

试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响

张先清

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

作者张先清，1969年生，厦门大学历史系博士研究生。

明清时期正处于中国民间信仰的兴盛阶段，恰在此时，以利玛窦为代表的西方传教士联袂入华，在城乡之间传教，由此造成了民间信仰与西方天主教神学信仰的直接接触与冲撞。从表面上看，这场文化冲突的反应形式是中国民间诸神祇与西方唯一真神天主之间对“民间香火”的争夺战，其实质可以看作中国民间通俗文化与欧洲中世纪神学这两种异质文化在更深社会层面冲突的激烈展开。以往学界对耶稣会士在辟佛、道等正统宗教方面多有研究，然而针对耶稣会士对民间信仰的认识问题却未能深究。本文以明末在东南福建长期进行传教活动的意大利籍耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni S.J. 1582-1649)为例，通过分析艾儒略的一系列辟民间信仰的言论，以析究明清之际天主教耶稣会士对中国民间通俗文化的认识及其所产生的文化影响。

明末来华的西方传教士对中国民间信仰的兴盛曾有很深刻的认识。万历年间利玛窦在入华后，即对中国民间社会偶像崇拜的盛况留下了深刻的印象：

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，在船上以及公众建筑的各

个角落,这种到处都有的可厌恶的形象是第一件引人注目的东西。^①

毫无疑问,利玛窦所看到的是明末中国社会民间通俗文化勃兴的真实一面。实际上,比他更早进入东南中国的其它西方传教士也已观察到这个现象,例如,1576年,西班牙奥古斯定会修士马丁·德·拉达(Martin de Rada O.E.S.A. 1533-1578)奉命出使福建,虽然是来去匆匆,但他对福建地方民间信仰的兴盛状况慨叹不已:

我们沿途看到的偶像多到不可胜数,因为除了庙里和供奉在特殊房屋里的而外,家家都有自己的偶像。在福州的庙里有100多个不同的偶像,有的偶像有六只、八只或更多的手臂,另一些有三个脑袋(他们说那是鬼王),再有的是黑色、红色和白色,有男有女。家家都有小偶像,乃至山头,沿大街小巷,几乎没有大石头不雕成偶像的。^②

可以说,利玛窦等耶稣会士入华时期,正是中国民间信仰迅速发展的重要阶段。一方面,由于佛、道等正统宗教日益民间化,使传统社会礼俗中的宗教信仰色彩亦随之变得浓厚,成为众多神灵化偶像形成的催化剂。另一方面,明末清初南方汉人宗族文化的构建,也十分有助于各类家族神祇的滋生、衍化。^③总之,正统宗教与世俗文化的逐步结合,使民间信仰的体系越来越庞杂,并由此使中国民间信仰所具有的功利性、多神崇拜与融合性特点更加凸现。

明清时期中国社会民间信仰的勃兴及其所存在的这些特性,对此时入华传教的西方天主教士无疑是一个挑战。从本质上看,民间信仰与天主教信仰之间存在极大的冲突性。首先,民间信仰的泛神性有悖于天主教的唯一崇拜原则。民间信仰所具有的多神崇拜与融合性,表面上看似乎有利于天主教的传播,普通民众对宗教信仰表现出的宽容性,使他们易于接纳一个来自西方的、自称神通广大的造物主——天主,只要这尊神对他们的日常生活有益而无害。甚至他们也乐意接受传教士的说法,将天主置于原先所敬奉的其它神祇之上而不加反对。但是,从传教士角度来看,民间社会这种信仰上的泛神性与天主教义是格格不入的。天主教是典型的一神教,它具有很强的排它性。传教士宣称宇宙间只有一个唯一真神即造物主天主,反对其它任何形式的偶像崇拜。圣经十诫中前两条就明确规定信徒要崇拜唯一真神天主,不可制造和敬拜偶像。对民众来说,接受天主教信仰,仅仅是在原有庞杂的神鬼世界中再添加一尊保护神而已,并没有信仰上的根本冲突。但对于传教士来说,他们所要求的并不仅仅是这种对天主教信仰的表面接受,而是希望在赢得信徒皈依的同时,要毁坏其它一切能与钦崇唯一真神原则相对立的民间诸神,即不允许调和,存此即要亡彼。其次,民间信仰的祈福功利色彩与天主教唯一审判原则不兼容。民间信仰具有很强的功利性,求福观念特别明显。民间择地择日,奉祀林林总总的各路神灵,其最终目的是从中祈福免祸,有浓厚的功利色彩,这样,民间在崇拜偶像的同时,也意味着把赐福降祸的审判权力轻易地赋予某个神祇,而这与天主教宣扬天

^① 利玛窦、金尼阁著,何高济等译:《利玛窦中国札记》,中华书局,1987年版,第113页。

^② C.R.博克舍编著,何高济等译:《十六世纪中国南部行纪》,中华书局,1990年版,第217页。

^③ 有关论述参见林国平、彭文宇著:《福建民间信仰》,福建人民出版社,1992年版,第12-15页;陈支平:《明清福建的民间宗教信仰与乡族组织》,《厦门大学学报》,1991年第1期。

主拥有唯一审判权的说法是相背的，必然遭到传教士的反对。

正因为存在着上述信仰上的本质差别，明末天主教随传教士入华后，在中国社会传播，随之而起的两种信仰上的冲突也就在所难免。传教士的最终目的是要将天主信仰扎根于中国基层社会，而要达到这样的目的，首先要面对庞杂的中国民间信仰世界，回应中国民间通俗文化的挑战，诚如当代德国神学家孔汉思教授（Hans Kung）所指出的“有决定意义的问题是，如果基督教这样一个外来宗教不希望和一个民族的宗教，特别是和它的民间宗教和民间文化交往，那么它怎么可能在这个民族中扎根？不是基督教责难民间宗教因而始终保持外来宗教的地位，就是它容纳民间宗教因而受到失去本身特性的威胁。”^①如何回应中国民间信仰的挑战，成为摆在利玛窦等传教士面前无法回避的一个沟壑。其中，作为利氏殁后利玛窦路线最突出的继承者，有“西来孔子”之称的意大利籍耶稣会士艾儒略，就在应对中国民间信仰方面提出了许多颇有见地的看法，他的这些看法成为我们今天研究民间信仰与明清中西文化冲突的可贵材料。

