

分类号:

UDC

编号:

暨南大学

硕士学位论文

雍正时期的禁教与禁教时期的天主教

学位申请人: 陈青松

导师姓名及职称: 汤开建 教授

专业名称: 中国古代史

2006 年 5 月 28 日

暨南大学硕士学位论文

题名（中英文对照）：

雍正时期的禁教与禁教时期的天主教

The Persecution of the Catholic Church During Yong-zheng

作者姓名：陈青松

指导教师姓名

及学位、职称：汤开建 教授

学科、专业名称：历史学、中国古代史

论文提交日期：2006年5月

论文答辩日期：2006年10月

答辩委员会主席：

论文评阅人：

学位授予单位和日期：

独创性声明

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

学位论文作者签名： 签字日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

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

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名： 导师签名：
签字日期： 年 月 日 签字日期： 年 月 日
学位论文作者毕业后去向：
工作单位： 电话：
通讯地址： 邮编：

雍正时期的禁教与禁教时期的天主教

中文摘要

本文主要围绕两大部分行文，分别是雍正时期禁教措施的出台、执行过程，以及禁教时期各地天主教各修会的发展状况。

康熙晚年已经开始了查禁不守“利玛窦规矩”的传教士，雍正朝的禁教政策，是在继承和变更康熙朝的禁教政策的基础上形成的。雍正朝的禁教，是对所有传教士的查禁，也不管他们是否有康熙时候颁发的“印票”，先是将传教士留居广州，之后又安插澳门。雍正朝的禁教实开“百年禁教”之端，影响巨大。

虽然处在禁教的整体气氛之中，但是这时期对于天主教发展来说，还是有一些积极因素的，这也就使得这时期的天主教在华传播过程中禁而不止。比如，在湖北形成了以磨盘山为中心的“神权社区”，福建福安地方天主教则与宗族联接，在地方社会中不断扩大其影响，广州、北京等地的天主教在一定的时期内也都有所发展。

关键词：雍正 天主教 禁教

The Persecution of the Catholic Church During Yong-zheng

Abstract

The thesis was divided into two mainly parts. The one part is the establishment and implement process of legal persecution during Yong-zheng. Another is the introduction of development of each Catholic Church in China.

The Catholic missionaries who were not obeyed the rule of Mathew Ricci were suppressed in late Kang-xi. The persecution policies that inherited and changed from Kang-xi's were formed in Yong-zheng. Yong-zheng's persecution policies were the sternest. They focus on all missionaries. In despite of missionaries had Kang-xi's "Yin piao", they all were first forced to reside in Guangzhou, and then were droved to Macao. The Yong-zheng's persecution is the beginning of the hundred years of persecution, have made great influence.

But the Catholic churches also had developed during Yong-zheng's persecution. Some positive facts made Christian spread can't stop. For example, the "Colonia del S.Seuore" that is the heart of Mopanshan Mountain established in the northern part of Hubei province; Catholic church in Fujian Fuan were united with the clan, enlarged their influence in local society; Catholic church in some place such as in Guangzhou, Beijing were spread.

Keywords: Yongzheng Catholic Church Prohibition against the Catholicism

目 录

绪 论.....	1
第一章 清前期的宗教政策与天主教在华背景.....	5
第一节 清人眼中的“异端”与“邪教”.....	5
一、作为“异端”的佛道回与作为“邪教”的民间宗教	
二、游离于异端与邪教之间的天主教	
第二节 康熙晚年的“礼仪之争”及天主教在华形势.....	8
一、康熙晚年的“礼仪之争”	
二、康熙晚年对不持票传教士的查禁	
第二章 雍正朝禁教政策的形成.....	14
第一节 雍正时期禁教政策的形成过程.....	14
一、教难初起阶段	
二、京中传教士力图挽救	
三、广东地方的处理意见	
第二节 将传教士遣送到澳门措施的最终形成.....	27
一、洋船问题	
二、雍正七年全国禁教的爆发	
三、传教士被安插到澳门的确定	
四、小结	
第三节 雍正初年全面禁教原因的总结.....	33
一、维护国家利益是禁教的根本原因	
二、雍正个人主张严禁是主导因素	
三、穆敬远参与宫廷之争及苏努家族成员的天主教背景是诱因	
四、福安教案成为雍正禁教的导火线	
第三章 雍正朝禁教政策的执行.....	40
第一节 对传教士的约束.....	40
一、各地传教士的遭遇	
二、1724年后留居广州的传教士	
三、1732年被遣送到澳门的传教士	
第二节 对中国信徒的处理.....	47
一、对普通信徒的处置	
二、对重要信徒的处置	
三、对女性信徒群体的处置	
第三节 对教产的处理.....	51
一、对教堂的处理	
二、对其他教产的处理	
第四章 禁教时期天主教的传播.....	55
第一节 禁教时期天主教传播的一些积极因素.....	55
一、朝廷需要利用传教士	
二、地方官员个人对天主教传教士的好感	
三、西方社会和传教士本身的努力	
四、中国神职人员、信徒的工作	
第二节 禁教时期天主教的总体发展形势.....	57

一、教区的划分	
二、天主教各修会的传教士状况	
三、传教士从事的育婴事业	
第三节 禁教时期各地天主教的发展形势	61
一、京城附近	
二、广东（附广西、海南）	
三、福建	
四、湖广	
五、四川（附云南）	
六、浙江、江南	
七、江西、山东	
八、山西、陕西	
九、西藏	
结 语	75
主要参考及征引文献	77
后 记	83

绪 论

写作此文时恰恰和朋友论及最近正在兴头上的“儒藏”问题，因之有想，若是如此亦步亦趋，恐非圣门教规。这种想法或许有点自命清高，带点酸味，但三教儒在先，从来不是什么并列的。文化的发达确实需要交流，需要学习，但是学习绝对不是模仿，交流也不是照搬照抄。进而想到自己正在研究的这个天主教。

在本文第一章第一小节中，我将当时天主教定位于“异端”与“邪教”之间。我想，在现在迷西先生们看来，再提“邪教”字眼，肯定是要挨骂的；哪怕就是从人类平等思想来看，也是要不不得的。但又想，当时本就存在等级差别，所以我的这种想法可能更接近于当时人们对天主教的看法的本真，也就更忠实于历史了。冯友兰曾说，中国人历来的传统看法是，有三种生灵：华夏、夷狄、禽兽。佛教入华后，其对国人在此问题上看法的剖解，即认为反对佛教的中国人相信印度人不过是另一种夷狄，信仰佛教的中国人则认为印度是“西方净土”，他们对印度的称赞是作为超世间的世界来称赞。¹这种对佛教的看法，同样可以比之于明清之际的国人对天主教的认知上来。在仇教人士看来，天主教是邪教，其宣扬的无疑是一种夷狄思想，传教士来中华目的就是要“以夷乱华”，触及国家根本利益，这才是长期以来教难不止的根由。

冲突是文化交流的一种方式，也是任何一次文化交流中必然碰到的情况，就拿佛教入华来说，同样有过“三武灭佛”的灾难时期，而“十字军东征”、“圣战”这些更是交流的另类极端表现。雍正朝的上下官员以禁教的方式对待新入华的天主教，也使得这种文化交流中的冲突走向了极端，形成双方之间的完全隔阂。本论文的一个重点也就是要探讨雍正朝禁教政策形成的大致过程，及当时上下官员在这一问题上的看法。

一、选题及论文框架

本论文的题目是《雍正时期的禁教与禁教时期的天主教》，可以看作是一个断代史的专题研究。既是断代史，就应该显示雍正一朝与其前后的关联与差异，总结其间的得与失；同时更是要廓清雍正朝天主教政策形成的前因后果，及其执行的过程；还要尽力梳理该段时间内天主教的发展状况。使得一些在通史性质著作中无法触及的细枝末节展露出来，还一个比较接近于历史的真实。

本文主要围绕两大部分内容进行阐述，一个是雍正时期禁教措施的形成及执行情况，一个是禁教时期各地天主教各修会的发展状况。其中第一部分重在于对史料的解读与分析，并且简略分析了一下清朝的宗教政策，以及康熙晚年查禁天主教传教士的一些情况，也算是对雍正禁教作了一个背景介绍。在阐述第二部分内容的过程中，利用已有的档案文献及西文资料，重在于对史料的综合与整理，主要是根据地域划分，适当地照顾各修会的情况。

然而论文所进行的一些工作远远小于题目的定义，如天主教的发展状况，首先从地域上讲，文中谈及的范围主要是限于现在的大陆地区，而很少涉及到港澳台等；其次本文所说的天主教也只是公教中的各个修会，而不包括当时也在京驻扎的俄罗斯东正教使团；就是天主教的研究，着笔更多的也只是传教史实，对于传教士在中西文化交流中的作用并没有专门提及到。因之，宫中传教士的很多类似事迹在本文中也是辅助性的旁及。

¹ 冯友兰著，涂又光译《中国哲学简史》第16章页162-164，北京大学出版社，1996年。

二、学术回顾

当今之下，称天主教史研究为“显学”恐不为过，徐海松、黄一农及张西平诸位学者都先后对已有的研究成果进行过不同范围的统计，²研究数量之大令人乍舌。这里主要对一些与本文相涉的做一简单概述。

西方学者特别是教会学者在这个问题上的研究无疑是鞭先一着，在往后的研究中也时有佳作出现。有关雍正时期的天主教，主要是一些天主教通史著作中有所论及。如费赖之《在华耶稣会士列传及书目》³以及荣振华的补编，都是有关耶稣会士的通史专著，对雍正时期的天主教也有列载，荣振华在考证雍正朝两次禁教时，还列有遣往广州和澳门的耶稣会士名单，为本文部分章节的撰写提供了重要的参考。另外如萧若瑟《天主教传行中国考》、沙百里《中国基督徒史》、卫青心《法国对华传教政策》以及钟鸣旦 *Handbook of Christianity in China* 等也都对这一时期的天主教发展有所论述，也为本文的写作提供了或多或少的素材。谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》则使人在思想上得受启发，其宏富的史料及驾轻就熟的笔工也是学习的地方。

此外以下几篇重要的西人学者的论文也值得一提，Robert Entenman《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》、伊丽《年希尧的生平及其对艺术和科学的贡献》、B.Szczesniakzh《叶崇贤神父对甘肃的描写及地图》。当然由于学识的原因，还有很多西文著作是难以称述。

国内学者的研究成果中，一些通史性质的论著和专题性质的研究论著及论文，对本文写作帮助尤大。早期学者中，陈垣《雍乾间奉天主教之宗室》探讨了苏努一家的信教问题，其他如徐宗泽《中国天主教传教史概论》，方豪《中国天主教史人物传》、《中西交通史》、《方豪六十自定稿》，阎宗临《传教士与法国早期汉学》都有涉及雍正朝天主教问题的史实。张力、刘鉴唐《中国教案史》，杨森富《中国基督教史》，张泽《清代禁教期的天主教》。特别是张泽的文章，当笔者设计整合好文章架构后，发现与之有暗合之处，更坚定了自己继续深入的决心。

于本源《清王朝的宗教政策》，台湾学者庄吉发的《清朝政府对天主教从宽容教政策到禁教政策的转变》、《清代民间秘密宗教的源流及其社会功能》、《清世宗禁教考》等文章，对朝廷宗教政策及禁教措施研究都有一定研究。在目前学术界，对雍正禁教措施研究用力最多的当属吴伯娅，吴伯娅的《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》一文，比较和研究了近年来翻译出版的耶稣会士中国书简集和雍正朝满文朱批奏折，对雍正禁教一事作了较为深刻的探讨。该文认为，福建地区从明到清一直是中西文化的撞击点和交汇处。它是“辟邪”运动的中心之一，又是礼仪之争的爆发地。它与康熙帝禁教政策的确立息息相关，又是雍正朝严行禁教的导火线。雍正帝的禁教不仅有着深刻的思想根源，而且很有步骤，充分反映了他的施政特色。

对中国天主教发展的研究，越来越多地呈地域研究的趋势，而且所取得的成绩也不小。如有关广东地方天主教发展的研究成果就不少，杨文信《雍正年间天主教传教事业在岭南的发展与挫折——以1732年驱逐广州传教士往澳门之事件为中心》则以个案研究的方式，探究了这一时期岭南地区天主教的状况。业师汤

² 张西平《关于明末清初中国天主教史研究的几点意见》，载《基督宗教研究》第1辑页99-115，社会科学文献出版社，1999年。

³ 该书笔者见有两个中译本，一个是中华书局1995年版冯承钧译本，另一个是天主教上海教区光启社1997年版梅乘骐、梅乘骏译本，本文所采用的是前一个译本。文中绪论及其他部分注释所涉及的出版单位等问题，有的并没有标明，可以参考文后参考书目。

开建教授的《明清之际天主教在广东地区的传播发展》资料丰富，也极为全面，所关涉到雍正时期的内容，给本文写作帮助不小。其他如胡桂玉、朱满珍的硕士毕业论文都可作参考。别的地区天主教史的研究也颇为兴盛，如针对北京、福建、湖北、四川等地天主教的研究就是如此。

近年来，大陆学者也不再囿于对耶稣会的研究，越来越多的学者开始关注其他修会的传教记录。业师汤开建教授的《明清之际方济各会在中国的传教》及《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，就引介和综合了其他修会的材料及研究成果，后篇文章对在华传教士的统计为论文写作提供了重要参考。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》（将出版），利用西班牙多明我会的材料，从区域社会文化史的角度，对明清时期闽东福安县的乡村天主教发展进行系统研究，也为本文提供了不少多明我会的资料，及地区天主教发展的研究成果。崔维孝的博士论文《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》，则整理了大量西班牙方济各会的材料，也涉及到了大量方济各会士在华活动的记载。两篇博士论文在本论文写作中的价值是不言而喻的。

汤开建教授曾说，“在中国早期天主教史研究中，传教史的研究及对各种西方语言文献档案的发现和利用仍是一个最基础的问题，只有通过一个个地区、一个个修会、一次次教案的专门研究，才有可能将这些沉寂湮没在梵蒂冈、巴黎、马德里、里斯本等地的各修会档案馆多语种西文档案发掘出来。”⁴这既可以看作是对当前天主教史研究的一种总结，也可以说点出了往后天主教史研究发展的一个趋向，目前的研究状况也恰恰可说是为此论断作了一个注脚。

三、史料的搜集与运用

史学研究推进了史料的整理与出版，而史料的整理与出版则使研究得以深入。目前整理出版的相关天主教史料可谓汗牛充栋，与本文相涉的，如《康熙与罗马使节关系文书》、《明清时期澳门问题档案文献汇编》、《中国天主教史籍汇编》、《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》、《明清档案》，以及历朝满汉朱批、起居注、实录等都相继得以发行。尤其是《明清时期澳门问题档案文献汇编》中包含的大量天主教史料，使得笔者省却了不少搜求之苦；而文渊阁四库全书电子版的运用，也使得笔者能够了解乾隆以前天主教、西洋人在华活动的大致史料与情景。文中在运用这些档案时，主要根据了《明清时期澳门问题档案文献汇编》，能够核对原档的大都核对了原文，对存有疑问的地方则参照了相关的档案，如《宫中档》与《汉文朱批奏折》的对比。而一些档案材料也多根据已有的研究成果顺藤摸瓜，没有通检这些档案材料，给本文留下的缺憾太感愧疚。

作为本文史料的另一重大依据的则是翻译出版的西文史料。除了上文张先清、崔维孝两博士提供的大量多明我会及方济各会的材料外，目前翻译的材料还有以下一些非常重要的西文史料：杜赫德编《耶稣会士中国书简集》（1-6卷）、马国贤《清廷十三年》、严嘉乐《中国来信（1716—1735）》、莱布尼茨撰《中国近事》、苏尔·诺尔编《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》。这些西文材料的翻译出版使本文所关涉的一些问题迎刃而解。

因此说，本文能够完成，是离不了中西文史料的整理与翻译的。

中西学者的天主教史研究均为缺陷之美，本文所存在的问题亦不言而喻。首先，在于材料方面，虽然借鉴了已有的研究成果，并翻阅了部分档案文献，但是方志材料及地方文献材料的不足，使得很多问题都显得有些空洞。其次，由于本

⁴ 崔维孝《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》之“序”页12，中华书局，2006年。

人天主教神学方面的专业知识缺乏，也使得一些相关问题的阐述过程中，往往是临阵磨枪，缺乏深度。第三，局限于西方语言的掌握程度，大部分未能查阅西语文献之原文，而只能使用已有的部分译文。一定还有相当多的原始西文档案与文献未曾寓目。第四，就本文的写作而言，对雍正朝第二次全国禁教的叙述有些不够，而文中的部分章节也只是徒有其表，没有多少创见或价值。限于时间，部分章节采用了导师及其他研究者的已往成果，未另起炉灶。

第一章 清前期的宗教政策与天主教在华背景

第一节 清人眼中的“异端”与“邪教”

明清时期是一个多宗教的发展时期，除去被奉为“国教”的儒教以外，既有原已存在的佛道回回喇嘛教外，又有明季入华的天主教；在清代，还有满族自身的萨满教等等，这些都是当时比较重要的宗教。明清时期民间宗教、秘密社会也非常活跃，据刘子扬的研究，其所列举的清代秘密宗教组织的名目就有 107 种之多。¹清朝对于这些宗教的政策很有大的不同。本节主要是要结合学者对作为“异端”的佛道回，以及作为“邪教”的民间宗教的研究成果，将天主教与之作个对比，以看出清政府及当时舆论认识下的天主教大致印象。

一、作为异端的佛道回与作为邪教的民间宗教

有清一朝的佛教、道教和伊斯兰教，虽宗派纷呈，朝廷对于它们的基本思想以及政策也略有偏差，但是总体而言是有一定连贯性的。于本源认为，朝廷将它们看作是“异端”，有诸多不利于国家，无益于“圣教”的地方，因之它们在国家中的地位是不能与“圣教”相比的。但它们又与“邪教”不同，是不造反，不反对国家的。清王朝对该三教的这种认识，就决定了对它们的基本政策，是利用与限制，对其中的有些派别，是排挤、打击与镇压。²

当时所谓的宗教，清末刘锦藻在《清朝续文献通考》“宗教篇”中所说的有一定的代表性：

古无所谓宗教也，自释氏入中国其道自别为宗。于是六朝后有此说，且有儒释道三教之称。儒与二氏比肩，拟不于伦，此六朝人之陋也。凡宗教之立，必异乎当世之政俗学术而自为一派，入其教乃为其徒，众人不在此列，故有教内教外之界限。佛、道、耶、回皆然，我国尊崇孔圣二千年来已如日月经天，江河行地。释老继兴，耶回后入，其道判然以异。³

清王朝定鼎中原以来，即宣扬重儒崇道，其他一切思想文化大多被视为异端邪教。所谓“邪教”与“异端”，刘锦藻称：

邪教与异端不同，若古之杨墨，今之佛老，异端也。汉之张角，明之徐鸿儒，邪教也。杨墨言仁义而差者，佛老言心性道德而差者，其学虽误，其心无他，其徒党从无犯上作乱之事。君子有辞而辟之，无取而戮之。若邪教之徒，小则惑人，大则肇乱，古所谓造言乱民之刑，不待教而诛者也。⁴

张角领导的是东汉末黄巾起义，而徐鸿儒则是天启二年白莲教起义的发起人。将邪教与异端区别的标准就是是否违碍朝廷的统治，邪教的特点就是“小则惑人，大则肇乱”。清初以来的社会结构，呈现出多层次的复杂的多元关系。⁵清政府对邪教与对佛道回等异端的策略是完全不同的。⁶雍正二年，山东巡抚陈

¹ 刘子扬《清代秘密宗教档案史料概述》，转引庄吉发《清代民间秘密宗教的源流及其社会功能》，载《清史论集》（五），页 129。有关民间宗教、秘密社会、邪教之间的区别与关系，庄文有介绍。笔者文中将之统称为邪教，不作具体界定。

² 于本源《清王朝的宗教政策》页 117，中国社会科学出版社，1999 年。

³ （清）刘锦藻《清朝续文献通考》卷 89 页 8486，浙江古籍出版社，2000 年。

⁴ 《清朝续文献通考》卷 89 页 8494-8495。

⁵ 庄吉发《清代秘密社会的财源》，载《清史论集》（五），页 217。

⁶ 详阅庄吉发《清代民间秘密宗教的源流及其社会功能》、《清朝宗教政策探讨》、《清代秘密社会的财源》，

世信奉谕密访邪教，当其奏请查禁山东邪教时，并请将辖区回教也一并严禁。雍正朱批中称：

此种回教之理，原一无可取。但其来已久，且彼教亦不为华夏之所崇尚，率皆鄙薄之。即彼教中之稍有知识者，十居六七若似有出于不得已之情，从无平人入其教门之理。由此观之，则彼之所谓教者，亦不过止于此数，非蔓延难量之事。至彼之礼拜寺、回回堂，亦惟彼教中敬奉而已，何能惑众？所以自前代至今数百年以来，未闻有所作为，甚至跳梁不逞也。奏中之论，皆太过矣。朕令汝等严禁新奇眩幻、骇人动众之事，如僧道回回喇嘛等教，其来已久，有何害乎？今无故欲一时改革禁除，不但不能，徒滋纷扰，有是治理乎？未知汝具何意见也。⁷

从中也可看出对于久在中华的僧道回回等教，雍正也是与邪教严格区别开来的。庄吉发在研究中也说，清世宗所称邪教，并非世俗寻常僧道之谓，且不准地方官借此多事。⁸

二、游离于异端与邪教之间的天主教

明清之际，天主教第三次入华，经过一番尝试之后，利玛窦等人很快确立了天主教在华传播中的“适应政策”，排斥佛教，采用“依儒、补儒、超儒”的策略，企图达到其宣扬教义的目的。在教中人士看来，天主教无疑是高高在上，高于其他一切宗教的，凭借西洋文明日益凸显的优势，天主教在华也算是得到一定的发展。然而天主教实际地位与教内人士所谋求的还是相距甚远，上文刘锦藻将天主教比之于佛道，只能说是后来者的定性之词。在漫长的历史发展过程中，在教外人士看来，天主教的地位往往是在“异端”与“邪教”之间摇摆不定。

将天主教等同于白莲等邪教的言论明万历已有之，据《明史》载：

四十四年……礼科给事中余懋孳亦言：“自利玛窦东来，而中国复有天主之教。乃留都王丰肃、阳玛诺等，煽惑群众不下万人，朔望朝拜动以千计。夫通番、左道并有禁。今公然夜聚晓散，一如白莲、无为诸教。”⁹

天启二年，山东白莲教首领徐鸿儒起义，又使一些人士将天主教与白莲无为等教视作同类，为此杨廷筠撰《鸱鸢不并鸣说》，从多个方面将天主教与白莲教加以区别。¹⁰崇祯时，反教人士编成一部反天主教的集子名为《破邪集》，其中就有不少人士将天主教等同于邪教，如沈灌、许大受、黄廷师等等。¹¹

明末清初的战争，使得中国处于一片混乱之中，但清初天主教却能够稳固下来的原因，一来传教士们努力的结果，二是清初统治者巩固政权、治理国家的需要，满洲入关之初，政局不稳，百废待兴，需大批人才。¹²朝廷对天主教基本采取容教、保教措施，顺治本人对天主教也是比较留心的，顺治帝还特意为主教堂题写“通玄教师”的匾额赠给汤若望。汤若望也时常乘机为顺治进言教理，诸

均载《清史论集》；以及赫治清《清代邪教与清朝政府对策》，载《清史论丛》（2003-2004年号）。

⁷ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷24上：“朱批陈世倌奏折”，四库全书本。

⁸ 庄吉发《清世宗禁教考》，载《大陆杂志》卷62页281，1981年第6期。

⁹ （清）张廷玉《明史》之“列传”第214，中华书局标点本。

¹⁰ 《鸱鸢不并鸣说》，载杨振铎《杨淇园先生年谱》页77—78。参阅孙尚杨《基督教与明末儒学》页230，东方出版社，1994年。另（法）谢和耐著，于硕等译《中国文化与基督教的冲撞》页133，辽宁人民出版社，1989年；钟鸣旦著，圣神研究中心译《杨廷筠：明末天主教儒者》页111-112，社会科学文献出版社，2002年。

¹¹ 参阅（明）徐昌治《圣朝破邪集》卷1、卷3、卷4等，香港建道神学院，1996年。

¹² 罗兰桂《清朝前期天主教在中国的传播及清政府对天主教的政策》，暨南大学2002届硕士论文。

传教师还盼望皇帝入教，以成一未来之君士坦丁。¹³对朝廷有用，天主教在顺治时期便也发展到了一个高峰。¹⁴但若因顺治对天主教的好感，便盼望其成为东方的君士坦丁，则未免言之过分，¹⁵作为以儒家文化作为立国之基的统治者，顺治肯定要顾及到当时舆论的，而后来的研究者讨论更多的还是顺治晚年出家的问题，¹⁶这也可看出顺治的宗教取向。

这时候的天主教，朝廷充其量也只是把它当作是有补于圣道的异端而已，随着顺治的离去，邪教之说很快就死灰复燃。1664年，杨光先便兴起了一场针对天主教的“历狱”之难，¹⁷这场“历狱”使得天主教传教事业遭受了进入新朝以来的第一次残酷打击。随后康熙亲政，传教士在朝廷重新得到信任，然而自由传教却并没有随之而来，邪说之论却在继续，康熙八年，维持的也仍然是禁教的旨令。到康熙二十六年四月十三日（1687年5月23日）：

十三日庚申……又题，南怀仁题请冲天炮刻名之处，议准行，欲行天主教之处，不准行。上曰：“天主教应行禁止，部议极当。但见地方官禁止条约内，将天主教同于白莲教谋反字样，此言太过，着删去。”¹⁸

就是在朝廷用人之时，仍然有臣僚将天主教白莲教等量齐观，只是因为“耶稣会士的科学知识、对清廷的高效服务、合儒补儒的传教策略，才使康熙帝认定天主教不是邪教异端”¹⁹。对于这时期的传教士而言，他们所苦苦争求的也仅仅是要谋得和佛道相似的地位，即允许在中国自由传教。传教士在京中大臣的帮助之下，于1692年3月，终于取得了梦寐以求的“容教令”：

……各省居住西洋人，并无为恶乱行之处，有并非左道惑众，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，似属不宜……²⁰

显然容教令中的异端即是我们所指称的邪教之类。在这份康熙压力下出台的容教令中，也还是将天主教在邪教与异端之间做比较，而在诏令中另外强调的是西洋人为朝廷的服务卓有成效。

而从下文披露的材料又可看出，“礼仪之争”事起后直到雍正朝的禁教，将天主教视为邪教的言论也没有停止过。有研究者还称，从万历时期将基督教比作中国白莲、无为等邪教开始，直到20世纪，便成为贯穿于基督教在华史的一个持续性特征。²¹应该看到，长期以来，这些也都是浮于舆论或者载在奏议、实录中的定性语，对天主教的处理还没有形成律例，这是与当局对待大多数的邪教所不同的。直到《大清律例》的颁布，才在“禁邪”类中明文规定禁绝西洋人在

¹³（法）费赖之著、冯承钧译《在华耶稣会上列传及书日》页167-186，中华书局，1995年。

¹⁴ 顺治时期天主教发展形势，可参阅汤开建《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，载任继愈主编《国际汉学》第9辑页81-106，大象出版社，2003年。

¹⁵ 据《清室外纪》第2章叙及康熙事：“前传闻中国皇帝有入教之意。不知汝曾闻之否？但此消息不甚确实，余今日亦尚疑之。”也是野史之言，传闻之辞。转引阎宗临《传教士与法国早期汉学》页140，大象出版社，2003年。

¹⁶ 参阅陈垣《顺治皇帝出家》，载《陈垣学术论文集》（一），页533-541。

¹⁷ 杨光先反教文献及传教士辩词，详载《不得已》（清·杨光先撰，陈占山点校，黄山书社，2000年）。

¹⁸ 《康熙起居注》中册页1617，中华书局，1984年。另见《熙朝定案》（巴黎图书馆藏本，影印件）页479、558“今地方官禁止条约内，将天主教同于白莲教谋叛字样”。又《中国近事》页30“今地方官闻有禁止条约，将天主教同于白莲教谋叛字样”。（德）莱布尼茨撰，梅谦立（法）、杨保筠译《中国近事》，大象出版社，2005年。

¹⁹ 吴伯娅《从新出版的清代档案看天主教传华史》，《清史论丛》，中国广播电视出版社，2005年。

²⁰ 莱布尼茨《中国近事》页35，容教令通过详细经过即可阅读该书页1-36。

²¹ 谢和耐《中国文化与基督教的冲撞》页131-134。

内地传教刊经；出教者当堂跨越十字架，始可免罪。”经过中西双方几百年的碰撞与融合，1939年教廷已准许中国教徒祭祀祖先，而天主教作为全球三大宗教之一，也逐渐被人们认识清楚。

第二节 康熙晚年的“礼仪之争”及天主教在华形势

一、康熙晚年的“礼仪之争”

围绕中国礼仪和西文 Deus 译名展开的“礼仪之争”，是明清时期中西方文化习俗冲突的集中体现。从明末耶稣会士内部的争论开始，逐渐又各修会，如方济各会、多明我会、奥斯定会、巴黎外方传教会加入争端。到了康熙晚期，多罗来华，则逐渐演变成了中国皇帝同罗马教廷之间的争论。²²

1704年，教宗克莱孟十一世（Clement XI）为解决在华修会间的争端，统一传教士的意见，派遣多罗主教为特使赴中国颁布禁止中国礼仪的谕令。多罗于1705年4月抵澳门，12月抵达北京，起初很受康熙欢迎。1706年6月29日，康熙第二次正式召见多罗，向他解释了中国礼仪的意义，请他转告教宗，中国礼仪不得改变，因为它与天主教道理并不相悖，若有西教士主张反对中国礼仪，则不得留住中国。多罗不想与康熙发生正面冲突，未作正面回答，只说将引见通晓中国的主教阎当来继续讨论礼仪问题。一个多月后，康熙召见阎当，结果大为康熙帝所不喜，8月3日谕多罗：“颜当既不识字，又不善中国语言，对话须用翻译。这等人敢谈中国经书之道，象站在门外，从未进屋的人，讨论屋中之事，说话没有一点根据。”最后颜当被遣，多罗也谕令离京。

1707年1月25日，在南京多罗不顾耶稣会士的劝告，向全体在华传教士发表公函，即“南京通谕”，于2月7日正式公布，其内容是宣布罗马教廷已于1704年禁止中国教徒敬孔祭祖，并宣称：教士如有胆敢违命者，将处以极罚。“南京通谕”发表后，不仅引起了在中国教区的各个修会内引起混乱，也遭到了不少传教士的抵制。在华修会的传教士纷纷写信给罗马教廷，就多罗在华发表的通谕提出上诉，甚至中国信徒也向教宗表达自己的看法²³。但是1715年3月，教宗克莱门特十一世却再次签署谕令重申前禁，并要求彻底结束礼仪之争，其谕（即《自登基之日》）称：

……（然而）我很遗憾地听说，在中国，长期以来人们回避，至少是长期拖延本教宗如此坚定规定的答复。这对宗座的权威是严重的损害，对信徒也是坏表样，并有损于拯救灵魂的工作。……为了完成传教的职责，天主委

²² 此根据方豪神父之说，详见方豪《方豪六十白定稿》页148。《大清律例》成书于乾隆五年，笔者为此曾匆匆翻阅了故宫丛刊本（海南出版社，2000年）、续修四库全书本及今人田涛、郑秦点校本（法律出版社，1999年），但似乎都没有方豪所说的内容。又据庄吉发引《读例存疑》（清薛允升著，台北国立故宫资料中心，1970年）称：“部议，传习天主教被诱之日改悔出教者，概予免罪，到官后实行改悔者，于遣罪上减一等……”但也没有提到跨越十字架的说法。庄文还称：“雍正、乾隆年间对各省州县天主教的取缔，多奉密谕办理，并未针对天主教制订取缔章程。嘉庆年间为了彻底禁止天主教，曾针对天主教而制订条文，并写入大清律例之中，使直省审拟天主教案件有了法理的根据。”详阅庄吉发《清朝政府对天主教从宽容政策到禁教政策的转变》，载《清史论集》（四），页173-174。则方豪所说的应是嘉庆以后的故事。

²³ 有关康熙朝“礼仪之争”，详阅李天纲《中国礼仪之争：历史、文献和意义》页58-86，上海古籍出版社，1998。

²⁴ 教徒参与此争执的论述见吴昊、韩琦《礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜当的冲突为例》，载《历史研究》页83-91，2004年第6期。

托本教宗必须完全清除和结束这些困难、迟疑、逃避和借口，以使我们为信徒的灵魂拯救工作带来安宁。因此，在枢机们和本教宗的倡导之下，在了解确切情况和经过成熟考虑之后，运用本教宗完全的宗座权力，公布了现在的宪章。凭借着神圣的服从，本教宗命令以前公布的每一项答复，以及其中包括的每一件事情，都必须准确地、完全地、无可逃避地和坚定地加以执行和遵守。²⁵

然而，教宗也不得不考虑基督教在中国的前途，为此，又于1719年以嘉乐为特使，出使中华，改善与中国朝廷的关系。1720年12月25日，已在北京的嘉乐向康熙呈奏，要求允许在华传教士及中国教徒遵守教宗有关礼仪的禁谕，并同意由罗马教廷直接管理在华传教士和教务。次日康熙传旨，实际上拒绝了嘉乐的两项要求：

尔教王所求二事，朕俱俯赐允准。但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，尔具带回西洋去。且尔教王条约，只可禁止西洋人，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，不许传教，此即准尔教王所求之二事。此旨既传，尔亦不可再行乞恩渎奏。尔若无此事，明日即着尔陛见。因有此更端，故着尔在于拱极城且住。再颜当原系起事端之人，尔怎不带他同来？钦此。²⁶

嘉乐见康熙立场坚定，接受各方劝告，决定妥协，拟定了“八项准许”，为：

1、准许教徒家中供奉祖宗牌位。牌位上只许写先人之姓名，两旁加注天主教孝敬父母的道理。

2、准许中国对于亡人的礼节，但是这些应是非宗教性的社会礼节。

3、准许非宗教性的敬孔典礼，孔子牌位若不书灵位等字，也可供奉，且准上香致敬。

4、准许在改正的牌位前或亡人棺材前叩头。

5、准许在丧礼中焚香点烛但声明从不流俗迷信。

6、准许在改正的牌位前或亡人棺材前供陈果蔬。但应申明只行社会礼节，不从流俗迷信。

7、准许新年和其它节日，在改正的牌位前叩头。

8、准许在改正的牌位前，焚香点烛，在墓前供陈果蔬。但应声明不从流俗迷信。²⁷

康熙见此“八项准许”，态度略有缓和，但仍坚持，不了解中国文化者，对中国道理不得妄论。在此基础上，康熙几次接见嘉乐，但当康熙着人索取教宗通谕（即上文所引《自登基之日》后）的底稿，令人译出得知里面的内容后，在禁约的中文译稿上，康熙朱批道：

览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一通汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同。（彼）此乱言者，莫过如此。以后不必西洋人在中国行教，

²⁵ 顾卫民《中国与罗马教廷关系史略》页73-74，东方出版社，2000年。详阅（美）苏尔·诺尔编，沈保义、顾卫民等译《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，上海古籍出版社，2001年。

²⁶ （意）马国贤著、李天纲译《清廷十三年》页160-161，附《康熙与罗马使节关系文书》，上海古籍出版社，2004年。

²⁷ 诺尔《罗马教廷有关中国礼仪之争文献百篇》页57。

禁止可也，免得多事。²⁸

以后的八次接见就都是礼仪性质的了，1721年2月22日，康熙最后一次接见嘉乐，1721年底，嘉乐在被驱逐出中国之前，但仍要求传教士严格执行教宗的命令。结果，嘉乐的“八项特许”不仅没有统一在华各修会传教士的思想，反而在他们当中造成了更大的混乱。

二、康熙晚年对不持票传教士的查禁

罗马教廷对中国礼仪横加干涉，康熙也便对传教士作出新的规定。“礼仪之争”爆发的直接后果，就是于康熙四十五年（1706）颁行“领票制度”²⁹敕令，规定传教士只有遵守利玛窦规矩，并发誓永不回复西洋的传教士，方可在华传教，而没有印票的则一律查禁驱逐。根据耶稣会士提供资料，其文如下：

