

■ 文学

从纳妾问题看天主教在晚明的传播与接受

罗群

(浙江大学 人文学院, 浙江 杭州 310028)

摘要: 纳妾问题是晚明在华天主教发展中的一个巨大障碍, 是当时中西文化矛盾冲突的焦点之一。耶稣会传教士在对中国传统蓄妾习俗的批判中, 多立足于天主教教规和西方家庭伦理, 从制度失当和社会危害等外在层面进行论证。而中国士人教徒在接受天主教的过程中, 则多立足于儒家道德规范, 把遵守一夫一妻制视为守贞的修炼方法, 将之吸收内化为宋明工夫论的一项道德实践; 他们以“内圣外王”为出发点, 以改造晚明道德失范的奢靡风尚为目的, 希望能挽救大明王朝的社会危机。本文尝试从传播与接受的角度入手, 分析晚明天主教本土化的特殊历程, 探讨中西文化间对话及相融的可能性与现实性。

关键词: 晚明天主教; 本土化; 蓄妾制度; 道德修炼

中图分类号: B978

文献标识码: A

文章编号: 1008-472X(2008)06-0103-06

收稿日期: 2008-09-27

基金项目: 教育部哲学社会科学创新基地浙江大学基督教与跨文化研究中心项目成果之一

作者简介: 罗群(1969—), 女, 浙江杭州人, 浙江大学人文学院博士研究生, 浙江传媒学院讲师。

晚明天主教之入华, 给中国社会传统的伦理观念和礼仪习俗带来了巨大的冲击, 其中纳妾问题成了两种文化冲突的焦点。以何种角度批判中国传统的蓄妾制度, 才能尽量避免冲突、让更多士人可能接受天主教, 是耶稣会面临的一大挑战。另一方面, 中国士人以何种方式接受一夫一妻制的天主教伦理观, 并将之自觉内化为儒家伦理实践的一部分, 这实际上是晚明天主教本土化的一个实现过程。本文将从晚明耶稣会在这一问题上的策略及中国士人对此的反应, 探讨中西文化间对话及相融的可能性与现实性^①。

一、耶稣会之反对纳妾

明末耶稣会入华传教之初, 采取了适应主义的政策, 面对中西文化的差异和冲突, 多表现出宽容的态度, 甚至是后来成为康熙禁教之原由的中西礼仪之争, 在当时也尚未激化。而除礼仪问题外, “归化中国人的第二个障碍就是该国法律允许实行的蓄妾制, 这一点特别关系到那些有身份的人, 他们除了自己合法的妻子之外, 就尽可能多地纳妾”^[1]。耶稣会根据“十诫”之教义, 严格禁止纳妾, 要求“任何有意接受洗礼的人, 都要

从家中休掉其妾”^[2]。这一规矩实际上成了亲教士人受洗入教的最直接障碍。它从一开始就受到了许多反教士人的猛烈批判。

反教者对严禁纳妾教规的攻击主要集中在两个方面: 首先, 蓄妾制度在中国具有历史合法性, 一夫一妻制是西方制度, 不可“以彼国一色之夷风, 乱我国圣尊之大典”^{[3]275}。中国的蓄妾制度可上溯到周文王时代, 之后历朝历代帝王无不拥有三宫六院, 因此具有不可否定性。著名的反教士人黄贞曾当面追问艾儒略: “文王后妃众多, 此事如何?” 艾氏“沉吟甚久”, 方回答“文王亦怕入地狱去了”^{[3]149}。这样的回答不仅令黄贞痛心疾首, 也令广大中国士人难以理解。其次, 士人为入教而出妾是不合人性的。许大受也认为出妾是“媚天”而“反伦”, 他例举“吾友周国祥, 老贫无子。幸买一妾, 举一子, 才二岁。夷教之曰: 吾国以不妾为贤, 不以无后为大。周听之而逐其子之母, 今不知此子活否”^{[3]207}? 由于出妾对于妾及其子女的损害极大, 因此许大受的忧虑是一个现实的问题。总之出妾入教既不合乎情也不合乎理, 必须力辟之。

