

晚明“南京教案”探因

周志斌

内容提要 南京是晚明耶稣会士传播福音的重地。明万历四十四年七月,南京发生一起逮捕耶稣会传教士及天主教信徒数十人的事件,史称“南京教案”。以南京礼部侍郎沈樞为代表的明保守派官僚联合某些佛、道人士发动了这起教案具有文化排外的性质。它是东西方不同的文化价值观、晚明党派斗争等因素综合作用的结果,成为晚明天主教传华后发生的第一起影响较大的反天主教事件。

关键词 晚明 耶稣会士 沈樞 南京教案

16世纪,欧洲宗教改革运动风起云涌,猛烈地冲击着罗马天主教会在欧洲的统治。面对宗教改革潮流,罗马教廷也采取了一些自我革新措施,耶稣会就是在这样的背景下诞生的。为改变天主教在欧洲的困难局面,罗马教廷派遣耶稣会士前往中国传教,以扩大天主教的信仰领地及在东方的影响。然而,耶稣会士来华初期的传教活动并不顺利,屡遭挫折,直到意大利人利玛窦主持教务后才逐步打开天主教在中国的局面。

1596年,利玛窦开始负责耶稣会在华教务。在总结前人传教经验和教训的基础上,他采取了一套“文化适应”传教策略,诸如耶稣会传教士放弃原来僧侣服饰,改穿儒生服装,自称“西儒”,并以儒家经典比附传教;努力结交中国上层官僚士大夫,通过传播一些西方自然科学技术和人文知识以获取他们的好感,进而使其皈依天主教;遵从儒家伦理习俗,允许华人教徒祭孔、祭祖、敬天;根据中国人“敬天”的传统习惯,借用司马迁《史记·封禅书》中“天主”(意为至高无上的主宰)一词,将

上帝改称“天主”,罗马公教汉译为“天主教”。

利玛窦的传教策略取得一定效果,耶稣会士在华传教活动得到明政府的默许,各地信徒也逐渐增加。一些明廷高级官员与士大夫不仅成为天主教信徒,而且成为耶稣会士的坚定支持者。其中重要的有徐光启、李之藻和杨廷筠“三贤”,他们先后受洗入教,成为天主教在中国开教的“三大柱石”。

南京作为明朝留都,是官僚士大夫云集之地,加之远离政治控制严密的北京,故成为晚明耶稣会士的传教重地。利玛窦来华后,曾数次到南京开教。“西洋人利玛窦入贡,因居南京,与其徒王丰肃等倡天主教,士大夫多宗之。”^①万历二十七年(1599年),利玛窦在南京购房居住,并在厅中建一个祭台,奉天主圣像于其中。此后,耶稣会教士庞迪我、郭居静、罗儒望等先后来南京传教,“今中土授其学者遍宇内,而金陵尤甚。”^②

万历三十三年,意大利籍耶稣会士王丰肃来到南京传教。前两年里,他主要潜心学习中国的语言文字和历史文化。万历三十五年,王丰肃开始主持南京教务;万历三十九年修建了南京第一

座天主教堂，墙壁上刻有一段文字：“一六一一年五月三日，耶稣会诸神甫在中华古国之南京建筑之第一教堂”^③。

1610年利玛窦病逝后，龙华民续掌耶稣会在华教务。他一改利氏“文化适应”及低调的传教策略，传教活动日益张扬，“其徒自夸风土人物远胜中华”，甚至公开批评中国儒、佛、道等传统文化。他不仅在社会上层传播天主教，还在社会中、下层中大力发展教徒。而南京的王丰肃也改变原来谨小慎微的传教态度，常以公开方式举行天主教弥撒，场面壮观，衣着华丽，影响渐广，教徒日增，南京传教所一时成为“当时中国最发达的传教所之一”^④。

二

王丰肃等在南京传教活动的发展，引起当地一些保守派官僚的强烈不满。南京礼部侍郎沈樞、郎中徐如珂及给事中晏文辉等人是反对天主教的代表人物。沈樞给万历皇帝连上三道“参远夷疏”，指控天主教为荒谬的“邪教”，要求查禁天主教，将传教士驱逐出境。

