

## 16 世纪耶稣会士入华与明代中国行政管理的制度性固弊

### 摘 要

16 世纪耶稣会士的入华传教，是在一个理论上严格控制对外交往的时期。但事实却是来自西方的传教士能在我国 16 世纪的明代多批次地安然入境、定居、传教，在当时发达地区并最终到达当时的首都、政治和文化的中心——北京，并在入华 30 年左右就拥有了自南至北 4 个常驻会院，在南昌、南京和北京等所谓的重要城市，信教徒众达两千五百余，使基督教的第三次入华有了一个良好的开始。

根据史料的梳理，本文认为在耶稣会士入华的过程中，当时的官僚队伍，尤其是地方官僚队伍发挥了很重要，甚至是决定性的作用。也是从史料出发，本文认为当时的官僚队伍对耶稣会士的帮助支持，并非全部出自于官员个人的职业伦理、使命感或者宗教情感，而是主要出于当时官僚队伍的自身需要、环境许可等因素的综合。这些因素及其综合又形成了当时官僚队伍帮助传教士的 4 种形式，并进而归结为官僚队伍帮助传教士的 6 方面原因。而在这些原因当中，“对物质利益的追求”和“行政过程中的不确定性”显然是官员们所谓帮助的真正动因。而且最重要的是这种动因最终导致的行政结果与统治阶级的设想、政策和律令不一致。换言之，行政官员们通过纯熟的行政技巧实际获得了政府律令所严格保护的属于统治阶级的利益和资源。实际形成了行政管理与政治之间的异化。本文认为，导致实际行政管理过程中产生的“异化”，除了属于上层建筑内部的矛盾以外，在技术上存在着 6 方面原因，即：1、组织体系中的技术原因使中央集权存在着巨大的制度真空，使地方官员拥有相当广大的自由裁量权力；2、明代官员的收支严重失衡；3、简约的法律法令不能完全规范官员的行动；4、明代的行政监督体系的实际效能无法得以体现；5、由于行政资源的匮乏，明代行政中的陋规合法化问题；6、明代行政系统中存在着的明显的依附关系，各种潜规则实际左右着官员的行政管理。正是由于上述的原因及其之间的交互作用，导致 16 世纪前后的明代行政官员可能和必然地不顾一切地追逐物质利益，而耶稣会士的入华只是他们众多的获取物质利益的其中的一种途径、一种表现。

如果将明代统治阶级的政治利益、政策法令视为政治的话，明代官员队

伍的这种做法实际表现的是行政与政治之间的背离。这种背离是有一个渐进的过程的，在中国历史上一般发生在王朝的中后期，而且这种背离达到了一定程度，官员的追求利益到了不择手段，政治的强力干预也无济于事，那么接下来的就是政治力量与行政力量偕亡。王朝被推翻，新政权再起来，到其中后期又开始往复前朝历代的故事。

关键词：明代 耶稣会士入华 行政管理

分类号：K248

## Abstract

The Jesuits went out to China in the 1500's, when diplomacy was critically governed theoretically. However the fact is, in Ming Dynasty batches after batches of western missionaries had been able to peacefully entered China, settled down, made preaches and even stretch themselves to Beijing, capital of the day, which was the center of politics and culture along with the core of the most politics oriented. They had successfully built up 4 permanent bases south-to-north during the first 30 years, and had more than 2,500 adherent in some so-called key cities, like Nanchang, Nanjing and Beijing etc., which provided a good starting for the 3<sup>rd</sup> time entering China.

According to the historical data, the bureaucracy, especially the local one, operated a crucial role in the process of Jesuits entering China. Nevertheless, it's not the professional nature, sense of mission or religions belief but the characteristic of the bureaucracy which made their helps on the Jesuits. By studying 4 models of assistance the bureaucracy provided and then 6 main reasons being concluded, the primary reason of the so-called help comes out to be "eager to the material benefit" and "indeterminacy in administration", and the most important of which is the primary reason is not reconciled with imagination, policies and rules of the governor. In other words, by skillful administration on laws, the bureaucracy was protecting the benefit and resources which firmly belonged to the governor. The "variance" in their administration management was caused by 6 main reasons, 1. Organization is built with vacuum within centralization of the state power, which enable the local officers have very big power on measurement, 2. Income and outgo of Ming Dynasty's officers was severely unbalanced, 3. Performance of the officers cannot be standardized completely by contracted rules, 4. Administrative monitor system of Ming Dynasty was not performed effectively, 5. Standardization of the corrupt rules because of the lack of administration resources, 6. Apparent adherence and the hidden rules had influenced on the

administrative management. Reasons above and their interaction caused the administration officers going after material benefit temerarily, and the Jesuits' entering China was just one of the many ways they snatched material benefit.

It's a deviation of administration management and political government if we simply take Ming Dynasty's political benefit and rules as politics, which happened gradually. In China, it usually happened in middle or later period of a dynasty when deviation reached to certain degree, bureaucracy snatched benefit by fair means or foul, political mightiness interference was no longer of any use. The power of politics and administration went dying, the dynasty was thrown over, and new regime stood up. Affairs began to repeat when time goes to its middle or later period.

**Key words :** Ming Dynasty Jesuits administration

## 导言

理论上说，任何政权都希望其官僚队伍能忠实执行其政策、为其有效统治服务。反应在行政管理中的这种忠诚实际地表现应该是：在已有成例的领域能忠实执行、严格恪守既定的法律法规；在没有成例的领域能自动却又事实地符合政权的设想来处置新生事例<sup>1</sup>。

但事实上，在中国古代历史上的绝大部分时期，官僚队伍所实际表现出来的却是相反的情况：在已有成例的领域中尽可能设法将结论或实际处理方式纳入自己预设的轨道，在缺乏成例的领域更是极大地运用自己在行政管理过程中所拥有的“自由裁量权”。

根据一般的理论，尽管缺乏系统的行政管理训练，但作为国家的官僚队伍，中国古代的官员们都受过很好的儒家教育；尽管中华帝国缺乏系统的法律法规，但统治阶级依然制定有明确的律例，对什么事能做、什么事不能做有着明确的规定。但是，为什么作为统治阶级重要依靠的官僚队伍却仍然能在行使手中的权力时首先和经常地想到和实际做到维护自身的利益？在行使手中的权力时能熟练地规避可能带来的制度方面的威胁？他们的做法和不断的成功不仅对社会行政管理及官僚队伍本身发展带来一定的影响，而且将影响社会政治与行政管理之间的关系。尽管在行政学上意义上本文所及可能离现实较远，但考虑到中国社会传承的连续性，这种政治与行政之间的关系及中国是的互动演变可能仍然具有一定的现实意义。因此本文拟以 16 世纪天主教入华为例，实际探讨事例背后的意义，回答上述问题。

## 一、理论意义

从中国古代历史而言，明清之际的封建中央集权制的发展是相对最高和最为成熟的，时间上也由于最接近现在，是故对当代的影响也最深切。

16 世纪天主教入华其实是基督教在华传播的一个阶段。从已有史料而言，中国古代历史上基督教来华共有 3 次，分别是唐朝初期的景教来华、元代的也里可温教的传播和明清之际以耶稣会士为主的天主教来华。从来华的时间、传播范围，对中国政治、文化、社会发展等方面而言影响最大的无疑是最后一次的耶稣会士的来华。而取得如此成功的一个重要原因在于，以利玛窦为首的耶稣会士通过一系列方法获得了中国地方官员的支持和帮助。考虑到在明代中国，中国封建社会发展最为成熟的时期，一种异质于中国本土文化的宗教文化成功登陆和传播，而且其在中国的发展又很大程度地依靠了中国官员。因而，以此考察中国地方官员在实际事件中的态度和做法，进而勾勒当时行政管理的特点特质，显然具有一定的典型意义。

## 二、文献综述及研究现状

关于 16 世纪耶稣会士入华和其后的在华传教，资料可谓汗充栋，研究可谓源远流长。

### (一)、史料

耶稣会士入华的史料，大致可分为两部分。<sup>2</sup>一部分是见于我国独有的正史、地方志和当时一些私人著作。如《明史》中的《意大利传》，几乎完整勾勒了利玛窦的来华及其后的传教历程。耶稣会曾经活动过的一些地区的地方志也有零星的记载，但不如正史那样系统。在明代著名文人官员如李贽、徐光启等人的著述或编辑的文集中也有较多相关的文字记载。

第二部分是入华传教的耶稣会士自己写下的传教记录、札记和介绍性文章等。西方人向来具有文字记录的传统，耶稣会内部对海外工作的会士也规定每半年或一年向上级做书面汇报。这类资料具有个人“现场直击式”的临场描摹，留下的大量文字资料反映了当时许多事件，既可与中国资料相比对，又由于题材的关系而能提供更多的具体细节。著名的如利玛窦神父撰写、金尼阁神父整理的《利玛窦中国札记》、曾德昭神父的《大中国志》、卫匡国神父的《鞞鞞战记》、南怀仁神父的《鞞鞞旅行记》和张诚神父的《张诚日记》等。介绍性文章则包括耶稣会士为传教或者其他原因而翻译或介绍西方科技、人文和宗教方面的文章文集，有的是与中国士大夫合作合译。如利玛窦神父宣扬天主教义的《天主实义》，利玛窦神父与徐光启合译的著名的《几何原本》，熊三拔神父撰写的介绍西方水利技术的《泰西水法》等。这些文章中，用中文写成的，有的被收入国家或个人编辑的文集中。如《天主实义》、《二十五言》和《坤輿万国全图》等被收录在《四库全书》中，《几何原本》还被当时另一位中国教徒官员李之藻收入其主编的丛书《天学初函》中。而耶稣会士用西文撰述并寄回欧洲的札记、报告、书信等不久也被当时欧洲的学界集中编辑整理，并从 18 世纪起开始陆续出版，成为如今欧洲汉学的滥觞。著名的有<sup>3</sup>：法国耶稣会士郭弼恩(Charles Le Gobien, 1653-1708)编辑，从 1702 年起在巴黎出版的《中国及东印度耶稣会士可法可惊书翰集(Lettres edificantes et Curieuses ecrites des Missious Etrangeres parquelques Missionnaires de la Compagnie de Jesus de la Chine et des Indes Orientales, A. Paris, 1703-1776)》。郭弼恩去世后，由同会会士、当时法国红衣主教的秘书杜赫德(Jean Baptiste du Halde, 1674-1743)继之。该书第 16 卷至 26 卷均为来自中国的书信。1735 年，杜赫德将 27 位耶稣会传

教士的报告另编成四卷的《中华帝国及中国属领鞑靼之地理、历史、纪年、政治与自然界全志 (Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l' Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, Paris, 1735)》。包括中国各省地理, 由夏至清 23 朝历史大事记及《十三经》介绍等。由当时欧洲著名的博物学家基歇 (P. Athanasius Kircher), 根据耶稣会士提供的材料于 1667 年编撰而成的拉丁文的《中国宗教、世俗和各种自然、技术奇观及其有价值的实物材料汇编 (China Monumentis qua Sacris qua Profanis, nec non Variis naturae et artis Spectaculis aliarum que rerum memorabilium argumentis illustrata, Amstelodami, 1667)》, 简称《中国图说 (China Illustrata)》。1697 年, 一部拉丁文的《中国最近事情——现代史的材料, 关于最近中国官方特许基督教传道之未知事实的说明, 中国与欧洲, 中华民族与帝国之欢迎欧洲科学及其风俗, 中国与俄罗斯战争及其缔结合约的经过 (Novissima Sinica, Historiam Nostri temporis illustratoura, In quibus de Christianismis publica nunc primum a veritate propagata missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europaeorum ac moribus gentis et ipsius praesertim Monarchae, tum et de bello Sinensium cum Moscis ac pace constituta, multa hactenus ignota explicantur, Edente G. G. L. Anno MDCXCVII)》在欧洲问世, 作者署名 G. G. L., 据考证可能就是著名的数学家、哲学家莱布尼茨。

