

雍乾禁教时期的华籍天主教神职人员

宾 静

清代雍正、乾隆时期，朝廷禁传天主教，天主教在中国的生存状况发生重大变化，外籍传教士先是被逐，后是被杀，传教任务逐渐落到华籍神职人员身上。本文分析了此一时期内华籍神职人员的身份构成、活动地区分布，以及其传教方式和特点等，借以说明华籍神职人员为天主教在中国的传播发挥了较前期更大的作用，推进了天主教在中国的本地化进程。

关键词：天主教 禁教 华籍 神职人员

作者宾静，1976年生，暨南大学文学院历史系博士研究生。

“礼仪之争”后，雍正、乾隆皇帝在位时，清廷禁传天主教，全国发生教案数起，外籍传教士遭到驱逐，天主教在中国的生存环境发生重大变化，但“西洋宣教事业，固深受打击，然并未因此一蹶不振，绝迹中朝。”这一情况的出现，纵然与外籍传教士“具有宗教热忱，以不避艰苦开教中国为光荣”密切相关，但“华人信徒，抱有此种信仰者，亦当不在少数。”^①这从某一方面说明，此段时期内，天主教在中国的传播活动是与本地天主教徒的努力分不开的。天主教在中国，此时不仅仅只是信教的主体为华人，传教的主体——神职人员——也开始慢慢由外籍向华籍转变。^②

雍正禁教之初，北京“奉教之人，有病危者，惟中国司铎罗陈二人，密付终礼而已。”^③至雍正六年（1728）时，“留在北京的教士有：外籍主教一位，神父六位，”其

^① 张维华：《明清之际中西关系简史》，（山东）齐鲁书社1987年，第156页。

^② 这方面的论述，可参见 Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, Leiden, Brill, 2001. p. 565. “天主教社区保持的一个重要因素就在于培养能服务于他们的本地神职人员，以及他们在其中所扮演的角色。”萧若瑟：《天主教传行中国考》，河北献县天主堂1937年排印本，第384页，“虽雍正朝，与乾隆初年，西洋神父稍稍隐晦，于往来行教诸事，多赖中国神父为之”；第407页，“圣教窘难之际，西士无多，所赖以施行圣事，坚固教友信德者，中士之力居多。如江南自耶稣会灭后，西士罕入境，五十余年来，照顾七万余教友，亦惟赖中国神父十余人之力耳。他省大略相同。”王治心：《中国基督教史纲》，（台北）文海出版社1970年，第143页，“其他各处，西教士均难立足，皆由中国神父主持，在这样艰险的情形下，继续进行工作。”Robert Entenman, *The Problem of Chinese Rites in Eighteenth-Century Sichuan*, Stephen Uhalley, Jr and Xiaoxin Wu, *China and Christianity Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, N. Y., 2001. p. 130, “1724年禁止天主教后，欧洲传教士们无法在中国内陆公开开展工作。在四川传播天主教福音的努力，正如其他地方一样，越来越依赖于中国籍神职人员。”

^③ 樊国梁：《燕京开教略》（中篇），（北京）救世堂1905年，第64页。

中有“华籍神父三位。”同时，“隐匿地下的教士有：南京潜居主教一位，耶稣会神父七位，方济各会一位；陕西、山西、湖广、四川潜居主教一位，”有“中国神父三位。”^①乾隆四十六年（1781年），有“三位中国修士晋升铎品，他们是朱荣（赵斯定）、蒋若翰、杨安德。他们都被分配到四川、贵州去传教。”^②直至1784年遍及全国的教案发生，搜拿湖广传教士时，“四川亦拿获四名。凡系中国司铎，皆发伊犁，充当永军。”^③

与外籍传教士们不同，华籍神职人员来自中国天主教社团内部，熟悉本地社会的规范和文化，在传教过程中，与民众的沟通更为便利，更能指导他们理解教义。“其时惟中国神父，尚易隐藏，自教难大起以来，所赖以施行圣事，扶持教友信德者，中国神父之力居多。就中尤著名者，有何天章、龚尚贤、樊守义、程儒良、罗秉中、高若望、陈圣修、沈东行诸人。”^④华籍神职人员不由自主的肩负起特殊的历史使命，或者帮助外籍传教士传教，或者单独传教，逐渐成为维持和发展中国天主教会的重要力量，使得天主教在中国的传播并未因当时严峻的形势而中断。

一、华籍神职人员的构成特色

1784年的大教案发生前，朝廷未认识到有华籍神职人员的存在，只把他们当成一般的天主教徒来对待。^⑤他们得以在禁教前期，隐藏身份，四处传教。构成自己特色。

1. 除神父、修士外，华籍神职人员中还有传道员、善会会长。雍正、乾隆时期，华籍天主教徒担任神职工作的大致有神父、修士、传道员、善会会长几类。神父最开始要求懂得用拉丁文来作为礼仪用语，1659年，教宗亚历山大七世同意祝圣那些不懂拉丁文的中国人神父，只要他们能够朗读，并且能解释《弥撒规程》和圣事程序^⑥。未被晋升为司铎则只能称之为修士。如乾隆四十九年十二月（1785年1月）被捕之刘西满，“我因在西洋住过多年，熟习洋字经典，所以人都称我神甫，实未受有执照。”^⑦他便有可能只是修士，而不是神父。传道员有两种类型，一是定居的，一是巡回的。固定居住的传道员，更确切地说是善会领袖，以一个特别的会口为基地，负责社团的日常领导事务。中文称为会长，拉丁文称为“团体领袖”，法语中称为“会口首长”。巡回的传

^① 张洋：《清代禁教期的天主教》，（台北）光启出版社1992年，第48页。

^② 张洋：《清代禁教期的天主教》，第139页。另，朱荣祝圣为神父时间，亦可参见《真福赵奥司铎神父传》，1905年铅印本，第8-9页；以及天主教台湾地区主教团宣圣委员会主编：《中华殉道圣人传》，天主教教务协进会出版社2000年，第78页。

^③ 樊国梁：《燕京开教略》（下篇），第6页。

^④ 萧若瑟：《天主教传行中国考》，第376页。

^⑤ Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, pp. 463-464. “这些华籍耶稣会士们一直在北京地区、特别是从北京城外到长城一带，以及湖广等其他地区活动。他们因为天主教徒而被逮捕，但是直到1784年，政府当局尚未开始对华人神父进行迫害。”

^⑥ Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, p. 463.