1616年（万历四十四年）五月，沈樞上第一道“参远夷疏”。称：“臣初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐，即欲擒治驱逐，而说者或谓其类实繁，其说浸淫人心，即士君子亦信向之”。他强调“夷夏之防”，“职闻帝王之御世也，本儒术以定纪纲，待纪纲以明赏罚，使民日改恶劝善，而不为异物所迁。引所谓一道同风，正人心而维国脉之计也。”^⑤接着又列举了南京王丰肃等耶稣会士的种种“罪状”：

第一，笼络民心，企图谋反。“丰肃奸奸，公然潜往正阳门里、洪武岗之西，起盖无数梁殿，悬设胡像，诬诱愚民。从其教者，每人与银三两，书其家人口生生日月。云有咒术，后有招呼不约而至，此则民间歌谣遍传。每月自朔望外，又有房虚星昂四日为会期，每会少则五十人，多则二百人，此其自刻天主教要略中，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。然二十年来，潜往既久，结交亦广……。臣若更不觉察，胡奴接踵于城闕，虎翼养成而莫问。”^⑥

第二，私改历法，变乱道统。明朝历法“推算渐到差忒，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？”指斥传教士开局翻译西书是“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。”^⑦

第三，不祭祖宗，坏纲乱伦。“臣又闻其诬惑小民，辄曰祖宗不必祀，但尊奉天主，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，而示愆夫不孝不悌造恶者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。”^⑧恳请朝廷将传教士及教徒判处死罪。

对于沈樞为代表的保守派官僚反对天主教言论，徐光启于万历四十四年七月给万历皇帝上《辨学章疏》，驳斥那些对耶稣会士的指控，辩明天主教是一正教，传教士所传是正学。杨廷筠则面向大众，写下题为《号鸞不并鸣说》的护教论，剖析了天主教与白莲教等邪教的十四点不同。

沈樞一奏后，一直未得到朝廷回复。八月，他再次通过其同乡、北京礼部尚书兼东阁大学士方从哲呈递第二道奏疏。方从哲也是反天主教官员，未等皇帝颁布谕旨，便令沈樞在南京逮捕传教士及教徒。

七月十九日（8月30日），北京的邸报和命令传达南京。一些得到消息的南京教徒立即赶到教堂，表示愿为教而牺牲，并把教堂的圣像和圣器收藏到一个教徒家中。一名叫姚若望的教徒还赶制了四面旗帜，分别写着他的姓名、籍贯，声明他是天主教徒，愿为天主而死。他希望举起这些旗帜，以激励信徒们蒙难的勇气^⑨。

同日，传教士王丰肃和谢务禄接待了南京兵部尚书派来的三名官员，他们被告知：他们将被驱逐出境。据曾德昭回忆，这几位来使都是“非常好的人”，他们对事态的变化感到遗憾，表示相信传教士是清白的，并且劝告他们要毫不声张的服从，对驱逐令不要有任何抵抗。一旦证实他们是清白的，希望他们能马上回来^⑩。

七月二十日（8月31日），沈樞派兵包围了天主教教堂，逮捕了王丰肃，谢务禄因病未被带走。王丰肃被捕后，教徒张案、姚若望自愿前往监狱，

要求与王丰肃一起关押。姚若望挥舞着小黄旗，表示“愿为基督而死，为耶稣基督的信仰甘洒热血”。次日（9月1日），沈樞再次派兵搜查了南京城外传教士住所，拘捕了谢务禄、钟鸣仁等13人。

万历四十四年十二月（1617年1月），沈樞上了第三道奏疏，指控耶稣会传教士邪说惑众、企图谋反。“（南京）根本重地，高皇帝陵寝在焉，……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？”“所称天主，乃彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺诳视听，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，果于正阳门相去几何，是否缘城近堞踪迹可疑。”^①