着给永不返回欧洲之西洋人颁发盖有印章的帝国执照（印票），注明其各自国籍、年龄、修会、入华时间及领票人许下的永返回欧洲的承诺。着西洋人进宫见朕，领取以满汉两种文字书写的盖有印章的执照。此照可作为他们的证明。此敕令需严格遵守并存入档案。³⁰

四十六年（1707），浙闽总督梁鼐驱逐传教士，禁止传教，京中传教士向康熙求援。因此，礼部随准内务府咨，转行各省：

……凡领有印票，居住各省堂中修道传教者，听其照常居住，不必禁止。其未经领票，情愿赴领者，地方官速催来京，毋许久留，有司亦不许阻滞。若无票而不愿领票者，驱往澳门安插，不许存留内地。³¹

不过反教的言论行动，并没有因为朝廷“领票制度”的颁布和“礼部咨行各省”而停止，1711年，穆天尺从澳门秘密潜入四川以后，就处于本地官府追捕之中。³²这时候更有许多反教言论出现，地方官吏也多有上奏请求禁教的。

康熙四十八年（1709），福建巡抚张伯行（雍正初曾任礼部尚书）起草了《拟请废天主教堂疏》³³，文中所举天主教该禁的言论有，灭亲忘祖，有违孝道；悖天慢圣，不合国礼；又有恃钱惑众，招揽平民；男女无别，有伤风化，于地方有所不利，这些都是反教言论中经常出现的内容。这份疏稿并没有进呈给康熙，但可看出福建地方官吏对于本地天主教形势是比较关注的。

据圣祖实录，康熙五十六年（1717）四月载：

兵部议复，广东碣石总兵官陈昂疏言，天主一教，设自西洋，今各省设堂，招集匪类，此辈居心叵测。目下广州城，设立教堂，内外布满，加以同类洋船丛集，安知不交通生事？乞教早为禁绝，毋使滋漫。查康熙八年会议天主教一事，奉旨：“天主教，除南怀仁等照常自行外，其直隶各省立堂入教，著严行晓谕禁止。”但年久法弛，应令八旗、直隶各省、并奉天等处，再行严禁。（奉旨）从之。³⁴

实录中所言天主教事其实只是陈昂奏折的一部分，同折中还奏报了西洋人

²⁸ 马国贤《清廷十三年》页171，附《康熙与罗马使节关系文书》。

²⁹ “领票制度”的始行时间有很多说法，今根据《耶稣会上中国书简集》（卷2页191）提供的资料确定为1706年。（法）杜赫德，郑德弟、朱静等译《耶稣会上中国书简集》，大象出版社，2001年。另见《传教士与法国早期汉学》页181。

³⁰ 《耶稣会上中国书简集》卷2页191-192。其票样可见崔维孝《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》页332-334，中华书局，2006年。

³¹ （清）黄伯禄《正教奉褒》，载《中国天主教史籍汇编》页558，台湾辅仁大学出版社，2003年。

³² 顾卫民《中国天主教编年史》页234。

³³ （清）张伯行《正谊堂文续集》卷1页175-176，丛书集成本。

³⁴ 《圣祖仁皇帝实录》卷272页669，康熙五十六年四月戊戌条。

事，这在 1718 年杨琳的奏折以及耶稣会士冯秉正的信简中都可看出。另外就是单单差禁天主教这部分内容，与冯秉正的信简作个对比，就可以清晰地发现，实录修纂者在引述康熙八年后的谕令之后，删去了兵部议复中另一部分重要内容，即前文所引康熙四十五年“印票制度”的敕令。为了便于说明问题，这里重复引述一次：

康熙四十五年，皇帝又颁发了另一敕令：“着给永不返回欧洲之西洋人颁发盖有印章的帝国执照（印票），注明其各自国籍、年龄、修会、入华时间及领票人许下的永返回欧洲的承诺。着西洋人进宫见朕，领取以满汉两种文字书写的盖有印章的执照。此照可作为他们的证明。此敕令需严格遵守并存入档案。”³⁵

从四十五年到五十六年已经有 11 年的时间，确实可算是“日久”，朝廷所要查禁的实际上是地方各处未领印票的传教士。这个意思从转译的材料可能明白些：

鉴于敕令颁发后又过去了多时，（教会中）很可能混进了某些不良分子，因此，宜在八旗辖区、直隶及各省份以及辽东和其他各地予以禁止。³⁶

禁的仍然是“不良分子”。实际上这次“兵部议复”与四十六年梁鼎禁教后的“礼部部议”仍是一致的，而实录提供的信息，往往使得后来研究者据此作出与事实相左的结论。地方虽有全面禁教之言论，但朝廷的决议仍是只查禁没有印票的传教士，与以往仍是前后相续的。

然而，毕竟如事后传教士所说，“在（引证）康熙八年和四十五年两次敕令后使用一个‘禁’字”，会使下面的人产生更多更远的理解。因此，当传教士获知“兵部议复”得到批准之后，便于 1717 年 5 月 24 日，由苏霖、巴多明和在畅春园的莫兰（Moran）三神父面请康熙，在这次谈话中，有以下的一些内容：

皇帝答道，判决并不严厉，基督教也未被禁止，他们只禁止未领执照的西洋人传教，此禁令不涉及领有执照的人。神父们说，陛下所作的区分在判决中未有明确表述。皇帝答道，朕仔细看过判决，区分是清楚的，但如果你们想让无执照者也获准传教，那是不可能的。神父们说，然而判决一开头就引证了康熙八年的敕令。是的，皇帝说道，但这意味着根据这一敕令，无执照者不得传教。神父们继续恳求道，我们担心各省官员不加区别地对待我们，甚至不准领有执照的人传播圣教。但皇帝却说，如发生这种情况，有执照的人只需出示就可以了，执照上写着允许他们传教。他们可以传教，但听不听就是中国人的事了。至于那些没有执照的入，让他们到这里来，朕给他们就是了（说到这里，皇帝露出了微笑）。他接着道，尽管如此，我们只在一段时间内准许传教——持有执照者同样如此，人们以后会看到我们对他们将作何决定。³⁷

以上就可就说明，在当时，朝廷所要查禁的只是没有领票的传教士。虽然康熙帝对天主教抱有宽容的态度，对很多传教士也颇多喜爱，甚至有的传教士还被看成是“皇帝的家里人”，与各地传教士保持着密切联系，渠道之一就是“葡萄酒热

³⁵ 耶稣会士有关兵部议复全部原文，参阅《耶稣会士中国书简集》第 2 册页 191-192。从信简还可以看出，实际上兵部为此三次草拟复议，而包含“印票制度”敕令就只有第三份，也只有这份才交给了康熙并得到通过；而另外两份则非常严厉，其中一件还说到令教民悔的方式：“各省信教者只要悔改错误，协助拆毁教堂使其片瓦不留，即可获得宽恕”。其实，从耶稣会士所翻译的雍正时期福安查禁天主教的中文告示中，也可看出这次禁教规定的是“凡有票者准去住于教堂，无票者应驱逐。”详阅《耶稣会士中国书简集》第 2 册页 316。

³⁶ 《耶稣会士中国书简集》第 2 册页 192。

³⁷ 《耶稣会士中国书简集》第 2 册页 192-193。这次面见康熙的三神父《正教奉褒》记载分别是苏霖、巴多明和穆敬远（Mourao），载《中国天主教史籍汇编》之“《正教奉褒》”，页 563。

线”³⁸。但是一旦有传教士因为礼仪问题，不遵循朝廷允许的利玛窦规矩而对中国习俗进行排斥时，他又立刻施以手段，维护中国国体和统治利益。当时各地，特别是闽浙、两广地方兴起这么多的反教言论，可以说全面禁教的危机在康熙时候就已经埋下了，这也难怪康熙会有“我们只在一段时间内准许传教——持有执照者同样如此，人们以后会看到我们对他们将作何决定”这样的想法了。只不过相对而言，康熙时候的禁教显得还是缓和宽的。

康熙五十七年（1718）二月，兵部议复两广总督杨琳遵旨回奏陈昂奏折所言事，重申禁教：

据广东碣石总兵官陈昂条奏，臣详查……至西洋人，立堂设教，仍照康熙五十六年九卿原议禁止，再行严飭。均应如所请。得旨：依议。西洋人之处，着俟几年，候旨再行禁止。³⁹

之所以说是“遵旨回奏”，是因为在1717年冯秉正的信中说得非常清楚，其事也是出现在1717年5月24日的那次谈话中。当谈到各地将要搜查传教士时，康熙说：

至于搜查，那是必要的。朕派李（ping-tchong，可能是李秉忠——笔者注）去广州时就让他给巡抚带去了一道旨意，令其搜查未领执照之人，将其集中起来。不久前总督杨琳返回广州，朕给他下达了同样命令，现正等他回音。⁴⁰

1717年兵部对陈昂奏折议复的内容，由于实录修纂者的删略，所以从杨琳奏折中看，其所谓“仍照康熙五十六年九卿原议禁止”，要禁的似乎也是所有传教士，而实际却是要维持“兵部议复”有关查禁未领票的传教士的内容。而在这里，就是这样一个禁令，康熙仍朱批“着俟几年，候旨再行禁止”，对各地查禁未领票的传教士要求也放松了。张先清的研究也称，随着时间的推移，朝廷对要求传教士遵循利玛窦规矩的规定又有所放松。并有例说明，1719年，福建巡抚陈瑛曾下令搜查无票入闽传教士，就因有朝官以康熙不甚重视相劝而停止。⁴¹朝官所说的或许就是康熙的朱批意思。嘉乐来华后，则又起风云，康熙还发出了“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事”谕旨。

康熙时候，在中央与地方之间有关禁教问题的看法，有两种程序：“地方奏折——该部议复——朱批”和“谕旨——地方奏折——该部议复——朱批”。前种的如陈昂（可能还有浙闽总督梁鼐），后者则是杨琳。显然，地方官有的是自发请求禁教，有的是奉旨而行。

这个时候也不仅有地方官吏建言禁教，朝中官员也有要求禁教的。据耶稣会士殷弘绪的信简称，1711年12月，都察院御史樊绍祚就因其孙媳坚定的宗教信仰而请禁教，一贯与教会势不两立的礼部这次却没有通过其奏请，礼部重申了持有印票的传教士可以自由传教的敕令，康熙的批示也对礼部议复做了肯定。殷弘绪在分析礼部之所以作出这样的判决时认为是传教士多年为宫廷服务的结果，而且那时候他们还正在主持测绘帝国地图，即后来的《皇舆全览图》。从信中还可

³⁸ 参阅李天纲《中国礼仪之争：历史、文献和意义》页101-108；吴伯娅《康雍乾三帝与西学东渐》页308-313，宗教文化出版社，2002年。

³⁹ 《圣祖仁皇帝实录》卷277页716-717，康熙五十七年二月丁亥条。

⁴⁰ 《耶稣会士中国书简集》第2册页193。

⁴¹ 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2003届博士毕业论文）页64-65。至于放松原因，作者并没有论及。或许与传教士为朝廷服务（《皇舆全览图》就编成于1719年），以及传教士的求情有关，正如上文所看到的。

以知道，当时山西地方官也是趋于禁教的。⁴²

总之，这时候的禁教对于持有印票的传教士，还是趋于保护的。有的地方针对民众的反教情绪，还为此发布文告加以禁止。如江南松江府就如此：

天主堂掌教、家属人等知悉，嗣后务须禀遵上谕，确守戒规，不得复回西洋。倘与不法棍徒，以及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。⁴³

此布告发自康熙五十六年。

但也有地方官吏在自己的辖区范围内也可能作出一些超过朝廷旨意的过激行为，甚至对持有印票的传教士也进行干预。1714年（康熙五十三年），河南南阳府知府在本辖区内就曾掀起主要针对天主教徒的攻击，不过最终未能得逞。当时在南阳传教的是法国耶稣会士孟正气，他早在康熙四十七年就已领票，这个时候还在那里开辟了一个新的传教区。⁴⁴

对于未有领票或者后来进入还未来得及领票的传教士的查禁与管理有一段时间却是相当严的。1708年据内务府致礼部咨文，康熙四十六年（1707）不领票的13位传教士，限期启程，解往澳门。当时还有几位新入华的葡萄牙传教士在广州，“俟龙安国、薄贤士回来时一同前来，彼时，再定给否印票。”⁴⁵不准新入华传教士随意行走。也曾谕杨琳，“西洋来人内，若有各样学问，或行医者，必着速送京中。”⁴⁶只是准懂得技艺之人入京。

对整个教会而言，这个时候的形势也大有一种山雨欲来风满楼的景象。1722年，初抵中国不久的耶稣会士宋君荣称：

我到达中国仅几个月，踏上这片土地时，见到不久前曾给人以如此美好希望的一个传教会处境这般艰难，使我感触良多。教堂被毁，基督徒被驱散，流亡的传教士在中国第一港广州闭门不出，因为他们不得进入帝国内地，宗教本身也即将被禁止……⁴⁷

不过毕竟经过了顺康两朝的发展，当时天主教也还有一定规模的，到雍正禁教之初，冯秉正说中国当时有三百余座教堂，三十余万基督徒。⁴⁸

⁴² 殷弘绪的书简详阅《耶稣会上中国书简集》第2册页136-156。关于只有持有印票才可以传教的敕令，殷弘绪的信中并没有直接说明，但是结合雍正禁教时，有关“康熙五十年时皇帝就御史樊绍祚状告传教士而发布的关于传教士须领票（方可传教）的御旨”的说法，即可了然。阅《耶稣会上中国书简集》第2册页324。

⁴³ 《中国天主教史籍汇编》之《正教奉褒》，页563。

⁴⁴ 《耶稣会上中国书简集》第2册页179-183。孟正气领票事见《明清时期澳门问题档案文献汇编》页81，在该文献中他的名字是孟哲奇，与正气音同。另外，据湖北黄冈吴德芝《书天主教事》云：“康熙中，黄冈令刘公泽溥深恶之，议毁其庙，逐其人，胥吏有从其教者，惩以重典，不旬日而上官下撤，反责以多事，盖钱可通神也。”笔者还未能查阅出刘泽溥于康熙何时任黄冈令。详阅（清）范锺著，江浦等校《〈汉口丛谈〉校释》页259-261，湖北人民出版社，1999。梁章钜《浪迹丛谈》卷5（中华书局，1997年）也载有此篇，不过名为《天主教书事》。

⁴⁵ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》页82。名单中提到的传教士可参阅《在华耶稣会上列传及书目补编》之“1702-1712年耶稣会上们的出境，票”，页844-850。

⁴⁶ 《康熙朝汉文朱批奏折汇编》第8册页268。

⁴⁷ 《耶稣会上中国书简集》卷2页281。

⁴⁸ 《冯秉正神父致本会某神父的信（1724年10月16日于北京）》，载《耶稣会上中国书简集》第2册，页340。

第二章 雍正朝禁教政策的形成

一种政策的延续，不仅在于其表面化条规的因循，更在于产生这种政策的思想认识的延续。如上章所述，康熙晚年施行的禁教政策，即已开始在全国查禁没有印票的传教士，康熙一度也认为有印票的传教士也只能在一段时间内传教。虽然最后的几年还有过缓和，甚至对无印票的传教士的查禁也不是很严格，但无可否认的是，各地官吏都经历了一次有关禁教思想的洗礼。可以说，康熙时的禁教已开雍正朝全国禁教之端，雍正初年全面禁教局面的出现，是当时各界对天主教在华隐患的认识结果；而雍正个人对天主教的态度无疑是促进了这种政策的形成。雍正朝的禁教政策，是在继承和变更康熙时候的禁教政策的基础上形成的，与康熙时候的禁教相比，雍正的全面禁教两者之间最大不同点就在于对持有印票的传教士的处理上，而这也使禁教在通过过程中颇历曲折。

雍正初年的禁教直开“百年禁教”之端，其影响颇大，也为当时及后来者所重视。

第一节 雍正时期禁教政策的形成过程

关于这个问题的研究，教会史著作中多有涉及，最新近的研究成果无疑要算是吴伯娅的文章，¹然而，笔者就档案文献的解读出发，结合已为人所熟知的耶稣会士书简集，却发现此问题仍有值得再商榷的地方。本节内容就是围绕此政策形成过程展开论述。

一、教难初起阶段

雍正元年二月初十日（1723年3月16日），礼科掌印给事中法敏向雍正上满文密折一封，条陈三事，其中第一款就是天主教事：

……一项，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，农夫耕作，此乃盛世教化，天下向随者也。兹西洋人设天主教，编书蛊惑京城及外省愚民，凡入其教者，给以衣物盘费，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。窃思，非亲非故，无缘无故拿银给人，笼络人心，必有企图，若不严禁，定将蔓延。现编修黄历处需用此人，仍准留用，除其承差做饭人等外，其余凡满洲、蒙古、汉军旗人，乃至包衣人等均当严禁出入。京城西洋人住地，当派官兵把守，外省则交付地方文武官员加以严禁。倘有违者，即予严惩。如此则人心可正，入教者自会离去。²

吴伯娅在分析此奏折时称：“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得不够周密，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。”³而张先清则从雍正整顿民俗的角度

¹ 吴伯娅《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》，载《清史论丛》2003-2004。

² 《礼科掌印给事中法敏奏陈天主教蛊惑人心理当严禁等款折》，载《雍正朝满文朱批奏折全译》页30-31。

³ 《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》，载《清史论丛》页165。

出发，称“法敏此奏正合雍正整顿社会风俗的本意，因此他很快就接受了法敏的意见，密令各地督抚留心天主教活动……”⁴两种看法，判若泾渭。

作为现知雍正继位以来首份涉及禁教事宜的奏折，该折值得后来研究者注意。显然，法敏严禁“入天主教者”的主要处理意见就是“禁源”，即把各地传教士加以严密看管；京中传教士，由于要为朝廷效力，所以仍留有“承差做饭人等”，但也不许其他人与之往来。以为源“清”流自“洁”，人心可正，而“入教者自会离去”。他对地方与京城天主教的处理意见并没有多大的不同，实际上都是对传教士就地看押。

有关京畿天主教禁教事宜，在法敏之后，朝中官僚的奏折还有两件（另有存疑的一件），而且也都未有朱批。一封是内阁侍读学士双喜的密折，时间是雍正元年九月十二日（10月10日），其中称：

臣窃思，皇上圣明如天，思虑周详，虽细微之处，无所不及。又命臣工条陈所知。钦此。钦遵。据臣闻得，西洋人能观天象、日月运行，为使修定黄历，制造器皿，准留京城居住，并非令其传习邪教，而况西洋人乃海外一小岛之人，不信神佛，不知礼教，唯笃信其邪教，妄自编制经书，蛊惑人们入教。此地或有不肖之徒中其圈套，恣意绘图供奉，信奉其西洋邪教。原先宣武门内有天主堂一座，今西安门内、东安门外，又增建天主堂二座，西洋人每月在天主堂诵经数日，入其教者，蜂涌而至，人数极众。等语。此事若不加禁止，天长日久，必致西洋邪教益加蔓延。是以，宜交付八旗、总管内务府、五城、大兴、宛平二县，各查所属，凡入教者，概行禁止。查禁之后，倘仍有信奉者，由各该处查交该部议罪。如此则西洋邪教不致传播，本地人众亦不再受西洋邪教蛊惑。是否可行，伏乞圣上明断。⁵

这封满文密折与时任闽浙总督的觉罗满保于七月二十九日所上密折（详下文）相比，在书写上晚了四十多天，算上满保奏折驿传耽搁的时间，两者是在很短的时间内让雍正同时看到的。

他的主要意见在于“清流”，即对京中教徒严查，不许信教。双喜把天主教处处作邪教，这是法敏奏折中所没有的，就是满保的奏折中，也只是提到一次。双喜与法敏禁止天主教的策略不同，虽然口口声声都是邪教，但是对传教士却没有提出什么处理办法。他专门讨论的就是京城的天主教，对地方一字未提。

另外一封有关京城天主教的奏折就是同年十一月初八日（1723年12月5日），镶蓝汉军旗副都统兼王府长史布达什的奏折：

窃思，国家文武之才甚为重要，圣上屡屡施恩，广开文武科举，增加取中额数，又准翻译考试，选用骠射优者，以为仕途。是以，理应各图发愤读书，勤习骑射，以报世承隆恩。兹见或有庸愚之人，不思正学，弃本而入天主教，向随异邦教化，此若不加禁止，庸愚人等所奉异端邪教蔓延亦未可料。故奴才仰副圣主唯以诚实效力之至意，奏请除文武之才外，凡妄入异教者，旗人则交该管旗臣，民则交五城官员严查缉拿，予以惩处。如此则旗民皆习正德，而不入异教，益思报恩也。⁶

奏折中，布达什同样称天主教为邪教，强调了对教徒的管理，但是却对“文武之才”网开一面。作为汉军旗副都统，布达什建议将入教旗人与民人分管禁止，这

⁴ 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》页70。

⁵ 《内阁侍读学士双喜奏请禁止京城人众信奉天主教等情折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页135-136。

⁶ 《镶蓝汉军旗副都统布达什奏陈严禁旗民入奉天主教以正其心折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页137。

是基于当时旗人与民众不同的史实的考虑，是此折与众不同之处。虽然这次禁教最终没有专列严禁旗人入教之例，但是在乾隆以后，禁旗人入教就有专条。据《钦定大清会典则例》载：

（乾隆元年）又覆准，八旗人等不得入天主教，应令各该旗都统等通行晓谕禁止，违者从重治罪。

……

（乾隆元年）又奏准，旗人如有习天主教者，肇获从重治罪，其参佐领骁骑校族长等失察隐匿者，该都统题参交部，严加议处。⁷

同样是乾隆元年，乾隆也曾扰谕郎世宁：“朕未禁汝教，特不许旗人入教耳。”而在乾隆二年再谕郎世宁时则称：“朕未禁汝教，汝辈可自由信奉；仅命中国臣民不许入教而已。”⁸两相比较，更突出了严禁旗人信教的条例，可以说布达什是发了专禁旗人入教的先声。⁹

由于这三份奏折都没有朱批，我们无法直了雍正的想法。三封奏折与满保的相比，考虑的都不够周全，而且讨论的集中在京畿之地，更加不可能放之四海而准之。

事实上，在朝中官员奏禁天主教的同时，地方官员也在对天主教的查禁，这也可以说是对康熙朝禁教思想的延续。而从目前所见到的材料看，参与制定策略的地方官员中，主要就是闽浙和两广大员，也恰恰是康熙晚年禁教舆论最烈的地方。¹⁰作为地方督抚，保一方水土民人，本就是其职责所在；而皇帝的意旨，他们也必须加以注意。就天主教事宜而论，清廷颁布“领票制度”之后，使得地方官僚在对待天主教事宜上有了个因循的法则，也有了一点弹性的空间，宽则天主教可行，严则传教士可禁。而福安地区发生信教文人告发传教士的案件，无疑使满保等人在认识天主教，以及天主教在地方事务中的作用产生态度偏差。满保以前对天主教的态度我们不清楚，但是作为海疆大吏，他对于外洋事是趋于禁严的，在康熙五十七年还就此上奏朝廷。¹¹这个时候兴禁教之说，无疑是一举两得的事情。因此当得知案件发生后，满保在向福安知县傅植下达指示之后，就与福建巡抚黄国材于雍正元年七月二十九日（1723年8月29日）联名上奏，中称：

查得，福宁州所属福安县乃山中小县，靠近大海，据闻有西洋二人在彼居留传教，当即稽查得，入天主教之监生、生员有十余人，城乡男女入此教者有数百人，城内、大乡建有男女天主堂十五处，西洋二人隐居生员家中，不为人见，不惧知县禁令。每逢诵经礼拜之日，便聚数百之众传教，男女混杂一处，习俗极恶。奴才是以飭令文武官员，查出西洋二人，照例送往广东澳门，天主堂十五处，或改作书院，或为义学，或各作民间祠堂，谕令该十余名生员、监生，诱导入教愚昧男女改正邪教，若再有奉行西洋教者，则将该十余名监生、生员尽数黜免治罪。已出告示严加禁止。

查得，西洋人在各省大府县俱建天主堂居住，此等西洋人留居京城尚可

⁷ 《钦定大清会典则例》卷92、177。

⁸ 《在华耶稣会上列传及书目》页648。

⁹ 这个时候，还有兵部尚书卢询上奏禁止旗民信奉天主教。见《正黄旗汉军副都统兵部尚书卢询奏陈禁绝民间诸邪习俗折》（无年月），载《宫中档案雍正朝奏折》第27辑页773-774，国立故宫博物院印行，1980年。该折共三款，分别议奏革除回回、禁旗民入天主教及惩治恶僧事，从奏折内容看，与法敏、布达什等人奏折有相似之处，应该也是禁令下达之前的奏折。考卢询，“康熙六十年十月署甘肃巡抚雍正元年三月升刑部侍郎”（《钦定八旗通志》卷340），同年再升任兵部尚书，雍正五年八月因修昭西陵事革职（《世宗宪皇帝上谕内閣》）。

¹⁰ 《中国天主教编年史》页264，言江苏巡抚庄有恭于1724年11月奏请禁止天主教，不知何何凭据。

¹¹ 参阅《圣祖仁皇帝实录》卷277页716，康熙五十七年二月甲申条。

编修黄历（朱笔涂抹：治病及制造器皿。朱改：用于杂事），今其恣意于各省大府县建天主堂或豪宅居住，于地方百姓（朱笔涂抹：并无益处，万一）力行其教，蛊惑人心，经年日久（朱改：于圣人治政之道及）地方毫无益处，（朱笔涂抹：招致事端，亦难逆料）。伏乞皇上洞鉴，将西洋人许其照旧在京居住外，其余各外省不许私留居住，或尽送京师，或遣回广东澳门。将各省所设天主堂，尽行改换别用，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。

（朱批）：尔此奏甚是，极为可嘉。着照此办理，如此缮本具奏。¹²

满保与黄国材也就成了最先对禁教事宜进行上奏的方面大员。在陈述了福安天主教形势以后，满保对教士、教堂以及教众三个方面提出了自己的处理办法，这些措施有的也是有章可循的。比如将传教士遣送到澳门，其先例可追溯到明代第一次教难时期；由于礼仪之争，清廷颁布“领票制度”，要求传教士领票，凡是拒绝领票的，也是一律发往澳门，遣送归国，自此以后，被遣送到澳门的传教士便是接二连三。¹³还应该清楚的就是，朝廷之意，遣送回澳门并非是让传教士久待澳门，而是要让他们最终一有机会就搭船回国。雍正二年十二月十八日，礼部尚书张伯行等人议复两广总督孔毓珣的题本中就有如下一段：

其澳门居住之西洋人，该督（孔毓珣）等既称各有家室，另一种类，素不出外行教等语，应仍听其在澳门居住可也。¹⁴

只是准许居住澳门之西洋人“仍听其在澳门居住”，那安插过来的西洋人自然就是不得常居澳门了。当雍正十年传教士被从内地驱往澳门后，地方官吏也谕令他们搭船回国。¹⁵

从上文雍正对满保奏折的朱改和朱批来看，当时雍正对天主教显然是没有好感的，就是对在京服务的传教士也多不屑的想法，这也就难怪传教士会说雍正厌恶天主教了。如马国贤称，雍正继位几个月后，传教士就被告知以后不必进入宫内的通告，是由雍正布置的，“其目的就是要把一直允许出入的欧洲人驱除出宫廷”。¹⁶而冯秉正更说：“今上（雍正）几乎不再使用欧洲人，对科学及外国珍奇之物似乎也鲜有兴趣。”¹⁷冯秉正根据后来满保题本，进而推测满保“收到过皇帝于我们不利的谕旨”，¹⁸也是非常正确的。正如吴伯娅所说，“雍正不仅赞赏、

¹² 《闽浙总督满保奏闻西洋人在福安县传教惑众送往澳门安插外省严禁西洋人居留传教折》；另参阅《雍正朝满文朱批奏折全译》页257-258，黄山出版社，1998年。

¹³ 具体可以参阅汤开建《明清之际澳门与中国内地关系研究》，载《汉学研究》（台北）2002年第2期。

¹⁴ 《礼部尚书张伯行等题为移咨两广总督孔毓珣严防澳门西洋天主教民事本》，载《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》页61。

¹⁵ 《耶稣会士中国书简集》卷4。

¹⁶ 《清廷十三年》页109。

¹⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷2页322。

¹⁸ 《耶稣会士中国书简集》卷2页322。要注意的是，冯秉正在这里所说的可能引起了研究者的误解，他似乎在暗示这次禁教是满保遵旨行事。而我们知道的事实是，这里满保所奉之旨是他上折以后所奉的雍正有关此事的朱批。而满保在其上奏密折之前是否得到过谕旨的问题，据现在的研究来看，主要还有以下的看法：陈东林研究中称，满保“事先得到了雍正的密许，甚至这场事件一开始即是在雍正授意下进行的”。（陈东林《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》，载《北京师范大学学报》页9，1985年第5期）。其所说密许同样也是雍正的朱批。

张先清据多明我会士的材料称，早在福安教案始发之初，广东巡抚年希尧就曾对方济各会士安东尼说闽浙总督反教，是奉雍正帝的旨意，他个人也接到相同的旨意（张先清《官府、宗族与天主教》页67）。笔者无法确知年希尧所说接到谕旨的时间是什么时候，但也许有这样一种可能，即雍正获知福建地方奏请禁教的言论后，再饬行广东等各省注意地方天主教之事。有如康熙五十六年陈昂例，或者雍正七年禁教例。恐怕这里所说的旨意也是雍正朱批而已。然而毕竟不知事实，况且是说有容易说无难，不敢妄断。

支持福建的禁教行动，而且要把福建的方法推广到全国”。¹⁹于是，满保在收到雍正要他“缮本具奏”的旨意后，立刻遵旨再发一本：

窃照福建福州福安县，有西洋二人在彼潜住行教，天主堂盖有一十五处，男女溷杂，其风甚恶。臣等即饬行文武各官，查出西洋二人照例送至广东澳门安插，所有天主堂十五处房屋，尽行改换。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，豪（毫）无裨益。恳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。臣等经具折奏闻，荷蒙圣鉴。

除见在钦遵将福〔建〕天主教一例饬禁外，臣谨会题请旨。

雍正元年十月二十四日奏，十二月初五日奉旨：该部议奏。²⁰

从目前文献记载看，这是朝中官员以及在京传教士参与讨论福安事件的真正开始。而据后来（1724年农历五月初六）允祥对冯秉正、巴多明以及费隐所说的，自“福安事件”以来，雍正收到文人反对传教士的奏章达二十余件。²¹地方反对天主教的势头可见一斑。

二、京中传教士力图挽救

除了满保的题本以外，上文所谈论的四封奏折都是密折，并没有在廷臣中公开讨论过。满保于元年十月二十四日（1723年11月22日）所上的题本公开之后，为之命运所系的无疑是传教士们，他们也很很快就为了解决这个问题而积极奔走。当年的12月25日，京中传教士获知满保十月二十四日题本，12月27日见到了该题本。而这个时候，雍正都还没有把题本交给礼部。公题私奏，杨启樵曾称，题本的缺陷之一就是泄漏机密，“题本须由通政司转送内阁，最后才上呈天子，过目者多，难免泄漏”²²，诚哉斯言。

据耶稣会士书简的材料，传教士在获悉题本内容后，巴多明便托朝中官员以及内务府的朋友打听雍正的意图。当得知外省不再允许有教堂和欧洲人，还有皇帝已经将奏章交给礼部的消息后，传教士断定，“宗教事务已经无望，其破灭早已在皇帝和总督间秘密决定了”。他们还通过贿赂的手段请礼部官员帮忙：

负责文书档案的官员们收了一笔数量可观的钱后答应依我们所愿为我们效力。他们果然从档案中取出了康熙三十一年时皇帝准许基督教在全帝国自由传播的御旨以及康熙五十年时皇帝就御史樊绍祚（Fan-chao-tso）状告传教士而发布的关于传教士须领票（方可传教）的御旨。他们据此草拟了两份议案：其中一份使我们对福建总督占了上风；另一份则准许有票的传教士留在各省。²³

同时，朝中当时主管礼部的多罗嘉郡王允禩以及其他一些官僚答应帮忙。而当传教士于1月4日得知礼部商议的结果，知道了对礼部不能再有指望的时候，他们又开始向雍正皇帝本人求助，而其中间人则康熙的皇十三子，雍正宠臣怡亲王允祥。²⁴第二天即1724年1月5日，三传教士费隐、郎世宁和冯秉正来到亲王府

¹⁹ 《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》。

²⁰ 《闽浙总督满保题报各省居住西洋人或送京师或遣回澳门天主堂改作别用民人不得入教本》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页136-137。

²¹ 《耶稣会士中国书简集》卷2页335。

²² 杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》页156，上海古籍出版社，2003年。

²³ 《耶稣会士中国书简集》卷2页324。

²⁴ 允祥生平及其与雍正的关系可参阅冯尔康《雍正传》页270-275，杨珍《清朝皇位继承制度》页230-237。

寻求帮助，与允祥就福建事件、教士礼仪之争的问题以及康熙五十年礼部颁发的准许传教士住在中国的命令等事情展开了谈论。从中传教士得知这次负责他们问题的就是这位亲王本人和十六亲王允禄。²⁵

就冯秉正的信来看，从这次开始到雍正二年五月十一日（1724年7月1日）呈递奏折期间，京中传教士为这件事先后七次拜见允祥，并先后呈交六份陈情书（最后一份的陈情书即传教士五月十一日呈递的奏折，允祥事先并没有看到）。1月7日，传教士第二次拜见允祥。这次传教士有备而来，已预测到了谈话内容，并呈交了一份早已准备好了的陈情书，对满保的指控一一做了辩解。由于传教士呈交的陈情书与教理入门是相互印证的，允祥的态度有所缓和，并要求查看传教士的印票。据传教士称，“亲王在上面惊讶地读到，持票的传教士是不得返回欧洲的”，并且传教士告知允祥是每张印票上都有这一条款的。最后，允祥对传教士说：“这种票在外省无任何作用，如果你们的事情平息下来，就要给你们换一种更适当的票。至于福建总督的指控，你们不必担心，我虽做不了主，但会尽量为你们帮忙。”²⁶他这种说法显然与事实不相符，据康熙四十七年内务府满文行文档载：“各省住天主堂修行西洋人等，持有总管内务府钤印印票者，其行止不予限制……”²⁷当时负责颁发传教士印票的主要是直郡王允禔，允祥不清楚票上的内容倒也合理。

然而，虽然允祥答应帮忙，但是一切都于事无补，传教士获悉的是十二月十四日（1月9日）²⁸礼部如下议复：

该臣等议得，浙闽总督满保疏称，福安县有西洋二人潜住行教，天主堂盖有十五处，男女混杂，其风甚恶。查西洋人留在京师，尚有修造历日及闲杂使用之处，若听其在各省起盖天主堂居住，人心渐被煽惑，毫无裨益，请将西洋人或送至京师，或遣回澳门，其堂为别用，嗣后不许起盖。等因前来。

查，西洋人留京者，有供修造历日及闲杂使用，至在外各省，并无用处，愚夫愚妇听从其教，起盖天主堂，以诵经为名，会集男女，于地方毫无裨益。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，转飭地方官查明，果系精通历数及有技能者，起送至京效用，余俱送至澳门安插，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，严行禁除，令其改易；如有仍前聚众诵经等项，从重治罪；地方官不实心禁飭，容隐不报者，该督抚查参，交与该部严加议处可也。²⁹

礼部的议复，与前文所谈到的其他奏折、题本相比，提出了一些更为详细的处理细则。首先，根据满保查禁全部传教士的提议，决定没收印票，“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”，而印票恰恰又是传教士一度力争求请的有力凭据。其次，地方官“不实心禁飭，容隐不报者，该督抚查参，交与该部严加议处”。这与布达什奏折中的“除文武之才外，凡妄入异教者……严查缉拿”相比，两者对待文武官员的态度差异是明显的；而满保奏折题本也没

北京学苑出版社，2001年。

²⁵ 《耶稣会士中国书简集》卷2页324-325。

²⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷2页328。

²⁷ 《总管内务府为知照颁给印票与否西洋人等名单事致礼部咨文》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页79-80。

²⁸ 一说1月10日。《耶稣会士中国书简集》卷2页325。

²⁹ 《管理礼部事务多罗嘉郡王允禔题请转飭地方官严禁民人信奉天主教本雍正元年十二月十四日（1724年1月9日）》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页138。

