

郑州大学

硕士学位论文

清雍正帝的天主教政策

姓名：郑琪

申请学位级别：硕士

专业：中国古代史

指导教师：张民服

20070501

摘 要

明清之际的中西文化交流是以西方传教士为媒介的。当时来华的主要是天主教耶稣会士。他们代表欧洲反宗教改革的保守势力，来华的目的是为了传播天主教。而中国的强大实力，经济文化的发展水平，又使他们不得不采取“适应策略”，以西方的科学技艺作为敲门砖。两种文化相遇，矛盾和冲突不可避免。目前史学界对于明清之际西方入华天主教活动的研究多集中于明末清初（明万历至清朝康熙年间）那一段中西文化交流史的研究上，而对于清代帝王，特别是对雍正的禁教政策的研究则颇嫌不够。本论文就从雍正的禁教政策展开，它从雍正的禁教思想、禁教政策、禁教特点、禁教结果的研究出发，考察了雍正在位时的整个禁教过程。一方面它对雍正的禁教思想、禁教政策、禁教措施所赖以形成的社会的、历史的原因进行了较为深入的探索；另一方面又对雍正禁教的特点及结果进行了详细分析。

本论文着重剖析雍正在位时的禁教政策，从雍正帝禁教的历史背景、禁教措施、禁教特点及禁教结果四个方面客观全面地考察雍正帝的天主教政策。

第一个大问题介绍雍正禁教的历史背景，从天主教来华背景入手，重点叙述康熙末年礼仪之争之后康熙对天主教政策的变化，又分析了雍正禁教的根本原因，从而得出结论雍正禁教措施的确立决不是一时冲动，而是有它深刻的历史背景，是康熙禁教政策的自然延续。

第二个大问题介绍雍正的禁教措施，首先叙述雍正禁教政策的出台，然后介绍雍正禁教的具体措施。

第三个大问题分析雍正禁教的特点，虽然是有步骤地进行却是严中有宽、禁而不严。

第四个大问题分析雍正禁教的结果，虽然严重打击了天主教在中国的势力，中西大规模交往活动从此减少但仍在进行。

总之，基督教之天主教在华遭到严禁，首先由康熙提出，全面实施于雍正；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。随着以后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。

关键词：雍正；禁教；政策

Abstract

The intermedium of The cultural exchange between the Ming dynasty and the Qing dynasty was the western missionary . These missionaries who came to china were Jesuitic . The Jesuitic represents the old guard who opposed the reformation in Europe. These missionaries' motive of coming to china was to spread the Catholicism, but the Chinese traditional idea was very strong , which made the missionaries had to take “the accommodation policy”, that is they must spread western technology to be the steppingstone. Up to now , historians' studies concerning the missionaries who came to china at the Ming and the Qing dynasty focus on the cultural exchange . The studies about the emperor of Yongzheng is lack. This article's object matter is about the Catholicism policy of the Yongzheng emperor. I investigate thought, policy, characteristic and result of the emperor of Yongzheng's Catholicism-forbidden. Not only explore the reasons and causes of the emperor of Yongzheng's Catholicism-forbidden policy, but also analyse the characteristic and result of the emperor of Yongzheng's Catholicism-forbidden policy.

The article stresses on the emperor of Yongzheng's Catholicism-forbidden policy. It investigates the Catholicism-forbidden policy from four chapter, that is the historical background, the measures, the characteristics and the results.

The first chapter is the historical background of the Catholicism-forbidden policy. I emphases the influence of the Chinese Rites Controversy, which made the emperor of Kangxi change his attitude toward the catholic. So the policy about the catholic was changed from the tolerant one to the hard one. So the emperor of Yongzheng's Catholicism-forbidden policy is a continuation of the emperor of Kangxi's one.

The second chapter of the article is the measures of the Catholicism-forbidden policy, including the emperor of Yongzheng's Catholic knowledge, the reasons of the policy and the concrete measures.

The third chapter of the article analysis the characteristics of the Catholicism-forbidden policy , systematic, severe, strict and lenient.

The last chapter of the article is the results of the Catholicism-forbidden policy. The

policy shocks the Catholic in China greatly and the activities of culture exchange between the china and the western decreased, but not end-all.

The Catholic of the Christianity is strictly forbid in china ,Be put forward by the Kangxi first, overall implement in yongzheng ;Be contend for by the rite to cause superficially, the substance then can't see permit make the doctrine particularly in the feudalism centralization of the big unification. Along with later to the variety that the Catholic property judge, forbid to teach the policy also more and more scathing. This kind of circumstance had been support till the of year of Daoguang, keeping go to the Opium War is period to just take place the variety.

Key words: prohibition of religion ; Emperor Yongzheng; policy

引言

天主教是基督教三大支派之一。基督教于公元 1—2 世纪在罗马帝国境内形成后，逐渐分为东西两派，东派以希腊语地区为主，西派以拉丁语地区为主。公元 476 年西罗马帝国灭亡前后，罗马主教逐渐垄断了西派教会的教权，并在其后的年代里形成教皇体制。1054 年东西派教会正式分裂，东派教会自称正教，即东正教。西部教会以罗马为中心，自称公教，意思是“为了一切的、公的、广泛的。”明朝末年，耶稣会（天主教下属的一个修会组织）传教士来我国传教士时，根据我国“敬天”的传统习惯，并借鉴我国史书将其汉译为“天主教”。

康熙、雍正、乾隆是清代三个著名的皇帝，统治中国的时间共达 130 多年。在这期间，清朝统治阶级在继承、总结前代统治经验的基础上，奋发图强，励精图治，在政治、经济、文化方面取得了辉煌的成就。这是清朝的全盛时期，也是中国封建社会发展史上屈指可数的黄金时代之一，人们常称“康乾盛世”，康、乾之间的雍正被略去了，究其原因，一方面固然为语言简练之所需，一方面也包含了对雍正政治的轻视。康熙和乾隆的统治都长达六十年以上，他们的业绩昭著，犹如两座对峙的山峰。雍正的统治仅有十三年，但是具有传奇式品格的雍正，在这短暂的时间里，对历史的影响之大，不亚于他的父皇和嗣子。正像冯尔康先生所说：“两峰之间实在夹着他的一峰，康雍乾三代人的功业构成了一组不可断裂的群峰”。

关于天主教在华活动及雍正禁教政策方面的著述，有徐宗泽著《中国天主教传教史概论》（台湾印书馆，1938 年版）、王治心著《中国基督教史纲》（民国三十九年版）、杨森富著《中国基督教史》（民国五十六年版）、萧若瑟著《天主教传行中国考》、白晋著 冯作民译《清康乾两帝与天主教传教史》（台湾光启出版社，1966 年版）、方豪著《中国天主教人物传》（香港公教真理学会出版，1973 年版）、徐宗泽著《明清间耶稣会士译著提要》（中华书局，1949 年版）、张力、刘鉴唐著《中国教案史》（四川省社会科学院出版社，1987 年版）、张泽著《清代禁教时期的天主教》（台北光启出版社，1992 年版）、吴伯娅《康雍乾三帝与西学东渐》（宗教文化出版社，2002 年版）等都涉及清雍乾时期天主教的情况，文章有陈垣作《雍乾间奉天主教之宗室》、《从教外典籍见明末清初之天主教》（《陈垣学术论文集》第一集，中华书局，1980 年版）；庄吉发撰《清世宗禁教考》（《东方杂志》1981 年第 6 期）、《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》（陈东林《北京师范大学学报》1985 年第 5 期）、《雍正时期的“教

难”探讨》(鲁人《中国天主教》1998年第2期)、《18世纪清政府禁教政策的确立与实施》(宝成关《河北学刊》1992年第3期)、《试论顺康雍三朝对西方传教士政策的演变》(《世界宗教研究》1991年第3期)等。

总观以上论著及论文,对于雍正朝时期天主教在华活动的研究,国人的研究功劳卓著的应首推陈垣先生,他的研究主要围绕在人物之上,涉及的人物有汤若望、王微、吴历等,其中以1936年—1937年一系列有关吴历的研究和《汤若望与木陈忞》最具学术价值。陈垣在研究中国天主教传教史方面,充分利用书画题跋、诗文碑传、家谱碟片等资料。1930年中华书局出版的《陈垣学术论文集》(一、二集)收有陈垣先生有关天主教研究的论文。

继陈垣之后,方豪在研究中国天主教传教史方面做出一定贡献,40年代,他出版《中外文化交通史论丛》;1953年又著有《中西交通》史,从中外关系、中西文化交流角度阐述中国天主教传教史,1962年—1973年又出版《中国天主教史人物传》(上、中、下)。中国大陆自1949年起涉及此领域的人寥若星辰,

及至80年代改革开放,中外交流进一步加强,清初天主教史研究才备受学术界关注,取得了一定成果。一是译介外国著作,耿升在这方面做出了突出贡献,1991年上海古籍出版社出版其译的《中国和基督教》(法国谢和耐著);1993年巴蜀书社出版其译的《明清间在华耶稣会士和中西文化交流》;1995年中华书局又出版了他译的《在华耶稣会士列传及书目补编》(法国荣振华著)。他译介的主要是法国汉学界的研究成果。其他译介外国研究成果的有管震湖、朱静、何兆武等。二是相关论文、专著的撰写,大陆学者所撰论文主要从以下几方面入手:(1)对传教士的评价;(2)传教士与统治阶级的关系;(3)中西文化的交流与碰撞;(4)天主教与澳门的关系。专著撰写涉及的有两方面:一是明清的天主教的全面传教史;二是对个案的深入研究,如《中国教案史》、《中国礼仪之争》等。国内众多的研究者当中,当数福建师范大学的林金水教授成绩突出,他主要围绕传教士个人与统治阶层的关系展开论述。如《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》、《艾儒略与福建士大夫的交游—东西文化的接触与对话,兼论天文学与儒学的相容与排弃》等等。

考察所有以上研究,虽然对清前期天主教的研究已有不少成果,但仍存在许多不足之处,值得探讨的课题还有许多,过去的研究者多集中在明末清初天主教的研究,较少涉及雍乾嘉道之天主教。本论文就着重研究雍正正在位时的禁教政策,从雍正禁教

的历史背景、禁教措施、禁教特点及禁教结果四个方面客观全面地考察雍正的禁教政策。

本论文以雍正的禁教为主题，是对于至今研究相对较少的这一问题的有益尝试。在材料选择上，对于史料的发掘和辨析；在具体内容上，对于雍正禁教的全过程叙述；在研究方法上，主要以雍正为主体，细致地分析他对天主教的心态与认识，系统地考察他的禁教政策的制定、执行、变化、影响的全过程，把他的所思所想、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，以总结历史的经验教训，都具有一定的创新性。

总之，本人期望在前人研究的基础上，从一个新的角度和审视点，对清前期天主教在华活动情况，特别是雍正的禁教政策做一个客观的考察。但本论文所研究的问题对我来说又是一个新的领域，所以本人虽为此付出了很多心血，但呈交出来的不过是一篇期待读者批评指正的习作。谨以此求教于各位专家。

一、雍正禁教的历史背景

（一）天主教来华概况

基督教较大规模的传入中国在历史上有三次，第一次是在唐代，称景教，第二次是在元代，称也里可温教，第三次是在明代中叶。前两次虽曾盛极一时，但未能在中国站稳脚跟，不久便销声匿迹了。1368年以朱元璋为首的起义军推翻元朝、统一中国，建立了明帝国。明代建国后，由于政治上的需要，采取了闭关政策，排斥外来文化。15世纪初，明成祖虽曾派郑和率舰队七次远航西洋（1405年—1433年），但这并不代表明王朝改变了闭关政策。实际上，由于倭寇等海盗对沿海地区的骚扰，终明之世，都在执行严厉的海禁政策。同时，由中国内地向西通往欧亚的丝绸之路也因战乱而阻塞。因此，自从元朝被推翻后，基督教在中国的传教事业一直沉寂了200多年，直到16世纪末，利玛窦进入中国，天主教在中国的传教活动才又开始了新的一页。

当明王朝闭关自守的时候，欧洲的天主教却发生了划时代的变化。14—16世纪的文艺复兴运动，使西欧文化在科学、文学、经济、航海等方面得到飞速的发展。1498年，葡萄牙人达·伽马沿非洲西岸绕过好望角到达印度德果阿，进而至马来西亚的马六甲等地，1514年进入中国海域。1553年（明嘉靖三十二年）葡萄牙人强行租占了澳门，作为他们发展与中国、日本贸易的基地。1517年德国神学家马丁·路德反对罗马教皇推行的赎罪券，从而开始了轰轰烈烈的宗教改革运动，陆续产生了脱离罗马教廷统治的基督教新教各宗派。宗教改革运动有力地冲击了天主教的传统神学理论，震撼了天主教以教皇为首的教阶体制，使罗马教会中的一些有识之士痛感在天主教会内部进行改革整顿的必要。他们在反击宗教改革的思想指导下，一方面严格道德规范，整顿内部纪律，一方面大力开展海外传教活动，希望“在欧洲失去的，在海外补回来”。于是，在这种历史背景下，产生了耶稣会。它是在公元1543年于巴黎创立的。其创始人依纳爵·罗耀拉（Ignacio de Loyola，约公元1491—1556年）出身于西班牙的一个不太富裕的贵族家庭，曾在军队中服役。1521年在法军进攻西班牙庞柏洛纳城时，他负伤成了跛子，在军界发展不大，就转向宗教，加入了多明我会，做了修道士。1523年，罗耀拉只身去耶路撒冷布道，充分体现其对宗教的狂热。1528年，他去巴黎学习神学。那时，巴黎的新旧教徒在教义问题上争论不休，罗耀拉认识到原来天主教旧的修会无法重振罗马教廷，就决心成立新的宗教团体，以对抗宗教改革运动。1543年，他邀集

