

福建师范大学学位论文使用授权声明

本人（姓名） 鞠培培 学号 2004032 专业 字数学

目 所提交的论文（论文题目 清代中央及福建地方政府对其智教治政改革历程

）是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，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。本人了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交的学位论文并允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容；学校可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

（保密的论文在解密后应遵守此规定）

学位论文作者签名 鞠培培 指导教师签名 林月

签名日期 2007.6.7

摘 要

本文为中国教案史研究的一部分，主要论述清代中央和福建地方政府在处理基督教问题时采取的政策和管理措施。清代各个时期政府在对待基督教的政策和管理上各不相同。基本可分为顺康、雍乾嘉道、晚清三个不同时期。文章试图回答的是，在这三个时期中，清朝中央和福建地方政府如何对待基督教，采取了什么样的政策，执行何种管理。本文初步运用了区域史、教案史的研究方法和成果，从政策和管理角度审视清代福建的教案史，主要对清代中央和福建地方政府对基督教的政策和管理进行系统的梳理，并对各个时期的政策和管理进行总结和评价，从中吸取经验和教训。

关键词 清代中央 福建地方政府 基督教政策和管理

Abstract

This paper is a part of the study about the History of the Missionary Cases. The main concern is the Qing Center and Fujian local Government's policy and administration measures to Christianity in Qing dynasty's different stages. The policy and administration measures to Christianity can be generally separated into three different stages that contain Shun-Kang、 Yong-Qian-Jia-Dao and Late Qing. In these stages, how to treat the Christianity? What policy and administration measures have been used? This paper basically used the productions and studying methods of both the Fujian Local History and History of the Missionary Cases, and put the policy and administration measures in order. This paper sum up the policy and administration measures of different stages. The author hope this paper can answer some questions about Christianity history in China and take some help to the study of China Missionary Cases history.

Keywords The Center of Qing Dynasty Fujian Local Government
The Policy and Administration measures to Christianity

中文文摘

有清一代贯穿着基督教^[1]与中央及地方政府的互动关系。基督教延续晚明以来的星星之火，一度在清初出现了传教的“黄金时期”；清中叶自雍正始厉行禁教，基督教发展举步为艰，转入在底层民众中秘密传教；鸦片战争后，基督教势力借列强的炮火呼啸而至，掀起一波又一波前所未有的传教高潮，给中国社会带来了强烈的冲击，并影响着中国近代历史发展历程。

对于基督教的活动，清朝中央和地方各级政府一直十分关注，并出台了相应的政策和管理措施进行控制和引导。福建^[2]是清代基督教传播最为活跃的地区之一，中央及地方对基督教的政策和管理在此可说极具代表性。以往学界对这一问题的研究还较为零散，鉴于此，本文试图对有清一代中央与福建地方政府对基督教的政策与管理作一完整连贯的叙述，从中吸取历史经验和教训。

本文共分四章：

第一章为绪论，介绍了选题缘起及学术意义、学术史回顾、资料来源及研究思路与方法。

第二章系统地论述了清初顺康时期清廷中央及福建地方政府对天主教的政策和管理。首先叙述顺康时期天主教的再次传入及其载体——耶稣会士的活动。包括顺康时期天主教传播的概况、来华耶稣会士的传教历程及其传教策略，并探讨其传教过程中所经常遭遇的纠纷或冲突。其次，本章详细介绍了顺康时期清朝中央政府对天主教的政策和管理。包括统治者对天主教的认识、中国传统宗藩体制对清廷天主教政策的影响，并举例分析清政府在此政策指导下所采取的管理措施，如对传教士的官职任命、赏赐房产让他们建造教堂、以印票制度管理传教士的旅行和传教等。再次，本章分析了礼仪之争对清廷天主教政策的影响，认为正是传教士内部的纷争和对中国礼俗的不敬导致了清廷的禁教政策。最后，论述这一时期福建地方政府对天主教的政策和管理，分别从天主教在福建的传播概况、康熙时期发生的“历狱”和源于福建的“礼仪之争”三个方面进行阐述。

第三章主要依据《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，重点叙述清中叶雍乾嘉道各时期清政府禁教政策和管理措施的演变过程，以及福建地方政府对基督教

^[1] 本文所述“基督教”，清朝中前期主要为天主教，晚清时期则包括天主教和新教。

^[2] 本文所述“福建”，不包括台湾地区。

采取的政策和管理。首先概述了雍乾嘉道时期天主教在华传播的大致情况。其次分别对雍正、乾隆、嘉庆、道光四个时期清朝中央政府对基督教的政策与管理进行论述。认为雍正朝继承康熙的禁教政策并加以严格执行，初步完善了清中期的禁教政策；乾隆朝的禁教稍有宽松，却教案频仍；嘉庆时期对秘密教门的治理更加严厉和完善，对天主教的治理不论是律例，还是其他诸如教化或保甲制度，都日臻完善，极大的遏制了天主教在华的传播，严厉的禁教使得天主教的传播只能更加隐秘，官府对天主教的治理也采取了类似对于其他秘密教门的治理方法；道光时期则延续着嘉庆的做法，并于后来应时而变（这在后文将有详细论述）。最后，论述了这一时期福建地方政府对天主教的政策和管理。此外，本部分还将之与对民间秘密宗教的政策和管理进行了简单的比较。

第四章是全文的重点，主要论述了不平等条约对清政府基督教政策和管理的影响。首先，本章归纳梳理了不平等条约中关于基督教的诸多条款，以图表的形式将这些条款罗列出来，从历史时期、涉及权利义务及其演变、限制等方面进行了较为深入的分析。其次，对晚清政府基督教政策进行分期，分为有限弛禁时期（1842—1860）、宽容传教时期（1860之后）。本章还将福建区域内的各类教案进行分类，具体分为：租房宣教、占地建堂、还堂、教士庇护违法教徒、民间风俗信仰、谣言、中外战争和秘密结社等8个部分，结合这8个部分40余起教案，探讨了晚清政府和福建地方政府在应对基督教所引发的各种问题时采取的政策和管理措施。最后，本章简略叙述了清末新政中采取的一些改善政教关系的措施。

最后，本文的结论部分着重从政教关系的角度审视了清代官府与基督教的互动关系，认为妥善处理好政教关系有助于政府与宗教双方的和谐发展。

第1章 绪论

1.1 选题缘起及学术意义

清代中央及地方各级政府对基督教的政策和管理是中国基督教史上重要的内容。对于这部分内容的探讨，以往研究多将之置于教案史研究的视野。笔者在对中国教案史以往论著的研读过程中发现，这些论著对于清政府基督教政策和管理的研究存在一些不足，很少有贯穿整个清代或从区域史角度出发进行研究的著作，而将两者结合起来的则更少。

清代中央政府对基督教的控制与管理对于基督教在华传播有重要的影响。清廷各个时期对于基督教的政策和管理由宽松、禁止到开放的动态发展的过程。这种政策在各个地区的表现又不尽相同，福建是有清一代基督教在华传播最为活跃的地区之一，对其作较系统完整的考察将有助于我们对清代基督教政策和管理有更为全面的认识。以往研究尚缺乏对清代基督教政策和管理进行系统完整的考察，也未见对福建地方政府基督教政策和管理专门性研究，有鉴于此，笔者确定了本文选题。

1.2 学术史回顾

前人关于中国基督教史通论性的研究，是本文写作的前提和基础。这些研究当中，包括陈垣《元也里可温考》、徐宗泽《中国天主教传教史概论》、王治心《中国基督教史纲》、等解放前的开创性研究专著。1979年之后中国基督教历史的研究论著则要更多，本文着重参考了顾长声的《传教士与近代中国》（1981）《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评价》（1985）、李时岳的《近代中国反洋教运动》（1985）、张力和刘鉴唐的《中国教案史》（1987）、顾卫民的《基督教与近代中国社会》（1996）、史式徽的《江南传教史》（1983）、陈增辉的《福建基督教史稿》（未刊稿）、陈支平的《福建宗教史》（1996）等等。这些研究著作大体确定了中国基督教史的研究范畴和框架，这为本文的写作提供了基本的参照，并奠定了扎实的基础。

清代中央和地方各级政府对基督教的政策和管理是中国基督教史研究的重要组成部分之一。有关清廷宗教政策或基督教政策研究方面，于本源的《清王朝的宗教政策》（1999），较为全面地概括了清朝统治者的宗教思想和政策，但是对于具体的

管理制度的内容则较少涉及；杨大春的《晚清政府基督教政策初探》（2004）则比较详细的论述了鸦片战争之后清政府基督教政策的演变和具体的应对策略，其中关于清廷基督教政策的历史分期和各个时期具体措施的论述是本文重要的参考；郭卫东的《转折——以早期中英关系和〈南京条约〉为考察中心》则辟有专门一章《清朝西教政策的变迁》，针对近代西教弛禁的具体原因和弛禁时间表有详细的论述。此外，吴伯娅的诸多论文^[1]侧重对乾隆时期清廷基督教政策及其影响的研究，也是本文重要的参考。

在福建基督教史研究方面，陈增辉的《福建基督教史稿》对于近代基督教在福建地区的传播进行了总括性的介绍；林金水、谢必震主编《福建对外文化交流史》（1997）包含了有清一代福建基督教的传播与中外文化交流较全面的内容；陈支平主编的《福建宗教史》（1996）对福建基督教史有一个概括性的介绍；张先清的博士论文《官府、宗族与天主教——明清时期闽东福安的乡村教会发展》则是福建区域史研究的最新成果，其中有专门一章《传教与禁教》结合清廷禁教政策，论述了福建地方官府禁教的执行情况；王绣中的《福建地区“百年禁教”研究》（2005）则是专门研究福建地区“百年禁教”的论文，对于本文第二部分的写作帮助很大。此外，福建师范大学社会历史学院在福建基督教史研究方面成果卓著，这些成果中与本文有密切联系的包括：何文贤博士论文《“与狼共舞”——“同治中兴”时期的中外和局研究》（2005）、王绣中硕士论文《福建地区“百年禁教”研究》（2005）、曹传兰硕士论文《基督教在华传教方针的嬗变——以来华传教士四次全国大会为研究对象》（2004）、张钟鑫硕士论文《本土化与信誉重建——泉州地区基督教会研究（1857-1949）》（2003）、王福梅硕士论文《莆田基督教会（新教）之研究（1863~1949年）》（2002）、李颖硕士论文《清季台湾教案研究》（2000）、李莉硕士论文《近代福建外国教会契约文书之研究》（2003）、郑国艺硕士论文《斋教与古田教案之研究》（2002）等。

基督教在华传播史的一个重要内容是教案。对教案的研究主要集中在海峡两岸。大陆方面^[2]，教案史的开创者首推王文杰先生，他的《中国近世史上的教案》一书罗列了咸丰六年（1856）至光绪二十三年（1897）间的教案七十件以上。八十年代以来，学术界先后在四川大足、成都、安徽绩溪、贵州贵阳、湖南怀化等地成功举

[1] 如吴伯娅，乾嘉时期清廷的西方文化政策，暨南史学，2005年第3期。

[2] 关于大陆教案史研究可参看顾卫民，近代大陆的中国基督教史研究概述，近代中国史研究通讯第16期，1993年。

办了几次大型学术讨论会，有结集出版^[1]。台湾方面，吕实强先生的研究具有开创之功，他反对王文杰的文化冲突说，认为儒家思想和基督教教义原本并不冲突，人类的“贪婪自私”才是阻碍二者融合的关键。自六十年代开始，区域研究的方法成为台湾研究教案史的一个突出特色，如王树槐《清季江苏省的教案》、李晋荣《清季四川教案之研究》、李守孔《清季山东之教案与拳乱》、林文慧《清季福建教案之研究》等。其中林文慧的《清季福建教案之研究》是本文的一个重要参考。

1.3 资料来源

(一) 档案。本文研究查阅了大量的原始档案材料，包括中国第一历史档案馆主编的《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，这部分史料较全面收集了清中前期有关基督教传播的奏章资料；台湾中央研究院近代史研究所编印的《教务教案档》汇集了有关近代教案的各种资料，其中包括关于福建地区教案的大量内容；中国第一历史档案馆和福建师范大学历史系合编的《清末教案》收集了近代国内外大量处理教案的奏章、外交照会、官方文书等资料；齐思和等整理的《筹办夷务始末》汇集了大量有关教案的清政府各级官员奏章和皇帝朱批等资料。这部分第一手资料是本文最为基础的史料来源。

(二) 资料汇编。清代李刚已辑录《教务纪略》归纳了清代历朝关于基督教的上谕、近代关于基督教的条约和清政府颁布的保护基督教的措施等；田涛主编的《清朝条约全集（影印本）》与王铁崖的《中外旧约章汇编》全面辑录了有清一代签订的外交条约的资料；韩琦校注《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》包含了诸多关于明末清初天主教在华传播的历史资料；王明伦编《反洋教书文揭帖选》汇集了各类反教揭帖、奏章、告示等资料。这写资料汇编为本文写作提供了重要的论据。

(三) 福建各地方志。这部分资料主要包括福建通志局修纂的《福建通志》、徐景焘编纂《福州府志》、梁国棟编纂《兴化府志》、章倬标编纂《泉州府志》、沈定均编纂《漳州府志》、傅尔泰编纂《延平府志》、曾日瑛修纂《汀洲府志》、朱珪修纂《福宁府志》等。这部分资料是福建基督教和教案史重要的地方中文文献。

(四) 他人著作。在现当代学者的论著中，于本原著《清王朝的宗教政策》、杨大春《晚清政府基督教政策初探》、林文慧《清季福建教案之研究》、张先清《官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展》等，包含了有关清代中央及各

^[1] 如四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编，《近代中国教案研究》，成都：四川省社会科学院出版社，1987年。

级政府基督教政策与管理的内容，这部分资料也是本文写作的重要参考之一。

1.4 写作思路及研究方法

本文力图对清代中央及福建地方政府对基督教的政策和管理作较为全面系统的论述。在写作思路上，尝试从纵向与横向两个层面展开。

在纵向上，本文通过叙述的方法，按照时间顺序将整个清代中央和福建地方政府对基督教的政策和管理之演变作了一个系统的整理。通过整理，本文基本上廓清了有清一代中央和福建地方政府对基督教的政策和管理的发展变化过程，这是本篇论文价值所在之一。

在横向上，本文将清代各时段中央和福建地方政府对基督教的政策和管理逐一展开，并结合历史学区域史研究、统计分析、归纳演绎等研究方法，对清初（顺康时期）、清中叶（雍乾嘉道时期）、晚清三个不同时期的基督教政策和管理分别进行详细的考察，阐述了这三个时期治理基督教问题不同的特点和趋势。

需要说明的是，本文所归纳的三个时期：清初主要指顺治、康熙时期；清中叶主要包括雍正、乾隆、嘉庆、道光四个时期；晚清指鸦片战争至清朝灭亡这段时期。之所以采用这样的分期，主要是出于清朝中央和福建地方政府对基督教的政策和管理的发展规律和演变趋势的考虑，如有不当之处，敬请方家指正。

第2章 清初（顺康时期）中央及福建地方政府对天主教的 政策和管理

2.1 顺康时期天主教的在华传播

明末清初天主教的传入与欧洲天主教的反宗教改革有关。随着欧洲的文艺复兴和宗教改革，欧洲天主教出现了分裂。为了对抗基督新教的宗教改革，罗马天主教提出了“反宗教改革”。其中一个重要的方面，就是采取大规模对外传教的方式对抗新教的传播，远东大国中国则成为其传教的重中之重。在对中国的传教浪潮中，耶稣会起到了一个至关重要的作用。

2.1.1 顺康时期天主教传播概况

顺康时期天主教在中国传播，主要耶稣会、多明我会、奥古斯丁会和巴黎外方传教会等。其中耶稣会打开了天主教在华传教的局面。

耶稣会 1534 年由西班牙人罗耀拉创建，是天主教会反宗教改革的主要团体。其纪律森严，机构严密。一个耶稣会士的培养和训练，往往要长达 15 年之久，因此耶稣会士有着极好的灵性修养和渊博的知识学问。耶稣会与天主教其他修会不同，它鼓励其成员为保卫天主教会的利益进入世俗、渗入社会各阶层，尤其是与上层社会建立联系，结交达官贵人，深入宫廷王府，扩展势力。此外，耶稣会也注重开展各门学术的交流互动，其不少成员本身就是著名专家学者^[1]，比如利玛窦、庞迪我、金尼阁、汤若望等等明末清初进入中国的耶稣会士。正因为耶稣会具有同其他差会不一样的特点，这就使得耶稣会士在中国传播天主教义能采取不一样的传教策略，并取得传教的巨大成功。当然我们应该看到正是这一传教策略，导致了其不同教派之间的纷争，进而直接影响到中国统治者对于天主教的政策和管理。

第一个来华传教的耶稣会士是沙勿略（Xavier）。当时的中国对外国人来华限制很严，随后来澳门传教的耶稣会士卢克斯曾说：“管家布置一些哨兵，把守广州，凡是没有得到许可的，决难渡过门禁森严的城垣。……为了这个缘故，不论是我或是别的司铎，已经为传教事业试办过好几次，都未能在中国得到结果。”^[2]因此沙勿略

^[1] 以上采自阜新平主编，基督教小辞典，上海：上海辞书出版社，2001年：第14~16页。

^[2] 王治心，中国基督教史纲，上海：上海古籍出版社，2004年：第57页。

未能进入中国传教，死在了广东的上川岛。

真正开启中国内地传教大门的是利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610），正如王治心所评价的，“利氏苦心孤诣，亦足以垂万世而不朽”^[1]。利氏于万历十年（1582）抵达澳门学习汉文，第二年与罗明坚以“西僧”的姿态一同抵达广东肇庆传教，开始了天主教的第三次传入。万历二十二年（1594）起，易僧服为儒服，改称“西儒”。二十九年再次抵达北京，向明神宗献礼，获准长驻北京传教。从而为天主教在华传播奠定了基础，特别是得到朝廷信任，这样就使得一些传教士能够进入宫廷从事一些天文、历法、舆地等工作，为耶稣会士在中国的活动提供了保障。

1644年清廷定鼎北京，是为顺治元年。原先在明钦天监工作的传教士投靠了新王朝，汤若望和南怀仁先后成为新王朝钦天监的监正。古代修撰历法是国家大事，在清廷看来，天象关乎国家兴亡，因此传教士的责任极重，也因此受到优待。此外他们还还为清政府制造大炮。顺治时期清廷还处于战争之中，面对着李自成和南明军队，火炮对于他们来说确实是急需之物。这更加提高了传教士在当局统治者眼中的份量，如汤若望“加太仆寺卿，寻改太常寺卿。十年三月，赐号通玄教师（后避康熙名讳，改通微教师）”^[2]。这样，天主教在华得到顺利发展，并持续到了康熙时期。

虽然康熙后期因“礼仪之争”，清廷提出禁止天主教，但康熙在位时并没有具体实行，真正实施禁教是在雍正朝。因此从顺治到雍正初年，天主教在华发展很快，“雍正时全国教友有30万”^[3]，可见在顺康时期天主教发展比之明末更甚。

2.1.2 “利玛窦规矩”

耶稣会在华传播天主教之所以能站稳脚跟，跟所谓的“利玛窦规矩”有很大关系，康熙四十六年（1707年）三月十七日的谕令中说：“自今而后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去”^[4]，而“利玛窦规矩”其实就是在华耶稣会士的传教策略。《清王朝的宗教政策》一书将“利玛窦规矩”归纳为：

（一）、以儒者的姿态出现。

（二）、用西方一些科学技术知识和地舆图、自鸣钟、三棱镜等吸引学人和官宦人等。

[1] 王治心. 中国基督教史纲. 上海: 上海古籍出版社, 2004年: 第63页.

[2] 柯劭忞等. 清史稿·汤若望传. 中华书局1977年重印本.

[3] 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海: 上海书店, 1991: 第260页.

[4] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京: 中华书局, 2003年: 第12页.

(三)、着力结交学界及官府上层人士，而他的《交友论》更博得士大夫的好评。

(四)、讨好皇朝，不仅向皇帝进献上述仪器，还特将地舆图制作得以中国为中心，以满足皇帝是天下主宰的思想。

(五)、将天主教穿上儒学的外衣，将儒学的一些名词、概念如“天”等似是而非地用在天主教中，并将该教作类似儒学的解释，将两者混于一起，使人难于区分。而在儒学中又多借用古圣贤之语贬低后儒（而这也是当时学术界的一种风气），似乎他是更为正统的儒者。

(六)、比较尊重中国祭孔、祭祖等活动，即所谓比较尊重中国的礼仪，不认为其为宗教，在这个意义上也可说是适应中国的传统文化。

(七)、抬高儒学，打击佛道，特别是反对佛教。

(八)、利氏办事谨慎，在传教事业上从不冒进，主要先争取士大夫和宦官上层人心。^[1]

这一传教策略为天主教找到了较合适的传播方式，能够比较好的缓和中西交流的不利方面。因此在利玛窦传教时期，虽然教徒发展不是很快，但却为天主教的发展打下了良好的基础。然而，这一传教策略并不能使得罗马天主教会满意，特别是关于祭祖拜孔的问题。利玛窦的传教策略，在其逝世后不断被争论，进而引发了“礼仪之争”，最终导致中国统治当局的激烈反应，天主教在华传播亦遭重创和禁止。这在下文将会述及。

2.1.3 天主教传播过程中常碰到的纠纷、冲突

利玛窦来华传教伊始，就碰到了一些跟他的后来者相似的麻烦，比如关于建堂的问题。1584年，利玛窦欲在肇庆建堂，当地绅民以破坏“风水”为由，反对建堂，甚至引起骚动，谣言蜂起，幸亏当地知府保护，在他们的屋门上张贴告示，“说明神父们怎样来到中国，赞扬了他们的品德和宗教热忱，然后宣告他们由总督批准指定一所住宅。他们靠自己的钱生活，严行禁止人们用任何方式欺凌他们，违者重惩不贷。不久另送来了两份盖有长官府印的文件：一份批准土地的捐赐，第二份允许他们去省城走动，去澳门或者到国内他们想去的任何地方去旅行。”^[2]这恐怕是最早的给传教士的通行证了，同时可见，当时官府认识到了应该将传教士纳入政府管理的范围内，并按照当时的中国法律给予管理和保护。

^[1] 于本源. 清王朝的宗教政策. 北京: 中国社会科学出版社, 1999年: 第180页.

^[2] 利玛窦 金尼阁. 利玛窦中国札记. 何高济等译. 北京: 中华书局, 1983年: 第166-167页.