二

艾儒略在华活动的主要区域是东南浙江、福建两省，特别是福建，更是他苦心经营20余年并最终埋骨之所在。^②而东南地区恰好又是中国民间信仰最发达的地区之一。艾儒略长期在东南城乡传教，耳濡目染，无疑对中国民间信仰有了较深刻的认识。从传教利益出发，他曾发表了许多针对民间信仰的“辟邪”言论，对民间信仰与天主教义内涵差别作出判断，这些言论归纳起来，主要有以下几个方面。

1、论祭祀祖先

祭宗祀祖是中国人祖先崇拜的一个重要表现形式。早在上古时代，国人就有了祖先崇拜的祭祀活动，并形成了重视祭祀的传统。宋时，经过朱熹等理学家的大力提倡，祭祀活动迅速民间化，到明清时期，祭宗祀祖观念已深入民间，成为传统礼仪的一个重要组成部分。

祭祀祖先的实质在于表达后人对自己祖先的敬爱之情，祖先对后代有繁育之恩，后代子孙理应通过奉祀先辈来报答恩情，并由此来教育活着的子孙，要求在现实世界中，子孙应当孝敬前辈，顺从家长，从而维护家庭乃至整个家族的和睦。总之，其意义包括报本反始、追养继孝、事死如事生、教人和睦等。然而不可否认，民间的祭祖活动通常又带有很强的实用功利性宗教色彩。后人常常把对现实的祈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。当家族兴旺发达时，

^① 秦家懿、孔汉思著，吴华译：《中国宗教与基督教》，三联书店，1990年版，第52页。

^② 关于艾儒略在福建的传教活动，参见林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游：东西方文化的接触与对话，兼论天学与儒学的兼容与排斥》，载朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994年版，第78-104页；Eugenio Menegon: A Different Country, the Same Heaven: a preliminary biography of Giulio Alenio, S.J. SWCRJ, 15(1993); 潘凤娟：《西来孔子：明末入华耶稣会士艾儒略》，台湾清华大学未刊硕士论文，1994年；张先清：《艾儒略与明末福建社会》，福建师范大学未刊硕士论文，1999年。

子孙在宗祠中备牲醴酬谢祖先；而当家族衰败时，子孙也在宗祠中禀告祖先，祈求其施加恩泽，使家族重振。由此可见，如果单纯从追养继孝的角度来祭祀祖先，从而对逝去的先辈表示后人内心的敬意，那么它与天主教义并没有很大的冲突；反之，如果把祖先当作一种神灵加以供奉，希望能从中祈福禳灾，则是有违天主教义的异端行为。

祭祀祖先其中所包含的这种复杂成份对艾儒略来说无疑是个挑战。如果贸然加以全盘否定，那么必然会得不到士民的支持，乃至丧失传教的基础。面对这种两难处境，艾儒略采取了折衷的办法。他允许信徒参加宗族祭祀活动，认为这既是儒家孝道理念的体现，同时也符合《天主十诫》劝人守孝的思想。但他又强调其中的非宗教成份，企图在两者中搞调和。这一点，在其所著《西方答问》中对“祭祖”一条的阐释中有所反映。他借助介绍西方的祭祖习俗，既肯定了东西方在祭祀祖先的本质内涵上的相通性，如重视家世、孝敬祖先等，又在字里行间委婉地表示察出了两者在具体礼仪上的不同：“祖先之礼，敝邦最重，至于杀牲之举，古礼只用以祭天主。逮天主亲降人世，始定弥撒大礼，不用牺牲也。凡尊重祖先者，则为之诵祭天主，求福庇其先人神魂，而赐之安所，此乃实益于先人增冥福也。”^①

祭祀祖先虽说是民间信仰的一种表现形式，却是中国传统文化的核心所在。利玛窦很早就看到这一点，他曾于1603年正式作出决定，允许中国教徒祭祀祖先。^②但是，利氏死后，在华耶稣会士内部之间在此问题上产生了分歧，如继任会长龙华民(Niccolo Longobardi, S.J. 1565-1655)就认为祭祖有涉异端，应当禁止。1628年，耶稣会士们在嘉定召开会议，企图在这个问题上统一认识，但未能从根本上解决分歧。一部分强硬派传教士仍坚持禁止本地区信徒祭祀祖先，这样就给人造成一种错觉，认为凡传教士都是不许中国信徒祭祖的，并在这一点上大做文章，对天主教进行抨击，认为天主教传教士“极诋中国亲死追荐之非”，是“借夷教以乱圣道。”^③艾儒略在传教过程中，试图澄清这种认识。例如崇祯七年(1634)七月间，福清士人费中尊问艾儒略“乃闻奉教之家，祖宗遗像，尽毁而不存，未知然否？”艾儒略即作了否定回答，指出“此讹言也，教诫无是也。昔天主降谕十诫，前三诫惟钦崇一天地真主，后七诫即以孝敬父母为之首。今贵邦乡绅士庶，其奉教者非一家也，所谓思死如生，敬之如存者，孝爱一念，初未少替也，试明稽之，而人言之讹，种种可破而已。”^④

从理论上讲，祭宗祀祖作为祖先崇拜民间信仰而包含的宗教性色彩是与天主教义相冲突的。孔汉思曾提到古代“基督教会的长老早以指出祈祷和祭奠祖先违反十诫中第一条。真神不允许身边有任何假神准神享受祈祷。”但是，正如孔汉思接着谈到“基督教神学的区分容忍崇敬祖先但不允许祖先崇拜。”而艾儒略恰是从这个角度上对祭祀祖先民间信仰作了“区分”，他把民间祭祀祖先的举动理解为对祖先表达的敬爱之心，是“孝爱一念”，而对其中所包含的祈福禳灾一面故意不加深究，这样一来，既适应了中国信徒祭祀

^① 艾儒略：《西方答问》，卷上，第26页，‘祭祖’，崇祯十一年晋江景教堂刊本。

^② F.A.Rouleau, *The Chinese Rites Controversy*, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 3, P.612, San Francisco.