^⑦ 乾隆四十九年十二月初十日《陕西巡抚毕沅奏报拿获传习西洋教之刘西满等审供解京折》，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》（以下简称《档案史料》）（第二册），

道员相对要少一些，他们在非天主教徒中从事皈化工作，在禁教时期，往往要冒很大的个人风险。吸收固定居住的传道员或会长有规定的程序。神父需要提出一个或几个传道员的名字，整个会口要用一天选出一名传道员，在这天以前还须做一段时间祈祷和斋戒。传道员在苦像面前当众宣誓服从以后，即可以就职了。固定居住的传道员、会长或善会领导人之间的区别并不清晰，所有的会长一定都是传道员，但并非所有固定居住的传道员必须是会长。这种混乱是由于传教士不加区别地对两者都采用“传道员”称呼的缘故。1725年，当时的宗座代牧穆天尺对此作了区分，即许多新的教友应该拥有一个领袖作为训导员（即会长），他必须向传道员作报告，传道员然后要向传教士作报告。而且，只有得到主教的准许才能任命巡回传道员。此外，善会会长可由任何神父充当，尽管他事实上拥有一个取代执事职位^①。如此，中国神父、善会领袖和传道员就组成了由中国人构成的传教核心，使天主教逐渐发展为“一个受到中国人欢迎的宗教”^②。

2. 华籍神职人员多来自天主教家庭，且多为平民出身。以耶稣会士为例，从《在华耶稣会士列传及书目》及《在华耶稣会士列传及书目补编》中可以看出，当时的华籍耶稣会士多自幼就跟随父亲或祖父等奉教。其他各会的情况也大多如此。如18世纪在四川工作的33名华籍神父中，只有贵州人奥古斯丁赵是唯一来自非天主教家庭的^③。而巴黎外方传教会的李安德神父则声称，其家族祖上五至六代都是天主教徒。党怀仁和苏宏孝也都是传道员的儿子^④。再如乾隆四十九年（1784）于甘凉被捕的华籍传教士刘多明我，其“父刘一常、兄刘志唐，俱习天主教。”^⑤出生于天主教家庭的他们，往往能顺利透过亲友关系，扩大天主教影响，增加入教人数。

何况，“礼仪之争”之后，教廷禁止华籍天主教徒敬祖祭孔，朝廷则严禁天主教，士大夫们一要维护儒家传统，二要考虑自己的仕途，不会轻易入教。因而，当时的入教者多为平民，神职人员自然也多自此阶层中产生。上文提到的刘多明我，平时便多在西安、兰州等地“贩卖药材生理”，以此维持生活^⑥。此外，华籍神父的培养对象也多为那些由父母奉献给教会并为之服务的男孩子们。外籍神父马青山说，1732年，教徒沙勿略和佛朗西斯赵将他们两个儿子中的一个带给马青山，让他服务教会。贫穷也许是这个家庭这样做的原因。马青山挑了13岁的若望，其父母就签了一张契约，规定让若望

（北京）中华书局2003年，第616页。

^① Robert Entenman: 《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，顾卫民译，《当代宗教研究》1998年第2期，第43-44页。另，Nicolas Standaert Nicolas (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, pp. 471-472.

^② Robert Entenman: 《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第40页。

^③ 由《真福赵奥司定神父传》第1-4页，及《中华殉道圣人传》第77-78页可知，此处的奥古斯丁赵即可能本名为朱荣，贵州婺川县人，原在婺川县衙门当差，在被捕天主教徒及外籍传教士梅神父的影响下，领洗入教。

^④ Robert Entenman: 《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第42页，另见穆启蒙编著：《天主教史》（卷三），侯景文译，（台北）光启出版社1996年，第269页，可知李安德神父出生于“陕西汉中一个明朝末年的老教友家庭”。

^⑤ 乾隆五十年正月十二日《福康安奏审讯教案人犯分别解京折》，国立北平故宫博物院文献馆编：《文献丛编》（第十五辑），国立北平故宫博物院出版物发行所，1937年再版，第6页。

^⑥ 同上。

为天主服务，并在马青山指导下学习，准备天主为他安排的工作。华籍神父李安德在开始接受训练之前，也写了一份说明父母已将儿子奉献给教会的契约^①。成为一名神职人员，意味着可以得到外国教会的薪俸，在家境充实的情况下，或许他们不会因一纸契约而成为晋升神职的培养人选。同时，平民出身注定了他们不可能顺利结交到当时的上层士大夫，或是朝中权贵，并借此扩大天主教在上层社会中的影响。这从一个侧面表明，天主教在中国的传播，从利玛窦时期开始施行的走上层路线的方式，开始逐渐转向走下层路线，传教目标也逐渐从士大夫转为平民大众。

二、华籍神职人员的活动地区分布

雍正、乾隆时期，华籍神职人员广泛分布于北京、河北、广东、湖广、四川、福建、山东等地区。早在雍正禁教之初，被驱逐的传教士中有“山西省中国耶稣会士 1 人”^②。1728 年，一个在京的传教士在一封信中写道：那些年间，有教徒 4000 多人；3 个中国神父，6 个欧洲神父以及一个主教为分布在山西、陕西、湖广和四川的教徒传教；信中还提到，在南京隐藏着一个主教和 8 个神父；在广东的传教士有 24—26 人之众。而在其他的一些信中，则生动地描述了教士们如何秘密地拜访他们的教徒并传教的情景。这种传教活动一般在山中进行，比如，在湖南的群山中就有较大的传教活动^③。可见，雍正禁教之初，华籍神职人员便已在各处秘密活动了。

北京附近，巴多明神父在 1734 年给杜赫德神父的信件中提到，他们只到他们不用担心被袭击的地方去，而“其他欧洲人不宜露面的地方由罗玛窦（Mattieu Lo）神父或者秦于连（Julien Tchín）神父去，他们俩是中国耶稣会士。”^④乾隆五十年教案之时，北京下狱的天主教徒中，有“中国神父七人”^⑤。

湖广地区，襄阳教区的领袖们为了避开官员们的严密搜查，逃到湖广省的北部，买了个小山谷分给贫苦的天主教家庭。之后，巴多明神父让一位身为华籍天主教徒的秀才买了两个山谷，即木盘山（Mou-Pan-Chan）。1732 年，这里已分成了 8 个不同的区域，而每个区域都有自己的讲授教理者^⑥。

^① Robert Entenman: 《18 世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第 40 页。

^② 《严嘉乐从北京寄给布拉格尤利乌斯·兹维克爾的信（1725 年 11 月 20 日）》，[捷克]严嘉乐：《中国来信（1716-1735）》，丛林、李梅译，（郑州）大象出版社 2002 年，第 43 页。

^③ Kenneth Scott Latourette. *A History of Christian Missions in China*, New York: The Macmillan Company, 1929, p. 160.