进入清朝顺康时期，传教士们的传教活动不是一帆风顺的，在其遇到的诸多波折中，最有名的莫过于康熙初年的“历狱”。康熙初年，政出鳌拜。鳌拜憎恶教士，康熙初年的“历狱”就是他支持的。先是杨光先著《辟邪论》等，弹劾汤若望等教士谋反，传播邪教，称其所制定的历法有谬误等等。结果有信奉天主教的五名官员被杀，三人被革职，汤若望、南怀仁等教士被投入监狱，外省传教士被集中拘禁于广州，教堂被没收，该教被禁。汤若望由于太后的干预才免于一死，但剥夺了所有的头衔。康熙亲政之后，著名传教士南怀仁积极活动，最终使得冤狱得以平反，汤若望获复名衔，南怀仁重掌钦天监，被冤杀官吏也得到平反，遭贬黜者复官，教堂发还，被集中在广州的教士也被释放，复归原处，皇帝还为之写了“奉旨归堂”四个大字。

然而这次“历狱”不能代表顺康时期的天主教政策，只可说是一个插曲，因为该时期总的来说并未视其为邪教，并且容许其存在和发展。

2.2 顺康时期清朝中央政府对天主教的政策与管理

2.2.1 顺康时期统治者对天主教的认识

清朝初年统治者对天主教并不甚了解，由于当时清政府急需网罗人才，而耶稣会士当中又有很多各方面的专门人才，因此受到朝廷的赏识，但赏识的原因主要是他们掌握着较先进的科学技术知识。因此我们可以说清朝初年，清廷对基督教是“以儒识教，以人容教”^[1]。所谓以儒识教，即以儒家思想看待天主教，这与传教士以儒释耶有关；以人容教是指，因传教士有功于朝廷，所以容许他们所传的宗教存在。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，情况才发生了变化。

顺治皇帝对天主教的了解产生于同耶稣会士的接触中，而当时的耶稣会士们在传播基督教义的时候采取了“适应”策略，其中一个重要的方面，即“借用中国儒家思想和传统思想，力求使基督教信仰与之相适应”^[2]，因此当时很多中国人都是从儒学的角度认识天主教的。顺治也不例外，他是从儒学的标准来认识天主教的。在他看来，天主教与儒学不矛盾，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。在清朝入京伊始，朝廷就曾有过上谕，“恩准西士汤若望等安居天主堂，各旗兵弁等人毋许闯入滋扰等语”^[3]。后来，随着传教士在历法上逐渐受到重用，传教活动也不被禁止。终顺治时期，客观上容许传教士传教，但并没有明文规定。

康熙继位之后，重视网罗人才，对待传教士也主要利用其知识技术为主，对其所传宗教并无很深认识。甚至到南怀仁病逝，康熙为之御制碑文，碑文上也只写道：

朕维古者立太史之官，守典奉法，所以考天行而定岁纪也。苟称厥职司，授时之典，实嘉赖之。况克殫技能，有资军国，则生膺荣秩，殁示褒，岂有勒焉。尔南怀仁，秉心质朴，肆业淹通，远泛海以输枕，久服官而宣力；明时正度，历象无讹，望气占云，星缠式叙；既协灵台之掌，复储武库之需。覃运功思，督成大气，用摧坚垒，克殄戎行；可谓莅事惟精，奉职不懈者矣。遂闻盍世，深切悼伤，追念成劳，赐名勤敏。呜呼！赐命永光乎重壤，纪功广示于 ，勒以贞珉，用垂弗替。^[4]

^[1] 于本源，清王朝的宗教政策，北京：中国社会科学出版社，1999年：第193页。

^[2] 林金水，试论艾儒略传播基督教的策略与方法，世界宗教研究，1995年第1期：第44页。

^[3] 韩琦 吴旻校注，熙朝崇正集 熙朝定案（外三种），北京：中华书局，2006年：第279页。

^[4] 转引自王治心，中国基督教史纲，上海：上海古籍出版社，2004年：第110页。

从中可见，康熙除了赞赏南怀仁治历、制炮方面的功绩，对天主教是未置一词。这与他对天主教的认识仍然比较笼统有关，只是将天主教的思想等同于中国的天道思想。比如1703年北京南堂落成，康熙赐对联：无始无终先作形声真主宰，宣仁宣义聿昭拯济大权衡^[1]，又作诗曰：

森森万象眼轮中，须识由来是化工，
体一何终而何始，位三非寂亦非空；
地堂久为初人闭，天路新凭圣子通，
除却异端无忌惮，真儒若个不尊崇。^[2]

可见，在康熙看来，天主教的主旨是讲天和天道，是与中国的儒学无有多少区别的，因此容许天主教在中国存在。不过，也正因为康熙认为它与儒学的天道思想相同，在中国也就无须对之加以提倡。因之在平反“历狱”之后，仍不准添立教堂，也不准中国人入教，如果说后来对中国人习天主教解禁，那只是对治历教士的一种让步，这其中，南怀仁起到了重要的作用。^[3]特别是在“历狱”的平反过程中，南怀仁为天主教申辩：“惟是天主一教，即《诗经》云‘皇矣上帝，临下有赫’，为万物之宗主……世祖章皇帝数幸堂宇，赐银修造，御制碑文，……若系邪教，先帝圣明，岂不严禁？”^[4]首次阐明了天主教不是邪教的看法。虽然康熙八年的禁教谕命禁止各省传教，但却不是很严格，在个别人和个别事上表现出很大的松动性和灵活性。从中可以看出南怀仁对康熙皇帝的影响。可以说康熙前期对待天主教是原则上严禁、实际上宽松。此后，南怀仁通过不同方式和渠道影响康熙对天主教的想法，虽然最终并没有使康熙皇帝皈依天主教，但却使他对天主教的态度发生了变化。这主要反映在他对天主教的赞许和尊重，以及对传教士的友好和信任上。

2.2.2 “宗藩体制”与顺康时期清朝中央政府对天主教的政策与管理

天主教毕竟是外来宗教，传教士也常自称“远臣”，这就使得我们在谈到清政府对天主教的政策与管理的时候必须论及宗藩体制。

宗藩体制源于中国传统文化观念，又由于长期的中华大一统局面和先进的古代农业文明而得到强化。古代周王朝就有了“君权神授”及“溥天之下，莫非王土；

^[1]【法】费赖之，在华耶稣会士列传及书目，冯承钧译，北京：中华书局，1995年：第449页。

^[2]张力 刘鉴唐，中国教案史，成都：四川省社会科学院出版社，1987年：第64页。

^[3]参见林金水，试论南怀仁对康熙皇帝天主教政策的影响，魏若望编，南怀仁：鲁汶国际学术研讨会论文集，北京：社会科学文献出版社，2001年：第403~438页。

^[4]韩琦 吴旻校注，熙朝崇正集 熙朝定案（外三种），北京：中华书局，2006年：第312页。

率土之滨，莫非王臣”的理论。依照这个理论，中国古代君王建立起以宗法制度为纽带的分封制度。后虽经历春秋战国及历次分裂，但统一的封建国家时间更长，而且从西汉至清代的各朝帝王，都没有摒弃分封诸侯、屏护中央、面南为天下共主的传统观念。由于汉民族长期保持很高的经济社会发展水平，于是不断增强了自我优越、惟我独尊意识，并产生了华夷观念，把周边民族或国家都视为落后的蛮夷。对待周边蛮夷国家，中国除要用强大实力使之“畏威”之外，更应以“德惠”使四夷倾心内服。《礼记·中庸》主张对诸侯和更远方的国家采用“怀柔”政策包括“厚往而薄来”的恩惠大度方针。按照儒家学说，中国君主与其它各国君主的关系，只能是天子与诸侯的君臣关系，外国来使均为朝贡者，故没有形成平等国家间的外交理念和外交礼仪。因此，古代中国统治者认为自己不需要外交，无需常设的外交机构，只是由礼部和理藩院分别办理海道和陆路往来的各国事务。所谓“夫中国幅员之广，远轶前古，幽陵、交趾之众，流沙、蟠木之属，莫不款关奉贄，同我版图。”^[1]到了明清时期，这种以朝贡为主要表现形式的宗藩体制最终形成。

宗藩体制对清政府对待天主教上影响巨大。清政府被拉入近代外交体系之前，一直都以“天朝上国”自居，即以上述宗藩思想为指导对待来华外人。对待天主教的传教士们也是如此，只是因为他们的多数怀有各种技艺，能为当局所用，因而较受重用。即使是到了康熙后期，朝廷宣布禁教之后，凡是有技艺的传教士，也都能进入宫廷工作。如康熙五十五年九月二十九日，广东巡抚杨琳奏报“委员护送西洋技艺人严嘉乐、戴进贤、倪天爵三人进京效力”一折，康熙批复：“知道了，西洋人着速催进京来”。^[2]

归纳起来，顺康时期清朝中央政府对天主教的政策与传教士的技艺和他们在清廷的工作是分不开的，即上文述及的“以人容教”。而在宗藩思想指导下，清朝中央政府对天主教的政策与管理也显得比较宽容，甚至最后由禁止到宽容。

康熙八年（1669年）“历狱”平反之后，天主教仍遭禁止，不准公开传教：

“至供奉天主系沿伊国旧习，并无为恶实绩。……伊等聚会散给天学传概，及铜像等物，仍行禁止。……其天主教除南怀仁等照常自行外，恐直隶各省复立堂入教，仍著严行晓谕禁止。”^[3]

[1] 柯劭忞等，《清史稿·邦交一》，中华书局1977年重印本。

[2] 中国第一历史档案馆，《清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）》，北京：中华书局，2003年：第13页。

[3] 清·李刚己（辑录），《教务纪略》（影印本），上海：上海书店，1985年：第1页。

虽然朝廷认为天主教“并无为恶实绩”，但无法制止把它视为“邪教”现象的发生。一些省份在严禁僧道邪教的同时，也将天主教归为邪教。对此南怀仁于康熙二十六年上疏称：“臣等所奉天主教祈照康熙初年未曾诬告之前，任随其便，不阻其门，以断绝妄指之诽谤”^[1]。康熙于是发布上谕“今地方官间有禁止条约，内将天主教同于白莲教谋叛字样，着删去”^[2]。

康熙三十年九月，浙江发生地方官“欲将堂拆毁，书板损坏，以为邪教，逐出境外”^[3]之事，杭州神父殷铎泽告急于北京神甫，传教士徐日升、张诚乃面见皇帝，求弛教禁。皇帝命礼部议奏，礼部的回复不符上意，于是再次命令内大臣满汉官再议，康熙三十一年二月初二日（1692）的上谕里说：“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。”^[4]

在皇帝的一再督促下，内阁和礼部官员不敢怠慢，作出积极反应：

“臣等会议，查得西洋人仰慕圣化，由数万里航海而来，现今治理历法，用兵之际，力进军器火炮，差往俄罗斯，诚心效力，克成其事，劳绩甚多。各省居住之西洋人，并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧等寺庙，尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，实属不宜。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。臣等未敢擅便，谨具题请旨。”

帝即批示“依议”。^[5]至此，天主教得到允许公开传教。

如果说顺治时允许天主教传教只是一个现实，没有公开的政策规定。那么康熙允许其传教则是谕旨明确规定的了。关于这个容教政策，法国学者谢和耐评价道：

“1692年的容教圣旨除了阐述该宗教不是煽动叛乱的宗教之外，几乎未包括其他任何有关宗教的内容。在康熙思想中最起作用的是传教士们可以为他效劳的地方。”^[6]

归纳起来，顺康时期（除了康熙八年到康熙三十一年原则上禁止，实际上宽容）对于天主教采取的是宗藩思想指导下“以人容教”的政策，即在利用传教士的技能为己用的前提下，允许传教士公开传教，并一定程度上给予优待。

在这一政策指导下，清朝中央政府对于基督教的管理包括许多方面。下面，本

^[1] 转引自林金水. 试论南怀仁对康熙皇帝天主教政策的影响. 魏若望编. 南怀仁; 鲁汶国际学术研讨会论文集. 北京: 社会科学文献出版社, 2001年: 第423页.

^[2] 韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第165页.

^[3] 韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第182页.

^[4] 韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第184页.

^[5] 清·李刚己(辑录). 《教务纪略》(影印本). 上海: 上海书店, 1985年: 第2~3页.

^[6] 【法】谢和耐. 中国和基督教. 耿升译. 上海: 上海古籍出版社, 1991年: 第203页.

文归纳新出资料整理集《熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）》中所记载，分任官、房产建堂、传教印票、死亡等方面体现：

一、任官

任官上可以清初著名传教士汤若望为例，下列《正教奉褒》所记其受官、名号各事：

“顺治元年十一月，奉上谕：钦天监印信着汤若望掌管，所属官员，嗣后一切占候事宜，悉听举行。”

“顺治八年正月，上亲征，颁诏加恩中外。八月，诰封汤若望为通议大夫，又赐封若望父祖为通奉大夫，母与祖母为二品夫人。”^[1]

“顺治十年三月，上赐汤若望号‘通微教师’。”

“顺治十五年正月，颁诏加恩中外，诰授汤若望光禄大夫，并恩赏若望祖先三代一品封典。”^[1]

甚至到他去世，传教士赢得“历狱”之争之后：

“康熙八年九月，礼部题为请旨事。臣等议得汤若望‘通微教师’之名既复行给还，照伊原品级赐恤，应照原任通政使司通政使加二级又加一级掌钦天监印务事汤若望给予合葬之价，并给予一品致祭银两，遣官读文致祭，祭文内院撰拟。奉旨：依议。”^[2]

二、房产建堂

传教士要在内地传教必须要有固定的传教基地，取得房产并建造教堂是最重要的手段。《钦命传教约述》、《正教奉褒》里记载了许多官方赐地建堂的资料：

“康熙三十九年十二月，特奉上谕，动发内帑银两，建造天主堂于皇城內，又发户运库银一万两，修建天主堂于顺城門內。”

“顺治七年，上赐汤若望宣武門內天主堂側隙地一方，以资重建圣堂，孝庄文皇太后颁赐银两，亲王官紳等亦相率捐助。”

“顺治九年，宣武門內天主堂告竣，上赐‘钦崇天道’匾額，礼部尚书与孔子六十六代裔孙各题赠堂額，颂扬正道。”

“顺治十一年三月二十五日，上飭户部，将阜城門外利瑪竇坟茔兩旁地亩赏给汤若望，为日后窀穸之所。……汤若望又于是地建造圣母堂一座，十七年七月工竣。”

^[1] 以上各条分别见韩琦 吴旻校注。熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）。北京：中华书局，2006年：第280、281、282、288页。

^[2] 韩琦 吴旻校注。熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）。北京：中华书局，2006年：第322页。

“顺治十四年二月初一日，上赐御书堂额，曰‘同微佳境’，敕送恭悬宣武门内天主堂。”

“康熙十年冬，御书‘敬天’二字匾额，赐悬堂中，并谕曰：朕书敬天，即敬天主也。”^[1]

三、传教印票

顺治时期并未对传教士的传教和旅行上有什么具体规定，直到康熙后期，礼仪之争起，康熙鉴于传教士纷争，于是颁布印票制度，只有持有内务府的印票方可在各地传教旅行。

“顺治十年，穆尼各进京，欲往丰田府等处传教，奏闻。奉上谕：关东一带地广人稀，食宿诸多不变，无庸前往。中国内地各省，随意往来传教可也。

“康熙四十五年冬，驻京西士，齐趋内殿，上面谕云：‘朕念你们，欲给尔等教文，尔等得有凭据，地方官晓得你们来历，百姓自然喜欢进教。’遂谕内务府，凡不回去的西洋人等，写票用内务府印给发，票上写西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋，已经来京朝觐陛见，为此给票，兼满汉字，将千字文编成号数，挨次存记，将票书成款式进呈。钦此。”^[2]

“(康熙)四十七年四月内，由武英殿议得，凡各省天主堂居住修道传教西洋人等有内务府印票者，任其行走居住，不必禁止；未给印票者，凡堂不许居住，令往番(澳)门安插等”^[3]

对此，地方官府的做法也留有记载：

“康熙五十六年八月二十五日，松江府正堂加十级、纪录十一次李……奉旨：天主教除南怀仁等照常自行外，给票兼满、汉字，将千字文编成号数，挨次存记。钦遵缘由等因。奉经转行去后，查据各属申覆前来，除将给票掌教，遵奉谕旨，照常自行外，合行给示晓谕，为此示仰天主堂掌教家属人等知悉，嗣后务须凛遵上谕，确守戒规，不得复回西洋。倘有不法棍徒一级无知兵厮混入天主堂，藉端骚扰，故违禁令，许家属人等不时具禀本府，以凭严拿究治，断不姑宽，慎之。”^[4]

四、死亡

^[1] 以上各条分别见韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第214、281、282、283、285、329页。

^[2] 雍正元年“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”，印票制度至此废除。见本文第三章第一节第二点。

^[3] 以上各条分别见韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第283、364、217页。

^[4] 韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第371~372页。

传教士在中国去世的，中国官方一般都会赐地给他们作为坟茔，还会赏赐银两，以备极哀荣，显朝廷恩远之意思。这不论是在明末，还是清初，都是如此。比如：

“万历三十八年四月二十三日，自利玛窦卒后，朝中诸公议请葬地，庞迪我、熊三拔等具疏奏请，帝即将阜城门外滕公栅官地二十亩、房屋三十八间赐给庞迪我等永远承受，以资筑坟营葬，并改建堂宇，为供奉天主及祝釐之所。十月，玛窦出殡，帝遣大员致祭。”

“康熙八年九月，礼部题为请旨事。臣等议得汤若望‘通微教师’之名既复行给还，照伊原品级赐恤，应照原任通政使司通政使加二级又加一级掌钦天监印务事汤若望给予合葬之价，并给予一品致祭银两，遣官读文致祭，祭文内院撰拟。奉旨：依议。”

“康熙八年十月，上赐银五百二十四两，以资筑建汤若望坟茔，并表立墓碑石兽。”^[1]

2.3 “不必禁止”与“禁止可也”——“礼仪之争”的影响

随着天主教在中国传教事业的开展，其内部各个教派之间出于利益和传教策略或方式的争论，逐渐激烈和扩大化，并最终影响到清廷统治者改变其对天主教的政策，开启其后“百年禁教”的先声。这就是历史上有名的“礼仪之争”。

2.3.1 “礼仪之争”

所谓“礼仪之争”，是指17世纪至18世纪西方天主教传教士在如何对待中国传统礼仪问题上发生的争论。狭义地来讲，“礼仪之争”只是指康熙时期的那场论战。争论的双方主要是受葡萄牙控制的耶稣会与受西班牙控制的多明我会和方济各会会士。耶稣会传教士在传教中将天主教教义礼仪与中国传统文化习俗相结合，允许中国教徒祀孔祭祖，而多明我会和方济各会传教士则认为祀孔祭祖是崇拜偶像。双方为此曾提请罗马教廷裁决，同时仍各行其是，教廷裁决曾几经反复，主旨是禁止中国教徒祀孔祭祖，并派遣使节多罗到中国，结果交涉的结果是加深了康熙对天主教的反感，于是康熙皇帝下令逐出反对中国礼仪的传教士，最后下令禁止传教。

关于“礼仪之争”，论著极多，在此不再赘述^[2]。这里简略叙述一下经过。十七

[1] 以上各条分别见韩琦 吴旻校注. 熙朝崇正集 熙朝定案（外三种）. 北京：中华书局，2006年：第260、322页。

[2] 详见林金水. 明清之际士大夫与中西礼仪之争. 历史研究，1993年第2期：第20~25页。

世纪三十年代，西班牙多明我会会士和方济各会会士相继从菲律宾进入福建传教，从一开始，这些传教士就非常反对耶稣会士的传教方式，如多明我会传教士便向教皇指控：“耶稣会士迁就异教，助修历书，玩弄星象，忘却支配星象之天主。”^[1]方济各会以及野心勃勃、趁隙而入的法国外方传教会等其他修会也指责耶稣会士允许教徒“敬孔”、“祭祖”，有悖于罗马教廷的教规。

康熙二十三年（1684年），罗马教廷传信部任命法国巴黎外方传教会传教士陆方济（Francois Pallu）为“有总辖中国教务之权”^[2]的主教。但陆方济到福建后不久病逝。康熙三十二年（1693年）与陆方济同来中国的同会传教士颜瑯（Carolus Maigrot，亦作阎当）担任福建教区宗座代牧（主教），并以陆方济继承人的名义对福建教区的所有信徒发出一封严禁“敬孔”、“祭祖”的“牧函”，正式否定了利玛窦、艾儒略等早期耶稣会士尊重中国文化的传教方式。这封牧函中包括七条禁令：

（1）为了统一称唯一真神的名词起见，该用“天主”名称，欧人用“陡斯”（Deus）或中文里的“天”和“上帝”，一概该除去。

（2）在教堂悬挂“敬天”的匾额，该在牧函公布日起两个月内取消，以后不准再用。

（3）教宗亚历山大第七时，卫匡国呈请圣职部批准的礼仪案（指教皇亚历山大七世于1656年3月23日颁布准许中国信徒参加祀祖祭孔礼仪的命令），因有许多不符合事实的地方，所以信众们不能享用。

（4）须禁止每年两次祭孔祭祖的隆重典礼。

（5）该废除为亡者所立牌位，或至少该除去牌位上的“神”或“灵”字。

（6）有许多俗语，如偶不谨慎，能使人误会而开异端之路，例如：“若适当的领悟中国哲学和教规无异”；“古贤达们愿把‘太极’为天主是万有的真原作定义”；“孔子用于申明的敬礼是文化而非宗教性的”；“称作经的古籍是极好的物理和伦理的纲领”等等。

（7）关于学校教科书，不该混入无神思想和异端邪说的书籍，致使和教规抵触。

[3]

颜瑯的这封牧函，使原来对传教士抱有好感的康熙皇帝极为愤怒。康熙三十一年（1692年），也即颜瑯发出上述牧函的前一年，康熙皇帝还发布了上述的容教敕

[1] 萧一山，清代通史（第一册），台湾：台湾商务印书馆，1963年：第706页。

[2] 参见徐宗洋，中国天主教传教史概论，上海：上海书店，1991：第227页。

[3] 杨森富，中国基督教史，台湾：台湾商务印书馆1963年：第134页。

令，准许“各处奉香之人”“照常行走，不必禁止”，也就是说准许天主教在中国自由传教。这原本是天主教在华传播发展的一个极有利的机遇，但“礼仪之争”的升级和颜珰的牧函，改变了这一进程。罗马教廷支持颜珰等人，于1704年11月20日议定了一道通谕，严行禁止中国天主教徒“敬孔”、“祭祖”的礼仪，并禁止使用中文的“天”或“上帝”等字眼指代“天地万物之主”。为此，教皇克莱孟十一特派意大利人多罗主教（Charles Thomas Maillard de Tournon）为使者来中国与康熙皇帝交涉。1706年六月，颜珰到北京协助多罗。颜珰自称是“中国通”，而实际上对中国文化知之甚少。康熙皇帝第二次召见多罗时，前来协助的颜珰只会讲福建方言而不懂官话，对贴在御座后的四个字，只认得其中一个字。康熙皇帝大为不悦，后来下御批责颜珰：“愚不识字，擅敢妄论中国之道”。第二天又谕示多罗：“颜珰既不识字，又不善中国语言，对话须用翻译，这等人敢谈中国经书之道，像站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”^[1]

这次会见之后，颜珰被逮捕，后被驱逐出境，返回欧洲。多罗主教则因在南京公开宣布罗马教廷关于禁止敬孔祭祖的禁令，也被康熙皇帝下令驱逐出境，并将他拘禁在澳门，后病死在那里。

2.3.2 从“不必禁止”到“禁止可也”

在驱逐多罗之后，康熙下令，传教士传教须按照中国规定，或按照“利玛窦的规矩”，安分传教的，可以领取传教印票，“票上写西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋，已经来京朝觐陛见，为此给票，兼满汉字，将千字文编成号数，挨次存记”^[2]。“领过票的，就如中国人一样，尔等放心，不要害怕领票”，不从者“断不准在中国住，必逐回去”。（见《康熙在苏州谕众西洋人》^[3]）但罗马教廷再次颁发“禁约”教谕，并派专使嘉禄（Carolus Ambrosius Medio-barbus）来华交涉。康熙皇帝看了“禁约”之后，不禁大怒，朱批道：

“览此告示，只说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟与和尚道士异端小教相同。彼此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”

^[1] 方豪. 中国天主教史人物传. 北京: 中华书局, 1988年影印本: 第324页.

