

名家讲堂



CHANGXINJIKANGYONGQIANSANDI
YUTIANZHUIJIAOZAIZHONGGUO

Pere Ferdinand Verbiest.




冯尔康
著

尝新集

——
康雍乾三帝
与天主教在中国

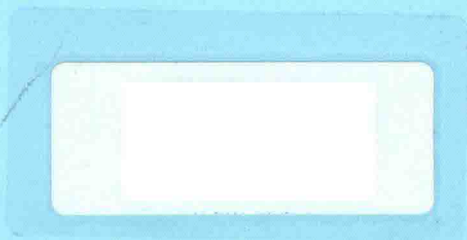
天津出版传媒集团

 天津古籍出版社

责任编辑：赵 娜

刘艳艳

封面设计：鞠佳美



ISBN 978-7-5528-0535-2



9 787552 805352 >

定价：60.00元

冯尔康
著

尝新集

——
康熙乾隆三帝

与天主教在中国



图书在版编目（CIP）数据

尝新集：康雍乾三帝与天主教在中国 / 冯尔康著
— 天津：天津古籍出版社，2017.6
（名家讲堂）
ISBN 978-7-5528-0535-2

I. ①尝… II. ①冯… III. ①罗马公教—基督教史—
中国—清代 IV. ①B979.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第128351号

尝新集——康雍乾三帝与天主教在中国

冯尔康/著

出版人/张玮

天津古籍出版社出版

（天津市西康路35号 邮编300051）

<http://www.tjabc.net>

天津金彩美术印刷有限公司印刷

全国新华书店发行

开本 787×1092 毫米 1/16 印张 20 字数 277 千字 插页 8

2017年6月第1版 2017年6月第1次印刷

ISBN 978-7-5528-0535-2 定价：60.00 元



冯尔康，1934年出生于江苏仪征，南开大学暨历史学院荣誉教授，中国社会史学会创会会长。长期从事中国历史和史料学的教学和研究，主要著述有：《雍正传》《清史史料学》《清代人物传记史料研究》《清代人物三十题》《18世纪以来中国家族的现代转向》《中国宗族制度与谱牒编纂》《中国古代的宗族和祠堂》《顾真斋文丛》《中国社会史研究》《中国社会史概论》《去古人的庭院散步》《生活在清朝的人们》《曹雪芹与〈红楼梦〉》等；主编并主撰《中国社会结构的演变》，主编《清代宗族史料选辑》，合著《中国宗族史》等。



十二位盘式手摇计算机



木盒套装15件绘图仪器



《康熙帝读书像》轴



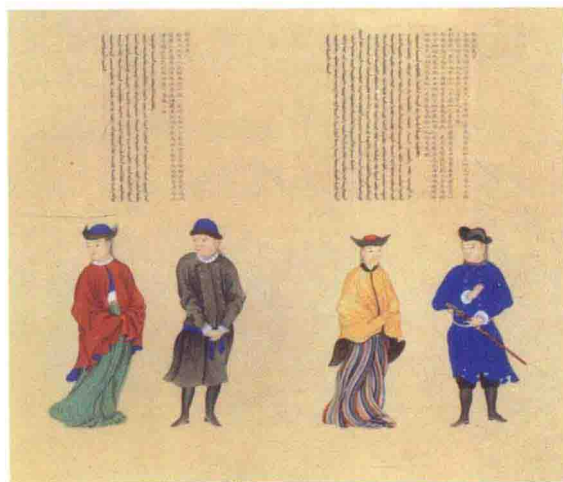
南怀仁像



南怀仁《坤輿全图》



《皇清职贡图卷·法兰西人》



《皇清职贡图卷·鄂罗斯人》



《万国来朝图》轴



北京西什库天主教堂内景



北京西什库天主教堂（又称北堂）



法国皇家军队用瓷壶（康熙年间制）



珐琅彩黄地开光洋人山水绶带葫芦瓶（乾隆年间制）

（以上图片引自：故宫博物院编、朱诚如主编《清史图典》，紫禁城出版社2002年版）

自序

我想借用写作自序的机会，述说从事清代前期天主教史探讨的原因、研习心得，以及今后的愿望。

我的有关清代前期天主教在华传播与朝政关系史的文字陆续披露后，有友人好奇地询问：你怎么做起这类文章？我明白这么问有两种含意：一是你平常不做这种题目，为何突然有了兴趣？二是你不懂外文，能做下去吗？是啊，问得好，我也不时地这样追问自己，尤其是后一问题。好吧，就来清理一下此种研治的缘起吧。

2011年10月至2012年1月台北故宫博物院举办“康熙大帝与太阳王路易十四——中法文化交流大展”，并于2011年11月中旬与北京故宫博物院联合举行“十七、十八世纪(1662—1722)中西文化交流”学术研讨会，我出席了会议。会前应台北《故宫文物月刊》之约，写出《康熙帝与路易十四帝王的共性》(刊登在该刊2011年12月号)。会上为友人陈捷先教授《康熙帝与中西文化交流》一文做引言人，预备了讲稿。会间参观“大展”，首次见到康熙帝模仿、创新制造与使用的数学仪器，有圆规、角尺、平分线比例尺、十二位盘式手摇计算机、几何体比例规、数学用表、八位对数表、刻有比例表的炕桌等等。事前，我从文献中知道康熙帝学习西方科学知识的一些情形，看文献上的东西，平平淡淡，而这次参观中欣赏到的实物，不少是从来未闻未

睹的物件,令我大为震撼。三百年前康熙帝就使用上了计算机、八位对数表(如今中学生使用四位对数表),那些物件中有宫廷仿制的,可见康熙帝在数学仪器使用上并不落伍!同时真切感受到康熙帝强烈的求知欲望,多少有着尊重科学新知识的意识,因而屈尊以西洋传教士为师,并模仿制造西方仪器,须知这是在中华帝国是世界文明中心论时代的帝王举措,因而令我叹服他的不寻常品格!震惊之余,刺激着我去了解“康熙帝与西方文化”的历史,而康熙帝的西方知识是从传教士那里获得的,研习康熙帝与西方文化的课题,离不开探讨他同传教士的关系,离不开探讨传教士的东来及其在中西文化交流中的桥梁作用,也就自然涉及清代前期天主教史。就这样由康熙帝与西学的关系,引起了我对清代前期天主教史的研究兴趣。

这时,我想到我和友人王思治教授合作编著、2006年出版的《康熙事典》,在我写的部分(第378页)错误地认为罗马教廷传信部的马国贤为耶稣会士,思及于此,甚为赧颜。我在该书《后记》中写道:“本书类似于工具书,史实应当绝对准确。”而我则有这类的教会史方面的错误,心情非常沉重。我是以实证史学观念治史的人,竟然出明显事实的差错!对康熙帝尊重科学技术的钦佩之情与惭愧误失的失落心情两相结合,遂有研治康熙帝与西学、康熙帝与传教士关系史的冲动。从台北返回天津,迅即将《“康熙帝与西洋文化”研究中的两个问题》定稿(《历史教学》于2012年第8期刊出)。

史学研究离不开史料,要研治天主教史,掌握原始资料的问题立刻出现在面前。撰写《康熙帝与路易十四帝王的共性》,阅读的是白晋著《康熙帝传》(马绪祥译)、彼得·伯克著《制造路易十四》(郝名玮译)、陈文海撰《法国史》、陈衡哲著《西洋史》等书,基本上是第二、第

二手资料,更没能用西文原典素材。因不通外文而不能运用第一手史料,自然不可能写出高品质的成品。这个问题困扰着我。继而一想,有关天主教的档案及其他史料著作,近年出版了一些,不正是可以利用的第一手材料吗?如中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》,吴旻、韩琦编校《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,韩琦、吴旻校注《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,都是非常珍贵的资料集。西文史料中译本不断问世,如杜赫德编《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》(郑德弟、朱静、耿昇等译)、莱布尼茨著《中国近事》(梅谦立等译)、马国贤著《清廷十三年——马国贤在华回忆录》(李天纲译)、荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》(耿昇译)等等。我对清代前期历史较为熟悉,把握与利用这些史料相对困难较少。再者,国内外前贤时彦有关清前期天主教史的研究成就虽然丰硕,但是历史复杂,有待研讨的空间尚多,可以有所作为。如此一想,个人研治康熙帝与中西文化关系、清前期天主教史还是有些条件的。恰在这时,时任天津古籍出版社社长、总编刘文君学友来看望,谈及台北故宫博物院研讨会和展览的事,我说了“大展”中那些康熙帝使用的数学仪器,讲了感受,她甚感兴趣,建议写书,出版社给梓刻。有了这个机缘,强化了我的写作决心。

自2011年算起,五六年下来了,有关清朝前期天主教史的文章也写了十多篇,记录了我的研习心得。天主教是外来宗教,传教士的传教与介绍西方科学技术和艺术的活动展现出西方宗教文化与近代初期资本主义文明,一定程度上(当然是微弱的)影响到中国社会,并产生了中国教徒自发组织的社会团体。对此,我着眼于清朝政治与天主教及其教徒的双向关系,既要明了天主教发展变化史,又要从教

会史角度观察清朝的政治,这就是我的研讨方法。具体地说,心得有五点:

(一)中庸政策有利于社会发展与稳定。康熙帝对天主教教义有所认同,欣赏西方科学技术与艺术,一度允许天主教在各省传教和百姓自由信教。而且对反对天主教的社会势力不加限制,如在宽容教令制定过程中,为避免汉人大臣的阻扰,不令他们参与,也不非难他们,只令满人大臣与议;对儒家道德伦理的主流意识不作任何变动。当康熙帝允许传教士自由传教时,浙江省从巡抚张鹏翮到临安县令,敢于禁教,查封教堂,传讯康熙帝数次接见的传教士殷铎泽,与宽容教令“对着干”,但康熙帝并没有惩治张鹏翮,也没有影响后者的仕途(后来张鹏翮升任大学士)。总之,就臣民对待天主教的态度这一事务而言,康熙帝采取的是中庸施政方针。因此,当天主教与“儒教”产生意识形态冲突时,并没有导致社会的不稳定。试想,造成社会大动荡的变革,往往有后遗症,社会成本很高,代价很大,承平时期尤宜注意于此;大变革时代,如果再批判“过犹不及”论,即使成功了,也将导致社会大创伤。在对待天主教的态度上,臣民能够与皇帝政策见解不一,是因为君统与道统分离,君主难以全面控制臣民的思想意识。历史证明,君统、道统的分离对社会有好处,是古人的政治智慧。

(二)应有承认外国文化、外国先进文明的正确态度。中国的悠久历史,中国文明从未间断的事实,令中国人形成深根蒂固的世界中心论,蔑视外国文明,但是中心论的实质是帝王中心论、统治者中心论,是统治者需要的观念。在这种情形下,康熙帝承认西方文化,主动招募西方科学技术与艺术人才,其博大襟怀,真正是前无古人(帝王之中)。但是,他又是“中体西用”论的重要倡导者,不懂得世界文明中的

“普世价值”成分,固执地认为“道”不变,这就限制了他的政治眼光,制约了中国社会的变革。

(三)新兴民族满族的进取精神及其局限性。对于天主教这种外来宗教,顺治帝、康熙帝均持开明态度,满族是新兴民族,接受外来意识形态阻力较小,顺治帝、康熙帝的作为表现出新兴民族的进取精神。同时我们注意到,他们对汉文化的接受更多地体现在制度方面,也即主要方面,反映汉文化影响的巨大。

(四)统治者应如何对待“异端”观念。雍乾禁教中教徒坚持信仰,从事隐蔽的或半公开的宗教活动,甚至为求得对教义的真切理解,往数千里之外的澳门招请西洋传教士;面对政府的高压政策,一些教徒不怕抄家、流放,宁死不退教,不放弃信仰。信仰是发自内心的,是坚不可摧的,禁止无济于事,清朝统治者始终没有认识到这一点,只是时或采取睁一眼闭一眼的方针,不那么追究,就有明智的味道了。

(五)运用清朝档案史料和中西学者最新的研究成果,进行基础性、知识性的专题研讨。鉴于我不具备系统考察清代前期天主教史的条件,遂进行一些具体史事的研治,即康雍乾三帝,尤其是康熙帝对天主教的政策、变化及其原因;康熙帝多方使用西士的表现及原因;在雍乾厉行禁教政策下中国天主教徒的宗教情结;清代前期江南教徒的宗教生活;乾隆四十九年陕西教徒招引传教士大案;清代前期安徽天主教史初探。

研讨中脑际不断冒出一些题目,准备次第考究,这些问题是:“顺治帝与天主教关系的点点滴滴”“清代前期‘中铎’点滴谈——国人接受天主教本土化研究之一”“清代前期华人天主教仪式——国人接受天主教本土化研究之二”“满人信仰天主教刍议——国人接受天主教

本土化研究之三”“嘉庆朝驱逐钦天监西洋人事件”“耶稣会士记录中的清代前期中国社会面面观”“档案史料与清代前期天主教史研究”“评介当代西方学者几部来华耶稣会士传记”“清代前期天主教史大事年表”，小考据“雍正帝驱逐西洋传教士的时间与运作过程”，等等。

我浸沉在求知的乐趣中，今年一月十一日，天津古籍出版社赵娜编审写来电子邮件，问书写得怎么样了，要不要列入今年出版计划？这触动了我结集成书的念头，遂将已经和将要发表的文章汇集在一起，觉得可以勉强成书，遂有了这个小册子。

除了上述的心得，另有几点需要交待：

其一，何以取名《尝新集——康雍乾三帝与天主教在中国》？因为天主教史及天主教与朝政关系史，是我新的探索领域，又是在学问条件不足的情形下进行的，不过本人学术研究历来有尝新之愿望与实践，这是又一次的践履；学问上以不知为耻，错误为耻，虽是条件不充分，也试着做一做，尝尝滋味；尝新能激发研讨热情，同时是喜悦的事情：是以不揣简陋，成此不像样的习作，《尝新集》的命名似乎能够展现我的研究情状和心路历程。

其二，吸收前贤时彦著述成果。不论见解是否相同，总是抱着尊重的态度，故而收益良多。

其三，不停止此项关注。此书是我在这个领域下功夫的初步成果，前述那些思考题，只要兴趣不变，只要有时间和精力，会陆续做下去。

“学无止境”，是我治学的座右铭。

著者

2016年6月9日端午日

目 录

- 第一章 康熙帝多方使用西士及其原因 1
- 第一节 引言 1
- 第二节 康熙帝对西士的多方使用与主动招徕 5
- 第三节 康熙帝使用西士原因的初步分析 42
- 第四节 康熙帝多方使用西士的历史意义 63
- 第二章 康熙帝第二次南巡中优待传教士·浙江禁教·容教令出台
——从中国天主教史角度看康熙帝政治 68
- 第一节 康熙帝第二次南巡以前与西方传教士的关系 68
- 第二节 康熙帝第二次南巡中优待传教士与伤害汉臣的两件事 71
- 第三节 浙江禁教的发生与状况 79
- 第四节 容教令的制定 89
- 第五节 余论:从中国天主教史看康熙帝政治 92
- 第三章 康雍乾三帝天主教非“伪教”观与相应政策 103
- 第一节 清代前期官民对天主教性质的认识及其原因 103
- 第二节 康雍乾三帝对天主教的基本态度与政策 109
- 第三节 康雍乾三帝对天主教与西方文明的认知与政策的特点及其差异
120

- 第四节 余论:中西文化交流高潮消退之原因与影响 130
- 第四章 “康熙帝与西洋文化”研究中的两个问题 133
- 第一节 康熙帝对天主教教义的认同问题 133
- 第二节 康熙帝招揽西士之风中断原因之探究 138
- 第五章 雍乾禁教中天主教的传播与信众 142
- 第一节 雍正二年、乾隆十一年禁教 143
- 第二节 传教士的潜匿、潜入行教 146
- 第三节 传教士的传教方式 155
- 第四节 信徒的社会成分及其坚定信仰者 161
- 第五节 如何看待民间的宗教信仰 169
- 第六章 雍乾时期天主教徒的宗教情结 174
- 第一节 教徒坚持信仰的执着表现 174
- 第二节 信仰的内涵、动因与宗教情结的产生 180
- 第三节 天主教在清代传播的民间社会条件及宗教因素 195
- 第七章 乾隆四十九年陕西招引西洋传教士案
- 中国天主教徒网络圈刍议 200
- 第一节 案件的概述与探讨 201
- 第二节 招引西洋传教士的信众基础——天主教在陕西传教概况 203
- 第三节 招引西洋传教士主谋及前期准备 211
- 第四节 蔡伯多禄运筹西洋传教士行程、盗案与发案 214
- 第五节 大范围搜捕、中央会审与结案 218
- 第六节 西洋传教士潜入内地失败的原因与朝廷的无奈 234
- 第七节 提出一个问题:清代的天主教徒联络网 237

第八章 清代前期江南天主教徒宗教活动与生活	242
第一节 西洋传教士在江南的持续活动——教徒宗教生活背景	243
第二节 教徒宗教生活之一斑	248
第三节 文士与传教士交游及信教	252
第四节 女信徒的虔诚信教	256
第九章 清代前期安徽天主教史三题	260
第一节 安徽天主教活动区域钩沉	261
第二节 西洋传教士在安徽的传教和安徽神职人员在外省的传教	264
第三节 安徽天主教徒在外省	267
第十章 清代前期西洋传教士笔下的中国人性格与中国政体	273
第一节 西洋传教士眼中的中国人性格和中国政体	273
第二节 西洋传教士捕捉中国人、中国政体特征的渠道及其观察方法	285
第三节 一针见血的褒贬与误解、误读杂陈	292
后记	306

第一章

康熙帝多方使用西士及其原因

第一节 引言

康熙帝(1654—1722,在位1662—1722)在中国历史上开创性地使用“西士”于朝廷和宫中,关于这点学术界颇有论及,如张西平在《跟随利玛窦到中国》一书中设有“康熙皇帝的近臣:南怀仁”“大清的洋外交官”等子目,讲到康熙帝曾任用传教士主持钦天监监务、充当重大政事的顾问,出使西洋^①。陈捷先的《康熙皇帝写真》写有“康熙遣使欧洲”专题,述说康熙帝“几次利用西洋教会的人才,派遣他们作为清廷的使节前往欧洲,进行敦睦邦谊的工作”。所派遣的耶稣会士白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730),“在巴黎俨然成了清朝的代表、东方问题的专家,很受各界重视……白晋充当清朝使节赴欧,可以说是获得很大成功的。”^②韩琦关于康熙帝学习与运用西洋科学知识的探究有多篇论文成果发表,如《科学、知识与权力——日影观测与康熙在历法改革中的作用》,论述了“康熙学习西学的起因,以及他如何运用科学新知在汉族大臣面前作秀”;以康熙五十年(1711)夏至日影观测为例,分析康熙借助科学控制耶稣会士、教

① 张西平:《跟随利玛窦到中国》,五洲传播出版社2006年。

② 陈捷先:《康熙皇帝写真》,远流出版公司2000年,第215页。

训大臣,显示君主权威^①。2011年两岸故宫博物院联袂在台北举办“两岸故宫第三届学术研讨会”,议题为“十七、十八世纪(1662—1722)中西文化交流”,专门研讨康熙时期中西文化交流,摩尔提斯提交论文《法国传教士所记载的康熙帝玻璃工作坊》,说明康熙帝招用耶稣会士纪利安(Kilian Stumpf, 1655—1720),后者建立玻璃工作坊,将西方利用胶态金制造水晶红宝石玻璃技术,运用于制造珐琅瓷器上。从一件小事可以看出,康熙帝曾使用西方传教士。这次研讨会,是与台北故宫博物院举办的“康熙大帝与太阳王路易十四特展:中法艺术文化的交会”这一展览相配合的,该展览的说明书有《法国耶稣会士:君王间的桥梁》一文,谓耶稣会士努力“为从未谋面的东西两大君主:康熙皇帝与太阳王路易十四国王,架起了一座无形而坚固的桥梁”^②。传教士起到了中介作用,他们能够如此,是受双方君王的派遣。笔者在《康熙帝与路易十四帝王的共性》小文中,也提到康熙帝“任用西洋人做翻译和‘使节’”^③。就笔者了解不多的研究情况来看,康熙帝使用传教士的历史,虽然为学者关注,不过尚未进行全面而深入的研讨。

笔者在阅读中见到一些关于康熙帝任用、招徕传教士的资料,涉及的事务比较广泛,遂产生了加以归纳的想法,及至从中意识到这种主动招徕与使用在历史上还具有开创性的意义,因此迫切地希望能明了此种举措产生的原因,然而认识得极其模糊,只好试着分析一二。

康熙帝任用传教士,有天主教各种修会的成员,而以耶稣会士居多,笔者在文章的题目中不直接标出“西洋传教士”,或“传教士”“耶稣会士”,而使用“西士”一词,有两种考虑:其一是“西士”一词系当时士人的用辞,是把传教士当作科举取士的士人来看待;其二是当时传教士自比为

① 韩琦:《科学、知识与权力——日影观测与康熙在历法改革中的作用》,《自然科学史研究》第30卷第1期,2011年。

② 冯明珠编:《康熙大帝与太阳王路易十四特展》,台北故宫博物院2011年,第108页。

③ 冯尔康:《康熙帝与路易十四帝王的共性》,台北《故宫文物月刊》第345期,2011年12月号,第76页。

文人学士,与中国科举士人类同。为了更好地还原历史场景,本书使用“西士”一词。

今日作史者有称西洋传教士为“西士”的,如徐海松在《清初士人与西学》中写道:“康熙中晚期清廷对西士、西学的态度变化……”^①但是这种情形不多见,所以需要就使用“西士”一词稍事申述。明朝末年士大夫对东来的传教士见解不一,有持怀疑态度的,认为“西儒所持论,古昔未闻”^②,使用了“西儒”一词。崇祯十二年(1639)福建人黄鸣乔撰著《天学传概》,提及福建守道曾某在泉州牒文上批写“西士艾儒略,学道人也”云云^③,用了“西士”这一词汇。这时人们所说的“西儒”“西士”是同一意思,都是指西洋传教士。清朝前期,人们继续以“西儒”“西士”称呼传教士。康熙朝理学名臣李光地(1642—1718)在《榕村续语录》中有云:“西士天学,可称烂熟。”^④康熙十一年(1672),钦天监题本有“据西儒恩礼格呈称”^⑤的文字。杭州人何文豪、张星曜等人的《昭代钦崇天教至华叙略》,讲到康熙帝南巡,“凡巡幸之处,必顾问天主堂所在,引见西儒,温旨劳问,或赐白金……”^⑥《钦命传教约述》记叙,康熙四十三年(1704),“上特谕在京三处天主堂内西士”云云^⑦。另有记录:“(康熙)二十六年,西士洪若翰(洪若, Jean de Fontaney, 1623—1710)、白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)、张诚(Jean - Francois Gerbillon, 1654—1707)等五人由暹罗附粤商王华(士)船至浙。”^⑧江南常熟人吴历(1631—1718),康熙间作

① 徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社2000年,第208页。

② (明)徐光启:《景教堂碑记》,见韩琦、吴旻校注:《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,中华书局2006年,第15页。该书为《熙朝崇正集》《熙朝定案》《昭代钦崇天教至华叙略》《钦命传教约述》和《正教奉褒》五部书的合刻本。

③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第230页。

④ 李光地:《榕村语录续集》卷十七《理气》,见陈祖武点校:《榕村语录 榕村续语录》合刻本,中华书局1995年,第814页。

⑤ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第101页。

⑥ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第206页。

⑦ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第214页。

⑧ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第213页。

《湖天春色图》，题记记有随同“鲁西士”游访娄水（太仓）一事，鲁西士是以常熟为常住地的传教士鲁日满（Francis de Rougemont, 1624—1676）^①。

在康熙朝的文献中，“西儒”“西士”词汇屡见不鲜。许多西方传教士在中国皆以儒士自居。他们在生活方式上，穿戴中国上层社会衣着、交游采取儒家礼仪、出门拜客乘车骑马自不必说了，特别在学历上与科举制相比附。利类思（Lodovico Buglio, 1606—1682）、安文思（Gabriel de Magalhaes, 1610—1677）、南怀仁（Ferdinand Verbiest, 1623—1688）撰著《西方要记》有“西士”一目，云：“凡系修士，必年幼入会誓志不婚不宦。以经考选者，先进文科，复进格物穷理之学，始进天学道科。每科考取皆优，乃许四方敷教。永不返本国，生虽西洋，没则随地焉。”^②说明传教士的学历要求及学历门类，他们是西方的士人，因献身传教事业，所至为家。此书的第二位作者安文思故世后，利类思、南怀仁为他书写《安先生行述》，说葡萄牙人安文思“读书穷理，博学精深，考中文学、理学、道学三科进士，为文学、理学之师”^③。南怀仁、闵明我（Claudio Filippo Grimaldi, 1638—1712）、徐日昇（Tomas Pereira, 1645—1708）写的《利先生行述》，也说利类思是“读书穷理，博学精深，考中文学、理学、道学三科进士”^④。徐日昇、安多（Antoine Thomas, 1644—1709）合撰的《南先生行述》，谓南怀仁“考中文、理、道学三科进士”^⑤。江南天主教徒于康熙四十三年（1704）写的《耶稣会毕先生碑记》，谓毕嘉（Giandomenico Gabiani, 1623—1694）“中式超性崇理科进士……先生本性俭约谦和，德教覃敷……某等亲炙沐爱，饮和食德”^⑥。传教士自诩学问渊博，是多学科的“进士”，中国信徒亦把他们视为进士，加以尊崇。上述“西士”这一名词的使用，在中国天主教信

① 参见[比利时]高华士著，赵殿红译：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，大象出版社2007年，第193—194、579页。

② （清）张潮等编纂：《昭代丛书甲集》卷二十七，上海古籍出版社1990年，第63页。

③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》附录六，第407页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》附录七，第409页。

⑤ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》附录八，第311页。

⑥ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》附录十，第414页。

徒中较为常见,在他们的理解中,可能有泰西修士、进士之意,殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625—1696)、柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)为鲁日满写的碑文中就有“泰西天学修士鲁公”文字。^①就“西士”这一词汇拉杂写了这么多,不过是为了表明在此词的语境下康熙帝对西洋传教士的使用。

本来,传教士就是以科学技术和艺术作为手段,从而达到传教的目的。对此康熙帝亦十分清楚,于是双方形成默契,康熙帝视西方传教士为西方士人,在科技、语言、艺术诸多领域将他们当做类似中国科举人才的士人使用。当时的西士,都是传教士,但是在华传教士粗略地分为两种人:一是在朝廷和内务府有职务和差事,以主要精力从事差遣事务,业余进行传教活动;另一种是在各省的传教士,以传教为使命。当然,具体到个人来讲,有人服务朝廷之后到外省传教,有人先在外省传教,然后进京服务,是不好截然归属于哪一类的。用“西士”一词,则可对传教士中两种人进行区别,或许可以较为清楚地反映传教士在华状况与作用。要之,西士是西洋传教士中被康熙帝以及后世皇帝任用的发挥西方科技艺术特长的人士。

康熙帝任用的西士,多系主动来华的。本文前面提及康熙帝“招徕”西士,是指康熙帝派人将西士从澳门或内地招赴京师当差,更有康熙帝派遣西士返回欧洲特地招募而来的。

第二节 康熙帝对西士的多方使用与主动招徕

康熙帝多方面指令西士在朝廷任职和委派在内务府以供差使,西士主要是出任钦天监职务,制作历法;以工部官员的身份铸造西洋火炮;用兵部职衔、文书参与外交谈判和出使俄罗斯;以皇帝特派人员名义出使外

^① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第567页。

国及西方教廷；赴全国各地测绘地图与推广铜板雕刻印刷术；参与开馆培养数学人才及修纂大型图书《律历渊源》；从事西医书籍翻译和医药研制、疾病治疗；制作艺术品与提供欣赏条件；还有一些零星差事，如主持京师赈灾事务；等等。

一 任用西士主持钦天监业务

康熙帝重用西士，是从获知西士在这方面的才能开始的。钦天监主管制定历法，说明天象的变化。历法是王朝政权的象征，新王朝颁布新历法，每年皇帝也都会颁行新年历。每年的历法，是钦天监官员依据对星象变化的掌握制作的。自明末以来，由于西士的到来并参与历法制定，出现西士制作的新历法与钦天监汉人、回人官员制作的旧历法的比试，从而产生新法、旧法两派人士的派别斗争。在康熙帝亲政之前出现了历法之争，形成“历案（历狱）”，将新历制定者、西士汤若望（Johann Adam Schall von Bell, 1692—1666）、南怀仁等人投入监狱，鲁日满等二十五名传教士被押解广州软禁。康熙帝于七年（1668）亲政，释放被囚禁的传教士。当年八月，钦天监监副吴明烜制定八年（1669）民历，十一月制成，康熙帝命南怀仁核实，后者认为吴明烜制定的年历错误很多，尤其是将应为九年正月的闰月，误置于八年十二月，一年出现两春分、两秋分。双方各以为是，纠缠不休，南怀仁提出与钦天监监正杨光先比试测验日影，以定是非——“希望皇上赐给二人一个高大的日晷，由他们分别测定日晷的投影到达什么位置时才是第二天的正午。”康熙帝认为合理而允准^①。二十四日，康熙帝指令大学士李蔚（1625—1684）、礼部尚书布颜等人监察钦天监监正杨光先（1597—1669）、监副吴明烜、南怀仁比试测验，而杨光先、吴明烜表示当时不能测算，南怀仁推测与测验无误，康熙帝命于二十五日、二十六日再测，结果南怀仁的推测与测验仍准确。康熙帝希望进一步验证杨光

^① [德]莱布尼茨编著，[法]梅谦立等译：《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》，大象出版社2005年，第75页；下引该书简作：《中国近事》。《圣祖仁皇帝实录》卷二十六“七年八月丙申”条、卷二十七“十二月庚寅”条、卷二十八“八年正月庚申”条，载《清实录》第四册，中华书局1985年，第370、382、386页。

先,吴明烜与南怀仁的测算法的正误,命大臣二十人陪同他们到观象台,测验立春、雨水、太阴、火星、木星,南怀仁据其仪器测验各项皆符合天象,而吴明烜各项皆差误^①。

比试,使得康熙帝认定西士制定的历法更加准确,遂于八年正月复用顺治年间颁布的“时宪历”,即汤若望“翻译成汉文的欧洲历法”,不过顺治间历书封面有“依西洋新法”五字,杨光先据此将时宪历说成是奉西洋正朔,是侮辱皇朝的,因此康熙帝下命改页面题字为“钦天监奏准印造时宪历日”^②。同年三月,康熙帝任命南怀仁为钦天监监副,南怀仁以奉教恳辞,康熙帝遂以“钦天监治理历法”名义,每年给予南怀仁银一百两、米二十五石,让他主持钦天监业务。康熙帝为观察天象,要求南怀仁“负责并制造六个不同类型的欧式的天文仪器”^③,经历四年的努力,南怀仁于十二年(1673)制造完成黄道经纬仪、地平经仪、赤道经纬仪、象限



图1 大清顺治二年七政经纬度时宪历(引自朱诚如主编《清史图典》,紫禁城出版社2002年版。下引从略)

仪、纪限仪等六件仪器,同时绘制图表加以说明,编纂成十六卷的《新制灵台仪象志》。在此基础上,南怀仁遂用新的天文观象仪器,重建了观象台。康熙帝褒奖他勤劳可嘉,赏加太常寺卿衔,并令印刷该书,供天文生学习。康熙帝命令南怀仁预推数千年历法,为永久之用,并指示放弃旧历使用的勾股法,采用新历三角形法。南怀仁于十七年(1678)著成《康熙永年历

① (清)蒋良骐撰,林树惠等校点:《东华录》卷九,中华书局1980年,第149页。

② 《中国近事》,第75页;《清史稿》卷二百七十二《杨光先传》,中华书局1977年,第三十三册,第10022页。

③ 《中国近事》,第38页。

法》三十二卷。为此,康熙帝给南怀仁加通政使司通政使衔。就此事,西人说南怀仁“填补了星球的天文表,并计算了二千多年之后的日食”^①。

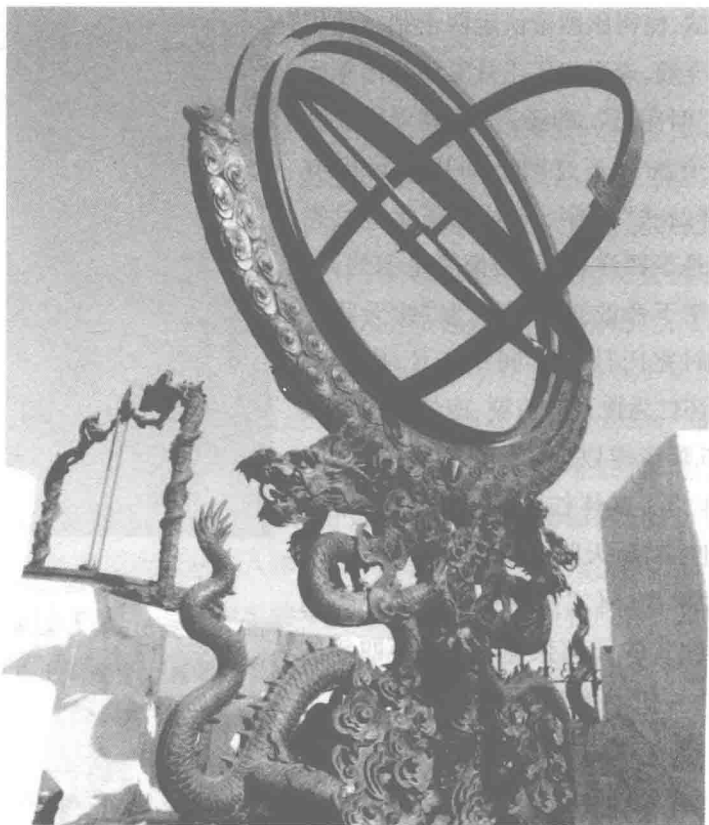


图2 黄道经纬仪(引自《清史图典》)

南怀仁一面治理历法,一面反对民间私造历书和民间攻讦时宪历的言论。江南吴县民人杨燦南,撰《真历言》,讥议康熙十一年(1672)时宪历的立春、立秋、闰月错误,南怀仁上疏,指参杨燦南为奸民,扰乱历典,康熙帝于是将杨燦南以扰乱定历罪名,判杖一百、徒三年,并将《真历言》毁版。

^① 《中国近事》,第38页。

南怀仁在钦天监除了治历之外,对如何更好地发挥钦天监人员的作用,也曾提出一些建议,部分为康熙帝采纳。钦天监官员薪俸低薄,升转限于本衙门,几乎无出头之日,南怀仁深知这样会使得官员不能集中精力钻研业务,不利于编写准确的历书和预测天象,遂于九年(1670)以“历法曠奥,需材俸薄,难以鼓励,仰祈圣恩,破格作养,以光大典,以勉后效”为由,请求为钦天监汉员增加俸禄、为满员制定升转方法、赐予天文生顶戴。康熙帝接受了这个建议,给汉员增薪,给予天文生从九品顶戴,照例补用^①。

康熙帝在亲政之后的二十年间,历政方面主要依靠南怀仁,同时应允他的推荐,于十一年(1672)令礼部差人前往澳门迎取精通历法的徐日昇。礼部认真执行,派遣五品主事锡忒库、七品笔帖式和南怀仁的仆人邹立山乘驿前往,将徐日昇迎至京师。到了二十四年(1685),1623年出生的南怀仁已经六十三岁,康熙帝考虑到在他身后需有足可顶替的治历人才,乃询问南怀仁等人澳门有无年轻而懂得历法者、精于医术者,南怀仁等举荐精通历法的安多,康熙帝遂命西士闵明我前去迎取,赐银五十两置办行装,并关照闵明我路上过山过水要保重,不必图快,到十月十二日,康熙帝接见到来的安多^②。一年多之后南怀仁亡故(1688年1月28日),康熙帝命闵明我、徐日昇、安多治理历法,这些人才得以被陆续任用,这是康熙帝未雨绸缪并顾及年轻的专业人才的必然结果。于此一事,可见康熙帝把使用西士一事挂在心间,当作要事对待。

二 责令西士制造西洋火炮

关于康熙帝任用西士铸造火炮,西人记载说南怀仁“采用新的机械技术,铸造了一百三十二门铜制战炮,同时自己制造新战车”^③。南怀仁实际上在康熙帝的指令下,制作出多种功能的不同类型的火炮,用于战争和

^① 本子目叙事,主要取材于《熙朝定案》,参见《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第49—133页。《正教奉褒》多有相同记录。

^② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第157页。

^③ 《中国近事》,第38页。

装备军队。

康熙十二年(1673),吴三桂(1612—1678)在云南起兵反清,次年耿精忠(1644—1682)在福建响应,十四年在广东的尚之信(1636—1680)接受吴三桂封爵,一时三藩气势汹汹,兵至湖广、江西、四川、陕甘,形势严峻。明清之际战争中出现的西洋火炮,这时为康熙帝所注意,遂谕兵部,命南怀仁铸造火炮:“大军进剿,急需火器,著治理历法南怀仁铸造火炮,轻利以便登涉。”^①从十三年(1674)起,至二十年(1681),南怀仁铸造各种类型火炮,康熙帝亲自参加试射,并运用于战场。康熙帝下令南怀仁制炮之始,要求火炮在高山深水地区能运转自如,便于携带使用,十四年(1675)南怀仁制造成功木炮,在卢沟桥试射,康熙帝亲临现场,指出轻巧甚佳。十五年(1676)铸造红衣铜炮,除令内大臣、八旗固山察看试射外,康熙帝还在南苑观看演习。木炮、红衣铜炮,共造一百三十门。二十年(1681)铸造神威战炮,康熙帝在卢沟桥观看试放,指出验准星的方法。神威战炮共铸造三百二十门,配给八旗,每旗各四十门,训练八旗炮手约二百四十名。南怀仁还铸造得胜炮三百二十门。南怀仁所铸造的火炮,分为三个类型,即攻城、守城、战阵的不同用途,故而炮身长短、厚薄、轻重各不相同。炮车,要点在点放时左右无振动。南怀仁特地写作《神威图说》,发给军中,照说明训练使用。由于制炮的成功,康熙帝于二十一年(1682)授予南怀仁工部右侍郎加衔^②。

康熙二十年,已是平定三藩之乱的尾声,此后康熙帝命令南怀仁继续铸造火炮。二十五年(1686),侍卫赵昌传旨,着南怀仁铸造冲天炮和炮车,炮底应是平底。南怀仁遵令画出图式,送呈康熙帝,按图式提出所需原料铜、碳、木料等物,康熙帝审阅,认为炮式、车样均好,指命工部供应原料,遂造就二门,试射成功。次年,康熙帝再令南怀仁制造炮弹重三斤的

^① 《东华录》卷十,第167页;《圣祖仁皇帝实录》卷四十九“十三年八月壬寅”条,载《清实录》第四册,第640页。

^② [法]荣振华著,耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,中华书局1995年,第717页。

铜炮八十位。



图3 康熙二十八年(1689)南怀仁奉命监制而成的武成永固大将军炮(引自《清史图典》)

康熙帝任用南怀仁铸造火炮,主要用于两种用途:战争;增强军队装备和对外宣示武力。三藩之乱爆发,朝廷急于使用火炮,如陕西前线需用红衣铜炮二十门,于是赶制送往军前。火炮运用于陕西、湖广、江西前线,发挥了制胜敌军的威力。如同康熙帝为南怀仁御撰的祭文中所说:“铸造军器,较旧式而呈奇用,以火攻佐中坚而制胜。”大学士王熙(1628—1703)的致祭文中也说南怀仁“充城威敌,铸金而助火攻”^①。对俄国用兵,火炮也发挥了作用。康熙二十四年(1685),清军进攻俄国盘踞的黑龙江漠河对岸的雅克萨(今俄罗斯阿尔巴金诺),副都统郎坦事前请求二

^① 《康熙朝崇正集》(熙朝定案)(外三种),第137—152、163—164、171、337—338、351、411—413页。

十门火炮,康熙帝允准,于是运用红衣炮轰击城内,俄军投降,摧毁城堡^①。康熙帝亲征噶尔丹(1644—1697)的几次战争中,军队中有从直隶火器营调来的部队,在二十九年(1690)乌兰布通(今内蒙古翁牛特旗)之役中,佟国纲、佟国维兄弟率领的左翼及火器营冲入敌阵,令敌人伤亡惨重,此后康熙帝扩充火器营。

火炮用于军队装备和展示军威。二十八年(1689)中俄尼布楚谈判,作为译员与会的张诚在九月初的通讯中讲到谈判双方均显示力量和军威,清朝代表团由八九千人组成,内有三千名士兵,五十门大炮,一万二千匹马、三千头骆驼。“俄国代表团虽然人数少一点,但是在气势排场上双方势均力敌”^②,因为俄方有包括火枪兵、炮兵在内的卫队近二千人。还是这位张诚,三十年(1691)随同康熙帝去喀尔喀蒙古,康熙帝此行是到多伦诺尔主持喀尔喀蒙古诸部的会盟,康熙帝行经军事要塞古北口,检阅驻军,张诚看到有五六十辆小炮车,是人推的,而不是用马拉的^③。由此可知,有的部队拥有火炮装备。神威炮配给八旗,可见康熙帝铸造火炮是为了增强八旗军的火力。

三 任命西士对外充任谈判译员兼起协调顾问作用

康熙时期清朝极其缺乏与西方国家打交道的语言人才,不得不借重西士——用他们充任翻译,沟通双方。恒慕义主编的《清代名人传略·玄烨传略》讲到这样一种现象:“每逢与欧洲国家交往时,传教士还经常被招请去做译员或顾问。”^④用西士做通事,可区分为两种情形,即充任接待外国使臣的通译;充任签订条约过程中的译员,以此类作用最大。首先让我们来追溯《尼布楚条约》签订中康熙帝任用西士的史事。十七世纪俄

① 《清史稿》卷二百八十《郎坦传》,第三十四册,第10134页。

② 《中国近事》,第49页。

③ [法]张诚著,华立等译:《张诚神甫1691年第三次鞑靼之行》,收入国家清史编纂委员会编译组、中国人民大学清史所合编:《清史译文新编》第二辑《清史译文》上册,中国人民大学出版社2005年,第175页。

④ [美]恒慕义编著,中国人民大学清史研究所译:《清代名人传略》,青海人民出版社1990年,第675—676页。

国大力向东方扩张,侵扰到中国黑龙江流域下游及松花江、牡丹江流域,而在八十年代以前,中国内部多事,特别是世纪中期清朝入关统一中国,接着有三藩之乱,无法大力经营东北、北部、西北边疆,八十年代开始,康熙帝加强对这些地区的关注,二十一年(1682)东巡边疆,观览形胜,显示对东北疆域的特别关切,二十四年(1685)出兵摧毁俄军盘踞的雅克萨城,但是清军一离开,俄军立即卷土重来,清军再次围攻,康熙帝感到需要想个一劳永逸的办法,提出通过和谈解决边境问题,俄国愿意谈判,派出使臣戈洛文。二十七年(1688)三月,康熙帝派遣领侍卫内大臣、皇太子允祹外公索额图(1636—1703)和都统公、舅舅(康熙帝生母之兄)佟国纲(1643—1719)为钦差大臣,康熙帝认为徐日昇“真实而诚恳可信”,会拉丁文字,文章写得好,遂派他为译员,并令理藩院将徐日昇作为使团成员通知俄国使团^①。

随后补派张诚同行。康熙帝下令,对徐日昇、张诚“照去的甲喇章京品级赏赐”,赐参领职衔,如此则具有某种兵部官员身份^②。康熙帝分别赐予二人“蟒袍一件、大缎四匹”“蟒、素鞍衬

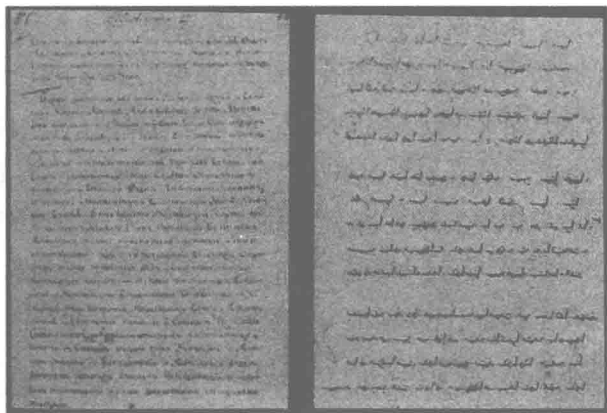


图4 《尼布楚条约》俄文·满文本(引自《清史图典》)

① 《康熙朝崇正集》(熙朝定案)(外三种),第170页;《中国近事》,第20页。

② 使团成员有兵部督捕副理事官张鹏翮,即为兵部官员。见《圣祖仁皇帝实录》卷一百三十四“二十七年三月己亥”条,《清实录》第五册,第456页。

各二副”“团龙米色御服、御貂之外衣各二裘”以表示宠信^①。使团取道喀尔喀，前往色棱斯克会谈，但是途中遇到额鲁特蒙古噶尔丹部侵扰喀尔喀，使团不能前进，只得折回北京。次年（1689）索额图使团再次出发，至尼布楚（今俄罗斯涅尔琴斯克）会谈。出行与谈判期间，徐日昇、张诚处于尊贵地位，为显示他们的身份，康熙帝准许他们胸前挂十字架，如同官员挂朝珠^②。他们“拥有荣华富贵的特权，可与皇帝的伯叔一起用餐”^③。当会谈处于僵持状态时，张诚深知清朝愿意订约，有允许俄国商人到北京开展贸易的意向，乃衔命到俄国使团驻地交涉，俄方本意在于获得一些已占领的土地和中国允许俄商到中国内地进行贸易的允诺，因此张诚就将条约内容谈妥，两天后中俄双方钦差大臣签字，订立《尼布楚条约》。

作为译员的徐日昇、张诚在条约签订中的作用，远远超出他们的译员身份。条约以拉丁文本为正本，满文本、俄文本为副本。拉丁文本为正本的事实，有力地表明没有徐日昇、张诚的参与，这个条约是签订不了的，不过这只是文字技术上的献艺，更重要的是他们，尤其是张诚起到调停的重大作用。欧麦尔·德格里杰斯在为《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》所作序言中说，“张诚在谈判期间的居间调停起了决定作用”^④。《中国近事》的翻译者梅谦立认为徐日昇、张诚“不仅承担翻译工作，而且在中国与俄罗斯之间充当中介与协调的角色”^⑤。日本后藤末雄就《尼布楚条约》签订过程说，“中俄两国全权大使谈判濒于决裂时，张诚和徐日昇居中调停，缓和了两国全权大使的紧张，遂使有利于中

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第170、213、345页。康熙帝所赐蟒袍，[法]伊夫斯·德·托玛斯·德·博西耶尔夫人在《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》（辛岩译，大象出版社2009年。下引该书简作：《耶稣会士张诚》）一书中理解为黄马褂。若是黄马褂，则非同寻常，没有大的军功是得不到这种赏赐的。

② [法]杜赫德编，郑德弟、朱静、耿昇等译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷，大象出版社2001年，第278页；下引该书简作：《书简集》。

③ 《中国近事》，第49页。

④ 《耶稣会士张诚》，第8页。

⑤ 《中国近事·译者的话》，第5页。

国的条约缔结成功”^①。东西方学者共同认为张诚、徐日昇在《尼布楚条约》签订中起到调停作用,可视为定论。其实康熙帝充分肯定徐日昇、张诚的贡献,这就成为他于三十一年(1692)允许天主教在中国自由传教的原因之一^②。康熙帝任用西士为翻译的作用,以签订《尼布楚条约》最为显著。

西方国王、罗马教廷派遣来使,充任译员的差事以及将西士出使的来函译成满文、汉文,这些任务均落在西士身上。如康熙九年(1670)三月葡萄牙国王阿木素遣使玛纳萨尔达聂(萨尔达纳)到达北京,呈递国书和礼品,康熙帝从优接待,命南怀仁做翻译,并对他的工作相当满意;十五年(1676)俄国使臣斯帕法里来华,也由他充任译员^③。再如巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741),“为所有入华的欧洲人充当翻译,包括传教士、教皇特使、葡萄牙和莫斯科的来使。”他通晓满语、汉语、拉丁语、法语、意大利语和葡萄牙语,讲得很流畅,凭借这样的条件充当通事角色,是会令当事人满意的^④。在康熙五十四年(1715)有新从欧洲来的画家、药剂师,不能回答奉命来问话的太监的问题,康熙后期被教廷传信部派到中国的马国贤(Matteo Ripa, 1682—1745),遂为他们做翻译^⑤。

清朝与俄国订约之外,俄罗斯使节来华较多,均由西士担任译员,甚至将西士当作主人。如同徐日昇、安多在三十年十二月十六日题本中所说:“以臣等语音,易习满书,特令学习满书,凡俄罗斯等处行文,俱令内阁

① 《乾隆帝传》,《清史译文》上册,第217页。

② 张诚之所以具有这种调停意识和能力,与他一起来华的洪若翰认为这是当时法国社会生活环境使得本国人们具有关心国事的本能。他在1703年2月15日的书信中讲到,法国人经常谈论君主利益,持续不断战争与和约使人们千百遍地思考其后果对民族的利害,所以张诚有此民族秉赋,“有幸找到了使互不相让随时准备中断和谈的中国人和莫斯科人和解的方法。”(《书简集》第一卷,第278—279页)最终促使中俄双方签订了和约。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第716—717页。

④ 《书简集》第四卷,第242页。

⑤ [意]马国贤著,李天纲译:《清廷十三年——马国贤在华回忆录》,上海古籍出版社2004年,第77页;下引该书简作:《清廷十三年》。

翻译。臣等何幸，蒙圣主任用不疑。”^①康熙二十五年（1686）俄国使臣尼古拉·加弗里利诺维奇·斯帕法里（尼果赉）来到北京，闵明我担任拉丁文和法文翻译^②。二十八年（1689）俄国使者经康熙帝允准往天主堂行礼，徐日昇、张诚、白晋、苏霖（Jose Suarez, 1656—1736）等人招待茶点，康熙帝遣内大臣传旨：着白晋、苏霖去答拜使者^③。三十年（1691）俄国使臣到达边境，康熙帝为了解俄国情况，此前派出闵明我出使俄国，这时急不可耐地等待着闵明我返回的消息，9月6日，北京西士将收到的闵明我来信立即译成满文，送呈康熙帝^④。可见为与俄国打交道，离不开西士的翻译。五十九年（1720）俄国使臣伊斯梅洛夫到京，带来的国书是用拉丁文书写的，康熙帝指定接待大臣，任命巴多明、戴进贤（Ignaz Kogler, 1680—1746）、马国贤、华人范罗思为通事，开始商谈递交国书的礼仪，伊斯梅洛夫拒绝跪拜礼，为此康熙帝亲自拟写一道谕旨，令翻译出来，并且说：“翻译们应该是代表陛下的部臣们的工作，应该要求公使对每一条内容都给予明确的回答。”^⑤在康熙帝心目中，西士翻译相当于礼部成员——官员，应当像部臣那样，对来使做劝解、劝诫，要求伊斯梅洛夫明确回答提出的要求和问题。

综观康熙帝聘用西士做译员，似乎大端有两点：

一是西士按照康熙帝要求进行工作，完成任务。无论是接待使臣，还是签订条约，西士通过语言文字沟通，使得双方交流了意向，明了对方态度，完成了使命，以至订立条约。即使罗马教会两次特使来华，以失败而告终，也是令对方了解了所以然。

二是西士在担任通事工作中是尽责的，公正的，不偏向一方的，在康熙朝是可以这样说的。西士出任通事，尽管名分上不是正式官员，可是起

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第183页。

② 《中国近事》，第124页。

③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第251页。

④ 《张诚神甫1691年第三次鞑靼之行》，收入《清史译文》上册，第205页。

⑤ 《清廷十三年》，第90—99页；《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第336页。

着职官的作用,因为康熙帝要求他们像部臣那样,在交涉中尽力说明清朝的态度,为实现朝廷的愿望而努力。康熙帝说他们是家人,做通事时,要代表主人劝说客人接受主人的方案。通事名分不高,但有特殊地位和荣誉,有时候显贵重臣都比不了。比如,康熙帝国宴招待伊斯梅洛夫,通事被“安排在比公使、重臣及爵爷们更接近皇上位置”。因此马国贤感受到,“我们在这里是一个特殊的位置,只在特定的场合才能赐予。”西士任通事,为自身传教目的,不能吃里扒外出卖清朝利益;西方人的身份却又使他们绝不会让西方来使吃亏。为此他们有风险,因为偏向西方,一旦被清朝统治者发现,就不会允许天主教在华传教;偏向中国,不必说他们心理上过不去,而且也有他们的实际利益,特别是在对俄国交涉中,教会一直向往打开从俄国到中国的通道,当然不敢得罪俄国而偏向中国。所以他们对此十分伤脑筋,而且为了办好差事,有时很辛苦,搞得很疲劳,所以马国贤又说,“我们只是帝国朝廷里的一种荣誉性的‘苦工’而已”^①。笔者在这里说的是康熙朝的情形,至于以后的情形又自当别论。

四 派遣西士出任使臣前往欧洲

古老中国向来以世界中心自居,在对外关系中,只是接受万国来朝,除向藩属国派遣使臣外,哪里会需要向重译来朝的欧洲派出使节,然而康熙帝开了个头,派遣使者去俄国、法国、罗马教廷,而使者不是中国人,却是西士,康熙赋予这种客卿以外交官使命。其间情状,不妨以时间为序予以记叙。

1. 派遣闵明我出使俄国

前面提到康熙帝十分关注他派遣的闵明我从欧洲返回的信息。闵明我,意大利人,康熙十年(1671)以通晓历法被从广州送到北京,受到康熙帝重视,所以西士苏霖说“皇上非常喜欢他,厚待有加。1686年皇上派遣他以帝国使臣的身份出使西洋”^②。他受命出使俄国,走海道去欧陆。派

^① 《清廷十三年》,第98页。

^② 《中国近事》,16页。

遣闵明我出使,康熙帝本意可能有两个:一是与俄国交涉,二是招徕西士,但以前者为主。三十年十二月十六日徐日昇、安多题本有云:“闵明我持兵部印文,泛海差往俄罗斯。”^①又据《正教奉褒》记载:“上遣闵明我执兵部文泛海,由欧罗巴洲往俄罗斯京,会商交涉事宜。”^②这两项资料都说明闵明我拿的是兵部文书,他的任务应与军事有关。所谓交涉事宜,从其时中俄关系来看,两次雅克萨之战,清朝在这局部方面是主动的,而俄国在向东方殖民大方面占主动地位,康熙帝已经放话希望两国通过谈判解决争端问题,二十七年(1688)就有索额图使团的第一次之行,此种背景表明康熙帝派出闵明我,应与中俄谈判相关,比如了解俄方情况、某种程度地向俄方表明清朝态度。

在招揽人才方面,二十八年(1689)闵明我在罗马与《中国近事》编者莱布尼茨相交,莱布尼茨说“闵明我受皇帝的委托到欧洲招募各行专家去中国”^③。闵明我在法国和其他欧洲国家确实招募了一些耶稣会士,以至莱布尼茨说他带了不少能干的耶稣会士去中国,所以自己有些忌妒,因为他把欧洲人才挖走了。闵明我计划从俄京莫斯科返回中国,带了八人同行^④,同时“派了年约五十的优秀数学家西塞瑞神甫同另外两人从海路前来”^⑤。

闵明我在欧洲活动,获得罗马帝国皇帝、波兰国王的推荐,以及持有“中国兵部的信函和印章”,于是争取俄国让他入境,但“他仍然无法从俄国人那里过境”^⑥。因为闵明我与莱布尼茨在罗马会面的1689年,俄国沙皇下令关闭耶稣会士在莫斯科的会院,禁止他们通过俄国西伯利亚前

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第182页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第341页。

③ 《中国近事·莱布尼茨致读者》,第8页。

④ 《中国近事·附录一》,第124—126页。

⑤ 《张诚神甫1691年第三次鞑靼之行》,收入《清史译文》上册,第206页;《中国近事》记载,闵明我“先把招募到的大部分传教士送到葡萄牙人的船只,然后决定自己从陆路经俄国返回中国”(参见《中国近事》,第9—10页)。

⑥ 《中国近事》,第10页。

往中国, 闵明我不可能取道俄国返回中国。闵明我未能到达俄国, 康熙帝赋予他的出使俄国的使命落空了。闵明我于是从波兰到维也纳, 经马赛、君士坦丁堡, 于三十二年(1693)到果阿, 次年年经澳门返回北京。

闵明我的出使, 康熙帝十分看重, 由隆重的送行、迎接仪礼表达出来。出行的情景, 据白晋听到的: “皇帝派遣闵明我神父出使俄国, 传说当时遵照皇上谕旨, 在他离境前所到之处, 都举行了极其盛大的欢送仪式。”^① 返回之前, 康熙帝关注闵明我的行程, 三十一年(1692)估计他该回来了, 特地派遣安多前往澳门迎接, 并指示: 若他带来“学天文历法要紧用人”, 即带来京, “其余随便居住”。又令理藩院董殿邦、内务府李煦(1655—?, 后为内务府苏州织造)为差官同往。及至闵明我回京复命, 康熙帝表示满意, 多予赏赐^②。

闵明我出使的情形大致如此, 留下的问题是, 他的赴俄使命究竟在他本人目标中处于何种地位? 《在华传教士列传及书目补编》为闵明我所作传中说到, 传主“在罗马被任命为司库之后首先于1686年出发前往莫斯科传教区”, 1703—1706年任中国、日本巡按使^③。说他前往莫斯科传教区, 似乎出行与传教有关, 他又担任中国、日本教区巡按使, 可见突出他的传教士身份。令人怀疑, 闵明我赴俄, 是将开辟从俄国往东方的传教通道作为首要任务。

康熙帝任用闵明我出使俄国, 虽然也招至了少许人才, 但联络俄国的目标毫无成就, 可以说这次出使效果甚微, 不能说是成功的。而与此几乎同时的白晋西行的成功, 则形成了鲜明对比。

2. 派遣白晋出使法国

白晋, 法国人, 就读耶稣会学校, 具有科学知识。法国国王路易十四为在全球范围内进行科学考察, 曾派遣专家分赴欧、美、非洲进行测量, 其中派遣洪若翰、张诚、白晋、刘应(Claude de Visdelou, 1656—1737)、李明

① 《中国近事》, 第84页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》, 第187、359—360页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册, 第284页。

(Louis - Daniel Le Comte, 1655—1728)等人以“国王数学家”身份来华,康熙二十七年(1688)进入北京,呈上路易十四致送的画,有卢浮宫、凡尔赛、圣·日耳曼的铜版画以及数部装潢精美的图书,作为送给康熙皇帝的礼物^①,白晋与张诚留在宫廷服务,向康熙帝讲授数学、几何学、解剖学、西医学乃至逻辑学的知识。

前已述及康熙帝任用张诚参与《尼布楚条约》的签订,之后三十二年(1693)康熙帝派遣白晋出使法国。值得注意的是,三十一年



图5 路易十四像(引自《清史图典》)

(1692)康熙帝颁布宽容教令,允许天主教在中国自由传教,这是对天主教传教的宽容,以利于吸收、使用西方科技、艺术人才。白晋的使命有两项:传达康熙帝对路易十四的友好之意;招募科学技术、艺术人才。白晋在呈给路易十四的《中国现任皇帝传》(《康熙帝传》)里说:“康熙皇帝派我远涉重洋返回法国,除了转述他对陛下的敬意,授予我的重大使命之一就是为中国招聘传教士。皇上希望我把能够找到的法国耶稣会士先从印度调到他的身边,更希望把塔夏尔和(已离开中国的)李明派到他那里。”“康熙皇帝希望招请的是精通各门科学和艺术的耶稣会士。”^②康熙帝向路易十四致意,让白晋告诉对方他赐予法国耶稣会土地皮,帮助建立教堂。亲自聆听此话的洪若翰描述道:1693年(康熙三十二年)7月5日康熙皇帝召见他们,“让人把要带到法国去的礼物交给白晋神父,委托白晋

① 《耶稣会士张诚》,第1页。

② 《中国近事·中国现任皇帝传》,第97页。

神父把他刚才对我们的礼遇告诉法国国王。”^①

白晋于康熙三十二年(1693)出发,经过有外国人的地方,督抚大吏都要为他举行送行仪式:“皇帝派我出使法国时,在有外国传教士的地方,尤其是有英国和葡萄牙商人的地方,各省总督也都奉旨公开地欢送我,这使我一时成为人们议论的话题。”甚至受到对法国怀有敌意者的尊敬^②。

白晋于1697年3月回到法国,将《中国现任皇帝传》(又名《康熙帝传》)^③献给路易十四,并呈送康熙帝赠送的四十九部装潢精美的图书,至今巴黎国家图书馆仍作为珍品收藏。在白晋转述康熙帝招募人才的意向及白晋本人要求多派传教士的请求下,路易十四亦认为向中国派遣人员是扩大法国在中国影响的好机会,因此支持白晋招募人员,并给他一万法郎购置赠送康熙帝的礼物。

白晋在法国联络有影响的人士开展招募人才活动。他介绍了中国皇帝和法国耶稣会士在中国传教的事迹,他穿着中国长袍出现在巴黎,这一度引起



图6 白晋《康熙帝传》法文版封面书影(转引自《清代人物三十题》,岳麓书社2012年版)

① 《书简集》第一卷,第290页。

② 《中国近事》,第84页。

③ 白晋的这部书自1697—1700年先后有五种外文版本,而后有四种中译本。外文版五种分别为:1697年第一版,1698年巴黎第二版,1699年海牙版,1710年荷兰文版,同年意大利版。中译本有马绪祥译:《康熙帝传》,载《清史资料》第一辑,中华书局1980年;赵晨译,刘耀武校:《康熙皇帝》(据日文译本),黑龙江人民出版社1981年;春林等编:《康熙帝传》,珠海出版社1955年;杨保筠译本,据1940年在天津影印的巴黎1699年法文版《中国现任皇帝传》。参阅《中国近事》一书中杨保筠的《译者的话》。

轰动,在凡尔赛,人们都在谈论中国,问他许多或认真或玩笑的问题^①。他进行他所认为的与《圣经》内容有某种类似的中国《易经》的相关演讲,在枫丹白露等处给有影响的人士写信,与中国问题专家莱布尼茨通讯,并赠送《中国现任皇帝传》^②。由于路易十四和法国耶稣会的支持,白晋很快购办了礼品,召集了人才,于1698年乘坐路易十四批准的“安菲特里特”号商船返回中国,带领八名传教士和携带路易十四的包括几幅王室画像在内的礼品,于当年11月到达广州,受到钦差礼遇,并惠及安菲特里特号。同到广州的有十五名传教士,即同行的八人:雷孝思(Jean - Baptiste Regis, 1663—1738)、利圣学(Jean - Charles de Broissia, 1660—1704)、翟敬臣、南光国、马若瑟(Joseph de Premare, 1666—1736)、巴多明、颜理伯、卫嘉禄;先出发的傅圣泽(Jean - Francois Foucquel, 1665—1741)、卜嘉(卜纳嘉、卜嘉书, Gabriel - Igenace, Baborier, 1663—1727)二人;途中收容的乘坐“拉邦”号的三人;在印度招揽的二人。

白晋以中国皇帝使者身份在欧洲活动,大约人们从来闻所未闻会有中国使者,怀疑他在招摇撞骗,就连随同他来中国的人心里也不那么踏实,可是到了广州后看到白晋受到钦差的礼遇,疑团顿释。马若瑟于1699年2月17日在广州致函路易十四的忏悔神父拉雪兹,讲白晋确实是钦差,他写道:1688年10月6日安菲特里特号在上川岛抛锚,白晋去广州与地方官一起联名写奏章向宫廷报告他的到来,船于24日到澳门,白晋亦至,他“佩戴着该帝国中通常钦差享用的全副荣誉标志,我们这些法国人见到他时委实吃惊不小,因为在法国时有人曾言之凿凿地告诉我们白晋根本不是中国皇帝钦差”。11月6—7日到广州,听说“洪若翰神父去年曾奉旨前来广州探听白晋神父的消息,等后者一到便予以迎接,因为皇帝正企足而待,因此我们到的正是时候”。^③白晋于1689年11月30日在

① [德]柯兰霓著,李岩译:《耶稣会士白晋的生平与著作》,大象出版社2009年,第26—28页。

② 《中国近事》,第51页及注1,2。

③ 《书简集》第一卷,第136—141页。

北京致函拉雪兹,说他和传教士们由地方官护送去广州,路途“享受钦崇荣誉,一路遇到的其他官员也像他一样待我”。在广州,他见到总督、粤海关监督,官员答应对安菲特里特号免检和免收物品计量费、停泊费,是非常的荣誉,并允许法国商人在广州买房、建立商行^①。洪若翰讲到白晋从欧洲返回中国后受到官府欢迎,广东巡抚举行盛宴招待他们及船长,将船长视为法国国王的官员对待^②。

康熙帝因白晋的返回,特地派遣西士刘应、苏亚雷斯(苏霖)和宗人府首领 Hencama 迎接,宗人府臣向他宣读旨意,说“陛下最看重道德,然后是科学和灵巧的技艺”,派他赴法“是为寻找具有此类品质的教友,鉴于细心执行命令,陛下深感欣慰”,并令白晋带领五名传教士进京,其他人员可去各省自由传教。白晋等人遵命乘驿北上,在扬州与淮安间运河道上遇见南巡的康熙帝,由随侍左右的张诚领上御舟,康熙帝问白晋身体可好,随后在镇江金山引见五名将进京的传教士,康熙询问他们科学艺术问题,表示满意,并将重用他们,称赞白晋选得好^③。此种特殊礼遇,反映康熙帝认为白晋出使十分成功。

白晋的出行,有三方面的效果:一为招徕了人才,如雷孝思、巴多明、马若瑟参与地图测绘,研究汉学,充任译员,有显著成绩。二是使康熙帝在欧洲扩大了影响,白晋撰《康熙帝传》令欧洲人认识康熙帝,获知他是伟大君主,是以莱布尼茨将白晋的书收入 1699 年出版的《中国近事》,说“这是一本受到普遍欢迎的关于一个无可比拟的统治者的书”^④。张国刚、吴莉苇在《明清传教士与欧洲汉学》一书中指出,白晋的《康熙帝传》和献给勃垠地公爵的《中国现状》二书,对推动欧洲关注中国的气氛很有作用^⑤。三为使中法两国宫廷产生互动,皇帝与国王互赠礼品,可以视为

① 《书简集》第一卷,第 143—149 页。

② 《书简集》第一卷,第 298—299 页。

③ 《书简集》第一卷,第 143—149 页。

④ 《中国近事》,第 51 页。

⑤ 张国刚、吴莉苇:《明清传教士与欧洲汉学》,中国社会科学出版 2001 年,第 165 页。

直接交往。

3. 先后两次派遣洪若翰出使欧洲

洪若翰,来华之前已经教授数学、天文学,在学术刊物上发表著述及科学测验报告,来华五位国王数学家当中的其他四人是 由他选定的。二十七年(1688)到北京后,去江南传教。二十八年康熙帝南巡到江宁,洪若翰见驾,口头、书面回答康熙帝差人询问的有关老人星的问题。三十二年(1693)应诏从广州至京,献奎宁药治好康熙帝疟疾。康熙帝对他印象很好,遂有继白晋之后,派遣他赴西洋招募人才之命。

洪若翰第一次出使是在三十七年(1698),在广州搭乘白晋乘坐的安菲特里特号返航赴欧洲^①。四十年(1701)再次搭乘安菲特里特号于11月25日返回广州,与白晋的归来一样,以钦差身份出现在他的同伴面前并受到地方官的款待。随同洪若翰到来的汤尚贤(Pierre - Vincent de Tartre, 1669—1724)说安菲特里特号在广东洋面遭遇风暴,不能直驶广州,停泊在上川岛,洪若翰先行至广州,带着三条中国船来接应,但见“船上插满旗帜、挂着灯笼,灯笼上写明钦差身份,按中国礼节接待中国官员拜访(者)”,又见他“穿着钦差大臣的官服”^②。

洪若翰的任务是招揽科技艺术人才,完成了使命,带来八名传教士,据同来的沙守信(Voyage du pere Chavagnac)在1701年12月30日的信函中写道,在当年9月八天内三批传教士到达广州,共十三人,其中八人乘坐安菲特里特号,二人搭乘法国苏拉特号,二人坐的英国船^③。这些人员是卜文气(Porquet)、沙守信(Emeric Langlois de Chavagnac, 1670—1717)、戈维里、顾铎泽(Le Couteux)、杜德美(Pierre Jartoux, 1669—1720)、方全纪、陆伯嘉、汤尚贤、龚当信(Cyr Contancin, 1670—1732)、赫苍璧(Julien-

^① 宋若翰在1700年12月9日的书信中讲,洪若翰“已于去年受中国皇帝派遣搭乘安菲特里特号离开中国返回法国”(参见《书简集》第一卷,第157页)。

^② 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年,第4—6页;《书简集》第一卷(第181页)记载:船上“旌旗招展,矛戟森森,特别醒目是大大的灯笼,灯笼周围写着一些中国字,表示皇帝使臣的头衔”。

^③ 《书简集》第一卷,第196—201页。

Placide Hervieu, 1671—1746)、聂若望、隆盛(Guillaume Melon, 1666—1710)、苏安当(Antoine Chomel, 1668—1702)等。多人的到来,表明此前的白晋之行为洪若翰招募造出舆论,有利于他顺利吸收来华人员。

康熙帝非常满意洪若翰的欧洲之行,张诚说皇帝“对洪若翰神父的迅速返回非常满意”,又断定康熙帝“对洪若翰神父的认真勤勉非常满意”,而且预言“这将促使他经常派遣传教士回法国,因为他对欧洲工艺品的热爱和精通医术的才能令您难以置信”^①。果然,康熙帝立即差遣洪若翰第二次出使法国。

除了人员,洪若翰还给康熙帝带来很多珍贵礼物^②。本来带的礼品更多,因船遇风暴而丧失,所以张诚遗憾地说,“除了价值将近十万里夫尔的货物以外——他(洪若翰)带来这些货物是为了进献中国皇帝和我们的教会,这些货物是国王送给他作为供养我们传教士的基金。”^③

洪若翰第二次出行,惟知他的出发及在欧洲活动的点滴情形。洪若翰于1702年3月回到北京,康熙帝立刻差遣他。他于1703年1月到浙江宁波附近的舟山候船,这是他第二次到宁波,他们五人就是在这里踏入中国国土。3月,洪若翰乘坐英国船离开舟山赴欧洲,出发前地方官委托商船善待洪若翰^④。从地方官的关照来看,洪若翰的出行无疑是奉命的。

在舟山时,洪若翰给拉雪兹神父写信,讲他即将进行的欧洲之行,是为了向耶稣会修会会长报告在华传教事务——“为了向我们尊敬的修会会长汇报我们在中国布道的情况,我第二次返回欧洲。”^⑤无疑他是将处理耶稣会会务当作此行的主要目的。他应是在当年到达伦敦,因为1704年1月15日他在伦敦给拉雪兹神父写信。这个时候礼仪之争在欧洲公开化,在中国已有所显露。容教令发布之后,立即有福建宗座代牧阎当

① 《书简集》第一卷,第226、234页。

② 《书简集》第一卷,第190页;《洋教士看中国朝廷》,第6—14页。

③ 《耶稣会士张诚》,第106页。

④ 《书简集》第一卷,第322页。

⑤ 《书简集》第一卷,第250页。

(阎珣、麦格罗特, Maigrot Charles, 1652—1730) 的教令^①。三十一年(1692)的容教令本来对天主教传教有利,可是阎珣于1693年3月26日发布牧函谴责中国礼仪,得到欧洲一些教团的认同,巴黎索邦神学院经过30次会议后于1700年10月18日禁止了包括李明的《中国近事报道》在内的颇有影响力的耶稣会士的书籍。罗马教廷于1702年派遣铎罗(多罗, Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668—1710)来华,1704年11月20日在教皇克莱芒十一世的敕令中,传教士的中国礼仪被裁定为异端宗教活动。在这种背景下,洪若翰在第一次返回欧洲时就强烈感受到教派内部争执及对耶稣会的不信任,他得知“人们已在巴黎传播说耶稣会推倒(方济各会)罗萨理主教五座教堂”等不实之词,是以在伦敦写给拉雪兹神父的信的开头用大量篇幅说明他们对其他教派的多方帮助,包括为阎珣解决因建立教堂引起的与所在地居民的纠纷。信中接着说明天主教各个宗派在中国的争持,科农主教、福建宗座代牧主教麦格罗特(阎珣)与罗萨里主教德·礼奥纳主教(梁弘仁、梁弘任, Artus de Lionne, 1655—1713)向教廷控告耶稣会在华允许祭祖祀孔;南京、澳门、阿斯加龙、安德尔维尔的主教与他们意见相左,选派在江西的魏方济(Francois Noel, 1651—1729)、佛山的庞嘉宾去罗马向教皇及有关部门进行解释。然后述说耶稣会士入乡随俗对传教的有益性:欧洲人以为耶稣会士在华穿丝绸、出门坐车,不苦行。洪若翰讲不儒士化就不能行教,否则被轻视,不可能传教,是不得已入乡随俗。“儒生的身份是传教士们前来中国所应当取得的身份”,如果中国人真地把我们看作儒生和欧洲博士,就必须穿着丝绸衣服,出门拜访坐车^②。从洪若翰的伦敦通讯中,不难看出耶稣会在教派斗争中处于被动地位,洪若翰及其同教陷入纷争漩涡,很难集中精力招募人才,完成康熙帝使命了。

① 《书简集》第一卷,第300—349页。

② 《书简集》第一卷,第299—350页。

4. 连续三次派遣西士出使罗马教廷

康熙帝在四十五年至四十七年连续三年(1706—1708)向教皇派出使者,是对教皇特使铎罗(Carlo Tommaso de Tournon, 1668—1710)在华贯彻反对利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)规矩的强烈反应。铎罗于1705年12月14日到北京,康熙帝隆礼接待,于31日接见。铎罗企图使在华各教派按教廷意图传教,抑制利玛窦传教方式,而且铎罗为人性情急躁,动辄训斥耶稣会负责人,说他们不是传教,而是用知识充当了皇帝的卑贱手艺人。耶稣会士认为铎罗带来的通谕,“用以裁决令人不快且使其分裂的争论”。铎罗的一名仆人死亡,康熙帝颁给墓地,而铎罗意图以新墓地建立意大利教堂,且不用传教士原来的墓地,葬礼也有所不同,这使得康熙帝获知天主教教派的不同与内部的不协调。铎罗于1706年8月20日离开北京,1707年1月15日在南京发布“南京命令”(克莱芒十一世敕令),随后被康熙帝驱逐澳门^①。

康熙帝需要继续使用西士,维持西士的利玛窦规矩,对铎罗的意图与行为自然不满,但他也应该知道铎罗是执行教廷命令的,因此想派人去罗马教廷阐述他的观点:不满意铎罗行事,应当尊重中国礼仪,维持利玛窦规矩,故说:“不随利玛窦规矩,并利玛窦以后二百年的教传不得中国,连西洋人也留不得。”^②

(1)四十五年(1706)白晋未能成行的差遣。康熙帝希望教廷解决在华内部纠纷,在接见铎罗之后决定给教皇致送礼物,指派白晋为代表,然而铎罗却硬要以其助理沙国安(Sabini)为代表。



图7 法国巴黎吉美博物馆藏利玛窦像(局部)(引自《清史图典》)

① 《书简集》第六卷,第123—145页。

② 《康熙面谕德理格并德理格誓词》,收入《清廷十三年》,第152页。

装放康熙帝礼品箱柜的钥匙自应由白晋执持，铎罗以教会的权威，强行夺取，交给沙国安。他还说白晋是自封为钦差，要求康熙帝给沙国安国书，引起康熙帝的不满。康熙帝则明确表示白晋是钦差，有委任书给他；至于沙国安，朝廷是不可能委任的。因为此事，康熙帝令铎罗交验他的特使证书，他又拒绝，康熙帝遂以不相信他的特使身份为名，取消给予教皇的礼品，自然撤销对白晋的任命^①。

(2) 1706—1708年龙安国(P. Ant de Barros, 1664—1708)、薄贤士(P. Ant de Beauvollier, 1656—1708)的遇难之行。在1706年铎罗离开北京前夕，康熙帝发出指令，在中国传教士必须具结领取内务府发给的信票，否则离开中国，与此同时派遣龙安国和薄贤士二人赴罗马教廷。他们二人于当年10月17日离京，次年在里斯本附近洋面沉船亡故。可是北京方面并不知情，因为领票事，康熙帝于四十六年(1707)三月初一日下旨，准许葡萄牙传教士穆德我(Jose Monteiro, 1661—1720)等五人往广东天主堂修道，但是“俟龙安国、薄贤士来时一并同来给票”^②，寄希望于龙安国、薄贤士的归来复命。

(3) 1708年艾勋爵(艾若瑟, AnToniv Francesco Giuseppe Provana, 1662—1720)、陆若瑟(P. R. Joseph. Arxo, 1659—1721)的罗马之行。法国耶稣会士艾勋爵，先在山西、江西传教，三十四年(1695)奉召来京，“深孚上意”，四十六年(1707)领取信票，同年十月奉康熙帝之命赴罗马教廷，西班牙人陆若瑟和一年前回到中国的卫方济陪同，山西平阳人、艾勋爵仆人、教徒樊守义(1682—1753)随往。1709年艾勋爵经里斯本到达罗马，4月教皇听了艾勋爵陈述，仍然支持铎罗在华所为，1710年陆若瑟也向教皇讲述自己观点，克莱芒十一世再次做出否定中国礼仪的决定，并羁留艾勋爵，禁止他返回中国，随后陆若瑟回到西班牙，病故。康熙帝惦记着艾勋爵的出行，问询他的音信——“数年以来，时厪圣虑，下询回音。”五十

① 《书简集》第六卷，第125、132—137页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》，第224页。

八年(1719),教皇因为要派嘉乐(嘉禄,Carlo Ambroise Mezzabarba,1685—1741)来华,允许艾勋爵航海东来,次年艾勋爵在途中患病去世,同行的樊守义于夏季将他的棺柩运至广州。康熙帝随即在热河召见樊守义,听取他报告罗马教廷的一些信息^①。康熙帝不忘旧情,以出差官员礼遇艾勋爵,于六十一年(1722)春天专门派人到广东,饬地方官购买山地作坟茔,业田作修扫费用,将艾勋爵安葬于广州瑶台乡^②。

莱布尼茨在为《中国近事》写的《致读者》中说:“闵明我受皇帝的委托到欧洲招纳各行专家去中国的事(自从历史上中国派往西方的使臣从印度半岛带回那个不幸的偶像——佛以来,中国人还没有过如此的壮举)。”^③他把康熙帝派人到欧洲招募人才的举动,看作是罕见的“壮举”;郑德弟在《耶稣会士书简集》中文版序言中讲康熙帝派遣白晋前往欧洲招募技艺人员之举,“值得重视”,原先是传教士主动来华,现在是中方主动招募^④。不同时代的两位学者说得都有道理。莱布尼茨讲到的求佛,其实那是法显、玄奘的个人行为,根本不是国家行为,而且玄奘西行出嘉峪关之时,还因私渡关津被追捕。至于传教士的主动到来,目的是传教,传播科技艺术是传教的手段;康熙帝派人招募西士,是为了获得有用人才,与获取天主教教法无涉。因此笔者认为康熙帝主动招募西方科技人才,是前所未有的历史创举。说是壮举,当之无愧。

五 派遣西士测绘反映清朝疆域的《皇舆全图》

康熙帝晚年对皇子说了关于《皇舆全图》的一番话,令后人得以获知此图的绘制梗概及其价值,兹将他的话过录于此:“中华城池地里图样,虽载于直省志书,但取其大概,而地里之远近俱不得其准。朕以治历之法,按天上之度,以准地里之远近,故毫无差忒。曾分道遣人画山川城郭而量

^① 樊守义随后于康熙六十年(1721)著《身见录》,时无刻本,稿本存梵蒂冈图书馆,王重民发现。收入阎宗临著:《中西交通史》,广西师范大学出版社2007年。

^② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第224、368、373页;《书简集》第一卷,第233页。

^③ 《中国近事·莱布尼茨致读者》,第8页。

^④ 郑德弟《序》,《书简集》第一卷,第10页。

其形势，南至沔国，北至俄罗斯，东至海滨，西至冈底斯，俱入度内，名为《皇舆全图》。又命善于丹青者精心绘出，刊刻成图颁赐。尔等观此图方知我朝地舆之广大，祖宗累积岂可轻视耶？既知创业之维艰，应虑守成之不易。朕惟祝告上天，俾天下苍生永乐此升平之世界耳！”^①康熙帝讲述的话有六点值得注意：（甲）以往地图不准确，与地理的实际情形有距离；（乙）现今的舆图是利用新方法，派人到各省实地测绘出来的，完全准确；（丙）绘制以本朝管辖地区为范围，没有遗漏，反映国家版图，所以命名为《皇舆全图》；（丁）测绘成功，精致刊印，颁布天下；（戊）观图可知本朝疆域辽阔，是祖宗创业所致，汝辈当知创业艰难，守成不易，应当努力维护祖宗基业；（己）由舆图，想到疆域内的百姓，要理好政事，令他们享受升平之乐。这番训子言论表明康熙帝极其看重测绘地图之事，视之为反映江山之所至的大事，子孙世代应予保持。

这个舆图，怎样测绘的，由谁去完成的，康熙帝仅仅说到派人去，没有说具体，其实主要是派遣西士，清朝官员起的是组织保证、后勤供应和选派部分技术官员的辅助作用。依据参与测绘的西士冯秉正（Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669—1748）五十四年（1715）八月的通讯和编年体《正教奉褒》所载资料，大体得知参加测绘的人员、所往地区、进行时间，而从马国贤的《清廷十三年》中可知舆图刻印情形。

《正教奉褒》在康熙四十七年（1708）记载：“上谕：传教西士分赴蒙古各部、中国各省，遍览山水城郭，用西学量法，绘画地图。并谕部臣选派干员，随往照料，并咨各省督抚将军，札行各地方官供应一切需要。”这一年开始测绘舆图，由西士和各地官员合作进行。

当年四月十六日，白晋、费隐（Ehrenbert Xaver Fridelli, 1673—1743）、雷孝思（Jean - Baptiste Regis, 1663—1738）、杜德美奉命往蒙古等处绘图；十月二十九日，费隐、雷孝思、杜德美被派往直隶绘图。四十九年（1710）

^①（清）雍正帝等编辑康熙帝训子语，陈生玺、贾乃谦注释：《庭训格言》，收入《庭训格言·几暇格物编》，浙江古籍出版社2013年，第94页。

六月二十六日,费隐、雷孝思、杜德美奉差往黑龙江一带绘图。五十年(1711),雷孝思、麦大成(Joao Francisco Cardoso, 1677—1723)往山东测绘,杜德美、费隐、潘如(山遥瞻, Guillaume Fabre Bonjore, 1669—1714)、汤尚贤(Pierre Vincent de Tartre, 1669—1724)往山西、陕西、甘肃绘图。五十一年(1712),冯秉正、德玛诺(Romain Hlnderer, 1668—1744)、雷孝思往河南、江南、浙江、福建绘图。五十二年(1713),汤尚贤、麦大成往江西、广东、广西测绘,费隐、潘如往四川测绘。五十四年(1715),雷孝思、费隐往云南、贵州、湖南、湖北绘图。五十六年(1717),“各省地图绘毕,白晋等绘成总图一幅,并将各省分图进呈御览,上甚嘉赏。”^①从四十七年开展工作,至五十六年总图制成,历时十年。杜德美的工作,则是往蒙古等处进行测绘。康熙帝还命他负责测绘“鞑靼地区”图,并令山遥瞻作为他的助手,测量不只是在东北地区进行,同时测绘藩属国朝鲜地图。康熙帝没有遗忘绘制西藏图,派出两名经过西士训练、能够工作的藏传佛教僧侣去进行^②。

冯秉正于五十一年(1712)投入测绘工作,至五十四年(1715)连续进行四年,他和雷孝思、德玛诺共同测绘中国最富裕的河南、江南、浙江、福建地区的地图,特别是在五十三年(1714)经澎湖,到福建省台湾,进行了测绘;在台南上岸,停留四个月,完成绘图^③。冯秉正还说到参加测绘的西士计九人,白晋、汤尚贤、德玛诺、雷孝思、杜德美、冯秉正、法布利(潘如、山遥瞻)、费隐、麦大成;其中法国人七名,德国、葡萄牙各一人;耶稣会士八人,只有法布利为奥古斯丁会成员。