^④ 《耶稣会传教士巴多明神父致本会杜赫德神父的信（1734 年 10 月 15 日于北京）》，[法]杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（三），朱静译，（郑州）大象出版社 2001 年，第 150-151 页。另据[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》（下），冯承钧译，（北京）中华书局 1995 年，第 754、755 页，此二位可能是罗秉中和程儒良神父。

^⑤ 萧若瑟：《天主教传行中国考》，第 396 页：“将中国神父七人，与教友十一名，俱刺字于额，充发伊犁，使终身为奴，另有教友三四十名，则枷号示众，板责以后，分别开释。”

^⑥ 《耶稣会传教士巴多明神父致本会杜赫德神父的信（1734 年 10 月 15 日于北京）》，[法]杜赫德编：

华籍神职人员的足迹几乎遍布中国, 仅以华籍耶稣会神职人员为例, 此段时期在各地活动的共计有 78 人, 但个人活动的地点并不仅局限于一处, 具体情况可参见下表。

雍乾时期曾于各地活动的华籍耶稣会神职人员情况表^①

活动地点	神父	修士	备注
直隶(包括京师、近畿)	27	7	包括歿于北京神父 6 人修士 3 人
河北	1		
河南	3		
山西(包括绛州、太原、右卫、西宁)	2		
陕西	1		
东北(包括乌兰哈达、鞑靼地区、辽东、宁古塔)	7		
塞 外	1	1	
山 东	1		
江南(包括上海、崇明、海门、江苏、南京、苏州、无锡、松江、浙江、宁波)	16	3	
福建	2		
江西	6		包括歿于江西 1 人
湖广(包括武昌、谷城、荆州、木盘山、湘潭)	14	1	
广东(包括广州、澳门、海南岛)	15	2	
南亚(包括印度韦勒姆住院、暹罗、交趾支那)	2	1	
意大利(包括圣·儒莲堡、里斯本)		3	包括歿于里斯本狱中 1 人
无活动地点记载	10	6	未写明身份的有 3 人

另据统计, 乾隆十九年(1754)在华的耶稣会士中, 有华籍司铎 10 名, 读书修士 2 名。三十八年(1773)左右, 有华籍司铎 15 名, 四十年(1775)则有华籍耶稣会士 11 名。自万历九年(1581)至乾隆四十五年(1780)的 200 年间, 在华耶稣会士(包括司铎和助理修士)共 456 名, 其中 81 名为华籍耶稣会士, 内有 48 名为司铎^②。从上表及这些数据可以看出, 当时的华籍神职人员中, 仅耶稣会成员便为数不少, 活动地区遍及除西北、西南的大半个中国, 国外也有他们的踪迹。

而在西部的四川地区, 这里此时主要由遣使会、巴黎外方传教会、多明我会的传教士负责传教, 18 世纪, 尤其是 1780 年以后, 有 33 名中国籍神父在工作着, 到 1804 年, 四川有 18 名华籍神父, 但欧洲传教士却只有 4 名^③。由此可见, 雍正、乾隆时期, 华籍神职人员的活动地点分布甚为广阔。

《耶稣会士中国书简集》(三), 第 151-153 页。

^① [法] 费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》, 第 390-391、402-403、412-414、459、680-683、753-757、762、762--766、773-774、810、827、837-838、841、843-844、846、870-873、906-908、915-916、924-928、933、958-961、970-978、1041-1042、1052 页。[法] 荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》, 耿昇译, (北京) 中华书局 1995 年, 第 7、22、52-53、58、99、107、148、165-167、194、196、204-205、208-209、211、223、278、280-281、306、312、327-333、351-352、371-373、375-376、392、394-396、445、447、489、496、532、541、554、574-575、598、610-611、618-619、622、631-632、640-643、659-663、684、729-730、745-751 页。

^② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》, 上海土山湾印书馆 1938 年, 第 268、294-295 页。

三、华籍神职人员的传教方式

1. 协助外籍传教士。部分华籍神职人员懂得拉丁文，在意大利、法国、暹罗等国家受训时亦熟悉了当地语言，与外籍传教士交流方便，同时也熟悉中国情况，是协助外籍传教士四处传教的好伴侣。一方面，他们可以陪同外籍传教士深入内地，为其做好一些传教的准备工作。雍正时期，1727年，顾铎泽神父进入湖广传教时，当地的天主教骨干派人为其带路，准备住处，将船上和陆上的天主教徒分开参加聚会，并安排他们的船一批接一批地驶到神父所在的船边或附近，参加圣事^②。乾隆年间，“一名热诚的随从，曾受教育于那不勒斯圣家书院的中国人蔡伯多禄（Peter Zay），屡次成功地把账房神甫托付给他照看地传教士，安全送达各个目的地。另一位来自同一书院的中国人，名叫李格腓力（Philip Licu），愿以极少的费用将4名欧洲人带到陕西省会西安府。”^③

另一方面，华籍神职人员可以方便地执行外籍传教士们所委以的重任。雍正禁教之初，只留下在京的教士20多人，用来在钦天监为朝廷服务，其余50多人尽行驱逐至广州。在京的外籍传教士无法出京，只得派华籍耶稣会士樊守义神父、罗萨里奥神父、达鲁克神父等去探视遭流放的奉教宗室——苏努一家，转交传教士们“所募得的救济款项”，并为其家人主持圣事^④。当时，“在京的22个传教士，只有7个被要求为宫廷服务，其他的则在5个中国耶稣会士的帮助下，在京城里面或者近郊自由传教。”^⑤

另外，他们还要帮助外籍传教士与为之服务的教会保持联系，如传递信件，安排他们进入内地传教等。例如，四川的李安德神父除了自己“接引西洋人格罗第晓，改名郭明益，来川”，并住其家传教外，乾隆三十八年（1773）八月，“乘张万钟赴广之便，嘱令顺带西洋人来川传教。”^⑥乾隆四十九年（1784）于陕西缉获的外籍传教士呢吗方济各，在陕传教23年，是由“内地人苏神甫勾引由洋至广，复由广至山西、陕西传教”的^⑦。乾隆五十八年（1793），至湖北传教的外籍司铎刘方济各克来，还由几位华籍司铎为其担任传教助理：“一为李司铎若瑟（原籍未详），幼从回教，经商至北京，反

