

天学精神与明末政治伦理

——明末中西文化冲突探因

王 剑

(吉林大学 历史系, 吉林 长春 130012)

摘要:在儒释道三教会通成为明末文化领域中最突出的特点时,欧洲耶稣会士东来并把天主教传入中国,参与了此时以会通为内容的文化交流。在天主教的本质天学精神与中国的传统文化进行会通时,天学精神与明末的政治伦理产生了一系列的矛盾,此外还对明末社会的稳定提出挑战:对内体现为传教士的传教活动是“邪教惑民”,对外则体现为传教士与海盗殖民者的“勾结扰国”。

关键词: 明末; 天学精神; 政治伦理; 中西文化; 冲突

中图分类号: K248.3; K203 **文献标识码:** A **文章编号:** 0559-8095(2000)02-0028-06

在儒释道三教会通成为明末文化领域中最突出的特点时,欧洲的耶稣会士东来,并把天主教文化传入中国,参与了此间以“会通”为内容的文化交流。面对相属异质的中国传统文化,天主教文化的本质——天学精神在会通中国文化时,必须对中国文化进行选择。儒学伦理因其在中国文化中固有的本位特征而成为天学精神会通的首选。而天学精神对儒学伦理的会通并没有也不可能涵盖当时中国传统文化的全部。因此传教士们在传教过程中主要是做了一些旨在同化中国传统文化中不利于传教的思想、观念和行为,体现了天学精神与中国传统文化的异质差异。事实上在明末的传教与反教中,两种文化除了存在异质差异外还存在着直接的表面冲突,即天学精神直接切入明末社会,并对中

国既成的政治伦理和国家稳定构成了挑战。

天学精神与明末政治伦理的冲突

在欧洲的封建社会,天主教作为天学精神的主体,不仅仅是意识形态,而且一直存在着世俗化的趋势。在中世纪早期,教会实际上既是政治组织,也是经济组织。在教会的辖区内,还设有教会法庭,《圣经》中的一些文句,不仅是教会法庭的准则,而且在世俗社会也相当具有法律效力。绝大多数的高级教职人员,在地方还担任行政职务。尤其是从教皇到教士的等级森严的教权体系,在中世纪的欧洲,形成了独特的教会权威,时常干预地方的世俗事务,与世俗的封建官僚所构成的政权权威形成冲突。从12、13世纪起,随着英、法、德、意、西班牙等封建专

收稿日期: 1999-05-18

作者简介: 王剑(1967-),男,江苏泗阳人,吉林大学历史系讲师,历史学硕士。

基金项目: 吉林大学笹川良一优秀青年教育基金项目(98SYLFF1502)

制国家的出现，世俗君主的权力膨胀，排挤着教会的权力，甚至公开与教皇争高下，使得教会神权的威信在和世俗君主的争斗中逐渐降低。到了15世纪的康斯坦茨第二次宗教会议（1414—1418）以后，教皇的地位明显降低，以英、法、德、意、西班牙五个民族国家为投票单位，决定欧洲天主教的重大事务，教会势力有所削弱，而民族国家的世俗势力却相应得以提高。在几个世纪的世俗化过程中，一直存在着教权与世俗权力的矛盾，正是这种矛盾的长期延续，使得天主教在外传的过程中，把教会对世俗权力的戒备，或者说，想重树教会权威的欲望，一起溶入天学精神并传到了外地。

天主教在欧洲世俗化的结果，如果说在欧洲大陆，教会还留有优势并能够接受世俗政权挑战的话，那么，天学精神传入中国后，面对高度发达的中国传统文化，以及壁垒森严的中国传统政治，传教士们在欧洲时拥有的各种各样的权威与威望，就荡然无存了。在中国的政治文化环境下，寻求与中国传统文化中主体部分的认同，也就势在必行。当然，这次寻求认同，已基本没有了强大的教皇权力作为后盾，敢同明朝的世俗政权明火执仗地对立，而是更加隐蔽、顺从地在中国传统政治下作适当地调和。