^③ 施邦曜：《福建巡海道告示》，徐昌治辑：《圣朝破邪集》，卷2，第32页，日本安政乙卯刻本。

^④ 《口铎日抄》卷6，第1页，崇祯刊本，Courant 编号7114。

祖先的要求，又从表面上避免了与天主教义的根本冲突。

尽管艾儒略容忍祭祖行为，但对于焚楮币、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“事死如生，事亡如存”的孝道观念出发，指出祭祀亡灵时焚楮币银锭是欺诳祖先，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！”^①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！”^②

2、论堪輿、择日

堪輿作为一种沿袭已久的民间信仰陋习，它在明清时期闽赣等东南民间社会流传颇广。如谢肇制曾云：“惑于地理者，惟吾闽中为甚。”^③清人钱琦在《风水示诫》中也指出：“闽省逼进江西，妄听堪輿之说，相习成风，情伪百出。”^④民间由于迷信风水，形成了种种社会弊病，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，可见堪輿这种民间信仰对东南民间社会影响至深。

堪輿是艾儒略极力反对的一种中国民间信仰形式。在福建传教期间，他多次在与李九标等信徒交谈中驳斥堪輿的荒谬不足信。艾氏似乎意识到辟堪輿的重要性，因此他曾计划撰写有关论堪輿的专门论著，如崇祯三年十一月初五日，福清奉教士人李九标记述他前往福州天主堂拜访艾儒略时，就提到正逢艾氏在“著《辟堪輿》一书”。^⑤但后人论及艾儒略中文著作，却未见有该书书目。现存艾氏所著《西方答问》一书书末，附有一篇长文，题为《论堪輿》，署名为“远西艾儒略著，晋江蒋德景阅”，^⑥笔者认为此即李九标所提到的艾氏著《辟堪輿》一书。在这篇长文中，艾儒略系统地阐述了他对堪輿所持的批判态度。归纳起来，主要有以下两个方面：

首先，针对民间流行请堪輿家择山水形势造坟，安葬亲人，以期能从中获福的现象，艾儒略以生尚且不能荫庇子孙，更毋论已死来指出其荒谬的一面：“人之生也，目能视、耳能听、手足能持行，而不能庇其子孙或富且贵，岂既死之后，目不能视，耳不能听，口不能言，手足不能持行，而能庇其子孙以富贵，岂不惑哉！且既朽之骨，并其耳目口鼻手足而无之，而谓于数千里之遥，数百里之远，呼吸可通，祸福不爽，则有惑之甚者也。”^⑦他还以南北地势地貌等地理上的差异来证明堪輿之说的无根据性。“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”，南方因为多山，堪輿家“犹得谬张其说”，而北方，“平空一望，旷野千里。而人之葬其先者，

^①《口铎日抄》卷4，第11页。

^②《口铎日抄》卷1，第13页。

^③谢肇制：《五杂俎》卷6，‘人部’，（台）伟文图书出版社1977年版，第149页。

^④钱琦：《风水示诫》，载《重纂福建通志》卷55《风俗》。

^⑤《口铎日抄》卷1，第16页。

^⑥《西方答问》卷下，‘又一’至‘又八页’。

^⑦《口铎日抄》卷1，第8页。

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明清时期，民间因争夺风水而引发的社会纠纷乃至大规模械斗现象时有发生，如闽南同安地方因为溺于风水之说，“乃既卜地，又或以冲伤煞向为冲突，小则经官兴讼，大则纠斗攻围，甚至破家荡产，至死不悟。”^②由此，艾儒略进一步指出，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，至忿争都讼，连年不解，有骨肉未入土，而家已零落衰替者，是求福而反得惑也，人顾惑之不已，何哉！”^③

其次，针对民间舆论“为人子不求堪舆，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目的。“非尽为亲也，直为求福计耳。”由此不仅不能尽人子之孝，反而常常犯下诸如停柩经年不葬等有违孝道的行为：“过惑堪舆之说，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！”“是欲借孝之名以自求福，不知其先陷与不孝而自取大祸也。”^④

艾儒略之所以极力批判堪舆之说，其主要原因在于堪舆与艾氏所宣传的天主教义之间存在着根本冲突。堪舆家宣扬相地点穴能够降福免祸，这种轻率地把人间祸福系于个人与山水之上的作法无疑会极大地动摇天主的权威，在他看来，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。”^⑤实属大谬之处。对他这个传教士来说，他必须在世人中树立这个观点，即“人世艰难灾患，皆造物主所降。或以儆诫不善者，使之迁改；或以锻炼善人之德，使之纯一无疵，永享天福。其安逸富贵，亦皆造物主用以感化人心，现赏其功德而勉励之，令其感仰大恩而坚奉之，不但以死后报也。”^⑥总之，是天主，而非山水牢牢地掌握着万民祸福的权力，这样才能保证赏罚公允，“若论格外之福，表彰异德，非常之祸，降灾罪人，此其权未尝托付之山水者。若必以山水司吉凶，则恶者或将用财以得吉地，且避天主之刑；而善者或贫无力择地，灾害必逮夫身矣。如是则权不由主，只由山水且由人也，于理不甚悖乎？”^⑦这就是他辟堪舆的本质所在。

与堪舆紧密联系的还有择日之说，民间通常认为日有吉凶之分，因此行事必先占卜以定当行与否。艾儒略对此也作了批判，认为吉凶亦是天主所定，“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。”^⑧艾氏还进一步举福建清教徒郑思阶的例子说明尅择之说不可信：“兹邑郑思阶者，初奉圣教，适为尊人营葬，不择日而茔焉，亲旧怪其罔作，代为之惧，思

