



中國明清時期的天主教貞女

湯 琳*

天主教貞女會的傳統源遠流長，最早來自於使徒時代。明清之際，由多明我會傳教士將天主教的女性守貞觀傳入中國，並在明末產生了第一批為了天國而立誓守貞不嫁的中國貞女。隨着天主教在中國的傳播和發展，女性信徒守貞的現象也越來越多，成為中國明清時期天主教的特色之一。由於與中國傳統倫理相悖，貞女受到不少社會輿論的譴責，但女性信徒守貞的現象並沒有因此減少。隨着貞女制度的發展和完善，貞女們也從最初的散居修行漸漸走向了為教會服務和奉獻的生活。她們從事傳教、教育、醫療救護和慈善等工作，在中國明清時期的天主教傳播和發展中作出了一定的貢獻。

前 言

貞女，英文稱之為 *consecrated virgin*，中文的說法不一，根據中國各地的風俗有若干種稱謂，如守貞姑娘、童貞女、姑姑、姑婆、烈女、獻身祝聖的貞女、貞女會、女性獨身教友等等。基督教貞女指的是為了基督教信仰奉持獨身主義的女性。她們與修女(*nun*)的主要區別在於：修女出家需要發聖三願——神貧(絕財)、貞潔(絕色)和服從(絕意)，而貞女一般祇須發貞潔願即可；修女注重出家隱修，而貞女則屬於在家信徒。

基督教貞女會的歷史源遠流長，從使徒時代、歐洲中世紀、近代以至於現當代，都不乏立誓獻身於基督而終身守貞的女子，她們被稱之為“基督的新娘”。17世紀，天主教多明我會進入中國福建地區傳教時，在福建的福安地區開始出現了最早的一批天主教守貞女，下邳下陳的陳子東(*Chin Pedronila*, 1625-1720)被視為福安地區同時也是中國最早的守貞女，被後人譽為“中

華第一朵童貞之花”。到18世紀中葉，福建地區的天主教女性守貞已蔚然成風。據統計，福安地區在1759年貞女人數為250人，到了1890年時該地區的貞女則多達1000人。⁽¹⁾除福建地區之外，在中國的川黔地區、海南地區、江南地區、鄂北地區等，隨着天主教傳播的蔓延，女性守貞的現象也十分普遍。燕鼎思(*J. Jennes, C. I. CM*)在《天主教中國教理講授史》中曾評論：“在嚴守男女之防的中國社會，貞女的存在實際上有其必要性，她們是給婦女講道，帶領婦女宗教活動的必要人。”⁽²⁾

明末清初天主教貞女會的傳入

一、明末清初女性的奉教狀況

明末清初，天主教的再度傳入和發展，吸引了不少女性皈依奉教。明末，耶穌會士畢方濟(*Francesco Sambiassi*, 1582-1649)在淮安地區傳教時，當地的奉教信徒中婦女的人數佔了半數以上。湯若望等傳教士也在宮廷向婦女傳教，

*湯琳，2013年於上海師範大學哲學學院獲宗教學碩士學位，主要從事中國天主教史研究。



“有三人居后妃位，教名阿加特（Agathe），烈納（Helene），希歐多爾拉（Theodora）”，“1640年，宮中有信教婦女五十人”⁽³⁾。婦女們在宗教活動中體現了極大的熱忱並發揮了積極作用，但明末清初的傳教士們在傳教過程中卻遇到了極大的困難。傅聖澤神父（Jean François Foucquet, 1663-1739）稱在中國傳教“主要的困難是使這裡的婦女歸依基督教”⁽⁴⁾。因為中國傳統社會中的女性往往都過着離群索居的閨閣生活。沙守信神父（Emeric de Chavagnac, 1670-1717）致郭弼恩神父（Charles Le Gobien, 1653-1708）的信中曾寫道：

[……] 中國婦女的一些風俗壅塞了婦女歸依基督教的道路。中國的婦女從不走出家門，也不接待男士們的訪問。婦女不准在公開場合露面，不准過問外面的事務，是這個帝國一條基本的倫理綱常。[……] 因此，傳教士們既不能親自向婦女們佈道，也不能通過傳教員去做。必須先歸依其丈夫，再通過丈夫向妻子傳教，或者通過一些女基督教徒上她們家向她們解釋教義。此外，一旦受洗以後，她們也不能和男人們相聚在同一座教堂。⁽⁵⁾

這裡提到了傳教士在向女性傳教時所遇到的阻塞以及傳教士向婦女傳教所採取的一些變通方法。

具體來說，傳教士在向女性傳教的過程中採取了四種變通的方法。首先，是努力讓家族中的男性信教，再通過丈夫影響妻子、父親影響女兒、兒子影響母親的方法來爭取女性信徒。其次，為女性信徒單獨設立女堂，並定期組織婦女的宗教聚會。再次，傳教士們鼓勵女性信徒向同性傳教，其中年長的婦女、天主教守貞女成為了向同性傳教的主力，特別是守貞姑娘，被視為“女性傳教人”。在天主教的聖事禮儀方面，如洗禮、辦告解和終傳等可能會引起中國傳統習俗反感的禮儀上，進行了一些變通，如洗禮時塗油儀式是用鑷子夾着棉花代替用拇指直接塗油；辦

告解時用帷幕遮住，使傳教士完全看不到婦女的面容；終傳塗聖油則避開婦女的腰部和足部。

二、女性信教的原因

一般來說，女性天主教徒奉教不外乎主動接受與被動受影響兩種原因。主動的原因主要包括尋求宗教上和精神上的慰藉，希望死後能進入天堂；生活中遭遇疾病、挫折和痛苦，接觸到天主教後產生一些“神跡”使她們誠心向教。由於天主教宣揚“原罪說”和靈魂救贖的觀點，在男尊女卑的中國傳統社會中使女性更容易對自身產生罪惡感，從而希望得到宗教上的慰藉和救贖，而女性在天性上比男性更容易接受宗教，信教之後也往往顯得比男性更為虔誠，因此出現了一些女性天主教徒為了天國終身不嫁守童貞的現象。

並且，由於當時婦女的社會地位普遍低下，她們比男性更需要從宗教中得到慰藉和精神上的寄託，一些女性在遭受疾病或不幸的挫折時，因為接觸到天主教的超自然的“神跡”從而皈依奉教。《耶穌會士中國書簡集》中記載了很多這樣的事例，諸如驅魔成功、難產的婦女將聖骨掛在脖子上後順利分娩、懷孕十六個月的婦女信教後順利分娩等等匪夷所思的事蹟，還有一位蘇努家族的公主在病危之際接受了天主教的聖洗產生了奇特的效果，最後恢復了健康。