众所周知，在秦汉以后的中国社会里，中国逐渐形成了以专制君主为核心，以“家天下”的政治模式为形式，以严格的封建等级为社会规范的政治体制。在这个体制里，“国与家是相通的，君权与父权是相互为用的”，“一般地社会秩序，不是靠法来维持，而是靠宗法、靠纲常、靠下层对上层的绝对服从来维持的”。^[1]在传教士东来的明末社会里，这种政治体制经宋明理学的强化，使得君权神圣、封建等级纲常等政治伦理，已经十分牢固地内化到每一个读书人的头脑里。

天学精神与明末政治伦理的冲突，首先表现在天学精神的“民风国政等事”与明末君权神圣的政治伦理之间的矛盾。传教士东

来以后，立据城镇，交通王侯，甚而接触帝王。他们通过言传身教，或著书立说，广泛地宣传天主教国家的“民风国政”等天学精神。“据彼云，国中君主有二，一称治世皇帝，一称教化皇帝。治世者摄一国之政，教化者统万国之权。治世者相继传位于子孙，而所治之国，属教化君主，有输纳贡献之款。教化者传位，则举国中之习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国而二主也”。^[2]很显然，传教士所宣扬的是政教分治且神权高于政权的中世纪神权至上的政治伦理。因此，传教士所言的“民风国政”与中国传统政治模式中君权至上的政治伦理之间的差异，触动了中国反教士大夫敏感的神经。他们唯恐君道一系的政教分治模式被天主教国家的“国中有二主”的分治传统冲破，害怕在中国万世一体的君道之上，再凌驾一个教化君统，并对其输诚纳贡。这种政教分治的传统以及教化者高于世俗君主模式，明显不符合中国的由“天人合一”演化而来的政教合一观念。更何况“国有大故，亦多与僧谋”的分权行为，也不符合中国君主专制的政治体制。因此，明末儒士把“一天而二日，一国而二主”的天主教视为邪教，喊出了“何物夷妖，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统”。^[2]

其次是天学精神中的“上帝面前人人平等”的观念与中国传统政治中的纲常伦理之间的矛盾与对立。在中国的政治伦理中，维护封建等级的纲常伦理是十分重要的，而且这种观念经宋明理学的宣扬已自觉地深入中国社会的各个阶层。但天学精神却宣扬在“天主之公父”面前，人人“平为兄弟”。虽然在事实上天学精神的“平等观念”与中国的等级纲常伦理存有很大的差异，但在对天学精神不甚了解的反教儒士看来，天学精神的平等观就是“悖论”，如陈侯光害怕“以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉”。^[3]邹维璉则担心：“世间君父同为兄弟，何足事哉？”^[4]许大受认为，中国自古讲究的伦常纲道，是建立在君臣以敬、父子以恩、昆弟以

序、夫妻以别、朋友以信的基础上的，坚不可动摇，其间各有取义，不能颠倒，而夷辈宣扬君臣关系“皆以‘友’道处之”，^[5]必然会直接威胁中国的等级纲常。

最后是天学精神的上帝崇拜与中国政治伦理中的圣人崇拜的矛盾与对立。“除耶和華外不可信別的神”，^[6]是天学精神中最突出的观念。因而传教士进入中国后都有一种共同的文化心理，即否定排斥对天主教奉以外的一切崇拜。由于天学精神把儒学伦理当作传教的契合点，因此，他们在对待明末三教的“偶像”时，还是有区别的。对佛道二教，传教士们不但把“佛、菩萨、神仙斥之曰魔鬼，言其必入地狱”，而且对“祭拜天地、日月、菩萨、神仙”的人也说成是“犯天主之大戒”。在现实传教中，甚至还令其信徒对佛道两教所信奉的神像进行直接破坏，“观音、菩萨、关圣帝及梓童帝君、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”。^[7]对待儒学，传教士虽没有直接把尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等圣人斥为魔鬼，但他们通过比附教中“十诫”，让上帝“凌驾于五帝、三王、周孔之上”，并对儒士尊崇的“孔子太极之训，春秋之作，孟氏仁义之对，无后不孝之言”等，“皆见指摘”。^[4]如，对于中国人的修身事亲行孝之事。在中国人的观念中，“吾身即亲之身也，知人知天，皆修身事”，而天学精神则主张“事亲不可以知天也”。^[8]把事天和事亲对立起来，禁止教徒事亲行孝。对于“无后不孝，无子娶妾”之事，天学精神认为也是犯了必入地狱之戒。为此，黄贞曾私下问艾儒略：“文王后妃众多，此事如何”？艾氏沉吟甚久不答。黄贞又说，这是“立千古之大案”，只有讲议明后，“方能令人了然皈依而无疑”，于是艾氏说“文王亦怕入地狱去了”。^[7]如果说天学精神把中国历代尊奉的文王等圣人打入地狱，只是犯了“谤诬圣人”的大戒的话，那么在现实生活中“举中国历来圣帝明王有妃嫔者”，包括当世皇帝及普通士

