

论明清鼎革之际天主教信仰对中国女性的有限影响—— 以黄一农《两头蛇》中的女性为例

薛杰

上海乃瑞投资信息咨询有限公司，上海，200010；

摘要：明清鼎革之际，天主教信仰随着西方“大航海时代”而来，造成了中西文化的冲突和中国奉教士大夫在儒耶礼仪之间的徘徊。作为“男权社会”下的中国女性，她们不仅要面对东西方文化观念的碰撞，而且作为女性群体，也有着她们特殊的遭遇和回应，这与当时剧烈动荡的社会不无关系。加拿大学者曼素恩（Susan Mann）就提出：“明清时期远远不是所谓女性受到延绵不断的压迫的时代，事实上，这是长达数个世纪的一个动态的、多样化的时代，社会、政治、经济的变化导致了社会性别关系的深刻变化，这就要求我们采用新的分析方法。”

关键词：天主教；明清鼎革；信仰冲突；女性视角

DOI：10.69979/3029-2700.25.02.068

1 男不言内，女不言外。

在中国传统宗法社会，女性作为男性的附属，受到男权社会严格地抑制与掌控。虽然天主教信仰给中国女性的传统价值观带来了很大的冲击，但从女性自身的角度出发，实际的改变却是微乎其微的。明清鼎革之际，西方传教士对中国女性的传教是异常困难的，根据严苛的中国传统“理学”思想和道德礼教规范，女性一般都会被幽闭在家中，甚至不允许跟至亲男性以外的男人打交道。同时，女性更受到“父权”和“夫权”的多重压迫。《说文解字》中就指出：“妇者，服也。”此外，中国传统社会对女性先天的才智更是压抑，杜绝使其拥有任何独立思考的空间。正如汉代班昭在《女诫》中对女性的规范“建议”，让女性避免有庸俗的言行，压抑女性才智的发展，甚至完全不赞同女性可以像男性一样，能有可以“绝诣”的机会。女性必须留在家中，这也是按照中国“阴阳理念”中女性的属性所设定，正所谓“妇德，阴德也；妇礼，阴礼也。”在中国传统的“经典”之中，更已经预设了女性“应该”属于的社会位置。《易经·彖》就提到：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。”而在《礼记·内则》中也点明：“男不言内，女不言外。”在如此严苛的礼教规范下，甚至连女性的男性配偶，也不能在“非规定时段”去接触应处在私室的女性。司马光的《书仪》和朱熹的《朱子家礼》都收录了《礼记·内则》：“男子昼无故不处私室，妇人无故不窥中门。”的警句。因此，洞观当时一些西方传教士的记录当中，接触中国女性对他们

来说简直遥不可及的，吴梦雪的《明清时期欧洲人眼中的中国》中提到：“中国妇女一般都得幽居室内，以至于整个广州城看不到一个妇女——除了一些主妇和下等妇女外。……妇女们一般都是奴隶，从她们儿童时代起，就有人给她们确定了这种命运。”彼时，中国女性从小就被教育需要严格地遵守“三从四德”，无可厚非地被其男性至亲管束，这也成为她们男性至亲人生所谓“成就”的一部分。正如《诗经·大雅·思齐》所说：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”只有先“齐家”，才能“治国、平天下。”

寺庙是作为女性唯一可以自由出入和接触到陌生男性的公共场所，原本可以成为西方传教士向中国女性传教的一个理想空间。意大利传教士利玛窦入华之初，就是以“髡首坦肩”的“泰西僧人”面貌与人交往的。而初入中国内地的耶稣会士，更以佛教词语翻译天主教经典。倘若无人“指正”，西方传教士们可能以这种面貌更容易地向中国女性传授福音。可就算寺庙，所提供的空间也是有限的，时人吴应箕就曾谴责道：“男女夹杂，有伤风化。……僧俗各半，而妇女尤多，至绕台攀座，无非是者，其二目眩乱，使人见之欲呕。”后来的西方传教士因为僧人的阶级定位无法使他们接触到中国上层社会，尤其是士大夫阶级，不利于天主教的传播，逐渐放弃了“泰西僧人”打扮转为儒家士大夫的形象以视人，这也间接断绝了他们跟中国女性来往的可能性。因此，西方传教士只能从中国男性入手，再由奉教男性发展他们的家人成为女性教徒。而这些被发展的女性天