^[2] 韩琦 吴昊校注. 熙朝崇正集 熙朝定案(外三种). 北京: 中华书局, 2006年: 第364页.

^[3] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第一册). 北京: 中华书局, 2003年: 第11页.

[1]

康熙皇帝对天主教的态度，从“仍许照常行走，不必禁止”，到“禁止可也，免得多事”，完全是罗马教廷中那些“教义至上”论者们不尊重当时中国习俗，蔑视中国文化传统的结果。雍正即位后，采纳福建总督满宝驱逐教士，“天主堂改为公所，误入其教者，严行禁仿”^[2]的奏请，继续实行禁教方针。以后的乾隆、嘉庆、道光各朝亦继承乃父、乃祖的政策，连续百余年禁教排教，使天主教在华的传教活动受到沉重打击。

综观顺康时期清朝中央政府对天主教采取的是宗藩思想指导下“以人容教”的政策，在吸收传教士为己所用的情况下，允许传教士公开传教；允许传教士修建教堂，皇帝甚至还赐建教堂；允许华人入教。康熙八年至康熙三十一年之间原则上严禁，实际上宽容，三十一年颁布容教敕令，天主教得以公开合法传教。“礼仪之争”激发之后，朝廷要求传教士领票传教，对传教施加了一定的限制，直至最后明文禁止。当然，终康熙一朝，由于传教士和皇帝之间特殊的关系，朝廷和地方官府并没有真正执行禁教政策。因此，总的来说，顺康时期清廷对天主教实行的是宗教宽容政策。

2.4 福建地方政府对天主教的管理

2.4.1 福建地方政府对基督教其采取的政策

福建作为沿海省份，历来是中外交通的重要区域。基督教第三次传入中国，主要走的是海上的路线，因此福建就成了传教士在中国传教的一个主要区域。同时福建私人海上贸易的发达，也为东来的西方传教士与福建海商的社会接触提供了机会。

“闽漳之人，与番舶夷商贩番物，往来络绎于海上。”^[3]“当时广东香山澳（澳门）是葡萄牙殖民者和耶稣会士在中国的总据点，也是福建海商进行海外贸易的地方，

‘闽粤商人，趋之若鹜’。荷兰和西班牙殖民者占据的台湾，同样是福建海商活动的场所，‘海滨之民，唯利是视，走死地如鹜，……持货私至鸡笼、淡水之间地，与奸民闹出者市货其地，一日可至台湾。’”^[4]这种情况使一部分海商在与西方传教士的

^[1] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册），北京：中华书局，2003年：第49页。

^[2] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册），北京：中华书局，2003年：第56页。

^[3] 【清】陈燮，海澄县志，福师大图书馆古籍部，清乾隆二十七年刊本卷11。

^[4] 转引自陈文平，福建宗教史，福州：福建教育出版社1996年：第376页。

接触过程中，接受了洗礼，成了天主教徒。^[1]最显著的例子如明末福建著名海商集团首领郑芝龙及其家族，就有不少人是天主教徒。

明中叶以后，不仅沿海一带因福建海商与葡、西、荷等西方殖民者及其传教士的接触，促使天主教日渐活跃，而且随着利玛窦等入华传教的成功，天主教也开始深入到福建各地。在此过程中，涌现出了诸如“开教福建第一人”艾儒略和第一位中国籍主教罗文藻这样在中国天主教史上有重要地位的人物，福建教区也在中国各教区中占有重要地位。十六世纪末、十七世纪初中叶以后，由于福建沿海私人海上贸易的发达和众多西方传教士的入闽，使福建的天主教活动逐渐进入一个高潮时期。

进入清代，传教士得到朝廷信任和重用。因而福建地方政府对于天主教基本上并不严格禁止。康熙初年“历狱”发起之前，福建地方政府对待天主教基本是不支持也不反对。“历狱”平反后，施行的是原则上严禁，实际上宽松的政策。直至康熙三十一年发布容教敕令，天主教得以公开合法传教，就更没有理由禁止了。其后礼仪之争起，朝廷颁行印票制度，福建地方政府也未真正施行。由于材料所限，本文仅以康熙年间“历狱”前后和“礼仪之争”爆发之后，福建地方政府的作为来论述其对天主教的政策和管理。

2.4.2 “历狱”和“礼仪之争”中福建地方政府采取的政策和措施

“历狱”

“历狱”兴起之后，朝廷下令驱逐在华传教士。福建官府按照中央的命令，将在闽传教士万济国、何大化等押送广东。“历狱”平反之后，虽然朝廷明令禁教，但由于南怀仁等传教士的影响，康熙皇帝对天主教是原则上禁止，实际上宽松。地方政府自然没有严禁。

以来闽传教士万济国等为例，“西洋人万济国一名，系康熙十年三月内，准福建督臣刘斗咨，从福建驿送广东安置之人”，“据西洋人何大化具呈，随伊归福建省堂，应否令归该堂，相应请旨定夺”，礼部官员认为“其万济国原非福建省居住之人，不便与何大化同归福建省堂，万济国应仍留香山澳可也。”可是康熙下旨“何大化既愿带万济国往福建居住，准其往福建居住。”^[2]皇帝御准万济国回到福建，也就是无形默认他们回福建传教的自由，“西士既得各归本堂，何能组其劝人入教？”^[3]

^[1] 陈支平等著，基督教与福建民间社会，厦门：厦门大学出版社，1992年：第9页。

^[2] 韩琦 吴旻校注，熙朝崇正集 熙朝定案（外三种），北京：中华书局，2006年：第326页。

^[3] 张维华，明清之际中西关系简史，山东：齐鲁书社，1987年：第136页。转引自林金水，试论南怀仁对康熙皇帝天主教政策的影响，魏若望编，南怀仁：鲁汶国际学术研讨会论文集，北京：社会科学文献出版社，2001

又比如在多明我会传播的重镇福安，县令毕光甚至在当地信众求情之后，秘密命令捕快释放已被抓获的传教士施若翰，“还嘱咐福安当地的天主教徒，妥善地藏好施若翰，不要再让人发现”。“实际上，福安的地方官府清楚地知道当地有多明我会传教士在活动，但他们显然无意采取更多行动”，“福安的继任官员，随着时间的过去，尽管知道我们留下来，既没有采取什么行动，也没有搜查我们。”^[1]可见，康熙初年福建地方政府对待天主教的态度还是比较宽容的。

“礼仪之争”

清初，西方殖民者向外扩张，来自各国的天主教传教士各自代表本国的礼仪，对中国国情的理解又各有不同。于是，有一部分传教士反对利玛窦、艾儒略以尊重中国文化为前提的传教方式，强调天主教义至上，禁止中国教徒参加“敬孔”和“祭祖”仪式。在中国的传教士分成两派：一派尊重中国文化，另一派无视中国文化，双方争论不休，这就是天主教史上所称的“礼仪之争”。这场争论自明万历三十八年（1610年）利玛窦去世后，就已见端倪。到十七世纪三十年代，西班牙多明我会会士和方济各会会士相继从菲律宾进入福建传教之后，更使这种争论日趋尖锐。方济各会以及野心勃勃、趁隙而入的法国外方传教会等其他修会也指责耶稣会士允许教徒“敬孔”、“祭祖”，有悖于罗马教廷的教规。“礼仪之争”发展到后来，康熙介入。1705年康熙发布命令，传教士需具结领票才能留在中国，在华的耶稣会士大多领票，不过在福建的福安，多明我会的传教士却仍然不肯让步。1707年，时任浙闽总督梁鼎下令驱逐传教士。同年，福建巡抚张伯行也起草了《拟请废天主教堂疏》，倡导禁止天主教。^[2]最后，福安的多明我会传教士被驱逐往澳门，地方政府也加强了对传教的防范和禁止。多明我会在福建的传教活动遭到较大的打击。

实际上，康熙后期的禁教只是禁止那些不遵守“利玛窦规矩”的传教士，而且随着时间的推移，朝廷逐渐放松了这方面的管制。比如1715年白多禄、毕敬等人陆续到达福安，白多禄还被任命为主教。又比如“当1719年闽抚陈瑛准备下令调查在1718年10月前无票入闽的传教士时，一位京廷要员就曾经致信该抚，劝说他停止抓捕那些没有票的传教士，因为康熙对此并不十分重视。”^[3]可见，终康熙一朝，除

年：第411页。

^[1] 以上内容均引自张先清。官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003年：第60-61页。

^[2] 转引自张先清。官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003年：第63页。

^[3] 转引自张先清。官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003年：第64页。

了历狱期间暂时的曲折外，天主教在福建的传播基本上没有受到福建地方政府太大的打击，甚至得到了一定的保护，因而在此期间，福建天主教得到较大发展，这种状况一直持续到新的皇帝雍正大规模禁止天主教之前。

第3章 清中叶（雍乾嘉道时期）中央及福建地方政府对天主教的政策和管理

3.1 雍乾嘉道时期天主教在华传播概述

雍乾嘉道时期在中国天主教史上也被称做“百年禁教”时期（1723—1842），自雍正初年浙闽总督满保上奏请禁教开始，至近代清廷被迫有限弛禁。这段时期天主教在华的传播受到了清政府的严厉禁止，被视同邪教，天主教的发展受到重大打击，虽然如此，其传播并未中断，只是从公开转入地下。除了仍旧在清廷服务的耶稣会士，传教士们一般来说不再公开传教，采取了秘密传教的形式，天主教的传播也转入民间。清廷不论是中央还是地方在对待天主教的传播上，都采取严厉打击的态度。其对教案的处理也几乎同处理民间秘密教门引发的事件无异，惟一的差别恐怕就在于以柔远之意，仅将抓获的传教士遣送至澳门。在这一时期，全国和福建地区发生了不少影响较大的教案，仅以乾隆朝的福建地区为例，除了乾隆十一年白多禄教案这样有全国影响的大教案，还相继发生了多起教案。如乾隆十七年（1752）教案，乾隆十九年（1754）的冯文子案，乾隆二十四年（1759）郭伯尔纳笃案，乾隆三十四年（1769）潘若色案，乾隆三十六年（1771）苏蒙庄案以及乾隆四十九年—五十年（1785-1785年）搜查蔡伯多禄案等^[1]。这么多教案的爆发一方面说明传教士活动屡禁不止，另一方面也说明福建地方政府严格执行禁教政策，才有如此之多的教案。概括起来，雍乾嘉道时期，天主教的传播具有“传教持续性、传播家族性、习教自立性等重要特征”^[2]。

此外，不可忽视的一点是，清代中前期民间秘密教门发展迅速，活动日益活跃。有些甚至揭竿而起，直接与清廷对抗，著名者如天理教，甚至攻入宫廷。因此，清廷历代统治者都很重视对秘密宗教的治理，制定了专门治理秘密教门的律例，如顺治三年（1646）《大清律集》内载：“凡师巫假借邪神、书符咒水、扶鸾祷圣，自号端公太保、师婆【名色】及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道

^[1] 详见王绣中，福建地区“百年禁教”研究，【福建师范大学硕士论文】2005年：第28~37页。

^[2] 张先清，清前期天主教在华传播特点分析，世界宗教研究，2006年第3期：第53页。

异端之术，或隐藏图像、烧香惑众、夜聚晓散、佯修善事、煽惑人民，为首者绞【监候】，为从者各杖一百，流三千里。若军民装扮神像、鸣锣击鼓、迎神赛会者，杖一百，罪坐为首之人。里长知而不首者，各笞四十。其民间春秋义社【以行祈报者】，不在此限。”^[1] 其后各代统治者无不加重惩罚力度。除了制定律例，清廷还通过加强教化和利用保甲遏制教门的流传与蔓延^[2]。在此背景下，天主教的传播受到政府严厉打击民间秘密教门的极大影响。

3.2 清朝中央政府对天主教的政策与管理

礼仪之争和教皇的错误决策，导致康熙帝下令禁教。虽然终康熙一朝都没有实行严格的禁教，但康熙帝的禁教政策在历史上却产生了深远影响。它成为鸦片战争之前清王朝的一项基本国策，被此后的雍正（1723—1735）、乾隆（1736—1795）、嘉庆（1796—1820）、道光（1821—1850）所继承和遵行。下面，本文以各个时期分别论述。

3.2.1 雍正时期

天主教第三次在华传播的历史在雍正朝期间经历了一个真正的转变，传教士不再被看作“西儒”，天主教不再被认为与儒家“中道”一致，而是被看作与民间宗教类似的“邪教”来加以禁止和打压。关于雍正对天主教政策的转变原因，笔者赞同张先清的看法，即促使雍正决心禁止天主教的乃是他“出于对基层社会控制的考虑”^[3]。正如雍正对在京供职的耶稣会士们解释了他禁教的理由时所说的：“……教友惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从，虽实在不必顾虑及此。然，苟千万战艘来我海岸，则祸患大矣！”^[4]

雍正朝（1723—1735）的这一转变过程大体可以用以下奏疏和雍正的批示来展现：

雍正元年十二月十七日（1723）浙闽总督满保奏请严禁天主教。

^[1] [清]吴坛，大清律例通考校注，第543页。转引自秦宝琦，中国地下社会（第二卷），北京：学苑出版社，2005年：第749～750页。

^[2] 详见秦宝琦，中国地下社会（第二卷），北京：学苑出版社，2005年：第768～788页。

^[3] 详细分析可见张先清，官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003年：第69—70页。

^[4] 徐宗洋，中国天主教传教史概论。上海：上海书店，1991：第255—256页。

其奏本如下：

窃照福建福宁州福安县有西洋二人在彼潜住行教，天主堂盖有一十五处，男女混杂，其风甚恶。……查西洋人留住京师尚有修造历法及闲杂使用之处，今若听其在各省大府州县起盖天主堂大房居住，地方百姓渐归伊教，人心被其煽惑，毫无裨益。愿将西洋人许其照旧在京居住外，其余各外省不许私留居住，或送京师，或遣回澳门，将天主堂尽行改换别用，嗣后不许再行起盖。臣等经是折奏闻荷蒙圣鉴，除见（现）在钦遵，将天主教一例饬禁外，臣谨会题旨。雍正元年十月二十四日奏，十二月初五日奉旨飭部议奏。^[1]

礼部议奏如下：

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各会集男女，于地方毫无裨益，应如该督所请，除奉旨留京办事人员外，其散处直隶各省者，应通行各该督抚转饬地方官，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。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所，凡误入其教者，尽行禁除，令其改易，如有仍前聚众诵经等项，从重治罪。地方官不实心禁饬，容隐不报者，该督抚查拿交送部严加议处可也。臣等谨题请旨。^[2]

雍正的上谕：

西洋人乃外国之人，各省居住年久，今该督奏请搬移，恐地方之人妄行扰累，著行文各省督抚，伊等搬移时，或给与半年或数月之限，令其搬移。其来京与安插澳门者，委官沿途照看，毋使劳苦。^[3]

其后西洋人戴进贤等奏请不要“因福建之事”“波及各省”，请宽免驱逐。^[4]

雍正批示不短：

朕自即位以来，诸政悉遵圣祖皇帝宪章旧典，与天下兴利除弊。今尔等往往澳门一事，皆由福建省住居西洋人在地方生事惑众。朕因封疆大臣之请，廷议之奏施行。政者，公事也，朕岂可以移恩惠尔等以废国家之舆论乎？今尔等既哀恳乞求，

^[1] 中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第56页。

^[2] 中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第57页。

^[3] 中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第57页。

^[4] 中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第58页。

朕亦只可谕广东督抚暂不催逼，令地方大吏确议再定。^[1]

结果两广总督孔毓珣奏道：

……上谕行臣等暂止催往澳门……臣等伏查，西洋人感慕圣朝德化，先后前来中国。就广东而论，未有生事犯法之处，于吏治民生无甚大害，亦无裨益。……其各府之天主堂俱改为公所。素日误入其教者，俱令改易。如仍聚众诵经，从重治罪。……如此则外国之教不得流传^[2]

至此，雍正朝对天主教的政策和管理措施基本已经敲定，概括起来，就是：

除了留京效力的传教士外，其余“远人”全部押送广东，然后附本国船舶回国；而各地的天主堂改为公所；信教者俱令改易，仍信者从重治罪；地方官查拿不力者，也“严加议处”。

这样，就从传教士、信教者和地方政府三个方面都实行了严厉的政策和管理措施，以求根本禁绝天主教在华的传播，其后乾嘉道三朝基本上沿袭了这一禁教政策和处理方式，雍乾嘉道时期从而也被称做“百年禁教”时期。在此期间，全国教堂尽被废毁。传教士五十多人悉遭驱逐，唯在京教士二十余人，因为服务钦天监，得以安然居留。所以，西方史书及教会资料都称，天主教在中国所遭遇的困难，以在雍正时为最甚。

3.2.2 乾隆时期

乾隆朝（1736—1795）的禁教是百年禁教中的重要一环。乾隆维护儒教，对佛道并无特殊兴趣，更不必说天主教了。他即位之后，仍然奉行乃父的严厉禁教的政策，认为“夫释道原为异端，然诵诗书而罔顾行检者其得罪圣贤视异端尤甚，且如星相杂流及回回、天主等教，”^[3]从这段乾隆二年的谕旨当中可见乾隆对天主教之不甚注目。而且乾隆掌政六十三年，几乎占据了百年禁教时间的五分之三，在这六十三年中除了发生了乾隆十一年（1746）和乾隆四十九年（1784）全国范围的大规模查禁天主教活动外，在各直省还有许多小范围的禁教活动。在历次查禁过程中，传教士被遣送澳门，信教民众按“违制律”惩处，失察官员被参，天主教传教受到很大打击。在这段时期中，清廷的禁教政策和管理措施也日臻完备，最终成为鸦片战

^[1] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京：中华书局，2003年：第59页。

^[2] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京：中华书局，2003年：第59—60页。

^[3] 转引自于本源. 清王朝的宗教政策. 北京：中国社会科学出版社，1999年：第214页。

争前嘉庆、道光两朝禁教政策的主臬，即将康熙时期“以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事”，雍正时期“各省西洋人除应送京效力者外，余具安插澳门”的做法合二为一并进一步发展，制订了“如有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”的政策^[1]并采取相应措施。

由于雍正时期传教士多被遣送澳门，秘密潜回的教士还少，所以乾隆即位之初，传教士还被羁押在广东或安插澳门，因此尚无有关天主教的事件映入皇帝的视野范围。逐渐地传教士又纷纷设法潜回内地传教，例如西班牙耶稣会士桑（Sanz）被驱逐至澳门后，于乾隆三年（1738年）潜至福建省福安县，与费若用（Aliober）、德（Serrano）、华（Royo）、施（Diaz）等教士在该县府镇传教，后被缉拿。

直到乾隆十一年福安白多禄等被擒拿，经闽抚周学健一再上奏，本打算照例遣送传教士至澳门的乾隆，下旨同意对传教士处以极刑，这就是乾隆朝第一次大教案——白多禄教案^[2]。在这次教案的处理过程中，福建地方高级官员深感天主教在福安地方影响之大，因而在奏折中主张重惩传教士和教民，并提出

“令向来入教及藏有神像、番经与一切洋器者，限十日内据实首报，如非倡首引诱及另犯奸盗别情，准予自首宽免。如不行自首，审出干连，定行从重治罪”这样分别“首从”的打压策略，得到乾隆的肯定，认为“办理甚妥”^[3]。之后，乾隆一方面命令继续追查，一方面谕令全国各省督抚严查天主教的传播：“传谕各省督抚等密飭该地方官严加访缉，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”，由此乾隆十一年禁教全面展开，各地陆续捉拿传教士、教民，缴获番像、番经等。乾隆十一年禁教的影响一直持续到乾隆十三年（1748），当年福建发生吕宋“夷商”私自打探被斩的传教士白多禄遗骨事件，福安县查获民人严登登信教、传教案，地方官员奉旨重惩了案内各犯。在乾隆十一年禁教过程中，西洋传教士有七人被处死（斩决一人、绞决二人，监毙四人），中国信教民人被处以发配、枷号、查抄家产、勒令出教等处罚，这是明末清初以来最严厉的一次禁教。此后乾

^[1] 转引自马钊，乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动。清史研究，1998，04：第55页。按：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》（第一册）第93—94页中同一奏折之内容为：“密飭司道府县督令地方保甲实力稽查，仍查照定例，严行侦访。如有西洋人倡行天主教名色，引诱男妇，聚众念经者，即行查拿，按法惩治。其西洋人即递解广东，勒令搭船回国，断不可容其煽诱滋事，为害地方”。

^[2] 关于白多禄教案的具体过程和相关分析可详见王绣中，福建地区“百年禁教”研究。【福建师范大学硕士论文】2005年：第18—28页。

^[3] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第81—82页。

隆四十九年（1784）以湖广拿获私入内地、前往陕西的四名传教士为始，又一次在全国范围内展开大规模禁教活动。乾隆在这次大搜查中下谕旨道：

“西洋人传教惑众，最为人心风俗之害，现在各省神甫名目尤当严禁。内地人有称神甫者，即与受其官职无异，本应重治其罪，姑念愚民被惑，且利其财物资助，审明应拟发伊犁给额鲁特为奴，所有接引传教之人亦应发伊犁给额鲁特为奴，以示惩戒。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。”^[1]

