

# 明清之际天主教在华救婴事业述评

陈青松<sup>1</sup>, 汤开建<sup>2</sup>

(1. 南开大学 历史学院 中国社会史研究中心, 天津 300071; 2. 暨南大学 文学院, 广东 广州 510632)

**摘要:** 明清时期, 和世界其他很多国家或地区一样, 弃婴现象在中国也比较严重, 同时中国的育婴事业逐步开展, 这些都引起了来华传教士的注意。由于天主教宗教理念的关系, 有些传教士也参与到中国的救婴事业之中, 并做出了积极的贡献, 救治弃婴也成为传教事业中的一个组成部分。

**关键词:** 明清之际; 天主教; 传教士; 育婴

**中图分类号:** B976.1    **文献标识码:** A    **文章编号:** 1000-579(2010)03-0093-10

## A Review on the Undertaking of Bringing up the Children of Catholicism in China during the Ming and Qing Dynasties

CHEN Qing-song<sup>1</sup>, TANG Kai-jian<sup>2</sup>

(1. Key Research Institute of Social History of China, School of History, Nankai University, Tianjin 300071;  
2. College of Liberal Arts, Jinan University, Guangzhou, Guangdong 510632, China)

**Abstract:** During the period of the Ming and Qing Dynasties in China, although the phenomenon of abandoning children was very serious, the undertaking of bringing up the children was also gradually developed, which were paid attention to by foreign missionaries. Because of the reason of religious ideas of Catholicism, some of foreign missionaries participated in the undertaking of bringing up abandoned children, to which they made great contribution, bringing abandoned children out of danger became an important part of the missionary work.

**Key words:** the Ming and Qing Dynasties; Catholicism; missionaries; bringing up the children

近十几年来, 社会史已成为史学界的一个热门领域, 而慈善事业的研究亦获得很多学者的关注和青睐。具体到中国育婴事业史, 出现了不少高质量的研究作品, 然而, 该领域的研究还存在明显的不足, 比如对明清之际天主教在华救婴事业关注便不够。类似的情形在明清之际的天主教史研究中也存在着, 除 2004 年中山大学历史系董少新的博士论文有专节展开论述外,<sup>[1]</sup> 尚未发现专门的研究文章。明清之际天主教在华救婴事业是中国天主教事业的重要组成部分, 亦是中国慈善事业的重要组成部分, 我们没有理由予以忽视。本文拟就这一问题展开探讨, 但囿于多语种的西文资料掌握不全, 评述不当之处, 尚望批评。

**收稿日期:** 2010-03-25

**作者简介:** 陈青松(1978-), 男, 江西高安人, 南开大学中国社会史研究中心 2008 级博士生。主要研究明清社会史。  
汤开建(1949-), 男, 湖南长沙人, 暨南大学中国文化史籍研究所教授、博士生导师。主要研究中外关系史及港澳史。

杀婴,是一种曾广泛见于世界上的不同民族和社会的习俗。在日本,杀婴曾被称为“间苗”,在江户时代广为施行。<sup>[2](P178)</sup>在欧洲,威廉·兰格指出,自古代以来,弃婴、弑婴的行为一直普遍存在。理查德·特雷克斯勒认为,在文艺复兴初期和十六世纪的意大利,弃婴、弑婴的现象广泛存在,婴幼儿的死亡率高得惊人。巴尔巴拉·凯勒姆和赫姆霍尔兹证实,在中世纪晚期的英国,弑婴是客观存在的现象。马尔科姆逊也认为,欧洲人在十八世纪时还在弑婴,尽管在理论上,法律对弑婴采取严厉的态度,但实际上很少实施。与弑婴相比,欧洲人,尤其是城市里的欧洲人更常采用弃婴的办法来解决生活中的问题。<sup>[3]</sup>

明清时期,溺婴和弃婴也是广泛存在于中国社会的一种现象。传教士刚入华即注意到了这种社会现象,利玛窦在谈到某些省份溺毙女婴的做法时说:

这样做的原因据说是她们的父母无力养活她们。有时候这样做的人并不是赤贫,他们怕的是以后不能照料孩子而不得不把孩子卖给不认识的而凶狠的奴隶主。这样他们就为孩子着想而不得不狠心。由于他们相信灵魂转生或者轮回,这种野蛮行径就可能变得不那样恶劣了。……因此,这种屠杀无辜的事情不是偷偷干的,而是公开让大家都知道的情况下做的。<sup>[4](P92)</sup>

1703年,魏方济谈到当时北京的情形时说:

弃婴行为发生在中国这样一个文明的国度里,人们能够容忍如此明显的紊乱,真令人惊讶。由于北京人口众多,那些自认为无法养活孩子的人肆无忌惮将孩子丢在大街上和广场上,使得一些孩子悲惨地死去,另一些孩子被野兽吞噬……<sup>[5](卷1)</sup>

这样的记载在《耶稣会士中国书简集》中还有多处。<sup>[5](卷1、卷2)</sup>康熙时,1710年,由教廷传信部派来中国的马国贤同样观察到了这种现象:

弃婴的现象并不罕见,在这个广大的帝国,这样的事情每天都在发生。当母亲们无力抚养,或孩子太多,或发现婴儿身体有什么缺陷,或有任何看起来会有麻烦和花费的疾病,他们就毫不自责地抛弃了这些小生灵。这个残酷的习俗,也在婚外妇女有孩子的时候普遍流行。特别是那些被叫作“尼姑”(Necoo)的教派成员……<sup>[6](P40)</sup>

在后来,马戛尔尼使团访华时,对这种现象还有一段特别的记录:

为了安慰良心上的责难和痛苦,他们以后把这样罪恶行为加上了一个宗教迷信色彩。把孩子扔到河里,但拿一个葫芦缚在孩子颈上使其不致立刻淹死,竟认为这是把孩子贡献给河神。<sup>[7](P284)</sup>

有的传教士在信中还提到这些男女弃婴的比例问题,巴多明指出,在北京,“在大多数弃儿中,人们只能会发现女童,每百名弃儿中,很少会有三名以上男童”。<sup>[8](卷4)</sup>

对于溺弃婴的现象,当时的中国官绅也想设法加以解决,特别是进入清代以后,针对这种现象而产生的育婴堂发展得如火如荼。相比于同时期西方的一些类似组织而言,中国传统的育婴堂的管理还具有一定的先进性。<sup>①</sup><sup>[9](P124-126)</sup>这自然会引起传教士的关注,诚如夫马进所言:“首先对善会善堂表示了极大关心的外国人恐怕是耶稣会的传教士们。”<sup>[2](P2)</sup>确实如此,从保留的传教士的资料中我们同样可以看出中国育婴堂的概况。<sup>②</sup>

