

山东大学

硕士学位论文

明末三朝对传教士政策的演变研究

姓名：李广兰

申请学位级别：硕士

专业：中国古代史

指导教师：谭世宝

20060510

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。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：李广兰 日期：2006.5.20

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：李广兰 导师签名：谭世宝 日期：06年5月20日

中文摘要

明朝万历(1572-1620)年间,范礼安(Alessandro Valignano, 1539-1606)、罗明坚(Michele Ruggieri, 1543-1607)、利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)等西方传教士逐步由中国沿海的广东上川、浪白、澳门等地进入中国内陆,进行传教活动,开始了与中国文化、中国社会以及中国政府全面深入的接触。他们在中西关系史上扮演着重要的角色,历来就是中外关系史研究领域不可缺少的一笔。而当时的政府对待他们的政策在很大程度上反映出统治者对以传教士为代表的西方宗教、政治和文化的认知态度。本文着重从当时政府对待传教士的态度变化入手,梳理明朝政府对传教士的认知和政策演变的过程,从政治文化层面分析当时中国对待西方的态度,揭示这种认知和政策演变的特点。从而探寻演变的原因,剖析在中外政治宗教文化的复杂矛盾冲突变化的表象背后,所隐藏的官方对外思想政策的取舍原因。

本文共分五个部分:

第一部分导论,概述目前关于明末传教士研究的状况及成果。并简介本文立论的思路及主要理据。

第二部分简要分析西方传教士来华的历史背景,对西方传教士来华的经历作一简单的回顾分析,以理清其来华的真实目的。

第三部分总结了决定明朝政府对传教士政策的两个因素,即当时时空背景之下东西双方相互的认识和评价,以此剖析明末政府对传教士政策变化比较重要的相关历史背景。

第四部分对明末朝廷对传教士政策的演变作了详细的论述。分为三个方面:第一是论述传教士如何进入内地居住和传教的过程。由于以利玛窦为首的传教士采取了适应中国化的传教策略而得以逐步进入内地传教,从最初肇庆教堂的建立、再转到韶州、南昌及南京的传教;以及当地的地方官员对待他们的态度,所采取的一些措施;最后利玛窦成功地定居北京,万历皇帝对天主教在北京活动的容许。第二是对中央政府下达逐教令的因果考察分析,重点是对从利玛窦逝世后,到南京教案发生的来龙去脉的研究分析。第三是对重新召回传教士的因果进行考察,详细考察了天启、崇祯时期又重新召回传教士的政策变化历史过程。

第五部分是结语部分,进一步对明朝政府对传教士政策的演变进行了总结概括,并把它们放在当时的大背景之下,初步探寻总结演变的原因。

关键词: 明末 利玛窦 传教士 政策

ABSTRACT

The successive entering of the western missionaries, Alessandro Valignano (1539-1606)、Michele Ruggieri(1543-1607)and Matteo Ricci (1552-1610) , into China through different coastal places of Guangdong, such as Shangchuan, Langbai and Aomen, during the Wanli period of the Ming Dynasty(1572-1620), marked the beginning of the their thorough contacts with the culture, society and government of the Chinese Empire. Since the western missionaries played an important role in the history of sino-western relations, they have always been considered an area that can't be omitted in the study of sino-western relations. The policies adopted by the Ming Government towards these preachers in different periods of time greatly reflect the emperors' attitudes and cognitions of the religions, politics and culture of the West represented by the Christian missionaries. Starting by analyzing the changes of the Ming Government's attitude towards missionaries, this thesis attempts to give a clear picture about the evolution of the Ming Government's cognitions and its policies towards the western missionaries in different periods of time, thus summarizing the characteristics of each stage of these cognitions and policies by analyzing the attitude of China towards the Western World in the Ming Dynasty, so as to investigate the causes of all these changes, the emperors' diplomatic thoughts hidden behind them.

This article is divided into 5 main parts :

Part I is a brief introduction of the works done and the respective achievements obtained by the former researchers on the topic of "the missionaries of the last Ming Period". It also gives an outline of the basic standpoints of this thesis and the main trends of thought that will be developed in the same article.

Part II analyses briefly the historical background and the experience of the west missionary coming to Chinese, in order to make out the missionary's real goal.

Part III summarizes the two important factors that determined the Ming Court's policy towards the western missionaries, namely the mutual cognition and evaluation between the East and the West, so as to analyze the historical background which led to the changes of Ming Court's policies towards the missionaries.

Part IV tells in full detail the policy evolution of the Ming Court towards the missionaries during its final period. This part is further developed into 3 sections : 1) The process of recognition of the legitimacy of the missionary activities. Owing to the fact that the strategies adopted by the missionaries, headed by Matteo Ricci, were of great elasticity, they were able to enter the inland of China, firstly by setting up churches in Zhaoqing, then moved to preach in Shaozhou, Nanchang and Nanjing successively, and finally, Matteo Ricci succeeded in settling down in Beijing and moving Shenzong to recognize Catholicism. This section also describes the attitudes and the measures adopted by different local officials towards the missionaries. 2) How the Central Government carried out its “expel order” of Christian missionaries. The analysis developed in this section mainly bases on the process of how the Christian missionaries in Nanjing were driven away after Matteo Ricci had passed away. 3) The recalling of missionaries. This section investigates the evolution of the Ming Court’s policy towards the western missionaries, from expelling them from China to calling them back to China during the Tianqui and ChongZheng periods.

Part V is the final conclusion which further summarizes the evolution of the Ming Government’s policies towards the western missionaries. And, by analyzing them together with the historical background of the last period of Ming Dynasty, the author tries to investigate the causes of these changes.

Key words: Late-Ming Matteo Ricci Missionary Policy

一、导论

明朝万历年间(1572-1620),范礼安(Alessandro Valignano, 1539-1606)、罗明坚(Ruggieri, 1543-1607)、利玛窦(Matteo Ricci, 1552-1610)等西方天主教耶稣会传教士,先后从欧洲远航来到中国沿海的广东上川、浪白、澳门等地,在西方罗马天主教教廷及各天主教国家政府的支持下,尤其是租居澳门半岛的Macau城的葡萄牙人自治政府、耶稣会的远东传教中心圣保禄学院及教堂的大力支持下,不断筹谋以和平的方式进入中国内地传教——以天主教来消灭中国人的异教信仰,达到先以天主教从宗教上征服中国的目标。因为当时葡萄牙、西班牙、荷兰等殖民帝国企图先以武力征服中国然后再强逼中国人皈依天主教的计划,已因为明朝在沿海的有效防御反击而破灭。

1583年,罗明坚与利玛窦率先进入中国内陆,在广东肇庆建立了名为“仙花寺”的教堂。再由利玛窦于1589年转至韶州,继而北上至南昌、南京,最后于1601年进至明朝都城北京。就这样,传教士步步深入地进入中国内地乃至其中央核心区进行传教活动,开始了与中国文化、中国社会以及中国政府全面深入地接触,这种接触一直持续到明末清初,确实是“具有深刻差异的国家体制、政治传统、世界形象、道德理想和思维方式”¹的国家之间相互认识和评价的历史进程。研究这一过程对于看清楚当时的历史环境有重要的价值,明朝政府是怎样对待这些传教士的,在传教士的活动范围与影响日益扩大的时候,当时政府的态度产生了怎样的变化呢?产生这些变化的原因何在?这是本文所要探讨的主要问题所在。

任何研究都必须尽量掌握有关的史料,本文研究的问题是有很多前人直接或间接研究过的,故要参考前人的论著多而众说纷纭。加上涉及的史料众多而分散,限于本人学力,本文只能就搜集研究的主要史料作概括的分析如下:

首先,早在清朝编纂的《明史》卷三二五《佛郎机传》中就有记载当时的中国的广东地方官吏,对葡萄牙等国番人来澳门筑室和建教堂,从事贸易和传教活动,“皆畏惧莫敢诘,甚有利其宝货,佯禁而阴许之者”,这已反映了早期地方官

¹[法]谢和耐著,耿升译,《中国与基督教——中西文化的首次撞击》,上海:上海古籍出版社,2003年版,第349页。

吏对待西洋诸国人来华居住经商和传教的矛盾态度及不同的对策,这种情况对中央朝廷的一系列政策的制定无疑是有很大的影响。其次,在同书《天文志》、《艺文志》等则记述了利玛窦等入华传教士将西方的天文学及其它自然科学传入中国的情况。而同书的《沈潜传》、《徐光启传》、《意大利里亚传》着重记载了利玛窦等入华传教的经历,不同的地方和中央官员对他们的不同态度。主要是以徐光启为代表的信教者及以沈潜为代表的反天主教者。另外,清初所编《四库全书》采集传教士所著的汉文书籍有二十四种,《四库全书总目》在卷一百六《天文算法类》也录有利玛窦、熊三拔、阳玛诺等传教士的著作。明史等清修的史书,既反映了明人对传教士的政策,也反映了清朝史家的看法,特别是一些传教士著作的录入,说明清代史学家肯定传教士所带来的科学技术。

清末民初,一批教中名人开始关注基督教在华传教史的研究,如黄伯禄(斐默)的《正教奉褒》、《正教奉传》等教会史书、李枏(问渔)创办《益闻报》与《圣心报》月刊,编辑《徐文定公集》、《墨井集》等,沈容斋(则宽)著有《古史参箴》;马良(相伯)著有《马相伯集》,多有基督教文章;徐宗泽(润农)著《中国天主教传教史概论》、《明清间耶稣会士译著提要》等;北京则有英华先生敛之的天主教诗文研究。但这一时期的研究,基本上都停留在旧籍的整理及史料的编纂上,还谈不上现代意义上的学术研究。

民国初年,梁启超在《中国近三百年学术史》中赞誉耶稣会士对中国的科学贡献,提到利玛窦与徐光启合译的《几何原本》“字字精金美玉,为千古不朽之作”。陈垣对中国基督教史研究最有影响,完成了一系列基督教入华史的研究论文:《元也里可温考》、《浙西李之藻传》、《重刊辩学遗牍序》、《大西利先生行迹识》、《基督教入华史》、《明末清初教士译著现存目录》、《明代开教名贤之一李我存先生传略》、《从教外典籍见明末清初之天主教》、《明末殉国者陈于阶传》等等,比较注重基督教史的研究,无论是研究方法,还是在研究内容的扩展方面,都在中外学界产生深远的影响。

传教士确实在当时的中西关系史上扮演着重要的角色,所以一直以来,在中外关系史研究领域倍受中外学者的重视和研究,出现了很多有关的专著和论文。进入20世纪90年代以来,对传教士的研究更成为一个研究的热门领域,出现了大量的专著和论文,且有许多翻译的外文著作出现。这些研究绝大多数都是以传

教士的入华传教本身为主要的研究对象,其中必然或多或少涉及明朝政府对传教士的政策。其主题内容和范围有以下几个方面:

第一基本上是整体论述全部或个别的耶稣会士活动的研究:比较有代表性的有如下一些论著:如方豪的《中国天主教史人物传》,记述了传教士们生平活动,并提出当时的中国人对于天主教和西洋科学,持四种态度:一派是天主教和科学都接受;一派是两者都反对;一派是只接受宗教,不接受科学;一派是只接受科学,不接受宗教。但没对此作详细分析。徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》;汇总了耶稣会士的著作内容。此外还有江文汉的《明清间在华的天主教耶稣会士》;余三乐的《早期西方传教士与北京》;法国人费赖之著,冯承钧译的《在华耶稣会士列传及书目》;美国人邓恩著,余三乐、石蓉译的《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》;这些都是研究了西方传教士在华的活动。林金水的《利玛窦与中国》,法国人裴化行著,管震湖译的《利玛窦评传》,罗渔泽的《利玛窦书信集》等,则是对利玛窦的个案研究。另外还有高龙倍勒的《江南传教史》,顾裕禄的《中国天主教的过去和现在》,王志心撰的《中国基督教史纲》等,则是把传教士作为传教史的一部分来进行研究的。

第二是对传教士的传教策略的研究:相关的论文比较多,例如万明的《明代后期西方传教士来华尝试及其成败述论》,冯文坤的《文化适应与信仰超越——从明末清初天学之兴衰看“补儒”和“合儒”的有效性》,王公伟的《晚明基督教在华传教策略探析》,刘耕华的《利玛窦等早期传教士的学术传教策略及其文化意义》,孙思旺的《略论利玛窦的传教策略》等,他们在对待传教士的态度上,是站在比较倾向于赞成的立场之上来进行研究的。

第三是对传教士所传播的科学技术的研究:比较著名的论著如曹增友的《传教士与中国科学》,论文如陈申如和朱正谊的《试论明末耶稣会士的历史作用》,林金水的《利玛窦在中国的活动与影响》等,比较详细地分析了传教士所带来的科学技术对当时中国在各个方面的影响,基本上对耶稣会士在传播西方科技方面的积极作用持肯定的态度。

第四是对传教士在中西文化(哲学、宗教)交流和冲突方面的研究:这方面的研究相对较多,比较有影响的如:王晓朝的《基督教与帝国文化》,林中泽的《晚明中西性理论的相遇——以利玛窦(天主实义)和庞迪我(七克)为中心》,意大

利人柯意霖的《晚明基督论》。沈定平的《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，法国人谢和耐著，耿升译的《中国与基督教——中西文化的首次撞击》；论文有赵世瑜的《寺庙观与明清中西文化冲突》，林金水的《明清之际士大夫与中西礼仪之争》，阮伟的《明末的“名词、礼仪之争”和士大夫基督教徒》，宝成关的《中西文化的第一次激烈的冲突——明季〈南京教案〉文化背景剖析》，张先清的《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，陈义海的《中西“实学”之辨——明清间来华耶稣会士对中国文化的影响》，刁丽伟的《对明清之际基督教传教士被驱逐的文化反思》，邓志峰的《晚明思想漩涡中的利玛窦》，周萍萍的《明清间平民信奉天主教原因之叹息》，李晟文的《从基、儒关系看明清时期基督教的中国化趋向》等等。这些论文侧重于从中国传统文化和基督教文化的异同方面来探讨当时的政策问题。还有一些论文从考察当时的社会状况的变化，来探寻政府的政策变化，以及传教士采取相应的传教策略，如赵殿红的《明末清初在华天主教各修会传教策略述论》，白才儒的《明末社会危机与耶稣会士在华传教的根本冲突》等。

第五是以明朝政府的政策为主要研究对象，或专门或兼及，或直接或间接地论及关于明朝政府对传教士政策演变的研究方面的著作：如陈尚胜的《闭关与开放——中国封建晚期对外关系研究》，是在整个明朝政府的对外关系研究论及此问题，并指出了在天启和崇祯两朝对传教士的求助，但因为非其书的主题，故对于晚明时期对传教政策的演变没有进行系统的分析整理，但有关大范围的研究对本专题研究是有很大启发的。

从上述诸方面的研究分析可见：对于传教士研究的论题本身已含有不同的基本立场和价值取向，但是明末政府对传教士的政策的研究是相对比较薄弱的一个环节。“虽说众多的论作也涉及了这方面的问题，但多为中国近代史、中西文化交流史、中国对外关系史研究的附带物，而少专门性研究……人们的研究多偏重在教史、文化史方面”。¹对于明朝政府对传教士的政策的研究着墨不多，缺乏一个全面的、系统的考察。本文在总结和吸收前人研究成果的基础上，按照时间的先后顺序，选取一系列典型的事例，分析明朝官员对传教士所采取的不同态度，考察明末政府对待传教士政策的演变过程：从明朝政府对传教的默认容许、中央政

1 曹增友著：《传教士与中国科学》，北京：宗教文化出版社，1999年8月版，前言第1页。

府逐教令的下达到重新召回传教士这一演变过程进行详细的考察，试图揭示出当时统治者对待西方态度的实质。

在此首先做两点说明：一是关于传教士范围的界定，明末来华的传教士包括多明我、方济各、奥斯定和耶稣会等会的传教士，因明末时期来华的传教士中以利玛窦为首的耶稣会士的影响面最大，故本文的传教士主要是指耶稣会士。二是关于本文选取时期的说明，对于来华传教士的研究，完整的时间应为明末清初，本文选取明末为一段时期的原因是：笔者认为在这一时期，传教士在中国所取得的进展及所遭受的挫折，非常具有典型的意义。已经显现出清初为何严厉禁教时期原因的种种迹象。故本文选取此一时期作为考查对象，进行初步粗略的分析，以求教于方家，以便今后进一步研究。

二、西方传教士来华的历史背景

中华民族是一个有着五千年悠久历史文化传统的民族，它可以吸纳和包容外来其它民族的文化，对于外来的宗教文化一般实行兼容并蓄的开放政策，从印度佛教的传入来看，虽然历经磨难，但最终为中华传统的文化所接受，并融入中国的传统文化之中。早期佛教是以和平的文化传入形态进行的，在这一过程中，既有印度僧人历经艰险的传播，也有中国僧人不辞劳苦的索求。佛教对中华文化影响较大，经长时期的传承交流、相互吸收和影响。佛教文化与儒家文化、道家文化一起，成为中华传统文化的构成部分。

佛教在传入中国的过程中，一方面从大量佛典文献中筛选出佛教思想的精髓内核，确定出适应中国国情的教义理论和修持方式，一方面使这些内容同固有的中国文化相融合并深入到民众的生活之中，从而形成了具有中国特色的佛教。它既和中华文化有机地融为一体，又表现出有别于印度佛教的特殊精神面貌，同时还具有中华民族的传统特征。佛教传入对中国思想文化发展有补缺的作用，它填补了汉代以来儒家思想空白的空间，在与魏晋玄学的结合中为中国人开了一个安身立命之道，从而弥补了儒家所缺失的对生命终极关怀的要求。佛教正是在适应中国社会的需要，特别是广大下层民众和部分上层人士统治需要的过程中日益发展起来的。

基督教第一次入华是在唐朝，被称为景教。据唐德宗建中二年(781年)的《大秦景教流行中国碑》载，唐太宗贞观九年(635年)基督教聂思脱里派的阿罗本到达唐都长安，贞观十一年唐太宗准其传教。唐武宗会昌五年(845年)下令灭佛，连同所有西来宗教均被禁止，“其大秦、穆护等祠，释教既已釐革，邪法不可独存，其人并勒还俗……如外国人，送还本处收管”¹。景教在中国内地200多年之后被禁止而逐渐趋消亡。

随着蒙古军队的西征，中西交通开始畅通，基督教又开始在中国内地传播。这期间基督教在华传播的有两大派别：一支是原流行于中亚、蒙古地区的景教，

¹方豪著，《中国天主教史人物传》，北京：中华书局，1988年3月版，第8-9页。

另一支是罗马天主教会派遣来华传教的方济各会修士，蒙古人统称为“也里可温”，意为“有缘的人”、“信奉福音的人”。元代基督教与统治阶级保持良好的关系，由于当时统治者的允许和支持，基督教徒遍布全国，在沿海城市和内地都有教堂。其社会地位和影响仅次于佛教和道教，始终受到统治者的尊崇和优待，衣食费用皆由朝廷供给。1330年，仅景教徒全国就有3万多人。但随着1368年元朝的覆灭，基督教也销声匿迹了。基督教的这两次传播都是在西方宗教改革之前，基督教(新教)尚未产生时发生的，他们传教的目的显然与明末的传教士有着本质的不同之处。

佛教通过北方的丝绸之路传入中国，时值中国封建社会鼎盛前期。它在传入过程中逐渐改造自己与中国传统文化相契合；稍晚在唐、元时期传入的基督教，正值繁盛统一的封建王朝时期，这时的宗教传入注重宗教思想传播，没有什么政治图谋，这满足了统治者的需要，因而受到统治者的支持。到16世纪时基督教第三次传入则明显的不同，此时的世界状况已经发生了巨大的变化，传教士传教的真正目的是使中国成为罗马教廷一个教区，并且与西方殖民扩张的军队几乎同时到来，因而必然为维护中华的民族国家利益，捍卫中国传统的政治思想和宗教文化习俗的皇帝与忠君爱国的官民的主流派所抵制。

十四、十五世纪，西方资本主义生产方式的发展，刺激了中世纪末期西欧一些国家(首先是葡萄牙和西班牙)，极力寻求海外贸易，以扩大其财源和势力范围的欲望。而此时从欧洲经过小亚细亚到东方的贸易商路，被突厥人的势力阻隔，致使欧洲沿海城市的商业受到极大损失，促使欧洲人开始寻找东方去的海路，于是引发了人类历史上具有极大意义的地理大发现。1487年，葡萄牙人迪亚士发现好望角；1498年，达·伽马绕过非洲好望角到达印度。至此，西方找到了通往东方的航线，西方开始进入东方人的世界。“当葡萄牙人沿着非洲海岸向印度探行时，西班牙的航海家却朝着另一个方向前进”¹。意大利航海家哥伦布在西班牙国王的资助下于1492年到达美洲，但没有实现到达亚洲的梦想。葡萄牙人麦哲伦，在西班牙政府的资助下于1519年9月20日从西班牙的圣卢卡尔港出发，向西航行，于1522年9月6日又回到出发地点。完成了绕全球一周的航行。至此，“在