为使天主教能在中国继续发展, 必须首先要使一夫一妻制能获得理性的理解与感情的接受,

这成了耶稣会传教士们无法避免的重要课题。早在1584年出版的《天主圣教实录》中，罗明坚就说：

一女不得有二男，一男独得有二女乎？夫妇以相信故相结，信失而结解矣！况夫妇乖，妻妾嫡庶争，无一可者，此所以有罪也^[4]。

罗氏对蓄妾制有罪的判断并非出于宗教本身，而是从社会关系与家庭关系角度出发来论证的。首先，他认为在婚姻制度上男女应该对等，一夫多妻与一妻多夫具有同样的不合理性。然而，这种平等观在古代中国绝非是理所当然，事实上蓄妾制直至二十世纪初仍合法地存在。其次，在罗氏看来，婚姻的基础应是“相信”而“相结”，是自主自愿的，这显然是从西方的婚姻制度衍生出来的观点。而在中国晚明，婚姻大多出于父母之命、媒妁之言，夫妻双方婚前多未曾谋面，因此也不存在由“相信”至“失信”之说。再次，罗氏认为纳妾会导致家庭的多种矛盾，使原本简单和睦的家庭关系因妻妾、嫡庶纷争而显得复杂难处。然蓄妾制度的历史在中国由来以久，历代皇室皆有三宫六院，平民妇女亦以“宽容婢妾”为美德^[5]，因此罗明坚之反对纳妾的理由，虽貌似入情入理，但并不符合当时当地的实际状况，论据不够充分有力。

1614年庞迪我出版了著名的《七克》，其中分析了蓄妾制度的诸种弊端，认为只有一夫一妻制才是“正”，而其它的性关系都是“邪”。他说“弊邦千国之俗，皆以伉俪为正。上自国主，下至小民，一夫特配一妇，莫或敢违”^[6]¹⁰⁴²。他进而列举了蓄妾的诸种危害：第一，从人口比例看，男女本来均衡，但蓄妾制会破坏这种均衡，使许多男子无妻可配，于社会之稳定不利；第二，妻妾不和、子女不和，对家庭稳定不利；第三，妾在家庭关系中的名份可疑，妾非妻，而是婢，纳妾所构成的是主仆关系而非夫妻关系，因此非婚实奸。总的来说，庞氏的观点与罗明坚一样，仍是以西方的家庭伦理观批判中国的蓄妾制度。但他的分析，不再局限于理论，而已然是针对晚明中国的实际状况，比罗明坚的批判稍为中肯和有力。

二、纳妾与儒家传统无关的证明

纳妾在中国人的观念中素来与儒家伦理并不相悖，先圣文王曾娶娥皇女英姐妹，仍被认为是道德楷模。《孟子·离娄》说“不孝有三，无后为大”，因无子而纳妾更是天经地义，为求广嗣而纳

妾也并不会受社会舆论的指责。因此要让中国士人改变传统的伦理观念而真正接受一夫一妻制的理论，必然要立足于儒家，而把蓄妾制从儒家的观念系统中驱除出去。随着传教士们对中国社会的进一步理解和融入，他们开始尝试以中国士人的视角和思维方式来批判蓄妾制度。

在《口铎日抄》中^②，艾儒略力图证明纳妾与儒家传统的孝道并无直接关联。他的证明过程如下：

第一，娶妾并不能保证得子。卷二中有题为“答娶妾枉道毋得藉口孝名”条，记述了1631年艾氏在莆阳时与当地士人的对话：

文学曰：“承教十诫，大道炳如矣。然第六诫禁人娶妾，人当中年无子，不娶妾则恐陷不孝之名，将奈何？”

司铎诘曰：“若娶妾而复无子，将奈何？”

文学曰：“至此则亦听其自然耳。”