殷弘绪在1720年的信中,曾将黄六鸿的《福惠全书》部分译介绍给西方世界,其中就包括黄六鸿有关创建育婴堂设想的部分。<sup>③</sup><sup>[5](卷2)</sup>作为一个曾经在江西呆过的传教士,殷弘绪对该地育婴事业有一个细

① 又有学者认为,同时期的法国巴黎救济院还模仿中国育婴堂中的轮值管理模式(万朝林《清代育婴堂的经营实态探析》,《社会科学学报》2003年第3期)。

② 然而到了现代西方人的眼里,似乎更加缺乏对中国传统育婴事业的了解,甚至有的研究中国的学者,也出现了明显误解。参阅(法)佩雷菲特著,王国卿等译《停滞的帝国——两个世界的撞击》页185-186,三联书店,1993年。

③ 黄六鸿,康熙时人,所著《福惠全书》实际上是一部官箴书,详阅《施善与教化》页106-107及《中国善会善堂史研究》序论页2-4。

节性的描述:

在饶州及临近城市,随地抛弃的婴儿不多:穷人趁着夜色把孩子放在育婴堂门口,冬天时育婴堂门口有个棉花做的襁褓状的容器,来人把孩子放入后敲一下铃就马上离开,看门人赶紧把孩子抱进来交给保姆。<sup>[5](卷2)</sup>

如此细节性的描述在中文文献中恐怕也不是很多。<sup>①</sup> 殷弘绪 1699 年来华,据梁其姿先生研究,饶州万年和乐平的育婴堂分别建于 1679 年和 1680 年。<sup>[9]</sup>

当时在广州的耶稣会士张貌理称:“收容所(即育婴堂)盖得大而宏伟。”<sup>[5](卷2)</sup> 对于此点,我们可以拿北京育婴堂布局作个参照,赵吉士《育婴堂碑记》云:“其中(指京城夕照寺西育婴堂)规模宏敞,条例委悉。东西各有乳房,中为殿以祀文昌。又有东药房,西义学及百职事房。”<sup>[2](P171)</sup>

赵吉士所说育婴堂内的布设和管理问题,张貌理也有所反映:“(收容所)拥有养育这些可怜孩子所需的各种设施,还有保姆给他们(弃婴)喂奶,医生给他们治病,管理人员负责所内秩序。”<sup>[5](卷2)</sup> 当时育婴堂所雇请的保姆分有住堂哺育弃婴和自家哺育弃婴的两种,张貌理所说的应该是第一种,当时他在广州传教,其所描绘的可能是广州育婴堂的布局,据研究,那时广州已有两所育婴堂。<sup>[9]</sup>

殷弘绪还谈到这些婴儿的出路问题,有两种情况,一种是女婴,被家境不好的人家领养以便做媳妇;另一种是男婴,被没有儿子的富人领养,这些领养的婴儿将来甚至可以参加科举。<sup>[5](卷2)</sup>

然而这并非说育婴堂在传教士眼中就毫无瑕疵,他们同样洞察到了其中存在的某些问题,殷弘绪就曾指出:“在外省,大批这样的弃婴会死于非命,因为贪财的官员们只雇一名保姆,却要她给许多婴儿喂奶。”<sup>[5](卷2)</sup> 其中的一些弊端也为官绅和管理者所注意,这从各个育婴堂的条规中即可看出,甚至还出现了专门讽刺这类善会善堂机构的通俗读物,如《海游记》。

## 二

通过洗礼仪式拯救灵魂是天主教中的一件大事,特别是临终付洗。由于这层关系,很多传教士都将为婴儿施洗,特别是临终施洗当成是自己的一项重要工作。傅圣泽是这样看的:

在北京每年被人遗弃的孩子的数目非常巨大,简直使人难以相信。我们几乎每天都要为一些这样的孩子施洗,这是我们在一个国家能够获得的最为可靠的成果之一。因为成年人归依宗教后,有可能中途放弃或发生变化,太多的人不能保持他们对所受到的恩典的忠诚。相反,被遗弃的孩子在他们受洗后不久便告别人世,必然升入天堂,在天上,他们必然为那些给他带来无限幸福的人们祈祷。<sup>[5](卷1)</sup>

洗礼,在传教士看来完全是很正常的,而且,为了适应中国文化的某些不同,传教士在洗礼仪式上还作出了一些调整。<sup>[10](P117)</sup> 然而在当时,它仍然引起了很多中国人,特别是仇教人士的种种误会。早在明崇祯时刊行的《圣朝破邪集》中,就有多人以洗礼为诟,攻击这种宗教仪式。进士出身的黄廷师撰文称:

凡国内之死者,皆埋巴礼院内,候五十年,取其骨化火,加以妖术,制为油水,分五院收贮。有入其院,将油抹其额,人遂痴痴然顿之。今我华人不悟,而以为圣油、圣水乎?<sup>[11](卷3)</sup>

有的且将之等同类于“书符咒水”,认为是“大干明律”:

大明律禁私家告天,书符咒水……今彼夷人妄称天主……从其教者,洒之以水曰“洒圣水”,擦以油曰“擦圣油”,不为书符咒水乎?<sup>②</sup><sup>[11](卷2)</sup>

有关施洗遭到攻击的言论,在稍后耶稣会士柏应理的书中也可以得到证实。<sup>[10](P94-95)</sup> 康熙时人吴震

① 据《高邮州志》载,高邮婴堂在四城门设木箱收养弃婴,然而没有谈婴堂门口情形的资料,详阅《施善与教化》页 122。《道光宝庆府志》载,康熙时车万育所建的宝庆保赤堂门口的设置,也没有说怎么通知看门人的,只是说由守堂僧人第二天早上来收拾,详阅《中国善会善堂史研究》页 224。而在《康熙宝庆府志》(北京图书馆古籍珍本丛刊据清康熙二十三年刻本影印本)“庶政志”则有“育婴堂”专条,并不作“保赤堂”。不论怎样,最起码可以说明当时饶州的育婴堂比起以上两地的来说考虑得更周到、更细密。

② 不可否认的是,由于宗教理念的关系,有时候传教士们同样相信这种圣水的“神奇功效”,从而也从事了一些使人疑虑的活动。可参阅[法]谢和耐著,耿昇译《中国与基督教》页 70-73,上海古籍出版社,2003 年版。

