



国学网 >> 正文

打印本页

搜索

搜索

正心与安民：社会视野下的中韩教案（17-19世纪）

作者：后智钢 [2001-7-1 22:21:29]

Wherever Christianity Is, There Is Love. 基督教以博爱和普世为信念，从偏处西亚一隅的地区性宗教，征服了罗马帝国文化，融合了希腊文化。在长期的发展中，他的精神渗透到了西方文明的各个层面，“如果基督教消失了，我们的整个文化也将消失”⁽¹⁾基督教作为一种文化体系，也同样遵循文化发展的一般规律，即与其他文化的关系，也就是文化之间的输入输出和冲突融合的问题，而在新航路开辟以后，其外向普世的欲望和步伐越来越大。

16世纪中叶，紧随葡萄牙大帆船梯山航海“做耶稣的勇兵，替他上阵作战，来征讨这崇拜偶像的中国”⁽²⁾的传教士们，却在东亚传教历程中遇到了极大的阻碍，无论在中国，还是在深受儒家思想影响的韩国和日本，均受到了难以想象的阻挠，这是一个非常有意思的现象。在日本，虽然自1549年沙忽略登岛传教，至1605年达到75万人，但在因“冈本大八事件”而起的禁教运动中，信仰基督而不愿改宗的教徒有28万人被杀（1614—1635年），⁽³⁾基督教在日本遭到毁灭性的打击，此后200余年，日本实行锁国禁教政策，当然这是一个基督教精神与大和文化冲突的极端例子，非本文主要关注之点。

17至19世纪，基督教悄悄在中韩两国登陆，开始了他们在“最大特征是汉字的使用，儒教和佛教的普及”⁽⁴⁾的东亚文化圈这两个典型国家的早期传教活动。基督教的楔入中国和朝鲜社会，对两国固有的社会秩序和结构带来了前所未有的冲击，当传教士欲将基督教从东方社会中的亚文化凌驾至东方主体文化之上时，一系列激剧而又持久的对抗也就不可避免了，其外在表现形式就是史家所谓的“教案”或“教难”、“邪狱”。但是仔细考察中国和朝鲜李朝教案，却是同中有异、异中有同，尤其是基督教在同样的儒家文化的土壤中结出了不同的果实。依据文化传播的一般原理，两种不同质的文化相遇，始则冲突，发展到一定阶段将走向适应和调和，但基督教在中国的命运格外坎坷，明末清初就已经发生了激烈的对抗，至本世纪初仍连绵不断爆发教案，嗣后又有声势浩大的非基督教运动，中国的知识分子和中国的主流社会总是与基督教格格不入。反观朝鲜李朝，在19世纪末与列强签订开禁条约后，一反防教甚于防川的做法，向基督敞开了大门，从对抗走向了适应和调和。所以本文截取17至19世纪，即中国的明万历至清雍正禁教，韩国禁教政策实施至1896年取消禁教令这一典型时期的教案作为剖析，使我们对开禁后中韩基督教的不同命运、对近代中国此起彼伏的教案有根本的理解。

教案，作为一种反对外国传教的政治性事件，作为东西方文化激烈冲突的表现形式，其从中国朝两国的异同中所折射出的社会意识形态、社会深层结构、社会各阶层态度和社会影响诸问题不仅是可资讨论的学术课题，而且也是一个颇有意味的社会话题。

教案在中国的发生与基督教入华如影随形，几乎是同时发生的，明清之际与基督教的冲突已十分激烈，如1616年、1660年的“沈案”和“历案”，之后康熙、雍正的禁教政策，乾隆的闭关政

策，致使基督教在华公开传教活动中断了一百余年。1840年以后，这种冲突更为激烈，据专家统计，“从鸦片战争后一直到义和团运动期间，由于传教士引起的大小教案共达四百余起，大部分是集中在十九世纪最后三十年。”(5)成为近代中国最大的社会问题。（关于近代教案诸问题以后当专文论及）

