

· 宗教研究 ·

主持人简介: 李良玉, 男, 1951年生, 江苏海安人, 历史学博士, 南京大学历史系教授, 博士生导师。主要从事中国近现代史、思想史、中华民国史、中国当代史研究。

## 重视对宗教问题的研究

从本期开始, 我们将开辟宗教学研究专栏。

主

持

人

语

宗教是一种复杂的社会现象, 马克思对此有过非常深刻的论述, 他指出: “一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”他认为, 基督教是普遍化了的东方神学、特别是犹太神学, 庸俗化了的希腊哲学、尤其是斯多葛哲学相混合的产物; 它在西方国家神学统治地位的建立, 证明它是“顺应时势的宗教”; 近代新教的阶级基础是市民阶级, “加尔文教是当时资产阶级利益的真正的宗教外衣”。马克思主张科学地认识宗教的起源, “我们必须重新进行艰苦的研究, 才可以知道基督教最初是什么样子”。

韦伯对新教伦理的论述, 揭开了宗教学研究的新价值。他指出, “天职”的概念, 不是来自于《圣经》原文, 而是路德派教徒的翻译。它不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德, 而是完成自己对于现世的责任和义务。韦伯认为, 加尔文教发展了路德教的教义。上帝预先永恒地规定了宇宙的秩序和每个人的命运, 他要求教徒取得社会成就, 教徒不能通过教会、圣事和日常的行善改变自己的命运。加尔文教所主张的修行, 不是麻木地为了来世的幸福甚至带有自虐性的苦行, 而是为了克服人的原始本能并理性地发展人格的道德修养过程。人应该“为了信仰而劳动”, 通过自身能力理性地、合法地获利。努力挣钱, 拥有财富是道德的。他们的禁欲主义也有积极意义, 简朴的生活方式与巨大财富的结合, 有利于资本的积累。韦伯认为, 从基督教的禁欲主义中产生出来的以职业精神为基础的理性要素, “孕育了近代经济人”, 是资本主义文化伦理中最具代表性的东西, 是资产阶级文化的根基。

以上马克思和韦伯对基督教的论述为我们认识宗教问题, 或者说认识不同历史阶段的基督教提供了极其重要的思想方法。中国拥有悠久的宗教传统, 除了本土性的道教之外, 佛教、伊斯兰教、基督教、天主教的传入时间都比较长, 对中国文化的影响至深至巨。正确对待宗教问题, 是新中国面临的重要课题。1949年的《共同纲领》, 明文规定国家保障宗教信仰自由。1950年8月, 中共中央指出: “马克思主义者对待群众性的宗教问题, 从来是当作一种有历史必然性的社会问题和群众问题来处理的, 从来是反对单纯地依靠行政命令简单急躁的办法来处理宗教问题的。”此后不久, 周恩来就号召: “不信教的尊重信教的, 信教的尊重不信教的”。文革结束之后, 党和政府全面落实宗教政策。1982年3月, 中共中央制定了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》, 全面总结了建国以来宗教工作的历史经验, 提出了处理社会主义时期宗教问题的方针政策。20世纪90年代以来, 中共中央一再指出宗教工作的重要性, 强调必须坚持执行宗教信仰自由的政策, 必须认识宗教是一种复杂的社会现象, 必须保持宗教政策的稳定性和连续性, 必须引导宗教与社会主义社会相适应。中共中央特别要求加强对宗教问题的研究, 上述1982年3月中央文件指出: “用马克思主义的立场、观点、方法对宗教问题进行科学研究, 是党的理论工作的一个重要组成部分。”

宗教学研究是一个传统的学术领域, 近代以来前后几代学者做出了很大的学术成就, 我们应该继承他们的科学精神, 开辟宗教问题研究的新局面。

# 清前期天主教政策及其对江南传教的影响

周萍萍

(清华大学哲学系,北京 100084)

**摘要:**清朝前期,顺治、康熙、雍正、乾隆四位皇帝对天主教分别采取不同的政策,总的趋势是由宽容逐渐转向禁教。江南作为天主教在华传播较为兴盛的区域之一,统治者政策的变化显然对它造成一定影响。而清政府对天主教政策多变,与当时国内、国际形势密切相关,因为任何一种外来宗教的存在,必须以不危及统治者利益为前提,以适应本土文化为策略。

**关键词:**清朝前期;天主教;耶稣会士;江南

**中图分类号:**B976.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1009-7902(2007)01-0053-09

清朝前期,顺治、康熙、雍正、乾隆四位皇帝分别对天主教采取不同的政策。顺治对天主教较为宽容,康熙亲政后善待传教士,但在晚年他下令禁止天主教在华传播,雍正、乾隆则下令严厉禁教,政策的变化对天主教在华传播带来较大影响。江南<sup>①</sup>作为天主教在华传播较为兴盛的区域之一,统治者政策的变化显然对它造成一定影响。在宗教宽容时期,江南天主教发展平稳,教堂、教徒数目比起明末都有所增长;在严厉禁教时期,江南天主教发展受到打击,屡有教案发生。

## 一、顺治朝对天主教的优容

满族人入关之前,他们与西洋传教士并没有接触。但在和明政府的作战过程中,满人对明朝将士所使用的西洋武器“红衣大炮”非常畏惧。1626年宁远之战,后金大汗努尔哈赤就曾中炮负伤,被迫率众撤回,七个月后,大汗“伤重而死”。1630年,后金攻下永平城,俘获了一批通晓铸炮技术的工匠,才掌握了制炮技术,并把红衣大炮作为对外作战的常规武器<sup>[1]348-371</sup>。清入关后,统治者积极网罗人才为己效力,拥有铸炮和编修历法特长的传教士自然在他们的考虑之列。

顺治元年(1644)五月,清兵攻入北京,在京的汤若望(Jean Adam Schall Von Bell)神父并没有逃

走。对于他来说,谁统治中国并不重要,关键是要获取统治者支持,保证天主教在华顺利发展。汤若望请人给他写了一张呈递政府的禀帖,请求保护天文仪器和已经刻好的修历书板。汤若望在禀帖中称,“臣八万里萍踪,一身之外,并无亲戚可倚,殊为孤子堪怜。且堂中所供圣像,龕座重大,而西方带来经书不下三千余部,内及性命微言,外及历算、屯农、水利,一切生财大道,莫不备载。至于翻译已刻修历书板,数架充栋,诚恐仓卒那移,必多散失。而臣数十年拮据勤劳,无由效用矣”<sup>[2]24</sup>。

汤若望一方面向清政府说明,他是独自一人来自遥远的异国他方,在中国没有亲朋故旧,以博取统治者同情。另一方面他表明自己所携带的书籍,内容丰富,包含“一切生财大道”的学问,可以为百废待兴的新朝廷所用。汤若望还特别暗示,他可以将经过数十年才修编好的西洋历法,奉献给新朝廷。对于这位主动向清廷示好且有一技之长的传教士,摄政王多尔衮允准了他的请求,让他仍住在天主堂,并派士兵加以保护。于是,看到希望的汤若望积极争取在清廷推行“学术传教”路线,屡次上疏,吁请

<sup>①</sup>传教意义上的江南教区所指范围与当时行政上的江南省(1667年实际划分为江苏、安徽两省)一致,因明清间入华耶稣会士在安徽的活动不多,且沪宁杭三角区在思想文化上的相似性,本文将重点讨论区域确定为以沪宁杭为中心的长江三角洲地区。

收稿日期:2005-10-11

作者简介:周萍萍(1972—),女,清华大学哲学系博士后,南京晓庄学院人文学院副教授。主要研究领域为中外关系史与宗教文化研究。

朝廷采用新法历书,以期得到朝廷重视。

顺治元年(1644)七月丁亥,礼部启奏,“定鼎燕京,应颁宝历。”<sup>[3]</sup>(《世祖实录》,卷二,页二)素来讲究“天人合一”的统治者,十分重视历法与自然天象是否相符,以表明是“顺天而治”。明朝遗留下来的旧历法,因为使用的时间较长,已经产生了不少差讹。这样,汤若望呈献的新历法得到重视,经过监测,西洋历法与天象“屡屡密合”。于是,顺治帝下令废除经常有误差的旧历法,采用汤若望编修的《时宪历》,“给赐百官,颁行天下”<sup>[3]</sup>(《世祖实录》,卷八,页二十一)。依靠这部历法,汤若望在新朝倍受恩宠,除担任钦天监监正外,他还被加封太常寺少卿、通议大夫等职。顺治十年(1653),顺治帝钦赐“通玄教师”称号,十五年,诰授“光禄大夫,并恩赏汤若望祖先三代”<sup>[4]</sup><sup>489</sup>。

