

王明蓀主編

古代歷史文化

研究
輯刊

五編 第二一冊

晚清基督教政策之研究(1844~1911)

吳旭彬著

清代靳輔治理黃、淮、運三河研究

郭子琦著

花木蘭文化出版社

古代歷史文化

研究
輯刊

五編

王明蓀主編

第21冊

晚清基督教政策之研究
(1844~1911)

吳旭彬著

清代靳輔治理黃、淮、運三河研究

郭子琦著



國家圖書館出版品預行編目資料

晚清基督教政策之研究（1844～1911） 吳旭彬 著／清代
輔治理黃、淮、運三河研究 郭子琦 著 — 初版 — 新北市：
花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+132 面 + 目 2+104 面；19×26 公分
（古代歷史文化研究輯刊 五編；第 21 冊）

ISBN：978-986-254-434-1（精裝）

1. 基督教史 2. 宗教政策 3. 水利工程 4. 清代

618

100000593

ISBN-978-986-254-434-1



古代歷史文化研究輯刊

五 編 第二一冊

ISBN：978-986-254-434-1

晚清基督教政策之研究（1844～1911）

清代輔治理黃、淮、運三河研究

作 者 吳旭彬／郭子琦

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

印 刷 普羅文化出版廣告事業

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

電子信箱 sut81518@gmail.com

初 版 2011 年 3 月

定 價 五編 32 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

晚清基督教政策之研究

(1844~1911)