1 吴于廑，齐世荣主编，《世界史》(上卷)，北京：高等教育出版社，2003年3月第2版，第8页。

黄金咒语下，欧洲人从东、西两个方面开辟航线、抵临中国。”¹

欧洲的征服者紧紧跟随探险家的脚步。1415年葡萄牙人夺取了非洲的休达（Ceuta）之后，他们就发起了一系列开拓疆土的活动。自从地理大发现以后，西方殖民者开始了对东方的入侵，葡萄牙人开辟印度洋航路、垄断东方贸易特权，索科特拉岛（socotra, 即也门）和霍尔木兹海峡于1507年被占领，葡萄牙帝国在东方的基础就宣告奠定了。葡萄牙人于1510年（明正德五年）侵占了印度西海岸的果阿，后又攻占了马来半岛南端的马六甲，1511年（明正德六年），葡萄牙殖民者占领满刺加，成为第一个在亚洲夺取殖民地的西方国家。稍后就把矛头对准了中国，葡萄牙人于1514年（正德九年）首先抵达广州沿海之屯门岛。第二年，葡驻满刺加总督派遣菲莱斯特罗正式出使中国，开始了葡官方与明朝的正式交往阶段。此后经过多次海上战斗，明军给进入中国沿海的葡萄牙海盗商船舰队以连番打击，粉碎了他们以武力轻易征服中国的计划，最后，葡人不得不接受由明朝决定的议和并从事合法贸易和交税的条件。明政府在权衡利弊之后，同意葡人于1557年租居便于中国政府和军队控制的澳门半岛中间的隙地，使澳门“成为明朝后期以至清朝前期唯一的对外开放的国际商贸港口城市，容许葡国为主的各国商人入住经商”²，从而实现了对西洋诸国来华的各色人等进行集中的有力管治。

西班牙人自1519年分别征服墨西哥、秘鲁之后，经过长期的准备，西班牙远征军于1565年（明嘉靖四十四年）从墨西哥出发，横渡太平洋占领菲律宾。荷兰人于1596年（明万历二十四年）抵达爪哇，随即以“东印度公司”名义进行殖民统治，后来又派遣舰队骚扰福建沿海，并侵占中国澎湖和台湾。“这样一来，明清之际中国与西方的关系，便进入一个在经济、政治和文化领域进行大规模的直接交往的新时期。”³

地理大发现同样“对天主教是有着深远的重要意义的。世界极大地扩展了。几乎在一夜之间，数不清的民族和千差万别的文化突然出现在欧洲视野里。对于天主教的世界使命，这是一个具有重大影响的新启示、新发现。”⁴

1 吴孟霄著：《明清时期——欧洲人眼中的中国》（前言），北京：中华书局，2000年7月版，第3页。

2 谭世宝著：《澳门历史文化探真》，中华书局，2006年版，第246-247页。

3 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年6月版，第69页。

4 [英]博克萨：《十六—十七世纪澳门的宗教和贸易中转港之作用》，载《中外关系译丛》第5辑，第102页，上海译文出版社，1991年版。

当时在欧洲，由于地理大发现后新航路的开辟，使西欧人对整个世界的历史开始发生变化，此时文艺复兴运动在西欧轰轰烈烈地进行。欧洲在政治、经济、思想文化领域发生重大的变化，天主教会内部也开始发生分裂，德国以马丁·路德为首发起的宗教改革，另创新教迅速席卷整个西欧。他们对当时封建的天主教会展开了猛烈的冲击，这对罗马教廷产生了很大的威胁。罗马教皇所控制的天主教领地日益缩小，在欧洲大陆已难以有充分施展抱负的余地，为了与新教对抗和扶助教皇，维护天主教的权威和正统地位。罗耀拉（Ignace de Loyola, 1491-1556）和方济各·沙勿略（S. Franciscus Xaverius, 1506—1552）于1534年组织了耶稣会，大力开展普世宣教运动，“耶稣会不强调深奥的神学命题，强调深入群众开展通俗布道活动，扩大社会影响”。¹因此天主教要竭力向外发展，随着西方殖民势力的扩展，传教士的足迹也开始进入美洲、亚洲这些古老而陌生的土地。这些天主教徒热诚地前往新发现的区域，既可开辟新的教区，为教会得人，同时也可以弥补宗教改革运动所带来的损失。“当时天主教的新老修会（多明我、方济各、奥斯定和耶稣会），都积极地向海外派遣传教士，其目的便是要以新扩充的教区、势力和财富，来巩固天主教在欧洲的统治地位。”²

16世纪当西方国家开始殖民扩张，自以为势力强劲之后，对中国的战略意图便发生了根本性的变化，它们就企图直接占领中国，把中国变成其掌控之中的殖民地，使这个富饶的东方国度为其提供无限的资源和廉价的人力资源。

将中国纳入其建立全球帝国的战略蓝图，虽然这个精心策划和准备的具有世界十字军意味的侵略计划，因为稍后西班牙无敌舰队在同英国作战时全军覆没，而未能付诸实施，但是，一个具体的侵略计划因故搁浅是一回事，而由于殖民利益驱使所长期形成的战略目标不宜改变则是另一回事。自世界形势发生重大变化，西方殖民者东来之后，如何将广袤和富饶的中国纳入西方的世界战略的蓝图，始终是西方统治者魂牵梦绕的一个主题，并必然通过同中国交往的各个领域充分表现出来。³

来华的传教士，他们是在当时殖民政府的资助下远涉重洋来到中国的，是不可能不受到这种思想的影响的。“传教士对中国调查并不盲目，也不是走马观花、

1 [英]博克萨：《十六—十七世纪澳门的宗教和贸易中转港之作用》，载《中外关系译丛》第5辑，第102页，上海译文出版社，1991年版。

2 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001年6月版，第89页。

3 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001年6月版，第83页。

随心所欲，这类具有使命的调查是有准备、有目的的和有针对性的，往往伴随着他们在中国传教活动的始终。”¹他们作为殖民扩张国家的先遣队，在传教的过程中，探测国情，向他们服务的国家汇报，为他们的侵略活动出谋划策，利用宗教对传教国家先实行精神上的麻醉。“法国的伏尔泰在《敬告东洋诸民族》一文中曾经说过：‘耶稣会士就是欧洲各国君主侵略的政治工具。’他们是用剑和十字架为殖民主义效劳并充当开路先锋的。”²有些朝廷的官员已经意识到了这些传教士的真实目的而对他们的传教持反对的态度，有些官员只看到其表面现象，或为其带来的“先进”科技所吸引，或为其依附中国文化的教义所迷惑，对他们的传教予以支持和保护。与利玛窦同时代来到东方的传教士中，就有不少主张在中国用武力推行天主教，但是他们没有能够打败中国。来中国的西方传教士对中国文化表现得较为尊重与友好，实际上是形势所迫，而非出于他们的自愿。

1 王薇：《明代西方传教士对中国国情的调查》，载《求是学刊》，2005年第32卷第3期。此文中提到：1548年耶稣会早期派遣至亚洲的东方使团负责人方济各·沙勿略曾应葡萄牙驻印度总督了解有关中国的事的要求，向该总督书写出报告，逐一回答其所询问的关于中国的问题。1554年12月，另一葡萄牙耶稣会士贝尔西奥也于向果阿教区写出报告《中华王国的风俗和法律》，汇报其在马六甲所搜集的关于明朝的国情。其中包民俗、司法、社会、制度等十分严肃的社会问题。1575年，西班牙驻墨西哥总督拉维扎列斯向即将来华的传教团团长拉达指示，要其搜集中国情报，拉达在福建收集大量书籍，内容包括“有关整个中国，十五个省，每省的长宽及邻近其他国家的说明，属于国王的贡赋和税收，朝廷的诏令，他赐给的一般薪俸，他宫廷中所有官员的名字，每座衙门的大小，每省有多少赋税，免税者的数目、顺序和时间，何时和怎样征收”等，这都属于当时十分重要的关于明代国家经济和管理的信息。来华的传教士还通过写给教区的报告、书信、著作和地理图集的形式向西方反映中国国情。

2 转引江文汉著：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社，1987年版，第2页。

三、决定明朝政府对传教士政策的两个因素

一般情况下，当朝的统治者所制定的对内对外政策，都是根据自己对现实和外部世界的了解和认知的情况下而形成的。当然明朝政府也不会例外，政府所制定的政策与它所处的时代背景之间是相互变化和适应的，当政策不再适应新环境的时候就需要变化。明末的政府在对待来自西方传教士的态度变化，应取决于他们对西方已有的了解和认识的程度。要理清当时政府对外政策的变化，必须要对当时政府对西方的认识状况有一清晰的认识。

我们从世界地图上就可以看到：中国与欧洲，是两个相隔极遥远的地方，一个靠近太平洋之滨，另一个濒临地中海和大西洋。起初这两个地带的人民：

他们互相不知道对方的存在，后来通过传闻和间接贸易中的商品交流才相互认识，然后，旅行带来了偶然的接触，最后，葡萄牙人在1511年占领马六甲之后，才有了直接来往和军事接触。¹

我们可以看出，中国与欧洲——这两处有着不同历史文化背景的人民，由于遥远的地理位置以及交通条件的限制，他们从相互陌生到相互直接正面的接触认识，确实经历了很长的一段历史时期。

（一）当时的中国对西方的认识及评价

早在明朝永乐时期郑和七下西洋²，明朝的海军威力纵横于南洋一带，帆影所指远达非洲东海岸。明朝典籍里记载西洋的范围：“自占城西南，通国以十数，苏门最远；自苏门而往，通国以六七数，柯枝最远；自柯枝而往，通国以六七数，天方最远，盖去中国数万余里矣”。³明末社会的西方世界，继承了郑和下西洋时“西洋”的地理概念，包括“今印度支那半岛、马来半岛、印度尼西亚、婆罗洲及文莱以西的广大海域”。⁴也有划分得更为具体一点的，如成书于明末的《东西洋考》中“西洋”的范围更为具体一点，指出“文莱即婆罗国，东洋尽处，西洋

1 [英]赫德逊著，王遵仲、李申、张毅译，何兆武校：《欧洲与中国》，北京：中华书局，1995年4月版。

2 指现在南洋和印度洋一带。

3 [明]黄省曾著，谢方校注：《西洋朝贡典录校注》，载《中外交通史籍丛刊》，北京：中华书局，2000年4月版，第7页。

4 詹子庆：《中国古代史》（下册），北京：高等教育出版社，1997年版。

所自起也。”¹也就是说，“西洋”，地域包括了南亚、中亚、西亚、北非、欧洲等广大地区。由此可见，当时对西方的地理范围认识并不是具体明确的，而是比较笼统的界定其范围。可想而知，明末政府对于具体国家的风土人情的认识会达到怎样的程度了，这就导致他们对随着新航路而来的殖民者和传教士背景更是缺乏足够的认识，对于西方的欧洲国家，《明史》中的记载是：

拂菻即汉大秦，桓帝时始通中国。晋及魏皆曰大秦，尝入贡。唐曰拂菻，宋仍之，亦数入贡。而《宋史》谓历代未尝朝贡，疑其非大秦也。元末，其国人捏古伦入市中国，元亡不能归。太祖闻之，以洪武四年八月召见。命赉诏书还谕其王曰“自有宋失驭，天绝其祀。元兴沙漠，入主中国百余年。天厌其昏淫，亦用陨绝其命。中原扰乱十有八年。当群雄初起时，朕为淮右布衣，起义救民。荷天之灵，授以文武诸臣。东渡江左，练兵养士，十有四年。西平汉王陈友谅，东缚吴王张士诚，南平闽粤，戡定巴蜀，北定幽燕。莫安方下，复我中国之旧疆。朕为臣民推戴，即皇帝位，定有天下之号曰大明，建元洪武，于今四年矣。凡四夷诸邦，皆遣官告谕。惟尔拂菻，隔越西海，未及报知。今遣尔国之民捏古伦，赉诏往谕。朕虽未及古先哲王，俾万方怀德，然不可不使天下知朕平定四海之意。故兹诏告。”已而复命使臣普刺等敕书彩币，诏谕其国，乃遣使入贡。后不复至。万历时，大西洋人至京师，言天主耶稣生于如德亚，即古大秦国也。其国自开辟以来六千年，史书所载，世代相嬗，及万事万物原始，无不详悉，谓为天主肇生人类之邦。言颇诞漫，不可信。其物产珍宝之盛，具见前史。²

万历时，大西洋人至京师，言天主耶稣生于如德亚，即古大秦国也。其国自开辟以来六千年，史书所载，世代相嬗，及万事万物原始，无不详悉。谓为天主肇生人类之邦，言颇诞漫不可信。”“意大利亚，居大西洋中，自古不通中国。万历时，其国人利玛窦至京师，为万国全图，言天下有五大洲。第一曰亚细亚洲，中凡百余国，而中国居其一。第二曰欧罗巴洲，中凡七十余国，而意大利亚居其一。第三曰利未亚洲，亦百余国。第四曰亚墨利加洲，地更大，以领土相连，分为南北二洲。最后得墨瓦腊泥加洲为第五。而域中大地尽矣。其说荒渺莫考，然其国人充斥中土，则其地固有之，不可诬也。”³

在私人著作中，对西方国家的描述是：

拂菻古名密昔儿，在大葱岭之上。其北至海，（四十程。）西亦海，（三十程。）东南灭力沙，东白人食、于阗、回纥抵中国。《唐书》谓其去京师四万里。宋元丰四年，其王灭力伊灵改撒始遣使来献方物。元佑中，其使两至。本朝洪武四年，诏遣其故民捏古伦

1 [明]张燮著，谢方点校：《东西洋考》，载《中外交通史籍丛刊》，北京：中华书局，2000年4月版，第102页。

2 [清]张廷玉等撰，《明史》卷三二六，中华书局，1974年版。

3 [清]张廷玉等撰，《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

往谕其国。诏曰：‘自有宋失驭，天绝其祀。元兴沙漠，入主中国白余年。天厌其昏淫，亦用陨绝其命。华夏扰乱十有八年。当群雄初起时，朕为淮右布衣，起义救民。荷天之灵，授以文武诸臣。东渡江左，练兵养民十有四年。西平汉主陈友谅，东缚吴王张士诚，南平闽越，戡定巴蜀，北靖幽燕。奠华夏，复我中国之旧疆。朕为臣民推戴即皇帝位，定有天下之号，曰大明，建元洪武，于今四年矣。凡四夷诸邦皆遣官告谕。惟尔拂菻隔越西海，未及报知。今遣尔国之民捏古伦资诏往谕。朕虽未及古先哲王之德，使四夷怀之，然不可不使天下周知朕平定四海之意，故兹诏示国王。’乃遣使来朝，并贡方物。永乐中，复遣使至贡。自后不常至，或间一来朝云。其国地甚寒。土屋无瓦。以葡萄酒酒。乐有箜篌、壶琴、小箏、编鼓。国主服红黄衣。以金线织丝布缠头。岁三月，则诣佛寺。坐红床。使人舁之。贵臣如国王之服，或青绿、绯白、粉红、褐紫，并缠头，出骑马。刑罚罪轻者杖数十，重者至二百。大罪则盛以毛囊投诸海。不尚战斗。小有争，但以文字往来相诘问事，大亦出兵。铸金银为钱，无穿孔，面凿弥勒佛，皆为国主名，禁民私造。其产金、银、珠、西锦、千年枣、马、独峰驼、巴榄、葡萄。¹

由上述资料记载，我们就可以清楚地看到，当时人们对整个世界的认识程度，还停留在“天圆地方、中国居大地之中”的传统观念之中，对西方世界存在着将信将疑的态度，“十六世纪中国社会的传统的历史背景，也就是尚未与世界潮流冲突时的侧面形态”²。很显然，明朝的外交思想是继承了秦汉以来形成的以华夏为中心的朝贡思想，在这种思想指导之下，自认为中国在所有国家中处于中心地位，明廷蔑视外国人，甚至不屑于派使臣到国外去，这就为传教士向万历皇帝进贡方物提供了绝好的机会。

明朝的开国皇帝明太祖时期就已经实行严厉海禁政策，“交通外番，私易货物，故严禁之，沿海军民官司纵令相交易者，悉治以罪。”³再加上嘉靖年间的倭乱和万历二十一年至二十六年的援朝战争，明朝统治阶级对来自日本的威胁心有余悸。除了断绝与日本人一切往来，更加实行严厉的海禁，尽全力加以防范。对其它国家，包括西班牙、葡萄牙等着殖民者军采取限制和利用相结合的方针，只允许他们在澳门活动，以便朝廷的集中管理。一方面不让他们在沿海过多活动，另一方面又对他们加以笼络，防止他们与日本人勾结。并对葡萄牙人进行管理，葡萄牙人向香山县知县缴纳租金，而中国在澳门的市舶司征收出口税和吨税，并对葡萄

1 [明]严从简著，余思黎点校：《殊域周咨录》卷一一，北京：中华书局，1993年2月版，第384-385页。

2 [美]黄仁宇著：《万历十五年》，北京：中华书局，1982年5月版。

3 《明太祖实录》卷二〇五。

牙人采用特惠税率。1578年，澳门的葡萄牙人被允许一年一次（后来是两次）到广州去购买中国货物。在整个16世纪，广州的对外贸易时断时续，其变化的决定因素是当地的法律和秩序。这些完全由地方政府视地方上的治安情况，然后向中央政府上奏后再作决定。

（二）西方对当时中国的认识及评价

早在西汉的时候，中国的丝织品就通过“丝绸之路”传到了欧洲的大秦国，这条“丝绸之路”成为早期中西双方了解和认识的桥梁，但双方对于彼此之间的印象是相当模糊不清的。通过商人传闻和言谈，欧洲人形成的中国印象是：

林中产丝，驰名宇内。丝生于树叶上，取出，湿之以水，理之成丝。后织成锦绣文绮，贩运至罗马。富豪贵族之妇女，裁成衣服，光辉夺目。由地球东端运至西端，故极其辛苦。塞里斯人举止温厚，然少与人接触，贸易皆待他人之来，而绝不求售也。¹

西方的欧洲人有很多关于中国的传说和记述，通过商人和旅行家的眼光来描述着东方的文明。“西方人首先见到中国的丝绸，然后才有关于产丝的民族——‘丝人’或‘塞里丝人’的传说。”²显然，在他们的印象中，在某个遥远的地方有个产丝的国家，这是早期西方对东方的认识。随着时间的推移，“蒙元世纪西方发现契丹人就是古代传说中的丝人……可这时中国人的名字已不叫丝人或契丹人了，他们是生产瓷器的民族——支那人。”³无论是最初的“丝人”，还是后来的“瓷人”都显示出欧洲人对东方中国的物质层面的认识。

可以这样形容：明朝之前欧洲人是用“一只眼”看中国的，表明了其认识的局限性。但是：

“一只眼”毕竟看到了中国，在欧洲人了解中国及中国文化的历史上，有着开拓性的意义……随着元帝国的崩溃、中西交通的隔绝，欧洲人对中国的了解停顿了近两个世纪……明王朝建立了一百多年后，而一般欧洲人心目中的中国。还是‘大汗的契丹’。这其中还包括以其对天文、地理的博学而闻名于欧洲的佛罗伦萨的名医保罗·托斯卡内（Polo Toscanelli）和热那亚大航海家哥伦布（Columbus）……16世纪，此时欧人眼中的中国形象，不外乎主要是疆域宽广、人口众多、物产丰富、风俗奇特，和以前的游记见闻所介绍者相去不远，所新见之者，是中国文字、教育、三教、法律、吏治、政府组织等，长城、饮茶、印刷术等开始映入欧人的眼帘。透过神秘之雾，欧人似乎朦朦胧胧

1 张星烺编注，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》（第一册），中华书局，2003年6月版，第122页。

2 周宁著编注：《第二人类》，学苑出版社，2004年版，第8页。

3 周宁著编注：《第二人类》，学苑出版社，2004年版，第16页。

地看出：中国就是传闻中的契丹。¹

旅行者的见闻，对欧洲人形成对东方的认识起到了不可磨灭的作用。“十六世纪有几种欧洲人写的关于中国的记述，大都取自中世纪到中国旅行者的故事。”²从未到过中国的保罗托斯加内里，在其致哥伦布的书中谈到中国的情形：