天主教中的聖母瑪利亞形象也容易引起女性的好感，如同佛教中觀音形象對女性的吸引一樣，宗教中的女性神祇的崇拜對於女性來說往往更能產生親和力。《耶穌會士中國書簡集》中就記載了一些關於聖母顯靈而使婦女信教的事蹟。據白晉神父（Joachim Bouvet, 1656-1730）敘述，清朝初期的一個趙氏貴婦由於“見到丈夫祇癡迷於幾個姘婦，悽楚之情無法忍受，遂決定以自殺來盡快結束煩惱——這是感到不幸的中國貴婦們相當常見的習慣。正當她絕望地準備給自己致命一擊之際，她似乎看到一位彷彿自天而降的貴婦走進了她的房間。[……] 她走近趙太太，用手輕柔地拍着她說道：甚麼也別怕，我的孩子，我來幫你擺脫這些會使你無救地死去的愁思。言畢



便走了出去。[……]直到五年後她拜訪一位篤信基督教的親戚時才恍然大悟。她在親戚家的祈禱室裡見到了聖母像，而且認出了這幅像上畫的便是時刻縈繞於她腦際的她的救星”⁽⁶⁾。最終，那位貴婦成為了一個虔誠的基督徒。

女性信教的被動原因則主要包括兩點：傳教士、傳道員的歸化和家庭氛圍、家人的影響。一些知名的奉教女性和守貞女都出生於天主教家庭，深受家庭氛圍的影響從小就接受洗禮，例如徐光啟的孫女甘第大，長期以來被視為明清之際對天主教貢獻最大的一位奉教女性。她協助傳教士修建教堂，資助傳教士傳教經費和生活費用，傳揚天主教教義，編撰教理書籍，並積極參與宗教慈善事業。楊廷筠的女兒阿格奈斯則努力創辦天主教善會，並在南京和杭州組建貞女會，以供守貞女子修道。這些知名的奉教女性之所以虔誠而熱衷於天主教的傳播事業，與她們從小耳濡目染受家庭宗教氛圍的影響是分不開的。同樣，也有一些女性則是受丈夫、子女或者家族中其他親屬的影響而信教。

傳教士和傳道員對女性信徒的引導也是女性接受天主教的原因之一。明清之際，在華傳教的修會之中方濟各會與多明我會尤其注重對女性的傳教，一些女性在傳教士的教化下皈依了天主教。天主教的貞女作為基層傳道員在歸化女性信徒方面也起到了很重要的作用，特別是在注重男女之防的中國封建社會中，貞女們有着性別上的優勢，容易接近女性，同時又熟悉本土環境和傳統風俗，為天主教在女性中的傳播做出了一定的貢獻。

三、傳教士對天主教守貞觀的詮釋

天主教作為一種外來的宗教，其守貞的觀念與中國傳統的倫理規範有着很大的矛盾。中國的傳統習俗雖然也宣揚婦女的“貞節”觀，但中國傳統習俗中的守貞觀念是指儒家(特別是宋明理學)所強調的一種婦德。它與天主教中的守貞女看似相似，其實兩者區別甚大。儒家所宣揚的這種婦女貞節觀強調的是女性對男性的單方面的忠誠和

貞節，與天主教的守貞觀強調的是一種人對神的完全奉獻有着本質上的區別。

明末，天主教在中國傳播，耶穌會士開始對士大夫階層宣說天主教的守貞觀，並試圖用儒家的理論來為天主教的守貞觀找到合理的依據。耶穌會的利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610)在《天主實義》中曾用儒家的貞女來解釋天主教的守貞觀：

今有貞女受聘未嫁而夫卒者，守義無二，儒者嘉之，天子每旌表之。彼其棄色而忘傳生者，第因守小信於匹夫，在家不嫁，尚且見褒。吾三四友人，因奉事上帝，欲以便於遊天下，化萬民，而未暇一婚，乃受貶焉，不亦過乎？⁽⁷⁾

龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)、王豐肅(Alfonso Vagnone, 1566-1640)和艾儒略(Jules Aleni, 1582-1649)等人則進一步闡釋了《聖經》中的守貞概念，並且鼓勵女子奉教守貞的行為。王豐肅認為女子守童貞是一種殊福：

女子不嫁不生育，嫁不免失其身。今聖母之德，冠絕女中，誕生天主，功莫大焉。實未有人慾交感之害，依然室女，豈不極美可讚頌耶？！⁽⁸⁾

他在〈教要解略〉中又解釋了《聖經》中的耶穌的播種比喻：

絕慾之等有三：其上者，從幼年矢志於神身之潔清，迄終弗配，是曰童身之貞；其次，已行婚配而喪偶之後，固守貞節，更不續配以凈其淨身，是曰鰥寡之貞；又其次，一夫一婦，平居其室，而志無他適，行正色而不踰閑，是曰夫婦之貞。此三者，天主嘗較列其功報矣，曰：守一夫一婦之貞者，其報如種一而收三十；守鰥寡之貞者，其報如種一而收六

十；守童身之貞者，其報如種一而收百也。但其上者，或形潔而心不潔，亦不足為貞，而收百一之償耳。其中者，又須盡忘舊偶之昵，盡克童蒙之娛，否者，其節未足稱也。下者雖無他適，並不分外之娛，但或言行不正，或不至於養育而惟用之以昵以樂以嗜，則君子弗行之也。⁽⁹⁾

以利瑪竇等人為代表的耶穌會士採取自上而下和文化適應的策略進行傳教活動。為了爭取士大夫階層以及中國主流思想的認同，他們努力用儒家的貞節觀來詮釋天主教的守貞觀。因為儒家的貞節概念和天主教的守貞概念在實質上截然不同，因此大多數的耶穌會士在天主教中女性守貞的問題上都採取了謹慎保守、避而不談的做法。

四、貞女和貞女群體的出現

據沙百里在《中國基督徒史》中的考證，中國最早的貞女修行是由多明我會傳入閩東的福安地區。福安縣下邳村的陳子東被視為福安地區同時也是中國最早的貞女，被後人譽為“中華第一朵童貞之花”。陳子東在十二歲時，曾被父母許配給福安縣溪填村的趙家為妻，但由於受其天主教徒母親的影響，陳子東童年時便信奉天主教並立志守貞修道。十八歲時，她正式發願將其童貞獻給上帝。但她的未婚夫始終堅持婚約，拒絕退還嫁妝。迫於無奈，陳子東被逼出嫁。在出嫁的當天晚上，她將新娘的禮服脫下，並將所有的首飾都退還給新郎，並聲稱：“這就是我的所有首飾。我把它們退還給我的男人。他有與他中意的任何人結婚的自由，我保留與我的耶穌交往的自由。”⁽¹⁰⁾ 整個新婚之夜，她都跪在耶穌像前祈禱。由於不斷受到夫家和長輩的威逼利誘，陳子東在眾人面前剪斷了長髮以明志。經過了長達七個月的囚禁甚至折磨，她最終如願以償地回到了娘家，並感化她的父親和全家都成為天主教徒，從此之後在家過着守貞和苦修的宗教生活。作為中國第一位多明我第三會的會友，陳子東也被福