## (二)、研究概述

对于耶稣会来华传教的研究起于 19 世纪初期。外国学者是当时这方面工作的主力。米歇尔的《中国和基督教》(Alexander Michie: China and Christianity, Boston, 1900)、赖德烈的《基督教在华传教史》(Kenneth Scott Latourette: A History of Christian Missions in China, New York, 1929) 是这一时期的主要成果。其它还有德里贤的《中国天主教传教史》(商务印书馆, 1933 年 12 月)、费赖之 (Louis Pfister) 的《原中国传教区耶稣会士们的书目和传记提要》<sup>4</sup> 等。民国初年, 东吴大学谢洪赉教授的《中国耶稣教布道小史》可能是中国学者在教会史方面的开山之作, 接着有陈金鏞先生的《中国布道史》。王治心先生的《中国基督教史纲》于 1940 年问世, 徐宗泽先生的《中国天主教传教史概论》也于 1938 年出版。值得指出的是, 上述四位作者均为教内人士。

1911 年史学大师陈垣先生发表《元也里可温教考》, 开创我国教外学者研究教会史的先河。此后又陆续撰写了有关明清时期天主教传教的文章, 其

中《修宁全声传》、《泾阳王徵传》、《雍乾间奉天主教之宗室》、《从教外典籍见明末清初之天主教》等文“胥考证详核、信而有征，足为宗教史料开一纪元”<sup>6</sup>。同时，陈垣先生又整理了宫内史料，编成如《康熙与罗马使节关系文书》等文，成为研究该领域的必读书目。民国时期，我国学者在研究中外交通史时也多涉及传教史领域，著名的如张星烺、冯承钧、洪业、向达诸先生，所著的《中西交通史料汇编》、《中西交通史》和《西域南海史地考证译丛》等均系研讨耶稣会入华及中外交通史的基础文集。之外还有朱谦之、张维华等名家，如朱谦之先生所著的《中国思想对于欧洲文化之影响》一书，独辟蹊径，对 17、18 世纪中国文化的西传对西方社会所产生的影响进行了深入的探讨；张维华则有《明史佛朗机吕宋和兰意大利四传注释》，以西人著作与《明史》相互参对补正。1936 年，任教于哈佛燕京大学的洪业煨莲先生发表《考利玛窦的世界地图》长文，为学者推为圭臬之作。另外，如李俨、欧阳琛等先生则以钻研专题史料见长，突出如李俨在《中算史论丛》中的《明清之际西算输入中国年表等》。

方豪先生出生于杭州天主教修道院，早年曾向陈垣先生问学，自上世纪三、四十年代起，发表一系列有关明末清初天主教传华史的文章。因其兼跨教内外、又谙习拉丁语、法语等，所著有关研究文章旁征博引，成为该领域研究之名家。1948 年方豪先生将其先前的文章集中编纂出版了《方豪文集》。

建国后相当一段时期，学术界对教会史的研究停滞不前，或仅仅局限于个别专题，如关于对来华耶稣会士的评价问题、徐光启的科学成就和尼布楚条约问题等。前者有朱谦之先生的《中国哲学对于欧洲的影响》。其二有 1962 年全国各地举行的纪念徐光启诞生四百周年活动及次年出版的《徐光启纪念论文集》和王重民辑校的《徐光启集》等的问世。关于尼布楚条约问题，该领域的贡献是国内曾组织翻译了约瑟夫·塞毕斯编的《耶稣会徐日升关于中俄尼布楚谈判的日记》和张诚的《张诚日记》等。总体来说，这一领域的研究面窄、持论有偏是该时期较为明显的特点。

### （三）、研究现状

1979 年，随着改革开放，学术研究也获得新生。明清天主教传教史的研究也得到相应发展。主要表现在：

#### 1、学术队伍不断壮大，研究机构不断增多。

中国社会科学院及各地社科院下的历史、哲学研究机构纷纷继续或加入该领域的研究，各地高校和省市科研机构陆续设立的基督教和中外关系研究机构也将此领域作为研究的重点。如北京大学设立了宗教学系，中国人民大学设立了基督教文化研究所，复旦大学成立了基督教研究中心、杭州大学（现

浙江大学)设立基督教研究中心等,集结了一批孜孜耕耘的学者专家。同时,自20世纪80年代以来,自然科学史研究者也陆续进入这一领域,从科技史角度对明清来华耶稣会士在天文、历算和机械制造等方面的贡献进行了探讨。

## 2、国际间、地区间的学术交流不断增强。

大陆学者积极与国际同行、台港澳地区学者开展多种形式的学术交流活动。一方面,我国学者积极参加如比利时鲁汶大学、荷兰莱顿汉学研究中心以及法国、意大利、德国、美国等国家研究机构举办的相关研究主题的国际研讨会,如1981年10月在意大利特兰托市举办的卫匡国(Martino Martini, 1614-1661)国际学术讨论会,1992年10月16日至18日在美国旧金山大学举办了关于“中国礼仪之争”的国际研讨会。另一方面,国内学术界也积极举办各种专题研讨会,如1993年8月由复旦大学、上海研究中心联合美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所共同在复旦大学举办“近代中国文化交流国际学术研讨会”。1994年4月,中国社会科学院与意大利中经济文化交流协会联合在北京举办“卫匡国与中西文化交流国际学术研讨会”等。进入21世纪,中外合作研究的途径和程度不断扩大和加深,如中外合作共同翻译罗马教廷文献等。

## 3、研究成果不断涌现。

主要集中在以下4个方面。一是名家著作的重印和资料整理工作,其间不仅重印再版了陈垣、冯承钧、张星烺、向达、朱谦之、张维华等诸先生的研究文集,前述在复旦大学举办的“近代中国文化交流国际学术研讨会”还出版了文集《基督教与近代文化》,并附有“基督教文化研究中文论著索引(1949—1993)”。二是出版定期的研究刊物,如中国社会科学院基督教研究中心的期刊《基督宗教研究》,复旦大学的《基督教研究》和杭州大学(现浙江大学)的《宗教文化》等。三是基督教研究和资料的移译工作。除基督教史学以外,这一时期传教史、使团的专题著述也开始有系统地翻译、整理、介绍,如中华书局的“中外关系史名著译丛”系列包括著名的《利玛窦中国札记》等,河南大象出版社的“国际汉学研究书系”系列(包括西方早期汉学经典译丛、当代海外汉学名著译丛和海外汉学研究3类),已出的有著名的《耶稣会士中国书简集—中国回忆录》(1-3册);曾德昭的《大中国志》、马国贤的《清廷十三年—马国贤在华回忆录》等传教士的文献也单独陆续翻译、出版。荣振华的《在华耶稣会士列传及书目补编》,裴化行的《利玛窦神父传》等也陆续出版。翻译出版的史料有《中国礼仪之争,西文文献100篇:1645-1941》,个人的研究撰述有谢和耐的《中国文化与基督教的冲撞》、

安田朴与谢和耐合编的《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》等。

#### 4、国内研究成果斐然。

如江文汉先生《明清间在华天主教耶稣会士》，梁家勉先生的《徐光启年谱》、顾长声的《传教士与近代中国》，杜文凯编的《清代西人见闻录》，北京沈福伟的《中西文化交流史》，卓新平的《基督教犹太教志》、张铠的《庞迪我与中国 1597-1618，耶稣会适应策略研究》，李天纲的《中国礼仪之争，历史、文献和意义》，顾卫民《基督教与近代中国》和《中国天主教编年史》，张国刚的《明清传教士与欧洲汉学》等分别代表了国内对耶稣会在华传播的研究水平。

#### 5、台港澳研究成绩。

除大陆以外，我国台湾、香港地区对传教史的研究也投入相当大的力量。台湾对教会史的研究有两大核心机构，一是教内的宇宙光传播中心出版社，一是教外的中央研究院中国近代史研究所，都曾出版了一批颇有影响的著作，如赖治恩的《耶稣会士在中国》，吕实强的《中国官绅反教的原因》，杨森富的《中国基督教史》等。1993年为纪念成立20周年，宇宙光传播中心出版社将以前出版成果加以集辑，出版了“基督教与近代中国历史文化系列”丛书，并收入该社社长林治平先生的《基督教与中国论集》和台湾大学查时杰教授的《民国基督教史论文集》。而在改革开放后，大陆又引进了港台学者的著作，如方豪先生的《中国天主教史人物传》、罗光先生的《教廷与中国使节史》等推动了传教史领域研究向纵深发展。

#### 6、国外研究情况。

国外对明清之际耶稣会士来华的研究，大致可分为欧洲和美国及亚洲的日本、韩国3部分。欧洲对中国传教史的研究以法国为主，德、俄、英等相对次之。法国素有研究中国古代历史的传统，在有关教会史的研究中，前有沙畹、伯希和、列维和马斯帛洛等大师，后继有谢和耐、安田朴等名家，现在还有沙不列等新一代学者，研究范围更加广阔，如研究教徒的《中国基督教徒史》等。低地国家中如荷兰、比利时等也有专门的研究机构和研究成果，前述如荷兰在莱顿大学设有基督教研究中心，比利时鲁汶的汉学研究机构包括鲁汶天主教大学和根特大学等。意大利的基督教研究由于梵蒂冈的原因而有着更多更为实际的便利。

美国学界对中国传教史的研究相对集中于近代史范畴，而且研究的重点又集中于与美国有关的部分。但在一些通史性著作中仍有涉及，如费正清及其学生的有关著作<sup>6</sup>。2001年，美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所

搜集、整理和出版了关于“中国礼仪之争”的教廷文献《100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645—1941)》。

当然，述及西方史学研究成果，无论如何也不可能忽略《剑桥中国史》系列，即以本文所及，《剑桥中国明代史》在多章中也有述及<sup>7</sup>。

日本、韩国由于同属东亚，也曾被及耶稣会士的传教或受中国文化的影响，对这方面也有深入的研究。如日本的佐伯好郎、箭内健次等对相关专题都有所研述<sup>8</sup>，韩国学者李宽淑还于1998年在国内出版了《中国基督教史略》。

总的说来，对于16世纪耶稣会士的来华传教愈来愈成为中外研究的一个显题。一方面，海量的资料在不断整理编辑，一方面，对这段历史的研究，也从单纯的实际考证向哲学、社会学、政治学，甚至自然科学等多学科、多维度的研究发展。相形之下，从行政学角度研讨耶稣会士入华传教似乎还为前人所忽略，是故本文拟以此为对象，讨论中国地方官吏对这部分内容的反应，并比对与一般行政管理中不同做法的表现及其原因，进而探究中国古代行政管理的实际特征，以及对中国古代行政管理甚至中国社会的影响或意义。