了六位志同道合的人,其中包括日后来东方传教的方济各·沙勿略(Francisco Xavier),仿效军队的组织形式和纪律要求,建立了耶稣会。1540年得到罗马教皇保罗三世的正式批准。

1541年,罗耀拉正式担任耶稣会第一任总会长后,为了使耶稣会真正起到“天主教会复兴者”的作用,特地制定了与天主教其他修会不同的活动方针。首先,反对远离世俗,鼓吹会士要渗入社会一切阶层。会士可着便装,不住在固定的会院里(由会长决定)。这对同社会各界建立广泛联系,和了解各种社会信息很有利。其次,会士要尽量设法进入各国和各地区的统治集团之中,注意结交王公贵族、达官显宦,亦可以充当统治者的忏悔神父和宗教顾问,以便刺探各种情报资料,维护教皇和天主教会的利益。再次,重视知识,广泛兴办各种学校,特别注意培养那些来自统治阶层的子弟。罗耀拉本人并没有多大学问,但他却被称为没有学问的“学问之父”。欧洲当时一些出色的学校,大多是由耶稣会创办的,而且几乎所有的学府都有耶稣会士充任教授。欧洲不少名人学者如莫里哀(Moliere)、笛卡尔(Decartes)、孟德斯鸠(Montesquieu)、伽利略(Galileo)等都是从耶稣会所办的学校里培养出来的。在科学研究和教学方法上,注意吸收自然科学研究方面的新成果,对人文科学的各种流派也注重探讨。所有这些工作的目的无非是使天主教会得以生存和发展下去。最后一点,重视国外传教事业,向海外进行积极的传教活动。目的是为了扩大天主教的势力范围,以抵消新教的影响。

随着地理大发现,西欧同东方以及美洲航海路线的开辟,为数众多的耶稣会士纷纷到印度、中国和美洲等地传教。他们在把基督教传到这些地方的同时,也把罗马教廷妄想控制这些国家和地区的思想以及西欧封建统治者妄图染指东方的野心带到了这些国家和地区的政治和宗教生活之中。不过,这些耶稣会士在他们的传教过程中也带去了西方的科学文化,这对促进东西方文化交流产生了一定的影响,起到了不容忽视的作用。

耶稣会的宗旨是振兴罗马教会,维护教皇的绝对权威,不强调深奥的神学命题,强调深入群众开展通俗布道活动,扩大社会影响,与基督新教争夺群众。耶稣会的主要使命就是传教,不少耶稣会士配合殖民主义者的海外扩张,开始到亚洲、非洲和美洲进行传教活动。16世纪中叶,他们开始敲响了中国的大门。

根据教皇亚历山大六世(1492—1503在位)1493年发布的《划界通谕》和1494年及1529年的条约,葡萄牙享有东方的保教权,从欧洲经海路到东方传教的传教士

必须从里斯本出发，先到印度果阿，再去亚洲各地。初期的传教士们面对壁垒森严的明代海禁政策，无不一筹莫展，即使有人偷渡入境，也会遭到逮捕、驱逐出境。因此，耶稣会远东视察员范礼安曾面对中国界石发出沉痛的叹息，说：“磐石呀磐石！什么时候才能裂开呢！”

方济各·沙勿略是耶稣会的第一批会士，随后有范礼安、罗明坚等，但真正为天主教在华传教事业奠定基础的是利玛窦。他 1552 年生于意大利，20 岁进入耶稣会士办的罗马学院，受神职教育。1571 年，利玛窦加入耶稣会。1578 年应耶稣会总会长之召，与罗明坚、巴范济等人一起离开里斯本赴印度果阿；同年 9 月抵达果阿后，入沙勿略所创办的修道院改读神学。1582 年奉远东教务视察员范礼安之命，利玛窦离开果阿，前往中国。同年 8 月到达澳门后，他就在管理新成立的信徒学校的同时，学习中国语言和文字，为进入内地传教准备条件。1583 年，利玛窦随罗明坚前往广东肇庆，协助罗明坚开展传教活动。利玛窦为了更好地接近中国民众，也像罗明坚一样，在饮食起居等生活方式方面尽量做到中国化。

1589 年利玛窦从肇庆移居韶州，并于次年在该地光孝寺前建立了一座中国式教堂，也是中国内地的第二座天主教堂。1598 年（万历二十六年）利玛窦第一次北京之行无功而返，后几经周折，终于在 1601 年（万历二十九年）1 月 24 日，第二次进入北京。利玛窦后来在宣武门买了一座有 40 个房间的大宅院，作为“北京会院”（即今南堂。）到 1610 年利玛窦去世时，天主教在中国内地传播有了初步的进展。当时设有教堂四处（北京、南京、南昌、韶州），欧洲神甫 13 人，澳门出生的中国修士 7 人，总计领洗人数约 2500 人。^①

利玛窦在中国传播天主教之所以能够取得初步的成果，主要是采取了四个办法：

第一，争取士大夫直至皇帝的统治集团人物的支持。

当初利玛窦随罗明坚持进入广东肇庆时，曾身着和尚服装，自称为僧。他以为中国本土“教士”是佛教和尚，只要身穿僧服便可如乡随俗，不致引起中国士大夫的反感。经过一段时间的观察，利玛窦发现和在中国社会中的地位并不高，而真正受尊敬的是士大夫阶层。为了接近士大夫，他接受瞿太素的建议，并说服其上司，换上了儒服。

为真正进入中国社会，利玛窦确实下了一番功夫。他接受了中国人的礼节、饮食、

^① 德礼贤：《中国天主教传教史》，第 60 页，台湾商务印书馆，1972 年版。

睡眠方式和服饰，并且放弃了意大利人饮葡萄酒的习惯改饮米酒。他还潜心研究中国典籍，“按图画人物，请人指点，渐晓语音，旁通文字，至于六经子史等编，无不尽畅其意义”。他的中国文学造诣很深，四书五经都能熟读。他能流利地讲中国语，读中国书，写中国字。因此，利玛窦在与明朝士大夫交往时，往往能引经据典，阐明教义，深得学者儒士的钦佩。

通过与士大夫的交往以及每到一处对当地社会、经济、文化和风俗的观察，利玛窦深切了解到儒学在中国社会各阶层，尤其在士大夫阶层的深刻影响。通过认真钻研儒家典籍，利玛窦对儒家文化有了较深入的认识。在对儒家文化较高评价的基础上，利玛窦试图用儒家思想来论证天主教教义，将两者结合起来。

其实，利玛窦深知儒家思想与天主教有相当多的冲突之处。但出于传教目的，他使某些天主教义附会儒家思想，以便于中国人接受。利玛窦对儒家文化的认同以及将天主教义与儒家思想的融合产生了很好的效果。

第二，适合中国传统习俗的传教方式。

利玛窦在向中国传播天主教时，遇到一个很棘手的问题，就是如何对待中国礼仪风俗。这主要有两个方面：一是中国人敬拜祖先，另一个是中国人祭祀孔子。

利玛窦认为祭祖是中国人行孝道的一种习俗，与天主教反对的偶像崇拜无关，也不是一种宗教仪式，因而是可以接受的。对祭孔，利玛窦也有同样的看法。他说中国士大夫到孔庙行礼“是为感谢他（指孔子）在书中传下来的崇高学说，使这些人能得到功名和官职。他们并不念什么祈祷文，也不向孔子求什么，就像祭祖一样”。基于上述看法，利玛窦允许中国天主教徒在其祖宗牌位前点香行礼，也可以参加孔庙祭典。这种尊重士大夫和平民祭祀习俗的做法，使得中国人尤其是士大夫阶层中皈依天主教者在参加“祭祖”和“祭孔”仪式时，不会遇到宗教上的麻烦和困难。应该说利玛窦适应中国国情的举措，对推动天主教在中国的传播大有益处。

第三，学术传教。

利玛窦在中国传教所采用的另一种方法是以学术为媒介，借助西洋科学、哲学和艺术引起士大夫的注意和敬重，以吸引他们皈依天主教。利玛窦进入中国以后，发现对中国士大夫吸引力最大的不是天主教的“福音书”，而是他所带来的西洋科学仪器和知识。利玛窦曾这样总结他在中国士大夫中间引起重视的原因：首要的是他作为外国人学会用汉语讲、读和写；其次是他惊人的记忆力及熟读《四书》；第三是他的数学

和其他科学知识；第四是他带来的诸如三棱镜、地球仪、世界地图等仪器和物品；第五据说他具有炼丹术士的才能；最后才是他传播的教理，而“为此（指基督教理）而来的人数量最少”。上述六种原因中有两种涉及利玛窦向中国人展示的西方科学知识和仪器。

为了适应学术传教的需要，利玛窦改变固有的传教方法，不在教堂或礼拜堂进行宣教活动，而是用“哑式传教法”，即著作传教的方法来吸引和打动知识阶层，以扩大天主教的影响。

综观利玛窦所传播的西方科学文化知识，大多是中世纪末期欧洲流行的古典科学和近代技术，就当时中国的科学文化水平而言，这些西洋学术还是有认真加以采纳的必要的。不过，必须看到利玛窦推行学术传教的真正目的是传教。

第四，坚持与中国政府和民众友好相处。

利玛窦在华传教时能较好地认清形势，主动疏远葡萄牙殖民者，坚持与中国政府和民众友好。这也是利玛窦得以在中国立足的重要策略之一。

利玛窦进入中国后，通过实地了解情况以及广泛接触各方面人士，清楚地认识到明朝虽然已走向衰落，但其所拥有的政治、经济、军事实力仍是十分强大的。葡萄牙、西班牙等殖民国家用武力是绝对不能征服中国的。于是利玛窦在华期间，尽量与葡萄牙、西班牙殖民者疏远，“极力与佛郎机（明朝对葡萄牙的称呼，亦有以此称呼西班牙者）脱离干系”，没有和殖民者携手干预中国内政，基本上坚持了与中国政府和民众友好的方针。加之，利玛窦本人文化修养教高，待人谦虚和蔼，对传教事业有献身精神，学识渊博，不仅精通神学，而且对数学、天文历法等自然科学知识也很在行，因而赢得了中国士大夫和一般民众的敬重。这就使得利玛窦在中国的传教事业获得了进展。

（二）礼仪之争与康熙禁教政策的确立

清初，天主教势力在中国继续发展。继利玛窦之后来华的耶稣会士汤若望（1592年—1666年）受顺治帝重用，任钦天监监正，主持编修历法工作。康熙继位后，另一耶稣会士南怀仁（1623年—1688年）被任命为钦天监监副，奉命制造天文仪器。其他耶稣会士如徐日升（1645年—1708年）、张诚（1654年—1707年）、白晋（1656年—1730年）等人也受到朝廷的器重，各自被委以重任。而在宫廷以外的传教士，则分布全国各地从事传教活动。康熙年间，我国天主教最盛时教徒达30万。不久后，

天主教各派在如何对待中国传统习俗问题上发生了论争，耶稣会中一部分保守的人士以及多明我会和方济各会传教士反对利玛窦的“耶儒合流”论，断定教徒祭孔和敬祖为异端行为；而拥护利玛窦思想的一派则提出了针锋相对的观点。这就是中国历史上有名的“礼仪之争”。随着事态的发展，这场教会内部的论争演化成罗马教皇与清朝皇帝间的公开冲突，最终导致清廷下令禁教。

1、礼仪之争的过程

明朝末年，为了便于在中国传教，以利玛窦为首的一批耶稣会士顺从中国礼仪，对于教徒的敬天、祀祖、祭孔均不制止。他们在翻译天主教经典时，创造出“天主”一词作为造物主 Deus 的译名，并征引儒家经典中的“天”、“上帝”的概念，借以证明这些与基督教中创造天地万物的主宰是一致的。因此，他们将“天”、“上帝”与“天主”并用。他们还认为祀祖、祭孔是后代表达追忆的孝思和敬意，是具有纪念性和教育性的中国习俗，与宗教信仰无关。这就为天主教在中国的传播提供了便利，成为吸引中国士大夫奉教的重要原因。

然而，1610 年利玛窦去世以后，耶稣会内部就产生了争议。争论的焦点是：儒家经典中的“天”、“天主”和“上帝”是否和拉丁文的 Deus（音译为陡斯）具有同一意义？敬天、祀祖、祭孔是不是偶像崇拜和迷信活动？龙华民就是挑起这场战争的第一人。