主教徒多为男性教徒的妻子、女儿与母亲，都或多或少受到了男性教徒对天主教的自我理解和认识。另一方面，明清鼎革之际，连年的战乱削弱了原有社会或宗族的影响力，例如“道明会”（Dominican Order）就在这一时期在闽东大力发展，尤其是对女性的宣教工作有了重大的突破。女性开始与西方传教士有所接触，突破了“男女授受不亲”的传统禁忌。这也可以称为这一动荡时期的特例。

2 动荡中的慰藉

明清鼎革之际所处动荡大环境，对中国女性奉教人士的影响是巨大的。相比之前的朝代，明朝的礼教异常严苛。“永乐年间，颁朱熹《文公家礼》于天下。……到明清，理学家对礼教的见解才被较为普遍地接受与遵性。”在这种压抑的大环境笼罩之下，我们仍然依稀可以看到一丝曙光。根据《剑桥中国明代史》研究，明代的女性地位“必须被视为一个相对的进步。……从使妻子依附丈夫这一点看，明代与中国其他前代时期相似，……法律非常重视维护男尊女卑这一‘自然’的等级制。”而黄一农教授更以李贽为例，提出“明清之际也有一些知识分子开始注重妇女意识。”这也为女性天主教徒在这一时期奉教制造了些许的空间。

所谓“易代”之时多忠臣义士。处于明清鼎革之际这一动荡时代，中国奉教士大夫有着相比平时更大的道德压力，同时，又有比平时稍大的缝隙和空间。他们极端化的选择可能是因时势造成，而蔑视俗流的个人选择，也是凭借着他们对“王纲”的个人理解。作为受传统礼教观念影响的中国士大夫越是到亡国的时候，越要讲“纲常名教”。而对于女性，他们却一如既往的轻视，正如“至于危难关头，士大夫往往更强调君、国为重而名为轻，师友为重而家室妻小为轻，不如此即不配言‘忠’‘义’，或虽‘忠’‘义’而难以‘淋漓尽致’。”女性，作为妻子的角色，有的时候甚至被男性士大夫当作累赘，如孙可望之流就认为：“时乱时危，被一再谈论的，是妻子之为累。”因此，在明清鼎革之际这个巨变的年代，中国女性天主教徒只能通过宗教信仰寻求一丝的慰藉。

3 成为天主的女人

女性在宗教信仰上有其特殊的性别特质。原始崇拜当中女性作为“巫觋”中的“巫”，被认为是沟通天地的媒介，有着先天的信仰优势。相比男性在宗教信仰上所追求的不同，传统认知中，女性更容易存在偏听偏信，

因为女性更相信直觉，需要精神寄托。此外，在中国传统社会，女性受教育机会不多，更容易相信超自然的解释，宗教也对女性产生更多心理暗示。正如周萍萍教授所说：“中国妇女一般感情细腻、天性善良淳朴，婚后多是相夫教子，因此需要神灵来保佑、庇护一家的平安与幸福，因而宗教很容易渗透到她们的心灵深处，也就比男子更容易接受信仰，接大多信教后，比男子更加诚笃。”早期佛教在中国的传播，正印证了女性对宗教的狂热。曼素恩就提到：“佛教与道教对儒教赋予女性的角色进行了重塑，使无论母亲、寡妇还是老年妇女的精神和感情经历都更加丰富。”而天主教信仰对明清之际女性奉教人士的生活方式、日常习惯与婚姻观念还是产生了一定的影响。尤其是“一夫一妻制”和“平等的观念”，这不仅是女性对自身对束缚已久的传统礼教的抗争，还是对“从父从夫”与宗教信仰的自我理解和结合。此外，当时大多数女性听不懂“官话”，虽然一些西方传教士尝试学习中国方言和翻译方言版《圣经》，因为中国的众多方言口音，这也对女性传教产生了障碍。与之相对的作为传统士大夫的男性，需要学习“官话”以应付科举考试，因此诸多中国女性对教义的理解一般限于家庭男性亲人的再传，其中一定包含了一些中国奉教男性对天主教教义“再理解”的主观成分。而这些主观意识当中有存在流行于奉教士大夫之间“合儒”、“补儒”、甚至“超儒”想法，这也就是中国女性虽然作为天主教徒，但是其思想中仍存在大量儒家传统思想。

