

# 晚明中西性伦理的相遇

——以利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》为中心

林中泽 著  
广东教育出版社

16世纪中国  
和欧洲城市经济的发  
展及商业联系的扩  
大，使男女两性交  
往的机会增加，造  
成了一方面是性伦  
理规范趋于保守，  
另一方面是性生活



趋于开放

◇恰在此

时进入中国的耶稣

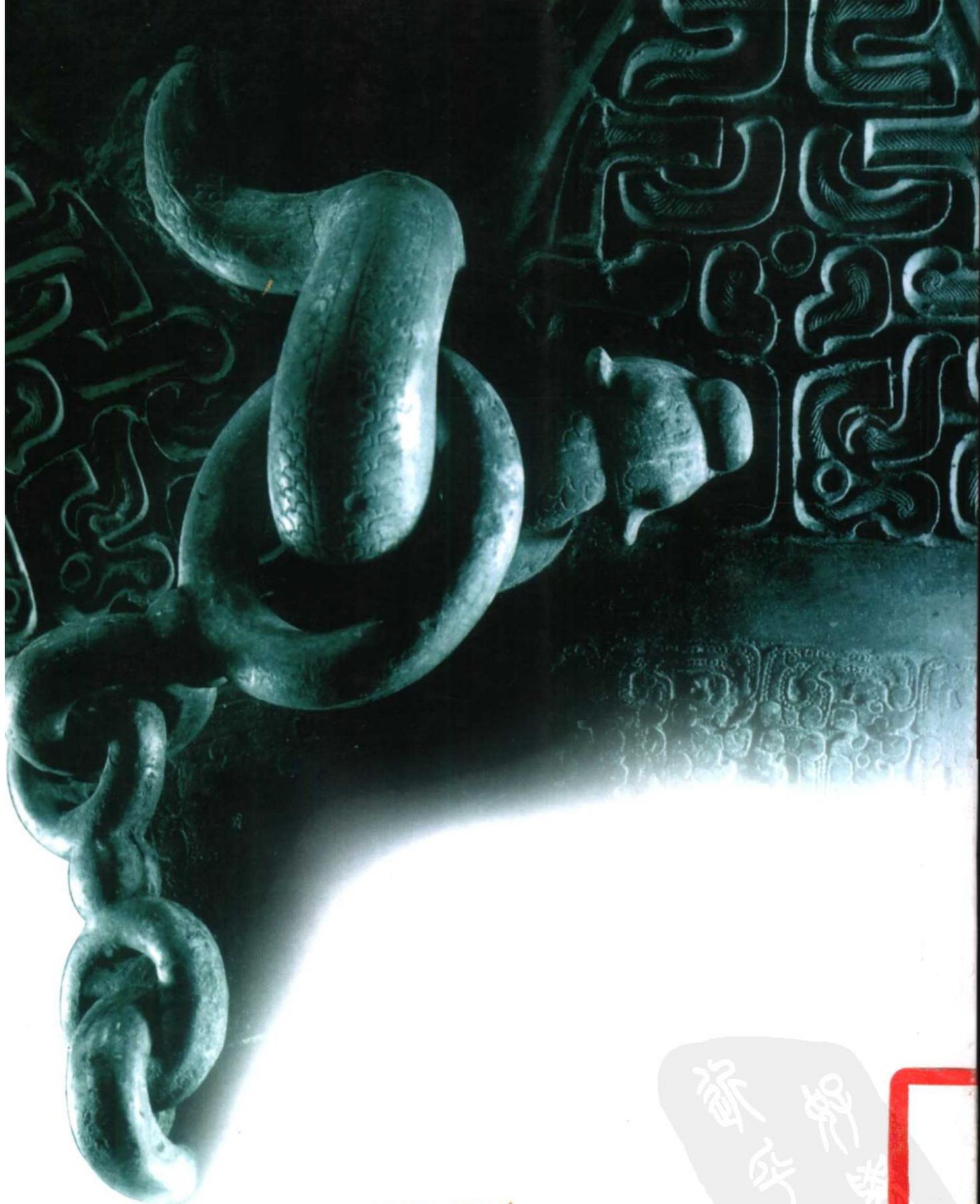
会士◇针对中国现

实运用西方理论和

传统◇在各自的论

著中提供了不同的

析和个案◇



ISBN 7-5406-5073-7



9 787540 650735 >



定价：20.80 元

B823.4  
L549



# 晚明中西性伦理的相遇

——以利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》为中心

林中泽  
著



广东教育出版社

5031456109



\*20020669\*

## 图书在版编目(CIP)数据

晚明中西性伦理的相遇:以利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》为中心/林中泽著. —广州:广东教育出版社, 2003.4

ISBN 7—5406—5073—7

I . 晚… II . 林… III . 性—道德—对比研究—中国、西方国家—明代 IV . B823.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第004072号

广东教育出版社出版发行

(广州市环市东路水荫路11号)

邮政编码: 510075

广东新华发行集团股份有限公司经销

广东邮电南方彩色印务有限公司印刷

(广州天河高新技术工业园建工路17号)

850毫米×1168毫米 32开本 11印张 275 000字

2003年4月第1版 2003年4月第1次印刷

印数1-3 000册

ISBN 7—5406—5073—7/B·28

定价: 20.80元

质量监督电话: 020-37606267 购书咨询电话: 020-83796440

# 序

蔡鸿生

基督教文明在中国的传播，经历过漫长的岁月。从唐代的景教、元代的也里可温教，到明代的天主教、近代的耶稣教，时隐时现，愈演愈烈，蔚为中西关系史上的一大奇观，令后人不得不去反思和回顾。

历史上异质文化的接触，既有“器”，也有“道”。前者属于物质舶来品，可以互通有无，容易吸纳，甚至成了对方乐于引进的“异方宝货”；后者则属于精神舶来品，涉及华夷之辨，往往被视为“异端邪说”，激起强烈反应。整个来看，其敏感区域，包括天界和人界。利玛窦在明代西学东渐之初，宣扬的“世界三魂”说（下品生魂，中品觉魂，上品灵魂），尽管与主张“万物一体”的理学格格不入，毕竟比较玄奥，尚未露出直指人伦的锋芒。至于他宣扬独身主义，那就不能不与“孝道”发生摩擦了。耶稣会士一旦挑战儒学传统的家族观，就必然牵动华夏文化的深层结构，把士大夫一贯讳莫如深的性伦理，从民族心灵的隐私变成公开论战的话题，弄得满城风雨。16世纪后期思想文化领域的这个新动向，虽被觉察而未经深入探讨，可说是一件憾事。林中泽先生有鉴于此，以利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》为中心，全面揭示晚明中西性伦理相遇的具体情景，发前人所未发，深化了对家庭关系、性爱伦理和禁欲主义的历史认识。无论从宗教文化还是中西关系的研究来看，这部新著都是有所建树而且耐人寻味的。

文如其人，风格与人格分不开。林中泽先生为人朴实谦和，他的学风也是谨严纯正的。有实事求是之意，无哗众取

宠之心。从字里行间，可以看出他是一步一个脚印走路的。治学之道，本来就是在求真的路上探索，精耕细作才能深达幽微。什么一鸣惊人、一次到位、一步登天，等等，都是炫惑性的欺人之谈，难免为识者所笑。以所谓“一鸣惊人”为例，要害在于分辨何人被惊：雅人还是俗人，高人还是庸人。倘若受惊者原本就弱智，发出信号的人就不会高明到哪里去了。是耶非耶？让实践去裁决吧。

历史学的功能，颇有悖论的色彩，它是通过“向后看”来推动“向前进”的。林中泽先生关于晚明中西性伦理相遇的回顾，尽管殚精竭虑，终归只有人文价值，绝不会为创收增添一砖一瓦。如果由此而招来“可怜无补费精神”之讥，那就是把学坛误认为市井了。钱钟书先生在1993年说过一段语重心长的话，这里不妨引用一下，但愿不会被认为是拉大旗来为小序作结：“崇高的理想，凝重的节操和博大精深的科学，超凡脱俗的艺术，均具有非商业化的特质。强求人类的文化精粹，去符合某种市场价值价格的规则，那只会使科学和文艺都‘市侩化’，丧失其真正进步的可能和希望。历史上和现代的这种事例还少吗？我们必须提高觉悟，纠正‘市侩化’的短视和浅见。大家都要做有高尚品格的人，做有文化的人，做实在而聪敏的君子。”金玉之言，落地有声。让我们在共勉中作出理性的回应，无负前辈的期待。

2002年8月写于中山大学

## 目 录

序.....蔡鸿生(1)

引论: 相关的研究与文献.....(1)

0.1 中外学界对晚明中西性伦理交流史的关注... (3)

0.2 中外学界对其他相关课题的研究.....(10)

0.3 基本文献.....(18)

## 第一编 性伦理问题与晚明社会

第一章 从利玛窦与庞迪我的关系说起.....(27)

1.1 利玛窦对庞迪我的批评.....(27)

1.2 民族矛盾是主要的制约因素吗? .....(30)

1.3 问题的关键在于思想歧异.....(34)

第二章 晚明妇女的闭居与神父的变通.....(42)

2.1 神父们对中国妇女闭居生活的描述.....(42)

2.2 男女授受不亲的传统与明代男女隔绝.....(45)

2.3 欧洲男女交往的传统及现实.....(48)

2.4 神父在妇女问题上的变通及困难.....(50)

第三章 利玛窦与晚明中西婚俗的差异.....(57)

3.1 单偶婚制的西方渊源与耶稣会的婚姻政策... (57)

3.2 婚、孝关系与纳妾制之本质.....(60)

3.3 神父的困惑和努力.....(65)

## 第二编 《天主实义》：“生人”与 “生道”的割裂

- 第四章 独身主义在16世纪的西欧与中国**…………… (77)
- 4.1 独身主义：历史进程及本质…………… (77)
- 4.2 利氏独身主义辩的反佛背景……………(82)
- 第五章 司教者不生人**……………(90)
- 5.1 政、教关系的讨论…………… (90)
- 5.2 惟“君子”能脱俗绝色…………… (95)
- 5.3 死与生同为万物之性……………(99)
- 5.4 生人与司教：不可相互取代的分工……………(104)
- 5.5 既褒“小信”，何贬“大信”？ ……(113)
- 第六章 婚姻之劣与独身之优**……………(124)
- 6.1 婚姻使人为物质生活所累……………(125)
- 6.2 婚姻纵色灭智，妨碍修行进德……………(129)
- 6.3 财色为天下大惑，拯世者当去财绝色……………(132)
- 6.4 独身可使人专心于克己和行道……………(135)
- 6.5 独身使人蓄精壮体，从而能更好地司教传道  
…………… (137)
- 6.6 道重于婚，君子宜弃婚从道……………(139)
- 6.7 远游者不便于婚配，而独身者则便于远游…(142)
- 6.8 惟独身守节之神父得以为人祈福禳灾…… (149)
- 第七章 被“弃之沟壑”的性淫乱**……………(160)
- 7.1 15~16世纪西欧社会的婚外性与耶稣会的  
态度…………… (160)
- 7.2 晚明社会的性紊乱及神父的相关描述……………(165)
- 7.3 同性恋在晚明时期的中国和欧洲……………(170)
- 第八章 是孔非孟——对“孝”的功利解释**……………(177)
- 8.1 无嗣未必真不孝……………(177)
- 8.2 “大西三父说”与儒家忠孝论：亲子关系的

中西歧异·····	(188)
<b>第九章 独身主义之报应观与历史观</b> ·····	(204)
9.1 酬报的受体：个人还是家族？·····	(204)
9.2 两种历史观·····	(211)
 <b>第三编 《七克》：为孝而多娶，还是 为信而守一</b>  	
<b>第十章 《七克》题释与庞迪我贞节观概述</b> ·····	(220)
10.1 基督教的“七罪”与儒学的“克己”·····	(220)
10.2 淫与贞，及晚明社会贞节观之大势·····	(225)
10.3 婚姻之弊与独身之利·····	(242)
<b>第十一章 纳妾制违背神意及人性</b> ·····	(250)
11.1 单偶制符合神造之物性和人性·····	(251)
11.2 单偶制符合上帝造人之本意·····	(257)
11.3 纳妾制是社会动荡之源·····	(260)
<b>第十二章 纳妾制使家庭关系紊乱</b> ·····	(271)
12.1 纳妾制导致家庭不和及三伦废绝·····	(272)
12.2 纳妾制不构成夫妇关系，不具备婚姻性质 ·····	(283)
12.3 纳妾制使男人既不能尽夫责，又不能尽 父责·····	(295)
<b>第十三章 纳妾制纵淫弃贞</b> ·····	(302)
13.1 女为祸之源，多娶必多害·····	(302)
13.2 纳妾制以淫害贞，为古今圣贤所不齿·····	(306)
13.3 多妻非古代圣贤之本质·····	(310)
 <b>结语</b> ·····	(321)
<b>附录：参考文献举要</b> ·····	(324)
<b>后记</b> ·····	(342)

## 引论：相关的研究与文献

性伦理的交流是晚明中西思想交流的一个重要内容，它甚至曾一度是引发争论的焦点之一。这就是说，发生于晚明时期的最初的“礼仪”问题，在一定程度上是通过性伦理问题体现出来的，至少在当时，礼仪是与性伦理密切相关的。到了清初的康熙年间，礼仪问题终于发展成为直接制约中西关系的中心问题，不过当时的冲突已经由一般性的习俗之争上升到了文化对抗的层面，原先是极为重要的性伦理问题，便不得不附属于更加迫切的问题——如天与上帝、祭祖祭孔、传教士与皇帝及罗马教廷的行政隶属关系，等等。换句话说，到了礼仪之争总爆发的时期，在一些更为现实的问题面前，性伦理问题日益退居较为次要的地位，乃至最终几乎为后来的人们所遗忘。这当然是由历史自身的发展所决定的。可是，这是否便意味着我们这些研究此段历史的人要像性伦理问题那样服从于历史的摆布，让这个曾经是极为重要的历史问题随着时间的推移而被历史自身所湮灭呢？我认为答案应当是否定的。事实上，迟至清初，在华的耶稣会士仍在不断抱怨中国妇女的闭居习惯与士人的纳妾制极大地妨碍了福音工作的开展；而中国人对男女共聚一堂的天主教礼拜仪式也颇为反感，把其看作是在搞不正当的勾当；嘉庆年间更以教会“用符咒蛊惑和诱污妇女”为理由，加强了对基督教的控制和管理。<sup>①</sup>这表明即使在礼仪问题被上升为严重的政治问题之后，性伦理作为整个冲突和对话的不可或缺的内

<sup>①</sup> 参看【日】矢泽利彦：《〈耶稣会士中国书简集〉解说》，载《中国史研究动态》，1980（6）。又见杜赫德编、郑德弟译：《耶稣会士中国书简集·中国回忆录》II，第149、155、319、325页，大象出版社，2001。

容，仍在制约着这段令人难忘的历史。

应当承认，当耶稣会的神父们开始向中国人推介西方的性伦理观时，他们便在实际上向儒家思想中最本质的东西即忠孝理论提出了富有刺激性的挑战。因此，那场有关性伦理的最初讨论，从某种意义上来说也是属于中西文化的深层次交流；既然这样的交流已经涉及文化的本质问题，那么它在一定程度上也是决定早期耶稣会在中国命运的一个不容忽视的因素。这便是我对该课题感兴趣的主要原因。

本书将主要通过阐释利玛窦《天主实义》和庞迪我《七克》的相关内容，对中西性伦理的这场初次接触作一次较系统的梳理。我将把叙述的重点放在耶稣会士性伦理观的各种构成要素上，特别注意如下问题：以利玛窦和庞迪我为代表的耶稣会神父如何阐发天主教的性伦理？耶稣会士的性伦理在何种程度上体现了西欧中世纪的传统，又在何种程度上反映了文艺复兴的时代精神？这种西式的性伦理在被移植到晚明中国这块土壤上时，是如何发生变异的，亦即耶稣会的性伦理观在多大程度上屈服于儒学传统的压力，并反映了晚明社会的时代精神？在适应晚明社会环境的过程中，耶稣会内部的差异又是如何在利玛窦和庞迪我二人身上体现出来的？通过对这一系列问题的研究，力求从一个较少受人注意的角度去审视晚明中西思想交流的实质和意义。

我的主要任务之一就是力图还原并区分开耶稣会士有关性伦理的论述中的西方成分及中国成分。而为了达到这一目的，本书便不能只限于叙述中西性伦理的接触、交流和冲突，对一些未作实质性接触的思想观念及其文化背景，只要有必要，书中就会作适当的铺垫和比较，以期对这场交流的成败有尽可能透彻的认知。我之所以要选取性伦理这个点，是相信可以透过它去重新审视相关的旧问题，如耶稣会的适应策略、耶稣会士的内部关系及其与南京教案的关联等等。我深

知新史料的发掘和考证并非我之所长，因此我承认书中所用史料并没有什么独特新颖之处，但我确信我的材料重点及处理方式不会与人雷同，因为别人视为次要而丢弃的地方我可能视若珍宝。

本书所涉及的性伦理，主要是指以两性关系为中心并影响其他家庭关系的道德准则，它以相关的思想观念为体现，其中最重要的是女性观、贞节观及婚姻观，这些观念正是本书要集中谈论的内容。

## 0.1 中外学界对晚明中西性伦理交流史的关注

16-17世纪之交无论对于中国还是对于欧洲来说，都是一个道德更新和风气转变的时代，对于该时期中、西社会各自的性伦理及其实践的个案研究已经多若繁星，举不胜举。可是对于双方在这方面的接触、对话和交流的研究，却如凤毛麟角，寥寥无几。这是问题的一方面。从另一方面看，在明清之际中西交流史的研究上，对思想交流，尤其是伦理思想交流的探讨却一直是一个非常活跃的方面，特别是随着方法的改进与眼界的拓宽，相关研究对象由笼统到具体，渗透面由浅入深，成就灿然可见。其中，性伦理交流作为伦理思想交流的一个特殊领域，也正在逐渐引起学界的关注；一些学者在考察此期来华耶稣会士的思想时，对他们的性伦理及其引发的争端，也开始进行有益的探讨，现就其较有代表性者概述于下。

与其他思想领域的研究一样，西方学术界对于晚明中西性伦理接触的认识，要比中国人早。不过，较早注意到早期耶稣会性伦理及其实践的西方人则是一些耶稣会士传记作家。如汤若望的传记作者魏特神父(Alfons Vath S.J.)在20世纪30年代时，就曾谈及明末在北京的耶稣会士如何对中国的男女两性关系洞察入微，因而得以迎合传统习惯，并利用太

监和宫女去影响皇帝及其后妃。<sup>①</sup>此外，魏特的同时代人裴化行神父（Henri Bernard S.J.）在其为利玛窦所作的传记中也零星地谈到这位先驱人物在妇女、婚姻及独身等问题上的基本态度，以及因性伦理观的根本差异所导致的矛盾与冲突。但是相对于其他方面的内容而言，裴氏在这方面的叙述是微不足道的。<sup>②</sup>

近人对该方面较为关注的首先是邓恩神父（George H. Dunne, S.J.），他在1962年出版的《一代巨人：明末中国耶稣会士史》一书中曾对“礼仪之争”之初有关性伦理方面的争端及其来龙去脉作过较为详细的梳理。难能可贵的是，他特别使用了方济各会士利安当（Antonio Caballero）和多明我会士莫若翰（Juan Baptista de Morales）的指控函及傅泛际（Heurtado Francois Furtado）的辩护材料去说明所谓“礼仪”问题的最初渊源；他似乎要借此表明，耶稣会士在维护基督教的性伦理方面已经尽了最大的努力，而方济各会及多明我会的指责是缺乏依据的。<sup>③</sup>

澳大利亚学者鲁利先生（Paul A. Rule）在叙述晚明耶稣会士对儒家学说的重新诠释时，曾以杨廷筠因有姬妾而被拒绝入教一事为例，说明即使利玛窦的适应策略再灵活，对于中国人来说改信基督教仍然不是一件轻松的事情，这不仅涉及到思想观念的再调节问题，还涉及到生活方式的严重改变问题，因为基督徒不像佛教信徒那样存在着内在信徒与外在

① 魏特著、杨丙辰译：《汤若望传》，第一册，第180-186、192页，商务印书馆，1949。

② 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》，第64、70、144、152、178、231、430、583页，商务印书馆，1993。

③ George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1962, pp.269-275.

信徒的区分。<sup>①</sup>

另一位学者特列戈德先生(Donald W. Treadgold)在1973年发表的一篇文章中,提出了与邓恩大致相似的看法。不过他侧重于对事件的经过作一般性的叙述,而对于事件本身并没有作深入的分析。<sup>②</sup>

科佛尔先生(Ralph R. Covell)在研究利玛窦的《天主实义》时则特别提到利氏有关独身主义的辩论,他描绘了利氏如何利用孔子与孟子的不一致去力图协调基督教信条与儒家孝伦理之间的矛盾。他之所以提到神父在独身问题上的辩驳,显然是基于论述利玛窦适应策略的需要。此外,在涉及耶稣会士的工作实践时,科佛尔还谈到了在处理女信徒方面所碰到的难题及来自托钵僧会的攻诘,他似乎认为这类矛盾的产生是不可避免的。<sup>③</sup>

著名的法国汉学家谢和耐教授(Jacques Gernet)于1982年出版了法文版《中国和基督教》一书,书中第四章专门叙述以利玛窦为代表的耶稣会传教士在协调基督教伦理与儒家伦理时的困境,其中的最后两节则比较详尽地谈到了传教士与士大夫在独身生活、婚姻习俗、男女礼仪及羞耻观念上的抵触和斗争。值得注意的是,在这些叙述中,谢氏开始对利玛窦《天主实义》及反教著作《破邪集》等相关文献的内容作了初步的排比和剖析。诚然,谢氏坚持认为基督徒与中国人的对话从一开始就以深刻的误解为基础,这一结论未必符

① Paul A. Rule, "The Confucian Interpretation of the Jesuits", See *Papers on Far Eastern History*, September 6, 1972.

② Donald W. Treadgold, "The West in Russia and China", See *Religious and Secular Thought in Modern Times*, Vol. 2: China, 1582-1949, Cambridge University Press, 1973, pp.21-22.

③ Ralph R. Covell, "Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China," American Society of Missiology Series, N.11, See *Orbis Books*, Maryknoll, New York 10545, pp.54-55.

合历史实际，但他自觉地把性伦理方面的交流和冲突看作是当时中西伦理思想交流的不可分割的一部分而加以重视，这却是值得肯定的。<sup>①</sup>

另一位曾涉及该方面问题的学者是史景迁教授 (Jonathan Spence)。虽然他没有直接谈论明末中西性伦理的冲突与交流，但他在叙述利玛窦为程大约《程氏墨苑》一书所作的“所多玛大火”插图解说词时，把发生于利氏童年时代的罗马及马彻拉塔 (Macerata, 利氏在意大利的故乡) 的性淫乱——尤其是同性恋及其引发的杀戮和混乱作为理解利氏该段解说词的一个重大背景。据我所知，他是大量借助西方文化背景的烘托去展现来华传教士思想的少数学者之一。<sup>②</sup>

彼特森先生 (Willard J. Peterson) 在研究晚明中国士大夫中的基督徒时，也对杨廷筠的婚姻问题发生过兴趣。他认为杨廷筠正是从神父坚拒他的“守妾入教”要求一事中最终认识到，道德戒律是不容妥协的，因为它不是由人所订立的，它既来自上帝，就不能因其最初的特定时间和地点而作因地制宜的解释；而这种认识的获得恰恰推动着他由内在良心的寻求转向外在力量的追寻。<sup>③</sup>

此外，法国学者沙百里先生 (Jean Charbonnier) 在他的近著《中国基督徒史》中，也对明末清初中国女基督徒在献身福音工作的过程中所碰到的传统礼仪问题及其所取得的成就作了一般性的概述；他特别谈到了杨廷筠在皈依过程中克

① Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, 1985, "Chinese morality and Christian morality", pp.141~192.

② Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Viking Penguin Inc., New York, 1984, pp.201~208.

③ Willard J. Peterson, "Why did They Become Christians: Yan T'ing-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-Chi", See Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C. Oh (ed.), *East Meets West: the Jesuits in China, 1582~1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.

服多妻制障碍的问题。不过，与别的教内学者一样，沙氏所关注的重点在于基督教福音如何克服中国的传统陋习，而并不太在意在此过程中天主福音是如何被中国传统所改造的。<sup>①</sup>

在国内，较早注意到早期来华耶稣会士性伦理的学者是陈受颐先生，他在发表于20世纪40年代的一篇涉及利玛窦与《天主实义》的论文中谈到了耶稣会士的独身主义问题及其与孟子学说的矛盾；他虽然意识到该问题是“最有趣味的”，但他只是打开了一个话题而已，却没有就该话题展开哪怕是简要的叙述，这是很可惜的。<sup>②</sup>

国内对于耶稣会士性伦理问题的关注要到20世纪90年代才真正开始。近年，孙尚杨先生在探讨利玛窦的伦理思想时，特别谈到利氏所坚持的宗教独身主义与儒家孝道之间的矛盾。他认为，利氏对孟子的扬与抑充分表现出他附会古儒的策略性成分，亦表现出对孝道的批判中包含着诡辩；同时，由于他以天主的“大伦”取代了儒家的五伦，这就从对孝道的否定上升到对王权的否定。<sup>③</sup>不过，因主题所限，孙先生没能就基督教独身主义与儒家孝文化的关系问题作纵深的探讨。

我认为，国内第一个敏锐地看到性伦理问题对于晚明中西思想交流的真正重要性的学者应是林金水教授。林先生近年在调查艾儒略与福建地方士人的交往时发现：在耶稣会神父所宣扬的基督教教诫中，中国人最难以接受的是有关反纳妾的教诫。他认为，基督教一夫一妻制与儒家的孝伦理是尖锐对立的，许多基督教信仰的中坚分子，正是在这个问题上

① 沙百里：《中国基督徒史》，第106-111、112-119页，中国社会科学出版社，1998。也见该书法文版 *Histoire des Chrétiens de Chine*, Desclee, Paris, 1992。

② 陈受颐：《明末耶稣会士的儒教观及其反应》，原载《真理杂志》一卷三期，民国卅三年五至六月，收入“明史论丛”之十：《明史宗教》，台湾学生书局，1968。

③ 孙尚杨：《基督教与明末儒学》，第126-127页，东方出版社，1994。

过不了关或被拒于教外，或迟迟才受洗入教，这是耶稣会士在华宣教所遇到的最大的实际问题。他在分析《口铎日抄》的相关内容后得出一个结论：耶稣会士的适应策略是双向的——在性伦理方面尤为如此。<sup>①</sup>此论颇有启发意义。

张铠先生在庞迪我及其《七克》的研究中则谈到了庞氏宣扬基督教一夫一妻制的方法、目的和意义。他注意到了庞氏利用儒学经典及中国人的传统心理去阐发其天主教性伦理的事实；同时，他还对庞迪我在北京传教活动当中处理妇女及婚姻问题的实践过程进行了大致的勾勒。<sup>②</sup>

何俊先生在叙述南京教案前后正统士人的反教运动时虽然也谈到了天主教一夫一妻制与中国纳妾习俗间的冲突，可是他似乎认为，由于传教士采取了淡化的手法巧妙地回避了这一敏感问题，因此由该问题所引发的矛盾和冲突便显得很突出了。<sup>③</sup>这大概也是何先生在其论著中较少涉及该问题

① 林金水：《艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话，兼论天学与儒学的相容与排斥》，载朱维铮主编：《基督教与近代文化》，第78~104页，上海人民出版社，1994。又，《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载《世界宗教研究》，1995（1）；又，《〈闽中诸公赠诗〉初探》，载陈村富主编：《宗教文化》（3），东方出版社，1998。

② 张铠：《庞迪我与中国》，第277、282、216~221页，北京图书馆出版社，1997。

③ 何先生就此指出：“……对于这种冲突，完全可以将它限定在具体当事人的操作上来作出处理，而无需将它抬到一个具有普遍性的范式上来标示出来，尤其是将它直接与被认定了的中国历来圣帝明王的生活对立起来。这也是艾儒略很不愿意就黄贞的提问作出回答的原因，（详情参看《破邪集》，上册，卷三，9a-b——引注）因为如此一来，便是极大地张大了天主教与中国文化的冲突。而黄贞之所以穷追不舍，其动机也不外是要将天主教逼到这个绝境，从而可以醒目地彰显这种冲突，并以此来攻击天主教。”见何俊：《西学与晚明思想的裂变》，第233~234页，上海人民出版社，1998。

的主要理由。

与何先生不同，康志杰先生则较重视耶稣会性伦理实践的影响。他对明清之际来华耶稣会士在宣扬基督教一夫一妻制和贬斥中国纳妾习俗方面的工作给予了充分的肯定，认为这些工作对中国文化的消极方面造成了一定的冲击，其文化和道德意义十分明显。<sup>①</sup>这是目前我所看到的为数极少的专涉明清之际耶稣会士性伦理的一篇较有代表性的文章。

林仁川、徐晓望二先生在其近著《明末清初中西文化冲突》中，正确地把婚姻家庭观的差异看作是反映民族文化差异的至关重要的方面，认为中西在该方面的接触，是整个文化交流中不容忽视的重大内容，据此，二先生对中西婚姻观及家庭结构的历史演变过程、特征，及其在明清间的冲突均作了较通俗的阐述。<sup>②</sup>

上述中外学者的相关研究有三个明显的特色：其一是倾向于把性伦理问题作为思想文化交流的一个附带的方面来看待，尚来不及以足够的篇幅来加以系统叙述；其二是侧重于考察历史进程的内在联系，包括中西性伦理接触在实践上的矛盾、解决这些矛盾的方法及其利害得失，因而便把对有关文献思想内涵的发掘当作较为次要的工作来处理；其三是相关的谈论多集中在某个典型人物的典型事件（如杨廷筠“守妾入教”的无理要求）上，其目的只是为了了解其人教的动机，而尚未将其上升到性伦理交流的高度。尽管如此，这些研究还是为我的继续努力提供了必不可少的条件。本书将在这一基础上，对相关文献的思想内容作更深入的发掘，把前人的附带叙述扩大为主题研究，通过性伦理问题的集中和系统的探讨，试图揭示出两种文化传统的本质差异及其相互融

① 康志杰：《论明清之际来华耶稣会士对中国纳妾婚俗的批评》，载《世界宗教研究》，1998（2）。

② 林仁川、徐晓望：《明末清初中西文化冲突》，第274～317页，华东师范大学出版社，1999。

合的难度所在。

## 0.2 中外学界对其他相关课题的研究

为了给课题研究提供一个基本的学术背景，我认为在转入正题之前，有必要对某些直接相关的研究作简要的回顾和总结。我们首先不得不面对的问题是利玛窦及其适应策略，因为无论从哪个角度看，晚明中西性伦理的接触与交流都与该问题密不可分。由于研究者的个人动机和所选择的角度不同，因而取材的重点及得出的结论往往大相径庭。西方涉及利玛窦和庞迪我及其中文论著的研究一直具有浓厚的价值观评判方面的因素，因此在讨论“利玛窦方法”时长期存在着两种截然对立的趋向：或者赞扬，或者贬斥。他们的论争必然相应地影响到对于耶稣会性伦理观的评价。例如裴化行就是一位利玛窦的热烈崇拜者，他对利氏的适应策略赞叹不已，认为利氏是心胸开阔、超越意识形态的和勇敢的人文主义者，其最大的功绩就在于他发现了联结西方和远东的文明纽带；在裴氏看来，在妇女及性伦理问题上，利玛窦也具有相应的人文主义宽容精神。<sup>①</sup>邓恩是利玛窦的另一位重要的同情者，他认为尽管当时存在着公开对抗与全面屈服这两种极端化倾向的严重干扰，但利玛窦最终还是走了一条既斗争又妥协、既讲原则性又充分灵活的中间路线，并据此而为后来者打下了一个坚实的基础，因此从历史的角度看这条路线应当是正确的；他还通过展示和强调1639年李玛诺神父辩护函中的有关内容，试图表明：耶稣会士在中国妇女的问题上一贯坚持教会的信经与原则，并不存在向异教习惯妥协的情况。<sup>②</sup>劳伯沙姆指出：《天主实义》是利玛窦最杰出的基督教

① 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》，第209、64、70、178、231页，商务印书馆，1993。

② George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants*, pp. 272~274.

辩护书，利氏在书中援引了儒学六经中与基督教教义相协调的段落来证明两者可以共容，这既表明利氏具有传教士与学者的双重身份，也充分体现了他的文艺复兴所特有的品格；他在北京的十年把主要精力放在结交权贵上，是受形势所迫作出的明智选择。<sup>①</sup>鲁利也辩解说，耶稣会神父在重新诠释先秦儒家经典的过程中，并没有企图以基督教“取代”儒学的地位，而是希望达到用基督教思想去“发展”儒学的目的，这从策略上看是可行的，因为早期的基督教辩护士也是以这种方法使希腊传统得到希伯来文化的补益的；利玛窦等人在其为中国人所写作品中没有强调基督教的教义，这是由当时的中国时局所决定的，因此也是可以理解的；而在涉及原则问题时，耶稣会士并没有后退，如拒绝为有姬妾者施洗，就是很好的证明。<sup>②</sup>特列戈德则把利玛窦看作是中西历史上里程碑式的优秀人物，他认为利氏既是西方的第一位汉学家，也是中国的西方思想史领域的首位奠基人，在他身上没有丝毫的西方优越论观念，相反，他是以近代意义上的第一个谦逊的中国移民的面貌出现于中国舞台的；尽管如此，利氏的工作目的仍然是明确的，而多明我会士有关利氏在归化中国信徒时没能坚持一夫一妻制的指责是毫无根据的；因此，若不是耶稣会的内部不一致及托钵僧会的嫉恨，利玛窦的计划本是有成功希望的。<sup>③</sup>魏若望虽然没有直接涉及性伦理问题，但他对利玛窦的整套工作计划显然也是极其赞赏的，他认为《天主实义》从本质上来说是一篇有关自然神学的论文，它代

① Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*, New York/Russell, 1966, pp.60;64;67.

② Paul A. Rule, "The Confucian Interpretation of the Jesuits", See *Papers on Far Eastern History*, September 6, 1972.

③ Donald W. Treadgold, "The West in Russia and China", See *Religious and Secular Thought in Modern Times*, Vol. 2: China, 1582~1949, Cambridge University Press, 1973, pp. 6, 22, 30.

表利玛窦在中国十多年来思考和经历的一个顶点，它的目的并不在于要提供天主教信仰的一切秘密，而是为了回答中国人那些与真理相抵触的见解；魏若望还按学科分类法把利玛窦的适应方法分为六类进行考察，最后得出的结论是：根据不同学科多方面地研究中国人是利氏适应策略的基本特征。<sup>①</sup>柯毅霖则主要从福音传播与神学的角度去评价利玛窦及其中文论著，在他看来，《天主实义》并不完全是一篇自然神学的论文，利玛窦撰写此书的用意，不过是想从一个不同的角度去向士大夫作基督教福音的宣传；利氏在此书中并没有用含糊的词句蒙骗中国士人，因此利氏死后士人反教情绪的高昂并非是他们发现上了利氏的当，而是因为晚明社会政治气氛的变化；利氏的适应策略不过是朝基督教本土化迈出的第一步，它是把基督描述成个人追求宗教真理旅程的最后结果。<sup>②</sup>

与上述观点相反，基拉多 (N.J. Girardot) 对利玛窦方法持基本否定的态度，他认为，尽管耶稣会士企图以基督教的历史联系去重新解释儒学传统，但这种拙劣修补历史的做法总带有一种人造的痕迹，结果，他们的基督教辩护对于后来的学术发展并不真正重要；而事实上，他们力求使中国习俗与天主教信仰同时并存的企图，最终证明既不为儒学精英所接受，又不为罗马所认可，这恰恰就是他们在中国遭到失败

① John D. Witek, S.J., "Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV", See Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C. Oh (ed.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.

② 柯毅霖：《晚明基督论》，第126～128；376～384；408～409；416页，四川人民出版社，1999。

的原因。<sup>①</sup>谢和耐则以更为激烈的口吻批评利玛窦方法，他虽然并未否定中国耶稣会士的这段历史在思想交流方面的客观意义，但他的主旨似乎在于揭露利玛窦及其同事的险恶居心及其对这场交流的消极影响，他对由利玛窦等传教士带来的科学及基督教的先进性表示高度的怀疑，他明显同情极力反教的士大夫，他断言利玛窦方法的本质就是用基督教教义歪曲和改造中国传统思想；因此，当涉及性伦理问题时，谢氏大量援引反教人士的言论来证明利氏适应策略破产的必然性，他甚至相信反教者有关耶稣会士在一夫一妻制问题上对显赫人物采取通融态度的说法。<sup>②</sup>孟德卫也认为，利氏不把儒学看作宗教，而是把它看作是一种可以被基督教所容纳的习惯，这并不是对这种“道德哲学”的有意奉承和巴结，实际上，这种说法正好暴露了他的欧洲沙文主义野心和文化上的缺乏远见；他攻击中国哲学缺乏亚里士多德式的演绎逻辑，这正说明他没有跳出西方中世纪经院式的思维模式；他所了解的儒学也只是汉朝以来占主导地位的今文经学，对于古文经学，他却一无所知。<sup>③</sup>科佛尔虽然对于耶稣会的性伦理观及其在中国的实践抱有较多的同情，但是在评价利玛窦的论证方法时，他仍然不客气地指出：利氏排佛贬道抑理学的做法不仅给自己造成了许多对立面，而且反映了他那个时代所特有的经院哲学风格——即表现得争强好斗、到处寻找辩论对

① N.J. Girardot, "Chinese Religion and Western Scholarship", See James D. Whitehead, Yu-ming Shaw & N.J. Girardot (ed.), *China and Christianity: Historical and Future Encounters*, The Center for Pastoral and Social Ministry, The University of Notre Dame, Indiana, 1979.

② Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, 1985, pp.50~51, 187~191.

③ D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985, pp.57~58.

象，总喜欢在思想上超越他人。<sup>①</sup>

此外，还存在着一种折衷或调和主义的倾向，如日本学者中村久次郎在评价《天主实义》时指出：利氏以六经之说比附天主教之上帝及教义，并承认中国人之祖先崇拜，此举“不得不谓为初期布教之妙法矣。然此毕竟为权宜之计，以基督教之本义严密观之，利氏之从权乃功过相半”。<sup>②</sup>韩国学者宋荣培在其近作中也曾对《天主实义》的神学体系进行有益的探索，他认为该书撇开了启示神学的内容是明智之举，它一方面按阿奎那神学阐明天主教道理，另一方面又从儒学经典中吸取了说理的方法，这种做法的好处是有较强的说服力，缺陷则在于它展现了基督教与儒学在人生价值观上的公开对立，而解决的途径则在于运用奥古斯丁主义通过内在良心证明上帝的方法去寻求与讲良心的儒学的进一步妥协。<sup>③</sup>

受国际汉学的影响，中国学界在利玛窦方式及其相关人物和著作的研究上同样存在着很大的歧异和侧重。一般而言，教内人士及受基督教文化影响较多的台湾、港澳学者对利玛窦方式的评价偏高，而多数内地学者的研究则常常是山外观山，较少带有预定文化选择的因素。前者如徐宗泽，他把利氏看作是天主特选的教士，在他看来，利氏的传教方法是天赐的，该方法把科学和信德调和一起，具有神妙的效验。<sup>④</sup>

① Ralph R. Covell, "Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China," American Society of Missiology Series, N.11, See *Orbis Books*, Maryknoll, New York 10545; pp.54~55; 61,55.