龙华民字精华，意大利人，1597 年来华，是利玛窦亲自选定的继承人，可是，这位继承人在利玛窦在世之时，就对利玛窦的上述做法颇有看法。不过，出于对利玛窦的尊重，未曾有所表示。利玛窦去世之后，他正式就任中国耶稣会会长一职，立即公开了他与利玛窦的原则分歧。他认为儒家经典里的词语有它的特定含义。“天”、“上帝”不能与 Deus 对译。祀祖、祭孔是偶像崇拜。为了维护基督教的“纯正性”，他禁止中国教徒以“天”、“上帝”称呼“天主”，建议直接使用拉丁语“陡斯”称呼基督教的尊神。不许中国教徒参加敬天、祀祖、祭孔的活动。

为了统一认识，1628 年，在华耶稣会士在嘉定召开会议。参加会议的不仅有耶稣会士，还有徐光启等数位著名的中国教徒。会议决定沿用利玛窦的看法，不以祀祖祭孔为迷信，禁止以“天”、“上帝”称呼 Deus，保留“天主”译名。这是一个折中性的决议。它既不反对祀祖祭孔，又不使用儒家经典里的“天”和“上帝”，也不使用音译“陡斯”。

嘉定会议未能真正平息耶稣会内部的意见分歧。其他传教会的入华又使礼仪之争风波再起。为了打破由葡萄牙派遣的耶稣会士对在华传教事业的垄断，罗马教廷允许其他修会进入中国。1632年，西班牙多明我会士告支（Angelo Cocchi）入闽开教。第二年，西班牙方济各会士利安当（Antonio Caballero）和多明我会士黎玉范（Juan Bautista Morales）也来到福建传教。多明我会士和方济各会是欧洲的老修会，在欧洲、非洲、南美洲已经有了传教的传统策略，那就是直接传播福音，传教的重点是平民百姓。这两会的会士入华之后，对耶稣教的“适应”策略不满，断定中国的传统礼仪具有迷信色彩，必须禁止。

1643年，黎玉范上书罗马教廷，提出17个问题，质疑耶稣会在华传教的方式。1651年，耶稣会派卫匡国（Martino Martini）赴罗马申诉。经过一番讨论，1656年3月，教皇亚历山大七世发布通谕，肯定了耶稣会在华传教的策略。1659年，罗马教廷圣职部下达指令，明确指出：

“只要中国人不公开反对宗教和善良风俗，不要去尝试说服中国人改变他们的礼仪、习俗方式。有什么事情比把法兰西、西班牙、意大利，或者任何其他的欧洲国家的东西输入中国更傻的呢？不要把这些东西，而是要把信仰输入中国。信仰并不是要反对或者摧毁任何民族的礼仪习俗，只要这些礼仪习俗并不是邪恶的。恰恰相反，信仰要把它们保持下去。

一般来说，人们都珍惜及热爱他们自己的生活方式，尤其认为他们自己的民族比其他民族更好。这是人之常情。没有比去改变一个国家的习俗更能引起对方的敌视和疏远的了，尤其是那些历史悠久的民族。当你取消对方的习俗而用你自己国家的习俗取而代之时，这点尤其千真万确。不要因为中国人和欧洲人的方式不同而藐视中国人的方式，反而还要尽力做他们习惯的事情。”^①

这道指令反映了亚历山大七世尊重不同文化传统的精神。可是，后来的教皇又摒弃了这种精神。

为了削弱葡萄牙、西班牙在海外的势力，法国加入了争夺海外传教势力的行列。法国巴黎外方传教会会士相继入华。错综复杂的多国、多会关系，使礼仪之争更加激烈。

康熙三十二年（1693年），担任福建代牧的法国外方传教会士阎当（阎亦作严或

①（美）苏尔等编，沈保义等译：《中国礼仪之争—西文文献一百篇》，上海古籍出版社2001年出版，第11—12页，“1659年圣职部关于传播信仰的指令”。

颜，当亦作炤）（Charles Maigrot）突然下令，禁止辖内的中国教徒祀祖祭孔；禁止以“天”和“上帝”称呼 Deus，只可使用“天主”一词；各教室内悬挂的“敬天”匾额有偶像崇拜之嫌，必须全部摘除。随后，他又派遣教士赴罗马，上书教廷请求认可这一命令。礼仪之争由此进入了高潮。

当然，传教士内部的礼仪之争不是一个简单的问题。它既关系到各修会之间不同的传教策略，也关系到如何对待中国文化的根本问题，又带有强烈的政治色彩。它的产生和发展与国际形势密切相关。

礼仪之争爆发之后，耶稣会士为了替自己的立场观点寻找辩护的材料，曾向中国奉教人士进行过调查，了解他们对礼仪之争的看法。阎当下达禁令，把礼仪之争推入高潮之后，康熙三十九年（1700年），闵明我等耶稣会士联名上疏，一方面表明耶稣会士对中国礼仪的看法，一方面请求皇上颁谕，证明中国礼仪与宗教无关。因此，康熙被卷入了礼仪之争，并与罗马教廷发生冲突。

闵明我等人的奏疏内容如下：

治理历法远臣闵明我、徐日升、安多、张诚等奏，为恭请睿鉴，以求训海事。

远臣等看得，西洋学者闻中国有拜孔子及祭天祀祖先之礼，必有其故，愿闻其详。等语。臣等管见以为，拜孔子，敬其为人师范，并非求福祈聪明爵禄而拜也。祭祀祖先，出于爱亲之义，依儒礼亦无求佑之说，唯尽孝思之念而已。虽设立祖先之牌位，非谓祖先之魂在木牌位之上，不过抒子孙根本追远如在之意耳。至于郊天之礼典，非祭苍苍有形之天，乃祭天地万物根源主宰，即孔子所云郊社之礼所以事上帝也。有时不称上帝而称天者，犹如主上不曰主上而曰“陛下”，曰“朝廷”之类，虽名称不同，其实一也。前蒙皇上所赐匾额亲书“敬天”之字，正是此意。远臣等鄙见以此答之，但缘关系中国风俗，不敢私寄，恭请睿鉴训诲。远臣等不胜惶悚待命之至。康熙三十九年十月二十日奏。

收到奏疏的当天，康熙就朱笔批示：“这所写甚好。有合大道。敬天及事君亲，敬师长者，系天下通义，这就是无可改处。”^①

康熙的朱批文字不多，但对礼仪之争的三项主要内容都作了答复，简明扼要，铿锵有力，表明了他维护中国礼仪的坚定立场。耶稣会士收到后，立即派人送往罗马。

教皇格勒门十一世无视康熙的看法，于1704年11月做出了关于禁止中国礼仪的

^① 转引自罗丽达：《一篇有关康熙朝耶稣会士礼仪之争的满文文献》，载《历史档案》1994年第一期

决定，并派遣多罗主教为特使，出使中国，解决礼仪之争。

1705年（康熙四十四年）12月4日，多罗主教带着教皇格勒门十一世的禁约来到中国。多罗主教此行的目的，名义上是使在中国的传教士团结一致，解决传教事务上的困难，实际上是要执行教皇的禁约，坚决禁止教徒的祭祖尊孔行为。

多罗主教到达广州时，在广州的耶稣会士就猜出了多罗此行的目的。他们暗中联络在朝廷的耶稣会士，密商对策。在京供职的耶稣会士便函告多罗，劝诫他不要以教皇特使的身份面对康熙皇帝，因为基于他们对康熙帝的了解，他们深信康熙帝一旦得知多罗使华的目的，一定会与罗马教廷发生冲突。但是，多罗在了解了康熙帝想安排徐日升作为中国传教事务的总领导人时，急欲制止中国皇帝对传教事务的参与和干涉，决定向康熙公开自己的特使身份。

1705年12月3日，多罗在热和行宫觐见康熙，申明自己作为教皇的特使是代表教皇向中国皇帝致敬并对皇帝善待教士表示谢意。康熙对多罗以礼相待，向他解释了祀孔祭祖的意义。多罗谨慎地向康熙提出了关于统管中国传教事务的主教人选问题，康熙明确回答：在中国通管传教事务的人必须是一个久居中国、熟知中国各方面情况的人。这个简明的回答表明了康熙对那些不了解中国国情而对中国礼仪妄加评论的人感到不快。

1706年2月，多罗由热河回北京，以曾在四川传教、反对中国礼仪的遣使会士毕天祥（Ludovicus Antonius Appiani）为翻译，但康熙对毕天祥并不信任。

1706年6月29日，康熙皇帝第二次接见多罗，明确表示了对教廷的态度：

我们中国朝野上下敬拜孔子已有两千年。西洋传教士利玛窦来中国后受到皇帝的保护，忠于公务，恪守法令，遵从中国礼仪。今后反对祀孔祭祖的西洋传教士休想在中国居住。我认为中国人从古代开始敬拜的天和天主教的天主是一致的，因此，祀孔祭祖同天主教的教理并不抵触，天主教的《圣经》与中国的经书也有许多相同之处……

对于康熙提到的关于祀孔祭祖、天和上帝等问题，多罗不敢正面反对，他只请求康熙能够召见福建主教阎当。康熙答应了这一请求，并于同年8月初在热河行宫召见阎当一行。阎当虽然懂得一些福建方言，但不会说官话，所以随身带来一名翻译。康熙听说他是驻华主教，想考考他的汉语水平，就随手指着御座后面的四个字问他认识不认识。阎当回答只认识其中的一个字。康熙当即责备说：“一个连字都不认识的人擅敢妄谈中国之道！”第二天，康熙就传谕多罗说：“阎当既不识字，又不善中国语言，

对话需用翻译。这等人敢谈中国经书之道，正像站在门外从未进屋之人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”当时跟随阎当的毕天祥曾对多罗说：“中国的传教事业今后可能会不顺利了。”

多罗见谈判无望，遂请求离京。康熙照准，同时下令驱逐阎当及浙江代牧何纳爵（Donato Mezzafalce）等，又令将毕天祥遣发四川就地拘禁。

多罗不得已于1706年（康熙四十五年）8月离开北京。翌年正月二十五日，多罗主教不顾康熙皇帝的坚决反对，在南京向在华传教士宣布了罗马教廷的禁约。同时他还谴责使用“天”和“上帝”的称呼，谴责用牌位表示阴灵的做法。宣称教士如有违反禁约者，将被驱逐出教。

多罗的这一做法激怒了康熙皇帝，康熙认为祭祖尊孔是中国的内部事务，教皇无权干涉。为了对教皇的这一粗暴做法还以颜色，康熙帝采取了两项强硬措施：一是驱逐拥护禁约的主教，包括阎当主教、浙江代牧何纳爵和阎当的秘书，将多罗主教遣往澳门拘禁；二是通令在华的所有传教士，必须向朝廷领取居留证，并声明遵守利玛窦的传教成规，否则将驱逐出境。康熙帝与罗马教廷的第一回合的较量就此结束。这一回合中，罗马教廷的粗暴态度和康熙帝的激烈反对，使双方关系趋于恶化，成为康熙帝禁教的前奏。

然而，罗马教廷一意孤行。1710年9月，教皇格勒门十一世发布通谕，重申了1704年的禁约。1715年，教皇又颁布了一道名为《自登基之日》的诏谕，以更加严厉的态度再次强调了1704年的禁约，并要求所有的在华传教士宣誓，表示无条件的服从，不折不扣地执行。为此，教皇第二次派人出使中国。

1720年，教皇特使嘉乐抵华。在回答清廷的询问时，嘉乐坦率地说出了来华的目的：“教王使臣请皇上安，求皇上隆恩有两件事。一件求中国大皇帝府赐允准，着臣管在中国传教之众西洋人。一件求中国大皇帝府赐允准，着中国入教之人具依前岁教王发来条约内禁止之事。”^①

康熙明确表示：“尔教王条约与中国道理大相悖戾。尔天主教在中国行不得，务必禁止。教既不行，在中国传教之西洋人亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不能回去之人仍准存留，其余在中国传教之人尔俱带回西洋去。尔教王条约只可禁止尔西洋人，中国人非尔教王所可禁止。其准留之西洋人着依尔教王条约自行修道，不

^①《康熙与罗马使节关系文书》（十三）。

许传教。”^①

康熙的坚定立场使嘉乐不得不考虑变通之法。他向康熙表示：“求皇上隆恩，将教王表章并发来禁止条约赐览。其中有和中国道理者，求皇上准令入教之人依行；有不合中国道理者，亦求皇上明示。臣嘉乐系使来之人，不能违教王命。能遵旨改正者，臣即遵旨奉行。臣不能自己改正者，臣即寄字与教王，明白传皇上旨意。”^②他还听取多方意见，拟定了“八项准许”，准备对中国礼仪做出妥协和让步。

嘉乐的相对灵活的态度，使康熙一直将他当作贵宾对待，并多次接见他，与他进行说理与辩论。五十九年十二月（1721年1月），传教士将教皇的禁令译成中文，进呈御览。康熙阅后愤怒地批示道：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如合言得中国之大理。况西洋人等，无一人同（通）汉书者，说言议论，令人可笑者多。今来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同。比（彼）此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事。”^③从此，康熙对天主教的政策发生了根本性的转变。罗马教廷尝到了自己造成的恶果。