安地區的天主教徒視為“聖女”。傳說信徒們在她的墓地採回的青草和樹葉都有祛病的功用。

福安穆洋的天主教文人繆士珣之女繆瑪利亞(Miao Maria)，也是早期非常著名的一位貞女。由於受到家庭的影響，繆瑪利亞自小就信奉天主教，並且成為多明我第三會的會員，立誓終身守貞。但是，她決定守貞的消息傳開之後，她的父親甚至整個繆氏宗族的親戚都受到了很大的困擾，因為她的父親也曾為她訂過親。夫家得知繆瑪利亞決定守貞的消息之後極為惱怒，聲稱無論如何都不會取消這門親事，甚至不惜花費所有的財產向皇帝上書。繆士珣感覺身處兩難的境地，一方面他害怕他的前程和名譽被毀；另一方面“因為作為一個天主教徒，他對上帝充滿敬畏，他同樣不敢阻止他的女兒去做這樣一件值得稱讚的選擇，或是勸說她去嫁人”⁽¹¹⁾。繆士珣向神父請教他該怎麼做，同時繆瑪利亞的夫家也請求神父去說服繆瑪利亞改變她的心意。但由於繆瑪利亞和他父親的堅持，他們被夫家告發，甚至累及傳教士。傳教士們被譴責為“懷有許多邪惡舉止，並且由於可恥的動機而教唆年輕女孩們不嫁人”⁽¹²⁾。他們要求地方官將這些外國人從中國驅逐出去。但由於繆士珣在穆洋的身份和地位，他們的起訴並沒有獲得滿意的回應。最後新郎決定自己親手處理這件事。他趕到穆洋強迫繆瑪利亞與他結婚。和陳子東類似，繆瑪利亞斷然剪去了她的長髮，並且對她的未婚夫說：“我寄給你一個女人最好的裝飾品——我的頭髮，以示我永遠不會與你成婚。”⁽¹³⁾ 她的舉動使夫家明白了她守貞的心意已完全不可逆轉，最終繆士珣與夫家達成協定，補償夫家一大筆財產，並且從繆氏家族中另外選擇了一位女子許配給他們。

明末，隨着天主教婦女守貞人數的增加和發展，還出現了一些以貞女為群體的善會組織。高一志，又名王豐肅，意大利籍耶穌會傳教士。1611年，高一志曾在南京創辦了“聖母會”。《在華耶穌會士列傳及書目》中記載道：“一志為婦女設聖母會一所，實行默誦與永遠守貞之贖罪方法



者，為數甚多。”⁽¹⁴⁾ 南京的聖母會屬於天主教的善會組織。善會又稱聖會，是天主教會的基層組織。善會的傳統來源於歐洲，一般來說是為信教群眾所設立的教會組織，它的功能是進行慈善活動或是栽培新教友、歸化教外人等等。明末的貞女群體就是以善會為紐帶而逐漸發展的。1627年，費樂德神父（Rodrigo de Figueiredo, 1594-1642）在南京也創辦了一所“貞女會”，命一有德行之嫠婦主之。其後此會在南京賴楊廷筠女教名阿格奈斯（Agnés）者之力延存數年。⁽¹⁵⁾ 並且，《在華耶穌會士列傳及書目》中還記載了楊廷筠之女阿格奈斯在杭州也組織了一個類似的貞女善會，“時楊廷筠女[教名阿格奈斯（Agnés）]亦率諸貞女布教杭州”⁽¹⁶⁾。這些貞女組成的善會組織並不同於修道院，她們並不脫離各自的家庭，也不發聖三願，祇是立誓守貞，並以服務教會來體現她們對基督的忠誠。

清朝的天主教貞女

一、清朝天主教貞女的發展概況

明清交替之際，多明我會於閩東地區發展迅速。與耶穌會士的傳教策略不同，多明我會極為重視對婦女的傳教工作，並鼓勵女性守貞修道，因為他們發現婦女對於宗教的熱情遠遠超越於男性。並且，多明我會與方濟各會的大部分信徒來自基層鄉村，婦女們佔了很大一部分。這些天主教婦女通過宗教活動，也獲得了一些前所未有的自主權，閩東地區的守貞女數量因此大幅度增加。1671年時，多明我會修士萬濟國（Dominican Varo, 1627-1687）注意到由於受西方聖女事蹟的影響，當地一些虔誠的年輕女子也立誓追隨她們的守貞之路，將自己完全奉獻給上帝。耶穌會士高一志編撰了《天主聖教聖人行實》一書，並以那些著名的西方的貞女和殉道者的名字為中國的天主教婦女作教名。1707年，多明我會傳教士羅森鐸（Francisco González de San Pedro, 1696-1707）將南美秘魯的天主教貞女羅灑（St. Rosa

of Lima, 1586-1617）的事蹟編譯成《聖女羅灑行實》一書，向閩東地區的天主教婦女灌輸天主教的守貞觀，以貞女羅灑的事蹟來勉勵閩東的天主教婦女奉教守貞，並且，還在一個章節特別描述了貞女羅灑的孝道以迎合中國人的傳統文化習俗。穆洋的著名天主教文人王道性還為《聖女羅灑行實》一書撰寫了序言。在序言中，他以貞女羅灑為例，將儒家的仁孝道德觀念與天主教的守貞觀相比擬。在一些天主教文人和士紳對天主教守貞行為的尊崇和鼓勵下，福安地區的婦女守貞行為被越來越多的宗族所接納，以至於一些宗族之中出現高密度的女性守貞現象。清初，閩明我（Domingo Fernandez Navarrete, 1610-1689）在福安地區傳教時曾提到閩東地區約有十二名守貞女，基本上都出身於名門望族。清雍正元年（1723）五月二十六日，福安縣發佈禁教告示，特別提到了天主教的守貞女：

照得福安縣地方，訪聞有遵奉天主教者，無論貧富，俱各歸從，在城在鄉，俱有教堂，甚有閩女奉教，不許適人，名曰小童貞，宣教之時，男女不分。[……]其閩女名曰小童貞者，速行領回擇配，勿得仍前執迷不悛。⁽¹⁷⁾

到乾隆十一年（1746）福安發生禁教事件時，當地的地方官員發現守貞女的數量已非常之多，福建巡撫周學健稱福安地區“守童貞女有二百餘口”⁽¹⁸⁾。乾隆十一年（1746）時，周學健在奏摺中則提議令福安地區的守貞女禁止守貞、擇配嫁人。乾隆十二年（1747）時，周學健曾命令福安知縣杜忠採取強制手段使四十歲以下的守貞女出嫁。雖然歷經歷次禁教和教案，也有守貞女由於官府的逼迫不再守貞，但福安民間女性守貞真的現象卻屢禁不止，守貞的人數依然逐漸攀升。據統計，到了1890年左右，福安當地的貞女人數已有1,000人。⁽¹⁹⁾

在天主教傳播興盛的江南地區，天主教婦女守貞的現象也同樣存在。《江南傳教史》中曾提



到，1840年左右，江南的傳教士們曾依照早期教會成立了一些貞女團體。“除會口辦事人外，神父們最得力的助手是貞女們。那是江南最初的傳教士做教會初期成立的美好組織。幾乎每個小康之家，都有一兩名或更多的這樣的好姑娘。她們為了獻身於傳教和慈善事業，放棄了結婚，有的就生活在父母家裡，有的則三三兩兩或更多的人聚集在屬於她們會口的公所內，組成一個小小的團體。多虧她們的努力，使孩子們學會了經言，學得了教理，病危垂死的也得到了扶助，小聖堂得到了維護並保持了整潔。”⁽²⁰⁾ 魏道味神父（Theodore Werner）於1847年10月20日寫給法國修道姊妹的一封信中曾提到海門和上海崇明兩地的貞女們，並讚美道：

