

分类号: k11

密 级: 无



东北师范大学

硕士学位论文

明清时期君主对天主教的态度及其影响

The Emperors' Attitudes towards Catholicism and Their Influences

in Ming-Qing Period China

作者: 陶 玲

指导教师: 张晓华 教授

学科专业: 世界史

研究方向: 世界宗教

学位类型: 学历硕士

东北师范大学学位评定委员会

2006年5月

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得东北师范大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：陶玲 日期：2006.6

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解东北师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：东北师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权东北师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：陶玲 指导教师签名：张世英
日 期：2006.6 日 期：06.6.6

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：_____ 电话：_____

通讯地址：_____ 邮编：_____

中文摘要

明清之际，基督教第三次传入中国，传播者主要是耶稣会会士。他们采取了适应中国文化的策略，以使天主教能在中国扎根并推广。天主教在中国各阶层中都引起了反响，从下层民众到士大夫阶层，再到最高统治者皇帝，对天主教持有不同的态度。本文主要考察明清之际君主对天主教的“节取其技能，禁传其学术”的态度及产生的影响。“节取技能”的容留态度，使得东西方的文化交流成为可能。而“禁传其学术”的怀疑态度，导致最终的禁教，中西方的交流中断。

全文由引言、正文、结语三部分组成。

引言部分简要介绍国内对此问题的研究现状及论文要解决的基本问题。

正文分五部分。第一部分主要介绍明末基督教传入中国，阐述基督教第三次传入中国所采取的不同于以前的传教策略；第二部分分析了明末皇帝对天主教的态度；第三部分分析了前清几位皇帝对天主教的态度，由容留到禁教；第四部分阐释中国的政教关系。第五部分讨论了君主对天主教的态度产生的影响。

结语总结全文，指出由于君主的容留态度，使得中西交流成为可能，使中国大开眼界。禁教中断了中西交流，但由于耶稣会的性质决定了他们带来的不可能是当时西方最先进的理念，因此不会对中国由中世纪转入近代起重大的促进作用。所以从是否有助于近代化的角度来看西学，由于传教士带来的并非是先进的科学理念，对中国近代化起不到促进作用，那么清廷的禁教也就算不上是阻止中国近代化的政治因素。

关键词：明清之际；天主教；君主的态度；影响

Abstract

Christianity (Catholicism) entered China thirdly in Ming—Qing transitional period. The disseminator was chiefly Jesuit Missionary . They take measure suiting China Culture in order to take root and popularize Catholicism in China . Catholicism caused many echoes among social stratum. The different attitudes lied in the lower persons, gentry and the highest ruler ----emperors . This text mainly studies emperors' attitudes towards Catholicism and influences which their attitudes caused . Emperors' attitudes mainly include absorbing western technique Jesuit Missionary carried and forbidding them missionize in China. The attitude of only absorbing western technique make it possible to exchange culture between China and the West. But skeptical attitude to Catholicism broke off cultural exchange between China and the West.

The full text is made up of foreword, text and conclusion.

The part of foreword introduces briefly basic problems thesis should be solved, theory meaning ,practical values and the current situation of domestic study on this problem ,etc...

The text is divided into four parts. The first part introduces mainly that Catholicism entered late Ming China thirdly, and Jesuit Missionaries take different policy from former; The second part analyses emperors' attitudes towards Catholicism in late Ming China; The third part analyses several emperors' attitudes to Catholicism in early Qing dynasty; The fourth part concerns mainly relation between state and religion; finally ,I depict the great influences of emperors' attitudes to Catholicism in Ming—Qing China.

The conclusion part summarize the full text and points out ,the technique Jesuit Missionary carried was not the advanced science and technology that time, which was not helpless modernization of China.

Key words: Ming—Qing period china; Catholicism; emperors' attitude; influences

目 录

中文摘要	I
英文摘要	II
引 言	1
一、明末基督教第三次传入中国	2
(一)天主教入华的时代背景	2
(二)适应策略的提出及实践	3
二、明末皇帝对天主教的态度	7
三、清前期天主教在中国的传播及皇帝对天主教的度	9
(一)顺康时期的以儒识教、因人容教	9
(二)雍乾嘉时期全面禁教	12
四、中国古代的政教关系	15
五、影响	17
(一)皇帝对西学的容留使中西文化交流成为可能	17
(二)禁教中断中西文化交流	20
结 语	22
参考文献	24
后 记	27

引 言

在中国古代史上，基督教曾有过三次试图渗入中国的尝试，第一次是聂斯托里派传入，即唐初的景教；第二次是方济各派传入，即元代所谓的也里可温教；第三次是明后期天主教派的传入。聂斯托里派基督教在唐武宗毁佛时，受到严重迫害，逐渐在中国消失。而方济各派除了主要在蒙古统治阶级中建立了一些小规模基督教社团以外，在群众中没有什么基础，所以，随着元朝的灭亡，它也就又一次在中国消失了。唐元基督教的传入对中国几乎没产生什么冲击。明末天主教的传入却对中国产生很大的影响，它给中国带来的是基督教与中国文化的一次包括意识形态因素在内的深层次接触，因此它比前两次基督教在中国的传播更值得探讨、研究。本文时间断限是从明末基督教传入到鸦片战争前这一时期，君主对基督教的态度及产生的影响。

目前国内对明清之际天主教的研究颇多，多从耶稣会传教士在中西文化交流中的作用、基督教与儒学的关系、中西文化交流等角度来研究。笔者主要侧重明清皇帝对天主教的态度，考察明末天主教三度传入时，到清顺康时期的有限度的接受，再到雍乾嘉的全面禁教，最高统治者的态度是如何变化的。

通过明清时期最高统治者对天主教的态度分析，把他们的所思所想、所作所为和当时的国际国内形势联系起来进行考察，放到时代发展的大潮中进行审视与评估。

一、明末基督教第三次传入中国

（一）天主教入华的时代背景

明朝末年，中国封建社会进入后期，各种社会矛盾均表现得异常尖锐、激烈，如政治腐败、经济凋敝、流民泛滥、边警频繁、自然灾害等因素交织在一起，互为因果，循环作用，使明末社会灾难深重，处于深刻的危机之中。这种变化首先是从新经济因素的出现及经济结构的调整开始的，经过政治斗争的中介影响到社会思潮的发展方向。

西方传教士的来华，同反映明末新的社会经济因素的私人海上贸易相关联。明代自建立之初，就实行海禁。在此情况下，西方传教士定居中国是绝对不可能的。利玛窦曾说：“中国人不允许外国人在他们国境内自由居住，……不管什么情况，他们都不允许外国人深入到这个国家的腹地”。^①然而明代中叶以后，随着资本主义萌芽的出现，私人海上贸易开始冲破禁令发展起来了。正因为发展海上贸易是与新的社会经济因素相联系的，所以，尽管明代统治者的海禁时而严禁，时而松弛，私人海上贸易仍以不可抑制之势兴盛起来，成为明末社会经济生活中的突出现象。正是在这种情形下，西方传教士才有可能和西方商人一起进入中国内地。由于海上贸易的发展，西方的“洋货”大放异彩，因而追求洋货就成了奢靡的社会风尚的一个方面，来华的传教士正是凭借“洋货”打通中国官员，成功地在东南沿海地区打开局面。利玛窦曾感慨道：“中国人有一种天真的脾气，一旦发现外国货质量更好，就喜欢外来的东西有甚于自己的东西”。^②

西方殖民主义的触角和冲破闭关自守的意识相交织，对中世纪神学的忠诚和新的社会经济因素的萌动相掺杂，也是天主教入华的重要因素。

16世纪，随着欧洲大航海时代的到来，一些国家开始向外进行殖民扩张。欧洲最早进行殖民扩张活动的国家是西班牙和葡萄牙，他们的殖民活动一开始就得到了教皇的支持。1493年3月，哥伦布结束第一次航行回到西班牙，5月4日教皇亚历山大六世即发表通谕，承认哥伦布发现的土地归西班牙所有，并要求西班牙对当地居民传播基督教。宗教改革后，教皇为了弥补天主教会所受到的损失，提出“在欧洲失去的，要在海外补回来”的口号，更加积极地支持西班牙和葡萄牙的殖民活动。当西班牙和葡萄牙发生冲

① 利玛窦 金尼阁著，何高济等译，何兆武校：《利玛窦中国札记》（上册），中华书局1983年版，第62页。

② 利玛窦 金尼阁著，何高济等译，何兆武校：《利玛窦中国札记》（上册），中华书局1983年版，第23页。

突时，教皇亲自出面调停，从北至南划分一条分界线，即教皇子午线。西班牙等殖民主义国家在教皇的鼓励和支持下，始终把殖民事业和传教任务紧密结合起来。殖民主义者每到一地，都有传教士随同布教。对于西方传教士来说，建立“世界天主教王国”是他们的目标。

