后人建之，譬之夜行者，前途无烛，有人持烛而远在后，又何能济哉！”^③

当然，并不是所有的传教士都认同中国信徒的祭祖行为。在利玛窦在世之时，

^① 利玛窦：《利玛窦全集》，台北：光启出版社，1986年版，第85页。

^② 艾儒略：《口铎日抄》卷4，载北京大学宗教研究所编《明末清初耶稣会思想文献汇编》（以下简称《汇编》）第九册，2000年版（内部资料），第162页。

^③ 艾儒略：《口铎日抄》卷1，载《汇编》第九册，第65页。

耶稣会内部就有传教士对此提出异议，如龙华民早年在广东韶州等地传教时，就采取了与利玛窦截然不同的方法，公开呼吁传教士走向社会，发展平民入教，并要求入会的教徒捣毁家中陈设的牌位，不得祭孔祭祖，只是鉴于利玛窦传教事业的成功以及他同中国皇帝及士大夫们的友好关系，耶稣会内部反对利玛窦观点的声音不是很大。利玛窦去世后，先是继任耶稣会会长龙华民在其《论中国宗教的几个问题》一书中明确提出，祭祖礼仪有涉异端，应当厉行禁止，但因会内支持利玛窦作法的占多数，反对的意见暂时被压了下去，但耶稣会内部的纷争却未曾中断过。1628年，为了进一步统一耶稣会内部的思想，中国传教团的神父们在嘉定举行了一次会议，对“中国礼仪”问题进行了深入讨论，达成基本共识：祭祖祭孔不是偶像崇拜，其与天主教之十戒“当孝敬父母”同出一辙。利玛窦的适应策略得以延续，仍允许中国天主教徒祭祖。

后来，多明我会、方济各会、奥斯定会、巴黎外方传教会等托钵修会的传教士陆续来到中国，他们的传教方法是到处举着十字架宣讲耶稣救世，公开指责教外人的愚昧无知；而且，他们深入到穷乡僻壤，以下层百姓为传教对象，与耶稣会的以官员和文人为劝教目标迥异。出于对自身传教方法的自信，加之在修会利益上的矛盾和冲突，他们就以耶稣会的传教方法为说项，攻击耶稣会士允许教徒祭祖是偶像崇拜，破坏了天主教的圣洁性，并向罗马教廷指控耶稣会，从而引发了“礼仪之争”^①。

1633年，从菲律宾到福建福安传教的西班牙方济各会传教士利安当，因发现耶稣会士允许中国教徒行祭祖之传统礼仪而提出质疑，并将此事告知多明我会传教士黎玉范，他们对此做了一番调查和询问，还亲自到发丧的人家去察看中国人的祭祀活动。“为了给他们的立场找到确凿的证据，1635年8月的一个夜晚，多明我会士黎玉范和方济各会士利安当决定潜伏起来，在无人察觉的情况下，就近观察一个家庭中的基督徒和非基督徒进行祭祀祖先的礼仪。这种亲身的经历更坚定了他们认为这是偶像崇拜的看法，所以应该毫不犹豫地禁止所有的基督徒行使这种礼仪”^②。1643年，黎玉范向罗马教廷递了17条针对耶稣会的指控，用祭坛、灵魂、跪拜、祈祷、祭品等宗教性语词来描述中国传统的祭拜礼仪。教廷的神学家们对此进行了

^① 关于“礼仪之争”问题，学术界已有较多论述，在此不再赘述，只是简单提及。

^② ARAÚJO, Horacio Peixoto de, *Os Jesuitas no Império da China-Primeiro Século (1582-1860)*, Macau, 2000, edição do Instituto Português do Oriente, pp. 230-231. 转摘自崔维孝著《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局，2006年版，第140页。

认真的讨论，最终教皇英诺森十世（Innocent X）于1645年9月12日颁布通谕：禁止使用“上帝”称呼造物主，禁止中国教徒祭祖祭孔，但教皇同时又声明：在作出另外决定之前需暂时遵守这一禁令^①。

在华耶稣会士获悉教皇1645年通谕后大为震惊，他们坚信是由于黎玉范对中国礼仪的错误表述所致，于是决定由学识渊博的卫匡国向罗马教廷就中国礼仪问题提供一个真实的描述，以澄清事实真相。卫匡国于1654年抵达罗马，次年就黎玉范提出的有关中国礼仪的问题向圣职部提交报告。与黎玉范不同的是，他用世俗化语言对中国礼仪进行表述，否认中国人举行祭祖祀孔之礼的地方是庙宇，否认摆放供品的桌子是祭坛，否认中国人所行的敬拜仪式包含宗教意味和祈祷意味。^②根据卫匡国的报告，教皇亚历山大七世（Alexander VII）于1656年3月23日颁布通谕，认为中国礼仪纯粹属于文化活动，不是偶像崇拜，在不违反天主教基本教义的前提下，中国的教徒可以按照自己的意愿决定是否参加祭孔祭祖的活动，可以同非天主教徒一同参加祭祀亡灵的仪式，包括可以在有迷信成分的仪式中参加助祭活动，但要声明自己的信仰。但这一圣谕并没有废止教皇英诺森十世1645年颁布的通谕，而且它与前者并不矛盾，它所批准的仅是卫匡国所描述的行为，并着重指出如果礼仪是黎玉范所描述的那样，则它们不能被容忍。然而，这两个有效通谕的同时并存，使在华的各修会只能根据自己的判断去行动，使耶稣会士在处理中国祭祖习俗问题中仍可采取灵活态度。1664年，杨光先掀起“历狱”事件，传教士大都被拘押广州。这些传教士于1667年底至1668年初召开了长达40天的“广州会议”，讨论传教工作中的分歧并形成了包括42项条款的议案，其中第41条决定继续容忍祭祖祀孔礼仪。关于中国礼仪的争论暂时平息。

2、朝廷与教廷之间的权力博弈

在17世纪末重新挑起争端的重要人物是巴黎外方传教会会士、继陆方济为福建代牧的颜瑒（Charles Maigrot），他于1693年3月26日发布文告宣称，那种认为祭祖祭孔只是民间性而非宗教性礼仪的说法是“似是而非、错误百出”的，宣布在福建代牧区禁止祭祖祭孔的礼仪。次年，颜瑒又派两名传教士将文件和他的报告带往罗马，他在报告中明确指出，祭祖礼仪确实是迷信行为，卫匡国当初有意用错误的描述来欺骗教皇和圣职部。圣职部在教皇指示下于1697年开始就此问题展开

^① 由于当时中国国内战事频繁，社会动荡，利安当已经回到马尼拉，黎玉范尚在欧洲，教皇的通谕根本没有得到认真的执行，但却在入华的耶稣会传教士中造成一时的混乱。

^② 吴莉苇：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社2007年7月版，第17页。

调查。

与此同时，中国的耶稣会士希望康熙能就中国礼仪做出指示，作为维护自身立场的重要证据。1700年11月30日，康熙即应耶稣会士之请求，作了关于祭祖祭孔只是爱敬先人和先师而不是宗教迷信的批示。黄伯禄在《正教奉褒》一书中摘录了耶稣会的申辩及康熙帝的批文如下：

“康熙三十九年十月二十日（阳历1700年11月30日）治理历法远臣闵明我、徐日升、安多、张诚等谨奏，为恭请睿鉴，以求训诲事。窃远臣看得西洋学者，闻中国有拜孔子，及祭天地祖先之礼，必有其故，愿闻其详等语。臣等管见，以为拜孔子，敬其为人师范，并非祈福佑、聪明、爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之义，惟尽忠孝之念而已。虽立祖先之牌，非谓祖先之魂，在木牌之上，不过扞子孙根本追远，如在之意耳。至于郊天之典礼，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根源主宰，即孔子所云：‘郊社之礼，所以事上帝也’。有时不称上帝而称天者，犹主上不曰主上，而曰陛下，曰朝廷之类，虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额，御书敬天二字，正是此意。远臣等鄙见，以此答之。但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿智训诲。远臣不胜惶悚待命之至。本日奉御批：‘这所写甚好，有合大道。敬天及事君亲、敬师长者，系天下通义，这就是无可改处，钦此！’”^①

耶稣会士在得到批复后，立刻将之译成西文寄往罗马，作为支撑他们观点的强力证据。然而，不幸的是，这些材料于1701年被送达罗马教廷后不仅于事无补，反而令教廷愈加恼怒。这一方面是因为教廷关于中国礼仪问题的讨论此时已在颜珰的影响下大致成形，已经认定中国礼仪问题是宗教问题，因此，当看到耶稣会士在这样一个有关宗教真理的问题上依赖一位异教徒君主的判断时，当然非常震惊。另一方面，罗马教廷还嗅出康熙谕旨中的政治权力气息，如果它认同康熙的意见，就意味着它认可世俗政治权力干涉教会事务，而且还是一个从未表示拥戴和服从罗马教会的世俗政权，这对于致力于维护其至上地位的罗马教会来说也是严重的冒犯。^②因此，圣职部于1704年11月20日举行最后一次会议所作出的决议，比颜珰的主张更为武断和严厉，其中涉及祭祖问题的条目如下：

“二、春秋二季祭孔子并祭祖宗之大礼，凡入教之人，不许作主祭助祭之事；连入教之人，亦不许在此站立，因为此与异端相同。

^① 方豪：《中国天主教史人物传》（中），中华书局1988年3月版，第317页。

^② 吴莉苇：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社2007年7月版，第23页。

四、凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼。

五、凡入天主教之人，或在家中或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼。或本教人与别教之人，若相会时，亦不许行此礼，因为都是异端之事。再者，入天主教之人，或说我并不曾行异端之事，我不过要报本的意思，我不求神，亦不求免祸，虽有如此说话者亦不可。

六、凡遇他教之人行此礼之时，入天主教之人，若要讲究，恐生是非，只好在旁边站立尚可使得。

七、凡入天主教之人，不许依中国规矩，留牌位在家，因有灵位神主等字眼，文指牌位之上有灵魂。要立牌位，只许写亡人名字。再者，牌位做法，若无异端之事，如此留在家中可也。但牌位旁边，应写天主教孝敬父母之道。”^①

教宗克来孟十一世在决议案中批复，任何传教士都必须无条件地遵守上述规定，否则按教会法处罚^②。

为防范耶稣会士抗拒或拖延执行决议，教皇于决议颁布前两年（1702年）派特使铎罗（Thomas Maillard de Tournon）来华宣布这道部谕，并负责确定中国礼仪的性质和判断耶稣会士对中国基本文献和基本思想之解说的对错。铎罗于1705年底到达北京，期间受到康熙皇帝三次召见，但气氛一次比一次紧张。1707年1月25日，铎罗在南京向在华的传教士发表公函，宣布罗马教廷已经决定禁止祭祖祭孔的礼仪。当康熙皇帝明白其真实意图时，于1707年4月19日发布谕旨：“自今以后，若不尊利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”^③至此，康熙皇帝与铎罗完全决裂。不过，他仍允许那些“领票”的教士（遵“利玛窦规矩”者）留居中国。

至此，礼仪之争的结局基本已定，因为中国皇帝和罗马教廷都没有妥协的表示。然而，在华的耶稣会士仍未放弃努力，继续策动康熙向罗马遣使，但一直未能奏效。1715年3月19日，罗马教皇克来孟十一世颁布通谕《白登基之日》，确认了1704年11月颁布的有关禁止祭祖祭孔典礼的禁令，同时，也再度重申了1707年1月铎罗发布的公函所严格规定的禁令。1716年8月，《白登基之日》文件送达广州，11月在北京公布，激起康熙帝极大的反感和愤怒。

^① 陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》（影印本）《禁约》，载沈云龙编《近代中国史料丛刊续编》第七辑，台北：文海出版社民国六十三年版，第90—93页。

^② 诺尔：《罗马教廷有关中国礼仪之争文献一百篇》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海古籍出版社2001年6月版，第24页。

^③ 魏特：《汤若望传》第一册，杨丙辰译，商务印书馆1949年版，第190—197页。

为处理中国礼仪问题的善后事宜，罗马教廷于 1720 年再度派使者嘉乐 (Carolus Ambrosius Mediolanensis) 来华重申其“禁约”。12 月 27 日，康熙帝颁布谕旨：“尔教王条约与中国道理大相悖谬。教王表章，朕亦不览。西洋人在中国行不得教，朕必严行禁止。本应命尔入京陛见，因道理不合，又生事端，尔于此即回去。明日着在京众西洋人于拱极城送尔。”^①为缓和紧张局势，嘉乐恳求来官代奏，希望皇帝降恩准许将教宗的文件翻译出来进呈御览，有合中国道理者请准予执行，不合者即禁止。康熙五十九年十一月十八日（1720 年 12 月 11 日），康熙帝在乾清宫西暖阁召见严嘉乐等西洋人，面谕：

“尔西洋人，自利玛窦到中国，二百余年，并无贪婪邪乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度。自西洋航海九万里之遙者，为情愿效力。朕因轸念远人，俯垂矜恤，以示中华帝王，不分内外，使尔等各献其长，出入禁庭，曲赐优容致意。尔等所行之教，与中国毫无损益。即尔等去留，亦无关涉。因自多罗来时，误听教下阎当，不通文理，妄诞议论。若本人略通中国文章道理，亦为可恕。伊不但不知文理，即目不识丁，如何轻论中国礼仪之非。即如以天为物，不可敬天，譬如上表谢恩，必称皇帝‘陛下’、‘阶下’等语。又如过御座，无不趋跪起敬，总是敬君之心，随处皆然。若以陛下为阶下座位，为工匠所造，忽忽可乎？中国敬天亦是此意。若依阎当之论，必当呼天主之名，方是为敬。甚悖于中国敬天之意。据众尔西洋人修道，起意原为以灵魂归依天主，所以苦持终身，为灵魂永远之事。中国供神主，乃是人子思念父母养育。譬如幼雏物类，其母若殒，亦必呼号数日者，思其亲也。况人为万物之灵，自然诚动于中，形于外也。即尔等修道之人，倘父母有变，亦自哀恸。倘置之不问，即不如物类矣，又何足与较量中国敬孔子乎？圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道，此至圣先师之所应尊应敬也。尔西洋亦有圣人，因其行事可法，所以敬重。多罗、阎当等知识扁浅，何足言天，何知尊圣？前多罗来俱是听教下无赖妄说之小人，以致颠倒是非，坏尔等大事。今尔教主差使臣来京，请安谢恩。倘问及尔等行教之事，尔众人公同答应，中国行教俱遵利玛窦规矩。皇上深知历有年所，况尔今来上表，请皇上安，谢皇上爱养西人之重恩，并无别事。汝若有言，汝当启奏皇上。我等不能应对，尔等不可各出己见，妄自应答，又致紊乱是非。各宜凛遵，为此特谕。”^②

^① 陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》（影印本），载沈云龙编《近代中国史料丛刊续编》第七辑，台北：文海出版社民国六十三年版，第 45—47 页。

^② （意）马国贤 (Matteo Ripa)：《清廷十三年：马国贤在华回忆录》（附录），李大纲译，上海古籍出版社 2004 年版，第 157—158 页。

1721年1月17日，康熙帝阅览了教宗禁约的译本，极为愤怒，朱批曰：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理？况西洋人等，无一通汉书者，说言议论，今人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士、异端小教相同，彼此乱言者莫可如何。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”^①康熙曾先后多次接见嘉乐，每次都重申自己的立场。

与此同时，嘉乐还拟定了有关礼仪问题的八项妥协办法，史称“八项准许”或“八项特准”：

“一、准许教徒家中供奉祖宗牌位。牌位上只许写先考先妣姓名，两旁加注天主教孝敬父母的道理。

二、准许中国对于亡人的礼节；但是这些应是非宗教性的社会礼节。

三、准许非宗教性的敬孔典礼，孔子牌位若不书灵位等字，也可供奉，且准上香致敬。

四、准许在改正的牌位前或亡人棺材前叩头。

五、准许在丧礼中焚香点烛但声明不从流俗迷信。

六、准许在改正的牌位前或亡人棺材前供奉果蔬。但应申明只行社会礼节，不从流俗迷信。

七、准许新年和其它节日，在改正的牌位前叩头。

八、准许在改正的牌位前，焚香点烛，在墓前供陈果蔬。但应声明不从流俗迷信。”^②

嘉乐离京以后，中国各省传教士的态度仍旧不能一致。本来反对祭祖祭孔的传教士，也反对嘉乐的“八项准许”；至于耶稣会士，他们不但接受“八项准许”，而且予以广义的解释。罗马教廷的态度也前后不一。1730年8月6日，山西和陕西的代牧主教 Francesco Saraceni da Conca 向本教区教友发出告示，一概禁止供奉祖宗牌位，传信部接到报告后予以谴责，并敦促其收回成命。^③1733年7月6日及12月23日，北京方济各会主教 Francisco da Purificao 为统一教区内的礼制，两次发出告示，要求信徒遵守嘉乐的“八项准许”。1736年9月26日，教宗克来孟十一世发函，申明方济各主教的两份告示为完全无效，同时责令圣职部调查嘉乐“八项准许”的由来及性质。1742年7月5日，教宗本笃十四世发布了著名的《白

^① 萧若瑟：《圣教史略》第二册，河北献县天主堂1932年印，第92页。

^② 诺尔：《罗马教廷有关中国礼仪之争文献一百篇》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海古籍出版社2001年6月版，第57页。

^③ 罗光：《教廷与中国使节史》，台北：学生书局1998年6月版，第171页。

上主圣意》通谕，重申《自登基之日》的全部内容，废除了嘉乐的“八项准许”，宣布禁止祭祖祭孔的一切活动，并令所有在华及来华传教的各修会教士，宣誓遵守教宗的禁令，并严格禁止教内人士讨论礼仪问题。至此，旷日持久的“中国礼仪之争”终于告一段落。而同一时期的中国，雍正即位后，禁教更严，1724年，他批准礼部奏请，“将各西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门”、各地“天主堂改为公所”，“误入其教者，严行禁飭。”^①中国的大门自此紧闭。

客观地来讲，入华传教士在中国祭祖礼仪问题上产生分歧是可以理解的，这与利玛窦所选择的文化适应的传教策略直接相关。诚如前文所述，利玛窦入华之初也曾将祭祖礼仪定性为迷信和偶像崇拜，只是鉴于祭祖在中国社会运转中所具有的重大意义，使其为了求得天主教在中国的立足，不得不在对祭祖礼仪的重新诠释中，以儒家人文主义的精神强化这种礼仪的世俗道德内涵，故意忽视其中的迷信因素，要求传教士尊重士大夫和平民的祭祀习俗，使当时的中国教徒，特别是那些具有一定政治、社会地位的天主教徒，在需要参加祭祖仪式时不致产生宗教上的阻滞和困难，从而获得了传教的成功，但同时也为后来的“礼仪之争”埋下了伏笔。17世纪上半叶来华的多明我及方济各会士出于宗教的本能而认为中国祭祖礼仪属于迷信行为，应当禁止，这与利玛窦最初的体验并无二致。所不同的是，有了耶稣会士在中国打下的良好基础，这些晚来的托钵修士大约体会不到耶稣会士创立基业时所面对的环境，感受不到与中国的文化和权力意志适当妥协的必要性。^②当然，传教士内部关于中国祭祖礼仪的争论与各传教差会之间传教方式上的差异及其利益争夺也是分不开的。当时的耶稣会欲独占中国的传教事务，竭力阻止行乞修道士进入中国，任何一个试图进入中国的行乞修道士都备受冷遇。方济各会会士马丁（Martin Ignacio de Loyola）早在1585年到达中国时，就意识到了这一点，尽管他是耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉（Ignatius）的亲戚，耶稣会士们还是宣称他是西班牙间谍，毫不犹豫地对他进行驱逐。后来的利安当（Antonio Caballero de Santa María）则在一位耶稣会神父的默许之下，被后者的仆人粗暴地捆绑起来，数年后这位神父还为此事表示了歉意。^③直到17世纪末，他们一直奋力地阻止行乞修道士

^① 罗光：《教廷与中国使节史》，台北：学生书局1998年6月版，第95页。

^② 吴莉苇：《中国礼仪之争——文明的张力与权力的较量》，上海古籍出版社2007年7月版，第23页。

^③ J.S.Cummins. A Question of Rites: Friar Domingo Navarret and the Jesuits in China, Scholar Press{M}. The University Press, Cambridge, 1993. P55.

前去中国，尽管他们自己也相当缺乏人手。^①当然，反对其他修会、其他国籍尤其是西班牙籍传教士进入中国，其中也有民族主义的因素——葡萄牙人企图维持他们的保教权，以维护他们在远东的地位——以致后来的法国耶稣会士，“如早些时候的西班牙多明我会会士一样，不得不从后门进入中国，因为前门被他们的卢西塔尼亚兄弟紧紧关闭。德国耶稣会士并不比法国人受欢迎。”^②

然而，当来华的耶稣会士选择康熙作为支撑自己观点的特别依据时，礼仪之争就突破了单纯神学争论的范畴，演变为中国皇帝与罗马教廷之间的权力博弈，因为对于争论双方的胜负而言最重要的，已不是他们理解中国文化的准确度，而是决策者对争论双方的态度。在中国传统社会，历来是皇权高于一切，康熙自然不会容忍天主教对中国祭祖礼仪横加指责，认为那是对中国社会纲常伦理及社会秩序的破坏。而罗马教廷则认为礼仪之争是教会内部的神学争论，中国的世俗政权没有发言权，因此它对耶稣会士寻求康熙的支持非常反感，认为这是对教会事务的干涉，于是最终支持了托钵修士的主张。显然，从历史的角度来看，教皇无疑是作出了一个影响深远的错误决定，它给天主教在中国的存亡带来了灾难性的后果。范文澜先生曾经说过，在古代中国社会，“不论是统治阶级或被统治阶级，祖宗崇拜在意识形态里占唯一重要的位置，公道孝道是最高的道德，任何宗教所崇拜的神和教义都不能代替祖宗崇拜和孝道。”^③因此，天主教在中国禁止祭祖礼仪，等于强迫想要信奉天主教的中国人在作“天主教徒”和“中国人”之间作出非此即彼的选择。就连对教皇一向抱好感的历史学家冯·帕斯托（Luding VonPastor）也不能不用批评的语气评论教皇的这一决定：“禁止中国礼仪是一个后果无法估量的决定。被禁的事情对中国教友说来是体面和规矩要求人必须做的事情。”^④

第二节 传教士对民间祭祖习俗的文化批判与适应改造

诚如前文所言，中国的祭祖礼仪“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也”，民间祭祖活动的宗教性是毋庸置疑的。因此，尽管传教士在是否容忍信徒祭祀祖先问题上存在严重分歧，但对民间祭祖活动中的一些带有明显宗教色彩的仪

^① J.S.Cummins. A Question of Rites: Friar Domingo Navarret and the Jesuits in China, Scholar Press{M}. The University Press, Cambridge, 1993. P56.

^② J.S.Cummins. A Question of Rites: Friar Domingo Navarret and the Jesuits in China, Scholar Press{M}. The University Press, Cambridge, 1993. P56.

^③ 范文澜：《中国通史简编》（修订本）（上册），人民出版社 1949 年版，第 38—39 页。

^④ 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，生活、读书、新知三联书店 1990 年版，第 207 页。

式则一致反对，予以批驳。然而，祭祖习俗已经完全融入民众社会生活之中，成为民众日常生活中一个不可分割的组成部分，传教士显然没有能力把祭祖活动从民众的日常生活中完全剥离出来，因此，他们所能做的只能是在对民间祭祖习俗进行文化批判的同时，而在传教实践中对民间祭祖习俗采取某种程度的适应与改造。在此需要申明的是，从某种程度上来讲，祭祖活动可以视为丧葬仪式的一种延续，而在民间社会中祭祖与丧葬仪式也往往混杂在一起，因此，文中在讨论祭祖习俗时也涉及丧葬仪式。

一、天主教对民间祭祖习俗的文化批判

1、关于木主问题

木主，又称“神主”，俗称“灵牌”或“灵位”，是民间祭祀祖先的主要形式。稽之载籍，木主之起源甚早。据司马迁《史记·周本纪》载：“九年，武王上祭于毕，东观兵，至于盟津。为文王木主，载以车，中军。武王自称太子发，言奉文王以伐，不敢自专。”^①可见木主之创设，西周初期即已有之。诚如前文所言，对于木主问题，龙华民及一些托钵修会的传教士认为立神主牌是对祖先的亵渎，甚至要求信徒焚烧其祖先灵牌。有的传教士则没有对木主问题进行简单的否定，而是对之作出了伦理性的阐释，认为只是体现宗族秩序而已，并无灵魂附诸其上。如《儒教实义》云：

方氏云：“为亲之死，故有尸以象其生；为亲之亡，故有主以象其存。”据此，则主与尸，皆虚象云耳。高氏云：“观木主旁题主祀之名，而知宗子之法不可废。”由此又可知，木主为后来子孙不失支派之意焉。

家礼止择善书者题写木主，未言求人点主。近世丧家，或请官员点主，其意欲尊父母。然恐乡官不善书，又恐临时写字错落，故先写成，止求一点，亦如某官亲书然。

神无方，则无位也。若神在木，与人在席相似。必当曰神在兹，安曰神位在兹。今谓之神位，有事死如事生之意寓焉。盖父母生时，必在上坐，子孙跪在膝下；及其已亡矣，则孝子设木主之位于上，以肖父母之存而已矣。譬如有清官于此，民戴之父母；一旦命下而升迁，民染其泽，心无所依，故从而卜堂以象之。堂中立主，书某官之位，其人也已不在兹矣。若有云某官在木主上坐，虽至愚必不信。而今云父母之神入在木主，如鸟栖树，与云官在木主上坐，有何异？必亦无斯礼也。^②

^① 司马迁：《史记》第一册，中华书局1982年11月版，第120页。

^② 马若瑟：《儒教实义》，《汇编》第十四册，第22—32页。

可以看出,《儒教实义》的作者并没有对民间立神主、点主行为予以简单的否定,而是从儒家的孝道伦理观去诠释木主问题,淡化其宗教色彩,以消弭其与天主教教义之间的冲突,因此,大多数耶稣会传教士允许教徒在家中供奉祖先的牌位,但须注明天主教孝敬父母的道理。其实,在民间供奉木主的过程中,后人的功利思想和祈福色彩还是很明显的。如木主的书写非常讲究,无论主面或主腹^①,字数必须符合“兴旺衰微”之“兴”字或“旺”字,绝不能落于“衰、微”二字之上,届时还举行规模盛大的“进主”仪式。如在潮州,在男女均未亡时,“主”字欠写一点,为“王”字,一方亡后,在做最后一次旬祭时,请来族长或有地位的人为神主升龕“点主”,点主者用毛笔蘸榕树胶在“王”字加上一点,扫上金粉,并念吉祥韵语,如:“一点是主,神灵归府,福荫子孙,富贵长久”,其中取悦祖先灵魂以邀福免灾的动机是非常明显的。由此看来,当时的耶稣会士之所以从儒家孝道伦理的视角去评判木主问题,非但不是因为他们对中国民间文化的浅陋无知,而恰恰是由于他们对中国民间习俗的深刻体认,为了福音的顺利传布而故意忽略了木主问题的宗教性。

2、关于烧纸

在中国民间社会中,普遍认为人死后会进入另一个世界,并像现世中的人一样生活。因此,亲人去世后,人们要为其准备到另一个世界去的“盘缠”,安葬后的一段时间内还要定期到坟前焚烧纸钱和纸扎,每逢清明等传统节日也要到死者的坟前烧纸,以示为死者送去钱财和物品。烧纸习俗起源甚早,汉代已有专门用来随葬的钱,称为“瘞钱”;魏晋南北朝时演变为焚烧纸钱,称“寓钱”;自隋、唐以下,烧纸钱通行大江南北。^②烧纸习俗在民间长期流传,其根源在于灵魂观念及冥界信仰的存在。大约在原始社会后期人们就产生了灵魂观念,认为人自身由身体和灵魂两部分组成,死亡是灵魂离开了身体变为鬼魂。至迟在春秋战国时期前后,人们想象着为灵魂找到了安息之地“幽都”。宋朱熹注《楚辞·招魂》“君无下此幽都兮”云:“幽都,地下后土所治也。地下幽冥,故称幽都。”^③两汉之际佛教传入后,人们将佛教中主管阴间地狱的阎罗王作为冥界幽都的最高主宰;后来道教又结合灵魂观念和佛教的地狱说,想象构建了一个完整的冥界鬼域系统。其实,普通百姓并不

^① 木主头以下,居中分为两片,上面一片为主面,里面一片为主腹,主面书写朝代、乡里及“XX世X公讳X(谥号)X公之神主”等字样,主腹则详记死者生卒年月日时以及墓葬之处及坐向等项。

^② 郭春梅、张庆捷:《世俗迷信与中国社会》,宗教文化出版社2001年5月版,第272—273页。

^③ (宋)朱熹:《楚辞集注》,上海古籍出版社1979年10月版,第136—137页。

一定都清楚佛、道所言的阴间冥府，但生死两界，阴阳阻隔，这是他们可以亲身感受到的，因此对于人死后要进入另一个世界是共同认可的。对于生者而言，那个未知的世界是陌生的、遥远的、神秘的，于是人们会按照现实生活的经验，为去那遥远阴间的亲人准备“路费”及物品，供其在另一个世界中享用。

显然，在天主教看来，烧纸行为无疑有悖于祭祀的文化意义，属于迷信的范畴，是不能够容忍的。在郭纳爵的《烛俗迷篇》和冯秉正的《盛世刍莛》中，对化纸（烧纸）行为进行了较为详细的批驳，认为化纸不是敬死人，不能当冥钱。首先，利用中国人崇古的风尚，指出烧纸非古圣贤所为以证今俗烧纸之谬。郭纳爵指出：“夫烧纸之规，非先德贤所行。今俗既以当孝父母，则先德贤未若今庶民能孝敬父母也”。^①冯秉正也指出：“自初死以至扫墓，古来条款甚多，从不曾见有烧纸之说。……孔子当日以左骖为吊，以麦舟为吊。既为孔子之徒，为何悖先师之法，不以生人日用之物为吊，甘从佛氏，以纸锭、纸钱为吊耶？”^②其次，指出烧纸行为有违儒家“事死如事生”的祭祀本义。郭纳爵认为烧纸钱是对父母祖先的欺骗，违背了儒家祭祀的原意：“又中书云：‘事死如事生’，既然矣，则父母在，事之以正财；其已死，事之以假。则何谓事死如事生乎？”^③最后，指出如果纸钱能在阴世通用，必然引起世道人心的混乱。郭纳爵认为烧纸习俗会形成错误的善恶导向，引起世道混乱：“具人有至富而恶者，亦有至贫而善者。及死，其富者因纸钱多，自然阴世必饶足；其贫者因无纸钱，自然在阴世必穷苦也。以此论之，则凡人富者，今虽放肆於恶，后尚有诸乐之满；凡人穷者，今虽翼翼于善，后无免贫孤之极也。谬哉！惑哉！又阳世者，为善恶之端也；阴世者，报善恶之所也。阴世特论贫富，而莫顾有善有恶，乱道甚也。”^④冯秉正也认为烧纸习俗不利于世人修身养性，是害人心术的异端：“修身贵为实行，戒恶惧有后灾。一有烧纸之事，自以为多献冥资，便成功德。罪孽虽多，消除亦易。侥幸之心，牢不可拔。此又害之最大者”。^⑤

从上文可以看出，天主教人士对烧纸习俗的批驳非常周详，且多以生活中的常理来说明问题，但却未能抓住问题的实质。首先，传教士站在“他者”的角度，无法理解“烧纸”行为在中国民间祭祖仪式中的象征性意义。从文化传播的角度来说，以符号形式存在于人的意识世界中的客观事物，其价值并不在于它自然的质料，而

^① 郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第29页。

^② 冯秉正：《盛世刍莛》，《汇编》第二十二册，第99—100页。

^③ 郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第29页。

^④ 郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第29—30页。

^⑤ 冯秉正：《盛世刍莛》，《汇编》第二十二册，第102页。

是它的形式性，即它可用来显示某种意义。比如鲜花，在不同的仪式中所表达的意义也有所不同：鲜花献给勇夺桂冠的运动员，它象征着无上的荣誉；鲜花送给恋人，它传递的是甜美的爱情；鲜花送给病人，它表达的是一种真诚的慰问；在亲人的墓前献上一束鲜花，它寄托的是人们的哀思和悼念；……。作为自然物的鲜花，本身并不具有荣誉、爱情、慰问和哀思等因素，这些都是处于特定文化系统中的人主观地赋予“鲜花”这种符号的一些象征性意义，以此来表达人们内心的某种特定的感情。与此同理，在中国民间祭祖活动中，“纸”的实质当然也不会是其自然属性，其价值通过人们在祭祖仪式中所赋予的象征性或代表性的意义来体现。也就是说，在中国民众的主观世界中，民间祭祖活动中的“纸”不是与笔墨为伍的书写文具，而是具有实际购买力的“货币”，它所寄托的是人们对祖先、亲人追思尽孝的亲情。而且，类似的事例在天主教的圣事活动中也同样存在：圣餐中所用的葡萄酒、麦饼，其价值也绝不是其自然属性本身，在信徒的意识中，那就是耶稣的宝血和圣体。因此，传教士完全是站在“他者”的角度来责人之非，其说服力是值得商榷的。其次，传教士无法理解中国民众祭祀祖先供奉财物为何要选用“烧”这种带有破坏性的方式，这与民间信仰中的万物有灵论以及人们对阴阳世界的理解认识相关。如前文所言，人们按照现世生活的经验，想象建构了一个可以与现世相类比的冥界系统，人的死亡是人由一种生存形式进入了另外一种生存形式，但毕竟是阴阳阻隔，必须在二者之间作出区分。在人们的意识中，人死后其灵魂也有生活需要，但它毕竟不同于现实生活中的人，因为冥界是由世间万物的灵魂所组成的世界，人的灵魂所享用的只能是物的灵魂，现实生活中的物品并不能供人的灵魂直接享用，它有必要经过一个转换程序，这个程序就是焚烧或粉碎。这种转换方式的选择，应该是基于人们对生活经验的类比分析。在他们看来，当人的身体受到损害或死亡时，灵魂就会离开躯体，以此推理，这些“纸钱”经焚烧后化为灰烬，其形体已被毁坏，意味着它也进入了另外一种存在状态，变成了为人的灵魂可以直接享用的存在形式。在中国传统的丧葬礼仪中，类似的事例十分常见，如烧纸马、纸轿、摔罐等，其意义大致相同。

3、关于向祖先祈福

其实，民间祭祖问题的核心在于人们相信祖先的灵魂拥有超自然的力量，能够庇佑后代子孙，人们举行的种种祭祖的活动、仪式，其最终的目的是求得祖灵的保佑，是向祖先祈福。对于祭祖活动中的这种宗教性动机，传教士是无法容忍的。

马若瑟借助儒家经典对于向祖先祈福行为予以驳斥，指出祖宗不能主张天命，不能庇护子孙。首先，对史书记载盘庚迁都过程中为劝民从迁而言“乃祖乃父断弃汝，不求乃死”一句进行格义，驳斥祖宗能蔽子孙之说：“此盘庚为圯水害民，欲迁都而民不从，故告之也。且观《上篇》曰：‘恪谨天命’，曰：‘罔知天之断命，言不迁，则有违天之罪也。’《中篇》曰：‘予迓续命于天，言我之迁，奉天以畜养汝也。’此盘庚明知救民惟在上帝，不在祖宗也。后曰乃祖乃父不救者，是对民言，犹云：尔祖父昔依我高后之教而从迁，以保汝子孙，今汝不从予迁，是辜负尔祖父当日救尔之心。况不尊祖父正命，乃大不孝，为祖宗所断弃。则水淹自丧，汝祖汝父焉能救尔之溺乎？”^①其次，通过对经典的诠释，驳斥成汤在天操人间祸福权柄之说：“昔成汤云：‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。’是成汤在世，奉天命以讨罪也。今盘庚谓大臣之祖父，因子孙不迁都，必求汤以稟天命而罚也，如昔在生然。若云汤能操赏罚之权，再观《下篇》曰：‘肆上帝将复我高后之德’，此明明是赖上帝复德，以保子孙，安能自祸福后人哉？”^②最后，对《书》中所言“非先王不相我后人”进行解析，驳斥祖宗能佑子孙之说：“本朝《日讲》解之云：‘祖伊奔告于王曰：祖宗历圣相传，岂不欲保佑我后世子孙，使之长守？纣王不法祖宗，不畏天命，惟淫戏，以自绝于天。虽先王在天之灵，亦不得而庇佑之耳。王可改过，以回天意。’观此可知有天命，而祖宗不能主张矣”。^③

祭祖活动的功利性动机显然是与天主教教理相违背的，传教士必然要加以批判，然而他们的批判却非常谨慎，往往通过对中国经典的格义来为自己的观点做注脚，因为他们深知祭祖在中国民众社会生活中的重要性。在中国民众的心目中，祖先不仅是家庭、家族成员生命的缔造者，而且是土地、家乡的创造者；不仅是家庭、家族的保护神，而且是家庭、家族稳定，增强内聚力的一种重要力量。不可否认，普通民众祭祀、崇拜祖先是出于安顿亡灵、惧怕祖先降祸到头上的考虑。所以，祖先崇拜不只是表明中国民众不忘记自己的祖先，还有更深一层的意义，那就是借助通过定期奉献食物、烧纸钱等抚慰亡灵的仪式与祖先取得联系，从而得到祖先的荫庇，使家族旺盛、财源不断、五谷丰登、儿孙满堂。因此，祭祀祖先不但表现了生者对死者灵魂归宿的关心，供其在冥界的奉养，也表现出生者祈求祖先护佑，对自己现世幸福的关注。传教士之所以要引经据典来证明祖先没有祸福后人的能力，

^① 马若瑟：《儒教实义》，《汇编》第十四册，第22—32页。

^② 马若瑟：《儒教实义》，《汇编》第十四册，第22—32页。

^③ 马若瑟：《儒教实义》，《汇编》第十四册，第22—32页。

无非是表明自己的儒家立场，避免与宗法制度产生正面冲突。

二、传教实践中天主教对民间祭祖习俗的适应与改造

如前文所言，祭祖问题是“礼仪之争”的焦点，教宗最终的裁决意见是禁止一切祭祖祭孔活动，并要求在华各修会严格遵守，而且，传教士也对民间社会中与祭祖有关的一些迷信活动予以文化上的批判。然而，在传统中国社会，祭祖是中国人“孝道”伦理的重要体现，是宗族社会得以维系的重要纽带，是中国人身份认同的重要标志之一。因此，天主教禁止举行传统的祭祖礼仪，在某种程度上是要求中国信徒在做天主教徒与做中国人之间作出非此即彼的选择，其承受的压力之大是可想而知的。而且，这种压力对于传教士来说是可以亲身体会到的，是他们所无法逃避的。洪若翰神父曾对自己的这种遭遇做过描述：“此人是一位具有极为令人满意的天性的人。他已经掌握了祈祷文和一切在成为基督徒时应当知道的东西，但是却老是推迟成为基督徒。于是，我叫一位讲授教理者直截了当地去了解是什么东西阻止他成为基督徒。这位年轻人向讲授教理者承认，他的父母经常祭拜其祖先。他说：‘如果我不与他们一起这样做，他们会把我从家里赶走，并且也许会把我作为一个不孝敬父母的人送到官府。就是这一点阻止着我成为基督徒’。”^①因此，为了谋求福音的延续，尽管有教宗禁令的限制，他们还是尽可能在祭祖问题上做出变通，尽量适应地方的习俗礼仪，并试图把天主教的内涵融入中国传统的祭祖礼仪之中。