基督教在中国的传播过程中之所以发生如此之多的教案，原因固然极为复杂，但其中东西方社会的意识形态之迥异、社会价值观之不同仍是自明末以降大部分教案的最根本的原因。意识形态之争是关乎国之存亡的大事，明清统治者自然极为关注。吕实强先生曾精辟指出：“近代中国所遭受最困难的问题，为对外交涉，在对外交涉之中，通商与传教，更为其主要部分。通商的开拓，乃当时列强共同的目标，影响于中国的国计民生，至深且巨。传教一事，就当时各国政府与其朝野舆论而言，自不及对通商的重视。但在中国人看来，则传教之为害，远较通商为甚，如沈葆楨谓：“通商罔利，情尚可容，邪说横行，神人共愤”；李东源谓：“通商则渐夺中国之利，传教则并欲夺华人之心中。”(6)此言诚是，所谓小小的商利可以出让一些，但事涉意识形态，正心固本却绝对不能退让半步，也就是说，儒家学说的正统地位不容任何“异端邪说”的蛊惑。

作为古代中国统治基础的儒家思想，自汉武帝时董仲舒提出“罢黜百家、独尊儒术”以后，中经宋代朱熹发展为理学，完成了儒学主流意识形态的工作，一千余年来，不仅其“道统”地位坚如磐石，而且受到中国社会的广泛尊重，渗透到中国社会结构的各个层面。讲究天理，强调君主统治的绝对性，主张灭人欲，无条件服从君王是其主要特征。明太祖朱元璋数次下诏，确立理学为正统，形成孔孟之外别无他书，非濂、洛、关、闽之学不授的高度文化专制。

发生在1616年（明万历四十四年）的“南京教案”只不过是这类意识形态之争的开先河者，这次教案发生前，首批进入中国的耶稣会士们对中国社会的特殊性尚有较为清醒的认识，如果说沙忽略(Francis Xavier)的“中国是正义之邦，一切讲公义公道”“那些懂中国经书的僧侣，被视为有学问的人”(7)只是朦胧的认识；范礼安(Alessandro Valignano)的关于在中国“必须改变目前在其他诸国所采用的传教方法”(8)则已经是深思熟虑后的在华传教策略了。那么，“因僦居传习语言文字，淹留肇庆、韶州二府十五年，颇知中国古先圣人之学”(9)的利玛窦(Matteo Ricci)，就是试图调和基督教与儒家学说的实践者。由于传教策略得当，王公贵族、文人雅士均乐与交游，徐光启、李之藻、杨廷筠等还入了教。更有如清流似邹元标者，为张居正未守“丁忧之礼”而冒死上疏指斥，竟也认为天主的学说与孔孟圣贤之说并无本质区别，将它传播到中国来是非常有价值的，“欲以天主学行中国，此其意良厚；仆尝窥其奥，与吾国圣人语无异”。(10)这说明，只要基督教采取“以教补儒”的方式传教，还是可以吸引相当部分中国儒生的，基督教也是可以融入中国社会的，自然在以后三百余年的传教过程中也不会遭到中国士绅阶层如此激烈的反对。

这种顺利的局面在利玛窦辞世六年后结束了，万历44年发生了“南京教案”。是年6月至12月，南京礼部侍郎沈灌等连上《参远夷疏》等三疏，从礼仪、国家安全、耶稣身份等方面对教士进行了攻击。12月其第三道奏章以图谋不轨严词指控教士：“据其所称天主，乃是彼国一罪人，顾欲矫诬称尊，欺诳视听，亦不足辨也。但使止行异教，非有阴谋，何故于洪武岗王气所钟，辄私盘踞；又何故于孝陵卫寝前，擅造花园。皇上试差官踏勘，其所盖无梁殿，果于正阳门相去几何，是否缘城近堞踪迹可疑”。(11)几乎同时，礼部郎中徐如珂、给事中晏文辉等官员鉴于“自玛窦入中国后，其徒来益众。有王丰肃者居南京，专以天主教蛊众，士大夫暨里巷小民，间为所诱”。(12)且“王丰肃、阳玛诺等煽惑群众，不下万人，朔望朝拜，动以千计……公然夜聚晓散，一如白莲、无为诸教，且往来壕镜，与澳中诸番通谋”(13)等情况，纷纷上疏指斥天主教。1617年1月16日明神宗谕旨下，称西洋教士误导民众，参与谋反，“令丰肃及迪我等俱遣赴广东，听还本国”。(14)