顺治帝对汤若望的恩宠,客观上为天主教在华传播创造比较好的条件。甚至连辅佐过大西、南明政权的传教士,也得到清政府的宽宥。大西政权灭亡后,清兵妥善保护利类思(Louis Buglio)、安文思(Magalhaens)两位传教士来京;广州被攻陷后,清军将领得知效力于永历政权的曾德昭(Semedo)神父是汤若望的兄弟,立即下令释放。可以说,由于皇帝对汤若望的亲睐,顺治一朝,十八年中,上无仇教的官吏,下无仇教的百姓,各省传教士都得到地方官的优待,据说“仅提出汤若望三字,人就服从起来”<sup>[5]</sup><sup>256</sup>。天主教发展较为平稳,教堂和教徒数目均有所增加。在教徒的捐助下,南京修建两座大教堂,“南京修大堂二座,一名救世堂,一名圣母堂,一切用款,皆出自教友捐助。有赵姓大员之夫人,圣名儒斯大,捐钱最多。南京又有贞女院一所,系从前杨廷筠之女杨依孺斯所建”<sup>[6]</sup><sup>261-262</sup>。

上海除明末所建的九间楼堂、敬一堂以及圣母堂外,又新增加不少小教堂。1659年来华,被派往江南教区的传教士鲁日满(Rougemont)认为,上海教区是整个江南或者说是全国最繁荣的传教区之一,“那里有56座可以正式庆祝感恩礼的教堂和大约40000个教徒”<sup>[7]</sup><sup>19</sup>。他在1661年7月27日寄回国的一封信中报告说,“这两个月内(1661年6—7月),我已经访问了上海教区27个教堂,授洗了600多人,我相信可以平均每年增加2000个信徒”<sup>[7]</sup><sup>19</sup>。比利时学者高华士(Noël Golvers)经过研究认为,“1660至1670年间,上海有四到六万基督徒,四十到七十多个教堂”<sup>[7]</sup><sup>256</sup>。天主教的不断发展,“使上海成为全中国传教区之首位”<sup>[8]</sup><sup>232-233</sup>。

杭州天主教也有所发展。对天主教抱有好感的官员佟国器恰好任浙江巡抚,他嫌杭州原有的关桥

小教堂不好,劝卫匡国(Martin Martini)神父重新修建一座大教堂。在佟巡抚妻子和肃王妃的资助下,新教堂于1659年开工,1663年落成,完全采用西式建筑风格,称为‘救世主堂’(中文名‘超性堂’)。新教堂的地址在杭州城北面北关门内的天水桥附近,“这个地点既靠近运河,又离以前的关桥教堂不远”<sup>[9]</sup><sup>29-32</sup>。碍于中国礼俗“男女授受不亲”,神父为妇女另外建造一个小教堂做礼拜,称为“圣母无原罪堂”。

与明末相比,顺治朝江南又有四个地方建堂开教:苏州(1658年)、昆山(1660年)、镇江(1663年)和太仓(约于1662—1665年间)。教徒数也有较大发展,如松江地区以领洗教徒数和教堂数而著称,“鞑靼之战,(潘)国光未他往,仍传教如故。1665年仇教时,松江一府共有教堂六十六所,教徒五万余人”<sup>[8]</sup><sup>230-231</sup>。当时松江府包括上海县,可以说它的最主要教区应是上海。

## 二、康熙朝天主教政策的变化

康熙朝对于天主教的态度有一个从严到宽、再从宽到严的过程。第一阶段从康熙三年(1664)至九年(1670)“历法之狱”期间,各地传教士被拘广州,天主教被禁止传习;第二阶段从康熙十年(1671)至四十四年(1705)“宗教宽容”时期,被拘广州的传教士回到各自教区,1692年康熙帝解除传教禁令;第三阶段从康熙四十五年(1706)至六十一年(1722)“礼仪之争”大爆发期间,康熙帝下令在中国的传教士必须领取“印票”,遵守利玛窦规矩,即适应中国的礼仪文化,做向化之民,否则驱出中国。康熙朝政策的变化,给天主教在华传播带来一定影响,特别是康熙帝晚年下令禁止天主教在华传播,为雍正、乾隆朝全面禁教之肇始。

顺治朝优容天主教,西方传教士相继在各地建堂开教,教徒人数迅速增加,引起部分士人的强烈反对。安徽歙县人杨光先以布衣身份两次上书礼部,攻击天主教为邪教,西洋人有谋反之心,“若望之流,开堂于江宁、钱塘、闽、粤,实繁有徒,呼朋引类,往来海上,天下之人知爱其器具之精工,而忽其私越之干禁”<sup>[10]</sup><sup>27-28</sup>。但因汤若望在朝中地位显赫,无人理睬杨光先。1661年,顺治帝去世,年幼的康熙即位,由鳌拜等四大臣辅政。鳌拜等人不喜欢西洋传教士,主张恢复旧有制度,“率循祖制,咸复旧章”。因此,康熙三年(1664),杨光先上《请诛邪教状》,罗列汤若望等人罪状时,“告为职官谋叛本国,造妖书惑众,邪教布党京省,邀结天下人心,逆形已成,厝

火可虑,乞请早除以消伏戎事”<sup>[10]15</sup>,投合了鳌拜等人思想。朝廷立刻受理疏状,对汤若望等传教士和李祖白等供职于钦天监的信教官员进行严厉审讯,欲处死汤若望与奉教官员。孝庄太后考虑汤若望在顺治朝被重用,劝说皇帝赦免他死罪。李祖白等五位信教官员都被处死,京城之外的传教士都被押往广州,天主教被禁止传播,教堂被封、书像被毁,“山西、陕西、山东等地,教难频起,教堂房舍均遭抄抢拆毁,教徒被勒令背教,不服从者,即严刑拷问,甚有致命者,此事在山西尤盛”<sup>[6]362</sup>。

各地传教区失去了神父,但与其他教区相比,江南教区没有中断传教事业。鲁日满神父在1669年1月8日的一封信中提到,“从被扣押到1668年底,在不到四年时间里,常熟教区有300多人领洗(含信徒的子女),上海则有1000多人领洗”<sup>[7]28</sup>;《徐太夫人事略》记述,“1671年潘国光歿于广州时,上海、松江一带先后造有大堂90座,小堂45座”<sup>[11]31</sup>。教会事务能够持续不断,一方面归功于中国籍多明我会神父罗文藻,他承担了几乎所有的传教和教务巡视工作,足迹遍历闽、浙、赣、江南等省。另一方面是因为江南有对传教士友善的地方官员暗中帮助,如常熟知县向鲁日满许诺代他保护教民,“一六六五年一月四日,四辅政大臣仇教之命下,日满即赴苏州投到。常熟知县觅之不得,以其在逃,日满闻讯即回常熟投县署。常熟知县感其诚,颇善遇之,并许代其保护教民”<sup>[8]337</sup>。但教务得以维持,还有一个重要原因就是地方传道人员的秘密努力。鲁日满神父离开常熟之前,指定了当地两位信教文人作为负责人。他们在神父被谪居期间承担了江南教区所有的传教工作,并与神父秘密通信,让神父了解教区情况,适时对教区进行远距离指导<sup>[7]22</sup>。

康熙即位之初的“历法之狱”,无疑对在顺治朝平稳发展的天主教是个沉重打击。表面上看,历法之争是围绕历法是否有误展开争论,其实质是以杨光先为代表的中国传统士人反对基督教对中国传统宗教、伦理和治国范式的冲击,反对西洋人在中国进行思想渗透,维护“华夷之辨”的传统观念。正是抱有这种想法,杨光先提出“宁可使中夏无好历法,也不可使中夏有西洋人”<sup>[10]79</sup>,也正是这个观念,使杨光先陷入进退两难的境地,因为接替汤若望担任钦天监监正的他并不懂历法。1668年,康熙帝亲政,他对鳌拜大权独揽、欺君妄为不能容忍,对钦天监所制历法讹误不断也十分不满。康熙帝首先下令试验中西历法,比较优劣,随后把杨光先革职查办,任命西洋教士南怀仁(Limbeckhoven)为钦天监监正职,

“是时朝廷知光先学术不胜任,复用西洋人南怀仁治理历法。”<sup>[12]</sup>康熙八年(1669),鳌拜集团被铲除,南怀仁上书请求皇帝开释被谪居广州的各位神父。1670年底,康熙帝降旨,准许在广州的二十五名传教士重回到原来教堂,但仍不准传习天主教。

