

明代耶稣会在华传教中的日本经验

王冬青

(中国人民大学 清史研究所博士后流动站, 北京 100872)

摘要:有别于天主教在非洲、拉美等地用武力推行传教的策略,在明代中叶进入中国的耶稣会传教士强调,传教要“适应”东方的文化风俗和政治环境,用和平的方式在东亚推广天主教。沙勿略、范礼安等人是16世纪中期和后期耶稣会在东亚传教的重要人物,他们在日本的传教经历为在华推行“适应”传教策略积累了丰富经验。换言之,在中国所谓成功的“利玛窦规则”,在很大程度上受益于早期耶稣会士在日本的传教经验。

关键词:耶稣会;适应传教策略;沙勿略;范礼安;日本经验

中图分类号:K248.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000—8691(2008)01—0138—05

研究天主教史和中外文化交流史的学者普遍承认,明朝中叶耶稣会为了进入中国,曾放弃过一些传统的传教方式,执行了适应中国传统文化和风俗的传教策略。实际上,天主教在东亚的传教活动发轫于日本,后流传到中国,确切地说,这种“适应”传教策略不为中国独有,而是广泛存在于东亚的文化环境之中。耶稣会传教士沙勿略(Francis Xavier)、范礼安(Alexander Valignani)、罗明坚(Michel Ruggieri)等人开启了天主教在华传播的事业,为了获得成功,他们在很大程度上借鉴自己在日本的传教经验。沙勿略被称为“适应性传教策略的奠基人”^{[1](P157)},范礼安也被称为“日本主教团的发起人、中国传教团的奠基人”^{[2](P520)}。可以断言,研究明代耶稣会士在华的传教活动,不能忽视他们在日本积累起来的经验。

一、沙勿略在日本的传教经历与经验

方济各·沙勿略,1506年出生于西班牙贵族家庭,早年游历和求学。1534年,罗耀拉(Ignati Loyola)及沙勿略等7人在法国的巴黎大学创立耶稣会。耶稣会成立的目的

之一就是组织教会人员到世界各地传教,以反对正在蓬勃兴起的宗教改革运动,“将天主教在欧洲的损失在亚洲、巴西和非洲弥补回来”^{[3](P80)}。1542年,沙勿略受会长罗耀拉的派遣前往东方,先到达印度果阿,后来经马六甲转入日本,从此开始了他在东亚的传教之旅。

沙勿略在日本传教第一个鲜明的特点是重视利用当地人和本民族语言,这是他得以立足的一个重要原因。1547年,沙勿略在马六甲结识日本萨摩武士池端弥次郎,随即产生了去日本传教的想法;1549年,在弥次郎等人的陪同下,他乘船到达九州鹿儿岛,受到领主岛津贵久的欢迎。在语言不通、文化风俗迥异的情况下,他发挥弥次郎作为本地人和会日语的作用,努力消除日本人对天主教的陌生感。沙勿略用日语撰写教义,推进传教活动。他说,在刚上岛的“这六个星期,靠上帝的帮助,我们已将‘十诫’用日语做出了解释”^{[4](P110)}。有了沙勿略和弥次郎在语言上的相互配合,耶稣会在鹿儿岛的布教活动进行得比较顺利。

其次,沙勿略十分重视欧洲海外贸易对传教的促进作用。在对待贸易问题上,他已经不是一个传统意义上的传教士,这反映出16世纪欧洲人来到东亚后的现实状况。用

收稿日期:2007-07-26

作者简介:王冬青(1969~),男,中国人民大学清史研究所博士后流动站研究人员,历史学博士。

研究沙勿略的日本学者河野纯德的话说：“沙勿略是最早访问日本的欧洲知识分子，受诏于葡萄牙国王若奥三世奔赴东亚，最先到日本进行传教。而葡萄牙是当时欧洲最强的商业帝国……他不但有圣职者的身份，还用商人的语言，并请求在堺建立商馆。”^[197]1550年10月，“一艘从广东上川岛出发的葡萄牙商船进入肥前国的平户港”^[198]。获悉此事后，他认为这件事可以利用，就将弥次郎留在鹿儿岛，自己抵达平户，受到领主松浦隆信的欢迎。在沙勿略的帮助下，松浦氏在同葡萄牙的南洋贸易中大获其利，还得到日本人译为“铁炮”的火銃等物品。