方的《巡城条约》书中则有这样的内容:

为严禁卖男点水二弊以全婴命事。……更访得有一等人,于车辆经过之地,每车每月贿钱三百文,辄将瓶盛冷水,浇滴活婴性门之上,口诵咒语,谓之超度,名曰点水。凡婴孩受此点水者,即时惊搐,活者即病,到堂十死其九。真为有损无益,车夫每月得钱,听其作为,深可痛恨。云云。<sup>[12](P277)</sup>

此处点水就是洗礼(现在基督教的洗礼仍有浸水洗礼和点水洗礼)。此则证明,康熙时已经有了婴儿会因受洗而患病死亡的言论。稍后的外文记载也有说明中国人认为洗礼会对婴儿有害,乔治·高尤(George Goyau)在《入华传教士梅神父(1772-1783)》中写道:“异教徒们得出结论认为,洗礼杀死孩子们。”<sup>[13](P215-216)</sup>

不光有洗礼会戕害人命的言论,还有认为传教士可以从中牟利的说法。1703年耶稣会士沙守信的信记载:

我(指的是一名异教徒)知道你们(指的是信徒)和传教士的伎俩,他们带着他的油来,是想把病人的眼珠挖出来,做成望远镜。不,他不能踏进我的家门,我希望我的妻子能带着她的眼睛入土。<sup>[5](P1)</sup>

1812年,一个遣使会士的信也记载了相似的内容:“给重病人行终傅和给生命垂危的儿童行洗礼一类的圣事,也曾引出这样一些可笑的传说:欧洲传教士和中国教徒是想挖取病人和受洗儿童的眼睛。”<sup>[14](P20)</sup>

正因如此,所以不管是传教士还是传道员,他们在给婴儿付洗时总是显得有些偷偷摸摸,那些小心翼翼的言语更是充斥于传教士书信的字里行间,从中我们也可以遥想一下当时他们给婴儿施洗的情形。1737年在北京,由于葡萄牙传教士们的传道员刘二为育婴堂的婴儿施洗,还在京城引发了一次教案。<sup>[8](卷4)</sup>

### 三

由于宗教理念的关系,传教士在从事这项事业时比传统的育婴事业更加注重于拯救亡婴的灵魂,即给弃婴付洗。因此,虽然传教士们本就生活在教难迭起迭兴之中,虽然他们要冒着为弃婴洗礼招人误会的危险,但这都不能妨碍和阻止传教士通过施洗来实践自己的信念。现仅将所知最多从事为婴儿施洗事迹的耶稣会会士(修士)罗列如下:

国籍	西文名	中文名	资料注明的时间及地区
	Alphonse Vagnoni	高一志	1634年在绛州城
	François Brancati	潘国光	1637年在上海
意大利	Jean - Dominique Gabiani	毕嘉	1659年在扬州
	Andre - Jean Lubelli	陆安德	1659年在广东
	Jean - Joseph da Costa	罗怀忠	居京三十年(1715 - 1747)
	Louis Buglio	利类思	1646年在四川
葡萄牙	Gabriel de Magalhaens	安文思	1646年在四川
	Joseph Suarez	苏霖	1684 - 1736年在华,居北京城

	Etienne Faber	方德望	1634年 绛州城
	Jean de Fontaney	洪若翰	1692年 在北京
	Bernard Rhodes	罗德先	1699年 在北京
	Jean - François Foucquet	傅圣泽	1699年 在江西
法	Pierre Frapperie	樊继训	1700年 在北京
兰	Emerric de Chavagnac	沙守信	1701年 在江西
西	Maurice de Baudory	张貌理	1719年 在广州
	Joseph Labbe	胥孟德	1724年 在广州
	Louis des Roberts	赵圣修	1750年 在北京
	Louis du Gad	嘉美思	1757年 在广州
	Philippe Cazier	朱耶芮	1711年 在广州
德意志	Florian Bahr	魏继晋	1747年 在宝坻
中国	Emm. Gomes	陆有基	1634年 在绛州城
中国	Aloys Kao	高类思	北京城外法国传教区

资料来源:《耶稣会士中国书简集》卷2 页29-30、274、281-285,卷5 页52-53;《在华耶稣会士列传及书目》页93、230、322、334、401、636、643、651、770、776、819;《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》页288;(葡)安文思著,何高济、李申译《中国新史》附卫匡国《鞑靼战纪》页241,大象出版社,2004年。

上面所列举的显然只是部分为弃婴付洗过的耶稣会士,传教士从事这项事业时并不都是单独行动的,而且还有些不具名的,如在北京的殷弘绪1720年写的一封信中称,“我刚获悉,不难把饶州育婴堂的看门人争取过来并通过这一途径为临终的孩子们施洗”。<sup>[5](卷2)</sup>这很能说明当时饶州的传教士也在关心这项事业。其他修会的成员也多有行此善举的,虽然此种资料不多,但仍可见其一斑。马国贤就为我们展示了他第一次在中国给一个弃婴施洗的全过程。1710年马国贤来到中国,在奉旨入京供职的途中见到了一个弃儿:

在我们经过的一个开阔地带,发现了一个两天大的弃儿……在客栈,我穿上了白色法衣,佩了圣带,取了随身携带的圣油,用水做了献祭。作了洗礼以后,为了把我的第一个教女献给圣母,我给这个女婴儿起名为“玛利”。离开的时候我留下了12个先令。其中部分是我自己的钱,另一部分是本地区天主教徒为养育女孩的捐款。如果她活着,我愿意从北京送更多的钱过来……<sup>[6](P39-40)</sup>

种种的遭遇,如此郑重其事,显然不是其他传教士和传道员所能经常碰到和敢奢望的。维洛尔曾经讲述过中国妇女为婴儿付洗的故事,据卫三畏称:

维洛尔说,这一工作一般由老年妇女去做,“她们有经验处理婴孩疾病。用无害的药丸和一瓶圣水,她们赞美这些东西的作用,亲自拿到病孩的房子里,先看看病情是否危重,如果真的危重,就告知父母亲,在给药之前他们得用瓶中经过圣化的水洗手。双亲对这样的‘虔诚的诡计’不会有所怀疑,自然同意。……”<sup>[15](P801)</sup>

另据沙百里称,陆迪仁主教于1744年逝世后,云南宗座代牧马青山主教,成了四川、湖广和贵州诸省的监理主教。他曾为传道员们制订一部规则。其中一条大致内容如下:

为处于死亡危险中的基督徒儿童以及正在死亡中的成年人举行洗礼,只要他们有良好的倾向即可。<sup>[13](P208-209)</sup>

沙百里在书中还提到梅神父(Jean Martin Moye)的事迹:

此人从1773年起,是川东和贵州的监理代牧主教……他的最早举措多少有些冒险,从而使其行动处于危险之中。梅神父委托给女子们的任务之一,便是为处于死亡危险中的婴儿举行洗礼。……俄荒

和瘟疫肆虐于四川,婴儿的死亡率相当高。梅神父派遣“女施洗人”前往布道,她们获得了接受基督徒婴儿的大丰收。这些孩子们在获得永生之施舍后都不幸死去了。<sup>[13](P215)</sup>

从上也可看出,在为弃婴施洗的事业中,很大一部分是由讲授教理者完成的。由于种种原因,很多地方传教士根本就无法前去为弃婴施洗,这时候就只能依靠传道员:

收容所里的孩子只有临终时才受洗,有关人员会通知我(张貌理)的讲授教理者的,因为他就住在收容所附近,一接到通知立即赶去施洗。正如您所见到的,担负这一职责的是一个中国人。一名欧洲人,尤其是传教士进入有许多妇女的收容所是不合适的;此外,官员们肯定会得到消息,而经验告诉我们,重要的是别让这些官员知道我们进入收容所。因此,我无法亲自做的事,就通过一名虔诚的精通施洗方法的讲授教理者去做。<sup>[5](卷2)</sup>

除此之外,诸如陪同医生一起出诊,在婴儿车经过的地方为婴儿付洗,以及争取一些不传教的接生婆,让年轻的女基督徒陪她们去接生以便及时地为可能溺死的婴儿付洗,等等,这些也都是传教士难以办到的。传教士们还有意识地让传道员到所在城市的各个街区去为弃儿付洗。1703年,魏方济在罗马写成的《关于中国传教会现状的汇报》中是这样讲述北京的有关情形的:“我们首要关心的一件事就是每天早上派传教员到城市各个街区为所有他们在路上遇到的、还活着的孩子施洗。”<sup>[5](卷1)</sup>在广州,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……南京主教为鼓励其事业,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。<sup>[16](P642)</sup>

张貌理的这种做法还得到了上级的奖励。在松江,据柏应理的记载,许太夫人不光教人给育婴堂内的婴儿付洗,还为死婴买过一块坟地。记她:“以私货棺殓葬。又购得坟地一方,请神师祝圣,命名曰‘圣洗重生婴儿冢’。”<sup>[10](P65)</sup>

张泽称四川有一个罗氏:“乾隆四十三年(1778),四川闹饥荒,罗氏乘机给大批婴儿代了洗。”<sup>[17](P154)</sup>张泽没有说施洗人数,而这个罗氏应当是沙百里书中的罗卡特琳娜。据沙百里称:

居住在距重庆不远处的罗卡特琳娜(Catherine Luo,罗宋氏?),共为2000名儿童举行洗礼,他们全部死去了。<sup>[13](P215)</sup>

甚至是像李之藻这样的信徒同样也曾“为将死的孩子行洗礼”。<sup>[4](P492)</sup>由此可看出,中国传道员在其中所起到的作用。传教士和传道员的共同努力,使得大量弃婴得以受洗。兹就所知,将受洗弃婴数列表如下:

受洗地点	时间	受洗数	备注
北京	1694年	3400	
北京	1695年	2639	
北京	1696年	3663	
北京法国教堂	1710年	829	多数曾被弃街头
北京	1710年	3000	北京各城门附近
广州	1719年	136	
广州	1720年4-12月	114	
广州	1721年	241	当是该年受洗总数
广州耶稣会堂	1721年	45	

广州耶稣会堂	1722年前10月	30	当是该年受洗总数
广州	1722年前10月	267	
广州	1726年11月-1727年10月	1714	
北京及近郊	1750	205	由中国籍高神父一人
北京	1750	2000	北京法国耶稣会士
北京	1751	2423	北京法国耶稣会士
北京	1752	2662	北京耶稣会士
北京	1753年	4417	北京法国耶稣会士
北京	1754年10月前	3000多	
北京城外法国教区	1754年10月前	197	由中国籍高神父一人
四川重庆附近	1778年	2000	由罗氏一人付洗
四川重庆	1778-1779年间	3000	

资料来源:《耶稣会士中国书简集》卷1页233,卷2页49、282,卷4页381、卷5页52-53;《在华耶稣会士列传及书目》页642、772;《中国基督徒史》页215;《中国天主教编年史》页313;《乾隆时期天主教》,载《天主教资讯小集》。

#### 四

明清时期的欧洲,从事救婴事业的主要就是教会,据称:

十六、十七世纪以后,教会主要担负起处理这类问题(弃婴、弑婴)的责任。十八世纪时,欧洲的一些城市里建起了育婴堂,但收效不大。<sup>[3]</sup>

天主教来华以后,传教士也把西方育婴观念和方式引介到了中国,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。<sup>[18](P153)</sup>

当时的澳门,早已“有圣母堂者,以慈悲为名,专于收育遗婴并怜惜贫而无告者”。<sup>[19]</sup>

显而易见,弃婴无论是否接受施洗,他们都有部分能够活下来。对于那些接受施洗后仍然活下来的弃婴,入华传教士也有安排照顾。其中最主要的手段就是引导教民收养;其次则是成立类似圣婴会的组织并利用教堂暂时寄养;再就是成立专门育婴堂,但这种情况为数极少。

据现有资料,最早从事育婴活动的传教士当是史惟贞。《在华耶稣会士列传及书目》称:

惟贞德行最著者,莫过于收养弃儿一事。华人或因贫苦,或因迷信,或因其他原因,不欲留养婴儿者,若不毙之,即弃于道。1620年惟贞命本区教民拾诸弃儿收养,由是弃儿得活者甚众。<sup>[16](P153)</sup>

张貌理谈到讲授教理者在为收容所的弃婴洗礼时要记下死前接受过洗礼者的名字,他和讲授教理者还有一份受洗及受洗后死去的孩子的准确名单,以便随时予以检查。<sup>[5](卷2)</sup> 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。<sup>[5](卷2)</sup>