子官僚在内，恐怕就“皆脱不得天主地狱”，从这个意义上说，反教儒士的反教行为，不仅具有维护传统政治伦理中的圣人崇拜的意义，而且还有维护自身形象的动机。

天学精神与明末政治现实：邪教惑民

从本质上说，天学精神与明末政治伦理的冲突，仍然是东西文化的异质性的反映。而事实上，明末反教运动的出现还有其深刻的现实政治因素，正如有的学者称，“对天主教的排斥、打击，首先不是因为它的教义表现出来的异质性，而根本上是因为它作为一种机体之外的有组织的活动，对中国社会的良性存在构成了威胁”。^[9]

明末的中国社会正处于一个十分动荡的时期，国内的许多矛盾一触即发。东南沿海的倭寇和西方海盗殖民者的骚扰，北部蒙古族的一些地方势力也不时乘间南下，以及辽东战火的燃起，尤其是东北的战火，使得整个大明帝国处于民族战争的戒备状态。在这个大背景下，整个国家以“华夷之辨”为核心的民族观念空前高涨。东南沿海各省因屡受倭寇和西方海盗的入侵，民族排外情绪很高，许多早期传教士都曾论及中国人强烈的排外情绪。天主教士的东来，正好赶上了大明帝国空前排外的大气候，因此，即便是这些传教士是安分守己的，在中国人的排外意识中，遭到怀疑或排斥都是十分自然的。

天主教传入后不久，国人对它究竟是何种东西，也是模糊不清的。时人沈德符认为，“盖天主教，自是西方一种，释氏所云旁门外道，亦自奇快动。若以为窥伺中华，以待风尘之警，失之远矣”。^[10]（卷30，大西洋）当时的大思想家李贽和利玛窦交往一段时间后也说，“我已经三度相会，毕竟不知到此何干也。意其欲以所学易周孔之学，则又太愚，恐非是尔”。^[11]（卷1，与友人书）至于那些反教的士大夫们，他们大多缺乏对天主教作认真解读的热情，即便是有些欲弄清其真相的士

大夫，也多带着先人为主的偏见。如吴尔成记有“天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰玛利亚，又云，被恶官将十字枷钉死。是以西洋罪死之鬼为天主也，可乎不可乎？将中国一天，而西洋又一天耶？将汉以前无天主，而汉以后始有天主耶？据斯谬谭，直巫觋之邪术也”。^[12]不管国人、士大夫怎样认识，有两点是相同的，一是对天主教的认识是十分肤浅的，甚至是错误的。二是对天主教可能会给中国社会的“良性存在”造成的危害存有一定的戒备心理。

可以说士大夫们对天主教存有戒备之心，并非吴牛喘月。在明代的法律中，对不符合传统礼俗的歪门邪道有着明文的禁止：“凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公太保师婆，及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教，白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图象，烧香集众，夜聚晓散，伴修善事，扇（煽）惑人民，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里”。虽然在这条法律颁行之时，天主教还没有传入中国，当然也不会将其列入禁例。但传教士的传教仪式却引起了反教儒士的注意，并和明律中禁止的“师巫邪术”联系在一起。“从其教者，洒之以水曰洒圣水，擦之以油曰擦圣油，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？”^[13]这是反教儒士从法律的角度来判断天主教是否是邪教，因而我们可以从中看出反教儒士的思维取向，那就是把传教士的宗教活动，也视为中国固有的邪教邪术。

中国民间的一些邪教，一直是令统治者头痛的一种势力。中国历史上的绝大多数农民起义是利用宗教组织发动的。白莲、闻香、无为等教，在有明一代发动大大小小的起义达数十起，“东省白莲之祸”、“西省赤子之危”的担忧，时时困扰着封建统治者，因而给反教者造成了一种“从来妖人之惑众，无所借托，不足以倾愚民之心”的定式心理。