吾圣教中不奉祖先而吝嗇于父母，本堂亦屡曾与各位商议，必该亦费一些于父母分（坟）上，做一实用为天主、大父母而孝敬我肉身之父母。至于春秋扫松土坟香烛之外，另宜别费一些，或以生花，或以绒纸制一花冠或彩球，或做一十字架标插坟上，俾人好看，知我圣教中人爱敬父母，不似外教枉费而虚没也。^②从文本叙述中可以看出，传教士已经认识到丧祭之礼是中国人孝道伦理的一种体现，废除这种习俗显然是行不通的，因此他们并不禁止中国教徒参与这些活动，甚至对于“焚香”

^① 1704年1月15日洪若翰神父致国王忏悔师、本会可敬的拉雪兹神父的信。载（法）杜赫德：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》（以下简称《书简集》）卷一，郑德弟、吕一民、沈坚译，大象出版社2001年1月版，第329页。

^② H. Verhaeren, "Ordonnances", p.461:par. XXVIII. 赵殿红：《清初耶稣会士在江南的传教活动》，2006年博士论文，导师：汤开建，第123页。

这一被视为“迷信”的仪式也表示出难得的宽容。然而，毕竟民间祭祀活动的宗教性是与天主教教理相违背的，所以，他们在对民间的丧葬礼仪表示宽容的同时也予以适当的改造，如把人死埋葬后插在坟头上引魂幡代之以生花、绒纸制花冠或十字架标，试图以天主教的内涵去填充民间祭祖的仪式。

在常熟地区传教多年的耶稣会士鲁日满的账本中多处记有在葬礼上使用的“香烛”，^①这说明至少是当时常熟地区的传教士在这方面也已部分接受了中国的习惯；其次，账本第120页还记录“追思”这个词^②，广州《条例》第25条也有对照：“教中有贫者死，教友宜为其通功念经，做追思；若无力殓殮者，亦当留心助其殓具。此系十四哀矜葬死者之功，宜行相通之谊。”^③“追思”又称“代祷”，进行追思礼仪时，要点燃蜡烛，举行的时间是在死亡之后，举行葬礼之前。从相关的文字记载可以推断，“追思”这一仪式的功能应与民间丧葬礼仪中的请和尚或道士“超度亡灵”相类似，而且这种仪式并不仅仅局限于常熟传教区，其他省份也有类似的记载

山刊 四川总督李世杰奏报拿获天主教人犯审拟情形折。“该教由向至死右一人 即据如同教之人代念
炼刑，早登永福之域，永感不已。孤哀子黄焯率孙西满、达陡，曾孙若望、保禄、本笃泣叩。”^④显然，在上述案例中，天主教传教士用“追思”取代了传统丧葬礼仪中“超度亡灵”的仪式，以天主教的经文取代了民间道教、佛教的经文。

2、方济各会传教士对民间祭祖及丧葬礼仪的适应与改造

我们知道，方济各会传教士利安当在“礼仪之争”中一直坚决反对中国教徒行祭祖祭孔之礼，但在传教的实践过程中，他却开始慢慢理解中国民众在祭祀祖先及祭奠亡者问题上所表现出的执着，对中国教徒祭祀亡灵所行治丧之传统礼仪采取了

^①（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第133—134页。

^②（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第133页。

^③ H. Verhaeren, "Ordonnances", p.460:par. XXV. 赵殿红：《清初耶稣会士在江南的传教活动》，2006年博士论文，导师：汤开建，第124页。

^④ 1784年12月3日四川总督李世杰奏报拿获天主教人犯审拟情形折。载中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（以下简称《档案史料》），中华书局2003年10月版，第506—507页。

^⑤ 1784年10月31日湖广总督特成额奏折。载《档案史料》第421页。

相对宽容的态度，先后撰写了《临丧出殡仪式》^①和《丧葬仪式》^②两篇文稿，不仅允许山东当地天主教徒行中国传统的治丧礼仪，而且还将天主教的一些规定融入其中。如在《临丧出殡仪式》的导语中，利安当如此说：

丧葬之礼合人性正道，圣教甚重。吾主耶稣在世间之时，至所宠死人之墓，见哭哀之众，故尚感而倍哭之。及后，虽吾主耶稣为赎人罪，受无数苦难侮辱，至被钉十字架死。其埋瘞，依众门徒守本地之礼。今论丧葬之礼，有两项，一为圣教之礼，二为各地方习俗之礼。……各地方的俗礼，圣教不管，只禁用邪教的礼，除诸邪礼外，别的准行。

。

当然，利安当对中国教徒行治丧和祭祖传统礼仪的宽容是有一定限度的，在《临丧出殡仪式》第一条规定中，他就指出：“圣教之礼，与本地无邪之礼，意不相同，所以不容侵杂。先该行圣教之礼，再用得本地无邪之礼。”^③即必须先行天主教礼仪之后，方能再行当地的习俗礼仪。另外，在第十三条规定中，利安当允许为死者立牌位，但又规定：“亡者牌位前，不宜念经，但行本地之礼，以事死如事生，事亡如事存。教友若要念经为亡者灵魂，当念于圣像前。”^④即教徒为亡者念经必须立于天主圣像前，不可在亡者牌位前诵经吊唁。

对于中国民间为祭奠亡者每隔七天祭祀一次的“七旬之礼”，利安当在表示宽容的同时也添加了天主教的色彩。在《临丧出殡仪式》的规定中，这样写道：

十七：七旬之礼，除侵杂邪事可用。

十八：若做七的时候，偶遇着瞻礼之日期，先要到堂听弥撒完，随后能往伊家，做七旬之礼。

十九：依本地之礼，七个七旬之内，惟首七、三七、末七习俗所通行的，因首七是孝子孝眷定成服之日，并止吊；三七，是远近众亲友俱来设奠之日；末七，是丧礼完成，兼随后孝子出街谢客。

二十：若教中人要行此礼仪，是日宜请会长及众友来其家。先做圣功于圣像前，随

^① 载钟鸣川（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第449—465页。

^② 载钟鸣川（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第471—479页。

^③ 载钟鸣川（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第449—450页。

^④ 载钟鸣川（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第450页。

^⑤ 载钟鸣川（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第453—456页。

后孝子能供养上香于祖牌前，并率家人同尽哭泣。奠酒之礼礼毕，亲戚及众友随后作揖叩头举哀，以尽若翁即吾翁之意。礼毕，孝子跪前，叩谢亲友。^①

三十一：每年清明日，教友能到山上拜坟。若此坟是葬奉教的，先念经，求天主为亡者灵魂，然后能点蜡上香供养。若是葬外教的，不得念经，但点蜡上香供养而止。^②

从上述这几条规定中可以看出，利安当允许教徒行中国传统的七旬祭奠之礼，但又规定必须要“请会长及众友来其家”，而且要先行完天主教之礼仪之后，方能于祖先或亡者的牌位前上香、敬酒祭奠。对于中国民众在清明节为祖先扫墓之传统习俗，利安当也同样予以接纳，只是其条件是“先念经，求天主为亡者灵魂，然后能点蜡上香供养。”即必须先朗诵经文请求天主保佑亡者灵魂之后，才能进行扫墓之礼仪。至此，可以说在中国传统祭奠亡者的“七旬之礼”和清明扫墓的传统习俗上，利安当已开始偏离了他当年坚决反对“中国礼仪”的立场。

继利安当之后的西班牙方济各会传教士利安定在传教的过程中，对“中国礼仪”问题进行了认真的反思和讨论，制定了《方济会传教团牧灵指南》，几乎涉及到了中国礼仪的各个方面，不仅统一了方济会传教士的看法，也使他们在对待中国礼仪上的做法逐渐向耶稣会靠近。《指南》共分为三大部分：

- 1、偶像崇拜问题：所涉及内容有亲属拜祭、为亡灵祈祷、出殡、牌位、祭祀、陵墓等。
- 2、婚姻问题：所涉及内容有婚配拜天地、男基督徒与女异教徒结婚、女基督徒与男异教徒结婚、纳妾、异教徒买妻等。
- 3、各行业应守礼仪问题：涉及范围有官员、文人、当铺老板、放债收息者、手艺人、奴隶和佣人等。

方济会就上述三大问题所做出的指引，无疑为传教士们的传教活动划定了一个确定的范围，使他们在这一范围内可以按照他们的理解，灵活处理有关中国礼仪的问题。在对待偶像崇拜和祭祖祭孔等主要问题上，利安定坚持了利安当的做法，而且在对待牌位问题上有所松动，“允许在祖庙以外摆放牌位，不可在其前面供奉任何东西，但是可在其摆放之处饰以花卉、香炉和蜡烛”^③。在利安定神父之后，南怀德神父在涉及是否可以允许天主教徒向先人或亡者行礼仪问题时指出：“我认为应该允许，

^① 载钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第456—457页。

^② 载钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第五册，台北利氏学社2002年版，第464页。

^③ SINICA FRANCISCANA VII-Prior, P. Fr. Augustinus As. Paschale, *Normae Pastorales Pro Seraphica Missine Statuae*, Canton Exeunte A. 1683, p192. 转引自崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局2006年版，第315页。

加定於其大地位部八与六的八商可也 (神位) 和 (司位) 之定即古自相士组专业

俯首, 这样既个大对祖先及父母的孝坦, 又个坦自天主教教规。又儒哈曾对教及配行的祭祖及祭奠亡灵的仪式做过描述:

“近贵郡有教中友, 于其亲谢世, 知牲牢祭品与亡者形神无关也。只制一十字架, 书亡者本名于旁, 置座前先念(经)。每七日, 虽备馔食以待亲戚, 必先奉献主前, 诵降福伏食经, 祈主赐佑。因转施于人, 以资隐福。此不失孝敬先人之诚, 亦不失教中道意也。

……

又楚中李友者图己肖像, 上画圣号, 祥云捧之, 而绘己肖像于旁。执念珠, 佩圣栊, 恭向圣号。且遗命其家人, 凡子孙有奉教者, 悉照昭穆之序, 咸登斯图。其不奉教者非吾子孙, 不得与斯图矣。后有吊拜我者, 如同我恭奉上主也。如此, 岂非道俗两得, 可通行而无碍者乎?”^①

从文中可以清晰地看出, 中国教徒把天主的福音嫁接到传统的祭祖及丧葬礼仪之上, 以天主的名义来践行中国传统的孝道伦理。更有甚者, 在北京宛平县的桑峪村, 信徒死后同教之人居然用教中音乐在灵前吹打念经: “本年(1828年)三月间, 张成善之母出殡, 张成善忆及从前伊祖父母丧事, 有同教之人用教中音乐在灵前吹打念经, 今亦欲照旧吹打热闹”。^②从文本叙述中我们知道, 用天主教音乐在灵前吹打念经超度亡灵这种做法在桑峪村沿袭已久, 在这种场景中, 天主教显然是行使了中国民间道教、佛教的社会功能。

小 结

中国的祭祖礼仪于1645年被教皇英诺森十世禁止使用, 之后几经反复, 于1742年本笃十四世的教皇通谕而被最终禁止。从反对者的观点来看, 耶稣会士们可能对祭祖礼仪表现出了一种极端的宽容。其实不然, 许多文献资料中都提到耶稣会传教

^① SINICA FRANCISCANA Vol. VIII-Pars. P. Fr. Michael Fernández Oliver. *Epistola ad PP. Marinum Aleman et Franciscum AS. Ioseph. Tsinar-fu* 20 Octobris 1702, p.849. 转引自崔维孝:《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579—1732)》, 中华书局2006年版, 第321页。

^② 艾儒略:《口铎日抄》卷7,《汇编》第九册,第248—249页。

^③ 1828年12月10日大学士管顺天府事卢荫溥等奏报。载《档案史料》第1191页。

士禁止祭祖。事头具相无疑应介于一石之间：如米耶稣会士们允许从教人继续崇拜他们的祖先，那是因为他们懂得，与组成中国社会、政治和宗教秩序基础的事物正面对抗，是很危险的，他们做法的实质是逐渐实现改变中国人的风俗与思想。^①其实，对待这一问题的两面性同样也适用于在华的其他修会：为了本传教会的利益及捍卫天主教的纯洁，他们反对中国传统的祭祖礼仪，禁止教徒举行各种祭祖仪式；然而，中国信徒在祭祖问题上表现出的执着，往往使传教士不得不对民间的祭祖及祭奠亡灵的习俗做出相对宽容的姿态。当然，传教士对民间祭祖及祭奠亡灵习俗的宽容是有限度、有条件的，他们常常会把天主教的内容纳入祭祖及丧葬礼仪之中，不动声色地对民间的这种礼仪完成了功能上的置换：以求天主赐福取代向祖先祈福，以为亡者祈祷升天堂享永福取代超度亡灵摆脱地狱及六道轮回之苦。

另外一个值得我们关注的问题是，天主教之所以无法从根本上禁止中国民间社会中的祭祖及丧葬礼仪，即使是对中国教徒也做不到，这与这种仪式中所蕴含的社会意义有关。从根本上讲，祖先崇拜是一种生存策略，用以对付家庭群体中由于近亲死亡而带来的情感崩溃和社群瓦解状况的发生。^②我们知道，家庭是构成社会组织结构的最基本的细胞，一个家庭就是一个小的社会共同体，成员之间在情感、经济、生活等诸方面相互依存。因此，一个人的突然逝去，尤其是作为家庭经济支柱的成年人的骤然亡故，不仅给其他家庭成员带来情感上的悲痛，而且会给他们造成

六世祖庙具有祭祀社会功能。而在民间社会的民间化区，又该庙及亡人私人祭坛最常见的。按民间习俗，人死之后，家人要立即把死者去世的消息报告给冥界的主管阎王，称之为“报庙”，^③之后，通过一些宗教仪式，^④为死者灵魂提供安全进入天堂的快捷通道。这些仪式固然主要是为了表达生者拒绝接受亲人离去这一现实的情感，但同样也存有取悦死者灵魂的动机，因为对于生者而言，死亡毕竟是可怕的、

^①（法）谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》增补本，耿昇译，上海古籍出版社，2003年8月版，第165页。

^②（美）杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社，2007年6月版，第42页。

^③报庙的地方可以是土地庙、城隍庙或五道庙，依各地风俗而定，其目的是使死者灵魂顺利进入阴曹地府，成功升入天国。

^④如给死者穿上华丽的衣服，在口中放入金、银、珠宝或其他贵重的东西，送葬时在队伍前撒纸钱开路等等，如果经济条件允许，还会请道士或和尚诵经，祈祷其灵魂不会因生前犯下的错误而在冥界遭受严厉的惩罚。

邪恶的，这些仪式的举行，象征着活着的人摆脱了邪恶的骚扰，从而消除恐惧，重树信心和希望，这样就把对死者的恐怖与对死者的爱戴，以及对他们继续生活在家族中的希望结合了起来。哭灵，^①是生者对死者的一种哀悼仪式，不管哭泣是否发自内心，都仪式性地强调了群体和谐与团结的价值，表达了对失去家庭成员的关注，因为哭泣是象征家庭关怀和忠诚的仪式性标志，因此，哭灵这种仪式除了表达哀痛以减轻因亲人死亡而带来的情感震撼外，还有重新确定家庭群体内聚力和促进团结的重大意义。^②

对祖先的祭祀，在某种程度上讲，可以视为丧葬仪式的一种延续：通过定时祭祀确保生者与死者之间的及时沟通，使生者和死者之间的关系稳定化，从而使生者对死者的记忆不会随时间的流逝而消退。祖先祭祀包括家庭祭祀和宗族祭祀两种基本形式。家庭祭祀是一种较为简单的祭祀形式，主要包括：每天早晚焚香，在象征亡灵的牌位或画像前虔诚地鞠躬，供奉食物和饮品。其中最重要的是，供奉食物和饮品，是祭祀仪式必不可少的项目。给祖先供奉过的食物和酒水，仪式过后要分给家庭成员吃掉，这具有深刻的社会意义。因为食物是维持生命的最重要的因素，在祖先神圣的名义下，供奉食物并共享食物标志着家庭的美好未来和丰衣足食，所有家庭成员必须到场参加仪式。因此，在分享供奉过祖先得到的“灵气”的食物的过程中，会产生一种神圣的氛围，促使家庭成员不断地强化彼此之间的忠诚和团结。^③家族祭祀的中心场所是祠堂。祠堂的核心部分是正厅的祖先祭台，正中最高一层摆放宗族创立者和创始人的灵牌，旁边或下层按辈分排列后代的灵牌，这层叠排列的神主牌位是宗族长久与延续的标志，明确地提醒族人他们之间血脉相连。宗族祭祀每年举行多次，最重要、最隆重的是春、秋季的祭祀，凡有祭祀活动条件的族人都必须参加，无故不参加者要受到相应的处罚。整个祭祀过程由司仪精心组织安排，由家族的族长奉献供品，其他家族成员按各自的辈分行磕头礼。这种秩序性的仪式活动，其作用是显示家族组织成员的地位，如果家族的规模过大，成员间平时相对缺乏亲密的接触，就更有必要利用家族祭祀这种场合重新强化这一庞大家族组织的结构性地位。祭祀仪式之后是盛大的聚会，成百上千的宗族成员聚集在一个地方，并

^① 按照农村风俗，人死后并不是立即埋葬，其亲属要为之守灵，一般为3—5日，这几天内亲属要通过哭泣（这种哭泣应该是放声痛哭，最好是让街上的人都能听到）表达对死者的哀思，称之为“哭灵”。

^② （美）杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社，2007年6月版，第46—47页。

^③ （美）杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社，2007年6月版，第51页。

共同分享丰盛的食物，这使在场的每一个人都深切感受到一种群体意识，群体间的关系遂得以恢复和延续，群体的凝聚力也借此油然而生。不仅如此，祭祖本身就是孝道的体现，所谓“事死如事生，事亡如事存”，祭祖仪式的社会教化功能非常强大。在祭祖的过程中，族长往往要向晚辈讲述本家族的历史，宣读祖训，要求族人不忘根本，发扬光大祖先的美德和事业，激励族人积极进取，不要做有辱祖先的事。一次祭祖活动，实际上就是一次以孝道为主的传统伦理道德教育。而且，古人认为“孝慈则忠”，把“孝祖”之心推广到对君主国家的态度上，就是“忠君爱国”。因此，通过对祖先的祭祀，不仅能够增强群体的社会凝聚力，而且能够强化人们尊老爱幼的道德修养，有利于社会风俗的涵养及社会秩序的稳定。

当然，祖先祭祀的这种社会意义往往是深藏于表象之后的，不是每一个参与者都能意识到的，尤其是对于普通百姓而言，他们并不能产生直接的心理体验，他们在祖先祭祀问题上表现出的执着，主要是基于对鬼魂信仰的虔诚，目的在于追求现实的功利——祈祷祖先的灵魂福佑自己及家人。但这却丝毫不会影响其道德伦理功能发挥作用，二者之间是一种相互依存的关系——祖先祭祀中所蕴涵的道德伦理价值是其文化传承的内在根基，普通百姓的灵魂信仰及祈福避祸的功利心理则是维持这种仪式的持久动力，二者有机地统一于祭祖仪式之中。也正是由于祖先祭祀的这种二元性——某些知识分子的慎终追远与普通百姓的鬼魂信仰——使其在中国传统社会中具有不可替代性：对于普通百姓来说，祖先祭祀是一种生存的策略，用以应对死亡给现实生活带来的情感、精神及经济上的危机，重建生存的信心和勇气；对于知识分子（儒家）而言，祖先祭祀是承载其道德抱负的有效载体，通过超自然观念来巩固社会价值，实现对民众的道德形塑与控制；对于统治者而言，祖先祭祀是一种隐形的社会控制机制，以“孝慈则忠”的推理方式把祭祖仪式中的“孝道”放大为对待君主国家态度上的“忠君爱国”。因此，当天主教遭遇到中国的祭祖礼仪时，适应与改造应该是理性的选择，因为，要想从根本上消除这种仪式显然是不可能的。

第二章 天主教对中国民间信仰的文化批判与征服实践

如前所述，民间信仰作为分散性宗教，与各种世俗制度紧密结合在一起，成为人们世俗生活的一个重要组成部分。因此，作为一种外来宗教，天主教进入中国所面对的主要问题其实并不是儒教、佛教和道教，而是中国的民间信仰。因为，天主教所要教化的主体无疑是中国的广大百姓，而对于一般民众而言，他们也许根本就不知道儒教的经典、不理解佛教的教义、不掌握道教的仪规，但这并不会妨碍其日出而作、日落而息的正常生活，然而他们却无法抛弃众多的民间神祇，因为那是其日常生活的一部分。由此可见，从某种程度上来讲，天主教在华的传播过程实际上就是与民间信仰争夺信徒的过程。一方面，天主教传教士及其信徒对民间信仰展开了广泛的文化批判，力图动摇民间信仰的理论基础；另一方面，他们或对民众晓以偶像的无灵，鼓动他们接受新的信仰，或利用天主的“神迹”激发民众的求异心理，进而借助民众的力量，扫荡那林林总总刺人耳目的神灵偶像，^①全力摧毁中国民间信仰的神祇体系。

第一节 天主教对民间神祇的文化批判

毋庸讳言，来华传教士的使命就是完成对中国民众的归化，把他们从对偶像崇拜的沉迷中解救出来，因此，耶稣会士在入华之初即主动著书立说，从文化层面展开对民众神灵信仰的理性批判。如众所知，中国民间信仰中神祇众多，不可胜数，传教士对民间神祇的批判也是无所不包，上至玉皇大帝等众天神，下及花草树木等自然神灵，都在传教士批判的范畴之内。在此，我们仅择其要者加以说明。

一、对城隍信仰的批判

城隍是中国民间和道教信奉的守护城池的神。《说文解字》曰：“城，以盛民也”，“隍，城池也。有水曰池，无水曰隍。”^②城隍神的奉祀，古人有始于尧、始于汉、始于三国诸说，然所据不足，不可凭信。有史可征者，约在南北朝。^③唐代城隍信

^① 相关研究可参见：谢和耐《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年版。

^② （汉）许慎：《说文解字》，中华书局1963年版，第288、306页。

^③ 任继愈：《中国道教史》，上海人民出版社1990年6月版，第610页。

仰已比较盛行，据《太平广记》记载：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神”^①。宋代城隍神信仰已纳入国家祀典，明代城隍神信仰已趋于极盛，州县新官到任必先宿斋城隍庙，以与神誓，并称城隍神于冥中司民命，且有监视纠察百官之任，城隍神俨然已成为直接对上天负责的地方最高神祇。民间供奉城隍，是因为在他们心目中，城隍既是护城之神，保佑本城免遭兵燹水火之灾；又是监察之神，监察地方事务，为民申冤。加之统治者的有意提倡，各地崇拜城隍之风达到极盛，以至省、府、州、县无不为其立庙奉祀。

对于城隍信仰，传教士的著述中多有提及，如马若瑟的《儒教实义》、徐光启译的《破迷》、朱宗元的《答客问》及艾儒略的《口铎日抄》中都涉及到城隍信仰。

有的传教士把城隍信仰只是简单地视为迷信，予以全面否定。首先，对城隍信仰的渊源加以追溯，认为城隍并非天神，非为民间祸福生死而立：“城隍原是死故之人，并非天神。其因起是晋朝司马炎，为守土官为政不正，侵上害下，故汉将灌婴竖立木牌于赞政厅后，以为阴官监察阳官。所以府县官初到任，先谒阴官，立誓从公作证。乃劝忠为民而立，非为民间祸福生死，妄行祭赛谄媚徇私费（废）公论也”。^②其次，对民间信仰中有功于当地的官员在死后被加封当地城隍的现象予以抨击，认为是世人失去本原天主，乱从乱信：“松江府城隍，姓李名忠元。乃隆庆年倭寇乱华时，李忠元为松江府太守，率兵水战失阵，彼（被）寇杀死，得胜江口。后平静，人因死难，立庙祀之而传习焉。上海县城隍姓秦名预伯，乃闸港口杜家巷人。昔时为元朝大臣，后洪武登极（基）三征七聘不去，帝赐红罗七尺自缢而死。后人崇尚之，而立庙焉。洪武敕封为‘显佑伯’，想此乃是世人尚信魔鬼，而去求福免祸，是真失自己本原，罪不小矣！”^③最后，对中士所言祭拜城隍是依据古人礼俗的说法予以批驳：“非也，俗背古多矣。古者立庙以事人，为坛以事神；今俗立城隍庙，而以人道事神者，一也。古者无塑像，止用木主；今俗弃主而立像者，二也。古者非徒城隍无庙，且中国浮屠亦并无；今各州县城隍有像有庙，而以佛徒守奉之者，三也。古者未闻神之生诞之怪，今俗历年奉城隍生诞者，四也。甚哉愚矣夫！”^④

有的传教士对城隍信仰的批判则比较谨慎，并没有予以全面否定。一方面，把

^① 李昉（编）：《太平广记》第7册，中华书局1961年版，第2400页。

^② 徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第39页。

^③ 徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第39页。

^④ 马若瑟：《儒教实义》，《汇编》第十四册，第18页。

中国的城隍理解为天主所生九品天神^①之一，负责“管辖城池而守护人类”，因此，古人祀城隍，是敬奉其承天主之命行护城之功，与天主教教义并无不符。如艾儒略在《口铎日抄》中指出：“圣教古规，朝拜之礼，未敢轻施。按经典、圣谕，造物主化生万物，凡一人生，则令一天神护守之；一城、一国，复令一大天神总护之。贵邦初立城隍庙，能合此意，则吾辈自当敬礼，求其转达天主，为人致福、免祸”；^②朱宗元则在《答客问》中指出：“一郡一邑，皆有神守。则守城者，亦天主攸命之神也。古人祭之，殆报功之意。然听命于主，无柄世之专权”^③。另一方面，极力反对把城隍人格化，把它视为某人的化身，甚至将其隶属于玉皇大帝，认为这有悖于天主教教义。如艾儒略指出：“今郡邑所奉，一则多有姓氏，本谓人类私塑其像而擅拜之；一则误信其能操祸福而直求之。并不念及天地之主，以为主也。此则非奉大（天）主命之正神，乃世人所错奉私立者，何敢轻下拜耶？”^④不难看出，他们在反对把城隍人格化的同时，试图把城隍崇拜纳入天主教信仰轨道。在他们看来，如果世人把城隍“称为‘天主所命护守本城之神’，即以圣教之礼奉之，不用佛、老之伪经、伪礼，斯为得其正矣。”^⑤

我们知道，城隍信仰属于典型的神鬼崇拜，与天主教教义格格不入，然而传教士在对其批判的过程中却非常谨慎，有意将其纳入天主教的神谱，使其衔天主之命守护城池及百姓，这种做法似乎颇有令人费解之处。相对于一般民间信仰而言，城隍信仰具有自身的特殊性，即具有官方信仰的性质。其一，有关祭祀城隍的时间、规格、仪礼、祭文及城隍庙的建制等，均被列入国家祭典，由国家统一颁布，如《明会典》、《大清会典》都有明确规定。其二，祭祀城隍的活动一般均由地方官员主持，如每年的“城隍诞”、“三巡会”按例由当地最高长官主祭，都城隍为皇帝，府城隍为知府，州城隍为知州，县城隍为知县；新官上任，首先要祭拜城隍；求雨求晴，消灾除祸，也往往由地方长官出面主祭。从某种程度上来说，城隍信仰是传统中国政治体制的一个组成部分。因此，传教士在对城隍信仰的批判时不能不有所顾忌，毕竟与官方权威作对是无益于福音在中国传播的。

^① 天神，即天主教通常所称天使，是天主的侍从和使者，是具有理智和意志，具有位格和不死不灭的受造物。关于天使的分级大致有三种说法，其中，九品天神说是教会五世纪的产物，它把天使分为九个品级：炽爱天使、普智天使、上座天使、宰制天使、德能天使、大能天使、掌权天使、总领天使、一般天使。参见“信德网”，<http://www.chinacatholic.org>。

^② 艾儒略：《口铎日抄》卷8，《汇编》第九册，第273页。

^③ 朱宗元：《答客问》，上海土山湾印书馆1922年版，第32—33页。

^④ 艾儒略：《口铎日抄》卷8，《汇编》第九册，第273页。

^⑤ 艾儒略：《口铎日抄》卷8，《汇编》第九册，第274页。

二、对灶神信仰的批判

灶神，也称灶王、灶君、灶王爷、灶公灶母、东厨司命等，是中国古代神话传说中司饮食之神。灶神之起源甚早，商朝已开始在民间供奉，及周礼以吁琐之子黎为灶神等。秦汉以前更被列为主要的五祀之一，和门神、井神、厕神和中溜神五位神灵共同负责一家人的平安。灶神之所以受人敬重，除了因掌管人们饮食，赐予生活上的便利外，灶神的职责，是玉皇上帝派遣到人间考察一家善恶之职的官，十二月廿三或廿四日灶神离开人间，上天向玉皇上帝禀报这家人一年来的所作所为，所以家家户户都要“送灶神”，希望灶神能够“上天言好事，下界保平安”，逐渐形成具有浓郁中国风情的敬灶安灶习俗。

郭纳爵对灶神信仰进行了系统批判，以严谨的逻辑推理指出灶神信仰“兹有五乱”。其一，针对民间相信灶神负责监察一家之善恶的观念，指出相信灶神掌家中之善恶，必将造成社会混乱：“倘一家未泥灶，自然亦无灶神。既无灶神，则孰奏家中之善恶乎？又人少在家而多游于外，其离灶神既远矣，则玉皇何以知其邪正也耶？若玉皇自知，则亦自知家中之善恶，夫灶神何用之有？又灶神廿四归天，三十日始有新神下来。以此论之，则五日既无灶神矣，家人虽肆于十恶，无惧玉皇知矣。”^①其二，针对民间以纸马及草料祭灶的习俗，斥责祭祀不合正理：“夫灶君既为神，何须马骑？既须马骑，纸马何堪？何喂草料？神既无饥苦，何须路食？既须路食，亦将铺陈汤、金扇等类，于是祭之非乱，而何？”^②其三，针对民间祭灶以求灶神“上天言好事”的心理动机，指出这是以财求情，会造成社会的混乱：“人违法而上买嘱以免罚，其恶有二：废法而避刑一；引官于贪贿而护非一。世人行贿以买嘱灶神，其二恶乱更大也。”^③其四，针对灶神享用人间供奉替人美言的说法，指责灶神纳贿会引起社会混乱：“受人贿之微，非神尊所为，贪小利之徒也。因尘财而遮短，绝本任之直也。复命而瞒上，奸臣之非也。灶神纳贿赂，岂不乱乎？”^④其五，针对民间“玉皇听信灶神之言就会降福于人”的说法，指出玉皇乱纳奸言必将造成天地大乱：“玉皇既被小神所瞒，其亦被他神及人所哄易也。然则玉皇因乱纳小神奏，必将有莅天地之大乱也。”^⑤

冯秉正也认为，灶神之说犹为古怪：“可笑多少圣经贤传并不遵依，一个方士

^①（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第34页。

^②（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第34页。

^③（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第34页。

^④（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第35页。

^⑤（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第35页。

的妄言，数千年通行而不灭。也不问这灶神，各家各有一神，还是统省人家只有一神。若说各有一神，不胜其多；若说只有一神，我看城隍、土地，尚只敢偏处一方，何故灶神竟有如此威力？今现在信奉天主教的人家，并无灶神。且口外埋锅造饭之地，连灶也没有。灶神果系真实，彼岂有不显神通，轻易就肯尬手？这又是一件解说不来的话。”^①

相对于其他民间神灵信仰而言，灶神信仰更像一种民俗，或信仰民俗。灶神的职责相对单一，司饮食之事兼察一家善恶，人们祭祀灶神只是基于对安居乐业的生活理想的向往，无非是为了满足他们祈福避祸的心理诉求，在他们的主观意识中并没有强烈的崇拜欲望。从某种程度上来说，在民众的日常生活中，灶神只是一种仪式性、符号性的存在，生、老、病、死等生活中的重大事项几乎都与它无关，只是在年终“总结”时才受到人们的关注。也许，在传教士看来，这种灶神信仰更容易从中国民众的信仰世界中被剔除，因为它作为神祇的功能相对弱小，对人们现实生活中的困难无能为力。其实不然，这种沉淀为民俗的信仰已经完全与民众的日常生活融为一体，已经内化为一种生活的方式，因此，即使我们在日常生活中不需要去刻意关注它的存在，但要想在短期内使它从民众的生活中消失，几乎是不可能的。因为，这种信仰民俗，相对于民众的生活而言，是一种内在性的存在，具有极强的稳定性。时至今日，科学主宰一切的二十一世纪，尽管已没有多少人还在坚信灶神有监察人间善恶并告知玉帝的权能，然而民间“祭灶”的风俗却依然盛行，因为中国民众向往安居乐业的文化心理并没有改变。因此，尽管从理性的角度来看，传教士对灶神信仰的批判具有极强的说服力，但若以此来推论其实际的成效，显然是不合适的。

三、对关公信仰的批判

关公，即关羽，三国时蜀国名将，追谥为壮缪侯，当地人立祠于玉泉山，然自魏至唐，在民间影响不大。宋元时期是关公信仰的发展时期，由于皇帝的推崇、加封，关羽由一员武将变为一种神明，关公信仰普及全国。明清两代，皇帝给予关羽神的地位不断提升，如“协天大帝”、“三界伏魔大帝”、“忠义神武关圣大帝”等封号不一而足，关羽的神格就此达到了顶峰，其寺庙遍及全国。关羽被王朝推崇而成为国家的保护神，底层游民则将关羽视为行业的保护神，同时还把他当作是财神以及聚落保护神，而且也为秘密宗教、结社所尊崇，成了中国江湖社会中最普遍崇拜

^① 冯承正：《盛世乌菟》，《汇编》第二十二册，第68页。

的偶像。

面对这样一种在中国民众生活中无处不在的神祇，传教士是不会无动于衷的，在《破迷》、《答客问》、《醒迷篇》（罗广平）及《口铎日抄》中都有论述。

艾儒略充分发挥自己通晓中国古代典籍的优势，对关公信仰进行了彻底批判。首先，针对关羽因其忠义神勇而受到世人敬奉的传统，通过引经据典推出“关羽并非大忠无匹”的论断，动摇其信仰基础：“余读中邦史书，羽当献帝之朝，委身以事刘备。尔时汉室虽衰，共主尚在。有大忠者出，必将羽翼天下，振肃朝纲，而羽未之能也。徒区区为夺邑、攻城计，此可谓忠于备者耳，忠于汉则未也。至于兵败身擒，而至于死，亦其不得不死者耳。若以此为大忠，古今之如此类者，岂少哉？”。其次，针对民间关羽灵异故事的流传，通过王朝兴亡的确凿史实论证关羽并无灵异，无功与国，不应受此尊崇：“若以羽有灵异故事之，则国家二百年来，海内又（又）安，不闻羽有异应。迹来渐加帝号，然旋而失辽左矣。今羽之号愈尊，而流寇所蹂躏之踪，几半中华，为九重之隐患者，十数载于兹。不闻冥冥之中，有退寇扫氛（虏）之应也。且彼诸寇虏，又孰不祀羽于军中乎？既不能为我御灾捍患，反若助彼为难者，则羽亦何功于国，而受此过当之尊耶？”。最后，在前文严密论证的基础上，对民间社会把关公作为人格神加以崇拜提出非议，视之为与天主教化生“正神”相对立的伪神，认为“如关羽而果忠孝，则敬其忠孝而效之，斯为实敬。至于设像立祠而谄媚之、祈祷之，以为祸福惟彼是求，则人类而操上主之权，理所不合也”^①。

有的论著对关公信仰的批判则相对较为温和，在反对把关羽当作人格神来崇拜以求福免祸的同时，容忍民众对其忠义神勇品德的敬奉。《破迷》篇认为，历代君王之所以褒封关羽是要激励后人效法其忠义之举，世人以一己之私而祭拜之是对天主的悖逆：“若论云长生前忠义之可钦，死后千余年，褒封之高尚，此乃劝忠效法耳。……云长如果有灵，当知恩报恩，何视其败亡也？故知云长之忠义，人所当知以敬于心，不当谄媚祭拜之，以求福免祸之私也。……今俗妄信妄从，反把一个生天、生地、生人灵的大主宰，从古圣昭事之上帝抗违了”。^②《答客问》则明确区分了官方祭祀与民间信仰之间的差异：“帝王祀忠义，盖崇德、报功，使人景仰，不谓其能祸福人也。今乃冀其佑、畏其害，求签答愿，已失先王本旨。如关羽本汉将，诬赠帝天名号。则拜之者，为拜忠义之关羽乎？抑为拜矫诬之伏魔大帝乎？”^③

^① 艾儒略：《口铎日抄》卷8，《汇编》第九册，第275页。

^② 徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第19—20页。

^③ 朱宗元：《答客问》，上海土山湾印书馆1922年版，第33页。

关公信仰在传统中国可以说是一种全民信仰，上至皇帝下及游民无不对其敬仰有加，关羽的形象已成为中国传统文化的一个独特部分。关公之所以会拥有如此普遍的信众，主要得益于其完美的道德品格，集忠、义、仁、勇于一身，成为中国社会理想人格塑造的典范，融社会各阶层不同的心理诉求于一体，使不同的社会阶层都能从其身上找到适合自身发展所需要的资源——帝王扬其忠勇，以捍卫国家社稷；百姓慕其仁义，以厚风俗伦理；游民及秘密结社则取其义，以规范组织行为。因此，尽管传教士对关公信仰的批判引经据典，逻辑严密，但却未必收效明显，因为，从某种程度上来说，关羽是传统中国社会伦理道德的化身，而在明清时期又得到统治阶级的大力褒扬，在国家宗教祀典中攀升到几乎与“文圣”孔子相等的地位，单纯的文化批判很难动摇其信仰的根基。

四、对观音信仰的批判

观音，又称观世音，为大乘佛教所信奉的菩萨之一，据《法华经》所言：“佛告无尽意菩萨：若有无量百千万亿众生，受苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨，即时观其声音，皆得解脱。”^①由此可见，所谓观世音，乃寻声救苦之意，救度大众，这也正是观音信仰在民间特别盛行的基础。观音信仰传入中国后，中国人按照自己的理解和向往重塑了观音形象，因此在民间形成的观音造型十分丰富，有海岛观音、鱼篮观音、白衣观音、千手千眼观音等。在民间信仰中，观音法力无边，能够寻声救苦，只要人们称颂其法号即可为之解困除灾，因此民间对观音的信仰特别虔诚、特别普遍。