测绘方法,如同康熙帝所说,是“以治历之法,按天上之度,以准地里之远近”,《正教奉褒》简单地说成是“用西学量法”,马国贤说得具体一点:“测量方法是,经度是用长链测量,纬度是用数学仪器计算。”^④白晋、

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第366—371页。

② 《清廷十三年》,第57页。

③ 《书简集》第二卷,第157—162页。

④ 《清廷十三年》,第57页。

杜德美、雷孝思等人采用经纬法、三角测量法、梯形投影法，以经纬度分幅而成。总之，西士用近代测量方法，绘成全国分省舆图。此图的特点是经过实地测绘形成的，用的是近代测量方法，是此前中国地图所不能比拟的。

康熙帝派遣钦天监技术人员和理藩院官员参加测绘工作。在蒙养斋修书事务中，主持其事的诚亲王允祉（1677—1732）提出治历需要测北极高度，除畅春园、观象台每日测量外，还需要另派人到广东、云南、四川、陕西、河南、江南、浙江等省实测，以便获得资料，康熙帝批准，派遣何国栋、索住、白映棠、贡额、那海、李英分别前往测量北极高度和日影^①。允祉提出此事，虽说是为了治历的需要，实际上是测绘舆图、编纂《律历渊源》、治理历法三事的共同需要。另据《钦命传教约述》记载，康熙五十一年（1712），“钦差西士治理历法雷、冯、德，向道护军参领陶、钦天监赫五位大人，造绘各省舆图。”^②是说雷孝思、冯秉正、德玛诺至各地测绘舆图，康熙帝派遣八旗军官、钦天监官员协助工作。所谓“向道护军参领陶”的“向道”，疑陶护军参领是起向导作用，负责与地方官员联络，以保证西士测绘事务的顺利进行。费隐等人被派往云南测绘，康熙帝从内廷派出常保、英柱等五人与他们共同工作^③。

白晋等人绘制的总图，由三十二幅分图组成，图中绘出山川、河流、城镇，各直省用汉文记注，东北、青藏则用满文。

关于全图的印制，康熙帝交由马国贤负责技术事务。马国贤打算使用铜板雕刻印刷术，开始他并不熟悉此技术，遂进行试验，在涂上灯烟的淡黑铜板上绘制地形图，用硝酸腐蚀制版，为此制造硝酸，再制造印刷机。在开始印制时，成品暗淡，别人嘲笑他，康熙帝“却是充满善意地谅解了”，甚至说非常好。马国贤刚完成图版，康熙帝与原图对照观看，非常满

① 《圣祖仁皇帝实录》卷二百六十一“五十三年十一月辛亥”条，收入《清实录》第六册，第571页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第225页。

③ 《康熙大帝与太阳王路易十四特展》，第131页。

意,马国贤遂用雕刻印制术将《皇舆全图》印制成书^①。

《皇舆全图》(又名《皇舆全览图》《康熙皇舆全览图》)于五十八年(1719)二月印制成功,收藏于内府。康熙帝在位用了三十年心力才完成此图,诚然,他善于使用西士,是成功的原因所在。

六 用西医治病并招徕西士医生

康熙帝在关注西方科技的同时,就对西方生理学、医学有所接触,而他曾经一次患疟疾,一次犯心悸,由于服用西医药才得以康复,因而对西方医学产生浓厚兴趣,特别是对西方外科医生较信任,并留心招徕。

康熙帝对诸皇子讲过“朕自幼所见医书颇多,洞彻其原故”^②,说的是对中医的认识,张诚、白晋在给他讲解数学、几何学之后,他亦“很想了解人体机能及其活动和完成大幅度动作的原理”,二位西士编出解剖学讲稿,“介绍人体各部分之间的相互关系,以及它们彼此协同动作的生理机能”,特别介绍人体解剖图,康熙帝非常满意。宫中西士还向康熙帝讲述内服化学制剂,后者还要求研制西药^③。就此,洪若翰说康熙帝“很注意研究欧洲的医药,尤其是法国国王发给全国穷人的药粉”^④。

三十三年(1694)五月,康熙帝患病,御医无能为力,张诚、白晋给他服用药粉后见好,但仍然发烧,恰在此时洪若翰、刘应奉召进京,他们带来金鸡纳霜(奎宁),请求康熙帝服用,经四名患者服食有效,主管四位大臣也试服无碍(无毒性伤害身体)后,康熙帝服用,立即生效。事后,康熙帝认为“药粉救了他的命”,金鸡纳霜“让他退了烧”^⑤。

四十七年(1708)夏天,康熙帝废黜皇太子允礽(1674—1724),因过度伤神,患了心悸病,西士罗德先(Fr Bern Rhodes)配制胭脂红酒给康熙帝服食,止住了他的心神不宁症状,又建议康熙帝饮用加那利群岛的葡萄

① 《清廷十三年》,第58、62—63、77页。

② 《庭训格言》,第79页。

③ 《中国近事》,第81—82页。

④ 《书简集》第一卷,第288页。

⑤ 《中国近事》,第83页;《书简集》第一卷,第288—290页;《洋教士看中国朝廷》,第45—46页;《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉〈外三种〉,第360页。



图8 白晋、张诚用满文编译的《几何原本》

(引自《清史图典》)

酒,传教士做弥撒时用这种酒,罗德先遂进献给康熙帝。康熙帝服用,觉得对身体康复颇有好处,于是经常饮用,同意西士说的“上好葡萄酒乃大补之物”,并以此表彰他们:“用于宫内欧洲人,尔等向来尽心尽力为朕服务,至今无任何可责备之处。纵然中国人心存疑虑,然朕细察尔等一切行为,未见有丝毫越轨之举。朕确信尔等之正直及善意,故公开表示,应予以相信和信赖。”为了不断得到上好葡萄酒,康熙帝密令东南沿海督抚提镇遇有进贡葡萄酒,驿站紧急送往京城。这些大吏得此密令,自然会及时转送传教士进献的葡萄酒,并搜罗葡萄酒向皇上表示忠心。如江南总督邵穆布(1706—1709年任职)派人专程进呈江宁天主堂传教士林安进贡的葡萄酒十一瓶;广东总督赵弘灿(1707—1716任职)进呈传教士穆德我的葡萄酒一瓶、毕登庸(毕登荣,Doachim Bouvet,1674—1742)与景明亮各一箱、郭天宠一箱九瓶;福建利国安(Giovanni Laureati,1666—1727)进呈二箱;赣抚郎廷极(1663—1715)转呈殷弘绪的葡萄酒六十六瓶,马若瑟五瓶,傅圣泽八瓶,沙守信、冯秉正各五瓶,毕安、穆泰来各二瓶。四十九

年(1710),赣抚赵弘灿转送西洋人李国震的葡萄酒十五瓶^①。

在招徕西士过程中,康熙帝对外科西医另眼看待,渴求有加。法国人樊继训(Pierre Frapperie, 1664—1703)自三十九年(1700)以来在内廷行走,大阿哥允禔(1672—1734)说像他那样的外科医生很难得,且人品也好。四十二年(1703)亡故,康熙帝为褒扬樊继训,齐集西洋人宣布与允禔相同的意思,赐予葬银二百两、大缎十匹^②。五十四年(1715)八月广东巡抚杨琳(1717—1723 任职两广总督)奏报画家郎世宁(Giuseppe Castiglione, 1688—1766)和 36 岁外科医生、药学家罗怀中(Giovanni Givseppe da Costa, 1679—1747)在广州,愿进京,康熙帝朱批:“西洋人着速催进京来。”五十七年(1718)七月二十二日两广总督杨琳上奏折,康熙帝朱批:“西洋来人内若有各样学问或行医者,必着速送至京中。”五十八年(1729)六月二十四日杨琳奏报,已送法国外科医生安泰进京。五十九年(1720)九月初四日两广总督杨琳、广东巡抚杨宗仁(1661—1725)上奏,教皇特使嘉乐的随行人员中有内科、外科、制药科医生各一人^③。

康熙帝用西医治病,并令他们为皇家成员治疗疾病。五十年(1711)康熙帝巡幸热河,外科医生罗德(Father Rod)随行,可知康熙帝本人离不开这类西士。一次康熙帝脸上长疮,罗德为他选用膏药敷治。六十年(1721)内科医生佛奥塔为康熙帝两次号脉搏,检查身体,诊断结果是康熙帝健康状况非常好。一位西士医生为皇族成员看病,没有治愈,被锁链囚禁,另一位医生治好另一皇族成员的病。他们被戴上一条锁链以示警告,继续看病^④。

① 《书简集》第二卷,第 34—43 页;《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第 225—227、367 页;《清廷十三年》,第 73 页;参阅陈捷先:《康熙皇帝写真·康熙皇帝与西洋葡萄酒》,商务印书馆 2011 年,第 40—42 页。《耶稣会士傅圣泽神甫传:索隐派思想在中国及欧洲》,谓“鲍仲义修士又推荐皇帝服用些欧洲酒”([美]魏若望著,吴莉苇译,大象出版社 2006 年,第 155 页。以下引用该书简作:《耶稣会士傅圣泽神甫传》)。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第 363 页。

③ 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册,中华书局 2003 年,第 13、24、31 页。

④ 《清廷十三年》,第 38、58、78、100 页。

七 使用西士参与京城建设和赈济饥民

任用南怀仁主导京西万泉庄开渠引水灌溉工程。十一年(1672)五月,南怀仁奉命与工部官员往京西万泉庄勘测河道,酌量开浚,自东往西引水灌溉稻田。南怀仁乃与工部尚书吴达礼、钦天监监正宜塔喇及“管理稻田提督”等官员前往西山万泉庄、海店(海淀)等处踏看,南怀仁利用仪器测量地形,认定开河自八沟桥往西偏北,挑挖到与稻田交界的地方,将施工全程分成十三段,每段测量出高出八沟桥水面的尺寸,得知应挑挖的深度和广度,使水能够流畅,有的地方需要建闸,安置水轮,为此绘成工程图,按图施工。工程到次年春天完竣。工程费用,管庄的“包衣大人”计划用六年的田租,约一万多两银子,结果只用了一千多两。这项工程,有益于京西水稻生产,而此处应是内务府皇家庄田,所进行的是皇家事务^①。除充任万泉庄河工之外,南怀仁还出力兴修了海子(南苑)水利工程,所以徐日昇、安多在《南先生行述》中说他尽力于康熙帝指派的工作:“至于遵趋皇事,如万泉庄开河,海子开河,测量水闸等项,更敏免竭力,不辞劳瘁,兢兢成谨,惟恐有负圣恩。”^②

任用南怀仁、闵明我参与京城市政建设规划。二十四年(1685),康熙帝就京城内城平整道路、疏浚城河之事,指示大学士勒德洪、明珠等人:街心的牌楼基础很深,若将街道与它取齐,势必影响街道两边房屋的安全,街道和城河挖出的泥土送至何处,与有关衙门协商后提出解决办法。内阁与各部、八旗都统会商后提出建议,康熙帝令南怀仁、闵明我测量各牌楼街道高低,以便刨挖。南怀仁、闵明我遵旨测量完毕,得知各牌楼东西南北街面之地高低不一,认为竖立牌楼,“原意不过是为京都崇隆壮观”,那么就依据道路高低,提高牌楼底座就可以了,不必刨挖高处,免得大动工;至于城外牌楼根脚应与城河桥相协调,略高一层,使其壮观。工部接受南怀仁建议,街道不刨挖,停止挑河,同时规定疏通街渠,居民不许

① 查阅于敏中《国朝官史》及《国朝官史续编》,或能证实。

② 《《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉(外三种)》,第101—108、412页。

向街道抛弃粪土,二十五年(1686)康熙帝批准这个方案^①。

任用安多等人参与浑河(永定河)修治。三十七年(1698)二月,康熙帝因保定府以北的浑河与以南的清河经常泛滥成灾,命原任河道总督于成龙、王新命分别考察两个水系,绘制出地图,提出治理意见。康熙帝同时令安多、白晋、雷孝思、巴多明实地测绘两河之间地区的精确地图,作为修筑新堤、何处开挖引水沟渠的依据,安多等人在宫廷大员和钦天监监正提供人力、物力及督办下,历时七十天完成测绘,制成平面图,包括北京城郭、离宫在内,绘有许多座城镇城堡及众多小村庄^②。康熙帝很快任命于成龙为直隶总督,以便治河。参照安多等人绘制的地图施工,工程进展较快,四十年(1701)竣工,康熙帝将浑河赐名为永定河。

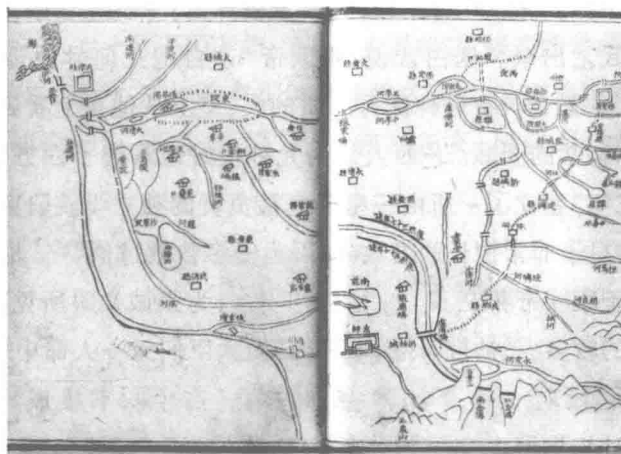


图9 《永定河志·初修永定河示意图》(引自《清史图典》)

派遣苏霖、巴多明负责京城粥场施赈。四十三年(1704)山东大水成灾,灾民流离失所,很多人逃荒到北京。通常,京城在冬季开设粥场,向饥民施放米粥。开粥场赈灾,是官府老规矩,按照老办法赈济流落北京的灾

^① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第158—163页;另参阅《圣祖仁皇帝实录》卷一百二十二“二十四年九月己卯”条。

^② 《耶稣会士张诚》,第122—124页。

民未为不可,可是康熙帝不信任官员能尽心尽力,于是对西士们说,你们说是为慈善来中国,现在就让你们办粥场救济灾民,并赐银子 2000 两作为粥场经费。苏霖、巴多明承担办理粥场之事,觉得经费不足,在西士内部筹集 500 两。粥场就设在阜成门外传教士墓区内,苏霖等人购置炉灶锅碗、米、咸菜,向灾民施粥,由于组织完善,教徒协助施放,秩序非常好,清洁卫生也做得好,引得官民观看和称赞,粥场开办四个月,每日千人领食物,甚至有僧侣前来领粥^①。

八 任命西士参与编纂《律历渊源》

五十二年(1713),康熙帝在畅春园内开设蒙养斋馆,命人修撰律吕、算法诸书,并发给御制文做编纂依据,命皇三子诚亲王允祉(1677—1732)主持馆务。又成立算术馆,附属于蒙养斋,令贵族子弟入学。允祉富有文采,武艺出众。据白晋说,康熙帝“亲自把几何学原理教给他”,“不言而喻,他是个具有种种优秀品质的人,皇上从他身上看到极其适合于研究这门科学的天赋。”^②西人认为允祉很好地掌握了西方数学,康熙帝在五十二年“建立了一所由三皇子允祉负责的独立学院研究数学和天文学。这位皇子非常擅长西方数学,因为安多曾教过他”^③。原来允祉数学好,受益于康熙帝和安多。允祉武艺出众,为张诚亲眼所见,他见康熙帝打枪,中的较多,允祉打两枪,中其一,而大臣们无一人命中^④。允祉主持蒙养斋馆,延聘一批著名学者,如主编《古今图书集成》的陈梦雷(1650—1741),桐城古文学派创始人方苞(1668—1749)、魏廷珍(?—1756)、蔡升元(1652—1722)、法海(1671—1737),以及青年梅珏成(1681—1763)、何国宗、陈厚耀、明安图(1692—1765)等人。允祉提出治历需要测北极高度,应派人到各省实测。要之,正是通过实地测绘获取了有关资料,允祉才得以完成《律历渊源》的编纂。

① 《书简集》第二卷,第9—10页;《洋教士看中国朝廷》,第57—58页。

② 《中国近事》,第80页。

③ 《耶稣会士傅圣泽神甫传》,第168页。

④ 《张诚神甫1691年第三次鞑靼之行》,收入《清史译文》上册,第176页。

五十三年(1714)十一月,允祉和另一位掌握数学的皇十六子允禄(1695—1767)进呈《律吕正义》,康熙帝审阅认可。该书记录康熙帝所定十二律及乐器的形制构造,上编《正律审音》,下编《和声定乐》,续编《协韵度曲》,此编介绍徐日昇、德里格(德理格,Don Teodorio Pedrini,1671—1746)的乐理,与中国乐理进行比较分析。康熙帝特意将此书赐予历算学家梅文鼎(1633—1721)一部,命其校订讹误。允祉等还编撰《历象考成》《数理精蕴》,与《律吕正义》共同构成《律历渊源》,是一部关于数学、历法、音乐的丛书。这部巨著,应该说是康熙帝、允祉、西士合作完成的,是对以西法治理历法的经验总结和西方数学、音乐的某种概述,书中移植、改写西士的述作。教授允祉和康熙帝十五子允禩(1693—1741)、十六子允禄西洋乐理的德里格说:“至于律吕一学,大皇帝尤彻其根源,命臣德里格在皇三子、皇十五子、皇十六子殿下前,每日讲究其精微,修造新书。此书不日告成,此《律吕新书》内,凡中国、外国钟磬丝竹之乐器,分别其比例,查算其根源,改正其错讹,无一不备。”^①这是《律吕正义》吸收西学成果的一例明证。



图 10 《御制数理精蕴》书影(引自《清史图典》)

① 《清廷十三年》附录六,第150页。

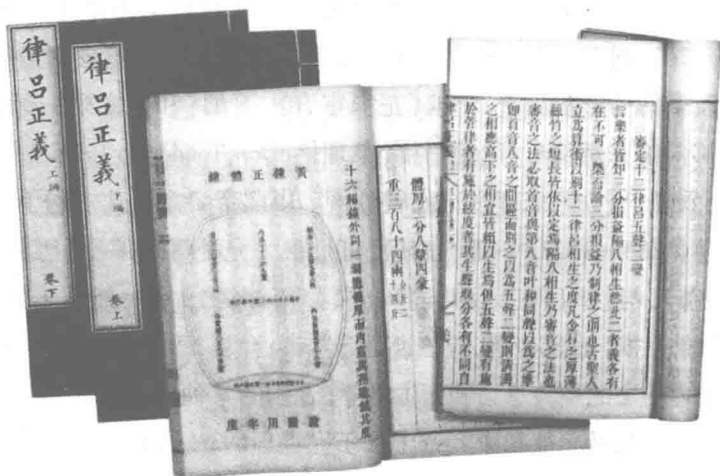


图 11 《律吕正义》书影(引自《清史图典》)

韩琦在《西学帝师——耶稣会士安多在康熙时代的科学活动》一文中说明安多、西士文献与编纂《御制数理精蕴》的密切关系。前面提及的安多,他于二十四年(1685)来华,这之前在葡萄牙耶稣会学院教授一年数学,写成《数学纲要》,内容涉及数学、几何学、球体、地理、水力学、音乐、光学、静力学,以及历法和天文学。他给康熙讲授算术、三角和代数,编写中文的正弦、余弦、正切和对数表。安多的《借根方算法》,是他向康熙介绍代数学的教材。《数理精蕴》大多基于耶稣会士给康熙的教材,收入的数学内容有许多以稿本形式录入,其中《算法纂要总纲》是在《数学纲要》的基础上译成的,介绍欧洲算术^①。撰著傅圣泽传记的魏若望认为《数理精蕴》可能吸收了傅圣泽使用过的1628年荷兰出版的范·弗拉克的对数表,因为表中的六处错误也照搬过来。傅圣泽本身著有《历法问答》,讲月球经度、纬度,于1715年11月25日进呈康熙帝。又作《据古经

^① 台北《故宫文物月刊》第343期2011年10月号,第52—57页。

传考天象不均齐》文,以欧洲人与中国人进行天文学对话的形式写成^①。

除上述八项之外,康熙帝使用西士,还表现在另外一些方面,如康熙帝招徕懂得艺术的西士,再如令西士翻译西文等。

康熙帝需要西洋艺术家,诚如张诚在一封信中所说,“(皇帝)对欧洲的美好的艺术品极为好奇,而且他热切地希望拥有精通艺术的人。”^②康熙帝对西洋音乐、图画、钟表、雕塑各有一些兴趣,也懂得一些,遂让精通这方面的西士到内廷为他服务。在音乐方面,徐日昇在治历之外,康熙帝还“让他做皇室音乐教师”,徐日昇为此特地用汉文写了四本介绍音乐基本理论的书籍,后又译成满文,呈献给康熙帝^③。五十年(1711),音乐家德里格首次觐见,康熙帝就要他弹奏几段乐曲^④。在绘画方面,马国贤因专长于绘画被要求进京服务,两广总督考核他,由他交验的为康熙帝画的两幅肖像得到核准,后又让他画其他人的肖像,而后才将他与德里格、山遥瞻一同送往京城。康熙帝初次接见马国贤,就和他谈了一些绘画方面的事,而后命他进宫画画^⑤。在雕塑艺术方面,康熙帝很满意希普的雕塑,让他在内廷制作雕塑品^⑥。

康熙帝令西士翻译西方自然科学、生理卫生书籍,如让巴多明用满文翻译解剖学、医学大全著作,巴多明就依据迪奥尼斯著作中的解剖学部分进行翻译,康熙帝特为他配备两名懂得医学知识的助手,协助翻译完整的译文,而不只是译出大意。在译作过程中,康熙帝经常同巴多明讨论并提出各种问题。巴多明用了五年工夫译成满文本,汉文本未及译成。满文本抄写三份,分别收藏在大内、畅春园、热河行宫,抄写者是官员子弟,含有令他们学习西方医学知识的用意^⑦。仅此一书,可见康熙帝和西士译

① 《耶稣会士傅圣泽神甫传》,第169—170、173页。

② 《耶稣会士张诚》,第109页。

③ 《中国近事》,第17页。

④ 《清廷十三年》,第43页。

⑤ 《清廷十三年》;第33、43页。

⑥ 《清廷十三年》,第100页。

⑦ 《书简集》第二卷,第286—301页。

书的认真和相应成就。

与翻译西文著述相对应,康熙帝支持西士将中国经典译成西文,尤其是对《易经》,他特别关注白晋的相关专题研究,为此将傅圣泽从江西招至京城,使之与白晋共同进住畅春园进行合作研讨,“在康熙的直接安排下,法国人华传教士白晋等人对中国的《易经》进行了长达五年多的研究,这是清前期中西文化交流史的重要事件”^①。被西士钱德明(P. Jean. Joseph. Marie. Amiot, 1718—1793)视为“第一流的学者和优秀的传教士”的宋君荣,致力于完整地翻译《易经》^②。

第三节 康熙帝使用西士原因的初步分析

日本学者后藤末雄在《乾隆帝传》中说到康熙帝尊重西洋文化的原因:“康熙帝是从国家的需要和个人的兴趣两种观点出发尊重西洋文化,并力求加以利用。”^③吴伯娅在《康雍乾三帝与西学东渐》一文中认为康熙帝研习西学,从主观上讲“是出于皇帝个人的爱好”^④。他们认为康熙帝之所以看重西洋文化,是为了国事和出于个人喜好。笔者认为康熙帝是睿智的具有开放意识的极其热爱科学的充满活力的开拓型君主,承认西方科技的先进性并主动学习西方科学文化,将国家需要与个人兴趣、好尚完美结合。他使用、招徕西士,既用在国家政务方面,也用来满足他的求知欲和好奇心,同时以获得物质的、文化的享受。稍微具体点说就是,以农立国的君主需要科学的历法;稳定边疆民族、巩固疆域需要同俄国订立边界条约,保卫国土需要测绘舆图;借助西方科学知识从文化上压抑汉臣;生活上享受西士所带来的西方科技成果;对西士所传播的西方文化有

① 张西平《中文版序》,《耶稣会士白晋的生平与著作》,第2页。

② 《书简集》第五卷,第68页。

③ [日]后藤末雄著,张羽新译:《乾隆帝传》,收入《清史译文》上册,第230页。

④ 《康雍乾三帝与西学东渐》,宗教文化出版社2002年,第16页。

着某种认可而乐于使用西士。

一 以农立国的国君需要科学的历法

历法关系国祚,需要完善的历法,康熙帝深明于此。他在亲政之初,于七年(1668)十一月二十三日发出上谕,认为“天文最为精微,历法关系国家要务”,要求钦天监杨光先、吴明烜、安文思、南怀仁等人,“勿怀夙仇,各执己见,以彼为非,互相争竞”,必须秉公办理历政^①。随即以自己的卓识,重用西士,结束治理历法上的中西两派人员之争。康熙帝所谓的“天文最为精微,历法关系国家要务”,表明他知道制定历法学问深渊,而且由于它“关系国家要务”,必须制好,因此要求钦天监官员不立门户,和衷共事。他的这番话,也是历朝历代统治者的共识。清军入关第二年,摄政王多尔袞即收用汤若望,颁布时宪历,从一个重要方面展示现在中国是大清朝爱新觉罗氏天下,百姓就是要接受清朝正朔,如若不用大清历法纪年就不是顺民。历法之重要性自不待细说,百姓都是懂得的。这里不拟用清朝权贵对历法的重要性的看法作出说明,而是通过康熙帝的谕旨及西士们的理解,认识制定历法对王朝的不可或缺。

康熙帝的独到见解有两点值得注意,一是指出以往历法之弊在于不懂得地球,不知道天体运动产生万变,他说:“自古论历法,未尝不善,总未言及地球。北极之高度所以万变而不得其著落。自西洋人至中国,方有此说,而合历根。可见朱子论地则比之卵黄,皆因格物穷理中得之,后人想不到至理也。”^②找到病根,采用西法治历,就完善得多了。

二是讲历政与民生的关系,指出历政在于鼓励百姓认识天地造化,获取其利。他说:“人生凡事固有定数,然而其中以人力夺天工者有之,如取火镜、指南针。一物之微,能参造化。至于推步七政之运行,寒暑之节候,日月之交食,皆时刻不爽。又若春耕夏耘,乃至西成秋获,苟徒恃天工,不尽人力,何以发造化之机,而时亮天工乎?”^③他的意思是国家制定历法,

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第49页。

② 《几暇格物编》,第180页。

③ 《庭训格言》,第94页。“西成”,语出《尚书·尧典》,指秋天,收获季节。

要符合于“天工”“造化”，明白节气运行，寒暑四时的变化，日食月食的出现，懂得天意，就要及时从事春耕夏耘秋获冬藏，如此既顺乎天时，又能巧夺天工。其时的中国，还处于以农立国的时代，需要有较为科学的历法（年历）。康熙帝强调在老天造化的前提下，用合乎造化的历法，让民人好据以行事，去尽人事，争取有好收成，丰衣足食，国家太平。下面论述康熙帝所使用的西士是怎样理解康熙帝及中国人的。

制定历法是君主的权力。前述南怀仁指参杨燮南为奸民，扰乱历典，说到历法之重要：“一代之兴，必有一代之历，则历者固帝王敬授之大权，非愚贱所得进而参其说者也。”^①指明制定历法是帝王的权力与要政，确实言简意赅。

历法关乎王朝政权。宋君荣在 1725 年 7 月 23 日写于北京的一封信中对此作出概括说明：“天文学在这里始终是一件国家大事，对中国人来说奇异的天象同样是上天赋予皇帝统治人民的旨意。”^②极其简单而明确地说明，天文历法对中国皇帝统治百姓合法性的意义。钱德明谈及中国人对历法的见解时说：“历法是中国人治国的重要大事。根据他们的观点，没有历法，没有对日、月蚀的精确的推算，他们伟大的帝国就会衰落。”^③

历法的重要性表现在四个方面。康熙十八年（1679），钦天监监正安泰、南怀仁等奏称：“颁历为国家首务，上合于天，下行与人，国家大典，士民之动作诸务，卜其宜忌，以使画一之所系也。”又说：“颁历之典，缘以同风俗，大一统，治天下如一家者也，是以刘基云：‘历日颁行天下，使国不易政，家不殊俗，大回太古之风，以成熙皞之治。’”^④他们讲到历法之所以为国家首务，有四个方面原因：一是上合于天道运行；二为国家大典；三是画

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第 96 页。

② [法]宋君荣著，沈德来译：《有关雍正与天主教的几封信》，收入《清史译文》上册，第 9 页。

③ 《洋教士看中国朝廷》，第 213 页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第 136—137 页。

一百姓行为,即民间各种行事的依据,诸如劳作、节气礼仪、宜行与禁忌;四是引导正风纯俗的境界,达到国家大一统的境地。

康熙帝深知制定完善历法需要新制观测仪器,从而任用西士。巴多明在1730年8月11日的一封信里谈到此事:“从事改革天文历表的康熙皇帝,令人在观象台中放置了许多漂亮的仪器。他比任何人都更清楚地知道,望远镜和摆锤对于从事准确的天文观察是多么重要。”^①可见西士的认识与康熙帝及普通中国人的传统观念相一致,故西士为康熙所用,精心制定历法。

二 稳定边疆民族与巩固疆域需要同俄国订立边界条约及测绘舆图

《尼布楚条约》是关于中俄东段划界的条约,关系着中国东北、北部边疆的稳定及该地区满族、蒙古族居民的生存状态,并且涉及西北蒙古部族与中原王朝的关系,因此对于清朝而言是非常重要的。上一节叙述了《尼布楚条约》的签订,这里了解康熙帝签约的原因。

张诚认为,《尼布楚条约》“是中国或鞑靼与外国缔结的第一个条约”^②。梅谦立在《中国近事·译者的话》中认为这个条约“是在中国历史上所签订的第一个条约”^③。关于这个条约是中国与外国订立的第一个正式条约的见解,已经成为中外学者的共识。那么对这个条约应有怎样的评价呢?作为《中国近事》译者之一的杨保筠认为,“康熙还擅长处理外交事务”,“为了保障边民的安全,康熙皇帝决定对俄国人采取恩威并施的政策。”“这使俄罗斯人希望能够与中国和平相处,自由通商。最后,两国于1689年签订了《中俄尼布楚条约》,以康熙所希望的全部条件划定了中俄两国边界。”^④最后划界是按照康熙帝的“全部条件”作出的。正如前面后藤末雄所讲的,《尼布楚条约》是“有利于中国的条约”^⑤。两者完

① 《书简集》第四卷,第41页;《洋教士看中国朝廷》,第164页。

② 《耶稣会士张诚》,第22页。

③ 《中国近事·译者的话》,第5页。

④ 《中国近事·译者的话》,第9页。

⑤ [日]后藤末雄著,张新羽译:《乾隆帝传》,收入《清史译文》上册。

全一致地认为,条约是有益于中国的。

评价《尼布楚条约》,是复杂的难度很大的专门研究的历史课题,非本文所能全面、深入探讨。这里仅对康熙帝订约与稳定边疆的初衷有所涉及。康熙帝的意图,似乎有三个方面:避免中俄间的战争,获得边疆的和平、安宁;稳定与巩固黑龙江边疆;防范额鲁特蒙古与俄罗斯联合侵扰喀尔喀蒙古,以便进而经营北部、西北疆域。

其一,稳定与巩固黑龙江边疆。黑龙江流域,靠近满洲发祥地^①,遭到俄国东侵的侵害。俄国于十七世纪四十年代侵入黑龙江流域,清朝治下的蒙古族茂明安等部被迫从黑龙江上游内迁。俄国人又深入松花江、牡丹江和黑龙江下游进行抢掠,清军在顺治十五年(1658)、康熙四年(1665)先后击败俄军。为了边境安全,康熙时期加强吉林、黑龙江地区的政权建设,康熙元年(1662)设立宁古塔将军衙门,衙署在宁古塔城(今黑龙江宁安市),十五年(1676年)衙署内迁至乌拉(又称船厂,今吉林省吉林市),辖区辽阔,东至东海,东北至北海(含今萨哈林湾)、库页岛(萨哈林岛),西北至《中俄尼布楚条约》待议地区,西部为今黑龙江省东部地区,南与盛京威远堡(今辽宁开原市东北)连接,东南以图们江、鸭绿江与朝鲜接壤^②。这里居住着老满族、新满族,以及未编入旗籍的使用通古斯语的满族、蒙古部落。宁古塔将军衙署的设立,是加强这一地区管理的有力措施。康熙帝二十一年(1682)东巡,次年即设置黑龙江将军衙门,修筑黑龙江城(瑗琿,今黑龙江黑河市区)为衙署所在地,管辖原宁古塔将军属下一部分地区。黑龙江将军建制的成立,是康熙帝决心加大对黑龙江流域广大地区治理力度,阻遏俄国东侵的表现。二十四年(1685)都统彭春、副都统郎坦、黑龙江将军萨布素率部出征雅克萨,就从瑗琿出发,胜

① 康熙帝在二十四年说:“罗刹扰我黑龙江、松花江一带三十余年,其所窃据距我朝发祥之地甚近”(《圣祖仁皇帝实录》卷一百二十一“二十四年五月癸巳”条,载《清实录》第五册,第275页)。

② 杨宾《柳边纪略》卷一:“东至东海,东南至希喀塔山海界,东北至飞牙喀海界,西至威远堡盛京界,南至土门江朝鲜界,北至发忒哈边。”(黑龙江人民出版社1968年,第10页)

利后回师原地。但是俄军随即复筑城雅克萨,二十五年(1686)二月,康熙帝令黑龙江将军萨布素速修战船,准备攻取雅克萨。尼布楚谈判期间,萨布素率领一千五百名士兵和船只前往雅克萨,禁卫谈判代表团安全和提供交通便利。莱布尼茨对其时中俄黑龙江地区形势作出这样的分析:“俄国人在以聪明谨慎的方式将周边未开化民族置于自己的控制之下,不断地扩大其版图,试图以同样的方式接近归属于中国的当地人,以至于最终爆发了边界之争。这一冲突有时诉诸武力,有时借助谈判。”^①中俄争端是俄国引起的,这是铁定事实,清朝不得不回应,康熙帝为维护领土,保障边民安居乐业,乃先后两次下令收复雅克萨,并乐于通过谈判,解决争端。

其二,防范额鲁特蒙古与俄罗斯联合骚扰喀尔喀蒙古,以便经营北部、西北疆域。康熙前期,漠西额鲁特蒙古兴起,噶尔丹部尤其强悍。二十五年(1686),康熙帝派遣理藩院尚书阿喇尼主持喀尔喀土谢图汗、札萨克图汗等部和好会盟,蒙古地区的哲布尊丹巴呼图克图(罗桑丹贝坚赞)与达赖喇嘛的使节平起平坐,噶尔丹以此为口舌——不尊重达赖喇嘛,指责清朝政府,制造攻打喀尔喀舆论,并同札萨克图汗结盟,随即于二十七年(1688)六月大举进攻喀尔喀,这时正在与俄国交战的土谢图汗被迫撤回军队迎战,败溃,噶尔丹得势,哲布尊丹巴、土谢图汗逃入内蒙古。噶尔丹扬言由他占据北中国,清朝只能治理南部。当年的五月,正值索额图率团赴色棱斯克谈判,途中遇上噶尔丹东犯,无法前进,只得折回北京。而后因为不能经过喀尔喀,中俄商讨后,将会谈地点往东移至尼布楚。就此一事,可知噶尔丹之崛起及其对清朝政局的不良影响,以及接之而来的康熙帝三次亲征。噶尔丹问题困扰康熙帝,因为事情关系到漠南蒙古、漠北喀尔喀的安全,漠西额鲁特问题的解决,以及噶尔丹与达赖喇嘛的联盟。另外,噶尔丹妄图借助俄国力量——从俄国购置武器,获取援助。在他进攻喀尔喀之前,就与俄国有了数十年的商业和外交关系;扬言与俄罗

^① 《中国近事·莱布尼茨致读者》,第8页。

斯合兵攻打喀尔喀，清朝得到噶尔丹向俄国请兵的信息，及时知会俄国，反对它与噶尔丹勾结；俄使戈洛文在喀尔喀边境，建议沙皇派人策反内附的哲布尊丹巴，劝其援助俄国军队，共同反对中国皇帝；在噶尔丹军中，有戈洛文使者基比列夫，他建言集中全部兵力攻击敌人。事实是噶尔丹与俄国有着若明若暗、某种程度的结盟关系。额鲁特的严重势态，噶尔丹与俄国的接近，迫使康熙帝采取对俄国人的让步政策，以利于解决准噶尔问题。在索额图第一次出发前，康熙帝针对谈判边界原则，说：“尼布潮（即尼布楚）、雅克萨、黑龙江上下及通此江之一河一溪，皆我所属之地，不得少弃之于鄂罗斯（俄罗斯）。”若划定疆界，“准其通商贸易”。^①表明尼布楚等地为中国领土，不得让出，这是谈判底线。索额图等第二次启程前，奏称“请如前议，仍以尼布潮为界，此内诸地，皆归我朝”，康熙帝则有松动态度，指示：“尔等初议时，仍当以尼布潮为界，彼使者若恳求尼布潮，可即以额尔古纳为界。”同时指令调黑龙江兵一千五百人前往会议地点^②。而谈判的结果是让出尼布楚，保有雅克萨。康熙帝除在领土上作出让步^③之外，还允许俄国人到北京开展贸易，并给予优惠待遇，而这是西方国家屡次要求却不能得到的，直到鸦片战争才改变这种状况。康熙帝以让出部分领土和允许贸易作为交换条件，换取俄国不得有支持额鲁特的行为，以便集中力量，处理额鲁特问题。事情也确实是按康熙帝设想的方向发展：三次亲征，稳定喀尔喀蒙古，进而消灭噶尔丹势力，后经雍乾两朝

^① 《圣祖仁皇帝实录》卷一百三十五“二十七年五月癸酉”条，载《清实录》第五册，第465—466页。

^② 《圣祖仁皇帝实录》卷一百四十“二十八年四月壬辰”条，载《清实录》第五册，第543页。

^③ “领土”，是现代人的概念，康熙时代没有近代主权意识；康熙帝出让领土，是自愿出让，不是因为弱国、战败国而不得不放弃，这种出让与天朝上国观念有关，将处于不稳定状态、羁縻状态的领土不当回事，可以用作交易，换取所需要的东西；作为农业国，维持不稳定的边境民族的有效统治，有时财力难以为继。出让领土，如若在康熙时代则可以理解，近代以来则是另一回事，当作别论。关于康熙帝与俄国订约，白晋说：“康熙皇帝和前代的顺治皇帝一样，没有理由惧怕俄国人，不过，俄国人毕竟能够危害中国边民。考虑到边民的安全，他还是决定一有机会就对俄国人采取怀柔政策。”（《中国近事》，第58页）将康熙帝对俄国人的一些让步，视为实行怀柔政策，倒是符合中国统治者的传统观念。

努力,最终统一漠西额鲁特。

其三,避免中俄间的战争,获得边疆的和平。《尼布楚条约》被认为是和平条约,当事人张诚就说“双方签订和平条约”^①。事情确实如此,条约结束兵端,扼制了俄国对黑龙江下游的蚕食,此后中俄间维持了百年和平。

中国人历来认为外国人是野蛮人,不懂礼仪,不讲信义,康熙帝为何能首创与俄国人订约?同时相信俄国讲信誉,能够守约。他之所以有这种认识,是由于从西士身上看到了西方人信仰虔诚、看重信誉的品质。诚如张诚所说:“中国皇帝看到了我们对自己宗教的忠贞,看到了我们对天主圣名的崇敬,所以他认为俄国人在天主台的发誓(指在天主台前订约签字)之后,必定不会再违反和约。”^②所以在谈判过程中,康熙帝不仅使用西士做翻译,做调解人,而且相信签约后对方会守约,也是由于接受了西士的观念。

舆图是国家疆域的记录,前引康熙帝讲论舆图的话:“尔等观此图方知我朝地舆之广大,祖宗累积岂可轻视耶?既知创业之维艰,应虑守成之不易。”他是用反映国家疆域的舆图,明了国家辽阔疆域来之不易,激励自身和子孙努力维护祖宗基业。

康熙帝利用西士参与边界条约的签订和反映国家疆域的舆图的测绘,其中一个目的就是阻止外来蚕食势力和保障领土完整,消除边疆民族内部纠纷、残杀,以维护、稳定国家疆域,使百姓能够安居乐业。虽然订约让出一些尚未编旗的部落居地,测绘地图费用很大,他也在所不计。

三 借助西方科学知识从文化上压抑汉臣

面对客观存在的政治、文化各方面的满汉民族歧视,康熙帝一方面加强对汉文化的学习,提高在文化上的话语权;另一方面学习西方文化,借用它去压抑汉族臣子,提升皇帝的权威。

爱新觉罗家族统治中国,自始至终、时隐时显地存在着满汉两个民族

^① 《中国近事》,第49页。

^② 《耶稣会士张诚1689年致国王告解神父拉雪兹函》,转引自《耶稣会士张诚》,第26页。

互相歧视和朝廷压制汉人的情况。满洲贵族在政治上占主导地位,压抑汉官文士,以致在民间强制推行满洲服饰礼仪文化,即在康熙帝统治时期,产生庄廷鑑(1585—1655)“明史案”文字狱,朱三太子案几次出现,镇压“牛八教”;汉人则在文化上鄙视满洲,视满洲的“孔雀翎马蹄袖”为“衣冠中禽兽”。在朝政中常常出现满人一种政见,而汉人另一种见解的局面,康熙帝希望调节满汉关系,特意于五十四年(1715)十月发出上谕禁止满汉两议的现象,否则严厉处罚,但没有多少效果。落后文化向先进文化学习,是人类社会的规律,处于统治地位而文化落后的满人,在汉人面前也不能不尊重汉人政治文化,使用历久相传的汉王朝的社会制度,因而也不能没有自卑感。于是高傲与自卑交织,存在于一身,康熙帝也是如此。

康熙帝致力于学习汉文化,应当说学问上能够与大学者对话。自云:“朕自冲龄留心载籍,嗜读古人之文,选秦汉以及唐宋诸名作汇为一书,逐篇亲加评论,名曰《古文渊鉴》^①,旋授梓颁赐,以广其传于天下。”对汉文典籍,不只是阅览,并且精心钻研,写出评论。他又说,“万几之暇,翻阅经史、性理诸书,复取古文披览一过”,感到各人的蕴意、辞藻各有所长,不过“体道亲切,说理详明,阐发圣贤之精微,可施诸政事,验诸日用,实裨益于身心性命者,惟有朱子之书驾乎诸家之上”^②。他令李光地编辑《朱子全书》,推崇程朱理学,而朱熹在儒学之中,是对自然界进行观察、解说的第一人。康熙帝在《几暇格物编》中七处讲到朱子,涉及朱熹关于雷电、地球、潮汐、人体内脏及地中有火诸方面的言论^③。康熙帝学问渊博,而又推崇朱学,应同他在一定程度上掌握西方自然科学知识有关。康熙帝的高深儒家文化知识,令汉臣景仰,更哪里敢小觑他。但是他远远不满足于此,还要用西洋文化显示他的高明,去压倒不知西方文化的汉臣。

康熙帝热衷于学习西洋自然科学知识,为历来帝王所未有,这里仅用

① 康熙二十四年(1685)命内阁学士徐乾学选编,评注古人文论,四十四年(1705)刊刻而成,颁赐臣工及景山、八旗、盛京官学,《四库全书》认为此书是康熙帝创举。

② 《几暇格物编》,第193页。

③ 《几暇格物编》,第173、176、180—181、193、211、231页。

他的洋教师、他使用的西士的有关叙述就可以明了了。白晋在《中国现任皇帝传》里写道：康熙帝向他们表示，通过南怀仁与杨光先的争论，“开始认识到西洋科学的价值”，事实确实如此。白晋接着说，康熙帝“刚一接触西洋科学，就对此产生了极大的热情”，于是南怀仁向他讲解主要数学仪器的用法和几何学、静力学、天文学中最新奇最简要的内容，并编写了教材。与此同时，康熙帝向徐日昇学习西洋乐理。康熙帝向安多学习数学仪器的用法，以及几何、算术应用题。白晋、张诚给他讲述西方哲学中的逻辑学、人体学和解剖学。他的学习还有一个特点，就是学用结合：“他认真听讲，反复练习，亲手绘图……经常练习运算和仪器的用法”，掌握了比例尺的全部操作法、主要数学仪器的用法和几何与算术的数种应用法^①。与白晋的述说相同，闵明我在1689年对莱布尼茨讲述：“（康熙帝）对知识的渴求几乎到了难以置信的程度。……能理解欧几里得几何学、三角学计算，并且可以用数字来表达天文现象。”^②巴多明则概括地道出作为君主的康熙帝之钻研科学精神是几个世纪也难得出出现的：“热爱科学，渴望获得外国的知识，……他对自己的知识面不加任何限制，亚洲所有君主中从未有任何人像他这样热爱科学和艺术。”^③

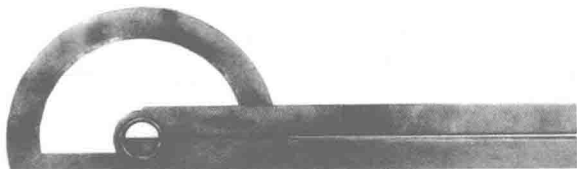


图12 清宫造办处为康熙帝学习几何学所做的角尺

（引自《清史图典》）

① 《中国近事》，第74—82页。

② 《中国近事》，第4—5页。

③ 《书简集》第二卷，第286—287页。

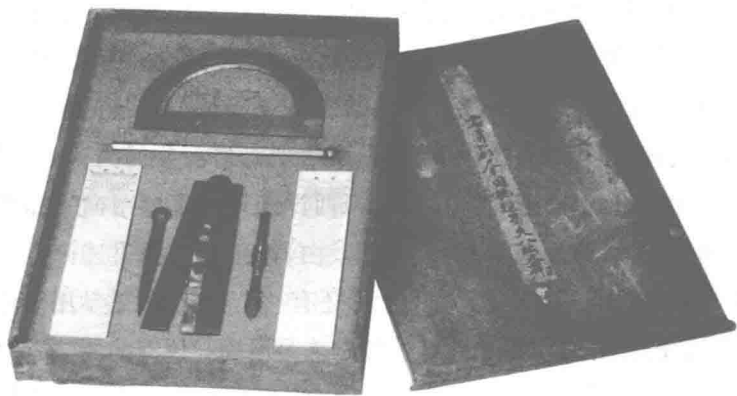


图 13 康熙帝学习测绘用的黄云缎匣装绘图仪器

(引自《清史图典》)

康熙帝自己曾和白晋说,他是在历法之争中得知西方天文学的先进,而汉人的治历专家则是孤陋寡闻、抱残守缺的知识上的保守主义者,这令他看不上那些人,憎恶他们的不求上进的人生态度和业务上的保守。为此他要教训汉臣,于是产生了三种做法,一是有些事情撇开他们,如在制定容教令过程中甩开汉臣。康熙帝要制定容教令,可是汉臣不理解,因此于三十一年(1692)正月三十日,发上谕给满人大学士伊桑阿(1638—1703)、阿兰泰(?—1699),指出以前关于不许西洋人传教的规定应当撤销,可以允许传教,此事“尔等与礼部满堂官、满学士会议具奏”^①。仅仅交给满人大臣及学士承办,排除汉官。显然,汉官是容教令出台的阻力,满人是听话的助力。

二是利用西士为朝廷效力的业绩教育汉臣。正是基于西士治历、出使的功劳,康熙帝才允许天主教传教,使得反对的汉臣无话可说,这一点,莱布尼茨看得很清楚:就《尼布楚条约》签订过程中张诚、徐日昇的调解

^① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第184—185页。

作用,他本人说:“皇帝非常巧妙地利用了这次谈判的成功,把欧洲学者推荐给了他的朝廷。”^①

三是康熙帝直接痛斥汉臣,指责他们的不学无术。典型的事情是在对老人星的观察一事上令汉臣难堪,显示他在知识上——西洋知识上的权威。康熙帝掌握有关老人星的知识,知道它在天体运动中隐与显的某种规律——与人们所在的地区相一致,他说:“夫星辰虽随天运行,而其隐见,却有方隅。老人星在今扬州地方,于二三月时每每见之;若北方则不能见。惟于天球上可指而知耳。故名南极老人,言是星之属乎南也。”^②而他对这一知识的准确获得是在江宁,得益于洪若翰、毕嘉。接着,他就以此知识教训汉臣了。关于此事,徐海松在《清初士人与西学》一书中有相当详细而又清晰的描述^③。事情是二十八年(1689)二月,康熙帝第二次南巡到江宁(今南京),二十七日中午接见传教士洪若翰、毕嘉,他们回到教堂不久,康熙帝派侍卫赵昌去问他们“在南京是否看到过老人星”,洪若翰告诉赵昌:“该星出现于夜幕初降之际。”有一天,“皇帝专程前往称为‘观星台’的古老的天文台观看此星。”^④《熙朝定案》对此记录得较细致,赵昌在询问是否见到过老人星之后,接着问此星“出广东地平几度?江宁几度?”洪若翰等回答后,赵昌“即飞马复旨矣”^⑤。傍晚,康熙帝至天文台,召见部院诸臣,上演了考察汉官并令他们出丑的一幕。康熙帝问:“汉大臣中有晓知天文者否?”众人回答不能通晓,于是问掌院学士、福建安溪人李光地(1642—1718):“尔所识星宿几何?”回答不能全识。康熙帝进一步问恒心是否运动等问题,随后在小星图上指着南方近地大星说这是老人星,李光地回称:“据书本上说,史传记载,老人星见,天下太

① 《中国近事·莱布尼茨致读者》,第9页。

② 《几暇格物编》,第204页。

③ 徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社2000年,第237—241页。

④ 《书简集》第一卷,第276页。所说“有一天”,其实就是当天。

⑤ 《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉(外三种),第175—176页。洪若翰、毕嘉因匆遽回答,恐难以详悉,至晚戌初时分,观看天象,验老人星出入地平度数,详察明白,另具一折——“缮具黄册”,于二十八早送入行宫。

平。”这时，康熙帝因这些所谓的大学问家的汉臣的无知，义愤地说：“甚么相干，都是胡说！老人星在南，北京自然看不见，这里看自然看见。若再到你们闽、广，连南极星也看见。老人星在那一日不在天上？如何说见则太平！”康熙帝余怒未消，又问原任翰林院掌院学士、尚书张玉书恒天星是怎么回事？张赧颜回答不知道。李光地说古人以为是岁差，西洋人说有恒天星，康熙帝追问，谁说得对？李光地回说，似乎西洋人说得对些。康熙帝的天文学知识本来超越汉大臣多多，所以他才会义形于色，有失帝王身份地发怒，指斥“自来史志历法多不可信，质之以理，类空言无实”。“汉人于算法，一字不知。”^①看来，他确实是以西方天文学知识压倒汉臣，令他们承认满洲皇帝知识渊博，不得不在知识上臣服。吴伯娅就康熙帝展示西学一事，说他“要显示出渊博的学问。为此，康熙经常在臣僚面前炫耀自己，并以捉弄汉臣为乐。这实质上反映了一个落后的少数民族统治者的独特心理，惟恐汉人因学问而轻视满洲贵族”^②。

学、用西学知识借以压抑汉臣，不会是康熙帝的初衷，但是在他掌握西学知识之后，则收获了意料之外的另一种效果——显示君主的知识权威，进而提升政治权威。

四 生活上享受西士所带来的西方科技成果

康熙帝借助西士欣赏西洋艺术，提高生活品质，其中有近代物质文明的自鸣钟、眼镜及西方酿造的葡萄酒，有精神领域的绘画、音乐，还有增添生活乐趣的玩意——机器人欣赏。他将启祥宫用作画家、机师、设计师的工作场所，令西士在内廷为他服务，给他绘画和设计、制造生活用品及艺术品。

以“绘图技术”“受到皇帝的欣赏”^③的安文思，向康熙献自鸣钟，自鸣钟每小时报时一次，乐声、枪声，远处可闻。他又献右手持剑、左手执盾的

^① 《康熙起居注》第三册，中华书局1984年，第1843—1844页；《榕村语录续集》卷十七《理气》，第814页。

^② 吴伯娅：《康熙乾三帝与西学东渐·绪论》，第16页。

^③ 《中国近事》，第5页。

机器人,可以自行15分钟。安文思卒于康熙十六年(1677),他献自鸣钟,是在康熙帝青少年时期,而后,康熙帝对自鸣钟可以说情有独钟,不仅收受礼品,而且自行制造。白云:父皇顺治帝得到一架小自鸣钟,以验时刻,不离左右,后来得到一架稍微大一点的,就行仿造,因为上劲的发条造得不好,不能准时,“至朕时,自西洋人得作发条之法,虽作几千百,而一一可必其准,爰将向日所珍藏世祖皇帝时自鸣钟尽行修理,使之接准。”^①康熙帝用西洋新方法改造工艺,使时钟报时准确。他把自鸣钟与传统的刻漏等计时器作比较,赞扬自鸣钟的科学。三十三年(1694),康熙帝赐徐日昇牙金扇一柄,扇面画有自鸣钟和楼台花树,特别是有御笔诗一首:“昼夜循环胜刻漏,绸缪宛转报时全。阴晴不改衷肠性,万里遥来二百年。”^②康熙帝收藏的钟表,数量和品种十分丰富。五十九年(1720),俄国使臣伊斯梅洛夫在参观时大吃一惊,以为有贗品,陪同观看的马国贤告诉他,这些是用作送礼的,康熙帝拥有的远不止这些^③。是的,康熙帝制造大量自鸣钟,供自己欣赏、使用,也用以赐人,康熙帝说他的儿子们得到赐予的自鸣钟十数架,当作玩器^④。

康熙帝初次接见马国贤,就和他谈了一些有关绘画的事,而后命他进宫画画。康熙帝不喜欢人物画,却十分欣赏风景画,马国贤连续画了两个多月的画,康熙帝看了满意,就让人拿去刻印^⑤。康熙帝于四十二年(1703)开始建设热河行宫(避暑山庄),五十年(1711)基本完成,内有三十六座建筑群(三十六景)。同年,《御制避暑山庄诗》成书,康熙帝为山庄每一座建筑写诗,并撰《避暑山庄记》。次年,左都御史揆叙(1674—1717)作注,内阁侍读学士沈瑜配图,成《御制避暑山庄诗(图)》,康熙帝命马国贤用雕刻铜板印制多册,视为“宝贝”,赐给皇子、皇孙和其他

① 《庭训格言》,第90页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第188、360页。

③ 《清廷十三年》,第99页。

④ 《庭训格言》,第90页。

⑤ 《清廷十三年》,第33、43、48页。

亲王^①。

据白晋讲,康熙帝能够欣赏西洋音乐:“非常欣赏所有的欧洲音乐,很喜欢西洋音乐的乐理、乐器及其演奏方法。在处理国政余暇,他只要认真练习几次,就能够演奏中国及鞞鞞的大部分乐器一样,演奏西洋乐器。”^②马国贤与白晋相反,说康熙帝“认为自己是个大音乐家”,实际上“他对音乐却一窍不通”^③。这两个人大约是各走极端,应当说康熙帝懂得一些西洋音乐,且精通中国音乐,否则他不可能倡导编修《律吕正义》。马国贤看到,皇宫里藏有大量西洋乐器,每座殿堂都放置音叉或古钢琴,康熙帝命德里格给古钢琴和音叉调音。德里格制作一架小风琴,只要碰一下弹簧,就会自动弹奏音乐,后将它送给康熙帝,后者“对此发明表现出高度的兴奋”^④。宫里放置钢琴,不会是做样子的(宫里没有外人来,不必做秀),应当是实用的,不过利用率必定是极低的。

制造眼镜。二十七年(1688),苏霖奉旨进京,任钦天监监副,在内廷服务,负责制作各种眼镜:“精于视学,专管远视、近视、存目、老花等各玻璃镜,小心供奉,历四十九年。”^⑤眼镜供近视、远视、老花眼者佩戴。雍正时期宫中同样制作眼镜,雍正帝(1679—1736,在位 1723—1736)自用,随身携带和放置在他常去的处所,另外还赏赐臣工,甚至工匠。由此想来,雍正帝这样处置眼镜,可能学自他的父皇,康熙帝也会那样使用眼镜。

五 某种程度上认可西士所传播的西方文化

康熙帝在从任用的、接触的西士那里,学习西方自然科学知识的过程中,认识到西方文明的存在,又鉴于西士对宗教信仰的真诚,认为他们是诚实可信的人,加之看重他们的能力,故而多方任用,并在使用中将他们视作家人予以爱护和控制。

① 《清廷十三年》,第 63、71、77 页。

② 《中国近事》,第 54—55 页。

③ 《清廷十三年》,第 56 页。

④ 《清廷十三年》,第 55、76 页。

⑤ 吴旻、韩琦编译:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社 2008 年,第 56 页。

1. 认识到西方文明的存在

康熙帝是有着高度帝王责任感的人,聪明好学的人,通过他与西士的接近,对西士的任用及西士取得的成绩,特别是历法之争和医治疟疾、心悸病的多次切身感受——西学的科学性,中学的不足——促使他热衷于学习西方科学文化,了解西方艺术和天主教及其教义,并对西方国家,尤其是法国有所了解。西士沙如玉(Valentin Chalier,1693—1737)说康熙帝是“正直、慷慨、政治性强、具有涉猎面广泛的惊人天才,再加上对于科学事业的一种特殊热情,他不仅仅希望通过阅读汉文和鞑靼文书籍,与其帝国的学者们交流所学到的一切,而且还希望以他可以从外国人那里得到的知识,来修养和装点其思想。”康熙帝从西士那里“获悉了欧洲宫廷中的不同关心焦点、距中国遥远的国家和民族的古代和近代历史,此外还有世界上不同国家的风俗、习惯和政府。”^①这些知识综合起来,令康熙帝认识到,在中国之外,存在着西方文化、西方文明。对此,白晋敏锐地观察到了,他说:“中国人自古以来就蔑视所有外国人。实际上中国人认为没有必要与外国人往来。……(来者皆为尊崇皇帝)”康熙帝“认识到中国人对外国人抱有成见是错误的”,他“在研究了我们的艺术和科学之后,认识到无论在科学还是艺术领域,中国并非惟一的文明国家;除中国外,其他国家也拥有文明开化的科学家以及善于制作精美艺术品的能工巧匠。”^②确实,康熙帝或多或少地突破中国是世界文明中心的观念,突破中国人的自我陶醉、固步自封的排他性,承认西方人有其独特的文化,有其先进的物质文明。

2. 认为西士宗教信仰真诚

洪若翰、张诚、白晋等五人刚到北京,康熙帝即派人向他们表示,很看重他们“远离父母和祖国,来到世界另一头来传播福音的勇气”,这就证明他们忠于教理,但是这个教理要更令人信服,他们要用创造的奇迹来证

① 《书简集》第四卷,第239页。

② 《中国近事》,第60页。

实^①。康熙帝知道传教士的远来是为传教，是有信仰的，而且是忠诚的。就如前引张诚说的，“中国皇帝看到了我们对自己宗教的忠贞，看到了我们对天主圣名的崇敬。”^②

3. 认为作为天主教徒的西士诚实可信

康熙帝认为西士宗教信仰忠贞，进而认为他们诚实可信，于是看重他们，任用他们。徐日昇、安多曾向康熙帝表明，他们及其前辈南怀仁在中国对朝廷忠而无私：“先臣跋涉数万里者，非慕名利，非慕富贵而来。”他们是为传教来到中国，确实不是为名利富贵。康熙帝对此是认可的，更相信他们有信仰是可贵的，相信他们既然忠于宗教，也会为此而服务朝廷，应当可以信任。康熙帝屡屡嘉奖西士的人品和忠诚，说明对他们的任用是有益的。二十七年（1688），在南怀仁临终前及过世后，康熙帝屡下谕旨，称赞南怀仁“奉职勤劳，恪恭匪懈，秉心质朴，始终不渝，朕素嘉之”，“南怀仁有体面人，毫无虚假”^③。肯定他的业绩，特别指出他心地质朴，忠诚不贰。四十七年（1708）徐日昇卒，康熙帝发出上谕：“任使尽职，秉性贞朴，无间始终，夙夜殚心，忠悃日著，朕嘉许久矣。”^④对十六年（1677）病故的安文思，康熙帝也说，“其人质朴夙著”，“老成质朴”^⑤。康熙帝认定他使用的这些西士，都是心地纯朴、忠实可信的人，所以使用他们。康熙帝知道很多人不相信供职的西洋人的忠诚，为此既要表彰西士，又要教育那些朝臣，四十八年（1709）正月二十五日，特意发出上谕：“西洋人自南怀仁、安文思、徐日昇、利类思等在内廷效力，俱勉力公事，未尝有错，中国人多有不信，朕向深知真诚可信。即历年以来，朕细访伊等之行实，一切非礼之事断不去做，岂有过犯可指？前者朕体违和，伊等跪奏西洋上好葡萄酒乃大补之物，高年人饮此，如婴童饮服人乳之力，谆谆陈泣，求朕进

① 《书简集》第一卷，第268—269页；《洋教士看中国朝廷》，第37页。

② 《耶稣会士张诚》，第26页。

③ 《《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉（外三种）》，第168页。

④ 《《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉（外三种）》，第367页。

⑤ 《《熙朝崇正集》〈熙朝定案〉（外三种）》，第127页。

此,必然有益。朕鉴其诚,即准所奏,每日进葡萄酒几次,甚觉有益,饮膳亦加,今每日竟进数次,朕体已经大安,念伊等爱君之心,不可不晓谕朕意,今传众西洋人都在养心殿,叫他们知道。”^①康熙帝也不是没有发现西士中有人在一些事情上向他隐瞒真实情形,但他是从总的情况出发,肯定西士的忠诚,在具体使用上是有分寸的。

4. 将使用的西士视为自家人

康熙帝任用的西士,有点像上古的客卿和清代官员的幕宾,他们因为宗教信仰的关系,不接受官位,但是实际在朝廷任职或在皇家内务府当差,接受朝廷粮食银两供养。对他们自身而言他们处在有点尴尬的地位,而在康熙帝的意识里他们是皇家人。四十六年(1707)康熙帝对传教士说,愿意终身留在中国的,领了信票的人,“与朕犹如一家的人”^②,即成为皇家的人。信票由内务府发给,他们主要是同内务府打交道,当然是皇家人。吴伯娅综论康熙帝与传教士的关系,说他们间“关系密切,有时甚至亲如家人”^③。

个别人似乎处于宾客的地位。在顺治朝,汤若望被顺治帝(1639—1661,在位1644—1661)称作“玛法”,封为“通玄教师”^④,是较为尊贵的家人,有长辈的味道。康熙帝与南怀仁关系密切,如同“密友”一般。二十一年(1682)康熙帝东巡辽吉,南怀仁随行,他在游记里写道:“皇帝对我表示异乎寻常的好意,确如他自己说的那样,我如同他信赖的密友一般,盼我不离开他身边。”在人们的眼中,当康熙帝情绪不好的时候,只要一看见南怀仁,情绪立刻变好^⑤。

对于一般的西士而言,即使立功的张诚、白晋也不会像南怀仁那样受尊重,只是受到家人一样的待遇。保障生活费用,负责生养死葬。在京西

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第367页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第366页。

③ 《康雍乾三帝与西学东渐·绪论》,第13页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第282、288页。“通玄教师”,康熙间为避康熙帝名讳,写作“通微教师”。

⑤ [比利时]南怀仁著,薛虹译:《鞑靼旅行记》,收入《清史译文》上册,第159、163页。



图 14 汤若望与顺治帝(引自《清史图典》)

士,供给粮米鱼肉,每人配给二名跟役^①。康熙帝有时赏赐银两,但是数量不多;给有的人赏赐袍套冠服,或特加奖励,如二十九年(1690)十月,因值冬季,给徐日昇、张诚、白晋、安多、毕嘉、苏霖貂袖羔袍、貂套、貂帽各一套^②。康熙帝还给一些西士安排住处,比如三十二年(1693)为酬谢张诚、白晋、洪若翰、刘应献药治好他的疾病,特地赐给法国西士西安门内一幢房屋,传教士感到不合用,康熙帝派遣两名工部官员协助西士改建,并供给物料。建成的耶稣会教堂高耸,引起御史的弹劾,康熙帝则说,要说有错是朕的错,他们为朕服务,不做官,不要钱,以宗教为重,所以建造房屋酬谢他们^③。西士生病,康熙帝给予关怀,四十年(1701)四月初二日安

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第158页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第354页。

③ 《书简集》第一卷,第199—200、290—291页。

多得病,康熙帝遣御医孙徽百、王元佐等为他看脉^①。

康熙帝在西士生前给予他们关怀,在他们亡故时给予哀荣。像南怀仁之丧,按照加级至二品侍郎品级赐葬,有御祭文,赐谥“勤敏”,另赐银七百五十两,筑坟树碑,并于墓前建立石兽^②。安文思、利类思、恩礼格(Christian Wolfgang Herdtrich, 1625—1684)、樊继训、徐日昇之丧,康熙帝大多赏银二百两作为安葬费。安文思去世,康熙帝赐葬银二百两、大缎十匹,特差侍卫三人赐茶酒哭奠,送葬时又遣三名侍卫送至茔地,还问负责丧事的利类思、南怀仁安葬费够不够用^③。外科医生樊继训病逝,康熙帝令大阿哥允禔参与经理丧事,宣读褒奖樊继训的谕旨,并致奠茶酒^④。四十七年



图15 《徐日昇墓碑》拓片(引自《清史图典》)

(1708)徐日昇生病期间,康熙帝还抱着他能够痊愈的希望。及至徐日昇

- ① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第180页。
- ② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第344页。
- ③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第127—129页。
- ④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》第363页。

亡故，康熙表示“深为軫恻”，发出赞扬的上谕^①。

作为家里人，西士要受家长，即皇帝的管教，这是应有之意。家长对家人立有规矩，家人必须遵守。在信票中，康熙帝明确规定，领票的人需要终老中国，不得回还故国——“钦颁敕文有云：永在中国传教，不必再回西洋等语。”^②遵守中国制度和风俗，自在不言中了。而且在颁布容教令时，康熙帝特意教导西士尊重中国人习俗。其时徐日昇等人进宫叩谢，说：“所有官员都坚决反对（容教令）的，皇上一人决定要赐给我们。”康熙帝因而要求他们“要小心谨慎，若不慎行，基督教就会有危险，应该在职位上保持安静”，又教导他们“应与中华帝国的风俗习惯相适应。如果天主教不排斥有关中国的风土人情、朝廷皇权，中国人很可能不会排斥基督宗教”^③。自铎罗来华，礼仪之争趋于炽热化，康熙帝对西士的关爱减弱了，管理相应加强^④。康熙帝本来对张诚多所褒奖，可是张诚在担任法国耶稣会会长时，为来华的铎罗说好话，隐瞒了一些情况，为康熙帝发觉，所以在他去世后，康熙帝不像对待安文思、徐日昇等人那样给予好评。德里格不遵守中国礼仪，在皇太后丧礼中的不敬表现为康熙帝所不能容忍，遂将其关押。太监清福奉命向西士传达上谕：拘禁德里格，“应该看作是家务事，就像父亲对待他的儿子所做的那样，不足与外人论”^⑤。家人，实际上是家仆，陈国栋在《养心殿总监造赵昌——为康熙皇帝照顾西洋人的内务府成员之一》中写道：康熙帝说传教士是“家里人”，“‘家人’两个字其实有‘家中的使用人’，也就是家仆的意思”^⑥。从严加管教上看，西士实为

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第366页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第207页；第364页记录信票写明领票者：西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋。

③ 《中国近事》，第35页。

④ 参阅韩琦《张星曜与〈钦命传教约述〉》一文：铎罗来华使礼仪之争达到高潮，造成清廷和罗马教廷之间关系紧张，亦使康熙对传教士的信任和关爱远不如前。该文见《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第424页。

⑤ 《清廷十三年》，第97—98页。

⑥ 《养心殿总监造赵昌——为康熙皇帝照顾西洋人的内务府成员之一》，台北《故宫文物月刊》第343期2011年10月，第45页。

家仆。

总之,康熙帝像对待家仆一样对待西士,有恩宠,有管教,关键在于利用他们掌握的西方科学技术和艺术。

康熙帝使用西士,西士在传教这一目标的前提下为康熙帝做事,是各有所求,使用与服务是现象,目的不同则是根本的。南怀仁于1683年派遣耶稣会士柏应理返回欧洲招募精通数学和天文学的传教士,通过路易十四的大臣科贝尔介绍,引起路易十四的关注,才有“国王数学家”的派遣^①。康熙帝与传教士中有影响的人物双方派人到欧洲招募传教士,是同工;但目的相反,为异曲。康熙帝招人,路易十四派人,促进西士来华,是同工;路易十四的目的是扩大法国在中国和东方的影响,两个君主愿望相左,也是异曲。这里提及了两种不同情况的异曲同工,异曲与同工是不可能统一的,所以康熙帝与西士之间,必然会有不协调,甚至会有冲突,而后出现基本上的决裂,康熙帝晚年收回容教令,禁止天主教传教,虽然是由教廷在华传教方针改变造成的,但结果则是双方关系的基本断绝。朱静论述康熙帝与西士关系时说道:“无论康熙皇帝如何厚待法国教士们,他们始终没有把他奉为最终的服务对象,他们想的是教会的利益而康熙皇帝也深知神父们来华的最终目的,始终对他们怀有戒心,态度有所保留。”^②道出了双方关系的实质。

第四节 康熙帝多方使用西士的历史意义

康熙帝使用西士的历史意义,在前面的叙述中虽然已有所涉及,但是并未将问题认识清楚,这里略说一点想法。

黄兴涛在《明末至清前期西学的再认识》一文中,认为“当时的西学,

^① 《耶稣会士张诚》,第5页。

^② 《洋教士看中国朝廷·前言》,第19页。

也存在助益近代性的因素和超越时空的文化蕴涵，“主要表现为实证的‘全球意识’的引入，随之而来的时空观念的变化以及以演绎推理为主的逻辑方法的传导及其意义等方面”^①。“全球意识”是现代观念，十七、十八世纪之际的人们不可能真正具有。就其时康熙帝来讲，他与“全球意识”沾边^②：他认识到世界上不仅有中国和中国文化及藩属国，还有西方国家和文化，而且给予西方文化某种肯定，认为需要同西方国家、宗教进行交往。康熙帝正是基于这种认识一度允许天主教在中国传教，促成中西文化交流史、中国天主教发展史上黄金时期的出现；开创具有历史意义的中国与外国签订正式条约的先例；开创性地招募国际人才，后世颇可师法；康熙帝本人是吸收西方科学文化的开创者，留下启迪后人的文化遗产。

（一）推行容教令，促成古代中西文化交流史、中国天主教发展史上的黄金时期的出现。

容教令的出现，是康熙帝在某种“全球意识”主导下，酬劳西士的一种方法，也应当说是康熙帝与西士彼此合作，创造了中西文化交流的新局面，西方近代科学技术、医学、艺术部分地被介绍到中国，中国文化、历史、人情风俗较过往大量地传播到西方，产生早期汉学；与此同时，天主教在中国有了长足发展。“在康熙帝容教令实行的近三十年间，天主教在中国大发展，促成清朝前期中西文化交流高潮，禁教之后大退潮。”^③洪若翰曾讲康熙帝在公开场合与传教士接近是给他们亮相的好机会，如康熙帝南巡，“皇帝停留南京，我们每天前往行宫，他也每日派遣一到两名侍卫来看

① 《清史研究》2013年第1期，第1页。

② 说康熙帝与“全球意识”沾边，是因他的世界知识仍然有限，虽然他注意了解。比如对打交道的俄国的历史知之甚少。三十年（1691）十月与大学士王熙、张玉书等人讲论边疆民族史，说到突厥、土默特，王熙说“鄂罗斯自昔未见史册”，康熙帝因而说：“朕览《汉书·张骞传》所载西域诸国风土形貌，颇有与彼仿佛者；传称大宛产名马，今鄂罗斯马最高大，或即西域诸国之一，亦未可知。”（《清代起居注册·康熙朝》第二册，联经出版公司据台北故宫博物院藏本印行，T00983—984页）这时已与俄国签订《尼布楚条约》，对对方历史是不甚了了。

③ 原载《安徽大学学报》2013年第1期，第1页。

我们。”皇帝“善行给我们增添了不少光彩,因为他是当着宫中所有人及邻近省份的官员们这样做的”,那些接驾的地方大吏回到驻地,“对我们的圣教以及传教士怀有好感”^①。可见康熙帝给他们创造了传教大环境。詹纳森·司攀斯在《康熙(1654—1722)的七个时期》中说,1695年至1715年“这段时期正是康熙与耶稣会来往最密切的年代”^②。欧麦尔·德格里杰斯认为康熙皇帝在天主教传教史上扮演了“非常角色”^③。

(二) 开创中国与外国签订正式条约的先例。

对于康熙帝与俄国签约这一历史事件,朱静认为:“康熙皇帝在中国外交史上创立了通过外交谈判途径解决边界争端并签订了平等条约的先例”^④,指明开创先例的历史意义。古代中国与藩属国,最多只有城下之盟,没有对等的条约可言。康熙帝与俄国签订《尼布楚条约》,首先是承认俄国为对等国家,是全球中一个成员,才会同它订立边界条约。所以就签约来说,《尼布楚条约》的签订,创造历史先例。

这是和平条约,有益于清朝经营边疆,体现在:获得边疆的和平、安宁;稳定与巩固黑龙江边疆;防范额鲁特蒙古与俄罗斯联合侵扰喀尔喀蒙古,以便进而经营北部、西北疆域。本章第三节已经详细论述,毋庸赘言。

(三) 开创性地招募国际人才,后世颇可师法。

康熙帝派人到欧洲、澳门招揽科技、医学、艺术人才,是前所未有之举,此为可贵之处一。

可贵之处二,康熙帝派遣西士做翻译,做使节,敢于使用外国人,信任不疑,不怕他们工作中捣鬼,出卖中国利益。因为是经过细心考察的,不是盲目任命。白晋观察到康熙帝对人员的考察:“皇帝的习惯是:对所有值得调查的事情都要搜集大量的有关情报;与六部的公开调查相反,他委

① 《书简集》第一卷,第276—277页。

② [美]詹纳森·司攀斯著,张广学译:《康熙(1654—1722)的七个时期》,收入《清史译文新编》第二辑《清史译文》下册,第379页。

③ 欧麦尔·德格里杰斯《序》,《耶稣会士张诚》,第6页。

④ 《洋教士看中国·前言》,第13页。

派各种身份的人秘密进行调查。”^①康熙帝对西士更是多方了解，三十年（1691）八月，问张诚、安多：“在中国有多少传教士”，“教堂都设在何地”^②。三十一年（1692）五月初九日，在乾清宫传见殷铎泽，问他“年寿几何？那一年到中国？在江西住了几多年？在杭州又住了几年？”^③康熙帝知道殷铎泽在中国的经历，但是还要询问核实。这是在考察他们。细致考察是一回事，敢不敢使用仍然是另一回事，康熙帝具有宏大气魄，敢于用人，试想，张诚于1688年2月到达北京，几个月后就被任命为与俄罗斯谈判的译员，若缺乏雄伟气度，怎么可能起用他呢？！“非我族类，其心必异”，突破这种千百年的传统观念，实非易事。唐太宗信任突厥降将阿史那社尔，理所当然地被视为美谈，然而突厥究竟是中国周边民族，与汉族交往多年，相对而言隔阂较少。而康熙帝用的西洋人是梯航远来、在中国漂泊无定之人，敢于任用他们为签订条约代表团成员，宏伟气度超迈前人。后世之人岂止是仰慕，更当步其后尘。

（四）大力提倡吸收西方科学文化，留下启迪后人的文化遗产。

康熙帝热衷于学习西方科学文化，为当时的西方人和今日研究者的共识。在这一点上，他确实有个性，不同于他的臣子，与他接触的张诚深有体会。在1701年10月14日写给巴黎耶稣会郭弼恩的信中，张诚说康熙帝需要艺术人才而官员需要奇珍：“（康熙皇帝）对欧洲精美的艺术品极为好奇，而且热切地希望拥有精通艺术的人，并采取一切他认为是合适的手段来获得这些人。”又写道：“我们不可能不需要欧洲的珍奇物品，因为它们对于维持宫廷大臣对我们的友谊是必要的，这些人是我们的朋友，也是我们传教事业的保护者。”^④康熙帝与大臣都需要奇珍异物，但是前者着重人才的吸取，而后者仅在于奇珍的珍藏，情趣之别反映康熙帝独特的政治文化品位，正因此才注重异族人才的招揽。莱布尼茨评论康熙帝

① 《中国近事》，第57页。

② 《张诚神甫1691年第三次鞑靼之行》，收入《清史译文》上册，第204页。

③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第186页。

④ 《耶稣会士张诚》，第118页。

及其君德：“我认为康熙一个人比他的所有臣下都更有远见，因为他试图把欧洲文化与中国文化结合起来……他的知识与远见便自然而然地远远超过其他汉人和鞑靼人。”^①诚如前引巴多明所言，康熙帝是“在许多世纪中才能见到一个的那样非凡人物”，他是不世出之人，是一位伟大的君主。

在这里似乎还应了解康熙帝为什么能够比其他人更容易地接受西方文化，除了他的个人特质外，还有他是满族人的缘故。西士们早就知道满文与西文两者之间有共通之处，满族人和西士能够彼此之间更容易地学会对方的语言，接受对方文化有便利条件，但是重要的是满洲文化状态的因素。对此，后藤末雄在七十年前就注意到了，他认为作为满族人的康熙皇帝接受西洋文化少有精神上的痛苦：“没有汉族固有的排外思想，但是少量的攘夷思想这是可以肯定的。因为满族民族没有高度的文化，不得不承袭明朝的典章制度，蹈袭了汉族文化。因此之故，将西洋文化移植于本国，如果从康熙皇帝来说，也不存在精神上的痛苦。”^②

康熙帝以异族文化之长（特别是科技方面），弥补中华文化之短，是在对他人文化的认知基础上实行和实现的，实际上蕴涵着对他人文化中普世价值的成分的认知和尊重。全球化的今日，继续推动我们民族的进步，更需要加强对普世价值的尊重。

① 《中国近事·莱布尼茨致读者》，第4页。

② [日]后藤末雄著，张新羽译：《乾隆帝传》，收入《清史译文》上册，第216页。

第二章 康熙帝第二次南巡中优遇传教士· 浙江禁教·容教令出台

——从中国天主教史角度看康熙帝政治

康熙帝在位期间(1662—1722)曾先后多次南巡。第二次南巡(二十八年,1689)中,康熙帝表现出了对传教士的极大优待,随后三十年(1691)发生了浙江禁教事件,三十一年(1692)容教令出台,三者是连环关系,可谓环环相扣:二次南巡中优遇传教士引发浙江禁教,再导致容教令的出台。从中不难发现事物的多样性,需要从不同方面进行研讨。若从天主教史角度观察,则可深入了解康熙帝调查研究的政治作风与南巡的多种目的——为利用西洋人的科学技术、艺术而考察传教士是南巡的目的之一。容教令颁布之后,在浙江乃至在其他一些省份仍有反教现象,而且是由封疆大吏和府县官来主导,他们敢于蔑视皇帝谕旨,是以“华夷之辨大于君臣之伦”观念为准则,是在君统与道统分离的前提下发生的行为,归根结底并不违背忠君伦理。

第一节 康熙帝第二次南巡以前与西方传教士的关系

康熙二十八年南巡,三十年浙江禁教,三十一年康熙帝制定容教令,三件事的关注点在于皇帝与相当部分地方官、民间普通民众对待天主教相异的态度,因此有必要先交待康熙帝在第二次南巡以前与西方传教士

的密切关系,以便明了他在第二次南巡中眷顾传教士的历史渊源。康熙帝是在亲政之初(七年,1668)开始欣赏西士的,随着与西士、传教士频繁接触,认识加深,认为他们忠诚质朴,于是多方使用,并在二十三年(1684)首次南巡中就表现出对传教士的热情。

第二次南巡前康熙帝曾招徕与多方面任用西士。传教士多系主动到中国来传教,或出于此目的为朝廷服务,康熙帝亦主动招揽他们。十一年(1672),令礼部差人前往澳门迎取所谓的精通历法的徐日昇(Tomas Pereira,1645—1708)。二十四年(1685),康熙帝要求南怀仁(Ferdinand Verbiest,1623—1688)等人推荐在澳门的年轻而懂得历法、医术的人员,遂有征召安多(Antoine Thomas,1644—1709)之举^①。二十七年(1688),从江宁府天主堂召苏霖(Jose Suarez,1656—1736)来京使用^②。同年3月21日,康熙帝接见法国来的洪若翰(洪若,Jean de Fontaney,1623—1710)等五人,并将张诚(Jean-Francois Gerbillon,1654—1707)、白晋(Joachim Bouvet,1656—1730)留在宫中,“允许其他神父到各省传播我们神圣的教义”,随后李明(Louis-Daniel Le Comte,1655—1728)、刘应(Claude de Visdelou,1656—1737)、洪若翰去各省传教^③。

康熙帝招徕传教士,将他们任用于诸多领域。聘用南怀仁在钦天监任职,制定历法,研制观天器械。八年(1689)三月,康熙帝要求南怀仁制造六个不同类型的欧式天文仪器,后者于十二年(1673)制造成功,重建京师观象台^④。继南怀仁之后,闵明我(Claudio Filippo Grimaldi,1638—1712)、徐日昇、安多主持钦天监治历业务。康熙帝任用南怀仁铸造不同功能的三种类型的火炮,用于平定三藩之乱,增强军队装备和对外宣示武

① 《熙朝定案》,收入韩琦、吴旻校注:《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,中华书局2006年,第157页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第170、345页。

③ [法]杜赫德编,郑德弟、朱静、耿昇等译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷,大象出版社2001—2005年,第269页;下引该书简作:《书简集》。朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年,第37页。

④ 《中国近事》,第38页。

力,二十四年(1685)运用红衣炮轰击俄国盘踞的雅克萨(今俄罗斯阿尔巴金诺),俄军投降,摧毁城堡^①。康熙帝任用西士做通事,在接待外国使臣时充任翻译;尤其是在《尼布楚条约》签订过程中,任用徐日昇和张诚为译员,赐参领职衔^②,他们对《尼布楚条约》的签订起到至关重要的交涉(中介)作用。二十五年(1686)派遣闵明我出使俄国^③。康熙帝本意可能有两个,一是与俄国交涉,二是在欧洲招徕西士,结果是从西欧带来一批传教士。康熙帝还使用西士参与京城建设^④。

在处理对天主教持有反对态度的臣民与传教士双方的关系时,康熙帝采取中庸策略,维持原定政策中对传教的限制,又睁一眼闭一眼放任传教士传教。在康熙八年(1669)终结历案之时,康熙帝接受议政王贝勒大臣九卿科道会议不许传教的建议:南怀仁等照常自行供奉天主外,“直隶各省或复立堂入教,仍着严行晓谕禁止。”“除伊教焚修外,其直隶各省一应人等不许入教。”不得聚会,不得散发《天学传概》、铜像等物。二十六年(1687),南怀仁请求任凭民间自由信仰天主教,但礼部、工部会议坚持八年方针,康熙帝允准,同时指示:有的地方官禁止传教,文告中将天主教等同于谋叛的白莲教,说法不妥,应当删去^⑤。康熙帝一面依旧禁止传教士传教,一面不让地方官将天主教看作邪教,持中庸态度,以安抚反教的官民和争取合法地位的传教士双方。其实这是矛盾的,允许传教士在各省停留,就是默认他们传教。翻译《中国近事》的梅谦立曾如此分析道:“康熙愿意接纳传教士,希望从他们那里获得西方的知识;另一方面,他不愿意得罪汉族大臣,不肯从官方的角度承认天主教是三教之外的另一个合法的宗教。”^⑥

首次南巡中接见传教士。二十三年(1684)九月二十八日康熙帝到

① 《清史稿》卷二百八十《郎坦传》,中华书局1977年,第三十四册,第10134页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第170页;《中国近事》,第20页。