吳旭彬 著

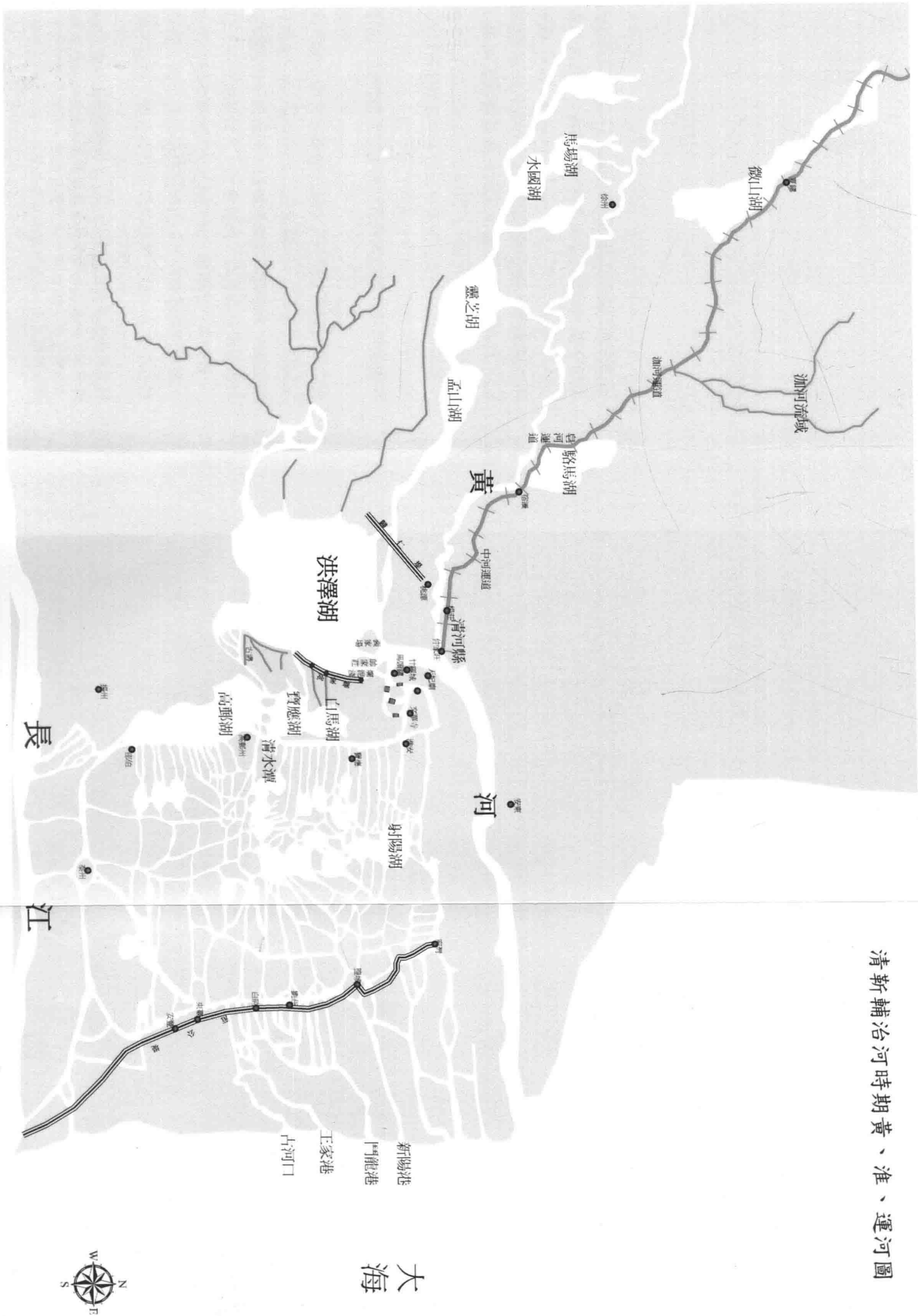
作者簡介

吳旭彬，1974 年出生於臺灣台北，國立中興大學歷史系碩士、博士班研究生，於朝陽科技大學、台中技術學院等大專院校擔任兼任講師工作。主要研究領域為中國現代史、中外關係史。編著《世界文化史》、《歷史 A》、《歷史 B》等多部中學教科書。

提 要

本文「晚清基督教政策之研究（1844-1911）」，除緒論、結論外，共分為三章。第一章為北京條約前的基督教政策。「北京條約」是基督教傳入中國的關鍵點，在此之前，基督教基本上是處於寬禁的地位，政府有條件的開放民眾信仰基督教。本章的內容主要在敘述清代基督教禁教政策的形成及其崩潰的過程，以及晚清士紳對基督教的認識，和道咸時期清廷限教政策的具體內涵。第二章為北京條約後的基督教政策。英法聯軍後，清廷因條約的規定確立宗教自由的原則，在這解禁的過程中清政府作了哪些因應的措施，而面對此一結構性的轉變對基督教有何重要的政策宣示，重點在闡述清廷處理教案的基本原則、以及採取了哪些步驟來抑制教案的發生，以及清廷將教案地方化的努力。第三章為庚子拳亂後的影響。義和團可以說是一次大規模的教案，此時距基督教正式解禁也有將近 40 年的時間，在這漫長的歲月裡，基督教不僅沒有消除中國百姓的疑慮，反而激發出這一場驚天動地的反教事件，面對這樣的結果教中人士有何反省呢？而一般中國百姓在經歷了這樣一場災難，雖然抒發了平日對基督教的不滿，但也為國家帶來巨大的傷害，相形之下可謂得不償失，因此對這種暴力攻教的手段，中國士紳作了哪些反省呢？清政府面對這樣的結果其政策面又作了哪些調整？此為本章所欲討論的內容。

清新輔治河時期黃、淮、運河圖





目 次

緒 論	1
第一章 北京條約前的基督教政策	11
第一節 禁教政策的形成與崩潰	12
一、「禮儀之爭」的影響	12
二、禁教法律的制訂	15
三、禁教政策的崩潰	19
第二節 士紳對基督教的認識	24
一、士紳對傳教動機的質疑	25
二、基督教與邪教形象重疊	27
三、傳教士對士紳特權的侵犯	30
第三節 道咸朝的基督教政策	33
一、嚴禁傳教士進入內地	33
二、限制信教者的身份	35
三、崇正學，以黜邪教	40
小 結	42
第二章 北京條約後的基督教政策	45
第一節 英法聯軍後局勢的改變	45

一、宗教自由的確立	46
二、法國取得保教權	50
三、總理衙門的成立	53
第二節 中央政府對基督教的政策指示	57
一、處理教案的基本原則	57
二、制訂傳教章程與保護教堂	60
三、試圖削弱法國保教權	68
第三節 教案處理地方化	76
一、加重地方官員處理教案的責任	77
二、地方自行設立處理教案的機構	79
三、地方官員自行商訂傳教章程	81
小 結	84
第三章 庚子義和團後的改變	87
第一節 義和團的騷亂	87
一、民教關係的緊張	88
二、義和團的興起	90
三、戰事的發生與結局	94
第二節 民間和教會的反省	98
一、民間的反省	99
二、教會的反省	102
第三節 拳亂後的基督教政策	107
一、修約的努力	107
二、嚴懲護教不力的官員	114
小 結	116
結 論	119
參考書目	125