面对这种家喻户晓的民间信仰，传教士没有简单地斥责观音之“恶”，而是运用类似考据学的方式求证观音之虚无，从根本上证明观音信仰之谬。首先，考察有关观音身世的传说，证明观音之虚无。关于观音身世的传说有多种版本，最为流行的一种说法是：观音乃妙庄严国王第三女，名妙善，曾在香山尼姑庵修行。^②传教士对这种说法进行了严密的考证，指出观音只是人为捏造的虚无故事：“历查中国帝籍，未有妙庄王之帝。若异国之王，彼国之女，何为入于中国？香山属广东县名，并未有庵。”^③其次，根据自己的理解和需要，对观音之来历作出附会式诠释：“西国乡俗，或有美物美器，画一美像以赞之；恶物亦然，画一恶像以贬之。西土称慈悲二字，画一美像赞其善。为善，如美像之美也。中国称善为慈悲，小西洋称善为

^① 宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年9月版，第851—852页。

^② 元代管道升著《观音菩萨传略》及同时代的《三教搜神大全》均持此说。

^③ 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第22页。

观音，人不知所由，且为灵神祀之。今藉此像感人男女，设经诵卷，捏是女佛也。致广传以诱世人，奉信祀之，从而误之矣”。^①再次，通过逻辑推理对观音救苦救难的品质及其法力提出质疑：“观音手持柳枝坐于火中，不烧其身，庵内众尼俱被烧死。观音若此，是谓不仁，忍毒心术。世人既称为救苦救难者，因何不救庵中众尼，独顾自身乎？……又捏观音多种曰：白衣者、鱼蓝者、赐子者、千手千眼者。若干手眼，一身何以安为、何用是怪物也？既然得道，自有神力，何必手眼之多以为露迹？”^②最后，对观音信仰的实例进行田野考察，揭示其行骗伎俩：“即就南海僧人惯养白鸚哥，待人烧香放于山顶，以为观音出现。每以沥青作盘，乘灯放于山洞，以为观音世尊显圣，骗人钱粮，养此无益之徒。世之愚人舍命往南海烧香，往往受风波、贼盗、死亡、绝粮之害，而观音不救不慈，则知僧道设骗。……其设计骗人皆陈和尚一堂之人，以不病人假做有病，跛跄、折足、耳聋、目瞽、疯瘫、疮疹，到此进香，其病即好。做此戏法与人醮（瞧）看，其党又散在四方捏言我等残疾甚危，必觅要死，进了香几次就好了”。^③

有一个问题值得我们注意，也更值得天主教人士去反思，在随佛教进入中国的众多神祇中，为什么观音会获得中国民众最多的香火供奉呢？观音虽为舶来品，但在流传中国的过程中已完全本土化了，融儒、释、道三种形态为一炉，具有明显的民间化、世俗化的特点，楔入了中国民众生活的方方面面，因为它抓住了中国本土文化的脉搏。“乐生”是中国本土文化的特点之一，然而天灾人祸往往使他们陷入生存的困境，这愈加刺激了他们追求富足安乐的向往。同时，生产力的低下，环境的封闭，又导致他们的向往略显狭隘，“三十亩地一头牛，老婆孩子热炕头”大概就是他们的最高理想，在他们的意识中，没有佛教的哲学、理性思维及论辩逻辑，甚至连佛教的天国也是虚无缥缈的，他们只关心现实的、切身的、实际的利益，希冀解决现实生活中的问题。观音信仰恰好与民众的这种心理相吻合。按照大乘佛教的经典解释，观音曾发愿，只要不解救完人间的苦难，就不成佛，这种普渡众生的精神满足了底层民众不同的精神需求，他们对观音膜拜的目的非常明确，非常具体，也非常现实，求子、求救、求福、求财等一系列神职功能都是围绕着求“生”这一主题进行的。而且观音信仰仪式的简洁性，又颇适合于中国民众尤其是下层百姓急功近利的心态——生活在社会底层的百姓，不可能像达官贵人那样有那么多的闲暇

^① 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第22页。

^② 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第22页。

^③ 徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第30—31页。

与资金去设香膜拜，他们更多情况是“平时不烧香，急来抱佛脚”，而观音法力无边，可以寻声救苦，不会因人们平日对自己的疏慢而置民众的呼救于不顾。因此，传教士仅仅对观音信仰进行文化批判显然是不够的，为了天主教在华传播的长远利益计，应该对观音信仰现象进行认真的研究，从中探索天主教本土化的适宜途径。

诚如前文所言，传教士对中国民间神祇的批判涉猎极为广泛，上至玉皇大帝及众天神，下及阎罗等冥界诸神及自然神灵，几乎无所不包，但对城隍、关公、观音和灶神的批判则具有典型的代表意义。城隍，原为监察百官得失的神祇，后被普化为职掌世人祸福的民间神祇，祭拜城隍被纳入官方祀典，成为国家政治体制的一部分；关公原属民间神祇，后因其忠义品行合乎统治者的需求而屡受加封，同时草根社会组织也常以其为保护神，关公是传统中国社会伦理道德的化身，关公信仰属于中国社会的普遍性信仰；观音，是中国化了的佛教信仰的典型，与百姓的世俗生活融为一体，成为民间社会中最为实用的神灵；灶神，是中国民间社会中家家户户供奉的神灵，灶神信仰已经沉淀为一种信仰民俗，成为中国百姓的一种生活方式。应该说，城隍、关公、观音和灶神是中国民间信仰中具有普遍意义的大众性神灵的四种不同类型，它们均属于典型的偶像崇拜，也因此成为传教士集中力量进行批判的对象。当然，鉴于各种神祇在中国社会中的地位不同，主要是与官方权威关系的不同，传教士在进行批判时还是有所区分的——对于城隍、关公信仰的批判留有余地，或将其纳入天主统率之下，或容忍对其完美人格的敬奉，以避免与官方权威发生直接的冲突；对于观音、灶神信仰的批判则毫无顾忌，因为他们属于标准的民间神灵，与政治之间毫无瓜葛。

第二节 天主教对中国世俗迷信的批判

所谓迷信，是指相信星占、卜筮、风水、命相和鬼神等，也指盲目地信仰和崇拜。^①由此可见，迷信是人们对于超自然力量的一种非理性的信仰与崇拜活动，是对客观世界的一种歪曲的虚幻的反映。而关于世俗迷信，学界尚无一个明确的概念。如有的学者尝试对之加以定义：所谓世俗迷信，是在对神鬼、命运盲目崇拜信仰的观念基础上，企图通过多种非科学手段预测前景，或企图借助鬼神之力改变某种不

^① 《辞海》，上海辞书出版社1980年版，第1051页。

如愿情况的行为或者维护某种状况的行为。^①这一定义似乎只是延续了对“迷信”一词的诠释，而对于其“世俗”特征则无法体现。在我的理解中，所谓世俗迷信，应指日常生活中人们所表现出的一种对超自然力量盲目信从的精神状态和行为，过分依赖这种力量去处理现实生活中的困惑或困境，从而使之成为人们对待世俗生活的一种态度与方式。一般来讲，世俗迷信大致可以分为三类：一是预测命运及吉凶类，如算命等；二是自然禁忌类，如择吉等；三是巫术类，如请神消灾等。在天主教看来，世俗迷信显然是对天主权威的直接挑战，而且这种迷信已成为人们日常生活的一部分，沉淀为民众的一种文化心理，支配着人们世俗生活的方方面面，在大多数情况下，可以使人在没有明确的主观意识的情况下去对生活中的问题作出选择。这种心理意识的存在，可以说是对天主教在华传播的最大障碍，是他们传播福音的过程中所必须直接面对的。因此，随着天主教在华的传播，传教士及中国天主教徒撰写了大批文章对中国的世俗迷信进行批判，其中郭纳爵的《烛俗迷篇》、徐光启译的《破迷》及罗广平的《醒迷篇》，更是对世俗迷信予以系统的批判。

一、对预测命运及吉凶之术的批判

在传统社会中，由于科技水平的落后，人们应对自然的能力较弱，没有能力把握自身的命运，于是便想象中有一种超自然的神秘的力量在操纵着世间的祸福吉凶，认为人一生的社会地位、贫贱富贵、寿命长短等全由这种神秘的力量所决定，也就是通常所说的命中注定。因此，在趋福避祸心理的驱使下，人们试图通过各种方式与这种主宰人们祸福吉凶的超自然力量进行沟通，力求借助神灵的指点、帮助，避灾免祸，各种预测吉凶及命运之术遂应运而生。预测吉凶及命运是中国古代社会中非常普遍的一个现象，具体可分为星命、算卦、相面、破八字等形式，上至国家大事，下至百姓生活琐事，人们大都会问卜推算。明清时期，预测吉凶及命运之术在民间社会中具有广泛的影响，尤其是遇到婚丧嫁娶及其他重大事件，人们往往会占卜预测吉凶，以求福避祸。传教士之所以对中国预测命运类迷信大加挞伐，原因在于二者之间存在根本性的分歧。在天主教的教义中，人的生死、祸福之权均由天主掌控；而预测命运之术的理论基础是中国传统的天命观和命定论，认为人一生的命运是一定的，生死、富贵皆由上天所定，但它却并不主张消极的宿命论，而是认为可以通过一些人为的手段去积极影响乃至改变人的命运，也就是术士所宣扬的有破解厄运之术。因此，在传教士看来，预测命运无疑是对天主权威的僭越，“犯天

^① 郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社2001年版，第6页。

主首戒，是逆天大罪”，对其进行批判是义不容辞的责任。

1、对星命术的批判

星命术（或称星命学）属于中国古代星象学^①的一种。星象学按其内容可分为占星术与星命术两类：占星术是根据天空各类星象的性质、位置及异常变化来占卜预测地球上的自然灾害及人类社会中政治、军事方面的异常事变的学说和技术，在社会上层影响较大，主要用于国家朝廷军政大事的预测；星命术是古人根据日月五星四余二十八宿及想象出的神煞的运行变化及相互关系来预测分析个人命运吉凶祸福的学说和技术，主要流行于社会的中下层，用于推测个人的祸福命运。^②从某种程度上来说，星象学是古代天文学的畸形变异，但无论如何，它在传教士看来显然属于迷信的范畴，应该进行批判，因为它把天体现象的异变与世间俗事的变迁牵扯在一起，把世间朝代更替及个人祸福的权柄系于星象之上。然而，占星术在社会上层中影响较深，可以说是封建统治者的治国工具之一，明清时期也不例外，因此，传教士在对星象学的批判中有所选择，把批判的矛头主要对准流行于民间社会中的星命术，而对于占星术则很少涉及。

利玛窦在《畸人十篇》中，以严谨的逻辑推理揭示了星命术的荒谬，认为星命之符出于巧合，星家推命不可信：“彼何人，斯能许人大福，而先索人少财。何不白富贵，而免居肆望门之劳乎？自谄知未来百数十年，曷不识今兹足下乎？吾侪所践土下，多有古藏金宝，何不拊一孔以自资，而巡路求人乎？则彼将曰：非其命，不得而取之。嗟！夫果非命不得取，有命不得辞，安用推算为？”^③我们从文中可以清晰地看出利玛窦的辨析路径：如果占星之人果能预测祸福，就应该能够白求富贵；如果说自己不是富贵命不能取其财，那就意味着命中注定之事不可改易，推算又有何用？对于迷信星命术的人而言，这显然是一种两难选择，使其无可辩驳。同时，他还指出人之祸福之权在于天主，问星命乃触犯天主首戒。

继利玛窦之后的艾儒略，对于星命术有更为深刻的认知，注重从科学的理性角度，对星命术进行批驳。首先，他运用西方先进的天文学知识来解释因天体运行的速度、轨迹不同造成星象差异的现象，以驳斥星占的荒诞：“斯图所载，只列宿之同天者。若日月五星诸天，则尚须推算，非图之所能定画者，不具载也。即如金星

^① 古人早就对日月星辰发生了浓厚的兴趣，积累了大量的关于星象及其变化的观测记录，并把这种星象的变化与人事变迁相联系，经过概括归纳逐渐形成了一整套关于星象的知识系统，这就是星象学。

^② 刘韶军：《神秘的星象》，广西人民出版社2004年1月版，第3—4页。

^③ 利玛窦：《畸人十篇》，《汇编》第三册，第82页。

一星，借日为光，随离日轮远近，亦有弦望消长之殊，如月轮焉。乃星家之占候者，必执明暗小大，为休咎之祥，亦大迂诞而失真者矣”。^①其次，针对星家所言“帝王将相皆天上星宿”，他指出星之吉凶只是人为指定，没有一定标准：“帝星、将星，皆随人各立名色，原非通论也。即如贯宿一星，中邦以主牢狱，而西邦则称为冕旒。一极凶，一极吉。可见吉凶之名，亦随人自立，非有定准也”。^②最后，他针对星命术偶有灵验的现象作出解释，认为那只是一种巧合：“此偶耳，其不中者尚多也。即如星相占卜诸术，终日为人推测，什百之中，岂无一二奇中者？然特偶尔凑合，非有一定之论也”。^③

2、对相术的批判

相术，又称相面，即以人的五官、气色、声音、骨骼、手掌、脚掌、体形等来推断其寿夭荣枯、吉凶祸福的占卜手段，它是建立在天人合一、宿命论基础之上的。相术产生的确切时间无从查考，但不会晚于春秋初期，因为《左传》中关于相术的事例较多。^④相术一经产生，就与政治、生活密切相关，许多君王都利用相术来为自己造舆论，自称吉人天相，乃天命所在，以收服民心；相术在民间也颇为流行，人们往往会根据人的面相来推测其命运及祸福。

耶稣会士郭纳爵在对相术进行详尽考察的基础上，从三个方面说明相面之术非正道。首先，通过与明镜与物的现象进行类比，指出人的面相不可能预示未来之事：“物之在，可观于镜；物之不在，自然不现于镜也。我人之面既明镜然，其中焉见未来之事乎？”^⑤其次，从分析人对事物的认识规律入手，指出通过相面预知未来之谬：“物之可识有三样：一谓亲识亲见之物是也；二谓因以所然识，如识此火，便能识其所能生之他火是也；三谓因已然识，如识儿女，便识其有父母，如识果便识其树是也。人之面貌，亦非外事之所以然，亦非其已然面貌之内，亦非亲见外事。则虽相面，安以达未来之事哉？”^⑥第三，认为人的面貌大致相同，无法区分命运的不同：“人之面貌常既一而无异，曷足于识群事之异也？”^⑦同时，他还针对相面偶有所中的事实，揭示其行骗的伎俩：“其有所应如合符者，非因相貌而晓事之实，只或曾知事如此如此；或用巧言，以暗讨事所秘密；或以双关语答之，以遮己愚而

^① 艾儒略：《口铎日抄》卷2，《汇编》第九册，第93—94页。

^② 艾儒略：《口铎日抄》卷2，《汇编》第九册，第98—99页。

^③ 艾儒略：《口铎日抄》卷2，《汇编》第九册，第99页。

^④ 相关研究参见刘焯：《〈左传〉、〈国语〉方术研究》，人民文学出版社2006年6月版，第62—65页。

^⑤ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第22页。

^⑥ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第22—23页。

^⑦ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第23页。

取世利；或上主许其语应验，以罚人信之昏是也”。^①

在传教士的另一篇著作《破迷》中，也对相面术进行了系统的批判。首先，文章认为人相貌之差异乃天主所成：“人之面貌，乃上帝借父母气血而成之，故有所厚薄。风土有厚薄，奉养有厚薄。……世尚达摩相、麻衣相，相有多家，皆不明天性来历，而求本性之原前”。^②其次，指出以面相心、相性毫无根据可言：“风鉴能相人外面，不能相人心迹。人欲使人相面，何不自己相心？揣骨不如揣心，心善即相善，心恶即相恶”。^③最后，认为人的富贵祸福均由上帝赐予，相术犯十戒之首，是逆天大罪。^④

3、对卜筮（卜卦）、抽签的批判

古时占卜，用龟甲称卜，用蓍草称筮，合称卜筮。卜筮起源较早，据说始于伏羲氏时代。从《左传》、《国语》看，当时卜筮适用的范围极广，几乎无所不包，如政治军国大事、选君继位、婚嫁生育、祭祀时辰、出门行事、未来祸福等，都是卜筮的对象。随着卜筮作用的日益拓展，《易经》的地位也越发显要，成为卜卦的经典，人们往往会通过卜卦以测吉凶祸福。“卜者问天，蓍者问地，蓍神龟灵，兆数报应”，^⑤古人以为世间诸事皆有天定，而龟甲、蓍草则具有沟通天地的神能，因此可以通过卜与蓍来预测事之吉凶。也就是说，在卜筮理论中，人之吉凶祸福皆由天地所定，而且人们还可以通过龟甲、蓍草来避凶就吉，这显然是与天主教教义相违背的，因而也遭到了传教士的批判。抽签的原理与卜筮基本相同，但却比卜筮更为简洁、直观。

郭纳爵对卜筮进行了认真考察，予以系统批判。首先，针对卜卦由来已久，历来被视为古代圣贤所作的现状，对卜筮的源头细细考究，指出卜卦原本用以教诲人民而非用来算命：“按中土史书，古人所行，非算命卜卦，惟以筮灼龟而占卜之。夫占卜之规，非夏商周三代后圣贤所为，何况算命卜卦乎哉？故伏羲画八卦者，非以令人乱算，以知将来之人事；只比之而诲人民，明达稼穡之道，及五伦之要理也夫”。^⑥其次，对“卜筮以通神明”的说法予以批驳：“以此驳之，则莫论人与物之情，神之诸情亦可算明也，岂其然乎？又史书亦曰：‘刘（削）桐为琴，绳（结）

^①（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第23页。

^②徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第12页。

^③徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第12页。

^④徐光启译：《破迷》，《汇编》第二十六册，第13页。

^⑤王充：《论衡·卜筮》七十一。

^⑥（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第25页。

丝为弦，以通神明之贶云云。’按此说，亦可谓伏羲造琴以训人算命，以训人算神之诸情，有是理否？”。^①最后，对中士所言卜卦以“绝心疑而自安”的说法予以驳斥，指出卜卦必获罪于天主：“此说宜二答：一答算命既不贯理矣，算之必获罪于上主也。安可为非理之事，获罪于上主，以图绝心疑乎哉？二答假如父母在外，我问其安否。算之曰：‘死矣。’其既其实在而无甚苦。我一闻其死，岂不枉纳心忧之苦哉？何谓算之以绝心疑而自安乎”。^②

同时，郭纳爵还对抽签现象进行了批驳。首先，对签之吉凶不能在生活中应验的现象进行辨析，认为是人的信仰不正确所致：“抽吉签而反遭凶，抽凶签而反得吉，常有之矣。然则神无能乎？有能而欺人乎？人心非诚乎？礼仪不足乎？只是人信弗明，礼弗正故也”。^③其次，以逻辑推理的方式证明抽签的内在矛盾所在：“又庙像既为神，无不有灵光以明达世事也。先告以姓名、乡里事情，又求吉签，是以量神无灵明，且不识世人与人事也”。^④最后，针对世人上香、祷告求签的现象，指出这是对神灵的贿赂、欺骗：“又先焚纸后祷者，是以视神以当贪贿赂之小辈也。若其贪财贿以假财贿当真财贿而纳，蛊惑神也”。^⑤

4、对八字说的批判

“八字”，也叫四柱（年柱、月柱、日柱、时柱），每柱两个字，上为天干，下为地支，正好八个字。破八字，又称“批八字”，是根据人的出生年、月、日、时的四个天干地支、八个字来推断命运。其理论逻辑是，阴阳五行、天干地支有生克变化，会合刑冲；根据这些古代哲学观点，使之互相配合和变换，可以标明不同人的大运、小运和流年，以八个字的相互关系来表象人生的一切形态。八字之说源于何时尚不明确，但在民间却非常盛行，人们大都相信人的生辰八字与贫富、吉凶、祸福紧密相关，尤其是婚嫁等事必定要推算双方的八字是否相合，丝毫不敢忽视。八字说认为，人的命运是可以预测的，而且可以通过一些人为的手段去改变它，这就违背了天主掌控一切的天主教教义，因而是传教士所无法容忍的。

罗广平在《醒迷篇》中，首先考察八字说的起源，认为此术系李淳风捏造，后人以此妄言祸福，以煽骗人家钱财：“人推算排命，谈富贵，断生死，此术自李淳风捏造。将人生年、月、日、时推命，教蠢子以图口计。后宋朝被谋女为婚，无计

^①（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第25页。

^②（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第25页。

^③（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第25页。

^④（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第26页。

^⑤（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第26页。

退兵，捏一命书名，杜撰《灭蛮经》，装就年、月、日、时为八字，约合成聘。后来我国得计，因而谋婚未遂。自后人传此书，添捏多章，妄言祸福，煽骗人家钱财，起人贪谋，动人骄傲，丧身忘家，被此等陷害诬谤也”。^①之后，他又严正声明人之生死富贵皆由天主掌控，八字定命冒犯天主：“人之富贵生死，由于天主审判。凡术之人，安敢擅判之生死贵贱者哉？求断命者，悖天主；判断命者，僭天主权，不亦罪乎？”^②最后，以具体事例说明八字祸福说毫无根据：“命若可以知富贵，小民日时与帝王同者多，小民何得人人帝王乎？富贵者生辰与贫贱同者多，彼贫贱者，至死莫能如是，何也？禽兽出胎，亦有日时可记，与人生日同者多，可以推富贵乎？”^③

而郭纳爵则在《烛俗迷篇》中进一步指出，天主对人之祸福与人之善恶相关，“以此付之，则孰不见我立于世受祸与福者，非运天、日、月、星所引，只上主降之，以应我人之善恶而已矣”，并通过生活常理论证八字之谬：“吾常双生人，其一命久而有祥福，其一命暂而苦楚极矣。又常见吉生时八字之人，遭世患难；凶生时之人，反受荣乐也”，^④认为八字祸福说自相矛盾，测八字于一切无益。

二、对风水信仰的批判

风水，又称堪舆、形法、地理、青囊、青乌、卜宅、相宅、图宅、阴阳等^⑤，是中国人探讨与人类生事死活动相关的时空之“宜一忌”、“吉一凶”的一种数术。“风水”一词，一般认为北宋时期便已经流行了。^⑥例如北宋王洙等奉诏校正的《地理新书》第二所录社阳子《风水说》曰：“出处为水，入处为风。气脉随水流，欲皆朝于案山是也。取其气脉攒聚之处用之，故风水出入之艰难，乃祸害之本也。”同卷《照幽记》曰：“凡宅居地风水当陇首吉，余处凶。”所谓“风水”，乃“地理”之别名，涵盖“为葬事”（相墓）和“为地事”（相宅）。^⑦而托名晋郭璞撰，可能降于宋代的《葬书》亦曰：“葬者，乘生气也。……经曰：气乘风则散，界水则止。

^① 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第52—53页。

^② 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第53页。

^③ 罗广平：《醒迷篇》，《汇编》第四十三册，第53页。

^④ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第15页。

^⑤ 史箴：《风水典故考略》，载王其亨主编：《风水理论研究》，天津大学出版社1992年版，第11—25页。

^⑥ （清）丁芮朴《风水祛惑》（月河精舍从钞本）“风水称谓”条曰：“至‘风水’二字，始见于宋儒之书。司马温公《葬论》：‘《孝经》云：卜其宅兆，非相其山岗风水也。’《张子全书》：‘葬法有风水山岗，此全无义理，不足取。’伊川程子《葬法决疑》：‘今之葬者谓风水随姓而异，此尤大害也。’外此未之前闻。”按丁氏此说，亦未尽然。“风水”一辞，应已广泛流行于当时市场的地理书中，方有宋儒之批判。

^⑦ 北京大学图书馆藏金刻本《重校定地理新书》，载《续修四库全书》（子部·术数类）第1054册，上海古籍出版社2002年版，第23页。此书大多依北宋前地理旧书删修而成，定稿于宋神宗熙宁四年辛亥（1071）。该书卷八提到所选文本“合诸家风水地理书”（第61页），说明当时“风水”与“地理”是同义。

古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。风水之法，得水为上，藏风次之。”^①风水术与儒家宣扬的“生死有命，富贵在天”的观念有所不同，依照风水术观点，好风水不属于任何人，它往往是未发现的宝地，谁占住就属于谁，其后代子孙就能富贵发达。这种简单易行的理论，对于处于社会底层的百姓而言无疑会具有极大的吸引力，因此，汉唐以来，堪舆在民间就十分流行，到明清时期更是广为流传，对民间社会的影响很大，民间由于迷信风水，形成了种种社会弊端，如停柩不葬、霸人田地乃至由此引发民间大规模的宗族械斗。

与预测命运之术不同，风水信仰的核心是地命论，即某人、某家庭及家族的贫富、贵贱、祸福受其家阳宅或阴宅的风水的制约，风水的好坏决定了人们生存状况的优劣。这种地命论显然是与天主教的教理相违背的，而且风水先生企图通过地理形势、位置的选择来改变人们的命运，这就把本属于天主职责范畴的祸福世人的权利转于个人与山水之上，这无疑会极大地动摇天主的权威。因此，在传教士看来，信堪舆者，“欲夺造物主祸福人世之权，而且灭君父师长之恩，功成名就，则归于风水，不归于造物主之赐”，这是他们所无法接受的。因此，在传教的过程中，传教士逐渐意识到辟风水的重要性，撰写了一批驳斥风水的文章和论著，其中以艾儒略、郭纳爵的批驳最为详尽。

艾儒略的传教区福建，堪舆之学盛行。如谢肇制曾云：“惑于地理者，惟吾闽中为甚。”^②面对这种情况，艾儒略对堪舆进行了系统的批判：首先，针对民间流行的择地葬亲以求获福的现象，指出生尚且不能庇护子孙，更毋论其已死，据此以驳斥其荒谬的一面：“人之生也，目能视、耳能听、口能言、手足能持行，而不能庇其子孙，或富且贵。当既死之后，目不能视，耳不能听，口不能言，手足不能持行，而能庇子孙以富贵，岂不惑哉？且既朽之骨，并其耳目口鼻手足而无之，而谓于数十里之遥，数百年之远，呼吸可通，祸福不爽，则又惑之甚者也。”^③同时，他还进一步指出，在迷信风水的情况下，不仅不能致福，相反还可能招来灾祸，“乃有过信风水之说，至忿争斗讼，连年不解。有骨肉未入土，而家已零落衰替者，是求福而反得祸也。人顾惑之不已，何哉？”^④其次，从南北地势地貌等地理上的差异性

^① 影印文渊阁《四库全书》第808册，台湾商务印书馆1983年版，第14—15页。《〈葬书〉提要》谓“其书自宋始出”（同上，第12页）。清丁芮朴亦曰：“郭璞非风水之术也，《葬经》非郭璞之书也。”“《葬书》有云：‘气乘风则散，界水则止，故谓之风水。’其书出于宋世故也。”

^② 谢肇制：《五杂俎》卷6，上海书店出版社2001年8月版，第116页。

^③ 艾儒略：《口铎日抄》卷1，《汇编》第九册，第59页。

^④ 艾儒略：《口铎日抄》卷1，《汇编》第九册，第60页。

来证明堪輿之说的毫无根据：“今堪輿家谈风水，必言山从何来、从何去，于何卓越、于何结聚，沙水如何汇合、如何环抱。然在江南多山之处，犹得谬张其说。吾尝过齐鲁汴洛之地，平空一望旷野千里，而人之葬其先者，有何来龙沙水，可辨吉凶？而衰旺兴替，种种不同，则何以说也？”^①再次，针对民间舆论“为人子不求堪輿，则人反指为不孝”的情况，艾儒略认为择地葬亲，本身带有很强的功利性，“但今之择地者，非尽为亲也，直为获福计耳。”而且，迷信堪輿不仅不能尽人子之孝，反而常常出现有违孝道的过失，“过惑堪輿之说，必求山之从何发龙，从何结脉。谓数年数世之后，子孙昌旺，公卿辈出，皆由于此。甚且累年不得，而亲体暴露不葬也，岂不悖哉？”^②

郭纳爵在《烛俗迷篇》中通过说理的方式对风水说进行了详尽的批驳。首先，通过今古对比说明人之祸福与风水无关：“兹勿说异方，中土古人，一切弗查风水吉凶，而其生也，症少艰罕，财足寿长；死也，子孙相继，富饶功名，多世不绝。今孜孜测风水，而比之古人，祸多福少，其故何谓？乃我人有祸、有福，不与风水相与是也”。^③其次，借助生活常识说明相宅毫无道理：“又今有一所房于此，吾寓之，百病、千痛，苦楚绵连，万不料生，他人窝之，并无病，无痛，身禧皆至。然地土既止一，风水亦止一矣。风水止一而祸福不一，其理如之何？又今二人同于居此，其一痛苦贫难，其一康宁丰足。二者共有一风水，而祸福大不一，其理如之何？然劳神以拣美风水，亦枉然也”。^④最后，指出择地为冢既无益于死人也无益于其后嗣：“何谓无益于死人？盖死人者，推之以身，既无有生命，自然不觉福之甘与祸之苦也。拟之以魂，夫魂既无形质而为神矣，其有福有祸自然不系有形质之风水也。何谓无益于后嗣？凡为所以然行其已然，必须以本体近于物。如火近于木才焚之生他火；或以本德近于物，如日月以化物之德近乎。下地，才能化成诸物。冢风水者，既与后嗣相遥隔矣，则冢风水焉能生后嗣之祚乎？”^⑤

三、对择吉（择日）习俗的批判

择吉有广义与狭义之别。从广义上说，一切追求吉祥、选择吉祥及避免凶祸的信息和行为，都可称为择吉；狭义上的择吉，是以干支历法为基础，以阴阳五行学说为理论，根据年、月、日、时所值吉凶神煞进行推算，综合判断，选择吉日、吉

^① 艾儒略：《口铎日抄》卷1，《汇编》第九册，第60页。

^② 艾儒略：《口铎日抄》卷3，《汇编》第九册，第124—125页。

^③ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第20页。

^④ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第20—21页。

^⑤ （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第21页。

时、吉方，确定趋避的一种方法。^①这里所涉及的是狭义上的择吉，即择日。择吉在中国民众的世俗生活中无处不在，其中尤以嫁娶、修造、丧葬为重。清代更是择日发展最为成熟的时期，清政府下设的钦天监每年颁发时宪书一册，供全国臣民择用，择吉习俗更加盛行。对于这种民间习俗，天主教传教士也十分关注，给予系统的批判。

针对民间凡事择日的习俗，艾儒略认为时日并无吉凶之分，吉凶在于人为，“天主之成岁时月日也，三百六十有五，而成一期焉。何日见为凶，何日偏为吉？惟行吉事，日日皆吉；行凶事，日日无非凶也。”^②郭纳爵则通过具体事例来论证择日求福避祸之荒谬，“今有二国，择一日发兵相攻。其一胜，其一败。一日之期，安容胜吉败凶之异乎哉？又倘我福在忌日，则忌日则易矣，天下无一人不忌而避诸祸、引诸福也。又世中之事，虽微小者，其内亦有大祸，而我人亦须防之。今皇历所记忌事，止有几端。如动土、针刺等类，而吃饭、读书等事，不以为忌，何也？”^③针对择日为官方认可行为，朝廷每年都颁布时历（俗称黄历）的现实，冯秉正指出，日月星宿并无生克吉凶，不能主管祸福，黄历不以吉凶为务，“星宿尚不能主管，反认执破危成等字为吉凶，岂非虚而又虚、妄而又妄耶？国家颁行正朔，丕扬一道同风，使民无贰志，此帝王经世服物之大权，并不以吉凶为务”。^④同时，他还通过史实来证明选择之妄：“事莫重于征伐，武王以纣亡日兴，纣以甲子日亡。礼莫重于丧葬，古人定制，诸侯五月，大夫三月，士逾月，先期后期，俱属不合。葬书内，己亥日下葬最凶。查春秋时，此日葬者，十有余人。又子太叔云：‘若待日中，恐久劳诸侯。’即此数事，便知古人随礼、随势而行，年、月、日、时俱不选择”。^⑤

在民俗学分类上，择吉属于信仰民俗。然而，与其他的民俗相比，择吉的功利性目的非常突出，非常直接——其名称就毫不隐讳地标明自身求吉避凶的宗旨，这与天主教的教理是冲突的。天主教认为，人的吉凶祸福皆由天主所定，而择日以避凶就吉显然是冒犯了天主的权威，而且，择吉常常与各种数术相结合，这更是传教士所不能容忍的，遂对之加以批判。然而，作为一种民间习俗，择吉所反映的趋吉避凶的文化心理，是源自人们生存本能的一种心理诉求，而且它与中国传统文化中敬天顺时、天人合一的精神相吻合，是一种包容中国传统文化丰富内涵的民俗事象

^① 刘道超：《择吉与中国文化》，人民出版社2004年7月版，第4—5页。

^② 艾儒略：《口铎日抄》卷3，《汇编》第九册，第125页。

^③ 郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第十二册，第16页。

^④ 冯秉正：《盛世刍蕘》，《汇编》第十二册，第79页。

^⑤ 冯秉正：《盛世刍蕘》，《汇编》第十二册，第80—81页。

和社会、文化事象，单凭传教士的几篇文章是不可能把它从民众的生活中扫荡出去的，即使是在科学昌明的今天，人们择吉的热情也没有明显的衰减。

四、对巫术的批判

巫术，是史前人类或巫师一种信仰和行为的总和，是一种信仰的技术和方法，^①是幻想依靠超自然力对客体强加影响或控制的手段^②。在中国，巫术源远流长，早在殷商时期就已在朝廷与民间兴起了巫风，巫术广泛介入了当时的社会生活。明清时期，巫术在民间社会中非常流行，其职能范围几乎涵盖了社会生活中的所有事项。巫术活动的目的比较明确，即通过一定的仪式表演，利用或操纵某种超自然的力量去影响、改变人类生活和自然界，使其满足人们的某种需求。而在大多数情况下，这种超自然的力量是以鬼神的形式出现的，所以，巫师是人与神鬼之间沟通的媒介，而且，在某种程度上巫师可以操纵鬼神以改变人们的生存状况。也就是说，在巫术活动中，巫师和鬼神获得了祸福世人的权能，具有改变人们命运及操纵自然变化的能力，这无疑是对天主至高权威的挑战，这也正是传教士猛烈抨击巫术信仰的根本原因。

1、对请神、画符念咒的批判

在传统社会中，由于医学科技的不发达，人们相信人之所以会生病是由于冒犯了神灵、鬼怪，是鬼神附体所致。因此，人生病之后，尤其是在医药不见效的情况下，人们往往会求助于神婆、神汉请神驱魔消灾。这种习俗在民间社会中十分普遍，尤其是在少数民族地区非常流行，北方萨满教信仰的各民族中跳神驱鬼非常盛行，南方的一些少数民族如黎族等也经常举行驱鬼法事。在传教士的眼中，人们请神、画符咒以驱魔消灾，也就意味着各种神灵或巫师拥有祸福世人的权能，这显然是对天主权威的冒犯，于是对此展开批判。

郭纳爵在对民间请神驱鬼习俗详细考察的基础上，针对民间调神治病中常请轩辕帝大臣旋锋、三郎二人驱鬼消灾的现象，在《烛俗迷篇》中从五方面论证了“调神救病”之谬：第一，指出轩辕是中国古代人君，与世人无异，无力调神救人：“夫轩辕者，中国之人君也。推之以人染病而亡，与世人无异。……旋锋、三郎乃轩辕之二臣也。轩辕既不足调神救人之灾丧，自然二臣益不足矣”；第二，认为人的生命之权在于天主，轩辕、旋锋、三郎应世人所请于理不通：“赋命者，天主也。延

^① 宋兆麟：《巫魂——人与鬼神之间》，学苑出版社 2001 年 12 月版，第 214 页。

^② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社 1996 年版，第 290 页。

减命之权，亦不在他，在天主也。今轩辕、旋锋、三郎恃谁而延命？……若恃己能，此僭上权而不忠徒也；若恃天主准己咒，非也。盖三者信事讹鬼神，而未信事天主。则其必为天主之反臣矣。天主准己咒，岂协于理哉？”；第三，指出人不能使未生之人生于后世，又不能使死人复生而能定咒以存人命，以此来证明其荒诞；第四，指出据中国典籍记载，现世人们所经受的苦难是上帝对人罪孽行为的惩罚，人不应该通过请神念咒来逃避上帝的惩罚；第五，通过巫人之死与他人无异的事实，来论证调神法术的荒谬，“巫人既常尊轩辕之法而调神，无不有大功也。今巫人死，与他人无异，何轩辕无情乎？无力以护乎？”^①

冯秉正则对民间画符念咒治病的习俗予以批驳。首先，论证符咒并无效果：“果能将诸药不效，临死的重病，画一道符，念一声咒，立时痊愈。治十个，好十个；治一百，好一百。才可说得符咒有灵。有了这样的灵符神咒，人都可以不死了。今并无此效，连他自己画符、念咒的人，要病、要死。则所效者，如何说得不是假？如何说得百发百中？”；其次，指出画符咒治病是以魔驱魔，于人有害：“邪神、恶鬼，惟受制于天主。……若其人果有认真制服之能，必由天主的威灵而来。不由天主者，皆系以魔驱魔。犹如锄奸去恶，地方官的权柄，皆有君命而来。不由君命者，即系以贼退贼”；最后，以具体事例来说明画符咒之荒谬：“查邪术之最灵者，莫过于唐太宗时，所传西僧咒人立死、立生之法。太宗试之甚效，独太史令傅奕奏称：‘邪不胜正！请以咒臣，臣必不死。’帝即命西僧咒之，傅奕挺然无恙。少顷，西僧自身倒毙。事详正史，可知一切符咒；灵与不灵，都与西僧同类。世之侈谈符咒者，何不以傅奕为师；世之画符念咒者，更当以西僧为戒”。^②

2、对叫魂（招魂）的批判

叫魂，又称招魂，是一种古老的信仰习俗。在中国传统的灵魂信仰中，一个活人的身上同时存在着代表精神之灵的“魂”及代表躯体之灵的“魄”，二者在人体中和谐共存。我国古代魂魄学说的基本观点有两种：其一，魂魄形神可以分离（如《说文解字》、《说苑》、《礼记》皆持此说）；其二，魂魄相即，即形神魂魄彼此互相依从，不可分离，人死形亡而神灭（如王充的《论衡》、范缜的《神灭论》都主此说）。但主张魂魄相即学说的影响主要限于思想学术界，而对于民间社会影响深远的则是魂魄相离说。魂魄相离有两种情况：一是魂魄永久分离，会造成人的死亡；