### 三、16 世纪耶稣会士入华传教的分期及特点

本文既以 16 世纪耶稣会士入华传教为研究对象，其真正的时间跨度是在 16 世纪中叶到 17 世纪初期，严格而言界定在从 1553 年到 1610 年利玛窦神父在北京去世。其理由是，明清之际耶稣会士入华一般以起始于 1553 年的圣方济各·沙勿略神父抵达珠江口外上川岛的准备叩关传教，而 17 世纪上半叶由于明代政治、社会形势的改变，传教活动和与明代行政管理的关系已经更多地为同时期的其它因素所左右，唯有自 1553 年到 1610 年这一时段入华传教在更多意义上单纯地表现出一种新生事物在进入中国社会的整个过程，能够比较真实地反映事物本身和中国行政管理之间的相互影响。在简单单一的情况下较易探求传教士和行政官员之间互动的内在因素，更有利于本文的研讨过程中的真实趋近性。

从 1553 年到 1610 年，对于耶稣会中国传教团来说，其入华传教的目标随着不断的达成而不断的深化和扩大，从对在华传教途径、目标的认识到在华实际开拓传教事业，其中又大致可分为 3 个阶段。

第一阶段，时间上大致从 1553 年到 1583 年。这一阶段，以利玛窦及其领导范礼安神父为首的耶稣会中国传教团为了在中国开教，想尽办法，甚至付出了生命的代价。

耶稣会成立于 1534 年，是为了呼应罗马教廷的“反宗教改革运动”而诞生的新型修会。它的建会宗旨是“以护教为中心、崇教为信念，苟奉谕旨，地不分遐迩、人不论文蛮，万里长征片时无缓”。修会对会员的要求是“我不属于我自己，我乃属于那创造我的天主和代表他的教皇。我要象柔软的蜡一样听其搓揉，首先我要象死尸一样没有自己的意志和感觉，其次象一个小的十字架可以随人左右旋转，再其次就是象老人的拐杖，可以随人摆布，为他服务。”<sup>9</sup>因而，耶稣会一方面是一个忠于教皇的以传教弘教为目标的新型修会，另一方面是一个为了目标达成而可以无所不用其极的组织。

1540 年 3 月，耶稣会的创立者之一，方济各·沙勿略被教廷任命为“远东教务钦使”，负责到东方传播天主教。

但即使在成功开教印度、日本，即使依托当时葡萄牙在远东成熟的殖民贸易网络，由于明代中国厉行海禁，严格控制对外交往，沙勿略最终没有进入中国内地而病逝于珠江口外的上川岛上。嗣后，以耶稣会远东视察员范礼安神父为领导的耶稣会士们继续以澳门为基地，改变传教策略和入华策略，多次混迹于商团和走私集团，进入中国内地窥视情况，寻求入华机会。终于

在 1581 年通过贿赂等方式打开国门，获准在广州城内专供外国朝贡使团使用的官邸歇宿。1582 年末受到两广总督陈瑞的邀请，罗明坚神父被许可在广州定居。但由于其后陈瑞的突然被解职，此次行程遂无疾而终。

第二阶段始于 1583 年，到 1601 年神父们被允许进入北京。这一阶段，以利玛窦为代表的耶稣会中国传教团以地方官员准允在华居住为契机，不断扩大力量，在中国东部主要城市获得了传教的机会，并最终到达了当时明朝的首都北京，当时的万历皇帝并口头允准了神父们在北京居住的请求。这一阶段是传教团在中国大发展时期，也是充分展示以利玛窦为首的西方传教士积极应变的能力，在各地各级官员允许的框架内竭尽所能扩展传教势力。

1583 年，新任两广总督郭应聘突然同意传教士在广东肇庆居留。罗明坚与新近来到澳门的利玛窦神父因此入华，并被允许在肇庆盖了居所和小教堂。肇庆知府王泮不久升迁，继任的同乡郑一麟一度请罗明坚等到其原籍绍兴传教，但以后由于王泮家属对地方上的百姓成群结队拜访神父心生不安，生怕因此影响王泮仕途而迫使传教士撤回了广东。以后，罗明坚神父辗转回到欧洲，利玛窦神父独自一人留在肇庆，成为在华开教、传教的首要人员。

1589 年，新任总督刘继文将教团迁到韶州，听从了士绅瞿汝夔意见的利玛窦神父改穿儒服、改作儒生打扮，主动结交当地及周边府县官员，取得很好效果，回乡探亲的王忠铭、石星等朝廷中、高级官员也成为利玛窦的朋友。在获得兵部尚书石星的信任为其子看病后，利玛窦神父又获得了前往当时明朝的副都——南京的机会，但由于当时中日之间的战争和南京的徐姓官员拒绝提供帮助，利玛窦未能在南京居留而不得不于 1595 年年中退到长江中部的南昌。

在南昌，由于瞿汝夔等的引荐，利玛窦神父获得了江西巡抚陆万垓的接见，并得以拜见在南昌的明朝宗室成员，结识了当时南昌地区文人魁首章潢，获得了他们的好感，建立了很好的友谊。1598 年末，熟识的官员王忠铭回南京出任礼部尚书，利玛窦拜访并送礼后得以搭乘王忠铭赴任的官船一齐前往南京和北京，但由于当时中日战争仍在进行，利玛窦在南京和北京居停的计划都没有完成。不过，在从北京回到南京时，恰逢中日战争结束，利玛窦遂在南京停留，并广交权贵，如当时的社会名流焦竑、李贽等都与利玛窦有交往，南京的儒生官员普遍对利玛窦表示好感。1600 年利玛窦又获得前往北京的机会，虽然受到了太监马堂的盘剥和欺讹，但最终于 1601 年到达北京并为万历皇帝所接纳。

在这一阶段，传教团在韶州，南昌、南京和北京建立了传教基地，并由新入华的耶稣会士分别负责。由于执行了“利玛窦规矩”，耶稣会士学习中

文、儒士打扮、结交官员、宣传科技，使整个在华传教工作顺利开展，并在社会中建立和保有良好的声誉。间或有百姓和反对派的干涉，但由于官员的回护，传教团得以屡屡转危为安。

第三阶段，从1601年到1610年，耶稣会中国传教团在各地开展传教活动。尤其是吸引了多位士大夫官员加入教会，著名的如徐光启、李之藻、杨廷筠，被后世誉为“中国教会的三大柱石”。1610年5月利玛窦在北京去世，临终留下遗言“我留下你们在敞开的大门口，通向极大的功绩，但不是没有许多危险的。”<sup>10</sup>而万历皇帝在部分官员的促请下，同意了传教士的申请，将利玛窦葬于北京西郊的藤公栅栏。耶稣会中国传教团的在华传教进入了一个新的时期。

## 四、中国官员的帮助

从1553年到1610年，耶稣会士用了约半个多世纪的时间，完成了由叩关到进入明代中国首都的全过程。如果考虑到明代中国的各种法律法规，尤其是明代严厉的闭关和对外封锁，取得这些成绩是很令人惊异的。事实上，在方济各·沙勿略计划到中国传教以前，已有不少传教士混迹于当时的海外使团、商团偷偷进入福建、广东沿海，但始终没有成功在华居留，更遑论开堂宣教了。

### （一）、传教士面临的困难

古代中国重土安居，其全部的管理制度也是围绕着封建小农经济这种经济基础而设计和展开的。作为外国人，而且是传播宗教的外国人，进入古代中国必然须要经过几个行政管理上的环节。首先是能入华，能进入当时唯一内外交流的口岸——广州；然后是能获得定居的权利，这样就一般地相当于获得了作为国民的部分资格；再次，是能有条件按照教义、教规建造教堂、举行仪式而不受当地的阻挠或反对；第四，是能传播教义，吸引和吸收附近居民入教；最后是能获得出行的权利，能自由地到其它地方，然后每到一处都能自由地重复先前的做法。在这一整套的环节或者说是流程当中，不仅任何一处的开拓局面对一个举目无助的外国人具有很高的难度，而且流程运转的本身还要随时受到来自社会各个方面的牵制约束。从理论上说，在这其中，唯一能给予帮助或者解脱约束的是地方的行政官员——只有他们是可以自由在国内流动的人员，只有他们实际地负责这一系列行政环节的决定权，只有他们在地方社会中具有压服性质的威望。

### （二）、官员的帮助

耶稣会士在华居停并得以开教，而且能在中国东部的大城市传播，吸引中国广大百姓甚至高级官员入教，正是由于获得了各地地方官员的大力襄助，甚至以利玛窦为首的传教士们本身所花费的心血、智慧也主要是围绕如何吸引官员和获得官员的帮助。

#### 1、官员提供了传教的基本条件。

圣徒方济各·沙勿略最终未能入华，就在于明代海禁的严厉。史载，沙勿略曾企图组织商团并趁机混入广东，但由于实际控制马六甲的葡萄牙方面阻挠而未能成行。沙勿略又寄望于走私者，但慑于边防关卡的严密，走私者最终爽约没有到上川岛帮助沙勿略偷渡，以致得病的沙勿略最终困死于上川

岛。1582年开始在澳门活动的罗明坚神父在天朝地关卡之外也逡巡了许多岁月，屡屡抱怨入华的困难：“政府似乎既蔑视外国人又害怕外国人，尽可能地远离外国事务，对外国人的防范措施严格而有效，不经批准出国或擅自带进外国人的中国人是要处以死刑的，对外国事务不想听、不想理解，与之有关的任何东西都无法钻进他们的耳朵。贿赂是公开的秘密，任何事情都有桌面上和私底下两种解决办法，后者的基础就是送钱或送礼。”以后罗明坚在耶稣会中国传教团负责人范礼安神父的指示下，隐匿自己的传教士身份，坚持参加每年两次在广州的定期贸易，主动结识官员并编制起关系网。由于罗明坚的不懈坚持和努力与官员建立联络，广州实际管理对外交往的官员开始熟悉神父并安然接受其贿赂，才有了罗明坚日后被允许在外国朝贡使团的官邸歇宿，实际进入中国内地。可以说，官员的准许是传教士在中国开展工作的必要条件。而且，有了前面的传教士为之绍引，以后的利玛窦、郭居静、庞迪我等传教士才由先前熟悉的官员为之导引、庇护进入了中国内地。当然入华的传教士愈多，结识的官员愈广、交往愈深，具有入华资格的传教士自然也就越多。因而，可以说，官员的许可是传教士持有的最可靠的通行证。没有最先广东地方官员的许可，传教团以后的一切工作都无从谈起。

叩关成功的传教士们并不希望自己象当时的朝贡使团那样，只能在一年中的一段时间内在广州定时居停，而且只能在官府限定的区域里活动，每天准时返回官府规定的歇宿地、不准在外随意歇宿。要想真正进入中国社会，必须取得在内地定居的权力。但明代中国继承前朝特有的严密的户籍管理制度，无论是乡间还是城镇，定居都需要官员的批准。而针对外国人的这种批准更是必须官员们的法外施恩。事实上，传教团在内地的四个传教基地，定居肇庆是与入华连在一起的，其它地方则是先由当地地方官员同意或者默许，一旦基地的资格得以确认，传教士就像有了家，他们的入华和居停也就自然而然了。而官员的批准也因此似乎有例可依，而不必承担任何责任了。