緒論

本文所探討的基督宗教泛指天主教（Catholic）和宗教改革後所產生的各派新教（Protestant，中國譯名為新教、耶穌教、抗議派等）而言，並不包括流行於東歐和俄羅斯的東正教（Orthodoxy）。

回顧基督教傳入中國的歷程，可大致可區分為幾個階段：唐貞觀九年（635）阿羅本（Alopen）所傳入的景教及元代天主教使節柏朗嘉賓（Le Franciscain Jean de Plan-Carpin）的出使蒙廷。名稱雖異，但兩者皆是基督教的一支，同宗而異派〔註1〕。在這兩個階段中，皆因皇帝和官員的提倡而興盛一時，然並不注重向下紮根的工作，故一般平民百姓甚少信仰，因此等到失去政治力的護持，也就煙消雲散。故自唐武宗滅佛波及景教以及元朝覆滅後，基督教便甚少出現在中國境內。

基督教絕跡中土兩百多年後，明末耶穌會士滿懷宗教熱忱再度叩開中國大門，本著「學術傳教」的方式，與中國傳統文化盡量調和，以學術、科技為傳教的重要媒介，進而吸引知識份子的認同。這種傳教方式自明末一直延續至清初，取得相當大的成功。不少達官貴人、社會名流，都在這種傳教方式下成為信徒，而中西文化也因這種傳教方式而互相交流，呈現出一片榮景。

但好景不常，清康熙年間，因中國教徒祭祖拜孔涉及偶像崇拜的爭議，教廷和清政府各執一詞，勢不相容，導致欣欣向榮的傳教光景，在皇帝的諭

〔註1〕西元五世紀時，君士坦丁堡的主教聶斯脫里（Nestorius）因對於基督教義的解釋與西方教會的傳統解釋產生歧異，其學說被羅馬帝國斥為異端。隨後聶斯脫里的信徒輾轉往東方傳布其學說，至唐貞觀九年（西元635年）傳至中國，其教乃被稱為「景教」。元代稱呼基督徒為「也里可溫」，蒙古語的意思就是福份人、或有緣人、或即「奉福音之人」。

旨下成爲泡影〔註2〕。從康熙末年到鴉片戰爭之前，中國採取禁教的政策，將基督教視同白蓮教等民間秘密宗教而一體禁絕。在這大約百年的期間，官方取締雖時鬆時緊，但大體而言官方明令禁止傳播基督教，教士和教徒皆受到政府的取締，教會史上稱之爲「百年教難」。

道光二十二年（1842）南京條約簽訂後，中國被迫走向世界，國家利權也隨之逐次奉送給列強，開啓中國人苦難的年代。與此同時，清廷禁教的命令也一步步的解除。從中法《黃埔條約》、中美《望廈條約》開始准許外人在通商口岸建禮拜堂，到中法《北京條約》准許外人進入內地遊歷並租買田地，十字架也就同時由沿海深入廣大的內陸，最後達到無處不有禮拜堂的地步。

照常理而言，宗教具有撫慰人心的作用，在人們感到最苦難的年代，應該就是宗教力量最強大的時候。但在清末，基督教務的推展並不順遂，所能吸引到的教徒，皆是社會下層群眾〔註3〕。稍具知識水準的百姓對基督教仍是心存惡感，由儒家思想出發，大舉質疑基督教義的合理性，寫出許多攻教揭帖。到後期甚至連這一層邏輯外衣也隱去，直接出於情緒性的攻擊謾罵，詞語粗俗不堪〔註4〕。並且就在知識份子的引導輿論之下，各處民教衝突事件屢屢發生，教務成爲清政府最感棘手的問題之一。

晚清所遭遇到的最大困難之一，莫過於對外交涉，其中又以通商和傳教最爲重要。基督教的傳播自道光二十四年（1844）中法《黃埔條約》天主教馳禁後所引伸出來的教案問題，可說一直困擾著整個清末政局，層出不窮的教案遂成爲晚清最引人矚目的現象之一。事實上，教案原本是指與邪教相關的裁判案件，至鴉片戰爭後因基督教與民間社會的糾紛不斷，「教案」遂專指晚清與基督教交涉事件的專門用語〔註5〕。綜觀晚清幾十年的時間，幾乎年年

〔註2〕 雍正元年（1723）正式頒佈禁教明詔，所有西洋人，除在京效力的人員外，一律送往澳門，各天主堂改爲公所。程宗裕：《教案奏議彙編》（台北：國風出版社，民國59年），卷首〈恭錄歷朝諭旨〉，頁14。