盖诸地商贾，贩运货物之巨，虽合全世界之数，不及刺桐一巨港也。每年有巨舟百艘，载运胡椒至刺桐。其载运别种香料之船舶，尚未计及也。其国人口殷庶，富厚无匹。邦国、省区、城邑之多，不可以数计。皆臣属大汗（Great Kan）。大汗者，拉丁语大皇帝也。都城在契丹省。二百年前，其祖先尝欲与基督教徒交通，遣使教皇，问诸学人，教化其国。教皇使人，阻于途中，半道而归。欧格奴斯（Eugenius）教皇时，又遣使来教皇之廷。余尝见其使，亲与之谈论。访问其国江河长宽若干，河岸城邑若干。据云，河岸有城市二百余处。各城皆有大理石建成之桥，桥头皆饰以石柱。国人待基督徒，至为宽仁。……由里斯本向西直行，可抵京师城（Quinsay，即杭州），城市美丽，人烟稠密。图中表示两地距离共二十六方格，每方格长二百五十迈耳。京师周围一百迈耳。城内有机十处。京师之义，犹云天城（City of Heaven）也。前人至其地者，述各种奇事、巧匠，富厚甲天下。由里斯本至京师间，道里几占全球三分之一。京师城在蛮子省（Mangi），然距契丹省不远。王居即在契丹也。安梯利亚岛（Antilia）足下业已知之，由该岛至日本国（Cippangue）共有十方格之程。³

其中提到“商贾，贩运货物之巨，虽合全世界之数，不及刺桐一巨港”，每年的巨艘运胡椒至此，“载运别种香料之船舶，尚未计及”，如此繁华之地，怎能不吸引探险者的视线，更何况到达目的地的路线已经基本形成。

此外还有很多关于中国的种种描述：

中国的土地分为十三个省，有时候每个省本身就是一个王国，但是这许多年来他们都臣服于一个皇帝。福建（Foguiem）被葡萄牙人看作第一个省，因为他们的麻烦是从那儿开始的，由此才有机会认识其余的省。⁴

书中提到了中国十一个省：福建、广东、浙江、顺天府、直隶、江西、贵州、广西、湖广、云南、四川。并且清楚：“国家的正式名字是大明。这个国家的人都说中国有十三个省，每省有一个省城，那是面积大，人口多，而且有漂亮房屋的

1 吴孟雪著：《明清时期——欧洲人眼中的中国》，北京：中华书局2000年7月版。第2-4页。

2 [英]赫德逊著，王遵仲、李申、张毅译，何兆武校：《欧洲与中国》，北京：中华书局，1995年4月版。第219页。

3 转引张星烺编注，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003年6月版，第439-441页。

4 [英]C·R·博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990年版，第1页。

城市。”¹对中国人的信仰，他们认为：“中国人缺乏有关对唯一上帝的认识，这个事实就充分表明中国人没有研究自然哲学，也没有去思索自然事物”²。

我们通称为中国的国家，威尼斯人马可波罗叫做契丹，或许因那时是这样称呼的，因为当他 1312 年左右到达那里时，它是在鞑靼人的统治下。这些岛子的土著称它为“常来”(Sangleg)，中国商人自己叫它中华(Tunsua)，然而今天它的本名是大明(Taybin)，这个名字是洪武(Hourbu)皇帝取的，他把鞑靼人赶出了中国。……中国人相信灵魂不死，好人和贤人升天。至于其它的人，和尚告诉我们说，他们变成鬼。他们的僧侣不怎么受尊敬和重视，只有将官和官员因能施刑而受到敬畏。……土地是很肥沃的，物产丰富而人口众多，但百姓是异教，因此遭受不信上帝者的苦难。³

中国不仅地大物博，人口众多，而且富丽堂皇，美轮美奂。……中国皇帝是一个拥有辽阔土地和众多臣民的异教徒。……皇帝居住的那座城市叫“汗八里”……中国不以掠夺他国为荣，看来中国无疑是一个重要的、乐善不倦且又十分富饶的国家。由于中国人非常懦弱，易于被制服，所以，马六甲总督无需动用人们所说的那么多军队便可将中国置于我们的统治之下。⁴

“西班牙人门多萨的《中华大帝国史》1585 年首版于罗马，内容分二部分，第一部分是总论，记中国的事情及中国的历史；第二部分包括三个传教士的中国行纪及环球行纪”⁵在其初版时的标题就明确的表明：“大中国著名事物、礼仪和风俗的历史，据同一中国书籍所载，以及据到过上述国家所属省份的教士和其它人的记述。”⁶据译者考证，其史料来源于前人记录的《马可波罗游记》和当时的资料葡萄牙人克路士及西班牙人拉达的记述。此书中描写的中国土地肥沃广阔，而且人口众多。宣称“我们要在本史书中叙述的这个伟大强盛的中国，是在这十年内，由居住在距该帝国三百里格（西班牙历程单位，一里格约 5572 米——中译者）远的菲律宾群岛的西班牙人，以清楚和真实的报道予以揭示的。”⁷

还认为“中国人既不勇敢又不机智，他们也天生毫不好战；如果他们自立，

- 1 克路士：《中国志》，载[英]C·R·博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990年版，第45、62页。
- 2 克路士：《中国志》，载[英]C·R·博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990年版，第149页。
- 3 拉达：《记大明的中国事情》，载[英]C·R·博克舍编注，何高济译：《十六世纪中国南部行纪》，北京：中华书局，1990年版，第185、222页。
- 4 [葡]托梅·皮雷斯：《1515年葡萄牙人笔下的中国》，载《中外关系史译丛》第4辑，上海：上海译文出版社，1988年6月版。第274-289页。
- 5 [西班牙]门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998年7月版，第1页。
- 6 [西班牙]门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998年7月版，第51页。
- 7 [西班牙]门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998年7月版，第1页。

那是靠人多、城池和城镇坚固，及军器充足。”¹门多萨的这本《中华大帝国史》“确实是16世纪欧洲关于中国的百科全书，事关中国知识者，几乎无一不在其中。”²欧洲人对中国物质层面的认识越来越清晰。

在新航路开辟后，通过传教士与商人，欧洲对中国其它方面的文明程度也有所认识：“欧人对中国的所见所闻，却令这些近代文明人大吃一惊。他们发现中国并没有在非洲、南美征服地所看到的原始和落后，倒反而是文明昌盛，某些和人类密切相关的技术，依然领先于欧洲。”³

1552年1月29日沙勿略由科钦写信给罗耀拉报告远东的传教情形，信中提及中国时说：中国幅员广大，人民爱好和平，政治清明，全国统一，臣民对皇上非常顺服。中国是一个富庶的国家，各种物产非常富饶。中国和日本相距不远。中国人民都很勤奋，聪明好学、长于政治、重视伦理道德。中国人肤色白皙、不蓄须、忠厚温良、不好私斗、境内无战争。如果在印度并无棘手的事情羁身，我计划本年（1552）前往中国开教，然后回日本。原来日本现行各教派，无一不是来自中国。如果日本知道中国业已接受了教主的福音，自必起而追随，放弃现有各教。⁴

这可以说是沙勿略想到去中国传教的一个重要的原因。

1578年耶稣会远东教务视察员范礼安巡视澳门后，写信给耶稣会总会长，“认为进入中国这样一个历史悠久、文明完善的大国传教，首先应当会读、会写、会说中国的语言文字。”⁵这也从侧面肯定了传教士对中国传统文明的肯定，要想顺利地进入中国，必须对中国有最起码的尊重。并且也确实为以后耶稣会士进入中国扫除了语言上的不少障碍。随后的传教士进入中国内地之后，通过自己的亲身的体验不断地改变其在中国的传教策略。

西方的传教士认为：

16世纪的中国，对于天主教的传播形成了十分困难的问题。在这里天主教所面临的不仅有高度发展的文化，还有统一的、在孤立主义的大墙后面完全自给自足的政治实体。中国不仅仅是一个国家，对她自己来说，她简直就是一个世界，一个封闭的世界。她将自己看作是文明的同义语。在她的疆域之外存在的只有野蛮人。中国能够容忍其它野蛮人的世界，但只有在她与他们的接触尽可能少的情况下。扩张主义的侵

1 [西班牙]门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，北京：中华书局，1998年7月版，第27页。

2 吴孟雪、曾丽雅著：《明代欧洲汉学史》，东方出版社，2000年版，第30页。

3 吴孟雪著：《明清时期——欧洲人眼中的中国》，北京：中华书局2000年7月版，第138页。

4 顾保钧：《圣方济·沙勿略传》，《天主教研究资料汇编》第40辑，第67-90页，1995年上海天主教光启社出版。转引自顾卫民著：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年4月版，第58页。

5 万明：《从8封信筒看耶稣会士入华的最初的历程》，载《文献》，1993年第3期。

略狂热和由扩张主义点燃了推动西方世界的想象力，与晚明时代的中国是格格不入的。高涨的探险精神，对扩张帝国、对攫取权力、对追求荣誉、对聚敛财富的欲望和传播天主教的热情，驱使着西班牙和葡萄牙的航船遍布到海洋的各个角落。欧洲人在每一处海岸登陆，急切地从征服到征服，以及满足无止境的欲望，无休止地探险和掠夺，等等。对这种精神，中国完全是陌生的。¹

总之，这个时期的明王朝处境正是：

从1514年葡萄牙人第一次侵入中国沿海到十八世纪末的这一段时期当中，欧洲国家从陆地和海上围绕中国布下了一个包围圈，从而到了这一时期之末，中国极像一个陷入重围之中的筑有围墙的城市；在这里，来自远方的侵略者已占领了空旷的地域，但还无力冲垮围墙，而守卫者也未认真做出努力把他们赶跑。在城市中心，天子继续以君权的威仪在统治，拒绝承认其它民族的统治是平等的；由于到北京来的使节都拒绝以任何方式承认这种自封的最高权力，所以中国就继续留在由欧洲国家和（包括它的外围）像是奥托曼帝国这样的亚洲国家所组成的外交关系世界之外。商业往来只许在这个有围墙的城市即中国的某些门口进行，但这是非正式的，没有条约根据，并受到令人烦恼的限制。只有少数欧洲人能够进入围墙之内，并在这个国家居住。他们是天主教传教士。但他们的居留也是不稳定的，随着时间的进展，中国使自己越来越闭关自守，力图减少与外部世界的危险接触。²

综上所述，“来自远方的侵略者已占领了空旷的地域，但还无力冲垮围墙”。

在当时还算得上富强文明的“守卫者也未认真做出努力把他们赶跑”，并且还“拒绝承认其它民族的统治是平等的”，这源于当时的政府对西方的世界没有充分的认识。西方人的东来是有备而来的，然而对此中国还没有足够思想准备，因此对来华的传教士政策处于变化之中。

1 [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年1月版，第008-009页。

2 [英]赫德逊著，王遵仲、李申、张毅译，何兆武校：《欧洲与中国》，北京：中华书局，1995年4月版。

四、明末三朝对传教士的政策演变

（一）明朝政府对传教的默认容许

正是基于以上中西双方不对等的认识和评价，东方的中国对西方的认识尚处于模糊不清、将信将疑的时期，清楚正确地认识传教士所带来的宗教显然是困难。因而对于当时的明朝来说，只能从传教士的言谈行动中去一步一步的认识他们，等到认清他们的真正目的时，并且意识到他们的信仰会对自己的统治造成不利因素时，自然会做出相应的对策。然而，西方传教士在他们来中国之前，对中国的社会状况有一较为清晰的认识，这些传教士的到来是有组织、有目的的行动。针对中国的社会环境采取有利于掩盖自己真实目的的措施，赢得中国官员的认同。故此，在传教的初期阶段能够取得较多的收获。

这些传教士先停留在澳门，然后有机会时才进入内陆的。澳门作为当时允许葡人居住经商的一个开放的城市，不断地有商人和传教士前来贸易和居住。到“1563年，有八位耶稣会士在澳门工作，这时的澳门有五千居民，其中九百名是葡萄牙人。传教士还曾多次通过澳门葡萄牙殖民当局向广东省中国的官员申请到内地去传教，但都被拒绝。”¹后来经过从沙勿略到罗明坚的努力，得以进入中国内陆，广东的地方官吏终于允许他们在肇庆居留并且可以建筑教堂。他们传教的足迹从沿海地区的广东肇庆和韶州，逐渐地深入内地南昌，后来又继续北上到南京和北京，终于得到了万历皇帝的默认容许。“晚明社会时期，基督教在中国的传播之所以能够取得这样的进展是与其传教策略密切相关的”。²在利玛窦中国化的传教策略中，中国的地方官员在他们自己的权限下采取了一系列保护措施，使传教士的活动范围从沿海深入到内地，也正是在这部分官员的支持和周旋下，这些传教士得以在北京安身。

1、利玛窦的传教策略与明朝地方官员的态度：

利玛窦生于意大利的马切拉塔(Macerate)。青少年时曾在罗马学院学习政法，后在葡萄牙的高因盘利(Coimbra)大学神学系深造。万历五年(1577年)，经

1 顾长声著：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，1983年5月第2次印刷，第2页。

2 王公伟：《晚明基督教在华传教策略探析》，载《烟台师范学院学报（社科版）》，2001年第18卷第4期。

耶稣会批准赴东方传教，后受远东巡视员范礼安(Alessandro Valignano)之召，于1582年8月7日到澳门协助罗明坚(Michele Ruggieri)工作，此为利玛窦入华之始。以利玛窦为首的西方传教士来华的目的当然是为了传教，为了把中国“基督教化”。但是他们知道，中国有着悠久、深厚的文化传统。因此，要达到目的必须从中国的实际出发，寻找一条适合中国风土人情的和平传教策略。即“在政治上拥护贵族统治，在学术上要有高水平，在生活上要灵活适应中国的风土人情”¹。以利玛^的为首传教士正是在生活上和政治上这两个方面来融入当时社会的。

在生活上努力使自己的生活中中国化，传教士从语言到服饰的中国化来适应中国社会，早在进入中国内陆之前，这些传教士就已经开始做准备工作。在1579年，罗明坚奉范礼安之命，与巴范济一同来到澳门，师从一位中国画师刻苦学习汉语。“利玛窦于1582年8月抵达澳门……他一到达就立即学习汉语”²。为日后继续进入中国的内陆做充分的准备工作。

万历十年(1582)广东总督陈瑞，“了解到澳门的主教和市长是外国商人的指导人和管理人，因此他正式通知他们马上去见他不得迟误”³。趁此机会“范礼安派罗明坚代表主教，希望他能获允在大陆上得到一个永久居留地”⁴。并且准备了“作为向总督表示好意的献礼……澳门人士赠送给他一批礼物，包括他们知道是中国人所特别宝贵的东西……总值超过一千金币”⁵。总督接待他们时由于看到礼物，态度就由傲慢变成微笑了，并且许诺他们：如果再来的话，就答应他们居留地的请求。后来这位总督又写了一份邀请信，邀请罗明坚到肇庆，范礼安和罗明坚带着礼品又来到了广东。万历十年(1582年12月27日)“两位代表来到肇庆的总督面前，他们献上表和几只三角形的玻璃镜，镜中的物品映出漂亮的五颜六色。在中国人看来，这是新鲜的玩意儿，长期以来他们认为玻璃是一种极为贵重的宝石。令人惊异的是看到礼物多么地讨总督大人的喜欢，他又多么殷勤地接待来宾。他分派给他们一座宽敞的住所，与郊外的一座叫作天宁寺(Thien-nin Su)的庙宇相通，他还时时送去食物和其它东西”⁶。正当他们对永久留居内地抱

1 [法]伊萨贝尔·微席叶：《耶稣会士书筒的由来和现状》，载《中国史研究动态》，1980年第6期。

2 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第652页。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第148页。

4 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第148页。

5 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第148页。

6 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第148-151页。

着很大希望时，总督却被解除职务，希望化成了泡影。

万历十一年总督的继任者郭应聘在查审信函时，要素回上任总督召见传教士的副本，让外国人神父交回副本，就这样罗明坚和利玛窦被选中担当此任，但他们是被当作俘囚送往省城的。在此情况之下他们仍坚持申请：“他们想留在这里度过余年，他们只需要有一小块地方，建筑房屋以及一座礼拜天主教堂”¹。但是他们没有得到允许，并且看到禁止他们进入内地的明文规定——贴在城门盖着新任总督郭应聘的大印的文告：

除有关本省公益之其它事项而外，兹将与我国迫切攸关并涉及澳门居民之事理和通知如下。据各方严讼，现在澳门犯罪违法之事所在多有，皆系外国人雇用中国舌人所致。此辈舌人教唆洋人，并泄漏我国百姓情况。尤为严重者，现已确悉彼辈竟教唆某些外国教士学习中国语言，研究中国文字。此类教士已要求在省城定居，彼得建立教堂与私宅。兹特公告，此举有害国家，接纳外国人决非求福之道。上项舌人倘不立即停止所述诸端活动，将严行处死不贷。²

至此为止传教士进入内地的计划又化为泡影。

就在罗明坚和利玛窦神父返回澳门不到一个星期的时候，肇庆知府王洋派使者送来“一封由总督批准的信”³，罗明坚带上了利玛窦，于明万历十一年（1583年9月10日）到达肇庆。他们非常注意礼节，向知府解释说自己受到中国名望的吸引，从非常遥远的地方来到中华帝国，并以叩头礼感谢知府的盛情。他们请求长官王洋“允许他们修建一栋小屋作为住所以及一所敬神的小教堂，多少远离他们在澳门感到恼人的尘嚣以及商人的喧哗买卖”⁴。王洋对此的答复“愿意把他们置于他的保护之下……他们可以进城看看所有可利用的地皮并随意挑选一块。他也努力使总督批准所请”⁵。过了三天，即9月14日，王洋通知罗明坚，两广总督已高兴地批准了传教士居留和建房的申请。

教士请求的地方选择在风景优美的位置，整个建筑布局的规划，都是在王洋亲自批准下进行的。在王洋看来，如果在此地区再增添上外国修士别致的房舍，那会使整个建筑布局显得更新颖、更高贵。便在崇禧塔附近无偿地拨给他们一块面积不大的地皮以建造房屋。他们建立了第一间天主教堂。新建的教堂名为“仙

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第156-157页。

2 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第156-157页。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第三章，第157页。

4 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第四章，第161页。

5 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第四章，第161页。

花寺”，客厅中还悬挂着王泮题写的“西来净土”匾额。肇庆知府王泮为了给这一片由他亲手规划的景点增添更多的光彩，特地用他那颇为劲秀的字体，书写并镌刻了两块牌匾，在吹吹打打的盛大仪式中送到了新建的教堂。其中一块按他的指示放在了整个建筑的大门口，牌匾上刻着“仙花寺”三个大字。另一块亦经他吩咐安置于接待宾客的会客厅，匾上刻着“西来净土”四个大字。王泮还按照惯例，在牌匾的下方署上自己的姓名并记有年月，以志纪念。毫无疑问，这两块牌匾大大提高了传教士在社会各阶层中的声望，并吸引更多来总督衙门公干的各地官员慕名前往观摩。

两位传教士对此十分满意。经过他们的努力，一份由总督颁发的正式文告正式张贴在教士住所的屋门上。文告“说明神父们怎样来到中国，赞扬了他们的品德和宗教热忱，然后宣告他们由总督批准指定一所住宅。他们靠自己的钱生活，严行禁止人们用任何方式欺凌他们，违者重惩不贷”¹。不久，又送给传教士“两份盖有长官府印的文件；一份批准土地的捐赐，第二份允许他们去省城走动，去澳门或者到国内他们想去的任何地方旅行”²。显然，传教士在肇庆的地位得到地方官员的认可和保护，可以自由行动。

在开始进入内地的一段时期，罗明坚和利玛窦在公众场所不公开谈论宗教，刻意地隐瞒他们的真实意图，以免引起中国人的怀疑，把“时间用在学习中国的语言、书法和风俗习惯”³，在教堂里挂着的圣母像，他们按照中国人敬天的思维方式称之为“天主”，而不是上帝，以此来赢得人们的认可。

但是肇庆的居民开始越来越反对神父，不断地从附近的高塔上向教堂扔掷石头，地方的长官审查了这件事。

教堂大门贴出郑重的告示。这份通告说明外国人是得到总督批准在这里居住的，然后说有些不法百姓，违反道义和常理，众所周知地欺凌住于此的外国人，为此长官本人严行禁止今后再有人胆敢欺凌他们。并且通告还说，若有人违反这条法令，神父的译员就被授权把他带上公堂，进行惩戒。⁴

在地方官员的保护和干涉下，反对的行动得到了平息。

利玛窦为了赢得中国有学识的官员的好感，按照他们的愿望制造了一幅世界

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第五章，第166-167页。

2 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第五章，第166-167页。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第168页。

4 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第六章，第179页。

地图，在这张地图上使用中文做标注，并且迎合中国人自大的心理，把中国放在地图的中央。后来，利玛窦有制作了天球仪和地球仪等，把它们送给地方官员，以此来吸引中国官员的目光，为他们以后传教铺上一条顺畅的道路。再加上他们带来的三棱镜、自鸣钟等新奇的物品作为他们与中国官员的见面礼，确实起到了很大的作用，以至于每到一地总有地方官吏对他们表示好感。