明末清初三位最出名的女性天主教徒：杨廷筠的女儿阿格奈斯、佟国器巡抚的妻子阿加斯、徐光启的孙女许甘弟大的其中两位都是受到家庭的影响而入教的。相比其她同时代默默无闻的女性天主教徒，她们也算是“名留青史”。而其她女性天主教徒，正如赵园所说“士大夫妻妾的人生片段，有时即零碎地嵌在其夫的传记材料中——只是‘片段’，通常连不成线，大片的空白留给你以想象填充。”而天主教所传播平等的观念，也在这些女性天主教徒中起到了影响。许甘弟大提到：“贫乏教友皆我兄弟也。”，这就是天主教“人人平等”，“人人皆为上帝子女”的教义体现。而阿加斯作为三人之中，唯一一位劝化丈夫和儿子入教的女性，在当时女性当中实为难得，不过这都无法改变大多数中国女性是通过男性家人而接受天主教的。

女性的“宗教生活”在当时也是一个现实问题。在传统认知和行为准则中，中国女性被限制参加社会活动，而无法进行宗教生活。不过西方传教士通设立“女堂”

的折中的方式,使得女性可以参与到公众活动之中。出现在公共场合,参加礼拜日聚会,也使得原本“大门不出,二门不迈”的中国女性有机会接触到社会。参照中国男性奉教人士,女性奉教天主教徒也建立了他们的团体,杜赫德编写得《耶稣会士中国书简集:中国回忆录》中就提到“在北京约有八百名妇女,分别在城市的各个地区聚集,她们互相学习如何尽最大的力量教育和争取她们的同胞投入上帝的怀抱。”可见中国女性尝试对自我价值的追求,为“女性主体意识”带来了一丝希望。

此外,纳妾问题不单单是困扰着中国男性奉教士大夫,而且对女性天主教也是一个无法避免的问题。作为明末天主教三大柱石之一的徐光启就曾抱怨道:“十诫无难守,独不娶妾一款为难。”因为当时很多官员常年在外地做官,通常都会买妾以慰寂寥。而正妻为了夫家的后嗣而“劝夫”、“助夫”纳妾,这也是古代中国“贤德妇人”的通常做法。而从妾的角度来看,她们本身的存在是不被天主教所接受的。除非她们断绝与夫君的夫妻生活,这对通常被购买而来的妾是很难做到的。比如刘中藻的妾王氏就因为坚持天主教信仰,而被刘中藻虐待。虽然她们中的极个别案例,因为夫君的虔诚,而信仰了天主教,但是她们骨子里却认同儒家思想,无法冲托命运的枷锁。

4 并不美好的“他者”

其实在西方传统思想中,对女性也是有所抑制的。首先,天主教作为西方传来之物,带有浓厚的西方传统价值观念。而西方社会在“女权运动”之前,女性的社会地位并非很高,同时“厌女症”(Misogyny)的思想在西方社会普遍存在。古希腊思想家亚里斯多德就认为:“女人是未完成的男人,是不完整的灵魂。”和“女人不如男人。”而在古希腊喜剧表现中,更表现出明显的“厌女”倾向,其实这种思想在古希腊诗人赫西奥德时代已见端倪。可见在西方传统社会,男女并非平等,因此“男女平等”的思想也无法藉着天主教,在明清之际传入中国,其对女性思想的解放也是有限的。