## 2、在社会活动中对传教士的支持

朱元璋以红巾军、白莲教起家，在建国后对僧道师巫邪术等反而防范尤严，并成为以后历朝的基本态度。即如《大明律》所载，“凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆，及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱政之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，煽惑人民，为首者，绞；为从者，各杖一百，流三千里。若军民装扮神像，鸣锣击鼓，迎神赛会者，杖一百，罪坐为首之人。”<sup>11</sup>同时，中国社会业已形成的对宗教的特殊态度也使传教始终处于一种特殊的状态，十分敏感于社会其它形态的评价。著名社会学家韦伯在讨论中国宗教时，特别关

注中国的官吏阶层“过分强调智慧的理性主义”，并认为“而理性主义，无论是在中国还是在其它国家，从内心深处就蔑视宗教。在中国，这种理性主义不需要宗教作为驯服民众的工具，但是为了那些驯服的目的，它也允许职业的宗教人士保持一定的官方的作用，换言之，为了使民众驯服，宗教的作用是绝对必要的，即使是对于受传统束缚而势力强大的地方氏族，宗教的作用也是根除不了的。但宗教任何外在和内在的进一步发展都被断然斩决。”<sup>12</sup>因而，无论是土生的道教，还是后来的佛教，还是16世纪来华的基督教都被中国社会限制在有限的范围里，而且受到来自朝廷方面的严格控制和随时打压。

所以，耶稣会士在中国内地传教受到着来自朝廷和社会等多方面多重制约：官府的律令、社会习惯和作为官僚队伍组成的士大夫的思维。基督教既可以被视为“邪教异说”，也可被认为是“劝世良言”，其界定几乎完全是依靠官员的认识认为。只是由于传教士的谦卑和与官府良好的关系，当时大多数官员选择了默认和支持，而没有将其与旁门左道相联系。

传教士到中国内地，一方面必然要传教宣教，显示出与众不同的宗教标识，另一方面也要努力融合于当地社会。事实上，在传统气氛、保守意识依然浓厚的中国社会，传教士们选择了一条在夹缝中前行的道路：排斥佛教、道教和近世儒学；与古代儒学相接，说明教义与中国自古有联系且有助于社会安定。但这种策略仍然避免不了佛道和部分士大夫的攻击、下层民众的反对，规避不了有关律令的限制。但是，中国封建社会的政治结构决定了官吏态度的权威性，一方面他们的态度决定了对事件的看法和处理，另一方面他们的态度又事实决定了社会的主流意识，即使遭到其它社会意识的反对，但官员的态度能够改变这些意识或者至少可以使新事物逐步获得社会的谅解。

在实际传教过程中，利玛窦等传教士也明显感觉到，尽管如教堂、传教士居所在建设和建成后，当地百姓腹诽不已、反对不断，但只要获得官员基本支持的态度，反对者们也只好暂时忍气吞声。罗明坚、利玛窦在中国内地真正意义上确立的第一个定居点肇庆的成功居停就在于总督郭应聘的延请和知府王泮的欢迎，也正是王泮的促请和郭应聘的最终同意，在肇庆的西江畔盖起了教团住所和教堂。王泮为教堂题名和赠匾则更使士大夫有了与传教士交往的理由。初来乍到的利玛窦神父也是在不久以后逐渐体味出匾额的力量和王泮的用心的。即如利玛窦在其著名的《利玛窦中国札记》中所言，教堂初建，肇庆当地社会公开或者暗地里的反对不绝于时，和尚道士也暗中挑动，但罗明坚等坚持走上层路线，邀请官员不断光临教堂，于是官员们不耐烦地命令百姓不要吵嚷，终使地方舆情得以转机。传教士来到南昌之初，也使当地舆论纷起，反对、疑惧充斥于耳，后来也是由于利玛窦受到该省巡抚

的接见，而使当地舆论倾向于传教团，加上自己的配合和努力使南昌社会最终接纳了传教士的居停。

在处理有关宗教事务中，各级地方官员也明显表露出对传教士和天主教的偏袒。以利玛窦为首的传教士从基督教义和现实传播需要出发，制定了“易儒排佛”的传教策略，激化了与僧道的矛盾。但是，官员在处理双方争执时往往倾向于天主教和传教士。如在南京，利玛窦参加士大夫官员的聚会，阐述自己的观点，受到了正统儒家官员的激赏。甚至一位官员竟怒斥在座的官员尚不及利玛窦对儒学的理解和忠诚。“在一次完全是儒者、完全是中国人的集会中满耳却是违反孔子的教诲的狂妄之论，听到的竟是大肆赞美从外界传到中国的偶像崇拜，倒是身份并不合适的外国人利玛窦神父却在坚持弘扬儒家学说，对此实在难以理解，实在有辱斯文。会议竟因此而不欢而散。”在韶州和南昌等地，传教士也主动攻击佛教和道教为偶像崇拜，遭到社会普遍反对，但地方官员仍然听之任之或装聋作哑。

作为一名传教士，利玛窦等人的最终希望是中国整个国家的基督教化。因而他们绝不满足于一地的居停和传教。官吏作为帝国唯一可以流动和有权批准流动的一群，正是各级官员的庇护或者直接的帮助，使传教士进入中国内地及主要城市成为了可能。如在最初的肇庆，由于当时的兵部尚书石星的批准，韶州知府给与利玛窦北上南昌的官凭。而且由于跟随了石星，利玛窦实际到了当时明帝国的副都、整个长江以南的政治中心，时号“中都”的南京。在南京，由于官员王忠铭的帮助，利玛窦甚至经大运河一度进入明帝国的首都北京。尽管这是一次不成功的访问，但作为一个外国人，能在入华十年左右就随着官轿深入中国腹地并进入北京，本身也说明了利玛窦与官员之间的亲密关系。如果联想到16世纪初葡属印度当局派遣的一支使团在晋京不久就不知踪影、部分团员被押回广州并庾死狱中的话<sup>13</sup>，就可以估量出传教士们取得的是怎样的成功。同样，一旦失却了官员们的帮助，传教士在中国内地也是寸步难行。这在罗明坚神父的浙东之行中表现得尤为明显。当王泮接受了其家人的猜度和劝告，从日后的仕途出发而召回传教士后，失望于绍兴之行半途而废的罗明坚神父一度设法脱离牵制，在回程中设法独自扩大传教区域，但实际上缺少了王泮、郑一麟等官员的介绍和帮助，中国内地根本就不接纳传教士，按照利玛窦在其《中国札记》中的记载，罗明坚是在处处碰壁后不得不折回肇庆的。

### 3、在传教士遇到困难时提供帮助。

自利玛窦1583年随罗明坚入华传教直至1610年在北京去世，基督教在华传教事业取得了长足的进展。但在当时的中国社会中，对耶稣会士传播基

督教有分歧、有反复也是必然的事。只是在本文所及的时间范围里，由于传教仍然是地方的、暂时的、个别的，因而遭到的打击也只是局部的、烈度较小的。而每一次遭到抨击、打压，由于传教士退让、回旋和部分友好官员的回护和支持，竟能使传教使团在每一次困难面前安然度过甚至反而取得进展。如利玛窦在北京开教后，南昌的传教力量相对薄弱，以致当地持反对意见的文人联名呈文，控告入教之人士结成了死党，教导邪说，并使“学生不务学业、工人不做工作、农夫不耕田亩，甚至妇女无心家什，全城均蒙骚扰”<sup>14</sup>，并会发生叛乱，请求官府将教士处死、流放或驱逐出境。民情虽然呼声较高，但最终由于升任江西布政使的原南昌知府的干预而大事化小、小事化了，只是警告传教士不得蛊惑百姓，百姓不得信教并没收了部分传教团住宅了事。传教团在韶州传教期间，也曾遭到当地士人和民众的反对，一些读书人向官府告状并鼓动民众向教堂仍石块、夜袭，传教士被迫迁出教堂暂避风头，但当地官员巧妙地借助上级官员的到访，利用声势使民众归于平静。不过，在利玛窦神父获得万历皇帝非正式允准在华居住和传教后，对传教的抨击就具有了全局性、更尖锐和上升到理论层面的可能。如利玛窦去世后，以沈樞为首的南京官员于1616年大力排教，制造了在中国传教史上著名的“南京教案”，而且其所上的奏章就是将基督教的传播与邪教的传播相联系，认为将撼动儒家学说的根本进而危及国家的安全。而以徐光启、李之藻和杨廷筠为首的亲教士大夫不顾个人安危，挺身而出，或主动著文辩护，或曲意周旋，甚至徐、李、杨三人在自己被革职赋闲之后，把传教士接到自己的故乡以暂避排教浪潮。

#### 4、主动支持帮助传教团宣教。

利玛窦等神父入华的最终目的在于进入北京，得到皇帝的允准在华传教。因而，尽管晋京以前在各地取得了出色的传教成绩，但他们的全部工作仍然围绕着进入北京，传教团从韶州到南昌，从南昌到南京、乃至北京，每一步的前行都是依托各级官员的帮助。这些帮助最初可能是出于各种私人的动因，但最终却客观上帮助了传教势力的扩张，而个别士大夫甚至主动帮助传教团，为其出谋划策。在利玛窦的《中国札记》中记载，累世为官的士大夫子弟瞿汝夔在服膺于天主教和利玛窦个人魅力以后，提出传教士易服蓄须，改变原来的和尚打扮而以士大夫形象示人。对瞿汝夔而言只是顺便说出自己的感受，但此举的实行对耶稣会士在华传教却具有划时代的意义。自此以后，传教士被中国士大夫官员当作有学问的人看待，获得了可以与之对话、可以平起平坐的资格。传教团从此才真正得以从容在华传教。而在利玛窦神父北行途中，遭遇太监马堂的欺凌，也是部分同情传教士的官员或直接抵抗或暗中维护，

才使马堂霸占贡物和扣押神父的设想没有最终得逞。虽然其中包含着士大夫官员与宦官集团斗争的因素，但对传教士而言，如果没有官员的帮助，甚至个人都要面临牢狱之灾，更遑论传教。

同时，个别热忱的中国士大夫官员还主动引荐和促成其他士大夫官员入教。最著名的莫过于被日后誉为“教内三大柱石”之一的杨廷筠的入教。杨廷筠，字仲坚，号淇园，万历二十年进士，为人正直，屡次上书抨击时政，是故仕途不畅。曾试图在儒学、佛教中寻求慰藉，但始终没有找到真正的心灵归宿。直到遇见教士郭居静和金尼阁“欣然叩其宗旨，既而垦覲主像，悚息瞻拜，恍若大主临而命之也，因延先生至家，厚礼之。”<sup>15</sup>

但杨廷筠的固请领洗但却因有妾而遭拒绝。百思不解的杨廷筠踌躇多日后私下对老朋友李之藻发牢骚：“泰西先生奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可而独不能容一妾耶？”<sup>16</sup>并说如果皈依佛门，凭自己现在的身份，和尚们高兴还来不及。李之藻即以此开导杨廷筠，认为于此可知泰西神父并非僧徒可比，对教义诫规的恪守恰恰正说明教会组织的神圣和正规。杨廷筠于是“猛醒，痛改前非，屏妾异处躬行教诫”<sup>17</sup>，不久就入了教。