^① Robert Entenman: 《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第40页。

^② 《耶稣会传教士顾铎泽神父致本会某神父的信（1730年2月）》，[法]杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（三），第294-295页。

^③ [瑞典]龙思泰：《早期澳门史》，吴义雄等译，（上海）东方出版社1997年，第207页。

^④ 参见方豪：《中国天主教史人物传》（下），（北京）中华书局1988年，第34页；[法]费赖之：《在华耶稣会士列传》（下），第681页：“守义为华人，不启人疑，是以不难携带北京诸神甫之巨金往赠此被谪之宗室”；以及[法]杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（三），第65-67、121-122、126-127、139、155、158页。另外，此处的罗萨里奥即可能是何天章神父，达鲁克即可能是龚尚实神父，参见[法]费赖之：《在华耶稣会士列传》（下），第412-414页。

^⑤ Kenneth Scott Latourette. *A History of Christian Missions in China*. p. 162.

^⑥ 乾隆五十年二月初七日《兼署四川总督印务成都将军保宁奏拿获西洋人讯明解京折》，国立北平故宫博物院文献馆编：《文献丛编》（第十六辑），国立北平故宫博物院出版物发行所，1937年再版，第17页。

^⑦ 乾隆四十九年十一月十一日《寄谕山东陕西等督抚著一体严密查拿天主教》，《档案史料》（第二册），第546页。

正皈依公教，并得圣召殊恩，得升铎品，旋遂来鄂，襄助真福传教”；“一为张司铎（名未详），北京人，父母皆外教。公自奉教后，即被纳匝禄会士收为门下，迨发愿晋铎，始来鄂襄理教务，旋被真福遣往江南”；“一即宋司铎，洗名保禄，河南开封府人。幼时避难入京，一日叩公教堂门，教士怜而留之，养教兼施，才德并进，后升铎品来鄂，即由真福派驻上津堡会口，助理一切教务”；“此外又有二壮年教士，曰何依纳、沈方济各，均于一八零八年抵茶园沟”^①。除神父外，传道员们也要“为传教士们服务，作为向导或是翻译。一些还作为送信的人，带来补给和信件。”^②

2. 独立传教。大多数情况下，华籍神职人员或只身、或由人带路前往各处传教，为当地的新教徒付洗，并主持各项圣事，以此传播教义，安慰、鼓励教徒。比如前面提到樊守义神父，在宗室苏努家族的主要成员逐一去世、恢复黄带子身份后，“孑然一身，走遍直隶及辽东各地，抚慰教友，勉以忠勇。”^③再以四川为例，虽然18世纪30年代除李安德之外，还有“其他几名中国籍神父在这个省工作：苏宏孝、谷耀文、徐、李世音、以及李安德的神学院同班同学，党怀仁”^④，但进入50年代后，教务主要由李安德“一人在四川支撑了多年”。他在长上敦促之下用流利的拉丁文写日记，持续了十八年之久，记述了他的工作，所遭受的种种危险，和两次坐监的情形。“他支撑着四川的教务垂三十年；不只在那危机四伏的年限中维持现状，还能尽力使它发展。”^⑤

即使是在被捕判刑之后，华籍神职人员也不放过任何机会，于受刑之地积极传教，主持圣事。1752年8月，朱里官神父被捕，遂被流放至山东西北部，另一名与其一起的传道员则被流放至北京附近。在流放期间，他们俩逐渐与生活在附近村庄里的天主教徒们建立了联系。不久，约瑟夫·苏于1757年成为山东所有军队的将军，于是，北京的耶稣会士们请他照顾朱。将军叫朱到衙门来修理钟表，但事实上，朱是为天主教徒们举行圣事^⑥。

在独立传教的过程中，华籍神父们充分起到了主持核心作用：举行弥撒、倾听告解、施终傅礼和主持婚配仪式等。此外，他们还负有处理教会中世俗事物的职责，这些事情不便由外籍传教士公开去做。比如，1741年，李安德和党怀仁在成都签订合同买了一所房子；1743年，苏宏孝也买了一块价值130两银子的邻近下四乡会口教堂的地皮，为传教寻找合适的固定地点。苏宏孝还雇了一个讼师与一个有功名的人打官司，那

^① 成和德：《湖北襄郧属教史记略 刘董二位致命真福合传》，上海土山湾印书馆1921年，第3-5页。

^② Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, p. 471.

^③ 方豪：《中国天主教史人物传》（下），第34页。另，[法]费赖之：《在华耶稣会士列传》（下）第681页：“苏努全家或歿于谪所，或蒙赐还，以后守义则往来于直隶、辽东一带鼓励教民。”

^④ Robert Entenman, *The Problem of Chinese Rites in Eighteenth-Century Sichuan*, p. 131.

^⑤ 穆启蒙编著：《天主教史》（卷三），第269-270页。另，Kenneth Scott Latourette. *A History of Christian Missions in China*, p. 165：“1746年所有的欧洲传教士都被驱逐，只有一个中国神父李安德坚持对忠实的信徒们传教。1750年，另一个中国神父李世音开始帮助李安德工作。”

^⑥ Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, p. 465.