利玛窦不仅精通汉语，而且懂得中国的礼仪和风俗。身穿儒装，头戴方巾，自称“西儒”。但在其初来广东活动的几年间，采用过剃须、剪发、披僧装、取僧名的佛教习尚以求当时社会的认可。身穿僧服，在身份上就表明一个西僧模样，在中国佛教是官方允许的。随着他对中国人的了解的加深，觉得信佛不能被中国人所尊敬，意识到中国人信奉儒家经典，一切以儒家方式的尊荣为尊荣。在1594年，他离开广州时，在瞿太素（即瞿汝夔）的建议下，采用了儒士打扮，自称儒者，生活习俗儒士化。儒士的打扮更加改变了传教士在中国人心目中的形象，这使利玛窦结交了更多的中国官员。金尼阁在1610年写的传教团的年信中也描述了利玛窦易儒服前后的不同作用：

信一开头就回顾了中国传教团的简史，将其发展明确地划分为两个阶段。在第一个阶段，中国的耶稣会士们穿着僧服。金尼阁指出，在这一时期，“他们仅仅是很少或根本不注重推动基督教的进展”，因为中国人对他们保有抱有奇特的看法，“例如在许多年间，一直把他们当作是炼丹术的专家或掌握着延年益寿秘诀的人，而中国人对这两件事的关注已经达到了荒谬的程度”。第二阶段始于1595年，这时利玛窦采用了儒生装束。金尼阁注意到，“从此之后，一切都开始发展，几乎到了繁花盛开的地步”。¹

总之，传教士不管是穿僧服还是穿儒服，都是为了顺利进入中国的内地，融入当时的社会，以此达到他们传播宗教的目的。在初期的认识过程中，明朝的官员们也确实把他们表象化了，起初把他们安排在寺庙居住，赐给他们建立寺庙的曰“仙花寺”，即为肇庆的教堂，不言而喻，是把他们当作信佛的和尚来对待的。

在政治方面，以“学术”的高明，来赢得“贵族统治”的认同。利用知识传教，结识、拉拢中国的士大夫阶层，求得他们的支持，从而便利自己传教，这是利氏利用儒学传教的又一个重要方面。随着传教士对中国社会的深入了解，他们认识到中国人，特别是知识阶层好读有新内容的书，利玛窦对中国古代典籍进行

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第660页。

了研究，利用中国的儒家经典来解释基督教教义，编著了大量的著作¹，这些著作一般情况之下都有当时的名流作序和跋，为利玛窦挤于中国的上层社会铺平了道路。

在肇庆期间，罗明坚在中国教师的帮助下编写了一部关于基督教教义的书《天主教实录》，肇庆长官王泮特别喜爱，基督教的教义在国内的知识阶层开始传播。但应强调的是，此时所宣扬的基督教教义，是用儒家经典的内容来解释的，借此来适应受儒学教育的中国官员的口味。

1585年7月，孟三德（Duarte de Sande, 1531-1600）和麦安东（Antoniod Almeida, 1556-1591），到达澳门，等候时机进入内地。罗明坚神父到澳门为总督采购时，借机把孟三德神父带回肇庆。两年之后，另外一伙传教士在马丁·依纳爵·罗耀拉（Martin Ignatius of Loyola）的带领下出现在广州。罗耀拉已经在中国进行过一次不成功的探险，产生了不好的反响。广州的当局写信给肇庆的官员，提醒他们对外国人日益增多的活动给予注意，力劝他们将利玛窦及其同伙驱逐出去。当地的长官就颁布一道有关神父的布告张贴在城里，“教堂是用外国教士的资金和劳力修建的……他们当中有人曾受到总督的接待，但他们却带来别人和他们一起居住。因为这个缘故，并且克尽他自己的职责，所以他已命令他们全部离去。”然而鉴于传教士的请求恳切，“允许他们有一两个人留在总督所指定给他们的房屋里，所有其它的人都必须遵命离去，留下的人不得再带来任何多余的人。如果他们带进人来，那就马上把他们撵走，毫不容情。不服从命令，就只能证明他们在阴谋颠覆国家。除这份告示而外，还给警察下了一道特别命令，并向官员报告所发生的一切情况”²。于是，罗明坚和孟三德返回了澳门，利玛窦神父单独住在教堂里，不停地接待前来观赏欧洲奇特物品的各个阶层的中国访客。这时麦安东又来到肇庆。一批受到尊敬且有影响的广州人向省城的都御史递交了一份言辞激烈的请愿书，诉说传教士将要给国家制造一场大灾难，要求把利玛窦逐出肇庆。他们的请愿是遵从了行政程序的正规渠道的，万历十四年（1586年），新接任

1 据朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年12月版。利玛窦十六部：《天主实义》：冯应京、李之藻序，王汝淳跋。《交友论》：冯应京、邢汝夔、陈继儒序，朱廷策题词。《二十五言》：徐光启跋，冯应京序。《西国记法》：朱鼎瀚序。《坤舆万国全图》：吴中明、杨景淳、陈民志、祁光宗跋。《西琴曲意》。《西字奇迹》。《几何原本》。《消盖通宪图说》。《畸人十篇》李之藻序，王汝淳跋。《乾坤体义》。《圆容较义》李之藻序。《测量法义》。《同文算指》徐光启、李之藻序。《复虞纯熙》。《理法器撮要》等。

2 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第二卷，第十章，第200页。

广东总督的刘继文发给地方官一道强制的命令，要求把外国人从城内驱逐出境，遣返本国。

面对着这个事件的发生，“罗明坚和利玛窦与中国学者建立的良好友谊关系这时显现出了它的价值。总督、副总督、巡抚和在肇庆的大多数其它官员的支持起了决定性的作用。1588年9月8日，都御史以有利于耶稣会士的裁决把事端解决了”¹。

传教士他们在中国的传教事业之所以能够在肇庆立足与发展，是与三位连续在任总督的鼎力相助分不开的，他们是郭应聘、吴文华和吴善²。但是，在1588年第三位总督死于任上，他的继任者刘节斋，为了得到他中意的房子作官衙，不断地采取步骤把利玛窦等外国人从肇庆赶走。利玛窦利用中国人复杂的礼节，迫使刘节斋处于没有道理的不利的地位，即为了保存其总督的面子，作出承诺“广东省内的任何城镇都可供选择，但总督的驻地肇庆和省城广州除外，这两个城均不容许外国人继续住下去。因此，利玛窦选择了南雄，是靠近江西省边境的一个城镇。这得到了同意，但总督劝他先到前面已谈到的南华寺去，再去韶州；如果两地都不合他的意，他可以再到南雄去居住。”³在道别的时候碰巧韶州的长官助理在场，总督趁机让他保护神父并送他们到韶州。

1589年的8月，利玛窦和麦安东离开了在肇庆，搬到位于广东省北部北江和五水交汇处的韶州。总督允许他们有权占有光孝寺旁边的大块地以建立住所，并且持有副长官发给拥有这块地皮“所有权”的证书。他们很快建造了一座中国式的一层的教堂。11月，两名耶稣会辅理修士钟鸣仁（教名 Sebastian）和黄鸣沙（教名 Francisco）（钟鸣仁和黄鸣沙，分别为广东新会人和澳门人，系最早的中国籍耶稣会士。）从澳门来到韶州。

随着这些传教士的增多，人们的反对情绪也开始高涨，一些当地的老百姓对传教士怀有强烈的敌意，耶稣会士的住所两次遭到袭击。发生在1592年的第二次袭击很厉害，两位耶稣会的神父都受了伤。为首的是一伙年轻人，其中有的还出身名门。在一天的半夜时分，他们在邻近的塔里喝醉了酒之后，就到神父们的住所里来发泄他们的不满情绪。

1 [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年1月版，第016-017页。

2 据《明睿抚年表》载，1583-1588年间相继任两广总督的分别为郭应聘、吴文华和吴善。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第三卷，第一章，第234页。

地方当局在处理这一事件的结果，长官颁发了一道“比以前更严厉的告示，其中在指出这个特殊案件的后果之后，他严刑禁止任何人利用他的宽大措施，以求逃避今后犯罪所应受的惩罚。今后如有人胆敢再犯类似刚刚赦免了的罪行，那么按告示规定，他应该知道，任何有地位或身份的人从中斡旋，都不能解救他”¹。由于这位长官的处理得以平息此起事件，使传教工作暂时得到了平静时期。

在韶州期间，利玛窦通过与瞿汝夔交往，与韶州所有的学者官员们建立了友好关系。瞿汝夔将利玛窦介绍到与韶州邻近的南雄。在那里，利玛窦创建了另一个天主教社团，结交了一位非常重要的朋友——王应麟²，即南雄的府尹。通过瞿的引荐，他同当地官员进行了广泛的联系，从而有效地阻止了一些民众对教堂的不满情绪。由于瞿汝夔的从中斡旋及知府通告的威慑，传教团在韶州相安无事达一年半以上。在瞿汝夔干预下，韶州知府惩罚了经常向教堂投掷石块的当地民众，并公布了一道保护教堂的法令。韶州的新任长官知府谢台卿公布一道告示，“贴在教堂的大门口，宣布他自己是这座房屋的保护人。”³瞿汝夔对传教士在韶州成功的传教事业起了很大的作用。但由此也可以看出，这些传教士没有得到广大民众的支持，而是不停地遭到百姓的反对。

当1595年他们在南昌定居之后，因为以前的阅历和教训，教士们变得比以前聪明了，适当地安排了他们在此地的住所和传教的方式与方法。一方面引诗书易礼和孔孟之道著书论证基督教教义，其中以《天主实义》最为著名；另一方面与士大夫交往，利玛窦对一些职位重要的官员进行了一连串的拜访，并且都受到了友善的接待。利玛窦决心为他的传教找一个大一点的地方，创造好一点的条件。1596年夏，通过很成功的交涉，他买到一所房子。这是他盼望已久的第二个立足点。在开辟这个新定居点的时候，他下了决心，不再采用在肇庆和韶州那样的设立公开的礼拜堂的做法。利玛窦神父取得了南昌官员所发的“护照”，可以召来一名助手，神父苏如望（Giovanni Soeiro）和修士黄明沙来到南昌。在此期间，利玛窦希望通过总督的权威获得“一份允许他购买房屋并在城里定居的文件”，但总督跟知府讨论之后，认为不需要文件，有口头同意就可以了。并且承诺：“不要管

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第三卷，第四章，第254-255页。

2 王应麟（1545-1620），字任卿，号玉沙，福建漳浦人，万历八年进士，官至右副都御史、应天巡抚。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第三卷，第四章，第251页。

书面保证，可以放心不会发生什么麻烦。”¹后来知府答应做他们的保护人。也是在此时利玛窦修订了他的教义问答书——《天主实义》。此时的利玛窦：

通过自己的亲身经验体会到，在某种程度上，传教工作还必须要秘密进行。一些人劝告他，在一些最基本的工作没有准备好之前，一定不要急于做太明显的劝说人们信仰天主教的事情。在利玛窦的经历的这个阶段，他仍然认为，在传播福音一事得到朝廷的认可之前需要极为小心地行事。因此他决定在既不否认也不掩盖真实身份的状态下，不急于走在大众意识之前，而让人们知道他是在推行一种新的宗教。而且依照中国当时的环境，将许多人聚集在一起是十分危险的。那时，日本正在侵略朝鲜。中国人对间谍问题非常敏感。更重要还有，官场里的人惧怕国内秘密结社。因为大多数的结社都具有革命的性质……认为他们有推翻当权者的企图一样。²

1599年利玛窦第二次到达南京时，南京官员的态度也发生显著的变化，恐怖、不信任和猜疑消失了。王弘海对利玛窦格外地殷勤，一再劝利玛窦留下来。他尽管避免自己直接参与安排利玛窦的住处，还是派了两名下属为这位西方朋友找到一所房子。南京礼部尚书王忠铭隆重接待利玛窦，所有在南京高级官员都来向他表示敬意，包括南京刑部尚书赵参鲁、刑部侍郎王樵、户部尚书张孟男，以及当时为礼部侍郎后升任北京内阁大学士的叶向高³。有了这些权威人士的友谊和保护，利玛窦就在城内自由来往并访问官府，无人诘问。此后，通过瞿汝夔的介绍，利玛窦同南京学术界名流李心斋、祝世禄、王肯堂、张养墨等人建立了平等探讨和交流的密切关系。连朝廷派驻南京主持军政事务的最高长官魏国公徐弘基、丰城侯李环和太监总管冯保，都曾主动接见，或者经常邀请利玛窦参加各种聚会和宴会。身穿儒服的利玛窦在瞿汝夔的安排下与三淮和尚⁴进行辩论，以自己特有的西方逻辑取得胜利。南京的知识阶层改变了那种认为传教士是蛮夷之道的野蛮人的看法，开始重新认识他们。

因为在南京比较顺利，利玛窦和瞿汝夔对他们不打算在南京长住的初衷进行重新审视，利玛窦的新朋友们中几乎所有的人，都劝他在这个南方的都城住下来。当祝世禄⁵这位负责监察的、可能是在南京的最重要的官员也来劝他的时候，利玛

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第三卷，第十三章，第305页。

2 [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年1月版，第032-033页。

3 叶向高（1559-1627），字进卿，号台山，福清人，万历十一年进士，累官至吏部尚书兼东阁大学士，光宗时召为首辅，天启年间被魏忠贤排挤出京。

4 即雪浪大师黄洪恩。

5 祝世禄（1539-1610），字延之，号无功，鄱阳人，万历年间进士，任南京吏科给事中。

窦就似乎没有理由再犹豫了。在如此众多上层人士的关心和鼓励下，利玛窦颇为容易地找到一处住房，决定在南京居留下来。在买到房子的同时，他们还得到房子“买卖的记录文件”，房子的“门口张贴告示，禁止任何人妨碍他们占有这座房屋”¹。文件和告示上面都盖有官印，是得到官府承认和保护。

利玛窦在吏部官员吴中明²要求下，修订了他在广东省所绘制的世界地图，增加了更详尽的注释，重新绘制了这幅地图。吴中明亲自为利玛窦再版的地图撰写了充满赞扬的序，连同地图一起刊印出来。他在序文中是这样评价利玛窦的：

神父是个谦和的人，他不求任何回报，以行善和荣耀天主为自己的享受。他每天早晚都要对自己的思想和言行进行冥想。他向我们展示的天与地、月亮与星辰间的复杂的数学关系，是不太容易理解的。但这些内容似乎都是有案可考的。³

利玛窦的新版世界地图的刊印引起了新一波的注意，吸引了更多对地理感兴趣的人们的注意，各地都印有其它各种复本，它所产生的影响已经不限于南京。这大大地提高了传教士在中国知识界的地位。利玛窦在南京结交的朋友愈来愈多，每天忙于应酬和赴宴，但是他还是挤出时间做了好几种天文仪器：钟表、浑天仪、天球仪、四分仪、六分仪，分送给他认为以后能在传教事业中起些作用的人。可是这些活动和他的数学知识给南京钦天监的众多数学家们带来的是恐惧，这些人意识到他们不利，害怕丢掉饭碗，开始对利玛窦们产生了敌意，利玛窦的朋友们向他们解释并保证，利玛窦没有在钦天监做事的打算。他们的恐惧消除了，对利玛窦的态度也有好了一些。

瞿汝夔从镇江来到了南京，与利玛窦一起商量去北京的事。和他一同来的还有一位在文学上很有修养的学者李心斋。李心斋对利玛窦传教事业发展的热心不亚于瞿汝夔。瞿汝夔和利玛窦一同去拜访都御史祝世禄，想听一听他的意见。结果很让他们兴奋，因为祝世禄为利玛窦进京签了一张通行证，这是他们没有想到的。还有让神父们高兴的是，其它一些南京的官员也为利玛窦之行向北京的官员写了推荐信。

利玛窦为了表达对祝世禄的谢意，送给他几件礼物。其中一架威尼斯出产的玻璃三棱镜，祝世禄特别喜欢。利玛窦他们遵守了中国社会道德行为准则，而使

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第四卷，第八章，第373页。

2 吴中明，字知常，号左海，歙县人，嘉靖五年进士，曾任南京刑部、礼部、吏部官员。

3 FR, II, 第59页，注释5转引 [美]邓恩著，余三乐、石养译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年1月版，第053页。

中国人相信，他们与首批在16世纪企图进入中国的欧洲人不同，他们是绅士不是蛮夷。后来，耶稣会士送给皇上礼物也是出于同样的用心，这是中国的风俗习惯，外国人要想接近朝廷，不送礼是不行的。同样，也没有一个外国人在离开中国朝廷时没有得到皇帝赐予的礼物。

2、万历皇帝对传教合法性的默认

范礼安神父希望利玛窦尽最大的努力能在北京开辟一个居留点，他认为如果得到皇帝的认可，在中国长期居留就没有任何问题了，并进行了充分的准备：

神父搜集了他认为凡是有助于这个目标的所有物品，都送往南昌府；其中有一帧从西班牙寄来的圣母像，一帧救世主基督教像，一个大小适中、制作精巧用齿轮结构的自鸣钟，能报出一点钟、半点钟、一刻钟……希望传教团能以已经开始的同样的方法继续得到进展……除了这些以外，他还在澳门搜集了他认为会对传教团有用的各种东西，全部寄到南昌。¹

利玛窦明白了范礼安的意思后就千方百计地计划着去北京。

早在1598年6月25日，利玛窦带着郭居静、钟鸣仁和正准备加入耶稣会的年轻的澳门人游文辉²，登上了王弘海³的船离开南昌，在“耐心等待了十六年之后，终于踏上了去一睹龙颜的路程”⁴。利玛窦在前往北京城的水路途中经过南京。利玛窦由于和王弘海的关系，又结识了一些新的对他有帮助的人，特别是与江苏总督赵可怀⁵的相识。赵可怀请来了城里最有地位的人来见他的这位有学识的客人——利玛窦。在他们之中，利玛窦结识了南京提学使陈子贞⁶。利玛窦到北京后，陈子贞对他帮助很大。再后来，陈子贞又调任福建省的巡抚。

1601年1月24日利玛窦和庞迪我身穿儒服第二次来到了北京城。带着《上大明皇帝贡献土物奏》：

大西洋陪臣利玛窦谨奏，为贡献土物事：臣本国极远，从来贡献所不通，遂闻天朝声教文物，窃语沾被其余，终身为氓，庶不虚生；用是辞离本国，航海而来，时历三年，路经八万余里，始达广东。盖缘音译未通，有如啞哑，因僦居学习语言文字，淹留肇庆、韶州二府十五年；颇知中国占先圣人之学，于凡经籍，亦略诵记，粗得其旨。乃复越岭，

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第四卷，第一章，第314页。

2 教名Manoel，游文辉（1575-1630），澳门人，是一名画师。

3 王弘海（1542-?），字傅，号忠铭，广东安定人，嘉靖四十四年进士，历官南京礼部尚书。

4 [美]邓恩著：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，2003年版，第037页。

5 赵可怀，万历年间进士，历任刑部主事、御史、工部侍郎、兵部尚书、湖广巡抚等。

6 陈子贞（1547-1611），字成之，号怀云，南昌人，万历八年进士，历任御史、福建巡抚。

由江西至南京，又淹留五年。伏念堂堂天朝，方且招徕四夷，遂奋志径趋阙廷。

谨以原携本国土物，所有天帝图像一幅，天帝母图像二幅，天帝经一本，珍珠镶嵌十字架一座，报时白鸣钟二架，《万国舆图》一册，西琴一张等物，陈献御前。此虽不足为珍，然白极西贡至，差觉异耳，且稍寓野人芹曝之私。

臣从幼慕道，年齿逾艾，初未婚娶，都无系累，非有望幸。所献宝像，以祝万寿，以祈纯嘏，佑国安民，实区区之忠悃也。伏乞皇上怜臣诚恻来归，将所献土物，俯赐收纳，臣益感皇恩浩荡，糜所不容，而于远臣慕义之忱，亦少伸于万一耳。

又，臣先于本国，忝与科名，已叨禄位，天地图及度数，深测其秘，制器观象，考验日晷，并与中国古法吻合。倘蒙皇上不弃疏微，令臣得尽其愚，披露于至尊之前，斯又区区之大愿，然而不敢必也。臣不胜感激待命之至！万历二十八年十二月二十四日具题。

贡品清单

时画天主圣像壹幅

古典天主圣母像壹幅

时画天主圣母像壹幅

天竺经壹册

圣人遗物及各色玻璃、珍珠镶嵌十字圣架壹座

万国舆图壹幅

自鸣钟大小各一座

三棱镜贰方

大西洋琴一张

沙刻漏贰具

干罗经壹册

大西洋各色腰带计四条

大西洋布与葛布共五疋

大西洋国行使大银币四枚

犀牛角一双

玻璃镜及玻璃瓶大小共八件¹

《明史》中记载到：“万历二十八年，大西洋利玛窦进方物。”²

万历皇帝对传教士及传教士带来的物品产生了极大好奇与兴趣。“皇帝陛下对这些新奇的钟如此着迷，……他不仅想看看其它的礼品，也想看看这些送来礼品

1 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年12月版，第229-234页。

2 [清]张廷玉等撰：《明史》卷二十一，中华书局，1974年版，第228页。

的异国人”¹。起初他不愿召见这些传教士，便让画家画出他们的画像。后来，传教士终于受到万历皇帝的召见和优礼，在宣武门内赐屋居住。“已而帝嘉其远来，假馆授粢，给赐优厚。公卿以下重其人，咸与晋接。玛竇安之，遂留居不去。”²至此，利玛窦留居京师的目的成功了。

