

摘要

万历四十四年（1616）南京礼部侍郎沈? 奎发起的反对天主教运动，被称为“南京教案”。利玛窦的“补儒易佛”传教策略引起儒佛耶之间的早期争论，但他通过学术交流的传教方式把争端限制在学术范围之内。龙华民主持中国教务后，鼓励王丰肃在南京扩大传教规模，儒佛耶之争迅速激化，最终导致南京教案爆发。

南京教案发生后，教徒被捕，教堂被封，传教士在经过审讯之后被遣送澳门。天主教在华传教事业遭受重大挫折，儒佛人士对天主教展开更为深入全面的批判，明末儒佛耶之争进一步深化。普通民众、反教士绅、护教人士、万历皇帝对南京教案的不同反应，显示出儒佛耶之争贯穿于南京教案的始终，南京教案是儒佛力量联合起来反对天主教的结果。

有关南京教案的史料主要保存在《圣朝破邪集》中，本文最后部分通过对该书的作者、版本与内容的考察，指出它在南京教案的研究中具有重要文献价值。

关键词：南京教案 明末儒佛耶之争 《圣朝破邪集》

Abstract

The movement of anti-Catholicism sponsored by Shen Ch'ueh in 1616 was called the Nanking Persecution. Mathieu Ricci adopted the means of "remedy Confucianism and replace Buddhism" in his activity of spreading Catholicism. This means aroused arguments among the Confucianism, the Buddhism and the Catholicism. But he limit the arguments to the sphere of learning by cultural exchange. Nicolas Longobardi encourage Alphonse Vagnoni to expand the scale of spreading Catholicism in Nanking after he tookcharge of the Chinese church. The radical activity intensified the argument immediately and voused the Nanking Persecution at last.

In this Persecution, many catholics were arrested, the churches were closed down, the missionaries were sent back to Macao. The cause of spreading Catholicism in China was destroyed seriously for the Persecution. A lot of Confucian scholars and Buddhist monks criticized the Catholicism and the arguments among the Confucianism, the Buddhism and the Catholicism became more and more deep. The common people, the literali and officialdom of anti-Catholicism, the personage of protecting Catholicism and Wanli, Emperor of the Ming Dynasty, had different responsre for the Persecution which illustrated that the argument existed in the Persecution from the beginning to the end. So the Nanking Persecution was the result that the Confucian united the Buddhist to against Catholicism.

The historical data of the Nanking Persecution were preserved in the "ShengChaoPoXieJi"mainly. Through an analysis of its authors, editions and the content in the last chapter, this thesis points out that this book is of great documentary value for the historic studies of the Nanking Persecution.

Key Words:

the Nanking Persecution, the arguments among the Confucianism, the Buddhism and the Catholicism, *ShengChaoPoXieJi*

引言

清代之前，基督教曾经三次进入中国，最早一次是唐代的景教，第二次是元代的也里可温教，第三次是明代的天主教。中西文化本质上的差异，导致基督教在中国的传播步履维艰。唐代的景教在“会昌灭佛”之后即销声匿迹，元代的也里可温教也在王朝更迭之后不复存在，明万历年间进入中国内地的耶稣会士在传教过程中同样遭遇重重危机。自1583年10月耶稣会士罗明坚与利玛窦定居肇庆之后，几乎每到一地传教，都会受到当地一些人的仇视和围攻，发生了多起教案。这些教案大多是由于地方百姓的疑惧心理或者中西风俗文化以及信仰不同而造成的，因而往往经过地方官员的干预之后就会平息下来。发生于万历四十四年（1616）的南京教案却显著不同，是明朝官方意识形态对西方外来文化的强烈回应，并引起一系列有关中西文化的争论，被称为“基督教入华后第一次大规模中西文化冲突表象化的标志”¹，对此后的中西文化交流产生极为重大的影响。

南京教案发生之后，明朝官方处理这一事件的有关档案成为原始的文献资料，其中主要包括南京礼部侍郎沈? 奎先后三次参奏耶稣会士的奏折、确认被逮捕者身份的“查验夷犯札”、案件的审讯记录和最后的处理结果。这些文件当时被沈? 奎整理为《南宫署牍》，后又被明末反对天主教的人士收录在《圣朝破邪集》中。²另外一件重要的原始资料则是当事人之一耶稣会士曾德昭（Alvaro Semedo）在其著作《大中国志》（《Relacao da Grande Monarquia da China》）中的叙述，该书原为葡萄牙文撰写，后有意大利文、法文和英文译本，上海古籍出版社1998年出版了何高济所译的中文本。³

南京教案的相关情况，《明神宗实录》中有简略记载，⁴崇祯年间所修《乌程县志》在沈? 奎的传记中提到他担任南京礼部侍郎时，“西夷利玛窦建事天堂，中设天主像，煽惑愚俗，公纠疏三上，得旨遣归国，次年山东白莲妖贼大起，人方服公先见。”传记主要目的在于彰显沈? 奎的功绩，故对教案的详细经过并未过分关注。⁵清代纂修《明史》，在《沈? 奎传》及《外国传》中曾经提到南京教案，但具体内容都没有超出《明神宗实录》的记载。⁶光绪年间陈作霖编《金陵通纪》，在第十卷“万历四十七年”条记载“时西洋人利玛窦等倡行天主教于南京，礼部尚书沈? 奎奏请禁止驱逐焉。”⁷不仅教案发生时间记述错误，甚至连沈? 奎当时的官职也是错误的。1930年张维华的《南京教案始末》一文利用《圣朝破邪集》所收《南宫署牍》中的明朝官方文件，首次对南京教案进行了较为详细的研究。⁸此后1938年徐宗泽在《中国天主教传教史概论》中叙述了这次教案的大致情况，1940年王治心《中国基督教史纲》一书第九章“南京教难的始末”同样利用《圣朝破邪集》对南京教案进行考察。值得注意的是1968年台湾杨森

富所编《中国基督教史》第五章“南京教案”，根据罗光《徐光启传》、费赖之《入华耶稣会士列传》、徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》等资料对这次教案发生的前后过程重新加以整理，并增补了教案中的部分细节，然而该书更多的着眼于南京教案在中国基督教传播史上的地位。1987年张力、刘鉴唐等人编著的《中国教案史》⁹一书出版，全书卷帙浩繁，内容包括基督教在华传播史、传教士与中西文化交流、基督教传播过程中引起纠纷的教案史，比较详尽地收录了历次教案的文献资料和研究状况，可以说是第一部全面考察中国教案史的宏著。遗憾的是该书在“南京教案”部分，基本上全部沿袭前述王治心《中国基督教史纲》中的相关内容，只在个别文字上做了细小的改动。这一年知识出版社推出的江文汉遗著《明清间在华的天主教耶稣会士》一书第三章从徐光启、李之藻、杨廷筠三人保教的角度讨论了南京教案。

20世纪90年代以来关注南京教案的论著渐多，1993年宝成关发表《中西文化的第一次激烈冲突——明季〈南京教案〉文化背景剖析》，利用《圣朝破邪集》中明末士大夫反对基督教的言论来考察南京教案的文化背景，通过明末儒佛耶的相互辩争分别从宗教、伦理道德、政治及科学技术等方面揭示中西文化的巨大差异，并指出“这些差异所引起的矛盾和冲突从明末迄于近现代300余年间，曾不断再现和深化，中西文化正是在这些矛盾冲突中相互增进了解与沟通，并在冲突中进行选择和调适，实现了中西文化的不断融合与汇通，从而推动了中国文化的发展与进步”，第一次对南京教案的意义进行了深入的总结。这篇文章的另外一个贡献在于首次提出南京教案前后出现批驳天主教的文章对后世有重大的示范作用，“反映了中国以儒学为主的传统文化与西方中世纪基督教文化的激烈冲突，其内容可以说保罗万象，几乎涉及中西文化论争的各个领域，或者说此后三百余年所有中西文化冲突，都可以在此发现端倪，觅其萌芽。”可惜他对这一点并未展开进一步的论述。¹⁰

1997年万明发表《晚明南京教案新探》一文，主要根据耶稣会士曾德昭在《大中国志》中对“南京教案”的记述来重新考察南京教案。他参考相关史料，将南京教案置于当时的政治社会背景之中进行历史考察，通过对万历末年政局演变的研究，揭示出政局与教案发生之间的内在关系，从而加深了对这一事件的认识。他指出“在明末士大夫改革派和保守派的政治斗争中，南京教案是保守派反对改革的又一具体体现”，因而在结论中认为“南京教案的发生，除了从根本上是中西文化冲突的结果以外，它还是中国社会内部士大夫改革派和保守派矛盾斗争的产物。”同年北京图书馆出版社推出了张铠《庞迪我与中国》一书，该书重点研究传教士庞迪我与耶稣会在华适应性传教策略，其中以较大篇幅论述庞迪我在南京教案中为基督教辩护的《具揭》，并深入的分析了教案发生的原因。作

者利用了不少以往研究者未曾注意的中西文资料，在不少问题上有着独到见解。这一年周燮藩《中国的基督教》一书也讨论了南京教案的相关问题。1998年李志跃发表在《南京史志》上的《明万历年间的南京教案》一文也对南京教案加以关注，1999年林仁川、徐晓望《明末清初中西文化冲突》、2001年郭卫东《中土基督》都提到南京教案，但讨论的内容相当简略。

国外学者对南京教案也多有论及，如日本学者金子省治发表在《上智史学》上的《万历44年的南京事件——明末天主教迫害的一断章》、葛谷登发表在《一桥论双》上的《明末南京教难与天主教人士护教的论理》，以及韩国学者李宽淑的《中国基督教史略》。西方研究南京教案的成果主要有美国学者邓恩利用罗马梵蒂冈档案馆的第一手资料所撰写的《Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty》，其中对南京教案做了进一步的研究，该书2003年由余三乐、石蓉译为中文，题为《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》¹²。

儒佛耶的文化辩证同南京教案之间有着密不可分的联系，教案发生前，儒佛之间即多次展开辩论，最终由于矛盾激化导致南京教案爆发。处于二者之间的中国士大夫则起着润滑剂的作用，他们出于对耶稣会士带来的西学知识的好奇，促成了佛教人士与耶稣会士之间关于宗教信仰的辩论。这种对西学知识的新奇感，以及耶稣会士的“奉儒辟佛”策略，导致了中国士大夫的分化，一部分儒者逐步转向天主教信仰，如瞿太素、徐光启、李之藻、杨廷筠等，一部分如虞淳熙、晏文辉、余懋孳等人则坚决反对天主教在华传播，双方为此展开了多次争论，这些辩证与南京教案之间有着千丝万缕的联系。

较早注意到这些文化论争的有全汉昇1936年发表的《明末清初反对西洋文化的言论》，该文将明末人士所反对西方文明分为的物质与精神两种，物质文明包括器物、历法、地图，精神文明包括宗教、哲学、伦理，作者对双方的论争分别进行了研究。¹³张维华1942年发表的《明清间中西思想之冲突与影响》及《明清间佛耶之争辩》同样研究了中西文化辩证问题，前者以“傅汛际与李之藻合译《名理探》一书为西洋逻辑学传入中国之始”，¹⁴认为西方哲学传入中国之后，引起了中国思想界的震动，理学家否认上帝超越宇宙而存在、否认宇宙间有赏罚之说，二者冲突的根源在于中国文化的本位性。后者主要研究佛教与基督教之间的辩论，从万物来源、宇宙本体两方面进行讨论，在比较二者观点之后指出“基督教传入中国时，宗教之形式已成立，教条已确定，不易容纳外来意见，故不易受其他理论之影响。因其为超然的教条，故始终走不到中国社会里层去，中国固有之文化，亦始终不能受其影响”。¹⁵此外陈受颐的《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》一文，认为明末耶稣会士的儒教观包括四个方面：“天主等于儒经的上

帝，而不是太极；中国先儒信仰灵魂不灭；后儒的说话不能代表原始的纯粹的儒教；中国儒教需要天主教的补足。”在此基础上他研究了中国士大夫的反应，包括同意的意见和反对的意见，前者以冯应京、徐光启、李之藻、杨廷筠、瞿式耜、韩霖、王徵、朱宗元、周炳谟、王家植、邹元标、谢肇淛、陈亮采、陈仪许胥臣等人为例进行个案研究，后者以祿宏、晏文辉、王启元、蒋德璟、黄贞、邹维琏、黎遂球、黄宗羲、杨光先、张潮等人为例进行个案研究，全面而深入的论述了明末清初的中西思想文化纷争，为这一研究领域引入新的视角。¹⁶

南京教案发生的原因，前人观点不一，曾德昭认为是沈? 霍崇信佛教、追求权势的结果；¹⁷张维华的观点是南京教务的迅速发展导致教案发生；¹⁸邓恩以为宋明理学的影响是导致教案发生的深层原因；¹⁹万明认为沈? 霍是浙党人物，在政治上属于保守派，发动南京教案是为了打击倾向改革的东林党人士，“南京教案的发生，除了从根本上说是中西文化冲突的结果以外，它还是中国社会内部士大夫改革派和保守派矛盾斗争的产物。”²⁰张铠不同意用东林党与保守派之间的政治斗争来解释南京教案，他指出东林党人对传教士的态度并不完全一致，如东林党人邹维琏著《辟邪管见录》猛烈攻击利玛窦，同情东林党人的徐如珂同样对耶稣会士深恶痛绝。他的意见是龙华民错误的传教政策引起中国士民的反感，沈? 霍借机掀起南京教案。²¹

上述研究成果大多未能将南京教案教案与明末儒佛耶之争联系起来，无法凸显二者内在联系，使南京教案与明末儒佛耶之间的文化辩争在研究中相互分离。笔者通过对南京教案发生前后儒佛耶之间论争相关史料的研读，认为明末儒佛耶之争是导致南京教案爆发的主要原因。本文即在已有资料及先行研究成果的基础上，从明末儒佛耶之争的角度系统考察这次教案的具体情况，并对与南京教案研究关系最为密切的《圣朝破邪集》一书给予关注。

第一章 南京教案发生的背景与原因

第一节 明末儒佛耶之争的产生与激化

南京教案发生之前，在耶稣会士方济各·沙勿略(Francis Xavier)、范礼安(Alexander Valignano)、罗明坚(Michel Ruggieri)、利玛窦(Mathieu Ricci)等人的先后努力下，天主教在华传教事业取得很大成功，在肇庆、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州等地建立教堂，吸收至少2000余名中国人加入天主教，其中包括不少有名望的士大夫，在明末社会产生很大影响。如此成绩与利玛窦推行适应性传教政策是分不开的。

利玛窦²²为了使天主教义更容易被中国人接受，通过学术交流的方式与士大夫交好，并容忍中国人的祭祖祀孔行为，把儒家祭祀活动看成非宗教性的纪念性活动。此外他还将西方天主等同于儒经中的上帝，这一举措并非要使天主教成为儒学的附庸，利玛窦的根本用意仍然是传播天主教，因而在《天主实义》等著作中否认“太极为万物之原”这一宋明理学的根本观点，将万物的创造归因于天主。同样是为了适应中国社会，传教士初入中国身着僧服，后来又改穿儒者服装，以显示与佛教僧人的差异。在利玛窦的观察中，佛教与天主教是完全对立的，正是佛教的影响导致中国普遍的偶像崇拜，同时佛教没有明显的政治地位，所以把进攻矛头对准佛教，希望天主教能够取而代之，进而对儒学产生影响，达到归化中国的传教目的。这就是利玛窦在传教中着力推行的“补儒易佛”传教策略。²³

利玛窦的“补儒易佛”策略取得明显效果，得到许多士大夫的认同，与利玛窦有过交往的陈仪说：“当时都中缙绅，交许可其说。投刺交欢，倒屣推重，倾一时名流。”²⁴徐光启亦说：“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见焉。”²⁵虽言辞中多有夸张，利玛窦与士大夫之间的友好关系于此可见一斑。在“补儒易佛”之说的影响下，不少士大夫相信“西儒之学与儒家学说深相契合”，可以弥补儒学之不足，引起明末士大夫的西学热潮，这方面的问题前人多有论及，本文不欲重复讨论，笔者更加关注的是利玛窦“补儒易佛”策略引起的儒佛耶之争。

利玛窦在南京传教时，曾与著名僧人三淮就神的观念、物质与意识的关系、人性的善恶等问题相互辩难，传教士在南昌、韶州传教时也曾与当地儒者发生纠纷。²⁶但由于缺少中文资料的记载，我们无法知道当时的具体情况。可以确定的一点是，明末儒学受到佛教很大影响，不少儒者“对佛学采取融通的态度”，特别是江浙一带的士绅名流，与佛教僧人多有交往。²⁷传教士对佛教的攻击必然会引起奉佛人士的不满，其中虞淳熙与利玛窦之间的来往辩驳反映出明末儒佛耶之争的最初状况。

虞淳熙字长孺，号德园，钱塘人。万历十一年（1583）进士，授兵部主事，历史部稽勳郎中，引疾归，天启元年（1621）卒。²⁸崇信佛教，致仕后归隐山林、寺庙之间，以名僧株宏、憨山为师，四处募修寺院、讲经说法，在杭州建胜莲社，办放生会。²⁹虞淳熙《虞德园铨部与利西泰先生书》中提到利玛窦《畸人十篇》作成后曾通过他人请其作序，³⁰他在序言中讲述对利玛窦的了解之后，他接下来一反通常作序要推重作品本身的惯例，却对儒家义理中的天学观大加夸赞，同时认为天主教义只是儒家义理的改头换面，中国并不需要天主教，“即礼厚于献琛，均非华夏之乏也。请得神交西泰，各操东西之券。安所称畸哉！安所称畸哉！”³¹言语中透露出对天主教的漠视和不以为然。《畸人十篇》的现有刊本中都未见这篇序言，只在《虞德园先生集》中收有此序，可能正是因为他的这种不友好态度，使得《畸人十篇》刊刻时，并未收入这篇序言。虞淳熙作为深受佛教影响的儒者，对天主教的这种非常冷淡的反应具有代表性意义。

由于传教士加大对佛教的攻击力度，虞淳熙给利玛窦写信表达不满并提出警告，请他停止对佛教的攻击。利玛窦在回信中解释天主教的主要观点，并说明反对佛教的理由。³²虞淳熙随后又作《天主实义杀生辨》，针对《天主实义》批评佛教严禁杀生的观点展开辩论，文末称天主教主张杀生，“所谓无恻隐之心，非人也。”³³言语中显得很客气。这是目前已知儒佛耶之争的开端，双方书信往来，相互辩论，虞淳熙在语气中虽透露出不满情绪，但争论仍局限于学术范围之内。

利玛窦主持中国教务时推行“补儒易佛”，虽然引起儒佛耶之争，在传教中遭到不少挫折，却始终没有进一步酿成大的反教风潮，天主教在华传教事业得以平稳发展。这一方面是由于利玛窦适应中国文化，处处小心谨慎，不致引起事端。另一方面他得到皇帝的优遇，又积极与士大夫交往，在传教中遇到麻烦时，利玛窦往往通过与各地官员的良好私人关系使问题得到解决。

利玛窦死后龙华民（Nicolas Longbardi）³⁴主持中国教务，他对利玛窦学术传教路线有不同意见，更加强调利用书籍与圣像直接向民众宣传，在宣教对象上不赞成把主要精力放在少数士大夫的做法，主张集中力量在普通百姓中进行基督教的归化运动。³⁵他的这种传教方式最初取得了一定成效，远远超出利玛窦的传教成绩，“利玛窦、郭居静和罗如望三个传教士花费6年时间总共才发展了20名，至多25名新教徒；而龙华民一人在两年时间便为300人授洗。”³⁶可能正是因为他的这些成绩赢得了教会的信任，利玛窦将他选为自己的继任者。龙华民的传教方法很快就被证明在中国是行不通的，他在韶州的传教活动以失败告终，韶州教会被关闭。³⁷

然而龙华民并未从中吸取教训，他主持教务后很快改变利玛窦的传教策略，开始专注于在民众中直接传教，同时忽视与士大夫在文化上的交往。现存史料很

少见到他与士大夫来往晋接的记载，至于通过西方科技来扩大天主教的影响，他也只有《地震解》一书介绍地震知识³⁸，远远无法与利玛窦相比。龙华民还对利玛窦时期定下的“补儒易佛”、“中国礼仪”、“译名问题”提出疑问，他认为儒家经典里的“天”、“上帝”在程朱理学中含有宗教意味，中国教徒祭祖祀孔属于偶像崇拜，于1612年上书日本——中国省会长，要求禁用“天”、“上帝”、“天主”等译名，成为引起中国礼仪问题第一人。³⁹

利玛窦通过多年艰苦努力方才得以在北京居住，把北京作为传教中心，指导各地传教活动，并通过与中央和地方官员的交往对传教士提供保护，使儒佛耶之争不致激化。龙华民与此相反，认为北京是中国政治中心，传教活动在此受到诸多限制，南方的传教环境相对宽松，决定把传教活动的中心转移到南京。⁴⁰龙华民轻易放弃在北京传教的极大影响力，显示出他对中国文化很难适应。在他的大力推动下，南京传教士王丰肃受到感染，传教规模迅速扩大，“在南京的王丰肃，被胜利冲昏了头脑，将谨慎小心的态度抛之脑后，以完全公开的方式来宣讲福音。在教堂里进行的礼拜仪式中，神父穿着华丽的服饰，场面十分辉煌壮丽。……但是在南京的另一一些人，则以带有偏见的眼光看待此事。有很多佛教的僧侣，他们将这一新兴而充满生机的运动视为对自己地位的威胁。王丰肃的态度也不是设法平息这些人本能的反感。他认为，他们中的绝大多数无疑是骗子，只能蛊惑无知和轻信的人。他毫不掩饰地对他们表示出轻蔑的态度。”“他们的行为引起反感，却仍然毫无顾忌地进行公开传教活动，又不能与士大夫交好得到中国社会的理解，导致儒佛耶之争迅速激化。

通过以上论述可以知道，利玛窦“补儒易佛”策略一方面得到不少士大夫的认同，促进天主教适应中国社会，在华传播事业迅速发展，另一方面又引起儒佛耶之间的早期争论，使传教事业潜伏着一定危机。但是利玛窦通过与士大夫的学术交流取得信任，使儒佛耶之争局限于学术范围内，避免大规模教案的发生。龙华民主持中国教务后，对中国实际情况缺乏认识，盲目扩大传教规模，使儒佛耶之争迅速激化，最终引起南京教案的发生，耶稣会士遭到入华以来最为严重的挫折。

第二节 南京教案前各地传教状况考察

南京教案发生前，北京、南京、杭州、南昌、上海等地教会都有很大发展，为何教案偏偏发生于南京而不是其他地区？回答这一问题，就需要对当时各地传教状况进行详细的数据统计。然而目前没有见到当时耶稣会士这方面的精确记

载，众多宗教史论著中也未见较为详细的统计，本文只能在所掌握资料的基础上对各教区传教状况作一粗略考察。

肇庆开教于万历十年（1582），是中国内地开辟最早的传教地区，有传教士在内地建立的第一座教堂，一度成为岭南地区的传教中心。在肇庆期间，利玛窦展示西方的艺术品、书籍和世界地图，引起广泛关注，通过传播在中国人看来新奇的西方自然科学知识，利玛窦加强了与中国上层士大夫的交往，得到他们的同情与支持，这成为利玛窦成功在华传教最为重要的因素之一，为以后传教事业奠定坚实的基础。曾经有罗明坚、巴范济、利玛窦、孟三德、贾勃拉、黎安东等耶稣会士在此传教，受洗入教的教徒可能有 40 余人。⁴²万历十七年（1589）肇庆教堂被两广总督刘节斋占据，利玛窦等人被迫前往韶州传教，此后未见天主教在肇庆有何活动。

韶州开教于万历十七年（1589），利玛窦等人在此的传教活动非常困难，“1589 和 1590 两年的光景，好像没有人受洗”，截至 1592 年 11 月 12 日，仅仅有十六七人受洗入教，1593 年只有“八九上十人受洗，其中还有两个是幼儿，受洗后不久就死了”，1594 年“受洗的人极少”，利玛窦的两位助手麦安东与石方西也因为不适应当地气候而先后死去，传教事业陷入困境。⁴³龙华民于万历二十六年（1598）接替郭居静在韶州传教，传教事业变得兴旺起来，曾在两年内为 300 人授洗。⁴⁴但他很快就受到挫折，韶州教会引起当地官府和民众的敌意，教徒对基督教变得完全冷淡下来，许多人弃教，“可说是已经没有基督教徒了”。⁴⁵最终韶州会院于 1612 年被永久封闭，龙华民自己也被驱逐出韶州。先后有利玛窦、麦安东、石方西、罗雅各、郭居静、龙华民、费奇观、阳玛诺、杜禄茂、骆入禄等人在此传教。

南昌开教于万历二十三年（1595），由于瞿太素的宣扬，他受到当地上层士大夫热烈欢迎。江西巡抚陆万陔、九江推官李日华和白鹿书院院长章潢对利玛窦表示出友好态度，分封于此的建安王和乐安王也多次宴请利玛窦，利玛窦刊刻的《交友论》和《西国记法》更使他声誉鹊起，南昌成为基督教一个巩固的根据地。⁴⁶先后有利玛窦、苏如望、罗雅各、李玛诺、倪雅谷、罗儒望、史惟贞等人在此传教，都与南昌地方官员建立了良好的关系，因此传教士在受到当地儒者攻击时多次得到官员的保护与帮助，南京教案发生后，“在南昌，这一针对耶稣会士的政令执行得非常温和，官方允许这里的两位神父撤到建昌。耶稣会辅理修士丘良厚仍然不受干扰地留在了南昌的会院。”⁴⁷万历三十三年（1605）这儿的已有教徒 400 余人，两年后已经达到 700 余人，南昌会院为容纳更多教徒，还建起一座新的教堂。⁴⁸可以推想在南京教案发生前，南昌的传教事业已经取得相当大的成果。

南京开教于万历二十七年（1599），利玛窦在此结识了一大批公侯勋爵、南

部名卿和社会名流，这些人包括“魏国公徐弘基、南京右军都督操江御史李环、原司礼监太监冯保、刑部尚书赵参鲁、侍郎王樵、王汝训、礼部侍郎叶向高、杨道宾、郭正域、户部尚书张孟男、工部员外郎刘冠南、翰林名宿王肯堂、理学名儒焦竑、祝世禄、李心斋及进步思想家李贽等”。⁴⁹此外正是在南京利玛窦与李之藻、徐光启的相识，为日后二人加入基督教奠定了基础。利玛窦在南京通过学术传教，受到士大夫的极大欢迎，虽然曾经与儒佛两方面的人士进行过有关宗教教义的辩论，但都在学术范围之内，并且得到众多士大夫的支持，所以当时儒佛耶之间的争论没有造成反教风潮。在士大夫的帮助下，他得以前往北京向皇帝进献方物。

除了利玛窦之外，还有郭居静、庞迪我、罗儒望、金尼阁、王丰肃、谢务禄、龙华民、艾儒略等人先后在此传教，南京会院建有洪武冈教堂，在孝陵卫前有花园一所。教案发生前，王丰肃、谢务禄、龙华民、艾儒略四人都在南京，在龙华民的支持下，王丰肃扩大传教规模，使教徒数目迅速增加，成为皈依天主教的人数最多的会院。⁵⁰《圣朝破邪集》收录教徒口供，其中王丰肃在口供中称“聚徒讲教，约二百余人，每遇房虚昴星日一会，寅聚辰散，月以为常”，余成元在口供中称“七日一聚会，天未明而至，日未出而散，每次或三四十人，或五六十人不等”，由此可以知道南京传教的大致情形。⁵¹此外《万历野获编》提到“今中土士人授其学者遍宇内，而金陵尤甚”⁵²，余懋孳在奏疏中称“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。”⁵³虽然有所夸张，但亦可看出当时南京传教的声势和影响是很大的。

北京开教始于利玛窦万历二十九年（1601）入京进献方物，随后得以在北京居住传教，建立教堂。利玛窦在与士大夫结交的过程中，他所介绍的西方天文学、地理学、数学等自然科学知识受到高度赞扬，礼部官员还曾上疏请求让传教士参与修订历法，对天主教传教事业产生很大帮助，利玛窦于万历三十八年（1610）去世后，在不少朝廷官员的帮助下受到皇帝赐葬的待遇，显示出他生前与士大夫之间有着良好交往。万历三十三年（1605）北京教徒已经超过 100 人，利玛窦死后，未见到北京天主教有大的发展，这一方面与北京是政治中心有关，另一方面也与在京传教士庞迪我等人的小心谨慎有关。利玛窦之后在北京传教的耶稣会士有庞迪我、熊三拔、李玛诺、倪雅谷、龙华民、毕方济等人。

万历三十六年（1608），徐光启邀请郭居静到上海开教，此为上海开教之始。郭居静在上海两年中曾为 200 余人授洗。

万历三十九年（1611）李之藻邀请郭居静、金尼阁前往杭州开教，不久杨廷筠加入天主教，给予传教事业很大帮助，黎宁石、艾儒略、费奇观、阳玛诺等人先后在杭州天主堂居住，南京教案发生时，共有五名耶稣会士在杨廷筠家中避难。

通过以上对各地传教状况的考察,可以发现南京教案前肇庆与韶州的传教事业已经遭到破坏,上海有徐光启的保护,杭州有杨廷筠、李之藻的保护,不致发生教案。南京教案发生后,徐光启在家书中说:“南京诸处移文驱迫,一似不肯相容。杭州谅不妨。如南京先生有到海上者,可收拾西堂与住居也。”⁵⁴证明了这一点。在南昌的罗儒望与史惟贞同当地官员有着友好关系,不仅没有受到迫害,反而允许他们到建昌继续传教。北京的教士在教案发生后,由于沈澂、霍等人奏疏中提到庞迪我、熊三拔,二人被遣送广东,其他传教士则躲藏起来,并未受到追究,这与徐光启等官员的保护是分不开的。

以上各地传教士均与士大夫有着良好关系,南京会院则与此不同,皈依天主教者虽多,却大多为普通的贫苦百姓,此外也没有见到传教士与士大夫交往的记载,这与利玛窦的做法恰好相反。晏文辉在奏疏中说:“丰肃数年以前,深居,简出入,寡交游,未足启人之疑,民与之相忘,即士大夫亦与之相忘。迹来则有大谬不然者,私置花园于孝陵卫,广集徒众于洪武冈。大瞻礼,小瞻礼,以房虚星昴日为会约,洒圣水,擦圣油,以剪字贴门户为记号。迫人尽去家堂之神,令人惟悬天主之像。”⁵⁵聚众结会是当时官府非常忌讳之事,禁止祭祀“家堂之神”违背中国传统习俗,王丰肃盲目扩大传教规模的行为促使儒佛耶之争激化,与士大夫缺少交往无法得到有效保护,因而教案爆发于南京变得不可避免。

第三节 南京教案发生的原因

前面两节分别对南京教案发生的时间与空间背景进行考察。利玛窦在适应中国文化习俗的过程中,利玛窦认识到联合儒者反对佛教的重要性,把天主教义与儒学之间的差异巧妙掩盖起来,缓和双方矛盾,集中力量批判佛教。利玛窦“补儒易佛”传教策略虽然引起儒佛耶之间初期争论,但他通过学术交流的方式与士大夫建立起友好关系,得到他们的帮助和支持,同时把儒佛耶之争尽量限制在学术讨论的范围之内,取得良好效果,使传教活动平稳发展。

龙华民主管中国教务后,改变传教路线,积极在底层民众中传播教义,他认为儒家文化违背天主教义,因而严厉禁止教众祀天、祭祖和参拜孔子,试图用基督教文化来同化中国的世俗文化,这种坚决排斥儒家思想的行为“为具有反教情绪的士大夫与佛教信仰者结盟共同反对西方传教士提供了最便于动员社会舆论的借口”。⁵⁶他又鼓动王丰肃在南京扩大传教规模,引起南京官员的敌视,儒佛耶