人企图霸占成都附近的双椽子的教会土地。^①当然，传道员们对于传教及稳定教徒的信仰来说，也同样发挥了很大作用。“尤其是在18世纪，作为当地社区的鼓舞者，他们的角色变得更加重要”。固定居住的传道员要“负责日复一日的社区领导工作”，“帮助神父教导新入教者和儿童”，“当神父不在时，指导祈祷，给予说教”；巡回的传道员则要“从一个村庄旅行到另一个村庄，在福音传道地和非天主教的地区扮演重要的角色”^②。长城某个关口外的一个传教区，在其首领热情的传教下，“他的兄弟、姻亲，他村庄里所有的村民，除了有两个人他没有说服以外，共有一百多人都进了基督教。”^③

此段时期内，华籍神职人员在积极发展本国传教事业的同时，亦开始往高丽传教。乾隆六十年（1795），华籍神父周文谟（雅各）进入高丽，开始了为期7年的传教事业，使其教友从400人发展到10000人^④。

四、华籍神职人员的传教特点

1. 以个人秘密活动为主。雍正、乾隆时期，公开的天主教堂基本已不存在，传教活动自然无法在公共场所大方进行，只可能转为秘密的地下活动。多数时间里，不管是外籍还是华籍神职人员，大多潜匿县及县以下的社会基层，分别联系、鼓励教友，“在私人住宅行圣事作弥撒。”^⑤此时，“北京教友唯一可以行礼之圣堂”，也只是德里格在北京为传信部教士所购之屋，因“耶稣会士初不愿教友进传信部教堂，乃不称此屋为‘堂’”，遂得以保存下来，所以在禁止教友进教堂之时，大受欢迎^⑥。何况，在全国禁教的情况下四处传教，不仅路途遥远，舟车劳顿，华籍神职人员还要时刻保持相当的警惕性，担心被捕。如樊守义神父探视苏努一家时，“须随商人步行而往，途中极为艰苦，满洲人与监视苏努一族之士卒，又时加恐吓”^⑦。随着禁教日益严厉，教案逐渐增多，华籍神职人员所冒的风险也越来越大，稍有风吹草动，必须及时藏匿，躲避追捕。

2. 收受番银。雍正、乾隆禁教时期内，华籍神职人员多从外国教会那里得到经济上的支援，以维持传教活动的开展。乾隆四十九年至五十年（1784-1785年）蔓延全国的教案中，被捕之华籍神职人员大多从外国教会获得过传教银两。乾隆四十九年十二月（1785年1月），在陕西被捕之刘西满供认：“十多年来，西洋原曾寄给我番钱六七

^① Robert Entenman: 《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第42-43页。

^② Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, p. 471.

^③ 《耶稣会传教士殷弘绪神父致本会杜赫德神父的信（1726年7月26日于北京）》，[法]杜赫德编：《耶稣会士中国书简集》（三），第203页。

^④ 穆启蒙编著：《天主教史》（卷三），第274-275页。

^⑤ 穆启蒙编著：《天主教史》（卷三），第268页。

^⑥ 方豪：《中国天主教史人物传》（中），第359页。

^⑦ 方豪：《中国天主教史人物传》（下），第34页。另，[法]费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，第681-682页。

次,每次四五十圆,俱从广东澳门寄至西安,交刘必约转寄。”^①乾隆五十年(1785年),在山东被捕的朱行义,“自三十五岁回福建即吃西洋人银,每年得番银八十圆。到德州后,年年从江西赣州帮粮船上舵工马西满寄来”^②。在甘肃被捕之华籍传教士刘多明我,“每年得受西洋人番钱八十五圆”^③。同年,山西也拏获有“号称神甫,得受番银之徐盖达诺。”^④另据两广被捕之顾士倣称:“西洋人规例,由该国大主教给以神甫名目者,每年给花银八十五圆,其由澳门洋人给以神甫名目者,每年给花银四十圆。该犯自三十年起,每年得受啰满花银四十圆”,直至三十六年啰满回国。而亦是神甫的艾球三,则“系西洋大主教给以神甫名目,每岁所得番银比该犯加倍”。^⑤

由巴黎外方传教会训练的那些华籍神职人员,也由该会提供津贴。18世纪40年代,支付给李安德和党怀仁每年80两,中国传道员张凤有30两,而欧洲传教士能拿到120两。然而,外国教会后来逐渐开始建议其薪俸由本地天主教徒们支付。这样,到1781年,华籍神父已完全靠中国天主教徒资助,不再从外方传教会接受薪俸了^⑥。

五、结 语

随着中国传教环境的日益恶化,外籍传教士日渐稀少,大部分传教任务只能落在华籍天主教徒身上。此时,“中国传教士靠他们自己创办中国的天主教社区,而且对中国教会的生存变得非常重要。他们由中国传道员们支持,在传教士们不在的时候主持天主教集会。”^⑦这对稳定与保持天主教徒的增长是极为重要的。“1786年在四川、云南、贵州有469个成年人受洗,1792年是1508人,1795年是1401人,1800年是1250人,而到1804年,受洗人数增加到2143人。在1756年,据说在四川有信徒四千,1792年估计达到两万五千人,而到了1801年,据记载有四万信徒。1799年贵州据说有六百天主教徒。”即便是“在乾隆五十年大教难后,到六十年禅位时止,中国教会大致平静,因此教务颇有进展,如北京这十年中,增加教友两千人,全国教友大约在15万到20万之间。”

乾隆四十九年至五十年(1784-1785)大教案,纵然严重打击了天主教在中国的传

^① 乾隆四十九年十二月初十日《陕西巡抚毕沅奏报拿获传习西洋教之刘西满等审供解京折》,《档案史料》(第二册),第616页。

^② 乾隆五十年二月十三日《山东巡抚明兴奏将西洋人吧咄哩哑破解京折》,《文献丛编》(第十五辑),第15页。

^③ 乾隆五十年正月十二日《福康安奏审讯教案人犯分别解京折》,《文献丛编》(第十五辑),第6页。

^④ 乾隆五十年二月二十一日《山西巡抚农起奏将天主教案内余犯审拟咨部折》,《文献丛编》(第十六辑),第20页。

^⑤ 乾隆五十年三月十五日《两广总督舒常广东巡抚孙士毅奏报审明习天主教各犯分别定拟折》,《档案史料》(第二册),第706-707页。

^⑥ Robert Entenman:《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》,第43页。

^⑦ Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, pp. 565-566.