但是利玛窦的进贡是绕过正常的程序进贡的，是通过太监进贡的奏疏和礼物，这不能不让专管此事的礼部官员的不满。于是礼部言：

会典止有西洋琐里国无大西洋，其真伪不可知。又寄居二十年方行进贡，则与远方慕义特来献琛者不同。且其所贡天主及天主母图，既属不经，而所携又有神仙骨诸物。夫既称神仙，自能飞升，安得有骨？则唐韩愈所谓凶秽之余，不宜入宫禁者也。况此等方物，未经臣部译验，径行进贡，则内臣混进之非，与臣等溺职之罪，俱有不容辞者。及奉旨送部，乃不赴部审译，而私行寓僧舍，臣等不知其何意。但诸番朝贡，例有回赐，其使臣必有宴赏，乞给赐冠带还国，勿令潜居两京，与中人交往，别生事端。³

不报。八月又言：“臣等议令利玛窦还国，候命五月，未赐纶音，毋怪乎远人之郁病而思归也。察其情词恳切，真有不愿尚可赐予，惟欲山栖夜宿之意。譬之禽鹿久羁，愈思长林丰草，人情固然。乞速为颁赐，遣赴江西诸处，听其深山邃谷，遗迹怡老。”⁴可见这些官员开始对传教士的意图持怀疑的态度。

朱国祚接连五次向皇上呈上奏折，陈述他让利玛窦离开北京的理由。这些奏折的语气比第一份要和缓许多，不再坚持遣送利玛窦离境，而是改为将他们送回南方。但是所有的奏折都没有得到回音。

不管出于什么动机，皇帝确实是希望利玛窦他们留在北京的，在呈上奏折中没有提出让他留下来的时候，他就不予理睬。按规定，只有礼部才可以提出这种要求。在几次奏折中都没有这样的建议，他就以将奏折“留中不发”来回答。

就在事情陷入僵局的时候，最终还是朋友们把利玛窦解救出来。他们强烈反对朱国祚将利玛窦扣留在会同馆中。曹于汴非常愤怒，要求释放利玛窦，并给予他在北京城里居住的自由。

迫于这些压力，同时也感到皇帝对他的奏折留中不发而表现出来的不满，原本主要是针对马堂插手礼部的事务而对利玛窦一行抱有敌意的朱国祚退却了。

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第四卷，第十二章，第406页。

2 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

3 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

4 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

1601年5月28日，耶稣会士的“磨难”终于结束了。

在利玛窦从招待外国使节的“会同馆”出后不久，已经在朝野闻名了的自鸣钟不走了。四名负责管理自鸣钟的太监将它们抬到耶稣会士们的住处，让他们修理。在修理期间，利玛窦的许多有地位的朋友都来参观。皇上知道后，下了一道命令：今后自鸣钟不许拿出宫。如果需要修理，这几个西方人可以进宫。到此为止传教士可以名正言顺地为皇宫效力了。

每个人都清楚，没有皇上的认同，住在北京是不可能的。传教士们在北京得到定居的认可这一事实，本身也就说明皇帝接纳了天主教。所以只要皇上默许他们在北京住下，也就表示接受了传教。在中国，要想办成事情往往需要迂回的策略，而不是直来直去。如果对一些问题给予肯定的、明确的答复，皇帝害怕会招来反对，因此他可能就不愿意讲明。在中国的政体下，可以将上级对某种局面的沉默态度，解读为允许和同意；如果还要向上级正式地申请，反而会遭到拒绝。其实这种情况也不止限于在中国。¹

利玛窦在南京认识的那些朋友，为他在北京的交往起了不少的作用。前任南京礼部尚书王弘海、前任南京户部尚书张孟男，来京后都要与利玛窦见上一面。北京礼部官员郭正域和杨道宾，也是利玛窦府上的常客。正是由于他们，利玛窦在北京的传教才不受非难。

在几个月的时间里，利玛窦就和朝廷的主要部门里比较重要的官员建立了友好关系。第一次见面就让利玛窦在他面前跪了一个小时的蔡献臣，这时却将利玛窦请到他家，对他极为客气。他还和气地说，北京很大，多个外国人不成问题。

许多来拜访的人都与利玛窦结成了至交。曾经对朱国祚慷慨陈词，为释放被拘留数日的利玛窦起了不少作用的曹于汴，也是利玛窦的常客。沈一贯²也是一个常来的客人，他在职的五年期间，一直是利玛窦值得信赖的朋友，是利玛窦和耶稣会的保护人。正如沈定平所说的那样“从常理推断，一种外来宗教在进入京城之前，如不在中国其它地方有所活动并颇具影响，那是很难得到帝王宰相如此青睐和恩宠的。”³出于对传教士的情谊，冯琦任职期间，“有权管理神父们时，他批准了他们在北京城的身份，从而免除了任何干扰之忧。他还下令把钦定给他们的

1 [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年1月版，第071页。

2 沈一贯（1531-1615），字肩吾，号龙江，鄞县人，隆庆二年进士，历任户部尚书、内阁大学士。

3 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年6月版，第14页。

米粮和补助金按规定发放给他们。”¹

利玛窦“以在北京请求恩准合法居留为例，说曾六次上疏皆无回音，又透过礼部尚书冯琦上书亦石沉大海。后来只有‘获准住下’的口谕，却始终未见正式批准的文……在利玛窦看来，重要的不是名分，而是既成事实。既然在名实相副的意义上请准在中国自由传教不可能，那么就应当分外珍视和充分利用这难得的生存空间，在此平安地生活，慢慢开教，不必急于获得皇帝的允准。”²

传教士们靠租房子居住，但是麻烦太多，就打算购买一所房子，在徐光启的帮助下，1605年8月27日传教士们迁入他们的新居，并建立了一间教堂，即著名的北京南堂。买完新房子之后，传教士又努力取得了此新赐产业的永久免税权。

把交易的书面契约送到负责这类事务的户部主管大臣那里去，请他加盖官印，证明他们在皇城购买一处房产是得到主管大臣的充分同意的。……这份请求书的结果是，不仅税收官不再问起关于过去的问题，而且还发布了一份书面文件永远使神父们免税……这份书面文件带来很多好处，除了使他们免去纳税负担以外，它还起官方证书的作用，说明他们作为外国人享受在皇城居住的权利。³

北京的几年中，利玛窦还结识了李之藻。李之藻，1565年生于杭州，1598年中进士，任南京工部员外郎，是利玛窦的好友刘冠南的下属，但是似乎在南京时并没有与利玛窦见过面。有几位显赫的人物，其中包括皇上和皇后的几个亲戚也来拜访利玛窦。

从此，利玛窦的传教事业以北京为中心向四方辐射。每个省都在谈论利玛窦和他宣讲的宗教，关于利玛窦本人、关于他传播的教义的书逐渐增多。这是一个双向的过程，一方面，天主教的影响逐渐地在知识阶层中扩展开来，对一个变化缓慢的社会，这种方式营造了一种恰当的气氛，也为扩展皈依天主教的运动做了准备。与此同时，利玛窦在各省都有不少的朋友，他们都是掌权的官吏，对于根基不深的中国教会，这些人可以保护教会不受伤害和摧毁。

1610年5月11日晚上，在天快黑的时候，利玛窦微笑着为他的耶稣会的同事们祝福，7点钟时，他安静地转向一侧，平和地与世长辞。在随后的两天里，吊唁的人们川流不息，其中包括朝廷中的大多数官员。人们向这位神父，一个外

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第425页

2 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年6月版，第443-444页。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第五卷，第七章，第516页

国人，一个不再是外国人的外国人，也是一位对中国人的思想和感情都具有强烈吸引力的人，表示他们的敬意。在利玛窦去世之后，李之藻马上向皇上呈上一份奏折，请求赐给这位功勋卓著的利玛窦、一位成了中国人的西方人一块墓地，埋葬他的尸骨。礼部附上了赞同的意见，叶向高以他的权力和地位尽全力玉成了这件事。

这一请求得到了批准，皇上下了一道诏书，赐给耶稣会一块地。“赐西洋国故陪臣利玛窦空闲地亩埋葬。”¹这块地原是一个太监的，位于北京城西门的附近——阜城门外二里的滕公栅栏。1611年11月1日，是利玛窦下葬的日子。他的生前预感的确是不错的：他的死会给天主教带来益处。皇上的诏书说明了两点：一是利玛窦的形象得到了官方的承认，二是它保护了利玛窦宣讲的宗教。

为了杜绝对这项产业移交时，心怀不满的人再制造麻烦，顺天府长官和礼部尚书分别发布了内容大致相同的文告，贴在别墅的大门口。大意谓皇恩浩荡惠及最遥远的国家，过去曾给予神父们很多赏赐是如此，最近再次表示了皇帝的仁恩。“他赐给他们这项产业，像是给他治下的臣民一样，用以作为利玛窦的墓地以及他的同伴的永久的住所，他们可以在里面信奉自己的宗教并祈祷皇上和他的母亲长寿安宁、全国和平昌盛”²。文告警告，如有人制造混乱，来此同传教士捣乱，必将被逮捕并严加惩罚。

几年之后，利玛窦的老朋友王应麟任顺天府尹，发布了一道官方的文告，并且被刻在石头上，立在了利玛窦的墓旁。文告用简洁的语言庄重地写下了利玛窦的生涯，以及利玛窦给中国社会带来的非同一般的、深远的影响。

虽然神父们盼望皇上批准他们自由传播福音的事还没有实现，但是他们的地位是很容易为任何人了解的……最近的这次收获已经取得了某种重要的成就，这个成就或许比此前三十年漫长而艰难的奋斗所做的任何事情都更重要。由于对传教团创建人所表示的敬意，这就确实是不仅肯定了整个传教事业，而且由皇上和大臣们这方面认可这个新居的用途以及新居内基督教的工作，也差不多等于他们赞同了基督教的法律。³

正如宗教史学家裴化行所说：“从此，在复活了的中国天主教会起源上有了有一座墓地，而在这个大国，死者传统一向有非常重大的影响，已故利玛窦的庇护无

1 《明神宗实录》卷四七〇。

2 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第637页。

3 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，第647-648页。

异于一份对基督教给予官方承认的执照”¹。即“利玛窦逝世后，朝中士大夫敦请万历皇帝钦赐坟墓的成功，乃可视为基督教在中国取得合法地位的象征”²。

（二）中央政府逐教令的下达

1、利玛窦去世后的传教情况

在利玛窦逝世前后的这些年里，由于一些中国官员的帮助和保护，传教事业有所发展，不断有新的传教基地建立。较有影响的一处是1608年在上海，一处是1611年在杭州开教；传教事业基地不断地扩大，教徒一天天地增多。“据教会史书中的数据材料，1610年利玛窦去世时中国的天主教徒是2500人”³。

更多的耶稣会士成功地进入了中国，在不断地加强着教团的力量。在徐光启的建议和帮助下，郭居静神父于1608年9月被派往上海。这一新的传教中心所取得的进展，主要归功于徐光启的热情。仅仅在两年的时间里，上海的天主教徒就发展到二百多人。李之藻在返回他的家乡杭州的途中路过南京，他主张在杭州建立永久基地要比在上海好，因为杭州是省会，到上海也很容易，这样也能确保在上海的天主教团体不会被忽视，徐光启也同意这一看法。这个传教中心就转移到杭州。

利玛窦去世后，在南昌、南京、北京、杭州等地建有耶稣会住院，同时这四地和上海、山西、陕西等地都有第一代天主教徒，传教士得以不间断地从澳门进入内地，传教士和教徒的数量都在增加，天主教的范围和影响也在扩大。

对于传教士们来说，17世纪的最初几年是一个特殊的时代，当时对传教士所传播的天主教的批评很少，除了受到僧道攻击的之外。许多文人都被“西儒”利玛窦的学识和圣洁所折服，他们欣喜地在他的教义和中国传统之间发现了相似性。传教士们利用了中国人恢复古代真正教理的向往，保证将以“天学”之名恢复古学。17世纪初叶的归教者和同情者中大部分人的目的都在于，把曾鼓舞古人的宗教感情重新传到中国，导致大批文人对传教士们表现出同情的原因，除了科学和技术、严格的伦理、禁欲、仁慈和敬天之外，还有就是文人认为这一切都是古人的遗产而被当时的中国人忘记了。同时，他们还赞赏传教士们对迷信、佛教、道教的攻击。这也是强烈吸引所谓“中国天主教三柱石”徐光启、李之藻和杨廷筠

1 [法]裴化行著，管振湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆，1993年版，下册，第623页。

2 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001年版，第372页。

3 顾裕禄著：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版，1989年4月版，第25页。

入教的地方。

但是并非所有的官员都能接受传教士，不断有官员反对这些外国传教士留居中国。在1610年利玛窦逝世前，传教士们不敢对中国经典中的“上帝”与基督徒们的造物主等同起来是否恰当的问题提出质疑。但在利玛窦逝世以后，利玛窦的中国化的传教政策在教会内引起某些曲解，他的继任者很快就提出了不同意见，他认为中国人没有把他们的“上帝”视为一尊有人格的、独一无二的、天地间的造物主和无所不在的神，而相反是按照经典著作的诠释，被看作是天道和天命的一种无形力量，存在着类似“异教徒”那样的错误，很多神父支持这种谨慎的态度。经过严肃认真的研究和调查，龙华民于1623年写成了一部拉丁文著作《孔子及其教理》，他强调指出受皈依的人事实上是多么不重视教理，在他们眼中一切都可以调和。

中国人越来越熟悉天主教教理，最终不再受利玛窦所采取策略的欺骗了。他们认为传教士们的宗教与佛教具有很明显的相似性，而这种相似性后来又成了辟天主教大论教的基础，即认为天主教仅仅是对佛教的粗暴歪曲和变种。¹

他们的理由是：

利玛窦……以天主像及天主母像为献礼，礼部以所称大西洋，为《会典》所不载……玛窦自云：其国名欧罗巴，去中国不知几千万里。今琐里诸国，亦称西洋，与中国附近，列于职贡，而实非也。今中土士人授其学遍宇内，而金陵尤甚。盖天主之教，自是西方一种，释氏所云旁门外道。亦自奇快动人。若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣²

于是，中国文人和传教士的隔阂加剧了，冲突在所难免。本来中国人对外来者就充满猜疑，传教士受当地人排挤，为群众殴辱，捣毁寓所，甚至被官府拘捕、囚禁、驱逐出境，就是经常发生的。据当时曾德昭神父统计，从1583年罗明坚第一次到肇庆至1616年南京教案34年间，共发生了54起之多。不过这些仅属地方性教案，经一些地方官员的保护，即告平息。

但是随着时间的推移，特别是利玛窦逝世以后，情况就发生了变化。一些官员文人们逐渐发现：传教士们只不过是一些冒牌的儒教徒，正如利玛窦在信中明言的那样，他们所说的一切似乎都是重复了在中国最受尊重的著作中所讲的内容，但他们赋予了这些引文完全不同的意义和解释，他们的意图实际上是歪曲中国的

1 [法]谢和耐著，耿升译，《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海：上海古籍出版社，2003年版，《法国汉学界对于中西文化首次撞击的研究》，第003页。

2 [明]沈德符撰：《万历野获编》（下），中华书局，1959年版，第783-784页。

传统并从内部改造之。同样的处理方法也被运用于他们绝对无法抨击的中国人的传统行为当中，如祖先崇拜，他们重新解释了这种行为，赋予新的意义，使之可以与基督教义并存。但这种策略随着天主教观念被人们更加透彻地理解而被越来越多的文人识破和揭露。由于那些士大夫最早仅仅把传教士们视为严肃的学者和中国传统的捍卫者，所以他们当时曾予以支持，但当他们更清楚地了解传教士们的教理之后，便反戈一击，转而反对他们了。

此外不可忽视的是，基督教中有关启示性、独一性、排他性以及超越人类理性的奥秘——耶稣基督等实质性教义，是中国文人需要花上很长时间来面对的。正因为如此，利玛窦为了避重就轻，在《天主实义》中仅有一处简单提到耶稣。当遇到耶稣时，中国文人很难理解和接受。如一位福建泉州的文人，在很长一段时期内，他都认为传教士是一些从事历书和天文仪器工作的学者，因而与他们保持交往，但一旦当他获悉传教士是信仰耶稣为天主时，其观点就完全改变了。

最为著名的是“沈淮著《破邪集》并上《参远夷疏》，力主驱逐传教士。万历帝采纳这些官员的主张，于1617年下令，将在北京的庞迪我、熊三拔和在南京的王丰肃，谢务禄¹一并押解出两京，不准逗留内地。”²这时形成反天主教的运动——南京教案。

2、反教情绪的高涨与南京教案的发生

早在利玛窦逝世之前，在南昌的反对者就呈交了一份二十七人签名的书面诉状，罗列传教士的种种异行，努力把外国传教士赶走。这些反对者的言论已经显示出后来南京教案事发的种种原因。此诉状的大致内容是：

利玛窦、苏如望、李玛诺以及其它西国教士，对皇上犯有谋逆不道之罪，他们在五个不同省份散布在我们中间。他们不断彼此交接，到处在河上肆行剽掠，聚敛钱财，然后散发给百姓以讨好群众。他们经常受到官员、显贵和军官们的访问，和这些人秘密盟誓，结成死党。

这些人教导我们不要礼拜祖先遗像，这一学说意在绝灭后世子孙对祖先的敬爱。他们有的人捣毁偶像，使庙宇空虚，神灵遭劫而无主。一开始他们只住在小屋里，但今天他们已经购置华堂广室。他们教导邪恶的学说。它引诱愚民入其狡诈的罗网，这类人成群结伙在他们的屋里聚会。他们的教旨远越城墙之外，散播到附近的城镇和乡村并传入旷野；而百姓们受其虚伪所蒙骗，以致学生不务学业，工人不做工作，农夫不耕田亩，

1 1613年入华，于1620年始得重入内地，易名为曾德昭。

2 顾裕禄著：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版社，1989年4月版，第25页。

甚至妇女无心家计。全城均蒙骚扰；最初信其教者不过百人左右，现今为数已超过两万。这些教士散发某个鞑鞑人或撒拉逊人的图像，称之为上帝，说他从天上下凡米拯教并教导全人类，而且按照他们的教义，只有他才能赐给人财富和幸福；这种教义使愚民极易受到欺骗。这些人是大地上的祸害；现有正当的理由担心，一旦他们建立起自己的庙宇，他们就要发动叛乱，一如有消息说他们近年在福建和南京省之所作所为。因此，申诉人为了有意维护公益，保卫国家，保存古法完整，谨上呈这份诉状，并以全省名义请求将抄件上奏皇帝，请求把这些外国人处以死刑，或者驱逐出境流放到海上的荒岛。¹

在利玛窦逝世之后，反对者的言论不外乎上述内容的扩充，以致南京教案的发生，究其原因大致分来有如下三个方面。

第一，违反国家律例，私修历法。由明王朝的开国君主于14世纪末制定的大明律，严禁平民私习天象和制造天象仪。然而：

近年以来，突有狡夷自远而至，在京师则有庞迪峨（我）、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其它省会各郡在在有之，自称其国曰大西洋，自名其教曰天主教。夫普天之下，薄海内外，惟皇上为覆载照临之王，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之词以相抗乎？三代之隆也，临诸侯曰天王，君天下曰天子，本朝稽古定制，每诏诰之下，皆曰奉天，而彼夷诡称天主，若将驾轶其上者然，使愚民眩惑，何所适从？²

且“夷人窥天之器殊巧……且其徒众日繁，金钱符水，既足煽诱愚民；异教秘器，称天测象，又足以动士大夫好怪耽奇之听。”³

1617年南京审判案件的记录之一记载说：

大明律有私习天文之禁，正谓大统历法为万世不刊之典。惟恐后世有奸宄之徒，威侮五行，遁天倍法者，创为邪说，以淆乱之也，故预严其防耳。凡我臣子，皆凛凛奉若，不敢二三，而狡夷突来，明犯我禁，私藏另造浑天仪等器，甚至为七政七重天之说，举天体而欲决裂之。然则天下何事非可以颠倒诬惑者耶？无论百里不同风，千里不同晷。九万里之外，晷影长短悬殊，不可以彼格此⁴

据他们认为八万里是把中国与欧洲分隔开的距离。这对于当时的反对者来说是一个绝好的理由，如此之长的距离历法怎能适应他们的天朝上国呢。明朝历法：

推算渐到差戾，而彼夷所制窥天窥日之器，颇称精好。以故万历三十九年，曾经该部具题，欲将平素究心历理之人，与同彼夷，开局翻译。……是举尧、舜以来，中国相

1 [意]利玛窦：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983年版，第五卷，第十四章，第569-570页。