司铎曰：“若娶妾而无子，亦听其自然，何如不娶妾而听其自然之为愈也。夫娶妾正道也，娶妾枉道也。无论娶妾而未必有子，即偶得子，所损实多矣^[7]¹⁰⁹⁻¹¹⁰。

如娶妻无子，那娶妾仍可能无子；而如果娶妾无子能安然接受、听其自然，那“何如不娶妾而听其自然”？循自然而不强求，是历来被中国人普遍接受的思维方式，以此来反对对子嗣的强求，显然较合理而贴切。

第二，不能生育的责任并不一定在女方。

大都人之艰厥嗣者，虽多病在妇，亦有病在夫者。如病在妇，而夫必借孝名，另娶一妇；设若病在夫，而妇亦借孝名，以另嫁一夫，可乎不可乎？夫妇一也，既不可在彼，则亦不可在此。何不平心而反观之也^[7]¹⁰⁹？

“平心而反观之”体现了基督宗教的平等精神，无子之因，既可能在夫，也可能在妇，以男女平等来说明不应纳妾，对中国女性价值观的确是一种批判。这种平等观，对当时的中国社会曾造成不小的影响，并为明清思潮注入了新的因素^[8]。

第三，即使娶妾得子，也不能算尽了孝。子孙多并不能等同于孝，无子者也不能等同于不孝。“譬有二人于此，其一多方悖逆，而子孙众盛；其一朝夕色养，而并未得子”，“人之孝不孝，正不系子之有无耳”^[7]¹⁰⁹，直接把矛头指向了孟子“不孝有三，无后为大”的观点，是对“娶妾以尽孝”的借口的直接批判。

以上三个方面，推翻了“纳妾→生子→尽孝”三者之间的因果关系，从逻辑上证明了纳妾并非

尽孝的充分条件，也就从理论上否定了纳妾的必要性。之后，艾氏又转向了对纳妾的历史的批判。

在《口铎日抄》卷三“答尧舜可学不得为娶妾藉口”一条中，艾氏对儒家先圣们的纳妾行为表达了独特见解：他首先对先圣多妻的历史的真实性表示怀疑，“帝妻二女，诚传有之，然余未敢信其真也，”接着他又退一步说“诚真也，余又未敢许其是也”，然而接下来他并没有继续推究先圣们的“不是”，而相反却大谈先圣之功绩，认为“尧舜可学”，但要学的是其“成功、文章、大智、大孝”，而不是纳妾。就是说：尧舜之成为圣人，并非是因为其纳妾；纳妾也并不能使人成为圣人^{[7]84}。艾氏的这种带有暗示性的论述甚至导致了他的忠实追随者颜尔宣荒谬地臆测“二女之称，乌知非所称第二女乎？后世不察，误传为二人，未可知也。且娥皇女英，乌知非一人名，误分为二者？世世传说，遂为娶妾者作话柄耳”^{[7]133}。显然颜尔宣已接受了纳妾并不符合儒家伦理的思想，但又不愿意承认先圣们有行为瑕疵，因而只能解释成后人对古圣的误读，这种解释，对广大中国士人来说，未免有些迁强。

从罗明坚、利玛窦到庞迪我和艾儒略，传教士们对纳妾的批判虽然渐趋深入和中肯，但由于当时他们在晚明社会中的实际地位和采取“合儒”政策，他们不可能象晚清的传教士那样从正面直接攻击中国的社会伦理制度^{[9]136}，而多局限于学术论争层面，因此并未对当时社会产生重大影响。

三、儒士们的困惑

中国的蓄妾制度历史悠远，它“几乎与有文字记载的中华文明一并产生，至少也有两千年以上的历史”^{[9]3}，直到1950年代中国才从法律上废除纳妾制。传教士的反纳妾理论并没有动摇中国的婚姻制度，但在当时士人的观念之中，仍产生了极大的动荡，他们对此进行了普遍的反思：纳妾的一般目的是什么？为生子还是为纵欲？

有当代学者从现代人的眼光分析了历代男性纳妾的五大理由，一为妾的数量和质量可作为地位和权力的象征；二为生育；三为获得廉价劳动力；四为贪图美色自娱；五为缓解夫妻矛盾^[10]。而其中最重要的原因当属以美色自娱。这一点可以从清初李渔对纳妾行为的心理诠释中得到佐证：