〔註3〕 劉錦藻在《清朝續文獻通考》有言：「中國循規蹈矩之人斷不信天主教，入教者泰半下流爲所誘惑」。劉錦藻：《清朝續文獻通考》（台北：新興書局，民國52年），卷三四九，頁10919。

〔註4〕 參見王明倫編：《反洋教書文揭帖選》（濟南：齊魯書社，1984年6月）。

〔註5〕 關於「教案」一詞的定義頗爲分歧，目前學界對教案一詞的解釋主要分爲幾種：（一）指的是有關基督教紛爭事件的總稱；（二）教士與教民與中國官民所發生的訴訟、交涉事件；（三）中國官民對教會勢力的排斥、攻擊行爲。本文所謂的教案，含意取其寬，泛指因基督教傳布行爲而引發的中外交涉事。李若文：〈晚清教案的回顧與展望〉，國史館主辦：「中華民國史專題第四屆討

皆有教案，參與反教的社會成員從一般平民、秘密會社到飽讀詩書的官紳，幾乎是涵蓋了社會上的各個階層。而發生教案的地點，從華洋雜處的大城市，到窮鄉僻壤的內陸，可以說只要有傳教士的地方，就曾發生反教事件。整個清末教案的發展，呈現的正是如此繽紛而繁複的面相。

中國百姓在面對勸人為善的基督教，為何會表現出如此強烈的反抗性？這個饒富趣味的問題，便是學者亟欲想探究的真相。歷來的研究，將晚清反教的原因歸納為兩個因素：第一是帝國主義利用宗教侵華說。中國百姓抗拒基督教的主要原因，是基督教在華事業沾惹了帝國主義的色彩，民眾看到了隱藏在上帝十字架下的船堅炮利，遂將基督教與鴉片戰爭以來的割地、賠款等種種屈辱可恥之事劃上了等號。所以說晚清的教案史便是一部反洋教鬥爭史〔註6〕，是一部「帝國主義利用宗教的侵華史」〔註7〕。尤其保護傳教的條款列在代表西方國家利益的不平等條約之中，更是中國控訴基督教與帝國主義結合的鐵證〔註8〕。首任教廷駐華宗座代表剛恆毅（Card. Celso Costantini）也承認，因教會與西方政治勢力太過接近，使「本地人認為傳教帶有侵略的成分，是外國人的滲透」〔註9〕。而若干傳教士不合時宜的舉動，如動輒介入民教訴訟、濫用服儀輿仗；列強將教會視作本國在華勢力的延伸，教案發生後屢屢以武力逼迫清廷做出有利己方的裁決，並經常利用教案作為要挾額外政治利益的藉口尤其加深了百姓仇視基督教的情緒。

其次是「文化衝突說」。王文杰所著《中國近世史上的教案》一書中，羅列了咸豐六年（1856）至光緒二十三年（1897）所發生的七十餘件教案，詳細分析教案的起因、經過、清政府的處置等，得出「教案算是中國舊傳統舊禮俗對新的西洋宗教勢力的排斥和鬥爭，它是中西精神文化的衝突」〔註10〕。

論會——民國以來的史料與史學」論文（國家圖書館國際會議廳，民國86年12月），頁2。其他意義相類似的用語尚有，「民教衝突」、「仇教」、「鬧教」、「打教」等，皆是在清廷官方檔案中稱呼民眾反西教的用語。

〔註6〕最能反映這種看法的著作是李時岳：《近代中國反洋教運動》（北京：三聯書店，1962年）。

〔註7〕顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，1991年12月第二版），陳旭麓序言。

〔註8〕葉仁昌：《民九至民十七反教與護教言論中之政治課題》（台北：台灣大學政治學研究所博士論文，民國78年），頁17～18。

〔註9〕剛恆毅：《剛恆毅樞機回憶錄——在中國耕耘》上冊（台北：天主教主徒會出版，民國67年），頁34。

〔註10〕王文杰：《中國近世史上的教案》（福州：協和大學中國文化研究會，民國36

既然是「文化衝突」，那麼，傳統儒家知識份子抗拒基督教的思想來源何在？西方學者柯保安（Paul A Cohen）《基督教與中國》檢視了儒家知識份子反對佛、道二教的歷史，認為中國社會向來把正道、邪道二分對立，對於與儒家言論不同的所有宗教，皆視為邪教而給予打擊。此一「反異端傳統」（Antiheterodox tradition）便是晚清中國人，反對基督教的思想根源；再依附於自十九世紀以來的排外動機上，遂形成一連串的反教暴動。〔註 11〕