播，各地的华籍神职人员也先后被捕不少。18世纪末，只有很有限的欧洲传教士在中国活动^①。至嘉庆八年，四川地区还曾“召集所属司铎十四位，内西士一位，华士十三位，会议中国传教事宜，凡三日议毕，缮录清楚，呈请罗马圣座核定，教皇以徐主教议定各节，尽善尽美，不惟命四川遵行，且嘱中国各省及附近中国之越南东京高丽等区，一体遵守，以昭划一。”^②这些都充分说明，天主教在中国的传播过程中，中国人的主体地位渐渐突显出来，神父、善会领袖、传道士等华籍神职人员逐渐成为天主教在中国的传教核心，成为维持和发展天主教的重要力量，推动了天主教在中国的本地化进程。从某种程度上说，天主教也开始成为中国人自己领导的宗教。而且，此段时期内的华籍神职人员，出身多为平民，其阶级、身份、地位决定他们不可能与上层社会平等交往，进入他们的圈子，并进而向其宣扬教义。何况，不论是在国内还是在国外接受教育、晋升神职的华人，所学习的也多以神学、拉丁文为主，即使接触到西方先进的科学技艺，也未能如之前的外籍传教士般成功吸引住士大夫们的注意^③，以学识或修养等来皈化大批士大夫的情况不复再现，传教的目标受众开始转为下层人民。清代学者徐珂即称该教“有佛家之神道作用，而无空寂之弊，有回教之坚忍不屈，而与人群无忤，对于中下社会，最为适宜。”^④因而，“教友都是些平民百姓：例如工匠、农民和渔夫；为便利传教工作，并为减低背教的危险”^⑤。由于入教者多为平民，以至于在听说教会考虑要停止给予不属于外方传教会的华籍神父薪俸，要依靠华籍天主教徒的捐款时，范益盛神父就指出：“几乎所有的四川天主教徒都是穷人”，只表示原则上同意这一步骤^⑥。

然而，归化平民百姓并不是件容易的事。受其接受教育程度的影响，大部分出身农村的平民都仅仅是接受了口传和最基本的教育，天主教教义和民间传统之间出现某种程度的同化在所难免。在传教和归化的过程中“始终都是一些被认为是神奇的事件鼓励民众们要求举行受洗”，于是，传教与信教的过程，不可避免的带上了神奇、神秘甚至迷信的色彩。如此，天主教教义究竟在何种程度上为中国人所接受，仍有待作进一步的深入探讨。

(责任编辑 辛岩)

^① Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, pp. 472-473.

^② 萧若瑟：《天主教传行中国考》，第403页。

^③ 参见拙作：《清雍乾禁教时期华籍天主教神职人员的培养》，（澳门）《文化杂志》中文版第55期，第49-58页。

^④ 徐珂编撰：《清稗类钞》第四册，（北京）中华书局1984年，第1956页。

^⑤ 穆启蒙编著：《天主教史》（卷三），第268页。

^⑥ Robert Entenman：《18世纪四川的中国籍天主教神职人员》，第43页。

雍乾禁教时期的华籍天主教神职人员

作者: [宾静, Bin Jing](#)
 作者单位: [暨南大学文学院历史系](#)
 刊名: [世界宗教研究](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
 英文刊名: [STUDIES IN WORLD RELIGIONS](#)
 年, 卷(期): 2007, ""(2)
 被引用次数: 0次

参考文献(73条)

1. [张维华](#) [明清之际中西关系简史](#) 1987
2. [Nicolas Standaert](#) [Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#) 2001
3. [萧若瑟](#) [天主教传行中国考](#) 1937
4. [王治心](#) [中困基督教史纲](#) 1970
5. [Robert Entenman](#) [The Problem of Chinese Rites in Eighteenth-Century Sichuan](#) 2001
6. [樊国梁](#) [燕京开教略](#) 1905
7. [张泽](#) [清代禁教期的天主教](#) 1992
8. [张洋](#) [清代禁教期的天主教](#)
9. [真福赵奥司定神父传](#) 1905
10. [天主教台湾地区主教团宣圣委员会](#) [中华殉道圣人传](#) 2000
11. [樊国梁](#) [燕京开教略](#)
12. [萧若瑟](#) [天主教传行中国考](#)
13. [Nicolas Standaert](#) [Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
14. [Nicolas Standaert](#) [Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
15. [乾隆四十九年十二月初十日《陕两巡抚毕沅奏报拿获传习西洋教之刘两满等审供解京折》](#) 2003
16. [Robert Entenman](#). [顾卫民](#) [18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#) 1998(02)
17. [Nicolas Standaert](#) [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
18. [Robert Entenman](#) [18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
19. [真福赵奥司定神父传](#)
20. [中华殉道圣人传](#)
21. [Robert Entenman](#) [18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
22. [穆启蒙](#). [侯景文](#) [天主教史](#) 1996
23. [乾隆五十年正月十二日《福康安奏审讯教案人犯分别解京折》](#) 1937
24. [同上](#)
25. [Robert Entenman](#) [18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
26. [丛林](#). [李梅](#) [严嘉乐从北京寄给布拉格尤利乌斯·兹维克尔的信\(1725年11月20日\)](#) 2002
27. [Kenneth Scott Latourette](#) [A History of Christian Missions in China](#) 1929
28. [朱静](#) [耶稣会传教士巴多明神父致本会杜赫德神父的信\(1734年10月15日于北京\)](#) 2001
29. [费赖之](#). [冯承钧](#) [在华耶稣会士列传及书目\(下\)](#) 1995
30. [萧若瑟](#) [天主教传行中国考](#)
31. [耶稣会传教士巴多明神父致本会杜赫德神父的信\(1734年10月15日于北京\)](#)

32. [费赖之 在华耶稣会士列传及书目](#)
33. [荣振华, 耿昇 在华耶稣会士列传及书目补编](#) 1995
34. [徐宗泽 中国天主教传教史概论](#) 1938
35. [Robert Entenman 18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
36. [耶稣会传教士顾泽泽神父致本会某神父的信\(1730年2月\)](#)
37. [龙思泰, 吴义雄 早期澳门史](#) 1997
38. [方豪 中国天主教史人物传\(下\)](#) 1988
39. [费赖之 在华耶稣会士列传\(下\)](#)
40. [杜赫德 耶稣会士中国书简集\(三\)](#)
41. [费赖之 在华耶稣会士列传\(下\)](#)
42. [Kenneth Scott Latourette A History of Christian Missions in China](#)
43. [乾隆五十年二月初七日《兼署四川总督印务成都将军保宁奏拿获西洋人讯明解京折》](#) 1937
44. [乾隆四十九年十一月十一日《寄谕山东陕西等督抚著一体严密查拿天主教》](#)
45. [成和德 湖北襄郢属教史记略 刘董二位致命真福合传](#) 1921
46. [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
47. [方豪 中国天主教史人物传\(下\)](#)
48. [费赖之 在华耶稣会士列传\(下\)](#)
49. [Robert Entenman The Problem of Chinese Rites in Eighteenth-Century Sichuan](#)
50. [穆启蒙, 侯景文 天主教史](#)
51. [Kenneth Scott Latourette A History of Christian Missions in China](#)
52. [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
53. [Robert Entenman 18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
54. [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
55. [耶稣会传教士殷弘绪神父致本会杜赫德神父的信\(1726年7月26日于北京\)](#)
56. [穆启蒙, 侯景文 天主教史](#)
57. [穆启蒙, 侯景文 天主教史](#)
58. [方豪 中国天主教史人物传\(中\)](#)
59. [方豪 中国天主教史人物传\(下\)](#)
60. [费赖之 在华耶稣会士列传及书目](#)
61. [乾隆四十九年十二月初十日《陕西巡抚毕沅奏报拿获传习西洋教之刘西满等审供解京折》](#)
62. [乾隆五十年二月十三日《山东巡抚明昉奏将西洋人吧咄哩啞噉解京折》](#)
63. [乾隆五十年正月十二日《福康安奏审讯教案人犯分别解京折》](#)
64. [乾隆五十年二月二十一日《山西巡抚农起奏将天主教案内余犯审拟咨部折》](#)
65. [乾隆五十年三月十五日《两广总督舒常广东巡抚孙士毅奏报审明习天主教各犯分别定拟折》](#)
66. [Robert Entenman 18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)
67. [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
68. [Nicolas Standaert Handbook of Christianity in China, Volume one:635-1800](#)
69. [萧若瑟 天主教传行中国考](#)