至于姬妾婢媵，又与正室不同。娶妻如买田

庄，非五谷不殖，非桑麻不树，稍涉游观之物，即拔去之，以其为衣食所出、地力所限，不能顾及其他也。

买姬妾如治园圃，结子之花亦种，不结子之花亦种，成阴之树亦栽，……以其原为娱情而设，所种在耳目，则口腹有时而轻，不能顾名兼顾实也^[11]。

李渔的这种“娱情”态度在明清士人中显然具有普遍性。许多亲教士人在深刻反省了自身的纳妾动机之后，逐渐认可了传教士们对纳妾行为在伦理上的否定。如徐光启入教之前因仅有独子而无孙，因此打算纳妾，后经罗儒望的劝说而放弃^[12]；福建林一俊在考取进士之后仍拒绝家人朋友的纳妾之劝^{[7]84}；山西韩霖之“筹边屡询废将，学道特遣瑶姬”^[13]，等等；这表明传统家庭伦理观念在晚明士人那里并非是完美无缺，不可改变。然而天主教“七罪宗”（seven deadly sins）教义，将一夫一妻之外的任何性关系甚至思想都定为“邪淫”之罪，却很难为儒士们所接受，因为这不仅会导致对儒家圣贤和历代帝王的生活方式的直接批判，而且在现实中必然会将自己置于大多数蓄妾士大夫们的对立面。因此，许多亲教士大夫都倾向于认为纳妾虽然与儒家道德无关，也无利于社会，但它只不过是一种个人行为上的“小过”，属于私人生活琐事，既不应提倡，也无须过分追究。杨廷筠的入教经历便是一个典型的例子：

曩公因乏嗣，故置侧室。公子二，由庶出。比公因请圣洗，而先生未许。公踌躇且久，私谓我存公曰：“泰西先生乃奇甚，仆以御史而事先生，夫岂不可？而独不能容吾一妾耶？若僧家者流，必不如是。”我存公喟然叹曰：“于此知泰西先生正非僧徒比也。西教戒规，天主颁之，古圣奉之。奉之，德也；悖之，刑也；德刑昭矣。阿其所好，若规戒何？先生思救人，而不欲奉己；思挽流俗而不敢辱教规；先生之德也。其所全多矣。君知过而不改，从之何益乎？”公忽猛醒，痛改前非，屏妾异处，躬行教戒。于是先生鉴其诚，俾领洗焉^{[14]122}。

杨氏入教之前，已接触天主教多年并先后延请数位传教士在家中为其讲学，对教义当有深刻认识，但他仍然认为自己因纳妾而被拒绝入教是一件“奇甚”之事。反观早已入教的李之藻（字我存），他也未能向杨廷筠做出理论上的解释，而只是奉劝杨氏应遵守教规，以便获得入教的资格。有趣的是，他也同样认为纳妾只是“过”，所以必须要“知过而改”，才符合道德要求。

在基督宗教中，“罪（sin）是一种态度”，它被理解为一种对神的背离的态度，当代著名的神学家麦奎利认为我们不应“把罪看作是纯粹的具体行为……而应看作作为整体的人类社会巨大的方向错误和颠倒，那么我们就可以认识到罪的真正可怕性质”^[15]。此处我们不深入探讨教义神学问题，但在晚明时代，不管是杨廷筠还是李之藻，显然都并没有理解七罪宗的真正意义。正因为如此，许多亲教士人在入教前，大多曾在这一问题上有过痛苦的挣扎；许多人因此而放弃了入教的打算；一些教徒甚至在入教之后亦有反复。著名的女教徒许太夫人（徐光启之孙女）之子许缙曾虽自小受洗，却仍置有数妾，至临终时又悔改，将数妾遣去^[16]。因明亡而死节的王徵曾因拒绝娶妾的行为而在教会中备受赞誉^{[7]85}，此后却因无子受到家庭压力而纳申氏为妾，但内心深自追悔，在崇祯九年（1636年）公开发表《祈请解罪启稿》，自称“重罪人”，并“立誓天主台前，从今而后，视彼妾妇，一如宾友，自矢断色，以断此邪淫之罪。倘有再犯，天神谕若，立赐诛殛”^[17]。凡此种种，都表明了入教士人在这一问题上的困惑。

