

山东大学

---

硕士学位论文

---

明末清初天主教在中国的传教史研究

---

姓名：孟凡胜

---

申请学位级别：硕士

---

专业：史学理论及史学史

---

指导教师：郑群

---

20091020

## 中文摘要

明末清初天主教第三次传入中国,以利玛窦为首的传教士采取灵活的传教策略,积极学习中国传统文化,结交上层士大夫,并把天主教教义与中国传统文化相融合,终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后,他的继任者坚持按天主教的教义进行传教,导致天主教遭受中国传统势力的围攻,最终在“南京教案”发生后被禁止。清取代明之后,由于顺治皇帝的优容和保护,天主教得以逐渐恢复,但“礼仪之争”又使得天主教遭到全面禁止,从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因,其中包括政治原因、中西文化的巨大差异以及天主教内部各修会的分裂等等。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏,但它对中国的社会发展产生了重大的影响,将西方的先进科学技术传入了中国,并将中国的思想文化传入了西方,在中西文化交流中起到了桥梁的作用,传教士们的历史功绩还是值得肯定的。本文通过搜集整理史料,对明末清初天主教的这段历史进行了详细的考证,并对传教士的活动进行了公正客观的评价。

本文主要从四大部分展开论述:

第一章主要讲述了明末清初传教士东来时的国际国内背景。国际上欧洲的宗教改革运动,使得天主教迫切需要到海外传教,以扩大天主教在世界的影响力。而葡萄牙等国的殖民活动,也为传教士的传教提供了一定的条件,这一时期,葡萄牙已经占领了澳门,为传教士进入中国提供了中转站。在中国国内,自给自足的小农经济仍然占据着统治地位,传统的儒家思想根深蒂固,这些都使得传教士进入中国传教的难度加大。

第二章主要讲述了明末清初天主教在中国曲折的发展历程,明末天主教第三次传入中国,以利玛窦为首的传教士们,依托澳门为中转站,以灵活的传教策略一度使得天主教在中国站稳脚跟,但是“南京教案”的发生使得天主教走向衰落。清朝初年由于汤若望等传教士的努力,天主教获得了顺治和康熙的认可,得以迅速发展,但是由于罗马教廷的干预,天主教的传教策略有所改变,导致了康熙晚年的禁教。明末和清初的传教方法、传教对象都有所不同,本章也展开了论述。

第三章主要从明末清初天主教衰落的原因,主要从政治原因、与中国传统文化的冲突、传教士内部的分裂以及东西方意识形态的差异四个方面分析了天主教

衰落的原因。这其中传教士内部的分裂是主要原因，传教士们的传教策略各有不同，各修会之间又互不统属，各自为战，使得传教士的凝聚力大大减弱，因而面对中国传统势力的攻击时缺乏应对能力。

第四章主要讲述了传教士与中西文化交流，传教士来中国传教的同时将西方先进的科技文化传入了中国，同时又将中国的传统文化传入了西方，成为西学东渐和东学西渐的载体。

**关键词：**明末清初；天主教；传教士

## ABSTRACT

During the times of late Ming and early Qing, the Catholicism entered China for the third time. The missionaries, led by Matteo Ricci, adopted a flexible strategy, actively studied the Chinese traditional culture, communicated with the top scholar-officials, integrated the Catholic doctrine with traditional Chinese culture, and finally gave the Catholicism in China a firm footing. However, after the death of Matteo Ricci, his successors insisted on carrying out their missionary work according to Catholic doctrine, resulting in the Catholics being besieged by traditional power. Then finally, after the "Nan Jing Religious Case", they met a prohibition. After Ming was replaced by Qing, because of Emperor Shunzhi's toleration and protection, Catholicism gradually got recovered. However, the Catholicism was banned again as a result of "rites argumentation", and since then became illegal. The decline of the Catholicism had a lot of reasons, including political reasons, the great differences between Chinese and Western cultures, as well as the splitting of various Catholicism. Although Catholicism in period of the late Ming and early Qing experienced ups and downs, yet it had a great influence on the development of the Chinese society, such as introducing the West's advanced science and technology into China, and taking Chinese thought and culture into the West, playing a role of a bridge in the East-West cultural exchanges. The historical merits of these missionaries were worth mentioning. In this paper, the author carried out a detailed research and made an impartial and objective evaluation on the history of the Catholicism during the late Ming and early Qing period by collecting and organizing historical materials.

This thesis mainly consists of four parts:

Chapter One gives an introduction to both international and domestic environment in late Ming and early Qing when missionaries came into China. Internationally, the Reformation in Europe forced Catholicism to do missionary work abroad to enlarge its influence. The colonial expansion of Portugal and other countries made it possible. Within this period, Portugal has already gained its occupation in Macao which served as the relay station. In China, the self-sufficient small-scale peasant economy still dominated the nation and traditional Confucianism was deep-rooted. These factors made it more difficult for the missionaries' entering China.

Chapter Two mainly states the tortuous development of Catholicism in late Ming and early Qing. During the period of late Ming Dynasty, Catholicism entered China for the third time. The missionaries, led by Matteo Ricci, adopted a flexible strategy, and finally gave the Catholic Church in China a firm footing. But the "Nan Jing Religious Case" witnessed the decline of Catholicism. During the period of early Qing, the missionaries such as Johann Adam Schall von Bell succeeded in gaining the approval of Emperor Shunzhi and Kangxi and Catholicism achieved its rapid development. However, due to the interference of Vatican, the strategy has been changed and it resulted in the prohibition of Catholicism in late Emperor Kangxi's domination. Methods and objects of doing missionary work were quite different in late Ming and early Qing.

Chapter Three mainly presents an analysis on the reasons of the decline of Catholicism from four perspectives: political background, collisions with Chinese traditional culture, disagreements among missionaries and differences between eastern and western ideologies. Among these four reasons, disagreements among missionaries were the subjective one. Missionaries adopted different strategies to do work and different churches kept to different tenets. This led to the reduction of the affinity and the lack of strength when facing the objections of the Chinese conservatives.

Chapter Four introduces the positive role of missionaries in the communication of the east and west. Missionaries brought in the advanced science and technology to China while doing missionary work and meanwhile introduced Chinese traditional culture to western countries.

**Key words:** late Ming and early Qing; Catholicism; missionaries

## 原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：王凡悦 日期：2019.11.3

## 关于学位论文使用授权的声明

本人同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的印刷件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：王凡悦 导师签名：郑群 日期：2019.11.3

## 前 言

### 一、选题意义

明末清初天主教第三次传入中国，以利玛窦为首的传教士采取灵活的传教策略，积极学习中国传统文化，结交上层士大夫，并把天主教教义与中国传统文化相融合，终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后，他的继任者坚持按天主教的教义进行传教，导致天主教遭受中国传统势力的围攻，最终在“南京教案”发生后被禁止。清取代明之后，由于顺治皇帝的优容和保护，天主教得以逐渐恢复，但“礼仪之争”又使得天主教遭到全面禁止，从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因，其中包括政治原因、中西文化的巨大差异以及天主教内部各修会的分裂等等。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏，但它对中国的社会发展产生了重大的影响，将西方的先进科学技术传入了中国，并将中国的思想文化传入了西方，在中西文化交流中起到了桥梁的作用，传教士们的历史功绩还是值得肯定的。研究这一时期天主教在中国的传教史，对研究中西文化交流史有重大的学术意义。

### 二、学术史综述

传教士问题是中西文化交流史上一个具有重要学术与现实意义的课题。传教士在中国与西方的文化交流过程中，担当了文化传播与文化渗透的双重角色，对于这种复杂的群体，完全有必要进行系统的、科学的研究，得出其活动的规律。但在传教士问题的研究上，中国远远落后于西方。如裴化行(Bernard Henri)的《在中国的门户，16世纪的传教士》、德礼贤(D·Elia Pasquale)的《中国天主教传教史》、萧若瑟(Siao Joseph)的《天主教传行中国考》、施白蒂(Beatriz Basto Da Silva)的《澳门编年史》等等，还有许理和、钟鸣旦、杜鼎革三人编辑的*Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580 — ca. 1680)*一书。荷兰莱顿大学汉学院以研究明末清初中欧文化交流为重点，德国“华裔学志研究所”及比利时“南怀仁基金会”举办过纪念汤若望、南怀仁、柏应理等耶稣会士国际研讨会，成果颇丰，影响甚广。国人中的研究功劳卓著的应首推陈垣先生，

他的研究主要围绕在人物上,涉及的人物有汤若望、王微、吴历等,其中以1936年—1937年一系列有关吴历的研究和《汤若望与木陈忞》最具学术价值。陈垣在研究中国天主教传教史方面,充分利用书画题跋、诗文碑传、家谱碟片等资料。1930年中华书局出版《陈垣学术论文集》(一、二集)收有陈垣先生有关天主教研究的论文。继陈垣之后,方豪在研究中国天主教传教史方面做出一定贡献:二十世纪四十年代,出版了《中外文化交通史论丛》,1953年又著有《中西交通史》,从中外关系、中西文化交流角度阐述中国天主教传教史,1962年—1973年又出版了《中国天主教史人物传》(上、中、下)。大陆学者很早就从资料整理入手,对天主教在中国的传教这个问题进行研究。《中国天主教传教史》(上海商务印书馆1934年版)、《明史佛郎机吕宋和兰意大利四传注释》(张维华著,1934年版)、《欧人东渐前明代海外关系》(谭春霖著,1936年版)、《明清间耶稣会士译著提要》(徐宗泽著,1949年版)等,就是其中的一部分研究结晶。二十世纪五六十年代,着重就传教士东来的历史作用展开讨论。近十几年来,随着形势的变化,这个问题深受重视,出版了一批研究专著、论文。如:沈福伟《中西文化交流史》(上海人民出版社1985年版);江汉文《明清间在华的天主教耶稣会士》(知识出版社1987年版);张维华《明清之际中西关系简史》(中编)(齐鲁书社1987年版);顾裕禄《中国天主教的过去和现在》(上海社会科学院出版社1989年版);李亚宁《明清之际的科学、文化与社会——十七、十八世纪中西关系引论》(四川大学出版社1992年版)等。国内众多的研究者当中,当数福建师范大学的林金水教授成绩突出,他主要围绕传教士个人与统治阶层的关系展开论述,如《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》、《艾儒略与福建士大夫的交游—东西文化的接触与对话,兼论天文学与儒学的相容与排斥》等等。

另外,还出版了一批译著,耿升在这方面做出了突出贡献,他主要译介法国汉学界的研究成果:如谢和耐(法)《中国和基督教》(上海古籍出版社1991年版)、《明清间在华耶稣会士和中西文化交流》(巴蜀书社1993年版),荣振华(法)《在华耶稣会士列传及书目补编》(中华书局1995年版)。其他译介外国研究成果的有管震湖译:裴化行(法)著《利玛窦评传》(商务印书馆1991年版)。何兆武译:雨果《社会契约论》(商务印书馆1963年版),帕思卡尔:《思想录》(商务印书馆1997年版)等。大陆学者所撰论文主要从以下几方面入手:(1)对传教士的评价;(2)传教士与统治阶级的关系;(3)中西文化的交流与碰撞;(4)



天主教与澳门的关系。主要有：钱志坤《礼仪之争与康熙禁教》（杭州师范学院学报 2002 年第 2 期），黄建平《澳门与明末清初的传教活动》（华南师范大学学报 2001 年第 5 期），金刚《改造与适应——明末清初天主教和伊斯兰教对待儒学的态度迥异》（中南民族大学学报 2008 年第 1 期），高峰《关于天主教在清初数次被禁的几点思考》（湖南大学学报 2002 年第 3 期），王剑《论天主教文化与明末清初的儒学环境》（东北师大学报 2001 年第 3 期），刘明华《明末清初天主教和伊斯兰教在中国的不同命运及启示》（中央社会主义学院学报 2001 年第 2 期），赵殿红《明末清初在华天主教各修会的传教策略述论》（韩山师范学院学报 2002 年第 1 期），白才儒《明末社会危机与耶稣会士在华传教的根本冲突》（四川师范大学学报 2004 年第 3 期），常霞《浅析明末清初阻碍中国科技近代化的历史原因》（天中学刊 2003 年第 4 期），田玉才《试论明末清初天主教在华传播对中国世俗人心的影响》（四川师范学院学报 1999 年第 1 期），吴强华《晚明排斥天主教思潮试析》（学术月刊 1999 年第 4 期），于云汉《西方传教士布教策略的演变与晚明南京教案》（昌潍师专学报 1998 年第 1 期），石雄斌《中西文化的一次交流与碰撞——论明清时期的中国礼仪之争》（湖北民族学院学报 1998 年第 1 期），修彩波《方豪的天主教史研究——以中国天主教史人物传为例》（莱阳农学院学报 2006 年第 1 期），周萍萍《明清间平民信奉天主教原因之探析》（南京晓庄学院学报 2004 年第 1 期），王公伟《略论晚明天主教与佛教的冲突》（鲁东大学学报 2007 年第 4 期），吴薇《明清江西天主教的传播》（江西师范大学学报 2003 年第 1 期），汤开建《明清之际天主教在海南的传播》（海南大学学报 2001 年第 4 期），杜小安《天主教在汉中的传播与发展》（社会科学 2000 年第 3 期）等。