2 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南宮署跋），建道神学院，1996年7月版，第59页。

3 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南宮署跋序），建道神学院，1996年7月版，第52-53页。

4 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷2，建道神学院，1996年7月版，第117页。

传纲维统纪之最大者，而欲变乱之。此为奉若天道乎？抑亦妄于天道乎？……而可据以纷更祖宗钦定，圣贤世守之大统历法乎……不思古帝王经大法所在，则不知彼之妖妄怪诞，所当深恶痛绝者，正在此也。¹

第二，违反纲常，不祭祖宗，越上祭天。认为这些传教士搅乱中国的传统，教人不祭祀祖先，使人不孝不悌，私设祭天，无视君主的存在。

以沈澹为代表的禁教派认为……儒家传统的君臣父子，伦常有予，与西洋教义的一神论思想水火不容，应当彻底消除洋教。天主教要人们信奉天主、不祀祖宗，有违儒家纲常名教，是“率天下而无君臣，由后言之，是率天下无父子”。同时，传教士在中国以传教为名，有窥视之嫌；私改历法，创邪说混淆视听；聚男女信徒于一堂，是伤风败俗之举，有违纲纪。如果不及时禁教，最终将危及朱明王朝的江山。²

所以在沈澹的第一道《参远夷疏》中奏道：

臣又闻其证惑小民，辄曰祖宗不必祀，但尊崇天主，可以升天堂，免地狱。夫天堂地狱之说，释道二氏皆有之。然以之劝人孝悌，而示惩夫不孝不悌造恶者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。³

力陈传教士违反纲常之迹，“恳乞圣明申严律令，以正人心，以维风俗事”⁴的决心。南京教案的序幕由此掀起。皇权统治的时代，皇帝享有祭祀天地的特权，而普通百姓是受到严厉禁止的，否则视为大逆不道的行为。

大明律禁私家告天，书符咒水，隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散等款。仅彼夷妄称天主，诱人瞻礼、小瞻礼名色，不为私家告天乎？从其教者，洒之以水曰“洒圣水”，擦以油曰“擦圣油”，不为书符咒水乎？其每月房、虚、星、昴，大小瞻礼等日，俱三更聚集，天明散去，不为夜聚晓散乎？种种邪术煽惑人民，岂可容于尧舜之世？⁵

信奉天主的传教士公然进行违反这种传统纲常的举动，这无疑是极大的异端活动，显然与至高无上的皇权有所冲突，令这些禁教者所无法忍受。

第三，聚众谋反，企图颠覆朝廷。此为最严重的一条罪状，这些传教士竟然无视皇权的威严，在皇陵附近建社造园，又自称大西洋人，欲与大明相平起平坐也！聚众集会有阴谋推翻朝廷的企图，就此沈澹在其《再参远夷疏》中奏道：

夫左道惑众，律有明条，此臣部之职掌当严也。裔夷窥伺，潜住两京，则国家之隐忧当杜也。圣明白为社稷计，岂其不留念及此乎？惟是两京事体，稍有不同，而王丰肃

1 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南京署牍），建道神学院，1996年7月版，第60页。

2 周志斌：《晚明“南京教案”探因》，载《学海》，2004年第2期。

3 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南京署牍），建道神学院，1996年7月版，第61页。

4 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南京署牍），建道神学院，1996年7月版，第61页。

5 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷2，建道神学院，1996年7月版，第117-118页。

等潜住南京，其盘诘勾连之状尤可骇恨。……京师为陛下日月照临之所，即使有神奸潜伏，犹或上惮于天威之严重，而下怵于举朝之公论，未敢显肆猖狂，公行鼓煽。若南京则根本重地，高皇帝陵寝在焉，山川拱护，固为臣庶之瞻依，而门殿闾清，全在纪纲之振肃。所以讥防出入，而杜绝夫异言异服者，尤不可不兢兢也。而丰肃神奸，公然潜住正阳门里，洪武冈之西，起盖无梁殿，悬设胡像，诬诱愚民。从其教者，每人与银三两，尽写其家人口生年日月，云有咒术，后有呼召，不约而至，此则民间歌谣遍传者也。每月白朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人，此其白刻天主教解要略中，明开会期可查也。踪迹如此，若使士大夫峻绝，不与往还，犹未足为深虑。然而二十年来，潜住既久，结交亦广，不知起自何人何时，今且习以为故，尝玩细娱而忘远略，比比皆是矣。臣若更不觉察，胡奴接踵于城闾，虎翼养成而莫问，一朝窃发，患岂及图？尤可恨者，城内住房既据洪武冈王地，而城外又有花园一所，正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寝，则高庙所从游衣冠也。龙蟠虎踞之乡，岂狐鼠纵横之地？而狡夷伏藏于此，意欲何为乎？¹

《参远夷三疏》道：

奏为远夷情形甚诡，留都根本当防，恳乞圣明早赐处分，以清重地，以正人心事。臣闻邪不干正，而左道惑众者必诛；夷不乱华，而冒越关津者必禁。方其萌芽窥伺，则以礼教防之而有余，及其党与勾连，则将干戈取之而不足。窃照夷犯王丰肃等，诈言八万里之远，潜来南京，妄称天主教，扇惑人民非一日矣。先该臣两次具题，又该礼部及南北台省诸臣，先后题催，未奉明旨。陛下岂犹未悉彼夷情形之诡乎？夫甚术之邪鄙不足言也，据其所称，天主乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺诬视听，亦不足辨也。但使止行异教，非有阴谋，何故于洪武冈王气所钟，辄私盘据？又何故于孝陵卫寝殿前擅造花园？皇上试差官踏勘，其所盖无梁殿，果于正阳门相去几里，是否缘城近堞，踪迹可疑？南京各衙门月给报房工食，盖谓两京事体，奉旨施行，欲其呼吸相通尔，其它乡官士民皆不能得，而彼夷人亦给工食与报房人，意欲何为？尤可异者，各衙门参彼之疏，尚未得旨，而庞迪峨（我）、熊三拔等，亦造疏揭，差其细作钟鸣礼、张案等，赍持前来，诈称已经奏进，刊刻投达。臣观其疏揭内，公然自言两京各省有十三人，殊为可骇。夫利玛窦，昔年进京始末，此臣所知，原未尝有如许彼众也。皇上怜其孤身，赐之埕地，此自柔远之仁，与成祖当年赐浚泥王埕地相同。若使浚泥王，蒙恩赐藏，而浚泥国臣民遂借为口实，因缘窃入，散布京省，成祖能置之不闻否？彼乃欲借皇上一时柔远之仁，而潜藏其狐兔踪迹，勾连窥伺，日多一日，岂可置之不闻耶？臣近又细询闽海士民，识彼原籍者云，的系佛狼机人。其王丰肃原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国主，而夺其地，改号大西洋。然则闽粤相近一狡夷尔，有何八万里之遥？臣虽未敢

1 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南宫署牍：再参远夷疏），建道神学院，1996年7月版，第63—64页。

即以此说为据，然而伏戎于莽，为患叵测。总之根本重地，必不可容一日不防者也。¹

明朝的统治者是在元末农民起义中发展起来的，而当时的农民起义一般情况之下又是借着秘密宗教而开始的。这一点给当朝的统治者敲响了警钟，势必对传教士采取一定的措施予以管治。给事中余懋孳亦言：

自利玛窦东来，而中国复有天主之教。乃留都王丰肃、阳玛诺等，煽惑群众不下万人，朔望朝拜动以千记。夫通番、左道并有禁。今公然夜聚晓散，一如白莲、无为诸教。且往来壕镜，与澳中诸番通谋，而所司不为遣斥，国家禁令安在。有鉴于此，帝纳其言，至十二月令丰肃及迪我等俱遣赴广东，听还本国。命下久之，迁延不行，所司亦不为督发。²

面对奏疏所奏的这些行动与言论，确实威胁到朝廷的倾覆，万历皇帝下达了对传教士的驱逐令。

3、逐教令的下达

万历皇帝下达逐教令，是以沈灌为代表的禁教派努力的直接结果，从沈灌上述的奏疏可以看出，其分析是有一定的合理之处，传教士的行为确实对当时社会的稳定、社稷的安全有一定的威胁，作为南京礼部侍郎署礼部尚书的沈灌开始采取行动进行禁教。

首先，逮捕并审讯传教士。在1616年五月、八月及十二月连续上三道奏疏。其理由主要列举有西方教士散处中国，时有窥伺之嫌；劝人但奉天主，不可祭祀祖宗，是教人不孝；私习历法，有背律例私习天文之禁，恐创为邪说，混乱听闻；西教擦圣油、洒圣水，聚男女于一室，易败风俗，乱纲纪；这些传教士以小恩小惠收买人心，其财路不明，应早作防范，以免姑息养奸。沈灌的第一次奏疏是在万历四十四年（1616）五月间，结果没有回复。便现在万历四十四年七月二十一日，逮捕王丰肃、谢务禄等十四人及五名幼童³。其理由是：

更可骇者，臣疏向未发抄。顷七月初，才有邸报，而彼夷即于七月具揭，及至二十一日，已有番书订寄揭稿，在王丰肃处矣。夫置邮传命，中国所以通上下，而广宣达也。狡焉丑类，而横弄线索于其间，神速若此，又将何为乎？顷该巡视东城御史孙光裕，查照会题事理，行令兵马司拘留彼夷候旨，犹有愚民手执小黄旗，自言愿为天主死者。幸而旋就拘获，然亦可见事机之不可失，而处分之明旨更不可后矣。臣查得大明律例，凡化外人犯罪者，并依律拟断，注云俱要请旨。除王丰肃系化外人，臣谨遵律令明文候旨

1 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南宫器跋：参远夷三疏），建道神学院，1996年7月版，第65-66页。

2 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

3 据张维华著：《晚学斋论文集》之《南京教案始末》，济南：齐鲁书社，1986年版考证为十四人。

处分外，其余同居徒众，妄称天主教，扇惑人民，见在本所搜获者，一十三名，一面提鞫审，此外更不株连一人。¹

当时南京诸大臣多有附和，朝议哗然。七月，徐光启上疏竭力为天主教辩护，勇敢地承认自己是信徒，并证明这些传教士都是有德学之人，他们来中国无非是劝人为善，绝无阴谋。其所传之道，不但高于释道二教，且与儒学道德相符合，希望朝廷本接纳佛回之例，能容纳他们。万历皇帝搁置了沈灌的奏疏，但沈灌一方面继续上疏，一方面逮捕信教华人和传教士。于万历四十四年八月十四日晚逮捕八人，原因有捕获教士后的告示表明：

无奈有一二邪党……潜搭窝棚，私行刻刊，四处投递。夫本部未有一牌票提治，而狡夷公然揭，又公然疏，又公然刻，此等伎俩，岂法纪所容，为此不得不拿，此外仍未尝株连一人，犹恐愚民无知怵惕，合行晓谕。²

至此逮捕人数达到二十八人，南京礼部对他们查验审核。被逮捕人员名表如下³：

| 姓名 | 年岁 | 籍贯 | 职业 | 进教缘由 | 判案结果 |
|-----|----|---------|-----|----------|-------|
| 钟鸣礼 | 34 | 广东新会 | 修士 | 其父入教 | 送法司定罪 |
| 张案 | 22 | 山西曲沃 | 推水 | 因同乡称说 | 同上 |
| 余成元 | 29 | 南京卫原籍江西 | 种园 | 因表叔曹秀劝 | 同上 |
| 方政 | 32 | 安徽歙县 | 描金 | 其叔入教 | 同上 |
| 汤洪 | 32 | 上元 | 未详 | 其兄舅皆入教 | 同上 |
| 夏玉 | 33 | 南京卫 | 卖糕 | 因曹秀劝 | 同上 |
| 周用 | 68 | 江西东乡 | 印刷 | 因王丰肃劝 | 释放 |
| 吴南 | 24 | 羽林卫 | 印刷 | 未入教 | 同上 |
| 钟鸣仁 | 55 | 广东新会 | 修士 | 其父入教 | 送刑部定罪 |
| 姚如望 | 61 | 福建莆田 | 挑脚 | 原因不祥 | 同上 |
| 游禄 | 53 | 江西南昌 | 髭头 | 因罗如望劝 | 同上 |
| 蔡思命 | 21 | 广东新会 | 书童 | 投王丰肃家 | 同上 |
| 王甫 | 31 | 浙江乌程 | 看园 | 因余成元劝 | 递解回籍 |
| 张元 | 32 | 江西瑞州 | 结帽 | 因仰慕王丰肃 | 发县看管 |
| 王文 | 30 | 江西湖口 | 补网 | 因姐夫曹秀劝 | 释放 |
| 刘二 | 39 | 江西都康 | 木匠 | 因王丰肃劝 | 同上 |
| 周可斗 | 27 | 江西湖口 | 结帽 | 原因不祥 | 同上 |
| 王玉明 | 29 | 福建邵武 | 煮饭 | 未申明是否信教 | 同上 |
| 曹秀 | 40 | 江西南昌 | 结帽 | 因妻疾祈福 | 送刑部定罪 |
| 三郎 | 15 | 上海 | 孤儿 | 由祖父送入天主堂 | 递解回籍 |
| 仁儿 | 14 | 直隶保定 | | 由父卖与庞迪我 | 发僧录收养 |
| 龙儿 | 14 | 直隶漆水 | 孤儿 | 由伯父卖与庞迪我 | 同上 |
| 本多 | 14 | 广东东莞 | 父当军 | | 交尹父领回 |
| 熊良 | 14 | 江西南昌 | 父木匠 | | 同上 |

1 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》（南宮署牍：再参远夷疏），建道神学院，1996年7月版，第64页。

2 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷二，建道神学院，1996年7月版，第116页。

3 土志心撰：《中国基督教史纲》，上海：上海古籍出版社，2004年4月，第87-88页。

传教士被捕后，徐光启为传教士进行的辩护。徐光启、李之藻和杨廷筠被称为明末“中国天主教三大柱石”，他们身为当时的官僚士大夫，被传教士所带来的先进技术和文化所吸引，从而成为虔诚的天主教徒，大力支持传教士的活动。

徐光启生于1562年，上海人，字子先，号玄扈。自从与利玛窦认识并交谈了几次后，不断称赞利氏的学识和信仰，赞扬利玛窦为“海内博物通达君子”¹，对利玛窦信奉的天主教也是持赞许的态度，并且坚信如奉其教则能“补益王化，左右儒术，救正佛法……数年之后，人心世道，必渐次改观”²，并于1603年受洗成为一名天主教徒，取圣名“保禄”。在利玛窦逝世之后，南京教案之时，李之藻和杨廷筠均不在京，而当时徐光启官居京师，授为翰林院检讨，得知此事，恐教士出事，遂于本年七月间上疏进行陈辩：

然臣累年以来，因与考究讲求，知此诸臣最真最确。不止踪迹心事，一无可疑，实皆圣贤之徒也。其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心其真，其见甚定，在彼国中，亦皆千人之英，万人之杰。所以数万里东来者，盖彼国教人，亦皆以修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人向善，以称上天爱人之意。其说以昭事上帝为宗本，以保教身灵为切要，以忠孝慈爱为功夫，以迁善改恶为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福，为作善志荣赏，以地狱永殃，为作恶之苦报。一切诫训规条，系天理人情之至。其法能令人向善必真，去恶必尽。盖所言天主教生育拯救之恩，赏善惩恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也³

徐光启的辩护之词，处处表明传教士所奉天主教并非沈灌所言，而是与中国的儒家相补益，是一种“补益王化，左右儒术，救正佛法”⁴的宗教，希望朝廷本着接纳佛回之例，能容纳他们。

一时间，南北两京科道官员相继疏参。礼部讨论认为：

此辈左道惑众，止于摇铎鼓簧，倡夷狄之道于中国，是《书》所称蛮夷猾夏者也，此其关系在世道人心，为祸显而迟。但其各省盘踞果尔神出鬼没，透中国情形于海外，是《书》所称寇贼奸宄者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。⁵

结果，明神宗于万历四十四年十二月二十八日（1617年1月16日）下旨：

“王丰肃等立教惑众，蓄谋叵测，可递送广东抚按，督令西归。其庞迪我等，礼

1 朱维铮：《利玛窦中文著译集》，《二十五言·徐光启跋》，复旦大学出版社，2001年版，第135页。

2 [明]徐光启撰，王重民辑校：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年版，第433页。

3 《天主教传行中国考》上卷，第157-164页，转引张维华《晚学斋论文集》《南京教案始末》，齐鲁书社，1986年版。

4 [明]徐光启撰，王重民辑校：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年版，第433页。

5 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》卷一，建道神学院，1996年7月版，第80页。

部曾言晓知历法，请与各官推演七政，且系向化来，亦令归还本国。”¹正式采取了驱逐西方传教士的政策。颁发了放逐外国教士出境归国的谕令。

南京礼部接到禁教谕旨后，主客清吏司奉命查覆谢务禄与王丰肃俱为夷人无疑问，乃带领兵勇，押解前往广东抚按衙门，沿途严加提防，于万历四十五年五月到达广东巡抚衙门。广东当局打算等候西方来船时，遣官督送回国为妥。但后来，王丰肃改名为高一志，潜入内地传教。据《明史》记载：

四十六年四月，迪我等奏：“臣与先臣利玛窦等十余人，涉海九万里，观光上国，叨食大官十有七年。近南北参劾，议行屏斥。窃念臣等焚修学道，尊奉天主，岂有邪谋敢堕恶业。惟圣明垂怜，候风便还国。若寄居海屿，愈滋猜疑，乞并南都诸处陪臣，一体宽假。”不报，乃怏怏而去。丰肃变姓名，复入南京，行教如故，朝士莫能察也。²

谢务禄改名为曾德昭，潜入浙江传教。在京师的庞迪我、熊三拔亦被解送南京，又由南京递解广东，第二年相继在中国去世。当时在中国被逮捕的传教士，除上述四人亲罹其祸外，其余的则遁迹隐形，藏在民家避祸。

与此相当的时期，日本政府也对传教士进行了驱逐，但日本所采取的驱逐禁教措施要比明朝政府要严厉得多。

“耶稣会士进入日本的年代要比中国早得多，早在1549年8月，沙勿略等人就抵达鹿儿岛，开始在日本传教。当利玛窦于1582年7月抵达澳门时，日本教会已经进入到其历史上的第一个高峰时期，拥有上百座教堂和10多万信徒。”³1587年7月25日，丰臣秀吉发布了传教士驱逐令。可以说这是一次温和的驱逐令，因为“在命令传教士离开日本的同时，还表示对其人身安全提供保护。”⁴但是后来，对基督教徒的禁教越来越严厉。特别是德川家康逐教措施是：

对于传教士和基督徒的迫害逐步升级，一连串的殉教事件接连发生。……1613年7月，首批被逮捕的27名基督徒被处以死刑。……1614年1月28日，家康下达了严禁基督教、驱逐所有传教士的命令。大久保忠邻被任命为专任此事的驱逐使。……2月25日，大久保忠邻到达京都，并在第二天开始捣毁教堂，逮捕信徒，强令改宗。拒绝改宗者被装在米袋中游街示众，女信徒被裸体暴晒，或是被剃掉头发，当众受辱。仍拒绝改宗者被绑在十字架上施以火刑，并用灼热的烙铁在他们额上打上耻辱的印记。⁵

1 《明神宗实录》552卷。

2 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

3 威印平著：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年版，第3页。

4 威印平著：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年版，第96页。

5 威印平著：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年版，第121页。

从 1619 年到 1636 年日本“锁国令”的下达，处死的传教士和信徒达到 262 多名。¹

| 时间 | 地点 | 逮捕人员 | 处罚 | 人数 |
|-----------------|-----|-------------|------|-------|
| 1619 年 10 月 6 日 | 七条河 | 信徒：男人、女人、孩子 | 火刑 | 63 名 |
| 1622 年夏 | 立山 | 传教士和信徒 | 火刑斩首 | 55 名 |
| 1622 年夏 | 大村 | 传教士 | 不明 | 18 名 |
| 1623 年 10 月 | 京都 | 修士和教徒 | 火刑 | 50 多名 |
| 1623 年 | 京都 | 信徒的妻子 | 火刑 | 26 名 |

由此可见，无论从规模和处罚的传教士和信徒的数量方面来说，当时的明朝政府对待传教士的政策要温和得多，教案发生后，只是把这些传教士遣送回国。

（三）重新召回传教士

南京教案之后，私留在内地的传教士不能公开活动，只能在暗中传教。但天启（1621—1627）以后，明朝政府再度对天主教宽容起来，甚至有求于传教士，因此天主教在明朝最后数十年间又盛行起来，这与当时的政局变化很有关系。

在天启、崇祯年间，明朝政权处于北方的清军和农民起义威胁之下，明政府时局艰难，特别是首都北京，多次受到清军的严重威胁，因此，增强军力，成了明廷的当务之急。就在南京教案之后仅 3 年，明朝军队就在东北与努尔哈赤的战争中惨败，四路大军被歼其三，京师震动，增强军力成为当时首要问题。