奏疏中，沈樞还报告了拘捕西方传教士一事，请求降旨处理。“复请速咨臣等将夷犯从法律律拟断，……伏乞皇上即下明旨，容臣等将王丰肃等依律处断，其煽惑徒众，在本所捕获钟鸣仁等及续获到细作钟鸣礼、张案等，或系勾连主谋，或系因缘为从，一面分别正罪，庶乎法纪明而人心定，奸邪去而重地亦永清矣。臣免任激切待命之至。”^②

万历四十五年一月十六日（1617年2月21日），方从哲依仗阉党魏忠贤，以万历皇帝名义颁布了驱逐传教士出境的诏谕：“命押发远夷王丰肃等于广东，听归本国。……王丰肃等立教惑众，蓄谋叵测，可遣广东抚按，督令西归。其庞迪我等，礼部曾言晓知历法，请与各官推演七政，且系向化来，亦令归还本国。”^③勒令耶稣会士回澳门，连在北京礼部钦天监修历的庞迪我、熊三拔也未能幸免。

南京教案后，龙华民赶至北京，与庞迪我、熊三拔、徐光启、李之藻等商讨对策。考虑到辩护奏疏一时不能传到皇帝手中，决定先散发辩护揭稿，揭露对传教士的不公正待遇。钟鸣礼带着辩护揭稿赶赴南京，在南京刻印广为散发。后因有人向沈樞告密，钟鸣礼等24人也被捕入狱。

“中国教徒之袒护西土者，不仅光启一人。之藻、廷筠亦与有力焉。惟光启在朝，上疏陈辩，之藻、廷筠居家，隐为藏匿，法虽不同，其为爱护则一也。自王丰肃、谢务禄等被捕后，国内西土，咸惶

恐失措，苦无置身者，之藻、廷筠俱请至其家隐匿而安之。”教案时，正在高邮州任道台的李之藻不顾个人安危，还派人给南京狱中的耶稣会士送钱物。正在杭州的杨廷筠得到南京拘捕教士、教徒的消息后，坚定地说：“师弟相从义也，居恒闻道，自谓生死不渝，一朝临难而弃之，宁惟不嫌于情，即学问亦非矣”。“之藻、廷筠不顾朝廷之忌，而护西土，其果敢之气，盖与光启同也。”杨廷筠家居杭州，“屋里藏匿教士六、七人。李之藻官在高邮，每天写信，拜托友教护西土。”

万历四十五年三月，沈樞亲自在南京礼部大堂提审王丰肃、谢务禄两位传教士。王丰肃身着囚服，脖子上套着绳索，被牵进来。谢务禄因病躺在一块木板上被抬进大堂。在数小时的审讯中，王丰肃一直被迫跪着，谢务禄则躺在木板上接受审讯。审毕，沈樞宣布：二人在中国散播的“邪教”本该判处死罪，中国皇帝宽宏大量，仅对他们判处杖刑。王丰肃杖刑一个多月后，伤口才开始愈合，谢务禄因病被免刑。

三月底，王丰肃和谢务禄被囚禁于一木制笼车中押往广州，囚车上挂着三个牌子，上书：“犯人是邪恶之人。他们扰乱了社会的平安，传播新的教义。禁止任何人与他们讲话或者与他们有任何接触。”^④次年，王、谢二人与北京的庞迪我、熊三拔一起被送往澳门。

驱逐两个传教士后，沈樞下令拆毁南京西式天主教堂，焚毁圣像、书等物，变卖教会房产，其他物件全部没收官府。同时，沈樞还令上元、江宁两县地方官开验已病逝四年多的耶稣会士林斐理棺木。林斐理为葡萄牙籍耶稣会士，万历三十九年与王丰肃一起到南京传教，万历四十一年六月病逝，此时其棺材仍停放于南京教堂内。南京地方官员本希望开棺发现一些财宝，可开棺后，他们意外地发现林的尸体形态完好，惊恐不已，匆匆盖棺离去，后又把尸体丢弃城外旷野，一些天主教徒又把尸体找回安葬^⑤。