而反教者把天主教认同为白莲等邪教的关键，正在于他们把传教士们的洒圣水、擦圣油、夜聚晓散、大小礼拜等宗教仪式，与白莲、闻香等宗教的神秘气氛，以及历史上的“社火、狐鸣、鱼腹天书、石人一眼之类”的做法，视为同出一辙。特别是所有信徒“以剪字贴户门为记号”^[12]的做法，也很容易被反教者认为是某种特殊组织的标志。

传教士的一举一动，随时左右着反教者的视线。利玛窦有效的传教方式，迎合了一大批高层士大夫，但在耶稣会内部，对利玛窦传教方式存在认识差异，利氏死后，传教转向下层群众成为龙华民继任后的一个特色。一些深受利氏传教路线影响的明智分子，继续在高层士大夫之中传教，以期扩大影响，而更多的狂妄之士，认为利氏的路线不但有违教规，而且传教见效慢，因此他们企图以天堂的美丽和对地狱的恐怖来诱化民众，大量地转向教化平民百姓。这一转化很快为反教儒士发现并抓住把柄：“对士大夫谈，则言天性”，而“对徒辈论，则言神术”。^[14]特别是对平民的传教，传教士们为了转移士大夫对平民传教的关注，故意把每周的礼拜安排在夜晚，“天未明而至，日未出而散”，以期减少“道路为之喧嘩”的机会，却适得其反。反被反教士大夫认为是“邪教惑众愚民”。

反教儒士把天主教与白莲、闻香等邪教等同，除了从维护封建统治长治久安的角度着眼以外，还有维护封建男女伦常的成分在内。深受宋明理学影响的反教儒士，都对白莲、闻香等邪教的“男女混杂”行径深恶痛绝，因为它根本地违背了“男女授受不亲”的伦常。“今天主之邪说，阳教人谨邪淫，阴以己行贪欲，虽男女名不混，而实最混”。^[5]所以，在反教儒士看来，天主教的“邪教惑民”还破坏了中国的封建伦常。

综合反教儒士维护封建长治久安和封建伦常的双重要求，反教儒士把天主教认同为白莲等邪教，进而要求严防，就十分自然了。甚至他们认为“白莲、无为等教，乃疥癬之

疾，不足忧也。天主邪教入中华，天下无有辟之者，此真可为痛哭、流涕、长叹息者也”。^[7]由此可见，反教儒士对天主教的“邪教惑民”的恐惧是何等深切。

天学精神与明末政治现实：海盗扰国

如果说反教儒士把天主教视同为“邪教惑民”，是出于对社会内部稳定的一种考虑，而传教士在明末社会中的所作所为事实上是“簧鼓虽有的据，跳梁尚无实迹”^[12]，因而反教儒士对天主教的“邪教惑民”的恐惧仍然是潜在的。那么，明末儒士把传教士视为“海盗党类”，则是出于对明末社会的外部稳定，即国家安全的一种考虑，且与传教士同宗同种的海盗活动的猖獗，更增加了反教儒士对传教士与海盗勾结扰国的危机感。这种危机感，完全是在明末社会动荡的大气候下，儒士阶层的一种显性的对现实的流露。

自明武宗正德年间，西方海盗殖民者东来，占据南洋的许多地方。葡萄牙于正德六年“据满刺加地，逐其王”。^[15]（卷 325，佛郎机传）继葡萄牙之后，荷兰也于万历二十九年，“驾大舰，携巨炮，直薄吕宋”，^[15]（卷 325，和兰传）为吕宋力拒，而转薄香山澳。很快南洋诸国及中国的南部沿海多为西人所扰。有明一代，南洋诸国在政治上多是明朝的“敕封之国”；在经济上，南洋地区的香料贸易也多为明朝所垄断。西方殖民者对该地区海盗般地强占后，不仅破坏了原先的政治格局，抢夺了中国的香料贸易的垄断地位，还对我国的南部沿海地区构成了严重的威胁。

明武宗正德十二年，葡萄牙人“驾大舶突至广州澳口，铙声如雷，以进贡为名，抚按查《会典》无旧例，不行，乃退泊东莞南头盖房树栅，恃火铙自固”。十三年又因上年求市不行，“驾大舶，突入广东会城，炮声殷地。留驿者违制交通，入都者桀骜争长”，后虽为广东军民驱逐，但仍一直逗留于南部沿海。嘉靖中期以前，又逐渐北移闽浙沿海，并