此外，乾隆时期的闭关锁国政策对天主教政策和管理措施也产生了重大影响，并使得乾隆、嘉庆、道光三朝传教士潜入内地的难度大为增加。清初沿袭明代的海禁政策，只允许澳门一口通商。顺治十二年（1655）到康熙二十二年（1683）开海禁、开四大海关之前，朝廷屡下“禁货令”、“禁海令”，甚至下达“迁海令”，希图禁绝对外贸易。当康熙最终廓清台湾郑氏之后，便开海禁，允许百姓出海贸易，并开广州、厦门、宁波、云台山四大海关。康熙五十六年（1717），因担心百姓“聚于海上”生事，复禁海。雍正五年（1727），雍正因闽粤人生活困苦，大开四口海禁。乾隆二十二年（1757），清廷关闭浙江海域与宁波口岸，不许“夷船”入门，之后各海关陆续关闭，只剩下广州一口。乾隆二十四年（1759），清廷颁布了两广总督李侍尧提出的《防范外夷规条》。这是清政府全面管制外商的第一个章程，共有5条，因此又称《防夷五事》。主要内容为：一、禁止夷商在广州过冬；二、夷人到广州，应令寓居洋行，由行商负责稽查管束；三、禁止中国人借外夷资本及受雇于外夷；四、割除外夷雇人传递信息之弊；五、夷船进泊黄埔，酌拨营员弹压稽查。其中第四条后来便引发了德天赐教案。乾隆皇帝自负地以为：天朝物产丰盛，无所不有，原不借外夷货物以通有无。这样，中国闭关锁国政策，至此到鸦片战争之前，再无大的改变。自乾隆二十二年至道光初年，除广州外，其他口岸全数关闭，传教士就进入中国就变得更加困难了。

乾隆的禁教的严厉程度产生过差别，严重的如十一年教案，甚至同意处斩，但一般来说，在坚决禁止天主教的前提下，对传教士多是采取“押解广东可也”的处理方式，对信教民人的处理则采取分别首从，“按法惩治”的方式。禁教再加上闭关锁国的政策，使得乾隆时期对天主教的政策和管理措施日臻完备，成为其后嘉庆、

^[1] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册）. 北京：中华书局，2003年：第919页。

道光的圭臬。

3.2.3 嘉庆时期

嘉庆一朝查禁天主教达到顶点，乾隆时尚称其为“教”，此时已改称“邪教”。配合传教活动的中国人被称为“汉奸”，天主教徒被称为“匪”。与此相应，禁教政策和措施更为完善和严厉，镇压更为坚决。

乾隆末至嘉庆初，天主教在华活动并未停止，但行动更加隐秘，此外新教也传入中国，不过只在广东一隅悄悄伫留，因此嘉庆时期的禁教及其管理措施主要也是针对天主教的。嘉庆朝的禁教与嘉庆九年（1804）德天赐事件有很大关系。

嘉庆九年（1804），澳门葡人教士暗派华人教徒陈若望带教皇敕书至北京，交与钦天监教士毕学源，该书令他转任南京教区。陈若望至北京交完书信回澳时，德天赐让其带一书信和一张直隶等北方传教地图。先是，嘉庆五年（1800）朝廷曾下谕旨给专管在京西洋人的内务府，“在京西洋人等里寄广东粤海书信，仍着旧例，官为寄往，交该督转交收领。该国如有来信，亦着该督寄京交往该管西洋四堂事务大臣转交收领，不准私行记寄”^[1]。德天赐的做法显然是违例的，结果，陈若望南返时在江西被查获，解至北京^[2]。清廷怀疑德天赐与英人暗通消息，于是对书信和地图详加追查，甚至让俄国人帮忙翻译^[3]，结果并无与外人通消息之事，但却在其中查处许多华人信徒，且又搜出多种传教书籍，案件逐步扩大，变成在全国查拿天主教。最后德天赐被解往热河圈禁，该案有关人员发往新疆给额鲁特为奴。而对于愿出教之一般信徒采取的是“省释”。对该案中失职官吏也“分别议处”。此外，对于收缴的“版片与已刻各书”则“一体销毁”，并行文各直省“一体严密搜查，如有前项经卷，即行销毁，毋任流传”，并“出示晓谕，军民旗人务宜痛知改悔，各保身家，毋得仍蹈覆辙，致干重罪”^[4]。

在处理该案的过程中，嘉庆对天主教的认识是逐渐深入，直到视之为“邪教”，信教民人直呼为“匪”。在案件的处理上，也是逐渐从轻到重，最后甚至出台一个十条的管理西洋堂的章程。在嘉庆十年（1805）四月十八日的上谕中，认为西洋人“与

^[1] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第820页。

^[2] 详见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第830页。

^[3] 详见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第832页。

^[4] 详见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第837—838页。

内地民人往来讲习”，“向来本有例禁”，对于其“创制邪说”，“不可不申明旧例，以杜歧趋”^[1]。还只是一般性的按照“旧例”处理。不想仅仅过了十几日，到本月三十日的时候，嘉庆又下了第二道上谕，严厉处理了德天赐案涉案人员^[2]。稍后，嘉庆第三次下谕旨，分析天主教之“邪信”，通谕官民不得“背本徒邪”，信奉该教，直指天主教的性质为“邪”。在这三道谕旨中，嘉庆对涉案人员的处理也是逐渐变重，开始只是申明其违例，将书籍销毁，未追查涉案人员；第二道谕旨则对涉案人员严厉处理，并最终出台专门对付北京西洋传教士的管理西洋堂章程十条。^[3]主要内容为：加派官员监视传教士；取消“敕建天主堂”字样；旗人不许信教；四堂附近诸堂拍卖；通信管制；雇用华人有定额并须官员批准；教堂附近张贴告示禁止华人信教；严禁西洋人采买草药。通过这些严密的措施，等于最终将在京传教士的传教活动禁绝了。在这些措施中，其张贴的告示最可引录，可作为清廷对华人信教的一般对策：“官吏信奉天主教者免职，旗人加刑，余人则判徒刑。有信教后欲出教者，具有确证者免罪。被捕之教徒，送刑部审决，该教徒如翻然悔悟时，则破格减罪。此告示专为使众人作奉教之想，如弁丁兵员可借口查禁天主教，而有骚扰行为者，定严惩不贷。”

延至嘉庆十六年（1811），陕西监察御史御史甘家斌上《西洋天主教蔓延无已请敕部严定治罪专条折》，嘉庆认为“竟敢诬惑内地民人，递相传习，致为人心风俗之害，则不可不严社例禁，前此屡示惩创，未经详立科条。”因此谕令“刑部核议具奏”。刑部回奏所议治罪诸条概括如下：

“查照‘煽惑及众’各例详定科条，以符情罪，并酌定失察职名”

“议定之后，行文各省，出示晓谕，以一年为限，自首免罪，地方官并免议处，若逾限不首，未经查拿，均照新例办理”

“嗣后西洋人有私自刊刻经卷、倡立讲会，蛊惑多人并旗民人等转为传习诵经立会煽惑及众，确有指实者，其为首之人，即照‘左道异端煽惑人民为首律’拟绞监候，为从及被诱入教之人，照‘煽惑人民为从’例发黑龙江给索伦达呼尔为奴，旗人消除旗档。如有妄布邪言，关系重大，或符咒蛊惑诱污妇女并诬取病人目睹等事，仍临时酌量，各从其重者论，至此等被诱

^[1] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第838页。

^[2] 中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第839-840页。

^[3] 详见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第852-855页。

入教之人蔓延既众，传染亦深，势难比户搜查，应请教下步军统领衙门、都察院、顺天府暨直省各督抚将现定新例剴切遍示，正其趋向，予以自新，能于一年限内翻然改悔，情愿出教者概予免罪。如已过定限，尚未出教，到官后始行悔悟者，于遣罪上减一等、杖一百，徒三年。倘始终执迷不悟，即照新例发遣，仍令地方官严禁胥役人等毋得藉搜捕为名，需索扰累，致酿事端。”

“至直省地方并无西洋人应当差役，原不应潜留居住，应令各直省督抚将军等严密访查，如有西洋人在该处居住者，亦勒限全行遣回本国，并咨行沿途地方官及两广闽浙总督一体稽查，毋得任其逗留。倘无西洋人在该处居住，亦限于一年内飭取地方官切实印结咨报管理西洋堂大臣查核，并报明臣部存案。逾限不报，奏明参处。”

“严禁西洋人不许在内地置买产业，以绝根株”。

“失察西洋人潜住境内并传教惑众之该管文武各官，应议处分。”

嘉庆批复：“刑部议覆御史甘家斌奏请严定西洋人传教治罪专条一折，西洋人素奉天主，其本国之人自行传习，原可置之不闻。至若诬惑内地民人，甚至私立神甫等项名号，蔓延各省，实属大干法纪。而内地民人安心被其诱惑，递相传授，迷惘不解，岂不荒悖？试思其教不敬神明，不奉祖先，显反正道。内地民人听从传习，受其诡立名号，此与悖逆何异？若不严定科条，大加德创，何以杜邪术而正人心。嗣后西洋人有私自刊刻经卷，倡立讲会，蛊惑多人及旗民人等相西洋人转为传习，并私设名号煽惑及众，确有实据，为首者竟当定为绞决，其传教煽惑而人数不多，亦无名号者，着定为绞候。其仅止听从入教，不知悔改者，着发往黑龙江给索伦达呼尔为奴，旗人消去旗档。至西洋人现在京师居住者，不过令其在钦天监推步天文，无他技艺足供差使，其不谙天文者，何容任其闲住滋事？着该管大臣等即行查明，除在钦天监有推步天文差使者，仍令供职外，其余西洋人俱着发交两广总督，俟有该国船只到粤，附便遣令归国。其在京当差之西洋人仍当严加约束，禁绝旗民往来，以杜流弊。至直省地方，更无西洋人应该差役，岂得容其潜住传习邪教？着各该督抚等实力严查，如有在境逗留者立即查拿，分别办理，以净根株。余照该部所议行。钦此。”¹¹¹

因此，有必要重新给嘉庆时期禁教政策重新评价，笔者认为，嘉庆朝对天主教

¹¹¹ 以上嘉庆命刑部议奏上谕、刑部议奏及嘉庆批复详见中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第913、917—924页。

(或新教)的禁教政策,在认定天主教性质问题上,已经将之视为“邪教”,是前代禁教政策的自然延续和提高,也是其后道光和咸丰时期清廷中央和地方官府对基督教传教和教民活动采取那么严厉的措施在思想上的导因。

3.2.4 道光时期

延至道光上台,基本上沿袭嘉庆时期对基督教的政策和管理措施,在道光十六年(1836)的上谕中还说:“著直省各督抚等严飭所属地方官实力奉行保甲之法,认真编查,分别良莠。”^[1]但是道光朝沿袭的对基督教政策和管理措施已经不再是重点了,在列强侵逼之下,对基督教的解禁及管理措施的相应变化成了更需要论述的方面(道光时期后来对基督教政策与管理的变化见第四章)。

综上所述,雍乾嘉道时期对天主教的禁教政策和管理,首先由雍正继承并严格执行康熙提出的禁教,将传教士外押送广东,令其回国;各地天主堂改为公所;信教者分别首从处置,仍信者从重治罪;地方官查拿不力者,也“严加议处”。乾隆时期对天主教传教的处理虽有反复和差别,但总的来说,则是将之认为“邪说”加以禁止,在处理其活动上,除了延续雍正时期的方法,还加上“分别首从”的政策。而到嘉庆朝,则将之视为“邪教”,处理上也愈发严厉,其影响及于道光以后各时期,产生了许多类似处斩董文学、马神甫进而引起中外交涉这样的事件。这种情况直到鸦片战后,对基督教的政策和管理措施才在外力压迫下,逐渐产生变化。

3.3 福建地方政府对天主教的政策和治理

3.3.1 雍乾嘉道时期福建地方政府对天主教的政策和治理

康熙后期开始的长达百余年的禁教排教,使福建天主教活动遭到严重挫折,从公开转入地下。但因福建地处沿海,天主教活动又比较有基础,传教士们仍然“潜住行教”,尤其是闽东福安一带天主教势力比较强大的地方,甚至“天主堂盖有一十五处”^[2],可见天主教在福建的传播仍如静水下的“暗流”。

针对这一情况,雍正即位当年(1723),浙闽总督觉罗满保即请“飭禁愚民传习天主教”,提出将在外省西洋人全部遣送澳门,天主堂改作别用的措施,从而拉开了雍正朝禁教的序幕。之后,天主教在福建被严厉禁止。历数《清中前期西洋天主教

^[1] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第三册). 北京:中华书局,2003年:第1213页。

^[2] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第一册). 北京:中华书局,2003年:第56页。

在华活动档案史料》中雍乾嘉道时期福建大员关于福建天主教管制的上奏，不难发现，福建的禁教在雍乾嘉道时期的禁教中占有重要地位。^[1]在这些上奏中，雍正元年（1723）满保的上奏和乾隆十一年（1746）巡抚周学健的上奏，一个涉及禁教政策严格执行的发物，一个是涉及多名传教士死亡的“白多禄教案”。二者都是中国基督教传教史经常被提及的内容。

归纳起来，福建地方政府对天主教的政策和治理可分为三个方面来论述：对天主教的认识、采取的政策、治理的措施。

福建地方政府对天主教的认识，经历了从最初认为的“人心被其煽惑，毫无裨益”^[2]，到最后视其为“邪教”的过程。当雍正元年浙闽总督满保上奏请禁天主教时，只是认为天主教有违教化，“毫无裨益”。到乾隆九年，福建巡抚周学健则直呼其为“邪教”了，认为“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禄法术，使人崇奉而已，从无到处设法引诱男妇老幼，使之倾心皈依其教，永为彼教中人者”，周学健特别注意入教信徒对天主教的信奉，认为“必有迷药异术中于人心”，以致于福安“县门聚集男妇千余人送伊等（白多禄等）起身”，这在周学健看来简直不可思议，“诚不识其平日有何邪说幻术蛊惑人心，乃竟团结不解至于如此”^[3]，只能目为“邪教”了。此后，福建地方政府多视天主教为“邪教”，并进行打压。如乾隆十七年（1752）福州将军新柱认为：“臣思西洋邪教最易惑人，一入其教，始终不悔。闽省愚民多被引诱，缘地滨海，洋番舶往来易于渐染。虽久奉严禁，尚有阳奉阴违执迷不悟者。此等从前入教之人，若复勾结伙党，煽惑人心，贻害地方，关系匪细。”

基于这样的认识，福建地方政府对天主教传教采取的政策可以归纳为：严厉禁止传教士传教，抓获传教士一般遣送出境，情况严重时，会审讯传教士，甚至正法；对于入教华人信众，则分别首从，按例惩治，屡教不改者从重处罚。

而福建官府对天主教采取的治理则大体沿用对民间秘密教门的治理措施。

首先严格依照律例。以雍正年间治理教门的规定为例，雍正七年（1729）六月刊行的《则例新编》中规定：“至于妖言惑众，始于一二不法之徒，射利营奸，创为

^[1] 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》中福建相关官员的上奏计34件，时间跨度从雍正元年（1723.11.21）到嘉庆十九年（1814.10.30），内容涉及饬禁传教、抓获西洋传教士、惩治措施等等不一而足。另可参见马钊《乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动》（《清史研究》1998年第4期）。

^[2] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京：中华书局，2003年：第56页。

^[3] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京：中华书局，2003年：第84~90页。

一种邪说，愚民听其簧鼓，遂群相附和，流于邪妄。嗣后应令该地方官责成保甲严行稽查，如有妖言邪说，或诡设名目，聚党附和者，即行举报，该地方官严拿惩治，并追查倡首之人，按律究拟。倘保甲隐匿不报，发觉之日并保甲一并治罪。”雍正十一年（1733）又规定：“凡有奸匪之徒将各种避刑邪术私相传习者，为首教授之人，拟绞监候；为从学习之人，杖一百，流三千里。……保甲邻里知而容隐不首者，照知而不首本律笞四十。地方官不行查拿者，照例议处。”从中可见，若传播“邪术”，为首按律应该判“绞监候”，可是在乾隆十一年“白多禄”教案中，福建当局硬是将白多禄处斩，可见禁教之严。

其次加强对消极禁教的官员的议处力度，要求各级官吏对天主教采取明查暗访的办法。如嘉庆十二年（1807）规定：“查西洋人潜住内地传教成众失察之地方官处分，巨部虽旧有专条，现奉徐旨严办示惩，面应与文职一体从严核议，应请嗣后地方如有西洋人潜住传教并民人传习西洋教者，失察之地方专汛官降二级调用，兼辖官降二级留任，统辖官降一级留任，提镇罚俸九个月；知情讳匿不报者，专汛官照讳盗例革职，该管上司照讳盗例分别议处；如在地方潜住并未传教者，专汛官降一级调用，兼辖官降一级留任，统辖官罚俸一年，提镇罚俸六个月；如西洋人仅止过境并未逗留，失察之专汛官降一级留任，兼辖官罚俸一年，统辖官罚俸六个月，提镇免议。”^[1]如此议处力度，各级官员自然是严厉禁教。此外，由于天主教采取秘密传教的方式，因此官府要求各级官吏对其采取明查暗访的办法。所谓“通飭各地方文武一体密行访查，力行禁止，务须妥协办理，毋得滋扰地方”^[2]。

第三个就是加强教化，利用保甲制度遏制天主教的传播。如乾隆二十三年（1758），浙江道监察御史杨光立认为禁治“邪教”在于官员厉行教化，“惟能禁之于未然，则教戒明而民志不惑，民不惑而奸人作愿之端无自而启矣。”乾隆遂下令地方官员除每月于朔望两次宣讲外，“或于听讼之余，及公出之便，随事随时，加以提命。或不妨以土音谚语，敬谨诠释，明白宣示。并将现禁一切邪教等律例，详细刊板，刷印多张，凡城市以及穷乡僻壤，遍帖晓谕。”^[3]而保甲制度也是官方用来遏制天主教传播一个利器。所谓“十家为牌，十牌为甲，十甲为保”，设立保甲长，

^[1] 清仁宗实录。吏部尚书瑚图礼等为遵旨核议严定传习西洋教罪名处分条例事奏折，嘉庆十六年七月十六日。转引自工绣中。福建地区“百年禁教”研究。【福建师范大学硕士论文】2005年：第39页。

^[2] 中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第186页。

^[3] 军录。浙江道监察御史杨光立折，乾隆二十三年三月二十三日。转引自秦宝琦。中国地下社会（第二卷）。北京：学苑出版社，2005年：第772页。

协助办理治安事务，查报盗窃、邪教、赌博、窝逃等项。

3.3.2 以“白多禄”教案为例看福建地方政府对天主教的治理

乾隆十一年，福建巡抚周学健严拿传教士和福安教徒。福建主教西班牙多名我会传教士白多禄（Petrus Sanz）、同会神父费若望（Joannes Alcobel）、德方济各（Franciscus Serrano）、华若亚敬（Joachim Royo）、施方济各（Franciscus Diaz）及14名中国教徒被抓，解送福州。同年（1746年）十月白多禄主教被处死刑，费若望等四神父被监禁候决，后相继庾死狱中，其他中国教徒也分别被治罪，这就是有名的“白多禄教案”，或称“福安大教案”。

白多禄教案的直接起因及捉拿传教士的经过此不赘述^[1]，在此着重探讨福建地方官员的处理。在抓拿传教士之后，周学健做的第一步就是在福安张贴晓谕：“令向来入教及藏有神像、番经与一切洋器者，限十日内据实首报，如非倡首引诱及另犯奸盗别情，准予自首宽免。如不行自首，审出干连，定行从重治罪。即现在拿获之从教妇女及干连人犯，飭令分别羈押及交族邻保候，庶使城乡男妇皆知邪教之有干例禁，自首之尚可从宽，愚夫郁妇不致惊扰惶惑以仰副我皇上矜全愚昧绥静海疆之至意。”在这个“晓谕”里面，周学健直呼天主教为“邪教”，并按“首从”处理信教民人，与当时的清律是不相符合的。虽然早在雍正七年（1729）六月刊行的《则例新编》中就已经规定：“嗣后应令该地方官责成保甲严行稽查，如有妖言邪说，或诡设名目，聚党附和者，即行举报，该地方官严拿惩治，并追查倡首之人，按律究治。”^[2]但只是针对中国本土的民间宗教或秘密社会，对于“远人”的天主教并未按此办理。因此，可以说，周学健第一次开始了严惩天主教，按首从分别处理信教民人的处理方式。这一处理方式后来虽然一直被采用，但也是到了嘉庆十六年御史甘家斌请定治罪专条时才把这一做法以律例的形式固定下来。对于周学健的做法乾隆批示道：“办理甚妥”。

白多禄教案另一个引人关注的地方就是多个传教士在的死亡。教案之初，乾隆并不打算严惩，而是打算按照惯例，将“夷人勒限回国”。但由于周学健素恶天主教，遂再上“为再陈西洋邪教罪在必诛”的奏折，要求处死四个教士。其奏折篇幅颇长，以“邪教招致男妇至有二千余人之多，而且书吏、衙役俱从其教”的可怕现实，传教士“阴行诡秘，实不可测”的用心，并结合孔子先师的教益和律例所载“妄布邪

^[1] 详见张先清，官府、宗族与天主教：明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003年，第79—83页。

^[2] 转引自秦宝琦，中国地下社会（第二卷），北京：学苑出版社，2005年，第756页。

言，煽惑人心，为首者斩立决”的条文，批驳“外洋夷人”“绳以国法于抚绥远人之义未协”的廷议。乾隆批示道“未免言之过当，然按律定拟，自所应当”。终于同意“将白多禄等按律定拟，明正国典，以绝狡谋。”^[1]可见，福建地方官府的高级官员在查禁天主教上确实是非常积极，甚至于批驳廷议，影响皇帝的决定。

^[1] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）. 北京：中华书局，2003年：第115-121页。

第4章 晚清中央及福建地方政府对基督教的政策和管理

4.1 不平等条约与清朝中央政府对基督教的政策与管理^[1]

1834年4月22日，英国的东印度公司丧失其对华贸易的垄断权，与垄断利益相左的贸易散商们急于打开中国的市场，甚至通过走私鸦片来满足他们的欲望。遭到中国方面严厉的制裁之后，战争被不可避免地推进。战争的结果有目共睹，其中最大的“成果”莫过于《南京条约》及其为基础衍生出来的不平等条约体系了。在此之后，晚清政府的各项基督教政策和管理措施都可以被看作是对不平等条约体系的屈服和执行。

4.1.1 不平等条约对基督教在华传播的规定及其对禁教政策的改变

4.1.1.1 不平等条约对基督教在华传播的规定

道光二十二年（1842）签订《南京条约》，以此为范本，美国和法国陆续与清廷签订了《望厦条约》和《黄埔条约》，第一次正式将基督教在华传教的权力写入条约。之后到清朝灭亡，中外签订的关于基督教的条款不计其数。兹以《清朝条约全集》（影印本）^[2]中之记载，并参照王铁崖《旧约章汇编》^[3]，按主要国家、与基督教有关之内容列出各条款：