^①（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第46—47页。

^②冯秉正：《盛世台荒》，《汇编》第二十二册，第83—84页。

一是魂魄暂时分离，导致人生病、精神恍惚。^①因此，在科学尚不发达的传统社会，人们往往把生病、死亡的原因归结为灵魂走失或受损，便千方百计地以巫术的手段把游走的灵魂招回，于是，形形色色的招魂仪式也相应出现——有的需要备香烛祭品到受到惊吓的地方，或用簸箕扣在该处，连呼三声“XX回家吧”，然后端起簸箕回家扣在受惊吓者身上；或用受惊吓者穿的上衣盖在那个地方，呼叫三声后，抱起来回家盖在受惊吓者身上，……。在天主教教义中，人的生命权力受制于天主，而且天主更是享有对灵魂的最终裁判权，而在招魂习俗中，巫师乃至普通百姓都可以借助特定的仪式对人的灵魂发号施令，从而掌控了人的生命权，这显然是传教士所不能容忍的，因此对招魂习俗展开批判。

郭纳爵对民间叫魂习俗进行了详细的考察，运用常识性的逻辑推理对仪式的各个细节逐一进行批驳：“一曰，人死非他魂离身也。魂既跌而离身，人焉活哉？人既尚活，谓其跌去其魂，妄也，谬也！二曰，我人之魂者，纯神也，无形臭也。用衣收之，用称称之，不甚可笑乎？三曰，人跌，魂在，魂离肉身；人死亦在，离肉身。人既跌魂，巫人能收、能关。既然矣，则人既死。巫人亦能收、能关乎？若不能此而能彼，诞也。四曰，模所以然，必尚己质所以然，而凡无碍，莫不相投合如冷与水、热与火。我魂者，为肉身之模所以然；而肉身为其质所以然。则夫魂曷因一跌而弃肉身？曷待三姓人保，巫人念咒而请，始归元身也耶？五曰，中土人民信人魂托生禽兽。依此则骡马一跌，亦将跌魂，而亦必请巫而关之矣。今不其然，而谓人跌魂而宜关，妄也！”^②

3、对求雨的批判

对于以农业为本的传统社会而言，雨水决定着个体和整个社会生活的成败，这种对雨水的绝对依赖性及对自然界认识水平的低下孕育了盲目崇拜的心理，误认为旱和雨是由神灵所掌控，因此对这些神灵顶礼膜拜，祈求风调雨顺成为自然之事，久而久之，求雨祈祷和实施法术的行为相结合形成了比较固定的求雨方式。中国的求雨习俗源远流长，求雨方式多有变异，各地也有所不同，而且由于求雨事关农民乃至国家经济生活的成败，政府也多有介入^③，求雨活动在传统中国社会中具有普遍性。在传教士看来，天主不仅是造物主，而且掌握着自然界的运行变化，雨旱现象也不例外，中国民间信仰中的求雨巫术当然是对天主权威的冒犯，应当受到批判。

^① 马昌仪：《中国灵魂信仰》，上海文艺出版社1998年11月版，第41—42页。

^② （葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第二十一册，第56—57页。

^③ 在明清时期，求雨是政府职能的一部分，每逢久旱不雨，地方长官甚至皇帝要为民求雨。

郭纳爵对中国民间求雨习俗有着较为深入的了解，对求雨的批驳也非常精细，认为求雨虽为欲救黎民，却有违正道。首先，针对民间求雨中“接法水”之术，指出“法水”并无神奇之处，“凡诸江、河、泉、井之水，或由海出，或从土中湿气生。其中非有神奇，特为物物相生，自然之道。愚民建庙设像，指水为法水，天不雨，为之祈祷。何不究理，而迷于邪哉？又夫法水既验，时旱而能感雨，则雨涝亦能感霁乎，何未之见也？”；其次，针对民间请僧道祈祷求雨的做法，他指出降雨之权在于天主，僧道祈祷会招致天怒，“祷祝在人，降雨在天主。人有弗认、弗顺上主，自觅其非，不敢祷祝，乃善愧之美。其敢于祷祝，必将引上怒矣。又因上主所忌之物，用以祈恩，感怒愈甚也，非沾惠之道也。至焚符请佛老等法，皆不协于上主之旨。而用之以禳旱，其将引上怒乎，将获上惠乎？况僧道祈雨，特图利而已。岂其以人心为己心，以人苦为己苦也哉？”；最后，针对民间“用妓妇骂詈”求雨的做法，指出其与古礼相悖，“成汤祷雨，视本德犹不足，尚白苦、白谦，而哀告天，以蒸民之艰。今令秽妓祈雨，已万浊犹不足，尚加辱骂上天。古今二俗，其何相异之极哉？”^①

预测命运及巫术等世俗迷信的产生，从积极的层面来讲，是人们面对强大的自然力量而进行的一种抗争，是人们力图掌握自身命运的一种尝试。由于当时社会生产力的低下，人们无力应对自然界的各种灾难，大自然在人们的心目中是神秘而强大的，人们以为是一种超自然的力量在主宰着人类的命运，但他们并不甘心接受自然的摆布，于是希望借助于某种特殊的力量通过某种特定的仪式，与超自然的力量进行沟通，从而改变自己的生存状况。天主教之所以对世俗迷信予以极力批判，其原因在于二者之间存在着根本性的冲突。首先，二者之间存在对祸福世人权能的争夺。在天主教的教义中，天主是至高无上的，天主之外别无他神，人间生死、祸福等一切之最终裁判权皆操之于上帝之手。而在世俗迷信活动中，人们可以通过各种直接或间接的手段与超自然的力量进行沟通以改善自身的境遇，无形之中把原本属于天主的权能转嫁到天命、风水、神灵及巫师手中，承认神灵或巫师具有改变人类命运及左右自然运行的能力，这在传教士看来，实际上是对天主职权的僭越，是对天主权威的挑战，是逆天大罪。其次，二者之间在对人生苦难的理解上存在着根本性的分歧。世俗迷信活动的盛行源于中国民众“乐生”的文化心理，其目的性非常

^①（葡）郭纳爵：《烛俗迷篇》，《汇编》第三十一册，第70—71页。

明确，就是要求福避祸，把人们从生活的苦难中解脱出来，追求的是现世生活的富足安乐。而天主教所宣扬的是天堂的永福，是一种“向死而生”的哲学，认为现世人生中的苦难是天主对人们所犯罪孽的惩罚，或是天主对世人的考验，人们不应该逃避这种惩罚，不应该追求现世利益。这种根本性分歧的存在，使传教士不得不对世俗迷信进行不遗余力的批判。

从文献资料中可以看出，天主教对世俗迷信的批判可以说是有理有据，往往能够切中要害，具有较强的说服力，即使是文人学士也常常是无言以对。然而，其实际效果却并不理想，人们对世俗迷信的信仰并未因此而发生根本上的动摇，各种迷信活动依然盛行。一方面，宗教信仰的共性使传教士不可能完成对中国世俗迷信理论上的根本性颠覆。世俗迷信的存在源于人们对某种超自然力量的确信，确信在茫茫宇宙之中有一种超自然的神秘力量在操纵世界万物的运行，掌控芸芸众生的命运。而在天主教教义中，天主是造物主，就是这种主持宇宙的超自然力量，因此，传教士无法否认超自然力量的存在，也就不可能从根本上动摇世俗迷信的理论根基。另一方面，作为一种社会现象，世俗迷信在传统中国仍有其生存的社会空间，有其存在的现实合理性。我们知道，人的意识是一定社会经济基础的反映。传统中国是一个农业为本的社会，“靠天吃饭”是对当时人们征服自然能力的一种基本评价，人在自然界面前力不从心，在疾病与苦难面前束手无策，人不能把握自身的命运，而世俗迷信的存在，为人们征服自然提供了精神上的途径，尽管它是荒诞不经的，但并不影响其为人们应对各种灾难提供精神动力，至少能给他们以极大的心理安慰，使他们不至于对自身极其艰难的生存状态感到绝望。只要人类征服自然的能力不足以使人进入自由王国，人不能完全掌握自身的命运，世俗迷信就不可能彻底根除。因此，即使在科学高度发展的 21 世纪，世俗迷信仍是随处可见：大街小巷的卦摊依然如故，网络及各种传媒中的测字、风水更是堂而皇之登大雅之堂。当然，随着科技的不断发展，人们参与这些迷信活动时求福避灾的目的性逐渐被弱化，世俗迷信日益被抽象为一种文化表征的符号，其现实功利性的动机日益淡化，以致人们往往会忽视活动本身的原初意义，仅仅是关注其仪式和程序的完整性。

第三节 天主教征服偶像行动及民间社会的回应

如前文所述，天主教具有强烈的排他性，只承认上帝为惟一真神，这决定了传

教士要想在华树立天主的绝对权威，必须不遗余力地去摧毁中国民间神祇体系。明末最先叩开中国大门的传教士即抱有这样的强烈愿望：“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国的三头巨魔”^①。也正因为如此，来华传教士对中国的民间神祇充满了先天的仇恨，自踏上中国国土的那一天起，就做好了与各种邪神做斗争的准备，他们不仅撰写文章对民间神祇进行系统的文化批判，而且在传教实践中展开了征服偶像的行动。

一、传教士对中国民间神祇及民众信仰心理的最初认知

耶稣会在中国开教的先驱沙勿略尽管未曾进入中国，但他对中国的神灵信仰却十分关注，在乘船前往广州的途中他对船上供奉的海神妈祖产生了浓厚的兴趣，给予了细致的描述：

这是在一只海里航行的商船上，……在船舱的左侧……这是上座……的神龛里，供着一个妈祖婆的像，因为她是水手及海贼的保护者。在她的两旁，一边有一个侍卫，全都给他跪着：一个叫“千里眼”；一个叫“顺风耳”。第一个侍卫，是一副靛蓝色的面孔，两个眼睛都闪闪有光，有一个很宽大的嘴，从里面长出一些很长的牙来，他的身量又非常高大；第二个侍卫，有一幅冬瓜相似的面目，长得一个通红的血盆嘴，从里面探出一条条如同宝剑一样的长牙，他的头发是红色的，在头顶上，还生了两个抵角。^②

利玛窦在入华之初，即对中国庞杂的民间神灵偶像留下了深刻的印象：

全中国各地偶像的数目赫然之多简直无法置信。这种偶像不仅在庙里供奉，一座庙里可能就有几千尊偶像，而且几乎家家户户都有。在私人家里，按照当地的习惯，偶像被放置在一定的地方。在公共广场上、在乡村、在船上以及公共建筑的各个角落，这种到处都有的可厌恶的形象是第一件引人瞩目的东西。^③

从沙勿略及利玛窦对神灵偶像的细致描述中，我们可以看出，他们对中国的民间神祇异常关注，因为这是他们必须扫荡的异端信仰，而最令人不安的是，这些神灵在民众的生活中无处不在。因此，他们不仅仅只是满足于对中国神灵偶像表层上的“好奇”与厌恶，他们也试图通过进一步的接触并深入了解有关中国民众信仰的详细资料，以便在此基础上形成对中国民众信仰心理的本质性认识。早期入华的传教士，在对民间神灵崇拜现象考察的基础上，普遍认为中国民众对已有的宗教和神

^① 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》第一册，上海徐家汇土山湾印书馆1944年版，第1页。“三头巨魔”应是传教士对中国儒、释、道的指称，因为它们都崇拜偶像。

^② 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆1937年2月版，第67页。

^③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第113页。

灵并无多大的热情可言，放弃旧的宗教与接受新的信仰毫不费周折，因此，福音在中国必将有广阔的前景。如明末入华开教的先驱之一罗明坚就曾指出中国人对已有宗教的淡漠和不恭：“按说中国人民并不怎样喜悦他们原先所信奉的宗教，他们有时把和尚看作骗子；对他们加以毒打，如同打自己的小孩子一样。他们还常常打击他们的偶像和假神，毫不留情地投它们到海里，以为惩罚他们。所以没有中国人，不肯崇奉天主教”。^①熟知中国礼仪风俗的利玛窦的观点也与罗明坚相同：“中国人可是敬礼偶像，但是在他们得不到所要求的恩惠时，便对它们大加毒打，不久又因着恐惧魔鬼的报复，而重新虔诚尊敬；他们对于神的敬畏心实在太薄弱，所以对于僧侣也就不太重视”^②，并由此而得出定论：“但是可以十分肯定，这个民族并没有多少人对偶像崇拜这种做作的、可恶的虚构有什么信仰。他们在这上面之所以相信，唯一的根据便是他们在外表上崇奉偶像即使无益，至少也不会有害”。^③

基于对中国人信仰心理的这种认知，明末入华传教士往往对“中华归主”持乐观的态度：中国人自称同意他们的看法，他们欢迎传教士们的讲话，而似乎对于他们自己的神、他们的佛教和道教巫士们仅仅表现出了鄙夷；……中国人已准备好崇拜真正的上帝的形象，并放弃他们的偶像。^④其实不然，此时的入华传教士只是看到了中国人宗教心理的一个侧面，仅仅从人们对神祇态度侮慢的表层现象而做出推论是很不严谨的，他们没有意识到林林总总的民间神祇和宫观寺庙在中国人的日常生活中占有极为重要的位置，已经融入人们日常生活的方方面面，影响乃至支配着人们的思维和行为方式，成为中国传统文化中不可割舍的一个重要组成部分。也许明末布道的成功在某种程度上支持了传教士的乐观态度，因为与天主教强烈的排他性相反，中国民众以宽容的心态接纳了天主教。其实，中国传统文化兼收并蓄的开放性特点，使民众在对待神灵崇拜问题上形成了“喜新不厌旧”的传统。因此，在中国民众的心目中，明末入华的天主教只不过是给人们带来了一尊新的神祇，使人们在应对困境寻求心理慰藉时多了一种选择而已，即使把新来的上帝凌驾于旧有的神灵之上，他们也会心安理得地接受。然而，要想使中国民众因接受上帝而放弃其原有的所有神祇则是一件非常困难的事，因为那意味着他们要放弃自己已经习惯的生活方式，要自绝于固有的社会群体。

^① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆 1937 年 2 月版，第 192 页。

^② 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆 1937 年 2 月版，第 251 页。

^③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局 1983 年版，第 113 页。

^④ （法）谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》增补本，耿昇译，上海古籍出版社 2003 年 8 月版，第 64—65 页。

二、传教士征服偶像的行动

鉴于天主教一神信仰与中国民间信仰庞杂的神祇体系之间的根本性冲突，传教士对中国民间社会的各种神灵充满了先天的仇恨，加之受到对中国民众信仰心理盲目乐观情绪的“鼓舞”，因此，肆无忌惮地推行“基督教律法所发动的对伪神崇拜的无情战争”的活动，一直与福音传播的过程相始终。在传教士尚未取得驻华传教权的1581年，罗明坚冒险进入广州城，居住于暹罗贡馆，并“将内中供奉的偶像打翻，辟为圣母小堂”^①。龙华民则更是所到之处无不煽惑群众焚毁佛教偶像，而且，他并不满足于一般教徒在家中把偶像从供奉的地方取下来，在院子里一把火烧掉，还特别令教徒将偶像送到韶州会院集中焚烧。当然，罗明坚、龙华民这种简单而粗暴的做法在以后的传教实践并没有得到推广，在“文化适应”大的背景下，利玛窦等在对待偶像问题上采取了更为灵活的策略：吸引和归化众多的信众，让他们与神灵偶像进行无情的战斗。从前文的叙述中我们可以看出，传教士对于中国下层民众信仰心理的实用性已有初步的认知，对于百姓而言，能够把他们吸引到众神脚下跪拜的主要力量是神的灵验，而不是其背后所蕴涵的道德伦理价值。因此，有些传教士意识到，要想从根本上征服偶像，就必须向百姓证明天主比其他的神更强大，更具神通；特别是在地方神灵在某些场合被证明是无效的情况下，民众会更倾向于传教士们所宣传的全能的上帝——一尊似乎更为强大的神祇。

1、利用民众的圣物崇拜心理传播福音

传教士在归化下层百姓的过程中，神迹发挥了很大的作用，天主教的圣水、圣像、仪式等均被认为具有某种超凡的魔力，能够在一定程度上满足人们日常生活中的多种需要。

有关圣水产生奇迹的事例，我们可以从罗明坚的叙述中看到：

我也为此地（广东北部的韶关）的一名大文人的儿子举行了洗礼，因为他体质非常虚弱并严重残废。其父发现人间的药丝毫无济于事，祈祷和对他们先人的迷信也不起作用，为了使其儿子摆脱死亡，最后向我求援，非常真心实意地要求我送给他一点举行洗礼的水。我无法拒绝送给他这种东西，因为我看到了孩子所处的险境。这个孩子受到了洗礼，几天之后便病愈了。他一直活着，我很关注使他能得到有关教义知识的良好教育。^②

此后，有关圣水产生神迹的事例层出不穷。传教于陕西的方德望曾通过施洒圣水来

^① 裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆1937年2月版，第190—191页。

^② （法）谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》增补本，耿昇译，上海古籍出版社2003年8月版，第71页。

驱赶蝗虫。此后因中国人没有追随其教义而引发蝗虫的复出，于是他第二次发挥圣水的神效彻底驱除蝗虫，这次灵迹成了在村庄中建立教堂的起因。^①罗如望神父在南京城拜访几个新教徒时，一个全身患病卧床六年的病人派人找他，声称愿意成为一个教徒。罗如望神父给他授洗后，“超度的圣水涤清了他的灵魂，也涤清了他的肉体，他逐渐痊愈了。该城区没有人不把他的康复看作是某种奇迹”^②。殷弘绪（Dentrecolles）神父也曾对中国人对圣水的崇拜现象做过描述：“他们缠住我不放，要圣物、圣牌、圣像和念珠，他们迫不及待地讨圣水，他们把它放在瓷瓶里封好，他们非常高兴地听我教他们怎样永久保存它的秘密。一般说，我们的新信徒很相信这圣水，这圣水非常灵验，他们经常互相交流它的神奇效应，上帝补偿了他们诚挚的信仰”。^③

圣像在归化中国民众过程中所起的作用同样不可忽视。利玛窦在肇庆传教时期，就对中国人对于圣像表现出的特殊虔诚做过描述：“当人们去访问神父时，官员和其他拥有学位的人、普通百姓乃至那些供奉偶像的人，人人都向圣坛上图画中的圣母像敬礼，习惯地弯腰下跪，在地上叩头。这样做时，有一种真正宗教情绪的气氛”。^④其实，这只是中国民众的一种习惯性行为，他们认为一切神圣的东西都值得崇拜，但它对于民众的归化却是非常重要的。龙华民在民间布道的过程中也对圣像进行精心装裱，注重发挥其作用。在韶州，一个新信徒去找龙华民神父，抱怨说他的老婆还是一个异端，为了保证安全分娩而救出了一尊他正要烧掉的偶像。“神父叫他用一幅圣母像代替观音(Choumae)的偶像，要他的老婆每天念七遍我们的父和七遍福哉玛利亚，礼敬圣母的七次节日。丈夫的权威生了效：他们的儿子在圣母显灵节那天异乎寻常地平安诞生了，无疑是得到圣母的特别帮助的。这件事终于使全家成为基督徒，导致对圣母的特殊虔诚”。^⑤

作为天主教的标志，十字架在中国民众的心目中具有神的灵感，百姓往往对于十字架非常崇拜，这一点对于福音的传播也起了十分重要的作用。上海的一个新信徒和他的儿子同时发生了一种间歇性发烧的病，“他请郭居静神父给他一个十字架，当十字架被拿进他的房里时，他们立刻就痊愈了”；一位年轻的新娘受到魔鬼的折磨，吃睡不得安宁，并无法控制自己说出各种难听的话，“一位邻居新教徒就劝她

^①（法）沙百里：《中国基督徒史》，耿昇译，中国社会科学出版社1998年8月版，第152—153页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第470页。

^③ 殷弘绪神父1726年发白北京的书简。载《书简集》卷三，第201页。

^④ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第168页。

^⑤ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第445页。

祷告上帝，并且建议她入教。她同意了，刚一学会划十字的时候，鬼就再也不来捣乱了，吃饭睡觉也再没有任何困难了。后来她领了洗，成为这个地区的第一个女教徒”。^①“有位预备入教者尽管相信基督教是千真万确的，但由于他和一位巫师有交往，并因为迷信活动救过他一命而对其着迷，所以推迟接受洗礼。当他得知十字架对魔鬼的威力后，他想印证一下，十字架是否能阻止那位巫师施魔法的效力。于是，一次正当这位巫师在驱魔时，这位预备入教者偷偷地画了个十字，结果魔法效力消失了。巫师深感诧异，又开始重新做起，但很不幸，十字架又一次中断了他的魔力。预备入教者深受触动，从此，他摒弃了所有的迷信，要求洗礼，他非常虔敬地入了教”。^②在传教士的各种书简中，关于十字架神效的记载不胜枚举，这说明他们对于中国民众对十字架的崇拜情结已有深刻的体认，并有意识地利用民众的这种崇拜心理去广布福音。如殷弘绪神父就把敬奉十字架视为退省活动中不可或缺的一个仪式：“我认为最引人注目的活动之一是敬奉十字架。由于我第一次举行退省活动时正值圣周，这一仪式自然需要举行；我发现鉴于人们心理准备远比平时充分，因此忧伤和痛悔之情格外强烈。他们匍匐在带耶稣像的十字架旁，泪如泉涌，教堂各个角落一片叹息呜咽之声。这一情景使我如此感动，迫使我不时中断耶稣受难日的祭礼，甚至难以完成仪式。正是这一切使我下了决心：不管何时举行退省，这一仪式不可省略”。^③

2、与和尚、道士及巫师斗法，驱魔禳灾以争夺信徒

如前所述，在中国民间社会中，人们往往把疾病及各种灾难的发生归因于人们冒犯了各种鬼神所致，因此，当灾难降临时就请和尚、道士或巫师做法，驱魔禳灾。为了推广教务，传教士们也经常自贬身价充当驱魔士的角色，而且他们也相信天主教的驱魔仪式有时比中国传统的做法更有效，无论是指驱逐骚扰某些住宅的幽灵还是治好癫痫或疯狂病的阵发，尽管这些活动与他们极力反对的异教迷信并无本质上的区别。在当时传教士的记载中，关于与和尚、道士及巫师斗法驱魔的事例非常普遍。

利玛窦等人初到南京正为找不到合适的寓所而大感为难之际，南京工部员外郎刘冠南慕名来访，为他们提供了一个很好的信息：南京工部三年前建了一座官邸，不料房屋刚刚落成后，妖魔鬼怪就占据了它，成了远近闻名的鬼屋，如果教士们愿

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第600—601页。

^② 1703年魏方济神父关于中国传教会现状的汇报。载《书简集》卷一，第236页。

^③ 1712年殷弘绪神父致中国、印度传教区巡阅使神父的信。载《书简集》卷二，第61页。

意购买，价银可以由买主指定。于是利玛窦“同刘员外去看房子，结果非常满意。三天后，双方便已议定，刘员外情愿按建筑费半价出售，卖屋契约盖了工部的印，又出了一道告示，张贴门外，晓谕远近人民，不得阻止西士迁居大厦内”。^①“在他们迁居的第一天夜里，神父们在主厅里建了一座神坛，并在坛前咏诵有关的祷告词，他们手持十字架，走遍整个建筑物，到处洒圣水。从那时起，由于神恩赞助在中国传播信仰，妖魔鬼怪们就再也没有出现了”。这件事使传教士声名大噪，而且，传教士们被认为拥有比传统信仰更为强大的神力，因为“拜偶像的和尚们也确实用尽他们可能的一切办法要把鬼怪从这里赶走，但都没有成功。直到现在，墙壁和柱子上还留下不少的斫痕和抓痕，都是降魔除妖的法师们徒劳无功拼命祈禳所遗留下来的。……中国人听说神父们一来，鬼怪们就远走高飞，都把这看作是天主造就的奇迹，传教士自称是在天主的保佑之下工作的”。^②

在隶属汀洲的上杭，有一户非基督教家庭深受魔鬼的迫害，于是这户人家的家长就求助于各种能够想到的迷信。他先是求告于“和尚”，这些人在闹鬼的屋子里举行了一些神秘的仪式，但结果只能使他们蒙羞；之后，他又请“道士”作法驱魔，结果同样是无济于事。无奈之下，他们只好选择搬家，但魔鬼却紧追不舍。在走投无路之时，他找到附近的一个基督徒请求帮助。于是，这位基督徒“带着对耶稣基督的惟一信念，走进了那位非教徒的家门。他跪在地上，脸面贴地，做了祈祷。接着他拔去了僧道们的各种标签和告示，将这些别人碰都不敢碰的乌烟瘴气的东西踩在脚下，然后扔进火里。去除了所有这些迷信的东西之后，他使这户人家获得了彻底的和平和安宁，自此再也没有受到过侵害。这家的家长对他刚刚受到的恩典无限感激，宣布他将成为基督教徒”。^③

鄂多力克在《游录》中对“修道士如何在鞑靼人中间对付魔鬼”作过较为详细的描述：“全能的上帝赐予圣方济修道士如此恩惠，他们在鞑靼赶鬼，真的不过像赶狗出房门一般。因为这里许多地方有鬼，人们有男有女，甚至远到十天路程以外，也来找我们修道士。修道士以耶稣基督的名字，命令鬼立即离开人们的身体，这些鬼立即听从命令离开。于是，他们摆脱了鬼，这就是他们立刻接受洗礼的直接原因。修道士拿走毡制的偶像，拿到火旁，全乡所有的人都来看他们的邻居烧神像。修道士将偶像扔进火中，但是它们又跳出来。于是修道士将圣水洒入火中，把魔鬼从火

^① 罗光：《利玛窦传》，台湾学生书局1983年版，第93页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第374页。

^③ 1702年傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一，第219—220页。

里赶出来；这样一来，修道士再将偶像扔进去，结果烧成灰。这时，魔鬼在空中叫喊：‘看吧，看吧，看我怎样从住的地方被赶出来。’就是这样，我们的修道士给乡里许多人施了洗礼。”^①

在驱逐病魔的斗争中，传教士也扮演了一个重要角色。据沙守信(Chavagnac)神父介绍说，在抚州附近的一个村庄里，一位十七八岁的女子及其家人得了一种十分奇怪的病，不时处于一种极度疯狂的状态，讲一些不着边际和使人陌生的事情。这些可怜的人到处寻医访药，并求助于当时“道士”的首领“张天师”，付钱之后他们得到了一根和手臂差不多长的棍子，上面密密麻麻写着一些咒语。当他们受疾病折磨时，他们就使用棍子，同时要举行某种仪式。但这不仅没有减轻他们的痛苦，反而使他们的病越来越重。此时，他们家的一位基督教徒朋友说，他们的病明显是魔鬼作怪，只有求助于上帝才能摆脱怪病的纠缠。于是，他们派人请沙守信神父为之解除病痛。神父认为如果他们不放弃他们的邪教和他们不幸的迷信，他不会有任何行动。病人们放弃了邪教，并把那根天师给的棍棒、书籍及家里的所有偶像都带到神父那里，恳求他不要抛弃遭受蹂躏、等待上帝救治的家庭。沙守信神父派几个信徒带着耶稣受难的十字架、耶稣像、念珠和圣水来到病人家中，他们或把念珠挂在一些人的脖子上，或将圣水洒到另一些人的身上，把十字架放在屋子最显眼的地方，在两边放上圣水缸和圣枝。这一切摒弃了病魔，使三十多人先后接受了洗礼。

②

在传教士的记述中，类似的事例很多，而且故事情节大致相同：病人在使用医药及和尚、道士驱魔无效时，便转而求助于传教士，有些人当时因感恩于神父及天主的救助而归化，之后又恢复其异教信仰，导致病情复发，他们只好重新向传教士寻求救助并承诺永远放弃异教邪神，才能最终痊愈。以此可以推断，驱魔禳灾已成为传教士推进福音工作的一种重要手段，因为驱魔成功之后往往伴随着民众的大批归化；而且，传教士对这种布道方式也非常乐于接受，这可以从他们描述这些事件时所流出的愉悦心情中得到佐证。

3、对天主神迹大加宣扬以收服人心

我们知道，在民间信仰的传承过程中，各种信仰背后所蕴涵的社会道德伦理价值固然重要，但各种神灵偶有的灵验也是信仰得以维系的重要因素，因为，对于百

^① 玉尔：《中国游记》卷一，第155页。转引自（美）卫三畏：《中国总论》，上海古籍出版社2005年12月版，第803—804页。

^② 1702年傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一，第213—216页

姓而言,各种神祇的存在是用来解决现实生活中的实际困难的,其灵验率决定了民众对其信仰的广度和深度。随着与民间社会的接触日益广泛,传教士对于中国民众的这种信仰心理已非常熟悉,他们在布道的过程中刻意渲染天主偶有的灵验,以此证明天主比其他民间神祇更为灵验,收服人心。于是,在某些急需神灵救助而地方神祇的表现却差强人意的特殊场合,西来上帝往往因偶然奏效而带来成批的归化。

明崇祯十四年(1641年)宁波大旱,当时僧人登坛求雨未果,传教该地的孟如望神父主动请纓,“谓应祈祷真主,始可致雨。官命如望祈祷,果降大雨,继之以雷,雷降某大庙中,诸偶像尽毁。人民见此灵异,入教者甚众”。^①

据郭中传神父致张诚神父的信中记载,传教士在宁波用作教堂的房子在无法避免的火灾中奇迹般地得以幸存。1702年11月9日,大火吞噬了与传教士居所毗邻的房屋,并借风势向传教士的房屋迅速蔓延。郭中传神父与几名基督教徒在花园中跪拜,祈求天主的仁慈,恳求天主保护。这时,风向突变,火势转向了另一方,教堂得以幸免。期间,住在教堂花园后面的邻居们看到了一个神父一点也不知道的奇观,“他们肯定地说,在隔壁的房子着火时,他们在我们屋顶的中间看到了一个身穿白衣,非常明亮的巨人在灭火。我们当中没有人看到任何类似的场面,但当人们在料想不到的情况下看到风向突然转变,足以使我们相信上苍的帮助。一些邻居和其它中国人也和我们有一样的感想,并情不自禁地赞美上帝的这一特殊的保护。……一个人说:‘天主的教义是无与伦比的。’另一个人喊道:‘这些欧洲神父的上帝应该是非常强大的。’”^②

卜嘉神父在其报告中也曾提到了一些奇妙的事:“一些病人祈求上帝而得救;一位非基督教的青年患疯病,一位基督教徒向他洒了圣水,在呼唤耶稣和圣母玛利亚的名字后,他恢复了正常;两名难产的妇女在人们将一些圣骨挂在她们脖子上后马上就分娩了;一位十一岁的基督教小教徒,跌入一口深井,被一只无形的手接住,小孩发现自己掉在井壁一块突起的边沿上,从那里他安然无恙地被救了上来;最后我发现有一间房屋在冲天大火中被保留下来。这场大火烧掉了其它一百四十一间房屋。保留下来的房屋属于一位基督教徒,大火把他吓坏了,他逃了出来,弃房子于不顾。另一个基督教徒是他的朋友,他十分勇敢,充满虔诚,向房屋冲去,向房子洒圣水,并向上帝急切地祈祷,终于保住了这间屋子。”^③

^① 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,中华书局1995年11月版,第249—250页。

^② 1704年洪若翰神父致国王忏悔师、本会可敬的拉雪兹神父的信。载《书简集》卷一,第316—317页。

^③ 1702年傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一,第221页。

关于天主显灵等神迹的描述,在当时传教士的书信中多有记载,在此不再枚举。从这些故事文本的叙述中可以知道,天主神迹发生之后往往伴随着民众的大批归化,而传教士对这些神迹的大肆渲染,其用意也十分明显,无非是证明天主的权能以收服人心,赢得中国民众的归化。

仔细检阅上面提及的有关传教士驱魔禳灾及天主神迹的灵异故事,有几个明显的现象是值得我们注意的。其一,故事文本中的人们在面临危难之时常常是先求助于佛、道教或当地其他民间信仰神灵,这实际上是揭示了天主教在传入民间社会后与中国传统宗教及民间信仰发生激烈竞争的事实。其二,在文本描述的过程中,传教士有意地在天主教与民间信仰巫术之间进行比对,刻意强化了不同宗教信仰之间仪式上的对话,展示的是天主教与民间信仰之间“法术”效力高下的相较。其三,故事的结局大致相同,在仪式较量中民间信仰及佛、道教总是落败,这意味着在应对各种危难方面天主教完全可以取而代之。由此可见,当时的传教士对于与民间信仰之间的竞争充满了自信,他们试图向中国民众证明,天主的“法力”之高强远在中国民间诸神之上。

4、鼓动信徒摧毁偶像

传教士把圣物崇拜、驱魔禳灾及制造神迹等作为促进福音传播的重要手段,赢得了大批信徒,接着他们利用这些信徒作为进攻中国民间神祇的先锋力量,以确立惟一真神上帝的独尊地位。通常情况下,传教士会把抛弃或砸毁偶像作为信徒受洗的先决条件,如卜文气(Porquet)神父曾经指出:“初学教理者们受洗前,我们要求他们把偶像及所有迷信物品统统带来,由传教士将其烧掉;作为交换,后者给他们耶稣基督像、圣母像、念珠及圣牌”。^①例如,南京教区第一家奉教的教友秦保禄将宅中原先供奉的许多大小佛像全部送给利玛窦,“利神父把佛像转送澳门耶稣会士,作为南京开教的纪念”。^②北京的一位教徒在入教后,“造了一座大火炉,烧掉了大量积存的偶像,并在他家里代之以一副动人的救世主基督的画像”。^③有些教民受传教士对民间神祇态度的熏染,表现出为上帝服务的特别热情。在韶州,这些热情过度的教民“偷偷到寺里打烂佛像的手足”;更有甚者冒天下之大不韪,从庙宇中拉出一尊神像,“对那些愿领洗的人说,‘这就是你们的神,你们向它下拜过。’然后他挖了个洞,把它埋进去,给蛆虫去吃”。在河南汝阴府,信徒们刚

^① 1719年卜文气神父致其兄弟的信。载《书简集》卷二,第212页。

^② 罗光:《利玛窦传》,台湾学生书局1983年版,第118页。

^③ 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济、王遵仲、李申译,中华书局1983年版,第587—588页。

接受洗礼就成群结队去拆庙，把每个偶像都砸得粉碎，并忿然骂道：“你一直在欺骗我们，如今天堂的光辉已把我们照亮，你再也不能骗我们了”。^①利玛窦对这些教民的虔诚赞赏之余，也力图将摧毁偶像的行动控制在民间社会所能容忍的范围之内，“他知道要是一旦被发现了，就会惹起一场真正的骚乱”。^②

尽管在传教士的影响下，大量教民对原有的神灵偶像表现出极度厌恶的情绪，但仍有相当数量的教民在根深蒂固的传统文化的影响下，不忍心亲手毁掉那些伴随他们成长并倾注深厚感情的偶像们。传教士在这一点上已达成普遍共识：“教导中国人应该把唯一的天主当作至高的神明来崇拜虽则是容易的；但同样困难的却是劝说他们把他们那根本不值一顾的偶像全部从宝座上撤下去。他们不能使自己消除这种看法：偶像可以看作是真神的传道者，并且可以象尊崇基督教圣徒一样地加以礼敬”。确实，中国民众可以把天主当成至高无上的神灵加以崇拜，然而他们却无法理解为什么在礼拜上帝的同时必须放弃原有的神灵；而按照他们的传统，各路神灵各司其职，只有对他们全部加以供奉，才能获得各方面的帮助和满足。这种困惑在教民家中显得尤为突出：“他们家里都有灶王爷，这些神鬼陪伴着他们出生和长大，并且被尊为他们的保护者。现在却必须把他们从神龛上撤除，而且在这个民族看来似乎是给予了粗暴的待遇。有些人不忍看见偶像落到烟火里去，尤其是家里的炉火里去，于是他们就把偶像投入河里，从此再也不见了”。^③

三、民间社会的回应

当传教士与受其鼓动的狂热的归化者开始破坏中国人的神灵偶像时，有些中国人并没有因他们所遭受的耻辱而怒不可遏，而是认为这是神与神之间的争斗，应该由神自己为这种亵渎行为复仇。《破邪集》中就曾对这些人的无动于衷作过评述：“一有见夷辈之毁佛、仙及神祇等像，辄谓神灵自有冥诛，姑待其白毙，人安用力乎？不知天地精英悉畀之人，惟有忠诚义激者出，而后正气之神因相默护。人司阳，神司阴。阴阳合力，而后魔崇可灭。安可坐视而悉听之神乎？此则亦无关疼痒之言也，可慨也”。^④当然，持这种态度的人毕竟是少数。民间神祇庙宇是中国民间文化及权利的重要载体，它在下层民众的意识中是相当敏感的。因此，许多民众在天主教摧毁神灵偶像的刺激下，激起了对天主教的仇恨，他们或制造、传播谣言

^① 1716年孟正气神父的信。载《书简集》卷二，第183页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第264页。

^③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第453页。

^④ 王忠：《十二深慨》。载《破邪集》卷六，安政乙卯冬翻刻本，第14页。

丑化传教士及天主教，或付诸实际行动对传教士和天主教徒实施报复。

1、制造、传播谣言丑化传教士及天主教

对于中国民众而言，天主教作为一种外来宗教必然带有一些神秘色彩，人们往往会根据自身的生活体验去理解、猜测天主教，关于天主教的各种谣言也就应运而生。其实，作为关于天主教谣言的始作俑者当属明末的反教士人。如黄廷师在《驱夷直言》中指出：“几国内之死者，皆埋巴礼院内，候五十年取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收贮。有入其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。今我华人不悟，而以为圣油、圣水乎？且不特其术之邪也，谋甚淫而又济以酷法”。^①苏及寓则直接列述天主教的诸多罪状：“教中默置淫药，以妇女入教为取信，以点乳按秘为归化，以互相换淫为了姻缘。示之邪术以信其心，使死而不悔；要之发誓以缄其口，使密而不露。至于擦孩童之口药，皆能制其必从，令其见怪”。^②对天主教的这些猜测、谣言几经辗转流入民间社会，在下层百姓中广为流传。

从相关文献资料来看，民众对天主教的洗礼仪式抱有极为浓厚的兴趣，关于洗礼的猜测和谣言最为普遍。洗礼本是天主教中最为普通的圣事仪式之一，凡入教者都必须接受洗礼。但在中国民众的眼中，洗礼具有极为神秘的色彩，普遍认为传教士为了使受洗之人保持信仰的坚定对其施了魔咒或迷药。如1737年刘二传教案中，传道员刘二当时正在给一名弃婴施洗，被官方捕获，定罪的依据是他向弃婴的头上洒水并施以魔咒。^③两江总督鄂容安、江苏巡抚庄有恭也相信在洗礼过程中传教士施了魔咒：“据汪钦一、倪德载同供，张若瑟遇入教的人，先把一种像盐味的东西抹一匙在人口里，又把一杯水画了咒，在头上画一十字，还有一宗油搽在人身上，那人便甘心入他的教，不知下有甚么药在里头”。^④福建巡抚周学健则在奏折中指出：“凡男妇入教之始，先于密室内令尽告其从前所作过恶暧昧之事，谓之解罪。既毕每人给与钱、大麦饼一枚，纳诸口中，复与葡萄酒一杯，各令咽下，以麦饼为圣体，以酒为圣血。自此一番领受之后，无论男妇，坚心信奉，从此母女妻妾合家供奉而绝无嫌忌，自幼至老终身伏侍而不知悔倦。其所给之麦饼与酒，皆伊等密室自制，咸谓夷人于饼酒之中暗下迷药，是以一经领受终身不知悔改”。^⑤尽管这些