曾德昭在其书中这样描写中国当时的情况：

自从头一次南京迫害以来，到这时已过了六、七个年头；而鞑鞑人向中国人进行了残酷的战争，不仅打败了他们的几支军旅，还攻占了他们在辽东的若干地方；他们不知如何制止敌军的入侵……基督徒们和我们的博士朋友们决定撰写一份奏疏，利用鞑鞑人打仗的事及中国人遇到的困境，上呈皇帝，首先谈战争的灾害、他们所受的伤亡损失、丧城失地，花费无数钱财和丧失人马，未能在多年的时间里避免或制止那场战祸。其次，他们指出驱逐欧洲神父所犯的错误，神父们有德行、学识、是能胜任大事的人，此外他们也是精通数学的人，无疑地在国家面临困难时有秘方奇策供他们优先采用，如果神父们如以往一样扔在朝廷，他们有能力使形势得到好转。最后，他们称，神父们或许尚未全部离开，那么多人不能都经过许多秘密险道走出这个大国，陛下最好下旨在全国进行认真的寻找，以便发现仍留下的神父，遣往朝廷，那么他们可以在此战争之际为陛下

1 据威印平著：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年版，第123-124页所做统计。

效劳。¹

遭到朝廷驱逐的传教士开始找到合法进入中国内地和朝廷的机会，而此时的环境对他们来说，真是一个千载难逢的机会。再加上有支持他们的大臣们的奏疏对他们的荐举，传教士们又可以公开地在中国境内露面传教了。《明史》在阐述传教士重新召回时亦说到：“其国善制炮，视西洋更巨。既传入内地，华人多效之，而不能用。天启、崇祯间，东北用兵，数召澳中人入都，令将士学习，其人亦为尽力”²。这不啻为明末政府召回传教士的真实原因所在。

1、天启时期对传教士的政策

明朝中叶以后，葡萄牙殖民势力对中国东南沿海进行骚扰，明朝军民在抵抗侵略者的斗争中，缴获了一批较先进的火器，如著名的“佛郎机”³炮。它与明朝原有火炮相比，具有装填炮弹方便，发射速度快和备有瞄准器等优越性能，“用之御虏守城，最为便利”，“在嘉靖以后，明朝就开始仿造，但质量却有逊色。

与传教士交往笃深的徐光启、李之藻等人，已经接触到耶稣会士介绍的西方军事著作《海外火攻神器说》和《祝融佐理》等，了解到这些传教士懂近代军事知识、明火器制造原理、擅火器制造工艺。徐、李二人面对着明朝军队与后金的交战屡次失败的局面，逐渐认识到是由于军事装备的问题，关键所在为军中火铳，“悉为奴有，我之长技，与贼共之。”⁴面对这种严峻的形势，他们看到了提高武器质量是加强明军战斗力的当务之急。徐光启恳切地上疏说：

今欲以大以精胜之，莫如光禄少卿李之藻所陈，与臣昨年所取西洋大炮。……若能多造大统，如法建台，数里之内贼不敢近，何况仰攻乎？一台之强可当雄兵数万，此非臣私智所及，亦与薊镇诸台不同，盖其法即西洋诸国所谓锐城也。臣昔闻之陪臣利玛窦，后来诸陪臣（按：入华耶稣会士）皆能造作……臣建此议今已三年，近日同朝诸臣，如刑部侍郎邹元标等数臣，力主臣说……今日之事若尽用臣言，造台造炮，悉皆合法，而他日有一贼一马横行城壕之外者，臣请以身执其咎矣。⁵

徐光启慷慨直陈了加强火器装备的重要性。积极要求以西洋炮一试。

李之藻也在上疏中说：

1 [葡]曾德昭著：《大中国志》，上海：上海古籍出版社，1998年12月版，第283-284页。

2 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版，第8458-8462页。

3 明代称葡萄牙为“佛郎机”，便将缴获的葡萄牙制造这种大炮亦称为“佛郎机”。

4 [明]严从简：《殊域周咨录》第七，中华书局，1993年版。

5 [明]徐光启撰：《徐光启集》第4卷，上海古籍出版社，1984年版。

6 [明]徐光启撰：《徐光启集》第4卷，上海古籍出版社，1984年版。

臣尝询(利玛窦)以彼国武备,通无养兵之费,名城大都,最要害处,只列大铳数门,放铳数人,守铳数人,数百人而止。其铳大者长一丈,围三四尺,口径三寸,中容火药数升,杂用碎铁碎铅,外加精铁大弹,亦径三寸,重三四斤,弹制奇巧绝伦,圆形中剖,联以百炼钢条,其长尺余,火发弹飞,钢条挺直,横掠而前,二三十里之内,折巨木,透坚城,攻无不摧;其余铅铁之力,可及五六十里,其制铳或钢或铁,锻炼有法,每铳约重三五千斤,其施放有车,有地平盘,有小轮,有照轮;所攻打,或近或远,刻定里数,低昂伸缩,悉有一定规式。其放铳之人,明理识算,兼诸技巧。¹

极力陈述西洋大铳的威力。

万历四十八年(1620年),徐光启、李之藻派天主教徒、李之藻门人张煮等往澳门购回大炮四门,在广州待命。旋因徐光启被罢职而搁置。

天启元年(1621),方从哲致仕,东林党人叶向高担任内阁首辅。徐光启奉旨复职,李之藻也被起用。李之藻上疏请耶稣会士协助赴澳门购买西洋枪炮,以扭转辽东因后金的强大攻势所造成的军事被动局面,得到批准。当年年底,火炮运抵北京。“但此秘密神铳,虽得其器,苟无其人,铸炼之法不传,点放之术不尽,”²在徐光启的举荐下,明朝政府遂又派人到澳门招募铸炮技师和炮手。这样,被驱逐到澳门的西方传教士也一起召回来,督造教演西洋大铳,并且在非常时期显示了威力。

1626年,袁崇焕镇守宁远,带去两门火炮。当年,努尔哈赤率大军西进,围攻宁远城,该城防守坚固,屡攻不克,努尔哈赤亲自督战,城上以火炮轰击,满洲军队大败而退。宁远大捷是明朝对后金作战的第一次重大胜利,挫败了努尔哈赤夺取全辽、直逼关门的计划。明帝将西洋大炮封为“安边靖虏镇国大将军”。从此明廷甚感有必要学习西洋火炮的铸造和放施技术,便请澳门的教士来京听用。于是,耶稣会士又可以自由往来内地,重新开始了立堂传教。在南京的罗若望神父很快得到皇帝的诏令,要求他派两名神父去北京,龙华民和阳玛诺公开地进入北京,他们自由、公开地住在他们的旧居里。

龙华民及阳玛诺二人的境遇是:

到兵部引见,并受殊礼款待,以澳门援兵事相询,继又问及二人之军事学、炮术,二人乃据实以告,谓对于军事及火器,实无所知,而伊等职务亦须合乎伊等之身份,如指示救灵之道,教人事天,但在此军务控惚之时,伊等亦非无可为力者:盖伊等可以约束

1 [明]李之藻:《制胜务须两铳敬述购募始末疏》,载《明经世文编》第483卷,中华书局,1962年版。

2 《徐文定公集》卷3,载[明]陈子龙选辑《明经世文编》,中华书局,1962年版。

自澳门招募而来的(葡萄牙)士兵与炮手,使生活检点,服从命令,效忠皇上¹

可见龙华民的措词虽很委婉得体,但其不肯作越出传教士身份之事的立场并未有根本的动摇。

明朝军队自从得到工艺先进、射程远、命中率高的西洋大炮以后,的确曾取得了一些胜利。如前述天启六年宁远之役,后金军“载盾穴城,矢石如雨不退”,袁崇焕命福建炮卒发炮,“炮过处,打死北骑(后金军)无算……北骑谓出兵不利,以皮革裹尸,号哭奔去”²。翌年,皇太极亲率大军围锦州,攻宁远,再次受到西洋大炮的重挫。

由于西方大炮的引进,明朝的战事开始节节胜利,朝廷对待传教士更是刮目相看,准许他们回到了原来的旧居。传教士修缮了房屋,装饰得很美观,开始了他们的传教工作,教堂的规模在扩大,教徒的数量也在增加,传教事业在朝廷的允许下迅速发展。曾德昭这样写道:

北京的一所(教堂)有三名神父和一名修士,他们劳动有成效,增加了信徒的数目。杭州的有一座新房和教堂,比过去更宽敞,这确实很有需要,因为基督教徒人数众多,既有旧的也有新的,每天都有人归信。江西的也有一座心教堂和房屋,位于该城最繁华的街道。³

从以上所述不难看出,此时的传教士又被召回京城,完全是出于时局的需要,是在朝廷面临危机的情形之下的政策。而当时的熹宗皇帝又只专心木匠活,遇到大臣们的奏疏则曰:“朕已悉矣,汝辈好为之”⁴,朝中的政事全靠大臣来维持,在此情形之下,支持传教士的奏疏是很容易就能得到批准的。

2、崇祯时期对传教士的政策

早在万历年间,历法失修,经常发生错误,朝廷决定修改历法。李之藻曾力荐让传教士参与,进行历法的修正工作,可最终因南京教案而中途废止。后来“大统历”又多次发生错误,“因此经徐光启等推荐,崇祯帝终于起用能以西法改进中国历法的汤若望等传教士”⁵。

1 方豪:《中外文化交通史论丛:第一辑》之马弭里《耶稣会史中国之部》,重庆独立出版社,1944年版。

2 [明]张岱撰:《石匮书后集》第11卷,中华书局,1959年版。

3 [葡]曾德昭著:《大中国志》,上海:上海古籍出版社,1998年12月版,第286页。

4 [清]张廷玉等撰:《明史·魏忠贤》,中华书局,1974年版。

5 顾裕禄著:《中国天主教的过去和现在》,上海:上海社会科学院出版,1989年4月版,第25页。

“崇祯时，历法益疏舛”，崇祯二年（1629）五月有日食，按传统方法推算误差甚大，而徐光启“依西法预推，顺天府见食二分有奇，琼州食既，大宁以北不食。大统、回回历所推，顺天食分时刻，与光启互异。已而光启法验，余皆疏。”²此足以表明西法预推，与实际相符。崇祯帝于是下决心用西法。他接受徐光启等的推荐，起用邓玉涵、邓病故后又起用罗雅谷、汤若望，从事修历工作。于是礼部主动奏请修改旧行历法，并令徐光启主持其事，徐光启请龙华民、邓玉函、罗雅谷、汤若望等参与，不久《崇祯历法》告成，但不及颁行明朝就灭亡了。“书虽未颁行，其法视大统历为密，识者有取焉。”³就这样传教士又在修订历法方面为自己找到了进入明朝廷的另一个门径。并且对他们传教来说无疑是一个有力的帮助。

崇祯二年（1629年），徐光启为礼部左侍郎兼翰林院侍读学士，再次向澳门购买火炮，招募葡国炮手。关于这次买炮募兵的情况，他在上崇祯帝的奏疏中说：

据西洋劝善掌教陆若汉（Joannes Rodri, es）统领公沙的西劳（Consales Texeira）等呈前事内称：窃见东虏犯顺一十三年，恶极贯盈，造物主尊主曾降瘟疫荒旱，灭其父子，竟不悔祸。（陆若）汉等天末远臣，不知中国武备。行至琢州，适逢猖獗，迎仗天威，人琢保琢。顷人京都，叨蒙豢养……敌去京师而不攻，环视琢州而不攻，皆畏铄也⁴。

是年冬，后金首次兵临北京城下，京师大震，徐光启向崇祯建议，将正在修历的耶稣会士龙华民、邓玉函调去作守城“咨议”，理由是“虽不与兵事，极精于度数，可资守御”⁵。徐光启想到用精于数学的外国人去作守城的顾问，姑且不论徐光启的想法如何的先进，可是这一举动无疑给这些传教士带来更大的荣誉，把他们的地位抬得更高。

在众多传教士中，汤若望深得崇祯帝信任，被委任管理历局，并监制火炮。汤若望企图使崇祯帝信教，目的在于借皇帝的影响发展天主教。这个企图，他没有达到。但崇祯帝允许汤若望、龙华民、罗雅谷三人出入大内，三人乘机传教，先后太监、嫔妃宫女等数十人入教，在宫内设教堂两所，举行弥撒。十余年间，宫中信教人数竟达 540 余人！国外研究天主教在华传教的汉学家们，多言崇祯帝也信奉天主教，以他数毁宫中佛像为证。虽尚不能最后证实，但也有其参考价值。

1 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

2 [清]张廷玉等撰：《明史·历志》，中华书局，1974年版。

3 [清]张廷玉等撰：《明史》卷三百二十六，中华书局，1974年版。

4 [明]徐光启撰：《徐光启集》第5卷，上海古籍出版社，1984年版。

5 [明]徐光启撰：《徐光启集》第6卷，上海古籍出版社，1984年版。

传教士在宫中的地位非同一般。传教士们利用天主教传入宫廷的影响，特别是利用皇帝所赐的“钦褒天学”匾额，加以复制，悬挂天主堂中，在各地发展教徒。

“崇祯末年，教传十三省”¹，“经耶稣会传教士所付与的洗礼次数，在1634年为287次，1637年为4000次，1638年为3504次，1639年为5480次，1641年为5400次，1643年为4824次，”²“按照传教士统计洗礼次数的惯例，这些数字当包括垂死儿童和垂危病者的洗礼数。其中有多少成年人新教徒，很难确定。但天主教传入宫廷的崇祯最后十年，中国天主教徒人数不断有新的增加，上述统计数字提供了一个可信的证据。”³

汤若望，字道末，德国人。天启二年来华，初在陕西传教，崇祯三年奉命入京。继耶稣会士邓玉函任修历之职。崇祯九年(1636年)，皇太极即皇帝位，改国号清，遣大军入关攻明，面对危急的军事形势，明廷请正在北京修历、传教的耶稣会士汤若望、罗雅谷“视察城墙上之防御工程；因为人们确切相信，这些精巧的欧洲人必定懂得一点这样的工事的。汤若望和罗雅谷允从邀请，并且给他们出了些好主意。汤罗二氏经过实地考察，相信用极大的重炮，可以防守北京城，使之万无一失。”⁴这是汤若望从修历工作走上为明朝制造军火的良好开始。

朝中大臣某过访若望，与言国势颠危，及如何防守等事。若望在谈话中言及铸炮之法甚详明，此大臣因命其铸炮。若望虽告其所知铸炮术实得之于书本，未尝实行，因谢未能，然此大臣仍强其为之。盖其以为若望既知制造不少天文仪器，自应谙悉铸炮术也。⁵

应当指出，为明朝制造火器，并非汤若望的志愿。入华耶稣会士们“以学术辅传教”的一贯主要内容为天文历算之学，这是他们所传授的“天学”的一个重要成分。

当时的“耶稣会中国副省长傅汛际(Francois Furtado)为传教会的利益起见，迫切希望在北京时时皆有传教士充当中国的天算家”⁶。他为此还在崇祯十三年来北京时，对汤若望进行了面嘱。那么汤若望为什么还是接受了这项差事呢？“汤若望以天主福音之使者，可以作这种以屠杀为目的的军事工作么？当他在长久的拒绝之后，终于拜命受诏时，在他的心里对于这件事情在教会方面之容许，他

1 肖若瑟：《天主教传中国考》，1931年献县天主堂印，第198页。

2 [德]魏特著，杨内辰译：《汤若望传》，第1册，商务印书馆，1949年版，第196-197页。

3 顾裕禄著：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版，1989年4月版，第27页。

4 [德]魏特著，杨内辰译：《汤若望传》，商务印书馆，1949年版。

5 [法]费赖之，《入华耶稣会士列传·倘若望传》，商务印书馆，1945年版。

6 [德]魏特著，杨内辰译：《汤若望传》，商务印书馆，1949年版。

决定有把握的，甚至他还视这种工作为一时间接传教方法。”¹

崇祯十四年（1641），皇帝对传教士进行了嘉奖：原因是汤若望、龙华民、邓玉函等西士修历有成，谕吏部议赐爵秩。但西士固辞，他们的理由是不婚不宦，从九万里远来，惟为传教劝人，侍奉天地万物真主，管顾自己灵魂，望身后之永福，请求皇帝收回成命。崇祯帝从其请，并敕礼部将御赐“钦褒天学”匾额分赐各省西士祗领，悬挂于天主堂中。

崇祯十六年（1643）时，崇祯帝以督修历法的光禄寺卿李天经之请，“对‘劳勤年深’的倘若望，加给‘酒饭桌半张’，并着吏部另行叙议其劳绩，又赐‘旌忠’匾额一方。”²

崇祯皇帝“虽然为挽救明王朝的统治作出了不懈的努力，然他却拿不出救治良方，只是依恃皇帝的威严和至高无上的权力，随心所欲地治政。他刻于求治，而又志大才疏，故他虽然励精图治 17 年，其结果却是失败的。”³虽然召回了传教士，并在他们的帮助下业制造了比较先进的武器，可是“遗憾的是，先进的武器在腐败的明军手中，并没有使明王朝摆脱迅速灭亡的命运。”⁴

崇祯十七年（1644），中国政局突变，李自成四月二十五日攻入北京，崇祯上吊煤山，防守山海关的将领吴三桂降清，引清军大举入关。明朝政权至此结束矣！留在京师修历的汤若望后来又得到清廷的重用。

京城失守后，明朝遗臣先后拥立福王、唐王、鲁王等，形成南明政权，被清军各个击破。1646 年十二月，肇庆建立以桂王为首的永历小朝廷，是南明最后一个政权。永历帝的嫡母王太后、生母马太后、皇后、皇太子都受洗入教，宫中领洗者有 50 人，永历帝本人也曾参与弥撒，朝中重臣瞿式耜（瞿太素之侄）、太监庞天寿都是天主教徒。太后曾遣使到澳门献祭，并派人给教皇和耶稣会总会长送信，请求多派耶稣会神父来中国传教。皇太后致罗马教皇书：

大明宁圣慈肃皇太后烈纳致谕于因诺曾爵，代天主耶稣在世总师，公教皇圣父座前：
窃念烈纳本中国女子，忝处皇宫，惟知阍中之礼，未谙域外之教。赖有耶稣会士瞿纱微，在我皇朝，敷扬圣教，传闻自外，予始知之。遂尔信心，敬领圣洗。使皇太后玛利亚、中宫皇后亚纳及皇太子当定并请入教，领圣水，三年于兹矣。虽知沥血披诚，未获涓埃

1 [德]魏特著、杨内辰译：《汤若望传》，商务印书馆，1949年版。

2 顾卫民著：《中国天主教编年史》，上海：上海书店出版社，2003年4月版，第145页。

3 董郁奎：《试论崇祯皇帝的历史地位》，浙江学刊，1995年第2期。

4 唐志杰：《耶稣会士与火器传入》，载《江汉论坛》，1997年第10期。

答报。每思恭诣圣父座前，亲领圣诲。虑兹远国难臻，仰风徒切。伏乞圣父向天主前，怜我等罪人去世之时，赐罪罚全赦，更望圣父与圣而公一教之会，代求天主，保佑我国中兴太平，俾我大明第十八帝，太祖十二孙，主臣等悉知敬真主耶稣。更冀圣父多遣耶稣会士来，广传圣教。如斯诸事，俱惟怜念。种种眷慕，菲口所宣。今有耶稣会士卜弥格，知我中国事情，即令回国，致言我之差圣父前，彼能详述鄙意也。俟太平之时，即遣使官来到圣伯多禄、圣保禄台前致仪行礼。伏望圣慈，鉴兹愚悃，特谕。永历四年十月十一日。¹

可惜教皇等人的回信送抵中国时，南明永历王朝已经飞灰烟灭了。“天主教传入南明宫廷，卜弥格充明使出使教廷，在中国天主教历史上不过留下了一个小小的插曲”²。

1 见《东方杂志》第八卷第五号原书影印，转引张星烺编注，朱杰勤校订：《中西交通史料汇编》（第一册），北京：中华书局，2003年6月版，第546-547页。

2 顾裕禄著：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版，1989年4月版，第29页。

五、结语

综上所述,不难看出,明朝地方和中央的官员们对待传教士的态度,对明末政府对西方传教士的政策变化起了很大的作用。从“承认”到“驱逐”再到“召回”的阶段,每个阶段都有官员们对待他们的不同态度出现。这就在一定的程度上表明了当时的统治者对传教士的认识的变化,他们认识的程度从表面现象,逐渐深入到当时的传教士所带来的西方的宗教与文化。