有提出对失察地方官吏的意见。

也就是说，与满保等人的奏折相比，礼部议复显得更为严密，它从对传教士、教徒以及教堂等多个方面提出了一个完整的方案。十二月十七日（1月12日），雍正在礼部议复上批示：“依议。西洋人乃外国之人，各省居住年久，今该督奏请搬移，恐地方之人混行扰累。着行文各省督抚，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，委官沿途照看送到，毋使劳苦。”至此礼部议复的方案成为各地官吏遵循的标准。

关于礼部议复过程中各官员的态度，传教士的记载给我们留下了比较细致的材料：

当天（1724年1月4日），礼部照常聚会，亲王（允禩）问有关基督教的决议草案是否已备妥。上文提到过的那名下级官员³⁰居然放肆地递交了昨天的议案，而且一字未改。亲王十分惊讶，那名官员却傲慢地答道他没有任何其他议案可以呈递，还说亲王是主子，但他宁肯丢官也不会递交其他议案。在此情况下，或许亲王怀疑这位官员奉了皇帝密旨所以如此大胆，再或是因为我们不知道的其他什么原因，所以亲王提笔在议案上改了几个无关紧要之处便签署了事。鞑靼尚书和副手们跟着签了名，只有汉人尚书及与巴多明神父友善的那位副手拿着笔阅读议案，但皆未签名就把它退了回去。随后两天，人们向其呈递同一份议案时他们又都照退不误。但到最后，亲王派人询问此事为何不能结案，这两名官员担心坚持拒签会招惹麻烦遂不再抵制，签署了礼部决议。³¹

允禩是康熙的皇十二子，据杨珍研究，允禩不曾介入众皇子的储位之争中，而始终保持中允不倚的立场，性格较为理智，处事善于把握分寸。³²显然，在因为储位之争，雍正兄弟之间已经是人人自危的时候，允禩是不可能为了传教士而自冒政治与生命危险的。雍正行事，奉行的是一个“密”字，在他手中完善了密折制度以及秘密建储制度。³³雍正与满保之间的情形，允禩等朝中官员很可能在事前也没有获得一点风声，所以才会答应给传教士帮忙，而事到临头了却又爱莫能助，从而使得礼部维持了一个符合皇帝意图的方案。巴多明在追述这段历史时也说：“十二皇叔（允禩）也是礼部尚书，知道此事。满保的指控也曾发到礼部的。他帮不了我们的忙，他知道指控是从上边来的，是有一道密令的。”³⁴后来冯秉正根据满保题本，才推测“他（满保）收到过皇帝于我们不利的谕旨”。³⁵

传教士对于这次朝廷的行动事先也是没有充分准备的，也正因如此，当他们得知满保题本的时候，才以为凭借康熙三十一年（1692年）的“容教令”以及朝廷颁发的印票即可无虞，还以为自己对福建总督占了上风，才会在允禩等人答应帮忙之后充满希望。

虽然决议已定，但是传教士并没有放弃努力，13日未能见到怡亲王后，14日因亲王不得空仍未能见到，不过这天传教士得以呈交了第二份陈情书。这份陈情书与五月十一日的奏折是传教士就此事保存下来的比较完整的资料，两相比

³⁰ 参考原文，这位官吏曾递交了一份批准满保行动的议案，其中没有涉及康熙的御旨。

³¹ 《耶稣会上中国书简集》卷2页324-325。

³² 杨珍《清朝皇位继承制度》页214-215。

³³ 关于前者可参阅杨启樵《雍正帝及其密折制度研究》页155-181，冯尔康《雍正传》页250-271（人民出版社，1985年），《雍正朝满文朱批奏折全译》“编译说明”；后者则可见杨珍《清朝皇位继承制度》第4、第5章。

³⁴ 《耶稣会上中国书简集》卷3页161。

³⁵ 《耶稣会上中国书简集》卷2页322。

较,这份陈情书主要是在对福安事件进行辩解以外,对礼部规定的要求传教士交还印票的决议也做了做辩解,强调了先皇康熙时颁发给传教士的票,并提请有票的传教士留在中国:

礼部就福建总督指控所做的决议规定,各省须清查持有先皇帝颁发的票的传教士,令其将票交出送还朝廷、予以作废等等。各省持有这种票的传教士不过三十人许,人们先前曾要他们答应永不返回欧洲,如今他们皆已年高体衰,怎堪经受如此艰难之旅?何况澳门非其祖国,可陛下要送他们去那里。我们深恐此消息一旦传到欧洲,人们会以为他们是因违反法律犯下大罪,所以才被逐出帝国以示惩戒的。

……

我们在这里犹如不幸的孤儿,只有陛下的公正才是我们的依靠,因为陛下的恩德对各国国民都是不分厚薄的。正围抱有这一信心,我们才不揣冒昧,万分谦卑地祈求陛下恩准长期在华并又有票的欧洲人留在中国。求陛下悯其年迈,准其在区区有生之年在此照看他们先辈的墓地。³⁶

传教士的要求在这时候和康熙晚年是没多大区别的。16日在宫中,当允祥来到传教士面前,谈到这份陈情书时,他对传教士说:“从你们的陈情书看,你们似乎想和皇上争辩。如原封不动递上去,我担心不会有好结果。你们应仅限于向皇上谢恩(亲王希望我们感谢皇帝让欧洲人留在北京,并感谢他给在外省的欧洲人留了六个月的期限。——原注)和祈求……”据后来冯秉正的记载:“从亲王的表达方式中我们断定,我们的陈情书曾密报过皇帝,因为他以确定的口吻而非仅凭猜测地向我们谈到过陛下的安排。”为此,传教士还按照亲王的意见拟成了第三份陈情书,并于第二天(17日)交给了允祥。

有关第二份陈情书是否经雍正过目,无法确信,但是雍正看到了第三份陈情书却是千真万确。这两份陈情书对雍正的决策有什么影响呢?1月28日,当传教士再次见到允祥时,允祥曾对冯秉正等京中传教士说:

你们要我做什么呢?难道要我也陷入你们的窘境,让我为了救你们而自己完蛋吗?何况皇上说了让你们留在这里以及广州。我曾向他提出异议,说有人照样会把你们从广州撵到澳门,但皇上说广东巡抚年希尧就此肯定会提出申请的。³⁷

雍正开口让传教士留在“广州”,³⁸这是以前所没有的,就是在12日的朱批中他还只是称:“其来京与安插澳门者,委官沿途照看送到,毋使劳苦。”那个时候的雍正,对于传教士除了让其来京以及安插澳门外,似乎没有更多考虑其他情况。是什么让他产生改变了呢?显而易见,虽然传教士还主要是从被遣送的传教士利害角度出发,而不像后来奏折中还强调的使得宫中传教士无法更好地为朝廷效力的那样,但是他们谈到的“澳门非其祖国”肯定起了很大的作用。另外,传教士纠出的印票及印票上“永不复回西洋”的规定也一定使允祥等非常关注。

从允祥与传教士谈话语气来看,允祥为传教士求情,因印票问题他可能是受到了雍正指责的。允祥甚至迁怒于礼部,把礼部的决议称作是“一文不值”。³⁹据此甚或可以推测允祥之于礼部的看法就是雍正的。

正因为看到了印票所起的作用,传教士才会与允祥会面时几次三番的提到

³⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷2页329。

³⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷2页332。

³⁸ 虽然后来传教士向允祥提到这件事的时候,允祥却矢口否认,但传教士的记载应该是值得相信的。

³⁹ 《耶稣会士中国书简集》卷2页332。

印票问题，并且在陈情书中还特别强调印票上关于不许返回欧洲的规定。冯秉正在书信中特别提到允祥在见到印票规定时的惊讶表情，也可看出印票问题在当时对人所产生的心理作用。另外，结合上文，后来圣祖实录修纂者删去“兵部议复”中有关印票的敕令，也当属为君者讳的行径分析，更可看出印票问题的影响。传教士拿印票大做文章，恐怕雍正也是始料未及的，他现在也必须考虑印票这个问题，而传教士准许居留各地的请愿显然是不可接受的，因此这时他便有了让传教士暂留广州的想法。

之后，由于受到允祥等人的冷遇，而礼部议复经准颁行全国，京中传教士也便暂时停止求援。当得知各地传教士在遣送途中遭到虐待，年希尧又要把传教士驱逐到澳门的不幸消息后，传教士于6月的时候，继续呈递他们的陈情书，即第四份陈情书。按冯秉正的记载，这份陈情书，传教士不光提醒允祥以前对传教士说过的皇帝要让传教士留在北京和广州的话，而且强调了如果传教士被遣送到澳门，不仅会给遣送的传教士带来不便，而且也将使留在宫中的传教士无法与欧洲取得联系，从而难以继续有效工作。

这次的陈情书，除了开头部分被允祥否认以外，其余的内容允祥并没有提出异议。之后，不管是传教士的第五份陈情书还是第六份陈情书即奏折，可以说完全是按照允祥的意图进行修改的，就是冯秉正也总是说按照允祥的意图而行。如允祥看到传教士第五份陈情书后，给他们做了如下指示：

我想你们不必向我，而应向皇上呈递陈情书。内中仅限于表明：自率先来华的利玛窦以降，你们未做任何有损帝国习俗之事，你们是一心只想完善自身的修道士，你们传播的不是伪教，你们在外省的伙伴即将被驱逐，说明若不准他们留居广州，他们将何等不便和困窘，同时说明广州巡抚声称不准任何传教士留在那里，这也会使你们处于困境；说罢这些便请求，恳切地请求。你们的陈情书大致应是上述模样。⁴⁰

而传教士五月二十一日奏折内容则是如下：

窃臣等自利玛窦航海东来，历今几二百年，幸荷圣朝优容无外，故士至如归。守法焚修，原非左道。兹因福建之事，部议波及各省，一概驱往澳门，远臣奉命惟谨，敢不凛遵。惟是澳门非洋船常到之地，若得容住广东，或有情愿回国者，尚可觅便搭船。今俱不容托足，则无路可归。澳门虽住洋商，而各省远臣不同一国者甚多，难以倚靠，可怜欲住不能，欲归不得，此诚日暮途穷之苦也。近接广东来信，抚臣奉文之后，出示行牌，严加催逼，限六月内驱往澳门，不许迟过七月。因思，臣等荷蒙圣恩留京备用，则每年家信往来亦所不免，倘广东无人接应，将来何以资生。我皇上仁恩溥博，薄海内外，咸荷覆帔。似此老迈孤踪，栖身无地，不得不冒渎严威，惟望圣恩宽厚，俯赐矜全，行令广东免其驱逐。嗣后各省送往之西洋人，愿赴澳门者，听往澳门；愿住广东者，容住广东。如此，则臣等感激涕零，受恩靡尽矣。

再，各省现有衰老病废难行之人，可否暂容，此又出自皇上格外隆恩，非臣等所敢擅请也。

臣等不胜呼号，待命之至。谨缮折具奏，伏乞皇上睿鉴，特赐俞允施行。

（朱批）：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、庭议之奏施行。政者，公事也。朕岂可以私恩惠尔等，以废国家之舆论乎。今尔等既哀恳乞求，朕亦只可谕广东督抚暂不催逼，令地方

⁴⁰ 《耶稣会士中国书简集》卷2页335。

大吏确议再定。⁴¹

既是按照自己的意思拟成的奏折，雍正上面的朱批就显得很宽大了。传教士从起初请求持有印票的欧洲人留在中国，到最后乞求“容住广东（即广州）”，也算是为“传教会留一扇门，让传教士日后可以进入”。显然，传教士在这里所祈求的利益，并没有超出雍正以前所说的让传教士呆在北京以及广州的许可范围。

礼部作出没收印票的决议，而传教士却凭借印票求援，使得印票问题成为绕不开的话题。作为一个自陈“即位以来，诸政悉遵圣祖皇帝宪章旧典”的皇帝，雍正不得不考虑传教士手中那些由康熙颁发的印票及其上面的规定，虽然他可以因“封疆大臣之请、庭议之奏施行”，将传教士遣送澳门，但要一下子就彻底改变康熙定下的规矩，对他的施政肯定是有所不利的。他只能采取步步为营的策略，这时候他便想了解一下澳门、洋船的情况以及广东官员对于传教士的看法。

三、广东地方的处理意见

当雍正有将传教士安插广州想法，允祥提到有人仍会将传教士遣送澳门时，雍正曾说“广东巡抚年希尧就此肯定会提出申请”。显然，在孔毓珣之前，广东地方负责此事的是巡抚年希尧，而不是当时的广东总督杨琳，⁴²这是有原因的。首先，总督驻地在肇庆，对广州事务毕竟不如巡抚反应快。其次当时总督杨琳，并没有得到雍正的信任。杨琳死于雍正二年二月二十二日，据年希尧奏折，杨琳临危之际才把生前收受节礼等银还清。⁴³雍正是在给孔毓珣的谕旨中称：“杨琳总督任内，尚无贪酷形迹，念系熟练地方之人，未忍遽去。然其为人，不识大体，每好护其已往之咎，因循自便。任谆谆教诫，不肯倾吐肝膈，振作旧习。正在去留未定间，而遗本已至矣。”⁴⁴杨琳是否接到雍正要求查禁天主教的谕令不得而知，杨琳本人对于传教士、最起码是持票的传教士应该是认同的，其对天主教恐怕也不像有的研究者指称的“素无好感”。康熙曾对传教士说：

他（杨琳）曾对朕说，陈昂在奏章中对你们如此严厉，他很惊讶，因为他在宫中及其他地方见过许多西洋人，却从未见其干过任何坏事，也未见其挑起过骚乱。⁴⁵

如前文所说，康熙最后几年对查禁没有印票的传教士又有所放松，在这样的环境下（最起码是在雍正谕旨下达之前），广东地方以杨琳为首的官吏肯定不会对传教士的问题太过用意。从我们现有的资料也可以看出，当时广东地方就有不少没有领票的传教士的活动，而且他们有的和当地官员的关系也不错。⁴⁶巡抚年希尧就是众多传教士的好友，福安教案发生之初，多明我会的传教士还写信请他向满保说情；而他自己虽然也接到了雍正有关天主教的谕旨，可他并没有上言查禁天主教。年希尧有着深刻的西学背景，后来在郎世宁的帮助下，他还完成了《视学》一书。⁴⁷

⁴¹ 《西洋人戴进贤等奏请行令广东免逐西洋人并准其住澳门或省城折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页 139-140。

⁴² 据《东华录》载：“雍正元年八月，以两个总督杨琳专管广东总督事务，升广西巡抚孔毓珣为广西总督，仍管巡抚事。”（清）蒋良骥《东华录》页 380，齐鲁书社，2005年。

⁴³ 《雍正朝汉文朱批奏摺汇编》第2册页 668。

⁴⁴ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷7之1“孔毓珣奏折”。

⁴⁵ 《耶稣会士中国书简集》第2册页 193。

⁴⁶ 汤开建《明清之际天主教在广东地区的传播发展》（电子版）、朱满珍《雍乾时期广东的天主教》页 11-12。

⁴⁷ 参阅（意）伊丽《年希尧的生平及其对艺术和科学的贡献》，载《中国史研究》页 155-165，2000年第3期；樊洪业《耶稣会士与中国科学》页 198-199，中国人民大学出版社，1992年。

但是，礼部议复下达到地方以后，年希尧并没有按雍正所期的那样就遣送澳门事上奏，从传教士的书信中得知他只是在极力地驱赶传教士去澳门：

巡抚一接到礼部裁决就立即在其辖地公布，同时派人向当地传教士宣布，他们必须趁早准备去澳门；他还声称，到6月、至迟到7月，他辖区中的传教士将一个也不剩。⁴⁸

年希尧如此作为，显然也是奉部议行事，不得已而为之罢了。杨琳去世后，1724年四月丁未，以孔毓珣为两广总督，雍正在给孔毓珣的谕旨中鼓励孔毓珣不要因年希尧等而在管理地方事务时有所顾及，称：

至年希尧、董象纬辈，皆不必怀畏让之念，朕果若亲信伊等，即用伊等为总督矣，何得及尔？年希尧庸愚无识，自以为能，被杨琳所笼络，将从前弊政，皆代为隐饰；董象纬初到地方，一切未谙。尔在粤西，比邻数年，自必周悉无遗，诸凡措置，当自立主意。倘伊等不肯同心，兴利除弊，少有掣肘处，密奏以闻。朕即行迁调，若应手无阻，尔等文武共相协力和衷，必将一切吏治民生治理尽美尽善，方惬朕意。朕今将粤东地方交付尔矣。⁴⁹

孔毓珣督粤以后，主要负责此事的也不再是广东巡抚年希尧了。从现所知的材料来看，孔毓珣接到有关西洋人问题的谕旨主要有两处，一处是见于孔毓珣雍正二年六月二十四日（1724年8月12日）奏折上的朱批：“前有西洋人乞恩一折，亦发尔等议奏”，⁵⁰所谓西洋人乞恩一折，就是上文戴进贤等人七月一日所上的奏折；另一处是同年四月孔毓珣刚任两广总督时雍正发给他的朱谕，据《雍正朱批谕旨》：

目今合计直省地方之淳浇，广东为第一难治，且境接海洋。如西洋人之安插，亦未甚妥，外来之洋船，发放尤属不当，一切不可枚举。今命尔总督其地，尔其尽心竭力，一一料理。⁵¹

也就是后来雍正二年十月二十九日的孔毓珣回奏所引朱谕中所谓“西洋人之安插，亦未甚妥，外来之洋船，总发放不当，可竭力尽心料理”之语。⁵²

从后孔毓珣对此事的处理来看，他将此处的西洋人分成澳门西洋人及各省居住之西洋人。并分别措施，加以处理。有关居各省西洋人处置，见二年十月二十日题本：

该臣等看得，各省居住西洋人，先经闽浙督臣满保题准部覆，如系精通历法及有技能者送京效用，余俱送广东澳门安插。随据西洋人戴进贤等奏请宽免驱逐，奉上谕行臣等暂止催往澳门，若与吏治民生无甚大害，可以容留。着臣等确议具奏。等因。行据布政使图理琛等会详前来。

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，惟一旦尽送往澳门安插，该处滨海地窄，难以聚居，亦无各本国便船附搭，广州省城则每岁洋船聚泊，应将原往广东各堂及各省送到之人，视其年力壮健及愿回西洋者，遇有本国

48 《耶稣会上中国书简集》卷2页333。

49 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷7之1“朱批孔毓珣奏折”。

50 《两广总督孔毓珣奏陈梁文科所奏不许夷人久留澳门限定夷船数目等条切中粤东时事折》；另外还可参阅《通政使司右通政梁文科奏请禁止大户霸占水域准许民人开矿外洋人不得久住澳门等情折》。从内容上看，孔毓珣的奏折就是对梁文科这份奏折给雍正的答复。如此看来，梁文科的奏折其时间似乎还应该更早才对。均见《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页140-142。

51 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷7之1“朱批孔毓珣奏折”。

52 《两广总督孔毓珣奏请准许西洋人在广州天主堂居住并限定澳门洋船数目折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页145。

船到，令其搭回。如年老有病及不愿回者，听在广州市城天主堂居住，不许复往各处行走，倘不守本分，招致男妇行教诵经，治罪逐回。其外府州县所设天主堂，改为公所。素设误入其教者，俱令改易，如仍聚众诵经，从重治罪。地方官不实心饬禁，容隐不报，查参议处。悉照原议遵行。如此则外国之教不得流传，而远人亦不致失所矣。

这里孔毓珣把戴进贤等人奏折中雍正的朱批“朕亦只可谕广东督抚暂不催逼，令地方大吏确议再定”，理解成“奉上谕行臣等暂止催往澳门，若与吏治民生无甚大害，可以容留”。而且其着意强调一个“就广东而论”，这与满保将福安事件扩大化有着明显的不同。一来，全国禁教已行，广东地方所要解决的就是传教士的安插，即传教士应否遣送回澳门的问题；二来，恐怕也与地方督抚孔毓珣、年希尧的态度有关。虽然孔毓珣对天主教认识如何不是很清楚，但他之前督抚粤西，对粤东情形虽会有所了解，毕竟无法洞察，其对澳门的情形肯定还是要倚靠旧有官僚。而其所议事也为后来广东督抚鄂弥达等所诟病。

至于洋船的问题，孔毓珣在雍正二年六月二十四日的奏折中提过，疏言：

……至于外国洋船，每年来中国贸易者，俱泊于省城之黄埔地方，听粤海关征税查货，并不到澳门湾泊也。梁文科所奏三条，俱切中粤东时事，理合逐一回奏。（朱批：前有西洋人乞恩一折，亦发尔等议奏）。

臣谨奏。

（朱批）：知道了。尔等封疆大臣，料理地方一切事宜，当于远大处熟筹深计，凡出一令举一事，必期永久可行，有利无害方好，不可止顾目前小利，或被庸愚属员、无知小民一时谬论所煽惑也。要须酌量轻重，详审始终，必深知灼见，洞彻其微，然后施行，方免失误，慎毋造次轻举。勉之。慎之。

⁵³

之后，又在雍正二年十月二十九日的奏折中与西洋人事同折具奏，重申前论：

外来洋船向俱泊于近省黄埔地方，来回输纳关税。臣思，外洋感慕圣朝德化，费本远来，原为图利。臣饬令洋船到日，止许正商数人与行客交易，其余水手人等俱在船上等候，不得登岸行走，拨兵防卫看守。仍饬行家公平交易，毋得欺骗。定于十一、十二两月内乘风信便利，将银货交清，尽发回国，不许误其风信，致令守候，则远人得公平交易而去，即无不感恩慕义而来，于关税有益，亦不致别生事端。其查货收税系抚臣管理，臣所行发放之法，理合奏闻。⁵⁴

值得注意的是，在接到谕旨以后，孔毓珣就西洋人及洋船问题先后于雍正二年十月二十日、雍正二年十月二十九日上奏题本和密折，⁵⁵孔毓珣给雍正的奏折其实就是他刚刚莅任两广总督时雍正交待的西洋人以及洋船事务的汇报，也就是两个题本的总结。

就西洋人事，满保和朝廷交换意见的流程可能如下：“（雍正谕旨——）地方密折——雍正朱批——地方题本——礼部议复、朱批”，也就是说，满保将自己意见公开之前是先请示了雍正的；而广东地方孔毓珣等大僚与雍正、朝廷交涉的过程显然与之不同，其过程为：

地方题本——礼部议复、朱批

⁵³ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》页 142。

⁵⁴ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》页 145-146。

⁵⁵ 密折即《两广总督孔毓珣奏请准许西洋人在广州天主堂居住并限定澳门洋船数目折》，载《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 3 册页 144-146。

雍正谕旨

地方密折——雍正朱批

孔毓珣的题本稍先于奏折，属于并行的，也即说，他事先是没有请示雍正的。礼部接到孔毓珣题本后，议复如下：

礼部尚书臣张伯行等谨题，为移咨事该臣等议得两广总督孔毓珣等疏称，西洋人先后来广东者，未有生事犯法之处，于吏治民生无甚大害，亦无裨益。惟一旦尽送往澳门安插，滨海地窄，难以聚居，亦无便船搭船本国。广州省城则洋聚泊之处，应将原住广东省城及各省陆续送到之西洋人，俱令暂在省城之天主堂居住，其年壮健及愿回西洋者，令其陆续搭船回国，年终造册报部，其年老有病及不愿回西洋者，仍听居住省城天主堂，不许各处行走，倘不守本分或招本地方男妇行教诵经，治罪逐回，其外府州县天主堂改为公所，素日误入其教者，俱令改易，如有仍前聚众诵经等项，从重治罪。地方容隐不报，查参议处，悉照原议遵行。至澳门居住之西洋人，各有家室，另一种类，素不出外行教，不在发回之内等语。应如所请，将原住广东，及各省送至广东之西洋人，俱准其暂住省城天主堂。其愿回西洋者，听其搭船回国，年终造册报部。其不愿回国者，不许出外行走，如有不守本分，招致男妇行教诵经，该地方官治罪逐回，其外府州县天主堂仍照例改为公所。如有仍前聚众诵经等项，从重治罪，地方官不实心饬禁，容隐不报，该督抚查参议处，其澳门居住之西洋人，该督等既称各有家室，另一种类，素不出外行教等语，应仍听其在澳门居住可也。谨题请旨。雍正二年十二月十八日题，本月二十日奉旨：依议。⁵⁶

当时满保提出要传教士驱逐到澳门，胤禛并不表示非议，而是极为赞成；当孔毓珣提出将西洋人安插在广州的奏折时，雍正则表示：

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，外国人一切从宽好。恐你不达朕意，过严则又不是矣。⁵⁷

雍正竟还担心过严，雍正的朱批与他在满保密折上的朱批相比，在态度上完全自相矛盾。从我们上面分析，一者是印票问题，再来，孔毓珣等人的题本已在朝中议奏，是亦为地方大臣之请，庭议施行，作为一国之君，雍正还要从大局着眼，为江山社稷着想，自然也是要尊重臣议的。雍正在两可的情形之下，对于地方奏折自然不会有过激的言语，他的朱批只能说是既成事实后的冠冕之词。雍正这时候也希望能够凭此使得天主教在华传播有所收敛，还在戴进贤等人具折之时的当天，他就曾对传教士说：

朕允许你们留在这里和广州，只要你们不貽人以任何抱怨的口实，就可以一直住下去；但日后你们若引起抱怨，那么无论这里还是广州，朕都不让你们住了。朕绝不愿意你们在地方各省居留。朕的先父皇屈尊俯就，让你们居留外省，他在文人们心目中的威望就大受损害。先贤之法不容任何更改，朕绝不允许朕当朝期间在这方面给人留下什么把柄。朕的子孙们即位后，他们将按他们认为合适的方式行事。朕对此无需操心，正如朕对万历的做法不会操心一样。⁵⁸

刚刚上任两广总督的孔毓珣在这个问题上的措置，正如吴伯娅所说的：“他（孔毓珣）将天主教与传教士作了区别，认为天主教原非圣人之道，不可行于中

⁵⁶ 《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》页 61。

⁵⁷ 《宫中档雍正朝奏折》（第 3 辑页 393）中朱批略有不同。

⁵⁸ 《耶稣会上中国书简集》卷 2 页 339。

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”。⁵⁹其是否符合雍正本意则当属别论。得以留在了竭力争取的广州，对传教士而言，简直是不幸中的万幸。

随着孔毓珣的题本与奏折上达朝廷，留居广州的决议也就最终确立下来。其实，对于地方官僚而言，1724年1月12日（雍正元年十二月十七日），雍正批准的礼部议复就是他们遵循的主要标准。这时候对于是否容留广州所讨论和关涉到的主要是广东地方一区。

第二节 将传教士遣送到澳门措施的最终形成

一、洋船问题

（一）雍正的西洋人安插与外来之洋船发放问题

从《雍正朱批谕旨》所言“西洋人之安插，亦未甚妥；外来之洋船，发放尤属不当”来看，“西洋人安插”问题与“外来洋船发放”问题，雍正对“外来洋船”的发放尤为不满，着重对外来洋船的发放问题的解决（不过《雍正朱批谕旨》也是经过文饰了的，并不一定就是雍正本来口气）。

如前文分析的，孔毓珣将西洋人分别区处。从广东地方而论，不管是澳门西洋人或者居住各省而即将或已经到达广州的西洋人的去向都是需要注意的问题。而洋船问题本身就长期困扰着广东地方与清中央，其处置方式无可厚非。

那么雍正所指的“西洋人”是否将孔毓珣所说的两类西洋人都包括了？谕旨中，在广东这个“第一难治”之地，诸多问题之中，单单将外来洋船与西洋人问题举出是否会有更深一层的含义呢？

雍正给孔毓珣的谕旨下于雍正二年四月，当时朝廷禁教之令已经下达各地执行。而宫中，涉及广东地方的事情无疑是禁教政策这个牵涉到全国禁教大局的事件。如前文所析，因印票问题及传教士提出的“澳门非洋船常到之地”，使得雍正松口说可以安插到广州，并认为年希尧会就传教士的安插问题上奏。从目前的资料看，除了传教士信筒中谈到的年希尧张贴告示遣送西洋人之外，并没有什么表示。而既然戴进贤等人提到澳门、洋船的问题，雍正自然也会有所想法，所以他在谕旨中将两事相联，其目的似在于希望孔毓珣解决后者以期对“西洋人之安插”问题提供最终解决的可能。另外，在孔毓珣雍正二年六月二十四日的奏折中，在孔毓珣谈到外来洋船的地方雍正也是用夹批的形式批示：“前有西洋人乞恩一折，亦发尔等议奏。”这也可以看出当时雍正是产生联想而成的，实际上也是希望孔毓珣针对传教士提出的观点有的放矢，可以看出雍正当时所指的西洋人主要是各省传教士。其谕旨中所谓“未甚妥”，是根据传教士提出的“澳门非洋船常到之地”，既然没有，那就给他们提供。雍正希望的是再来一次“封疆大臣之请，庭议之奏施行”，变更宪制，将传教士驱逐出内地。在雍正心中，两事相涉，雍正要将传教士遣送澳门的设想并没有停止。孔毓珣等地方官僚将雍正之“西洋人”理解成澳门西洋人及各省西洋人，恐怕另有其深意。而雍正最后在孔毓珣奏折所批之语，仅就西洋天主教做答，而不及澳门西洋人及外来洋船问题，也可看作是雍正于此中真正关心的还是西洋天主教即各省传教士的安插问题。

如果上文所谈的雍正了解澳门、外来洋船问题与他的禁教措施相关联还仅仅

⁵⁹ 《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会上书简集与清代档案的比读》，载《清史论丛》页170，2003-2004年。

是推测的话，那么到了雍正十年八月二十八日（1732年10月16日）的上谕则可以一览无遗：

澳门地方情形，朕不能知，戴进贤等所奏不能停泊大船之处，或系伊等托言亦未可定。尔等可寄信询问鄂弥达等，若澳门不能停泊大船是实，则伊等所奏量留二三人省似属可行；若澳门可以停泊大船，则不应（朱改：必）准其留人在省。总（朱改：但）在该督抚就近酌量据实办理。倘澳门不可停泊大船，而此时强令前往，将来或有疎虞，则该督抚之责也（朱改：朕必加以严处）。⁶⁰

是年七月，广东地方官吏将广州传教士驱逐到澳门。当消息传到宫中后，戴进贤等人再次向雍正求救，于是才有了雍正这道谕旨。在谕旨中，雍正就直接将澳门、洋船情势与遣送传教士联系起来，要求地方官吏加以核实办理。上文中的猜测至此则可完全坐实，从此我们也可反推初年禁教时雍正的态度是趋严的。而终雍正一朝，洋船问题并没有一个根本解决，也从侧面看出，利用洋船问题来解决传教士问题才是雍正当时所迫切想念的。

（二）洋船发放问题

就当时洋船停靠实际，戴进贤等人奏折中所言“澳门非洋船常到之地”并无不对。⁶¹ 据载，当时外来洋船停靠广州黄埔，其例在康熙二十五年已定，据鄂弥达雍正十年的一份奏折称：

从前洋艘原湾此地（指香山县之澳门河），缘康熙二十五年粤海关监督臣宜尔格图据……等因具题，经部覆准，故至今各洋船皆移泊黄埔地方。⁶²

传教士奏折中谈到的“澳门非洋船常到之地”的论点，以及雍正这时关于澳门、洋船发放问题的想法则不是仅仅这么简单。从后来各方作出的不同理解来看，就这个问题主要有三个层面的含义：一，澳门是否真非洋船常到之地；二，若澳门不是，那么澳门能不能、该不该成为洋船常到之地；三，若澳门不可以成为洋船常到之地，那么洋船现泊之地又是否合理。将外来洋船发放问题弄清楚了以后，朝廷地方才能对传教士的安插作出区处。

传教士所揭示的只是其中第一层的意思，指陈当时的事实。从孔毓珣等人安插传教士的题本、奏折来看，他所回答的也只是第一个问题，对其他两个问题也没有触及。而雍正谕旨中所言及的“西洋人之安插，亦未甚妥，外来之洋船，发放尤属不当”这个问题的解决，则不光是要了解澳门是否是洋船常到之地，更是要对后面两个问题给予答复。

虽然根据雍正二年孔毓珣的题本、奏折，朝廷最终决定让传教士留居广州，但是不管是西洋人安插问题，还是洋船的发放问题，都并没有就此罢休。到雍正七年以后，因为各地重新查禁天主教，署理广东总督鄂弥达等人也于雍正十年六七月间决定将传教士安插到澳门，并向朝廷汇报，针对孔毓珣先前对澳门问题的观点进行反驳，其折内称：

前督臣孔毓珣等未经查明澳门距省甚近，实系洋船之所必经，伊等家信

⁶⁰ 《寄谕广东总督鄂弥达等着查明澳门可否停泊大船以定可否留西洋人在省城居住事宜（雍正十年八月二十八日（1732年10月16日））》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页173。

⁶¹ 另可参阅胡桂玉《雍正年间广州禁行天主教始末》。载林中洋主编《华夏文明与西方世界》页147-153，香港博士苑出版社，2003。

⁶² 《署广东总督鄂弥达奏请外国船只仍照旧例在澳门海口拉青角地方湾泊折（1730年10月21日）》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页174。不过在同折中，广东右翼镇总兵李维扬则称康熙五十年才移入黄埔：“外洋商艘从前皆在虎门口外湾泊，迨康熙五十年间移入番禺县之黄埔，距省城仅三四十里……”

往来，附船回国，原无不便，遂照戴进贤原奏，议覆容留居住省城……⁶³

雍正十年九月初三日，根据李维扬的奏折，鄂弥达等人在复奏中更是详细阐发了请求洋船停靠澳门海口的想法：

臣等查得，虎门所属，巨海汪洋，风涛甚险，其口外口内，皆不可长久湾泊。若现在夷船停泊之黄埔，实系逼近省城，一任夷商扬帆直入，早晚试炮，毫无顾忌，未免骇人听闻。该镇臣所奏之言，实有可采。伏查，香山县之澳门河，下（衍字）上至沙篱头，下至娘妈阁，地阔浪平，可以长久湾船，现今澳夷各洋船，皆在此处停泊，实属安稳无虞。况查，从前洋艘原湾此地，缘康熙二十五年粤海关监督臣宜尔格图据澳夷目喽离哆等结称，澳门原为设与西洋人居住，从无别类外国洋船入内混泊。等因具题，经部覆准，故至今各洋船皆移泊黄埔地方。但臣等悉心详查，澳门原系内地，西洋人不过赁居，岂容澳夷视为己物。如云澳门为西洋人之地，不便容别国洋艘停泊，岂黄埔内地，顾可任其久停耶。臣等仰恳圣恩，请自雍正癸丑年为始，凡各外国夷船，仍照旧例在澳门海口拉青角地方，与西洋澳夷船只一同湾泊，所有往来货物，即用该澳小船搬运，仍仿沿途营汛，往回一体拨驾桨船护送，炮位军器不得私运来省。如此，则内地防范周密，夷船亦无漂泊之虞矣。

臣等谨遵旨据实回奏，伏乞皇上睿鉴施行。谨奏。

（朱批）：九卿会议具奏。⁶⁴

这里雍正的态度不是十分明朗。雍正十一年三月二十八日，毛克明专门上了一份奏折（编者拟题为“不必移泊澳门外洋之十字门以免贻误税课”），认为将洋船移泊澳门外洋之十字门有六不便。这份奏折中，雍正朱批道：“汝所陈不便，皆税务钱粮之不便，未念及地方永远之便与未便也。”⁶⁵从中可以看出雍正对毛克明所陈之不满。但是西洋船的发放问题并没有就此结束，乾隆元年广东提督张溥在奏请外来洋船照旧泊于澳门海口拉青角地方。⁶⁶

八月二十八日，雍正在朱改中之所以会有那种严谕，自然是因为两任广东督抚在此问题上言论前后相悖，而戴进贤等人又总是拿住澳门、洋船问题的话柄，使得传教士问题不能一劳永逸地解决。

二、雍正七年全国禁教的爆发

雍正初年禁教传教士留居广州后，有些地方对天主教的查禁并没有停止，如雍正六年八月蒋洽秀巡察山东，在所上有关查拿邪教徒的奏章中，就将天主教与其他邪教一块相提并论。⁶⁷然而到了雍正七年兴起的却是又一次的全国禁教，关于雍正七年禁教事件的发生，据当时在福安的多明我会士费若用说的，起因于南

⁶³ 《广东巡抚鄂弥达奏闻驱逐广州各堂堂主至澳门将教堂改作公所折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页169-171。