与大陆相比，台湾学者对天主教的研究稍为领先一步。一是史集整理，吴相湘整理的《天主教东传文献》及续编，钟鸣旦等整理的《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，二是论文、专著的撰写，方豪出版《方豪六十自定稿》，古伟碱的《朝廷与教会之间——中国天主教中的南怀仁》，查时杰的《汤若望与北京南堂》，林东阳的《杨光先及其反教事件》等。

考察所有以上研究，虽然对明末清初天主教的研究已有不少成果，但仍存在许多不足之处，值得探讨的课题还有许多。过去的研究者对天主教的研究，更多的是关注耶稣会，而忽视了方济各会、多明我会、奥斯定会及外方传教会等其他修会。研究者多喜好论及中西文化冲突，而很少论及天主教的教区机构、传教方

法、经费来源等问题，而关于天主教各时期传播数据的量化统计、区域分布均为少见。本文将利用所能涉猎的国内外资料，诸如实录、谕旨、朱批奏折、起居注等汉文材料及传教士的书信等西文资料，均是本文写作的史料基础。本文在参考上述研究成果的基础上，以明末清初天主教在中国传教史为中心展开论述，以史料为根据，采取定量分析，理清明末清初中国天主教传播的基本状况，分析明末和清初禁教的具体过程，并总结出其原因与影响，力求客观公正地再现历史真相。

### 三、研究方法

在前人研究的基础上，结合社会学、史科学、统计学等多学科知识，在微观分析的基础上进行宏观把握，对史料进行归纳和整理，对明朝外交使节进行深入的研究。

### 四、论文基本架构

本文拟定的提纲如下：

#### 序言

主要讲述了本文的选题意义、研究史综述、研究方法和论文的基本架构。

第一章 明末清初天主教传入中国的国际国内背景。

第二章 明末清初天主教在中国曲折的发展历程，主要讲述了天主教在明末和清初一度取得成功，在中国站稳了脚跟，但是由于后来传教策略的改变导致了失败。

第三章 明末清初天主教衰落的原因，主要讲述了天主教为何未能在中国持续地发展下去。

第四章 传教士与中西文化交流，主要讲述了西学东渐和东学西渐。

## 一、明末清初天主教传入中国的时代背景

### (一) 国际背景

十六世纪，欧洲宗教改革运动风起云涌，猛烈冲击着罗马天主教会在欧洲的统治，天主教面临严重的危机。面对宗教改革潮流，罗马教廷采取了一些自我革新的措施，耶稣会在这样的背景下应运而生。耶稣会是天主教会的一个修会组织，它仿效军队编制，组织严密，纪律森严，注重培养传教士对神的忠诚。为了对抗宗教改革运动以及改变天主教在欧洲的困难局面，耶稣会派遣大批的传教士到海外传教，以扩大天主教的信仰领地和在东方的影响力。耶稣会会宪中写道：“我们的使命是奔赴世界每一个角落；哪里更希望有人为天主效劳，哪里灵魂更期待得到帮助，我们就生活在那里。”<sup>①</sup>而自从《马可波罗游记》在欧洲流传之后，中国便成了所有欧洲人梦寐以求要去的地方，地理大发现更使得东西方的交流变得更为便捷，所以以耶稣会士为主体的天主教传教士都把中国作为他们在东方传教的中心区域。

由于罗马教廷自身力量有限，便把经营东方传教事务的权力交给葡萄牙政府，从而使葡萄牙获得了在远东的“保教权”，往东方传教的传教士必须得到葡萄牙国王的批准并向国王效忠（后来教宗限制了这种“保教权”）。传教士的使命是传教，总体上也无政治任务，但是他们的生活津贴、修建教堂和修道院的出资都由葡萄牙政府提供。1517年葡萄牙人安特拉特率领舰队以进贡为名从马六甲闯入广州，被明政府拒绝后，便“退泊东莞南头，盖房树栅，恃火铳自固”。<sup>②</sup>从此中国东南沿海不断被骚扰，1554年葡萄牙人以贸易为名，以欺骗手段进入广东浪白澳，1557年强占了濠镜澳（澳门）。西班牙于十六世纪中叶征服菲律宾后，便开始梦想征服中国；而荷兰人也不甘落后，1601年向广东官府要求通商，遭到拒绝后，开始进攻澳门，1607年转向福建官府要求通市，不久，荷兰人占领台湾。从葡萄牙人的第一次侵入中国沿海开始，“欧洲国家从陆地和海上围绕中国布下了一个包围圈……中国极像一个陷入重围之中的筑有围墙的城市；在这

<sup>①</sup>(法)荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年版，第620页。

<sup>②</sup>(清)张廷玉等撰：《明史》，中华书局，1974年标点本，第353页。

里，来自远方的侵略者已占领了空旷的地域，但无力冲垮围墙，而守卫者也未做出努力把他们赶走。”<sup>①</sup>传教士们正是随着侵略者的炮舰来到了中国，他们的身上不可避免地被罩上了政治的光环。

## （二）国内背景

明末清初专制主义的中央集权制度得到强化，封建的各种社会因素发展到了极致，中国的经济和社会仍然是一家一户为单位的农业和手工业相结合自给自足的小农经济。这种封建传统落后生产方式的最大缺点就是保守，由此产生顽固、自大、自满、盲目封闭排外等一系列的弱点，很难接受外来的新生事物。商品经济虽有一定程度的发展，但是封建统治阶级为了巩固自己的统治，需要把农民固定在土地上，不希望他们像商人那样流动，所以就一直采取强制的“重农抑商”、“重本抑末”政策。对商业、手工业的掠夺、打击和压制，又严重地限制了商业资本的发展和手工业向工场手工业的转化。当时中国思想界仍是儒家思想占主导地位，明王朝建立之后，推行八股取士，并以程朱学派的著述作为科举的标准答案。尤其是在明成祖永乐年间，编纂了《周易大全》、《四书大全》、《性理大全》，作为士子参加科举考试的参考书。这导致原来活跃开放的程朱理学，完全变成了士子应试的教条，其中所蕴涵的思想意义渐趋消失。人们不再对其进行认真的学习和切身的体验，这种状况引起了一些学者的失望。他们渴望变革，要改变这种停滞僵化的状况，于是王阳明的心学应运而生。王学一改程朱理学的沉闷局面，为学界带来了一股清新空气。随着王阳明思想的成熟，它的影响也越来越大，王学成为明中后期的主导性思想。但王阳明去世之后，由于弟子们对王学理解的不同，导致王学四分五裂，逐渐走向衰落。清取代明之后，儒学环境大为改观。经受亡国之痛的知识分子如顾炎武、黄宗羲、王夫之等开展对王学的反思和批判，张尔岐、张履祥、陆世仪、陆陇其、魏衣介、李光地等则恪守程朱理学。顺治九年(1653)，在南方战火未熄之时，顺治帝举行尊孔的“临雍释奠”<sup>②</sup>大典，第二年(1654)又颁谕礼部“崇儒重道”<sup>③</sup>，表明明末清初的文化政策仍然是尊孔崇儒，清初的儒学环境已经又一次成了程朱理学的天下了。

<sup>①</sup>(法)谢和耐：《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年版，第276页。

<sup>②</sup>(清)赵尔巽：《清世宗实录》，中华书局，1986年版，第188页。

<sup>③</sup>(清)赵尔巽：《清世宗实录》，中华书局，1986年版，第188页。

在思想界处在次要和补充地位的是道家思想，相比于儒家来说，虽然多了那么些神秘玄虚的色彩，但同样没有一个彼岸世界。刘小枫在《拯救与逍遥》一书中曾有过这样的论述：

儒、道两家都肯定生命本性的原始意义，无论弘扩生命，还是保养生命，总之是一个大生命；两者都在人的现世本然状态和现世伦常状态之间相互推导，尽管推导的方向相反，却都没有逾越出这两极。所谓的中国精神气质就在这两极之间形成：肯定现世生命的终极自性，拒斥超验世界，最终都走向了固持人性救渡的“足乎己无待乎外”。<sup>①</sup>

“未知生，焉知死”<sup>②</sup>，儒家不谈死后，道家也肯定生命的现世本然，那么两家留下的空白，即关于死亡和彼岸世界的论述，则被东汉以后传入中国并在中国进行了本土化传教的佛教所填补，佛家的因果轮回和彼岸净土，还是赢得了相当多中国人的好感和信奉。而极具中国化特色的禅宗主张人佛平等，天地万物是一体，人可以通过渐修或顿悟摆脱人生之苦，达到成佛境界。这一点与儒道两家的天人合一和“人皆可以为尧舜”或苦行以入圣的观念有极为相近的地方，都是将人生的生死解脱之道诉诸人类自身，从这个意义上来讲，又与儒道两家的内在超越相契合。所以当天主教来到中国时，中国文化已经趋于饱和，留给它的空间已经不多，加之它与根深蒂固的中国本土文化的差异巨大，便更增加了它进入中国的难度。

<sup>①</sup>刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店，2001年版，第10页。

<sup>②</sup>杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年版，第113页。

## 二、明末清初天主教在中国曲折的发展过程

### (一) 明朝末年天主教的传入与衰落

在中国古代史上，天主教曾有过三次大规模试图进入中国的尝试：第一次是聂斯托里派传入，即唐初所谓的景教；第二次是方济各派传入，即元代所谓的也里可温教；第三次是明朝末年天主教派传入。聂斯托里派由于过度依附于佛教，所以在845年唐武宗灭佛教的时候也遭到禁绝，逐渐从中国消失；而方济各派主要在蒙古统治阶级中建立了一些小规模的天主教社团以外，对整个中国几乎没有什么冲击。但明末传入的天主教却对中国产生了很大的影响，它给中国带来的是天主教与中国文化的一次包括意识形态因素在内的深层次接触，因此它比前两次天主教在中国的传播要更深入。

#### 1、明朝末年天主教的传入与发展

由于明朝的海禁政策，传教士们很难深入内地进行传教，同时由于中西方巨大的文化差异，使得传教的难度非常之大。而此时澳门作为传教士进入大陆的中转站发挥了巨大的作用，以利玛窦为首的传教士们依托澳门为传教基地，首先熟悉中国的语言和文化，入乡随俗，结交中国的上层士大夫，终于成功地使天主教在中国站稳脚跟。

##### (1) 利玛窦灵活的传教策略使得天主教在中国站稳脚跟

1551年葡萄牙国王派遣耶稣会会士方济各·沙勿略(Francisco Javier)到亚洲传教，他从日本乘船抵达中国广东上川岛。时值明朝实行海禁，不准外国人到中国内陆，这位传教士最终客死在岛上。以后也有一些传教士想尽办法欲进入中国内地，都未能如愿。

1553年，葡萄牙人进驻澳门，从此开始了以澳门为基地的商业和传教活动。在传教过程中，他们立即就遇到了又一个令他们头痛的问题：语言不通，而且面对的是被称为世界上最难的语言——汉语。汉字是完全不同于西方表音文字的表意文字，汉语的发音各地差异很大，方言很多，其中以官话为主。同一种文字，

不同的发音，不同地区的人交流都有困难，更别说一个完全不同语言背景的外国人，其难度之大可想而知。但要从事一项主要是语言交流的工作，这是一个无法回避而且必须克服的障碍。1582年利玛窦(Matteo Ricci)再次受遭到中国澳门，他学习汉语，了解中国的风俗习惯，为到中国内地传教作准备。1583年他和意大利传教士罗明坚(Michol Ruggiri)为了便于开展传教活动，脱去耶稣会神父的服装，穿上僧侣的服饰，来到了广东肇庆，拜见了肇庆知府王泮，并以中国礼节向其下跪，得到王泮的同意，获准进入广东肇庆留居，在这里他们建造了小洋楼教堂，开始传教，经过几年的努力，发展了80名教徒。<sup>①</sup>5年后，罗明坚回国，利玛窦留下来继续传教。1605年利玛窦已进入中国传教21年了，他在寄给欧洲一位神父的信中写道：教士不学中文到了中国什么也不能做。<sup>②</sup>

后来利玛窦认识到佛教在社会中的地位并不高，僧人在人们的心目中也不具有高尚的形象。而穿儒服的知识分子才是社会的上层，于是他脱去僧服改穿儒服，用中国的传统思想来解释天主教的教义。他特别重视与知识阶层的士大夫打交道，同时还注意取得地方官吏的好感与支持。1600年5月他到北京受到了明万历皇帝的接见，向皇帝呈上了天主像、圣母像、天主教经、自鸣钟、地图和风琴等，博得了皇帝的欢心，特别允准他在北京居住与传教。他尊重中国习俗，允许教徒祭孔、祭祖、敬天，并且根据中国人“敬天”的传统习惯，借用司马迁《史记·封禅书》中“天主”（意为至高无上的主宰）一词，将上帝改称“天主”，罗马公教汉译为“天主教”。<sup>③</sup>他在京城结识了礼部尚书徐光启、太仆寺少卿李之藻二位高官，除了向他们宣讲天主教教义外，还介绍西方的天文、地理和历法知识，由此影响和发展了一批官员信徒。1605年在万历皇帝的恩准下，利玛窦在北京宣武门内西侧建立了“南堂”，这座教堂至今仍然保存完好，是目前中国可见的第一座天主堂。1610年利玛窦病逝于北京，明朝廷还为他举行了厚葬。在利玛窦灵活的传教策略的指导下，天主教在中国迅速发展起来。