在“承认”时期,明朝的官员只看到了传教士的表面的现象,对于他们的宗教信仰不甚了解。一方面是由于这传教士在初入内陆时,小心谨慎,不公开谈论他们的宗教,例如以利玛窦为首的西方传教士于1583年进入中国内陆时,“并不敢公开其以天主教征服中国的战略目标,而是策略性地以仰慕中华文化,归顺明朝皇帝作顺民为借口的”。¹另一方面,他们是以中国佛教僧侣打扮,地方官吏接受他们时,自然是把他们看作是一种外来的佛教徒看待的,中国政府允许佛教的存在,这已成为不争的事实,所以对于地方官吏来说,收留几个信佛的外国教士,也不会是违反常理的事情。这是传教士得以进入中国大陆立足的一个不可忽视的因素,但这也表明初期接受传教士之时,这些官员并不了解他们的真实意图。再者,随着传教士对中国国情的了解,身为传教士主要负责人的利玛窦开始认识到:要想在中国立足,首先应该取得有知识和权力的官僚阶层的拥护,而这一阶层的人物又是儒家学者,因此他接受瞿汝夔的建议,改穿儒服,以著书立说的形式,并且是用儒家经典来解释教义,宣传自己的宗教。广交当时的社会名流,不断地扩大自己的影响。据林金水考证,利玛窦在来华期间交游的中国士大夫达到142人²。其交游的人数之多,地区覆盖的范围之广,不能不令人惊叹。在交游的过程中,利玛窦通过欧洲新奇的礼品及中国所没有的西方科学知识来吸引中国士大夫的目光,就这样“利玛窦等明末来华的耶稣会士以西方科学为工具结交中国士大夫,讨好皇帝,初步取得了传教合法地位。”³在利玛窦去世后,神宗皇帝赐其墓地安葬,并准许同伙继续居住。

1 参考孙尚扬著:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年12月版,第15页。

2 根据林金水著:《利玛窦与中国》,北京:中国社会科学出版社,1996年4月版,第285-316页统计所得。

3 曹增友著:《传教士与中国科学》,北京:宗教文化出版社,1999年8月版,第3页。

在反教高潮时期的“驱逐”阶段，明朝的部分官员从这些传教士的言行活动中，开始认识到他们所宣传的宗教与中国的传统在实质上是不相容的，并且对当时社会是有危害的，特别是对社稷的安全造成威胁，因而力主把传教士驱逐出境，因而实行主张禁教政策。随着传教士传教活动的进展，人们逐渐认识到他们是冒牌的佛教徒。那些真正的佛教徒和百姓就开始反对他们，一些知识阶层开始联名要求驱逐他们，禁教的势力随着传教士活动的发展而逐渐的增强，在传教活动还在星星点点的时期，传教士对朝廷的威胁处于隐蔽状态，可是到了初具规模时期，禁教者就看到了这种信仰的危害：这些传教士利用宗教对“愚民”进行煽动，图谋造反，这是统治者的心病，于是明政府于1617年正式下令驱逐传教士。

随着时局的变化，在天启、崇祯年间，由于北方满洲对明朝政权的威胁，一些官员认为传教士的在军事上的优势，他们铸造大炮的技术可以一用，于是开始“召回”被逐的传教士。此种举措，也表明了明朝的官员认识到传教士所带了的科学技术有一定的先进性，并且在关键的时刻可以加以利用，这不能不说是一次正确的选择。但此时的朝廷已是千疮百孔，再大的努力已是强弩之末，难以挽回历史的车轮。

综观晚明政府对待传教士政策的演变，可以看出统治者对以西方传教士为代表的西方世界经历了从模糊怀疑的初期阶段，到开始有所了解、认识的过程。在明朝的历史上，明成祖后的历代皇帝大都是平庸之辈。特别是在万历、天启和崇祯时期更是如此。万历皇帝久居深宫，对待大臣们的奏折经常是“留中不发”，朝中的政事无法正常进行；天启皇帝又是热爱木匠活之辈，对于政事竟也发出“朕已悉矣，汝辈好为之”这样的口谕；崇祯皇帝虽心有余而力不足矣！他们固守着祖宗的产业，不想睁开眼睛看世界，更谈不上能制定出英明的决策来富国强兵，最终没有逃脱灭亡的命运。但我仍想用这句话作为结束语：“中国人背负着沉重的传统，人们无法忘掉曾经领先世界千年以上的光荣传统和历史。祖先所创造的物质文化、制度文化和精神文化一直是中华民族宝贵的遗产。维护传统和弃旧图新不仅是与进步过程并存的现象，两者同样具有各自的存在价值，任何感情的评判都会被历史所嘲笑。”¹

1 谢景芳：《杨光先与清初“历案”的再评价》，载《史学月刊》，2002年第6期。

参考书目

1. 《明太祖实录》卷二〇五
2. [明]沈德符撰：《万历野获编》，中华书局，1959年版
3. [明]张岱：《石匱书后集》，中华书局，1959年版
4. [明]严从简著，余思黎点校：《殊域周咨录》，中华书局，1993年版
5. [明]陈子龙选辑：《明经世文编》，中华书局，1962年版
6. [明]徐光启撰，王重民辑校：《徐光启集》，上海古籍出版社，1984年版
7. [明]黄省曾著，谢方校注：《西洋朝贡典录校注》，载《中外交通史籍丛刊》，中华书局，2000年版
8. [明]张燮著，谢方点校：《东西洋考》，载《中外交通史籍丛刊》，中华书局，2000年版
9. [清]谷应泰：《明史纪事本末补遗》第6卷，上海古籍出版社，1994年版
10. [清]张廷玉等撰：《明史》，中华书局，1974年版
11. [清]永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局，1965版
12. 台湾中央图书馆编：《明人传记资料索引》，中华书局，1987版
13. 吴迁燮撰：《明督抚年表》，中华书局，1982版
14. 梁启超著：《中国近三百年学术史》，东方出版社，1996版
15. 方豪著：《中外文化交通史论丛·第一辑》，重庆独立出版社，1944年版
16. 顾长声著：《传教士与近代中国》，上海人民出版社，1983年版
17. 张维华著：《晚学斋论文集》，齐鲁书社，1986年版
18. 罗渔泽：《利玛窦书信集》，台北光启书社，1986年版
19. 江文汉著：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社，1987年版
20. 方豪著：《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年版
21. 徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译着提要》，中华书局，1989年版
22. 顾裕禄著：《中国天主教的过去和现在》，上海社会科学院出版，1989年版
23. 朱亚非著：《明代中外关系史研究》，济南出版社，1993年8月版
24. 陈尚胜著：《闭关与开放——中国封建晚期对外关系研究》，山东人民出版

社, 1993年版

25. 孙尚扬著:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994年版
26. 林金水著:《利玛窦与中国》,中国社会科学出版社,1996年版
27. 夏瑰琦编:《圣朝破邪集》,建道神学院,1996年版
28. 詹子庆:《中国古代史》,高等教育出版社,1997年版
29. 王晓朝著:《基督教与帝国文化》,东方出版社,1997年版
30. 李宽淑:《中国基督教史略》,社会科学文献出版社,1998年版
31. 曹增友著:《传教士与中国科学》,宗教文化出版社,1999年版
32. 吴孟雪著:《明清时期——欧洲人眼中的中国》,中华书局,2000年版
33. 余三乐著:《早期西方传教士与北京》,北京出版社,2001年版
34. 沈定平著:《明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通》,商务印书馆,2001年版
35. 朱维铮主编:《利玛窦中文着译集》,复旦大学出版社,2001年版
36. 戚印平著:《日本早期耶稣会史研究》,商务印书馆,2003年版
37. 吴于廑、齐世荣主编:《世界史》,北京:高等教育出版社,2003年第2版
38. 林中泽著:《晚明中西性理论的相遇——以利玛窦〈天主实义〉和庞迪我〈七克〉为中心》,广东教育出版社,2003年版。
39. 顾卫民著:《中国天主教编年史》,上海书店出版社,2003年版
40. 张星烺编注,朱杰勤校订:《中西交通史料汇编》,中华书局,2003年版
41. 王志心撰著:《中国基督教史纲》,上海古籍出版社,2004年版
42. 周宁著编注:《第二人类》,学苑出版社,2004年版
43. 谭世宝著:《澳门历史文化探真》,中华书局,2006年版
44. 肖若瑟:《天主教传行中国考》,1931年献县天主堂印
45. [法]裴化行著,《天主教十六世纪在华传教志》,商务印书馆,1936年版
46. [法]费赖之著:《入华耶稣会士列传·倘若望传》商务印书馆,1945年版
47. [德]魏特著,杨丙辰译:《汤若望传》,商务印书馆,1949年版。
48. [法]高龙倍勒:《江南传教史》,上海人民出版社,1980年版
49. [美]黄仁宇著:《万历十五年》,中华书局,1982年版
50. [意]利玛窦:《利玛窦中国札记》,中华书局,1983年版

51. [葡]托梅·皮雷斯：《1515年葡萄牙人笔下的中国》，载《中外关系史译丛》第4辑，上海译文出版社，1988年版
52. [英]C·R·博克舍编注：《十六世纪中国南部行纪》，中华书局，1990年版
53. [英]博克萨：《十六—十七世纪澳门的宗教和贸易中转港之作用》，载《中外关系译丛》第5辑，上海译文出版社，1991年版
54. [美]牟复礼、[英]崔瑞德编，张书生、黄沫、杨品泉、思炜、张言、谢亮生译，谢亮生校：《剑桥中国明代史》，中国社会科学出版社，1992年版
55. [葡]多明戈斯·马·戈·多斯·桑托斯著，孙成敖译：《澳门：远东第一所西方大学》刊于《圣保禄学院四百周年纪念(1594-1994)》，澳门大学，澳门基金会1994年版
56. [法]费赖之著：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版。
57. [英]赫德逊著：《欧洲与中国》，中华书局，1995年版
58. [西班牙]门多萨撰，何高济译：《中华大帝国史》，中华书局，1998年版
59. [葡]曾德昭著：《大中国志》，上海古籍出版社，1998年版
60. [法]裴化行著，管振湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆，1998年版
61. [意]柯意霖著：《晚明基督论》，四川人民出版社，1999年版
62. [美]邓恩著，余三乐、石蓉译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海古籍出版社，2003年版
63. [法]谢和耐著，耿升译：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社，2003年版

参考文献

1. 郁奎:《试论崇祯皇帝的历史地位》,载《浙江学刊》,1995年第2期。
2. 唐志杰:《耶稣会士与火器传入》,载《江汉论坛》,1997年第10期。
3. 谢景芳:《杨光先与清初“历案”的再评价》,载《诗学月刊》,2002年第6期。
4. 卓新平:《基督宗教四次来华的历史命运》,载《中国宗教》,2001年第4期。
5. 夏泉:《基督教新教在中国的早期传播》,载《贵州文史丛刊》,2002年第1期。
6. 汤开建:《明清之际中国天主教传教经费之来源》,载《世界宗教研究》,2001年第4期。
7. 刁丽伟:《对明清之际基督教传教士被驱逐的文化反思》,载《牡丹江师范学院学报(哲社版)》,2001年第6期。
8. 罗文藻、郭慕天:《第一位中国主教》,载《中国天主教》,2002年第1期。
9. 周志斌:《晚明“南京教案”探因》,载《学海》,2004年第2期。
10. 王公伟:《晚明基督教在华传教策略探析》,载《烟台师范学院学报(社科版)》,2001年第18卷第4期。
11. 樊志辉:《基督宗教与中国文化的历史互动之探析》,载《学习与探索》,2002年第3期。
12. 汤开建、陈文源:《陈垣与中国基督教史研究》,载《暨南学报》(哲社版),2002年第24卷第3期。
13. 疏仁华:《略论利玛窦与儒学》,载《池州师专学报》,2002年第16卷第1期。
14. 赵殿红:《明末清初在华天主教各修会传教策略述论》,载《韩山师范学院学报》,2002年3月第1期。
15. 邹振环:《明清之际岭南的“教堂文化”及其影响》,载《学术研究》,2002年第11期。
16. 邓志峰:《晚明思想漩涡中的利玛窦》,载《文史知识》,2002年第12期。
17. 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1期。
18. 曹增友:《基督教传播与中国科学的关联和影响》,在《江苏社会科学》,2003

- 年第1期。
19. 吴强华:《从利玛窦的天主教儒学化理论看中西文化交流》,载《学术月刊》,2003年第5期。
 20. 范正义:《明清以来传教士对中该神灵信仰的文化批判》,载《宗教学研究》,2003年第2期。
 21. 何光沪:《在理论与制度之间:基督宗教与儒学关于人性尊严问题的比较研究》,载《复旦学报(社科版)》,2003年第4期。
 22. 陶飞亚:《“文化侵略”源流考》,载《文史哲》,2003年第5期。
 23. 刘耘华:《利玛窦等早期传教士的学术传教策略及其文化意义》,载《天津社会科学》,2003年第6期。
 24. 王晓朝:《论基督教与世俗人文主义的思维模式》,载《清华大学学报》(哲社版),2004年第19卷第2期。
 25. 周萍萍:《明清间平民信奉天主教原因之叹息》,载《南京晓庄学院学报》,2004年第20卷第1期。
 26. 赵汝清、李琼:《试论明末基督教与儒学的接触》,载《宁夏社会科学》,2004年第1期。
 27. 杨慧林:《汉语神学的处境化及其问题领域:“基督教研究”》,载《青年思想家》,济南:2004年第1期。
 28. 张媚:《明清耶稣会士与儒家经典的西传》,载《龙岩师专学报》,2004年第22卷第1期。
 29. 张丽萍:《四川传教士档案》,载《四川档案》,2004年第1期。
 30. 严雄飞、雷玉明:《西方传教士南怀仁在华活动述略》,载《山东农业大学学报(社科版)》,2003年第5卷第4期。
 31. 白才儒:《明末社会危机与耶稣会士在华传教的根本冲突》,载《四川师范大学学报(哲社版)》,2004年第31卷3期。
 32. 李晟文:《从基、儒关系看明清时期基督教的中国化趋向》,载《中国文化研究》,2004年第1期。
 33. 杨晓春:《二十年来中国大陆景教研究综述》,载《中国史研究动态》,2004年第6期。

34. 张国刚：《明清传教士的当代中国史：以 16~18 世纪在华耶稣会士作品为中心的考察》，载《社会科学战线》，2004 年第 2 期。
35. 彭鉴道：《从基督宗教的兴衰看中华民族的皈依》，载《中国天主教》，2004 年第 3 期。
36. 雷强：《利玛窦：开拓中西文化交流事业的先行者》，载《学术研究》，2004 年第 6 期。
37. 赵书妍：《试析利玛窦适应性传教方式成功的原因》，载《洛阳师范学院学报》，2004 年第 3 期。
38. 闫慧：《基督教与中国传统文化的冲突》，载《商丘职业技术学院学报》，2004 年第 3 卷第 4 期。
39. 李伯毅：《天主教第二次入华与利玛窦的贡献》，载《中国天主教》，2004 年第 4 期。
40. 吴志良：《汤若望私生活之争议考》，载《学术研究》，2004 年第 9 期。
41. 梁丽萍：《天主教耶稣会与基督宗教在中国的扎根》，载《宗教学研究》，2004 年第 1 期。
42. 刘元仁：《基督宗教与中国文化》，载《中国天主教》，2004 年第 5 期。
43. 倪静雯：《利玛窦与南京》，载《东南文化》，2004 年第 6 期。
44. 罗大正：《传教士东来与西学传播》，载《齐鲁学刊》，2004 年第 6 期。
45. 李新德：《从西僧到西儒：从〈天主实录〉看早期耶稣会士在华身份的困境》，载《上海师范大学学报（哲社版）》，2005 年第 34 卷第 1 期。
46. 刘元仁：《基督宗教与敬天尊孔祭祖》，载《中国天主教》，2005 年第 1 期。
47. 刘耘华：《明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义》，载《天津社会科学》，2005 年第 2 期。
48. 陈玮：《范礼安与天主教第三次在华传播》，载《延边大学学报（社科版）》，2005 年第 38 卷第 1 期。
49. 聂付生：《论晚明西方传教士利玛窦的传教方法》，载《浙江树人大学学报》，2005 年第 5 卷第 2 期。
50. 疏仁华：《利玛窦传教的文化透析》，载《山东科技大学学报（社科版）》，2005 年第 7 卷第 1 期。

51. 刘丽敏：《明末清初士大夫与近代士大夫反基督教思想异同辨析》，载《唐都学刊》，2005年第21卷第1期。
52. 王薇：《明代西方传教士对中国国情的调查》，载《求是学刊》，2005年第32卷第3期。
53. 李建明：《“因应”与“吸引”：明末清初西方在华传教士的传教策略》，载《船山学刊》，2005年第3期。
54. 钱国权：《天主教在华传播研究状况概述》，载《甘肃社会科学》，2005年第3期。
55. 吴宁：《早期基督教传教士大夫在澳门的活动》，载《广西民族学院学报（哲社版）》，2005年第27卷第3期。
56. 王薇：《明代西方传教士对中国国情的调查》，载《求是学刊》，2005年第32卷第3期。

致 谢

在论文完成之际，首先感谢我的导师谭世宝教授。本文是在导师的悉心指导下完成的，从论文的选题、资料的收集、具体的写作过程以及修改和最后的定稿，导师都给予了无微不至的帮助，使我的论文得以顺利完稿。三年来，导师宽厚正直的品格及严谨的治学态度，将使我受益终身。在此，谨向导师谭世宝教授致以最衷心的感谢。

在论文的开题过程中，中国古代史的晁中辰、张熙惟、刘玉峰和范学辉等老师提出了很多宝贵的写作建议和思路，对他们的帮助表示诚挚的感谢。

感谢好友曲宁宁帮我收集的有关资料，师姐胡慧明的英文指导，师兄闫化川、徐建新等同门在论文写作和校订的过程中给予的许多建议与帮助。

感谢我的家人在我的读书期间给了我很多无私关心与支持，使我顺利完成学业。

李广兰

2006年5月8日

作者：[李广兰](#)
学位授予单位：[山东大学](#)

相似文献(1条)

1. 学位论文 [王莎莎](#) [明清山东慈善事业研究](#) 2009

明清时期的社会政治、经济及思想文化等各方面进入一个新的时期，慈善事业的发展也进入了一个新阶段，是中国传统社会慈善事业日渐完善并且最为发达的时代，对明清时期的社会产生了重要影响。本文在结合前人有关研究基础上，对明清时期山东地区政治、经济发展状况和自然条件进行分析研究，借鉴社会学有关理论和概念，对明清时期山东地区慈善事业的兴起、发展、衰落及其社会意义做出了较为系统地总结。同时，本文在研究时注意时空纵横交错，即在纵向的时间方面与明清以前慈善事业进行对比，在横向的空间方面与江南地区的慈善事业进行比较，从而得出明清时期山东地区慈善事业独特的发展道路。论文正文包括四个部分：

第一部分概述了传统慈善思想以及明清时期山东慈善事业的兴起。中国古代慈善思想源远流长，以“仁”、“礼”为代表的儒家文化中的慈善思想，以因果循环论和慈悲观为基础的佛教思想，道教文化中的劝善思想及各种宣传善行的书籍的广泛传播为慈善事业的发展奠定了深厚的思想基础。到了明清时期，在前代的基础之上，山东的慈善事业又有了新的发展。

第二部分从慈善机构的形式和管理方面入手，探讨了明清山东慈善事业的组织和运行。明朝时期的慈善机构主要由政府主导，官办养济院、育婴堂、栖流所、漏泽园等占主要地位。清代是我国古代慈善事业的发达时期，在康熙乾隆时期和同光时期慈善机构的设置分别出现两次高潮，官府的倡导和民间的参与使慈善机构的性质出现多样化，官办、民办、官民合办(官督民办)的慈善机构兴起，数量可观。在其管理运行方面，清代的慈善机构大都建立了比较严格的规章制度，对于经费的来源和使用、管理人员的组成及对收养人员的要求等方面有一系列的规定。晚清时期的“江南义賑”给中国古代慈善事业的发展注入了新的活力，同时西方传教士兴办的慈善活动兴起，其较为先进的管理和运作方式对中国近代慈善事业的发展产生了很深的影响。

第三部分主要分析了明清时期山东慈善事业的发展状况与特点。在慈善机构的规模和数量方面，山东地区的慈善事业远远落后于江南地区，因为山东的经济和文化发展方面在明清时期的落后，慈善事业的发展也不尽完善。而山东独特的地域文化和地方风俗对慈善事业的发展也起着至关重要的作用。

第四部分探讨了明清时期山东慈善事业发展的社会意义。慈善事业利国利民，给穷困的百姓提供了一定的生活帮助和感情慰藉，也是封建王朝缓和阶级矛盾和实施道德教化的重要途径。但因为其发展受制于生产力的发展，所以产生的社会效应具有局限性。明清时期山东慈善事业中政府的主导作用趋于衰頹化，民间社会力量逐渐成长并发挥了积极的作用。晚清义賑和传教士的慈善活动积极推进了传统慈善事业向近代化的转变。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y983736.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：1d1a3fd5-c663-40a2-b51e-9e4d007b878e

下载时间：2010年12月15日