⁶⁴ 《署广东总督鄂弥达奏请外国船只仍照旧例在澳门海口拉青角地方湾泊折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页174-175。

⁶⁵ 《广州左翼副都统毛克明奏请洋船不必移泊澳门外洋之十字门以免贻误税课折（1733年5月11日）》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页177-179；另据黄启臣主编《广东海上丝绸之路史》页739之“广东海上丝绸之路人事记”，（广东经济出版社，2003年）记：“雍正十三年（1736年），考虑到黄埔为广州外港，广州为省会之地，何得容他族逼近，清政府令外国船舶改泊澳门。该规定因遭到居澳葡人坚决抵制而未能实行。”

⁶⁶ 《广东提督张溥奏请仍令外来洋船照旧于澳门内拉青角湾泊折》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页181-182。

⁶⁷ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷220“朱批蒋洽秀奏折”。

京地方三位耶稣会士与一位方济各会士在城中新建一座住处，一位参与施工者不慎致死，引发城中一场骚乱，当时江苏巡抚还上奏雍正帝。⁶⁸此事费赖之提供了一些信息，其文称：

有一侠撰人名札记题曰《中国消息》者记有云：“南京教区内在（1729年）7月与8月间，民众攻击松江（原文作松江）教堂，时此堂有葡萄牙籍耶稣会士三人，又同籍方济各会士兼南京主教之副主教者一人；葡籍耶稣会士中之索智能神甫得脱走赴京师。……”⁶⁹

其所侧重的是传教士的遭遇。耶稣会士巴多明讲述这次禁教的原因称：

1729年9月，一个朝廷大臣上奏皇上，说在北京的欧洲人数目太大了，有好些人是无用的，他们只会对中国人故弄玄虚，拉人进基督教，在各省还有欧洲人藏在他们的信徒家中，有好些教堂都还没有改为公用场所，等等。就此进谏，皇上召来了一个大臣吩咐呈上他就福建总督指控欧洲人而定下的规章，他又下了新的密旨，我们对此无从得知。⁷⁰

据顾铎泽神父称，巴多明曾告诉他上奏的朝廷大臣是一位“满族官员”；⁷¹他所说的密旨，则是雍正七年（1729）闰七月二十五日，胤禛向大学士马尔赛等传达的口谕无疑：

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。今已历数载，各地方中不应复有留住之西洋人矣。近闻外省府县中，竟尚有潜藏居住者，本地无赖之人相与往来，私从其教，恐久之湍染益深，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。尔等可密寄信与督抚知之。⁷²

从目前材料看，在雍正下此口谕之前，当时正在江南督理河工等事的监察御史伊拉齐于闰七月初四日曾有一折：

雍正七年闰七月初四日，监察御史奴才伊拉齐谨奏，……闻得松江府城天主堂内，有西洋人名毕登荣、莫满二人居住，托言养病，时或出门拜客，地方士民多有归其教者，奴才揆此西洋人，常有贸易船只往返走洋，恐有偷卖米石之弊，又闻得，各省尚有潜藏居住之西洋人，不独煽惑地方愚民，且有读书生监而入西洋教者，实无益于中国，而有损于政教。仰恳皇上再饬行

⁶⁸ González, A., 第2册, 第190页, 原文详张先清《官府、宗族与天主教: 明清时期闽东福安的乡村教会发展》页73。当时的江苏巡抚为尹继善, 笔者因检索四库全书, 未能看到此时江苏巡抚有过类似奏折, 而当时监察御史伊拉齐恰恰在江南, 以为江苏巡抚可能就是监察御史, 因求教于张先清先生, 得蒙赐教: “多明我会文献只提到该官员为 el Virrey de dicha provincia, 所谓上述省, 是指 ang-kin. Virrey 在西语语境中的指称常常有多种含义, 容易与 Gobernador 相混, 有时指总督, 有时指巡抚, 但在此处, 我个人认为是指巡抚, 为一省之最高官员。由于现在所见清代官府档案已远非完璧, 丢失损毁大半, 因此有时对于西文资料中提到的史事, 往往缺乏中文资料的对证, 此亦常理。”特致谢。

⁶⁹ 《在华耶稣会士列传及书目》页729。

⁷⁰ 《耶稣会士中国书简集》卷3页152。

⁷¹ 《耶稣会士中国书简集》卷3页309。

⁷² 《宫中档雍正朝奏折》第14辑页470。据署理江西巡抚谢旻奏折, 则大学士内阁奉上谕时间为是年闰七月二十日, 见《雍正朝汉文朱批奏折汇编》, 第16册页885。

江南督抚，令各府州县细查，如有潜住之西洋人，尽行报出，作何递送回澳之处，一面料理，一面奏明，如无亦令各府州县出具印结，报部存案，倘日后发觉，或被查首，按例治罪。仍通行各省督抚一体遵查，不惟黜异端以崇正学，亦可杜偷运米石出海之弊也。伏祈睿鉴施行，谨奏。

（朱批）：已有密旨令大学士传谕各督抚矣。⁷³

从雍正口谕中，这次要求查禁天主教是地方有传教士潜藏居住。因为是口谕，所以当时有基督徒向顾铎泽谈及及时认为，“这道命令不是皇帝直接下的，而只是某一个皇帝任命的一位大臣下的，因此，他的下属官员没有下书面命令给地方官员，而只是口头命令。”⁷⁴而顾铎泽谈到这个问题时也显得含含糊糊，又说是皇帝下旨，又说是军队统领：

我从各方面得到消息，在南昌（Nan-tchang）、谷城、光化等县也做了类似的搜查。从衙门官员那里得知，是皇帝下旨搜查的，皇帝得知好些传教士不再在广州露面，他们进入了其他省份，藏在基督教家里，那些官员并不攻击基督教，但是要给他们钱，基督徒们凑了一笔钱给他们。襄阳的地方官没有把此旨令在衙门外张贴，手下的官员们同样没有按惯例收到书面的命令。这就说明，只是军队的统领下令搜查的。他最近碰到了一件恼火的事情，我们希望他一旦麻烦过去了，一切都将结束了。⁷⁵

雍正口谕传达到各地之后，各地又纷纷查禁本辖区内的天主教活动。就目前所见到的史料，当时山东、江西、浙江、福建、湖广及两广等地都有过查禁天主教的行动，事件的高潮就是雍正十年广东官吏将传教士被遣送到澳门。

三、传教士被安插到澳门的确定

雍正七年全国教案的解决，又发生在广州，而广东地方官吏作出的决策建议就是雍正初年已被满保提出的，即将在华传教士遣送到澳门。

雍正禁教，大量传教士被安插在广州，繁荣了当地教会，特别是雍正七年广东的整肃风纪的运动，更将顺德地区的天主教老巢一锅端，致使顺德教友大部分流入广州，并在广州设堂行教。这又引起了本地官僚的注意，广东巡抚鄂弥达会同署抚臣杨永斌、观风整俗使臣焦祈年禁教，于1732年（雍正十年）8月20、21将传教士安插到澳门。之后，立刻具折上报朝廷，折中在说明了广州天主教状况之后，详细汇报了他们的处理意见：

臣再四思维，我皇上怀柔远人，中外一体，固不应遽加驱逐，但目击情形，令人骇异，男堂奔走若狂，女堂秽污难述，倘仍因循延缓，恐为人心风俗之忧。臣与署抚臣杨永斌、观风整俗使臣焦祈年详加斟酌，分作三层料理，暗破奸谋。先传到各堂西洋人，谕以不便在省设教招摇，立押搬往澳门住居，俟秋后令其附舟回国。次再查明各堂副堂主，系中国无赖之入教者，加以伙骗外彝罪名，重杖严惩，系外省者，解回各该原籍约束，系本省者，发往琼南禁锢。然后再将各女天主堂堂主，令其亲属领回收管，出示晓谕，令各改过自新。其天主堂房屋或改作公所，或官卖良民住居。其西洋人，非有货物交易、不容潜至省城，港口营汛，严加盘诘稽查，即海关监督，亦不得轻批准澳彝无事入省。庶乎不致蛊惑人心，败坏风俗，潜生事端。臣等身任封疆，

⁷³ 《宫中档雍正朝奏折》第13辑页804，另外据《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷56，此处朱批则润色为“地方上如有西洋人潜藏居住，自应遵查。已命大学士等传谕各督抚矣”。

⁷⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷3页309。

⁷⁵ 《耶稣会士中国书简集》卷3页308，译者将南昌订为南阳。

不得不思防微杜渐，现在密加料理，不露形迹，大约一月之内，邪党悉行驱除矣。臣等为宁谧地方起见，不揣冒昧，已经次第举行，伏乞皇上睿鉴。

臣谨会同署抚臣杨永斌、观风整俗使臣焦祈年合词具奏。

(朱批)：是。

雍正十年七月初二日⁷⁶

其措施也是分成三个层次，分别对传教士、教徒、教堂作出处理。而在地方官僚向朝廷汇报的同时，地方传教士也向宫中传教士发出了救援信，于是又有了传教士在宫中与雍正的对话。其过程，冯秉正 1735 年 10 月 18 日信简中记载颇详。⁷⁷而中文材料，则有雍正帝于十年八月二十八日发的谕旨为据，其文大略如下：

据西洋人戴进贤等奏称，广东信来，该督抚将居住广州府之西洋人悉行驱逐前往澳门，不容一人在省，以致西洋人流离失所。等语。朕谕以闻得住广之西洋人开堂聚众，男女混杂，地方匪类藏匿其中，甚属不法，是以该督抚如此办理。尔等西洋人以贸易为业，即在澳门居住亦可贸易，何必要在省城。据戴进贤等奏称，西洋商货船只俱到广州府停泊，澳门地方只可停泊小船，凡重载之船难以到彼。今广州府不许容留西洋一人，则信息至于断绝，贸易亦将废弃。恳乞留二三西洋人在省城居住，以通澳门音信，不敢招摇生事，倘稍有不遵功令之处，情愿领罪……⁷⁸

据费赖之记载：

1733 年……帝似已明反对宗教者之诬诉，曾谕曰：“诚如是，毫无妨碍汝等居留中国者矣。”并谕诸大臣曰“可检查教中书籍，以证彼等所言是否属实，然后详细奏明。”检查结果，毫无可以降罪之处，由是遣发澳门之传教师三人得复还广州。⁷⁹

费赖之所依据的当就是冯秉正 18 日的信简。这样的理解恐怕对原始文献有所误读，将传教士的提请当成了结果。据载，雍正这次曾为祭祖问题对天主教很不满，但是当得知天主教义也有敬重祖先的规定时，他就让部院大臣及僧道人员等检查天主教书籍内容。然而书简中并没有说雍正准许让 3 名传教士返回广州的记载。虽然后来雍正也曾行令让广东地方官吏讨论此等问题，但在当时也并没有结果。在后来，1734 年雍正召见巴多明和新入京的赵加彼以及吴君三人，这次召见，据巴多明 1734 年 10 月的信称：

人们从所有这一切中只能得出如下结论：皇帝希望给予我恩惠，而不是针对我圣教的，因为我始终如一地相信这一问题。在此问题上的良好迹象，便是广州的官吏们未能理解皇帝的这种行为，他们在对待仍然留在澳门的传教士们方面很谨慎。那里的任何人都不能被返回广州了，显然广州接受商船，但商船却不能进入和停泊在澳门小港，正如我们为反对鄂弥达总督的意见而向皇帝呈奏的那样，他在此问题上败诉，但在阻止传教士们返回广州时却依然很坚决。⁸⁰

这也说明，至少在那个时候，传教士的请求是还没有得到通过的。从中也可以看出在洋船与安插传教士到澳门的问题上，当时更需要解决是传教士的问题，以洋

⁷⁶ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》第 1 册页 169-171。

⁷⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 92-103。书中注明写信的时间是 1755 年，然而冯秉正此时早已离世，当是 1735 年之误，另外此书中还有多处类似的讹误。由于事关材料的可靠性，不得不辨。

⁷⁸ 《寄谕广东总督鄂弥达等着查明澳门可否停泊大船以定可否留西洋人在省城居住事宜》，载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第 1 册页 173。

⁷⁹ 《在华耶稣会士列传及书日》页 656。

⁸⁰ 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 121-122。

船发放为借口，借风生火而已。

如上所述，雍正朝的禁教，虽然各自对禁教的看法不尽相同，但涉及的都是有关传教士、教徒、以及教堂的处理。因此，地方官吏在执行过程中也多遵循这三个方面的规定，查禁本辖区内的天主教。

四、小结

本节所要得出的结论就是，虽然无法知晓雍正时期的禁教是否是在他授意下进行的，但雍正本人对于天主教趋严的态度却是可以肯定的，而地方官吏，不论是闽浙总督满保还是两广总督孔毓珣在其中所起到的作用是不容忽视的。初年禁教，因为印票问题以及澳门及洋船问题，雍正最先设想了让传教士留在广州，而传教士也因为担心过分争取可能会影响到所有的传教士，包括在宫廷中的传教士；又因为遣送的传教士得以留在广州，也使得“传教会留下了一扇门，让传教士日后可以进入”，所以并没有更多的行动。由于广东地方官对于这件事的处理建议，最终确定下来。雍正对天主教趋严，这样我们也就很好理解为什么1727年，葡萄牙使臣来华时他会批评天主教，而葡国使臣就在离开之前，哪怕即将回去，一旦他们向雍正推荐传教士特别是被遣送到广州的传教士，雍正会马上变色了。⁸¹

到了雍正七年，由于再起教案，雍正也在全国要求查禁天主教。随着事件的发展，雍正十年的时候，以广东地方官吏根据对广东沿海的调查，否认了孔毓珣等人当年关于洋船发放问题之说，将传教士遣送澳门形成高潮，也最终达到了元年满保提出的建议。

该禁令影响也是深远的，有资料表明，乾隆时候地方查禁天主教仍有援引此例的：

雍正元年，礼部议奏，凡误入天主教者严行禁谕，令其改易。如有仍前聚众诵经等项，从重治罪。地方官不实心禁飭，查参议处等因。前件前任知县张耀璧巡过乡镇，自乾隆拾年起至十一年十二月，查无民人误入天主教。理合登明。⁸²

第三节 雍正初年全面禁教原因的总结

雍正禁教的原因是多方面的，举其大端，除了文化层面的因素外，“礼仪之争”所带来的恶劣影响，以及当时雍正对外患内忧的考虑也是分不开的。⁸³

一、维护国家利益是禁教的根本原因

清代的国家利益，更多是要维护其统治。国家利益是最高准则，是一国制定和确定对外政策及其目标的基本依据。在清代与邻国及西方社会相交涉中，维持的是一种朝贡体制，还缺乏一种平等的观念。但是其追求国家利益的目的则是一致的，只不过其所理解的利益有高乎经济的，即是要四海周边感慕王化，称臣纳

⁸¹ (捷克)严嘉乐著，(中)丛林、李梅译《中国来信(1716—1735)》页64，大象出版社，2002年。

⁸² 《稀见清知县上呈公文》页515，全国图书馆文献缩微复制中心，2005年。

⁸³ 关于这个问题的论述，研究者多有论及。张力、刘焱唐认为主要与教皇使团来华觐见雍正皇帝和耶稣会士牵涉到皇位之争有关(《中国教案史》页156-161)。陈卫平认为雍乾禁绝天主教的重要意图，是要在整个社会确认儒学为最高价值的思想文化(陈卫平《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，上海人民出版社，1992年)。方豪也曾全面总结明清之际禁教原因，可资参考。载方豪《中西交通史》页1025-1041，岳麓书社，1987年。

贡，他的最高国家利益是天朝国体与上国地位。因此在中国与西方世界刚接触的数百年时间里，行中国之礼几乎成了每次交流中所必备的程序。因此，清代的每次禁教言论都要提及西洋人入华传教不利于统治。对内，则是要维护以礼义传统，以利于统治。所谓“礼仪之争”、传教士参与宫廷之争、对外关系、地方管理其实都是从这个利益考虑的。即便是作为个人的雍正，虽然有其个人好恶，但身为一国之君，其考虑问题也不是仅凭好恶而来的，其施行严禁更多应该是出于当时统治利益的考虑。在谈了传教士想让所有中国人都成为基督徒之后雍正说出了自己的担忧，只不过历史得失之间，见识对策的是否得当则不是当时看得出来的。

当时与西洋传教士交往所关涉到的国家利益，最突出的表现就是在当时的国际形势和保证地方社会的稳定两个方面。

虽然有清史研究者认为，康熙之所以禁教是因为当时内部稳定，而不惧于与传教士对抗，⁸⁴但应该承认，不管是康熙还是其继任者雍正对于外部环境，包括传教士后面的支持力量的认识，还是忧患更多一点的。康熙早就谕大学士九卿等：“海外西洋等国，千百年后，中国恐受其累，此朕逆料之言。”⁸⁵说过西洋人百年之后，必乱中国。雍正也曾对传教士称：

利玛窦于万历初来华。朕不想评论当时中国人的做法，朕对此不负责任。但当时你们人数极少，简直微不足道，你们的人和教堂也不是各省都有，只是在朕先父皇当政时期各地才建起了教堂，你们的宗教才迅速传开。我们当初看着这一切，却什么也不敢说。但你们纵然骗得了朕的父皇，别指望也来骗朕。

……

中国北面有不可小看的俄罗斯人的王国，南面有更值得重视的欧洲人和他们的王国……⁸⁶

清初的统治者，还能开疆守土，维护国家利益。对于北部邻国俄罗斯的蠢蠢野心都非常警惕，注意防范。庄吉发称，清廷禁止天主教的传教活动是执行海禁政策的重要课题，吴伯娅也称，雍正的禁教措施，是清廷海外政策的一个重要组成部分。⁸⁷当然这种政策日后的效用则不是当时人所能逆料。

庄吉发称，雍正禁教是出于民间宗教的考虑；⁸⁸张先清则认为，雍正的禁教，实际上是出于对基层社会控制的考虑。⁸⁹两者都说明了雍正禁教于地方社会甚有关联。这点在雍正七年设立的“观风整俗使”一职上，体现的尤为明显，其职责为“化导训饬，令风俗人心，渐归淳厚。”⁹⁰

由于民间宗教和秘密会社的不断兴起，为整顿民俗，也使得朝廷加强了对它们的打击力度，以期黜邪崇正。应该说雍正初年的禁教其实也是打击邪教、整顿民俗的一部分，只是由于打击对象的不同，才使得朝廷在制定政策时显得比较特殊。不过，雍正皇帝虽然全面禁教，却允许几位传教士留在京城作为技艺之士为朝廷服务，只不允许他们传教。雍正皇帝还召见了巴多明、戴进贤和冯秉正三位神父时说：

⁸⁴ 郭松义主编《清代全史》（第三卷）页 275，辽宁人民出版社，1991 年。

⁸⁵ 《圣祖仁皇帝实录》卷 270 页 650，康熙五十五年十月壬子条。

⁸⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 338。

⁸⁷ 庄吉发《清史论集》（四），页 162；吴伯娅《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》，载《清史论丛》2003-2004。

⁸⁸ 庄吉发《清史论集》（四），页 171。

⁸⁹ 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》页 69。

⁹⁰ 《世宗宪皇帝实录》卷 89 页 197，雍正七年十二月，中华书局影印本，1985 年。

你们想让所有中国人都成为基督徒，这是你们宗教的要求，朕很清楚这一点。但这种情况下我们将变成什么呢？变成你们国王的臣民。你们培养的基督徒只承认你们，若遇风吹草动，他们可能惟你们之命是从。朕知道目前还没有什么可以担心的，但当成千上万的船只到来时就可能出乱子。⁹¹

从雍正对几位传教士的谈话可以看出，他对天主教在中国的规模（各省皆建有天主堂）和人数剧增的担心，天主教变乱中国人心，扰乱社会，对统治不利，也是他禁教的理由。

二、雍正个人主张严禁是主导因素

1722 年底，康熙驾崩，胤禛继位，是为雍正皇帝。不管是对于天主教还是对天主教传教士，雍正都缺少了康熙的那种宽容与大度，其对西学西艺也没有康熙那样强烈的热情与兴趣。清以儒学为宗，雍正帝本人则有崇佛之癖，⁹²雍正起初对天主教的态度，研究者有的据雍正朱批所称的，认为他“不甚恶天主教”，有的则像当时大多数传教士所认为的，雍正厌恶天主教，不管其态度，他对天主教在华行事是不认同的：

你们说你们的宗教不是伪教，朕相信这一点；朕若认为它是伪教，谁能阻止朕摧毁你们的教堂、把你们赶走呢？那些以教人积善积德为名煽动人造反的宗教才是伪教，白莲教就是这样做的。但是，如果朕派一队和尚喇嘛到你们国家传播他们的教义，你们该怎么说呢？你们如何接待他们呢？⁹³

在高度集权的环境下，皇帝的态度对于一些两可问题的处理，无疑要产生极大的影响。而雍正一继位，就立即对闽浙总督的密折进行批示，要他缮写题本在朝中讨论，进而扩展到全国，这除了统治上的需要外，与雍正个人不喜天主教是分不开的。如果将康熙晚年对陈昂、杨琳奏折的处理与之作个比较，皇帝个人在这个问题上的影响力也就可以看得更明白。

但一些学者特别是教会学者过多强调雍正不喜天主教的态度，而形成雍正年间严禁天主教的局面。这不仅夸大了个人的作用，而且也是不符合事实的。雍正的态度，确有他个人秉性的因素，但是身为人君，地位的变化带来了思考问题角度的变化。其考虑问题的时候，肯定也是要从全局着眼，也是时势使然。

三、穆敬远参与宫廷之争及苏努家族成员的天主教背景是诱因

葡萄牙籍耶稣会士穆敬远（Joannes Morao）⁹⁴参与皇位之争，也为多明我会传教士所诟病。雍正继位时，正在广州、澳门为胤禔奔走的穆敬远得知消息，“带着献给新君的礼物从广州赶回北京，但马上被贬到山东济南府做教士”。⁹⁵不久，又与允禔一起被发往西宁，监视起来。

在康熙晚年，几位皇子都曾经为获得皇位的继承权而明争暗斗。其中第九皇子允禔对天主教最为友善，穆敬远出于为天主教在中国的传播发展谋得长久之靠山的目的，上疏奏请册立第九皇子为皇储。穆敬远此举被圣祖斥为僭越，而穆氏

⁹¹ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 338。

⁹² 吴伯娅《康雍乾三帝与西学东渐》页 160-166。

⁹³ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 338。

⁹⁴ 穆敬远事见《在华耶稣会士列传及书目》页 567-569，《中国天主教史人物传》（下）页 55-60，各书记载他去世的时间不同，据岳钟琪奏折，则在 1727 年 8 月之前。载《明清时期澳门问题档案文献汇编》页 152-153。

⁹⁵ 《Welt-Bott》，见费赖之《耶稣会士在华传略与著述提要 1552-1773》（法文本），转引自陈东林《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》页 11。这段话冯承钧译本略有不同，《在华耶稣会士列传及书目》页 568 称：“时敬远自广州贡品回京，会中拟命其转赴山东济南传教以避祸。”

似乎未意识到其行为之危险性，更在遭到斥责后，到塞外造访近卫将军年羹尧，希望年为拥立九皇子效力。⁹⁶雍正继位不久就将九皇子和穆敬远一千人发配到西宁，年羹尧认为“西洋人穆敬远，摇尾乞怜外，别无他技也”，而雍正正在朱批中则要他“内中此人留心”⁹⁷。耶稣会士穆敬远参与这场宫廷事件，无疑会使本就偏好佛道、不喜天主教的雍正，对天主教更为不满。

苏努获罪与其家人认信教是否有关，是一个有争议的话题。其经过则耶稣会士巴多明在几封书信中，作了详细描述，⁹⁸陈垣《雍乾间奉教之宗室》及徐宗泽、方豪及其他后来者对此事也多有考究。⁹⁹

苏努是清太祖努尔哈赤的四世孙，与雍正是从昆弟关系。其祖父是清太祖的第一子贝勒褚英，因未能继承皇位而对清初几代皇帝均有不满。圣祖康熙对苏努采取怀柔重用的政策，因此，苏努得以先后担任过奉天将军、辽东巡抚、八旗统帅等要职。于雍正二年五月二十四日发遣至山西右卫，是年十一月十九日卒于该地。

陈垣认为，苏努获罪是因为曾拥立康熙第八子允禩为皇太子，康熙诸子争皇位之事在先，而苏努诸子信教在后，教会与政治斗争实无关系，将苏努一家参与皇位之争当成是惟一获罪原因。

但事实上，前文已明了穆敬远参与皇位是不争的事实，所谓教会与之无关是不能成立的。而苏努家族获罪的言论中，也常常提及其家人的宗教信仰问题，如宗人府言：“尔六子、十二子均信天主教，并捐银建堂，尚有他子奉教者，尔何不阻之？阻之不听，何不早以上闻？尔不知约束，自有人代尔治之”。苏努也深知奉教之危险，当获知第三子已奉教，怒不可遏，扬言“倘不速改，将奏请治”。苏努临终之言尤可证明其家人信教是苏努获罪的原因之一，其言曰：“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”¹⁰⁰。在苏努看来，其诸子奉教是实，但谓苏努任其信教则无实据。以此为苏努之罪，苏努自然觉得皇上不公。凡此，均说明苏努得罪与其家人信教有关。

关于雍正厌恶苏努家族信教，可见雍正五年四月初八上谕，当时葡萄牙使臣上表称贺，雍正称：“今日为佛诞之期，恰遇西洋国使臣上表称贺……向来僧道家极口诋毁西洋教，而西洋人又诋毁佛老之非……中国有中国之教，西洋有西洋之教；西洋之教不必行于中国，亦如中国之教，岂能行于西洋？如苏努之子乌尔陈等，愚昧不法，背祖宗，违朝廷，甘蹈刑戮而不恤，岂不怪乎？”四月十九日，王大臣等奉上谕：“乌尔陈、苏尔金、库尔陈等，不遵满洲正道，崇奉西洋之教，朕令伊等悛改，屡次遣王大臣等降旨，分析开导，乃伊等固执己见，坚称不愿悛改。如此昏庸无知，其心固已先死……朕从前已将伊等之罪暂行宽宥，今复将伊等正法，西洋人不知其故，必以为伊等因入西洋之教被戮，转使伊等名闻于西洋”。从中既可以看到苏努诸子信仰之坚定，亦可以看到“雍正因恶苏努父子而并恶天主教，因恶天主教而并恶苏努父子”¹⁰¹。

⁹⁶ 据穆敬远口供说：“我因向年羹尧说：‘允禩相貌好像人有福气，将来必定要做皇太子的，皇上看他也很重。’我原是赞扬他的好处，要年羹尧为他的意思”。参阅《中国天主教史人物传》下册页 57。

⁹⁷ 转引陈垣《雍乾间奉教之宗室》，载《陈垣学术论文集》页 147。

⁹⁸ 详阅《耶稣会士中国书简集》卷 3 页 1-188。杜文凯编《清代西人见闻录》页 148-166，中国人民大学出版社，1985 年。

⁹⁹ 《陈垣学术论文集》（上）页 135-183；《中国天主教史人物传》（下）页 46-54；《中国天主教传教史概论》页 251-253。

¹⁰⁰ 参阅徐宗泽《中国天主教传教史概论》页 251-252。

¹⁰¹ 参阅《中国天主教史人物传》页 52-53。

除了诸位学者已经引用的材料外，巴多明的信简中还有值得我们注意的材料，隆科多在和巴多明谈到天主教问题时也曾劝谕他：

你们要小心些……在现在这样的形势下，少谈些你们的宗教，你们搅翻了帝国的习俗，你们搅乱了一些家庭的平静，你们让父子不和。……难道我不知道老苏努贝勒家里发生的事？他的儿子们进了你们的教，难道皇帝不知道这件事？我再对您说一遍，记住我对你说的话。¹⁰²

其时间是1724年7月1日(五月十一日)，也就是雍正第一次召见传教士的时候，由于冯秉正的信简中没有记录这段谈话，故巴多明特意补充。这也可以看作苏努获罪与其子信教有关联。从这也可以看出雍正对天主教的一些想法。加上前文分析的雍正对天主教本有的态度，肯定会刺激雍正个人对天主教的恶意。

然而苏努一家获罪原因，在拥立允禩与信天主教之间，仍有个主次轻重的差别。可以说，作为宗室，苏努一家拥立允禩才是最根本的，如果没有这个，仅凭宗教信仰问题还不至于给苏努一家治以如此重大的罪刑，其宗教信仰给予雍正更多攻击口实罢了。当时的宗室德沛能够安然无恙算是一个旁证，而雍正朝对于教徒的一般措施也不至于让其受到如此严厉的惩罚。

四、福安教案成为雍正禁教的导火线

雍正初年禁教的起因，据耶稣会士冯秉正在寄往欧洲的信称：

点燃全面迫害之火的最初的火花是去年7月在福建省福宁州福安县出现的。该地基督教徒由布拉兹·德拉西埃拉(Blaz de la Sierra)神父和厄泽皮奥·奥斯多(Eusebio Ostot)神父管理，他们是西班牙多明我会士，不久前刚从菲律宾到达那里。一名信基督教的秀才对某个传教士不满，放弃了信仰，随之又串联了另外几名秀才，把自己的不满告诉他们。他们联名向地方官递了诉状，其中有多项指控。从官员的命令中可以看到，这些指控主要是说欧洲人躲在幕后，却用信徒们的钱盖起了大教堂，教堂里男女混杂，还指定幼女当修女等等。无疑，最近几年来出现的这些做法其本意是好的，但同样毋庸置疑的是，这样做毕竟是对中国人习俗的无知或忽视：因为其它传教士——不论是耶稣会士还是散布于这个辽阔帝国各地的方济各修会、奥古斯丁修会的神父们及外方传教会的先生们——知道中国人非常讲究男女授受不亲，因此特别注意不在这一问题上引起中国人的不安；因为鉴于中国人的特性，没有任何东西比这一问题上的失误更能诋毁宗教、使它变得可憎可鄙了。¹⁰³

杨森富在他的《中国基督教史》中称，控告多明我传教士的儒生所陈要旨大致为：“1.未领传教许可证的教士二人，擅自敛财建筑会堂，且使男女杂处其间。2.教士强迫良家少女发誓终身不婚。”¹⁰⁴

冯秉正的信中并没有提到两位传教士没有领取朝廷印票即许可证，而据方济各会的材料：

道明会(即多明我会)在中国的神父们没有一个人持有“皇票”，他们一直到处藏匿，从不拜会任何官员。¹⁰⁵

¹⁰² 《耶稣会士中国书简集》卷3页26。

¹⁰³ 《耶稣会士中国书简集》第2卷页314-315。

¹⁰⁴ 杨森富《中国基督教史》页157，台湾商务印书馆，1984年。

¹⁰⁵ Sinica Franciscana Vol. X - Pars altera, Michael Roca, *Epistola ad P. Ioseph A Spiritu Sancto*, Kan-chou, 18 Decembris 1723. 转引《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579-1732)》页360。

从上文得出的，康熙末年的时候，已经对没有领票的传教士的查禁也有所放松。这两位传教士，张先清分别指称为罗巴拉斯和黄艾欧瑟伯。¹⁰⁶

虽然冯秉正认为这次事件是雍正朝严行禁教的导火线，但是当时的多明我会传教士却不认同这种看法。据张先清文章称，对于此次反教的原因，当时在福安的这些多明我会士可说是百思不得其解，因为此前福安的传教士与外教人及地方当局的关系不坏，而且经过多年的传教，天主教对福安民间社会的渗透日益扩大，越来越多的当地人接受了这种宗教信仰。即使是原先强硬的反教势力，此时也发生了变化，前述的新教堂就是因为 1722 年 10 月，反教宗族上杭陈氏信徒捐献了福安城中老天主堂附近的一所大房子及周围的大片地给教会，因此黄艾欧瑟伯等传教士才得以动工扩建一个更为宏大的教堂，对于此举，地方当局及外教人最初也没有反对，因此，反教初起时，躲在穆洋的黄艾欧瑟伯写信给在广州的郭多禄，请他向广东的巡抚年希尧求情，由他出面写信福建地方当局，停止查禁福安天主教。¹⁰⁷

多明我会士认为此次反教起于北京朝廷，而非福安，其最直接的根源是耶稣会士穆敬远错误地卷入了皇室的政治斗争中，导致雍正帝对天主教的敌视，因此对冯秉正的指责提出了抗议。其中尤以福安的多明我会士黄艾欧瑟伯、罗巴拉斯、德黄正国等人为最突出，他们曾多次在致他人的书信中反驳了冯秉正的上述说法。¹⁰⁸

然而不论这次教案的根源是否是穆敬远事，福安从此展开了禁教发展到全国却是事实。雍正元年，福安县几位士人联名向知县傅植告状后，知县立即将此上报，五月十二日（6 月 14 日），知县接到了闽浙总督满保如下命令：

我获悉有人在你辖区中传播天主教，富人穷人纷纷入其教中，无论城乡均有教堂。更令人不安的是，有些信教的青年女子被称为修女而不得结婚。布道时（教堂里）男女混杂，福安辖地上教堂竟有十五六座之多。此种外国宗教蛊惑百姓，败坏我淳厚民风，后果严重，因此以禁止为宜，不得放任自流。为此，我特发此令，望你收到后立即在福安全境张贴公布，禁止该教并画下各教堂图形后将其关闭。令各族长和地保将此令通告各地，以使人人遵守并立改前愆。今后若有胆敢违反此令者须依法严惩。聚众奉教者应录其姓名，捉拿归案，惩其罪行，不得姑息。各处教堂均需检查并登记造册。检查必须准确、可靠、真实，还应画下其形状，以便我决定将其改派何种用途。望认真商办此事并告我以商议结果，俾使诸事办得合理。¹⁰⁹

雍正在 1724 年 7 月初次召见传教士，据冯秉正信载，在这次谈话中雍正就先后对福安案件，传统习俗、文化的差异，天主教对民风的改变，以及已存在和可能出现的国际问题等做了分析。¹¹⁰除了一些难以明说的隐性原因外，雍正所说的就可以当作是这个时期禁教原因的总结。当然，以后随着时间的推行，事件的深入，又有一些新的因素参与，这是后话，另当别论。

¹⁰⁶ 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》页 67。

¹⁰⁷ 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》页 66。

¹⁰⁸ 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》页 68，其在注中还据多明我会材料称，“黄艾欧瑟伯就公开指出穆敬远才是此次反教的根源所在”。然而我们不知道黄艾欧瑟伯这种指责是什么时候的事，否则应该可以更清楚地了解穆敬远当时受责的情形。

¹⁰⁹ 《耶稣会士中国书简集》第 2 卷页 315。实际上当时该地有天主堂 18 所之多，见同书同卷页 318。

¹¹⁰ 《耶稣会士中国书简集》第 2 卷页 338-339。

第三章 禁教时期禁教政策的执行

如上文所分析的，雍正朝的禁教，不仅对所有的传教士作出了遣送的规定；同时，它还对教徒、天主堂的处理作出了规定，是对天主教的全面禁止。雍正朝前后两次大规模的禁教，一次开始于雍正初，一次开始于雍正七年；而按照对传教士的处理方式来说，除“系精通历数及有技能者，起送至京效用”外，其他的以雍正十年广州遣送传教士至澳门为界，前于此者多安插广州，之后的则是遣送到澳门归国，分成两种明显不同的处理方式。对于教徒，则分别情由，分别处置。一些引导或包藏传教士的不惜用典，而对一般信教民众则是从缓从宽，有如邪教例，这在一些具体的案件中体现的非常清楚。其对于教产的处理也有变化，有些地方则是逐渐细化。

第一节 对传教士的约束

与后来的乾隆相比，雍正时期对于传教士的处置还是比较温和的，除了因参与皇位之争的穆敬远之外，并没有哪个传教士因传教而致命，朝廷的政策是将传教士安排广州和澳门安插。地方上对于违抗朝廷之令而秘密传教的传教士，也多如此。

一、各地传教士的遭遇

雍正初年禁教后，根据禁令，通晓技艺之人可以留居京城，¹这些在京师的传教士活动是受到限制的，巴多明就曾说：

自从（1724年）3月以来，我们除了近宫或者为皇帝效劳到某个地方去以外，几乎已经好久不敢出门了。有时必须去为垂死的人主持圣礼，我们这些欧洲人，只到我们不用担心被袭击的地方，其他欧洲人不宜露面的地方由罗玛窦(Matthieu Lo)神父或者秦于连(Julien Tchin)神父去，他们俩是中国耶稣会士。²