为了打开中国的大门，有人提出武力传教的主张：“派遣大批军队进入中国”，“倘中国皇帝过于执拗，故意禁阻传教工作，尽可借军队之力，取消其治国权”。^①然而，面对一个地大物博、人口众多、具有悠久历史文化的东方大国，武力传教、直接布道根本行不同。中国的实力决定了传教士必须寻找新的传教方法，这个方法就是“适应策略”。

（二）适应策略的提出及实践

耶稣会的“适应”

对明清之际中西文化交流史稍有涉猎的人，大都知晓并积极评价利玛窦所实行的适应中国传统文化的传教策略。然而，史实表明，这种策略并非一蹴而就，它既取决于欧洲和中国所特有的思想文化源流与客观环境，也有一个从酝酿、探索、实践到形成的过程。同时，这不只是利玛窦个人的贡献，也有其对前辈沙勿略、范礼安和罗明坚等开创性的工作的继承和发展。

耶稣会的创始人是西班牙人依纳爵·罗耀拉，该会会员誓愿绝财、绝色、绝意，并绝对效忠教宗。时代的影响和塑造，使耶稣会表现出以往任何基督教社团所不具备的特点：（一）强调对教宗和会长的绝对服从，以及对天主教的“纯正的信仰”，^②罗耀拉制定的誓言是：“我不属于我自己，我乃属于那创造我的天主和代表他的教宗。我要象死尸一样，没有自己的意志和知觉；像一个小的十字架，可以随人左右旋转；像老人的拐杖，可以随人摆布，为他服务。”^③（二）注重学术教育和灵活的海外布道策略，提倡对世界各民族的风俗和文化，竭力调查研析，以适应传教的需要。罗耀拉“相信天主上智反映在事变中，散居各地的耶稣会，干各种不同的工作，那些复杂的经验，雪片一般，从四面八方飞来的报告，使耶稣会领袖看出：什么途径上合于目标，什么上不合于目标的”。^④罗耀拉的关于耶稣会的培养计划和传教方式是这样的：任何一个耶稣会士都说他们所在国家的语言，若在西班牙就说西班牙语；若在法国就说法语；……耶稣会应尽其

①[法]裴化行 萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆 1936 年版，第 227、228 页。

②杜桐著 光启编译馆译：《耶稣会祖圣依纳爵传》，（台中）光启出版社 1983 年版，第 107 页。

③[德]彼得·克劳斯·哈特曼 谷裕译：《耶稣会简史》，宗教文化出版社 2003 年版，第 13—14 页。

④《耶稣会祖圣依纳爵传》，第 131 页。

所能地考虑它们所在之地的人民的性情。^①

沙勿略是耶稣会里第一个踏上中国国土的传教士，他于 1549 年到日本传教。在日本传教过程中，他意识到在文化较为发达的国家或地区，传教士要对当地的文化有所适应，传教士本人必须有学识、有修养，要学习当地的语言文化，要用西方的科学知识为宗教的传播打开道路。沙勿略还深切地体会到，日本文化深受中国的影响，中国是一个繁荣昌盛的文明古国，是亚洲文化的中心，对天主教在东方的传播具有举足轻重的地位。他在致欧洲同会会士的信中写道：“如谋发展吾主耶稣基督的真教，中国是最有效的基地。一旦中国人信奉真教，必能使日本抛弃现行所有各教学说和派别。”“日本现行教派，无一不来自中国；中国一旦接受真教，日本必随之”。^② 1552 年，沙勿略来到中国广东海外的上川岛，尚未进入大陆，就身患重病，死于岛上。“沙勿略没能实现他自己的理想。但他提出的意图使整个古老的中华帝国基督教化的设想却成为西方传教士一代又一代为之奋斗的重要的目标，尤其是他在日本传教过程中总结出来的策略思想更被他的继承人奉为典范”。^③

1573 年，范礼安任耶稣会的东方视察员。在研究了中国的情况之后，他进一步坚定了派遣会士，入华传教的信念。他认为：“这个帝国幅员辽阔，它的百姓品格高尚，事实上他们已经和平地生活了若干世纪，从这些来判断，可以肯定，他们行政制度的智慧和他们官员那种著名的精明似乎会支持拟议中的这次远征的。……也可以教育中国人以精神的人生观和对永恒幸福的愿望来代替他们的浮华。由这种想法所产生的远景，就有足够的理由要委派几个人学习中国语言和文学，并作好准备利用任何可能出现的时机把福音传入这个新的世界”。^④

同时，他也十分清楚，入华传教困难很多。因为中国实行闭关锁国的政策，“对于上帝的一切闭目塞听，他们对其他一切国家都极为藐视，因而我们看不出有什么办法进入他们那里；况且，那些官吏彼此之间百般依顺，奴颜婢膝，下级对上级敬畏之至，大官又对圣裁敬畏之至。因此，假若不上溯至皇帝那个根子，从他那里着手，大门就永远不可能向神圣福音打开”。^⑤

由此可见，范礼安主张在向中国传教的过程中，一定要派遣有学识的传教士，不能

① SEBES, A 'Bridge' between East and West, 第 16 页。转引自柯毅霖著 王志成等译：《晚明基督教论》，四川人民出版社 1999 年版，第 55 页。

② 方豪：《中国天主教史人物传》上册，中华书局 1988 年版，第 60—61 页。

③ 方豪：《中国天主教史人物传》上册，中华书局 1988 年版，第 61 页。

④ 利马窦 金尼阁著，何高济等译，何兆武校：《利马窦中国札记》（上册），中华书局 1983 年版，第 142—143 页。

⑤ [法]裴化行 管震湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆 1993 年版，第 70—71 页。

采取在其他地区所使用的直接传教法，而应先学习当地的语言文字，熟悉当地的礼俗民情，走上层路线，争取得到最高统治者的支持。

从沙勿略到范礼安，他们都一再强调在向东方传教的过程中，耶稣会士一定要“适应”当地的土著文化。这种思想被称为“适应”策略。这一方面是以东方国家的具体国情和社会发展程度为其理论前提，同时也是对西方传教士在美洲大陆推行的军事传教路线的经验总结和反思。此后，罗明坚和利玛窦把这种策略付诸于实施，并不断充实和完善，取得了巨大的成功。

罗明坚，万历八年（1580）来华，同年进入广州，成为耶稣会士在中国内地居住的第一人。他能说流利的汉语，书写通畅的中文。他撰写的《天主教实录》是一部以中文宣传天主教教义的著作。^①教会史专家对他给予了高度评价，裴化行曾引用别人对利玛窦的评价：“这是我所喜爱的一个人，因为他用谦逊坚忍，把中国关得很紧的大门打开；因为他是第一个主张用中国的语言文字，将降生救世的道理在中国传布；因为是经他的手，在中国造成第一座圣母无原罪的小堂，里面供奉着从西洋带来的围绕着奇花的圣母像；最后也是由他把智慧的利玛窦领入中国。”^②

利玛窦，1552年出生于意大利中部，青年时代在国内受过良好教育，在数学、神学等方面颇有造诣。1582年，他奉范礼安之命来到澳门，随后进入大陆，在中国居留了二十八年，是首批进入北京的耶稣会士。他不仅扣开了紫禁城的宫门，而且创立了一套在中国行之有效的传教方法，对耶稣会的“适应”策略有着系统的见解并积累了十分丰富的实践经验。他是耶稣会在华传教事业的奠基人，中西文化交流史上的重要人物。

在澳门时，利玛窦就刻苦学习中国的语言文字，了解中国的礼俗习惯，为进入内地，在华传教作了精心的准备。抵达肇庆之后，他就向知府声明：自己是“侍奉天地真主的修士，仰慕中国政治昌明，由西洋航海而来”。^③这番自我介绍，反映了利玛窦对中国的了解，体现了他的精明策略。在肇庆立足之后，利玛窦并没有急于传教布道，而是着重结交官府，与士绅广泛交往以博得他们的好感和支持。他在住处向人们展示从西洋带来的三棱镜、日晷、世界地图、自鸣钟和宗教图画等物，制作精美的西洋物品，令参观者赞不绝口。

入华之初，利玛窦身穿僧服，以西僧自居。后来，他从实践中体会到，在中国文人

①《天主教实录》又名《圣教实录》书为问答式，一欧洲人与一华人之间的对话，结论是：天地间只有一个天主，也只有一个真教；所有多神教必然是邪教。

②[法]裴化行 萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，商务印书馆1936年版，第179页。