这一教案反映出一些官员的担心，天主教传自西洋，恐有乱中国固有道统；教士系夷人，非我族类，其心必异，始终不可信任；其夜聚晓散，蛊惑民心，几近邪行，乃为邪道；教理荒诞，无父无君。之后，儒生学者撰写了大量清算天主教的文章，其中不乏名士如黄宗羲、全祖望

等。1639年，徐昌治编了一部《圣朝破邪集》，收录了这些反教的言论，可谓是对天主教的总清算。综而言之，明末对天主教的批判主要集中在：天主教来华传教是为征服中国做准备的；天主教对中国的社会秩序具有破坏性；天主教的学说是异端邪说，其宗教礼仪有违传统道德。清康熙年间，歙县杨光先再撰《不已集》，倡言名教，救中国“免沦于无父无君”。经过这些反教舆论的宣传，中国知识分子对天主教陡生疑虑和反感，更为积极地主张光大儒家纲常，扫除一切异端邪说，以正人心。

教会对耶稣会在中国传教方式的批评，主张废除“天”、“上帝”等称呼，提倡以纯粹教义布道，反对为附会儒家学说而对教义作篡改也刺激了中国社会的反教清绪。1704年11月20日罗马教皇发出谕告，禁止中国天主教徒遵守中国的政令习俗，其禁约规定：

*从今以后，总不许用天字，亦不许用上帝字眼，只称呼天地万物之主。如敬天二字之匾，若未悬挂，即不必悬挂。若已曾悬挂在天主堂内，即取下来，不许悬挂；

*春秋二季，祭孔子并祭祖宗之大礼，凡入教之人，不许作主祭助祭之事，连入教之人，亦不许在此处站立，因为此与异端相同；

*凡入天主教之官员或进士、举人、生员等，于每月初一日、十五日，不许入孔子庙行礼。或有新上任之官，并新得进士，新得举人生员者，亦俱不许入孔子庙行礼；

*凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼；

*凡入天主教之人，或在家里，或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼；

*凡入天主教之人，不许依中国规矩留牌位在家。（15）

如此禁约，直指中国统治基础的儒家学说和圣人孔夫子，又对中国社会的根本——“敬天祭祖”提出非议，这表明作为西洋文明核心的基督教思想不能容忍东方文明核心的儒家思想在东方社会的绝对权威地位，无疑是向中国社会发出的全面挑战，同时也暴露罗马教廷欲以所谓纯粹天主教精神改造中国社会主流意识形态的企图。这种不顾输入国的具体情况，僵硬地维护所谓纯粹教义，拒绝本土化的做法理所当然受到中国的抵制。康熙帝迅即拒绝这一要求，并将教皇特使囚禁致死，重申传教者须遵守大清法律，安分传教。1715年当教皇再颁禁约，1719年并派嘉乐来华要求康熙帝下令中国教徒遵守禁约。康熙满腔愤懑，朱批道：“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事”。（16）至此，利马窦氏天主教本地化的努力化为乌有，西洋文化中心论与中国文化中心论的冲突已经白热化，从此在中国，很少再有士人如徐光启者赞许接纳天主教。