之争迅速激化，南京教案随即发生。

南京教案爆发的根本原因，主要是由于天主教进入中国之后，在伦理、社会以及文化价值等方面都与儒佛发生矛盾，最终儒佛耶之争的激化演变为明末第一次全国规模的反教运动——南京教案。

其一，从伦理层面上看，儒耶之间的冲突表现在对祀天、祭祖和参拜孔子的不同认识上。在儒家的观念中，“天”的含义非常丰富，钟始声在《天学再徵》中把儒家“天”的含义总结为三个方面，其一指“望而苍苍之天”，其二指“统御世间主善罚恶之天”，其三指“本有灵明之性，无始无终，不生不灭，名之为天，此乃天地万物本原，名之为命”。⁵⁷显示出与西方天主观念有着根本性差异。中国的“祀天”行为含有祈祷上苍保佑民生之意，在政治上起着维护皇权的作用。⁵⁸只有皇帝才可以“祀天”，天主教敬奉天主在反教儒者眼中无疑是僭越和大逆不道的行为。沈澂在奏疏中就把这一罪名加在天主教头上，“三代之隆也，临诸侯曰天王君天下，曰天子。本朝稽古定制，每诏告之下，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？”⁵⁹

儒耶之间在祭祖、祀孔之事上同样存在冲突。儒家伦理观中“孝”的观念非常重要，是维系家庭与社会关系的纽带，祭祀祖先含有慎终追远的意味，儒者要定期参拜孔子则是历代朝廷尊重在意识形态上占有统治性地位的儒学的一种表现方式，两者在中国社会文化习俗中都占有极其重要的地位。利玛窦认识到这一点，把祭祀祖先的活动解释成“非宗教性的家族宗法活动，是教育性的、纪念性的”，把参拜孔子的行为解释为“儒家教育和科举制度的一部分”，⁶⁰从而避免在这一敏感问题上引起冲突。龙华民则不然，认为这些行为都包含有宗教意义，属于异端行为，因而严厉禁止，在南京教案中成为极大罪名。晏文辉指责天主教“迫人尽去家堂之神，令人惟悬天主之像。”⁶¹沈澂奏疏中同样指出，“臣又闻其逛惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，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，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟造恶业者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。繇前言之，是率天下而无君臣，繇后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？”⁶²认为天主教禁止小民祭祀祖宗，是教人不孝，危害道德人心。由此可见，儒耶之间在祀天、祭祖、参拜孔子等方面观念的冲突是南京教案的一个重要原因。

其二，从社会层面上看，传教士对佛教发动猛烈攻击，南京教案前传教规模迅速扩大，教徒数量激增，除了在教义方面威胁佛教在中国的宗教地位外，不少佛教徒改变信仰，转变为天主教徒，实际上缩小了佛教原有的精神领地，这种威胁在佛教徒看来更加现实，后果也更加严重。这一点在杨廷筠放弃佛教并加入天

主教的事例中表现得尤为明显。

杨廷筠，字仲坚，号淇园，杭州仁和人。生于嘉靖三十六年（1557），中万历二十年（1592）进士，选为安福知县江西，历官监察御史、湖广道御史、四川道掌道事，万历三十七年（1609）称病告退，归隐杭州。天启二年（1622）起任河南按察司副使，转任光禄少卿和顺天府丞，两年后因得罪魏忠贤被迫辞职。天启七年（1627）卒于家。⁶³当时杭州盛行佛教信仰，杨廷筠的父母都是佛教信徒。受家庭环境影响，杨廷筠与佛教关系颇深，同冯梦禛、虞淳熙、黄汝亨、沈? 奎等人交往很多，曾与虞淳熙、黄汝亨、聂心汤、洪瞻祖、葛寅亮、陈寓谟、袞宏等人一起编修《钱塘县志》。⁶⁴冯梦禛、虞淳熙皆是著名僧人袞宏弟子，曾在杭州一起组织胜莲社，举办放生会。⁶⁵黄汝亨同样对佛教抱有好感，是虞淳熙的至交好友，曾主持校刻虞淳熙的《虞德园先生集》，还与后来为沈? 奎《南宮署牍》作序的陈懿典多有往来。⁶⁶杨廷筠与沈? 奎则是同年中进士，两人关系一度很好。由于深受佛教影响，他虽然与利玛窦早就相识，却并未产生加入天主教之念。

万历三十九年（1611），李之藻丁忧回到杭州，邀请郭居静、金尼阁等前去传教，大肆焚毁佛像。杨廷筠与传教士经过往复辩难之后，逐渐领悟基督教义，遂“屏妾异处，躬行教诫”，领洗成为天主教徒，教名弥额尔。⁶⁷杨廷筠对于天主教的信仰十分虔诚，还把天主教义与中国“昭事上帝”、“民我同胞”等儒家观念结合起来，以证明天主教是有益无害的。⁶⁸此外杨廷筠还发表有《天释明辩》、《代疑篇》、《代疑续篇》、《圣水纪言》、《鸱鸢不并鸣说》等著作，贬斥佛教。

杨廷筠加入天主教前，与佛教有着紧密关系，“公倡道结真实社，讨论勤脩遐迹知名。优婆比丘袭竺乾衣钵之传者，恒以禅乘中之。于是，公之门有礼僧之室焉。持珠授偈者环堵。公雅好施与，凡寺刹台殿多所修建。”⁶⁹这一记载显示出他对佛教僧侣的支持，并且多次帮助修建庙宇，因而在佛教中有很大大名望。他加入天主教之后，不再资助佛教，转而而为天主教做了许多善事，曾经建立“仁会”资助贫苦民众，设立“仁馆”给不能上学的孩子提供受教育的机会，借此传播天主教。此外他还建立四所圣堂，帮助传教士刊刻书籍，并为去世的传教士提供墓地。⁷⁰

杨廷筠的这些行为对佛教人士产生很大刺激，曾经有行元和尚作《为翼邪者言》对杨廷筠表达不满，认为他弃佛从耶对佛教的损害甚至大于天主教本身的影响，“此余所以不咎天教之行于中国，而深咎中国之人行乎天教也。余固深咎中国之人行乎天教，而尤痛咎行天德之人叛乎正教也。”由此可以看出在天主教攻击之下，佛教原有的精神领地受到侵犯，在佛教人士看来是无法容忍的。此外行元《非杨篇》、《代疑序略记》、性潜《燃犀》、行闻作《拔邪略引》等人作品对他在《代疑篇》中所宣扬的天主教义进行了反驳，从文章中称他“袭玛窦之唾余”、

“附西夷天主教”、“天学邪党”等辱骂性言语看来，天主教与佛教的冲突已经达到非常激烈的程度。⁷¹

除了杨廷筠之外，钟鸣旦在研究中提到，有教徒丢弃佛社皈依天主教后曾经创建“圣母会”。⁷²这方面的事例说明天主教对佛教精神领地的侵犯成为双方矛盾激化的一个重要原因。

其三，从文化价值层面上看，作为西方文化形态象征的教堂文化构成了对儒家道德和佛教寺院文化秩序的威胁，这也是儒佛耶之争激化的原因之一。

传教士进入中国之后，每到一地，都要建立教堂，除了以此作为传播宗教的场所外，还把教堂变为展示西方文化的一个窗口。天主教教堂作为“宗教意识的物化形态”，蕴涵着西方文化多种形态的要素，“是天主教观念、感情、精神、仪式、艺术和工艺多种元素的结合体”，因而一方面成为“沟通中西文化的桥梁”，另一方面成为“嵌入中国传统社会的异质文化”，使中国人“对自己熟悉的文化秩序遭到威胁而感到忧虑”，“教堂文化作为西方文化形态的代表，最先在中国传播并引发了中西两种文化的冲突与碰撞。”从而导致“明清以来的许多教案中，一般民众往往把教堂首先视为攻击的目标”。⁷³

明末天主教进入中国的历程完全证实了这一点，耶稣会士从肇庆到韶州、南昌，教堂都多次受到攻击。南京教案中天主教堂同样成为攻击的对象，沈垚指控教士的罪名即是“起盖无梁殿，悬设胡像，诬诱愚民”，还指责传教士定期在教堂聚会，图谋不轨，有聚众作乱的嫌疑，因而教案发生后马上捉拿教徒，查封教堂。随后又“清查夷物”，没收“私置中国书籍，及自造番书、违禁天文器物”等物品，为了从根本上消除天主教的影响，免除传教士再次进入中国的后顾之忧，南京礼部又将象征着西方文化的天主教堂彻底拆毁并将地基出卖，甚至连原有的建筑材料都要用于修造名臣祠宇。⁷⁴可见在士大夫眼中，教堂文化构成的威胁是相当严重的，必须彻底清除。

第二章 南京教案的经过与结果

第一节 南京教案的酝酿

南京教案起止时间如何限定，研究者对此尚没有统一认识。教案当事人之一谢务禄认为始于1615年，结束于1622年。他把天主教在华所受两次大的挫折归为一体，故时间限定颇为模糊。⁷⁵张维华则认为南京教案始于1616年五月沈澂、翟上《参远夷疏》，结束于1617年传教士被解送广东。⁷⁶邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》一书认为南京教案始自“1615年五月沈澂、翟上疏”，⁷⁷林仁川认为南京教案应分为前后两个阶段，第一阶段始于万历四十四年（1616）五月，“南京礼部侍郎沈澂、翟第一次上奏《参远夷疏》，全面攻击天主教，从而拉开了南京教案的序幕。”结束于万历四十五年（1617）沈澂、翟罢官，南京教案方告一段落。第二阶段始于天启元年（1621）沈澂、翟起为礼部尚书兼东阁大学士，借白莲教攻击天主教，在南京逮捕教徒严加治罪，至第二年沈澂、翟革职还乡，不久病死家中，南京教案方告结束。⁷⁸

以上对南京教案起止时间的讨论意见不一，但都没有把教案发生前的儒佛耶争论的激化考虑在内。沈澂、翟上《参远夷疏》是南京教案发生的前奏，在未得到答复之前没有采取实际行动，直到万历四十四年（1616）七月二十一日因“有番书订寄揭稿在王丰肃处”，方才将传教士逮捕，标志着教案的正式爆发。⁷⁹万历四十五年（1617）八月广州府向南京礼部回覆咨文，详述王丰肃等四名传教士被解送广州的情形，自此案件平息，其余教士隐身内地，并未受到深究，可以说标志着南京教案的结束。至于传教士记载数年后南京官员以勾结白莲教为名再兴大狱，沈澂、翟借机发动第二次南京教案的说法，从实际效果上看没有对天主教产生太大影响，并且很快得到平息，因此与南京教案并无直接联系，更重要的是缺少相应的中文资料加以证实，故不拟列入本文讨论范围。本文系统考察南京教案，起自万历四十四年（1616）五月沈澂、翟上《参远夷疏》，结束于万历四十五年（1617）八月传教士被遣送广东。

考察南京教案发生前的酝酿可以发现，南京教案的发生与明末儒佛耶之争有着紧密联系。沈澂、翟到达南京之际，正值南京天主教扩大传教规模，沈澂、翟认为天主教变乱中国道统，对儒学有很大损害，很快准备禁止天主教的传播。⁸⁰他于万历四十四年（1616）五月上《参远夷疏》，奏疏从夷夏之防的角度指责传教士私入中国，所称“大西洋”、“天主教”僭越中国礼制，从传教士私习天文历法的角度指控天主教企图变乱“中国相传纲维统纪之最大者”。认为天主教禁止教徒祭祖先“由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子”，实为

“儒术之大贼”。天主教以金钱诱人入教的行为居心叵测、图谋不轨，有聚众作乱的嫌疑，为防患于未然，必须加以驱逐。⁸¹南京礼科给事中晏文辉的奏疏，反映出儒耶之间存在很大矛盾，他说：“天帝，一也。以其形体谓之天，以其主宰谓之帝。吾儒论之甚精，而彼刻天主教要略云天主生于汉哀帝时，其名曰耶稣，其母曰亚利玛。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，直巫覡之邪术也。”⁸²两人从维护儒学道统的角度对天主教进行批判，显示出儒耶之间的冲突已经激化。

天主教同佛教的冲突与南京教案的酝酿也有很大关系。就在南京教案发生的前一年，著名僧人株宏作《天说》对天主教进行批判，他指出大千世界共有万亿天主，天主教所尊奉者仅为其中之一小天主，在强调六道轮回说正确性的同时，辩命杀生之说，认为天主教不禁杀生，实为“惨毒之心”。他还阐述儒家所称“天”的含义，解释儒经中“天”与西方“天主”意义之不同，二者不可相提并论。⁸³当时的耶稣会士曾经记载：“沈澂的佛教好友曾受徐光启有力驳斥，因而忌恨在心；南京的和尚向沈澂行贿，希望借此驱逐耶稣会士。”⁸⁴有人认为这指的是传教士曾与株宏进行辩论，引起双方冲突。由于株宏恰好在这一年去世，甚至有西方研究者暗示这是由于辩论失败造成的，沈澂即因此发难。⁸⁵

罗光称沈澂是株宏的俗家弟子，认为教案的发生与佛耶之争直接相关。⁸⁶目前没有见到沈澂拜株宏为师的证据，但在株宏的《雲棲法汇》中有他给沈澂的一封信《示沈少宗伯》，向沈澂解释佛教“荐天求子”的意义以及应注意的事项，信中显示出二人有着较为紧密的关系。⁸⁷沈澂在《参远夷疏》中也提到“释道二氏流传既久，犹与儒教并驰”，又说“夫天堂地狱之说，释道二氏皆有之，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟造恶业者，故亦有助于儒术尔。”⁸⁸至少说明他对佛教是有好感的。参与并主持南京教案对被捕教众审讯工作的徐从治⁸⁹与佛教人士也有交往，他曾作《金粟山广慧寺禅堂置产序》，其中提到与密雲禅师的友好关系。⁹⁰徐光启在《辨学章疏》中说“诸陪臣之言与儒家相合，与释老相左，僧道之流咸共愤嫉，是以谤害中伤，风闻流播”，⁹¹透露出南京教案的发生确实与“僧道之流咸共愤嫉”有关。

考察与南京教案直接相关的传教士王丰肃的相关情况，亦可发现儒耶之争对南京教案的影响。王丰肃，又名王一元，字泰稳，意大利人。1605年到达南京，1609年开始主持南京教务。⁹²南京教案后被遣送广东，又被押解到澳门。天启四年（1624）改名高一志，再次进入中国，前往山西绛州传教，曾劝化韩雲、韩霖兄弟加入天主教，崇祯十三年（1640）卒于绛州。他的著作很多，主要有《圣教解略》、《圣母行实》、《天主圣教圣人行实》、《童幼教育》等。

王丰肃最初受利玛窦传教策略影响较大，在传教活动中小心谨慎，因而南京教会并未受到太多敌视。龙华民主持中国教务后，主张积极在底层民众中宣传宗教，吸收更多中国人加入天主教，并亲自前往南京会院，加强传教工作。王丰肃在他的影响下，改变以往作风，迅速扩大传教规模，邓恩利用教会保存的第一手资料叙述了他在南京的传教活动，“在南京的王丰肃，被胜利冲昏了头脑，将谨慎小心的态度抛之脑后，以完全公开的方式来宣讲福音。在教堂里进行的礼拜仪式中，神父穿着华丽的服饰，场面十分辉煌壮丽。天主教徒们当然对此非常高兴。很多从利玛窦住在南京的那段时间起，就对天主教表示同情和感兴趣的非天主教徒的学者型官员们，也不会不高兴。在南京和其他城市的一些人，受到了南京生气勃勃的天主教团体的感染，被启发和吸引，向天主教的信仰接近了。但是在南京的另一一些人，则以带有偏见的眼光看待此事。有很多佛教的僧侣，他们将这一新兴而充满生机的运动视为对自己地位的威胁。王丰肃的态度也不是设法平息这些人本能的反感。他认为，他们中的绝大多数无疑是骗子，只能蛊惑无知和轻信的人。他毫不掩饰地对他们表示出轻蔑的态度。”⁹³晏文辉的奏疏同样反映出王丰肃传教方法变化造成的影响：“丰肃数年以前，深居，简出入，寡交游，未足启人之疑，民与之相忘，即士大夫亦与之相忘。迩来则有大谬不然者，私置花园于孝陵卫，广集徒众于洪武冈。大瞻礼，小瞻礼，以房虚星昴日为会约，洒圣水，擦圣油，以剪字贴门户为记号。迫人尽去家堂之神，令人惟悬天主之像。假周济为招来，入其教者，即与以银。记年庚为恐吓，背其盟者，云置之死。对士大夫谈，则言天性，对徒辈谈，则言神术，道路为之喧传，士绅为之疑虑。”⁹⁴可见南京教案前他的传教活动产生的影响是很大的。

王丰肃主持的南京教会产生很大影响，他本人也因此被视为南京教案的主犯，沈? 奎在《参远夷疏》中就提出“不谓近年以来，突有狡夷自远而至，在京师则有庞迪我、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其他省会各郡，在在有之。”《再参远夷疏》中又说“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，诳诱愚民。”⁹⁵从王丰肃在南京的传教活动的变化可以看出，正是传教士盲目扩大传教规模的行为，导致儒耶之争激化，沈? 奎决心驱逐天主教，发动教案，儒佛开始联合起来利用政治的力量对天主教发动攻击。

由于沈? 奎并未掌握传教士的获罪证据，且朝廷对教士多所优待，赐予利玛窦墓地，一些官员还上疏请求让传教士参与修订历法，沈? 奎对此颇有顾忌，故于万历四十四年（1616）五月上《参远夷疏》，试探朝廷态度，“? 奎自上疏之后，无日不思捕拿西士，以偿宿愿，然因疏上不报，未便遽行，而西士亦奉法惟谨，无所藉口，故两月来，隐忍无逮捕之事发生。”⁹⁶万历皇帝对教士存有好感，对沈? 奎奏疏未加理睬，南京官员又没找到借口，因而教案没有马上发生。

第二节 南京教案发生的经过

南京教案正式爆发是在万历四十四年七月二十一日（1616年9月1日），此前北京的传教士也许已经意识到可能会发生教案，庞迪我提前派人通知王丰肃等人做好应变准备，万历四十四年七月十九日（1616年8月30日）午夜，庞迪我所派之人到达南京，第二天龙华民与艾儒略即由南京前往北京。七月二十日晚沈澂遣军队包围教堂，北京礼科给事中余懋孳似乎是为了与沈澂的行动南北呼应，同一天上《辟异教严海禁疏》请求严禁天主教。⁹⁷七月二十一日教案发生，教徒被捕，教堂被封。王丰肃在前往监狱的路上被百姓侮辱、嘲笑和谩骂。生病的谢务禄（曾德昭）被留在一间加上封条的房屋内。⁹⁸沈澂在《再参远夷疏》中叙述了教案的发生情况，“更可骇者，臣疏向未发抄，顷七月初，才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭，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，狡夷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诏会题事理，行令兵马司拘留彼夷候旨。”⁹⁹由此可知，七月初邸报登载沈澂奏疏之后，传教士不甘束手就擒，“订寄揭稿”为自己辩护，被沈澂查知，遂加以罪名，由巡城御史行令兵马司加以逮捕。

此次逮捕教众数目，沈澂《再参远夷疏》中称“有愚民手执小黄旗，自言愿为天主死”，又说“在本所搜获者，一十三名”。南京礼部《拿获邪党后告示》则说“据申报西营地方，搜获十三名，幼童五名。孝陵卫地方，搜获一名。”两相对照可知，沈澂未将幼童计算在内，故称“在本所搜获十三人”，加上“手执小黄旗，自言愿为天主死”的姚如望，与《拿获邪党后告示》及《会审钟鸣仁等犯一案》人数相符，恰为十九人。¹⁰⁰

万历四十四年八月（1616年9月）沈澂在发动教案之后上《再参远夷疏》，列举西士罪名，解释发动教案的原因，请求朝廷“早赐批发该部”，奏疏中一再提到传教士行踪无常，心怀叵测，对中国社会稳定存在严重威胁，为了“申严律令，以正人心，以维风俗”，请求朝廷允许“将夷犯从法依律拟断，其原参未获阳玛诺等者，行提缉获”。奏疏最后说：“庶乎明旨昭然而人心大定，道化归一而风俗永清。不惟臣部职掌得申，而国家之隐忧亦杜矣。臣不胜激切，待命之至。”¹⁰¹显示出天主教对儒家文化秩序的威胁是他发动教案的重要原因。

南京教案发生后，儒佛耶之争的激化使“礼部及南北台省诸臣，先后题催”，除徐光启等少数几人为之辩护外，大部分朝廷官员对传教士怀有疑虑。龙华民对此严峻形势明显准备不足，匆忙由高邮赶赴北京，希望通过朝廷官员向皇帝申诉。

可是徐光启三年前已到天津练兵屯田，传教士不懂官场内情，朝中无人相助，因而毫无效果。¹⁰²传教士愈发感到形势严峻，派遣张竑带着庞迪我、熊三拔所作《具揭》至南京刊刻印发，希望通过舆论对沈澂、翟汝所施加压力。¹⁰³由于传教士不了解中国的具体情况，不仅没有达到积极效果，反而弄巧成拙，被沈澂、翟汝找到更多借口，使教案进一步扩大。

邓恩的研究认为龙华民“派钟鸣礼带着徐光启的文章赶赴南京，在南京印行并散发”。¹⁰⁴他的说法存在问题，当时钟鸣礼身在杭州，前往南京的是教徒张竑。所带文章也并非徐光启《辨学章疏》，而是庞迪我、熊三拔所作《辩诬奏疏》。沈澂、翟汝奏疏中说“庞迪峨熊三拔等，亦造疏揭”，“臣观疏揭内，公然自言两京各省有十三人，殊为可骇。”¹⁰⁵查徐光启《辨学章疏》，文内并无“两京各省有十三人”之言，而庞迪我、熊三拔所作《具揭》内却存有此语，“《具揭》著者进一步指出，当时在中国传教的除北京的庞迪我和熊三拔外，尚有王丰肃、阳玛诺、谢文珞（谢务禄）、罗如望、黎宁石、史百度（史惟贞、龙化民（龙华民）、费奇观、郭居静、毕芳济（毕方济）和艾儒略共 13 人。”¹⁰⁶张铠对《具揭》的这段介绍刚好证明沈澂、翟汝所指疏揭就是庞迪我所作。

张铠不仅沿用邓恩的这一错误，并且加以引申，“当龙华民读到徐光启的《辨学章疏》时，认为其内容非常富有说服力，可起到平息南京反教风潮的作用。所以他决定派人带徐光启的《辨学章疏》前往南京，然后将该文刻印分发。龙华民不在南京刊刻印发《具揭》而决定将《辨学章疏》推向社会，这固然是考虑到徐光启的社会地位和声望，而更重要的一点我们认为基于：《辨学章疏》仅仅抽象地肯定了基督教地补儒作用，而《具揭》则详述了适应策略的理论和社会实践活动，这些内容是龙华民所坚决反对的。因此面对来势汹汹的反教风潮，为了摆脱眼前的困境，在万不得已的情况下，他宁愿把《辨学章疏》当作为西方传教士辩护的手段，而不愿求助于《具揭》，以示他在礼仪之争中所坚持的原则性立场。”¹⁰⁷张铠为突出龙华民与庞迪我之间的矛盾，企图借刊刻疏揭之事加以渲染，却掩盖了历史真相。

万历四十四年八月初二日（1616）南京教案发生的消息传至杭州，¹⁰⁸八月初八日张竑到达南京，寻至教友余成元家。¹⁰⁹万历四十四年八月初十日（1616 年 9 月 20 日）钟鸣礼自杭州来到南京，访教友余成元，与张竑见面，商量刊刻揭帖之事。八月十一日（1616 年 9 月 21 日）余成元雇佣工人潘明、潘华、秦文等包工刊刻，十四日（1616 年 9 月 24 日）刻完。由教徒周用、雇工吴南印刷一百本，约定第二天朝天宫习仪处所投递。余成元之叔父怕受连累，前往官府告密。¹¹⁰至八月十四日晚，发生了第二次逮捕教众事件，此次逮捕教众八人。¹¹¹

沈澂、翟汝在《参远夷三疏》中叙述了这次逮捕的情况：“南京各衙门月给报房

工食，盖谓两京事体，奉旨施行，欲缉呼吸相通尔，其他乡官士民皆不能得，而彼夷人亦给工食于报房人，意欲何为？尤可异者，各衙门参彼之疏，尚未得旨，而庞迪我、熊三拔等，亦造疏揭，差其细作钟鸣礼、张窠等赍持前来，诈称已经奏进，刊刻投递。臣观其疏揭内，公然自言两京各省有十三人，殊为可骇。¹¹²《拿获邪党后告示》亦说：“无奈有一二邪党，如钟明字等八名，自远而来，赍有庞迪我、熊三拔等疏揭二件，潜搭窝棚，私行刊刻，肆出投递。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。”¹¹³《明实录》在遣送传教士归国的记载中说：“迪我等亦刊揭逞辩，千里之远，数日可达，人益疑丰肃等为佛郎机夷种。”又说：“礼部覆言此辈左道惑众，止于摇铎鼓簧，倡夷狄之道于中国，是书所称蛮夷滑夏者也，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，透中国之情形于海外，是书所称寇贼奸宄者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。”在明朝统治者看来，天主教的活动一方面威胁到在意识形态上占有统治地位的儒学，另一方面对统治者非常关心的统治秩序也构成了威胁。由此可以看出儒耶之间的冲突是导致这次教案发生并进一步扩大的重要因素。

第二次逮捕之后，南京礼部下发《拿获邪党后告示》，安定南京社会秩序，又于万历四十四年十月（1616年）四司会审钟鸣礼等八人，并催请皇帝下旨驱逐传教士，“南府部台省合疏参奏，不报。北科道诸臣及南京礼部参之，不报。南科臣晏文辉有速赐处分之请。”¹¹⁴万历四十四年十二月沈? 奎上《参远夷三疏》，叙述第二次逮捕教徒的情况，催促皇帝作出答复。在众多大臣的政治压力下，万历皇帝于十二月初十日下旨驱逐教士。¹¹⁵

第三节 审讯及处理结果

《圣朝破邪集》保留了南京官员四司会审天主教徒的审讯记录，主要包括《会审钟明礼等犯一案》、《会审王丰肃等犯一案》及《会审钟鸣仁等犯一案》，三份文件分别记载了参与审讯的官员名单，被捕教众供述各自从教经历及被捕经过的口供，最后是作出判决的“堂批”。这些文件反映出当时天主教在华传播情况，南京教案发生的具体过程，以及反对天主教的中国官员对耶稣会士所带来的西方宗教文化的态度，其中有关儒耶冲突的内容尤为珍贵，本节据此对教案的审讯情况加以整理。

两次逮捕教徒之后，沈? 奎等官员在合疏参劾教士的同时，未等旨意下达，

即展开对中国教徒的审理，一来藉此坐实教众私刻揭帖、聚众作乱诸项罪名，二来试探万历皇帝对待西方传教士的态度。第一次审讯在万历四十四年（1616）十月，由南京礼部主客清吏司、祠祭司、精膳司、仪制司四司共同会审因刊刻疏揭而被捕的钟鸣礼等八人，最后由法司分别定罪。

为了更清初的了解南京教案，现将各人口供按照审讯先后顺序整理如下：¹¹⁶

（一）钟明礼，又名钟鸣宇，34岁，广东新会县人。父钟念山，兄钟鸣仁，曾居住香山澳，皆信奉天主教，后跟随传教士至江西传教，万历三十三年（1605）至南京，与王丰肃同住天主堂内。万历三十九年（1611），与钟鸣仁一同前往北京会葬利玛窦，后仍回南京协助王丰肃传教。本年五月前往杭州与郭居静会话，八月初二日知教案发生，兄鸣仁被捕，又闻浙江军门亦将逮捕郭居静，遂于十日回到南京，见教堂被封，只好到教友余成元家，遇到自北京带来疏揭稿件的张案，因而雇佣刻匠开始刊刻，至十四日晚刻完，打算第二天投递，不料为官府侦知，当场被捕，犹说“平日受天主大恩，无以报答，今日就拿也不怕”等语。

（二）张案，26岁，山西平阳府曲沃县人。万历四十二年（1614）至北京推水过活，因同乡介绍，由庞迪我施洗成为天主教徒，七日一瞻拜，群诵天主经，日将出乃散，习以为常。南京教案爆发后，庞迪我命其携带疏揭前往南京，八月八日到余成元家，与随后到来的钟鸣礼商量刊刻疏揭之事，十四日正装钉时被捕。

（三）余成元，29岁，原籍江西，本京府军右卫人，住鹰扬仓地方。与教徒王甫同院居住，合种一园。表叔曹秀为天主教徒，劝其入教，先由钟鸣仁讲解灵魂不灭等教义，后由王丰肃施洗入教，七日一聚会，天未明而至，日未出而散，每次或三四十人，或五六十人不等。教案发生后，王甫被捕，独居园中，张案及钟鸣礼先后前来，雇工刊刻疏揭，因而被捕。

（四）方政，32岁，徽州府歙县人。描金生理，于万历三十八年（1610）十一月二十日由信奉天主教的叔叔方文榜介绍，经王丰肃施洗后成为天主教徒。教案发生后因同余成元等人一起刊刻疏揭而被捕。

（五）汤洪，32岁，应天府上元县人，住朝天宫后易家桥总甲刘科地方。万历四十年（1612）十一月由信奉天主教的故兄汤应科介绍往见钟鸣仁，后由王丰肃施洗入教。八月十四日前往余成元家，一同装钉揭帖，并答应帮助散发，希望救出被捕母舅王桂，事发被捕。

（六）夏玉，33岁，南京府军右卫人，住本卫平仓地方。卖糕生理，万历四十年（1612）十月经天主教徒曹秀介绍加入天主教。本年八月二十四日协助印刷疏揭时被捕。¹¹⁷

（七）周用，68岁，江西抚州府东乡县。一向在南京居住，开设书铺，并刷书生理。万历三十八年（1610）因王丰肃劝说而加入天主教。八月十四日被

汤洪请去印刷揭帖，遂被捕。

（八）吴南，24岁，羽林左卫人。平日刷印为生，未曾信教。八月十四日被周用所雇前来印刷揭帖而被捕。

南京礼部主事吴尔成¹¹⁸在堂批中说：“钟鸣礼父子兄弟通夷，虽戴履中华天地而俨然披发左衽。”又说：“故来犯法，正恶有此等辈耳。”此处显露出儒家的夷夏之防观念使其对信从天主教的中国人特别反感。

朝廷禁教旨意下达之后，南京官员很快于万历四十五年（1617）二月展开对王丰肃、谢务禄二人的审讯，此为南京教案中的第二次审讯。《会审王丰肃等犯一案》记录两名传教士在口供，并做出堂批：“二犯既查验明白，即移咨都察院，转行巡城衙门，遵旨速差员役递送至广东抚按衙门，督令西归。”¹¹⁹二人口供中叙述了前来中国传教的情况，现整理如下：

（九）王丰肃，50岁，面红白，眉白长，眼深鼻尖，胡须黄色，大西洋人。自幼读书，由文考理考道考得中多耳笃，即中国进士。约年三十岁时奉耶稣会长格老的恶之命，同林斐理、阳玛诺三人乘海船行两年四个月，于万历二十七年（1599）七月到达广东广州府香山县香山澳中。五个月后同林斐理至韶州、南昌等地传教，后协同办理利玛窦所献方物，于万历三十九年（1611）三月到南京西营街居住，建立教堂，聚徒讲教，约二百人，每遇房虚昴星日一会，寅聚辰散，月以为常。林斐理于万历四十一年（1613）六月病故，阳玛诺于万历四十三年（1615）十二月前往南雄居住。所用钱粮，自西洋国商船带至澳中，约有六百两，若欲盖房，便增至千金，每年一次，各处教堂分用。