③ 《中国近事》,第16页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第158—163页。

⑤ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第183—184、398页。

⑥ 《中国近事·译者的话》,第2页。

济南,差遣侍卫赵昌到天主堂,因传教士汪儒望(汪儒旺、汪汝望, Jean Valet, ?—1696)去江南,未遇。十一月到金陵,又差赵昌去天主堂,问济南何以无西洋先生,随后康熙帝传见汪儒望、毕嘉(Giandomenico Gabiani, 1623—1694),传教士献方物四件,康熙帝赐他们青苳、白银,并询问他们姓名、年龄、何时来华、在江宁几年、用度何来、知否格物穷理之学,身上是否带有天主像。毕嘉、汪儒望一一回答。康熙帝离开江宁,道经天主堂前,汪儒望、毕嘉设香案跪送,呈上颂皇恩七言诗,康熙帝览后启行,赵昌让他们给皇上写详细的谢恩信,并由他带给南怀仁等人,十二月初康熙帝回到京城,南怀仁、闵明我在养心殿呈递汪儒望、毕嘉写的感恩信,康熙帝因而问他们某省、某地有天主堂否,以表示对传教士的关怀。这令南怀仁感到康熙帝对待传教士,“不啻家人父子”^①!在西士眼中,康熙帝把西士看作自家人,不是外人。

看来,康熙帝欣赏西士的为人和特殊技艺,而西士是从西洋传教士中选择的,是以康熙帝对传教士也另眼看待,故而第一次南巡时就主动向他们施放爱惜之意,第二次南巡中眷顾他们也就不是偶然的了。

第二节 康熙帝第二次南巡中优待传教士与伤害汉臣的两件事

第二次南巡,康熙帝赓续前番施恩传教士的作法,更加公开展示对他们的优容态度,令他们感受传教事业将得到发展的鼓舞;又用传教士传播的天文知识奚落汉大臣与治罪浙江巡抚金铉,令汉人臣民感到压抑。

一 康熙帝第二次南巡中对传教士的优遇

康熙帝顾惜传教士的情形,不妨先看事实:事前通知做好接见传教士及进行赏赐的物质准备。康熙帝定在二十八年(1689)正月初八日启程,出发前两天,徐日昇、张诚赴内廷请安送行,康熙帝逐一询问他将巡行经

^① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第155—157、339—340页。

过地方的传教士姓名及天主堂坐落，并告诉他们，会在各地召见传教士。同时指示内大臣，“弗忘随带颁赐教士物件”^①。徐日昇、张诚得此信息，自然会迅速通知各地传教士早做接驾准备。其实，这可能就是康熙帝向他们预告行程的目的。

南巡途中，所至地方凡有传教士的，康熙帝都不惜精力地予以接见、交谈、赏赐和接受贡物，并令侍卫到天主堂行礼。

在济南。康熙帝于正月十五日至济南，传教士柯若瑟(Jose de Osca, 1657—1735)跪迎道左，康熙帝执其左手，询问姓名、入华几年、曾否到京。随即令侍卫赵昌、御前一等哈邬至天主堂，宣称“万岁爷命我们来叩拜天主，颁赐银两(二十两)”，柯若瑟请他们“进内厅，叙话待茶”。

在杭州。二月初九日康熙帝到达杭州，殷铎泽(Prospero Intorcetta, 1625—1696)在御舟经过的黄金桥迎驾，康熙帝问他入华几年、先在何处、在杭州几年、多大年纪、认识汉字否，又问：“京中徐日昇曾有书来么？洪若翰在南京么？”让他不要慌张回答，殷铎泽回答：“万岁爷是臣等大父母，臣不慌。”随即赐嘉果、异饼、乳酥，康熙帝并说所赐果饼，“这里难得”。接谈之后，殷铎泽赶忙回到北关门内在河道岸边的教堂，跪迎御舟，康熙帝很高兴再次见到他。十一日，赵昌、哈邬奉命到天主堂送赐银二十两，叩拜天主像。殷铎泽随同他们朝见，献方物八种，康熙帝说：“不收他献，老人家心理不安，收玻璃彩球，余着带回。”其时殷铎泽六十六岁。十七日，康熙帝回銮路经天主堂，殷铎泽第四次见驾，与松江天主堂潘国良(Emanuele Laurifice, 1646—1703)共同跪送，康熙帝没有见过潘国良，问是谁，潘国良回称，本来是到苏州接驾，路上遇阻，没有赶上，追到杭州迎驾。康熙帝问他何时入华，先在何处，松江有天主堂否，同谁一起来中国的。潘国良回答：来了十八年，先后去过广东、松江、绛州，后回到松江，现年四十三岁。潘国良可能一时想不起和谁同来中国的，殷铎泽代答，是与广东天主堂方济各同来的。康熙帝随即赏赐潘国良银子二十两。康熙帝

^① 《熙朝崇正集》(熙朝定案)(外三种)，第346页。

问他们打算送驾到哪里,回称到苏州,康熙帝对殷铎泽说:“送君千里终须别,老人家好好住在这里。”接着,侍卫传旨:“万岁爷命老人家好好安心住在这里。”殷铎泽就不再远送了。

在苏州。十九日,从杭州开始一直尾随御舟的潘国良到苏州,趋朝谢恩,献方物六种,康熙帝觉得人家是从大西洋带过来的物件,不收不好,让呈上过目,收小千里镜、照面镜、玻璃瓶,潘国良叩谢退出。二十二日康熙帝离开苏州,潘国良随同百官在枫桥西跪送,康熙帝将潘国良召至御舟近旁,再次问他年龄、到中国几年、曾住何处、到过北京没有,并赐乳酥、嘉果,潘国良谢恩:“蒙圣恩宠锡,臣不能仰报万一,只求天主保佑万岁爷永永荣福。”康熙帝问他认识汉字吗,读过汉文书籍吗,会说松江话吗?得到肯定回答。康熙帝要他“回去好好住着”。

在江宁。二月二十五日,康熙帝到江宁,毕嘉、洪若翰在上方桥迎驾,康熙帝“仁慈地停了下来,并以世界上最客气的方式和我们交谈。皇帝骑在马上,后面跟着他的侍卫和二至三千骑兵”,康熙帝问:“毕嘉,你好吗?”因大雨,让他们赶快回去。次日清早,二人至行宫请安,传旨问:“你们都好吗?”二十七日御前一等哈邬、侍卫赵昌至天主堂,先叩拜天主,次宣读上谕,赏赐银两,赵昌说:“万岁爷一路来,凡遇西洋先生,俱待得甚好。”邬、赵昌吃饭后离去。中午,毕嘉、洪若翰赴行宫献方物十二种,康熙帝本意只收两件,因毕嘉说内有各省西洋人的,故多收四件,其中验气管二架,康熙帝让他们自行送至京师。毕嘉、洪若翰回堂不久,赵昌到天主堂,奉旨问:“南极老人星江宁可能见否?出广东地平几度?江宁几度?”他们回答完毕,赵昌“即飞马复旨矣”。毕嘉、洪若翰因匆遽回答,恐难以详悉,至晚戌初(19时)观看天象,验老人星出入地平度数,详察明白,“缮具黄册”,于二十八日早晨送入行宫。康熙帝与毕嘉、洪若翰的频繁接触,正如洪若翰所说:“皇帝停留南京,我们每天前往行宫,他也每日派遣一到两名侍卫来看我们。”三月初一日,康熙帝临行,差赵昌、邬送三盘食物到天主堂,在天主台前摆设,并说这是蒙古王进贡的,不是平常物件。又传旨意:“不必往行宫谢恩,就在天主台谢恩罢了。”随后毕嘉、洪若翰乘船,

先到扬州湾头恭候圣驾，初五日御舟到湾头，毕嘉、洪若翰迎驾，康熙帝命他们的小船靠近御舟，问江浪大，怎么渡江的，为何比御舟快，为什么要来此？回称为避开风浪，不走瓜洲闸口，从仪真（仪征）过来的，为的是感谢皇帝洪恩，特来送驾。康熙帝十分高兴，从御桌上撤出四样食品赐给他们。又让他们上御舟，靠近皇帝交谈。康熙帝问毕嘉，你看朕摆设的书架可好，回说好。康熙帝说，毕嘉六十七岁了，那么洪若翰呢？毕嘉代答四十五岁，康熙帝让他自己回答，是时洪若翰汉语欠佳，勉强学说了，康熙帝笑着道：“还说不来。”另问扬州有无天主堂，毕嘉告知扬州、镇江、淮安均有天主堂，但无传教士，由他照管。这时岸边有臣子奏事，康熙帝一一下了指示，并不在意让毕嘉、洪若翰听见，还问刚才所下旨意好不好，回说都好。这样不知不觉船行十五里，康熙帝乃命赵昌送二人换船回返，他们不忍离去，康熙帝说：“你们送得很远了，回去吧。”

在济宁。三月十一日，康熙帝龙舟至济宁石佛闸、天井闸，传教士利安宁（Manuel De San Jan Bautista, 1656—1711）迎驾，康熙帝召见，问姓名、字号、哪国人、西洋原名、来华几年、年纪，会否天文、医学与满语、汉语，利安宁一一作答，谓自幼习格物穷理，略知历法，在济宁无人教满语，所以不会，康熙帝当即赐御果四盘。接着，康熙帝令赵昌等人到天主堂瞻礼圣像，赐银二十两，利安宁献西洋方物四种，康熙帝赏收水晶瓶一对，并且说收一件就如同全部接受了^①。

毕嘉进京献宝。康熙帝在江宁留下话，毕嘉于次年（二十九年，即1690年）四月十五日将验气管送到京中。康熙帝以他是“朕前之人”，不必像外臣那样等候引见，十七日就由赵昌、徐日昇引见，康熙帝问“一路来可辛苦么”，问“江宁等处地方官何如”，今年收成如何，路上来河水多吗？回答：水浅，坐船到济宁，“舟行最难，臣恐延迟日期，是以从济宁起早来的”。接着问：洪若翰、殷铎泽、潘国良好吗？由于奏对时间长，特赐茶饭。

^① 以上康熙帝在各地与传教士的往还，俱见：《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第171—181、346—351页；《书简集》第一卷，第275—277页。

到了十月,天寒,康熙帝赐毕嘉貂皮套袍、冠各一件。三十年(1691)正月上元日,召毕嘉、徐日昇等畅春园赴宴,观看杂剧烟灯。三月十八日康熙帝圣诞,毕嘉、徐日昇等至畅春园贺寿。四月十一日,毕嘉请假回南养病,康熙帝关照他,要他过了炎热的夏天,秋后再走,毕嘉仍要求南行,康熙帝对他说:“尔系老年人,行止听尔自便,前去路上宜小心,保重身体要紧。”又对众臣说:“今毕嘉年纪虽老,耳目尚健,汉语通明,惜乎牙齿没有了。”又说:“尔回江南好好保养,勿负朕淳爱至意。”^①

康熙帝南巡途中接见各地传教士以及回京后接待毕嘉,总括起来,有以下几个特点:

其一,不惮其烦地会面,亲切交谈。到处多次接见传教士,在江河舟行之中,将传教士小船召近御舟旁,或令传教士进入御舟,几乎是促膝交谈;在道路上勒马接谈;在行宫相见,或派遣侍卫去天主堂传话,询问事情。一个人多次会见,少则两次,多则四五次。

其二,礼尚往来。派遣内侍教堂行礼,赏赐银两和珍稀食品,所赐银子,各地标准相同,均为二十两,以示一视同仁。对于传教士敬献的方物,中国人的习惯是不能全部接受,康熙帝是依据献物人情况选受两三件,至多六件,表示赏收,给献纳者面子。

其三,公开示好与传教士的允许传教感受。康熙帝南巡之时,所经过地方的官员,邻近省区的督抚都要到行在朝见,康熙帝频繁地、亲切地会见传教士,真可以说是在众目睽睽下进行的,传教士感到荣耀,倒不一定是世俗的荣誉感,而主要是从中体会到皇帝让他们好好在地方居住,是在向地方官员暗示允许他们传教,可能影响各地官员改变对传教士不友好的或冷漠的态度,对他们传教大为有利。如同徐日昇、安多在三十年(1691)十二月十六日题本中所说:“皇上南巡,凡遇西洋之人,俱颁温旨教训,容留之处,众咸闻知。”^②又如中途参加第三次南巡的白晋所说:康

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第179—181、353—356、414页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第182页。

熙帝延见各地传教士，“他要以这些公开表示让人看到他至高无上的关怀以及对所有传教士的重视，并以此表明允许他们在帝国各省传教。”^①他们认为，众人都是尊崇皇帝的，都知道康熙帝优遇传教士，皇帝的态度明朗，众人当然要礼遇传教士，如此，传教事务就好做了，就会顺利。

二 康熙帝第二次南巡中对汉臣的压制

第二次南巡中的康熙帝，对传教士展现热情的同时，却对汉人大臣做出两件不愉快的事情：一件事是突然考察汉臣天文学知识，搞得他们狼狈不堪；另一件事是问罪浙江巡抚金鉉。

考察天文知识的事，徐海松、吴伯娅均有论述^②，本书第一章亦曾述及。前面说到康熙帝在二月二十五日到江宁，连续接见毕嘉、洪若翰，特地派遣赵昌去教堂询问老人星的事，其实就是为了对汉大臣进行突然袭击——考核天文知识。这里引《圣祖仁皇帝实录》的记载，以明了事情的梗概：二十七日傍晚，康熙帝至观星台，“召部院诸臣，问汉臣中有知天文者否？皆奏曰：臣等未能通晓。乃问掌院学士李光地（1642—1718）：尔所识星宿几何？李光地奏曰：二十八宿臣尚不能尽识。上因令指其所知者，上问：古历觜参，今为参觜，其理云何？李光地奏曰：此理臣殊未晓。上曰：以观星台仪器测之，参宿至天中，确在觜宿之先，观此足信今历之不误矣。又问：尧时中星，今移几度？李光地奏曰：据先儒言，已差五十余度。上又问：恒星动否？李光地奏曰：臣不能知，惟新历言恒星天亦动，但其动微耳。上曰：郭守敬（1231—1316）仪器，不可行于今，由不知恒星天动故也。自来史志历法，多不可信，质之以理，类空言无实。如荧惑退舍之说，天象垂戒，理则有之，若果退舍，后来推算者，以何精算？上又历指三垣星座问李光地，不能尽举其名。上指示从官，历历明析，尚书张玉书（1642—1711）、图纳等奏曰：皇上聪明天纵，观文察理，诚非愚臣等所能仰窥也。上又批小星图，按方位，指南方近地大星，谕诸臣曰：此老人星

^① 《书简集》第一卷，第148页。

^② 徐海松：《清初士人与西学》，东方出版社2000年，第237—241页；吴伯娅：《康雍乾三帝与西学东渐·绪论》，宗教文化出版社2002年，第16页。

也。李光地奏曰：据史传谓老人星见，天下仁寿之征。上曰：此北极度推之，江宁合见是星，此岂有隐见也！”^①事情中有四点值得留意，一是康熙帝专门考问汉大臣天文学知识，不问及其他民族的大臣，又是突然召见询问，应当说他的目的就是让汉臣措手不及，出乖露丑。二是汉大臣果然被考糊了，身为翰林院掌院学士的李光地应当是最有学问者之一，对所有的问题都不能全面回答，或全无所知，或答复中有谬误，被康熙帝指斥，颜面扫地；实录里没有提到原任翰林院掌院学士、兵部尚书张玉书，其实他也被问得哑口无言^②。三是康熙帝的天文学知识得自西士，在南京又临时学到一些，立即用来奚落汉大臣。四是康熙帝强调他在八年（1669）正月颁布的时宪历准确，故云“足信今历之不谬”，李光地也用“新历”回答恒星是否运动的问题，可见新历——时宪历不仅皇帝看重，它的知识亦引起汉臣的留心。总之，康熙帝显示了天纵圣明，远远超过富有文化知识的汉臣，曲折反映满人文化自卑而又试图令汉人在文化上屈服于满人的心态，其武器则是西洋科学知识。

金铉获罪，他本人成为了康熙帝处理浙江满汉兵民矛盾的替罪羊。金铉是顺天府宛平人，顺治九年（1652）进士，康熙四年（1665）出任江南左布政使，二十二年（1683）晋升福建巡抚，二十五年（1686）调任浙江巡抚，上任的第四年（二十八年）遇到康熙帝第二次南巡。康熙帝于二月初二日到无锡，金铉从杭州来迎驾^③，康熙帝于初七日到浙江秀水，初九日到杭州，十三日去绍兴，次日祭祀禹陵，书“地平天成”匾额，十五日返回杭州，游览西湖，十七日离开杭州，御舟泊石门县石门镇。在这个期间，

① 《圣祖仁皇帝实录》卷一百三十九“二月乙丑”条，收入《清实录》第五册，中华书局1985年，第526—527页。

② 关于江宁观星台考察汉大臣学问之事的记载，实录之外另有：《康熙起居注》第三册，中华书局1984年，第1843—1844页；《书简集》第一卷，第276页；《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第175—176页；（清）李光地撰，陈祖武点校：《榕村语录续集》卷十七《理气》，《榕村语录 榕村续语录》合刻本，中华书局1995年，第814页。

③ 杭州将军郭不在前一天迎驾，见《圣祖仁皇帝实录》卷一百三十九“二月己亥”条，收入《清实录》第五册，第518页。

作为巡抚的金铉一定是康熙帝巡幸的随员。二十日,康熙帝在苏州宣布将金铉撤职,流徙奉天地方,原因是:金铉假借民人杜光遇之名控诉“兵丁扰民十款,内称自有驻防兵丁,百姓生则倒悬,死无安土等语”,金铉批发藩臬二司查讯,而布政司李之粹并不会同按察使进行调查,急骤移咨杭州将军郭丕出示禁约。郭丕报告朝廷,康熙帝命兵部尚书张玉书等审处,及至南巡到了浙江,张玉书等奏称遍查杜光遇,并无其人,明系金铉捏造无影之款,李之粹附和金铉,情罪可恶,请求康熙帝将他们判刑绞立决。于是有康熙帝流放金铉之命,而李之粹更惨,充发黑龙江。事情表明浙江的以汉人巡抚、布政使与满人杭州将军为代表的满汉文武官员之间的不合作,不论有无杜光遇其人,那个控诉状表明旗人驻防兵丁与汉人百姓的对立情态。其实,在此事之前,金铉前任赵士麟(1629—1699)于二十三年(1684)上任时碰上一起案子,即八旗驻防杭州官兵放贷,屡屡发生纠纷,营官马化龙等殴打官民,兴起大狱,赵士麟与杭州将军处理,前者要代债民赔偿才能了事。对于这种满汉文武官员兵民的严重对立情况,康熙帝是知晓的,如在二十二日离开苏州时,新任浙江巡抚张鹏翮(1649—1725)等请训,康熙帝对他说:“今地方宁静无事,最要者兵民相安耳。浙省向来文武兵民恒不相得,今则皆已协和,尔其益务辑睦兵民。”务必与杭州将军“和衷一体,文武官亦皆同心共事,毫无满汉兵民之别”。明白是一回事,康熙帝选择处置办法时,则是站在满洲官兵一方,这通过在杭州的一系列举动表现出来。十六日,赐杭州将军、副都统等蟒衣采币,协领以下、笔帖式以上各官采币有差;至演武厅,赐将军副都统以下、兵以上筵宴。十七日在石门谕扈从部院诸大臣,杭州“省会兵民,俱相和辑,生齿繁庶,闾里义安。但观民间习尚,好为争讼”^①。为安抚百姓情绪说浙江兵民和睦,同时指责民间好讼,对比一下,对驻防官兵则是赐衣物和筵宴,倾向于谁,再明白不过了。

^① 康熙帝在浙江及在苏州处置浙江事务期间的情形,均见《圣祖仁皇帝实录》卷一百三十九“二月庚子、乙巳、庚申各”条,第五册,第518—525页。

康熙帝在第二次南巡途中,优待西洋传教士,以及治罪金铉与在江宁观星台奚落汉臣,汉人是何感受,当事人、当时人能够心平气和吗?会有不满情绪吗?按情理讲会有反应,果然,两年后发生浙江禁教事件。

第三节 浙江禁教的发生与状况

康熙三十年(1691)七月十六日,浙江巡抚张鹏翮支持临安知县禁教,发出全省禁教令。在说明禁教令执行过程及所产生影响之前,需要明了它发生的社会背景。

一 浙江禁教发生的背景

传教士在浙江频繁活动,吸收了不少信徒,坚持宗教生活;培养出一些华人笃信者,协助其传播宗教;教徒中有不少士人,影响甚大。浙江是儒学重地,历来文风很盛,反对天主教的势力有着深厚的社会基础。儒学与天主教针锋相对,势必出现水火不容的斗争,乃有禁教的发生。

1. 天主教在浙江的活动能量甚大

(1)“圣教三柱石”反映出明清之际天主教在浙江立足与发展

明末有“圣教三柱石”之说,“三柱石”是指徐光启(1562—1633)、李之藻(1571—1630)和杨廷筠(1562—1627),徐光启是南直隶松江府上海县人,李之藻和杨廷筠均为浙江杭州仁和人,三人都是江浙人,而杭州有其二。李之藻,万历进士,三十八年(1610)信教,四十一年(1613)与利玛窦(Matteo Ricci,1552—1610)合作编译《同文算指》,协助徐光启修撰《崇祯历法》。撰文《读景教碑后》,说明明代天主教与唐代景教一脉相传,不应怀疑天主教教义及其正当性^①。杨廷筠,官苏松巡按御史,原先对佛学有兴趣,后与李之藻、传教士金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628)、艾儒略、郭居静(Cattaneo,1560—1640)往还,特别是见到李之藻之父采用天主

^① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》,第11页。

教葬礼,遂于万历三十九年(1611)入教,著《代疑编》《代疑续编》《圣水纪言》《天释明辨》,为天主教辩白。

“三柱石”均同传教士过从甚密,明末清初在江浙的传教士甚多。金尼阁于万历三十九年(1611)到杭州传教,后去罗马,返回后于天启二年(1622)再度来到杭州,并于崇祯元年(1628)病逝于此^①。艾儒略(Aleni Giulio,1582—1649),在去过北京、南京等地后,于万历四十七年(1619)到杭州传教,为二百五十人举行洗礼^②。接着邓玉函(Johann Terrenz,1576—1730)于天启元年(1621)到杭州进行传教活动^③。在金尼阁到达前夕,中国广东新会人、助理修士钟鸣仁已在浙江传教,于万历三十九年(1611)在杭州建立教堂,并于天启元年(1621)故世此地^④。他的幼弟、助理修士钟鸣礼亦于万历四十四年(1616)到杭州活动^⑤。

传教士在浙江吸收教徒,建立教堂,所建教堂在十七世纪上半叶几乎散布各个府县,详情请见下表:

天主教浙江早期教堂表

建立时间	府名	县名	村镇	备注
1586	绍兴			
1608	杭州	仁和		
1611	杭州			
1615	嘉兴	桐乡		时间存疑
1615	严州	遂安 ^⑥		

① [法]荣振华著,耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,中华书局1995年版,第680—681页;[比利时]高华士著,赵殿红译:《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,韩德力《序》,大象出版社2007年,第3页。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第12页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第603页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第216—217页。

⑤ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第213页。

⑥ 《在华耶稣会士列传及书目补编》(下册,第855页)云“遂州于1615年”建立教堂,然浙江无遂州,而该书(上册,第411页)又说卫匡国于1643年到杭州,后来去遂安县、宁波,返回杭州,由此笔者认为“遂州”系“遂安”之误。遂安,今淳安,属杭州市。

续表

建立时间	府名	县名	村镇	备注
1620	湖州	德清		
1628	宁波		五井村	
1628	金华	东阳		
1629	嘉兴	崇德(石门)		
1637	宁波	慈溪		
1638	温州	瑞安		
1638	宁波			
1640	嘉兴		高山	
1642	嘉兴		塘栖	
1642	杭州	富阳		
1642	金华	兰溪		
1642	宁波	定海		
1644	金华			1644 年以前
1646	温州 ^①			
1660	杭州城内 ^②			

天主教教堂散布于浙江八个府的府城、县城、村镇。杭州的耶稣会教堂，在杭州城北关门内，为多年在浙江传教的卫匡国（Martini, martino, 1614—1661）^③于顺治十七年（1660）开始兴建，康熙二年（1663）在洪度贞（Humberi Augery, 1616—1673）主持下竣工落成^④。该堂建筑规模大，可

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第 121 页；下册，第 855 页。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第 411 页；《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第 176 页。

③ 卫匡国，崇祯十六年（1643）到达杭州，随后去上海、浙江遂安、宁波，顺治三年（1646）在宁波，五年（1648）为杭州住院会长，后回欧洲，顺治十六年（1659）重返杭州，兴建教堂，十八年（1661）卒于杭州。见《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第 411—412 页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第 40 页。

以容纳众多传教士居停,有花园,特建房舍,专门储存传教士印刷天主教书籍的刻版。教堂内悬挂图画七十二帧,描绘天主教圣人和主要人物,所以白晋说它“因建筑结构和堂内绘画而被视为中国最美之教堂”^①。这所教堂就是前述殷铎泽迎接康熙帝,以及赵昌进入行礼的地方。它是江浙教会中心,苏州、松江、上海、常熟、嘉兴、崇明的耶稣会院都隶属于它^②。

(2) 教案中透露出浙江天主教拥有巨大的潜在力量

在万历四十四年(1616)教案中,只剩下江西、杭州两个住院,而后者还在秘密地向北京、河南、陕西、湖广、南京、广州和上海传教^③。康熙四年(1665)历案,或被称作“历狱”,一部分传教士被囚禁北京,甚至将汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1692—1666)判处死刑(未执行),二十五名传教士被禁闭在广州,而浙江传教区竟然继续活动,扩及东南、中南、西北和京城,潜在能量甚大。在禁闭广州的二十五人中,洪度贞、闵明我、费里白、白道明四人是在浙江传教的,张玛诺(Jorge, 1621—1677)、鲁日满(Francois de Rougemont, 1624—1676)、毕嘉、潘国光(Francesco Brancati, 1607—1671)、刘迪我(Jacques le Faure, 1613—1675)、成际理(Pacheco Feliciano, 1622—1687)、柏应理(Philippe Couplet, 1623—1693)七人活动于江南,其他几省一、二、三人不等^④,江浙传教士几乎占了一半,人多,传教力量大,而且在江浙的传教士互相配合,往往一人在两省传教,如鲁日满,顺治十五年(1658)到澳门,而后在杭州住了一年,康熙二年(1663)起常驻常熟^⑤,以此为基地,不时到嘉兴、杭州布道。

2. 浙江士民奉教者众多而坚定

(1) 传教士与传道员、笃信者

殷铎泽,顺治末年至康熙初年(1660—1665)在江西传教,历案中先

① 《书简集》第一卷,第149页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第176—177页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第841—842页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第398—399页;《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第842—843页。

⑤ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第576—578页。

后被解送北京、广州,康熙十年(1671)回到罗马,次年撰著的《中国人的学问》在泰弗内编辑的杂志上发表^①,康熙十三年(1674)重返中国,没有根据康熙八年(1669)规定住居江西,却居停杭州,接替已故洪度贞衣钵,为一千余人施洗。为宣讲教义,刊刻庞迪我(Diego de Pantoja,1571—1618)的《七克》^②以及其他教会书籍,绘天主像,传播天主教日历,组织教徒在教会节日举行弥撒等活动^③。他训练出传教助手,当二十六年(1687)洪若翰等五人在暹罗乘坐中国商船到达宁波后遇到被遣返的困境,时任耶稣会在华副会长的殷铎泽特地派遣“手下的讲授者之一,此人是天主教会法学院毕业生,同行的还有他的两位佣人”到宁波,帮助他们解决难题,殷铎泽特意指点洪若翰如何同中国官员打交道^④。讲授者,即传道士,协助传教士向对天主教有兴趣的民众讲解教义,从中吸收信徒,前往宁波的传道士,更是帮助洪若翰等人谋求进京之路,超出一般的传教业务。传道士是要教会支付他们生活费的,不可能太多,但殷铎泽手下至少有数名传道士。鲁日满于康熙十四年(1675)春夏间、秋冬间先后两次到杭州、嘉兴活动,为一些人施洗,如在嘉兴,为 Catharina 施洗,她是 Maurus Ckin Chum Yu 的儿媳,Fam Stanislaus 妻子是她的代母。又为 Paulus 举行洗礼,此人是 Fam Stanislaus 的父亲,Paulus 的代父是 Hin Maurus。另外在“著名的村庄”朱家角为 Joseph Van Cin Kin 施洗,他的代父是 Tai Hien Kin。鲁日满在杭州有传道士和司事,如传道士 Fam Pe Kin,司事 Cum(Kum)Paulus、Ho Co Fan,大相公 Yam,相公(助理传道士)Yan。对不同年龄、职业的教徒团体予以辅导。鲁日满在杭州掌管教会三栋房屋,收取房租。他同排字、印刷工匠打交道,刻印教理文献和传教材料,如使用几两银子刻印《主制群证》,此书即“天主统治世界的许多证据”。鲁日满付给杭州传教员和有关人员生活费。如一次付给 Ho Co Fan 一两三钱银子;Cum(Kum)

① 《中国近事》,第160—161页。

② 《四库全书》收入天主教书籍三种,《七克》为其一。

③ 《中国近事》,第23页。

④ 《书简集》第一卷,第262页。

Paulus,为鲁日满经管房屋租赁,鲁日满定期给他一百文。诸际南是杭州有名的文人,教徒,鲁日满的账本记录:“给大文人诸际南的小儿子一些钱,作为一种救济金:一钱。”鲁日满在杭州收取信徒布施,大相公 Yam 的姐姐 Yao 大娘给四两银子礼物,Yam 太太给银一两八钱,Yam 老爷给六钱及一两路费,Yam 大相公的妻子 Maria 送给许愿天主的银子十两,Maria 的小妹妹 Yao 娘娘同样给银子,Yam 大相公给银四两,Hoam 赠送约一两七钱^①。由鲁日满施洗的教徒和布施的人群来看,他(她)们往往是一家人或者是姻亲,或者是一个家族的成员,朱家角大约是教徒聚居地。此外江西建昌人万其渊(1631—1700)神父,康熙二十七年(1688)在南京领受神父神品,并在浙江传教^②。他可能是殷铎泽或鲁日满下属的神职人员。

由布施情形可知,教徒中有一批虔诚者。他们不仅仅是自家信仰,还宣传、捍卫天主教及其教义。教徒 Hum cie min(Hung Chi - Min)在二十六年(1687)前后写作《辟妄》,与反对天主教的常熟人、佛教和尚 Chieh 辩论。杭州教徒冯研祥(冯文昌),别号吴越遗民,是藏书家,修订龙华民(Nicolo Longobardi,1565—1655)的《圣约瑟夫行实》、南怀仁的《温计图说》^③。

从“三柱石”起,到冯研祥、Hum cie min,或为进士,或是普通人,但在教徒中有一批各种层级的文士,他们对天主教信仰弥笃,能够为捍卫天主教出力,因为社会地位较高,颇能左右民众对天主教的态度,令他们追随信教,就连杨廷筠都是受李之藻父子的影响,更不必说一般平民了。他们是浙江天主教的中坚力量。

(2) 信徒宗教生活

教徒的宗教生活离不开教堂,杭州不仅有北关门内的教堂,城外还有一些小教堂,另有一座小圣母堂。

^① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第 25、81、117、120、125、148、151—152、177、212、214、364 页。

^② 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第 51 页。

^③ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第 212、253—254 页。

杭州教会内部有善会组织——教徒的协会,是小群体,有几种类型。如儒会,是文人教徒团体,可能也吸收非教徒参加活动,聚会时,教堂有点心供应;教堂购买书籍,供文人共同使用。又如天神会,由教会付钱给工匠制作一些念珠,提供其成员使用。女信徒由女传道士带领在小圣母堂进行宗教庆祝,每年会有几次集会^①。

教徒按照传教士制定的教会年历和瞻礼单过宗教生活。在江南的传教士柏应理、鲁日满分别制作中国教会礼仪年历和瞻礼单,开列教会节日,供教友使用。此种年历在江南流通,商人得知某日为天主教某节,因应做生意牟利。教堂据以组织宗教活动,从圣诞节开始,而后是天主教的其他重要节日,届时信徒到教堂做弥撒,做告解。传教士则忙于听告解,会客,送圣像^②。

3. 作为儒家文化重镇的浙江反对天主教的力量雄厚

之所以说浙江反对天主教力量雄厚,乃因浙江是人文荟萃大省,系儒家文化重镇^③,儒士中尽管有笃信天主教者,但反对者亦必众多,反对势力亦必强大,否则就不会有张鹏翮的禁教,而在执行雍正朝驱逐传教士政策中,浙江巡抚李卫又是一位强有力者。他说西洋人传教,以金钱引诱中国人,许多人暗中入教,现在虽无大害,但应禁革。他将传教士马德诺遣送澳门,把杭州天主堂改为天后宫^④。应当说两位浙抚的行为反映了反教者的强烈愿望。

在张鹏翮禁教之前,浙江有不满传教士传教的士人,出现过反教活动,张鹏翮的前任金铉亦为反教者。康熙十四年(1675)冬天,嘉兴地区发生对教徒不利的行为,情况还较为严重,所以教徒 Fam Tie 跑到常熟报告鲁日满,希望得到救援^⑤。事情表明当地有信教与反教两种力量进行

① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第118、125、134、177页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第299—304页。

③ 清朝科举鼎甲,尤其是状元,多出在苏、松、常、杭、嘉、湖诸府。

④ 《朱批御制·李卫奏折》五年十一月初八日折、八年五月初二日折,光绪十三年上海点石斋缩印本;参阅拙作《雍正传》第十二章第一节第一目“驱逐传教士于澳门、广州”。

⑤ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第177—178页。

针锋相对的争斗。杭州士人陆次云对天主教抱持欣赏与厌恶交织的态度，他在康熙二十二年（1683）撰著《八纘译史》的《例言》中，一面说西洋人为“西域奇人，梯航异国”；一面说他们的《职方外史》，“处处阐明彼教，听倦言繁。”^①陆次云谓传教士为奇人，是惊异他们的数万里远航和科学技术，而讨厌他们传教，则是厌弃他们宣扬的教义。杭州仁和人应劬谦，是很有名气的大学者，又有汉民族气节，拒绝康熙十八年（1679）博学宏词之征，浙抚赵士麟为他刻印《性理》，他是反对天主教的^②。而到康熙三十年代，另一位杭州人郁永和在所著《稗海纪游·海上纪略·西洋国》里，则视天主教教义为“邪说”，“诱人入其教中，中国人士被惑，多皈其教者”^③，深为痛心。他的写作在张鹏翮禁教、容教令颁布之后，这里不必多说。前面说过洪若翰等人到宁波，要求进京，殷铎泽派遣传道员去救助。事情是洪若翰等人向宁波地方官提出申请，地方官表示同情，允许他们在当地置买房屋，报告到省城，巡抚金铉持反对态度，责备宁波官员允许传教士买房，并报礼部，要求禁止中国商船从邻国携带西洋人到中国，倘若到来就应遣返。所以西士苏霖说他是“憎恨天主教”者，当事人洪若翰说此人“对我们的宗教深恶痛绝”^④。另一个当事人白晋同样说，“浙江总督强烈声称反对天主教，千方百计地想把我们撵走。”^⑤西士异口同声地指责金铉憎恨传教士，倒说明他强烈反对天主教传入中国，不允许传教士在浙江停留的态度。当然，最后是康熙帝允许他们进京。看来，在浙江官民中不满、反对天主教的不乏其人。

二 浙江巡抚张鹏翮禁教

康熙三十年（1691），杭州府临安县知县发布告示，以天主教为邪教，

①（清）陆次云：《八纘译史·例言》，《丛书集成初编》本，中华书局1985年。

② 参阅肖清河：《辟佛老，知真儒：张星曜与〈历代通鉴纪事本末补后编〉》，“天学总函：汉文基督教文献集成”论坛。

③ 转引自徐海松著：《清初士人与西学》，东方出版社2000年，第204页。

④ 《中国近事》，第20页；《书简集》第一卷，第262—263页。

⑤ 《中国近事》，第65页。

予以禁止。县令的布告是用木刻版印刷的^①，必是多处张贴，令众人知晓，显示事情的严肃性，必须认真执行。殷铎泽认为这个知县对天主教完全无知，而且违反康熙帝的有关诏令。显然他是通过某种途径表示反对，知县感到压力，向巡抚张鹏翮报告，张鹏翮支持这位属员，于七月十六日发出全省禁教的通告，并将告示张贴在教堂门上。张鹏翮的告示宣布，禁止传教士在全省传教和民人信教，特别指出殷铎泽违反皇帝诏令传播邪教，应受严厉惩罚，信教者必须改邪归正，勉力遵循儒家之道和按照皇帝颁布的“上谕十六条”做人行事。具体地说：其一，张鹏翮使用康熙八年诏令指斥殷铎泽抗旨传教。张鹏翮引述康熙帝允许在华西洋人信教但不得传教的谕旨——“直隶各省或复立堂入教，仍着严行晓谕禁止。”“除伊教焚修外，其直隶各省一应人等不许入教。”文告说禁止传教法令早已公布，载在礼部法规中。按照规定，传教士在历案以前居停何处，仍回原地，可是殷铎泽原先是住在江西的，违法后来到浙江，又违抗圣旨印刷与散播天主教读物，招揽信徒一千多名，如此罪行，不得不对他进行惩治。其二，禁教是给愚民信徒一个改邪归正的机会。文告对选择信教的士民表示惋惜，张鹏翮深知天主教在士民中的影响力，跟着一个外来宗教走，这种情形由来已久，有鉴于此给他们一个改正的机会，为此各州县清查教徒，教育他们脱离天主教，严格惩治不听劝告的信徒。其三，倡扬儒家之道，比较佛道与天主教，以天主教为邪教，说明禁教的正当性，令百姓摆脱天主教的影响。张鹏翮强调儒家伦理是治国之本，臣民必须恪守仁义孝悌之道，尽忠尽孝，士农工商各行各业都要铭记、践履康熙皇帝在九年（1670）颁布的“上谕十六条”，教导无知者顺应天理，服从天命，做讲究伦常的正人。张鹏翮还将道教、佛教与儒学作出比较，认为它们不过是小火炬，哪里能像儒学照亮人生前进的道路，又进一步比较天主教与佛道教，认为天主教还不如佛道，是邪教，意图让人从思想上摆脱天主教的影响^②。张鹏

① 《中国近事》记载：“通告刻于木板，公开示众。”（第22页）

② 张鹏翮文告，见《中国近事》，第22—24页；《书简集》第一卷，第281页；《洋教士看中国朝廷》，第42页。

翻文告没有对“十六条”展开说明,其中第七条“黜异端以崇正学”^①,正是张鹏翮应用的思想武器。

发布告示,随之而来的是更多的禁教具体行动。其一,针对天主教和传教士。将告示贴在教堂门上,封闭教堂,没收为官府的公用建筑,或者用作中国人信仰的祭祀场所,甚而意欲拆毁教堂;将殷铎泽传唤到衙门,质问他原先居住江西,“是如何获准在(杭州)城内居住的?”^②这当然使殷铎泽感到非常难堪,是对他的羞辱和折磨,同时官方对其他传教士也进行质问,甚至要驱逐他们出省;教堂里的许多天主教书籍和各种圣像被焚毁。在这里需要注意的是,官方虽然传问殷铎泽,但是并没有控制他,他仍然有行动自由,能够给京城西士写信求助,所以官府针对他的作法是有分寸的,有节制的。其二,针对教徒。据殷铎泽给洪若翰的信中说,禁教中,“最让我悲痛的是,人们对我的可怜的基督徒施行的暴力,人们抢劫基督徒的钱财,进入他们的住宅,虐待他们,扔掉他们的圣像,使他们整日不得安宁。”^③苏霖得知的信息是:教徒“有的被关押,有的被抢掠”^④。无疑,浙江官方强令教徒退教,殴打信徒,甚至把一些人逮捕关押,毁坏他们的宗教信仰用品,如十字架、书籍、画像等物,在这个过程中,不法差役和地方不良分子趁机抢夺教徒的财物。

浙江禁教,随着容教令的出台而结束,但在容教令制订过程中,礼部于三十一年(1692)正月二十日上题本,建议下令浙江停止禁教,二十三日康熙帝批准。至此,浙江禁教不了了之。

① 《圣祖仁皇帝实录》卷三十四,第一册,第461页;又见《圣祖仁皇帝御制文集》卷二《敕諭·諭礼部》,《四库全书》本。

② 《书简集》第一卷,第281页。

③ 《书简集》第一卷,第281页。

④ 《中国近事》,第24页。

第四节 容教令的制定

容教令的产生,有着三部曲的过程,首先是朝内西士、朝外传教士展开活动与意图私下解决;接着是礼部坚持不许传教的旧章与西士希图借机达到全面开禁;最后为康熙帝撇开汉臣、使用满臣制定容教令。

浙江禁教,殷铎泽当即写信给徐日昇、安多求助,差人送到北京,信中说浙江巡抚视天主教为邪教,欲将教堂拆毁,驱逐西洋人。徐日昇等于九月见信,同时期,南京的毕嘉亦将浙江之事通知张诚。徐日昇、张诚因在《尼布楚条约》签订过程中与清朝首席代表、康熙帝叔舅公索额图(?—1703)建立了友情,后者表示过以后会帮助他们,这时徐日昇找到索额图,索额图即写信给张鹏翮,希望他停止禁教,可能是张鹏翮不买他的账,没有给他答复,致使西士希望私下了结的愿望落空,转而直接请求康熙帝出面制止张鹏翮禁教。

康熙帝为使事情赶快解决,开始设想让人私下劝说张鹏翮撤回文告,绕过礼部,免得公文往还,耗费时日。但是,这时徐日昇等人改变主意,以为这样做的话,浙江的问题虽然解决了,但难免以后再出现类似的事情,不如一劳永逸,请求皇帝通过礼部的公文手续,撤销原先禁止传教的法令,改为允许传教,中国人自由信教^①。徐日昇、安多遂于十二月十六日以“钦天监治理历法臣”的名义给康熙帝上题本,讲述西士治历、造炮、出使诸方面劳绩,但却遭到攻击,使得殷铎泽无容身之地,“臣等孤子无可依之人”,惟愿皇上“将臣等无私可矜之处,察明施行”。走正常程序,题本经由通政司上呈,康熙帝也因徐日昇等人私下当面求情,将题本发交礼部议奏。立即有御史弹劾徐日昇、安多,指责传教士不当给皇帝上这样的题

^① 《中国近事》记载:一些教士认为,“应当对簿公堂,因为,除非禁教诏令被撤销,否则迫害会天天发生,我们哪里好意思常常麻烦皇上。”(第26页)

本,反对允许传教。礼部于三十一年(1692)正月二十日议复,搬出康熙八年、二十六年禁止传教的条文,坚持不许传教的旧章,惟因二十六年诏令中有地方官不得将天主教与白莲教谋叛相提并论的内容,以此通知浙江巡抚。在此之前,西士预计到走正式程序,题本“会回到汉族文官的手上”,“再次为礼部公布禁教法令提供可乘之机”^①。事情果然如此。

康熙帝立意允许传教,二十三日召见内阁成员,对礼部坚持禁教大为不满。恰在此时,康熙帝意欲从澳门招徕医生庐依道(Isidoro Lucci, 1661—1719),令一位西士与官员共同迎取,但是西士表示不能应命,因为浙江的事使他们感到羞辱,无脸到澳门去见西人。此事刺激康熙帝加速解决允许传教的事务,二十六日召见大学士,告诫他们不得禁止天主教。康熙帝说,“在他们的宗教里,我们找不到什么不好。我们应让其自由传播。”正月三十日,康熙帝下令撤销原先的禁止传教诏令。二月初二日上谕,说明西洋人有三个劳绩,将他们信奉的天主教以邪教加以禁止是不妥的。特派索额图到内阁说明皇帝态度,并指示只命满大臣、满学士与议,即排除汉大臣参议资格,免得他们反对。索额图乃说他认为天主教是“圣善”的宗教,“崇拜天地万物的创造者,服从皇上与长上,孝敬父母,不发虚誓,毋杀人,毋贪求他人之妻。这就是他们所信奉的。我的部下有很多基督徒,他们对其信条恪守不渝。”有的官员提出疑问,“在如此历史悠久的光辉帝国,接受一种外来的宗教乃是一种羞辱”,索额图辩解说,为什么“乐意吸收历法、火炮与其他艺术品,智慧就是求事实,不管是从外面或其他什么国家来的”。又有人担心:“如果允许天主教,天下百姓很快就会归附它”。索额图回应说,若都信教,“那盗窃、淫乱、反叛都会停止”。初三日各衙门会议,则有汉人参与。与满人礼部尚书顾八代(?—1706)共同与会的有:汉人尚书熊赐履(1635—1709),左侍郎王颺昌,右侍郎王泽弘,大学士王熙(1628—1703),大学士张玉书(1642—1711),满人大学士、吏部尚书伊桑阿(1638—1703),大学士、吏部尚书阿兰泰(?—

^① 《中国近事》,第26页。

1699), 内阁学士兼礼部侍郎满丕(?—1700)、思格则等人。当天礼部正式写出遵旨会题呈文, 允许西人传教和百姓信教, 初五日奉旨批准, 容教令产生^①。随后礼部通告各省施行。

关于容教令的内容, 时彦多有论述, 本书第三章《康雍乾三帝天主教非“伪教”观与相应政策》^②亦有涉及, 这里仅交待徐日昇、安多题本与容教令两者在内容上的雷同, 至于它的贯彻、在中国天主教史上的意义诸事, 则不再着墨。题本云:“(南怀仁)西洋所习各项书籍, 历法本源、算法律吕之本, 格物等书, 在内廷纂修二十余年, 至今尚未告竣。……若以为邪教, 不足以取信, 何以自顺治初年以至今日, 命先臣制造军器, 臣闵明我持兵部印文, 泛海差往俄罗斯, 臣徐日昇、张诚赐参领职衔, 差往俄罗斯二次乎?”容教令实际上包括康熙帝谕旨和礼部文书两部分。康熙帝上谕:“现在西洋人治理历法, 前用兵之际制造军器, 效力勤劳, 近随征阿罗素, 亦有劳绩, 并无为恶乱行之处, 将伊等之教目为邪教禁止, 殊属无辜, 尔内阁会同礼部议奏。”礼部等衙门会议得出:“查得西洋人仰慕圣化, 由万里航海而来, 现今治理历法, 用兵之际力造军器火炮, 差阿罗素, 诚心效力, 克成其事, 劳绩甚多。各有居住。西洋人并无为恶作乱之处, 又并非左道惑众、异端生事, 喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走, 西洋人并无违法之事, 反行禁止, 似属不宜, 相应将各处天主堂俱照旧存留, 凡进香供奉之人仍许照常行走, 不必禁止。”^③西士题本与朝廷容教令共同肯定西士的治历、铸炮、出使三种业绩和不当视天主教为叛逆邪教。题本出现在先, 容教令在后, 笔者倒不是将题本视作容教令的蓝本, 而是说朝廷和西士对西士

① 容教令产生过程的史料, 见《中国近事》, 第24—36页;《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》, 第11—186、356—359页;《书筒集》第一卷, 第281—284页;《洋教士看中国朝廷》, 第42—44页。

② 原载《安徽大学学报》(哲学社会科学版), 2014年第1期。

③ 《抄写得西洋堂内康熙三十一年碑文》, 原件藏台北故宫博物院, 引文见冯明珠主编:《康熙大帝与太阳王路易十四特展》, 台北故宫博物院2011年, 第128—129页;另见冯明珠:《坚持与容忍——档案中所见康熙皇帝对中梵关系生变的因应》, 收入辅仁大学历史系编:《中梵外交关系史国际学术研讨会论文集》, 2002年, 第167页。其他多种文献记录容教令内容, 不再一一列出。

的功绩及天主教不是叛逆的见解完全一致。

康熙帝解决浙江禁教事端,不是就事论事,也不指斥张鹏翮及浙江官员,强令他们撤回禁教布告,而是首先撤除八年、二十六年禁止传教、信教的诏令,又顺理成章地在全国范围内允许传教、信教。

第五节 余论:从中国天主教史看康熙帝政治

康熙皇帝优待传教士,地方臣民却禁止传教,皇帝干脆允许传教,地方臣民又有新的反教活动(即将述及)。如此环环相扣,怎么都与各自愿望相左?难倒皇帝的政令就不能全面彻底地贯彻?与此相联系,反教的官民所信奉的思想武器——道统与君统是何关系?君统能够完全支配道统吗?康熙帝六次南巡,究其原因,官方都没有说到与传教士的关系,难道没有任何瓜葛吗?因此,本节拟从天主教史的角度,从道统与君统关系的角度,探讨康熙帝的政治。

一 康熙帝南巡目的之一——考察传教士及其调查研究的政治作风

康熙帝为什么一再南巡?学界大体上归结为三条原因,首先是治理黄淮两河与保证漕运,关注国计和民生,这是官方经常宣示的,无疑是主因;设若将南巡与北狩对照来看,北边是为武备及与蒙古联盟,南面是为解决国计民生,互相配合,真是“全国一盘棋”。其次是笼络汉人,协调满汉关系,在平定三藩之后,更需要安抚汉人,所以祭祀大禹陵、明孝陵,蠲免逋赋,接见致仕官员,钦赐士子举人。再次,关注地方吏治,召见各地督抚。笔者以为需要增加一条,即为利用西洋人科技知识而了解其人,以至派人深入教堂察视。

康熙帝六次南巡,次次花费精力与传教士周旋,如同杭州教徒何文豪、张星曜等人在《昭代钦崇天教至华叙略》中所云:“凡巡幸之处,必顾问天主堂所在,引见西儒,温旨劳问,或赐白金,或赐御膳,或赐袍缎,或赐

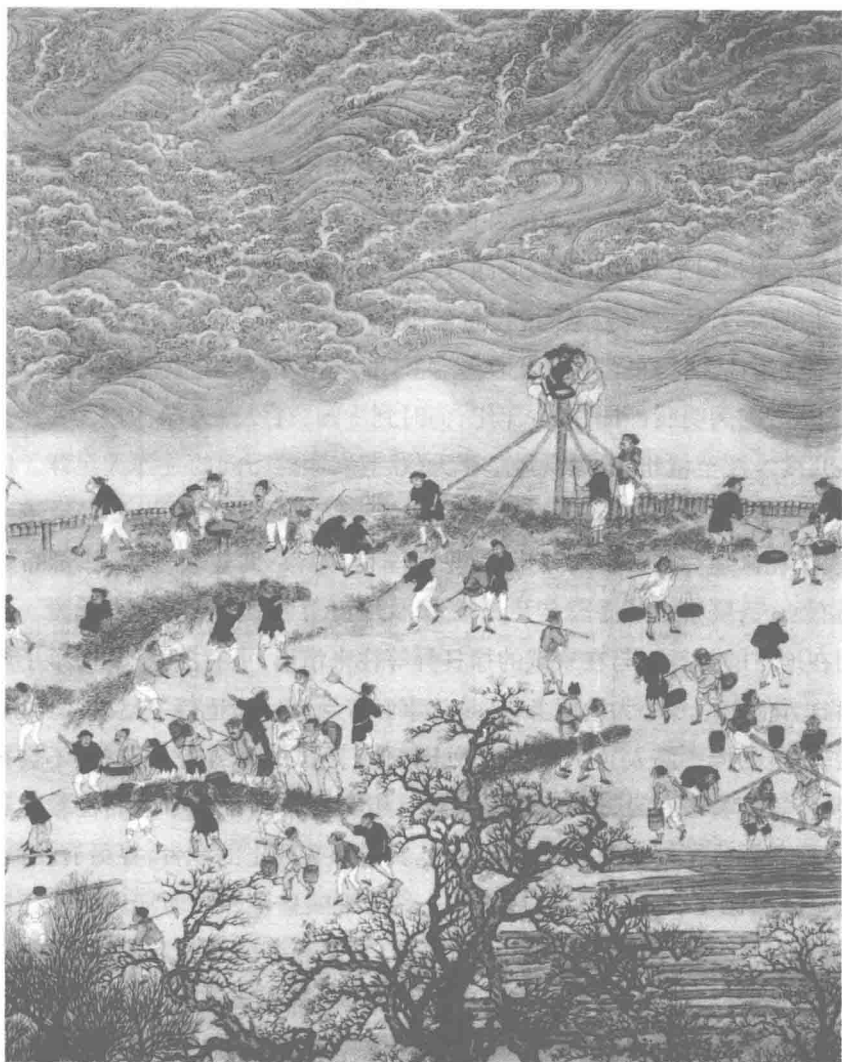


图1 《康熙帝南巡图卷·治河场面》(引自《清史图典》)

克食，或赐果饼，从无虚日。”^①康熙帝亲自及派遣侍卫对传教士进行半公开半隐蔽的察访。他对所见教士，总要问及姓名（甚至字号），年龄，来中国几年，到过什么地方，哪一国人，有何特长，用度来源，同京城的徐日昇、张诚等人有无通讯或见面等问题。他在出发前就得知沿途教堂和传教士一些情况，南巡中认识不少人，获得的信息更多，然而为坐实对传教士的了解，时或对同一个人提出同一的问题，如对潘国良，二次南巡途中在杭州与在苏州问了同样的一些问题，仅隔一天就重复询问，相信不是忘了在杭州的谈话，还要纠缠老问题，而是作进一步的查实。三十八年（1699）第三次南巡，潘国良已经从松江移住杭州，到无锡迎驾，康熙帝问他哪国人，是否与闵明我一国，多少年纪，何时到中国，有没有天球，南京、苏州北极几度？及至杭州，潘国良送呈浑天仪，其实康熙帝问的是浑天星球。康熙帝回銮，经过天主堂，“差内臣进堂细看”，内臣奏报杭州天主堂遭火灾，正在修建。康熙帝到苏州，召见潘国良，赐银，助建教堂^②。康熙帝真是有心人，既视察了潘国良及其教堂，又显示了他的关切，令人感激。他问在地方的传教士与在京城的徐日昇等往来情形，更有深意，是为了了解徐日昇他们是专心为他服务，还是从事教务活动。派遣侍卫赵昌、伍（邬、吴、伍应为同一满人）去教堂，传教士请他们到内庭饮茶吃饭，时间不会很短，侍卫有公务在身，怎么敢在外逍遥，想必是康熙帝命令他们在教堂逗留，以便深入了解情况。尤其是赵昌，具有照管西士的职责，更另有使命，就是陈国栋在《养心殿总监造赵昌——为康熙皇帝照顾西洋人的内务府成员之一》一文中说的兼有监视的任务，是康熙帝的耳目和代言人，并引出徐日昇一封信中的话：赵昌是皇帝的“眼睛、耳朵和嘴巴”^③。服务内廷并随从第三次南巡的白晋，就说康熙帝“派官员赴南京教堂和浙江省会杭州的教堂祭拜上帝，了解两教堂情况”^④。他更明了康熙帝善于秘密调

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第206页。

② 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第188—189、361—362页。

③ 台北《故宫文物月刊》第343期，第47页。

④ 《书简集》第一卷，第148页。

查：“皇帝的习惯是：对所有值得调查的事情都要搜集大量的有关情报；与六部的公开调查相反，他委派各种身份的人秘密进行调查。”^①显而易见康熙帝南巡途中是在考察传教士，这也是他南巡的一个次要目的，是在公开宣布的南巡是为治河与考察吏治民生之外的不公开的目标。

康熙帝信任西士和传教士，不是盲目的，是通过各种方式、渠道考察他们，观看他们是否实心实意为清朝效力，以便决定对他们的态度。后来康熙发现在礼仪之争中张诚偏袒教皇使节铎罗（多罗，Carlo Tommaso Maillard de Tourmon, 1668—1710），就对他冷淡了，再发现传教士对他隐瞒教皇格勒门得十一世禁约令，就非常生气，而后宣布驱逐科技艺术人员之外的传教士。南巡途次考察传教士，显示出康熙帝的政治作风和考核臣工的方法。尤其值得注意的是，康熙帝的这种细密考察，比对中国臣工来得更有深刻含义，因为传教士是外国人、传播外国宗教，就更需要严格察究和监视。

二 从南巡途中颁发印票看康熙帝在教会内部斗争中争取传教士留在中国的努力

关于南巡与传教士的关系，尚有一件事情不容忽视，即四十六年（1707）的第六次南巡中接见领票传教士。格勒门得十一世于1704年决策，改变利玛窦在华传教方式，禁止中国教徒偶像崇拜，次年，派遣铎罗来华执行其教令。康熙帝接见铎罗，但并不知道其真正目的，不过已经知道教会内部有派别之争，误以为能够调停，于是采取两项措施，一项是对在华传教士实行发放印票（信票、红票）制度：采用利玛窦方式的传教士，发给印票，作为证明，可以继续在地地方上行教。此票由内务府印制和发放，领票者要到京城领取，并且保证不回故国，永远居留中国。康熙帝第六次南巡，于四月二十六日回銮驻蹕扬州，举行集体发印票仪式，这一天，传教江西的庞克修（Jean Testard, 1663—1718）及各省传教士共二十二名，齐集行宫陛见，由皇长子、直郡王允禔（1672—1734）亲自一一发给他们印票，康熙

^① 《中国近事》，第57页。

帝特意指出，“（向）尔等颁敕文之后，与朕犹如一家之人矣”，接着向所有领票的传教士“赐宴，并赐缎纱”。此次颁发印票，非常郑重，说明康熙帝看重其事。这既是表示他将继续实行允许传教的政策，又是对忠诚于利玛窦方式的传教士的嘉奖。消息传到杭州，教徒何文豪、张星曜（约生于1633年）等人欢欣鼓舞，讴歌康熙帝：“备闻圣谕，举手加额，叩谢我皇上钦崇天主，陶淑万民之圣德，可谓至矣尽矣。”^①。康熙帝另一项措施，是于四十六年（1707）、四十七年（1708）先后派遣传教士龙安国（P. Ant de Barros, 1664—1708）、艾勋爵（艾若瑟，AnToniv Francesco Giuseppe Provana, 1662—1720）出使教廷，表达康熙帝对在华天主教徒的态度。遗憾的是龙安国死于海难，艾勋爵到达罗马后，开始被教皇控制，不许重赴中国，后来放行，病逝于路途。康熙帝两次派遣使节，均告失败^②。

康熙帝晚年禁教，改变三十年的初衷，是回应教皇对华传教方针的，当然不是福建宗座代牧麦格罗特（阎当，Maigrot Charles, 1652—1730）等在华传教士导致的，但若从中国天主教兴衰史角度看康熙帝政治，康熙帝由热情对待传教士到驱逐传教士的截然相反态度的变化，归根结底是为了维护清朝敬天法明的治国纲领，教廷不允许中国教徒敬天祭祖尊孔，违背康熙帝的政纲，超出了允许传教的底线，理所当然遭到禁止。

三 容教令颁布后康熙朝奉教与反教势力的持续斗争

容教令颁布后，一方面传教士、教徒兴高采烈，歌颂康熙帝圣明；另一方面反教的势力依然存在，他们的声音也没有消失。下面将从浙江天主教、反教官民双方态度说起，次及各省反教事件以及朝臣的反教上疏。终康熙朝，奉教与反教的斗争始终延续进行，当然康熙朝以后亦复如此。

1. 殷铎泽进京谢恩和严州建立教堂

就浙江禁教而言，容教令的颁布，是张鹏翮及浙江官员的失败，殷铎泽是大赢家，教徒也扬眉吐气。殷铎泽在容教令颁布一个多月后的四月

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉（外三种）》，第206—206、366—367页。

② 在派遣龙安国出使之前，康熙帝派遣白晋出使，由于铎罗设置障碍，未能成行。

三十日赶到京城,向康熙帝谢恩,赵昌传旨:“你老人家远来,身体都安康么?但今日你来乏了,且回去休息,过几日再来陛见。”五月初三日殷铎泽趋朝,进呈天学穷理各书及方物十二种,康熙帝全部收受。初九日,乾清宫朝见,康熙帝问:“你老人年寿几何?那一年到中国?在江西住了几年?在杭州又住了几年?”到了六月,殷铎泽要回杭州,因安多和内务府李煦要去广东迎接奉命出使俄罗斯的闵明我,康熙帝让他们同行,以便得到照顾。十七日到畅春园辞谢,赏赐琼玉膏,“路上用补力”^①。康熙帝对他真可谓眷顾甚殷,殷铎泽风光地返回杭州。

大约在容教令颁布七八年之后,经过礼部批准,罗萨里主教德·里奥纳(梁弘仁、梁弘任, Artus de Lionne, 1655—1713)在严州建立教堂^②。

2. 在地方官反对中宁波建堂的周折

利圣学(Jean - Charles de Broissia, 1660—1704)、郭中传(Jean - Alexis, 1664—1741)于四十年(1701)夏天到达宁波,开始取得地方官同意,购买地皮,兴建教堂,不久,新任地方官不认可,查问利圣学是什么人,从何处来,到此有什么打算?回答后,仍禁止建房,并将事情报告巡抚,巡抚持同样态度,传教士搬出容教令及新近礼部批准严州建立教堂的例子,述说兴建教堂合于康熙帝旨意,巡抚以“皇帝的诏书未禁止建造新的教堂,但是它也没有允许建造新的教堂;礼部已批准了严州的教堂,但是这一批准并未涉及到宁波”为由予以拒绝,后因张诚找到礼部尚书说情,礼部批准宁波建堂。郭中传乃重新开工修造教堂,他雇用的“偶像崇拜者”的厨师下毒药害他,幸免于死^③。事情明摆着,浙江巡抚、宁波地方官民中有人对容教令不认同,不乐于执行。

3. 衢州、严州反教活动与奉教者著述

约在康熙帝四十六年(1707)第六次南巡前夕,浙江衢州、严州同时出现反教活动。当康熙帝四十四年(1705)第五次南巡时,严州府天主教

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第186—187、359—360页。

② 《书简集》第一卷,第314页。

③ 《书简集》第一卷,第204、313—317页。

孟軻(Francois de Montigny, ? —1742)与杭州府天主堂艾思玓(Aostino Barelli, 1656—1711)、湖州府天主堂隆盛(Guillaume Melon, 1666—1710)远至淮安迎驾,随后在杭州献方物,及至康熙帝驻蹕西湖行宫,衢州府天主堂艾毓翰(Juan Astudillo, 1670—1714)与绍兴府萧山县天主堂何纳笃(Giovanni Donato Mezzafalce, 1661—1720)陛见,献方物十六种,康熙帝回銮,孟軻、艾毓翰等五人送驾^①。事隔一年,衢州、严州都出现反教事情。地方官追究天主堂神父,封闭教堂,不许教徒出入;差役到教徒家中搜查是否藏匿传教士,如同搜捕叛逆一般;毁坏宗教器物、书籍;衢州教徒余多默被县官杖责锁押,县官说:“朝廷已禁天教,驱逐西洋人,尔等何得管守教堂!”衢州、严州之外,金华、兰溪、嘉兴、萧山等处教徒“俱各受累,人人自危”^②。值得注意的是,衢州、严州奉教与反教斗争激烈,乃因教会在此投注人力、财力较多,巴黎外方传教会下力此间。如雍正初年驱逐传教士之后,巴黎外方传教会于1733年(雍正十一年)、1734年清理在华购置地产,整理契券,写出清单交到暹罗主教大堂保存。其中,在浙江有五处地产,分别是:严州府建德县孝顺坊右边天主堂;杭州府钱塘县皇山脚下天主堂;衢州府江山县城清湖镇前河沿街官客店徐瑞相家天主堂;衢州府小西门内天主堂;金华府兰溪县城内天主堂^③。严州、衢州就有三所教堂,而且深入到民家。

反教者的活动激烈,奉教者不甘示弱,何文豪、张星曜、杨达等人著述《昭代钦崇天教至华叙略》,张星曜增补为《钦命传教约述》,宣传康熙帝对天主教和传教士的仁慈,证明信教的合法性,不应遭到迫害^④。传教士在康熙末年,仍然在浙江活动,六十一年(1722),西洋人德神父到海宁县

① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第191—192页。

② 韩琦:《张星曜与〈钦命传教约束〉》,《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第425—426页。

③ 吴旻、韩琦编校:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社2008年,第49页。

④ 韩琦:《张星曜与〈钦命传教约束〉》,《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第416—432页。

传教,高廷显及子入教,到了乾隆十一年(1746),他们的后人高维学、高天升家尚存有天主画像、经书^①。杭州人还利用木版画宣扬天主教的神奇,并流传全国。对此事,传教士杨嘉禄(Jacques)在1722年11月1日的广州通讯,巴多明(Dominique Parrenin,1665—1741)在1730年8月14日写于北京的信件中均有叙述,故事是:康熙五十七年(1718)七月、八月分别在山东济南上空出现祥云缭绕的木十字架,五十八年十一月(1719年12月31日),绍兴余姚有十一个人目击空中悬着木十字架,六十一年五月十日(1722年6月23日)在杭州府再次出现。“杭州将此景象雕刻在木板上,从该版拓下的托片在整个中华帝国中流传。”^②空中出现的四起十字架景象,有两个发生在浙江上空,又是杭州人将它们雕刻成版画而流传开来。故事显现浙江教徒利用艺术手法传播天主教的努力,作为与反教势力斗争的工具。

4. 其他省份反教活动

福建反教。在衢州、严州反教之时,福建教徒朱玛窠到杭州,告诉杭州同教者:“福建八府神父尽回西洋,地方光棍联络衙门,将堂白占,议改义学、公馆,不容一人进堂瞻礼。”^③所述显然有夸张成分,不过,在四十六年(1707)闽浙总督梁鼎确有“驱逐西士,阻止行教”之事^④。四十八年,福建巡抚张伯行(1651—1725)上奏《拟请废天主教堂疏》,请求禁止天主教,以正人心,以维风俗^⑤。表明福建长吏多有强烈反对天主教者。

湖广黄州逮捕教徒。四十一年(1702)赫苍壁(Julie - Placidi Hervey,1671—1746)、孟正气(Jean Domebge,1666—1735)到黄州准备建立教堂,地方官与巡抚都不允许,质问省城已有教堂,为何还要在黄州建立。传教士报告张诚,后者找到巡抚儿子、国子监官员说情,巡抚遂行允准,给

① 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册,中华书局2003年,第122页。

② 《书简集》第二卷,第277—279页;《书简集》第四卷,第64页。

③ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第425—426页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第364页。

⑤ (清)张伯行:《正谊堂文集》卷四,光绪二年扬烈堂刊本。

知府行文云：容教令“宣称欧洲人的教义表明其非是一种没有根据和迷信的教派，他们也不是骚扰国家的人，反而是为国家效劳”。知府也顺水推舟地同意了^①。孟正气在黄州买了房子，僧侣与百姓反对，告到官府，孟正气怕出大事不得不让出房屋^②。黄州官员在当地查检到江西赣州籍朱姓教徒，因他公开信教，押解至九江，辗转解送回籍^③。

江西府县官反教。约在三十九年(1700)，利圣学、孟正气在抚州、饶州、九江三处买房，建堂，饶州、九江地方官反对，藩司持通融态度，才在那里立足传教^④。

河南南阳、鹿邑反教。南阳教堂，是西士冯秉正(Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669—1748)、雷孝思(Jean - Baptiste Regis, 1663—1738)利用测绘地图的时机，用银子买的。五十三年(1714)新任知府以禁止所有教派为名查禁天主教，教堂门前不许放置十字架，强令信徒退教，于是有人退出，后因知府奉派出差，禁教不了了之^⑤。约在五十八年(1719)，鹿邑知县厉行禁教，拘捕教徒弗朗索瓦·吴，抄其家，三次殴打他，致其死亡^⑥，在公堂焚烧基督、圣母像。

5. 御史樊绍祚疏请禁教

康熙五十年(1711)御史樊绍祚奏疏请求禁教，疏称：“今有西洋人等造为异说，名曰天主教，臣访问今京畿直隶各省人民，多有信服其教者，恐流衍日久，渐染滋深，害及中国人心，则廓清不易，伏祈敕下该部，严行禁止。”礼部根据容教令、给予传教士印票事，认为传教士并无妄作非为，不应禁止，得到康熙帝认可^⑦。

容教令颁布之后，各省之禁教屡有发生，且多由督抚大吏、府县官下

① 《书简集》第一卷，第323页；《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第189、309页。

② 《书简集》第一卷，第205页。

③ 《书简集》第一卷，第323页。

④ 《书简集》第一卷，第203—204页；《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第189页。

⑤ 《书简集》第二卷，第179—183页。

⑥ 《书简集》第二卷，第221页。

⑦ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉〈外三种〉》，第217页。

令，衙门执行。疆臣、地方官何以敢于违背皇帝旨意，而且并未因此受到惩处？因为容教令事涉外国人、外国宗教，这就关系到意识形态中的两种观念，即华夷之辨大于君臣之伦，道统与君统相分离。本来汉人以华夷之辨大于君臣之伦，反对满人统治，但是西洋人和天主教从外部进来了，满汉的华夷之辨因而隐退，中华之满汉共同对付外夷，这是大义，高于忠君伦理，当君主在这个方面出现有争议的问题，比如康熙帝的容教令，臣子是可以据理力争的，内心是可以不满的^①，官员禁教，正是遵循华夷之辨大于君臣之伦，不但不违背君权，且是最大的忠君，与反抗谕旨完全无涉。华夷之辨观念属于道统范畴，是儒家伦理在民族问题上的最高准则。道统是与君统分离的，君主不能违背道统中的华夷之辨大于君臣之伦的伦理法则，可以解释它，利用它，但不能凭借君权改变它。在这里，君主的权威是受道统制约和限制的，是不能无往而通行的。所以，张鹏翮将殷铎泽传唤到衙门，质问他原先居住江西，“是如何获准在（杭州）城内居住的？”张鹏翮当然知道，康熙帝两年前在杭州见过他四次，显示出他们之间某种密切关系，他还应当知道康熙帝要殷铎泽好好住在杭州——当面对殷铎泽说“老人家好好住在这里”。侍卫接着传旨：“万岁爷命老人家好好安心住在这里。”——还要问殷铎泽是怎样获准居住杭州的，显然是明知故问，是公然对抗康熙帝旨意了！而张鹏翮之后的浙江巡抚，宁波、衢州、严州，河南南阳、鹿邑，湖广黄州等地的地方官，以及闽浙总督、福建巡抚，仍然对容教令持保留态度，也可以视为不买账，以己意解释它，因为他们在思想上反对洋人的天主教，是以华夷之辨大于君臣之伦为行为依据的。官员正是依仗这个准则，以及君统与道统的分离，有点“有恃无恐”了，康熙帝也遵守这个准则，容忍禁教官员的“抗旨”，没有进行处罚。在对待天主教的事务上，或者说社会问题方面，康熙帝执行的是中庸方针，对遵

^① 康熙帝因为容教令在文人中降低了威望。雍正帝召见巴多明、白晋、戴进贤时说：“有一段时间，父皇糊涂了，他只听了你们的话，其他人的话都听不进去了。……朕的先父皇迁就了你们，他在文人们心目中的威望就降低了许多。”（冯秉正 1724 年 10 月 16 日信，见《洋教士看中国朝廷》，第 106 页）

循利玛窦规矩的传教士予以宽容,允许传教;对反对天主教的官民同样容忍,不考虑施行行政处置。这种中庸方针的实行,尽管在地方上有传教与反教的斗争,但并没有引起社会动乱。君统、道统的分离不利于君主无限集权,对社会治理有好处,中庸方针对社会稳定有益,历史证明这是古人的政治智慧的体现。

第三章

康雍乾三帝天主教非“伪教”观与相应政策

康雍乾三帝与西方天主教的关系,吴伯娅专著《康雍乾三帝与西学东渐》^①多有建设性论述,特别是第三章《宽容与严禁:康雍乾三帝对天主教的认知与对策》,启发笔者思考这一议题;此外,冯作民译《清康乾两帝与天主教传教史》^②,诸多著作、论文亦涉及了这个问题。何以还要拾时彦余唾?乃因有新的档案文献公布和西方学者有关专著的中译本问世,可以补充学者的未及论述之处。

第一节 清代前期官民对天主教性质的认识及其原因

一 清代前期官民对天主教性质的认识

天主教是世界三大宗教之一,这是今人的共识。清代前期,人们没有这样的认识,把它看作邪教、真教、不同于邪教的异教,天主教徒自然相信他们信仰的是正派宗教,传教士则宣称他们不是“伪教”。在清朝人们对天主教的看法,受皇帝认知及其政策的影响,徐海松谈到康熙间士人对天主教认识的变化时说:“康熙中晚期清廷对西士、西学的态度变化,乃是影响士人学者取舍西学的重要外在因素。”^③是的,不仅士人如此,其他各阶

① 吴伯娅著:《康雍乾三帝与西学东渐》,宗教文化出版社2002年。

② [法]白晋著,冯作民译:《清康乾两帝与天主教传教史》,台中:光启出版社1966年。

③ 徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社2000年,第208页。

层人士也难以例外。康雍乾时期,人们对天主教的认识,如同对待任何事物一样,不会完全相同,会有社会阶层、群体的某种差异,当然,一个阶层内的不同人群也不会只有一种看法。

邪教说。不少官员特别是高级官员认为天主教是邪教,乾隆十一年(1746)闽浙总督马尔泰、闽抚周学健(1693—1748)奏疏说辖区内福宁府福安县,“城乡士庶渐染天主邪教,最久且深”^①,明确地将天主教说成是邪教。同年,福建臬司雅尔哈善(?—1759)上奏称“西洋邪教惑民,请通查申禁,特严治罪之例”^②,说明作为邪教的天主教之罪在于煽惑民众,败坏风俗,所以应当严刑治罪。

有别于内地邪教的邪教说。不少地方大员主其说。乾隆十一年(1746)军机处遵旨密议闽抚周学健疏请对非法传教的洋教士动用刑律事,认为传教士“蛊惑民心,诚为可恶,但天主教原系西洋本国之教,与近日奸民造为燃灯、大乘等教者尚属有间”^③,将天主教区别于燃灯教等内地“邪教”。三十二年(1767)两广总督李侍尧(?—1788)、广东巡抚王检奏报拿获的天主教徒蒋日逵等人,“系世奉邪教”,而天主教“诱人入教,一经信从,至惟终身不悟,甚至祖孙父子世传崇奉,非如别种邪教诓骗财物”^④。在视天主教为邪教的同时,看到它不同于内地诓骗财物的邪教。乾隆四十九年(1784)湖南巡抚李绶奏报该省有信天主教民人,并说“虽天主教不比别项邪教,但恐传习渐多,于世道人心俱有关碍”。与李侍尧、王检见解相同^⑤。

小人异教说。有的官员将天主教看作是小人的异教。乾隆元年(1736)通政司参议查思海呈送“为严禁皈依异教,以端风化事”的奏疏,

① 吴旻、韩琦编校:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社2008年,第71页;下引该书简作:《文献汇编》。

② 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册,中华书局2003年,第104页;下引该书简作:《档案史料》。

③ 《档案史料》第一册,第115页。

④ 《档案史料》第一册,第259页。

⑤ 《档案史料》第一册,第376页。

谓西洋人“崇祀一宗天主之神，其教甚异”，实际是“小人之教”，清朝人信奉，就是“忘本弃旧，有碍风化，似此不得不严行禁止”^①。异教，本来就是另类，且是小人之教，因此持此说者认为天主教也就接近邪教了。

州县官视天主教为邪教、“真教”者不一。雍正元年(1723)福安县傅知县讲到该县天主教民甚多，“以民间有用之资财，而奉此败伦伤化之邪教，深堪矜恤。”^②视天主教为邪教，而怜悯信教的百姓。另有州县官与传教士礼尚往来，康熙十三年十二月下旬(1675年1月)，无锡知县与传教士鲁日满互赠年礼，次年，鲁日满在杭州多次拜访知县，八月节期间给“官员们”送礼物，十二月下旬“无锡知县的一位仆人送来知县的新年礼物”^③。显然该县令没有把天主教看作邪教。中国神父、宛平人谷耀文于雍正十三年(1735)到四川江津、长寿等县传教，乾隆十一年(1746)五月江津县捕厅张某查拿斋教，无意中发现谷耀文及天主教徒骆有相等人，将他们逮捕，但是他说“天主教是真教，本厅知道”，并不为难他们。江津彭知县在审案时更说，“天主教，本县知道是真的”，“你们回去，奉你们的教，读你天主教的书，来往的人不要聚集。”^④彭知县、张捕厅没有将天主教当作邪教来处理，表明在他们心目中天主教不仅与邪教斋教不是一回事，而且是真正的宗教。彭知县显然知道朝廷有禁教政策，所以告诫他们不要聚众念经，反映出他的关切之情。

部分士人以好奇心态看待天主教，即从接触到的传教士来认识天主教的神奇怪异。中康熙博学宏词科的苏州人尤侗(1618—1704)曾撰写《外国竹枝词》一百首，内有《欧罗巴》一首：“三学相传有四科，历家今号小羲和。音声万变都成字，试作耶稣十字歌。”前三句讲论西方学科、历法和西文，后句注云：“耶稣，天主也，以十字罹法。”以为耶稣是天主，十戒

① 《文献汇编》，第52页。

② 《文献汇编》，第21页。

③ [比利时]高华士著，赵殿红译等：《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，大象出版社2007年，第109、123、131页。

④ 《档案史料》第一册，第159—162页。

为天主教主要戒律。接着专写天主教：“天主堂开天籁齐，钟鸣琴声自高低。阜成门外玫瑰发，杯酒还浇利泰西。”道出天主堂有自鸣钟、钢琴、地球仪等西洋奇器，传教士利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）被赐葬在阜成门外二里沟^①。从竹枝词及注释可知，尤侗具有天主教的相关知识和在华传教的经历，歌咏较为客观，没有鄙薄意味。与尤侗同举博学宏词科的翰林院检讨、阳羨派词领袖陈维崧（1625—1682），曾为康熙前期在江南传教的耶稣会士鲁日满（Francis de Rougemont, 1624—1676）作《赠大西洋人鲁君仍用前韵·满江红》词，写道：“……善奕惯藏仙叟橘（疑为谑字误），能医却笑神农术。更诵完一卷咒人经，惊奇术。”^②除了道出鲁日满经历、见闻之奇，更赞扬他的学问及医术、法术奇特，也是赞叹这位在他看来十分不可理解的海外奇人，而所谓“咒人经”，则涉及天主教经卷的内容，他也是不理解，但是对天主教没有歧视和恶意。他称鲁日满为“君”，视之为士人，另有读书人径称传教士为“西士”。康熙十五年（1676），鲁日满有昆山、太仓之行，同行的书画家、天主教徒吴历（1632—1718）作《湖天春色图》，题词谓随同鲁西士游娄水（即太仓）^③。这些士人较敏感，对西洋国、西洋人、传教士多有好奇求知之心，并无恶意。亦有士人对天主教持反对态度，如杭州人陆次云讨厌天主教，在《八纘译史》的《例言》中说西洋人的《职方外史》，“处处阐明彼教，听倦言繁。”^④

民间颇有人以一般宗教看待天主教，并区别于匪类邪教。前述江津骆有相案件中，地邻李、杨在彭县令审问时，愿意担保骆有相回家，原因是：“骆家本是良善勤耕人家，历奉天主教，并无匪类邪教，蚁等与伊同居二十余年，小的知道，敢保。”^⑤地邻李、杨认为天主教徒没有匪类邪教行为，意味

① 《外国竹枝词·欧罗巴》，收入（清）张潮辑：《昭代丛书》，上海古籍出版社1990年，第58页。

② 《迦陵词集》卷十二，《续修四库全书·集部》第1724册，第254页。

③ 转见《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第193—194页。

④ 《八纘译史》卷首，《四库全书存目丛书·史部》第256册，转引自徐海松：《清初士人与西学》，第203页。

⑤ 《文献汇编》，第162页。

着他们没有把天主教与邪教联系起来,而信徒本身是普通百姓。在乾隆十三年(1738)江南昭文教案中,官方审问传教士王安多尼(黄安多, Antonio - Jose Henriques, 1707—1748)、谈方济各(谈方济, Tristano Francesco d' Attimis, 1707—1748)居住地何公祠的地方保正钱隆仪、刘维成为什么不举报他们,钱、刘供称:“那西洋人来去,听得说是有道德教门的人,所以未报。”何公祠牌邻戈大舍、金世美同供:“那王安多尼、谈方济各住在何公祠久了,从前不曾报过,故此小的也没有报了。”^①把传教士看成是有道德教门的人,那么天主教就是有道德的宗教了,当然不会报告他们的活动了。

天主教徒自然相信他们崇拜的是真正宗教,绝非邪教。乾隆十二年(1747)传教士李方济各,华名李世辅(Urbanus Schamberger, ? —1756)案中,教徒、山西绛州人张惟命供词云:“小的先人原昔年从天主教,供的是天主,平时献的是生天生地生万灵真宰,并不贡献别的。”^②信仰主宰生灵的天主当然有理。

至于来华传教士,自谓天主教不是“伪教”、邪教。耶稣会士巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741)、白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)、戴进贤(Lgnaz Kogler, 1680—1746)于雍正二年(1724)对雍正帝(1668—1735,在位 1723—1735)说他们的“宗教不是伪教”^③。乾隆元年(1736)京城整饬天主教徒,戴进贤、徐懋德(Andre Pereira, 1690—1743)、巴多明、郎世宁(Giuseppe Gastiglione, 1688—1766)等人上奏,声称百年来没有天主教徒犯罪的,可知天主教不是异端邪教,他们说:“今之奉教军民皆在康熙三十一年(1692)之后,何曾违禁乱行。……就本朝而论,直隶各省奉教者不一其人,而司法每年谳决之狱,刑部每月奏闻之案,百年中未闻有一真正天主教人作奸犯科者。……即此一端,恐难加左道异端之谤。”^④

以上简单事实,不难明了,康雍乾时期,部分高级官员尤其是封疆大

① 《文献汇编》,第226页。

② 《文献汇编》,第191页。

③ 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年,第105页。

④ 《文献汇编》,第55页。

吏视天主教为邪教，州县官内则有真教与邪教的见解之别，普通百姓基本上是无所谓的态度，士人中除有一部分人持有邪教看法之外，亦有人以好奇心看待天主教徒和天主教，显示出某种求知欲望和宽容态度。

二 对天主教性质的认识产生之原因

为什么会有多种态度？原因大约有四个方面。一是“非我族类，其心必异”的传统政治观念，作为外来宗教，使用其本国金钱，招引中国人信教，并且将中国教徒的名单送交外国，所以很多人不理解——传教士为什么这样做？于是从政治角度考虑，是不是为了侵犯我国，是不是要把我神圣的大清国变为附属国？乾隆时期福建巡抚周学健就是这样思考问题的，他在十一年（1746）九月十二日奏疏中说，夷人锱铢必较，但出钱在中国传教，其“立心不可测”，尤其是“以天朝士民而册报番王，俨入版籍，以邪教为招服人心之计，其心尤不可测也”^①。民间的许多人亦复如此猜测，傅圣泽（Jean - Francois Foucquel, 1665—1741）说中国人不相信有人不图利而传教，所以当知道传教士不牟利时，“他们转向政治方面的考虑，有些人简单地设想我们来是为了策划政变，通过搞阴谋，使我们成为帝国的主宰。”^②二是天主教反对偶像崇拜引发了中国人的强烈不满情绪，地方大员要求禁止天主教即为一种表现。天主教反对偶像崇拜，在康熙四十年以后尤其严格，中国人祭祀祖先、崇敬孔子的牌位，被视作偶像崇拜，而尊孔祭祖是中国人精神寄托之所在，是生活习俗，是中华文化的集中体现，天主教反对偶像崇拜，自然引起中国人的反感和排斥。如雍正帝对传教士巴多明等人就说过这样的事情——“辽东有一个信仰你们基督教的官员，不祭祖，遭到他全家的反对。”^③官员上疏多有这类内容，康熙四十八年（1709）闽抚张伯行上《拟请废天主教堂疏》，以“请废天主教堂，以正人心，以维风俗”为主题，提出反对天主教的三项理由，即悖天理灭人伦、

① 《档案史料》第一册，第115—118页。

② [法]杜赫德编，郑德弟、朱静、耿昇等译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷，大象出版社2001—2005年，第206页；下引该书简作：《书简集》。