虽然皇帝明令禁止建造天主教堂,但天主教仍在悄悄传播,江南教区又有新的进展。刘迪我(Favre)神父见崇明岛居民来上海受洗入教,十分不方便,于是在崇明岛建造一座教堂;成际理(Pacheco)神父回南京后,1674年为巡抚佟国器授洗,“佟国器在家建礼拜堂一所,际理及在南京诸神甫常莅此举行弥撒”<sup>[11]59,104</sup>;鲁日满神父在太仓、常熟等处建造了新教堂;1680年,苏州通关坊教堂也得以修缮。这时,教禁并没有松弛,江南教务活动如此活跃,足见康熙帝没有严格追问各省官员对禁教谕令的执行情况。

康熙帝之所以对传教士如此宽容,与他喜爱西学密不可分。南怀仁担任钦天监监正后,在天文历法、火炮制造等方面,都为清廷做出贡献,使康熙帝非常满意。南怀仁也总是抓住一切机会向康熙帝宣传天主教,康熙逐渐对天主教产生好感。1684年,康熙南巡,途中召见传教士,询问他们的生活用度,“你们在此,何以待以度日”<sup>[4]535</sup>,公开表示他对传教士的关心。1687年,康熙帝下旨,让地方官府把禁约中天主教等同于白莲教的字眼去掉,“将天主教同于白莲教谋反字样,着删去”<sup>[4]537</sup>,认为天主教不是邪教异端。1689年,康熙第二次南巡,沿途召见南京、苏州、杭州等教堂的神父,问他们是否认得中国字、是否读过汉书以及一些地理知识等,并赏赐礼物,“万岁一路来,凡遇西洋先生,俱待得甚好”<sup>[4]544</sup>,这种恩宠无形之中推动了天主教在中国的传播。

但当时禁教令并没有废除,传教士虽然受到皇帝恩宠,仍遭到反教人士责难。康熙三十年(1691),杭州发生仇教事件。杭州仇教者一直认为顺治朝建造的西式教堂是不祥之物,会破坏杭州城风水,屡次扬言要拆除它。恰好浙江巡抚张鹏翮仇视天主教,他以“左道惑人,异端生事”为由,下令把天主堂改为佛寺,烧毁教堂中所有书板。杭州堂负责人殷铎泽(d'Entrecolles)神父只好向宫中传教士求援,请求皇帝保护天主堂。康熙帝念及传教士品行端正,而且为国家治理历法、修造大炮都有功劳,下令允许传教士自由传教。康熙三十一年正月三十日,上谕:“西洋人治理历法,用兵之际修造兵器,效力勤劳,且天主教并无为恶乱行之处,其进香之人仍

应照常行走”<sup>[13]</sup>；二月初二日，上谕：“前部议将各处天主堂，照旧存留，止令西洋人供奉，已经准行，现在西洋人治理历法，前用兵之际，制造军器，效力勤劳，近随征俄罗斯，亦有劳绩，并无为恶乱行之处，将伊等之教，目为邪教禁止，殊属无辜……礼部尚书等议奏各省居住西洋人并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事，喇嘛僧等庙尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜，相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止”<sup>[13]</sup>。康熙帝终于解除传教禁令，允许传教士在中国自由传教。这条谕令一出，中外教民无不欣喜若狂，自利玛窦以来推行的“学术传教”路线终于获得成功，传教士以其学识为天主教在华传播取得合法地位，他们多年以来的努力终于有了回报。此令在西方影响颇大，被誉为“1692年宽容敕令”。

1699年，康熙第三次南巡，特地带上在宫中供职的耶稣会士张诚(Gerbillon)和白晋(Bouvet)一路同行，要到江南了解天主教情况，百忙之中还惦记着曾经遭难的杭州天主堂，让随臣前往探察，并赏赐银两修缮。康熙帝保护天主教的做法，使各地教堂数量迅速增加，据笔者统计，1699—1701年两年间，江南教堂由89座增加至130座<sup>①</sup>。学者费赖之(Louis Pfister)指出：“1702年，崇明旧有小教区六所，(何)大经至后增为十一”<sup>[8]469</sup>。西洋国家听说中国皇帝优宠传教士，认为福音在华广泛传播指日可待，于是派各会修士纷纷前来，散往各省传教。但是不同修会的传教士对于中国信徒“敬孔祭祖”的礼仪，看法不一致。

耶稣会士多认为“敬孔祭祖”只是中国人向孔子和祖先表达敬意的一种方式，与天主教信仰不发生冲突，而别的修会如方济各会、多明我会等则认为这种敬礼与天主教教义发生冲突，应当严厉禁止。双方争执不下，于是纷纷上书罗马教皇，请求查明决断，从而引发“礼仪之争”<sup>②</sup>。康熙四十四年(1705)，教皇特使铎罗(Tournon)主教来华，宣布教廷决议，禁止中国教士、教民敬拜孔子和祖先，认为是异端。康熙帝站在耶稣会士立场，警告他不要干涉中国人的生活习俗。但铎罗坚决要求在华传教士无条件执行1704年教皇禁约，否则将开除教籍。康熙帝对此非常反感，于四十五年五月御批，“凡各国各会皆以敬天主者，何得论彼此，一概同居同住，则永无竞争矣。为此晓谕”<sup>[14]</sup>，不准在华传教士就礼仪问题产生纷争。同年冬，康熙帝要求所有传教士必须领取印票才可在中国传教，“凡不回去的西洋人等，写票

用内务府印给发。票上写西洋某国人，年若干，在某会，来中国若干年，永不复回西洋。”<sup>[4]557</sup>

领“票”一方面体现了康熙帝坚决捍卫对居华西洋人拥有的管辖权，另一方面也表明他允许传教士自由传教，印票是对教士合法地位的确认，“尔等有凭据，地方官晓得你们来历，百姓自然喜欢进教”<sup>[4]557</sup>。据当时总管内务府所开列的领票西洋人名单统计，共有48位在华教士领票，耶稣会士39人，方济各会士9人<sup>③</sup>。在江南的耶稣会士配合皇帝的要求，请求给票，江南领票教士有12人。未领票的传教士，被遣往澳门，不得在内地教堂居住。领过票的传教士，康熙帝对他们多加眷顾，“领敕文之后，尔等与朕，犹如一家的人了。”<sup>[4]558</sup>命令地方官员善待他们，并保护教堂使免受骚扰，“为此示仰天主堂掌教家属人等知悉，嗣后务须禀遵上谕，确守诫规，不得复回西洋。倘有不法棍徒，以及无知兵厮，混入天主堂，藉端骚扰，故违禁令，许家属人等，不时具禀本府，以凭严拿究治，断不姑宽。”<sup>[4]563</sup>虽然领取印票的传教士仍可以像以前那样继续宣教，但他们毕竟人数太少，且除去在宫廷中服务的外，所剩几十位神父分散于中国二十万教徒中，明显力不从心。未领票传教士被朝廷驱逐出境，以致没有神父主持的教堂，多被抄没。《未公布的神父信札》记载：当此礼仪之争白炽化时期，“教堂废弃者甚多，甚有教堂被教外人抄掠，皈依者日少，背教者渐多。有人到处散布谣言，诸传教士多受诬枉”<sup>[15]62</sup>。

1720年，教廷为严申禁止信徒“敬孔祭祖”的规定，又派宗主教嘉乐(Carlo)来华。康熙帝让白晋等翻译嘉乐带来的禁约，阅后，御批“览此条约，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者，说言议论，令人可笑者多。今见来臣条约，竟是和尚道士、异端小教相同。彼此乱言者，莫过如何。以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。欽此!”<sup>[14]</sup>皇帝严令禁教，从此天主教在中国失去了公开传教的自由。

康熙帝对天主教的态度由友善转为禁止，一方面是他觉察出不准敬孔祭祖会使中国教民逐渐背弃传统儒家文化，难以教化，另一方面是他体会到西方

<sup>①</sup>笔者据《1699年在中国耶稣会之状况》和《1701年中国教务状况》(见徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海书店影印本，1991年，页243)所作的统计。