与倭寇和中国的海盗相勾结“纵横海上，无所忌，来者接踵，而海上始多事矣”。荷兰人也于万历中，“侵夺台湾地，筑室耕田，久留不去”，更有甚者，竟“驾四舶，由虎跳门薄广州，声言求市”。^[15]（卷 325，和兰传）西人的这些过格之举，虽都为明水师所破，也达到了西人“不敢窥内地者数年”的效果。但是，南部沿海地区的西方殖民势力，尤其是葡萄牙人，“入濠镜澳筑室，以便交易，不逾年多至数百区，今殆千区以上”，以及西班牙人、荷兰人屡次对我国的澎湖列岛、台湾一带用兵，可以说，早已成了明末统治者的心腹大患。夷人的“殆千区以上”的规模和对明朝的直接用兵，使得明朝传统的“威震四夷”的地位受到了严重的挑战。

西方海盗殖民者殖民东南亚以及直接骚扰中国的南部沿海，对中国国内的影响是巨大的。欧人东来后，明朝对南洋事务多采取“王者不事夷狄”的态度，和南洋诸属国间的政治经济来往已经很少，但逐渐兴起的走私贸易却迅速发展起来。^[16]西方海盗殖民者殖民南洋的情况也多由他们传回大陆。而传到反教士大夫耳朵里的大多是经过夸大的观念：“到一国，必坏一国，皆即其国以攻其国，历吞已有三十余，远者难稽其踪，最近而吕宋，而米索国、而三宝颜、而鸡笼、淡水，俱皆杀其主，夺其民，只须数人便压一国”。^[17]正是这些被夸大的传说，尤其“只须数人便压一国”的说法，更增加了中国士大夫对西方殖民者的恐惧。而西方海盗殖民者骚扰我国沿海地区的传说则更为恐怖，“其人久留不去，剽劫行旅，至掠小儿为食”。^[15]（卷 325，佛郎机传）其中“掠小儿为食”的传说流传最广，明代文献《武宗实录》、《世宗实录》、严从简的《殊域周咨录》、黄佐的《广东通志》均有记载，甚至到清代修《明史》时，此说仍被收入。虽说这些传说现在已被证明是不可靠的，但在当时，人们仍是深信不已。

在明末，反教儒士公开地、大规模地反对西方传教士的开始，与这个时期南部沿海

地区西方海盗殖民者肆意的侵略活动，绝不是时间上的偶合。传教士与殖民者一道浮槎东来，而且他们的相貌、语言大体相同，尤其是当时东来的传教士“亦居此澳”，并且大多数又是以澳门为跳板进入内地的，这就给对西方传教士缺乏充分了解的中国反教儒士们留下这样的印象：他们是一丘之貉。特别是在当时的“闽海士民”中间，曾流传着：“（传教士）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”^[15]的说法，更增加了人们对传教士的不良印象。如果说殖民者在南部沿海地区的耀武扬威，让“广人苦之”而直接受到东南部沿海军民的直接驱逐的话，那么殖民者被驱逐后留给中国人的凶神恶煞的印象，后来就全部地转移到他们的“党类”——传教士身上。

据统计，从1552年到1597年间，曾有葡萄牙、西班牙等国的耶稣会士、多明我会士、方济各会士和奥斯定会士共57人先后来到中国，绝大多数因和海盗殖民者一同进入澳门而不准登上大陆，有的还被当作奸细逮捕，只有少数混入广州、肇庆、福州、漳州等地进行秘密传教。能够光明正大进入大陆

的罗明坚和利玛窦所遇到的情况似乎很可笑，由于内地的中国人很少见到过外国人，他们被“当作笑料或者稀罕”，人们给他们起了无数的绰号，“其中，最常用的要算‘洋鬼子’”。^[19]我们知道，“洋鬼子”这个概念在中国民间有什么特殊的含义。这不能不说，这种反教影响是西方海盗留给他们的。