在海門和在這教區的其他地方一樣，有一些優秀人物，她們忠誠於天主的寵恩，一心為了天國。在現世，她們除了獻身耶穌基督外，不願另找配偶。[……] 一個青年女子一旦抱定守貞不嫁，當本堂神父來堂時，她在父母或撫養她的家長伴同之下，跪在神父前宣佈自願立志終身守貞，請求神父允許，並聽她懺悔告解。這種獻身儀式，一般是年齡在十六至十八歲之間舉行。一旦舉行了儀式就定了終身，從此再也不會有人來向她求婚，她也從此可以過安定生活了。從我來到中國之日起，沒有看到一個在宣誓之後中途拋棄這崇高志願而另找出路的。總之，背棄誓願，在這裡是行不通的。⁽²¹⁾

清朝初期，巴黎外方傳教會與遣使會在川黔等地傳教，使四川的天主教也得到了很大的發展。據記載，18世紀初，四川出現了獨身的天主教徒。四川最早的一位天主教貞女教名為楊亞納（Agnes Yang），由法國傳教士白日昇為其付洗。到了18世紀40年代，在四川地區已有“十八或者二十個這樣的婦女生活在七個不同的基督徒團體裡。她們都與自己的家族而不是社團住在

一起”⁽²²⁾。1744年，四川宗座代牧馬青山（Mgr. Martiliat, 1706-1755）還曾制定了一套針對天主教守貞女的規則和制度。18世紀下半葉時，川黔地區的貞女活動十分活躍。1773年，法國的梅茂益神父（Jean Martin Moye）曾在四川地區傳教。1782年，他建立了天主教的貞女團體，讓這些守貞女在家中守貞，同時為教會工作和進行一些宗教慈善活動。18世紀的下半葉，儘管天主教在中國的傳播時常處在不安定的狀態之中，但四川一帶的天主教卻十分興盛，這和當地平信徒積極參與到宗教指導和傳教工作中是分不開的，其中天主教的貞女更是做出了很大的貢獻。

湖北省西北部的磨盤山一帶也生活著一批虔誠的天主教徒。據沙百里的記載，磨盤山一帶原來是由北京傳教會長巴多明神父（Dominique Parrenin, 1663-1741）為受迫害的信徒和有被捕危險的傳教士們組建的避難地。雍正元年禁教之後，天主教的傳教工作進入困難期，教會活動轉入地下或是偏遠的山村，磨盤山一帶便是一個幾乎與世隔絕的天主教移民社區。“在這座山上，基督徒的生活如在修道院裡一樣受到控制。”⁽²³⁾ 女性天主教徒也組建了自己的善會組織——“聖母會”，並且“其中多名成員發願永守童貞”⁽²⁴⁾。1870年之後，中國天主教發展迅速，磨盤山一帶的天主教徒數量眾多，1870年成立了鄂西北代牧區，由於教會的發展需要，出現了一批貞女發聖願成為修女。

二、女性天主教徒守貞的原因

女性天主教徒之所以選擇守貞的宗教生活，除了受到家庭宗教氛圍的影響以及自發性的宗教行為之外，當時女性的普遍生活狀況、婚姻狀況、本土宗教的影響以及女性的社會地位普遍低下，也是不容忽視的誘因。

首先，天主教中的禁慾主義思想是導致奉教女性守貞的最主要原因。多明我會尤其注重對女性的宣教工作。多明我會傳教士們在閩東地區傳教時竭力宣揚婦女守貞的聖潔性，並用西方著名的天主教貞女們的事蹟鼓舞和激勵女性信徒守



貞，吸引了一些虔誠的女性信徒以她們為榜樣，從而追隨她們過着守貞的宗教生活。這些守貞女之中，不乏來自天主教家庭背景、受家庭氛圍薰陶和影響的女性，如繆瑪利亞等人；也有一些婦女屬於自發性的宗教行為。對於閩東地區出現大量的守貞女性，學者張先清還認為：“與當地社會結構相關因素有種種密不可分的聯繫。閩東歷史上厚妝奩的社會習俗、婦女出嫁後的窘迫處境、女性職業的多樣性以及當地女神崇拜的民間信仰氛圍，都可能對閩東女性選擇守貞，一心從事誦經修道宗教活動有一定的促進作用。”⁽²⁵⁾由於社會習俗的流弊和婦女社會地位的地下，對於閩東地區的守貞女而言，守貞的宗教生活比婚姻生活可能更能獲得滿足感和優勢。現實之中很多不幸的婚姻造成了女性對婚姻的恐懼和失望，也反映了女性對於重男輕女的社會習俗的抵觸和不滿。晚清時期，閩東地區還有溺死女嬰的社會陋俗。除了重男輕女的原因之外，女子陪嫁費用的負擔導致一些貧窮人家無力承擔，因此一些信奉天主教的家庭，也准許和支持女兒在家中守貞。

除了宗教的原因、社會弊習導致女性對婚姻的抵觸之外，梅歐金也曾指出福建地區對於一些女性神靈的信仰和崇拜，如媽祖、臨水夫人等等，以及佛教和道教的女性獨身主義，也對天主教貞女制度的傳入起到了一定的影響作用。另外，一些由於自身原因無法選擇婚姻生活的女性，也可能會選擇守貞的生活方式。乾隆十一年（1746）福安發生教案時，曾抓獲了一批守貞女，其中有三人為同胞姊妹。她們口供守貞的原由是：“小婦人父親因患癲瘋病，小婦人沒有人要娶的。”⁽²⁶⁾乾隆十二年（1747），因為受到福安教案的影響，蘇州發生教案，也抓獲了一批守貞女。她們口供都曾許過人，但由於未過門時丈夫已去世或者是出逃在外，之後入了天主教便守貞不嫁。

江南地區紡織業的發達也為江南的守貞女通過勞動自給自足創造了有利條件，可以不依賴婚姻和男性而維持生計。同樣，在閩東地區，中下

層的婦女也能廣泛地參與社會經濟活動，通過自己的勞動和手藝度日，從而為婦女不依賴婚姻和選擇守貞的生活創造了一定的物質條件。

三、守貞女的生活狀態

1. 貞女的家庭背景和經濟來源

大部分守貞女都來自信奉天主教的家庭，由於受家庭氛圍的影響接受了天主教，從而立志守貞。如果沒有家庭成員的支持，生活在傳統社會的女性很難逃脫待嫁的命運。守貞女守貞不嫁後往往都生活在自己父母的家中，由於傳統社會中的女性往往不參與社會經濟活動，也沒有獨立的財產所有權，因此她們在經濟上也需要依賴家庭的供給。在早期的一些著名的守貞女中，例如下邳的陳子東、穆洋的繆瑪利亞等人，都是受到家庭中父親或是母親的宗教信仰的影響而奉教，並且家境也頗為富足。女性在家守貞若是得不到家庭成員的支持或是宗族的保護，就無法順利地繼承家族的財產。