② 中村久次郎著、周一良译：《利玛窦传》，载《禹贡》第5卷第3、4期合刊，第75~76页。

③ (韩)宋荣培：《利玛窦的(天主实义)与儒学的融合和困境》，载《世界宗教研究》，1999(1)。

④ 徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，第178、328~330页，土山湾印书馆影印本，1938。

台湾学者罗光神父也赞道：“利玛窦的伟大，不在于灌输西学，不在于精通中文，乃是在于他能克己，能勇进，能识时，另外是在于他爱主心切，不求荣己，只求荣主。”<sup>①</sup>方豪神父对利氏兴趣尤浓，他在《天主实义》的写作背景及版本校勘等方面有精深研究，<sup>②</sup>他称利氏为“从古以来，所有到过中国的外国人中，最出名的一个”。<sup>③</sup>在谈到明清间天主教盛行的原因时，方神父列举了耶稣会士的几种具体做法，这些做法实际上就是“利玛窦方式”的主要内容；他显然非常赞赏这种方法，这从他对于耶稣会士人品及对于信徒护教表率行为的颂扬中看得出来。<sup>④</sup>成世光先生则从儒学对利玛窦的影响及利氏对儒学的贡献两方面去评价利玛窦方法，他认为利氏方法曾经为中国提供过基督化和科学化的难得机会，不过该机会为此后的礼仪之争及鸦片战争后中国人对洋人的警戒心理所断送。<sup>⑤</sup>值得注意的是，该组群学者极少涉及有关性伦理问题，<sup>⑥</sup>这也许与他们过于凸显中西传统相互协调的可能性有关，不过，这恰恰从一个侧面反映出性伦理问题在那段客观存在的中西文化冲突中的特殊意义。

内地学界近十年在涉及利玛窦、庞迪我及其主要代表

- 
- ① 罗光：《利玛窦传·序》，第5~7页，台北先知出版社，1972。
- ② 重要代表作如《天主实义发覆》，见方豪：《中国天主教史论丛》（甲集），第1~14页，商务印书馆民国三十六年；《天主实义之改窜》，见《方豪六十自定稿》下册，第1593~1603页，台湾学生书局，1969。
- ③ 方豪：《中国天主教史人物传》上，第72页，中华书局，1988。
- ④ 方豪：《中西交通史》下册，第982~992页，岳麓书社，1987。
- ⑤ 成世光：《利玛窦与儒学》，载刘小枫主编：《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店，1995。
- ⑥ 如徐宗泽在其传教史中只是在书末所附的《掌故拾零》中，为了显示基督教习俗的神奇教化作用，才以寥寥几行的文字提到杨廷筠舍妾入教一事，参见：《中国天主教传教史概论》，第338页，土山湾印书馆影印本，1938。

作的研究中成绩也是显著的，就其侧重点而言，大致可以分为四种类型：（1）利玛窦和庞迪我专题研究，目的在于弄清二人在晚明中西交流史上的地位和作用，主要代表有林金水的《利玛窦与中国》<sup>①</sup>和张铠的《庞迪我与中国》；（2）对明清之际的中西思想交流作一般文化层次上的总结和比较，其间涉及利、庞及其论著，此类以陈卫平的《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》<sup>②</sup>为代表；（3）以利、庞的论著为中心，从历史的角度剖析明末基督教与儒学的对话及其后果，这以孙尚扬的《基督教与明末儒学》为代表；（4）以利、庞的论著为主要材料，从哲学史的角度探讨晚明西学对中国思想界的冲击和影响，主要代表是何俊的《西学与晚明思想的裂变》。必须指出，利玛窦的研究已举不胜举，这里只涉及与其适应方法及伦理思想直接有关的成果；而对庞迪我的专题研究目前则仍较稀罕，据我所知，张铠先生除了著有上述专论外，还曾写过一个晚明西班牙来华传教士的纪略，庞迪我是该纪略所述及的几个西班牙传教士之一。<sup>③</sup>此外，韩国学者金胜惠也曾就《七克》一书写过文章，他把《七克》与《天主实义》作比较，认为前者主要是有关自我修养的伦理学著作，后者是论证基督教上帝存在的传教著作，两书刚好可以互补；同时他还对该书的题目、术语和结构进行了初步分析，但涉及性伦理时却十分简练。<sup>④</sup>

另一个相关的问题是有关礼仪之争的研究。该课题长期

① 林金水：《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社，1996。又见《利玛窦在中国的活动与影响》，载《历史研究》，1983（1）。

② 陈卫平：《第一页与胚胎：明清之际的中西文化比较》，上海人民出版社，1992。

③ 详见张铠：《从沙勿略到庞迪我——晚明西班牙来华传教士纪略》，载《世界宗教研究》1991（4）。

④ 详见（韩）金胜惠：《对〈七克〉的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇》，载《世界宗教资料》，1993（1）。

以来一直是明清中西交流史研究的一个焦点，因此成果颇丰。<sup>①</sup>礼仪问题其实与上述利玛窦方法的问题是密不可分的，因此它的研究毫不例外地要涉及利玛窦等人如何利用儒家经典去向中国人解释基督教教义及其实践方式的问题。但奇怪的是，除了个别的例外（如邓恩的《巨人的一代：明末中国耶稣会士史》），多数人在谈到礼仪之争的源起时都只是突出术语和祭孔祭祖两大内容，而性伦理问题则似乎与这些问题毫无关系。例如南木(G. Minamiki S.J.)在叙述礼仪之争的起因时，列举的第一个事件是多明我会士莫若翰的17条指控，以及教皇英诺森十世于1645年作出的不利于中国耶稣会的决定；第二个事件则是卫匡国的申诉及1657年教皇亚历山大七世作出的有利于耶稣会的决定，这些事件全部集中在对中国信徒祭孔祭祖及天主术语翻译问题的论争，全书毫不涉及任何有关性伦理方面的冲突。<sup>②</sup>李天纲虽然把礼仪之争与方济各会联系了起来，并把问题的源起追溯到西班牙人拉达的报道，但他也不涉及性伦理方面的问题。<sup>③</sup>秦家懿则是站在较为现实的角度去理解礼仪之争的意义和影响，他在叙述该事件的源起时虽然花了相当的篇幅去介绍利玛窦“合儒”的

- 
- ① 我所看到的近期最具代表性的专著，国外主要有：G. Minamiki S.J., *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*, Loyala University Press, Chicago, 1985; D.E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica (Journal of Oriental Studies), S.V.D. Research Institute, Tokyo, 1994. 国内主要有李天纲的《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海古籍出版社，1998。
- ② G. Minamiki S.J., *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*, Loyala University Press, Chicago, 1985, pp.25~30.
- ③ 李天纲：《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，第34-46页，上海古籍出版社，1998。

努力及反对者的疑虑,但并未提到与性伦理有关的事件。<sup>①</sup>其他探讨过礼仪之争的学者如徐宗泽<sup>②</sup>及方豪<sup>③</sup>等,似乎都尽力避开这一问题。平心而论,译名与祭祖祭孔问题的确是诱发礼仪之争的基本因素和冲突的焦点,研究者从这些问题入手去把握此段历史性论辩的大局,这不应当受到任何的非议。我不过是想通过即将展开的研究表明:性伦理问题也应当被看作是引起争议的“礼仪”之组成部分,因为在事实上,它在各不同的历史时期里曾经在不同程度上制约着中国耶稣会的工作,当然也制约着中国人对西学的态度。

### 0.3 基本文献

在即将展开的工作中,我拟以《天主实义》和《七克》作为核心文献来研究,因而就须把其作者利玛窦和庞迪我作为重点人物来考察。主要理由有四:一是这两个文献比较集中地反映了晚明来华耶稣会士的性伦理思想,这在下面的具体分析中读者将会感受到。二是它们所引起的反响较大。此二书曾多次刻印,其中《天主实义》甚至传到了日本、北印度、朝鲜半岛和欧洲;而《七克》也历来为士人所看重,据说康熙皇族中就有因读此书而信教者。<sup>④</sup>此外,从反教人士的呼声中也可见出它们的地位,崇祯年间由徐昌治编辑的反教文集《破邪集》,就把这两书作为重点攻击的对象;1616年南京教案期间南京会所被查封,在被没收并被命令销毁的七类

① Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Sophia University, Tokyo, 1977, pp.14-24.

② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第231~237页,土山湾印书馆影印本,1938。

③ 方豪:《中西交通史》下册,第1006~1010页,岳麓书社,1987。

④ 费赖之著、冯承钧译:《在华耶稣会士列传及书目》上,第75页,中华书局,1995。

“自造番书”中，《天主实义》首当其冲，《七克》也榜上有名。<sup>①</sup>三是利玛窦和庞迪我都是晚明来华耶稣会士中的头面人物。利玛窦自不必说，庞迪我则是继他之后的一段时期内在中国最有影响的耶稣会士之一，虽然利氏的接班人是龙华民，但就承接与朝廷及首都的关系网而言，利氏的真正继承人应是庞迪我，也许正是出于此种原因，有人把庞迪我与利玛窦并称；方豪先生甚至断言庞氏为“最伟大的西班牙汉学家”。<sup>②</sup>利氏死后，在反教人士中则有“北有庞迪我，南有王丰肃”的说法。<sup>③</sup>四是利、庞二人在性伦理观上各有不同的侧重，二人的总体思想倾向有较明显的差异，这种差异与教团内部矛盾的萌发之间是否存在着某种实质性的关联，这不仅仅是有趣的，而且是值得花大力气去探究的。

如上所述，学术界对《天主实义》和《七克》及其作者的研究已经有了很大的进展，不过二者的情况是极其不平衡的。由于利玛窦是一位开创性的人物，特别是由于相关的原始资料不断被披露，因此关于他及其《天主实义》的研究便显得颇为景气。相比之下，有关庞迪我及其《七克》的研究无论是在国内抑或在国外，都深显不足。<sup>④</sup>这不仅仅是因为庞

① 详见徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，25b，安政乙卯冬翻刻本。除此二书外，其余五类为《天主教要》（利玛窦等人）、《交友论》（利玛窦）、《天主圣像略》（徐光启）、《畸人十篇》（利玛窦）及《二十五言》（利玛窦），详情可参考 Adrian Dudink, “The Inventories of the Jesuit House at Nanking Made up During the Persecution of 1616~1617”, See Federico Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII~XVIII Centuries)*, Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25~27, 1993, pp.119~157.

② 方豪：《中国天主教史人物传》上，第141~142页，中华书局，1988。

③ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷一，22a，安政乙卯冬翻刻本。

④ 中村久次郎甚至误将庞氏说成意大利人，见《利玛窦传》，载《禹贡》第5卷第3、4期合刊，第84页。

氏个人在整个早期中国耶稣会士史上的地位不如利氏，更重要的原因还在于资料上的缺陷，而其中最大的缺陷是庞氏本人与欧洲的来往信函罕有披露，这必然大大影响了对他的研究。<sup>①</sup>不过，如果紧紧围绕着利玛窦适应策略这一中心，从该中心出发去考察利氏与庞氏的相关工作和思想，即把《七克》与《天主实义》结合起来，并借助其他的旁证资料，对其中的性伦理思想作出梳理，这或许可以弥补庞氏这方面资料不足的缺陷。

下面将对这两个核心文献的出版及其基本情况作一个简要说明。

### 1. 关于《天主实义》

在利氏的诸多涉及宗教伦理的中文论著中，《天主实义》称得上是最重要的一部。有关它的最初一批刻本，据费赖之称，该书于1595年初刻于南昌，1601年校正重刻于北京，1604年再刻于北京，1605年或1606年又刻于杭州，1630年及以后屡有重刻本，并收入李之藻的《天学初函》，其中1601年本始有李之藻序，此后的一些版本有徐光启和冯应京等人的序。<sup>②</sup>方豪的说法与费赖之大致相似，但他认为该书收入《天学初函》是在崇祯二年，即1629年，并指出：入清以后该书的北堂及土山湾重印本虽多不胜数，然因礼仪之争等政治因素的影响，改篡之风甚盛，故清以后的今本极不可

① 目前可利用的最重要的一个函件是庞迪我于1603年致托勒多教区长居斯曼的一封长信。参看费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第73-76页；张铤在研究庞氏时，曾充分利用了这份著名的信函，详见其《庞迪我与中国》，北京图书馆出版社，1997。

② 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第41页，中华书局，1995。

靠。<sup>①</sup>本书将采用《天学初函》收入之明刻本。

关于《天主实义》最初的几个出版时间看来有必要作点解释，这是因为裴化行、德礼贤及徐宗泽的说法与上述二氏的说法有些不一致，而且利氏本人的说法也较含糊。裴化行只承认1604年的那次刊印。<sup>②</sup>德礼贤则认为此次刊印是在1603年，<sup>③</sup>徐宗泽因之。<sup>④</sup>利氏于1605年致其父亲的一封信中提到：“去年方把《天主实义》印刷出来”。<sup>⑤</sup>这似乎告诉我们，1604年是该书第一次刊印的时间；而在同年致朱利奥和热罗拉莫·阿拉列尼奥兄弟的信中，他却谈到该书“去年再版”，<sup>⑥</sup>这又表明在1604年那次刊印以前，该书曾发行过。德礼贤和徐宗泽断言1603年有过一次出版，不知道根据是什么。至于利氏本人说法的不一致及裴化行与费、方二氏的差异，则较容易理解。利氏于1596年10月13日给总会长阿桂委瓦的信中明确谈到：“撰写已久的《天主实义》目前正在校正之中。希望这本较以前的更好，一些我们的朋友看过其中几章，认为不错，曾力劝我们快去印刷。”<sup>⑦</sup>这里的经“朋友

- 
- ① 方豪：《中国天主教史人物传》上，第78页，中华书局，1988。  
又见《天主实义之改窜》，见《方豪六十自定稿》，第1593页，台湾学生书局，1969。
- ② 见裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》下册，附录一：利玛窦年表。商务印书馆，1993。
- ③ 德礼贤编：《利玛窦年谱》，载《方豪六十自定稿》，第1579页，台湾学生书局，1969。
- ④ 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第143页，中华书局，1949。
- ⑤ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第284页，台湾光启出版社，1986。
- ⑥ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第315页，台湾光启出版社，1986。
- ⑦ 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第231页，台湾光启出版社，1986。

看过其中几章”的“以前的”那本，大概就是费氏等人所指的1595年南昌首刊本。按耶稣会的规定，会士的撰述——尤其是有关基督教教义方面的撰述必须经过上司的严格审查和批准后方可正式刊发，<sup>①</sup>当然，在获批以前书稿是能够以征求意见的方式在较小的范围内传阅和流行的。因此，《天主实义》最初的发行情况很可能是：1604年的发行是获批后的正式刊印，而此前的两个版本不过是内部交流本而已。如此说来，利氏的说法就不存在真正的自相矛盾，而裴化行与费、方二氏的说法尽管有出入，却都是有道理的。<sup>②</sup>

利氏本人对该书的撰写极其重视，对其出版及其反响似乎也颇为得意。1602年他在致龙华民的信函中特别提到徐光启在为该书的润色和校正方面所作的努力，他称赞徐氏“非常仔细，任何一笔一画要修改，必先和我商议讨论。因此我非常满意……”<sup>③</sup>在该书正式发行后的第二年即1605年，他

① 利氏曾对这种呆板的审查制度表示过强烈的不满：“我不印什么，也无法印什么东西，因为，要在这里刊印什么，必须经我们的人层层批准，我就不敢一试了。不会中文，也无法看懂，居然还要审查中文原稿！”转引自裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上册，第218页，商务印书馆，1993。

② 有关利氏开始撰写《天主实义》的时间，德礼贤认为是在1594年即利氏43岁时，见其《利玛窦年谱》，载《方豪六十自定稿》，第1572页；而魏若望则断言利氏早在1593年就写成了该书的第一稿，四年后（1597年）他把它提交给他的上司以求获得批准；1601年在他到达北京之后，他决定把它与他在南京时同三槐及在北京同黄辉的辩论合编一起，详见John D. Witek, S.J., “Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV”, See Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C. Oh (ed.), *East Meets West: the Jesuits in China, 1582-1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988. 我倾向于相信德礼贤的说法。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第261页，台湾光启出版社，1986。

在致上司、同事和亲友的信函中，几乎是毫不例外地要提到它所引起的轰动及巨大成功，例如在致罗马马塞利神父书中说道：“去年在这里出版的《天主实义》，已告诉中国人我们离乡背井，来到中国的目的，因此产生的效果不一，有些人对此执怀疑态度，认为我们尚有其他不光明的企图；有些人天生性猜忌，因此使他们更痛恨我们，开始羞辱我们。……”<sup>①</sup>他兴奋地告诉他的父亲：“去年方把《天主实义》印刷出来，是本介绍并证明我们的信仰(的书)，在其中我对中国的教派曾予驳斥，因为我在中国已多年，对他们的宗教已稍有研究，故此内容还相当成功。信仰那些宗教的人自然恨我们，但我们的教友确因此信心更为坚强。不但如此，我们的中文著作，尤其天主实义，在日本也深受欢迎……”<sup>②</sup>在致高斯塔神父书中他说：“这本著作十分重要，已获得预期的效果。”<sup>③</sup>他还给总会长阿桂委瓦两次寄去该书，其中一次请他转交教皇保罗五世。<sup>④</sup>

## 2. 关于《七克》

《七克》之于庞迪我，犹如《天主实义》之于利玛窦，其重要性不可低估。据费赖之称，《七克》亦名《七克大全》，于1614年在北京首次刻印，后屡经付印，如1643年和1798年分别有两个北京重刻本，1843年有泗泾刻本，1849年有上海

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第268页，台湾光启出版社，1986。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第284页，台湾光启出版社，1986。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第292页，台湾光启出版社，1986。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第310-311、385页，台湾光启出版社，1986。

刻本，1873年有土山湾刻本等。<sup>①</sup>该书于1629年被辑入《天学初函》，本书亦用此版本。

徐宗泽认为该书初刻于万历甲辰年（1604年），而万历甲寅年（1614年）的刻本应为第二版。<sup>②</sup>此议未必精当。《七克》的一个重要内容是宣扬基督教的一夫一妻制，而迟至1639年，多明我会士仍在极力攻击中国的耶稣会士没能宣传和坚持这一制度。<sup>③</sup>如果该书在多明我会士发难之前曾多次出版的话，这些发难简直就是无理取闹了。方豪神父曾举崇禎十四年（1641年）举人韩霖在《铎书》中介绍《七克》一事为例，认为《七克》一书只是在作者死后才受人重视，<sup>④</sup>这应当是有道理的。实际上，该书在作者死后（庞迪我于1618年1月病死于澳门）相当长的一段时期里仍然是默默无闻的。从某种意义上说，正是由于多明我会士的发难，才迫使耶稣会士去千方百计寻找他们曾宣传过一夫一妻制的证据，这自然包括重新发现了《七克》的价值。如果该书早在1604年就已与《天主实义》同时正式出版，十年后又再版，它的影响面是肯定不会小到连爱寻衅的多明我会士都感觉不到的。因此，较可靠的推论应当是：该书自1614年初版后直至1643年才重印，而且初版时发行量极少，这制约了它在文人中的扩散，特别是随之而来的南京教案（1616年）更使得它几乎销声匿迹。

比起晚明来，清初的人们显然更加了解《七克》。乾隆年间修《四库全书》，《七克》被收入子部杂家类存目二。《总目提要》的态度总算客气，它认为该书“其言出于儒墨之间，就

① 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第75页，中华书局，1995。

② 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第52页，中华书局，1949。

③ George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants*, pp.72-74.

④ 方豪：《中国天主教史人物传》上，第145页，中华书局，1988。

所论之一事言之，不为无理，而皆归本敬事天主以求福，则其谬在宗旨，不在词说也”。即认为若不是以教人事天主为目的的话，其教人以伏傲、平妒、解贪、熄忿、塞饕、坊淫及策息等“词说”在修身进德方面还是有可取之处的。值得注意的是，《总目提要》特别提及该书的“坊淫”并对之不以为然：“其论保守童身一条，载或人难以人俱守贞不婚，人类将灭，乃答以倘世人俱守贞，人类将灭，天主必有处之，何烦过虑；其词已遁。又谓生人之类，有生必有灭，亦始终成毁之常，若得以此终，以此毁，幸甚大愿；则又词穷理屈，不觉遁于释氏矣，尚何辟佛之云乎！”前云其介乎儒墨之间，今又说其与佛无异，虽不乏贬斥之意，然比起晚明保守士人来，却要豁达大度得多。

除上述两个核心文献外，本书将要经常使用的重要文献还包括如《破邪集》之类的反教文献，如基督教圣经和儒学十三经之类的中西经典，以及如明史及明人笔记之类的史学资料，等等。

# 第一编

## 性伦理问题与晚明社会

在耶稣会传教士踏进晚明中国的门槛并与中国人有过初步接触之后，双方各自给对方留下的“异类”印象必然是相当复杂和深刻的。有趣的是，这种由各自传统烙下的先入为主的印象，并不都是随着双方接触和沟通的增进而逐渐减弱或消弭，相反，某些潜在的分歧和矛盾常常会借助对话的渠道获得公开展现和扩大。性伦理便属于这样一个问题：它不是通过对话取得基本共识，而是由于相遇引起了日渐激烈的争端。例如，中国人无法理解神父们的独身生活方式，认为其中必然隐藏着险恶的政治图谋，神父们则不能容忍中国妇女的闭居及士大夫阶层的纳妾制，并把这些看作是其福音工作的障碍；而当神父们企图劝说中国男人休弃自己的姬妾，并鼓励中国妇女从闺房走向教堂的时候，真正的麻烦就到来了，因为这与中国的传统习惯直接相悖。可见，性伦理问题是耶稣会神父在晚明中国的传教工作中所碰到的一大难题，如何看待和处理这一难题，不仅关系到整个中国传教工作的前途，而且还制约着教团的内部关系。

本编主要涉及性伦理问题的源起和意义，旨在通过对晚明时期中西性伦理趋势及神父们的工作实践的分析，力求在一个较新的层面上去理解耶稣会的适应策略及其本质，并为接下来的文献分析提供一个较宽阔的背景。

# 第一章

## 从利玛窦与庞迪我的关系说起

### 1.1 利玛窦对庞迪我的批评

19世纪后期在华的法国天主教传教士樊国梁曾经谈及晚明耶稣会内部围绕礼仪问题所发生的派系矛盾，他认为：在这场斗争中，庞迪我的立场与利玛窦完全相对立，因为他坚持中国人祭孔和崇祖是迷信和异端，“天”与“上帝”并不能代表基督教的神。<sup>①</sup>与此相反，罗光神父则指出：在利玛窦死后的1614年，耶稣会远东视察员卫方济（Francisco Vieira）命庞迪我和高一志（Alfonso Vagnone, 1568 - 1640）就“天”、“上帝”及“灵魂”等汉译名词发表意见，庞等拒绝抛弃这些名词。<sup>②</sup>这似乎又表明庞氏当属于拥护利玛窦的阵营。看来，庞氏在礼仪问题上的立场和态度，只好等待有更直接的资料和证据去加以澄清了。不过，弄清利玛窦在世时利氏与庞氏的关系，对于问题的解决无疑仍有着重大的辅助作用。

在晚明来华的耶稣会上中，利玛窦与庞迪我的关系算得上是比较特殊的。据费赖之说，庞迪我于1599年抵澳门，旋即被派往南京协助利氏，<sup>③</sup>后又随利氏北上北京，直至1610

① 樊国梁撰：《燕京开教略》，北京，一九零五年岁次乙巳救世堂印，中篇，45b - 46a。

② 罗光著：《教廷与中国使节史》，第80 - 81页；台北，传记文学出版社，1969。

③ 邓恩认为庞迪我是于1600年由郭居静从澳门带入南京的，见 G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.64. 如证以利氏的其他信件（下述），则似以邓恩所说日期为准确。

年5月11日利氏去世为止，在这长达11年的日子里，庞氏都一直陪伴于利氏身边。<sup>①</sup>利氏死后，他的北京墓地主要也是庞氏为其争取到的。<sup>②</sup>这一对长期共事的同僚除了单纯的工作关系外，其私人感情到底如何？这的确是一个有趣的问题。

利氏在1606年8月15日致耶稣会总会长阿桂委瓦的信中有一段对庞氏的评价：“……这里（指北京——引注）还有一位同伴，即庞迪我神父，是视察员神父两年前准他发了圣愿，但表现不佳，甚至修士们与本院学生都认为他无德，又欠明智，跟我在一起工作已五六年了，我认为他应当感到羞愧。……”<sup>③</sup>对这段评价，张铠先生有过精深的研究，他认为利氏批评庞氏“欠明智”，大概是指庞氏作为一名西班牙籍的会士毫不忌讳地与西班牙保持着密切的来往，这很容易引起一贯厌恶西班牙人的中国人的猜忌。<sup>④</sup>的确，以利玛窦的谨慎性格论，他不满足于庞氏的直率和不够细心是完全有可能的。不过，张先生接着说：随着时间的推移，利、庞之间终于发展了一种相互谅解和相互适应的关系，为了缓和这一批评可能带来的影响，利氏曾想方设法来肯定庞迪我的成绩。<sup>⑤</sup>这一点似乎与事实有些出入。有一例子很能说明问题。据裴化行说，利氏生病的第一天，他就派人通知了熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575 ~ 1620，意大利人），<sup>⑥</sup>对此金尼阁未作记载，

① 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第73-74页，中华书局，1995。

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第551~579页，台湾光启出版社，1986。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第323页，台湾光启出版社，1986。

④ 张铠：《庞迪我与中国》，第180页，北京图书馆出版社，1997。

⑤ 张铠：《庞迪我与中国》，第183-198页，北京图书馆出版社，1997。

⑥ 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》下，第619页，商务印书馆，1993。

金氏只记载说，在利氏病倒后的第六天，他向一位神父办了最后一次告解。<sup>①</sup>而据裴化行考证，此位听告解者也为熊三拔。<sup>②</sup>在利氏临终前一天晚上，四名在京的耶稣会士齐集在他的床边，“他一个一个地给他们讲话，劝他们继续遵守修会的规则、修会士应有的德行。他转身向一位辅理修士，并告诉他自己要为他祈求天主，使他能得到坚持作耶稣会士的恒心，并且说世界上没有一件事比这件事使他更为高兴。有一位神父问他是否晓得他死后会院的情况，因为没有他，他们是没有办法的！利氏回答说：‘我把你们送到赏报的门口，但仍需劳苦及冒险！’另一位神父问他，在这种千钧一发的时刻，他们如何能够报答他们对他们的爱？利氏说：‘要常常很关心并且仁慈对待刚从欧洲派来的新神父们！不但是普通的和气，而且是一种热情，使他在你们中能找到如同在欧洲会院里一样的安慰’”。<sup>③</sup>据裴化行考证，利氏主动为其祈求的那位“辅理修士”是葡萄牙人费奇观（Gaspard Ferreira, 1571～1649），<sup>④</sup>该人在利氏临终前获他如此殊爱是一点也不奇怪的，后者一直对他有好感，例如在上述批评庞迪我的同一封信中，利氏曾极力赞扬费奇观，称他“德才兼备，又富睿智……给我印象很好……”利氏甚至为他迟迟不被批准发大愿而忿忿不平。<sup>⑤</sup>裴化行还推测说，那两位向利氏提出问题的神父可

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第547页，台湾光启出版社，1986。

② 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》下，第620页，商务印书馆，1993。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第548页，台湾光启出版社，1986。

④ 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》下，第620页，商务印书馆，1993。

⑤ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第323页，台湾光启出版社，1986。

能分别是熊三拔和庞迪我。<sup>①</sup>如果裴氏的推测是正确的,那么利氏直到临终前对其同伴们在私交和感情上的态度差异便显露无遗了。我们在这里的确看不出利氏对自己与庞迪我的不良关系有任何歉意之表现,相反,仅根据上引利氏的答言,人们却能明显感觉到他至死仍对庞氏耿耿于怀——当庞氏(假设裴化行的推测是可信的)问他最后需要些什么报答时,他的回答竟是:今后能善待新来的欧洲人就是最好的报答了!这是否可以理解为他对庞氏不太尊重新来者的一种责怪呢?<sup>②</sup>当然,这种推测是否符合事实仍是一个问题。不过这至少提醒我们:尽管庞氏有可能在设法修补他与利氏的关系,但利氏未必会真正买他的账。

## 1.2 民族矛盾是主要的制约因素吗?

那么,利、庞间的不良关系的症结到底在哪里?

张铠先生在谈及此点时提到了天主教在东方传教运动中所碰到的欧洲民族问题,他认为从16世纪后期起西班牙对葡萄牙在东方的保教权的挑战及其强硬的东方政策既直接损害了葡萄牙的利益,也引起了中国人对传教士的高度警戒,因而也就危及耶稣会在中国的生存空间,这一点对于西班牙籍的庞迪我来说是很不利的。<sup>③</sup>我认为这一判断是很正确的。众

① 裴化行著、管震湖译:《利玛窦评传》下,第621页,商务印书馆,1993。

② 利氏似乎特别注意保护新来者的利益,这早在他于1583年2月13日在澳门写给罗马总会长阿桂委瓦的信中就有所披露,他在信中谈到当时的会院院长对新入教的青年教友的不友善态度使人感到不快。见罗渔译:《利玛窦全集(3)·利玛窦书信集(上)》,第41-42页,台湾光启出版社,1986。

③ 张铠:《庞迪我与中国》,第172-180页,北京图书馆出版社,1997。

所周知，16世纪西方世界的一系列社会变动，在造就世界格局中的欧洲主义的同时，也培育了国家关系中的民族主义。这两种倾向与当时晚明中国的文化传统及政治形势是格格不入的。利玛窦的上司、耶稣会东方视察员范礼安（Alessandro Valignano, 1538 - 1606）早就意识到：无论是欧洲主义抑或是民族主义，都会给中国和日本的福音事业带来毁灭性的灾难；只有通过超越民族、种族及地域的纯文化适应方式，才有可能使那里的人民逐渐走上信仰的道路。范礼安的这一思想显然为利玛窦所完全认同和继承。日本原省会长弗兰西斯科·加波雷尔（Francisco Cabral）因无法避免欧洲主义偏见，而被范礼安解除职务并被遣回澳门——值得注意的是，此人此前曾因蔑视印度的本地教士而受过利玛窦的严厉批评。<sup>①</sup>实际上，当年庞氏之被选派到中国来，在一定程度上也是出于平衡葡、西关系及平息不必要传闻的目的。<sup>②</sup>因此，同样是考虑到平衡的需要，这种紧张的国际形势很可能如张先生所说的会影响到利氏对于接班人的选择。<sup>③</sup>然而，令人不解的是：这种民族关系怎么会如此精明的利玛窦个人感情产生这么经久不衰的影响呢？

据罗光神父提供的资料，在庞迪我入华之初，按原安排他应当是与郭居静（Lazzaro Cattaneo, 1560 ~ 1640，意大利人）一道留驻南京，而由苏如望（Joao Soeiro, 1566 ~ 1607，葡萄牙人）陪利玛窦上北京的，可是后来利玛窦对此安排作了临时改动：令庞迪我陪其进京，让另一会士罗雅各（生平未考）与郭居静同住南京，让苏如望仍留南

① G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.232.

② 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上，第307页，商务印书馆，1993。

③ 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上，第198页，商务印书馆，1993。

昌。<sup>①</sup>我们虽然无从得知利氏为何要作出如此的人事变动(苏如望的体弱多病也许是原因之一),但他的个人秉性却不容我们从坏的方面去揣度他的真正动机——例如是出于就近牵制这位西班牙籍青年的目的。事实上,利氏无论如何都不是一名狭隘的民族主义者,这从他对其他同伴及朋友的态度中可看得出来。他在给欧洲上司或同僚的信中不仅赞扬意大利籍的龙华民、石方西及郭居静等人,还曾极力赞扬葡萄牙籍的费奇观和苏如望,<sup>②</sup>他也赞扬过中国籍修士钟鸣仁和黄明沙,<sup>③</sup>他早年在印度的时候甚至对当地传教团不让印籍会士学哲学和神学一事感到十分愤怒和伤心,并为此致函罗马总会长要求纠正。<sup>④</sup>应当承认,利氏对于当时欧洲列国因海上利益而引发的矛盾和纷争是十分明了的,但这并不意味着他会去自觉充当列国海上斗争的工具。他在一封致高斯塔神父的信函中便很自然地流露出其内心对这种国际形势的恶劣影响感到百般无奈,他说:正在秘鲁的费罗神父希望到中国来传教,我是很欢迎的,但目前时机尚不成熟,“因为‘在我们之间有一巨大的深渊’,在这两个国家之间又无商业来往。此外他所在的地方离此过远,葡萄牙人又不让任何西班牙船到这边来,怕会影响他们的国际贸易……”<sup>⑤</sup>1603年,菲

- 
- ① 详见罗光著:《利玛窦传》,第106页。据利玛窦自称:原先欲与利氏一同进京的是郭居静而不是苏如望,见刘俊馥、王玉川合译:《利玛窦全集(2)·利玛窦中国传教史(下)》,第329页,台湾光启出版社,1986。
- ② 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第331~332页,台湾光启出版社,1986。
- ③ 罗渔译:《利玛窦全集(3)·利玛窦书信集(上)》,第122页,台湾光启出版社,1986。
- ④ 罗渔译:《利玛窦全集(3)·利玛窦书信集(上)》,第23~24页,台湾光启出版社,1986。
- ⑤ 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第255页,台湾光启出版社,1986。

律宾发生西班牙人诱杀华人惨案，利氏深恐此事会对耶稣会在中国的福音事业造成不良影响，因此他主动请徐光启到朝中做疏通工作，表明意大利人所信宗教与西班牙人不同，即前者的天主是Deus，而后者的天主则是Dios。<sup>①</sup>说实在话，从教会的正统观点看，利氏的这一做法并不符合天主教信仰的普世性原则。不过，利氏这种与西班牙人划清界线的做法，一方面说明了他的圆滑和机智——为了教团生存的需要他不惜打破教会规条，另一方面又说明了他深知中国人对西方人存在着极其混乱的认识，否则他就没有必要让徐光启出面去加以澄清了。<sup>②</sup>事实上，为了耶稣会在中国的实际利益，利氏不仅要公开与西班牙人划清界线，而且要公开与澳门的葡萄牙人划清界线——尽管利氏及其同伴的生活来源在很大程度上是由澳门的葡萄牙商人来保障的。在1605年7月26日致总会长阿桂委瓦的信中，利氏报告说：“……澳门虽然位于中国南方边缘，但为外国人居留之地，中国人认为外国人并不友善，因此时遭中国人猜忌；而且往来澳门的中国人皆为穷苦的下级人士，同样也遭他们同胞的歧视。因此我们也尽力掩饰我们与澳门的交往。”他甚至预言：“如果说我们的传教事业发生危机的话，也应当是从澳门引起的……”<sup>③</sup>不幸的是，利氏的这一预言很快就变成了现实。第二年（即1606年），

① 有关菲律宾事件，详见《明史·吕宋传》；有关利玛窦的担忧，见罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第269～270页，台湾光启出版社，1986。

② 例如当时的中国人把西班牙人和葡萄牙人统统称作是“佛郎机人”，前者一般被称为“吕宋的佛郎机人”，后者则为“澳中的佛郎机人”，至于其族源，大概还没有人认为二者有什么差别，这从《明史》的佛郎机传和吕宋传中可看得出来，张维华先生的考证也证明了这一点，参见张维华：《明史欧洲四国传注释》，第1～2、63页，上海古籍出版社，1982。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第305～306页，台湾光启出版社，1986。

由于奥斯丁会士的挑拨，澳门出现内乱，逃回内陆的澳民盛传有关郭居静带兵造反的谣言，遂引起广东地方政府的警觉，内陆耶稣会士几乎被驱逐。<sup>①</sup>该事件的发生既然验证了利氏的预言，便从反面说明了他的策略是经得起考验的。两年以后（即1608年），他在给阿桂委瓦的另一封信中仍坚持他对与澳门葡人接触的谨慎态度：“……我们是外国人，与葡萄牙人和日本人有来往，中国人吃过葡萄牙和日本人的亏，所以很怕他们。因此我们不敢和葡人或日人有公开的关联，以免引起中国人的猜疑，处事必须谨慎小心。”<sup>②</sup>后来的裴化行曾就利氏的民族观概括说：“简言之，在欧洲入侵开始到处引起的文明冲突中，他既不与葡萄牙人发生牵连，也避开荷兰人和英国人，力求在远东换一个做法：努力寻求和平而有益的理解。”<sup>③</sup>由此看来，无论作为一名意大利籍的耶稣会士，还是作为一名不太讲究国籍的真正意义上的普世福音传播者，利玛窦都不可能只防范西班牙人而不防范葡萄牙人；欧洲的国家关系作为一种客观现实，充其量只对利氏的政治策略产生影响，它无法最终决定他的性格和好恶。

### 1.3 问题的关键在于思想歧异

既然国籍差异的因素被排除了，那就应该把目光转向更

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第462～480页，台湾光启出版社，1986。

② 见罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第383页，台湾光启出版社，1986。利氏在1609年2月15日致远东副省会长巴范济的信中也提到开罪中国皇帝的两个原因中的第一个便是与外国有来往并接受外国的生活资助等，见同书，第410页。

③ 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上，第298页，商务印书馆，1993。

为内在的方面。事实上，利、庞间的矛盾是由来已久的，除了上述利氏对庞氏的那个著名评价之外，利氏在别的地方也曾以一种婉转的方式表达了对这位同伴的不满。例如在1605年2月致罗马马塞利神父书中，他谈到自己忙于撰写中文论著，而别人又帮不上忙：“可惜迄今只我一人执笔，没人能帮我的忙，希望将来有不太忙而聪明才学比我强的神父能继续我这个工作……我一再嘱咐全体在华的神父们，要多研究中国学问，因为中国的归化与否，与它有莫大的关系。”<sup>①</sup>在同年5月致高斯塔神父书中，他告诉对方无法如愿详尽介绍中国事情的细节，“因为我每天十分忙碌，工作越有进步，事务也越繁重，且全落在我的肩上……只每天要人的拜访就够受的了……假使能有一位比我更能干的神父，只接待访客，那才能做好这个职务”。<sup>②</sup>显然，利氏对于他的同伴未能帮上他的忙感到失望；而此时他身边只有两名欧籍会友：费奇观与庞迪我，前者是上一年刚从澳门被派到北京的，<sup>③</sup>不懂中文，而且还是一名修士，利氏对他一直有好印象（如上述），因此利氏信中所抱怨的对象，便非庞迪我莫属了。

金尼阁在谈及利玛窦与李之藻的交往时，特别提到这两人的密切关系曾引起庞迪我的不满，因为在庞氏看来，每天花那么多时间去为一个不守一夫一妻制的异教徒讲授数学课是很不值得的，他甚至把这当作是一颗眼中钉。<sup>④</sup>这件事情或许是我们解开利、庞关系之症结的一个关键。受此事的启发，我们很自然地会联想到，利、庞二人的主要交往对象及其生

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第269页，台湾光启出版社，1986。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第288页，台湾光启出版社，1986。

③ 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第81-82页，中华书局，1995。

④ G. H. Dunne, *Generation of Giants*, pp.99.