## 五、帮助的原因

从16世纪基督教入华直到利玛窦成功在北京居停，中国地方官员实际起了非常重要的作用，没有他们的批准或者帮助，传教使几乎无法叩开中国紧闭的大门，不可能在中国内地立足，在管制森严的中国内地进行纵贯南北、横跨东部重要区域的旅行更是匪夷所思，而在中国这样一个政治发达、文化悠久的大国植入一种迥然不同的宗教思潮和建立一支教徒队伍。明代中国的地方官吏究竟处于什么样的原因要对一个传播异质宗教、异质文明的小团队施以援手，而且是在甘冒违反律令风险的前提下呢？

首先是物质的需要和利益的交换。从许多实际事例来看，对贿金和礼品的喜好是地方官员回护帮助传教士的重要原因。

地方官员接受传教士的贿赂有四种：一是直接的现金收受。如最早进入内地的罗明坚神父就是因为持续不断地给当时的两广总督送礼而得以被批准进入中国内地的，而且从中国官场的一般情形来说，罗明坚的送礼也不可能只限于总督一人，必然是从上到小全部打点。当然，辖下的官员接受罗明坚馈赠的前提是总督的首先接受。即使其后由于总督的突然调离而使此次入华暂时夭折，另一位来华时间仅几个月的传教士巴范济神父仍然胸有成竹地劝说罗明坚，“重整旗鼓还是容易的。既然我们已经有了经验，尤其是假如我们破费点银子给制台或其他官员送礼”，“归根到底，在中国送礼花钱就好办事。”<sup>18</sup>而以后传教士进驻南昌、南京等地几乎也都是金银开道。二是接受礼品。中国地方官员一般对来自异域的物品都抱有好奇心理，欲图据为己有。而传教士带来的西方物品，如三棱镜、彩色玻璃、望远镜等是中国官员见所未见、闻所未闻的，因而觉得十分稀奇，爱不释手，直以为价值无比的宝贝。因而，利玛窦等就以这些物品打动和结交官员，求得他们的帮助。这些礼品赠送之多、这种方式运用之广，以至于日后欧洲持“正统”观念的传教士都颇有意见，认为利玛窦等人的做法简直就是破坏了教会的规矩。三是隐蔽的贿赂或占有。如来华不久罗明坚所作的浙东之行，其表面原因是已升迁的肇庆前任知府王泮的帮助，而王泮帮助传教士最直接的动因却是由于罗明坚神父设法让澳门的葡萄牙商人买下了王泮做生意的兄弟全部积压已久的货物。这种情况见于记载的不多，但实际应该是经常存在的。四是假借有关传教士管理的事务中饱私囊。如继郭应聘出任两广总督的刘继文，上任伊始就以传教士来肇庆是刺探内地情报为葡人当奸细，而且“假奇巧之技，博黎民之欢心”，更将引起社会不稳为由，借故将传教士从肇庆赶往韶州，原在肇庆的教团住宅

就被他没收，住宅用地立即立了石碑，上面镌文“广东刘继文以廉俸购自夷人”。

其次是对传教士个人的友善和欣赏。来华的耶稣会士虽然人数不多，但都是经过多年耶稣会的训练，都是博学之士<sup>19</sup>。在平时的待人接物与与官府的交往中都表现得谦卑而有教养。尤其是易服蓄须以后，在心理上更为官员所亲近。如利玛窦初到南昌，谒见巡抚陆万垓，获得“相面观人，知汝实为良善”<sup>20</sup>的评价，旋即允许利玛窦定居南昌。李贽在当时社会中更属于特立独行的“异类”，但他见到利玛窦后却评价“今尽能言我此间之言，作此间之文字，行此间之礼仪，是一极标志人也。中极玲珑，外极朴实。数十人群聚喧杂，讎对各得，傍不得以其间斗之使乱。我所见人未有其比，非过亢则过谄，非露聪明则太闷闷贲贲者，皆让之矣。”<sup>21</sup>而利玛窦在南昌和南京显示的其记忆的绝技和与佛学大师的辩论使士大夫官员都激赏于其学识和品行，因而无论是出于官员个人的自尊还是真心诚意与传教士交友，都将传教士视为同侪，官员的主动帮助都被认为是自然而然的事。徐光启甚至称赞传教士“其道甚正、其守甚严、其学甚博、其识甚精、其心甚真、其见甚定，在彼国中亦皆千人之英、万人之杰。”<sup>22</sup>

第三，欲图借助传教士力量共同纠正儒学的虚妄和匡正社会风气。16世纪的明代处于由盛而衰的转折过程中。张居正10年耀眼的暮光尽管使明朝似乎有了些许中兴之相，但体制上的痼疾仍然不可遏止地推动整个王朝走向败亡。儒士出身的官员自然怪罪人心不古、世风浇漓，对程朱理学和阳明心学的反复斗争却无益于时世也很感颓唐。因而希望借助传教士的实学开辟出儒学发展的新天地。如徐光启就认为中国历代相沿的道德法规虽然至详至备，但“赏罚是非，能及人之外行不能及人之中情”，“而释道诸家道术未纯、教法未备，二百五十年来未能称皇起表章之盛心。”所以“必欲人尽为善，则诸陪臣所传敬事天主之道真可以补益王化、左右儒术、救正佛法者也。”<sup>23</sup>

第四，期望借助传教士抗衡佛道。明代社会，佛道两教日益融合世俗。即从统治阶级方面看，佛道虽然帮助朝廷麻痹人民，但更多的却是利用机会从中渔利。有的“众称方丈之名，自僭知识之号。哄动富势，建寺院、度徒众，居则金碧、呼则群居聚、衣则华鲜、食则甘美，乃至积金帛、置田庄、人丰、境胜，便是出世一番，尽此而已”，还有的“从人学事，或念等字入韵，称韵主；或寻有藏经处，冥槽检藏，名藏主；或扭捏几句诗，或掺大笔，或上京依附讲席”。<sup>24</sup>一些儒生官员虽然一力矫枉，但由于传统儒学没有有力武器，甚至本身也受其影响、互为表里，所以一些具有积极想法的官员转而试图在新的基督教学说中汲取养料。而且耶稣会士特有的博学通达也使中国士

大夫官员认识到实学的力量，因而极力借重传教士以抗衡佛道。如在南京，利玛窦在与著名僧人雪浪大师黄洪恩辩论得胜后，信教的群众骤然增多。徐光启也提出让天主教士“暂与僧徒道士一体容留，使敷宣劝化，窃意数年以后人心世道必渐次改观，乃至一德同风，翕然丕辨，法立而必行，令出而不犯。中外皆勿欺之臣，化屋成可封之俗，圣躬延无疆之遐福，国祚永万世之太平矣。”<sup>25</sup>

第五个原因是部分官员借助或引进西方科学技术的需要。个别官员回护传教士的原因在于希图借用和学习传教士所掌握的西方科学技术。早期来华的传教士均以演示西方科学技术以博取官员的认同和好感。如利玛窦绘制的世界地图、制作的地球仪等在使大多数官员满足于猎奇嗜新之外，也向部分具有先进理念的士大夫官员打开了新的空间，窥视到其中的实用价值。突出的如徐光启、李之藻为首的官员，通过翻译、学习西方科学理论，将传教士聘入历局、观测天文、编制新历等形式不自觉地将西学引入中国。他们一方面从传教士身上汲取西方科学技术，另一方面依靠传教士与澳门、葡萄牙等保持联系。事实上，在明代后期，中外尤其是中葡联系日趋紧密，甚至澳门葡方向明廷提供军事援助，均是与此开始培育的关系有密切的关系。

第六，实际行政过程中的不确定因素。如传教士对官员私人示好的时机，上级官员对传教士的照拂，上级在处理过问相关事物时表现出一种暧昧的赞同以及官员处理事件时的心情等，有时甚至可能使整个事情的发展发生转变。当然，如果更深一步说，就是由于行政过程中管理者、被管理者、事件本身和管理环境中任何一方或一方以上发生变化，都会带来实际处理结果的变化，尤其是考虑到我国的文化传统和封建社会的特质，相关的干扰因素更多更复杂。类似的情况如韶州时期，原本地方官府对民众反对教堂也是听之任之的，但一群上级官员的偶然来访，且没有见到教士、教堂封闭而快快返回，却使官员的态度为之转变，明显站在传教士的一方。又如利玛窦的第二次进京，太监马堂欲图私分传教士的贡品，将神父作为私自入境的夷人关押，但在礼部的干预下没有得逞。而利玛窦神父真正被朝廷的正式接纳，更是由于万历皇帝某个时候的心血来潮，然后是利玛窦所谓的“一朝得意时，朋友多如织”，据《中国札记》记载，神父们的临时居处天天宾客盈门，有时整条街都会被前来拜会的乘轿车马所堵塞。在最先的四个月里，神父们就几乎与各府各衙的首脑人物见了面，交上了朋友，欧洲出产的贝壳盒、小刀，甚至因为分发完了而不得不自制的日晷、沙漏计等都成了官员们百求不厌的礼品。

## 六、原因的原因

以上论列了官员帮助和回护传教士的主要原因。从总的频次、对官员的实际影响力来看，对实际利益的追求和行政过程中的不确定性显然具有更为直接和突出的影响。而从官员所处职位、地域分布情况和实际行政决策后果的关系来看，对实际利益的追求和行政过程中的不确定性也是较多地集中在地方官吏或是中央政府内部的基层官吏。

即以上述两个原因来看，对实际利益的追求显然对官员决策具有更加稳定的意义，而对行政过程中不确定性的熟练而准确地处理，则会使官员在具体行政决策过程中具有更大的机会被上级赏识或者被同僚们接受，在特定的行政环境中左右逢源而游刃有余。

借助天主教、传教士以匡济时世、改造社会等只是少数高级官员的个别愿望，不能作为当时官僚群体性格进行讨论。换言之，这也正好从相反方面突出了当时主流官僚队伍的主流思想。可以想象，象徐光启这样个别官员所体现出个别现象，即不仅不会借机接受礼物、金钱的贿赂，反而在很多时候和场合主动牺牲自己的利益或前途来帮助传教士，可能会被当时的官僚队伍视为“另类”或者笑料而并不见容于当时的主流官吏队伍。

### （一）官僚队伍的特点

从整体上讲，16世纪的明代官僚队伍的特点可以归结为，对物质利益十分看重，谙熟官场中的规则，对官场充满升迁的期望。对于一名16世纪明代中国的行政官员而言，上述的物质利益是根本的，后面的两个欲求则是未来可转化的或者可以预期的物质收益——谙熟官场规则可以维持当前的职位，以及为以后的升迁提供可能。因此，对物质利益的追求以及保持这种追求的能力和资格构成了当时官员的主要追求。但是，值得指出的是，从本文所及的事实而言，官员们的这些追求是建筑在其行政决策的后果首先不损害自身利益的基础上，或者按照朱元璋的说法是“徇私灭公”的基础上的。