对于杨廷筠等儒家士大夫来说，即使在他们成为了虔诚的天主教徒之后，对一些教义与教规的理解仍然是儒家化和中国式的。杨氏在入教之后，便积极拥护和倡导一夫一妻制。他在《圣水纪言》中说：“至于夫妇，止一娶一嫁，再无二色，故情专而精聚，无反目之冀，鲜绝胤之殃。即无子者，曰：‘天不我与也，非我不孝也！’不托名而愿妾媵”^[18]。在《代疑篇》中，杨氏积极倡导一夫一妻制：“况以伦言，妻不容有二夫，夫岂容有二妻？如转一名，谓之妾，遂云无妨，岂妇私一男，亦可转一名，谓之无妨乎”^[19]？韩霖在《铎书·毋作非为》一篇中也大力倡导不纳妾：“淫字不只桑间濮上狎邪青楼，凡正配之外皆是苟合，盖一女不得有二男，一男独得有二女乎”^[20]？但推究杨、韩二人反蓄妾之理由，不外乎是“己所不欲，勿施于人”的忠恕之道，或是从维护社会、家庭稳定出发之诠释，这些方法，基本仿效传教士的著作，并没有很强的教义理论。

从总体上说，一夫一妻制作为天主教所严格要求的一个行为准则，在晚明士人信徒中并没有得到真正的理解与实施，不仅如此，一些耶稣会士也可能默认了这种情况。如许大受曾指责传教士“戒其徒勿视他妻，而夷则不妨近女；督其徒使出妾，而他高足之畜妾者至数人”^{[3]218}。事实上，大多数士大夫信徒也只是象杨廷筠和王徵一样

“屏妾异处”或“视之为宾友”，在精神上而不是律法上遵循了“十诫”之教规。

四、中国式的接受和修练

晚明士人对不纳妾之教规的理解是从《七克》开始的。《七克》是晚明天主教著作中最受推崇的作品之一，有当时多名著名的士大夫为之作序，并被收入《四库全书》。在形式上，它采用明代流行的劝善书和“功过格”的形式，从内容来看，《七克》解释的是如何克除人性中的七罪宗的道德修练方法，即如何以谦克傲、以忍克忿、以贞克淫、以仁克妒、以廉克饕、以节克吝、以勤克怠。其中克淫一条，就是要通过守贞之修练，以保持自身纯洁性。其中，守贞的修练方法，首先就是要杜绝一切一夫一妻之外的性关系。

守贞，是一个儒家士人至为熟悉的范畴。“贞”，在《广雅释詁》中训为“正”，《周易》中“元亨利贞”被宋明理学家们理解为君子四德，《论语》说“君子贞而不谅”，即要求士人守贞。“贞”又常常与“节”联用，形容忠诚不二的操守。虽然在后世的习惯中，贞节往往用来特指女性对男性的专一，但它本身并无性别色彩。守贞在晚明具有特别重要的意义，因为士人社会已严重地“失贞”。

万历以后，社会规制失序，道德失范。“浮华渐盛，况相夸诩”，^[21]社会上违禁、逾制、奢靡之风日盛，如明朝律法对从皇室到平民的纳妾数量都有明确限制，对非贵族的庶民来说，《大明律》中明确规定“其民四十以上无子者，方听娶妾，违者笞四十”，但到明末，此法已同虚设，富贵人家置妾的情形相当普遍。^{[10]350-370}一些士人名丽阏党，依媚取容，为满足个人私欲而泯灭人格，造成了士人社会的风气败坏，许多人随波逐流，忠义、操守和名节意识严重下降。在这样的社会状况下，许多富有社会责任感的士人开始对晚明的学术思想和社会意识进行普遍的反思，其中比较有代表性的就是东林领袖顾宪成等人试图摆脱王学之空谈心性、回归朱熹“格物穷理”的道德践履之思想。^[22]他们希望从自我修养开始，脚踏实地走上治国平天下之路。“西学”在此时的传入，给他们提供了一套看似熟悉却又不同以往的方法。