^① 黄廷师：《驱夷直言》，载《破邪集》卷三，安政乙卯冬翻刻本，第30页。

^② 苏及寓：《邪毒实据》，载《破邪集》卷三，安政乙卯冬翻刻本，第34页。

^③ 中华帝国1738年的宗教形势。载《书简集》卷四，第175页。

^④ 《1754年5月13日两江总督鄂容安、江苏巡抚庄有恭奏报拿获传教西洋人张若瑟等折》，载《档案史料》第215页。

^⑤ 《1746年7月16日福建巡抚周学健奏报严禁天主教折》，载《档案史料》第87页。

言论出自地方官吏的奏折，但内容多是地方传教案中的供词或地方天主教情况的汇报，反映的是下层民众的思想状况，而且，这种状况也可以从前文传教士对有关中国民众对圣水等的崇拜的记载中得到印证。这种猜测、谣言的盛行，一方面与传教士的神秘行径有关，特别是清政府禁教之后，天主教转入地下活动，举行洗礼等宗教仪式往往密不示人，强烈好奇心的驱使下，人们只好妄加揣测；另一方面与宗教信仰心理的差异性有关，天主教属于典型的一神教，要求信徒从一而终，这与中国民间社会中神祇庞杂、民众以个人功利为信仰取舍依据的思维惯例相去甚远，因此，某些天主教徒面对官方的强势压力而表现出的对信仰的坚贞，在一般民众看来是无法理解的，遂由此而推断一定是传教士对受洗者施以魔咒或迷药所致。

另一种传布较广的谣言是关于临终洗礼的，他们认为传教士为临终者施洗别有用心，是要用他的眼睛去制造望远镜。傅圣泽神父准备为一名临终的妇女施洗礼时，遭到了那位妇女丈夫的拒绝，他对传道员说：“去告诉你们宗教的那位传教者，他还是在家里休息吧，我知道他的打算，人家已告诉我他的企图。他想用我妻子的眼睛去制造望远镜。”^①从神父对故事文本的描述中我们可以推断，这种谣言应该有一定的传布广度，因为关于传教士用眼睛造望远镜的信息是由他人告知该妇女的丈夫的。沙守信神父的信件中也有类似的案例，当一位传教士准备为一位垂死的女性望道者施洗时，同样遭到了其丈夫的拒绝，理由竟也出奇的一致：“我知道你们和传教士的伎俩，他带着他的油来，是想把病人的眼珠挖出来，做成望远镜。不，我不能踏进我的家门，我希望我的妻子能带着她的眼睛入土”。^②在现代人看来，这种谣言的产生似乎毫无道理可言，因为人的眼睛与制造望远镜之间缺少一个发生联想的媒介。但若把思维的时空置换于明清时期的民间社会，我们也许会发现二者之间的关联绝非偶然。天主教明末入华之初，奉行“文化传教”、“科学传教”的路线，传教士往往随身携带一些西方的工艺品和科学仪器以方便与中国社会的上层人士交往，从传教士当时的记载来看，最受中国人欢迎的小礼品当属三棱镜和望远镜。对于当时的中国民众而言，望远镜无疑是一个新奇的事物，他极大地拓展了人们的视域，但以他们的文化水平当然无法理解其中的科学奥秘，只好从自身直观的生活经验出发去作出推理、判断。在他们的思维框架中，从功能上来讲，望远镜与人的眼睛是相同的，是人眼的一种进化形态，二者之间应该有某种关联，或许望远镜就

^① 1702年傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一，第206页。

^② 1703年沙守信神父致本会郭弼恩神父的信。载《书简集》卷一，第245页。

是由众多的人的眼睛提炼而成。而更为巧合的是，传道士给临终者施洗时，以白布覆其面，遮住的恰恰是其眼睛部位，这无疑是进一步印证了人们的猜测。所以，当时的民众就会对人的眼睛、望远镜与传教士三者之间发生联想，想当然地认定传教士之所以为临终者施洗，其目的在于挖取人的眼睛用来制造望远镜。

还有一种谣言认为，传教士到中国传播福音居心叵测，是为了吸取中国人的灵魂遣往欧洲供西洋人役使。据殷弘绪神父的信中记载，一个来自巴达维亚的商人向一名新信徒保证，他已发现了福音传播者的真实企图：“他们到我们这里是为吸取灵魂，因为欧洲缺少生灵。帝国中的基督徒死后，由于他们受洗时已把自己交给了欧洲人，就再也不能摆脱，后者对他们的灵魂施了某种魔法，迫使他们前往欧洲”。^①无独有偶，其他传教士的信件中也有类似的案例：此地有一名在异教徒中备受尊敬的女巫师，家中供奉着一百五十余座偶像，为使异教徒讨厌福音教义，她说东京基督徒死后其灵魂已被耶稣会教士遣送欧洲，在那里放牧羊群。^②这种谣言的底本可能就是天主教教义中的末日审判理论。在天主教教义中，当世界末日到来之际，所有人的灵魂都要接受上帝的审判，或升天堂，或入地狱。传教士入华以来，一直宣扬是要拯救中国人的灵魂，使其升入天堂以享永福。然而，在急功近利心态的驱使下，传教士多注重归化的数量，疏于天主教教义的严谨讲授，使信众难以形成对天主教教义的完整概念，教外的民众则更是以道听途说为实。因此，在一般百姓的思维逻辑中，天主教是西方人的宗教，上帝是西方人的上帝，所以中国人一旦入教，其灵魂就要被遣往欧洲，接受西方上帝的终裁，供西方人役使。

从表面上看，这些谣言都有一定的合理性，至少符合当时中国民众的思维逻辑，因此才能获得广大的信众。然而，既然我们称之为谣言，也就意味着它是对事实真相的扭曲，是对事实真相的背离。这些谣言之所以会产生、流传，除民众的认知能力及心理特征的差异之外，社会因素更是不可忽视的，尤其是对那些谣言的有意制造者而言。传教士及其信徒对民间神祇的征服举动，必然极大地冒犯了传统社会中以民间信仰资源作为社会资本的各利益主体，触动了民间社会原本平和的社会秩序，对于这些人而言，谣言的产生与传播具有鲜明的目的性，即败坏天主教及传教士的名誉，捍卫自己所拥有的社会资源和社会地位。因此，从这个角度来审视谣言现象，它的出现显然是当时中国民众对天主教征服偶像活动的一种回击，是有意而

^① 1715年殷弘绪神父致本会德布鲁瓦西亚神父的信。载《书简集》卷二，第150页。

^② 东京王国一位传教士致韩国英的信。载《书简集》卷四，第85页。

为之。而对于谣言的受众来说，他们之所以会相信及传播这些谣言，与他们心理上对自身安全的焦虑意识密切相关。如谣言所涉及的施迷药、奸淫、挖眼等威胁人身安全的行为，在中国社会中确实存在这样的犯罪事实，因此有关天主教及传教士的各种谣言会给民众在心理上造成恐惧的阴影，使他们很容易相信谣言中所说的事情会降临到自己头上，于是会通过传播谣言来发泄对天主教的不满，以缓解自身焦虑心理的压力。

2、对传教士及教徒的报复行动

正如有些传教士所担心的那样，狂热的天主教徒以肆无忌惮的捣毁偶像来表现自己信仰的坚贞，精神固然可嘉，却也激起了民间社会报复的欲望，引发了一些社会骚乱，给福音传播带来了不必要的麻烦。

民众首先把反击的矛头指向征服偶像行动的发起者传教士及传道士，将一些自然灾害的发生归咎于天主教的传播，以激起人们对传教士的仇恨。龙华民神父曾因在征服偶像的斗争中过于招摇而几遭民众迫害。还在其传教韶州的1603年，当地僧人“谋在韶州附近之靖村杀华民，幸而其谋未遂”。^①稍后，韶州大旱，按照惯例，城里开始闭市斋戒，向各路神灵求雨，甚至连乡下鼎鼎有名的“六祖”神也被邀请进城游行。然而这些努力毫无功效，老天丝毫没有下雨的迹象。于是人们向一位老巫婆咨询良策，她回答说：“观音（Quomyn）菩萨生气了，因为她每天都挨烧”。巫婆的回答令民众震惊不已，并激起了他们对传教士的愤怒，开始酝酿除掉龙华民以取悦于神。民众与教民双方也因干旱的起因而争论不休，“这些舌战一直持续到最后下了一场大雨，田地都真正湿透了，于是干旱就和杀基督徒的企图一起结束了”。^②如果不是这场大雨的及时而至，龙华民的命运可想而知，这从一个侧面反映了天主教摧毁偶像会在多大程度上引起民众的愤怒。无独有偶，同样的遭遇也降临到李安德神父头上。1740年7月，四川彭山地区持续干旱，佛教僧人求雨不灵，民人遂迁怒于天主教徒，外方传教会中国籍司铎李安德与学习拉丁文之生徒二人及马青山神父先后被捕。^③

民众不仅对传教士充满敌意，对教徒背叛传统信仰也表示极端愤怒，他们警告教民：“他们的名字是刻在庙里的记录上的，他们不应该把对偶像所尽过的功德全

^① 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局1995年版，第64—65页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第464页。

^③ 方豪：《中国天主教史人物传》（下），中华书局1988年3月版，第128页。

都抛掉，从而丧失很大的好处。……他们的鬼神不久就要为此进行报复了”。^①信徒往往因拒绝参与偶像崇拜活动而受到惩罚，“在无锡，（天主教）骨干成员被传到县衙堂上重重挨打，其他人花了钱才避过厄运，还有基督徒被永远禁止耕种自己的土地，因为他们不愿捐助偶像崇拜”。^②而且，教民也由于摧毁偶像而在民间社会中往往处于孤立无援的境地，“一位新教徒的屋子起了火。屋子位于敌对的邻居们中间，因为他放弃了偶像崇拜，所以四邻都敌视他。邻居们可以容易地帮助救火，但他们一致拒绝去救”，“让火烧这些狗”，他们说，“他们抛弃了他们的神”。

③

从前面的陈述中我们可以看出，中国民众对天主教征服偶像活动的回应与人们对生存安全的忧虑紧密相关——谣言的主题是人身安全，对传教士的报复事件则与干旱这种自然灾害有关联——这并非出于巧合。与天主教不同，中国民间信仰是一种人间宗教，是生活中的宗教，民众信仰的功利性特征非常突出，就是为了解决生活中的现实问题，因此缺乏信仰的稳定性，相当一部分人只有面对生活中的困境而无力摆脱时才意识到神灵的存在，正所谓“平时不烧香，急了抱佛脚”。因此，传教士对中国民间神祇的征服举动，在一般情况下往往并不会引起中国民众的强烈反应，然而，一旦他们因面临生存的危机需要神灵救助而未能如愿时，他们就会追究传教士的罪责，认为是他们得罪了神灵所致，激烈的报复举动也就难以避免了。

小 结

由于天主教与中国民间信仰之间存在本质上的差异以及天主教强烈的排他性，使得传教士在入华之初即着手对中国民间信仰实施“扫荡”——一方面通过著书立说对中国民间信仰进行文化批判，另一方面采取征服偶像行动为福音的传播扫清障碍，与中国民间信仰争夺信徒。

传教士对中国民间信仰的文化批判集中于明末清初时期，这与当时的传教策略是密切相关的。如众所知，最早入华的耶稣会传教士在传教问题上采取了“适应”策略，力图通过与儒家士大夫的密切往来广布福音，以此来带动下层民众的广泛归化。在他们看来，如何说服中国的文人阶层放弃其传统信仰，是能否在信徒争夺

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第443页

^② 1719年卜文气神父致其兄弟的信。载《书简集》卷二，第213页。

^③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第450页

战中取得胜利的关键。因此，我们注意到，在传教士著书立说从文化层面对民间信仰展开理性批判的过程中，他们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。从前文的叙述中我们知道，传教士对中国民间信仰的文化批判可以说是入情入理，易于被文化阶层理解、接受，如《利玛窦中国札记》对此有所表述：“在家庭教师的帮助下，他们用适合百姓的文体，写了一部关于基督教教义的书（即罗明坚《天主圣教实录》）。其中驳斥了偶像崇拜各教派的一些谬误，所发挥的主要论点都引自自然法则的论证，是很容易被人接受的，……有教养的中国人惊叹不已地接受了它”。^①然而，如果仅以此就对传教士这种文化批判的实际功效做出乐观的评估，则是一种明显的“误判”。由于下层百姓受文化水平的局限，书籍这种文化传媒作用的发挥受到极大的限制，因此，传教士对民间信仰的文化批判对于民众的信仰心理不会产生重大的影响。对于知识分子阶层来说，在儒家人文主义精神的熏陶下，宗教意识本来就比较淡薄，因此他们对于传教士这种文化批判的回应主要聚焦于祭祖、祭孔的礼仪方面，而在民间神祇及世俗迷信问题上并未与传教士形成对话，但这也远不足以使其转而改宗天主教。一方面，以利玛窦为代表的传教士通过极力钩沉儒家经典与天主教教理的相似之处，以及自身广博的西学知识，赢得了一批士大夫的支持，然而，当他们比较清楚地看到了传教士们追求的目的时，他们的态度也就改变了，全部变成仇视传教士及其教理的人士了。^②另一方面，毕竟民间信仰在中国沿袭已久，在某种程度上已经沉淀为一种民族文化，即使是儒家士大夫阶层也不可能完全放弃这些传统信仰，尤其是在祭祖问题上的分歧，使他们不得不面临是做基督徒还是做中国人的两难选择，因此，随着“礼仪之争”的加剧，传教士的“文化适应”策略最终宣告失败，传教士对民间信仰文化批判的目的也没有最终实现。

传教士对中国民间神祇的征服活动中，暴力“扫荡”与收服人心兼而有之。暴力“扫荡”主要集中于传教士入华之初，传教士之所以采取这种直接的“暴力”，一方面是出于对中国民间神祇的先天仇恨，更重要的是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，对中国民众的信仰心理做出了盲目乐观的评价，认为中国人并不真正喜欢他们的神灵，致使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

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第171—172页。

^② （法）谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》增补本，耿昇译，上海古籍出版社2003年8月版，第29页。

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”的“和平竞争”，以此收服人心。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然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，其原有的信仰心理是否得到根本性的改造则难有定论（对于这一问题后面有专门论述）。当然，在天主教摧毁神灵偶像的刺激下，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。

第三章 天主教对中国民间信仰的因应与吸纳

诚如前文所言,任何一种文化移植到一个新的文化生态体系中,并欲取代当地的本土文化以实现其“全球化”的终极目标,本土化是其不可避免的问题。作为一种异质文化,天主教要实现其“中华归主”的宏伟战略目标,就必须依托于中国的文化土壤,不管自身是否有这种意愿,本土化是其必然的选择。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,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。其实,根据长期的传教经验,罗马已经认识到祝圣当地神父和主教是教会能在亚洲生存和发展的唯一出路,为此必须寻求建立更加稳定的、独立于宗教修会的教团体制,由一些称职的志愿神职人员来实现传教区的神权领导,协助建立一个东亚土著教会。在这种背景下,教廷组建了直接听命于传信部的巴黎外方传教会,1662年(康熙元年),陆方济率领七名巴黎外方传教会传教士从马赛动身前往中国时,传信部就指令他们:“第一,培养当地神职人员,尽可能在数量和质量上都有发展;第二,适应当地的风俗和习惯,同时又避免介入政治事务;第三,在不请示罗马的情况下,不采取任何重要决定;尤其是在未收到圣部的命令时,不能从事任何主教圣职受任礼。”^①三项指令的核心内容“天主教本土化”在1664年远东教务会议上被列为巴黎外方传教会的工作指南。因此,尽管由于天主教的排他性使其自入华伊始便对中国民间信仰展开了系统的批判与征服,然而,在与中国民间信仰争夺信徒的过程中,传教士也不得不于有意无意之中对民间信仰采取了适应与吸纳,甚至借鉴了民间信仰的生存方式而用以立足中国社会。不过,令人遗憾的是,传教士在收获大批信徒的同时,并未能完成对中国教民信仰心理的根本性改造。

第一节 禁教时期天主教传播方式的本土化

禁教时期是指从康熙末年,因教会内部的“礼仪之争”,罗马教廷下令禁止中国教徒祭祖祀孔,导致了康熙帝颁布谕旨禁传天主教开始,到道光末年解除教禁结

^① J. Charbonnier. La catéchèse du prêtre chinois André Li(1692-1775) dans la province du Si-chuan[z]. Dossiers et documents de MEP N° 7/2001. <http://www.mepasie.orn> 转引自郭丽娜、陈静:《论巴黎外方传教会对中国天主教本土化的影响》,《宗教学研究》2006年第4期,第132页。

束。这一时期天主教在华的处境与明末清初相比发生了重要变化,一方面,清政府在对天主教问题上发生了重大转变,从原来的宽容包纳改为严厉的禁教;另一方面,明末以来曾与天主教有着比较密切接触的儒学知识界,此时也在主体上背离了天主教。尽管这一时期,天主教失去了合法的外衣,但天主教的工作却并未中断,天主教在中国城乡之间的分布已十分广泛,这一点可以从禁教时期教案分布的广泛性中得到证明^①,据西方教会史料记载,教徒人数 1700 年大约为 20 万,1793 年为 15 万左右,1810 年为 21.5 万人,1815 年达到 21.7 万人左右^②。与此同时,社会环境的变化,也迫使传教士改变其传教方针与策略。明末清初天主教在华传播曾经在一段时期内呈现出一种知识传教的态势,以耶稣会士为首的来华传教士力图通过与中国社会精英阶层即儒学界的接触对话,实现自上而下基督化中国的目的,其时也确实收到了很大成效。清中叶以后,由于缺乏儒学知识界的参与,传教士把工作的重心下移,重点放在乡村及平民阶层,这使他们更多地接触到中国的民间信仰,对民间信仰的理解及处置方式也采取了实用主义的态度,天主教在传播方式上具有明显的本土化色彩。不过,需要指出的是,天主教在中国的本土化过程与其传播过程相始终,只不过在禁教时期本土化的情况相对比较突出,因此文中所述内容并不仅局限于这一时间段。

一、组织、设施的本土化

1、习教组织的本土化

禁教时期,尤其是自雍正元年清政府严厉禁教之后,除北京之外,全国各地均不得公开传教和信教,西方传教士大部分被驱逐出境,尽管仍有一些西方传教士私入内地传教,但已为数很少,相对于散居各处的为数众多的教友而言无疑是杯水车薪。而且由于外国传教士容貌特异,在官府的严查之下,他们的传教活动变得极其艰难,致使众多的教友,尤其是地处偏远地区的教友长期见不到神父。为了维持他们的宗教生活,这些教友遂借鉴中国民间宗教结社的生存方式,自己组织起来,自立堂口,进行公共祈祷,互相告解慰藉,甚至兴办慈善事业,对外宣讲,代洗小儿等等。

在雍正年间,广东省城附近,就有男女堂口各八处的组织,他(她)们组织得

^① 据张先清对《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》中禁教案件的初步统计,其中发现有天主教徒活动的县级以上地点达 370 多个,而天主教的实际分布应该不会仅限于此。参见张先清:《清中叶天主教在华的本土化问题》,《厦门大学学报》2006 年第一期,第 36 页。

^② NICOLAS STANDAERT. *Handbook of Christianity in China: Volume one*[M]. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001. P383.

相当严密，可做为自立堂口的典型，这种情况我们可以从当时广东巡抚的奏折中得到佐证：

今查得省城设立教堂，男女多被诳惑。男天主堂凡八处。西门外杨仁里东约堂主西洋人安多尼，副堂西洋人艾色，引诱入教约一千四百余人。杨仁里南约堂主西洋人戈宁，副堂顺德人刘若德，引诱入教约一千余人。濠畔街堂主西洋人谢德明，同堂增城人欧歌，山东人魏若韩，引诱入教约一千二百余人。芦排巷堂主西洋人方玉章，副堂西洋人朱耶芮，引诱入教约一千一百余人。天马巷堂主西洋人罗铭恩，副堂顺德人刘伊纳爵，同堂顺德人梁家相，引诱入教约一千三百余人。清水濠堂主西洋人彭觉世、卜如善，副堂西洋人张尔仁赫苍碧，同堂江南人王弘义，引诱入教约二千余人。小南门内堂主西洋人闵明我，副堂新会人汪四，同堂始兴人黄绍兴、张玛略，南海人刘若敬，增城人劳赞成，番禺人郝若瑟、区良佑、何伯衍，引诱入教约一千四百余人。花塔街堂主西洋人华姓，副堂西洋人卞述芳，引诱入教约三百余人。以上八堂共引诱入教男子约万人。又女天主堂凡八处。清水濠女堂主顺德人谭氏、刘氏，引诱入教妇女约四百余人。小南门内女堂主顺德人陈氏，引诱入教妇女约三百余人。东朗头、盐步两堂女堂主俱顺德孀妇梁氏掌管，引诱入教妇女约六百余人。西门外变名圣母堂堂主顺德孀妇何氏，引诱入教妇女约二百余人。大北门天豪街变名圣母堂堂主正蓝旗人余氏，引诱入教妇女约三百余人。小北门内火药局前女堂主顺德孀妇苏氏，引诱入教妇女约二百余人。河南濠口女堂主南海人唐琼章妻戴氏，同堂孀妇卢氏、唐氏，引诱入教妇女约三百余人。以上八堂，共引诱入教女子约二千余百人。^①

乾隆在位的六十年间，类似的秘密堂口自然不在少数，只是见于官方记载的不多，但从地方官员的奏折中可略知一二。

乾隆十九年七月二十三日，闽浙总督喀尔吉善奏折中陈述了福建省福安县城乡的男妇，“向日崇奉天主教者甚多”，在乾隆十一年查拿惩办之后，似乎已寂寥无闻了。可是这年三月，福安县知县夏瑚又访知即在县城，就有一生员（秀才）名刘渭是天主教徒。在他家中藏有天主图像、十字架、经卷等物。在他家中还有他亲友及邻舍男女一二十人会集一齐，由吕宋归国的华侨冯文子给他们讲解教理教规。奏折中对讲解经文的场面做了描述：“冯文子二月十五、十六两日，在监生郭承佑家讲教；十七、十八两日，在民人刘宋观家讲教；十九、二十两日，在生员刘渭家讲

^① 《1732年8月21日署理广东总督印务广东巡抚鄂弥达奏报查明广东澳门地方西洋教民情折》，载《档案史料》第69—70页。

教。每至一处，即有昔从教男妇，依亲旁戚，咸赴听讲教规，或十余人，七八人不等。冯文子遂将在吕宋所闻所见天主教规，一一讲论。无知男妇，欢欣鼓舞，转相传播。”^①从文中可以看出，这一习教组织完全是由当地教友组成的，没有外来神职人员的介入，而且教友们的集会听道是有组织的，有计划的化整为零，分片分组，布置得十分严密，这与中国的民间宗教秘密结社的活动方式非常类似。

乾隆四十七年二月十二日，直隶总督郑大进给皇帝上了一道奏折，内称宝坻县知县王锡璫访获县内的老家庄（俗称老庄子），有民人李天一等，“私盖天主堂，聚众念经”之事。奏折中记载：“缘李天一籍隶该县老家庄，伊父李文禄向在家内供奉天主图像。李天一自幼即随父入教。乾隆十年李文禄病故，李天一与同庄之张化陇、张其让、张其汉、张其端、田琦、张万宝、王廷秀接奉此教，各在本家持斋念经。至三十五年李天一因在家拜诵，恐致亵渎，遂令张化陇等各出钱文，即在该犯家隙地内，苫盖草房三间。赴京向天主堂西洋家人（堂中看家的仆人）崔姓讨取瞻礼单，并添买天主图像及经卷、乐器等物，悬设堂内。迨四十二年，复有同村之张其刚，因身体多病，希图消灾获福，亦随同入教。与李天一等共九人，每逢瞻礼日期，齐集教堂诵经一日，至晚即散。教堂内所用，惟香烛斋供，系摊钱公买，此外并无别项敛钱不法情事。”^②这篇奏折为我们提供一份较为详细的教友私立堂口的报告：教堂系教友集资所建，而且还购置了经像和乐器，至被查封已有十二年之久，却一直没有神父主持，教友只是自己聚伙念经。

嘉庆年间，湖北谷城、房县等地习教者“彼此住居交界毗连，均有戚谊，先年刘作斌、邓恒开、王槐三家祖上各遗有十字架、铜像、经卷，……该犯等幼时经伊父祖囑令勿忘根本，如能习教，日后总有好处，并口授该犯等十诫七祈求等经文，以每年正月初四及二月二十等日名为大斋期，是日同教者拣择一人，当瞻礼领首，俱在领首家内供奉耶稣天主铜像，并十字架等物，念诵十诫七祈求经文，领首一人在前念诵，余人在后依次跪念，念完后，领首人用麦捏薄饼，每人分给一个，闭目接吞，以为在生必蒙天主保佑，死后即入天堂。”^③显然，这是一个带有明显地方色彩的自立性习教群体，教民之间有共同的地缘关系，而且彼此之间多有姻亲关系。

^①《1754年9月9日闽浙总督喀尔吉善奏报传播西洋教之冯文子原系福安民人应请解原籍收管折》，载《档案史料》第234页。

^②《1782年3月25日直隶总督郑大进奏报访获宝坻县李天一私盖天主教堂聚众念经折》，载《档案史料》第335—336页。

^③《1818年1月31日湖广总督庆保湖北巡抚张映汉奏报查获沿习天主教各犯到官改悔申明照例定拟折》，载《档案史料》第1111页。

道光年间，四川乐至县刘氏宗族习教案中，刘嗣坤等“合族男妇自其祖父传习天主教，不知先系何人传授”^①，此后代代相传，到嘉道年间发展成为一个79人左右、信仰天主教的小宗族，他们在刘嗣坤的主持下，利用祖上流传的经卷、图像，“每月逢七并初一、初二等日，在家私自念经礼拜”，“并未与习教外人往来”^②。由此可见，这个由刘氏宗族所组成的教会显然是一个以血缘关系为主的自立性习教群体。

上述材料都是从反面史料中拾取的天主教徒地下生活的片断，虽不能全面反映禁教时期教友生活的状况，但我们可以从中了解其宗教生活的大致情形。首先，这些基层教会组织带有明显的自立性。这些天主教徒群体的组织是在教友习教的过程中自发形成的，与天主教的传教区没有明确的隶属关系；其首领大多出自当地的习教者，没有外来传教士介入（雍正年间广东案例除外）；所建简易教堂及相关物品皆有当地习教者共同出资购置或系家族中习教的先辈之留存，没有上级教会组织或外部的捐赠。其次，习教活动带有明显的自传性。他们的日常宗教生活中没有外来神职人员的教导，教友往往是相互告解劝慰，或由本地资深教徒充当领首负责讲解经卷，履行本该由神父来行使的洗礼、终傅、婚配等圣事的职责，整个宗教生活具有完全的自主性。再次，其活动方式往往带有一定的隐蔽性，教友或各自在家诵经，或不定期聚会，甚至通过不断转移聚会场所以逃避官府的缉拿。可以看出，天主教信仰的这种自立性传播，其形式与明清时期流传于民间社会的其他民间宗教结社非常相似，可以说是天主教借鉴了中国民间宗教的生存方式，以确保福音的延续。

2、宗教活动设施的乡土化

所谓宗教活动设施，是指天主教教堂以及教会圣事所用的各种圣器等。汉语中，天主教教堂或一般礼拜堂通称为“堂”，最普遍的称呼是“天主堂”，1623年“景教碑”发现后，又称“景教堂”。随着时间的推移，中国的天主教堂有了更多的名称，常用宗教词汇命名，如“超性堂”（杭州）、“领报堂”（北京，1694年）、“始胎大堂”（北京的南堂，1790年）、“若瑟堂”（北京东堂）、“福音堂”（方济会，广州）、“全能堂”（奥斯定会，广州）、“玫瑰堂”（多明我会，福安和福州）等等。专供女教徒使用的为“圣母堂”。此外，还有一些教堂的命名颇具中国韵味，有时

^① 《1823年12月30日四川总督陈若霖奏报拿获先习天主教到官改悔后复行习教各犯审明定拟折》，载《档案史料》第1177—1178页。

^② 《1823年12月30日四川总督陈若霖奏报拿获先习天主教到官改悔后复行习教各犯审明定拟折》，载《档案史料》第1177—1178页。

甚至使人难以分辨出是天主教堂还是中国人的厅堂，如“首善堂”（即北京的北堂）、“大原堂”（广州）、“真原堂”（奥斯定会，肇庆）、“钦一堂”（武昌）、“敬一堂”（上海）、“正学堂”（南京）、“天衢堂”（方济各会，济南）；还有一些取材于古代典籍或诗歌的更为文雅的名称，如江西南安的“翼翼堂”、杭州的“昭事堂”以及江西建昌的“曰旦堂”。更有甚者，1699年方济各会把济南的一座教堂直接命名为“补儒堂”。^①可以看出，这些天主教堂的命名颇具中国传统文化底蕴，传教士之所以如此命名天主教堂，其用意可谓深远，他们期望借此产生天主教与中国传统文化的某种联想效果，增强天主教在中国社会中的亲和力，这应该是其“文化适应”策略的典型例证。

天主教堂在中国有两种基本类型，一种是“欧洲式”，亦即巴洛克式教堂；另一种是中国式教堂。雍正之后，公开布道已为官方所禁，传教士只能选择一些普通中国房屋里的一个房间，用来讲道、举行弥撒、教育儿童等，这就是所谓的中国式教堂，而且大部分属于“乡村教堂”。更为重要的是，这些教堂内的布置也具有明显的中国特色。在欧洲，天主教堂所用的蜡烛为白色，但在中国的教堂中却变成了红蜡烛，一位参观过福州教堂的荷兰人对此曾有过记述：“还有一些蜡烛，不是白色的，而是红色的，像中国教堂里面所用的”。^②从此人的行文来看，至少可以肯定的是，红蜡烛的使用在当时中国的教堂里已普遍使用，因为在他的意识中使用红色蜡烛在中国教堂是很正常的。同时，他还提到香炉的使用，显然也是中国样式：“三个祭台和香炉，上面饰有龙形和其兽头，这是异教徒的方式”。^③而且，传教士在举行圣事时往往更喜欢穿纱制的祭衣，而不愿意穿带有葡萄牙传统的白色祭衣。^④如果说选择中国式房屋作为教堂之用是形势所迫之下的无奈之举，是不得已而为之，然而，在教堂内设置中国式香炉，用中国红色的蜡烛取代西方白色的蜡烛，用中国的纱缝制祭衣取代葡萄牙式的短白衣，甚至在教堂中出现龙形装饰，这些细节显然不会是传教士的疏漏所致，而是故意为之，是教会圣事中国化的明显体现，是他们对民间文化传统的一种主动适应。

二、注重宗教仪式的神秘性和庄严性

^① 参见赵殿红：《清初耶稣会士在江南的传教活动》，2006年博士学位论文，导师：汤开建，第116—117页。

^② M. Neijens, "Twee brieven van Pater Philippus Couplet", p.45. 转引自（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第298页。

^③ M. Neijens, "Twee brieven van Pater Philippus Couplet", p.45. 转引自（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第298页。

^④ （比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第433页。

天主教入华之初，为了实现对对中国知识分子阶层的救赎，耶稣会传教士撰写了大批论著，宣扬基督学说，批驳异端迷信，对于士人阶层的归化发挥了极大的效用。与此同时，随着传教士布道重心的转移，他们逐渐发现对于下层百姓而言，似乎神秘而庄重的仪式更能够引起他们参与的兴趣。

傅圣泽神父曾指出，如果将宗教仪式搞得更辉煌亮丽，一定会对中国人更有吸引力。他在书信中对此有翔实的记载：

我们在南丰有三个耶稣会士，我们决定在圣周举行所有的仪式。星期四，我们的仪式开始。这一天有四十个人来领圣餐，我们的弥撒配有助祭和副助祭。在领圣餐之前，我高声宣布了接领圣体的行为规范。尽管我的汉语还不足以表达我的感情，但却获得了很大的成功。也许是出于新鲜，也许是由于仪式进行的方式和气氛，我在这些优秀的基督徒脸上看到了我从未看到过的虔敬。中国人现在还只会将祷词挂在嘴上，但我相信首先将他们不会自发产生的思想和行为准则高声地告诉他们是十分有益的，最终会慢慢地促使他们用心灵去祈祷。我们放置圣体的教堂被装饰一新，今年从法国带来的那些美丽的宗教画像使所有的基督教徒深有感触。晚上我以仪式特有的方式给信徒行洗脚礼。……中国人特别注意这些细节，这样的细节使他们对宗教仪式肃然起敬。此外，我和其它神父所穿的圣服，点燃的大蜡烛，用汉语和拉丁语做的祷告，在这样的场合我认为比其它地方更显必要的端庄朴实，这一切都给他们留下了强烈的印象，使他们认为他们应该焕发出比从前更大的热情，应该向他们有幸代表的十二圣徒学习。

周五耶稣受难日，对十字架的拜谒一如平常，而在这之后紧接着是在十字架上的耶稣面前举行漫长而严厉的苦鞭仪式，人们洒下了许多眼泪。晚上我们上纪念耶稣苦难的大日课。我们解释了放置在三角形物体上、随后一支一支熄灭的十五支大蜡烛的含义，解释了为什么最后一支要藏在祭坛下面，然后点亮以后又拿出来，解释了我们在大日课结束时所发出的声音是怎么回事。这些解释使他们十分满意，他们为我们每项仪式都包含着某种神秘色彩而深深着迷。^①

从文中我们可以看出，傅圣泽神父在举行洗礼时特别注重仪式氛围的营造，如把教堂装饰一新，悬挂色彩绚丽的宗教画像，点燃蜡烛，身着圣服，这一切都给人以庄严肃穆的感觉，有益于增强信徒对宗教感情的体验。需要注意的是，神父在仪式过程中不仅用汉语做祈祷，而且还用拉丁语做祈祷，这并不是单纯的语言问题，而是神父有意为之，因为，在一般民众的眼中，发音怪异的拉丁语类似于能够消灾祈福

^① 1703年魏方济神父关于中国传教会现状的汇报。载《书简集》卷一，第224—225页。

的咒语，更能增强天主教的神秘色彩及强化人们的崇拜心理。其实，这种做法并非天主教所特有，为了保持宗教的神秘感，佛教的一些咒语（祈祷经文）也模拟了梵文的原始发音。欧洲传教士用拉丁语做祈祷其用意也大致相同。龙华民也曾经指出：“这对教徒是一个很大的慰藉，哪怕他们不懂本文；这种情况在欧洲也是有的，有人以虔诚的感情诵读拉丁文礼拜式，尽管他们可能并不充分明了他们所读的经文。”^①

从前文来看，传教士似乎有过于看重洗礼这种仪式的作用之嫌，也曾有人因此对方济各会的传教方式提出异议，利安当对此予以驳斥：

对于接受洗礼的人，首先会教导他们应该相信和遵循什么，应该严格地克制什么和放弃什么；而这种要求有时会在对他们进行洗礼之前，根据时间、时机和每个人的能力提出，若非如此，不会为他们进行神圣的洗礼。然后会不停地教授他们进行忏悔的方式，灌输接受圣体的神圣秘义和做领受圣体的准备，从事慈善事业，遵守教会的十大戒律和原则等等。每逢礼拜日，做弥撒之前，都会让他们跪地齐声吟诵两遍圣母花冠经或玫瑰经，然后宣讲基督学说，接着便就诠释教义向成年人和青少年一个一个提问题，每个人问不同的问题；带领他们做完弥撒之后，会根据时间、时机对他们进行简短的说教，然后会有一些人进行忏悔，很少会有人星期天不出席这种仪式……。^②

显然，方济各会传教士在传教过程中，并非一味强调宗教仪式的庄严而置教义的宣讲于不顾，而是将基督学说的灌输和宗教礼仪的训练十分有机地结合在一起。

对于福音的传播而言，教义的宣讲自然必不可少，但宗教仪式的训练更是不可或缺。因为纯粹的说教可能更易于被有文化的士大夫阶层所接受，甚至会引起同他们的辩论，但当面对中国社会最底层的民众，特别是农民阶层时，似乎神秘而庄重的宗教仪式更能够引起他们参与的兴趣，更能够激发他们去寻找其中的奥秘和答案，这也就是为什么许多入教后的农民坚信基督的信念自始至终都不改变的一个重要原因。尤其是在全面禁教时期，印刷宗教书籍是非常危险的事情，于是宗教仪式的定期举行常常会成为教徒维持信仰的重要手段。值得注意的是，对宗教仪式的注重也正是中国民间信仰的重要特征，对于普通民众来说，他们平时很少接受各种宗教信仰的理论教育，但却可以通过宗教仪式庄严肃穆的氛围来增强自己对于宗教信

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第458页。

^② SINICA FRANCISCANA Vol. II, Antonius A. S. Maria Caballere, *Relacion de algunas cosas sucedidas a los Padres de la Serafica Religion de la Gran China, desde el mes de agosto del año 1649 hasta marzo de 1659.*—Cinanfu, 6 de marzo de 1659, p. 459. 转引自崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局2006年版，第130页。

仰的情感体验，从而维持信仰的稳定。由此可见，天主教徒民众所好注重宗教仪式的举措，从其目的性来看与中国民间信仰是相同的。

三、习教仪式的民俗化

天主教经过千余年的发展，已经是体系相当完整的一门宗教，有一套成熟的习教仪式，主要包括洗礼、坚振、圣体、告解、终傅、神品、婚配七大圣事，以及弥撒、日课等一系列日常宗教礼仪。然而，传教士在布道的过程中逐渐意识到，天主教要想实现自己的救赎目标，首先必须融入中国民众的生活之中，必须要适应当地的礼仪、风俗和习惯，而不是去破坏、改变。1659年（顺治十六年），传信部向外方传教会的宗教监牧们发布的训令中曾涉及这一问题：“只要不是显然有违宗教和善良道德，千万不可使人们改变自己的礼仪、习惯与风俗。妄想把法国、西班牙或意大利或欧洲其它任何部分，输入中国，还有比这更荒唐的吗？不要输入‘国家’，但要输入信仰。任何民族的礼仪与习惯，只要不是邪恶的，信仰不会予以排斥，且要予以保存”。^①有鉴于此，一些传教士在布道的过程中根据当地的具体情况，调整了其传教方法和既定礼仪，尽量使之适合当地的风俗习惯。另外，诚如前文所述，“念经吃斋”、“消灾降福”是中国民众信奉天主教的最主要的目的之一，这一点与当时同样流行于下层社会中的各类民间宗教信仰并没有什么差别，这就使得教徒在操办基层教会礼仪时不可避免地会带有较为浓厚的民间性色彩。