（十）谢务禄，32岁，面红白色，眼深鼻尖，黄须，大西洋人。曾中多耳笃，乘海船到广东澳中，后至南京，教案发生后被捕。

万历四十五年三月二十五日（1617年4月29日），南京都察院将王丰肃、谢务禄（曾德昭）二人转行五城巡视御史衙门。三月二十六日（4月30日）由指挥李钰、刘仕晓带领八名兵勇押送前往广东抚按衙门。¹²⁰万历四十五年四月十六日（1617年5月20日）王丰肃、谢务禄二人到达广州。¹²¹

在处理完传教士之后，南京官员于万历四十五年（1617）五月展开第三次审讯，审理第一批被捕的中国教徒，记录口供，分别量刑。现同样整理如下：

（十一）钟鸣仁，55岁，广东新会县人。先年居香山澳中，遂信奉天主教。万历二十七年（1599）跟随利玛窦北上进献方物，在北京七八年，到南京住三年，又往浙江一年，不久回到南京协助王丰肃传教，教案发生后被捕。

（十二）曹秀，40岁，江西南昌府南昌县人。结帽为生，因妻染痰疾，五年不愈，慕天主教可以禳灾获福，遂于万历四十三年（1615）三月与妻子一同入教，后介绍多人成为天主教徒，事发被捕。

(十三) 姚如望, 61 岁, 福建兴化府莆田县人。挑脚为生, 居南京三十年, 万历四十二年 (1614) 正月十六日进教。教案发生后手执黄旗口称愿为天主死, 随即被捕。

(十四) 游禄, 53 岁, 江西南昌府南昌县人。篦头为生, 经罗儒望劝解后加入天主教。万历四十四年 (1616) 五月儒望以书一封命其送至王丰肃处, 遂在南京天主堂头门外耳房居住看守, 教案发生后被捕。

(十五) 蔡思命, 22 岁, 广东广州府新会县人。万历三十七年 (1609) 十六岁时同阳玛诺、费奇规来到王丰肃处, 专管书柬, 兼理茶房, 每年约得钱一千二百文, 事发被捕。

(十六) 王甫, 31 岁, 浙江湖州府乌程县人。万历四十四年 (1616) 五月由余成元引进王丰肃处看园, 每月得受雇工钱一百五十文, 饭米三斗, 菜钱三十文, 随即被捕。

(十七) 张元, 32 岁, 江西瑞州府人。结帽为生, 万历四十年 (1612) 因窃慕天主教而佣于教堂, 客至捧茶, 每月得受工食银三钱, 事发被捕。

(十八) 王文, 30 岁, 江西九江府湖口县人。补网为生, 万历四十三年 (1615) 正月十六日由姐夫曹秀介绍受洗入教, 教案发生后被捕。

(十九) 刘二, 39 岁, 江西南康府都昌县人。木匠为生, 常在天主堂内修理做工, 万历四十三年 (1615) 听王丰肃之劝奉教。事发往看, 因而被获。

(二十) 周可斗, 27 岁, 江西九江府湖口县人。结帽为生, 万历四十四年 (1616) 六月十二日进教。为王丰肃结帽一顶, 网完送去时被获。

(二十一) 王玉明, 29 岁, 福建邵武府邵武县人。万历四十三年 (1615) 进天主堂煮饭, 每月得工钱一百二十文, 事发被捕。

(二十二) 邹三郎, 15 岁, 松江府上海县人。万历四十三年 (1615) 父母皆病故, 由祖父送至杭州郭居静处读书, 后转至王丰肃处。

(二十三) 刘仁儿,¹²³ 14 岁, 北直保定府人。万历四十四年 (1616) 三月被父亲卖与庞迪我, 因南京用人, 遂由管家送来, 两月后被获。

(二十四) 张龙儿,¹²³ 14 岁, 北直保定府涞水县人。父亲去世后被伯父卖于庞迪我, 同刘仁儿一起被送至南京。

(二十五) 刘本多, 14 岁, 广东东莞县人。父亲在南京当军, 将其雇于王丰肃烧火, 每月得钱七十文。

(二十六) 熊良, 14 岁, 江西南昌人。父为木匠, 在天主堂内做工, 曾带其进出。王丰肃给钱五十文命其买鸡, 适值案发被捕。

王治心在《中国基督教史纲》一书中曾将教案中逮捕诸人资料列为表格, 陈垣亦曾制表, 使得诸教徒资料更加清晰明了, 现在二人所制表格基础上增加教徒

入教时间，重新列表如下：

姓名	年岁	籍贯	职业	进教时间	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
张棠	22	山西曲沃	推水	万历四十二年	因同乡称说	同上
余成元	29	江西	种园		因表叔曹秀劝	同上
方政	32	安徽歙县	描金	万历三十八年	其叔入教	同上
汤洪	32	南京上元	未详	万历四十年	其兄舅皆入教	同上
夏玉	33	南京卫	卖糕	万历四十年	因曹秀劝	同上
周用	68	江西东乡	刷印	万历三十八年	因王丰肃劝	释放
吴南	24	羽林卫	刷印		未入教	释放
钟鸣仁	55	广东新会	修士		其父入教	送刑部定罪
曹秀	40	江西南昌	结帽	万历四十三年	因妻疾祈福	同上
姚如望	61	福建莆田	挑脚	万历四十二年		同上
游祿	53	江西南昌	篦头		因罗儒望劝	同上
蔡思命	22	广东新会	书童	万历三十七年	投王丰肃家	同上
王甫	31	浙江乌程	看园	万历四十四年	因余成元劝	递解回籍
张元	32	江西瑞州	结帽	万历四十年	仰慕王丰肃	发县看管
王文	30	江西湖口	补网	万历四十三年	因姐夫曹秀劝	释放
刘二	39	江西都康	木匠	万历四十三年	因王丰肃劝	同上
周可斗	27	江西湖口	结帽	万历四十四年	同上	
王玉明	29	福建邵武	煮饭	万历四十三年	同上	
邹三郎	15	江苏上海	孤儿	万历四十三年	祖父送入天主堂	递解回籍
刘仁儿	14	直隶保定		万历四十四年	由父卖于庞迪我	发僧录司收养
张龙儿	14	直隶涞水 ¹²⁴	孤儿		伯父卖于庞迪我	发僧录司收养
刘本多	14	广东东莞	父当军		在教堂内烧火	交其父领回

熊良	14	江西南昌	父木匠			交其父 领回
----	----	------	-----	--	--	-----------

由上表可以看出，¹²⁵这些涉案教徒大部分是在教案发生前几年内加入天主教的，说明天主教传教政策与利玛窦时期显著不同，龙华民主持教务后积极在下层民众中展开宣传，取得明显效果，教众迅速增加。这些教徒的职业表明他们大多为底层民众，生活的贫困使得他们渴望获得幸福，在听了传教士的宣传后，公正仁慈的天主，美妙的天堂生活，无疑会成为他们的精神上的追求，因而纷纷入教，即使在教案爆发的危难时刻，仍能坚持天主信仰。从这一点来说，龙华民等人改变利玛窦适应性传教策略，利用直接在民众中宣传的方式，使天主教在华传教事业上取得了很大成绩。然而正因为传教策略的改变，不顾中国实际情况大肆公开传教，聚众礼拜，严禁教徒祭祖，造成儒佛耶之争的激化，引起统治阶级的疑惧，导致教案发生。同时传教士忽视了与士大夫群体的交好，利玛窦主持教会时仰仗的政治保护力量不复存在，教案爆发后处处被动，最终教众被捕，教士被逐，教堂被毁。儒佛耶之争激化引起南京教案，此处为又一证明。

除王丰肃、谢务禄被遣送澳门外，另有教徒王桂，又名王贵，病死狱中。其余中国教徒，分别受到处理。《会审钟鸣仁等犯一案》堂批：“钟鸣仁、曹秀、姚如望与别案钟鸣礼、张案，平时勾连夷教，扇诱愚民，临事又往来侦探，坏法情重。”因此与游禄、蔡思命俱被参送南京刑部河南司“收问定罪”，“发边卫充军”。由于官府认定钟鸣礼是谋主，因而所受惩罚更重，被捕之初即“两次受杖”，经沈沆、奎提审，“又遭毒打，受创甚重”，后被送到大运河上做拉纤的苦役，三年后赎出时已成残废。钟鸣仁则被送到采石场为奴。¹²⁶“王甫、张元、三郎免其参送，竟递回籍。王文、刘二、周可斗、王玉明姑准省放。”幼童仁儿、龙儿“发僧录司收养”，本多、熊良，“各发伊父领回”。至此被捕教徒全部得到发落。¹²⁷

禁教令下达之时，在北京的传教士共六人，只有庞迪我与熊三拔被列入遣送名单，二人于五月十六日被顺天府派员押往广东。龙华民与毕方济“躲在北京徐光启的家中避难”，两名助手游文辉与仇一诚（仇雅谷）则藏身北京西郊的利玛窦墓地。¹²⁸

南京官员为了完全清除天主教的影响，除查禁教堂中“私置中国书籍，及自造番书、违禁天文器物”等物品外，对象征着西方文化的天主教堂极为反感，万历四十五年八月（1617年），将孝陵卫花园地基估价银一十五两卖于内相王明，洪武冈教堂地基估价银一百五十两卖于平民李成，最后甚至连原有的建筑材料都要用于修造名臣祠宇。¹²⁹明清时期每次教案发生，民众都会把进攻矛头指向教堂，可以说是南京教案开此先例。

第四节 南京教案的影响

南京教案是天主教入华后第一次全国规模的反对天主教运动，对天主教在华传教事业产生重大影响。禁教命令在南京执行得非常严厉，“南京诸处移文驱迫，一似不肯相容”¹³⁰，传教士王丰肃与谢务禄被审讯后遣送广东，被捕教徒在经过审讯后或参送法司定罪，或递回原籍，或量与省放，幼童则由亲人领回，无亲人者由僧录司收管寄养，许多未被逮捕的教徒也放弃天主教信仰。¹³¹北京的庞迪我、熊三拔同样被遣送广东，其余传教士全都躲藏起来，自利玛窦以来一直平稳发展的传教事业突然中断，以至于邓恩认为南京教案对天主教是一次毁灭性打击，“所有的收获似乎在一夜之间全都丧尽。”由此可见南京教案对天主教影响之大。天启年间传教士重入中国后，在传教活动中变得小心翼翼，因为害怕受到聚众作乱的指控，甚至规定天主教徒在行弥撒礼时“人数不得超过五人”。¹³²在佛教人士反复要求辩论时，他们也加以拒绝，尽可能避免与佛教势力发生直接冲突，应该说也是吸取南京教案的教训。¹³³

南京教案的发生对明末政治也有影响。不少研究者通过对南京教案前后明朝政局的考察，认为保守派通过发动南京教案攻击天主教，实际上是把进攻矛头指向与传教士关系密切的叶向高、赵南星、曹于汴等东林党人。¹³⁴万明也指出南京教案“是中国社会内部士大夫改革派和保守派矛盾斗争的产物”，他通过对驱逐西方传教士和排斥东林党事件同时发生于万历四十五年（1617）的考察，暗示保守派在南京教案事件上的胜利，实际上削弱了东林党人的力量。这些研究说明南京教案对明末政局的影响确实存在。¹³⁵此外，明末如能切实利用西方军事技术，或可改变对后金作战的被动局面，然而由于不少士大夫对传教士存在成见，天启年间数次召用澳门西人火器，但都因保守派官员以担心西人叛乱为由加以反对而始终未能实现。¹³⁶应该说与南京教案的影响不无关系。

南京教案还对明末儒佛耶之争产生影响。沈? 奎等人在发动教案时，就提出天主教私习天文历法危害中国道统，教人不祀祖宗是率天下而无君臣父子，以金钱诱人入教居心叵测，明末儒佛人士对天主教进行批判，很大程度上受到沈? 奎的影响。徐昌治在编订《圣朝破邪集》时，就把沈? 奎在南京教案中处理传教士的文牍置于篇首，其中所收批判天主教的文章，也多次提到南京教案。如黄贞在《破邪集自叙》中就说：“万历间宗伯沈仲雨驱逐之疏霹雳”，又说：“幸得沈仲雨等诸公旧疏于沉晦之秋，遂募刻播闻。”其他如王朝式《罪言》、黄廷师《驱夷直言》、李璨《劈邪说》、李维垣《攘夷报国公揭》、释成勇《辟天主教檄》等人的作品都曾提到南京教案，显示出南京教案的深远影响。

明末士大夫对天主教的批判,不少是在南京教案中沈? 奎指控天主教罪名的基础上进一步发挥。沈? 奎指责传教士私习天文历法变乱中国纲维统纪,谢宫花作《历法论》专门批判西洋历法不置闰月,历数中国自汉武帝太初历至明代大统历等四十八种历法均置闰月,西历不置闰月,则将中国神圣贤哲“视为丑类”,又作《四宿引证》以中国星象之说解释天主教七日“朝夕持咒”、“房虚星昴四日聚会”、“祭拜彗星”,指控传教士以巫术祈祷胡人侵袭,最终将导致天下大乱。¹³⁷南京教案中沈? 奎指责天主教教人不祀祖先将率天下而无君臣父子,张广湑在《辟邪摘要略议》中认为天主教禁止祭祀祖宗“将斩先王之血食,废九庙之大飨,以诏民从之耶。嗟夫,何物妖夷敢以彼国忘亲之夷风,乱我国如生之孝源。”¹³⁸南京教案中,天主教被指控为左道惑众,对中国社会构成很大威胁。王朝式在批判天主教的《罪言》中则称传教士图谋占领中国,“以举国之物力,竭其毕世之精神,遂敢破明禁而阑入,抗王章而不去,日蔓月延,几遍海内。斯其心其势,不举我中国君师两大权尽归之耶稣会里,大明一统之天下尽化为妖狐一窟穴不止也。”¹³⁹沈? 奎指责天主教以金钱诱人入教,居心叵测,许大受在《圣朝佐辟》中说:“夷又为令曰,能劝百人从者,赏自鸣钟、自鸣琴各一,金帛称是。若得一青衿准十人,得一缙绅准百人。凡从之者楣有螿形标记,其徒之晋见者必开三代贯籍缴归夷落,与白莲等何异。”¹⁴⁰两者所言如出一辙。沈? 奎曾指出天主并不存在,仅仅是西方一罪人,明末儒者同样提出耶稣实乃罪民,并无神奇之处,天主是后人假托,“其祖名仙士习,其祖母仙礁麻里耶,未嫁而孕,生一子名未察氏,年十五,颇有邪术,周流他国,诱占各处地方。其间复有豪杰,起而擒之,钉以十字刑架,而未察氏竟为罪鬼矣。后承其术者缘此就假一说,谓察氏之死也,盖为万民赎罪。”¹⁴¹

前后对比,可以发现南京教案传教士受到的指控与明末儒者批判天主教的观点之间有内在联系。南京教案的发生,为反对天主教人士提供政治乃至法律依据,他们在上述批判的基础上,从“天主之有无”、“万物之由来”、“儒经中上帝与天主之不同”、“天主教贬斥儒家太极观念,危害道统”、“毁诸神像,诬谤圣人”等更深层次批判天主教。¹⁴²需要明确指出的是,反教人士还针对传教士带来的西方自然科学技术提出批判,许大受在《圣朝佐辟》中提出“夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信”的观点,李璨同样指出西方星文乐器不足为奇,“此等技艺原在吾儒覆载之中”,“治教之大源在人心,而不在此焉。”因而反对利用这些“外夷小技”。¹⁴³可以说是清末中西体用之争的早期源流。

第三章 晚明社会对南京教案的反应

南京教案的发生,在中国社会中激起很大反响,上至官僚士绅下至平民百姓均做出强烈反应,朝野上下开始仔细审视天主教在华传教的情况。目前对南京教案中各方面反应的研究不够深入,大多集中在沈? 霍奏疏与徐光启的护教上面,本章从普通民众、反教士大夫、传教士、护教士大夫以及万历皇帝等方面在教案发生前后的反应展开分析,探索他们在教案中的活动,从侧面观察儒佛耶之争与南京教案的关系。

第一节 普通民众的反应

传教士刚刚进入中国内地的时候,他们带来的玻璃三棱镜、书籍、圣母像和其他的欧洲产品,曾经引起过普通百姓的好奇,人们纷纷前来参观教堂,一些人还因此受洗入教。¹⁴⁴但是风俗习惯的差异很快引起不少民众对传教士的敌视,传教士几乎每到一地,都会受到当地人士的攻击。利玛窦曾经描写,“有些演员从澳门来到韶州,在集市的日子,他们绘制广告,并演戏挖苦中国人所看不惯葡萄牙人的每一样东西。他们画的一些东西庸俗不堪,这里且不说他们嘲弄葡萄牙人的短装来极力引起群众哄笑的情况,我们要谈一谈他们怎样挑剔那些归信基督教的人。他们画的人在教堂里数着念珠、皮带上挂着短刀,还画了难看的漫画:仅屈下一膝跪拜上帝的人、互相斗殴的人、中国所憎恶的男女混杂的聚会等。”¹⁴⁵这些描述清楚表明当地人对西方风俗习惯充满了嘲弄和鄙视,在这样的环境里稍有差错就会引起纠纷,比如传教士不允许人们像进入佛教寺庙一样随便进入教堂就会引起冲突。¹⁴⁶在南京不少人的眼中,天主教的形象同样不佳,甚至是邪恶势力的象征。当时南京的数名秀才上书请愿,要求驱逐传教士,恰好证明了这一点,“请愿书中说,这些外国人无论对个人和公众的利益,还是对国家都造成了伤害。请愿书还称,一年中有数次,天主教徒们以做庄严的宗教仪式为借口,男人和女人夜间在教堂聚会,直到天亮之前方才离去。……请愿书还指控说,传教士们给每位天主教徒五块银元;这些传教士掌握神秘的炼丹术;新入教人都要起一个十分陌生的外国名字;教徒们一律都被教如何划十字,这是因为他们要发动革命,而画十字是他们使用的暗号;在外国人的住所里藏着武器;等等。”¹⁴⁷显示出对天主教传教活动的反感和疑虑,无疑这是儒耶冲突在普通民众中的反映。

普通教众对待教案的态度主要反映在被捕诸人的供词之中。由前文可知,被捕教徒大多系下层贫民,整日为生计奔波,突然接触到从未听说过的天主教以及面貌奇异的传教士,自然会产生好奇心,一旦了解到天主教可以带来福音,他们就会欣然接受,如教徒张棠“因同乡人说称天主教极好”,遂受洗入教。传教士

积极劝化的态度，天堂美好生活的召唤，对他们无疑也有着极大的诱惑力，对死后灵魂升入天堂渴望，使他们愿意接受天主教，余成元即在钟鸣仁讲说“人生不久，寿夭不同，不如及今修一修使灵魂不灭”的劝说下受洗入教，六十八岁的周用，也在王丰肃“你年纪老大，何不从天主教，日后魂灵可升天堂”的劝说下加入天主教。对治愈疾病的渴望是一部分教徒加入天主教的原因，《利玛窦中国札记》中多次提到传教士施舍药物、治愈疾病而吸纳教徒的情况，南京教案中教徒曹秀，同样因“妻染痰疾，五年不愈，慕天主教可以禳灾获福”而与妻子双双入教。¹⁴⁸

较早入教的中国教徒对天主教的传播起着很大作用，帮助耶稣会士完成他们不方便去做的事情。妇女加入天主教，传教士“不便登堂”，中国教徒即代行施洗礼仪，钟鸣仁即曾代替王丰肃“竟诣本家，与妇淋水宣咒”，招收女性教徒“十五六口”。中国教徒在教士的日常生活中也有很大帮助。各地传教士之间联络，大多由中国教徒往来送信，不会引起太多注意，避免产生不必要的麻烦，张案为庞迪我送《具揭》，钟鸣礼联络南京杭州两地教会，就起着这样的作用。至于雇佣教徒看园、守门、烧火、作为随从，一方面可以更好地适应中国社会习俗，另一方面可以更深入地接近普通百姓，为他们提供帮助，使更多的人了解并加入天主教，这些中国教徒很快成为传教士与中国人沟通的桥梁，在这样的影响下，他们身边熟识的人纷纷入教。张案是同乡称说，方政由叔叔方文榜相劝，汤洪是故兄汤应科劝说，夏玉由曹秀劝化，余成元是表叔曹秀劝说，王文亦由其姐夫曹秀招入教中。

在传教士和中国教徒的共同努力下，传教规模迅速扩大，“七日一聚会，天未明而至，日未出而散，每次或三四十人，或五六十人不等。”¹⁴⁹邓恩的著作中也说：“南京天主教徒的热情之高，在当时中国的其他地方是无可比拟的。他们做了大量的慈善工作。王丰肃将城市划为三部分，在教堂聚众的时候，他将天主教徒们分配到划分好的区域中，每个部分都有聚会的地方，天主教徒们在这里聚会祈祷，并且得到指导。”¹⁵⁰可以知道南京教会的传教声势愈来愈大，教徒的信教热情不断高涨，这对以儒家思想为基础的社会统治秩序构成很大威胁，使得儒耶之间的冲突逐渐激化。

南京教案爆发后，可能有一部分教众因为惧祸而放弃天主教，“一时从邪之民，俱已去番字，而贴门符，远异教而祀宗祖，会见维新之众，大有廓清之机。”¹⁵¹普通教众把“贴门符”、“祀宗祖”等文化习俗上的行为看作是脱离天主教的象征，这说明在他们心目中天主教违背儒家文化传统的行为是天主教遭到禁止的重要原因，因而只要放弃天主教的做法，就成为“维新之众”，不会再受到追究。

当时仍有一部分中国教徒坚守信仰，甘愿与传教士共赴患难，如教徒姚如望

在明知会获罪的情况下，仍然“手执黄旗，口称愿为天主死”¹⁵²，钟鸣仁受审时为了不连累教友，声称不记施洗教徒名姓，钟鸣礼在被捕前犹说“平日受天主大恩无以报答，今日就拿也不怕”，可见信仰之坚定。面对突如其来的灾难，中国教徒并不退缩，积极参与营救工作，张窠、钟鸣礼很快分别由北京、杭州前来，联系教友，刊刻揭帖，并准备分头发送，汤洪在教案发生后仍然“时常探听消息”。中国教徒忠于信仰，使得反教士大夫特别愤怒，“所恶异教之惑人者，正恶有此等辈耳。”¹⁵³

天主教对佛教的攻击是引起佛耶之争的重要原因，在传教士眼中，佛教的影响造成了中国社会普遍的偶像崇拜，“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。在公共广场上、在乡村、在船上以及公共建筑的各个角落，这种到处都有的可厌恶的形象是第一件引人瞩目的东西。”因而将佛教作为主要攻击对象，龙华民在韶州传教时激烈地攻击佛教，让教徒焚烧佛像，引起当地百姓的强烈不满，甚至把大旱不雨归罪于此，“观音菩萨生气了，因为她背上每天都挨烧”，以至于他们“阴谋把龙华民神父当作罪魁祸首来除掉”。¹⁵⁴南京的佛教寺院众多，传教士在南京的传教活动中对佛教的攻击，就曾经引起佛教僧侣的不安，“有很多佛教的僧侣，他们将这一新兴而充满生机的运动视为对自己地位的威胁。”¹⁵⁵由于资料的缺失，我们无法了解南京佛耶冲突的详细情况，然而可以想见，在佛教的影响下，南京普通百姓很有可能成为反对天主教的力量。

第二节 反教士大夫的反应

南京教案中反教士大夫的言论以沈? 奎为代表，沈? 奎，字仲润¹⁵⁶，号铭镇，又号仲雨，浙江乌程人，沈节甫次子。治毛诗，与其弟沈演同时中万历二十年（1592）进士，选庶吉士，授检讨。累官南京礼部侍郎，掌部事。¹⁵⁷有关他的传记资料非常简略，万明根据《尊生馆稿》指出“他长年在北京任官，曾为国子监司业、翰林院侍讲，又曾被贵州道御史徐鉴弹劾，不得不连上八疏乞归”，¹⁵⁸他在奏疏中也讲到“臣蒙皇上作养在词林者十七年”¹⁵⁹，说明他中进士后一直在翰林院任职。《吴兴艺文补》中收有冯琦《答沈仲润书》，可知沈? 奎在翰林院任职期间，二人之间有过交往。¹⁶⁰崇祯年间编修的《乌程县志》记载他曾经于万历二十八年（1600）担任湖广地区的乡试主考官，因为在选拔人才中恪尽职守而受到赞扬，“遍阅落卷，中式者过半，人称公明。”¹⁶¹透露出他有过在地方短期任职的

经历。郑元庆提到万历皇帝对他父亲非常尊重，他的祖父去世后受到“特赐祭葬”的待遇，又让沈? 奎“以宫谕侍行”，¹⁶²由此知道万历皇帝对他比较熟悉，可能对他还有着比较好的印象。万历四十二年（1614）沈? 奎由詹事府少詹事兼翰林院侍读学士升任南京礼部右侍郎。¹⁶³

万历四十七年（1619）八月沈? 奎在首辅方从哲的支持下被会推为阁员，虽经方从哲三次催请，万历皇帝都没有批发，光宗在下达召用沈? 奎的旨意后不久就突然驾崩。¹⁶⁴因而终万历、泰昌之年，沈? 奎实际上并未进入内阁。直到天启元年（1621）七月，他才真正“入阁办事”，¹⁶⁵明熹宗对沈? 奎是相当信任的，加封他为少保兼太子太保，武英殿大学士，不久又任太子太保、礼部尚书兼文渊阁大学士。¹⁶⁶沈? 奎甫一入阁，就提出招募锦衣卫的申请，¹⁶⁷随后借“教习内书堂”的机会与太监魏忠贤、刘朝交好，奏请募兵在禁中操练，引起众多官员的反对，《明实录熹宗》记载他遭到的弹劾有六次之多，¹⁶⁸他自己也曾为此而四次请辞，¹⁶⁹当时的刑部尚书王纪在参劾的奏疏中还将他与蔡京相比，最后都因皇帝的信任而没有受到追究。天启二年（1622）七月，沈? 奎发动反击，参劾王纪在审讯熊廷弼一案时徇私，导致皇帝震怒，将王纪削职为民，引起众多大臣对沈? 奎的不满，“? 奎不自安，乃力求去，命乘传归。”¹⁷⁰天启四年（1624）五月卒，在遗疏中引司马光之言劝诫皇帝，“非仁无以容众，非明无以烛奸，非武无以决事”，赠太保，谥文定。¹⁷¹崇祯初年编撰的《乌程县志》中为他作有传记，称他死后“祀乡贤”，¹⁷²此后的地方志中虽然有他父亲及兄弟的传记，他本人的传记却被删去，“祀乡贤”的记录也不再见到，这可能是他与魏忠贤的阉党有紧密关系造成的。《湖录经籍考》记载他的作品有《南宫署牍》四卷¹⁷³，另有《忠志堂全集》六十卷，后题“弟演序，此集杂乱重复，不堪属目，《传是楼书目》有《沈文定公集》二十卷，或经删定者也，未见。”¹⁷⁴笔者曾查阅不少图书目录，均未查到他的文集何处有存。¹⁷⁵

沈? 奎在《参远夷疏》中认为传教士“阑入都门，暗伤王化”，没有勘合而私入中国，不合朝贡律例，有奸细之嫌，且自称“大西洋”、“天主教”，企图与“大明”分庭抗礼，祸乱人心，“近年以来突有狡夷自远而至，在京师有庞迪我、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其他省会各郡，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，惟皇上为覆载炤临之主，是以国号曰大明。何彼夷亦曰大西，且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎。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？”

沈? 奎指控传教士参与修订历法，是为了变乱中国纪纲，必须加以禁绝，“说者又谓治历明时之法，久失其传，台监推算渐至差忒，而彼夷所制窥天窥日之器，

颇称精好。故万历三十九年，曾经该部题，欲将平素究心历理之人，与同彼夷开局繙绎。呜呼，则亦不思古帝王大经大法所在，而不知彼之妖妄怪诞，所当深恶痛绝者，正在此也”，“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？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎？夫使其所言天体，不异乎中国，臣犹虑其立法不同，推步未必相合。况诞妄不经若此，而可据以纷更祖宗钦定圣贤世守之大统历法乎？”

他认为天主教禁止小民祭祀祖宗，是教人不孝，危害道德人心，“臣又闻其诬惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，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，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟造恶业者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。繇前言之，是率天下而无君臣，繇后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？”

他指控传教士图谋不轨，为防微杜渐，应将传教士驱逐出境，“然闾左小民，每每受其簧鼓，乐从其教者。闻其广有赏财，量人而与。且曰天主之教如此济人。是以贪愚之徒，有所利而信之。此其胸怀叵测，尤为可恶。昔齐之田氏，为公私二量，公量小，家量大。以家量贷民，而以公量收之，以收民心，卒倾齐国，可为炯鉴。刘渊入太学，名士皆让其学识，然而寇晋者，刘渊也。王夷甫识石勒，张九龄阻安禄山，其言不行，竟为千古永恨。有忠君爱国之志者，宁忍不警惕于此，猥云远夷慕义，而引翼之，崇奖之，俾生其羽毛，貽将来莫大之祸乎？”¹⁷⁶沈澂为传教士所列几种罪名，都是大逆不道之罪，导致天主教传教事业遭到沉重打击。¹⁷⁷

虞淳熙对天主教的攻击也有着代表性意义，“度其渐久渐熿之势，不至于移九庙辟雍而天主之不己也。生为圣人氓，宁忘世道人心之痛乎。黄河之决，溃于蚁穴。莫谓其理背，其教微，料萤光之不待朝也。白莲无为之教，未闻如是之传诵，一炽而山东几不可有，近鉴也，盖可忽乎。且天之当畏敬而昭事之也，先儒之训戒素严，何待夷言而始觉。如欲穷天之界，极天之广，详载释典，函之内藏，又岂小识之能量？何至诬天如工匠生一男一女之无稽哉。故吾不讳言天主，而特破夷之僭天以罔世也。夷之教一日不息，夷之书一日不焚，吾辈犹枕戈也。敢惜躯命而不奋勇为前矛者，非夫矣。”¹⁷⁸指责传教士心怀叵测，僭天罔世，如同白莲无为教蓄谋作乱，必须全力消灭，可以说发起了对天主教的讨伐宣言。

第三节 护教者的反应

南京教案发生后，庞迪我和徐光启等护教者面对沈? 霍的攻击，都曾为天主教提出辩护，从辩护的言词中可以发现，他们都认为教案的发生是由天主教与儒学的差异及同佛教的矛盾引起的，因此在辩护中主要解释天主教与儒学是相通的，对中国并无危害，进而提出希望使天主教得到与佛教在中国的同样地位。

传教士中对教案积极反应的是庞迪我，他作有《具揭》为天主教辩护，针对? 霍的指责分别加以解释。在《具揭》中庞迪我首先说明传教士并非私入中国，“自利玛窦来华，直至利玛窦与庞迪我赴京向万历皇帝呈献方物，每到一处，每行一事，他们都处在中国官方监督与保护之下，而且得到中国最有权势的官吏们的帮助和支持。”随后列举在各地帮助传教士的士大夫姓名，并说明利玛窦进献方物也是由太监马堂奉旨送其入京的，因此丝毫没有违反中国法律，所有活动都是公开合法的。¹⁷⁹他指出“大西洋”指的是海有大小，没有国家的含义，并非要与大明相抗衡，“天主”即中国儒家经典中的“上帝”，绝无凌驾于天子之上的意味。

其次，庞迪我针对“私习天文”、“妄干天道”的指责，辩称西方“七重天”与中国的“九重天”实质上是一致的，并未“暗伤王化”，何况参与修历之事仅经礼部上疏请求，尚在“候旨”，何来变乱中国纪纲之说？他否认教士禁止祭祀祖先，认为只是东西方祭义不同的缘故，天主教义并不反对祭祀祖先，仅仅反对“向祖宗提出赐福免祸的要求”，并且反对按照佛教教义在祭祀时焚烧纸钱，这是与儒家的伦理道德规范相符合的，不能视作“劝人不孝”。

再次，《具揭》针对以钱财引诱百姓入教的说法展开辩解，解释说传教士离家入道时已经“弃绝财、色、宦三事”，在中国只有庞迪我一人享有俸禄，仅能保证个人日常生活之需，根本没有可供施舍的额外钱财。其他教士生活来源，都是教中支给，由来华经商的西方商人资助，生活非常艰苦，由此说明用钱财诱人入教的传闻实乃诽谤。