不过宫中传教士毕竟得以留在传教区，其他地区的却被驱逐，其给传教士和信徒心理上造成的痛苦可想而知，而各地遭遣送的传教士在其出发及途中所受到的待遇则有不同。

教案首发地的福安传教士首当其冲，不过两位多明我会传教士在途中过得还算安稳。据张先清文：

黄艾欧瑟伯和罗巴拉斯两个多明我会士的名字列在了被驱逐的名单上，为了避免累及在当地的其它传教士，他们只得离开福安，前往广东。1724年10月25日夜，黄艾欧瑟伯和罗巴拉斯在穆洋文人信徒陈绉的陪同下，从穆洋乘船，经宁德岚口，前往罗源。在这里，他们得到了当地一位富裕的信徒的帮助，雇了两顶轿子，从此处转往漳州。当时有两位多明我会士马喜诺

¹ 冯尔康先生认为，雍正驱逐天主教士与允许俄国人在北京兴建教堂的做法显得很矛盾（《雍正传》页415）。然而两者之间似乎也可说是有共通之处。雍正禁教，传教士分别居留广州和北京，而俄罗斯东正教使团也获准留在了北京，雍正对于两者都是不许他们乱行各地。就俄人以及传教士要求留在中国的主观目的而言，两者则有很大的差别，俄人并不过多追求获得在华传播教义的权利；而传教士虽然来华的成分复杂，目的也有不同，但总体上还是以服务教会，发展教会势力为主。

² 《耶稣会士中国书简集》卷3页150-151。

与白多禄隐藏在那儿,由于是禁教期间,他们无法前来看望黄艾欧瑟伯等人。经过 35 天的长途跋涉后,这两位福安的多明我会传教士于当年 11 月底到达了广州。³

1733 年 10 月,教难再起,其事巴多明有所记载:

我们得知多明我会的两个传教士刚刚在福建省被捕,其中一个隐藏了将近两年了,另一个刚从马尼拉(Manille)来。总督(tsong-tou)问他们俩从哪里到福建来的,第一个说是从广东来的,总督立即命令把他押送到澳门去,第二个回答说从马尼拉来,他立即被遣送了回去。⁴

当时的福建总督是郝玉麟,而这两位多明我会会士中文名分别是万济公和圣哥,有关此案的审理,郝玉麟的奏折载之甚详。⁵巴多明称总督对待这两个传教士还算比较有点人情味,因为他担心马尼拉的居民报复去马尼拉的中国人。⁶

更多地方的传教士则没有如此幸运,据冯秉正的信简称:

虽然皇帝降旨嘱咐地方官员禁止虐待传教士,但他们并不因此而免遭各种凌辱。波兰耶稣会士邦库斯基(Bonkouski,台维翰——笔者注)神父在浙江首府杭州街头若不急忙躲避,就会被扔向他的大量石块砸死。在同一省份平湖县的卜文气神父要不是地方官在其教堂门口设置岗哨使其免遭百姓粗暴之举,也可能就没命了。山西、陕西两省宗座代牧主教洛里姆(Loime,梅树生——笔者注)主教先生当时不在西安府他的教堂中,他与陪同他的一名方济各修会的神父一起在另一个传教地被抓获了,人们把他押往他的教堂。但据这位高级教士亲自写给赤脚穿云鞋的加尔默罗会修士雷纳尔迪(Reinaldi)神父的信中所言,他们在途中受到了押解者极为恶劣的虐待,因此决定先来北京再去广州:他们担心要是从西安去广州途中受到被押回西安时那样的虐待,那就会丧命。⁷

以上也可看出地方对待传教士因人因地的差异。

二、1724 年后留居广州的传教士

据严嘉乐 1725 年中国的传教工作报告,这时被遣送到广州的天主教各修会传教士人数就有 29 人:

山东省全体传教士,即方济各会士 5 人,耶稣会士 1 人;山西省中国耶稣会士 1 人;河南省耶稣会士 2 人;陕西省梅树生主教⁸以及方济各会士 1 人,耶稣会士 1 人;湖广耶稣会士 4 人;江西省耶稣会士 4 人,方济各会士 3 人;广西省耶稣会士 1 人;江南耶稣会士 3 人;福建多明我会士 2 人。⁹

其中耶稣会士 17 人(包括一名中国籍耶稣会士);方济各会士 10 人;多明我会士 2 人。他这个数据中并没有包括广东各地留居广州的传教士。以后随着事件的发展,又有更多的传教士被遣送到广州,一度多达五十余人。¹⁰现在根据《中国

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》页 72。

⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷 3 页 147。

⁵ 参阅《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 25 册页 688-691。

⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷 3 页 147。从中看出,并不是所有传教士都遣送到澳门的,遣送澳门的意思,地方督抚的理解恐怕就是遣送归国了。

⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 333。

⁸ 原注:梅树生,意大利方济各会上,1699 年或 1700 年来中国。1716 年任山西省和陕西省主教。

⁹ 《严嘉乐从北京寄给布拉格尤利乌斯·兹维克尔的信(1725 年 11 月 20 日)》,《中国来信(1716-1735)》页 43。

¹⁰ 关于这次遣送的人数,萧若瑟《天主教传行中国考》(民国丛书)卷 7 页 359 言,当时“各省西洋教士,不下五十名,内有主教五名,悉被遣发出境”;徐宗泽《中国天主教传教史概论》一书所记与萧若瑟人致相

来信》、《耶稣会士中国书简集》以及《在华耶稣会士列传及书目》、《在华耶稣会士列传及书目补编》、张泽、韩承良、张先清、崔维孝等人文章统计一下雍正初年第一次禁教开始到十年遣送澳门之前，有关遣往广州的传教士。

雍正禁教后遣往广州的传教士：¹¹

会籍	国籍	中文名	西文名	遣送（在广时间）	遣送前传教地/备注
方 济 各 会	西班牙	南怀德	Miguel Fernandez Oliver	1726 初在广州	济南/
	西班牙	巴廉仁	Francisco de S. Jose	同上	临朐/
	西班牙	景明亮	Martin Alemán	同上	青州/被召回西班牙
	西班牙	魏列纳	Juan de Villena	同上	山东/后回山东
	西班牙	卜述芳	Migue de Torrejón	同上	江西、山东（？）/
	西班牙	罗铭恩	Miguel Roca	同上	福建、广东、江西/
	西班牙	王雄善	Juan Fernandez Serrano	同上	江西/被召回西班牙
	西班牙	卜述济	Francisco de la Concepción	同上	山东、江西/
	意大利	梅树生	Antonius da Castreccaro Laghi	1724	山陕/死于陕
		某修士		1724	山陕/
	意大利	方启升	Franciscus Saraceni ofm	1724	山陕/后回山陕
	意大利	王主教	Franciscus Garetto ofm		山陕/后回山陕
	意大利	麦传世*	Franciscus Jovino		山陕甘肃/死于甘肃
耶	意大利	徐大盛	Simonelli	1725.9	山东/后到江南等地
	中国	何天章	Rosario Ho Francisco-Xavier a	1725	山西/江南
	法国	孟正气	Jean Domenge	1725	开封/
	意大利	骆保禄	Jean-Paul Gozani	1724.阴历八月	河南、赣州/
	法国	卜嘉	Ignace-Gabriel Baborier	1724.10	陕西/1727 歿于广州
	法国	赫苍碧	Hervieu	1724	湖广/后到澳门
	法国	聂若望	Noélas	1724	安陆/
	法国	樊西元	Bayard	1724	武昌/
	法国	顾铎泽	Couteulx	1724	汉阳/后回湖广
	意大利	利国安	Jean Laureati	1725	南昌/退居澳门
	葡萄牙	毕登庸	d' Acosta	1725	赣州/赣州*
	葡萄牙	孟由义	Emmanuel Mendes	1729	江南/1732 遣送澳门
	法国	马若瑟	Joseph-Henrg-Marie de Prémare	1725	九江/
	法国	龚当信	Cyr Contancin	1725	南昌、崇明/
	葡萄牙	李国成	Gaétano Lopez	1724	桂林/
	葡萄牙	杨若翰	Jean de Saa	1726.4.21	苏州/后到澳门
	葡萄牙	麦安东	António de Melle	1725	海南/后到暹罗
稣	意大利	穆安东	Antoine-xavier Morabito	1724	杭州、淮安/
	葡萄牙	李若瑟	Joseph Pereira	1725	上海/
	法国	杨嘉禄	Charles-Jean-Baptist Jacques	1724.8	北京、汉口/

同；张力、刘鉴唐《中国教案史》（四川省社会科学院出版社，1987年版）有言：“传教士五十多人悉遭驱逐，唯在京教士二十余人，以服务钦天监之故，得安然居留。”顾卫民《中国天主教编年史》（上海书店出版社，2003年版）页263则称：“时（1724年）居广州的传教士约有五十位。”有的说是遣送的有50多人，有的说是居广州的约50人。

¹¹ 这个表显然还是粗制滥造的，除了很多材料未能查阅之外，表格本身也有问题，如所谓遣送时间很多只是记载所说传教士将要动身日期，至于是否真是这个时候遣送的则又不是很清楚。

会	法国	卜日升	Baborier, Jean	1724	湖广/后到江浙
	法国	郭中传	Gollet, Jean-Alexis de	1725 (1727)	江苏、山东/
	葡萄牙	房玉章	Cordes, Francesco de	1724	佛山/后遣送澳门
	葡萄牙	金澄	Camaya, Manuel	1725	连州、桂林/
	葡萄牙	习展	Marc Silveiro	1725	广西/退居暹罗
	德意志	席宾	Philippe Sibim	1724	南方诸省/后赴暹罗
	德意志	穆若瑟	Simoens	1724	日本教区区长
	葡萄牙	A.德梅洛	Melo	1724	海南/
	意、奥	金亮	Miller, Balthasar	1724	新会、上川/
	葡萄牙	陆玛诺	Ribeiro, Manuel	1724	海南雷州/
	法国	胥孟德	Joseph Labbe	1724	广东/后到磨盘山
	法国	张貌理	Maurice de Baudory	1724	广东/
	法国	彭加德	Claude Jacquemin	1729	江南/后至澳门
	法国	德玛诺	Romin Hinderer	1729	江南/后至澳门
	法国	林起凤*		1729	江南/后至澳门
	法国	卜文气	Louis Porquet	1729	江南/后至澳门
	葡萄牙	安道义	Antoine Fercira	1724	江南/
	葡萄牙	范若瑟	Almeida, José de	1724	1717年在广州/
	葡萄牙	李若望	Jean Pereira	1725	1722年在广州/暹罗
	葡萄牙	鲁伯都*	Pierre d'Acosta	1724	江南、1724年在赣/
葡萄牙	索玛诺	Emmanuel de Souza	1729	江南/1732年到澳门	
	不详	艾若翰	不详	1724*	不详
多明 我会	西班牙	布拉兹	Blaz de la Sierra	1724年11月	福建福安/后回福安
	西班牙	奥斯多	Eusebio Ostot	1724年11月	福建福安/后回福安
	西班牙	白多禄*		雍正二年	

(注：表中带有“*”号的表示存疑)

雍正七年再次全国禁教，在这次禁教过程中，有关这次查禁天主教中间的传教士问题，有的地方官吏，其遵循的标准仍然是雍正元年礼部部议，即将传教士遣送澳门；有的则是遵循雍正二年孔毓珣奏议经礼部部议通过的将传教士留居广州。署理江西巡抚谢旻接到内阁所传口谕后，于雍正七年十月初六日上奏称：

随经知会各府州县，各于所属地方密行查访，如有西洋之人潜藏居住，即加意看守，立速具报。容俟据报到日具折奏闻。¹²

谢旻在并没有说查获传教士后，将作怎样的遣送安排。同年的九月，山东布政使费金吾在奏折中称：

此外或更获有西洋天主教之人，应否遵照雍正二年上谕，一概押发广州省城安插，抑或临期另折奏请圣裁，并恳皇上批示遵行。(朱批)：再来者但不容留居住建庙屋，没田土则已，亦不必押发也。¹³

而雍正七年十一月初七日湖南巡抚赵弘恩在奏折中就直称要将传教士押送澳门：

大学士公马尔赛等寄信奉圣上谕近闻西洋之人外省府县中尚有潜藏居住者本地无赖之人相与往来私从其教恐久之湮染益深，甚有关于风俗。钦此。臣已严饬各属，星夜查报，倘有潜往之人，臣当遵旨委官押送澳门安插。

¹² 《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第16册页885-887。

¹³ 《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第16册页670-672。

(朱批): 不过送至其地而已, 不宜过于拘束, 非犯罪之人可比。莫令外夷怨怖, 有失中华柔远之意。¹⁴

不知雍正所谓“送至其地”是否是肯定了赵弘恩的遣送澳门的想法。在浙江, 总督李卫雍正八年的奏折中也称:

西洋人德玛诺从前因在浙染病, 具呈调治, 宽限回京, 咨部在案。臣于上年十月内回任后, 遵旨行查, 催令起程。据称老病寒冬, 长途难行, 验明咨报内阁。今于本年五月初间委官伴送至广东澳门安插。¹⁵

这次遣送的还有林起凤、薄文及二人, 薄文及当是卜文气。

雍正对费金吾的批示本身似乎就有矛盾的地方, 而对比于赵弘恩奏折的朱批, 其矛盾更为明显, 雍正八年, 李卫将传教士遣送他也无所表示, 态度似乎有点飘忽。而从传记记载来看, 德玛诺、卜文气都是 1729 年被押送到了广州的, 而并没有立即就去澳门。¹⁶而当时在湖南传教的主要是顾铎泽, 他后来主动去了广州, 并不是官府押送的。应该说, 这次禁教各地的传教士实际上还是没有安插澳门, 而是留在广州, 随着广东地方禁教才将他们一同安插澳门。

三、1732 年被遣送到澳门的传教士

首先应该指出的是, 由于雍正元年禁教时开始所采取的政策是要将传教士安插澳门, 但当时传教士并未被安插到澳门是可以肯定的。如福安教案爆发, 文献称“查出西洋二人, 照例送往广东澳门”,¹⁷但事实上如我们上文所说, 他们只是到了广州, 并且后来还回到福安。

雍正元年全国禁教后, 大批传教士被驱逐到广州, 而广州的教堂修院无法容纳更多的传教士, 因此, 离广州较近的顺德天主堂就成了最好的安置传教士的地方。雍正七年禁教后, 顺德教民又纷纷逃离, 从鄂弥达奏折内容看, 这一批顺德教民大多都逃至广州, 这也是引致广州教民急剧增加的原因。观风整俗使焦祈年巡视广东沿海回广州后, 发现广州天主教发展的情况更为严重, 遂联合两广总督鄂弥达、广东巡抚杨永斌发起一场驱逐广州传教士的禁教运动, “西洋人置天主堂, 使徙归澳门。”¹⁸“该督抚将居住广州府之西洋人悉行驱逐前往澳门, 不容一人在省, 以致西洋人流离失所。”¹⁹据荣振华记载: “1732 年(雍正十年) 8 月 18 日圣旨; 8 月 21 日, 广州的流放者们又被驱逐到了澳门”。²⁰

除了官方记录的原因外, 从耶稣会士卜文气的信件中还可得知, 这次教难中还有回教徒从中作梗。²¹这次的遣送, 是不允许传教士从广州直接搭船回西洋的, 卜文气曾言及:

巴黎神学院的三名法国教士对于在澳门的居留感到畏惧, 于是便要求允许他们乘该年到达中国的船舶撤走……知县于他们所在的房间中同意了这

¹⁴ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷 216 之 1 “朱批赵弘恩奏折”。

¹⁵ 《宫中档雍正朝奏折》第 16 辑页 464。

¹⁶ 《在华耶稣会士列传及书目》页 599、624; 《在华耶稣会士列传及书目》页 852。

¹⁷ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》第一册页 135。

¹⁸ 《清史稿》卷 291 《焦祈年传》, 中华书局标点本。对于参与此事的其他地方官员的情况, 可参阅杨文信《雍正年间天主教传教事业在岭南的发展与挫折——以 1732 年驱逐广州传教士往澳门之事件为中心》, 载赵春晨等主编《中西文化交流与岭南社会变迁》页 658-660, 中国社会科学出版社, 2004 年。

¹⁹ 《寄谕广东总督鄂弥达等查明澳门可否停泊大船以定可否留西洋人在省城居住事宜》, 载《明清时期澳门问题档案文献汇编》第 1 册页 173。

²⁰ (法) 荣振华著, 耿昇译《在华耶稣会士列传及书目补编》页 821, 中华书局, 1995 年。其称圣旨显然是不对的, 而是地方谕令。

²¹ 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 86-87。

项要求，但必须借助于使他们离开中国的可靠保证金，方可成行。正当他们寻找这笔保证金的时候，该案件报告给了上级的官吏们，后者却无论如何也绝不同意这些法国人如此撤走。上级官吏们拒绝的主要原因，是他们有关我们出发赴澳门而上奏皇帝的“本”已经准备好了，他们认为不宜对此作出任何改动。这样一来，三十名从此之后留在广州的传教士们的命运依然如故……²²

卜文气记录的传教士人数是30人，与中文档案《广州城守将毛克明奏报西洋人方玉章设教惑众逐往澳门情由折》所称相同：

查广东省会新旧两城关厢内外，共有天主堂8处，俱系西洋人方玉章等30名居住。……今方玉章等遵于七月初二日自省移赴澳门讫。²³

荣振华的资料也称：

据发表于313（《汉学研究室情报》）/397的论文记载，恰恰有30名会士被从广州驱逐到了澳门，即其中包括有3名西班牙多明我会士、8名西班牙方济各会士、3名葡萄牙耶稣会士、3名意大利教廷传信部会士，10名法国耶稣会士。²⁴

毛克明奏折中所言的30人，是指当时住居广东省会新旧两城关厢内外，八处天主堂的西洋人。这个数据中，肯定包括了长期在广州而当时刚刚去世的张貌理（张尔仁）。鄂弥达在六月二十七日（8月17日）发布的告示中，共公布的14个西洋传教士名单中，张貌理赫然在列，而这个时候张貌理已经去世两天。²⁵七月初二日（8月21日）鄂弥达给皇帝的奏折中还有其名，为上述天主堂中的一堂副堂主。关于张貌理去世的信息，据卜文气的书简称，当天是圣母升天节（8月15日），后来灵柩被中国官吏安放在东门外佛寺中。²⁶

因此，可以推断官方所说的30人是遣送之前的统计数字，并不是最后到达澳门的传教士人数。当然，卜文气信件中传教士30名的说法可能就是借用了官方的数据。而后来研究者中也有根据这个定数进行行文及论述研究的，这对荣振华所称举的这次遣送澳门的传教士中有属于10名法国传教区，²⁷而其有名姓者却仅仅9名也可以作出很好的解释。

又有一个可疑人物朱耶芮（储斐理，Philippe Cazier），比利时人，传记记载他1722年歿于广州。²⁸而官府在雍正十年（1732）统计的人名册中仍有一个叫做朱耶芮的传教士，若不是还有另外一个朱耶芮入华的话，显然这里的朱耶芮只是记名而已。

后来的各种关于从广州驱逐到澳门的传教士人数的记录也不尽相同。韩承良的研究称：

虽然被驱逐出境的传教士们，透过北京耶稣会士的关系，可以住在广州，并在那里维持教友们的宗教生活。但是到了1732年，连广州也自身难保了。是年8月18日，一切客居广州的传教士，都必须立即撤离广州，被逐到澳门去。当时在广州避难的有36位传教士，他们都被迫上船押走了。在这36

²² 《耶稣会士中国书简集》卷4页82。

²³ 《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册页172。

²⁴ 《在华耶稣会士列传及书目补编》页852。

²⁵ 《耶稣会士中国书简集》卷4页77-78。这14名传教士可能就是长期留居广州的传教士，而其他的则可能是后来陆续来到广州的传教士。

²⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷4页81。

²⁷ 《在华耶稣会士列传及书目补编》页852。

²⁸ 《在华耶稣会士列传及书目》页636；《在华耶稣会士列传及书目补编》页123。

位传教士中有 9 位西班牙会士，一位意大利会士。²⁹

根据施白蒂《澳门编年史》记载，1732 年 8 月 20 日，遭到驱逐的传教士从广州分乘 6 艘船于 21 日启航前来澳门，于 24 日抵达，共有约 40 位传教士。³⁰又据《传教年鉴》第 20 卷：

通谕发出后就有 35 名传教士被地方当局逮捕，其中 4 名主教是在广州被捕的。1732 年，被捕教士被押送澳门。³¹

数据的出入比较大，可能是因为其记录的依据就不一样。孟由义被安插澳门后曾言及：

在那些来自其他省份的人员行列中，我们对其中的两个人产生了特殊兴趣。其中之一是来自北京的，过去被吸收加入我们耶稣会并于两年前便已晋升司铎。³²

由于雍正七年的全国禁教后，又有一些传教士被发放到广州，其中可能有些并没有统计到官方的数字之中，即下文气所说的“那些来自其他省份的人员”中的人员。从下文气后文的记载来看，这些人中有两个是中国籍耶稣会士，后被拿回关押狱中。³³不过因为当时清政府并不清楚有中国司铎这么一回事，³⁴故这两个（一位）中国籍神父肯定不会在清官方统计数字之列。可以肯定，官方统计的传教士并不就是安插到了澳门的人数，这也就是各种数据不同的一个重要原因。

不过不管怎样我们还是可以根据一些材料进行整理，得出到达澳门的传教士的大致名单：³⁵

西班牙多明我会士 3 人：白多禄、布拉兹（罗巴拉斯）、奥斯多（代理主教的黄艾欧瑟伯）；

西班牙方济各会士 6 人：安多尼、艾色、巴廉仁、卞述济、罗铭思、花迪我；

葡萄牙籍耶稣会士 3 人：房（方）玉章、孟由义、索诺（索玛诺）；

法国传教区 9 人：卜日升、孟正气、郭中传、赫苍璧、下文气、德玛诺、彭加德、聂若望、马若瑟；

中国籍耶稣会士：两名（未详姓名）。

意大利教廷传信部 3 人：毕天祥、闵明我（米拉尔达 Miralta）、麦传世；

巴黎外方传教会 2 人：戈宁、计有纲；

奥斯定会 1 人：谢德明；

更有研究表明，到雍正十一年（1733）止，属巴黎外方传教会、多明我会及奥斯定会被驱逐至澳门者达一百余人。³⁶

雍正十年（1732）的广州禁教将传教士安插澳门，其影响比之于初年将传教士留居广州相比，实在严重多了，《天主教传行中国考》卷 7 称：

至遣往广州居住之西士。数年来，虽不能自由传教，颇能平安度日，满

²⁹ 韩承良《中国天主教传教历史》页 62，思高圣经学会出版社，1994 年。

³⁰ 《澳门编年史》页 118。据书简集的材料，当时传教士 20 日离开广州乘坐的是十四五只小船，21 日改乘四艘双桅战船，而不是六只。《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 84。

³¹ 卫青心著、黄庆华译《法国对华传教政策》上卷页 25，中国社会科学出版社，1991。

³² 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 85。

³³ 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 85。

³⁴ 据研究，直到 1784 年清政府才知道有中国司铎。参阅《18 世纪四川的中国籍天主教神职人员》（李大霞译本）。

³⁵ 此名单参阅了汤开建《明清之际天主教在广东地区的传播发展》的研究成果。及杨文信《雍正年间天主教传教事业在岭南的发展与挫折——以 1732 年驱逐广州传教士往澳门之事件为中心》，载《中西文化交流与岭南社会变迁》页 668-669。

³⁶ 汤开建《明清时期澳门天主教的发展与兴衰》（未刊稿）。

望事有转机。皇上开恩，得早回原处传教。不料，雍正十年秋，又下逐客令，限三日内，悉数出境，赴澳门寄存，或返西洋，不准逗留内地。总督大张示谕，张贴四门，诬圣教为邪教，凌辱之言，不堪入耳。³⁷

以后，捕获的传教士仍是照例送往澳门，如1733年福建抓获的两名传教士，除了一个送往马尼拉外，另一个就是遣送澳门安插，这个我们前文已有交待。

雍正十年的广州教难后，广州作为传教士从澳门到内地传教之中转站的作用从此丧失，传教士从澳门进入中国内地传教均必须采用秘密的偷渡方式，³⁸全国的天主教形势更是进一步恶化。

第二节 对中国信徒的处理

1724年1月，礼部的议复中有“凡误入其教者，严行禁除，令其改易；如有仍前聚众诵经等项，从重治罪”的规定，但其中并没有具体规定教徒出教的措施，在法敏以及其他几件奏折中，对于教民的规定，也多如是。据《大清律例》“禁邪”类中明文规定，天主教徒出教者当堂跨越十字架，始可免罪，而中国信徒最早接受此种考验则是在乾隆十三年。³⁹

一、对普通信徒的处置

清代包括雍正时期，朝廷对于邪教徒众的惩治手段之一，就是严惩为首，宽待信众，不搞扩大化的办法。⁴⁰在清当局的认识下，当时的传教士都是西洋人，是为夷狄，因此对他们主要采取了安插和遣送的政策，并没有过多地施以刑罚。那些引导和包藏西洋人的中国籍信徒则往往被当成是邪教匪首之类的角色，往往定以刑罚。而对于普通教众，奉行“教化为先”，除了劝谕其出教外，对具体出教的措施除了零星的记录外，似乎并没有什么政策得到广泛施行。

1714年南阳知府禁教时，曾草拟了一份主要针对天主教徒的文书，想让那些放弃本人信仰的人具名。文书如下：

“为服从正在确切了解各种教派及错误教义的贤明知府所发布的告示，我(某某姓名承认因不慎而误信了天主教。遵照上述告示，现自愿予以放弃。本人证词是确凿无疑的。我同时放弃一切错误教义。某某人签名。康熙五十五年某月某日。”当事人签名后，下面还有地保及邻居为前者作保的签名。⁴¹

知府还召集所有地保，命令他们留心不让任何聚会在我教堂里举行，并禁止在门口放置十字架。

福安教案时，县令同样也要求教徒写具悔教书。一些普通信徒被押往福安城隍庙，强迫他们跪拜城隍，具结改悔，否则施以杖刑。⁴²可以说，朝廷或者地方所做出的种种措施，主要还是根据中国人的习惯及天主教的特征对症下药的。

³⁷ 《天主教传行中国考》页204。

³⁸ 参阅汤开建《明清之际天主教在广东地区的传播发展》(省社科基金项目，已结项)。

³⁹ 方豪《方豪六十字定稿》页148。方豪所说的这次跨越十字架案事，在《耶稣会士中国书简集》(卷4页357-366)有详载。

⁴⁰ 刘金光《雍正皇帝破“邪教”有招》，载《世界宗教文化》页35，2001年第2期。赫治清《清代邪教与清朝政府对策》，载《清史论丛》页147，(2003-2004年号)。

⁴¹ 《耶稣会士中国书简集》第2册页179-180。

⁴² 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》页67。

雍正八年二月初三日福建巡抚刘世明奏禁福建地方无为、天主等教事，其折称：

福建地方，无为、天主等教原无掌教为首之人，乡愚无知妄求果报，往往私相传习。此等旁门邪教必须除净根株，风俗方归淳厚。今臣凛遵皇上谕旨，务令默化潜消，臣闻习天主教者，其家不奉神佛，并不供祀祖先；归无为、罗教者，合家男妇老幼俱吃长斋。臣今专行臬司通飭所属，着落保甲晓谕，凡大家小户俱令供奉祖先敬礼神明；除年老男妇愿斋者听，不许阖家大小俱吃长斋。如一月以后仍不改邪归正，甲邻不禀首，官司一体坐罪。现在省城行之著有成效，不过再行半年，此等邪教，福建谅可潜消矣。⁴³

嘉乐的“八项特许”中，对于中国礼仪的问题已有所纠正，如第一条就准许教徒家中供奉祖宗牌位。雍正对于刘世明处理天主教的办法没有明示，我们可以推测他是默认了的，而对刘世明处理无为等教众的办法雍正则十分生气；“但应禁止邪教惑众，从未有禁人吃斋之理，此奏甚属乖谬之至，朕不解汝具何意见而云然。若将此等无理妄举以为尽心任事实力奉行则大误矣。既云年老愿斋者听，而合家大小吃斋者又欲坐罪，更属可笑之谈。如于一家老者小者饮食之际，稽查某斋某不斋，其纷扰为何如耶……”显然，雍正要禁的还是惑众之魁，以维护地方稳定，对于一些教民的行为并不在意。刘世明此奏折将天主教与一些邪教相提并举，故特检出。亦可看出雍正禁天主教其实也是整顿民俗风化的举措之一，并这一时期天主教在中国的境遇。

刘世明奏中针对“闻习天主教者，其家不奉神佛，并不供祀祖先”的特点，采用“着落保甲晓谕，凡大家小户俱令供奉祖先敬礼神明”的措施，同样也是对于一般信徒而采取的。

对于如何处置普通信徒，有资料称，在雍正执政的晚期仍是踌躇未决。⁴⁴雍正朝对待普通信徒的这种相对和缓态度，与后来的乾隆以及日本长期存在的查验天主教徒的方法都有很大的不同。据方豪文，日本早在宽永时候（十七世纪上叶）就已有“蹈绘”之举，有的地方还规定，凡武士阶级以下无分男女老幼，均须强迫践踏……⁴⁵“蹈绘”即与中国之跨越十字架相似，是查验的办法。日本也早就有了查验外国商人的做法，虽然这个也早已介绍到了中国，但就是到了雍正八年，李卫查封杭州天主堂时，也只是在介绍日本的一些措施，而没有仿照的记录：

今日本于海口收港登陆之处，铸铜为天主跪像，抵其国者，不蹈天主像，则罪至不赦。⁴⁶

类似的记载在福建总督郝玉麟雍正十一年十二月二十六日的奏折中，其中称：

闻得日本倭夷亦深疾其教（天主教），以铁铸一西洋人像，中国客商到彼生理者，必令践污其像而始与交易。……⁴⁷

然而，他这里所介绍的也只是查验到达日本的中国人，同样没有谈及日本对待本国教徒的方式。

可憾的是，一些一般的民教之间冲突，也会被教外民人以及仇教官吏所利用，以行其反教之事。1734年，在保定府的高阳和任邱两地发生教案，一新入教徒

⁴³ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷43下“朱批刘世明奏折”。

⁴⁴ 《在华耶稣会士列传及书目》页523，这份信札当即是《耶稣会传教士巴多明神父致同一耶稣会中尊敬的某神父的信（1734年10月29日）》（《耶稣会士中国书简集》卷4页120-122），但是从中译本来看，却没有有关教民问题的记录。

⁴⁵ 参阅方豪《方豪六十自定稿》页147-172。

⁴⁶ （雍正）《浙江通志》卷217“祠祀”，四库全书本。

⁴⁷ 第一历史档案馆缩微胶卷，第1-001080-001082号。

被非基督徒诬告，当仇教的高阳县官接到非基督徒充满对基督教诬蔑之词的状况后，据巴多明的信称：

高阳县官不作其他调查就派人去把被告抓了来，给他上了镣铐，到他家去抄出圣书、十字架、圣像、念珠和基督教其他的象征物。在县官看来，这些东西都是那位新人教者的罪证。审讯时，他向他提了许多诡诈的问题，其中还问他怎么胆敢进了皇帝谴责过的邪教，谁给他付的洗，哪些人是他的同谋，等等。边审问，边打耳光并施其他的酷刑。那位新人教者没有屈服，只是回答他信仰的教理是非常神圣的，所有和他一样信仰它的人都以此为荣。这个回答尽管很简单，却使得县官更生气，他马上又下令另外逮捕了好几个基督徒，他还向省里的官员们报告他的新发现。……⁴⁸

在花费了很多的精力和钱财之后，其中一些教徒才得以假释。

总而言之，雍正禁教时对于天主教一般徒众所遵循的还是从宽从缓。而对于引导传教士进入内地以及容留传教士的信徒来说，与对待其他邪教首恶也颇相类似，官府的态度则要严厉得多。

二、对重要信徒的处置

这里的重要信徒，主要是指有引导和包藏传教士嫌疑的中国籍信徒。福安刚爆发教难不久，福安知县傅植在接到上峰禁教命令后，带人来到当时城中正在兴建、尚未完工的一所教堂，命令停工，将之关闭，随后又抄了另两个旧教堂，并捣毁了传教士的住所，逮捕了他们的仆人，拷问传教士的下落。此外，他还两个当地文人信徒郭多默和黄本笃带往衙门审问，逼令他们背教。⁴⁹华籍传教人员则被施以严厉的惩罚，或杖责，或递回原籍，或禁桐广西，很多信徒费了一大笔钱才得以赎买获释。⁵⁰

1733年福建发生教案：

他（福建总督郝玉麟）对帮助传教士们进入福建或者把传教士藏在家中的中国基督徒却非常严厉，他将他们中的一些人关入监牢，拷上锁链，处以罚款、杖责、放逐。如果仅止于此，事情也就无声无息地了结了，朝廷也不会得知此事，但是他判处一个基督徒秀才自缢，因为此人让两个传教士藏在他家里。死刑判决书必须经皇上下旨才能执行，他不得不将判决书及案卷送交刑部，由刑部审问核准后呈交皇上批准，或者下旨。所有死刑判决书都要得到皇上确认，有时他会从重处罚，而且经常的是减轻处罚。但是有时候判决苦符合国法，通常就让其保持原判。⁵¹

这与朝廷仅仅是将传教士驱逐相比，也显得非常严酷。郝玉麟将此事上报朝廷，而雍正时赞同这种做法的，称“办理甚属妥协”。⁵²一些背教者也曾抱怨教徒与传教士之间差异。⁵³当该案卷交给刑部后，该部小吏在接受传教士的贿赂之

⁴⁸ 《耶稣会上中国书简集》卷3页150。

⁴⁹ 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》页66。

⁵⁰ 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》页67。

⁵¹ 《耶稣会上中国书简集》卷3页147。

⁵² 关于此案的处理，可参阅雍正十一年九月二十六日郝玉麟奏折、同年十二月二十六日郝玉麟与巡抚赵国麟联衔奏折和同日郝玉麟独具名奏折，内容有详略，侧重也有不同，分别载《宫中档雍正朝奏折》第22辑页165-167，《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第25册页688-691，第一历史档案馆缩微胶卷，第1-001080-001082号；另可参阅《世宗宪皇帝朱批谕旨》卷24上“朱批郝玉麟奏折”，其中此处朱批就润色成了“严惩内地勾引之人，从宽释放远夷，办理甚属妥协”。

⁵³ 沙百里《中国基督徒史》页192-193，中国社会科学出版社，1998年。

后，也曾建议在此问题上大做文章。⁵⁴

雍正十年七月初二日，鄂弥达等奏称，其处理天主教事：

……分作三层料理，暗破奸谋。先传到各堂西洋人，谕以不便在省设教招摇，立押搬往澳门住居，俟秋后令其附舟回国。次再查明各堂副堂主，系中国无赖之入教者，加以伙骗外彝罪名，重杖严惩，系外省者，解回各该原籍约束，系本省者，发往琼南禁锢。然后再将各女天主堂堂主，令其亲属领回收管，出示晓谕，令各改过自新。⁵⁵

传教士被遣送到澳门后，虽然毛克明在奏折中称“归教人等，概免深求”，对于传教士的仆从，他们的处境与以往相比显得更为悲惨，卜文气在信中称：

至于仆人，他们至今都仍在看守着这些房子，官吏们似乎从未虐待过他们。我们觉得那些不在广州的传教士，将都被遣返回其本省。但可以肯定，八名或十名基督徒被流放到了海南岛。这些人全部或者大部分人都是那些要经受有关传教士们行为的多次审讯的人。⁵⁶

他（香山知县）奉已收到的上司官吏的命令，让一直陪同我们的仆人和基督徒上岸登陆，让其手下的人看守他们。时隔不久，他又传讯了他们，然后又奉他的命令而将他们的名字造册登记。继此以后，又有人将他们送上船并解往广州去了。栓在他们脖子上的锁链，就如同是在他们到达广州时等待他们的虐待之先兆一般。事实上，一旦他们一行约五十人到达广州时，便将他们押上了不同的法庭，由一批兵勇和官吏们的差役递解，其目的是为了将他们在全城内游街示众。他们后来被押解到了处决死囚犯的广场。知府在南海和番禺两知县的陪同下，前往那里监斩。这一场面是以对基督教发动的可以想象出来的最不公平的打击而开始。继此以后，从八座教堂中抓捕的这批基督徒中的十二人被判处二十大棒。⁵⁷