③ 《洋教士看中国朝廷》，第106页。

与祀天地祖宗国策相违背、男女混杂有伤风化。他说天主教徒，“一切父母祖宗概置不祀，且驾其说于天之上，曰‘天主’，是悖天而蔑伦也。……皇上以孝治天下，而天主教不祀父母祖宗。皇上行释奠之礼，而天主教不敬先圣先师。……入教之人，男女无别，混然杂处，有伤风化。”^①三是西方文明、天主教文化传入，有些人持有好奇心，试图对天主教有所了解，如前述尤侗、陈维崧那样的士人。四是受康雍乾三帝对天主教态度的影响和制约。康雍乾三帝都將西洋人用在钦天监和宫中，允许他们自身信教，并且將天主教与内地邪教区分开来，这种基本态度自然被官民所理解和信从。



图1 孔庙大成殿(引自《清史图典》)

第二节 康雍乾三帝对天主教的基本态度与政策

这一节主要是从康熙帝容教令、禁教令及雍正帝、乾隆帝禁教令四个

^① (清)张伯行:《正谊堂文集》卷四《拟请废天主教堂疏》,光绪二年扬烈堂刊本。

文件,分析康雍乾三帝对天主教认知与政策的变化,同时反映清朝前期对天主教政策的转化过程。

一 康熙帝从颁布容教令到禁教的政策转变

康熙帝因传教士传播西方科学而肯定天主教,后因罗马教廷挑起礼仪之争,迫使康熙帝认定它为“小人异端之教”。其变化之轨迹,不妨从容教令及其出现的原因说起。

1. 容教令的颁布

(1) 容教令颁布之缘起

容教令出现的契机是浙江教案。康熙三十年(1691),浙江巡抚张鹏翮发出查封教堂和教徒必须退教的通告,官方查抄教徒家庭,毁坏天主教圣像,质问传教士殷铎泽,引起京城传教士徐日昇、安多、张诚等人的恐慌,直接向康熙帝伸冤,并求得因在《尼布楚条约》签订中对传教士有好感的康熙帝皇后的叔父、大学士、签订中俄《尼布楚条约》的清朝首席代表索额图向康熙帝讲情,开始康熙帝让传教士徐日昇等人书写申诉状——题本,康熙帝交给礼部议处,礼部给予否定性回答——应当禁止天主教在中国传播,康熙帝遂让索额图出面,疏通朝臣,表示皇帝因为传教士的效劳及不图爵禄财利,应以允许传教作为对他们的酬劳^①。朝臣鉴于康熙帝的态度也就不便继续反对。三十一年(1692)二月,内阁会同礼部(是时顾八代为礼部尚书)拟出反映康熙帝意志的准许传教的文件,在得到康熙帝批准后公布施行^②。这个容教令的文件,包含康熙帝关于允许天主教传教的上谕和内阁遵旨拟定的奏议,康熙帝批准及由礼部发布各个行省的内容。

(2) 容教令内容

容教令的文件,据说康熙帝要求将其记入史册,然而《清圣祖实录》未作记载,礼部复奏原件失存,不过传教士立碑记录其事,礼科抄录,形成

^① 吴伯娅就此认为,容教令“仍然属于‘因人容教’,带有酬谢的意思”(见《康雍乾三帝与西学东渐》,第9页)。

^② 《洋教士看中国朝廷》,第42—44页;《文献汇编》,第54页。

《抄写得西洋堂内康熙三十一年碑文》档案,今存台北故宫博物院。碑文记载康熙帝上谕,前已引述,现重录于兹:“现在西洋人治理历法,前用兵之际制造军器,效力勤劳,近随征阿罗素,亦有劳绩,并无为恶乱行之处,将伊等之教目为邪教禁止,殊属无辜,尔内阁会同礼部议奏。”礼部等衙门会议得出:“查得西洋人仰慕圣化,由万里航海而来,现今治理历法,用兵之际力造军器火炮,差阿罗素,诚心效力,克成其事,劳绩甚多。各有居住。西洋人并无为恶作乱之处,又并非左道惑众、异端生事,喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走,西洋人并无违法之事,反行禁止,似属不宜,相应将各处天主堂俱照旧存留,凡进香供奉之人仍许照常行走,不必禁止。”^①

(3) 容教令内涵及其对天主教传播的意义

容教令表明康熙帝认可天主教和宣示允许其传教的政策,原因是康熙帝认为传教士有劳绩,且不违法生事,没有道理去禁止天主教。劳绩有三项,即制作比中国传统历法科学的新历法;制造军器火炮,用于平定叛乱;在中俄《尼布楚条约》签订中担任翻译,有功劳。这些都是事实,有益于国家安全和社会稳定,功不可没,对于有功的天主教徒的宗教就不宜取缔;不仅如此,在各地的传教士不做违法的事,没有煽惑民众制造事端,即不危害国家和社会,对这样的人的宗教活动还要禁止就不合适了。康熙帝认定天主教不是“左道”,它的宗教义理不是“异端”,因此应当允许天主教传教和中国人信教。这是宽容天主教的政策,所以西方人把它称作

^① 《抄写得西洋堂内康熙三十一年碑文》,见冯明珠主编:《康熙大帝与太阳王路易十四特展》,台北故宫博物院2011年,第128—129页;另见冯明珠:《坚持与容忍——档案中所见康熙皇帝对中梵关系生变的因应》,收入辅仁大学历史系编:《中梵外交关系史国际学术研讨会论文集》,2002年,第167页。又,乾隆元年(1736)戴进贤、徐懋德等人奏疏中对容教令作出转述:“西洋人治理历法,力造军器,差往俄罗斯,诚心效力,劳绩甚多,各省居住西洋人并无为恶乱行之处,又并非左道惑众、异端生事,反行禁止,似属不宜,应将各处天主堂俱照旧存留,凡进香供奉之人,仍许照常行走,不必禁止。”(《文献汇编》,第54—56页;《洋教士看中国朝廷》,第44页)

“1692年的宽容赦令”^①“宽容谕旨”^②。值得注意的是,认定天主教不是旁门左道及异端邪说,将它排除在左道、异端之外,虽然没有明确表述它是“正教”、合法宗教,但其意相近。

康熙三十一年(1692)容教令宣布之后,天主教传教士在各地自由传教,中国人自由信教,教会得以迅速发展,直到康熙帝于五十九年(1720)决定驱逐不领信票传教士为止,这段时间成为“基督教胜利传教时期”^③。

此种情形,正如雍正帝对巴多明、白晋、戴进贤等人所说:“在朕先父皇当政时期,各地才建起了教堂,你们的宗教才迅速传开。”^④或如服务宫廷的画家王致诚(Jean Denis Attiret, 1702—1768)所言:康熙朝时,我们的教会“可以在整个中华帝国公开和自由地宣讲基督教。在所有省份,都有各个修会和各国的大批传教士。每个人都拥有自己的县和教堂。人们在那里公开布道,并允许所有中国人信仰基督教。”^⑤

2. 康熙帝晚年礼仪之争与禁教令的颁布

关于礼仪之争的过程与内涵,在中国的情形可以简要地概括为:教廷福建宗座代牧阎当(Maigrot, Charles, 1652—1730)于康熙三十二年(1693)挑起,教皇格勒门得十一世于1704年(康熙四十三年)决策,禁止中国教徒偶像崇拜——教徒不许入孔子庙行礼,不许入祠堂行一切礼仪,不许在家中、坟墓和丧葬吊唁举行与天主教不合的礼拜。并于1705年(康熙四十四年)、1720年(康熙五十九年)先后派遣使节铎罗、嘉乐来华执行,教会内部在华耶稣会的利玛窦路线派对教廷进行抗争(其实教会内部反对偶像崇拜是一致的,只是理解有所不同)。教会内部之争,同时反

① 《康熙大帝与太阳王路易十四特展》,第128页。

② 如欧麦尔·德格里杰斯在法国人伊夫斯·德·托马斯·德·博西耶尔著《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》(辛岩译,大象出版社2009年)一书的序言中说,康熙帝于1692年颁布了“宽容谕旨”,准许天主教在华传布。

③ 编译者朱静按语,《洋教士看中国朝廷》,第30页。

④ 《书简集》第二卷,第338页;《洋教士看中国朝廷》,第106页。

⑤ 《书简集》第四卷,第301页;《洋教士看中国朝廷》,第200页。

映教会与西欧各国国王以及各国国王之间的争斗^①；康熙帝支持利玛窦路线派，不惜在概念上有所妥协。但教皇挑起礼仪之争后，教廷和清朝均不妥协。

康熙帝在五十九年(1720)十一月二十七日向罗马教廷使节嘉乐(嘉禄, Carlo Ambroise Mezzabarba, 1685—1741)发出谕旨,宣布禁教政策:“尔教王条约与中国道理大相悖戾,尔天主教在中国行不得,务必禁止,教既不行,在中国传教之西洋人亦属无用。除会技艺之人留用,再年老有病不能回去之人仍准存留,其余在中国传教之人,尔俱带回西洋去。……其准留之西洋人依着尔教王条约,自行修道,不许传教。”^②随后,康熙帝看到教皇格勒门得十一世禁约十二月初二日的中译本,写下朱批:“览此告示,只可说得西洋人等小人,如何言得中国之大理,况西洋人等无一人同汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟是和尚道士异端相同。此乱言者莫过如此。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”^③五十九年(1720)十一月、十二月,康熙帝明确宣布:天主教无异于异端,不得在中国传播,没有领票的传教士必须离开中国,同时留用技艺人员,准许信教,惟领票的传教士仍可传教。至此宣告礼仪之争的终结,基本上禁止天主教在华传播。

礼仪之争,最终结果是三败俱伤。“三败俱伤”,是说罗马教廷得到的是禁止传教的惨败,是咎由自取;在华耶稣会士利玛窦派传教方式被教

① 关于教会内部及其与各个国王的关系,欧麦尔·德格里杰斯在《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》一书的序言中谈及这个问题:“为了使印度支那、日本和中国摆脱葡萄牙保教权的控制,并把传教事业掌握在自己手里,教宗亲自派遣服从宗座代牧的传教士前往这些国家,他们全都是法国人。”葡萄牙人的宗座代牧之一的“阎当在攻击中国礼仪中发挥了重要作用。他发布教令,禁止传教士和基督徒行中国礼仪”,“除了宗教上的原因以外,在其中起作用的还有民族和政治的因素,甚至商业活动也对此有所影响。”(第8—9页)1693年3月26日,阎当发布牧函谴责中国礼仪(第171页)。

② 陈垣整理、李天纲校点:《康熙与罗马使节关系文书》,载[意大利]马国贤著,李天纲译:《清廷十三年——马国贤在华回忆录》(以下引用该书简作:《清廷十三年》)附录,上海古籍出版社2004年,第160页。

③ 《档案史料》第一册,第49页;《清廷十三年》,第171页。

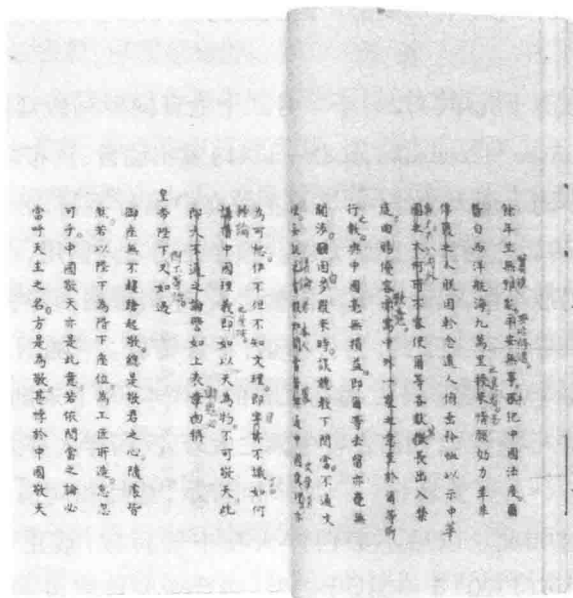


图2 康熙帝致罗马关系文书(引自《清史图典》)

廷否定,抗争而无果;康熙帝本想调停天主教内部之争,在发现传教士对他隐瞒实情后,不得不放弃努力,采取禁止天主教在华传播的政策。

二 雍正帝的禁教政策与对天主教不是“伪教”说的认可

康熙帝驱逐传教士于澳门,只是部分地实现了,原来领了康熙四十五年(1706)内务府发给信票的人仍可留居,还有一些没有领票的人潜匿下来,继续传教。浙闽总督满保(1673—1725)鉴于传教士传教事实,于雍正元年(1723)十月奏请禁止^①,雍正帝令礼部议处,十二月十四日管理礼部事务郡王允禩(1685—1763)等人拟出赞同满保意见的驱逐传教士文书:“查西洋人留京者,有供修造历日及闲杂使用;至在外各省,并无用处。愚夫愚妇听从其教,起盖天主堂,以诵经为名,会集男女,于地方毫无神

^① 《档案史料》第一册,第56页;《文献汇编》,第28页。

益,应如该督(满保)所请,除奉旨留京办事人员外,其散处直隶各省者,应通行各该督抚,转飭地方官查明,果系精通历数及有技能者起送至京效用,余俱送至澳门安插,毋得潜居内地。其从前曾经内务府给有印票者尽行查出送部,转送内务府销毁。所有起盖之天主堂皆令改为公馆。凡误入其教者严行禁谕,令其改易,如有仍前聚众诵经等项,从重治罪。地方官不实心禁飭,容忍不报者,该督抚查参,交于该部严加议处。”雍正帝于十七日批准施行,并就遣送传教士具体方法发出上谕:“西洋人乃外国之人,各省居住年久,今该督奏请搬移,恐地方之人混行扰累,著行文各省督抚,伊等搬移时,或给予半年,或数月之限,令其搬移,其来京与安插澳门者,委官沿途照看送到,毋使劳苦。”^①

雍正帝禁教,与康熙帝晚年的禁教有两点不同:其一是严厉执行,康熙帝禁教,并不那么认真,而雍正帝则是定出具体执行办法,如给予传教士迁移准备时间,以便严格执行;其二是收回信票(红票)。在康熙五十九年(1720)禁教前的五十六年(1717)五月二十一日,苏霖(Jose Suarez, 1656—1736)、巴多明、穆敬远(穆景远、穆经远、墨景元, Joao Mourao, 1681—1726)等闻听礼部议论禁教,向康熙帝表示担心受连累,康熙帝面谕他们:“尔等放心,并非禁天主教,惟禁不曾领票的西洋人,与有票的人无干。若地方官一概禁止,即将朕所给的票交看,就是传教的凭据。”^②五十九年(1720)禁教,即便是领了信票者,也只准许其“自行修道,不许传教”^③,但是没有收回允许传教的信票。雍正帝禁教中,“其从前曾经内务府给有印票者尽行查出送部,转送内务府销毁”,收回信票并销毁,彻底杜绝传教士以借口持有信票而继续传教的情况的发生。

雍正帝厉行禁教,传教士自然不满意,当时的传教士以及后世天主教在华传播史的研究者对此亦颇多微词,雍正三年(1725)传教士龚当信说

^① 《档案史料》第一册,第57页;《文献汇编》,第29页;《雍正朝起居注册》第一册,中华书局1993年,第148页。

^② 韩琦、吴旻校注:《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,中华书局2006年,第371页。

^③ 《康熙朱批删改〈嘉乐来朝日记〉》,见《清廷十三年》,第160页。

雍正帝对基督教“苛刻,几乎失去理智”^①。樊国樑(1837—1905)在《燕京开教略》中说,雍正帝“于传教一事,则禁止甚严……从来中国圣教之厄,未有烈于是时者也”^②。其实,雍正帝做得是有分寸的,如遣送传教士去澳门,采取护送方式,不令他们在途中受到他人危害,保护他们的人身安全。这种特意的指示,显示皇帝对传教士的某种关怀;给传教士几个月或半年的准备时间,不使他们匆迫,料理好事务再动身。禁教令颁布后,巴多明、戴进贤、白晋、冯秉正(Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669—1748)、郎世宁等人企图挽回成令,找到怡亲王允祥并通过他向雍正帝求情,戴进贤等人表示传教士到澳门后难以搭船回国,求情允许他们居住广州^③。雍正帝接见巴多明等人,对戴进贤的奏疏作出朱批,指出遣送传教士去澳门是遵行康熙帝成规办理的,传教士在地方生事,总督提请制裁是正当公事,朕理应照顾舆情予以批准,既然你们请求恩典,可以考虑留在广州的事,但需要征询两广总督的意见。随后总督孔毓珣上题本,可以将各地遣送的传教士容留在广州天主堂居住,但不许走动传教,并经礼部提请,雍正帝就将这件事确定下来^④。但是传教士并不遵守不许传教的禁约,利用金钱开展传教活动,以致雍正十年(1732)署理广东总督鄂弥达提请不许他们在广州居停,驱往澳门,雍正帝批准。传教士不遵守法令,触犯了雍正帝宽容的底线。

雍正帝十分把握分寸,源于他对天主教的基本看法。在接见巴多明等人时,巴多明等人说他们的“宗教不是‘伪教’”,雍正帝认可,并回应说:“朕相信这一点;朕若认为那是伪教,谁能阻止朕摧毁你们教堂,把你们赶走呢?那些以教人积善积德为名煽动造反的宗教才是伪教,白莲教

① 《洋教士看中国朝廷》,第131页。

② 《燕京开教略》中篇,北京救世堂光绪三十一年刊本。

③ 戴进贤等人要求允许传教士在广州居留的“主要原因是:为我们传教会留一扇门,让传教士日后可以进入”(《书简集》第二卷,第334页)。

④ 《档案史料》第一册,第59—61页。

就是这样做的。”^①还应看到,雍正帝对天主教并无恶感,曾对两广总督孔毓珣说他的禁教只是顺从众意:“朕于西洋教法原无深恶痛绝之处,但念于我中国圣人之道无甚裨益,不过聊从众议耳。”^②最重要的是,雍正帝没有把天主教看作邪教,默认它是一种正规宗教。



图3 雍正帝半身西服像(引自《清史图典》)

三 乾隆帝的厉行禁教政策

要说禁教,乾隆帝比雍正帝更严厉,处刑严重,反映出他对天主教的

^① 《档案史料》第一册,第58—60、68—71页;《书简集》第二卷,第334—338页;《书简集》第四卷,第92—98页;《洋教士看中国朝廷》,第102—105页;《文献汇编》,第32—35页。

^② 《朱批谕旨·孔毓珣奏折》,雍正二年十月二十九日折及朱批。

看法和宽严相济的政策^①。

乾隆朝多次出现整饬天主教传教士和教徒的事件，如乾隆元年（1736）京城禁止天主教，严拿教徒送刑部治罪^②。四十九年（1784），发生轰动全国的陕西西安教案^③。

乾隆前期，集中反映乾隆帝禁教政策的是十一年（1746）福建福安教案。雍正初年引发禁教的就是福安县传教士和教徒的活动。潜匿、潜入的传教士白多禄（Pedro Sanz, 1680—1747）、华敬（Jaquim Royo, 1690—1748）、施黄正国（Francisco Diaz, 1712—1748）、德黄正国（德正国, Francisco Serrano, 1685—1749）、费若用（1694—1748）在这里频繁活动，福建巡抚周学健、闽浙总督马尔泰疏请禁教，乾隆帝批准。十一年（1746）七月上谕，“现在福建福宁府属有西洋人倡行天主教，招致男妇，礼拜诵经。又以番银诱骗愚氓，设立会长，创见教堂，种种不法，挟其左道，煽惑人心，甚为风俗之害。天主教久经严禁，福建如此，或有潜散各省，亦未可知。可传谕各省督抚等，密饬该地方官严加防缉。如有以天主教引诱男妇、聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。其西洋人俱递解广东，勒限搭船回国，毋得容留滋事。倘地方官有不实心查拿、容留不报者，该督抚即行参处。”^④重申雍正初年禁教政策，除将传教士驱逐出境、惩治信徒之外，特别指出天主教煽惑人心、败坏风俗之危害。

此案的处理不同于以前仅仅将传教士逐往澳门的做法，而是动用刑法，经过闽抚周学健拟刑，刑部与都察院、大理寺三法司核拟，乾隆帝于十二年（1747）三月批准：“白多禄着即处斩，华敬、施黄正国、德黄正国、费若用依拟应斩，（中国人教徒会长）郭惠人依拟应绞，俱着监候，秋后处决。”^⑤。白多禄立即执行斩首，华敬等四人斩监候。一般来说，斩监候的

① 《康雍乾三帝与西学东渐》记载：乾隆帝禁教，“宽严相济，时紧时松”。（第11页）

② 《文献汇编》，第56页。

③ 参阅本书第七章《乾隆四十九年陕西招引西洋传教士案述略》，原载长春《社会科学战线》2015年第5期。

④ 直隶总督那苏图奏折引述。参见《档案史料》第一册，第93页。

⑤ 《文献汇编》，第147、152页。

犯人,有着遇释免死的可能,但是福宁府的教徒往监狱给华敬等人送衣物食品,反映教徒藐视官府和对传教士的深厚感情,乾隆帝乃下令将华敬等四人“俱行监毙,以绝窥探”^①。监毙,就是在监狱瘐死,不公开行刑,对外可以宣布是因病死亡。康熙初年的“历案”,严重者监禁,其他的人员禁闭教堂,在堂内仍是自由的,乾隆帝的处置,则是开了杀戒——处死五名西洋传教士^②。紧接着的是江南昭文教案,十三年(1748)署理江苏巡抚安守拟刑,“(西洋传教士)王安多尼(黄安多, Antonio - Jose Henriques, 1707—1748)、谈方济各(谈方济, Tristano Francesco d' Attimis, 1707—1748)各依左道异端煽惑人民为首律,拟绞监候。”^③。耶稣会士傅安德于1750年(乾隆十五年)在给同会的帕图耶信中说明王安多尼的处刑及遗骸下落。信中说,江苏巡抚的报告“获得了钦准”,便在1748年(乾隆十三年)9月12日执行,然而没有在法场行刑,而是在监牢中用绳索勒死,二人尸体入棺,安葬在穷人的乱葬岗,虔诚的教徒以几块石头给两处墓葬作出标志,十六年(1751)乾隆帝南巡,乱葬岗在官道边,有碍皇帝观瞻,官员迁移乱葬岗尸骨,教徒凑六十两银子贿赂胥吏,将黄安多、谈方济尸

① 《档案史料》第一册,第163页;吴旻在《文献汇编》一书的附录论文中讲到华敬等人之死,时间在1748年10月(第272页)。

② 这里所说乾隆帝开杀戒,是纯指教案而言。事实上雍正帝就曾处死传教士穆敬远,不过他是因陷入政治斗争致死的。康熙末年皇八子允禩(1719—1726)、皇九子允禔(1719—1726)、皇十四子允禵(1698—1755)一党与皇四子胤禛(雍正帝)各自谋求储位,有着争夺储位之仇。及至雍正帝继位,双方的斗争演变为保卫与夺取皇位的斗争,穆敬远与允禔关系非常密切,曾经通过允禔向大学士疏通,为传教士呈皇奏疏,允禔被雍正帝“发配”青海西宁,使用类似西洋字的十九个字头与家属通讯,应是穆敬远所编制,雍正帝宣布允禔罪状二十八项,重要且与穆敬远有关的两条:收西洋人穆敬远为腹心,夸称其善,希图储位;别造字样,阴谋诡计,俨同敌国。雍正帝将穆敬远发配西宁,雍正四年(1726)将其处死。关于穆敬远及其死亡的文獻,有[法]荣振华著,耿昇译:《在华传教士列传及书目补编》上册,中华书局1995年,第453—453页;〔清〕萧爽:《永宪录》卷四,中华书局1959年,第281—285页。他是因卷入皇家政治斗争而死,后藤末雄在《乾隆帝传》中说到穆敬远事:“葡萄牙耶稣会士穆敬远在这场斗争中,起到了重要作用。因此,雍正帝将康熙的皇九子允禔及追随他的传教士流放西宁后,穆敬远的结局是被判处死刑。”〔日〕后藤末雄著,张羽新译:《乾隆帝传》,收入国家清史编纂委员会编译组、中国人民大学清史研究所编《清史译文》上册,第219页)

③ 《文献汇编》,第233页。

骨赎出^①。处死传教士的杀戒一开,影响巨大。乾隆十八年(1753),传教士钱德明(P. Jean. Joseph. Marie. Amiot, 1718—1793)讲到乾隆帝尽力享受传教士科技制作成果而又严行禁教:“自从传教士来到北京以后,没有一个皇帝像当今乾隆皇帝那样利用他们为之效力,没有一个皇帝比乾隆皇帝更苛刻他们,没有一个皇帝比乾隆皇帝更严厉地禁教。”^②就处死传教士而言,乾隆帝禁教确实是严于康熙帝、雍正帝。

乾隆帝使用死刑,当然是传教士违法传教所致,但同乾隆帝对天主教的认识也有必然的关系。他将天主教视作异端,乾隆十九年(1754)闰四月初四日发出上谕云:“西洋所奉天主教,乃伊土旧习相沿,亦如僧尼道士回回,何处无此异端?”^③异端是相对于儒学而言的,佛道回是异端,是允许存在的,天主教也是异端,不过是外国的。既然是允许存世的,异端不等于邪教,两者还不是一回事。但是乾隆帝有时就将天主教与邪教联系起来,乾隆十一年(1746)山东巡抚喀尔吉善查出天主教民,朱批:“此亦不过愚人被诱耳,非如云南邪教之有逆迹也,可薄处以示警耳。”^④因为天主教徒没有造反,所以与谋逆的民间宗教有别,不过将它同邪教放到一起,几乎也就等同于邪教了。

第三节 康雍乾三帝对天主教与西方文明的认知 与政策的特点及其差异

前面叙述了康雍乾三帝的天主教政策和各界人士对天主教的不同见解,可以概括康雍乾三帝对天主教的认知与政策的一些特点,以及他们三

① 《耶稣会士傅安德神父致同一耶稣会的帕图耶神父的信》(1750年12月2日于澳门),《书简集》第四卷,第362—363页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第212页。

③ 《档案史料》第一册,第247页。

④ 《档案史料》第一册,第110页。

者之间对西方文明与天主教认知与政策的差异。

一 康雍乾三帝对天主教的认知与政策的特点

1. 任用天主教修士与允许其宗教信仰

在康雍乾三帝禁教中,与康熙帝禁教前一样,朝廷照旧任用作为天主教徒的西洋人,让他们在钦天监和宫中供职。如前所述,康熙帝禁教时明确宣布领有康熙四十五年(1706)内务府印票的修士中“会技艺之人留用”,让他们照常服务朝廷。前引雍正元年(1723)礼部拟议的禁教文书中有这样的话:“西洋人留京者,供修造历日及闲杂使用。”雍正初年厉行驱逐传教士政策之时,三年(1725)八月江苏巡抚张楷奏报安插西洋人事,除应发往澳门六人之外,有进京效用二人,为华亭县穆玛诺、丹徒县王以仁^①。可见是实行留用技艺人政策的。王致诚亦说,禁教后“只留下了京城的传教士,他们的数学、科学、艺术知识对国家有用”^②。都是说使用技艺人员。所谓修造历书,就是用在钦天监,担任钦天监官员,甚至是主官,如传教士戴进贤、徐懋德等人在给乾隆帝的奏疏中欣慰地说:“臣戴进贤蒙世宗宪皇帝以钦天监正加礼部侍郎衔,臣徐懋德(Andre Pereira, 1690—1743)授以钦天监监副,臣巴多明等蒙命教习官生。”^③所谓闲杂之用,是指充当画家、医生及制造和修理钟表、眼镜工匠等技艺人,如知名度很高的画家修士郎世宁、王致诚,又如制造眼镜的苏霖(著名的苏努家族信教的布道人)。苏霖于康熙二十七年(1688)奉旨进京,居住玄武门堂(南堂)内,“精于视学,专管远视、近视、存目、老花等各玻璃镜,小心供奉,历四十九年”,乾隆元年(1736)八十一岁病故,戴进贤奏闻,乾隆帝赐予葬银二百两^④。禁教之后,凡有技艺的西洋修士愿意到中国进京效力的,康雍乾三帝均允准,并有“定例”:“西洋人来广,遇有谙习丹青、钟表

① 《文献汇编》,第35页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第200页。

③ 《文献汇编》,第57页。

④ 《文献汇编》,第56页。

等技,情愿赴京效力者,准令呈明地方官详报。”^①皇帝照例批准进京。如乾隆三十七年(1772)经两广总督託恩多奏报,钦天监西洋人刘松龄(August von Hallerstein, 1703—1774)奏准,“素习天文律吕等项”的安国宁(Andre Rodrigues, 1729—1796)、方守义,准予进京;素习绘画兼律吕的安德义,修理自鸣钟兼医治内科的李蘅良愿进京效力,朱批“准来京”^②。三十九年(1774)七月初九日上谕,准许外科医生岳文辉、习天文的杨进德和常秉纲进京,并重申康熙年间定例,即进京之后,“不准其复回本国”,因为“近来在京西洋人内竟有以亲老告假者,殊属非理”^③。按此规定,西洋修士技艺人必须终老中国。

使用西洋修士效力,同时允许他们信仰天主教,但不得传教,也是康熙帝驱逐传教士之时的规定——“自行修道,不许传教”。可是那些拥有技艺的修士往往同时充当传教士的角色,从事传教活动,容后再叙。

2. 将天主教区别于中国民间秘密宗教与慎用刑法

即使是将天主教视为邪教的人,也都把它跟中国的民间秘密宗教区别开来。如前所述,都认为天主教不煽惑民众造反,不影响社会稳定,它的问题主要是给当时民众信仰造成混乱,以及男女混杂有伤风化。既然如此,对传教士的传教,特别是禁教后的违法传教,尽管有罪,但不对他们动用刑法,一般只将他们驱逐于澳门。乾隆帝处死在福安县传教的白多禄等人,为两个重要原因所促成。一是传教士非法潜匿、潜入而大肆进行传教活动,在一个县里居然吸收信徒二三千人,并将名单报送教廷,所以事态严重。二是信徒与他们的亲密关系,远远超过与官府的关系,他们在官府逮捕传教士之时竟敢阻扰,数千人为传教士送行;在雨中审问传教士之时信徒衙役当着官员的面将自己的凉帽脱下来给传教士戴上遮雨,信徒给遭监禁的传教士送食品衣物^④。如此藐视官府权威,不顾性命地亲

① 《档案史料》第一册,第297页。

② 《档案史料》第一册,第252页。

③ 《档案史料》第一册,第305页。

④ 《档案史料》第一册,第128页;《文献汇编》,第129页。

厚传教士,致使乾隆帝将斩监候的华敬等人瘐死。虽然如此,乾隆帝还是有所顾忌——采用监毙办法,而不是明正典刑。之所以顾忌,是因为杀外国人与清朝怀柔远人的国策有所抵触,是以在闽抚周学健与中央商讨处刑时,军机处考虑到这项政策,并不主张用刑:“天主教原系西洋本国之教,与近日奸民造为燃灯、大乘等教者尚属有间,且系愚民自入其教,而绳之以国法,似与抚绥远人之义亦有未协,应令该抚将现获夷人,概行送至澳门,定限勒令回国。”^①乾隆元年(1736)戴进贤、徐懋德等人为京城查拿天主教徒事宜上疏,也以“柔远”为说辞——“臣等闻国家柔远之典,体统攸关……”^②乾隆帝顾及这项政策,用刑谨慎,通常只是将犯法的传教士驱逐澳门,限令离境。他是施政宽严兼顾论者,在处理传教士非法传教活动中亦复如此。

3. 为清明政治,防范禁教中吏民对传教士胡作非为

在驱逐传教士的同时,雍正帝下令护送传教士到广州、澳门,因“恐地方之人混行扰累”及“毋使劳苦”,重要的是保护他们的人身安全,不让吏民危害他们。当地方查获违法传教士之时,若封疆大吏不使事态扩大,乾隆帝则予以肯定,若没有注意到这一点,就令其留意。前述军机处与周学健议处福建传教士时,主张对传教士实行怀柔远人方针,对教民则“量予责释,不致滋扰”^③。乾隆十一年(1746)直隶总督那苏图(?—1749)奏报,对查获的天主教民,“毋使羈累,以广皇仁”。乾隆帝朱批:“止可如此办理,不必过严以滋扰。”^④乾隆帝和军机大臣都讲不要“滋扰”,当强力实行禁教令时胥吏就可能对被捕的教民肆意勒索,不满足其欲望会严刑拷打,所以为“广皇仁”,不要将犯人长期羁押牢房,快点结案,予以释放。再或者,胥吏滥肆捕人,殃及无辜非教徒,以便敲诈。不法胥吏乘机作恶之时,必有民间不良分子参与其间,与胥吏狼狈为奸。凡此种种,会将事情严重化、

① 《档案史料》第一册,第115页。

② 《文献汇编》,第55页。

③ 《档案史料》第一册,第116页。

④ 《档案史料》第一册,第95页。

扩大化,骚扰民间,引起混乱和不安,雍正帝、乾隆帝和清慎廉明的大吏顾虑及此,尽量就事论事,妥善处理,不给不法胥吏、地痞流氓以滋事的机会。禁教,不节外生枝,不使事态扩大化,减少民间社会的不安,以维持社会的稳定,是清明政治所必需的。雍正帝、乾隆帝和清明官员目标皆在此。

4. 对天主教的认知高于反教激进官员

康熙帝容教令的出台,充分表明他对天主教的认识高于那些反对者,雍正帝承认天主教不是伪教,乾隆帝对那些在禁教中夸大天主教危害性的言论有所抑制,比如前面提到乾隆十一年(1746)八月福建臬司雅尔哈善奏请严行禁教,朱批:“各省亦已降旨查办,此奏殊属多事。”^①同年九月,闽抚周学健在议处传教士极刑的奏折中,特别强调外国通过传教士覬觐中国的险恶用心:“以天朝士民而册报番王,俨入版籍,以邪教为招服人心之计,其心尤不可测也。”又针对天主教不造反之说,认为他们是先诱人信教,固结人心,不谋近利,务在长远,人们不了解他们的策略更危险:“……不解其意之所图,不屑近利,不务速成,包藏祸心,而秘密不露,令人堕其术中而不觉,较之奸民所造邪教为毒更深。”士民信其教,迷惘不醒,长此下去,“其患实有不忍言者。”乾隆帝朱批:“未免言之过当。然照律定拟,自所应当。”^②采纳他处死传教士的意见,但指出他言辞过甚,危言耸听,不合实际。

总之,禁教之后康雍乾三帝对留用的西方传教士的政策有四点相同之处,即任用天主教修士与允许其本人信仰宗教;将天主教区别于中国民间秘密宗教,对传教士慎用刑法;为清明政治防范禁教中吏民对传教士胡作非为;对天主教的认知高于反教的激进官员。

二 康雍乾三帝对西方文明与天主教的认知与政策的差异

1. 对西方科技与物质文明的态度不同

康雍乾三帝对西方科技及产品的态度,有着较为明显的不同。众所

^① 《档案史料》第一册,第104—105页。

^② 《档案史料》第一册,第115—121页。

周知,康熙帝对西方科技相当钟情,进而力求了解天主教,是众所周知的事情(详见第一、二章)。他自身热情学习算数、几何学、天文学、地理学和理化的某些内容,欣赏西方绘画、音乐,接受西医治疗。他更勇于实践,亲自测算地形,派遣西士和国士到各地测绘地图,制成《皇舆全览图》(《康熙皇舆全览图》),开蒙养斋馆,被后世学者视为类似于法国科学院,培养子弟国士,在皇三子、诚亲王允祉(1677—1732)主持下,编著百科全书式的《律历渊源》。据北京故宫博物院研究员刘潞说,故宫宝藏留有康熙使用痕迹的百件科技实物^①,显见康熙帝热衷于西方科技。台北故宫博物院于2011年10月至2012年1月举办“康熙大帝与太阳王路易十四特展”,展出了康熙帝模仿与创新制造的科学仪器,有圆规、角尺、平分线比例尺、十位盘式手摇计算机等物,康熙帝使用的数学用表、对数表等等。笔者在参观中真切感受到康熙帝十分尊重科学,刘潞说他是“中国皇帝中唯一认真学习欧洲天文学、数学、地理学”^②的皇帝,确是事实。

雍正帝对待科技的态度与其父不说是异趣的话,也远逊于其父了,他极少探求科技知识,但有兴趣运用西方科技产品,从传教士进献的一份礼品单和拣收单可知他的兴趣所在。雍正十一年(1733)十一月戴进贤、巴多明等人进西洋奇器礼单二十四件,有比例尺、半圆仪、垂线平仪、罗经、日晷等科学仪器,雍正帝皆不收取,选取千里眼大小四个、眼镜六副、珐琅片一个、西香二匣^③。他欣赏的是实用物品,不仅自身配戴眼镜,还赏赐给引见的官员。

如果说雍正帝还有重实用的因素,乾隆帝则侧重于享受娱乐了,好的是新奇玩意,玩的是机械狮子、机器人,观赏的是喷泉。乾隆十九年(1754)钱德明是这样描述乾隆帝尽情享受传教士带来的科技成果:“为了讨好乾隆皇帝,已故的沙叩玉(P. Valentin. Chalier)神父制作了闹钟,闹

① 刘潞:《康熙皇帝与西洋科学》,载《清史镜鉴——部级领导干部清史读本》第一辑,国家图书馆出版社2008年。

② 刘潞:《康熙皇帝与西洋科学》。

③ 《档案史料》第一册,第72页。

钟在欧洲也是很稀罕的。几年前,蒋友仁神父为郎世宁教士设计和领导施工的欧洲式宫殿前装上了美丽多姿的喷泉,纪文(FR. G. de. Brossard)教士制作了最精美最难做的玻璃器皿,至今这些器皿还和从法国和英国带来的最美丽的物件一起放在金銮殿上。为了讨好皇帝,杨自新(Gilles Thebault, 1703—1766)教士刚刚制成一只自动的狮子,它能像一只普通狮子一样走上百步。杨自新在它体内装置了许多弹簧使它能走动。这位教士把最先进的机械制造技术都用到了他的机器人上,令人惊叹不已。”^①机械师汪达洪(Ventavon, Jean-Matthieu, Tournu, 又作 J. M. de, 1733—1787)在乾隆三十四年(1769)给人写信说:“我到北京以后就被皇帝召去维修钟表……维修一些有趣的机械。杨自新教士给皇帝制造了一只狮子和一只老虎,这两只机械动物都会单独走 30—40 步,可是我进宫前杨自新教士就死了,我奉命造两个捧着花瓶会走路的机器人,我已经为此工作了八个月,还需要一年时间才能完成。”^②祖父是要研究用的计算器,孙子是要玩具机器人,兴趣差异为何如此巨大?真是祖宗创业,子



图4 乾隆朝制白猿献寿钟

(引自《清史图典》)

① 《洋教士看中国朝廷》,第 212 页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第 223 页。

孙享受,而且富贵淫侈,这也是一代不如一代^①。

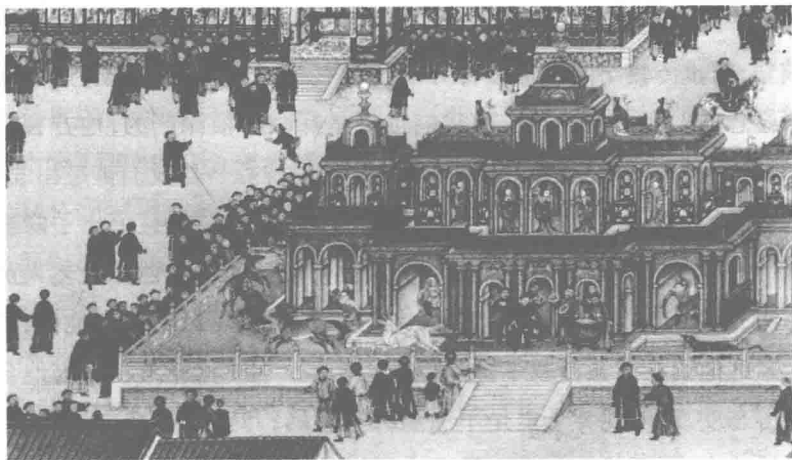


图5 《乾隆帝八旬圣寿图·西洋点景建筑》之二(引自《清史图典》)

要之,康雍乾三帝使用传教士,除了让他们制作历法外,康熙帝重视天文历法、医药学理和制造,雍正帝看重的是应用机械,乾隆帝注重的是机械玩意。三帝要求不一,兴致不一,品味高下立见。

2. 对内廷修士传教的容忍程度不同

用人制造玩具,这种追求从道理上说就不那么光明正大,因此不得不对制作人有所迁就,如在不许传教问题上,康熙帝的祖训是留用的技艺人员可以信教、不得传教,可是乾隆帝对在钦天监和宫中服务的西士的传教活动就采取了视而不见的态度。汪达洪对此有真切的感受,他是这样来叙述的:在宫中,“我们在异教徒面前无所顾忌地做祷告,您瞧,我们是多么自由地做我们教会的日课,皇帝对我们也睁一眼,闭一眼。”^②王致诚讲

^① 吴伯娅指出:“康熙帝尚能通过这些奇器看到西洋科学的先进性。他最感兴趣的是科学仪器。雍乾二帝则不然,对西方科学没有兴趣,追求的只是西洋玩物。尤其是乾隆帝,对西洋玩物的追求登峰造极。”(《康雍乾三帝与西学东渐》,第14页)

^② 《洋教士看中国朝廷》,第225页。

得更具体：“我们在这里有三座教堂……北京有一大批基督教徒，他们完全自由地来教堂。我们进城去主持弥撒，也经常上门为妇女们做圣事。……因为皇帝知道我们来到中国的唯一动机是传教。如果关了我们的教堂，禁止传教士们布道履行神职，我们就会马上离开中国，这是他们所不愿意的。我们在各省的神父们也不是躲藏得很深严的，地方官们也睁一眼闭一眼，因为他们知道我们在北京的地位。一旦我们被赶出北京，那么各省的传教士们也会马上被发现和驱赶出去。”^①并且道出了隐匿在各省的传教士之所以能够传教的官方原因。乾隆帝为使西洋技艺人员制作历法、测绘地图和从事绘画艺术，制作享受器物，不得不优容他们，事实上是默许他们在京城传教了。当地方上出现严重违法传教事件，他会采取严厉态度，表明他骨子里是不满意天主教的，乃至几乎视之为邪教；同时也反映出，要用传教士掌握的西方科学技术，要让他们在钦天监、宫廷做事，也要付出代价——默许他们传教。

钦天监是天主教重镇，为教士和中国教徒所掌握，他们用钦天监做掩护，从事传教活动和支持各地传教士、教徒的宗教活动。在地方传教的鲁日满深知西士在钦天监服务对于天主教传播的重要作用——“对天主教传教团体的安全、社会地位和进一步的存在和发展极其重要。”^②北京天主堂有着在华天主教总部的地位：联络各地信徒，指导他们宗教生活；指导、庇护外地传教士；联络广州夷馆、澳门天主堂。乾隆三十五年（1770），直隶宝坻县老家庄李天一建造教堂，向京城天主堂西洋人的家仆讨取瞻礼单，同时向西洋人家人崔姓并傅姓（傅作霖，Rocha, Felix da）家人康姓购买“天主图像、经卷、乐器等物，悬设堂内”，按单中瞻礼日期斋集同教人诵经，还每年赴京中取瞻礼单。同县朱家铺民人张金，“系自幼随父崇奉天主教，因赴京交纳旗租，与天主堂傅姓家人康姓熟识，讨取瞻礼单，分给同村教徒朱大”等人，各照瞻礼单日期念经。他们念经及与

① 《洋教士看中国朝廷》，第201页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第24页。

京城天主堂联系,在四十六年(1781)被官府发现,署理直隶总督英廉(1707—1783)奏报,并说天主教久在例禁,而京中天主堂,“乃售卖经像、乐器,又给以瞻礼日期单,是阳奉禁遏而仍阴传其教也。”^①在乾隆十一年(1746)禁教风潮中,原本在山陕传教的李世辅到京,“京内堂主姓席的说奉了旨意严禁,教我不要传教,着两人送我回国去”,席某是西洋人,指令直隶南宫人蒋相臣、山西曲沃人尹得志引领李世辅南下,十二年(1747)四月过长江,在鄱阳被捕^②,可见教堂不遵守禁令,并能指挥许多出力人员。西安教案中的要犯焦振纲、秦禄被捕时携带西文信件十封、汉字封面洋字信六封,他们供称:“所寄各信,系本年正月秦禄进京卖鼻烟,京城天主西堂那姓(永福)托寄罗马当家洋字信十封,又天主北堂汪姓(汪达洪)寄罗马当家洋字信一封,寄曾贵洋字信二封。又,刘必约寄蔡伯多禄洋字信一封,寄曾贵洋字信一封,寄湖南沅江刘开迪洋字信一封……”^③表明散布各省的教徒与京城天主堂有直接联系,还反映出京城教堂、罗马当家、有关教徒是连环关系,内地教徒请洋教士来传教,由罗马当家派出人员,罗马当家与京城教堂密切协作。罗马当家是教廷派驻广州机构(夷馆)的主事人,名义上是料理教士在中国往来事务,如转投信件,实际上是做在中国传教的组织工作。就因在西安事件中暴露了这种真面目,乾隆帝乃考虑不准许这一机构在广州设立^④。京城天主堂主持人,多有钦天监人员,如乾隆三十年代北京南堂管理人刘松龄(August van Hallerstein, 1703—1774),就是钦天监监正^⑤。北京教堂传播天主教的作用,魏若望在《耶稣会士傅圣泽神甫传——索隐派思想在中国及欧洲》一书中说:北京天主教“北堂最初是白晋用来在中国土壤中播撒欧洲种子的地方”^⑥。

① 《档案史料》第一册,第329—333、335—338页。

② 《文献汇编》,第187页。

③ 《档案史料》第二册,第492页。

④ 《档案史料》第二册,第498页。

⑤ 《档案史料》第一册,第314页。

⑥ [美]魏若望著,吴莉苇译:《耶稣会士傅圣泽神甫传——索隐派思想在中国及欧洲》,大象出版社2006年,第219页;以下引用该书简作:《耶稣会士傅圣泽神甫传》。

禁教后的钦天监西士,利用他们自身信教的合法性,仍然在所居住的教堂从事非法传教活动。

3. 对天主教与西方文明的认知层次不同

从雍正帝、乾隆帝的言论中,看不出他们与激进臣工对天主教的看法有多大差异,而在康熙帝身上就表现出某种质的差异,康熙帝则是承认西方文明和天主教文明的,非为独有中华文明论者。朱静在编译的《洋教士看中国朝廷》的前言中认为,“康熙皇帝具有非凡的远见卓识,他早已认识到中国人对外国人抱有成见是错误的。”他“认识到不论是从科学上看还是从艺术上看,中国并不是唯一文明的国家,除中国外,其他国家也有科学家和能工巧匠。”^①无疑,在十七、十八世纪像康熙帝那样承认外国文明是难得的,高明的。康熙帝后来倡导西学中源论,是思想上的倒退,作为还击教廷禁约的一种斗争手段。

第四节 余论:中西文化交流高潮消退之原因与影响

礼仪之争标志清初中西文化交流高潮的消退,究其原因,自然需要从罗马教廷及其内部的派别、西欧各国君主之间的关系以及与教廷、教派之间的关系,教廷、各国君主与清朝的关系说起,即取决于教廷、西欧诸国、清朝诸方面复杂关系与各自政策,主要原因是教廷两度派遣特使到中国贯彻禁约令,向清朝皇帝权威挑战,激怒康熙帝,导致他采取禁教政策。

(一) 可以理解教皇的禁约抉择,但不能不考虑它的后果。

教廷坚决推行禁约令,是在错综复杂情况下采取的,面对内部在华传教方式的派别之争需要调节;在华传信部人员与耶稣会士之间的斗争导致礼仪问题愈演愈烈^②;来自法国的耶稣会士白晋等人坚持利玛窦传教

^① 《康雍乾三帝与西学东渐·前言》,第13页。

^② 张国刚:《明清传教士与欧洲汉学》,中国社会科学出版社2001年,第165页。

方式,反对葡萄牙人、主张实行教廷禁约的阎当的训令^①。传教士的国别又涉及国家之间、国家与教廷的利害关系,比如“法国传教区自一开始就在传教职责之外代表着法国国王的利益,法国传教区成员的身上因此有着比较浓重的世俗气息”。所以在华教派之争,背后有着西欧各国君主利益的某种驱动力^②。又如葡萄牙国王反对禁约,在日本的葡萄牙人宗座代牧就不贯彻教廷禁令。诸如此类的利害冲突,可知格勒门得十一世强硬贯彻禁约令有其客观原因,并非心血来潮作出的决定,可以理解他,但是不能考虑到禁约令的实行必然带来严重的恶果,就不能不归咎于他了。

(二) 禁约令挑衅中国皇帝权威,必有恶果。

吴伯娅讲到礼仪之争的实质:“康熙与罗马教廷的冲突不仅仅是文化传统与宗教教义的矛盾,而且是中国封建皇权与西方宗教神权的冲突。教皇的禁约既是对中国的内政和文化传统的干涉,也是对封建皇权的挑战。”^③确实是教廷向中国皇权挑战。

尊孔读经是中国主流的意识形态,民间祭祀祖先是朝廷以孝治天下政策的落实和体现,都是皇权的要求,也是皇帝权威的体现,教皇反对中国教徒祭祀孔子、祖先的禁约,是向中国皇帝权威发起的挑战。中世纪教皇权威凌驾在国王之上,但到了十七、十八世纪,情况较以前不大相同,在欧洲犹且力不能及,对非宗教国家的中国皇帝更加不相宜,他的碰壁实乃自取。

(三) 传教士潜匿、潜入中国传教遭到刑法处治和驱逐,咎在教廷禁约。

康熙帝从允许传教到驱逐传教士至澳门出境,是教皇禁约导致的,问题并没有到此完结。当时就有一些传教士隐匿下来,不仅没有离开中国,而且还在从事传教活动,更加严重的是此后不断有传教士潜入各地,进行宗教活动,引发事端,致使清朝政府予以惩治。作为思想意识的宗教是无

① 参阅《耶稣会士傅圣泽神甫传》,第138页。

② 《明清传教士与欧洲汉学》,第165页。

③ 《康雍乾三帝与西学东渐》,第154页。

国界的,但是信仰宗教的人是有国家管理的,即是有国籍的。传教士潜藏、潜入中国本身就是违法的——违反了中国法律,传教违反中国禁令,清朝政府发现了,为维护社会稳定与主流意识形态,一般情形下将他们驱逐澳门,容其候船回国,有着宽容精神,只对极其个别的传教士加以刑戮。

(四) 禁约令导致中西文化交流高潮的消退。

礼仪之争结束之前,传教士利用适宜的政治环境,向中国人传播西方文明,又将中华文明介绍给西方世界,中西各取所需,促进文化的交流与发展,所以朱静在她编译的《洋教士看中国朝廷》的前言中讲到,耶稣会士“身兼两职,既充当西方文化的传播者……又成了欧洲的中国文化传播者”^①。吴伯娅在《康雍乾三帝与西学东渐》中写道:“没有欧洲传教士的渡海东来,就没有明清之际中西文化交流的高潮;没有康熙的积极支持和‘度量宏大’,这个交流就难以硕果累累。”^②是的,康熙时代是中西文化交流的高潮时期,礼仪之争造成它的终结,这种和平环境下、以和平方式展开的新的交流高潮,在康熙以后的清朝再也不可能出现了。

① 《洋教士看中国朝廷·前言》,第1页。

② 《康雍乾三帝与西学东渐》,第13页。

第四章

“康熙帝与西洋文化”研究中的两个问题^①

对于康熙帝热衷西学的态度和他对中西文化交流的贡献,学者们给予高度的赞扬。陈捷先在《康熙皇帝与中西文化交流》一文中说,康熙帝“重视西洋科学,推动中西文化交流,中国有史以来皇帝中少见。在古代中西文化交流史中,康熙帝的贡献是空前绝后的。”^②刘璐认为康熙帝是中国皇帝中唯一认真学习欧洲天文学、数学、地理学的^③。笔者以为这些评论是恰当的,康熙帝在中国帝王里对中西文化交流的贡献确实是空前绝后的。在这里就康熙帝对天主教教义的态度、康熙帝热衷招揽西洋科技人才的方针会中断的原因两个问题,发表一点浅见。

第一节 康熙帝对天主教教义的认同问题

服务于清朝宫廷的耶稣会士白晋(Joachim Bouvet, 1656—1730)认为康熙帝已经具备某种程度的天主教信徒的品质,他在呈递给法国国王路

① 本文系笔者的清代前期天主教史研究习作,今天再看,颇觉幼稚,而将它选进集子,一方面是因为关于康熙帝是否会成为教徒问题在别的文章中没有涉及,观点也无变化,就有保留必要;一方面也当作研究历程的记录。

② 此文系陈捷先教授于2011年11月15日至18日台北故宫博物院和北京故宫博物院联合主办的“两岸故宫第三届学术研讨会”上提交的论文(原题为《17、18世纪中西文化交流》)。

③ 刘璐:《康熙皇帝与西洋科学》,载《清史镜鉴——部级领导干部清史读本》第一辑,国家图书馆出版社2008年。

易十四的《中国现任皇帝传》(又名《康熙帝传》)中写道:“……这位皇帝却非常尊敬天主教,他喜欢倾听我们讲解讲义,同时,他的行动已经使他成为半个基督徒,所以我们期待上帝也将赋予他圣教的天资……这位皇帝正在使自己的所作所为符合天主教的教义。”又说:“这位皇帝也对天主教表示了好感。所以我们有理由推断,有朝一日他很可能成为中国偶像崇拜的摧毁者。”白晋还说:“尽管他(康熙皇帝)天性骄傲,一向确信自己拥有对世界各国人民起启蒙作用的先进文化的中国国民,也认识到天主教的教义胜过本国空洞玄虚的哲学。以至中国皇帝和国民能够信仰福音教义。”^①显然,白晋认为康熙帝相当程度认同、信仰天主教教义,很可能接受福音教义,成为教徒。

中国学者提出康熙帝对天主教有“认同迹象”的见解。张顺洪说:“康熙不仅对天主教教义有一定了解,而且可以说已有认同的迹象。”^②吴伯娅与张顺洪的观点相同,认为康熙帝“为教堂亲题匾额、对联、诗词。从这些文字看来,他不仅对天主教教义有一定的了解,而且可以说已有认同的迹象”^③。陈捷先在前述文中谈到这个问题,认为康熙帝对天主教教义内涵并不特别有兴趣,更谈不上入教。就上述几位的见解,笔者认为有两个问题需要讨论:“认同”与“信仰”是一回事吗?“认同迹象”当作何理解?迹象,反映的是现象,而认同指的是观念。笔者的想法是康熙帝以中国儒家观念理解天主教教义,对它有认同因素,但绝不是信仰,应当说与信仰无关。可以从四个方面来认识:

其一,上天为万物之源的表面共识。早期传教士为在中国传教,使用“合儒”,实即“附儒”手法,将其信仰的造物主用“天主”名称,比附为中国人讲的天、上帝,表示中国人、西方人信仰相同,或者说共同信仰上帝。清

① [法]白晋著,杨保筠译:《中国现任皇帝传》,收入[德]莱布尼茨著,[法]梅谦立等译:《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》(下引该书简作:《中国近事》),大象出版社2005年,第52—53页;[法]白晋著,马绪祥译:《康熙帝传》,《清史资料》第一辑,中华书局1985年,第195—196页。

② 转引自吴伯娅著:《康雍乾三帝与西学东渐》,宗教文化出版社2002年,第137页。

③ 《康雍乾三帝与西学东渐·绪论》,第9页。



图1 康熙帝西洋版画像(引自《清史图典》)

朝人对此有认可和反对的两种不同态度,康熙帝对天主教教义则是持认可的态度的。他对传教士说,“尔天主教徒敬仰天主之言与中国敬天之语虽异,但其意相同。”^①又说:“至于‘敬天’之字,亦不是以天即为天主,乃

^① 中国第一历史档案馆编译:《康熙朝满文朱批奏折全译》,中国社会科学出版社1996年,第424页。

是举目见天,不能见天主。天主所造之物甚多,其大而在上者莫如天,是以望天存想,内怀其敬耳。”^①就万物之源来讲,康熙帝认为天主教讲天主,与中国儒学讲天(苍天、上帝),两者是相近的,相通的。天主教以天主为造世主,中国人以天为万物之源,天与天主有别,但以最高的神灵造物则同,故而撇开对天、天主来讲的差异,二者有共同点。

其二,康熙帝默认传教士为他祈祷天主保佑。康熙末年罗马教廷使节嘉乐(嘉禄,Carlo Ambroise Mezzabarba,1685—1741)来华,传布教皇格勒门得十一世禁约,禁止中国信徒敬天、祭祖、尊孔的信仰和活动,康熙帝就此与之辩论,多次交锋,到了康熙五十九年(1720)十二月十七日,嘉乐表示不敢再辩白了,“惟有嘱咐众西洋人同心和睦,竭力报效,仰答皇上隆恩,于天主前保佑皇上万寿无疆。”表示以祈祷天主保佑康熙帝万寿无疆答谢皇帝隆恩。康熙帝听后,回应说:“尔此奏甚是,尔如再辩,朕必与尔辩论至极。”^②康熙认为嘉乐说的话很对,是肯定他不再为教皇的禁约辩解,倒不是赞扬他在天主前为自己祈祷,但是并没有就此话驳斥他。清朝的皇帝让外国宗教的天主保佑,如果不是对天主教教义有所认同,康熙帝是不会默认的,必会有异议。

其三,康熙帝违背事实地迁就传教士的关于中国人的祖宗牌位没有灵魂附着的涵义之说。合儒论的传教士以为中国人的神主(牌位)不包含附着神灵的意思,是以不反对中国信徒祭拜祖先,康熙帝因而说:“中国供牌一事,并无别意,不过是想念其父母,写其名于牌上,以不忘耳,原无写灵魂在其牌上之理。即如你们画父母之像,以存不忘之意同也。”^③其实康熙时期的江苏巡抚、吏部尚书宋荦(1634—1713)在《祖塋祭田碑纪》一文中写道:“神依于主(木主、神主、牌位),体魄藏于墓。”^④湖南零陵龙

① 陈垣整理、李天纲校点:《康熙与罗马使节关系文书》,收入[意大利]马国贤著,李天纲译:《清廷十三年——马国贤在华回忆录》(下引该书简作:《清廷十三年》)附录,上海古籍书店2004年,第150页。

② 《清廷十三年》,第164页。

③ 《清廷十三年》,第150页。

④ (清)宋荦:《西陂类稿》卷二十六,《祖塋祭田碑纪》,《四库全书》本。

氏《家规》也说：“祠乃祖宗神灵所依，墓乃祖宗体魄所藏。子孙思祖宗不得见，见所依、所藏之处即如见祖宗焉。”^①民间家庭、祠堂供奉神主，就是认为祖宗神灵依附在上面。对此，康熙帝怎么能不知道？不过是迁就传教士的说法，帮助在天主教内部斗争中的合儒派反对禁约派。

其四，在解说天与天主之别时态度不鲜明。反对天主教教义的清朝人在天与天主之别、是否人格化的认识方面，观点鲜明，康熙时期的福建巡抚、礼部尚书张伯行（1651—1725）批驳“天主至上”说：“……未闻天之外别有所谓‘主’者。今一入其教，则一切父母、祖宗概置不祀，且驾其说于天之上，曰‘天主’，是悖天而灭伦也。”^②康熙帝的皇四子胤禛（雍正帝，1678—1735，在位 1723—1735）说：“西洋人崇尚天主，夫天以阴阳五行化生万物，故曰万物本乎天，此即主宰也。自古以来有不知敬天之人乎？西洋教之敬天有何异乎？若云天转世化人身以救度世人，似此荒诞之词，乃借天之名蛊惑狂愚，率从其教耳，此则西洋之异端也。”^③康熙帝多次讲到天与天主，从来没有这样明确，而给人模糊的感觉，只有一道谕旨说得清晰一点：“中国称上帝，人人皆知，无不敬畏。即朕躬膺大宝，凡事法天，网敢或教，六十年来，朝乾夕惕，祇承帝命。中国敬天之道如此，岂尔西洋只知为造物主区区祈福求安者所可比拟哉？”^④他强调敬天伦理，不在于求福。对比之下，康熙帝对天主教教义不像反对派那样强烈地批判，而是辩论不力，应当与他对天主教教义有一定的认同有关。

康熙帝在禁教以前，将天主教及其信徒在华传教一事视为文化问题，因利用传教士的科学文化知识而允许其传教，但是教皇的禁约，禁止中国信徒敬天祖和尊孔，表面上还是文化问题、习俗问题，但是实际上牵涉到清朝的政治制度和官方意识形态。清朝以敬天法祖为治国的政治纲领，以以孝治天下为施政方针，教皇的禁约实际上是向清朝的政治纲领、政治

① 零陵《龙氏六续家谱》卷首下《家规》，民国十年刻本。

② （清）张伯行：《正谊堂文集》卷四《拟请废天主教堂疏》，光绪二年扬烈堂刊本。

③ 《雍正朝起居注册》五年四月初八日上谕，中华书局 1993 年，第 1175 页。

④ 《清廷十三年》，第 164 页。

方针挑战,也是向清朝皇帝的权威挑战,康熙帝的宇宙观和世界观是儒家的天道观和君主专制政治伦理,当然不允许破坏敬天祖尊孔道的治国方略和儒家意识形态,所以就以禁教作出回应。让我们回到本章开篇提出的问题,康熙帝在文化观念上对天主教教义是有认同的因素,这不仅是迹象的问题,毋庸讳言,是某种认同。但是认同不同于信仰,两者是两回事。康熙帝在多方面认同佛教教义,却不是佛教徒。他的儒家天道观与天主教教义不是一个思想体系,他不会也不可能信仰天主教,那只是白晋的虚幻之念,也是他向法国国王路易十四和欧洲基督徒的宣传之词。

第二节 康熙帝招揽西士之风中断原因之探究

康熙帝热衷西学的精神为什么没有成为家法得以传承下来?乾隆帝(1711—1799,在位1736—1795)自称处处学习他的祖父,为什么没有学习西洋科学知识的热情?尽管在青少年时期奉其父雍正帝之命,跟从康熙帝第十六子、庄亲王允禄(1695—1767)学习算术,要讲学习西学的条件,比康熙帝初学时期要好得多,可是他为什么没有那种热情,不像康熙帝那样派遣西士前往欧洲招募科技艺术人才?为此需要了解康熙帝个人的特点及其与天主教关系的变化。笔者想到了五个方面的因素:

第一,康熙帝亲政之初的特殊需要——历法之争,学习有偶然性,并有强烈的政治性。康熙帝在历法之争中,为掌握裁决的主动权开始学习西学,如同他后来对皇子所述的:“朕幼时,钦天监汉官与西洋人不睦,互相参劾,几至大辟。杨光先、汤若望于午门外九卿前当众赌测日影,奈九卿中无一人知其法者。朕思己不知,焉能断人之是非,因自愤而学焉。”^①一部科学的历法,是以农为本的国策所需要的,因为它关乎农时、农产量

^① (清)康熙撰:《庭训格言》(雍正帝整理),《四库全书》本;陈生玺等注释:《庭训格言几暇格物编》,浙江古籍出版社2013年,第117页。

与百姓食物。历法又关乎对天的认识,关乎对天人之际——天人关系的理解。所以解决历法之争是政治需要,是政治行为,不是简单的学习知识的事情。

第二,康熙帝学习目的中含有压制汉臣和满足自己虚荣心的心理,难以始终如一。他为显示自身的博学,让臣工欣羡,并以此表明学问胜过汉人臣子,是作为满人皇帝在汉人面前文化自卑的异常心态的反映,这就如吴伯娅指出的:康熙帝炫耀西学知识,是要当科学问题上的最高“裁判官”,是有意“显示出渊博的学问。为此,康熙经常在臣僚面前炫耀自己,并以捉弄汉臣为乐”^①。马国贤也观察到:康熙帝被臣下“奉承的狂喜”,“康熙帝确实是一个知识广博的人,他相信他的国家的所有夸张的赞美,还带有一点孩子气的虚荣心”^②。

第三,康熙帝学习西学,仅局限在科技艺术方面,不学西方哲学及其方法论,不涉及西方社会制度。据白晋的记载,康熙帝在接受了传教士们传授的西方天文学、几何学知识之后,指定白晋、张诚(Jean - Francois Gerbillon, 1654—1707)编写哲学书籍,康熙帝只是粗略浏览逻辑篇,因生病,改为研讨医学^③。病好之后,为什么不再学习西方哲学?看来他是固守中国本位世界观、宇宙观,丝毫不触动、不偏离儒家传统,所以对西洋哲学不感兴趣。现代学者多认为康熙帝对待西学,是重器物,斥观念。陈捷先认为:“康熙虽然对西洋科学很倾心,对西洋物品很爱好;但他毕竟是中国的统治者,他不能背离中国儒家传统的。”又说他“以实用为主,所以对文化器物层面的兴趣为高,没有更深一层的向制度、行为、心态文化的核心内层推动……康熙时代传入中国的西洋文化不能在中国土地上生根,更谈不上结出成功的果实来了”^④。刘璐认为康熙帝强调西方科技的工

① 《康雍乾三帝与西学东渐·绪论》,第16页。

② 《清廷十三年》,第56页。

③ 《中国现任皇帝传》,第80—81页;《康熙帝传》,第228页。

④ 陈捷先:《康熙写真》,远流出版公司2002年,第43、214页。

具价值,摒弃与中国学术不合的文化内涵^①。表明康熙帝学习西学有很大局限性,就是对西方科技文明,康熙帝也是有所保留的。此外,他还是西学中源论的提倡者,在《三角形推算法论》中说:“论者以古法今法之不同,深不知历。历原出自中国,传及于极西,西人守制不失,测量不已,岁岁增修,所以得其差分支疏密,非有他术也。”^②康熙帝对西方科学的态度是重器物、斥观念,实质上是中学为体、西学为用,一个多世纪后张之洞提出“中体西用”的主张,渊源应当在康熙帝这里。由此可见,历古相传的中国文化中心论是中国人的沉重的思想负担,成为全面理解西方文化的障碍,有碍于中国社会的进步。

第四,康熙帝对天主教及传教士的政策,对他在臣民中的形象产生负面影响。康熙帝允许公开传教,批准在北京建立教堂,优待传教士,为具有强烈的传统观念的臣民所不能接受,雍正帝因而对巴多明、白晋、戴进贤等人说:“在朕先父皇当政时期,各地才建起了教堂,你们的宗教才迅速传开。”又对他们说:“朕的先父皇屈尊俯就,让你们居留外省,他在文人心目中的威望大受损失。”^③这是康熙帝后人不能像他那样热衷西学的一个原因。

第五,罗马教廷错误的传教政策导致清朝皇帝禁教,影响对西学的吸收。十六、十七世纪,传教士(尤其是耶稣会士)是西学的主要传播者,他们采取适合中国国情、民情的传教方式。十八世纪初,罗马教廷强令改变传教方式,不尊重中国国情、民情,迫使康熙帝和他的继承人雍正帝、乾隆帝采取禁教政策,从而影响西洋科学在中国的传播。

作为个人而言,康熙帝真正了不起,为治理国家而认真学习西方科技,又是那样刻苦钻研,学用一致,颇有成就,但是传统的中国文化中心论

① 《康熙皇帝与西洋科学》,中华文史网第1期。

② 康熙帝:《御制文集》第三集卷十九,康熙五十三年内府刻本。

③ [法]杜赫德编,郑德弟、朱静、耿昇等译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第二卷,大象出版社2001—2005年,第338—339页;朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年,第106页。

妨碍了他深入到社会制度理念的层面,学习内容的片面性、偶然性、政治性,使得中西文化交流的高潮难以为继。

第五章

雍乾禁教中天主教的传播与信众

在清代雍正二年(1724)至乾隆十一年(1746)的二十多年间,雍正帝(1678—1735,在位 1723—1735)、乾隆帝(1711—1799,在位 1736—1795)先后下令禁止西洋天主教的传播,谕旨得到较为认真的贯彻,尤其是前者的禁教,被西方传教士视为灾难性打击。然而传教士并没有停止在中国的活动,如同欧麦尔·德格里杰斯所说:“在 18 世纪接连不断的艰难中,基督教群体通常在秘密状态下得以幸存。”^①这才有清朝政府一再禁教的政令^②。本文试图理清上述两次禁教与西洋传教士、清朝信徒的宗教活动状况,叙述禁教内容,西洋传教士的潜匿、潜入及其传教活动、传播方式,中国信徒的成分,宗教内部的组织结构,禁教中信徒对信仰的坚持。为什么天主教能够在禁教的政治社会环境中开展活动?教徒何以坚持信仰,矢志不渝?此处主要是提出问题,拟在下一章对以上提出的两个问题开展讨论。

① [法]伊夫斯·德·托马斯·德·博西耶尔著,辛岩译:《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一·序》,大象出版社 2009 年,第 5 页。

② 在乾隆十一年之前有乾隆元年、之后有三十三年的禁教,文章将有机会述及这两次禁教。

第一节 雍正二年、乾隆十一年禁教

康熙后期因教皇“禁约”而使本已存在的仪礼之争变得激烈起来,导致康熙帝下令驱逐传教士于澳门,领票的传教士照常服务朝廷,但也不得再行传教^①。雍正元年(1723年)十月,闽浙总督觉罗满保(1673—1725)因福建天主教的流行,奏请禁止天主教传播^②,为雍正帝接受,于次年二月以礼部名义发出禁止通告,要点是:(1)有科学技术艺能的西洋人在京留用;(2)严格禁止西洋人传教,没收教堂,改作公用;(3)信徒必须悔改,不得再有宗教活动;(4)地方官应实力奉行,否则议处^③。这一政令在相当程度上实行了,一些传教士被遣送到广州、澳门,教堂被改作义学、祠庙,许多信徒停止宗教仪式。这就是在北京的传教士冯秉正(Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla, 1669—1748)当时(雍正二年,1724年10月16日)感受的情形:“我们的圣教在中国已被完全禁止,所有的传教士——除在北京的传以外——都被逐出帝国,教堂或被拆毁,或被派作渎神的用场;飭令已经颁布,基督教徒必须放弃信仰,其他人不得信基督教,违者将被严惩。近二百年来花了我们无数心血建立起来的传教会竟落得

① 康熙五十九年(1720),康熙帝下令:“尔教王条约与中国道理大相悖戾,尔天主教在中国行不得,务必禁止……除会技艺之人留用,再年老有病不能回去之人仍准留存”,其余不准,留下者,“自行修道,不许传教”(陈垣整理、李天纲校点:《康熙与罗马使节关系文书》附录,收入[意大利]马国贤著,李天纲译:《清廷十三年——马国贤在华回忆录》,上海古籍出版社2004年,第160页)。

② 康熙间,浙闽总督梁鼐、福建巡抚张伯行均禁止西洋人传教。

③ 吴旻、韩琦编校:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社2008年,第29页;下引该书简作:《文献汇编》;该书为本文主要参考书,为韩琦教授惠赠,书此以表谢忱。另见中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册,中华书局2003年,第56—57页;下引该书简作:《档案史料》。

如此可悲的下场。”^①

浙閩總督臣覺羅滿保謹
題
為飭禁愚民等事竊照福建福州府安縣有西洋二
人在彼潛住行教天主堂蓋有一十五處男婦雜其
風甚惡臣等即飭行文武各官查出西洋二人無例送
至廣東澳門交掠所有天主堂十五處房屋盡行改換
查西洋人自任京師尚有修造層法及閑雜使用之
今若聽其在各省大府州縣起蓋天主堂大房居住
方百姓漸歸但教人心被其煽惑濫乘租益懸將西洋
人許其照日在京居住外其餘各外省不許私自居住
或送京師或送回澳門將天主堂盡行改換別用嗣後
不許再行起蓋臣等經具摺奏
聞
荷蒙
聖鑒除見在欽遵將福建天主教一例飭禁外臣謹會題請
旨雍正元年十月二十四日奉十二月初五日奉
旨該部議奏

图1 雍正元年閩浙總督覺羅滿保奏請禁教疏(引自《清中前期西洋天主教在华活動檔案史料》，中華書局2003年版。下引從略)

① [法]杜赫德編，鄭德弟、朱靜、耿昇等譯：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》第二卷，大象出版社2001—2005年，第314頁；下引該書簡作：《書簡集》。朱靜編譯：《洋教士看中國朝廷》，上海人民出版社1995年，第101頁。

尽管禁令森严,然而仍有传教士在传教,不过十一二年就引起官员注意,通政司参议查思海于乾隆元年(1736)疏言军民人等信仰天主教之盛,请求严禁满人入教,三月十四日总理事务庄亲王允禄(1695—1767)等为之转奏,请求命礼部晓谕“京城之西洋人等断不可引诱军民入教”,乾隆帝准奏,十月初六日京城内外大小街道张贴九门提督、五城御史、大兴宛平二县奉刑部文书,禁止天主教,严拿教徒送刑部治罪^①。公告立即引起服务宫廷的钦天监监正、天主教中国省区副会长戴进贤(Lgnaz Kogler, 1680—1746)、钦天监官员徐懋德(Andre Pereira, 1690—1743)、钦天监官员巴多明(Dominique Parrenin, 1663—1741)、宫廷如意馆画家郎世宁(Giuseppe Gastiglione, 1688—1766)等人的反弹,于当月二十三日上奏,请求施恩怜悯,云:“泣思臣等不宦不婚,离家学道,从无为名为利、求富求荣之念,惟笃守敬主爱人之十诫,劝人趋善避恶而已。”所崇奉的天主“乃天地神人万物之主宰”,于康熙三十一年(1692)奉旨准予传教;同时攻讦满保“毫无顾忌,竟敢信口游谈,诬为邪教”,查思海“偏执私情,不明大义,藐视外国”。请求仍照康熙三十一年政策准予传教,乾隆帝不接受他们的请求,但对他们本人予以慰问^②。

十年后,由于传教士在福建的大肆活动,重新引发福建巡抚周学健(1693—1748)、闽浙总督马尔泰的禁教奏议,为乾隆帝批准。乾隆十一年(1746)七月上谕,指斥西洋人在福建福宁府“倡行天主教,招致男妇,礼拜诵经。又以番银诱骗愚氓,设立会长,创见教堂,种种不法,挟其左道,煽惑人心,甚为风俗之害”,遂令各省督抚“密飭该地方官严加防缉。如有以天主教引诱男妇、聚众诵经者,立即查拿,分别首从,按法惩治。其西洋人俱递解广东,勒限搭船回国,毋得容留滋事”^③。重申雍正二年(1724)政策,务必将传教士驱逐出境、惩戒教徒。

此次的执行是严格的,福建之外,四川、山西、湖广、广东、江苏均查出

① 《文献汇编》,第56页。

② 《文献汇编》,第52—56页。

③ 《档案史料》第一册,第93页。

天主教活动,进行了司法行政处理。乾隆十一年(1746),经闽抚拟议、刑部拟刑,乾隆帝裁断:在福安县传教的西洋人白多禄(Pedro Sanz, 1680—1747)处斩;西洋传教士华敬(Jaquim Royo, 1690—1748)、施黄正国(Francisco Diaz, 1712—1748)、德黄正国(德正国, Francisco Serrano, 1685—1749)、费若用(Juan Alcober, 1694—1748)四人绞刑;为首的中国信徒分别处以绞监候、发配边外、杖一百、杖八十等刑,其中郭惠人拟绞监候,文武生员、监生俱褫革功名,枷号一月,杖一百;年过七十、妇女照例收赎。随之对白多禄执行斩刑,华敬等四人在监牢勒毙^①。乾隆十三年(1748),江南教案拟刑,对“潜入中土”的“外藩之败类”传教士,依据大清律“化外人犯罪,并依律拟断”的准则,将传教士“王安多尼(黄安多, Antonio - Jose Henriques, 1707—1748)、谈方济各(谈方济, Tristano Francesco d' Attimis, 1707—1748)各依左道异端煽惑人民为首律,拟绞监候”;中国教徒首领唐德光、沈寡妇(沈陶氏)开堂窝顿,照左道惑人为从例,发边外为民(唐德光佻妻吴氏发遣,沈寡妇系妇人,照律收赎)。称为“会长”的信徒,依违制律,各杖一百,再各枷号两个月,满日折责示儆。自首的信众减等发落,后来王安多尼、谈方济各亦在牢房用绳索勒死^②。

第二节 传教士的潜匿、潜入行教

雍正帝驱逐传教士并不彻底,他们中有人隐藏下来,有的被遣返澳门后又行潜返的,还有西洋新来传教士秘密进入者,他们有潜入的途径和接应者,有活动的经费,所以能够源源不断地潜入中国,继续开展传教活动。同时被清朝留用的西洋人,更以合法身份半明半暗地进行传教活动。

① 《档案史料》第一册,第93、163页;《文献汇编》,第147、152、272页。

② 《文献汇编》,第233页;《耶稣会士傅安德神父致同一耶稣会的帕图耶神父的信》(1750年12月2日于澳门),《书简集》第四卷,第362—363页。

一 潜藏、留用传教士及其活动

留用和潜藏的传教士的活动,以他们同贵族贝勒苏努(1648—1725)家族的联络表现得最明显、最突出。留在北京的传教士苏霖(Jose Suarez, 1656—1736)神父是苏努家族信徒的施礼者,苏努第三子苏尔金由其授洗,教名若望,妻、子、儿媳、孙、仆人亦受洗,在家庭建教堂;第十子,教名保禄,在家建立华丽教堂,内部陈设三位一体的画像,系工匠绘画,由著名画家郎世宁(Giuseppe Gastiglione, 1688—1766)修改;第十一子库尔陈,教名弗朗索瓦,亦在家建立教堂;第二子教名让·巴蒂斯特。雍正二年(1724年)五月,雍正帝以苏努、勒什亨父子为廉亲王允禩(1681—1726)党人,“扰乱国家之心毫无悔改,革去贝勒,与诸子发配山西右卫”^①,同行的是家族四代三十七人、妻子三十多人、奴仆三百多人。巴多明同苏努家族“密切往来”,秘密到右卫苏努家,密谈后返回北京。有一位天主教徒,教名托马斯·汤,江西人,在北京行医,曾为苏努家人看病,特意到苏努家族流放地,给他们送去食物、二百两银子,于雍正三年(1725)四月返回北京,往见巴多明,转达若望、保禄的愿望,希望巴多明为他们祈祷。苏努家族的仆人弗朗索瓦·周于六月末见巴多明,报告家族的新遭遇。苏努在雍正二年十一月十九日(1725年1月2日)忧郁而死,四年(1726)七月雍正帝重新发落苏努诸子,若望发配济南府,第九子发配太原府,保禄流放南京,斯坦尼斯拉斯发配苏州,长子依萨维埃流放杭州。他们“设法通知苏霖神父他们即将路过的教堂。他们让神父放心,他们准备接受上帝的宽恕,他们不知道发配路上会发生什么事,请求神父为他们作祷告”^②。在苏努家族事件中,不难发现留用的耶稣会士巴多明、苏霖仍在积极从事宗教活动;教徒为苏努家族与传教士传递信息,进行沟通;从京城到济南、南京、苏州、杭州、太原途中,应该有传教士及中国教徒的活动。仅此一例,充分表明潜藏的、留用的传教士在不停地进行宗教活动。

① 《上谕内阁》雍正二年五月十四日谕,臺北楼书局藏版印本。

② 《洋教士看中国朝廷》,第108—130页;《文献汇编》,第43页。

在一些省区,中国教徒的宗教活动也没有完全停止。陕西汉中城固县小寨村的教徒,在雍正二年(1724)传教士卜嘉书(卜纳嘉、卜嘉, Gabriel-Igenace, Baborier, 1663—1727)离开后,“每主日聚一处,暗昧诵经祈主”,思念传教士,“每于大主台前祝颂神父,祈主保佑”,并给他写信,请其复函^①。他们的行为显示信教的执着。在直隶,总督那苏图(?—1749)于乾隆十一年(1746)七月奏报,“河间、天津、古北口及近京州邑,颇有传习天主教之事”,在保定府清苑县民人刘英儿、赵二、孙玉书等七人及河间府献县周实俊、周宗的家中查出天主教画像、经文、十字架、念珠等物,他们都是工匠,在北京天主堂获得这些宗教象征物^②。在山东,于乾隆十年(1745)破获秦之道、朱廷谦两起天主教案^③。在山西,有西洋人王若含,于乾隆六年(1741)从澳门到赵城县,到十一年(1746)搜查传教士时,据说正要离去,村民张文明留他“讲说天主教道理”,他也带有经卷。虽然地方官没有把他当做传教处理,至少反映农村信教的西洋人和村民有听讲天主教教义的兴趣^④。另外,乾隆十一年(1746)汾州知府发现,从前入教的任颖等人藏有图像经书,侯天禄传寄斋单,乃将侯天禄提审,不许出境,销毁天主教仪物^⑤。

二 传教士的潜入及其行程路线

雍正间西洋人确实有被遣送到广州的,雍正二年(1724)六月两广总督孔毓珣(?—1730)奏报驱逐到广州的传教士,有广西送到西洋人李国善一名,湖广方西满等四人,江西利国安(Giovanni Laureati, 1666—1727)等三人,河南孟正气(Jean Domenge, 1666—1735)一人^⑥。在江南传教的杨若望(阳若望, Joao de Sa, 1688—1731),于雍正二年十月初三日起身,

① 《文献汇编》,第36页。

② 《档案史料》第一册,第94页。

③ 《档案史料》第一册,第96页。

④ 《档案史料》第一册,第98页。

⑤ 《文献汇编》,第157页。

⑥ 《文献汇编》,第32页。

十二月二十五日回到澳门^①。然而西洋人隐藏在原居地,并非个别现象。传教士卞的哩,汉名黄明凤,法国人,自幼随父祖在中国,当雍正朝禁教时,“潜迹流落在江宁、汉口、武昌、荆州等处行教,历有年所”,于乾隆十一年(1746)九月初六日在湖北江陵沙市被巡检金维翰逮捕,谎称是绸缎商人,来此卖货^②。雍正七年(1729),福建署理福州李知府查拿到西洋人龚上宾(Thomas da Cruz,1666—1745)等二人,此二人不遵令回国,仍在传教,借口是教会原来买有田产,留在此间缴纳钱粮。所以福建布政使说,对传教士“查逐未尽,恣纵潜藏”,更有“本地民人从前学习伊教,兹复捏称教主,诱惑愚夫愚妇礼拜者”^③。不仅雍正年间藏匿下来,而且一直潜藏到乾隆前期。山东省有西洋人安多尼(Antonio a Conceptione,1665—1749)聚集诵经,当地人王东玉为他经理,事发后,朝廷令山东巡抚将安多尼咨送兵部,押解广东出境^④。

雍正三年(1725)八月,江苏巡抚张楷奏报清查西洋人情况:应发往澳门安插者六人,为上元县林安吉、长洲县阳若望、崇明县彭觉世(Ckaude Aquemin,1669—1734),华亭县毕登庸(毕登荣,Doachim Bouvet,1674—1742)、白维翰(Chrzciel Bakowski,1672—1731),上海县孟由义(孟友艺,Manuel Mendes,1656—1741);进京效用二人,为华亭县穆玛诺(乘多玛诺,Manuel Pinto,1704—1743)、丹徒县王以仁(Thomas van Hamme,1651—1727)。共计八人。其中阳若望“径自回澳门”,彭觉世、毕登庸、孟由义“据报患病”,林安吉(林安言,Antonio da Silva,1654—1726)、白维翰、穆玛诺等候咨文,王以仁“未报启程”^⑤。实际情况是阳若望自行前往澳门,并非监督(护送、押送)启行;彭觉世、毕登庸、孟由义报称患病,王以仁未报启程。事后得知,毕登庸于康熙四十九年(1710)七月到广东,

① 《文献汇编》,第238页。

② 《文献汇编》,第167—186页。

③ 《文献汇编》,第45页。

④ 《文献汇编》,第159页。

⑤ 《文献汇编》,第35页。

直往江南,雍正八年(1730)六月起身,八月回到澳门^①。其他三个人当时没有离开江苏,以后如何不详,很难说全都离开江苏了。由下述在江南传教士的出境情形就可知了。沈若望(卜若望, Jean Baborier, 1678—1752), 康熙五十一年(1712)七月从广州前往江南,乾隆十一年(1746)八月在江南起身,十月回到澳门。薄类思(卜文气, Louis Porquet, 1671—1752), 康熙四十年(1701)八月到广州,于雍正八年(1730)五月自江南起身回澳门。安马尔底玉,雍正元年(1723)八月到广东,直往江南,于雍正十一年(1733)八月动身,十月回到澳门。秉多玛诺,康熙五十八年(1719)七月到广东,直往江南,雍正七年(1729)九月回到澳门。他们都没有在雍正前期离开江南,停留到雍正后期和乾隆年间才返回澳门^②。