③同②，第241页。

的社会地位远远高于僧人。儒家学说根深蒂固，影响深远。他接受中国士人的建议，换上僧服，改着儒服，以西洋儒生的身份与士人交往。他潜心钻研儒家经典。利玛窦在给明神宗的上疏中自我介绍道：曾学习中国的语言文字，“淹留肇庆、韶州二府二十五年，颇知中国古先圣人之学，于凡经籍，亦略诵记，粗得其旨”。^①

随着对中国社会的进一步了解，利玛窦深刻地认识到儒家思想处于不可动摇的重要地位，以耶代儒是根本不可能的。因此他提倡“合儒”、“补儒”。他在天主教教义与儒家学说之间寻找共同点，利用儒家经典来论证和阐明天主教教义。例如他指出：“吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：‘郊社之礼，以事上帝也。’……《周颂》曰：‘执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇。’……上帝有庭，则不以苍天为上帝可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”^②利玛窦不厌其烦地引用儒家经籍，其目的是为了表明，天主教与儒学宗旨是相吻合的。天主教所宣扬的思想，在中国早已有之。在此基础上，他又进一步强调，他们的来到，不是否定圣经贤传，只是提出一些补充而已。

利玛窦清楚地知道，要在中国传教，必须取得官府的许可，否则寸步难行。中国皇帝是中国的最高统治者，他的态度将决定天主教及其传教士在中国的命运。因此利玛窦想方设法要进京觐见皇帝。1601年，他终于进入北京，在向万历皇帝进呈洋货后，取得了在京的居留权。从此，他在北京，广交中国的士大夫，以学术传教，既打开了天主教在华传播的大门，又架起了中西文化交流的桥梁。

利玛窦的传教方法，其核心就是尊重中国文化、适应中国文化、用中国人能接受的语言和方式来传播他的教义。

总之，由沙勿略倡导，经利玛窦不断充实和完善的“适应”策略，使天主教在华传教事业取得了初步的成功。

①朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社2001年版，第232页。

②利玛窦：《天主实义》第二编，载《天学初函》第415—416页。转引自吴伯娅：《康雍乾三帝与西学东渐》，宗教文化出版社2002年版，第102—103页。

二、明末皇帝对待天主教的态度

在利玛窦踏上中华大地之际，明朝已处于危机四伏之中，距离其覆亡只有 60 余年的时间。然而，明代的末朝君主从万历到崇祯，都显示出对西学的某种宽容态度，但这种宽容是没落者虚弱的表现。明代自一开始就严厉实行海禁，西方传教士能进入中国，是由于当时兴盛起来的私人海上贸易冲破了海禁的壁垒。明末政府松弛海禁是被迫的，因为私人海上贸易的存在能缓解其国库空虚的财政困难。

万历皇帝即位之初勤于朝政，但后来把自己封闭在深宫大内，怠于朝政，大臣很难见上他一面，但对于远道而来的西洋夷人的警觉性还是很高的。利玛窦身穿儒服一到北京，万历皇帝便命人探听其所长，探听者回话：“惟严事天主，精器算耳。”^①言简意赅地概括了传教士所输入的西学（大体包涵哲学、宗教和科学技术等内容）对于铳炮和西历，万历皇帝的选择是明确的。就在利玛窦抵达北京的 1601 年（万历二十九年），他下诏重申，佛道二教有悖于儒教思想的“异端”，应予拒斥。所以，尽管万历帝起初对天主教未置可否，但当他得知天主教泛滥于士大夫之间，便赞同沈樞所发动的南京教案，于 1616 年（万历四十四年）颁布禁令，指责教士“立教惑众，蓄谋叵测”^②。显然，这是把天主教视为与佛道同样的“异端”。对于西学所精于的“器算”，万历皇帝则是容纳的。他命令传教士制造夕阳铳炮和参与修订立法。可以说，万历皇帝是首先对西学作出“节取其技能，禁传其学术”选择的封建君主。1618 年后金崛起，频频进攻明朝，万历皇帝顾不得自己两年前颁布的禁教令，命令徐光启等人招募西洋人从速铸造火炮。

容纳西洋火炮，对明末君主来说虽然是急不可待，却又是迫不得已的。崇祯皇帝并非如万历皇帝那样的昏庸，是个试图重振旗鼓，有所作为的皇帝，但他对西洋火炮的态度却和万历同出一辙。1630 年（崇祯三年）礼部给事中卢兆龙曾四次上疏，反对任用西洋人制炮和征募葡兵，说“天主教，其说幽渺，最抑惑世诬民，仅在长安大肆讲演，京师之人，信奉歇脚，十家而九，浸淫滋蔓，则白莲教之乱可鉴也。”崇祯对其疏的意见是：“朝廷励忠柔远，不厌防微，此奏亦为有见，所司其酌议以闻。”^③字里行间，流露出赞赏之意。只是由于军事上的急迫需要，才使他不得不将卢兆龙的奏疏搁置起来。

①《嵩庵闲话》转引自陈卫平《第一页与胚胎—明清之际中西文化比较》，上海人民出版社 1992 年版，第 255 页。

②徐昌治辑：《破邪集》卷一。

③《明实录·附录崇祯长编》卷三四，第 2056，2057 页。

与急不可待采纳西洋火炮相对照的，是对采用西历的犹豫不决。在西学的“技能”中，除了铳炮，大概就数历法最为明清之际的皇帝所折服。西学在明代产生最大影响的，就是以西法改历，制定了《崇祯历》。明代所用的大统历制定于 1384 年（洪武十七年），久有错误，改历的议论一直未断。1610 年（万历三十八年）依大统历推算日食，误差已达四刻。次年礼部奏请知晓历法的邢云路、徐光启、李之藻等参与修历，并参照庞迪我、熊三拔等的西洋历法诸书。对此，万历皇帝置之不理。但由于天象的推测与政治息息相关，因此，没过多久，邢云路和李之藻等被招至北京，参加修历。李之藻明确以西法为宗，万历皇帝没有同意，在万历皇帝眼里，历法推测天象是否正确固然十分重要，但因其不象铳炮那样是纯粹的“技能”，而不是违背祖训，所以，权衡再三，他将西历排斥在节取行列之外。

崇祯皇帝在即位后的第二年（1629 年）决定改历，但却延续着万历对待西历的犹豫不决的心意。这一年钦天监推算日食失误，崇祯对此严加训斥：“天文仲事，这等错误，卿等传与他姑恕一次。以后还要细心推算，如再错误，重制不误。”与此同时，徐光启依据西历所作的推算准确无误，在这种情况下，崇祯帝才明确由徐光启督领修历，说：“西法不妨于兼收，诸家务取参合。”^①表现了崇祯虽允许采纳西历，但是那么的不情愿，而是出于挽救残局的紧迫需要。

不难看出，明末君主对西洋铳炮和历法的“节取”完全是功利性的。由于铳炮的功效性较之历法直接和显著，因而对前者采纳就急不可待，对后者的采纳就犹豫不决。也就是说，他们对西学的选择是以工具价值为尺度的：西学的哪一部分有最直接的功效，就选哪一部分。

^①《督领改修历法》转引自陈卫平《第一页与胚胎—明清之际中西文化比较》，上海人民出版社 1992 年版，第 255 页。

三、清前期天主教在中国的传播及皇帝对天主教的态度

（一）顺康时期（1644—1722）的以儒识教、因人容教

清朝初年对基督教（当时是天主教）并不了解，但是清王朝在建国之初，很重视网罗人才，不管是中国人还是外国人，只要能为我用者则用之。这样原来作为明朝钦天监工作的传教士也就成了清王朝钦天监的工作者。传教士汤若望和南怀仁还先后做了鉴正，他们还为清王朝制造大炮。这些传教士由于天文历算技术精湛和制炮技术精巧，成绩显著，因此深得顺治（1644—1661年在位）赏识，汤若望等屡受皇封，据《清史稿》载先“加太仆寺卿，寻改太常寺卿。十年三月，赐号通玄教师（后避康熙圣讳，该通微教师）……旋复加通政史，进秩正一品”。^①可见顺治帝对传教士的重视，但重视的主要是他们的科学技术知识。顺治对天主教的了解产生于同传教士的接触中，归根结底，他还是以儒学的标准来认识天主教的。在皇帝看来，天主教与儒学并不矛盾，至少与天道思想是相近或相同的，儒学讲苍天、上帝，而天主教讲天主；皇帝还认为这些传教士，其人有才可用，且忠于职守，因此该教于王朝有益的，应该被容许的。由此说来清初，朝廷是以儒识教，以人容教。所谓以儒识教，是指皇帝认为两点有相同点；以人容教是指因这些人有功于清廷，所以容许他们所传的宗教存在，但从未主动宣传过天主教。这是顺康时期对待天主教的基本思想与政策，直至“礼仪之争”事起，情况才起了变化。