活方式极其不同，有时甚至是截然相反的：利玛窦的交往对象主要是些文化素养和社会地位都较高的士大夫，不过这些人士有一个致命的毛病就是普遍存在纳妾现象；而庞迪我则喜欢选择在经济能力上或制度习俗上无法行多妻制的较低层次的人士为友。例子是随时可捡的。有三个与利氏交往甚深的士人——李之藻、瞿汝夔及李贽，都是在私人生活上很不检点的。据利氏日记，李之藻不仅拥有姬妾，而且生活放荡不羁，曾有人参劾他在宴会上举止轻浮并过分沉湎于玩棋，因此被朝廷贬官三年之久。<sup>①</sup>瞿汝夔是属于与李之藻同一类型的人物，<sup>②</sup>而在生活放荡方面却更加闻名，他的婚姻生活也是一塌糊涂，利氏毫不隐讳地称他年轻时是一个公开的败家子，在其父亲死后变得越来越坏，结交败类，沾染上种种恶习，并且利用其父生前声望和关系到处招摇撞骗。<sup>③</sup>至于李贽的轻狂就更是尽人皆知的，据说他在五十多岁时还常进出于青楼和孀妇的卧室，有人甚至告发他“挟妓女白昼同浴，勾引士人妻女人庵讲法，至有携衾枕而宿庵观者……”<sup>④</sup>显然，利氏对此类人接受福音的期望和耐性要比庞氏大得多，例如他与李之藻交往近十年后才最终争取到他的皈依，后者皈依的惟一障碍是婚姻问题，而在这漫长的十年内利氏从来没有放弃过，他在写回欧洲的信函中多次提到李之藻，在1608年3月6日致高斯塔的信中他满怀信心地说：“李之藻尚非教友，但相信他快要受洗了。”<sup>⑤</sup>这反映了利氏的策略重点所在，即

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第433、493页，中华书局，1983。

② G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.99.

③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第245~246页，中华书局，1983。

④ 《明实录·神宗实录·张问达疏》，江苏国学图书馆传钞本，第419册。

⑤ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第357页，台湾光启出版社，1986。

他的主要兴趣集中在上流阶级身上，这一点他曾向巴范济神父透露过：“……利用良好读物与推理，对读书人逐渐介绍我们的教义，让中国人知道，天主教的道理不但对中国无害，为中国政府尚且大有帮助，它为帝国缔造和平。以此原则我设法使知识分子皈依成为教友，对象不是大批的民众；假如有一批知识分子或进士、举人、秀才以及官吏等进教，由于知识分子能进教，自然可以铲除一般人可能对我们的误会。……”<sup>①</sup>他既然把工作重点放在社会上层，便难免有忽视甚至鄙视下层之憾，这自然与他在中国的早期经历有关。例如他曾说，韶州的官员和上等阶级始终礼遇神父，因为他们钦佩神父的学识和品德，而百姓却愚蠢得把神父等同于偶像教的和尚。<sup>②</sup>在叙述肇庆的经历时，他也特别提到当地官员的友谊与普通百姓的敌视。<sup>③</sup>在社会底层中，宦官也许是最受利氏蔑视的一个阶层，他在叙述万历年间的江南矿税风波时说道：“宦官们作为一个等级，既无知识又残暴不堪，毫无羞耻与怜悯之心，骄横异常而且穷凶极恶。”<sup>④</sup>据裴化行说，在晚明清官集团与宦官集团的斗争中，利玛窦从一开始就站到了前者的一边；他认为利氏一方面尽量疏远宦官，另一方面又与不少重要的东林党成员有密切交往，从这一点可以看出他的喜恶所在。<sup>⑤</sup>

利玛窦所轻视的人群恰恰是庞迪我喜爱接近的。虽然庞

- 
- ① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第410页，台湾光启出版社，1986。
- ② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第276～277页，中华书局，1983。
- ③ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第174～176页，中华书局，1983。
- ④ 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第370页，中华书局，1983。
- ⑤ 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上，第259～261页，商务印书馆，1993。

氏由于工作的需要也经常进出皇宫的大门，但他结交的主要对象不是朝中的高官而是亲近皇帝的太监。1601年初春，已成功进入北京的利玛窦和庞迪我奉命为皇帝维修自鸣钟和教授古翼琴演奏法。由于此前庞氏曾在利氏的建议下向音乐素养颇高的郭居静学过古琴，于是这后一项任务便自然落在了他的身上。前来学琴的学生都是太监。<sup>①</sup>可以想象，此类太监既被派来学琴，他们的地位就必然无法与勒索利氏的天津贡税监马堂或被叛民杀死的云南矿监杨荣之流的高级宦官同日而语。一方面是在教学过程中培养起来的师生感情，<sup>②</sup>另一方面则是有可能存在于此类低级太监身上的真正的独身和相对俭朴的生活方式，这些因素综合促成了庞迪我对于宦官集团的好感。以后宫中一些太监的皈依，主要应是庞氏努力的结果。据邓恩说，庞氏阐述基督教道德的中文著作《七克》于1614年首刊后，不少太监对基督教的敌意明显减少了，他们开始造访神父们的会所并参观熊三拔制造的水压机。后来庞氏受命为皇帝绘制四大洲地图，其具体联络工作也是通过宫中太监来进行的。<sup>③</sup>在利玛窦病逝之后，庞迪我为了替利氏争得一块永久墓地而与朝中宦官势力进行艰难的斡旋，问题终得圆满解决，有人认为这是庞氏坚持正义斗争的结果，<sup>④</sup>而在我看来，这一结果与庞氏长期以来在宦官集团中所建立的人缘基础应当是有关联的。

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第407～409页，中华书局，1983。有关耶稣会神父与宦官交往的细节，可参看康志杰：《明末来华耶稣会士与宦官交往评析》，载《世界宗教研究》，2000（1）。

② “乐技（学琴的太监——引注）先向庞神父跪地三拜，拜之为师，又洗手焚香，再向西琴一拜，然后把琴递给庞神父，看他怎样调弹。”见罗光：《利玛窦传》，第120页，台北先知出版社，1972。

③ G. H. Dunne, *Generation of Giants*, pp.122~123,117.

④ 罗光著：《利玛窦传》，第229～230页，台北先知出版社，1972。

此外，庞氏的另一个工作重点对象是城郊农村地区的村民。费奇观在1607年写的一份工作报告中曾谈起两年前（即1605年）庞迪我前往距北京七里的近郊农村传教的情况，他提到庞氏在那里受到格外欢迎，他认为北京附近农村的福音种子是由庞氏播下的。<sup>①</sup>

如果仅从纯分工的角度来考虑利、庞关系，那么两人本可以相互取长补短、相得益彰的，但问题是，这种自然的分工主要并不是基于一种配合上的默契，而是基于思想观念上的本质差异。庞迪我把遵守基督教的性伦理规范当作接受福音的前提或底线，因此，因职业和制度的需要而独身的太监，及因经济条件的限制而行单偶制的普通民众，便成为他争取的主要对象。例如由庞氏亲自施洗、后因南京教案被捕的张霖，就是一名流入北京、靠“推水过活”的山西籍无业游民；<sup>②</sup>1616年底南京教案发生后，在北京的庞氏与熊三拔联名起草了一个“具揭”，派人送赴南京，企图说服南京的士人为教团做疏通工作，其本意虽然不错，然其方法却显然不是利玛窦式的：在整座南京城戒备森严之际，他竟让手下人连夜将“具揭”秘密印刷一百份，意欲到处派发，不料事发被截，此事便为朝廷驱逐耶稣会士提供了新口实。<sup>③</sup>因此，方豪等先生把庞氏归入反对利玛窦路线的龙华民阵营，看来并不是没有道理的。<sup>④</sup>其实，庞氏的思想似乎更加接近原始基督教的精神。据新约，曾有人问耶稣有关独身的问题，耶稣回答道：“这样的教导并不是人人都能接受的，只有得到上帝特别恩赐的人才能接受。因为人不结婚的理由很多：有些人是生来不适于

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第342、346页，台湾光启出版社，1986。

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，7a，安政乙卯冬翻刻本。

③ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，6a~8a，安政乙卯冬翻刻本。

④ 方豪：《中西交通史》下册，第1007-1008页，岳麓书社，1987。

结婚的；有些人是人为的原因不能结婚；另有些人是为了天国的缘故而不结婚。能够接受这教导的人就接受吧！”<sup>①</sup>耶稣还告诉他的门徒：“我实在告诉你们，有钱人要想成为天国的子民多难啊！我再告诉你们，有钱人要想成为上帝国的子民，比骆驼穿过针眼还要困难！”<sup>②</sup>也许在庞氏看来，太监便是属于“得到上帝特别恩赐的人”，他相信此类人是“能够接受这教导的”——亦即可以为福音所归化的；而对于普通民众来说，光凭其单偶制的生活方式就比富人拥有走向天国的较高起点。利玛窦则截然不同，他不仅具有早期殉道者的气质，更带有意大利的人文主义精神；<sup>③</sup>他虽然没有少向中国人宣扬基督教的单偶制教义及独身主义理论，但他并没有把婚姻问题的解决看作是接受基督教义的前提和起点，从其实践上看，他似乎一直坚持认为：行多偶婚制者可以先接受基督教的教义及教育，婚姻问题的解决可以留到最后一刻去完成。于是，像李之藻这样一位在庞迪我看来是不可救药的纳妾者，在利玛窦眼里便成了中国福音事业的希望所在——这个道理再简单不过了：凭借着李之藻的那种错综复杂的个人关系网，神父们何愁找不到通往政府最高层的路径？可是偏偏在这一点上利氏遇到了来自庞迪我的阻挠，这不得不使他对后者能否真正理解他的适应策略产生了高度的怀疑；在他看来，这位与自己共事多年的同伴，未必就是值得信赖的“同

① 《马太福音》19: 10-12。

② 《马太福音》19: 23-24。

③ 柯毅霖在其新著《晚明基督论》中多次提到利玛窦从本质上说是一位人文主义者，见该书第10、68、73页，四川人民出版社，1999。裴化行甚至认为利氏的思想接近新教领袖马丁·路德，因为与传统上的“团体入教”相比，他更加看重“教义入教”，即强调唤起人的内心宗教意识和感情而不太重视作为入教外在标志的仪式，这实际上是一种基督教人文主义，详见裴化行著、管震湖译《利玛窦评传》下册，第423-424页，商务印书馆，1993。

道”。因此，当他指责庞氏“欠明智”时，他就很有可能是指庞氏不能正确对待像李之藻这类拥有姬妾的高官们的皈信问题。

当然，由于条件的限制，上述观点无疑仍带有不少猜度的因素。幸运的是，这一缺陷可以通过具体剖析利、庞二人的相关论著去弥补。

## 第二章

### 晚明妇女的闭居与神父的变通

#### 2.1 神父们对中国妇女闭居生活的描述

众所周知，儒学传统从“齐家”推及“治国”和“平天下”，故历来看重家庭伦理，将其当作全部社会政治伦理的基础，这与关心个人来世获救的基督教传统有着天渊之别。不过，由于16~17世纪的西欧所经历的一系列社会变革的推动，民族国家崛起及政府行政管理的迫切需要大大地增强了基督教的入世精神——耶稣会的出现本身就是宗教积极干预世俗事务的典型体现，人们对于现实社会政治秩序的渴求改变了传统的性爱观，因此从宗教改革起，夫妻及父子关系等家庭伦理之道开始为人们所关注。<sup>①</sup>当16世纪末至17世纪初天主教耶稣会传教士最初来到中国时，他们发现中国人的家庭关系及婚姻制度对于基督教信仰的传播具有十分奇特的影响：一方面，他们在亲历了一个个在性伦理方面纯然异己的世界——如穆斯林的直截了当的男性多偶制、美洲与非洲土著居民那带有原始群婚制遗风的性生活以及南亚印度教徒五花八门和怪异无比的婚俗等等——之后，又在讲究和谐、秩

<sup>①</sup> 史蒂芬·奥兹曼的研究表明，无论是新教革命还是天主教的内部改革，都存在一个共同的诱因，即人们对于普遍紊乱的性生活和松懈无序的婚姻家庭关系的积蓄已久的严重不满，因此宗教改革的一个明显的社会后果是在欧洲——包括新教地区和天主教地区，普遍建立起以家长制为核心并以相对稳定的家庭关系为内容的性伦理观。见 Steven Ozment, *When Father Ruled—Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press 1983, pp.3~25.

序和稳定的中国儒学家庭婚姻观中重新找回了“文明”的感觉，据此，他们以为作为一个整体，中国人获救的可能性要远远大于其他的异教民族；另一方面，这种只重经世济民、“不语怪力乱神”和毫无来世观念的儒学文明，对于基督教来说仍是形同实异，人们无疑可以从中体验到不少与天主教性爱理论格格不入的东西。晚明来华耶稣会士处理这一严峻课题的根本方略和通常做法是：严格施行既定的“适应”政策，充分强调和尽力夸大天学与先秦儒学在性伦理观上的共性，以天主教思想附会儒学文献中的某些章句，即用儒学的语言表述天主教的性爱观；而对于中国传统婚姻家庭关系及性伦理观中与天主教精神明显相悖逆的要素，则除了直接运用天学给予驳斥外，更多的是运用一种业经重新诠释的“古儒”——实则为主基督教化的儒学——去加以排除。

值得注意的是，中国传统性伦理及其实践过程中的某些制度和习俗，在传教士看来既为西方世界所缺乏，又为纠正当时西方社会流弊所亟须，因而在最初时常常由衷地赞赏——如中国家庭中的长幼尊卑关系及体面妇女的守贞和远离社会生活等，此点于传教士或许纯属偶然，于中西文化交流却不能说毫无意义。例如，利玛窦在由范礼安主编、他本人及罗明坚撰写的《圣方济各·沙勿略传》中，就把中国妇女的闭居生活列入中国人的优点来赞扬。<sup>①</sup>他在1584年9月13日致西班牙税务司司长罗曼书中赞叹说：中国的“贵族妇女们很少离家出门，如须外出，都坐在覆盖着的轿里，由四个脚夫抬着走，但外人看不到她们，她们都是很有修养的妇女”。<sup>②</sup>翌年11月5日，麦安东神父在致罗德里格神父书中也谈到：“葡萄牙人所惊奇的是对妇女方面的事，因为走遍整个

① 裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》上，第64页，商务印书馆，1993。

② 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第50页，台湾光启出版社，1986。

广东（应为“广州”——引注）没有见到一个妇女。”<sup>①</sup>曾德昭神父（Alvare de Semedo, 1585 ~ 1658, 原名谢务禄）在其1638年完稿的《大中国志》中，<sup>②</sup>对晚明时期中国妇女的闭居生活描述更详：“妇女完全与世隔绝。街上看不见一个妇女，哪怕上了年纪的也不外出，公开露面的妇女终生受谴责。男人也不许到女人家去访问她们。女人居住的那部分房屋可说是圣地，只为她们而设。……丈夫的父亲也不得入内……如妇女外出拜访亲属，她们乘坐密封的轿子。……如妇女去拜佛，需要步行一段路时，用面纱把脸遮住。如妇女和父母、亲属一起乘船走水路……她们一言不发经过人们面前。她们认为妇女跟男人交谈，这微小的开端将打开危害她们名声的门户。”<sup>③</sup>曾氏对此种情状虽感格外新奇，但仍予以积极肯定：“这种作法可以称作严厉的限制，但它对于她们的安宁及家庭的和谐，却成为一种（使万事变得容易）的有益因素。”与此同时，曾氏也意识到闭居的习惯只流行于上层妇女当中：“然而在中国这样的大国，上述习惯并非各地都同样遵行……有的地方，普通妇女跟我们的女人一样外出，但高贵妇女则始终处在隔离的范围内。”<sup>④</sup>

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第482页，台湾光启出版社，1986。

② 费赖之认为该书是作者于1638年在果阿时完成的，见费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第150页，中华书局，1995。

③ 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第37页，上海古籍出版社，1998。

④ 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第37页，上海古籍出版社，1998。

## 2.2 男女授受不亲的传统与明代男女隔绝

神父们的观察是符合实际的。中国上层妇女闭居习俗源远流长，它发轫于儒家“礼”中的男女授受不亲思想。《礼》曰：“男女不杂坐，不同橧枷，不同巾栉，不亲授。嫂叔不通问，诸母不漱裳。外言不入于梱，内言不出于梱。女子许嫁纓，非有大故不入其门。姑姊妹女子子已嫁而反，兄弟弗与同席而坐，弗与同器而食。父子不同席。男女非有行媒，不相知名，非受币不交不亲。……”<sup>①</sup>此传统为历代所承袭，及至宋明时期，理学流行，统治者力倡殉义守节，上层妇女闭居习俗独盛。《明史·列女列传序》开宗明义指出：“妇女之行，不出于闺门，故《诗》载《关雎》、《葛覃》、《桃夭》、《采芣》，皆处常履顺，贞静和平，而内行之修，王化之行，具可考见。……”<sup>②</sup>

男女隔离，常常从孩童时期即开始，并由父母承担责任。明人庞尚鹏要求“女子年六岁诵《女诫》，不许出闺门”。<sup>③</sup>元代的《郑氏规范》规定：“女子年及八岁者，不许随母到外家，余虽至亲之家，亦不许往，违者重罚其母。”<sup>④</sup>明代的《杨忠愍公遗笔》规定：“女子十岁以上，不可使出中门，男子十岁以上，不可使入中门。”<sup>⑤</sup>至于监督已婚妇女的职责，则主要落在丈夫的身上。唐代于义方指出：“有妻固所难免，当待

① 《礼记·曲礼上第一》。

② 《明史》，卷三零一：列传第一八八。

③ (明)庞尚鹏撰：《庞氏家训》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

④ (元)郑太和撰：《郑氏规范》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

⑤ (明)杨继盛：《杨忠愍公遗笔》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

之如宾客，防之如盗贼。”<sup>①</sup>由于有了这种“防妻如防盗”的义务，在某些人的心目中，娶妻便成了一种无可奈何的负担。明代的许多家规，均严守《礼》的精神，要求家中妇人“无故不出中门，夜行以烛，无烛则止”。汉人班固曾用阴阳相配和五行相生相克的原理，去证明“男不离父母”及“女离父母”之说，<sup>②</sup>于是，已婚妇女与娘家的来往，也在限制之列。郑太和要求诸妇人与其娘家亲属之间，除本房至亲以外，不许相见；如果本房至亲有为僧道者，则一概禁止来往。<sup>③</sup>明人许相卿也要求族中妇人专心中馈，“勿离灶前……日守闺阁，躬习纺织，至老勿逾内门……”并严厉禁止她们“恣性越礼、游山上冢、赛神烧香、衒露体面”，<sup>④</sup>其目的无非是为了防止她们与外界接触。

孟子在解释“男女授受不亲”时尚且认为在生命受到严重威胁时应当先救命后施礼，<sup>⑤</sup>这种变通显然是建立在“命重于礼”的人道观念基础上的。而到了宋代以后，却完全被颠倒了过来，视礼重于命。当有人问贫穷无托的寡妇能否再嫁时，程颐答道：“只是后世怕寒饿死，故有是说，然饿死事极小，失节事极大。”<sup>⑥</sup>此说与孟子的人道思想背道而驰，它影

①（唐）于义方撰：《黑心符》，丛书集成初编，第0974册，中华书局，1985。

②（汉）班固：《白虎通义·五行》：“男不离父母，何法？法火不离木也。女离父母，何法？法水流去金也。”钦定四库全书本（子部）。

③（元）郑太和撰：《郑氏规范》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

④（明）许相卿撰：《许云邨贻谋》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

⑤“淳于髡曰：男女授受不亲，礼与？孟子曰：礼也。曰：嫂溺，则援之以手乎？曰：嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。”见《孟子·离娄上》。

⑥朱熹、吕祖谦同编：《近思录》，卷六：“家道”，钦定四库全书本（子部）。

响后世贞节观达千余年之久，而以明代最受浸染。明代为保持男女之防而以命殉节的例子常载于史书，如妇人成氏，因逃水难登屋顶，偶见有家人不及穿衣者，遂下楼返室，拒不与赤裸者同处，终被淹死。<sup>①</sup>崇祯时兴安大水，二女附一朽木，危在旦夕，有一筏驶来欲救之，二女见筏上有男裸，拒不受救，自沉于水。<sup>②</sup>又崇祯末年，李自成兵乱，有庄氏者避难于一山洞，见有男子同处，无地自容，叹道：“无礼不如死。”遂自裁亡。<sup>③</sup>虽然就下层妇女而言，实行闭居缺乏必要条件，遵此习俗者并不普遍，<sup>④</sup>然其作为礼之重要内容，千百年来濡染社会，实有上行下效之功，它对于平民妇女之羞耻心理，亦发生不可估量之影响，故只要有可能，她们便尽量避免抛头露面，社会更视作理所当然。如据史载，洪武年间有一南京贫寒女子，年幼失母，逼于生计，遂扮男装从其父谋生于外地达数年，后返回南京投其姊，其姊只是在证实其仍为处女之后才敢接纳她；一名曾与其共事的男伙计在获知其为女儿身份之后通过父母渠道向其求婚，竟遭此女死拒，邻里相劝亦无济于事，最后要借助官司的形式才使这对早已倾心相向的男女结合到一起。<sup>⑤</sup>由此可见习俗和舆论的作用有多大！明代的男女之防对于寡妇影响尤大，如会稽有寡妇胡氏，有疾却拒医者把脉诊视，告其父曰：“寡妇之手岂可令他人视。”终至死。<sup>⑥</sup>

① 《明史》列女列传一：成氏列传。

② 《明史》列女列传一：成氏列传附兴安二女列传。

③ 《明史》列女列传三：庄氏列传。

④ 明代时有人认为：“贫家无门禁，然童女依帘窥幕，邻儿穿房入闼，各以幼小不禁，此家教不可为训处。”（明）温璜述：《温氏母训》，钦定四库全书本（子部）。

⑤ 《明史》列女列传一：贞女韩氏列传附黄善聪列传。

⑥ 《明史》列女列传二：胡氏列传。

## 2.3 欧洲男女交往的传统及现实

诚然，妇女闭居的习俗在西方的历史上也曾经存在过，例如古代希腊上流阶层的妇女，在实际上就是与男子所控制的城邦社会相隔绝的。弗拉斯利列断言：雅典的已婚妇女是从来不被允许跨出自家门槛的，而到了青春期的姑娘要是能被允许呆在家中的庭院里就已是万幸了，因为按惯例她们必须呆在她们不被自己家庭的男性成员所能看到的地方。<sup>①</sup>实际的情形也许没有弗拉斯利列所讲的那么严重，不过雅典社会对上层妇女实行隔离政策却是事实。普鲁塔克报道说：梭伦在为雅典立法的同时也为妇女制定了一整套行为规则，如规定：“妇女出外的时候，穿的衣服不许超过三件，带的饮食不许价值超过一奥玻尔，饭篮不许高过一时。她们不许夜行，除非是坐在四轮车上，在车前挂灯照路……”他还设立了一个“妇女监察委员会”，专门处理妇女在公共场所的出格行为。<sup>②</sup>按苏珊·科莉的说法，在雅典，公共场所是男人的活动范围，家庭的私人居室则是女人的活动范围，这是极为明确的；只有出身极为低贱的女性，如女奴隶、妓女及外邦妇女，才会在公共场合抛头露面。<sup>③</sup>恩格斯也曾谈到雅典妇女闭居的问题，他指出：雅典的妇女终日被幽禁在自己的房间里，未经允许便不能擅自离家；在街上，她们必须以头盖遮掩面部，并由年长女奴陪伴；当有丈夫的客人来访时，她必须退

① Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge 1989, pp.106~107.

② 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，第187~190页，商务印书馆，1990。

③ Susan Cole, "Women and Politics in Democratic Athens", See *History Today*, March 1994.

避，并单独用餐。<sup>①</sup>可是，雅典妇女的闭居生活毕竟只是古典城邦开放政治的一个副产品，<sup>②</sup>随着短暂的奴隶制民主制度的瓦解，这种妇女的隔绝政策也很快就烟消云散，它的影响力根本无法与作为二千年礼教沉淀的中国妇女闭居习俗相比较。到了罗马时代——尤其是该时代的后期，频频暴露于公共视线中的体面妇女已多不胜数，这常常成为某些保守元老大为光火的原因之一。新崛起的基督教以拯救罗马的道德堕落相号召，因此新约对妇女的公共行为进行了限制，如使徒保禄要求女信徒在参加祈祷时应蒙头，他指出：“……凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样。女人若不蒙着头，就该剪了头发；女人若以剪发剃发为羞愧，就该蒙着头。”<sup>③</sup>保禄甚至企图禁止妇女讲道，并说：“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准他们说话，他们总要顺服，正如律法所说的。他们若要学什么，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。”<sup>④</sup>不过，事实证明保禄的这些限制措施只是对日后的修女有效，对于广大的女信徒来说，既然能够被允许与男信徒一道参加教堂活动，别的任何限制在事实上就成为多余的了；须知教堂活动在整个中世纪里是基督徒的最重要和最常见的公共活动，女信徒一旦拥有了该项权利，便意味着她们的公共角色终于获得了男性社会的承认。因此，中世纪的女性得以借助宗教的杠杆去与男性进行密切的交往——尽管这种交往未必是平等的。到了文艺复兴时

① 见恩格斯：《家庭私有制和国家的起源》，第61页，人民出版社，1972。

② 有关雅典妇女闭居生活与城邦开放政治的微妙关系，请参阅拙文《论古代雅典的妇女与民主政治》，载《华南师范大学学报》1996（3）。

③ 《哥林多前书》11：5～6。

④ 《哥林多前书》14：34～35。

代，随着公众行为的世俗化，出类拔萃的贵族妇女更是活跃于上层社交圈中，这种情况在利玛窦的故国意大利尤为突出。布克哈特告诉我们：在15~16世纪间，才华洋溢的意大利贵妇常常成为各种文艺沙龙的主席，男士们多以结交她们为荣；贵族女性所受的人文教育毫不逊色于同等的男人；尽管贵族家庭的女孩有时仍被小心地与男性隔离开来，但已婚妇女则被赋予了与男人交往的极大自由。<sup>①</sup>

## 2.4 神父在妇女问题上的变通及困难

南欧女性过多涉及公共生活所造成的性道德标准的急剧下滑，肯定早就被利玛窦等早期来华耶稣会士感受到了。作为深受人文主义影响的耶稣会士对这种现状深恶痛绝是可以理解的，因为人文主义不仅仅意味着以世俗和宽容的态度去看待伦理问题，同时也意味着要唤起某种回归淳朴道德的健康复古精神。因此，当利玛窦等人看到明代中国妇女被井井有条地隔离于男性社会时，他们便似乎有理由暗自庆幸人文主义者复归古典的梦想在中国得以实现。但是，实践证明，他们的这种欣喜是要付出代价的。妇女的闭居给神父们的工作带来了极大的不便，至少，在妇女闭居的晚明社会中，神父们再也不能照搬欧洲的模式直接对女性宣讲福音了。于是，一种变通的方法便应时而生，这种变通自然是利玛窦适应策略的一个有机部分。根据神父们的自述及反教人士提供的反面证据，对于中国女信徒的变通，似乎包括宣教形式和宗教仪规两个方面。

首先，在宣教仪式上，神父们为了尽量避免与妇女单独相处，把工作重点放在男人身上，通过丈夫带动女眷入教。

<sup>①</sup> 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第377、387~393、431~433页，商务印书馆，1983。

利玛窦在1607年10月18日致总会长阿桂委瓦神父书中报告说：南昌会院的苏如望神父因过劳卧病在床，有五名妇女要求进神父们的教堂去为苏如望的健康作祈祷，由于院长李玛诺婉拒她们进入这个男人的“禁地”，结果只好让她们的丈夫代劳。费奇观在叙述他与徐必登修士<sup>①</sup>于该年在北京郊外的“诸圣村”宣教经过时也暗示，他们的工作是有明确分工的：欧洲神父费奇观负责向年长的妇女和已婚妇女宣讲经文，中国籍修士徐必登给男人讲解，而未婚女性只可由经过训练的本地青年来宣讲。<sup>②</sup>应当看到，耶稣会的适应策略在具体实施时也有许多不适应的地方，例如它无法让教堂模仿佛教寺庙的形式完全向公众开放，这样就使教堂内男女信徒的活动永远处于外界的猜忌和怀疑之中，因而便大大影响了妇女参与的积极性，故只有更加灵活变通才能挽回部分损失并减少嫌疑。金尼阁神父曾就此报道说：“我们的人穿上儒士服装之后，就不如以前作和尚打扮那样容易同妇女交谈了；只有在罕见的情况下，还得当着丈夫或一位男亲人的面，隔着门或帘子，他们才能给她们教育、指导她们。不过，当澳门修士能协助神父的时候，对她们传道可以容易些，但即使这时，丈夫，或一位男亲人，或两三位庄重的男教徒也必须在场。有一天，有位新入教的女教徒要某修士到她家去，修士拒绝了，因为不知道她家里是不是有个男人在场；女教徒生气了，邻人向她指出：她错了。我们的人这种做法毫无例外，即使对于习俗允许较少隔离的平民妇女，也是如此。……”<sup>③</sup>看

① 徐必登（1580～1611），澳门人，生平详见费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第106页，中华书局，1995。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第331～332、343页，台湾光启出版社，1986。

③ 转引自裴化行著、管震湖译：《利玛窦评传》下册，第589页，商务印书馆，1993。

来，神父们自信如此的变通完全符合教廷的意旨和总会的精神，否则他们是不敢将这种处理方法如实地向欧洲的上司报告的。事实上，尽量避免在两性关系问题上被敌人抓住把柄，这本身就是耶稣会适应策略的一个体现。耶稣会的元老及海外传教的先驱圣沙勿略在1552年离开印度前曾忠告当时仍留任印度的伯尔茨神父(Berze)：“尽可能少去妇女家里拜访她们……如果她们已经结婚，要尽量让她们的丈夫与上帝亲近。要花更多的时间来培养丈夫，而不是妻子，因为这样做会有更多的果实可以收获，男人们更加坚定不移。……”<sup>①</sup>可见中国的耶稣会士并不是无例可循的。

在涉及女信徒的宗教仪规方面，神父们也作了适当变通，即免去了施洗者与受洗者之间身体触摸的内容，并常让中国籍的会士充当女信徒的施洗人。也许神父们早就预感到这种擅自改动教仪的做法无法获得西方同行的理解，因此他们在写回欧洲的信函及报道中对此种变通讳莫如深，不过此点从相关的反教文献中仍可获得昭示。吴尔成在《会审钟鸣礼等犯案》中录下耶稣修士澳门人钟鸣礼等人的供词道：“……若妇人有从教者，王丰肃差钟鸣仁前往女家，以圣水淋之，止不用油。……”<sup>②</sup>此说为钟鸣仁本人的供词所证实：鸣礼与鸣仁兄弟在南京时“为王丰肃招引徒众，若妇人从教者，不便登堂，令仁竟诣本家，与妇淋水宣咒，咒云：我洗尔，因拔的利揭，非略揭，西必利多，三多明者，亚们。大约淋过，妇人十五六口不记姓……”<sup>③</sup>按天主教仪规，施洗涂圣油时必须是由施洗者涂抹受洗者的胸脯和额头的，这种严重违反礼教规范的做法当然是无法为中国社会所接受的，而淋圣水则不涉及身体接触问题，因此保留这一仪式内容在神父们看来

① James Brodrick, S.J., *Origin of the Jesuits*, Greenwood Press, 1971, p.172.

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，10a，安政乙卯冬翻刻本。

③ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，13b，安政乙卯冬翻刻本。

是最明智的选择：这既可以满足对入教者基本礼仪的要求，又不致招惹中国人的太多反感。反教文献没有提到洗礼中其他涉及身体接触的内容，如涂唾液、敷圣盐等，这些大概也在被免去之列。此外，在为女信徒作告解时，神父们也突破了必须与告解者秘密独处的框框，地点由小密室改为大厅，大厅的一端站着一名公认为正直的中国信徒，他可以清楚地看到大厅另一端神父与告解者的一切活动，却无法听见告解的内容。<sup>①</sup>

应当承认，这些变通对于神父们的工作是有积极促进作用的。据德礼贤载，1600年4月，南京始有全家受洗者；1601年6月，韶州有两名绅士夫人领洗；<sup>②</sup>1605年2月，利玛窦在致马塞利神父书中提到信徒李应试的妻子在丈夫的带动下不仅入了教，而且极其虔诚，常办告解，并能背诵拉丁文痛悔经。<sup>③</sup>同年5月利氏在致父书中则谈到北京有一古稀老人带动其妻子及其他家人入教的情景。<sup>④</sup>1607年，费奇观汇报他与徐必登在北京郊外的“诸圣村”及“圣母升天村”传教的成果，提到大量的皈依者是妇女，这些妇女甚至形成一个以行善为职能的社会服务团体。<sup>⑤</sup>到了明朝接近瓦解的最后时刻，汤若望神父更是创造性地继承了利玛窦的妇女策略，把宣教的目标转向了朝中的宫女。随着明廷的衰败，皇帝的深

① Ralph R. Covell, "Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China", American Society of Missiology Series, N.11, Orbis Books, Maryknoll, New York 10545, p.61.

② 德礼贤：《利玛窦年谱》，见《方豪六十自定稿》下，第1575、1577页，台湾学生书局，1969。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第267页，台湾光启出版社，1986。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第282页，台湾光启出版社，1986。

⑤ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第342-345页，台湾光启出版社，1986。

居简出达到了登峰造极的程度，宫女成了惟一可以接近皇帝的人，而能接近宫女者则是太监，为了达到最终归化皇帝的目的，汤若望等人选择了宫女作为突破口，即利用容易接近的太监去带动宫女人教，而后再由宫女影响后妃乃至天子本人，据说成绩相当可观。<sup>①</sup>

不过，神父们这些自以为得计的变通，到头来还是两边不讨好。一方面，耶稣会在中国的竞争对手——如多明我会和方济各会等，把这种变通视作寻衅的把柄。1639年6月3日，多明我会中国会长莫若翰（Juan Baptista de Morales）写信给澳门的耶稣会士李玛诺，<sup>②</sup>反对耶稣会在宣教实践中过分迁就中国的异教习俗，信中列举了12条指控，其中第二条即为：耶稣会神父们在为中国妇女施洗时，没有用唾液敷抹她们的耳部，没有用盐敷抹她们的嘴部，也没有用油敷抹她们的胸部和头部。<sup>③</sup>耶稣会士傅泛际受李玛诺之托给莫若翰写了回函，他对此辩解说：在中国人当中，暴露妇女的胸部、触摸她的手和她的嘴都被看作是极其不正当和下流的；如果在所有地方中神父们都必须小心翼翼地遵守与妇女接触的规矩，那么在中国就更应当如此了。<sup>④</sup>另一方面，中国的反教人士则既不理解神父单独给女信徒施洗和办告解的意义，也不明白为何教堂活动不能像寺庙祭祀那样被置于社会的公开监督之下，因此他们怀疑这些不婚不宦的远夷是性犯罪者。神父们的变通事实上并没有获得保守士大夫的谅解，如沈淮在《发遣远夷回奏疏》中就

① 详见魏特著、杨丙辰译：《汤若望传》，第一册，第180~193页，商务印书馆，1949。

② 李玛诺（Emmanuel Diaz Senior, 1559~1639），时任澳门会团长，详见费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第77~81页，中华书局，1995。

③ G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.272.

④ G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.273.