此外,世界主要宗教的原教旨教义对女性都呈现贬抑的态度,不仅犹太教、天主教、伊斯兰教都有限制女性和贬损女性的教义;佛教和印度教更有赞美男性,污蔑女性观念。其中,同为犹太教《圣经》和天主教《旧约》中的《创世纪》里就提到:“夏娃才是被蛇诱惑的,亚当只是被连累的,所以女性才是人类堕落的源泉。(1-3)”而在天主教的《新约》的《哥林多前书》当中

更指出:“妇女在会中要闭口不言,像在圣徒的众教会一样。因为不准她们说话。她们总要顺服,正如律法所说的。她们若要学什么,可以在家里问自己的丈夫。因为妇女在会中说话原是可耻的。(14:34-35)”可见作为当时的中国女性,就算作为天主教徒,也要遵守天主教的“妇德”,听从男人仍是唯一的选择。

5 无利不起早

表面上看,天主教信仰对中国的传统礼教有一定的冲击,但是结合当时“男权主义”为主导地位的价值观,对女性的解放还是有限的。早期的西方天主教传教士,以先进的天文历法、地图绘画、机械制器及医学吸引了对西学、西教有兴趣的男性士大夫。正如黄一农教授提到:“明末如华的天主教传教士乃以耶稣会为主,为吸引当权者的注意,他们刻意选派了一些较精通历算和兵学的会士来华,并将这两种知识传授给部分奉教的士大夫,作为其在官场上发展的重要晋身阶。”而大部分中国士大夫传统观念中,向来视西方科学技术为“奇技淫巧”,因此“西学”、“西教”不被广泛接受。在明末清初这一特定时代,西方的“兵学”让忠于明朝的士大夫对“救社稷于危难之中”了幻想,也正是这一实用目的,让他们对天主教产生了兴趣。因此天主教通常是因其实用功能和现实利益而吸引奉教人士的,在明末清初尤其为甚。

南明永历政权中的内廷奉教历史,尤其是两宫太后、皇后、太子朱慈炫的受洗,在学界有很多的相关研究。不过天主教信仰虽然在南明皇室和内廷被接受,以及在南明皇室的女性间产生一定的影响,不过这种接受带着明显的传统“中国民间信仰”的“灵验主义”色彩及明确的目的性。例如意大利传教士瞿纱微就曾记载:“王太后在受洗后,曾祈请天主使满兵败退,越数日,果有数省反正。”根据彼时时局危在旦夕的环境之下,不知所措的南明统治者面对着前途未知的未来,异常彷徨无助,而寄希望于通过西方耶稣会士的渠道,引入先进的火器以稳固政权,成为一些内廷统治阶级和流亡士大夫的遐想。在这种十分特殊的历史大背景之下,“瞿纱微终于二年三月说服王、马两太后以及王皇后入教。”从这些记录都可以看出来,南明内庭的女性,尤其是皇室成员,都是带着目的接受天主教的,而这种接受带着明显的迷信色彩,而非真正理解天主教信仰的意义。

无独有偶,根据被明末“流贼”张献忠封为“天学国师”的利类思(Lodovico Baglio)

和安文思(Gabriel de Magalhães)两位司铎的记载,作为南明朝廷死对头张献忠的老岳丈也在因缘巧合之下成为天主教徒,并带领一家人受洗。而张献忠之妾,虽领受主恩,却因妾的名分无法受洗。由此可以印证,中国女性的信仰在很大程度上仍是受到了父兄或者丈夫的影响,在男权主导的社会,女性大多仍是通过男性媒介而认识天主教。同时,在另一位“流贼”李自成的大顺政权中,更有李天经,韩霖,魏学濂等奉教官员。在明末动荡的社会当中,各个阵营里都有天主教信仰,可见其普及性,当时的女性也不可避免的要面对天主教信仰的问题。