^① 《口铎日抄》卷1，第9页。

^② (民国)《同安县志》卷22《礼俗》。

^③ 《口铎日抄》卷1，第9页。

^④ 《口铎日抄》卷1，第9页；《西方答问》卷下，‘论堪舆’，第5页。

^⑤ 《西方答问》卷下，‘论堪舆’，第5页。

^⑥ 《西方答问》卷下，‘论堪舆’，第6页。

^⑦ 《西方答问》卷下，‘论堪舆’，第5页。

^⑧ 《口铎日抄》卷3，第7页。

阶不为动。于今年余，晏然无恙，且荷主庇，举一子焉。是非无用尅择之一征也。”^①

3、论城隍信仰

城隍是古代神话中守护城池的神，据说由《周礼》蜡祭八神之一的水（即隍）、庸（即城）衍化而来。^②中国很早就有城隍崇拜民间信仰存在。以福建为例，《八闽通志》载，福州在晋太康年间（280-289）即有了城隍庙。^③宋元以后，福建的城隍庙几遍全省。明立后，对城隍祭祀更加重视，并逐渐将其制度化：“洪武二年，封监察司民显佑伯。六年，正诸神封号，改称某州某县城隍之神庙，制如公廨，设公座、几案、笔砚如守令，俾之监察庶民。每岁春秋，与风云雷雨山川并坛而祀。邑厉祭，则掌印官牒告于庙，奉神主之。各乡厉祭，里民亦告于神，请主其祭。”^④由于明统治者的有意识提倡，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。

民间供奉城隍，是因为在他们眼中，城隍既是护城之神，又是监察之神。它既能保佑本城免遭兵燹水火之灾，又能监察地方事务，惩贪平冤。明制，凡新官莅任之日，必先斋宿与神盟，始得视事。城隍神之护佑、监察作用从明代龙岩州地方官员祭祀城隍庙的祝词中可以反映出来：“某奉命来官，务专人事，主典神祭。今者谒神，特与神誓。神率幽冥阴阳表里，予有政事未备，希神默助，使我政兴务举，以安黎庶；予倘怠政奸贪，陷害僚属，凌虐下民，神其降殃。谨以牲醴致祭，神其鉴之。”^⑤

面对这样一个具有广泛信仰基础的中国神祇，艾儒略也谨慎地作出了自己的判断。首先，他认为中国的城隍可以理解为天主所生九品天神之一，其职掌“管辖城池而护守人类。”而古人祀城隍，是敬奉其护城功劳，此与天主教义并无不符。然而后人却将城隍人格化，把它看作是某某人的化身，甚至将其隶属于玉皇大帝，这样就破坏了城隍的本身意义：“故古来之祀城隍，似亦祀护城之神意也，今人不察，妄以人类当之，遂有云某人死而为城隍者，某人官某地而为某城隍者，始失厥初之真意矣。又其甚者，复有谬造玉皇之说，而谓城隍诸神，俱听其命令，此尤虚诞之至者，是皆所宜深戒者也。”^⑥因此，他极力反对把城隍人格化的行为，指出这有悖天主教义：

按经典圣论，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。今郡邑所奉，一则多有姓氏，本谓人类私塑其像而擅拜之；一则迷信其能操祸福而直求之，并不念天地之主以为主也，此则非奉大主命之正神也，乃世人所供奉私立者，何敢轻下拜耶！^⑦

洪武六年，明太祖朱元璋曾号令天下，撤去城隍神的各种封号，各地只称某府、州、县城隍。这样，原先城隍神被人格化的色彩有所减弱。艾儒略抓住此举作了发挥，试图以

^① 《口铎日抄》卷3，第7页。

^② 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1987年版，第748页。

^③ （明）黄仲昭：《八闽通志》卷58，‘祠庙’。

^④ （乾隆）《德化县志》卷8，‘庙祀’。

^⑤ （乾隆）《龙岩州志》卷4，‘坛庙’。

^⑥ 《口铎日抄》卷2，第13页。

^⑦ 《口铎日抄》卷8，第2-3页。

之作为其反对城隍人格化的一个佐证：“余不敏，尝阅中邦史书，知前代旧弊，各处城隍、岳渎皆有封号，独熙朝诏削之，止称某府、州、县城隍之神，造木主，毁塑像……盖以诸神受命上主，原非国家名号所可加。皇哉圣意，可正千古之谬矣，岂若今之衣冠而人鬼者哉！”^①

由此可见，艾儒略在削弱城隍人格化因素前提下，并不反对把城隍崇拜纳入天主教信仰轨道。在他看来，如世人把城隍“称为天主所命护守本城之神，即以天教之礼奉之，不用佛老之伪经伪礼，斯为得其正矣。”^②

4、论文昌君崇拜

有明一代，文昌君庙可说是遍及城乡，并成为民间礼俗的一个组成部分。针对世人把文昌君视为“上界之星”而加以礼祀的情况，艾儒略认为上界之星犹如人间灯烛，并无灵觉，祀之无益：“夫上界之星，亦犹人间之灯烛耳，初无灵觉也。既将事星，亦将灯烛而事之乎？”^③当然，艾儒略反对文昌君崇拜，主要是因为世人向文昌君求功名，而非求天主，这样会动摇天主是人世惟一主宰的信念。正如他所指出的：“夫文昌能为文章司命也，则善于文章者，宜多成名矣，何以不然，而曰有命存焉。不可悻而致也。命者何？非主命而谁命乎？”^④

5、论关王崇拜

关王崇拜具有普遍代表性，可说是明代中国十分普及的一种民间信仰。“今天下神祠，香火之盛莫过于关壮缪。”^⑤然而，对于关羽之类由清官与忠臣崇拜演化而来的民间神祇，艾儒略把它们归为“人格神”一类加以反对，视之为与天主化生“正神”相对立的“伪神”，“乃已死之人而人类妄认为神者也。”^⑥他认为世人崇拜关羽等清官与忠臣，如果仅是表达一种敬意，则“敬其忠孝而效之，斯为实敬”，反之，如果为之设祠立像，把他们当作神灵供奉，甚至“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。”^⑦