2、康熙禁教政策的确立

众所周知，孔子开创的儒家学说，是一个包括哲学、政治、经济、教育等多方面内容的思想体系，是中国传统文化的主干。自汉武帝采纳董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议以来，在中国两千年多年的封建社会里，儒学一直处于正统地位。尊孔崇儒，历代皆然。“崇儒重道”成为封建国家的一项基本国策。清朝建立以后，由于顺治帝英年早逝，实施“崇儒重道”国策的历史重任，落在了继起的康熙帝身上。所以康熙继位以后，之所以对天主教采取宽容政策，一个重要原因就是传教士“合儒补儒”的适应政策。康熙是以儒识教，因人容教。礼仪之争爆发，多罗来华之后，康熙深切地感受到天主教与中国儒家思想的严重对立。他对大学士李光地说：“汝等知西洋人渐渐作怪乎？将孔夫子也骂了。予所以好待他者，不过用其技艺耳。”教皇不顾康熙的反复声明，再次颁布谕令，强行禁止中国礼仪，更使礼仪之争的政治色彩突显出来，文化冲突转化为神权对皇权的挑战、对天朝内政的干涉。因此，康熙颁布了禁教令。

禁教政策的确立有一个过程。首先，康熙以发票的方式，对传教士进行区分，将

① 《康熙与罗马使节关系文书》（十三）。

② 《康熙与罗马使节关系文书》（十三）。

③ 《康熙与罗马使节关系文书》（十四）。

不遵守利玛窦规矩的传教士驱逐出境。接着，康熙批准地方官员的奏疏，正式出台禁教政策，不许各省立堂入教。当然，康熙的禁教政策是逐步确立的，而这一过程又与教皇的蛮横干预同步。换言之，正是教皇的错误导致了康熙彻底转变对天主教的态度，最终确立了禁教政策。

不过，康熙朝还没有实行严格的禁教。清廷所驱逐的还只是未领票的传教士。凡怀有一技之长，而又愿留居中国的传教士，履行手续向清政府领取信票之后，仍可自行修道，并悄悄地发展教徒。另外，由于康熙与传教士曾长期保持亲密关系，有些地方官吏担心传教会重新得宠，没有真正执行禁教令，传教活动仍在暗中进行。但是，康熙的禁教政策在历史上产生了深远影响，它成为鸦片战争前清王朝的一项基本国策，被后来的雍正、乾隆、嘉庆等所继承和遵行。特别是康熙末年，康熙帝诸子的立储之争，演变成一场残酷的政治斗争。雍正帝登基以后，实施严厉的政策，打击政敌，以稳定政权，巩固自己的地位。在这种大的政治背景下，雍正王朝的政策趋于保守，对天主教传教士也更加严厉。雍正在继位之初，就坚决要求有效地全面结束康熙时没有严格禁教的状况，采取了严格的禁教措施。

（三）雍正禁教的根本原因

任何一项政策的制定，首先取决于决策人对该事物的认识。雍正禁教的根本原因也取决于他对天主教的认识。而要弄清雍正对天主教的认识，我们必须结合他继位前后的思想进行考察。

崇儒重道是清廷的基本国策。在这个前提之下，清初诸帝又对不同的宗教有着不同的兴趣和爱好。顺治曾对天主教产生过兴趣，但最终对佛教情有独钟，甚至有削发为僧之念。康熙对天主教有好感，但最终确立了禁教政策。雍正的情况如何呢？

雍正曾经说过：“域中有三教，曰儒、曰释、曰道。儒教本乎圣人为生民立命，乃治世之大经大法。而释氏之明心见性，道家之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之旨不悖，且其教皆主与劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化。”由此可见，雍正认为儒教是治国的大经大法，是“圣教”、“正统”。佛教、道教劝人为善，戒人为恶，与儒教相合，能起到“致君泽民”的作用，是统治者可以利用的。这就是雍正崇儒礼佛的理论根据。

雍正的尊孔崇儒是很有特点的。他曾经说过，自幼读书，对孔子极为尊崇。但孔子已被尊为“大成至圣先师，”脱离了人臣的封号，无法再加尊称。因此，他独创

新法，于元年（1723年）三月追封孔子的五世先人为王。第二年，他又花样翻新，将临雍“幸学”改称“诣学”。他向礼部谕道：“帝王临雍大典，所以尊师重道，为教化之本。朕览史册所载，多称幸学。而今日奏章仪注，相沿未改。此臣下尊君之词，朕心有所未安。今释菜伊迩，朕将亲诣行礼，嗣后一应奏章记住，将幸字改为诣字，以伸崇敬。”^①第三年，他再出新招，命对孔子的名讳象对君主一样予以敬避，凡地名、姓氏均加以改易。

雍正的这些做法是为了维护自己的统治。对此他又明确的表述。他曾经说过：“若无孔子之教，则人将忽于天秩天序之经，昧于民彝物则之理，势必以小加大，以少陵长，以贱妨贵，尊卑倒置，上下无等，干名犯分，越礼悖义，所谓君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？其为世道人心之害尚可胜言哉！……使为君者不知尊崇孔子，亦何以建级于上而表正万邦乎？人第知孔子之教在明伦纪，辨名分，正人心，端风俗，已知伦纪既明，名分既辨，人心既正，风俗极端，而受益者之尤在君上也哉！”^②

雍正的信佛也颇具特色。在少年时代，他就喜欢阅读佛教书籍。青年时期，他雇人代他出家，作他的替僧。此后，他认真研讨佛典，与僧侣密切交往，自视精通佛法，可与高僧讲论。即位后，他自比“释主”，并自号破尘居士、圆明居士，表示他身不出家，却在家修行。他日理万机，却不忘谈佛。经常在宫中举行法会，亲自说法，亲自撰佛学语录，编选和刊刻释氏经典，甚至在臣下奏折的批示中也谈佛论道。他还直接干预佛教内部事务，兴修庙宇，任命寺院主持，赐予佛徒封号。出于政治斗争的需要，他还引用僧人参与讨论国家机密，倚之如左右手。据说，他所宠信的文觉禅师，对允禩、允禵以及年羹尧、隆科多的案子都出过主意。^③

雍正一生与佛教结下了不解之缘。来华传教士则是“合儒辟佛”，极力排斥佛教。因此，从宗教信仰上说，雍正就对天主教教义难以接受。他曾经说过：“西洋天主化身之说，尤为诞幻。天主既司令于冥冥之中，又何必托体于人世？若云奉天主者即为天主后身，则服尧服、诵尧者皆尧之后身乎？此则悖理缪妄之甚者也！”^④他还对教士们说道：“尔等也有和中国各种教派一样的荒唐可笑之处。尔等称天主为天主，其实这是一回事。在回民居住的最小村庄里，都有一个敬天的‘爸爸’，（即阿訇—译者注

① 《清世宗实录》卷16，雍正二年二月辛酉条。

② 《清世宗实录》卷59，雍正五年七月癸酉条。

③ 冯尔康：《雍正传》，人民出版社，1985年版，第456页。

④ 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第65页。

他们也说他们的教义是最好的，可是尔等却有一个成为人的神（指耶稣-译者注），还有什么永恒的苦和永恒的乐，这是神话，是再荒唐不过的了。……大多数欧洲人大谈什么天主呀，大谈天主无时不在、无所不在呀，大谈什么天堂、地狱呀等等，其实他们也不明白他们所讲的究竟是什么。有谁见过这些？又有谁看不出来这一套只不过是为了欺骗小民的？”^①

雍正对来华传教士的“辟佛”也十分反感。认为他们人数不多，“却要攻击其他一切教义”。^②他曾向廷臣谕道：“想来僧、道家极口诋毁西洋教，西洋人又极诋佛、道之非，互相讪谤，指为异端，此皆以同乎己者为正道，异乎己者为异端，非圣人所谓异端者。孔子曰：‘攻乎异端，斯害也已。’孔子岂以异乎己者概斥之为异端乎？凡中外所设之教，用之不以其正，而为世道人心之害者，皆异端也。如西洋人崇尚天主。田以阴阳五行化生万物，故曰万物本乎天，此即主宰也。自古有不知敬天之人、不敬天之教乎？如西洋之敬天，有何异乎？若曰天转世化人身，以教度世，此荒诞之词，乃借天之名蛊惑狂愚率从其教耳，此则西洋之异端也。……总之，人心不公，见理不明，以同己为是，异己为非，互相排讥，几同仇敌，不知人品类不齐，习尚不一，不能强异，亦不能强同，且各有长短，未存期长而弃其短，知其短而不昧所长，则彼此可以相安，方得圣帝明王明通公溥之道，而成太和宇宙矣。”^③

因此，雍正对康熙宽容天主教的政策早有不满。他曾对传教士们明确说道：“有一段时间，父皇糊涂了，他只听了你们的话，其他人的话都听不进去了。朕当时心里很明白。”“先皇迁就了你们，他在文人们心目中的威望就降低了许多。”“在朕的先父皇时期，各地才到处造起了教堂，你们的宗教才迅速地传播开来。朕当时看到这种情况也不敢说什么。你们哄得了父皇，哄不了朕。”^④

礼仪之争爆发后，教皇的蛮横干涉既引起了康熙的愤怒，也增加了雍正对天主教的反感。雍正认为：“天主者，天也。世人无不敬天者。国家立祭祀之坛，即所以敬天也。我满洲之民，亦有‘跳绳’。年年岁首，焚香化纸，皆敬天之礼仪也。我满洲之民自有敬天之礼仪，亦犹蒙古、汉、俄罗斯、欧罗巴之民各有祭天之礼仪也。……朕未尝言其不应敬天，然敬天之习俗当各有不同耳。”^⑤雍正是尊孔崇儒的，坚信“我

① 杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版，第145—146页。

② 杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版，第145页。

③ 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第64—66页。

④ 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995年版，第106页。

⑤ 杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版，第158页。

们圣人们留下的规矩是丝毫不能更改的。”^①这也是清朝统治者普遍的认识。康熙的第十三子怡亲王允祥就曾对传教士们明确说道：“自从你们发生争执（中国礼仪之争）以来，你们是看到你们的事情的发展过程的。你们的事情花了我父亲先皇帝（康熙）多少心血？要是我们的人到欧洲去改变你们祖先圣人制定的法规和风俗习惯，你们会怎么说呢？……我们不能忍受任何人践踏我们的法律，孜孜以求取消我们的风俗习惯的。”^②由此可见，天主教的传播冲击了中国封建社会的正统思想、价值观念和法规制度。清朝统治者已经意识到要维护国家的主权和传统文化，抵制外来势力对中国内政的干涉。

不仅如此，雍正还依据他对国际形势的分析，认为天主教在中国的发展，会危及清王朝的统治。他曾对传教士们明确说道：“尔等欲我中国人尽为教徒，此为尔等之要求，朕亦知之；但试思一旦如此，则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？教徒唯认识尔等，一旦边境有事，百姓唯尔等之命是从，虽现在不必顾虑及此，然苟千万战舰来我海岸，则祸患大矣。……中国北有俄罗斯是不可轻视的，南有西欧各国，更是要担心的，西有回人，朕欲阻期内入，毋使捣乱我中国。”^③这段话真实地表露了雍正对天主教为患中国的隐忧，包含了丰富的思想内容。首先，它说明在雍正的思想中，传教士来华是为了传播天主教，让天朝百姓尽信天主教。而天主教不仅是西洋宗教，更是外来的政治力量。信教百姓听教士的，教士又听教皇的。如果听任天主教在中国发展，百姓尽成教皇子民，那中国的皇帝还有何地位可言？百姓信教，就成为教皇政治力量的一部分。天主教在华传播，只会使中国百姓与皇帝、清王朝离心离德。一旦发生战事，中国信徒就会听从教士、教皇的指使。由此可见，雍正深知传教士来华的真正目的，深切地感受到西方宗教神权与中国封建皇权的严重对立，敏锐地觉察到天主教将对清朝统治造成威胁。

关于西方宗教神权与中国封建皇权的对立，早在明末就有人提出。反教人士认为：“据彼云，国中君主有二。一称治世皇帝，一称教化皇帝。治世者摄一国之政，教化者统万国之权。治世则相继传位与子孙，而所治之国，属教化君统，有输纳贡献之款。教化者传位，则举国中习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国而二主也。无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲，一日变易其经尝，即如我皇上可亦无

① 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995年版，第106页。

② 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995年版，第103页、105页。

③ 《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。

为其所统御，而输贡献耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统？”^①康熙对此也有认识。礼仪之争中，教皇的蛮横干涉使他意识到皇权受到了挑战。他对传教士所作的多次谕令，就反映了他维护皇权，抵制教权的思想。而雍正的“则我等为如何之人，岂不成为尔等皇帝之百姓乎？”的话，则比康熙的谕令来的直白，简明扼要，一语中的，吐露了清朝最高统治者内心的真实感受。后来雍正又明确指出：“四海之内，唯天与共，一国之中，宁有二主耶？”^②强调了封建皇权的不可侵犯。

其次，这说明雍正将传教士东来与西力东渐联系在一起，对中国当时所处的严峻的国际形势有一定的认识。他的这种看法代表了当时反教官绅的普遍思想。西方传教士是伴随着西方殖民者来到东方的。西方殖民者在东南亚一带攻城掠地，杀人越货，并将侵略的魔爪伸向中国东南沿海，给中国人民带来危害。那么，伴随着殖民者而来的传教士的来华目的究竟何在？这不能不引起人们的疑虑。许多中国人将传教士与西方殖民者联系在一起，对他们心存疑惧。这便构成明清时期中国人对天主教及其传教士认识的一个重要特征。

