

明清之际的天主教女信徒研究

周萍萍¹, 刘鼎寅²

(1. 清华大学 哲学系博士后流动站, 北京 100084;

2. 云南省社会科学院 宗教研究所, 云南 昆明 650034)

摘要: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、终身侍奉天主的童修贞女。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。

关键词:明清之际;天主教;女信徒

中图分类号:B976.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1000—8691(2008)03—0143—05

明清之际,天主教传入中国。随着时间的推移,其拥有的信徒人数不断增加,其中相当一部分是女信徒。但是因资料稀少、零散等原因,学术界对于女信徒的研究主要集中于徐光启的孙女徐甘第大以及贞女群体等方面^①。对天主教女信徒其它方面的深入研究,无疑有助于全面了解明清之际天主教在华传播发展的全貌。毕竟,妇女也是传教士在华传教成果的一部分,是中国信徒的重要组成部分。

一、妇女入教遇到的困难

明朝末年,西方传教士梯航东来。当他们以外来者的

身份观察中国时,发现在城市或者较大集镇上很少看见妇女抛头露面。1556年冬访问广州的葡萄牙多明我会修士克鲁士(Gaspar da Cruz)记述:“(妇女)一般都关在家里……她们外出也不让人看见,因为她们坐密闭的轿子。上人家去也看不见她们,除非因好奇她们碰巧在门帘下去看前来的生人。”^{[1]P104}稍晚些进入中国内地传教的曾德昭(Alvare de Smedo)神父,对此也作了相似的描述^{[2]P77}。

来华传教士的描述反映了稍有些地位人家的女子生活。在农村,则经常能看到一些在户外活动甚至在地里干活的妇女。《吴县志》记载:“滨湖近山小民最力啬。耕渔之外,男妇并工,捆履纂麻、织布织席、采石造器营生。”^{[3]卷五十一}

收稿日期:2008—01—21

作者简介:周萍萍(1972~),女,清华大学哲学系博士后,历史学博士,副教授。

刘鼎寅(1950~),男,云南省社会科学院宗教研究所研究员。

①关于明清间信教妇女的研究,国外有:King, Gail, Couplet's Biography of Madame Candida Xu (1607~1680), in Sino-Western Cultural Relations Journal, 18 (1996); Robert Entermann, Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan, in Daniel H. Bays, ed., Christianity in China, From the Eighteenth Century to the Present, Stanford: Stanford University Press, 1996; King, Gail, Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century, in Monumenta Serica, 46 (1998); [法]沙百里著,耿升、郑德弟译:《中国基督教史》,中国社会科学出版社,1998年; Eugenio Menegon, Christian loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition, in Monumenta Serica 51 (2003); Eugenio Menegon, Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginitly and Confucian Chastity, Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Late Imperial China, 6.2, Brill, Leiden, 2004. 国内有:周萍萍:《明末清初传教士对妇女的宣教》,《妇女研究论丛》2002年第6期;张先清:《从中西史料看清代前期的女性天主教徒》,康志杰:《被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究》,陶飞亚主编,《性别与历史:近代中国妇女与基督教》,上海人民出版社,2006年。

不过,无论女子的地位高下与否,她们还是愿意参与节日或宗教活动的,如元宵节观灯,“游人士女,车马喧阗,竟夜乃散。”“大家妇女,肩舆出行,从数桥上经过,谓之转三桥,贫者步行而已。”^{[9]P23-P25)}每年二月十九日观世音生日那天,僧尼建佛会,据称,“妇女柱香膜拜者尤众”。

在未完全了解中国习俗的情况下,利玛窦(Matteo Ricci)神父等一直是以“髡首坦肩”的僧人面貌与人交往,一度被误以为是僧人。《蒿庵闲话》中描述:“玛窦初至广,下舶,髡首坦肩,人以为西僧,引至佛寺,摇手不肯拜,译言我儒也,遂僦馆延师读儒书。”^{[9]P1)}法国学者沙百里(Charbonnier, J.)认为,倘若传教士们一直以僧人的装束在中国生活下去,或许可以更容易接近妇女,向她们传播福音,并劝化之,因为妇女吃斋念佛已为社会所认可。他指出:“从社会等级的上层到下层,对于女子混入男子之中都持异议。惟有信奉佛教的和尚们才可以与女子交谈并向她们提出建议。由于耶稣会士神父们选择了儒教士大夫们的地位,所以实际上是禁止他们接近女子。”^{[9]P113-114)}