作为统治阶级的助手的官僚队伍，产生这样情况的结果必然会对统治阶级政策的实际执行大打折扣，即在政策已定的领域中尽可能设法将结论或实际处理方式纳入自己预设的轨道，取得自己满意的结果；而在缺乏律令规定的领域更是极大地运用自己在行政管理过程中所拥有的“自由裁量权”来“自由”地裁决。从结果上看，官员的实际行政与统治阶级的意愿之间出现了两种不同的组合结果：一种是使实际的行政结果背离统治阶级制定政策时所期望的结果<sup>26</sup>，另一种则是统治阶级的利益部分地被行政决策的后果所侵蚀。

明代治吏尚严酷。太祖朱元璋出身微贱，执政以后极端重视限制官吏的胡作非为、徇私灭公。“太祖起闾右，滄墨吏为民害，尝以极刑处之”<sup>27</sup>。作为法令之一的《大明律》中就专门辟有相关条目以约束官员，不仅对官员犯罪有严格处罚措施<sup>28</sup>，而且对为官的方方面面做了细致的约束，如在“刑律”中设有“受赃”121条<sup>29</sup>，其中明确“官吏受财”、“事后受财”、“坐赃致罪”、“有事以财请求”、“在官求索借贷人财物”、“官吏听许财物”和“因公擅科敛”等的界定和惩治措施。而且，朱元璋在律令颁行之外，还另编《大诰》三编，处罚较一般更为严酷。而且实际的惩罚如贪赃六十两银子就被剥皮实草，更是旷古奇闻。同时，朱元璋似乎也觉察到制度与实际之间无法调和的矛盾，推心置腹地劝谕各级官吏：老老实实地守着自己的薪俸过日子，就好像守着井底之泉。井虽然不满，却可以每天汲水，泉不会干。受贿来的外财真有益处么？你搜刮民财，闹得民怨沸腾，再高明的密谋也隐瞒不住。一旦事发，首先关在监狱里受刑，判决之后再送到劳改工场服苦役，这时候你那些赃款在什么地方？在数千里之外呢。你的妻子儿女可能收存了，也可能根本就没有。那些赃物多数藏在外人手里。这时候你想用钱，能到手吗？你家破人亡了，赃物也成了别人的东西。所以说，不干净的钱毫无益处。尽管苦口婆心，而且配以严刑峻法，但朱元璋仍承认，“朕自即位以来，法古命官，布列华夷，岂期擢用之时，并效忠贞，任用既久，俱系奸贪。朕乃明以惠章，而刑责有不可恕。以至内外官僚，守职维艰，善能终是者寡，身家诛戮者多。”

30

一方面是官员对物质利益的不可遏止的追求，一方面是朝廷对贪赃枉法官员的严厉惩治，这种情况下，一个官员，尤其是一名基层官员必然会既千方百计聚敛钱财，又千方百计运用行政技巧规避现实风险。或者说，既满足了自己的愿望，又不触犯法令而保存了自己。即以本文讨论的16世纪耶稣会士入华与当时行政官员之间关系而言，显然，由于官员们重视物质利益和这种利益的保持，而在实际行政过程中为传教士的入华、传教提供方便。而从明代统治阶级的本意来讲，他们是禁止外国人、外国宗教进入中国的。比如，明代律令中对关津之防很是严格，如《大明律》卷十五《兵律三·关津》中就有“私出外境及违禁下海”条，更何况外方夷人进入中国。但是，传教士在经过统治阶级的助手，反而得以堂皇地进入了中国、定居了下来、还可以搭建教堂、四处传教和最终进入帝国的核心，在北京出现基督十字和传教士。其中的关键就在于行政官员们以很好的行政技巧安全地获得传教士的贿赂。同时，无论是地方官员还是个别高级官员，对待传教士有一个上下相同的默契，即在工作层面上他们始终将与基督教的关系局限在私下于传教士个人的

关系，而不上升到公共的、工作层面的。官员将与传教士之间的关系全部的建立在私人意义上，既可以方便与传教士交往，而且一旦上级的态度改变也有相当的回旋余地。事实上，传教士在当时中国国内的地位是直到皇帝批准首肯才予以公开的，而且皇帝的批准仍然是非正式的。而那些聪明的传教士们，如利玛窦等，显然也洞悉了个中奥秘，也无意盯住官员一定要名分、要正式批准，而在官员亦公亦私的保护伞下不动声色地朝着自己的目标前进。

## （二）、制度方面的原因

从本文论及的 16 世纪耶稣会士入华这一事例来看，如果单纯从技术意义上而不是从整个社会、民族的发展等层面上看，显然，使耶稣会士在中国成功传教是违反统治阶级本意的，而取得这样的结果恰恰说明当时的行政官僚队伍实际与统治阶级对他们的要求是相背离的，统治阶级无法驾驭当时的行政系统。16 世纪时期明代行政管理上形成这样的结果，从制度方面检视，原因可能有以下几方面。

1、组织体系中的技术原因使中央集权存在着巨大的制度真空，使地方官员拥有相当广大的自由裁量权力。明代中国疆域辽阔，“东起辽海、西至嘉峪关、南至琼崖，北抵云朔”<sup>31</sup>，在如此广袤的土地上，实行的是分散的封建小农经济为主的经济基础上的中央集权，因此集权的有效性必然要依靠较为完整的交通网络和强大的政治力量为支撑。但是，由于土地辽阔，各个地区自然条件、经济水平的差异和区域间交通的不通畅，客观上对中央集权统治提出了挑战。在技术条件低下，交通水平一定的情况下，保持中央集权的统治，更多地只能依靠政治力量和人数上的优势来弥补。官僚队伍的人数最终取决于国家财政体制和税收水平。由于明代的财政体制和税收水平较为低下，因此官员队伍的整体数量非常有限，因而每个官员的管理幅度就出奇地大。“明代文官的很少……即使在 16 世纪早期，各个部门的规模已经很明显地扩大了，但整个帝国文官也仅有 20400 名，吏员总数虽然达到 51000 名，但既包括供职于文职衙门的吏，又包括供职于军队的吏。行政机构的规模虽然不很庞大，但国家却不能为其提供适当的俸给。”<sup>32</sup>即如《剑桥中国晚清史》对晚清行政的评价也可以完全适用于明代，“中华帝国有一个不可思议的地方，就是它能用一个很小的官员编制来统治如此众多的人。”<sup>33</sup>因而承担着实际行政管理的帝国官僚队伍在实际工作中必然地拥有很大的权力，包括依据各种律令进行裁判，以及在没有律令可依的情况下的自由裁量确定。另一方面，由于中央政府缺乏足够的技术力量，因而只能以简单的法规、有限的任务指标对有限的范围进行约束。绝大多数的地方性行政事务只能依靠地方官员自己来处理。而地方政府也与中央政府一样存在着人员不足的问题。“一个县管理

500 至 1000 平方英里区域，人口从 3 万到 25 万不等，知县的下属中只有三位有身份的正官：县丞、主簿和典史。”<sup>34</sup>这种配置，一方面加剧了官员的工作强度，另一方面也不得不使上级部门对地方官员的相当大的权力及处置的自由予以默认。明清时期一名一般的官员要管辖一个拥有 20 至 25 万人的城镇，但其没有完整的官僚队伍、没有上级的财政拨款，而管辖的领域几乎是当前公共行政领域和司法领域的全部。“他是法官、税官和一般行政官，他对邮驿、盐政、保甲、警察、公共工程、仓储、社会福利、教育宗教和礼仪事务等等负有责任。”<sup>35</sup>拥有巨大权力的地方官员仍然担负着中央或者上级交付的繁重任务，以至于他也只能将其他事情委托给门下或者地方缙绅。

2、明代官员的俸禄十分低微。“明代官吏俸禄低薄，正一品每年禄米 1044 石（合每月 87 石），依次递减，到最低品级的从九品官员岁禄米是 60 石（合每月 5 石）。然而从 14 世纪晚期开始，禄米部分地折成宝钞支付。……据估计，1434 年确定的折支比例使薪俸时估仅相当于最初价值的 4%。……1432 年甚至将赃罚库所收衣服及府库所及物资折冲文武官员俸给。1472 年，仓料豆也作为俸禄支給，后来在南京发现仓料豆仅仅适合于喂马。……官员们为了弥补有名无实的俸禄，甚至采取放卖政府提供的勤杂人员（皂隶）的方式以换取资费。”<sup>36</sup>。清人赵翼在其著名的《二十二史札记》中也专辟有一条《明代官俸最薄》。而明代官员，尤其是地方官员开支却是巨大。朝廷负担官员个人和其 3 至 4 位助手的薪资，但所辖区域的全部行政事务及法律事务却全部依靠行政官员。他必须雇佣足够的人手来帮助处理行政事务，而这部分人的雇佣费用是十分高昂的。其次，在政府经费不足时，一省的财政首脑——布政使会命令官员捐钱支持政府用度，有些地方的官员甚至会被命令捐钱以填补若干年来形成的积累亏空。再有就是州县官员负有招待途径其地的上司或上级差官的责任，必须为他们提供免费的住宿、供备、膳食，上司离境照例须致送赠别礼物以及应付上司随从的种种勒索。如果官员要与上级衙门的吏员打交道，还不得不致送各种各样的规费，如“门包”、“茶仪”等。全部的这些开支由官员个人承担，往往比官员的总薪酬大几倍以外，尽管其中的部分开支可以通过其他行政途径加以补充，但总体来说，作为一名地方官员，即使处于相对较为富裕的地区，他的日常开支也仍然是捉襟见肘的，更无论那些偏远穷瘠的地区。“因而政府官员的廉洁具有相对性。……登记在案的弹劾事件显示出官员们道德水准已经十分低下，在明初被认为是十分严重的违法行为现在已变得无足轻重。”<sup>37</sup>

3、简约的法律法令不能完全规范官员的行动。前文论及帝国疆域辽阔，但内部自然、经济条件千差万别。地域的差异性与中央集权的统一性之间存

在固有矛盾，中央政府在制定法律法规时只有尽可能地涵盖各种多样性，因而就只能突出简单易行而不能事事有法可依。而且，单从技术上讲，封建社会“君权神授”的特点使立法没有取自民间的机制和渠道，只是听凭于制定者的个人才学和生活经验，因而无法完整地反映整个社会的要求。“朝廷在朝廷制定法律，很难考虑到所有因素，宣布一条统一的法律是一回事，是怎样贯彻到帝国的每一个角落则是另一回事，试图去弥合这种差异是没有意义的。”<sup>38</sup>而且，明代法律制定也因袭前朝，追求所谓的“刑期于无刑”，明朝开国皇帝朱元璋就一再提倡“法贵简，使人易晓。若条绪繁多，或一事两端，可轻可重，吏得因缘为奸，非法意也。夫网米则水无大鱼，法密则国无全民。”<sup>39</sup>。甚至官员奉命将法律条文删繁就简上呈，朱元璋“览其书而喜曰：‘吾民可以寡过矣’”。朱元璋的这种思维以后被明代历朝所尊奉。因而，对于许多官吏而言，在法律和个人处置之间充满了巨大的空间，上级布置的任务只有少部分是可以找到成文的条例象比照的，余下的都是其自由裁量的空间。而且首次的裁量可以被作为日后的援引，也可以由于日后的环境改变而推翻再来。一方面是世异时移，法不尽括；一方面是无有成例、自由裁决，“于是因律生例、因例生例，例愈之而弊愈无穷。”<sup>40</sup>