早在明末，这些疑虑便表现出来。万历四十四年（1616年），南京教案发生。反教人士就以邻邦的先例证明天主教对中国构成威胁。他们指出：“佛郎机人，其王丰肃，原名巴里狼当，先年同其党类，诈称行天主教，欺吕宋国主，而夺其地，改号大西洋。”^③这些人“到一国，必坏一国，皆即其国以攻其国，历吞已有三十余。远者难稽其踪，最近而吕宋、而米索果、而三宝颜、而鸡笼、淡水，俱皆杀其主，夺其民。只需数人，便压一国。”^④

明清更替，人们对西人的疑惧心理依然如此。康熙年间，杨光先就曾指出：“（传教士）种种逆谋，非一朝夕，若不速行剪除，实为养虎貽患。”^⑤“况其教以谋夺人之国为主，查其实迹，非止一端。其谋夺本国也，有耶稣正法之书像可考；其谋夺日本国也，有船商之口可凭。如此狼子野心之凶人，又有火器刀甲之锐猛，安可与之中国哉？臣不但为身惧，为族惧，且为天下惧，为朝廷惧矣。”^⑥

雍正年间，清朝官绅也有这样的看法。李卫曾经写道：“彼既以天主之教教人，

① 徐昌治：《圣朝破邪集》卷5，《辟邪摘要略议》，日本京都中文出版社，1984年版。

② 杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版，第158页。

③ 徐昌治：《圣朝破邪集》卷1，《南宫署牍》，《参远夷三疏》，日本京都中文出版社，1984年版。

④ 徐昌治：《圣朝破邪集》卷3，《邪毒实据》，日本京都中文出版社，1984年版。

⑤ 杨光先，《不得已》卷上，《请诛邪教状》，黄山书社2000年版，第6页。

⑥ 杨光先，《不得已》卷上，《请诛邪教状》，黄山书社2000年版，第89页。

而复借黄白之术以收拾人心，则以幻术愚人，以资财给人，其所设心，殆有在矣？……此盖非无所为而为之者！一见其技于噶尔巴矣，再见其技于吕宋矣！又几肆其技于日本矣，为行教计耶？抑不止为行教计耶？”^①

清朝统治者从周边国家被西方占领的现实看出了西方国家与教会的关系，指出天主教在华传播给中国带来的危险性，是有一定意义的。正视中国面临的严峻的国际形势，保持高度的警惕性是十分必要的。显而易见，在雍正看来，天主教是不利于清王朝的思想统治和政治控制的。“他越来越怀疑外国传教士的政治动机。”^②严厉禁教势在必行。

当然，雍正的禁教原因既有着深厚的思想基础，又有着复杂的政治背景，与他的切身利益也密切相关。特别是在康熙末年的立储之争中，传教士曾参与国宗室之争，支持过他的政敌，这使雍正帝在感情上对天主教非常厌恶和痛恨。雍正二年（1724年）的“苏努事件”就是雍正帝打击政敌、严行禁教的一次重要事件。苏努原系清太祖长子褚英的四世孙，由于未能继承皇位，因而对历代清帝均怀不满。在康熙末年和雍正初年，苏努的几个儿子先后加入了天主教，还取了教名，如乌尔陈名若瑟、勒士亨名类思、库尔陈名方济各、苏尔金名若望等。他们信教之后，还对其全家传教，使其妻儿也先后入教。康熙帝对苏努采取怀柔政策，封其为辅国公、镇国公，任命他为宗人府左宗人及纂修玉牒总裁官等。雍正帝即位后，对苏努“格外加恩，晋封贝勒，伊子勒什亨委署领侍卫大臣。”^③但是苏努和其第六子勒士亨在康熙朝诸皇子争夺皇位斗争中，曾与允禩（塞斯黑）互为声气，谋求大位，“袒护贝子允禩，扶同隐匿”^④成为雍正帝的政敌。雍正上台以后的第二年，就以“允禩、苏努……结党构逆，靡恶不为”^⑤为名对其加以清算，将勒士亨和乌尔陈流放到西宁充军，剥夺苏努的所有官职。苏努本人连同其在京的子孙家人共39人被流放到塞外的右卫（今山西右玉县）。雍正四年（1726年）苏努死后被戮尸扬灰，其子孙尽被削除宗籍，八个儿子被分禁于各省，勒士亨和乌尔陈被送回北京，终身监禁。雍正帝在苏努一家信封天主教的问题上，态度极为严峻，他指斥苏努：“教导其诸子，肆行不法，甚至苏尔金、库尔陈、乌尔陈，信从西洋外国之教，朕屡次降旨，谕令悔改，伊竟公然抗违，奏称愿甘正法，

① 转引自张力、刘鉴唐著：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年版，第164页。

②（美）费正清编：《剑桥中国晚清史》上卷，中国社会科学出版社，1985年版，第587页。

③《清世宗实录》卷20，雍正二年五月丙辰条。

④ 同③。

⑤《清世宗实录》卷40，雍正四年正月戊戌条。

不肯改易，似此忘本背君，藐视国法，丧心蔑理，闻者莫不骇异……”^①苏努一家作为清皇族宗室，却信奉西洋天主教，是“背祖宗，违朝廷”，大逆不道的行为。雍正帝正好以此为借口，打击和报复自己的政敌。苏努临死时自称：“皇上不公，罚吾辈流徙在此，皇上数吾有四罪，皆无实据，其第四罪谓吾任诸子入天主教，不加惩治。”^②

耶稣会士穆经远为雍正政敌允禩重用，深深的卷入康熙末年的立储之争，为雍正帝深恨，使其更加忌恨天主教。清代皇帝，数康熙在位时间最长，共在位 53 年。皇子又最多，共生子 35 人。康熙的这两大特点，决定康熙皇位继承问题最难解决，先后曾发生两次废太子事件。立储的失败使康熙直到驾崩，再未立。储位不定，诸皇子的储位之争就更加激烈。面对康熙末年激烈的储位之争，西方传教士为取笼络可能嗣位的皇子，借在钦天监供职得以出宫廷之机，也卷入了皇子之间的储位之争。其中最极活跃的是葡萄牙人穆经远（Llannes mourao）。穆经远来华后，进宫任翻译，曾数次随行鞞鞞，受到康熙帝的重用，还任耶稣会北京南堂会长，成为在华传教士首领人之一。穆经远看到康熙末年的皇位争夺，禩集团有势力，因而渐渐与允禩拉上了关系，并与允禩交结甚厚。为了支持帮助允禩扩大势力，穆经远于康熙五十六年（1717 年），曾上奏康熙帝，请求册立允禩为皇储，当即被康熙帝斥为僭越。为谋立允禩，穆经远还远赴塞外，奔走于年羹尧门下，恳请其为拥立允禩效力。雍正帝即位后，将允禩流放到西宁，穆经远一同跟随前往。在西宁期间，允禩“于所居后墙，潜开窗户，密与穆经远往来计议，行踪诡秘……；又将资财藏匿穆经远处，令其觅人开铺，京中信息，从铺中密送……”^③在西宁期间，穆经远依旧进行传教活动，建立教堂。被捕后，穆经远被押解回京受审。这次事件后，雍正帝对天主教和传教士更加厌恶，对禁绝天主教态度更为严厉。

① 《清世宗实录》卷 59，雍正五年七月己卯条。

② 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店出版，1990 年版。第 251 页。

③ 《清世宗实录》卷 45，雍正四年六月甲子条。

二、雍正的禁教措施

（一）禁教措施的出台

谈起雍正禁教，人们都以《清世宗实录》为据，认定雍正元年（1723年）十二月，礼部议复浙闽总督满保的奏疏，清廷开始严行禁教。

在新近出版的《雍正朝满文朱批奏折全译》中，发现了一些新的资料，由此得知事实上在此之前，禁教措施早已在雍正的酝酿之中。

奏折是后起的官文书，其要点就是一个“秘”字。康熙曾经在江宁织造曹寅的奏折上主批：“倘有疑难之事，可以密折请旨。凡奏折不可令人写，但有风声，关系匪浅。小心，小心，小心，小心！”^①雍正曾对大学士等谕道：“凡督抚大吏任封疆之寄，其所陈奏皆有关系国计民生，故于本章之外准用奏折。以本章所不能尽者，则奏折可以详陈；而朕谕旨所不能尽者，亦可于奏折中详悉批示，以定行止。此皆机密紧要之事，不可轻泄。”^②由此可见，雍正清楚地认识到，督抚所陈奏的政事，由于受题本程式和保密不严的限制，很难详尽，皇帝因此无法彻底了解臣僚的隐衷和下情。而皇帝的谕令也由于同样的原因难以尽述，使臣下对皇帝意图的了解受到了限制。这既不利于皇上的决策，也不利于臣下有效地执行皇上旨令。因此雍正采用奏折这种公文，使臣僚和皇帝双方亮明观点，秘密磋商，然后定策执行。雍正严行禁教的措施就是这样出台的。

从新发现的雍正朝满文朱批奏折来看，最早提出严行禁教问题的是礼科给事中法敏，时间是雍正元年二月初十。奏折的内容如下：

“礼科掌印给事中奴才法敏谨奏：为敬陈愚见事。……入天主教者宜当严禁。查忠君王，孝父母，兄弟亲善，夫妻和睦，文人求学，农夫勤做，此乃盛世教化，天下向随者也。兹西洋人设天主教，编书欺惑京城外省愚民，凡入其教者给以衣服盘缠，借放银两，故近年来，无知男妇为有所得而入其教者甚众。或有富殷显赫之人亦入教论讲，蛊惑人心。凡入此教，即将父母兄弟妻小抛诸于外，唯尊奉天主。更有甚者，刻印天主教标志发给入教者张贴门上，诚属大逆不道。窃惟，非亲非故，无缘无故拿银给人笼络人心，必有何意。若不严禁，必会蔓延。现皇历编修处即需此人，仍准留用，除其承差做饭人外，其余凡满州蒙古汉军汉人，乃至包衣奴才皆当严禁出入。京

^① 《关于江宁织造曹家档案史料》，第23页。

^② 《清史列传》卷12，《觉罗满保》。

城西洋人住地当派官兵把守，外省则交付地方文武之员亦予严禁。倘有违禁者，即予重惩。如此则人心可正，且入邪教者自会离去。……谨具密奏，伏乞睿鉴。奴才法敏亲书。”^①

法敏的奏折虽然提出了严行禁教的问题，但对于具体的行动措施考虑的不够周密，尤其是对地方各省如何禁教考虑不多，因此没有引起雍正的足够重视，折上未见有朱批。

雍正元年七月二十九日，闽浙总督满保、福建巡抚黄国材就禁教问题联合用满文上奏。他们的奏折是这样写的：

“为奏闻禁止愚民加入天主教，伏乞圣主明鉴事。

福宁州之福安县乃山中小县，靠近大海，据闻有二名西洋人在彼传教。遂即核查得，入天主教之监生、生员有十余人，城乡男女入此教者数百人，城内大乡建男女天主教堂十五。二名西洋人隐居生员家中，不为人见，不惧知县禁令。旦为诵经礼拜之日，便聚数百之众传教，男女混杂一处，习俗甚恶。故臣等即交付文武官员查处二名西洋人，照例解往广东之澳门，十五处天主堂或改为书院，或为义学之所，或者各为民祠堂所，依靠该十数名生员监生，晓谕入教愚昧男女，改信邪教，若再有行西洋教者，则将该十数名监生、生员全部黜免治罪，张贴告示严加禁止。查得西洋人在各省大府县内俱建天主堂居住，该西洋人留在京城尚可编制黄历，（治病及制造东西）（用于杂事）。今其恣意于各省之大府县内建天主堂或大房宅所居住，不仅于地方百姓无益，且频频传教，蛊惑人心，经年已久，（招至地方之患亦未可料）。（于地方丝毫无益）。伏乞皇上明鉴。西洋人除常住京城外，外省不准西洋人私自居住，或俱送京城或遣返广东澳门，各省所设天主堂皆予改用，不得再建。此乃关系地方人心之事，臣等谨具奏陈，应否之处，伏乞皇上明裁，为此叩奏。”^②

这篇奏折汇报了福建的禁教情况，提出了在各省禁教的具体措施，引起了雍正的高度重视。雍正在折上朱批：“卿此奏甚是，多为可嘉，著遵照办理。如此缮本具奏。”^③由此可见，雍正不仅赞赏、支持福建的禁教行动，而且要把福建的方法推广到全国，因此他要满保“缮本具奏”。

满保的奏折要求驱逐各省的传教士，将各地教堂改做他用，这与康熙晚期福建巡

① 《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社 1998 年版，第 31 页。

② 《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社 1998 年版，第 257—258 页。

③ 《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社 1998 年版，第 258 页。

抚张伯行的主张有异曲同工之处。康熙四十八年（1709年），张伯行起草了《拟请废天主教堂疏奏》，其中写道：

“切见西洋之人，历法固属精妙，朝廷资以治历，设馆京师，待以优礼，于理允宜。不谓各省建立天主教堂甚盛，边海地方，如浙江、广东、福建尤多。……伏望皇上，特降明诏，各省西洋人氏，俱令回归本籍，其余教徒，尽行逐散，将天主堂改作义学，为诸生肄业之所，以厚风俗，以防意外。”^①