其实沙百里教授只看到了神父们穿僧服的好处,没有看到问题的另一方面,即中国妇女社会地位低下。利玛窦神父等到达中国后不久,就发现妇女地位低下,她们不过是男人的附属品,不包括在国家统计的人口之内。利玛窦神父描述道:“在我刚刚提到的那本书印行的时候,必须交纳纳税的成年人口为 58,550,801 人。这个数字不包括这个国家的妇女,也不包括免税的男人。”^{[7]P8)}因此,若让传教士们着僧服,以便接近在社会中处于次要地位的妇女,而放弃劝化在社会中占主导地位的男人,是不可能的。毕竟,穿僧装带来的不便远甚于衣儒服。基于此点考虑,利玛窦才会写信向耶稣会上级汇报,要求更改容装。

既然在不经意间西洋神父已经自断了与中国妇女接触的途径,那么妇女怎样才能接触到天主教并领洗入教呢。神父们发现中国男人在家中地位较高,他们可以充分利用家庭这个社会最小细胞。传教士们采取了先劝化家中一言九鼎的男人信教的方式,希冀在他的带动下,家庭其他成员妻子、父母、儿女甚至仆人都领洗入教。当有了女信徒后,就可以由女信徒再发展新女信徒。沙守信(Émeric de Chavagnac)神父提出:“传教士们无法向中国的夫人们传教。必须先让她们的丈夫入教,由丈夫向妻子传道,或者由丈夫允许某个女基督徒上门传教。”^{[8]P22)}被誉为“明末天主教三柱石”之一的杨廷筠,他家女眷信教就是典型的例子之一。杨廷筠领洗入教后,带动家中老幼 30 多口人信

教,特别是他那已经 80 多岁、一心向佛的老母亲,在发现儿子因自己不愿信教而痛苦自责,弄得面容憔悴、身体虚弱时,居然也很快就信奉了天主教。《杨洪园先生超性事迹》中记述:“太夫人乃悲而悟,悟而愈悲也,唏嘘言曰:‘吾今信矣!而曷不早言之,而自苦若是?吾今信矣!惟子是从,无复疑矣’。”^{[9]P22)}“惟子是从”,不知是杨廷筠的母亲真的理解了天主教教义,还是心疼儿子,或是盲从儿子,总之由信佛转向了信天主。

诚然,一家之主首先信教,定会给劝化家中女眷带来极大便利。但若相反,家中女性通过别的途径准备先行入教,那么不信教的一家之主还会慨然应允吗?毕竟,对于女子而言,她们要遵守“三从四德”。若让她们顶住家庭的压力,勇敢信教,困难可想而知。传教士在寄回国的书信中多次提及这样的情况,如一位能干而富裕的文人对殷弘绪(François-Xavier d'Entrecolles)神父很友好,但没有入教的打算。文人的妻子是基督徒,他的母亲受她影响也打算接受洗礼,但这位文人一听说母亲的打算,马上对她百般责备和抨击,甚至威胁她说:“在她受洗的那一天,他要穿着丧服走遍大街小巷,公开悲叹不幸的遭遇。”^{[10]P141)}傅圣泽(Jean-François Foucquet)神父准备为一名临终的妇女施洗礼,原本开明的丈夫此时听信谣传,认为传教士是想用他妻子的眼睛去制造望远镜,因此不同意神父迈进他的门槛,更不用说让神父施行洗礼^{[11]P200)}。一家之主的横加阻拦,常常使妇女受洗的愿望变得渺茫。