## (2) 澳门作为传教士的中转站发挥了巨大的作用

天主教在中国的传播过程中，澳门作为传教士的中转站发挥了很大的作用。早期进入中国大陆的传教士多为耶稣会传教士，耶稣会传教士的传教活动是以教

<sup>①</sup>(意)利玛窦：《利玛窦书信集》，台北辅仁大学出版社，1985年版，第410页。

<sup>②</sup>郑炜明，黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994年版，第35-37页。

<sup>③</sup>(意)利玛窦：《利玛窦书信集》，台北辅仁大学出版社，1985年版，第410页。

育为中心工作的。他们要求每一个传教士，不但思想虔诚、德行高尚、有深厚的神学和哲学素养、渊博的科学知识，还必须学有所长，能当出色的教师。为适应这一要求，耶稣会传教士东来之前不少已是饱学之士，普遍文化素质较高。但由于他们对中华文化和汉语的陌生，使得他们的传教很受影响，所以耶稣会规定所有来华的传教士必须先期到澳门学习汉语和中国文化。澳门成为传教士来华的第一站，为天主教培养了大批的专业人才。

1609年耶稣会将小学规格的正保禄公学升格为大学规格的正保禄学院，不仅直接培养传教士，而且为东来的传教士进行进入中国前的培训。据统计，正保禄学院直接培养的传教士占当时远东区传教士总数的26%左右<sup>①</sup>，占明清时耶稣会传教士入华的50%左右。<sup>②</sup>这所被1835年的一场大火所毁的正保禄堂，即现在的大三巴，是当时远东最大、最高等的宗教学府，被誉为“知识之屋宇，神圣之花园，使徒之学校”。<sup>③</sup>

除了正保禄堂外，前来传教的教会团体在澳门建了不少教堂，如圣望德堂、圣老楞佐堂、圣方济各堂等。此外，还设立了许多大大小小的慈善机构，如仁慈堂、医院、麻疯院、孤儿院等。1576年，承葡萄牙国王的请求，教皇颁布诏令：正式成立澳门教区，负责管理中国、日本和越南的天主教事务。<sup>④</sup>第一任主教即获葡萄牙国王保证以葡萄牙海关千分之五的关税作为教会的慈善经费；<sup>⑤</sup>此外，教友去世，也有自愿捐出产业支持教会的。正保禄公学创建之初，葡萄牙国王即从马六甲的税收中抽出1000克鲁撒德斯资助公学的办学经费，1578年起，葡商每年从获自中国1600担生丝中分出50担给传教士贩运到日本，所赚的几千块金币作为办学经费。<sup>⑥</sup>进入中国内地的传教士也与澳门有着千丝万缕的联系，大部分人的生活费用由在澳门的葡萄牙商人捐助。结交中国官府权贵所需的西方珍奇物品，如光学仪器、镜子、琥珀、钟表，甚至火炮等都须在澳门购置或由葡商捐赠。在天主教会向中国开拓传教的事业中，澳门不仅向中国内地源源不断地派遣传教士，而且为内地传教活动提供强有力的经济物资保障，这也是当时天主教何以能在中国持续快速传播的重要原因之一。

<sup>①</sup>杨仁飞：《1840年前澳门教会的作用与地位》，澳门基金会，1995年版，第256页。

<sup>②</sup>郑伟明，黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994年版，第35页。

<sup>③</sup>林子升：《十六至十八世纪澳门与中国之关系》，澳门基金会，1995年版，第2588页。

<sup>④</sup>杨仁飞：《1840年前澳门教会的作用与地位》，澳门基金会，1995年版，第330页。

<sup>⑤</sup>郑伟明，黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994年版，第98页。

<sup>⑥</sup>郑伟明，黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994年版，第68页。



## 2、天主教传教策略的改变导致其逐渐走向衰落

利玛窦的传教策略不久就在耶稣会士内部引起了争论，1610 年利玛窦去世后，龙华民继任会长，他一改前任的“文化适应”及低调的传教策略，传教活动日益张扬，“其徒自夸风土人物远胜中华”<sup>①</sup>，甚至公开批评中国儒、佛、道等传统文化。他不仅在社会上层传播天主教，还在社会中、下层中大力发展教徒。天主教主张上帝面前人人平等，人都是由上帝创造的，无所谓阶级阶层，都需要在上帝的面前忏悔赎罪，<sup>②</sup>对于上帝的信仰使得人们享有同等的权利和义务，这在严格遵从宗法制度的中国人的观念里，是不可想象的。“彼教无君父之尊亲，惟耶稣之是奉，是无纲纪也，无骨肉之亲爱，惟主教之是崇，是无伦常也。”<sup>③</sup>这正反映了两种文化所具有的不同价值观念的冲突。儒家文化强调的是伦理纲常，是君臣、父子、夫妻之间的等级秩序。儒家思想观念已然根深蒂固，对于基督教所宣传的平等观念的抵制在所难免。

龙华民还严禁中国教徒以“天”和“上帝”来称呼“天主”，并认为祭祖、祀孔等仪式有涉于异端，应当禁止。随着天主教其他教派如多明我会、圣方济各会、巴黎外方传教会等陆续来华，这一争论也日益公开化。利玛窦传教时期，中国教徒以“祭”字来解释天主教的“弥撒”，并且与非教徒在一起举行祭祖和祀孔仪式，但龙华民认为这些礼仪具有迷信色彩，必须禁止。<sup>④</sup>

龙华民的做法使得本来就敌视天主教的士大夫们更加反感。1616 年南京礼部侍郎沈惟连上三疏，请灭天主教，其疏云：“天主教聚有徒众，营有室庐”，“公然潜往正阳门里，洪武岗西，起盖无梁殿，悬设胡像，诩诱愚民”，“夫孝陵卫以卫灵寝，则高庙所从游衣冠也。龙踏虎踞之乡，岂狐鼠纵横之地，而狡夷伏藏于此，意欲何为呼？”<sup>⑤</sup>未等谕旨下，即派兵包围了南京教堂，逮捕耶稣会士及教徒二十余名，同年底谕旨下，将连同在京的庞迪我，熊三拔一并驱逐出境，押解澳门，此即南京教案。

南京教案发生后，正统保守的儒家士子、佛家、道家信徒群起围攻天主教，使得天主教陷入了中国传统思想的围剿之中，天主教的发展陷入了困境之中。

<sup>①</sup>王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年版，第 17 页。

<sup>②</sup>王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年版，第 17 页。

<sup>③</sup>王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984 年版，第 26 页。

<sup>④</sup>(法)费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995 年版，第 89 页。

<sup>⑤</sup>(明)徐昌治：《圣朝破邪集》，中华书局，1989 年版，第 148 页。

## (二) 天主教在清初的发展与衰落

### 1、清初天主教的发展

明末清初的战乱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，其原因有二：

一是传教士们努力的结果，1644年清兵攻占北京，将内城划分为旗人居住区，下令内城居民三日内迁出。在京传教士龙华民、汤若望为保护教堂，紧急向多尔袞呈送一份奏折，申请准予把堂内典籍礼拜用具留下：

“臣自大西洋八万里航海东来，不婚不宦，以昭事上主，阐扬天主圣教为本，劝人忠君孝亲贞廉，守法为务。臣自构天主堂一所，朝夕虔修，祈求普佑，作宾于京，已有年所，曾奉前朝入皇帝命修历法，著有历书多帙，付工镌板，尚未完竣，而板片已堆积累累，并堂中供象礼器，传教所用经典，修历应用书籍，并测量天象各种仪器件数甚伙，若一并迁于外城，不但三日限内不能悉数搬尽，且难免损坏，并测量仪器，由西洋带来者居多，倘一损坏修整既非容易，购买又非可随时寄来。特为历情具折，恳请皇上恩赐臣与同伴诸远臣龙华民等仍居原属，照旧虔修……”<sup>①</sup>

由于当时清军刚刚入关，急需招揽人心，稳定统治，所以多尔袞同意了汤若望等人的请求，对天主教堂以及墓地予以了保护。

二是清初统治者巩固政权、治理国家的需要。当时清兵虽攻占北京，但南方战事仍未停止，而且此时百废待举，急需大批人才。多尔袞召见汤若望询问治历事由，并命“旧历岁久差讹，西洋新法屡屡密合，尤其窥测诸器速造进览。”<sup>②</sup>汤若望将在崇祯年间无法施行的新历法呈上，被清朝采用并命名为《时宪历》。不久他又将所制浑天星球一架、地平日晷、窥远镜各一具、舆地屏图一幅进呈，汤若望因所行历法经验证准确而受信任，顺治元年（1644）十一月，汤若望被任命为钦天监监正。经过此事之后，传教士们已被清王朝所接受，传教事业在王朝更替的烽火中稳定下来。

顺治帝为奖励汤若望培养天文历算人才有功，特赐给“通玄教师”尊号，

<sup>①</sup>(清)黄伯禄：《正教奉褒》上海慈母堂，1904年版，第22页。

<sup>②</sup>(德)恩斯特·斯托莫：《通玄教师汤若望》，商务印书馆，1985年版，第80页。

先后加封通议大夫、光禄大夫，恩赏祖先三代一品封典。顺治帝时常亲临天主堂，赏银给汤若望扩建宣武门内天主堂；赐赠亲笔所书“通微佳镜”堂额，悬于教堂；又撰写碑文，镌刻于教堂门前。<sup>①</sup>由于顺治帝和汤若望的密切关系，天主教在清初得到了很大的发展空间。

由于顺治帝的保护和支 持，顺治一朝从未见禁教行动，亦未闻有大教案发生，天主教得到迅速的发展。康熙即位之后，鳌拜等四大臣辅政，守旧势力又一次攻击天主教。康熙三年(1664)，杨光先上疏控告西方传教士谋反、邪说惑众、历法荒谬等三大罪状。1664年11月，礼部将汤若望、南怀仁、安文思、利类思四神父下狱；次年正月，定汤若望死罪，其余三人杖100并逐出境。后因京师地震，四人才被开释，此即“历狱风波”。杨光先曾著《辟邪论》指出基督教的危险性，他在发动教难时称：

“汤若望假修历之名，阴行邪教之实，散布邪说于济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、绛州、开封并京师共三十堂，每堂一年五十余会，每会教徒二、三十人，各给金牌，妖书、会单、以为兜验。”<sup>②</sup>

杨光先呈状称当时全国为“三十堂”，这应是一个大概数，并未经过准确统计，据《辨学》抄本《各处堂志》所记则为三十三处，即：

北京、江宁、淮安、扬州、镇江、苏州、常熟、泰仓、松江、上海、崇明、嘉定、昆山、湖州、杭州、嘉兴、金华、兰溪、福州、建宁、邵武、浦城、南昌、西安、汉中、绛州、建昌、赣州、吉安、武昌、济宁、济南、广州。<sup>③</sup>

两处相较，杨光先呈状中汀州、桂林、重庆、保宁、太原、开封六处为《各处堂志》缺载，而《各处堂志》则有泰仓、松江、崇明、嘉定、昆山、湖州、邵武、浦城、汉中、建昌、吉安、济宁、济南等十六处为杨光先呈状缺载。合两处资料，全国共有三十九座城市设有天主教堂。徐宗泽先生根据教会资料公布了一份1664年全国天主教会更详细的数据：<sup>④</sup>

<sup>①</sup>(法)费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版，第175页。

<sup>②</sup>吴相湘：《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1982年版，第228页。

<sup>③</sup>方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年版，第187页。

<sup>④</sup>(法)费赖之著，冯承均译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版，第480页。

省别	地名	教堂数	教徒数
直隶	北京	3 (南堂、东堂、利玛窦墓堂)	15000
	正定	7	不详
	保定	2	不详
	河间	1	2000
山东	济南	10 (全省)	3000
山西	绛州	-	3300
	蒲州		300
陕西	西安	10 (内城 1、城外 9)	20000
	汉中	21 (城内 1、城外 5、会口 15)	40000
河南	开封	1	不详
四川	成都、保宁、重庆		300
湖广	武昌	8	2200
江西	南昌	3 (城内 1、城外 2)	1000
	建昌	1	500
	吉安		200
	赣州	1	2200
	汀州		800
福建	福州	13 (连兴化、连江、长乐)	2000
	延平		3600
	建宁		200
	邵武		400
	彝山崇安	多所	
浙江	杭州	2	1000
江南	南京	1	600
	扬州	1	1000
	镇江		200
	淮安	1	800
上海	城内老天主堂、南门、九间楼、乡下共计 66 处		42000
松江			2000
常熟	2		10900
苏州			500
嘉定			400
太仓、昆山、崇明均 有教堂、教徒			