最后，庞迪我辩解天主教并非邪教，请求检核已翻译的书籍，来证明自己所说属实，“有一语一字违反正理”则甘愿领罪，并请求与释道二氏“共相辩论”，“仍求儒术名贤，为之判定。”他声称传教士来自礼仪之邦，每天诵经作礼，“一为皇上，二为此方官长，三为父母，四为亲戚，五为众民”，都对皇帝怀有忠心，“蒙皇上恩养多年，即系臣子。万一偶遇事变，随其所在，皆能鞠躬尽瘁，继之以死。”从根本上辩明传教士并非煽惑愚民的不法之徒。¹⁸⁰

庞迪我通过《具揭》表明，天主教义与儒家学说并不矛盾，而且可以弥补儒

学不足之处，传教士既敬奉天主，又效忠皇帝，没有违背中国人伦道德规范，“具揭通篇贯串着联儒辟佛的策略思想，极力欲与同情传教士的士大夫们联手，借助皇上的权威孤立反教势力，力争平息正席卷于全中国的反教运动。”^[1]庞迪我对传教活动极力加以解释，强调天主教与儒学的一致性，特别是其中指出天主教义可以弥补儒学之不足，说明他已经意识到传教活动与儒家思想的冲突导致南京教案的发生，希望得到士大夫的同情和帮助以平息教案。

以徐光启为代表的奉教士大夫，在教案中竭力保护传教士。徐光启三年前因与魏广微不协而前往天津练兵屯田，此时不在北京，因而教案发生后不能帮助教士稳定局势，但他面对沈? 奎奏疏中“即士君子，亦有信向之者”的指控，挺身而出，上《辨学章疏》为教士辩护。

徐光启指出自己与传教士多有交往，“尝与诸陪臣讲究道理”，“又尝与之考求历法”，所以“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”。他极为称道传教士的品行道德，“其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦皆千人之英，万人之杰。”他解释教士到中国的目的是劝人为善，“所以数万里来者，盖彼国教人，皆务修身以事上主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人善，以称上天爱人之意。”徐光启努力把天主教向儒学靠拢，使之符合中国的文化观念。

他随后又指出天主教义与儒家义理是一致的，绝非邪妄之言，“其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。一切戒训规条，悉皆天理人情之至。”对天主教的认识充满了理想色彩，认为基督教可以匡正中国社会的弊端，“其法能令人善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于繇衷故也。”徐光启认为佛教教义似是而非，到中国“千八百年”并未起到应有作用，只有天主教才可以弥补其缺陷，“必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。”明确提出天主教有“补儒易佛”的作用。

徐光启提出三条实验之法来证明自己所说正确。其一，请求朝廷派遣大臣与教士共译天主教经典，定其是非；其二，让教士与有名僧道“互相辩驳”，以儒学之臣为之判定；其三，若前两条不易实现，可命教士将天主教义“略述一书”，与已译书籍一起“进呈御览”，由皇帝亲自判断其是否邪妄。为消除人们对教士的疑虑，他又提出三条处置之法。其一，“光禄寺恩赐钱粮照旧给发”，“明令诸陪臣量受捐助，以给衣食”，今后“不得寄送西来金银”，以绝猜嫌；其二，明令教士可以“随其所在，依止梵修”，信教之人“择有身家行止者”具结在官，如

有行为不端者，“一体科坐”；其三，由所在官司监察从教人众，年终审核有无过恶，三年总行考察，以定奖惩。由此可以看出，徐光启为从根本上消除对教士的怀疑，所提试验之法与处置之法，均努力使传教合法化。

徐光启的目的是为传教士辩护，笔者更加关注的是其中所透露出的儒佛耶之争与南京教案的关系。他在奏疏中着力解释天主教与儒学的一致性，并且提出天主教可以“补益王化”、“教正佛法”，甚至说“若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代上矣。”在他看来，沈? 奎等人对天主教的攻击集中在儒耶观念的差异上面，南京教案也是因此而发生，所以必定要强调二者之间并无矛盾，天主教有助于统治秩序的稳定，希望得到皇帝的支持。为此他在第一种实验之法中提出让传教士翻译西方书籍，由儒臣“共定其是非。果系叛常拂经，邪术左道，即行斥逐”，以证明天主教与儒学毫无危害，考虑到来不及全部翻译，他甚至提出将天主教义概括在一本书中连同已经翻译的作品由皇帝本人亲自评判。

同时他意识到佛教势力和天主教的矛盾与南京教案的发生有很大关系，因而对佛教提出批评，“奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当；行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理，且欲抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从、何所依据乎？”在此基础上，徐光启强调传教士有利于国家，不应以远夷视之，朝廷应当如同容纳佛道二教一样容纳天主教，“若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代上矣。”他提出的第二条实验之法中透露出“僧道之流”对天主教的“愤嫉”是南京教案发生的重要原因，“诸陪臣之言与儒家相合，与释老相左，僧道之流咸共愤嫉，是以谤害中伤，风闻流播，必须定其是非。乞命诸陪臣与有名僧道，互相辩驳，推勘穷尽，务求归一。仍令儒学之臣，共论定之。”¹⁸²

第四节 万历皇帝的反应

万历皇帝对待西方传教士的态度，经历了好奇、优容、疑忌三个阶段。万历三十八年（1601）利玛窦一行进京贡献方物，税监马堂觊觎教士所带贡品，将其扣留在天津并请旨处理。万历皇帝得知有西洋人前来进贡，对传说的自鸣钟极感兴趣，《利玛窦中国札记》记载：有一天皇帝自动地突然想起了早先呈送给他的那份奏疏，就说：“那座钟在哪里？我说，那座钟在哪里？就是他们在上疏里所

说的外国人带给我的那个钟。”¹⁸³利玛窦由此意外的得以进入北京。万历后期怠于政事，纵情声色，对前所未见的西方贡品尤为珍爱，派遣太监向利玛窦学习钟表知识，又让太监向教士学习西洋琴演奏之法，《利玛窦中国札记》还说万历皇帝曾让两名画师为利玛窦、庞迪我画像，派人向二人询问有关欧洲的风俗习惯、礼仪物产，尽管没有证据加以证实，但万历皇帝对西方事物感到好奇则是毫无疑问的，爱屋及乌，他的这种好奇心演变为对教士的特别优容，同意传教士在北京居住的请求，并在利玛窦死后赏赐墓地。

按照明代礼制规定，外邦进贡之事须由礼部办理，¹⁸⁴而利玛窦却是通过太监进入北京的，礼部对此感到不满，将利玛窦等人软禁在会同馆，上疏对其身份提出质疑，并以私人京城、结交内宦为名，请求“给赐冠带还国，勿令潜居两京，与中人交往，别生事端”。疏入不报，表明万历皇帝不同意将教士遣送回国。礼部揣测皇帝同意教士留在中国的意图，再次上疏，“乞速为颁赐，遣赴江西诸处，听其深山邃谷，寄迹怡老”，出于疑忌而要把教士送回远离京师的南方，然而皇帝仍然不理。按照《利玛窦中国札记》的说法，最后万历皇帝口头同意传教士在北京居住，并由太监向礼部传达旨意，《明史》亦载：“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。玛窦安之，遂留居不去。”可见万历皇帝对利玛窦却有好感，不仅允许他在北京居住，还由光禄寺给赐钱粮。¹⁸⁵利玛窦去世后庞迪我上疏申请墓地，万历皇帝很快批复，由礼部出面选中城西仁恩寺作为埋葬之所。申请墓地的成功，就耶稣会士来说这是在华传教事业的伟大成就，就万历皇帝来说更表明其对向化而来的西洋人的包容心态。

万历皇帝对西方事物感到新奇，进而对利玛窦等人产生好感，中国又有优容向化远夷的传统，所以这种优待并不奇怪。南京教案发生之初，他坚持自己对教士的态度，认为沈? 奎多事，因而对其所上《参远夷疏》不加理会，徐光启上《辨学章疏》为教士辩护，万历皇帝仅仅批“知道了”三字，表明他对传教士仍然信任。徐光启在家书中也说：“皇上藐若不闻，想已洞烛。近日又问近侍云，西方贤者如何有许多议论？近侍答言，在这里一向闻得他好，主上甚明白也。”¹⁸⁶从中亦可看出万历皇帝认为传教士乃是“贤者”，对他们很有好感。

直到众多大臣交章劾奏，万历皇帝逐步感受到沈? 奎所提问题的严重性。万历皇帝对西洋人的态度建立在好奇之上，一旦教士受到弹劾，他不能不考虑事情发展的后果。中国封建统治者对统治是否稳固特别敏感，《明实录》记载：“礼部覆言此辈左道惑众，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，透中国之情形于海外，是书所称寇贼奸宄者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。”¹⁸⁷朝廷官员一方面认为儒耶之争“关系在世道人心，为祸显而迟”，说明儒耶冲突已

经表现得非常明显，受到众多官员的指责，另一方面认为传教士各省传教的行为有外国间谍的嫌疑，对统治秩序造成威胁，“关系在庙谟国是，为祸隐而大”，对照利玛窦时代传教士与士大夫之间的良好关系，可以发现这与传教方法改变导致儒佛耶之争激化有很大关系。

万历皇帝受到反教士大夫意见的影响，指出王丰肃等人“立教惑众、蓄谋叵测”，要求派人“督令西归，以靖地方”，更多着眼于统治的稳定性。有趣的是沈澂将传教士视为一体，而万历皇帝却将王丰肃与庞迪我区别对待，指出数年前礼部官员上疏请求庞迪我参与修订历法，现在又说传教士聚众作乱，前后意见不应如此矛盾。万历皇帝的言语中对大臣有指责之意，说明自己对此事没有责任，全部决断都是根据大臣意见作出的。“亦令归还本国”，表明是为了避免再生事端，出现不安定因素才作出这样决策的。

万历皇帝对传教士态度的变化表明，对传教士好奇、优容或者驱逐，都是以统治的稳定为基础的。出于对西洋物品的好奇，他可以违反国家典制规定，破例让传教士居住在北京，并赏赐利玛窦墓地。一旦觉得他们牵涉到政治，有可能危害自己的统治，造成官员之间的矛盾，就会以驱逐的方式来保证统治的安稳。从根本上说，儒佛耶之争导致教案的发生，皇帝的态度又决定了教案的进程与结果。

第四章《圣朝破邪集》与明末儒佛耶之争

《圣朝破邪集》，后世重刻时改称《明朝破邪集》，全书共八卷，收有奏疏、公牍、揭帖、论辩、信函，共六十篇。撰者或官吏，或儒生，或僧人，有名可考者四十人。¹⁸⁸《圣朝破邪集》是明末一部分士大夫与佛教徒联合起来反对天主教在华传播的言论总集，其中所载批判天主教的文章，使我们可以比较详细的了解明末儒佛耶之争的相关情况。其中第一、二两卷收录沈? 奎《南宫署牍》的部分内容，更是研究南京教案不可缺少的原始文件，具有极为重要的文献价值。夏瑰琦作有《维护道统 拒斥西学——评〈破邪集〉》对《圣朝破邪集》的刊刻情况及主要内容都做了初步研究，文章第一部分叙述黄贞邀请诸人批判天主教，汇集《破邪集》后送交费隐禅师，最后由徐昌治编订刊刻；第二部分介绍儒者在“华夏中心论”这一指导思想下对天主教的批判；第三部分介绍佛教人士在世界根源和宗教戒律方面同天主教的争论。作者认为《圣朝破邪集》“是中西文化交流史上一部重要的文献，反映了中西文化的差异与冲突。”较早注意到该书在明末儒佛耶之争研究中的文献价值，引起研究者的关注。¹⁸⁹可能由于资料缺乏的缘故，文章没有研究《圣朝破邪集》的版本与流传情况，也没有提到该书在南京教案研究中的利用，笔者根据已掌握的资料，对《圣朝破邪集》这一文献本身及其在研究南京教案中的文献价值作一尝试性探讨。

第一节 《圣朝破邪集》的编撰

《圣朝破邪集》的编订者徐昌治，字覲周¹⁹⁰，浙江海盐人。天启六年（1626）贡生，崇祯六年（1633）乡试中举，卒年九十一岁。康熙、光绪两朝所修《海盐县志》均为其立传，可能是为了凸显他不重功名富贵的品质，传记称徐昌治“少为诸生，以高等食饩，弃去。入国学，考授通判，又不就”，在乡试中举后同样“以父老不上公车”。传记提到其兄徐从治任官山东时因孔有德之乱被围莱州，他“匹马走山东乞师救莱，列状诉当道”，莱城因此得以保全。《光绪海盐县志》说他“两举乡饮”，此外我们无法知道他是否在地方上担任官职。徐昌治曾在崇祯九年（1636）编著编年体史书《昭代芳摹》，崇祯十二年（1639）编订《圣朝破邪集》，入清后作有《祖庭嫡传指南》二卷和《无依道人录》二卷，¹⁹¹这几种著作目前还可以见到，其他作品还有《纲鉴燦》、《四书旨》、《周易旨》，今已不存。¹⁹²

徐昌治编订《圣朝破邪集》的原因，主要有两个方面。一方面徐昌治身为儒者，出于“卫道之心”而编订《圣朝破邪集》。他在《辟邪题词》中叙述偶于费

隐禅师处见到“辟邪诸书”，通过“南有宗伯，北有谏臣”¹⁹³，“闽诸君子，浙诸大夫”等人著作对天主教的批判揭露，认识到天主教“以似乱真”、“援儒攻儒”，“以技衙巧，以利诱愚，口诛创异，笔伐党同”，因而从儒家立场对天主教产生排斥心理，决定刊刻《破邪集》。另一方面是受到佛教思想的影响，徐昌治与佛教界关系密切，《辟邪题词》中曾提到“雲棲有说，密老有辩，费师有揭”，“费师又虑巧伪易滋”，将明末著名僧人密云称作“密老”、两处将费隐禅师尊称为“师”，虽没有直接证据表明他是费隐禅师的俗家弟子，但其对佛教之尊重由此可见一斑。由于天主教“贬佛毁道”，他自然不能容忍，因而刻书“辟邪”。¹⁹⁴

另有一点前人研究多未注意，笔者认为徐昌治刊刻《圣朝破邪集》与其兄徐从治曾主持南京教案的审理有关。徐从治，字仲华，号肩虞，浙江海盐人。万历三十五年（1607）进士，知桐城，改武学教授，转国子助教，迁南京礼部主事至郎中。后任山东按察司副使，以镇压白莲教起义升山东布政司右参政。崇祯五年（1632）因孔有德之乱战死莱州，诏赠兵部尚书，赐祭葬，建忠烈祠。¹⁹⁵徐从治任南京礼部祠祭司主事时，曾主持审理南京教案，最后又主管教堂物产的处理，可以说他自始至终参与了南京教案。¹⁹⁶《圣朝破邪集》编订之时，徐从治已于七年前在平叛中战死，受到朝廷极为隆重的表彰，《圣朝破邪集》卷二收其所作《会审钟鸣仁等犯一案》以及《拆毁违制楼园一案》。《辟邪题词》开头即说“日兢兢焉以一善之得、一隙之明，急为传布，嘉与流通”，对帝典王谟中“名臣烈士贞夫节妇”皆“一一表章于帙中”，“前朝君相丰功伟业咸褒崇于言外”发出感慨，认为这是为了“以大经大法迪人心而开人目，使异说不得乘而中也”。¹⁹⁷虽然徐昌治编订《圣朝破邪集》是为了批判天主教，全书褒奖对象并非徐从治一人，但追念其兄功绩应该说是他刊刻《圣朝破邪集》的目的之一。

另一个与《圣朝破邪集》编撰极有关系的人物是黄贞，由于资料缺乏，其生平事迹多不可考，目前只能从《圣朝破邪集》中得到一点零星资料。黄贞，字天香，福建漳州人。崇祯进士颜茂猷之弟子，在儒林及佛教中力倡辟除天主教，曾邀请多人著文加以攻击，编为《破邪集》，《圣朝破邪集》即在此书基础上增删而成。其本人亦作有《破邪集自序》、《十二深慨序》、《尊儒亟镜》、《不忍不言》等批判天主教，现存于《圣朝破邪集》中。

崇祯六年（1633）艾儒略到达漳州，黄贞首次知道天主之说¹⁹⁸，自言“一见即知其邪，但未知其详耳”，“不得以前往听讲数日，未能辨析破除之，几至大病，至四五日以后方能灼见其邪说所在。”他将天主教之危害总结为五个方面，认为天主教“坏乱学脉”、“谤诬圣人”、“教人叛圣”、“禽兽没有灵魂，杀生不妨”、“四处建立教堂，勾连士人”，对中国造成“无穷之害”。¹⁹⁹经过长时间考虑，黄贞决定“起而呼号六合之内，共放破邪之炬，以光明万世，以消此滔天祸水”，

“于是不论儒徒佛徒，是我非我，惟极力激劝，乞同扶大义。”他随即展开实际行动，给其师颜茂猷写信请其辟邪，并前往“吴越之间”寻求支持，得到沈? 奎等人奏疏立即“募刻播闻”，希望借此引起更多人的关注。²⁰⁰他自己也作《尊儒亟镜》七篇，从“儒学之天”、“生死之说”、“道贯天地”、“太极不可灭”等方面对利玛窦《天主实义》宣传的天主教义进行辩驳。

黄贞还邀请浙江士绅与佛徒参与批判天主教，浙江绍兴人王朝式²⁰¹即应其所请作《罪言》。他又于崇祯八年（1635）作《不忍不言》呼吁天下僧人辟除天主教，并前往天童寺请求密云禅师²⁰²撰文辟邪。密云禅师为此作《辨天说》，由张光焯²⁰³持书前往杭州天主堂求辩，引发了《辨学遗牍》究竟是何人所作的争论。

《圣朝破邪集》所收作品的40位编撰者，除去7名僧人和南京教案中的11名官员，其中有15名福建人，可以说占据绝大多数，这与同为福建人的黄贞在士绅中大力提倡辟除天主教有很大关系。由于明末艾儒略在福建传教成功，天主教势力迅速增长，对中国原有习俗产生冲击，遭到当地士绅的强烈反对，因而在黄贞的呼吁之下，他们纷纷撰文批判天主教。此外福建宁德发生的教案与批判天主教作品的大量出现可能也有关系。崇祯十年（1637），福建巡海道御史施邦曜以通夷的罪名捉拿传教士三人，中国教徒16人，随即下发《福建巡海道告示》、《提刑按察司告示》和《福州府告示》，下令严厉禁止天主教的传播，如有信从者将严惩不贷。²⁰⁴《圣朝破邪集》所收福建士绅的作品大多作于这次教案发生后的第二年，令人不得不考虑二者之间的联系。黄贞曾在《破邪集自叙》中言及吁请辟邪之艰难，“保守身家者多，敢辟者少”，叙述不少人因为天主教势力强大而明哲保身，王忠信《十二深慨》中也提到有人“但耽利窦，只顾身家”，有辟邪者因“寡助而中弃”、“惧祸而中危”。从二人的感慨中可以看出当时许多人对天主教并不了解，以为天主教势力强大，其传播得到官府认可，由于担心危及自身而不敢出面支持黄贞。福建官府下令禁止天主教，无疑是对黄贞批判天主教行为的一种官方肯定，黄贞在士绅中因此得到更多支持，可能这也是其中不少作品作于崇祯十一年（1638）的原因。

为了在与天主教的斗争中扩大影响，得到更多支持，黄贞在闽浙之间四处奔波，请求各地士绅撰文辟邪，可能很早就有编撰《破邪集》的打算。崇祯十年（1637）冬黄贞曾经请其师颜茂猷为《破邪集》作序²⁰⁵，第二年在争取到福建更多士绅的支持之后，他加快了工作进度，崇祯十一年（1638）秋冬之际分别请蒋德璟、周之夔为《破邪集》作序，崇祯十二年（1639）仲春又作《破邪集自序》，历数七年间批判天主教所遭遇之艰辛，期望通过《破邪集》的编撰达到驱逐天主教的目的。黄贞在《破邪集自序》中说“今幸集成”，可见他已经做好刊刻《破邪集》的全部准备工作，奇怪的是不知道什么原因导致黄贞并未亲自刊刻《破邪集》。²⁰⁶

由于有关他本人传记资料的欠缺，我们无法弄清楚黄贞此后还有什么活动，仅仅通过《辟邪题词》知道他搜集整理的这些资料转入费隐禅师之手，费隐禅师为了“揭诸途，使人人警省，在在耸惕焉，能户为说而家为喻”，“以数帙授昌治”，在这年冬天由徐昌治编订后刊刻行世。

第二节 《圣朝破邪集》的内容

由于徐昌治的增删改订，黄贞编辑《破邪集》的本来面目，今已无法考知，但通过对全书内容进行考察，笔者发现其中大部分作品的撰写都与黄贞有着密切联系。徐昌治在编订中，打乱了黄贞原有的编纂次序，将序言和黄贞的自序均收为正文，并在卷首增加《辟邪题词》，叙述编订刊刻《圣朝破邪集》的缘由。卷一、卷二收录南京教案中沈? 奎等人奏疏及南京各衙门处理教案的相关公文，保留了与南京教案有关的绝大部分原始材料，是研究南京教案不可缺少的史料。第一卷所收《南宫署牍序》透露出这一部分内容编选自沈? 奎《南宫署牍》²⁰⁷，第二卷最后三篇是崇祯十年（1637）福建宁德等地发生教案时福建官府为禁绝天主教而下发的文告，这与南京教案并无直接联系，徐昌治将其编订在一起，以显示明朝政府禁止天主教传播的态度，表明其通过官方权威加强反对天主教力量的意图。

《圣朝破邪集》卷三至卷六收录闽浙士绅批判天主教的文章，反映出明末儒者反对天主教的主要观点。第三卷有蒋德璟、颜茂猷、周之夔所作《破邪集序》以及黄贞本人批判天主教的作品，此外还有部分闽浙士绅应黄贞之请对天主教所作的批判，该卷大部分内容都与黄贞的奔走呼号有直接关系。第四卷收录许大受²⁰⁸《圣朝佐辟》²⁰⁹一书全文，前有自序，从十个方面针对利玛窦《天主实义》进行批判，共为十辟：“一辟诬世，二辟诬天，三辟裂性，四辟贬儒，五辟反伦，六辟废祀，七辟窃佛诃佛种种罪过，八辟夷所谓善之实非善，九辟夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信，十辟行私历、攘瑞应、谋不轨、为千古未闻之大逆。”包括了明末儒者批判天主教的主要观点，从中可以看出时人对天主教义已有较为深刻的认识。²¹⁰卷五与卷六收录福建浙江等地士绅对天主教的批判，第五卷中虞淳熙《天主实义杀生辨》与《明天体破利夷僭天罔世》写作时间较早，文内有与利玛窦书信往来相互辩驳之言，可以肯定是万历三十八年（1610）年之前的作品。第六卷所收作品大部分作者都是福建人，写作时间是崇祯十一年（1638），造成这种情况的主要原因可能是此时艾儒略在福建传教，天主教势力迅速扩大，引起众多士绅的忧虑不安，因而起来反对天主教。此前一年宁德教案的发生显示出官

方力量反对天主教的传播，无疑是政治上对黄贞的支持，这也促成黄贞在家乡争取到又一批反对天主教的力量。

需要特别指出的是，第六卷中邹维琏《辟邪管见录》并非原文，而是将邹维琏所作《管见辟邪录序》与《跋》两篇文章经过删改后合而为一。这两篇文章后来收入邹维琏《达官楼集》中，经过核对后发现，徐昌治删改的原因并非是“删繁就简，去肉存髓”那么简单，而是因为其中有反对佛教的言论。

邹维琏（？—1635），字德辉，江西新昌人。万历三十五年（1607）进士，授延平推官。天启间官兵部职方郎中，转吏部考功郎中，以论救杨涟触怒阉党，削籍戍贵州。崇祯初起为南京通政参议，五年（1632）以右佥都御史巡抚福建，与郑芝龙合力击退荷兰侵犯厦门之敌，后为首辅温体仁所忌罢归，崇祯八年（1635）卒于家。²¹¹有《达官楼集》二十四卷。他在《管见辟邪录序》与《跋》中针对利玛窦《天主实义》展开批判，认为天主教企图以夷变夏，“凌驾五帝三王周公之上”，并且藐视孔孟圣贤之言，实为当世之王莽，因而吁请士君子“人其人，火其书，庐其居”，极力加以剪除。文章同时透露出他对佛教的反感，他说：“利夷名为尊儒以辟佛，实则袭佛以抑儒。”认为天主教实际上是在利用佛教教义攻击儒学。如果说这还不能明确反映他反对佛教，下面言论攻击佛教的态度就更加明显，“佛废人伦，弃妻子，削发出家，创为轮回三途六道以惑世，则昌黎佛骨一表、原道一词已揭正道于中天，关闽濂洛以至我朝诸名儒辟之尤力。”可见他从理学角度出发，对佛教教义深恶痛绝。他又说：“佛老之害，过于杨墨。天主之害，过于佛老。”认为佛教与天主教是一丘之貉，都对儒学有很大危害。²¹²无论是黄贞还是徐昌治，与佛教都有密切关系，不可能无视文中反对佛教言论的存在，但为了在与天主教的斗争中团结到更多力量，利用邹维琏的官声获得更多政治上的支持，他们还是在删去文内反对佛教的言论后收入《圣朝破邪集》。

《圣朝破邪集》卷七、卷八收录佛教批判天主教的文章。第七卷收录有株宏万历四十三年（1615）批判天主教的《天说》。崇祯八年（1635）黄贞作《不忍不言》呼吁佛教人士反击天主教，圆悟应其倡议作《辨天说》，由株宏弟子张广湑持书前往杭州求辨，遭到拒绝后张广湑又作《证妄说》、《证妄后说》，围绕《辨学遗牒》是否为利玛窦所撰的问题，批判天主教谎言欺世。第八卷收有费隐和尚的《原道辟邪说》，针对利玛窦《天主实义》进行批驳，分别对天主教所称“天主为万物之原”、“佛教重空无而偏虚不实”、“魂三品说”、“万物不能为一体”的说法加以驳斥，其中多谩骂之语，佛耶争斗之激烈于此可见一斑。此外还收有刘文龙《统正序》及佛教僧人释普润、释如纯批判天主教的作品。

从上述《圣朝破邪集》各卷内容可以知到，其中大部分作品都与黄贞有着直接或者间接的关系，最终的编订的内容也是在黄贞所收集资料的基础上完成的，

因而不应忽视他在《圣朝破邪集》编撰中的作用。需要注意的另外一点是徐昌治在编订过程中，将序跋与正文杂糅，断章与完书共存，书信与奏牍混收，给人体例不一、次序混乱的感觉，事实上这正是徐昌治为了全力批判天主教而制定的编选标准产生的后果。他在《辟邪题词》中说：“凡一言一字可以激发人心、抹杀异类、有补于一时、有功于万世者靡不急录以梓。”²¹³在这样的标准下，他就不会过于注重作品的体裁和写作时间，把官方禁绝天主教的文告放在最前面，各地士绅的批判文章列于其后，最后是佛教徒的批判文章，在“佛与儒同一卫道之心”的名义下联合儒佛力量共同反对天主教，因此《圣朝破邪集》的编撰方法有其自身的合理性。

第三节 版本与流传

《圣朝破邪集》最早由徐昌治于崇祯十二年（1639）刊刻，笔者查阅大量明清藏书目录未见收录，谢和耐曾说：“在文士阶层中，似乎并没有更多地注意保存辟基督教文献。《破邪集》的流传应归功于偶然。”²¹⁴这话大致不错，我们目前能看到该书，有赖于其在日本的传播。《圣朝破邪集》何时传入日本，已经无从考起，现在所能见到的本子，大多源自日本安政乙卯（1855）²¹⁵冬翻刻本。

日本安政元年（1854）被迫与美国缔结通商条约，闭关锁国局面从此被打破，一部分下级武士为抵御外侮，提出“尊王攘夷”的口号，²¹⁶《圣朝破邪集》就是在这样的背景下改名《明朝破邪集》刊刻的。书前《破邪集序》称其刊刻《破邪集》是为了扫荡邪教，达到“外奋武卫，内息邪说”的目的，序言末尾有“源斋昭印”和“尊王攘夷”二印。周駟方在《明朝破邪集》的校记中说：“《破邪集》在中国久已不传，如今我们还能读到，有赖日本安政二年水户藩弘道馆之翻刻。序者署源斋昭，即水户藩第九代藩主德川斋昭。其时水户藩进行藩政改革，以藩校弘道馆为中心之教育政策，使水户藩声名远播，成为后期水户学之中心。后期水户学以攘夷论为基础，排斥西学，反对日本开国。在这个时代背景下，翻刻《破邪集》，其意明显。”²¹⁷说明《破邪集》在日本的刊刻，主要是用来抵制西方天主教思想文化的冲击，《圣朝破邪集》却由此得以保存下来。《东京大学东洋文化研究所汉籍分类目录》子部释家类收有《明朝破邪集》八卷，后题“明徐昌治辑 安政二年水户弘道馆刊本”，目前所见最早的日本翻刻本大概就是这一刊本。邹振环先生在日本查找该书后给我的信中说：“关西大学藏有徐昌治订《破邪集》写本十册，书写地和书写时间均不详；日本京都中文出版社 1984 年出版有荒木见

悟、冈田武彦主编的《和刻影印近世汉籍丛刊》，其中思想四编·元明佛教篇 14 收有安政 3 年版徐昌治辑《明朝破邪集》1 册。”说明日本学术界对该书是比较重视的。

中国学术界关注《圣朝破邪集》，始于 20 世纪二、三十年代《续修四库全书总目提要》的编撰，其中有吴廷燮所撰《圣朝破邪集》八卷本提要。²¹⁸提要介绍各卷内容，并加按语，引用蒋德璟《破邪集序》中反对驱逐传教士之言，认为不可盲目排外，“蒋德璟之学识过徐昌治诸人远矣。”最后引《明神宗实录》有关南京教案的记载及余懋孳所上奏疏，叙述明末反对天主教的情况，并对徐昌治《辟邪题词》加以解释。²¹⁹他根据的就是安政乙卯刊本，可知此前已有人将该书带回中国。

2000 年北京出版社根据日本安政二年刊本影印，收入《四库未收书辑刊》第拾辑，第二年周驊方又对这一刻本加以校点整理后收入《明末清初天主教史文献丛编》中，由北京图书馆出版社出版铅印线装本，本文所引《圣朝破邪集》资料即来源于二者。此外谢和耐提到巴黎国立图书馆和华盛顿国会图书馆藏有《破邪集》，都是“1855 年在日本翻刻的本子”。²²⁰林中泽《晚明中西性伦理的相遇》²²¹一书使用的同样是“安政乙卯冬翻刻本”，日本翻刻本对于《圣朝破邪集》的保存功不可没。

除了以上所述与日本翻刻本有关的版本之外，还有一些人也曾经利用过《圣朝破邪集》，但在版本方面却存在相当多的疑问。张维华 1930 年作《南京教案始末》一文曾大量引用《圣朝破邪集》的相关内容，却没有说明是何种版本，直到 1942 年作《明清间中西思想冲突与影响》一文时，方才提到陈垣藏有该书，“晚明之世，有《破邪集》、《辟邪集》二书，为时人反对天主教之论著，操笔之士，多属草野山林之缙流儒生，鲜独到精辟之宏论，然中国本色思想，亦可代表一般。是书流传不广，十数年前，从陈援庵（垣）先生假阅一过，信笔摘录数段。”²²²则其《南京教案始末》所用资料即来源于此，不知现存何处，与日本翻刻本有无关系。²²³当时徐宗泽、王治心撰写天主教在华传教史都曾利用《圣朝破邪集》，同样没有说明是何种版本。