……使我们从感情上感到痛苦的，却是这种迫害在其他省份的官吏们思想上留下的印象，这些人必然会仿效广州的官吏们，搜捕分散在整个帝国中的基督徒。

其他那些从未受过杖（棒）笞的基督徒，则被投入大牢……⁵⁸

雍正十年广州的禁教，不仅仅将居住广州的传教士驱逐澳门，而且对教友及传教场所均进行了大规模的迫害和破坏。因此，萧若瑟曾称：

尤可悲者，教友亦被多被锁拿，拷挞之后，或充发远方，或收监禁押，教难之烈，为从前所未有。⁵⁹

然而，不管怎样，与乾隆时期有传道员刘二因为在京中育婴堂为婴儿付洗而获罪并酿成一场教案相比，⁶⁰雍正朝毕竟还没有因为中国神职人员因宣教而发生教案的先例出现，主要还是在处理传教士问题的时候牵涉到中国信徒。

三、对女性信徒群体的处置

明清社会对女范的作用，其社会职能与男性是完全不同，就是日常的活动中

⁵⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷3页147-149。

⁵⁵ 中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》页71，中华书局，2003年。

⁵⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷4页89。

⁵⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷4页84，这段话的意思似乎有点混乱，然而其对教徒的基本态度还是可以确知的。

⁵⁸ 《耶稣会士中国书简集》卷4页85。

⁵⁹ 《天主教传行中国考》页204。

⁶⁰ 《耶稣会士中国书简集》卷4页174-191。

也是如此。对于那些女性信徒而言，其入天主堂做礼拜就非常困难，这也使地方上对于防止妇女参加宗教活动来说要容易的多。传教士就曾指出：

至于女教徒去教堂那就难了。一方面有皇帝的通令，其中禁止妇女进教堂，另一方面更怕在街头巡逻的士兵。他们一旦发现妇女进了教堂，马上就审问她们，威胁她们……⁶¹

明清之际，天主教守贞观念也随后传入，据秦和平文章：“童贞女简称贞女，民间又称姑娘、姑姑或姑婆。系西方人主教会修女在中国社会的特殊称谓。”⁶²不少女性天主教徒立志守贞不嫁，虔诚修道。雍正时期，苏努家人之中也有这样的贞女。⁶³穆天尺在四川也培养了一批这样的贞女，而德玛诺在杭州也曾建立一所贞女院。

据载，贞女观念最先由多明我会会士引入。因此，在多明我会活动频繁的福安，就有不少这样的贞女。雍正初年禁教，傅植在辖区内四处张贴觉罗满保的禁教令，并派出捕役，到溪东、顶头、罗家巷、穆洋等地抓捕传教士，命令各处房族、乡保人员执行该令，禁止习教，所有守贞女劝令出嫁。⁶⁴张先清的研究表明，雍正时期，官府先后四次查禁福安县天主教活动，其中就有两次包含禁守贞女守贞内容。⁶⁵至于一些女堂主、副堂主，主要是雍正十年广州禁教时候曾有关处理办法：“将各女天主堂堂主，令其亲属领回收管，出示晓谕，令各改过自新。”⁶⁶

第三节 对教产的处理

查禁一种宗教，就必然要对其活动场所作出规定。康熙时，陈汝咸就将福建浦州没收无为教教堂四所，分别改成公所、育婴堂。⁶⁷对邪教取缔之后的处理办法之一就是将其活动之所改作公开设施。

一、对教堂的处理

天主堂是带有明显天主教性质的建筑，又是不动产，对它的查禁也是势在必行。雍正元年，当教案在福安爆发时，当时福安有教堂 18 所，而福安知县傅植称：“有票的西洋人虽各有教堂，但每个省只能有一座，从未有人允许他们在福安小小一隅之地拥有十几座之多……”很多教堂都是私自建立的。为此傅植还援引私自建庙为朝廷所不许的典章来查禁天主堂，在他于雍正元年五月二十六日（1723 年 6 月 28 日）发布的查禁天主教的文告中称：

查我国典章，我发现私建庙宇是不允许的，若发生这种情况，地方官应将其拆除并严加禁止。地方官若不充分行使职权彻底禁绝此事，他们的权威就会被蔑视；而若不尽早禁绝，所有百姓都将信奉该教，从而背离我国习俗、追随洋人之法了。⁶⁸

⁶¹ 《中国来信（1716—1735）》页 46。

⁶² 秦和平《关于清代川黔等地天主教童贞女的认识》，载《四川大学学报》页 110，2004 年第 6 期。

⁶³ 《耶稣会士中国书简集》卷 3 页 126。

⁶⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 315-316；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》页 65。

⁶⁵ 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》页 95。

⁶⁶ 有关此问题可以参考杨文信《雍正年间天主教传教事业在岭南的发展与挫折——以 1732 年驱逐广州传教士往澳门之事件为中心》，载《中西文化交流与岭南社会变迁》页 668-669。

⁶⁷ （清）蓝鼎元《鹿洲初集》卷 7 “月湖先生传”。四库全书本。

⁶⁸ 《耶稣会士中国书简集》卷 2 页 317。

即便是在京畿附近的教堂，同样难逃厄运，冯秉正在信中说：

裁决于正月十七日(2月11日)才发往各省，但官员们从通报中一得知消息便开始反对我们。虽然我们被允许留居京城，但就在北直隶省，Ouen-ngan(文安)县知县立即强占了我们建在该县的法国教堂，将其改做公共粮仓。⁶⁹

另外还有法国传教士在宣化府的教堂，以及葡萄牙神父在赵州的教堂也都如此。1724年冯秉正信札称：

我们还不知道其他传教士何时将被迫离开他们的教堂。人们可以想像，眼看着三百余座奉献给真正的上帝的教堂落入非基督徒之手，又目睹三十余万基督徒因没有教士和牧师而失去了一切神佑，我们是多么痛苦。⁷⁰

冯秉正此语虽然夸大，但大量部分教堂被毁改作他用也是事实，如济南府的两座天主堂，雍正二年时，一改作育婴堂，一改作义学，临清天主堂则改作公所，上海老天主堂改为关帝庙，南京圣堂改为积谷仓，苏州圣堂改为阊里别墅。顺德天主堂则公开售卖，杭州天主堂改为天后宫，福安天主堂改作书院。

禁教令下达，各地纷纷查封天主堂，将其改作他用。地方官吏的做法，也并不是随意而行的，很多时候要看教堂的具体结构以及当地的需要。早在福安教案爆发之初，1723年6月14日，知县傅植就接到满保这样的命令：“各处教堂均需检查并登记造册。检查必须准确、可靠、真实，还应画下其形状，以便我决定将其改派何种用途。”⁷¹傅植本是想将天主堂的材料用于修葺衙门，还被满保否决。⁷²雍正八年，李卫将杭州天主堂改作为天后宫，也是考虑到了当地的需要作出的决定。

有的虽说有点强买强卖之嫌，但也算是给予了一定的补偿。张先清的研究表明，1731-1735年间，福安6所天主堂被查封变卖，1731年福安男女二堂卖得银500两，就用在了修福安西坝，其他的一些天主堂在被变卖之后其所得用在了公共事业当中。⁷³1732年广州官吏将传教士安插澳门时也是如此，据传教士在信中称：

他在广州卖掉了我们的所有教堂，将他乐意支付的价款交给了澳门城市的检察官，该城当时正处于极端的苦难之中。但该城的检察官尚丝毫未将这笔钱财归还传教士们。⁷⁴

关于此事，卜文气的信中也有记载：

他们(广东官吏)同样也为我们的住院确定了价格，其目的是让我们接受其价钱，某些人同意接受这笔钱，其他人则主张拒绝它。这些人提出的理由如下：1.这一价格要大大低于其公正的价值；2.必须交付合同，从而使我们失去了在希望返回中国时而要求返还合同的手段。⁷⁵

教堂没收，这也是中国朝廷的一种经常性的处置办法，早在陈昂奏请禁教时，德其善在雷州所建的天主堂就被地方官吏没收，改为义学。⁷⁶

对天主堂的查禁，不仅是对建筑本身，还包括其附属的设施及装饰。由于教

⁶⁹ 《耶稣会士中国书简集》卷2页332。

⁷⁰ 《冯秉正神父致本会某神父的信(1724年10月16日于北京)》，载《耶稣会士中国书简集》第2册页340。

⁷¹ 《耶稣会士中国书简集》卷2页315。

⁷² 《耶稣会士中国书简集》卷2页319。

⁷³ 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》页76。

⁷⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷4页122。

⁷⁵ 《耶稣会士中国书简集》卷4页89。

⁷⁶ 《在华耶稣会士列传及书目》页666。

堂内的很多东西都包含宗教含义，有的本身就是表达宗教信仰的工具，因此官吏在执行的时候，对这类物件是不会轻易放过的。葡萄牙耶稣会士李国成神父就曾告诉北京的神父，广西总督一听说礼部判决，便立即夺取了桂林府教堂，让人推倒祭坛、焚烧圣像。⁷⁷

（附表）中文材料中的部分教堂处理情况：

所在地	用途	改建时间	主持人	出处
府城	常平仓	雍正元年		《江南通志》卷22
桂林府	节孝祠	雍正二年		朱批谕旨卷29上“朱批韩良辅奏折”
兰州	茶库	雍正二年		《汇编》第1册页224-225
分府城	常平仓	雍正五年	知县舒慕芬	《江南通志》卷22
大北门街	义学	雍正五年	巡抚觉罗石麟	《山西通志》卷35
汉口镇	仁义司	雍正五年		《湖广通志》卷15
阅武门内	常平仓	雍正七年		《湖广通志》卷15
历城	育婴堂	雍正二年		朱批谕旨卷16“朱批费金吾奏折”
历城	义学	雍正二年		朱批谕旨卷16“朱批费金吾奏折”
临清州	公所	雍正二年		朱批谕旨卷十八“朱批费金吾奏折”
嘉定	常平仓	雍正七年	知县傅景奕	《江南通志》卷22
州学内	景贤祠	雍正年间		《湖广通志》卷25
瓦子阁	官制库	雍正年间		《江西通志》卷19
杭州	天后宫	雍正八年	总督李卫	《浙江通志》卷217
顺德	变卖	雍正八年		《五山志林》卷4
广州	公所等	雍正十年	总督等	《汇编》第1册页171

（附表）西文材料中的部分教堂处理情况⁷⁸：

时间	教堂地方	所属修会	处理结果
1724	桂林府	耶稣会	
1724	宣化府	法国耶稣会	
1724	文安	法国耶稣会	
1724	赵州	葡萄牙耶稣会	拆除
1724	河南开封		供奉偶像的庙宇
1724	陕西	法国耶稣会	学堂
1724	Tchang-tho 府		
1724	山西绛州府		官员公务用房
1724	福建福州		官员们的公馆
1724	福建临江县		书院
1724	延平府		学堂
1724	延平府（圣母堂）		谷仓

二、对其他教产的处理

教会财产并不仅仅就是天主堂，而雍正初年禁教所讨论的教产主要是具有天主教标志性的建筑天主堂，所以这以后，各地官吏在执行中也多循例将天主堂

⁷⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷2页332-333。

⁷⁸ 表中资料主要根据《耶稣会士中国书简集》卷2页314-342。

充公，而对于教会的其他财产的处置措施却不是很明确，因此后来处理相关事的时候，有的地方官僚还不得不向朝廷请示。

雍正七年九月十九日山东布政使费金吾奏山东禁教事，奏报两地教产的处理意见。一是济南府历城县原有西洋人南怀德等留下房屋 8 间，坟地 7 亩。当雍正二年奉旨之时，地方官因部文内只有天主堂改为公所之语，其天主堂以外之房产部文未经指明，遂不敢一并改为公用。以致西洋人暗中托人管理，每年潜收租息。二是东昌府临清州原有西洋人康和子等留下房屋 37 间，地 4 顷 92 亩，亦由西洋人暗中托人管理，每年潜收租息。针对这种情况，费金吾提出：“此等行教惑民之西洋人，皆不法之徒。我皇上念其外国之人，不即治罪，但令迁居广州省城。乃不知感激，仍留房产于外省，佯为在京效力，而实则潜行往来，收取租息，殊属不合。此等房产似应一并咨明户部，改作公用，以绝其往来潜匿之根。”雍正朱批：“何必咨明户部，此辈但不许容留在地方行教，然亦未有抄没之罪，实当便价送与伊京中堂内可也。”⁷⁹对费金吾处理教产的意见并不认同。

雍正朝施行的禁教政策，给天主教在华事业所造成的打击是显而易见，对于帝国本身来说，这种政策的隐患在经过百多之后也一览无遗。由于缺乏与外界的起码沟通，使得这个老大帝国在以后的日子里更加盲目自大，不知道外面世界的日新月异。雍正以为将西洋人拒之门外就可以高枕无忧的妙策，经过百年的历史变化，最终还是无法使帝国避免他所担心以及他的父亲康熙已经逆料的事情发生。

⁷⁹ 《宫中档雍正朝奏折》第 14 辑页 470-472。韩承良、崔维孝的文章表明，由于教会不许传教士放利，南怀德还为此请示过了上级。《方济各会传教士南怀德神父生平》，载《澳门历史研究》第 2 期页 84，2003 年。

第四章 禁教时期天主教的传播

其实，这次禁教还是给了传教士很大空子的，严嘉乐就曾指出，南京很多传教士托言养病，请求医生开具证明来延缓遣送的日子。¹到雍正七年，伊拉齐奏禁天主教时还称：“松江府城天主堂内，有西洋人名毕登荣、莫满二人居住，托言养病，时或出门拜客，地方士民多有归其教者。”²

有的托词身体不好，滞留本地，更有一些传教士还利用朝廷准懂技艺之人进京的条件，前往北京。严嘉乐就曾说康和之神父以及湖广省主教穆伦内尔私自来北京。严嘉乐称他们是秘密入京，恐怕也不一定准确，最起码地方官府是应该知道他们此行方向的，这从山东布政使费金吾的奏折即可看出康和之是在官方掌控之下进京的，而山陕主教梅树生（洛里姆）则是因为受不了沿途皂役的驱驰，才先入京，所以他很快也从北京出发去广州。当时也有传教士为了避免在遣送途中遭受折磨的传教士取道北京的例子，严嘉乐之所以产生这样的误解，应该和传教会之间因为有矛盾而缺乏必要沟通有关。另外与他们相似的还有南怀德神父，1724年他也曾打算到北京去，不过最后却未能成行，³费金吾的奏折并不十分准确。

虽然处在禁教的整体气氛之中，但是这时期对于天主教发展来说，还是有一些积极因素的，这也就使得这时期的天主教在华传播过程中禁而不止。比如，在湖北形成了以磨盘山为中心的“神权社区”，福建福安地方天主教则与宗族连接，在地方社会中不断扩大其影响，广州、北京等的天主教在一定的时期内也都有所发展。

第一节 禁教时期天主教传播的一些积极因素

这一时期，教会在华传播仍得以延续，其原因也是多方面的，主要有以下几点原因值得关注。

一、朝廷需要利用传教士

雍正虽然主张禁教，但是朝廷同样需要一些西士服务钦天监，留在宫中，制作技艺，1725年，戴进贤还正式受封为钦天监监正。⁴而且他本人也对一些传教士有着良好的印象，如对曾传授他西学的遣使会德理格神父，⁵及巴多明、郎世宁等。马国贤归国，雍正不仅准允，并赐给名马绸缎等物。⁶雍正为了维护在西方世界的声誉，也每每施恩宽容西教士。教廷使团来华时，所携带玺书，请求援释放德理格例，将关押在广州的毕天祥、计有刚二人一并释放。⁷雍正也应所请，朝廷需要翻译人才，对俄罗斯进行谈判并出使，便命巴多明等教授拉丁文。这些

¹ 《中国来信（1716-1735）》页44。

² 《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第13册页803。然而到了雍正十年广东官吏将传教士驱逐至澳门的时候，这个就不管用了，哪怕传教士是真的患病，身体羸弱。当时遣使会的神父毕天祥因患痲疾而沉痾不起，却也不得不跟随其他传教士一块到澳门，之后不久就在澳门去世。详阅《耶稣会士中国书简集》卷4页84。

³ 《澳门历史研究》第2期页83。

⁴ 《中国天主教编年史》页269-270。

⁵ 樊国梁《燕京开教略》，载《中国天主教史籍汇编》页387。

⁶ 《清廷十三年》页115-116。

⁷ 参阅杜文凯编《清代西人见闻录》页142、168。原文见《传教士与法国早期汉学》页188。

都对传教士特别是京中传教士的活动有很大帮助。

二、地方官员个人对天主教传教士的好感

对于传教士的好恶，在地方官身上同样也有体现，各地官僚是政策的执行者，他们所采取的实际行动直接影响到本地教会和传教士的前途命运。一些传教士利用自己与他们的关系成功地留了下来，而此前闽督觉罗满保也与在福建的耶稣会士利国安关系不错，⁸德玛诺更是凭借康熙时候与满保建立的关系而得以留在了杭州，发展教务。禁教后，传教士与广东地方官吏长期保持良好的关系，使得雍正十年的时候，仅仅广州一地就有教堂 16 所，十年之间几乎翻了一倍。

地方官吏个人对于天主教的态度差异，是不同时期不同地区传教士不同境遇的主要原因。

三、西方社会和传教士本身的努力

教廷为挽救天主教在华传播事业于即倒，在雍正登基不久就派遣使团来华，带上丰厚的礼品，以祝贺为名觐见雍正帝。葡萄牙国王在后来同样也派来使团，为此雍正还召见了在宫中的 20 名传教士。而且就是在禁教期，各教会也还纷纷派遣新的传教士到中国传教。西方社会的这些努力，虽然不能从根本上改变教会在华形势，但其产生的积极影响还是值得肯定的。

就传教士而言，不管是雍初年将传教士遣送到广州，还是雍正十年安插到澳门，都有大量传教士秘密地进入内地传教。传教士的努力是两个方面的，一方面是他们背着禁令暗自传教，另一方面则是发挥他们的个人才能，与朝廷及地方官员相周旋，从朝廷和地方得到容忍甚至支持。有传教士记巴多明事迹称：

雍正于心灵深处就仇视基督教及其使徒们，他长期以来都会毫不踌躇地使传教士们感到了其恶意的影响。然而，雍正始终向巴多明神父显示尊重他的表示，并且对他以礼相待。雍正皇帝多次意欲铲除基督教并驱逐北京的传教士们。巴多明神父以其回答问题的智慧，直接向皇帝呈奏，或者是通过其保护人和朋友们的说情，经常会避开风浪而拯救我圣教。⁹

四、中国神职人员、信徒的工作

虽然有些传教士凭借官府保护仍能留在各地，但毕竟行动要有所收敛，特别是对于那些秘密进入内地的传教士来说，更是如此，他们不仅行动不便，而且在地方活动时也得依靠华籍人士才行。因此，这时候的华籍神职人员在教会传播事业中的地位也非常明显。

华籍神职人员中除了神父、修士之外，还有传道员、善会会长，神父也称司铎，修士为天主教中出家修道的男子，未被晋升为司铎则只能称之为修士。

传道员有两种类型，一是定居的，一是巡回的。固定居住的传道员，更确切地说是善会领袖，以一个特别的会口为基地，负责社团的日常领导事务。中文称为会长，拉丁文称为“团体领袖”，法语中称为“会口首长”。巡回的传道员相对要少一些，他们在非天主教徒中从事皈化工作，在禁教时期，往往要冒很大的个人风险。吸收固定居住的传道员或会长有规定的程序。神父需要提出一个或几个传道员的名字，整个会口要用一天选出一名传道员，在这天以前还须做一段时间祈祷和斋戒。传道员在苦像面前当众宣誓服从以后，即可以就职了。固定居住的

⁸ 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》页 66。

⁹ 《耶稣会士中国书简集》卷 4 页 243。

传道士、会长或善会领导人之间的区别并不清晰，所有的会长一定都是传道士，但并非所有固定居住的传道士必须是会长。这种混乱是由于传教士不区别地对两者都采用“传道士”称呼的缘故。1725年，当时的宗座代牧穆天尺对此作了区分，即许多新的教友应该拥有一个领袖作为训导员（即会长），他必须向传道士作报告，传道士然后要向传教士作报告。而且，只有得到主教的准许才能任命巡回传道士。此外，善会会长可由任何神父充当，尽管他事实上拥有一个取代执事的职位。¹⁰

在禁教困难时期，教会发展成的中国神职人员系统，有力地支撑起了教会的日常工作，使得教会在中国的发展得以不绝如缕地进行。各修会也都非常重视培养和倚靠中国籍神职人员进行传教，马国贤归国后几经努力，最终于1731年建成圣家书院，着力培养有志于赴远东传教的神职人员，之后培养了大批学生，马国贤所带到欧洲的中国学生后来还有回到中国传教的。

中国的信徒不仅从事神职工作，有必要时还要接引保护传教士，为传教士通风报信。顾铎泽潜入湖广后，就是倚靠信徒的保护得以往来于湖广各地。当1729年再发教难时，靠着教徒传道士的帮助，得以和宫廷中的巴多明相互通讯，了解禁教信息。¹¹罗铭恩神父在他于1726年1月20日写给菲律宾省会的一封信中，提到当时位于广州城外杨仁里福音堂隔壁有两处住宅要出售，有一施主自愿捐钱给传教士买房，但是钱不够，于是16位聚集在广州的西班牙传教士便联合签名请求马尼拉方面批准和资助他们购买这两处住宅。没想到后来又有施主赞助，传教士们没有用教会的一分钱便把房子买下了。¹²

张先清的文章谈到，在处理官府、宗族与乡村教会三者之间关系时，这些宗族中的上层教徒往往要扮演宗族与教会利益的保护者角色。在此情况下，每当官府干预传教时，教会往往利用这些宗族中的头面人物来充当协调者，他们或是前往官府直接为传教会辩护，或是动用各种关系加以疏通，以图减缓来自官府的禁教压力，甚至直接运用财物贿赂等手段，以保护乡村教会的发展。¹³

宾静《清雍乾禁教时期华籍天主教徒的传教活动》一文，对雍乾时期华籍天主教徒的活动和作用做了全面叙述，则可资参考。

第二节 禁教时期天主教的总体发展形势

一、教区的划分

随着葡萄牙实力的衰落，其在远东的“保教权”受到越来越多的挑战，为了平衡各方利益，1696年（康熙三十五年），教廷决定在中国境内除保留葡萄牙3个保教权管辖教区外，又建立9个宗座代牧区¹⁴，对管辖区域重新划分：

¹⁰ Robert Entenman 著，顾卫民译《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，详载《当代宗教研究》页43-44，1998年第2期。另，Nicolas Standaert Nicolas (ed.), *Handbook of hristianity in China*, Volume one: 635-1800, pp. 471-472.

¹¹ 《耶稣会士中国书简集》卷3页292-311。

¹² Sinica Franciscana Vol. X - Pars altera, Michael Roca, *Quaestum ad Suos Subditos*, Kuang-chou, 20 Ianuarii 1726, p.p.779-780.

¹³ Gonzalez,B,第2册，第443页。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》页233。

¹⁴ 《在华耶稣会上列传及书目补编》第二章《有关资料综合统计表》页819。另有说法，“1696年（清康熙三十五年），罗马教廷在中国建立了北京、南京两大教区，同时另批了九个代牧区，山西、陕西两省各占其一。山西归耶稣会士管理，陕西归方济各会士管理。”（《太原天主教史略》电子版）

澳门主教区，广东（包括海南）、广西属之；

南京主教区，江苏、河南属之；

北京主教区，直隶、山东、辽东属之；¹⁵

另外福建、云南、四川、浙江、江西、湖广、山西、陕西等为八个宗座代牧区。为了协调各修会之间的矛盾，教廷除了减少葡萄牙保教区的范围外，还划定了各修会的传教区域：

江西：西班牙奥斯定会；

湖广、陕西：意大利方济各会；

福建、四川、云南：法国巴黎外方传教会；

山西：耶稣会；

浙江：西班牙多明我会。

到1700年法国耶稣会创建中国法国传教区后，教廷又将贵州划为该会传教区域。¹⁶由于“礼仪之争”奥斯定会、巴黎外方传教士会以及遣使会传教士大量被驱逐，奥斯定会于1710年退出中国传教会的舞台，其辖区后来也由西班牙方济各会接管，雍正时期就很少有该会传教士在华活动。另外，又有西藏传教会，开始由耶稣会在那传教，经过长期争执，1732年11月，教廷为解决争端，将该地划归卡普清会（嘉布遣使会）。¹⁷很明显，在禁教令下达，全国传教士遭到全面驱逐和清洗时，潜匿在全国各地传教士的传教是不可能完全按照上述划分的传教范围进行宣教的。有些地方往往是多个修会共同经营，比如福建除了多明我会外，还有方济各会、耶稣会等等。

二、天主教各修会的传教士状况

有关雍正禁教初年在华传教士具体数目到底多少，有几个数字都是对这个问题的反应。

1724年禁教后，据有关资料统计，虽然有39位传教士被驱赶至广州，但也有35位传教士在中国内地的乡村和山区的村落中藏匿下来。¹⁸上面这个数字应该是没有包括在宫中为朝廷服务的传教士，若加上当时宫中传教士人数，那么依此推测出来的传教士人数将近100人。

严嘉乐的1725年工作报告中，在其系列数字中，包括遣送的传教士、藏匿各地传教士以及留京传教士，其统计到的数字也是70多人，但是在他的工作报告中，除了遗漏的传教士以外，还没有记录本就在广东的传教士（这可能与当时广东属于澳门传教区有关），就当时广东传教状况，其人数也该不在少数。据张泽称：

雍正即位之初，在中国全国尚有神父一百二十三位，其中耶稣会士五十九人，方济各会三十二人，多明我会八人，奥斯定会六人，遣使会三人，教区神父十五位。到雍正六年留在北京的教士有：外籍主教一位，神父六位，华籍神父三位。同时隐匿地下的教士有：南京潜居主教一位，耶稣会神父七位，方济各会一位；陕西、山西、湖广、四川潜居主教一位，中国神父三位，

¹⁵（瑞典）龙思泰著，吴义雄等译《早期澳门史》页211，东方出版社，1997年。

¹⁶（法）荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》第2章《有关资料综合统计表》，页819。该书页831又称，1753年，教廷又正式将四川、贵州、云南交给巴黎外方传教会。

¹⁷伍昆明《早期传教士进藏活动史》页456。

¹⁸ Antolin Abad Perez, O. F. M., *La expulsión de los misioneros de China En 1732 a través de los documentos, en MISSIONALIA HISPANICA, revista cuatrimestral, editada por el Departamento de Misionología Española, Año XXXI - Num.91. - 1974, p.9.*

耶稣会神父两位，方济各会神父四位；广州潜居耶稣会士神父十五位，方济各会神父十位。¹⁹

禁教之后，各个修会也都没有因为禁教而停止对中国教区派遣传教士。根据1726年1月20日方济会中国传教团会长罗铭恩的信记载，当时在广州的西班牙方济各会士就有16名。而在此之前不久，有两名刚刚离开中国，在之后的1726年，又有2名刚刚入华。据此，1726年前后在华的西班牙方济各会会士就有20名，现综合崔维孝文列表如下。²⁰

1726年前后在中国的西班牙方济各传教士：

外文姓名	中文姓名	入华时间	备注
Miguel Fernández Oliver	南怀德	1692	传教山东，1726年5月在澳门
Miguel Roca	罗铭恩	1696	时任会长
Diego de Santa Rosa	华夏宁	1696	中文姓名义译“花迪我”
Francisco de la Concepción	卞述济	1696	
Juan Bautista Ortuño	欧都诺	1721	1728年赴江西传教
Migue de Torrejón	卞述芳	1721	
Francisco de S. José Palencia	巴伦嘉	1697	
Francisco de los Santos	桑托斯	1724	1726年任会长至1732年
Francisco de Villacastin	维拉卡斯丁	1721	
Antonio de Almadén	安多呢	1725	1729年曾赴山东
Joseph Bornay	卜耐义	1721	雍正禁教时曾赴江西传教
Diego de S. José	丁迪我	1721	1726年前往福建传教至1755年去世。
Roque de la Soledad	罗格	1721	因病于1731年5月14日于广州去世。
Juan de Villena	魏列纳	1721	1724年10月赴山东传教
Antonio de la Concepción	安多尼	1697	外科医生
Thomás de Santa Maria	艾色	1724	1732年遣送到澳门
Joannes Fernandez Serrano	王雄善	1696	传教江西，1726年回欧
Martino Alemán	景明亮	1696	传教山东，1726年回欧
Antonio	安东尼奥	1726	
Silvestre Marco	马柯	1726	1729年赴闽时在潮州被逮

据张泽的统计数，雍正六年（1728）时全国方济各会士为15人。²¹不过他这里的方济各会士还包括了以教廷传信部的名誉到达中国传教的意大利方济各会成员。

荣振华对雍正时期入华耶稣会士做过统计，表明这个时期同样有不少耶稣会士入华，其中还有很大一部分的中国籍神职人员。²²至于其他的修会，有记录，

¹⁹ 张泽《清代禁教期的天主教》页48，光启出版社，1992年。

²⁰ 参阅《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》页362-365。然而参考文章的其他部分，罗铭恩信中所记录的并不都在广州，如魏列纳就于1724年从江西去了山东。如果记载真实，那么就是魏列纳也曾因禁教而被遣送到广州，而不像记载说的一直都在山东传教。

²¹ 《清代禁教时期的天主教》页48，光启出版社，1992年。

²² 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》页987-989。

1733年三名遣使会会士到达广州。²³ 多明我会的传教士除了在福建地区的活动外，还有到其他省活动的记载。²⁴

在1731年的时候，有资料记录了这个时候的传教士状况：

到1731年，根据有关西文史料的记录，在华各修会传教士的具体人数为：西班牙方济会传教士11人，西班牙道明我会传教士8人，耶稣会传教士6人，巴黎外方传教会传教士12人，教廷传信部派出传教士10人，合计共47人。²⁵

这个数字无论如何都不可能是全部的在华传教士人数，雍正十年禁教时候，仅从广州安插到澳门的耶稣会士就有十几个，何况还有很大一个数字的耶稣会士呆在京城。

三、传教士从事的育婴事业

长期以来，入华传教士对中国社会中存在的溺弃婴的现象以及中国的慈善事业就非常关注，而且传教士很早就把自己的育婴观念引入中国。认为：“如果婴儿在洗礼以后不久死去，就能保证他们的灵魂得到拯救。如果一个孤儿没有死去，当然他便在基督教氛围中由修女抚养长大。”²⁶ 据王徵《仁会约引》称：

欧逻巴大州府县，各设有养病院。規制不一，今止就一米兰府言之：其院建自本王，岁捐帑金十余万，选本府之贵而贤者，迭掌其事。院分为六：其一，其二，凡贫家幼孩，父母不能养者，收入院，觅乳媪哺之至五六岁。男女各居一院。男为延师习书习读。或习技艺。及成人，听出院。女亦习女工。年及笄，具奩资嫁之。²⁷

又由于孤儿院一般由修女管理，而在明清之际还没有修女组织入华，所以当时传教士更多从事的是为婴儿付洗的活动，在明清之际就有很多这类的活动。虽然他们更多的出于宗教的目的，而且由于宗教习俗的差异，传教士为婴儿授洗还往往被看作是在谋财害命，但传教士并没有因此放弃，还取得了较好的成绩。²⁸ 康熙对于传教士的这种行为是表示支持的，据载，（1688年）4月7日：

传教士又给皇帝一张1686年至1687年4月死亡和埋葬的弃婴统计表。……统计表明：包括城内外埋葬的有2321人……仍然活着的有191人。皇帝对这个表感到满意，命令传教士继续进行这项慈善工作。²⁹

到了禁教时期，传教士纷纷被遣，教会的育婴事业再也不可能有这样好的环境了。乾隆时期据耶稣会士所称：

从现在执政的皇帝（乾隆）元年起，每年只能使1500多名弃婴领洗。而在过去，当一切都平静时，资助很多，每年可以使得三万多名这样的儿童领洗礼之圣宠。³⁰

除了北京以外，由于各地方的传教士被禁止传教而遣送到了广州、澳门。所以这

²³ 荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》页827。

²⁴ 《中国基督徒史》页191。

²⁵ Antolin Abad Perez, O. F. M. . *La expulsión de los misioneros de China En 1732 a través de los documentos*, en *MISSIONALIA HISPANICA*, revista cuatrimestral, editada por el Departamento de Misionología Española, Año XXXI - Num.91. - 1974, p.9.