顺康时期用人不忌贤，不分中外，有才能则用之，这是清朝与明朝不同的地方。汤若望在清初完成《大清时宪历》，并因功得赐“通玄”一名，后改为“通微”。清王朝之所以重用传教士，根本原因在于其所知的西学中科学技术的价值，并非因其所传的天主教。

汤若望因制历之功使天主教在华传教得到好处。顺治七年，皇帝赠赐宣武门内原天主堂（利玛窦时所修之堂）侧隙地一方，以资重建天主堂，孝庄文皇后颁赐银两，王公大臣亦相助。八年建成，皇帝赐《钦崇天道》匾额，同时御写了《御制天主堂碑记》。碑记虽称《御制天主堂碑记》，但对天主堂及其教并未讲多少内容，首先讲的汤若望治历的功绩，即因治历有功才被赐其地为该传教士建教堂之意。皇帝仍以儒学为根本，儒学是圣教，而绝非佛、道，更非天主教，这里包含着容许并不崇尚的意思。

^①《清史稿》，中华书局，1977年版，第1020页。

顺治去世，康熙即位，初期对天主教的容教态度，多秉承其父。康熙初年发生的“历狱”，政出鳌拜，非康熙亲政所为，所以这次“历狱”不能代表顺康时期的基督教政策，只能说是一个插曲，天主教还是被允许其存在和发展的。

康熙（1661—1722年在位）是清代入关后第二位皇帝，是我国封建社会后期一位具有雄才大略和远见卓识的政治家和军事家。他的文才武略推动了“康乾盛世”的出现。康熙皇帝能够取得如此成就，固然有社会历史的多方面原因，但是也与他对实学思想的学习、理解和应用密切相关。康熙也很重视网罗人才，对待传教士也是人尽其才为自己王朝服务。

对明末清初传入我国的基督教，康熙的管理政策表现出实事求是的特色。明朝末年，利玛窦根据中国的实际情况，制定了用先进的科学知识，吸引中国士大夫入教的策略，同时又根据中国的传统文化和民俗来接受基督教的教义，尽量减少东西宗教文化冲突。利玛窦的传教策略取得了很大的成功，使中国教徒人数迅速增加。特别是西方当时先进的天文学知识，更是引起中国统治者的重视，明末崇祯年间和清初顺治年间，都曾成为修订历法的依据。康熙即位时年仅八岁，保守的士大夫杨光先写了《辟邪论》，挑起了新旧历法之争。他指责具有深厚天文学知识的传教士汤若望“借历法以藏金门，窥伺朝廷机密”。“《时宪历》里面敢书‘依西洋新法’五字，暗窃正朔之权以尊西洋，明白示天下以大清奉西洋之正朔，毁我国圣教，惟天主教独尊”。^①杨光先并不懂得天文学，说不出新历法有何不好，只好用扣大帽子的方法攻击主张学习西洋新法的中国天文学家。杨光先的谬论得到了守旧的“辅政四大臣”的支持，西方传教士或被驱逐或被关押，参与新历法修订的中国官员被杀头。传统的“回回历”得到恢复，但仅几年便错误百出。康熙七年（1668年），十五岁的康熙还未亲政，就已认识到，只有抛弃偏见，以实验的方法来检验新、旧历法的优劣，才能得出正确的结论。他向争论双方指出：“勿怀夙仇，各执己见，以己为是，以彼为非，互相竞争。”他宣布：“孰者为是，即当尊行，非者更改。务须实心，将天文历法祥定，以成至善之法。”康熙指定用新旧两法分别在午门外勘测日影，结果新法“逐款皆符”，旧法“逐款不合”。^②在科学事实面前，杨光先无理可说，他顽固地提出：“宁可使中国无好历法，不可使中国有西洋人。”^③此种冥顽不化的谬论使康熙非常反感，他果断地决定采用新历法。翌年，康熙剪除鳌拜集团，为康熙三年的“历法狱”翻了案。从此，康熙对西方传教士更是信任有加，并适当放松了对基

①[清]杨光先：《不得已·请诛邪教状》，黄山书社2000年版，第71页

②[清]阮元：《畴人传》第46卷，上海商务印书馆1955年版，第150页。

③[清]杨光先：《不得已·日食天象验》，黄山书社2000年版，第79页。

督教在华传教的限制。他优待来华传教士，重在利用他们的自然科学知识为王朝服务。如 1673 年“三藩之乱”爆发，他下令南怀仁试制新式火炮，在平定叛乱的战斗中发挥了重要的作用。1688 年，他派徐日升（葡萄牙传教士）、张诚（法国传教士）参加与俄国谈判的代表团，他二人在签定《尼布楚条约》的过程中发挥了积极的作用。1717 年，康熙命大批传教士合作，共同绘制了《皇舆全览图》，被李约瑟称为“不仅是当时亚洲最好的地图，也是世界最好的地图”。^①从此，南怀仁成了他的常客，白晋和张诚当上了皇帝的自然科学教师。在学习西方先进科学知识方面，康熙可以说是中国帝王的表率。他不仅在数学、物理、天文、农学、水利等方面具有很高的造诣，而且还本着“经世致用”的原则，将这些科学知识用于指导农业生产、水利建设及地理勘测，达到了那个时代的最高水平。同时，西方科学中所包含的实证精神、严谨逻辑，又反过来促进了康熙实学思想的发展。

康熙虽然对西洋传教士带来的自然科学表现出极大兴趣，认真学习，但他并没有因此而信仰基督教。在精神世界中，他始终将孔孟儒学作为自己的精神支柱。在康熙晚年，基督教来华教士内部发生了所谓“礼仪之争”，西班牙支持的多明我会为了与葡萄牙支持的耶稣会争夺在中国的传教权，故意反对利玛窦制定的与中国传统文化相协调的传教策略，他们坚持基督教一神论的主张，重申反对偶像崇拜，不许中国教徒在家祭祖和参加祭孔。康熙先是传旨传教士：“可与教皇商酌，慎无扰乱中朝。”^②而后康熙皇帝亲自出面向罗马教皇解释：“中国供神主，乃是人子思念父母养育。譬如幼稚物类，其母若损，亦必呼号数日者，思其亲也。况人为万物之灵，自然诚动手中，形于外也。……敬孔子者，圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万事，使人知亲上死长之大道，此至圣先师之所应尊也。”^③康熙的认识是实事求是的，入情入理的。然而狂妄自大、头脑僵化的罗马教皇仍然顽固坚持不许中国教徒祭祖和祭孔。“敬天法祖”是中国文化中的核心信仰，孔子开创的儒学是中国的主流意识形态，罗马教皇的旨意实际上是让中国教徒放弃作为中国人的基本信仰，当基督教徒就不要当中国人。这是明显干预中国内政之举。康熙皇帝认为罗马教皇的做法：“譬如立于大门之前，论人屋内之事，众人何以服之。”^④因此他申明：“尔众西洋人内，如仍以前次各出己见，乱寄书信者，即系乱法之人，在中国亦无用处。除会技艺人留用外，其余众西洋人务必逐回，断不姑留。”^⑤

①李约瑟：《中国科学技术史》第 5 卷，科学出版社 1990 年版，第 235 页。

②[法]樊国梁：《燕京开教略》，中篇 清光绪三十年北京救世堂铅印本，第 50 页

③陈垣识：《康熙与罗马使节关系文书》，（台北）文海出版社 1974 年（民国 63 年）影印版，第 36—37 页。

④同③ 第 10 页。

⑤同③ 第 43 页。

客观地讲，康熙当时采取的行动是一个国家维持自己主权的正当行动。即使在对西洋传教士的驱逐令里，康熙也表现出了他的实学倾向。驱逐的理由是西洋传教士所宣扬的宗教思想不仅“在中国亦无用处”，而且还有扰乱中朝的负作用，所以留之无益，但在驱逐的过程中他还是很讲政策的，对“会技艺人”仍然留用，使他们在科技方面发挥应有的作用。

清王朝自顺治一直到康熙禁教前始终实行对天主教的宽容政策，相信天主教与中国的天道思想相一致。清王朝对天主教看法的变化缘于与罗马天主教廷发生的“礼仪之争”。有“礼仪之争”，康熙认识到天主教的内容与中国的天道并非一码事，而是相去甚远。预见到该教会给中国带来麻烦，于是批示“禁之可也”，实行禁绝之政策，但康熙时期的禁教政策是不严格的。