6 余论

自二十世纪九十年代以来,西方学界的汉学家就开始倡导中国女性的史学研究要跳出“男女不平等”的特定框架,所需的是立足于发觉、“再现”妇女这一特定社会性别角色,在历史时代的发展中和历史空间的维度中所经历的真实生活及所扮演的社会角色。犹如高彦颐(Dorothy Ko)、金滋炫(JaHyun Kim Haboush)与皮歌特(Joan R. Piggott)合著的《古代中国、朝鲜和日本的女性与儒教文化》(Women and Confucian Culture in Premodern in China, Korea and Japan)一书,其宗旨就是“复原女性的主体性和历史复杂性。”这些力求创新的汉学家想要一扫学界“过去认为亚洲的妇女是传统或者儒家家长制(Confucian patriarchy)的牺牲品。”的传统研究方法,认为“‘女性’和‘儒家传统’都不是统一的或者无限的范畴。……女性的家庭和社会生活充满活力,同时她们还明显享有某种非正式的权利和社会资源。”他们以“女性”角度作为切入点研究,去尝试发现这些女性虽然“作为协商(negotiation)的主体,接受了一些官方的惯例而反抗了其它部分。”却依然保留了作为女性“特殊”的叙事方式。正如本文尝试将明末清初中国女性作为主体,对其奉教历程,尤其是她们所面临的挑战和问题进行分析,以管窥蠡测她们的人生轨迹。可是正如赵园指出:“她们中却有反叛者和牺牲品。妇女的反叛与牺牲,并非出于意识形态的建构。跳出男女不平等的框架,是否会带来新的遮蔽。”而“‘革命式’的‘翻转’,对于学术工作并不适用。”所以历史研究不同于科技创新,需要我们对前代学者的研究加以梳理与考辨勘误,在他们研究的基础上加以修正创新。毫无传承根据,所谓翻天覆地的历史研究,犹如空中楼阁,时常经不起推敲。

再者,所有的历史再现(Historical representation)都是历史的“再呈现”(Re-presentation),完全抛开历史的大环境,只是通过单一角度去臆想,无非是闭门造车。

因此,明清鼎革之际天主教信仰虽然对中国女性教徒的日常生活存在一定的影响,尤其是天主教信仰和中国传统礼教的碰撞之中,为女性在视野上开启一扇窗。

但是处于当时男权社会的历史背景,这些影响只是微乎其微的。不过这些微小的影响还是对女性还是起到一定启蒙作用,她们可以通过宗教信仰、阅读和有限的社会活动,对知识有了一定的掌握,并且可以出现在公共空间。尤其在西方“大航海时代”以后,“地理大发现”所带来得西方社会对世界的全新认识,对中国女性的世界观也是颠覆性的。

参考文献

- [1]〔比〕柏应理著,许采白译,《许太夫人传略》。上海:土山湾印章图书馆,1927。
- [2]〔比〕柏应理著,徐见希译,《一个奉教太太:许母徐太夫人事略》。上海,土山湾印书馆,1938。
- [3]〔比〕柏应理著,《徐光启行略》,收入〔清〕张星曜编,《通鉴纪事本末补·附篇》,刊于康熙二十九年。
- [4]陈垣,《浙西李之藻传》,《陈垣学术论文集》(第一集)。北京:中华书局,1980。
- [5]〔法〕杜赫德编,郑德弟,吕一民,沈坚译,《耶稣会士中国书简集:中国回忆录》(第一卷)。郑州:大象出版社,2001。
- [6]〔汉〕许慎诸,〔清〕段玉裁注译,《说文解字注》。上海:上海古籍出版社,1998。
- [7]方豪,《中国天主教史人物传》。北京:宗教文化出版社,2007。
- [8]〔美〕高彦颐(Dorothy Ko)著,李志生译,《闺塾师:明末清初江南的才女文化》。南京:江苏人民出版社,2005。
- [9]古洛东,《圣教入川记》。成都:四川人民教育出版社,1981。
- [10]顾裕禄,《中国天主教的过去和现在》。上海:上海科学院出版社,1989。
- [11]黄一农,《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》。上海:上海古籍出版社,2005。
- [12]利玛窦,金尼阁著,何高济译,《利玛窦中国札