“西学”被称为“格致之学”，除了其宗教内容外，它不仅是指天文、历算、数学、水利、火器等科学技术，更被理解为一种个人道德修养的

方法论。晚明耶稣会传教士大多具有极佳的道德口碑，尤其是他们坚守独身的行为常常被视为一种修身实践之典范而被大加赞赏，这更加深了中国士人对这种修身方法的向往。福建诗人邓村赠诗艾儒略云“守贞超色界，度世混尘缘”、陈宏己诗云“身绝嗜欲根，家视如脱履”，^[23]都以此作为对传教士个人品德的褒扬。在某种意义上，传教士们放弃世俗名利和享乐的行为，在这一时期成为了守贞的楷模。

杨廷筠认为《七克》之为学，“与吾儒闇然为己之旨脉脉同符”，^{[61]#2-694}它可以弥补儒家在具体道德实践方法上的缺乏，扫除“克虚崇玄，洗洋无际”的时弊，切实地励行修身克己的工夫。作为七克工夫之一的守贞克淫，也决不能停留在“知”的层面上，而必须付诸于“行”，不纳妾就是守贞之“行”的重要内容。正是基于这种中国式和儒家化的理解，耶稣会传教士们被称作“西儒”，许多士人视其为师，如艾儒略被称为“西来孔子”，拥有许多信从者。这种关系，既不同于天主教的神父-教徒关系，也不能完全等同于中国儒家“传道授业解惑”的师生关系，而更类似于一种“灵魂导师”或“道德导师”的关系。

守贞克淫是西来的“道德导师”们教导的重要一课，其要求极为严格。艾儒略在对福建教徒讲解教义时说：

毋行淫邪亦然，美色当前，心偶动焉。遏而止之，过未成也。徐而如存想，欲动于中，发不自禁。是身虽未行，而灵魂之污染已多矣。子等守诚，宜充类至此。^{[7]281}

这就是说，不纳妾只是外在的“身未行”而已，仅做到这样是不够的，真正的守贞连“心偶动”都应该完全克服。这个要求显然极为苛刻。艾儒略也同意“人之色念，多出于本情，故一遇而辄迷，不啻磁石之于铁也”，^{[7]218}所以必须要进行严格的内省，因为“人之五官，譬如城之五门。启闭以时，盘诘加谨，盗贼无自而发。若稍宽纵，一旦奸宄窃乘，制伏未易易也”。^{[7]137}必须通过“刚厉自克”，以极大的毅力克制内心受到的诱惑，才能达到守贞的目的。这样，守贞的修练便被划分为身、心两部分，不纳妾只是身的克制和修练，心的修练则须通过儒家所熟悉的“内省”、“慎独”的方式，这两者互为因果，缺一不可，而后者显然更为困难。王微曾说：“防淫紧似防奔马，策怠忙如策蹇驴。”可见其难。杨廷筠的修练方式甚至颇有苦修的倾向：

凡修德之士，以防私为要。故克己之功，

最不可缓也。公时加警策，至束棕带腰间，频年坐寝不帖床席，以遏欲于未萌。其克己笃切如此^{[14]1-230}。

这种以“克己”为主的修练方式绝不是个别的，在晚明的“儒家天主教徒”中，它可能是相当普遍的，甚至是群体式的。如艾儒略领导的福建教区中，教徒们曾自发成立贞会、圣母会等社团，以克淫守贞为其主要目标，通过互相勉励，共同修练来提高自觉性^{[7]218}。