沙勿略传教的第三个鲜明特点就是走上层路线，即首先通过教义感化君主和大名，使之皈依天主教，然后自上而下效仿，让天主教风靡全国。沙勿略曾经试图拜访日本天皇，但京都荒芜零落，天皇徒有虚名且又拒绝会见，沙勿略一行怅然返回平户。但这并不表明沙勿略一行走上层路线徒劳无功，毕竟“使得沙勿略对日本的政治现状有了更为清醒的认识和实际体验，并迫使他调整以往过于理想化的传教策略”^[199]。沙勿略之后又到山口和丰后，利用当地的上层力量从事传教。1552年11月，他乘坐葡萄牙船离开日本，在日本共停留了两年多。沙勿略在很短的时间内，努力发展了许多对天主教的望教者，同时代的人这样评价他在日本的工作：“基督的信仰因耶稣会神父们的努力和劳动，特别是教师弗朗西斯科·沙勿略（Master Francisco Xavier）的工作，在这些岛屿中的几个岛上已很好传播。沙勿略是该教会创始人依纳爵·德·罗耀拉神父的十个伴侣之一，他以极大热情努力教化该岛，他的圣戒和圣洁生活对此是一大帮助，至今日本人仍然承认这点，把他们因接受洗礼而得到的好处归功于他（仅次于上帝）。该会的神父们那些在他死后留下来的，以及自那时以来去那里的，在各方面都遵循他。”^[200]

沙勿略离开日本后下一个目标是到中国传教。这是因为“当沙勿略在日本的偶像崇拜者中间进行工作时，他注意到每当日本人进行激烈辩论时，他们总是诉之于中国人的权威。这很符合如下的事实，即在涉及宗教崇拜的问题以及关系到行政方面的事情上，他们也乞灵于中国人的智慧”^[201]。沙勿略放弃日本取道中国，这实际是他坚持上层传教政策的另一种表达，即通过对中国信仰的改宗和日本崇拜中国文化，使天主教自上而下传遍东亚。沙勿略计划宏大视野宽阔，囊括了中日两国在内，从一封信中可以看到他对未来的最初打算：“我准备今年（按：即指1552年）

前往中国京都；因为，如谋发展吾主耶稣基督的真教，中国是最有效的基地。一旦中国人信奉真教，必能使日本吐弃现行所有各教学说和派别。”^[202]

《利玛窦中国札记》一书对沙勿略来华的曲折经历已有详尽描述。起初沙勿略认为，最可行的方法是他作为印度总督朝见中国皇帝使团的随员，获得批准后进入广东，在中国境内传教，但马六甲总督的阻挠使该计划落空。他只有冒险试图从上川岛偷渡。1552年8月，沙勿略怀着在中国传教来影响东亚的目的抵达广东以南的上川岛。“当时，在澳门城兴建以前，上川岛是中国人和葡萄牙人的贸易地点”^[203]。他计划利用上川岛的走私贸易为跳板，进入中国后，“立即谒见巡抚，说明我来此为了朝见中国皇帝，并出示果阿主教大人呈上皇帝的信件，证明我是来此传播基督福音的”^[204]。但是在明朝严厉的海禁政策面前，沙勿略困守孤岛三个多月，毫无进展又突发高烧，在几乎无人理会的情况下，于1552年12月3日去世，终年47岁。

二、沙勿略之后天主教在中日两国传教策略的突破

1574年，耶稣会士范礼安被任命为东印度教务视察员兼副主教，来远东巡察天主教的传教情况。这一类似钦差大臣的职务促成了他与中国和日本的不解之缘，也推动了天主教在中日两国的新发展。在沙勿略和范礼安之间的20多年，天主教在日本的发展存在一种不良的倾向，就是关于日本人成为传教士的争论问题。日本传教士本籍化的矛盾源于耶稣会在日本的教长卡布拉尔（Francisco Cabral）的保守策略。在此之前的传教士对日本人抱有信赖的态度，努力使自我融入日本人的生活，以适应迥乎不同的日本民族文化。但卡布拉尔于1570年担任日本耶稣会教长后，他对日本人和东方文化抱有狭隘的认识，对欧洲文化却持有极高的优越感；因此竭力阻止日本人担当教士，相反却狂热宣扬基督教的殉教精神，使天主教的发展受到了很大限制^[205]。

