

从入教动机看明末至清中前期 中国平民信徒的信仰心理

张振国

(山东大学哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

[摘要] 中国人在对待民间神祇上的实用主义态度, 曾使明清时期来华的传教士对福音的传布充满信心, 而且, 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, 通过对中国平民信徒¹即教民归化的真实动机的考察, 我们发现, 对于相当一部分教民而言, 他们无法在信仰心理的层面完全摒弃功利主义的影响, 即从实际层面来讲, 洗礼仪式的完成并不一定能够保证收获了一名合格的天主教徒, 因为这种归化背后的真实推动力也许并不是天主对天堂永福的承诺, 而是他们对现世福祉的祈愿。

[关键词] 天堂永福; 现世福祉; 入教动机; 平民信徒; 信仰心理

[中图分类号] K249

[文献标识码] A

[文章编号] 1003-8353(2010)09-0068-05

费孝通先生在评价我国乡村民间信仰时曾指出, 我们对鬼神也很实际, 信奉他们为的是风调雨顺, 为的是免灾逃祸, 我们的祭祀很像请客、疏通、贿赂, 我们的祈祷是许愿、哀乞。的确如此, 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, 其普遍的功利性价值取向是不言而喻的。因此, 早期入华的传教士, 在对民间神灵崇拜现象考察的基础上, 对中国民间信仰的这种实用性有了初步认知, 普遍认为中国民众对已有的宗教和神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, 并据此对“中华归主”的前景充满信心。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, 认为“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观点也与罗明坚相同, 认为中国人对于神灵的敬畏心实在太薄弱, 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”^②。

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——据西方教会史料记载, 中国天主教徒人数 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^③。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。

一、物质诱惑与福音吸引: 穷人选择天主的动机

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, 以此使他们了解我对她灵魂的关心更甚于关心她的身体。我叮嘱那位基督徒一步也不要

[作者简介] 张振国(1971-), 男, 哲学博士, 山东大学哲学与社会发展学院副教授。

I 文中的信徒均指天主教信徒。

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。”^④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。”^⑤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”^⑥。“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。”^⑦类似的记载在当时传教士的书信中屡见不鲜。

对于传教士的这种扶困济贫,当时的仇教者认为传教士靠金钱购买小民入教而予以强烈指责:“然间左小民,每每受其簧鼓,乐从其教者,闻其广有货财,量人而与,且曰天主教如此济人,是以贪愚之徒,有所利而信之”^⑧。显然,仇教者的指责是有失公允的,慈善事业一直是教会工作的一部分,他们的本义是让被救济之人因感受到基督教的美德信教,而不是要他们仅仅出于感激而皈依天主。然而,问题在于,这种行为无疑拉近了传教士与百姓间的距离,间接促使接受救济的人对天主教抱有好感并最终入教。因此,对于这些归化者来说,究竟是因为天主教的美德或福音的吸引还是出于对天主救助的感恩甚至是对生存的渴望而信教,则成为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,佛教寺院也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。如在《徐太夫人事略》中就记述了这样一个和尚,皈依佛门混口饭吃,被刘迪我神父劝化后,便将他住的庙宇改为天主堂^⑨。因此,从这一层面讲,受贫穷所困的下层百姓确实应该比富人更接近天堂,然而问题在于,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,我们也就很难区分究竟是物质的诱惑还是福音的吸引促使他们踏上通向天堂的阶梯。

二、肉体医治与灵魂救赎: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,祖上信教,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,复思讽诵天主教咒,……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”^⑩。贵州教民顾占鳌“因病家居(居家)取经阅看,见所载俱系劝人为善,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”^⑪。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”^⑫。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擎回贴在堂屋壁上,照日吃斋,……”^⑬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。”^⑭类似的案例很多,在此不再一一枚举。

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,其入教动机的功利性是显而易见的。

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。”^⑮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:

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。^⑥

由此可见,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,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,行医治病已成为其传播福音和发展信徒的一种有力的辅助工具。

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慈善事业的组成部分,从耶稣在世时起,天国福音的传播就一直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^⑦。而从某种程度上来讲,医生显然是上帝的最佳同工,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教人于罪的深渊,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者灵魂医治的能效大打折扣。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种迷信方法后,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。”^⑧

三、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,就是罗马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,他成为这个大帝國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。”^⑨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^⑩。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,他们的心理也

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,没有人能亲身体会,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。

四、由“神迹”到神功崇拜:灵验是一切信仰的基础

对于中国百姓而言,灵验是一切信仰的基础,天主教也不可能例外。中国民众在挫折与困难面前选择了天主,至为重要的原因就是他们相信天主的“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小事例:

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,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,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。^④

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,出于对天主“灵验”的信任。这一点在方德望神父的遭遇中得到了充分的验证:

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,求他们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。”^⑤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^⑥。

类似的文本在传教士的书信中非常普遍,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;当然,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,……”^⑩。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。

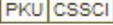
诚如前文所言,贫穷、疾病、奇迹始终与归化相伴,这很容易使人联想到中国之“无病不信神,临时抱佛脚”的现象,二者之间确有相当大的可比性。对于大部分下层百姓而言,较为保守的小农生产方式下,形成了乐天知命的生活态度,使他们能够对单调、艰苦的生活保持特有的耐心,因此,他们对死后灵魂的关注远不如对现实生活中的琐事所花费的精力大。他们之所以会拜倒在神佛脚下,主要是为了获取现世的利益,而不是为了灵魂的救赎,他们与神灵之间的关系更类似于一种交易伙伴,二者之间达成契约的基础是彼此的“诚信”——信众以自己的虔诚礼拜换取神灵的护佑。因此,一旦某一神灵失去其“灵验”效能,就等于失去“诚信”,也就不再具备交换价值,人们自然会转移目标,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。因此,仅凭归化的数量来评价福音工作的成败显然是值得商榷的——同一种归化的表象之下也许掩藏着不同的信仰心理。

[注释]

- ①裴化行:《天主教十六世纪在华传教志》,北京:商务印书馆,1937年版,第192页。
- ②⑩利玛窦,金尼阁:《利玛窦中国札记》,何高济,王遵仲,李申译,北京:中华书局,1983年版,第113页,170页。
- ③NICOLAS STANDAERT. Handbook of Christianity in China: Volume one. Leiden; Boston; Koln; Brill, 2001. P383.
- ④《傅圣泽神父致法国贵族院议员德·拉尔福斯公爵的信》,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》),郑德弟,吕一民,沈坚译,郑州:大象出版社,2001年版,第一卷,第224页。
- ⑤(法)沙百里:《中国基督教史》,耿昇译,北京:中国社会科学出版社,1998年版,第245页。
- ⑥⑦⑧(法)费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,北京:中华书局,1995年版,第144页,93页,205页。
- ⑧《圣朝破邪集》,日本安政乙卯(1855年)冬刻本,第一卷,第9页。
- ⑨(比)柏应理:《一位中国奉教太太许母徐太夫人事略》,徐允希译,上海:土山湾印书馆,1938年版,第30-31页。
- ⑩1815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,载中国第一历史档案馆:《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》),北京:中华书局,2003年版,第1064页。
- ⑪1812年4月15日贵州巡抚颜检奏报拟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。
- ⑫《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。
- ⑬《天主教民刘振宇供单》,载《档案史料》,第349页。
- ⑭《天主教徒马士俊即马西满等供单》,载《档案史料》,第721页。
- ⑮《张诚神父的信(1705年于北京)》,载《书简集》,第二卷,第29页。
- ⑯SINICA FRANCISCANA Vol. III, Augustinus A S. Paschali, *Noticia de la Mission Serafica 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)》,北京:中华书局,2006年版,第130页。
- ⑰刘新利:《基督教医疗事工的教理意义》,载《“身体·灵魂·自然:中国基督教与医疗、社会事业研究”学术研讨会论文集》,第97页。
- ⑱《一位耶稣会传教士给母亲的信(1768年9月8日)》,载《书简集》,第五卷,第113页。
- ⑲《宋君荣神父致图卢兹大主教德纳蒙先生的信(1722年11月4日于广东)》,载《书简集》,第二卷,第281-285页。
- ⑳《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》,第一卷,第218页。
- ㉑李明(Louis Lecomete):《中国近事报道(1687-1692)》,郭强译,郑州:大象出版社,2004年版,第403页。
- ㉒《天主教民何国达供单》,载《档案史料》,第303页。

[责任编辑:翁惠明]

从入教动机看明末至清中前期中国平民信徒的信仰心理

作者: [张振国](#)
作者单位: [山东大学, 哲学与社会发展学院, 山东, 济南, 250100](#)
刊名: [东岳论丛](#) 
英文刊名: [DONGYUE TRIBUNE](#)
年, 卷(期): 2010, 31(9)
被引用次数: 0次

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_dylc201009015.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 314ac4e4-fb66-4dfb-aa56-9e4d0091dff5

下载时间: 2010年12月15日