信教后的妇女要过宗教生活如领圣体、告解、终傅等,与中国人习惯的进寺庙尼庵烧香拜佛截然不同。领圣体等不免要与传教士接触,而“男女授受不亲”等礼仪会使一些有意入教的妇女望而却步,柏应理(Philippe Couplet)神父曾记述:“几位菲律宾神父来到,热心过度,给妇女付洗时要擦胸部,终傅时擦脚部,几起了绝大风波。”^{[12]P94)}针对中国情况,以利玛窦为代表的耶稣会士主张依照中国习俗,妇女过宗教生活的方式可以在一定范围内做适当变通。他们认为只要不影响基督教根本信仰,不妨予以迁就。1656 年教宗亚历山大七世(Alexander VII)批准了他们的建议。1667~1668 年,因“历法之狱”而谪居广州的神父们召开了“广州会议”,共同议决了 42 个问题,其中就有“妇女领受圣体、抹临终油、婚仪”等事项目^{[13]P28)},基本同意遵守 1656 年教宗法令。为使严守“男女大防”的中国女子便于过宗教生活,西洋教士们采取如下措施:

男女分堂。传教士专门为女信徒设立小教堂,以和男

堂分开。普通妇女在专门为她们设立的小堂或某一个基督徒家里聚会,在这种聚会上,传教士就会给她们举行圣事。全国像这样的小教堂比较多,南京、上海、杭州等地开教之初都建立了女性专用小堂,北京也有一些。《汤若望传》中描述:“中国底风俗是不容许男女混杂在同一室内的。因此为妇女们便在城内不同的地方设立圣堂,在这些堂里每月举行一次或数次之神事。1637年像这样的被人们所举示的小教堂,竟有十四处之多……家境较贫的妇女们天尚未明即步行到教堂中,等候祷告了。”^{[14]P192} 贫苦的女信徒只能到教堂过宗教生活,家境富裕的女信徒,如果家里建了专为女眷默祷所用的小堂,则可以请神父来家中做弥撒,当然也可以垂帘乘轿,赶赴教堂领受圣事。在一些无法专门为妇女建造小堂的地区,会采取男女错开使用教堂的办法。马国贤(Matteo Ripa)神父提到在北京附近一些地区所采用的方法,“在专门指定给妇女的那一天,还有两个卫兵把守,防止男人闯入”^{[15]P84-85}。

适当变通仪式。神父在举行圣事时格外小心谨慎,对涂油、告解等仪式做了适当变通,尽量减少不必要的麻烦,以免受人攻击。柏应理神父记述:“伊等到堂望弥撒、领圣事,一年中仅可四五次,司铎行圣事时又须格外谨慎,只可带一名孩童进堂辅祭,其他男子一概不许入内。”^{[12]P77} 当举行涂油仪式时,传教士用镊子夹着棉花,而不按教规用拇指涂油;临终抹圣油,妇女腰部和足底可以不抹。神父有时讲道,不面对妇女,柏应理神父称:“有数处讲道时,神父竟面对祭台,不向妇女发言。”^{[12]P90} 有时为避嫌,也让中国修士登门,在女子家中为之授洗。南京教案中,钟鸣仁修士就供认:“有妇女从教者,王丰肃差钟鸣仁前往女家,以圣水淋之,止不用油。”^{[16]卷二·P10}

尽管传教士作了种种努力,方便入教妇女过宗教生活,但“淋油洒水、男女杂会”一直为时人所诟病。明末,在官绅反对天主教入华的第一次较大规模冲突——南京教案中,礼部侍郎沈惟楨指责传教士:“至于公然淋妇女之水,而瓜嫌不避,几沦中国以夷狄之风。”^{[16]卷一·P77} 正统士人认为“男女无辨,则乱升”。他们自己可以夜夜笙歌,出入烟花之地,却不允许妇女抛头露面,与成年异性接触。他们更不允许妇女到教堂参加礼拜,向神父忏悔。在他们眼里,天主教是蛊惑百姓、离散家庭、败坏淳厚民风的邪教,男女教徒不过是借信教之名,行淫乱之实。入教妇女与传教士饱受其攻击:“至若从夷者之妻女,悉令其群居而受夷之密教,为之灌圣水、滴圣油、授圣核、选圣盐、燃圣烛、分圣面、挥

圣扇、蔽绛帐、披异服,而昏夜混杂,又何欤?”^{[16]卷四·P18}

由此可见,中国妇女领洗入教十分不易。来自自身、家庭乃至社会的束缚,为她们信教设置了许多障碍,她们不仅要忍受加在自己身上的诬妄之词,还要承受比男信徒大得多的外界压力。尽管如此,不少女性还是摆脱羁绊,大胆信教,甚至还出现了立誓守贞不嫁的童修贞女。