范礼安自里斯本起航，首先奔赴葡萄牙在印度的殖民地和传教中心果阿；1578年来到澳门，在那里居住了10个月后将前往日本。“这给他一个良好的机会得以详尽透彻地研究中国的形势，结果再度点燃了沉睡之中的远征中国的热情”^[206]。这段时间，他一直调查和思考如何在东亚采取有效的传教策略。他参考了沙勿略的经验并结合当地实际情况使天主教“适应”传教策略更加完善。范礼安在远东

指导传教长达30多年,其间多次居住于澳门与日本,积极推行沙勿略开创的“适应”传教策略。在他的帮助下,罗明坚、利玛窦(Metteo Ricci)等人先后进入中国。范礼安作为传教团的高层领导,指导他们的活动,因此可以说,他在日本的传教经验,对罗明坚和利玛窦的传教活动同样产生了重要影响。

虽然天主教在日本的传教活动受着两种对立策略的困扰,但却一直在发展之中,这主要是因为日本各地领主急需西方贸易,被误解为对天主教的虔诚。16世纪日本正处于战国时期,许多大名都有强烈的地方自治主张,所以在国内普遍寻求小范围的对“畿内贸易、村际贸易、领地贸易”^{[11]P139}的控制权。但他们在经济上缺乏牢固的自立基础,以至像粮食供应短缺都会成为他们统治的不稳定因素,另外食盐、海产品、火器等也缺乏。各地领主无法解决经济短缺问题,正好为葡萄牙人从事贸易和传教提供了机会。但欧洲人并没有意识到东西方文化上的差别,换句话说,他们始终没有放弃欧洲文化优越论的出发点。

1579年7月范礼安到达日本,他对当时的传教状况和前途非常担忧。实际上在范礼安赴日之前,已经有传教士不满这种封闭的传教策略,对卡布拉尔的做法进行了抵制;只是因为卡布拉尔作为教长,他们在体制内还有服从的一面。范礼安非常推崇沙勿略的传教策略,这一想法很快获得一些教士的支持,于是“适应”传教策略最初是在日本推广。范礼安要推行他的传教策略,首先将卡布拉尔遣返回澳门。令人感兴趣的是,两人意见各持一端主要是对日本人品行的看法不同:卡布拉尔认为日本人品行卑劣、自大傲慢、男女关系之随便也有别于西方,所以难以教化;而范礼安则认为,日本人恭敬、有教养,是所有异教民中最聪明的,因此对日本人皈依天主教是可信的^{[12]P97}。范礼安在口津召开传教士会议,提出要回归远东传教的鼻祖方济各·沙勿略的方针。他在日本的计划是,首先要传教士学习日语,适应日本的风俗习惯;其次是日本籍修士太少,必须尽可能增加;再次是计划建立一些传播天主教的“修业所(seminary)”和“学林(college)”这样的初级和中级文化教育机构^{[13]P201}。