这份奏稿并未呈上，未对康熙产生影响。然而，福建是礼仪之争的爆发地，中西文化冲突颇为激烈。张伯行的奏稿既反映了福建官绅的排教思想，也会对福建官府产生一定影响。满保于康熙五十年（1711年）任福建巡抚，有可能受到影响。

继满保七月二十九日的奏折之后，内阁侍读学士双喜于元年九月十二日密上奏折，请求禁教。他在折中写道：

“内阁侍读学士臣双喜谨密奏：为钦遵上谕事。

臣窃惟，皇上圣明如天，所虑周详，虽细微之处无所不及。又命臣工奏陈所知，钦此钦遵。据臣所闻，西洋人能观天象，日月轨道。为使修黄历制造物件，准留京城居住，并非令其传布邪教。况西洋人乃海外一小岛之人，不信神佛，不知礼教，唯笃信邪教。伊等编制经书，蛊惑人们入教，此地或有不肖小民中其圈套，恣意绘画供献，信奉西洋教。先前宣武门内有天主堂一座，今西安门内、东安门外又增设天主堂二处，西洋人每月每日于天主堂诵经，入教者成群结伙前往，其人甚众。等情。此事若不加禁止，日久天长，西洋邪教更会蔓延。故宜交付八旗内务府、五城、大兴、宛平二县，各查所属。凡入教者，概行查教。禁令之后，若仍有坚持信奉者，由该处查交该部议处。如此则西洋邪教不致传播，且本地人亦免受西洋邪教之蛊惑也。应否可行，伏乞圣主明断。为此悚惶，谨具密折奏闻。”^②

雍正元年十一月初八，镶蓝汉军旗副都统布达什也密上奏折，请求严禁旗民入教。他提出：

“国家文武之才甚为重要，圣主叠叠施恩，广开文武科举，增加取中额数，又准翻译考试，选骑射优者以用，使得出身之途。是以，理应各图发奋读书，勤习骑射，以报世承深重之恩。兹见或有糊涂之人，不思正学，弃本而入天主教，向随异帮教化，此若不加严禁，日后，糊涂之人所奉异端之教蔓延亦未可料。故奴才仰副圣主唯以诚

① 张伯行：《正谊堂全书》，《正谊堂续集》卷1。

② 《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社1998年版，第334页。

实效力之至意，奏请除文武之才外，凡肆入其教者，旗人则交付该管旗臣，民则交付五城官员严查缉拿，予以惩处。如此则旗民皆习正学，而不入异教，愈图报恩也。”^①

这两篇奏折都未见有朱批。这说明此时雍正的脑海中已有了满保的禁教计划，对这两人的建议不再重视。但是，这两篇奏折本身就反映出，此时的北京，禁教呼声此伏彼起，真可谓山雨欲来风满楼。

正是在这样的氛围之中，雍正与满保完成了禁教措施的密商，开始履行大臣奏请、礼部议复、皇帝下旨的例行手续。元年十二月，礼部官员会议满保题本。负责向上书、侍郎提供草案的一个下级官员拿出一份确认满保题本的草案。主持礼部事务的康熙第十二子允禩因与传教士过从较密，企图提出另一个折中草案。他借口要参照康熙帝有关教务的上谕，命这个官员另拟一份草案。但第二天，这个官员仍把确认满保题本的草案呈上，而且一字未改。允禩分惊讶。这个官员竟大胆地声称：“没有任何其他议案可以呈递。还说亲王是主子，但宁肯丢官也不会递交其他议案。”^②一个下级官员竟敢如此行事，显然是秉承了雍正的密旨。允禩意识到了这一点，默默地签署了确认满保题本的议复草案，其他官员也相继效法。雍正严行禁教的政策就这样出台了。

（二）雍正禁教的具体措施

从雍正元年（1723年）开始，雍正帝主要采取了三项措施实施其禁教政策：即驱逐传教士，改天主堂为公所，严禁中国民众信奉天主教。

1、驱逐传教士

雍正帝严行禁教的政策出台后，《清世宗实录》上就有了如下记载：“礼部议复浙闽总督觉罗满保奏疏，西洋人在各省起盖天主教堂，潜住行教，人心渐被煽惑，毫无裨益。请将各省西洋人，除送京效力外，余俱安插澳门。应如所请。天主堂改为公所，误入其教者，严行禁飭。”^③十二月十七日得旨：“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，或给与半年数月之限，令其搬移。其来京者，与安插澳门者，委官沿途照看送到，毋使劳苦。”^④

随着这一谕旨的发布，各地都开始大规模地驱逐传教士，除进京效力者外，其余人员全部迁往澳门。为了显示皇帝的恩德，雍正谕令给传教士们一定的期限，各地方官要做好迁移事务，勿使其劳苦。

① 《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社，1998年版，第488—489页

② （法）杜赫德编，郑德弟译：《耶稣会士中国书简集》第二集，大象出版社，2001年版，第324页。

③ （清）蒋良骐《东华录》卷25，第414—415页，中华书局，1985年版。

④ 《清世宗实录》卷14，雍正元年十二月壬戌条。

雍正帝发布驱逐传教士的命令后，供职于钦天监的传教士戴进贤（Ignatius Koegler）、白晋（Bouvet）和巴多明（Parrenin）辗转托求，呈上奏疏称：澳门是葡萄牙的租界地，除葡萄牙籍的传教士外，其他各国传教士无法经由澳门回国。他们请求清政府允许传教士暂时居留广东，不要驱逐至澳门。根据传教士的记载，皇帝当时说：

“朕的先父皇教导了朕四十年，在朕的众兄弟中选定朕继承皇位，朕要仿效他，一点也不离开他既定的治国方针。在福建省的欧洲人想要取消朕的法规，迷惑百姓，福建省的主管官员们向朕告了他们的状。朕必须制止不安定因素，这是国家大事，朕对此负有责任。……当成千上万只船远道而来，就可能出乱子。”^①

这段话，吐露了作为清廷最高统治者的雍正帝的心曲。表明他深感传教士来华是为了在中国传播天主教，破坏中国法规，直至危机王朝统治，于是，他决定果断地实行严厉禁教。

传教士的一再恳求，毕竟也产生了一点效果，雍正帝批示：“今尔等既哀恳乞求，朕亦只可谕广东督抚暂不催逼，令地方大吏确议再定。”^②

为此，两广总督孔毓珣也于雍正二年十月二十九日向雍正帝提出，如果将驱逐到广东的传教士全部送往澳门，恐怕“滨海地窄难容，亦无便舟令其回国。广州省城，为洋船聚泊之所，应将各省送到西洋人，令其暂住省城之天主堂，其年壮愿回者，令其陆续附舟归国，年终造册报部，年老有疾，不愿回西洋者，听其居住省城天主堂，不许各处行走，行教诵经”。^③雍正帝接受了孔毓珣的建议，命令传教士暂时在广州天主教堂居住，不许进行传教活动。于是，原在各地的传教士尽被驱逐至广州。其中 37 人系耶稣会士，四位主教，三位方济各会会士及若干多明我会士。但这些传教士却滞留广州，迟迟不肯回国。八年以后，即雍正十年（1732 年），清广东当局将仍留在广州的 35 名传教士驱逐至澳门。雍正朝合法地留在内地的传教士，只有供职于钦天监的二十几个人。他们是作为学者而不是教士留下的，以修历为职，不得传教。正如耶稣会士宋君荣（Antoine Gaubil）所称：“皇帝并不喜欢基督教，他需要我们的耶稣会神父们在钦天监、与莫斯科人的外交事物所、科学仪器和其他来自欧洲的东西方

① 朱静编译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995 年版，1724 年 10 月 16 日《耶稣会传教士冯秉正神父给耶稣会某神父的信》，第 105—106 页。

② 中国第一历史档案馆《雍正朱批奏折·外交类》，《西洋人戴进贤三年五月十一日折》。

③ 《清世宗实录》卷 27，雍正二年十二月庚寅条。

面工作。^①

2、改天主堂为公所

在驱逐传教士的过程中，各地方当局也在积极地执行清政府查封教堂的命令。雍正二年，两广总督孔毓珣在提出将传教士安置在广州的同时，也提出将“外府之天主堂，俱改为公所，”全国的大部分教堂在此次严行禁教的风潮中被查封。雍正八年（1730年），浙江总督管巡抚事李卫上疏请求将杭州北门的一座天主教堂改为天后宫。他说，省城北门大街有一座天主堂，是康熙三十八年修建的。当时康熙帝南巡，传教士德玛诺在杭接驾，曾蒙恩赏银100两。德玛诺即称这座教堂是以此项赏银添造，其实并未奉有谕旨敕建。因籍以为名，故未拆改。如今德玛诺已迁走，这座教堂可以改作他用。

李卫建议将这座教堂改为天后宫。他提出：“海洋之中，为天后最显灵应。即外彝西洋各种之人无不敬畏。本朝屡奉敕封褒崇，凡近海之处俱有大庙，商民往来祈福。独杭州为省会重地，控扼江海，未有专祀。现今宁邑已奉钦建海神庙附祀天后。臣愚以为似宜止作。臣意将天主堂改为天后宫字样，诸凡合式，不用更造，只须装塑神像，择德行羽流供奉香火，并不露曾经奏请改正之处，则祀典既清，而异端亦得靖其萌蘖矣。”^②雍正帝批复道：“奉祀甚属合宜。”据载，查封之前，全国约有天主教堂三百处，查封之后，只有北京的南堂，东堂，北堂和西堂得以保存。南堂为耶稣会住院，北堂为法国耶稣会士住所，南堂和东堂共有11位耶稣会教士，5位辅理修士，北堂有11或12位耶稣会士，一位辅理修士。西堂是雍正年间专门为罗马教廷传信部教士建立的。其余的教堂在几年间均尽行废灭，如上海天主堂改为关帝庙，南京教堂改为积谷仓。苏州通关坊教堂是清初建立的，堂内悬挂顺治帝钦赐的“钦崇天道”匾额；康熙十九年（1680年）又由柏应理、毕嘉等扩建，并悬挂康熙帝御书“敬天”二字。禁教令发布后，这个教堂被改为“闾里别墅”。据1941年燕京大学宗教学院出版的《教案史料编目》记载，道光二十年（1840年）后，全国索还天主堂者为：江苏华亭县仓廩基址、松江府天主堂地基、江西吴城镇梅家巷天主堂、湖北江夏天主堂、北平东南北天主堂、宛平罗谷岭道徐儿山地、山西降州东雍书院、陕西西安及城固县天主堂、河南南阳天主堂、辽宁牛庄及盛京天主堂等。实际上，这些只是当时被没收的教堂的一部分，因为时隔久远，有关的人员和文件都难以查找，不可能尽数收回。

① 《宋君荣 1722 - 1759 年北京书简集》，1970 年日内瓦德罗兹书店出版。

② 《宫中档雍正朝奏折》第 16 辑，第 465 页。

3、禁止中国人信教

在雍正帝查禁天主教的过程中，各地方官员纷纷响应，以各种方式禁止中国人信教。两广总督孔毓珣奏请：“内地人民入其教者出之。”闽浙总督觉罗满保表示：“误入其教者，严行禁飭。”福建巡抚刘世明上奏，请求严禁人民习天主教。雍正五年（1727年），清朝廷审讯了苏努案之后，将其信教的子弟乌尔陈、苏尔金、库尔陈等三人“择一地方，牢固锁紧。”^①由是，各地禁教之风更甚，对于信教的一般群众，要求其立即悔过，退出教门。雍正时期，全国有教徒约三十万，随着禁教政策的实施，教士被逐，教堂被毁，教徒人数锐减，信教的教徒也成了无牧之羊。

在雍正朝严厉的禁教政策之下，西洋传教士在中国的活动受到了严密限制，中西文化交流活动也变得非常少。雍正三年（1725年），教皇本笃十三世曾遣使葛啞都等使华，拜见雍正帝，祝贺登基，并表达了对康熙帝礼遇传教士的感激，希望雍正能够继续允许传教士传教，减轻对天主教的禁止和对教徒及传教士的惩罚。雍正接见了葛啞都一次，客气的接受了教皇的礼物，而且表示“西洋寓居中国之人，朕以万物一体为怀，时时教之以谨慎安静，果能慎守法度。行止无愆，朕自推爱抚恤。”^②但这并没有改变雍正帝对天主教和传教士的态度，而且很快就命他们回国了。雍正五年（1727年），葡萄牙国王若望五世又派遣亚力山麦德禄（Alexander Metello，《雍正实录》称之为麦德乐）出使清廷，这次出使，受到了雍正帝和清廷很好的接待，雍正“召见赐宴，于常赉外特赐人身、缎匹、瓷漆器、纸墨、绢、灯、扇、香囊等物，加赏使臣。”^③但是，雍正的禁教宗旨丝毫未变。