來自下層社會的貞女們則往往和貧窮人一樣，必須通過自己的勞動來養活自己。《江南傳教史》中記載了上海和海南地區貞女們的生活方式。由於江南地區和海南地區的紡織業比較發達，貞女們大多從事的都是紡紗工作。魏道味神父於1847年10月20日寫給法國修道姊妹的長信中曾談到海門的守貞女以紡紗度日的情況：

我們這裡的貞女都是自食其力的，一般就在家單獨居住，周圍盡是些輕薄的教外人。外表上她們跟一般婦女沒有甚麼差別，祇要求她們不穿太耀眼或太講究的衣服。海門的貞女中，除十來個外都是窮苦人，她們靠日夜辛勤艱苦的勞動來維持生活。在海門，祇有百分之一至二的人家，生活比較寬裕。這些窮苦女孩就生活在群眾之中，一天到晚就是呼呀呼呀地紡紗織布，往往起早摸黑地幹，彌補她們唸經和搞慈善工作所花去的時間。她們織成的布匹交給親戚去市上出賣，再買進一些日用必需品回來。⁽²⁷⁾

不同於明朝末期，清朝時期的天主教守貞女的社會階層分佈比較廣泛。在明末時期，守貞女主要來源於士紳或是比較富裕的家庭；清朝時期則上自皇室宗親，下自平民百姓甚或是婢女僕從，不同的社會階層之中都有女性奉教守貞的現象。殷弘緒神父（Père Francois Xavier d'Entrecolles, 1664-1741）致杜赫德神父（Jean Baptiste du Halde, 1674-1743）的信中曾提到了兩位皇室宗親的滿族少女。她們雖然不是修女，但卻“像真正的修女一樣住在自己的兄弟家，平時按時祈禱，做女紅、守齋、淨身，遵循其他最嚴格的齋戒”⁽²⁸⁾。也有婢女發願終身守貞的例子。殷弘緒神父的信中敘述了一位女信徒在一個非常富裕的家庭中當婢女。女信徒的女主人想在家中為她擇配一個丈夫，但是“那位道德優良的新入教徒堅持回絕這個恩寵，她的理由是她要為耶穌貢獻她的童貞，永遠不嫁人”⁽²⁹⁾。

這些發願守貞不嫁的天主教女信徒，除了依賴祖產度日或是親自參與勞動來自給自足之外，有的貞女還會領養孤兒或是過繼一個親戚的孩子，用來養老送終，有些生活較為貧困的貞女由於缺乏固定的經濟來源，甚至需要依靠鄰人的施捨。需要指出的是，守貞女不同於修女之處在於，貞女屬於在俗的平信徒，隸屬於自己的家庭，因此，和已出嫁在外屬於夫家的女性相比，貞女在家族中的地位比已出嫁的姐妹要高。這些守貞的女子也通常和家族中的男性成員一樣，能夠繼承和使用家族的財產。

2. 貞女的管理機制

最早着手為守貞女制定規章守則的是在福建地區傳教的多明我會傳教士。後來，四川宗座代牧陸迪仁（Luigi Maggi）開始參照福建地區的多明我會士的童貞女守則制定了一套天主教貞女的規則制度。乾隆九年（1744），陸迪仁去世，當時的雲南教區主教馬青山同時兼管四川地區的教務。他繼續將陸迪仁的計劃完成。針對四川地區貞女人數眾多但卻缺乏有效管理的情況，他做

照西方女修會的生活守則為中國本土的守貞女制定了詳細的貞女在家修行的25條規章制度，稱之為《童貞修規》，並於1744年的諸聖節公佈了這一規則。之後的天主教婦女守貞便參照這份規則制度並一直沿用至20世紀。《童貞修規》的二十五條規章制度分別為：“慎始、謀終、定處、勸業、聽命、須伴、別嫌、珍體、飭儀、謹言、絕俗、屏飭、節食、安份、重出、防禦、避貿易、杜害端、禁飭遺、嚴取與、守齋、默想、日課、祈勤聖事、恪遵守。”⁽³⁰⁾

這份《童貞修規》的制定，主要以保護貞女的守貞生活以及維護天主教的宗教名譽和宗教純正性為目的。其中提到了一些細節，譬如，貞女的發願年齡必須滿二十五歲，因為在當時的傳統社會中，女性到了二十五歲若是還沒有出嫁，選擇婚姻的可能性就不大了，並且隨着年齡增長，思想和行為更為成熟和穩重，比較能夠經得起歷練。1784年4月29日，傳信部又發佈了一項新的指令，在肯定了1744年由馬青山制定的規則之外又添加了六條新的規定。傳信部再一次重申了中國的貞女發守貞願的年齡必須在二十五歲之後，並且二十五歲之後每隔三年要宣誓一次，負責教育這些守貞女的人則必須年齡在三十歲以上。1793年9月1日，馮若瑟主教（Jean Didier de Saint Martin）又規定：

負責給女望教者講道理的女教師，不得小於四十歲；此外，她們該具備應用的知識與明智。她們不應以神父在彌撒中講道理的方式來講教義，卻祇能以談話聊天方式講教義。她們不能給男人講教義，但若有死亡危險，又無合適人員在場時，不在此限。⁽³¹⁾

《童貞修規》的規則中還要求貞女必須住在父母的家中，並且沒有父母和神父的允許不能輕易外出，迴避與直系親屬以外的男性親屬發生接觸。在日常生活中則要求穿着樸素，一般都是穿黑、白、藍的素色服裝，言談舉止都必須莊重謹慎，



觀看演戲、飲酒和享受美食都是被禁止的。從事宗教活動時，必須與男性分開做禮拜，並遵從《聖經》中保羅的教誨，貞女不被允許講道和領導教友唸經文和祈禱。日常的修行之中，貞女們每天需要唸誦《宗徒信經》三次、《天主經》和《聖母經》各三次。

《童貞修規》是一份正式建立的天主教貞女制度，但從嚴格意義上來說，天主教的貞女會並非一個宗教上的公眾團體，祇是一種在傳教士監督之下的非正式的婦女組織。她們以平信徒的身份服務於教會，並在當時的中國天主教傳教事業中做出了一定的貢獻。

3. 貞女的宗教培訓和宗教修行生活

魏道味神父於1847年10月20日寫給法國修道姊妹的長信中曾詳細地談到了上海崇明地區和海門地區的貞女的宗教培訓和修行生活。簡而言之，當地的貞女主要須掌握宗教知識和日常的修行規範有四條：

(1) 貞女必須學會背誦早晚課、《彌撒規程》、《週年瞻禮經》以及《玫瑰經》。《玫瑰經》是貞女們最為熟悉和喜愛的經文，“甚至在睡夢中也會哼着唸起來。她們常常無數次地重複，不斷地背誦經文，她們認為這樣做才算是一個虔誠的好教友”⁽³²⁾。