认为洗礼方式于男女信徒是一视同仁的，他指控王丰肃等“妄称天主，利驱术诱，愚民被其煽惑，不难出妻献子，至于擦油洒水，妇女皆然，而风俗之坏极矣”。<sup>①</sup>而直接参与审讯钟鸣仁等人的徐从治虽知道其中的差别，但也认为即使只是向妇女洒圣水，也是于礼不符的：“……至于公然淋妇女之水，而瓜嫌不避，几沦中国以夷狄之风。……”<sup>②</sup>许大受直斥天主教教戒名不符实：“又其设戒于丈夫子戒淫之外，复立一戒曰：不视他妻。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，授圣棣，嚙圣盐，燃圣烛，分圣面，挥圣扇，蔽绛帐，披异服，而昏夜混杂又何欤？礼曰：男女无辨则乱升。吾不知其乱于何底也。昔陈轸悦少妇，而娶晋人者，虽策士且修帷簿。今若此为阴阳倒置，忍言乎？不忍言乎？”<sup>③</sup>而敏感的地方官员则喜欢把天主教的男女混杂与政治密谋联系起来，如福建提刑按察司告示指责天主教“男女混杂无分，丧心乖伦莫此为甚，且呼群引类，夜聚晓散，覬觐非分之福，懒惰生业之营。……”<sup>④</sup>至于一些才浅学陋的地方士人，则多信道听途说，并加夸大，致有骇人听闻之效，如霞漳人苏及寓就谈到神父在为妇女施洗时，“默置淫药，以妇女人教为取信，以点乳按秘为皈依，以互相换淫为了姻缘，示之邪术以信其心，使死而不悔，要之发誓以缄其口，使密而不露。……”<sup>⑤</sup>一些佛教人士也趁机落井下石，对神父们的妇女政策进行攻击，如杭州释普润就指责说：天学

① 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，3a~b，安政乙卯冬翻刻本。

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，16b~17a，安政乙卯冬翻刻本。

③ 徐昌治订：《破邪集》中册，卷四，18a~b，安政乙卯冬翻刻本。

④ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，36b，安政乙卯冬翻刻本。

⑤ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，34a~b，安政乙卯冬翻刻本。

教士“暗洗圣水圣油，弹指点额而诡，骂言却崇以行怪，假托授秘而诲淫，伤风败伦，靡所不至……”<sup>①</sup>这一系列外来的敌视的确使神父们的工作十分被动，费奇观在报道北京郊外的传教工作时就谈到包括佛教在内的其他宗教势力为了与神父争夺势力范围，曾大肆制造对天主教极为不利的舆论：“……有人指斥我们……男女混杂不成体统，有人批评我们伤风败俗，竟然给妇女布道，并谓给妇女授洗，涂画她们的脸，有违男女授受不亲的习惯。……”据费奇观说，由于有人扬言要就男女风化问题控告神父，为了避免事态的恶化，北京郊外的宣教工作只好暂时停顿下来。<sup>②</sup>更有甚者，在韶州有人竟诬告龙华民神父强奸妇女，只是因为神父们的朋友、时任广东副按察使的张德明从中斡旋，才使龙华民免于坐罪。<sup>③</sup>

① 徐昌治订：《破邪集》下册，卷八，22a，安政乙卯冬翻刻本。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第343页，台湾光启出版社，1986。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第330页，台湾光启出版社，1986。

## 第三章

### 利玛窦与晚明中西婚俗的差异

#### 3.1 单偶婚制的西方渊源与耶稣会的婚姻政策

基督教与儒教一样把家庭视作社会的基本单元，继而把家庭婚姻关系的稳定视作世俗社会得以维系的前提。所不同的是，在基督教那里婚姻关系被披上了一层神圣的外衣。在旧约中，夏娃是上帝取自于亚当身体的一部分，她之被创造，也是为了给亚当提供一个伴侣，这一故事被看作是人类一夫一妻制婚姻的神圣渊源。当然，在旧约的时代里，希伯来人并没有严格遵守单偶婚制的习惯，<sup>①</sup>他们的婚姻也不是神圣不可解除的，摩西戒律中曾赋予丈夫休妻的权利：“人若娶妻以后，见他有什么不合理的事，不喜悦他，就可以写休书交在他手中，打发他离开夫家。……后夫若恨恶他，（可）写休书交在他手中，打发他离开夫家……”<sup>②</sup>这种休妻的现象在旧约的其他地方也屡屡见载。

实际上，真正的单偶婚制渊源于希腊罗马人的习惯。早期希腊人的婚姻方式比较模糊，但至迟在希罗多德时期（Herodotos，约前484 - 约前425），他们肯定已普遍盛行单偶制婚俗，因为希罗多德在介绍埃及人的婚俗时谈到：埃及

① 有关希伯来人早期的多妻制，请参看《创世记》4: 18 - 12; 16: 1 - 3; 26: 34 - 35; 28: 8 - 9; 29: 21 - 30; 30: 1 - 11; 《撒母耳记上》1: 1 - 3; 25: 39 - 44; 《列王记上》11: 1 - 4。

② 《申命记》24: 1 - 2。

人和希腊人一样只娶一个妻子。<sup>①</sup>德国学者爱德华·傅克斯则直截了当地认为，一夫一妻制最早是在希腊人中间发展起来的。<sup>②</sup>至于罗马人，则如黑格尔所指出的，他们一开始就把一夫一妻制看作是理所当然的事情，因而也就是神圣和崇高的事情。<sup>③</sup>这种婚俗此后随着罗马人的扩张而逐渐被推行到帝国全境，到了戴克里先时期（Diocretianus, 284 ~ 305），罗马法律正式规定帝国境内的一切人都必须行单偶婚制。相比之下，有关婚约一经订立便不可解除的思想在付诸实践的过程中则不得不遭遇异教传统的更大阻力。众所周知，新约在不少地方提到婚姻的单偶性及神圣不可解除。当被问及人能否休妻时，耶稣答道：最初创造的是一对男女，并要此后的人离开父母去与妻子合成一体，“既然如此，夫妻不再是两个人，乃是一体的了。所以上帝配合的，人不可分开。……凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇人，也是犯奸淫了。”<sup>④</sup>使徒保禄也告诫说：“妻子不可离开丈夫，若是离开了，不可再嫁，或是仍同丈夫和好，丈夫也不可离弃妻子。”保禄甚至认为神圣的基督教单偶制婚姻对于异教徒具有一种不可思议的感召力，因此他对基督徒与异教徒间的婚姻也表示赞同：“倘若某弟兄有不信的妻子，妻子也情愿和他同住，他就不要离弃妻子；妻子有不信的丈夫，丈夫也情愿和他同住，他就不要离弃丈夫，因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信的妻子就因着丈夫成了圣洁。”<sup>⑤</sup>著名拉丁教父奥古斯丁（St. Augustin of Hippo,

① [古希腊] 希罗多德：《历史》II：92，商务印书馆，1959。

② [德] 爱德华·傅克斯著：《欧洲风化史——文艺复兴时代》，第3页，辽宁教育出版社，2000。

③ 黑格尔：《历史哲学》，第344页，三联书店，1956。

④ 《马太福音》19：3-10；另在《马可福音》10：1-12及《路加福音》16：18中，也有类似的叙述。

⑤ 《哥林多前书》7：11-14。

354~430)也指出:单偶制婚姻既然是一种基督教圣礼,它就不会因离异或通奸而解除,它应由夫妇双方以和谐及贞节来维持和保护。<sup>①</sup>可是由于当时欧洲普遍存在着分散的蛮族法,刚刚归化的日耳曼人仍无法改变随意休妻的习惯。直到公元9世纪,兰斯大主教辛克马尔(Hincmar of Rheims)才受教皇尼科拉斯一世委托,第一次把“婚姻神圣不可解除”的神学原则变成为法律,该法律细则包括:通奸不能使婚姻解除,只能在某种特殊情况下被允许分居;性无能者的结合不构成有效婚姻;女儿未经父亲同意不得擅自订立婚约,等等。<sup>②</sup>12世纪时最著名的《格雷西安教令集》(*Gratian's Decretals*)再次强调:婚约不能为通奸所解除;婚姻过程一旦被证明业已开始,它便不能够被以任何理由加以解除;体弱、受伤及无生育能力皆不能成为解除婚姻的理由。<sup>③</sup>于是,人们的离婚权便基本上被废止了。到了16世纪,随着宗教改革的发展,新教地区的宗教和行政当局开始规定在发生通奸事件的情况下(个别地区扩大到性无能)允许解除婚姻,<sup>④</sup>这虽然局部打破了“婚姻神圣不可解除”的教会婚姻法原则,

① St. Augustine of Hippo: "On Marriage and Concupiscence", See Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe—A Sourcebook*, New York 1993, p.28.

② Angela M. Lucas, *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters*, The Harvester Press 1983, pp.70~71,105.

③ Gratian, "Canon Law on Marriage", See Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe—A Sourcebook*, pp.82~83.

④ 实际上,新教地区也极少使用离婚的权利,近年的研究表明,16世纪的绝大多数新教思想家都对离婚持极端反感的态度,他们把离婚看作是最不幸和最不宜提倡的选择,有人曾对苏黎世等七个16世纪的新教地区的离婚情况作过调查,发现这些地区最终被法庭批准为离婚的人数平均只占总人口的0.024%。见 Joel F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press 1995, p.270.

但单偶制作为基督徒的一个最基本的生活原则，则是任何教派都不敢更改的。新教对于教徒性生活的相对宽容反倒激起了天主教地区的强硬反应，1545~1563年的特兰托会议就教徒在两性关系问题上作了一系列强制性规定，这类规定虽然不过是对过去历次宗教会议有关法令的重申和强调，但由于它把相关律令系统化和法典化了，因此它在西欧性道德史上无疑具有里程碑意义。此次会议对路德宗的一再谴责，意味着离婚的权利在天主教地区受到了最后和最严厉的拒绝。<sup>①</sup>值得一提的是，这场长达18年的宗教会议虽然在很大程度上受到多明我会的控制，<sup>②</sup>但耶稣会在其中所发挥的作用也是不可低估的，例如会议初期教皇保罗三世（Paul III, 1468~1549）便指派四名耶稣会士出席会议，要求他们在神学和教皇权方面协助他的使节，这些耶稣会士在会议上的表现极其出色，他们以其无与伦比的学识和辩才对会议的发展方向发生重大的影响力，他们使原本是谋求与新教妥协的会议变成了一个与之决裂的战场，因此有人断言，特兰托会议以后的教会实际上成为耶稣会的教会，因为此后，“耶稣会之精神、信心、肯定、积极和纪律，变成了战斗教会的精神”。<sup>③</sup>

### 3.2 婚、孝关系与纳妾制之本质

在特兰托会议结束20年后，第一批来到中国的耶稣会士

- 
- ① 这次会议最后通过的信纲之所以较少突出教徒婚姻“神圣不可解除”的原则，我想是因为它在教会看来已经是一种不言而喻的司法习惯，何况它在天主教地区并无受威胁的迹象——它与教士独身制的情形极其不同，因而无特别强调之必要。
- ② 详见 G.R.Elton, *Renaissance and Reformation, 1300-1648*, Macmillan Publishing Co., Inc., 1968, p.270.
- ③ 威尔·杜兰：《世界文明史之廿：宗教改革之余响》，第 416~417、422 页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

初衷未改，他们无疑是其先辈的战斗精神的忠实继承者。不过，他们用以进行战斗的方式却比其先辈们要老练圆滑得多。众所周知，利玛窦既以“西儒”的面目出现在晚明士大夫群体当中，便意味着他开始选择社会上层为其工作的重点。这种选择虽然是基于对中国历史和明代社会现实的正确判断而作出的，但他很快就明白即使是如此明智的举措也并非是无须代价的——他首先碰到的第一个大难题是如何革除在士大夫阶层当中流行的不良的婚姻习惯：蓄妾，即实际上的男性多偶制。如果他的对象是普通的下层人民，这一问题或许根本就不存在，可是他既然选择了士大夫，他便不得不冷静和严肃地对待它。

众所周知，纳妾制的产生有其复杂的社会根源，它首先与儒家的孝伦理直接有关。孝的涵义是极为深广的，孔子在向其弟子樊迟解释孝时说道：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”<sup>①</sup>这说明孝不仅仅指养亲事亲，它还包括葬亲和祭亲；而祭亲是不能间断的，祖先的烟火必须得到接续，因此孟子才说：“不孝有三，无后为大。”<sup>②</sup>即是说，由于把祭当作孝的至关重要的部分，一个人即使是尽了养亲事亲和葬亲的义务，但如果他未能留下男性后代，便意味着没有履行祭亲和续祖先烟火的义务，因此他称不上是孝。明人承前朝之俗，为养、事、葬、祭而嫁娶，婚姻大事无不以孝为核心，倘若婚后未能生育男嗣而行孝，蓄妾传后就成为必要。即使后来被誉为“中国天主教三大柱石”的徐光启、李之藻和杨廷筠，也都曾经先后因继嗣问题或纳过妾，或考虑过纳妾。如上所述，李之藻之迟迟未受洗，主要是因为有妾的妨碍。杨廷筠初因夫人吕氏之子早夭而纳贾氏为妾，贾氏生二子后，杨公仍不能割爱出妾，因而被拒于教会门外，对此他曾

① 《论语·为政》。

② 《孟子·离娄》。

流露过不满情绪。<sup>①</sup>徐光启在最初接触天主教时，虽已“独有一子，而未得孙，意欲纳侧室以广嗣也”。后因遭罗如望反对而作罢。<sup>②</sup>可见，纳妾为了继嗣，继嗣则是行孝之体现，这对于一切有条件的人来说，似乎是一件再自然不过的事情。当然，在许多情况下，纳妾也无法解决继嗣的问题，例如，当不育的毛病在男方时，纳妾便是无济于事的。于是，通过过继的方式收养子嗣就成为一种勉为其难的弥补方式。不过，过继必须在同姓亲族当中进行，异姓过继一般不为人所接受。<sup>③</sup>明人姚舜牧曾告诫其子孙说：“族人有不幸无后者，其亲兄弟当劝置妾媵以生育，不可萌利其有之心；其人或终无生育，即当择一应继者为嗣，切勿接养他姓，重得罪于祖宗。”<sup>④</sup>最后一句用了一个“重”字，这意味着同姓亲族过继已经是对祖宗的冒犯，如收继异姓外族，则罪上加罪。由此可见人们对于血缘关系的重视程度。

可是，单就生殖功能而言，纳妾制自身却存在一个假设前提，即性无能应是一种妇科病，决定胎儿性别的功能也专属于女方，否则，为生育男嗣失败而纳妾就失去了法理上的依据。（此点与西方传统大相径庭）有趣的是，女性在生育中的这种重要性对于她在家庭中的地位并没有产生多少积极的作用，却反倒成为夫权膨胀的依据。由于传统社会把妇女看作是单纯的生育工具，男人始终处于家庭的中心位置，妻子

① 李九功：《励修一鉴》，载吴相湘主编《天主教东传文献三编》（一），第463-465页，台湾学生书局影印本，1972；钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，第33-35、65页，鲁汶大学中国欧洲研究中心、圣神研究中心，1987。

② 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，向达校本，第16页，上智编译馆，1947。

③ 参看[美]安·沃特纳《烟火接续——明清的收继与亲族关系》，第43-47页，浙江人民出版社，1999。

④（明）姚舜牧撰《药言》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

只起辅佐作用，夫妇间不存在对等协作的关系，例如自古只有“相夫”（辅助丈夫）之说，却从未有“相妻”之说。我们知道孔子讲仁，但仁的本质内容是什么呢？夫子自己解释说：“孝悌也者，其为仁之本与！”<sup>①</sup>这充分说明男人的家庭责任主要并不是养妻子教儿女，而是孝父母悌兄弟。正是这种以单向的等级主从为内容构筑起来的夫妇关系助长了纳妾制，因为既然女性在家庭生活中只起辅助作用，男人又无需承担相应对等的辅助义务，那么从理论上来说，这种“助手”当然是多多益善。

实际上，纳妾制的社会意义已经远远超出了其生殖的目的。在传统的中国社会，纳妾一事对于相关各方来说是再自然不过的事情，他们相得益彰，各自感觉良好：男当事人通过纳妾既向他的宗族乃至整个社会表明他孝心未泯，在遵守传统规矩方面已正式进入角色，同时也向世人炫耀了自己的财富、权势和能力，在这一过程中他自然也借机满足了对女色的个人嗜好。贫寒家庭如欲使自身状况有所改善，借嫁女为妾去攀附一门或富或贵的亲戚也不啻为一条翻身出人头的捷径，因为按传统，虽则娶正配夫人需讲门当户对，而纳妾则无须这种讲究，因此，当大学士袁炜丧偶时，其出身卑微的家妾诸氏为了达到“补正”的目的，曾企图与乡中科举新秀相认为亲。<sup>②</sup>就朝廷而言，通过“赏赐”的方式鼓励纳妾，既可以达到报偿功臣和倡导举报犯罪的目的，也可以“合理”解决罪妇的生活出路问题。按明律：凡奸党之妻子、于庙观被刁奸之妇女、蒙古色目人本类自相嫁娶者、谋反及大逆者之女性亲属，皆须入官为奴。<sup>③</sup>这些人官为奴的妇女，除

① 《论语·学而》。

② 叶权：《贤博编》，见《贤博编·粤剑编·原李耳载》，第39页，中华书局，1987。

③ 薛允升：《唐明律合编·明律》，卷十：吏律一；卷十一：礼律一；卷第六之二；卷十八：刑律一。法律出版社，1999。

少量真正被发落到宫廷府衙服公役外，她们中的大部分往往被赏赐给有功之臣，在这些人当中，又有不少成为功臣们的姬妾。<sup>①</sup>通过这一途径纳妾，虽然未必与传宗接代的宗旨直接有关，但它所造就的光宗耀祖的社会效应仍然体现了孝的精神。在这种文化氛围的熏陶下，蓄妾便自然成为士人阶层的一种时尚，此风虽由来已久，而明季独盛，此时的笔记文献表明，士人阶层中男性守一而终的情形已十分稀罕，人们对之称奇不已，褒贬不一。景泰年间的兵部尚书于谦终身独守夫人董氏，旁无姬妾，曾倍受时人赞叹；<sup>②</sup>龙江人沈德符无子嗣而未纳姬媵，沈德符叹之为“近世罕见”；<sup>③</sup>少保戚继光及宁夏都督萧如薰等，却因未曾纳妾竟被沈德符看作是“惧内”。<sup>④</sup>这种少见多怪的议论从反面揭示了纳妾在明代士大夫阶层中是一种普遍现象。在一般的情况下，人们主要是根据自己的财力去决定是否纳妾和所纳的数量，如此一来，姬妾的多寡就既能体现一个人的道德水准和自制能力，也能反映他的基本经济状况。根据相关文献的披露，明代的朝廷命官一般拥有一妻数妾自然是不在话下，有些盘踞重要部门的高官政要更是妻妾成群，如正统年间的工部尚书吴中除正妻外有宠妾数十。<sup>⑤</sup>官员的行为自然给他们的子弟竖起了一个榜样，这些后辈在功名上虽无法与其父祖相匹敌，但他们在娶纳方面大有后来居上之势，如刑部尚书俞士悦之子俞钦玉就

① 如正德初年，广西田州土官岑浚犯叛逆罪，其妾按律没官，后为宰辅焦芳看中，遂嬖为妾，事见沈德符：《万历野获编》上，第495页，文化艺术出版社，1998。

② 张瀚：《松窗梦语》，见《治世余闻·继世纪闻·松窗梦语》，第129~130页，中华书局，1985。

③ 见沈德符：《万历野获编》下，第636页，文化艺术出版社，1998。

④ 沈德符：《万历野获编》上，第147页，文化艺术出版社，1998。

⑤ 余继登：《典故纪闻》，第199页，中华书局，1981。

拥有一妻七妾。<sup>①</sup>家人的竞相娶纳有时成为父子结怨的契机，沈德符告诉我们：宰辅焦芳的儿子焦黄中就曾为了赢得一名姬妾而与其老父争斗于室，时人传为笑谈。<sup>②</sup>

由此看来，明代士人中普遍流行的纳妾习俗，不仅仅有其社会文化方面的根源（儒家以孝为核心的家庭伦理传统），而且还有其复杂的社会经济和政治方面的原因（如贫寒家庭的经济改善、罪犯家属的生活出路及朝廷的律令等）；只有在全面认识了这些因素之后，人们才有可能真正理解这一习俗在当时的合理存在。而就利玛窦和庞迪我等早期来华耶稣会士而言，由于存在着文化传统上的根本隔阂，要求他们对上述各种复杂因素有全面和深刻的认识实为一种不切实际的苛求。只要他们不改变其天主教信仰的先入为主的偏见（这种改变已被证明是根本不可能的），神圣不可解除的单偶婚制就必然是他们心目中用以区分基督徒和异教徒婚姻的一把永远不容松动的重要标尺，它实际上也是西学与儒学相妥协的基本底线，如此一来，他们对于明代纳妾现象的观察和理解就只能始终停留在社会文化的层面上。在这种情况下，纳妾习俗便自然成为耶稣会士实施适应政策过程中第一个无法加以“适应”因而力图加以排除的障碍。

### 3.3 神父的困惑和努力

利玛窦在向欧洲人报道中国人的缺点时写道：中国人在性方面毫无节制，“他们能休弃第一个妻子，另外再娶一个；或者不休第一个，另外再娶一个、两个，多少都可以，没有任何限制，只要有能力供养。因而许多人有十个、二十个、三

① 陆容：《菽园杂记》，第172页，中华书局，1985。

② 沈德符：《万历野获编》上，第495页，文化艺术出版社，1998。

十个妻妾，皇帝及皇子皇孙则有上百上千的妻妾”。<sup>①</sup>利氏在这里显然犯了以偏概全的错误，因为实际上，多妻制在下层社会当中无论如何都不具有普遍性。事实上，明代法律对各阶层人员纳妾的数量也是有所限制的，据朱国祯说，弘治年间曾对王亲及军职要员的妾媵数量作出初步限定，其中，“郡王自正妃外，妾媵不得过四人，各将军不得过三人，中尉不得过二人”。<sup>②</sup>到了正德四年（1509年），限制妾媵的律令进一步细化，规定“亲王妾媵十人；世子郡王妾媵四人，二十五岁无子者具二人，有子即止，三十岁无子始具四人；将军三十无子具二人，三十五岁无子具三人；中尉三十无子娶一妾，三十五无子具二人；庶人四十以上无子者，许娶一妾”。“民年四十以上无子者，方听娶妾，违者笞四十”。<sup>③</sup>与此同时，社会舆论因出于维护既定家庭秩序的愿望，也极力反对过度纳妾，人们普遍认为，纳妾会引起家庭的混乱不宁，它只是为了继嗣的迫切需要而采用的迫不得已的下策。当时人庞尚鹏揭示纳妾制的流弊说：“立妾为嗣续计，必不可已而后为之，嫡庶不同心，兄弟不同母，期间抵牾难尽言，若用情少偏，则是非蜂起，其流祸蔓延于子孙，或因而荡覆其家者亦多有之，此不可不慎图也。”<sup>④</sup>元人郑太和则一概禁绝其族人纳妾：“有妻子者，不得更置侧室，以乱上下之分，违者责之。”<sup>⑤</sup>

① 刘俊餘、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第71页，台湾光启出版社，1986。

②（明）朱国祯著：《涌幢小品》下，第509页，中华书局，1959。

③（明）李东阳等敕撰、申时行等奉敕重修：《大明会典》，第二册，卷五十七：婚姻。江苏广陵古籍刻印社影印本，1989。

④（明）庞尚鹏《庞氏家训》，丛书集成初编第0976册，中华书局，1985。

⑤（元）郑太和《郑氏规范》，丛书集成初编第0975册，中华书局，1985。

利玛窦认为在中国任何人都可以毫无节制地纳妾，这当然是不符合事实的。导致利氏作出如此笼统判断的原因可能有两个：其一，受到自身视域的限制。应当承认，利氏对明代主流社会的观察是比较全面的，可是既然他把工作重点确定在上层，而且还身体力行地在士人圈子当中作应酬，那么他便很容易以对士大夫阶层的观感取代对于整个明代社会的观感，从而忽视了平民社会的特殊性；他后来虽然可以自由进出宫廷，但他显然无法像以后的汤若望等人那样深入到皇室生活的实际，他甚至连面见天子的机会都没有，他的有关皇室婚姻生活的传闻，必然是经由宫廷太监及与之交游的士人辗转得来的。其二，不排除利氏在此问题上有借题发挥的可能。裴化行在整理16世纪远东耶稣会士的文献时发现，当时远东的传教士写回欧洲的公开报道，为了强调传教士努力工作的精神及凸显在异教地区传播福音的伟大和刺激，常常故意夸大某些事实真相。<sup>①</sup>利氏此评述既见载于其打算发表的日记中，故当属“公开报道”的文献之列。对于利玛窦等在华耶稣会士来说，在中国人的婚俗问题上给欧人制造一点轰动效应是有必要的，因为这等于告诉人们：与这种在婚姻问题上明目张胆地违背圣经精神的丑恶习俗相比，中国人的其他不良习俗实在不足一谈，神父们在坚持单偶婚制原则下对当地的其他次要习惯作出适当让步，是不该受到指责的。有一个例子很能够说明问题：利玛窦报道说，中国的穷人都是用钱买妻子，而且可以多次购买。<sup>②</sup>利氏的初衷也许是希望通过此类渲染使欧人对于中国教务的困难有更多的认知，但同时也暴露了他自己对于明代穷人群体的无知。长期在南京地方传教因而较有机会接触平民的曾德昭在对该问题作过细

① 裴化行著、萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，第8页，商务印书馆，1936。

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第205～207页，台湾光启出版社，1986。

致观察之后，开始对利玛窦的错误作出修正和说明：“下层人习惯的做法，不像有些人所说直接拿钱去买妻，而是丈夫把一笔钱给女方之父，用以购买衣物、首饰，把她打扮起来。这笔钱始终是婚姻的最大一笔支出，而女方父母尽量从中节省，节余的钱归自己。因此，有人说中国人买妻，此说不乏某种根据，因为直到今天他们许给女方之父若干钱，如果有时不给，女方父母就不嫁女。”<sup>①</sup>

与此形成对照的是，利玛窦在另一类属于“不可公开的信札”<sup>②</sup>中——即按修会规定定期写给上级的汇报信函或写给家人及密友的信函中，却见不到半点夸饰和臆猜的影子。例如在1605年5月10日致高斯塔神父书中他只谈到多偶制普遍流行于有地位的人当中，而并没有提及下层人群实行的是单偶制抑或多偶制。<sup>③</sup>这从一个侧面证实了利氏对明代的平民社会是缺乏系统考察的。值得注意的是，远在利氏的上述信函之前，石方西(Francois de Petris, 1563~1593)于1592年12月15日致阿桂委瓦总会长信函中在谈到韶州会所如何解决望教者的姬妾问题时说道：“在中国也推崇一夫一妻制，因此称我们的教义为来自上天而钦佩不已。”<sup>④</sup>这里的“中国

① 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第87页，上海古籍出版社，1998。按亚里士多德的说法，西方人把买卖婚姻看作野蛮人专有的习俗，见亚里士多德《政治学》，第80页，商务印书馆，1983。希罗多德似乎很欣赏在巴比伦人及伊里利亚的埃涅托伊人当中流行的买卖婚姻习俗，但他显然把拥有该习俗的民族不客气地归入野蛮人之列，见希罗多德《历史》，卷一，第196页。

② 裴化行著、萧睿华译：《天主教十六世纪在华传教志》，第9页，商务印书馆，1936。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第289页，台湾光启出版社，1986。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第507页，台湾光启出版社，1986。

推崇“一夫一妻制”之说，可以有两种理解：其一是指对神父们有好感的士人，他们由崇慕神父的人品推及敬仰西人之婚俗，而其自身因囿于成习，未必真正愿意放弃多偶制的生活；其二是指石方西对下层群体中的单偶制有较深刻的体察和了解。石方西于1591年从澳门进入韶州取代故去的麦安东（Antoine d'Almeyda, 1556 - 1591），1593年底病故，其在韶州的传教活动皆在利玛窦的领导下进行，<sup>①</sup>纵使在工作上他与利氏间有某种分工，这短暂的两年也不大有机会让他广泛地接触普通民众并最终真正了解他们的婚制。因此石方西对中国婚姻的理解不可能超过利玛窦，所谓“中国推崇一夫一妻制”之说，指的应是第一种情况而非别的。

此类“不可公开的信札”向我们透露，利玛窦等人对于多偶制影响中国的福音传播事业一事始终是耿耿于怀的。利氏在1592年11月15日致阿桂委瓦总会长的信函中写道：“除此一般阻碍外（指信的前部分提到的佛教习俗的影响等——引注），最大的阻碍是中国行多妻制；今年曾有两三位有地位的人，本来听了道理，对我们的信仰也非常钦佩，就因为蓄妾而不能受洗，我们对这些人十分同情，因为在中国出妻离妾是不可以的，打发她们另嫁别人是羞耻的。因此他们诚心诚意地要求我们容许他们多妻。天主在其他地方对比这更大的阻碍都有补救之法，希望他也给我们克服的办法。”<sup>②</sup>在这里，利氏把多妻制看作是比佛教习俗还要大的障碍，其信仰的力量虽然给了他克服该障碍的信心，然字里行间却散发出些许沮丧情绪。这大概与神父们刚被从肇庆驱逐到韶州、中国教务只处于求生存阶段有关。一方面，此时韶州的佛教势力把基督教看作是严重威胁自身利益的异己力量，挖空心思

① 费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第51～53页，中华书局，1995。

② 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第125～126页，台湾光启出版社，1986。

煽动下层民众不断给神父们制造麻烦；另一方面，当地一流官员和士人如韶州同知吕良佐、知府谢台卿、曲江知县刘文芳、南雄知府黄门、同知王应麟、英德知县苏大用等人虽出于好奇而与神父们有来往并时常给予生活照顾，但他们仍把神父们传播的信仰当作是一个新的佛教派别。<sup>①</sup>上层社会的友善态度与受佛教控制的下层社会的公开排斥，是促成神父们日后偏重于走上层路线的一个重要因素。利玛窦显然曾经对这些当地的头面人物寄予过某种期望，即认定他们当中哪怕只有极个别人一旦皈信了天主教，神父们也可以借助其不可思议的影响力去归化其属地的居民。他们以为，这种希望之所以最终成为泡影，关键的问题在于士大夫阶层中普遍流行的多妻制。在很大程度上神父们据以作出如此判断的一个现实例证便是瞿汝夔的婚姻。瞿汝夔既是神父们结交韶州地区官员和士人的中介，也是劝告利玛窦改换面目的第一人，就当时而言他的归化当是决定天主教能否进入上层的至关重要的因素。据瞿汝夔自述，他于万历己丑年（1589）在端州（即肇庆）首次与利玛窦相识，后来又在曹溪（韶州府曲江县）向利氏学象数凡两年；<sup>②</sup>而按利玛窦的说法，在此期间，瞿汝夔实际上也已全面接触和研究基督教信仰，并表示全心接受，可是由于他在其发妻辞世后，仍与其姬妾保持着一种

① 有关利玛窦与韶州官员的交往，见刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，卷三，第三至七章；据利氏自述，利玛窦改换面目即由“西僧”变成“西儒”是于1595年4月他第一次去南京途经江西省吉安府樟树城时完成的，见罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第145～165页，台湾光启出版社，1986。

② 《交友论·大西域利公友论序》，载李之藻：《天学初函》，见吴相湘主编：《中国史学丛书》第23种，第295～297页，台湾学生书局影印本，1964。

非婚同居的关系,这使瞿的正式入教成为不可能。<sup>①</sup>经金尼阁修订后的利氏日记更详尽地谈到瞿汝夔转变信仰的情况,它写道:在韶州期间,瞿汝夔个人日常谈话的部分话题就是神父们最关心的基督教信仰,由于他以一位主动涉猎者的姿态一丝不苟地参与神学辩论,他对基督教的理解所能达到的深度是别人无法望其项背的,因此实际上他最终“接受了真理的光明并且愿意接受信仰”,可是终因婚姻问题没能被正式接纳。<sup>②</sup>这样一位与利氏交往如此密切并且已经成为神父学生的中国士人,尚且由于婚姻问题而仍然徘徊于圣教的大门外,要帮助其他的中国人克服这种障碍就更是难上加难了。即使是在南京会所和北京会所相继创建的时期里,中国听众仍无法真正接受有关单偶制的西方习惯。据利氏本人说,他曾用最通俗的语言并以自认为最有效的方式向中国人介绍包括单偶制在内的天主教的“善良风俗”,他特别强调:在西国,“无论皇帝王侯,或平民百姓,都只能娶一个妻子,并且不许休妻,纵然是不能生育的,这样可以免去许多像中国那样的家庭纠纷”。中国人听了之后,虽然“都赞不绝口,但愿意这样做的人极少”。<sup>③</sup>这种结局当然是令人沮丧的,这大概就是利氏上述信件中流露出信心不足的原因。

在事隔十来年后,即1605年5月10日,利玛窦在北京同时给其父亲和高斯塔神父写的两封信中都提到多妻制对中国福音化的影响问题。此时情形已今非昔比,首先是利玛窦在北京已基本站稳了脚跟,北京会院有十六人,发展教徒百

① 刘俊馥、王玉川合译:《利玛窦全集(1)·利玛窦中国传教史(上)》,第207页,台湾光启出版社,1986。

② 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第247~248页,中华书局,1983。

③ 刘俊馥、王玉川合译:《利玛窦全集(2)·利玛窦中国传教史(下)》,第326~327页,台湾光启出版社,1986。

余名,其中一些在当地颇有地位;①其次是全国的会院由一所增加到三所(除韶州外,还有南昌、南京和北京),神父由两名增至十三名,另有四名中国籍修士,教徒已超过一千;②更令神父们兴奋的是,利玛窦期待已久的两位重要人物——徐光启和瞿汝夔,也先后受洗入教,③这似乎说明曾一度被认为是最大障碍的多妻制也并不是基督教前进道路上的坚不可摧的堡垒。因此利玛窦在向其父亲介绍该方面情况时已较为乐观:“目前教友已超过一千,尚有许多其他之人,如无种种阻碍的话他们早已信了我们的圣教,其最大的阻碍是多妻制,有时因妾生育了子女,的确不易把他们拆散;托天主的帮忙,有的做到了,打发妾改嫁。……”④有趣的是,与此信函相比,利氏在后一封信中表现得更加信心十足,他告诉高斯塔神父,虽然“多妻制在中国有地位的人中很普遍,但并未构成阻碍,我们已有不少有地位的人信教”。⑤如果只凭这两个表述,我们也许无法准确地判断出哪一个更能真实地反映当时利玛窦的心理感受,因为利氏父子情分虽浓,而他与高斯塔的朋友情谊也实在不薄。⑥不过从常理推断,就感情的自然流露而言,对困难条件的客观介绍往往要比振作人心的

① 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第265、275页,台湾光启出版社,1986。

② 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第264~265、275页,台湾光启出版社,1986。

③ 据方豪考证,徐光启受洗时间为1603年1月15日,瞿汝夔则为1605年3月25日,见方豪:《中国天主教史人物传》上,第103、276页,中华书局,1988。

④ 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第282页,台湾光启出版社,1986。

⑤ 罗渔译:《利玛窦全集(4)·利玛窦书信集(下)》,第289页,台湾光启出版社,1986。

⑥ 高斯塔是利氏的同乡和会友,见罗渔译:《利玛窦全集(3)·利玛窦书信集(上)》,第115页,台湾光启出版社,1986。

渲染来得真实。利氏可以借介绍自己的工作成果坚定欧洲同事和朋友的信心，这一工作需要本身使具有鼓劲性质的套话在所难免——由于信仰的作用及修会的戒律，即使在极亲密的同事当中也是如此；而对于父亲则不然，亲情关系决定了利氏完全可以放心地讲真话，因为在这种情况下，工作上的陈规及习惯已不起作用。由此看来，即使是在福音事业已取得初步进展的时候，在克服多妻制障碍的问题上，利玛窦也并没有盲目乐观。例如在利玛窦晚年时，远东副省会长巴范济曾要求利氏设法请求中国皇帝恩准自由传教，利氏在1609年2月15日的复函中告诉巴范济：在这种无法直接面见皇帝、官吏们又多次上书反对神父的形势下，设法维持现状就已很不容易，至于请求皇帝批准自由传教，在目前则是根本不可能的事；对中国的教务应谨小慎微，操之过急反倒适得其反。<sup>①</sup>可见，充分估计到各种困难条件，不以信仰的狂热代替对客观形势的冷静分析，力求在信心与耐心之间获取平衡，这是利玛窦的一贯工作作风，在对待中国的多妻制问题上自然不例外。正是由于清醒地看到了多妻制给予中国福音传播工作带来的巨大消极影响，晚明来华耶稣会士才会不遗余力地向中国的听众力辟多妻制之害并不失时机地灌输天主教单偶制的思想。

上述多明我会士莫若翰在其对中国耶稣会士的指控函中，有一条极其致命的指责，即耶稣会神父在实践上没能坚持一夫一妻制。这显然是毫无根据的，为此耶稣会士傅泛际在复函中答道：“在我们神圣宗教的真理中，再也没有比这一条更为异教徒所熟知的了：上帝的神圣律法不允许拥有一个以上的妻子，即使是皇帝也不例外。”<sup>②</sup>

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第407-416页，台湾光启出版社，1986。

② G. H. Dunne, *Generation of Giants*, p.274.

必须指出的是，在涉及基督教的性伦理时，利玛窦除了为独身主义理论作艰辛的辩护之外，就没有进一步去系统和全面地论述婚姻制度和形式的问题了。他把这一问题留给了包括庞迪我在内的其他神父。这种分工是有道理的，它是当时时势逼迫的结果。利氏在华生活28年（1582～1610）——尤其是在北京的9年（1601～1610），其主要精力实际上都花在打通关节的事务上了，1608年8月22日在致阿桂委瓦总会长的信函中利玛窦向我们透露了这一点：“我在北京最大的职务之一，就是认识被委任的新官吏，或由我本人，或由我的朋友介绍去结交他们，也把我们在他们辖区内的教会托他们照顾，他们也都乐意接受。因为一方面他们知道我们深受朝廷、大官们的礼遇，一方面又怕我们会在朝廷上指责他们的不端，影响他们的前途，因为他们在北京的上司可以免他们的官职，剥夺他们的一切。”<sup>①</sup>邓恩根据对于利氏有关信函的分析，认为利玛窦早在肇庆时期就已意识到中国教团不应把主要兴趣集中在施洗的人数上，而应千方百计为基督教在中国人的生活中赢得一个被接受的位置，因为若达不到此基本目的，整个教会便随时有被驱逐殆尽的危险，而要达到此目的，就有必要充分发挥结交朋友的能力；因此，当1598年利氏离开南昌时他在全国15个行省的10个中拥有了朋友；至第一次进京时已完全摸透了首都政治机制运作的方式，并更加确信建立一个可靠关系网对于传教团安全的至关重要性。<sup>②</sup>在这种情况下，他不得不把许多具体的归化工作留给他的同伴，利氏在写回罗马的信函中也曾就此向上司作了如实汇报，如费奇观和庞迪我如何奔走于城乡之间并在北京近郊归化了一批信徒

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第383页，台湾光启出版社，1986。

② George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants*; pp.27; 30; 48; 54.