1724年（雍正二年），雍正帝召见在京传教士费隐、巴多明等声明：“尔等欲我中国人尽为教徒，此为尔等之要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教徒唯认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽现在不必顾虑及此，然苟千万战舰来我海岸，则祸患大矣。”（17）7月发布禁教令：令国人信教者应弃教，否则处以极刑；各省西洋教士限半年内离境；教堂没收，改为义仓等。雍正的这番声明淋漓尽致地表达了中国统治阶层对传教士窜行各省、聚众传教的担忧，尤其是当时在民间，反政府、反社会的白莲教日渐滋长。在统治阶层眼中看来，白莲教等异端诸教的“捐贖自投者，给朱符可免”、“有皈依之者，终身不贫”、“习教者直上天宫，不入地狱”、“夜聚晓散，男女混淆”等现象似与天主教相近。而且天主教是与葡萄牙、西班牙的大帆船连袂而至的，葡、西在来华之初，就被明政府视为“倭寇”的帮凶，且又有征服吕宋、强占澳门、台湾之逆行，雍正帝出于“中国北有俄罗斯是不可轻视的，南有欧西各国，更是要担心的。……朕唯一之本分，是为国家而治事”（18）的考虑而作出禁教决定也就可以理解了。1757年（乾隆二十二年），清政府并实行闭关政策。

从南京教案到清政府禁教闭关，是以国家的力量、采取激烈的手段反对天主教渗透到中国社会的各个方面，防止他的学说对儒家地位的摇撼，通过正心和固本，来维护中国的道德秩序和政治秩序，这种努力和措施使基督教在中国的传教事业遭到了沉重的打击，从1724年至1844年《黄埔条约》传教权的恢复，天主教只能以非法状态蛰伏民间，“在朝廷的厉禁和民众的敌意的夹缝中

境遇凄惨，不能不带有许多秘密会社的色彩和印记”。(19)在这一回合的较量中，天主教无疑处于不利地位。

二

基督教在同样以儒家学说为正统的李氏朝鲜的传播也是道路坎坷，以1882年韩美签订通商友好条约为界，此前，是韩国与天主教的冲突期。由于天主教在李朝传教事业的迅猛发展，他与韩国社会的撞击也就愈来愈激烈，导致教案不断。据统计，自1785至1876这91年间，就发生了10余起著名的教案。这些教案都是李朝当局以国家的力量，严厉镇压天主教的信众，其规模较之于中国明末清初的教案要大得多，采取的措施更为严酷，因信教而被杀害的民众无数，仅1866年所谓“丙寅邪狱”中死难的教徒就达到八千余人。而基督教在韩国对外开禁后，与基督教在中国遭到官绅士民越来越激愤反对的命运不一样，其传教事业发生了根本性的逆转，基督的福音广布到了朝鲜半岛的山山水水，创造了基督教传播史上的一大奇迹。

基督教的进入韩国有一个漫长曲折的过程，根据韩国学者的研究，有记载的最早将基督福音传入韩国的是耶稣会士塞司佩代斯（Gregorio de Cespedes），他是“壬辰倭乱”时侵朝日军的随军牧师，“主要以倭军将士为对象，但也向韩人传教，帮助可怜战争孤儿，给他们很多人施洗”。(20)时为1594年，但这次的传教时间短，规模也不大。

天主教的大规模传入韩国已是一百九十年后的1784年，与韩国社会主流意识形态儒学一样，天主教在韩的传播也与中国有不解之缘。是年春，已在北京受洗入教的韩国儒生李承薰回国，同时将天主教作为西洋先进学说带回了韩国，并建立了朝鲜教会，在各阶层广泛布道，中下层的普通百姓信仰者日多，也有少数仰慕西洋文化的上层人士和追新逐异的两班子弟。其中中下层的教民在传统的社会结构中很少享有到社会的既得利益且备受压抑，一入教以后，发现彼此间姐妹相称，气氛融洽，觉得有一种被尊重的满足感，因此更愿逃避现实社会来追求天国的平等，他们热衷聚会和祈祷，规模也日益扩大，这种游离于主流社会，以隐蔽或半隐蔽的形式活跃于民间的活动，自然引起统治阶层的不安和关注。