值得指出的是，对于关羽这类在民间有广泛影响的神祇，艾儒略并不是简单地进行批判。作为一个博通中国古代典籍的西儒，他十分注意发挥自己对中国经史的熟谙长处，从而作出有利于己的阐释。例如，艾儒略反对关王崇拜，视之为“伪神”。但是，他对这个武圣人的反驳绝非停留在浅表层次，我们可以从崇祯十一年他因教案爆发而避居福建莆田时，与大学士朱继祚之间在此问题上所展开的一番讨论中可以看出，兹不嫌赘繁，转录如下：

……试即关羽论之可乎？余读中邦史书，羽当献帝之朝，委身以事刘备。尔时汉室虽衰，其主尚在。有大忠者，必将羽翼天子，振肃朝纲，而羽未之能也。徒区

^① 《口铎日抄》卷3，第11页。

^② 《口铎日抄》卷8，第3页。

^③ 《口铎日抄》卷3，第16页。

^④ 《口铎日抄》卷3，第16页。

^⑤ 谢肇制：《五杂俎》卷15，‘事部三’第383页。

^⑥ 《口铎日抄》卷8，第1页。

^⑦ 《口铎日抄》卷8，第4页。

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，古今之此类者，岂少哉！何无设像立台，以事之耳。若以羽有灵异故事之，则国家二百年来，海内又安，不闻羽有异应。迨来渐加帝号，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？此不过溺沿习之非久而不觉耳。况羽在世之日，意气英迈，非义之事，即予以千金，锡之侯爵，未肯一诺。今此微贱之人，且得以微贱之物享之，翼其转祸为福，此不惟获戾上主，抑且获戾壮缪矣！^①

世人崇拜关羽，一是敬其忠义，一是慕其神勇，因此为之建祠塑像，希望能获得关王的福佑，但艾儒略在这里却对关羽的忠义与神勇作出有异于常人的判断，不能不说对民间关王崇拜的信仰基础有所触动。

明末清初是民间结会兴起的时期，各种会社团体遍于大江南北。其中，有一部分是与民间信仰有密切关系的宗教结社，如明末力辟天主教的颜茂猷，在启、祯年间于故乡漳州龙溪创“云起社”，分成树品、经济、博雅、修真及善缘五会。除讨论儒学、诗文、经济外，相当关注释、道与劝善之学，“入会者俱以功过格十万善为准，各置功过簿，凭心报录，会日出之，以相儆察。”^②艾儒略在明末福建传教期间，就曾与当时此类宗教色彩很浓的民间团体的信徒有过不少直接的接触对话。如《口铎日抄》中记载了崇祯六年三月间，当艾儒略在漳州传教时，当地一个以吕祖崇拜为宗的民间信仰团体——修真会的“会士”前来拜访，并就该会会规所规定的省察功过、劝人为善等基本内容询问艾儒略，要求比较修真会与天主教之间的异同。^③艾儒略一方面肯定了修真会省察功过、劝人为善与天主教义二者之间的相通之处，另一方面，他巧妙地借用中国儒家经典中的只言片语，对其加以附会，指出该会信徒把功过格在吕祖像前焚烧，以求吕祖审判的作法，犯了认主不真的过错：

省察功过，固属善事，但思人之有过果获罪于谁，则有过而求救，亦将求救于谁也。孔子曰：‘获罪于天，无所祷也。’其意云何？必以吾人苟得罪于天地之大主，则自天地大主之外，更无处可求救耳。今者省己之过，而告之于纯阳，何以得赦？反增不识主之罪，乌乎可？！^④

针对修真会等民间信徒普遍存在的杂神崇拜，艾儒略也进一步批评，形象地比之为“迷航之船”：“且彼佛亦拜，仙亦拜，三教亦拜，何处不拜也。志向不定于一真主，功行到底无成。譬如泛海而无指南，随风漂泊，漫无定向，何能到岸？坐见沉没而已。”^⑤

^① 《口铎日抄》卷8，第5-6页。

^② 转引自游子安：《颜茂猷与明清劝善书》，载罗炳绵、刘健明主编：《明末清初华南地区历史人物功业研讨会论文集》，香港中文大学历史学系，1993年版，第244页。

^③ 《口铎日抄》卷4，第12页。此修真会很可能即隶属于颜茂猷所倡起的“云起社”，因为颜氏在1625年落第返乡后，“设会讲德，从者如云。”可以说在漳州地方有相当大的影响。

^④ 《口铎日抄》卷4，第12页。

^⑤ 《口铎日抄》卷4，第12页。

综上所述,艾儒略对中国民间信仰的评论涉及面是较为广泛的,既有属于世俗神祇系统的关王、城隍神、文昌帝君,也包括家族祭祀系统的祭宗祀祖,还有一些则是民间术数类的,如堪舆、择日等。在对待这些中国民间信仰的认识上主要有两种态度,对于堪舆、择日、祭城隍、关王、文昌君等绝大多数与天主教义有根本利害冲突的民间俗信,他从纯洁天主教义出发,认为这些属于偶像崇拜,有涉异端,明确表示禁止,大力“辟邪”;而对于祭祀祖先这个中国人沿袭已久、影响至深的民间信仰,他小心翼翼地对其内涵作出更符合天主教义的委婉解释,加以折衷宽容。实际上,艾儒略的这种认识,也可视为明清之际来华耶稣会士中“适应派”对待中国民间信仰态度的集中体现。利玛窦、艾儒略等传教士在看到了中国民间信仰中存在的异端元素的同时,也认识到了民间信仰与中国礼俗社会的密切关系,因此,他们在大力批驳这些异端崇拜的同时,也对其中深入中国传统文化核心的部分如祭祖祀孔予以宽容,而他们之所以这样做的最终出发点只有一个,即使天主教能在明末中国社会立足、生根、发展。