晚明士人教徒们就是这样理解并接受了天主教的教规教义。他们将天主教的灵修视同为儒家之道德修养，将克淫守贞理解为一种儒家式的贞节观，并将之上升为“正心诚性格物致知”的修身工夫之一，其宗教含义被淡化，而现实意义却被加强。这些具有强烈国家责任感的士人们在社会危机和国家存亡的特殊时刻，试图用比传统儒家更严格、甚至于苛刻的道德规范来要求自己，从修身齐家做起，以挽救明王朝岌岌可危的局势。

从早期入华的传教士试图从社会伦理层面来批判中国的蓄妾制，到艾儒略等人对纳妾与儒家传统无关的证明，最终由中国士人教徒将不纳妾作为一种修身工夫引入儒家系统；这实际上是晚明天主教本土化过程的一个缩影。在两种文化的对话之中，一方面是西方传教士对中国现实的不断了解和适应，另一方面是中国士人对天主教的儒家式的理解和吸收。从双方对不纳妾之教规的诠释中我们可以清楚地看到：耶稣会传教士们的论证，出发点在于西方传统的一夫一妻制，核心在于“十诫”之教规，注重规范的外在要求；而中国士人在接受这一规范的时候，却是立足儒家传统，将之吸收为宋明工夫论之内在的道德实践，以“内圣外王”之道为出发点，目的在于改造晚明道德失范的奢靡风尚，挽救大明王朝的社会危机。天主教本土化过程与宋明儒学自身发展过程这两条脉络在晚明互相交织，形成了文化对话中的一个特殊模式。

[注 释]

- ①近年来学界对这一领域的研究已有一些成果，如林宗泽《晚明中西性伦理的相遇》（广东教育出版社，2002年）从《天主实义》和《七克》的文本分析入手，讨论中西家庭婚姻伦理的差异；如黄一农以晚明陕西教徒王微为个案，着重阐述中国士人在接受天主教观念过程中的矛盾与冲突（见《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海古籍出版社，2006年）。本文则试图将反纳妾问题放在晚明社会特殊的历史文化背景之中，重点分析晚明士人为何接受以及如何接受天主教伦理，并将之儒家化

的过程。

- ②《口铎日抄》是记述意大利传教士艾儒略于1630年—1640年间在福建的传教活动的笔记体著作,由26位福建士人记录和整理,共8卷,主要内容是教徒与亲教士人与艾氏间的对话,论题极为广泛。

[参考文献]

- [1] 李明.中国近事报道(1687—1692)[M].郑州:大象出版社,2004:322.
- [2] 谢和耐.中国与基督教——中西文化的首次撞击[M].上海:上海古籍出版社,2003:171.
- [3] 夏瑰琦.圣朝破邪集[M].香港:建道神学院出版,1996.
- [4] 罗明坚.天主圣教实录[M]//天主教东传文献续编(第二册).台北:学生书局,1976:757.
- [5] 陈宏谋.五种遗规·教女遗规[M]//四部备要·子部·儒家.北京:中华书局,1936.
- [6] 庞迪我.七克[M]//天学初函(第二册).台北:台湾学生书局,1965.
- [7] 艾儒略.口铎日抄[M].北京:北京大学宗教研究所,2000.
- [8] 李志平.论明清之际基督教平等观念在中国的影响[J].西安:唐都学刊,1996,2(12):45.
- [9] 程郁.清至民国蓄妾习俗之变迁[M].上海:上海古籍出版社,2006.
- [10] 郭松义.理与生活——清代的婚姻关系[M].北京:商务印书馆,2000:350-370.
- [11](清)李渔.闲情偶记[M].上海:上海古籍出版社,2000:166.
- [12] 艾儒略.大西西泰利先生行述[M]//耶稣会罗马档案馆明清天主教文献(第12册).台北:利氏学社,2002.
- [13] 黄一农.两头蛇:明末清初的第一代天主教徒[M].上海:上海古籍出版社,2006:240.
- [14](明)丁志麟,杨淇园先生超性事迹[M]//徐家汇藏书楼明清天主教文献(第一册).台北:方济出版社,1996.
- [15] 麦奎利.基督教神学原理[M].何光沪,译.香港:汉语基督教文化研究所,1998:343-344.
- [16] 方豪.中国天主教史人物传(中册)[M].北京:中华书局,1988:77.
- [17](明)王徵.王徵遗[M].西安:陕西人民出版社,1987:247.
- [18](明)杨廷筠.圣水纪言[M]//罗马耶稣会明清天主教文献(第八册).台北:利氏学社,2002:3.
- [19] 吴相湘.天主教东传文献[M].台北:台湾学生书局,1982:561.
- [20](明)韩霖.铎书校注[M].北京:华夏出版社,2008:146.
- [21] 沈朝阳.皇明嘉、隆两朝闻见记(卷6)[M].台北:学生书局,1969:45.
- [22] 何俊.西学与晚明思想的裂变[M].上海:上海人民出版社,1998:46-52.
- [23] 吴相湘.熙朝崇正集[M]//天主教东传文献.台北:台湾学生书局,1982:657-661.