（二）雍乾嘉时期（1723—1820）全面禁教

雍正（1723—1735年在位）即位后，严格执行了康熙的禁教命令，真正开始禁止天主教。尽管这一时期宫廷中仍然由西方教士治历，但康熙后期的对天主教的有限度的禁止，到这时改成为根本禁止。雍正虽认为天主教是宗教的一种，但认为它不同于佛道，它有统一组织，有教皇自上而下的等级制度，在中国传教是要使中国天主教化，威胁天朝的安全。在雍正的思想中，将天主教认作外来政治力量，教民是教皇政治力量的一部分，而整个天主教会又与西方国家是联系在一起的。他说：“尔等欲我中国人尽为教徒，此为尔等之要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教徒惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽现在不必顾虑及此，然苟千万战舰来我海岸，则祸患大矣……”，^①雍正认为该教在中国存在，只能使臣民与皇帝、与国家离心离德，所以才禁止天主教。

乾隆（1736—1796年在位）继承了雍正时期对基督教的政策。乾隆维护儒教，虽然在该朝支持刻制了佛教《大藏经》，但乾隆对佛教、道教，并无特殊兴趣。他曾实行抑制佛道教的政策，只是因为实行不通才不得不放松下来，至于对其他宗教（包括基督教）更不必说，早在禁止之列。乾隆二十二年实行海禁锁国政策，但西方教士时有潜入中国内地传教，最初外国传教士潜行传教并不明显，但几年之后各地就陆续发现了潜入的传教士，在暗中进行传教，引起乾隆的极大猜疑，他怕西洋人与起义的回民串通，下令有关地方务必将有关人犯查拿。随着查拿传教士及有关人员的进展，又发现了更多信天主

^①《耶稣会士通信集》转引自顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社1991年版，第16页。

教之民众，于是皇帝又提出一概“查禁”，“以净根株”问题^①。随着在广东、湖南、湖北、陕西、甘肃等地拿获的传教士及有关信教华人多人，乾隆再次下谕，在全国范围内查拿传教士以彻底清除西洋教士及有关之人，以防其与起义之回人“串通”。^②

由上可见，乾隆朝对禁绝天主教又胜于雍正，从查拿教士、有关教徒进而扩大到一般教徒，由一事一查扩大到全国大搜查，既对传教士要“彻底查办”，又对教徒要“以净根株”，还提出对防范不力的官员加以议处。总的来说，乾隆一朝对天主教的政策，同以往相比，禁绝之举更为严厉。

嘉庆（1796—1820年在位）一朝禁止基督教的活动达到顶点。此时之基督教主要指天主教。乾隆时仅认定为邪说，此时已改称为“邪教”，配合传教活动的中国人则被称为“汉奸”，天主教徒被称为“匪”，与此相应，禁教更为严厉，镇压更为坚决。

由乾隆末至嘉庆初，基督教活动表面相对平静，至嘉庆中期又起波澜。其实基督教在华从来没有停止传教活动，天主教传教士照样潜入中国内地，但其行动更为隐蔽，甚至在京城为清廷服务的教士也进行传教活动，并将传教书籍译成汉文和自编汉文小册子在教徒中传播。信教者既有汉人，也有满人，只不过一时没有被清廷发现而已。与此同时，基督新教传入中国。这一时期，国际形势也有变化，英国取代葡萄牙、西班牙、荷兰等国成为海上霸主，法国也强盛起来，英法两国成为西欧的主要强国，特别是英国，其东向的野心正一步步加强。嘉庆时，英国已占领印度。嘉庆七年，英国以法国欲占领澳门为借口，将英舰停泊在广东洋面达九个月之久，使清廷感到直接受到威胁。当时的清朝政府，与雍正朝一样，以为整个西欧只信奉天主教，认为西方国家与天主教是一体的，对天主教更为警惕，镇压更加严厉，而恰于此时发生了德天赐事件。

德天赐是乾隆朝进京的传教士，事件起于他托人私带书信和传教地图而被官府查获。清廷对地图和西文信件特别警觉，疑其与英人有染，深入追查。在追查过程中，牵连到京城许多教徒，且又搜出多种传教书籍。嘉庆皇帝从其汉文传道书中进一步了解天主教，认为与皇朝思想对立，从而加大了禁教力度，制定了北京天主教管理条例，规定了惩治天主教的办法。当时传教信教之人已不限于北京，已传及外省。于是追查天主教的范围扩大到全国。嘉庆在后来的谕旨说：“……且该国原系书写西洋字，其居心实不可问。此在内地愚民已不得传习，而旗人尤不当此，关系人心风俗甚巨……民妇陈杨氏，以妇女充当会长，尤属不安本分，著发往伊犁给兵丁为奴，不准拆枷收赎……”^③从这一段

①《清实录穆斯林资料辑录》上卷，宁夏人民出版社1988年版，第851页。

②《清实录穆斯林资料辑录》上卷，宁夏人民出版社1988年版，第862--863页。

③《仁宗实录》第142卷，转引自张力 刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学院出版社1987年版，第200—202页。

谕旨可以看出，嘉庆皇帝用汉字刊刻经卷“其居心实不可问”，称习学该教者为“自背根本”，“实不齿于人类”的问题，不再像过去一般指其为败坏风俗，而是背叛圣教—孔教。这种提法已接近“邪教”的地位。统治者对天主教的反感和处置较乾隆朝更为严厉。

综上所述，基督教之天主教在华遭禁，首由康熙提出，实施于雍正及乾隆嘉庆，表面上由礼仪之争引起，实质则是不能见容于封建大一统的中央集权专制主义。雍正朝虽因有天主教徒参与皇位继承之争，但天主教决非主要的政治因素。帝王们主要考虑的是外来宗教思想对其统治的政治威胁。至乾隆朝则疑其参与国内回民起义而称其为“邪说”；嘉庆朝则更进一步将其称为“邪教”，称天主教徒为匪了。随着对天主教性质判定的变化，禁教政策也就越来越严厉。这种情况一直维系到道光年间，直至鸦片战争时期才发生变化。

四、中国古代政教关系的特点

明清时期君主对天主教的态度实质上体现了中国古代的政教关系的特点。

中国历史上的政教关系不同于西方国家的政教关系。在西方，基督教长期处于国教地位，被官方强行推行，带有全民信教性质，基督教与皇权或王权是相互依赖关系。而在中国，一般说来，佛教、道教并非国教，它们也并不总是被官方强制推行，更不具有全民信教性质。在西方，宗教势力在政治斗争中是一种举足轻重的力量，基督教堪与世俗政权相抗衡，甚至有时能凌驾于皇权、王权之上，基督教与世俗政权的关系时常处于一种紧张的状态之中；而在中国，任何一种宗教势力均无力与世俗皇权相抗衡，更无力凌驾于世俗皇权之上，在这里，宗教势力在政治斗争中所起的作用也相对小得多，佛教、道教与世俗政权更多处于一种松弛状态。在走向近代的历史大潮中，西方基督教与政权的变革既迅速又深刻；而中国的佛教、道教与政权的变革迟缓又平和。

君权至上，形成了中国政教关系的鲜明特点。宗教与国家的关系，在中国古代也就是皇权与神权的关系。中国历代统治者均视君权神授，受命于天，自居天子之位，王权高于神权。我国自远古夏商周三代直至清末一直被专制君主统治着，以君权至上为核心，形成政治、伦理与宗教一体化的国家体制。周代以后儒家主张以德治天下，敬天而不信天。“敬鬼神而远之”的“神道设教”的思想，在中国一直作为正统的统治思想。因此既利用宗教教化的作用，又与宗教保持一定的距离，对宗教采取兼容并蓄的政策。

传统宗教中的天帝崇拜、谶语符命等无不是为了证明君权神授和国运昌盛或转运的神化；道教在魏晋以后开始与统治阶级相妥协，臣服于皇权，其自身的内容也相应地发生变化；佛教传入中国后一直依附于统治阶级，所谓“不依国主，则法事难立”，^①从南北朝开始，统治者一方面大力扶持、奖掖和利用佛教，另一方面对佛教进行严密的防范和管制；伊斯兰教传入中国后，唐宋时期统治者一般采取怀柔、保护和扶持为主，限制为辅的政策，但这种政策到清朝之时有了很大改变，明清之际君主把天主教和传教士当作维护封建统治的工具，一旦危及到国家的统治，则会毫不犹豫地采取严厉措施。

中国历史上一直以来是儒家思想占统治地位，儒学在国家的政治生活、社会道德风尚等方面都发挥着指导作用，儒家伦理在中国根深蒂固。由于宗法社会制度和儒家重视

^① 李山 过常宝：《高僧传·道安传》，山东人民出版社 1994 年版。第 34 页。

道德伦理同崇拜超人力量的宗教观念存在一定程度的对立，因此正统儒家文化必然对宗教起着抑制作用。

从中国历史上看，儒学始终处于正统地位，佛教、道教和其他宗教在国家的政治生活中仅仅处于辅助地位，这就决定了宗教与政治的关系是君权至上，教权服从政权。

五、影响

明清之际的西学东渐之风，掠过紫禁城一道道宏伟庄严而又古老阴森的宫门，闯入了封建君主的物质生活和精神生活。皇帝们对西学所作的选择，常常化为不可违逆的御批圣旨。这一期间的封建帝王，尽管才性、作为、遭遇各不相同，但是他们对西学却作出了大体一致的选择：节取技能，禁传学术。