三

客观而言,艾儒略对有涉异端之部分中国民间信仰的批驳是十分有力的,明末与他对话的闽中士人就常常为他的见解所心领神会。而艾氏之所以能够达到这种效果,主要在于他并不是单纯从天主教义出发,对中国民间信仰与天主教义进行简单裁量,相反,他在批驳民间信仰的异端倾向时,十分注意从中国古代经典中寻找论据,以证明其所发议论是凿凿有据,借此表明他对部分民间信仰的批判是因为它们不仅有违天主教义,更与中国圣贤所定古礼大相背离。例如,他曾以古代五祀的内涵、仪式来指责明代民间祭祀的混乱无章;对于明代民间丧葬流行焚楮币、重浮屠的做法,他亦以《朱子家礼》的相关规定为依据进行批驳,认为:“若用楮钱作佛事,以为资于冥途,此浮屠诳世之谬,贵邦名儒家礼,明明禁止,何至举世信奉,沉迷而难醒耶!”^①况且“秦以上未尝有纸,三代之祭典并未闻用纸”,故尔是不合先儒礼法的行为。^②实际上,艾儒略这种旁引古代儒家经典,借古礼打击当时民间信仰中不合礼法的一面的行止,恰好与明末清初部分正统儒家知识界中存在的遵古礼、匡世风的思想是相符合的。

明中叶,面对佛、道及民间宗教影响日益波及士庶社会生活诸层面的现实,部分正统儒家知识分子倡导崇正黜邪,整饬世风,恢复古礼。他们以东南地区为核心,在辟佛老的同时,更对不合儒家礼法的民间通俗文化展开较大规模的批判,范围涉及婚嫁丧葬、民间祀典等诸多方面。如堪舆,与艾儒略相过从的闽中士人徐渤就曾著《堪舆辨惑》进行批驳。谢肇制也指出“世间最不足信者,禄命与堪舆二家耳。”^③世人择吉地葬亲往往“暴露浅土,惑于异议,葬后迁移,使祖父魂魄无依,骨肉零落。”如此,“天且好之矣,

^① 《西方答问》卷上,‘送葬’第26页。

^② 《口铎日抄》卷4,第11-12页。

^③ 《五杂俎》卷6,‘人部二’,第139页。

何福之能求？”^①他还认为阴阳家择日之术不可靠，“阴阳家择日皆以年配月，月配日，日配时。如人禄命然，合之者吉。然当三代改朔之朝，子丑之月，或属上年，或属下年，不知择日者当何适从？而当改革之际，推禄命者，又不知以何为准也？”^②因此，择日之谈“其不足信，必矣。”^③此外，他又以利玛窦携带自鸣钟报时“经岁无顷刻差讹”为例，说明“今占候家时多不正”，故其所择吉时，漫无依据。^④与艾儒略一样，谢肇制对民间崇佛老，祀文昌的行为进行批评，认为“老氏之说，终是贪生；释氏之说，终是畏死。”民间“丧不哀而务为观美，一惑也；礼不循而徒作佛事，二惑也；葬不速而待择吉地，三惑也。”^⑤至于士人崇信文昌神亦有荒诞一面：“俗言南斗注生，北斗注死，故以北斗为司命。而文昌者，斗魁戴匡六星之一也。俗以魁故，祀文昌以祈科第，因其近斗也，故亦称文昌司命云，傅（附）会甚矣。至以蜀梓潼神为文昌化身者，又可笑也。”^⑥

陈确也是明清之际对儒家正祀所认可之外的民间信仰进行极力批评的典型人物。作为明末清初活跃于东南地区的理学名流，陈确很可能与当时同样活跃于东南地区的天主教耶稣会士有过交往，例如，他曾获得过西洋眼镜等“远西奇器”，并题写了《眼镜颂》、《题西洋镜》二诗以赞颂西洋眼镜的妙用。^⑦当然，他对天主教的认识仅表现在钦慕其西法的层次，而对天主教义本身是反对的，视之为与佛、老同类的“夷狄之教”：“夫诵习周公、仲尼之道者，中国之所以为中国也。尊奉佛、回回、天主诸教者，夷狄之所以为夷狄也。”^⑧正是因为陈确心中有着根深蒂固的正邪之辨，认为堪舆、择日是比佛、老危害世风更大的异端，“异端而人知其为异端焉者，佛、老是也；异端之倍道益盛，祸世益深，而人莫觉其为异端焉，葬师之说是也。”“今天下异端之为害者，葬师为甚，佛次之，老又次之。”^⑨因此，他着《葬书》，力辟堪舆、择日之非。陈确辟堪舆、择日，也是从古代经典中找依据，如他用《春秋》书“定公之葬”，《檀弓》记郑简公之葬“不择日时”来证明择日无据，^⑩在《俗务辨》一文中，他更用古礼来证今俗之谬，指出世人婚、丧、祭、衣、庆存在诸多非礼之处。此外，他对民间奉祀诸神祇如关帝、文昌亦持

^① 《五杂俎》卷6，‘人部二’，第149页。

^② 《五杂俎》卷2，‘天部二’，第47页。

^③ 《五杂俎》卷2，‘天部二’，第46页。

^④ 《五杂俎》卷2，‘人部二’，第49页。

^⑤ 《五杂俎》卷14，‘事部二’，第371页。

^⑥ 《五杂俎》卷1，‘天部一’，第5-6页。

^⑦ 陈确《眼镜颂》云：“西国之宝，曰惟斯镜，巧夺天工，妙益人性。昏者使昭，眩者使定，微者使著，迂者使经。明德远矣，日月与并，惠我老人，感言匪罄。万历中年，利玛始聘，伎巧实多，惟斯为正，开物成务，聿追前圣。”《题西洋镜》云：“昊天有常照，日月行不息，斯人继其明，双目司厥职。忽焉悼衰耗，如日中必昃。谁能挥鲁戈，西法岂非得！巧琢玻璃镜，宛转随目力，一一还初光，秋毫鉴无失。又令远者迹，百里若咫尺，亦俾微著，惊看蝮大蠹。斯理似回幻，莫非物之则。前圣竝聪明，利用胡未及！大道本无穷，旁求及四国，万历始来归，兼覆感皇泽。毋以薄技售，并使诂词惑。”见《陈确集·文集》，卷15，‘颂’，《陈确集·诗集》卷3，‘五言古诗二’，中华书局标点本，1979年版，第356、668页。从二诗可见，陈氏晚年目力微弱，而颇受惠于西洋眼镜，因此对西物赞叹不已，但又对传教士说教不以为然。