二、童修贞女

中国宗法社会中,妇女要想独身,除非是做尼姑或女道士,否则绝无不嫁之理。而一些听从了天主教教义的女子却做出惊世骇俗之举,立誓守贞,坚决不嫁。她们因着天主教所宣扬的“升天有两条稳妥的道路,一是守贞,一是为主殉道”;“若男女终守童贞,生平不污少罪者,魔鬼畏避之”观点,发誓将自己的童贞之身奉献给天主。特别是《圣经》中讲述妇女的地位,因第一妇人夏娃而堕落,由第二妇人圣母而升高,童贞可以使自己及其周围男性都受益。这就使地位低下、本就有负罪感的女人找到了自救的出路,特别是那些害怕婚姻不幸福的女子,更愿意选择守贞。

1611年,传教士王丰肃(Alphonse Vagnoni,后改名为高一志)曾在南京建立圣母会,教导女性守童贞可以赎罪,“一志为妇女设圣母会一所,实行默诵与永远守贞之赎罪方法者,为数甚多”^{[13]P89}。曾德昭对此也有记述:“这个时期,南京的驻地享受完全的和平安宁,神父们赢得很大的声誉,极受几位支持他们的官员的器重。教会的人数和奉献与日俱增,特别有贡献的是,那里成立了一个圣母会,通常因圣母而取得成果。”^{[21]P228} 但笔者估计那时中国还没有立誓守贞的女子,因为在随后不久爆发的南京教案中,仇教者的攻击言词中没有出现对女子不嫁的愤怒与叱骂。《会审钟鸣仁等犯一案》中也不过是提到“至于公然淋妇女之水,而瓜嫌不避,几沦中国以夷狄之风”,丝毫没有提及西洋传教士引诱妇女守贞不嫁之事。

明末皇宫中有一些愿意守童贞的宫女,则是汤若望(Jean Adam Schall Von Bell)神父通过宦官劝化的结果。这些宫女虽然衣食无忧,但是能够得到皇帝宠幸的毕竟很少。她们大多既不能与父母相见,又没有知心人儿排解心中的苦闷,因此需要精神上的安慰与寄托。当接触到天主教教义后,她们渴盼通过守贞,死后升入天堂。即使在明清易代、宫廷大乱的情形下,她们都竭力保持自己的童贞。《汤若望传》中描述:清军攻进北京城后,一个名叫海莱娜

的宫女在情急之下，“竟投身河中，跌伤胫骨，幸免耻辱”；其他一些逃散并返还各自家庭的奉教宫女，也“多半以童贞终身”^{[14](P191)}。

不过，这一时期因传教士来华不久，许多妇女是受丈夫或儿子影响而入教，不具备守贞的条件，因此童贞女的数量很少，还没有形成一定规模。随着时间的推移，天主教在华的信徒日益增多，其中不少家庭世代信教。在这样的家庭中，常有女子从小就立誓守贞，童贞女的数量逐渐增多。乾隆年间，在多明我会传教的福建福安地区，女性守贞不嫁已经有相当规模。地方官员在奏折中，特别提及该地区“凡奉天主教之家，必令一女不嫁，名曰‘守童身’，为西洋人役使，称为‘圣女’，颇伤风化”^{[17](P68)}。内中虽有夸大之词，但还是反映了不嫁少女之多。

那个时期，中国没有像西方那样的女修道院，专门供奉贞女女子潜心修道。贞女们一般都在家清修，和家人一起生活，独身不嫁。鄢华阳(Robert E. Entenmann)教授的研究表明，当时传教会对守贞女子在家修道有许多规定：“她们不必像尼姑那样剃发，或穿表明其身份的与众不同的服装，只要穿戴朴素的黑、白、蓝服饰，避免张扬就行；贞女举止要贞洁，若没有父母、神父的允许，或没有人陪同，她们不能轻易出门；她们要避免会见除直系亲属外的十岁以上男性亲戚，要与神父保持最严格的距离，不能陪神父就餐、进神父的房间、给神父端茶；她们不能向男子施教；她们不能饮食丰盛，不能饮酒，除非是治病所需；她们要在每天固定的时间内，背诵《宗徒信经》3次、《天主经》和《圣母经》各83次；她们要在公共的神坛前发誓守贞，做到朴实、信主、安贫和仁慈。”^{[18](P185~189)}