誠然基督教與帝國主義千絲萬縷的關係，是基督教在華傳播的一大憾事，也是日後遭到國人拒絕的主要肇因〔註 12〕。但將傳教士視為帝國主義的爪牙，未免也失之偏頗。若干傳教士的行事作風確有惹人非議之處，但絕大部分的傳教士遠從千里之外來中國傳教，對傳播基督福音的熱情自是不容抹煞。他們傳教的過程中不斷開辦醫院、育嬰堂、養老院等慈善事業，對中國貧苦無依的百姓，確實付出了人道的關懷。況且，傳教士所創辦的學校、報紙、期刊等文教事業，對於中國民智的啓發及西學的傳播，也做出了重大的貢獻。晚清教案的成因有其多樣性，僅僅用帝國主義侵略的概念，涵括十九世紀以來的中外接觸，恐怕失之偏頗，也不足以解釋不同文化接觸時所激發的所有動態。因此，近年來對於晚清傳教士的評價，漸趨於公允，除肯定傳教士對中國走向現代化的貢獻外，對於晚清反教的原因除了從政治因素解釋外，也努力從文化、社會及心裡各層面來加以解釋。

而中國是否有柯保安所提的「反異端傳統」。葉仁昌在研究商周的神權政治、兩漢的陰陽五行、道教的政治走向以及佛教的教義與政治角色的中國化後，認為中國正統關異端的現象的確存在，但卻不是中國傳統政教關係的常模。只要能滿足秩序意識的宗教，政府通常持寬容、吸納與轉化的立場，經過整合後該宗教就成了正統的一部份〔註 13〕。也就是說中國並沒有任何反洋教、反邪道的傳統，但確有一個嚴格控制宗教的長期傳統。任何宗教都必須納入政府所設定的功能和活動範圍內，消極的不能構成對傳統禮教或皇帝權威的挑戰，積極的則要協助政府推行各樣的政令，促進社會的安定繁榮

年），頁 7。

〔註 11〕 Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860~1870*. (台北：虹橋書店，民國 61 年)。

〔註 12〕 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光出版社，民國 86 年），頁 159。

〔註 13〕 葉仁昌：〈明清基督教傳入以前中國政教關係的傳統〉，《新竹師院學報》第五期，頁 332。

〔註 14〕。因此，晚清中國士紳的反教不在於中國有「反異端」的傳統，而是基督教的傳教與西方列強的條約利益勾串在一起。這使傳教不再是宗教問題、更不是純粹的內政問題，而是必須與西方列強協調談判的政治問題、外交問題。基督教衝撞了傳統的政教關係，更因有外國政府的支持，以致神權完全不受王權的管轄，傳教士毫無忌諱的挑戰傳統，逾越了禮教與王法的管轄範圍，導致了晚清社會對基督教的強烈敵視。

中國與西方在不同的文化涵養下，當然會具有不同的風俗習慣、生活方式、倫理道德和價值觀念，但不同的文化相接觸仍然可以相安無事，並不必然會發生暴力衝突。這可以從禮儀之爭發生前，天主教在中國的傳教事業欣欣向榮得到證明。而分析晚清知識份子的反教言論，從儒家傳統思想出發以反對基督教的傳播，自是在情理之中。較為突出的則是懷疑外人傳教的政治陰謀、將基督教的儀式誤解為淫穢邪行、甚至將基督教視為傳統教門會黨的一類而反教〔註 15〕。也就說拒斥基督教政治因素遠大於宗教、文化因素。因此，呂實強認為反教的動機必須從兩個不相同的思想文明，作深入的分析研究才可能得出答案。基督教義與儒家思想並非水火不容，之所以會在傳教的過程中引發爭議，實出於傳教士的傲慢自大、中國百姓的愚昧無知以及中國官場積弊已深等人類貪婪自私的因素〔註 16〕。中國百姓並沒有強烈的反對基督教義，對這個外來宗教並不仇視，其所反對的是傳教士不符合基督精神的行為。〔註 17〕

另外，教會母國對傳教士的態度，也足以左右教案發生的規模及頻率。

〔註 14〕 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁 91。

〔註 15〕 關於晚清知識份子反教言論的分析參見，李恩涵：〈咸豐年間的反教言論〉、〈同治年間的反教言論〉，收入中華文化復興運動委員會主編：《中國近代現代史論集（第四篇）教案與反西教》（台北：台灣商務印書館，民國 74 年）；呂實強：〈晚清知識份子反教言論分析之一——反教方法的倡議（1860~1898）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第四期（上），1973 年；呂實強：〈晚清官紳反基督教言論中民族意識的檢討（1860~1898）〉，收入《歷史與宗教——紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》（新莊：輔仁大學出版社，民國 81 年）。