在南京教案被捕的教徒中，“除修士、印刷、孤儿各二人，结帽三人，此外担水、描金、挑脚、髡头、书童、补纳、煮饭、卖糕、种园、看园、木匠各业皆有。”^⑥这些教徒被捕后大多表现镇定，表示愿为上帝献身，“皆无愧于其神甫，无谋自救或轻其缙继而自辩无罪者。有数人且欣然受拷讯，惟愿为

信仰而苦刑,惟恐不能殉教而死。”除两人受刑死于狱中外,其余多被充军发落。

沈樞的胜利只是暂时的,不久被逐耶稣会士相继又回到内地传教。1620年,王丰肃改名高一志,“复入南京,行教如故,朝士莫能察也。”^①1624年,谢务禄也改名为曾德昭,再度潜入内地进行传教活动。

天启元年(1621年)十月,同情天主教的叶向高出任内阁首辅,声称不斥沈樞,不足以平民愤。刑部尚书奏疏王纪弹劾沈樞,将他比作宋代奸相蔡京。“樞不自安,乃力求去。命乘传归,逾年卒。”^②

三

南京教案发生的原因是多方面的,既有政治的,也有思想文化的;既有晚明社会的时代大背景,又有沈樞个人恩怨因素。

首先,中西文化价值观的冲突是酿成教案的根本原因。晚明耶稣会来华,是当时中国对外关系中的一件大事。当时,明廷官僚士大夫对此有着截然不同的两种态度。以沈樞为代表的禁教派认为,天主教来华传教“暗伤王化”,耶稣会教义是“诳诱愚民”、“志将移国”^③,要求驱教。他们还认为儒家传统的君臣父子,伦常有子,与西洋教义的一神论思想水火不容,应当彻底清除洋教。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”。因而指责西方传教士以“大西洋”与“大明”相对抗,“诡称天王”,企图“凌驾”于“天子”之上。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。如果不及早禁教,最终将危及朱明王朝的江山。

明统治者对元末白莲教农民大起义的威力记忆犹新,视白莲教为“邪教”,全力镇压。沈樞等反教派深谙统治者这一心理,诬告天主教与白莲教毫无二致,是一股“邪教”势力,耶稣会传教士则为外国间谍。礼科给事中余懋孳说:“留都王丰肃、阳玛诺等,煽惑百姓不下万人。朔望朝拜动以千计。……其处南中者,夜聚晓散,效白莲,无为之尤。……今日解散党灯,严防关津,诚防微之大计。”^④禁教派官僚认定,要维护明帝国统治秩序

就必须驱除包括天主教在内的一切“邪教”。

以徐光启、李之藻和杨廷筠为代表的护教派人士则站在天主教的立场上为天主教辩护。徐光启不仅上《辩学章疏》为天主教辩护,还公开承认自己是天主教徒,声明被拘的传教士是无辜的,他们都是学问有修养的人,绝不会邪教惑众。徐光启还建议明廷翻译教典,查证有无邪说;召集僧道相互辩论,明辨是非。耶稣会来华是“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”^⑤。传教士传播的西方文明不仅无损传统文化,而且可以为我所用,发扬光大中华传统文化,特别是西方先进的科技技术有助于挽救明王朝的多重危机。

其次,南京教案是晚明改革与保守两派官僚政治斗争的具体表现。晚明正直清流派官僚的核心是东林党人,他们主张改革明王朝腐败的政治经济政策,代表着当时社会变革力量。当时,一些东林党和清流派官员同情支持天主教活动,甚至与传教士交往密切,如后来知名的东林党人曹于汴、邹元标等人都对西方传教士持欢迎态度。曾任礼部尚书的东林党人冯琦带着对现实变乱的种种疑惑,主动向利玛窦请教。以反矿税监使著名的冯应京甚至曾将天主教推崇为“救世良方”,并个人出资翻刻利氏的《天主实录》。