(2) 貞女們必須做聖路善工。

(3) 貞女們加入一些善會之後，必須學會一些專門的經文。如加入聖母會後須學會唸誦《聖母小日課》經。

(4) 在教理方面，貞女們須掌握四問答。

貞女們的這些宗教知識往往是由一些老年貞女們負責教育和培訓。由於很多貞女並未受過教育，不通曉文字，學習這些宗教知識對她們而言難度也是非常高的。她們往往“既不會讀也不會寫。她們在要理問答上或一般經本上能辨別出幾個字，那也是由於她們無數次地翻來覆去地讀、一句句地背，把這些筆劃七橫八豎的中國字硬嵌硬印在腦子裡的結果。但是當這些字在另一本經書上出現時，這些女‘才子’就再也不認識了，

她們又得從頭學起”⁽³³⁾。除了日常的自給自足的勞動生活之外，這些貞女們的全部生活重心幾乎都放在了宗教修行之中。另外，從事一些慈善工作也是貞女們日常修行生活的一部分，就算經濟上很貧困，她們也會設法去做一些慈善工作。

教會方面也曾於乾隆四十九年（1784）四月二十九日提出規定，要求在華傳教士在中國努力創辦學校，以使貞女們“不但能得到為擔任女傳教員的責任所需要的知識，而且也能得到修會的訓練”⁽³⁴⁾。貞女們擔負着為婦女和兒童傳道的工作，因此對她們進行一些宗教上的培訓是十分必要的。1855年，耶穌會士在直隸東南代牧區的獻縣開辦了貞女培訓的學校，除了學習宗教知識之外，他們還讓貞女學習一些基本的醫學知識。1876年，直隸西南部也建立了一所貞女學校，教習天主教的靈修知識。1892年，直隸東南部建立了貞女學校，要求學生的年齡須滿二十歲，修習時間為兩到三年；如果貞女們將來是準備擔任傳教員或教師的工作，則必須修滿五年的課程，接受比較完整的一套宗教知識的培訓。之後的一些傳教士也出現了將貞女的培訓學校改造成宗教修會的情況，但作為女性傳道人的貞女從清代到民國時期始終是生生不息的。她們雖然不屬於教會，卻具備着對教會的忠誠和良好的教理修養，雖然都屬於居家在俗的平信徒，卻培養了數代天主教徒。她們在中國天主教的傳教工作中發揮了積極的作用。

四、教案時期的貞女

天主教自傳入中國以來不斷與中國的宗教文化和傳統風俗發生抵觸甚至嚴重的矛盾，由此引發了一系列教案以及民眾對天主教的不理解和包容。作為天主教信徒中更為獨特的角色——守貞女，也在歷次教案中承受了很多非難和折磨，甚至不乏殉教的貞女信徒。

清朝自雍正皇帝起，對於天主教便採取了壓制的手段，到了乾隆皇帝在位時對於天主教的壓制更為嚴厲。乾隆十一年（1746）初夏，在福建福安地區興起了一場禁教活動，之後波及到全



國，演變成一場大教案。1746年，福寧府知府董啟祚向福建巡撫周學健呈遞了一份稟文，匯報了福安地區的天主教婦女奉教守貞現象嚴重的情況：“卑府訪得福安地方惑於天主邪教者眾，並又處女守童貞之惡風，是以通稟，設法飭禁在案。”⁽³⁵⁾“又查凡奉教之家必有一女守童貞，終身不嫁，不梳高髻，不穿色衣，不戴釵環，淡妝素服，自十五歲以上，二十歲以下者，朝夕奉侍西洋人[……]。”⁽³⁶⁾並且，董啟祚還稱福安民間還有信徒藏匿西洋傳教士。這些傳教士晝伏夜出地進行傳教活動，福安民間甚至衙門捕役中都有大量的信徒。福建巡撫周學健接到稟報之後立即命令董啟祚“訪確具報，以便嚴行查拏”⁽³⁷⁾。之後，周學健展開了大規模的搜捕傳教士、部分骨幹教徒和守貞女的禁教活動，其中，守貞女有15人。《耶穌會士中國書簡集》一書中詳細描繪了福安地區一些守貞女在這場教案之中的不屈不撓的表現。一位姓范的軍官捕獲了一位教名叫做馬利亞的少女。她年僅十八歲，信奉天主教後立誓守貞。這位姓范的軍官審問馬利亞是誰迫使她守童貞的？馬利亞回答說她這樣做是完全出於自願。於是軍官又審問她西洋傳教士藏匿的地點，馬利亞回答說不知道。這位軍官“於是便命令再次用力地將木棒夾於那名女基督徒手指之間，用巨力將它們拉緊，以施酷刑。這正是當地人對女子所施加的最嚴厲的酷刑”⁽³⁸⁾。雖說遭受了嚴刑拷打，但馬利亞卻由於為聖教受苦居然“感到了一種非常強烈的歡樂，以至於使她喜形於色，並觸怒於那個范氏軍官”⁽³⁹⁾，並且回答他說：“這是我的頭顱，您可以自作主張地把它砍下來，這將是我最高的榮幸。”⁽⁴⁰⁾另外還有一名教名叫做德肋撒的貞女，也同樣遭受了范氏軍官的審問和嚴刑拷打。這場福安教案中，共處死了五名多明我會傳教士，並且勒令“童女俱分別擇嫁，如有不首，查出杖懲”⁽⁴¹⁾。

福安教案隨後演變成全國性的大教案。乾隆十二年（1747）在蘇州地區抓獲和審訊了一批西洋傳教士、天主教徒及守貞女。有兩名耶穌會的

傳教士被捕，捕獲的一批守貞女則大部分來自一位叫做沈陶氏的寡婦家中。她們由這位寡婦撫養長大，全部是丹陽人，並且彼此之間有着親戚關係。傅安德（André-Nicolas Forgeot, 1716-1761）神父致帕圖耶神父的信中讚美了這些貞女面臨着法官衙役的審訊和拷打表現出的英勇氣態：

那些反洋教的人完全寄希望於女性的膽怯與軟弱，希望迫使她們放棄其宗教。為了這種結果，衙役們將從基督徒們的小禮拜堂中撕下來的聖像拋在地上，並強迫她們用腳踩。她們相反卻圍繞聖像而完全築成了一道籬笆牆，如同是協調好了一般，雙膝跪在了地上，以便通過她們的公開禮儀，而使她們信仰的力度以及對於其信仰的這些物品的無限尊重之證據，變得更加真實可靠。人們徒勞無益地於她們腳掌上拷打數棒，以迫使她們擺脫那種特別感化人的姿態。她們巋然不動地堅持自己的姿態，儘管這些酷刑的疼痛要比人們想像的那樣還要劇烈得多。對於一名中國婦女來說，從幼年時就受酷刑的雙腳，與其不可想像的禮儀的微妙性恰成比例。⁽⁴²⁾