不平等条约中关于基督教各条款表

国家	条约名	时间	款次	主要内容	出处	备注
英国	《中英江宁条约》	道光二十二年 1842	第二款；第八款	开五口、设领事；英人被禁应释放	《条约全集》第56、57页	
	《中英五口通商章程》	道光二十三年 1843	第十三款	英人华民交涉词讼之规定	《条约全集》第65页	领事裁判权之基础

^[1] 至于近代中国政府对于基督教能否称得上“管理”，笔者以为，虽然地方官府对于外国传教士缺乏强有力的制衡，但对于华人教民的管理还是差强人意的。因此，本部分不用“应对”之类的词语，而仍然使用“管理”。

^[2] 田涛，清朝条约全集（影印本），哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年。

^[3] 王铁崖，中外旧约章汇编，上海：三联书店，1957年。

	《中英五口通商附粘善后条款》	道光二十三年 1843	第六款; 第七款	英商不可出五口范围外活动; 地方官与领事官妥商五口地方房屋租赁	《条约全集》第 83 页	可租赁房屋
	《中英天津条约》	咸丰十年九月十一日在北京互换 1860	第八款; 第十六款	通商口岸耶稣教授、习学受到保护; 两国民人犯罪各自审讯, 交涉事件共同公平审断	《条约全集》第 199、200 页	
	《中英续议通商行船条约》	光绪二十九年六月初五日在北京互换 1903	第十三款	遇教案两国会合“妥筹办法”	《条约全集》第 1193 页	
美国	《中美五口贸易章程》	道光二十四年 1844	第十七款; 第十九款; 第二十一款	通商口岸可建礼拜堂; 地方官保护; 词讼交涉分别处理	《条约全集》第 95 页	第一次出现可建礼拜堂
	《中美和好条约》	咸丰八年五月二十三日批准 七月十八日在天津互换 1858	第十二款; 第二十九款;	通商口岸赁屋、建堂; 耶稣教授、习学受到保护	《条约全集》第 177、180 页	建屋须“无碍民居, 不闾方向”
	《中美续增条约》	同治七年 1868	第四条	两国互相尊重对方宗教	《条约全集》第 483 页	

	《中美续增条约解释》	同治七年 1868	第四条	华工遭宗教歧视	《条约全集》 第481页	
	《中美续修条约》	光绪七年六月二十四日 在北京互换 1880	第二款	中国商民如传教、学习、贸易、游历人等在美国受保护	《条约全集》 第649页	
	《中美续议通商行船条约》	光绪二十九年十一月二十三日 在华盛顿互换 1903	第十四款、第十五款	传教、信教受保护, 华人教民受中国法律管辖; 除“迎神赛会”费用外, 须按法律交税; 教士不得干预词讼; 建屋须地方官查验地契并盖印。与各国改同一律, 则美国放弃“治外法权”	《条约全集》 第1263页	
法国	《中法五口通商章程》	道光二十四年 1844	第二十二款	建堂、居住、受地方官保护	《条约全集》 第104页	本条约原称《佛郎西国五口贸易章程》

	《中法天津条约》	咸丰十年九月十二日在北京互换 1860	第十三款	奉教受保护、持执照入内地传教受保护、禁教明文概行宽免	《条约全集》 第 223 页	
	《中法和约章程补遗六款》	咸丰八年 1858	第一款;第二款	“马神甫事件”处理	《条约全集》 第 228 页	
	《中法续增条款》	咸丰十年九月十二日在北京互换 1860	第六款	重申道光二十六年正月二十五日上谕,保护天主教,归还转交教会财产。 “并任法国传教士在各省买田地建造白便”。	《条约全集》 第 260 页	“并任法国传教士在各省买田地建造白便”为法方人员在中文文本上擅自添加。
俄罗斯	《中俄伊犁塔尔巴哈台通商章程》	咸丰元年 1851	第十四款	俄商人自主房礼拜白便	《条约全集》 第 148 页	
	《中俄天津和约》	咸丰八年五月十三日在天津互换 1858	第八条	通商口岸传教、信教受到保护;进内地领执照传教	《条约全集》 第 164 页	
	《中俄续增条约》	咸丰十年十月初一日 1860	第六条	可在喀什噶尔建堂、坟墓	《条约全集》 第 249 页	

第4章 晚清中央及福建地方政府对基督教的政策和管理

瑞典 ^[1]	《中瑞五口通商章程》	道光二十七年二月初四日 1847	第十七款	通商口岸建堂、赁屋、五口受保护	《条约全集》第 117 页	
	《中瑞通商条约》	宣统元年四月二十七日在北京互换 1909	第十二款	传教、信教受保护, 华人教民遵守中国法律并交税 (除“迎神赛会”费用), 教士不得干预词讼, 建屋须地方官查验地契并盖印	《条约全集》第 1601 页	
德国	《中德通商条约》	咸丰十一年七月二十八日 1861	第十款	传教、信教受保护	《条约全集》第 289 页	
葡萄牙	《中葡和好贸易条约》	同治元年 1862	第十三款	通商各口租地盖房设立栈房、礼拜堂、医院、坟墓	《条约全集》第 334 页	
	《中葡条约》	光绪十四年三月十八日在天津互换 1887	第十六款; 第五十二款	通商口岸租赁建屋建堂; 传教、信教受保护	《条约全集》第 827、832 页	建屋须“无碍民居方向”

^[1] 需要说明的是《中瑞五口通商章程》是 1847 年签订的, 当时瑞典与挪威 (有时写作那威) 是作为一个国家与中国签订条约的。

	《中葡通商条约》	光绪二十九年 1903	第十七款	遇教案会查妥筹办法; 华人教民遵中国法律并交税(除“迎神赛会”费用); 教士不得干预词讼, 建屋须地方官查验地契并盖印	《条约全集》第 1231 页	此约由中国批准先行画押, 尚未互换
丹麦	《中丹天津条约》	同治二年 1863	第八款; 第十二款	传教受保护; 通商口岸租屋盖房建堂	《条约全集》第 358 页	
荷兰	《中和天津条约》	同治二年八月十四日在天津议定咨行 四年六月初四日在广东互换发刊 1865	第二款; 第四款	通商口岸租地房建堂; 传教、信教受保护	《条约全集》第 384 页	
西班牙(日斯巴尼亚)	《中日和好贸易条约》	同治六年四月初七日在天津互换 1867	第五款; 第六款; 第八款	通商口岸赁房买屋租地建堂; 传授习学受保护	《条约全集》第 392 页	
比利时	《中比通商条约》	同治五年九月十九日在上海互换 1866	第十二款; 第十五款	通商口岸租赁建屋建堂; 传教、信教受保护, 持执照入内地传教	《条约全集》第 427 页	

				受保护, 禁教 明文概行宽 免		
意大利	《中义通商 条约》	同治六年十 月十七日在 上海 互 换 1867	第八款; 第十 一款	传教、信教受 保护; 通商口 岸租赁建屋 建堂	《条约全集》 第 359 页	
奥匈	《中奥通商 条约》	同治十年十 月十五日在 上海 互 换 1871	第九款	通商口岸租 赁建屋建堂	《条约全集》 第 506 页	
日本	《中日通商 行船条约》	光绪二十二 年九月十四 日互换 1896	第四款	通商口岸租 赁建屋建堂	《条约全集》 第 946 页	

下面对以上条款按照分期、涉及权利、义务、限制及其演变进行分析

1、分期

就这些条款来看, 可以将它们分作三个大的时期:

第一个时期是《南京条约》到四国《天津条约》(1842—1860)。这个时期基督教刚刚弛禁, 教会得到许多利权, 但有许多问题尚待解决。

第二个时期是《天津条约》之后到《中英续议通商行船条约》之前(1860—1903)。这段时期内民教冲突剧烈, 反映在条约条文上是涉及到基督教的所有特权, 且越扩越大。

第三个时期是《中英续议通商行船条约》之后(1903之后)。反映在条约条文上是约束传教士和教民的行为。

2、涉及权利及其演变:

仅仅字面分析签署条约的这些条款, 其所涉及的相关权利^[1]主要有: 寄居(携眷)权、租赁永租权、买地建造权、自由信教传教并受保护权、领事裁判权、免捐

^[1] 虽然这些条款大多是处于不平等条约理, 在这里用的是权利而不是特权, 是因为有些条款比如《第二此保和会公约》的相关条款并非不平等条款。

权。以上权利都可以被看作是不平等的特权。

寄居（携眷）权及其演变：1842年《南京条约》及其附件签订，“在历年和约内言明允准英人携眷赴广州、福州、厦门、宁波、上海五港口居住，不相欺侮，不加拘制。”^[1]其中规定允许外人带家眷一同前来。^[2]这一权利在这之后被固定下来，并随之带出租赁永租权、买地建造权等等，可以说是其他特权的基础。需要指出的是这时还只是允许商贸人员，但这也为后来传教士的进入准备了台基。

租赁永租权及其演变：最早规定租赁权的是在《中英五口通商附粘善后条款》第七款中，“中华地方官必须与英国管事官各就地方民情议定于何地方用何房屋或基地，系准英人租赁”^[3]。自从《善后条款》规定外国人可以租赁开始，清政府与外国签订的条约都以“最惠国”^[4]的原因赋予了别国同样权利。而由租赁演变到“永租”，则是到光绪二十九年《中美续议通商行船条约》中才被赋予，原文为：“美国教会准在中国各处租赁及永租房屋地基，作为教会公产以备传教之用，地方官查明地契，妥当盖印后，该教士方能自行建造合宜房屋以行善事。”^[5]

买地建造权及其演变：传教士建造教堂的权利很早就被赋予了，最早规定这一特权的是1844年的《中美五口贸易章程》（《望厦条约》）第十七款：“合众国民人在五港口贸易或久居或暂住，均准其租赁民房或租地，自行建楼并设立医馆、礼拜堂及殡葬之处，必须由中国地方官会同领事等官体察民情择定地基。”^[6]此后《中法五口通商章程》也将建造“礼拜堂”加入条约中，并规定“倘由中国人将佛兰西礼拜堂坟地触犯毁坏，地方官照例严拘重惩。”也正是与法国的条约赋予了传教士“再各省买田建造自便”^[7]的特权，这些规定使得官府不得不周旋于民教冲突的难以两全

[1] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第73页。

[2] 关于外人携眷入境及其带给当时中国人的影响，郭卫东的著作有专章述论。见郭卫东. 转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心. 石家庄：河北人民出版社，2003年：第五章《西方妇女进入中国商埠》（第222页至257页）。

[3] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第83页。

[4] 最惠国条款开始于《五口通商附粘善后条款》第八款，全款如下：“向来各外国商人止准在广州一港口贸易，上年在江南曾经议明，如蒙大皇帝恩准，西洋各外国商人一体赴福州厦门宁波上海四港口贸易，英国毫无新借，但各国既与英人无异，将来大皇帝有新恩施及各国亦应准英人一体均沾用示平允。但英人及各国均不得籍有此条任意妄有请求，以昭信守。”虽有“但书”，却还是一再被引用，并逐渐扩大。

[5] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第1263页。

[6] 郭卫东. 转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心. 石家庄：河北人民出版社，2003年：第688~691页对“礼拜堂”的突破给予了清晰的解析。

[7] 咸丰十年《中法续增条款》（又称《中法新约》）第六款。对这一中文条约文本中被添加的内容，论者很多，如王林《近代基督教会在中国内地置产建堂条约根据质疑》，《山东师范大学学报（人文社会科学版）》2004年第3期；丁中茂《近代西方教会在华购置地产的法律依据及特点》，《史林》2004年第03期；黄振南《巴德诺在〈中法新约〉谈判中的表演》，《广西社会科学》2003年第1期；黄振南《〈中法新约〉签订前巴德诺的伎俩》，《学术论坛》2002年第1期。

的境况，致使民教冲突逐渐恶化，最终引发了一系列的教案。买地建造特权也是对近代条约中对基督教影响最大的了。在第二时期与第三时期的所有条款中都赋予了传教士们这一权利。

自由信教传教并受保护权及其演变：清朝对基督教的弛禁从法理上来说开始于1844年12月14日，清廷以耆英的“节略”为底稿，“重新誊写一过，并按照耆英的要求，以奉朱批的形式写上‘依议’两字”^[1]，这就被看成了弛禁的上谕，自由信教传教权的公开取得应该说是1846年3月18日耆英在广州公布弛禁上谕开始。^[2]而真正允许自由信教传教并写到条约当中，应该说是从咸丰八年五月的《中美和好条约》第二十九款、《中俄天津和约》第八条中，如中美条约中的条文规定：

“耶稣基督圣教，又名天主教，原为劝人行善，凡欲人施诸己者亦如是施于人。嗣后所有安分传教习教之人当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐，凡又遵照教规安分传习者，他人毋得骚扰。”^[3]

其后的中法、中英及其他中国与外国的条约中都以相似条文规定。另《中法天津条约》第十三款更规定：

“天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事概听其便，凡按第八款备有善印执照，安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护，凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文，无论何处概行宽免。”^[4]

进一步巩固基督教的信教传教权及对以前的禁教全面“宽免”。

领事裁判权及其演变：关于领事裁判权的研究是比较多的，如郭卫东的《转折》第十一章就专章论述，可以说领事裁判权是清朝当权者自行出让的，关于这一特权的条款主要在《江南善后章程》及其基础上的《五口通商章程》中之“英人华民交涉词讼一款”^[5]各国条约中关于领事裁判权基本上是按照这一条款的精神规定的。

免捐权：可以说在《中美续议通商行船条约》第十四款之前并没有关于教民捐税的条款，针对由来以久的民教冲突，中外当权者也逐渐看清楚了冲突产生的一些原因，其中教民不捐酬神赛会的抽捐是其中一个重要原因，因此从这个条约开始，

^[1] 郭卫东. 转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心. 石家庄：河北人民出版社，2003年：第687页。

^[2] 郭卫东. 转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心. 石家庄：河北人民出版社，2003年：第696页。

^[3] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第180页。

^[4] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第223页。

^[5] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第65页。

就正式规定：“惟抽捐为酬神赛会等举起见，而与基督教相违背者，不得向入教之民抽取。”^[1]这样入教者就正式有了免捐权。

3、义务及其演变

相对于基督教传教士和教民取得的权利而言，对他们及其保护人规定的义务显然并不相称，总的看来，涉及的相关义务主要有：领事（管事）官平息诉讼的义务、入教者交税的义务、协查教案的义务。

领事（管事）官平息诉讼的义务：这个义务就其实质而言是领事裁判特权，只是以义务的面目出现罢了。如上述领事裁判权的条文中对“管事官”应尽量平息诉讼进行了规定。

入教者交税的义务：关于入教者交税的规定与免捐权的规定一样，正式出现是在《中美续议通商行船条约》第十四款中，在这一条款中规定：“凡入教者于未入教以前或入教后如有犯法不得因身已入教遂免追究，凡华民应纳各项例定捐税，入教者亦不得免纳”^[2]，可以说有点“此地无银三百两”的意思。

4、限制及其演变

条约中也作出了一些限制的内容，主要有：区域限制、买地建造限制。

区域限制及其演变：在第一时期中，俄国的传教士被规定只能在“庙”内“拜佛念经”。到第二时期中，开始是被限制在五口，即广州、福州、厦门、宁波、上海，“均不可妄到乡间任意游行，更不可远入内地贸易”^[3]，甚至规定：“倘有英人违背此条禁约，擅到内地远游者，不论系何品级，即听该地方人民捉拿，交英国管事官依情处罪，但该人民等不得擅自殴打伤害，致伤和好。”^[4]到《中俄天津和约》就开始变化了，在这里规定：“若俄国人由通商务所进内地传教者，领事官与内地沿边地方官按照定额查验执照，果系良民即行画押放行，以便稽查。”^[5]开始有限制地放开了，《中法天津条约》甚至规定：“按第八款备有善印执照，安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护”^[6]。当然，关于这一变化，“马神甫事件”显然是直接的原因，《中法和约章程补遗六款》对这一事件有详细的反映。

买地建造限制：关于买地限制典型的条文如：“听大合众国人与内民公平议定租

[1] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第1263页。

[2] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第1263页。

[3] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第83页。

[4] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第83页。

[5] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第164页。

[6] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第223页。

息，内民不得抬价措勒，如无碍民居，不闾方向，照例税契用印外，地方官不得阻止。大合众国人勿许强租硬占，务须各出情愿，以昭公允。”^[1]

4.1.1.2 道咸时期基督教政策的解禁和宽容传教政策的形成

1、道咸年间的有限弛禁政策（1842—1860）

道光二十年二月二十三日（1940.3.26）清廷发布禁教上谕：“嗣后传习天主教人犯于赴官首明出教及被获到官情愿出教，俱著遵照嘉庆年间谕旨^[2]，将该犯等家内起出素所供奉之十字木架，令其跨越，果系欣然试跨，方准免罪释放。如免罪之后复犯习教，除该犯死罪外，余俱于应得本罪上加一等治罪。已至遣罪，无可复加者，即在犯事地方用重枷枷号三个月，满日再行发遣。该部即纂入《则例》，永远遵行。钦此。”这恐怕是整个清代禁教政策最后一个严厉禁教的谕旨了，到1844年发布“弛禁”上谕之前，清政府一直遵行这一政策和管理措施。

然而时移事易，当中英《南京条约》及其附件签订之后，事实上，清廷的禁教政策已经被打开了一角。《南京条约》第8条规定“凡系大英国人，无论本国属国军民等，今在中国所管辖各地方被禁者，大清大皇帝理应释放”。^[3]《中英五口通商附粘善后条款》第六款规定：“（英人）均不可妄到乡间任意游行，……（双方）议定界址，不许逾越……凡系水手及船上人等俟管事官与地方官先行立定禁约之后方准上岸。倘有英人违背此条禁约，撞到内地远游者，不论系何品级，即听该地方人民捉拿，交英国管事官依情处罪，但该人民等不得擅自殴打伤害，致伤和好。”虽然这些条款没有指明关于传教事务，但“凡系大英国人”被禁都“理应释放”，自然包括了传教士。中国地方官员此后在处理与英国传教士有关的案件时，就不是仅仅遵守上述“禁教上谕”了，而必须同时遵守条约的规定。即地方政府不能直接将传教士关押，甚至处死，而是必须交与驻五口的领事官。因此，当1842年《中英五口通商附粘善后条款》签订之后，清政府的基督教政策就变成了：“在全国继续严厉禁止基督教活动”；“对被拿获的英国传教士，保护其人身安全，并将其转送英国领事官。这是清政府传统禁教政策在1840年以后新的外交形势下的首次松动。”^[4]其后，1844年7月中美《望厦条约》签订，其中有允许美国人建“礼拜堂”的内容，清政府基

^[1] 田涛. 清朝条约全集（影印本），哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第177页。

^[2] 见中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第二册），北京：中华书局，2003年：第837—838页。

^[3] 田涛. 清朝条约全集（影印本），哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999年：第57页。

^[4] 杨大春. 晚清政府基督教政策初探，北京：金城出版社，2004：第13页。以下关于解禁过程多参照此书第13—20页。

督教政策再次改变：“1844年7月起在全国继续禁教，并允许英、美人士在通商五口自行信教、外人在他们内部自行传教的禁教政策。”^[1]此为“第二次松动”。同年10月，中法《黄埔条约》签订，其第22条再次冲击中国禁教政策，增加了“医人院、周急院、学房、坟地各项”，这就使得基督教传教士得以开设医院，为其以后在中国全面开展慈善事业和文化教育事业做了准备。此为“第三次松动”。

在此背景下，法国外交使节拉萼尼充当了一个奇怪的角色。在拉萼尼使团出发前来中国之时，法国总理基佐（Guizot）对使团的训令中“并无片言只语涉及教会。”法国使团之所以在对华交涉中为教会力谋特权，其原因不在政府，而在使团领袖拉萼尼这位“狂热的天主教徒”和船上搭载的六位耶稣会士。^[2]在拉萼尼的一再逼迫下，清政府于1844年12月14日颁发了第一则弛禁天主教上谕，包括耆英的奏折和附带着英请道光“依议”的“简明折”。

耆英的奏折全文如下：

“两广总督奴才耆英跪奏为遵旨细心筹度酌拟妥办恭折由驿密奏仰祈圣鉴事。窃照佛兰西夷使拉萼尼请将天主教弛禁一案，前经奴才缮折具奏，道光二十四年十月十六日承准军机大臣字寄，十月初二日奉上谕：据耆英奏，体察夷情请稍宽禁令以示羁縻一折，又另片奏，该夷请求愈坚，似应姑允所请，并《通商章程》业经定条款等语。览奏俱悉等因。钦此。又承准军机大臣密寄同日奉上谕：本日据奏佛夷请弛习教禁令一节，已有旨谕，令耆英再向该夷使明白开导等因。钦此。遵旨寄信前来。奴才跪诵再三，仰见我皇上圣明，指示剴切周详，于慎持大体之中寓俯顺夷情之意。下怀不胜钦服。惟该夷使请求各款多属非分之干。奴才严行拒绝，其天主教弛禁一节，亦屡经往复辩难。折以法度，谕以情理，不啻舌敝唇焦。无如狡诘愈严，请求愈坚。中间龌龊情形，几成决裂。迨经藩司黄恩彤^[3]委曲求全，婉转开导，始定为姑允所请，以示羁縻，仍申明治罪条例，严定禁止夷人擅入内地传教章程，以存限制。该夷使亦情愿恭候谕旨，不敢别有请求。旬日以来，时而峻拒力争，时而罕譬曲喻，一切驾驭之术，固已竭尽无余。即使再向开导亦不能出乎历次辩论事理之中。恐未能顿然悔悟。且奴才回省后，该夷使于十月初一日来省，经即选道潘

^[1] 关于此点还可参见中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第一册）。北京：中华书局，2003年：第1294页《奉旨著耆英等婉转开导夷人中国禁教并非禁止夷人信教》条。

^[2] 关于这一看法详见郭卫东。转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心。石家庄：河北人民出版社，2003年：第675—681页。

^[3] 关于黄恩彤的作用可见郭卫东。转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心。石家庄：河北人民出版社，2003年：第681—688页。

仕成，借给栈房，捐备食用。奴才复率同藩司黄恩彤等出城加以款接。该夷使极为欢欣，已于初九日回澳，其兵船八只陆续驶出外洋，仅有火轮船一只、中巡船一只尚在澳洋寄泊。察看夷情，甚属安静，不至别生枝节。此时若再赴澳，向其辩论，该夷使必虑及所请，未蒙允准，顷启猜疑，势将晓谕不休，又或未定之局。转觉于事无济。伏思天主教虽与白莲、八卦等项邪教不同，究属久干例禁。今该夷使再三吁请，始将旧例量为变通。诚如圣谕，万无明降谕旨，通谕中外之理。似亦无庸办法檄谕晓谕该夷。奴才细心筹度，谨依贴黄述旨事例，由奴才将天主教弛禁之处酌拟简明节略附陈，并拟谕旨‘依议’二字，粘贴黄签。恭候钦定。如蒙俞允，奴才即行知该夷使钦依遵照，并移咨各省督抚一体查照办理。再该夷使既无国书呈递，与美利坚事体不同，应请无庸降诏答奖。所有奴才酌拟妥办缘由理合恭折，由驿密奏，并将简明折一件粘贴述旨黄签恭呈御览。是否有当，伏祈皇上圣鉴训示。谨奏。道光二十四年十一月初五日 奉朱批：另有旨。钦此。”