最初，传教会对女子守贞的年龄没有作出限制。但后来出现了一些风波，即已经订过婚约的女子萌生守贞念头，要求退婚，从而引起两家发生争执，于是神父们不得不对女子守贞的年龄作了规定。1744年，云南宗座代牧马青山(Joachim Enjobert de Martiliat)主教颁布一项条例，该条例的要点是：童贞修女们在家宅中隐居生活、祈祷、驯服、体力劳动，生活于俭朴和超脱之中。在25岁之前，不允许发愿。祝圣后不允许参与任何对外的布道工作。童贞修女仅在其家庭环境中才是布道人^{[9](P214)}。中国女性一般早婚，在25岁这个年龄早就应该结婚生子了。若那时还不打算结婚，说明她已立誓守贞奉主了。

这些立誓独身的贞女，因为缺少独立谋生的手段，所以她们的同样信奉天主教的父亲和兄弟常会拨给她们一

部分田产，作为资助。她们类似于佛教的尼姑以及清末民初广东出现的姐妹会，其共同之处是都曾发誓永不结婚，但贞女们考虑更多的是要潜志修德，不仅守形体之贞，更守精神之贞，永绝任何欲乐。后来，随着中国天主教传教事业进入严厉禁教时期，教堂被摧毁或被拆除，西洋传教士被驱逐出境或被迫躲藏，传教活动转入地下。在中国传道人手不足的情况下，贞女挑起了重担。她们渐渐走出家门，负责教导妇女和儿童、传播教义、为濒死的婴儿施洗，甚至从事救济和医药护理，当然同时还积极劝化皈依者。

三、妇女入教的动机

明清之际妇女选择领洗入教，主要有以下几点原因：

首先，赎“罪”以便于死后升入天堂。基督教把世间诸苦的罪魁祸首首先归结为女人，在它所宣扬的“原罪说”里，女人是恶的根源，如《圣经·创世纪》中夏娃的故事。宗教里神秘的解说，使地位原本就已很低下的中国妇女更容易产生罪恶感。但天主教又宣称上帝又垂惜女人，只要她们虔信上帝，并忠实地按照上帝旨意行事，就能获得救赎。传教士宣称：“然天主至公，无不尽赏之善，无不尽罚之恶。故终身为善，不易其心，则应登天堂，享大福乐而赏之；终身为恶，至死不悛，则宜堕地狱，受重祸灾而罚之”^{[19](P68)}，这使许多悔为女身的妇女急切期望获救。

甚至一些原本信奉佛教的妇女听从了传教士的说教后，也转而信仰天主教。利玛窦记述了一位原本信佛的寡妇，改信天主教后的表现：“她结束了吃斋并在教堂里把她全部可怜的偶像和她用来祷告伪神名字的念珠一起放在火炉里付之一炬。她还交给神父们一份文件，是偶像的祭司们卖给她的类似致阎王的请愿书。这份请愿书请求阎王陛下在她死后宽待她并免掉对她的过错所应给的惩罚。这份文件叫做‘阴曹路引’。她交出这些东西换来了送给她的一个十字架和一部圣母玫瑰经……她的指导师对她说，十诫乃是通向天国的道理，而不是通向地狱，它通向奖赏做了好事的基督徒的天国之王。”^{[7](P35)}

其次，情感有所寄托。女性接受宗教，要么是因为她们的职责就是相夫教子，需要有神灵来保佑、庇护一家的平安与幸福；要么是因为在父权社会中，她们的社会角色就是为人妻、为人母，一旦这种角色得不到尊重或认可，她们只能到宗教中寻求避风的港湾。一些男子认为“不孝有三，无后为大”，并以此为名，妻妾成群。甚至在妻子已经为他

生育了儿子后,只要有钱,他也照样纳妾。在耶稣会士寄回国的书信中,就提到几位贵妇因为丈夫宠爱姬妾,凄楚之情无法忍受,甚至想自杀。偶然的因素使她们接触到天主教,感到从未有过的宁静,便起了信奉的念头,于是“只考虑以后灵魂得救,而不为俗事所扰”^{[10]P45-47}。