〔註 16〕 呂實強：《中國官紳反教的原因（1860~1874）》（台北：中國學術著作獎助委員會，民國 74 年三版）。而關於基督教與中國宗教（此指儒、道、佛三教）的細緻比較分析，參見秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》（北京：三聯書店，1997 年 7 月）。

〔註 17〕 顧長聲：〈傳教士與近代中國文化交流——兼評《劍橋中國晚清史》關於基督教在華活動的論述〉，《歷史研究》，1989 年第三期，頁 63。

晚清在中國擁有龐大傳教事業的國家，天主教以法國為首，新教以英美為首。法國一般視在華傳教為其擴大在華政治影響力的工具〔註 18〕。因此，對傳教士的支持不遺餘力，每逢有教案發生定可見法使攘臂而起，動輒要求賠款、懲兇。動用武力支持傳教的結果，只是使各地天主教教案越來越多。而新教的英美兩國，較重視在華的商業利益，不願因傳教問題而傷害兩邊的關係，較少動用武力支持傳教士的要求；英國甚至想要遏止傳教士製造麻煩，以免危及帝國在華的商業利益〔註 19〕。因此，新教所引起的教案遠比天主教來的少〔註 20〕。這也從反面證明了晚清教案的發生，實非「文化衝突」，更多的是政治與外交的因素。

關於教案的區域研究也是方興未艾。幾乎每個省分都有學者針對各省的特殊性，作當地民教關係的研究，希冀能從個別的區域研究中，重整出晚清教案的全貌。如江蘇省因民性謹慎冷靜，士紳反教多以現實利害觀點切入，不像他省多訴諸於情感，故蘇省教案不至於太過激烈。而反教案件多發生在傳教事業發達的蘇州府地區，說明教案的多寡與傳教事業之興盛有必然的關係，其中又以天主教居多，這都表明了教案的肇始，與傳教方法、傳教士對教民的态度以及傳教母國對教士的态度，均有密切關連〔註 21〕。四川省因其

〔註 18〕 曾任法國駐華公使的施阿蘭 (A. Gérard)，在其回憶錄裡寫到：「自從 1844 年，保護天主教會和傳播我們的文化，一直是我們干預中國和經略印度支那的主要動機。……在羅馬教廷方面，它把這個保護教會的特權和任務留給法國，為的是我們能夠再新的年代裡始終保持和延續我國在精神和道德文明方面的領導地位。」充分說明了法國保護在華天主教會的動機。參見法·施阿蘭著、袁傳璋譯：《使華記》（北京：商務印書館，1989 年），頁 2～3。

〔註 19〕 大多數的英國官員根本或沒有期望「通過傳教士影響來促進」女皇陛下政府的政治和經濟利益，相反，他們認為傳教士是順利發展中英貿易的障礙。參見柯文 (Paul A. Cohen) 著、林同奇譯：《在中國發現歷史》（板橋：稻香出版社，民國 80 年），頁 150。而英國官員試圖控制傳教士的努力，參見 Edmund S. Wehrle, *Britain, China, And The Anti-missionary Riots 1891-1900* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966), P45-64。

〔註 20〕 當然除了母國政府的態度外，新、舊兩教傳教士的傳教方式也足以左右中國百姓對其的觀感。如以山東為例，新教教士較注重提升教友的素質、不隨便介入民教間的訴訟、行事較為低調以及注重籌辦慈善、教育事業，以致於晚清的山東官民對新教傳教士較具好感，而發生的教案也僅只有天主教的四分之一。參見陶飛亞：〈十九世紀山東新教與民教關係〉，《文史哲》，1991 年第一期，頁 24～28。