若有人把孩子送到教堂接受施洗并把他留下,传教士不仅要为这孩子物色保姆,而且还要时常探望,确保婴儿得其所托。<sup>[5](卷2)</sup>

有些传教士还兴团办会以从事这项事业。1664年,上海设有修道会六所,其中就有一个专为儿童设立的天神会,内有会团四十。潘国光还写有《天神会课》一书,作为“天神会”的教理课本。<sup>[16]</sup>从这里我们不能清楚天神会儿童身份,也不知道天神会具体职能。据夏其龙神父的文章称,法国传教士于1838年在四川成立的“天神会”专为垂死婴儿付洗。<sup>[21]</sup>另据《在华耶稣会士列传及书目》称:

毕嘉仿潘国光神甫先例设置会团,1664年扬州计有会团五所。其第四会团则供收养弃儿之需。<sup>[16](P322)</sup>

高华士的研究则说明,鲁日满也设立过天神会。<sup>[22](P18)</sup>有些人还将弃婴抱到教堂,请传教士照看。显然并不是每个弃婴送来就可以立即找到合适的人照顾,在这个短短的时间段内,教堂有时候就要起到收养弃婴的功能,正如杨嘉禄在1722年的信中所写的:

正是这位传教士(即朱耶芮神父)在这座教堂里创立了一种旨在拯救生灵的方法,据我看,此举导致了人们力所能及的最大的善行,这就是精心收养被其父母抛弃的婴儿。<sup>[5](#2)</sup>

据载,比杨嘉禄更早的陆安德“在广州、佛山两地建置住宅一处,教堂一所,并收养孤儿”。<sup>[16](P334)</sup>利用教堂收养弃婴的方式还存在过很长时间,斯当东记载北京的情形时也说:

传教士们见到尚有气息的婴孩无不尽心挽救,救活之后,就在教堂严格按照基督教的原则和热诚加以抚养。<sup>[7](P285)</sup>

由于张貌理他们从事这项事业也只有短短的4年时间(从1719年开始),所以他这时似乎并没有考虑孩子将来的出路问题。而据马若瑟在拟建济贫院的计划中称:“我们将按宗教准则抚育她们到一定的年龄,同时教她们适合自身条件、适合其性别的当地技艺。到了十四五岁,我们就像在法国一样把她们安置于某位喜欢使唤她们而不喜欢崇拜偶像者当仆人的信奉基督教的太太,或者让她们进修道院祈祷和工作。”<sup>[5](#1)</sup>他这个未见实施的计划也只是谈到了弃女婴的问题,因为在他的计划中济贫院主要就是收养女婴。马若瑟还只是停留在构想的层面上,而传教士高一志早就自己购宅建孤儿院,据费赖之称,1634年绛州发生灾荒,高一志:

又立育婴堂收养弃儿,未久得三百人,诸儿饥半死,获生者鲜,然皆受洗礼而终。<sup>[16](P93)</sup>

高一志的育婴事迹,在邓恩的书中有更详细的叙述:

在绛州,王丰肃(即高一志)创建了在中国传教史年鉴上的第一所孤儿院。他为此租用了一所房子,派方德望神父和来自澳门的辅理修士陆有基(教名玛奈欧)负责管理。不久他们就收养了三百名儿童。这项工作得到了官方的批准,也得到总督的支持。以此为开端,这项工作扩展到全省。不管在哪里,只要有可能,王丰肃就建立类似的机构,由一些非神职的天主教徒来管理。<sup>[23](P228)</sup>

另外,据外文材料,1724年,韶州城中有一所弃婴医院。<sup>[1](P25)</sup>显然,它也应兼有付洗和养育弃婴的功能。然而,据目前所发现的材料,很少再有说到传教士自己的育婴堂或类似的机构。

## 五

不管是为弃婴付洗还是养育弃婴,都得耗费一笔经费。那么,从事替弃儿付洗这项事业都有些什么开销呢?张貌理在向宋君荣讲述时说:

您或许要问维持我从事的善举需多少费用,它不像您想象的那么高。它主要用于供养一名讲授教理者,给收容所主管人和医生送些礼品,给在孩子垂危时通知讲授教理者的两个人付点钱;另外,把孩子抱来受洗,洗毕又将其抱走的保姆也要送点东西。所有这一切费用不超过20两银子,即相当于我们通常的100法郎。以上述方式支付区区这么点钱,我们每年就能把大批孩子送上天堂,其令人宽慰。<sup>[5](#2)</sup>

20两银子应是这时候他一年支付的大概总数。而实际情形比这还要复杂,如果让一个女传道员随接生婆去为随时可能一生产下来就面临死亡的女婴付洗的话,那就得给接生婆一点好处。前文吴震方的材料中提到“每车每月贿钱三百文”之事,则又得给接送弃儿的车夫一笔钱。这是张貌理当时在广州的



情形,至于供养一名讲授教理者到底要多少钱,他没有说,而此前在北京的情况是这样的:“……在北京,维持一名传教员,每年只需六七个皮斯托尔。”<sup>[5](卷1)</sup>据中译者称,一皮斯托尔约合10利弗尔。四利弗尔相当于银一两,<sup>[10](P31)</sup>则北京传教员一年所得银约为15~17.5两,这应该是一个中国传道员的大致收入。有一个数据可供参考,1688年10月方济各会士利安定写的一封信中称:“维持一个传教员一年的生活费需要12两银子,薪酬要7两银子,一年之中其他的花费1两银子,共计20两银子。”<sup>[24](P418)</sup>当然,这里的传教员不一定从事育婴。

张貌理在广州支付给传道员的大致也应该差不多。如此看来,则从事这项事业中的开支很大一部分都是用在了传道员的身上。因此对北京的情形,张貌理不无羡慕地说道:“如果我有足够的经费,就会像人们在北京所做的那样供养多名讲授教理者,把他们派往人们习惯于弃置婴儿的城中各个街区。”<sup>[5](卷2)</sup>

相比为弃婴施洗所需要担负的费用比较固定而言,抚育弃婴的花费则有其不可确定性。正如张貌理信中所言:

我无法对您说清抚养这些孩子每年所需的费用,因为这很难估计,它取决于孩子数量,还取决于随时冒出来的无法预料的某些费用。<sup>[5](卷2)</sup>

张貌理所请的保姆,每人每月拿25个苏,孩子的衣物和患病时的药品由传教士提供。<sup>[5](卷2)</sup>25个苏即相当于银2钱5分。<sup>[16](P42)</sup>我们可以拿育婴堂中保姆的工钱与此作个比较,据夫马进的研究,清前期育婴堂中乳母每月的工钱在6钱至2钱之间,比较普遍的则是每月3钱。<sup>[2](P197-198)</sup>而中国的育婴堂大多也都是提供医药等物的,前面赵吉士的碑记所说便是一例。