4、明代的行政监督体系的实际效能无法得以体现。和历代一样，明朝也有完备的监督体系。按照明代的官制，督察院和所谓的九卿科道都有对官员的纠察弹劾之权，对地方官员也有每年的考察和5年一度的考比，但是由于这些监察官员本身也属于行政官僚队伍体系，因而他们也存在着行政官员队伍同样的人数上的不足与地域广大事务繁杂的矛盾，同样会出现执行上技术层面的不足。按明制“给事中、御史谓之科道。科五十员，道百二十员。”<sup>41</sup>但建立伊始就面临人数的不足。“万历中，百度废弛。二十五年台省新旧人数不足当额设之半。三十六年，科止数人，道止两人。”<sup>42</sup>万历中，掌河南道御史王多恒曾上奏“十三道御史在班行者止八人，六科给事中止五人，而册封典试诸差，及内外巡方报满告病求代者踵至，当亟议变通之法。”<sup>43</sup>同时，由于同处行政官僚体系中，所谓“风宪百僚”更多地受到官场内部潜规则、党派之争等的牵制、制约而不可能开展现代意义上的行政监督。另一方面，各地情况千差万别，各地官员又有一大群熟悉行政事务的胥吏辅佐，个中行政技巧复杂多样，自上而下的检查官员非有相应的资历履历和手段很难识破。因而对于官员的监督监察一般是无法遍及的，即使确有存在的话，也是针对相对重要的官员，尤其是在牵涉到政治矛盾的时候。一般而言，对一般地方官员的作奸犯科是根本没有精力和能力去追究的。

4、由于行政资源的匮乏，明代行政有陋规合法化的特点。事实上的海量

工作、大批随从班子的开销和官员本身低俸的矛盾，不仅官员个人必须找到聚敛收入的来源以弥补开支，甚至朝廷自身也由于新的开支不断产生而不断设法敛财。因而在行政过程中，会依托已有征税项目派生出许多新的聚敛名目并逐步合法化的倾向。这种倾向的发生一般依循这样的过程：由官吏在实际行政管理中将已有项目予以内容上的拓宽和加深，既与已有项目有关联，实际又是新的派征项目，然后在行政过程中设法获得上级的许可而在一定区域内得以推广，区域的不断扩大也就是新的聚敛名目不断获得承认乃至成为惯例的过程。以漕运为例，其任务是将江南的大米通过大运河运往北方，在实际运输过程中存在着实物运输和折成银两抵扣的不同样式，而这其中就有包括实物与银两折兑的比价问题、实物运输中的实际损耗、过关闸的费用等等问题，负责的官员可能最初是出于偶然，为了弥补亏损而在例行的管理中先行加添各种耗费，而在实际过程中发觉这种方法的相对优越，遂设法使之从隐蔽到公开，从一处而到几处，再到由官方正式承认。然而此法一开，并为借机敛财而打开方便之门，附加的损耗被官吏视为当然而公开吞没，而将实际的损耗以新的名目转嫁到人民头上，使税外加税，无始无终。明代漕运方式从“支运”到“长运”到“兑运”等，林林总总，大率出自官吏吞没附加的损耗而不得已改用新法，增加百姓的赋税。“通过在每一个可以想象的场合收费，中国官僚体系每一层级的成员们都能补充他们的收入。虽然这种惯例是‘不正常的’、‘贱鄙的’，……但它仍然被确立和承认，并成为广泛接受的事实。因此它也在法律的默许之内。”“是故熟练的行政官员会自觉体会到侵犯规则的优越，因为这种侵犯不仅能获得即时和现实的利益，而且这种侵犯极有可能在成为广泛的现实后被朝廷确认或默许的。”“中国政府中的这种惯例值得我们特别注意。它必须被看成一种制度，并须把它与政府的财政制度方到一起来考察，……在中国，基本的财政原则是：每一类支出由一项确定的税费去满足；特别资金被特别指定给政府的每一特定用途。如果没有特定资金去供给某一项特定费用，官员们就不得不寻找别的途径去筹敛。”<sup>45</sup>所以，“许多官员认为，‘陋规’不能革除，因为它是满足各种行政费用的唯一途径。……于是，政府所能做的仅仅是努力将此种收费陋制规范化，但不成功。要确定哪些费用构成合法的行政费用以及它实际上需要多少，是相当困难的。官员及衙门职员很快就会滥用‘陋规’制度，给政府制造严重的行政难题。收费的种类增加了，数量也增加了。整个事态全在政府的控制之外，特别是在中央政府的控制之外。中央政府甚至无从知道在各地实际上存在的陋规收费的不同种类，更不必说用什么方式监督它的用途了。”<sup>46</sup>因而，官员们有足够的理由安全地看待对现存法则的侵犯以及被期待认可，而循规蹈矩的官吏

则会被视为迂腐和不识时务而受到讥笑。这种意识在官员们的头脑中不断被加固，随着官僚队伍一代代的传承，就逐渐成为整个行政官僚队伍的性格，

6、明代行政系统中存在着的明显的依附关系，各种潜规则实际左右着官员的行政管理。如果将符合明代统治阶级的意愿的行政视为常态的行政的话，官员于工作之外谋求收益或者持续获得受益的权力，就可以视作为非常态的行政。那么，这些官员群体就构成了按照现代组织行为学中所定义的“以满足人们完成组织目标之外的各种需要为目的，以情感为纽带而自然形成的人群集合体”<sup>47</sup>，即所谓的“非正式群体”。只是在16世纪的明代官员队伍中，这种非正式群体的数量太过惊人，其所能动用的行政资源太过庞大，其所产生的影响太过广泛和深远。这个“非正式群体”不仅沟通迅速、凝聚力强，更主要的是内部宛如磁场的群体行为常模，使接受这种规则的官员得以生存甚至不断地跃迁，而拒绝接受规则或无法接受规则的官员就会被无情淘汰出局。这种规则在各种具体的场合可能会表现出不同的内容，但符合上一级的行政官员的意图却是永恒不变的。就像王亚南先生在《中国官僚政治研究》中所分析的那样，“‘专制君主政体就把关于行政事务的立法权都集中在国王手里，并由他发给官吏的命令，变成行政法或公法的来源。’在这种情势下，官僚或官吏都不是对国家或人民负责，而只是对国王负责。国王的语言变成他们的法律，国王的好恶决定了他们的命运（官运和生命），结局，他们只要把对国王的的关系弄好了，或者就下级官吏而论，只要把他们对上级官吏的关系弄好了，他们就可以为所欲为地不顾国家人民的利益，而一味图其私利了。”

48

## 结 论

16世纪耶稣会士入华传教时的明代，是在一个理论上严格控制对外交往的时期。但事实却是来自西方的传教士能多批次地安然入境、定居、传教和在当时发达地区并最终到达当时的首都、政治和文化的中心——北京。并在入华30年左右就拥有了自南至北4个常驻会院（而且是在重要城市），信教徒众达两千五百余<sup>49</sup>，并使基督教的第三次入华有了一个良好的开始。根据史料的梳理，本文认为在耶稣会士入华的过程中，当时的官僚队伍，尤其是地方官僚队伍发挥了很重要，甚至是基础性、决定性作用。而官僚队伍对耶稣会士的帮助支持，本文认为并非是出自于官员们个人的职业伦理、使命感或者宗教情感，而是主要出于当时官僚队伍的固有性格。本文研究了当时官僚队伍帮助传教士的4种形式，归结出官僚队伍帮助传教士的6方面原因，并从中梳理出官员们所谓帮助的真正动因乃是其中的“对物质利益的追求”和“行政过程中的不确定性”，最重要的是这种动因实际并非与统治阶级的设想和律令是一致的。换言之，行政官员们是通过纯熟的行政技巧来获取政府律令所严格保护的属于统治阶级的利益和资源。是故，本文认为导致行政官员在实际行政过程中产生的这种“异化”在技术上有6方面原因，即：1、组织体系中的技术原因使中央集权存在着巨大的制度真空，使地方官员拥有相当广大的自由裁量权力；2、明代官员的收支严重失衡；3、简约的法律法令不能完全规范官员的行动；4、明代的行政监督体系的实际效能无法得以体现；5、由于行政资源的匮乏，明代行政中的陋规规范化问题；6、明代行政系统中存在着的明显的依附关系，各种潜规则实际左右着官员的行政管理。正是由于上述的原因及其之间的交互作用，导致16世纪前后的明代行政官员不顾一切地追逐物质利益。而耶稣会士的入华只是他们众多的获取物质利益的其中的一种途径罢了。

如果单纯地将明代统治阶级的政治利益、政策法令视为政治的话，官员队伍的这种做法实际表现出了行政与政治之间的背离，实际反映出的则是政治对行政力量的无法驾驭。而且，在整个中国古代历史上，这种背离是有规律地反复出现的。在政权建立之初行政与政治的背离可能是不明显，甚至政治具有足够的力量逼使行政力量屈从。但随着承平日久，政治力量就逐渐失去了物质和精神方面的力量对行政力量的继续领导、诱导和引领，行政和政治之间开始背离并逐步扩大。当政治力量觉察到这种背离以后，无外地采取以下两种方式：思想清洗、强力干预，或从制度上加以补充匡正。但力图从

保持思想纯洁入手既不敢现实利益又缺乏恒久的动力，制度变革又由于体制因素积重难返，所以一般到王朝的中后期只能形成政治对行政力量背离无奈的默认。本文所述也正是实际反映了这种背离。然而，这种背离达到了一定程度，官员的追求利益到了不择手段，政治的强力干预也无济于事，那么接下来的就是政治力量与行政力量偕亡，王朝被推翻，新政权再起来，到其中后期继续往复前朝的故事。

不过，这只是从技术层面对行政与政治之间关系的探讨。正象王亚南先生在《中国官僚政治研究》中所说的那样，“一、官僚政治得从技术的和社会的两方面去作说明，而当作一种社会体制来研究的官僚政治，宁是重视它的社会的方面，虽然我们同时没有理由不注意到它的技术的方面。二、一旦官僚政治在社会方面有了存在依据，它在技术上的官僚作风就会更厉害，反之，如果官僚不可能把政府权力全部掌握在自己手中，并按照自己的利益而摆布，则属于事务的技术的官场流弊，自然是可能逐步设法纠正的。”<sup>50</sup>因而，只有根本的经济基础、社会体制的变化，或许才会带来技术层面的根本性变化。

---

<sup>1</sup> 在此仅讨论狭义的行政管理，因而如何不断地促进立法以回应新生事例的产生，不在本文讨论之列。而且在本文所及的中国古代，立法本身来自皇室独立制定，或者既如政治学家所言“由他（即国王或皇帝）发给官吏的命令，变成行政法或公法的来源”（克拉勃《近代国家观念》，转引自王亚南：《中国官僚政治研究》p22，中国社会科学出版社1981年6月，北京）。

<sup>2</sup> 这一部分参考了杨大春《晚清政府基督教政策初探》导言部分（金城出版社2004年12月，北京）和张先清《回顾与前瞻—20世纪中国之明末清初天主教传华史研究》，载杭州大学《宗教文化》3，东方出版社1998年12月，北京。