上表提供的数据是全国 11 个省 37 个城市的情况，共计大小教堂 120 余座，教徒为 114200 人。徐宗泽统计缺漏颇多，前面提及的广东、广西等省的广州、

桂林、太原、济宁、浦城、兰溪等六座城市均未有统计数。所统计城市教堂数亦有出入，如西安，徐宗泽表为教堂 10 座，而费赖之《在华耶稣会士列传及书目》李方西传中记 1663 年陕西西安府有教堂 2 所，诸县属有教堂 8 所，诸村镇有教堂 50 所，小堂无数<sup>①</sup>。可以反映，到顺治末康熙初，天主教在全国 13 个省 40 余座城市及邻近村镇都设立了天主教堂。这一时期耶稣会的主要传教者有：<sup>②</sup>

国别	姓名	入华时间	传教地区
意大利	陆安德 (Andre-Jean Lubelli)	1659 年	广东、江南、山西
	李方西 (Jean-Francois Ronuside Ferrariis)	1640 年	陕西
	卫匡国 (Martin Martini)	1643 年	浙江
	王若翰 (Jean-Baptiste Brando)	1656 年	广东、琼州
	毕嘉 (Jean-Dominique Gabiani)	1659 年	江南、西安
	殷铎泽 (Prosper Intorcetta)	1659 年	江西、杭州
法国	瞿笃德 (Stanislas Torrente)	1659 年	广东、琼州、赣州
	客方西 (Francois Clement)	1655 年	不详
	付沧溟 (Jean Forget)	1656 年	海南
	汪如望 (Jean Valat)	1651 年	山东
	聂仲迂 (Adrien Greslon)	1656 年	江西
	刘迪我 (Jacoques Favre)	1656 年	江南、赣州
	洪度贞 (Humbert Augery)	1656 年	浙江
	穆尼阁 (Nocolas Motel)	1656 年	江西
	穆格我 (Claude Motel)	1657 年	湖广
	乐类思 (Louis Gobbe)	1657 年	江西、江南
葡萄牙	穆迪我 (Jacques Motel)	1657 年	福建、江西
	安文思 (Gabriel de Magalhaens)	1640 年	四川、北京
	成际理 (Felicien Pacheco)	1651 年	江南
	张玛诺 (Emmanuel Jorge)	1651 年	江南、淮安、扬州
	利玛弟 (Mathisa de Maya)	1656 年	广东、琼州
	林玛诺 (Felicien da Silva)	1657 年	江西、江南
德国	郎安德 (Andre Ferran)	1659 年	淮安、福建
	林公撒 (Emmanuel Gonzalezde Oliveira)		南京
比利时	瞿安德 (Andre-Xavier Koffler)	1646 年	桂林
	苏纳 (Bernard Diestel)	1659 年	北京、山东
	柏应理 (Philippe Couplet)	1659 年	福建、浙江、江南
奥地利	鲁日满 (Francols de Rougemont)	1659 年	江南
	南怀仁 (Ferdnand Verbiest)	1659 年	陕西、北京
波兰	恩理格 (Christian Herdtricht)	1660 年	山西
	白乃心 (Jean Grudber)	1659 年	北京
波兰	卜尼格 (Michel Borm)	1649 年	广西
	穆尼阁 (Jean-Nicolas Smogolenski)	1646 年	海南、福建

<sup>①</sup>(法)费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995 年版，第 254 页。

<sup>②</sup>钟鸣且等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，商务印书馆，1983 年版，第 122 页。

上表均为耶稣会的情况，其他修会发展情况如下：

多明我会(Dominicans)，又译作道明会，又名布道兄弟会，为西班牙天主教四大托钵修会之一，其远东传教总部设于菲律宾马尼拉，1556年曾随西班牙船队到过广州，未获登岸，1587年到澳门，并修建有教堂。<sup>①</sup>1632年1月西班牙多明我会士郭奇(Angolo Cocchi)与谢拉(Tommaso Serra)首次进入福建地区，7月又有多明我会士黎玉范(Juan B·Morales)来到福建福安<sup>②</sup>。1654年意大利多明我会士利奇(Viteorio Ricci)来厦门传教，并在厦门建有教堂。<sup>③</sup>顺治四年(1647年)福建福安人罗文藻加入多明我会，并于顺治十一年(1654年)在马尼拉晋铎，后与同会会士利奇、郭洛那多、罗特、范莱等返福建传教。由于罗文藻等人的努力，福建及沿海岛屿即有556人，其他各省约2000人接受罗神父的洗礼。<sup>④</sup>有材料称：“自永历四年(1650)至康熙三年(1664)，多明我会传教士付洗共3500人，教士住所有11处，教堂21处”。<sup>⑤</sup>明末时福建是耶稣会士传教最活跃的地方，而至清初，福建逐渐变为西班牙多明我会士的主要传教区。

方济各会(Francescons)，天主教四大托钵会之一。1579年第一批西班牙方济各会修士从马尼拉到澳门，很快在澳门建圣方济各修院<sup>⑥</sup>。方济各会原来欲以澳门修院作为进入中国内地传教的基地，但葡萄牙国王反对，方济各会修士很快被澳门政府驱逐。直到1632年7月第一位方济各会士利安当(Antoniod Sainte-Marie Caballero)进入福建福安传教<sup>⑦</sup>。由福建进入湖广、山东、山西等省。据1671年殷铎泽的报告，方济各会从1633年至1660年间，共授洗3500人，教士住所11处，教堂13所。到康熙三年(1664)时，会所达24处。<sup>⑧</sup>

由于汤若望在传播天主教方面的方法得当，又加之汤若望在官场上的声望和地位，为传教工作提供了更好的便利条件。因此在明末清初的一段时间里，耶稣会士在中国的传教工作得到空前的发展，领洗入教的信男信女与日俱增。自清顺治七年(1650)至康熙三年(1664年)的14年间，全国受洗礼入教的人共有15

<sup>①</sup>汤开建：《明代澳门城市建置考》，载《澳门开埠初期史研究》，中华书局，1999年版，第229页。

<sup>②</sup>(法)荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年版，第811页。

<sup>③</sup>方豪：《中国天主教史人物传》中册《利奇传》，中华书局，1970年版，第317页。

<sup>④</sup>方豪：《中国天主教史人物传》中册《罗文藻传》，中华书局，1970年版，第152页。

<sup>⑤</sup>(意)殷铎泽(Prosper Intorcetta)：《1581-1669中国教会状况概述》，1672年刊本，转引张力《中国教案史》，中华书局，1985年版，第36页。

<sup>⑥</sup>汤开建：《明代澳门城市建置考》，载《澳门开埠初期史研究》，中华书局，1999年版，第231页。

<sup>⑦</sup>(法)荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年版，第811页。

<sup>⑧</sup>方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年版，第974页。

万 5 千人，而自明万历九年（1581）至清顺治七年（1650）的近 70 年中仅有 15 万人左右；<sup>①</sup>明万历四十五年（1617）的全国信徒为 1.3 万人，清顺治七年（1650）的全国信徒为 15 万人，康熙三年（1664）的全国信徒为 24.818 万人；<sup>②</sup>清顺治七年（1650）中国有 15 万基督信徒；<sup>③</sup>据郑炜明、黄启臣著《澳门宗教》一书载，清顺治十一年（1654）中国内地的教徒为 18 万人，康熙三年（1664）增至 25 万人。<sup>④</sup>从以上各种资料提供的统计数字看，虽有出入，但有一点可以肯定，那就是清初的教徒人数与明末相比较，已经成倍增长，其中有达官贵人、八旗旗人（含太监）和平民百姓。截止到康熙三年（1664）时，仅钦天监所属时宪科的春官正宋可成、夏官正李祖白、秋官正宋发、冬官正朱光显、中官正刘有泰、五官保章正尹凯、张文明等官员都是天主教教徒。<sup>⑤</sup>同时，清初在华传教的西洋传教士也比以往任何时候都要多，譬如康熙三年（1664）杨光先状告汤若望一案中，因受牵连而从全国各地送到北京的西洋传教士有 26 人之多。他们是：山东省送来的利安当、汪儒望、郭多敏 3 人；山西省送来的金尼阁、恩理格 2 人；江南省送来的张玛诺、鲁日满、毕嘉、潘国光、刘迪我、成际理、伯应理 7 人；湖广省送来的穆迪我 1 人；江西省送来的聂仲迁、聂多伯、殷铎泽 3 人；浙江省送来的洪度贞、闵明我、费里白、巴多明 4 人；福建省送来的何大化、郭纳爵 2 人；陕西省送来的李方西、穆格我 2 人；广东省送来的瞿笃德、陆安德 2 人。<sup>⑥</sup>此外，他们所建的天主堂也遍布以上各省。仅天子脚下的北京城而言，在明末时只建有宣武门内天主堂一座，规模也不大。到清初顺治年间，不仅扩建原有的宣武门天主堂，而且新建了灯市口东堂一座、阜成门外西堂一座。<sup>⑦</sup>

总之，这些资料都充分说明了清初为天主教在中国迅速发展的鼎盛时期。

## 2、清初天主教的衰落

### （1）天主教内部关于“礼仪”的争论

关于中国教徒“祀孔祭祖”和使用“天主译名”的问题上，天主教会内部一

<sup>①</sup>王戎笙：《清代全史》，辽宁人民出版社，1991 年版，第 672 页。

<sup>②</sup>王戎笙：《清代全史》，辽宁人民出版社，1991 年版，第 981 页。

<sup>③</sup>王戎笙：《清代全史》，辽宁人民出版社，1991 年版，第 981 页。

<sup>④</sup>郑炜明、黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994 年版，第 220 页。

<sup>⑤</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1970 年版，第 362 页。

<sup>⑥</sup>（法）荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995 年版，第 512 页。

<sup>⑦</sup>（法）荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995 年版，第 710 页。

直存在争论。利玛窦去世后这种争论一度公开化，最初的争论，是在耶稣会内部发生的。明崇祯元年在苏州府嘉定县，由龙华民主持召开了“嘉定会议”，讨论了传教活动中的“译名问题”。出席会议的耶稣会士有龙华民、金尼阁、郭居静、艾儒略、阳玛诺、高一志、鲁德昭、毕方济、费奇观、李玛诺、黎宁石等 11 人。<sup>①</sup>由于与会者各执己见，达不成共识，会议只做出了折中的决议，即废弃利玛窦时期使用的“天”和“上帝”二词，而保留了“天主”的译名。这时期耶稣会内部的争论，并没有发展成为教派之间的争论，更没有影响中国教徒的生活。中国教徒仍可以祀孔祭祖，而且禁用“天”和“上帝”译名的规定也没有得以严格地执行，耶稣会仍在中国传教活动中起到主导作用。

后来，在福建福安县传教的方济各会士西班牙人利安当（又译作李安堂）和多明我会士莫若翰（又译作黎玉范），首先向福建教区的耶稣会士发难，指责教徒进祠堂、入孔庙等活动，而耶稣会士们居然允许教徒们奉行异端迷信活动。他认为只有天主才能领受到人们献祭的肉食、水果和香火等。又与中国耶稣会副会长葡萄牙人傅汛际、中国文化专家意大利人艾儒略等在福州进行了 3 天的长谈。方济各、多明我两会坚决反对中国礼仪，而耶稣会则百般辩护。<sup>②</sup>

明崇祯十六年（1643）由多明我会士莫若翰专赴罗马对耶稣会进行指控。清顺治二年（1645）七月二十三日，根据莫若翰的 17 条指控，宗教裁判所做出了关于“中国礼仪之争”的决定。这是罗马教廷对中国礼仪问题做出的第一个决议，基本否定了耶稣会的观点。<sup>③</sup>

顺治十一年（1654），耶稣会士意大利人卫匡国也奉派专赴罗马进行申诉，提出了 4 条申诉意见，指出中国祭祖是中国民间的传统习俗，以表示子孙对前辈祖先的孝顺，敬死如生，以示纪念，并不是视死者为神灵，不是崇拜偶像的迷信活动，而尊孔祀孔也是中国知识阶层的一种尊师礼节，表示对教师培养自己的尊敬之情，不含有任何意义上的迷信色彩。<sup>④</sup>双方在罗马经过 5 个多月的辩论，而且这一时期恰好是耶稣会在中国传布天主教的辉煌时期，罗马教廷当然了解情况。所以，顺治十三年（1656）二月二十八日教皇亚力山大七世做出了“按所叙情况，

<sup>①</sup>（法）费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995 年版，第 480 页。

<sup>②</sup>（法）荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995 年版，第 603 页。

<sup>③</sup>（法）荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995 年版，第 603 页。

<sup>④</sup>汤开建：《顺治时期天主教在中国的传播和发展》，中国广播电视出版社，2001 年版，第 21 页。



教徒不妨害根本信仰的情况下,可以自由参加中国礼仪”的决定。<sup>①</sup>这是罗马教廷对中国礼仪问题所做出的第二个决议,这一决定肯定了耶稣会在中国的传教工作。