君主们的这种选择，是以对中西文化的比较为基础的。“节取技能”是因为西学的技能较之中国要巧密，这主要是指科学技术方面；“禁传学术”是因为西学的“学术”是与儒家文化背道而驰的“异端”，这主要是指天主教。明清皇帝成为中西文化交流的组织者与参与者，皇帝的需要，往往决定受众的需要，统治者的好恶，往往决定西学传播的进程与路向。

封建君主作为当时中国社会的最高权威，他们对西学所作的选择，决定明清之际西学东渐的走向，明清之际君主对天主教的这种态度决定了包括天主教在内的西学最终在中国中断的命运。

（一）君主对西学的容留，使得中西文化交流成为可能

明代基督教的再次传入，虽然有葡萄牙、西班牙等西方国家殖民扩张的历史背景，但从传教士在华活动的实际情况看，仍属于和平传教事业。传教士来华的直接动机主要是出于扩大宗教事业的热忱，许多人为了这一目的历尽艰辛，甚至献出了生命。同时，作为一种文化载体，基督教将西方学术知识带入了中国，又把中国悠久的历史文化与发达的手工业技术传回欧洲，对东西方文化交流作出了巨大的贡献。梁启超讲：“历算学在中国发达甚古。然每每受外来的影响而得进步，第一次为唐代之婆罗门法，第二次为元代之回回法，第三次则明清之交耶稣会士所传之西法。”^①自罗明坚、利玛窦怀着极大的宗教热忱踏上中国之日起，西方的自然科学知识和机械产品就成了他们吸引教徒，证明上帝存在的工具。

通过耶稣会传教士的努力，取得了在中国最有权势、最有地位的皇帝的允许和支持，以传授西方科学技术为手段，来达到传教的目的。尽管他们的直接目的是传播宗教，但

^① 梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社 1996 年版，第 158 页。

他们带来的学术知识如天文、地理、数学、水利、机械、火炮等对当时中国的科技发展产生了明显的促进作用。

1. 西方天文学的传入改进了中国历法

中国自古重视天文历法，不过由于传统的天文学观点陈旧，设备简陋，故传统的大统历、回回历与西洋历法相比有很大差距。早期来华的传教士，如利玛窦、庞迪我、熊三拔、龙华民、邓玉函、汤若望、南怀仁等人，皆是精通天文的专家，他们把推算天文、验修历法作为证明西方文明优越、基督教优越的工具，因而在传播天文学知识方面倾注了极大的热情。明皇帝对是否吸取西洋历法犹豫不决，但最终还是采用了。崇祯二年（1629）五月月蚀，西法推算密合天行，从而树立了西洋历法的形象。崇祯帝于九月下令建西洋历局，大批传教士在其中供职，他们翻译、写作了大量天文学著作，如《日躔历指》、《测天约说》等分五次进呈皇帝，总计 137 卷，皇帝亲赐书名《崇祯历书》，读书成为一部有重大影响的天文学巨著。入清后，汤若望等人又增译了《历法西传》、《新法历行》等著作，介绍了哥白尼、伽利略等人的先进的天文思想，康熙赐名《西洋历法新书》，收入《四库全书》。

明末，虽诏立西洋历局，并多次观测比较中西历法的正误，但由于守旧官员的顽固反对，新法并未得行。清初顺治朝多尔滚执政，汤若望再次奏请行新历法。通过 1644 年 8 月一次日食的观测，证明了西法优于中法，多尔滚遂令将新法编成《时宪历》颁行全国。康熙亲政不久，平反“历法狱”冤案，重行新法。从此中国通行的历法便一直采用西洋历法推算，说明西洋天文学知识已被中国社会接受。

2. 西方数学的传入及其译著丰富了中国的数学知识

天文学的发展自然带动了数学的传入与吸收，明清之际传入的西方数学知识主要有几何学、三角学、对数表、代数学等几大类。

几何学的引进成果，首屈一指当推利玛窦、徐光启合译欧几里德的《几何原本》，此书是国际数学界公认的经典著作。利玛窦带入的是德国数学家克拉维斯的注释本，由利口授，徐笔录，至第六卷平面几何而止。徐光启译此书反复推求，探索精奥，三易其稿始成。梁启超赞此书“字字金精美玉，为千古不朽之作。”^①明清之际的数学家无不钻研此书。不过，利玛窦传译此书只为辅助传教，故译出六本后便阻止徐光启再译，以免世人陷入科技而忘记了天主。此外，李之藻 1613 年译出《同文指算》，全面介绍西方数学方法，1614 年译出《圜容较义》，专论圆的内接与外切。徐光启 1607 年译出《测量体

① 梁启超：《中国近三百年学术史》，东方出版社 1996 年版，第 9 页。

义》，讲具体测量技术。1631年，西洋历局的传教士译出《割圆八线法》和《大测》，前者讲平面三角学，后者讲球面三角学。1646年，波兰传教士穆尼阁与薛凤祚合译《天步真原》，最早在我国介绍对数计算方法。康熙年间，传教士白晋、张诚等人在宫中传人“借根方程”等代数学方法。……西方数学知识与方法的输入，与中国传统数学相汇通、激荡，培养出一大批数学人材，推动了数学研究的高潮。这一时期在我国数学史上占有极为重要的地位。

3. 西方地理学的传入提高了中国地图测绘技术

西方地理学输入之前，中国士人囿于天圆地方之说，一向认为自己居住在世界的中央，周边只有夷狄蛮貊等游牧部落。关于中国以外的世界，只有邹衍的“大九州”、“中九州”、“小九州”等一些模糊的猜测。1584年，利玛窦在广东肇庆献上用西法绘制的世界地图《山海舆地图》，使中国有识之士大开眼界，徐光启就是因此图的吸引而与利玛窦相识。此后利玛窦作《乾坤体义》，介绍了西方自然地理知识。1623年，艾儒略作《职方外记》，介绍五大洲各国的山川、气候、物产、民俗。1637年，又作《西方答问》，专门介绍西方各国的风土人情。这些便是中国人最早接受的近代地理学知识。

中国自古即有地图测绘，但方法简单而又不统一。西方传教士介绍地理知识的同时，也将地图测绘方法介绍进来。利玛窦等曾帮中国测绘过地图，提高了中国地图的规范性与精确度。康熙年间，中国封建社会出现了最后一个鼎盛局面，为了确切掌握国情，康熙帝于1708年正式谕令测绘全国地图，由白晋主持，雷孝思、杜美德、费隐、加尔持、潘如、汤尚贤、冯秉正、德玛诺等传教士参加，另有许多中国科学家参与其间，他们历经艰辛，耗时九载，终于测绘出全国地图一幅，分省地图各一张，康熙亲自命名为《皇舆全图》，此图的完成不仅在中国历史上是一件开天辟地的大事，在当时世界上也处于领先地位。

4. 传教士促进中国文化西传

由于明清之际来华的耶稣会士进行传播福音的尝试是通过西方的科技成果，适应中国习俗使基督教信仰逐步儒化而实现的，他们必然扮演起东西文化的协调者的角色，成为真正的“文化介质”。正是明清君主对西学的容留态度，使得西方一些优秀的学术知识传到东方来，而我们也把积累了几千年的成果传到了西方，使自以为是世界的中心的欧洲人认识到了中国，认识到了中国悠久灿烂的文化。因为交流从来就是相互补充，共同得益的。从更深远文化层面上来说，这一次人类历史上的智慧和知识的大交易，中国虽然没有派学者去欧洲传授，但早期来华传教士如利玛窦等为适应中国社会，很多人钻研中国的四书五经，并把这些经典著作译成拉丁文介绍给西方，使西方学术界大开眼