70. [清雍乾禁教时期华籍天主教神职人员的培养](#)
71. [徐珂 清稗类钞](#) 1984
72. [穆启蒙、侯景文 天主教史](#)
73. [Robert Entenman 18世纪四川的中国籍天主教神职人员](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [郑琪 雍正时期禁教政策与禁教时期的天主教—理论界2010,“\(2\)](#)

基督教之天主教自明末清初三度传入我国后,曾一度辉煌,但好景不长,不久就在华遭到严禁,由康熙提出,全面实施于雍正;表面上由礼仪之争引起,实质则是不能见容于封建大一统的中央集权专制主义。为此,结合剖析雍正即位时的禁教过程,从雍正帝禁教措施的出台、禁教的具体措施、禁教特点及禁教结果四个方面客观全面地考察雍正帝的天主教政策。

2. 会议论文 [胡忠良 从清代档案看“百年禁教”时期西洋天主教在华内陆的潜渗及生存状态](#) 2005

明末清初,以利玛窦、汤若望为代表的西方天主教士,成功进入中国,开辟传教事业。康熙末,中西方文化冲突日益激化,酿成“礼仪之争”,触痛清统治者神经,禁教之事始复提出。之后,雍正、乾隆、嘉庆、道光等几代皇帝,皆恪守祖训,禁教之焰日炽,遂出现“百年禁教”局面。这一时期,天主教在华虽被明令严禁,却一直禁而未绝,主要表现为西洋传教士前仆后继不断秘密潜入内陆,内陆教会转入地下依然顽强坚持于僻乡穷壤,其间大小“教案”、“教难”旋踵频仍。本文拟据新整之清宫档案,对“百年禁教”时期西洋天主教在华内陆的潜渗及其生存状况做一初步考察。

3. 学位论文 [郑琪 清雍正帝的天主教政策](#) 2007

明清之际的中西文化交流是以西方传教士为媒介的。当时来华的主要是天主教耶稣会士。他们代表欧洲反宗教改革的保守势力,来华的目的是为了传播天主教。而中国的强大实力,经济文化的发展水平,又使他们不得不采取“适应策略”,以西方的科学技术作为敲门砖。两种文化相遇,矛盾和冲突不可避免。目前史学界对于明清之际西方入华天主教活动的研究多集中于明末清初(明万历至清朝康熙年间)那一段中西文化交流史的研究上,而对于清代帝王,特别是对雍正的禁教政策的研究则颇嫌不够。本论文就从雍正的禁教政策展开,它对雍正的禁教思想、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索;另一方面又对雍正禁教的特点及结果进行了详细分析。

本论文着重剖析雍正即位时的禁教政策,从雍正帝禁教的历史背景、禁教措施、禁教特点及禁教结果四个方面客观全面地考察雍正帝的天主教政策。

第一个大问题介绍雍正禁教的历史背景,从天主教来华背景入手,重点叙述康熙末年礼仪之争之后康熙对天主教政策的变化,又分析了雍正禁教的根本原因,从而得出结论雍正禁教措施的确立决不是一时冲动,而是有它深刻的历史背景,是康熙禁教政策的自然延续。

第二个大问题介绍雍正的禁教措施,首先叙述雍正禁教政策的出台,然后介绍雍正禁教的具体措施。

第三个大问题分析雍正禁教的特点,虽然是有步骤地进行却是严中有宽、禁而不严。

第四个大问题分析雍正禁教的结果,虽然严重打击了天主教在中国的势力,中西大规模交往活动从此减少但仍在进行。

总之,基督教之天主教在华遭到严禁,首先由康熙提出,全面实施于雍正;表面上由礼仪之争引起,实质则是不能见容于封建大一统的中央集权专制主义。随着以后对天主教性质判定的变化,禁教政策也就越来越严厉。这种情况一直维系到道光年间,直至鸦片战争时期才发生变化。

4. 期刊论文 [孙建党、王德林 试析越南阮朝明命时期的禁教政策及其影响—河南师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#)

2001, 28(3)

近代法国在亚洲传播天主教,弘扬基督教文明,是其对远东进行殖民扩张的重要精神动因。越南是中国近邻,传统上受儒学浸染至深。明命统治时期更是全面推行中国模式,竭力以儒家思想来维护正统的封建统治。天主教的传入与越南现存的社会秩序和传统文化格格不入,明命禁教很大程度上是西方基督教文明和东方儒学文化激烈冲突的结果。另一方面,传教士和教民不断卷入当时越南国内的叛乱事件,危及阮朝中央政权的巩固,是明命严厉禁教的直接原因。明命禁教对越南近代历史产生了深刻的影响。首先,明命由对天主教的强烈反感而走上极端,驱逐、惩罚甚而大肆杀戮西方传教士和教民,到严禁洋人入境,最后导致闭港政策的推行,对越南的社会、政治、经济发展具有很大的消极影响。其次,明命的禁教政策对法国在远东的殖民扩张利益是一个沉重的打击,造成越法关系日趋紧张,并最终成为法国侵略越南的借口。