1996 年夏瑰琦根据崇祯十二年（1639）浙江原刻本对《圣朝破邪集》进行校点，由香港宣道出版社出版，李天纲《中国礼仪之争：历史·文献和意义》一书利用的就是这个版本。²²⁴张铠《庞迪我与中国》和钟鸣旦《杨廷筠：明末天主教儒者》所列参考书目中都有徐昌治辑《破邪集》，前者题“咸丰重刻本”，后者题“1855 年重印”，安政二年恰为咸丰五年（1855），中间有无联系不得而知。

由于资料缺乏的原因，关于《圣朝破邪集》的版本与流传存在诸多疑问。该书有无其他版本，它是通过什么途径流入日本及西方，又是如何传回国内的，这

些问题尚需要进一步的研究。

第四节 与南京教案研究相关的几份重要文献

黄贞为批判天主教而搜集沈? 奎《南宫署牍》有关南京教案部分的奏疏文牍，并由徐昌治将其收入《圣朝破邪集》的前两卷，由于当时资料大多已经散佚，《圣朝破邪集》中保留的相关史料成为研究南京教案必不可少的重要文献。这些文件主要包括沈? 奎《参远夷三疏》、三次会审被捕教众的审讯记录及清理教堂产业和遣送传教士的文牍。

沈? 奎为驱逐传教士、禁绝天主教共三次上疏，其所上第一疏《参远夷疏》，时间在万历四十四年（1616）五月，他在奏疏中首先认为传教士私自进入中国，有外国奸细的嫌疑，进而指出严于夷夏之防正是自己的职责，从而在反对天主教一事上显得名正言顺。随后又指责天主教所称“大西洋”企图与“大明”相抗，“天主”凌驾“天子”之上，显示出以天朝上国自居的态度和对远夷的鄙视，同时给传教士加上蔑视皇帝的罪名。接着对中国的天文历法进行解释，认为传教士私习天文，企图变乱“中国相传纲维统纪之最大者”，实为“妄干天道”、“暗伤王化”，因而不可“据以纷更祖宗钦定圣贤世守之大统历法”。他又指控传教士教人不祀祖先，“是教之不孝”，“由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。”由此得出天主教为“儒术之大贼”的结论。最后针对天主教以金钱诱人入教的传闻，沈? 奎认为这是天主教在收买人心、图谋不轨，并引石勒、安禄山为比，指出事态的严重性，希望能够引起皇帝的重视，并请求皇帝下旨驱逐，以保国家太平。通过《参远夷疏》，我们可以了解到沈? 奎对天主教的认识以及他发动南京教案的主要原因正是儒耶之间的差异和冲突。

沈? 奎上疏之后，对传教士颇有好感的万历皇帝置之不理，是年七月沈? 奎未等朝廷旨意下达，即查封南京教堂、逮捕天主教徒，并于八月上《再参远夷疏》，向皇帝报告逮捕南京天主教徒的相关情况。他在奏疏中除指责天主教“潜住两京”、“左道惑众”危及社稷安危外，又指控王丰肃等人在洪武冈之西“起盖无梁殿，悬设胡像，诬诱愚民”，又在孝陵卫之前建造花园，“每月自朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人”，有聚众作乱的嫌疑。最后特别指出“臣疏向未发抄，顷七月初才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭，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？”因而由巡视东城御史孙光裕“查诏会题事理，行令兵马司拘留彼夷候旨”。请求皇帝早为处断，

以申本部职掌、以绝国家之忧。

然而万历皇帝仍旧未对沈澂奏疏作出答复，就在沈澂等候朝廷旨意期间，庞迪我、熊三拔由于求告无门，无奈之下作《具揭》为天主教辩护，并命教徒张淦持之前往南京刊刻散发，希望通过舆论的力量营救被捕教众，最终引起教案中的第二次逮捕，使事态进一步扩大。沈澂为此于该年十二月再次上《参远夷三疏》，再次重申天主教对国家之危害，催促皇帝早作处断。他指出天主“乃是彼国一罪人”，前来中国的教众形迹可疑，“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，其他乡官士民皆不能得。而彼夷人亦给工食于报房人，意欲何为？尤可异者，各衙门参彼之疏尚未得旨，而庞迪我、熊三拔等，亦造疏揭，差其细作钟鸣礼、张淦等，赍持前来，诈称已经奏进，刊刻投递。”指控传教士心怀叵测，刺探中国情报，相互之间消息灵通，实为国家隐忧。认为传教士的行为已经危害到国家的安全，朝廷最后基本上认同了沈澂的意见，可见他前后三次上疏对教案的最终处理结果有着很大影响。

沈澂奏疏中所保留他发动教案的缘由以及教案的发展状况，对我们了解南京教案有着不可替代的作用，他对天主教的看法与明末相当多士大夫的观点相一致，可以说具有广泛的代表性，此后众多士绅批判天主教大多在他这些观点的基础上引申开来，对我们研究明末儒佛耶之争的早期状况无疑也有着极为重要的意义。

除了沈澂奏疏之外，与南京教案相关的第二部分文献是南京礼部四司会审被捕教众的审讯记录。审讯共分三次，第一次审讯在万历四十四年（1616）十月，由南京礼部主客清吏司郎中主事吴尔成主持会审因刊刻疏揭而被捕的钟鸣礼等八人，《圣朝破邪集》收录《会审钟鸣礼等犯一案》，是南京礼部主客清吏司、祠祭司、精膳司、仪制司四司会审钟鸣礼、张淦、余成元、方政、汤洪、夏玉、周用、吴南等八人的审讯记录。该文件文件记录八人口供，分别叙述各自的职业、加入天主教的经过、被逮捕的经过，最后作出堂批，以周用年老、吴南未曾入教而当堂释放，其余六人由法司分别定罪。

第二次审讯在万历四十五年（1617）二月，当时朝廷驱逐传教士的旨意已下，南京礼部急于对两名传教士加以处理，因而同样在吴尔成主持下四司会审王丰肃、谢务禄（曾德昭）二人，《会审王丰肃等犯一案》即是审讯王丰肃与谢务禄二人的审讯记录。文件记录两名传教士个人资料、进入中国后生活费用来源及传教的详细经过，最后作出判决，“移咨都察院，转行巡城衙门”，“递送广东抚按衙门。”

第三次审讯是在南京礼部主事徐从治主持下对被捕中国教徒的审讯、处断，《圣朝破邪集》卷二所收《会审钟鸣仁等犯一案》保留了相关审讯记录。该文件

是南京礼部四司会审钟鸣仁等十一名被捕教众及五名幼童的审讯记录。文件记录各人口供，包括各人的年岁、籍贯、职业、入教时间、入教原因及被捕经过，最后作出堂批，或参送法司定罪，或递回原籍，或量与省放，幼童则由亲人领回，无亲人者由僧录司收管寄养。

《圣朝破邪集》中保留的这些审讯记录保留了涉案天主教徒的珍贵资料，首先他们的籍贯透露出中国教徒来自全国不同地方，包括广东、山西、江西、安徽、南京、福建、浙江、上海、直隶等地，显示出天主教在明末的影响之大，可能这也是沈? 霍坚决反对天主教的原因之一。其次中国教徒的职业显示出他们大多来自底层社会，属于贫困群体，因而希望通过宗教得到精神上的满足和来世的幸福，他们叙述自己加入天主教的原因证实了这一点。最后他们加入天主教的时间大多在南京教案发生前三到四年，说明利玛窦死后在华耶稣会士开始逐步转变适应性传教策略，加强在底层民众中的传教活动，并取得相当大的成果，却最终引起南京官员的怀疑，使明末天主教在华传教活动收到重大挫折。由此可以看出，这些文件中保留的信息对于我们认识南京教案和明末天主教在华传教情况都有重要意义。

第三部分有关南京教案的文献是南京官员遣送传教士和处理教堂产业的文告。主要包括沈? 霍的《发遣远夷回奏疏》向皇帝报告遣送传教士至广东的相关情况，南京都察院回复南京礼部的咨文《南京都察院回咨》，说明已将王丰肃、谢务禄二人遣送广东，“候有洋船至日，押发归国。”此外还有应天府上元、江宁二县奉命会同东城兵马司清查教堂的《清查夷物一案》，介绍对教堂的清查情况，叙述将传教士“私置中国书籍及自造番书、违禁天文器物”查收，其余“衣物器皿家伙”等都交给王丰肃变卖，文件特意说明“不许势豪衙役勒骗强买”，从而表明朝廷怀柔远人之意。最后是处理教堂产业的《拆毁违制楼园一案》，介绍洪武冈教堂及孝陵卫花园的拆毁情况，地基分别作价卖于内相王明和百姓李成，砖瓦木料移作修建黄公祠之用。在沈? 霍等人看来，通过这些措施，传教士被遣送归国，信从天主教的中国教徒受到处罚，树立起官府权威，达到了禁绝天主教的目的，同时显示出自己忠心为国，防患于未然，使国家安全得到保证。为了从根本上消除天主教的影响，免除传教士再次进入中国的后顾之忧，南京礼部又将象征着西方文化的天主教堂彻底拆毁并将地基出卖，甚至连原有的建筑材料都要用于修造名臣祠宇，可谓根除净尽。²²⁵这部分资料对于我们了解南京教案的最终结果同样至关重要。

通过以上对《圣朝破邪集》中所收有关南京教案文件内容的介绍可以知道，这些材料都是南京官府处理教案时的原始文件，通过《南宫署牒》和《圣朝破邪集》方才得以保存下来，从其他途径我们已经无从得见，对我们较为详细地认识

南京教案发生的原因、经过以及最终处理结果都有重要作用，因而研究南京教案，这部分资料必不可少。此外由于明末天主教在华传播中文资料的稀缺，我们对于当时天主教的传播状况缺乏更为清晰的认识，南京礼部会审教徒的审讯记录弥补了这种不足，教徒口供中透露出来的相关信息使我们对于耶稣会士的传教情况有了比较深入的了解，具有珍贵的历史文献价值。

第五节 《圣朝破邪集》与明末儒佛耶之争

徐昌治编订《圣朝破邪集》主要是为了联合儒佛两方面的力量对天主教义进行批驳，所以收录了大量明末士绅以及佛教徒批判天主教的文章，针对中西双方在宗教文化、地理、天文历法等多个方面的差异，对传教士带来的西方文化展开辩驳，从中可以看出明末儒佛耶之争的主要情况，也从侧面反映出明末人士对西方文化乃至整个世界的认识程度，因此在明末儒佛耶之争研究中具有重要作用。

《圣朝破邪集》中保留最多的是明末儒佛两方面人士从宗教角度对天主教义的批判文章。从这些文章看来，儒者主要从“天主之有无”、“万物之由来”、“儒经中上帝与天主之不同”、“天主教贬斥儒家太极观念，危害道统”、“严禁教徒祭祖敬宗教人不孝”、“毁诸神像，诬谤圣人”等宗教角度批判天主教。其中黄贞《尊儒亟镜》、许大受《圣朝佐辟》等人的作品最有代表性，他们在对西方天主教初步认识的基础上，总结出天主教的主要观点，展开针对性批判。

黄贞接触到天主教之后，感到天主教义与中国儒学多有抵触，认为“夷邪为毒中华不浅”。为了详细了解天主教义，他还专门花费数天时间前去聆听传教士的宣讲，甚至因为“未能辨析破除之，几至大病”，直到“能灼见其邪说所在，历历能道之，心神始为轻快”，可见对此事确实非常重视。他在《请颜壮其先生辟天主教书》中将天主教对中国危害初步总结为五个方面，认为天主教“坏乱学脉”、“谤诬圣人”、“教人叛圣”、“禽兽没有灵魂，杀生不妨”、“四处建立教堂，勾连士人”，对中国造成“无穷之害”。²²⁶随后在《尊儒亟镜》中进一步发挥，以“尊儒”为主旨，以“狡夷之害无穷，不辨为忍心害理说”，“圣贤知天事天，夷不可混说”，“生死理欲相背说”，“受用苦乐相背说”，“尊贵迷悟相背说”，“道贯天地人物，非夷所知说”，“太极理道仲尼不可灭说”为标题，分为七个部分，从“儒学之天”、“生死之说”、“道贯天地”、“太极不可灭”等方面对利玛窦《天主实义》宣传的天主教义进行辩驳，显示出他对天主教义和儒学的差异已有较为深入的认识。²²⁷

许大受《圣朝佐辟》对天主教的批判篇幅更大，占了八卷本《圣朝破邪集》的整整一卷，批判力度也更为深入。文章从十个方面批判天主教，共为十辟：“一辟诳世，二辟诬天，三辟裂性，四辟贬儒，五辟反伦，六辟废祀，七辟窃佛诃佛种种罪过，八辟夷所谓善之实非善，九辟夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信，十辟行私历、攘瑞应、谋不轨、为千古未闻之大逆。”他在序言中指出天主教“阳辟佛而阴贬儒”，因此“贯通儒释”辟除邪说，其主旨在于“欲令天下晓然知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒？”由此“治统道统”皆不容邪教，从而使“圣人之道自尝尊于万世”。²²⁸许大受的批判基本已将明末儒耶之争的主要观点包括在内，在这批文献中显得很有代表性意义。

《圣朝破邪集》的最后两卷内容全部是佛教人士对天主教的批判，其中第七卷以株宏《天说》和圆悟《辨天说》为代表。株宏在《天说》中指出大千世界共有万亿天主，天主教所尊奉者仅为其中之一小天主，在强调六道轮回说正确性的同时，辩命杀生之说，认为天主教不禁杀生，实为“惨毒之心”。他还阐述儒家所称“天”的含义，解释儒经中“天”与西方“天主”意义之不同，二者不可相提并论。²²⁹圆悟《辨天说》以佛经之说言天主教“妄想执著”而欲辟佛，实为“自暴自弃，自辟自矣”，虽然没有进行具有说服力的论证，却从张广涪前往天主教堂求辨三次遭到拒绝的事例认为天主教不敢与佛教辩论，文章随后斥责天主造人之荒诞，指出利玛窦死后株宏方作《天说》，天主教所说利玛窦作《辨学遗牍》与之相辩实为谎言，最终结合起来认为天主教只不过以谎言欺众，因而必须辟除。²³⁰第八卷以释如纯《天学初辟》为代表，针对《天主实义》将天主教义总结为九个方面：其一“天主造人说”；其二“天地万物不可为一体”；其三“佛道二氏以虚无为贵，不可崇尚”；其四“不戒杀生”；其五“佛教窃取闭他卧刺轮回之说”；其六“人与禽兽之魂不相同，因而性亦不同”；其七“以佛国为鄙陋，世人误度佛书”；其八“托梦帝王、白马迎佛为妄诞之说”；其九“佛经皆中国文士自相撰集”。从多个方面揭露天主教之伪妄，劝人不可信从。

从佛教徒的批判中多引儒家观点可以看出，明末儒佛之间相互影响之深。耶稣会士的“补儒易佛”传教策略希望对佛教取而代之，并对儒学产生根本性影响，最终引起儒佛联合起来攻击天主教，并借助政治力量发动南京教案，给天主教在华传教事业以沉重打击。《圣朝破邪集》所保留的这部分文献，无疑是明末儒佛耶之争与南京教案之间有紧密关系的有力证明。

除了从宗教文化角度对天主教进行批判，反对天主教的人士认为西方所有东西都是荒诞不经的，《圣朝破邪集》中不少文章对传教士带来的西方地理学说提出疑问，一方面对传教士所言大西洋距中国九万里表示怀疑。苏及寓在《邪毒实据》中即认为“此夷诈言九万里，夫诈远者，令人信其无异志”。²³¹许大受同样

从中国历史从未记载大西洋的角度认为传教士是在骗人，“一往一返，是十八万里，何人谐之，而何从核之耶？此不根之论。”²³²黄廷师更是认为“此种出于东北隅，为佛狼机，亦为猫儿眼”，其国“原距吕宋不远”，“所谓数万里者，伪耳。”²³³另一方面有人对利玛窦《舆地全图》提出质疑，魏瀚²³⁴在《利说荒唐惑世》中认为将中国置于“全图之中，居稍偏西而近于北”，以北极星验之是不准确的，由此指责《舆地全图》“洸洋冥渺，直欺人以其耳目之所不能见，足之所不能至，无可按验耳”。²³⁵

《圣朝破邪集》还收有专门批驳西方天文历法的文章。由于明末历法错舛，一部分士大夫对西方天文历法很感兴趣，不少人还因此加入天主教，反教士大夫对此专门进行批判。沈? 奎在《参远夷疏》中就已经注意到这一点，在解释中西方天文历法差异之后，认为西方历法目的是变乱“中国相传纲维统纪之最大者”，由此指出“夫使其所言天体，不异乎中国，臣犹虑其立法不同，推步未必相合，况妄诞不经若此，而可据以纷更祖宗钦定圣贤世守之大统历法乎？”²³⁶其他批判天主教的文章对此多有论述，最具有代表性的是谢官花批判西方历法不置闰月的《历法论》，他历数中国自汉武帝太初历至明代大统历等四十八种历法，“莫不遵古置闰”，西历不置闰月，则将中国神圣贤哲“视为丑类”。²³⁷可见由于文化差异，导致双方很难进行学术意义上的对话，儒佛耶之争很大程度上都是由此引起的。

另一点值得注意的是明末反教人士从“夷夏之防”的角度，认为传教士带来的西方技艺是奇技淫巧，不足崇尚。许大受在《圣朝佐辟》中提出“夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信”的观点，“纵巧亦何益于身心？”李璨同样指出西方星文律器“称为中土之所未见未闻”，然而“此等技艺原在吾儒覆载之中”，“治教之大源在人心，而不在此焉。”因而反对利用这些“外夷小技”，²³⁸可以说是清末顽固派反对向西方学习的早期源流。

《圣朝破邪集》保留的这些文献，反映出明末反教人士对天主教乃至西方文化的认识，具有重要的文献价值，对于我们认识明末儒佛耶之争的详细情况及其与南京教案的关系有着极为重要的作用。徐昌治在编订《圣朝破邪集》时，已经把南京教案与儒佛对天主教的批判结合起来考虑，他在《辟邪题词》中提出刊刻该书的宗旨是“明大端，肃纪纲，息邪说，放淫词，辟异端，尊正朔”，又将南京教案和福建教案禁绝天主教的文告放在前面两卷，其用意在于表明教案中禁绝天主教是“佛与儒同一卫道之心”采取的实际措施。仔细考察南京教案，儒佛耶之争与教案的发生有着紧密联系，教案的发生又促使这种争辩更加深入，然而目前有关南京教案的研究却将二者割裂开来，很少提到这一点，虽有个别研究者将文化辩争作为南京教案发生的历史背景进行考察，却往往把相关文献不加分别地统一作为教案发生的原因，如周燮藩在《中国的基督教》中说：“士大夫也纷纷

著书，如虞淳熙的《利夷欺天罔世》、林启陆的《诛夷论略》、钟始生的《天学初征》、《天学再征》、邹维琏的《辟邪管见录》、许大受的《圣朝佐辟》等，指责天主教‘暗伤王化’，‘诬妄先师’，‘左道惑人’，从而掀起非教风潮。”²³⁹这些在教案前后不同时期出现的作品竟全都变成教案发生的原因，是很难说通的。

因而在我们利用《圣朝破邪集》研究南京教案时，需要注意两方面的问题。一方面要注意明末儒佛耶之争与南京教案之间的联系。传教士“补儒易佛”传教策略与儒佛之间产生矛盾，在伦理、社会、文化价值等层面上对儒家道德和佛教寺院文化秩序构成威胁，导致儒佛耶之间产生争辩，并最终引起南京教案的发生。南京教案发生之后，反对天主教的儒佛人士得到官方意识形态的支持，加大对天主教的批判力度，可以说南京教案反过来又促使明末儒佛耶之争向更深入的程度发展。《圣朝破邪集》正是这种复杂关系的反映，所以在研究中必须重视。

另一方面要将《圣朝破邪集》放在特定背景下考察，不可将南京教案的原因与后果混为一谈。《圣朝破邪集》是在南京教案结束二十余年之后才刊刻的，包括不同时期的作品，因而应该区别对待，对所收文章分别加以辨析。如虞淳熙《天主实义杀生辨》中有“利清泰玛窦书来，欲与余辨”之言，可见其时利玛窦尚在，写作时间当在万历三十八年（1610）之前，祿宏写作《天说》最迟是在万历四十三年（1615），所以这两篇文章都作于南京教案发生之前。其余大部分作品都作于南京教案发生之后，属于南京教案影响的一部分，研究中不能把它们也作为南京教案发生的原因。

结语

发生于万历四十四年（1616）的南京教案是明末天主教入华后第一次大规模反对天主教事件，对此后天主教在华传播及中西文化交流产生了重大影响，它标志着中国儒家文化与西方基督教文化早期冲突的开始，一定程度上促进了中国向近代社会转变。南京教案发生的根本原因是东西方文化的内在矛盾具有不可调和性，这一矛盾通过儒佛耶之间的辩争表现出来，最终由文化的冲突转化为政治上的反教事件——南京教案，一方面它是儒佛耶之争的必然结果，另一方面它又吸引更多人关注儒佛耶之争，使中西方文化交流向更深层次发展。

晚明时期的中国，社会经济进一步向前发展，伴随着新航路以及新大陆的地理大发现，欧洲的许多国家开始与中国发生贸易关系，经济全球化将东西方世界紧密联系起来。²⁴⁰16世纪西方殖民势力扩展到东方，开展走私贸易，并在中国东南沿海地区进行军事骚扰，中国与欧洲之间开始在经济、政治和文化领域进行直接接触。殖民者为了实现全球扩张目的，企图征服中国，在军事上的尝试失败之后，转而希望借助宗教力量劝化中国皈依天主，将中国纳入以欧洲为中心的世界体系。²⁴¹天主教就是在这样的背景下由耶稣会士传入中国。

传教士为了让中国人能够接受这种外来宗教，采用适应性传教策略，在上层士大夫中宣传“补儒易佛”，利用学术文化交流向儒者展示西方文化，进而引导他们思考宗教问题，达到传教目的。经过传教士的努力，天主教传教事业取得初步成功，利玛窦等人得以在北京居住传教，并且吸引一批士大夫与其进行文化上的交流，西方的天文、数学、地理、物理、音乐、美术、语文以及宗教神学等学科都在这一时期进入中国。面对西学的传播，中国士大夫发生明显分化，一部分人对西方自然科学发生兴趣，进而认为天主教可以弥补儒学不足，清除佛学流弊，最终从宗教上皈依天主教；另一部分人则由于传教士攻击佛教而对天主教产生反感，儒佛耶之间的辩争成为天主教在华传播的最大阻力，这种影响在天主教传教过程中逐渐表现出来。

天主教在华传教政策的改变是南京教案发生的直接原因。传教士对在华传教方法有着不同意见，利玛窦死后，龙华民改变适应性传教政策，鼓励教士向底层民众直接传教，传教规模迅速扩大，在风俗习惯、宗教信仰等方面与中国社会传统观念完全对立起来，促使儒佛耶之争全面激化，同时在政治上也触犯了禁忌，为沈? 奎发动南京教案提供借口，导致教众被逮，教堂被封。教案发生后，传教士未能采取有效措施，居然希望通过印发传单对沈? 奎施加压力，营救被捕教徒，反而使教案进一步扩大，引起众多官员的弹劾，万历皇帝为稳定统治，作出了驱逐教士的决定。虽然有徐光启等奉教士大夫的辩护，仍然未能挽回局面，传教士

被遣送澳门，标志着南京教案的结束。

儒佛耶之间的辩争却并不因此而停止，天主教借助文化交流再次进入中国，反教儒者从世界本原角度质疑天主的存在，在此基础上讨论对“天”的含义的不同理解，反映出东西方文化的根本差异。天主教宗教上的排他性造成双方矛盾直接激化，禁止教徒祭祖敬宗，破除天主教外的其他所有信仰，定期进行宗教聚会，都被目为邪谬，遭到激烈批判。佛教人士也全面发动起来，批驳天主创世之说和人类原罪观念，为佛教的空无观念、轮回观念和戒杀生说进行辩护。这些资料保存在徐昌治编订的《圣朝破邪集》中，本文对此也作了一定考察。儒佛耶之间的这些争辩对明清时期中国思想界产生很大影响，最主要的是促使明末学术界由空谈心性的“王学”向经世致用的“实学”方向的转变，有研究者认为正是西学的传播刺激了清初“汉学”的产生。²⁴²

近代教案中往往出现攻击教堂、驱逐教士、印制反洋教揭帖的现象，事实上南京教案中已经出现这样的情况。南京教案发生后，南京礼部马上逮捕教众，查封教堂，没收“违禁天文书籍器皿，并自置番书天主像”，并在驱逐教士后拆毁教堂，将地基转卖他人。沈澂在奏疏中攻击传教士禁止教徒祭祀祖宗为教人不孝，以金钱诱人入教为胸怀叵测，《拿获邪党后告示》也称耶稣“是西洋一胡耳，又曰被恶官将十字枷钉死者耳，焉有罪胡而可名天主者乎？”²⁴³黄廷师的《驱夷直言》中表现得更为明显，“说既谬而又佐以邪术，凡国内之死者皆埋巴礼院内，候五十年取其骨化火，加以妖术，制为油水，分五院收贮，有入其院者，将油抹其额，人遂痴痴然顺之。今我华人不悟，而以为圣油圣水乎。且不特其术之邪也，谋甚淫而又济以酷法。凡吕宋土番之男女，巴礼给之曰：汝等有隐罪，寮氏弗宥，当日夜对寮氏解罪。不论已嫁未嫁，择其有紫色者，或罚在院内洒扫挑水，或罚在院内奉侍寮氏，则任巴礼淫之矣。至若骗男人解罪，则用白布长衣自头面罩至脚下，用小索五六条，其索尾系以铁钉，勒令人自打背上，血出满地，押遍五院乃止，盖借虐男人之法以吓妇人也，其淫酷盖如此哉。”²⁴⁴

这些言论完全是臆测和毫无根据的攻击，主要是由于天主教在中国人心目中的神秘感以及宗教文化上的冲突造成的，一直延续到近代教案中，可以说后世教案中的所有中西文化冲突情况都能从南京教案中找到原始痕迹。

注释:

- ¹ 万明:《晚明南京教案新探》,载王春瑜主编《明史论丛》,中国社会科学出版社1997年版,第141页。
- ² 徐昌治辑:《明朝破邪集》,载《四库未收书辑刊》第10辑第4册,北京出版社2000年版。
- ³ [葡]曾德昭著、何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社1998年版,第251页。
- ⁴ 详可参见本文附录一《南京教案始末表》。
- ⁵ (崇祯)《乌程县志》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1991年版,第332页。
- ⁶ 《明史》卷二八〇,卷三二六。
- ⁷ 陈作霖:《金陵通纪》卷十,光绪六年瑞萼馆刊本。
- ⁸ 张维华:《南京教案始末》,原载齐鲁大学《齐大月刊》1930年第1卷第2—3期,收入《中国近代史论丛》第1辑第2册,台湾正中书局1956年版。
- ⁹ 张力、刘鉴唐:《中国教案史》,四川省社会科学院出版社1987年版。
- ¹⁰ 宝成关:《中西文化的第一次激烈冲突——明季〈南京教案〉文化背景剖析》,载《史学集刊》1993年第4期。
- ¹¹ 《晚明南京教案新探》,第141—155页。
- ¹² 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。
- ¹³ 全汉昇:《明末清初反对西洋文化的言论》,原载《岭南学报》1936年第5卷第3期,收入《中国近代史论丛》第1辑第2册,台湾正中书局1956年版。
- ¹⁴ “汛”为“汛”字之误,参见《陈垣学术论文集》(中华书局1980年版)第77页。
- ¹⁵ 张维华:《晚学斋论文集》,齐鲁书社1986年版,第178—179页。
- ¹⁶ 陈受颐:《中欧文化交流史事论丛》,台湾商务印书馆1970年版。
- ¹⁷ [葡]曾德昭著、何高济译:《大中国志》,上海古籍出版社1998年版。
- ¹⁸ 《南京教案始末》,第201页。
- ¹⁹ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》,第115页。
- ²⁰ 《晚明南京教案新探》,第141—155页。
- ²¹ 张铠:《庞迪我与中国:耶稣会适应策略》,北京图书馆出版社1997年版,第324页。
- ²² 利玛窦(1552—1610),字西泰,1583年到达广东肇庆,1601年进入北京,主持中国教务。参见费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》(上),中华书局1995年版,第31—32页。
- ²³ 李天纲:《中国礼仪之争》,上海古籍出版社1998年版,第23页。
- ²⁴ 陈仪:《性学摘述序》,见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局1989年版,第212页。
- ²⁵ 徐光启:《跋二十五言》,见王重民辑《徐光启集》,上海古籍出版社1984年版,第87页。
- ²⁶ [意]利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,中华书局1983年版,第369,455,569页。
- ²⁷ 唐君毅:《略谈宋明儒学与佛学之关系》,载张曼涛主编《佛教与中国文化》,上海书店1987年版,第330页。另参见孙尚扬:《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》,载《世界宗教研究》1998年第4期。
- ²⁸ 参见《明人传记资料索引》,中华书局1987年版,第740页。
- ²⁹ 虞淳熙:《虞德园先生集》,载《四库禁毁书丛刊》集部第43册,北京出版社2000年版。
- ³⁰ 朱维铮:《利玛窦中文著译集》,复旦大学出版社2001年版,第657页。
- ³¹ 《虞德园先生集》,第250页。
- ³² 《利玛窦中文著译集》,第657页。
- ³³ 《明朝破邪集》卷五。
- ³⁴ 龙华民(1565—1655),字精华,1597年入华后一直在韶州传教,继利玛窦主管中国教务。参见费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》(上),中华书局1995年版,第77页。
- ³⁵ 《庞迪我与中国》,第204页。
- ³⁶ 庞迪我《书信》第49页,转引自《庞迪我与中国》第204页。
- ³⁷ 《庞迪我与中国》,第326页。

- ³⁸ 《明清间耶稣会上译著提要》，第 354 页。
- ³⁹ 《中国礼仪之争》，第 24—25 页。
- ⁴⁰ 《庞迪我与中国》，第 327 页。
- ⁴¹ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 110 页。
- ⁴² 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店 1990 年版，第 188 页。另参见顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店 2003 年版，第 87 页。以下统计还参考邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》、张铠《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》、利玛窦《利玛窦中国札记》等作品的相关内容。
- ⁴³ [法]裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》（上），商务印书馆 1993 年版，第 169 页。
- ⁴⁴ 庞迪我《书信》第 49 页，转引自《庞迪我与中国》第 204 页。
- ⁴⁵ 《利玛窦评传》，第 528 页。
- ⁴⁶ 《利玛窦中国札记》，第 303 页。
- ⁴⁷ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 123 页。
- ⁴⁸ 《利玛窦中国札记》，第 496, 567 页。
- ⁴⁹ 林金水：《利玛窦在中国的活动与影响》，载《历史研究》1983 年第 1 期。
- ⁵⁰ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 105 页。
- ⁵¹ 参见《会审王丰肃等犯一案》、《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷一，卷二。
- ⁵² 沈德符：《万历野获编》卷三十“大西洋”条，中华书局 1959 年版，第 784 页。
- ⁵³ 《明神宗实录》卷五四七，万历四十四年七月戊子条。
- ⁵⁴ 《徐光启集》卷十一书牍，第 492 页。
- ⁵⁵ 《圣朝破邪集》卷一。
- ⁵⁶ 《庞迪我与中国》，第 334 页。
- ⁵⁷ 钟始声：《天学再徵》，载周馥方校点《辟邪集》，收入《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社铅印线装本，2001 年版。
- ⁵⁸ 王剑：《天学精神与儒学伦理——明末中西文化冲突探因》，载《吉林大学社会科学学报》2000 年第 3 期，第 59—64 页。
- ⁵⁹ 沈澂：《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。
- ⁶⁰ 《中国礼仪之争》，第 22—23 页。
- ⁶¹ 晏文辉奏疏参见《会审王丰肃等犯一案并移咨》，《圣朝破邪集》卷一。
- ⁶² 沈澂：《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。
- ⁶³ 方豪：《中国天主教史人物传》中华书局 1988 年版，第 127 页。
- ⁶⁴ 《钱塘县志》凡例，万历三十七年修，清光绪十九年刊本，《中国方志丛书》华中地方第 192 号，台湾成文出版社 1975 年版。
- ⁶⁵ 冯梦楨：《快雪堂集》，《四库全书存目丛书》集部第 164 册。
- ⁶⁶ 参见《四库禁毁书丛刊》集部第 42, 43 册。
- ⁶⁷ 方豪：《中国天主教史人物传》第 128 页。
- ⁶⁸ 杨廷筠：《七克序》，徐宗泽《明清间耶稣会上译著提要》第 53 页。
- ⁶⁹ 《杨洪园超性事迹》，转引自钟鸣旦《杨廷筠——明末天主教儒者》，第 66 页。
- ⁷⁰ 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，社会科学文献出版社 2002 年版，第 78 页。
- ⁷¹ 释行元：《为翼邪者言》，另参周馥方校点《辟邪集》，收入《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社铅印线装本，2001 年版。
- ⁷² 《杨廷筠：明末天主教儒者》，第 76 页。
- ⁷³ 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，第 73—83 页。
- ⁷⁴ 《圣朝破邪集》卷二。
- ⁷⁵ 《大中国志》，第 251—267 页。
- ⁷⁶ 张维华在《南京教案始末》一文中说：“计自沈澂上疏之始至此次教案之终，前后凡越十六月之久。”