<sup>②</sup>关于“礼仪之争”的研究，参见李天纲：《中国礼仪之争：历史·文献和意义》，上海古籍出版社，1998。

<sup>③</sup>《总管内务府开列的领票与否西洋人名单》有误，把方济各会士康和子误作耶稣会士。时领票的耶稣会士应为38人，方济各会士为10人。

教会势力的骄横,教皇的谕令蔑视了至高无上的皇权,皇帝决不允许在辖境内出现不受自己约束的思想和宗教。对此,西方史学家赖德烈(K. S. Latourette)评价道,“满族人经常遭遇叛乱,康熙可能相信防患于未然比较明智。他当然不能容忍外国人在自己的统治范围内,承认一个非中国的统治者是高过他的领袖,尽管这一统治者是教会中人而不是世俗人员。他更不能容忍外国人教导他们的中国信徒去接纳这一新的效忠对象。为了从来就不曾使人高枕无忧的内部统一,皇帝必须被明确承认是最高权威”<sup>[16]144</sup>。

### 三、雍正、乾隆时期严厉禁教政策

雍正即位以后,对天主教态度冷漠,一些官吏迎合皇帝心意,相继上疏请求禁教。雍正元年(1723年)十月二十四日,闽浙总督满保上疏,请求禁教,“西洋人留住京师,尚有修造历法及闲杂使用之处,今若听其在各省大府州县起盖天主堂大房居住,地方百姓渐归伊教,人心被其煽惑,毫无裨益。恳将西洋人许其照旧在京居住外,其余各外省不许私留居住,或送京师,或遣回澳门,将天主堂尽行改换别用,嗣后不许再行起盖。”十二月,礼部议复:“果系精通历数及有技能者,起送至京效用,余俱送至澳门安插。其从前曾经内务府给有印票者,尽行查出送部,转送内务府销毁。所有起盖之天主堂皆令改为公所,凡误入其教者,尽行禁饬,令其改易。如有仍前聚众诵经等项,从重治罪。地方官不实心禁饬,容隐不报者,该督抚查参,交与该部严加议处。”<sup>[17]56-57</sup>京城之外的传教士一律被驱往澳门,就连持有康熙年间颁发“印票”的传教士也不例外,各地教堂或被拆毁或被改作他用。传教士们悲叹道:“多年来我们所担心并无数次预言过的一切终于最近发生了:我们的圣教在中国已被完全禁止,所有传教士——除在北京的以外——都被逐出帝国,教堂或被拆除或被派作渎神的用场;敕令已经颁布,基督徒必须放弃信仰,其他人不得信基督教,违者将被严惩。近二百年间我们无数心血建立起来的传教会竟落得如此可悲的下场。”<sup>[18]314</sup>

在此情况下,与传教士友善的江南地方官员也保护不了教士和教堂,只有一些信徒在教堂被抄没时,想方设法尽力挽救。崇明教堂没有被充公,是因卖给了一位信徒,成了私人财产,“彭加德神父离开崇明岛前,曾把崇明老堂卖给了一名教友,因此圣堂没有被充公”<sup>[19]366</sup>;“(彭加德神父)离崇明前,知驻所必被没收,乃移让于教民徐某”<sup>[18]606</sup>。其他教堂难

逃厄运,南京汉西门天主堂及教士住院被改作积谷仓;上海老天主堂被改作关帝庙,《上海县志》记载:“雍正二年,上允浙闽督臣之请,部议处分。除在京办事人员外,不许外省私留。是堂改为关帝庙及敬业书院(前志载院后有观星台即此)”<sup>[20]</sup>,传教士墓地在信徒帮助下,得以保存,《上海老天主堂记》记载:“当1724年神父们被驱逐时,有一家姓潘的教友看守潘国光神父建立的墓地;他给城内占据神父住院的秀才们纳了一笔为数不大的租金,因此得以继续看守墓地,挽救了公墓。”<sup>[19]185</sup>;潘国光神父在苏州通关坊建造的大教堂被改作阙里别墅,供奉孔子像,《苏州府志》记载:“城隍庙:在府城隍庙仪门左,明万历中建,阙里分祠在长州文一通关坊,旧系天主堂,雍正二年禁止天主教,布政司鄂尔泰改建此祠”<sup>[21]</sup>;杭州天水桥教堂被改为天后宫。

教堂被充没,神父们失去的只是传教处所,但若被驱逐出境,神父们失去的则是牧养对象,因此一些传教士藉口生病暂时潜居下来,或偷偷返回,照料信徒。严嘉乐(Charles Slaviczek)神父在一封信中写道:“由于中国人一向关心和照顾病弱人员,修会的其他会士也享受到了这种特惠。就这样,林安多神父至今仍留在南京,巡回使王石汗神父仍在镇江,孟由义神父仍在上海,他们都已70多岁了。毕多明、白维翰以及平托仍在松江;平托是位乐师,早已被邀请去北京,但一直未能成行。法国人彭加德和卜文气一个在江苏,一个留在浙江。由于皇帝没有说话,各省总督也就宽容一些了”<sup>[22]45</sup>。当时情形确实如此,教堂虽被改作他用,教士也不准在内地居留,但一些教士仍悄悄巡回各处,举行圣事。

江南水网密布,流动性大的舟楫小船成为教士传教、举行圣事的极佳场所。《嘉定县续志》记载:“雍正二年,又因浙闽督臣之奏请由部议处,除在京办事员外,不许教士私留外省,堂遂改为官有。此后,教士辄乘舟秘密布道,以是渔民舟子多信从者”<sup>[23]</sup>。禁教时期,江南领洗的大多数是农民、渔夫和船夫,这主要因为传教士在乡村农户或渔船里举行宗教活动要容易些。城市则在官府的不断巡查下,传教士无法前往,城中信徒数量日益萎缩,“雍正教难之后,若干地区,城市中确已无教友可言”。连明末著名奉教之人徐光启的后裔,居住在城内的,也信教寥寥,“即如上海徐光启之后裔,在青浦者尚能完全保存信仰;在沪西当时尚属乡村之徐家汇,则已半数背教;在城内者,几已全数丧失信仰。”<sup>[24]167</sup>

农、船、渔夫成为传教士劝化的主要对象,一方面是因为罗马教廷的禁约,不准中国信徒祭祖,使一

些教民背教,不许敬孔,又使信教文人不能应科举取仕,文人士绅逐渐与教会疏远。另一方面因为雍正的严厉禁教,这种情况下,昼伏夜行的传教士只能以下层民众为主要传教对象。信徒常常在夜晚悄悄举行宗教活动,从而引起地方官府怀疑。官府认为传教士聚众作法,蛊惑中国百姓,因此视天主教为邪教,要求查禁,“此事若不加禁止,日久天长,西洋邪教更会蔓延……凡入教者,概行查禁。”<sup>[25]334</sup>教会与中国社会的隔阂日益加深,天主教在华传播步履艰难,以致乾隆朝出现教案,传教士被处死,传教遭到致命打击。

乾隆朝严厉查禁天主教在华传播,皇帝曾下令“仔细地搜捕所有那些于其父皇或在他统治下重返中国内地、在那里秘密而颇有成效地工作的传教士们”<sup>[26]322</sup>,被查获的传教士或被驱逐或被处死。乾隆十二年(1747),苏州发生教案。起因是乾隆十一年(1746)常熟一个姓尤的教徒与族人争夺田产,因其理亏,遭到黄安多(Henriques)神父的斥责,于是怀恨在心,伺机报复。次年十二月,当黄安多、谈方济(Tristan d'Attimis)两位神父在一个信徒家中集会时,尤姓教徒得到消息,派人向官府告密。谈、黄二神父相继被抓获,同时苏州、常熟、嘉定、太仓、丹阳、上海等地也抓获一百多名信徒。传教士和教徒都受到刑讯威逼,教徒中有被严刑拷打仍保持宗教信仰的,也有还没用刑就背教的。在京教士郎士宁(Castiglione)等极力设法营救,但因有十一年(1746)福建福安县教案中处死白多禄(Petrus)神父的先例,故谈、黄两神父不能获释。最终两位神父在监狱中被秘密绞死,教徒各被杖责一百、八十、四十不等。谈、黄两位神父被捕获,揭发者若是仇视天主教的教外人倒也罢了,但恰恰是教徒告发,传教士可谓防不胜防。因教徒极易探寻到神父的下落,所以神父几无逃脱可能,只能束手待擒。

乾隆十九年(1754),距严厉的苏州教案才过去七、八年,江南再次发生教案。禁教政策下,江南仍有不少信徒和教士。乾隆十九年,提督江南总兵林君升下令搜捕“私行奉教者”,范围遍及苏州、常熟、上海等七个县区,西洋传教士郎若瑟(Joseph de Araujo)等五位神父被拘获,大约八百名教徒被告发。经审讯,这些教士有的潜藏在江南传教二、三年,有的竟长达十年,如费德尼(Ferreira)神父在教徒的引导下于乾隆十年(1745)来到江南传教,苏州教案发生后,他还一直暗藏于江南,在极其困难的情况下,表现出极大的传教热忱和毅力。五位神父被关押在南京狱中,“郎若瑟神父已被多次提审;大量