<sup>3</sup> 下列的文集时间、内容已经远远超过了本文所述时代中耶稣会士的著述，但由于本节介绍的需要，姑录之。

<sup>4</sup> 该书的中译本由冯承钧先生翻译，并更名为《入华耶稣会士列传》，中华书局于1995年再版。

<sup>5</sup> 朱师辙：《民元以来天主教史论丛序》，载叶德录辑《民元以来天主教史论丛》，北平辅大图书馆出版。转引自张先清《回顾与前瞻—20世纪中国之明末清初天主教传华史研究》。

<sup>6</sup> 如费正清的《美国与中国》（John King Fairbank: *The United States and China*），Harvard University Press）、史景迁（Jonathan Spence）的《To Change China--Western Advisers in China 1620—1960 Schall and Verbiest: *To God Through the Star*》，Penguin Books。

<sup>7</sup> 如《剑桥中国明代史》第9章的《在中国的耶稣会士》，而在《泰昌、天启、崇祯》、《南明》各章则没有专门述及，散见文中。

<sup>8</sup> 可参见威印平《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆2003年4月，北京。

<sup>9</sup> 刘明翰《罗马教皇列传》p145，东方出版社1995年11月，北京。

<sup>10</sup> 裴化行著、管震湖译《利玛窦神父传》p621，商务印书馆，1993年8月，北京。

<sup>11</sup> 《大明律》卷十一《礼律一 祭祀·禁止师巫邪术》，怀效锋点校，法律出版社1999年9月北京。

<sup>12</sup> 马克思·韦伯《儒教与道教》p168，洪天福译，江苏人民出版社，1995年1月，南京。

<sup>13</sup> 此即著名的皮雷斯使团，由当时的葡属印度总督派出，1517年抵达广州，1521年短暂访问北京后，由于“其人久留不去，剽劫行旅，至掠小儿为食”，使团成员被中方逮捕，大使皮雷斯失踪，估计于1527年死于监狱。事可见《明史》卷325列传213《佛朗机传》和澳门《文化杂志》编《十六和十七世纪伊比利亚文学视野里的中国景观》中的《东方概要》（皮雷斯著），大象出版社2003年7月，郑州。

<sup>14</sup> 利玛窦、金尼阁《利玛窦中国札记》p569，中华书局1983年3月，北京。

<sup>15</sup> 艾儒略《杨淇园先生超性事迹》，转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》p203，东方出版社，1994年12月，北京。

<sup>16</sup> 艾儒略《杨淇园先生超性事迹》，转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》p203。

- 
- <sup>17</sup> 艾儒略《杨淇园先生超性事迹》，转引自孙尚扬《基督教与明末儒学》p204。
- <sup>18</sup> 裴化行：《利玛窦神父传》第一编《在中国社会之外》
- <sup>19</sup> 耶稣会不仅在吸收会员方面有着严格要求，而且规定入会会士必须再经过 12 至 19 年的学习和训练。这些学习包括初学院 2 年，文学院 2 年，哲学院 3 年，中学执教 2 年，然后再用至少 4 年时间学习神学。
- <sup>20</sup> 转引自《利玛窦神父传》p197。
- <sup>21</sup> 李贽《续焚书》p35。
- <sup>22</sup> 徐光启《辨学章疏》，转引自江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》p132，知识出版社 1987 年 6 月，北京。
- <sup>23</sup> 徐光启《辨学章疏》，转引自江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》p132。
- <sup>24</sup> 《笑岩集·北集上》卷三《普示》，转引自郭朋《明清佛教》p63，福建人民出版社 1982 年 12 月，福州。
- <sup>25</sup> 徐光启《辨学章疏》，转引自江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》p134。
- <sup>26</sup> 在此，我们只是就纯粹技术上的行政与委托行政之间的关系展开讨论，而不涉及这种委托行政的本身政治上的意义。
- <sup>27</sup> 赵翼《二十二史札记》p477，中国书店，1987 年 4 月，北京。
- <sup>28</sup> 《大明律》卷第一《名例律》部分条款。
- <sup>29</sup> 《大明律》卷二十三《刑律六·受赃》p183-190。
- <sup>30</sup> 朱元璋：《大诰·论官之任第五》。
- <sup>31</sup> 《明史 地理志》。
- <sup>32</sup> 黄仁宇著，阿风、许文继、倪玉平、徐卫东译《16 世纪明代中国之财政与税收》p57，三联书店，2001 年 6 月，北京。
- <sup>33</sup> 费正清、刘广京主编，中国社会科学院历史研究所编译室译《剑桥中国晚清史》p23，中国社会科学出版社，1985 年 2 月，北京。
- <sup>34</sup> 黄仁宇：《16 世纪明代中国之财政与税收》p28。
- <sup>35</sup> 瞿同祖《清代地方政府》p31，法律出版社，2003 年 6 月，北京。
- <sup>36</sup> 黄仁宇：《16 世纪明代中国之财政与税收》p57。
- <sup>37</sup> 黄仁宇：《16 世纪明代中国之财政与税收》p58。
- <sup>38</sup> 黄仁宇：《16 世纪明代中国之财政与税收》p2。
- <sup>39</sup> 《明史》卷九三《志第六十九，刑法一》，p2281，中华书局，1974 年 4 月第一版，北京。
- <sup>40</sup> 《明史》卷九三《志第六十九，刑法一》，p2279。
- <sup>41</sup> 《明史》卷七一《志第四十七，选举三》，p1717。
- <sup>42</sup> 《明史》卷七一《志第四十七，选举三》，p1718
- <sup>43</sup> 《明史》卷七一《志第四十七，选举三》，p1718

---

<sup>44</sup> 瞿同祖《清代地方政府》p47。

<sup>45</sup> 瞿同祖《清代地方政府》p47-48。

<sup>46</sup> 瞿同祖《清代地方政府》p49。

<sup>47</sup> 竺乾威、邱柏生、顾丽梅主编《组织行为学》p107，复旦大学出版社，2002年11月，上海。

<sup>48</sup> 王亚南：《中国官僚政治研究》p22。

<sup>49</sup> 1610年时在内地的欧洲神父13人，中国籍修士7人。据江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》。

而1584年至1610年内地的天主教徒人数，1584年为3人，1585年为19或20人，1586年为40人，1589年80人，1596年百余人，1603年几近500人，1605年为一千多，1608年两千余人，1610年时近两千五百名左右。据德里贤《中国天主教传教史》整理，德里贤《中国天主教传教史》p60，商务印书馆，万有文库第一集民国23年7月再版。

<sup>50</sup> 王亚南：《中国官僚政治研究》p20-21。

## 参考书目

中国社会科学院世界宗教研究所编《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论宗教》，中国社会科学出版社 1979 年 7 月，北京。

[清]张廷玉等撰《明史》，中华书局，1974 年 4 月，北京。

[清]赵翼《二十二史札记》（影印），中国书店，1987 年 4 月，北京。

《剑桥中国明代史》，（美）牟复礼（英）崔瑞德编 张书生等译 谢亮生校，中国社会科学出版社，1992 年 2 月，北京。

《全球通史 1500 年以后的世界》，（美）斯塔夫里阿诺斯著 吴象婴、梁赤民译，上海社会科学院出版社，1992 年 1 月，上海。

（意）利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校《利玛窦中国札记》，中华书局 1983 年 3 月，北京。

《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编，邓志峰、张完芳、刘文楠、姜鹏编校，复旦大学出版社 2001 年 12 月，上海。

（法）裴化行著 管震湖译：《利玛窦评传》，商务印书馆 1997 年 8 月，北京。

德里贤：《中国天主教传教史》，商务印书馆，万有文库第一集民国 23 年 7 月再版。

徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店 1990 年 10 月（影印）

张维华：《明清之际中西关系简史》，齐鲁书社 1987 年 2 月，济南。

张维华：《明史欧洲四国传注释》上海古籍出版社 1982 年，上海。

江文汉：《明清间在华的天主教耶稣会士》，知识出版社 1987 年 6 月，北京。

林治平、查时杰编：《基督教与中国历史图片论文集》

杨森富：《中国基督教史》，台湾商务印书馆，1984 年，台北。

孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社 1994 年 12 月，北京。

许明龙主编《中西文化交流先驱》，东方出版社，1993 年北京。

顾卫民：《中国天主教编年史》，上海书店出版社 2003 年 4 月，上海。

顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》上海社会科学院出版社，1984 年 9 月，上海。

唐逸主编《基督教史》，中国社会科学出版社 1993 年 5 月，北京。  
于可主编《世界三大宗教及其流派》，湖南人民出版社 1988 年 5 月，长沙。

杨大春：《晚清政府基督教政策初探》金城出版社 2004 年 12 月，北京。

陈村富主编《宗教与文化论丛》，东方出版社，北京。

徐以骅、张庆熊主编《基督教学术》，上海古籍出版社，上海。

马克斯·韦伯：《儒教与道教》，洪天福译，江苏人民出版社，1995 年 1 月，南京。

王亚南：《中国官僚政治研究》，中国社会科学出版社 1981 年 6 月，北京。

瞿同祖：《清代地方政府》，法律出版社，2003 年 6 月，北京。

《16 世纪明代中国之财政与税收》，黄仁宇著，阿风、许文继、倪玉平、徐卫东译，三联书店，2001 年 6 月，北京。

黄仁宇：《万历十五年》，1982 年 5 月，北京。

竺乾威、邱柏生、顾丽梅主编《组织行为学》，复旦大学出版社，2002 年 11 月，上海。

竺乾威主编《公共行政学》，复旦大学出版社，2000 年 4 月，上海。

孙关宏、胡雨春主编《政治学》，复旦大学出版社，2000 年 4 月，上海。

## 致 谢

本文的写作虽然历时不长，但由于兼跨历史学、行政学和政治学等学科，所以没有在复旦大学国际关系与公共事务学院的近三年的学习是无法完成的。因此，论文的完成首先感谢学院在 2003 年春起接纳我为 MPA 专业的 2002 级学员，使我得以拓开了知识面和眼界，得以聆听老师的讲授，得以很好地利用了藏书丰富的文科图书馆。其次，要感谢洪涛老师的指导、鼓励，审阅了论文并提出的很好的意见；也感谢同一答辩小组的邱柏生、张华青两位老师的批评指导，总之，没有老师们的正确指引，很难想象论文得以顺利的完成。再次，我依然要感谢金良年先生，没有他多年的奖掖，我是无法坚持学习和正确学习的。也正是十余年前金老师向我提示并十余年来指导了我对 16 至 18 世纪耶稣会士入华的课题的学习，才使我现在能较为熟练地运用史料从行政学、政治学等角度完成了本篇论文。最后，我要籍此感谢我的妻子，是她的勤勉和督促使我能完成此篇论文，感谢周洁小姐为我审校了英文摘要。我想论文所可能有的成功之处都应该归功于上述四方面的师长和亲人，而因个人的愚钝所导致的论文的瑕疵，自然由我一人负责。

## 论文独创性声明

本论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中除了特别加以标注和致谢的地方外，不包含其他人或其它机构已经发表或撰写过的研究成果。其他同志对本研究的启发和所做的贡献均已在论文中作了明确的声明并表示了谢意。

作者签名： 周乙 日期： 05.12.8

## 论文使用授权声明

本人完全了解复旦大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件，允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存论文。保密的论文在解密后遵守此规定。

作者签名： 周乙 导师签名： 周清 日期： 05.12.8