有的传教士被遣返澳门后又潜回内地;也有新从欧洲到澳门,潜入内地的。前述处死的白多禄即为遣返后又潜入的,处绞刑的德黄正国、施王正国、费若用三人则是新来的,华敬系潜匿下来的。白多禄于康熙五十五年(1716)到福建福宁福安县,时年三十六岁,住穆洋郭惠人家,雍正二年(1724)去澳门,乾隆三年(1738)返回福安,仍住郭惠人处^③。德黄正国于雍正四年(1726)到澳门,住多名我堂,几个月后到广州,船行、陆行,经漳州、泉州、兴化,于雍正五年(1727)三月到福安,住在溪东缪喜使家^④。费若用于雍正十三年(1735)从广东旱路到福安,住在穆洋卓明我家,同行六人,到达福安三人,另二人已死^⑤。乾隆三年(1738),施王正国住陈从辉家。华敬传教经历是,康熙五十二年(1713)从西洋动身到菲律宾,次年广州,住油脂巷天主堂半年,次后到泉州、浙江、江西等地传教,雍正元年(1723)因白多禄需要帮手,遂至福安,住在郭一禄、郭近仁父子家^⑥。这五个人各设教堂,从者众多。天主堂西洋修士、越南东京人嘉乐、利诺

① 《文献汇编》,第238页。此书译作“毕登荣”。

② 《文献汇编》,第238页。

③ 《文献汇编》,第76、79、93页。

④ 《文献汇编》,第74、91页。

⑤ 《文献汇编》,第64页。

⑥ 《文献汇编》,第84页。

二人于雍正六年(1728)潜入广东,次年又欲潜逃出境^①。

潜返、潜入的传教士,行程有一定的路线,两头多有接应,有的还有类似的“中转站”。起点在澳门,有天主堂八家教堂接待欧洲来的传教士,根据他们所在教会的教派和将要去中国内地的省区,分别住进相关的教堂。其中的多名我堂,主管联络福建教区,雍乾间是闵爱干束管事^②。另外七堂是三巴堂、白多禄堂、方济觉堂、圣奥思定堂、圣若色堂、圣老良佐堂、咖喇堂,三巴堂是面向北京的,圣若色堂面向的是江南,其他五个堂联系广东、江西、浙江、陕西等省教区^③。王安多尼的行程是,乾隆四年(1739)到达澳门,由澳门人谈文多拉、江西南安府人谢伊纳爵、安徽五河县人许伯多禄引领到江南^④。谈方济各的行程与王安多尼类同,他于乾隆九年(1744)八月到澳门,住在若瑟堂,由法方济各料理,后由谈文多拉、谢伊纳爵二人护送,过梅岭,在南安雇江船,由长江一路,十二月下旬到达苏州昭文,护送人返回澳门^⑤。李世辅(Urbanus Schamberger, ?—1756),乾隆五年(1740)从法国到澳门,从澳门主教和在澳门做买卖的陕西人处得知汉中奉教信徒多,遂前往,雇佣澳门人引路,走水路到汉中城固,在原先奉教的人家居住下来,如在东关丁姓教徒(法名若望)、程姓教徒(法名玛竇)家居停。又到山陕许多地区活动,在山西绛州住了两年,住在西门里法名毕若的张姓教徒家中,传教吸收新教徒^⑥。

前述沈若望返回澳门,他的路程,可视为传教士返程途径的一个事例。沈若望闻听禁教的信息后便离开江南,乾隆十一年(1746)八月初三日起身,由杨路爵、杨印观护送到广州,再由商行送至澳门。杨路爵,江南嘉定人,三十八岁,教徒;杨印观,江南宝山人,二十一岁,自幼入教。他们经由江西、广东交界的梅岭至广东佛山镇,找到倪若(倪维智、倪若亚敬)

① 《文献汇编》,第45页。

② 《文献汇编》,第86页。

③ 《文献汇编》,第108—109页。

④ 《文献汇编》,第198页。

⑤ 《文献汇编》,第206页。

⑥ 《文献汇编》,第187页。

家，倪是教徒，与西洋人多有往来，由他领着沈若望等人到广州，投入十三行街的一个行里——“自远来”，再由该行送沈若望到澳门。在广州，沈若望酬谢杨路爵、杨印观银子三两，另给银四两作为二人回程的盘缠^①。由此可知，广州成了中转地，佛山也有这种作用。雍正十一年（1733），在江南的传教士安马尔底玉回澳门，则由教徒、上海人李孟周护送，他们秋天出发，走了两个多月，十月初二日到澳门若瑟堂，李孟周将传教士交给西洋人季履思，拿了五两银子作为盘费^②。

从澳门来的传教士常常有人伴送，在内地的传教士移动时，也有人伴随。前述李方济各从澳门到山陕传教，他在山西活动时有人作伴，如乾隆十一年（1746）三月从平阳府到潞州潞城县安阳村，有王姓、尹姓两人陪同，住进教徒陈纪家后，王姓离开，尹姓留下，及至七月，王姓带来查拿西洋人的信息，尹姓雇两个骡子送李方济各去北京^③。

欧洲传教士的相貌、语言、衣着与中国人迥异，按说很容易被发现，如同耶稣会士、宫廷画家王致诚（Jean Denis Attiret, 1702—1768）所说：“我们的长相和中国人太不相同了，不可能不被辨认出来。”^④然而却能潜匿出入及长期隐藏，自有其活动方式与方法。出入化装，隐蔽于教徒家中特地建造的密室，不见生人，回避官府吏役人员，成为他们通行与隐藏下来的主要手法，但不是唯一方法。白多禄自澳门出发，“即剃头辮发，习学官音，改换衣冠，使人不能觉察。”^⑤德黄正国往福安的路上，因为会说官话，穿着中国服装，一路装病，乘坐睡轿，没有人盘诘阻拦，顺利到达福安。路途上装病，不接触人，避免他人注意，是传教士潜入的一种有效方法。王多安尼、谈方济各说他们会讲苏州话，穿的是南方服色，连捕役也认不出

① 《文献汇编》，第213页。

② 《文献汇编》，第219页。

③ 《文献汇编》，第190页。

④ 《洋教士看中国朝廷》，第200—201页。

⑤ 《文献汇编》，第128页。

来^①。费若用在福安传教，“都是夜间用船去”^②。

至于传教士住处的选择，多为家中设有密室的忠实教徒家里。乾隆十一年(1746)四月二十九日，福建福宁府知府董启祚就福安县天主教流行事禀告上司，说明传教士常在刘滌水(刘荣水)、王鸚荐、陈细、陈求、陈从辉家，“此数家者俱有暗室地窖，重墙复壁，易于藏身”^③。陈从辉为使居住的传教士不被人发现，在房屋内设地窖、夹墙，“好藏匿”^④。江南传教士活动的据点，有昭文唐德光家、沈陶氏(沈寡妇)家。唐德光供称：“房屋深密，原因是王多安尼们来往，恐怕外人知觉，故此这样造的。”沈寡妇家的房屋隐蔽曲折，“是王安多尼们怕官府稽查出来，故此这样造的。”^⑤

三 传教士的活动经费与向教廷呈送教徒名册

传教士有固定的活动经费，因各自在教会的地位，每人每年所得收入不同。在福安的白多禄、费若用、华敬、德黄正国、施王正国五人，白多禄每年一百五十两番银，另外四人各为一百两；在江南的王多安尼、沈若望也都是一百两。看来他们的经费是有定额的，是稳定的。银子由西方教会供给，即由教廷和传教士所属国的教会发放，有的则发至吕宋，转到澳门。

传教士的经费由澳门教会转发，由在各地传教士派人往取，或委托当地商人、信徒到广东贸易时带回，再就是澳门教会派人送至。通常的情形是传教士雇人去取。白多禄等人于雍正年间和乾隆元年(1736)、二年、四年、五年、六年雇用福安人冯圣行往澳门多名我堂提取银两，乾隆三年(1738)由多名我堂派遣阿喇束等人送到福安。乾隆七年(1742)至十年(1745)，以工价银十两雇用缪上禹、缪允吉、陈默仔、缪允义等人分别往

① 《文献汇编》，第208页。

② 《文献汇编》，第65页。

③ 《文献汇编》，第60—62页。

④ 《文献汇编》，第114页。

⑤ 《文献汇编》，第209、225页。

取,在银子之外,教会时或向传教士发送鼻烟、水火蜡、素珠、圣像、圣油等宗教用品^①。江南传教士的经费,是由王多安尼委托江南教徒唐德光等代领。唐德光,湖州府归安县人,乾隆元年(1736)搬迁到苏州府昭文县,贩卖线布,自幼入天主教,教名若瑟。乾隆五年(1740)、六年到广东做生意,澳门若瑟堂让他带王多安尼、沈若望两人名下银子各一百两;乾隆七年(1742)、八年由倪若亚敬每回带送二百两,乾隆九年(1744)、十年、十一年唐德光的弟弟唐兴周(教名若瑟)去广东,每年带回二百两^②。

传教士使用经费的一项条件,是传教士上交教徒名册。传教士派人去澳门领银子,或澳门派人送银子,白多禄等将教徒名册上报,如乾隆三年(1738)澳门教会打发人送银子到福安,返回时将信徒名单带回。名册用西文书写,共有 2617 人;内有领受坚振者 963 人,有的已经死亡^③。以此汇报他们传教的成绩。传教士编制的教徒名册有两种:一种是一般教徒名单,另一种是具有较多宗教知识的信徒(领受坚振者)名册。每一种都有底册和清册,所以福安县官方在白多禄等人住处抄出历年造报教人姓名册二本,坚振册一本,底册一本^④。

上述白多禄等在福安传教,谈方济各等在华亭、娄县、上海、苏州、松江、昭文、宝山、嘉定均收信徒,李方济各活动于山陕二省,黄明凤在长江中下游传教。山东、直隶、山西则有本地教徒的隐秘的或潜在的信仰表达方式。缪上禹等人为白多禄往澳门送教徒名册和领取经费,见到“北京、陕西、江南、江西送册子的人”^⑤。这些事实无不说明传教士的潜匿、潜入,有派遣者,有当地教徒的接应,又有活动经费,于是在中国广大地区,尤其是闽、粤、赣、江、浙、鄂、川、陕、晋、京等地区,开展秘密的、半公开的传教活动。

① 《文献汇编》,第 86—87 页。

② 《文献汇编》,第 208—209 页。

③ 《文献汇编》,第 86—87 页。

④ 《文献汇编》,第 79 页。

⑤ 《文献汇编》,第 140 页。

第三节 传教士的传教方式

雍乾之际西洋传教士的活动,虽然也具有一定的开辟性,但主要是力图保持和恢复禁教前的事业,可以说是利用原有的教会活动基础,尽力重新开展传教活动,建造教堂,宣传教义,举行多种宗教仪式,使得老信徒复归教内,同时吸纳各个社会阶层的新信徒,培养中国本土神父和信众中的中坚骨干分子。

一 致力于恢复老教徒与吸收新教徒

传教士的潜入,无论是出而复入的,还是新来的,到达目的地,就落脚老教徒家中,如同白多禄离开和返回福安,都是住在穆洋郭惠人家。王多安尼经常出入教徒唐德光、沈陶氏家。谈方济各开始住在已故传教士何安多尼(何天章, Estevao Peixoto, ? —1739)的住宅“何公祠”,此后住进沈陶氏、钱尚公、唐德光、尤元长、徐鲁直、孙裕玉、刘在田、刘观扬等人家^①。李方济各在城固、绛州亦住进老教徒家中,所以他说:“我住的都是奉教的人家。”^②接待传教士的老信徒,无疑是坚持信仰的,欢迎他们的到来。有的教徒在禁教之后,就不再信仰,自然就没有宗教生活,传教士就对这些入下功夫,让他们重新参与宗教活动。自幼信教的唐德光,在乾隆二年(1737)遇到王安多尼,后者对他说“圣教是冷淡不得的”,这令他不仅重新燃起信教的热情,还让妻子吴氏入教,取教名亚纳。宝山人赵汉章,早年入教,雍正二年(1724)禁教后出教,乾隆十二年(1747)十月十八日,经王安多尼劝说后重新入教。这种老教徒恢复活动的情形,正如周玛利亚供词所说:“这天主教久已冷淡了,因王安多尼们来才又兴起来的。”^③

乾隆十一年(1746)福建开始禁教,当年、次年江南传教士仍在传教。

① 《文献汇编》,第201页。

② 《文献汇编》,第188页。

③ 《文献汇编》,第208、212、214页。

乾隆十一年春,谈方济各在船上遇见往常熟买米的华亭人王加侯,乘机劝他人教,四月二十九日跑到王加侯家居住,后者被说动信教。昆山入陆祖长,乾隆十一年六月到嘉定,在杨维松家见到了王安多尼,接受宣传,成为信徒。长洲人倪宪文,早年入教,乾隆十一年八月禁教后就不再敢念经,十二年五月二十日,谈方济各、汪钦一来动员,又念经。娄县人张圣侯,雍正间入教,后出教,乾隆十一年五月二十九日,谈方济各找到他家,遂重新礼拜念经。在厉行禁教之时,王多安尼、谈方济各仍在积极传教,中国的当代用语叫做“顶风作案”,他们的传教确有那种味道^①。

传教士吸收信徒,常常带有家庭和家族性,一人入教,家属、族亲、姻亲也被动员皈依。如前述的唐德光夫妇俱为信徒。丹阳沈天如、沈秀文父子于乾隆五年(1740)信教,王天佩信教,侄儿王奉加亦为教徒^②。福安县刘荣水、陈上琳三代信教;郭惠人、缪若浩、缪兆士、王恩、刘光,都是“自祖公手上从教下来的”^③。绛州张惟公、张惟命家族信教,张惟命供称:先人昔年从天主教,供的是天主,诵的是天主圣母经,他的堂弟张惟公的家庭也传承宗教信仰^④。

王安多尼常说不要冷淡教规,是让老教徒重新皈依天主教,并同新教徒一样都要坚持信仰。事实表明,传教士违背主权国家清朝的禁令,不怕风险,坚持传教,以体现他们对天主的忠贞信仰。他们的传教方法,就是利用老教徒的影响发展新教徒,吸收其家属、族亲、姻亲,确有其效。

二 宣传教义以打动人心

传教士劝人信教,是用宣讲教义,引发人的心灵活动,思考人生之路和怎样做人。他们讲道,依据天主教的经典和记录来华传教士经历的书籍,自用和散给信徒。白多禄等人在福安传教的经文,抄检出来的有:《圣教明征》《形神实义》《圣体要理》《人类真安》《圣教切要》《天主教入门问

① 《文献汇编》,第215、219页。

② 《文献汇编》,第203、222页。

③ 《文献汇编》,第69—70页。

④ 《文献汇编》,第191—196页。

答》《圣女罗洒行实》《圣教直解》《默想神功》《圣母行实》《圣母行实目录》，以及耶稣像等。这些经书和传教史书，都是宣传“生天生地明心见性的话”^①。

传教士讲述教义，从多方面道理劝人入教。总的来讲是讲教义和体现教义的“十戒”，并反复宣讲几条重要教理。早年德马诺（德玛诺，Romain Hinderer, 1668—1744?）在湖州传教，讲解十戒，及至费若用到江南继续解说，这十戒是：“一钦崇天主万有之上，二毋呼天主圣名以发虚誓，三守瞻礼之日，四孝敬父母，五毋杀人，六毋行邪淫，七毋偷盗，八毋妄证，九毋愿他人妻，十毋贪他人财物。”王安多尼也以“十戒”为纲要，讲道：“只要心敬天主，遵守十戒，死后可以上升天堂，不落地狱。”^②教义、十戒涉及多方面内容，大要是：

1. 敬奉天主。王安多尼告诉人敬奉天主，感谢天主之恩赐，如在丹阳对沈天如说，“天主教是教人诚意敬重天主，报答覆载之恩。”^③谈方济各与教徒讲，“教中道理，要敬奉天主，持斋守戒，死后上升天堂，不落地狱。”^④听信这种讲道的、建造教堂的吏员郭显均和生员吴文擢遂说，“天主乃天之所自出，谁敢不行遵奉！”^⑤

2. 修行行善。王安多尼劝诫陆祖长，“敬奉天主，念念经，不吃大荤。”上海人李孟周听讲道之后，相信“礼拜十字架，吃斋念经，敬天主，孝顺父母，做好人，死后有好处”，乃皈依教门^⑥。

3. 忏悔罪恶。施黄正国向陈桧传教，“念经忏悔，只当代天主度人一样”。刘光“因天主教教人念经解罪，死后就会升天”，故此信教。郭惠人相信“入了天主教，生前能把罪过忏悔，死后会升天见得天主”。陈喟然信教，是因“那天主教有忏悔罪过，诞登彼岸的道理”。陈樞信教，因“天

① 《文献汇编》，第202页。

② 《文献汇编》，第65、198、200、202页。

③ 《文献汇编》，第222页。

④ 《文献汇编》，第201页。《文献汇编》，第21页。

⑤ 《文献汇编》，第21页。

⑥ 《文献汇编》，第215、219页。

主教能驱鬼升天,故此从他”^①。

归结起来,天主教传道的主旨是“死生性命地狱天堂之说”,是讲究如何认识人生、如何做人,才能进天堂而不入地狱。这种天堂地狱说是宣教重点。进天堂是人们向往的,入地狱是人们惧怕的,要想上得天堂,不下地狱,为此人们必须思考人生之路的根本问题——现世如何行事,未来可能的处境。因此在世要念经修行,纾解罪恶,敬天主、孝父母,做善事,不作恶,才能死后升入天堂,不落地狱。天主教宣扬的教义,虽然是宗教的,非现实的,但有魅力,有吸引力、诱惑力。传教士的宣教,确实打动了一些人,使人成为信徒。王安多尼供词承认“煽惑男妇多人入教”,“他们都敬重小的,称为神父。”谈方济各的供词如出一辙:“故此他们都敬信天主,称小的为神父。”^②在福安的白多禄等五人,各人传教数百人,德黄正国、施黄正国共收徒 1200 多人,连同白多禄等人的,共有 2617 人^③。一个县里有这么多信徒,可知天主教的教义具有多么大的感染力。

教义宣讲之外,传教士还有两种传教方法:一种是行医治病,另一种是金钱救济。德黄正国于雍正五年(1727)到福安,住在教徒溪东缪喜使家,八年(1730)到穆洋官埔为陈福寅医病,与陈从辉结识,于是移住陈家,及至乾隆三年(1738)施黄正国到来,也让他住进陈家,共同开展传教活动^④。治病成为施黄正国打开官埔传教局面的手段。教徒郭惠人说,穷人求传教士,他就有周济,或给一钱,或七八分^⑤。华敬供词对宣讲教义与施舍的关系是这样描述的:“教他们念经修养,就会升天。若传教的穷人没有饭吃,有给他一钱或八分,倘有死伤急难,也有借他们七八钱至一两不等。他们没有得还,也不讨论。他们从了教,我就是教主,平日有

① 《文献汇编》,第 115、119—120 页。

② 《文献汇编》,第 201 页。

③ 《文献汇编》,第 77、104、134—135 页。

④ 《文献汇编》,第 91、113 页。

⑤ 《文献汇编》,第 69 页。

待他们好,他们又想升天,故此他们从教的才亲近我的。”^①显然,传教士宣讲教义、做出施舍、为人和蔼可亲,这些因素一齐起到作用,赢得宣传对象的信任而信教。

三 举行宗教仪式

建筑教堂,在教堂布道,举行弥撒、告解(解罪)活动,运用各种宗教法器,作为传教的辅助物,信徒也在家中做礼拜。

前述苏努的几个儿子各自在家中建立教堂,不是个别现象。凡有传教、信教的地方多有教堂,它是举行宗教活动、宗教仪式的场所,是宗教存在的标志,所以传教士和信众都会努力建设教堂。在福安,总督满保说,“在城在乡,俱有教堂”^②。其时福安城内正在建筑大教堂,知县赴教堂工地查勘后报告上司,“见其规模宏大,高耸华丽,日下工程方始,度其所费,将落成,不下二三千金。”^③教堂之高大华丽,常常是所在地区最壮丽的建筑,成为当地的地标。如同耶稣会士汤尚贤在康熙四十年(1701)所说:“广州最宏伟的建筑是耶稣会士都加禄神父二三年前建造的教堂。”^④雍正元年(1723),福安县典史杨滋琪清查县内教堂,得知各乡保设立天主堂共计十八处,所有高大壮丽者,概系近今创建,其远年残破者,正在鸠募重新。”^⑤德黄正国建造两座教堂,一间在官埔,一间在他借住教徒陈从辉弟弟陈从贵的房子旁边,建造披屋做教堂,每月举行一二次弥撒。陈从辉家盖有教堂二进三间,很华丽,四周有披屋。华敬住在穆洋郭近人家,“造两间教堂,代天主行教”。白多禄的教堂,原系教徒刘荣水于乾隆七年(1742)建盖的房屋三间,次年,教徒郭惠人与姑姑、教徒郭全各出银二十

① 施与贫困者,对于传教的作用,传教士马若瑟说得极其明白:“尽管传教士们做的慈善事业微不足道,但是它对于传教事业作用很大,它让异教徒们相信我们并不是向着他们的财富而来,而是来拯救他们的灵魂。”(《洋教士看中国朝廷》,第27页)

② 《文献汇编》,第20页。

③ 《文献汇编》,第21页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第14页。

⑤ 《文献汇编》,第22页。

两把它买下，给白多禄做教堂^①。

传教士的传教与信徒的礼拜方式，白多禄有简单而明了的说明：“授教之徒，七日一会，曰‘弥撒’”，他“坐在堂上，入教男女用白布蒙头，参拜之后分立两旁，用水洗其额上，教以经典，并十戒，名曰‘领洗’。又用铜管或竹、木管，从女信徒面上吹赶，其男人只用口吹，名曰‘吹魔鬼’。”华敬讲述礼拜仪式与白多禄大体相同：“凡斋会日期，我坐在上面，那从教的男女用白布蒙头，在下参拜，毕了，分立两旁，我用水洗他头额，还给他小面饼吃了，教他们经典，并十戒的话。”^②他们七天做一次弥撒，祭拜天主。仪式开始，先是头盖白布的信徒参拜戴着缀有宝石帽子的神父，将白布盖在头上，是“保他们洁净的意思”；神父给信徒洗额头，是为领圣水，意思是“受了赦罪洪恩了，去罪恶”；给吃小饼，名曰“圣体”，有的传教士给喝葡萄酒，名曰“圣血”，是因“耶稣受难前夕与宗徒吃饭时候，把麦饼、葡萄酒二件以其全能变化圣体、圣血”，信众一起吃饼、饮酒，是“同教饮福的意思”^③；传布经文，讲解十戒；“吹魔鬼”。整个仪式，是让信徒灵魂脱去污秽，保持圣洁，常守十戒，死后得以升天，得见天主。做弥撒过程中有时还有“坚振”这个环节，即神父接受已经会念经的教徒请求，用从西方带来的装在小锡罐内的圣油在他额顶上写个十字圣号，这种做法叫作“坚振礼”。若教徒临死之时请求，传教士将圣油擦在头额七窍处，意味死后会升天^④。另有解罪的项目，上述刘光信教，就因念经解罪，得升天堂。告解（解罪），是在密室之中，独自向神父敞开心扉，述说自己见不得人的事，表示忏悔改过。也即官方理解的：神父让信徒“于密室内，令尽告其从前所作过恶、暧昧之事，谓之解罪”^⑤。解罪这个环节在宗教仪式中非常重要，解罪人要向神父述说个人隐私，包括最肮脏最丑恶的事情，不下最

① 《文献汇编》，第73、85、115页。

② 《文献汇编》，第67、85、202页。

③ 《文献汇编》，第207—208页；《档案史料》第一册，第87页。

④ 《文献汇编》，第85—86、89页。

⑤ 《档案史料》第一册，第87页。

大决心是做不到的,做到了,表示对天主的忠诚,对神父的信任,对信仰的坚定不移。解罪活动的进行,还起到加深、巩固信仰的作用。

教徒家中念经。唐德光“七日里吃西天斋,供个天主小像”。常熟人、信徒龙元长说,“教里人家供个天主圣母小像,每月初一、十五念念经”。选择初一、十五念经,是本土化了。沈天如家有经卷,早晚念经使用。所以有的教徒家中有自用的圣像、经书。有的还有传教士存放的宗教法器,如沈天如家藏王安多尼寄存的祭拜天主用的素珠、铜牌^①。

天主教宗教仪式的举行,坚定了信徒奉教的信念,崇奉天主,一心一意遵从教义,信服神父,很难改变信仰。诚如闾抚周学健所云,受洗之后的信徒,“无论男妇,坚心信奉。”^②

第四节 信徒的社会成分及其坚定信仰者

上一节交待了西洋传教士如何在清朝禁教政策下,隐匿、潜入中国内地进而从事传教活动,吸收教徒的。那么奉教者的状况是怎样的呢?他们具有什么样的社会身份?性别对信教有无影响?信众的内部结构又是怎样的呢?信徒对政府禁教政策采取何种态度?这一节我们就来思考这些问题。

一 信徒的职业与社会身份

奉教的人有着各种各样的职业和社会身份。苏努家族的信教者,有贵胄,也有他家的奴仆,这类仆人经济上并不困窘,但社会身份是奴隶,在社会结构中处于最底层。乾隆元年(1736),通政司参议查思海请求禁止军民信教,乾隆帝下令八旗官员去执行,可知旗人尤其是中下层人士奉教的不是个别现象。这是京城的情形,从贵族到奴仆,各种社会身份都有。

^① 《文献汇编》,第200—201、223、225页。

^② 《档案史料》第一册,第87页。

在地方,特别是在县镇乡村,没有贵胄,入教的多系各种职业的人,下面就让我们了解一些教徒的事例。

农民。四川江津县天主教徒骆有相,自称:“蚁本良农,落业多年。”他所在地的地保李某、乡邻杨某也担保他,“本是良善勤耕人家”^①。乾隆十一年(1746),湖广总督鄂弥达讲湖北谷城蔡家山天主教徒“皆系庄稼佃户”^②。资料中明确记载教徒为农民身份的情况并不多见,因为大多数信徒是农夫,故而忽略他们的职业,不予记录。而其他职业、身份的教徒,常常是加以说明的。

商人。唐德光,贩卖线布生理,时或到广州、澳门贩卖货物。马云溪,山阳人,“小本生理”。管信德,长洲人,开洋画店。唐德光之弟唐兴周,在常熟县南门内大街开染坊^③。与王安多尼、唐德光往来的倪维智(倪文井),闽县人,自幼入教,教名倪若亚敬,康熙四十六年(1707)随从其父倪孙兴到广东佛山镇从事贸易,行医,买卖药材。乾隆二年(1737)往澳门购买外国药材,在三巴若瑟堂认识传教士法方济各,从而将传教士王安多尼的鼻烟一桶、冰片十斤带到广州帮忙发卖。又在澳门若瑟堂认识带货到广东进行贸易的唐德光,从澳门买豆蔻、苏合油、洋青等物往苏州发卖,将法方济各让带给王安多尼的二百两银子,交唐兴周染坊,转交唐德光,再转给王安多尼^④。绛州张惟公,开酒店,又到汉中贸易。福安陈上琳“出外做生理”,端午节回家^⑤,大约也是生意人。

船夫。有常熟人霍载侯、戈四、邹汉三、邹汉四等人。传教士往来各地,乘坐的行舟,船夫多半是教徒。

小手艺人。王禹臣,昭文人,做理发生意,教名安当。

渔夫。倪宪文,长洲人,渔民,早年入教^⑥。

① 《文献汇编》,第162页。

② 《档案史料》第一册,第95页。

③ 《文献汇编》,第200、203、215、219、242页。

④ 《文献汇编》,第236、242页。

⑤ 《文献汇编》,第192、66页。

⑥ 以上分别见《文献汇编》,第203、211、219页。

工匠。像前述直隶信徒刘英儿、赵二、孙玉书、周实俊、周宗等人,都是在北京干活的工匠,回到家乡就是农民。

乡村穷人。刘荣水,原住福安城里,搬到穆洋,建房三间,后因“家里没有饭食”,卖出房屋,租赁一间房子安身^①。

医生。四川江津县堕基石坎下有李姓教徒,行医为生^②。

塾师。浙江钱塘县人孟锡九,孤身一人,往苏州倪宪文家教书^③。

有功名的生监。雍正初年福建教案的揭发者是四名在教的生员,就是总督满保文告所云:“若首事生员陈绌、赵文桐、缪天麟、郭于宣等能劝导多人悔悟改过,将各姓名报名造册送呈,准予免罪,仍加优奖。”陈绌,又名文龙,教名卓明我,康熙三十四年(1695)七月考中秀才。他的家族中,有几位有功名的天主教徒。陈喟然,康熙四十三年(1704)四月中秀才,教名多默思;陈运,于康熙四十五年十一月在西宁厅捐麦48石得到监生资格,四十七年领到户部执照,教名方济各;陈廷柱,陈运侄子,雍正八年(1730)二月,因水利营田捐资得到监生资格,教名多名我;陈榘,陈运侄子,雍正九年(1731)七月考中武生,由德黄正国领洗,教名达尼老;陈桧,亦为陈运侄子,乾隆二年(1737)八月考中武生,教名若瑟。在福安县城建造教堂,首事人员是生员吴文擢^④。在江南的教徒中亦有考取功名者。徐鲁直,昭文县文生,自幼入天主教,教名弥额尔^⑤。

吏员、衙役。福安吏员郭显均,是在城内建造教堂的首事人之一。典吏郭人(郭仁),教名郭伯多禄,为福建按察使司勘科典吏,家住福安穆洋^⑥。闽抚周学健奏疏云:福安天主教徒中“且多充当胥役之人”,“该县书吏衙役多系传教之人”^⑦。衙役比吏员身份低,有的就是半贱民。

① 《文献汇编》,第120页。

② 《文献汇编》,第161页。

③ 《文献汇编》,第219页。

④ 《文献汇编》,第21、24、82—83、118—120页。

⑤ 《文献汇编》,第200页。

⑥ 《文献汇编》,第21、122页。

⑦ 《档案史料》第一册,第79、88页。

这些教徒的职业、身份,表明信奉者来自各行各业,然以农民居多,中小商人、船户、小手艺人、佣工、医生、塾师、奴仆、生员、监生、政府吏员、底层衙役。传统社会是士农工商“四民”社会,四民中农民人数最多,与手工业者和商人都是普通人,也即法律上的凡人(良人)。吏员在官,身份上亦为凡人,衙役常常是准贱民。读书人中的生监,有功名,有特权,所以犯罪,要先革去功名,才能使用刑法,但是他们是特权阶级中最底层的。奴仆是贱民。总起来说,教徒中农民、商人、工匠居多,以平凡人为主体,社会上层的贵族、大官僚与最卑贱的奴隶亦有,不过人数较少。农民、商人和手工业者信教人数居多,反映普通人对宗教生活的追求。值得注意的是生监和官僚的入教,背叛主流意识的儒家伦理,是别有追求,也是一种勇敢的行为——一定程度上放弃特权地位。

二 信徒的性别

总督满保指斥天主教令人“妇死不再婚,甘于无后;闺女终身不字,名曰‘小童贞’”。传教士华敬讲教徒有三种人:一夫一妇,不得一夫多妇;鳏寡之人,不得再娶再嫁;自幼入教的守童贞,永不嫁人^①。他是从自身传教经验中得到的认知,应该是可信的。满保、华敬之说都关涉性别,尤其是女性同天主教的关系。康熙四十一年(1702)傅圣泽(Jean - Francois Foucquel, 1665—1741)说他在江西抚州传教的经历,有一天原本要去为垂危的病妇施洗,但到了那天传道员过来说不用去了,病人丈夫不同意施洗,只得作罢^②。次年,也是在江西传教的沙守信(Emeric Langlois de Chavagnac, 1670—1717)深知中国人男女授受不亲的戒律,所以要向妇女传教,“必须先皈依其丈夫再通过其向妻子传教。”就此他讲出一个病危的妻子要求丈夫允许她临终前受洗的事例:那个丈夫为不令爱妻重病中增加痛苦,答应她的要求,但是别人指责他懦弱,听从妇言,他就改变主意,最终使妻子失望^③。社会阻力大,女性难以成为教徒。

① 《文献汇编》,第24、85页。

② 《书简集》第一卷,第206页。

③ 《书简集》第一卷,第244—245页;《洋教士看中国朝廷》,第22页。

就是在这种男尊女卑的社会状态下,女教徒仍然不少,不过多同家庭、家族状况有关。从家庭、从父、从夫,所谓一夫一妇教徒,多是丈夫信教,妻子也奉教,前述家庭、家族教徒多有此种情形。陈从辉与妻林结使同为信徒,当官厅因教案而搜捕陈从辉时,林结使为保护丈夫谎称丈夫已死去,反映他们夫妇信教是志同道合的。陈从辉的嫂子缪诗使,因丈夫“自祖公手上从下来的”,她也成为教徒。缪喜使,自幼从教,有一个儿子,显然,她是因父辈信教,也就跟着信教了,嫁到陈家,亦为教徒之家,生有一个儿子,丈夫故世,不再嫁人。绛州张惟公家族,是祖辈信教,后人传承,他的母亲史氏说,“小妇人祖上原是从天主教的,故此小妇人家还贡献天主牌位。”不言而喻她也是教徒。常熟人沈玉书之妻沈陶氏,“随同丈夫入教”。需要注意的是女孩子信教,不一定是出嫁后随从丈夫信教,跟从父母信教的现象并不少见。丹阳王天佩的三个女儿都从他信教^①。

福建官方屡次述说童贞女,如满保于雍正元年(1723)五月十二日发出牌示,讲福安天主教收容“闺女奉教,不许适人,名曰‘小童贞’”。乾隆十一年(1746)五月福建按察司发出三条禁令,其一就是禁绝女童贞,限令一年之内必须将童贞女嫁出。陈德使,是陈从辉的妹子,“从小从教的”;陈富使,陈从辉的侄女,“五岁就入教,守童身的”。郭全(郭全使),案发时五十九岁,自小从教,“是为天主不出嫁”。陈绉的女儿陈明使、侄女陈金使都守童贞^②。福安童贞女,至少有二百多人^③。

女性入教后,或为童贞女,或寡妇不再婚,有各种社会原因,如有家族病,嫁不出去。陈真使,起小从教,“父亲患麻风病故,没有人要娶的”。陈催使、陈旦使等姊妹四人,是其父带入天主教的,她们的“父亲因患麻风病,小妇人没有人要娶的”。又因个人不幸遭遇和不如意困境而信教。因病嫁不出去、未婚夫亡故而守贞,是并不乏见的社会现象,但是却有人因此走进天主教之门。丹阳王天佩之长女、次女,沈天如的侄女沈七姑、长

① 《文献汇编》,第68—69、117、192、221—222页。

② 《文献汇编》,第62、68—69、116页。

③ 《档案史料》第一册,第88页。

媳许四姑皆为此种情形。嘉兴周玛利亚,二十二岁守寡,被传教士吸收入教^①。看来贞女、寡妇奉教,多系因人生的痛苦难以解脱,而选择了天主教信仰。

三 宗教内部结构及会长的作用

西洋传教士被华人信徒尊为师傅,在教区有特殊地位,这里把他们排除在外,单讲华人教徒内部的神父、会长、先生和一般信徒的地位之别,也即教徒内部构成,或者说组织结构。

西洋传教士在康雍乾时期,已经培养出华人神父。谷耀文(谷若翰),京师顺天府宛平县人,雍正十三年(1735)到四川传教,开始落脚合州卢庭猷家,继而开发江津教区,至胜中坪骆有相家,骆家是大家族,三四十人都是天主教徒。谷耀文通过骆家关系,发展长寿县信徒。乾隆十一年(1746),四川江津官方因捕拿白莲教徒,误拿谷耀文而犯案。谷耀文在给巴黎外方传教会马青山主教的信中,自称“任忝撒责”,显然是率领教徒做弥撒的神职人员。教徒骆有相在一封给马青山的信中,三次提到“谷神父”,一次说“谷先生”如何如何,表明谷耀文是神父,以此资格在四川传教。谷耀文受巴黎外方传教会马青山主教的领导,十余年间与马青山通信,都是用拉丁文书写,可知他具有天主教神职人员的必备知识,可以胜任神父职务^②。比谷耀文早到四川进行传教的是华人李安德神父(1692—1775),在无外籍神父的情况下,一个人支撑四川教务多年,用拉丁文撰写十多年的日记,记录传教生活的点点滴滴,日记今存巴黎外方传教会档案里。他是巴黎外方传教会培养的中国本地神父^③。下面讲到的马若瑟案子中,听他作忏悔、为他主持领圣体仪式的是“一位中国神父”^④。

① 《文献汇编》,第68、91、212、222—223页。

② 《文献汇编》,第160—166页。

③ 吴旻:《巴黎外方传教创建史及其所藏中文档案初探》,收入《文献汇编》附录,第269页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第237页。

雍正间福建官方文告,提到天主教的会长,谓教堂“各有会长管教,一堂或百十人,或两三百人不止”^①。巡抚周学健奏疏云被拘捕的教徒中有堂主教长:“各村堂主教长生员陈绌、监生陈廷柱、民人郭惠人、陈从辉、刘荣水、王鹦荐等六名,女教长郭全使、缪喜使二口。”^②所谓会长、堂主教长,是指在洋教士之外,有华人会长管理教务。江南官方则云教徒“尤元长、徐鲁直、孙裕玉、周德升、杨维松、赵行奇、刘观扬听从入教,混称会长”。常熟人尤元长,案发时六十六岁,教名若翰,是在城里的会长,接待传教士王安多尼、谈方济各在家居住,率领信徒念经。昭文人、生员徐鲁直,教中人呼为会长,后因禁教,自行出首,脱离天主教。常熟人孙裕玉,为城内会长。昭文人周德升,会长,王安多尼在他家行教。昭文人、监生刘观扬,会长。嘉定人杨维松,自幼入教,会长,传教士沈若望离开江南去澳门,就是从他家出发。南汇人赵行奇,早年信教,是川少会长。汪钦一,歙县人,久居常熟,雍正五年(1727)入教,协助传教士传教,先是跟从王安多尼“各处行走”,继而随从谈方济各,成功地劝说倪宪文再度加入天主教^③。福安刘荣水,被人称作“先生”^④。

会长、堂主教长、先生,是神父传教的得力助手,组织教友,参与宗教活动,是神父与教徒之间的联系人。就此吴旻论述道:“会长奉教时间较长,有一定的地位和威信,在特定的范围里起着对一般教徒的领导作用,并且教徒与神父之间的沟通也大都由他们组织。”^⑤正是有这么一些中国神父、会长、先生的协助,西洋传教士才能有效地开展传教活动。如果没有这些人,传教士立足当地,建筑教堂,组织教众开展活动是难以想象的,他们是教会建设不可缺少的力量。

四 教案中表现出的坚定信仰者

这里说的“坚定信仰”,系指教案中教徒反对拘捕传教士和会长;一

① 《文献汇编》,第26页。

② 《档案史料》第一册,第85页。

③ 《文献汇编》,第201、209—215、219—220、233页。

④ 转自吴旻上文,《文献汇编》,第276页。

⑤ 《文献汇编》,第276页。

些教徒誓死不退教。雍正元年(1723)福安知县宣布禁教,传唤教徒,次日即“有粘贴匿名谤帖……(内容)狂悖,语多不逊”^①。“谤帖”,反映教民对禁教的敌视态度。乾隆十一年(1746)四月,福建把总雷朝翰带领营兵到穆洋刘荣水家捉拿传教士,“村众妇女”保护传教士,将雷朝翰殴打成伤,守备范国卿带兵赶到,逮捕传教士费若用、信徒刘荣水等人。这是拒捕事件。更出乎官方预料的情形发生在将传教士白多禄等五人从福安解送省城之时:“县门聚集男妇千余人送伊等起身,或与抱头痛哭,或送给衣服银钱,或与打扇扎轿。”^②另有稍微细致的叙述是:“施黄正国等于起解时逞刁不服,县民往送者数千人,向西洋人扳舆号泣,更有妇女多人跪献茶果,群挽番衣,哭声震野,而生员陈细辄敢当众倡言‘为天主受难,虽死不悔’等语。”^③此种情景,表达出教众信仰之深,乃至不畏王法。对取缔天主教的不认可,不服气,实际上是一种抗争。案子审判终结,就有教徒于乾隆十二年(1747)撰《抱(报)诸友单》一文,极富感情地讲述传教士及信徒被审问及受刑的状况:“德(黄正国)掌嘴,施(黄正国)夹刑,可怜之极。”白多禄,先前掌嘴六十五次,到抚院审批时又掌嘴二十五次。“此案女教友十分信德不屈”,郭全表示:“我惟怕上天之主,至于世间不论什么刑罚,我俱不怕。”并包揽鼓动守贞女的责任——由她负刑责,对诸守童贞女云:“官若问何人教汝守童贞,汝等俱答是我为首可也。”因此“论受难之女教友中,彼亦实堪称为坚勇之首”。陈细,“乃上好教友,当众倡言天主为我受难,我宜受难报之,虽死不改。问官因其年老,概无加刑。”如此书写,反映记录者信教的坚定态度,也表达出他们思想上的抗拒^④。

陈细当众表示,被捕是“为天主受难,虽死不悔”,誓死捍卫宗教信仰,持有这种态度的有一群人。郭近人供称:“小的从教,父母、兄弟、妻子、朋友也不是都忘的,便是中国法度,外面都遵,只有心里实在是信服我

① 《文献汇编》,第21页。

② 《档案史料》第一册,第80、88页。

③ 《文献汇编》,第129、138页。

④ 《文献汇编》,第148—155页。

天主教,任从刑罚,也是不敢改悔的。”缪喜使宣称:“小妇人坚心愿意从奉这教,断不肯改悔的。”王鹗荐表示:“小的奉教日久,牢记心头,是不可半途而废,前功尽弃的。”^①陈紬在雍正二年教案中是自首者,这次又如此坚决地表示对天主教信仰的坚贞,说明教徒在官府取缔天主教时,不再进行宗教活动,是遵奉国法,而思想信仰是不动摇的,不变更的。郭近人与陈紬想法完全一样,行动上遵守国法,思想上宗奉天主教。信教就信到底,至死不变。一种精神力量在支配着他们。这些人是平民男女,最多是生员,似乎人世间可以留恋的东西不多,而社会上层人士则不同了,冒死坚持信仰的更十分不易。作为皇族成员贝勒苏努的儿子,教名若瑟,在狱中每天读圣经,给仆人保禄·马讲道,做祷告,据说有一天,“三皇兄”(当指诚亲王允祉)到若瑟圈禁处,要他退出天主教,即可释放复爵,他誓死不从。若瑟死后被焚尸洒骨。他是克服了种种诱人的世俗障碍才达到这个境界的,如同巴多明所说:“放弃他们的财产、爵位、妃子等……”^②

第五节 如何看待民间的宗教信仰

康熙五十九年(1720)、雍正二年(1724)、乾隆元年(1736)、乾隆十一年(1746)先后禁止西洋传教士在中国传教、中国教徒信教,只是有效于一时,天主教仍在一些地区有所流行,于是又有乾隆三十三年(1768)的禁教,历史在重演。天主教何以屡禁不止?禁教中,教民以犯法论罪,应当怎样看待当时民众的宗教信仰呢?

一 乾隆十一年禁教历史重演——三十三年禁教案

乾隆十一年(1746)禁教,并没有能够阻止西洋传教士的来华和传教。乾隆三十三年(1768)禁教,就在这年的九月加德、格拉蒙、严守志三

① 《文献汇编》,第137—138页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第111、127—129页。

位神父来到广州,后二人获准进京,耶稣会士、宫廷机械师汪达洪(Ventavon, Jean - Matthieu, Tournu, 又作 J. M. de, 1733—1787)因而说:“这三位新来的神父使我们的传教会大大地增加了力量。”^①罗阿神父在湖广“坚持不懈传教好几年”,于乾隆三十四年(1769)死在那里。在禁教前的北京教区,有九个神父,一个教士(外科医生),“还有三位中国神父在照管北京附近的教会”。传教士的活动,吸收了新教徒,据汪达洪讲,收了“两个系黄腰带的年轻人”,黄带子是宗室成员的象征,像苏努是系红带子的,为皇族成员,系黄带子的在血统上更显尊贵。属于北京教区而离城较远的地方,至少有数十名信教者。在外省,有个叫耿火子的教会管理人,以前是南京耶稣会主教的仆人,他说是受戴进贤神父派遣,在南京教区的几个村庄重建了教会,教案发生时中枢下令逮捕他,他却在教区安然无恙。在某省的几个教徒家中,藏有基督教历、十字架、祭坛、图片、徽章等^②。看来乾隆十一年禁教不久,传教士和信徒就逐渐活跃起来。

乾隆三十三年禁教时,北京贴出告示,令教徒自首,发现钦天监有二十多名官员是基督徒,旗营中有下级军官信教,其中的周若望被酷刑拷打,却坚决不退教^③。更有北京巡城御史马若瑟,自信教后,取下家中的祖宗牌位,挂上耶稣像,请传教士倍尔纳神父到家中,为全家主持领圣体仪式,他的妻子、儿媳、孙女、仆人都信教。禁教中,他无奈自首,但是坚持信仰,官方有意开释他,据说乾隆帝表示,只要他声称退教就无罪复官,但他绝不作这种表态,最终被发配伊犁为奴,临行前,“一位中国神父来听他作了忏悔,为他主持了领圣体仪式”。他还写出字据,释放家奴^④。

禁教一再发生,历史为什么会重演?教徒中不乏马若瑟、周若望那样的坚定者,即使去了一拨老教徒,又会有一批新教徒出现,几乎是根除不了的。事实表明,对宗教信仰、思想意识,采取行政手段,靠处罚惩治是压

① 《洋教士看中国朝廷》,第 218 页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第 216—219 页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第 217 页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第 231—237 页。

服不了的,最多只有一时的效果,而从根本上解决不了问题。

二 如何看待清朝民众的天主教信仰

清朝禁教后中国天主教徒被处绞刑,流放边疆,承受枷刑,褫夺功名,降为奴仆,接受种种刑罚,原因是信仰天主教有罪。

罪在哪里?从皇帝上谕、疆吏的奏疏、官方对教徒的开导看,集中在伦理道德和风化上。诚如总督觉罗满保牌示所云:天主教“以圣贤、神祉、祖宗为魔鬼,不敬礼,不祭祀,遇父母死丧不哭泣,不祭奠。妇死不再婚,甘于无后;闺女终身不字,名曰‘小童贞’。且于暗室漏屋之中,不分男女,私相密语,名曰‘解罪’。迹其种种行事,灭绝伦理,邪僻异常,与圣贤之垂教、朝廷之政治大相违悖,煽惑人心,莫此为甚。”^①具体地说是:

不要祖宗。如同马若瑟的行为,用耶稣像取代祖宗牌位。

不仅如此,信徒接受天主教教义后,认为祭祖、服丧是“一切身后无益之事,何必举行”。还认为父母与子女各自有其灵魂,父母不过是子女的借身,不需祭奠——“各为灵魂,不认祖宗,不信神明,以父母为借身。”^②不拜祖先,是天主教要求,传教士沙守信对要求信教的人说,“屋里仍放有其他的偶像,那就不要寄希望于上帝。”^③不信圣贤、神祇、祖宗,是从根本上否定中国传统文化,否定中国传统的人伦根基,是以清朝视为大罪。

败坏风俗。男子丧妻不再娶,妇人丧夫不再嫁,以及女子终身不婚,灭绝人伦,尤其是举行弥撒、解罪仪式,男女混杂,“风俗颓靡,莫此为甚。”^④福建各级官员的禁教意识,常常来源于此。山东巡抚喀尔吉善亦云:“左道煽惑,实为风俗人心之害。”^⑤风俗,历来官方认为有正邪之别,正气流行,社会宁谧,邪风盛行,社会不安定,所以政府总是以整饬风俗为务,扶持、鼓励醇正风习,打击歪风邪俗,可知事关社会秩序的稳定。清朝

① 《文献汇编》,第24页。

② 《文献汇编》,第21、61页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第23页。

④ 《文献汇编》,第20页。

⑤ 《档案史料》第一册,第96页。

统治阶层视信仰天主教为败坏风俗,予以惩治,出发点就在于维护正常的统治秩序。

此外,有些人认为西洋天主教的传播是国家隐患。把天主教看作是“国家最危险的瘟疫”^①,认为传教士向其本国报告教徒名册,居心叵测^②。

民人信仰天主教,属于犯法行为,成为受刑法处置的罪名。君主专制时代的统治者将之视为理所当然的,合情合理的,当然是合法的。对此,那个时代的人们不可能提出异议。现代社会普遍认可的人权观念,包括宗教信仰自由在内的公民权利的观念深入人心,以此观察,禁止宗教信仰乃至惩罚宗教信仰者,自然是不对的,是当政者滥用权力。而且宗教信仰也不能够用政治、文化专制主义解决,也不能够摧毁。当然,今人不能以现代法治观念要求清朝统治者,不过历史的无情事实,需要后人引以为鉴,引以为戒。

行政手段、法律制裁解决不了民众对天主教的信仰问题,显然天主教信仰是当时民众需要的,并有其传承的延续性。然而在中国,天主教远远出现在官方认可的佛教、道教之后,也没有伊斯兰教的社会地位和能量,何以能够跻身宗教信仰之林?为什么有那么多的信徒为它献身,前赴后继,坚守不渝?因此有必要追究它的教义魅力何在,它的传道方式有何特点,教职人员的品质是怎样的,信教的成本如何?对此是否可以同佛教、道教作一点比较性的研讨?另外,康雍乾三帝对天主教的态度与积极反对天主教的封疆大吏是否有某种不同?这对天主教的绵延不绝有无影响?参见本书另两篇文章《雍乾时期天主教徒的宗教情结》《康雍乾三帝

① 《洋教士看中国朝廷》,第216页。

② 《档案史料》第一册,第118页。

的天主教非“伪教”观与相应政策》，即为本书第三章和第六章^①。

^① 本文所要论述的史事与主旨，在乾隆十一年（1746）禁教的前三年，宫廷画家、耶稣会士王致诚于乾隆八年（1743年）十一月一日写的信里大多涉及了。他概括地讲到康熙朝自由传教与雍、乾禁教，以及传教士仍在传教的现状与原因，写道：“康熙朝时，我们神圣的教会能在全中国公开传教，中国人可自由入教。……康熙皇帝死后，他的儿子把所有传教士从各省驱赶出去，没收他们的教堂，只留下了京城的传教士，他们的数学、科学、艺术知识对国家有用。现在的乾隆皇帝仍保持原状，不可能有任何进展。……好多被驱赶出去的传教士秘密地回到各省，新来的传教士们也随之而入。他们尽可能地隐蔽起来继续传教，努力做善事，他们采取措施，不让自己被发现，经常夜里进行他们的神职工作。和我们在京城里被认可一样，我们的传教士们在地方上也还能自由地履行他们的职责。……北京有一大批基督教徒，它们完全自由地来教堂。……因为皇帝知道我们来到中国的唯一动机是传教。如果关了我们的教堂禁止传教士们布道履行神职，我们就会马上离开中国，这是他们所不愿意的。我们在各省的神父们也不是躲藏得很深严的，地方官们也睁一眼闭一眼，因为他们知道我们在北京的地位。”（《洋教士看中国朝廷》，第200—201页）

第六章

雍乾时期天主教徒的宗教情结

雍正、乾隆时期对天主教迭加禁止，而以雍正二年（1724）、乾隆十一年（1746）、乾隆四十九年（1784）尤为严厉，可是西洋传教士照样潜入传教，民间依然不乏信奉者，宁死不改变信仰，甚至去澳门招引西洋传教士。关于这一历史现象，在上一章中作出若干说明，交待了洋教士传教与中国信徒的基本情况，并提出天主教何以有那种魅力，深深吸引信众的问题。清朝民众何以能够接受外来宗教——天主教^①，亲近洋教士，使天主教能在佛教、道教盛行的中国生根？本章就来探讨教徒对天主教教义的理解，对传教士的认知，奉教的原因，以及由此产生的执着信教情结。不过在叙述上采取因果倒叙的方法，首先叙述教徒虔诚信教的种种表现，然后道及奉教的各种缘由，以及实现信教的民间社会诸因素。作出此种安排，乃因本章重点是教徒信教原因的讨论。

第一节 教徒坚持信仰的执着表现

天主教有异于佛教、道教自不必说，但信众与教理、教会牢不可破的关系最为突出，并为参与禁教的封疆大吏所知悉。极力主张严惩传教士

^① 本文对天主教、基督教未作区别，基本上使用天主教称谓，惟原始资料称作“基督教”“基督徒”处，采用之。

和教徒的福建巡抚周学健(1693—1748)在奏折中讲道:“天主教与一切教术者流用心迥不相侔,自古及今,如佛法、道教流行中国,不过传播其经文、咒语、符篆、法术,使人崇奉而已,从无到处设法引诱男妇老幼使之倾心归依其教,永为彼教中人者。”^①两广总督李侍尧(?—1788)、广东巡抚王检在拿获潜入内地的传教士与接引^②教徒的奏疏中说,传教士“诱人入教,一经信从,至惟终身不悟,甚至祖孙父子世传崇奉,非如别种邪教诓骗财物”^③。陕甘总督福康安(1754—1796)因西安教民到澳门邀请西洋传教士而深知天主教传播地域广阔,建议严办教民,“查内地奸匪,勾引外洋夷人,传教习经,煽惑愚民,由闽粤以至楚陕,均有入教送信之人,若不严拿究办,必至徒党日繁”^④。他们共同地认为天主教不同于佛教、道教,它不骗财物,是能够使人终身信奉、世代相承的宗教,特点在这里,危害于世道人心也在这里。

事情确实如此,天主教教义深入信徒之心,严拿究办,也控制不了教民的信仰和宗教活动,他们或宁死不退教;或则对政府面从心非,在家中
进行宗教仪式;或则修教堂,举行集体宗教活动;甚或为提高宗教活动质量,延请西洋传教士。

一 宁死不改变宗教信仰

一些教徒,当官方以判刑、处死勒令他们退教,允诺若退教可以减罪、免罪时,他们并不接受这条生路,表示坚持信仰,如同贝勒苏努(1648—1725)的第三子苏尔金、第十一子库尔陈所言,“我们遵行此教已久,虽死断不敢除此教”^⑤。甘愿受刑而不退教的人,认为这是为天主受难,是值

① 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册,中华书局2003年,第87页;下引该书简作:《档案史料》。

② 指天主教徒邀请、迎接西洋传教士到邀请人所在地传教的人员,官文书中多有此词语。如广东巡抚孙士毅、粤海关监督穆腾额乾隆四十九年九月十三日奏折中有“蔡伯多禄接引西洋人送至西安传教一案”语(见《档案史料》第一册,第391页)。

③ 《档案史料》第一册,第259页。

④ 《档案史料》第二册,第520页。

⑤ 吴旻、韩琦编校:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社2008年,第44页;下引该书简作:《文献汇编》。

得的,当福建福安县官员拘捕西洋传教士时,信众不满,教徒、生员陈绉当众表态:“天主为我受难,我宜受难报之,虽死不改。”^①有了为天主受难的想法,就无所畏惧。江西南昌的一位教徒,别人要把他的名字写在置于其他寺庙里的牌子上,他知道那是违犯天主教信仰的,不但不上名,还把那个牌子砸碎,别人要告官,他说:“我们走着瞧,看谁有道理。”^②他对自己信奉的宗教很自信,容不得其他宗教。誓死不退教的人,表现出对天主教的深度信仰。

二 对官方禁教采取面从心非的态度

乾隆十一年(1746)的福安县教案之后,闽浙总督喀尔吉善(?—1757)、福建巡抚潘思渠(1695—1752)在十三年(1748)八月奏称当地教民因西洋传教士“白多禄(Pedro Sanz, 1680—1747)明正典刑,稍加傲惧,然革面未能革心”。“革面未能革心”,观察得何其深刻,对于官府取缔天主教、不许信教,大多数信徒表面上是接受了,然而内心颇不以为然,并不遵守传统的社会规范,也就如喀尔吉善等说的情形:“从教之家,凡开堂诵经及悬挂十字架、念珠等类彰明较著之恶习虽已屏除,而守童不嫁,不祀祖先,不拜神佛,仍复如故。”^③此种情状,江苏教民如出一辙,所以苏州巡抚陈大受(1702—1751)讲信教之人“虽不敢仍前聚众诵经,而阴奉其教,未能改易”^④。喀尔吉善、陈大受等人的认知,来源于对教众态度的观察,如在福安县教案审判过程中,因教徒不拜孔子圣贤,官方强迫生员、监生去孔庙礼拜孔子,他们抵死不从,因此官员要对传教士施用刑法,他们顾惜传教士,才勉强叩拜,但是还说“身虽拜,心仍不服也”^⑤。

教徒面从心非,在家庭仍然按照教规安排生活,做礼拜,念经吃斋,不拜祖先、神佛,关起门来如此,外形上亦有所表露,就是大门上不贴门神,

① 《文献汇编》,第150页。

② 朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社1995年,第18页。

③ 《档案史料》第一册,第160页。

④ 《档案史料》第一册,第109页。

⑤ 《档案史料》第一册,第117页。

却贴十字。乾隆三十三年(1768)河南桐柏县教案中,犯案者刘天祥、项得臣等人牵连出湖北随州教徒王象昇,“早晚持诵十戒,礼拜天主。”同教的人家,“大门上不贴门神,贴一‘十’字”,教徒之间,一看便知^①。乾隆四十六年(1781)犯案的直隶宝坻教民,“不贴门神,不拜佛,不念僧道经。”^②桐柏县教案中值得注意的是,即刘天祥等人,“俱悉原籍湖广,迁居桐柏”^③。原来他们是移民,把宗教信仰带到新居地,不可谓宗教情结不深厚,不执着。

三 复行集体宗教活动与兴修天主堂

一些教徒不满足于家庭的宗教仪式,想恢复禁教前的集体活动,而多人参与,需要适合的场所,有的教徒家庭房屋宽敞可以提供使用,有的则需要公共会所,建造教堂之举应运而生。前述桐柏县教案,就是集众礼拜,谓“刘天祥、冯明山等演传天主教,聚众多人,焚香念经”,他们家藏天主教文献和用品,如经书、画像、谕单、起名单、通功单等。他们因为乾隆二十年代的禁教,停止活动,后因自称是随州人、在钦天监办事的袁胡子路过此间,说“天主教是教人行善,为来生作福,不可止歇”,刘天祥、冯明山等于是重新开展宗教活动,陆续吸收十八人入教^④。乾隆四十九年(1784),在天子脚下的顺天府大兴县、宛平县,出现民人刘多默开办天主堂的事^⑤,反映教民进行集体活动的强烈愿望。直隶宝坻老家庄教民李天一,其父李文禄在家内供奉天主图像,李天一自幼随从信教,在乾隆十年(1745)李文禄病故后,与张化陇、张其让、张其汉、王廷秀等继续奉教,各在家持斋念经,到三十五年(1770),李天一认为在家拜诵,可能会亵渎天主,令张化陇、张其让等各出银钱,在家内建造草房三间,作为天主堂,用以集众礼拜。他从京城天主堂西洋人的家仆处讨取瞻礼单,购买“天主

① 《档案史料》第一册,第283—285页。

② 《档案史料》第一册,第336页。

③ 《档案史料》第一册,第283页。

④ 《档案史料》第一册,第271页。

⑤ 《档案史料》第二册,第576页。

图像、经卷、乐器等物，悬设堂内”，完善了天主堂设备，他还“每年赴京中取瞻礼单，至庄，按单中瞻礼日期斋集同教人等，诵经一日”^①。在教堂举行宗教仪式，既有一定规模，又能表现对天主的虔诚。

四 为提高宗教活动质量延请西洋传教士

西洋传教士不时地出现在各省，盖系当地教民因“广东西洋人念的经好”招引前来，当然也有传教士自发前往有天主教活动基础的地方游方。

教徒家庭念经，集体礼拜，但是关于天主教的知识有限，远远不能满足求知的欲望，于是请知识较多的人讲道，更远求西洋传教士前来传道。前者如福安县教徒欣喜地听由吕宋（菲律宾）回乡的冯文子宣讲。冯文子出生于世代信教的家族，十四岁随从他人到吕宋贸易，乾隆十九年（1754）因同行者于上年死亡，冯文子乃返回福安，教徒生员刘渭、监生郭承佐等以为他“自吕宋而回，必深悉天主教规”，遂请他讲解，他连续在刘渭、郭承佐、刘宗观家讲道六天，颇受欢迎，所谓“每至一处，即有昔日传教男妇，依亲旁戚，咸赴听讲教规，或十余人、七八人不等，冯文子遂将在吕宋所闻所见天主教规一一讲论，无知男妇欢欣鼓舞，张扬传播”^②。向不是传教士的教徒讲道尚且反应如此强烈，是为渴求神职人员的一种表现。延请西洋传教士更是一些教徒的愿望，于是出现好几起事件。陕西西安教徒焦振纲、秦禄认为“广东西洋人念的经好，要请两三个人来教经”，在乾隆四十八年（1783）修缮房舍供西洋传教士居停，并去澳门请人，遂于四十九年生出生招引西洋传教士的典型案列，本书第七章集中论述，此处从略。

除西安教徒招徕西洋人之外，又有江西庐陵人刘若汉于乾隆二十一年（1756）请西洋人林若汉到厦下村传教，刘若汉和肖祥生兄弟、吴均上与吴位三叔侄共用银二十二两买房，给林若汉居住，传教十余家，次年县上查拿，林若汉离去。到三十二年（1767），蒋日遼与吴均上、吴位三、肖

^① 《档案史料》第一册，第335—338页。

^② 《档案史料》第一册，第233页。

祥生说起无人传教,吴均上让他到广东做生意时顺便延请传教士。三月蒋日逵到澳门,请得西洋人安当、呢都二人,西洋人改着内地衣帽,携带经书和银元,船行到南雄府被捕^①。乾隆四十年代末,大约因西安事件的关系,地方政府严查接引西洋传教士行为,陆续发现同类事件多起。如四十九年(1784)十一月十四日,晋抚农起两次奏报捕获西洋人安多尼,以及安多尼供称西洋神父在绛州传教;同月二十四日,湘抚陆燿(1722—1785)奏称严拿西洋传教士阿拉密约。乾隆五十年(1785)正月初四日,鲁抚明兴(?—1791)复奏严查延请西洋人至内地传教之李姓逃犯;同年二月初五日,护理江西巡抚李承邨报告拿获西洋传教士李马诺;鲁抚明兴于二月初九日又报称东阿县拿获潜入西洋传教士吧地哩哑度及接引传教各犯,请求将缉捕有功知县郑奇树送部引见;三月十五日,四川总督奏报续获西洋人吧地哩味西。由于有这么多起招引西洋人潜入内地的事件发生,乾隆帝(1711—1799,在位 1736—1795)于四十九年十二月初五日特发上谕,要求两广、湖广、山东、山西、直隶各省严拿伴送西洋人传教各人犯^②。

从上述四种情形看,信教有很大的风险,当严厉打击天主教时,坐牢、充军、处死,都有可能;平常时期,明明知道朝廷禁教,却要在大门上贴十字,公开表示不信神佛;修教堂,接引西洋人,不顾困难,不计后果,无不表明信徒对天主教的痴迷,寻求天主教知识的迫切性和信仰的坚定性。此种执着,几乎是不可改变的。执着,不仅个人如此,同时整个信众群体亦如此,是在困境中奢望教会的生存与壮大。传教士期盼在中国扩大教会势力和影响,让教徒刺绣“主保中邦”四字的幔帐,前面提及在福建福安传教的白多禄将之解释为“要天主的教行遍中国的意思”^③。教徒郭惠人

① 《档案史料》第一册,第257—260页。

② 各督抚奏报分别见《档案史料》第二册,第531、554、556、577、652、669、675、681、685、680、709页;上谕见《档案史料》第二册,第598页。

③ 《文献汇编》,第137页。

的理解是：“要使中国人都奉教的意思”^①。“都奉教”的愿望，是信念上的一种执着表现。在执着中，还有某种抗争的意思。洋教士的教堂不能兴办了，接受其房产的杜兴智十分心疼，尤其是对官员将教堂房产作为寓所的行径更加不满，这种“心里不平”，主使他让焦振纲、秦禄到广东贸易时延请传教士来陕西布道^②。总而言之，天主教徒充满宗教情怀，到达痴迷、执着的程度，司法行政处置至多只能起到使信教教徒表面顺从的作用，教徒的内心还是天主世界。这种情形不能不令人思考：天主教有何等魅力、教义有何种吸引力让教徒痴迷、执著？下一节将进行肤浅的讨论。

第二节 信仰的内涵、动因与宗教情结的产生

但凡教徒投入宗教怀抱，必然对其教义有所知晓，必然有其入教的缘由和动力。天主教的教义、宗教仪式、传教士的布道方法、传教士的为人，对教徒选择信奉天主教，有决定性的意义。本节主要了解教民信仰天主教的原因。

一 “三位一体”的认知与生命永恒幸福观的追求

前述苏尔金信教，是在不断探索教义真谛的基础上，获得理解而后踏入教门。他的信教过程，是真正在教理认知基础上皈依天主教的典型事例。他熟读儒学、佛道典籍而有不以为然之处，自叙“我先读了中国文人最崇拜的书，我同时读了和尚道士的书，我觉得这些书都有很多不明白的自相矛盾的地方，我很不满足”，但是读到天主教的《论人的灵魂》，引起好奇，遂大量阅览教堂的赠书，不明白的地方就向传教士和懂得天主教教义的人请教，与人家反复辩难，又通过写书清理自己的认识和体会，在这探求进程中，最让他动情的是天主教讲的道理——“天地万物唯一的造物

① 《文献汇编》，第133页。

② 《档案史料》第一册，第384页。

主说的道理使我很感动”；最令他震撼的是耶稣下凡，实即“三位一体”说——“当我读到神的儿子怎样变成人的地方，我很惊讶有些头脑清晰的人竟会把这样一种震撼我心灵的不同寻常的理论和许多其他许多理论混淆在一起”。最终使他明白做人道理的是永恒幸福的理论——“永恒的幸福或者不幸的大问题”。他相信“世上再没有比他（天主）更伟大完美的神了”，应该抛弃一时世俗富贵，追求永恒的幸福，从而接受洗礼^①。他的信教，我以为是：相信“三位一体”说是关键，理解永恒幸福是要点，进而崇拜上帝，追求永恒幸福；方法是为求真知而“拜师”，通过写作，自我提高。天主教探寻世界奥秘、人生奥秘，对造世主的具体化，不像儒家那样朦胧抽象，亦不同于佛主道主皆为人身，天主教“三位一体”说是儒佛道所无的理论，体现了另一个角度的人生、世界奥秘的理性追求。

天主教关于世界、人生奥秘的探求，认真的信徒力求领会，清代前期如此，后来人亦是如此。道光十五年（1835）赵方济、钱玛竇等多人怀念耶稣会士，认为他们让人懂得天主教的最基本、最重要的教理，“然吾中帮，素不闻有一造世、赎世、照世，三位一体，赏善罚恶，生死之公主。所以得识者，自耶稣会士始。窃观耶稣会士绝迹以来，圣化之形势与夫长上之仪范，奚啻天渊，呜呼痛哉！”^②在他们的认识里，“三位一体”说是重要成分，与苏尔金共鸣。看来理解“三位一体”说是关键，是对天主教教义较为深切的认知。对于中国教徒来说，“三位一体”说可以视为从教理上认识教会，是高层次的认知，亦为少数教徒追求的、能够理解的，而对大多数信众而言是不需要深知的。

其时，教徒的信仰并没有完全脱离中国固有文化，像苏尔金那样，只是不满足于儒佛道对人生、世界的解说，希望能够深化它。这就与利玛竇（Matteo Ricci, 1552—1610）以来耶稣会士将教理中国化有密切关系。利玛竇撰著《天主实义》，现代西方学者魏若望指出它是一部关于自然神学

① 《洋教士看中国朝廷》，第108—111页。

② 《文献汇编》，第262页。

的论著，“焦点在诸如上帝的存在、上帝是万物的创造者和保全者、灵魂的不朽和上帝对人类善恶行为的惩罚这类题目上。”^①让人思考、相信天主是造物主，人们应遵循他的教导行事。白晋着力研究中国经书《易经》，主旨是说中国人早已知道主宰世界的真神——天主；又用基督教义比附中国人天祖信仰以吸引信徒。亦如魏若望所言：“让中国人的精神和心灵皈依天主教，再没有比向他们展示天主教如何符合他们祖先的法则和他们的主导哲学更合适的方法。”^②

二 天堂地狱说震撼心灵并开启人生道路的选择

天主教的“十戒”宣传，打动人心，令人崇敬天主，向往进天堂，避免下地狱，从而选择进入教门；教会的人生若行善、协助传教可以升天的许诺，更使人着迷。这是一般教徒理解的教义，是大众普遍接受天主教的原因。

许多教徒家中藏有天主教典籍。传教士布道讲经，经书是用中文翻译过来的，以便教民识读。乾隆四十九年（1784）四月粤抚孙士毅（1720—1796）等奏，民间的天主教“图像及课本、斋单等件，乃系译成汉字刊订，并有抄写者”，就是说的这种情形^③。教徒珍藏经书和法器，作为礼拜之用。贵州婺川县教民蒋登庸，每天念经礼拜，藏有新版书三种：《辟妄》《教要序论》《万物真源》，旧版天主经、抄经共五部，还有乾隆三十七年（1772）瞻拜日期单，木十字架、铜铸耶稣像。他的族人蒋应文凭记忆将旧经刊版念诵，用纸缮写“肇造天地人物真主神牌”，每日晨午夕念经三次，五六两日吃斋^④。湖南湘潭刘绘川家藏刊本《日课》；刘朝和有抄本《天主教语》，系有三个铸像小铜牌的念珠；刘盛传有抄本《日课》，背面有西文的木拓小纸像；龙国珍有刊本《日课》《要理》；武陵李大有刊本《日

① [美]魏若望著，吴莉苇译：《耶稣会士傅圣泽神甫传——索隐派思想在中国及欧洲》，大象出版社2006年，第137页；下引该书简作：《耶稣会士傅圣泽神甫传》。

② 《耶稣会士傅圣泽神甫传》，第139—141页。

③ 《档案史料》第一册，第392页。

④ 《档案史料》第一册，第259页。

课》三本,画像、墨像四轴;湖北襄阳刘宗选有曾祖遗留下来的抄本《日课》,刊本《盛世刍尧》《天主降生言行纪略》^①。湖北随州王象昇有经卷二本,墨写《十戒》、斋单,残本《天学实义》;陈尔华有残本《涤罪正规略》《圣教日课》二本,抄本《十戒》《谢天主教》,抄本《善生福终正路》《教要绪论》《圣母会规》;袁云青家藏经卷五本,以及斋单、素珠^②。教民收藏经卷和法器的事实,表明他们在信教之前,或听传教士宣讲教义,或自身阅读理解,从而认同天主教,然后才步入教堂之门。当然,这些经卷必定有在信教后获得的。无论是何时所拥有,教民在信教之前必然对教会有所认知,有皈依的愿望,否则不会与传教士为伍。

天主教经卷和传教士布道所讲的教义,笔者依据教徒犯案时提供的口供档案记录,认为集中在三个方面:一是崇信天主,不可违背;二是期盼升天堂,力求免下地狱;三是为人行善,不作恶事。第三点是一、二两点的具体化,或者说是实践。

信徒家藏《十戒》单,前述湖北随州王象昇,“早晚持诵十戒,礼拜天主。”他家自祖父以来一直奉教,“奉持十戒,劝人作好人”,家里所有的人,包括十四岁的外甥刘春芳,“俱能背诵十戒”。将十戒与崇拜天主、做好人联系在一起。十戒第一条是“钦崇天主”,尊奉天主是唯一真神,是造物主,处于“万有之上”,不再相信天主教以外的神灵;第二条是“毋呼天主圣名以发虚誓”,崇奉天主,自然不敢呼叫天主名字,更不敢用他的名义去作虚假的誓言,若是那样就不是“钦奉”的表现了,受洗礼时宣誓就是虚假的了,就不是教徒行为;第三条是“守瞻礼之日”,按时瞻礼,是崇奉天主的必要、必有表现^③。列在十戒之首的前三条,告诫教徒必须尊崇天主,是为基本守则,若有违背,不可饶恕。宗教,就是让人崇拜它的教主,“十戒”教人钦奉天主,凸显天主地位以令人崇拜。

升天堂下地狱之说,是传教士与教徒之间经常议论的话题,是令人信

① 《档案史料》第一册,第413—416页。

② 《档案史料》第一册,第287页。

③ 《文献汇编》,第65页;《档案史料》第一册,第284页。

教的重要原因。传教士讲的是如何升入天堂,教徒同时关注如何不下地狱。王安多尼在江南讲道时说,“只要心敬天主,遵守十戒,死后可以上升天堂,不落地狱。”^①在福安县的传教士华敬(Jaquim Royo, 1690—1748)讲道,经常说“生前要一心念这天主经典,忏悔罪过,死后会升天”,郭近人“故此才信他的”。郭惠人信教,是因听信传教士白多禄“入了天主教,生前能把罪过忏悔,死后会升天见得天主”的话。生员陈喟然信教,是因“那天主教有忏悔罪过,诞登彼岸的道理”。陈富使、郭洒使、郭晓使等女教徒信教,皆因“听得教主说,平日念经忏悔,死后就会升天得道”。^②居住广东佛山的倪维智,“在家里事奉天主,妄想生死无恙的意思”^③。庐陵教案主犯吴均上,“只知天主教劝人为善,习他的教,死后得生好处,所以起意要寻西洋人传教。”^④升天、登彼岸、死后得生好处,得见天主,得进天堂,不落地狱,这是多么大的诱惑力,不由得人们不心动,不拜天主。而能够升天,必须做出忏悔,才能不下地狱。传教士在进天堂的说教中,还强调传教是升天堂的一种途径,华敬向福安人郭近人宣称,“行(布道)天主教是有功德的,死后会升天,见得天主。”王鹗荐接受了费若用的同样说法,相信“扶助他(费若用)收得从教人多了,可以得道升天”。^⑤郭近人、王鹗荐是城乡天主教会的会长,是传教士与教民的不可或缺的联系。行教进天堂,成为他们走进教门并积极协助神父传教的原因。

十戒的第四至第十条,依次是:四孝敬父母,五毋杀人,六毋有邪淫,七毋偷盗,八毋妄证,九毋愿他人妻,十毋贪他人财物^⑥。杀人、淫乱、盗窃、贪财,妄作证词,诬陷好人,都是罪恶行为,死后会被罚入地狱。所以做人一定要做好人,能够孝敬父母,做善事,惜老怜贫,乐于助人,办事公道,主持公理,才能身后进天堂,不入地狱。不作恶,就必须改正邪恶行

① 《文献汇编》,第202页。

② 《文献汇编》,第113、116、119、121页。

③ 《文献汇编》,第236页。

④ 《档案史料》第一册,第266页。

⑤ 《文献汇编》,第113、115页。

⑥ 《文献汇编》,第65页;《档案史料》第一册,第284页。

为,与旧我决裂,才能进入教门。传教士沙守信看到一个事例。他认为中国官员“大多以敲诈勒索、巧取豪夺为生,他们都妻妾成群,犹如一根根难以挣断的锁链”,几乎不可能被教会接纳。但是有一位高官,经过与汤若望的多年交往,接受汤若望赠书,晚年由倾向佛教,变为“很受上帝感动”,遣散侍妾,并各给一笔钱做生活费,然后他自己受洗^①。他摆脱了财色的束缚,作出舍弃的善行,遵从十戒,符合了教会的要求。

三 因治疗疾病等实用主义目的信教

传教士宣传祈祷对治病、去痛的作用,受疾病缠磨的人想从天主那里得到拯救;传教士还宣传宗教禳灾却难的神力,亦颇能吸引人。中国人传统的对宗教的实用主义态度令天主教可以获得一些信徒。

佛教、道教都宣称有驱魔却崇的法力,天主教也如此,不过手法、内涵均有所不同,还是先来看具体事例,而后略作比较。传教士傅圣泽(Jean-Francois Fouquet, 1665—1741)在康熙四十一年(1702)说,江西南昌一家人家受魔鬼骚扰,十分烦恼,先后请来和尚、道士施行降妖驱魔法术,都无能为力,搬家也无济于事,这种情形被一个基督徒看见了,说“上帝是天地主宰,魔鬼害怕上帝”,建议主人把“基督徒都请来,一齐祷告上帝,我希望仁慈的上帝会降福于您”。随后,他接受邀请来到那个受灾人家,跪下做祈祷,接着把墙上的那些异教鬼神图像取下,焚烧掉,把其他迷信的东西都取下,“屋子里从此得以安宁”,主人家遂信了教,还劝说了好几个人入教,卜日生(P. Jean, Baborier)神父为他全家施洗^②。传教士沙守信(Emeric Langlois de Chavagnac, 1670—1717)讲了另外一则故事:一个人家有七个人受魔鬼骚扰发狂暴病,来请求他为七人驱魔治病,说请过和尚施行法术,不管用,“听说你们热爱创造万物的天主,魔鬼对于基督徒是毫无办法的,所以我决定来求你们到我家去祈求上帝来解除我家那么多人的痛苦”。沙守信要求他把其他偶像清除,才能寄希望于上帝,他照办了,

① 《洋教士看中国朝廷》,第20—21页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第16—18页。

沙守信将他送来的那些道家的偶像烧掉,让几个基督徒带着十字架、念珠、洗礼圣水到他家,一个基督徒拿着十字架,另一个捧着圣水,第三个开始讲道,讲毕,问病人是否相信上帝,是否愿意遵守上帝旨意,抛弃一切上帝不喜欢的东西,至死不渝地信仰上帝,他们一一表示遵信上帝,那个讲道的基督徒就给他们划了一个十字,和其他教徒一起为他们做祷告。这一天七人没有发病,第二天发病了,基督徒就给他们洒圣水,挂上念珠,给他们划十字,他们就立刻安静下来,于是大家认为“基督教的上帝是真正的上帝”,这家人就在客厅挂上巨幅耶稣像。这件事情产生巨大影响,“从此来我处听道受洗的人络绎不绝。去年我们的传教士们共为五千一百六十六个异教徒施洗。”^①天主教的“驱魔”仪式中重要的一环是祈祷,令祈求人与施洗教徒互动,传教士们认为是上帝降福,而很可能是祈求人调整了心态,有益于身心健康。而佛道施行法术,祈求人是完全被动的,得不到心理调节。沙守信在给那家传道时,还考虑到七个人发狂暴病的原因,“可能是先天的,我想认真检查一下这到底是什么病”,于是让一个基督徒去讲基督教理^②。他并没有找出这家人发病的先天性或家族病、遗传性问题,但是他想到了医学知识,比佛道稍许接近问题根源。

传教士宣讲驱魔时与免灾获福、治疗疾病联在一起,让一些人相信天主教能治病,从而信教。乾隆四十年代,湖北枝江人、教徒赵金城在陕西商州镇安县租房开饭店,结识原来教徒陈中和等人,倡言“冬至后三日拜天,可以免灾获福”,乃于四十一年(1776)十一月十四日,集合二十人在店中供天主像礼拜^③。福安人武生、监生陈榷信教,因“天主教能驱鬼升天,故此从他”^④。湘潭人教徒刘盛传母亲唐氏,患癆病,“吃天主斋,觉得好些”,她儿子在外边带有斋单回来,同族刘振宇,也有癆病,“吃观音斋,不中用”,交谈起来,唐氏就给刘振宇一张斋单,刘振宇“心想病好,把单

① 《洋教士看中国朝廷》,第22—24页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第23页。

③ 《档案史料》第一册,第324页。

④ 《文献汇编》,第119页。

子拿回贴在堂屋壁上,照日吃斋”^①。前述直隶宝坻李天一建教堂传教,与他同村的张其刚,“因身体多病,希图消灾获福”,就入了教^②。

四 为获得经济利益信教和坚持信教

西洋传教士在开辟教区时往往采取散钱的方法吸收教徒,成为非教徒入教的一个原因;教会对贫寡人有所舍施,亦吸引人信教;教徒可以为教会作有偿服务,获得经济实惠。

前面两次说到的吴均上,供词涉及信教的好处:“小的又因凡入教的每人都送二三钱银子,是为首的人经管,故此肯出盘费(招引西洋传教士)。”^③入教之初会得到二三钱的银子,管事人又经管银钱的发放,所以有动力。这一事例揭示传教士发展信徒的初始阶段是施予金钱恩惠的。下述几位官员的报告中都讲到此事。雍正二年(1724)禁教后,一度允许西洋传教士居住在广州天主堂,住堂中有人用金钱进行传教活动。广东巡抚鄂弥达(?—1761)于雍正十年(1733)七月奏报这一情形:“凡住天主堂者类皆不吝金钱招人入教,地方无赖多堕术中。”入教,给钱十文,数量很少,但是招引一人信教,则给银一钱,若招得十个人,则每月给饷五钱,累增人数,可至月饷一两、十两,这是利用骨干发展教众。其时广州有男天主堂八处,信徒男子约万人,女天主堂亦为八处,入教女子约二千余人,各堂堂主、副堂有西洋人,副堂还有顺德人、新会人,“同堂”(也是负责人)有山东人、江南人、南海人、始兴人、增城人、番禺人,女堂堂主都是广东人,甚至还有驻防八旗正蓝旗人余氏。很难说所有教徒及其骨干都是为钱信教,但是确有人“利彼金钱,多从其教”^④。乾隆元年(1736),通政司参议查思海疏言京城信仰天主教之盛,请求严禁军民入教,谈到信教原因:“或有感于伊教之妄诞而入者,或因贫乏图利而入伊教者。”^⑤即有

① 《档案史料》第一册,第349页。

② 《档案史料》第一册,第336页。

③ 《档案史料》第一册,第266页。

④ 《档案史料》第一册,第68—71页。

⑤ 《文献汇编》,第62页。

人人教是因信服天主教教义,穷人则是为“图利”而被诱惑入教。乾隆十一年(1746)福州将军新柱奏疏,说到传教士用钱收买信徒,“初时入其教者每月给番银一员,诱人转相招引。”这倒同于在广州的做法。又说传教士“留匿之家给中番银一员,以供饮食。……蓄利之徒,视同奇货,信之唯恐不笃”^①。闽抚周学健的报告说得全面,给银与否,在开创时期与后续阶段是不同的:“初到中国行教之时,招引一人入教给予番银一员,后愿从教者众,不复给予。”^②从广东到北京再到福建,官员一致奏报传教士行教之初用金钱收买穷人信徒,无疑这是事实,打开局面之后,就不再使用这种手段,而是给予贫困信徒些许赞助。

穷人向传教士求助,会得到一些资助。福安教徒郭全说,“西洋人只是穷人求他,他就有周济的”^③。施舍有利于传教,所以传教士马若瑟(Joseph de Premare, 1666—1736)主张办理慈善事业:“尽管传教士们做的慈善事业微不足道,但是它对于传教事业作用很大,它让异教徒们相信我们并不是向着他们的财富而来,而是来拯救他们的灵魂。”^④救助的钱很少,但令人知道教会不是为了赚钱,进而信从它。

教徒为教会作有偿服务,成为挣钱的较为方便的门路。教徒、湘潭人刘十七“穷苦,常雇与过客船上做工”,刘绘川就因为这位族叔贫穷,推荐他护送传教士到襄阳,刘十七果然乐意,送到目的地后,得到酬金四两二钱银子^⑤。教徒、湘潭船户龙国珍、龙名芳父子受雇,运载传教士到襄阳,先后得银四十两、钱一万五千文^⑥。

商人教徒,利用教会,发展人脉关系,互相沟通,获取信息,得到教友帮助,发展生意。内地教徒商人赴广东,尤其是到澳门贸易能够得到方便

① 《档案史料》第一册,第82页。

② 《档案史料》第一册,第86页。

③ 《文献汇编》,第69页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第27页。[法]杜赫德编,郑德弟等译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷,大象出版社2005年,第157页;下引该书简作:《书简集》。