但此后,在华传布天主教的各教派之间的争论愈演愈烈,同时,“历狱风波”在北京发生了,外省传教士都被送到广州安置。在传教活动受到严重挫折、特别是清廷严令禁止传教的情形下,这些集中在广州的传教士们于康熙六年(1667)十一月四日至十二月十三日举行了“广州会议”。在40天的会议期间,对近百年的在华传教活动进行全面总结,共讨论了42项议案。<sup>②</sup>在中国礼仪问题上,虽然有争论,但经过妥协之后,终于达成共识:“至于谈到中国人用来崇敬他们的老师、孔子和他们死去的人,我们应该完全遵守1656年经由教皇亚力山大七世批复的宗教裁判所的决定。因为这些决定是建立在一个十分可信的意见基础上的,没有什么相反的证据可以提出。”<sup>③</sup>康熙八年(1669),罗马教皇克莱芒九世不得不宣布1645年和1656年的两次决定均有效,可视环境情况而灵活遵守。<sup>④</sup>从此之后,以利安当为代表的方济各会士对中国礼仪问题上有了很大的转变,做出了一定妥协。

## (2)“礼仪之争”的公开化导致天主教被禁

康熙帝亲政之后,由于对传教士们所采取的政策适度,传教士们在华的活动又活跃起来,大批的新人来到中国传教,使本来已经淡化了的中国礼仪问题重又激烈起来,甚至发展到不可收拾的地步。这次挑起礼仪之争的代表人物是法国巴黎外方传教会在福建宗座代牧主教阎当神父。

阎当是法国巴黎大学神学博士,于康熙二十年(1687)来华,康熙二十六(1693)至三十五年(1702)任罗马教廷代牧主教,要全面管理福建教务。他来华之后,就对耶稣会和方济各会的传教工作横加指责,对耶稣会士大加攻击。康熙三十二年(1699)二月十四日阎当主教下达命令,要求在他的教区内严禁中国礼仪,并且首先下令摘去各地教堂里悬挂的“敬天”大匾额(这是康熙帝赐给的匾额,而各地教堂都仿制后悬挂于堂内显要位置),同时开除两名提出异议的传教士,以示

<sup>①</sup>李天纲:《中国礼仪之争—历史、文献和意义》,岳麓书社,1987年版,第15页。

<sup>②</sup>韩承良:《中国天主教传教历史》,台北思高圣经出版社,1994年版,第110页。

<sup>③</sup>韩承良:《中国天主教传教历史》,台北思高圣经出版社,1994年版,第110页。

<sup>④</sup>韩承良:《中国天主教传教历史》,台北思高圣经出版社,1994年版,第110页。

警告。<sup>①</sup>他派人到欧洲活动，以争取神学家们以及巴黎红衣主教的支持，要求罗马教廷重新审议顺治十三年(1677)的决议。康熙三十六(1703)年，教皇将此案交给“异教徒裁判所”审理。康熙三十九年(1706)，法国巴黎大学的神学院裁定中国礼仪为“异端”。<sup>②</sup>康熙四十三年(1710)十月二十三日，教皇克莱芒十一世命令圣学部发布了禁止教徒祭祖祀孔的命令。<sup>③</sup>这是罗马教廷为中国礼仪问题所做出的第四个决议。而奉命前来宣布禁行中国礼仪的教皇特使——铎罗主教，来北京后在任何场合都没有透露过他此行之真实目的。等离开北京到达南京之后，他以“南京命令”的形式写信宣布了教皇的禁令，将中国礼仪正式裁定为异端宗教活动，予以禁止。<sup>④</sup>康熙皇帝闻听此讯之后勃然大怒，也相应地采取了强硬措施，将反对中国礼仪的传教士包括铎罗在内，都驱逐出境，以此回应教皇的决定。<sup>⑤</sup>康熙五十四年(1721)二月十四日，克莱芒十一世再一次发布了更严厉的禁令。该禁令的第一句话为“自那一天”(Ex illa die)，故称该项禁令为“自那一天”。<sup>⑥</sup>这是罗马教廷为中国礼仪问题所做出的第五个决议。宣布禁令如下：

“一、西洋地方称呼天地万物之主用“斗斯”二字。此二字在中国用不成话，所以在中国之西洋人，并入天主教之人，方用“天主”二字，已经日久。从今以后，总不许用天字，亦不许用上帝字眼，只称呼天地万物之主。如敬天二字之匾，若未悬挂，即不必悬挂；若已曾悬挂在天主堂内，即取下来，不许悬挂。

二、春秋二季，祭孔子并祭祖宗之大礼，凡入教之人不许作主祭、助祭之事，连入教之人亦不许在此处站立。因为此与异端相同。

三、凡入天主教之官员，或进士、举人、生员等，于每月初一日、十五日不许入孔子庙行礼。或有新上任之官，并新得进士，新得举人、生员者，亦俱不许入孔子庙行礼。

四、凡入天主教之人，不许入祠堂行一切之礼。

五、凡入天主教之人，或在家里，或在坟上，或逢吊丧之事，俱不许行礼。或本教与别教之人。若相会时，亦不许行此礼，因为还是异端之事。再，入天主教之人，或说我并不曾行异端之事，我不过要报本的意思，我不求福，亦不求免

<sup>①</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第15页。

<sup>②</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第16页。

<sup>③</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第16页。

<sup>④</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第18页。

<sup>⑤</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第43页。

<sup>⑥</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第46页。

祸。虽有如此说话者亦不可。

六、凡遇别教之人行此礼之时，入天主教之人若要讲究，恐生是非，只好在旁边站立还使得。

七、凡入天主教之人，不许依中国规矩留牌位在家。因有灵位神主等字眼。又指牌位上边说有灵魂。要立牌位，只许写亡人名字。再，牌位作法，如无异端之事，如此留在家里可也。但牌位旁边应写天主教孝敬父母之道理”。<sup>①</sup>

禁令传到中国之后，有传教士译成汉文进呈康熙皇帝。康熙阅后，大失所望，随在译本上朱批：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之乏礼？况西洋人等无一通汉字者；说言议论，令人可笑者多，今天来人告示，竟是和尚道士，异端小教相同，彼此乱言者，莫可如何。以后不必西洋人在中国传教，禁止可也，免得多事。”<sup>②</sup>中国天主教从此成为非法活动，在中国的传教事业一落千丈，逐渐走向衰落。

康熙之所以会对教皇禁令作出如此强烈的反应，主要是因为他认为教皇的禁令干预了中国的内政，冒犯了皇帝的尊严，对至高无上的皇权提出了挑战。尽管他真诚喜欢天主教传教士带来的学术和思想，同一些耶稣会士保持良好的个人关系，但是那也只是他个人的嗜好，这些都必须服从封建国家的整体利益。敬天、祭祖、祀孔在中国是最重要也是必不可少的礼仪，它涉及到中国传统的伦理道德，涉及到封建社会公认的立国之本——“孝道”和“圣教”。作为三纲五常的具体表现，它已经是封建社会的根本政治原则。而天主教把把这些传统礼仪判为异端，要求禁止，无疑动摇了封建统治的根基，这是康熙皇帝所不能容忍的。因而面对教皇反对中国礼仪、挑战皇帝权威，康熙帝从巩固统治出发，必然会予以禁止，“礼仪之争”造成了两败俱伤的局，一方面天主教在中国的活动受到严厉禁止，传教由合法趋向于“非法”，刚刚有所发展的传教事业再次走向衰落；另一方面使中国接触西方先进文化的道路受阻，影响了国人眼界的开阔。康熙晚年禁教的原因是多方面的，但“礼仪之争”无疑是一个主要原因，“礼仪之争”成为康熙禁教的直接导火索。

<sup>①</sup>陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》，台湾学生书局，1967年版，第78页。

<sup>②</sup>陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》，台湾学生书局，1967年版，第78页

### (三) 天主教在明末和清初传教的策略方法比较

#### 1、传教对象不同

在明朝时期，传教士的传教方法主要是走“上层路线”，与文人士大夫及皇宫宗室广泛接触，明末著名的三大知识分子——徐光启、李之藻、杨廷筠都皈依了天主教。清前期的传教虽然也有少数士大夫及皇宫宗室加入天主教，各教会的传教视点最重要的是注视社会最底层。汪如望在清初开始在直隶省内诸城镇乡村传教，授洗贫民。<sup>①</sup>1701年—1706年隆盛在无锡一带传教就授洗了大批渔民<sup>②</sup>，聂若翰1707年在湖广荆州等府时授洗的“教民以渔民占多数”<sup>③</sup>。

#### 2、传教范围不同

明朝时期的传教范围比较狭窄，西部最远到陕西，北部最远也就到北京。清取代明之后，由于顺治皇帝的保护，传教士们分赴全国各地进行传教，清朝的疆域要比明朝辽阔，东北、蒙古都已经纳入了清朝的版图，所以传教工作得以在这些地方展开。而像四川、甘肃等条件比较艰苦的地方，传教士也不辞辛劳，前去传教，使得天主的福音也到达这些省份。所以清朝时期传教士的传教范围要更广一些。1750年时四川教友仅3000人，到1800年时则发展到4万人。贵州在1760年以前尚无天主教活动记载，到了嘉庆三年(1798)全省已有教徒六百余人，十四年(1810)教徒有1600多人，贵州的传教活动是由四川传教士传入的。云南明末时无一天主教徒，到1809年时，云南教友已达2500人，西藏1741年时有九位加布遣会的教士入藏传教。<sup>④</sup>甘肃省也在康熙年间有了天主教传教活动，到乾隆初，不仅兰州有天主教，而且传到青海西宁、凉州、武威等地。

#### 3、由以科技传教逐渐走向以教理传教

明朝末期来华的传教士为了避免天主教同中国传统文化之间的矛盾，而采取的传教方法主要是以科技传教为主，利玛窦初到肇庆时，“缄口不谈宗教事”<sup>⑤</sup>而

<sup>①</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第285页。

<sup>②</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第597页。

<sup>③</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第598页。

<sup>④</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1970年版，第241页。

<sup>⑤</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第345页。

只以研治儒学和向中国文人官员介绍西方的先进科技为主。清初传教士仍然继承这一传教方法，向中国皇帝及大臣们传输大量的科技知识，如南怀仁由于懂得各科知识，康熙经常向他请教，有时甚至整天与南怀仁在一起学习数学、天文历学和音乐“如是凡五月”<sup>①</sup>。在那两年期间，南怀仁神父给他讲解了一些主要数学仪器的应用，并讲解几何学、静力学、天文学中最有趣和最容易理解的东西<sup>②</sup>。而且在清初时，有许多传教士由于拥有深厚的科学技术而被召进宫，他们一方面为朝廷出力，另一方面他们也不忘传教，康熙二十一年(1682年)南怀仁利用随驾康熙东鞑靼之行，获得了向许多皇戚高官传布教义的时机，官员们为了消磨旅途的寂寞和出于好奇，向他询问有关天空、星星和星象上的事情、航海的情况，他回答时趁机加入关于基督教教义和信仰的知识。<sup>③</sup>传教士为了传教刊刻了大量的书籍，其中有一大部分是科技书籍，据统计1581年到1664年，耶稣会士共印算学100种，学术及伦理、物理书55种，而刊印的有关教义的书籍也只有131种，少于所刊行的科技方面的书籍。<sup>④</sup>

明末清初传教士向皇帝及文人官员们传授科技，主要是想通过这一途径获取政府对他们传教的支持，稳定他们在华的根基。随着清政府的禁教，向这些人传授科技来达到传教的目的已经不再可能，并且皇宫中的西洋人也越来越少。而且后来的传教士也不如以前的传教士那样拥有学问，加之禁教时的传教对象以平民为主，所以传教策略逐渐转向了以教理来感化教徒。

<sup>①</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第345页。

<sup>②</sup>(法)白晋著：《康熙帝传》，珠海出版社，1996年版，第28页。

<sup>③</sup>(比)南怀仁：《鞑靼旅行记》，载《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版，第81页。

<sup>④</sup>沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年版，第373页。

### 三、明末清初天主教衰落的原因

#### (一) 政治原因

由于中国历代王朝都尊崇的华尊夷卑、夷夏大防的观念,所以当深目高鼻、肤眼发颜色各异的传教士进入中国时,“非我族类,其心必异”自然成为中国人的第一反应。当传教士在朝廷和乡间传教布道时,以往蛮族入侵及邪教兴乱的历史经验在部分士大夫的心中敲响了警钟,使他们对来自异域的基督教极具戒心,认为它以“异端惑众”,<sup>①</sup>“坏人心术,丧人廉耻,在潜移默化之中,其机尤隐而弥毒”。<sup>②</sup>明朝自从万历皇帝怠政以来,政治混乱,国力日衰。全国各地不断地爆发农民起义,在民间还成立了许多秘密结社。其中发展最迅速的当数白莲教,它的活动范围在山东和河南一带,其教义主旨是让人们追求“真空家乡”(即极乐世界),在“无生老母”(即创世主)处得到永生,号召人们反抗昏庸的朝廷。<sup>③</sup>官府认为白莲教某些教义类同于天主教教义,所以借绞杀白莲教的同时也要绞灭天主教。如南京礼部侍郎沈樞就带头发难,指控天主教与白莲教相互勾结,称西教士误导民众,参与谋反,刺探军情,妄图颠覆朝廷。<sup>④</sup>于是出现万历四十五年(1617年)“南京教案”等一系列反天主教运动。万历皇帝给传教士定了“立教惑众、蓄谋叵测”的罪名,颁布了禁教谕旨。<sup>⑤</sup>此次反教会运动规模虽小,但它代表了中国封建皇权与天主教第一次直接冲突;当时在代表“天意”的强大封建皇权面前,谁敢于向皇权挑战,就预示谁将灭亡。这对刚在中国站住脚的西方天主教来说,其福音事业受到了不小的打击,刚刚发展起来的传教事业迅速的衰落。