等等。<sup>①</sup>也许人们早就注意到，经利氏亲自施洗的较有影响的  
中国信徒实不多见，<sup>②</sup>这在另一个侧面证实了他的工作重点  
所在。做具体归化工作的神父在接触到一般士绅阶层时，首  
先碰到的主要困难之一是蓄妾习俗，因此神父们不得不加以  
认真对付，这就是他们在其中文论著中较多涉及此一问题的  
原因。事实上，这些做具体归化工作的神父在对中婚制的  
观察上要远比利玛窦来得细致和准确，例如庞迪我在与中国  
士人辩驳纳妾制时写道：“或曰：若每男各娶二女则然，但今  
娶二女者，不过数人耳，何足大乱哉？曰：我岂论娶者多寡，  
第论理之是否，苟一男娶多女，果不犯于理，众人行之，一  
人行之，等耳；苟众行而生乱，明徵犯理矣，犯理，一人行  
之，可否？”<sup>③</sup>这表明庞氏已清楚地了解到纳妾制只盛行于少  
数上层阶级当中。曾德昭甚至以一种较婉转的语气告诉欧洲  
人：由于中国人纳妾既不曾订有终身婚约，又未举行隆重仪  
式，因此它本质上并不是一种真实的婚姻；而且，这种习俗  
也只是在富人当中才流行。<sup>④</sup>

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第341～346页，台湾光启出版社，1986。

② 由利氏付洗的真正有影响的中國信徒只有李之藻一人。

③ 庞迪我：《七克》，载李之藻《天学初函》，见吴相湘主编：《中国史学丛书》第23种，第1044～1045页，台湾学生书局影印本，1964。

④ 见曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第86页，上海古籍出版社，1998。

## 第二编

# 《天主实义》：“生人”与 “生道”的割裂

本编通过分析《天主实义》的相关内容，集中探讨利玛窦的性伦理观。

《天学初函》辑录之明刻本《天主实义》，含上、下二卷共分八篇，为“利子与士大夫质疑问难讨论教理而作”。<sup>①</sup>其主旨在于扬天学斥佛学。然其末篇即第八篇则主要叙述婚姻与独身的优劣问题，并极力为神父独身制辩护，由之涉及不少中西经典及历史文献。故从《天主实义》看利氏之性伦理观，要在理解其独身主义思想及其有关之中西文化背景。

<sup>①</sup> 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，第3页，中华书局，1949。

## 第四章

### 独身主义在16世纪的西欧与中国

#### 4.1 独身主义：历史进程及本质

独身习俗与婚姻习俗虽均属于性伦理问题，但二者提出的背景和处理方式都有较大的差异。独身问题是由中国人主动挑起的辩论话题，由于神父们的独身生活引起了部分中国士人的疑虑，为了消除这些疑虑，把更多的中国人吸引到身边，以便为福音的宣讲提供更多的听众，神父们便有必要就该问题作出合理的解释和答复，这便使得神父们围绕独身问题的讨论具有某种被动防卫的性质。而婚姻习俗问题则是在神父们有了基本听众以后开始着手福音宣讲并审核入教申请人资格时不得不去主动涉及的问题。就影响面来说，婚姻习俗问题涉及神父们所有的工作对象，而独身问题只及于神父自身，故在处理后一问题时就无须像对付前一问题那样以除恶务尽的精神去维护天主教有关信条，而只须自圆其说地把独身制的合理存在及其灵修的意义解释清楚就足够了。

从历史发展的角度看，独身生活与禁欲主义不一定始终相一致。在基督教禁欲主义崛起之前，后期罗马人为了逃避赋税及家庭义务，往往终身不娶，但这并不妨碍他们随心所欲的性生活。<sup>①</sup>在中世纪后期的西欧，独身制虽普遍在教会人员当中实施，但教士们的性欲望却可通过许多非婚姻的渠道

<sup>①</sup> 参见 Gerald R. Leslie & Sheila K. Korman (ed.), *The Family in Social Context*, Sixth Edition, Oxford University Press 1985, p.157.

得到发泄。不过应当承认，在中世纪教士独身制与基督教禁欲主义之间仍然存在着某种必然联系，即前者常常以后者为基础。<sup>①</sup>西方的禁欲主义渊源于毕达哥拉斯和柏拉图哲学及摩尼教中的灵肉二元论(dualism)，这种理论把灵魂与肉体、理念世界与现实世界绝然对立起来，认为灵魂只有在摆脱了肉体的束缚之后才能获得真正自由，人们只有在打破了虚幻的和充满谬误的现实世界之梦以后，才能进入充满真理的理念世界。这种理论与希伯来人传统上的灵肉整体论(holism)本来是不相容的，不过基督教却逐渐地把这两种不同的观念糅合到了一起。因此，当人们比较看重柏拉图的影响时，基督教中的禁欲主义便受到崇尚；而当人们厌弃了柏拉图时，基督教便往往表现得较为世俗化。基督教的独身主义是从修道运动开始的，这一运动的最初宗旨是避世隐修，逃离现实，因此基督教独身主义在最初兴起时无疑是以禁欲主义为基础的。可是随着教会及修道院的制度化及世俗社会的渗透，教会独身制度中的禁欲主义色彩逐渐消退，独身与纵欲常常奇妙地结合于同一名神职人员身上。

也许是受制于后期罗马的社会环境，新约的作者赋予人们自由选择结婚或独身的权利。当有人问起婚姻与独身何者为佳时，使徒保禄答道：“……我说男不近女倒好。但要免淫乱的事，男子当各有自己的妻子，女子也当各有自己的丈夫。”他还说：“我对着没有嫁娶的和寡妇说：若他们常像我就好（指独身——引注）。倘若自己禁止不住，就可以嫁娶。与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙。”“论到童身的人，我没有主的命令，但我既蒙主怜恤，能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们。因现今的艰难，据我看来，人不如守素安常才好。你有妻子缠着呢，就不要要求脱离；你没有妻子缠着呢，就

① 可参看拙文：《论中世纪西欧宗教禁欲主义及其历史影响》，载《史学月刊》，1997（5）。

不要求妻子。你若娶妻，并不是犯罪，处女若出嫁，也不是犯罪，然而这等人肉身必受苦难，我却愿意你们免这苦难。……没有娶妻的，是为主的事挂虑，想怎样叫主喜悦；娶了妻的，是为世上的事挂虑，想怎样叫妻子喜悦。妇人和处女也有分别，没有出嫁的，是为主的事挂虑，要身体灵魂都圣洁；已经出嫁的，是为世上的事挂虑，想怎样叫丈夫喜悦。”<sup>①</sup>在婚姻与独身生活的选择上，保禄既无法从上帝的启示中得到确切的信息，他便只好根据自己对耶稣生平和教导的理解作了十分宽容的阐发，即人们尽可以在二者间作出自由选择，不过相比之下，独身更能摆脱世事烦扰和专心致志于主的事业。保禄的这一立场虽有偏重，然终属中庸，他必定难以想像该立场会为中世纪性伦理的极端化发展埋下伏笔。值得注意的是，即使是对于教会上层人物，保禄也没有强求其过独身生活，只是要求他们在性生活上不要滥交，即“只作一个妻子的丈夫”；他甚至要求教会的管理者学会管理好自己的家庭，因为“谁若不知管理自己的家庭，如何能照管天主的教会？”<sup>②</sup>到了罗马末年，随着基督教神学体系的逐步形成及宗教禁欲主义的崛起，西欧的性伦理在实践上开始出现了教俗分流的态势：即教会一方面企图通过使世俗婚姻神秘化的方式去支配世俗家庭，另一方面则通过认可教士独身制的方式去维持教会的神圣地位。当然，这一发展过程是复杂和渐进的。由于神学家的渲染，女人和性开始与堕落联系在一起。早期教父圣杰罗姆（St. Jerome, 约342-420）曾长篇累牍地引用古代作家狄奥佛拉斯（Theophrastus）的《论婚姻》去证明婚姻的不幸和独身的好处。他指出：从纯世俗的

① 《哥林多前书》7: 1-2、8-9、25-34。

② 见《提摩太前书》3: 2-5、12-13。关于教会上层人物，在 Today's English Version 的 Good News Bible 中，分别写作 A church leader 和 A church helper；而在 New Revised Standard Version 中，则分别写作 a bishop 和 Deacons。

角度看，婚姻不过是自欺欺人的把戏，它对生活毫无益处。而从信仰的角度看，婚姻则应分为两类：一类是与性欲相关的婚姻，它从夏娃的堕落开始并把不朽的人变成了限定寿命的人；另一类是与拯救相关的婚姻，它从玛利亚与约瑟的纯精神结合开始，是上帝拯救计划的一部分，其目的是要把生死循环交替的人重新变为不朽。结论是：由于死随夏娃而至，生随玛利亚而来，故婚姻只是在可能造就独身守洁的圣徒时才变得光荣和可爱。<sup>①</sup>该理论对当时欧洲人的生活选择产生了强大的导向作用：玛利亚被当作“有婚无性”的理想典范获得赞美，而耶稣则被认作独身守洁的最高原型受到崇尚。此后愈演愈烈的男女修道和守贞运动，便是在这一理论及理想原型的激励下发展起来的。值得注意的是，基督教独身主义最初是一场自下而上的群众运动，教会当局对这场运动的态度并非始终都是积极的。当代著名神学家沃尔克告诉我们：作为教士独身制最初渊源的隐修主义实际上是反对基督教制度化和抵制教会道德堕落的产物，故它本质上是平民信徒发起的运动。<sup>②</sup>在这一民间虔诚狂潮的推动下，教会不得不作出反应——它企图通过把独身主义制度化的方式，达到控制民间隐修运动的目的。不过，这一过程是逐渐完成的。公元306年的埃尔维拉宗教会议第一次以书面形式禁止主教、修士、主祭及其他需登上祭坛执行圣餐礼的神职人员拥有合法妻子。公元419年的迦太基宗教会议把独身的范围扩大到副主祭。公元567年的图尔斯会议开始对神职人员的私生活进行多方面的干预，根据会议决议，主教和主教以下的高级教士必须由其母亲、姐妹或女儿为其管理家务；主教必须住在由教士们环卫的主

① Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, Routledge, New York 1993, pp.23-26.

② 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第156~157页，中国社会科学出版社，1991。

教寓所里，教士们务必确保主教没有与先前的配偶及其他非血亲女亲属继续来往，因此他们应经常驱赶那些出没于主教寓所周边的“陌生人”。公元1123年第一次拉特兰宗教会议进一步把独身的义务扩大到所有高级教士。与此同时，许多大主教区通过一系列的地方性法规逐步把独身的范围延伸到所有神职人员。公元1562~1563年第三次托兰特宗教会议对教士的独身义务更作了进一步的重申和强调。<sup>①</sup>按威尔·杜兰的说法，托兰特会议的成果实际上是耶稣会战斗精神最终统治教会的一个标志，例如在1546年5月的会议上就有四位著名的耶稣会士作为教皇保罗三世的使节受遣出席了会议，在他们的直接干预下，教会的传统权威及托马斯主义的正统性重新得到确认，教会人员的贞节规范及女性操行被进一步强化。<sup>②</sup>必须指出，耶稣会在教士性道德方面对托兰特会议的积极干预及其结果与该修会的主要创建人依纳爵·罗耀拉的思想并不是没有关系的，早在1540年，罗耀拉就在其著名的《神操》一文的第四条中极力赞美童贞生活，他认为婚姻比起童贞生活来是较为不重要的。<sup>③</sup>托兰特会议在贞节观上似乎是沿着罗耀拉所设定的方向发展的。当然，即使到了罗耀拉的时代，教士独身制也并不意味着独身生活完全为教会人员所垄断，由于民间修道运动的持续发展，教会在原则上仍尊重世俗人士在婚姻与

- 
- ① The Catholic University of America: *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, McGraw-Hill Book Company 1967, pp.366~368; Brian Brennan, "Episcopae: Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul", See *Church History*, 1985, Vol. 54, pp.314~315; L. W. Cowie, *Sixteenth Century Europe*, Oliver & Boyd, 1977, p.209.
- ② 威尔·杜兰：《世界文明史之廿：宗教改革之余响》，第416~422页，台湾幼狮文化事业公司，1977。
- ③ Wesley D. Camp (ed.), *Roots of Western Civilization*, Vol. I: "From Ancient Times to 1715", John Wiley & Sons, Inc. 1983, p.181.

独身生活之间作出选择的自由——尽管该自由也常常要受到限制。

可见，独身主义是西方教俗分流过程的必然产物，其基本的出发点是维护极少数教职人员的特权地位。在一切存在特权的社會里，掌握特权的少数人在传统习惯上总是被视作社会的精英，中世纪社会自然不能例外。既然恪守独身的教职人员成为整个社会的优越分子，独身自然就成为接近上帝的行为标志和美德的象征，结果它便与婚姻对立了起来，尽管正统神学未必赞同这种对立，但世俗社会则多以独身为时尚，以婚姻为无奈。这就是利玛窦有时不得不极力赞美独身的西方背景。

我们的主要兴趣却在于尽可能透彻地揭示神父们如何为独身主义作辩护，亦即在这种辩护过程中他们是如何具体贯彻既定的适应策略的。

## 4.2 利氏独身主义辩的反佛背景

从总体上看，利氏写作《天主实义》的主要目的自然是向中国人介绍天主教，不过在着手写作该书时，<sup>①</sup>他大概已经基本弄清了作为一种信仰，天主教在中国的竞争对手主要是佛教。他一开始就不把儒学当作真正的宗教，虽然他也反对被改造过的新儒学即理学，并在该书的第四篇中与之划清了界线。他在向欧洲人介绍中国当时的宗教派别时明确表达了自己的这一看法：“关于来生的事，他们不命令也不禁止人相信什么，许多人除了儒教外，同时也相信另外那两种宗教（指佛教和道教——引注），所以我们可以说，儒教不是一个正式

<sup>①</sup> 如按德礼贤说法，该书的撰写主要在韶州期间进行。见《利玛窦年谱》，载《方豪六十自选稿》下册，第1572页，台湾学生书局，1969。

的宗教，只是一种学派，是为了齐家治国而设立的。因此他们可以属于这种学派，又成为基督徒，因为在原则上，没有违反天主教之基本道理的地方；而天主教信仰，对儒家书中所关切的社会安宁与和平之实现，不但无害，反而大有帮助。”而对于佛教，他却很不客气，他指出它窃取了基督教的某些道理欺骗了中国人，因而使中国人所受的危害极大。<sup>①</sup>因此，他在中国的传教活动必然要通过“排佛”的途径来进行，这一途径实际上就是他所说的“筚路蓝缕、胼手胝足、驱逐猛兽、拔除毒草的开荒”，<sup>②</sup>而他在《天主实义》中所要做的正是这样一种为传播福音的种子而开荒的工作。这从他发回欧洲的信函中可以得到证明。在1605年致马塞利神父书中，利氏提到不少人告诉他《天主实义》一书“已把拜偶像的宗教击败”；在同年致德·法比神父书中，他也谈到由于该书的重版，<sup>③</sup>“偶像崇拜者已感觉到本书在驳斥他们，且连根拔起……”；在同年致高斯塔神父书中，他更是明确提到此书在北京的再版由于惊动了相信轮回迷信的“偶像崇拜者”而“已获得预期的效果”；<sup>④</sup>此外，曾与之交游的中国士人也有谈及此事者，如沈德符就说道：“利西泰发愿，力以本教诱化华人，最诋释氏，曾谓余曰：君国有仲尼，震旦圣人也，然西狩获麟时已死矣。释迦亦葱岭圣人也，然双树背痛时亦死矣，

① 刘俊余、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第86～88页，台湾光启出版社，1986。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第256页，台湾光启出版社，1986。

③ 指1604年重刻于北京。见方豪：《中国天主教史人物传》上，第78页，中华书局，1988。又见费赖之著、冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上，第41页。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第268、275、292页，台湾光启出版社，1986。

安得尚有佛？”<sup>①</sup>谢肇淛在《五杂俎》中写道：“……其书有天主实义，往往与儒教互相发明，而于佛老一切虚无若空之说，皆深诋之。”<sup>②</sup>

由此看来，利氏写该书的预期目标就是排斥佛教，因此在全书中充斥着对佛教的攻击便不足为怪了。不过，一个特殊例外是当涉及天主教独身制度时，该书却由原先的主动出击转向了被动防守：在专论这一制度的最后一篇（即第八篇）中，利氏完全避开了与佛教的交拼。这是一个很有趣的问题，我认为问题自身的敏感性是其症结所在。如上所述，即使在西方，独身主义也只是少数人选择的生活方式，它对于一般的基督徒而言没有普遍意义，这意味着它在一个基督教的新拓殖地区中更不可能有太多的推广价值，这是问题的一方面；另一方面，传播福音的神父们自身又必须是为数不多的独身主义精英分子，他们在一个传统上对独身主义存有反感却又讲理性的社会中更显势单力薄，故不得不竭尽全力对自己的独身行为作出合理的解释。当天主教独身主义生活方式第一次出现在明代的中國时，它在面临中国传统孝文化的严峻挑战的同时，也面临着有被混同于佛教僧侣独身主义的危险。因此摆在神父们面前的任务便具有双重性，即他们既要设法证明神父的独身主义与儒学伦理不存在本质上的矛盾和冲突，以使这一西方的生活方式能见容于中国孝文化，又要尽力向中国人指出佛教僧侣生活方式的弊害，以使基督教独身主义与佛教独身主义划清界限。这无疑是一项极为艰巨的任务，它常使神父们陷于尴尬的境地。例如，就在《天主实义》一书中，利玛窦为了驳斥佛教的轮回学说，竟多次附会

① 沈德符：《万历野获编》下册，卷三十，第843页，文化艺术出版社，1998。

② 转引自方豪：《中国天主教史人物传》上，第75页，中华书局，1988。

儒家有关婚姻传类继嗣及上下有别的纲常理论，极力为世俗婚姻作辩护，这与他在该书第八篇中蓄意贬低婚姻的观点形成了强烈的反差。他在回答中士关于为何人死后不能化作他人身的问题时说道：“谓人魂能化禽兽，信其说则畜用废；谓人魂能化他人身，信其说将使夫婚姻之礼与夫使令之役皆有窒碍难行者焉。何者？尔所娶女子谁知其非尔先化之母或后身作异姓之女者乎，谁知尔所役仆、所詈责小人非或兄弟亲戚君师朋友后身乎，此又非大乱人伦者乎！”<sup>①</sup>他充分利用中国人为嗣而婚的传统民族心理，激昂地质问道：佛教“又言婚姻俱非正道，则天主何为生男女以传人类，岂不妄乎？无婚配佛从何生乎？禁杀生复禁人娶，意惟灭人类而让天下于畜类耳！”<sup>②</sup>俨然一派婚姻斗士的扮相。利氏在这里所涉及的虽然主要是基督教有关“人居万物之上”与佛教有关“众生平等”这两种宇宙观及分类学上的对立和冲突，但他却能够借助分化离间的手段去表明在婚姻的原则问题上，天学与儒学是属于同一阵营的，这自然是他的高明之处。而作为中国天主教徒的杨廷筠，在该问题上的言论也与利氏如出一辙，只是在表达上更加适合一般士人的听觉习惯而已：“盖夫妇生育之本，人道之大端，人伦之一也，故天主不禁，而释氏欲人人概绝之，以断淫根，果如所言，必将灭人类，而废五伦之一矣，岂理哉！”<sup>③</sup>这些言论虽然不致招惹儒士的诘难，却难免要激起佛门方面的反应，晚明著名法师株宏和尚就反驳说，神父把可能当必然，曲解了佛学原意：“梵纲止是深戒杀生，故发此论（指轮回之说——引注），意谓恒沙劫来生生

① 《天主实义》，《天学初函》第503页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《天主实义》，《天学初函》第595页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 杨廷筠：《天释明辨》，载吴相湘主编：《天主教东传文献续编》（一），第275页，台湾学生书局影印本，1966。

受生，生生必有父母，安知彼非宿世父母乎？盖恐其或已父母，非决其必已父母也，若以辞害意，举一例百，则儒亦有之，礼禁同姓为婚，故买妾不知其姓则卜之，彼将曰卜而非同姓也则婚之，固无害，此亦曰娶妻不知其为父母，为非父母则卜之，卜而非已父母也，则娶之亦无害矣。礼云：倍人以长，则父事之。今年少居官者何限？其羿轿引车张盖，执戟必儿童而后，有长者在焉，是以父母为隶卒也，如其可通行而不碍，佛言独不可通行乎？夫男女之嫁娶，以至车马僮仆，皆人世之常法，非杀生之惨毒比也，故经止云一切有命者不得杀，未尝云一切有命者不得嫁娶，不得使令也。……”<sup>①</sup>以中国化之历史而言，佛教对新来乍到的天主教自然占有明显优势，佛俗对儒礼的适应早已是得心应手，因此在运用儒礼的娴熟程度方面神父们显然不可能是佛门的真正对手，何况摆在他们面前的是一个要困难得多的任务——在批判了佛教的独身主义之后，却要证明天主教独身主义的合理性。基督教独身主义既与儒家孝文化有明显的不协调，同时又不见容于佛教信徒，故它便难以获得真正的理解，因而也就无法获得实践上的支持者。除了极少数几个从小就具有西方教育的特殊背景的中国人——如钟鸣仁、钟鸣礼和黄明沙等以外，绝大多数中国皈依者并未敢实践此一制度，与神父们交游的中国士人对于神父的独身生活虽时有赞叹，却未必能由衷接受，更谈不上亲自践履。被认为在宗教灵修方面最勤勉的杨廷筠曾在多种场合中为神父的独身生活辩护，他指出：在人的诸种德行中，以贞德居首，而在贞德中又以守童贞之身为最；由于耶稣为男人、玛利亚为妇

<sup>①</sup> 徐昌治订：《破邪集》下册，卷七，2a~3a，安政乙卯冬翻刻本。

女立下了守童贞的最高榜样，于是后人争先仿效。<sup>①</sup>他认为中国士人对神父独身生活的攻击并非少见多怪，而是故意寻衅，因为“夫有志不娶，士林高行，中国有此，从来以为难，未闻议其短也。……”<sup>②</sup>这里早已有之的立志不娶之“士林高行”，想必指的是佛教高僧。既然佛家的独身主义可以被容忍，那为何还要对神父们的童贞生活紧抓不放呢？为了向同胞释疑，杨廷筠举出了神父守独身的三点理由：“娶妻无妨，故不禁人，惟会士愿学耶稣，非童贞不克相肖，此其一；极重弥撒之礼，每晨行祭，非绝色者不可，此其二；远游异域，孑然一身，不得有所携，此其三……”<sup>③</sup>当有人把基督教等同于白莲教之类的邪教时，杨廷筠辩解说：基督教神父与政治根本无涉，“……西士之为教主，不婚，不宦，无求于世，是恬澹之士也；不用世奉之佛法，而独辟一宗，是独立之士也；穷天地人之理，而韬晦不露，甘于遁世，是暗修之士也”。<sup>④</sup>把“不婚”与“不宦”联系起来，用意十分明显，即守童贞者既以个人灵修为重，必无意于现世福禄，因而便谈不上是聚众闹事的邪教。然而，在一种渊源久远和无所不及的孝文化氛围的长期熏陶下，即使像杨廷筠这样一个对基督教独身主义情有独钟的士大夫，最终也未能使自己放弃世俗生活和

① “凡人德行，第一是守贞，尚不如童身之贞，圣母发此誓愿，女德无比，耶稣选择为母，益加宠佑，自此奉教会者，男效耶稣，女效玛利亚，西国童修极多，则身先之效也。”见杨廷筠《代疑篇》，载吴相湘主编：《天主教东传文献》，第591页，台湾学生书局影印本，1982。

② 杨廷筠：《代疑篇》，载吴相湘主编：《天主教东传文献》，第564页，台湾学生书局影印本，1965。

③ 杨廷筠：《代疑篇》，载吴相湘主编：《天主教东传文献》，第564页，台湾学生书局影印本，1965。

④ 杨廷筠：《鸚鵡不并鸣说》，载吴相湘主编：《天主教东传文献续编》（一），第46页，台湾学生书局影印本，1966。

加入专业修道者的行列。因此，在独身问题上神父们对中国人是不敢存有太多幻想的，他们知道，要规劝中国人抛弃纳妾制和行一夫一妻制尚且如此不易，要他们由衷接受独身制并付诸实践那简直是异想天开。

基于晚明中国的实际情况及问题自身的特殊性，神父们在向欧洲人介绍中国习俗时对独身问题着墨不多，这一点与他们在谈到中国多妻制时形成鲜明对照。利玛窦只是在谈论中国教派时才偶有涉及，他说：儒家学派“禁止独身，准许多妻”；而佛教僧侣则“推崇独身生活，而且似乎禁止婚姻；他们离开家庭，到各处朝圣，路上只靠求乞维持生活”。在讲到道教时利氏很正确地认为道士中只有一部分人选择过独身生活，而另一部分则与常人一样成家和生男育女。<sup>①</sup>曾德昭在介绍儒家时没有直接谈及它对独身主义的态度；在介绍佛教僧侣时提到他们成群结队地住在寺庙里并过着独身的生活；而在介绍道教时他却笼统地认为道士与佛教僧侣一样信守独身主义。<sup>②</sup>看来在这一问题上利玛窦的观察要比曾德昭细致和准确。

从总的方面来说，尽管神父们并不把独身主义当作一种必须向中国人强行推销的生活方式，但从对于相关文献的研究和实际历史过程的考察中，我们得知，在不同的时期和场合里，神父们有关独身主义的谈论仍具有截然不同的出发点和目的。在最初的时期里，当独身主义成为士大夫疑虑和非议的焦点时，神父们有关该话题的言论便带有自我辩解的性质，这时他们常常处于相对被动的境地，因此他们的态度也较为圆通、权宜和宽容；而到了后来，随着传教团在中国稍稍站稳

① 刘俊餘、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第86、88、91页，台湾光启出版社，1986。

② 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第104-107页，上海古籍出版社，1998。

了脚跟和一批中国听众被吸引到神父们的身边，神父们便再也不能够满足于作一般性的自我辩护了，他们开始把独身主义作为宗教灵修的最高典范来宣传，有关独身主义的谈论便明显具有了宣教的性质，与此同时，他们多呈现出某种主动出击的态势，其态度也开始强硬起来了。在晚明来华的几个较有代表性的耶稣会神父中，利玛窦的态度在大体上属于前一种情形，而高一志、庞迪我及艾儒略等人则属于后一种情形。

## 第五章

### 司教者不生人

#### 5.1 政、教关系的讨论

《天主实义》的第八篇亦即最后一篇“总举大西俗尚而论其传道之士所以不娶之意并释天主降生西土来由”，除占幅不多的结尾部分为解答中士有关天主为何降生西土的问题外，其余的大量篇幅均为作者对基督教独身主义理论的辨析。在具体剖析其内容之前，有必要对该篇在全书中所占位置作一个交代。

从论述体例看，《天主实义》第一篇和第二篇讲的是天主的存在及天主的本质，目的是确立起基督教信仰的基本前提；第三、四、五篇讲的是灵魂问题，借此把人与禽兽及鬼神区别开来；第六和第七篇讲的则是人性与报偿问题，因而就涉及自由意志及天堂地狱等概念。最后一篇才与我们的主题直接相关，它实际上牵涉到个人行为与生活方式的问题。可见，该书的整体逻辑结构是十分明朗的，即从外在的主宰逐渐向个体行为深化，因此，最后一篇未必就是最不重要的一篇。

与其他各篇的叙述形式一样，最后一篇也是借助“中士”和“西士”之间的对话展开的。本篇一开始就由中士对于西国教俗民风的询问引出了独身主义之辩：

“中士曰：贵邦既习天主之教，其民必醇朴，其风必正雅，愿闻所尚。”

利氏通过“西士”之口答道：

“民之用功乎圣教，每每不等，故虽云一道，亦不能同其

所尚。然论厥公者，吾大西诸国，且可谓以学道为本业者也，故虽各国之君皆务存道正传，又立有最尊位曰教化皇，专以继天主颁教谕世为己职，异端邪说不得作于列国之间，主教者之位享三国之地，然不婚配，故无有衰嗣，惟择贤而立，余国之君臣皆臣子服之。盖既无私家，则惟公是务；既无子，则惟以兆民为子。是故，迎人于道惟此，殚力躬所不能及，则委才全德盛之人，代诲牧于列国焉。列国之人，每七日一罢市，禁止百工，不拘男女尊卑，皆聚于圣殿，谒礼拜祭，以听谈道解经者终日，又有豪士数会其朋友，出游于四方讲学劝善间，有敝会以耶稣名为号，其作不久，然已三四友者，广闻信于诸国，皆愿求之，以诱其子弟于真道也。”<sup>①</sup>

就我们的目标而言，利氏有关西方天主教国俗民风的介绍，不过是引入问题的一个切口。可是由于利氏的介绍揭示了中世纪欧洲政、教分离的现实，而它正是基督教独身主义的政治前提，因此我们便不得不对它当时给中国人所造成的震动作一个大致的评估。利氏强调西方各国虽然存在着五花八门的风俗习惯，但它们在基督教信仰下却获得了基本的统一性——应当承认，利氏这一叙述是符合中世纪西欧的社会实际的。尽管教会权力与世俗权力的微妙关系在中世纪不同时期里是随着双方此消彼长的发展而变化不居的，不过就传统观念而言，教权高于王权则是不言而喻的。当代中世纪史专家约翰·曼迪曾指出：“……教皇总体上被认为是处于世俗权力之上。对于教会法学家来说，基督教世界就是由屈服于教皇统治的君主及其他世俗当局所治理的一群民族。”这既表明中世纪西方世界各族差异性与其信仰一致性间的辩证关系，也显示了教权凌驾于世俗政权之上的事实。教皇英诺森三世在1198年发布的独身法令中指出：“我们并不否认皇

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第603-604页，台湾学生书局影印本，1964。

帝在世俗事务上是那些已经从他那里获取世俗事物的人们的上级，可是教皇在属灵的事务上却是（皇帝的）上级，因为如灵魂优越于躯体一样，属灵的事务比世俗的事务更有价值。”该教皇从而得出结论说：皇帝作为世俗社会的首领，应当由教会当局根据其统治的美德或恶行来给予审判。<sup>①</sup>托马斯·阿奎那更使教权对王权的支配进一步神圣化：“这个王国的职务不是交托给这个世界的统治者，而是交托给神父，以便使世俗的事务仍旧和神的事务有所不同；并且，特别是，这个职务是委托给祭司长、彼得的继承者和教皇、罗马教皇的；基督教世界的一切君王都应当受他的支配，像受耶稣基督本人的支配一样。……”<sup>②</sup>

如果说，这种正统学说在新教兴起以前的欧洲多少有其实际意义，那么自16世纪宗教改革发生以后它的理论意义便远远超过了实际意义。也许是出于策略上的考虑，利玛窦向中国读者隐瞒了这场在西欧仍余韵未消的大变革，他也没有长篇累牍地引征前辈神学大师的理论，但他及其同事对教皇权的刻意介绍，却足以使中国人感到惊讶。他告诉德·法比神父：“目前中国人在许多书中涉及到我们欧洲的种种，虽然其中不少夸大不实的记载，但一般对我们与我们的宗教批评不错，尤其对罗马教宗的特殊地位景仰备至，欧洲君主或诸侯无不服从他的领导；全大明帝国对我们教会、对圣统制、对主持教会的人均德学兼优、明智智慧、守贞如玉、不婚无子女之累，担任不同的职务等，无不感到惊奇；尤其希望看到教宗与他的参议及他之选举者枢机团。”<sup>③</sup>他曾以邀功的得

① John H. Mundy, *Europe in the High Middle Ages 1150~1309*, Longman, 1973, pp.319~320.

② 托马斯·阿奎那：《论君主政治》，见《阿奎那政治著作选》，第85页，商务印书馆，1982。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第277页，台湾光启出版社，1986。

意口吻报道说：“中国人最感到惊奇的是，教宗的地位高于所有的君王，他不是世袭的，而是以选举方式产生的，由有德性、学问、智慧，年岁大的，从小守独身献给天主的人当教宗，这样的人管理宗教事务非常正真笃诚。在中国的神父们，故意高抬教宗的地位，为使中国人有心理上的准备，一旦教宗为促进中国教务派遣使节时，知道该怎样对待教宗的使节。在北京及南京的教友及外教人常讲论教宗，他们觉得这样选出的人，一定是圣德出众的。西方人很难想像他们对教宗的崇拜。在神父印的书中，也极力推崇教宗。在利神父的《山海舆地全图》上，以特别方式标示了罗马；在总说明中，也提到了教宗之伟大。”<sup>①</sup>显然，利氏对于中国人的这种“心理上的准备”是估计得过高了。他在他的日记中也兴奋地提到中国人的积极反应：“中国人听到天主教会承认有甚至比皇帝更高的、在宗教事务上有最后裁决权的权威时，十分感兴趣……就这样，中国人的心理就逐渐倾向于认为将来建立外交关系是可取的，逐渐倾向于认识到如果皇帝派一个代表团到罗马去，那会大大有助于教会在中国取得进展。”<sup>②</sup>看来，利氏把适应策略用到了欧洲那一边去了。

利氏及其他神父吹捧教皇的大量工作，大概主要是通过口头交谈的方式来进行的，因为除了上述那段《天主实义》的引文之外，在他及他的同事为中国人所写的论著中，我们很难找到涉及教皇和教皇权的其他叙述。但是，即使是这么一段并不太刻意张扬的文字，也引起了传统士人的注意，并最终招致了无情的攻伐。从维护大明王朝正统利益的角度考虑，利氏在世俗君主之上竖起了一个教皇，让政权隶属于教

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第327页，台湾光启出版社，1986。

② 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第381页，中华书局，1983。

权，这无论如何是不能接受的。许大受在批判天主教狂妄自圣时特别提到此问题：“……伏思汉光武，中兴令主也，尚敕祝史不得称圣称天，彼何夷斯，而敢自天自圣，又据其骈述词云：天子之议礼制度，无过人为，惟有彼国教化皇，是为真主。”<sup>①</sup>张广濬更是把这种西方二元政治的宣扬与颠覆中国现政权的政治阴谋联系在一起：“据彼云，国中君主有二：一称治世皇帝，一称教化皇帝；治世者摄一国之政，教化者统万国之权；治世（者）则相继传位于子孙，而所治之国属教化君，统有输纳贡献之款；教化者传位则举国中之习天教之贤者而逊焉。是一天而二日，一国而二主也。无论尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之政教纪纲，一旦变易其经尝，即如我皇上可亦为其所统御而输贡献耶！嗟乎，何物妖夷，敢以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统……”<sup>②</sup>也许正是在这类强烈反响的压力之下，神父们对于教皇权威的渲染不得不有所收敛。后起的艾儒略在其专门介绍世界各地地理风俗的《职方外纪》一书中，在述及西方的政教关系和教皇职权时就比利玛窦来得策略和圆滑。艾氏在“欧逻巴总说”中只是含混地谈到中世纪西方政教分离的情况，他说西方的“学道者，专务化民，不与国事”。他们终身守贞绝色，一心事主，此类人包括“掌教”的神父及入会修持的修士和修女；<sup>③</sup>而对于教会势力如何千方百计干预世俗事务的事实却只字不提，这显然是为了躲避“用夷变夏”这个中国人的最大忌讳。在“意大利亚”条中涉及罗马时，艾氏也已不再像利玛窦那样刻意凸出教皇的世俗权力，他甚至明确指出世俗君主与教皇的关系不是一种主权上的臣属关系，教皇只是在道德教化上是君

① 徐昌治订：《破邪集》中册，卷四，5a，安政乙卯冬翻刻本。

② 徐昌治订：《破邪集》中册，卷五，28b，安政乙卯冬翻刻本。

③ 艾儒略：《职方外纪》，谢方校释，第69～72页，中华书局，1996。

王的老师：“……欧逻巴列国之王虽非其臣，然咸致敬尽礼，称为圣父神师，认为代天主教之君也，凡有大事莫决，必请命焉。……”<sup>①</sup>考虑到16~17世纪是一个教皇权力急剧萎缩的时代，我们似乎有把握认定，与利玛窦相比，艾儒略的介绍更加接近宗教改革时期西欧政教关系的实际。

## 5.2 惟“君子”能脱俗绝色

可是无论如何，利氏所介绍的有关政教分离及教权高于王权的西俗，至少并没有立即引起与之交谈的“中士”的质疑。“中士”以过分谦恭的口吻赞许道：

“择贤以君国，布士以训民，尚德之国也，美哉风矣！又闻尊教之在会者无私财，而以各友之财共焉；事无自专，每听长者之命焉。其少也成己德博己学耳，壮者学成而后及于人，以文会，以诚约，吾中夏讲道者或难之。”<sup>②</sup>

看来，“中士”对于耶稣会士三愿中的“守贫”（即神父们所说的“绝财”）及“服从”（“绝意”）二愿是理解的，他虽然认为中国学人未必能做得到，但仍表示钦佩和满意。可是，对于“守贞”（“绝色”）一愿，他却颇有疑惑：

“然有终身绝色终不婚配之戒，未审何意？夫生类自有之情，宜难尽绝，上帝之性，生生为本，祖考百千其世，传之及我，可即断绝乎？”<sup>③</sup>

显然，中士考虑问题的出发点是由自然本性推及人性、由万物相生导出人类繁衍的儒家观念和思想，我们其实可从

① 艾儒略：《职方外纪》，谢方校释，第84页，中华书局，1996。

② 《天主实义》，《天学初函》第604~605页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 《天主实义》，《天学初函》第605页，台湾学生书局影印本，1964。

《中庸》中找到中士这一质疑的原型材料。《中庸》开首就说：“天命之谓性，率性之谓道……”蒋伯潜等先生解为：天然生成的就叫性，顺着这天然之性去做，就叫做道。<sup>①</sup>上述中士的质疑便严格贯彻了这一思想：首先，生类之情（此“情”既为“自有之情”，当包含“性欲”）难以尽绝，其原因是“情”属人之天然本性，孔子说“饮食男女，人之大欲存焉”，<sup>②</sup>孟子也默认了“食色性也”的理论，<sup>③</sup>道理就在于此；其次，传嗣养亲之孝不可废弃，因为孝为遵循人类发情生衍和传宗接代之性而行的“道”。顺情和行孝互不悖逆，这是正统的儒学士大夫与神父们进行性伦理对话的基本底线，任何突破这条底线的企图，都有可能被视作是在破坏儒学传统的根基而遭致坚决的抵制。利玛窦看来十分明了此点。因此，他充分利用圣保禄在婚姻问题上的宽容思想，竭力向中国人强调自己无意于突破中国人的心理防线，因为绝色并非人们的惟一选择：

“绝色一事，果人情所难，故天主不布之于诫律，强人尽守，但令人自择，愿者遵之耳。”<sup>④</sup>

在他看来，婚嫁与独身，不过是生养与教诲的分工而已；绝色虽难却更能考验人们的德行，况且天主也并不强人所难，人们尽可在婚嫁与绝色间作出选择。

不过，基督教传统虽然不排斥世俗婚姻，但它也允许甚至鼓励独身，这终究是与儒学传统不相容的。于是，利氏在作出进一步解释时便不得不使这种差别暴露无遗。为了减缓这一差别在中国人当中所造成的震动，他首先采用的策略是

① 蒋伯潜、蒋祖怡：《经与经学》，第74页，上海书店出版社，1997。

② 《礼记·礼运》。

③ 《孟子·告子》。

④ 《天主实义》，《天学初函》第605页，台湾学生书局影印本，1964。

借用儒学中有关君子与小人相分野的思想，企图把对方的注意力从对“顺情行孝”的思考中摆脱出来并转到修德的问题上来：

“然其事，难能大抵可以验德，难乎精严正行。凡人既引于德，则路定而不易矣。君子修德，不惮劬苦，吾方寸之志已立，则世上无难事焉。使以难为为非义，则甚难为义者也。”<sup>①</sup>