基督徒也具有和郎若瑟神父一样的遭遇;某些受刑者已被打成残疾”<sup>[27]30</sup>。对这一案件的处理,乾隆帝采取了宽大政策,只是下令驱逐传教士,“就案完结,勿致滋蔓,将张若瑟等解回澳门安插”<sup>[28]628</sup>。地方官员显然不甘于这样的处罚,“总督欲置诸神父于死地,且已判处绞刑。”<sup>[8]910</sup>后在钦天监副傅作霖(Félix da Rocha)神父的斡旋下,郎神父五人最终被释并逐出内地,“在一七五五年曾数请于总督,请将禁于南京狱中之郎若瑟、卫玛诺、毕安多、费德尼、林若瑟五神甫开释。总督许之,五神甫旋被释出送至澳门”<sup>[8]808</sup>。

在乾隆朝对天主教的严格控制之下,教徒数量日益减少,背教者逐渐增多,神父昼伏夜行传教,劝化的信徒数没有叛教的多,《苏州致命事略》记述“(德玛诺神父)圣德出众,竭诚尽力,讲道劝人,不顾艰险,不避辛苦,所以信教的人又渐渐多了,但终补不满背教的数。”<sup>[29]6</sup>在地方官府经常性诱捕下,偷偷潜伏下来的教士,多隐居山野乡村或渔船,不敢抛头露面,给劝化中国百姓入教或为信徒举行宗教仪式带来困难,故乾隆朝国籍传教士逐渐增多。他们比起高目深鼻的西洋人,无论在相貌、口音还是在熟悉地形上,都更便利些,如苏州人管玛尔神父,1753年晋铎,传教处所一直在江南,“一七六二年在苏州。一七六三年迄一七六五年曾赴崇明,每次在此岛建立教堂一所。南怀仁主教委之为副牧师,于一七七二至一七七三年间遣之赴崇明。玛尔第三次莅此岛后,聆告解一千二百次,领洗者千人,新建教堂三所。当时此教区虽因教难与孤立海内,尚有教民四千”<sup>[8]844</sup>。有这样一些国籍传教人员的努力,江南教务在教禁期得以继续,“1785年江南诸教区尚有教民三万”<sup>[8]800</sup>。

#### 四、清前期对天主教政策变化的原因

清初四帝对于天主教的政策,有一个由宽容到严禁的转变过程,内中有因可寻。顺治朝优容传教士,关键是因新王朝建立之初,百废待兴,需要笼络人心和重用人才。传教士在明末已经为朝廷效力,满人早有耳闻,入关后,他们虽不知天主教教义,但对于有科技本领、学术之长的传教士很重视。当时为割裂传教士与残存政权的联系,1650年,清军攻下广州后,颁布一项法令保护城中传教士,“基督教只要拥护新的政权,就可以在中国传教”<sup>[30]169</sup>。而且新政权建立后,要表明自己是顺天而治,具有合法性和正统性,特别重视历法与天象是否一致,因此拥有制历本领的汤若望神父正是朝廷重用的对象,正

如魏特在《汤若望传》中写道，“在学术底促进上，新朝廷亦是不要落于明朝之后的。按照儒教的观念，如果新朝底政治能和谐，而与大自然底律则相吻合时，则新朝即可立于巩固坚定之基础上……因此满洲朝廷亦是要为他们的目的，而利用西方来的这位科学知识优越的学者的”<sup>[15]228</sup>。

顺治帝对汤若望恩宠有加，称之为“玛法”（满语“爷爷”），并把对汤若望的恩宠推及于对天主教的褒奖，称颂天主教为“正道”，为北京宣武门天主堂亲题“通玄佳境”四字，给苏州天主堂赐匾额，文曰“钦崇天道”，又降上谕，在苏州堂建御碑一座，嘉奖教士们的品节与学问，“褒扬诸传教士之学术德行，刻之于石”<sup>[18]231</sup>。顺治帝因人容教的做法，使传教士认定只要劝化皇帝信教或赢得皇帝对宗教的好感，天主教在华传播就将获得更大空间，因此以后来华传教士的精英几乎都会集于京城为皇帝效力，而分散于各地的教士则不像明末那样才学俱佳。不过终顺治一生，他也仅对天主教抱有好感而已，绝没有信奉的打算，“圣朝之于天主教，可谓破格褒扬矣。或谓国家任用教士，重其学，非重其教”<sup>[4]（序）</sup>，这种思想对后世影响颇大。

康熙帝亲政后，在京供职的西洋传教士在多方面为朝廷效力。平定三藩之乱，南怀仁神父监制的火炮发挥巨大威力；中俄尼布楚条约的签定，传教士张诚、白晋作用颇大；康熙帝患疟疾，传教士洪若翰（Jean de Fontaney）等进献西药金鸡纳霜（奎宁），皇帝御体康复，这些都使康熙帝对西洋教士心存感激。康熙帝对西洋科技颇感兴趣，让传教士进宫为其讲授天文地理、测算音律等知识。他曾派传教士白晋回国，招徕更多“国王的数学家”。在与传教士的长期接触中，康熙帝知晓了部分天主教教义教理，“神父于讲学之际，常涉及圣教道理，皇上亦常垂询，故于天主造世救世诸要端，亦颇能窥其底蕴”<sup>[6]319</sup>，感觉神父品行端庄高洁，天主教不像是邪教。再加上传教士多方面作出的贡献，使康熙帝带有酬谢的意味，允许天主教自由传播。

但罗马教皇的独断专行，禁止中国教士教民“敬孔祭祖”，使康熙帝意识到天主教对传统儒家思想的冲击。清朝建国伊始，就把“尊孔崇儒”作为基本国策，以拉拢汉族知识分子，维护清朝统治。顺治帝曾宣布：“圣人之道，如日中天，上赖之以致治，下习之以事君。”<sup>[3]（世祖实录，卷六十八，页三十）</sup>康熙亲政后，不仅继续推行“尊孔崇儒”，而且还把它细化为《圣谕十六条》，其中包括“敦孝弟以重人伦；笃宗族以昭雍睦”，“隆学校以端士习；黜异端以崇正学”等条，

无不提倡尊儒敬孔。康熙帝南巡，曾专程前往曲阜拜谒孔庙，行讲学礼，亲书“万世师表”四字。

“礼仪之争”爆发前，康熙帝允许天主教在华传播，一方面是因传教士遵循利玛窦等的“合儒补儒”传教策略，另一方面是因他看重传教士的才干，“大皇帝不分何国之人，但看其才能授以官职”<sup>[14]</sup>。但罗马教廷禁止教士教民“敬孔祭祖”的做法，使康熙帝意识到天主教与儒家思想严重对立，允许天主教的自由传播，无疑将危及清王朝的统治，必须禁止，“尔教化王条约与中国道理大相悖戾。尔天主教在中国行不得，务必禁止”，康熙帝下令严禁天主教在华传播。倘若他斩草除根，将传教士一律驱除出中国，并下令永远不准进入，那么天主教在中国无立足之地，很快就会自消自灭，但康熙帝又喜爱西学，下令让有才干的传教士还可以留居中国，“教既不行，在中国传教之西洋人亦属无用。除会技艺之人留用，再年老有病不能回去之人仍准存留，其余在中国传教之人尔俱带回西洋去。尔教化王条约只可禁止尔西洋人，中国人非尔教化王所可禁止。其准留之西洋人着依尔教化王条约自行修道，不许传教”<sup>[14]</sup>，这又让传教士对劝化中国人入教心存一线希望。这也是雍、乾朝尽管严厉禁教，欧洲仍不断派有学识的传教士前来中国，为宫廷服务的一个重要原因。

康熙在位时间较长，储位一直悬而未决。他共有子三十五人，曾立皇二子允礽为太子，后因允礽“不法祖德，不遵朕训”遭废黜，从而引发各皇子之间的明争暗斗。诸皇子各树党羽，窥觊皇位，传教士穆经远（Joannes Mourao）也卷入了立储之争。他支持皇九子胤禳，两人交往甚密，《东华录》记载，“从前阿其那、允禳、允禵等结党营私，每好造言生事；凡僧道喇嘛、医卜星相，甚至优人贱隶，以及西洋人、大臣官员之家奴，俱留心施恩，相与往来，以备后用。”<sup>[31]356</sup>著名天主教史专家方豪指出，上述《东华录》中所说西洋人就是穆经远。穆经远希冀胤禳能够成功登基，日后开禁教令，给传教以自由。但最终皇四子胤禛即位，对其他兄弟或贬或囚，传教士穆经远据说被毒死。