而一些孀妇在奉教团体中活动特别积极,则是因为丈夫早逝,她们与外界的交往几乎封闭。信教后,她们既能在集体礼拜中感到精神充实,又能在宗教团体中弥补与社会、亲属联系的不足。她们中一些人甚至成为女教堂的负责人。雍正十年(1732年),宫中朱批奏折云:“又女天主堂八处……东朗头、盐步两堂女堂主俱顺德孀妇梁氏掌管,引诱入教妇女约六百余人;西门外变名圣母堂堂主顺德孀妇何氏,引诱入教妇女约二百余人……小北门内火药局前,女堂主顺德孀妇苏氏,引诱入教妇女二百余人;河南溜口女堂主南海人唐琼章妻戴氏,同堂孀妇卢氏、唐氏,引诱入教妇女约三百余人。”^{[11]P700}广州8处女天主堂中即有孀妇5人为堂主,足见其热心。

最后,解决实际生活中的困难。关系中国妇女一命运的大事就是生子,尤其是生儿子,无子和不育会使妇女惊恐不安。在耶稣会士写回国的书信中,经常描述一些求子的妇女对着圣母像不断祈祷,俨然把圣母当作佛教里的送子娘娘。而一些难产的妇女,若在见到十字架等圣物后,平安生下孩子,她们也会对上帝的笃信不疑,认为信奉这么灵验的宗教,一定会保佑、庇护一家的平安与幸福。

此外,女性在遭遇疾病、痛苦或意想不到的灾难时,通常相信冥冥之中存在某种超自然的神力,需要她们向宗教乞求救助。天主教宣扬十字架上献身的耶稣可以拯救众生,以致许多患病的妇女在惶恐之余,求助于天主教。若疾病果真治愈后,她们会立即砸碎所有偶像,领洗入教。《利玛窦中国札记》中记述:“一位年轻的新娘受到魔鬼的折磨,不能吃也不能睡,并且使她说各种各样难听的话。一位邻居新信徒就劝她祷告上帝,并且建议她入教。她同意了,刚一学会划十字的时刻,鬼就再也不来捣乱了,吃饭睡觉也再没有任何困难了。后来她领了洗,成为这个地区的第一个女教徒。”^{[7]P351}

明清之际女信徒资料的缺乏,给研究带来很大不便。这从一个侧面也可看出,中国社会“男女授受不亲”等礼仪制约了传教士与妇女的交往,再加上有文化知识的女性数

量极少,造成了传教士既不能与中国信教妇女有过多的接触,也无法作详细的记述。中国女性在男权社会中的这种“失语”状态,留给我们很多遗憾。

参考文献:

- [1]C. R. 博克舍编注. 十六世纪中国南部行纪 [M]. 何高济译. 北京:中华书局,1991.
- [2]曾德昭. 大中国志[M]何高济译. 上海:上海古籍出版社,1998
- [3][乾隆]吴县志[A]. 曹允源,等纂. 吴县志(民国)[C]. 1933年排印本.
- [4]谢肇淛. 五杂俎[A]. 国学珍本文库(第一集)[C]. 北京:中央书店发行,1935
- [5]张尔歧. 蒿庵闲话[M]. 台北:台湾商务印书馆,1976.
- [6]沙百里. 中国基督教徒史[M]. 耿昇,郑德弟译. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- [7]利玛窦,金尼阁. 利玛窦中国札记[M]. 何高济译. 桂林:广西师范大学出版社,2001.
- [8]朱静编译. 洋教士看中国朝廷[M]. 上海:上海人民出版社,1995.
- [9]钟鸣旦,等编. 徐家汇藏书楼明清天主教文献(一)[G]. 台北辅仁大学神学院,1996.
- [10]杜赫德编. 耶稣会士中国书简集(II)[G]. 郑德弟译. 郑州:大象出版社,2001.
- [11]杜赫德编. 耶稣会士中国书简集(I)[G]. 郑德弟,等译. 郑州:大象出版社,2001.
- [12]柏应理. 一位中国奉教太太许母徐太夫人事略[M]. 徐允希译. 上海:土山湾印书馆,1938.
- [13]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.
- [14]魏特. 汤若望传[M]. 杨丙辰译. 北京:商务印书馆,1949.
- [15]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.
- [16]徐昌治辑. 圣朝破邪集[O]. 日本安政乙卯(1855年)冬刻本.
- [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(第一册)[G]. 北京:中华书局,2003.
- [18]B. E. Entenmann. Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan [A]. Daniel H. Bays, ed.. Christianity in China, From the Eighteenth Century to the Present [C]. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- [19]朱维铮主编. 利玛窦中文著译集[G]. 复旦大学出版社,2001.