沈澂上《参远夷疏》为万历四十四年（1616）五月，广东抚按收到南京都察院所解送之传教士后回咨日期为万历四十五年（1617）八月，前后恰为“十六月”。他在文末又称南京教案“结于万历五十三年”，万历在位仅四十八年，何来“五十三年”之说？当为“四十五年”之笔误。

⁷⁷ 此处上疏时间应该是“1616年”之误。《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第115页。

⁷⁸ 《明末清初中西文化冲突》，第137—138页。

⁷⁹ 沈澂：《再参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。张维华在《南京教案始末》一文中说“南京教案，虽肇始于沈澂第一次之奏疏，而其爆发，则在万历四十四年七月二十一日”，亦可证明。

⁸⁰ 沈澂在《参远夷疏》中称：“臣初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐，即欲修明本部执掌，擒治驱逐。”参见《圣朝破邪集》卷一。

⁸¹ 沈澂：《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。

⁸² 晏文辉奏疏参见《会审王丰肃等犯一案并移咨》，《圣朝破邪集》卷一。

⁸³ 株宏：《天说》，《圣朝破邪集》卷七。

⁸⁴ 《大中国志》，第251页。

⁸⁵ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第113页。

⁸⁶ 罗光：《徐光启传》，第72页。转引自杨森富《中国基督教史》第65页。

⁸⁷ 株宏：《示沈少宗伯》，《雲棲大师遗稿》卷三，收入《雲棲法汇》，光绪二十五年金陵刻经处刊本。

⁸⁸ 沈澂：《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。

⁸⁹ 徐从治，字仲华，号肩虞，浙江海盐人。万历三十五年（1607）进士，知桐城，改武学教授，转国子助教，迁南京礼部主事至郎中，曾主持南京教案的审理。后任山东按察司副使，以镇压白莲教起义升山东布政司右参政。崇祯五年（1632）因孔有德之乱战死登州，诏赠兵部尚书，赐祭葬，建忠烈祠。参见《明史》卷二四八。

⁹⁰ 徐从治：《徐忠烈公集》卷四，康熙刊本。

⁹¹ 徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》第431页。

⁹² 荣振华著、耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局1995年版，第690页。《会审王丰肃等犯一案》他的口供中称万历三十九年（1611）到达南京。

⁹³ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第110页。

⁹⁴ 《圣朝破邪集》卷一。

⁹⁵ 《圣朝破邪集》卷一。

⁹⁶ 《南京教案始末》，第210页。

⁹⁷ 《明神宗实录》卷五四七，万历四十四年七月戊子条。

⁹⁸ 《大中国志》，第255页。沈澂《再参远夷疏》证实这一教案发生时间是准确的。

⁹⁹ 沈澂：《再参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。

¹⁰⁰ 《圣朝破邪集》卷一。

¹⁰¹ 沈澂：《再参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。

¹⁰² 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第120页。

¹⁰³ 《奏疏》及《告示》中都说钟鸣礼（又名钟明宇）与张案一起带着揭帖来到南京，邓恩在《从利玛窦到汤若望》一书可能受此影响，称“龙华民就派钟鸣礼带着徐光启的文章赶赴南京，在南京印行并散发”。张维华根据《会审钟鸣礼等犯一案》中钟鸣礼与张案的供词，证明持疏揭至南京者“只张案一人，钟鸣礼原在杭州，八月初二日，闻丰肃被捕，其兄鸣仁亦罹于难，遂于十日，自杭州至南京，谓其自北京来者，当为一时未审查之谬误也。”

¹⁰⁴ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第120页。

¹⁰⁵ 沈澂：《参远夷三疏》，《圣朝破邪集》卷一。

¹⁰⁶ 《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，第370页。徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》中称庞迪我著有《辨揭》一卷，后题“一六一六年教难时之辩护书，一六一八年刻于澳门”。《徐家汇藏书楼所藏古籍目录稿初编》卷二收有庞迪我、熊三拔《辨诬奏疏》一卷，或即此书。

- ¹⁰⁷ 《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，第 379 页。
- ¹⁰⁸ 《会审钟鸣礼等犯一案》钟鸣礼口供，参见《圣朝破邪集》卷二。
- ¹⁰⁹ 《会审钟鸣礼等犯一案》张家口供，参见《圣朝破邪集》卷二。
- ¹¹⁰ 《会审钟鸣礼等犯一案》诸人口供，《圣朝破邪集》卷二，另参见《大中国志》第 258 页。
- ¹¹¹ 《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹¹² 沈? 奎：《再参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。
- ¹¹³ 《拿获邪党后告示》，《圣朝破邪集》卷一。
- ¹¹⁴ 《明史》卷三二六：“（南京）礼部郎中徐如珂与侍郎沈? 奎、给事中晏文辉等合疏斥其邪说惑众，且疑其为佛郎机假托，乞急行驱逐。”
- ¹¹⁵ 《明神宗实录》卷五五二，万历四十四年十二月丙午条。
- ¹¹⁶ 以下为方便计，所有被捕教徒统一编号。
- ¹¹⁷ 当为“八月十四日”，“二十四日”系《圣朝破邪集》刊刻之误。
- ¹¹⁸ 吴尔成，字伯玉，直隶青浦人。万历三十二年（1604）进士，官至南京礼部郎中。参见光绪五年《青浦县志》卷十五，台湾成文出版社 1970 年版，第 966—967 页。
- ¹¹⁹ 《会审王丰肃等犯一案》，《圣朝破邪集》卷一。
- ¹²⁰ 曾德昭说自己是在 1617 年 4 月 30 日被押送出狱，出发前往广东，沈? 奎《发遣远夷回奏疏》记载南京都察院在此前一天将王丰肃、谢务禄（曾德昭）二人转行五城巡视御史衙门，可以证明这一日期是准确的。
- ¹²¹ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 128 页。
- ¹²² 《南京教案始末》称“不知姓氏”，而《会审钟鸣仁等犯一案》所录口供中称其父名“刘大”，则可知其姓刘。
- ¹²³ 张维华说“姓氏亦不详”，龙儿口供中称“有伯张文正将龙儿卖于庞迪我”，可知其姓张。
- ¹²⁴ 王治心《中国基督教史纲》中所制表格为“漆水”，系繁体“洙水”之误。
- ¹²⁵ 参见王治心：《中国基督教史纲》，第 96 页。另见陈垣：《从教外典籍见明末清初之天主教》，载《陈垣史学论文集》（一），第 192 页。
- ¹²⁶ 《中国基督教史纲》，第 96 页。《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 129 页。郭卫东《中土基督》，云南人民出版社 2001 年版，第 37 页。
- ¹²⁷ 《会审钟鸣仁等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹²⁸ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 123 页。
- ¹²⁹ 《拆毁违制楼园一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹³⁰ 《徐光启集》卷十一，第 492 页。
- ¹³¹ “一时从邪之民，俱已去番字，而贴门符，远异教而祀宗祖，会见维新之众，大有廓清之机。”参见《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹³² 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 131，133 页。
- ¹³³ 释圆悟：《辨天说》，《圣朝破邪集》卷七。
- ¹³⁴ 许理和：《中国首次反基督教运动（1616—1621）》，载《荷兰东方学报》，莱顿 1971 年版，第 188—195 页。转引自张铠：《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》第 320 页。
- ¹³⁵ 张铠以东林党人邹维琏、徐如珂反对天主教为例，认为东林党人对西学的态度并不完全一致，因而不能完全用党争来解释南京教案的发生，但他也认为二者是有联系的。参见《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，第 324—325 页。
- ¹³⁶ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 141—142 页。
- ¹³⁷ 谢宫花：《历法论》、《四宿引证》，《圣朝破邪集》卷六。
- ¹³⁸ 张广涵：《辟邪摘要略议》，《圣朝破邪集》卷五。
- ¹³⁹ 王朝式：《罪言》，《圣朝破邪集》卷三。
- ¹⁴⁰ 许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》卷四。
- ¹⁴¹ 黄廷师：《驱夷直言》，《圣朝破邪集》卷三。

- ¹⁴² 本文第四章对此有较为详细的介绍。
- ¹⁴³ 李璨：《劈邪说》，《圣朝破邪集》卷五。
- ¹⁴⁴ 《利玛窦中国札记》，第 114、112 页。
- ¹⁴⁵ 《利玛窦中国札记》，第 322 页。
- ¹⁴⁶ 《利玛窦中国札记》，第 322 页。
- ¹⁴⁷ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》第 115 页。
- ¹⁴⁸ 《会审钟鸣仁一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹⁴⁹ 以上引文均见《会审钟鸣仁一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹⁵⁰ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 106 页。
- ¹⁵¹ 《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹⁵² 邓恩称“官员们给他松开绑，让他坐下，不久就将他放了”。（《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 120 页）此说不确，事实上姚如望与钟鸣仁等人一起被“参送南京刑部河南司收问定罪”。参见《会审钟鸣仁等犯一案》。
- ¹⁵³ 《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二。
- ¹⁵⁴ 《利玛窦中国札记》，第 61、78、325 页。
- ¹⁵⁵ 《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第 110 页。
- ¹⁵⁶ 杭世骏乾隆年间修《乌程县志》卷四“选举”中称沈? 霍字“仲慎”。参见《续修四库全书》史部地理类，第 704 册。
- ¹⁵⁷ 《明史》卷二八〇。
- ¹⁵⁸ 《晚明南京教案新探》，第 148 页。
- ¹⁵⁹ 沈? 霍：《尊生馆稿》，转引自《晚明南京教案新探》，第 148 页。
- ¹⁶⁰ 冯琦（1558—1603）字用韞，临朐人。万历五年（1577）进士，改庶吉士，授编修，官至礼部尚书，年四十六而卒，谥文敏。有《北海集》、《宗伯集》等。参见《明史》卷二一六。冯琦卒年可知沈? 霍与其交往当在任职翰林期间。
- ¹⁶¹ 参见（崇祯）《乌程县志》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社 1991 年版，第 332 页。
- ¹⁶² 郑元庆：《吴兴藏书录》，道光十年（1830）晋石厂校本，第 19 页。
- ¹⁶³ 《明神宗实录》卷五二三，万历四十二年八月乙巳条。邓恩、万明、张铠等人在研究中认为他是万历四十三年（1615）到达南京的，但都没有说明依据所在。从朝廷任命到实际任职，时间上应有一定间隔，诸人判断或即由此。
- ¹⁶⁴ 《明神宗实录》卷五八二，万历四十七年（1619）九月丙申条、辛丑条，万历四十八年（1620）四月辛酉条。另参见《明光宗实录》卷三，泰昌元年（1621）八月丁未条。
- ¹⁶⁵ 《明熹宗实录》卷十二，天启元年（1621）七月乙巳条。
- ¹⁶⁶ 《明熹宗实录》卷十五，天启元年（1621）十月壬辰条；卷二十，天启二年（1622）三月庚戌条。
- ¹⁶⁷ 《明熹宗实录》卷十二，天启元年（1621）七月庚戌条。
- ¹⁶⁸ 六次记载分别见：《明熹宗实录》天启二年（1622）三月己亥条、庚戌条，五月甲辰条、丁巳条，六月庚辰条、庚寅条。
- ¹⁶⁹ 《明熹宗实录》天启二年（1622）三月癸卯条、丙辰条，七月癸丑条。
- ¹⁷⁰ 《明熹宗实录》卷二十四，天启二年（1622）七月戊戌条、乙巳条、癸丑条，另参见《明史》卷二百十八。
- ¹⁷¹ 《明熹宗实录》卷四二，天启四年（1624）五月甲子条。
- ¹⁷² （崇祯）《乌程县志》，第 332 页。
- ¹⁷³ 据台湾汉学研究中心“明人文集联合目录与篇名索引资料库”网站内有“沈? 霍 《南宮署牍》四卷”，后题“明泰昌年刊本，据尊经阁文库影印”，前有陈懿典、骆駉曾、文翔凤三人所作序言，其中卷一有《参远夷疏》，卷二有《再参远夷疏》、《参远夷三疏》、《发遣远夷回奏疏》，卷三有《会审钟鸣礼等犯一案》、《付该司查验夷犯札》、《会审王丰肃谢务禄二犯一案》、《移南京都察院咨》、《清查夷物一案》、《会审钟鸣仁张

窠犯一案》、《南京都察院回咨》，卷四有《拆毁违制楼园一案》、《会估修黄公祠一案》、《拿获邪党后告示》，这些内容都被选入《圣朝破邪集》中。

¹⁷⁴ 郑元庆：《湖录经籍考》卷三，吴兴刘氏嘉业堂 1920 年刻本。

¹⁷⁵ 《南京教案新探》曾经引用其文集《尊生馆稿》，可惜笔者没有见到。

¹⁷⁶ 《圣朝破邪集》卷一。

¹⁷⁷ 《南京教案始末》，第 206 页。

¹⁷⁸ 虞淳熙：《明天体以破利夷僭天罔世》，《圣朝破邪集》卷五。文章没有说明写作时间，但虞淳熙的早期作品辩驳利玛窦时均限于学术争论范围，笔者根据《明天体以破利夷僭天罔世》中对利玛窦的辱骂性言论，判断写作时间在利玛窦去世之后。

¹⁷⁹ 《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，第 359 页。

¹⁸⁰ 本人未找到《具揭》原文，仅见徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》中收有庞迪我著有《辨揭》一卷（一六一六年教难时之辩护书，一六一八年刻于澳门），张铠《庞迪我与中国》一书对《具揭》加以详细介绍，以上内容即根据该部分资料整理而成，参见张铠，第 359—367 页。

¹⁸¹ 《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，第 371 页。

¹⁸² 以上引文均见徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》第 431—432 页。

¹⁸³ 《利玛窦中国札记》，第 400 页。

¹⁸⁴ 《明会典》，中华书局 1989 年版，第 361 页。

¹⁸⁵ 徐光启《辨学章疏》有“光禄寺恩赐钱粮照旧给发”之言。以上引文见《明史》卷三百二十六，第 8460 页，另参看《利玛窦中国札记》第 422 页。

¹⁸⁶ 《徐光启集》卷十一，第 492 页。

¹⁸⁷ 《明神宗实录》卷五五二，万历四十四年十二月丙午条。

¹⁸⁸ 另有《查验夷犯札》、《南京都察院回咨》、《拿获邪党后告示》、《清查夷物案》是南京官府相关部门所发公文，撰者不可考。

¹⁸⁹ 夏瑰琦：《维护道统 拒斥西学——评〈破邪集〉》，载《浙江学刊》1995 年第 1 期，第 54—56 页。李天纲《中国礼仪之争》一书曾利用徐昌治所编《圣朝破邪集》，朱维铮先生在该书序言中说：“徐集本是万历年南京礼部侍郎沈? 霍与当国的权相方从哲内外配合发动南京教难的辩护状，结集时下距明亡仅五年，那时方从哲早被清议指为导致帝国濒危的首恶，沈? 霍更是已经盖棺论定的阉党谋主。”笔者认为徐昌治编《圣朝破邪集》的主要目的是批判天主教，为沈? 霍发动南京教案辩护是其客观上起到的作用。

¹⁹⁰ 周馥方编《明末清初天主教史文献丛编》收有《明朝破邪集》，其在校点前言中称“《千顷堂书目》卷五作《观周》，经查原书未见，不知何据。

¹⁹¹ 这两种作品北京大学图书馆有藏，均为入清后所作，参见《北京大学图书馆藏古籍善本书目》，北京大学出版社，1999 年版，第 345、359 页。

¹⁹² 《康熙海盐县志》卷九、《光绪海盐县志》卷十七，参见《中国地方志集成》（浙江府县志辑）第 21 册，上海书店 1993 年版，第 239、900 页。

¹⁹³ 宗伯指沈? 霍，谏臣指余懋孳，参见吴廷燮撰《圣朝破邪集》八卷本提要，《续修四库全书总目提要（稿本）》第 22 册，齐鲁书社，1996 年版，第 250 页。

¹⁹⁴ 以上所引均参见《辟邪题词》，《圣朝破邪集》卷首。

¹⁹⁵ 方拱乾：《明大司马肩虞徐公行状》，参见《徐忠烈公集》卷一，康熙三十四年（1695）刊，上海图书馆藏善本。

¹⁹⁶ 《圣朝破邪集》卷二。

¹⁹⁷ 《辟邪题词》，《圣朝破邪集》卷首。

¹⁹⁸ 黄贞：《破邪集自叙》，《圣朝破邪集》卷三。

¹⁹⁹ 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷三。

²⁰⁰ 黄贞：《破邪集自序》，《圣朝破邪集》卷三。

²⁰¹ 王朝式，字金如，明浙江山阴（今属浙江绍兴）人。为诸生，崇祯初隐居四明山，从沈国模、刘宗周学。

- 崇祯末嵊县大饥，其赈灾全活甚众。崇祯十三年（1640）卒，年三十八岁。参见邵念鲁《思复堂文集碑传》，《明代人物传记资料丛刊》第158册，第126页。
- ²⁰² 字觉初，亦号密云，俗姓蒋氏，宜兴人。后为四明天童寺主持。参见释德介《天童寺志》卷三，《中国佛寺志丛刊》第75册，第266页，江苏广陵古籍刻印社，1996年版。
- ²⁰³ 张光活，号梦宅，浙江杭州人。官百户，雲棲株宏弟子。参见周馥方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言。
- ²⁰⁴ 《圣朝破邪集》卷二。
- ²⁰⁵ 目录中题为《圣朝破邪集序》，正文题为《明朝破邪集序》，据卷首例言可知正文标题在后人刊刻时改书。参见《圣朝破邪集》卷三。
- ²⁰⁶ 蒋德璟崇祯十一年（1638）秋《破邪集序》中说“黄君天香以《破邪集》见示”，周之夔《破邪集序》中亦说“清漳贤者黄天香，持所刻《破邪集》问序于夔”，可见他已作了充分的准备工作。
- ²⁰⁷ 《南官署牍》为沈? 霍任官南京礼部侍郎时所作诸稿，陈懿典在万历四十八年（1620）沈? 霍被召入阁时为之刊刻并作序，表彰其在南京任官之功绩。《破邪集》第一、二两卷收有沈? 霍《参远夷疏》凡三，系其参劾天主教之奏疏。陈懿典《南官署牍序》称“所言谨天戒、开储讲、请王婚、定陵祀”，《湖录经籍考》有《南官署牍》四卷，今台湾有藏，参见注释173。
- ²⁰⁸ 许大受，浙江德清人。万历荫生，兵部左侍郎许孚远之子，以父任刑部郎中。参见周馥方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言。
- ²⁰⁹ 1999年版《湖州市志》卷三十六《丛录》作《圣朝佐阙》一卷，可知其已独立成书。参见王克文主编《湖州市志》，昆仑出版社1999年版，第2119页。
- ²¹⁰ 《圣朝破邪集》卷四。
- ²¹¹ 《明史》卷二三五。
- ²¹² 邹维琏：《达官楼集》，载《四库全书存目丛书》集部第183册，第13页，齐鲁书社1997年版。
- ²¹³ 《辟邪题词》，《圣朝破邪集》卷首。
- ²¹⁴ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社2003年增订版，第8页。
- ²¹⁵ 即安政二年，时为清咸丰五年（1855）。
- ²¹⁶ 赵建民、刘予苇主编：《日本通史》，复旦大学出版社，1989年版，第148、151页。
- ²¹⁷ 周馥方：《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社铅印线装本，2001年版。有关日本尊王攘夷思想，可参考郑彭年《日本西方文化摄取史》第五章，杭州大学出版社1996年版，第228页。
- ²¹⁸ 20世纪20年代初，日本政府在国际、国内压力下决定将“庚子赔款”的一部分“退还”中国，其中用于中国文化事业的一小部分成为编纂《续修四库全书总目提要》的经费，随后成立“东方文化事业总委员会”主持此事，1927年又成立“人文科学研究所”着手撰撰《续修四库全书总目提要》的准备工作。1931年正式开始撰写提要内容，随后进行了初步整理工作，直到1945年日本战败投降，这一工作方告结束。参见《续修四库全书总目提要（稿本）》前言，齐鲁书社，1996年版。
- ²¹⁹ 《续修四库全书总目提要（稿本）》第22册，第250页。
- ²²⁰ 谢和耐：《中国与基督教——中西文化的首次撞击》，上海古籍出版社2003年增订版，第7页。
- ²²¹ 林中泽：《晚明中西性伦理的相遇——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。
- ²²² 张维华：《晚学斋论文集》，齐鲁书社1986年版，第165页。
- ²²³ 邹振环先生在给我的信中说：“北京国家图书馆藏有陈垣先生《破邪集》的遗本，前些年我曾经试图找过，当时国家图书馆北海分馆正在修理，没有看到。”大概就是张维华利用的本子，俟另行查找。
- ²²⁴ 该书后记中称所据底本系崇祯十二年（1639）浙江刻本，原题《皇明圣朝破邪集》，简称《破邪集》，则此底本应为徐昌治编订的最早刻本。蒙傅德华老师向李天纲教授查询得知这一信息，在此深表感谢。
- ²²⁵ “一以清愚民积习炫诱之端，一以杜彼夷覬覦复来之地”，参见沈? 霍《发遣远夷回奏疏》，《圣朝破邪集》卷二。
- ²²⁶ 黄贞：《请颜壮其先生辟天主教书》，《圣朝破邪集》卷三。

-
- ²²⁷ 黄贞：《尊儒亟镜》，《圣朝破邪集》卷三。
- ²²⁸ 许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》卷四。
- ²²⁹ 《圣朝破邪集》卷七。
- ²³⁰ 《圣朝破邪集》卷七。
- ²³¹ 苏及寓：《邪毒实据》，《圣朝破邪集》卷三。
- ²³² 许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》卷四。
- ²³³ 黄廷师：《驱夷直言》，《圣朝破邪集》卷三。
- ²³⁴ 魏潜，字禹钦，福建松溪人。万历三十二年（1604）进士，官至右副都御史，巡视湖广。参见《福建通志》卷四十七。
- ²³⁵ 魏潜：《利说荒唐惑世》，《圣朝破邪集》卷三。
- ²³⁶ 沈? 霍：《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一。
- ²³⁷ 谢官花：《历法论》，《圣朝破邪集》卷六。
- ²³⁸ 李琛：《劈邪说》，《圣朝破邪集》卷五。
- ²³⁹ 周燮藩：《中国的基督教》，商务印书馆 1997 年版，第 80 页。
- ²⁴⁰ 樊树志：《“全球化”视野下的晚明》，载《复旦学报》2003 年第 1 期，第 67—75 页。
- ²⁴¹ 沈定平：《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 84—101 页。
- ²⁴² 李天纲：《早期天主教与明清多元社会文化（续）》，载《史林》2000 年第 1 期，第 38—51 页。
- ²⁴³ 《拿获邪党后告示》，《圣朝破邪集》卷二。
- ²⁴⁴ 黄廷师：《驱夷直言》，《圣朝破邪集》卷三。

参考文献

基本史料

- [意]艾儒略著、向达校：《大西西泰利先生行迹》，北平上智编译馆 1947 年版。
- 陈其元：（光绪）《青浦县志》，光绪五年修，收入《中国方志丛书》华中地方第 16 号，台湾成文出版社 1970 年版。
- 冯梦祯：《快雪堂集》，《四库全书存目丛书》集部第 164 册。
- 杭世骏：（乾隆）《乌程县志》，《续修四库全书》史部地理类，第 704 册。
- 黄伯禄：《正教奉褒》，上海慈母堂 1904 年版。
- 李之藻等：《天学初函》，台湾学生书局 1965 年版。
- 刘沂春：（崇祯）《乌程县志》，据日本国会图书馆藏明崇祯十年刻本影印，收入《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社 1991 年版。
- 彭孙贻：（康熙）《海盐县志》，《中国地方志集成》（浙江府县志辑）第 21 册，上海书店 1993 年版。
- 邵念鲁《思复堂文集碑传》，《明代人物传记资料丛刊》第 158 册。
- 沈德符：《万历野获编》，中华书局 1959 年版。
- 释德介：《天童寺志》《中国佛寺志丛刻》第 75 册，江苏广陵古籍刻印社，1996 年版。
- 释德清：《慈山大师梦游全集》，载《四库未收书辑刊》第 3 辑第 25 册，北京出版社 2000 年版。
- 释株宏：《竹窗三笔》，1934 年上海涵芬楼影印明刻《云棲法汇》本。
- 王重民辑校：《徐光启集》，上海古籍出版社 1984 年版。
- 徐昌治辑《明朝破邪集》，载《四库未收书辑刊》第 10 辑第 4 册，北京出版社 2000 年版。
- 徐从治：《徐忠烈公集》卷四，康熙刊本。
- 王彬：（光绪）《海盐县志》，《中国地方志集成》（浙江府县志辑）第 21 册，上海书店 1993 年版。
- 杨振鐸：《杨淇园先生年谱》，重庆商务印书馆 1944 年版。
- 虞淳熙：（万历）《钱塘县志》，万历三十七年修，据光绪十九年刊本影印，收入《中国方志丛书》华中地方第 192 号，台湾成文出版社 1975 年版。
- 虞淳熙：《虞德园先生集》，载《四库禁毁书丛刊》集部第 43 册，北京出版社 2000 年版。
- 张廷玉：《明史》，中华书局 1974 年版。
- 郑元庆：《湖录经籍考》，吴兴刘氏嘉业堂 1920 年刻本。
- 郑元庆：《吴兴藏书录》，道光十年（1830）晋石厂校本。

周駉方：《明末清初天主教史文献丛编》，北京图书馆出版社铅印线装本，2001年版。
祿宏：《雲棲大师遗稿》，收入《雲棲法汇》，光绪二十五年金陵刻经处刊本。
邹维琏：《达官楼集》，载《四库全书存目丛书》集部第183册，齐鲁书社1997年版。
《明实录》，台湾中央研究院历史语言研究所1962年版。

前人著作

[法]安田朴著、耿昇译：《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社1993年版。
[日]坂本健彦《东京大学东洋文化研究所汉籍分类目录》日本东京大学东洋文化研究所1981。
陈受颐：《中欧文化交流史事论丛》，台湾商务印书馆1970年版。
陈垣：《陈垣史学论文集》（一），中华书局1980年版。
[意]德礼贤：《中国天主教传教史》，台湾商务印书馆1968年版。
[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。
方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局1988年版。
方豪：《中西交通史》，岳麓书社1987年版。
[法]费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局1995年版。
顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店2003年版。
郭卫东：《中土基督》，云南人民出版社2001年版。
何俊：《晚明思想的裂变》，上海人民出版社1998年版。
嵇文甫：《晚明思想史论》，东方出版社1996年。
江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社1987年版。
[意]柯毅霖著、王志成等译：《晚明基督论》，四川人民出版社1999年版。
[意]利玛窦等：《天主教东传文献》，台湾学生书局1965年版。
李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献与意义》，上海古籍出版社1998年版。
梁家勉：《徐光启年谱》，上海古籍出版社1981年版。
林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社1996年版。
林仁川、徐晓望：《明末清初中西文化冲突》，华东师范大学出版社1999年版。
林中泽：《晚明中西性伦理的相遇——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。
[法]裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆1993年版。
[法]裴化行著、萧浚华译：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆1937年版。
[法]荣振华著、耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局1995年版。

- [法]沙白里著：耿昇译：《中国基督徒史》，中国社会科学出版社 1998 年版。
- [日]山根幸夫编：《新编明代史研究文献目录--附韩国明代史文献目录》，1993 年版。
- 沈定平：《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。
- 孙尚扬：《宗教社会学》，北京大学出版社 2001 年版。
- 王克文主编：《湖州市志》，昆仑出版社 1999 年版。
- 王晓朝：《基督教与帝国文化》，东方出版社 1997 年版。
- 王治心：《中国基督教史纲》，载近代中国史料丛刊初编第 64 辑第 635 册，台北文海出版社。
- 王治心：《中国宗教思想史大纲》，中华书局 1940 年版。
- 王重民辑《徐光启集》，上海古籍出版社 1984 年版
- 萧若瑟：《天主教传行中国考》，上海书店 1989 年版。
- [法]谢和耐：《中国文化与基督教的冲撞》，上海古籍出版社 2003 年增订版。
- 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局 1989 年版。
- 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海土山湾印书馆 1938 年版。
- 杨森富：《中国基督教史》，台湾商务印书馆 1968 年版。
- [葡]曾德昭著、何高济译：《大中国志》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 张铠：《庞迪我与中国：耶稣会适应策略》，北京图书馆出版社 1997 年版。
- 张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社 1987 年版。
- 张维华：《〈明史〉欧洲四国传注释》，上海古籍出版社 1982 年版。
- 张维华：《晚学斋论文集》，齐鲁书社 1986 年版。
- 赵建民、刘予苇主编：《日本通史》，复旦大学出版社，1989 年版。
- 郑彭年《日本西方文化摄取史》，杭州大学出版社 1996 年版。
- [比利时]钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，社会科学文献出版社 2002 年版。
- 周燮藩：《中国的基督教》，商务印书馆 1997 年版。
- 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社 1995 年版。
- 朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海人民出版社 1994 年版。
- 朱维铮：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社 2001 年版。
- 朱维铮：《走出中世纪》，上海人民出版社 1987 年版。
- 邹振环：《晚清西方地理学在中国》，上海古籍出版社 2000 年版。
- 《北京大学图书馆藏古籍善本书目》，北京大学出版社，1999 年版。
- 《明人传记资料索引》，中华书局 1987 年版。
- 《续修四库全书总目提要（稿本）》齐鲁书社，1996 年版。
- 《中国基督教史研究书目——中日文专著与论文目录》，台湾中国教会史研究中心 1981 年版。

论文

- 宝成关：《中西文化的第一次激烈冲突--明季〈南京教案〉文化背景剖析》，载《史学集刊》1993年第4期。
- 陈垣：《从教外典籍见明末清初之天主教》，载《陈垣史学论文集》（一），中华书局1980年版。
- 樊树志：《“全球化”视野下的晚明》，载《复旦学报》2003年第1期。
- 林金水：《利玛窦交游人物表》，载《中外关系史论丛》第1辑，北京世界知识出版社1985年版。
- 林金水：《利玛窦在中国的活动与影响》，载《历史研究》1983年第1期。
- 李天纲：《徐光启与明代天主教》，载《史林》1988年第2期。
- 李志跃：《明万历年间的“南京教案”》，载《紫金岁月》1998年第1期。
- 全汉昇：《明末清初反对西洋文化的言论》，原刊《岭南学报》1936年第5卷第3期，收入《中国近代史论丛》第1辑第2册，台湾正中书局1956年版。
- 孙尚扬：《利玛窦对佛教的批判及其对耶稣会在华传教活动的影响》，载《世界宗教研究》1998年第4期。
- 唐君毅：《略谈宋明儒学与佛学之关系》，载张曼涛主编《佛教与中国文化》，上海书店1987年版。
- 万明：《晚明南京教案新探》，载王春瑜主编《明史论丛》，中国社会科学出版社1997年版。
- 王剑：《天学精神与儒学伦理——明末中西文化冲突探因》，载《吉林大学社会科学学报》2000年第3期。
- 夏瑰琦：《维护道统 拒斥西学——评〈破邪集〉》，载《浙江学刊》1995年第1期。
- 张维华：《明清间佛耶之辩》，载《晚学斋论文集》，齐鲁书社1986年版。
- 张维华：《明清间中西思想之冲突与影响》，载《晚学斋论文集》，齐鲁书社1986年版。
- 张维华：《南京教案始末》，原刊齐鲁大学《齐大月刊》1930年第1卷第2—3期，收入《中国近代史论丛》第1辑第2册，台湾正中书局1956年版。
- 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。