雍正召见了在京传教士，明确指出：麦德乐曾请求归还教堂，允许各省传教，这是毫无道理的，被朕拒绝。你们要经常提醒在广州的欧洲人，让各国使臣从此不再提出此类要求。即使是各国国王和教皇本人提出这类要求，朕也会拒绝。“朕允许尔等留在京城和广州，允许尔等从这里到广州，又从广州往欧洲通信，这已足够了。不是有好多人控告尔等吗！不过朕了解尔等是好人。倘若是一位比朕修养差的君主，早就将尔等驱逐出境了。麦德乐向朕提出要发执照，好让朕之道尔等皆是好人，朕不想那样做。朕会惩罚恶人，会认识谁是好人的。但是，朕不需要传教士，倘若朕派和尚到尔等欧洲去，尔等的国王也是不会允许的嘛。”^④

① 《国朝柔远记》卷3。

② 《清世宗实录》卷35，雍正三年十月癸酉条。

③ 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第64页。

④ 杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版，第145页。

雍正的这段话表明，他认为自己的禁教措施毫不过分，他对传教士已经够宽容的了，是个有修养的君主。他所说的“倘若朕派和尚到尔等欧洲去，尔等的国王也是不会允许的嘛”，实际上包含了宗教传播从属于国家政治主权的思想。

麦德乐在北京居住了两个月，但他了解雍正帝对天主教的一贯态度，所以双方在接触中，并没有涉及到教务问题，对双方的交往也没有起到巨大的作用。麦德乐无功而返。各地官吏尊旨而行，驱逐传教士，严格禁教的风暴席卷全国。

三、雍正禁教的特点

（一）雍正的禁教措施是有步骤进行的

从以上的叙述可以看出，雍正帝的禁教措施是有步骤地进行的。

首先，他以上谕的形式，命令各省督抚将专事传教的西洋人送往广州或澳门，拆毁或改造各地教堂，禁止中国人信教。为了显示皇帝的恩德，他又要求地方官在迁移过程中，派人护送传教士，勿使其劳苦，不要绳之过严。在他的谕令之下，各地官吏纷纷行动，掀起了驱逐传教士、改毁教堂、禁止中国人信教的浪潮。

其后，雍正又令大学士以寄密信的方式，要求各省督抚进行清查，严格落实禁教措施。雍正七年（1729）闰七月二十五日，他向大学士马尔塞等谕道：“向因西洋人通晓历法，是以资其推算修造，留住京师。后因其人来者渐多，遂潜住各省，诵经传教，煽惑人心，而内地不肖之人，无知之辈，往往入其教中，妄行生事，渐为民风之害。是以原任总督满保奏请，将各省西洋人或送至京师，或遣回澳门，其所有天主堂悉改为别用。经礼部两次议复，将各省西洋人准其居住广州省城，但不许行教生事，其天主堂改为别用。朕曾降旨，伊等乃外国之人，在各省居住年久，今令搬移，恐地方之人混行扰累，著给与半年或数月之限令，沿途委官照看。此雍正二年之事也。今已数载，各地方中不应复有留住之西洋人矣。近闻外省府县中经尚有潜藏居住者，本地无赖之人相与往来，私从其教。恐久之渐染益深，甚有关于风俗。此系奉旨禁约之事，而有司漫不经心，督抚亦不查问。朕若明降谕旨，则失察之官甚众，于督抚皆有干系。尔等可密寄信于督抚知之。”^①于是，大学士遵旨寄送密信，各省督抚奉命严查。

结果，雍正七年，山东查出了两件事，即山东历城县原有西洋人南怀德、山东临清州原有西洋人康和之所遗房产仍暗中托人潜收租息之事。雍正八年，浙江总督李卫也奏报了尊旨密查的结果。在这次清查中，广东的问题最为严重。

（二）雍正的禁教措施是严中有宽、禁而不严

由于雍正实施严厉禁教，与康熙、乾隆对传教士的友好态度形成鲜明对比，因而雍正皇帝本人为此受到了当时西方来华传教士以及后来学者的颇多批评和否定。

但是，从上述雍正朝禁教过程来看，雍正禁教虽然严厉，但是禁教谕令颁布之后又有所放宽。雍正初年禁教也不是十分严厉，雍正禁教后，宋君荣致信苏熙亚神父云：

^①《宫中档雍正朝奏折》第14辑，第470页。

“帝虽恶教，我辈在大城中，仍自由传教如故，皈依人数且甚众^①”从雍正二年到乾隆十年几乎没有发生大的禁教行动。

雍正元年十二月十五日(1724年1月11日)，雍正批复了礼部议复的闽浙总督满保的上奏，雍正二年正月十七日(1724年2月11日)礼部裁决发往各省执行。按照满保的上奏及礼部的裁决，各省被逐传教士应该前往澳门。但是，雍正二年五月十一日(1724年7月1日)在京的西教士戴进贤等向雍正呈递情书，请求各省传教士免逐澳门并暂留广州。雍正对于传教士的请求予以默许，于是授意两广总督孔毓珣奏请将西洋人暂且安置广州天主堂，并且命令广东督抚不得催逼传教士前往澳门。当时，两广总督孔毓珣遵照雍正帝的指令，认真研究了传教士的迁移问题。雍正二年(1724年)十月，他奏言：

“臣思西洋人在中国未闻犯法生事，于吏治民生原无甚大害。然历法算法各技艺，民间俱无所用，亦无裨益。且非中国圣人之道，别为一教，愚民轻信误听，究非长远之计。惟西洋乃系总名，分有十余国，各人居籍不同。澳门滨海偏僻之地，欲回则无船可搭，预住则地窄难容。经臣议，将各省送到之西洋人暂令在广州省城天主堂居住。不许外出行教，亦不许百姓入教。有年老残疾者听其久住外，欲则不限以年月，遇有个人本国洋船到粤，陆续搭回。此外各府州县天主堂尽行改作公所，不许潜行居住。”^②

这篇奏折表明，孔毓珣还是相当有头脑的。即使在严行禁教的时刻，他也能做出冷静的分析，客观的评价。他将天主教与传教士作了区别，认为天主教原非圣人之道，不可行与中国。但传教士在中国未闻犯法生事，应该妥善地安排迁移事务。换句话说，他认为在严厉禁教的同时，也应该宽容地对待传教士。

雍正在他的奏折上朱批：

“朕不甚恶西洋之教，但与中国无甚益处，不过从众议耳。你酌量，如果无害，外国人一切从宽为好。恐你不达朕意，过严，则又不是矣。特谕。”^③

此后，这道朱批被记录于史书，并作了文字上的润色，成为：

“朕于西洋教法，原无深恶痛绝之处，但念于我中国圣人之道无甚益处，不过聊从众议耳。尔其详加酌量，若果无害，则异域远人自应一切从宽。尔或不达朕意，绳之过严，则又不是矣！”^④

① 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》二二三《巴多明传》，第518页。

② 《宫中档雍正朝奏折》第3辑，第392页。

③ 《宫中档雍正朝奏折》第3辑，第393页。

④ 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第60页。

由此可见，雍正虽然对天主教有反感，但还没有“甚恶”，还未达到“深恶痛绝”的程度。他既坚决禁教，又要显示事发于下，恩出自上，强调他不过是“从众议耳”。因此，他批准了孔毓珣的建议，要求广东当局妥善解决传教士的迁移事务，不得绳之过严。

雍正三年（1725年），罗马教皇遣使来华，祝贺雍正登基。此后，他应使节的要求，将康熙年间关押在广州的传教士毕天祥等人释放，明确宣布：“朕查二人所犯，非在不宥之条，即王不行陈奏，朕亦必察施恩。今特降旨与广东大吏，将毕天祥、计有纲释放，以示朕中外一体，宽大矜全之至意。”^①

在禁教过程中，福建巡抚刘世明则发布了一个荒唐的命令，不许辖内百姓吃斋。为了邀功，他还向雍正奏言：“福建民习天主教者，阖家俱吃斋，臣通飭严禁。”结果，雍正批评道：“但应禁止邪教惑众者，从未有禁人吃斋之理，若将此等妄举以为尽心任事，实力奉行，则大误矣。”^②由此可见，雍正虽然严行禁教，但还是有一定分寸的，不鼓励过于荒唐的行为。同时，他明确宣布：“西洋人精于历法，国家用之。”^③保留清廷任用传教士的方针，将有技艺的传教士集中到京师，为清廷服务，对他们实行保护政策，允许他们自行修道，不许传教。当北京的天主教堂因地震损坏时，他还特赐银一千两以资修葺。

再有，雍正七年七月二十五日，雍正谕令大学士马尔赛等廷寄地方督抚清查各省潜藏的传教士，此后，山东、湖南、江等省均有查出，雍正在这批督抚奏折中的批复明显地表现出宽容。雍正七年十一月初七日，湖南巡抚赵弘恩上奏，“臣已严飭各属，星飞查报，倘有潜住之人，巨当遵旨委官押送澳门安插。”雍正朱批：“过送至其地而已，不宜过于拘束，非犯罪之人可比，莫令外夷怨肺，有失中华柔远之意。”^④雍正七年九月十九日，山东布政使费金吾上奏，查出山东历城县原有西洋人南怀德、山东临清州原有西洋人康和之所遗房产仍暗中托人潜收租息。雍正朱批：“何如咨明户部，但不许容留此辈在地方行教为是。伊并未干抄没之罪，将其所遗房产变价给与京中堂内可也。”^⑤雍正指示南怀德、康和之等人所遗房产不得没收将其变价给予在京天主堂的西洋传教士。还有，雍正十年七月初二日，雍正批覆广东巡抚鄂弥达的奏请将聚居

① 《清世宗实录》卷45，雍正四年六月庚寅条。

② 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第80页。

③ 王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版，第60页。

④ 《雍正朱批谕旨》第十八函一赵弘恩奏折。

⑤ 《雍正朱批谕旨》第三函一费金吾奏折。

广州的传教士驱逐澳门，但是“止于驱逐，并未加以惩治”，以致“夷人、民人皆不知警戒”，乾隆朝伊始即有被逐澳门传教士纷纷重新潜回内地传教。虽有部分传教士被赶到广州，后来甚至赶到澳门，但 1725 年藏匿在各省的西洋传教士还有不少，据荣振华书可知有如下一些：

浙江：德玛诺、卜文气；湖广：聂若望；

福建：龚尚实；陕西：穆敬远；

江南：彭加德、秉多、孟由义、毕登庸、王以仁、林安多、百维翰、林安连。^①

雍正六年留在北京教士有外籍主教 1 名，神父 6 人，华籍神父 3 人；南京主教 1 人，耶稣会士 7 人，方济各会士 1 人；山西、陕西、湖广、四川有主教 1 人，华籍神父 3 人，耶稣会神父 2 人，方济各神父 4 人；潜居广州的耶稣会神父 15 人，方济各神父 10 人。^②

留在北京及藏匿各地的传教士们并没有因禁教而停止传教，他们之中有些传教士的传教活动反而更加频繁，而中国教徒在士民中私相传习亦为成风。如法国神父卜日生，“雍正仇教初数年尚在其地（湖广），日生谋入内地，乃矫为垂危之人，一人为我备一棺材，藏于其中，如是偷渡关津。”^③可见传教士用尽各种方式潜入内地传教。

特别是雍正元年禁教后，中国天主教虽遭受致命打击，但由于清政府在执行政策上并不严格，再加上传教士们不畏风险，不辞劳苦的传教，在雍正禁教期间，各地教务均有很大的起色，个别地方的教务甚至超过传教最盛的康熙晚年，如湖广谷城之磨盘山教徒达 6000 人，划为 14 个区。教友们在山中搭屋居住，开地耕种，自给自足，形成天主教的世外桃源^④。福安为明末天主教活动集中之地，但经康熙历狱之后，清初福建天主教人数减少，当时经罗文藻及其他会士极力传教，康熙十二年左右，福建及沿海岛屿受洗者仅 556 人。雍正元年禁教时，福安“入教者数百人”，男女天主堂 15 处，至乾隆十年（1745 年）仅福安一地入教人数就达 2617 人，并称当时福建“闽省六十余州县，不过二三百西洋人^⑤。”足见福建这一时期天主教发展之快，并超过康熙朝最盛时。再如广州，康熙三十八年（1699 年）时有教堂仅 7 所^⑥，而到雍正十年（1732

①（法）荣振华（Joseph Dehergne）：《在华耶稣会士列传及书目补编》第二章（有关资料的综合统计表），第 850—851 页。

② 张泽：《清代禁教期的天主教》第二章，《雍正严禁下的天主教》，第 48 页。

③（法）费赖之《在华耶稣会士列传及书目》二八九传《卜日生传》，第 639 页。

④ 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》二九二《青孟德传》，第 645 页。

⑤ 中国第一历史档案馆与暨南大学古籍所合编《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册，第 220—223 页。

⑥《传教信札》卷三第 131 页，转引费赖之《在华耶稣会士列传及书目》，第 430—431 页。

年)竟发展到男女教堂共 16 所,“无知愚民入教者不下数万”^①。在雍正十二年(1734 年)北京领洗者有 1157 人,领圣体者 7200 余人,雍正十三年(1735 年)江南有 1072 人入教,1400 余叛教者重新回头入教^②。