当时的朝鲜社会，统治者和思想界有一种优越感，认为中国明朝灭亡以后，正统的儒学程朱理学精髓唯存韩地，即后来韩国著名儒士李恒老所说的“西洋乱道最可忧，天地间一脉正气在吾东，若并此坏，天心岂忍如此。吾人正当为天地立心，以明此道，汲汲如救焚。”(21)正因独崇朱子之学，其他的所有学说均被视为异端，而“洋教，异端之最下者”(22)自然更加不能使其滋长和蔓延。

1785年的3月，发生了天主教入韩后的第一次教案。此次事件是刑曹禁吏在一次常规巡查中偶然发现的，“前中人金范禹家，有李槩者，以青巾覆头垂肩，主壁而坐，承薰及若铨、若镛三兄弟及权日身父子，皆称弟子，挟册侍坐。槩说法教晦，比之吾师之礼尤严，约日聚会，殆过数朔，士大夫、中人会者数十人。秋曹禁吏，疑其会饮赌技，入见则举皆纷面青巾，举止骇异，遂捉其耶稣像及书册物种若干。”(23)最后，将金范禹处以流刑，放逐至荒岛致死，其余参与者经训诫后释放。

虽然第一次教案对涉案人员的处置仍属温和，但李朝统治者对此次事件还是相当重视，李性源、柳河源、李能舒等上疏指责天主教为邪说，提议应该严格禁教，国王亦以经学不振，异端邪说猖獗，遂下令禁止天主教，并对导致左道邪说流行的所谓“不经书籍”以“昭察严禁。”(24)1787年，更颁行严厉查禁西书的刑律，遏止天主教思想的传播，以加强儒学的绝对正统地位。

如果说第一次教案是奉行以儒治国的李朝政府出于天主教对其统治思想造成冲击的担忧而采取的行动，那么，1791年的“辛亥教难”则是感受到了天主教对传统秩序的威胁而发起的。该次教案起于前一年北京主教汤士选对朝鲜教会的训示，即设祖先牌位进行祭祀活动有悖于天主教教义，应予禁止，所有已入天主教之人不得再设祖先灵位，也不得再行祭祀之礼。这种言论，与罗马教廷对中国天主教徒的禁约如出一辙。1791年全罗道珍山郡天主教徒尹持忠在母亲去世后，依

照教会的规定，未按传统丧葬之礼处理后事，被视为大逆不道而被告发。在李朝统治者看来，这一事件证实了儒士们“西洋之说，虽有千端万绪，只是无君无父之主本，通货通色之方法。”(25)论断之不谬，如此无父无母之举，也就是无国无君之行，为了维护“君君、臣臣、父父、子子”的社会秩序，李朝政府将尹持忠予以处死。同时，在全国范围大肆搜捕教徒，朝鲜教会的创始人李承薰被褫职，权日身病死于发配途中，其他教众或流放，或下狱，或处死，或背教。此次事件表明韩国政府已经不再允许作为异端思想的天主教在民间的秘密存在，也是韩国政府决心采用严厉手段打击天主教势力的开始。此后，1800年的“辛酉邪狱”，历时达九个月之久，大规模地扑灭天主教的势力，尚处襁褓的韩国天主教几被扼杀。