南京教案始末表

万历四十四年五月（1616年6月）沈? 崔上《参远夷疏》。

“奏为远夷阑入都门，暗伤王化，恳乞圣明申严律令，以正人心，以维风俗事。职闻帝王之御世也，本儒术以定纪纲，持纪纲以明赏罚，使民日改恶劝善而不为异物所迁焉。此所谓一道同风，正人心而维国脉之本计也。以太祖高皇帝长驾远馭，九流率职四夷来王，而犹谆谆于夷夏之防，载诸祖训及会典等书。凡朝贡各国有名，其贡物有数，其应贡之期，给有勘合，职在主客司。其不系该载，及无勘合者，则有越渡关津之律，有盘诘奸细之律。至于臣部职掌，尤严邪正之禁，一应左道乱正，佯修善事，煽惑人民者，分其首从，或绞或流。其军民人等，不问来历，窝藏接引，探听境内事情者，或发边充军，或发口外为民，律至严矣。夫岂不知远人慕义之名可取，而朝廷覆载之量，可以包荒而无外哉！正以山川自有封域，而彼疆我理，截然各止其所，正王道之所以荡平。愚民易与为非，而抑邪崇正，昭然定于一尊，乃风俗之所以淳厚。故释道二氏流传既久，犹与儒教并驰。而师巫小术，耳目略新，即严绝之，不使为愚民煽惑，其为万世治安计至深远也。

不谓近年以来，突有狡夷自远而至，在京师则有庞迪我、熊三拔等，在南京则有王丰肃、阳玛诺等，其他省会各郡，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，惟皇上为覆载炤临之主，是以国号曰大明，何彼夷亦曰大西？且既称归化，岂可为两大之辞以相抗乎？三代之隆也，临诸侯曰天王君天下，曰天子。本朝稽古定制，每诏告之下，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？

臣初至南京，闻其聚有徒众，营有室庐，即欲修明本部职掌，擒治驱逐。而说者或谓其类实繁，其说浸淫人心，即士君子亦有信向之者，况于闾左之民，骤难家喻户晓。臣不觉喟然长叹，则亦未有以尊中国、大一统、人心风俗之关系者告之耳。诚念及此，岂有士君子而忍从其说乎？说者又谓治历明时之法，久失其传，台监推算渐至差忒，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。呜呼，则亦不思古帝王大经大法所在，而不知彼之妖妄怪诞，所当深恶痛绝者，正在此也。臣请得言其详。

从来治历，必本于言天。言天者必有定体。《尧典》敬授人时，始于寅宾寅

钱，以日为记，如日中星鸟，日永星火，宵中星虚，日短星昴，盖日者天之经也。而月五星同在一天之中，月之晦朔弦望，视日之远近，而星之东南西北，与日之短永中相应，是故以日记日，以月记月，以中星记时。《舜典》在璇玑玉衡，以齐七政，解之者，以天体之运有恒，而七政运行于天，有迟有速，有顺有逆，犹人君之有政事也，则未闻有七政而可各自为一天者。今彼夷立说，乃曰七政行度不同，各自为一重天，又曰七政诸天之中心，各与地心不同处所。其为诞妄不经，惑世诬民甚矣。《传》曰日者众阳之宗，人君之表，是故天无二日，亦象天下之奉一君也。惟月配日，则象于后，垣宿经纬以象百官，九野众星以象八方民庶。今特为之说曰，日月五星各居一天，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？抑亦妄干天道乎？以此名曰慕义而来，此为归顺王化乎？抑亦暗伤王化乎？夫使其所言天体，不异乎中国，臣犹虑其立法不同，推步未必相合，况妄诞不经若此，而可据以纷更祖宗钦定圣贤世守之大统历法乎？

臣又闻其诬惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，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，然以之劝人孝弟，而示惩夫不孝不弟造恶业者，故亦有助于儒术尔。今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛，尚可蚩蚩然驱天下而从其说乎？然闾左小民，每每受其簧鼓，乐从其教者，闻其广有赏财，量人而与，且曰天主之教如此济人，是以贪愚之徒有所利而信之，此其胸怀叵测，尤为可恶。昔齐之田氏，为公私二量，公量小，家量大，以家量贷民而以公量收之，以收民心，卒倾齐国，可为炯鉴。刘渊入太学，名士皆让其学识，然而寇晋者刘渊也。王夷甫识石勒，张九龄阻安禄山，其言不行，竟为千古永恨。有忠国之志者，宁忍不警惕于此？猥云远夷慕义，而引翼之，崇奖之，俾生其羽毛，貽将来莫大之祸乎！

伏乞敕下礼兵二部，会同覆议。如果臣言不谬，合将为首者依律究遣，其余立限驱逐。仍复申明律令，要见彼夷者从何年潜入？见今两京各省有几处屯聚？既称去中国八万里，其赏财源源而来，是何人为之津送？其经过关津去处，有何文凭得以越渡？该把守官军人等，何以通无盘诘、严为条格？今后再不许容此辈闯入，违者罔大明律处断。庶乎我之防维既密，而彼之踪迹难诡，国家太平，万万年无复意外之虞矣。”（沈澂《参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一）

周子愚将沈澂奏疏副本转交徐光启。杨廷筠得知教士被劾消息，写信给沈澂为教士辩解，并邀请传教士到其杭州家中。李之藻撰文颂扬天主教。（曾德昭《大中国志》第252页）

万历四十四年七月（1616年8月）初邸报有南京礼部参劾庞迪我奏疏。

“南京的礼部尚书同时呈上一份对沈? 霍的这些要求表示支持的奏疏。这两份文件于8月15日送交朝廷。南京礼部尚书所呈奏疏的内容，刊行于朝廷机构发布文件的邸报上。”（邓恩著、余三乐译：《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，第117页。）

万历四十四年七月（1616年8月）徐光启上《辨学章疏》。

“左春坊左赞善兼翰林院检讨臣徐光启谨奏：为远人学术最正、愚臣知见甚真，恳乞圣明，表章隆重，以永万年福祉，以贻万世乂安事。臣见邸报：南京礼部参西洋陪臣庞迪我等，内言：“其说浸淫，即士大夫亦有信向之者”；一云：“妄为星官之言，士人亦堕其云雾。”曰士君子，曰士人，部臣恐根株连及，略不指名，然廷臣之中，臣尝与诸陪臣讲究道理，书多刊刻，则信向之者臣也。友尝与之考求历法，前后疏章具在御前，则与言星官者亦臣也。诸陪臣果应得罪，臣岂敢幸部臣之不言以苟免乎？然臣累年以来，因与讲究考求，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。且其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定，在彼国中亦皆千人之英，万人之杰。所以数万里来者，盖彼国教人，皆务修身以事上主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以辛苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人为善，以称上天爱人之意。其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。一切戒训规条，悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽，盖所言上主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。

臣尝论古来帝王之赏罚，圣贤之是非，皆范人于善，禁人于恶，至详极备。然赏罚是非，能及人之外行，不能及人之中情。又如司马迁所云：颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报，是以防范愈严，欺诈愈甚。一法立，百弊生，空有愿治之心，恨无必治之术，于是假释氏之说以辅之。其言善恶之报在于身后，则外行中情，颜回盗跖，似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶，不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年，而世道人心未能改易，则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨，幽邈而无当；行瑜伽者杂符篆之法，乖谬而无理，且欲抗佛而加于上主之上，则既与古帝王圣贤之旨悖矣，使人何所适从、何所依据乎？必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化，左右儒术，救正佛法者也。盖彼西洋邻近三十余国奉行此教，千数百年以至于今，大小相恤，上下相安，路不拾遗，夜

不闭关，其久安长治如此。然犹举国之人，兢兢业业，惟恐失墜，获罪于上主。则其法能使人向善，亦既彰明较著矣。此等教化风俗，虽诸陪臣自言；然臣审其议论，察其图书，参互考稽，悉皆不妄。

臣闻：繇余、西戎之旧臣，佐秦兴霸，金日磾西域之世子，为汉名卿，苟利于国，远近何论焉？又见：梵刹琳宫，遍布海内；番僧喇嘛，时至中国；即如回回一教，并无传译经典可为证据，累朝以来，包荒容纳，礼拜之寺，所在有之。高皇帝命翰林臣李翀、吴伯宗与回回大师马沙亦黑、马哈麻等翻译历法，至称为乾方先圣之书。此见先朝圣意，深愿化民成俗，是以褒表搜扬，不遗远外。而释道诸家，道术未纯，教法未备，二百五十年来犹未能仰称皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主，以容纳僧道者容纳诸陪臣，则兴化致理，必出唐虞三代上矣。

皇上豢养诸陪臣一十七载，恩施深厚，诸陪臣报答无阶，所抱之道、所怀之忠，延颈企踵，无由上达。臣既知之，默而不言，则有隐蔽之罪，是以冒昧陈情。倘蒙圣明采纳，特赐表章，目今暂与僧徒道士一体容留，使敷宣劝化，窃意数年之后，人心世道，必渐次改观。乃至一德同风，翕然丕变，法立而必行，令出而不犯，中外皆勿欺之臣，比屋成可封之俗，圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣！

倘以臣一时陈说，难可遽信；或恐旁观猜忖，尚有烦言，臣谨设为试验之法有三，处置之法有三，并以上请。试验之法：其一，尽召疏中有名陪臣，使至京师，乃择内外臣僚数人，同译西来经传。凡事天爱人之说，格物穷理之论，治国平天下之术，下及历算、医药、农田、水利等兴利除害之事，一一成书，钦命廷臣共定其是非。果系叛常拂经，邪术左道，即行斥逐，臣甘受扶同欺罔之罪。其二，诸陪臣之言与儒家相合，与释老相左，僧道之流咸共愤嫉，是以谤害中伤，风闻流播，必须定其是非。乞命诸陪臣与有名僧道，互相辩驳，推勘穷尽，务求归一。仍令儒学之臣，共论定之。如言无可采，理屈辞穷，即行斥逐，臣与受其罪。其三，译书若难就绪，僧道或无其人，即令诸陪臣将教中大意、劝诫规条与其事迹功效，略述一书，并已经翻译书籍三十余卷，原来本文经典一十余部，一并进呈御览。如其踳驳悖理，不足劝善戒恶，移风易俗，即行斥逐，臣与受其罪。此三者试验之法也。

处置之法：其一，诸陪臣所以动见猜疑者，止为盘费一节，或疑烧炼金银，或疑洋商接济，皆非也。诸陪臣既已出家，不营生产，自然取给于捐施。凡今衣食，皆西国捐施之人，展转托寄，间遇风波盗贼，多不获至，诸陪臣亦甚苦之。然二十年来不受人一钱一物者，盖恐人不见察，受之无名，或更以设骗科敛等项罪过相加。且交际往来，反多烦费故耳。为今之计，除光禄寺恩赐钱粮照旧给发

外，其余明令诸陪臣量受捐助，以给衣食；足用之外义不肯受者，听从其便。广海洋商，谕以用度既足，不得寄送西来金银，仍行关津严查阻回。如此音耗断绝，尽释猜嫌矣。其二，诸陪臣所居地方，不择士民，不论富贵贫贱，皆能实心劝化。目今宜令随其所在，依止梵修，官司以礼相待，使随人引掖。或官司未能相信，令本地士民择有身家行止者，或十家、或二十家，同具一甘结在官。如司教之人果有失德猖行、邪言妄念、表率不端者，依今部议放流进逐，甘结诸人，一体科坐；其无人保结者，不得容留。若他人有以违犯事理、传闻告言者，官司亦要体访的确，务求实迹，则掩饰难容，真伪自见矣。其三，地方保举倘有扶同隐匿，难以遽信，再令所在官司，不时备细体察，除有前项违犯登时纠举外；其道行高洁、地方士民愿从受教者，有司给与印信文簿二扇，令司教者循环报数在官。年终正印官备查从教人众，曾否犯有过恶，间有罪名，另籍登记。三年总行考察，如从教人众一无过犯，兼多善行可指，正印官于司教之人，优行嘉奖。如从教者作奸犯科，计其人之众寡，罪之轻重，甘结士民，量行罚治。若从教之人故犯罪恶，司教同教戒劝不悛，因而报明官司除其教籍者；或教籍未除而同教之人自行出首者，或过犯在从教以前事发在后者，罪止本身，同教之人并不与坐。如此官府有籍可稽，诸人互相觉察，不惟人徒寡少，仍于事体有益，其他释道诸人，或争论教法，更不必设计造言，希图耸听，只须分明。司教亦同此法，考察赏罚，谁是谁非，孰损孰益，久久自明矣。此三者处置之法也。已上诸条，伏惟圣明裁择，如在可采，乞赐施行。

臣于部臣为衙门后辈，非敢抗言与之相左，特以臣考究既详，灼见国家致盛治、保太平之策，无以过此。倘钦允部议，一时归国；臣有怀不吐，私悔无穷。是以不避罪戾，斋沐陈请。至于部臣所言风闻之说，臣在昔日亦曾闻之，亦曾疑之矣。伺察数岁，臣实有心窥其情实，从来洞悉底里，乃始深信不疑。使其人果有纤芥可疑，臣心有一毫未信，又使其人虽非细作奸徒，而未是圣贤流辈，不能大有裨益，则其去其留，何与臣事。修历一节，关系亦轻。臣身为侍从之臣，又安敢妄加称许，为之游说，欺罔君父，自干罪罚哉！窃恐部臣之伺察详尽，亦复如臣，其推毂奖许，亦不后于臣矣。臣干冒天威，不胜惶恐待命之至。”（万历四十四年，御批“知道了”。）（《徐光启集》卷九）

礼部尚书方从哲未等皇上批示，授命沈? 霍逮捕传教士。（邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》第118页）

万历四十四年七月十九日（1616年8月30日）午夜，庞迪我派人到达南京，通知王丰肃可能发生教案，让其做好准备。传教士向天主认罪并献祭，收拾教堂

画像和圣器，存放于教徒家中。（曾德昭《大中国志》第255页）

万历四十四年七月二十日（1616年8月31日）礼科给事中余懋孳上《辟异教严海禁疏》。

“自西洋利玛窦入贡而中国复有天主之教，不意留都王丰肃、阳玛诺等煽惑百姓不下万人，朔望朝拜，动以千计。夫通夷有禁，左道有禁，使其处南中者夜聚晓散，效白莲无为之尤，则左道之诛何可贷也。使其资往侦来通濠镜澳夷之谋，则通番之戮何可后也。故今日解散党类、严飭关津诚防微之大计。”不报。（《明神宗实录》卷五四七，万历四十四年七月戊子条）

万历四十四年七月二十日（1616年8月31日）龙华民与艾儒略自南京前往北京。晚上沈? 奎派遣军队包围教堂。（曾德昭《大中国志》第255页）

万历四十四年七月二十一日（1616年9月1日）教案发生，教徒被捕，教堂被封。教徒姚如望手执黄旗，口称愿为天主死。王丰肃在前往监狱的路上被百姓侮辱、嘲笑和谩骂。生病的谢务禄（曾德昭）被留在一间加上封条的房屋内。庞迪我派遣张霖带书揭送往南京天主堂开拆。（曾德昭《大中国志》第255页）

万历四十四年七月二十二日（1616年9月2日）南京官员派人搜查孝陵卫花园，将谢务禄（曾德昭）送入监狱。龙华民与艾如略到达高邮李之藻处，龙华民前往北京，艾儒略到杭州杨廷筠家避难。李之藻派人前往南京给耶稣会士送钱和衣物。（邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》第120页）

万历四十四年七月底（1616年9月）徐光启在家信中让家人保护传教士。

“西洋先生被南北礼部参论，不知所由，大略事起于南，而沈宗伯又平昔称通家还往者，一旦反颜，又不知其由也。遽云为细作，此何等事，待住京十七年方言之。皇上藐若不闻，想已洞烛。近日又问近侍云，西方贤者如何有许多议论？内侍答言，在这里一向闻得他好，主上甚明白也。余年伯不甚知诸先生，疏中略为持平之论，亦颇得其力矣。南京诸处移文驱迫，一似不肯相容。杭州谅不妨。如南京先生有到海上者，可收拾西堂与住居也。”（《徐光启集》卷十一书牒，第492页）

万历四十四年八月（1616年9月）沈? 奎上《再参远夷疏》

“奏为远夷阑入都门，暗伤王化，恳乞圣明申严律令，以正人心，以维风俗

事。先该臣于本年五月间，具题前事，候旨未下，顷于七月十九日，接得邸报，又该礼部覆题，亦在候旨间。臣有以仰体圣心，未尝不留念于此事也，则臣言有所未尽，而机务原不可不熟思尔。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。圣明自为社稷计，岂其不留念及此乎！惟是两京事体稍有不同，而王丰肃等潜住南京，其盘诘勾连之状，尤可骇恨，则臣前疏尚有言之未尽者。何也？京师为陛下日月炤临之所，即使有神奸潜伏，犹或上惮于天威之严重，而下憚于举朝之公论，未敢显肆猖狂，公行鼓扇。若南京则根本重地，高皇帝陵寢在焉，山川拱护，固为臣庶之瞻依，而门殿闼清，全在纪纲之振肃，所以讖防出入，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。每月自朔望外，又有房虚星昴四日为会期，每会少则五十人，多则二百人，此其自刻《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，不知起自何人何日，今且习以为故尝，玩细娱而忘远略，比比是矣。臣若更不觉察，胡奴接踵于城闉，虎翼养成而莫问，一朝窃发，患岂及图？

尤可恨者，城内有房既据洪武冈王地，而城外又有花园一所，正在孝陵卫之前。夫孝陵卫以卫陵寢，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？更可骇者，臣疏向未发抄，顷七月初才有邸报，而彼夷即于七月初旬具揭，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炤会题事理，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，一而行提鞫审，此外更不株连一人。今小民洗涤门户，不复从邪，正可嘉与维新，而都士大夫尤晓然知狡夷不可测，臣乃得昌言以毕其愚虑，惟恐远听者不审其情形，而犹惑于术数之小知也。且庞迪我、熊三拔，久在鞶下，传送既速，簸弄必巧，迁延日久，线索横出，则亦事机之不可不虑者也。伏乞陛下念根本重计，早赐批发该部，覆请速咨臣等将夷犯从法依律拟断，其原参未获阳玛诺等者，行提缉获。庶乎明旨昭然而人心大定，道化归一而风俗永清。不惟臣部职掌得申，而国家之隐忧亦杜矣。臣不胜激切待命之至。”

（沈）奎《再参远夷疏》，《圣朝破邪集》卷一）

万历四十四年八月初二日（1616年9月12日）南京教案发生的消息传至杭州。

万历四十四年八月初八日（1616年9月18日）张淩到达南京，寻至教友余成元家。

万历四十四年八月初十日（1616年9月20日）钟鸣礼自杭州来到南京，访教友余成元，与张淩见面，商量刊刻揭帖之事。八月十一日（1616年9月21日）余成元雇佣工人潘明、潘华、秦文等包工刊刻，十四日（1616年9月24日）刻完。由教徒周用、雇工吴南印刷一百本，约定第二天朝天宫习仪处所投递。余成元之叔父怕受连累，前往官府告密，钟鸣礼等八人被捕。钟鸣礼有“平日受天主大恩无以报答没，今日就拿也不怕”等语。

万历四十四年八月（1616年9月）南京礼部下发《拿获邪党后告示》。

“南京礼部为禁谕事，炤得狡夷王丰肃等，潜住都门，妄称天主教，煽惑人民，先该本部题参，只欲申严律令，解散其徒众耳，向在候旨，未遽有行。及部科两疏并前疏发抄，该城兵马司奉察院明文提人候旨，本部亦未有行也。但据申报西营地方，搜获十三名，幼童五名，孝陵卫地方搜获一名，如此而已。本部之意，若明旨一下，只此见获者究论，此外不必株连一人。目今地方素不从邪者，固幸获狡夷之发露，无或扰乱我而可以各安生理。即有为所引诱者，知其犯律令所禁，而回心改过，一朝洗涤，依然是平世良民。本部嘉与维新，何曾搜剔？无奈有一二邪党，如钟明宇等八名，自远而来，賚有庞迪我、熊三拔等疏揭二件，潜搭窝棚，私行刊刻，肆出投递。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，今后各务本等生理，不许讹言恐喝，安心无事做太平百姓，不必疑畏。即在彼夷，若能静听处分，官府必且哀矜。若多夷犯钻刺，徒增一番罪案，无益有损。为此出示禁谕，各宜知悉。”（《拿获邪党后告示》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十四年十月（1616年11月）南京礼部四司会审钟鸣礼等八人。（《会审钟鸣礼等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十四年十二月（1617年1月），南府部台省合疏参奏，不报。北科道

诸臣及南京礼部参之，不报。南科臣晏文辉有速赐处分之请。沈? 霍上《参远夷三疏》。

“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，则以立教防之而有余，及其党与勾连，则将干戈取之而不足。窃炤夷犯王丰肃等，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？”

夫其术之邪鄙不足言也。据其所称天主，乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺罔视听，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，其所盖无梁殿果与正阳门相去几里？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，其他乡官士民皆不能得。而彼夷人亦给工食于报房人，意欲何为？尤可异者，各衙门参彼之疏尚未得旨，而庞迪我、熊三拔等，亦造疏揭，差其细作钟鸣礼、张窠等，赍持前来，诈称已经奏进，刊刻投递。

臣观其疏揭内，公然自言两京各省有十三人，殊为可骇。夫利玛竇昔年进京始末，此廷臣所知，原未尝有如许彼众也。皇上怜其孤身，赐之葬地，自有柔远之仁，与成祖当年赐淳泥王葬地相同。若使淳泥王蒙恩赐葬，而淳泥国臣民遂借为口实，因缘窃入，散布京省，成祖能置之不问否？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，岂可置之不问耶？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。

伏乞皇上即下明旨，容臣等将王丰肃依律处断。其煽惑徒众，在本所捕获钟鸣仁等，及续获到细作钟鸣礼、张窠等，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。”（沈? 霍《参远夷三疏》，《圣朝破邪集》卷一）

万历四十四年十二月初十日（1617年1月17日）万历皇帝下旨驱逐教士。十二月二十八日（1617年2月4日）旨意到达南京。

“命押发远夷王丰肃等于广东，听归本国。先是远夷利玛竇偕其徒庞迪我入京，上嘉其向化之诚，于之饷廩，玛竇死复给以葬地，而其徒日繁，踪迹亦复诡秘。王丰肃等在留都以天主教扇惑愚民，一时信从者甚众，又盖屋于洪武冈，造

花园于孝陵卫寝殿前。南礼部特疏参之，南府部台省合疏参之，北科道诸臣参之，故南科臣晏文辉有速赐处分之请。而迪我等亦刊揭逞辩，千里之远，数日可达，人益疑丰肃等为佛郎机夷种。及文辉疏下，礼部覆言此辈左道惑众，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，透中国之情形于海外，是书所称寇贼奸宄者也，此其关系在庙谟国是，为祸隐而大。阁臣亦力言之。有旨：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。”（《明神宗实录》卷五五二，万历四十四年十二月丙午条）

万历四十五年初，耶稣会士费奇观与阳玛诺卖掉南雄房产，前往杭州杨廷筠家避难。郭居静、黎宁石、艾如略亦躲于杭州。罗如望、史惟贞撤出南昌，转往建昌继续传教。（邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第124页）

万历四十五年二月（1617年3月），南京礼部下发《查验夷犯札》，验明谢务禄亦系西洋人。

万历四十五年二月（1617年3月）四司会审王丰肃、谢务禄（曾德昭），二人各杖刑十大板，王丰肃一个月后伤口才开始愈合，谢务禄（曾德昭）因病得免。

万历四十五年二月十二日（1617年3月18日）庞迪我、熊三拔离开北京，前往广东。龙华民与毕方济躲在北京徐光启家中。“朝廷对教堂和耶稣会的住所并没有没收，官员们允许北京的天主教徒们管理它们。”（邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第123页）

万历四十五年三月（1617年4月），徐如珂作《处西人王丰肃议》。

“议得王丰肃等窃处中国久矣，中国习以为无足虑而司世君子必欲驱而绝之，此其罪果安在耶？夫以彝乱华、酿为不可知之患者，在异日以邪乱正、倡为不可训之教者，在目前则请就目前折之。

按王丰肃以利玛窦之余党，习天主教之妄谈，居中国者二十年，惑人心者千百计。莫尊于上帝而谓为彝女之所生，绘像图形真同傀儡。莫亲于祖宗而谓非本教之所尚，匱飧乏祀不异路人。以中国之无耦而抗之以大西国，俨然域中有两大，且动称贵国，则其傲慢之尤者也。以大明之中天而诬之以西天主，隐然域内有真人，至刊布一经则其僭妄之甚者也。指掌谈天能使君子入于其术，即私习天文弗

顾矣，况言之而未必能行，则原非本业自供甚明。挥金布地，能使小人没于其利，即要结人心弗嫌矣，况与之而未必不取，则私相馈遗，交通甚密。竖无梁殿于通都大邑之中，洪武冈王地岂容虎踞其右？聚群不逞于暮夜晦冥之候，大一统盛时安用乌合其群？且其来自西洋，谁为识其西洋？踪迹诡秘几于声东而指西，身在白下未必心专白下，党与络绎每见乍南而倏北。若曰观光上过，则贡琛而来何不航海而去？若曰乐附内地，则慕化而至何必分教而驰？若曰中无他肠，则阳招阴至诱我良民者何意？若曰原无足虑，则此呼彼应捷于谷响者何为？若曰蒙古色目亦皆内属，何不倾心向化而乃甘处于顽民？若曰倭蛮四夷各有所馆，何不束躬待命而乃分布于中外？若曰西人不可以中国之治治也，则中国可以西人之治治乎？

惑世诬民谓之妖言，煽乱鼓簧谓之左道。狂谋未逞，遽难坐以奸细，邪说已炽，实难任其横行，盖容之非矣。而驱之逐之，恐于此解散于彼纠合，亦未为得策也。安置善地，禁锢终身，俾不得成群结党，斯有乎！噫，及今图之尚费处分，况迟至数年以后，而其祸可胜言哉！谨议。”（徐如珂《处西人王丰肃议》，《徐念阳公集》卷二）

万历四十五年三月（1617年4月），应天府上元、江宁二县会同巡视京城监察御史前往教堂“清查夷物”。因教士林斐理已死，开馆验尸，由王丰肃领出掩埋。（《清查夷物一案》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十五年三月二十五日（1617年4月29日），南京都察院将王丰肃、谢务禄（曾德昭）二人转行五城巡视御史衙门。三月二十六日（4月30日）由指挥李钰、刘仕晓带领八名兵勇押送前往广东抚按衙门。（沈? 奎《发遣远夷回奏疏》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十五年四月十六日（1617年5月20日）王丰肃、谢务禄二人到达广州。（邓恩《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，第128页）

万历四十五年五月（1617年6月），沈? 奎上《发遣远夷回奏疏》。南京礼部四司会审钟鸣仁等人，将洪武冈教堂及孝陵卫花园拆毁入官。（沈? 奎《发遣远夷回奏疏》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十五年五月二十五日（1617年6月27日）教徒钟鸣仁、曹秀、姚如望、游禄、蔡思命等人被参送南京刑部河南司收问定罪。（《会审钟鸣仁等犯一案》，《圣朝破邪集》卷二）

万历四十五年八月（1617年9月）庞迪我、熊三拔到达广州，与王丰肃、谢务禄被一起羁押于广州。广东抚按回咨南京都察院。（《回南京礼部咨》，《圣朝破邪集》卷一）

“并同王丰肃等一体羁候，及委官督兵防守，不致他虞，候有洋船至日，押发归国。”

“若听其从澳而归，是教之以澳为窟也。宁使澳夷不致留存界限于今日，毋使狡夷明居澳滋祸于他年。惟有暂羁会城，量给馆谷，俟西洋船至遣还耳。”（《回南京礼部咨》，《圣朝破邪集》卷一）

万历四十五年八月（1617年9月），孝陵卫花园地基估价银一十五两卖于内相王明，洪武冈教堂地基估价银一百五十两卖于平民李成。（《拆毁违制楼园一案》，《圣朝破邪集》卷二）

附录二

《破邪集》文献分类表

篇名	卷次	作者	生平简介	内容提要
辟邪题词		徐昌治	字覲周，浙江海盐人。以廪生入国学，考授通判。崇祯六年（1633）乡试中举，崇祯九年（1636）编著史书《昭代芳纂》，崇祯十二年（1639）编订《明朝破邪集》。其兄徐从治，明末重臣，南京教案发生时任南京礼部祠祭司主事，参与南京教案的审理。（参见《康熙海盐县志》卷九、《光绪海盐县志》卷十七）	叙述费隐禅师命其编订《明朝破邪集》经过，介绍所收内容，“南有宗伯，北有谏臣之疏论”，“闽诸君子、浙诸大夫侃侃纠绳”，“雲棲有说，密老有辩，费师有揭”，“可以激发人心抹杀异类，有补于一时，有功于万世者靡不急录以梓”，主旨在于“明大道、肃纪纲、息邪说、放淫词、辟异端、尊正朔”。
南宮署牒序	卷一	陈懿典	字孟常，浙江秀水人。明万历二十年（1592）进士，选庶吉士，授编修。崇祯朝晋少詹事，至侍读学士。晚年以老固辞，里居三十余年，有《陈学士先生初集》三十六卷。（参见《康熙秀水县志》第885页）	《南宮署牒》为沈? 奎任官南京礼部侍郎时所作诸稿，陈懿典在万历四十八年（1620）沈? 奎被召入阁时为之刊刻并作序，表彰其在南京任官之功绩。《破邪集》第一、二两卷收有沈? 奎《参远夷疏》凡三，系其参劾天主教之奏疏。据序中称“所言谨天戒、开储讲、请王婚、定陵祀”，则《南宮署牒》内容尚多，《传是楼书目》有《南宮署牒》四卷，惜笔者未见。

参远夷疏（凡三）	卷一	沈? 奎（? — 1624）	字仲润，号铭镇，又号仲雨，浙江乌程（今属浙江湖州市）人。明万历二十年（1592）进士，选庶吉士，授检讨，累官南京礼部侍郎发起禁绝天主教之南京教案。光宗立，召为礼部尚书兼东阁大学士。天启初密结内竖，请募兵隶锦衣卫，以被劾，不自安，求去，逾年卒，赠太保，谥文定。有《尊生馆稿》。（参见《明史》卷二八〇）	沈? 奎三次上疏请求禁绝天主教，第一疏以“远夷阑入都门，暗伤王化”，所称“大西洋”与“大明”相抗，“天主”凌驾“天子”之上，且私习天文，教人不祀祖先，以金钱诱人入教，请求驱逐。第二疏以王丰肃于洪武冈起盖无梁殿，孝陵卫前私修花园，聚众结会，勾连迅速，因而“拘留彼夷”，请旨处断。第三疏以候旨未下，而庞迪我遣人私刊揭帖，居心叵测，请求迅速下旨处理。南京教案发生、发展之经过，可从中得一大概情形。
查验夷犯札	卷一	沈? 奎		叙述捉拿天主教徒之前因，由于所逮捕十三人内谢务禄“亦供称化外人”，故交付南京礼部主客清吏司查验“王丰肃、谢务禄果否俱系化外人”。《查验夷犯札》即为核实二人身份所作公文。
会审王丰肃等犯一案（并移咨）	卷一	吴尔成	明直隶青浦（今属上海市）人，万历三十二年（1604）进士。南京教案发生时任官南京礼部主客清吏司郎中主事，参与南京教案的审理。（参见《光绪青浦县志》，第966—967页）	该文件是南京礼部主客清吏司、祠祭司、精膳司、仪制司四司会审王丰肃与谢务禄二人的审讯记录。文件记录两名传教士个人资料、进入中国后生活费用来源及传教的详细经过，最后作出判决，“移咨都察院，转行巡城衙门”，“递送广东抚按衙门。”