清取代明之后,在华的天主教一度发展迅速,但由于因“礼仪问题”争论与皇权再次发生冲突,最终导致了康熙晚年的禁教。由此,天主教在华踏上了不合法的道路。一些西方史学家和神学家在评论此事时说:教廷做出影响深远的错误决定,它给天主教在中国的存亡带来灾难性的后果。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup>王明伦:《反洋教文书揭帖选》,济南齐鲁书社,1984年版,第327页。

<sup>②</sup>王明伦:《反洋教文书揭帖选》,济南齐鲁书社,1984年版,第283页。

<sup>③</sup>(明)徐昌治:《圣朝破邪集》,中华书局,1989年版,第127页。

<sup>④</sup>(明)徐昌治:《圣朝破邪集》,中华书局,1989年版,第131页。

<sup>⑤</sup>(明)徐昌治:《圣朝破邪集》,中华书局,1989年版,第148页。

<sup>⑥</sup>(德)德礼贤:《中国天主教传教史》,北京商务印书馆,1933年版,第236页。

由上可见,明末清初天主教未能扎根于中国,有很大的政治原因。中国封建统治者为了维护其统治安全和反对罗马教廷教权对中国封建皇权的挑战,是导致清中期封建统治者严行禁教的主要原因。

## (二) 天主教与中国传统文化的冲突

自从天主教传入中国的那一天起,就不可避免地要与积淀深厚的中国传统文化发生冲突。利玛窦曾经感慨万千地说,要想争取中国人接受福音,“纯粹是白费时间,就像要把埃塞俄比亚人变成白种人一样难<sup>①</sup>。的确,即使中国封建君主同意天主教的合法地位,但深受几千年正统儒家、佛家、道家思想影响的中国人也很难接受,所以两种思想意识形态始终在激烈地碰撞冲突,强大的正统思想不断冲击、同化天主教,直到天主教被击败。

忠孝学说在儒家的伦理思想中占有极其重要的地位,对于中国这样一个以宗法制度为国本的社会,忠孝观念可以说是社会秩序的基础,而儒家的忠孝观念恰恰与天主教义产生了摩擦。“不孝有三,无后为大”,为了传宗接代,纳妾在中国被视为正常之事,但却与天主教要求的一夫一妻相抵触。“纳妾”问题是明代士大夫入教的最大障碍之一,利氏对孟子这一论断的解释是,“此非圣人之传语……或承误传”,<sup>②</sup>这遭到排教士人的痛斥。天主教宣称:凡信仰天主者,得生天堂。否则,即如“尧、舜、周、孔之圣,不得其门,”亦“久锤炼清地狱”。<sup>③</sup>明末黄贞曾伪装成天主教的同情者接近艾儒略神父,并探知了他对文王命运的观念。他事后对此记道:“又彼教中有十诫,谓无子娶妾乃犯大戒,必入地狱。是举中国历来圣帝明王有妃嫔者,皆脱不得天主地狱矣。贞诘之曰:‘文王后妃众多,此事如何?’……又沉吟甚久,徐曰:‘对老兄说,别人面前,我亦不说。文王亦怕入地狱去了。’又徐转其语曰:‘论理不要论人。恐文王后来痛悔,则亦论不得矣。’”<sup>④</sup>许大受也写道:“若我仲尼,祖述宪章,上律下袭。凡有血气,莫不尊亲。彼乃谓其与羲皇、尧、舜诸圣,同在地狱。据《黎藿亟言》所载,彼处夷人直名孔圣为魔鬼。”<sup>⑤</sup>佛教弟子张广也说:“受其教者,皆得家延户祀。如别奉他庙他神,

<sup>①</sup>(意)利玛窦著:何高济译:《中国札记(上册)》,中华书局,1983年版,第394页。

<sup>②</sup>(意)利玛窦:《利玛窦天主教义》,复旦大学出版社,1982年版,第3940页。

<sup>③</sup>(法)谢和耐:《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年版,第271页。

<sup>④</sup>(法)谢和耐:《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年版,第273页。

<sup>⑤</sup>(法)谢和耐:《中国和基督教》,上海古籍出版社,1991年版,第260—261页。

则犯天主之教诫，必先毁我宣尼之庙以及山川保社之坛，并废往古敕建忠孝节义之祠。一如夷说，取其像而投诸粪窖之中。”<sup>①</sup>如此一来，尧、舜、禹、汤、周、孔等古圣先贤以前在人们心目中的圣洁形象在信教人士中骤然失去了光彩，甚至失去了他们对其起码的尊重。尤其在广大下层信教群众当中，他们本就对儒家教义不甚了解，进教以后，也就更加无所顾忌。

利玛窦为解释信奉天主对“孝”的重要意义，把“孝”分为三个层次，“凡人在宇内有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。天下有道。三父之旨无相悖，盖下父者命己子奉事上父者也，而为子者顺乎一，即兼孝三焉；天下无道，三父之命相反，下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上，其为之子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也，若从下者逆其上者，固大为不孝者也。”<sup>②</sup>国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子平为兄弟耳焉”。<sup>③</sup>简而言之，信天主就是大孝，服从天主就是大孝，反之就是不孝，人间的忠孝实际上是不值一谈，毫无意义的。这种论调自然引起了卫道士人的极大忿怒，他们认为天主教打破了君臣父子的等级秩序，直接违背了中国的传统伦理，陈侯光指出：“今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖论莫大焉”。<sup>④</sup>福建巡抚邹维琏指出天主教名义上劝人为孝，实际上是教人不忠不孝，叛君许尊，简直是大逆不道，“但云‘我以天主为父，万民为子，而仁孝转大，世间君父同为兄弟，何足事哉？’噫，逆亦甚矣”。<sup>⑤</sup>李灿甚至认为利玛窦根本没有资格谈论孝道，“若利玛窦泛海数万里至中土，曾携父母妻子来乎？彼利氏者，吾不罪其泛海远来之不孝，而罪其离身言孝之为大不孝也”。<sup>⑥</sup>清朝军机处在寄给两广总督蒋攸的上谕中不无忧虑地说：“天主教绝灭伦理，乃异端为害之尤者，……若传习内地民人，不止大干例禁，为国家之隐忧，贻害最大，比白莲教为尤甚，岂可不思深虑远乎！”<sup>⑦</sup>

葬礼是中国民俗中的大礼之一，也是中国传统“孝”文化在礼仪形式上的一个重要表现。在丧葬期间，亲友要穿白色丧服，延请僧、道举行法事，父母死后还要在家里供奉牌位以资纪念。天主教虽曾不得不对中国的儒教表示过好感，但

<sup>①</sup>(法)谢和耐：《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年版，第277页。

<sup>②</sup>(意)利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》(下)，中华书局，1983年版，第589页。

<sup>③</sup>(意)利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》(下)，中华书局，1983年版，第589页。

<sup>④</sup>(明)徐昌治：《圣朝破邪集》，中华书局，1989年版，第156页。

<sup>⑤</sup>(明)徐昌治：《圣朝破邪集》，中华书局，1989年版，第156页。

<sup>⑥</sup>(明)徐昌治：《圣朝破邪集》，中华书局，1989年版，第156页。

<sup>⑦</sup>故宫博物院1932年编：《清代外交史料》，成文出版社，1968年版，第46页。



对佛、道两家是坚决排斥的。因此它要求教徒严格按照天主教的仪式举行葬礼，不得带有迷信活动。“圣母会的职能之一就是监督信徒们的丧事。在这种虔诚的仪式里，他们帮助家人并保证他们的丧礼是按照严格的基督教仪式进行的。”<sup>①</sup>

南京第一个教徒秦保禄死后，儿子马丁“是该城中第一个敢于废除为教堂所禁止的某些丧葬仪式而严格实行基督教丧礼的人。尽管它遭到非议，但很多人都仿效他的先例。”“我们已经叙过，人死之后中国人有时把尸体在屋里放较长时间才安葬。马丁背弃了这种习惯，第一个公开宣布他父亲信教，同时宣布他本人信教。他在公开场合张贴通告，让大家都看得见，声明他父亲已摈弃了偶像崇拜，信奉了基督教，同时他父亲临终的愿望和遗嘱是禁止在葬礼时有拜偶像的和尚在场，不得举行他们的任何礼节和仪式。”“可尊敬的老人是以全部基督教的丧仪从教堂安葬的。这是头一遭信徒们所看见的基督教丧仪，他们从中深感慰藉。”<sup>②</sup>

被称为明末天主教三大柱石之一的杨廷筠也坚决执行了教会的规定，“公之封翁及太夫人先后于万历四十六年(1618年)及次年逝世，西士记述廷筠是按教礼殡葬，而不延僧道，<sup>③</sup>亲友怪之，公示以《家礼》，所以《吕恭人传》称‘恭人与杨公匍匐治丧，用紫阳家法’。七七期满，公加倍救济贫病。”<sup>④</sup>

由于正统儒家思想在中国的绝对地位，天主教不但不能动摇它，反而在以儒家为领导的儒、佛、道阵营进攻下，连连溃败，最终被封建统治者定了个“立教惑众，蓄谋叵测”的罪名，严行禁传于中国，这也是天主教未能根植于中国的另一主要原因。

### (三) 进入中国的天主教内部各修会之间的冲突及分裂

明末清初进入中国的天主教有着极为复杂的背景，一是教会门派繁多，二是教会背后的宗主国不同，三是教廷与教会宗主国之纠纷。入中国之天主教修会有耶稣会、方济各会、多明我会、奥斯定会、巴黎外方传教会、遣使会、圣家会等等，每一修会均有多个宗主国，如耶稣会，即有法国耶稣会、葡萄牙耶稣会、西班牙耶稣会。因此，随着天主教在中国的深入发展，各修会之间、修会内部各宗主国之间，及教廷与保教权拥有国之间的矛盾斗争逐渐产生，且不断激化。

<sup>①</sup>(意)利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》(下)，中华书局，1983年版，第465页。

<sup>②</sup>故宫博物院1932年编：《清代外交史料》，成文出版社，1968年版，第36页。

<sup>③</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1995年版，第133页。

<sup>④</sup>方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1995年版，第133页。

首先在传教方法上。耶稣会有一部分传教士坚持利玛窦路线，推行在中国传教适应本土的政策。但方济各会、多明我会等一些欧洲的古老修会均对利玛窦路线不满，强烈地反对在中国传教要遵守“中国礼仪”。最先是由方济各会士李安当(利安当)向耶稣会发难，随后多明我会介入，争论扩大到天主教各修会之间。1687年，阎当来华后，出任福建宗座代牧。阎当不断攻击耶稣会，完全否认耶稣会在福建传教的功绩。1693年，阎当主教发出命令，要求在他的主管区严禁中国礼仪，并命令各教堂摘去康熙御题“敬天”二字之大匾，使修会之间的矛盾进一步激化<sup>①</sup>。到康熙晚年多罗来华公开教皇的禁令，使中国礼仪之争的斗争达到顶峰。1719年10月，方济各会士北京主教伊大任写信给罗马传信部，说当时情况非常糟糕，教会近于瘫痪，许多地方的教友已经“裂教”，耶稣会士不肯做圣事，实际上是“罢教”。<sup>②</sup>当时的情况正如伊大任所言：“我认为从此中国的传教事业都已丧亡，……情形很混乱”。<sup>③</sup>这种斗争发展到后来就是欧洲各国解散和取缔耶稣会，并以遣使会取代耶稣会来主持中国的传教事业。<sup>④</sup>

二是各教会争夺传教范围，明末中国境内的传教事业基本上都是属于葡萄牙国王保教权管辖范围之内，但随着各国教会在中国境内传教事业的不断发展与扩大，纷纷提出要求要建立各自的势力范围，1678年西班牙查尔斯二世试图在中国建立一个西班牙耶稣会传教区；法国路易十四为了扩大法国对中国的影响，于1685年成立中国科学传教区，委托给法国耶稣会士；1700年北京的德国耶稣会士亦试图创建一个德国传教区；同年法国耶稣会士成立单独的传教区，1753年巴黎外方传教会接管四川、贵州、云南三省之传教，开辟外方传教会的传教区。<sup>⑤</sup>不仅各国教会纷纷挑战葡萄牙国王的保教权，罗马教皇亦力图破坏或削减葡萄牙之保教权，宗座代牧区的设置，就是要减少葡萄牙保教权之管辖区域，而加强教廷对中国传教事业的直接控制。代牧区由最开始的2个，到后来的8个，到最后的12个，直到1834年教皇格列高利十六正式宣布取消葡萄牙的保教权。<sup>⑥</sup>传教各会之间的斗争，教会背后宗主国之间的斗争，罗马教廷与葡萄牙保教权的斗争，这种十分复杂的内部斗争和分裂亦是中国天主教走向衰落的重要原因。

<sup>①</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第13页。

<sup>②</sup>李天纲：《中国礼仪之争—历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版，第51页。