雍正做皇子时对天主教态度就很冷漠，对其父皇康熙优容传教士一直冷眼旁观，很是不满。他曾对宫中的传教士说，“有一段时间，父皇糊涂了，他只听了你们的话，其他人的话都听不进去了。朕当时心里很明白”；“在朕的先父皇时期，各地才到处造起了教堂，你们的宗教才迅速地传播开来。朕当时看到了这种情况也不敢说什么。你们哄得了朕的父皇，哄不了朕。”<sup>[32]106</sup>雍正不喜天主教，是因为他对

天主教难以认同,雍正认为天主教“悖理谬妄之甚者也”,若让它在中国自由传布,定会危害国人,危及清王朝的统治。他曾对传教士们明确说道:“尔等欲我中国人尽为教徒,此为尔等要求,朕亦知之;但试思一旦如此,则我等为如何之人,岂不成为尔等皇帝百姓乎?教徒惟认识尔等,一旦边境有事,百姓惟尔等之命是从,虽现在不必顾虑及此,然苟千万战舰来我海岸,则祸患大矣”<sup>[33]</sup><sup>256</sup>,真实地表露了雍正对天主教为患中国的隐忧。再加上前述传教士卷入图谋皇位的宫廷斗争,支持了雍正的政敌,引起雍正忌恨,使雍正帝更不喜天主教。

乾隆继位后,因其爱好西洋工艺、美术等,故身边有大批西洋教士在京效力,但京城之外仍严行禁止天主教的传播,乾隆曾说:“北京西士功绩甚伟,有益于国,然京外诸省西士,毫无功绩可言”<sup>[8]</sup><sup>783</sup>;“满汉人民概不准信奉其教”<sup>[34]</sup><sup>388</sup>。乾隆对天主教严厉控制,与当时的国内、国外情势密切相关。有清一代,民族矛盾、阶级矛盾不断,乾隆时期虽延续康乾盛世,但古老的封建帝国已经日薄西山,农民起义此起彼伏,因此朝廷对民众的动向甚为警惕。传教士昼伏夜行,秘密布道,信教者又多为下层民众,极易被地方官员认作是秘密结社、犯上作乱。而且传教士每年都编写信徒名录寄回欧洲,更使朝廷认为传教士与西洋势力有千丝万缕的联系。乾隆十七(1752)年,湖北发生马朝柱反清案,马朝柱利用人们对西洋的神秘印象,宣称西洋不日起事,兴复明朝,吸引百姓入伙。此案虽被镇压,但清政府把在华的西洋人都看作是马朝柱的同党,追捕马朝柱的同时也搜捕欧洲人,从而引发福建、江南等地教案。

乾隆统治时期,欧洲各国海外殖民活动进一步发展,许多亚洲国家相继沦为殖民地。为割断内地民众与海外的联系,防止传教士屡次潜入内地,十三年(1748)五月,乾隆发布上谕,严查海口,“内地民人潜往外洋例有严禁。今吕宋为天主教聚集之所,而内地民人竟因与同教多潜彼地……此等民人潜在彼地从教,且复书信往来,若非确查严禁,于海疆重地所关非细。可传谕喀尔吉善等,嗣后务将沿海各口私往吕宋之人及内地所有吕宋吧黎往来踪迹,严密访查,通行禁止。并往来番船亦宜严飭实力稽察,留心防范,毋致仍前疏忽。”<sup>[35]</sup>吕宋即菲律宾,当时已经在葡萄牙殖民之下,对此,乾隆是知道的。乾隆帝下令严查各处海口要道,并于二十二年(1757年)将四口通商改为一口通商,强调指出:“如市侩设有洋行及图谋设立天主堂等事,皆当严行禁逐”,旨在

消除其统治和安全的隐患,维护清朝的长治久安。

纵观清朝前期对天主教政策的变化,可以看出任何一种外来宗教的存在,必须以不危及统治者利益为前提,以适应本土文化为策略。顺治、康熙朝,传教士很好地执行了利玛窦等倡导的学术传教路线,顺从中国礼仪文化,并以其科技之长,博得皇帝欢心,遂得以在中国传教,民众也有大批入教者。但罗马教廷下令禁止“敬孔祭祖”,割裂了中国人对先祖、对孔子的尊敬之情,背离了中国传统思想。不许祭祖,使一些教民在宗族压力下背教,而不许敬孔,又使人教儒士大大减少,教会与中国官方、民间关系急遽恶化。雍正、乾隆朝,西方势力日益强大,出于对国家安全的考虑,防止天主教煽惑人心,两帝都下令严厉禁教,驱逐在华教士。特别是乾隆朝,西力东渐已威胁到大清王朝,因此乾隆帝更加严禁天主教在华传播,以割断国人与西方的联系,抵御西方势力的入侵。在此情况下,天主教被防范成如同白莲教一样的民间宗教。康熙朝曾被删去的“天主教同于白莲教谋反字样”,在乾隆朝重又出现,“凡误从无极教、罗教、天主、白莲、无违(为)、回回等教者,俱著即速自行出首,将所传经典,作速缴官,以凭江集销毁,本人亦免治罪”<sup>[36]</sup><sup>1027</sup>,教会几无立身之地。这与鸦片战争后,传教士依靠西方洋枪洋炮进入中国,趾高气昂地传教截然不同。

#### 参考文献:

- [1] 韦庆远.《清王朝的缔造与红衣大炮的轰鸣》,见《明清史新析》,中国社会科学出版社,1995.
- [2] 《汤若望奏疏》第六册,页1-3,中国科学院图书馆藏,转引自徐海松:《清初士人与西学》,东方出版社,2000.
- [3] 《清实录》.
- [4] (清)黄伯禄《正教奉褒》,见《中国天主教史籍丛编》,台湾辅仁大学出版社,2003.
- [5] (德)魏特《汤若望传》,杨丙辰译,商务印书馆,1949.
- [6] 肖若瑟《天主教传行中国考》,河北献县天主堂,1931.
- [7] Noël Golvers, François de Rougemont, S. J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan). A Study of the Account Book (1674—1676) and the Elogium, Leuven University Press, Ferdinand Verbiest Foundation, 1999.
- [8] (法)费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,冯承钧译,中华书局,1995.
- [9] D. E. Mungello, The Forgotten Christians of Hangzhou, Honolulu, 1994.
- [10] 《不得已》附二种,陈占山校注,黄山书社,2000.
- [11] (法)柏应理:《一位中国奉教太太许母徐太夫人事略》,

- 徐允希译,上海土山湾印书馆,1938.
- [12]《清史稿·杨光先传》,列传五十九.
- [13](清)李刚己辑录《教务纪略》,上海书店影印,1986.
- [14]陈垣编:《康熙与罗马使节关系文书》(影印本),北京故宫博物院,1932.
- [15]Visschers, Onuitgegeven Brieven van eenige Paters, Arnhem, 1857.
- [16]Latourette, A History of Christian Missions in China, London, 1929.
- [17]中国第一历史档案馆编:《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第1册,中华书局,2003.
- [18](法)杜赫德编:《耶稣会士书简集》第二卷,郑德弟译,河南大象出版社,2001.
- [19](法)史式徽:《江南传教史》,上海译文出版社,1983.
- [20](同治)《上海县志》,卷三十一,寺观附教堂.
- [21](道光)《苏州府志》,卷三十四,坛庙三.
- [22](捷克)严嘉乐:《中国来信》(1716—1735),丛林、李梅译,大象出版社,2002.
- [23](民国)《嘉定县续志》,卷十五《教会》.
- [24]方豪:《中国天主教史人物传》(下),中华书局,1988.
- [25]《雍正朝满文朱批奏折全译》,黄山出版社,1998.
- [26]《耶稣会士中国书简集》第四卷,耿昇译,河南大象出版社,2005.
- [27]《耶稣会士中国书简集》第五卷,吕一民等译,河南大象出版社,2005.
- [28]《宫中档乾隆朝奏折》第8辑.
- [29]徐允希:《苏州致命事略》,上海土山湾印书馆.
- [30](波)爱德华·卡伊丹斯基《中国的使臣——卜弥格》,张振辉译,大象出版社,2001.
- [31]《东华录》卷四,转引自方豪《中国天主教史人物传》(下),页56.
- [32]朱静编译:《洋教士看中国朝廷》,上海人民出版社,1995.
- [33]徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,上海书店影印,1991.
- [34]樊国樑:《燕京开教略》中篇,见《中国天主教史籍丛编》,台湾辅仁大学出版社,2003.
- [35]《大清十朝圣训》,《高宗圣训》卷279.
- [36]方豪:《中西交通史》,岳麓书社,1987.