²⁶ 《剑桥中国晚清史》之“传教事业”。

²⁷ 宋伯胤《明涇阳王征先生年谱》（增订本）页153，陕西师范大学出版社，2004年。

²⁸ 汤开建、陈青松《明清之际天主教在华育婴事业述评》（待刊）。

²⁹ （美）约翰·小韦尔斯著、丁向阳译《关于1662-1687年耶稣会中国传教团的一些荷兰史料》，载《清史研究集》第7辑页373，光明日报出版社，1990年。

³⁰ 《耶稣会士中国书简集》卷4页252。

那个时候内地对育婴事业倾注较多的神父主要就是北京、广州的，而为之作辅助的则多是中国籍的传道士。1726年，耶稣会士殷弘绪就讲述了他和传道士在京城为病婴和弃儿付洗的情况：

我不断劝告我们的新信徒让他们濒临死亡的孩子受洗。除了从欧洲寄来的为了神圣的事业给讲授教理者的接济以外，我心甘情愿地抽取我的一部分钱去帮助我所了解的虔诚的信徒们，以弥补他们为此仁慈的事业花去的时间。对于其他不需要这种接济的人们，我让他感觉到有义务抓紧时机让濒临死亡的孩子受洗，使他们得救。我每天都看到我的劝告没有白费工夫。³¹

其后还介绍了几个信徒为婴儿授洗的事迹。由于育婴堂往往有借用寺庙道观，³²僧道之人也往往参与到育婴堂的建设和管理之中，北京第一座育婴堂就是在柴道人的首倡下兴建的。³³在京的传教士为此慈善事业还和僧道有过交涉。³⁴

在广州，张貌理、胥孟德等传教士长年从事着这项事业，1722年张貌理就向刚到中国的宋君荣谈到自己在广州的一些情形，据他称：

倘若受过洗的孩子中有人恢复了健康，我们就通知收容所的庶务(他们也有这些孩子的名单)不要将其交给到收容所领养孩子的非基督徒，而由我们将其领出来安置在基督徒家里。这需要新的费用，但却是必不可少的。此举可确保这些孩子获得拯救，上帝的事业也可无虑且无所顾忌地进行了。³⁵他还讲到，若有人把孩子送到教堂接受施洗并把他留下，传教士不仅要为这些孩子物色保姆，而且还要时常探望，确保婴儿得其所托。³⁶1726年11月-1727年10月间张貌理就为1714名儿童夭殇前授洗，1727年广东发生饥馑后，据费赖之称：

貌理又设法入教外人家为儿童授洗，乃命在教高年妇女为之。于城厢各处，划分区域，每区一人，各授以授洗之法，每月各以领洗人数来报……南京助教为鼓励其事业，每年津贴银三十两，以供专任此种事业的讲说教义人三人之用。³⁷

他的这项事业还受到上级的奖励。

第三节 禁教时期各地天主教的发展形势

禁教政策的出台，使得各地天主教发展呈现出了明显的地域特色，由于官府的严禁，有的地方天主教发展几乎销声匿迹；有的地方则扎根于民间宗族社会，取得良好发展，如福安地区，在湖广，则开辟了一个纯基督徒的“磨盘山教区”，而广州一度更是有教堂多达16所。

³¹ 《耶稣会士中国书简集》卷3页198。

³² 详阅梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》页121，河北教育出版社，2001年。

³³ (清)许纘曾《宝纶堂稿》卷7《育婴堂劝善文》，续修四库全书本，第1409册页616。柴道人即柴世盛，详阅《康熙绍兴府志》(康熙五十八年刊本)卷12《义行》，转引前揭《中国善会善堂史研究》页218-219。

³⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷3页199。

³⁵ 《耶稣会传教士宋君荣神父致图卢兹天主教德纳蒙先生的信(1722年11月4日于广东省)》，载《耶稣会士中国书简集》卷2页283。

³⁶ 参阅《耶稣会传教士宋君荣神父致图卢兹天主教德纳蒙先生的信(1722年11月4日于广东省)》，载《耶稣会士中国书简集》卷2页284。

³⁷ 《在华耶稣会士列传及书日》页642。

一、京城附近

(一) 整体状况

直隶地区的天主教在禁教时期虽然也遭受损失,但与其他地区相比,它是受到破坏最小的地区。禁教之初,呆在京中的传教士就有 20 多人,而且后来还有秘密来京的,虽然他们的行动受到了很大的限制,其对于教务的发展的重要性仍是不言而喻的。就是朝廷为了需要,也准许一些传教士进京,留在宫中。1734 年 3 月,巴多明向雍正呈奏,请求皇帝准许赵加彼和吴君进京,这两个都是不懂技艺的传教人员。³⁸在 1734 年,巴多明在信中称,法国传教区共有 13 人,包括三名中国人(一为司铎,两名为见习修道士),其余的便是巴多明、殷弘绪、雷孝思、冯秉正、宋君荣、孙璋、朱耶芮(Chassier)、赵加彼、吴君和安泰。³⁹而在 1733 年,东南两堂也有神父 11 人,修士 5 人;北堂也有神父 10 人(一说 12 人)。⁴⁰

据载,雍正八年(1730)京师地震,天主堂受损,雍正还特颁库银一千两赐教士。北京四座天主堂的命运也是不同的,耶稣会的三个教堂,据巴多明神父称,自从 1733 年 3 月 18 日雍正皇帝要把我们所有的人都赶回欧洲去之时,我们三个教堂就没有做弥撒。⁴¹相比于上述三堂一度岌岌可危的形势,西堂不仅建成于雍正时候,而且一直都受到很好的保护。西堂系德理格(Theodorico Pedrini, 1711-1747 年在华,音乐家)于雍正三年购置,是当时北京唯一不属于耶稣会的教堂。德理格属意大利遣使会,是康熙皇帝时罗马教皇的使节,曾因欺瞒康熙而数度入狱,雍正继位后获释,直到乾隆时,德理格仍主其事⁴²。

有一份纪录载,雍正十二年,神父们仅在北京就为 1157 人付洗,而领圣体的也有 7200 多人。京中传教士还利用有利条件为教友编写了不少教理书,比如巴多明、殷弘绪及冯秉正等。其中特别值得一提的是冯秉正,他的《盛世刍尧》印行于雍正十一年,也就是第二次全国禁教的次年,该书后来还在嘉庆元年及二十三年重印两次,对教务发展产生很大影响。⁴³

(二) 苏努家族归教

据巴多明的记述,苏努诸子中最早注意天主教义的是第三子苏尔金,他是因为读了《论人的灵魂》而产生思想上的共鸣的。⁴⁴而最早受洗的是苏努的第十子书尔陈,他因要出征而先行受洗。书尔陈的受洗使得苏尔金非常自责,不久也受洗入教。其后,苏努的几个儿子陆续入教,据巴多明的信简,苏努有 13 子,苏努获罪时(雍正二年)存 11 子。此 11 子中先后有 9 人受洗,成为非常虔诚的天主教徒。苏努得知其子进教后,知道可能会引起的严重后果,多次劝其诸子放弃信仰,但未能动摇他们的信仰,反而是他的几个儿子抓住一切机会向族人以及苏努本人宣教,希望苏努本人也能受洗入教。甚至在大祸临头时,苏努诸子希望雍正不会赦罪于苏努,以免苏努为政治前途计而堵塞通往圣教真理的窄门,可见其信仰之坚定。下表即是苏努诸子受洗入教的一些情况:⁴⁵

³⁸ 《耶稣会上中国书简集》卷 4 页 121。

³⁹ 《耶稣会上中国书简集》卷 4 页 122。其中,朱耶芮当就是沙如玉神父,参阅《在华耶稣会上列传及书目》页 742-745。

⁴⁰ 《清代禁教期的天主教》页 48-49。

⁴¹ 《耶稣会上中国书简集》卷 3 页 163。

⁴² 以上参李天纲:《中国礼仪之争》,96-100 页。

⁴³ 《清代禁教期的天主教》页 49-50。

⁴⁴ 《耶稣会上中国书简集》卷 3 页 3-4。孙尚扬证此书为徐光启和毕方济合译的《灵言蠡勺》。

⁴⁵ 本表主要参考陈垣《雍乾间奉教之宗室》,方豪《中国天主教史人物传》。并根据《中国来信(1716-1735)》、《耶稣会上中国书简集》、《清代禁教期的天主教》等资料有所补充。据《中国来信(1716-1735)》页 57

	本名	圣名	受洗年	授洗师	先后拘禁地	卒年/岁
1		沙忽略	雍正二年	费隐	右卫	二年, 59
2			雍正四年	书尔陈	右卫、济南	
3	苏尔金	若望	康熙六十年		右卫、北京	五年, 近 60
4	赫世亨				甘州、开封	
6	勒什亨	类思	雍正元年	穆敬远	西宁、北京	五年, 49
7	鲁尔金	伯多禄	雍正四年	书尔陈	右卫、济南	
9	福尔陈				右卫、太原	
10	书尔陈	保禄	康熙五十八年	苏霖	右卫、南京	五年, 35
11	库尔陈	方济各	康熙六十年		右卫、北京	
12	乌尔陈	若瑟	雍正元年	穆敬远	西宁、北京	五年, 33
13	木尔陈	若翰达尼老	雍正二年	樊守义	右卫、苏州	五年, 20

苏努一家除了他的儿子纷纷入教以外, 其孙、媳、儿媳以及服侍他们家的仆人也多有受洗入教的, 其入教人数之多, 以至于当官吏要将苏努家人押送到外地时, 不得不规定年幼的不在看押之列。⁴⁶

苏努案的结果是, 苏努的官职被悉数褫夺, 并以 77 岁高龄充军塞外(右卫), 雍正四年正月初五日被削宗籍, 五月二十八日复遭戮尸。苏努诸子被囚禁各省首府或京城, 备受酷刑, 大多在三四年内相继离世。其家族存世者, 直到乾隆继位后大赦天下才得获释, 恢复宗室名籍。

(三) 赵昌事迹

苏努的几个儿子在政治前途受厄之时, 表现出了高度的宗教热情, 大多受洗入教, 与之相似的还有当年长期跟随康熙皇帝的赵昌, 他还是勒什亨的“亲密朋友”。⁴⁷

赵昌, 据冯秉正的资料可知, 雍正继位后不久就被打入监狱, 雍正九年圣三瞻礼前夕在狱中由徐姓提督代洗, 圣名若瑟, 不久去世, 年七十五。⁴⁸在康熙当朝的时候, 任职于养心殿, 从目前的材料看, 他第一次得以在史料中留名有赖于西洋人所辑录的资料《熙朝定案》:

(康熙八年)十一月十六日, 皇帝遣礼部大员国舅佟国刚、侍卫赵昌至汤若望墓前致祭……⁴⁹

如果记载没错的话, 那么当时他年仅十三岁左右。赵昌参与了康熙朝大量与西洋人交往的事务, 他在耶稣会士当中也受到了交口赞誉, 而赵昌在教史中最值得以提的应该是他为促成 1692 年“容教令”的通过所做的努力, 因为这个, 还

称, 苏努第二子发配到山东省会;《清代禁教期的天主教》页 49 称, 苏努长子沙勿略一家在南堂费隐手中受洗;另补。据巴多明神父 1724 年 8 月的信称, 对苏努家族付洗和指导的是葡萄牙耶稣会士苏霖, 则在此之前, 苏努一家应该是由苏霖完成给他们付洗的。《耶稣会士中国书简集》卷 3 页 1); 另外, 严嘉乐提到教苏努一家信教的除了苏霖外, 还有其他耶稣会士, 中有葡萄牙人、法国人、还有一名中国人(《中国来信(1716-1735)》页 63)。

⁴⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷 2。有关苏努家族信教事迹可参阅《清雍乾禁教时期华籍天主教徒的传教活动》。

⁴⁷ 《清宫十三年》页 106。

⁴⁸ 详阅《耶稣会士中国书简集》卷 466-74。有关赵昌生平及其与传教士的往来, 陈青松《赵昌生平及其与传教士关系》(未刊稿); 另外, 《天主教传行中国考》、《清代禁教时期的天主教》、《中国天主教编年史》都有介绍, 但似都是根据《耶稣会士中国书简集》的材料而来。从小韦尔斯的文章中则可以得知, 西方世界也有人关注赵昌。约翰·小韦尔斯《关于 1662-1687 年耶稣会中国传教团的一些荷兰史料》, 载《清史研究集》第 7 辑页 360。

⁴⁹ 《熙朝定案》, 转引顾卫民《中国天主教编年史》页 184。

被苏霖誉作是“中国教会的功勋元老”。⁵⁰

据载，当1691年浙江兰溪地方官禁止天主教的事件闹到朝中以后，传教士徐日升、安多等人于1692年2月2日上的奏折仍然得不到礼部认同，到3月7日，礼部还是维持着以往禁教的内容，而这时候康熙也不愿意强迫礼部接受传教士的意见。就在这时事情有了转机，3月12日皇上本决定从澳门把庐依道理神父召到北京，要派一个在京的传教士前去澳门接应。赵昌告诉徐日升，应乘这个机会来促进天主教自由之事。而赵昌本人也向康熙为传教士说项，苏霖还把赵昌于3月15日给康熙的说词保留下来：

其实，庐依道能被邀请来皇宫，且派另外一名传教士去接应，皇上对传教士已很是优待。因此，所有的传教士对皇上也是叩拜以示感恩。他们请求皇上，是否能在此忧伤时日得到皇上的特使殊荣，被派往澳门。这个特使由御前侍卫护送，他怎么能面对痛苦到极点的其他会士？他怎么能接受地方官与人民的夹道欢迎，而同时听到他无法帮助的基督徒的哭声？他怎么跟澳门的西洋人谋面？因为他们会怀疑，这些传教士宁愿住在皇宫里，而不愿意留居西洋，是否为了他们所得到的优待，而不是为了福音的传播。如果今天皇上要派遣这个特使，这个荣誉会转变为羞辱，这个命令变为一个苦行，人们的欢呼成为他的哭泣声。皇上能否同意，不派任何传教士前去澳门，而通过一封信把庐依道召进皇宫？不用皇上的护卫，他会觉得更愉快与自由。⁵¹

这时候离3月22日“容教诏令”的最后下达仅有七天而已，在这七天里，康熙帝召见首辅，告谕大学士，肯定了传教士的贡献，并于3月17日命令内阁大臣把3月7日的判定焚毁，又于19日传诏索额图，表示应给予天主教信仰自由。之后便有了索额图监督礼部执行皇上意图的过程。⁵²

赵昌给传教士这种帮助，随着康熙驾崩雍正继位很快就消失的无影无踪，他自己也沦为阶下囚，其家被抄没。而其对天主教的热忱有增无减，耶稣会士围绕着赵昌的受洗，进行了一番耐心而有成效的工作，最终还争取到了一位仇教人士即徐姓提督的同情，并通过他完成了对赵昌的代洗。冯秉正还特意写信向赫苍璧汇报其受洗经过，可见耶稣会士对赵昌这个人物的重视。

赵昌在狱中，也经常谈论天主教教义，徐姓提督就受到过他的感染：

赵老爷对基督教有着非常熟悉的理解，具有一种天生的和颇具说服力的辩才，用非常典雅和非常深奥的言辞，来论述该宗教箴言的神圣性，他以一种令人非常感动的方式，对提督尚未受归化而表达了其发自肺腑的遗憾。他非常哀婉动人地鼓励其同僚官吏，一旦获得自由，就立即前往北京的三大教堂之一，以在那里接受教诲，提督突然间发现自己变成了另一个人。他刚刚出狱，便跑到了周苦瑟那里，以向此人诉说自己是如何被刚听到的一席话所感动的。他对周若瑟说：“我过去不懂基督教，我完全不知道它宣扬的教理如此完美无瑕。”⁵³ 〔若

赵昌在受洗之前也曾忏悔自己以前的不是，在谈到为何未能更早入教时说：

我本来在十年前就应该接受这种圣宠了。我所拥有的七八房妻妾，以及各种世俗方面的因素，都迫使我日复一日地推迟了自己的归化时间，这就是

⁵⁰ 《中国近事》页25。

⁵¹ 《中国近事》页31-32。

⁵² 这次诏令通过的具体过程可参阅《中国近事》页1-36。客观地讲，赵昌在其中所起到的作用要远远低于索额图。但与后者心存感恩还人情相比（张诚等传教士曾为他出力），赵昌那种更多出于对天主教、对传教士的真正理解而给传教士所给予的帮助才是他为众多传教士所称赏的真正原因。

⁵³ 《耶稣会士中国书简集》第4册页70。

我失败的原因。因为我不敢奢望上帝会注意到我长期以来对向我射来的光芒闭目不见。我曾表示过深刻忏悔，也不知道他是否愿意对我施行我不配领受的圣恩。⁵⁴

然而就是这样一个人物，在马国贤看来，他是“铎罗枢机主教和所有天主教的公敌”。在宫廷中，马国贤对赵昌的憎恶，从来就没有间断过。在他看来，赵昌不仅对他，而且对德理格都是极端恶劣的，这在他的回忆录中有很多描述：⁵⁵

（德理格）把风琴带到宫里，请求一个姓赵的官员转送给皇上。但是这个朝官觉得德理格越来越达到宠信，于是拒绝接受它，只是把另一种自动装置的乐器献给了皇帝。不久，姓赵官员病了，德理格利用这个机会，带了风琴进宫。其他官员认为让皇上高兴的职责更加重要，就不顾赵的意思了。

.....

但是那个姓赵的官员是我们的死敌，他不等看见德理格做出些什么，就越格执行了皇帝的指令，下令说我们的伙伴应该马上被当作罪大恶极者对待，其目的就是为了给我们全体欧洲人抹黑。……次日，狡猾的赵大人错误地把我的苦恼当作了恐惧，把我带到一边，假装出急切而仁慈的样子，竭尽他的能言善辩，劝告我照德理格的例子行事，除非我想陷入和德理格相似的困境。他所有这些做法的目的就是一种暗示，即让我放弃学校，继续在天主的大葡萄园里无所事事。赵大人对我建立一个中国本土教士团体的努力十分憎恶，因此用尽他的权力来阻挠压制。⁵⁶

从中也可以看出，赵昌对马国贤等人的看法是趋恶的。之所以会这样，应该与当时的“礼仪之争”有关，马国贤和德理格在那场争论中都站在了耶稣会士的对立面，并且不遵守“利玛窦规矩”。而当赵昌入狱以后，马国贤甚至还感到幸灾乐祸：

在他（雍正）的命令下，官员赵昌被抓了起来，戴上了重重的镣铐，宣判以枷刑处死。木枷是一种戴着走的板子，有 200 磅重。这位傲慢的朝臣的财产被没收充公，家人受罚为奴，妻妾被分配给他人。陛下在他的一份谕旨中宣布，他之所以要如此地惩罚赵昌，是因为他太傲慢，还滥用职权迫害欧洲人。所有这些，我只能把它归结为全能的天主的判决。这就是著名的赵昌的下场，他是铎罗枢机主教和所有天主教的公敌。⁵⁷

与苏努全家信教在教会内部所产生的影响以及他们给予传教士的支持不同，康熙朝时期的赵昌虽然并非一个宗教信徒，然而他却凭着自己近侍内臣的身份，利用康熙帝对于天主教存有的好感以及对传教士的信赖与需求，为天主教在华传播取得一个较为宽松的环境，做出了自己不懈的努力，给传教士与康熙之间提供一个了解沟通的渠道。促成 1692 年“容教令”的施行就是一个明证。他的贡献当时就得到了耶稣会士们的广泛赞誉，如前文的苏霖，后来冯秉正也说赵昌“以其对宗教的努力效力而非常著名”。从这个方面讲，赵昌在天主教在华传播史中所应得到的重视不该比苏努家族这类信徒少，对于赵昌的研究也该有加深的必要。

二、广东（附广西、海南）

⁵⁴ 《耶稣会士中国书简集》第 4 册页 72。

⁵⁵ 《清宫十三年》17-23 章节，有关赵昌在与德理格、马国贤的交往中的活动还可以参阅《康熙与罗马使节关系文书》、《传教士与法国早期汉学》等。

⁵⁶ 《清宫十三年》页 76、85。

⁵⁷ 《清宫十三年》页 106。

雍正禁教后，大量的传教士被迫留居广州。这些传教士在广州的活动虽然受到一定的限制，但无可否认的是，除了其中一部分传教士外，其中必然有人在广州及其附近进行传教活动，从另一方面讲，禁教令还促使了广东传教形势的兴盛，广州成了各修会传教士的荟萃之地。于是在广州的教堂和会院数量有限，难以容下突来的众多传教士，顺德因为靠近府城，并得到南怀德神父的好朋友广东巡抚杨文乾(Yang Wen-chien)的帮助，成了他们安置来自内地的传教士最好的地方。⁵⁸当时顺德属于方济各会的教区，杨文乾雍正三年(1725)任广东巡抚，有他的帮助，方济各会在顺德的开展工作肯定是有利的。

又据巴黎外方传教会藏的一份1734年档案《巴利斯府传教士在中国五省所买置堂屋土地数目》⁵⁹记载，当时该会在广东的教堂与土地如下：

- 1、东广州府南海县太平门外油纸巷天主堂一座。
- 2、广东广州府番禺县交塘司新村堡(土名七星岗)坟地一块。
- 3、广东广州府增城县北门内毫峰坐北向南天主堂一座。
- 4、广东广州府顺德县都宁司上僚村天主堂一座。
- 5、南雄始兴县天主堂一座，此堂无契纸，惟系利诺张会长口证。
- 6、韶州府城南门内天主堂一座。
- 7、韶州府东门内圣母小堂一座。
- 8、韶州府北门外帽峰养济院天主小堂一座。
- 9、曲江县长田洞天主堂一座。
- 10、仁化县天主堂一座。
- 11、乐昌县天主堂一座。

据此可知，雍正执政的晚期，巴黎外方传教会在广东地区的发展应是相当迅速的，总计有教堂10所。

由于“礼仪之争”在中国天主教各派中产生的重大分歧与矛盾，罗马教廷为进一步加强对中国天主教各修会的监督与控制，首先是向中国传教区派出宗座代牧主教，并要求所有来华传教士宣誓服从中国宗座代牧主教。1680年，传信部亦派出意大利方济各会士伊大任到广东。1684年教廷传信部第一批使节到达中国，并驻足广州。据1724-1725年间的档案，教廷传信部在广州小南门德政街已建有一座教堂，住堂神父为毕天祥与闵明我。⁶⁰

就广州一地，康熙三十八年(1699)仅有教堂7所，⁶¹到雍正十年(1732)竟发展到男女教堂共16所，“无知愚民入教者不下数万”。据广东巡抚鄂弥达雍正十年的一份奏折，这一批被驱逐到广州的西洋传教士在广东省城大肆发展天主教：

该西洋人等理宜感激皇恩，安守本分，不意仍不悛改，招党聚众，日增月盛。臣细加查察，凡任天主堂者，类皆不吝金钱，招人入教，地方无赖多坠术中其法。有愿从其教者，必使自践其祖宗父母之神主，而焚于所尊十字之下。遂给以银钱十枚，俾以一钱招一人，既得十人从教，乃予先从者月饷五钱，而又予十人以百钱，俟百钱皆有人受而来从，乃月饷十人各五钱，而升初从者月饷一两。由是递升递招，至于月给银十两者，即令司

⁵⁸ Sinica Franciscana, Vol.VIII, Tomo 2, Michael Roca, *Epistola ad P.Franciscum A S. Ioannes de Mata*, Kuang-chou, 6 Maii 1726, p.798, Nota 6.

⁵⁹ MEP.Chine Letters 1730-1740:08-433.p806.

⁶⁰ Joseph Deherné, “La Chine du Sud-est:Guangxi et Gungdong:Étude de géographie missionnaire”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* Vol.45,1976,pp.23-24.

⁶¹ 《传教信札》卷3页131，转引自费赖之《在华耶稣会士列传及书目》页430-431。

其所招之人。愚民利彼金钱，多从其教。⁶²

今根据鄂弥达奏折，将广州男女教堂情况列表如下⁶³：

男堂	教堂所在街名	堂主	副堂	同堂	入教人数	所属修会
	西门外杨仁里东约	西洋人安多尼	西洋人艾色		1400 余人	方济各会
	杨仁里南约	西洋人戈宁	顺德人刘若德		1000 余人	巴黎外方传教会
	濠畔街	西洋人谢德明		增城人欧歌、山东人魏若韩	1200 余人	奥斯定会
	芦排巷	西洋人方玉章	西洋人朱耶芮		1100 余人	葡萄牙耶稣会
	天马巷	西洋人罗铭恩	顺德人刘依纳爵	顺德人梁家湘	1300 余人	方济各会
	清水濠	西洋人彭觉世、卜如善	西洋人张尔仁、赫苍碧	江南人王弘义	2000 余人	法国耶稣会
	小南门内	西洋人闵明我	新会人汪四	始兴人黄绍兴、张玛略，南海人刘若敬、郝若瑟、欧良祐、何伯衍	1400 余人	教廷传信部
	花塔街	西洋人华姓	西洋人卞述芳		300 人	方济各会

女堂	教堂所在地	堂主	入教妇女
	清水濠	顺德人谭氏、刘氏	400 余人
	小南门内	顺德人陈氏	300 余人
	东朗头、盐步两堂	顺德孀妇梁氏	600 余人
	西门外变名圣母堂	顺德孀妇何氏	200 余人
	大北门天豪街变名圣母堂	正蓝旗人余氏	300 余人
	小北门内火药局前	顺德孀妇苏氏	200 余人
	河南濠口	南海人唐琼章妻戴氏，同堂孀妇卢氏、唐氏	300 余人

当时广东及海南地区均属澳门教区，得地理之优势，广东及海南天主教获得更大的发展，据钟鸣旦统计，1720 年代广东省内应共有教堂 27 座，其中 8 座在广州，而这个数字还不包括小规模为女性而设的小堂及澳门的教堂。⁶⁴广州天主教的发展，当时亲逢其事，后任广州知府的蓝鼎元也深以为忧：

今省城天主堂八处，招集万余人矣，又有女天主堂亦八处，招集二千余人矣。羞辱中国，伤风败化，凡有人心罔不切齿，此岂待教而后诛之乎。万里经商，本为求财，无故而轻数百千万之银钱，买人归附此，其意欲何为

⁶² 《明清时期澳门问题档案文献汇编》第 1 册页 170。

⁶³ 汤开建《明清之际天主教在广东地区的传播发展》页 65-66，（广东省社科基金项目，未刊稿）。

⁶⁴ Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, Volume One: 635-1800. Leiden: Brill, 2001, pp. 562-563.

哉？今日万人，明日万人，不胥全省而买遍不止。⁶⁵

广州如此繁盛的传教形势，最终也使得广东地方官吏下令将传教士遣送澳门。

广西海南这个时候的有关传教士活动的不是很多，涉及到的也主要是禁教前几个传教士的事迹。⁶⁶

三、福建

张先清的文章谈到，在处理官府、宗族与乡村教会三者之间关系时，宗族中的上层教徒往往要扮演宗族与教会利益的保护者角色。在此情况下，每当官府干预传教时，教会往往利用这些宗族中的头面人物来充当协调者，他们或是前往官府直接为传教会辩护，或是动用各种关系加以疏通，以图减缓来自官府的禁教压力，甚至直接运用财物贿赂等手段，以保护乡村教会的发展。这些作法时有奏效，雍正七年（1729），当福宁官府派兵前往穆洋抓捕传教士及信徒时，当地显然是以缪氏宗族为首的文人信徒就凑集了一笔钱物，交给那些官兵，这些人即返回福宁，报告说穆洋村已经没有传教士和那些列在名单上要抓捕的信徒。⁶⁷

雍正禁教时，由于事起突然，当时在福安的传教士仓促分散隐藏起来，如赵弥格和颜欧诺弗躲藏在岚口，赖伯多禄和罗巴拉斯躲藏在拓洋（今拓荣）；至于韩保禄与华敬、黄艾欧瑟伯则分别躲藏在溪东及穆洋等地。此外，当时在漳州的白多禄和马喜诺也被迫躲藏在城中的不同地方。⁶⁸一些信徒因担心被捕，亦逃往山林躲避。当时福安有多明我会传教士7人，但是最后去了广州的就只有黄艾欧瑟伯和罗巴拉斯两人，而且两人很快返回福安进行传教：

1724年11月底到达了广州后，于1726年1月13日，在两位福安信徒的陪同下，他们又悄悄地潜回福安，躲藏在穆洋等地传教。如罗巴拉斯此期间还在双峰建起一座天主教堂……⁶⁹

这时候又有几个多明我会士受到召唤来到福安：

1726年初，当多明我会士赖伯多禄因病死于穆洋后，罗巴拉斯就写信给马尼拉，请求派遣新的传教士前来。1727年8月6日，马尼拉圣玫瑰省派遣了三位传教士德黄正国、谢玛诺和胡玛窦入华，除了谢玛诺留在广州外，德黄正国和胡玛窦两人则进入福建。胡玛窦留在漳州，而德黄正国则继续前往福安。1728年10月，费若用也离开马尼拉前往福建，并于是年底到达福安。⁷⁰

可以说，禁教期福安一地方在传教士方面是不缺传教力量的。到1742年，还有7位多明我会传教士在福安地区传教，其中包括两名西班牙主教。⁷¹由于有乡村宗族社会力量的保护，使得他们在禁教期内还能取得不小成绩。

另外，据严嘉乐1725的工作报告称当时留在福建省，“中国耶稣会士托马什；

⁶⁵ 蓝鼎元《鹿洲初集》卷11“粤夷论”。

⁶⁶ 参阅本文第3章所列表“雍正禁教后遣往广州的传教士”，及《在华耶稣会士列传及书日补编》页424、425；《在华耶稣会士列传及书日》页672，译为“麦安东”。

⁶⁷ Gonzalez, B, 第2册，第443页。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》页233。

⁶⁸ 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》页66。

⁶⁹ 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》页72-73，而据张泽称，白多禄神父也于雍正二年被遣送广州。张泽《清代禁教期的天主教》页57。

⁷⁰ 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》页72-73，

⁷¹ 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》页78。

还有几名方济各会士，过去是躲躲藏藏，现在可以公开露面了。”⁷²这位耶稣会士当就是龚尚实，⁷³至于几位方济各会会士，则不能确定。据韩承良神父研究，当时在福建传教的方济各会士有丁迪我(Diego de San José)，其文称：

丁迪我神父单人独马在福建传教三十年之久(1721-1755年)。⁷⁴

而据崔维孝的研究，丁迪我1721年入华，1726年才去了福建。⁷⁵雍正五年，白多禄已经返回福安，并且将费若用秘密地召回福安。⁷⁶

我们得知多明我会的两个传教士刚刚在福建省被捕，其中一个隐藏了将近两年了，另一个刚从马尼拉(Manille)来。总督(tsong-tou)问他们俩从哪里到福建来的，第一个说是从广东来的，总督立即命令把他押送到澳门去，第二个回答说从马尼拉来，他立即被遣送了回去。⁷⁷

中国籍巴黎外方传教会会士李安德刚回到中国时，也曾在福建传记一段时间。据张泽称，李安德原籍陕西城固，幼时被派往暹罗首都大城的巴黎外方传教会所创立的总修院读书，雍正三年晋神父，1726年回国先抵广州，后被派往福建，自雍正四年至九年在兴化、莆田一带传教，又曾避难漳州等地。雍正十二年入四川，之后就在四川、湖广一带活动。⁷⁸

四、湖广

雍正禁教后，据严嘉乐称，当时留在湖广的还有葡萄牙耶稣会士聂若望，意大利方济各会士叶崇先，不久就去世，以及方济各会士费雷勒神父。⁷⁹之后又有葡萄牙籍耶稣会士纪类思(Louis Segueira)⁸⁰和法国耶稣会士顾铎泽、胥孟德等在此传教。

纪类思，1726年至华，传教湖广，当雍正七年禁教时，据顾铎泽云：

还没有被地方官员没收的武昌(Vou-tchang)的教堂受到了搜查，尽管看守该教堂的基督徒是在武昌官府衙门里任职，他说没有任何欧洲人藏在教堂里，他们当时也没有搜出来，他们仍逼迫他立下字据，签名保证，如果以后查出有欧洲人，由他一人负责。大约一个月以前，就是这些当地的首领和邻居们商议了很久，他们反对教堂看守说他只须自己采取措施，他们去向官员报告了他们的怀疑。因此，教堂看守恳求藏在教堂里许久的葡萄牙籍耶稣会士纪类思(Louis Segueira)神父赶快离开教堂，神父马上照办，到该省的南部去了，藏在离武昌五十多法里的乡下一个基督徒家里。⁸¹

⁷² 《中国来信(1716—1735)》页44。

⁷³ 《在华耶稣会士列传及书目》页414。

⁷⁴ 韩承良《中国天主教传教历史》页66。

⁷⁵ 《明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579-1732)》页362-365。

⁷⁶ 《耶稣会士中国书简集》卷4页333。

⁷⁷ 《耶稣会士中国书简集》卷3页147。

⁷⁸ 参阅张泽《清代禁教期的天主教》页58；沙百里著，耿昇、郑德弟译《中国基督徒史》页185-192，中国社会科学出版社。

⁷⁹ 《中国来信(1716—1735)》页44。聂若望事详阅《在华耶稣会士列传及书目》页566-567。据法国学者B.Szczesniakzh研究，方济各会士叶崇先(贤)(雅宗贤 Basilio Brollo)，曾在甘肃传教，1721年，时年52岁的叶崇贤被任命为湖广教区大主教，定居湖南省常德县。在1724年教会受到迫害期间，他动身去番禺；1725年1月14日，他逝世于旅途中的马鲁柯(Ma-lu-ko)小村。(法)B.Szczesniakzh著，吴青译《叶崇贤神父对甘肃的描写及地图》，载《澳门历史研究》第2辑，页88-96。另据冯秉正的信，叶崇先动身去澳门的时间是1724年9月(《耶稣会士中国书简集》卷2页341)。这一时期两个叶崇贤，参阅汤开建《明清之际方济各会在华的传教》页252，载卓新平主编《相遇与对话》，宗教文化出版社，2003年。

⁸⁰ 其本传见《在华耶稣会士列传及书目》页725-728。

⁸¹ 《耶稣会士中国书简集》卷3页309。

顾铎泽在被遣送在广州后，于1727年4月从广州出发前往湖广，往来于湖广各地。由于同样的原因，他于1730年1月回到了广州，回来之后，将自己这两年多在湖广传教经历写信详细地告诉同会神父。⁸²同年又带胥孟德再入湖广，途中得疾，留衡阳，之后遵命回广州，不幸殁于归途舟中，时维1731年8月8日。孟德在与顾铎泽分手之后，则与葡萄牙神父相会。孟德后来还在湖广磨盘山开创了颇具特色的天主教社区，据《传教信札》卷三：

（胥）孟德划分山地为八区，每区放一讲说教义人，孟德周历各区时，为不少教民举行圣事。在其间建筑住所一处，传教师他适时，则作为学校校址。在教民之区中，不许教外人屏入，他处有教外人则往劝化。由是其居驻地咸属天主教徒。……教务日见发达，由八区增致十四区，教民逾六千。⁸³

时在1731年，胥孟德的工作得到传教区的肯定和帮助，该地就是在由巴多明委派的教友购买得来的，后来又有中国籍耶稣会士高（Kao）被派到那里。⁸⁴这个教区存在了很长一段时间，直到乾隆三十四年禁教的时候才被官兵查禁。

1732-1734年，巴黎外方传教会中国籍神父李安德在两入四川之间，也传教于湖广地区，居湖北衡山，并得到葡萄牙耶稣会士聂若望的善待。⁸⁵

五、四川（附云南）

18世纪初巴黎外方传教会司铎白日升（Basset）、梁宏仁（Delabaluere）入川，以成都为据点四处传教。⁸⁶禁教时期，由于四川深居内陆，很多地方偏僻闭塞，边远地区官府很难控制，并且穆天尺神父已经在四川扎根多年，有一定的基础，所以坚持了下来。穆天尺还培养了中国籍神父，1722年为苏保禄晋铎。⁸⁷

1732年，刚刚由西赛（Cicé）主教晋铎的巴黎外方传教会传教士李安德被派往四川，遭到了穆天尺主教的禁止。穆神父始终觉得自己为四川宗座代牧，应该由他和其他的遣使会教友单独监理四川省。1734年，意大利多明我会士陆迪仁（Maggi）神父来到四川。这个神父就是穆神父等候多年的一个欧洲工作同伴，他由穆神父升为辅理主教，1742年为他的继位人，可惜在1744年就去世了。

1733年，李安德与巴黎外方传教会的另一个传教士马青山（Martiliat）在湖北衡山市会合，李安德决心再次入川。1734年，他们逆长江而上，到达成都，但是穆神父仍然不允许他们拥有一幢房子，仅仅允许他们巡视成都西南的教徒。他们在这里努力了三年，辛勤传教，并且向穆神父指出了教廷传信部指示的不确切之处。直到1737年3月间，罗马的一种新答复允许马青山和巴黎外方传教会的会士们继续留在四川。⁸⁸

1734年，由马国贤带到欧洲的中国籍学生谷若翰晋铎归国，也在四川服务过。不过从上面的这些资料，容易看出，很长一段时间内，四川的教务是由遣使会穆天尺主教独自照管的。这一时期四川的教务也并不是发展很顺利，像李安德

⁸² 即《顾铎泽神父致本会某神父的信》，载《耶稣会士中国书简集》卷3页292-311。

⁸³ 《在华耶稣会士列传及书日》页643。

⁸⁴ 《耶稣会士中国书简集》卷3页152-153。有关湖北磨盘山天主教社区的研究，可参阅康志杰的系列文章，如《湖北磨盘山基督徒移民研究》（载《暨南史学》第2辑页440-453，2003年）；《关于湖北磨盘山神权社会的考察》（载《世界宗教研究》页84-92，2004年第3期）。

⁸⁵ 《中国基督徒史》页190-191。

⁸⁶ 杜懋圻《鸦片战争前的四川基督教》，载《宗教学研究》页37，1992年第2期。

⁸⁷ 《中国基督徒史》页190。安特蒙的研究称，1722-1725年间，穆天尺为祝圣了三个司铎。安特蒙《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，载林志平主编《基督教在中国本色化》页113。

⁸⁸ 参考《中国基督徒史》页191。

管理的成都这座城市，到 1750 年的时候也才有 50 位信徒。⁸⁹

在云南，费赖之的记载称，法国耶稣会士德玛诺曾于 1735 年在那里授洗 1072 次，举行终傅 65 次，聆听告解 7628 次。⁹⁰

六、浙江、江南

这些地区主要是耶稣会士的传教区域，禁教之初，江浙各地触动并不是很大，1725 年，严嘉乐记载从江南遣送到广州的传教士只有三人，还有 9 位耶稣会传教士留在了下来。林安多神父至今仍在南京，巡阅使王石汗在镇江，孟由义在上海，他们都七十多岁了。毕多明、白维翰以及平托则在松江，彭加德和卜文起（气）一个在江苏，一个在浙江。德玛诺也因与满保关系良好的缘故，仍然留在了浙江杭州，他本来和王石汗都可以享受对专门科技人才的特惠留在宫廷供职，但他们为了关心照料自己的传教点而放弃了这个机会。⁹¹德玛诺甚至在禁教的时候，还在杭州建立了一所圣心堂和一所贞女院。又如江苏常熟戈庄地方天主堂，雍正年间被拆，耶稣会士何天章在堂旁建楼房三间居住；被革职文生徐成也在祠后造屋三间，帮助传教士活动。⁹²

而且这个时候也不止是耶稣会士在这里活动，像方济各会、多明我会都有传教士在这里活动的踪迹。

由于江南耶稣会传教区得到较好的保护和发展，所以在当时就引起了修会之间争执，严嘉乐的信中就提到，传信部的成员们指责耶稣会成员：“尽管皇帝下了普遍的禁令，如果耶稣会士能在江南和浙江省保住自己和自己的教堂的话，他们也应该能在整个中华帝国拯救所有的基督徒，如果他们愿意的话。可是他们却宁愿丢掉那些较穷的传教点，只要能保住松江和上海这两块更珍贵的地区，他们的两只眼睛就只看见这两个地方了，他们想这样逼迫罗马（教廷）最终相信，他们在世界上到处宣扬的传教事业有遭到毁灭危险的说法是真实的。”⁹³

然而到了雍正七年的时候，教难首先就发生在江南之地，南京、杭州等地传教士、天主堂受到的打击就比初年禁教时候要严厉的多了。李卫督理浙江时，天主堂改作天后宫，但保留了城外的圣心堂，德玛诺等人也遭驱逐。不过秘密传教却还在进行，有资料记载，在雍正十三年一年内，江南就有 1072 人领洗入教，告解 7628 人，背过教又回头的也有一千多人。⁹⁴

在河南，据张泽称，苏努第四子赫世亨改囚开封后，在那里也曾见到神父领过圣事。⁹⁵

七、江西、山东

江西主要属于西班牙方济各会的传教范围，福建方济会西班牙传教士罗铭恩神父在他 1723 年于江西赣州写出的一封信函，谈到他带领新入华的方济会传教士卞述芳（Miguel de Torrejon）和魏列纳（Juan de Villena）前往福建准备送他们去山东省时，获悉福安教难，于是罗铭恩作出决定：

我们一到本省的首府（南昌）……我决定在未了解清楚之前暂不前往，

⁸⁹ 安特蒙《18 世纪四川的中国籍天主教神职人员》，载《基督教在中国本色化》页 110。

⁹⁰ 《在华耶稣会士列传及书目》页 624。

⁹¹ 《中国来信（1716-1735）》页 44-45。

⁹² 张泽《清代禁教期的天主教》页 56。

⁹³ 《中国来信（1716-1735）》页 45。

⁹⁴ 《清代禁教期的天主教》页 56-57。

⁹⁵ 张泽《清代禁教期的天主教》页 55-56。

而是改去本省另一处由我负责的传教区，一座拥有四个镇子及其周围村庄的教友团体的城市。在近三个月的时间里，我艰难地巡回管理着所有的教友团体，为 222 个大人和小孩洗了礼。⁹⁶

欧都诺(Ortuño)神父，是另一位在江西传教的方济各会士，1728 年到江西，后在江西传教达 40 年，由于教难他不得不前往山区乡村躲避，并且不断更换居住地，建立了不少传教点，他后来还出任了中国传教团的会长一职。又有堡神父，他的情况和欧都诺神父类似，在江西传教达四十年之久，到 1755 年才因老病回到澳门。⁹⁷

江西又是耶稣会士的老传教基地，据冯秉正的书简称，禁教之初是有几位耶稣会士和几座天主堂在这个区域的：

我们昨天收到的利国安神父的几封信中说，他和被从九江教堂逐出的马若瑟神父均在江西南昌府，他们在那里只是为了等龚当信神父的到来，三人将一起被带往赣州府，在那里与葡萄牙耶稣会士毕登庸(d'Acosta)神父会齐后再前往广州。⁹⁸

当时耶稣会士在江西最起码三座教堂是有住堂神父的（龚当信当时在崇明），但是禁教以后，这时候真正在江西有记录的耶稣会士也不是很多，都是一些零散的东西。如我们只知道严嘉乐在雍正继位之初往来于广州、南昌、九江和北京；1724 年骆保禄从河南被遣送到广州后，复躲藏赣州一段外间，并于 1725 年到广州外，鲁伯都（佩德罗·达科斯塔，Pierre d'Acosta），1723 年左右传教浙江和江南，禁教后从江南被流放到广州，1724 年在江西赣州发愿，其在江西也只是暂时的。毕登庸似乎在江西潜居很长一段时间，但事迹也不清楚。而徐大盛直到 1735 年 10 月才有其在江西信丰的记录。⁹⁹除此之外，很少有耶稣会士在江西的记录。¹⁰⁰但是从乾隆十一年发生的江西教难来看，其牵涉的范围包括九江、南昌、吉安、赣州、抚州等地，几乎覆盖全省，都查有教徒。¹⁰¹可见，天主教并未因查禁而在江西消失过。

山东虽然也是方济各会的老传教士基地，但自从原在山东的全部 5 位方济各会会士被遣送后，这个时候也很少方济各会传教士进入山东。1724 年赴山东的魏列纳神父(Villena)独自一个人在山东传教达 20 度年，由于他的聪明和机智，虽然曾多次遭官兵追捕，但每次都能化险为夷，最后于山东彰邱去世。¹⁰²安多呢(Antonio de Almadén)1729 年 4 月赴山东以协助魏列纳神父，1730 年有记录他已在那里。¹⁰³而康和之副主教在雍正禁教时去北京以后，每年也会来山东视察教友一次。¹⁰⁴

⁹⁶ Sinica Franciscana Vol. X - Pars altera, Michael Roca, *Epistola ad P. Ioseph A Spiritu Sancto*, Kan-chou, 18 Decembris 1723, p.751-752.