界，而且中国文化、思想、道德、艺术给欧洲带来的启迪和影响远远超过一般人的想象。

西方文化东渐主要通过传教士，而中国文化的西传同样是通过这座桥梁。中国古代向以“礼义之邦”闻名于世，传教士来到中国，对弥漫于社会各个层面的儒家文化感受最深。所以他们向西方介绍中国文化时，首先也是翻译儒家经典。最早将《四书》译成拉丁文寄回意大利的是利玛窦，时间大约为 1593 年。最早将《五经》译成拉丁文的是比列时人金尼阁，大约在 1626 年。为了推动欧洲对中国的研究，传教士还写了一些语言学方面的著作，如金尼阁的《西儒耳目资》，是一部首先用西文为汉字注音，并按西文顺序排印的中文字典，此法日后成为汉语拼音之滥觞。卫匡国著有《中国文法》，白晋有《中法辞典》，钱德明著《满法辞典》，推动了中西方的相互了解。另外，传教士还撰写了相当一批介绍中国历史、地理、动物、植物、天文、医学等方面知识的书籍，引起了西方社会对中国的兴趣。当时，欧洲正处于资本主义革命的前夜，思想界正蕴酿着一场反对封建统治，反对教会蒙昧束缚的斗争。恰值此时以儒学为核心的中国文化传入欧洲，儒家的“天”是自然法则的代表，宋明理学的“道”以理性为基本精神，这正是对基督教神启真理最有力的冲击。孔子以“仁”为核心的伦理道德体系及政治哲学，正好与欧洲启蒙思想家推崇的人道主义近似。德国的莱布尼茨、法国的孟德斯鸠、伏尔泰、后尔巴赫、魁奈等一批启蒙思想家都对中国文化给予了极高的评价。儒学作为资本主义启蒙思想的助燃剂，发挥了积极作用。

（二）禁教中断中西文化交流

清初对“西学”采取了“节取其技能，而禁传其学术”的政策。故而 1760 年，蒋友仁会士向清廷敬献《坤輿图说》，最早把哥白尼的学说介绍到中国时，却被清廷斥为“异端邪说”不予接受。大学士阮元还称哥白尼学说是“上下移位，动静倒置”，“离经叛道，不足为训。”^①

乾隆时期，耶稣会士与中国学者在《皇輿全览图》的基础上编制成《乾隆内存图》，这是当时中国最完整的一幅地图，具有世界一流水平，但图成之后竟藏于深宫，其制作的科学方法秘而不宣。西方人体解剖学著作译出后，康熙认为有碍风化，不令刊行，仅传抄三部，分藏北京的文渊阁、畅春园和热河避暑山庄。

由于实行“禁传学术”的政策，清初对西方人文科学的翻译，少得可怜，整个 18 世纪耶稣会士有关社会科学的译著仅有 6 部，而且其中 3 部还是地理方面的。在来华耶

^①[清]阮元：《畴人传》卷四十六，上海商务印书馆 1955 年版，第 610 页。

稣会士的众多译著中，《四库全书》和《存目》仅收录了 36 部，其余均在删除之列，以至清人对西方的认识、了解远不如明末。

为维护“华夏中心”的传统观念和“天朝上国”的地位，清廷竭力推崇明末以来逐渐形成的“西学中源”的观念。康熙曾说：“即西洋算法亦善，原系中国算法，……传自东方之谓也。”^①正是这种理念的影响，清初的知识分子致力于挖掘“古算十经”，埋头于古籍考订、校勘、辑佚、钩沉等文献整理，完全背离了徐光启以来西方科学文化输入引进的路向，致使中国科学技术错失了与刚刚勃兴的欧洲近代科学接轨的机遇。对此，日本学者稻田叶君山曾说：“艾儒略所著之《职方外纪》，南怀仁所著的《坤輿全图》皆是以启发当时中国人使知世界大势，然中国人等闲视之，不精求也。”^②不仅如此，1720 年，康熙帝拒绝罗马教廷使节的请求，重申禁教令。从此，禁教政策为雍正、乾隆、嘉庆、道光四朝所承袭，在华耶稣会士大为减少，在朝中担任修历及怀有各种技艺的西洋人已不复使用。1837 年，最后一任钦天监监正高守谦因病告假回西，为清廷效力的传教士遂告绝迹，西方文化在中国的传播遂归于漫长的沉寂。

由于禁教政策的实施及耶稣会士在中华大地的基本绝迹，欧洲宣传中国文化者日益稀少，中国文化西传的势力也遭到重创。一些欧洲学者不再说中国为人类知识的发源地，反而崇奉希腊人为人类最伟大的教师，随之欧洲学界掀起了对中国文化的否定浪潮。对此德国学者利奇温有颇为客观的阐释：“17 及 18 世纪中，耶稣会士是沟通欧洲与远东的文化桥梁，但从 1723 年后，因为对礼仪发生不幸的争执，教士在华的活动大受剥夺。中国人看见天主教各派之间互相争执，开始把基督教作为一批宣传分裂的布教者，而始行后禁。对教士的迫害，甚至使教士也忘记了古代中国的美妙景象。在此以前赞美不绝于口的传教士，开始提出了责难。如果把《北京传教士关于中国历史、科学、艺术、风俗、习惯录》(1776 年以来在华各教士的函札)与早出五十年的《传教士书函集》相比较，就整个来说，他们的实事求是的公正判断，往往使我们感到诧异，其中责难与赞美相掺杂，透露出某种怨恨的语调。1762 年法国的耶稣会正式解散，也影响到欧洲与东方的文化交流。同时，商人对中国不利的批评，得到更多人的听闻，一度存在的强烈的怀疑，百年来隐藏而未发的意见，现在敢于提出来了。随着经济利益几乎把其他一切排之幕后，中国与西方的文化关系趋于破裂。”^③在否定中国文化的聒噪声中，结束了拉丁文明与中华文明间高层次的对话，这直接导致了鸦片战争前半个世纪的中西文化交流的断落。

① 《东华录·康熙卷十三》，中华书局 1980 年，第 41 页。

② 于桂芬：《西风东渐——中日摄取中西文化的比较研究》，商务印书馆 2001 年，第 61 页。

③ 利奇温著 朱杰勤译：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆 1991 年版，第 129—130 页。

结 语

众所周知，地理大发现对于南欧国家资本主义关系的发展并未产生有利的影响。接踵而来的宗教改革，给予封建制度以极大的打击。在封建势力顽强的南欧国家主要的是西班牙、葡萄牙和意大利，传统的封建教会势力发动了一场宗教“反改革运动”，或称为天主教的反动或反弹。天主教反动的中心组织是公元 1540 年正式成立的耶稣会。耶稣会不仅敌视一切新的思潮，如近代科学、思想自由、个性解放、人文主义、民族主义与教会的民族化，而且通过极其严格的封建等级制的组织原则，进行各式各样只求目的“可以不择手段”的活动。他们的教义与组织原则不容许有任何的修改，会士必须发誓绝对服从他们的最高首领——教皇与会长(即耶稣会主帅，被称为“黑教皇”的)。耶稣会在国际活动中非常活跃，如公元 1562 年特伦特宗教大会，由于耶稣会的坚持，通过了一项坚决不与新教徒妥协的决议。他们的海外足迹遍及远东(中国、印度、日本)、非洲与南美洲(对巴拉圭土著居民的压榨是早期殖民主义的一个典型例子)。这些在宗教改革以后重新训练的、“有学问”的耶稣会教士们，不但在国际活动中成为殖民帝国的先遣队和代理人，而且是中世纪神权与教权最后的支柱，在全世界范围内为封建教会执行其“精神宪兵”的任务，反对文艺复兴以来的一切新思潮。耶稣会对会士的选择和训练是很严格的，不少会士通晓学艺，他们善于走上层路线，在欧洲如此，在中国也如此。宗教改革是自下而上的，宗教反改革则是自上而下的，耶稣会会士的目标永远是争取皇权，传教士的书信大部分是献给皇帝的，历法、舆图、火炮等等也是献给皇帝的。这就决定了耶稣会会士传入中国的并非是先进的理念(不排除科学知识的先进性)，耶稣会会士不少学识非常渊博，却与新科学新思潮对抗。也就规定了耶稣会的世界观与思想方法对中国的科学与思想往往不能起到积极的推动作用。

就中国方面而言，明清之际也正值历史上的转型时期。这一时期中国出现资本主义萌芽。正当中国即将步入近代之际，耶稣会传教士的思想却被包裹在浓厚的中世纪神学世界观里面，使得他们难把真正近代的科学体系介绍给中国。应当说耶稣会士的世界观和思想方法论是远远落后在同时代中国学者后面的。明清之际的文化已含有近代思想的萌芽。