1801年的“黄嗣永教案”在韩国教案史上是一个转折，此后，韩国的天主教徒在政府内压下，向境外势力寻求援助。黄嗣永其人，进士出身，1790年入教后热衷于传教事业。“辛酉邪狱”事件中幸免于难，辗转避祸于江原道等地，后隐居于忠清道洞穴之中。在那里写下了一封致北京主教的万言书，提出了要西洋各国捐资“以为东方扶持圣教、救济生灵之资本。”；(26)建议教皇说服清朝皇帝将朝鲜纳入中国，并令朝鲜接受传教士；最使治事者震惊的是黄氏企求基督教国家派遣“海舶数百艘，精兵五、六万，多载大炮厉害兵器，兼带能文解事之中士三、四人，直抵海滨，致书国王曰：“吾等即西洋传教舶也，非为子女玉帛而来，受命于教宗，要救此一方生灵。贵方肯容一介传教之士，则吾无多求，必不放一丸一矢，必不动一尘一草，永结和好，鼓舞而去。倘不纳天主之使，则当奉行主罚，死不旋踵。”(27)信被查获，官宪极为愤怒，认为国内天主教徒不仅扰乱社会，混淆民心，而且又成为结交洋教国家、灭亡朝鲜的元凶。因即将黄嗣永以大逆不道罪斩首分尸，并以更大的规模在全国迫害教徒，教会组织也遭到了毁灭性的打击。其后，韩国政府又于1819年、1827年、1839年、1866年多次对天主教进行毫不留情的打击和迫害，被害教徒数以万计，仅大院君执政时的1866年，就有8000余人被残酷杀害，天主教在韩传教事业进入了最为黑暗的时期。

不过，由于黄嗣永事件后韩国的天主教已经不再是韩人独自孤立地开展，境外的西洋传教士凭着他们的执着和热诚，一次次顽强地叩击封闭着的韩国国门，一次次不畏艰险潜入韩国秘密传教。1831年单独成立朝鲜教区，1837年朝鲜主教范世亨神父(Laurent Marie-Joseph Imbert)成功越境入韩。至1850年韩国入教者已恢复到11000人，1855年13600人，1863年上升为20000人。1887年5月韩国政府与法国签定《韩法修好条约》，将信教自由写入条款之中。19世纪最后十年，美国长老教、监理教，英国圣公会、澳大利亚长老会、加拿大长老教、浸礼教等基督教传教士联袂入韩。1896年高宗正式宣布废除禁教令，太后随即宣布接受洗礼信仰天主教，韩国天主教终于获得了合法的地位，得到了更快的发展，1910年教徒人数达到了7.35万人，新教更高达20万人，基督教在异质文明的韩国创造了一个如同建教之初在拉丁世界发展同样的奇迹。

三

由中韩早期的教案我们可以看到，韩国政府对天主教的弹压主要仍出于“正心以治本”，维护儒家思想的统治地位，维持韩国社会的固有秩序和伦理而考虑的。从这一点而言，与明末清初中国的“南京教案”、“康雍禁教”等在本质上是相同的。但在具体表现形式上，由于各自社会因素的综合作用，还是有所差异的。纵而言之，不同之处约有数端：

首先，由于韩国天主教是由于国人自行引进的，其宗教形式的举行、宗教聚会的主持均没有西洋传教士的参与，故早期官宪对教案镇压的对象为本国民众，仍带有内部监控的作用。19世纪初才注意到境外传教势力的威胁。而在19世纪末以后，由于日本对韩国的吞并野心彻底暴露，抗倭上升为主要矛盾；而中国的教案一开始就具有对内正心避邪、对外固邦防范的双重目的，并且教案的主要对象为外籍传教士。1844年《中法黄埔条约》签订后基督教得以公开传教，由于传教

士总是伴随起“船坚利炮”而来，自然成为帝国主义的帮凶。并且“包庇教民，‘凡教中犯案，教士不问是非，曲庇教民，领事亦不问是非，曲庇教士。’”（29）抢占田产、未足够重视中国固有风俗习惯等，引致中国普通民众大规模自发的反教运动，教案因之成为近代中国严重的社会问题之一。

其次，韩国的儒学源自中国，由于在接受中国儒家思想时，韩国的儒生仅视之为参加科举、光宗耀祖的纯粹学问，因而对天主教多采取武力镇压的方法，很少针对天主教教义作理论上的清算，故在后来时机成熟之时其本土化工作能够较为顺利完成，基督教最终得以溶入韩国社会，创造了传教史上的一大奇迹；而中国除了执政者对西洋传教士采取训诫、驱逐等强制性手段外，捍卫传统的士绅们更从儒家原则、伦理、中国文化中心观诸方面对天主教的教义、体系进行了全面的抨击，理论的清算较为彻底。