歷次教案中，不僅有貞女被捕遭受審訊和酷刑的折磨，還有一些貞女為了自己的信仰奉獻出生命。據記載，最早的一位殉教的貞女叫做林昭（Agathe Lin, 1817-1858）。1858年，貴陽的一名地方官吏抓捕了林昭和另一名傳道員。他認為貞女不結婚的反常行為證明了她“屬於一個顛覆性的教派”⁽⁴³⁾，林昭最終被判處死刑。1909年，教皇庇護十世（Pie X）將她列為真福品。除了林昭之外，1862年殉教於貴陽的四川貞女易貞美（Lucie Yi）、1900年殉教於義和團運動的河北貞女范惠（Rose Fan）和傅桂林（Marie Fu）也被教會追封為真福品。這些英勇不屈的貞女們在艱難時期為了信仰遭受種種的折磨，甚至獻出生命，也被教會銘記。1988年1月，在香港舉行的關於中國教會生活的研討會，有三十多名亞洲主教參加並為紀



念殉教者而做聯合彌撒。“有兩種聖物被安置在祭壇上：一個破碎的胸掛十字架，是在大街上搜集到的；還有一件，是因對基督信仰的堅定而立斃杖下的一名少女的衣裙。”⁽⁴⁴⁾

明清時期天主教貞女的宗教地位和社會價值

貞女在明清時期的天主教傳播中起到了積極的作用，特別是對於婦女和兒童的傳教工作方面，她們成為了傳教士們最得力的助手。而作為女性傳道人的身份則體現了貞女獨特的宗教地位；同時，這也是天主教在中國本土化的一個顯著特色。18世紀下半葉，貞女們開始走出家庭，參與對婦女和兒童的傳教工作。最早宣導貞女進行傳教和佈道工作的是法國的梅茂益神父。梅神父當時為川東和貴州地區的監理代牧，曾經在法國的洛林創辦過西歐主顧修女會（Sisters of Divine Providence of Portieux），宣導她們向兒童傳教。經過多年來在中國的傳教經驗，梅神父深深感到婦女們對宗教投入的熱情和虔誠遠遠超過男性信徒。雖然大部分的中國婦女並沒有受過教育，但是她們可以將祈禱經文牢記在心，並且由於中國特殊的社會風俗，通過貞女對同性和兒童進行傳教無疑更為方便穩妥。梅神父曾經在致一位傳教士的信中提到：“兩年以後，即1799年，他聽到有一個聲音對他說：‘要以極大的熱情去教育青年。’梅神父決定徵召那些基督教貞女去完成在學校教育女孩的任務，同時按照 Sisters of Divine Providence 的模式重新組成貞女團體，將她們作為該團體的分支會。”⁽⁴⁵⁾他開始將對婦女和兒童傳教的工作交付給貞女們，並且創辦由貞女作為教師的少女學校。梅神父的這些工作起先遭到四川宗座代牧安太波利斯主教博四爺（François Pottier）以及助理主教馮若瑟的反對，但博主教最終贊同了梅神父創辦貞女學校的建議，還讓梅神父派遣一名貞女去四川協助馮若瑟神父建立一所學校。教會傳信部在1784年4月29日批准中國的貞

女們創立女子學校，但又重申一些細則，包括貞女在二十五歲之前不能發願，二十五歲之後每三年發願一次；貞女的家庭要保障她們的生活；擔任教師的貞女年齡必須在三十歲以上；貞女必須在自己的住處或是由司鐸指定的地點進行傳教等等。1793年9月1日，馮若瑟主教又補充了一些細則：要求擔任教師的貞女必須在四十歲以上，並且不允許她們對男性進行傳教，除非是出於死亡危險中的男性。除了對貞女的體制加強了管理，教會還注重對貞女們的培訓，因為教會逐漸認識到，在中國本土貞女們若是接受了必要的宗教訓練，她們在對婦女和兒童進行傳教時會體現出很大的積極作用。貞女們雖然屬於平信徒，但她們卻是平信徒之中的特殊群體。學者康志傑曾經指出：“在歐洲女修會進入中國之前，貞女在教會中的工作和所發揮的作用，彌補了中國沒有女修會的缺憾。”⁽⁴⁶⁾

守貞女除了日常的宗教修行生活之外，通常還會投入到各種慈善事業中去，例如教育、醫療救護、收養棄嬰和孤兒等等。甚至有一些經濟上並不富庶的貞女花錢購買非信徒家中準備被遺棄的女嬰撫養，從某種意義上來說，在普遍不重視人的生命權並且男尊女卑的明清時期，貞女們的這些慈善行為具有積極的社會意義。17世紀中葉在上海地區傳教的艾方濟神父（François Estève, 1807-1848）曾經這樣讚美中國的貞女們：

這些貞女若天神一般無聲無息地完成她們的工作，人們真可稱讚她們為會口之花。這些鮮花，使教會田園得到極大的榮譽。[……]她們給予啟蒙無知者極大的幫助，她們又給人付洗，撫養被遺棄的嬰孩，勸化病危垂死的教外人。假如人們對她們的勸導掩耳不聞，至少也不得不盛讚她們的熱心，尊敬她們的品德。歐洲聖味增爵會（仁愛會）的修女們所做的事情，中國的貞女們是完全可以勝任的。⁽⁴⁷⁾

魏道味神父分別在1847年2月28日和1850年

7月12日的書信中敘述了一些貞女收養棄嬰的事蹟。上海的崇明孤兒院也是由當地的貞女們創辦和負責照管的。1852年1月，費都爾神父在當地收養了八個五至八歲的女孩子，由於無人願意領養，他將這些女孩子交託給兩位窮苦的貞女照顧，費都爾神父每天支付給每個孩子十五枚小錢，一年約二十四法郎，這便是崇明孤兒院的開端。在上海的崇明和海南的海門兩處，貞女們是當地慈善事業最得力的助手。魏道味神父在1847年10月20日寫給法國修道的姊妹的長信中曾盛譽了這些在當地令人可敬可佩的貞女們。他說在崇明和海門兩處的貞女不僅非常重視神修生活並且自食其力地從事勞動，她們還收養一些教外人所遺棄的嬰兒，大部分的貞女自己的經濟條件也非常艱苦，但她們依然盡力地去做一些慈善工作。“一個虔誠的貞女，儘管經濟困難，總是要設法做些慈善工作，有時無法參加，就會感到難受，好像自己白過了這一天。”⁽⁴⁸⁾“凡是沒有貞女的地區，那些拜偶像的人就沒有人去提醒，所以談不上甚麼歸化了；一些被教外父母拋棄的嬰兒，同樣就沒有人去拯救。半年以來，我全靠這些貞女們的協助，我有幸能把二百五十多名嬰孩送進天國。她們始終不渝地，也不怕花上幾百文錢去尋找、收買這些微弱的生靈。如果某些地方她們自己不便去，就託親友去把嬰孩抱來。”⁽⁴⁹⁾魏道味神父在這封長信的結尾，說這樣的貞女在海門地區有上百個，而在上海的崇明地區也大致是這個數目。