这里还可以再举一例说明此问题,唐甌所见到的苏州育婴堂就是“衣祿医药,无不备焉。月给乳妇之食三百钱,乳妇之记籍者三百余人”。<sup>[25](P421)</sup>如此看来,这些乳妇的工钱还可能是传教士参照了育婴堂的乳妇待遇后定下的。

一旦孩子身体健康,有希望活下去,传教士自然无法独自承担,需要尽快脱手,或将其送给某个愿意抚养他的基督徒,或以某种奖励鼓励基督徒将其领走。当时张貌理让人喂养的就有18名孩子。<sup>[5](卷2)</sup>

为弃婴付洗和养育弃婴,前一种需要付洗的人数多,必须有专人从事此业;后一种情况则时间久,必须有一个长远计划。然而两种情况都得有必要的费用,这些费用主要来源可能有两个,一个是欧洲慈善家的捐助,另一个则是中国信徒的捐助。

应该说传教士向西方介绍中国的育婴事业的行为,在客观上或多或少都会有募捐的作用,带有募捐性质的言语在传教士的信中比比皆是。而且从信中可以看出,在欧洲确实有专门捐款资助传教士从事这种事业的。1720年,殷弘绪在信中写道:

尽管我只知道您(欧洲某夫人)是每年在讲授教理者施予的洗礼圣水中获得新生的大批中国婴儿的教母;为了这一计划,您供养着这些讲授教理者。……至于您指定的您的施舍物的用途,我冒昧地用救世主的话说,您做了最佳选择,因为它们既不会脱离您的监督,也不会被浪费。归于您的这份耶稣基督的遗产在这个新生教派所处的艰难时期里丝毫未受损失,您(供养)的无辜弃婴。<sup>[5](卷2)</sup>

据费赖之称,德意志传教士魏继晋赖有富格尔伯爵夫人之布施,为弃儿施洗甚众。<sup>[16](P775)</sup>至于中国教徒的捐助,这个应该也不是小数。早在明季,绛州妇女感高一志行谊,争施首饰以助之,而信教官员段袞更是曾偕同会士收养孤儿。<sup>[16](P93)</sup>其后如江南许太夫人,四川罗氏也都曾为此出财出力。

据高华士的研究,鲁日满从教会得到的资助只能维持其在华传教工作的三分之一左右,而南怀仁给欧洲的信中也有如此一说。<sup>[22](P22)</sup>当时从澳门发送的年度补贴是60两,而鲁日满从1674年11月到1676年3月中旬这段时间内,所存账本上就记录他获得中国信徒捐赠银44.036两,<sup>[22]</sup>相当于他一年半补贴的一半。有一个数据,许太夫人从1671-1681年的十年时间里每年都给柏应理提供1000两银,数量可谓巨大;而且当时在江南传教的潘国光、毕嘉、鲁日满等人都不不同程度地得到太夫人的资助,这些资助当然会有部分分配到育婴事业之中。

另外,这些经费的来源还有上级的特别扶助,如前文就提到南京主教每年津贴银30两给张貌理,以及传教士拿出一部分自己的必需品以供任事这样的举措,都为此事业的进展提供了便利。

## 六

综上所述,可以看出,救婴事业是明清之际天主教在华的重要工作之一,大批传教士不仅投身到为中国弃婴施洗拯救弃婴灵魂的宗教活动之中,而且为照顾和收养存活的弃婴也做了大量的工作,耗费了不少钱财。所以说,在这一时期的中国慈善事业中,天主教徒及传教士在育婴事业中所起的作用是不容忽视的。救治弃婴,可以说是明清时期中国官方、民间和西洋传教士共同关注的慈善事业,三者应该是并行不悖的。

至于这一时期传教士在中国建立长久性和制度化管理模式的育婴堂为数很少,则应该有如下几点原因:首先,如前所说,相比于中国传统的育婴堂而言,当时欧洲在这方面的工作并不十分理想;其次,传教士在中国的传教工作也不是十分顺利,处在教难中的传教士行动更是受到约束;第三,传教士的人员和经费都有限,这也限制了他们在这项事业中投入的精力;第四,很可能是最重要的原因,就是西方育婴堂多是由修女会来管理经营,而当时中国天主教并无修女会加入。

### 参考文献:

- [1]董少新.西洋传教士在华早期行医事迹考述[D].广州:中山大学博士学位论文,2004.
- [2][日]夫马进.中国善会善堂史研究[M].伍跃,杨文信,张学峰译.北京:商务印书馆,2005.
- [3]俞金尧.西方儿童史研究四十年[J].中国学术,2001,(4).
- [4][意]利玛窦,[比]金尼阁.利玛窦中国札记[M].何高济,等译.北京:中华书局,2001.
- [5][法]杜赫德.耶稣会士中国书简集[M].郑德弟,等译.郑州:大象出版社,2001.
- [6][意]马国贤.清廷十三年——马国贤在华回忆录[M].李天纲译.上海:上海古籍出版社,2004.
- [7][英]斯当东.英使谒见乾隆纪实[M].叶笃义译.香港:三联书店,1994.
- [8][法]杜赫德.耶稣会士中国书简集[M].耿昇,郑德弟,等译.郑州:大象出版社,2005.
- [9]梁其姿.施善与教化——明清的慈善组织[M].石家庄:河北教育出版社,2001.
- [10][比]柏应理.一个中国奉教太太[M].徐允希译.上海:上海台湾,1938.
- [11]徐昌治.圣朝破邪集[M].香港建道神学院点校本,1996.
- [12]吴震方.巡城条约[A].夫马进.中国善会善堂史研究[M].北京:商务印书馆,2005.
- [13][法]沙百里.中国基督徒史[M].耿昇译.北京:中国社会科学出版社,1998.
- [14][法]卫青心.法国对华传教政策[M].黄庆华,等译.北京:中国社会科学出版社,1991.
- [15][美]卫三畏.中国总论[M].陈俱译,陈绎校.上海:上海古籍出版社,2005.
- [16][法]费赖之.在华耶稣会士列传及书目[M].冯承钧译.北京:中华书局,1995.
- [17]张泽.清代禁教期的天主教[M].台北:光启出版社,1992.
- [18]宋伯胤.明泾阳王征先生年谱(增订本)[M].西安:陕西师范大学出版社,2004.
- [19]陆希言.澳门记[M].康熙四十四年开天宝剑本.法国巴黎国家图书馆东方文献部藏.
- [20]顾卫民.中国天主教编年史[M].上海:上海古籍出版社,2003.
- [21]夏其龙.慈善与仇恨——十九世纪中国的育婴堂[A].Angelo S. Lazzaro toto,等.义和团运动与中国基督教[C].台北:辅仁大学出版社,2004.
- [22][比]高华士.耶稣会士鲁日满账本研究[M].赵殿红译.郑州:大象出版社,2007.
- [23][美]邓恩.从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士[M].余三乐,石蓉译.上海:上海古籍出版社,2003.
- [24]Sinica Franciscana, Vol. III, Augustinus A S. Paschali, Epistola ad P. Michaellem Flores, 15 Oct. 1688.崔维孝.明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579-1732)[M].北京:中华书局,2006.
- [25]唐甄.潜书[M].续修四库全书本.