^⑧ 《陈确集·别集》卷3，‘警言二’，第433页。

^⑨ 《陈确集》卷5，‘论’，卷7，‘葬书下’，第166，489页。

^⑩ 《陈确集·别集》卷6，‘葬书上’，第481页。

批判态度，倡导“尽毁天下佛寺道院，及梓潼、寿亭等神祠。”^①在他看来，“非鬼之祭，子所谓谄。礼，诸侯不得祖天子，大夫不得祖诸侯。夫末亲于孙祖，而犹限于礼若此，况于所不可知之鬼乎哉！故郡县并祀先圣，已为非礼，然犹莫敢家祀也。至于梓潼，则靡士而勿祀，寿亭则靡家而勿祀，佛更靡月日勿祀，尤当厉禁。”^②可以说，迨至清前期，正统儒家士大夫对民间祀典不合儒家礼法的批判仍在持续，如全祖望也秉持黜淫祀、遵古礼的态度，认为世人重社祀至有过滥之感，“一府一州一县皆有之，而又有城隍之神，又有所谓府主之神，何其多欤？”^③他指出今之城隍等神祇崇拜已失古意，“尤可怪者，世之城隍、府主、境神，必求其人以实之，又不就昔之贤守令及乡之贤士大夫，而反妄指漫无干涉之古人，且撰为降神之踪迹以欺人，乃不经之甚者也。”^④因此，他主张返归古礼。

细心比较艾儒略与明清之际江南正统儒家知识界二者的“辟邪”言论，我们可以发现二者之间有许多相似之处。例如，他们打击的对象一样，都是佛、老及其派生出来的各种民间信仰；他们赖以打击的手段与武器也大致一样，谢肇制、陈确、全祖望等人热衷于从古代儒家经典中翻找驳难根据；而艾儒略除了西方神学经典之外，也同样重视从中国古代经史中寻找有利于己的批判材料。可以说，艾儒略这种比附古礼、打击民间信仰的作法，客观上迎合了明末清初江南正统儒家士大夫打击民间通俗文化的要求，正是明末清初利玛窦等耶稣会士“适应”策略的很好体现。这种现象，在明末清初其它耶稣会士的著作中也可以得到印证。

现梵蒂冈图书馆汉文部收藏有一部题为《儒教实义》的著作，书署“远生问、醇儒答、温古子述”。^⑤此“温古子”即法国耶稣会士马若瑟的笔名。^⑥马氏精研汉文古籍，十分注意从儒家典籍中寻找有利于天主教的论述：“盖其志不仅在肄习传教必需之语文，而尤注重于寻究中国载籍中之传说，有裨于宗教者予以利用，发挥教理。”^⑦他在《儒教实义》一书中，用“醇儒”的口气表述了其作为一个“适应派”耶稣会士对中国礼仪与天主教义理异同的看法，其中，有相当部分是属于民间信仰范畴的，如祭祖祀孔、焚香、奠酒、堪輿、择日、立木主、神位、点主、墓祭、家神崇拜、迎城隍神等。同艾儒略一样，马若瑟对中国民间信仰中异端色彩浓厚的堪輿、城隍神崇拜等持反对态度，如他用孟子论葬强调“仁人掩其亲，必有道”来批驳明清时期堪輿相地的荒谬失礼：

今污俗所谓看地者，大异乎是。方孝孺云葬师祖晋郭璞书，其书苟可信，璞用之以葬其祖，宜其奇验不诬，而璞卒死于篡贼，其身不能福，而谓能福于人，其可信否？邪世之人多信之，不知自陷于不孝，而莫之赎也。呜呼！先王之礼一失，

^① 《陈确集》卷7，‘议二’，第190页。

^② 《陈确集》卷7，‘议二’，第190页。

^③ 全祖望：《原社》，《清经世文编》卷55，‘礼政二，大典上’，第37页。

^④ 全祖望：《原社》，《清经世文编》卷55，‘礼政二，大典上’，第37页。

^⑤ 见《天主教东传文献续编》，第三册，第1334-1410页，（台）学生书局，1965年版。

^⑥ 荣振华著、耿升译：《在华耶稣会士列传及书目补编》（下），中华书局，1995年版，第518页；方豪：《影印儒教实义序》，载《天主教东传文献续编》，第一册，第49页。

^⑦ 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》（上），中华书局，1995年版，第526-527页。

而流于野，再坏而入于禽兽也，宁不哀哉！^①

对于民间丧葬祭祀焚楮币、放焰口施食、请僧道诵经礼忏等迷信行为，他以《朱子家礼》为准则，亦表示反对：“故朱子云，不作佛事。盖浮屠所谓祷场、施食、烧纸、破狱，皆钓愚夫愚妇之饵，以求供佛饭僧之术，无根之谬妄，无理之左道，君子者所必不履也。”^②马若瑟还以“淫祭非礼”、“淫祀无福”来指责民间的杂神崇拜，认为今人依俗而拜城隍神偶像是“非礼”：“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；古者未闻神之主诞之怪，今俗历年奉城隍生诞者，四也。甚矣，愚矣夫！”^③同艾儒略一样，马若瑟反对城隍神祇等偶像崇拜，最主要原因在于世人祭拜此类鬼神，常常是以为它们能“自尊、自能、自灵”，如此则“鬼神与上帝抗而皇天有对矣。”^④会破坏唯一真神原则。他认为如果民间神祇俱听命于天主调遣，“于帝天不角”，则“祭之若是，亦可也。”^⑤对于民间祭祖祀孔，马若瑟与艾儒略持相近观点，认为世人若是敬祖先、孔子而非求福于祖先、孔子，则可以认可，而其判断依据，除了世俗权威之作如“康熙御制孔子庙碑文”外，就是“春秋二祭之祝文”等经典论断。^⑥由此可见，明末清初艾儒略、马若瑟等耶稣会士在与当时部分正统儒家知识界在针对民间信仰的不合古礼发展趋势上，尽管各自的出发点不同，但在斗争对象上达到了最基本的一致。这无疑体现了艾儒略等耶稣会士“比儒”、“附儒”等手法的成功运用。