范礼安和沙勿略一样,都重视利用上层路线从事传教。在他到达日本时,织田信长的一系列胜利推动着日本向全国统一迈进了一大步。1581年范礼安来到京都觐见

织田信长,受到信长的隆重接待。信长之所以如此,是要感谢耶稣会神父奥卢卡迪诺(Organtino)成功地说服了天主教徒、武士高山友祥反叛了他的主帅——摄津伊丹城的大名荒木村重。“十一月,信长自将讨村重……高槻城主高山友祥、茨木城主中川清秀皆属村重。信长闻友祥充天主教也,召教主伴天连^①者,使谕友祥,友祥乃降”^{[14]P388}。范礼安知道织田氏对教会的态度后,增强了天主教在日本传播的信心。经过大力推广,天主教在日本的传播有了飞速发展。根据范礼安的报告,至1582年在日本的教徒“共有十五万人左右。其中,除了丰后的大友宗麟、有马的有马晴信,土佐的一条兼定以外,许多高贵的亲戚和家臣也都信教了。基督徒的大部分住在有马、大村、平户、天草等地,以及五岛和壹岐,共有十一万五千人。后丰国有一万人,住在京畿地方的,有二万五千人”^{[14]P228}。也有记载,“在信长晚年的天正九年(1581年),日本全国的天主教会堂有200座,传教士有59人,信徒的总数达到15万人。但是大多数是散居在九州岛各地”^{[15]P240}。不管根据何种记载,这同沙勿略在日本开创天主教时期的一千余人相比,已是一个质的飞跃。

三、耶稣会在中国对日本经验的超越

利玛窦评价沙勿略为16世纪天主教入华传教的拓荒者,但仍承认他对华传教的设想以及策略,是从日本经验开始的。“这位圣人显然还不知道中国普遍的情况,只根据他在别国的知识来估计他的事业可以取得成功”^{[16]P228}。这里的别国显然只有日本。沙勿略初到东亚无章可循,十分依赖于最初的直观感性认识来判断传教的难易,然后逐渐积累经验。他对日本的认识可以概况为3个方面:一是对日本的一般性印象;二是关于佛教问题;三是关于日本的国情^{[17]P11-313}。沙勿略作为有素养的传教士,他观察日本人和分析日本文化、向西方介绍日本的迥然不同的社会风俗,都离不开为天主教服务这一最终目的。

沙勿略的传教策略之一是走上层路线,这实际上是欧洲天主教政教合一的历史经验,他希望将欧洲的政治与宗教相结合的现实再现于东亚。但是东亚国家的政治和宗教关系通常是分离的,尤其在明代,宗教仅具有广泛的民间信仰基础。社会高层并无兴趣将某种宗教纳入国教的文化认同,也没有能力解决宗教或者教派信仰过多过杂的问

①伴天连在西班牙语中是padre,含义为父亲、教士、神父等。

题。于是宗教信仰的认同和对立通常都是在社会下层进行。这意味着沙勿略要在东亚实现政教合一和天主教的辉煌,是不可能的。实际上他只能依靠商业往来在日本立足,获得有限的成功。一旦形成本地政治与外来宗教的敌视和教派之间的冲突,则传教事业很容易受挫。恰恰在这个方面,沙勿略主动挑起了宗教冲突。

在传教过程中,沙勿略认为,影响基督福音传播的最大障碍是很多日本人信佛,而佛教在世俗活动中可以影响大名和民众,诋毁天主教。沙勿略在日本游历已久,他对佛教的负面认识逐渐增多。“多少次以来,我们对僧侣从来没有犯下任何丑恶的罪行,但是他们在同我们交谈中却一向是毫无羞耻、毫无后悔的样子。这些僧侣们将武士的子女安置在寺中,教他们读书写字,实际上他们是在教这些少年同他们在一起犯罪。僧侣们过着自甘堕落的生活,他们和同一教派的尼姑住在一起。有民间传言尼姑有妊娠的现象,还有的说她们喝药堕胎。据说这些都是公开的事情。到现在根据我在僧侣和尼姑住的寺院所见到的情况,我认为民间的传言是真实的”^{[19]P253}。为了能争取更多的领主改宗,沙勿略对佛教进行了激烈批判。

沙勿略认为如果不能从教理上批驳佛教学说,就无法争取到日本人对天主教的尊崇和皈依,因此十分热衷和日本佛教僧侣辩论,并且认为要想在辩论中驳倒对方,传教士本人必须有学识、有修养,懂得近代科学知识。又由于日本人崇尚伦理道德,所以沙勿略还要求东来的传教士一定要道德卓越,洁身自好,堪为楷模。这样要求耶稣会士原本是好意,也收到了一定的效果。例如维列拉神父(Padre Gaspar Vilela)就月球的盈缺现象同佛教徒展开论战,佛教徒的认识还停留在月宫中的白衣仙子和黑衣仙子的神话水准,而维列拉利用西方天文学知识占了上风^{[19]P253}。