(责任编辑:戴利朝,黎芳)

# 明清之际天主教在华救婴事业述评

作者: [陈青松](#), [汤开建](#), [CHEN Qing-song](#), [TANG Kai-jian](#)  
作者单位: [陈青松, CHEN Qing-song\(南开大学历史学院中国社会史研究中心, 天津, 300071\)](#), [汤开建, TANG Kai-jian\(暨南大学文学院, 广东, 广州, 510632\)](#)  
刊名: [江西师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#)  
英文刊名: [JOURNAL OF JIANGXI NORMAL UNIVERSITY\(PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)  
年, 卷(期): 2010, 43(3)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(26条)

1. [崔维孝](#) [明清之际西班牙方济会在华传教研究\(1579-1732\)](#) 2006
2. [唐甌](#) [潜书](#)
3. [董少新](#) [西洋传教士在华早期行医事迹考述](#) 2004
4. [\[日\]夫马进](#), [伍跃](#), [杨文信](#), [张学峰](#) [中国善会善堂史研究](#) 2005
5. [俞金尧](#) [西方儿童史研究四十年](#) 2001(4)
6. [\[意\]利玛窦](#), [\[比\]金尼阁](#), [何高济](#) [利玛窦中国札记](#) 2001
7. [\[法\]杜赫德](#), [郑德弟](#) [耶稣会士中国书简集](#) 2001
8. [\[意\]马国贤](#), [李天纲](#) [清廷十三年-马国贤在华回忆录](#) 2004
9. [\[英\]斯当东](#), [叶笃义](#) [英使谒见乾隆纪实](#) 1994
10. [\[法\]杜赫德](#), [耿昇](#), [郑德弟](#) [耶稣会士中国书简集](#) 2005
11. [梁其姿](#) [施善与教化-明清的慈善组织](#) 2001
12. [\[比\]柏应理](#), [徐允希](#) [一个中国奉教太太](#) 1938
13. [徐昌治](#) [圣朝破邪集](#) 1996
14. [吴震方](#) [巡城条约](#) 2005
15. [\[法\]沙百里](#), [耿昇](#) [中国基督徒史](#) 1998
16. [\[法\]卫青心](#), [黄庆华](#) [法国对华传教政策](#) 1991
17. [\[美\]卫三畏](#), [陈俱](#), [陈绛校](#) [中国总论](#) 2005
18. [\[法\]费赖之](#), [冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
19. [张泽](#) [清代禁教期的天主教](#) 1992
20. [宋伯胤](#) [明泾阳王征先生年谱\(增订本\)](#) 2004
21. [陆希言](#) [澳门记](#) 康熙四十
22. [顾卫民](#) [中国天主教编年史](#) 2003
23. [夏其龙](#) [慈善与仇恨-十九世纪中国的育婴堂](#) 2004
24. [\[比\]高华士](#), [赵殿红](#) [耶稣会士鲁日满账本研究](#) 2007
25. [\[美\]邓恩](#), [余三乐](#), [石蓉](#) [从利玛窦到汤若望-晚明的耶稣会传教士](#) 2003
26. [Sinica Franciscana, Vol. III, Augustinus A s. Paschali, Epistola ad P](#) 1688

## 相似文献(10条)

1. 期刊论文 [汤开建](#), [田渝](#), [TANG Kai-jian](#), [TIAN Yu](#) [明清之际澳门天主教的传入与发展](#) [暨南学报\(哲学社会科学版\)](#) 2006, 28(2)

明清之际,天主教传入澳门并持续发展。这一时期,澳门主教区成立,天主教各大修会耶稣会、方济会、奥斯定会、多明我会等纷纷驻足澳门。澳门天主教获得了空前的发展,澳门成为各修会对中国及远东地区传教的基地,使远东地区天主教事业获得前所未有的发展。

2. 期刊论文 [汤开建](#) [明清之际天主教艺术传入中国内地考略](#) - [暨南学报\(哲学社会科学版\)](#) 2001, 23(5)

西洋美术传入中国是伴随着天主教的在华传播而来, 本文借助于大量的中西文材料, 探讨了天主教艺术在中国内地的传播史实. 西方传教士直接将海外的宗教艺术品带入中国是天主教艺术传入中国内地的重要方法; 而在中国内地刻制和复制天主教艺术品, 则是西洋美术在中国内地更为普遍的传播方法. 同时, 在天主教美术作品广泛传播的同时, 西洋美术理论也得到一定范围的传播.

3. 期刊论文 [周萍萍](#), [刘鼎寅](#) [明清之际的天主教女信徒研究](#) - [云南社会科学](#) 2008, ""(3)

明清之际, 天主教传入中国. 因中国传统礼俗的约束, 妇女领洗入教时遇到的困难较多, 但是一些妇女仍然大胆信教, 在一些地区甚至出现立誓守贞、终身侍奉天主的重修贞女. 中国妇女信教, 多是出于情感与安全的需要, 并达到某种精神、心灵上的安慰.

4. 期刊论文 [汤开建](#), [刘清华](#), [TANG Kai-jian](#), [LIU Qing-hua](#) [明清之际甘青地区天主教传教活动钩沉](#) - [兰州大学学报\(社会科学版\)](#) 2007, 35(5)

明清之际, 天主教传入华传播面临新的机遇与挑战, 在西北甘肃地区也有一定规模的发展. 始自明末, 就陆续有一批接一批的耶稣会士进入甘肃境内传播天主教, 在兰州、甘州、凉州、西宁等地建起部分教堂和教会组织, 而且有了一定数量的基督徒. 到清康熙时, 由于多位耶稣会士的努力, 甘肃天主教传教已奠定了初步的基础. 该地区天主教传教活动的真正取得一定规模, 则是始于教廷传信部意大利方济各会士的来甘传教. 雍乾时期, 全国范围内爆发了雍正元年、乾隆十一年及四十九年的几次大规模教难, 甘肃地区天主教也受到了一定影响, 且一次比一次严重. 但由于该地区欧洲传教士及其培植的中国教士的努力, 天主教传播的火种始终没有熄灭, 且代代相传, 直到清后期圣母心会来甘肃传教时, 还能见到早期教会的残存.