附带“简明折”如下：

“耆英跪奏为具奏事。窃查天主教为西洋各国所崇奉，意主劝善惩恶。故自前明传入中国，向不禁止。嗣因中国习教之人每有藉教为恶，甚至诱拐妇女，诬取病人目睛，经官查出惩办。有案于嘉庆年间，妖言惑众，别治罪专条，[1]原所以禁中国藉教为恶之人，并非禁及于西洋各国所崇奉之教也。今据佛兰西使臣拉萼尼请将中国习教为善之人免罪之处，似属可行。应请嗣后晓谕中外民人，凡有学习天主教并不滋事为非者，仰望天恩，准予免罪。如有诱污妇女，诬取病人目睛及另犯别项罪名，仍照此例办理。至佛兰西及各外国习教之人，正准其在通商五口地方建堂。神甫不得擅入内地传教，倘有违背条约，越界妄行，地方官一经拿获，即解送各国领事官管束惩治，不得遽加刑戮，以示怀柔。庶之莠不至混淆而情法得晓平允。所有请将习教为善免其治罪之处理合恭折具奏。伏祈皇上恩准施行。谨奏。奉旨依议。贴黄。道光二十四年十一月初五日奉朱批：依议。钦此。”[2]

该“上谕”即第一则弛禁天主教上谕，自此之后，中国人只要遵纪守法，就可

[1] 指甘家斌所请天主教治罪专条，见中国第一历史档案馆。清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第二册)。北京：中华书局，2003年：第913、917—924页。

[2] 关于此“简明折”，杨大春《晚清政府基督教政策初探》采用《筹办夷务始末》(道光朝)第2898页之记载：“谕军机大臣等：前据耆英奏，法兰西夷使恳请将天主教弛禁。当经谕令详细熟筹，兹据该督酌拟具奏，朕详加披阅，所拟妥协周密，于俯顺夷情之中，实能无碍大体，可喜之至。法兰西夷使于天主教弛禁一节，既经反复开导，无可转移。自不得不稍示变通，以消疑贰。该督另折所拟，准将习教为善之人免罪之外，于滋事为非者，仍治以应得罪名。于外国习教者，仍禁其擅入内地。所奏白属可行，已于折内批明‘依议’者，著该督即将原折行知该夷使，俾应感天朝宽大之恩。其通商各海口，并著该督移行移咨各该督抚，一体遵照办理。”可相互印证。

以信仰天主教。这就结束了自 1720 年以来国人信教非法的历史。

1845 年 12 月，拉萼尼在广州和耆英进行交涉，要求清廷明降谕旨，承认对西洋各教一视同仁。美国领事也出面支持拉萼尼。12 月 13 日，耆英照会拉萼尼：“本大臣于各国习教规矩，有无分别，本不知晓，今已知之较多。故再宣布，天主教无论供奉十字架图像与不供奉十字架图像者（即新教），凡习教为善者，中国概不禁止。至规矩之异或同，断无分拒之理。”^[1]22 日，清政府正式宣布了此份照会。^[1]从此，西洋各教皆得弛禁。当然，我们应该看到，这时候的弛禁仅仅是在通商口岸，至于内地仍然禁止外人进入传教，为此，1845—1860 年间，中国内地许多省份出现了前所未有的捉拿、遣送潜入当地的外国传教士的高潮。

在拉萼尼使团的逼迫下，清政府于 1846 年 2 月 20 日再次发布关于中国天主教事务的上谕：

“前据耆英等奏，学习天主教为善之人，请免治罪，其设立供奉处所，会同礼拜、供十字架、图像、诵经、讲说，毋庸查禁，均已依议行矣。天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁。此次所请亦应一体准行。所有康熙年间各省旧建之天主堂，除改为庙宇、民居者，毋庸查办外，其原旧房屋，各勘明确实，准其给还该处奉教之人。至各省地方官接奉谕旨后，如将实在习学天主教而并不为匪者，滥行查拿，即予以应得处分。其有藉教为恶及召集远方之人，勾结煽诱，或别教匪徒假托天主教之名，藉端滋事，一切作奸犯科，应得罪名，俱照定例办理。仍照现定章程，外国人概不准赴内地传教，以示区别。将此谕令知之。钦此。”^[2]

以这份上谕为标志，1844 年 12 月至 1860 年之间清政府形成“有限弛禁政策”。即：

(1)、允许外国人在通商口岸传教，设立教堂、医院、学校，默许中国人入内就医、就读；

(2)、禁止外国传教士进入内地活动。内地官府拿获违法潜入者，须保护其人身安全，并移交广州或上海的外国领事官；

(3)、内地民人可信仰天主教，地方官不得再捉拿守法教徒，教民犯法，照例办罪，不得宽容。

^[1] 见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第三册），北京：中华书局，2003 年：第 1300—1301 页。

^[2] 【清】李刚己（辑录），《教务纪略》（影印本），上海：上海书店，1985 年：卷首第三页。此书下称《教务纪略》。按“此时虽许传教，而内地犹禁。嗣于咸丰八年（1858），复与英法俄美订约。同治九年（1870），刑部改定律例，而内地之禁尽弛矣。”

(4)、归还教产。

2、宽容传教政策的确立（1860年之后）

1856年西林教案爆发，英法联合发动第二次鸦片战争，俄国也趁火打劫。1858年6月13日，中俄《天津条约》签订，其中第八条规定：“天主教原为行善，嗣后中国于安分传教之人当一体矜恤保护，不可欺侮凌虐，亦不可于安分之人禁其传习。若俄国人由通商务所进内地传教者，领事官与内地沿边地方官按照定额查验执照，果系良民即行画押放行，以便稽查。”^[1]这一条直接冲击了清政府此前的有限弛禁政策，中法《天津条约》第十三条内容相同，只是增加了“向来所有或写或刻奉禁天主教各明文，无论何处概行宽免”^[2]的内容。从此外国传教士可以合法地进入中国内地活动了。

1860年，中外《北京条约》签订，其中中法《北京条约》第六条为教务专条，可看作是典型条款。其内容为：

“应如道光二十六年正月二十五日上谕，即颁示天下黎民，任各处军民人等传习天主教会合讲道建堂礼拜且将滥行查拿者予以应得处分，又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田土房廊等件应赔还交法国驻北京师之钦差大臣转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省买田地建造自便。”^[3]

中外《北京条约》确立了宽容传教政策。这一政策除了在义和团运动时期发生短暂波动外，一直奉行直到1912年清政府垮台。这一政策概括起来就是，允许全国民众自行信仰、传授基督教，也允许外国传教士在中国自行信仰、传授基督教。

4.1.2 清朝中央政府在不平等条约体系下对基督教的管理

如果说在不平等条约签订以前，清政府对外来传教士的管理还行之有效的的话。那么，在签订之后，清政府对外来传教士的管理则面临着双重的困难。一方面，外国领事官随时企图插手地方政府的司法审判和行政行为；另一方面，以地方士绅为代表的民众则认为官府包庇外国人，欺压中国百姓。因此在晚清，包括中央以下各级政府在处理关涉基督教的事务时大多小心谨慎，委曲求全。但是，我们应该看到当时不论是中央还是地方，都希望将传教士问题纳入政府正常管理的范围之内，并

^[1] 王铁崖，中外旧约章汇编，上海：三联书店，1957年：第164页。

^[2] 王铁崖，中外旧约章汇编，上海：三联书店，1957年：第223页。

^[3] 王铁崖，中外旧约章汇编，上海：三联书店，1957年：第260页。关于“并任法国传教士在各省买田地建造自便”参见上文。

采取了许多措施、制定了许多规条，以图达到这一目的。

关于晚清政府在条约制度下对基督教所采取的各种管理措施，杨大春在《晚清政府基督教政策初探》^[1]第三章已经有专章论述。杨著将这些措施归纳为：

(1) 完善传教执照制度，掌握教士行踪：外国传教士必须凭执照才能入内地传教，这一措施来源出自中法《天津条约》第八条：“凡大法国人欲至内地及船只不准进埠头游行，皆准前往，然务必与本国钦差大臣或领事等官预领中、法合写盖印执照，其执照尚仍应有中华地方官钤印为凭”。执照由法国驻京公事印制^[2]，总理衙门加盖印章，上表明传教士的身份、出游目的、期限、地点和路线。此外，只有已经与中国订有相关条约的国家的传教士才能够持有效执照进入中国内地，未立约国家的传教士不能领有此类执照。^[3]

(2) 明确外国教士与中国官员的交往方式，维护政府权威：地方官应对外国传教士以礼相待；明确外国传教士与清政府官员来往公文的格式

(3) 争取对教会事务作调查统计，保持政府监控：包括 1842—1860 年间的暗查、1863—1891 的明查、1891 年之后的普查。

(4) 区分教民的权利和义务，约束教民行动：制定《内地民人习教章程》保护教民习教，惩治违法教民，反对国家统治集团成员信教；通过制定《保护教民章程》规定出中国基督徒的社会地位；区别对待中国基督徒的权力和义务，包括中国基督徒可以合法地信教、传教，免除其迎神赛会的费用，可参加科举取士，另须正常承担义务，比如国家赋税、修筑堤工水利、建造文庙费用。

(5) 规范教会添置房地产手续，抑制教会势力：1844—1859 年间房地产方面的政策为：外国教会只可以在通商五口租地建堂，或租屋作教堂，不能进入内地添置房地产，而中国教民可以在全国各地建造教堂；归还康熙年间充公或改用的教会房产，交与当地中国教民；禁止教会在各地购买或接受捐献房地产。1860—1911 年间政策为：还堂变交与当地教民为先交法国公使，再转交当地中国教民，这样，法国教会就可以直接接管中国的天主教旧教产；添置房地产的途径包括“租”、“还”、“买”、“赔”、“捐”五种。

(6) 尽力禁止教会拥有武装，维持社会治安：1901 年 7 月（农历）前，禁止教会拥有武装；1901 年 7 月（农历）后，有区别地对待教会武装。

(7) 默认教会社会服务事业，适当加以利用。

^[1] 杨大春. 晚清政府基督教政策初探. 北京: 金城出版社, 2004.

^[2] 1888 年以后德国和意大利的传教士各自独立领取德意两国的传教执照, 不再使用法国的执照。

^[3] 1908 年, 清政府外务部有一个声明: “无约国人民游历业经声明, 与中国人无异。嗣后自毋庸发给执照, 一切视同中国人办理, 以保法权。” 见杨大春. 晚清政府基督教政策初探. 北京: 金城出版社, 2004: 第 77 页。

- (8) 反对教会育婴，设法加以阻止。
- (9) 平等对待不同教派，妥善处理教民、教派冲突。
- (10) 尽力保护教会，惩处反教官民，维持中外和好。
- (11) 试图联络罗马教廷，争取废止法国保教权。

杨著在全国性的对基督教管理方面的叙述已较全面，因而，此处不再赘述。因为近代教案的分期大体跟政策演变的分期一致^[1]，所以本文第二节主要以福建一省的教案来分析福建地方政府对基督教的政策和管理。此处则添加几个背景说明，可为下文第二节作一准备。

(1) 总理衙门

总理衙门全称“总理各国事务衙门”，又称做“总署”、“译署”。1861年初（咸丰十年底）设立，初由恭亲王奕訢主持，主要处理涉外事务。关于教案的处理也是其一大项目，很多关于在华基督教的规定都出自这个部门，或必须由这个部门同意并“移咨”全国。在处理关涉基督教的事务，总理衙门处于一个总揽全局的政策制定者、事件处理者的地位。特别是在关于教案的问题上，总理衙门的作用可谓关键（当然，称其关键是因为许多涉外教案都必须通过它来解决，至于效果另当别论）。综合起来说，总理衙门在采取了很多措施和手段来防止或促使教案顺利解决，具体包括：遵守条约，委曲求全，希望以条约来限制传教士的权利^[2]；修改刑律，1870年，增补保教条款：“凡奉天主教之人，其会同礼拜、诵经等事，概听其便，皆免查禁”^[3]；设立保甲，规定有教堂之处，“慎选本地夙有乡望士绅二三人作为董事，局中额设巡勇，用教堂附近之人，在教堂附近处所查察”^[4]，明为保护，实为防范；查禁反教文字，包括“向来所有或写或刻奉禁天主教各明文”和各地出现的“匿名揭帖”^[5]；督促地方官与传教士“善为联络，情愿相通”，这样才可以“彼此悉泯猜嫌，小事可消化无形，大事可和衷商办”^[6]；设立防营以便镇压^[7]。

此外，总理衙门还制定了地方官在处理教案时所应采取的原则及对地方官的处

^[1] 黎仁凯 王栋亮. 略论晚清教案的分期及其特点. 历史教学 2005 年 10 期: 第 24 页。

^[2] 如【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第二十四页《传教洋人不遵约章诸仿申明条约》。

^[3] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第十六页《通行革除禁教明文》。

^[4] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第二十六页《设立保甲认真保护教堂并订绅董处分》。

^[5] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第十四页《查禁匿名揭帖》。

^[6] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第三十一页《奏定地方官接待主教教士事宜》。

^[7] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985 年：卷 3 第二十七页《通行通商口岸防营弹压》。

分方法。原则即“务须查明根由，持平办理”，“中国人照中国例，外国人照西例”^[1]；对地方官的处分方法，即教案发生后，“有心故纵”“贻误大局者”，“随时奏明请旨办理”，“其事关仓猝，竭力保护而势有所弗及者”，“降一级留任”，“保护未能得力”“降二级留任”^[2]。

(2) 地方督抚

清承明制，“在国家权力的配置上实行以省级官府为载体的分寄式中央集权”^[3]，地方督抚除了主要替中央控制地方，还掌管了相当的地方事权。而随着一些在镇压太平天国中成长起来的掌握军权者出任地方督抚，地方督抚的权力得到了扩大。他们可以说是地方日常政治运行的出发点，举凡人事、钱财、河工、治安、吏治等等，均需依督抚之命。晚清地方政府的运作中，带有十分明显的督抚个人印记，正如马士在其《中华帝国对外关系史》中所说，“行政细节，各该省当局就可以便宜行事”，“省自主权竟达到这种情况：帝国政府曾力图避免接触一切对外事务，并且把所有这些事务的谈判和解决完全责成各省官吏办理”^[4]。因此可以在“一定程度上说这种地方政府即使督抚的衙门或督抚人格化的政府”^[5]。

尽管地方督抚权力巨大，然而在处理关涉基督教的事务时，特别是教案中，地方督抚（或者应该扩大到其属下的地方官）却是如履薄冰，视之为畏途。一方面，正如时人吕海寰所言：“教案之宕延，亦非尽由地方官办理不善，有意迟回。实限于权力不足以制外人。”^[6]条约规定地方政府有保护外国人的职责，却很难合法地惩治犯罪的外国人，特别是传教士；另一方面，国内的中央政府既希望地方官能安稳地方，防止或妥善处理教案，又施加了许多限制，使得地方官难以轻松周旋于或平衡地方利益、中央大局和外国人利益三者之间的关系。不过，“中外交涉，译署总其成，而教案则地方官之责也”^[7]。因此，在分析近代教案的时候，必须考虑地方督抚的处境和作用，这样才能更客观地评价教案中的方方面面。

综上所述，福建地方政府在对基督教的管理上，至少要跟这么几个方面打交道：总署、领事、绅耆、平民、传教士、教民等，它们之间的利益平衡显然艰难，特别

[1] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985年：卷3第八页《总理衙门各国大臣商办传教条款》。

[2] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985年：卷3第二十二页《严定教案处分章程》。

[3] 崔运武。中国早期现代化中的地方督抚。北京：中国社会科学出版社，1998：第3页。

[4] 马士。中华帝国对外关系史。上海：上海书店出版社，2000年：第一卷第10页。按在对外事务上，自总理衙门成立之后，情况有所改观。

[5] 崔运武。中国早期现代化中的地方督抚。北京：中国社会科学出版社，1998：第3页。

[6] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，1998年：第3册，第832页。

[7] 何刚德。客座偶谈。卷三，第13页，转引自四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编。近代中国教案研究。成都：四川省社会科学院出版社，1987年：第254页。

是当教案或涉教纠纷出现的时候。下面本文从教案的角度来分析福建地方政府对基督教的管理。

4.2 福建地方政府对基督教的管理

——以近代福建教案为个案的考察

4.2.1 近代福建教案概述

不平等条约签订之后,各国传教团体和各种不同的修会蜂拥而入,从京师大邑到穷乡僻壤,到处都有传教士的身影。福建从第一次鸦片战争时起,就被迫开放了厦门、福州两处通商口岸,加之历史上明末清初时期天主教活动又有相当基础,因而很快又成为西方传教士传教活动最活跃的地区之一。新教、天主教的传教士们从已辟为通商口岸的厦门、福州向福建内地渗透,形成各自传教布道的势力网^[1]。在基督教(新教)方面,福建的基督教派系主要有英美三大公会:中华基督教会、中华圣公会、中华基督教卫理公会。其中中华基督教会是福建势力最大的一个新教派系,主要分布在闽南、闽西一带;中华圣公会则在全国圣公会中具有重要的地位和相当的影响,是英国在华教会的重要部分(这也许就是为什么在福建频发的教案中,屡次出现英国使领身影的原因),主要分布在旧有天主教势力有相当基础的闽东、闽北各县;中华基督教卫理公会在中国的发祥地则是福州,传教区域主要分布在福州、延平(南平)、莆田及仙游一带。而天主教在福建已经有很长的传教史,在长期的传教和宗教活动过程中,先后在福州、厦门、福安、长汀、建瓯、邵武等6个地区,建立了4个教区和2个监牧区,分布于49个县市,与新教相比,天主教思想控制较严,有一个统一的世界性的领导机构——罗马教廷,并有一套完整严密的组织规定和详细周密的教规教律,因此它在某一地区的组织和领导相对比新教统一。来闽的天主教传教士凭籍不平等条约的保护,除了在各县市建立教堂,发展信众外,还开办教会医院、育婴堂、学校等社会慈善机构,以扩大教会的影响和发展教会势力。当然,从总体情况看,由于福建天主教的活动统辖在罗马教廷认可和制约之下,其势力除了在闽东一带较强之外,在福建的其他地区要远逊于基督教(新教)各差会势力。

新教、天主教传入福建之后,依靠不平等条约赋予的特权购置房产、建堂,其

^[1] 具体在福建的势力分布情况可参见陈支平,《福建宗教史》,福州:福建教育出版社,1996年,第410—420页。

传教活动也受到福建当地官员、绅耆、平民的反对和排挤。在整个晚清时期，福建发生的各种教案，总数竟有“一百四十八件之多”^[1]，几乎年年有教案。区域上，则集中在人口密度最高的沿海各县，约占全省教案总数 59%^[2]。在这些教案中，以新教教案为多，其中又以与英国有联系的差会的教案比较多，这与福建是新教大省有关。而天主教相对于全国其他地方而言，则显得少，而且大教案不多^[3]。

而教案发生的原因，主要包括以下几类^[4]：租房宣教、占地建堂、“还堂”、教士庇护、民间风俗信仰^[5]、谣言和秘密结社。由于清政府在对地方政府的指示当中，关于教案处理的原则是“务须查明根由，持平办理”，因此，从教案发生的原因来看地方政府的处理和对基督教的管理才显得合理和有必要。

4.2.2 以近代福建教案为出发点分析福建地方政府对基督教的管理

4.2.2.1 有限弛禁时期（1842—1860）

1842 年《南京条约》及其附件签订，为之后一系列不平等条约准备了基础。之后，中美、中法条约陆续签订，传教士取得在五口传教、租房、建堂的权利。1844 年 12 月 14 日清政府颁发了第一则弛禁天主教上谕，之后两次作出让步，形成有限弛禁基督教政策。而与有限弛禁相对应的是许多地方官府还不习惯政策的转变，延续着之前政策的惯性，比如闽浙总督刘韵珂密奏道光，提出“遴委文武员弁，分段稽查，以别习教之真伪”，不过道光批复“断不可行”^[6]。由于传教士只能在五口传教，尚未深入内地，因而该阶段产生的教案尚不多，且多与租房、传教士擅自潜入内地传教被惩治有关。

以租房建堂而言，这是产生教案或纠纷最多的原因，不论是在有限弛禁，还是在宽容传教政策出台之后，恐怕都是处理起来最复杂的教案类型。以“近代福建反洋教之先声”^[7]的福州神光寺案为例，自道光三十年（1850）六月因侯官县令误在租赁契约盖印允许传教士入租引发，年底暂时平息。中间生童贴告白，官府内部争

[1] 林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989 年: 第 189 页. 按此数包括台湾地区教案数目.

[2] 林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989 年: 第 190—191 页.

[3] 具体可参见林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989 年: 第 195 页各国教案百分比表.

[4] 该分类主要参考: 徐斌. 闽台教案研究. 闽台区域研究丛刊: 第三辑第 93—142 页, 福州: 海洋出版社 2003 年; 陈支平. 福建宗教史. 福州: 福建教育出版社 1996 年: 第 420—431 页.

[5] 其中包括“迎神赛会”、建庙或祈雨等关涉民间公共开支的费用. 按这些费用应区别看待, 如“迎神赛会”费用自然不应再让教民缴纳, 而诸如建文庙等公共开支则应缴纳. 具体可见杨人春. 晚清政府基督教政策初探. 北京: 金城出版社, 2004 年: 第 119—120 页.

[6] 中国第一历史档案馆. 清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第三册). 北京: 中华书局, 2003 年: 第 1303 页《寄谕闽浙总督刘韵珂所奏遴委文武官员分段稽查断不可行著照本日另谕办理查稽天主教》.

[7] 徐斌. 闽台教案研究. 闽台区域研究丛刊: 第三辑第 94 页, 福州: 海洋出版社 2003 年.