以沈一贯、方从哲、沈樞等为代表的浙党人物竭力反对东林党人的改革主张,他们千方百计迫害东林党人和正直官员。沈樞第二次上疏后,方从哲作为在朝的浙党人物曲意逢迎阉党魏忠贤,压制打击东林党人,魏忠贤则支持方从哲等的禁教行动。沈樞胆敢将南京耶稣会士先逮后奏,完全得力于方从哲和阉党的背后撑腰。作为浙党人物的沈樞相机而动,发动南京教案,企图通过禁教而间接打击东林党人,为自己捞取政治资本。

再次,佛教与天主教的冲突也是重要因素之一。利玛窦改变传教策略的过程中,“合儒辟佛”,高抬儒学,视反佛为己任,每遇偶像必毁之而后快,出版《天主实义》猛烈抨击佛教。徐光启和杨廷筠则用真实性、有用性这两条标准集中批判佛教,为天主教辩护。

对于天主教在华传播及其对佛教的批评,杭州云棲寺名僧莲池大师(株宏)十分不满,刊刻《竹窗随笔天说》攻击天主教教义,“彼所称最尊无上

之天王，梵天视之，略似周天子视千八百诸侯也。彼所知者万亿天主之一耳。余欲界诸天，皆所未知……”^① 声言佛法最高，要以佛法排斥天主教言论。株宏死后，既是佛教徒，又曾为株宏弟子的沈樞自然对这些论战记忆犹新，从宗教感情上对天主教、徐光启等怀有较深的敌意。沈樞“素恨天主教，又受僧徒怂恿，起与圣教为难，必欲毁圣堂，逐教士，难教友，铲除圣教为快。”^② 利玛窦死后，南京的一些和尚见反天主教的时机已到，暗中贿赂、怂恿沈樞上疏明朝廷，立即查禁天主教，以达到驱逐西方传教士、维护佛教领地及其利益的目的。

最后，与沈樞个人的政治野心有关。万历四十三年，沈樞被派至南京，出任南京礼部侍郎。任京官多年，却被委派到南京任一个赋闲之职，沈樞心中自然十分不悦。到南京不久，他便以其特殊的政治嗅觉，很快注意到西方传教士王丰肃等人的种种“不轨”行为，将矛头直指西方传教士和西学。他希图通过自己对中国传统文化的热忱，得到皇帝的赏识和提拔。

从行为和动机上，沈樞为求仕进，迎合政治需要，这与晚明党争政局十分吻合。南京教案后，保守派官僚一度甚嚣尘上，沈樞凭此青云直上，由方从哲荐为礼部尚书兼东阁大学士，因神宗、光宗二帝相继驾崩，1621年他才到任。在任一年中，他与魏忠贤狼狈为奸，成为阁臣附阉党第一人，故被人讥为奸臣蔡京。

南京教案与近代教案相比，规模相对较小，只有十几名传教士和数十名信徒遭到迫害，但南京教案对明末清初的中西文化交流史有着深刻的影响，它是西方基督教文化与中国传统文化意识形态一次正面冲突。而南京教案发生时，天主教传入中国不久，其信徒和影响都很有有限。传教过程中，耶稣会士们带来许多西方先进的科学技术知

识，促进了中西文化交流。南京教案的矛盾冲突主要局限于上层官僚士大夫阶层，普通下层民众几乎与教案无关，除禁教、驱逐耶稣会士外，对一般中国人影响不大。而近代教案规模较大，斗争也更为激烈，反对天主教的主体多为社会下层民众，反抗西方传教士依仗帝国主义势力对中国民众权益的侵犯。^③

①③④[清]张廷玉等：《明史》卷二百一十八，列传一百零六《沈樞传》，中华书局1974年版。

②[明]沈德符：《万历野获编》卷30《大西洋》，中华书局1959年版。

③④[法]费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上册，商务印书馆1978年版，第89页。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩[明]徐昌治编：《圣朝破邪集》卷1—2《南官署族》。