〔註 21〕 王樹槐：〈清季江蘇省的教案〉，收入中華文化復興運動推行委員會主編：《中國近代現代史論集（第四篇）教案與反西教》，頁 225～246。

特殊的地理位置，外力對該地區不易產生影響，但也因此，一旦受到刺激，反應也就特別強烈。且川人對基督教的反感，越來越與外人的侵略視同一體，隨著外患日深，教案規模亦愈趨擴大，光緒二十四年的余棟臣事件為川省反教運動的高潮。此後，地方士紳有感於僅憑民氣以多取勝的方式，並不能挽救國運，只會招致更大的災難，對基督教的看法隨之改變，從此未再有重大教案發生〔註 22〕。福建省的傳教事業以新教居多，尤以英國教會為主，故閩省的教案多與新教有關，且大多是傳教士與百姓間的租地糾紛，說明了閩省新教教案的特色。英國雖也積極的介入教案交涉，但與法國相比，手段較為溫和。這是因自同治以來，英國為維護在華的商業命脈，在外交上以穩定清廷政權為策略，故凡事以和為貴，並不支持以武力解決，故英國對教案的態度，雖積極但適可而止〔註 23〕。另外在個別教案的研究上，學者也投入了相當多的心力，發表的論文多如繁星。主要集中在幾起大規模的教案上，如咸豐十年貴州田興恕案、同治十年天津教案、光緒十七年長江各省教案、光緒二十一年成都教案和福建古田教案、光緒二十四年余棟臣反教案以及光緒三十二年南昌教案等，都對案件的還原、民眾反教的原因與清廷交涉的過程，做了清楚的描繪，更完整的呈現了晚清教案的面貌。〔註 24〕

〔註 22〕 呂實強：〈晚清時期基督教在四川省的傳教活動及川人的反應〉，收入中華文化復興運動委員會主編：前揭書，頁 279～322；李晉榮：《清季四川教案之研究》（台北：政治大學外交研究所碩士論文，民國 74 年）。

〔註 23〕 林文慧：《清季福建教案之研究》（台北：台灣商務印書館，民國 78 年初版）。其他的教案區域研究尚有史台麗：《晚清時期山西省的教案》（台北：文化大學史研所碩士論文，民國 82 年）；蔡蔚群：《清季教案研究（1859～1885）》（台北：師範大學歷史研究所碩士論文，民國 87 年）；李志剛：〈晚清廣東基督教教案之試析〉，《基督教與近代中國文化論文集》（二）（台北：宇宙光出版社，民國 82 年）。

〔註 24〕 張朋園：〈理性與傲慢：清季貴州田興恕教案試析〉，收入《中研院近史所集刊》第十七期（上）；唐瑞裕：《清季天津教案研究》（台北：文史哲出版社，民國 82 年）；費正清：〈天津教案背後的模式〉，陶文釗選編：《費正清集》（天津：天津人民出版社，1992 年）；蔡少卿：〈哥老會與 1891 年長江流域的反洋教鬥爭〉，《社會科學研究》，1982 年第五期。呂實強：〈揚州教案與天津教案〉，收入中國文化復興委員會主編：前揭書；張秋雯：〈光緒二十一年成都等處教案〉，收入中華文化復興委員會主編：前揭書；張秋雯：〈古田菜會的反教事件〉，《中研院近史所集刊》第十六期；涂鳴皋：〈余棟臣起義和「順清滅洋」口號〉，《社會科學研究》，1985 年第五期；呂實強：〈光緒二十四年余棟臣事件〉，收入中華文化復興運動推行委員會主編：前揭書；張秋雯：〈光緒三十二年的南昌教案〉，《中研院近史所集刊》第十二期。

如前所述，教案是清末西方宗教勢力入華後所產生的重大問題。以往的研究多偏重於中西文化思想的衝突、有關教案之始末及其影響、有關反教言論的分析與反教成因的探討等面相的研究。相較之下，清廷對基督教的政策則鮮少論及。于本源《清王朝的宗教政策》，雖是在討論整個清代的宗教思想和政策，但全書含附錄共分十七章，其中討論清代基督教政策的篇章就佔了九章，是近年來討論清代基督教政策最完整的一本專書。惟全書大量轉引他人著作的二手史料，對於清廷官方檔案較少查閱，導致在檔案中時時被引用的資料，該書卻說「未見原文」；且該書無引用書目，附註的格式也不符合史學論文的要求〔註 25〕。另外，王立新：〈晚清政府對基督教和傳教士的政策〉對清廷基督教政策進行研究。然而這篇小論文，是作者另一本專書《美國傳教士與晚清中國現代化》的其中一小節，在書中作為背景介紹則可，若單獨成篇，則內容稍嫌不足〔註 26〕。由此可見，學者對清政府的基督教政策，甚少進行整體性的探討，往往在提到晚清基督教政策時，一律以妥協、媚外視之。故古偉瀛認為「嚴格說來，學界迄今尚未對清末的基督教政策作一較翔實而平新的探討」〔註 27〕，實是中肯之言。因此，重新檢視晚清的基督教政策、清廷對於湧入中國的基督教有何看法，及作了哪些努力來規範或者說抑制基督教勢力的發展，就成為本文探討的重點。