⑤ 《档案史料》第一册,第351—352页。

⑥ 《档案史料》第一册,第410页。

和关照,粤商到内地亦复如此。江南昭文商人唐德光,时或到广州、澳门贩卖货物,带货到广东卖出,又从澳门买豆蔻、苏合油、洋青等物回苏州出卖,并在澳门天主教若瑟堂认识倪维智。倪维智是福建籍人,在佛山经商,行医,买卖药材。乾隆二年(1737)往澳门购买外国药材,在三巴若瑟堂认识传教士法方济各,从而将在江南的传教士王安多尼的鼻烟一桶、冰片十斤带到广州帮助他发卖,价银及法方济各给王安多尼的活动经费二百两银子,一并带到江南,经由唐德光交给王安多尼^①。看来,唐德光、倪维智的教徒身份有助于他们的经商营利。

五 天主教信仰成本低

信仰成本低是教民选择天主教的一种因素。佛教、道教禳灾、送葬法事成本高,用天主教方式花钱很少,容易使人选取天主教仪式。人们如若请佛道做法事,一般来讲花费颇多,甚至供应不起。沙守信提到的那个有七个病人的家庭,请和尚念经除祟,用了好几头牲畜^②。可以想象,与此相联的请客吃饭,得用多少钱、多少米,费用会是相当可观的,普通人家难以承受。傅圣泽所说的请和尚、道士做禳灾法事的人家,听一个基督徒说他们“都花了冤枉钱,如果他们祷告上帝的话,他们不用花一分钱”,因此对他们说,请教会和基督徒来做祈祷,“不用担心,也不用您请客吃饭,我们基督教是不讲功利的”^③。这样一对比,信仰天主教成本低,花费少,容易成为人们信仰选择的一种因素。

上面两个事例都是禳灾法事,丧事请和尚或道士做福事,同样是一笔不小的开支。天主教徒的丧事,相对简单一些,念经,不必请人,而是发送通功单,请教友自行念经超度,或众教友会同烧香念经。这种方式,丧家不必花钱请客吃饭,当然,刻印通功单需要花一点钱。所谓通功单,即“通功炼灵”单,又名“孝单”,是孝子倩人刻印单张纸片,内容是亡故者籍贯(省府县)、姓名(姓氏和教名)、寄世(年岁)、死亡日期(皇帝纪年某年月

① 《文献汇编》,第236、242页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第23页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第17页。



图1 黄煥通功炼灵单(引自《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》)

日),下书:“蒙天主恩诏其灵魂,今求各处教友体主仁爱,为彼祈主赐伊脱免炼刑,早登永福之域,永感不已。”最后孤哀子暨孙曾具名“泪叩”^①。通功单,由热心教徒互相传递,凡在教人家,见到后,无论对亡者“认得不认得,必定要替念经超度”,这是教中规矩^②。所以不少教徒家中有教友的通功单。上引通功单内容,系成都黄煥为故父所作。黄煥之父黄利忠、母赵氏,黄煥长子廷端、次子廷书俱为教徒,教名分别是保禄、笃本、若望。

① 《档案史料》第一册,文前图8。

② 《档案史料》第一册,第285页。

乾隆四十八年(1783)五、六月黄焯父母先后故世,家存他人的通灵单,遂改换名字及其他相关内容,找刻字匠,制成黄利忠夫妇的通灵单,散给同教人,张万忠、张朝武十余人代为念经^①。

中国人信佛但看不起僧侣,传教士利国安(Giovanni Laureati, 1666—1727)敏锐地察知,“中国人敬神,又很瞧不起为神做事的僧侣,他们反而还要辱骂与他们信仰的神灵联系更紧密的人。”^②人们礼拜僧道,得不到灵验,故而瞧不起僧道,笑话他们是“歪嘴和尚念经”,不敬重宗教代言人,信仰当然不会特别虔诚;而天主教信徒对神职人员多加尊重,教徒所费甚少,神父也不像和尚、道士那样经常装神弄鬼,人们为此也会选中天主教。

六 西洋传教士人品的吸引力

透过传教士,可以看出西洋传教士人品的吸引力系信徒成为教徒与坚持信仰的一种原因。不妨从官员眼中察看教徒对传教士的态度、信徒直接表达的崇敬心理、非教徒的认识,以及传教士自身的作为与自我评价的多种视角来看传教士人品与吸引信徒的关系。

官员看到教民对传教士真诚爱护的行为。教徒称呼传教士为“老爷”,所以福宁府知府董启祚禀告上司,说教徒“将西洋人称为神父,呼为老爷”。他对此表示愤慨^③。其他官员对教民敬重传教士的态度,莫不是气愤和不理解。乾隆十一年(1746)五月,闽抚周学健讲述福安衙役护卫被审问的传教士费若用(Juan Alcober, 1694—1748)的情形:“审讯费若用时,适下暴雨一阵,该县衙役竟将自己凉帽给予遮盖,伊自露立雨中。”^④在官员审案的严肃场面,衙役竟敢热诚照顾被审问的传教士,甘愿自己被雨淋,不怕因此被官方责罚,可以看出他是发自内心爱护费若用。同年,奉命提审白多禄等五名传教士的福建诸县令说,“五人各设教堂……从者

① 《档案史料》第二册,第505页。

② 《洋教士看中国朝廷》,第90页;《书简集》第二卷,第127—128页。

③ 《文献汇编》,第61页。

④ 《档案史料》第一册,第88页。

既众,且皆心悦诚服,各相庇护,习为故常。”^①正是教民对传教士的心悦诚服,才会有衙役那样爱护传教士的表现。

教民亲自表示对传教士的诚笃感情。在陕西汉中城固县的传教士卜嘉书(卜嘉, Gabriel - Lgnace Baborier, 1663—1727),因雍正二年(1724)禁教,离开当地不久,教众即给他写信说:“自老爷离堂,不觉数月余已,众罪人朝夕思慕,难得见神父之面也。”^②怀念之情,溢于言表。西安府醴泉县教徒致函传教士高尚德、卜嘉书:“高老爷、卜老爷尊前请安。醴泉县罪人张雅各伯叩,沐恩罪人王若瑟叩。”^③将传教士视为恩人,可见双方之间的深厚感情。雍正末年宛平人、神父谷耀文到四川传教,乾隆十一年(1746)在江津教徒骆有相家被捕,随后他的上司巴黎外方传教会马青山主教同戴神父到江津处理善后,骆有相非常感激,事后致书云:“一日蒙主加恩,大神父与戴神父不辞辛苦河险,忽然至此,卑室合家大小听看,心中莫不忻然乐喜哉。”^④乾隆四十年(1775)北京的耶稣会被教廷解散,耶稣会士感到十分沮丧,中国教徒获知,复活节时来自京城及外省的二百名基督教徒安慰他们,感受此种盛情的耶稣会中国传教区主持晁俊秀(Francois Bourgeois)说,“他们表现出来的虔诚、热情使我们感动至极”^⑤。

在所有赞扬传教士的人中,可能数康熙帝说的最抓住要点,他派遣官员对传教士洪若翰(Jean de Fontaney, 1623—1710)等人说明他对天主教的态度,这令洪若翰感到皇帝“看重我们远离父母故国,来到世界另一头来传播福音的勇气”。康熙帝向耶稣会士学习数学、几何学,亲自测验,并且非常满意,与他们产生了感情,将他们不能合法传教的忧愁记挂在心,亲重大臣索额图又说明耶稣会士对皇上的效劳,而“他们的神职又使他们不在乎名利,只有允许他们在全国公开传教来酬谢他们”。不在乎名利,

① 《文献汇编》,第76页。

② 《文献汇编》,第36页。

③ 《文献汇编》,第37页。

④ 《文献汇编》,第164页。

⑤ 《洋教士看中国朝廷》,第238页。

是说到根本上了,康熙帝乃修改并批准了礼部准许传教的文书,文件“称赞一百年来到中国的传教士的模范生活”^①。

传教士对自身行教,或自许,或赞誉同道。华敬在福安行教,自我感觉教徒是敬仰他的,他说:“若传教的穷人没有饭吃,有给他一钱或八分,倘有死伤急难,也有借他们七八钱至一两不等。他们没有得还,也不讨论。他们从了教,我就是教主,平日有待他们好,他们又想升天,故此他们从教的才亲近我的。”^②传教士的使命是“代主牧灵”,这也是一些传教士自许之词。应当说这是他们人生追求的目标,为教会出力,为主献身,牧灵越多越好,死后得到天主嘉奖,进入天堂。乾隆四十年(1775)晁俊秀说被派在北京教区的传教士,“他们富有同情心,他们热忱、忘我、专心致志,无法用语言形容他们的内心。”^③的确不少传教士不抱个人目的,克服中西文化不同、生活方式迥异、语言文字不通的困难,努力适应中国社会环境,在有些方面中国化,比如服装上靠近中国社会上层装束,力求体面,力行上层人士礼仪,以便交游传道。所以雅克(P. CH. J. Bacques)神父在康熙六十一年(1722)特别讲到传教士的服装属于上等社会着装:“我们在这里的服装是这里的体面人的服装,……我们穿一件白色长袍,外面罩了一件同样长的丝袍,通常是蓝色的,束一条腰带,上身穿一件黑色或紫色长到膝盖的宽大的小外衣,袖子又宽又短,一顶如缩短的圆锥形的小软帽,帽子的四周挂满了丝穗和红色的花翎,足蹬一双布靴,手上拿一把扇子。这就是每次出门前或者有客来访时要认真打扮起来的装束。……做弥撒时别忘了戴上种特别的软帽和穿上靴子。”^④因为他们不求人世间一时的荣誉世爵,他们对清朝统治者给予的官爵和恩宠,视为与“我们心目中的恩宠大相径庭”,不以为意。乾隆帝询问宫廷画家王致诚(Jean Denis Attiret, 1702—1768)为什么不愿意做官,王致诚回答道:“皇上知道,我是

① 《洋教士看中国朝廷》,第37—45页。

② 《文献汇编》,第90页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第239页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第99页。

个传教士，做官对我不合适。”乾隆帝默认他的想法，不强迫他任职^①。传教士汪达洪（汪达宏，Ventavon, Jean - Matthieu, Tournu, 又作 J. M. de, 1733—1787）表述来华目的：“首在传教，次在为朝廷尽微力。”^②他们毫不隐讳他们人生的传教目标。

大多数传教士有为宗教献身的修养，勤加砥砺，成为合格神职人员，极少数人违反教规。白多禄在福建巡抚的审问中，拒不认罪，还宣传教义，表示置生死于度外，劝谕官员要行善：“人有生必有死，死后必到天主台前面受赏罚，善者必赏天堂受福，恶者必罚地狱受刑。大老爷所为若不善，后世亦必难逃。若说要斩我首，随便何时，明日亦好，今日更好，实我之所愿望也。”为此当下被掌嘴二十五下，后来被处斩。白多禄身后，教徒为他下葬，安排周全、敬谨。他受刑前，教友知其处斩日期，为他赶制棺材、丧服——“备办棺木，并绫缎衣服等项，雇工并命教友连夜赶造。”在白多禄赴刑场的路上，一些女教友进入路边教友的店铺，诵经为主教祈祷。白多禄被斩首，立即有教外人陈意元上前收蓄他的血液，教徒将血液和进香料，制成血饼；教友收尸，将血饼同白多禄的头、身一并安葬。棺木外面用布包裹油漆，以防朽烂。下葬时，远近教友皆来送葬。与此同时，雇人为白多禄画像，以备收藏纪念^③。那么多教徒和非教徒，不怕官府问罪，为他妥善操持善后，也可谓“哀荣备至”，不过这是教民的，民间的“哀荣”。由此得知：真正受到教众敬重的传教士楷模，以其遵守教规和人格魅力，受人仰慕，吸引非教徒皈依天主教。与白多禄不同的是王安多尼，奸污两名女信徒，若传教士中多有这种败类，自然不会有人信从他人教。传教士是人，必然有为自身着想之处，他们虽说为主牧灵，传教成绩亦关系个人荣辱。华敬在受审中讲到教廷对传教士的赏罚：“从教领洗的多了，就有功德，死后就会升天，若收领洗少些，没有什么赏罚。若没有收从

① 《洋教士看中国朝廷》，第 209—211 页。

② [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，第 965 页。

③ 《文献汇编》，第 150—154 页。

教的人,回到本国,教王就要把荆条当街打辱,死后升天不得了。”^①传教士极力布道,为升天,也为避免受辱。他们的这种荣辱感增强了自身传教的动力,应当说不会影响教民对教会的态度。总起来说,传教士品格端方,吸引了教众。

总论教民信教,有着多种原因。有的是为了深入了解教义,力图认识世界和人生奥秘。还有的是为了一般性地了解天主教对个人今生来世的影响。对不幸的人来讲,治病去灾就成为直接的动力。信教还可以得到经济实惠,加之信教钱财付出极少、传教士人品好。这些方面的一个或两个因素,就会使人产生对天主教的好感和对天主的崇拜,从而步入教门。其中,真正理解深奥教义的人很少,大多数的人信教是较为现实的,是为今生和来世,为得实惠的人当不在少数。

第三节 天主教在清代传播的民间社会条件及宗教因素

天主教作为外来宗教,要发展,要延续,其自身要适应中国国情、民情,而中国民间社会恰有与其结合的条件,如家族意识、人们的从众心态、佛道的地狱观念,都是促成教民信仰或坚持信仰天主教的社会条件。

一 家庭或家族因素形成的信仰传承

祖辈信教,子孙自然跟随念经吃斋,成为天主教成员。天主教徒,不少是出自世代奉教之家。前述使用“通功炼灵”单的四川成都黄焯家族,从死者黄利忠算起,到他孙子是三代。为黄利忠诵经的张万忠,“系祖传习教”,其他代为念经的王泽忠、梁实、徐文魁等人,“亦皆祖传习教”。这种情形,就如同曾审理黄焯案子的四川总督李世杰在乾隆四十九年(1784)奏疏中说的:“各犯等金供,伊等习教,或系祖传,或系至亲传

^① 《文献汇编》,第87页。

授”^①，总括性地说明天主教徒的家族承袭性，另外至亲的影响也不可忽视。家族传承，当然不是四川所特有，其他地区莫不如此。湖南沅江人刘开迪，与兄刘开寅、刘开逵，“由祖父相传下来，俱习天主教”^②。江西万安县王保禄、刘云飞、郭均让都供称“祖上原奉天主教”，郭均让，业已七十三岁，他的三个儿子，分别四十二岁、三十五岁、三十岁，也跟他“每月吃斋八日”^③。福建福安县陈上琳自云“三代从这教下来”，生员陈榘供词称“犯生五岁时父亲就叫犯生从教了”^④。信徒的家族性，突破祖孙父子的直系传承，变成宗族范围的，像刘绘川与刘十七，是族侄、族叔的族亲，已经超出五服关系，是一个宗族的成员。这是天主教在一个宗族内的发展。

清代是宗法性社会，宗族群体普遍存在，它的成员是子子孙孙世代相承，也即族人子孙是宗族的当然成员。信仰天主教，就是背叛宗族，但是宗族成员的传承性，教徒却继承了，因为这是习惯，是父家长的权威在起作用，才有像陈榘那样五岁秉承父命信教的。这就表明中国教徒的信教也离不开社会因素的制约。本来宗族是反对天主教、扼制其发展的社会力量，但是教徒突破宗族制约，又利用宗族的宗法性因素扩大信众，这是宗族与族人教徒两者间的辩证关系。

二 从众心理

尚同却异，是中国人传统的普遍心态。清朝人具有趋同心理，当信仰天主教在某一地区形成风俗，非教徒也会跟风，随从入教。

通政司参议查思海观察到有的人信教，并非对天主教有多少认知，就是因为信教的人多了，他也跟从。他说：“因其教之甚，是以民人遵效而入，以致满洲人等亦有遵效而入者。”^⑤汉民奉教，满人效尤；老百姓信教，士兵也跟进。效法，成为时尚，信教若成为时髦的事，信徒就增加了。查

① 《档案史料》第一、二册，第405—508页。

② 《档案史料》第二册，第516页。

③ 《档案史料》第一册，第269—270页。

④ 《文献汇编》，第66—67页。

⑤ 《文献汇编》，第52页。

思海笼统地说了人们“遵效”踏入教门,福安人刘荣水则是具体案例了。他听信传教士信教“死后会升天”的宣传,“又见那里从教的很多,故此入这教的”^①。他说的不假,福安是天主教风行的地方,署理福安县知县张元芝报称,“邑民从教者十之五六”^②。闽浙总督马尔泰、闽抚周学健在乾隆十一年(1746)说:该县“城乡士庶渐染天主邪教,最久且深……民间陋习既深”^③。从众信教,关键是习教成为风气,这时趋同心理就发挥作用,没有什么宗教情怀的人也涌入教门。从众信教,必定同当地的教会基础有关,所以教徒集中在某些地区,如福安、湘潭、宝坻等地。

三 退教下地狱说对教徒的威慑

本章第一节在前面已经讲到,教徒坚持信仰甚至达到忠贞不渝的程度,所以对教义的信仰,是坚持入教的诺言,当中也有怕退教下地狱的因素。说到下地狱,佛教、道教都有地狱说,因此中国人对地狱说早有领教,可以说老少男女贤愚无所不知,对十八层地狱的害怕甚至已经达到谈虎色变的程度。这种传统知识,有利于天主教传教士的退教下地狱的说教。

乾隆十一年(1746)禁教,同年五月闽抚周学健讲天主教之固结人心,因传教士进行了“一有翻悔,便入地狱”的恐吓^④。八月,苏州巡抚陈大受讲到信教之人因设誓而不悔改,“素闻凡人其教者,必于神前设誓,违者遭谴。”^⑤遭谴责、下地狱,多么可怕,致使一部分教徒不敢退教,在禁教的政治环境中遵守教规,持斋念经,或者停顿一段时间之后,又恢复宗教生活。比如在福建,乾隆十一年(1746)禁教高潮过后不久,十七年(1752)莆田人朱理观、翁彩在漳州魏长统家中聚集男妇,念诵天主经,他们表示:“已经奉教,不敢改教,怕得罪天主,坠入地狱受苦。”^⑥传教士也是作此宣传。王安多尼于雍正初年禁教之后在江南传教,总是说“不可冷

① 《文献汇编》,第120页。

② 《文献汇编》,第129页。

③ 《文献汇编》,第71页。

④ 《档案史料》第一册,第87页。

⑤ 《档案史料》第一册,第109页。

⑥ 《档案史料》第一册,第188页。

淡教规”“不要冷淡教规”，使得已经退教的重入教门，如宝山人赵汉章，雍正初年禁教后出教，“乾隆十二年（1747）十月十八日，王安多尼来劝小的复教，说是进了教，日后要升天堂不落地狱”，他就重新入教^①。可见复行宗教生活的人，有惧怕违背教规下地狱的思想成分。

信教之人，家中撤掉祖宗牌位，换上耶稣像，供奉十字架，不贴门神，贴十字。但是遇到禁教，设若表示悔改，还怎么做人，怎么见人，怎么死后见上帝，怎么进天堂而不下地狱？总之，教徒公开表示不敬祖宗，不信其他神佛、圣贤，遵从教规，冀望升天堂不落地狱，他就很难退教走回头路了。避免落入地狱，是教徒坚持信仰的一种原因。由此可知，怕退教下地狱，是缘于畏惧天主，并非全是出于钦敬。

另外，教徒形成一定的道德观念，肯定坚贞不屈的品德，藐视变节，也会使人不背离教会。福安教徒书写的有关乾隆十一年（1746）案件状况的《报诸友单》两份文书，讲述传教士及信徒被审问及受刑状况，赞扬坚定者，鄙视动摇者，如说“此案女教友十分信德不屈”，“男教友受刑见背，惟踩苦像，拜关帝数人”，退教的陈廷柱“乃为首踩苦像、拜关帝者”^②。这些反映出教民的道德观。

概括言之，清朝前期天主教徒投入教门，原因是多方面的。有为比较深入理解教义追求永恒幸福的，有为进天堂崇信天主的，有为治病免灾的，有为获得小利的，神职人员传教士人品高、信教成本低也使得教会具有吸引力。不仅如此，民间社会的一些因素也对天主教吸引教徒有利，比如宗法性社会里家族的祖孙父子相承袭为信徒，在信教成为风气的地方人们的从众心态促成某些人的信教。追求永恒幸福和真诚钦敬天主的教徒，坚定不移地保持信仰，出现宁死不悔的信徒楷模，而退教下地狱说使人以恐惧心情维持信仰，反映出的是两种宗教理念。信徒在思想上接受天主教教义，过起宗教生活，吃斋念经，做礼拜，祈求天主降福，对教会产

^① 《文献汇编》，第211—214页。

^② 《文献汇编》，第148—155页。

生依赖性、依附性,产生浓厚的依恋情结,不忍离去,也不敢离开。这种宗教情怀,支配他们的生活和信仰。

雍乾厉行禁教,仍时有教案发生,乃至乾隆帝开杀戒,处斩、狱中瘐死西洋传教士白多禄、王安多尼、华敬等人^①。可是西洋传教士仍然陆续潜入内地,从事布道活动,教徒颇有面革心非者,宗教情结强烈。由此可见,以政治手段强力地禁教,不会达到预期的效果,只有改变、消除教徒从教的那些社会原因,才可能消解教民的宗教情怀,而这是清朝政府万难做到的,是以天主教传教活动和民间信教现象不会消失。

^① 《档案史料》第一册,第163页;《文献汇编》,第233页。

第七章 乾隆四十九年陕西招引西洋传教士案

——中国天主教徒网络圈刍议

乾隆四十八年(1783)春天,生活在陕西西安的天主教徒杜兴智和中国神父刘必约,为西洋传教士修缮好居处,秋天,教徒焦振刚、秦禄到广州做生意,求得去过意大利的福建人蔡伯多禄帮助,面见罗马教廷派驻广东的哆啰,请求派遣传教士去陕西,次年春天哆啰指派吧地哩映等四人赴陕,在蔡伯多禄安排下,闰三月从广州乘船,经过广西、湖南,于七月在湖北襄阳被捕,乾隆帝指示彻底追查,随着案情的发展,各省进行缉捕。五十年(1785)二月审结:西洋人永远监禁刑部监狱,随后开恩,驱逐出境;对中国教徒分别情节处刑,发配伊犁给厄鲁特蒙古为奴,流放,枷责,交保管教。此次传教士西安之行,护送人员由广东人、湖南人、湖北人、陕西人组成,表明以蔡伯多禄为中心形成输送西洋人到内地的联络网,这个网的一端连接广州罗马当家哆啰,另一端连接北京天主堂。

乾隆四十九年(1784),在中国天主教历史上是重要的一年,被法国的研究者荣振华认为是“1784—1785年的全面仇教”^①。事情的起因是西安和陕西天主教徒招引西洋传教士赴陕,被官方发现,从而进行全国性的搜捕和严厉惩治。因此,陕西招引传教士事件颇有研讨的必要,笔者汇集资料,略作叙述。

^① [法]荣振华著,耿昇译:《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,中华书局1995年,第841、853页。

第一节 案件的概述与探讨

陕西西安人杜兴智、焦振刚和流寓西安的中国神父四川人刘必约、山西人秦禄起意邀约西洋传教士来陕传教,通过在广州的福建人蔡伯多禄联络罗马教廷派驻广东人员哆啰(罗玛当家),由哆啰派出吧地哩映等四人,在蔡伯多禄安排下,于乾隆四十九年(1784)闰三月下旬乘坐由湖广人刘绘川等带领来的船只和原籍四川人张永信、广东人谢禄茂与谢惠昌等五人伴送,从广东出发,经过广西、湖南,到达湖北襄阳,七月中旬因遇盗劫而暴露,地方官拘捕四名传教士,湖广总督特成额奏报朝廷,乾隆帝下令有关地区督抚缉拿逃犯,从而发现湖北、陕西、山西、直隶、山东、江西、河南、四川、福建都有潜匿的西洋人仍在进行传教活动;乾隆帝令将哆啰、西洋传教士及需要对质的内地中铎、接引伴送人员解京,由军机大臣和刑部会审,至五十年(1785)三月下旬结案,西洋人押解广东出境,内地信徒则依神父、会首、接引伴送、一般信众的不同情形给予处刑:发配伊犁给厄鲁特蒙古为奴、流徒、枷杖及悔改甘结。陕西接引吧地哩映等人的未能实现,是西洋人潜入为数不多的失败案例。

康熙末年以来清朝政府实行禁止传教和信教政策,西洋传教士潜入、潜匿各省,由于他们的相貌、语言,所以很容易被盘查出来,却常常成功到达目的地进行传教活动,何以能够如此通行无阻?两广总督舒常、广东巡抚孙士毅(1720—1796)在乾隆五十年(1785)二月二十四日奏折中说:“西洋人传教,势不能自来自去,总由内地匪徒,利其财物,私下诱导所致。”^①他们注意到内地人接引洋人的原因是“利其财物”,却忽视了宗教信仰的因素,这里不去管它。他们作为封疆大吏,道出了西洋传教士得到

^① 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第二册,中华书局2003年,第640页;下引该书简作:《档案史料》。

中国教徒的接引伴送才能够潜入内地的基本事实。西洋传教士希望进入中国,中国教徒热诚欢迎,两者配合,如愿以偿。

如何接引,何以能够实现?从接引传教士赴陕的事情来看,涉及陕西人、湖南人、湖北人、广东人、福建人、四川人、山西人和罗玛当家,地区涵盖广东、广西、湖南、湖北、陕西,有发起人、运作人、西洋传教士管理人,他们通力合作,确定了传教士人选,前往目的地的行进路线,船只的雇用,伴送人员的物色与确定。这样大范围的运作,是在有了联络网的基础上进行的。陕甘总督福康安(1754—1796)在四十九年(1784)十月二十八日奏折里写道:“查内地奸匪,勾引外洋夷人,传教习经,煽惑愚民,由闽粤以至楚陕,均有人教送信之人。”^①他注意到闽粤楚陕都有教徒及其坚定者,连成一气。天主教及其信徒,已然在中国形成网络系统,这是本文的又一个留意问题。多年的禁教,可是却出现一些中国神职人员和新生教徒,中国天主教业已有了再生能力,笔者与有的学者一样观察及此,需要深入探讨,这里只是将问题提出来。

吧地哩映一行案件,可以视作“西安招引西洋传教士案”。事情是西安人提出来的,请西洋人到西安行教。粤抚孙士毅在乾隆四十九年(1784)九月十三日奏折中奏称,“蔡伯多禄接引西洋人送至西安传教一案”^②。但是事情又不仅限于西安地区,以陕西而言,除西安府城及属县临潼、盩厔、三原之外,天主教在汉中府、渭南府、商州直隶州亦颇有发展,案件中搜捕出汉中府城固县人刘西满神父,就是明证,因此以“陕西招引西洋传教士案”命名亦可。

下面,将从陕西招引西洋传教士的宗教背景谈起,次及接引的起意人、执行人和各种准备,西洋人一众的行程与意外被捕,官方搜捕涉案人员和中央会审,而后论及中国天主教和教徒的联系网络,最后讨论接引失败的原因。

① 《档案史料》第二册,第520页。

② 《档案史料》第一册,第391页。

第二节 招引西洋传教士的信众基础

——天主教在陕西传教概况

明朝末年,天主教传教士来到西安开展传教活动和建立教堂,并向汉中、渭南、商州等地发展,进而形成陕西传教区。笔者梳理天主教在陕西的发展概况,以便明了教徒招引西洋传教士的原因与条件。

笔者依据中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》、法国人杜赫德编《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》、吴旻和韩琦编校《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》、韩琦和吴旻校注《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》等书的资料,以及法国人荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》的研究成果,罗列乾隆四十九年(1784)教案以前到陕西的西洋传教士名单以及他们的一些活动。

(1) 金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628),第一位来华法籍耶稣会士,天启四年(1624)到山西绛州建教堂,五年至七年(1625—1627)在陕西,建立西安教堂,创立山陕传教区,发现《大秦景教流行中国碑颂》的价值^①。

(2) 汤若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592—1666),德国人,天启七年至崇祯三年(1627—1630)在陕西西安府^②。

(3) 金弥阁(Michel Trigault, 1602—1667),金尼阁之侄,崇祯三年(1630)到陕西西安府,顺治三年(1646)前往山西绛州^③。

(4) 杜奥定(Agostino Tudeschini, 1598—1643),意大利人,崇祯十一

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第680—683页。金尼阁是早期传教士中重要人物,在华期间,一度赴意大利进见教皇,1615年获准华人任神职人员、创建天主教中国副省,将《圣经》翻译成中文,译著《利玛窦中国札记》。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第599—603页。汤若望,亦为早期传教士中重要人物,被顺治帝尊称为“玛法”。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第679页。

年至十三年(1638—1640)在山西和陕西西安传教^①。

(5) 郭纳爵(Costa, 1603—1666), 葡萄牙人, 崇祯十一年(1638)在山西蒲州, 次年到陕西, 崇祯十四年至顺治五年(1641—1648)在西安府, 顺治十五年至十八年(1658—1661)为中国副省长^②。

(6) 南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688), 比利时人, 顺治十六年(1659)到西安, 次年进京^③。

(7) 李方西(Giovanni Francesco de Ferrariis, 1609—1671), 比利时人, 顺治十三年至康熙四年(1656—1665)在陕西, 历案中被监禁广州, 在康熙十年(1671)返回陕西途中病故^④。

(8) 穆格我, 历案前在陕西传教, 与李方西同时被监禁广州^⑤。

(9) 毕嘉(Giandomenico Gabiani, 1623—1694), 李方西同乡, 康熙十二年(1673)护送李方西遗体至陕西安葬, 遂留住西安, 康熙二十三年(1684)转移至江南^⑥。

(10) 洪度亮(Gayoso, 1647—1702), 西班牙人, 康熙二十年至二十四年(1681—1685)的五年间在陕西^⑦。

(11) 方德望(1598—1659), 法国人, 康熙二十七年(1688)前后在陕西省边远地区传教^⑧。

(12) 李明(Le Comte, 1655—1728), 法国人, 康熙二十七年(1688)在绛州, 随即到西安府, 两年后因葡萄牙人在澳门切断法国人通过此间转送

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册, 第685页。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册, 第157页。

③ 韩琦、吴旻校注:《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》, 中华书局2006年, 第116—117页;《在华耶稣会士列传及书目补编》下册, 第716页。

④ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》, 第116—117、330页。

⑤ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》, 第398—399页。

⑥ 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》, 第116—118、330—331、414页。

⑦ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册, 第261—262页。

⑧ [法]杜赫德编, 郑德弟、朱静、耿昇等译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷, 大象出版社2001—2005年, 第266页;下引该书简作:《书简集》。

耶稣会士的经济援助,因没有经费,李明离开陕西^①。

(13)张安当(1640—1705),康熙三十年(1691)到陕西,后去甘肃,康熙三十五年(1696)成为山西第一位宗座代牧主教^②。

(14)龙安国(Barros, Antonio, 1664—1708),葡萄牙人,字安当,康熙三十九年(1700)到西安,次年去北京^③。

(15)利国安(Laureati, Jean),在西安府,一年中为九百人施洗^④。

(16)孟正气(Domenges, Jean, 1666—1735),法国人,康熙四十二年(1703—1712)在西安府传教^⑤。

(17)卜嘉(卜纳嘉、卜嘉书, Gabriel - Igenace, Baborier, 1663—1727),法国人,康熙四十三年至雍正二年(1704—1724)在陕西汉中城固县,因雍正朝禁教而离去^⑥。

(18)梅功,康熙年间在西安府城建造教堂,雍正二年(1724)禁教,被遣返澳门,行前,因欠信徒杜兴智银钱,将教堂抵账三百两银子给他^⑦。

(19)高尚德(Carlos de Resende, 1664—1746),在醴泉传教,雍正二年(1724)离开^⑧。

(20)洛里姆(Lorime),主教,山陕的宗座代牧,时或驻西安府城教堂,雍正二年(1724)禁教中,与一名方济各修会的神父一同被捕,怕被虐待致死,要求取道北京,前往广州、澳门,和他一同离开西安的有卜嘉和三名方济各会传教士^⑨。

(21)杜林(Gabriel de Turin),教廷传信部神父,乾隆初年禁教,令传

① 《书简集》第一卷,第285页;《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第360页。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第517、863页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第57—58页。

④ 《书简集》第一卷,第233页。

⑤ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第189—190页。

⑥ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第47—48页。吴旻、韩琦编校:《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,上海人民出版社2008年,第36页;下引该书简作:《文献汇编》。

⑦ 《档案史料》第二册,第470页。

⑧ 《文献汇编》,第37页。

⑨ 《书简集》第二卷,第333页。

教士在陕西省处于“悲惨境地”，他们隐蔽在山区活动^①。

(22) 孔嘉 (Concas)，乾隆初年禁教以前在陕西传教，为陕西宗座代牧^②。

(23) 李世辅 (Urbanus Schamberger, ? —1756)，方济各会士，乾隆五年(1740)到澳门，潜入汉中城固，传教三年，另到山陕许多地区活动，往山西绛州两年，因乾隆十一年(1746)禁教，乃离开山陕^③。

(24) 李祈，乾隆二十年(1755)前后居住在西安府城内焦振刚家，后离去^④。

(25) 康义，比李祈略晚到西安，也住在焦振刚家，后往汉中府行教，在褒城县被捕，而后押解广东澳门^⑤。

(26) 呢吗方济各，先在山西绛州传教多年，乾隆二十七年(1762)由西安人郭神父引领到西安，住在梅功建造、杜兴智典当给唐烈的房子里，三年后，由杜兴智将他送到渭南葛家沟，就住在杜兴智的窑房内，七八年后由教徒徐文敏聪接至油河川传教。升任为主教，被称为范主教，乾隆四十九年(1784)清查中逮捕，在陕西二十三年^⑥。

(27) 费姓，西洋人，于乾隆三十年(1765)到城固，带来教衣教帽、经卷，教徒李世惠在村中公捐房舍六间，为费姓居停传教^⑦。

(28) 方姓，西洋人，在费姓之后来到城固，即居住费姓原来的房屋^⑧。

(29) 毛姓，西洋人，在费姓之后来到城固，也居住费姓原来的房屋^⑨。

(30) 马诺，祖籍西洋之澳门人，乾隆三十六年(1771)，由陕西渭南人

① 《书简集》第四卷，第188页。此信件的叙述，令人读来不甚明了，笔者这样的述说，也许有误。

② 《书简集》第四卷，第189页。

③ 《文献汇编》，第187—197页。

④ 《档案史料》第二册，第489页。

⑤ 《档案史料》第二册，第489页。

⑥ 《档案史料》第二册，第532—533页。

⑦ 《档案史料》第三册，第1079页。

⑧ 《档案史料》第三册，第1079页。

⑨ 《档案史料》第三册，第1079页。

张多明我(张宣)从澳门引导到西安,住了月余,由渭南人萧必大接到渭南葛家沟杜兴智的房子内住下,后来转到韩家集韩奉材家居停,四十九年(1784)被捕,先后在陕西十三年^①。

(31)巴尔哈拉比,乾隆三十六年(1771)与马诺一同到西安,停留一个多月后前往山西绛州^②。

(32)王亚各比,四十九年(1784)三月间,秦禄自广东携带来陕西,居住渭南^③。

上列三十二人名单,有两点值得注意:

其一,天主教传教士已在陕西扎根。一批西洋传教士相继来陕,乾隆四十九年以前在陕西的传教士一定不止三十二人,与洛里姆一同离开陕西的是五名传教士,确切知道的有卜嘉同行,另外三人,可能有高尚德,其他二人则不知是谁,所以还应当有笔者不知道的西洋传教士在陕西活动。他们在陕西的时间,短的一个多月,长的达二十几年,十几年。他们活动在陕西多个府州县,建立多所教堂、住院,早期建立的有天启五年(1625)西安府教堂,崇祯四年(1631)成住院。三原县天启四年(1624)、盩厔县崇祯六年(1633)、高陵县贾都(东院房)顺治元年(1644)前后、华州崇祯六年、商州泰昌元年(1620),均建成教堂。汉中府在崇祯八年(1635)出现教堂,顺治元年成住院;城固于崇祯十五年(1642)及小寨子村于崇祯八年前后、洋县于崇祯十二年(1639)建立教堂^④。以后还有增加,如西安府城在康熙年间就有两所教堂^⑤。通过传教士的活动,形成陕西传教区,天主教在此设有陕西宗座代牧。从这份名单中不难发现,同一个传教士

① 《档案史料》第二册,第533—534页。马诺父母均为西洋人,出生在澳门,故为澳门人,他在年轻时到欧洲接受天主教教育,而后回到澳门。澳门人成为传教士的不少,笔者视其出生、受教育状况,这里将马诺归入西洋传教士。

② 《档案史料》第二册,第533—534页。

③ 《档案史料》第二册,第534页。

④ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第861页。

⑤ 一在北门,一在城南校场后。城南的教堂就是梅功所建的。《档案史料》第二册,第470页。

往来于陕西、山西之间，山陕构成一个传教区，并由山陕宗座代牧管理。名单显示，在陕西活动的传教士，有重要人物，如金尼阁、汤若望、郭纳爵、南怀仁等传教士中的大名人；此外的李明，是来华的法国路易十四的五名“国王数学家”之一，是与张诚、白晋、洪若翰、刘应一同到北京的，张诚也要求赴陕西传教，因被康熙帝留在宫中，李明才到了陕西，他后来撰著《中国近事报道》；龙安国，在康熙四十五年（1706）受康熙帝指令，乘船前往罗马，向教廷说明清朝对天主教内部仪礼之争的态度，不幸的是在里斯本附近洋面沉船亡故。这些情形表明，西洋传教士在陕西扎根，他们满意自身的传教，如同洪若翰就李明的活动所说：“从事了两年的归依异教徒工作”，且是“颇有成效地工作”^①。传教士的生活费和活动经费主要由他们所在的修会供给，在领取经费的同时，上报教徒名册。福建人缪上禹等人为在福建福安县传教的西洋人白多禄往澳门送教徒名册和领取经费，见到“北京、陕西、江南、江西送册子的人”^②。陕西传教士把他们吸收的信徒，造册报送教会。

其二，与第一点相联系，西洋传教士在陕西扎根，意味着播下种子，生出一批信徒，特别是有一批坚定信仰者、华人神职人员和教堂管理人，他们坚持信仰，并在禁教中举行宗教仪式。传教士在陕西，深入城乡，或住居教堂，或住在教徒家中，取得信任，以至有某种生死与共的密切关系，像王亚各比被捕之前的藏匿，很能够说明教徒与传教士的这种关系。如前所述，王亚各比于乾隆四十九年三月到西安，四月被领到渭南葛家沟杜兴智窑房居住，后来听到查拿天主教徒的信息，经徐文敏聪之子徐宗福将他送至葛家沟田康家内，田康复令魏四送到葛三家，葛三带领王亚各比逃亡至商州瓦甕沟李姓家，复藏匿商州旧庄薛成林家，因藏身不住，在返回渭南途中，王亚各比和葛三、韩四于十月底被捕役在洛南县苇子洼查获^③。王亚各比到渭南不过几个月，不可能与众多教徒建立深厚感情，而为他的

① 《书简集》第一卷，第285页

② 《文献汇编》，第140页。

③ 《档案史料》第二册，第535、550页。

藏匿,徐宗福、田康、魏四、葛三、薛成林、韩四六人与他非亲非故,却不惜身家性命予以保护,是宗教信仰将他们联系在一起,可见徐宗福等人信仰之笃实,坚定不移。这是一批天主教的忠实信仰者。传教士还在陕西培养出一些教务管理人员。前述卜嘉(卜嘉书)于雍正二年离开汉中,次年城固县“众奉教人”给他写信,诉说对他的深厚感情——“自老爷离堂,不觉数月余已,众罪人朝夕思慕,难得见神父之面也。”他们中有人给卜嘉写信,交“与何会长,烦劳转送老爷台前,以便得知,望老爷赐一书信,众罪人沾恩不尽已。”^①此事不仅反映教徒与传教士的深情厚谊,而他们之间的通信联络,是由中介何会长负责传递的。何会长,是教堂的管理人员,为传教士的管理助手。这封信还说县衙传唤教徒李黄,令将教产田地房屋变卖,用作修补城垣。李黄,无疑是教产管理人。这些人在教徒的生活中起着某种作用。写信是一方面,城固县小寨村的教徒,“每主日聚一处,暗昧诵经祈主”^②,仍在聚集过教徒生活。汉中及城固县天主教基础厚实,在外界颇有影响,方济各会士李世辅于乾隆五年(1740)到澳门,从往澳门做买卖的陕西人、澳门主教处得知汉中奉教人数众多,遂潜往城固,虽然原来的天主堂作了堆放粮食的仓库,不能居住,但是教徒丁若望欢迎他,于是住进了丁家以及刘姓家,他宣讲十戒,进行传教活动,如此三年,又往山陕其他地区活动^③。李世辅的到来,维系了城固教徒的宗教活动。原籍湖北枝江、移居商州镇安的赵金城,与当地天主教徒陈中和等二十余人,以为“冬至后三日拜天,可以免灾获福”,乃于乾隆四十二年(1777)十一月十四日供像礼拜,口诵记忆的几句经语^④。看来陕西的一些教徒仍在坚持他们的信仰,以致出现过被捕事件。乾隆三十二年(1777)圣诞节,西安府教徒聚集庆祝,欢乐一夜,次年教徒们如期聚会,刚开始祈祷,被预先获知的官方拘捕二十八人,巡抚毕沅(1730—1797)拟刑枷责,将

① 《文献汇编》,第36—37页。

② 《文献汇编》,第36页。

③ 《文献汇编》,第187—197页。

④ 《档案史料》第一册,第324页。

吸收多人入教的赵庆正(亦音译为乔晋琴)拟刑发配,乾隆帝下令交刑部议处^①。

尤其值得注意的是,由在陕西的传教士直接或间接培养,陕西人中产生一些神职人员,引领呢吗方济各到陕西的是西安人郭神父,郭神父的生平笔者尚不知晓,他的出现表明陕西人中有神职人员。呢吗方济各口供:“陕省本地人,惟刘必约、曾贵、刘西满俱系神父。”^②明白道出曾贵、刘西满是陕西本地神父。刘西满,即刘以相,乾隆六年(1741)出生,城固县人,祖传信教,十二岁时其父托西安人赵世美带至广东,经西洋人李世福带往意大利,在天主堂学习洋字经典,与马诺、曾贵及湖广人赵安德是同学,并与蔡伯多禄认识。历时十六年,乾隆三十六年(1771)回国,三十八年(1773)回至城固,到四十九年(1784)被捕前的十几年,接受西洋津贴六七次,每次番银六七十元。番银是从澳门寄至西安,再由刘必约转寄。他接受津贴,是作为神职人员的标志^③。刘西满的同学曾贵,临潼人,教名方济各,在意大利研习天主教经典,回国后传教,与京城天主堂多有联系,四十九年春天,秦禄进京,天主北堂托他带给曾贵洋字信二封。曾贵同时经商,四十九年(1784)八月与侄子曾学孔到广东卖大黄,路经樊城,得知西洋传教士被捕,即写信通知刘必约、蔡伯多禄等人^④。刘志虞,即刘多明我,临潼人,父兄俱习天主教。于乾隆二十七年(1762)前往澳门,跟随西洋人巴拉底诺习教多年,迨后巴拉底诺回西洋,于四十二年(1777)回到西安,每年收受西洋人番钱八十五元,系由焦振刚、秦禄二人带给刘必约转寄。他时或到甘肃甘州、凉州传教,仍回西安。^⑤曾贵、刘西满前往西方学习神学,回国后传教。这是早期的留学生。四十九年(1784)禁教前的陕西教徒,是在雍正间、乾隆初年、乾隆十一年(1746)和

① 《书简集》第五卷,第98—99页;国家清史编纂委员会编译组、中国人民大学清史研究所合编:《清史译文新编》第二辑,第49页。

② 《档案史料》第二册,第552页。

③ 《档案史料》第二册,第616页;第三册,第1081页。

④ 《档案史料》第二册,第492—493页。

⑤ 《档案史料》第二册,第597、662页。

三十三年(1768)禁教之后,坚持信教,并产生中铎,从事传教活动的,生动说明天主教在陕西具备了再生能力。有了这样的基础,很自然地出现邀请西洋传教士到陕西传教的事情。

第三节 招引西洋传教士主谋及前期准备

招引西洋传教士的主谋,是前面提到过的杜兴智和刘必约,此外还算是焦振刚和秦禄。杜兴智,康熙四十年(1701)生人,原籍山西文水县,落户长安县,住居西安城里,又名杜于牙,教名安得(安得肋),祖传习教,妻曾氏,是曾贵的姐姐,侄儿杜玉乔在高陵县开店,也是教徒。夫妇双方家族成员都是天主教忠实信徒。从将梅功教堂转移为他的家产一事来看,杜兴智与梅功关系之亲密自不待言,从一个侧面反映出他在教区的地位。他在渭南的窑房,呢吗方济各、马诺、王亚各比等人同时或先后居停,成为传教士根据地、流动站。他们前往渭南,有的是杜兴智亲自送去的,当同他的意愿有或多或少的关系。因此说杜兴智在西安教区,即使没有职务,也是头面人物。到案发的乾隆四十九年他已八十四岁,论资历,论社会地位,他在教徒中比较有威望。那所原先教堂的房屋,院落较大,正屋一院,辗转“典卖与候补官员作寓”。四十七年(1782)修葺倒塌处,四十九年(1784)成为“署富平县知县杨仪典作来省办公之所”。他心疼洋教士的教堂不能兴办,却让官员作为公馆,“心里不平”,有着请洋教士来传教的强烈愿望。所以让焦振刚、秦禄往广东做生意时乘便请西洋人来传教。焦振刚、秦禄在湖广的口供中说:“上年(乾隆四十八年即1783年)九月自陕赴粤买货时,有西安杜兴智、刘必约托带信与粤东罗玛当家,延西洋人至陕传教。”杜兴智的内侄曾学孔在广州口供中也说:焦振刚、秦禄到广州贩卖皮货,杜兴智才托“他们请西洋人去主持传教,免得天主教

被人住坏”。杜兴智受审时拒不承认有委托焦振刚、秦禄的事^①，他因耄耋之龄，未便严刑峻法拷问。他实是主谋人之一。另一主谋刘必约，就是呢吗方济各说到的一个本地人神父，他原籍陕西，移居四川成都府金堂县，又迁移甘肃甘州，康熙五十四年（1715）出生，祖传天主教，十岁时即雍正二年（1724）禁教之时，其父托人将他带到澳门学习西洋文，十六岁到西洋从师读天主教经典，十五六年后回国，先在陕西泾阳开药铺，后来西安三十多年，居住唐烈家。他作为神父，每年领受西洋番钱八十五个，都是在广州住的西洋人方济各若汉交人寄来^②。他与呢吗方济各等传教士经常往来。刘必约承认他与杜兴智是主谋：“上年（四十八年）九月间焦振刚、秦伯多禄（秦禄）往广东生理，我与杜兴智相商，寄信与罗马当家，请西洋人来陕传教。”^③给罗马当家的书信，应当是会西文的刘必约所写，内容自然是请求哆啰向陕西派遣传教士。陕西有本地出生的、到意大利天主堂受过教育的神父，他们本身也在传教，刘必约、杜兴智为什么还要请西洋人来呢？原来焦振刚、秦禄认为“广东西洋人念的经好，要请两三个人来教经”^④。因为西洋传教士对教义解释得真切传神，所以要克服一切困难请他们来传教。

延请西洋传教士的事由焦振刚和秦禄执行。焦振刚，长安县人，住在西安府城内，祖上信教已经五六辈，教名若望。乾隆二十年（1755）前后留住前述的西洋人李祈、康义，康义案发，焦振刚被问罪杖责发落。以后二十多年不改笃信天主教的初衷。他经商，贩卖大黄和皮货，向来与秦禄合伙^⑤。秦禄，又名秦其龙，教名秦伯多禄，山西人，在西安租住唐烈典当的房子。四十八年（1783）焦振刚与秦禄到广州贸易，请蔡伯多禄帮助邀请西洋人，遂在蔡伯多禄带领下拜见哆啰，显然递交了刘必约给哆啰的书

① 《档案史料》第一册，第384—385；第二册，第471、490页。

② 《档案史料》第二册，第629—630页。

③ 《档案史料》第二册，第629—630页。

④ 《档案史料》第二册，第474—475页。

⑤ 《档案史料》第二册，第405、489页。

信,言定西洋人赴陕之事。及至四十九年正月秦禄进京卖鼻烟,京城天主教西堂主事人那永福托他带信给罗玛当家洋字信十封,天主教北堂汪达洪(Ventavon, Jean - Matthieu, Tournu, 又作 J. M. de, 1733—1787)托他带给罗玛当家洋字信一封,给曾贵洋字信二封,可见他同北京天主堂的密切关系。随后秦禄、焦振刚赴广东做生意,听蔡伯多禄说罗玛当家已指定四名西洋人赴陕,因人多,不便同行,蔡伯多禄应允由他负责送到樊城,约定在五月,让杜兴智、刘必约派人去接。尽管如此,秦禄还是顺便带领王亚各比来到陕西,这在前面已经说过^①。应当说焦振刚、秦禄成功地完成了联络西洋人来陕西的事情,他们是事件的重要成员自不必说了,焦振刚之子焦明贵供称:“上年秦禄曾与伊父焦振刚商议,欲请西洋人来陕,将刘义长所赁房屋修好,俟西洋人到来居住。”^②所以焦振刚、秦禄也是主谋兼执行人。乾隆帝于四十九年(1784)十月初九日发出上谕:“焦振刚、秦禄以内地民人欲延请西洋人前往西安传教,实为此案要犯。”^③

有策划人、执行人,还不是实现邀请西洋人目标的全部条件,西洋传教士到西安居住何处?西安有众多教徒欢迎他们吗?这类问题策划人早就考虑到了。杜兴智接受梅功的房产,前已说过正院典当给官员居住,其东偏院,有屋二十二间,先后典当出去,乾隆二十五年(1760)起,长安县人唐烈与其兄为典主。唐烈将房屋出租,他和房客都是教徒。院内前面七间租给渭南人雷光悦,开裁缝铺;厢房五间出租给长安县人李才住家;后面五间,秦禄租赁,“来往西安作寓所,堆放货物,每年租银三两”;中段五间由临潼人、塾师刘义长租住,他在当中的两间“供有十字架”。这些人,都是“祖传天主教”。因为杜兴智、秦禄等人策划延请西洋传教士前来,秦禄与唐烈商议将刘义长租的供有十字架的那两间房屋加以修缮,给前来的西洋传教士居住,因为唐烈不能垫支修缮费,秦禄拿出二十两银子,作为预付房租,交给刘义长请人修理,乾隆四十八年(1783)春天修缮

① 《档案史料》第二册,第486、629页。

② 《档案史料》第二册,第470页。

③ 《档案史料》第二册,第476页。

完毕^①。这所房子原先是教堂的一部分,现在修竣,又供传教士居住,所以教徒将此说成是兴建教堂。不管怎么说,杜兴智等人为传教士的到来准备好了居所。

乾隆四十八年(1783)春天就做好迎接传教士的准备,而且焦振刚、秦禄早就说“请西洋人来陕念经”的话,可是迟迟不见人来,四十九年(1784)三月,雷光悦就问焦振刚、秦禄,“既然修下房子,为何不把西洋人请来?”他们说:“路上盘查得紧,将来去时要请的。”^②曾学孔的父亲、曾贵之兄曾伟于六月到西安,见到焦振刚,谈到西洋人来陕的事,焦振刚告诉曾伟,西洋人已经请好,约在七八月间可到西安^③。雷光悦、曾伟等人十分关切,盼着西洋传教士的到来。这就是策划人约请西洋人的信众基础。

应当说,西安、陕西的中铎和信徒做好了一切准备,只等西洋传教士的到来。

第四节 蔡伯多禄运筹西洋传教士行程、盗案与发案

将四名传教士送往陕西,运筹和指挥者是蔡伯多禄,他本名蔡鸣皋,又名蔡如祥,众人说他是福建龙溪人(显然他是如此对别人说的),在广州百衲观药铺行医^④。前述刘西满在西欧与他认识,他是否留学不得而知,然会西文,当刘必约从曾贵信中得知西洋人在襄阳被捕后,即写西文信通知蔡伯多禄。他经商,同雇工、广东高要人谢禄茂(谢隆茂)到湖广出售洋货,在乾隆四十年(1775)就与祖传习教的湘潭人刘绘川熟识^⑤,又

① 《档案史料》第二册,第470—474页。

② 《档案史料》第二册,第474页。

③ 《档案史料》第二册,第485页。

④ 《档案史料》第一册,第359页。

⑤ 《档案史料》第一册,第349页。

经常雇用沅江县船户刘开寅、刘开迪的船只，同他们的父亲关系颇深^①。与常德府武陵李大（李馨远）兄弟亦有交往，到过他们家。他上能直接沟通罗马当家哆啰，社会联系面广，秦禄、焦振刚请他负责邀请、护送传教士事宜，应当说是找对了人，且看他是如何安排传教士一众北上之行的。

清代，人们从广东北上，多取水路，这也是蔡伯多禄的自然选择。到陕西去，水路有两条线：一是经广东保昌，过梅岭，进入江西大庾县，渡过长江，到湖北黄梅县，经汉水航线到襄阳县老河口，转丹江航路，经河南浙川荆紫关，至陕西商州龙驹寨，起早赴西安，或在襄樊走陆路去西安；另一线路则取道广西，经灵渠，进入湖南，过长江，进入汉水航线。蔡伯多禄选取了后一路线。水路之行，需要船只。蔡伯多禄雇船，不在广州附近寻觅，却到湖南寻找，可能的一个原因，是湖南船户对湖广水道熟悉，相对安全。为此他多头联系雇船。当春天秦禄从广东返回陕西时，蔡伯多禄让他带信给刘开迪，“要雇船到广东延请西洋人赴陕传教”，刘开迪见信后到湘潭，同当地教徒、亲戚周正（周伊纳爵）雇了湘乡教徒龙国珍、龙名芳父子船只，事竣乃写信托龙国珍带交蔡伯多禄，告知其事^②。蔡伯多禄同时派遣雇工谢禄茂、张永信（教名张沙勿，原籍四川成都，居住郟阳）到湘潭找刘绘川，一是请他帮助雇船，二是请他领船到广州接送西洋人，并付给酬金银子十两。刘绘川遂协助刘开迪雇定龙国珍父子两条船只，又同自愿去广东的衡州人刘盛传（教名保禄、住家湘潭）雇定刘盛传之弟刘胜瑞的船^③。刘绘川、刘盛传遂与所雇船只从湘潭南下到广州接人^④，同行的还有张明文（教名保禄），他因半路生病，在衡州返回^⑤。

蔡伯多禄托人雇船同时，物色伴送人员，刘绘川、刘盛传之外，他在二

① 《档案史料》第二册，第516页。

② 《档案史料》第二册，第516页。

③ 《档案史料》第二册，第458页。张永信口供，谓蔡伯多禄在四十九年二月带着他“至湘潭雇船只，同往广东”（《档案史料》第二册，第586页）。似是张永信推卸重要罪责的谎言，蔡伯多禄似乎并未有二月的湘潭之行。

④ 《档案史料》第一册，第409—411页。

⑤ 《档案史料》第二册，第527—528页。

月就和张永信到广东乐昌找到谢惠昌(谢伯多禄),让到广州帮同护送,并给番银十两做酬劳,谢惠昌遂跟从蔡伯多禄到夷馆,见到罗马当家哆啰①。蔡伯多禄又让谢禄茂参加伴送。

蔡伯多禄用刘绘川、刘胜传、谢惠昌、谢禄茂和张永信五人伴送哆啰指派的四名西洋人,他们的名字分别是:吧哏地哩做庶、吧哏哩映、吧哏哩雷是、吧哏哩映本哏是打②,他们改换衣装,分乘湘潭来的龙国珍父子、刘胜瑞的三只船,于四十九年(1784)闰三月二十日过后起行,蔡伯多禄送上船,同行一段路程,将给武陵教徒李大的信交给张永信。他约定西安方面到樊城迎接,因怕有变故,致西洋人到樊城没有人接应,故又设计在樊城弃水路,改走旱路,并写信给李大,请求他派遣其弟李晚护送西洋传教士去西安。诸事安排停当,他上岸离去③。据张永信所提供口供,伴送的尚有姚若望(姚约望)④。而其他人的口供中都没有姚若望,不算他,一行三条船九名客人,包括四名洋人,成了不小的群体!

船只由广州逆西江而上进入广西,历经梧州、平乐、桂林三府,从漓江,经兴安,出灵渠,舟入湖南东安县,经过零陵、祁阳、常宁,五月行抵衡阳,遇风守候,住在刘盛传家。张永信先从陆路到湘潭,转赴武陵,见李大,请求他派李晚参与伴送西洋人赴陕,但是忘记带蔡伯多禄给对方的信,李大拒绝,张永信返回湘潭,船于六月十三日已到。谢禄茂、谢惠昌遂返回广东(如果在广东有姚若望参与的话,他也在此离去)。其时刘绘川染病,改由湘潭教徒刘十七与张永信、刘盛传三人伴送,归并乘坐龙国珍父子两船,六月十六日自湘潭开行,经长沙、湘阴、岳阳,进入湖北嘉鱼、汉阳、沔阳、仙桃、潜江、钟祥、宜城水域,七月初七日航行至襄阳石灰窑,张永信与龙国珍到樊城,船行经刘宗选家,得知此间没有西安人接客,遂要用刘宗选的船送西洋人,刘宗选感到这一行人多,有风险,表示再商议,初

① 《档案史料》第一册,第384页。

② 《档案史料》第一册,第359、385页。

③ 《档案史料》第一册,第384页。

④ 《档案史料》第二册,第586页。

羅瑪當家現發四位鐸德往陝傳教委晚在廣
東辦人送至湘潭暫住另酌人再辦前往樊城
直走西安但念走旱路北走水路更難非得一
二江湖練達之士難以承辦左右思維惟台臺
府上晚爺最為合式敢懇為天主分上暫令拋
離家務信到日即便束裝就道建立聖功免致
四鐸懸望不勝厚幸所有領受隆情容晚再來
貴地日面謝恭候閣府寵福金安此上李大
爺李二爺二位文几

鐸末蔡伯多祿字拜

图1 蔡伯多祿為護送傳教士前往陝西傳教致李大信

(引自《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》)

十日船到樊城，可是吧哋哩映等人不愿换船，仍坐原船前进，刘十七、刘盛传返回湘潭。十一日开行，次日在白家湾泊船时，四名西洋人被捕，系意外事故^①。

所谓意外，是指遇上劫道贼人。张永信于十一日开船，当日就被襄阳捕役刘二彪获知，他起意打劫，约同捕役李应辉、曹魁、罗万周及刘宗选之子刘喜等七人追赶，于十二日在白家湾见船，谎称奉差查拿，抢劫银钱财

① 《档案史料》第一册，第352、384、409—411、423页。

物,张永信脱逃。官方得知盗案,赶来拘捕四名西洋人^①。刘二彪、李应辉、曹魁作案后,闻听县里拿获西洋人,乃逃往河南。由此盗案,引出禁教史上的大案。

第五节 大范围搜捕、中央会审与结案

湖广总督特成额(卒于嘉庆初年)于事发后将近一个月的乾隆四十九年(1784)八月初九日奏报捕获四名西洋人,乾隆帝深感事情的严重性,立即发出上谕,要求缉拿案犯,以致下令军机大臣和刑部会审,最后乾断处刑方针政策,到五十年二月结案。

一 乾隆帝迭发上谕主导破案与海捕

特成额于乾隆四十九年八月初九日上奏折,奏称于七月十二日在襄阳县白家湾查获西洋人四名及天主教经卷,发现蔡伯多禄给李大的书信,得知是在广州的罗马当家安排蔡伯多禄护送西洋人赴西安,表示已令湖南、湖北臬司捕拿涉案人员,同时将案情咨文分送陕甘总督、陕西巡抚、两广总督和广东巡抚。乾隆帝见到奏折,于二十日写下朱批“即有旨谕”^②。湖南巡抚李绶接着于八月十四日呈上奏折,就襄阳县拿获西洋人之事,报告湘潭知县在七月十九日盘查出教徒刘振宇,后者供出窝留赴西安洋人的刘绘川,刘绘川供出刘盛传、刘十七、蔡伯多禄等人,已经捕获刘十七,仍需查拿张永信、襄阳船行刘宗选,认为蔡伯多禄、刘绘川等“代为窝留接应,实属大干法纪”。二十四日,乾隆帝朱批“知道了”^③。广东巡抚孙士毅在得到特成额咨文之后,拘捕在广州“办理西洋人寄信事务”的江西临川人、神父艾球三,发现他同罗马当家、蔡伯多禄关系密切,遂在八月二十一日上奏折,表示“蔡伯多禄以内地民人胆敢包揽护送传教惑民,

① 《档案史料》第二册,第449—451、504、623—624页。

② 《档案史料》第一册,第344—345页。

③ 《档案史料》第一册,第346—348页。

必须上紧跟查”，已派遣二名译员往湖广听用。九月十四日乾隆帝朱批“知道了”^①。

乾隆帝的“已有旨谕”朱批，是在当日发出的上谕，内容有五项：一，据盘获西洋四人及蔡伯多禄信，指斥罗玛当家私自派人前往内地传教，自行议罪：“西洋人进京行艺，原所不禁……但必须报明地方官，代为具奏，始行允准，今罗玛当(家)并未禀知督抚，辄遣人私至内地送信传教，殊干功令……令自行议罪”；二，申饬两广督抚没有发觉罗玛当家派遣多人潜入内地传教，并令舒常、孙士毅奏参西洋人经过地方失察官员；三，令特成额缉拿蔡伯多禄及其他送信之人，一定要“彻底究办”；四，谕陕甘总督福康安、陕西巡抚毕沅查明西洋人赴西安向何人传教并缉拿；五，认为西洋人与回人向属一教，如今回人滋事，是否为潜通信息赴陕，令福康安、毕沅密察。^②乾隆帝第一次上谕注重内外两个方面，即对外则对罗玛当家和传教士发出谴责；对内则下令彻底究办内地接引伴送人员，有关地区官员必须认真查办。从而制定了破案方针。特成额的奏折与乾隆帝的朱批及上谕，相隔时间是十二天，对李绶批复“知道了”字样的朱批，与二十四日的上谕相隔十天，可知乾隆帝是在见到特成额奏折后的两三天内经过周密思考，有了成熟意见，才发出指示。二十四日的上谕，通报李绶查拿刘振宇、刘绘川等人情形，重申对罗玛当家的谴责，再次谕令孙士毅予以申饬；四名西洋人送京，交军机大臣会同刑部审办；令孙士毅严拿蔡伯多禄、谢禄茂，并令闽浙总督富勒浑(?—1796)、闽抚雅德(1782—1785在任)一体查拿蔡伯多禄；令特成额速拿张永信、刘盛传^③。此次上谕重点是将西洋人解京，由军机大臣会同刑部审理，进一步表示对这个案件的重视，至于缉拿逃犯，则是例行公事了。十几天之后，乾隆帝于九月初七日发出上谕：“将案内有名人犯拘提齐集，一并解京。”^④至此，无论洋人、华人，涉

① 《档案史料》第一册，第358—362页。

② 《档案史料》第一册，第363、378—379页。

③ 《档案史料》第一册，第368—370、374—375、386—387页。

④ 《档案史料》第一册，第377—378页。

案人犯大多要解京审办。

九月，湖南拘捕焦振刚、秦禄，乾隆帝再次下令缉拿要犯。焦振刚、秦禄于八月二十六日自商州龙驹寨下船，前赴广东，九月十二日到樊城，雇船于十五日离开，二十八日在湘潭文昌阁河下被捕，搜出汉字书信四封、洋字书信十封。巡抚陆燿（1722—1785）审讯后，即将焦振刚、秦禄、周正、龙成友四人解京。焦振刚、秦禄不仅是“案内最关紧要之犯”，更重要的是从他们身上搜出洋字书信，“恐有关涉传教通信紧要情节”^①。

乾隆帝自然不会放过这一情节，十月十四日特发上谕给特成额和毕沅，对准陕西，要求搜出西洋人和接引人员，具体指出陕西必定有西洋人：“西安必先已有西洋人在彼潜住，且必不止一人，故起出书信内有西洋字十封之多。况西洋人即欲传教，亦当在广东附近之广西、福建、湖南、江西等省分，何必远赴西安，此皆关系案内紧要情节，必须彻底根究。”要查出十封信是何人所写，交于何人，以便按名缉拿。修缮供十字架房屋的杜兴智、刘义长必系招引西洋人之与议者，有关人犯解京；此外，可能尚有藏匿西洋人，应严密访查^②。

四十九年（1784）十二月初五日，乾隆帝发上谕给广东、广西、湖北、湖南、山东、山西巡抚及直隶总督，因张永信供称，今年春天听蔡伯多禄说，除往陕西的四名西洋人之外，还有五人欲往直隶、山东传教；此前呢吗方济各口供，罗玛当家今年派出十人，山西、陕西分别捕获安多尼、王亚各比，而直隶、山东并未奏报有捕获之事，是以各督抚必须飭属严拿^③。十七日又有一道上谕发给各省督抚：“西洋人私至内地传教惑众，最为风俗人心之害，陕甘、湖广等省现已拿获多人，则其余各省亦恐所在多有，均应彻底查办。”^④要求彻底清查潜匿和正在潜入的西洋人。乾隆帝要一查到底，不容潜入者漏网，故而在全国范围内海捕，主要案犯解送京城由军机

① 《档案史料》第一册，第427页；第二册，第457—461、466—467页。

② 《档案史料》第二册，第484—485页。

③ 《档案史料》第二册，第598—599页。

④ 《档案史料》第二册，第661页。

大臣和刑部会审,也即由他直接掌控。

二 各省缉拿涉案人员与解京申办

湖广、两广的督抚本来已下力缉拿逃犯,得到谕旨后更加上心,陕西、福建督抚均行动起来。随着其后案情的发展,山西、四川、甘肃、河南、广西、江西、福建、直隶、山东等省督抚相继缉拿西洋传教士、内地神职人员及信众,发现许多西洋传教士在活动,其中与陕西招引传教士一案无关的,这里就不涉及了。

湖广在特成额、原湘抚调任鄂抚李绶及继任湘抚陆燿的主持下,按刘十七、刘绘川等人提供的线索,在九月初拘捕从湖北返回的刘盛传。在武陵逮捕李大(李馨远)、李二(李文远)、李晚(李志元)。李大供出从广东来的苏怀德给其父画像经卷,苏怀德是四川眉山人;同时供出船户刘开寅兄弟经常载运蔡伯多禄。官方随即在沅江县查拿刘开寅兄弟,未获^①。很快,特成额在汉阳山洋铺河上查获刘开寅、刘开逵,提讯后将他们解京,投交刑部^②。刘家三兄弟之一的刘开迪没有在汉阳的船上,他是刘必约的三封洋字信的收件人之一(另两封给蔡伯多禄和曾贵)^③,十五岁就到广东贸易,来往澳门,还去过吕宋(菲律宾),会说西洋话,能写西洋字。他在八月间,得到周正的信,获知西洋人在樊城及刘绘川等人被捕,就逃到巴东细沙河王绍祖家躲藏,十月二十七日被捕获,次日即与蔡士胜、王绍祖一同解京申办^④。船户龙国凤,教名龙老楞佐,龙国珍堂兄,被捕后解京^⑤。前述随同刘绘川前往广东接引西洋人但因病半道折回的张明文,教名保禄,儿子张光第,教名亚谷伯,家藏经卷五十一本及神像等物。他的信教,是在乾隆四十三年(1778)受唐安当传授,“与蔡伯多禄、张永信素相认识”,刘绘川等人将西洋人接至湘潭,他也知道。父子二人皆被

① 《档案史料》第一册,第376页。

② 《档案史料》第二册,第429、488页。

③ 《档案史料》第二册,第486—487页。

④ 《档案史料》第二册,第515—518页。

⑤ 《档案史料》第二册,第519页。

解京,以供质对^①。张永信在白家湾逃脱,在山野间躲藏,欲往住处郧西县上津堡,适有官员在逐户清查,遂于十一月初一日自首,提讯后解京^②。乾隆帝曾有谕旨:“在逃之张永信等,亦系案内要犯,着特成额、陆燿再严飭地方文武员弁,购线严缉。”^③至此,湖广要犯查获解京。

案子爆发在湖广,而根源是在陕西,但事情开始,官方惟知要把西洋四人送往西安,何人接待并不知晓,所以乾隆帝依据蔡伯多禄给李大的信,要求福康安、毕沅查明底细和捉拿有关人员。福康安在十月二十八日奏折中表示,对教徒“若不严拿究办,必至徒党日繁”^④。毕沅不敢怠慢,前述呢吗方济各、马诺、王亚各比的捕获就是明证。十一月初,分别在渭南徐宗福家、韩奉材家搜获呢吗方济各和马诺。前者在陕西二十三年,他的活动经费由罗马教廷发给,在先前或交广东同教带来,或从京城天主堂转寄;近十多年来,都是秦伯多禄带来的。被捕时六十一岁,因年老在三年前把主教的事托给在山西太原府城内住的西洋人康安多代管,并写信告知罗马当家。他是主教,自然与罗马当家、京城天主堂以及马诺、刘必约、杜兴智、秦禄等人来往^⑤。马诺平日常到西安、渭南油河川葛家沟及三原县桃李村各处走动,与呢吗方济各、刘必约、杜兴智、刘义长、秦伯多禄、曾贵及三原吕立本都熟识。四十八年(1783)八月,秦伯多禄前往广东,马诺托他带西洋信三封,一封寄罗马教皇,一封寄罗马当家,一封寄西洋讲会(是西洋管教人机构),可见他为传教活动甚为出力,与教皇、罗马当家进行直接联系^⑥。十三日将呢吗方济各、马诺、徐宗福、韩奉材、田康、魏四、葛三、韩四、张宣之兄张文德十人解京^⑦。被毕沅认为“更为可恶”的刘必约在九月间听闻查拿,想往甘州嗣子刘良、侄子刘臣处躲避,就

① 《档案史料》第二册,第527—528页。

② 《档案史料》第二册,第542—543页。

③ 《档案史料》第二册,第467、527—528页。

④ 《档案史料》第二册,第520页。

⑤ 《档案史料》第二册,第532—533页。

⑥ 《档案史料》第二册,第533—534页。

⑦ 《档案史料》第二册,第554页。

同雇工张宣(张多明我)起身,由偏僻小路行走,因中途害病,又闻查拿紧急,无处藏匿,想回西安探听刘义长等人消息,才到城外,就在十二月十三日被捕。一同逃亡的张宣,虽是雇工,实为刘必约的宗教活动助手,由他引领马诺、巴尔哈拉比来陕可知。他们共命运,一起被捕,一并解京^①。其实在十月间,刘良(教名斯德望)、刘臣(安得力)在凉州山丹县被捕。刘良自幼跟随刘必约到西安,乾隆二十八年(1763)到山丹县石泉子,同时被捕的还有刘良岳父徐健,亦系教徒,教名安得力^②。刘志虞,往来于甘肃凉州、甘州和陕西之间,一面贩卖药材,一面传教,四十九年四月到兰州,住在东关教徒李文辉(教名尼里牙)家,四十八年他们曾一起赴凉州。八月间,刘志虞与李文辉、西安籍雇工牟亭漕(教名米额儿)、凉州人毛纪成去凉州活动,从那里到甘州,住在刘臣家。因官方查拿案犯,其兄刘志唐(教名格斯末)奉父命找他回家,行至山丹县新河被捕。福康安上奏请将刘志虞解京归案。因查拿刘志虞,甘肃官方逮捕教徒七十二人,其中有武威县张继勋、李之朝、陈俊、马朝斌,在凉州居住的山西人段喜照等人^③。刘西满在三十八年(1773)从欧洲回到汉中府家乡,接受教会津贴,十几年来在南郑、城固、洋县各处传教讲经,十二月上旬被城固知县逮捕。随即与窝藏王亚各比的薛成林一同解赴刑部^④。陕西招引西洋传教士案中的陕西人,至刘西满被捕,除去神父曾贵之外,其他人都被发现,或被解京审办,或被关押在陕西、甘肃,等候结案处置。

秦禄是山西人,在他未被捕之前,山西官方在祁县、绛州查找,均无所获。但是于十一月初在浑源州发现教徒李培元、李荣先等五人^⑤。在大同、阳曲县亦多有发现,捕获范天保等人。而范天保正是收留西洋传教士安多尼的人家,不过官方并不知道。安多尼,原在北京,四十六年(1781)

① 《档案史料》第二册,第533、629—631页。

② 《档案史料》第二册,第662—664页。

③ 《档案史料》第二册,第597—598、662—665页。

④ 《档案史料》第二册,第615—617页。

⑤ 《档案史料》第二册,第524页。

由李茂禄引领到太原，入住范天保家的第二进南房一间开挖的地窖里，用盛花磁缸塞住窖口，人不疑心，所以范天保被捕，他却能继续藏身，范天保妻子因丈夫被捕，日夜啼哭，使得他无法躲藏而被捕。被捕前，他派李茂禄“赴京送信于天主堂”，实即报告山西查拿教徒情形。他供出：“有内地人徐神父及尚神父即巴尔纳拜、葛神父即卢可斯迈等曾在绛州、大同、潞安、洪洞一带传教。”安多尼及窝家范天保解京，“归入焦振刚案内质讯”^①。安多尼所说的徐神父，即徐盖达诺，是甘肃张掖人，曾在陕西跟随临潼人曹昇学说西洋话，会写西洋字，到过广东澳门，见过罗玛当家，与陕西的呢吗方济各、山西的安多尼来往密切。四十七年（1782）充当神父，在山西大同一带传教，每年得受番银八十个，都是秦伯多禄从广东带来。徐盖达诺被解京审办^②。从徐盖达诺传教经历来看，他在陕西学习西洋文，与陕西人焦振刚相识，由在陕西的秦禄转交番银，他同陕西关系极其密切，亦见陕西教徒的影响之大。

在张永信的箱子里查出四川成都人黄焄为故父所作的“通功炼灵”单，沅江李大供出广东或四川苏怀德传教事，使得四川总督李世杰（1716—1794）饬令下属查拿天主教徒。十月逮捕黄焄，他的父亲黄利忠，教名伯多禄，母赵氏，教名莫尼加，于四十八年（1783）五、六月先后故世，黄焄乃刻印通功炼灵单，散给同教人，张万忠、张朝武等十余人为之念经。张万忠，祖籍陕西，进川多年，“系祖传习教”，还刻印斋期单。在这个案子中，官方发现陕西信徒到四川收徒，如王成学传授王容，又如西安卜姓传授王柱，王柱传徒郭礼信。^③ 陕西人传教，与四川教徒互通声息。苏怀德，即苏洪孝，广东人，原是钦天监天文生，雍正八年（1730）来至金堂县传教，乾隆十一年（1746）经县访拿，责惩具结改过，十九年（1754）又行稽查，将他解回广东。由于在金堂县查出苏怀德信息，从而发现刘必约是金堂人，官方逮捕其侄刘朝、刘锦，从而得知刘必约于乾隆二十九年

① 《档案史料》第二册，第554—556页。

② 《档案史料》第二册，第600—602页。

③ 《档案史料》第二册，第505—509页。

(1764)去西安,后往甘州^①。在四十九年禁教中,四川还拿获西洋人冯若望、李多林、吧哏哩味哂。

引发缉拿西洋人的襄阳盗案,其罪犯逃到河南,河南巡抚何裕城(?—1790)于四十九年十月初一日奏报,称在九月十三日捕获襄阳刘二彪、李应辉、曹魁等抢劫西洋人财物的罪犯,情节严重,因为“私自远涉数省,又有通事同行,恐有别项情事,必须彻底根究”。乾隆帝见到奏折,于初六日朱批:“竞速行解部,毋致免脱。”何裕城即于二十日将刘二彪三犯解京送刑部^②。

作为四名传教士出发地的广东,与湖广、陕西同是此次教案的三个重点地区,在这里,不仅有罗玛当家哆啰派往陕西的四名西洋人,还有哆啰派往直隶、山东的吧哏哩哑度等人。与伴送吧哏哩映四人之行中有广东人相同,此次伴送也有广东人参与,而且蔡伯多禄也插手其间。必须注意二事,一是审问哆啰,二是缉拿蔡伯多禄、谢禄茂及广东籍涉案者。

广东巡抚孙士毅在八月中旬得到特成额抓获四名西洋人及李绶逮捕刘绘川咨文之后,当即密审办理西洋人寄信事务的江西临川人艾求三,审知蔡伯多禄在白衿观药铺行医;白衿观供出蔡伯多禄带领湖广人去哆啰夷馆,延请四个西洋人,由谢惠昌、谢禄茂伴送;接着传讯哆啰雇工、顺德县人蔡亚望,供出与白衿观相同的内容,且眼见四名洋人改换衣服离去^③。九月初南海县查出新到西安人曾学孔,提审后得知焦振刚、秦禄姓名,以及杜于牙起意延请西洋人及修“教堂”事。有此信息,传问罗玛当家,供称名叫哆啰,因为管理罗马地方的事,被人叫做罗玛当家,被派来料理西洋人往来的事,蔡伯多禄延访西洋人赴陕,他同意派遣四名西洋人,是不知天朝禁令,不是故意犯罪^④。九月底,将艾求三、白衿观、曾学孔押

① 《档案史料》第二册,第605—607页。

② 《档案史料》第二册,第504—505页。

③ 《档案史料》第一册,第358—362页。

④ 《档案史料》第一册,第378—386页。

解进京^①。随后拘捕谢惠昌，录供后，将他和蔡亚望押解湖广总督衙门收审，而后转解京城。对未拿获的蔡伯多禄，恐其窜逃澳门，特派署理按察使觉罗明善亲往香山县查拿，再次申饬哆啰，后者叩头认罪，应该管控哆啰的十三行商人潘文岩等人在旁目击，十分恐惧，愿求一体议罪^②。前述李绶从秦禄身上搜出刘必约给戴加爵的书信，信息到广东后，于十二月在惠来县将戴加爵逮捕，戴加爵口供表明他同北京天主堂及案中人过从甚密：“从前曾在十三行内，雇与西洋人邓类斯的伙伴席道明佣工，乾隆三十三年(1768)跟随西洋人赵进修进京效力，在北堂居住，与同教的山西人秦伯多禄、本京人刘安德、刘若瑟相好，西堂那永福、北堂汪达洪俱认识的。上次解京之艾求三，曾在广东省城见过几次。”戴加爵被解京审办^③。回过头来，再看广东对蔡伯多禄的搜捕。乾隆帝根据蔡伯多禄是福建人，常在湖广、广东活动，令这四个省抓紧缉拿，有时又专门责成某一省，广东所得相关上谕尤多。孙士毅早就部署捕拿蔡伯多禄，一面派觉罗明善往香山县督同澳门同知、香山知县查拿，一面令澳门“夷目”查找交送，若“包庇藏匿，倘敢抗违，定即封澳严查，从重办理”，示以威严态度。并于九月初九日上奏折，称为缉拿蔡伯多禄，在与广西、福建、湖广等省交界之各州县于水陆地方四面堵截密拿，“谅难远颺”^④。事后证明，此是大话。十一月舒常派出十几名干员，改装衣服到澳门洋行及交界地方人烟稠密处、荒山密林访拿蔡伯多禄、谢禄茂，又同孙士毅悬出重赏^⑤，然无所获。五十年(1785)四月二十一日乾隆帝特地给孙士毅谕旨，怀疑蔡伯多禄“自必尚在粤省澳门一带洋行潜避”，令孙士毅留心密缉务获。孙士毅立即派遣钦州知州夏文广等赴香山，令干役易服进澳门，“凡洋人容留内地民人之各寺庙，无不一一遍查”；同时晓谕洋人不得窝藏蔡伯多禄，渠等设

① 《档案史料》第二册，第496页。

② 《档案史料》第一册，第386—389页。

③ 《档案史料》第二册，第449—451、641—642页。

④ 《档案史料》第一册，第378—383页。

⑤ 《档案史料》第二册，第593、613页。

誓不敢包庇^①。孙士毅严拿蔡伯多禄、谢禄茂，“设法悬赏，挨户搜查，并未访有”，乾隆帝甚为失望，转而令湖广、福建督抚严拿^②。但是新任两广总督富勒浑和粤海关监督穆腾额于五十年九月二十八日奏称，怀疑蔡伯多禄可能搭乘洋船，逃亡外国：蔡伯多禄等“或因各省拘捕紧急，仍来粤省，希图附搭洋船，出口远颺”，议请严查出口关卡，不致漏网。乾隆帝行间朱批：“想早已远颺矣！”^③这倒提醒了乾隆帝，乃于五十年十月十八日发出上谕：“蔡伯多禄久经严缉未获，此时想早已远颺矣。”但是因为事情已有一些日子，若缉捕稍缓，他仍可能潜来粤省，所以仍需缉拿^④。

对哆啰的处罚，乾隆帝因案情发展而有变化，孙士毅虽偶有建议，但总是按上谕办事。前述孙士毅申饬哆啰，哆啰表示畏惧。十月上旬，乾隆帝指示孙士毅，不对哆啰治罪，但“所有番舶往来书信，自不应仍命管理”。孙士毅表示遵旨，将哆啰革退管事，发交澳门，遣回本国^⑤。迨后案情发展，乾隆帝从呢吗方济各供词中得知西洋十人到直隶、山西传教，要求舒常、孙士毅查明，舒常、孙士毅提讯哆啰，后者承认在四十八年三月派出吧哞哩哑度、吧哞叽哩哞往山东，九月又派出吧哞哩佛列地往湖广、吧哞哩吠哞往四川，十二月派出佛兰斯是噶前往江西。因此奏请将哆啰押解交刑部归案，而其管理书信的事务，前已奉旨革退，现有西洋人吗计诺在广州，可以接管书信事务。乾隆帝朱批：“蔡伯多禄何以尚未就获？其余皆枝节耳！”^⑥将哆啰解京，自不待言，然在此时的乾隆帝心目中比起查拿蔡伯多禄就是小事了。

① 《档案史料》第二册，第752—755页。

② 《档案史料》第二册，第756页。

③ 《档案史料》第二册，第760—761页。

④ 《档案史料》第二册，第762页。

⑤ 系孙士毅十月十九日奏折。又，孙士毅在一个奏折附片中云：“哆啰不令议罚，应否仍令管理现在番舶往来书信，并应否再行治罪之处，伏候谕旨遵行。”行间朱批：“自应充此任。”此附片《档案史料》汇编作为孙士毅十月十九日奏折的附片可能编排失当，此附片的内容是反映乾隆帝未革退哆啰之前，孙士毅建议：仍令哆啰管事。

⑥ 《档案史料》第二册，第608—611页。

三 朝廷会审与结案

乾隆帝命令八月二十四日将西洋人案犯解京，九月初七日将内地案犯解京的两道上谕，是“特命军机大臣会同刑部严审定拟”。前已说明涉案人员陆续解京，送交刑部管押。由乾隆帝指定的军机大臣和刑部尚书会同审理。在审理过程中，乾隆帝不时发出判案原则的指示，与议大臣遵照执行。乾隆帝较早发出的是关于处理一般教徒原则的说明，关于对待中国神职人员的政策，对于现行潜入的西洋人特别看重其罪行。与议大臣根据乾隆帝的指示和律例中对于西洋人犯罪、中国天主教徒的规定，于五十年（1785）二月二十二日将全案审结，乾隆帝批准，立即通知有关督抚。下面就对西洋人、对内地人判案情形分别作出说明。

1. 驱逐西洋人

五十年（1785）二月二十二日，乾隆帝向署两广总督孙士毅、湖广总督特成额、鄂抚吴垣（？—1786）、湘抚陆燿、闽浙总督富勒浑发出上谕，宣布案件已审拟完结：“本日军机大臣会同刑部具奏，审拟广东省解到哆啰等犯一折，已依议行矣。此案西洋人赴各省传教，业经据各督抚陆续获犯解京，审明定拟完结。”^①。明确宣布与哆啰有关的案犯已经审批完结，至于不是哆啰派出的西洋传教士，虽然有的还在审理中，但不算在此案中。至于审判原则与结论，乾隆帝接着在二十四日上谕中指明：“哆啰辄敢私派多人赴各省传教惑众，而梅神父、安多呢等亦以西洋人藏匿山西、山东至一二十年之久，殊干例禁，不可不彻底严查。此案本应按律定拟将该犯等即置重辟，第念伊等究系夷人，免其一死，已属法外之仁，未便仍照向例发回该国惩治，因命刑部将各该犯牢固监禁，以示惩警。”^②处罚传教士的办法是牢固监禁在刑部监狱，表示实行宽严相济的政策，既严肃处罚，又兼顾怀柔远人的方针。所谓牢固监禁，即永远监禁，是警告西洋人的，是说给国人听的，乾隆帝真实的做法是释放西洋人。又有谕旨云：

① 《档案史料》第二册，第722页。

② 《档案史料》第二册，第723—724页。

“念该犯(西洋人吧哏哩映等人)等究系外夷,未谙国法,若令其永远囹圄,情属可悯,所有吧哏哩映等十二犯,俱着加恩释放,如有愿留京城者,即准其赴堂安分住居,如情愿回洋者,着该部派司员押送回粤,以示矜恤远人,法外施恩至意。”吧哏哩映等九人愿回国,刑部主事关柱等人奉差押送九人,于五十年(1785)十二月十二日到江西德化,五十一年(1786)正月初五日出大庾县境,进入广东,十三日押到广州,适有吕宋船出洋,乃搭船于二十二日前离去^①。约在释放之前,刑部于五十年(1785)六月二十四日咨照军机处:西洋人吧哏哩哑度患气弱脾虚病,调治无效,于六月二十三日在监狱病故^②。吧地哩哑度于四十九年由哆啰派往山东、直隶传教,与格雷西洋诺同行,五十年二月在山东被捕,押解京城,六月病故^③。他的死亡可能导致乾隆帝释放被囚的西洋人。因为被释放的吧地哩映等人于十二月十二日被押解到江西,从北京出发当不晚于十月,乾隆帝的释放令应当在此前不久发出。在此次教案中,还有传教士石若翰(Jean - Baptiste de la Roche, 1704—1785)的死亡。荣振华在其著作中说:石若翰“在 1784—1785 年的全面仇教中,于 1785 年死于带刑具前往北京的途中。”^④石若翰是法国传教士,乾隆八年(1743)在湖北谷城山中活动;同在湖北教区的河弥德,于乾隆二十三年(1758)接替石若翰在一个山区传教。河弥德在乾隆三十四年(1769)说,“我们这里一直有三个法国传教士,职位最高的是石若翰神父,他几乎已是七旬高龄。”^⑤那么到乾隆五十年(1785),他已经八十多岁。

2. 对中铎、教徒的处刑原则与执行

四十九年(1784)十一月十五日,乾隆帝给直隶、山西、山东、湖广、湖

① 《档案史料》第二册,第 762—764、776 页。

② 《档案史料》第二册,第 758 页。

③ 《档案史料》第二册,第 681—684、758 页。荣振华在《在华耶稣会士列传及书目补编》“1784—1785 年的全面仇教和前耶稣会士”表中记叙:“逝世于北京狱中者:艾若翰(1785 年 2 月 11 日)。”(下册,第 853 页)这里说的死于监狱的艾若翰,显然另有他人,而不会是吧哏哩哑度。

④ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第 352 页;下册,第 853 页。

⑤ 《书简集》第四卷,第 307 页;第五卷,第 63、139 页。

南督抚上谕，亮明严拿西洋人旨意的同时，对一般民间信徒采取不必深究的方针：“西洋人潜赴内地传教惑众，最为人心风俗之害，自不可不按名查拿，前所以降旨令该督等实力办理者，原以陕西搜获西洋人呢吗方济各、马诺二人，讯明罗玛当家本年新派神父十人分赴直隶、山东、山西、湖广传教，是以令该督抚等一体严密查拿，盖专指西洋人至内地传教者而言。……内地民人因祖父传习供奉，业经自知悔改，与现在西洋人并无关涉者，即当将呈出经卷等项销毁，毋庸深究。仍不动声色为之，以渐以期，尽绝根株。”^①讲明集中精力查拿西洋传教士，而不是严查一般教徒，要识大体，知轻重，免滋扰。湘抚陆燿说这道上谕体现皇帝对愚民信徒的“圣恩宽大”，表示“钦奉圣训，益加恪谨遵循，分别办理”^②。鲁抚明兴作出同样的表态：“跪读之下，仰见我皇上宽严并济，矜恤愚民，正人心而厚风俗至意。”“圣主网开一面，格外殊恩。”^③

十一月二十日，乾隆帝给两广、直隶、湖广总督，广东、山西、山东、湖南、陕西巡抚上谕，进一步交待对内地教徒的处理方针：“现在各省神父名目，尤当严禁。内地民人有称神父者，即与受其官职无异，本应重治其罪，姑念愚民被惑，且利其财物协助，申明后，应拟发往伊犁，给厄鲁特为奴。该犯等曾受其番银者，其原籍家产应查抄入官。所有接引传教之人，亦应发往伊犁，给厄鲁特为奴，以示惩警。至内地民人，因祖父相传，持戒供奉，自当勒令悔改，即将呈出经卷等项销毁，照例办理，毋庸深究。”^④五十年（1785）二月二十日上谕重申这项政策：“前曾降旨，凡西洋人私赴内地传教，及内地民人受其神父名号，得受番钱，为之勾引接送者，必须按名查拿，解京归案审办。其仅系祖父以来相沿传习天主教者，只需照例治罪，不必再行解京。”^⑤分别教徒的情形，区别对待，严惩的是大清臣民中的神

① 《档案史料》第二册，第557页。

② 《档案史料》第二册，第558页。

③ 《档案史料》第二册，第581—582页。

④ 《档案史料》第二册，第569—570页。

⑤ 《档案史料》第二册，第688页。

聖懷理合由群恭摺覆

奏伏祈

皇上睿鑒臣謹

奏
此係臣論至二三等罪不可不嚴
務獲也仍保實候之人不為
朕名以致怪事慎之

乾隆四十九年九月二十八日

图2 乾隆帝就湘抚陆燿捉拿要犯奏折朱批不可张皇生事
(引自《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》)

职人员,接受神父的称号,领受番银,如同接受别国的官职和俸禄,自然要严惩,发配伊犁,给厄鲁特为奴^①;接引伴送西洋人的教徒,帮助传教士来败坏风俗人心,情节严重,亦行发配;一般教民,按律例处分,杖责枷号。督抚在审判中,有所发挥,如对有教名的教徒,处分比无教名者加重,因为他们认为取教名,就等于受了人家的封号,就有罪。二月的上谕还表明,非有严重情节的教徒,不必解京送刑部审办。

各省督抚对案犯的拟刑和执行,笔者就获知的资料叙述于次,又因受史料的限制,前面并未提到的中铎之受刑,也作为案例,借以表明执行情况。

^① 认为中铎最可恨,是官方的传统观念。雍正七年(1729)八月署理福建巡抚刘世明下令查拿潜藏西洋传教士与土人教主,说:“本地民人从前学习伊教,兹复捏称教主,诱惑愚夫愚妇礼拜者,尤为可恶。”(见《文献汇编》,第45页)

舒常、孙士毅于五十年(1785)三月十五日奏报对案犯的拟刑,请求指示:新兴县人顾士效接受神父名号和领受番银;流寓南海县、受过番银的吴广甜;乐昌县刘志名,既有教名思德望,又传教收徒,俱属情节较重,请从重发往伊犁等处给厄鲁特为奴。并将顾士效、吴广甜、艾求三家产没官,不足部分,由失察官员赔偿。艾求三早已解京,听刑部审断。南海县潘声珑(教名福爵)、张沛宗(教名达爵)素为同教中推服,取有教名,杖一百、徒三年,至配所折责四十板。吴瑜珍等八十二人俱系祖父相传习教,未取教名,已悔改出教,具有甘结,均照违制律杖一百折责四十板,内中白国观等人家中存有经卷,枷号两个月,满日折责发落;顾京琦革去监生;白国观等五人,年逾七十,邢妈系妇人,均照律收赎。各犯事犯在乾隆五十年正月初一恩诏以前,但传习异教情节较重,顾士效等遣徒各罪,均不准援减。吴瑜珍等枷杖,发县交保约束。朱批“该部议奏”^①。一般而言,刑部不会驳回,而会按所拟执行。

晋抚农起审判,对教徒中的“会首”严刑处置,五十年二月二十一日奏称:“惟各犯吃斋念经,刊刻一定日期,名曰瞻礼单,向系会首李时泰”及王廷相、鹿登山、连习智、刘继宗、郭增仁六人,虽与神父有别,“而总领其事,充当会首”,拟发遣伊犁,给予厄鲁特为奴^②。

川督李世杰于四十九年(1784)十月二十一日奏称,建议对教徒处刑按律例判处:黄焯等“信奉天主邪教,即属违例,请将黄焯、黄廷端、黄廷书……十八犯,均依违制律杖一百折责四十板;黄廷端刊刻通功练灵单、张万忠刊刻斋期单,王泽忠、段正先、郑明相、王柱均传人习教,其情较重,应各枷号一个月,满日折责发落;李林川、王容年逾七十,照律收赎。”同时发出布告,限定教徒及存留经卷者,半年内自首,过期照律严办^③。

陕甘总督福康安于五十年(1785)正月十二日奏请,处置甘肃教徒:刘臣、刘刚、徐健、李文辉、牟亭漕、刘志唐六人发往伊犁给厄鲁特人为奴;

① 《档案史料》第二册,第706—708页。

② 《档案史料》第二册,第690页。

③ 《档案史料》第二册,第508—509页。

张继勋、李之潮等六人系祖传信教，无教名，遵谕旨照例办理，将查抄经卷图像等项销毁，仍勒令具结改教，交保管束。又有甘州、凉州捕获教徒杨生荣、韩寿元等七十二人，均照此办理。建议查抄刘多明我渭南家产，刘必约及刘臣家产。朱批“知道了”^①。乾隆帝等于是批准他的拟议，当然，他应写题本，由乾隆帝发交刑部审批。

秦抚永保(?—1808)于五十一年(1786)闰七月十三日奏报“陕省查办天主教案”内，变卖杜兴智等家产事。杜兴智、刘志虞、刘西满俱已解京申明治罪，永保建议没收这些人及逸犯曾贵家产，故云：“钦遵谕旨并部议查抄入官，应同西洋人(呢吗)方济各、马诺存留各物一并估变”，而且估价不得短少，设若少估价，即应增估。结果是：“西安人杜兴智系接引西洋人来陕西窝顿传教、往来通信并得受西洋人银两”，其庄基房屋地亩什物衣服估报变卖家产一百三十六两余；受过神父名目的临潼县曾贵，估报变卖家产一百三十七两余；得受西洋人银两的临潼县刘志虞，估报变卖家产二十一两余；有神父名目的城固县刘西满，估报变卖家产一百一十一两余。四人家产共计四百二十一两余，造册及契据报送户部^②。解京会审的杜兴智、刘志虞、刘西满应当是按乾隆帝对待中铎的方针判刑的，由嘉庆间刘西满再次受刑可知。嘉庆二十一年(1816)，陕西巡抚朱勋奏报发现西洋传教士兰月旺和刘西满传教活动，“习教发遣嗣经减释回籍之刘西满”，经历二十多年发配后，于嘉庆十一年(1806)获得减刑，释放回籍。而在嘉庆八年(1803)西洋人兰月旺来城固传教，刘西满与兰月旺合作，仍为神父，与人领洗。以刘西满年过七十，仍充神父，拒不悔改，永远枷号示众^③。

江西巡抚何裕城于五十一年闰七月二十七日奏报，变卖神父、临川人艾求三家产(田三十四亩、山地十四亩等项)，被户部以估值五百三十六两太少驳回，此折就此作出说明估价没有短少。乾隆帝朱批“览”，表示

① 《档案史料》第二册，第664—665页。

② 《档案史料》第二册，第778—781页。

③ 《档案史料》第三册，第1079—1082页。

认可何裕城的辩解^①。

第六节 西洋传教士潜入内地失败的原因与朝廷的无奈

陕西招引西洋传教士案子审结,但是有关这个案子的两件事情,还是必须交代的,那样才算基本完整。即吧哏哩映等人为何潜入失败?朝廷怎么会让蔡伯多禄逃匿?