我们知道，龙华民曾是容忍中国礼仪的坚决反对者，但他在给望教者布道时举行的却是一种具有中国本土色彩的特殊礼仪：望教者被引入圣堂，在祭坛上置有教义小书，两边有燃着的蜡烛，弟子向基督行鞠躬礼，以示拜其为师，然后上前从祭坛上取书一册。^②显然，这是典型的中国拜师礼，民间宗教也常常借用作为门徒入会的基本仪式，传教士利用了中国人这种祖师崇拜的心理以强化信徒的宗教意识。还有一个问题曾使传教士感到十分棘手，那就是为妇女施洗。尽管在传教的过程中，传教士注意把望教者严格按照性别分开，平时由女传道员为女望教者宣讲教义，但神父是唯一有资格为成人施洗的神职人员，所以女教友也不得不由神父施洗，而这在中国人看来无疑是有伤风化的严重事情，是他们所不愿接受的。因此，为了不伤害中国人的感情，传教士在礼仪上做出某些变通，比如用笔涂抹圣油，从而避免身

^① 燕廪思：《中国教理讲授史（1514—1940年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室1999年11月版，第111—112页。

^② 燕廪思：《中国教理讲授史（1514—1940年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室1999年11月版，第25页。

体的接触。^①在鲁日满的账本中就曾出现制作这种笔开支的记录，说明这种施洗方式至少在常熟一带是比较通用的。

在天主教的福音深入民间的同时，其必然也会受到各种民间习俗的影响，在宗教仪式方面更加贴近当地风俗。如嘉庆年间，刘方济各在湖北穀城县茶园沟地方传教，当地村民孙瑞锦等 93 人因“刘方济各能解西洋经典，随各信奉，希图求福。即称刘方济各为神父，或称刘爷，每月斋期四日，届期齐集天主堂内听刘方济各讲经一次，名为坐瞻。初次入会之人，出钱一二百文，在刘方济各处报名，以后每次给钱二三十文，备办神前香烛使用。”^②从引文中可见，该地百姓信奉天主教，目的即在于向“神”邀福，而对天主教一些礼仪的理解也很具有民间信仰的色彩，如弥撒献仪是“备办神前香烛使用”，乃至直称“香火之资”，而“吃斋”则很容易使人与民间佛教发生联想。其后道光年间传教士董文学继续到茶园沟传教，因“该处旧有天主堂于嘉庆十七年经官拆毁”，董文学即在村民孙尚林间壁茅屋居住，“取名观音堂，供奉天主图像，十字架，每隔五日吃斋二日，开讲洋字经，缪称诚心信奉，来世可以转生好处，向众诱惑。每遇斋期，令众人到其茅屋内礼拜听讲，名为坐瞻。”^③值得注意的是，刘方济各、董文学都是西方传教士，但在传教过程中却不得不在具体的习教仪式上迁就当地民间信仰及习俗，尤其是董文学，甚至将居住的简易教堂直接取名为观音堂，当然其主观目的可能是为了在禁教时期掩人耳目，但同时也揭示出基层教会与民间信仰之间不断融合的一面。

另外，从传播福音一开始起，天主教就面临着一个现实问题，一小批传教士和布道员，如何能够成功地确保在慕道友和新受归化的教徒中形成宗教信仰。他们受到中国民间宗教施教方法的启发，利用中国人的祈祷癖好^④，将教理的主要内容与需要念诵的祈祷咒语结合起来，编纂了大批祈祷经文，其中比较重要的有《信经》、《天主经》、《圣母经》、《受难始末》、《圣教日课》、《玫瑰经》和《天主圣教念经丛书》等。清中叶严厉禁教之后，西方传教士大多被驱逐，神职人员严重不足，正是流传于民间的这些祈祷经文代代相传，才使教徒的信仰在极其困难的环境中仍然得

^① (比)高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社 2007 年 3 月版，第 323 页。

^② 《1820 年 1 月 6 日湖北巡抚张映汉奏报遵旨申明定拟传习天主教西洋人刘方济各南弥德案内各犯折》，载《档案史料》第 1162 页。

^③ 《1840 年 10 月 21 日宗人府等衙门奏报会同申明官役查拿习教人犯尚无藉端滋扰折》，载《档案史料》第 1286 页。

^④ 中国民间宗教信仰的信众可能对信仰的教理、教义一知半解，但他们却都能牢记祈祷并坚持不懈地重复祈祷，最典型的如民间佛教的信徒，他们无需理解、念诵佛教的经卷，只须口中不断“阿弥陀佛”、“大慈大悲观世音”等简单的法号就可以获得佛祖的救助，升入极乐世界。

以延续。事实正是如此，对于大多数散居各地的较小的教民群体来说，由于长时期没有传教士前来传教，其习教仪式呈现出一种随意性，其中一个突出表现就是简化各种宗教礼仪，有时只保留着口诵一些祈祷词，甚至只是念诵“耶稣”的圣名而已。如乾隆十二年（1747年）江苏山阳、金匱县宋从一等人习教案。宋从一等信徒只是“每月逢五日持斋，口念那（耶）稣二字，并持奉十诫。”^①道光十八年拿获山西岳阳县赵金义等人习教案，亦“供系口传经语，不时念诵，希冀求福消灾，并无一定念经日期。”^②道光十八年山西洪洞县李成信习教案，也是“因均不识字，皆系口传经语，不时念诵，希冀求福消灾，并无一定念经日期。”^③有时甚至连念经都被简化，只保留简单的吃斋，如乾隆三十二年（1767年）江西庐陵县吴均尚等人习教，就是“没有念经，只每月照常吃八日素”。^④我们知道，“持斋、念佛”是中国民间佛教最基本的信仰仪式，因其简便易行而为民众所普遍接受，由此可见，在缺少正规宗教训练的特殊环境下，中国天主教徒借用了民间信仰的方式以维持对天主的信仰。很显然，中国下层民众在接受天主教信仰的同时，也对天主教的礼仪乃至信仰的部分内涵进行了改动，这反映了天主教与中国民间宗教信仰之间的相互影响与调适。

四、传教士的“造神”运动

在中国传统社会中，那些对于地方做出过突出贡献的人，往往会受到当地民众的崇拜，人们会为其建祠立庙，供奉香火，使之享受神的待遇。这种民间造神的行为，属于典型的偶像崇拜，在天主教严禁之列。然而，为了赢得大批信众的归化，激发信众的宗教热情，传教士宣扬并放大使徒崇拜，让信徒把使徒当作圣人或神来膜拜，这在某种程度上来说是迎合了中国民众的信仰心理。广州会议之后，在华传教士形成了一份书面的《圣教规程》，其中列出了教友们应该敬礼的圣人：圣弥额尔（Saint Michael）；守护天使（Guardian Angel）；中国传教区主保圣若瑟（Saint Joseph）；圣多玛斯（Saint Thomas）；圣方济各·沙勿略；还有模仿欧洲先辈们而设立的“永久的”和“每月的”主保。^⑤并要求信徒们在家中悬挂上述圣人像，要经常举行虔诚的敬礼。

^① 《1747年8月2日署理江苏巡抚安宁奏查确有民人习教但并无聚众诵经及西洋人在境等各情形折》，载《档案史料》第150页。

^② 《1838年7月19日山西巡抚申启贤奏报审拟赵金义等习教人犯折》，载《档案史料》第1228页。

^③ 《1838年11月14日山西巡抚申启贤奏报审拟辛秉信等习教案折》，载《档案史料》第1234页。

^④ 《1767年9月11日江西巡抚吴绍诗奏呈查审蒋日达一案教民口供清单》，载《档案史料》第265页。

^⑤ See H. Verhaeren, "Ordonnances", p.454. 转引自(比)高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第304页。

在有关中国耶稣会的材料中，对圣方济各·沙勿略敬礼的记述较多。根据杜宁·茨博特的说法，对方济各·沙勿略的敬礼最集中的地方是古塘地区，因为那里发生了许多奇迹证明了这位圣人的善行：“这块由东方使徒圣方济各·沙勿略庇佑的宝地，在整个南京省赫赫有名。使徒在这里使无数灵魂获救。南京省有一个城市叫昆山，其附近的村庄被我们的神父称为‘中国的 Potami’，因为使徒在那里治愈了许多病痛，从而他的名声日益显赫。濒临死亡的人们现出了生机，人们体内的魔鬼被驱逐，每天都有奇迹发生。人们只要祈祷他的名字，天主便会伸出援手。鲁日满神父在一些信中写道，‘上天的恩典降临到古塘地区和附近的村庄，这也是圣方济各带来的福泽’。”^①从上述文字的描述中可以看出，传教士把当地出现的一些偶然的“神迹”归功于沙勿略的庇护，以此向群众证明圣教的力量，通过激发信徒对沙勿略敬礼的热情，维持他们对天主崇拜的坚贞。

这种宣扬使徒崇拜的案例并非常熟传教区所独有，类似的事情在传教士的书信中并不鲜见。纽若翰神父的书信中就有类似的记载：“我今年庆祝了雷吉思（Francois Régis）被封圣的纪念日。我们选择了他为本地大山的保护主。我希望这位曾在法国山区创造了许多奇迹并且现在仍在创造奇迹的大圣人惠顾并将此山置于他的保护之下。一切都以一种极其感人的行为结束了，而且还获得了人们被迫采取的防范措施能使它获得的帮助。……经过弥撒之后，我分发了圣人的圣牌与圣像，我以隆重的礼仪为他们祝福。”^②

我们知道，封圣是欧洲天主教会的重大圣事活动之一。“圣人”，在天主教而言，是指死后灵魂升天，可作教徒表率，应受教徒礼敬的人，教会通过封圣来感谢天主赐给它这些知道如何慷慨回应天主恩宠的子女，教会光荣他们，呼求他们转祷。也就是说，天主教中的“圣人”，只是信徒中的模范，并不是神灵，他们的权能仅限于把世人的祈祷转达给天主而已，自身并不具备福佑世人的能力。传教士对天主教圣徒的宣扬，其动机在于向群众显示天主的威力，坚定信徒的宗教信仰，而且从实际效果来看也确实达到了预期目标。然而，需要注意的是，对于中国信徒来说，他们很难将对使徒的敬礼与原先对偶像神灵的膜拜加以清晰的区分，在他们的心目中，这些天主教的圣徒就是神灵，拥有超自然的力量，能够在现实生活中庇护其生命的健康、财产的安全，他们对使徒的礼敬更多是出于对其“灵验”的信任。而对

^① Cf. ARSI, JS104, P294v. 转引自（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟知本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第309页。

^② 纽若翰神父致同会布里松神父的信。载《书筒集》卷四，第274—275页。

于普通的民众而言，一直视上帝为众多神灵中的一种，他们也只能把创造“神迹”的圣徒当作法力更为强大的神来崇拜。这一点在方德望神父的遭遇中得到充分的验证：

一次蝗虫的侵害，吞噬了田地上的所有物产，农民们便来请求方德望神父，求他为他们解脱这场灾害。该神父便利用这一机会，向他们讲述上帝，以及通过宗教信仰而实现的拯救。由于他们表现得信仰坚定，所以方德望神父身穿宽袖白色法衣，身披襟带，以隆重的宗教仪式去向田中洒圣水。害虫于翌日便消失了。但当农民们重新感到安全时，很快就忘记了他们要接受上帝归化的承诺。大群的蝗虫又来袭击他们。他们于是便跑来跪在神父脚下，请求原谅他们的反复无常并表现出了信德行为。“为了增强他们的信念，神父让人作了长时间的请求。但最后，也如同前次一样受神灵启示，他作了祈祷并在田间洒圣水，这些田地从第二天起便没有害虫了。这样一来，整个村庄都坚信了真谛，遵循上帝的思想，他们最终接受了教化并建造了一座教堂。虽然该教堂自数年前就遭遗弃，但仍可以算作是中国所有传教区中最虔诚的一个。”^①不仅如此，当地的异教徒也很崇拜方德望神父，他们声称，这个圣人在秦岭的陡峭山口曾与虎群对峙，他向虎群下达了不许再攻击行人的命令，老虎从其命。因此，费赖之（L. Pfister）指出，异教徒们为该传教士塑像，称之为“方土地”，让他穿上司铎祭服和头扎祭巾，祭巾是司铎们在中国作弥撒时使用的帽子。^②当地的农民们长时间地保留了方德望神父的圣物，把他当作神来供奉。

五、主动介入民间社会生活，关注民众现实需求

从哲学的角度来讲，任何事物的存在都有其现实的合理性，即拥有满足社会某种需求的属性。一般来说，当人们受困于物质上的贫乏时，需要借助心理上的安慰以求得解脱，而宗教信仰的存在恰恰满足了人们的这种需求。俗话说：“天有不测风云，人有旦夕祸福”。面对现实生活中的祸福无常、吉凶难卜，人们常会产生一种无所凭依的失落感，希望凡是有关现世人生的事项都能得到神灵的保障，这是中国民众接近宗教、崇拜神佛的最初动机，也是最终目标。与此相应，中国民间信仰从某种程度上来说是一种生活中的宗教，它已深深介入民众的日常生活之中，民众对宗教信仰的诉求并不仅仅限于获得心理上的慰藉，如求福避祸，死后免遭轮回或地狱之苦等，而是更多关注现实经济利益的获取，如保佑风调雨顺、五谷丰登等。因此，天主教若想在中国民间社会立足并获得发展，仅仅关注灵魂的救赎显然是远

^① 李明：《在北京的一名耶稣会士，〈中国现势新志〉（1687—1692）》，第403页。

^② 费赖之（Louis Pfister）：《在华耶稣会士列传及书目》，第65篇传记，第205页。

远不够的。于是，在福音传播的过程中，天主教不自觉地**从强调“来世”转为适应“现世”**，尝试介入中国民众的日常生活，从对人们苦难现实的关怀入手，看病送药，救济贫困，用行医行善作为传教手段，适当寻求补偿因物质的贫困所引起的心理上的危机，以此树立上帝的权威。不过，令人尴尬的是，天主教在介入中国民间社会生活的过程中，有意无意之间承担了某些原本由中国传统民间信仰承担的社会职能。

1、驱魔除病，保护身心健康

我们知道，在缺医少药的传统社会，疾病是人死亡的最重要原因。人们得了病，很少请得起医生，更多的是求助于神灵或和尚道士，往往是延误了治疗。传教士掌握先进的医药及医疗技术，对于一些中国百姓认为很难治疗的疑难杂症非常有效，这在很大程度上促进了普通百姓接受天主教，甚至受洗成为教徒，而且这种入教往往具有广泛的影响，一人入教带动全家及乡邻。当然，仅靠十字架、圣像、圣水这些是不可能治愈疾病的，传教士暗中使用西药老百姓可能并不察觉，但这种迹象具有相当的迷惑性，使人们认为“洋菩萨”更灵。从中可以看出，求医治病，而不是对上帝的信仰，使一些中国人接受了天主教，成为教徒；然而传教士也有意利用中国民众的这种心理，主动承担起了这项使命。传教士显然把医疗救助作为传播福音的一种辅助手段，通过缓解患者肉体的痛苦来拯救其灵魂，人们也因此跪倒在天主面前祈祷免受病痛折磨，在这种场景下，天主俨然是取代了药王、菩萨、观音等民间神祇在民众日常生活中的社会功能。

中国人的宗教世界是一个充斥各种神、鬼的世界，而魔鬼的存在常常会对人的生命构成威胁，人们在现实生活中往往需要求助各种神灵的照应。为了赢得民众的归化，传教士不得不满足民众的这种现实需求，而时常充当驱魔斗士的角色。在当时传教士的文献记载中类似的事例很多，当病人遭遇魔鬼附体，传统的驱魔法术不能奏效时，传教士常用圣水、十字架等来镇魔除妖，在这种情况下，传教士所行使的职能与和尚、道士及巫师也别无二致。当一位妇女为顺利分娩而求助于神父，神父让她每天向圣母像祷告；当一位小官吏因婚后多年无子女而求助于神父，神父教导他要向上帝作热诚的祈祷，^①于是圣母玛利亚不得不无奈地扮演了中国民间送子娘娘的角色。在这类案例中，天主教显然是取代了民间信仰在民众生活中的职能作用，而传教士也往往扮演了和尚、道士甚至巫师的角色。

^① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第219页。

2、驱除自然灾害，保佑风调雨顺

对于普通百姓来说，生产是生存的前提，是生命攸关的大事，人们对于生产事项的关注超过其他任何事情。在传统的农耕社会中，人民基本上“靠天吃饭”，缺乏应对自然灾害的现实力量，人们只能把丰收的希望寄托于各种神灵的保佑上。如旱灾发生时，人们会前往祭祀龙王、河神、雷神、雨师等神灵；发生蝗灾时，人们就向蝗虫神刘猛跪拜；出海遇到风浪时，人们会向海神娘娘（妈祖）祈祷；……。

天主教在传播的过程中，肯定不会置中国民众最为关注的问题于不顾。如前文所述，明崇祯十四年（1641年）宁波大旱，在僧人登坛求雨未果后，传教该地的孟如望神父主动请纛，向天主祈祷求雨，果降大雨。关于传教士祈祷求雨的记载比较常见。1686年7月20日，正值旱灾横掠山东大地，山东总督传令将郭纳壁（Beranrdo de la Encarnación, 1630-1719）神父叫到他在济南的衙门府，向他询问如何解决眼前的困难局面。郭纳壁说必须要传播天主的真理，要平息他的狂怒，才能得到他的怜悯。第二天，郭神父被派往旱灾的中心地区临朐县，7月23日抵达那里，正赶上下了一场大雨，当地的知县把这场雨看成是向天主教进行祷告的结果，郭神父因此而受到热情的接待，知县在临朐送给他一座住宅作圣堂，每天都有许多新教徒入教，到1687年复活节郭神父返回济南时，他已经为700多位新教徒洗了礼。^①在这里，天主取代了民间信仰中作为最高神灵的“天”或各种专职“雨神”，而神父则在替代僧道之流行使求雨“法术”。再如前面提到的在陕西传教的方德望神父，在当地遭受蝗虫的侵袭时，他就“身穿白色法衣，以隆重的宗教仪式向田中洒圣水”来驱除蝗虫。在这一仪式过程中，人们对蝗虫神的信仰已被天主的信仰所取代，而方德望神父则在行使一个巫师的职责。这样的事情在布道的过程中时常发生，传教士对于自己的“职责”也习以为常，甚至要求教徒参与这样的仪式活动，如鲁日满神父就曾劝告当地的教友在特定的场合向天主祈祷并举行弥撒，以求驱除自然灾害。^②不难看出，当传教士及其信徒在为驱除各种灾害而祈祷时，从社会功能的层面来讲，天主教与中国民间信仰并没有什么明显的差别。

3、主持、参与民间礼仪性活动

在民间社会中，丧葬、祭祀等民间活动往往由和尚或道士出面主持，因为民间

^① D.E.Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, published in the United States of America by Rowman and Littlefield Publishers, Inc. 2001, p.63. 转引自崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局2006年版，第259—260页。

^②（比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社2007年3月版，第320页。

信仰已经融入中国民众生活之中，民俗与信仰之间已很难划定清晰的界线。天主教要想赢得中国民众的归化，也必须介入中国民众的日常生活，参与各种民间的世俗活动。如丧葬仪式，可以说是中国民间最为隆重的活动，整个仪式过程往往由僧人或道士主持，超度亡灵早日飞升，免遭地狱之苦。前面曾经提到，传教士入华之初把这种礼仪斥为迷信而严加禁止，然而在其布道重心下移的过程中，中国信徒对于这种礼仪的执着使传教士不得不转变态度，允许信徒参与这种礼仪活动，但代之以天主教的内容。

如刘天相等私习天主教案的供词中曾涉及到这个问题，“天主教有人物故，将名字写了送与同教之人，大家念经超度是此教的规矩，认得的进去交与本人，若不认得的只要看大门上不贴门神贴一张十字便是同教人家，不必认得他家的人，只将这孝单放在他家里，他见了无论认得不认得必定要替念经超度的……。”^①在这一文本叙述中，有两个信息值得我们注意。其一，超度亡魂原本属于典型的佛教仪式，后杂入道教信仰，成为中国民间社会丧葬礼仪的一个重要环节，但这种仪式居然也成为天主教的“规矩”；其二，过年帖门神是中国传统的节日习俗，中国教民却用“十字”标志取代了门神（有的地方用耶稣或圣母像代替门神）。更为典型的如前文提到的方济各会传教士利安当，先后撰写了《临丧出殡仪式》和《丧葬仪式》两篇文稿，不仅允许教徒参加传统的丧葬仪式，而且用天主教的内容取代其中的民间信仰成分，并要求由教会会长来主持这项仪式。我们知道，丧葬礼仪是彰显中国孝道文化的重要载体，而孝道在某种程度上可以说是中国传统文化的根本，即使是天主教徒也无法规避，因此他们选择以天主教的内容来完成这种仪式以获取心理上的慰藉。然而，在这种仪式转换的过程中，天主教在不知不觉中替代了原有民间信仰的功用。由此可见，如丧葬礼仪、节日习俗之类的民间信仰，在中国民众日常生活中的地位根深蒂固，天主教无法把它们从民众的生活中根除，于是只得去积极介入其中，与民间信仰争夺对民间礼仪、习俗的指导权，从而行使了与民间信仰同样的职能。

禁教时期，西方传教士多被驱逐（能够潜入内地继续布道的个案非常少见），中国教徒与传教会之间的联系被瞬间斩断，使他们成了荒漠中一群无人领牧的羔羊，给中国的传教事业造成了很大的损失。然而，在与西方传教会之间联系纽带断裂的同时，中国天主教群体获得了自主发展的空间，使他们可以从容借鉴中国民间

^① 《河南巡抚阿思哈奏报申拟刘天相等私习天主教一案折》，载《档案史料》第285页。

信仰及秘密结社等民间团体的信仰及习教方式,以求得在官府强势打压之下的秘密生存。在这期间,中国天主教徒通过自立堂口,建立了基层教会组织,借鉴中国民间社会中宗教信仰的生存模式,进行自立性习教,对宗教仪式进行相应变通,使之尽量与中国民间风俗相适应,并主动介入民众的日常生活,关注民间社会的现实需求,使天主教信仰在极为艰难的困境中得以保存、延续,而且在中国城乡社会中造就了具有中国民间传统文化底蕴的天主教群体,从而使天主教避免了在中国遭受毁灭性打击的厄运,使其在中国顽强地存活下来,并有一定程度的发展,成为晚清教禁开放后天主教在华复兴的基础。当然,这一时期天主教的本土化是特殊环境下的产物,多是由中国教民群体自发进行的,外来传教会参与较少,是本土教民或传教士基于自身对中国民间文化传统的生活体验而对天主教做出的变通,没有统一的规范与目标,因而在本土化的过程中难免会在某些环节上存在矫枉过正的弊端。

第二节 教民信仰意识中的民间信仰情结

诚如前文所言,民间信仰在中国是一种大众化的信仰,已经内化为人们的一种生存方式和思维模式。因此,当作为异文化的天主教进入中国后,中国民众自然会以这种传统的文化心理去解读这一外来宗教,并运用本土文化的符号系统去诠释天主教的相关概念,因而在对天主教教义的理解中存在某种程度的偏差是不可避免的。而且,传教士为了福音的延续、扩展,选择了本土化的传教策略,在福音传播的过程中选择了与中国民间传统文化相结合的方针,顺应了中国民众传统的信仰心理,这极易使中国信徒在接受天主教教义的过程中保持传统的思维定式,影响到教民信仰的纯洁性。因此,尽管天主教即使在极端困难的条件下也可以求得生存,赢得了大批中国民众的归化,但他们却无法在短时期内彻底清除民间信仰对中国教民信仰心理的影响。

一、中国教民对天主教教义的解读

在以往对教民信仰心理的研究中存在一种简单化的倾向,常常以“世俗功利”概言之。我们从明末至清中前期发生的教案的相关资料来看,这种结论难免有以偏概全之失:据禁教时期的官方档案记载,有些教民在被官方拿获后甘愿具结退出天主教,而也有部分教民却宁愿赴死殉道也不肯背教,这是否可以说明他们信仰天主教是为了寻求某种精神上的慰藉呢?因此,我们有必要通过中国信徒对天主教的解

读，去透视他们接受天主教的文化心理和信仰特征。

1、关于“天主”的概念

毋庸置疑，“天主”是天主教信仰的主要目标及宗教生活的核心。因此，传教士来华传播福音所遇到的第一个问题，就是如何向中国民众介绍自己的惟一真神，即如何准确地译出“God”一词。这绝不是一个简单的翻译问题，因为语言作为思维的物质外壳，它必然会带有这个民族文化心理的烙印，它必然是当地人根据自己的知识架构与文化心理对外来事物的理解与改造的结果。

16世纪，当第一批入华传教士准备把自己的宗教介绍给中国人时，他们发现对于“God”这一最为重要的宗教概念在中国文字里竟然找不到正确的词汇来表达。在这一问题上，利玛窦“力效华风”，主张采用儒家用语，如“昭事上帝”的“上帝”，和“万物本乎天”的“天”，因为中国古圣贤都用此指天地的主宰，^①之后一个偶然的机遇又使他们选择了“天主”一词。1583年，罗明坚到肇庆布道，临别时曾把祭坛托给邻人陈尼阁（一位青年慕道友）照管，当9月份罗明坚在利玛窦的陪同下返回肇庆时，他发现陈尼阁因见没有宗教画像，便在祭坛上面安置了“天主”二字。^②传教士便把这一名称保留下来，在他们看来，这个特殊名称中有一种庄严和神圣的意味。^③在利玛窦看来，“天”与“上帝”与“天主”同义，三个名词都可以用。^④其后的传教士在“God”的译名问题上则一直存在分歧，形成意见相左的两个派别，一派以王丰肃为代表，认为用“上帝”甚至“天”来指代“God”并无不妥之处；一派以龙华民为代表，认为即使是“天主”二字也是不妥，最好是引用“泰初”（拉丁文上帝Deus之译音）二字。^⑤为解决这一问题，传教士曾于1627年12月底至1628年1月在嘉定专门召开会议，但仍未能达成一致意见，致使关于这一术语的争论一直持续到礼仪之争的结束，罗马教廷选择了“天主”作为惟一至上神在中国的唯一称号。

我们知道，在中国传统的信仰体系中，“天”是至高无上的，“天主”即天的主人，这在内涵上似乎接近于“God”一词的原意。胡适就曾经指出：“老子以前的天道观念，都把天看作一个有意志，有知识，能喜能怒，能作威作福之主宰。”^⑥这也

^① 江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社1987年6月版，第62页。

^② 燕肅思：《中国教理讲授史（1514—1940年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室1999年11月版，第36页。

^③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》上册，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第168页。

^④ 穆启蒙：《中国天主教史》，侯景文译，台湾光启出版社1980年版，第55页。

^⑤ 魏特：《汤若望传》第一册，杨丙辰译，商务印书馆1949年版，第119—120页。

^⑥ 胡适：《中国古代哲学史》，安徽教育出版社1999年10月版，第52页。

正是耶稣会士用“天”、“天主”指代“God”的缘由。然而，这只是事实的一个方面，在传统中国文化中，“天”的内涵异常丰富。冯友兰就认为，在中国文字中，所谓天有五义：“曰物质之天，即与地相对之天。曰主宰之天，即所谓皇天上帝，有人格的天，帝。曰命运之天，乃指人生中吾人所无奈何者，如孟子所谓‘若夫成功则天也’之天是也。曰自然之天，乃指自然之运行，如《荀子·天论篇》所说之天是也。曰义理之天，乃谓宇宙之最高原理，如《中庸》所说‘天命之为性’之天是也。”^①因此，龙华民等反对用“天”、“天主”、“上帝”来指称天主教的惟一至上神，也不是没有道理的。对于中国民众尤其是下层百姓而言，由于受古代天神崇拜及道教、佛教的影响，“天”在他们的心目中通常更具有有神论的色彩：人们往往将“天”人格化和社会化，想象在茫茫苍穹之中，存在一位至上神和由他统率的多神天庭；当涉及人类的趋向和归宿时，天通常被看作统治万有的主宰，既掌握了芸芸众生自身所不可知的命运，又依据人们对于是非善恶的愿望作出最高的道德评判。^②因此，选择“天主”作为“God”的替代词，易于被中国信徒接纳和把握，便于人们对天主教教义作直观式的理解；当然，这也容易使中国信徒循着中国传统信仰的理路，去理解、接纳天主教，造成对天主教教义的“误读”——人们很难在自然之“天”与人格化之“天主”之间做出严格的区分。

其实，在文化传播的过程中，用本土文化的既有词汇指代外来文化的某个概念，同时对此概念的含义加以尽可能准确的界定，这种做法并非鲜见，而且也有其可取之处。比如说“天主”这一概念，在经历了几百年的文化传承后，其在中国传统文化中的初始意义已湮没无闻，天主教所界定的含义反而成为这一语词的基本含义。由此可见，只要有足够的耐心和勇气，让不同文化语境下的概念被正确理解，即使不具备一个天然准确的现成词汇，也并非不可企及之事。因此，在现代人看来，当初传教士的术语之争并非必要——无论是选择“天主”还是“上帝”，只要有足够的耐心和勇气，都能够通过解释和教导使之成为信徒心中指代恰当的基督宗教概念。

2、关于上帝创世说

对于任何一种成熟的宗教而言，世界的起源是无法回避的问题，对于这个问题的解答是其宗教理论的重要基础以及引导信徒归化的前提。上帝创世造人的宗教神

^① 冯友兰：《中国哲学史》，《三松堂全集》卷二，河南人民出版社1988年5月版，第43页。

^② 程啸、许崇：《中国近代天主教民信仰研究》，《湖北大学学报》（哲社版）1996年第6期，第18页。

话，是天主教教义的理论基础，也是吸引信徒信仰天主的前提，是传教士在华布道过程中宣讲的重要内容之一。当然，在中国教民接受上帝创世说的过程中，自然也无法摆脱本土文化的影响。

对于天主教的上帝创世说，罗明坚的《天主实录》及利玛窦的《天主实义》中均有论述，只是关于中国教民对这一教义的理解接受情况的文献资料较少，但从现有的文献来看，他们大多能够较为准确地予以表述：“天主化成天地，以七日而功完”^①；“天主生天、生地、生万物”^②。中国信徒之所以较为容易地接受上帝创世的教义，一方面与教义本身的通俗易懂、直观有关，另一方面也与中国正统文化中创世说的相对薄弱有关。其实，在中国古典文化传统中创世神话并不缺乏，我们平时所熟知的主要有盘古开天辟地、女娲捏土造人及伏羲女娲生养初人神话，而各民族也大多有各自的创世神话。不过，当高扬人文精神的儒学成为正统文化的主流之后，上古时代的创世神话逐渐从文化主流中淡出，大多仅存于民俗文学中且多以口头方式传承。因此，天主教创世说的出现，对于一部分追求生死根本而又崇尚神灵崇拜的人来说，恰好是填补了正统文化缺乏创世说的某种空白，又契合于民俗传统中的创世神话，因而具有相当的吸引力。^③

这里需要注意的是，中国信徒对上帝创世说的理解与接纳，自然也摆脱不了其所处社会的文化积淀及自身生活体验的影响。如明末天主教儒者杨廷筠，在接受天主教信仰之后，虽然承认天主是宇宙的根源，但谈及具体的创造方式时则相当含糊，既没有详细描述创世记中天主创造世界的故事，也没有提到天主用泥土造了亚当和夏娃，因为这两个陌生人物与中国历史渊源的祖先——皇帝、伏羲及神农——格格不入^④；与此同时，他却保留了儒家的理和气、天和地的论述，接纳由无到有、又由有到无的观念^⑤。显然，杨廷筠在对天主教创世说的理解和接纳过程中，一方面受到中国上古时代创世神话的影响而对天主造人的细节故意忽略，一方面又在儒家文化的熏染之下把儒家的宇宙观引入天主教的创世说。有的教民则通过类比来解释天主是世界的惟一主宰，“是故一家只有一长，一国只有一君”^⑥。这应该是教民从自身生活的体验出发对“天主”的理解：中国民间信仰的神灵体系是对世俗政府体

^① 杨廷筠：《代疑篇》，《汇编》第二十九册，第18页。

^② 黄贞：《破邪集》卷二，安政乙卯冬翻刻本，第10页。

^③ 程啸、许蕾：《中国近代天主教民信仰研究》，《湖北大学学报》（哲社版）1996年第6期，第18—19页。

^④ 利玛窦亦注意到这种分歧。他不否定伏羲及神农氏，但无论如何，天主造就的第一对男女是亚当和夏娃。（《天主实义》，《汇编》第二册，第72—73页）。

^⑤ （比）钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，社会科学文献出版社2002年12月版，第146—147页。

^⑥ 钟始声：《天学再征》，《汇编》第五十八册，第2122页。

制的模仿，在最高神统率之下，众多神祇各司其职，因此“天主”很容易被理解为统领众神的至上神。还有的教民则将创世说直接解释为“当初天主化生，止有一男一女”，^①这说明教民对上帝创世说的解读过程中，想当然地借用了中国传统文化的模式，把中国文化传统中阴阳合和相生的观念强行楔入天主教生命起源的神话之中。

3、关于灵魂救赎说

在天主教教义中，天主救世说与创世说同等重要，创世说解答了世界及人类的起源问题，而救世说则解决了人类的归宿问题。而且，二者之间有着密切的逻辑联系：“天主”创造了世界和人类，而人类始祖却因违反“天主”的意志而被驱逐，后来经过“圣子”降生、殉难和复活，“天主”与人类重新和好，人类可以通过侍奉“天主”而使灵魂得救。这样，原罪、救赎、“三位一体”的观念组合在一起，构成了灵魂救赎说的核心。

从有关教民信仰的记载来看，教民几乎不能对灵魂救赎说有完整的理解，很少提及原罪、救赎与“三位一体”之间的内在联系，偶有涉及也往往表述不准确。如在明末，有的教民对信徒如此宣讲：“当初天主化生，止有一男一女，自后百姓作业，不认得天主了，所以洪水泛滥，遭此大难。天主不忍，降生西洋国，以教化天下，至今共一千六百十五六年”。^②应该说，该教民对天主教灵魂救赎说的认识是比较模糊的，只是粗略地解释了救赎概念，而对原罪与“三位一体”则没有涉及。而且，从同时期的相关文献来看，相对于其时的中国信徒而言，上述教民对灵魂救赎说的诠释已算是比较完整。从当时教案中教民的自述来看，在涉及这个问题时，他们往往只是强调信仰天主教，死后灵魂可升天堂，而最为普遍的情况是，信徒按照自己对民间信仰的经验，把天主的救赎固执地强化为“消灾祈福”式的现实诉求。如嘉庆时教民简月旺向称“学习天主教可以生前获福，身后成仙，不可背悔”；^③道光时信徒刘书林、李沅善等也坚信侍奉天主“生前可以邀福、消灾，死后能免轮回”。^④显然，中国民间传统信仰中祈福禳灾、因果报应的宗教观念，以及与之相关联的世俗功利性的信仰心理，“挟持”了教民的“天主”信仰，使之偏离了灵魂救赎的思维轨迹，而变异为传统的神功崇拜。另一方面，在天主教教义中，天主对人类的

^① 黄贞：《破邪集》卷二，安政乙卯冬翻刻本，第10页。

^② 夏玉供词。载黄贞：《破邪集》卷二，安政乙卯冬翻刻本，第10页。

^③ 《1815年10月26日护理湖南巡抚印务布政使翁元圻奏报》，载《档案史料》第1060页。

^④ 《1836年4月20日直隶总督琦善奏报》，载《档案史料》第1211页。

灵魂救赎是有条件的，也就是说教民需履行一定的义务。然而，从有关教民信仰的资料看，教民关注更多的是向天主索求（如前文所述的“生前获福，身后成仙”等等），而不是履行义务。

对于教民信仰由“灵魂救赎”转型为“神功崇拜”的原因，程啸先生曾经指出是中国教民受乡土文化的影响，尤其是受民间教派神功崇拜的信仰心理的影响所致，^①在此不再赘述。除此之外，这种信仰的变异也与传教士讲授教理的策略有关。传教士在入华之初，对教理的讲授小心翼翼，并根据布道对象的不同作出区分。传教士认为，对于普通中国民众，只要证明只有一个天主，驳斥轮回及禁止杀生等最为流行的错误思想已经足够；但对于知识阶级，还要介绍基督降生、原罪、灵魂不死与赏罚善恶。而且，传教士还有意识地“不让教友知道，在教会所立的规诫下，他们有严重的义务”。^②因此，教理讲授过程中的有意疏漏，当然无法使中国信徒形成对天主教教义完整而准确的理解，这无疑会更加有利于中国信徒保持传统信仰思维的惯性，灵魂救赎的转型也就不足为奇了。

从前文所述可以看出，在接受天主教教义的过程中，中国教民意识中原有的文化积淀不仅没有被随之清除，而且在很大程度上影响了教民对天主教教义的理解范式。首先，中国教民心目中的“天主”，无疑是一个天主教宗教神话与中国民间传统杂糅相处的混合体。一方面，把“天主”理解为“天的主人”，视“天主”为世界的创造者、治理者，是主宰世界万有的神，这与天主教的本义基本吻合，而与中国传统文化中“自然之天”、“物质之天”的观念有所区分。另一方面，教民又根据自身的知识架构及生活的体验，去理解、崇拜“天主”的全知全能，把对“天主”信仰的焦点集中于缓解、消除现实生活困境的世俗性诉求，希望藉“天主”之力改变自己的人生命运，而对灵魂的救赎则相对漠然，于是“天主”的形象更接近于一种神秘莫测的力量，“天主”的信仰还原为传统的“畏天”、“敬天”的观念，在这个层面上，教民的“天主”观念又在某种程度上表现为传统“天命观”的回归。这种情况的出现并非偶然，而是一种必然。从文化传播的角度来讲，人们对各种信息的注意与理解是一种选择性的行为，只有那些在一个人生命空间中最为熟悉和期待的东西，那些与我们的特定文化联系最密切的东西，才最具有可选择性，^③因此，

^① 程啸、许蕾：《中国近代天主教民信仰研究》，《湖北大学学报》（哲社版）1996年第6期，第19—20页。

^② 燕胤思：《中国教理讲授史（1514—1940年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室1999年11月版，第24、61页。

^③ 王政挺：《文化与理解》，人民出版社1998年6月版，第138页。

中国教民在接纳西方“天主”的过程中会不自觉地发掘其与本土文化的相似点，并以此为基点对“天主”加以诠释、理解。与此同理，中国教民在接受上帝创世说的过程中，在中国古典创世神话中阴阳和合相生观念的影响之下，刻意强化了“止生一男一女”的诠释；而在接受灵魂救赎说的过程中，由于受到佛教轮回及道教成仙思想的影响，特别突出了“祈福、升天”的功利意识。由此可见，即使传教士可以把天主教的宗教思想原原本本地灌输到中国信徒的头脑中，然而他们却无法把在中国文化传统浸润下形成的文化心理和思维模式从中国信徒的意识中剔除，而正是中国教民头脑中所固有的这种文化理念左右了他们对天主教教义选择性的理解与接受，所以，中国教民在构建“天主”信仰的精神大厦的过程中，有意或无意之间选用一些中国民间信仰的材料及样式，这是再正常不过的事情。