显然，在利氏看来，顺情行孝之事是太普通太平常了，即使平民百姓也是能够做到的；而君子志在高远，其不同于小人之处就在于他能为人之所不能为，断然摆脱俗务纷扰，通过异乎寻常的艰难修炼达于善德——如果因为这样做太困难而否定其正义性，那就不存在有什么正义的事情了。利氏虽然袭用了儒家的“君子”与“小人”的概念，却赋予其全新的涵义。他把人们所追求之事业的难易程度当作区分君子与小人的标志，这在表面看来与儒家的某些道德要求有相似之处，如孟子就曾说过：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难；人亲其亲、长其长，而天下平。”<sup>②</sup>可是孟子的本意却是要每个人都安于自己的本职工作和身份，在平易当中见难度，在平凡的世俗事务中得出不平凡的结果来。他认为圣人不过是一个遵行世俗行为规范的楷模而已，<sup>③</sup>尧、舜在本质上与一般人没有什么不同，<sup>④</sup>因此只要愿意，人人都可以成为像尧舜那样的圣贤。<sup>⑤</sup>众所周知，到了万历年间，由于姚江王学的兴起，<sup>⑥</sup>

① 《天主实义》，《天学初函》第605～606页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《孟子·离娄》。

③ “圣人，人伦之至也。”见《孟子·离娄》。

④ “何以异于人哉？尧舜与人同耳。”见《孟子·离娄》。

⑤ 《孟子·告子》。

⑥ 万历中，已故的王阳明受皇诏，从祀孔庙，称“先儒王子”，姚江王学因而获得官方承认和推崇。见（清）黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上，第182页，中华书局，1985。

士人们大大发挥了孟子“人皆可以为尧舜”的思想，他们极力强调人通过内在努力获取道德完善的重要性（即“致良知”），于是，“君子”与“小人”的道德分野逐步取代了原先身份和社会地位上的分野，实际上这是一种社会平等观在学术领域的集中体现。这种学术趋势与传教士们所要突显的性伦理上的教俗差异恰好相反。可见，儒家追求世俗目的之“易”，与天主教追求来世得救之“难”，的确存在着天渊之别。

在利氏这次殚思极虑地对付中士诘难的三十多年后，艾儒略在福建也遇到过相同的质问。据艾氏的追随者李九标载，有叫姚则坤者问道：“闻贵教以守贞为上，设普天之下悉如是立志，则人类不几绝与？”艾氏答道：“此固不可必得之事，然亦所当发明也。昔圣奥斯丁亦与人论此云：人生世界，婚配之礼，乃其常道，能一生绝欲守贞，有几人哉？故不必过虑及此。但世界总有穷尽之期，向使人人悉能守贞，则人人皆为贤为圣，即人类从兹而绝，不尤愈于世界穷尽之日而始绝者乎？盖世界穷尽之日，有善亦有恶，何如守贞而人类绝，悉皆纯善而无恶者乎？至皆纯善而无恶，而大主降世爱人之心慰，而吾侪同人昭事，相与为善之心，不更大慰乎？”<sup>①</sup>在两位不同时期的提问者身上，人们不难看到其儒家人文精神的深刻印记，因为他们最关心的仍是人类的整体命运而不是个人的得救。而作为问题的解答者，艾儒略却明显与利玛窦不同：他把基督教的末世论直接用于论证宗教独身主义，因而跨出了利氏所未敢走的一步。<sup>②</sup>诚然，利氏在一些特定的场合里也谈论天堂地狱的赏罚（如《天主实义》

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之五，6b，崇禎庚午春刻本。

② 其实，艾儒略已经把基督教的末世论（亦称“四末”，即死候、审判、地狱及天堂）介绍给了中国人，见《口铎日抄》上册，卷之一，19b，崇禎庚午春刻本。

第六篇), 并教导人们应常念死候,<sup>①</sup>可是他仅仅把这些宗教理念局限在个人道德行为及随之而来的报偿的狭小框架之内, 他终究未能使对个体的关怀上升为对人类命运的总体判断, 即他还不向中国人介绍一种完整的基督教末世论思想。这首先是因为我们所接触到的相关文献的受众有很大差异: 利氏的听众主要是一批具有较高儒学素养的士大夫, 而艾氏的听众则大多是钟情于西学的望教者。另一个重要的因素可能与教会势力自身有关。据方豪提供的数据: 1596年, 即《天主实义》在南昌首次刻印的第二年, 全国受洗的天主教徒只有100名, 而到了1636年, 即艾儒略等神父在福建讲道并被记录成册(即《口铎日抄》)的几年后, 信徒的人数达到38 000人, 在40年内翻了380倍。<sup>②</sup>利玛窦是在一个势单力薄的教会基础上做一种尝试性的工作, 他自然认识到把中国人引入完整基督教义的气候还远未形成。

### 5.3 死与生同为万物之性

利氏接着写道:

“生生者上帝, 死死者谁乎? 二者本一, 非由二心; 未开天地千万世以前, 上帝无生一生者, 生生之性何在乎? 人心之卑冥(疑为“冥”字之误——引注)莫测, 尊极之心矧云咎之哉? 且人以上帝之心为心, 非但以传生为义, 亦有隙生之理。”<sup>③</sup>

显然, 当涉及个人修德的问题时, 利玛窦便不得不把它

① 《畸人十篇》, 载李之藻:《天学初函》, 第153-159页, 台湾学生书局影印本, 1964。

② 方豪:《中西交通史》下册, 第973页, 岳麓书社, 1987。

③ 《天主实义》,《天学初函》第606页, 台湾学生书局影印本, 1964。

与一切世俗事务对立起来，这一对立在很大程度上也反映了西方宗教灵修与儒学世俗修行观的矛盾与冲突。儒学士大夫把道德修行看作是积极参与世俗社会的一个起点、准备或前提，个人道德的修缮是始终服从于治国平天下这个人类整体事业的，在这种情况下，个人生命的终结对于整个人类的兴旺发达来说永远是微不足道的，因此死亡及人们死后的去向从来就不需要加以认真的考虑，这就是孔子拒绝对死后状况作出臆测的主要原因。<sup>①</sup>虽然中国士人在极端屈辱或危难来临之际亦有“视死如归”的胆略和气魄，但他们并不源于个人对其死后美妙处境的憧憬和向往，而是因为坚信躯体毁灭后其个体精神仍然能够在俗世的社会机体中（家庭及国家）得到延续和扩伸。这种与世俗生活交融一体的儒学修行观既然把“生”摆到了人事家政乃至国计民生的首要地位，就与重来世永福不重世福的基督教灵修观发生了直接的冲撞。

就现有的文献看，利玛窦等神父向中国人传播的基督教灵修观带有极其浓厚的中世纪色彩。利氏在其他场合中曾反复强调人们当时刻迎候死的到来，并要明确自己的死后去向，他告诉中国人：“圣教中凡称神称圣者，无不刻刻陈死，候目对心，惟以为沮恶振善之上范也。……生人所明，莫明乎死之定所，不明，莫不明乎死之期。……”<sup>②</sup>之所以要时刻不忘死候，是因为此生不过是灵魂的临时客栈，来世天堂才是它的故乡和最终归宿，君子“其志在天上不在人间，以彼为家，客闻欲近家，不啻无忧且大喜焉；以此躯壳为囚禁，为桎梏，则见其坏朽无任娱乐，如囚人视狴犴垣壁裂、桎梏坏烂，乃望其解脱拘系，可归故乡，何忧哉？”<sup>③</sup>利氏在回答中

① 据《论语·先进》：季路“敢问死。曰：未知生，焉知死。”

② 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第136页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第170页，台湾学生书局影印本，1964。

士有关人生何以痛苦多于欢乐的问题时，引述了西方某地以生为忧以死为乐的习俗，<sup>①</sup>接着他评论道：这一习俗“可谓达现世之情者也。现世者非人世也，禽兽之本处所也，所以于是反自得有余也；人之在世不过暂次寄居也，所以于是不宁不足也”。<sup>②</sup>艾儒略对人生的看法与利玛窦如出一辙，他说：“……人生寄也，死归也，一世犹旦暮耳。……”<sup>③</sup>“夫天者，吾人之本处所也，所云天主在天者，在吾之本处所也。何也？人生斯世，直侨寓耳，必刻刻豫还乡之计焉。……”<sup>④</sup>他认为肉身是罪恶的媒介，人们只有约束好肉身，才有可能减少犯罪：“凡罪之媒，恒由于爱肉身弥厚，故爱主弥薄。……夫人之身，犹泛驾之马焉，时以抗主，宜加之鞭，少纵则逝矣。人之于身，宜神以主之。”<sup>⑤</sup>他在与清漳人严思参讨论灵与肉的关系时指出：就灵修的角度而言，残疾之人是有福的，因为肉身、世俗和魔鬼同属人之“三仇”，“既知肉身为仇之一，则知灵神与肉躯体最亲，情最异也，神喜理，身喜欲，恒为仇敌。今缺一官，灵神未尝有缺，而已先免一仇矣，乌知非大幸也者？昔有德士，病失一目，曰：故有两仇，今去其一，天主之恩也。夫德士以失目为造物主之恩，人乃以胎生之疾

- ① 根据列克基的考证，该习俗曾普遍流行于罗马时代的西班牙凯尔特人当中，参看 William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals, From Augustus to Charlemagne*, Vol. 1, New York, 1872, p.218.
- ② 《天主实义》，《天学初函》第 426～427 页，台湾学生书局影印本，1964。
- ③ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，53a～b，崇禎庚午春刻本。
- ④ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之四，86a，崇禎庚午春刻本。
- ⑤ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》下册，卷之六，35a，崇禎庚午春刻本。

憾主，非惟不知恩，其获罪亦甚矣。”<sup>①</sup>他甚至认为短寿夭亡也是脱离人生苦海的幸事和上帝对善人的报偿：“……善人，天主之孝子也，岂有孝子喜于久淹逆旅、不愿速回本家而见其父母乎？其使之早离苦世而享天福，是天主之恩也。”<sup>②</sup>因此，艾氏十分强调念四末（即死候、审判、地狱和天堂）在个人修省中的作用，他认为常念四末可以警怵人心和增善除恶。<sup>③</sup>

把肉体与灵魂看作是俗界与天堂的基础，并由肉体的短暂和灵魂的永恒推及生命的微不足道和死的意义深远，这是奥古斯丁神学的一大特征。诚然，如罗素所说，奥古斯丁把灵魂的堕落看作犯罪的根源，而柏拉图则把肉体的堕落作为罪的源起，这是二者的根本差异所在。<sup>④</sup>不过，就灵与肉的对立关系而言，柏拉图主义无疑为奥古斯丁所继承。奥古斯丁认为，生命与时间都是随创造而出现的，灵魂如果一味迷恋于受时间局限的肉体及由肉体作为表现形式的生命，就会因找不到自己的最终归宿地而陷入巨大痛苦。<sup>⑤</sup>在柏拉图传统与奥古斯丁神学的双重作用下，中世纪的人们喜欢把灵与肉截然对立起来，他们用象征主义的手法歌颂灵魂的高贵和贬斥肉体的污秽，他们把圣城耶路撒冷当作是高尚灵魂的首都，把巴比伦当作罪恶肉体的首都，认为人类的历史无非是人们以两大都城为阵地进行肉搏的历史。<sup>⑥</sup>在灵与肉、生与

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之四，76b～77a，崇祯庚午春刻本。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之四，77a，崇祯庚午春刻本。

③ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》上册，卷之一，19b，崇祯庚午春刻本。

④ [英] 罗素著：《西方哲学史》上，第442页，商务印书馆，1963。

⑤ 奥古斯丁：《忏悔录》，第60～64、256～257页，商务印书馆，1982。

⑥ D.W.Robertson, Jr., *Essays in Medieval Culture*, Princeton University Press 1980, pp.4-6.

死或现世与来世的问题上，利玛窦显然接受奥古斯丁的理论，即认为躯体是灵魂自由的束缚，他说：“身也者，知觉尸也，机动俑也，饰塋坟也，罪愆饵也，苦忧肆也，囚神牢也，实死而似生也，家贼用爱诱损我心，缠缚于垢土，俾不得冲天享其精气也……”<sup>①</sup>以身躯活动为内容的此生此世既如此险恶和无奈，以灵魂脱离身躯束缚为表现的死及死后永福状态自然成为宗教灵修的目的和最终落脚点。因此当中国士人以“万物以生为性”这一中国传统理念为理由发出诘难时，利氏先是提醒对方：有生必有死，因此死也是物之属性，继而把这种本属自然理性的讨论逐渐引入了信仰领域，即人心既以上帝之心为归趋，就不仅需要“传生之义”，更需要“隙生之理”——亦即死候、审判、天堂和地狱等基督教四末的道理。从纯理论的角度看，这样一种公然遁世的灵修观完全是早期中世纪的产物，它既不符合文艺复兴注重现实人生的时代精神，也与耶稣会积极干预世俗的初衷背道而驰，更与具有传统人本主义精神的儒学修行观格格不入。因此我们可以借助神父们这种灵修观去认识耶稣会思想的中世纪特征。不过，实际的需要也往往可以迫使一种理论去超越时代的局限和民族的局限，当神父们把中世纪宗教灵修观这一服西方的药剂用以医治晚明中国儒界的流行病时，他们实际上就是在做着这样的超越工作。儒学虽然把关注的焦点集中在现实人生及社会的整体福祉上，但由于仕进阶梯的狭窄和政治环境的变动不居，对于多数读书人来说，治国平天下常常是永远实现不了的梦呓。尤其是在阉宦肆虐、政治浑浊的晚明，士人们即使靠死钻性理大全并通过八股科考走上仕途，也常常无法真正实现儒学为他们框定的伟大抱负。在这种情况下，“逃禅入佛”便成为许多人寻求个人精神解脱的有效

<sup>①</sup> 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第203页，台湾学生书局影印本，1964。

方法，这正如德巴礼所指出的：“晚明儒学明显的逃避现实其实是摆脱真实危险的一个绝望的企图。”<sup>①</sup>可是对于那部分受儒家现实主义传统影响至深的士大夫来说，佛家的轮回学说却未必能奏效，他们的精神痛苦无疑随着其政治生涯的屡屡受挫而不断加重，此时一旦出现自称能够缓解其苦痛的新方法，他们必定会愿意尝试。神父们的灵修理论，显然就是为这部分“患者”开出的方剂。<sup>②</sup>虽然该方剂也不见得会很灵验，但它还是有针对性的——这说明神父们的灵修理论是因应晚明中国社会的实际需要而得到阐发的。此外，从策略上讲，作为一个纯属外来的新宗教，适当地宣传一些消极遁世的思想也不啻是让统治当局放心的好办法，因为这等于是向朝廷宣布：神父们与中国政治无涉。由此看来，利玛窦等人的灵修观虽然是中世纪的，但他们有针对性地把它移易到了在灵修生活方面有严重缺陷的明代中国社会，这种“适应”精神是文艺复兴的产物，故就手段而言神父们对灵修理论的阐发具有了新的意义。

#### 5.4 生人与司教：不可相互取代的分工

利玛窦大概是意识到了以宗教灵修的理论去说明独身主义的合理性多少带有曲高和寡的味道，因此他很快就设法把他的听众重新引入了世俗的领域：

① Paul A. Rule, "The Confucian Interpretation of the Jesuits", See *Papers on Far Eastern History*, 6, September 1972.

② 典型例子之一是艾儒略神父与叶向高就有关死后报偿的对话：“相国曰：造物主为人而生万物，未尝无益于人，人之受其害者，人自招之，于理甚合。然造物主用是物以讨人罪可也，乃善人亦或受其害，何耶？……”见艾儒略：《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》（一），第452~462页，台湾学生书局影印本，1966。

“夫天下人民总合言之，如一全身焉，其身之心意惟一耳，各肢之所司甚众，令一身悉为首腹，胡以行动？令全身皆为手足，胡以见闻？胡以养生乎？比此而论，不宜责一国之人各同一辙，若云以此生人，又兼司教，以主祭祀，始为全备，窃谓婚姻之情，固难竟绝，上帝之祀，又须专洁，二职浑责一身，其于敬神之礼，必有荒芜。夫人奉事国君，尚有忍克本身者，奉事上帝，詎不宜克己欲心哉？古之民寡而德盛，而一人可以兼二职，今世之患，非在人少，乃人众而德衰耳！困多子而不知教之，斯乃只增禽兽之群，岂所云广人类者欤！有志乎救世者深悲当世之事，制为敝会规则，绝色不娶，缓于生子，急于生道，以拯援斯世堕溺者为意，其意不更公乎？”<sup>①</sup>

利氏在这里试图借社会分工的世俗道理阐发他的独身主义理论，他以人的全身比拟整个社会，指出社会分工的各行业如同人的五官和四肢那样各司其职，“生人”与“司教”既是一种社会分工，二者便无法相互替代。这便涉及到了教育的专业化问题。

在共同存在着悠久文化教育传统的中国与西欧，对于民众教育的强调无疑是最容易激起双方共鸣的方式——必须特别指出的是，利玛窦这里所及“教化”问题，主要并不是与培养社会精英分子有关的高等教育，而是指一般性的平民教育。西方哲人在希腊时代就主张把公民的教育纳入城邦发展的计划。<sup>②</sup>中世纪教会把信徒的教化工作独揽于一身，神职人员通过教堂仪式及街头布道向民众传授有关信仰的知识。文艺复兴时代欧洲教育的兴盛更为后人所称道，布克哈特告

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第606-607页，台湾学生书局影印本，1964。

<sup>②</sup> 如亚里士多德在《政治学》及柏拉图在《理想国》中所设想的。

诉我们，14世纪的意大利由于交通方便，修道院和其他地方的食宿供应充分，私人讲学之风甚盛，“在每一个最不重要的城市里边都有拉丁文学校，它决不是仅仅为较高的教育做准备，而是因为在读、写、算之次，获得拉丁文的知识，也是必要的。拉丁文之外还有逻辑学。值得特别注意的是这些学校并不依存于教会而是靠市政当局办理，其中也有一些仅是私人创办的事业”。<sup>①</sup>由文艺复兴时代的人文主义大学培养出来的耶稣会士，更是把教育摆到了修会工作的主要议程上。实际上，把上帝的戒律教给每一个未曾接触过上帝福音的民族和个人，正是耶稣会建立的初衷，因此在1539年提交罗马教廷的《耶稣会纲要》（此纲要成为后来《耶稣会章程》的蓝本）第一条就开宗明义地宣布：“……特别是要通过具有基督教天赋的孩子及不识字的人们的教育去传播信仰……”<sup>②</sup>在欧洲以及海外的传教实践中，耶稣会士也的确成为他们那个时代的第一流的教育家，<sup>③</sup>尽管在耶稣会士那里，教育不过是达到传播中世纪正统天主教真理的手段而已，但既然该手段早已与文艺复兴结下了缘，它就不能不因其先天具有的人文主义精神而与中国古老的人文传统发生某种亲和作用。这正如孟德卫所说：“……由于人性从根本上来说是善良的——虽然它受到了原罪的腐蚀，它便有可能通过教育来改善。这种把教育作为一种道德修习的形式来强调的做法，非常引人注目地在中国儒学道德修习中引起了共

① [瑞士] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第207、208页，商务印书馆，1983。

② James Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, p.73.

③ 详见[美] 威尔·杜兰：《世界文明史之廿：宗教改革之余响》，第398～400页；《世界文明史之廿二：理性与信仰》，第31～34页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

鸣。”<sup>①</sup>中国的人文教育源远流长，这是一个事实。孔子认为人在解决了温饱问题之后就当施以教化，<sup>②</sup>他最担忧的事情之一就是不讲习学问，因此他要求人们像他那样“学而不厌，诲人不倦”，学者与教者均勤勉上进。<sup>③</sup>孟子在向齐宣王进言时说：一国之君，除了安排好人民的生产和生活以外，兴办学校，教人民以孝敬之道，也是使四方归顺的重要手段。<sup>④</sup>他告诉滕文公：在人民的生活有了着落之后，就应当兴办学校，教他们以行为规则；他特别强调：学校之制在三代已有，实非今人始创。<sup>⑤</sup>他指出：如果人已得温饱和安居却未获教化，那就与禽兽无异。<sup>⑥</sup>利玛窦也把只获生养未获教化的人口等同于禽兽，他大概是从孟子的上述话语中得到启发的。

① David E.Mungello, "A Confucian Echo of Western Humanist Culture in Seventeenth-Century China", See Federico Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII~XVIII Century)*, Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25~27, 1993.

② “子适卫，冉有仆。子曰：庶矣哉！冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。”见《论语·子路》。

③ “子曰：德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”“子曰：默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉！”见《论语·述而》。

④ “……百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”见《孟子·梁惠王上》。

⑤ “设为庠序学校以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠；学则三代共之，皆所以明人伦也。人伦明于上，小民亲于下。有王者起，必来取法，是为王者师也。”见《孟子·滕文公上》。

⑥ “人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”见《孟子·滕文公上》。

不过，就民众教育的形式而言，中西方却存在着截然不同的传统。西欧教育以其强制性和专业性与中国传统区别开来。从总体上看，西欧教育有社会化的趋势，而中国教育则以家庭为主体。西方教育的社会化与西方历史上氏族血缘关系的彻底瓦解及家庭小私有制的较早确立有关。在希腊时代，通过梭伦等人的政治改革，以公民个人为其存在形式的家庭小私有制经济体系最终确立起来，城邦社会作为个体公民的联合体，其作用随着公共生活内容的迅速增加日见重要，而属于公民私生活范畴的家庭，则日益退居较为次要的位置。在这种情况下，公民的教育与公民的参政一样，便不仅是一种公民权利，而且也是一种强制性的义务。例如雅典著名政治家梭伦为了强迫人民接受政治教育，规定不参加城邦党派斗争和党派活动的公民都要受到严厉处罚。<sup>①</sup>雅典平民政治家伯利克里则以物质鼓励的方式推动公民教育，他给看戏的公民提供观剧津贴，还举办各种大型公共工程，为公民提供掌握技能和实践的机会。<sup>②</sup>许多哲学家为了争取更多的公民接受他们的见解，也常以私人名义举办学园或讲座，免费为愿意听讲的人授课。进入中世纪以后，由于教会对于知识领域的垄断及封建政治体制的形成，在整个欧洲的范围内出现了一种普遍的社会分工：世俗贵族以守疆略土为职业，教会以教化为己任，农民则靠体力劳动养活所有人。众所周知，中世纪是基督教迅猛发展和鼎盛的社会，信仰在那个时代里不仅仅属于个人的自觉自愿，它更是压倒一切的强制性行为，它把一切教育工作的环节统统纳入了布道及归化的工作当中，教化被等同于信仰的传播。该趋势即使到了宗教改革后期仍未减弱。马可·佛斯特告诉我们：在16-17世

① 亚里士多德：《雅典政制》，第12页，三联书店，1957。

② 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，第470、472-476页，商务印书馆，1990。

纪的德国乡村，教区教士在每个礼拜天的下午均要向教区中七岁以上的所有孩子授课，这些孩子要进行严格的考勤登记，旷课孩子的父母要受罚款的处分。在17世纪初，想获得某些城镇公民权的人，还须通过教义问题方面的考试。<sup>①</sup>

由此推之，当利玛窦向中国读者强调必须把“生人”与“司教”明确分开并使其各自专职化时，他必然是以中世纪及宗教改革时代的西欧社会为蓝图的。然而，利氏此一主张虽有西方的现实依据，却未必切合中国社会的实际。中国的古代圣贤的确曾不厌其烦地呼吁当政者不仅要注意人口的生养，而且也要关注人民的教化，但是在历史的实践中，无论是圣贤还是政治统治者都倾向于以宽容的态度去理解教育的本质，他们认为接受教育应是一种自愿和自觉的行为，他们从不把它看成是一种能够强迫进行的事情。孔子在谈到当政者的行为规范时说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”<sup>②</sup>可见孔子只把教育者摆在楷模和示范的地位上。在这种情况下，教育者与统治者是无须严格分工的，因为当统治者按先贤先圣的礼仪规范为人和治人时，他就会导致别人群起仿效，因而同时也履行了一位教育者的职责。孔子既以“己所不欲，勿施于人”为为人处事的基本原则，他有关教育的话语便多以自勉勉人和励志劝学为核心，而极少有强人所难地逼人接纳的色彩。孟子继承了孔子的传统，他曾说：“人之患在好为人师。”<sup>③</sup>这表明他最不喜欢在别人面前卖弄才华。孔子虽以倡导“有教无类”的私学著名，但他仍向学生

① Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villiage—Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560~1720*, Cornell University Press, 1993, pp.104~105.

② 《论语·子路》。

③ 《孟子·离娄上》。

收取学费，<sup>①</sup>这至少说明在受教者当中存在着某种渴求受教的主动性和愿望。在这种文化的熏陶下，中国传统的民众教育表现了一定程度的宽容性，即受教者主动“求学”司空见惯，教育者像传教士那样主动施教和布道的例子则极其罕见。既然教育过程以受教者的主动求学为主体形式，那么任何形式的强制性措施都失去了存在的意义，因此在传统的中国，交费请师属正常现象，由政府出资向普通民众强制推行某一正统思想则是例外。这种情形直到晚明时期也没有多少改变，利玛窦对此其实也看得十分清楚，他告诉欧洲人说：以前有关中国到处都有学校和大学的说法是荒诞不经的，其实中国人都是自行聘请教师和付学费的。<sup>②</sup>对教育的主动渴求使教育者受到格外尊重，利氏也注意到了此点，他认为中国人比欧洲人更敬重老师，他们只要跟什么人学过一天什么学问或技术，便一生尊他为老师。<sup>③</sup>教与学的这种特殊关系，再加上儒学的世俗理性特征，使得中国传统教育观具有更多的宽容性。利玛窦对此也并不是没有觉察的，他在谈到儒学与其他教派的关系时正确地指出：“关于来生的事，他们（指儒家学说——引注）不命令也不禁止人相信什么，许多人除了儒教外，同时也相信另外那两种宗教（指佛教与道教——引注）。”<sup>④</sup>此外，由于儒学传统看重家庭关系，家庭常常是施教和受教的最重要场所，父亲作为子女的第一任老师，其作用受到了特别的强调。宋人司马光多次提到“家教”一事，他要求把对子女的“爱”与对子女的“教”结合起来：“自古知

① “子曰：自行束脩以上，吾未尝无诲焉。”见《论语·述而》。

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第26页，台湾光启出版社，1986。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第66页，台湾光启出版社，1986。

④ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第86页，台湾光启出版社，1986。

爱子不知教，使至于危辱乱亡者，可胜数哉！夫爱之，当教之使成人。爱之而使陷于危辱乱亡，乌在其能爱子也？”“为人母者，不患不慈，患于知爱而不知教也。”<sup>①</sup>南宋时出现、明清时十分流行的蒙学读物《三字经》，把子女学业的荒废和德行欠修完全归咎于父亲（“子不教，父之过”）。某些民谚也突出了家庭教育的重要性，如：“养子不教如养牛，养女不教如养猪。”借助形象的比喻把“养”与“教”的密切关系勾勒出来，这一方法可能是借之于上述孟子的有关谈论，<sup>②</sup>不过孟子的说话对象是当政者，民谚则是对家长说的。“教”长期无法脱离家庭领域，不能像在西方那样独立发展为专业化的活动，养与教融为一体，成为家庭活动的重要组成部分，这便是晚明时期利玛窦等神父所看到的中国民众教育的现状。

必须指出，在为独身主义的合理性作辩护的过程中，利玛窦显然需要辩论的对方能更多地接触和理解西方社会的实际背景，亦即希望中国人能站在他的角度设身处地地考虑他的难处，而不是通过更深地钻研中国文化最终使基督教独身主义理论淹没在中国的传统和现状当中。但这只是他的一相情愿，因为他对独身主义的西式原理介绍得越多，中国读者越是迷惑不解。按利氏的辩解，神父实施独身无非有两个目的：其一是出于宗教灵修的目的，即所谓“上帝之祀，须有专司”，人生短暂，能力有限，不可能同时既养家庭，又事上帝；其二是出于教育别人或“拯救灵魂”的目的，即所谓“缓于生子，急于生道”，“生道”即教育他人至少在现今比“生子”来得重要。这两个目的各有不同的侧重：一在内修，含有自救之意，另一在外功，具有救世之义。在13世纪托马斯神学兴起以后这两者便被融为一体，耶稣会大量吸纳托马斯

① 司马光：《家范》，载《齐家四书》，第141页，湖北辞书出版社，1998。

② 见《孟子·滕文公上》。

神学思想，因此利氏在此把二者混在一起谈论。可是对于缺乏一个外在于客观世界的信仰对象而且重家庭之道的中国人来说，利氏所阐发的理论是太过于陌生了。首先，一般中国人所理解的“上帝”是指某种不可理喻的抽象“天意”，天意常常是借助祖先的显微、家庭的盛衰和子孙的繁衍来表达的，因此上帝之祀不仅无须专司，而且需要世代相接的烟火来维持。<sup>①</sup>其次，在中国人看来，教化子孙不过是一个传递谋生技能及培养行为规范的纯世俗性过程，而家庭便是实施这一过程的最佳场所，故“生子”与“生道”不仅不会发生严重对立，而且可以互相包容、相得益彰。利氏似乎并不太理会中国人的这些感受，他旁若无人地宣扬上帝的信仰是如何决定了有一部分人要以家庭生活为牺牲的，如上帝不仅以传生为义，而且以传死为理、家庭俗务会导致敬神之礼荒废、上帝之祀最讲专洁等等，这些都是一般中国人所难以接受的。

此外，按上述孔、孟的教育思想，财富的丰足（即“富”）被与人口的众多（即“庶”）联系起来，此二者又与教养及德行密切相关，即：人因庶而富，因富而必教，因教而获德行。而利氏在这里却大谈“今世之患，非在人少，乃人众而德衰耳”，明显地把“人众”当作是引起“德衰”的祸根，这当然是与儒家传统背道而驰的。不过，平心而论，作为一名敏锐的教会人士，利玛窦观察社会问题的眼界在某些方面是要比同时代的中国人开阔的。社会道德与人口的关系问题虽属当代社会学研究的对象，可是利氏却能借助神学论证的方式把该问题提了出来，这在当时的中国士人听来自然是匪夷所思的。其实，利氏早就注意到中国的人口问题，他曾向欧

① 关于中国人“上帝”观念的历史发展和演变，请参看 Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Sophia University, Tokyo 1977, Chapter 4, pp.112-144.

洲报道说：中国地盘虽大，但人口众多，没有无人居住的荒野地区，到处都是居民和城镇。<sup>①</sup>曾德昭描述更详：“中国人是如此之多，我在那里生活了二十二年，离开时和刚到时一样，拥挤的人群令人惊叹。……不仅城镇及公共场所（有的地方，如不用力推攘就不能通行），甚至大道上，也汇集了大群的人，很像欧洲通常过大节或群众集会。……”<sup>②</sup>神父们的报道并不是没有事实根据的。据今人吴缉华先生的考证，在洪武二十六年至万历六年之间，全国总人口的增长速度虽不大（由60 545 513人增至63 692 956人），可是北方五省的增幅却较大（由15 483 709增至24 945 925人），其中利玛窦和庞迪我所在的北京地区涨幅尤高：从1 926 595人猛升为4 365 898人。<sup>③</sup>在西士看来，人口的拥挤必然增加人们的生活压力，激起各种社会矛盾，并使社会道德趋于恶化，因此，便更有倡导“绝色不娶，缓于生子，急于生道”的必要性的了。这种说理方式在现在看来是比较世俗的和现实的，尽管在当时的特殊环境下它不得不服务于神学的目的。

## 5.5 既褒“小信”，何贬“大信”？

因此，利氏不得不回到更加世俗的论证上，他写道：

“又传生之责，男与女均，今有贞女受聘未嫁而夫卒者，守义无二，儒者嘉之，天子每旌表之。彼其弃色而忘传生者，第因守小信于匹夫，在家不嫁，尚且见褒，吾三四友人，因奉事上帝，欲以便于游天下，化万民，而未暇一婚，乃受

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第8页，台湾光启出版社，1986。

② 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第3页，上海古籍出版社，1998。

③ 见吴缉华著：《睿斋论史存稿第一集：明代社会经济史论丛》（上、下册合订本），第403-405页，台湾学生书局，1970。

貶焉，不亦过乎？”<sup>①</sup>

根据基督教传统，在生养后代方面男女双方都负有不可推卸的职责，这种潜在的两性平等观曾被庞迪我用来论证基督教的一夫一妻制思想（见后述），利玛窦在这里则是利用它去为独身主义辩护。在这一过程中，利氏联系晚明中国的实际，围绕独身问题对理学与基督教两种不同的贞节观作了简要比较，因而起到了直切晚明社会弊害的效果，这应算是神父们博取部分士人同情的较为高明的一招。

儒学讲忠孝节义，历朝统治者常借立牌坊赐匾额等方式加以表彰，《北史·隋炀帝纪》有“义夫节妇，旌表门闾”之载，可见不独以妇女为其对象。随着宋明理学对妇女贞操的要求渐趋严酷，受朝廷旌表的“节妇”也日益增多，其所引发的一连串社会后果也越来越引人瞩目。明朝立国之初，太祖即颁诏令：“民间寡妇，三十以前夫亡守制，五十以后不改节者，旌表门闾，除免本家差役。”洪武二十一年，诏示各地有司，务必将各地辖区内义夫节妇奏闻于朝廷，隐瞒不奏者治罪。此后又经洪武二十六年、成化元年及正德六年一系列诏书的一再强制推行，<sup>②</sup>旌表之风遂大盛于天下。万历十年，更进一步把旌表范围由民间扩及王亲宗室。<sup>③</sup>明律规定：拟受旌表的节妇，须先经乡里长老代为提出申请，由地方官员核实后送礼部批准并以天子名义下诏。根据有关文献，明代受表寡妇大致分为三种情况：其一为婚后夫亡，能克尽妇道独力养育儿女使其成才者。由于“母因子贵”的因素，此类寡

① 《天主实义》，《天学初函》第607～608页，台湾学生书局影印本，1964。

② 李东阳等敕撰、申时行等奉敕重修：《大明会典》，第三册，卷七十九：旌表。江苏广陵古籍刻印社影印本，1989。

③ 李东阳等敕撰、申时行等奉敕重修：《大明会典》，第二册，卷五十七：奖谕。江苏广陵古籍刻印社影印本，1989。

妇受表的理由自然是“教子有方”。如焦竑曾提到翰林院检讨陈继年幼时父死，其母守节甚坚，训子严笃，终使其成为孝子典范，获天子旌表。<sup>①</sup>其二为受聘待嫁期间男方亡故，发誓守贞事舅姑者，这在明代文献中也屡有见载。例如陈洪谟谈到京卫赵指挥之女已聘尚书张璠之幼子，后张公子因淫奢过度而病亡，赵女决意信守媒约，誓死不嫁他人，松江知府刘琬为之上疏奏请旌表。<sup>②</sup>其三为婚后夫丧，或因无子之累或为躲避受辱而自尽殉夫者。可能是受程颐“饿死事极小，失节事极大”思想的影响，此类情形在明代文献中见载者甚多，如成化年间，海康人吴金童携妻女寄寓于新会刘铭家中，铭垂涎童妻而不得，遂谋杀童于海中，童妻携女抱夫尸坠海殉节，受旌表。<sup>③</sup>又如江阴胡秀人徐氏二十五岁丧夫，有陈、沈二男相继欲娶其为妻，受拒，徐氏终以自尽殉夫节。<sup>④</sup>这些就是利氏所讥讽的“守小信”者。有趣的是，并非所有的儒家士大夫都赞成寡妇守节。例如明人归有光就极力纵容寡妇改适，可是他并不是站在当事人的角度去考虑问题的——他对寡妇的遭遇没有流露出丝毫的同情。他之所以反对寡妇守节和殉夫，主要是基于两点理由：第一，年轻寡妇不听从父母和尊长劝告，拒绝改适他人，这是违背了婚姻由父母主之的古礼；第二，女人丧夫后终身不改适，这违背了阴阳相配

① 焦竑：《玉堂丛语》，卷之一，第4页，中华书局，1981。

② 陈洪谟：《治世余闻》下篇，卷之四，载《治世余闻·继世纪闻·松窗梦语》合本，第64-65页，中华书局，1985。

③ 朱国祯：《涌幢小品》下，第485页，中华书局，1959。

④ 李诩：《戒庵老人漫笔》，卷四，第127页，中华书局，1982。

的自然之道，伤了天地之和。<sup>①</sup>说到底，归有光之反对寡妇守节，是为了在更大程度上维护家长权威和阴阳五行说的正统地位。

利氏之所以不太看重这些“小信”，是因为在对待寡妇出路及守贞问题上，中、西传统相距甚远。在传统的中国，寡妇守贞虽见容于法律，却并不见容于习俗。<sup>②</sup>众所周知，历代律令不仅仅源自六经，更出于统治者对现实社会环境和问题的适应及权宜考虑，而习俗则既是古老经典社会化及观念化的结果，也是宗法制体系发展的产物。在宗法制与中央集权专制政治发生矛盾时，就必然会出现法律与习俗不一致的现象。在这种情况下，寡妇的处境就变得极为尴尬：当她寡居不嫁时，她形同囚徒，因为她会受到其夫家宗族及周围其他人的严密监视，所谓“寡妇门前是非多”反映的正是这种状况；而当她出嫁时，她既成为亡夫家族的叛徒，又成为新夫家族的异己。宋人袁采便曾对寡妇的处境表露过深切的同情，他说：妇人一旦寡居，“夫死子幼，居家营生最为难事。托之宗族，宗族未必贤；托之亲戚，亲戚未必贤。贤者又不肯预人家事。惟妇人自识书算，而所托之人衣食自给，稍识

① “女未嫁人而或为其夫死又有终身不改适者，非礼也。夫女子未有以身许人之道也，未嫁而为其夫死且不改适者，是以身许人也。男女不相知名婚姻之礼，父母主之；父母不在，伯父世母主之；无伯父世母，族之长者主之。男女无自相婚姻之礼，所以厚别而重廉耻之防也。……女未嫁而为其夫死且不改适，是六礼不具，婿不亲迎，无父母之命而奔者也，非礼也。阴阳相配，天地之大义也，天下未有生而无偶者。终身不遇，是乖阴阳之气，而伤天地之和也……”见（明）归有光著《震川集》卷三：“论贞女”，钦定四库全书本。

② 这就是陈鹏先生所注意到的“律、俗不符”的现象。见陈鹏《中国婚姻史稿》“例言”部分，中华书局，1990。

公义，则庶几焉。不然，鲜不破家”。<sup>①</sup>在明代，由于都市经济的不良影响，经济利益关系日益直接和重要，寡妇常常在经济上受到丈夫族人的凌夺，在人格上受到邻人的欺压，这就部分解释了当时寡妇殉夫的现象为何大大超越前代。<sup>②</sup>令人悚然的是，并非所有的殉夫寡妇都能获得社会舆论的认可和同情，如果她没有完成抚孤继嗣的家庭义务便贸然就死，她所能得到的只会是谴责声。明人杨继盛在谈到寡妇殉夫的意义时便直截了当地指出：“妇人家有夫死就同死者，盖以夫主无儿女可守，活着无用，故随夫亦死，这才谓之当死而死，死有重于泰山，才谓之贞节。若夫主虽死，尚有幼女孤儿，无人收养，则妇人一身，乃夫主宗祀命脉，一生事业所系于此，若死，则弃夫主之宗祀，堕夫主之事业，负夫主之重托，貽夫主身后无穷之虑，则死不但轻于鸿毛，且为众人之唾骂，便是不知道理的妇人。”<sup>③</sup>换句话说，寡妇选择殉死，有时并不被看成是贞烈，而是一种逃避责任的表现。这才叫做欲生不能，欲死不得，其痛苦处境可想而知。总而言之，在传统中国，妇女丧夫往往意味着其身份的降等。

西方的情形与此不同。寡妇再醮在基督教传统中并不像在儒学传统中那样被认作是身份降等，而是被看成是一个正常的现象。使徒保禄虽然更加愿意寡妇守贞，但他也认为女人在丈夫死后是可以再嫁的，只要不嫁给异教徒：“丈夫活着的时候，妻子是被约束的；丈夫若死了，妻子就可以自由，随意再嫁，只是要嫁这在主里面的人。”<sup>④</sup>他在论证犹太律法只

① 袁采：《袁氏世范》，载《齐家四书》，第259页，湖北辞书出版社，1998。

② 例见《明史》列女列传一·汤蕙信列传、王氏列传、马氏列传；列女列传二·潘氏列传、李氏列传、谢烈妇列传。

③ 杨继盛：《杨忠愍公遗笔》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

④ 《哥林多前书》7：39。

对活人有用时以女人为例：“……女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束；丈夫若死了，就脱离了丈夫的律法。所以丈夫活着，他若归于别人，便叫淫妇；丈夫若死了，他就脱离了丈夫的律法，虽然归于别人，也不是淫妇。”<sup>①</sup>12世纪的格列西安婚姻法据此规定：“为了避免通奸的风险，第二次婚姻应被允许。……第二次、第三次，甚至接连不断的婚姻，都不应受到谴责。……”<sup>②</sup>虽然在整个中世纪里，随着宗教禁欲主义及独身运动的兴起，寡妇守贞也受到舆论的鼓励，但是其“守贞”的涵义与儒学传统上的守贞却大异其趣：基督徒寡妇的守贞与丈夫没有实质性联系，它为主而守，归根结底却是为了自身的利益，即或是迫于经济的压力，<sup>③</sup>或是为了守贞者个人灵魂的得救；而中国寡妇的守贞则以丈夫的利益作为惟一目的，她只为丈夫的后代、丈夫的父母、丈夫的家族及丈夫本人的死后名声而守。这一差异显然是西方个体本位与中国家庭本位两种不同传统在寡妇身上的反映。寡妇守节为夫而不为主，这在神父们看来至多只能算是“小信”而无法成为“大信”。当然，出于策略上的考虑，神父们一般不会使这一差别公开化，而是尽量使之协调一致，例如曾德昭就曾略带赞叹的口吻向欧洲人报道了中国寡妇的情况：“寡妇如愿意，可以再嫁，不过贞洁的妇女很少再婚或者绝不再婚，即使她还年轻，没有孩子。她住在夫家，因此很受尊重。”<sup>④</sup>不过当有关独身主义问题的讨论深入到内里的本质时，

① 《罗马书》7：2~3。

② Emilie Amt(ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.81.