论,甚至引起朝廷清议人士对福建当局的弹劾,可谓牵连极广,相关官员也受到惩处^[1]。之所以影响如此之大,恐怕是因为这是第一起关于传教士的事件,在当时的福州,不论是官员,还是普通士绅,基于传统华夷之辨,对于传教士入城居住均反应强烈。此外,福建当局在道光二十四年(1844)九月就与入住福州城的英国领事约定,日后“惟领事夷官准租城内房屋,其余夷商俱遵条约住城外港口”^[2]。因而更引得福州地方士绅的强烈反应。而在这件事情发生之后的处理上,也可窥见当时福建地方政府处理此类事情的原则与方法。时任抚臣徐继畲在生童遍贴告白之后,立即严厉飭令县令设法劝谕教士搬出神光寺,并派遣兵役在神光寺附近巡逻弹压,以防事态扩大。之后总督刘韵珂等上奏,称“须从缓设法,使之心愿情服,自行搬迁,方为正办,断不宜操之过急,致令别生枝节”^[3],主张从缓处理。这一主张受到上自朝廷清议的强烈批评,“该抚一味畏葸,平时既委曲以顺夷情,有事复不能振作以胜疆寄”^[4]。咸丰帝下旨申飭“该督抚身膺疆寄,抚驭之道岂竟毫无主见,任令滋扰,何亦并无一字奏及?”^[5]总督刘韵珂请病辞职。不过传教士最终搬至领事翻译官所租赁的道山观暂住,这样,事情暂时平息。

诚然,如果从条约规定和清廷的上谕来看,此前中外各条约和弛禁上谕都已经赋予传教士在五口租屋传教的权利。但问题的关键是,条约中还规定“建造礼拜堂、医人院、周急院、学房、坟地各项”,必须“地方官会同领事官酌议,定佛兰西人宜居住宜建造之地”^[6]。福州士民就是抓住此点和之前与英国领事的协议发起抗议,因此可以说,侯官县令的失误是为关键。而督抚的处理虽主张从缓,但从事发后特别是徐继畲采取的措施来看,加上当时正直开埠不久,福建当局的做法是有恰当的,而且也符合当时清廷对基督教政策的原则。

此外,由于当时实行有限弛禁,因而当传教士潜入内地之后,也很容易引发教案或纠纷。1846年2月20日的上谕载有“所有康熙年间各省旧建天主堂,除改为庙宇民居者,毋庸查办外,其原旧房屋各勘明确实,准其给还该处奉教之人”^[7]。当然,“该处奉教之人”自然指的是当地华人信徒。因而在此期间,发生了借口还堂

^[1] 侯官县令兴廉遭革职,总督刘韵珂“开缺回籍调理”,巡抚徐继畲受朝廷密谕调查。见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1996年: 第一册, 第90页。

^[2] 徐斌. 闽台教案研究. 闽台区研究丛刊: 第三辑第94页, 福州: 海洋出版社 2003年。

^[3] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1996年: 第一册, 第49页。

^[4] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1996年: 第一册, 第59页。

^[5] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1996年: 第一册, 第87页。

^[6] 田涛. 清朝条约全集(影印本). 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1999: 第104页。

^[7] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1998年: 第三册, 第1302页。

引发的民教斗殴，即福州黄竹岐民教斗殴。1848年，法国传教士在福州传教，并借口还堂，欲侵占黄竹岐地方的马神堂。马神堂原是当地村民的茔地。消息传开后，四方八乡的民众愤起护卫祖宗茔地，而教士却带着教民硬要扒坟建堂，于是民教双方发生冲突。结果，村民被殴伤多人，教民也有受伤者。事件发生后，法国领事向清廷提出抗议。清廷统治者及地方大吏鉴于中法《五口贸易章程：海关税则》中之规定：“凡佛兰西人在五口地方居住或往来经游，听凭在附近处所散步，其日中动作一如内地民人无异，但不得越领事官与地方官议定界址，以为营谋之事。……佛兰西无论何人，如有犯此例禁，或越界，或远入内地，听凭中国官查拿，但应解送近口佛兰西领事官收管；中国官民均不得殴打、伤害、虐待所获佛兰西人，以伤两国和好。”^[1]指出传教士进入内地传教仍在禁例中，据理力争，上谕曰：“此次黄竹岐华洋争殴之事，该国若能约束禁止，何至动起衅端？”终使法领事自知理亏而作罢。根据这次事件，清廷重申：“非贸易不得无故滥入民间田舍屋宇。……该国洋人勿再擅自入内地传教，以昭信守。”^[2]

4.2.2.2 宽容传教政策时期（1860之后）

中俄《天津条约》提出了传教士可凭有效执照合法进入内地，之后中美、中英、中法《天津条约》陆续扩大并最终形成宽容传教条款，即“天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事概听其便，凡按第八款备有善印执照，安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护，凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文，无论何处概行宽免”^[3]。但此条款并未在全国范围内执行，比如1860年9月，意大利天主教传教士在陕西留坝地方被官府盘查捉拿，陕西巡抚谭廷襄走保朝廷后，获得朱批：“由豫楚解回广东”^[4]。1860年，经过第二次鸦片战争，中外《北京条约》最终确立宽容传教政策，在条约上，即突出表现在中法《北京条约》（或称《中法续增条约》）第六款：“应如道光二十六年正月二十五日上谕，即颁示天下黎民，任各处军民人等传习天主教会合讲道建堂礼拜且将滥行查拿者予以应得处分，又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、茔坟、田土房廊等件应赔还交法国驻扎京师之钦差大

^[1] 王铁崖. 中外旧约章汇编. 上海: 三联书店, 1957年: 第62页.

^[2] 《宣宗实录》，卷451-455. 转引自张力 刘鉴唐. 中国教案史. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1987年: 第335页.

^[3] 田涛. 清朝条约全集（影印本）. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1999: 第223页.

^[4] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编. 清末教案. 北京: 中华书局, 1996年: 第一册, 第174页.

臣转交该处奉教之人，并任法国传教士在各省买田地建造自便”^[1]。此条款较之以前增加了五点内容^[2]，即地方政府须将弛禁相关条款“晓示天下黎民”；承认一百多年的禁教为错误；赔还（而非1846年上谕中之“给还”）教产，经法国驻京使臣转交当地奉教之人；法国传教士取得内地置产权^[3]；未声明地方官府有依法惩治不法教徒之权，相反“滥行查拿者，予以应得处分”，地方官员处理教会事务的权力受到限制。此宽容传教政策为传教士进入中国大开方便之门，传教活动出现热潮。然而这种带有侵略性质的压迫性的传教受到大多数中国人的反对，于是中外教案纠纷也纷纷出现，宽容传教时期成为教案发生的集中时期。福建地方政府对教案的管理措施则主要是事前明保暗防，事后自然只能迅速“查明根由，持平办理”。所谓明保就是保护基督教的合法活动，是条约规定，自不待言。暗访则犹如福州将军英桂在其奏折中所说：“密令地方官固结绅民，随时查察，阳为保护，暗事防维，潜破其奸，渐启其（教民）悟，俾已入教者改悔自新，未入教者相与儆戒。……教士纵欲为之开拓，亦将技无所施矣”^[4]。

在宽容传教时期，中外开始真正接触，于是教案频发^[5]。这些教案发生的原因也多种多样，主要与租房宣教、占地建堂、“还堂”、教士庇护、民间风俗信仰、谣言和秘密结社相关。

租房宣教

这一时期租房宣教产生的教案中，以晋江安海教案为例。安海为兴泉永道通衢之所，传教士看重其地理位置的优越性，很早便在这里开展教务，并“创造”了“福音船”的传教方式。在教务开展初期，便因租房累受当地民众反对。不久发生“杜嘉德”事件，英国驻厦门领事柏威林（W.H.Pedder）接到报告后，立即要求福建分巡泉涌海防兵备道出面弹压。同治二年（1863）六月兵备道出示严禁闹教，其中云：“你等须知外国人现在内地设立礼拜堂，系天津新定和约载明，准其安分传教，官

^[1] 田涛，清朝条约全集（影印本），哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999：第260页。

^[2] 详见杨大春，晚清政府基督教政策初探，北京：金城出版社，2004年：第26—27页。

^[3] 关于此非法添加之内容，需联系《栢德固协议》。“1864年初，法、美、日、西、德、荷、俄七国领事为了把在中国内地置产权夺取到手，曾在上海英国领事馆内密谋策划。经过一年时间，1865年初法使栢德固同总理衙门达成一项协议，规定中国政府承认法国传教士有在中国内地租买房地产的权利，不过契据上只能书写卖与本地天主堂公产字样，不必专列传教士及奉教人之名。这就是所谓《栢德固协议》。根据此协议，法国教士不仅有权成为通商口岸房地产的租赁人，而且有权成为内地房地产的租赁人和所有人，这实际上等于默认了上述私添文字的法律效力。协议虽未正式公布，但根据最惠国条款，凡是订约国家的教会就享有这一特权，并且不断扩大它的外延。”——见张力 刘鉴唐，中国教案史，成都：四川省社会科学院出版社，1987年：第348页。

^[4] 《筹办夷务始末》，同治朝，卷五十四，第10—11页。转引自王明伦选，反洋教文书揭帖选，济南：齐鲁书社，1984年：第327页。

^[5] 例如从同治元年至光绪七年（1862—1881），前后二十年，教案次数占闽省全数67.6%。见林文慈，清季福建教案之研究，台湾：台湾商务印书馆1989年第190页。

民人等，毋得阻挠。自示之后你等务须安分守法，不得乃前阻挠。倘敢不遵，一经差役拿案，定即按律严办，决不宽待。”^[1] 这是“福建地方官府为禁止闹教出示晓谕最早的一起教案”^[2]。此“示”晓谕之后，等于从官府权威的角度为基督教传教正了名，可以说是“很好地”贯彻了不平等条约和宽容传教政策的要求。这一教案之所以此后能在晋江地区和台湾地区基督教传播中产生深远影响，恐怕就是因为宽容传教政策被官府用权威的力量确定下来的后果。而同治九年（1870）间的长乐梅花镇教案则体现了清政府在宽容传教政策的另一面。长乐梅花镇为清军汛署所在地，屯军约 50 名。同治六年（1867）有被革兵丁将所租营房转租给美部会传教士用作开设书馆和传教。结果事发，知县调查之后，重惩兵丁，强令传教士退租。最终迫使美传教士另租。此案中，官府之所以持强硬立场，与传教士租房未经盖印违反条约有关，但更关键的恐怕是被出租房屋为营房的缘故，这肯定是突破官府宽容传教政策在租房方面的底线了。

占地建堂

在占地建堂产生的教案方面，福州川石教案、乌石山教案和福安教案可为三种典型。基督教要在中国有效的开展教务，除了租房子有一个落脚点外，更重要的是要建立其象征基督教的教堂，这样才能最有效的吸引信众。当然，这同样也最容易吸引中国人的反对。福建地方政府在处理这类教案上可谓殚精竭虑。

福安教案（1864）中较有意思的一点是，西班牙领事援引最惠国条款和中法《北京条约》中持照天主教传教士可于内地置产的规定希图为传教士谋取利益，中方的反驳为：“该教士等既领法国护照，自系法国之人，何以吕宋领事代为陈情。其中显有情弊！且内地建堂所不禁者乃内地奉教之人，即有外国之人为主教其堂，总系中国奉教人所建，该教士引法国条约可在内地置买建造堂屋，查法国条约第三款载明，以法文为正，该领事细译法文，便可知悉并无此语。况吕宋本年（1864）九月始立条约，尚未互换通行，该教士即在内地欺凌民人，贪占缪姓宅地，殊失天主教为善之意……如该教士并未领有执照擅入内地，即照约押送领事官承办可也。”^[3] 这一交涉充分体现了福建地方政府对条约的使用和变通。

^[1] 《安海志》卷三十五，1983年编修本。转引自徐斌《闽台教案研究》闽台区域研究丛刊：第三辑第98页，福州：海洋出版社2003年。

^[2] 关于官府出示晓谕宣传禁止基督教，最早应该追溯到道光二十年十二月。见中国第一历史档案馆，清中前期西洋天主教在华活动档案史料（第三册），北京：中华书局，2003年：第1302页《寄谕两江总督暨吕等晓谕将学习天主教为善之员免其治罪》。

^[3] 中央研究院近代史研究所编印，教务教案档（第一辑咸丰十年—同治五年 1860—1866）（师大图书馆古籍部藏），1974年，第1294—1295页。

川石教案（1878）充分体现了英国传教士、在华使领人员和英军的蛮横和侵略本性。教案同样起因于传教士租房建堂的纠纷，本来这样的问题可以按照条约经由地方官和领事“协商”解决，不过这次的不同或者可称为例外的是，英国领事星察理采取的是“请求”英军的介入，结果造成当地士绅王有树家被“摧毁”，一名村民死亡。事件中，英军竟无耻到胁迫当地人写下“和平约字”^[1]，可见英方传教士、使领和军队的所作所为已经不仅仅是违反条约的问题了。在事件处理上，福建当局仿效浙江宁波的招宝山案的办法，由官府出面将川石山案发之地收为官业，由官府出资盖屋并限期租与教士，每年完纳租银，要求该教士不得转租别会。倘教士调往别省传教或回本国则官为收回。

乌石山教案（1878—1879）的最初起因是福州当地士绅对传教士增建扩大地盘不满，而在官府勘查地基界限时，英教士胡约翰谩骂群众，激起民愤，造成其楼房三间被烧毁^[2]。乌石山教案过程纷繁，福建当局在处理上也较有策略^[3]，不过这个教案较有特色的地方是在纠纷最后是通过司法手段解决的。该案除了由侯官县开堂作最后审判，将百姓治罪，地方官受处分，赔款外，福州士绅还通过上告英驻华最高裁判法庭，迫使教士换地皮。这恐怕是为数不多的中国人在涉及“领事裁判权”的案件上获胜的例子了（当然这个胜利的代价是南台电线局、“跑马场”田地换给英人，成了事实上的福州租界的重要组成部分）。地方官府在此案的处理上充分体现了幕后台前“推手”的作用。

“还堂”

“还堂”引发的纠纷，恐怕以同治六年（1862）西班牙领事播廉索要宫巷武庙案最为有名了。福建地方当局开始以播廉无实据证明予以拒绝，播廉于是依旧通过法国公使交涉总理衙门的方法，以上压下，迫使总署妥协，密饬福建当局处理方式。即请法国领事拿出真凭实据。若该领事拿不出凭据继续纠缠，不必深究，“即可援照

^[1] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，2006年；第六册，第322—323页：“查英国教士胡约翰先生在川石山上购置100平方英尺的土地，其地契业已付税，并经盖章，但从未与川石山居民商议。签署人等在初六日曾发通告，激励各乡民于违反条约规定及未照章办理之事，需持决不妥协态度。然胡约翰先生前来本地建筑房屋，其目的仅为觅一纳凉之所，别无他意。故今后倘若其土木工遵命前来此地，在其所购土地上建屋时，所有村民均不得援照前例，以事反对。签署人等担保本人决不进行干涉。倘若村民，不论河岸上任何一边之人，今后如有激发闹事，推倒房屋，或其他灾害之情事，签署人情愿偿付一万元。本协议出于自愿，坚决信守，今后所有一切灾祸，惟签署人是问。签署人于同日签发另一布告，通知各村民各守本业，今后胡约翰先生或其他人士来此地寻觅夏令避暑住处，所有村人均应友好相待，不得争吵，特立此约字为证。”

^[2] 详细过程可见林文慧。清季福建教案之研究。台湾：台湾商务印书馆1989年；第13—24页。

^[3] 此可见丁日昌就处理该教案所述各点。详见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，1996年；第二册，第216页。包括“犯人”处置、交还地皮、追究官员责任等。

他省办过成案，酌给空间官地，交给领事收领。总期相机妥筹，可以情喻理晓，固属甚善；如或不能，即宜稍示变通，妥为办理。”^[1]这无疑将此类事件的处置权下放给地方官府，同时也指出了处理此类事件的原则，即“稍示变通，妥为办理”。于是形成了此类“还堂”事件的一般处理方式，即“还堂”改成“换地”。最终，福建当局让法国领事自选南台泛船浦一块价值洋银 1200 元的田地抵偿，之后此地建成了福州地区最有影响的泛船浦天主堂，至今仍发挥影响。

教士庇护

虽然从法理上来说，中国教民犯罪自然要受到中国官府的管辖，但无论从条约的规定，还是朝廷的上谕，都更强调“中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者毫无查禁，皆免惩治”^[2]，“如习教者果系安分守己，谨饬自爱，则同系中国赤子，自应与不习教者一体抚字，不必因习教而有所刻求。各该地方官务当事事公平，分别办理，以示抚绥善良之至意。”^[3]。因此，在处理中国教民的问题上，特别是当教士庇护教民^[4]的时候，地方官府往往选择妥协的处理方式，这不仅让这些教士和教民更加有恃无恐，也使得一般民众对官府的信任大大降低，这恐怕是此类案件对清政府最具毒害性的影响了^[5]。比如光绪五、六年（1879—1880）间的莆田教士庇护盗贼案，涉嫌盗案之教民竟然在教堂的保护之下逃避官府缉拿达两年之久，最后官府采取非常手段仍然不能全部缉拿涉案人员^[6]。当然，也有官府按照中国律例惩办的涉及教民案件，如光绪七年（1881）年的永春州教民走私案^[7]。

民间风俗信仰

在《在京英国基督教传教士致阿礼国爵士文》，传教士们声称：“中国从各方面来说都需要改革。所有它的愚昧、迷信、骄傲和闭关自守等等，均需要改变。……基督教的信仰是惟一能实现这种变革的办法”^[8]。传教士们如此自负，以致于他们

^[1] 中央研究院近代史研究所编印。教务教案档（第一辑咸丰十年—同治五年 1860—1866）（师大图书馆古籍部藏）。1974年，第1284页。

^[2] 田涛。清朝条约全集（影印本）。哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999：第223页《中法天津条约》。

^[3] 【清】李刚己（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985年：第4页《咸丰十一年十一月初二日上谕》。

^[4] 就如英国公使阿礼国所说的，“很多传教士仿效中国的习惯，但拒不服从中国法律。因此脱离群众，以超人、高傲而自矜。他们的信徒，则更进一步欺压并侮辱那些不同信仰的人，学会了反对清廷政府的本领”。见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，2006年：第六册，第146页。

^[5] 若以条约而言，直到光绪二十九年（1903）的《中美续议通商行船条约》才郑重明确规定：“入教与未入教之华民均系中国子民，自应一体遵守中国律例，敬重管长，和霭相处”。见田涛。清朝条约全集（影印本）。哈尔滨：黑龙江人民出版社，1999：第1263页。

^[6] 详见林文慧。清季福建教案之研究。台湾：台湾商务印书馆1989年：第96—97页。

^[7] 详见林文慧。清季福建教案之研究。台湾：台湾商务印书馆1989年：第121—122页。

^[8] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，2006年：第六册，第174页。

很难像明末清初的“前辈”们对中国的民间信仰取适应的策略。于是，这也成了容易产生教案的一个诱因。福建官府在此问题上基本上都是按照条约、照会和中央指令^[1]的精神处理。以光绪七年（1881）的诏安教案为例。此案起因于一教民入教之后弃毁祖宗牌位，于是被其族民驱逐出乡，其房产由其亲族暂管。地方官调查之后认为，该教民入教“约所不禁”，但“不与拜祭，未免悖理灭伦”，该教民“如肯照旧祭祖”，就归还其房产。使领、教士和教民虽然不服判决，不过中方坚持判决公平，教民只得默认^[2]。另外，民间风俗信仰中极易造成纠纷的就是关于教民不出迎神赛会摊派的问题。尽管朝廷于同治元年（1862）就已经下达教民不需出迎神赛会摊派的咨文，但因为教民不出摊派，对于已倍受苛捐杂税的一般百姓而言，显得很不公平，于是此类纠纷不断。

谣言

基督教第三次入华传教的过程，一直伴随着或多或少的谣言（典型如瞿太素，其结交利玛窦一个重要的原因就是谣传传教士掌握着“炼金术”^[3]），到了近代更是如此，福建地区也不例外。如同治二年十二月（1864.1）福州多处教堂被毁案，便肇因于教会勾引妇女（实为教堂看守人家眷）的谣言，此案福建当局被迫摘去闽县和侯官县知县的顶戴，滋事民人被惩以枷刑，并赔偿。又如同治十年（1871）七八月间的“神仙粉”案。本来与教会无关，却被谣言与教会联系起来，称教士借传播神仙粉诱骗妇女入教，一时间揭帖到处散发^[4]，百姓忿教之情高涨，各地陆续发生殴辱教士、破坏教堂的事件。经福建当局及时处理，教会得到赔偿。谣言导致的教案又特别容易产生在环境闭塞的地区。比如光绪九年（1883）七月的龙岩州教案，

[1] 照会详见1861年12月21日法国公使哥士耆的照会，包括：建造修理庙宇暨一切祈雨、谢神、演戏、赛会干涉仙佛等无益之事，皆永免习教人等摊钱；凡修桥、补路、填充、挑河一切于人有益之善事，皆不可勒派习教人较常民格外多摊”，见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，1996年：第1册，第207页；1861年4月4日，奕诉奏请慈禧：“以后凡习教之人，于一切应出钱文之事，除正项差徭外，其余祈神、演戏、赛会等费，该教民既不愿与不习教者一律同出，即可免其摊派”，见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，1996年：第1册，第215页；中央政府的指令（同治元年正月初九日 1862）：“剴切晓谕地方百姓，除差徭一切公费仍应令教民一律应差摊派外，其余如迎神演戏等事不必与该教民深为计较，强其摊派”见清·李刚已（辑录）。《教务纪略》（影印本）。上海：上海书店，1985年：卷三第三页《发给谕单样式并禁止摊派教民迎神演戏等费及教士不预公私事件》。

[2] 关于此类型事件的处理可资参考的是1851年9月浙江巡抚陆建瀛所拟定的一份《内地民人习教章程》，其中第三条为：“内地民人习教，私将祖父遗产及公共产业盗送盗卖，作为天主堂，准其祖父族人检同契据，呈请追还，仍治其盗卖之罪”。见中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编。清末教案。北京：中华书局，1996年：第1册，第134页。

[3] 见利玛窦 金尼阁。利玛窦中国札记。何高济等译。北京：中华书局，1983年：第246页。

[4] 如同治十年五月二十日（1871年7月7日）《罗源绅民揭帖》：“自古邪教，莫盛于今。教堂一设，逢七念经……不提营县，不敬神明。毁庙灭像，煽惑人心。”见上明伦遍。反洋教书文揭帖选。济南：齐鲁书社，1984年：第123页。

英国传教士刚到龙岩行医宣道，城内便到处谣言纷纷。绅民还自治成立了“福建龙岩州新捐平夷灭番局”，四处张贴反教揭帖^[1]。地方当局的处理则是迅速清除城内揭帖，拘捕凌辱教士的民人。