⁹⁷ 韩承良《中国天主教传教历史》页 67。欧都诺事迹韩文，韩承良神父写作奥神父，今从崔维孝文，详阅《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》页 365。

⁹⁸ 《耶稣会士中国书简集》第 2 册，页 340—341。

⁹⁹ 《在华耶稣会士列传及书目》页 471-472、474-475、494、581、675；《在华耶稣会士列传及书目补编》页 145、159、285。按，鲁伯都与毕登庸二人身份可疑。

¹⁰⁰ 费赖之书中提到一个中国耶稣会士陈多禄，但他应该是乾隆时候才到江西。参阅《在华耶稣会士列传及书目》页 765。

¹⁰¹ 张泽《清代禁教期的天主教》页 75-79。

¹⁰² 韩承良《中国天主教传教历史》页 67。有关魏列纳的事迹可能有点混乱，如 1726 年有记载他在广州。

¹⁰³ 汤开建等《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，载任继愈主编《国际汉学》第 9 辑页 94，大象出版社，2003 年；崔维孝《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》页 364。

¹⁰⁴ 张泽《清代禁教期的天主教》页 51。

八、山西、陕西

据郭崇禧文章称，从1716年（康熙五十五年）始至1844年（道光二十四年）止，山西、陕西两省教区合并为一，称为山陕教区，归方济各会士管理。¹⁰⁵

雍正时期先后有几位主教在这里秘密传教，安多尼·拉基（梅树生，1716-1729）主教，据韩承良神父称，其于遣送的第二年即1725年从广州重新回到山陕，数年后死于传教区。方济各·桑拉才尼（方启升，1731-1741）主教与梅树生主教行踪也大致相似，两人都去世于西安。又有王主教，禁教时候到达中国，暗地里在陕西传教，被捕后送往广州，很快就到河南传教，因为会修理钟表，还得到当地官员的收留，因为他为官员仆人付洗而被逐，于是便在山陕传教，并成为主教，最后死于山西洪洞。而这时期传教于山陕、甘肃等地区的麦传世神父，还将一些宗教书籍翻译成中文，最后则死于甘肃凉州。¹⁰⁶

以上几个主教都是意大利的方济各会传教士，又有方济各会汪神父，德国人，1725年到达广州，之后在山西、甘肃传教，1744年死于山西高陵。¹⁰⁷从汤开建先生的统计来看，雍正时期，还有其他几位意大利方济各会的传教士在山陕一带活动。¹⁰⁸据严嘉乐的书简称，“禁教后留在陕西省除了方济各会士奥塔扬努斯神父；还有一个方济各会士躲藏在那里，葡萄牙耶稣会士穆经远则是雍正帝在1723年下令放逐到该省的。”¹⁰⁹

九、西藏

最早进入西藏传教的是耶稣会士，之后又有嘉布遣小兄弟会¹¹⁰。实际上，在1718年教廷已要求耶稣会总会长召回在西藏的耶稣会士，当总会长的信于1721年达到拉萨时，在那里的耶稣会士德西德里接到信后很快退出了这一区域，整个雍正时期并没有耶稣会士在此地传教。¹¹¹而有关耶稣会与卡普清会对西藏传教权长期悬而未决的争端，传信部也于1732年11月29日终于作出判决，将西藏布道区判归卡普清修会传教。¹¹²

雍正禁教初期，由于当时政治原因，以及地域的关系，朝廷的禁教政策在该地并没有产生影响，1724年2月4日，达赖喇嘛还颁发谕旨准许传教士建立僧馆，同月10日达赖“以奉中国皇帝圣旨的名义，颁布了晓谕全藏各级僧俗官员的命令，禁止他们阻挠、妨碍传教士建造僧舍和教堂，免除传教士乌拉和赋税，并要大家与传教士友好相处。”¹¹³1725年8月因拉萨河泛滥成灾，极少数人煽动群众捣毁刚建起的一些僧舍和教堂建筑物基础，并要驱逐传教士之时，达赖喇嘛也在关键时刻站出来为传教士说好话，保护传教士和正兴建的两个建筑物。¹¹⁴

1718-1735年，教廷传信部先后四次派遣传教士进藏，另外还专门一次性地拨给西藏传教会¹¹⁵一笔达一千罗马金盾（斯库迪）的巨款，作为每年经费因意外原

¹⁰⁵ 郭崇禧《太原天主教史略》（电子版）。

¹⁰⁶ 《中国天主教传教史》页59-60。

¹⁰⁷ 韩承良《中国天主教传教历史》页60-61，页70-71。

¹⁰⁸ 汤开建等《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，载《国际汉学》第9辑页93-94。

¹⁰⁹ 《中国来信（1716-1735）》页44。

¹¹⁰ 据伍昆明文注称，卡普清修会又译圣方济各嘉布遣小兄弟会，简译为嘉布遣小兄弟会。该修会系从方济各修会分出来的一支。《早期传教士进藏活动史》页346，中国藏学出版社，1992。

¹¹¹ 参阅《早期传教士进藏活动史》第8章页587-596。

¹¹² 《早期传教士进藏活动史》页456。

¹¹³ 《早期传教士进藏活动史》页416，命令内容可参阅同书页416-418。

¹¹⁴ 《早期传教士进藏活动史》页410。

¹¹⁵ 其所管辖的区域应该包括印度一部、尼泊尔和西藏等地区。

因汇不到拉萨传教士手中时，暂时借用的基金。这四批传教士当中实际进入藏区的就只有乔亚钦神父一人，而在他进入之前，该地也只有多米尼科、奥拉济奥、摩罗的古瑟普·弗利斯神父几个人，当乔亚钦入藏以后多米尼科很快就回到尼泊尔养病。自此，直到1735年，在西藏传教的主要就是奥拉济奥和乔亚钦两位神父。¹¹⁶

雍正五年（1727），清廷在拉萨设西藏办事大臣，进一步加强对西藏的管理。随着中央对西藏地区控制的加强，朝廷的禁教政策也影响到了西藏地区的传教事业，遣使会在西藏传教也遇到了很大困难，然而在传教会并没有就此立刻分崩离析，教廷也还在为此苦力维持。据伍昆明的研究，1732-1733年的时候，罗马教廷通知弗朗西斯科·奥拉济奥神父，由于财政困难，决定将西藏传教会的五个传教站定员削减为六个传教士，每年拨给经费500斯库迪。¹¹⁷据乔亚钦1733年11月的信中讲，达赖喇嘛“要会长每天必须去为他讲戒律”，达赖对奥拉济奥编写的教理书也颇为满意。¹¹⁸但是，由于身体原因，两位神父也都先后撤出西藏，之后该地的传教工作也就没有了多大起色。教会用力虽大，但其效果却不显，据载，至1741年还没有一名藏族人真正入教，而只有少数尼泊尔、克什米尔及汉族人信教。¹¹⁹法国学者雅克玲的文章也称：

那些自尼泊尔帕坦（Patan）出发的嘉布遣使会士们，曾于1707-1745年间居留拉萨，并在那里修建了他们的住宅与小教堂。……但恰恰就在这个时代，中国对该地区的控制更为牢固，清朝政府制造的教案很快就在那里引起了反响。现在也轮到嘉布遣会士们被迫卷行李走人了，仅在当地留下了一口钟，作为他们短暂存在的惟一证据。¹²⁰

¹¹⁶ 《早期传教士进藏活动史》第7章页345-530，第8章页591。

¹¹⁷ 《早期传教士进藏活动史》页456。

¹¹⁸ 《早期传教士进藏活动史》页407-410。

¹¹⁹ 尕藏加《西藏宗教》页151，五洲传播出版社，2002年。

¹²⁰ （法）雅克玲·泰夫奈著，耿昇译《西米的喇嘛》页94-95，山东画报出版社，2003。

结 语

由于篡位之说，胤禛往往成为人们诟病的对象（当然大多是小说家之流），然而从其政绩和在康乾两朝中承先启后的作用而言，本人自认为千百年历史中，也就只有则天帝可与之相提并论。成大事者，当有所为，有所不为，江山社稷面前，讲求“妇人之仁”，不仅贻笑后世，更是对天下利的漠视。雍正临朝的一股肃杀之气，在他对待西洋传教士的政策中也可以看出。对他的父亲康熙在此问题上的态度认为是举措失当，称，“朕的先父皇屈尊俯就，让你们居留外省，他在文人们心目中的威望就大受损害。”

雍正禁教从政策上说是继承而又变更了康熙时的禁教政策，而在其思想上则是长期以来中国社会舆论有关天主教谈论的一个结果，也是中国社会对于夷狄之防的一个组成部分。且不管雍正对待天主教的好恶，但他的天主教政策是趋严的，这个毋庸置疑。与康熙时候主要禁不持票的传教士不同，雍正的禁教是更广范围的禁教，由于雍正实际上是变更了康熙时候朝廷对待天主教的政策，因此在禁教之初，他也曾因“印票”问题和洋船问题不得不对传教士作出妥协。雍正在其中所起到的作用，是显而易见的，在他的策动之下，一场地方上的教案被扩大到整个帝国，这与康熙对待陈昂、杨琳奏折的处理有很大不同。就雍正禁教而言，地方官吏在这次禁教措施形成过程中所起的作用也是不容忽视的，特别是闽浙以及两个的官员，满保将本是福安地方的一个教案扩大化，请求查禁全国天主教，在他上奏之前到底有无雍正谕旨难以确信，但是他的这件奏折为雍正、为朝廷提供了一个可行的参照却是肯定的。而广东地方官吏在将传教士安插澳门还是留居广州的选择中所扮演的角色，虽然因为材料的关系还无法评价其所用到底有多大，但是，就行诸文字的记载而言，他使得雍正初年让传教士留居广州的议案得以确定下来。之后，由于雍正七年又有传教士活动的事件为雍正所知，因此又开始了新一轮的全国禁教，其最终的处理办法，对传教士而言就是安插到澳门，实现了雍正初年禁教时对待传教士的目的。

禁教时期，康熙、雍正、乾隆三帝他们各自对待天主教的方式。可简单看成为三个不同的层次：缓办、随请、严谕。以下的朱批谕旨或者可以体现一定时期他们各种的特色：

（康熙）：西洋人之处，着俟几年，候旨再行禁止。

（雍正）：朕即位以来，诸政悉遵圣祖皇帝宪章旧典，与天下兴利除弊。今令尔等往住澳门一事，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，庭议之奏施行，政者，公事也。朕岂可以私恩惠尔等，以废国家之舆论乎？

（乾隆）：倘嗣后仍有西洋人潜出滋事者，一经发觉，惟该督抚是问，即当重治其罪，不能复邀宽典也。

虽然这些并不一定就代表了他们自身的想法，比方说雍正，文中分析的，他本身是主张严禁的，也一直在为将传教士驱逐内地、安插澳门而努力，但这个想法也是照顾了地方意见才最终实现的。

雍正朝的禁教，不仅对所有的传教士作出了遣送的规定；同时，它还对教徒、天主堂的处理作出了规定，是对天主教的全面禁止。雍正朝先后两次全国禁教，其对天主教的打击可想而知。然而天主教并没有因之而在中国销声匿迹，其原因，除了天主教所宣扬的本身具有一定真理性，为部分人士所接受和信仰之外，与当时的世界发展形势也是分不开的。虽然雍正口口声声声称西洋人不过是用于杂物

的技艺之人，但是朝廷在许多方面确实都需要这些技艺之人为之服务。教廷、各修会、传教士、教徒共同努力以及地方社会的容隐，都成为了这时期天主教禁而不止的有利因素。

雍正禁教后的天主教，区域性的差别比较大，有的地方天主教受到打击后，大不如前，但是在特定的区域和特定的时间内天主教还取得了一定的成功。虽然各个修会传教区域不是十分明显，但是根据他们各自主要的传教区域来看，还是能够得出一个大概的。除了京城以及广东这两个传教士荟萃之地外，耶稣会在江浙、湖广的传教都可圈可点，在湖北磨盘山，则开创了完全属于天主教教徒的“神权社区”；多明我会的传教士凭着在福安几十年积累的群众基础，与地方社会融合，甚至还成了该地的主流信仰；西班牙方济各会则在江西、山东艰苦经营，教廷传信部的意大利方济各会则活动于山陕、甘肃一带；四川一度成为遣使会会士穆天尺的禁脔……

雍正朝的禁教，使得天主教在中国成为了名副其实的邪教而遭到了长达百多年禁教局面，传教士之中也有与邪教成员来往的经历，有的还吸收其成员入教，如顾多泽及南怀德等。对天主教的查禁，也说明了统治者的一些问题，暮年的康熙缺少了一种开拓的自信，其后继者们更是逐渐故步自封而又夜郎自大，由于历史的局限这些都该是未可厚非的。吴伯娅称，雍正的禁教措施，是清廷海外政策的一个重要组成部分。这个政策的核心就是闭关自守。它虽然有一定的防御作用，但堵塞了中西文化交流，使中国与世界相对隔离，看不到世界上正在发生的日新月异的变化，不能及时学习西方的先进科学与经验，使中国与西方的差距越来越大。

方豪在检讨雍正后天主教在华失势的原因时称举四点：传教者几尽属外人；西教士学问后来者多不如以前；信徒信仰有的不够坚定；士大夫鄙视对小民影响很大。¹作为一个天主教会内的中国神父，方豪检讨的是天主教失利的因素。而作为这次文化冲突另一面的中华帝国，失去了与西洋先进交流的机会，其损失随着时间的推移越来越严重。历史的发展已清晰地宣示了一个事实：交流才是前进的加速器，墨守成规终有一天落人之后。

如果现在我们还是对于外来文明特别是比较先进的外来文明，还是以一种拒的姿态来对待，而不敢用一种融的精神去应对，那么殷鉴不远。

¹ 方豪《中西交通史》页 1041-1045。

主要参考及征引文献：

一、古籍文献

1. 中国第一历史档案馆编《康熙朝汉文朱批奏折汇编》，中国档案出版社，1985年。
2. ——《康熙朝满文硃批奏折全译本》，中国社会科学出版社，1996年。
3. ——《雍正朝满文朱批奏折全译本》，黄山书社，1998年。
4. ——《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，江苏古籍出版社，1989年。
5. 台湾故宫博物院编《宫中档雍正朝奏折》，台北故宫博物院印行，1978年。
6. 《康熙起居注》，中华书局，1984年。
7. 《雍正朝朱批谕旨》，文渊阁四库全书本。
8. 《圣祖仁皇帝实录》，中华书局影印本，1985年。
9. 《世宗宪皇帝实录》，中华书局影印本，1985年。
10. 《高宗纯皇帝实录》，中华书局影印本，1985年。
11. 《钦定大清会典则例》，文渊阁四库全书本。
12. 《大清律例》故宫丛刊本（海南出版社，2000年）、续修四库全书本及今人田涛、郑秦点校本（法律出版社，1999年）。
13. （清）张廷玉《明史》，中华书局标点本。
14. （清）赵尔巽《清史稿》，中华书局标点本。
15. 雍正《浙江通志》，文渊阁四库全书本。
16. ——《江西通志》，文渊阁四库全书本。
17. ——《湖广通志》，文渊阁四库全书本。
18. ——《江南通志》，文渊阁四库全书本。
19. ——《山西通志》，文渊阁四库全书本。
20. （明）徐昌治《圣朝破邪集》，香港建道神学院，1996年。
21. （清）杨光先撰，陈占山点校《不得已》，黄山书社，2000年。
22. （清）许纘曾《宝纶堂稿》，续修四库全书本。
23. （清）张伯行《正谊堂全书》，丛书集成本。
24. （清）蓝鼎元《鹿洲初集》，文渊阁四库全书本。
25. （清）罗天尺《五山志林》，顺德县志办公室印，1986。
26. （清）蒋良骥《东华录》，齐鲁书社，2005年。
27. （清）印光任、张汝霖《澳门记略》，澳门文化司署点校本，1992年。
28. （清）梁章钜《浪迹丛谈》，中华书局，1997年。
29. （清）范锜著，江浦等校《〈汉口丛谈〉校释》，湖北人民出版社，1999。
30. （清）黄伯禄《正教奉褒》，光绪九年刊本。
31. （清）樊国梁《燕京开教略》，1905年救世堂本。
32. （清）王之春《清朝柔远记》，中华书局1989年。
33. （清）刘锦藻《清朝续文献通考》，浙江古籍出版社，2000年。
34. （清）《教务纪略》，光绪乙巳三月南洋官报局印。
35. 故宫博物院编《文献丛编》第六辑《康熙与罗马使节关系文书》，民国十九年刊本。
36. 中国第一历史档案馆、澳门基金会、暨南大学古籍研究所合编《明清时期澳门问题档案文献汇编》，人民出版社，1999年。

37. 中国第一历史档案馆编《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》，中华书局，2003年。
38. 中央研究院历史语言研究所编《明清史料》，上海商务印书馆民国25年排印本。
39. 张伟仁主编《明清档案》，联经出版事业公司，1995年。
40. 《中国天主教史籍汇编》，台湾辅仁大学出版社，2003年。
41. 《稀见清知县上呈公文》，全国图书馆文献缩微复制中心，2005年。
42. 《熙朝定案》，巴黎图书馆藏本影印件。
43. 第一历史档案馆缩微胶卷，第1-001080~001082号

二、中文论著

1. 安道林《西班牙方济各会上与中国传教区》，载《纪念孟高维诺总主教来华七百年学术论文集》，台北思高圣经学会出版社，1995年。
2. 白新良《康熙朝奏折和来华西方传教士》，南开学报，2003年第1期
3. 陈垣《陈垣学术论文集》，中华书局，1980。
4. 陈东林《雍正驱逐传教士与清前期中西交往的中落》，载《北京师范大学学报》，1985年第5期。
5. 陈卫平《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，上海人民出版社，1992年。
6. 陈文源《清中期澳门贸易额船问题》，载《中国经济史研究》，2003年第4期。
7. 崔维孝《明清之际西班牙方济会在华传教研究（1579-1732）》，中华书局，2006年。
8. 杜懋圻《鸦片战争前的四川基督教》，载《宗教学研究》，1992年第2期。
9. 樊洪业《耶稣会士与中国科学》，中国人民大学出版社，1992年。
10. 方豪《方豪六十自定稿》，台北学生书局，1969年。
11. ——《中西交通史》，岳麓书社，1987年。
12. ——《中国天主教史人物传》，中华书局，1988年。
13. 冯友兰著，涂又光译《中国哲学简史》，北京大学出版社，1996年。
14. 冯尔康《雍正传》，人民出版社，1985年。
15. 顾保鹤编著《中国天主教史大事年表》，台湾光启出版社，1970年。
16. 顾卫民《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社，2000年。
17. ——《中国天主教编年史》，上海书店出版社，2003年。
18. 郭松义主编《清代全史》（第三卷），辽宁人民出版社，1991年。
19. 郭卫东《清朝禁教政策演变的若干问题》，载《安徽史学》，2000年第1期。
20. 郭崇禧《太原天主教史略》（电子版）。
21. 韩承良《中国天主教传教历史》，台北，思高圣经学会出版社，1994年。
22. ——《由方济各会的传教历史文件看中国天主教礼仪之争的来龙去脉》，载台湾《善导周刊》1993年4月18日第六、第七版及4月25日第六版。
23. ——、崔维孝《方济各会传教士南怀德神父生平》，载《澳门历史研究》第2期，2003年。
24. 赫治清《清代邪教与清朝政府对策》，载《清史论丛》（2003-2004年号）。
25. 胡桂玉《雍正年间广州禁行天主教始末》。载林中泽主编《华夏文明与西

方世界》，香港博士苑出版社，2003年。

26. 黄启臣主编《广东海上丝绸之路史》，广东经济出版社，2003年。

27. 康志杰《湖北磨盘山基督徒移民研究》，载纪宗安、汤开建主编《暨南史学》第2辑，暨南大学出版社，2003年。

28. ——《关于湖北磨盘山神权社会的考察》，载《世界宗教研究》，2004年第3期。

29. 李少峰《方济各会在华传教史》，载罗光主编《天主教在华传教史集》，台北光启出版社，1967年。

30. 李天纲《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海古籍出版社，1998。

31. 梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》，河北教育出版社，2001年。

32. 林金水《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》，载《世界宗教研究》，1991年。

33. 刘金光《雍正皇帝破“邪教”有招》，载《世界宗教文化》，2001年第2期。

34. 秦和平《关于清代川黔等地天主教童贞女的认识》，载《四川大学学报》，2004年第6期。

35. 清代宫史研究会编《清代宫史论丛》，紫禁城出版社，2001年。

36. 冉光荣《清前期天主教的在四川的活动与清政府的查禁》，《社会科学研究》(1985.4)

37. 宋伯胤《明泾阳王征先生年谱》(增订本)，陕西师范大学出版社，2004年。

38. 孙尚杨《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年。

39. 汤开建《明清时期澳门天主教的发展与兴衰》(未刊稿)。

40. ——《明清之际澳门与中国内地关系研究》，载《汉学研究》(台北)，2002年第2期。

41. ——《明清之际方济各会在中国的传教》，载卓新平主编《相遇与对话》，宗教文化出版社，2003年。

42. ——《明清之际天主教在广东地区的传播发展》，广东省社科基金项目。

43. ——、赵殿红、罗兰桂《清朝前期天主教在中国社会的发展及兴衰》，载任继愈主编《国际汉学》第9辑，大象出版社，2003年。

44. ——、陈青松《明清之际天主教在华育婴事业述评》(待刊)。

45. 吴伯娅《康雍乾三帝与西学东渐》，宗教文化出版社，2002年。

46. ——《从康熙朝满文朱批奏折看耶稣会士与中西文化交流》，载《清史论丛》，中国广播电视出版社，1999年。

47. ——《乾隆对天主教的认知与对策》，载《清史论丛》，中国广播电视出版社，2002年。

48. ——《关于雍正禁教的几个问题——耶稣会士书简与清代档案的比读》，载《清史论丛》，中国广播电视出版社，2004年。

49. ——《从新出版的清代档案看天主教传华史》，载《清史论丛》，中国广播电视出版社，2005年。

50. 吴旻、韩琦《礼仪之争与中国天主教徒——以福建教徒和颜瑯的冲突为例》，载《历史研究》，2004年第6期。

51. 伍昆明《早期传教士进藏活动史》，中国藏学出版社，1992年。

52. 萧若瑟《天主教传行中国考》，民国丛书本。

53. 徐宗泽《中国天主教传教史概论》，上海书店，1990年。
54. 徐新《明清中西美术交流和郎世宁画派》，载《东西方文化交流：国际学术研讨会论文选》，澳门基金会，1994年3月。
55. 徐海松《清初士人与西学》，东方出版社，2000年。
56. 许淑明《关于顺康雍乾时期的耶稣会士的评价问题》，载《中国史研究动态》，1985年10月。
57. 阎宗临《传教士与法国早期汉学》，大象出版社，2003年。
58. 杨启樵《雍正帝与郎世宁》，载白寿彝主编《清史国际学术讨论会论文集》，辽宁人民出版社，1990年。
59. ——《雍正帝及其密折制度研究》，上海古籍出版社，2003年。
60. 杨森富《中国基督教史》，台湾商务印书馆，1984年。
61. 杨文信《雍正年间天主教传教事业在岭南的发展与挫折——以1732年驱逐广州传教士往澳门之事件为中心》，载赵春晨等主编《中西文化交流与岭南社会变迁》，中国社会科学出版社，2004年。
62. 杨珍《清朝皇位继承制度》，北京学苑出版社，2001年。
63. 于本源《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社，1999年。
64. 章文钦《澳门历史文化》，中华书局，1999年。
65. 张力、刘鉴唐《中国教案史》，四川省社会科学院出版社，1987年。
66. 张泽《清代禁教期的天主教》，光启出版社，1992年。
67. 张西平《关于明末清初中国天主教史研究的几点意见》，载《基督宗教研究》第1辑，社会科学文献出版社，1999年。
68. 赵庆源《中国天主教教区划分及其首长接替年表》，台湾闻道出版社，1979年。
69. 庄吉发《清世宗禁教考》，载《大陆杂志》第62卷第6期，1962年。
70. ——《清史论集》，文史哲出版社，1990年。
71. 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2003年博士毕业论文（即将由香港中文大学正式出版成册）。
72. 胡桂玉《明末清初广州天主教的发展及其衰落》，华南师范大学2003届硕士毕业论文。
73. 罗兰桂《清朝前期天主教在中国的传播及清政府对天主教的政策》，暨南大学2002届硕士毕业论文。
74. 朱满珍《雍乾时期广东的天主教》，华南师范大学2003届硕士毕业论文。
75. 尕藏加《西藏宗教》，五洲传播出版社，2002年。
76. 陈青松《赵昌生平及其与传教士关系》（未刊稿）。

三、外文文献及译著

1. (法) 杜赫德编，郑德弟、朱静等译《耶稣会士中国书简集》(1-3卷本)，大象出版社，2001年。
2. (法) 杜赫德编，耿昇等译《耶稣会士中国书简集》(4-6卷本)，大象出版社，2005年。
3. (意) 马国贤著，李天纲译《清廷十三年》，上海古籍出版社，2004年。
4. (捷克) 严嘉乐著，丛林、李梅译《中国来信(1716—1735)》，大象出版社，2002年。
5. (德) 莱布尼茨撰，梅谦立(法)、杨保筠译《中国近事》，大象出版社，

2005年。

6. (美) 苏尔·诺尔编, 沈保义、顾卫民等译《中国礼仪之争西文文献一百篇(1645-1941)》, 上海古籍出版社, 2001年。

7. (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。

8. (法) 费赖之著, 梅乘骐、梅乘骏译《明清间在华耶稣会士列传》, 天主教上海教区光启社, 1997年。

9. (法) 荣振华著, 耿昇译《在华耶稣会士列传及书目补编》, 中华书局, 1995年。

10. (法) 谢和耐著, 于硕等译《中国文化与基督教的冲撞》, 辽宁人民出版社, 1989年。

11. (法) 沙百里著、耿昇译《中国基督徒史》, 中国社会科学出版社, 1998年。

12. (法) 卫青心著、黄庆华译《法国对华传教政策》, 中国社会科学出版社, 1991年。

13. (法) 雅克·泰夫奈著, 耿昇译《西来的喇嘛》, 山东画报出版社, 2003年。

14. (法) B.Szczesniakzh 著, 吴青译《叶崇贤神父对甘肃的描写及地图》, 载《澳门历史研究》第2辑, 2003年。

15. Robert Entenman 著, 顾卫民译《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》, 载《当代宗教研究》, 1998年第2期。

16. ——, 李大霞译《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》, 载林治平《基督教在中国本色化》, 今日中国出版社, 1998年。

17. (意) 伊丽《年希尧的生平及其对艺术和科学的贡献》, 载《中国史研究》, 2000年第3期。

18. (德) 德礼贤《中国天主教传教史》, 商务印书馆译本, 1939年。

19. (德) 夏瑞春编, 陈爱政等译《德国思想家论中国》, 江苏人民出版社, 1995年。

20. (美) 费伊 (P.W.Fay) 《鸦片战争时期法国天主教在华的活动》, 载《中外关系史译丛》第5辑, 上海译文出版社, 1991年。

21. (美) 约翰·小韦尔斯著、丁向阳译《关于1662-1687年耶稣会中国传教团的一些荷兰史料》, 载《清史研究集》第7辑, 光明日报出版社, 1990年。

22. 费正清、刘广京编《剑桥中国晚清史》, 中国社会科学出版社, 1996年。

23. (葡) 施白蒂著, 小雨译《澳门编年史》, 澳门基金会, 1995年。

24. (荷) 金普斯著、李志忠译《方济各会来华史》, 香港天主教方济各会, 2000年。

25. (瑞典) 龙思泰著, 吴义雄等译《早期澳门史》, 东方出版社, 1997年。

26. (比) 钟鸣旦著, 圣神研究中心译《杨廷筠: 明末天主教儒者》, 社会科学文献出版社, 2002年。

27. (日) 夫马进著, 伍跃等译《中国善会善堂史研究》, 商务印书馆, 2005年。

28. 郎汝略著、赵庆源译《山东开教史》, 载台北《恒毅》总281-288期, 1974-1975年。

29. 国家清史编纂委员会编译《清史译丛》第一辑, 中国人民大学出版社,

2004 年。

30. 杜文凯编《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985 年。

31. MEP. *Chine Letters* 1730-1740:08-433.

32. Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China*, Brill, 2001.

33. *Sinica Franciscana*, Vol II, Anastasius van den Wyngaere(ed.) *Relationes et Epistola, Fratrum Minorum Saeculi XVI et XVII*, Quarucchi, 1933.

34. *Sinica Franciscana*, Vol III, Anastasius van den Wyngaere(ed.) *Relationes et Epistola, Fratrum Minorum Saeculi XVII*, Quarucchi, 1936.

后 记

这篇硕士毕业论文，无论从论文的选题到框架的设计，还是从论文的拟稿到论文的最后完成，都是在业师汤开建教授的指导下进行的，凝聚了先生的很大心力，如果说本文有什么成功的地方，首先得益于先生的悉心教导。

非常感谢业师汤开建先生的栽培，先生的片言只语，足破疑障。记得自己曾对何以耶稣会的研究兴盛不已，令其他修会的研究相形见绌的问题感到困惑不解，蒙先生谕：在于耶稣会士本身学术修养。先生又能诲人不倦，几乎每堂课感受到的都是振聋发聩的言论。先生超凡的学识与见识，让学生不得不兴仰高之叹；先生自身对学术的严谨和不懈，又让学生明白了学人的定义。三年的问学生涯，如果有所收获的话，也就是在先生言传身教之下一点一滴地积累增长的。先生不仅为学生提供精神食粮，还经常和师母一起给学生提供衣食之助。恩情难忘，非常非常感谢师父、师母。

“星期一史学沙龙”是我的一个学习天地，使自己不仅得见国内外诸多名家教授，而且也有幸瞻睹了一些身边素已仰慕的教授风采。还记得马明达老师在讲评林梅村教授的演讲时拿出一大堆书本的情景，为马老师那严谨真诚的行为方式所折服；也记得崔丕老师将档案材料某卷某页记得清清楚楚，也就明白什么是学有长短，才有高低。谢谢各位我认识而不认识我的老师。

感谢张玉春所长，无论是学习还是生活，有这样一位长者相助，三生有幸。也要感谢王颀老师，王老师的广博学识与独特魅力令人敬佩，听王老师的课往往有种坐忘的感觉。同样要感谢陈文源老师、叶农老师、陈才俊老师、马建春老师、赵利峰老师，以及古籍室的罗志欢老师、资料室的陈应潮老师，还有其他关心帮助我的各单位的师长，虽然您们当中有的并不认识我，在此仍要向您们道声：谢谢！

感谢我的诸位师兄师姐、师弟师妹们，相识是缘分，于我更是福分。愿您们幸福，一生平安。也要感谢我的室友和同年，愿您们在往后的日子里精彩每一天。还要感谢好友蔡锦刚、陈志国、陈国强三位，在羊城的日子里，您们的帮助和鼓励，就是我前进的一股动力。

写作此文时，才真正感觉到了修改论文的必要。写作修改的过程中，每每为自己前些的浅见感到自惭，有的时候几乎就是一个完完全全的自我否定；而于“真相”的发现，又莫名兴奋，悲欣之中明得失，得失之间感悲欣。同样也体悟到学问之道本就是边改边学，边学边长的。文末，愿录小诗一首作尾，以期成张子厚笔下之“芭蕉”，摘自钱辛楣养新录序耳：

芭蕉心尽展新枝，新卷新心暗已随。愿学新心养新德，旋随新叶起新知。

感谢父母，厚爱高天。

西塘陈青松
5.1 写于暨南