一 西洋传教士潜入内地失败的原因

护送西洋人,蔡伯多禄做了精心安排,本来是周到的,而且顺利完成三分之二的行程,但是在襄樊出事了,潜入的西洋人落网了,成为一个失败的案例,而且是为数不多的案例。

究其暴露原因,可以总结为三点。一是西安方面没有如约派人到樊城迎接。乾隆四十六年(1781),在甘肃兰州爆发规模较大的苏四十三领导的回民起事,乾隆帝先后派遣尚书和珅、大学士阿桂领兵前往,始行葺事,然而官方在陕甘继续查拿余众,影响杜兴智、刘必约派人到樊城接人,如同刘必约供词所说:蔡伯多禄“叫我们五月去迎接,后因甘肃回子滋事,沿途盘查严禁,没有接引”^②,致使没有了熟悉路径和人脉关系的向导,以致造成闪失。陕西没有派人去接,是受当事人没有料到的客观因素——回民起事的影响,也难怪刘必约、杜兴智,他们也无能为力。

二是,缺少李晚的伴送。由于张永信忘带蔡伯多禄给李大的信,致使李晚不能陪同前往。蔡伯多禄给李大的信,有“公文的味道”,不仅是要使用李晚的问题,还关涉到罗马当家的使命,很重要,兹录于此:“罗马当家现发四位铎德往陕传教,委晚在广东办人送至湘潭暂住,另酌人再办前往樊城,直走西安。但念走旱路比走水路更难,非得一二江湖练达之士,

^① 《档案史料》第二册,第782—787页。

^② 《档案史料》第二册,第629—630页。

难以承办。左右思维,惟台府上晚爷最为合式,敢恳为天主分上,暂令抛离家务,信到日,即便束装就道,建立圣功,免致四铎悬望,不胜厚幸,所有领受隆情,容晚再来贵地日面谢。”^①李晚被认为是江湖练达之士,是此行不可缺少的人物,错就错在张永信没有把信带去,李大就不能在“信到日”让李晚束装上路了。陕西未能派人去接,能人李晚又没有去,剩下的路程,缺乏有力向导,就易出事了。张永信一行于初七日到襄樊,十一日才离开,盘桓四五天,暴露了洋人身份,就出事了,若早在襄樊安排妥当,一二日就可顺利前行了,事情还是出在向导方面。

三是西洋人一行人数多,暴露几率大。西洋人一行四人,连湖广总督特成额都感到惊讶,故在四十九年(1784)八月初九日奏折中说“今该西洋人一行四名之多”云云^②。主事人秦禄、焦振刚亦意识到人多远行的难度,不过认识并不充分。秦禄、焦振刚一面知道朝廷严禁西洋人私自进入内地,有关卡盘查,但是他们本身顺利带同王亚各比进陕,所以对吧咄哩映一行既上心又不那么担心。然而一行四名西洋人,虽说走水路,洋人伏在船中不易被人发现,毕竟人多,使用三条船或两条船,集中在一起,就会惹人注意,难免不暴露。其他成功潜入内地的西洋人,一般都是一两个人在接引人的伴送下实现的。归结起来,此次潜入的被发现,偶然因素是主要的,不是官方关卡查拿发现,当事人有所轻忽也是不难理解的。当然最终成为潜入失败的案例。

二 朝廷的尴尬——蔡伯多禄逃逸

案子已结,然而需要继续严缉在逃“最为要犯”的蔡伯多禄,乾隆帝在五十年(1785)二月二十四日宣布结案的上谕中不得不要各省大吏,不可将继续缉拿蔡伯多禄视为海捕具文。结案了,主犯未获,乾隆帝和封疆大吏不能不有遗憾,不能不处于尴尬境地。其后的海捕,也是杳无信息——没有蔡伯多禄的下落。富勒浑怀疑蔡伯多禄亡命海外,乾隆帝接

① 《档案史料》第一册,第346页。

② 《档案史料》第一册,第345页。

受这一看法,但又不能不考虑他潜回的可能性,所以海捕不能停止,现在看来只是徒劳之举。

在乾隆朝偷渡出洋往欧洲学习天主教神学的,应当有若干人,刘西满与曾贵、赵安德同时出洋,大约不是凑巧,不是偶见的。有名的法国传教士蒋友仁(1715—1774)在1767年11月16日写于北京的信件中说,“1751年,有两位中国青年人被派到法国学习”,被“送入一所神学院以完成其神学学业,当他们被授予圣职后,让他们游历王国的许多城市,让他们了解我们的制造业,了解法国工艺的完美程度”,以便他们回国后传播欧洲文明。他们回到北京,进入耶稣会士住院^①。另一位传教士——1779年被法国国王路易十六任命为中国传教区会长的钱德明(P. Jean. Joseph. Marie. Amiot, 1718—1793),于乾隆十六年(1751)到北京,在1752年10月20日的信件中讲到,“我的伴侣刘神父,也是曾在巴黎路易大帝学院生活过的中国人中最年长者,一年半以来便在湖广省工作……”^②钱德明在1754年10月17日写的另一函件中说,“有一位姓寇(Kou)的教士,他是一位在意大利培养的中国司铎”。这封信还提到有一位中国耶稣会士高(Kao)神父,传教成绩显著。《耶稣会士中国书简集》的中译者,就此作出注释:“即高类思(Aloys Kao),中国神父,与杨德望(Ftienne Yang)同时受业于蒋友仁,同被派往法国求学,1766年同时返国。”^③这几封信道出法国和意大利都在培养中国去的神父,在乾隆前期或以前即有高类斯(高类思)、杨德望、寇姓、刘姓四人。这些人都是偷渡出国的。至于蔡伯多禄,在西欧认识了刘西满,表明他本人到过欧洲,既然去过,当然能够再次潜逃出境,前往欧洲,也可能在东南亚停留,因为在暹罗(泰国)、安南(越南)、吕宋(菲律宾)天主教均有势力,有蔡伯多禄容身之地。当然这只是推测。不只是蔡伯多禄逃逸,他的伙计谢禄茂、神父曾贵,官方也未能捕获。曾贵有留洋经历,也可能又出洋了。偷渡者,在先也好,在乾隆

① 《书简集》第四卷,第137页及注释1。

② 《书简集》第四卷,第382页。

③ 《书简集》第五卷,第45、53页及注1。

四十九年(1784)办案之际也好,必定得到西洋人帮助,否则难以实现。

朝廷的遗憾,可能还不仅在于未捕获蔡伯多禄等人,更让其难堪的是有的西洋人在大搜查状况下居然隐藏下来,安然无恙;而后不久又有西洋人潜入大清国。据荣振华的研究,“1784—1785年的全面仇教”中,除了在北京的天主堂人员之外,隐藏在南京的有奥地利人南怀仁(Laimbeckhoven, Gottfried Xaver, 1707—1787)、邹若瑟,在湖广的有河弥德(Lamathe, 1758年起在湖北传教)、高仁、韦斯玳,在江西的为杨执德^①。一方面是先前来到中国的传教士努力隐蔽下来,另一方面是又有新来者。法国人陈玛禄,于乾隆五十三年(1788)到广州,往湖北、陕西等处行教,先后在沔阳州、郧西县遇到教徒刘瑚、袁安德,顾情同行,六十年(1795)六月到汉中府安康境内,被捕获。陕西巡抚秦承恩(?—1809)奏称:“查乾隆四十九年陕省盘获西洋人呢吗方济各等在陕行教,奏明解京治罪。今该洋人陈玛禄复敢潜来内地,希图传教,殊属不法”,请求解京审办。乾隆帝朱批“已有旨”。^②五十年陕西教案才结案,仅仅三四年传教士又行潜入,乾隆帝不知作何感想?下了何旨?至于乾隆朝之后的嘉庆朝,继续有西洋传教士潜入,如兰月旺,甚至乾隆五十年案中在四川崇宁被捕获并被驱逐的李多林,于嘉庆初年潜回四川,继续传教^③。

第七节 提出一个问题:清代的天主教徒联络网

笔者认为吧地哩映之行是少数的失败案例,因为顺利潜入的传教士很多,如吧地哩哑度如愿以偿到达山东、王亚各比顺利到达陕西等等。但是成功者大多不是个人行为,多有接引伴送人员,通过周密安排实现的。如此,除接引人、传教士之外,还有他们上面的人,即此行的主谋人、派遣

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第853页。

② 《档案史料》第二册,第811—812页。

③ 《档案史料》第三册,第1058页。

人,他们共同形成一个联络网,一个关系网,是以笔者认为传教士潜入内地是联络网运作的结果,在中国已经形成天主教徒的若干联系网,只是这种网络尚不周密,各个网络之间尚无紧密联系,虽然如此,却有在广州的罗玛当家和在北京的天主堂联络各个关系网,几乎形成全国性的天主教徒联系网络。这种粗浅的认识有待进一步探讨,这里仅仅是提出探讨问题,就教于方家。在此,仅述以蔡伯多禄为中心的天主教徒联系网,以及它同罗玛当家、北京天主堂的关系。

陕西此次接引传教士尽管没有实现,但是已然呈现一个运作联络圈,一个天主教徒的关系网。这个网络的状况和特点是:(甲)以圣教为旗号,执行教廷派出人员罗玛当家的指令,输送传教人员。蔡伯多禄以执行罗玛当家指示的身份给李大写信,要求他派出李晚,以完成护送传教使者——四位铎德的使命。(乙)有核心人物,即蔡伯多禄。他人脉广泛,上通罗玛当家,不仅自身会见哆啰,还能够引见他人。有助手张永信、谢禄茂。在广东,有艾求三、白衿观、谢惠昌赞助。在湖南湘潭、沅江、武陵都有一批朋友。在湖北,与樊城刘宗选交往,在巴东有过产业,交往的人颇多。他有多种职业掩护他为天主教效力的真面目,他行医,买卖广货,有田产佃户。他在湖广,可能兼作传教的事,在白家湾失事时,发现张永信有一张账单,记录龙国珍之父龙若瑟(龙成友)、龙国珍之堂兄龙老楞佐(龙国凤)等九人名字下各出钱三百文、二百文、六百文不等^①,龙国凤供称,他是经龙国珍引至湘潭刘十七家,由刘十七给取的教名,“两次给过刘十七钱六百文,供奉香火。至刘十七因何转交与张永信,实不知情。”^②可见蔡伯多禄通过刘十七传教,这与张永信口供吻合:“蔡伯多禄从前在巴东,有王绍祖、蔡士胜、贺宗道、王应元、张相元、胡三台、王应嗣、王应林曾随同习教。”^③王绍祖供称,家藏的“刊经三本、画像七片,是蔡如祥给

① 《档案史料》第一册,第344、411页;第二册,第488页。

② 《档案史料》第二册,第526—527页。

③ 《档案史料》第二册,第587页。

的”^①。看来蔡伯多禄是在传教,或许可以说他是无冕神父。在陕西,他同刘西满、曾贵、刘必约、秦禄、焦振刚熟识。(丙)联络的地域广阔,从两广到湖广、山陕。(丁)成员拥有多种职业,商人是基干,蔡伯多禄行医兼营商业,刘必约、刘西满、曾贵、焦振刚、秦禄经商,主要是经营药材、皮货;船户是重要组成部分,如龙国珍、刘胜瑞、刘开迪、龙国凤;有佣工张永信、谢禄茂;有贫民、游民,临时受雇,如刘十七,“穷苦,常雇与过客船上做工”,此次襄阳之行,与刘盛传所得工银八两四钱,刘盛传是主动随同刘绘川到广东伴送,去襄阳之后,返回汉口,刘十七回乡,刘盛传留下寻生意^②。(戊)成员都是教徒,而且都是祖辈信教传习下来的,信仰坚定。(己)目标是从广东澳门接引西洋传教士到目的地,如陕西;或伴送已经在区域内的传教士出行传教。(庚)成员之间不只是与蔡伯多禄单线联系,互相之间亦有往来,甚至异地通讯,如刘开迪与刘必约“本不认识,因他外甥尹马尔定也在广东生理,彼此相熟,说起刘必约,是四川人,在陕西住家,与杜兴智都是同习天主教人,就慕名与他书札来往,都写洋字^③。书信往来,由教徒在省际递送,可知能量之大。(辛)有的成员有点江湖气,不似教徒应有的诚实,如蔡伯多禄,连张永信也不知道他是福建什么府州县的人,所谓龙溪人,官方在当地清查,得知蔡姓社内,有一百余灶,男妇五百余人,按蔡伯多禄年貌查问,并无此人信息,而且蔡姓亦无信教者。官方又在龙溪县十二都、二十五都蔡姓村逐名查找,亦无蔡伯多禄的线索^④。秦禄,或说是绛州人,祁县人,在绛州也查不到他的信息。看来他们没有将真实情形告诉人。总之,两广、湖广、陕西的部分教徒以蔡伯多禄为中心形成一个网络。

蔡伯多禄这一联络网,在中国天主教的网络中不是孤立的,而是同整个网络中心连接着,即与广州罗玛当家、北京天主堂连接。蔡伯多禄同罗

① 《档案史料》第二册,第 503 页。

② 《档案史料》第一册,第 351 页。

③ 《档案史料》第二册,第 502—516 页。

④ 《档案史料》第二册,第 571—572 页。

玛当家哆啰往来密切，他奉命办理吧哞哩映等四人赴陕事务，引领焦振刚、秦禄见哆啰，甚至还让伴送的谢禄茂去见哆啰，对于蔡伯多禄来说，他在哆啰处有脸面，对于哆啰来说，他要见焦振刚、秦禄，是为了确认陕西有邀请传教士事，也会从他们口中获知天主教在陕西的状况，而接见谢禄茂，则是为了进一步了解陕西之行的准备状况，所以哆啰、蔡伯多禄二人都对吧哞哩映等四人陕西之行负责，都在为行程安全做准备。在这里，两者之间有类似于上下级的关系，共命运，密不可分。还要补充的是，蔡伯多禄不只是涉足湖广、陕西这条线，在接引吧哞哩哑度去山东的事情上他也有染指，四十八年（1783）十月他叫上山东人李松，到哆啰住处，哆啰让李松带吧哞哩哑度、吧哩叭哩地两个西洋人到山东，他未应承^①。事情表明，蔡伯多禄在四十八年（1783）、四十九年（1784）同时安排分赴陕西、山东的两批西洋传教士潜赴内地。蔡伯多禄同北京天主堂的联络，从已知的情形讲，是间接的。是秦禄到北京天主西堂、北堂去，将西堂十封、北堂一封洋字信带给哆啰，充当南（广州）北（北京）两端的联系人。北堂堂主、法国人汪达洪，在宫中充当机械师、钟表匠，却干着传教的事务。杜赫德编辑的《耶稣会士中国书简集》收有他的几封通信，报导传教士在中国的活动情形^②。在陕西接引教案中，官方在杜玉乔家中搜出斋单，是曾学孔给的，“说是京城天主堂传来的”^③。因为曾贵与北京天主堂有洋字书信往来，或许是他，或者是秦禄从北京天主堂得到的，分送教友。不只是陕西教徒获得北京天主教堂用物，京畿教徒与那里联系亦十分频繁。乾隆十一年（1746）顺天府尹蒋炳发现，保定教民刘英儿在北京南堂获得天主教物品，同神父戴进贤（Ignaz Kogler, 1680—1746）、张安多、傅作霖有关。因此，蒋炳建议由钦天监监正刘松龄传谕，天主堂不得再发送经文，

^① 《档案史料》第二册，第676页。山东人李松，也是接引西洋人专家，两次到京，四次赴粤，多次会见西洋人。二十二年（1757），同广东人李刚义往澳门，接引梅神父到山东，在临清、直隶威县传教。

^② 《书简集》第五、六卷；另见朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社1995年；中国人民大学清史研究所编：《清史译文》1985年第10期。

^③ 《档案史料》第二册，第475页。

违者治罪^①。这类事实表明散布外省的教徒与京城天主堂有直接联系,还反映出京城教堂、罗马当家、有关教徒是连环关系,内地教徒请洋教士来传教,由罗马当家派出人员,罗马当家与京城教堂密切协作。罗马当家是教廷派驻中国广东机构的主事人,名义上是料理教士在中国往来事务,如转投信件,实际上是做在中国传教的组织工作。北京钦天监和内廷的西洋人,在为朝廷办事之外,更热衷于传教事务,不仅自身传教,更保护外省传教士。要之,蔡伯多禄的联络圈以及其他联络圈,其终端是广东的罗马当家和北京的钦天监、西洋人居住的四个天主堂。

有关陕西天主教状况,耶稣会士魏方济在康熙四十二年(1703)向总会会长的报告中讲,陕西、河南“我们只有四五座教堂”,表示不满足于这种状况^②。他作为传教士希望中国遍地矗立教堂,是不难理解的。笔者接触陕西天主教史,在禁止天主教的中国,在乾隆四十九年(1784)之际,已有传教士呢吗方济各、马诺二人,正在接引吧哏哩映等四人时,招来了王亚各比,感觉这里的教徒“胃口”很大,愿望强烈,信仰诚笃,同时获知延请西洋传教士是一股潜流,多省多次出现,西安不过是其中一例。作为个案很有研讨必要;而招引四人,引发全国性清查传教士和教徒,更增加了兴致,是以撰写本文,爬梳事实,为深入研究做准备。在阅读史料中,认识到一些教徒的行为远远超出某一个“教堂”(禁教状态下是隐形组织和家庭活动地点)的范围,一个村庄、集镇、城市的界域,甚至一个省的界限,各地信徒们,为着一个目的,如招徕西洋传教士,形成一个联络圈,一个无形的“群体”,这是尚待讨论的课题。

① 《档案史料》第一册,第106页。

② 《书简集》第一卷,第238页。

第八章

清代前期江南天主教徒宗教活动与生活

清代前期,江南是天主教繁盛教区,当代比利时汉学家高华士在《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》中说顺治、康熙之际,“上海传教区,它是整个江南省也许是整个中国最为繁华的教区之一”^①。上海、江南是中国天主教繁盛之地,有鉴于此,笔者将对此种情形略加叙述,以介绍天主教徒活动的实际情况为主旨,兼及其活动的某些特点。本文所说的“江南”,不是指清初一度存在的包括江苏、安徽两个省份的江南省,仅指苏州、松江、常州、镇江、江宁五府和太仓州,传教中心在松江府上海县、苏州府常熟县,常熟在雍正年间分为常熟、昭文二县,乾隆十二年(1747)昭文发生大教案。本文所述时间,为顺治、康熙、雍正、乾隆前期,说是清代前期,是大体而言,并非清代史分期的严谨概念。本章所依据的史料和参考文献,主要有三种,即前述高华士著《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》,吴旻、韩琦编校《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》,最主要参考的是第一部书。此外,笔者也还阅读数种时彦著述,获得知识,统统在此表示谢意。由于笔者对江南天主教史仅是一知半解,不能作出全面系统的论述,使得本章有“点滴谈”的味道。

^① [比利时]高华士著,赵殿红译:《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,大象出版社2007年,第23页。

第一节 西洋传教士在江南的持续活动 ——教徒宗教生活背景

说到在江南的传教士,前面第一章讲到康熙帝第二次南巡在南京天文台让汉人学者出丑的故事,传教士毕嘉(Giandomenico Gabiani, 1623—1694)、洪若翰(Jean de Fontaney, 1623—1710)提供了关于老人星的知识,康熙帝用以奚落汉人大臣,不过他们二人并不知情,是不自觉地与康熙皇帝配合创作了这场富有戏剧性色彩的故事,颇有令人回味的价值。洪若翰等人无意中帮了康熙帝的忙,让他以天纵博知的面貌令汉大臣畏服。事情发生在江南,而明末的江南上海人徐光启(1562—1633)努力学习西洋知识,依据传教士熊三拔(Sabatinode Ursis, 1575—1620)口述,编译《泰西水法》(1612年成书),撰著《农政全书》,翻译《几何原本》,他还是当地最早的天主教徒,是天主教“圣教三柱石”之为首者。故事表明西方科学知识对追求科学文明的士大夫有着某种吸引力,江南文人与传教士的交游就是相对较为容易理解的事情了。

清代前期西洋传教士来华,其传教事业因受罗马教廷传教方针和清朝政府政策的影响,有发展有停顿,大体上是顺康间颇有进展,历法之争时期有所曲折,康熙三十一年(1692)施行容教令,然因罗马教廷变更传教方略,致使康熙帝于五十九年(1720)十一月下令驱逐传教士,在这近三十年间,天主教在华传教事业得到较快发展,甚至被学者称为黄金时期,及至雍正二年(1724)厉行禁教政策,乾隆朝继续执行,传教士遂转入秘密活动状态。江南潜匿、潜入的传教士,活动频繁,继乾隆十一年(1746)福建福安县教案发生之后,次年昭文教案踵起,严重的是乾隆帝对传教士首开杀戒,将福安教案主犯白多禄处以斩刑^①,昭文教案主犯王

^① 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》,中华书局2003年,第163页;下引该书简作:《档案史料》。

安多尼(黄安多, Antonio - Jose Henriques, 1707—1748)、谈方济各(谈方济, Tristano Francesco d' Attimis, 1707—1748)判处绞刑,在监狱勒死^①。看来清代前期天主教的在华传教可以说是经历这样的历程:发展—停顿—大发展—潜伏存在。江南的情形也基本如此,但稍有不同的是,既使在历法之争的停顿时期,传教士被集中拘禁于广州,由于他们事先布置中国传道员维持宗教活动,在常熟居然还吸收三百多名教徒,上海传道员更为上千人施洗入教^②。就此一事可知在江南的传教士活动能量之大,江南传教事业发展比较稳定。

在江南的西洋传教士,明末清初有郭居静(Lazzero Cattaneo, 1560—1640)、金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)、艾儒略(Jules Aleni, 1582—1649),清代前期有毕方济(Francesco Sambiacci, 1582—1649)、利类思(Lodovico Buglio, 1606—1682)、安文思(Gabriel de Magalhaes, 1610—1677)、卫匡国(Martini, martino, 1614—1661)、张方济(1622年到上海)、贾宜睦(Girolamo de Gravina, 1603—1662)、潘国光(Francesco Brancati, 1607—1671)、鲁日满(Francis de Rougemont, 1624—1676)、刘迪我(Jacques le Faure, 1613—1675)、成际理(Pacheco Feliciano, 1622—1687)、柏应理(薄应理, Philippe Couplet, 1623—1693)、张玛诺(Jorge, 1621—1677)、利玛弟(Maya, Mathias de, 1616—1670)、洪若翰、毕嘉、文都辣、沈若望(卜若望, Jean Baborier, 1678—1752)、安马尔底玉、薄类思(卜文气, Louis Porquet, 1671—1752)、杨若望(阳若望, Joao de Sa, 1688—1731)、孟由义(孟友艺, Manuel Mendes, 1656—1741)、毕登庸(毕登荣, Doachim Bouvet, 1674—1742)、白维翰(Chrzciel Bakowski, 1672—1731)、德马诺(德玛诺, Romain Hinderer, 1668—1744?)、林安吉(林安言, Antonio da Silva, 1654—1726)、彭觉世(Ckaude aquemin, 1669—1734)、穆玛诺(秉多玛诺,

① 《傅安德神父致同一耶稣会的帕图耶神父的信》(1750年12月2日于澳门),载[法]杜赫德编,郑德弟、朱静、耿昇等译:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第四卷,大象出版社2001—2005年,第362—363页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第33—34页。

Manuel Pinto, 1704—1743)、奥地利人南怀仁(Laimbeckhoven, Gottfried Xaver, 1707—1787)、王以仁(Thomas van Hamme, 1651—1727)、何安多尼(何天章, Estevao Peixoto, ?—1739)、王安多尼、龚安多尼、费地窝尼小、刘马诺、李若瑟、谈方济各、张若瑟、陆安德(Lubelli, Andre - Jean, 1610—1683),等等。嘉道以降,有梅若瑟、赵若望、严恩理格斯等。他们源源而来,不仅是有这么多人陆续进入,还在于这些人中有合法的,有清朝政府默认的,雍正以后则是非法潜匿的、潜入的,表明他们对天主教的忠诚,也受教民的欢迎。

传教士们勤于布道,比如鲁日满于顺治十八年(1661)的两个月里,在上海建了二十三座教堂,为六百多人施洗。康熙十三年(1674)在三天之内给一百一十九人行洗礼,有一天晚上在昆山施洗八十三人,另有八百多人等待受洗。可见希望受洗人之多,而他教务繁忙,积劳成疾,力不能支,但仍不停地探视病人,直至故世。谈方济各于乾隆九年(1744)从意大利到达江南昭文县,在很多教徒家庭居停,但基本上是居无定所,雇船各处行走,在苏州、华亭、娄县、上海、松江、宝山、嘉定等地吸收教徒。洋教士毕竟人地生疏,为传教,使用助手与合作者,是以教会中除西洋人外,尚有华人的神父、传道士、相公、会长、管堂、司事等不同名目的管理人员,有的是协助传道的,以至有权为婴幼儿施洗,甚或在特殊情况下为成人举行洗礼;有的则是管理教堂内部事务。

江南各地多有天主教徒活动中心及教会存在标志的教堂,在不同时期教堂数量不等,在康熙前期,上海由五十六座可以举行正式感恩祭的教堂,增至九十四座,是持续增长。松江城内先有耶稣会会院,城外有圣母堂,不久教堂增至二十七座。昆山有两座教堂,建教堂得到当地人及传道士支持。常熟有耶稣会会院,城里有两所教堂,附近村庄有十四座教堂、二十一个传教点。太仓有两座教堂。崇明、镇江、无锡、金匱均有教堂,南京(江宁府城)旱西门内织造府西边石碑亭巷有一座天主堂,在江北的淮安也有传教士所建立的教堂。教堂有专门建设的,也有民间住宅改建的,有的包含传教士宿舍,兼可会客。上面提到的大小教堂有一百数十间。

P. J. Rougemont.

Tchang-chou.

康熙十五年十月初一日	熱廬山北麓	傳教十八年統計在會三十八年于本年十月初九日	欽賜歸堂於康熙丙辰十月初一日卒享年五十五歲入中國	吉恩養廣東廣州府於康熙庚戌歲	天主聖教康熙己巳年奉	耶穌會順治己亥年三十八歲入中國傳	啓壬歲自幼盡家修道於崇禎十三年乙卯進	公諱日滿	黃謙受聖名方濟各弗蘭西亞國人生于明朝天
同會修士	天學修士魯公之墓	殿鐫則恭述立石							

图1 鲁日满廬山墓碑碑文(转引自《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,大象出版社2007年版)

学者吴伯娅据有关资料统计,在康熙四十年(1701)共有天主教堂二百五

十九座^①。教堂尽管有大有小,但是江南教堂之多,在全国居于前列当是事实。

比较像样的教堂,教堂入口处安放盛放圣水的铜制圣水池,大堂内主要设有祭台,它的前面有牌匾和帷幕,后面有木架安放圣人画像。祭台上放置铜烛台、焚香炉、西式香炉,装饰香炉的铜练是西方的风格。还有讲台,安放正厅两边,装饰华美,适合于中国人的口味,供传道和主持使用。乡村小教堂,门口上方有题字,有帷幕的祭台和圣像。教堂备有一些福音书,另备每年的中国教会礼仪年历,即瞻礼单,开列教会节日,作为传教士组织宗教活动和教徒进行宗教生活的依据。江南商人亦行收藏,以便在天主教节日做生意谋利。

传教士的布道,在江南吸引了大量信众。在上海,十七世纪四五十年代之际,有教徒二万人,六七十年代由四万人增加到六万人,八十年代达到七万人。康熙二年(1663)常熟有教徒一万人,在该县总人口中,大约四十人中有一个教徒。同年,松江城内有两千教徒。康熙八年(1669)太仓有教友三千人^②。卫匡国曾说常熟教友人数日增,教会势力逐渐壮大,“那些假神的雕像被丢弃”^③。表明信教者抛弃原来信仰,进入天主教堂。教徒的多寡,同清朝政策相关,允许传教时发展较快,厉行禁教时一些教徒停止宗教活动,有潜匿、潜入传教士布道时,一些信徒再度开展活动。不确切地说,有着经历受洗、出教(停止活动)、再信教的过程。

事实表明,清代前期天主教在江南的传教基本上是持续的,顺康间呈现兴盛状态,以至“历狱”中保持稳定状况。江南天主教徒就是在这种社会背景、宗教状态下进行活动的。

① 吴伯娅:《康雍乾三帝与西学东渐》,宗教文化出版社2002年,第139页。

② 以上各地教徒人数,见《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第168—176、259—260页。

③ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第156页。

第二节 教徒宗教生活之一斑

江南天主教信徒的宗教生活的一般情形,即从入教开始,依据教规从事主日与瞻礼活动,过社团生活及参加教会的特殊活动,拥有人生终点的宗教情怀与教会的关怀。在教堂行礼之外,另有家庭的礼拜。

新教徒进入教门,必有洗礼仪式,选取教名。受洗之前,需要明了注意事项及如何祈祷。受洗的日子,多选择在天主教圣人的纪念日,神父向成年人施洗,洒圣水,抹圣油,在给女性施洗时,神父为避免双方之间的肢体接触,用金属笔涂抹圣油。信徒家中的婴幼儿的洗礼,一定要有他们的代父、代母,并且严格按照性别区分开来,即男儿由男性成年教徒充当代父,女婴的代母必是女性。圣水、圣油意在使信徒灵魂洁净,坚信教义,如同乾隆前期传教士张若瑟等人所说:“从教的人用油涂额,取清浮向上的意思;用盐涂口,要他会宣讲天主教;用水洒头,要取清净。祭天主要用酒、面,那油、酒都是西洋带来,盐、面是随处买的。”^①圣油和酒是从西洋带进来的,显示郑重,绝不苟且行事,滥收教徒。

受洗的同时,选取圣名(教名、法名),这是严肃的事情,名字选择有多种因素:其一,洗礼之日、出生之日为某个天使的纪念日,即用其名字,这是流行做法,如享有盛名的、徐光启孙女徐甘第大(1607—1680)出生之日恰是圣女甘第大纪念日,就以她的名字命名,表示敬意;其二崇敬某位圣人而取其名字,如常熟人许嘉禄于康熙十四年(1675)去世前受洗,取教名 Carolus,意欲仿效西方 Carolus 圣人的美德^②。其三,传道员根据传教士设定的年历,提供的“标准化”名单作为选择依据,往往同某地、某个时间流行的圣人名字有关。教名前面或后面加上原来的姓,如松江教

① 《档案史料》第一册,第229页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第315页。

徒沈百多禄之冠沈姓,何世贞之为“何伯多禄”,男性多有取名若望、若瑟者,女性往往名曰玛利亚。教名多使用在教会内部,在教友之间通行。

信徒在传教士的组织下,参加各种社会功能的多种类型的社团组织。康熙三年(1664),上海有一百四十个组织,常熟有十四个,其中三个奉献给耶稣基督,九个奉献给圣母,二个奉献给(守护)天使。常熟社团的“十二使徒善会”,有十二名成员,负责鼓励教区中过于懒惰的教友,即敦促教徒参加宗教活动。“耶稣苦会”,即耶稣基督受难会,常熟有三个,拥有一百五十名成员,每星期五聚集教堂举行鞭笞礼仪,揭开耶稣受难像的屏障,在圣像前祈祷,唱祷文。“守护天神会”(天神会),主要是对儿童进行信仰教育,文人有时也参加,辩论“邪恶的情欲”,令人节制情欲,有时因出席人太多,以至教堂容纳不下。“青年会”,比天神会高一级,顾名思义,是青年信徒受教育的组织,成员经过培训后可以成为讲道员。“圣伊纳爵会”,系文人社团,参加的约有十数人,固定时间举行弥撒,讨论抽签选出的某一教义议题,交流所学的心得,他们还在教堂宣讲教义,编辑宗教作品。“圣母会”(天主圣母会),讲述圣母历史事迹,目的是督促慈善事业的进行,在精神上、物质上对教友给予眷顾,分发救济品,埋葬穷人,抚慰贫苦人^①。另外还有辅祭童,平时在传教士住处帮忙,由男性青少年充当,徐甘第大之孙即为辅祭童,他能够自备祭祀服装,否则由教会准备。各种善会皆备有器具,聚会时茶点招待会员。有的另有奖励,给予宗教物品,如念珠、圣像、十字架苦像、圣牌。青年、儿童、文人、妇女参加这些社团活动,适合不同年龄、性别、文化程度的信徒的不同需求,从而使信徒在宗教生活中各得所需而有乐趣。

宗教社团还直接关乎教会举办全体信徒的活动,如主日、教会节庆日的参与。节庆日有圣诞节、复活节、各位圣人的纪念日、圣灰日、耶稣升天节、圣神降临节、圣母纯化日等。在庆典之前,一些信徒要做告解。节庆日由传教士主持,因故不能出席,则委托两三个信教文士负起传道责任,

^① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第340—346页。

在庆典之前,必须做一个月的精心准备。信徒参加典礼,应遵守教会的有关规范和要求,如希望在主要节日领圣体(发给面做成的圣饼)的教友,领圣体仪式前,必须做告解,甚至公开告解,刚抽过烟的人不得进行。女教友一年必须去教堂五次,传教士甚至为鼓励她们出席发给轿钱。庆典中信众不仅是身到,还要心到,集体咏诵“基督教的主要德行”,即在弥撒结束前,教友共同咏诵“信、望、爱天主、痛悔和坚忍”,每咏诵一种德行鞠躬一次^①。圣母诞辰庆日,在教堂庆祝,常熟由十二名儿童组成的唱诗班在讲台上向信众诵唱圣母德叙祷文。耶稣会中国传教事业的精神开创者圣方济各·沙勿略庆日,教徒在传教士主持下集会,瞻拜沙勿略雕像。沙勿略被奉为中国传教区主保,而江南多处有名为圣方济各堂的天主教堂,即以圣方济各·沙勿略为主保。昆山古塘教徒中留传着圣方济各庇佑灵验的说法:“使徒在那里治愈了许多病痛,从而他的名声日益显赫。濒临死亡的人们现出了生机,人们体内的魔鬼被驱逐,每天都有奇迹发生。人们只要祈祷他的名字,天主便会伸出援手”,鲁日满说是天主施恩,也是圣方济各带来的福泽,引发教民的宗教热情^②。节庆日,传教士有时会买圣像送给虔诚信友,刻意加强联络;同时许多信徒访问传教士,双方加强互动。节庆日期间,传教士劝告信徒在节日多花些钱,并对亲友更加慷慨大方,以彰显天主的荣光。传教士总会利用各种机会布道,希图扩大教会的影响力。

当有灾害来临,有时教徒在传教士的主持下举行特别的祈祷。比如天旱时发生蝗灾,潘国光在上海、鲁日满在常熟,分别向天主祈祷,并举行弥撒。据说取得效果,因大雨适时而至,消灭了蝗虫^③。蝗灾在江苏也时有发生,民间认为刘猛将军是治蝗神灵,于是为他立庙宇,蝗灾来临时求他驱治。教徒与传教士的做法,与官方在天人感应观念下的祭天求雨的仪式,与僧道的法事相类似,反映了天主教在华活动的中国化特色。

① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第317页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第309页。

③ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第320页。

江南教徒的宗教生活,关涉到死亡和遗体安葬。有的信徒为自己制作十字架苦像,就是将耶稣受难像置于十字架之上,合为一体,还有把信仰誓词刻在银、铜制十字架苦像上,以期能够“在圣教的腹中”死去。在他死后,传教士就将十字架苦像安放在他的遗体上。康熙二十三年(1684)去世的松江人 Siu Yum cham 就有制作的十字架苦像^①。鲁日满时或将圣方济各·沙勿略肖像放在濒死教徒身边,作为对他们临终前的安慰。为死者的追思仪式在葬礼之前举行,点燃蜡烛后祷告,祝愿死者灵魂得升天堂。虔诚的教徒死后安葬在天主教公墓,按天主教教规举行仪式,拒绝采取中国人传统的佛教或道教方式。康熙元年(1662),一位教徒下葬天主教墓区,举行葬礼时,其兄请风水先生堪輿阴宅方位,现场风水针失灵,为参加葬礼的人耻笑。康熙十四年(1675),鲁日满主持一位女信徒的天主教葬礼。同年,许嘉禄故世,遗言不让道教长老主持其葬礼,在他病危之际,鲁日满两次探视,并出席他的葬礼。

集体宗教活动之外,更多的是教徒在家中虔诚进行礼拜,即所谓“七日里吃西天斋”,使用长四寸五分的十字木架,象征天主,向它朝拜,或者“供个天主圣母小像,每月初一、十五日念经”,念经也就是口念“耶稣”二字。教徒们持斋守戒,是不吃牲畜的大荤,鱼虾之类仍可食用。这些是“穷苦乡愚,沿袭未改”的礼拜习俗^②。总的来讲,一般人家的教徒仪式简单,便于实行。上层社会人家就十分正规了,比如悬挂圣人像,徐甘第大家中就有圣女甘第大、圣女莫尼加、圣女莫尼加和其子奥斯定、圣女厄休拉等幅,还有鲁日满赠送的圣母以母亲姿态怀抱耶稣的圣母像。

上述江南天主教徒的宗教活动,特别是有多种类型的团体,除了自身组织的活动外,更参与全体信众的宗教仪式,为完整地、完满地进行宗教活动发挥作用,表明教徒和教堂是按照天主教教规进行宗教生活,是规范化的,是真正意义上的宗教活动。当然,在小教堂,教徒的活动会因陋就

① 《清初耶稣会士鲁日满常账本及灵修笔记研究》,第319页。

② 《文献汇编》,第200—202页;《档案史料》第一册,第149—150页。

简,形式简单,很难符合教规要求。在雍正朝驱逐传教士之后,许多省份、地区不断出现教徒到广东、澳门迎请西洋传教士的事情,就反映信众提高宗教生活质量的愿望。

第三节 文士与传教士交游及信教

江南是人文荟萃之地,常熟所在的苏州府,以出状元而闻名于世,常熟城里有孔子七十二大弟子之一的言子的“言子宅”“言子井”(墨井)古迹。传教士根据这种特点与文士交游,并采取相应的措施,以达到传教目的;从另一个角度看,文人追求新知识,有的人就走进教堂,有的人则徘徊不定,然而都起着促进江南天主教事业发展的作用,为教徒的宗教生活添彩。

传教士为传教写作、翻译、印制福音书,教徒及参加天主教某些活动的文人参与翻译和写作。在江南的传教士知道中国人看重书籍文化和江南的文化中心地位,为适应此种情形,讲求福音书的制作与传播,以利于传教,吸收信徒。利类思撰写《弥撒经典》《七圣事礼典》《司铎典要》《圣母小日课》等书,安文思著《复活论》,陆安德写作《圣教问答》,潘国光作《圣教四规》,贾宜睦撰《提正篇》,利玛弟写《圣若瑟行实》,柏应理撰《天主圣教百问答》,鲁日满撰有《(天主)圣教要理》《教义问答》《教要六端》《领洗及领圣体对话》《乡间歌词》。后一书采取江南民间船夫、农人、牧童、樵夫山歌的形式,词汇略微文雅,用以宣传教义,这种形式易于为民众接受。传教士的这些著述,是关于教义入门、宗教礼仪、道德哲学的书籍,是进行基础教义教育过程中使用的教材。这些著作,被在松江、苏州的传教士不断地加以重印,散发给信众和对教会有兴趣的人。在复印之前,请当地文人进行修饰,以适合中国文人阅读习惯,如康熙十三年(1674)鲁日满说,“我又接待了审查新《日课》的文人们,请他们吃了早餐和丰盛的

午宴”^①，可知《日课》修订版，就是由文人不止一次地聚会讨论，从而协助完成的。天主教的团体儒会成员，很自然地会协助福音书的印制事务。

江南文人信徒，还在传教士的组织下写作教义辩论性质的书籍，其中比较著名的是何世贞主持编撰的《崇正必辩》。何世贞，常熟人，字公介，诸生，十七世纪五十年代入教，教名伯多禄。康熙十一年（1672），针对反对天主教的代表人物杨光先的《不得已》论点，撰成《崇正必辩》一书，由利类思作序，序中利类思说他是优秀学者，精通古文和儒学经典，是多年来积极的教友。他是鲁日满的传道士，当鲁日满因历案离开江南的八年中，他和另一位传道士谢方西维持常熟教务、教产，并代替神父为新教徒施洗。何世贞还是青年会负责人，向年轻教友解释祷文含义，祷文避免耶稣、圣母的名字，以适应中国人崇敬圣贤的习惯。他同利类思和安文思过从甚密，以至他们从北京托人给他带来礼物^②。《崇正必辩》成书后，多人参加改写，传道士 Fam Yu vam 修订第一章、第三章。他被派在昆山古塘地区传教，首创该地区对圣方济各·沙勿略的崇拜。据记载，传道士唐天石、吴历（1632—1718）均参与第一章的修改，很可能是以集体讨论的方式改写。常熟教徒 Paul (I) us 写作类似《崇正必辩》的书，为自己信教及教义辩护，对其他文人有影响，使得有些人入教^③。

像既有初级功名的秀才又有天主教传道士双重身份的何世贞这类文人，在清朝的江南绝不是个别现象。传道士 Fam Yu vam、唐天石、吴历，以及 Paul (I) us，都是文化人，可能是“儒童”，但是值得注意的是他们大多是传道士，离神职人员仅一步之遥，其中的吴历后来成为神父——“中铎”，这在十七世纪是不多见的。吴历是常熟人，字渔山，因言子井而取号墨井道人，教名西满·沙勿略，书画家、诗人，著有《墨井诗抄》《墨井题跋》，后人汇集为《墨井集》，是清初六大画家之一。他前半生与佛家结缘，后来转信天主教，成为鲁日满的传道士，与在松江传教的柏应理交游，

① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第104页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第25、221页。

③ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》，第330、369页。

康熙二十年(1681)柏应理有赴罗马教廷的使命,预备带吴历同往,行至澳门,由于澳门主教不同意吴历随行,吴历遂留在天主教三巴堂修道,著《三巴集》,后来返回内地,康熙二十七年成为神父,两年后到上海传教,住在潘国光创建的敬一堂,直至去世,葬陆家浜天主教墓地。同治《上海县志·游寓》有他的小传,说他“履游数万里,归憩海上”,就是指他后期经历,而隐讳他的神父(中铎)身份。民国县志则在“冢墓”记录他的墓碑^①。比吴历略早的是文士官员、教徒许瓚曾(1627—?)和他的母亲徐甘第大。前面说到过的徐甘第大,无疑是知识女性,十六岁出嫁松江城西的许远度(?—1653年),劝导全家人教,以女红所得捐建多处天主堂,以松江邱家湾教堂最为著名,赞助在江南的传教士,甚至在金钱上援助历案中被禁闭在广州的神父们。又在松江城西设女婴堂,收养、安葬弃婴,据说在1675—1696年间收养弃婴五千四百多名^②。长子许瓚曾,字孝修,一岁受洗。进士出身,历官江西、四川、云南等省,官至按察使,在历案中因建设教堂而被捕^③,康熙十二年(1673)归田,著《滇行纪程》《东还纪程》。同其母一起从事宗教活动,为潘国光的《十诫劝论圣迹》作序^④。教徒中有一批知名的文人和一般的文人,如许嘉禄,何世贞曾为他撰有《许嘉禄传》,他是在历案时期奉教的,何世贞向他说:现在传教士们都被拘禁在广州,你的同宗、建教堂的许按察使(指许瓚曾)被撤职,你难道没有顾虑吗?许嘉禄以“志已决,无他虑”来回答^⑤,表示了信教的坚决态度。孟锡九,浙江钱塘县人,鰥夫,在苏州倪宪文家教书,乾隆十二年(1747)被谈方济各及其助手汪钦一吸收入教,并取天主经阅读^⑥。传教士的那些传

① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第142、157页;同治《上海县志·吴历传》;骆洁:《吴渔山奉教的心路历程》,上智编译馆网站文。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第34、150、157、163、174、228、250、304、311、319页。

③ 法国巴黎国家图书馆藏书东方部藏书,书号courant 1022,参见韩琦:《自立精神与历算活动——康乾之际文人对西学态度之改变及其背景》,《自然科学史研究》2003年第3期。

④ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第175页。

⑤ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第175页。

⑥ 《文献汇编》,第219页。

道员,许多是有文化的,但是他们大多只是儒童,是没有功名的读书人。也可能是功名之路走不通,遂走入宗教之途,寻找精神寄托。

不信教的江南文士,间有与传教士交游的,阳羨派词领袖陈维崧(1625—1682)就是其中较著名者。陈维崧,字其年,号迦陵,常州宜兴人,中康熙博学宏词科,任翰林院检讨,与修《明史》,著有《湖海楼诗文词全集》《湖海楼词集》《迦陵词集》。与鲁日满交往,运用《满江红》谱填写《赠大西洋人鲁君仍用前韵》:

怪怪奇奇,咄咄甚,諠諠出出。经过处,暹罗瘴恶、荷兰烟密。鹤语定知何代事,麟经不省何人笔。驾崩涛,九万里而来鼃鼃匹。海外海,光如漆;国外国,天无日。话焦饶龙伯,魂摇股栗。善奕惯藏仙叟橘(疑为“谪”字之误),能医却笑神农术。更诵完一卷咒人经,惊奇术。^①

运用中国古代经籍典故“鹤语”“麟经”“焦饶”“龙伯”等,道出鲁日满经历、见闻之奇,赞扬他的学问及医术、法术奇特,也是赞叹这位在他看来有许多不可理解之处的海外奇人。

关于江南信教之人,苏州巡抚陈大受(1702—1751)于乾隆十一年(1746)八月初六日讲到,受天主教“邪说煽惑,凡好高骛远、索隐行怪者类多奉之,非仅愚夫愚妇而已”^②。“索隐行怪者”,指离群索居、行为怪异之人,即今日所谓的“另类人物”,他们又好高骛远,显然是怪异文人,即吴历、何世贞一类的天主教徒。官员如此看待他们,是因为他们离经叛道,不可思议。文人信仰天主教,固然其中有科举之路走不通的思想因素,不过他们迈出这一步,比一般民众要艰难得多,他们必然会在入教之前,进行天主教教义的探究,如阅读教堂赠送的福音书,参加教会儒会之

① 《迦陵词集》卷十二,《续修四库全书·集部·词类》,第254页。

② 《档案史料》第一册,第109页。

类活动,同侪互相探讨,有了较多认识后产生了信仰,才会接受洗礼。应当说他们是探求新知的人,是勇敢者,是继承他们的明末前辈——上海人徐光启、杭州人李之藻(1565—1630)和杭州人、任职苏松巡按御史的杨廷筠(1562—1627)的传统,不应当歧视这群“另类”。高华士在其著作中说到,天主教的救济活动,“利于教义的传播”,但是“吸引中国传统士大夫的首先是理性的辩论,而普通的民众则往往先为天主教的慈善活动所吸引”^①。是的,只有富有哲理性的反映人类文明的教义,才可能吸引中国传统士人。

文人信教,或者与传教士交游,对于天主教传教事业大有好处。一是传教士通过与中国文士的交游实现了在社会上层中传教,如同“传道员 Fam Yu vam,是热情洋溢在上流人物中传教”^②。二是传教士通过比较有名的文人与官员打交道,有益于教会在地方上的立足与发展。

第四节 女信徒的虔诚信教

中国传统社会要求女性三从四德,无所谓独立人格,女性信教很难自主;由于男女有别,女教徒常常有自己的活动场所——女教堂。然而女性一旦信教,就很虔诚,这大约是女教徒的特点。

像徐甘第大那样的女性天主教徒能够影响到丈夫、子女全家信教,可能是个特例,因为她的祖父徐光启是大学士,曾抱着外曾孙许瓚曾去受洗礼。其他的女性教徒的情形,基本上与此相反,是受家长、丈夫的影响而入教。如被官方发配的前述常熟沈陶氏,随同丈夫沈玉书入教,教名亚加大,沈玉书在世时在家中建立密室,容留传教士居住,沈玉书死后,沈寡妇仍以密室接待传教士和女教徒。丹阳人王天佩信教,让三个女儿都入教,

^① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第235页。

^② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第331页。

长女王大姑,即丁王氏,乾隆十三年(1748)犯案时三十六岁,十五岁许配丁家,得了重痲病,夫家不娶,后来未婚夫也死了,教名得助撒;次女王二姑,即孙王氏,三十三岁,未过门夫死,自身也有吐血病,教名加大理纳;三女王三姑,即许王氏,三十一岁,十七岁出嫁,二十四岁时丈夫许宗廉出走,教名亚加大。她们在娘家守贞,由于王安多尼说“一处礼拜念经容易升天”,乾隆八年(1743),王天佩和侄儿、教徒王奉加送三个女儿及许四姑、沈七姑五人到沈寡妇家密室修行。沈七姑是丹阳人沈天如的侄女,即许沈氏,三十一岁,十六岁许配许三观,未过门夫死,守贞,教名亚纳,与许四姑是姑嫂关系;许四姑是沈天如的长媳,即沈许氏,三十一岁,未婚夫死,因有吐血病,未再许配,教名玛喇牙^①。沈天如及儿子沈秀文都信教,未成亲的长媳、侄女的奉教,显然是受男性家长的影响。

女教徒有专门的活动场所和带领活动的女传道士。由于男女有别,教会和教徒捐献者特别建立女教堂,供女信徒活动使用。十七世纪七十年代,常熟、松江、上海都有圣母小圣堂。圣母堂内,设有祭台,有多种圣母像,不只是有全身画像,有的还有雕像,雕像装饰有丝质长袍、挂珠、花冠。松江城外圣母堂,是徐甘第大捐建的,女信徒每年五次集会于此处,进行宗教庆祝。传教士为向女性传教和使女教徒活动方便,采取两项措施:一是任用女传道士,由她们带领女教友在圣堂活动,并给予贫穷女传道士资助,如鲁日满给女传道士 kin martha 救济金六钱银子^②。常熟沈寡妇家中成为传道地点,她本人显系女教徒的负责人。松江女教徒高雅加大、金加、王玛利亚“三位姑娘”前往浙江平湖,会见当地女教友。不能确定她们是传道士,但无疑是进行宗教活动^③。另一举措是组织专供女教友活动的善会,即圣母会。为坚定女信徒的信仰,传教士建议未婚女教友佩戴十字架苦像,即使嫁到非信徒家中仍然佩戴。

女教徒信仰虔诚,特别表现在捐献方面。徐光启的另一个孙女潘徐

① 《文献汇编》,第222—224页。

② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第120、227页。

③ 《文献汇编》,第212页。

氏在上海陆家浜南岸捐赠大块墓地,这块墓地成为上海第一个外国人墓园,敬一堂堂主潘国光首先葬在这里,前述吴历也是安葬于此。徐甘第大在康熙十年至二十年的十年中(1671—1681)每年给在上海的传教士柏应理捐赠一千两银子^①。捐赠的大手笔,出现在徐甘第大姊妹身上。除此之外更多的是教徒少量的捐赠,鲁日满的账本记录的捐献,较多的有:大相公 Yam 的姐姐 Yao 大娘给四两银子;徐甘第大捐银十两;从某某提供的救济金中,转救济他人,将经常为她祷告^②。高华士概述鲁日满在1674年11月11日至1676年3月18日,得到捐赠十五笔,计银四十四两余;最多的十两、四两,不少是几钱。表明多数捐赠人并不富裕,是普通百姓,而“女性捐赠者占绝大多数”^③。女教徒捐赠多,确是事实。教徒做奉献,也有追求精神福祉的目的,就是让传教士和被救济的人为自己和死去先人的灵魂祈祷。

女信徒赢得荣誉。徐甘第大是虔诚的奉献者,捐建教堂,援助传教士,家中固然富裕,但是主要用女红所得作捐献;她是慈善者,救助贫乏,收养弃婴,然而注意维护被救济者的自尊心和尊严——施与从后门发放,不令众人知晓和围观;她是真诚奉教者,为自己设计并制作十字架苦像,它的雕刻画被柏应理带到欧洲,1687年在巴黎公布,一位神父据此绘制一幅更精美的十字架苦像画,并印在他的著作中^④。徐甘第大受人尊敬,有口皆碑。她关心鲁日满,令他大为感动,称徐甘第大为“我们的母亲”^⑤;柏应理撰写《一个中国奉教太太:许母徐太夫人事略》(又名《徐甘



图2 法国巴黎吉美博物馆藏徐甘第大像(局部)(引自《清史图典》)

- ① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第496页。
- ② 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第148—152页。
- ③ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第496页。
- ④ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第319页。
- ⑤ 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第150页。

第大传》),1688年在巴黎出版^①。徐甘第大名声远播欧洲,为上流社会人士关注,贵妇们纷纷捐助传教士来华传教。

天主教圣事有七项内容,即洗礼、坚振、感恩(领圣体)、忏悔、病人傅油、圣秩和婚姻。验之清代前期江南天主教的发展情形,或者可以认为,天主教堂和信众俱多,教徒的宗教生活是较为稳定的、规范的、丰富的,文士的加入对教会的发展起了不小的推动作用。这种状况的出现,与西方传教士源源而来有着密切关系。两个半世纪后再来谈说天主教徒的宗教生活,对于他们信仰的原因、内涵和社会意义,尚需有深入的了解。

^① 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》,第159页。

第九章

清代前期安徽天主教史三题

笔者阅读中国天主教史论著和史籍,偶亦写点小文,获知时彦有些论述地区天主教史的,如黄一农对山西绛州、康志杰对鄂北磨盘山、吴旻对福建福安天主教史研究,张西平评价黄一农、康志杰的研究“令人耳目一新”^①,非常可喜。笔者曾写过《清代前期江南天主教徒宗教活动点滴谈》^②,亦留心地区天主教史。近日研讨乾隆四十九年(1784)全国性搜捕潜入西洋传教士、中国神父及接引伴送教徒事件,得知广东、江西、福建、湖南、湖北、陕西、山西、河南、直隶、山东、四川、贵州、甘肃等省都遵奉乾隆帝谕旨,奏报该省缉捕天主教徒情形,其中安徽巡抚书麟(?—1801)在乾隆四十九年(1784)十二月二十五日专门奏报,遵旨查拿陕西教案中的逸犯,因此在安徽与湖北、江西交界处更加着力搜缉,然而奏折并未说明本省有无教徒情事^③。似乎该省没有天主教活动。笔者也未见江苏巡抚报告稽查情况,但是江苏是天主教主要活动地区之一,而安徽则不然,于是给人一种印象——天主教在安徽较为沉寂。是否如此?因此在阅览史籍中注意有关安徽天主教徒的活动。

笔者阅读中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档

① [比利时]高华士著,赵殿红译:《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》张西平序,大象出版社2007年,第5页。福建福安天主教史,另有学者的专题论文。

② 简洁文本载台北《故宫文物月刊》第362期2013年5月,繁文本载天津《历史教学》2013年9月下半月刊。收入本集易题为《清代前期江南天主教徒宗教活动与生活》。

③ 中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第二册,中华书局2003年,第646页;下引该书简作:《档案史料》。

案史料》，法国杜赫德编《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》^①，吴旻、韩琦编校《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》^②，法国荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》^③四部书，以及同治《五河县志》所得的有关清代前期^④安徽天主教史的点点滴滴资料，是以稍加钩稽，拟出三个小题目，进行一般性的而非深入系统的描述。

第一节 安徽天主教活动区域钩沉

上述五部书中的相关资料，显示天主教教堂分布在徽州府婺源县、池州府城、淮南府、太平府芜湖县、滁州直隶州、泗州直隶州五河县的六个府州县辖地。

安徽最早出现的天主教堂，是万历四十四年（1616）在滁州直隶州建立的；顺治元年（崇祯十七年，即1644）前后，徽州府婺源县东门村有了教堂^⑤。笔者揣测在滁州建堂的可能是从南京传教区来的传教士，而在婺源传教的可能是从杭州传教区来的，因为明末清初传教士来到中国，先在江浙立足，如利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）在南京，金尼阁（Nicolas Trigault, 1577—1628）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582—1649）在杭州活动。

传教士成际理（Feliciano Pacheco, 1622—1687），在顺治十七年

① [法]杜赫德编，郑德弟、耿昇、朱静等译：《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》，大象出版社2005年；下引该书简作：《书简集》。

② 吴旻、韩琦编校：《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》，上海人民出版社2008年；下引该书简作：《文献汇编》。

③ [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。

④ 此处所说“清朝前期”，是指鸦片战争前的清代。

⑤ 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册，第858页。查道光七年《徽州府志》卷二之六《舆地志·古迹》“婺源县”条，无天主堂记录；卷四《营建志·寺观》载佛道寺庙，未及天主堂及清真寺；卷十四《人物志·仙释》有佛道人物，无天主教徒。又，乾隆三十六年《歙县志》，无天主教信息。康熙十二年《太平府志》卷二十五《古迹·寺庙》无天主堂记录。清代方志中很难见到关于清代前期天主教的记叙，影响笔者去查阅更多的安徽方志。

(1660)到淮南府,以后多次来到这里。淮南府有住院,且有一定的规模,应当是他建立的^①。按照荣振华的说法,“一所‘住院’是属于传教区所有的一所房子,它或由一名或由数名会士占据,或者是在这一年没有神父占据。”“所有住院都拥有一个教堂或祈祷室”^②。笔者理解,住院归属传教区所有,规模比一般教堂要大一些。成际理之后,有中国神父江纳爵(1669—1718)来淮南传教,他出生于江西,康熙二十九年(1690)到澳门接受神学教育,几年后回到内地传教区,四十九年(1710)到淮南,次年转移到松江和上海^③,接替成际理继续在淮南进行传教活动。

康熙中期,池州府城和太平府芜湖县天主教堂落成。《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》收入法国巴黎外方传教会在多个省份购地建堂的两份文件,一份是“雍正十一年带至暹罗主教大堂留存永记”,内中记有:“江南池州府郭西街天主堂,康熙三十四年梁主教买,现有约在暹罗。江南太平府芜湖县河南来远坊西街天主堂,康熙三十五年梁主教买,现有约在暹罗。”^④文内所说的“约”,是指购买土地的契约文书。另一份是雍正十二年(1734)购地建堂登记,其中记有上述的那两所教堂资产:“江南池州府郭西街天主堂一座;江南太平府芜湖县河南来远坊西街天主堂一所。”^⑤雍正二年(1724)驱逐西洋传教士至广州,十年(1732)逐往澳门,巴黎外方传教会会士在离开中国时将购买土地建筑教堂房地产契约文书带往暹罗,存放在主教堂,并将各件契约文书作了登记,形成上述的两个文件。记录说明,在康熙三十四年(1695),梁主教购地,在江南省^⑥辖下的池州府城西街建设天主堂,池州府的首县是贵池,所谓府郭,就是贵池县城;次年(1696),又在江南省太平府芜湖县河南来远坊西街建立一所天主堂。“河南来远坊西街”的教堂,“河南”是个市集,在县治南部,

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第474—475页。

② 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第854页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第314页。

④ 《文献汇编》,第47页。

⑤ 《文献汇编》,第50页。

⑥ 康熙年间,江南省辖区包含后来的江苏、安徽二省,各设布政使。

东西十里长^①。梁主教,即罗萨里主教德·里奥纳(梁弘仁、梁弘任, Artus de Lionne, 1655—1713)。这两处教堂,芜湖的更有名气。耶稣会士魏方济(卫方济, Francois Noel, 1651—1729)于康熙四十二年(1703)在罗马写给耶稣会总会会长的报告信中,讲述除北京等地建立教堂之外,特地提到“江南省的芜湖和无锡的教堂”,他说由于在芜湖传教成功,“使我决定在这个小城建造一座教堂,并在周围乡村又造了另外两座规模较小的教堂和其他若干所小教堂。”^②依照他的说法,他除在芜湖县城建造教堂之外,在乡村另建立两座,还有若干所小教堂,于是芜湖城乡有了几座大小教堂。从魏方济的说明中可以看出,他在芜湖建设的教堂应与梁弘仁买地建筑的教堂不是一回事,是不同的教堂。

泗州直隶州的五河县有几座教堂。同治《五河县志》云,利玛窦(Matteo Ricc, 1552—1610)、比利时人南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)来到中国,“自是天主教流传浸广。五河城乡亦建教堂数处。雍正、乾隆间各直省奉旨,一再查禁,五邑教堂遂废。”^③雍乾年间五河县的几间教堂,其中的一所,可能是奥地利人南怀仁(Laimbeckhoven, Gottfried Xaver, 1707—1787)建立的。他在乾隆十七年(1752)出任南京教区主教,三十七年(1772)在五河,四十三年(1778)在崇明岛^④。在五河居停期间,以他在教会中的地位,不难在此建设教堂。

从地域来看,安徽的天主教徒主要集中在皖南的太平、池州、徽州三府和淮南府及其附近的泗州、滁州。

① 康熙十二年《太平府志》卷四《地理志·乡社》,台北成文出版社《中国方志丛书》第一册,第83页;遗憾的是,府志记录芜湖县的坊巷,却没有著录来远坊。

② 《书简集》第一卷,第232、237—238页。

③ 同治《五河县志》卷十九《杂志五·轶事·天主堂》第四册,第27页上,《中国方志丛书:华中地方》第223号,1974年。第二次鸦片战争之后,允许传教,同治间,“教士刘德辉于大兴街北首购地两处,建天主堂一、育婴堂一。马其苏、金缄默两教士复与张家滩、黄家嘴、石家嘴、武家桥……各处,次第踵建。”

④ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第348页。

第二节 西洋传教士在安徽的传教和 安徽神职人员在外省的传教

前面的叙述业已表明,到安徽传教的主要是西洋人,也有中国人,这里介绍前述那几位西洋人在安徽的活动;与此不同,却有几名安徽人在外省布道。

成际理,葡萄牙人,有记载说他是茨冈人(吉普赛人),出生于欧洲,“善于计算和具有神性”。顺治八年(1651)到江南上海,十七年(1660)到淮南。康熙初年历案中被流放广州,在康熙六年(1667)年底,他召集同被监禁的二十五名传教士讨论“有关仪礼和本地神职人员大会”,历案后返回南京,于十三年至十六年(1674—1677)任副省会长,二十二年(1683)再次到淮南,四年后病故于此。撰有《学院教规》^①。

康熙帝于三十一年(1692)颁布容教令,准许西洋人在中国传教和中国人信教,西洋传教士利用这一有利时机,大力开展传教活动,梁弘仁适时地在芜湖、池州建立天主堂。三十五年(1696),他在浙江严州府建德县纯孝坊右边买地建天主堂^②。几年后,法国人、耶稣会士利圣学(Jean - Charles de Broissia, 1660—1704)、郭中传(Jean - Alexis, 1664—1741)于四十年(1701)到宁波买地建堂,新任宁波官员和浙江巡抚禁止建造,利圣学等以梁弘仁在严州建德县建成教堂为例,说是礼部批准的,巡抚仍是不允许,后因服务宫廷的张诚(Jean - Francois Gerbillon, 1654—1707)在北京运作,找到礼部尚书获得批准,郭中传始得继续施工建堂^③。即此一事,可见梁弘仁活动能量之大,能够在京城打通关系让礼部批准在严州建堂,由此可知他是有能力在安徽芜湖、池州建堂的。

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第474—475页。

② 《文献汇编》,第47页。

③ 《书简集》第一卷,第314—317页。

魏方济,比利时人,康熙二十六年(1687)到广州,次年至上海,三十一年至三十九年(1692—1700)在南昌,四十二年(1703)因任职司库回罗马,四十六年(1707)返回澳门,次年与受康熙帝派遣出使教廷的传教士艾勋爵(艾若瑟, AnToniv Francesco Giuseppe Provana, 1662—1720)、中国教徒樊守义(1682—1753)等人一同前往罗马,五十年(1711)用拉丁文翻译出版了《中国六大经典》(《大学》《中庸》《论语》《孟子》《孝经》和《三字经》),五十五年(1716)试图再往中国,未果^①。魏方济的传教经验是在乡村比城市容易,他在芜湖的经历更加强了这种认识。他说:“宗教的传播在乡村比城市更容易,因为乡村比城市更自由。”“在乡村,人们的活动自由自在,不必经过任何人的批准。基督徒的热情也很高,尤其是在开始阶段。因此,我们一定要利用这一有利时机。我不止一次地体会到这一点,特别是在小城芜湖的乡下和在芜湖。”他第一次到芜湖,为一百一十六人施洗礼,第二次就多达五百六十人,其中有十八至二十名读书人,另有一位在其他县城做过十年的官吏。他因此感到欣慰,更热衷在这里建立大小教堂^②。

奥地利人南怀仁,生于维也纳,字莪德,乾隆四年(1739)到湖广传教,先后出任巡按使、南京主教、北京教区圣事施行人,在松江故世。传教士晁俊秀(Bourgeois, Francois, 1723—1792)说“他实际上是在各方面都具有首屈一指的有功德之士”^③。

西洋传教士到安徽来传教,与之相反的另一现象是安徽省籍的神职人员在外省传教。姚若翰(1722—1796),署名 Yao Jean, 中国神父,荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》中有他的小传,关于他的出生和职业写道:“诞生:可能为 1722 年于徽州府(安徽省)的歙县。他是受皈依化的商人。”或云:“他诞生于江西”,“他在那里度过了自己的童年”。明确道出他可能出生于 1722 年,即康熙六十一年,他的职业是经商,同时是

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第 460 页。

② 《书简集》第一卷,第 237—238 页。

③ 《在华耶稣会士列传及书目补编》上册,第 348 页。

教徒,但不确定出生地是否就是歙县,还是江西。从他的职业可知,他可能是商人家庭出身,诞生在家乡或者父亲经商之地。他皈依天主教,于乾隆二十八年(1763)在北京进入初修院,三十一年(1766),由奥地利人南怀仁主教授予神父职,次年(1767)五月十七日发愿,前往“河南传教区,又在北京,从1775年起在江南,1790—1792年在江苏创建了海门传教区”。嘉庆元年(1796)在苏州府故世^①。他所创建的海门传教区,使得天主教在此流传,嘉庆十九年(1814)发生教民袁昌传习天主教案,袁昌被捕受惩治,而民间信仰不绝,丁驾凡、龚忝宝等仍然念经,刻卖瞻礼单,在二十四年(1819)又被官方发觉审办^②。

石埭人沈方济各在湖北谷城传教。沈方济各,本名沈谷瑞,安徽池州府石埭县人,教名方济各,其父信仰天主教,念十诫经。嘉庆元年(1796)到北京,行医并做裁缝,三年(1798),由浙江人杨老大引入天主北堂信教,为西洋人吉德明服役,学习了西洋文,十七年(1812)吉德明故世,乃离开北堂,二十一年(1816)九月从北京到谷城,投奔西洋传教士刘方济各,在他随时指点下会讲经卷,与刘方济各在一起的还有直隶宛平人何伊纳爵,于是三人分头向信众讲说西洋经卷,每月四次坐瞻(实即星期天做礼拜)。二十四年(1819)闰四月刘方济各、沈方济各被捕,所以刘方济各供词中有“安徽人沈方济各也在湖广传教”的话。沈方济各开始的口供说离京来湖北时,在钦天监做事的喇弥约(南弥德)交给一封书信转投刘方济各。刘方济各供认有这封信,是用西洋字写的,内容除了问候,就是让他关照沈方济各。及至喇弥约被押到湖北对质,不承认写过这封信,沈方济各遂改口,说那封信是自己伪造的,为的是好让刘方济各接纳他。为让人相信他后来说的是真话,强调喇弥约(南弥德)是有身份的人,不能随便与他接谈,而且他在十七年(1812)就已经离开北堂,再不能进去,如何能让喇弥约给他写推荐信。喇弥约只承认与刘方济各同船来澳门,分

① 《在华耶稣会士列传及书目补编》下册,第751—752页。

② 《档案史料》第三册,第1131—1136页。

手后不知他来湖北,从无往来,也没有写过信。官方审案人员认为喇弥约说得有理,相信书信是沈方济各伪造的。喇弥约供职钦天监,不得传教,不得与外省传教士联络,否则有罪,喇弥约与刘方济各若无交往事,自然无罪。嘉庆二十四年(1819)十一月二十一日,鄂抚张映汉(1753—1830)上奏折,请求将刘方济各拟绞立决;沈方济各等二十六人,按照乾隆朝的发往新疆给厄鲁特为奴例,改发回城,分给大小伯克及力能管束之回子为奴,均照例分别刺字发配^①。

四名西洋人到安徽传教,两名安徽人到外省传教,就安徽天主教来讲,也是一种内外交流。不过,四位西洋人中没有一个人是专门以安徽为活动中心的,除了成际理,都是短期在此活动,似乎天主教传教士没有将安徽作为重点传教区。

第三节 安徽天主教徒在外省

安徽天主教徒在外省活动的,除前述姚若翰、沈方济各之外,笔者知道的还有许伯多禄、汪钦一、鲍天衢、顾行周、汪伊纳小、沈联昇、程旭刚、陈庆,以及在饶州的徽州籍信徒。其中徽州人六名,太平县、石埭县各二人,五河县一人。

许伯多禄,泗州五河县人,以教名行世,淹没了真名,无疑是虔诚的天主教徒。他至少有一部分时间生活在广东。他是乾隆十二年(1747)江南教案中人,只是案发时已故世。此案的主角是西洋传教士王安多尼(黄安多, Antoine - Joseph - Henriquez, 1707—1748),于乾隆二年(1737)六月

^① 《档案史料》第三册,第1137—1170页。南弥德的信是否为沈方济各伪造,其实仍有疑问,沈方济各懂得一些西文,能写信,但很难写得流畅、优雅,能让刘方济各相信,同时刘方济各并未改供,至于钦天监的西洋人哪有不参与传教的?!南弥德与刘方济各同船从欧洲东来,同在澳门生活一段时间,同是西洋人在中国,怎能毫不关切?!设若南弥德与刘方济各毫无关系,沈方济各怎么会想到假造南弥德给刘方济各的书信?