二、教民信仰心理中的实用主义倾向

中国人在对待民间神祇上的实用主义态度，曾使来华的传教士对福音的传布充满信心，甚至认为中国人已做好崇拜上帝的准备。当然，如果单从神父施洗的数量看，即使在禁教时期，传教士的布道工作也是卓有成效的。然而，有一个问题我们尚需进一步考证，即从实际层面来讲，洗礼仪式的完成是否意味着收获了一名合格的天主教徒。要想对这个问题进行回答，我们必须从考察教民的入教原因着手，通过分析其归化的真实动机以透视教民的信仰心理，之后才能作出准确的判断。

1、物质的诱惑还是福音的吸引：穷人选择天主的动因

继耶稣会士之后来华的各传教修会，大都选择乡村穷人作为布道的重点对象，应该说这种选择还是比较理性的。相对于富人而言，穷人在生活中遭遇的挫折更多，而且他们摆脱困境的途径更加有限，他们更需要精神上的寄托给自己生活下去的信心和勇气。因此，对于贫穷者或者资以金钱，或者许以天堂永福，很容易使他们受到感化而信仰天主。

傅圣泽神父在书信中提到，他在鹿岗布道时曾给予一位患病的妇女一点点施舍，就引起人们对天主教的尊敬，“我将一枚三十苏的硬币放在其中品行最好的一位基督徒手中，给这个可怜的妇女提供一点帮助，或在她死后将她葬了，以此使她们了解我对她灵魂的关注更甚于关心她的身体。我叮嘱那位基督徒一步也不要离开她，经常给她讲上帝之事。我走后两天，得到消息，说那位妇女带着十分虔诚的感情离开了人世。只要顺便给一点小小的施舍，就可以争取一些人成为基督教徒，或

在一个村庄留下宗教的种子。”^①古伯察神父的观点与傅圣泽神父大致相同：“尤为重要的是，许多陷于赤贫的中国农民作好了受教于基督教的准备——只要给他们一块土地、几样农具并保证其安全即可。”^②事实确实如此。1626—1640年，罕见的自然灾害席卷中国大地，长江三角洲地区是重灾区，“流亡载道，人相食”，而此时也正是传教士的收获季节。如1634年，经历过两次教案的南京教区，“经毕方济神父之手，竟重新复兴，当年受洗者就有六百多人；毕方济曾赴常熟为三百人授洗”。^③“1634年，绛州大饥，高一志神父犯冒险阻，到处救济难民，为病危者授洗，是年绛州及蒲州府受洗者有一千五百三十人。”^④类似的记载在当时传教士的书信中屡见不鲜。

对于这些归化者来说，他们看重的究竟是天主的福音还是天主的“金钱、物品”，这是一个值得商榷的问题。在中国普通百姓的人生哲学中，生存是第一位的。每逢灾荒之年，佛教寺院多向当地民众布施饭食，饥饿的百姓无一例外都会走进寺院讨一碗饭吃，而有些赤贫的家庭甚至会将自己的孩子送到寺庙做和尚，也仅仅是为了给孩子一条生路。对于贫穷的百姓而言，他们为了一碗米饭把自己奉献给某一神祇是很自然的事情，至于他们为了一块面包而把自己奉献给天主，当然也不会是件很困难的事情，因为左右他们做出不同选择的首要依据就是生存，而教理的完美与否只能算作次要标准。因此，尽管从理论上讲受贫穷所困的人比富人更接近天堂，然而，一旦传教士把缓解其贫穷作为一种推进归化的手段，那么现实的物质诱惑及生存的欲望难免会玷污其信仰天主的纯洁动机。

2、缓解肉体痛苦还是实现灵魂救赎：病者接受天主的动机

在有关教民信仰的记载中，因疾病而信仰天主的现象非常普遍。如湖北应城县教民张义盛，因祖上信奉天主教而相沿习教，后因嘉庆时期教禁甚严而弃教，“嘉庆二十年二月内，张义盛患病日久未痊，复思讽诵天主经咒，希冀除病消灾，随（遂）将家藏经像、十字架检出，独自拜诵，数日后病适就痊，自此复行信奉，……张义盛之侄张大才、张大伦、张天赐闻知张义盛拜诵经卷可以除病，误信天主教有灵，亦复各自持诵”。^⑤贵州教民顾占鳌“因病家居（居家）取经阅看，见所载俱系劝人

^① 傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一，第224页。

^② （法）沙百里：《中国基督教史》，耿昇译，中国社会科学出版社1998年8月版，第245页。

^③ （法）费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，中华书局1995年版，第144页。

^④ （法）费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，中华书局1995年版，第93页。

^⑤ 《1815年10月30日湖广总督马慧裕、湖北巡抚张映汉奏报查获沿习天主教各犯分别办理情形折》，载《档案史料》第1064页。

为善，时时诵习可以获福免灾，顾占鳌即私自在家诵习数月，病即痊愈，遂敬信不疑”。^①陕西教民姜保禄在被官府查获后的供词也大致相同：“小的因母亲患病，求神问卜，有贵溪县人纪焕章说天主教最是灵应，能保佑病人，小的就听信奉教持斋”。^②再如天主教民刘振宇供述：“他（刘盛传）母亲唐氏知道小的有痲病吃观音斋不中用，他也是痲病吃天主斋觉得好些，他儿子盛传在外边带有斋单，回来与了小的一张，小的心想病好把单子拏回贴在堂屋壁上，照日吃斋，……”^③，天主教徒马士俊也供称：“小的患了热病，适有搭船的陕西人娄姓习天主教，教名保禄，将病治好，劝小的习教念经可以消灾祛病，小的拜他为师。”^④类似的案例很多，在此不再一一枚举。

从上述事例可以看出，有相当一部分教民之所以信奉天主，主要是为了获得天主的帮助以消除病痛，这种功利性的动机无疑会在一定程度上影响其对天主信仰的纯真。人食五谷杂粮，疾病是在所难免的，尤其是对于下层的劳动人民而言，身体的痛苦和精神的煎熬是双重的。在医疗技术尚不发达的传统社会中，疾病的发生对于下层百姓而言往往就意味着灾难的降临，当人们在现实的生活条件下无法寻求摆脱这种困境时，常常会情不自禁地把自己日常生活中接触到的神祇信手拈来，或拜观音，或求药王，只要能够解除病痛，什么神灵都拜。因此，案例中的这些教民在寻求解除病痛途径之时，选择了天主而不是其他的民间神祇，这或许完全是一种偶然，并不是天主教完美的教理吸引了他们，只不过是天主对驱除疾病偶有的灵验激发了人们信仰的热情。

其实，传教士对于教民这种信仰心理状况并非一无所知。时任中国传教会总会长的张诚神父曾经指出：“人们从欧洲寄来的药品，我们用来为这些可怜的偶像崇拜者缓解病痛，但它们对医治其灵魂所起的作用更大。”^⑤只是当时的他们更满足于收获，而不愿挑剔果实是否成熟，而且在某种程度上还有意利用中国民众的这种心理。如来华的西班牙方济各会传教士中，许多人都懂得医学，因此他们就利用自己的优势把治病救人作为传播福音的有力工具，这从当时传教士的记述中可以得到佐证。

^① 《1812年4月15日贵州巡抚颜检奏报审拟顾占鳌等设堂传习天主教案首从各犯折》，载《档案史料》第977—978页。

^② 《衣斯巴尼亚人李玛诺及刘桂林等人供单》，载《档案史料》第717页。

^③ 《天主教民刘振宇供单》，载《档案史料》第349页。

^④ 《天主教徒马士俊即马西满等供单》，载《档案史料》第721页。

^⑤ 张诚神父的信（1705年丁北京）。载《书简集》卷二，第29页。

两个人来到我们的会院要求为一位盲人洗礼，由于真诚是无法掩饰的，他们清晰讲出了他们来的目的。看到来者并非像他们所请求那样要做圣事，我们便让那位盲人返回家中，向其宣讲教义15天，并嘱咐按他认为合适的方式休息。在这期间，艾脑爵医生为他放血、服用泻药、排放腹中胀气，然后缚以薄纱。就这样还不到15天，天主就使他恢复了视觉……后来他接受了洗礼，他所在的村庄为此而沸腾起来，那热情像火一般，使村上入教的信徒达到近百人，我们还渴望更大的收获。我们祝福天主教的事业，因为天主就是以这种方式来找寻他的信徒。^①

从上述事例中可以看出，是天主教医生的先进医术和药品使盲人复明，但他却把病人的康复解释为天主创造的奇迹，是病人坚信基督的结果，是天主假借神职医生之手医好了他们的疾病，只要他们相信天主，一切病魔都会被赶走。显然，方济各会传教士在这里把医学科学神化了，为它披上了一层神秘的神学外衣，向教徒和异教徒灌输只要坚信天主教就可以消除疾病，于是行医治病就成为其传播福音和发展信徒的一种有力的辅助工具。而这显然是传教士对中国民众传统的信仰心理的一种主动迎合。

当然，以宗教学的角度而言，方济各会传教士的行为并无任何不当之处，因为救死扶伤一直都是基督教会慈善事业的组成部分，从耶稣在世时起，天国福音的传播就伴随着基督教医疗事业的建立和发展。在基督教信仰层面之内，人类疾病的起因大致有三：其一，人的疾病因原罪而起，是上帝对人类原罪的惩罚，《圣经》中称作“罪的工价”；其二，人的疾病因邪灵附身，是邪灵通过给人们带来病痛而抗拒上帝；其三，人的疾病因经受试炼而发生，是对信徒信心和品格的考验。^②而从某种程度上讲，医生显然是上帝的最佳同工^③，因为联想到人类病痛起因的宗教诠释，医生的工作在很大程度上是救人于罪的深渊，因此，无论在教理上，还是在实际行动上，基督徒的肉体治疗与传教使命是分不开的，基督教的医疗事工也一直是宣教工作的一部分。不过令人遗憾的是，在中国民众的文化架构中，基本上不存在原罪的概念，而这一点却是至为重要的——原罪意识的缺失，使得缓解病痛与拯救灵魂之间，在中国民众的意识空间中缺乏天然的联系纽带，以致传教士医生对病

^① SINICA FRANCISCANA Vol. III, Augustinus A. S. Paschali, *Noticia de la Mission Seráfica de China*, Canton, 14 Oct. 1689, p. 748. 转引自崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局2006年版，第130页。

^② 刘新利：《基督教医疗事工的教理意义》，“身体·灵魂·自然：中国基督教与医疗、社会事业研究”学术讨论会（2008年4月）会议论文（未刊）。

^③ 据《圣经》所言，人类存在于世的基本形式是工作，基督的使徒是上帝的同工，为上帝管理世间的产业。

者灵魂医治的功效大打折扣。因此，上述案例中的教民对天主信仰的心理基础与其他中国民众对民间神灵信仰的心理毫无二致，在他们的心目中，天主与其他民间神祇并无实质上的差别，一旦天主失去其灵验，他们会像抛弃其他民间神祇那样抛弃天主，而不会有丝毫的犹豫。此类事件也常见于当时传教士的记述中：“有一人遭恶魔缠身，结果身患多种怪病。在尝试了所有的治疗和各種迷信方法后，也不见好转，于是他求助于上帝。他接受了教诲，我为他及其全家行了洗礼。他非常热忱地坚持了一段时间，但由于上帝认为显现治愈他肉体疾病的奇迹还不到时候，他就大发雷霆，直到亵渎神明，将圣像除去并撕碎，成为叛教者。”^①

3、地狱与天堂：对死后世界的取舍

对于传教士来说，完成对中国人的“灵魂救赎”是其根本性的目标，因此，他们非常热衷于给濒临死亡的人施洗。中国大陆第一个公开信仰天主教的人，就是罗明坚神父发现的一位被弃街头、奄奄一息的老人，当神父告诉他“治疗肉体疾病已无希望，但仍有办法照顾他的灵魂，引他得到解脱和极乐。他的反应是既高兴而又鼓舞，他回答说，他乐于接受把同情和怜悯赐给信奉者的任何教义。……当他做了充分准备之后，他成为这个大帝国中第一个接受洗礼的人。确实，好像是为了保持他的纯洁无辜，仁慈的上帝在他归信后仅仅几天就让他到天堂去见上帝了。”^②传教士为临终者施洗的案例在当时的记载中比较普遍，尤其是对于那些濒临死亡的弃婴，传教士更为关注。据宋君荣神父在书信中记载，传教士配备专门的传道员为弃婴施洗，他们背着官府与收容所私下通融，一旦有孩子接近死亡的边缘，有关人员会通知传道员立即赶去为孩子施洗。^③在北京、广州等地，每年都有相当数量的弃婴在死亡之际接受洗礼。

这些接受洗礼的弃婴，由于年龄较小，尚没有独立的思维意识，在宗教面前只是一只任人宰割的羔羊，没有辨别、选择的能力，所以无法判断其信奉天主的动机。然而对于其中那些接受洗礼的成年人，我们则有必要对其入教动机予以关注。我们通过有关资料发现，相当一部分人是在临终前接受洗礼而信仰天主的，而且，这时受洗者的家属及亲朋也很少对此提出异议。也许有的人会认为，这些面对死亡的人对天主的信仰是纯洁的，没有任何世俗的功利杂念。其实不然，尽管深受儒家入世

^① 一位耶稣会传教士给母亲的信（1768年9月8日）。载《书简集》卷五，第113页。

^② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版，第170页。

^③ 宋君荣神父致图卢兹天主教德纳蒙先生的信（1722年11月4日于广东）。载《书简集》卷二，第281—285页。

观的影响，中国的百姓往往只关注现世的利益，很少顾及来世的永福，但这只是对于一般人而言，而对于临终受洗者而言，情况会有所不同。对于他们来说，现世的生命过程即将终结，死亡是另一种存在的开始，面对即将开始的这种存在的过程，他们的心里也许会产生一种无所凭依的恐慌——中国的民间信仰缺少对来世的合理安置，无论是道教的地狱还是佛教的轮回，所描述的死后世界都是恐怖的，是人们所不愿接受的，人们唯恐避之不及。相形之下，天主教所许诺的天堂的永福无疑会对他们有着莫大的吸引力，尽管在他们的意识深处也许尚未形成完整的“原罪”概念。而对于临终者的家属及亲朋而言，他们之所以能够容忍其受洗成为天主教徒，他们关注的则是天主教许诺的天堂能给将死者带来莫大的安慰，最大限度地缓解其对死亡的恐惧。当然，天堂的永福对他们而言只是一种美好的许诺而已，没有人能亲身体验，他们为何能相信其存在呢？在中国民众的宗教意识中，在对待世间众多神祇方面有一种“宁可信其有”的心理，他们认为即使某一神祇并不灵验但拜神烧香也至少对自己没有坏处。于是，在这种心理意识的诱导下，他们宁可相信天堂的永福真的存在。由此可见，面对死亡而选择信仰天主，无论是对于受洗者本人还是其亲属而言，在某种程度上仍然是一种现实关照，而且，其信仰的心理基础仍未摆脱——至少是未能完全摆脱——中国民众传统的宗教意识。

4、由“神迹”到神功崇拜：普通民众崇拜天主的原因

中国民众信奉天主的另一个重要原因就是相信天主的“神迹”，确认天主比原有的其他神祇具有更高的权威和法力。傅圣泽神父的书信中曾记述过这样的一个事例：

在抚州城的北门，没有基督教徒。那里有三个家庭居住在一起，共有三十五至四十人。10月末，这三个家庭得了一种便血的疾病。第一个家庭的一个孩子不到十天就去世了，尽管他们也请了和尚来行祷告和献祭牺牲品等仪式。这个小孩死后，第二个家庭的一个孩子也到了弥留之际，惊惶失措的家长跑到教堂，要求人们为这孩子施洗礼。神父派了一位传道员对他进行教导，几天以后，由于病情加剧，可能会发生意外，神父就亲自去为他施洗。洗礼使他的病情有所减轻，沙守信神父在为他向上帝祭供了牺牲品后，当天出血就停止了，这孩子的病就被治愈了。这一事件极大地震撼了这个家庭，全家九口人接受了教育和洗礼。便血的病此后传到第三个家庭，有理由相信，他们会遵循他邻居的好榜样的。^①

^① 傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信。载《书简集》卷一，第218页。

显然，这个家庭之所以接受归化，完全是因为他们被天主的“神迹”所折服：他们没有任何天主教的背景和渊源，从未接受过任何天主教教理教育，只是他们亲眼目睹了和尚的无能与天主的灵应。

类似的文本在传教士的书信中非常普遍，前文已经提及，中国信徒往往对圣水、圣像、十字架等圣物非常崇拜，相信它们拥有超凡的魔力，能够创造奇迹。这种神灵显灵的现象在中国的宗教传统中早就存在，而且是维持信仰的一种重要途径，因为对于注重现世生活的中国民众而言，仅凭完美的道德说教尚不足以维持人们对某一神祇信仰的稳定性，必须借助神灵偶有的“灵迹”去不断激活人们心中信仰的热情，才能使这种信仰得以延续。因此，从这个角度理解，传教士显然是把这种在中国的宗教传统中早已存在的神灵显灵现象，嫁接到天主教教理的苗木之上，成为传教士收获果实的重要途径。然而，需要指出的是，当一位病人在各种民间的驱魔等法术无法免除自身的痛苦时，他会转而求助于传教士，一旦他的病恰好痊愈，他也许会从此而拜倒在十字架下；然而，如果别的方法使他恢复了健康，他也会立即放弃接受天主的念头，对天主教嗤之以鼻。甚至，有些百姓认为天主教是一种巫术，能够降妖伏魔，如天主教民何国达在供述中称“……小的因要他教法术，他说小的疯了，小的就不愿学，用手斩了指头一下，决意不从，……”^①。对于这些民众来说，他们之所以信仰天主教，是因为传教士们“来自远方，其神圣性和魔法就享有更高的声望，并被认为会更有效果”，是因为他们的天主比我们的民间神祇具有更大的权威。

5、消灾祈福：普通民众对天主的现实诉求

从相关的记载来看，中国信徒对于入教原因最为普遍的表述莫过于“消灾祈福”。陕西巡抚毕沅在奏报中对查获教民的入教原因如此描述：“乾隆四十一年，赵金城至镇安县之林郑岔地方租住，……时常倡言信奉天主教于冬至后三日拜天，可以免灾获福，徐见实等俱情愿入教。”^②嘉庆年间，湖北穀城县教民在被官方查获后也供认入教只是为了祈福免灾：“尚正国等供称，伊等系祖遗习教，不知传自何人，起自何年，……每隔七日或赴教堂或在家中念经一次，惟图祈福免灾。”^③湖南益阳县教民陈惟政、赵永清、孙柏海等也是“在家吃斋诵经，妄希福利”。^④

^① 《天主教民何国达供单》，载《档案史料》第303页。

^② 《1778年12月17日陕西巡抚毕沅奏报审拟天主教民赵金城等事折》，载《档案史料》第324页。

^③ 《1812年11月20日湖广总督马慧裕等奏报查办沿习天主教民改悔免罪情形折》，载《档案史料》第988页。

^④ 《1747年6月17日湖南巡抚杨锡绂奏报》，载《档案史料》第146页。

上面提到的这类信徒，至少从文本叙述来看，他们并没有经历疾病或遭遇“神迹”，他们选择“天主”作为供奉对象的动机只是为了祈福禳灾。我们知道，趋福避祸是人类的一种生理本能，是广大民众最为普通的心愿，也是人们对宗教产生兴趣的主要动力。中国传统社会中民间神祇的泛滥与民众的这种趋福避祸的心理有相当密切的关系。由于普通百姓生活在社会的底层，在艰难困苦面前往往缺乏把握自身命运的能力，因此，他们不得不祈求神灵的护佑，帮助他们消除灾难，获得现实生活中的幸福。所以，从本质上来看，这些中国信徒把自己的幸福生活托付于“天主”的行为与寻常百姓拜倒在神佛脚下的举动没有任何差别，只不过在他们的心目中，“天主”比其他的民间神祇更为灵验，更有能力满足他们消灾祈福的现实需求。

从上面的事例中可以看出，贫穷、疾病、奇迹始终与归化相伴，这很容易使人联想到中国人日常生活中所说的“无病不信神，临时抱佛脚”的现象，二者之间确有相当大的可比性。对于大部分下层百姓而言，较为保守的小农生产方式下，形成了乐天知命的生活态度，使他们能够对单调、艰苦的生活保持特有的耐心，因此，他们对死后灵魂的关注远不如对现实生活中的琐事所花费的精力大。他们之所以会拜倒在神佛脚下，主要是为了获取现世的利益，而不是为了天堂的永福，他们与神灵之间的关系更类似于是一种交易伙伴，二者之间达成契约的基础是彼此的“诚信”——信众以自己的虔诚礼拜换取神灵的护佑。因此，一旦某一神灵失去其“灵验”效能，就等于失去“诚信”，也就不再具备交换价值，人们自然会转移目标，寻找其他的“交易对象”。中国民众的这种信仰心理在前面提到的方德望神父的故事文本中得到集中体现：陕西当地的百姓求助方德望神父，目的非常直接，就是希望能获得帮助免除蝗虫之害，在第一次获得救助之后之所以没有接受归化，原因在于毕竟双方是初次“交往”，百姓对天主教的“诚信”信心不足，而在再次获得“利益”之后，百姓则对其“灵验”再无怀疑，选择了接受归化，即使那些“异教徒”也将方德望封为自己的保护神，这在情理上并没有丝毫相悖之处，因为对于中国民众来说，灵验是一切信仰的基础，更为重要的是，天主的这种“灵验”是对民众支付“信仰”而得到“回报”的有力保障。不难看出，在所谓的“信仰”现象下掩盖的是两种截然不同的宗教意识心理，对于相当一部分百姓而言，他们之所以信奉天主教，并不是为了期望得到天主赐予的天堂永福，而是祈求现世的福利，他们是从民间信仰的角度去理解天主教，他们对天主教的信仰是受今生现世利益的驱动，而不是对来世的思考和追求，也就是说，他们对天主教发生信仰的心理基础仍然是中国传统

的宗教意识。

从天主教传播的过程可以看出,文化传播的过程实际上也是一个文化再造的过程,中国教民是从自己的文化背景和生活经验出发,依据自己的价值观念和思维方式对接触到的有关天主教的信息作出独特的个人解释,使之与自己思想中固有的认识协调起来;与此同时,现实的社会需求(中国人的宗教信仰从某种程度上来说是一种“人间宗教”,人们对宗教信仰的需求往往是世俗性的)和心理动机也在不断“校正”着人们对天主教的解读范式。从中国教民对天主教教理的理解中,我们看到教民心目中的“天主”信仰无法与中国传统信仰中“天”的信仰及天命观完全区分;从中国教民的入教动机来看,教民对天主的信仰心理中实用主义倾向非常明显,吸引中国信徒归化的也许并不是天主对灵魂救赎的承诺,而是天主对现世幸福生活的恩赐,这显然与中国民间信仰的功利性心理相同。由此可见,尽管传教士为大批的中国民众举行了施洗仪式,但他们却无法把中国传统信仰的心理及思维范式从中国信徒的头脑中彻底清除,因此,仅凭归化的数量来评价福音传播工作的成败显然是有失公允的——同一种归化的表象之下也许掩藏着截然不同的信仰心理。

第三节 天主教本土化民间道路的影响

如果将禁教时期天主教的这种民间化与明末天主教的“补儒”策略放在同一个平台上来审视,我们会发现同样是天主教的“适应”策略,但其对与中国传统文化契入点的选择却截然不同:明末时的传教士选择了天主教义理与中国传统儒家文化之间的相同点,作为天主教“楔入”中国社会的基点,基本上采取的是一种儒化天主教的道路,即“以天补儒”以“超儒”,是对中国正统文化的“适应”与“改造”;禁教时期,天主教与儒家文化之间的联盟彻底瓦解,不得不重新寻找天主教与中国传统文化之间的契合点,他们选择了中国民间文化作为“适应”的对象,走上了与中国民间信仰乃至迷信相结合的道路。当然,这一时期天主教的本土化是特殊环境下的产物,多是本土教民或传教士基于自身对中国民间文化传统的生活体验而对天主教做出的变通,没有统一的规范与目标,因而在本土化的过程中难免会在某些环节上存在矫枉过正的弊端。因此,我们在正确评价天主教在适应中国民间文化传统的本土化进程中所取得的成就的同时,也必须清醒地

认识到这种本土化所带来的一系列问题。

一、统一规范的缺失，使天主教可能面临着一种失去自身独立性的严重民间化

诚如前文所述，这一时期天主教对中国民间文化传统的适应，并非传教会统一组织领导之下的本土化策略，而是由各基层教会组织甚至教友自发进行的，没有统一的规范与制约，对于适应中国民间文化传统的广度、深度也并不相同。天主教的这种本土化，在推动民间社会接纳天主教的同时，也直接影响了天主教本身在中国社会的发展走向，特别是天主教在教义、礼仪方面，可能存在着矫枉过正的倾向，使其呈现出一种失去自身独立性的严重民间化。^①

1、教理宣传通俗易懂，易生误导，使得天主教与民间宗教相混同

一方面，为缩短传授者与接受者间的距离，方便传教，传教士在教理宣讲方面没有全面灌输，而是针对中国民众的“口味”加以遴选，在教理的宣传上简单了当，具有明显的功利色彩。“世界穷末，万物被火烧尽，星宿坠落，日月失光，耶稣再来判断祸福，劝人入教，即能趋善避恶，死后可登天堂”，等等^②。通俗的宣传固然方便天主教的传播，然因其简单与实用，传播过程中易发生“走样”。

另一方面，“礼仪之争”之后，宗教经典的翻译成为禁区，民间社会中的宗教典籍更是少见，教友只得依靠口授经文以维持信仰。在这种口耳辗转相传的过程中，谬误的发生是不可避免的，如教案中教民口述《天主经》为：“在天我等赋者，掩你明见圣，你果灵骨，你知成形如帝若如天渊，我等望你今亦如我赋我，再者有不希羨，如有感，乃救我凶我，夜梦”^③（原文为“在天我等父者，我等愿尔名见圣，尔国临格，尔旨承行于地如于天焉，我等望尔今日与我，我日用之粮，尔免我债，如我亦免负我债者，又不许我限于诱惑，乃救我于凶恶，亚孟。”）。另外，中文宗教书籍的缺乏，使传教士在举行圣事活动时不得不采用音译的方式，如教民的洗礼格式音译为“艾高太巴普提操因闹米乃巴特利斯艾特斯桑克提，阿们”^④。用音译之经文进行传授，教徒念经只知其音，难晓其义，更无缘探其理，容易使信徒视信天主教为领天主斋，有求必应，信仰转为斋斋，视祈祷经文为符咒，用以驱魔除灾，异化了崇拜的内涵。至于教外之人，闻此经典，不知所云，加剧隔膜与猜疑，视天主教等同民间邪教。如嘉庆年间什邡知州纪大奎针对教会的宣传，特别撰写《天主

^① 张先清：《清中叶天主教在华的本土化问题》，《厦门大学学报》（哲社版）2006年第1期，第39页。

^② 《1817年5月10日四川总督常明奏折》，载《档案史料》第1088页。

^③ 《天主教民何国达供单》，载《档案史料》第304页。

^④ 燕福思：《中国教理讲授史（1524—1940年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室1999年11月版，第40页。

教诱民各术条谕册》，将其教理归纳为“妄漫无据之术”、“剽窃依附之术”和“慑服诱骗之术”三项。其中，在“慑服诱骗之术”中，纪氏认为教会各种宣传，在于“令其一切不顾，惟念图报天主之恩、耶稣之恩、玛利亚之恩，不怕死亡，不惜身命。此与一切邪教假托无生父母、弥勒掌教等名号，以为诱人之计者，同乎？异乎？盖二者之为祸，远近不同，而其所以为术，则一而已矣”。^①质言之，在普通民众及地方官员的眼中，天主教与其他民间宗教供奉神祇虽有所不同，但实质相同。

2、借用民间信仰资源，使天主教教义的正统性和纯洁性受到挑战

传教士在中国布道时，所遇到的最困难也是最重要的一个问题是，如何选用中国民众所能理解的符号系统去诠释天主教的主要宗教概念。在这个问题上，利玛窦等的解决方案是，从中国宗教词汇中借用意义相近的语词来表达天主教的新概念，如把“God”用“天主”或“上帝”来指代，把“天使”译为“天神”，等等。这种方式无疑会消除人们对于天主教的陌生感，便于归化信众，然而，问题在于，这些中国原有的宗教词汇在内涵上与天主教的概念并不完全对等，因此，中国教民对天主教教义的“误解”也就是很自然的事情。最典型的莫过于“天堂”、“地狱”词汇的借用，这两个词汇本属于佛教用语，显然与天主教的天堂、地狱有较大的差异，尽管传教士在给望道者讲道时，会一再强调地狱的永恒性，但却无法保证信徒不按佛教的意义去理解它。

中国教民对天主教教义的“误解”在禁教时期达到了极致。禁教时期留在民间秘密传教的外籍神职人员数量锐减，其有限的力量自然无法兼顾各地教会，中国本土的布道员承担了更多的传播福音的使命，他们在对教义的把握上无法达到传教士的水准，在布道的过程中，往往会在不经意间借用一些民间宗教信仰的语词。更有甚者，在一些偏远的村落，鉴于神职人员的缺乏，宗教信仰只能靠当地信徒自己来维持，他们对天主教教义的理解更是无法摆脱民间信仰的思维范式。如乾隆年间天主教徒曾白创劝习天主教的歌谣一首，其中民间宗教的色彩异常强烈，如果不是文末一句点出“准入圣册”的愿望，我们很难将其归入天主教的范畴。

“一步功盘膝坐存心定气，二步功闭朱户调理真心，三步功咬银牙内外不动，四步功迭足运抵住火门，五步功收一口先天元气，六步功密密的暗转分明，七步功活泼泼复履莲台，八步功慢慢放仔细消停，九步功咽一口阴返阳胜，十步功这才得母子相逢。一步修行走曹溪，三岔路口少人知，中间有条消息路，只怕轮回行的迟；二步修行走仙桥，

^① 纪大奎等：《什邡县志》，嘉庆十七年刻本，卷十八。

找着仙桥就塌了，扶起独木桥一座，有个仙人任道遥；三步修行去朝山，密密绵绵往里转，前边龙虎拦着路，后有主人去当先；四步修行十字街，四门邪事当清解，若还四事你不挡，死生轮回不得歇；五步修行鸿雁岭，挡住去径也难行，猛然睁睛抬头看，鹤子翻身直到顶；六步修行火焰山，多少迷人受熬煎，观音老母来搭救，一洒甘露透三元；七步修行见本体，婴儿撞在娘怀里，婴儿见娘心欢喜，娘见婴儿痛悲啼；八步修行双林树，修的元阳合一气，复性本是十六两，身高丈六可齐体；九步修行过元关，看见旗儿空中展，开关打锁往上闯，秘门炮响震破山；十步修行功业满，猛然观见天外天，天外天里有果位，稳坐家乡九叶莲。又每日子时朝北，午时朝南，卯时朝东，酉时朝西，吸取清气三口，默念歌诀。清晨早起莫贪眠，净手拈香到佛前，轻轻跪在佛前地，免了三灾共八难。午时烧香永无灾，一朵莲花遍地开，门上上了无缝锁，时时卷起珠帘来。酉时烧香要虔诚，字字行行写分明，真香玉炉莲台奉，退去浊愚还上清。子时烧香谨加功，家宅六神侧耳听，邪魔外祟惊千里，八爪金龙照宅中。又每逢初一十五上供一桌，再供钱二文，磕了头将钱用手擦热，放在鼻孔下嗅取铜气，名为种来生钱。念的歌诀是弟子某人，今当某年某月某日某时无恩可报，具供一桌，供钱二文，望老爷空中照应，准入圣册。”^①

3、仪式的民间化，模糊了天主教与其他民间教派之间的界线

关于天主教习俗、仪式上民间化的案例，前文已有叙述，在此不再重复。我们需要注意的是，仪式并不仅仅是一种形式，它是一种文化的象征符号，是具有丰富内涵的一种文化载体。因此，传教士为了传播福音的便利而借用一些民间社会中固有的仪式，这实际上是把一种既定文化的象征符号移植到另一类型的文化生态系统之中，其境遇犹如老树新迁，虽有成功的可能，但风险也很大，这种风险就在于，天主教习俗、仪式的民间化对于保持天主教宗教的正统性和纯洁性是一种严峻的挑战。这种潜在的风险，引起了教内人士的关注。如道光二十六年（1846年），山西祁县教徒常安等人因为长期没有传教士指授习教，“恐失教内规矩”，于是起意延请西方传教士前来传教，^②其用意显然在于希望传教士能够对天主教的这种民间化趋势加以纠正；四川的徐德新主教已经发现各地在教规礼仪上存在的歧异及教友对教理理解上的错误，遂于嘉庆八年（1803年）在四川崇庆州的黄家坎召集四川各教区神父会议，订立了适合中国情形的教会法典，送呈罗马教廷核准。教内人士的担

^① 《天主教徒李宙功传习歌》，载《档案史料》第797—798页。

^② 《1846年11月2日直隶总督讷尔经额奏报》，载《档案史料》第1328页。

心并非杞人忧天,在一些百姓的眼中,天主教与当地的其他民间宗教信仰实际上很难说有什么区别,天主、圣母,与民间信仰中的各类神灵大致一样,天主教的守斋与民间宗教的持斋也大致相同,事实上,天主教对于基层百姓而言,也就是民间宗教的一种,只是名称不同而已。这也在一定程度上模糊了天主教与其他民间秘密教门之间的界限,以致清政府常常将天主教与其他民间秘密教门一并视为“邪教”予以查禁。^①

二、迎合中国民众神功崇拜心理,导致教民信仰上的波动

中国传统文化的历史积淀,决定了民众的宗教信仰具有神功崇拜的显著特征:民众敬奉神祇,不仅带有强烈的功利心态,同时要求神祇能满足信徒多方面的需求。我们从前面的叙述中可以知道,民众的归化往往和奇迹、幻像甚至迷信相伴,传教士给圣水、十字架及念珠等圣物都赋予了了不起的魔力,甚至连他们自己也相信魔鬼附体及撒圣水的真实性。这些传教士显然是受到中国民众神功崇拜的影响,并有意利用民众的这种心理,以彰显神迹来吸引信徒。客观地讲,传教士在布道的过程中肆意夸大天主教的神迹,使他们在民众中宣讲天主教教理变得通俗易懂,使天主教在严峻的形势下获得了生存和发展的机会。然而,这种传教方式也极易对教民形成误导,导致信仰动机的不纯,因为教民的信仰心理仍停留在中国传统民间信仰的层面上:在他们的心目中,上帝是一尊无所不能的至上神,只要信仰上帝,其余的魔鬼邪神就无所畏惧了;换言之,一位上帝就足以满足人们全方位的需求。但是,被上帝的神迹吸引的信徒,其信仰的稳定性并不牢固,尤其是当全能的上帝表现得不尽人意时,教民的功利心态会促使其在新旧信仰之间摇摆不定。同时,来自民间社会的压力也往往会影响教民信仰的稳定性,民众往往把天灾人祸的发生归咎于教民对神灵信仰的叛逆,从而给教民造成沉重的心理负担,甚至造成信仰上的动摇。因此,在这种信仰状态之下,一旦上帝的功能显现发生故障,或外部压力增大时,教民的信仰出现波动,重新回到偶像身边的现象也就可以理解了。

三、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识越来越模糊,为近代反教谣言的泛滥埋下伏笔

罗马教廷对中国礼仪的禁止,无疑使天主教自绝于中国知识分子,使其失去与主流儒学知识界对话的渠道,在华天主教也日益表现出一种自我封闭状态,导致清中叶知识阶层对天主教的认识也越来越模糊,对天主教基本上持否定态度。另一方

^① 清中叶官府将天主教与无为教、老官斋教等民间秘密教门混淆的现象并不鲜见。

面，礼仪之争导致清廷的严厉禁教，传播天主教被宣布为非法活动，传教士不得不采取地下活动的方式，“晓散夜聚”，秘不示人，给人一种神秘感。而在中国这种不注重个人隐私的社会中，秘密总是与不祥联系在一起的，人们对于天主教的各种猜测、谣言随即产生并开始蔓延。雍正年间，在社会上围绕着天主教产生了许多怪诞说法，如善于烧炼金银、死后挖睛配药、制物为妇人等等。道光年间，诸如此类的怪诞说法不仅丝毫未减，反而变本加厉。比较典型的如当时的著名士人魏源在其著名的《海国图志》中有一节专门记述天主教，其文一开始就说“查西洋之天主教不可知，若中国之天主教则方其入教也，有吞受药丸领银三次之事，有扫除祖先神主之事，其同教有男女共宿一堂之事。其病终有本师来取目睛之事。”^①作为近代中国开眼看世界的先驱，魏源按理应当比其他同时代的知识分子拥有更为开阔的眼界，他尚且如此，清代中叶整个中国社会对天主教的认知程度也就可想而知了。民间社会流传的关于天主教的各种谣言，在鸦片战争后，被民族主义的情绪激活并放大，成为民众反洋教斗争的一股重要的社会“动员力量”。

小 结

任何一种文化移植到一个新的文化生态体系中，并欲取代当地的本土文化以实现其“全球化”的终极目标，本土化是其不可避免的问题。如同任何其他历史悠久的大宗教一样，基督教本来就不专属于某一国家或民族，它向全球传布的过程，也就是不断移植于一个新的文化生态体系的过程，而教会人士所梦寐以求的非基督教国家和地区的“基督化”，实际上也只有通过基督教在这些国家和地区的本土化才能完成。因此，作为一种异质文化，天主教要实现“中华归主”的宏伟战略目标，就必须依托于中国的文化土壤，不管其自身是否有这种意愿，本土化是其必然的选择，而且这种本土化是全程性的，只不过在不同时期表现有所差异。明末天主教入华之初，利玛窦等人即采取“文化适应”的传教策略，只不过当时他们所选的适应对象是儒家文化，即使在这种情况下，传教士在对民间信仰进行文化批判的同时，也在不同程度上对民间信仰采取了适应策略，尤其是在对待祭祖问题上采取了实用主义的态度。在禁教时期，传教士布道的对象主要集中于下层百姓，他们逐渐意识到要想把民间信仰从民众的日常生活中剔除是不可想象的，而且鉴于当时传教环境