(责任编辑:张青运)

## Imperial Policies on Catholicism in Early Qing Dynasty and Its Influence on Mission in Southern Part of the Yangtze River

ZHOU Ping-ping

(Department of Philosophy, Qinghua University, Beijing 100084)

**Abstract:** In the early Qing Dynasty, Emperor Shunzhi, Kangxi, Yongzheng and Qianlong adopted different policies on Catholicism. The general trend was moving from "tolerance" to "prohibition". The change of the rulers' policies inevitably had a certain influence on the areas south of the Yangtze River, which was then quite a prosperous mission field. The changeable policies of the Qing governments were closely related to the domestic as well as international situations at the time. That the interest of the ruler must not be jeopardized is the precondition of the existence of any foreign religion and it should be acclimatized to the local culture.

**Key words:** early Qing Dynasty; Catholicism; Christian Church members

# 清前期天主教政策及其对江南传教的影响

作者: [周萍萍](#), [ZHOU Ping-ping](#)  
作者单位: [清华大学, 哲学系, 北京, 100084](#)  
刊名: [南京晓庄学院学报](#)  
英文刊名: [JOURNAL OF NANJING XIAOZHANG UNIVERSITY](#)  
年, 卷(期): 2007, 23(1)  
被引用次数: 0次

## 参考文献(40条)

1. [韦庆远](#) [清王朝的缔建与红衣大炮的轰鸣](#) 1995
2. [徐海松](#) [清初士人与西学](#) 2000
3. [清实录](#)
4. [黄伯禄](#) [正教奉褒](#) 2003
5. [魏特](#). [杨丙辰](#) [汤若望传](#) 1949
6. [肖若瑟](#) [天主教传行中国考](#) 1931
7. [Noël Golvers](#). [Francois de Rougemont S J](#). [Chiang-nan A Study of the Account Book \(1674-1676\) and the Elogium](#) 1999
8. [费赖之](#). [冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
9. [D E Mungello](#) [The Forgotten Christians of Hangzhou](#) 1994
10. [陈占山](#) [不得已](#) 2000
11. [柏应理](#). [徐允希](#) [一位中国奉教太太许母徐太夫人事略](#) 1938
12. [《清史稿·杨光先传》](#) 列传五十九
13. [李刚己](#) [教务纪略](#) 1986
14. [陈垣](#) [康熙与罗马使节关系文书](#) 1932
15. [Visschers](#) [Onuitgegeven Brieven van eenige Paters](#) 1857
16. [Latourette](#) [A History of Christian Missions in China](#) 1929
17. [中国第一历史档案馆](#) [清中前期西洋天主教在华活动档案史料](#) 2003
18. [杜赫德](#). [郑德弟](#) [耶稣会士书简集](#) 2001
19. [史式徽](#) [江南传教史](#) 1983
20. [\(同治\)](#) [《上海县志》](#) 卷三十一 [《寺观附教堂》](#)
21. [\(道光\)](#) [《苏州府志》](#) 卷三十四 [《坛庙三》](#)
22. [严嘉乐](#). [丛林](#). [李梅](#) [中国来信\(1716-1735\)](#) 2002
23. [\(民国\)](#) [《嘉定县续志》](#) 卷十五 [《教会》](#)
24. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
25. [雍正朝满文朱批奏折全译](#) 1998
26. [耿昇](#) [耶稣会士中国书简集](#) 2005
27. [吕一民](#) [耶稣会士中国书简集](#) 2005
28. [宫中档乾隆朝奏折](#)
29. [徐允希](#) [苏州致命事略](#)
30. [爱德华·卡伊丹斯基](#). [张振辉](#) [中国的使臣一卜弥格](#) 2001

31. [《东华录》卷四](#)
32. [朱静 洋教士看中国朝廷 1995](#)
33. [徐宗泽 中国天主教传教史概论 1991](#)
34. [樊国樑 《燕京开教略》中篇 2003](#)
35. [高宗圣训·卷279·大清十朝圣训](#)
36. [方豪 中西交通史 1987](#)
37. [传教意义上的江南教区所指范围与当时行政上的江南省\(1667年实际划分为江苏、安徽两省\)一致,因明清间入华耶稣会士在安徽的活动不多,且沪宁杭三角区在思想文化上的相似性,本文将重点讨论区域确定为以沪宁杭为中心的长江三角洲地区](#)
38. [徐宗泽 中国天主教传教史概论 1991](#)
39. [李天纲 中国礼仪之争:历史·文献和意义 1998](#)
40. [\[3\]《总管内务府开列的领票与否西洋人名单》有误,把方济各会士康和子误作耶稣会士.时领票的耶稣会士应为38人,方济各会士为10人](#)

#### 相似文献(6条)

#### 1. 学位论文 [罗兰桂 清朝前期天主教在中国的传播及清政府对天主教的政策 2000](#)

天主教自明末传入中国,并得以迅速发展。到了清初,由于顺治、康熙的容教政策更进一步发展,在康熙末年达到最高峰。但在康熙末年由于中国礼仪之争的爆发,康熙开始对之采取禁教措施,到雍正、乾隆、嘉庆朝禁教越来越严,中国天主教遭受一定打击,但由于传教士们不懈努力,天主教仍然在中国拥有一定的势力。本文以史料考证为主要方法,详细探讨清前期中国天主教发展的基本状况、清前期各朝对天主教的政策与态度。

#### 2. 期刊论文 [李卫华, LI Wei-hua 从帝王的文化心理看清朝前期对天主教的宽与禁 - 太原师范学院学报\(社会科学版\) 2005, 4\(4\)](#)

中国传统文化是在不断吸收其他文化的基础上形成的,它具有开放、兼容并包的特性。作为传统文化重要内容的儒学成为封建社会的正统思想,不断被传承发扬,使国人逐渐形成了推崇儒家、强调华夏中心和礼教尺度即秩序的文化心理。清朝前期的统治者无疑受这一文化心理的支配,反应在天主教政策上表现为时宽时禁。

#### 3. 学位论文 [陈玮 清雍乾时期天主教在华活动研究 2005](#)

本文是一篇关于清代禁止西方天主教在华活动情况研究的博士论文,它从清代帝王的禁教思想、禁教政策、禁教措施的研究出发,考查了清代雍、乾两朝整个禁教过程,并对雍、乾两朝在华和来华西方传教士的中西文名、国籍、修会以及他们的传教活动和科学艺术活动进行了考证。一方面它对清代帝王的禁教思想、禁教政策、禁教措施所赖以形成的社会的、历史的原因进行了较为深入的探讨;另一方面它对清代各帝王尤其是雍、乾二帝,由于各自不同的个人意识、处境、行动而形成的各朝禁教特点进行了详细分析。本研究较之已有研究的主要成果在于,澄清了一些已有研究所没有阐述清楚的问题。首先,澄清了清雍、乾朝各自进行了几次禁教,以及这些禁教之间的关系;其次,说明了雍、乾朝禁教的原因是由于社会问题引起;再次,指出了雍、乾朝禁教的特点不是在于禁教思想、禁教政策的不同,而是在于雍、乾二帝禁教措施的不同,它是由于雍、乾二帝不同的个人意识、处境、行动而形成的。

#### 4. 学位论文 [王巨新 清朝前期涉外法律研究——以广东地区来华外国人为中心 2007](#)

清朝前期是中国古代涉外法律的成熟时期。这一时期随着中外交往的增多和涉外冲突的频频,清政府规范调整中外关系的法律制度也表现出由简单到系统、由缺漏到完备的发展态势,逐渐形成了包括朝贡法律制度、涉外经济法律、涉外民商法律、涉外刑事法律、涉外诉讼法律等在内的涉外法律体系,可以说清朝前期涉外法律是中国古代涉外法律发展的顶峰。清朝前期,广东地区是来华外国人最多的地区,也是清朝前期涉外法律最为集中的地区,因此本文主要以广东地区为中心,深入探讨清朝前期针对来华外国人的涉外经济法律、涉外民商法律、涉外刑事法律、涉外诉讼法律等。论文分为绪论、正文和结语三个部分。