到澳门，十月动身往江南苏州府昭文县戈庄，许伯多禄和江西南安府人谢伊纳爵、澳门人谈文多拉带路，十一月到达目的地，许伯多禄等人返回广东。到十二年(1747)十一月王安多尼被捕，供称“那许伯多禄如今已死过了”。许伯多禄的故世当不晚于这一年。他伴送王安多尼至此时已经十年了，王安多尼不仅记住他，还知道他已辞世。死前他们之间或有来往？或王安多尼对他尚有关切而得到他人提供的信息？就此而言，许伯多禄是西洋传教士在意的人物^①。许伯多禄很可能是往来广东的商人，以伴送西洋人进入内地为辅助谋生的手段，因为与他同行的谈文多拉、谢伊纳爵，在乾隆九年(1744)九月又伴送传教士谈方济各(谭方济, Tristan de Athemis, 1707—1744)从澳门到昭文，后来案发，谢伊纳爵供称“当年往来广苏贩卖，贪得盘费引送，随即回籍”^②。当然，乐于伴送传教士少不了宗教信仰因素。

汪钦一，徽州歙县人，生于康熙三十七年(1698)，多年寄居苏州常熟县，他也是王安多尼案中人。他可能认识许伯多禄，不过他的经历要比后者复杂得多。他起先跟随王安多尼，不久为王安多尼的同事谈方济各服役，而后又跟从新来的西洋传教士张若瑟。他在雍正五年(1727)接受传教士德玛诺(德玛诺, Romain Hinderer, 1668—1744?)^③的布道入教，乾隆二年(1737)王安多尼到来，他就跟着“各处行走”，王安多尼活动在江苏的苏松常镇和浙江的嘉兴、湖州诸府，汪钦一充当向导。九年(1744)十一月，谈方济各前来与王安多尼会合，汪钦一改随谈方济各四处活动。十一年(1746)朝廷禁教，谈方济各和汪钦一四处躲藏，如同苏州长洲人、开洋画店的教徒管信德口供所说：“五月初四日，有汪钦一领了谈方济各来，说出城迟了，借小的家住了一宿，次日就去的。”又如长洲教徒顾有才供出，五月二十日谈方济各和汪钦一来住一宿。十一月，汪钦一、谈方济各、

① 《文献汇编》，第202—204页。

② 《文献汇编》，第240页。

③ 德玛诺，在浙江嘉兴等地传教，死于雍正间，被其徒弟唐德光安葬于海宁县硖石地方。见《文献汇编》，第220、226页。

王安多尼先后被捕。审判情形,耶稣会士傅安德于1750年(乾隆十五年)12月2日在澳门写的信中有相关细节的描述。信中说汪钦一是谈方济各仆人,与教徒、会首唐德光(唐若瑟)表现出坚贞态度,审讯中唐德光不怕拷打,死在狱中,“为宗教真谛增光”。“汪钦一在同样的(第一次)审讯中,也作出了相同的回答,以同样的坚定态度接受同样的虐待”。再次审讯,汪钦一因“过去曾遭到过严重拷打,以至于他只能勉强支撑起身体来……表现出某种脆弱,……(最终)以一种不可战胜的坚定性抵御着种种诱惑。”“(第)三次遭到严酷的拷打,他始终以同样顽固的毅力而维护宗教及其信仰者们的利益”^①。十三年(1748),王安多尼、谈方济各被判处绞刑,汪钦一以“附教载运”罪,依律例杖一百^②。几年之后,汪钦一再次进行宗教活动,并陷入新教案。乾隆十七年(1752)二月,传教士张若瑟,在曾引领王安多尼、谈方济各到昭文的江西人谢文山(谢因纳爵)^③等带领下出发,三月由水路到镇江,受过杖刑、五十七岁的汪钦一前来迎接,将张若瑟送到松江周景云家,又领他到常熟、昭文倪德载、邹汉三家。汪钦一略懂西洋话,跟随张若瑟传教,每年六两银子工钱,银子系由澳门寄出,十八年(1753)的工银是苏州教徒沈马窠从广东带来的。十九年(1754)汪钦一与张若瑟等被捕,张若瑟于二十年(1755)被驱逐澳门,汪钦一、邹汉三等人是王安多尼案中人,此次再犯案,被两江总督鄂容安(1714—1755)、江苏巡抚庄有恭(1713—1767)视为“怙恶不悛,情尤可恶”,应照左道惑众为从律,杖一百、流三千里处刑^④。在此次判案审讯中,汪钦一供称:“小的是常熟县人,今年五十七岁。”^⑤其年龄与上次案中所说五十岁相合,而籍属有徽州歙县与常熟县之异,他应是原籍徽州歙

① 《书简集》第四册,第359—362页。

② 《文献汇编》,第219—220、234页。

③ 谢文山,王安多尼案件中被判刑,乾隆十四年(1749)五月遇赦出狱。《档案史料》第一册,第214页。

④ 《档案史料》第一册,第214—216、221、226、236页。

⑤ 《档案史料》第一册,第230页。

县，寄籍或寄居（侨寓）于常熟^①。

鲍天衢，又名鲍天球，徽州歙县人，生于康熙五十一年（1712），自幼信天主教，教名伊雅伯。乾隆五年（1740）到苏州常熟贩卖棉花，在常州昭文县戈庄遇见王安多尼，就服侍他，跟随他各处传教，每月得五钱银子工钱^②。乾隆十一年（1746）禁教，政府查拿，王安多尼雇船，鲍天衢和他一起逃往浙江嘉兴府海盐县教徒孙敬三家，被捕，表示愿意出教，判刑杖一百^③。

顾行周，徽州人^④，生于康熙十五年（1676），自幼信教，教名非理伯，长期住在昭文县小东门外，行医为生，没有家属，常在外看病，因为医务繁忙，不能念经礼拜，王安多尼来到之后，对他讲“不要冷淡了教规”，所以恢复念经，住所供教徒使用。十二年（1747）被捕，表示愿意出教，亦判刑杖一百，因年过七旬，按律收赎^⑤。

汪伊纳小，陷入乾隆十九年（1754）江南教案。在张若瑟案件中，在松江府南汇、青浦逮捕传教士刘马诺、李若赛（李若瑟）、龚安多尼、费地窝尼小四人。费地窝尼小，于十六年（1751）八月从澳门出发，会长季类斯让他去北京，护送的“徽州人汪伊纳小”“说不如去江南”，遂于十月到松江吴西周家；吴西周供词亦云，“费地窝尼小是徽州人汪伊纳小领到小的家”。可是据张若瑟、刘马诺、李若瑟等人口供，谓“费地窝尼小系苏州人汪伊纳小伴送”^⑥。汪伊纳小与汪钦一一样，即原籍徽州，寄籍或寄居

① 徽州人外出经商或从事其他职业的人很多，而在江苏、浙江尤多。他们在外乡生活时间长了，有的就在寄居地入籍，于是有原籍、寄籍的两种情况。虽是寄籍了，可是对原籍仍然认同，所以说到籍贯，或说原籍，或云寄籍，如有名的出使琉球正使汪楫，原籍徽州休宁，寄籍扬州江都，参加康熙博学鸿词科考试是以寄籍扬州的名义，而有关此次特科的文献记载他是休宁人。这种情形在清代较普遍，很平常，人们很理解。因此说汪钦一是歙县人或常熟人，两种说法都对。

② 《文献汇编》，第203—204页。

③ 《文献汇编》，第216—217、234页。

④ 据王安多尼所提供口供，说在常、昭二县招收入教者中有顾行周，似乎他是苏州常熟、昭文人，顾行周的口供说他是徽州人，应以其口供为准：他是徽州人，侨寓昭文行医。见《文献汇编》，第202、211页。

⑤ 《文献汇编》，第211、234页。

⑥ 《档案史料》第一册，第217、221、229、231页。

苏州。

沈联昇、程旭刚、陈庆在北京习教。沈联昇，乾隆四十五年（1780）出生，池州石埭人，与沈方济各同姓、同地，不知是否同宗。十六岁（嘉庆元年，1796）到北京，理发为生，住在西四牌楼后泥凼，后来在报子街太平县人程旭刚剃头铺居住，嘉庆十年（1805），在熟人何姓引领下信教，进天主堂念经，后因官府禁止出入教堂，沈联昇就与同教的程旭刚、太平县人陈庆等人在剃头铺内念经，铺内有十字架、《要理问答》书。程旭刚、陈庆都是祖父以来入教的。二十五年（1820）七月，沈联昇因形迹可疑被捕，供出程旭刚、陈庆等人，在审问中，他们一致表示不愿出教。二十二日，管理西洋堂事务大臣英和（1771—1840）、穆彰阿（1782—1856）上奏，以沈联昇等人，敢于“习教念经，实属不法”，或许还有传徒惑众情事，请“交刑部严审定拟”^①。沈联昇、程旭刚、陈庆都是天主教的忠实信徒。

居住饶州的徽州籍教徒。关于他的资料太少，只有点滴信息。耶稣会士殷弘绪（Francois - Xavier Dentrecolles, 1664—1741）到饶州，在“这个城市里只找到惟一一名基督教徒”，他就是来自江南徽州的年轻人，这位徽州人在此地新教堂接受利圣学神父（Jean - Charles de Broissia, 1660—1704）^②的洗礼。作为外乡人，不久他回家乡去了。这位徽州教徒，对新来的殷弘绪应当有所助益，如介绍饶州情况，提供生活方面的帮助。但不会多，因他离开了^③。

在外乡活动的安徽籍教徒，徽州人远远多于其他府州的人，而且有神父，有接引伴送人员，比较活跃，能量也比较大，展现出他们与徽商之开拓精神、外向发展精神恰相一致。与此相反，似乎在徽州当地，天主教并不兴盛，给人一种反差，值得玩味与深思。是这里的宗族势力强大、理学观

① 《档案史料》第三册，第1173—1174页。

② 利圣学在中国建立六个传教区，长期在江西传教，前面已经说到，一度与郭中传到宁波建堂。山西宗座代牧张安当让他去山西，将来顶替自己，为到山西，利圣学应先去北京，在离北京两天路程的地方去世。总会长张诚特意从北京来迎接，遗体安葬于北京神父墓区。《书简集》第二卷，第21—25页；《在华耶稣会士列传及书目补编》上册，第90—91页。

③ 《书简集》第一卷，第207页。

念强烈以致之？这是值得探讨的问题。有幸的是，笔者于2014年11月在安徽大学徽学研究中心讲学，张绪博士给本人提供了相关资料，即光绪《婺源查氏族谱》有关反对信仰天主教的记载。该谱卷首《凡例》中讲述族人犯罪后被削谱除宗的相关写作原则：“……其逃归黄墨者，书自弃为僧道，讥外教也。若天主教之类，外国所尚，以中国而崇外教，亦犹之乎外国人耳，谱全削之，遂其志也。”^①将信奉天主教的族人视同外国人，削除他的族籍，还俏皮地说以“遂其志”，表现出强烈的蔑视态度。宗族严厉惩罚信仰天主教的族人，令族人不敢接触天主教，天主教自然很难在徽州立足、流行。需要注意的是，查氏此谱纂修于光绪中期，自从中法战争之后，清朝已经允许西方传教士传教，而徽州查氏仍然强力抵制天主教，验证宗族是反对天主教的坚实力量。

总起来说，需要开展安徽天主教史的研讨。拙文倘能引出研究安徽天主教史的美玉佳作，幸甚！

^①（清）查庆曾修：《婺源查氏族谱》卷首上《凡例》，光绪十八年活字本。在本文写作过程中张绪博士提供了许多资料，在此谨致谢意。

第十章

清代前期西洋传教士笔下的中国人性格与中国政体

清朝前期西洋传教士的书简、著作,叙述了中国皇帝与朝政、风俗和中国人的性格、品行,有赞扬,有批评。若以狭隘的民族主义情绪对待,对赞美孜孜为荣,对批评厌恶抵毁。应当承认异质文化观察者比较能够准确看到对方文化的特点、弱点,抱持互鉴的态度,则其中颇多金玉之言。

传教士笔下对中国人有八个字的概括:“只怕皇帝,只爱钱财。”^①涵盖关于中国特征的两个基本方面,即中国人性格与中国政体;或者说中国“皇帝以其英明和智慧而形成了该国的主要特征”^②,突出了皇帝与政体的作用。此外,传教士书简批评中国人“中央帝国”的世界文化中心意识。本文具体说明传教士指出的特征内涵以及他们如何捕捉到的,并以互鉴态度,对他们的观点进行简单的评论,探讨国人今日尤需鉴戒并加以克服的不良意识和行为。

第一节 西洋传教士眼中的中国人性格和中国政体

1701年(康熙四十年)12月30日,法国耶稣会士沙守信(Emeric Lan-

① [法]杜赫德编:《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》第一卷,大象出版社2005年,第198页;下引该书简作:《书简集》。

② 《书简集》第四卷,第42页。

glois de Chavagnac, 1670—1717)在广东韶州给巴黎耶稣会郭弼恩的信中说道：“这个国家的特性要求人们能控制自己的感情，特别是要控制什么都想干，什么都想占有的那种不安分的举动。我们必须不急躁地和耐心地忍受这种天生的迟缓和散漫，我们必须不泄气地和这个只怕皇帝，只爱钱财，因此对永恒的东西麻木不仁、漠不关心的民族谈论宗教。……我们还知道中国人最爱炫耀自己是世界上最有礼貌最有文明的民族。……我们在这方面（笔者按：指像中国人一样讲他们的礼貌）越是擅长，欧洲的科学就能够帮助那些大人物克服他们对来自外国的东西所持有的极大蔑视。”^①沙守信多方面讲到中国人的性格：控制感情，节制欲望，怕皇帝，爱金钱，自视最有礼貌、最有文明，蔑视外国人及其文化。笔者注意到他说这些性格时，特别强调“这个只怕皇帝，只爱钱财，因此对永恒的东西麻木不仁、漠不关心的民族”，是将“只怕皇帝，只爱钱财”作为民族特征来看待的。这两个“只”字，就比其他秉性更突出了，所以笔者说这是传教士对中国人性格的概括。

一 传教士眼中的中国人性格

1. 爱财

“爱金钱”之说，一些传教士与沙守信持有同样的看法。就在沙守信写信的同年，著名的耶稣会士张诚（Jean - Francois Gerbillon, 1654—1707）在写给其兄的信中如此评价中国人：“当事情一涉及他们的利益的时候，他们就变得非常精明和敏锐，应该承认他们对金钱是贪婪的，而这种贪欲比欧洲人的大得多，他们有一种在做买卖的时候进行欺骗的天性，他们希望在每一次买卖中获利。”^②他是从中国人与欧洲人的比较中，产生中国人斤斤计较、十分贪财的看法。马若瑟（Joseph de Premare, 1666—1736）于1700年（康熙三十九年）11月在江西抚州写给郭弼恩的

^① 《书简集》第一卷，第198页；另见朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社1995年，第32—33页。

^② 辛岩译：《张诚书信·1701年10月7日》，国家清史编纂委员会编译组编：《清史译丛》第二辑，中国人民大学出版社2005年，第221页。

书信中,讲述中国人溺婴弃婴、卖女儿的惨景:“一旦生活在中国,一旦开始看到事情的本来面目,人们就不会因诸如母亲杀死或遗弃亲生骨肉、父母为微不足道的蝇头小利卖掉女儿,人人都谋求私利以及小偷成群等事情而诧异了。”^①他把这种见利忘义、偷盗成风的现象看作是中国人的习性。傅圣泽(Jean - Francois Fouquet, 1665—1741)的书简中写道:“中国人想象不到人们在从事各种活动时除了利益之外还会有其他什么目的。”又说:“(在旅行中)我们还必须彻夜不眠以防小偷,如果他们遇到我们,是绝不会放过我们的”^②。在他的心目中,中国人无利益之外的理解力,而且偷盗成风,爱财到如此不堪的程度。

2. 勤劳、朴实、性情温和、爱好和平

亦为著名传教士的巴多明(Dominique Parrenin, 1665—1741)于1755年(乾隆二十年)9月28日致函法国科学院院长梅朗:“中国人是勤劳、朴实和具有高度技巧的人民。”^③马若瑟前述书信中亦说到中国人的勤劳与劳动强度:“我们不能像责备欧洲多数穷人那样责备中国穷人游手好闲,以为只要他们愿意劳动便能维持生计。因为这些不幸者的辛苦超出了人们一切想象。一个中国人整天双手翻地,而且往往在水深入膝的水田里劳动,但晚上若能就着淡而无味的清水汤吃一小碗饭便是幸事。这便是他的日常生活……他们品行的纯洁便与其贫穷和劳动强度甚为相称了。”^④对比中明确:欧洲穷人大多是因为懒惰,而中国人勤劳到难以想象的程度,可是仍然贫困。马若瑟是在康熙三十七年(1698)冬天到达广州的,次年给法国国王路易十四的忏悔师拉雪兹写信,讲到珠江三角洲农田的美丽如画和农民的勤劳:“珠江两岸,一望无际的水稻田,绿油油的像美丽的大草坪。……(田园间的河流中小船穿行)大小村庄星罗棋布,一股田园清新气息。变化多端的景色,让人目不暇接,流连忘返。”“中国老百

① 《书简集》第一卷,第150页;《洋教士看中国朝廷》,第26页。

② 《书简集》第一卷,第205—207页。

③ 《书简集》第四卷,第130页。

④ 《书简集》第一卷,第151页;看中国,第26页。

姓只想着过日子”。他还说到珠江上许多船户(即旦户),天一亮,“就撒向四方去捕鱼,或下稻田去了。这里的人们一年种三季水稻。”^①勤劳的中国人,才会把农田收拾得靓丽如画。勤劳的人,往往是朴实的,性情温和的,张诚在写给其兄的信中又说道:“中国人生性温和、酷爱和平。”^②温和的人谦卑,不争强好胜,不尚武,爱好和平。

3. 具有高度智慧

巴多明在称赞中国人具有高度技巧禀赋的同时,还称赞“中国人的天才,而且是很值得受人尊重的天才,在人称之为思辨科学方面要远远低于我们”^③。他辩证地看待中国人的智慧:值得受人尊重的天才,但辩证思维能力不足。《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》的作者 G. G. 莱布尼茨与来华传教士交友并大量阅读他们的信函,因而有条件赞扬中国人的聪明才智:“作为东方最聪明的民族中华帝国的声望是卓越的,其影响被其他民族视为表率。”^④

4. 怕皇帝与帝王崇拜情结

曾被康熙帝派遣往西洋招募科学技术人员的洪若翰(Jean de Fontaney, 1643—1710)说,中国人“温和、百依百顺、耐心与严肃”^⑤。对上百依百顺,首先是对家长,其次是对父母官——地方官,最顶端是对皇帝。中国人怕皇帝是怕到了极点,从受洪若翰招引来中国的汤尚贤(Pierre - Vincent de Tartre, 1669—1724)描述的官员对皇帝物品极端谨慎态度充分显示出来。他讲的是亲身感受的故事:康熙四十年(1701),洪若翰等人从法国乘坐昂菲特利特号到达雷州半岛电白附近的放鸡山小岛,遇风暴不能驶往广州,船上有给康熙皇帝的礼品,驻军都司 li - Tousse(李)听说后,“大为震惊,如果在他管辖下出了事,他的脑袋,至少他的财产就要保

① 《洋教士看中国朝廷》,第 1,3 页;《书简集》第一卷,第 139—140 页。

② 《清史译丛》第二辑,第 221 页。

③ 《书简集》第四卷,第 38 页。

④ 《莱布尼茨致读者》,[德]莱布尼茨编著,梅谦立、杨保筠译:《中国近事——为了照亮我们这个时代的历史》,大象出版社 2005 年,第 13 页;下引该书简作:《中国近事》。

⑤ 《书简集》第一卷,第 348 页。

不住。在中国,如果出了事故,不管当事官员是否有错,都要归罪于他。李都司马上报告给了他的上司两广总督,一面听候总督指示,另一面也可减轻责任和耽心。”期间,船又遇风浪,李都司“惊惶不安”,怕礼品与船一同沉没,他就罪不可赦了。后来两广总督与洪若翰决定,将礼品就近运上岸,从陆路运往广州。随后,押运礼品的官员吩咐将礼品用草绳包扎好,以防挑夫用竹竿扛抬时有损失;运输途中,“每副礼品担上都插有一面黄色小旗,旗上的中国字警告老百姓避让。挑夫们都遵命写下他们的姓名和担保人姓名,每个挑夫身边都有一个士兵,士兵们有一个队长统管。押运礼品的地方官员们和他们的随从们前后照看着这支队伍,不让有人掉队。对于中国人来说,没有比皇帝的东西更神圣的了,即使是一件微不足道的东西,他们也把它奉若神明,小心保管好”^①。李都司怕得要命,就是因为皇上微不足道的东西损坏了也是要获抄家、杀头之罪。皇帝就是这样令人无比惧怕。1769年(乾隆三十四年)9月15日,汪达洪(Ventavon, Jean - Matthieu, Tournu, 又作 J. M. de, 1733—1787)在京城书写的信件中说乾隆帝“对臣民实行严刑峻法”,“最有权势的人也会在他面前发抖”^②。权贵在皇帝跟前的小心翼翼,与在下属及百姓面前的威风凛凛、颐指气使恰成鲜明对照。“只怕皇帝”,其实是同皇帝崇拜情结联系在一起的。白晋在呈给路易十四的《中国现任皇帝传》中,说康熙帝为人“备受国内外民众的爱戴”^③。在雍正帝继位的第四年(雍正三年,1725),传教士龚当信(Cyr Contancin, 1670—1732)在1725年12月2日写给杜赫德的书信中说,雍正帝“在那么短的时间内就赢得了他的百姓的尊敬和爱戴”^④。惧怕和敬爱相反相成,中国人就是这样对待皇帝,与家国融为一体,所以巴多明深刻地指出:“中国人成了一个善于施政的、非常珍惜国家荣誉和关

① 《洋教士看中国朝廷》,第9—12页;《书简集》第一卷,第186—191页。

② 《书简集》第五卷,第211—212页。

③ 《中国近事》,第52页。

④ 《书简集》第三卷,第189页;看中国,第131页。

心国运昌盛的、特别善于自我以其驯服及其天性之恬静而感到幸运的民族。”^①在巴多明一百多年后的 1843 年(道光二十三年),英国人怀特(G. H. Wright)说了同样的话:中国“是世界上最大的集权国家”,“这个伟大的帝国由一个人统治,无数人民习惯且机械地服从统治者。”“该国人们十分软弱,他们仅仅是专制制度的机器,不存在个人尊严。”^②外国人的共识是:甘于驯服的中国人以皇帝制度下的国家昌盛而感到幸福。

5. 自诩为文明中心的自大心理与对被蔑视的外国人防范心态的矛盾纠结

沙守信讲中国人“极大蔑视”他国文明,又在 1703 年(康熙四十二年)2 月 10 日的通讯中说,“中国人瞧不起其他民族……甚至在下层群众中也有这种情绪。他们十分执着于他们的国家、他们的道德、他们的风俗习惯和他们的学说信条,他们相信只有中国才配引起人们的注意。”要他们信教,“他们会冷淡地回答道:‘我们的书里从来也看不到关于你们宗教的事情,这是外来的宗教,我们的圣人学者们会不知道?’”^③讲的是中国人自大的两个方面:自诩文明所在的同时,又蔑视他人。晁俊秀(Francois Bourgeois)与沙守信具有相同的见解,他在 1778 年(乾隆四十三年)9 月 15 日的函件中写道:“中国是盲目的,它因其幅员广袤、历史悠久、古籍典章及风尚习俗而骄傲。”^④他讲出中国人骄傲之所在,即地大,历史悠久,学问幽深,风俗高尚。白晋亦具有与沙守信相同的感受:“中国人自古以来就蔑视所有外国人。实际上中国人认为没有必要与外国人往来。因此,他们只欢迎前来本国向皇帝表示敬意的外国使节。”与中国毗邻的一些国家“国民,都被中国人视为极端野蛮无知的未开化民族”^⑤。中国人对外国人的鄙视还表现在称谓上,令对方深为反感。巴多明说中国人“不

① 《书简集》第四卷,第 38—39 页。

② [英]怀特文、阿鲁姆·托马斯(Thomas Allom)图,刘佳、马静译:《清帝国图记——古代中国的风景、建筑与社会生活·自序》,天津教育出版社 2011 年,第 1—4 页。

③ 《书简集》第一卷,第 242 页;《洋教士看中国朝廷》,第 19 页。

④ 《书简集》第六卷,第 182 页。

⑤ 《中国近事》,第 60 页。

相信一个外国人、一个夷人(他们正是这样称呼所有那些非华人人士的)”^①。所谓“夷人”,虽然是中国古词,原指中原以外的民族,是不开化的人,是开化程度不高的人,后来泛指外国人,仍是轻蔑的称谓。

自负与不自信是孪生物,中国人看不起外国人,又害怕被侵犯,遂有很严重的防范心态。洪若翰在北京写信说中国人“总是以不信任的态度对待外国人”^②。汪达洪在前述信件中进一步说出中国人不相信外国人的原因——防范侵害:“皇帝和大臣们承认我们的宗教是好的,如果说他们反对公开传教而且不允许传教士进入内地,那只因为政治原因,他们担心我们借口传教而别有所图。他们大致知道欧洲人对印度的征服,担心在中国发生类似的事。”^③吴伯娅就乾隆帝向蒋友仁(P. Michael Benoist, 1715—1774)询问统治巴达维亚(印度尼西亚)的是欧洲哪一国,吕宋(菲律宾)是哪一个欧洲国家统治,何谓新法兰西、新荷兰,指出乾隆帝提出这些问题,“表明他对席卷全球的殖民狂潮有所警觉,对国家的安全不无忧虑。”^④乾隆帝和大臣是担心传教士有侵犯中国的政治野心,地方官和老百姓对此也是比较敏感与紧张,所以传教士河弥德(Lamathe)在1780年(乾隆四十五年)6月12日的通讯里说,“一名传教士、一名基督徒就会使官府心惊肉跳;人们将其作为国家最危险之敌予以提防并片刻不停地与之斗争。”^⑤

在传教士眼中,中国人贪婪、聪明、勤劳、朴实、温和,怕皇帝,爱金钱,自诩为世界文明中心,蔑视外国人及外国文明,重要一点是将个人与皇帝、国家命运联系在一起,具有很强烈的家国一体意识,也即中国人的性格与政体密切相联,在很大程度上性格是政体造成的。

① 《书简集》第四卷,第125页。

② 《书简集》第一卷,第298页。

③ 《书简集》第五卷,第213页。

④ 吴伯娅:《乾隆帝与法国传教士蒋友仁》,收入故宫博物院编:《明清宫廷史学术研讨会论文集》,紫禁城出版社2011年,第306页。

⑤ 《书简集》第六卷,第185页。

二 传教士笔下的中国政体——明君皇帝是中国主要特征

传教士通过与清朝前期康雍乾三帝的切身接触,观察他们的为人与施政,进行政治制度及政策的分析,从而明了清朝政体,进而探讨君主专制制度产生的原因。

1. 高度赞颂康雍乾三帝为伟大的明君,尤其讴歌康熙帝。

康熙帝发布宽容教令,传教士极富感情地对他作出华丽词章的赞颂。白晋在《中国现任皇帝传》中全面颂扬康熙帝“无疑是当今世界上最强大的君主”,“他不仅威名赫赫,而且是位实力雄厚、德高望重的帝王。”“思想活跃、明察秋毫、博闻强记、智力过人。他有处理一切要务的刚劲毅力,有规划、指挥、实现宏伟事业的坚强意志……非常勤奋地学习各门科学,并对美术怀有浓厚的兴趣。”^①巴多明在康熙帝逝世不久的1723年(雍正元年)5月1日给法国科学院的信中,将康熙帝看作是几个世纪才出现一个的伟大君主:“是人们许多世纪中才能见到一个的那种非凡人物之一,他对自己的知识面不加任何限制,亚洲所有君主中从未有任何人像他这样爱好科学和艺术。”^②十几年后的沙如玉(Valentin Chalien),在1741年(乾隆六年)10月10日于北京写信,盛赞康熙帝是“具有一个大皇帝所有品德的君主,正直、慷慨、政治性强、具有涉猎面广泛的惊人天才,再加上对于科学事业的一种特殊热情,他不仅仅希望通过阅读汉文和鞑靼文书籍,与其帝国的学者们交流所学到的一切,而且还希望以他可以从外国人那里得到的知识,来修养和装点其思想。”^③莱布尼茨综合众多传教士对康熙帝的好评,作出更高的全面的评价:“他的伟大几乎超越了人的可能,他被人们视为人间的上帝,人们对他的旨意奉行无违。尽管如此,他却习惯于如此培养自身的道德与智慧;位居人极,却认为在遵纪守法、礼贤下士方面超过臣民才是自己的本职。”“几乎是举世无双的君主”,“康熙一

① 《中国近事》,第52、67、101页;另见[法]白晋著,马绪祥译:《康熙帝传》,《清史资料》第一辑,中华书局1980年。

② 《书简集》第二卷,第287页。

③ 《书简集》第四卷,第239—240页。

个人比他的所有臣下都更有远见,因为他试图把欧洲文化与中国文化结合起来。”^①

雍正帝厉行禁教政策,招致传教士以及后世教徒的责难,龚当信也不例外,但他却肯定雍正帝勤政爱民:“尽管他对基督教似乎很疏远,但还是不能不赞扬他作为皇帝的优秀品德……他不知疲倦地工作,他日夜想着要治理好国家,为他的百姓们谋幸福。讨好他的最好的方法就是向他提有益于公众、减轻百姓负担的建议,他总是很高兴地接受,不遗余力地去实施这些建议。”结论是:雍正帝是“为了治理好国家,为百姓谋福,不断地学习研究”的“勤政”皇帝^②。

传教士书简中的乾隆帝是伟大的君主与缺乏情感的人。汪达洪极富感情地说:“(乾隆帝)和善,又令人肃然起敬……他是一个伟大的君主,他亲自过问一切,不管冬夏,天一亮,他就上朝,开始处理政务,我不明白他怎么能够做得那么细致。但愿上帝让他长久在位。”^③王致诚(Jean Denis Attiret, 1702—1768)与汪达洪的感受颇不相同,他说乾隆帝“高高在上地对任何事情都没有感情”^④。

总起来说,传教士以及莱布尼茨,从康雍乾三帝的品德、事业诸方面进行观察,认为他们爱民如子,努力实现“君君”之道,严格要求自己,勇于责己,成为伟大帝王,而康熙帝是尤为杰出的举世无双的君主。

2. 明确认知中国实行君主专制政体。

传教士讲康雍乾三帝是君主集权制的体现者,表明他们对中国实行君主专制制度有着较为明确的认知。龚当信向爱梯埃尼·苏西埃报导:“中国政府是很完善的君主专制,全国各地事无巨细都要向他汇报,这种邸报在指导各地方官员履行他们的职责、告诫文人和老百姓方面能起很

① 《中国近事·莱布尼茨致读者》,第3—4页。

② 《书简集》第三卷,第189—196页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第224页。

④ 《书简集》第四卷,第299页。

大的作用。”^①明确说明中国实行的是君主专制政体,官员秉命于皇帝,皇帝通过《邸报》指导地方官执行政令,并教导臣民遵纪守法。白晋在讲述中国君主专制政体时,特别交待:“中国实行的是不折不扣的君主专制政体,惟独皇帝享有至高无上的权力。下级必须无条件地服从上级。在一个城市里,只有府道一人有权决定这个城市的所有事务;在一个省的范围内,只有督抚有权决定本省的所有事务。这种政治体制本身是十全十美的。”^②马若瑟论中国政体:“中国政府是完美的君主制。它要求治理国家的各级官员的绝对服从,达到一种无可比拟的秩序……一切权力都集中在皇帝手中。”“但是在这样一个绝对的政权之下,如果治理百姓的官员们滥施权力的话老百姓是无权说话的。如果说治国之道有什么缺陷的话,那就是不让老百姓读这些治国之道的书,而只让君主们掌握这些书,启发他们善待百姓,而让老百姓读另外一些书,教他们尊敬顺从君王,这就是秦始皇统一中国做的事。”^③传教士们不约而同的共识是中国实行的是君主专制政体,皇帝具有至高无上的权力,各级官员都秉命于皇帝;皇帝制驭官员执行其政令,遵守“臣臣”之道;皇帝要求百姓服从长上,遵循“民可使由之不可使知之”的治理准则,民众没有表达意愿的权利。

3. 理解中国实行君主专制的必要性,并非皇帝个人性格所致。

汪达洪讲述乾隆帝显现威严的原因:“倘说他对臣民实行严刑峻法,我以为这与其说出于其个性,不如说非如此便无法控制中国和鞑靼这样辽阔的帝国……他在任何情况下都不曾畏惧过,而其才智使他能对付最意外的事情。”^④地广人众需要权威管理,让人害怕并非是个性的缘故。如果说这是传教士认为中国实行君主制度的第一条原因,第二项则是为安排百姓生活。巴多明深知中国经常发生天灾而出现饥荒,这时不但不能得到周边国家的粮食援助,还要支援他人,中国人必须自己养活自己,

① 《书简集》第三卷,第190页。

② 《中国近事》,第64页。

③ 《书简集》第三卷,第291页。

④ 《书简集》第五卷,第211—212页。

皇帝于是在各省进行调剂,从丰收的省份“获取养活其数量巨大居民的物资,这就是那些贤明皇帝自古以来都关心的国家大事”。为保证灾民及时得到救济或购买到平价粮食,略具规模的城市都建立官仓,“以便在困难时期减轻民众的饥苦”^①。龚当信就雍正帝的应对灾荒措施,作出较具体的说明。雍正二年(1724),浙江发生旱灾,雍正帝发放十九万六千担大米赈济灾民。次年,北京发生水灾,救济贫穷的侍卫家属,向广东、河南水灾区,派出廉洁正直的官员去执行救济措施,要施惠到最贫困人家,若有舞弊的官员,严惩不贷。并以天人感应的观念,斋戒自责,认为自身道德不够完善,苍天才降下灾害^②。

4. 称述君主专制政体的某些具体制度及政策。

重视农业生产政策。龚当信就清朝皇帝示范种田,鼓励农业生产,给予老农顶戴一事,向西人介绍雍正五年(1727)皇帝先农坛亲耕耤田的事:首先说明必要性,即皇帝应该耕田,作出表率,好让人有饭吃,因此也要求老百姓“毫不松懈地搞好农业生产”;接着宣布选定举行耕耤礼的日期,然后进行典礼的各项准备工作,如指定参加典礼的亲王大臣和农民,皇帝斋戒;准备就绪,于预订的二月二十四日举行亲耕耤田大典,皇帝祭天,祈求上天降福,五谷丰登,祭祀完毕,皇帝犁地播种,与事大臣、农民亦行耕作;耤田的收成用作祭祀天祖^③。除亲耕耤田以鼓励农民勤劳农事之外,雍正帝更给楷模老农以八品顶戴的虚衔荣誉(“老农顶戴”)。所谓“为了鼓励农民耕种,启发他们有规律地生活,他命令各地方官员每年向他报告在耕地、治家、和睦邻居、勤奋俭朴方面最突出的农民”,皇帝依据报告给予那个农民八品顶戴,改变其身份,可以和知县往来^④。

皇帝亲自掌管死刑。事无巨细,地方官都要上报朝廷,司法中判处死

① 《书简集》第四卷,第142页。清代中国需要帮助受灾的周边国家,雍正帝说及此事:“倘遇水旱,(康熙帝)立沛恩施,发帑蠲租,动以数百万计;即在属国,运粟赐粮,视为一体。”(见《清实录·圣祖仁皇帝实录》雍正帝序,中华书局1986—1987年影印本)

② 《书简集》第三卷,第190页;《洋教士看中国朝廷》,第132页。

③ 《洋教士看中国朝廷》,第134、142—143页。

④ 《洋教士看中国朝廷》,第134页;《书简集》第三卷,第193页。

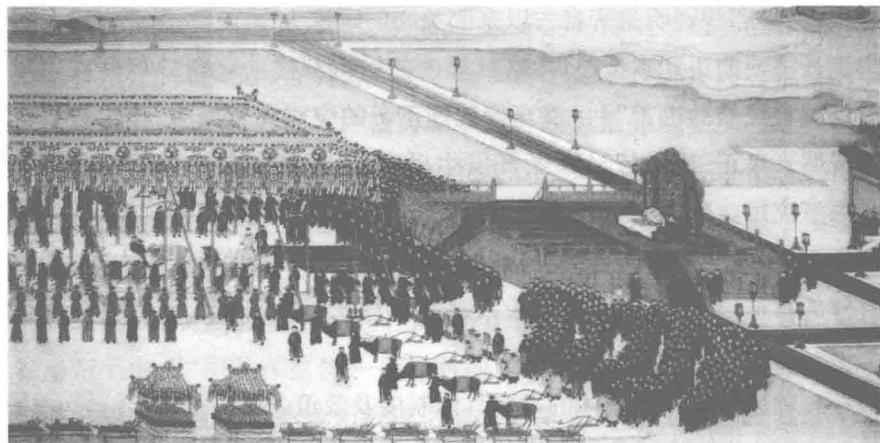


图1 《雍正帝祭先农坛图》第二卷(引自《清史图典》)

刑的权力,更是掌握在皇帝手中,是为“决囚”。命案由地方官逐级上报刑部,后者在审查中发现情节不清或拟刑不当,要求地方官复查再报。刑部据此拟出处刑建议,由皇帝作出最终判决,这就是龚当信说的:“除了特殊情况以外,没有一个衙门能够最终判决死罪。一切死刑的判决都有经过皇帝亲自审批签发。”^①

贫富分化的等级社会。巴多明认为中国是等级社会:“在中国就如同印度一样,以社会等级和部族来划分社会集团。”^②宋君荣(AnloineGaubil, 1689—1759)1725年(雍正三年)7月23日的信则说得更具体一点:“一个广阔无垠的世界除去达官贵人之外,则是一个遍地乞丐的城市。皇室王侯的生活方式气派豪华而又等级森严。每条街巷都非常宽阔,但未加装饰;各种房屋均只有一层,而且外表大都很简陋。达官显宦、王公贵族

① 《洋教士看中国朝廷》,第133页;《书简集》第三卷,第191页。

② 《书简集》第四卷,第133页。

的府庭里面都极整洁,等级也甚分明。”^①从京城建筑与乞丐现象道出等级及贫富之别。

第二节 西洋传教士捕捉中国人、中国政体特征的 渠道及其观察方法

传教士对中国人的性格和君主政体认知的准确性如何,让我们在讨论他们的认识来源和观察方法之后再进行分析。体现他们认识的信函和书籍,是在他们到中国后的几个月、几年、一二十年写出的,是将亲眼所见、亲耳所闻,是在与中国人的接触中,是在与教徒的交往中,思考并总结明代晚期传教士的经验,除了对异质文化的特殊敏感之外,又采用对比观察法,才写出他们的通讯。

一 获取信息的渠道

其一,传教士采取来华前辈积累的经验,在为传教而痛苦地中国化过程中了解中国社会和中国人特性。

前述康熙四十年(1701)到达中国的汤尚贤说他从“到达电白之日起,必须扮成中国人模样。我穿起了中国人的衣服,取了中国名字”^②,也即装扮成中国人的样子。他是应皇帝征召合法到中国的,不必像潜入者那样乔装打扮。汤尚贤他们的做法,已是耶稣会士的固定模式了。耶稣会士多以明末来华的利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)为楷模,因为他创造了在中国传教的“规矩”。利玛窦在对中国文化有所知而又不深入时,穿着类似的僧装,与和尚为伍,及至懂得应以科学知识作为传教手段,为同社会上层及知识人士结交、传教,改着儒装,并且允许中国教徒祭祖祭孔,于是大受欢迎,在中国站住脚,死后得到万历皇帝(1563—1620,在

^① [法]宋君荣撰,沈德来译:《有关雍正与天主教的几封信》,《清史译文新编》第二辑,第7页。

^② 《书简集》第一卷,第191页;《洋教士看中国朝廷》,第11页。

位 1573—1620) 赐予的葬地。他因为生活方式的某种中国化被中国人接受,而他创造的利玛窦传教规矩就为之后的耶稣会士所遵循。纸上谈传教士生活方式的某种中国化是轻而易举的事,实践上谈何容易!沙守信以切身的感受说那是“脱胎换骨的过程”：“到中国来的人们必须热爱耶稣,也决心在各方面约束自己,让自己脱胎换骨。不仅因为气候、穿着、饮食发生了变化,而且这里的生活方式和法兰西民族的性格和风俗都迥然不同,没有这方面的能力,或者不愿意接受这种变化都不用想到中国来。本性难移的人这里是不需要的。”^①西方人到中国,要在一定程度上改变思维方式和生活习俗,衣着、出行、交游都要以中国方式进行,能够如此行事,只有思维变化了,改变原有的某些行为,懂得中国人的性格才能做到。其中穿着儒服是关键所在,因为它相当于与中国上层社会及知识界交流的通行证。洪若翰因此说：“儒生的身份是传教士们前来中国所应当取得的身份。在经过许多事情之后,人们已不会否认这一点。如果中国人真的把我们看作儒生和欧洲博士(后者为体面的称谓,且适合我们的职业),如果我们要利用这一身份,那么我们就应当有必要去遵守这方面的一切礼仪。”^②说到中国人将传教士的学问,用中国的科举功名与西方的学位制度相比附倒是实有其事。明末清初传教士、中国人共同将传教士视作“西儒”“西士”;利类思(Lodovico Buglio, 1606—1682)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)撰写的《安先生行述》,说葡萄牙人安文思(Gabriel de Magalhaes, 1610—1677)“读书穷理,博学精深,考中文学、理学、道学三科进士,为文学、理学之师”^③。将安文思比附为进士,此类事例不胜枚举^④。要之,耶稣会士真正把握了中国等级社会的特征和中国人崇敬读书人的特性,才可能在中国做出成功传教的业绩。

① 《洋教士看中国朝廷》,第32页;《书简集》第一卷,第198页。

② 《书简集》第一卷,第344—349页。

③ 韩琦、吴旻校注:《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》附录六,中华书局2006年,第407页。

④ 参阅本书第一章《康熙帝多方使用西士及其原因》。

其二,在频繁交往中感受中国人的文化心态,而对与传教有益的事情尤为关注。

传教士上同皇帝直接交谈,下与他们的传教员交流信息,听取信徒袒露心扉的告解,与仆役接触,以及与众多官员、读书人往还,以此感受中国人的心声。巴多明就是这样获知中国人的性格:“他们的虚荣心,他们对自己的尊重、对其他民族的鄙视,都不自觉地通过他们那假装的谦虚和他们偏爱使用的词句而表现得淋漓尽致了。”^①关于南京改称江宁,洪若翰就获知它的政治内涵。他在1688年(康熙二十七年)5月31日到达南京,停留两年多,对于南京的历史与现状都有所了解。明朝采用南北二京的双首都制度,清朝“皇帝把南京城改名为江宁。然而,人们在讲话中还是经常称呼它的旧名,但在政府文件中却不允许这样做。”^②清朝皇帝不允许人们称呼“南京”,就是淡化民众对明朝的记忆,好一心归顺清朝。洪若翰从南京到上海,看到此间教会的兴旺景象,把它归功于徐光启(1562—1633,教名保禄)的示范作用,是他“对宗教非常热忱,因此把大量的人吸引到基督教来。中国人是一个崇尚有学问的人的民族,因此,当有学问的人中有人信奉基督教时,就会使其他许多人竞相效仿。……在任何有信仰基督教的秀才、举人的地方,我们均有众多的基督教徒。从此我们可以得出这样的结论,即为了宗教的利益,应当在中国争取儒生,学习他们的典籍与科学,并在宗教范围内去适应他们的礼仪与习惯,以便更为容易地渗入他们的思想。因此,若轻视他们,我们就会失去他们的同时失去其他想要入教的人。”^③白晋同张诚向康熙帝讲授自然科学和人体科学知识,因此知道康熙帝“认识到中国人对外国人抱有成见是错误的”^④。他细致地观察到康熙帝如何对待告御状者,作为明了事情真相的一种手法:“他细心告御状者接近自己时的神态和举止,如果他以应有的谦卑礼

① 《书简集》第四卷,第129页。

② 《书简集》第一卷,第274页。

③ 《书简集》第一卷,第274—275页。

④ 《中国近事》,第60页。

节,即手举状纸,预先跪在路旁一定距离之外恭候圣驾,皇上就会亲切地听他讲话;反之,对那些事先藏匿在路边,当皇上行将经过时突然跳出来的告状者,皇上就不予理睬……只要告状的人不是过分无理,皇上就不许随驾人员对他们的任何人采取粗暴举动。这是因为他想给予向自己求助的各色人等以完全的自由,同时也想利用官吏们对拦舆告状的恐惧心理,使他们忠于职守。事实上,我们曾多次看到一些高官乃至皇上身边的显官贵宦,由于受到拦舆告发而被免职,并根据其罪行受到严惩的事实。”^①白晋以此显现康熙帝的细腻从政,明察秋毫,而他本人如此了解康熙帝,正是刻意地、细心地察视康熙帝的一举一动,从而认知被观察者!

在频繁交往中,传教士为传教而特别关注某些社会现象,如中国女子信教、弃婴等事。中国人特别讲究内外有别,男女授受不亲,传教士为向女性传教,就必须懂得与遵守这种观念、习俗,为此特意建立女教堂,宗教仪礼中施圣水、抹圣油的方式亦有不同。魏方济(卫方济, Francois Noel, 1651—1729)就此向耶稣会总会会长报告:“中国的情况和欧洲不一样,欧洲的教堂是男女共享的,而这里的礼节和风俗不允许相处在同一个地方,人们认为男女混杂是不正常的。因此妇女有她们的特殊小教堂,传教士们在那里要格外小心谨慎,隔着栅栏向妇女传教,给她们行圣事。”魏方济特别说到为婴幼儿施洗的事:1695年(康熙三十四年)为成年人施洗六百一十四人,儿童二千六百三十九人,次年施洗人数分别是成年人六百三十三人,儿童三千六百六十三人,数字显示为儿童“施洗的人数多得多”,这是由溺婴、弃婴造成的:“……尤其是那些每天早晨被遗弃街头的孩子。弃婴行为发生在中国这样一个文明的国度里,人们能够容忍如此明显的紊乱,真令人惊讶。由于北京人口众多,那些自认为无法养活孩子的人肆无忌惮将孩子丢在大街上和广场上,使得一些孩子悲惨地死去,另一些孩子被野兽吞噬,所以我们首要关心的一件事就是每天早上派传教员到城市各个街区为所有他们在路上遇到的还活着的孩子施洗。每年人们遗弃

^① 《中国近事》,第56页。

的孩子达二三万。”^①殷弘绪(Francois - Xavier Dentrecolles, 1703—1760)在1720年(康熙五十九年)10月19日给某夫人的信中,讲述了同样发生在北京的事情:一名传教士医生在小街道见到猪叼着一个弃婴;一个基督徒在河边见到一个置放弃婴的小箱子;另一名基督徒早晨在街上一家门边见到一口空箱子,主人将一个快死的孩子放进去准备埋葬,他又说:“经常有中国人因无力养活一大家人,就要接生婆把生下来的女婴在水盆里溺死。”^②杨嘉禄(Jacques)1722年(康熙六十一年)11月1日广州通讯,说“可诅咒的弃婴恶习到处都有”,“可在大街上见到,有时甚至已被狗和其他动物咬伤,我到广州后见过这种事。”^③他们出于宗教的虔诚,怜悯婴幼儿的非正常死亡和被遗弃,而予以施洗,故而特别关注弃婴现象。当然,他们说这些令人不忍听闻的惨事,为的是请求收信人捐助,在中国建立育婴堂。他们为传教,而特殊地关注弃婴现象。

其三,阅读中国文献与观察中国人的生活相结合。

传教士阅读中国古典文献、诗词戏剧,以及《邸报》,因而获得有关中国古代历史和现状的大量信息。他们要向社会上层人士和读书人传教,就必须阅览中国经典著作,甚至在学习上要同中国有学问的人比试,以求取中国人的信服,比如蒋友仁“为进一步战胜那些以其知识、哲理和博学自炫的人,他把能从工作中挤出的所有时间都用于学习和研究……基于他的才能,他可以跟文人们在他们所有(学术)体系问题上展开争论。”^④传教士阅览的中国书籍和对它们的掌握程度,从他们将中国典籍译成西文及著述中国历史书就可知了。利玛窦不仅创立在中国传教的模式,还用拉丁文翻译“四书”。被耶稣会史研究者认为“是我们曾有过的最好汉学家”的马若瑟,确实是一位典型,他与白晋、傅圣泽同是“索引派”人物,著有《汉语札记》《六书实义》《书经时代以前时代与中国神话之寻究》

① 《书简集》第一卷,第231—232页。

② 《书简集》第二卷,第218—220页;《洋教士看中国朝廷》,第93—94页。

③ 《书简集》第二卷,第273页。

④ 《书简集》第六卷,第68页。

《耶稣会士适用之拉丁语汉语对照字汇》《中国古籍中之基督教主要教条之遗迹》《论汉语发音和用欧洲字母拼写的汉文字》《中国人论世界古代史》，翻译元朝人纪君祥的《赵氏孤儿》、《诗经》（八章）、《诗经选》二十余种，涉及基督教在华传播史、中国语言文学史。《汉语札记》是西方第一部系统的汉语语法著作，“他在鼓励学习汉籍《易经》的时候破坏了对《旧约》的崇拜。”翻译的《赵氏孤儿》故事梗概，在欧洲产生巨大影响^①。他于1724年（雍正二年）以丰富的汉学知识，批评法国科学院院长雷诺多德从阿拉伯文译的《两位穆斯林的印度中国之行》（中译本《中国印度见闻录》），指出原作者的错误及译者的错上加错，如该书认为中国没有科学，宗教、教理完全来自印度，其实中国有孔子、孟子学说，有易经、书经、诗经^②。众所周知，传教士翻译中国典籍甚多，不必具述。

传教士的阅读范围中，有属于经世致用类的图籍，如刚刚说到的殷弘绪，他留意《百姓乐》^③一书。据他向法国人介绍，该书同情不幸的孩子和可怜人，读这本书“将使您对中国的圣贤肃然起敬”；另认为该书中的《好官员为民造福》篇，作者是一位杰出的官员，他宣称长官应做之事，是自身行为的写照^④。由殷弘绪之关注此书，可知他们是结合现状而对历史有兴趣。前述龚当信评论雍正帝及其施政，所依据的是邸报资料^⑤。他细心阅读邸报，全面地关心时政，除前面介绍过的亲耕藉田^⑥、决囚等事之外，还向西人报导邸报刊载的诸如对贪赃者、挥霍公帑者的处分及其原因；军饷发放，公共设施开支，朝廷贡赋上交，地方财政开支的简要情况；

① [法]荣振华著，耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》下册，中华书局1995年，第518—519页；张西平：《中译本序》，[丹麦]龙伯格著，李真译：《清代来华传教士马若瑟研究》，大象出版社2009年。

② 《书简集》第三卷，第269—291页。

③ 此书的原名显然不会是这样的，应系殷弘绪理解该书内容而概括的名称。

④ 《书简集》第二卷，第221—222页；《洋教士看中国朝廷》，第95页。

⑤ 关于龚当信对邸报的报道，参阅吴伯娅：《耶稣会士笔下的邸报》，《明清论丛》第十五辑，故宫出版社2015年。

⑥ 法国国王路易十五、路易十六、奥地利皇帝学习中国皇帝亲耕藉田仪式，显然是龚当信他们将中国邸报有关信息传递到欧洲的社会效应。

表彰节烈女性,为她们建立牌坊;制定并实行存留养亲律例;部分恢复汉朝实行的举孝廉选官制度,开设孝廉方正科;将驱逐传教士于澳门的严令,修改为允许传教士在广州居停;等等。他还将邸报与欧洲报纸进行比较,认为欧洲的一些报纸充满无稽之谈,而中国邸报是政治新闻^①。

二 观察方法:不同文化的比较研究法

具有一种文化的思维方式和相应的文化知识的人,到迥然不同的另一种文化环境中生活,作为异质文化观察者,自然而然地将两种文化作出比对,具有文化差异的强烈敏锐性,从而发现对方文化的特点。当然,在观察中会因对故有文化的深厚感情,而对异质文化有一种本能的轻视与排斥,会对对方文化产生误解,未能如实反映对方文化^②。传教士以西方文化及其思维方法观察中国文化,又由于要长期在中国传教,遂更加有心、用心去认识。本能的方法就是将中国文化与西方文化作出对比,张诚通过比较中国人和西方人,得知前者爱财,精于计算;马若瑟从勤劳与懒惰的角度进行观察,认识到中国与西方穷人产生的原因绝异;巴多明尊重中国人的天才,同时认为中国人在思辨科学方面低于西方人;傅圣泽1702年(康熙四十一年)11月26日在江西抚州通讯说他在南丰县鹿冈村,进入一位垂危妇女居住的小窝棚,她“睡在一点点稻草上面,在欧洲,随便那一头牲口都比她的境遇要好”^③。在人畜境遇比对中,反映中国极贫之人生活之恶劣程度竟然不及欧洲牲畜。沙守信眼中的中国人怕皇帝,洪若翰眼中的中国人百依百顺,汤尚贤眼中的中国人极度害怕损坏皇帝物品,他们述说中国人敬畏皇帝,是两千年君主专制政体的必然产物,

^① 《洋教士看中国朝廷》,第132、138—142页;吴伯娅著:《耶稣会士笔下的清代邸报》,《明清论丛》第十五辑,故宫出版社2015年。

^② 当今德国《法兰克福报》长期驻北京记者弗朗克·泽林,在写于2008年10月的《重建“中央帝国”》中文版序中说:“从某种意义上讲一个外国人隔着一定的距离观察(中国近年)这些发展变化,往往看得更清楚。虽然作者有可能由于未能将文化背景因素纳入视野而导致对某一现象理解有误……”(香港明镜出版社,2009年)异质文化观察者“隔着一定的距离观察”常常看得更清楚些,诚然不误;由于本身的文化背景及对被观察国度的文化背景了解不深而导致误解误读,亦在情理之中。

^③ 《书简集》第一卷,第224页。

相反的,中国人之看欧洲,不过是诸侯林立状态,国王的权威哪里能够同中国皇帝相提并论,沙守信、洪若翰、汤尚贤他们对中国皇帝的权威如此敏感,其实也是一种因中西政体之别而作出的中西文化比照。诸多事例表明,传教士之观察中国文化主要是采用对比的方法,寻觅中国文化的特点,以便采取相应的态度,即如何适应中国人的生活方式,获得皇帝允准而服务于宫廷,以至准许他们在各省传教,吸收信众。

这里所说的两种异质文明的比较,就是西方基督教和近代资本主义文明与中国儒家文明为表和法家专制思想为里(所谓“外儒内法”)的中华文明的比对,前者是宗教文明和近代文明,后者是世俗的前近代文明,传教士实质上是以西方文明观察中国文明,并加以比较。

异质文化的观察者,要取得成功,本身应具备较高学识、长期生活在异质文化环境中两项条件,传教士尤其是耶稣会士,来华前都受过专科以上学校的教育,洪若翰等同来的五人是“国王数学家”,洪若翰造诣甚高;有的人后来成为法国科学院院士,如巴多明,他之所以能够分析中国科学不发达的原因,在于他本身具备充分的学术条件。敏感的传教士一进入中国,就体会到中西文化的某种不同,但是要想认识得深刻,就必须有较长时间的中国生活经历,才会在中国人大量接触中、观察中有所发现。

第三节 一针见血的褒贬与误解、误读杂陈

传教士对中华文明观察敏锐,准确性究竟如何?公允吗?深刻吗?抑或准确中有偏见,甚而显露藐视态度?中国人对他们的观点如何引以为警戒呢?还是因厌恶而嗤之以鼻?笔者的认识正如本节题目所示,他们对于中国文化、中国人性格、中国政体特征有十分到位的赞扬和批评,也颇有因文化背景不同而生出的误解、误读,是准确与误解、误读杂呈,但是以准确性为主,颇有值得中国人珍视和汲取的营养成分。

一 美化与误读中国君主制

传教士那样地颂扬康熙帝以及给予雍正帝、乾隆帝好评,进而推许中国君主专制政体,与当今学术界批评君主专制主义恰成鲜明对比。他们的认知符合于历史检验的成分是:康雍乾三帝是名君,君主专制政体的出现有其某种必然性,科举制、文官制有合理成分,科学不发达的原因在于社会制度。但他们对君主专制政体缺乏全面分析,而简单地讥刺中国人怕皇帝,不知正是这种制度才产生这种心态,是将事物的因果关系倒置了。当然,有他们误解的原因,这是论及此事时需要考虑的。

1. 对康雍乾三帝的评论相当到位

康熙年间众多耶稣会士来华,康熙帝亲政后的五十多年间,尤其是容教令执行期间,成为基督教在华传教的黄金时期。传教士来的多,心情顺畅,传教事业大发展,对为他们创造良好条件的热衷西学知识的康熙帝敬佩有加,讴歌是出自内心的,视康熙帝为伟大君主,不世出之伟人,就是情理中的事情了。康熙帝确实有非同寻常的过人之处,此处需要明确三点:一是承认外国文化有高明之处,白晋体认到了,并向西人予以介绍。自以为世界文化中心的中国君主不会承认外国有优秀文明,但康熙帝是例外。二是康熙帝勇于将认识付诸践履,亲自向西洋人学习西方数学、天文学、物理学以及人体解剖学,亲自运用几何学知识测量地形、距离,自己学习的同时,令皇子学习,培养出皇三子允祉(1677—1732)、皇十六子允禄(1695—1767),能够去主编百科全书式的《律历渊源》;为了学习与运用,主动招揽西方科学技艺人才,遂有派遣白晋、洪若翰先后出使西欧之举,招来后来颇有成就的科技人才巴多明、雷孝思、马若瑟等人;康熙帝还派他们赴各直省进行实地测量,绘制出比过往舆图精确得多的《皇舆全览图》,用西洋人代表中国皇帝出使西方,更是创举。三是任用西洋人参与对俄国的边界谈判,虽说徐日昇、张诚是以译员身份出现的,但他们起了重要作用,会谈所签订的《尼布楚条约》,其正式文本——拉丁文本,没有徐日昇、张诚的与会,这样的文本根本不可能有。这在中国是破例用人,康熙帝做到了。雍正帝更革数百年积弊,实行摊丁入亩、耗羨归公与养廉

银、除豁贱民、改土归流等项制度和政策，成为历史上的杰出帝王之一。乾隆帝最终解决明朝以来的北方蒙古族与中原王朝的对立问题，在西藏实行册立达赖喇嘛的金本巴瓶制度，形成中国历史上疆域最为辽阔的盛况。今人所谓“康乾盛世”，就笔者的认知而言，实质是疆域的鼎盛。

事实表明，传教士赞扬康雍乾三帝的功业，与今日学术界的见解大体上是一致的，不能不说他们是尊重与反映历史实际的。当然，他们不晓得康熙帝是“西学中源”说的大力支持者，对此是不能苛求他们的。

2. 称赞中国科举制度与文官制度有一定道理

某神父在广州写的信中比较全面叙述了科举制内容并予以评价：“此种（科举考试）等级制度的制定肯定是受聪明的政治谋略所支配……这种持续的训练、频繁的考试使他们处于良好的状态之中，给他们提供了一种高尚的竞争，使他们在一生中最美好的时光中全神贯注于此，以免其因无所事事、游手好闲而引发国家政治混乱。”他还指出：“官宦子弟若不追随父辈的足迹与他们一样学习文字与律令，通常会在他们这一代或下一代重新跌入平民阶层。”^①他赞扬科举制具有三大优点：令人从事高尚竞争，不使青春年华虚度；官员不能世袭，有益于保持职官制度的活力；使人从事举业，可以保持政治稳定。总之，传教士将科举制视为明智政治家制订的良好制度。这种认识，无疑是相当准确的，只是他们没有深入认识到已经实行上千年的科举制弊端丛生。

文官制度中对地方官任职资格的限定，也为传教士称述。传教士 B 神父在 1765 年（乾隆三十年）9 月 9 日函件中，表示佩服中国两条法律：“在这个帝国里，有两条让人不能不感到相当佩服的法律，其第一条法律禁止任何官员在其出生的城市和省份里担任官职”，第二是“禁止官员在其任职的省份里有各种类型的同盟。”^②不许官员在原籍省区任职及同辖区人员发生经济、婚姻等关系，以免他们营私舞弊，纵容恶人祸害无辜，对

① 《书简集》第五卷，第 216—221 页。

② 《书简集》第五卷，第 99—100 页。

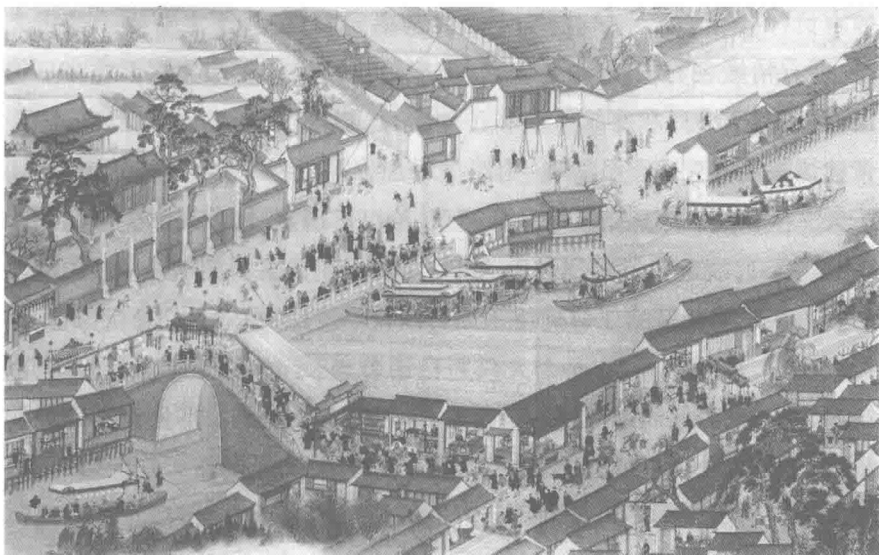


图2 《康熙帝南巡图卷·江南贡院》(引自《清史图典》)

于平民百姓自然是好制度。传教士叹服此种制度设计精到,反映中国职官制度的完善,亦表明传教士对中国职官制度及其特点的某种程度的把握。

3. 深刻认知中国科技不发达的根本原因

1730年(雍正八年)8月11日,巴多明在北京致函法国科学院院长德·梅朗,论述中国科学不发达的原因。第一,中国人向统治术方向发展,人们习惯于服从,缺乏洞察力和好奇心,从而缺少推动科学发展的动力^①。第二,基本上没有奖励制度。巴多明指出钦天监是小衙门,属于礼部,不在九卿之列,钦天监官员最多升任监正,又不可能富裕,无从去创造

^① 笔者在前面引用过巴多明说明中国人家国一致心态的话,他引申说明中国人只关注政治体制的完善,而缺乏创造精神,失去推动科学发展的动力:“中国人成了一个善于施政的、非常珍惜国家荣誉和关心国运昌盛的、特别善于自我以其驯服及其天性之恬静而感到幸运的民族,这种才智使中国最大可能地背离了精明的洞察力,这种充沛的活力和这种对于过去与未来的焦虑不安,人们均称之‘好奇心’,这可以大幅度地推动科学的发展。”

发明。其实,在巴多明之前,康熙间主持钦天监事务的南怀仁就深知钦天监官员“品秩既卑,俸禄益薄,上之无功名升转之望,下之有妻子啼饥之苦,即有精敏之资志,日消于衣食,何能精业?”南怀仁认为钦天监官员待遇低,不利于编写准确的历书和预测天象,遂于康熙九年(1670)向康熙帝建议提高钦天监官员待遇:为汉员增加俸禄,为满员制定升转方法,赐予天文生顶戴。康熙帝接受这个建议,给汉员增薪,给予天文生从九品顶戴^①。第三,缺乏竞争机制鼓励人上进。“无论是在外部还是内部,都没有刺激和维护竞争的任何机制”,周边国家不发达,中国无外患忧虑,国内无天文学、几何学进士,而个人只为自己着想,不去进行纯思辨的研究。第四,创造发明只能进行到一定阶段,随后就会被扼杀。即使有特殊人物出现,也不会受到支持,还会后继无人。如中国人强调靠天吃饭,注重历法,但对“与天文学不可分割的宇宙论的最基本常识方面,都无知透顶”,天文学处于摇篮中,真是不可思议。中国人“从上古时代起就有了火药,却不懂得设计出火炮来”;中国人“具有拓印技术,却没有掌握在我们这里很快就出现的印刷术”。“中国人更愿意成为星象学家而不是天文学家”^②。南怀仁、巴多明建议奖励钦天监人员是用人制度中的小事,中国科学不发达的原因,症结在于科举制下的用人制度。科举制度面向国家管理人才,将科技人才摈弃在外,所以从事创造发明的人没有辉煌的前途。皇帝重视的是科举经史正途出身的人员,他们升迁有望,前途无限;鄙视科技人员,钦天监监正仅仅是正五品的中下级官员,与富贵无缘,不可能精于业务,更无从谈创造发明。在君主制社会,自然科学在主流意识中地位低下,科举制度使得中国人惟以正途为尊贵,不屑于科技,异途的科技人员不能安心于科学发明。如此,哪里可能有发明创造!巴多明的观察与思考,有益于后世中国人思考、寻觅发展科学之途。

传教士赞美中国君主专制政体和明君皇帝,指明广土众民的国家需

^① 《〈熙朝崇正集〉〈熙朝定案〉(外三种)》,第88—89页。

^② 《书简集》第四卷,第36—65页;《洋教士看中国朝廷》,第163—168页。

要集权的皇帝来治理,君主专制中的职官制度有其合理性,科举制破坏世袭制,有益于人员的社会流动,皇帝为民生确实有所尽心尽力,名君康熙乾隆三帝连续地次第出现在中国历史上是不多见的,等等。总之,他们挖掘君主专制制度中的历史合理性,不仅符合中国历史实际,更为其时欧洲诸国反对教权、加强王权所需要,大约因为后一因素,阻碍了他们去探讨君主专制制度的弊病。

关于中国君主专制造成的社会问题,马若瑟已知皇帝和官员实行愚民政策,但没有深入下去,其他传教士更未触及君主专制的制度缺陷。君主专制的弊病,首先在于这种制度为维护皇权,强力制驭民众,遂使顺民意识控制民众思想和行为,缺乏社会变革的动力和活力,使得社会踟躅不前。汤尚贤只知道百姓怕皇帝,不晓得皇帝淫威的可怖。《大清律例》开篇是“名例律”的“十恶”,其中第一、二、三条分别是“谋反”“谋大逆”“谋叛”,是针对造反、叛国及毁坏宗庙、山陵、宫阙者的惩处;第六条是“大不敬”,指图谋盗窃大祀神御之物及皇帝乘舆服装,御幸舟船不坚固;第八条“不义”,指部民杀本属知府、知州、知县^①。律例之所以首列“十恶”,雍正朝刑部大臣说明其原因:“十恶皆罪大恶极,王法所不容,其罪至死者固恩赦所不原,即罪不至死者,亦俱有乖伦理,故特揭其名目于律首,使人知所警也。”^②十恶不赦,威迫民人不敢谋反,即使损坏皇家的微不足道的物品,也是罪不容诛的,草民能不害怕?!百姓时或有谋反的,多系“官逼民反”“只反贪官不反皇帝”,等待招安;即使造反成功,不过是建立一个新的君主专制王朝。前已指出,中国人惧怕皇帝与帝王崇拜是联系在一起的。倡导“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的范仲淹在《岳阳楼记》中还说:“处江湖之远则忧其君。”在野之人还为君主之政事得失而操心,多么纯厚的忠君情结。它千百年相传,极为牢固。中国自秦朝统一,到康熙

^① 张荣铮等点校:《大清律例·名例律上·十恶》(道光六年本),天津古籍出版社1993年。

^② (清)裕禄辑注:《大清律例根源·名例一》雍正三年刑部按语,同治辛未安徽敷文书局聚珍版。

乾年间,从南书房到军机处的设立,皇权登峰造极,皇帝是绝对的政权核心,臣民惟有服从皇帝,没有超越主流意识的意志,纵或有一丁点的政治上的异端意识亦无从表达和实现,只能成为顺民。民众对官府自称“小人”“草民”“蚁民”,可怜到何种程度!就是这样,文字狱肆虐到极点。在这种政治生态里,民人的个性就是崇拜皇帝与惧怕皇帝纠结在一起。君主专制制度,即使在清朝前期,也不应该大力去讴歌,所以传教士对中国君主专制政体的偏爱,是十分偏颇的。其次是损害民众利益。虽说皇帝关心民众,实质是从维护王朝政权稳定出发的,目的是让民人做顺民。在中国君主专制政体下,是真正的“朕即国家”,政体是家天下。明末清初思想家黄宗羲(1610—1695)在《明夷待访录》中睿智地痛斥帝制的害处:“为天下之大害者,君而已矣。”因为国君“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”,所以“天下之人怨恶其君,视之如寇仇,名之为独夫”。黄宗羲希望加强相权,以制衡皇权;主张书院议政,以反映民气^①。在君主专制制度下,君富与民富不可兼得,民何能得富!传教士们与黄宗羲同时代,或略晚,却没有黄氏那种感受和认识,大约是由于文化底蕴不同及当时欧洲追求强化王权的关系。

二 客观上的金玉良言:深根蒂固的世界中心论是中华民族之大害

传教士反感中国人自我为中心的意识,是极其正常的,因为中国人的文化自诩是不符合客观实际的,同时伤害其他民族的自尊心与感情,害人而不利己。迷恋其中,实为中华民族前途之大害。在世界文明中心论的思维下,清朝人产生离奇的政治观念,贻笑后世。

1. 科技明显落后,却生出“西学中源”怪论。

杨光先(1597—1669)与南怀仁比试历法,败下阵来,康熙帝以及有识之士认识到西方在数学、几何学方面的先进,但是人们却从两个方面来“弥补”中国人的面子。其一是“西学中源”论的问世与流行,即西方人的数学知识是从中国学习的,只是中国人后来不讲求了,而西方人还在关

^① 《明夷待访录·原君、置相、学校》,中华书局1957年。

注,故而继续前进。许多大学者与数学家皆主张西学中源说^①,开明如康熙帝者即为此种论调的有力支持者、倡导者。他在五十年(1711)二月对直隶巡抚赵宏燮说:“夫算法之理,皆出于《易经》,即西洋算法亦善,原系中国算法,彼称为阿尔朱巴尔者,传自东方之谓也。”^②在康熙帝主导下清初士人有兼采中西之长的学术风气,而西学中源说大行之,兼采的成分减少,使得中西文化交流步入歧途^③。其二,杨光先的《不得已》传播史上的无稽之谈。杨光先所著并刻印的《不得已》一书,在其身后有颇多说法,乾隆间学者程绵庄“谓此书初出,西人购以重资,每部二百金,焚毁略尽”。钱大昕(1728—1804)为《不得已》作跋,亦谓:“向闻吾友戴东原(1724—1777)说,欧罗巴人以重价购此书,欲灭其迹。今始于吴门黄氏学耕堂见之。杨君于步算非专家,又无有力助之者,故终为彼所绌。然其诋耶稣异教,禁人传习,不可谓无功于名教。”^④戴震、程绵庄均说西洋人为了使《不得已》消失,竟然以一本二百两银子的离奇高价购买此书,此乃天方夜谭,但是著名学者、为包括笔者在内的今人所正面肯定的戴震、程绵庄、钱大昕等人竟然信以为真,并予以转述,何以不智若此?盖胸中横亘着中国文化中心论与反对基督教观念。

2. 所谓“重译”来朝,以耻为荣,不以为非。

自视为世界中心的中国历代王朝,以万国来朝为盛事,然而泱泱大国却无翻译人才,史书竟然以“梯航万里重译来朝”作记录,并以此为荣。时至清代,依然故我。雍正帝在《圣祖仁皇帝实录·序》中写道:“自古未宾之国,重译踵至,戴高履厚,莫不尊亲。”颂扬康熙帝圣德政令。该书总裁们总论康熙帝之伟业,至与外邦关系则云:“招携怀远,咸以信孚,如朝

① 吴伯娅在《康雍乾三帝与西学东渐》中写道:黄宗羲、方以智(1611—1671)、顾炎武(1613—1682)、王夫之(1619—1692)、王锡阐(1628—1682)、梅文鼎(1633—1721)皆主西学中源说,如梅文鼎说“西历远流本出中土周髀之学”,“盖天之说流传西土不止欧罗巴”,王锡阐认为西学中源不是臆说。(第431—435页)

② (清)蒋良骐撰,林树惠、傅贵九校注:《东华录》卷二十一,中华书局1980年,第348页。

③ 参阅徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社2000年。

④ 许承尧:《歙事闲谭》,黄山书社2001年,第192—197页。

鲜、西域、鄂罗斯、喀尔喀、丹济拉等，或攘其外患，或锡之名号，或晓以威福，谕旨所到，悉欢呼忭舞，委质恐后，猗欤盛哉！”^①字里行间显现出中央大国的姿态。既然是中央大国，不屑于使用他国语言，只好“借才”，使用他国人转译，连订立《尼布楚条约》《恰克图条约》都要靠外国人做翻译，书写条约为拉丁文本，大清帝国的颜面到哪里去了？康熙帝及其臣子也感到这是个问题，想用本国人。康熙五十九年（1720），俄罗斯使臣伊斯梅洛夫来到北京，朝廷聘用传教士马国贤等五人及中国人范罗思为通事，通事需要先行了解俄国国书内容，所以得到副本，先给范罗思阅读，他看了很长时间，承认读不下来。看来朝廷希望中国人做通事主角，无奈没有称职的人员，还得依赖西洋传教士。这就让马国贤看了笑话，他本人在回忆录里记叙其事^②。

3. 皇帝自诩“中央帝国”帝王，主导世界中心论。

应当明了，中国人的中心论，实质上是中华帝王中心论：天朝上国的观念属于皇帝。宫廷画家王致诚（Jean Denis Attiret, 1702—1768）在为乾隆帝作肖像画的过程中的感受是，“（他）始终自信为天下惟一君主的皇帝”^③，热衷于番邦纳贡来朝；君主专制下的礼仪、伦理规范是皇帝倡导的主流意识，民间恭顺奉行；皇帝崇拜的忠君文化盛行，民间有浓厚的帝王崇拜情结。

4. 中国人的世界中心论源远流长。

乾隆年间，官修《皇清职贡图》《万国来朝图》，图录周边国家和国内少数民族男女服饰画像，还有外夷番众，包括法国、英国、荷兰、鄂罗斯（俄罗斯）等西方国家男女画像。“职贡”者，附属国尽职纳贡也，将英、法、荷、俄等国视为朝贡国。清朝与俄罗斯订立《尼布楚条约》《恰克图条

① 《清实录·圣祖仁皇帝实录》，中华书局1986—1987年影印本。

② [意大利]马国贤著，李天纲译：《清廷十三年——马国贤在华十三年》，上海古籍出版社2004年，第90页；据马国贤记叙，范罗思应是天主教神职人员，他因不能通晓拉丁文，由罗马马教廷批准，可以不用讲拉丁语主持弥撒。

③ 《书简集》第四卷，第299页。

约》，承认俄罗斯为对等国，私下里又将人家视作番邦朝贡国。法国国王路易十四与康熙帝交换礼品，交往中是对等关系，康熙帝是明确的。英国商船来华，并非朝贡。西欧时或有使臣到来，也是以祝贺新皇帝登基、向皇帝祝寿为名而已，哪里是什么朝贡国来朝！《万国来朝图》之类的东西，视为“意淫”产物，倒是相当符合实际。皇帝老子满脑袋万国来朝的虚拟图景，不识世界形势，陶醉在意淫之中。《红楼梦》中贾宝玉的意淫，有尊重女子的意思，清朝皇帝幻想的万国来朝，惟有妄自尊大和对对方的蔑视，只是令有识者讪笑罢了。



图3 《皇清职贡图卷·英吉利人》(引自《清史图典》)

职贡图之作，自南朝萧梁以来，代有其作。乾隆朝职贡图的出现，可视为惯性传承。万国来朝，更是渊源有自。远的不说，郑和下西洋去撒钱，购买“友谊”和万国来朝，以致将进贡的长颈鹿视为极盛之世才有的“麒麟见”。乾隆朝所谓的“万国来朝”，不过是若干周边国家的朝贡，非

要绘图加以炫耀,也是思维惯性所致。

巴多明针对中国文明源于埃及说,认为汉人同化他人的能力极强,如金人(女真人)、蒙古人,即使埃及人进入中国,也会被同化。他说:“中国的征服者们被迫按照中国的法律条文、道德准则和风俗习惯来统治该国。他们既无法改变汉人的性格和语言,甚至也未能将他们自己的语言传入他们建立朝廷的城市。总而言之,他们的后代都变成了汉人。”^①历史上汉人能够同化进入中原的金人、蒙古人、女真人,以及早先的鲜卑人、突厥人等,因为进入者文化落后,就被汉人的强势文化基本同化了,成为中华民族的一分子。与十七、十八世纪的清朝打交道的西方人,他们的国家开始步入资本主义社会,其科学技术文明超出中国的传统文明,清朝前期的中国人认识不及于此,是客观条件使然,不足为怪,但是仍坚守中国中心论就成为事实上的井底之蛙,夜郎自大了!

三 中国人爱财的社会根源及今日应有的反思

人类为生存没有不爱金钱的:没有钱就没得饭吃。爱财,乃人之本性,古今中外概莫能外。而传教士在中西方比较中发现中国人更爱财,并获知中国人爱财是贫穷到难以生存所致。这是爱财不易排除的客观原因,是主观与客观因素结合形成的。

1. 爱钱财有客观原因,需要谅解。

中国人千百年中处于半饥半饱状态,马若瑟说中国人就着清水汤吃一小碗饭就算吃了晚餐。半饥半饱,是古人的生活常态。在古典文献里,常有“哀鸿遍野”“野有饿殍”的记录。这是灾荒、战争下的情景,不过灾荒是经常出现的,或为全国性的,或系地方性的,于是就出现“哀鸿遍野”“转死沟壑”的惨状。人们缺乏食物,从行旅需要“裹囊”^②就可知了:因为整个社会粮食短缺和商业不发达,路上买不到食物,不得不带上食粮。吃饭是大问题,直到二十世纪八十年代以前,人们见面打招呼的客气话还是

^① 《书简集》第四卷,第139—140页。

^② 《孟子·梁惠王》:“居者有积仓,行者有裹囊。”出行能够有干粮代着,便是好现象。

传统的“吃了吗？”民以食为天，正因此，“温饱”就成为人们奋斗的一种目标。

中国人如此勤劳，何以不能吃饱饭？盖因人口多，耕地少。中国人口众多，宋代不必说了，至迟在明代中叶以降，人口上亿，及至乾隆时期达到三亿，国土面积虽大，人均耕地却很少。乾隆三十一年（1766）全国人口20809万^①，垦田74144万亩^②，平均每人3.6亩；到了嘉庆十七年（1812），人口增至33370万^③，垦田略增为79139万亩^④，人均耕地2.4亩。中国古人理想的家庭耕种田亩数量是一百亩，政治家李悝、思想家孟子都这么想，后者云：“百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。”^⑤南北朝、隋唐实行均田制，都是声称给民户一百亩田地，实际不是这么回事，也做不到，事实上是政府以每户一百亩作为征收租庸调的标准。这里不是要讨论均田制，而是说它反映几口（习惯说法是五口、八口）之家的民户需要有一百亩土地耕种才能够维持生计。一百亩，太奢想了，乾嘉时期人均耕地不足四亩，甚至不足三亩。笔者通过阅览乾隆间纂修的安徽《泾县志》卷三《学校、书院》、道光间《泾县续志》卷一《书院》获知，十七户佃农佃种田地，多系耕种四五亩田，最多的田十二亩、地五亩，最少的田二亩^⑥。耕种的田地很少，其时生产力低，产量不高，收获的粮食自然无法满足温饱的需要。

在粮食特别精贵的情况下，人们讲求吃法，讲究节省方法，如干稀搭配，一天能有两顿稀饭一顿干饭就很好，要扣着肚皮吃饭，如明清之际福建晋江人王命岳，家中十口人，他母亲主厨，每天早、午两餐定量用米各二升五合，晚餐一升五合；为照顾公公，她从定量中抓出一把米，存下来，间

① 《清实录·高宗实录》卷七百七十五。

② 《清朝文献通考·田赋》。

③ 《清实录·仁宗实录》卷二百六十四。

④ 嘉庆《大清会典》卷十一，转引自李文治辑《中国近代农业史资料》第一辑，三联书店1957年，第16页。

⑤ 《孟子·梁惠王》。

⑥ 乾隆《泾县志》卷三《学校、书院》；道光《泾县续志》卷一《书院》。

或给他另做饭,让他吃饱,而自己时常半饥半饱,面容憔悴^①。为不糟蹋粮食,雍正皇帝将饭渣捡起来吃,大臣以之为颂圣素材,后世评论认为是皇帝作秀。是有作秀的味道,正是因为缺粮的客观实际才需要做不浪费的表演,当然也是节约表率。

在长期食物严重不足的状况下,中国人珍惜粮食以及一切财富,于是节俭成性,惜财爱物成性,这是求生的本能所致,对此需要理解,不必病诟。但是为温饱而爱财,进而发展到贪婪就过分了。在张诚、沙守信等人评价中国人贪婪之后的二百多年,对中国人很友善的罗素也说中国人的主要弱点是:贪婪、怯懦、冷漠。“中国人没有人道主义的冲动,而正是这种冲动使我们用百分之一的精力能使另外百分之九十九的精力所造成的损害有所缓解。”^②中国人真应当争取在温饱之路上、在富裕途中不要过于贪得无厌。

2. 偷盗成风,道德有亏。

清朝人再节省,穷人还是缺粮缺物,偷盗成风的现象随之出现。当秋收季节,“偷秋”就成为常见现象,秋收是大忙季节,农民却要分神去“护秋”。各地家族常常出面禁止偷盗、偷秋。江苏宜兴任氏于清初制订的宗法条例就有相关条文:偷盗践踏各家田地园圃山场者,痛责三十板;食践者,痛责三十板^③。湖南湘乡匡氏家规,也是不许践踏族人的农田生产物:族内子孙有纵放牛马等畜践食田禾,有伤风化,无论本宗、乡邻皆宜禁绝^④。这类宗规的制订表明,盗窃、践踏他人田园作物,是民间常事,故而“护秋”成为农家的习惯和大事。饥饿的人,哪里会以偷为耻,哪里会讲求礼义。但是贫而至于偷盗,按照“贫贱不能移”的高标准要求,是道德有亏的。

① 王命岳在清代中进士,著《耻躬堂文集》,其《家训》篇被收入《皇朝(清朝)经世文编》卷六十。

② [英]罗素著,秦悦译:《中国问题》,学林出版社1996年,第165页。

③ 《宜兴篠里任氏家谱》,《宗法下·例》,1927年刻本。

④ 湘乡《匡氏续修族谱》卷首《家规》,道光八年解颐堂刊本。

传教士说中国人爱钱,城市多乞丐,小偷众多,说的是事实。如何分析这些现象,见仁见智。要之,他们不是污蔑中国人,是反映真实情形;作为今人的中国人,对先民不良行为与心态抱持同情的理解态度,若去责难,于心何忍,但同时深知那是不足为训的。

3. 温饱问题解决后如何妥善对待财富?

幸运的是20世纪与21世纪之交,中国人的温饱问题基本解决了,几千年的吃饭问题解决了,实在值得庆贺。同时,“知礼节”的问题就摆在人们的面前。“衣食足而知荣辱”,是政治家管子原谅不知荣辱的穷人,也是期望改变了命运的人们懂得荣辱。“仓廩实而知礼节”,管子要求富实之人遵守礼仪规范,如若不懂礼节,不讲信义荣辱,就与富实地位不相称。富裕了,就需要深入思考应有什么样的人生观和价值观,就需要用高尚优雅的实际行动表现出来。“知礼节”,应懂得对财富不可过分贪婪,要取之有道,用之有方,要讲求仁爱、泛爱,财富与他人分享,尤其是在灾害面前。资中筠在《财富的责任与资本主义演变——美国百年公益事业发展的启示》一书中讲到美国公益的新趋势:“从‘授人以鱼’到‘授人以渔’到‘改变渔业生态’,以企业家精神从事‘创投公益’,改善创业与就业的经济社会环境,提高低收入阶层创造财富的能力,意图以市场的手段改革资本主义。”^①乐善好施,不仅是或不再是简单地从金钱上救济贫穷者,更重要的是创造体面的就业机会,提高他们的从业技能和做人的尊严,同时起到改革社会的作用。知礼义的富裕起来的人,能从中得到什么启示,当是不言自明的。

^① 连连:《资中筠终于开微信公号》,《明报月刊》2015年第10期,第113页。

后 记

如同自序所说,关于此种课题的研讨,我自身的学业条件相对较差,今能够将有关此种课题的研讨论文结集成书,自身努力仅仅是一方面,没有众多学友的帮助是不可想象的,在这里主要是表达我对学友的感谢心情。

刘文君社长的激励、赵娜编审敬业的劳作,促成拙作的面世。我们相交、合作多年,尽管如此,感谢之情亦油然而生。

刊登拙文的《安徽史学》编辑部陈瑞先生、郝红暖女士、方英先生,《安徽大学学报》(哲学社会科学版)张朝胜先生,《历史教学》柳文全先生、王雅贞女士、李婷轩女士,《社会科学战线》尚永琪先生,《天津师范大学学报》(哲学社会科学版)汪丹女士,台北《故宫文物月刊》陈龙贵先生,辛劳地编审小文,这里道声辛苦,发自内心地感谢。

这里要向赠送有关大著的学友致敬致谢。2011年11月台北研讨会上,初次相识的韩琦教授惠赠《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》和研究论文抽印本,令我感念于怀;吴伯娅教授惠赠《康雍乾三帝与西学东渐》,成为案头读物;与张国刚教授是知交,他的多种专著诸如《明清传教士与欧洲汉学》《从中西初识到礼仪之争——明清传教士与中西文化交流》《启蒙时代欧洲的中国观——一个历史的巡礼与反思》《文明的对话:中西关系史论》,是我的珍藏品与必读文献。

在我搜集资料过程中,余新忠贤弟帮助查找、购买参考书,偶尔还要帮忙检索某一资料,他还与闫爱民贤弟一道英译拙作的论文摘要,知交就

不多言谢了。

本书配图主要参考自朱诚如主编《清史图典》顺治朝、康熙朝、雍正朝、乾隆朝之第二至七册；其次是中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，台北故宫博物院2011年举办“康熙大帝与太阳王路易十四大展”陈列品，怀特（G. H. Wright）文、阿鲁姆·托马斯（Thomas Allom）图《清帝国图记——古代中国的风景、建筑与社会生活》，以及台北《历史月刊》、张潮辑《昭代丛书甲集》、比利时人高华士著《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》中译本，特别是刘潞教授提供多幅故宫博物院珍藏的清代天文、数学仪器清晰照片，于此一并特表谢忱。

孙辈天毓、楚远、楚逸的聪明伶俐、活泼可爱，令我的写作，时在愉悦之中。愿他们身心双健，茁壮成长！

著者

2016年6月30日