不过,沙勿略采取与佛教对抗的策略却是失败的,是他执行东亚传教策略中的最大败笔。他从传教排他性的原则出发,试图清除佛教对民众的影响;不但希望领主能支持自己,还和佛教争夺信徒,多次辩论之后双方最初的善意和宽容荡然无存。一般认为,促使沙勿略放弃日本转向中国的重要原因是来自于佛教界的压力,这种压力又通过地方大名传达过来。“沙勿略1549年来到日本,试图将日本人皈依到天主教。由于他巨大的影响力,他的工作对远东传教的命运产生了重要的影响。但他在日本的传教受到挫折,并且明显地受到了日本佛教僧侣的反对”^{[19]P260}。民众中既没有信教的牢固基础,他本人也无法得到上层的持久

支持,因此与佛教的辩论,只能逞口舌之快风光一时,最终仍是弱小的天主教受到损失。沙勿略和日本佛教的关系可謂是“开始了将天主教义跟日本流行宗教相结合的并不成功的尝试”^{[19]P160}。

相对而言,范礼安、罗明坚和利玛窦等人,没有接受沙勿略在日本对待佛教的经验,认识到中国的社会环境和欧洲国家相比,“似乎缺乏有深度的宗教生活”^{[19]P110},从而开始缓进的适应方式:他们主动身着僧袍,完全仿照佛教徒的装扮,连居住的教堂也装扮成佛教式样的“仙花寺”。这样客观上达到了与中国佛教和信教民众共处的目的,在策略上超越了前辈沙勿略。范礼安在澳门时,澳门葡萄牙人在推动天主教传播方面也存在“葡萄牙化”(Portugalizing)的问题。即葡萄牙传教士对在澳门皈依的华人提出强制要求,起一个葡萄牙人习用的名字,还要说葡语、穿葡国衣着,按葡萄牙人习俗生活,接受葡萄牙式的教育。当时在澳门城中,“有许多中国基督徒,他们的穿着和生活跟葡人的方式相同”^{[20]P220}。澳门的葡萄牙人一方面对中国教徒积极推行葡萄牙化,同时也竭力限制宣扬中国礼仪。“基督教徒使用各种方法,使该城免除那些讨厌的景象。那些景象是澳门的中国人在舞台上和游行中展示出来的”^{[21]P184}。这些做法不仅使中国的望教者感情上受到压抑,而且使教徒与其他不信教的中国人产生心理隔阂,对争取中国人信仰天主教十分不利。在沙勿略去世后的20多年间,天主教在澳门的传教活动没有取得实质进展,根本原因在于,尽管传教士中的大部分人尊崇沙勿略的榜样作用和献身精神,但他们也囿于沙勿略的局限,没有真正理解如何在华进行传教,甚至不鼓励传教士学习中文并对中国的历史文化进行深入研究。

澳门的传教士只对会拉丁语、葡萄牙语和刻意模仿欧洲方式的中国望教者进行洗礼。对这种狭隘的欧化传教策略,范礼安提出了不同意见,认为这和卡布拉尔在日本的经验类似。他提出传教要以整个中国为目标,自己首先要会读、会写、会讲汉语,采用“适应”中国人的办法布教。基于这样的认识,他写信给天主教东印度区的主教罗德里格·文森斯(Rodrigo Vincens),希望派遣能学习汉语并且愿意在中国长期居住的传教士来澳门。这项工作一开始就遭到澳门传教士的强烈反对,“有预兆表明这件工作,在实施的过程中遭到许多麻烦。因为有的神父基于他们对中国的认识和体会,认为这件工作不仅是困难的,而且是轻率和不可取的,所以他们劝告视察员打消这个主意”^{[20]P211}。