5. 学位论文 [宋巧燕](#) [明清之际耶稣会士译著文献及其影响](#) 2001

该文以明清之际西方来华天主教耶稣会士及和中国学者用汉语翻译著述的西学文献为研究对象, 从文献学的角度, 对它们进行了较为细致的爬梳整理; 论述了西学方面输入时中西方社会的历史文化背景. 该文认为, 输入的西学方面在内容上以下特点: 宗教类文献数量上占优势, 影响流传却无逊于科技类文献; 宗教类文献中体现着附儒辟佛的思想倾向; 科技类文献中浸润着基督教神学思想. 翻译著述方面有以下特点: 译者活动主要由传教士和中国学者合作完成; 翻译以“达意”为主要原则; 文献编译融合中西, 取舍有一定标准; 译笔风格多种多样, 不乏兼“信、达、雅”三者之长的佳和. 另外, 刊刻地点以北京为中心, 其次主要分布于中国东南部省份城市, 最后一部分论述了输入的西学方面在中国的影响, 并着重论述了科技类文献对中国科技人才的成长、各类科技方面的著述以及中国学者治学方法和思维方式的影响.

6. 期刊论文 [汤开建](#), [陈青松](#), [TANG Kai-jian](#), [CHEN Qing-song](#) [明清之际天主教的传播与西洋宗教画的关系](#) - [安徽师大学报\(人文社会科学版\)](#) 2005, 33(6)

西洋宗教画作为一种能够直接表现天主教教义的物质载体, 在明清之际的天主教在华传播过程中起到过很大的作用. 天主教在华传播的起起落落, 也可以从西洋宗教画在华境遇中窥其一二.

7. 期刊论文 [汤开建](#), [袁国客](#) [明清之际天主教在海南的传播、发展及兴衰](#) - [海南大学学报\(人文社会科学版\)](#)

2001, 19(4)

系统介绍了明清之际海南天主教的传播与发展情况, 揭示了该时期海南天主教的兴衰原因.

8. 学位论文 [崔维孝](#) [明清之际西班牙方济会在华传教研究\(1579-1732\)](#) 2004

本学位论文以“明清之际西班牙方济会在华传教研究(1579-1732)”为题, 对以西班牙传教士为主体的方济会在华传教活动进行陈述、分析和研究. 虽然方济会是耶稣会之后入华的第二天主教修会, 但是在中國天主教歷史上的地位和作用卻一直被中國學術界所忽視. 進入二十一世紀之後, 大陸學者首先拉開了方濟會入華傳教研究的帷幕, 但是由於缺少史料, 研究活動受到制約. 筆者旨在通過對這一課題的研究, 弄清方濟會在華傳教的路線、方法、策略和對象, 活動區域和範圍, 在“中國禮儀之爭”中的立場和策略, 以及對天主教在華傳教活動的影響. 1579年至1732年是方濟會在華進行傳教活動的一個重要的時期, 這一時期大致可分為五個階段: 1-1579年至1632年, 為方濟會入華前的醞釀、嘗試、失敗和放棄的階段. 2-1633年至1670年, 為方濟會入華傳教, 開闢中國山東教區的階段. 由於方濟會與耶穌會不同的傳教路線和策略, 利安當神父在“中國禮儀”問題上與耶穌會發生爭拗, 並因此而成為跨世紀的“中國禮儀之爭”始作俑者之一. 3-1671年至1692年, 為方濟會在華傳教迅速發展的階段, 在恢復山東教區之外, 西班牙傳教士又開闢了廣東、福建和江西教區, 確立了他們在華傳教的大格局. 4-1693年至1722年, 為康熙皇帝與羅馬教廷就“中國禮儀”進行論戰的階段. 在這場論戰中, 方濟會傳教士的觀點和立場逐步向耶穌會靠近, 並最終與耶穌會為伍, 他們中大部份人遵康熙皇帝之命, 領取“印票”繼續留華傳教. 5-1723年至1732年, 為雍正皇帝全面禁止天主教的階段. 1722年底康熙駕崩, 雍正繼成帝位, 隨後一場全面禁教運動便陸續在全國展開. 以廣州為總部的方濟會在收容和接待被從各地驅逐而來的傳教士同時, 依然在廣東或冒險潛入福建、江西和山東繼續傳教. 1732年(雍正十年), 居在廣州的傳教士全部被驅逐到澳門, 西班牙傳教士也被迫離開中國大陸, 但他們中的一些人毅然決定留在澳門, 繼續他們在華的傳教事業. 如果說耶穌會是明清之際在華傳教的主力軍, 那麼西班牙方濟會則是一支不應被忽視的同盟軍, 他們的所作所為使天主教在華傳教活動進入了一個多元化的時期. 這種多元化不僅體現在傳教實體數量的增加, 亦體現在他們與耶穌會不同的傳教方法、策略、對象等多個方面. 正是這種多元化保證了天主教在華傳教事業的持續發展.

9. 期刊论文 [伍玉西](#), [Wu Yuxi](#) [明清之际来华西方传教士对中国人的评介](#) - [广州社会主义学院学报](#) 2009, 7(2)

本文根据明清之际来华西方天主教传教士留下的文字资料, 考察了他们对当时中国人的评介, 并进行了简要的点评.

10. 期刊论文 [袁媛](#), [YUAN Yuan](#) [明清之际传入中国之西方生理学](#) - [广西民族学院学报\(自然科学版\)](#) 2005, 11(4)

明末清初, 随着天主教耶稣会士的来华传教, 西方的解剖生理学开始传入中国. 这是西方生理学传入中国之嚆矢. 本文系统地介绍了当时的解剖生理学专著和一些“性学书”中所阐述的解剖生理学知识, 分析了这些知识的内容和特点, 并探讨了这些知识来到我国的各种原因.

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_jxsfdxxb-zxshkxb201003016.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_jxsfdxxb-zxshkxb201003016.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 8984d54c-f870-42ab-ac8e-9e4d006e36af

下载时间: 2010年12月15日