明清之际天主教传教士的著作中，竟找不到任何可以称之为属于近代思想体系的东西，故此李约瑟博士认为利玛窦等人的世界观是远远落在当时的中国人之后的。十七世

纪初，中国科学家徐光启已经总结出了一套理论，在明确地呼唤着要建立“自然哲学之数学原理”，而当时西方来华的耶稣会士却仍然极力在宣扬一个中世纪的上帝。

虽然当时的西方传教士并没有传入先进的科学思想体系，传教士们带来了从三棱镜、自鸣钟直到《坤輿全图》、《泰西水法》包括像圆明朗附的西洋水法乃至欧几里德的几何体系，这些都是有价值的知识和技术，有助于开阔中国人的知识和眼界。明清之际，中国社会的发展尽管落后于西方，然而它所面临的历史任务同样地也是要走出中世纪，并象西方那样步入近代，众所周知，近代科学与近代思想引发并推动了近代社会的出现。中国方面之所以未能及时接触到近代科学，一定程度上是由于这批媒介者自身的局限性。因此，明末清初的由天主教传教士所引发的西学东渐，从根本上说并没有触及到当时中国社会发展的核心问题，也就是中国的近代化的问题。

有清一代的学术所受到的西方影响，主要的是天文历算，而且其性质从整体上说也是中世纪的而非近代的。清代数学家大多兼通西法，而所谓的西法并没有多少近代的成分在内。笛卡尔的解析几何、牛顿或多布尼兹的微积分学奠定了近代数理科学的基础，这些均未传来。那皮尔的对数，传教士穆尼阁曾以之授薛凤祚，但语焉不详，使中国学者未得其详，更谈不上应用。至于集近代科学与近代思想之大成的牛顿经典体系，则是要到十九世纪的六十年代才为中国所知。

所以从是否有助于中国近代化的角度来看西学，由于传教士带来的并非是先进的科学理念，对中国近代化起不到促进作用，那么清廷的禁教也就算不上是阻止中国近代化的政治因素。

参考文献

著作:

- [1]利马窦 金尼阁著 何高济等译, 何兆武校: 利马窦中国札记[M].上册.北京: 中华书局, 1983.
- [2][法]裴化行 萧睿华译: 天主教十六世纪在华传教志[M].上海: 商务印书馆, 1936.
- [3][德]彼得·克劳斯·哈特曼 谷裕译: 耶稣会简史[M].北京: 宗教文化出版社, 2003.
- [4]顾卫民著: 基督教与近代中国社会[M].上海: 上海人民出版社, 1996.
- [5][意]柯毅霖著 王志成 思竹 汪建达译: 晚明基督教论[M].成都: 四川人民出版社, 1999.
- [6]方豪著: 中国天主教史人物传上册[M].北京: 中华书局, 1988.
- [7][法]裴化行 管震湖译: 利玛窦评传[M].北京: 商务印书馆, 1993.
- [8]朱维铮主编: 利玛窦中文著译集[M].上海: 复旦大学出版社, 2001.
- [9]吴伯娅著: 康雍乾三帝与西学东渐[M].北京: 宗教文化出版社, 2002.
- [10]徐昌治辑: 破邪集[M]: 卷一, 北京: 北京图书馆藏.陈垣先生遗本.
- [11]明实录·附录崇祯长编[M]: 卷三四.
- [12]清史稿[M].北京: 中华书局, 1977.
- [13][清]阮元: 畴人传[M]: 第46卷, 上海: 上海商务印书馆, 1955.
- [14][清]杨光先: 不得已[M].合肥: 黄山书社, 2000.
- [15]李约瑟著: 中国科学技术史[M]: 第5卷, 北京: 科学出版社, 1990.
- [16][法]樊国梁: 燕京开教略[M]: 中篇, 清光绪三十年北京救世堂铅印本.
- [17]陈垣识: 康熙与罗马使节关系文书[M].台北: 文海出版有限公司,1974年影印本
- [18]清实录穆斯林资料辑录[M]上卷, 宁夏: 宁夏人民出版社,1988.
- [19]张力 刘鉴唐著: 中国教案史[M].成都: 四川社会科学院出版社, 1987.
- [20]陈卫平著: 第一页与胚胎[M].上海: 上海人民出版社, 1992.
- [21]清史稿[M].北京: 中华书局, 1977.
- [22]李山 过常宝著: 高僧传·道安传[M].济南: 山东人民出版社, 1994.
- [23]梁启超著: 中国近三百年学术史[M] 北京: 东方出版社, 1996.
- [24]东华录·康熙卷十三[M].北京: 中华书局, 1980年.
- [25]于桂芬著: 西风东渐——中日摄取中西文化的比较研究[M].北京: 商务印书馆, 2001.
- [26]利奇温著 朱杰勤译: 十八世纪中国与欧洲文化的接触[M].北京: 商务印书馆, 1991.
- [27]中国人民大学清史研究所编: 清史研究集第三辑[C].北京: 中国人民大学出版社, 1982.
- [28]中国人民大学清史研究所编: 清史研究集第二辑[C].北京: 中国人民大学出版社, 1982.
- [29]李约瑟著: 中国科学技术史[M]: 第5卷, 北京: 科学出版社, 1990.
- [30]何兆武著: 中西文化交流史论[M].北京: 中国青年出版社, 2001.
- [31]许明龙著: 中西文化交流先驱[M].北京: 东方出版社, 1993.
- [32]徐海松著: 清初士人与西学[M].北京: 东方出版社, 2000.

- [33]盛邦和 井上聪主编：新亚洲文明与现代化[M].上海：上海学术出版社，2003.
- [34]于本源著：清王朝的宗教政策[M].北京：中国社会科学出版社，1999.
- [35]孙尚扬著：基督教与明末儒学[M].北京：东方出版社，1994.
- [36]沈定平著：明清之际中西交流史[M].北京：商务印书馆，2001.
- [37]林仁川 徐晓望著：明末清初中西文化冲突[M].上海：华东师大出版社，1999.
- [38]王晓朝著：基督教与帝国文化[M].北京：东方出版社，1994.
- [39][法]谢和耐著 于硕译：中国文化与基督教的冲撞[M].沈阳：辽宁人民出版社，1989.
- [40]朱维铮主编：基督教与近代文化[M].上海：上海人民出版社，1994.
- [41]彭琦著：中西政教关系史比较研究[M].北京：首都师范大学出版社，1998.
- [42]董丛林著：龙与上帝[M].北京：三联书店，1992..
- [43]RICCI,Matteo,*China in the Sixteenth Century: the journals of Matthew Ricci*,RadomHouse, NewYork. ,1953.
- [44]GERNET, J., *China and the Christian Impact:A Conflict of Cultures*,Cambridge,1982,
- [45]WHYRE,B.*Unfinished Encouter:China and Christianity*, London, 1988.
- [46]Edited by Charles E.Ronan and Bomie B.C.Oh: *East Meets West: The Jesuits in China 1582—1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.
- [47]Rowbotham, Arnold H.: *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the court of China*, University of California Press, 1942.

论文：

- [1]黄心川：论中国历史上的宗教与国家关系[J]. 世界宗教研究 1998 年第 1 期。
- [2]龙显昭：中国古代宗教管理体制源流初探[J].中华文化论坛 2000 年第 4 期。
- [3]杨军：从儒释道“三教”看我国传统政教关系的特点[J].西南民族大学学报（人文社科版）2004 年第 11 期。
- [4]吴强华：从利玛窦的天主教儒学化理论看中西文化交流[J].学术月刊 2003 年第 3 期。
- [5]管恩森：宗教文化对话：基督教入华的启示[J].北京电子科技学院学报 2005 年第 3 期。
- [6]顾长声：传教士与近代中西文化交流[J].历史研究 1989 年第 3 期。
- [7]白才儒：明末社会危机与耶稣会士在华传教的根本冲突[J].四川大学学报 2004 年第 5 期。
- [8]李晟文：从基、儒关系看明清时期基督教的中国化趋向[J].中国文化研究 2004 年春季卷。
- [9]吴莉苇：文化争议后的权利交锋——“礼仪之争”中的宗教修会冲突[J].世界历史 2004 年第 3 期。

后 记

时光荏苒，岁月如梭，转眼间三年的研究生生活即将结束。感谢东北师范大学提供的良好的学习环境，让我在为人、为学之道上获得了受益终生的巨大进步。

学业和论文的完成，首先要感谢导师张晓华老师在论文上的悉心指导和在生活上的帮助，也感谢中古所王云龙所长、李小白老师、王恒伟老师、李新宽老师，历史系王晋新老师和赵轶峰老师等，感谢他们对我论文提出的宝贵意见，使我受益非浅，从而能够更好地完成论文。另外对帮助过我的同学和办公室高老师也表示诚挚的谢意。

在拟定论文的过程中，几经反复，在取得导师的同意的情况下，确定此题目。在撰写论文的过程中，虽然投入大量精力，但由于本人学识有限，加上宗教对我来说是陌生的领域，而且论文又涉及许多以前不曾接触的明清时期的文献资料的困难，论文有着大量的不足之处，我将在以后工作中进一步提高和完善。

最后，谨以此拙文作为我硕士学习期间的总结，敬请各位老师批评指正，并诚挚祝愿所有老师、同学快乐、健康每一天！