但是既然这项工作已经展开就无法回头,传教士源源不断来到澳门。罗明坚神父是第一个被任命做这项工作的人,之后是巴范济、麦安东和利玛窦神父。经挑选的罗明坚、利玛窦等传教士,在范礼安的要求下奋志汉学。不久他们就利用当时的中葡贸易关系和自身的汉语能力,在广东境内立足;而其中所需要的经费和向明朝官员行贿进贡的物品资金,都是由在澳门的范礼安筹集,这在当时是一笔不小的开销^①。由于范礼安长期在日本、澳门和果阿等地巡游工作,无法同时兼顾中国境内的传教,在他的要求下,利玛窦神父被任命为整个中国传教团的监督。利玛窦在粤期间,最初身着僧服,以至很久无法在中国打开局面。1592年利玛窦根据实际情况,接受中国人瞿太素的建议易佛为儒,局面才有所好转。他及时向从日本返回澳门的范礼安通报,这一符合实际的变化得到了范礼安的首肯,同时他还建议传教团要努力向北京开辟新的领域,并希望传教活动获得中国皇帝的支持。这样的建议显然已经超越了沙勿略在日本的传教经验,对中国文化和制度的理解显得更成熟和深入。

沙勿略、范礼安是早期天主教入华的开拓者和领路人,但他们都没有进入中国内地。他们在日本的传教经历为在华推行“适应”传教策略积累了丰富经验。换言之,在中国所谓成功的“利玛窦规则”,在很大程度上受益于早期耶稣会士在日本的传教经验。

参考文献:

- [1]沈定平.明清之际中西文化交流史[M].北京:商务印书馆,2001.
- [2][意大利]利玛窦,金尼阁.利玛窦中国札记[M].何高济,等译.北京:中华书局,1983.
- [3]Sanjay Subrahmanyam. The Portuguese Empire in Asia [M]. Longman Group UK Limited, 1993.

- [4]和辻哲郎.锁国——日本の悲剧(上卷)[M].岩波书店,1982
- [5]河野纯德.圣フランシスコ・ザビエル全书简(上卷)[M].平凡社,昭和60年.
- [6]相贺彻夫,等.探访大航海時代の日本[M].小学馆,昭和53年.
- [7]威印平.日本早期耶稣会史研究[M].北京:商务印书馆,2003.
- [8][西班牙]门多萨.中华大帝国史[M].何高济译.北京:中华书局,1998.
- [9]方豪.中国天主教史人物传(上卷)[M].北京:中华书局,1988.
- [10][法]费赖之.明清间在华耶稣会士列传[M].上海:天主教上海教区光启社,1997.
- [11]G A Ballard. The Influence of the Sea on the Political History of Japan[M]. Irish University Press, Shannon Ireland, 1921.
- [12]C R Boxer. The Christian Century in Japan 1549~1650 [M]. University of California Press, 1967.
- [13]赖山阳.赖山阳全书·全集上《日本外史》[M].国书刊行会,昭和6年原本发行,昭和58年印刷发行.
- [14]大久保利谦.史料による日本の歩み(近世篇)[M].吉川弘文馆,昭和50年.
- [15]桑田忠祝,雨宫良夫.日本历史展望(第7卷):天下びと信长から秀吉へ[M].旺文社,1981.
- [16]冈田章雄.图说日本の历史(10):キリシンの世纪[M].集英社,昭和52年.
- [17]Conrad Schirokauer. A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations[M]. published by The City College of the City Univ. of NY, 1978.
- [18]R D Cremer. Macau: City of Commerce and Culture[M]. UEA Press Ltd. HK, 1987.
- [19][法]裴化行.利玛窦神父传(上册)[M].管震湖译.北京:商务印书馆,1993.
- [20][葡萄牙]曾德昭.大中国志[M].上海:上海古籍出版社,1998.
- [21][瑞典]龙思泰.早期澳门史[M].北京:东方出版社,1997.

①耶稣会在远东从事传教活动,在许多方面需要大量的经费。根据范礼安的记录,主要有:1.耶稣会传教团的维持费;2.教堂、学林、修业所等的建筑费;3.物资运输和教士的差旅费;4.领主和地方官吏的进贡物品;5.施舍费;6.对入学者的接待费;7.战争、船难、因反教而遭受的损失等。参见高瀬弘一郎所著的《キリシタン时代の研究》,岩波书店,1977年版第175页。

[责任编辑:杨 究]