记》，北京：中华书局，1983。

[13]李学勤编，《周易正义：《下经》——十三经注疏整理本》。台北：中国台湾古籍出版有限公司，2001。

[14]李学勤编，《毛诗正义：《大雅》——十三经注疏整理本》。台北：中国台湾古籍出版有限公司，2001。

[15]〔美〕牟复礼，〔英〕崔瑞德编，杨品泉译，《剑桥中国明代史》（上卷）。北京：中国社会科学出版社，1992。

[16]〔挪〕乔斯坦·贾德（Jostein Gaarder）著，萧宝森译，《苏菲的世界》。北京：作家出版社，2007。

[17]〔法〕沙百里着，耿升，郑德弟译，《中国基督教徒史》。北京：中国社会科学出版社，1998。

[18]中国基督教协会，《圣经》（中英文对照新修订标注版）。南京：中国基督教协会出版，2005 年。

[19]〔加〕曼素恩（Susan Mann）著，定宜庄，颜已藏译，《缀珍录：十八世纪及其前后的中国妇女》。南京：江苏人民出版社，2005。

[20]〔宋〕司马光，《书仪》。中国香港：迪志文化出版有限公司，1999。

[21]〔明〕王夫之，《诗广传》（卷一），收入《舟山全书》（第三册）。长沙：岳麓书社，1998。

[22]吴梦雪，《明清时期欧洲人眼中的中国》。北京：中华书局，2000。

[23]〔明〕吴应箕，《虎邱书禅僧讲经事》，收入《楼山堂集》（卷十九）。上海：上海古籍出版社，2002。

[24]姚平，伊沛霞编，《当代西方汉学研究集萃·妇女史卷》。上海：上海古籍出版社，2012。

[25]〔清〕印光任，张汝霖撰，〈澳番篇〉，《澳门纪略》（下卷），收入〔清〕张潮辑，《昭代丛书》，世楷堂藏板，康熙三十六年刊。

[26]〔葡〕曾德昭著，何高济译，《大中国志》。上海：上海古籍出版社，1998。

[27]〔清〕张廷玉，〈流贼传〉，收入《明史》（卷三〇九）。北京：中华书局，1974。

[28]张西平，《论明清间天学的合儒与补儒》，《传

统文化与现代史》，期 5，1998 年，页 80-86。

[29]张西平，《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》。北京：东方出版社，2001。

[30]赵园，《家人父子：有人论探讨明清之际士大夫的生活世界》。北京：北京大学出版社，2015。

[31]周萍萍，〈明清之际天主教三位女信徒〉，《世界宗教文化》，期 3，2008 年。

[32]周萍萍，《明清之际的天主教女信徒研究》，《云南社会科学》，期 2，2008 年

[33]周萍萍，〈明末清初传教士对妇女的宣教〉，《妇女研究论丛》，期 6，2002 年。

[34]Brokey, Liam Matthew. Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579 - 1724. Cambridge: Belknap Press, 2008.

[35]Code, Lorraine. Encyclopedia of Feminist Theories. London: Routledge, 2000.

[36]Roberts, J.W.. City of Sokrates: An Introduction to Classical Athens. Abingdon: Routledge, 1998.

[37]Kramarae, Cheris. Routledge International Encyclopedia of Women. New York: Routledge, 2000. pp. 1374 - 1377.

[38]Ko, Dorothy. Kim, JaHyun Haboush. Piggott, Joan. Women and Confucian Culture in Premodern in China, Korea and Japan. Oakland: University of California Press, 2003.

作者简介:薛杰,出生年月:1988 年 8 月 3 日,性别:男,民族:加拿大,籍贯:加拿大,学历:多伦多大学历史学/东亚研究学荣誉学士,香港理工大学中国化学硕士,上海财经大学公共经济政策学博士,研究方向:近代国际条约体系下的东北亚关系;东北亚民族主体意识崛起;女性主义;女性文学;城市规划及建筑符号;中国戏曲;政府职能转变。