本文在史料的運用上以清廷官方檔案為主，如道咸同三朝的《籌辦夷務始末》是以根據當時諭摺按時間先後彙編而成，雖內容刪改較少但缺乏中外往來的照會。所幸中央研究院依據總理衙門的清檔，編成《教務教案檔》，凡七輯二十巨冊，自咸豐十年（1860）總署成立起至宣統三年（1911）為止，將所有清廷處理教案教務的資料彙編，內含詔諭、奏疏、函札、照會、咨文、條規、告是、稟文、供單、清冊、詳文、檄文、揭帖、甘結、合同、廷寄等，可謂無所不包。分地區、分時間予以編排，誠然為研究清末教務教案交涉的

〔註 25〕 如在于書第 268 頁，提到同治四年總署與法使制訂的買地章程，該書稱未見原文。事實上在《教務教案檔》第三輯（一），同治四年一月二十五日，總署給法使的照會內便清楚的寫明此項章程，何來「未見原文」。參見于本源：《清王朝的宗教政策》（北京：中國社會科學院出版社，1999 年）。

〔註 26〕 王立新：〈晚清政府對基督教和傳教士的政策〉，《近代史研究》第三期，1996 年。這篇文章與王著：《美國傳教士與晚清中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997 年）一書中的第二章第三節，內容雷同。

〔註 27〕 古偉瀛：〈清末朝廷對於基督宗教的政策〉，收入鄭樑生主編：《第二屆中國政教關係學術討論會論文集》（台北：淡江大學歷史系，1990 年）。

珍貴史料。除此之外，中國的第一歷史檔案館與福建師範大學合編了《清末教案》，前三冊為中文檔案部分，年代從1842～1911年。第四冊為法國外交文件及傳信年鑑選譯。第五冊為美國對外關係文件及英國議會文件選譯。可惜目前所出版的僅止於前三冊中文檔案部分，及第五冊英美外交文件的選譯。而其中文檔案編排方式與《教務教案檔》不同，是以按年繫月的編年史方式編排，檢尋較為容易，可與《教務教案檔》互補不足。

本文題目為「晚清基督教政策之研究（1844～1911）」，在研究架構與章節內容上，除緒論、結論外，共分為三章。第一章為北京條約前的基督教政策，北京條約是基督教傳入中國的關鍵點，自此以後基督教不僅獲得完全合法的地位，各地方官還需保護各地傳教士及教堂的安全。在此之前，基督教基本上是處於寬禁的地位，政府有條件的准許信仰基督教。因此，本章主要的內容在敘述清代基督教禁教政策的形成及其崩潰的過程，以及晚清士紳對基督教的認識，和道咸時期清廷限教政策的具體內涵。

第二章為北京條約後的基督教政策。英法聯軍後，不僅中外交往的模式有著結構性的轉變，而清廷也因條約的規定確立宗教自由的原則。從此，橫亙在基督教前的一切障礙皆被掃除。在這解禁的過程中清政府作了哪些因應的措施，而面對此一結構性的轉變對基督教有何重要的政策宣示。首先詳述英法聯軍後局勢的轉變，包括了宗教自由的確立、法國保教權的取得、清廷成立總理衙門，成為一切洋務、外交的總匯等。其次則討論本時期清廷對基督教有何政策指示，論述了在這個階段清廷處理教案的基本原則、以及採取了哪些步驟來抑制教案的發生。最後敘述清廷將教案地方化的努力。

第三章為庚子拳亂後的影響。光緒二十六年的義和團運動，可說是一次大規模的教案，中國陷入了歇斯底里的反洋情緒，也招致了八國聯軍攻佔北京的慘劇。此時距基督教正式解禁也有將近四十年的時間，在這漫長的歲月裡，基督教不僅沒有消除中國百姓的疑慮，反而激發出這一場驚天動地的反教事件，面對這樣的結果教中人士有何反省呢？而一般中國百姓在經歷了這樣一場災難，雖然抒發了平日對基督教的不滿，但也為國家帶來巨大的傷害，相形之下可謂得不償失，因此對種暴力攻教的手段，作了哪些反省呢？政府面對這樣的結果其政策面又作了哪些調整？以上即是本章所欲討論的內容。最後則為結論。