[责任编辑:杜雪飞]

明清之际的天主教女信徒研究

作者: [周萍萍](#), [刘鼎寅](#)
作者单位: [周萍萍\(清华大学, 哲学系博士后流动站, 北京, 100084\)](#), [刘鼎寅\(云南省社会科学院, 宗教研究所, 云南, 昆明, 650034\)](#)
刊名: [云南社会科学](#) [PKU](#) [CSSCI](#)
英文刊名: [SOCIAL SCIENCES IN YUNAN](#)
年, 卷(期): 2008, ""(3)
被引用次数: 0次

参考文献(29条)

1. C. R. 博克舍. [何高济 十六世纪中国南部行纪](#) 1991
2. 曾德昭. [何高济 大中国志](#) 1998
3. 曹允源. [\[乾隆\]吴县志](#) 1933
4. 谢肇淛. [五杂俎](#) 1935
5. 张尔歧. [蒿庵闲话](#) 1976
6. 沙百里. 耿昇. 郑德弟. [中国基督徒史](#) 1998
7. 利玛竇. 金尼阁. [何高济 利玛竇中国札记](#) 2001
8. 朱静. [洋教士看中国朝廷](#) 1995
9. 钟鸣旦. [徐家汇藏书楼明清天主教文献\(一\)](#) 1996
10. 杜赫德. 郑德弟. [耶稣会士中国书简集\(II\)](#) 2001
11. 杜赫德. 郑德弟. [耶稣会士中国书简集\(I\)](#) 2001
12. 柏应理. 徐允希. [一位中国奉教太太许母徐太夫人事略](#) 1938
13. 费赖之. 冯承钧. [在华耶稣会士列传及书目](#) 1995
14. 魏特. 杨丙辰. [汤若望传](#) 1949
15. 马国贤. 李天纲. [清廷十三年: 马国贤在华回忆录](#) 2004
16. 徐昌治. [圣朝破邪集. 日本安政乙卯\(1855年\)冬刻本](#)
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. B. E. Entenmann. [Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan](#) 1996
19. 朱维铮. [利玛竇中文著译集](#) 2001
20. King, Gail. [Couplet's Biography of Madame Candida Xu\(1607~1680\)](#) 1996
21. Robert Entermann. [Christian Virgins in Eighteenth-Century Sichuan](#) 1996
22. King, Gail. [Candida Xu and the Growth of Chnstianity in China in the Seventeenth Century](#) 1998
23. 沙百里着. 耿升. 郑德弟. [中国基督徒史](#) 1998
24. Eugenio Menegon. [Christian loyalists, Spanish Friars and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transtion](#) 2003
25. Eugenio Menegon. [Child Bodies. Blessed Bodies The Contest between Christian Virginty and Confucian Chastity, Nan N\(u\):Men, Women and Gender in Early and Late Imperial China, 6.2](#) 2004
26. 周萍萍. [明末清初传教士对妇女的宣教\[期刊论文\]-妇女研究论丛](#) 2002(06)
27. 张先清. [从中西史料看清代前期的女性天主教徒](#)
28. 康志杰. [被模塑成功的女性角色——明末以后天主教贞女研究](#)

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 陈青松, 汤开建. CHEN Qing-song, TANG Kai-jian 明清之际天主教在华教婴事业述评 -江西师范大学学报(哲学社会科学版) 2010, 43(3)

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。

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,而且有了定量数的基督徒。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,直到清后期圣母圣心会来甘肃传教时,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,影响流传却无进无科技类文献;宗教类文献中体现着附庸辟佛的思想倾向;科技类文献中浸润着基督教神学思想。翻译著述方面有如下特点:译著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 -安徽师范大学学报(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。虽然方济会是继耶稣会之后入华的第二天主教修会,但是在中國天主教历史上的地位和作用却一直被中國學術界所忽视。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。

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 7569e0c6-a679-42c7-b919-9e4d006d6e07

下载时间: 2010年12月15日