③ 有关西欧中世纪及近代早期寡妇的守节及再嫁的世俗原因，请参看俞金尧《中世纪晚期和近代早期欧洲的寡妇改嫁》，载《历史研究》，2000（5）。

④ 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第87页，上海古籍出版社，1998。

这种“小信”与“大信”的差异便不得被揭示出来。有趣的是，对于上述所列的第三类受表寡妇，即因为夫殉节而受表的寡妇，神父们似乎讳莫如深。虽然这些烈妇在明史及其他文献中见载颇多，但难见神父们向欧洲方面转递该方面的信息。这大概是因为自杀犯了基督教的大忌，为其他修会所嫉恨的耶稣会士不愿无端地为自身增添新的麻烦。其实，利玛窦在他的日记里对于中国人随意自杀的风气已有所报道和谴责，他指出：“另一种也多少是相当普遍的风俗，比前述的那种（指溺女婴——引注）更为野蛮，就是因为无法糊口或者遭到灾祸而极度绝望或者更加愚蠢更加懦怯地只为了愤恨仇敌而自杀。据说一年当中总有成千上万的人自杀，既有男人也有女人。……”<sup>①</sup>在西方，自杀作为罗马人的一种异教恶习受到教会的禁止。奥古斯丁在阐释圣经时指出：摩西十诫中有“不可杀人”（“You shall not kill”）一诫，其禁杀对象不仅指他人，也应包括行为者自己，因为耶稣曾教导说要“爱人如己”（“You shall love your neighbour as yourself”），既然“邻人”与“自己”被视为一体，那么杀自己与杀邻人自然是同样性质的了。<sup>②</sup>他对于女人因受暴力玷污而轻率自杀尤表反感，他在评论古罗马贵妇卢克里提娅的自杀事件<sup>③</sup>时认为妇女在遭强暴后自杀，至少有四点欠妥：首先，她的自杀使人们永远也无法判断她是因与人私通而羞愧，还是因被侮辱

① 利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，第92～93页，中华书局，1983。

② Saint Augustine, *The City of God*, Reprinted from the English Edition by Penguin Books Ltd. 1984, I: 20.

③ 卢克里提娅是科拉提奴斯之妻，当国王塔奎因的儿子强暴了她之后，她向丈夫及亲戚揭露了该无赖的暴行，却不让他们报复，而是以自杀求清白。详见李维《罗马史》I，58。转引自 Saint Augustine, *The City of God*, Reprinted from the English edition by Penguin Ltd. 1984, I: 19.

而痛苦，即自杀无法最终还其清白；其次，倘若她真的是在不情愿的情况下被强暴的，那么受惩罚的应当是强暴者而不是被强暴者，即受辱者的自杀从法律上来说毫无公正可言；再次，倘若自杀者也是通奸者，那么未经任何审判便自行处死一名通奸者是不符合罗马的法律程序的；最后，倘若自杀者不是通奸者而是受害者，那么她的自杀实际上是在滥杀无辜——自杀者越是无辜，其自杀行为越是有罪。<sup>①</sup>教会随后发布的反自杀法令也强化了这一思想，如在452年的阿尔宗教会议上，自杀开始被认定为魔鬼的工作；在563年的布拉加会议上，教会人员被禁止为自杀者举行基督教葬礼，同时也被禁止为自杀者的灵魂安宁做弥撒。教会思想及律令的影响是如此之深，以至于在1823年之前不列颠人一直在用火刑柱推碾自杀者的尸体，然后才把它埋弃于十字路口。<sup>②</sup>假设基督教的这一思想观念当年也被神父们引入到中国，想必会造成更大规模的震动。

中西贞节观的差异说到底仍是世俗伦理与宗教伦理的对立。儒家传统贞节观是建立在灵肉一体的古代世俗唯物论基础之上的，这意味着肉体的被强暴会直接引起灵魂（即精神）的被玷污，因此，当一名妇女失贞之后，她就再也无望清白地活下去了，惟一能洗刷污辱的方法是亲手结束自己的生命。而基督教贞节观却以肉体的短暂性及灵魂的永恒存在这一灵、肉分离的宗教理念为前提，据此，肉体的受玷污便可以毫不影响灵魂的圣洁。奥古斯丁指出：在妇科检查和治疗中，当医生因技术问题造成一名少女的处女膜破裂时，人们不会愚蠢到相信该少女已失去了贞操，尽管她作为一名处女在肉体上的完整性的确是被破坏了，“……肉体就像力气、健康及美貌一样，它们的损害无论如何都不意味着道德生活的

① *The City of God*, I: 19,17.

② Robert Garland, "Death Without Dishonour: Suicide in the Ancient World", See *History Today*, Vol. 33, January 1983.

损害。……当内心的坚毅已对肉体的贞操提出要求并坚持下来时，他人的淫暴并不会夺走由毫不动摇的自控力所坚持的贞操。……我们必须得出一个结论：如同在精神贞操已受破坏的情况下肉体贞操也会受损害那样，只要精神贞操持续了下来，哪怕肉体已受到奸污，肉体的贞操亦未受损害”。<sup>①</sup>这样便把被玷污与保持贞操二者区别了开来：前者属于肉体，后者则属于灵魂。因此，中世纪的教会法是不允许丈夫抛弃其被他人强暴过的妻子的。可见，中世纪天主教的贞节观实际上是与儒学传统直接对立的。所幸的是，神父们尚能审时度势，没有让这种潜在的对立表面化。不过，在一些特定场合中，他们仍会不失时机地通过抨击自杀去暗中贬抑儒家鼓励殉节的贞节观。利玛窦在批驳中国人希冀长寿和贪生怕死时，并没有忘记顺带斥责另一极端现象，即刻意求死之风，他说：“……以不妄畏而安受死也，造物主每造一物，即各赋以爱己之心，是者不论灵蠢，物物有之，则畏死欲生之性，人人均也。然而生死皆听天主命，人自求死，即不可，人强求生，即不可。何者？天主固不令人自擅死也，若士卒非帅命不敢离行伍也……”<sup>②</sup>阳玛诺在诠释基督教“爱德”时也指出：作为爱德三大内容之一的“爱己”，主要体现为不自行损害自己的身体。<sup>③</sup>

对于当时的中国人而言，为亡夫守节而受旌表，这在历朝都是正常不过的事情，本不值得大惊小怪。有明一代，因有天子的倡导，加上社会舆论的附和，故旌表之风特盛，连一些倾心于天主教的开明士人也未能免俗，如后来成为中国教会重要台柱的杨廷筠，就曾在万历三十五年（1607年）二

① *The City of God*, I: 18.

② 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第166-167页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 阳玛诺：《景教流行中国碑颂正论》，载《天主教东传文献续编》（二），第695页，台湾学生书局影印本，1966。

月间，以直隶巡按的名义接连为五名贞女节妇颁授奖表。<sup>①</sup>问题是，晚明的旌表有鱼龙混杂、失之过滥的趋势，为了牟取利禄和荣耀，个人、乡里及地方常互相勾结，以夸大造假去博取朝廷表彰。节妇一旦受旌表，其家庭不仅可以享受免除赋役的经济优惠，而且还可以享受各种社会政治特权，如节庆时接受乡村里老的祝贺，并跻身于当地名门之列。因此，对于一般人而言，此种荣誉实具有无穷的诱惑力。早在成化初年，就有人弄虚作假，“妄将夫亡时年已三十以上及寡居未及五十妇人，增减年甲举保”。故成化元年的诏令要求对此类行为严加核勘，并将作假者严加治罪。<sup>②</sup>到了嘉靖年间，有大臣奏议：“闾阎孝节之人，多有出于贫乏之家，有司结勘里胥，因缘为奸，假借保覆，横肆需索，是以有力者或足以应其求，而贫难者遂不得其覆勘，甚至勘合虽行，而终于湮没不报者，往往有之，又况有司具奏节妇等项，中间多有六七十岁以上者，年已衰暮，而文移勘覆，动经数年，宠光未沫，已先朝露，盖有抱节操行终身不获表异之……”<sup>③</sup>可见，对义夫节妇的举荐已成了地方胥吏的生财之道。万历三十五年，礼科都给事中邵庶等人的上疏也对此风肆虐深表忧虑，该疏指出：“……乃近日之举节者，抑又甚焉。始犹奏乞自部署也，继则幕僚踵其风，最后而听选贡生煽其炽矣；始犹请旌及其母也，继则溯及于祖母，甚则远及曾祖母矣……每岁按臣奏报旌节类不乏人，况远至曾祖母百年幽渺，耳目谁凭？又奚从覆勘而质核也？”<sup>④</sup>万历年间的刑部

① 《明实录·神宗实录》，第430册，江苏国学图书馆传钞本。

② 李东阳等敕撰、申时行等奉敕重修：《大明会典》，第三册，卷七十九：旌表。江苏广陵古籍刻印社影印本，1989。

③ （明）夏言撰《南官奏稿》，卷一：“议处节孝以彰风化疏”，钦定四库全书本。

④ （明）《神庙留中奏疏汇要》，民国二十六年四月燕京大学图书馆据馆藏钞本印行，礼部卷一。

左侍郎吕坤在向皇上痛陈时艰时也特别提到滥竖牌坊之弊：“……而劳民伤财为费最甚者，莫如牌坊一事。……抚按建乡宦坊第相沿以为旧规……明文动支库藏，起派人夫，妨废农末，骚扰闾阎，其父兄子弟不为仕者，爱声称但为俗人悦眼目，远方求匠，隔省画图，凿玲珑之石，题夸张之额，壮丽者费数百金，工巧者修三两岁斂，千家之怨，侈一己之荣，日新月异，奢丽相高，甚者一官而建坊五七座，一具而坊牌五七十座……”<sup>①</sup>疏中所痛斥的滥建牌坊一事，自然包括贞节坊在内。由此看来，晚明的旌表过滥，已造成了两方面的不良后果：一方面是“烈女节妇”随街可见，贞节名分大为降格，另一方面是随之而来的大兴土木建造牌坊使百姓困于频频征课，因而民怨载道。对此种现状，利玛窦等神父即非亲眼所见，亦为亲耳所闻。<sup>②</sup>利氏正是充分利用了该传统体制在实际运作中所出现的弊端及人们的不满，采取以攻为守的策略：受聘未嫁的寡居妇女也未曾尽“传生”之责，她们仅仅因为为其亡夫一个人守节便能获儒者的嘉许和天子的旌表，神父们为了奉事上帝和教化万民，不得不四处奔走，以天下为家，过上独身生活，这一守“大信”之举到头来却受到贬抑，这难道公平吗？

①（明）吕坤：《去伪斋集》道光丁亥开封府署雕版，卷一：摘陈边计民艰疏。

② 实际上，利玛窦也曾向欧洲人提及他在这方面的见闻：“大家也极重视皇帝赐给忠贞之寡妇和百岁以上之老人等之匾额，上面写有几个大字，是为放在门上的。中国人的门上，也常放其他官员送的匾额；有时也放在大街上的牌楼上。牌楼是用公款给那些得了什么高官或学位，或其他荣誉的人建立的，很像西方给战争立了大功的英雄建立之凯旋门。”见刘俊餘、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第57～58页，台湾光启出版社，1986。

## 第六章

### 婚姻之劣与独身之优

看来，利氏如此雄辩的反诘也没能最终使长期濡染于儒学婚嫁观的中士信服，后者继续发出诘难：“婚娶者于劝善宣道何伤乎？”的确，根据儒学的孝伦理，婚娶与劝善宣道是完全可以互相包容的，一个人在为行孝而婚娶的同时，就为他人作了示范，因此劝善宣道也便寓于其中了。针对这一问题，利氏先是回答说：“（婚娶于劝善宣道）无相伤也。”<sup>①</sup>如上文所述，对婚姻生活与独身生活不作硬性规定，允许信徒在二者当中作出自由选择，这是原始基督教的一个基本思想，如仅从这一点看，基督教与儒学的背离并不是太严重。不过必须看到，利氏是在神职人员独身制成为教会的一种铁定体制之后才对该问题作阐发的，他的阐发便只能够局限于天主教神学的范围之内；他从抽象意义上对于“色”与“德”可以互为包容的儒学传统的肯定，不应看作是基督教与儒学的暗合，因为这种抽象肯定本身并不意味着不能在具体内容上对其作出全面的否定，对于利玛窦来说，抽象肯定只是一种策略，具体否定才是真正目的，因此他接着指出：“但单身不娶，愈靖以成己，愈便以及人也。”<sup>②</sup>利氏此中的观点再明确不过了：独身生活无论是从“成己”的角度（即个人灵修）还是从“及人”的角度（即布道教化）都要优于婚姻生活。为

① 《天主实义》，《天学初函》第608页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《天主实义》，《天学初函》第608页，台湾学生书局影印本，1964。

了证明这一观点，利氏提出了八条理由，让我们逐一加以简要考察。

## 6.1 婚姻使人为物质生活所累

利氏写道：

“娶者以生子为室家耳，既获儿子，必须养育，而以财为置养之资。为人之父，不免有货殖之心，今之父，子众则求财者众也，求之者众（则）难以各得其愿矣。吾以身缠拘于俗情，不能超脱无溺，必将以苟且为幸也，欲立志责人于义，岂能兴起乎？夫修德以轻货财为首务，我方重爱之，何劝尔轻置之哉！”<sup>①</sup>

过分看重婚姻和家庭的物质和经济意义，并进而将其视作一种无谓的负担，这一趋势在古典时期已经得到充分的发展。古罗马作家狄奥佛拉斯认为婚姻对于一个男人来说是一件很不划算的事情，妻子永无止境的物质追求和不断膨胀的家庭开支将会耗尽丈夫一生的全部精力，因此他主张人们应尽量避免婚姻。<sup>②</sup>此趋势的形成恐与西方的法律传统有关。罗马人实行实际上的家庭成员别产制，这无疑是婚姻缔结与人口增殖的一大消极因素。根据罗马法，男人在结婚时其财产总额在表面上虽然可以因妻子所带来的嫁妆而增大，可是妻子的嫁妆并不真正属于丈夫，因为在离婚时妻子必须带走它，在妻子死去时它必须留给儿女，而在没有儿女时它又必须传给她的直接血缘亲属；与此同时，有了儿子的父亲必须为儿子的将来置办产业，有了女儿的父亲则须为其未来的出

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第 608～609 页，台湾学生书局影印本，1964。

<sup>②</sup> Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, pp.25~26.

嫁置办嫁妆。<sup>①</sup>如此沉重的负担迫使人们纷纷逃避婚姻义务，当局虽一再立法限制都无济于事。<sup>②</sup>日耳曼人更有从丈夫自身财产中划出一部分作为妻子日后独立生活（孀居或离异）之用的习惯，此部分财产称作“丈夫析产”（dower，不同于嫁妆 dowry），这无疑又给丈夫增添了额外的负担。在中世纪时代，农奴制的盛行增加了缔结婚姻的难度，因为非自由人男女双方通常只有在向各自的领主缴足了婚姻税之后才有可能结婚。<sup>③</sup>世俗封建领主的婚姻政策虽然遭到教会的极力反对，但教会独身主义在经济上的优越性却为人们逃避婚姻税和婚姻义务提供了便利。于是中世纪初期的西欧人便不得不面临一种几乎毫无余地的选择：要么结婚而过世俗的生活，在这种情况下他主要受世俗领主的支配；要么独身而过属灵的生活，在这种情况下他主要受教会的控制。这种政治上的二元对立造成了一种神学传统，即把物质生活与灵修生活截然割裂开来。例如奥古斯丁的“商业罪恶论”就是一个典型例证。奥氏主张：“商业本身是一种邪恶，因为他使人不再追求宁静，而宁静则就是上帝。”<sup>④</sup>该理论为早期中世纪的宗教灵修生活提供了理论依据，利玛窦的上述观点也正是渊源

① *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, pp.33-35.

② 例如公元前 18 年旨在鼓励结婚和惩罚独身的犹利安婚姻法（*lex Iulia de maritandis ordinibus*）及公元 9 年旨在鼓励生育的帕披乌斯·波塔乌斯法（*lex Papia Poppaea*），见塔西佗：《编年史》，下册，第 522 页，上册，第 153 页，商务印书馆，1981。

③ 关于中世纪的婚姻税，可参看 John Hatcher, “English Serfdom and Villeinage: towards a Reassessment”, *See Past and Present*, February 1981, No.90.

④ *The Contemporary Civilization Staff of Columbia College* (ed.), *Introduction to Contemporary Civilization in the West—A Source Book*, Vol. 1, Columbia University Press, 1946, p.83.

于此。利氏把人类的物质生活看作是上帝信仰及灵修生活的天然对立面，即修德者必轻货财，而重货财者必少德。不过当利氏利用它来为独身主义作辩解时，我们发现它总与中国传统思想格格不入。

中国历史上未曾出现二元对立的政治格局，因而便没能为人们逃避婚姻义务提供真正合法的和正当的借口。<sup>①</sup>诚然，中国历史上某些时期的赋税政策对于婚姻的缔结并不都有利，例如北魏道武帝曾从大臣李冲言，令年十五以上未娶者“四人出一夫一妇之调”。<sup>②</sup>这明显有利于独身者。北齐承魏制，文宣帝时，“未娶者输半床租调，阳翟一郡，户至数万，籍多无妻”。<sup>③</sup>北周初年，未娶者受田数为有家室者的三分之二以上，但其课税额则只为后者的一半：“有室者田百四十亩，丁者田百亩。其赋之法，有室者岁不过绢一匹，绵八两，粟五斛。丁者半之。……”<sup>④</sup>不过就整体而言，历代的政策还是偏重于鼓励结婚和限制独身。如周时设大司徒，“以阴礼教亲，则民不怨”。<sup>⑤</sup>并设“媒氏，掌万民之判”。<sup>⑥</sup>西汉初，汉惠帝令“女子年十五以上至三十不嫁，五算”。<sup>⑦</sup>西晋初，武帝更是通过其官僚体制直接干预臣民婚姻，令“女年十七，

① 佛教修行制度的兴起是一个特例，它不过是世俗生活的微不足道的补充而已。

② 《魏书·食货志》。

③ 《隋书·食货志》。

④ 《隋书·食货志》。

⑤ 郑康成曰：阴礼谓男女之礼，昏姻以时，则无旷怨。《周礼·地官》。

⑥ 周礼注：判半也，得耦为合，主合其半成夫妇也。丧服传曰：夫妻判合。郑司农云：主万民之判合。疏：掌万民之判者，谓治百族昏姻之事。见《周礼·地官》。

⑦ 《汉书·惠帝纪》。有关“五算”，见本注：“应劭曰……汉律，人出一算，算一百二十钱，唯贾人奴婢倍算，今使五算，罪谪之也。……”

父母不嫁者，使长吏配之”。<sup>①</sup>为男子能得妻，他还奖励生女：“咸宁元年二月，以将士应已娶者多，家有五女者给复。”<sup>②</sup>北魏朝廷也屡屡下诏，创造各种机会鼓励结婚，如孝文帝太和二年二月，行幸代之汤泉，所过问民疾苦，以官人赐贫民无妻者。……（太和二十年）诏夫妇之道，生民所先，仲春奔会，礼有达式，男女失时，以礼会之。”<sup>③</sup>宣武帝“正始元年诏：男女旷怨，务令媾会”。<sup>④</sup>孝明帝正光二年“七月癸丑，诏曰：……男女旷怨，务令合偶”。<sup>⑤</sup>唐代的富庶也与朝廷的人口政策密切相关，唐太宗甚至把婚嫁是否得时作为考察地方官员政绩的一个标准，他于贞观元年二月四日诏曰：“……宜令有司，所在劝勉，其庶人男女无室家者，并仰州县官人，以礼聘娶，皆任其同类相求，不得抑取。男年二十，女年十五以上，及丧妻违制之后，孀妻服纪已馀，并须申以婚媾，令其好合。若贫窶之徒，将迎匮乏，仰于亲近乡里，富有之家，哀多益寡，使得资送。其鰥夫年六十，及寡妇年五十以上，及妇虽尚少，而有男女，及守志贞洁，并任其情，无劳抑以嫁娶。刺史县令以下官人，若能婚姻及时，鰥寡数少，量准户口增多，以进考第。如导劝乖方，失于配偶，准户口减少附殿。”<sup>⑥</sup>到了中唐，玄宗为增丁税，曾纳监察御史宇文融策，令民早婚：“……括籍外羡田，逃户自占者，给复五年。每丁税钱千五百，以摄御史分行括头。诸道所括，得客户八千余万，岁终籍钱数百万缗。二十二年，诏男十五，女十三，得嫁娶。州县岁上户口登耗，采访使复实之，刺史好合，以为谋最。”<sup>⑦</sup>

① 《晋书·武帝纪》。

② 《晋书·武帝纪》。

③ 《魏书·高祖纪》。

④ 《魏书·世宗纪》。

⑤ 《魏书·肃宗纪》。

⑥ 《唐会要》卷八十三。

⑦ 《新唐书·食货志》。

明承前朝制度，积极促进婚嫁，主要也是通过鼓励民间互助与地方官员撮合这两个途径，如建文帝初，诏“不能嫁娶丧葬者，部伍邻族相互助”。<sup>①</sup>永乐中“命幼军未妻者，官为之配”。<sup>②</sup>除了统治者的政策导向以外，中国传统思想历来倡导积粮防饥、因勤致福，多子多福同时也被看成是美德。由于儒家孝文化的制约，家庭人口的多寡及子孙后代的盛衰常常成为一把度量践履孝伦理及其实效的标尺，因此能够繁育一个宗法大家族并使之经年不衰的家长，虽则未必为朝廷所喜欢，但肯定受舆论和习俗的赞扬。对于这些背景，神父们虽有观感，却未必能够真正理解。中国人以其特有的务实态度和乐观主义精神，把为养家糊口而承受沉重的经济压力看作是一种人生乐趣，这在素有个人自由倾向的西方人看来是不可思议的——至少利氏本人就是这样看的。根据他的神学逻辑，生子越多经济压力越大，因而求财之心也越迫切；人们既然把主要精力用于求财养家等世俗事务上，他们就只好满足于苟且偷生，而再也没有心思去修德为义了。<sup>③</sup>这种观点恰恰也是源于早期基督教中使徒保禄的思想，保禄曾经在多种不同场合上表示：选择过婚姻生活的人会被俗务所累，因而无法一心一意事主，而选择独身的人则有可能摆脱世俗困扰，专心事主。这种把世俗与信仰对立起来的思想既然是近代以前的基督教的一贯传统，作为耶稣会士的利玛窦就不可能超越它。

## 6.2 婚姻纵色灭智，妨碍修行进德

如果说上一段涉及的是物质生活与精神生活的关系问

① 《国榷》卷十。

② 《国榷》卷十五。

③ 有关晚明来华耶稣会士的货殖观，另有专论，此不赘述。

题，那么此段便涉及了情欲与智慧的关系问题。利氏写道：

“道德之情至幽至奥，人心未免昏昧，色欲之事，又恒钝人聪明焉。若为色之所役，如以小灯藏之厚皮笼内，不益眩乎？岂能达于道妙矣！绝色者如去心目之尘垢，益增光明，可以穷道德之精微也。”<sup>①</sup>

显然，在利氏看来，道德灵修高深莫测，如不发掘内在的聪明才智便无法践履，而与婚姻俱来的情欲会削弱和减少这种聪明才智，使聪明人变笨，大大妨碍了修缮进德。诚然，古代希腊罗马人已有为潜心钻研学问而不婚的倾向，罗马时代的作家狄奥佛拉斯在其《论婚姻》一书中就极力表明一个聪明人要想使自己的哲学研究不受干扰就不应当拥有妻子。<sup>②</sup>不过，真正把“色”与“智”对立起来，并公开主张去色明智，却是典型的早期中世纪神学思想。奥古斯丁认为：正是对于肉体愉悦的追求阻碍了人们追求灵魂自由的进程。<sup>③</sup>利玛窦的所谓“聪明”，当然并不像世俗的罗马人那样是指人们理解现实客观事物的能力，而是奥古斯丁所说的追求灵魂自由的悟性，即达于“德”的能力，因此，“色”与“智”的对立实际上就是情欲与道德的对立。不可否认，儒家传统也包含着某种贬色扬德的思想，早期儒学无疑认为过度的女色对于个人修德有不良影响，孔子提出君子三戒，其中少年时期，“血气未定，戒之在色”。<sup>④</sup>他多次公开表示对时人好色超过好德的不满。<sup>⑤</sup>子夏也认为一个真正有学问的人首先必

① 《天主实义》，《天学初函》第609页，台湾学生书局影印本，1964。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.25.

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，第60~62页，商务印书馆，1982。

④ 《论语·季氏》。

⑤ “吾未见好德如好色者也。”见《论语·子罕》、《论语·卫灵公》。

须是一个爱好贤德超过迷恋女色的人。<sup>①</sup>尽管如此,在先秦儒家家中,把“色”与“德”截然对立起来的例子仍然是罕见的。例如,齐宣王曾担心自己因过于好色而影响王政霸业,孟子明确告诉他:只要大王能与百姓共享,即使有好色之心也不会给宏伟的霸业造成任何困难。<sup>②</sup>可见在孟子眼里,“色”与“德”是可以获得统一的。这种较为中庸和朴实的先秦情欲观也为后来的一些士人所继承,如宋人袁采就曾指出:“子弟有耽于情欲,迷而忘返,至于破家而不悔者,盖始于试为之,由其中无所见,不能识破,则遂至于不可回。”<sup>③</sup>在这里,袁采并没有全盘否定情欲,他只是担心过度迷恋情欲会导致破家,即伤身损体,直接危及生男育女,影响家族人丁兴旺。可见其出发点仍是世俗的和功利的。明人刘宗周在其《纪过格》中,把“好色”与忘旧、好闲、流连花石、饮食丰盛及观戏剧等等在今天看来是无关痛痒的过错相提并论,<sup>④</sup>这在一定程度上说明时人对性生活方面的放纵行为是较能容忍的。

尽管就情欲观而言,利玛窦在这里向中国人介绍的中世纪天主教思想与先秦儒学之间没有多少相通之处,不过它与佛教思想倒是有些类似。佛教中观学派的创始人龙树在解释“净修梵行”时曾指出:“……断除淫欲,故言净修梵行,无诸瑕秽者。行淫之人,身恶名臭,以是故赞断淫人,言无诸瑕秽,恬然快乐者。”当被问及这种断除淫欲后的“快乐”到底是什么样的一种境界时,龙树答道:此乐包括内乐与涅槃

① “子夏曰:贤贤易色……虽曰未学,吾必谓之学矣。”见《论语·学而》。

② “王曰:寡人有疾,寡人好色。对曰:……王如好色,与百姓同之,于王何有?”见《孟子·梁惠王》。

③ 袁采:《袁氏世范》,见《齐家四书》,第291页,湖北辞书出版社,1998。

④ (明)刘宗周撰:《人谱类记》,卷上,《纪过格》,钦定四库全书本(子部)。

乐二种，其中内乐为“……得般若波罗蜜，相观诸法，不生不灭，得实智慧心，无所著，无相之乐……”<sup>①</sup>由此可知，中国最流行的大乘空宗也是把女色（“淫欲”）与智慧（“般若”）看作是势不两立的一对矛盾的。宋明理学大概是受佛教影响的缘故，开始把“色”与“智”对立起来。程颐说：“致知在所养，养知莫过于寡欲二字；心定者其言重以舒，不定者其言轻以疾。”<sup>②</sup>显然，这里的“知”与“欲”是互不相容的：养知须寡欲，而纵欲则足以灭知。朱熹也认为人的无知与私欲蔽锢天理有关，这里的“私欲”必然也包含女色之欲，他说：“性只是理。然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明则不蔽锢，此理顺发出来。蔽锢少者，发出来天理胜；蔽锢多者，则私欲胜，便见得本原之性无有不善。”<sup>③</sup>朱子此话旨在借性理说论证孟子的性善论，但在这里，既然性就是理，“德”便被等同于“智”，德的高低或智的强弱，完全取决于“天理”与“私欲”二者的生灭消长。在这种学术背景和思想氛围下，利玛窦所宣扬的抑色扬德的中世纪基督教禁欲主义，若不是涉及整个传统孝伦理的根基问题，应当是可以激起些许共鸣的。

### 6.3 财色为天下大惑，拯世者当去财绝色

在对“贞”、“德”关系以及“财”、“德”关系作过一番阐发之后，利氏又把“贞”与“贫”联系起来作为会士律己教人的一个原则来强调。他写道：

- 
- ① 鸠摩罗什译：《大智度论》，卷第八，第55页，上海古籍出版社，1991。
- ② （宋）朱子、吕祖谦同编：《近思录》，卷四，钦定四库全书本（子部）。
- ③ 黎靖德编：《朱子语类》，第一册，第66页，中华书局，1983。

“天下大惑，维由财色二欲耳。以仁发愤救世者，必以解此二惑为急。医家以相悖者相治，故热病用寒药，寒病用暖药，乃能疗之。兹吾恶富之害而自择为贫者，畏色之伤而自择为独夫者，处己若此而后，无义之财、邪色之欲始有省焉。故敝会友捐己义得之财物，以劝人勿于非义之富；为修道，以却正色之乐，以劝人勿迷于非礼之色也。”<sup>①</sup>

此段显然涉及耶稣会的戒律。众所周知，耶稣会士入会时须发誓守三戒（三绝），即守贞（绝色）、守贫（绝财）和服从（绝意）。根据基督教神学原理，三戒归结为一点就是“克制自我”（self-deny），而克制自我的最高典范则是耶稣基督：耶稣通过自己的终身不娶启发人们要守贞；通过自身的贫贱出身及对世俗财富的蔑视劝告人们要守贫；通过亲自降生为人并自愿受死教导人们要服从。这种在实践上属于至低至谦的克制虚我行为在精神境界上则为至高至大，它被认为完全来自于上帝对人类的至慈至爱。耶稣会在仿效耶稣践履基督教“谦德”时采取了一条特殊途径，即依照依纳爵·罗耀拉在《神操》（*Spiritual Exercises*）中所设计的方法，通过默想上帝创造的意图及耶稣的种种言行，最后因使自己真正理解了守贞、守贫和服从的涵义而成为“痴迷于基督的人”。<sup>②</sup>作为一名按该计划严格训练出来的耶稣会士，利玛窦自然不会忘记寻找机会向中国人宣传和介绍这些曾使他人道的戒律。不过由于论题的限制，利氏不得不集中谈论其中的守贞和守贫二戒。他指出：迷惑天下人心最大者，莫过于色财二欲；而神父们作为“以仁发愤救世者”，自然应以去此二欲为急务。可是为何要对色财二欲采取除恶务尽的绝对化态度，则是较为现实的中国人所难以理喻的，因此利氏必须使

① 《天主实义》，《天学初函》第609-610页，台湾学生书局影印本，1964。

② James Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, pp.21~23.

用比喻来说明。他提到医家“以相悖者相治”的例子，实则是运用了传统的中医理论，该理论有“寒者热之，热者寒之”的方法，为东汉人张仲景创立的辨证论治法中的正治法。中医的辨证论治理论与战国以来的阴阳五行相竞相克的观念之间存在着密切的联系，而带有朴素唯物论特征的阴阳五行说是无法见容于基督教学说的，因此受到神父们的严厉拒斥。<sup>①</sup>在这里利氏只借用了传统中医理论的某些概念，如“寒”、“热”等，却避开其整个理论体系及其思想渊源，这是明智的；他使用这一纯属中国的例子去说明克欲必须绝欲这一宗教独身主义原理，这比起单纯的理论灌输当更有实效。值得注意的是，利氏特别谈到神父选择独身生活的两大目的：一是个人修道，另一是劝人为善，即律己与律人（利氏表述为“成己”和“及人”）。律人先律己，这也是儒学的一个传统。孔子说“修己以安人”，还说“修己以安百姓”。<sup>②</sup>讲的就是律己与律人的关系。就律己方面而言，孔子有“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”之说；<sup>③</sup>就律人而言，孔子亦有“戒色”、“戒斗”和“戒得”之说。<sup>④</sup>可是，作为中庸精神的倡导者，孔子并不主张矫枉过正，而以极端化的手段去纠正社会时弊正是西方的传统和中世纪天主教思想的特征之一。在这一点上利氏只能利用孔子儒学的某些概念去为基督教独身主义作注脚。因此利氏认为，深受财富之害者须以贫穷绝财自律，深受色欲之害者则须以独身绝欲自律；虽然对于普通人来说只需去除“非礼之色”就够了，他们享有“正色之乐”是无可非议的，但是对于“以仁发愤救世”的会士

① 详见《天主实义》首篇，《天学初函》，台湾学生书局影印本，1964。

② 《论语·宪问》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《论语·季氏》。

来说，仅仅自身去除“非礼之色”是远远不够的，为要使别人也能去除“非礼之色”，会士自身则应首先彻底摈绝“正色之乐”。

## 6.4 独身可使人专心于克己和行道

利氏在此段中再一次从社会分工的角度论述了教士独身制的必要性。他写道：

“纵有俊杰才能，使其心散而不专乎一，则所为事必不精。克己之功，难于克天下，自古及今史传英雄攻天下而得之者多矣，能克己者几人哉？志欲行道于四海之内，非但欲克一己，兼欲防遏万民私欲，则其功用之大，曷可计乎！专之犹恐未精，况宜分之他务尔？将要我事少艾而育小儿乎！”<sup>①</sup>

利氏在这里首先向我们展示了论证的一个前提，即凡事求精必先求专，无专不足以谈精，这符合西方历史上社会劳动分工的实情。柏拉图曾借苏格拉底的口说道：“只要每个人在恰当的时候干适合他性格的工作，放弃其他的事情，专搞一行，这样就会使每种东西都生产得又多又好。”他主张对于各色各样的人，应当“按其天赋安排职业，弃其所短，用其所长，让他们集中毕生精力专搞一门，精益求精，不失时机”。<sup>②</sup>亚里士多德虽然不赞成城邦应由学有所专的精英分子治理，但他也并不否认高精的专业人士在其行业范围内占有权威性的领导地位。<sup>③</sup>这种以专求精的传统在中国人看来必然是陌生的，因为儒家更趋向于鼓励博学多能。孔子说“君

① 《天主实义》，《天学初函》第610～611页，台湾学生书局影印本，1964。

② 柏拉图：《理想国》，第60、66页，商务印书馆，1995。

③ 亚里士多德：《政治学》，第145页，商务印书馆，1983。

子不器”，<sup>①</sup>按钱穆先生解为“一个君子不像一件器具，只供某一种特定的使用”。<sup>②</sup>孔子还因冉求多才多艺而断言他能管理好政务。<sup>③</sup>就现有文献看，孔子本人无疑也是一个博学多能的人。<sup>④</sup>孟子在历数大禹善于学习别人长处时也提到他的多才多艺：“自耕稼、陶、渔，以至为帝，无非取于人者。”<sup>⑤</sup>由此可见在专与博的问题上中西传统各有侧重。在专与精的关系问题上阐发了西方概念之后，利氏紧接着转入了精与难的关系，从而贴近主题，为神父的独身生活方式提出了另一辩解的理由。在这里，利氏充分利用了两个具有相当普遍性的生活逻辑，一为“凡事愈难要求愈精”，另一为“能克天下者未必能克己”，旨在突出“克己”这一至难之事，须由至精之修来完成，从而让“独身专修”的必要性自行显明。利氏告诉中国读者：克天下虽难，但无法与克己相比，从古至今能克天下者不少，但能真正做到克己的则极少；肩负弘道重任的神父不仅要克己，而且要帮助他人克除私欲、拯救灵魂，这更是难上加难，因而更需要至精至专。由此推之，独身生活于克己修道和拯世弘道都是完全必要的。显然，利氏企图通过使用“克己”这一儒家概念去缩短中国读者与基督教间的距离，可是他同时也偷换了该概念的内容。当孔子说“克己复礼为仁”时，他是要人们自觉约束自己的行为使之符合三代古礼，<sup>⑥</sup>因

① 《论语·为政》。

② 钱穆：《论语新解》，第34～35页，巴蜀书社，1985。

③ 《论语·雍也》：“……求也艺，于从政乎何有？”

④ “达巷党人曰：大哉孔子，博学而无所成名。”语见《论语·子罕》：“太宰问于子贡曰：夫子圣者与？何其多能也。子贡曰：固天纵之将圣，又多能也。……”语见《论语·子罕》。

⑤ 《孟子·公孙丑上》。

⑥ “颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉，为仁由己，而由人乎哉？颜渊曰：请问其目。子曰：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。……”见《论语·颜渊》。

此儒学意义上的“克己”没有丝毫“绝欲”的内容，它不过是力求使个人的欲望被置于社会集体的更加有效的制约和监督之中而已。而利氏所借用的“克己”则不以恢复某种世俗生活仪礼为目的，它追求的是一种完全摆脱世俗事务的精神至善境界或来世永福，因此这种西式的“克己”在本质上属于宗教禁欲主义。

### 6.5 独身使人蓄精壮体， 从而能更好地司教传道

在此段中，利氏主要是从生物学的角度论证婚姻之劣。他力图表明传教者需要有强壮的体魄，独身则是保持这种体魄的重要途径。为此，他先是以马为譬：

“善养马者遇骐驎骅骝，可一日而驰千里，则谨牧以期战阵之用，惧有劣孺（疑为“溺”之误——引注）于色者，别之于群，不使与牝接焉。天主圣教亦将寻豪杰之人，能周遍四方之疆界者，以明道御侮息异论逆邪说而永存圣教之正也，岂欲悞其心以色乐，而不欲培养其果毅以克私欲之习乎？”<sup>①</sup>

动物交媾过频会削弱体力，人若溺于色欲，也会影响体魄，这是一个有说服力的比喻。必须指出，利氏这一比喻是建立在托马斯主义的灵肉观基础上的。与主张灵肉分离，一味追求灵魂摆脱肉体束缚的奥古斯丁相反，托马斯·阿奎那认为人的灵魂离不开肉体这一形态，肉体的存在有助于灵魂的完善，他甚至认为基督在复活后其躯体也有消化食物的能

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第611页，台湾学生书局影印本，1964。

力。<sup>①</sup>有趣的是，当把“身”与“色”对立起来时，托马斯这种灵肉观在论证基督教禁欲主义方面便与奥古斯丁理论具有了异曲同工之效。其实，旧约在叙述人类始祖被逐出天堂时就已预示着性对人类生命的不良影响；中世纪猖獗一时的恐女思潮更是把男人的早天和病弱与女色直接联系起来。中国历史上也常有酒色伤身误国的描述。可是，中国传统的自然主义及儒家的中庸精神使女色与寿命或健康无法构成相互排斥的对立面。<sup>②</sup>正统儒家学说因受父子君臣上下关系及治国平天下的世俗理想的制约，一般情况下拒绝公开谈论性事，它仍把男女交合看作与一日三餐那样的符合自然本性，因此是无须花太多功夫去研究的。<sup>③</sup>把自然当成万物效法的最终目标的道家，更以自然的心态来谈论性事，它根据大自然一阴一阳的韵律，断言正确的性生活可以因阴阳相配而健康长寿。<sup>④</sup>从总的方面来说，中国传统上虽有“过色伤身”的观念，但并不把色与健康、色与寿命截然对立起来，相反，适量的和正当的“色”常常被看作是维持健康和延长寿命所必不可

① 托马斯·阿奎那：《论君主政治》，见《阿奎那政治著作选》，第81页，商务印书馆，1982；又见Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition - A History of the Development of Doctrine: 4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, 1984, p.14.