秘密结社

大体上，近代教案的发展，到了甲午战争之后，其反教主力就主要是民间秘密结社了，以致于最后发展到义和团在北方的大规模排外运动。在福建地区也是如此，其中较为有名的为光绪二十一年（1895）的古田教案和光绪三十一年（1905）的漳浦教案。而清廷从来就对民间结社的压制极严，近代弛禁之后，许多官员就提出防止民间秘密结社利用基督教的问题^[2]。此类案件中，教会只是秘密结社采取行动的借口，其真正目标仍然是清廷统治当局，因而地方当局不将之看作一般教案看待，而是以传统“造反”来看待和处理，即以传统律例严惩，“凡传习白阳、白莲、八卦等邪教，习念荒诞不经咒语，拜师传徒惑众者，为首拟绞立决，……”^[3]。因而，莆田教案中斋教的头目、密告传教士信息的张涛仍然被处以极刑^[4]。漳浦教案的处理也是如此，地方当局都本着“严拿余匪，务绝根株”^[5]的精神压制秘密结社的活动。

4.2.2.3 特殊历史时期

特殊历史时期的特殊指的是清廷基督教宽容传教政策在太平天国、中法战争、中日战争和义和团期间的波动及采取的一些应急手段^[6]。

太平天国运动期间，清廷为了借师助剿，勾结外国武装共同镇压太平天国运动，更加宽容基督教，“欲资其兵力，即须设法牢笼，……略为俯就”，总是尽量满足教会的要求。福建地区最明显的莫过于同治元年（1862）福州的抵还旧天主堂案，总署甚至直接跟福建当局说明，“如或不能，即宜稍示变通”^[7]，尽最大可能满足教会的要求。中法战争期间，清廷对外国在华人员的基本政策就是“一律保护”。对于教会，保护教会的正常活动，前提是教会不参与战争事务。为了保护教会，两广总

^[1] 《平夷灭番局告示》、《福建龙岩州揭帖》，见王明伦编，《反洋教书文揭帖选》，济南：齐鲁书社，1984年：第129、130页。

^[2] 如《内地民人习教章程》第一条（见注95）。

^[3] 《大清律例根源》卷三十九，“禁止师巫邪教”。转引自秦宝琦，《中国地下社会（第二卷）》，北京：学苑出版社，2005年：第766页。

^[4] 关于古田教案，研究论著颇多。具体经过及处理可见李湘敏，《斋教与古田教案》，闽台区域研究丛刊：第三辑第93—142页，福州：海洋出版社2003年。

^[5] 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编，《清末教案》，北京：中华书局，1998年：第三册，第806页。

^[6] 详见杨大春，《晚清政府基督教政策初探》，北京：金城出版社，2004年：第29—74页第二章。

^[7] 中央研究院近代史研究所编印，《教务教案档（第三辑咸丰十年—同治五年 1860—1866）》（师大图书馆古籍部藏），1974年，第1294—1295页。

督张之洞甚至采取战时查封监控教会，战后归还教堂的非常保护措施。而福建也属于战区，闽台人民爱国热情高涨，反洋教事件亦产生不少，但范围不大，数量也不多。倒是时属福建的台湾，有多处地方爆发了教案^[1]。中日甲午战争之后，清廷更加保护、姑息和迁就教会，并加重加快对教案的处理。这进一步激化了民教矛盾，因而各地反教风起云涌，最终汇集成义和团反帝排外的大运动。清廷基督教政策在义和团前后也经历了一个波动，从宽容传教暂时转向了公开打击镇压的政策。虽然义和团运动在北方被清廷所利用，不过南方因英国与地方督抚联合策动“东南互保”，因而相对平静，但也只是相对而已。福建各地，反教情绪都十分高涨，比如在福州，总督许应的卧室竟然也被贴上传单，厦门、漳州、龙岩等地区，也有许多教堂被毁^[2]。

随着清廷的惨败，这一打击镇压的政策也偃旗息鼓了。义和团运动对基督教及清廷的政策产生了深远的影响，一方面，它沉重打击了外国教会在华的势力，迫使他们反思基督教会在中国传教的经验教训。作为反思结果，他们也开始改弦更张，注意约束传教士、教民，限制他们滥用权力，尊重中国的传统文化和民族感情，尽可能尊重中国的风俗礼仪，不触犯中国法律，避免和中国世俗社会造成摩擦而恶化民教关系。这也使得之后中外签订条约时出现限制基督教的内容成为可能，比如《中美续议通商行船条约》（1903）规定入教者与未入教者都“一体遵守中国律例，敬重管长，和翁相处”，“教士应不得干预中国官员治理华民之权”^[3]。另一方面，义和团运动导致了清廷顽固派势力遭受致命打击，洋务派重新走到历史前台，1901年11月29日，清政府发布预备“变法”上谕，清末新政正式拉开。

4.2.3 清末新政之后的政策与管理

义和团运动之后，基督教自身进行了反思，并采取了种种改善民教关系的行动。比如出版各种报刊宣传基督教，让中国民众了解基督教。大力举办教育事业，特别是高等教育，成绩卓著。而清廷也相应采取了许多改良政策和措施。主要包括：

首先，与各国签订新的教务条款^[4]，规定：“所有安分习教传教人等均不得因奉教致受欺侮凌虐，凡有遵照教规，无论华美人民安分守教传教者毋得因此稍被骚

[1] 详见林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989年: 第62—69页。

[2] 详见林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989年: 第125、154页。

[3] 田涛. 清朝条约全集(影印本). 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1999年: 第1263页。

[4] 包括《中英续议通商行船条约》、《中美续议通商行船条约》、《中葡通商条约》等, 可见田涛. 清朝条约全集(影印本). 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1999年: 第1193、1263、1321页。另中法美签订《广东教务章程》, 见王铁崖. 中外旧约章汇编. 上海: 三联书店, 1957年: 第2册第147页。

扰，华民自愿奉基督教毫无限止，惟入教与未入教之华民均系中国子民，自应一体遵守中国律例，敬重管长，和翁相处。凡入教者于未入教以前或入教后如有犯法不得因身已入教遂免追究，凡华民应纳各项例定捐税，入教者亦不得免纳，惟抽捐为酬神赛会等举起见而与基督教相违背者不得向入教之民抽取。教士应不得干预中国官员治理华民之权，中国官员亦不得歧视入教、不入教者，须照律秉公办理，使两等人民相安度日。美国教会准在中国各处租赁及永租房屋地基作为教会公产以备传教之用，地方官查明地契妥当盖印后，该教士方能自行建造合宜房屋以行善事”。一定程度上限制了教会权力，改善民教关系。

其次，增设政府管理教会的机构，1901年7月，清廷中央原总理衙门改为外务部之后，增设外务部庶务司，“专司界务、防务、传教、游历、保护、恤赏、禁令、警巡、词讼”^[1]，地方设交涉使司教务科，此外，在新设立的警务机构中，中央警政司户籍科掌管宗教信众户籍，地方警局设置风俗课，主管宗教和社会风俗。

第三，改律。重点是改革旧律，符合近代西方法律规范，“以期与各西国律例改同一律”^[2]，封列强之口实，从而将领事裁判权收回，不受外人挟制。而希图达到这一点，晚清的法律改革家们走的是宽减刑法的路，即“更定刑名”、“酌减死刑”、“死刑唯一”、“删除比附”、“惩治教育”等^[3]。

这些政策和措施加强了对教会事务的管理，使得清末新政之后政教关系和民教关系相比以前有了一定程度的改善。因而自1905年之后，全国的教案逐渐减少，福建地区也是如此^[4]，直至清朝灭亡。当然，清朝已到晚期，可说是积重难返，细枝末节的修补与改良虽然有其进步性，却已经不是历史的主题了。

^[1] 钱实甫. 清代的外交机关. 上海: 三联书店, 1959年: 第273页。

^[2] 田涛. 清朝条约全集(影印本). 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1999年: 第1263页。

^[3] 详见邱远猷. 沈家本与晚清教案. 首都师范大学学报(社会科学版) 1995年第3期第103页。

^[4] 见林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989年: 第200页“清季福建教案时间分布图”。

结论

清初，全国政局还很不稳定，清朝统治者急需各种人才。自明末就进入中国传播天主教的耶稣会士，掌握了较为先进的天文、军事和地理知识，加上他们在传播天主教时采取“适应”策略，因而得到了清初统治者的重用。清朝统治者以中国传统思想认识天主教，对耶稣会士采取了宽容的宗教政策。随着天主教其他修会的进入，“礼仪之争”爆发，康熙皇帝与罗马教皇之间产生难以调和的矛盾和纠纷，进而影响到清廷对天主教的政策，导致清廷对天主教采取禁教政策。然而，福建地方政府并未严格执行这一禁教政策，天主教在福建地区的传教事业依然获得了一定的发展。

康熙后期，政局较为稳定，清朝统治者加强了对基督教的治理，雍正为了加强对基层社会的控制，决定严格执行禁教政策。天主教的传播不得不采取秘密的方式。这一时期，随着中国民间秘密教门活动的猖獗，清政府对宗教制定了更加严厉的打压政策和措施。天主教也未幸免，被视为“邪教”，遭到沉重打击。不过，天主教的传播并未停止，在许多地方仍秘密传播。此时的福建地方政府严格遵照中央政令，对天主教实行严格的打压政策和严密的控制，天主教的发展举步为艰。

清政府与列强签订不平等条约之后，基督教获得了空前的权利，活动更加活跃，福建地区也成为了基督教传播的最为重要的区域之一。19世纪40至60年代有限弛禁时期，基督教与中国各阶层发生了激烈的冲突，反教活动风起云涌。1860年宽容传教政策形成之后，中外教案的爆发进入高潮阶段，清朝中央和地方政府采取了种种政策和管理措施，希图补救。但这种补救由于自身受制于人，只能是隔靴搔痒、疲于应付。不平等条约严重制约了清廷对基督教的政策和管理，导致中外宗教问题日益加剧。最终，反教主体变成以秘密会党为主，义和团运动爆发，这一运动引起八国联军侵华，清政府战败。战败之后赔付巨款，当这些巨款压迫得中国人民喘不过气来的时候，革命推翻清政府成了历史的必然。

季羨林先生曾言：“晋代佛教高僧道安对弟子们说过两句话：‘不依国主，则法事难立。’这两句话是从经验中得来的，完全符合实际情况。佛教如此，天主教亦何独不然。”^[1] 基督教第三次入华传播所经历的这400多年的历史充分说明了这一点。

^[1] 汪前进，西学东传第一师利玛窦，北京：科学出版社，2000年：第ii页。

纵观整个清代中央和福建地方政府对基督教政策和管理的变化以及基督教在华传播的历史，我们不难发现，妥善处理好政教关系是基督教在华发展的重要前提之一。康熙时期，一些传教士囿于“教义至上”，干涉中国传统礼俗，引起清廷不满，实行禁教政策，最终受到打击的还是天主教会自身。晚清时期，传教士在不平等条约和列强坚船利炮的保护下，强租强占、干涉词讼、包庇教民，与晚清中央和地方政府发生激烈摩擦，也引起中国普通民众的不满，最终也使基督教自身的发展受阻。因此，妥善处理与所在国家政府的关系，与当地社会和谐共处，是基督教会在其传播中必须重视的关键性问题。所幸，基督教会最终认识到了这一点，在近代发起“本色化”运动，使基督教重回世俗社会宗教应处的位置。

参考文献

史料和档案材料

1. 柯劭忞等.《清史稿·汤若望传》.中华书局1977年重印本。
2. 【清】李刚己(辑录).《教务纪略》(影印本).上海:上海书店,1985年。
3. 中国第一历史档案馆.清中前期西洋天主教在华活动档案史料(第一册).北京:中华书局,2003年。
4. 中国第一历史档案馆 福建师范大学历史系合编.清末教案.北京:中华书局,2000年。
5. 田涛.清朝条约全集(影印本).哈尔滨:黑龙江人民出版社,1999年。
6. 王铁崖.中外旧约章汇编.上海:三联书店,1957年。
7. 中央研究院近代史研究所编印.教务教案档(师大图书馆古籍部藏).1974年。
8. 王明伦遍.反洋教书文揭帖选.济南:齐鲁书社,1984年。
9. 韩琦 吴旻校注.熙朝崇正集 熙朝定案(外三种).北京:中华书局,2006年。
10. 齐思和等整理.筹办夷务始末.北京:中华书局,1964年。
11. 福建通志局修纂.福建通志.福师大图书馆古籍部,民国十一年刊本。
12. 【清】徐景焘.福州府志.福师大图书馆古籍部,乾隆十九年刊本。
13. 【清】傅尔泰.延平府志.福师大图书馆古籍部,清同治十二年徐震耀补刊本。
14. 【清】梁国棣.兴化府志.福师大图书馆古籍部,清咸丰二年刊本。
15. 【清】黄任 郭庚武.泉州府志.福师大图书馆古籍部,清同治九年刊本。
16. 【清】李维钰 官献瑶.漳州府志.福师大图书馆古籍部,清嘉庆十一年刊本。
17. 【清】傅尔泰.延平府志.福师大图书馆古籍部,清同治十二年补刊本。
18. 【清】曾日瑛.汀洲府志.福师大图书馆古籍部,清同治六年重刊本。

专著

1. 利玛窦 金尼阁. 利玛窦中国札记. 何高济等译. 北京: 中华书局, 1983 年。
2. 陈垣. 陈垣学术论集. 北京: 中华书局, 1980 年。
3. 方豪. 中国天主教史人物传. 北京: 中华书局, 1988 年影印本。
4. 方豪. 中西交通史. 长沙: 岳麓书社, 1987 年。
5. 徐宗泽. 中国天主教传教史概论. 上海: 上海书店, 1991。
6. 马士. 中华帝国对外关系史. 上海: 上海书店出版社, 2000 年: 第一卷。
7. 【法】费赖之. 在华耶稣会士列传及书目. 冯承钧译. 北京: 中华书局, 1995 年。
8. 【法】荣振华. 在华耶稣会士列传及书目补编. 耿昇译. 北京: 中华书局, 1995 年。
9. 【美】D·布迪 C·莫里斯. 中华帝国的法律. 朱勇译. 南京: 江苏人民出版社, 2003 年。
10. 钱实甫. 清代的外交机关. 上海: 三联书店, 1959 年。
11. 王治心. 中国基督教史纲. 上海: 上海古籍出版社, 2004 年。
12. 萧一山. 清代通史 (第一册). 台湾: 台湾商务印书馆, 1963 年。
13. 杨森富. 中国基督教史. 台湾: 台湾商务印书馆 1963 年。
14. 卓新平主编. 基督教小辞典. 上海: 上海辞书出版社, 2001 年。
15. 于本源. 清王朝的宗教政策. 北京: 中国社会科学出版社, 1999 年。
16. 杨大春. 晚清政府基督教政策初探. 北京: 金城出版社, 2004 年。
17. 陈支平. 福建宗教史. 福州: 福建教育出版社 1996 年。
18. 林文慧. 清季福建教案之研究. 台湾: 台湾商务印书馆 1989 年。
19. 陈支平等著. 基督教与福建民间社会. 厦门: 厦门大学出版社, 1992 年。
20. 张力 刘鉴唐. 中国教案史. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1987 年。
21. 【法】谢和耐. 中国和基督教. 耿升译. 上海: 上海古籍出版社, 1991 年。
22. 郭卫东. 转折——以早期中英关系和《南京条约》为考察中心. 石家庄: 河北人民出版社, 2003 年。
23. 郭卫东. 近代外国在华文化机构综录. 上海: 上海人民出版社, 1993 年。
24. 秦宝琦. 中国地下社会 (第二卷). 北京: 学苑出版社, 2005 年。
25. 崔运武. 中国早期现代化中的地方督抚. 北京: 中国社会科学出版社, 1998

- 年。
26. 魏若望. 南怀仁; 鲁汶国际学术研讨会论文集. 北京: 社会科学文献出版社, 2001 年。
 27. 林治平. 基督教与中国. 台北: 宇宙光出版社, 1975 年。
 28. 四川省近代教案史研究会 四川省哲学社会科学学会联合会合编. 近代中国教案研究. 成都: 四川省社会科学院出版社, 1987 年。
 29. 李启成. 晚清各级审判厅研究. 北京: 北京大学出版社 2004 年。
 30. 【英】伯尔曼. 法律与宗教. 梁治平译. 北京: 中国政法大学出版社, 2002 年。
 31. 瞿同祖. 清代地方政府. 范忠信 晏锋译. 北京: 法律出版社, 2003 年。
 32. 彭小瑜. 教会法研究. 北京: 商务印书馆, 2003 年。
 33. 【意】马国贤. 清廷十三年. 李天纲译. 上海: 上海古籍出版社, 2004 年。
 34. 张国刚. 明清传教士与欧洲汉学. 北京: 中国社会科学出版社, 2001 年。
 35. 【意】白佐良 马西尼. 意大利与中国. 萧晓玲 白玉崑译. 北京: 商务印书馆, 2002 年。
 36. 黄国盛. 鸦片战争前的东南四省海关. 福州: 福建人民出版社, 2000 年。
 37. 汪前进. 西学东传第一师利玛窦. 北京: 科学出版社, 2000 年。

期刊论文

1. 林金水. 试论艾儒略传播基督教的策略与方法. 世界宗教研究, 1995 年第 1 期。
2. 林金水. 试论南怀仁对康熙皇帝天主教政策的影响. 魏若望. 南怀仁; 鲁汶国际学术研讨会论文集. 北京: 社会科学文献出版社, 2001 年: 第 403~438 页。
3. 张先清. 官府、宗族与天主教: 明清时期闽东福安的乡村教会发展【厦门大学博士论文】2003 年。
4. 王绣中. 福建地区“百年禁教”研究. 【福建师范大学硕士论文】2005 年。
5. 刘珂. 和局思想对清政府处理教案方针政策的影响——以贵阳教案、天津教案、巨野教案为中心. 【华南师范大学硕士】2004 年。
6. 何文贤. “与狼共舞”——“同治中兴”时期的中外和局研究. 【福建师范

- 大学博士论文】2005年。
7. 林立强. 美国传教士卢公明与晚清福建社会.【福建师范大学博士论文】2004年。
 8. 曹传兰. 基督教在华传教方针的嬗变——以来华传教士四次全国大会为研究对象.【福建师范大学硕士论文】2004年。
 9. 李颖. 清季台湾教案研究.【福建师范大学硕士论文】2000年。
 10. 李莉. 近代福建外国教会契约文书之研究.【福建师范大学硕士论文】2003年。
 11. 郑国艺. 斋教与古田教案之研究.【福建师范大学硕士论文】2002年。
 12. 马钊. 乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动. 清史研究, 1998年第4期。
 13. 张先清. 清前期天主教在华传播特点分析. 世界宗教研究, 2006年第3期: 第53~65页。
 14. 吴伯娅. 乾嘉时期清廷的西方文化政策. 暨南史学, 2005年第3期。
 15. 徐斌. 闽台教案研究. 闽台区域研究丛刊: 第三辑第93—142页, 福州: 海洋出版社2003年。
 16. 黎仁凯 王栋亮. 略论晚清教案的分期及其特点. 历史教学, 2005年10期。
 17. 李时岳. 甲午战前三十年间反洋教运动. 历史研究, 1958年第6期
 18. 李时岳. 反洋教斗争的性质及其他. 近代史研究, 1986年第5期。
 19. 陈孔立. 十九世纪下半叶福建人民的反教会斗争. 厦门大学学报, 1962年第3期。
 20. 吴金钟. 近代中国教案学术讨论会简述. 近代史研究, 1985年第5期。
 21. 虞仲维. 乡绅与反洋教运动. 近代史研究, 1986年第1期。
 22. 陶飞亚. 晚清知识分子非基督教倾向的文化原因. 世界宗教研究, 1988年第3期。
 23. 丁名楠. 关于中国近代史上教案的考察. 近代史研究, 1990年第1期。
 24. 王立新. 晚清政府对基督教与传教士的政策. 近代史研究, 1996年第3期。
 25. 何桂春. 近十年来中国基督教史研究综述. 世界宗教研究, 1991年第4期。
- 西文

- 1 The Chinese Recorder and Missionary Journal(教务杂志). 福师大图书馆藏。
- 2 K.S.Latourette, A History of Christian Mission in China, New York: The Macmillan

Company, 1929

- 3 The China Year book, edited by H.G.W,Woodhead, 1923
- 4 R.H.A Anderson, China Mission at Amov and Swatow, Edinburgh
- 5 Paul.A.Cohen. "China and Christianity the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism. (1860-1870)," Harvard University Press, 1963.

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

- 科研成果：《〈清朝条约全集〉中有关基督教条款分析》发表在《烟台大学学报》（第19卷增刊）
- 《略述鲁凯族的宗教生活》发表在《闽台区域研究丛刊》（第五辑）
- 《清代福建地方政府对基督教的政策与管理》（硕士毕业论文）

致谢

终于完成毕业论文，感慨良多。因为确定选题比较晚，所以一年多来收集资料、讨论和写作的过程可以说是一场痛苦的煎熬。现在，煎熬已经过去，论文也有惊无险的通过了盲审。可我的心却难以平静。回想这些日子的点点滴滴，有太多高尚、善良、无私的人需要感谢，他们的指导、关心和帮助，是我顺利完成论文写作的坚强后盾。

感谢我的导师林金水教授，他学识渊博，治学严谨，又能在研究方法上推陈出新。他的学术成就和个人魅力令我倾倒，最难忘他的书房，那是研究中国基督教史的宝库。毕业论文从选题、定提纲到具体写作，林老师都给予我很多建设性的意见。此外，在师辈学者中，我还要感谢林国平教授、谢必震教授、谢重光教授、朱峰副教授、陈寒副教授，他们在上课时的旁征博引给了我很多启发。

感谢三年来一起走过的师兄师姐和宗教学的同窗。在此，要特别感谢师兄巍巍，除了平日经常的指导之外，他还帮助我审定、修改了毕业论文的送审稿；还要感谢师兄师姐李双幼、黄黎洪、崔军锋、陈金亮、黄活虎、陈文龙在学业上的帮助；感谢同专业的潘江滨、马海燕、林晓君、周志明、陈松青、许晓明、何振中、肖郁哉、蔡明晶、陈海平；感谢同门的黄萍实、江振鹏、曹彬、熊思量、孟玉会，他们的赞赏和鼓励使我更有自信；感谢同住南安楼的同学，陈灿龙、李福生、杨志强、周刚、黄建平、王营续、廖德明。感谢所有一起走过三年岁月的同学们。

当然，最应该感谢的是我的亲人们。他们的支持是我最强劲的动力，他们的付出最无私和最珍贵。我的父母，我的大姐、大哥和弟弟，我最深切的爱人；我的众多亲戚们，姑姑姑丈们、婶婶叔叔们、表兄弟们、堂兄弟姐妹们，还有在我人成长过程中给予我莫大帮助的人们，他们依然在美丽山城德化生活着、奉献着，在此一并感谢他们。

个人简历



蒋培锋，男，汉族，1982年5月出生，福建德化人。2004年7月毕业于福建师范大学社会历史学院历史学专业，获史学学士学位。2004年9月考上福建师范大学社会历史学院宗教学专业研究生，师从林金水教授，从事中国基督教史研究，并将于2007年7月毕业。