第三，韩国由于地域等因素，统治者控制国家的能力较强，所以在严厉禁教时期，秘密传教活动受到很大的限制，教会势力难以迅速扩张；而反观中国，由于疆域辽阔，统治者的监控力不可能深入到社会的各个层面。历来，与儒家思想占统治地位的主流社会同时并存的还有一个人数众多的亚文化社会，除了儒家思想的影响外，形形色色被正统视为的“异端邪说”，只要有利于己，均拥有相当的拥趸者，个中不乏反社会的学说和势力。天主教传入中华后，在接近上层、走向士绅的努力因教案、禁教而失败后，走向平民、溶入非主流社会，“在四川的下层社会，天主教的流行更没有因1724年的禁绝而中止，相反却从1750年的三千人增至1800年的四万人。”至于19世纪中期的太平天国运动，则是利用基督教教义的一个典型。

第四，韩国的教案在废弃禁教令以后几乎销声匿迹，基督教的势力得到了极大的扩展。而在中国基督教合法化以后，反对基督教的运动反而日益高涨，这主要在于中国社会有一个“士”的阶层，当中国的最高统治者屈服于外力之下，中国社会并没有象韩国那样向基督教敞开大门，中国的官绅担当起反教的责任，成为反教的主体，在晚清大部分的教案背后几乎都可以找到他们的踪迹，基督教越深入中国社会的内部，其所遭遇的抵抗越强大。

〈注释〉

- (1) 艾略特：《基督教与文化》，四川人民出版社1989年，p206
- (2) 裴化行：《利玛窦司铎和当代中国社会》第1册，p1.
- (3) 赵建民主编：《日本通史》复旦大学出版社1989年，p121.
- (4) 《同中国文化再相逢》，1992年中韩建交韩国政府的背景资料
- (5) 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1983年，p136.
- (6) 吕实强：《中国官绅反教的原因》，台湾中国学术著作奖助委员会1973年，p1.
- (7) 方豪：《中国天主教史人物传》第1册p62引《沙忽略事辑》
- (8) 利玛窦等《利玛窦中国札记》（上），中华书局1983年，p142
- (9) 利玛窦万历二十八年十二月《上明神宗书》，抄本
- (10) 邹元标 《愿学集·答西国利玛窦书》。
- (11) 张维华《〈明史〉欧洲四国传注释》，上海古籍出版1982，p159
- (12) (13) (14) 《明史》卷326意大利传
- (15) (16) 故宫博物院《康熙与罗马使节关系文书》影印本。
- (17) (18) 《耶稣会士通信集》第3卷， p363
- (19) 顾卫民《基督教与近代中国》，上海人民出版社1996年，p89
- (20) 金得梲《韩国宗教史》，社会科学文献出版社，1992年，p229
- (21) 李恒老 《华西集》附录卷五 《语录》
- (22) 李恒老 《华西集》附录卷七 《语录》
- (23) 李晚采 《辟异编》，第2卷第1页

(24) 《正祖实录》，第12卷第7页

(25) 李恒老 《华西集》卷15 《溪上随录》

(26) (27) 蔡茂松 《韩国近世思想文化史》，台湾东大图书公司1995年，p532-534

(28) 张广智 《论基督教在中韩两国传播的现代命运》，
《韩国研究论丛》（第四辑）p154-155

(29) 《筹办夷务始末》同治朝，第76卷 p30.

作者：后智钢 [2001-7-1 22:21:29]

本条消息被浏览了 [1096] 回



把本页介绍给你的朋友

>> 上篇信息: 已经没有了

© 下篇信息: [刘承干与南浔嘉业堂藏书楼研究](#)

[【关闭窗口】](#)

国学网站，版权专有；引用转载，注明出处；肆意盗用，即为侵权。

web@guoxue.com 010-68900123