⑪⑫⑬[美]邓恩：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会士》，余三乐、石蓉译，上海古籍出版社2003年版，第116、118、127、127页。

⑭⑮《明神宗实录》卷552万历四十四年十二月丙午，卷547万历四十四年七月戊子。

⑯方豪：《中国天主教史人物传》（上），中华书局1988年版，第148页。

⑰《明史》卷三百二十六·列传二百一十四《外国七·意大利》。

⑱[明]徐光启：《徐光启集》下册，上海古籍出版社1984年版，第433页。

⑲徐宗译编著：《明清间耶稣会士译著提要——耶稣会创立四百年纪念（一五四〇年——一九四〇年）》卷五“教史类”，中华书局1989年版，第234页。

作者简介：周志斌，江苏省社会科学院历史所副研究员。南京，210013

〔责任编辑：姜守明〕

晚明“南京教案”探因

作者：[周志斌](#)
 作者单位：[江苏省社会科学院历史所](#)
 刊名：[学海](#) PKU CSSCI
 英文刊名：[ACADEMIA BIMESTRIS](#)
 年，卷(期)：2004，”(2)
 被引用次数：2次

参考文献(10条)

1. [张廷玉](#) [明史卷二百一十八, 列传一百零六沈樞传](#) 1974
2. [沈德符](#) [万历野获编卷30大西洋](#) 1959
3. [费赖之·冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目上册](#) 1978
4. [徐昌治](#) [圣朝破邪集卷1-2南宮署牒](#)
5. [邓恩·余三乐·石蓉](#) [从利玛竇到汤若望:晚明的耶稣会士](#) 2003
6. [〈明神宗实录〉卷552万历四十四年十二月丙午, 卷547万历四十四年七月戊子](#)
7. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
8. [明史卷三百二十六·列传二百一十四外国七·意大利里](#)
9. [徐光启](#) [徐光启集下册](#) 1984
10. [徐宗泽](#) [明清间耶稣会士译著提要—耶稣会创立四百年纪念—五四〇年—一九四〇年卷五“教史类”](#) 1989

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [苏新红](#) [晚明士大夫党派分野与其对耶稣会士交往态度无关联—东北师大学报\(哲学社会科学版\)](#) 2005，”(1)

以晚明士大夫对耶稣会士交往态度的具体情况进行的分类排比和统计分析,可得出这样的结论,东林、阉党及无党派中绝大多数与耶稣会士有交往的士大夫都对耶稣会士及其传入的“天学”持有肯定的态度,没有任何一个党派的士大夫从整体上因其政治派别而对耶稣会士持友好或拒斥攻击态度.这说明各党派士大夫对耶稣会士的交往态度与他们在晚明党争中所属的政治派别并没有直接的关系.

2. 期刊论文 [林中泽](#) [晚明来华耶稣会士的经济伦理及其对儒学的调适—世界宗教研究2008，”\(1\)](#)

当耶稣会士首次向中国读者传播天主教经济伦理时,他们所面对的是一个长期受到儒学传统熏染、并正在受到利益关系严重腐蚀着的晚明社会.耶稣会的“适应”策略指引他们走上了与中国传统思想相协调的道路,他们充分利用了先秦儒学与宋明理学之间的差异,巧妙地周旋于西学与中学当中,一方面继承了中世纪禁欲主义传统,主张“弃绝财货”;另一方面则发挥了近代早期的人文主义精神,强调“物尽其用”;在消费观上揉合中西,倡导中庸之道;并大胆传播天主教的爱德,呼吁“广施博济”.耶稣会神父们的这些努力在促进中西文化交流方面是有一定意义的.