5. 学位论文 [滨静 清代禁教时期华籍天主教徒的传教活动研究\(1721—1846\)](#) 2007

清代中期,受“礼仪之争”等因素的影响,自康熙末年开禁,至鸦片战争后,朝廷禁传天主教,天主教在中国的生存状况发生重大变化,公开传教成为非法,传教活动陷入困境。这段时期内,外籍传教士先是被逐,后是被杀,传教任务开始逐渐落到本地的天主教徒身上。在以皇帝为首的中央朝廷、地方政府不断地镇压下,华籍天主教神职人员及普通教徒承担了大部分的传教工作,利用各种方式在私底下坚持传播天主教。

本文主要对清代禁教时期华籍天主教徒的传教活动展开研究,尝试从华籍天主教徒在传教过程中所扮演的角色入手,分析探讨此段时期内华籍天主教徒的身份构成、分布地区,说明他们对这段时期内天主教在中国的传播所作的贡献。论述主要以华籍天主教徒在教内是否担任传教专职,即神职人员和普通教徒两大部分来分别对其开展的活动进行讨论,同时,鉴于经济、文化等方面与一般民众有所区别,将政治、经济地位、身份较高的奉教皇亲官员(如苏努家族)与普通教徒区分开来,分别进行探讨。通过说明华籍神职人员的培养、传教方式,以及奉教皇亲官员和一般教徒的传教方式、特点等,阐述此段时期内华人主体为天主教在中国的传播做出了较前期更大的作用,推进了天主教在中国的本地化进程,并分析在这一中西文化冲突中,华人在接受天主教教义时的特点,以及禁教给天主教在中国的传播所带来的影响等。

6. 期刊论文 [滨静 论禁教时期华籍教徒辅助外籍教士传教的方式及特点—以乾隆十九年江苏张若瑟教案为例—江苏](#)

[社会科学](#)2006,“(3)

“礼仪之争”后,天主教在中国的传播进入了百年禁教时期,外籍传教士在中国的处境日益艰难,传教重任逐渐转移到华籍天主教徒肩上。本文以乾隆十九年江苏张若瑟教案为例,对可能被忽视的一个群体—华籍普通天主教徒的活动加以分析,探讨此间他们辅助外籍传教士开展传教活动的方式及特点。

7. 期刊论文 [赵德宇 论16、17世纪日本天主教的荣衰—南开学报\(哲学社会科学版\)1999,“\(6\)](#)

天主教是在日本战国末期封建权力和传统社会价值观念相对虚弱的状态下,通过在日耶稣会的适应传教策略,以“福音”和外贸为武器而打入日本的,并在特定历史条件下满足了不同阶级的不同需求,从而形成了日本历史上史无前例的天主教热潮。但是,护教大名们的“经济头脑”清晰可见,织田信长的宽容也只不过是“两害之中取其轻”。统治阶级的这种态度也预示着天主教在日本的前景并不乐观。因为在封建社会里,对外来文化的取舍是统治者的“专利”,他们可以随时、任意决定某种文化的命运。当日本最高统治者取得封建权威并着手整饬集权统治秩序时,天主教便在劫难逃了,这正是日本统治者严厉禁教的最根本的原因。

8. 学位论文 [陶玲 明清时期君主对天主教的态度及其影响](#) 2006

明清之际,基督教第三次传入中国,传播者主要是耶稣会会士。他们采取了适应中国文化的策略,以使天主教能在中国扎根并推广。天主教在中国各阶层中都引起了反响,从下层民众到士大夫阶层,再到最高统治者皇帝,对天主教持有不同的态度。本文主要考察明清之际君主对天主教的“节取其技能,禁传其学术”的态度及产生的影响。“节取其技能”的宽容态度,使得东西方的文化交流成为可能。而“禁传其学术”的怀疑态度,导致最终的禁

教，中西方的交流中断。

全文由引言、正文、结语三部分组成。

引言部分简要介绍国内对此问题的研究现状及论文要解决的基本问题。

正文分五部分。第一部分主要介绍明末基督教传入中国，阐述基督教第三次传入中国所采取的不同于以前的传教策略；第二部分分析了明末皇帝对天主教的态度；第三部分分析了前清几位皇帝对天主教的态度，由容留到禁教；第四部分阐释中国的政教关系。第五部分讨论了君主对天主教的态度产生的影响。

结语总结全文，指出由于君主的容留态度，使得中西交流成为可能，使中国大开眼界。禁教中断了中西交流，但由于耶稣会的性质决定了他们带来的不可能是当时西方最先进的理念，因此不会对中国由中世纪转入近代起重大的促进作用。所以从是否有助于近代化的角度来看西学，由于传教士带来的并非先进的科学理念，对中国近代化起不到促进作用，那么清廷的禁教也就算不上是阻止中国近代化的政治因素。

9. 期刊论文 [陶飞亚. TAO Fei-ya 怀疑远人:清中前期的禁教缘由及影响 - 复旦学报\(社会科学版\) 2009, "" \(4\)](#)

中国史学家一般认为在晚清不平等条约时代后才有反基督教运动,而忽略了清中前期长期存在的禁教和反教。本文考察了康熙晚年禁教以后的历朝教案和不断强化的禁教措施,说明了清代在条约时代之前就厉行禁教的事实。康熙朝之后,清统治者有求于传教士处日益减少,对西方文化也缺乏兴趣,传教士没有了像过去那样有效的交换传教许可的手段,随着天主教在中国的发展,统治者担心远人来华传教的政治动机,对传教士怀疑加剧,对西教误解很深。这些都推动了清廷厉行禁教。近代之后,政治上和思想上的反教传统与不平等条约的刺激一起对晚清政教关系的紧张和冲突产生了重要影响。直到戊戌维新和庚子事变后,这种传统才为新的认识所消解。

10. 期刊论文 [支强 试析清代“西洋人传教治罪”条例的形成——以“张铎德案件”为中心 - 法制与社会 2008, "" \(24\)](#)

《大清律例》之中一度载有“西洋人传教治罪”条例,作为清朝统治者制裁天主教传习活动的最主要的法律依据,却至今没有得到学界的足够重视,未见专门的研究成果产生。本文主要利用清代档案资料,从清代长期的禁教政策以及条例产生的独特时代背景出发,通过对嘉庆十六年发生在陕西的“张铎德案件”的考证、分析,着重论述了这一条例的产生过程。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_sjzjyj200702014.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 0f5d449f-36b7-4fd2-8256-9e4d006e3c12

下载时间: 2010年12月15日