The Communication and Accept of the Catholic Ethics in Late Ming Dynasty

LUO QUN

(College of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou, 310028, China)

Abstract: Concubine system in China is a great obstacle to the spread of Catholic in the late Ming dynasty, which became the focus of the conflict between Chinese and Western cultures. The Jesuit missionaries criticized the traditional concubine system always from the view of the Catholic religion and West family ethics. But for the Chinese Confucians who accepted Catholic, they always hold on the Confucian ethics and regarded the not-concubinage rule as a moral practice. So they tried to absorb the anti-concubine theory to the Neo-Confucianism system, and from this way, they could finally save the social crisis of the Late Ming in the field of political and moral.

Key Words: Catholic in Late Ming; Localization; Concubine System; Moral Practice

从纳妾问题看天主教在晚明的传播与接受

作者: [罗群](#), [LUO QUN](#)
作者单位: [浙江大学, 人文学院, 浙江, 杭州, 310028](#)
刊名: [西安电子科技大学学报 \(社会科学版\)](#)
英文刊名: [JOURNAL OF XIDIAN UNIVERSITY \(SOCIAL SCIENCES EDITION\)](#)
年, 卷(期): 2008, 18(6)
被引用次数: 0次

参考文献(26条)

1. [李明](#) [中国近事报道\(1687--1692\)](#) 2004
2. [谢和耐](#) [中国与基督教—中西文化的首次撞击](#) 2003
3. [夏瑰琦](#) [圣朝破邪集](#) 1996
4. [罗明坚](#) [天主圣教实录](#) 1976
5. [陈宏谋](#) [五种遗规·教女遗规](#) 1936
6. [庞迪我](#) [七克](#) 1965
7. [艾儒略](#) [口铎日抄](#) 2000
8. [李志平](#) [论明清之际基督教平等观念在中国的影响](#) 1996(02)
9. [程郁](#) [清至民国蓄妾习俗之变迁](#) 2006
10. [郭松义](#) [理与生活—清代的婚姻关系](#) 2000
11. [李渔](#) [闲情偶记](#) 2000
12. [艾儒略](#) [大西西泰利先生行述](#) 2002
13. [黄一农](#) [两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒](#) 2006
14. [丁志麟](#) [杨淇园先生超性事迹](#) 1996
15. [麦奎利](#). [何光沪](#) [基督教神学原理](#) 1998
16. [方豪](#) [中国天主教史人物传](#) 1988
17. [王徵](#) [王徵遗](#) 1987
18. [杨廷筠](#) [圣水纪言](#) 2002
19. [吴相湘](#) [天主教东传文献](#) 1982
20. [韩霖](#) [铎书校注](#) 2008
21. [沈朝阳](#) [皇明嘉、隆两朝闻见记](#) 1969
22. [何俊](#) [西学与晚明思想的裂变](#) 1998
23. [吴相湘](#) [熙朝崇正集](#) 1982
24. [林宗泽](#) [晚明中西性伦理的相遇](#) 2002
25. [两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒](#) 2006
26. [口铎日抄](#)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_xadzkjdxxb-shkxb200806018.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 5505c482-2ee1-4566-aafe-9e4d006fd869

下载时间: 2010年12月15日