^① 魏源：《天主教考》。载《海国图志》卷27，邵阳魏氏洲遗经阁1873年重刻本，第31页。

的艰辛，无奈之下他们选择了民间信仰作为适应对象，借鉴民间信仰的生存和传播方式以使福音得以延续。应该说，禁教时期天主教已经在组织设施、习教模式等方面部分地实现了本土化，这是不容否认的事实，但以往的学术界在讨论明清时期天主教在华传播问题时，曾存在着以中国正统文化为本位的倾向，过分强调天主教与中国传统思想文化的排斥性，夸大礼仪之争对天主教融入中国社会带来的障碍，从而忽视了禁教时期天主教在华传播过程中的本土化成就。

面对不同的对象，传教士们需要两种截然不同的传教方法。对于中国上流的知识阶层来说，新宗教吸引他们的是其教理中的精神文化蕴涵，而下层民众关心的则是新宗教的“实用性”。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而直接的利益需求。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，并以自身高尚的德行感化民众，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）展现天主教宗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主教群体。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。因此，天主教在清中叶的民间化趋向实际上就是天主教本土化道路的一种选择，而且相对于明末天主教的儒化道路而言更加深刻，因为毕竟天主教所要面对的主体是广大的基层民众，而不是官僚士大夫，天主教与民间小传统的结合无疑会在一定程度上消弭传教士与中国民众之间文化上的隔阂，有利于中国百姓理解、接受天主教，天主教在禁教时期的发展就是最好的例证。

其实，在天主教传布全球的过程中，对异教信仰资源的“借用”是一种常见的本土化现象。弗雷泽在《金枝》中提到，早期的基督教会并不纪念基督诞辰，后来埃及的基督教徒把1月6日当作耶稣的生日来纪念，直到3世纪末4世纪初时才确

定12月25日为基督生日，原因在于：12月25日原为中东密斯拉宗教纪念太阳诞生的节日，在这天他们点上灯作为节日的标志，当地的基督徒也参加这些仪式和节日活动，于是基督教会的长老们遂开会决定真正的基督生日应该在这一天举行，而1月6日改作主显节。无独有偶，基督教会还把纪念他们天主的死亡与复活合并于纪念另一亚洲神（阿蒂斯）的死亡与复活的同一时日。^①显然，基督教会的节日与异教节日的吻合并非偶然，而是基督教对异教信仰资源的有意“借用”，或者可以说是基督教对自己潜在对手的一种妥协，他们已经领悟到，如果一味坚持基督教会的一些过于僵硬的原则，无异于把大批期待救赎的灵魂弃之于通向天堂的大门之外。由此可见，尽管禁教时期的特殊环境刺激了天主教在中国的本土化进程，使其呈现出一种对中国民间信仰妥协的态势，但至少有一点是可以肯定的，即使没有这种外部环境的压力，天主教对民间信仰资源的“借用”同样是不可避免的，所不同的只是“借用”方式与程度上的差异而已。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统一的规范，使自身与中国民间信仰之间应有的距离难以把握，特别是天主教在教义、礼仪方面，可能存在着矫枉过正的倾向，使其呈现出一种失去自身独立性的严重民间化，进而影响到教民信仰的稳定性。

^① 参见（英）弗雷泽著、刘魁立编：《金枝精要——巫术与宗教之研究》，上海文艺出版社2001年1月版，第325—327页。

余 论

知古以鉴今，应该是史学工作者所追求的终极目标。恩格斯在评述基督教时曾说：“对于一种征服罗马世界帝国、统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久的宗教，简单地说它是骗子手凑集而成的无稽之谈，是不能解决问题的。要根据宗教借以产生和取得统治地区的历史条件，去说明它的起源和发展，才能解决问题。”^①这个著名的论断同样也适用于对中国民间信仰的认识和思考，如果没有一定的心理需求和适宜的社会环境为其存在的基础，没有一种为大多数人所接受的哲学思想为其支撑点，没有一种与其相适应的经济基础作后盾，民间信仰就不会在中国历久而不衰，拥有如此众多的信仰者。由此看来，天主教与中国民间信仰之间的遭遇并不仅仅是一个历史问题，更是一个现实问题。然而，检视明末至鸦片战争这一时段内天主教与中国民间信仰之间的文化遭遇，我们会发现，虽然天主教通过对中国民间信仰的因应与吸纳而使自身获得了在中国社会存活和发展的空间，但它却始终无法做到与中国民间信仰的融会贯通，也因此而无法真正融入中国民众的日常生活，这是一个值得我们深思的问题。

一、文化的差异性：天主教本土化的客观困难

作为一种文化现象，宗教是一个民族文化心理的积淀。由于历史和文化背景的不同，无疑会形成宗教信仰上的差异。天主教与中国民间信仰之间之所以不能融会贯通，从客观上来讲，是因为二者属于不同质的文化形态，二者之间存在着文化上的根本差异。中国民间信仰植根于朴素的农业文明，深入到民众生活的方方面面，是一种通俗文化；而天主教是一种比较严谨的宗教神学，二者之间存在着质的差异。

1、天主至尊与多神崇拜

天主教是典型的一神教，宣称宇宙间只有一个唯一真神即造物主天主，它要求自己的信徒必须以绝对服从的精神去崇拜至高无上的“上帝”，而“上帝”是不可形、不可造像的，并通过耶稣的肉体来显示自己，这就是“道成肉身”，因此天主教反对任何其他形式的偶像崇拜。中国民间信仰则具有多样性与包容性，观音、关帝、城隍、灶神、门神、财神等比比皆是，民间神祇之多不可胜数，而普通民众对宗教信仰又相当宽容，几乎是逢庙烧香，见神磕头，属于典型的多神崇拜。而且，

^① 《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，载《马克思恩格斯全集》第19卷，第328页。

在中国人看来，他们所崇拜的形象和神灵是具有统一性的，人们直接把偶像看作是神灵的形象和化身，在这种形象化的偶像面前，人们更能得到心灵的寄托，更能产生对神灵的崇敬之情。

从表层现象来看，中国人对宗教信仰的这种兼容并包，对于天主教在中国的传播是有利的，因为，对于中国民众来说，可以像接纳其他神灵信仰一样轻松地接纳天主教，无非是在原有庞杂的神鬼世界中再添加一尊保护神而已，并不会产生信仰上的根本冲突。但问题在于，天主教是严格的一神崇拜，它无法容忍众多民间神祇的存在，希望在赢得信徒归化的同时捣毁一切偶像，以确保其对宗教的虔诚；而在民间信仰体系中，“唯灵是信”的心理则使人们很难产生一种绝对排他性的宗教虔诚，仅仅信奉天主这一惟一真神是难以接受的。

2、来世与现世

作为一种成熟的宗教，天主教对人的归宿问题作出了解答，把世界划分为此岸和彼岸，即现世和来世。天主教认为，现世和来世是对立的，现世的物质世界只是人的暂时客旅，而不是永久家乡，人们在现世的存在只不过是暂时寄居而已，只有在现世信仰上帝、忏悔罪过、多行善事，才能求得死后灵魂升入天堂，在来世获得永福。因此，天主教鄙薄现世，告诉人们现世如流水落花，不能倾心慕恋，人的最高理想和唯一追求在于来世的永福。而中国民间信仰则不然，作为一种分散性的宗教，它没有形成系统的神学理论，缺乏对人的归宿问题的合理处置。孔子有一句名言：“未知生，焉知死”，这无疑是把生的意义置于对死的理解之上。在儒家这种“入世观”的影响下，中国民间信仰尤为关注现世利益，具有很强的功利性。平民百姓生活在社会的底层，属于社会的弱势群体，在日常生活中往往缺乏把握自己命运的能力，为了祈求护佑，他们常常把希望寄托于各种神灵上，对于这些神灵，他们的态度是“有时信，有时不信；有事信，无事则不信”，^①所谓“无事不登三宝殿”及“平时不烧香，临时抱佛脚”，就是下层百姓信仰状态的真实写照。在这种强烈的功利心态的支配下，人们往往不会执着于某一教义、某一信仰，也几乎不会产生为宗教信仰而牺牲的献身者和殉道者。

中国民间信仰的这种功利色彩，使民众在判定宗教的优劣时，往往把是否灵验作为重要的价值标准，并以此来审视、接纳天主教，使他们在接受天主教时无法避免这种注重现世利益的倾向。对于相当一部分民众来说，他们之所以信奉天主教，

^①周燮藩：《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社1994年版，第2页。

是因为传教士们“来自远方，其神圣性和魔法就享有更高的声望，并被认为会更有效果”，“中国的基督徒对任何一种具有某些魔力的东西都表现出极大的兴趣。”^①事实确实如此：当一位天主教徒的房屋从一场火灾中幸存下来时，周围的百姓中就会有许多人接受了天主的归化，因为他们觉得天主教的神灵比民间神祇更加灵验，能够创造奇迹，能为他带来好处；当一位病人在各种民间的驱魔等法术无法免除自身的痛苦时，他会转而求助于传教士，一旦他的病恰好痊愈，他也会从此而拜倒在十字架下，……。不难看出，百姓之所以信奉天主教，并不是出于严格意义上的对上帝的“爱”，而是为了获得天主所赐予的可以感觉到的福及可以触摸到的利，这与普通民众以香火和供品换取各种鬼神的恩惠并没有实质上的差别。因此，对于教会人士而言，从根本上改变信徒的功利性心理绝不会是易与之事。

3、个体独立与“集体象征”

不同文化肌体所孕育出来的宗教，其所蕴涵的价值观念也会因文化的差异而有所区别。天主教主张只能崇拜宇宙中惟一的真神“上帝”，在这种神学体系中，神与人是截然不同的二分世界：一方面，上帝与众生没有任何的血缘关系，上帝高高在上，掌控着宇宙的运行，主宰着人类的命运，人们只能通过信奉上帝获得拯救；另一方面，上帝与众生之间的距离是相等的，人们无论贫富贵贱，在上帝面前是平等的。由此可见，天主教的神学价值观中内涵着人人平等的民主观念——人人可以通过信奉上帝而得救，人人都可以与上帝直接发生关系，可以把自己的愿望直接向上帝诉说而无需假他人之口，这也就意味着“上帝之下，众生平等”。不仅如此，在天主教看来，上帝按照自己的形象创造了人类，并且赋予人类绝对的自由意志，如《创世记》曾记载耶和华上帝对人类的始祖说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃”，“随意”云者，便是人可以“随”从自己的自由“意”志，吃“园中各样树上的果子”之谓，人既可以“随意”吃“园中各样树上的果子”，便是表示可以“随意”做各样自己所喜欢的事，所以耶和华上帝所说的这句话，乃含有人有自由意志之意——或顺服上帝，或违背上帝，或为善，或作恶，人都有完全的自由，也必须自己完全负责。^②也正是这种自由、平等的理念，使每个人都成为一个独立的个体，可以凭借自己的意志实现自己的政治抱负。

中国民间信仰体系中神祇众多，甚至每个村落都有自己的神祇，这些神祇之间

^① 谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，于硕等译，辽宁人民出版社1989年版，第113页。

^② 何世明：《中华基督教融贯神学刍议》，宗教文化出版社2002年3月版，第46—48页。

互不统属，貌似杂乱无章，民众对神灵的信仰也似乎只是表现为单纯的个人行为。其实不然，民间信仰活动中神灵更多是用来表述某一群体共同利益的“集体象征”，民众只是这个群体的一分子，受制于群体的各种规约，其社会角色的定位是由群体的关系网络所决定的。如在祭祖活动中，由于每个人与祖先之间的亲疏远近都是不同的，因此，在祭祀活动中的服饰和举止也有严格的区分。这种区分，就是“礼”之根源，其真正的意义在于，要通过与死者距离的远近区分出与活人之间关系的亲疏。从这一意义上讲，每一个人都不是与他人隔绝的单子，而只是庞大的血缘关系网络中的一个环节。^①在这种网络关系中，人不是一个自由的个体，不能仅凭自己的意志去实践自己的愿望，而必须依据自己在这种网络体系中的位置去实现它所为你预设的社会角色。再如，传统社会中每个行业大都有自己的行业神，同业行会也多是以前明的名义组织起来的，其交易活动也是在神明的监督下进行的——学徒拜师要在行业守护神像前举行祭拜仪式，对于违背规矩的成员则要在神像前接受惩罚——人们从而获得了利用超自然力量去遏制具有危害性的个人主义倾向的能力，行业神显然已成为该行业神圣的“集体象征”。因此，在民间信仰体系之下，人不可能摆脱这种社会关系网络，不可能成为真正独立、自由的个体。天主教所蕴涵的这种平等、独立的价值观念，势必会对中国传统社会的网络结构形成冲击，因为它不仅要求信徒崇拜天主，而且要求放弃所有其他的偶像、神灵崇拜，要求摆脱传统社会秩序的束缚。

二、文化的互补性：天主教本土化的现实机遇

通过以上的探讨，也许会给人一种直觉，即天主教与中国民间信仰之间存在着不可弥合的分歧，它无法完成与民间信仰的真正融合，无法融入中国民众的日常生活之中。而且，这一点也似乎为天主教在华传播的历史所印证：时至今日，在科学与文明进步的环境中，无论是在制度还是意识层面，宗教信仰在人们的社会生活中已变得支离破碎，然而，即使在这种支离的文化体系中，处于核心地位的依然是儒释道，天主信仰仍处于边缘地位。但是，如果我们因此而对天主教在中国本土化的前景盖棺定论，则难免有唐突之嫌。因为，如果我们愿意转变自己的思维方式，我们就会发现，在文化差异性的背面显然是文化的互补性，这也就意味着，对于天主教的本土化而言，天主教与民间信仰之间的文化差异既是困难，同时也是机遇，而

^① 陈炎：《古希腊、古中国、古印度：人类早期文明的三种路径》，载《中国文化研究》2003年冬之卷，第75-76页。

且，政府多元化的文化政策也为其立足中国社会构筑了相对宽松的平台。

从根本上来说，文化是人类生活的一种方式，是一种过程，一种生生不息的过程，其稳定性只是相对而言，因此，任何一种文化本身都具有与他种文化相交流、相融会的倾向，中国传统文化自然也不会例外。如果按照逆向思维的模式，天主教与中国民间信仰及中国传统文化之间的差异，对于天主教实现立足中国社会的目标而言，既是困难，也是机遇，因为二者之间文化分歧的焦点也许正是文化互补的着力点，二者之间在原则上存在着交流融会的可能性。诚如前文所言，中国民间信仰的价值理念中存在着强化集体意识、压制个性自由的倾向，在这种框架内，个体很难获得独立发展的空间；天主教的神学价值观中内涵着人人平等的民主观念，每个人都是独立的个体，可以凭借自己的意志实现自己的政治抱负，而这种民主、平等的观念却正是现代社会所需要的基本价值理念。与此相类，作为分散性宗教，中国民间信仰基本上属于一种“人间宗教”，关注的是人们现世利益的得失，彼岸的世界基本上处于传统文化的视野之外；作为一种成熟的宗教形态，天主教则一贯坚持神圣目的论，认为人的最高理想和唯一追求在于来世的永福，从根本上来说是一种精神满足。值得我们注意的是，随着科技的不断进步，人们应对生活困境的途径不断拓展，神灵与人们现实利益之间的联系纽带已变得非常脆弱；与此同时，在强势物欲的冲击下，传统文化的某些价值理念正面临着重新定位，在某种程度上形成了某些群体的信仰真空，他们对精神需求的满足则更为关注。由此看来，正是这种文化差异性的存在，为天主教在中国的发展提供了足够的社会空间，而且当今中国政府开放性的文化政策也为文化的多元性发展提供了可靠的政治平台，这些对于天主教在中国的本土化而言，无疑是一种难得的机遇。因此，如果因文化的差异性而就此否定天主教在中国本土化的前景，显然是过于唐突了。

三、寻找融入中国文化的最佳切入点：当前天主教本土化的首要任务

假如上面的叙述尚有可取之处，我们似乎没有理由对天主教在中国本土化的前景表示怀疑。然而，令人遗憾的是，天主教在中国的现实处境却难以支撑起我们的这种理论预设。也许，问题的关键并不在于客观因素的制约，只是天主教尚未找到融入中国文化的最佳切入点。在我看来，天主教要想找到融入中国文化的最佳切入点，至少要做到以下两点。

第一，准确定位，以平和心态审视中国文化

天主教要想真正立足于中国社会，必须要有准确而清晰的自我定位。回顾天主

教在中国本土化的历程，我们会发现，天主教在自我定位方面一直存在着缺憾，它总是把自己作为一种强势的文化形态，视改造乃至取代中国传统文化为自己的当然使命。在这种强势文化心态的支配下，天主教会始终没能把中国传统文化作为一个要与之对等交流的文化实体来加以研究，未能找到融入中国文化的最佳契入点也在情理之中。明末来华的耶稣会士在“文化适应”的策略下，选择儒家文化作为天主教融入中国的契入点，好像是做出了与中国文化对等交流的姿态。其实不然，当时耶稣会士确定的战略目标是由“补儒”而“超儒”，以此来实现中国的基督教化，其目的非常明确，就是要通过对儒家文化的改造来完成对中国文化的再造，对等交流的表象之下仍然是一种强势文化的心态。因此，利玛窦等以儒家经典去附会天主教教理，显然是受到其战略目的的影响，对儒家文化的认识有失偏颇也就在所难免，融入中国社会自然也无从谈起。禁教时期，天主教与中国民间文化传统的结合，更是一种无奈之中的权宜之计，可以说，传教士并没有做好与中国民间文化进行交流的思想准备，只是在应对困境的过程中对之采取了实用主义的处置态度，根本谈不上对中国民间文化传统的系统研究。鸦片战争后，天主教会与西方列强政治甚至军事强权的联姻，使其似乎找到了君临天下的感觉，对中国文化传统肆意践踏，对等交流无异于隔世谎言。当然，天主教的文化强权行径也激起了中国本土文化的奋起反击，天主教与其本土化目标之间的距离也只能是渐行渐远。由此可见，天主教要想真正立足于中国社会，必须放弃自身强势文化的心态，不要总是以救世主自居，而是应该把中国文化作为一个对等交流的实体来认真研究，把目标设定为成为中国文化的一个有机组成部分。而且，历史境遇的变易也使得天主教不可能再成为一种普世性文化，即使它能够融入中国文化，也只能成为中国多元文化体系中的一元。

第二，转换思维模式，“求同”与“立异”并行不悖

其实，天主教的本土化，关键在于要把握好本土文化发展的脉络，而文化发展的趋向则是受制于社会发展的需求，以此而论，所谓的本土化，实际上就是要顺应当地社会发展的需要。因此，作为一种异质文化，要想立足于当地社会，必须在“求同”与“立异”之间找到平衡点。所谓“求同”，就是要与社会发展所需求的主流价值观保持一致，而并不是要对本土文化做东施效颦式的模仿，目的在于能够被本土社会所容纳，这是本土化的必要前提；所谓“立异”，就是要把握住现存文化形态相对滞后于社会发展的薄弱环节，以前瞻性的眼光将弥补现存文化的不足作为自身发展的定位，而不是置大体于不顾的特立独行，目的在于顺应本土文化的发展方

向,获取自身发展的充足空间,这是本土化成功的关键。天主教要想真正立足中国社会,必须在“求同”与“立异”之间把握好平衡,不可有所偏颇——单纯“求同”,复制本土文化的价值理念及发展模式,尽管易于为本土社会所容纳,但在相同类型本土文化的挤压下其发展空间会相对狭小,而且容易在发展过程中迷失自我;一味“立异”,则会出现与本土社会格格不入的尴尬,难以立足本土社会,本土化也就无从谈起。

回顾天主教在华传播史,我们不得不承认,传教士也一直在寻求与中国文化传统之间的融合途径,然而,在本土化路径的选择中始终没能把握好“求同”与“立异”之间的平衡。利玛窦等明末来华的耶稣会士选择儒学作为融会中国文化的切入点,极力钩沉儒学与天主教之间的相似之处,使天主教在中国得以立足,其贡献是不容否认的。然而,我们也必须清楚地认识到,利玛窦等选择的是“儒化天主教”的道路,过于关注对中国文化的“求同”而有意掩藏天主教的宗教本义,使天主教与儒学在相互“误解”的基础上达成一致,为“礼仪之争”埋下伏笔,而且,当清初的中国知识阶层洞悉天主教本义之后,天主教与中国知识阶层的联盟也随即瓦解,天主教在中国的传播陷入困境。禁教时期,无奈之中天主教选择与中国民间文化传统结合的本土化路径,在这一过程中更是存在片面“求同”的倾向,以致模糊了天主教与中国民间宗教之间的界线,甚至被官府视为白莲、无为之类的邪教。鸦片战争之后,西方政治、军事势力的介入,使天主教与中国文化之间严格意义上的文化交流发生断裂,天主教肆意扩张,根本无视中国传统文化的存在,从而激起了民间社会的反洋教斗争及知识阶层的非基督教运动。

殷鉴不远,史实的追述也许能够引起人们对这一问题的现实关照及深入思考,浅陋的分析或许尚能为现实问题的解决提供些许有益的借鉴,这也正是本文的立意所在。当然,找到融入中国文化的最佳切入点,对于天主教会而言是一项复杂的社会工程,不可能一蹴而就,仅凭精妙的理论预设是远远不够的,还有很多技术层面的问题需要解决,而且还要通过社会实践的不断“校验”,这些都是教会人士所要考虑的,作为教外人士尚不敢妄加议论。

参考文献

一、档案史料

北京大学宗教研究所编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》（内部资料），2000年版。

陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》，台湾文海出版社1974年版。

（法）杜赫德编：《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》，吕一民、沈坚、郑德弟译，大象出版社2005年5月版。

庚裕良编：《天主教、基督教在广西资料汇编》，广西民族出版社1985年版。

利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，中华书局1983年版。

（意）马国贤（Matteo Ripa）：《清廷十三年：马国贤在华回忆录》，上海古籍出版社2004年版。

诺尔：《罗马教廷有关中国礼仪之争文献一百篇》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海古籍出版社2001年6月版。

《破邪集》，安政乙卯冬翻刻本。

（法）荣振华（Joseph Dehergne）、（澳）李渡南（Donald Daniel Les）：《中国的犹太人：18世纪入华耶稣会士未刊书简》，耿昇译，大象出版社2005年版。

沈云龙编：《近代中国史料丛刊续编》，（台北）文海出版社民国六十三年版。

徐光启：《徐光启著译集》，上海古籍出版社1983年版。

徐光启：《天主教东传文献三编》（全六册），台湾学生书局1984年版。

《荀子》，中华书局1979年版。

张星烺编注：《中西交通史料汇编》，中华书局1977年版。

郑玄：《论语正义》，上海书店出版社1986年版。

中国第一历史档案馆编：《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国社会科学出版社1996年版。

中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中华书局2003年10月版。

（比）钟鸣旦：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台湾辅仁大学神学院1996年版。

（比）钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社

2002年版。

朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年版。

二、论著

Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*. London: Faber and Faber, 1985.

J.S.Cummins, *A Question of Rites: Friar Domingo Navarret and the Jesuits in China*, Scholar Press{M}. The University Press, Canbridge, 1993.

Marshall Broomhall, *The Bible in China*. London: The China Inland Mission, 1934.

Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China (Volume one: 635-1800)*. Leiden; Boston; Köln: Brill.

爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海人民出版社 1999 年版。

（法）白晋（J. Bouvet）：《清康乾两帝与天主教传教史》，台湾光启出版社 1966 年版。

包筠雅：《功过格：明清社会的道德秩序》，浙江人民出版社 1999 年版。

北京天主教与文化研究所编：《天主教研究论辑》，宗教文化出版社。

陈村富：《转型时期的中国基督教：浙江基督教个案研究》，东方出版社 2005 年版。

陈东风：《耶稣会士墓碑人物志考》，中国文联出版社 1999 年版。

陈进国：《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》，中国社会科学出版社 2005 年版。

陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社 1992 年版。

崔维孝：《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579—1732）》，中华书局 2006 年版。

德礼贤：《中国天主教传教史》，商务印书馆 1934 年版。

（美）邓恩（George H. Dunne）：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译，上海古籍出版社 2003 年版。

东人达：《滇黔川边基督教传播研究：1840—1949》，人民出版社 2004 年版。

段琦：《奋进的历程：中国基督教的本色化》，商务印书馆 2004 年版。

方豪：《中西交通史》，台湾中国文化大学出版社 1983 年版。

- 方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局 1988 年版。
- （法）费赖之（Aloys Pfister）：《入华耶稣会士列传》，冯承钧译，台湾商务印书馆 1960 年版。
- （法）费赖之（Aloys Pfister）：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，中华书局 1995 年版。
- 冯友兰：《三松堂全集》，河南人民出版社 1998 年 5 月版。
- （比）高华士：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，赵殿红译，大象出版社 2007 年版。
- 高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店 1999 年版。
- （法）古伯察（Huc, Evariste-Reyis）：《鞑鞑西藏旅行记》，耿昇译，中国藏学出版社 1991 年版。
- 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1991 年版。
- 顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社 2003 年版。
- 顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社 2000 年版。
- 顾裕禄：《中国天主教述评》，上海社会科学院出版社 2005 年版。
- 顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海社会科学院出版社 1989 年版。
- 郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社 2001 年版。
- 郭卫东：《中土基督》，云南人民出版社 2001 年版。
- 何世明：《基督教与中国伦理》，基督教文艺出版社 1987 年版。
- 贺麟：《文化与人生》，商务印书馆 1988 年版。
- 侯杰、范丽珠：《世俗与神圣：中国民众宗教意识》，天津人民出版社 2001 年版。
- 胡适：《中国古代哲学史》，安徽教育出版社 1999 年 10 月版。
- 江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社 1987 年版。
- 金泽：《中国民间信仰》，浙江教育出版社 1995 年版。
- （意）柯毅霖（Gianni Criveller）：《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，四川人民出版社 1999 年版。
- （奥）雷立柏：《圣经的语言和思想》，宗教文化出版社 2000 年版。
- 李天纲：《中国礼仪之争》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 李炽昌：《文本实践与身份辨识：中国基督徒知识分子的中文著述（1583—1949）》，上海古籍出版社 2005 年版。

- 李志纲：《基督教早期在华传教史》，商务印书馆 1985 年版。
- 梁丽萍：《中国人的宗教心理：宗教认同的理论分析与实证研究》，社会科学文献出版社 2004 年版。
- 林照鑑：《儒释与天主教》，上人译，台湾光启出版社 1960 年版。
- 林治平编：《基督教在中国本色化》，今日中国出版社 1998 年版。
- 刘道超：《择吉与中国文化》，人民出版社 2004 年版。
- 刘鼎寅、韩军学：《云南天主教史》，云南大学出版社 2005 年版。
- 刘光耀、孙善玲：《四福音书解读》，宗教文化出版社 2004 年版。
- 刘泓：《欧洲天主教与文化》，中央民族大学出版社 1999 年版。
- 刘家峰：《离异与融会：中国基督教与本色教会的兴起》，上海人民出版社 2005 年版。
- 刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社 2005 年版。
- 罗光：《利玛窦传》，台湾学生书局 1983 年版。
- 罗纳德·L·约翰斯通：《社会中的宗教——一种宗教社会学》，四川人民出版社 1991 年版。
- 马吕仪：《中国灵魂信仰》，上海文艺出版社 1998 年版。
- 马盖文：《基督教与文化的冲突》，中华福音出版社 1987 年版。
- 马礼逊夫人编：《马礼逊回忆录》，顾长声译，广西师范大学出版社 2004 年版。
- 牟钟鉴：《中国宗教通史》，社会科学文献出版社 2000 年版。
- 穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，商务印书馆 1981 年版。
- 穆启蒙：《中国天主教史》，侯景文译，台湾光启出版社 1980 年版。
- (法)裴化行(H. Bernard)：《利玛窦司铎和当代中国社会》，上海徐家汇土山湾印书馆 1944 年版。
- (法)裴化行(H. Bernard)：《天主教十六世纪在华传教志》，萧浚华译，商务印书馆 1936 年版。
- 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社 2007 年版。
- 秦家懿、孔汉思：《中国宗教与基督教》，吴华译，生活、读书、新知三联书店 1990 年版。
- (法)荣振华(Joseph Dehergne)：《在华耶稣会士列传及书目补编》，耿昇译，中

- 华书局 1995 年版。
- (法)沙百里:《中国基督徒史》,耿昇、郑德弟译,中国社会科学出版社 1998 年版。
- 圣教杂志社编:《天主教传入中国概观》,文海出版社 1971 年版。
- (美)史景迁(Jonathan D. Spence):《胡若望的困惑之旅:18 世纪中国天主教徒法国蒙难记》,吕玉新译,上海远东出版社 2006 年版。
- 史托德:《基督教文化的挑战》,宣道出版社 2002 年版。
- 四川大学基督教研究中心编:《基督教与中国文化丛书》,四川大学出版社 2002 年版。
- 宋兆麟:《巫覡——人与鬼神之间》,学苑出版社 2001 年版。
- 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,东方出版社 1994 年版。
- 孙尚扬:《利玛窦与徐光启》,新华出版社 1993 年版。
- 孙尚扬:《明末天主教与儒学的交流和冲突》,台湾文津出版社 1992 年版。
- 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社 2001 年版。
- 唐宣:《基督教信仰的反思》,中国文史出版社 2004 年版。
- 陶飞亚:《边缘的历史:基督教与近代中国》,上海古籍出版社 2005 年版。
- (意)G. M. 托斯卡诺(Giuseppe M. Toscano):《魂牵雪域:西藏最早的天主教传教会》,伍昆明、区易柄译,中国藏学出版社 1998 年版。
- 王晓朝:《基督教与帝国文化》,东方出版社 1997 年版。
- 王政挺:《文化与理解》,人民出版社 1998 年版。
- 王治心:《中国宗教思想史大纲》,上海书店出版社 1990 年版。
- 王忠欣编:《基督教与中国:传教士文化》,加拿大恩福协会 2003 年版。
- 魏世纲、李智:《中国原始信仰·民间信仰·风俗信仰》,三秦出版社 1999 年版。
- (美)卫三畏:《中国总论》,上海古籍出版社 2005 年版。
- 魏特:《汤若望传》,杨丙辰译,商务印书馆 1949 年版。
- 巫丙安:《中国民间信仰》,上海人民出版社 1995 年版。
- 吴莉苇:《中国礼仪之争:文明的张力与权力的较量》,上海古籍出版社 2007 年版。
- 吴言生、赖品超、王晓朝编:《佛教与基督教对话》,中华书局 2005 年版。
- 萧若瑟:《圣教史略》,河北献县天主堂 1932 年印。
- 萧若瑟:《天主教传行中国考》,上海书店出版社 1989 年版。

- 萧致治、杨卫东：《鸦片战争前中西关系纪事》，湖北人民出版社 1986 年版。
- （法）谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》（增补本），耿昇译，上海古籍出版社 2003 年版。
- （法）谢和耐、安田朴：《明清入华耶稣会士和中西文化交流》，上海古籍出版社 1991 年版。
- 许志伟：《基督教思想评论》（第一辑），上海人民出版社 2004 年版。
- 许志伟：《基督教思想评论》（第二辑），上海人民出版社 2005 年版。
- 许志伟：《基督教思想评论》（第三辑），上海人民出版社 2006 年版。
- 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局 1989 年版。
- 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，圣教杂志社 1930 年版。
- 亚贝：《圣经的本质和权威》，东南亚神学院协会 1970 年版。
- 晏可佳：《中国天主教》，五洲传播出版社 2004 年版。
- 晏可佳：《中国天主教简史》，宗教文化出版社 2001 年版。
- 燕廌思：《中国教理讲授史（1514—1940 年）：天主教在中国传布福音及讲授教理的历史演变》，田永正译，河北信德室 1999 年版。
- （美）杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，范丽珠译，上海人民出版社 2007 年版。
- 杨森富：《中国基督教史》，台北商务印书馆 1978 年版。
- 姚兴福：《耶儒对话与融合：〈教会新报〉（1868—1874）研究》，宗教文化出版社 2005 年版。
- （英）詹·弗雷泽（著）、刘魁立（编）：《金枝精要——巫术与宗教之研究》，上海文艺出版社 2001 年版。
- 詹姆士·里德：《基督的人生观》，蒋庆译，三联书店 1989 年版。
- 张国刚：《从中西初识到礼仪之争：明清传教士与中西文化交流》，人民出版社 2003 年 12 月版。
- 张铠：《庞迪我与中国：耶稣会“适应”策略研究》，北京图书馆出版社 1997 年版。
- 张荣明：《中国的国教：从上古到东汉》，中国社会科学出版社 2001 年版。
- 张泽：《清代禁教时期的天主教》（增订本），台湾光启出版社 1996 年版。
- 章开沅：《传播与植根：基督教与中西文化交流论集》，广东人民出版社 2005 年版。
- 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活、读书、新知三联书

店 2002 年版。

郑振满、陈春声：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年版。

中国基督教三自爱国运动委员会编：《圣经》，中国基督教协会 1997 年版。

中国人民大学基督教文化研究所编：《基督教文化学刊》，中国人民大学出版社。

中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室编：《基督教文化面面观》，齐鲁书社 1991 年版。

中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室编：《基督教文化评论》，贵州人民出版社 1992 年版。

(比)钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，圣神研究中心译，社会科学文献出版社 2002 年版。

周太良：《中国天主教》，五洲传播出版社 2005 年版。

周振鹤：《基督教传教士传记丛书》，广西师范大学出版社 2004 年版。

卓新平、许志伟编：《基督宗教研究》(第一辑)，社会科学文献出版社 1999 年版。

菲次帕里克：《中国礼仪之争——中国社会和天主教制度比较研究》，载《世界宗教研究》1989 年第四期。

龚道运：《儒学和天主教在明清的接触和会通》，载《世界宗教研究》1996 年第一期。

郭丽娜：《巴黎外方传教会与天主教的中国本土化历程》，载《汕头大学学报》2006 年第一期。

何光沪：《从中国宗教学史看问题意识与超越情怀》，载《人文杂志》2004 年第一期。

何光沪：《试论宗教与民族的关系》，载《世界宗教研究》1996 年第一期。

何光沪：《在理论与制度之间——基督宗教与儒教关于尊严问题的比较研究》，载《复旦学报》2003 年第四期。

黄书光：《马相伯宗教价值观与天主教中国化探索》，载《学术界》2004 年第一期。

姜生：《民间信仰与大型宗教的递变关系及能量交换》，载《文史哲》2006 年第一期。

期。

金泽：《民间信仰的聚散现象初探》，载《文史哲》2006年第一期。

康志杰：《16至18世纪来华耶稣会士对长江文化的解读》，载《江汉论坛》2003年第一期。

(意)柯意霖：《本土化：晚明来华耶稣会士的传教方法》，载《浙江大学学报》1999年第一期。

李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化》，载《史林》1999年第四期。

林金水：《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载《世界宗教研究》1995年第一期。

林金水：《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》，载《世界宗教研究》1991年第一期。

刘建：《十六世纪天主教对华传教策略的演变》，载《世界宗教研究》1986年第一期。

秦和平：《清代中叶四川天主教传播方式之认识》，载《世界宗教研究》2002年第一期。

孙尚扬：《略论明末士大夫天主教徒对其信仰的本土化诠释》，载《北京行政学院学报》2006年第四期。

吴莉苇：《文化争议后的权力交锋——“礼仪之争”中的宗教修会冲突》，载《世界历史》2004年第三期。

吴旻、韩琦：《礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜瑯的冲突为例》，载《历史研究》2004年第六期。

张先清：《清中叶天主教在华的本土化问题》，载《厦门大学学报》2006年第一期。

周萍萍：《明清间平民信奉天主教原因之探析》，载《南京晓庄学院学报》2004年第一期。

致 谢

岁月流转，了然无痕。校园门口的白玉兰却开了又谢，谢了又开，固执地以自己的枯荣衰替捕捉着光阴流逝的印迹。花开花落之间，已是寒暑几易、春秋数度，校园内林荫渐浓、草色日葱之时，亦正是拙作杀青之日。漫步在校园的林荫路上，午后的阳光透过疏离的枝叶，把路面铺成了光与影的和谐，此时的我骤然发现，自己竟是如此眷恋这春风中的校园，对给予我谆谆教诲且为我的论文写作予以无私帮助的老师们的感激之情也更是油然而生。

倘若有幸我的论文尚有些许学术价值，这首先是得益于导师路遥先生的悉心指导与无私惠赠。从论文的选题、资料的收集到篇章结构的布局直至论文的最终付梓，字里行间凝聚着先生太多的心血与汗水，遗憾的是，资质鲁钝的我虽然竭尽全力却仍未达到先生的预期，令我愧对先生的付出。教书育人、为人师表，先生可谓力行其旨，淡泊名利、严谨治学的风范更是几度抚平我曾经浮躁的心绪，激励着我在学术的道路上不断求索。回首悄然逝去的三年，自先生处获益匪浅，只是浅薄的谢意已难赋此情。

论文之最终成形尚得益于历史文化学院各位老师们的不吝指教。论文开题时，李文海先生、于化民教授、吕伟俊教授、刘天路教授、胡卫清教授对论文题目的拟定、研究思路等方面提出了许多宝贵的意见和建议，尤其是刘天路教授和胡卫清教授更是对论文写作的具体环节直陈所见，使我受益良多。在此，谨对给予我无私惠助和悉心指教的诸位老师致以深深的谢意！同时，我也对济南市科学技术协会的商敬功主席、张洪先主席表示特别感谢，是他们为我提供了社会实践的机会，使我有机会用实践去校验自己的理论预设。另外，我也非常感谢我身边的每一位同学，尤其是我的大学同学北京大学博士赵怀英女士、北京社会科学院的张登文副教授、天津理工大学的马用浩副教授，不仅为我查阅资料提供方便，而且在精神上给予我极大的鼓励，使我没有因一时的迷惘而放弃。

三年磨砺，终有所成，原本令人欣慰，只是欣喜之余尚有些许酸涩。三年，对于他人而言，也许只是一个苍白的概念，无悲无喜；而对于我的父母妻儿来说，则是一千多个活生生的日夜，孤独地承受着风霜雨雪。在此，我也对我的家人表示感谢，没有她们的默默付出与支持，很难想象我能在学术道路上坚持多久。

张振国于山东大学（东校区）新校

2008年5月

攻读博士学位期间发表的学术成果

《基督教大学中国化的早期尝试》，《山东大学学报》2008年第1期，第148—153页，独著。

《基督教传教活动与山东义和团运动——以“圣言会”为中心》，《清史译丛》第七辑，中国人民大学出版社2008年1月版，独立翻译。

参与导师路遥先生主持的教育部重大攻关课题“民间信仰与中国社会”（项目号：200410121003029），负责《民间信仰论著目录索引》（大陆部分）。

学位论文评阅及答辩情况表

论文评阅人	姓 名		专业技术 职 务	是否博导 (硕导)	所 在 单 位	总体评价*	
答辩委员会成员	姓 名		专业技术 职 务	是否博导 (硕导)	所 在 单 位		
	主席						
	委 员						
答辩委员会对论 文的总体评价*			答辩秘书		答辩日期		
备注							

※优秀为“A”；良好为“B”；合格为“C”；不合格为“D”。