南京都察院回咨	卷一	南京都察院		该文件是南京都察院对南京礼部关于处理王丰肃、谢务禄二人咨文的答复。在介绍案情之后，说明已将二人遣送广州，“候有洋船至日，押发归国。”文件最后附有广州府署印清军同知林有梁接收二人的回执。
发遣远夷回奏疏	卷二	沈? 奎		此疏为沈? 奎遣送传教士至广东后所上奏疏，向皇帝奏明南京教案的审讯情况及处理结果，最后解释将教堂与花园拆毁入官的理由，“一以清愚民积习炫诱之端，一以杜彼夷覬覦复来之地”。
会审钟鸣礼等犯一案	卷二	吴尔成		该文件是南京礼部四司会审钟鸣礼、张霖、余成元、方政、汤洪、夏玉、周用、吴南等八人的审讯记录。文件记录八人口供，分别叙述各自职业、加入天主教经过以及被逮捕经过，最后作出堂批，以周用年老、吴南未曾入教而当堂释放，其余六人由法司分别定罪。

会审钟鸣仁等犯一案	卷二	徐从治 (1574-1632)	字仲华，号肩虞，浙江海盐人。万历三十五年（1607）进士，知桐城，改武学教授，转国子助教，迁南京礼部主事至郎中，曾主持南京教案的审理。后任山东按察司副使，以镇压白莲教起义升山东布政司右参政。崇祯五年（1632）因孔有德之乱战死登州，诏赠兵部尚书，赐祭葬，建忠烈祠。（参见《明史》卷二四八）	该文件是南京礼部四司会审钟鸣仁等十一名被捕教众及五名幼童的审讯记录。文件记录各人口供，包括各人的年岁、籍贯、职业、入教时间、入教原因及被捕经过，最后作出堂批，或参送法司定罪，或递回原籍，或量与省放，幼童则由亲人领回，无亲人者由僧录司收管寄养。
拿获邪党后告示	卷二	南京礼部		该文件是南京礼部在两次逮捕天主教徒之后为稳定民心、安定南京社会秩序所出告示。告示首先叙述奉“察院明文”捕拿天主教徒以及续获私自刊刻揭帖的张窠等人的情况，然后声明“未尝株连一人”，要百姓“不必疑畏”，“各务本等生理，不许讹言恐吓。”通告天主教犯有“私习天文”、“夜聚晓散”、“以金钱诱人入教”等罪行，最后声称“本部出示之后，彼夷纵有邪术，自然不灵，不必畏护”，以解百姓之疑惧。

清查夷物一案	卷二			该文件是应天府上元、江宁二县奉命会同东城兵马司清查教堂后向南京都察院所作报告。文件叙述将传教士“私置中国书籍及自造番书、违禁天文器物”查收，其余“衣物器皿家伙”等都交给王丰肃变卖，文件特意说明“不许势豪衙役勒骗强买”，从而表明朝廷怀柔远人之意。
拆毁违制楼园一案(附估修黄公祠)	卷二	徐从治		文件记录洪武冈教堂及孝陵卫花园的拆毁情况，两处地基分别作价卖于内相王明和百姓李成，砖瓦木料则移作修建黄公祠之用。
福建巡海道告示	卷二	施邦曜	字尔韬，号四明，浙江余姚人。万历四十七年（1619）进士，为武学教授，迁国子监博士，历工部主事、员外、郎中，出知漳州府，升福建参政，转四川按察使，福建布政使，南京光禄寺卿，擢左副都御史，明亡殉难，初谥忠介，定谥恭愍。（参见《静志居诗话》卷二十。）	该文件是崇祯十年（1637）施邦曜任官钦差巡视海道兼理边储、福建布政使司左布政使兼按察司副使时在宁德县处理天主教传教事件所发告示。告示首先叙述捉拿传教士及信从教徒之经过，然后批驳天主教义之邪谬，说明天主教对中国之危害，最后公布处理决定，驱逐传教士，中国教徒必须具结不再信从，否则将受严惩。告示中对教众信仰之坚定感到非常震惊，认为“异教之令人信从牢不可破”，“使之赴汤蹈火亦所不辞”，担心其为乱中华，大为可虑。

提刑按察司告示	卷二	徐世荫	浙江开化人。天启五年（1625）进士，曾任福建提刑按察使。（参见周驊方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）	该文件是崇祯十年（1637）徐世荫为禁止天主教在福建传播所发告示。告示将天主教与无为教等同，一律视为邪教，称天主教不祀祖宗、夜聚晓散、懒惰生业，因此将传教士杨玛诺、艾儒略等驱逐出境，要求其余教众改过自新，否则必受严惩。最后宣布拆毁教堂，焚烧经书，百姓相互监督，若隐瞒不报将一体连坐。
福州府告示	卷二	吴起龙	直隶丹徒人。崇祯元年（1628）进士，曾官福州知府。（参见周驊方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）	该文件是崇祯十一年（1637）吴起龙任福州知府时为禁绝天主教所发告示。告示指出邪教“弃伦常、倾贖产、为忧地方”，“今日杨玛诺、艾儒略以天主教簧鼓人心”，虽已驱逐，仍需严加防察，如有包庇，严惩不贷。
破邪集序	卷三	蒋德璟	字申葆，福建晋江人。天启二年（1622）进士，改庶吉士，授编修，历侍讲，掌司经局，累官太子少保、礼部尚书、文渊阁大学士，有《敬日草》两卷。（参见《福建通志》卷四十五）	该序言作于崇祯十一年（1638），讲述作者与传教士交往情况，显示出对西方“历法与天地球、日圭星圭”颇感兴趣，却反对天主教禁止祭祖。他认为“其教可斥，远人则可矜也”，因而主张“斥其教而缓其逐”。序言最后指出天主教能够广为传播是由于“先王之道”未明之故，“而非邪说与愚民之咎也。”显示出作者较为开明的态度。

明朝破邪集序	卷三	颜茂猷	字衷白，又字壮其，福建龙溪人。崇祯七年（1634）以五经中进士，奉旨列正榜前，授精膳司主事。著有《迪吉录》、《六经纂要》等。（参见《复社姓氏传略》，《明人传记资料丛刊》第7册第441页）	该序言是崇祯十年（1637）作者丁母忧家居之时，应其门人黄贞辟天主教之请而作。序言首先指出，天主教“妄尊耶稣于尧舜周孔之上，斥佛菩萨神仙为魔鬼”，实为“错缪幻惑”。然后叙述天主教在福建迅速发展，“归人如市，又欲买地构堂”，败乱“世统道脉”。最后说明《破邪集》有裨于世道人心，希望更多人取而读之。
题黄天香词盟	卷三	唐显悦	字子安，福建仙游人。天启二年（1622）进士，官广东参政，进阶通议大夫。（参见《广东通志》卷二十七）	该词盟作于崇祯十年（1637），对黄贞倡言辟除天主教表示支持和赞赏，现抄录如下：“壮哉黄子！不远千里，呼朋辟邪。唯力是视，疾彼西人，酿兹祸水。圣脉几沉，佛日渐晦。能言距之，世道攸系。”
破邪集序	卷三	周之夔	字章甫，福建闽县人。崇祯四年（1631）进士，授苏州推官，督兑漕运，与太仓知州刘士斗不合，遂罢职。明亡后居僧寺中卒。（参见《复社姓氏传略》，《明人传记资料丛刊》第7册第425页）	该序言是作者于崇祯十一年（1638）应黄贞之请而作，首先叙述对西洋及天主教的认识，认为西洋是“滑黠小夷”，“多技巧”，以火炮称雄于海外，在中国以金钱诱人入教，“只宜视如禽兽”。又以孟子辟杨墨为比，认为天主教“乱儒乱佛”，“以尧舜周孔皆入炼清地狱”，必须“严不轨之防”。显示其对天主教及其信从者深恶痛绝。

<p>请颜壮其先生辟天主教书</p>	<p>卷三</p>	<p>黄贞</p>	<p>字天香，福建人。崇禎进士颜茂猷之弟子，在儒林及佛教中力倡辟除天主教，曾邀请多人著文加以攻击，其本人亦作有《破邪集自序》、《十二深慨序》、《尊儒亟镜》、《不忍不言》批判天主教。（参见本文第四章）</p>	<p>该文是黄贞请求其师颜茂猷著文批判天主教之书信，首先讲述批判天主教的缘由，认为天主教“坏乱学脉”、“谤诬圣人”、“教人叛圣”、“禽兽没有灵魂，杀生不妨”、“四处建立教堂，勾连士人”，对中国造成“无穷之害”，请求颜茂猷撰文驳斥天主教义。</p>
<p>尊儒亟镜</p>	<p>卷三</p>	<p>黄贞</p>		<p>黄贞为辟除天主教所作，前有“叙”，叙述“尊儒”主旨，正文以“狡夷之害无穷，不辨为忍心害理说”，“圣贤知天事天，夷不可混说”，“生死理欲相背说”，“受用苦乐相背说”，“尊贵迷悟相背说”，“道贯天地人物，非夷所知说”，“太极理道仲尼不可灭说”为标题，分为七个部分，从“儒学之天”、“生死之说”、“道贯天地”、“太极不可灭”等方面对利玛窦《天主实义》宣传的天主教义进行辩驳。</p>

破邪集 自序	卷三	黄贞		<p>序言首先讲述批判天主教之由来，认为天主教自南京教案后再次进入中国，为祸甚于杨墨。随后叙述七年中辟除天主教遇到的困难，或有人劝阻，或有人恐吓，或有人不以为然。最后自述以天下为己任，认为天主教“夺人国土，乱人学脉”，“不可使其半人半日在我邦内。”</p>
罪言	卷三	王朝式 (1602—1640)	<p>字金如，明浙江山阴（今属浙江绍兴）人。为诸生，崇祯初隐居四明山，从沈国模、刘宗周学。崇祯末嵊县大饥，其赈灾全活甚众。崇祯十三年（1640）卒，年三十八岁。（参见《思复堂文集碑传》，《明人传记资料丛刊》第158册第126页）</p>	<p>作者应黄贞之请作《罪言》以辟天主教，叙述自南京教案后天主教复入中国，教士更多，传播更广，入教者更众，认为天主教“谬妄悖逆”，“阴窃生天入狱之说”，以“举国之力”前来，企图以夷变夏。最后呼吁天下豪杰同黄贞一起辟除邪教，否则“不独为大圣人之罪人”，“实为天香子之罪人。”</p>

<p>驱夷直言</p>	<p>卷三</p>	<p>黄廷师</p>	<p>字惟经，号调两。万历四十七年（1619）进士，历官湖广金事，入清起光禄寺卿，任广西副使。（参见周馥方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）</p>	<p>《驱夷直言》作于崇祯十一年（1638）。首先说明尧舜周孔将理道“发明已无余蕴”，天主之说“诞谬不通”。然后叙述对西洋国的认识，认为“此种出于东北隅，为佛郎机，亦为猫儿眼”，“原距吕宋不远”，耶稣名为“寮氏”，实为“罪鬼”，其徒袭其说，“更杀诸国主而袭其国”，设五院，，夺吕宋国，至中国以邪术诱人入教。最后指出西洋派遣奸细占据鸡笼、淡水，居心叵测，必须严加防范，“以防猾夏之渐”。黄廷师的认识多属道听途说，因而显得荒诞不经，时人对世界知识之缺乏于此可见一斑。</p>
-------------	-----------	------------	---	---

邪毒实据	卷三	苏及寓	号恬夫，福建人。其余生平事迹不详。	《邪毒实据》作于崇祯十一年（1638），作者自述南京教案后天主教复入中国且势力日涨，“姑举邪毒异惨一二亲见闻者，实而据之”，故称《邪毒实据》。文章从“诈言九万里”、“助铙以市奸”、“自鸣钟、自鸣琴、远镜等物令人眩其有奇巧”、“毁圣斩像，破主灭祀”则“毁我纲常学脉”诸方面指出天主教危害之大，又指控天主教聚众淫乱，以邪术使人坚从其教，以“十里为保”图谋作乱，“欲灭儒道释而焚尽文字”，吁请儒者“鸣鼓合攻”。其中多捕风捉影之语，显示出明末儒者为辟除天主教而不择手段的倾向。
利说荒唐惑世	卷三	魏潜	字禹钦，福建松溪人。万历三十二年（1604）进士，官至右副都御史，巡视湖广。（参见《福建通志》卷四十七）	明末反对天主教的儒者不仅反对其教义，且对其所传天文、历算、舆地等科技亦有偏见，本文主旨即为批驳利玛窦《舆地全图》。作者曾专门研读《舆地全图》，认为该图将中国置于“全图之中，居稍偏西而近于北”，以北极星验之是不准确的。又通过日影测验地之中心当在阳城，故西洋九天之说实为杜撰。文章最后详细解释自鸣钟的构造及原理，认为并不神奇，但他也不得不承认“其法简于壶漏”。

<p>圣朝佐 辟自叙</p>	<p>卷四</p>	<p>许大受</p>	<p>浙江德清人。万历荫生，兵部左侍郎许孚远之子，以父任刑部郎中。（参见周駉方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）</p>	<p>作者自言利玛窦邪说窃儒灭儒，不敢主辟，故云“佐辟”。序言认为天主教“阳辟佛而阴贬儒”，因此“贯通儒释”辟除邪说，主旨在于“欲令天下晓然知夷说鄙陋，尚远逊于佛及老，何况吾儒？”由此“治统道统”皆不容邪教，从而使“圣人之道自尝尊于万世”。</p>
<p>圣朝佐 辟</p>	<p>卷四</p>	<p>许大受</p>		<p>作者从十个方面批判天主教，共为十辟：“一辟逛世，二辟诬天，三辟裂性，四辟贬儒，五辟反伦，六辟废祀，七辟窃佛诃佛种种罪过，八辟夷所谓善之实非善，九辟夷技不足尚、夷货不足贪、夷占不足信，十辟行私历、攘瑞应、谋不轨、为千古未闻之大逆。”从多个方面针对利玛窦《天主实义》进行批判。从中可以看出明末儒者对天主教义已有较为深入的认识。</p>

<p>辨学刍言（叙一，辨凡五）</p>	<p>卷五</p>	<p>陈侯光</p>	<p>福建三山人，其余生平事迹不详。</p>	<p>作者自叙详读天主教诸书，认为其说违背圣贤之言，“无君无父”之罪甚于杨墨。文章以东庠居士与客相互辩驳的方式，针对利玛窦《天主实义》，从五个方面批判天主之说：其一，辨天主之说令人人祀天，僭越之甚；其二，辨天主教尊天主为大父，实为不忠不孝；其三，辨天主教不禁杀生之非及天主造人说之荒诞不经；其四，辨太极为万物之原；其五，辨佛教空无说真义，利玛窦实不知佛。最后说明天主教“入暗室、洗圣水、佩密咒”，实为“巫祝邪术”，不可信从。</p>
<p>天学剖疑</p>	<p>卷五</p>	<p>戴起凤</p>	<p>福建人，其余生平事迹不详。</p>	<p>《天学剖疑》同样采用与客问答的方式辩驳天主之说，其观点似乎前后并不一致，一方面指出天主教“正心诚意事天同于儒学主旨”，因而可以信从。另一方面又以中国圣贤为例，认为天主降生、为万民赎罪而甘愿钉死十字架的说法是荒诞不经的。</p>

天主教 义杀生 辨	卷五	虞淳熙 (? — 1621)	字长孺，号德园，浙江钱塘（今属浙江杭州）人。万历十一年进士，授兵部主事，历史部稽勳司郎中，后归隐杭州，倡建胜莲社，与佛教人士多有往来，并曾与利玛窦书信往还，辩驳天主教义。天启元年（1621）卒。（参见《明贤蒙正录》，《明代传记丛刊》第21册第772页）	虞淳熙有《与利西泰书》，劝其不要攻击佛教，利玛窦回以《复虞铨部书》与之辩论，《天主教义杀生辨》是作者收到利玛窦的书信后，为驳斥《天主教义》中有关杀生之说而作。文章分别对草木是否有血及禽兽是否有魂进行讨论，进而驳斥天主教生万物为人所用、生虎狼之害警醒世人之说，最后得出结论，《天主教义》之说肆意杀生，“无恻隐之心，非人也。”
明天体 以破利 夷僭天 罔世	卷五	虞淳熙		篇名前有“第一篇”字样，可能尚有其他专门驳斥利玛窦《天主教义》之作，今未见。文内直呼利玛窦之名，且称其为“夷人”，显然已对利玛窦极为恼怒。本篇驳斥天主教造人说、天堂地狱说，认为天主教“毁弃宗庙以祀天主”实为“僭天罔世”，对天主教以金钱诱人入教而士大夫竟信从其说表示愤慨，吁请“息夷之教”、“焚夷之书”，“敢惜躯命而不奋勇为前矛者，非夫矣。”从本文可以看出南京教案发生前佛耶二教冲突之激烈。

辟邪解	卷五	黄紫宸	号章甫，福建三山人。生平事迹不详。	儒家认为道即天性、道即自然，特别强调子思所说“率性之谓道”，天主教对此加以否定，认为“克性之谓道”，强调必须皈依上主，洗涤罪恶锻炼心性后方可成道。本篇即专门驳斥这一观点，解释子思“率性之谓道”的含义，指出子思圣贤之言不可增减，天主教之说“荒谬之甚”。
辟邪解	卷五	黄问道	福建三山人。生平事迹不详。	作者自言其友随艾儒略信从天主教，叙述天主教进入中国经过，认为其说剽窃儒学之廓，“阴肆其教，排佛斥老抑儒，驾其说于尧舜周孔之上。”又对天主降生说加以驳斥，指出不祀祖先、独尊天主为“亵天、僭天、渎天”，所言天文历法“可行于彼土，断不可行于中国”。主旨仍在“辟邪卫道”。
辟邪说	卷五	李璨	生平事迹不详。	本文首先指出天主教“阳为灭佛，阴实抑儒”，大骂信从其说之儒者“欺天诬圣，丧尽良心”，认为西洋星文律器“包藏祸萌”，因为“治教之大源在人心而不在此”。作者又举圣贤之言证天主为虚假，佛教“广佐治化”，天主教“阳剪佛而阴倾儒”，强调儒佛要合力辟除天主教，“佐佛适所以存儒也。”

辟邪摘要略议	卷五	张光湑	<p>号梦宅，浙江杭州人。官百户，雲棲祿宏弟子。《雲棲法汇》内有祿宏致光湑书。（参见周驊方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）</p>	<p>本文指责天主教欲以夷变夏，认为其教不可从者有五：其一，君主有二，政教分立；其二，一夫一妻，严禁纳妾；其三，毁诸神像，独尊天主；其四，不祀祖宗，教人不孝；其五，私习天文，居心叵测。大旨在于批判天主教“斥毁孔孟之经传，断灭尧舜之道统”。</p>
诛夷论略	卷六	林启陆	<p>字履夫，福建武安人。其余生平事迹不详。</p>	<p>该文引《尚书》之言阐明“原道正教”、“防邪辟异”之根本，叙述天主教义为“天主化生万物”、“禽兽草木死后无魂”、“从之入天堂，不从进地狱”，逐一加以驳斥，解释儒家“天主”之含义，说明天主教之荒诞不经。又言艾儒略送其《天主实义》诸书，其说“阴斥二氏”、“阳排儒教”，“天文地理、日月星辰”之论有四诞，“诬上诬民”，罪不胜诛，希望辟除邪说，得以“典乐明伦，维生民之学脉”。</p>

辟邪管 见录	卷六	邹维琏	字德辉，江西新昌人。万历三十五年（1607）进士，官至兵部右侍郎。有《达官楼集》四卷。（参见《福建通志》卷三十一）	本文叙述天主教以天主比附儒经中“上帝”之非，“大儒释帝为天之主宰”，“帝即天，天即帝”，不可用“天主”取代“上帝”，更不可称汉时西国“凶夫耶稣”为天主。天主教“呵佛骂老，且凌驾于五帝三王周孔之上”，实为当世之王莽，因此吁请当世君子“极力剪除”，勿为国家“将来之忧”。
攘夷报 国公揭	卷六	李维垣 等	福州卫千户，其余生平事迹不详。	该文是崇祯十一年（1638）翰林院左春坊蒋德璟路经福建三山时当地士绅为驱逐天主教所上“报国公揭”。公揭声称天主教自南京教案后复入中国，欲变中国为夷狄，且吞并吕宋等属国，占据香山澳、台湾鸡笼淡水，“一旦外犯内应，将何以御？”揭请蒋德璟乞旨驱除，以安“天下后世”。文末列名者有福州卫千户李维垣等地方官员 27 人，儒生陈圻等 7 人。
十二深 慨序	卷六	黄贞		本序作于崇祯十一年（1638），是黄贞为王忠信《十二深慨》所作序言，称赞王忠信“深心为道”，“为世而日维持履历于其间”。序言称《十二深慨》批判天主教，是“普天镜”，可为“普天下之大炤”。

十二深 慨	卷六	王忠信	生平事迹不详。	<p>作者以天主教盛行于中国而无人辟之，可为感慨者十二：其一，垂涎其金而信从其教，“貌华而心夷”；其二，受其贿赂而袖手不理；其三，士大夫与之往来，维护夷教；其四，陋其说而与之交接，以示优容；其五，以辟邪为杞人忧天；其六，谓神灵自有报应，因而坐视不理；其七，恬不为怪，明哲保身；其八，谓“有力者”辟之，草野之人不应多事；其九，不问世道，谓各有定数；其十，因寡助而中弃辟邪之事；其十一，贪图安逸而坐视不理；其十二，为官者因左右旁挠而废其事。作者认为这些原因导致邪教盛行而有害日深。</p>
品级说	卷六	黄虞	生平事迹不详。	<p>叙述天主教颠倒品级，以“九品为至尊”、“一品为至卑”，通过品级之说引出天主教“以夷变夏”，担心“道统治统、礼乐制度、人心风俗”都将变于夷狄。</p>

诛邪显据录	卷六	李王庭	字犹龙，福建西瓯人。其余生平事迹不详。	作者自言为使批驳天主教言之有据而作是篇。揭露天主教宣扬四川裂山石献经文篆字言天主降生事、所言水法可用于边外石田却不可用于内地水旱之田、倒记背诵之说愚人等三事为虚妄，由此证明天主之说不可相信。
历法论 (辟西历弃闰邪说)	卷六	谢宫花	字个臣，福建芝城人。其余生平事迹不详。	本文针对西方历法不置闰月进行辩论，历数中国自汉武帝太初历至明代大统历等四十八种历法，“莫不遵古置闰”，西历不置闰月，则将中国神圣贤哲“视为丑类”。其“服咒水，画咒油”，以所食酒、面为天主之血肉，实在“诞妄之极”。从中可见由于东西方文化的差异，导致中国人很难接受西方文化及宗教礼仪。
四宿引证	卷六	谢宫花		以中国星象之说，解释天主教七日“朝夕持咒”、“房虚星昴四日聚会”、“祭拜彗星”，认为是以巫术祈祷胡人侵袭，最终导致天下大乱。其中多臆妄不经之言，亦可见文化差异导致中国人对天主教产生疑惧心理。

天说(凡四)	卷七	释祿宏		<p>《天说》收于《竹窗三笔》中，共为四篇。《天说一》指出大千世界共有万亿天主，天主教所尊奉者仅为其中之一小天主。《天说二》分辩戒杀生之说，强调六道轮回说的正确性。《天说三》解释儒经中“天”与西方“天主”含义不同，二者不可相提并论。《天说余》再辩杀生之说，认为天主教不禁杀生，实为“惨毒之心”。《天说》多引儒家观点驳斥天主教义，从中可见儒佛之间相互影响之深。</p>
不忍不言序	卷七	曾时	生平事迹不详。	<p>黄贞以天主教“惑世诬民，灭儒灭佛灭道”，痛当世沙门坐视不理而作《不忍不言》。曾时于崇祯八年(1635)为之作序，揭露天主教名为合儒，实为“抑儒灭儒”，因而在序中吁请当政者“火其书，庐其居”，方为“天下之幸甚”。</p>
不忍不言	卷七	黄贞		<p>本文是黄贞为呼吁天下僧人辟除天主教而作。叙述天主教入华五十年来，僧人中无一明师硕德者起而辟之，实为可叹。天主教则著书辟佛，焚毁佛像，势力遍于南北各地，因而“不忍不言”，请求佛教僧众“躬催量破”，驱除邪教。</p>

辨天说 (凡三)	卷七	释圆悟	字觉初，亦号密云，俗姓蒋氏，宜兴人。后为四明天童寺主持。(参见《天童寺志》卷三，《中国佛寺志丛刊》第84册第266页)	作者应黄贞之请于崇祯八年(1635)先后作《辨天说》凡三，《辨天初说》以佛经之说言天主教“妄想执著”而欲辟佛，实为“自暴自弃，自辟自矣”。《辨天二说》叙述张光焯持《初说》前往杭州天主堂求辩遭拒之事，圆悟针对天主教徒之言逐一批驳，认为天主教不敢与佛教辩论。《辨天三说》叙述张光焯前往天主堂求辩再次遭到拒绝之事，斥责天主造人之荒诞。又指出利玛窦死后祿宏方作《天说》，天主教所说利玛窦作《辨学遗牍》与之相辩实为谎言。
证妄说	卷七	张光焯		引弥格子《辨学遗牍》跋言，指出祿宏作《竹窗三笔》中《天说》时利玛窦已死五年，不可能“未见其说而先为立辨”。又叙述持圆悟《辨天说》前往杭州天主堂求辩三次遭拒之经过，认为天主教以谎言欺世由此可见一斑。
复张梦宅书	卷七	释圆悟		《复张梦宅书》是圆悟读《证妄说》后回复张光焯的书信，赞扬其说“深切著明”，实为“法门墙壑”。

证妄说跋	卷七	释普润	又号唯一，浙江海东人，俗姓杨氏。居于杭州积翠寺。（参见周駟方编《明末清初天主教史文献丛编》中《明朝破邪集》校点前言）	本文是释普润为《证妄说》所作跋言，赞扬《证妄说》辩白天主教对雲棲株宏二十年之诬，不仅还雲棲一人之清白，且警醒天下后世惑于天主教“而莫之返”者。
证妄后说	卷七	张光焯		驳斥“天主教谎言欺世适以自污，不足与之辨”的观点，历举雲棲及虞淳熙批驳天主教之言论，说明辟除其教之必要。又辨天主教不禁杀生为“忍心害理”，天下人当不畏艰险全力辟除。
附缙素共证	卷七	释大贤	雲棲弟子，其余事迹不详。	本文证实株宏《竹窗三笔》中四《天说》“系大师临灭之年始出”，而利玛窦已“卒化五载”，“安有说未出而预辨？”赞扬张光焯证妄之举实为“法门功臣”。
统正序	卷八	刘文龙	生平事迹不详。	《统正序》作于崇祯九年（1636），叙述江南华亭（今属上海）、福建建安等处士绅驱逐天主教之事，认为天主教是“左道之尤”。又言白费隐禅师处见“诸公辟邪诸说”，因而“以一言辨之于首”，遂成此序。

原道辟邪说(凡四)	卷八	释通容 (? - 1661)	字费隐，福建福清人，曾寓居黄檗，本文即在黄檗时作。后迁居四明天童寺，卒于顺治十八年（1661）。（参见《天童寺志》卷三，《中国佛寺志丛刊》第84册第271页）	针对利玛窦《天主实义》进行批驳，分为四篇，其一“揭邪见根源”，其二“揭邪见以空无谤佛”，其三“揭邪见不循本分以三魂惑世”，其四“揭邪见迷万物不能为一体”。分别对天主教所称“天主为万物之原”、“佛教重空无而偏虚不实”、“将魂分为生魂、觉魂、灵魂三品”、“万物不能为一体”的说法进行驳斥。其中多谩骂之语，佛耶争斗之激烈于此可见一斑。
诛左集缘起	卷八	释普润		本文作于崇祯七年（1634），揭露天主教“阳排释道以抑儒”，历数其不禁杀生、私颁律历、诲淫伤俗、不祀祖先教人不孝、禁止纳妾使人无后等诸种罪恶，至于诬谤太极、辱骂释迦、呼耶稣为上帝，更是罪大恶极。因见其居心叵测，所以著书破邪，以“明道统治统，报君恩佛恩”。从中可见佛教联合儒家力量共同反对天主教。
辟天主教檄	卷八	释成勇	雲棲弟子，其余生平事迹不详。	作于崇祯十年（1637），叙述天主教“用夷变夏”，“欺天罔圣”，以金钱诱人入教，居心叵测。呼吁同仁“口诛笔伐”、“面折庭诤”，从而“扫殄夷氛、肃清狐兔”，以维护佛教之地位。

天学初 辟	卷八	释如纯	生平事迹不详。	<p>本文同样针对《天主实义》进行辩论，将天主教义总结为九个方面：其一“天主造人说”；其二“天地万物不可为一体”；其三“佛道二氏以虚无为贵，不可崇尚”；其四“不戒杀生”；其五“佛教窃取闭他卧刺轮回之说”；其六“人与禽兽之魂不相同，因而性亦不同”；其七“以佛国为鄙陋，世人误读佛书”；其八“托梦帝王、白马迎佛为妄诞之说”；其九“佛经皆中国文士自相撰集”。主旨在于揭露天主教之伪妄，劝人不可从信。</p>
----------	----	-----	---------	--

后记

论文终于定稿了，回想自己三年来的求学经历，心中不觉百感交集。论文写作过程中遇到困难时的焦虑与烦恼，解决问题后的轻松与喜悦，如今都化作这篇很不成熟的文字。

首先必须感谢我的导师邹振环教授，先生在论文的选题、资料的搜集整理、文章结构的拟定等方面都给予我认真、耐心的指导。论文在先生的不断督促下完成初稿之后，整体思路还存在很大问题。先生让我重新整理相关资料，随后又提出详细的修改意见，使论文修改工作能够顺利进行，没有先生的耐心指导，这篇论文不可能完成。尤其使我感动的是，先生在繁重的工作中身患病痛，仍然时刻关心我的论文，多次帮我寻找相关史料，在信件中给我的论文修改意见每次都有数千言之多。先生在学业对我的教诲、在生活上给我的关心我都将永远铭记在心。

论文写作过程中曾得到傅德华老师的热情鼓励与帮助，在此深表感谢。此外樊树志教授、巴兆祥教授在论文资料搜集中给我提供非常有益的帮助，姚大力教授、韩昇教授在学业上对我进行耐心指导，在此一并表示谢意。

感谢师兄张本成、师弟高明给我的论文提供资料线索，感谢同学何元庆在论文写作中给我提出的宝贵意见以及在论文制作电脑技术方面给我的热情帮助，感谢宿舍同学方明、王兴亮、傅骏、洪峥在生活与学习中给我提供的帮助。最后向所有给予我帮助和鼓励的老师和同学表示诚挚的谢意！

2003年5月于复旦北区宿舍

论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外,不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

作者签名: 李春博 日期: 2006.5.21

论文使用授权声明

本人完全了解复旦大学有关保留、使用学位论文的规定,即:学校有权保留送交论文的复印件,允许论文被查阅和借阅;学校可以公布论文的全部或部分内容,可以采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名: 李春博 导师签名: 邹振环 日期: 2006.5.21