3. 学位论文 [苏新红](#) [晚明士大夫对耶稣会士交往态度分析](#) 2004

晚明耶稣会士的来华使中西方文化之间的一场交流运动就此展开,与这一现象几乎并行发展的则是晚明政局中日渐激烈的党争问题.因此,在国内外有关晚明中西文化交流的研究中,“东林党”、“阉党”士大夫与耶稣会士的交往一直是个很引人注目的问题.长期以来,学术界较普遍认为:绝大多数东林及复社士大夫对耶稣会士持友好支持态度,因而为耶稣会士所倚重;而大部分东林党反对派士大夫则对耶稣会士持敌视态度,是在华耶稣会士的主要反对者.该文就晚明士大夫对耶稣会士交往态度的具体情况进行了分类排比和统计分析,细致分析了耶稣会士持各类态度的士大夫与其政治派别的关系,以此为根据,该文认为东林、复社、阉党、浙党及无党派中绝大多数与耶稣会士有交往的士大夫都对耶稣会士及其传入的“天学”持有肯定的态度.耶稣会士没有特别倚重其中任何一个政治派别,也没有任何一个党派的士大夫从整体上因其政治派别而对耶稣会士持友好或拒斥攻击态度.这说明各党派士大夫对耶稣会士的交往态度与他们在晚明党争中所属的政治派别并没有直接的关系.

4. 期刊论文 [林中泽](#) [晚明妇女的闭居与耶稣会士的反应—华南师范大学学报\(社会科学版\)2002，”\(1\)](#)

妇女闭居是古代和中世纪社会中性别歧视的产物,它在礼教控制下的传统中国最为典型,而在理学勃兴的明代则被推行到极致.这一事实在晚明来华的耶稣会士当中所引起的反应是双重的:一方面,他们以欣喜的态度接受它,认为这是被14至16世纪的社会变革所破坏了的西欧传统妇女规范在远东的重建;另一方面,他们又以忧虑的心情注视着它对宣教工作的不利影响.神父们企图通过种种变通的方式去协调这一矛盾,但并没能成功,其表面的原因是中国人的抵制和西方的教派斗争,而更内在的因素则深藏于两种不同文化的尖锐对立当中.

5. 期刊论文 [林中泽](#) [儒学的“慎言”与基督教的“戒谎”——早期耶稣会士中文论著中的“言”及其对晚明社会的适应—学术研究2000，”\(4\)](#)

先秦儒学倡导寡言,基督教则力戒以隐瞒事实真相为主要形式的谎言.晚明来华耶稣会士:在沟通和揉合这两种不同的言论观时,依据其既定的适应策略,挖掘和突出共同点,淡化分歧点,尽力使基督教戒谎思想带上儒学的色彩而易于为中国人所接受.不过由于在耶稣会士的宗教使命与其道德信条之间存在着不可协调的矛盾,因此当涉及到神父们自身的道德践履问题时,戒谎信条便面临着严峻的挑战.

6. 学位论文 [马衡](#) [晚明入华耶稣会士笔下的耶稣故事](#) 2009

明末清初入华传教士的中文著作,以其自身所具有的跨文化、跨学科性而成为历史、文化、哲学等各领域学者关注的热点.尤其是近年来,学者们对传教士文献的文学研究也取得了显著的成果,台湾学者李爽学的《中国晚明与欧洲文学》即是名例.在相关论题的研究中,学者们只是从历史的、文化的或神学的角度探讨了晚明耶稣会士是否宣讲了耶稣基督的问题.柯毅霖在《晚明基督论》中通过大量的材料证明了耶稣会士确实宣讲了耶稣基督.晚明耶稣会士宣讲了怎样的耶稣,还有待于深入研究.本文采用比较文学影响研究的相关方法,着重分析晚明耶稣会士对福音书中耶稣故事的改写,并