从以上分析可以看出,雍正禁教并非一味严厉,而可以归结为严中有宽、禁而不严,之所以如此是出于绥远意。正是由于雍正这种严中带宽的禁教措施,使得雍正朝的传教活动禁而不绝,传教士先是从广州,又从澳门秘密潜回各省传教。

① 《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册,第 169—171 页,第 276 页。

② 张泽:《清代禁教期的天主教》第二章,《雍正严禁下的天主教》,第 49—56 页。

四、雍正禁教的结果

(一) 使中国天主教受到了沉重的打击。

雍正的严行禁教使中国天主教受到了沉重的打击。清末北京主教樊国梁说：“各省大小圣堂，一时俱拆毁尽净，其圣堂院落，或改变为仓廩，或改为书院，一所不留。京师顺天府属之文安县，古北口，宣化府等处均有教堂，于是尽为官所。京师之北堂，亦改为病院矣，其堂之圣像、圣龕尽遭焚毁。从来中国圣教之厄，未有烈于是时者也。”^①

1724年冯秉正有信讲道：“教堂三百余所或拆毁或改做它用，教民三十万无司铎牧师，上谕严禁人民入教，命在教民出教，二百年来辛劳获得之成绩破坏至于此极。”^②

当时一位来中国的法国传教士宋君荣（Antoine Gaubi）曾这样写道：“我来中国只有几个月，当我看到传教工作不久前还充满希望，竟然落到如此可悲的地步：教堂已成废墟，传教士被驱逐并集中到广州一中国唯一开放的口岸，不许进入内地，天主教本身几乎遭到禁绝。”^③

由此，雍正的严行禁教对中国天主教的沉重打击可见一斑。

(二) 中西大规模交往活动减少但仍在进行

由于雍正朝的严厉禁教，一方面原先于康熙朝来华在各省传教的传教士大多被驱逐出去；另一方面于雍正朝来华的传教士也大为减少。

雍正禁教之后开始有西方传教士来华，与康熙朝一样，雍正朝也是允许有技艺的传教士进京效力。雍正三年（1725年）葡萄牙国王派遣使节麦德乐出使中国，雍正四年（1726年11月）抵京。葡萄牙使节随带七名葡萄牙籍耶稣会士，据阎宗临《传教士与法国早期汉学》一书《关于麦德乐使节的文献》中的记载，这七名葡萄牙籍耶稣会士分别是：陈善策、麦有年、计万全、索智、白如玉、林起凤、马犹龙；据荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》一书的记载，这七名葡萄牙籍耶稣会士分别是：陈善策、麦有年、纪类斯、索智能、黄安多、迎尔范、安玛尔。其中陈善策、麦有年通晓天文，留在北京供职钦天监。索智能则作为司库召至北京。雍正六年（1728年）法国籍耶稣会士沙如玉、孙璋抵达中国，雍正七年（1729年）一同进京。沙如玉是钟表机械学专家，到京后在造办处做自鸣钟，与康熙朝来华的林济各一道为雍正帝制作了一些钟表。

① 樊国梁：《燕京开教略》中篇。

② 《传教士冯秉正神父致同会某神父的信》，《中外关系史译丛》，第五辑，第248页。

③ 顾卫民著：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社2000年9月版，第86页。

孙璋是天文学家、翻译家、作家。雍正十一年(1733年)法国籍耶稣会士吴君、赵加彼抵达澳门,雍正十二年(1734年)赵加彼到京,雍正十三年(1735年)吴君到京。来京的传教士有8人(包括康熙朝派出的使节葡萄牙籍耶稣会士张安多完成使命后返京)。

而据史料记载,1701(康熙四十年)年在华传教士共有115人(实际上超过此数),圣堂共有257座,范围涉及14省。再据德礼贤资料,康熙三十九年(1700年)全国天主教徒人数在30万以上^①。所以从以上来华传教士人数看,雍正朝来华献艺的西方传教士较之前朝已经大为减少。

雍正禁教之后中西大规模交往活动减少,但是中西文化交流仍在进行。如上所述,康熙朝末年已经开始全面禁教,但是只是禁止西方传教士在华和来华传教,对于有一技之长的西方传教士仍持容留和欢迎的态度。雍正即位之后完全遵照了康熙的全面禁教政策,采取了严厉的全面禁教实施,即将散居在各省的传教士一律驱逐澳门,令其搭船回国,在京的西教士依然留在京城,以其学识和技艺为朝廷服务。一些有技艺的传教士又确实系他所需,如治理历法。雍正二年发出圣谕:“又如西洋教宗天主亦属不经,因其人通晓历数,故国家用之,尔等不可不知也。”^②命戴进贤、徐懋德为钦天监的监正和监副。三年又加戴进贤为礼部侍郎。留京的十多位教士也受到他的优容,教堂仍被使用。特别是他作皇子时的老师德礼格,康熙时因“礼仪”之争被囚禁,雍正即位后把他释放出来,并允许他在西直门内买地建堂。雍正末年仍有新来的孙璋等几人来京效力。因而,从这个意义上说,从康熙朝末年直至雍正朝,中西文化交流并没有断绝。西方传教士仍然供职钦天监,在天文历法方面服务清廷;西方天文学革命的哥白尼理论及法国天文观测的新成果陆续被介绍到中国。

同时,雍正还善待留在北京的西洋人,不时召见他们,并赐宴和赏赐他们贵重物品,还虚心向他们学习西方的科学技术知识。雍正四年(1726年)五月初六日,雍正命令内务府官员海望、邀巴多明、宋君荣等观看荷兰国所制天气表(温度计),并要求他们照样做一件。雍正五年(1727年)正月初五日,雍正帝召见宋君荣等西洋教士十二人,赐宴,赏赐钱袋、貂皮等。在谈话中,他对郎世宁所作油画表示赞赏,并命巴多明介绍俄国和瑞典过去所发生之战争。雍正八年(1730年)八月十九日,京城发生大地震,随后余震五十余次,一直延续至九月十五日。事后,雍正帝于十月五日

① (德)德礼贤:《中国天主教传教史》八,第67页。

② 《圣谕广训》,雍正二年第七条(黜异端以崇正学),第26页。

召见了宋君荣、戴进贤等西洋传教士八人，就地震的起因，欧洲人如何看待地震，欧洲是否也有地震等问题，向他们做了请教。^①

当然，尽管自康熙末年以来的禁教并没有中断中西文化交流。然而，中国社会并没有因为这种中西文化交流而有所改观，没有因为这种中西文化交流而改变已经落后于西方的局面。

^① 冯尔康著：《雍正传》，人民出版社，1985年版。

结 语

回顾一下中外文化交流的历史，我们可以清楚地看到世界三大宗教在其中所起的重要的桥梁作用。作为印度文明之代表的佛教，自汉代传入我国，经过僧俗文化界的吸收、改造而中国化，在唐代臻于极盛。他们与我国固有的儒家、道家和道教文明互补，成为中华古代文明的重要构成部分。作为阿拉伯—波斯世界之文化基础的伊斯兰教，自唐代传入中国，经过一千多年，不但形成了中国回族、维吾尔族、东乡族、撒拉族等民族文化的因素，同时，也成了中国与波斯—阿拉伯世界进行文化交流的渠道。作为希腊—罗马文明之标志的基督教，自唐代入华（景教），经过元代的发展之后，渐趋消沉。明清之际它再度入华，较为广泛地在中国传播，导致了中西文化交流的第一次高潮。

当时来华的主要是天主教耶稣会士。耶稣会士来华，既带来某些西方的科学知识，又是西方资本主义侵略势力的先导。清朝政府针锋相对，部分利用其科学技术，同时防止其传教颠覆活动，雍正帝的禁教政策执行的也是这一方针。他的驱逐传教士于澳门、广州，是防范他们深入民间，影响民众思想。传教士是外来者，处于进攻地位，雍正帝采取的措施，实质上具有防御性。雍正帝在驱逐西方传教士时，强调做好护送工作，后又允许他们暂时居留广州，做得很有节制。对教皇和葡萄牙派来的使节，一方面以礼相待，一方面坚持原则，这都是恰当的做法。但他在驱逐西洋人时，虽也命令精通技艺的西洋人留在北京，并不时向他们请教，但他对他们科学技术知识的利用，远不如他的父皇康熙帝那样热心。

总之，雍正朝大规模驱逐传教士所形成的严厉禁教，从此成为清王朝的基本国策，而被此后的乾隆、嘉庆、道光三朝所继承和遵行。

参考文献

- 1、《清世宗实录》，中华书局，1985年影印本。
- 2、（清）蒋良骐：《东华录》，中华书局，1980年版。
- 3、《清史稿》，中华书局，1977年版。
- 4、《康熙与罗马使节关系文书》，故宫博物院编，1932年版。
- 5、《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，江苏古籍出版社，1991年版。
- 6、王治心：《中国基督教史纲》（民国三十九年版）。
- 7、《宫中档雍正朝奏折》，台湾故宫博物院，1980年版。
- 8、《雍正朝满文朱批奏折全译》，黄山出版社，1998年版。
- 9、《清朝文献通考》，商务印书馆，1936年版。
- 10、陈垣：《陈垣学术论文集》，中华书局，1984年版。
- 11、方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年版。
- 12、张泽：《清代禁教期的天主教》台湾光启出版社，1992年版。
- 13、方豪：《中国天主教史论丛》，商务印书馆，1944年版。
- 14、方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1970年影印本。
- 15、（法）费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版。
- 16、（法）杜赫德编，郑德弟译：《耶稣会士中国书简集》第二集，大象出版社，2001年版。
- 17、（法）荣振华著，耿升译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1985年版。
- 18、向达：《中西交通史》，中华书局印行，1934年版。
- 19、利玛窦：《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编，上海复旦大学出版社，2001年版。
- 20、冯尔康：《雍正传》，人民出版社，1985年版。
- 21、白新良：《清史考辨》，人民出版社，2006年版。
- 22、[法]安田朴：《中国文化西传欧洲史》，北京，商务印书馆，2000年版。
- 23、王之春：《清朝柔远记》，中华书局，1989年版。
- 24、徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局出版发行，1989年版。

- 25、朱静：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社，1995年版。
- 26、吴伯娅：《康雍乾三帝与西学东渐》，宗教文化出版社，2002年。
- 27、杜文凯：《清代西人见闻录》中国人民大学出版社，1985年。
- 28、顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社，2000年9月版。
- 29、(韩)李宽淑：《中国基督教史略》，社会科学文献出版社，2000年版。
- 30、张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年版。
- 31、顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民山版社，2004年版。
- 32、万明：《中葡早期关系史》，社会科学文献出版社，2001年版。
- 33、李喜所：《五千年中外文化交流史》，世界知识出版社，2002年版。
- 34、沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年版。
- 35、沈定平：《明清之际中西文化交流史—明代：调适与会通》北京商务印书馆，2001年版。
- 36、高翔：《康雍乾三帝统治思想研究》，中国人民大学出版社，1995年版。
- 37、沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年版。
- 38、严嘉乐：《中国来信 (1716-1735)》，大象出版社，2003年版。
- 39、徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店出版，1990年版。
- 40、陈东林：《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》，《北京师范大学学报》，1985年第五期。
- 41、鲁人：《雍正时期的“教难”探讨》，《中国天主教》，1998年第二期。
- 42、宝成关：《18世纪清政府禁教政策的确立与实施》，《河北学刊》，1992年第三期。
- 43、陈玮：《清雍乾时期天主教在华活动研究》，南开大学博士论文。
- 44、常新、薛志忠：《明清之际西方传教士传教活动的思想文化史意义》，《甘肃联合大学学报》，2006年第四期。
- 45、冯佐哲：《试论顺康雍三朝对西方传教士的政策演变》，《世界宗教研究》，1991年第三期。
- 46、高振田：《康熙与西洋传教士》，《历史档案》，1986年第一期。
- 47、郭熹微：《明清天主教兴衰当议》，《世界宗教研究》，1993年第一期。
- 48、徐明德：《明清之际来华耶稣会士的学术传教》，《杭州大学学报》，1986年第四期。

后 记

光阴似箭，岁月如梭，转眼间，三年的在职研究生学习马上就要结束了。三年来，由于自己在单位还承担着教学和行政工作，所以时常心存惭愧，时常自责自己不是一个用功的学生。承蒙导师张民服教授不嫌学生愚钝，在百忙中对我的学业和生活给予了大量无私的指导和帮助。在此，首先向恩师表示深深的敬意和感谢！

在开题报告会及论文预答辩会上，戴庞海教授和安国楼教授对本文提出了宝贵意见和建议，对本文的完成深有裨益。此外，郑州大学历史学院的王琳老师、丁俊蒙老师也给我提供了大量的帮助和支持，在此一并表示感谢！

同时还要感谢单位的领导及年轻的邓培渊老师、宫凯老师，他们也给了我很多的帮助。

最后还要感谢我的爱人及家人，感谢他们一直以来对我的关心与支持。

总之，虽然自己已年近不惑，但老师、朋友、家人的关爱与鼓励时常温暖着我，让我似乎总是浑身充满活力。“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”。让我们一起继续努力，共同迎接更加美好灿烂的明天！