明代耶稣会在华传教中的日本经验

作者: [王冬青](#)
 作者单位: [中国人民大学, 清史研究所博士后流动站, 北京, 100872](#)
 刊名: [云南社会科学](#) PKU CSSCI
 英文刊名: [SOCIAL SCIENCES IN YUNNAN](#)
 年, 卷(期): 2008, ""(1)
 被引用次数: 0次

参考文献(23条)

1. [伴天连](#)在西班牙语中是padre, 含义为父亲、教士、神父等
2. [高濂弘一郎](#) [キリシタン时代の研究](#) 1977
3. [沈定平](#) [明清之际中西文化交流史](#) 2001
4. [利玛窦](#)·[金尼阁](#)·[何高济](#) [利玛窦中国札记](#) 1983
5. [Sanjay Subrahmanyam](#) [The Portuguese Empire in Asia](#) 1993
6. [和过哲郎](#) [锁国—日本の悲剧](#) 1982
7. [河野纯德](#) [圣フランシスコ・ザビエル全书简](#) 昭和60
8. [相贺彻夫](#) [探访大航海时代の日本](#) 昭和53
9. [威印平](#) [日本早期耶稣会史研究](#) 2003
10. [门多萨](#)·[何高济](#) [中华大帝国史](#) 1998
11. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
12. [费赖之](#) [明清间在华耶稣会士列传](#) 1997
13. [G A Ballard](#) [The Influence of the Sea on the Political History of Japan](#) 1921
14. [C R Boxer](#) [The Christian Century in Japan 1549~1650](#) 1967
15. [赖山阳](#) [赖山阳全书·全集上《日本外史》](#) 昭和58
16. [大久保利谦](#) [史料による日本の歩み\(近世篇\)](#) 昭和50
17. [桑田忠视](#)·[雨官良夫](#) [日本历史展望\(第7卷\):天下びと信长から秀吉へ](#) 1981
18. [冈田章雄](#) [图说日本の历史\(10\):キリシンの世纪](#) 昭和52
19. [R D Cremer](#) [Macau:City of Commerce and Culture](#) 1987
20. [Conrad Schirokauer](#) [A Brief History of Chinese and Japanese Civilizations](#) 1978
21. [裴化行](#)·[管震湖](#) [利玛窦神父传](#) 1993
22. [曾德昭](#) [大中国志](#) 1998
23. [龙思泰](#) [早期澳门史](#) 1997

相似文献(2条)

1. 期刊论文 [赵德宇](#)·[Zhao Deyu](#) [日本“南蛮时代”探析—世界宗教研究2008, ""\(2\)](#)
 “南蛮时代”指16世纪中叶至17世纪中叶,是天主教风行日本和遭受残酷镇压的历史时期。在日耶稣会利用日本战国末期政治和社会文化的无序状态,通过适应传教策略,满足了不同阶级的不同需求,以廉价的成本,使耶稣会获得了数十万教徒的丰厚回报。然而,及至封建统一政权重新建立并开始整顿统治秩序时,天主教在政治和信仰伦理领域的“异端”成分凸显无遗,立时成为统治者整肃的对象。“天主”在日本的寿终正寝,正是“事所必至、理有固然”。
2. 期刊论文 [赵德宇](#) [论16、17世纪日本天主教的荣衰—南开学报\(哲学社会科学版\)1999, ""\(6\)](#)
 天主教是在日本战国末期封建权力和传统社会价值观念相对虚弱的状态下,通过在日耶稣会的适应传教策略,以“福音”和外贸为武器而打入日本的,并在特定历史条件下满足了不同阶级的不同需求,从而形成了日本历史上史无前例的天主教热潮。但是,护教大名们的“经济头脑”清晰可见,织田信长的宽容也只不过是“两害之中取其轻”。统治阶级的这种态度也预示着天主教在日本的前景并不乐观。因为在封建社会里,对外来文化的取舍是统治者的“专利”,他们可以随时、任意决定某种文化的命运。当日本最高统治者取得封建权威并着手整顿集权统治秩序时,天主教便在劫难逃了,这正是日本统治者严厉禁教的最根本的原因。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_ynshkx200801028.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 791405db-8c23-4160-9490-9e4d0083b5c1

下载时间: 2010年12月15日