且从中国晚明主流文化背景中分析这种情况产生的原因。

全文分为绪论、正文和结论三部分。

绪论部分，首先对国内外相关研究成果做文献综述，确定本研究课题的由来、论旨及其研究理论方法。

正文部分分三章加以论述。

第一章主要论述西方基督教文化中的耶稣，包括福音书中叙述性的耶稣故事和宗教意义上三位一体、神人二性的信仰中的基督。第二章主要论述在晚明第一批来华耶稣会士宣讲了怎样的耶稣。耶稣会士的四部中文著作（罗明坚的《天主圣教实录》、利玛窦的《天主实义》、庞迪我的《庞子遗论》和艾儒略的《天主降生言行纪略》）中，他们注重于叙述性耶稣故事的宣讲而很少论述三位一体和神人二性等内容，并且采用增、删甚至以篡改的方式宣讲耶稣故事。以至在中国晚明流传的耶稣故事既源于福音书的原型又不同于福音书。第三章通过研究皈依者和反教人士对耶稣故事的解读，探讨中国主流文化特性及其改写耶稣故事的必然。

结论部分，在理论上分析耶稣故事在中国流传的曲折过程及其原因，并概括本文论点。

7. 期刊论文 [吴莉苇, WU Li-wei 从利玛窦和艾儒略的传教策略看晚明基督教与儒学对话机制的缺失 - 复旦学报](#)

(社会科学版) 2009, "" (4)

本文以利玛窦、艾儒略和叶向高为例，分析晚明儒学与欧洲天主教的交往特征，认为双方都具有强烈的文化本位意识，并试图以自己的观念为基础构建文化统一性。这种心态制约儒学与天主教的进一步接触，使双方无法真正对话，而作为一种认识论模式的“对话”在近代早期的历史条件下难以真实存在。本文亦对文化交往中的“对话”模式的内涵提出设想，认为反思“对话”在历史上的缺失将有助于当下之人更重视对话论和有意识地将交往模式导向对话。

8. 期刊论文 [庞乃明, Pang Naiming 来华耶稣会士与晚明华夷观的演变 - 贵州社会科学](#) 2009, 234 (6)

耶稣会士来华前，明代中国人的华夷观念大体局限在传统范围内。耶稣会士来华后，其温文儒雅的学者形象、广泛传播的宇地新知及其刻意倾销的欧洲文明，逐渐成为动摇晚明华夷观念的外来文化力量。部分开明士人由此认识到，中国既非天下中心，亦非天下最大，更不是世界文明之唯一所在。取消夷夏界限、否定中国中心论、质疑传统夷夏标准、主张多层次学习西方等，开始成为他们的思维新取向。此一思想倾向虽然不是晚明时代的主流思潮，但其思想史意义不容忽视。

9. 学位论文 [石雄斌 徐光启与晚明“西学东渐”](#) 1998

该文从徐光启与利玛窦等来华耶稣会士的交往入手，对徐光启所结识的来华传教士和所接触到的西学的性质、输入的规模，中西文化在徐光启所处时代存在的差异，徐光启等中国士大夫对西学的态度，徐光启的科学道路和贡献，徐光启的政治思想、经济思想、军事主张及其在“西学东渐”中的地位，在前人成果的基础上，作了进一步的研究。

10. 期刊论文 [尹群 晚明和清朝前期中欧交往的语言媒介 - 学海](#) 2007, "" (5)

中欧交往最初依靠马六甲等地的华人为语言媒介，至1553年后澳门成为中欧语言媒介的中心。自16世纪末起，耶稣会士学习汉语并积极融入中国社会，推动了中欧交往在文化层次上的全面发展。在中国开明士大夫和少数华人基督徒的协助下，耶稣会士促成了明末清朝的“东学西渐”和“西学东渐”。但18世纪初以后，注重传教的耶稣会士逐渐丧失了作为中欧交往语言媒介的功能。在雍正、乾隆两朝清廷限制对外交往的形势下，中欧文化交往的语言媒介大大缺乏，只剩下勉强维系有限贸易往来的混杂英语。

引证文献(2条)

1. [邹振环 明末南京教案在中国教案史研究中的“范式”意义——以南京教案的反教与“破邪”模式为中心](#) [期刊论文]-

[学术月刊](#) 2008 (5)

2. [翟玮 论全球化背景下中西价值观的冲突](#) [学位论文] 硕士 2005

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_xuehai200402015.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 8ee0597f-0882-4485-a98c-9e4d00837424

下载时间: 2010年12月15日