四

艾儒略对中国民间信仰的回应，对明清之际天主教传播产生了较为深刻的文化影响。首先，艾儒略灵活地运用适应策略，对民间信仰没有生硬地加以全盘否定，而是在坚持天主教义理的原则上作出必要的让步，如允许教徒祭宗祀祖等，这样无疑减少了其传教的阻力。他对于那些与民间信仰有直接关联的异教信徒也采取灵活态度，如允许武夷山斋教信徒“仍食斋，持苦行如故，惟不许奉偶像而敬天主，诸人遂尽入教。”^⑦这种做法扩大了传教面，获得了更多的信徒。而艾氏依附古礼，抨击堪舆、择日等不合理性，还赢得了社会上持相同看法的部分东南儒家士大夫的认同，他们中的一部分人进而接受了天主教信仰。由此可见，艾儒略在华传教取得了一定的成功，是与他灵活对待民间信仰有着密切的联系。其次，由于明清时期佛、道二教与民间信仰有着盘根错节的关系，艾儒略以儒家身份自居，借批驳民间信仰的异端成份，对佛、道二氏进行了大力攻击，

^① 《儒教实义》，《天主教东传文献续编》第三册，第1366页。

^② 《儒教实义》，第1365页。

^③ 《儒教实义》，第1355页。

^④ 《儒教实义》，第1354页。

^⑤ 《儒教实义》，第1354页。

^⑥ 《儒教实义》，第1390页。。

^⑦ 费赖之前揭书，第136页。

在当时福建等地展开了一场规模不小的破坏偶像运动，“……观音菩萨、关圣帝君及梓潼星君、魁星君、吕祖帝君等像，皆令彼奉教之徒送至彼所，悉断其首，或置厕中，或投火内”，^①从而引起部分与佛、老二氏有密切关系的士人的激烈反对，成为崇祯年间福建教案等文化冲突事件爆发的一个动因。最后，艾儒略对民间信仰的态度认识还对十七、十八世纪中西关系史上著名的礼仪之争产生了较大的影响。实际上，礼仪之争在表现形式上大抵可以看作是中国民间信仰与天主教义理之间的冲突。作为福建教会的奠基人，艾儒略对民间信仰的态度直接影响了礼仪之争在福建的肇始与进一步发展。由于艾儒略允许福建当地信徒遵行中国礼仪祭宗祀祖，当1631及1634年多明我会与方济各会会士进入福安传教时，这些托钵修会会士很快发现了祭祖礼仪中所包含的迷信成份，他们以其有悖于天主教义而加以禁止，由此挑起了礼仪之争。^②耶稣会士中的适应派和托钵修会会士为了替自己的立场观点寻找辩护材料，在华的适应派耶稣会士曾向中国奉教士人发出调查提纲，了解他们对礼仪之争的看法，其调查内容大多数即与民间信仰的内涵紧密相关，如祭祀祖先、祭风云雷雨山川、日蚀月蚀行礼、家内祭五祀神、敬城隍、择地、祭关王、立生祠等。^③很显然，艾儒略对民间信仰的态度直接影响了他们在礼仪之争中的立场，以至我们很容易发现他们的很多看法中都带有艾儒略说教的影子。如在祭祀祖先问题上，洪意纳爵曾指出：“是以利、艾传诸先生，历经多方辩论，知祭祀为可从之礼，心无僭妄，乃子孙表其追忆之孝思，而亦不之禁也。所严禁者，止于祀典中错杂混用违悖圣道者尔，如纸钱箔锭、焚香化楮，及视为来享来格，向之祈禳，宣读祝文诸条是也。”^④李九功也认为：“祀祖宗者，实惟以追养根本，而非为祈福。”^⑤可见，他们的看法大体与艾儒略相同。在拜城隍等民间信仰问题上，他们也并非完全反对，而是认为“倘居言路者能题疏厘正，为郡县者能革去诸邪条，明正其为上帝所遣之天神，肃禁祷祀，独存一主，写护守城隍之神行之，则庶无失也。”^⑥这与艾儒略在消除城隍人格崇拜前提下可把敬城隍纳入天主教信仰轨道的初衷何其相似。

(责任编辑 王子华)

^① 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷3，第8页。

^② 林金水：《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，《历史研究》，1993年第2期，第21页。李天纲：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海古籍出版社，1998年版，第35-42页。

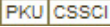
^③ 这部分珍贵的中文文献后被保存在罗马耶稣会档案馆（ARSJ）日本—中国卷，成为后人研究明清中西文化关系的重要资料。可惜，时至今日，仍未能整理出版，供学界广泛利用。

^④ 洪意纳爵等：《祭祀问答》，JAP.SIN 140/9a，此处转引自李天纲前揭书附录，第360页。

^⑤ 李九功：《礼俗明辩》，JAP.SIN 142/2a，第16页。

^⑥ 严谟：《李师条问》，JAP.SIN 140/2，第85页。

试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响

作者: [张先清](#)
作者单位: [厦门大学](#)
刊名: [世界宗教研究](#) 
英文刊名: [STUDIES IN WORLD RELIGIONS](#)
年, 卷(期): 2002, ""(1)
被引用次数: 1次

引证文献(1条)

1. [范正义](#) [20世纪80年代以来基督教与民间信仰关系研究述评](#)[期刊论文]-[福建师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#)
2005(6)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_sjzjyj200201014.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: aedea264-e81c-4a6f-a469-9e4d008410f1

下载时间: 2010年12月15日