绪论部分主要阐述了研究清朝前期涉外法律的学术价值与现实意义。研究清朝前期涉外法律既有利于把握中国古代对外政策和中国古代涉外法律的基本精神和主要特征,又对我国当前加入世贸组织后的涉外法律建设具有深刻的历史借鉴意义。同时,绪论中总结了中外学术界已有的研究概况,并指出研究不足主要是缺乏对涉外法律的专题研究,缺乏对法律制度的案例分析,缺乏对中外史料的对比互证。据此,本论文将采用案例分析、互证研究、比较研究的方法,对清朝前期涉外经济法律、涉外民商法律、涉外刑事法律、涉外诉讼法律等展开专题研究。

正文部分分为五章。第一章主要叙述清朝前期对广东地区来华外国人的政策与涉外法的渊源。其中第一节介绍清朝前期广东地区来华外国人概况,主要叙述了清朝前期来到或经过广东的使节、商人、士兵水手、西洋教士、飘风难民、驻澳葡人等六大群体的规模、特征及发展变化。第二节以广东地区为中心探讨清朝前期对来华外国人的政策与涉外立法情况,具体以乾隆二十二年实行广州一口通商为界限分两个阶段展开叙述。第三节论述清朝前期涉外法的渊源,指出争帝谕旨、成文法典、判例成案、习惯法和双边条约等都是清朝前期涉外法律的重要渊源。

第二章主要论述清朝前期涉外经济法律。其中第一节讨论清政府对来华外商的管理法令,分对外国商船之管理法律、对外国商民之管理法律、对进出口商品之管理法律三个方面进行论述。第二节阐述海关法律,介绍了粤海关的口岸和人员组成,探讨了海关的主要职权,包括征收关税、稽查走私、管理贸易及其它管理职权,论述了海关法的法律责任,包括走私行为的法律责任、其它违反海关管理行为的法律责任、海关人员违法行为的法律责任等。第三节论述涉外税收法律,包括海关税则的演变,海关税的组成即商税、船料、附加税三个部分,海关税的减征与免征等。第三章主要探讨清朝前期涉外民商法律。其中第一节介绍涉外物权法律,指出清朝前期广东地区的涉外物权法律并不健全,其对涉外所有权关系的调整主要集中在规范不动产即土地和房屋所有权方面,对涉外用益物权和担保物权的调整以涉外典权、涉外质权和涉外抵押权较为常见。第二节叙述涉外债权法律,清朝前期广东地区的涉外债权法律较为完善,特别是调整涉外合同之债的法律是非常发达的,据此,本节着重探讨清朝前期广东地区的涉外合同之债,对最为常见的涉外合同关系如涉外买卖合同、涉外租赁关系、涉外承揽关系等展开详细论述,还专门讨论了涉外合同之债中影响重大的商欠问题。第三节论述涉外婚姻与财产继承法律。总的来看,清朝政府关于涉外婚姻与财产继承的法律政策并不多,且经常与查禁天主教纠合在一起,呈现出不同时期不同地点采取不同法律政策的特点。第四节论述涉外民事诉讼法律,探讨了涉外民事案件的管辖、起诉、审理、判决、执行情况,也分析了涉外民事诉讼与国内民事诉讼的异同之处。

第四章主要考察清朝前期涉外刑事法律。其中第一节依据犯罪主体、犯罪对象不同对中西方档案文献记载中的涉外刑事案件分三类进行叙述:外国

人对中国人的犯罪案件，中国人对外国人的犯罪案件，外国人对外国人的犯罪案件，在叙述中特别注意对中西方档案文献的记载进行比较考证。第二节研究涉外刑事案件的司法管辖，分别讨论了上述三类犯罪案件的司法管辖情况。清政府一直强调对外国人杀死中国人案件的司法管辖权，但随着历史的发展却越来越多地遭到西方国家的抵制和反对，到19世纪上半期清政府已经很少能够对外国国籍的杀人凶手进行审判判刑。与此相对比，清朝政府对几乎所有中国人对外国人的犯罪案件都积极实行司法管辖并严格审判、认真执行。另外对纯粹外国人之间的犯罪案件，清政府更多的是调解干预，而不是审判判刑。第三节介绍涉外刑事案件的审判执行，论述了涉外刑事案件中的诉讼参加人，涉外刑事案件的立案、审判、执行情况，也注意考察涉外刑事诉讼与国内刑事诉讼的相同与区别之处。

第五章主要是从中西法律文化比较看清朝前期涉外法律。其中第一节是从中西法律观念比较看清朝前期的涉外法律，中国古代历史上形成了以“天下共主”为核心的天下观，而在近代欧洲则形成另外一种完全不同的主权国家平等意识，这种天下观和主权观的差异在礼仪之争中表现得最为突出。另外，义务本位观是古代中国法律的重要特征，而近代欧洲则形成强烈的权利本位观念，这就造成中西法律在个人权利保护方面的必然冲突。通过对中西法律观念比较，可以看出清朝在法律观念方面存在的缺陷与问题。第二节是从中西实体法律冲突看清朝前期涉外法律，清朝前期中西法律文化冲突中最突出的是刑法中关于外国人犯与墨刑事责任的问题。连带责任原则是中国古代法律中的重要原则，而近代西方则孕育出个人责任原则和法律面前人人平等的精神。另外清朝法律虽然规定防卫杀人和意外事件可以减免刑事处罚，但在涉外案件中却极少适用。第三节是从中西程序法律冲突看清朝前期涉外法律，清朝法律继承了中国古代法律中的重实体法轻程序法的传统，西方传统诉讼文化中则一直强调通过程序上的公正实现公平和正义。中西诉讼程序法律之争主要集中在对外国被告人的辩护权、上诉权和刑讯问题上。结语部分是对全文的总结和对清朝前期涉外法律的思考。首先总结了清朝前期涉外法律的总体特征，指出清朝前期涉外法律经历了由缺乏到完备、由简单到系统的发展过程，但也表现出发展的不均衡性和国别地区差异性。其次，在涉外经济法律方面，清朝政府对来华外商制定的法律政策表现出强烈的限制与防范特征，但与清政府对本国商民的限制措施比较，对外国商民的限制措施是相对宽容的。这些说明，清廷对于来华外商既持有防范限制的一面，也抱有“怀柔远人”的一面。第三，在涉外民商法律方面，清廷对破产商行进行严厉制裁，对行商欠外商债务积极予以偿还，但却对外商欠华商债务不闻不问，说明清朝政府对本国商民和外国商民政策的不平等。第四，在涉外刑事法律方面，大清律例虽然规定了“化外人有犯，并依律拟断”的法律原则，但在实践中却遭到严重的挑战与反对。这一方面是由于以英国人为首的西方人自始就不想服从于东方国家的司法管辖权，另一方面也是因为清政府缺乏坚持涉外案件司法管辖权的意识。第五，尽管清朝前期涉外法律在许多方面形成了相对完备的法律体系，但法律的执行状况却非常糟糕，虽然有法可依，但经常是有法不依、执法不严、违法不究。第六，从中西法律文化比较看，以清朝前期涉外法律为代表的中国古代涉外法律与西方法律的区别与冲突并不在于形式，而在于基本的价值理念。西方国家对清朝涉外法律乃至整个大清律例的意见与批评有其深刻与合理的一面。这些深刻与合理的东西，是西方法律文化长期历史积淀的精华所在，对于我们今天进行法制建设是有借鉴意义的。

## 5. 期刊论文 [汤开建 顺治朝全国各地天主教教堂教友考略—清史研究2002,“\(3\)](#)

关于顺治朝全国各地天主教教堂、教友的统计,中西文献均有记录,但所录数据歧异甚大,令人莫衷一是,很多研究者对于各种数据亦未加考辨,即取其中一数为其论述之根据,固所得结论不可信,因此,如不将顺治朝全国各地天主教教堂教友的数据考订确实,对于整个天主教在清朝前期的发展是无法讲清楚的。

## 6. 期刊论文 [蔡立娜 论中国古代的反基督教事件—聊城大学学报\(社会科学版\)2010,“\(2\)](#)

基督教产生于公元一世纪,包括天主教、东正教和新教三个教派,是世界三大宗教之一。在古代中国,基督教先后四次大规模传入中国,并引起中国政府和各阶层人民的反对,对当时社会产生了重要影响。迄今为止,学术界主要关注近代中国(1840—1911)基督教与中国官绅士民之间的矛盾斗争(即反洋教斗争),而对中国古代(唐朝至清朝前期)的反基督教事件很少论及。通过对比问题以分析,有助于中国古代基督教会史和社会史的研究。

本文链接: [http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical\\_njzxxyxb200701011.aspx](http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_njzxxyxb200701011.aspx)

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 79c724c4-2fbе-41bd-b27e-9e4d0071d4da

下载时间: 2010年12月15日