<sup>③</sup>罗光：《教廷与中国使节史》，台湾传记文学出版社，1969年版，第133页。

<sup>④</sup>罗光：《教廷与中国使节史》，台湾传记文学出版社，1969年版，第133页。

<sup>⑤</sup>张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社，1933年版，第85页。

<sup>⑥</sup>张泽：《清代禁教期的天主教》，台湾光启出版社，1933年版，第121页。

#### （四）从东西方文化意识差异看天主教未能根植中国的原因

明末清初的天主教未能立足于中国，从宏观角度看，其实也受东西方文化意识冲突的影响。在意识形态方面，由于传统文化心理的排斥和中西方宗教精神的差异，也使天主教没有扎根的土壤。所谓传统文化心理即长期以来中国人把自己国家当作世界文化中心，把外来文化看作是“蛮”、“夷”文化，落后的文化。由于这种文化心理的排斥，所以它无形地把天主教传教士带来的一切包括宗教看作“蛮”、“夷”之物，予以拒绝。在中西宗教精神方面，西方人“轻看现生、重视来生”，讲“平等”，视一切人都是天主子女，彼此平等。而中国人的宗教精神却相反，重视“天命”，认为人的生命吉凶，操在上帝和神灵的手中，相信只要现世“尽善”，来生必定将“脱俗”的业报轮回观，故重视现生。讲人生来就是不平等的，人从一出生命运中就注定“贵”、“贱”之分。在对“上帝”的理解也与天主教截然不同，“上帝”在中国人心中是一位主宰自然和人间祸福的人格神，人们信奉祈求它能带来平安吉祥，这和天主教中所讲的“上帝”本质上就存在区别。所以，传教士对来听道的人讲敬奉“上帝”，人们能相信，但要人们相信耶稣赎罪、拯救灵魂，就很难相信。宗教意识的中国士大夫却以科学家一般的求证态度来对待《圣经》中的奇迹，期望通过揭示奇迹的荒诞来驳倒基督教。如《讨西洋教匪檄文》说：“且洋人所供之天主，历代史书无所考，五经三传未曾闻，诸子百家亦不载。”<sup>①</sup>《湖南合省公檄》说：“耶稣生于汉哀帝元寿二年，不知元寿二年前之天，果虚位以待耶？抑别有一人主之，如六朝之禅代耶？”<sup>②</sup>关于耶稣的生世，《圣经》说：耶稣之母玛利亚生他时，尚为处女，其母乃感圣灵而孕，耶稣系上帝耶和華托生。这种不经男女交合即能生育，显然违反人们的经验常识，士大夫由此推断基督教为淫乱之教。关于创世说，王炳燮则质疑道：天主手造天地，七日而成，这即是说“未有天地，先有天主”。然而《创世纪》并未道明该书出自天主手笔，“不知七日造成天主之说，（后人）何从知之？”另外，耶稣生于东汉初年，“中国已在近古，不知西洋何故直到此时才得天主降生？”关于耶稣之死与复活，尤令士大夫不能理解，一个宣称能救世救民，堪称神力无边的耶稣，竟然会被凡人钉死在十字架上，而且死而复活，升临天堂。“天之所降，天必护之。乃耶稣在世，仅三十余

<sup>①</sup>王明伦：《反洋教书文揭帖选》，济南齐鲁书社，1984年版，第79页。

<sup>②</sup>王明伦：《反洋教书文揭帖选》，济南齐鲁书社，1984年版，第1页。

年,即为巴斗国王钉死,身且不保,而谓鬼可福人,此不待智者而知矣。”<sup>①</sup>即使一些中国人信奉了天主教,但对信奉目的,教义理解与天主教本义根本上是不同的,许多人信奉天主教是为了求得传教士的帮助,如医病、避荒、救济等。所以说,中国文化重视现实世界,重视人,这种文化心理意识使人们信奉任何宗教却免不了带上各种世俗功能,使其给予信徒某种可感知的利益,且只有这样才能得到人们信奉,这是和天主教“上帝”的本义相悖而行的。所以,中国人从根本思想上就不能接受天主教,这也是天主教难以得到广泛信仰和传播的原因之一。<sup>②</sup>

明末清初天主教未能根植于中国的原因,不能简单地概括为某一种因素促成的。它其实是在多种内、外因素的合力下促成的,并且,内因是直接而有力的促动力。在内因的各种冲突表现上,其最终又归属于意识形态差异和政治斗争需要的范畴之内,并且我们还可以看出,中国封建统治对其的拒绝作用,比意识形态的排斥作用更大,其原因是中国封建君主无论是对外来宗教,还是土生宗教,都具有绝对选择、支配性,使其绝对臣服于王权,这也是中国几千年宗教发展史的特点。

<sup>①</sup>中央研究院近代史研究所:《教务教案档》。台北中央研究院近代史研究所,1974年版,第918页。

## 四、传教士与中西文化交流

“西学东渐、东学西传”之风起始于明末耶稣会传教士东来之时。意大利传教士利玛窦是中国天主教传教事业的奠基者，也是最早把西学介绍到中国的人。从利玛窦 1582 年来华到 1773 年耶稣会被解散近两个世纪中，来华的耶稣会传教士多达 478 名。<sup>①</sup>这些传教士大多是受过西方科学文化熏陶的知识分子，能够把欧洲文艺复兴时期发展起来的科学文化介绍给中国，并能较快地把他们在中国的所见所闻和学到的文化精华传回欧洲。

### （一）西方科学技术的东渐

传教士利玛窦率先将西洋数学传入中国，他和中国学者徐光启合译的《几何原理》为当时欧洲最权威的经典教本，不仅大大丰富了中国传统的几何学内容，也完善了它的表述方法，对日后中国数学的发展具有重大影响。他们还编译有《测量法义》、《测量异同》和《勾股义》等西方数学著作。传教士中许多人精通天文历法和地理，德国传教士汤若望在明末参与修订历法，编纂成《崇祯历书》，清初又和比利时传教士南怀仁相继主持钦天监，汤若望增订《崇祯历书》，康熙赐名《西洋历法新书》，后收入四库全书改名《新法算术》，他还著有《新法表异》、《历法西传》、《新法历引》等。南怀仁于 1669 年改造观象台，制成新仪六种，并将各仪器的制作法及用法绘制成图，予以解释，名为《灵台仪象志》。欧洲传教士还把西方地圆学说介绍到中国，矫正了中国人天圆地方的观念。利玛窦曾绘制成名为《山海舆地图》的世界地图，向中国人展示了世界地理概况，并把所携《万国图志》献给中国朝廷。他在《天主实义》和《乾坤体义》等书中介绍了地图学说，同时把西方经纬度线测绘技术传入中国。意大利传教士艾儒略所著的《职方外纪》，详细介绍了世界各大洲和海洋的有关知识。1708 年，康熙皇帝令法国传教士白晋和中国学者合作，对全国实地勘测，绘制完成了全国地图——《皇舆全览图》。在物理学方面，汤若望著有《远镜图说》，论述望远镜的制法及原理，此为西方光学传入中国之始。传教士邓玉函与国人王微共译《远西奇器图说》，王

<sup>①</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995 年版，第 220 页。

微自撰《诸器图说》，介绍西方器具的制作及原理。<sup>①</sup>

在水利学方面，传教士熊三拔撰有《泰西水法》，记述了西方人取水、蓄水之法及水利器具的制作技术，后为徐光启收入《农政全书》。西方炮术很为当时统治者重视，徐光启曾向利玛窦学习火器制造，是精于西洋枪炮制作方法的第一个中国人。汤若望著有《火攻掣要》一书，叙述各式火器的制作及应用。南怀仁所著《神威图说》，论述了火炮铸造术。这一时期，西方的医学、音乐、绘画、哲学等也随传教士相继传入中国。邓玉函译有《人身图说》，介绍西方解剖学。利玛窦、庞迪我等教士先后在中国宫廷中教授西洋音乐。来自意大利和法国的传教士郎世宁和王致诚均系著名画家，先后服务于清廷，把西洋绘画艺术传入中国，为中国培养了一批西洋画派的画师。中国人对西方哲学的了解开始于艾儒略所著《西学凡》，在这部书里，他着重介绍了亚里士多德的学说，他为西方哲学传入中国作出了巨大贡献，被誉为“西来的孔子”。<sup>②</sup>西方科技文化在中国的传播，无疑对中国人民的生活习惯和思想观念产生了重大影响，开阔了中国人的眼界，促进了中国科技文化的发展。

## （二）中国思想文化的西传

欧洲传教士十分清楚，天主教与中国固有思想文化之间的巨大差异，他们深感在中国传播福音绝非易事。因此，他们一方面向中国人大量介绍西方科技文化，借以在中国站住脚跟；另一方面则潜心研究中国的思想文化，努力在天主教教义和中国固有思想文化之间找到尽可能多的共同点或相似之处，以此来说服中国人信奉天主教。中国的思想文化正是在这种背景下被传入西方。早期传教士在中国学习汉语的同时，顺便把中文传入欧洲，使欧洲人对中国文字有所认识，金尼阁所著《西学耳目资》，就是沟通中西文字的杰作。马若瑟撰写的《汉语札记》，论述了中国文字的性质和构造，是西方学者介绍和研究中国文字学最早的专著。经籍和孔孟儒学是中国文化的结晶，利玛窦和金尼阁最早将《四书》、《五经》译成拉丁文。郭纳爵译《大学》，书名为《中国之智慧》。殷铎泽译《中庸》，书名为《中国之政治道德学》。柏应理编译的拉丁文本《中国之哲人孔子》，包括《大学》、《中庸》和《论语》，于1687年在巴黎出版。卫方济译《中华帝国经典》，包括

<sup>①</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第643页。

<sup>②</sup>(法)费赖之：《在华耶稣会士列传及其书目》，中华书局，1995年版，第650页。

《四书》、《孝经》，是当时最完备的译本。白晋、马若瑟和傅圣泽共同研究中国经籍，从中发掘与基督教教义相合之处，写成《中国古书中基督教教义之遗迹》一书。传教士把中国的经籍和儒学传入西方，引起了欧洲学者对中国思想文化的极大兴趣，法国的伏尔泰、德国的莱布尼茨等都是这一时期热心中国思想文化研究的著名学者。中国是世界四大文明古国之一，为了更深入地了解中国，欧洲传教士编译了大量有关中国历史方面的著作，主要有：卫匡国的《中国史初编》、《勒粗战纪》，冯秉正的《中国通史》，金尼阁的《中国历史编年》，宋君荣的《大唐史纲》、《蒙古史》，刘应的《挹祖史》，白晋的《康熙帝传》、《中国现状志》，钱德明的《孔子传》、《乾隆御制盛京赋》等。此外，传教士还把他们在华传教过程中所写的日记和书信汇集成书，在欧洲各国公开发行。通过传教士，中国的思想文化被传入西方，使西方对中国有了进一步的认识，对西方的文化发展也起了推动作用。

尽管明末清初天主教的传教方针反映了殖民主义和帝国主义的意识，但不能说每个传教士都是帝国主义或殖民分子，极个别代表了本国利益在中国传教，但其他更多的传教士的确是积极传播福音和关心发展中国科学技术的。明末清初中西文化交流高潮的掀起是由天主教东传所引发的，虽然这并非是欧洲传教士的目的所在，但他们在中西文化交流史上所做的贡献却被永远地载入史册。

## 结束语

明末清初天主教第三次进入中国，传教士们面对的阻力更大，中国传统的儒教思想已经根深蒂固，中国的海禁政策又使得外国势力普遍受到排斥。以利玛窦为首的传教士以澳门为中转站，先在澳门积极学习汉语和中国的传统文化，为在内地传教打下基础，同时采取灵活的传教策略，积极结交上层士大夫，并把天主教教义与中国传统文化相融合，终于使天主教在中国站稳了脚跟。但利玛窦去世后，他的继任者坚持按天主教的教义进行传教，导致天主教遭受传统势力的围攻，最终在“南京教案”发生后被禁止。清取代明之后，由于汤若望等传教士的努力，天主教得到了顺治皇帝的优容和保护，天主教得以逐渐恢复，但是罗马教廷的介入，使得天主教在传教策略上出现分化，终于导致了“礼仪之争”，而罗马教廷的错误指示使得康熙皇帝对天主教失去了信心，下令全面禁止，天主教从此走上非法的道路。天主教的衰落具有很多原因，其中包括政治原因、中西文化的巨大差异、天主教内部各修会的分裂以及东西方意识形态的差异等等。其中天主教内部各修会的分裂是天主教衰落的主要原因，传教士们互不统属，各自坚持自己的方式传教，不能凝聚力量，错误的传教方式很容易引来中国传统势力的围攻，而传教士们一盘散沙的状态又使得他们对传统势力的围攻束手无策。天主教在明末清初这段历史时期虽然经历了起起伏伏，但它对中国的社会发展产生了重大的影响，由于明末和清初都采取海禁的政策，所以传教士成为了中西经济文化交流的重要载体，他们不仅将西方的先进科学技术传入了中国，开阔了中国人的眼界，例如利玛窦向万历皇帝进献《坤輿万国全图》，使得中国人第一次知道了世界上还有那么多的国家，并将中国的思想文化传入了西方，使得西方人开始了解中国的传统文化。传教士们在中西文化交流中起到了桥梁的作用，他们的历史功绩还是值得肯定的。