在明末反教儒士看来，对传教士邪教惑民的恐惧感，和对传教士与海盗殖民者勾结扰国的危机感，并不是毫不相干的。他们认为，天主教的邪教乱内是一种威胁，由此延伸到传教士与海外殖民者同种同教，也是一种威胁。基于他们同教同种的认识，在反教儒士的眼里，西方殖民者“吞我属国吕宋及咬溜巴、三宝颜、窟头郎等处，复据我香山澳、台湾、鸡笼、淡水，以破闽粤之门户”，似乎还只是肌肤之痒，而“一旦外犯内应，将何以御”^[20]的担忧，才是他们的切骨之痛。很显然反教儒士提到的“内应”是指传教士的邪教惑民活动，“外犯”是指西方殖民者在南部沿海的骚扰活动。正是这种“外犯”的担忧和“内应”的恐惧，最终影响了反教儒士的行为取向。

参考文献：

- [1] 王亚南. 中国官僚政治研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1993. 42.
- [2] 张广藩. 破邪摘要略议 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷5，明崇禎刻本.
- [3] 陈侯光. 辨学刍言 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷5，明崇禎刻本.
- [4] 邹维琏. 辟邪管见录 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷6，明崇禎刻本.
- [5] 许大受. 佐辟 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷4，明崇禎刻本.
- [6] 尹大贻. 基督教哲学 [M]. 成都：四川人民出版社，1987. 16.
- [7] 黄贞. 请颜壮其先生辟天主教书 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷3，明崇禎刻本.
- [8] 李臻. 辟邪说 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷5，明崇禎刻本.
- [9] 何俊. 西学与晚明思想的裂变 [M]. 上海：上海人民出版社，1998. 224.
- [10] 沈德符. 万历野获编 [M]. 北京：中华书局，1959.
- [11] 李贽. 续焚书 [M]. 北京：中华书局，1975.
- [12] 吴尔成. 移南京都察院咨 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷1，明崇禎刻本.
- [13] 徐从治. 拿获邪党后告示 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷2，明崇禎刻本.
- [14] 晏文辉. 查验夷犯札 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷1，明崇禎刻本.
- [15] 张廷玉. 明史 [M]. 北京：中华书局，1974.
- [16] 邱炫煜. 明帝国与南海诸藩国关系的演变 [M]. 台北：兰台出版社，1995. 295.
- [17] 苏乃高. 邪毒实据 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷3，明崇禎刻本.
- [18] 黄贞. 参远夷疏 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷1，明崇禎刻本.
- [19] 裴化行. 利玛窦神父传 [M]. 北京：商务印书馆，1993. 96.
- [20] 李维垣. 攘夷报国公揭 [A]. 徐昌治. 圣朝破邪集 [C]：卷6，明崇禎刻本.

责任编辑 宋 鸥

作者: [王剑](#)
作者单位: [吉林大学, 历史系, 吉林, 长春, 130012](#)
刊名: [史学集刊](#) PKU CSSCI
英文刊名: [COLLECTED PAPERS OF HISTORY STUDIES](#)
年, 卷(期): 2000, ""(2)
被引用次数: 0次

参考文献(20条)

1. [王亚南](#) [中国官僚政治研究](#) 1993
2. [张广涵](#) [破邪摘要略议](#)
3. [陈侯光](#) [辨学白言](#)
4. [邹维璉](#) [辟邪管见录](#)
5. [许大受](#) [佐辟](#)
6. [尹大贻](#) [基督教哲学](#) 1987
7. [黄贞](#) [请颜壮其先生辟天主教书](#)
8. [李璨](#) [辟邪说](#)
9. [何俊](#) [西学与晚明思想的裂变](#)[学位论文] 1998
10. [沈德符](#) [万历野获编](#) 1959
11. [李贽](#) [续焚书](#) 1975
12. [吴尔成](#) [移南京都察院咨](#)
13. [徐从治](#) [前引书](#)
14. [晏文辉](#) [查验夷犯札](#)
15. [张廷玉](#) [明史](#) 1974
16. [邱炫煜](#) [明帝国与南海诸藩国关系的演变](#) 1995
17. [苏乃寓](#) [邪毒实据](#)
18. [黄贞](#) [参远夷疏](#)
19. [裴化行](#) [利玛竇神父传](#) 1993
20. [李维垣](#) [攘夷报国公揭](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_shixjk200002006.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 47db124a-b4e6-4a3c-bf46-9e4d0084e576

下载时间: 2010年12月15日