結語

在明清時期的中國天主教發展史中，貞女是中國天主教會的一個特殊群體。她們雖然屬於平信徒群體，但卻是教會基層組織的骨幹。在基督教貞女會的發展歷史中，明清時期的中國天主教貞女有着其獨特的特點和本土化的特色。

在早期基督教時期，貞女在教會中的地位一度很高，之後隨着女性地位在基督教教會中的降低，女性在教會中的宗教權利開始受到限制。中

國明清時期的天主教貞女雖然不被允許“公開宣講和教授教義，認為這有違中國的習俗和教會的傳統”⁽⁵⁰⁾，但貞女在教會基層組織中仍然起到了骨幹的作用，在對平信徒的宣教，特別是對婦女和兒童的傳教工作中，由於受到中國獨特的風俗習慣的約束，貞女的作用更是不容忽視。17世紀中葉，耶穌會士也在江南創辦了一些女性的善會群體，但傳教士們都避免直接與女性接觸，因此貞女的出現有其必然性。在一些地區，由於傳教士很少，並且與信徒接觸的機會也很少，“對平信徒的傳教主要依靠傳道人(catechists)，再從傳道人中徵召中國本籍的神職人員。在這些人中，對維持教會的活力和成長最具負責精神的人就是基督徒貞女”⁽⁵¹⁾。貞女們主要活躍於社會的基層，雖然屬於在家信徒，卻終身過着為教會奉獻的工作，有的貞女更是將生命都奉獻給了教會。

由於明清時期中國的傳統社會風俗的影響，貞女獨身不嫁有違社會倫理，往往引起民眾的懷疑以至於不滿。為了避免社會輿論的壓力，西洋傳教士們也制定了一些針對中國貞女的管理制度，例如1744年時馬青山制定的二十五條貞女在家修行規則——〈童貞修規〉，其中還要求女性裹腳且穿着必須樸素，這些都是考慮到中國本土的社會風俗的特點；要求貞女在家必須聽父母的話，不得忤逆，更是適應了中國儒家的綱常和倫理規範。

天主教貞女會在中國的發展過程也經歷了兩個階段。最早的守貞女“很明顯地將自己限制於一種默觀的生活”⁽⁵²⁾，1770年代左右，“她們努力地接受傳教的任務並致力於社會服務”⁽⁵³⁾。天主教貞女在從事傳教、教育和一些慈善活動之中體現出她們獨特的宗教作用。她們以服務教會為宗旨，擔任女性傳道人、教師、醫療工作者以及撫養育嬰堂孤兒等工作，為中國天主教的發展作出了一定的貢獻。她們在宗教中所起到的作用很獨特、不容忽視。在中國明清時期的天主教傳播過程中，她們是“信仰的最好的僕人。她們從事的傳教工作成為贏得新信徒的主要力量”⁽⁵⁴⁾。因此可以說中國明清時期的貞女也是天主教在華傳



播的本土化特色之一。雖然明清時期的貞女在中國天主教會中屬於比較邊緣的群體，但她們卻表現出非常獨特的宗教作用，對於中國明清時期天主教貞女的研究也可以從一個獨特的層面來瞭解中國天主教的發展歷史。

【註】

- (1) 張先清：《官府、宗族與天主教——17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》，北京：中華書局，2009年，頁278。
- (2) (比)燕肅思 (J. Jennes, C. I. CM)：《天主教中國教理講授史》，粟鵬舉、田永正譯，臺灣：華明書局，1976年，頁111。
- (3) (法)費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，北京：中華書局，1995年，頁170。
- (4) (5) (法)杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，鄭州：大象出版社，2005年，第1冊，頁209；頁244-245。
- (6) 同上，第2冊，頁45-46。
- (7) 朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2007年，頁87-88。
- (8) 鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2002年，第1冊，頁142。
- (9) 鐘鳴旦、杜鼎克主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊，頁281-282。
- (10) 關於陳子東的傳記，見 José María González: *Historia de las Misiones Dominicanas de China*, Ediciones Studium, 1955, pp. 181-186. 亦見於 (法)沙百里著：《中國基督徒史》，耿昇、鄭德弟譯，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁211-214。《中國基督徒史》中將陳子東 (Chin Pedronila) 之名譯為鄧·彼得羅尼耶，特此註明。
- (11) (12) (13) Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars, Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Harvard University Press, 2009, p. 302.
- (14) (15) (16) (法)費賴之著：《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，頁89；頁165；頁261-262。
- (17) 吳旻、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，上海：上海人民出版社，2008年，頁20。
- (18) 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第1冊，頁83。
- (19) 張先清：《官府、宗族與天主教——17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》，頁278。
- (20) (21) (法)史式微：《江南傳教史》，天主教上海教區史料譯寫組譯，上海：上海譯文出版社，1983年，第1卷，頁22；頁246。
- (22) (美)鄒華陽等著：《中國天主教歷史譯文集》，顧衛民譯，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，頁27。
- (23) (24) (法)沙百里：《中國基督徒史》，耿昇、鄭德弟譯，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁243。
- (25) 張先清：《貞節故事：近代閩東的天主教貞女群體與地域文化》，劉家峰編：《離異與融會：中國基督徒與本色教會的興起》，上海：上海人民出版社，2005年，頁3363。
- (26) 吳旻、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，頁68。
- (27) (法)史式微：《江南傳教史》，天主教上海教區史料譯寫組譯，第1卷，頁247。
- (28) (法)杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，第2冊，頁207。
- (29) (法)杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，第2冊，頁206-207。
- (30) 詳見馬青山：《童貞修規》，重慶：重慶萬家書局，1921年，頁4-13。
- (31) (比)燕肅思 (J. Jennes, C. I. CM)：《天主教中國教理講授史》，粟鵬舉、田永正譯，頁111。
- (32) (33) (法)史式微：《江南傳教史》，天主教上海教區史料譯寫組譯，第1卷，頁246；頁246-247。
- (34) (比)燕肅思 (J. Jennes, C. I. CM)：《天主教中國教理講授史》，粟鵬舉、田永正譯，頁173。
- (35) (36) 吳旻、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，頁60；頁61。
- (37) 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第1冊，頁79。
- (38) (39) (40) (法)杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，第4冊，頁324；頁324-325；頁325。
- (41) 吳旻、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，頁143。
- (42) (法)杜赫德編：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》，鄭德弟、呂一民、沈堅譯，第4冊，頁360-361。
- (43) (44) (法)沙百里：《中國基督徒史》，耿昇、鄭德弟譯，頁220；頁221。
- (45) (美)鄒華陽等著：《中國天主教歷史譯文集》，顧衛民譯，頁33。
- (46) 康志傑：《被模塑成功的女性角色——明末以後天主教貞女研究》，陶飛亞編：《性別與歷史：近代中國婦女與基督教》，上海：上海人民出版社，2006年，頁148。
- (47) (48) (49) (法)史式微：《江南傳教史》，天主教上海教區史料譯寫組譯，第1卷，頁134；頁248；頁249。
- (50) (51) (52) (53) (54) (美)鄒華陽等著：《中國天主教歷史譯文集》，顧衛民譯，頁35；頁26-27；頁38；頁38；頁31。