## 参考文献

### 一、古籍文献

- 1、《耶稣会士目录》，上海土山湾印书馆，1867年刊本。
- 2、(清)黄伯禄：《正教奉褒》上海慈母堂，1904年版。
- 3、《史料旬刊》，故宫博物院，1931年版。
- 4、《清代外交史料》，故宫博物院，1932年版。
- 5、萧若瑟《圣教史略》，献县出版，1932年版。
- 6、《文献丛编》，故宫博物院，1935年版。
- 7、《明清史料》，中央研究院历史语言研究所，上海商务印书馆，1936年版。
- 8、王云五编：《皇朝文献通考》，商务印书馆，1936年版。
- 9、萧若瑟《天主教传行中国考》，献县出版，1937年版。
- 10、(明)龙文彬撰：《明会要》，北京：中华书局，1956年版。
- 11、台湾中央研究院历史语言研究所编：《明实录》，台北：台湾中央研究院历史语言研究所，1962年校印本。
- 12、夏燮《中西纪事》，载沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第21辑，文海出版，1966年版。
- 13、故宫博物院1932年编：《清代外交史料》，成文出版社，1968年版。
- 14、(明)李东阳、申时行重修：《明会典》，中华书局，1974年标点本。
- 15、(清)张廷玉等撰：《明史》，中华书局，1974年标点本。
- 16、中央研究院近代史研究所：《教务教案档》，台北中央研究院近代史研究所，1974年版。
- 17、(清)谷应泰《明史纪事本末》，北京：中华书局，1977年版。
- 18、杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年版。
- 19、蒋良琪：《东华录》，中华书局，1980年版。
- 20、阮元《广东通志》，上海古籍出版社，1980年版。
- 21、吴相湘：《天主教东传文献》及续编，台湾学生书局，1982年版。
- 22、《康熙起居注》，中国第一历史档案馆整理，中华书局，1984年版。

- 23、《康熙朝汉文朱批奏折汇编》，中国第一历史档案馆，档案出版社，1985年版。
- 24、《康熙朝满文朱批奏折全译》，中国第一历史档案馆，中国社会科学院出版，1985年版。
- 25、(清)赵尔巽：《清世宗实录》，中华书局，1986年版。
- 26、徐珂：《清稗类钞》，中华书局，1986年版。
- 27、张汝霖著，赵春晨点校，《澳门记略》，广东高等教育出版社，1988年版。
- 28、(明)徐昌治：《圣朝破邪集》，中华书局，1989年版。
- 29、王之春：《清朝柔远记》赵春晨点校，中华书局，1989年版。
- 30、阮元《畴人传》，中华书局出版，1991年版。
- 31、梁廷楠著、骆驿、刘晓点校《海国四说》，中华书局，1993年版。
- 32、陈垣：《汤若望与木陈忞》，载于刘梦溪主编：《中国现代学术经典·陈垣卷》，第865-871页，河北教育出版社，1996年版。
- 33、中国第一历史档案馆、暨南大学古籍所编《明清时期澳门问题档案文献汇编》，中华书局，2000年版。

## 二、中文著作

- 1、方豪：《中国天主教史论丛》，商务印书馆，1944年版。
- 2、王治心：《中国基督教史纲》，香港基督教文艺出版社，1959年版。
- 3、陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》，台湾学生书局，1967年版。
- 4、江文汉：《明清间在华的天主耶稣会士》，上海知识出版社，1969年版。
- 5、罗光：《教廷与中国使节史》，台湾传记文学出版社，1969年版。
- 6、方豪：《中国天主教史人物传》，中华书局，1970年影印本版。
- 7、钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，商务印书馆，1983年版。
- 8、陈垣著：《陈垣学术论文集》，中华书局，1984年版。
- 9、王明伦：《反洋教书文揭帖选》，齐鲁书社，1984年版。
- 10、杜文凯：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版。
- 11、沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年版。
- 12、方豪：《中西交通史》，岳麓书社，1987年版。
- 13、李天纲：《中国礼仪之争——历史、文献和意义》，岳麓书社，1987年版。
- 14、张力、刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学出版社，1987年版。

- 15、徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年版。
- 16、王戎笙主编：《清代全史》，辽宁人民出版社，1991年版。
- 17、徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店，1991年版。
- 18、张泽：《清代禁教期的天主教》台湾光启出版社，1992年版。
- 19、韩承良：《中国天主教传教历史》，台北思高圣经出版社1994年版。
- 20、黄时鉴编：《中外关系史大事年表》，浙江人民出版社，1994年版。
- 21、郑炜明，黄启臣：《澳门宗教》，澳门基金会，1994年版。
- 22、林子升：《十六至十八世纪澳门与中国之关系》，澳门基金会，1995年版。
- 23、杨仁飞：《1840年前澳门教会的作用与地位》，澳门基金会，1995年版。
- 24、陈村富主编：《宗教与文化》，东方出版社，1997年版。
- 25、林治平：《基督教在中国本色化》，今日中国出版社，1998年版。
- 26、汤开建：《明代澳门城市建置考》，载《澳门开埠初期史研究》，中华书局，1999年版。
- 27、刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店2001年版。
- 28、汤开建：《顺治时期天主教在中国的传播和发展》，中国广播电视出版社2001年版。

### 三、论文

- 1、刘澍：《康熙帝与西方传教士》，载《故宫博物院院刊》，1981年第3期。
- 2、史静寰：《谈明清入华耶稣会士的学术传教》，载《内蒙古师大学报》，1983年第3期。
- 3、林铁均：《汤若望与顺治帝》，载《清史研究通讯》，1985年第1期。
- 4、高振田：《康熙与西洋传教士》，载《历史档案》1986年第1期。
- 5、徐明德：《明清之际来华耶稣会士的学术传教》，载《杭州大学学报》，1986年第四期。
- 6、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年第1期。
- 7、冯佐哲：《试论顺康雍三朝对西方传教士的政策演变》，载《世界宗教研究》1991年第3期。
- 8、韦庆远：《澳门在清代康熙时期的特殊地位和作用》，载《中国史研究》，1992年第1期。

- 9、何桂春:《明清在华耶稣会士研究述评》,载《中国史研究》,1992年第5期。
- 10、贾二强:《明末清初陕西的传教士》,载《文史知识》,1992年第6期。
- 11、郭熹微:《明清天主教兴衰当议》,载《世界宗教研究》,1993年第1期。
- 12、吴孟雪:《明清入赣耶稣会士行迹述略》,载《争鸣》,1993年第1期。
- 13、许明龙:《试评18世纪以前来华的欧洲耶稣会士》,载《世界历史》,1993年第4期。
- 14、康志杰:《论明清在华耶稣会士财政经济》,载《史学月刊》,1994年第3期。
- 15、秦国经:《18世纪西洋人在测绘清朝舆图中的活动与贡献》,载《清史研究》,1997年第1期。
- 16、石雄斌:《中西文化的一次交流与碰撞---论明清时期的中国礼仪之争》,湖北民族学院学报1998年第1期。
- 17、于云汉:《西方传教士布教策略的演变与晚明南京教案》,昌潍师专学报1998年第1期。
- 18、田玉才:《试论明末清初天主教在华传播对中国世俗人心的影响》,四川师范学院学报1999年第1期。
- 19、杨珍:《清初权力之争中的特殊角色—汤若望与顺治关系研究之一》,载《清史研究》,1999年第3期。
- 20、吴强华:《晚明排斥天主教思潮试析》,学术月刊1999年第4期。
- 21、杜小安:《天主教在汉中的传播与发展》,社会科学2000年第3期。
- 22、刘明华:《明末清初天主教和伊斯兰教在中国的不同命运及启示》,中央社会主义学院学报2001年第2期。
- 23、王剑:《论天主教文化与明末清初的儒学环境》,东北师大学报2001年第3期。
- 24、汤开建:《明清之际天主教在海南的传播》,海南大学学报2001年第4期。
- 25、黄建平:《澳门与明末清初的传教活动》,华南师范大学学报2001年第5期。
- 26、赵殿红:《明末清初在华天主教各修会的传教策略述论》,韩山师范学院学报2002年第1期。
- 27、钱志坤:《礼仪之争与康熙禁教》,杭州师范学院学报2002年第2期。
- 28、高峰:《关于天主教在清初数次被禁的几点思考》,湖南大学学报2002年第3期。

- 29、吴薇：《明清江西天主教的传播》，江西师范大学学报 2003 年第 1 期。
- 30、常霞：《浅析明末清初阻碍中国科技近代化的历史原因》，天中学刊 2003 年第 4 期。
- 31、周萍萍：《明清间平民信奉天主教原因之探析》，南京晓庄学院学报 2004 年第 1 期。
- 32、赵勇宾：《论明末清初天主教未能植根与中国的原因》，载《榆林学院学报》，2004 年第 2 期。
- 33、白才儒：《明末社会危机与耶稣会士在华传教的根本冲突》，四川师范大学学报 2004 年第 3 期。
- 34、修彩波：《方豪的天主教史研究——以中国天主教史人物传为例》，莱阳农学院学报 2006 年第 1 期。
- 35、王公伟：《略论晚明天主教与佛教的冲突》，鲁东大学学报 2007 年第 4 期。
- 36、金刚：《改造与适应——明末清初天主教和伊斯兰教对待儒学的态度迥异》，中南民族大学学报 2008 年第 1 期。

#### 四、外文著作及译著

- 1、赖德烈：《基督教在华传教史》，*Latourette Kenneth Scott, A History of Christian mission in China*, London Society for Promating Christian Knowledge , 1929.
- 2、(德)德礼贤：《中国天主教传教史》，台湾商务印书馆，1933 年版。
- 3、Amold H ·Rowbotham , *Mission and Mandarin—The Jesuit at the Court of China*, University California Press ,1942.
- 4、Ricci, Matthew, *China in the Sixteenth Century——the Journals of Matthew Ricci 1583——1610*, New, Random House, 1953.
- 5、Fay Peter Ward ,*The French Catholic Mission in China during the Opium War*, MAS4.2, 1970.
- 6、徐日升著：《耶稣会士徐日升关于中俄尼布楚条约谈判的日记》，北京商务印书馆,1973 年版。
- 7、(意)利玛窦：《利玛窦天主实义》，复旦大学出版社，1982 年版。
- 8、(意)利玛窦著：何高济译：《中国札记》，中华书局，1983 年版。
- 9、(意)利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》(下)，中华书局，1983 年版。
- 10、(意)利玛窦：《利玛窦书信集》，台北辅仁大学出版社，1985 年版。

- 11、(德)恩斯特·斯托莫:《通玄教师汤若望》，商务印书馆，1985年版。
- 12、(比)南怀仁:《鞞鞞旅行记》，载《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社，1985年版。
- 13、(意)殷铎泽(Prosper Intorcetta):《1581—1669 中国教会状况概述》，1672年刊本，转引张力《中国教案史》，中华书局，1985年版。
- 14、(法)谢和耐:《中国和基督教》，上海古籍出版社，1991年版。
- 15、(法)安田朴、谢和耐等著:《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，巴蜀书社，1993年版。
- 16 (法)费赖之，冯承均译:《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年版。
- 17、(法)荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年版。
- 18、(法)白晋著:《康熙帝传》，珠海出版社，1996年版。
- 19、(法)裴化行(H.Bernard)《天主教十六世纪在华传教志》，北京:全国图书馆文献缩微复制中心，2001年。

## 致 谢

本论文的顺利完成是在郑群导师的悉心指导下顺利完成的。在论文完成之际，我要特别感谢我的指导老师的热情关怀和悉心指导。本论文从选题到完成，每一步都是在导师的指导下完成的，倾注了导师大量的心血。无论是在论文的选题、构思和资料的收集方面，还是在论文的研究方法以及成文定稿方面，我都得到了导师无私的帮助，特别是他广博的学识、深厚的学术素养、严谨的治学精神和一丝不苟的工作作风使我终生受益，在此表示真诚的感谢和崇高的敬意！

在论文的写作过程中，也得到了许多同学的宝贵建议，同时还得到许多同事的支持和帮助，在此一并致以诚挚的谢意；感谢山东大学历史文化学院为我提供了良好的学习环境，感谢所有关心、支持、帮助过我的良师益友。

最后，向在百忙中抽出时间对本文进行评审并提出宝贵意见的各位专家表示衷心的感谢，没有你们的帮助和支持是没有办法完成我的硕士论文的。

## 攻读学位期间发表的学术论文目录

1. CALL——计算机辅助语言学习的角色定位及应用策略,《外语电化教学》,2005年4月,第32-35页,独立。
2. 《语言研究应用 SPSS 软件实例大全》评介,《外语电化教学》,2005年6月,第79-80页,首位。
3. 标记理论述评,《外语与外语教学》,2005年8月,第10-12页,首位。



# 明末清初天主教在中国的传教史研究

作者: [孟凡胜](#)  
学位授予单位: [山东大学](#)

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis\\_Y1651911.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1651911.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 0e94bc3e-09f5-40b9-b29e-9e4d006de001

下载时间: 2010年12月15日