② 林仁川、徐晓望二先生正确地把中国传统节欲观与儒家折衷主义（即先秦的中庸之道）联系起来，并以经济社会学方面的材料去解释该观念，但他们所理解的节欲观主要仍局限于物质生活方面，对于其在性生活方面的体现尚有待于作深入研究。见林仁川、徐晓望：《明末清初中西文化冲突》，第232-237页，华东师范大学出版社，1999。

③ “饮食男女，人之大欲存焉”，见《礼记·礼运》；孟子对告子的“食色性也”也表示默认，见《孟子·告子上》。

④ 参看李约瑟：《中国古代科学思想史》，第176-183页，江西人民出版社，1990。

少的条件。换言之，在持自然主义和中庸观点的中国人看来，虽然“过色”能伤身，但“绝色”未必就不伤身。利氏在谈及“色”与“身”的关系时显然有意模糊“适量”的色与“过频”的色之间的区别，目的无非是要以宗教禁欲主义的“绝欲”代替儒家世俗的“节欲”。

不过这种代替是极其生硬的，有学识的中国士人不可能看不到其中的破绽，也许正是由于意识到了这一点，利氏特另设了一个譬：

“故西士之专心续道甚于专事嗣后者也，譬夫敛收五谷万石，未有尽播之田中以为谷种者，必将择其一以贡君，一以艺稼，为明年之穡，曷独人间万子皆罄费之以产子，而无所全留以待他用者耶？”<sup>①</sup>

把婚嫁者与守独身者分别比喻为留种之谷和供食用之谷，这在本质上仍是从社会分工的角度来考虑问题。不过在实际的农事活动中，留种之谷通常要优于食用之谷，这一常识使此譬显得有些不伦不类，甚至有弄巧成拙之嫌。

## 6.6 道重于婚，君子宜弃婚从道

利氏继续写道：

“凡事有人与鸟兽同者，不可甚重焉，劳身以求食，求食以充饥，充饥以蓄气，蓄气以敌害，敌害以全己性命也，咸下情也，人于鸟兽，此无殊也。若谨慎以殉义，殉义以检心，检心以修身，修身以广仁，广仁以答天主恩也，此乃生人物事可以称上帝之大旨，从此观之，则匹配之情于务道之意孰重乎？天下宁无食，不宁无道；天下宁无人，不宁无教。故因道之急可缓婚，因婚之急不可缓道也。以遵颁天主圣旨，虽弃致己身以

<sup>①</sup> 《天主实义》，载李之藻：《天学初函》，台湾学生书局影印本，1964。

当之可也，况弃婚乎？”<sup>①</sup>

利氏在此段中通过人与鸟兽、道与食的一系列对比，最后旗帜鲜明地提出自己的观点：“务道之意”重于“匹配之情”，因此为了“道”有时必须牺牲“婚”。该观点的前提依据是：人的求食、充饥、蓄气、敌害及全性命等“劳身”的活动都属于与鸟兽等动物相同的“下情”，而殉义、检心、修身、广仁及答天主恩等“谨慎”的活动则是人所独有和“称上帝之大旨”的上情。利氏把求生存繁衍的“下情”与讲修道教化的“上情”截然对立起来，认为为了后者可以牺牲前者，这便使自己又重新回到奥古斯丁灵肉分离论的老路上去了。不过，下情与上情的这种分野，在一定程度上也的确体现了体力劳动与脑力劳动分工和对立的社会实际。由于这种分工与对立在传统中国也一样存在，因此利氏有关“道高于食”的说法与一般士大夫的社会观颇为合拍。孟子认为人之所以区别于禽兽的地方虽然不多，但却重要，它保持于君子身上。<sup>②</sup>孔子把人划分为“君子”与“小人”两类，他认为谋道者为君子，谋食者为小人，这是天经地义的。<sup>③</sup>他还斥樊迟欲学农艺为小人之见，认为君子只需讲礼义和信就可以治民服众。<sup>④</sup>孔子虽然没有把“谋食”、“喻利”和“用稼”的小

① 《天主实义》，《天学初函》第612-613页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《孟子·离娄下》：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”

③ “君子谋道不谋食。……君子忧道不忧贫。”语见《论语·卫灵公》；“君子喻于义，小人喻于利。”语见《论语·里仁》。

④ “樊迟请学稼。子曰：吾不如老农。请学为圃。曰：吾不如老圃。樊迟出，子曰：小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”见《论语·子路》。

人之所为说成是鸟兽行为，但看来也相差无几了。然而，值得强调的是，孔子有关“君子”与“小人”的区分，并没有任何经济或政治上的确定性。即使就阶级关系而言，既然如上所述，先秦儒学鼓励博学多能，君子与小人之间的藩篱就可因职业的再选择而常被突破；而在中古以后，由于从政之路借助科举制向社会敞开，君子与小人的身份更加具有相对的意义。何况孔子这里的所谓“君子”与“小人”，主要是就伦理内涵而言的，即凡讲礼、义和信者，即为君子，讲器、利和食者，则为小人，但讲器、利和食者未必就不能兼讲礼、义和信，故小人亦能成君子，如此一来，“君子”与“小人”的相对性就更加明显，这就难怪孟子要承认“人皆可以为尧舜”了。<sup>①</sup>可见，在儒家那里，“君子”和“道”，是在“小人”和“食色”的基础上发展起来的，二者并非一定要各以牺牲对方为自身存在的条件。而当利氏对自己提出的单选题设问作出斩钉截铁的回答时，他则是把“道”和“教”与“食”和“色”截然对立起来的：“天下宁无食，不宁无道；天下宁无人，不宁无教。”显然，利氏这里所宣扬的“道”是以神为中心的宗教道德；既然基督教伦理所追求的理想境界在于来世永福，现实人生自然显得无足轻重，现实人生所追求的世俗事务——包括食色在内，更成为实现宗教伦理目标的羁绊。这种与世俗生活相对立的宗教道德观在儒学那里不可能找到任何有价值的依据，与基督教相反，儒家之“道”恰恰就是一种以现实人生为阵地的“人道”，它既然以人为中心，人自身的完善过程就只好在这个世界中完成。因此，在具有传统人文精神的儒学士大夫看来，食与道、人（或“色”）与教，是不可以截然割裂开来的，无食不足以成道，无人不足以施教。可见这里的关键性差异就在于对“道”的不同理解上：利玛窦所宣扬的是中世纪基督教的“神道”，而士大夫所考虑的是

<sup>①</sup> 见《孟子·告子下》。

传统儒学的世俗“人道”。

## 6.7 远游者不便于婚配，而独身者则便于远游

利氏从神父工作的特殊性这一角度为独身主义辩护。他写道：

“敝会之趣无他，乃欲传正道于四方焉耳。苟此道于西不能行，则迁其教于东；于东犹不行，又将徙之于南北，奚徒置（疑为“置”之误——引注）身于一境乎？医之仁者，不系身于一处，必周流以济各处之病，方为博施。婚配之身，缠绕一处，其本责不越于齐家，或适于一国而已耳。故中国之传道者，未闻其有出游异国者，夫妇不能相离也。吾会三四友，闻有可以行道之域，虽在几万里之外，亦即往焉，无有托家寄妻子之虑，则以天主为父母，以世人为兄弟，以天下为已家焉，其所涵胸中之志如海天然，岂一匹夫之谅乎？”<sup>①</sup>

利氏在这里集中讨论了两点：一为神父们志在四方的海涵胸怀，二为婚配对实现这一宏愿的不利影响，并以中国传道者未能出游异国为证。对于第一点，我们必须注意到以利玛窦为代表的晚明来华耶稣会士的文艺复兴背景。利氏声明自己及其同伴是为“传正道于四方”的目的来到中国的，这无疑事实。可是，这一愿望背后的总的内在驱动力又是什么呢？我们可以从文艺复兴时代人文主义者对于独立个性及自由意志的追求中找到部分答案。布克哈特告诉我们：在文艺复兴时期的意大利，人在主观上已成为精神的个体，个人在追求意志自由的过程中开始打破了民族和国家的局限，放逐不仅是一种政治迫害和惩罚的手段，而且成为人们摆脱世俗困扰和实现个人价值的自愿行为，于是学识渊博的人常常

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第613-614页，台湾学生书局影印本，1964。

以四海为家，在这些人当中逐渐发展起了一种世界主义，这是人文主义的最高阶段。<sup>①</sup>利玛窦及其同伴身上的人文主义色彩有多浓厚，是不能一概而论的，但是若以乐于充当“世界公民”这一把由布克哈特所制定的标尺来度量，那么便无法否认晚明来华耶稣会士在整体上受人文主义的影响是深刻的。就利玛窦个人而言，其灵魂深处无疑是极其复杂的，他承认神父们到东方来是一种“自动充军流徙”。<sup>②</sup>在1592年致其父的信中表明他并不因远离欧洲亲人而感到苦恼：“……虽然我们相距很远，但在永恒的国里我们将再相会，这个可怜的现世生命很短，因此团聚或分离都不重要。”<sup>③</sup>他在1596年的一封信中也以同样乐观的口吻安慰其兄弟安东·利启：“请不要以为我们分开这么远，为天主之故我生活在异教人当中是无意义的。因为天堂才是我们的故乡，天使是我们的同胞，常同我们在一起，不论到哪里他们都跟随我们，在今世我能做些微善事，在来生才会有福可享。”<sup>④</sup>可是他在1605年致另一位兄弟奥拉济奥·利启的信中，却历数了在异国他乡传教的种种危险和艰难困苦，多少显露出了压抑和沉闷的心绪：“……（传教士）生活在亿兆教外人中，他们可说全是我们的仇家，我们之所以如此（指自愿经受苦难和危险——引注），全为爱天主之故，希望天主宽恕我们的罪恶，救我们脱离地狱的苦刑。我们每天为此流泪，为此哭泣，不知天主将来如何审判我们？”同时他也并不掩饰自己对于家庭生活

① [瑞士] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第125-129页，商务印书馆，1983。

② 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第295页，台湾光启出版社，1986。

③ 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第118页，台湾光启出版社，1986。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第225页，台湾光启出版社，1986。

的羡慕和怀恋：“因此人在家中，同自己的父母、亲友住在一起，在舒适、愉快中生活，应当有什么心情啊？……”<sup>①</sup>可见，即使像利玛窦这样一位具有明显的人文主义气质的传教士，在一个敌对的环境里也难免生发出缕缕中世纪的思乡怀古之情思。

众所周知，16世纪欧洲的新教革命是驱使天主教走上大规模海外扩张的强大的外部动力之一。有趣的是，利氏在解释神父们抛家弃国孤身传道于异教地区的外部原因时，却在无意中向中国人透露了“此道于西不能行”——即天主教在欧洲遇到新教的严峻挑战这样一个事实。他在第八篇开头时谈到：西方各国“民之用功乎圣教，每每不等，故虽云一道，亦不能同其所尚。”<sup>②</sup>这可以看作是他对当时欧洲教会分裂大势的一种含蓄的表述。<sup>③</sup>

在谈到婚配对于神父们实现传道于天下四方这一宏愿的不利影响时，利氏以中国人为例，认为中国传道者之所以从未把道传出国门以外，正是受婚姻的羁绊所致，这并不是没有道理的。儒学重家庭之道，历来以婚、育、养、祭为孝伦理实际践履的内容，因此有志于远游传道的人，的确存在“托家寄妻子之虑”的问题。不过，配偶所造成的拖累只是一个相对次要的因素，因为在儒学传统中，家庭关系的中心与其说是夫妻，不如说是父子，因为最重要的“孝”实际上是就

① 罗渔译：《利玛窦全集（4）·利玛窦书信集（下）》，第295～296页，台湾光启出版社，1986。

② 《天主实义》，《天学初函》第603页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 而艾儒略则极力掩盖这种分裂和分歧，他在向中国人介绍欧洲地理和风俗时写道：“凡欧逻巴州内大小诸国，自国王以及庶民皆奉天主耶稣正教，纤毫异学不容窜入。国主互为婚姻，世相和好……”见艾儒略：《职方外纪》，谢方校释，第67页，中华书局，1996。

子女对父母而言的。子女对父母的孝，常常以守住祖先基业为体现。明人温璜之母谈到其曾祖母对后代的告诫：“人虽穷饿，切不可轻弃祖基，祖基一失，便是落叶不得归根之苦，吾宁日日减餐一顿，以守尺寸之土也。出厨常以手扞锅盖，不使儿女辈灭灶更燃。今各房基地皆有变卖转移，独吾家无恙，岂容易得到今日，念之念之！”<sup>①</sup>祖基是家族的灵魂，离弃祖基与转卖祖基，均被视为失去家庭灵魂，是极大的不孝。钱钟书先生曾揭示过一个有趣的事实：直到第二次鸦片战争以后的很长一段时期里，儒家的孝文化仍是影响中国人出洋热情的一大因素：同治六年（1867年）朝廷第二次派员出洋考察，皇太后问副使志刚：“汝有老亲否？”奏对：“奴才父母皆已去世。”钱先生对此评述道：“一问一对只两句话，言外之意却很丰富。出洋是九死一生的勾当，而中国‘以孝治国’，主子少不了口头照顾一下‘父母在，不远游’的古训；至于‘奴才’的老婆和孩子是否会成为寡妇孤儿，那就管不尽许多了。”<sup>②</sup>钱先生的评述甚有启发意义，它说明传统的中国人不敢轻易抛家弃国主要并非因缠绵于对妻子的责任或恩爱，而是受制于对父母的义务。其实，除了有“父母在，不远游”的约束以外，在父母去世后，人们还要受“三年无改于父之道”<sup>③</sup>的约束；而三年以后，也存在一个“祭之以礼”的问题。总而言之，一个人的行孝是贯穿终身的事情，这肯定大大地限制了人们出游的活动，更遑论“出游异国”了。此外，儒家克己忠恕的传统无疑也对中国人的出游异国主动向异族传道产生过不利影响，这在上文涉及中西两种不同教育传统时已作过阐发，此不赘述。

①（明）温璜述：《温氏母训》，钦定四库全书本（子部）。

② 钱钟书：《汉译第一首英语诗〈人生颂〉及有关二三事》，见《七缀集》，第152页，上海古籍出版社，1985。

③ 《论语·里仁》。

利氏当然并不满足于这种单纯的文化比较，他之所以要强调配偶对中国人出游异国的拖累无非是为了要证明神父独身的合理性。故他进一步指出：西士之所以能三四成伴、轻松自由地远行几万里前来“可以行道之域”，正是因其无配偶拖累之故。不过，当他说到这些无牵无挂的西士“以天主为父母、以世人为兄弟、以天下为己家”时，他似乎把儒家历来看重的纲常伦理完全撇到了一边，这就难免在正统的士大夫当中引起恐惧：如果对天主这一大父的“大孝”必须以对父母之孝为牺牲，那么天主教的所谓“大伦”无论如何都是与儒家的传统五伦相悖逆的。<sup>①</sup>因此，“借敬天主而废祖宗之祭”便成为神父的一大罪状而受到正统士大夫的集中攻击。反教士大夫通常把“废祖宗之祭”看作是非文明人的行为，如南京礼部侍郎沈淮指责王丰肃等神父“直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也……是率天下而无父子，何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛……”<sup>②</sup>福建巡海道施邦曜也指斥天主教“独有天主为至尊，亲死不事哭泣之哀，亲葬不修

① 关于天主教“大伦”与儒家五伦的矛盾、冲突及会通，学界已有精细研究，近年较有代表性的观点请参看Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press 1985, pp.267~276；陈卫平：《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，第247~250页，上海人民出版社，1992；夏瑰琦：《论明末中西文化的冲突——评〈破邪集〉》，载《明代思想与中国文化》，安徽人民出版社，1994；孙尚杨：《基督教与明末儒学》，第125~129页，东方出版社，1994；何俊：《西学与晚明思想的裂变》，第283~297页，上海人民出版社，1998；黄以诺：《中国孝道文化与圣经原理比较》，载《文化中国》，1998（12）；罗光：《模仿小路和儒家孝道》，载《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，第548~559页，上海三联书店，1995。

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷一，9a，安政乙卯冬翻刻本。

追远之节，此正孟子所谓无父无君人道而禽兽者也……”<sup>①</sup>然而，尽管天主教义在实践效果上难免与儒家孝伦理发生直接冲撞，但这并不意味着以利玛窦为代表的西士没有作过充分的努力去避开这种冲突。实际上，利氏等人在多数场合里并没有否定世俗孝伦理对于天主信仰及宗教拯救的正面作用。利氏在论证灵魂不朽时说：倘若灵魂随躯体而消亡，那么孝子慈孙们按中国古礼修坟筑庙依时事祭又有什么意义呢？<sup>②</sup>由此看来，利玛窦在中国人面前认可中国祖先崇拜的合法存在，是以中国人具有灵魂不朽的宗教观念为其前提的（姑且不论这是事实抑或是利氏强加给中国人的）。可是，利氏在向西方人介绍中国的祖先崇拜时，却丝毫不提中国人具有这种观念。这是可以理解的，因为要获得西方人对中国祖先崇拜的认可，就必须首先从其中抽去灵魂不朽的内容，从而把它变成一种纯世俗的社会习惯，惟有如此，才不至于让西方人看到中国传统与天主教信仰之间存在着直接抵牾的地方。这一点既可以理解为是利氏在道德实践上的一大缺陷（违背了“不说谎”的教诫，如谢和耐等先生所言），也可以看作是他实施适应策略的精明之举。在欧洲人面前，利氏谈到了中国的子女对父母如何服从恭敬，也谈到了他们如何在父母的丧仪上极尽排场以及在以后的献祭中极尽虔谨，但他尽量避免把中国人的这些做法与宗教信仰搅在一起。他最后概括说：“这是中国人的风俗。”<sup>③</sup>曾德昭也曾以同样的态度

① 徐昌治订：《破邪集》上册，卷二，32a，安政乙卯冬翻刻本。

② “彼孝子慈孙，（依）中国之古礼，四季修其祖庙，设其裳衣，荐其时食，以悦考妣。使其形神尽亡，不能听吾告哀，视吾稽顙，知吾事死如事生、事亡如事存之心，则固非自国君至于庶人大礼乃童子空戏耳！”见《天主实义》，《天学初函》第441页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第59～61页，台湾光启出版社，1964。

向欧洲人介绍儒家五伦，他并没有给这些叙述加入自己的价值判断。<sup>①</sup>艾儒略在向中国人解释如何做到“爱天主”时指出：“夫孝于主者，事天主，一如孝子之事父母也……”可见他还不至于公开把“事天主”与“事父母”对立起来。不仅如此，艾儒略甚至认为孝顺父母是尊崇天主的基础和体现，如曾有一友人以逆言激怒其父，艾氏指斥道：“此骄傲不孝敬之罪也。夫人子事亲，有隐而无犯，礼则既言之矣，若不能和气怡色，乃言高语大，致貽亲谴，是自视贤能而父母之不己若也，罪滋甚矣。”<sup>②</sup>当有人指责天主教尽毁祖宗遗像时，艾氏驳斥道：那是以讹传讹，天主教要毁弃的只是佛道等偶像而非祖宗遗像；其实圣教十诫除前三诫为钦崇天主外，后七诫即以孝敬父母为首，因此崇天主与孝父母是没有矛盾的。<sup>③</sup>

神父们如此不遗余力地调和基督教灵修与儒家世俗伦理的矛盾并不是没有侧重的，他们所要做的一切就是“融孝入道”，即把儒家五伦融入钦崇天主的大伦当中。利玛窦就曾借中士之口明确地表达过这一意图：

“……夫父母授我以身体发肤，我国当孝，君长赐我以田里树畜，使仰事俯育，我又当尊，矧此天主之为大父母也，大君也，为众祖之所出，众君之所命，生养万物，奚可错认，而忘之训谕……”<sup>④</sup>

艾儒略也曾批评中国孝文化缺乏“道味”：“余观中邦之礼，于亲没后设遗像木主，虔供酒饭，此或人子如在之诚，

① 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第60-61页，上海古籍出版社，1998。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》下册，卷之七，47a，崇祯庚午春刻本。

③ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》下册，卷之六，23b-24a，崇祯庚午春刻本。

④ 《天主实义》、《天学初函》第420页，台湾学生书局影印本，1964。

然道味与孝情须相兼为妙也。”他主张中国教徒在亲属亡故时，在坚持采用基督教葬仪的原则之下，可以在刻有死者名字的十字架前摆放馐食以供祭奠，他认为这样的变通既“不失孝敬先人之诚，亦不失教中道意”，是一种值得倡导的做法。<sup>①</sup>这种表层意义上的会通工作无疑是有成效的，但是一旦深入到思想的内层，“信”与“孝”的矛盾便显得格外尖锐。下面一段有趣的对话便反映了这种不可协调的矛盾的存在。思想活跃的中国士人问道：当一个有孝德的灵魂上了天堂而他的父母却在地狱里受苦的时候，天堂对于他来说又有何快乐可言呢？针对如此棘手的两难问题，艾儒略不得不以牺牲与儒家伦理的妥协成果去维护基督教伦理的原则性，他答道：天主的赏罚既是至公至义的，灵魂的上天或下地就应当与其欢乐或痛苦完全一致，而父母的苦乐则不能为子女所包容，因为“天主之爱人甚于子之爱其父母”。<sup>②</sup>一言以蔽之：到了有关个人拯救的关键时刻，爱天主便无法与爱父母相容了。

## 6.8 惟独身守节之神父得以为人祈福禳灾

此节涉及到神职人员的性纯洁与其神圣作用的关系问题。利玛窦写道：

“凡此与彼弥似，则其性弥近天神，了无知色者、绝色者，其情迳乎天神矣。夫身在地下，而比居上天者；以有形者，而效无形者，此不可谓鄙人庸学也。似此清净之士，有所祈祷于天主，或天之旱，或妖鬼之怪也，或遇水火灾异之求解也，

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》下册，卷之七，50a，崇禎庚午春刻本。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，48b-49a，崇禎庚午春刻本。

天主大都鉴而听之，不然上尊何宠之哉。”<sup>①</sup>

把保持一定程度的性纯洁看作是获取某种神秘力量的途径，这是在古代人当中普遍流行的观念。人类文化学家弗雷泽告诉我们：未开化民族规定战士在战时不得接近女人，这是因为他们按交感巫术的原则，惧怕与妇女亲近将染上女性的软弱和怯懦；在上古社会中，国王和祭司的权力越大，要遵守的禁忌越多，其中最普通的一条就是对于性行为的禁忌，如有些酋长在特定的日子里须保持贞操，有些祭司必须严守独身等等。<sup>②</sup>古代希腊人认为“神圣”（hagnos, hagnos）与“玷污”（agos）具有同样的渊源，性事与亵渎神圣是同一回事，与性有关的活动会对神力产生不良影响，于是在此基础上便发展出了各色各样的性禁忌，如禁止接触行经期的妇女或刚分娩后的妇女、交媾后不准进入寺庙等等。<sup>③</sup>古代罗马的女祭司在为灶神服务的30年内，必须严格保持性贞洁，她们若是违反该禁忌就要受活埋的惩罚。<sup>④</sup>这种古代观念后来为基督教所承袭，并随着专业化神职人员的出现而强化，中世纪的教士独身制在很大程度上正是这一古代观念在新的历史条件下的发展。根据西方二元对立的原则，中世纪的西欧人相信人们离世俗越远，便越接近上帝。这对于促成神职人员与一般信徒的分离以及教士代祷制的出现发挥了极为重大的作用。按教会史学家沃尔克的说法，早在3世纪中期，神职人员就成为一个独立于普通信徒的灵性

① 《天主实义》，《天学初函》第614页，台湾学生书局影印本，1964。

② 詹·乔·弗雷泽：《金枝》上，第317、259-264页，中国民间文学出版社，1987。

③ Averil Cameron and Amelie Kuhrt (ed.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm Ltd. 1983, p.5.

④ John Wachter, *Roman World*, Vol.II, London & New York, 1987, p.753.

阶层，该阶层中的驱魔员被认为具有神授能力，他们的任务就是驱除邪灵。<sup>①</sup>为了保证他们的神圣功能维持不衰，长期的乃至终身的性禁忌对于他们来说便是绝对必要的，于是在这些教会的驱魔员当中便发展起了最早的独身主义。虽然从4世纪末开始随着圣徒崇拜、圣马利亚崇拜及天使崇拜的崛起，普通信徒中的代祷媒体呈现出多样化的趋势，<sup>②</sup>教会当局仍坚持教士具有为信徒代祷的独揽权力。不过无论代祷者是何种身份，他们据以行使代祷权力的必备条件之一便是他们在性方面比一般信徒更纯洁。必须指出的是，在正统的基督教信仰中，代祷者只具备向神祈求的功能，他们没有任何自行赐福给信徒的权力。不过随着时间的推移以及教会地位的上升，人们常把代祷者径直等同于赐福者，这在教会看来无疑是一种异端。这种误解在中国也出现过，例如清初反教领袖杨光先就攻击基督徒向圣母哀求赦罪，为此利类思作了澄清和辩解：“至论赦罪之权，则惟天主摻焉，岂有哀求圣母得蒙其赦，遍察天学诸书，无有此语，此妄言也，惟求圣母以代众人转达天主，则有之。”<sup>③</sup>

此外，利用各种神迹去证明代祷者与上帝的接近及上帝意志的确实存在，这其实也是圣经的一种传统。在福音书中我们看到耶稣通过施行各种各样的奇迹去扩大追随者的队伍，在使徒行传中伯多禄和保禄等人也常以神迹作为传播福音的辅助手段。奥古斯丁也深信神迹对于坚定信仰的作用，他告诉人们他本人就曾亲历过蒙受信仰恩泽的奇迹：有一次他牙痛难忍，他和亲友一起请求上帝救助，双膝刚刚跪下，

① 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第103～105页，中国社会科学出版社，1991。

② 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第196～198页，中国社会科学出版社，1991。

③ 利类思：《不得已辩》，载《天主教东传文献》，第272～274页，台湾学生书局影印本，1965。

牙痛便霍然而愈。<sup>①</sup>他还叙述了米兰一位多年失明者用一块触摸过殉教者灵柩的手帕使自己复明。<sup>②</sup>然而，奥氏同时也认为上流社会中的聪明人和信仰坚定的人无需借助神迹的力量，只有愚昧的人和不信者才需要“鳞介和鲸鲵”作象征的玄妙灵异和伟大奇迹。<sup>③</sup>换言之，消灾邀福的奇迹，不过是争取普通民众和异教徒的权宜之计而已。据利玛窦报道：徐光启曾梦见三个各有一尊人像的殿堂，后来在南京的神父给他讲三位一体的道理时，他才悟出了其梦境所预示的深意，由于他听一些神父说过信梦不好，因此一直不敢说出来，有一天在北京利玛窦却向他说，天主有时也会以托梦形式提醒教友，于是他才向神父讲述了他的梦。<sup>④</sup>利氏默认徐光启梦境的神学涵义，实际上也应当看作是一种权宜之计。不过，如此一来，在基督教身上便出现了一种极为矛盾的现象：一方面，它必须打着上帝一神信仰的旗帜反对各种各样的多神迷信；另一方面，它又不得不借助神异的征兆去向民众证明上帝信仰的灵验。教会所反对的“迷信”，与教士代祷制的真正差别只在于前者的民间性。从本质上来说，教会如此坚持它的那种“高级”迷信去抵制下层民众的“低级”迷信，其最终目的无非是为了保住神职人员作为神与人的中介者的权威地位，避免一般信徒直接与上帝发生关系。而普通民众在反抗教会权威的长期斗争中，也多采用以巫术迷信为主要内容的异端形式。异端既是下层人民的运动，妇女便构成该运动的主体，因为她们在整体上属于社会中的最受压迫者。一般而言，软弱无助的人最需要获得帮助，而在一个势利的中世纪

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第168-169页，商务印书馆，1982。

② 奥古斯丁：《忏悔录》，第171页，商务印书馆，1982。

③ 奥古斯丁：《忏悔录》，第318页，商务印书馆，1982。

④ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第409页，台湾光启出版社，1986。

社会里，帮助他人往往需要以获取某种报偿为条件，这就迫使一无所有的人们去自夸拥有控制自然力的手段，即以巫术形式来吸引社会的注意并换取别人的援助。因此，属于中世纪社会中的弱势群体的妇女，自然与巫术异端结下了不解之缘，而由男人所把持的正统社会对于女性的歧视和迫害，便常常以教会镇压巫术异端的形式出现。从14世纪起，随着西欧社会经济矛盾的加剧，家庭关系也趋于紧张，涉足巫术异端的妇女日增，教会的镇压步伐相应加快了。据S.沙哈尔提供的材料，1460年在意大利北部的阿多因城（Artoin）进行的一次公审大会上，被宣判为施巫术者并被送上绞刑架的人当中除一名流浪歌手、一名街头画家及一名失业雇佣兵外，还有几名妓女；<sup>①</sup>1415~1525年间，法国东南部萨瓦地区（Savoy）有300人被指控施行巫术，在已知道性别的103人中，有88人是妇女；1300~1500年间，被指控为施巫术者的所有被告中有2/3是女性。<sup>②</sup>S.奥兹曼也告诉我们，在1400~1700年间，因从事巫术被处死的10万牺牲者中，80%是妇女，其中大多为年龄较大的处女和寡妇。<sup>③</sup>可见在欧洲，妇女是教会反巫术及异端运动的主要牺牲品。

以教会的高级迷信去反对民间的低级迷信，这自然也是晚明来华耶稣会士所面临的重要任务，只是由于民族地域的差异及迷信形式的不同，使得教会正统与群众异端的斗争在一定程度上具有了民族对抗和文化冲突的性质——当然，在这种对抗和冲突中，有时也会出现糅合的现象，例如，艾儒略叙述瞿汝夔与利玛窦交往的一段故事就颇有意思，现摘录

- 
- ① Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, Methuen & Co. Ltd., 1983, p.276.
  - ② Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, pp.274~275.
  - ③ Steven Ozment, *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press 1983, p.1.

于下：“太素既缔交利子，遂揄扬利子之学于缙绅间。利子因请曰：‘公亦有所求乎？’太素曰：‘吾年四十有三，吾内子四十有二，尚未有子，先生能为我祈求大主乎？’利子因代为密祷，是年即生一男，今名式谷者是也。”<sup>①</sup>中国人嗜子如命，利氏迎合了此民族心理，以代祷求子为引其入教的途径，可谓为耶稣会适应策略实际运用的典型例子。在这里我们还不能忽略嘉靖年间世宗皇帝相继受宫廷术士邵元节（1459～1539年）及陶仲文（1481～1560年）等人欺骗利用的背景。由于这位皇帝极度痴迷于春药和扶乩，明廷在长达近半个世纪的时间里实际受道教术士所支配。当利玛窦等神父宣称具有代祷能力时，正统的士大夫对于这件过去不久的“乱政”事件想必仍记忆犹新。由此看来，巫术迷信既有其利用价值，又有其潜在危险性，这无论是对于明朝统治者还是对于耶稣会士都不例外，只是各自的角度不同而已。在多数情况下，神父们对待中国的迷信还是有其特定的原则性的。利玛窦在向欧洲介绍中国风俗时，曾谈到中国人除了拥有与欧洲人相似的迷信形式外，还有一种独特的迷信，即风水迷信。<sup>②</sup>利氏指出，古人占卜为决疑，而今人占卜则为断吉凶，这纯粹出于侥幸心理，对于扬善弃恶有害无益。<sup>③</sup>值得注意的是，神父们多把巫术迷信与魔鬼联系起来。利玛窦曾指出中国的占卦其实是魔鬼在作祟；<sup>④</sup>曾德昭也认为中国的术士是受魔鬼控

① 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，向达校本，第5页，上智编译馆，1947。

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第68-70页，台湾光启出版社，1986。

③ 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第270页，台湾学生书局影印本，1964。

④ 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第70页，台湾学生书局影印本，1964。

制的；<sup>①</sup>艾儒略告诉其中国友人，祈梦扶鸾之所以能偶尔得中，实为魔鬼胡乱猜度的结果。<sup>②</sup>按 S. 沙哈尔的说法，在 14 世纪以前，教会尚没有从魔鬼身上寻找巫术的根源，原因是当时的几乎所有日耳曼女性都与巫术有涉，为了争取广大的蛮族妇女，教会当局采取了较为宽容的政策，它只把巫术看作是虽为虚幻不实，却无实际伤害效果的迷信；可是从 14 世纪起，随着对异端及妇女迫害的加剧，巫术便开始成为由魔鬼制造并能造成实际伤害的东西而受到激烈的攻剿。<sup>③</sup>由此看来，神父们的巫术观无疑代表了 14 世纪以来天主教会的正统思想。不过在向中国人传播这一思想的过程中，神父们也投其所好地利用了中国人的灾异迷信，把传统的天人感应观念与奥古斯丁的原罪思想巧妙地糅合在一起，他们对于灾异的基本立场是“人不顺主，物不顺人”，即把灾异看作是上帝对人的不端行为的警告。如利玛窦在解释天灾人祸的起源时说：“……天主初立此世界，俾天下万物，或养生或利用，皆以供事乐我辈，而吾类原无苦辛焉。自我辈元初祖先忤逆上帝，其后来子孙又效之，物始亦忤逆我而万苦发，则夫多苦非天主初意，乃我自招之耳。”<sup>④</sup>艾儒略在回答为何“雨暘常不时、五谷常不昌”的问题时表达了同样的看法：“天主之爱人也，原欲使雨暘时若、五谷咸熙。然必人悉顺天主之命，而后百物悉顺人之意。今人之犯主命也多矣，而欲物之

① 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第 114 页，上海古籍出版社，1998。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之五，16a，崇祯庚午春刻本。

③ Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, Methuen & Co. Ltd., 1983, pp.269-271.

④ 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第 131-132 页，台湾学生书局影印本，1964。

尽顺人意也，其可得乎？”<sup>①</sup>汤若望也认为，万物向人，人向上帝，此为顺世之征；若人背上帝，物必背人，此当以灾异为征：“彼风雷震疫，刑之属也，盖系人反主命，以致物反人命，岂物本无向哉？”<sup>②</sup>按基督教的创世原理，万物服务于人类，人类服务于上帝；人类一旦背逆上帝，上帝就会命万物反叛人类，以作为对人类不忠的警告；而上帝的警告则常常是通过魔鬼的作用来体现的——在此点上基督教的灾异观与中国传统的天人感应思想不谋而合。<sup>③</sup>

借一种超自然力反对另一种超自然力的传统在基督教发展史上似乎是一脉相承的。据利玛窦说，神父们最初在肇庆之所以受到两广总督的欢迎，就是因为该官员认定这些“西僧”具有驱魔的权力。<sup>④</sup>1598年利氏在南京时，南京工部官员刘斗墟因新建官宅经常闹鬼而把其低价转让给神父，神父们在对新宅作了一番改头换面的布置并进行过一场隆重的基督教驱魔仪式之后，即宣布天主最终战胜了恶魔，凶宅即刻成为安宅，此事一经刘斗墟等官员及士人的渲染，神父们的驱魔能力变得凿凿有据，利氏则为之窃喜。<sup>⑤</sup>在进行具体的宣教工作中神父们所表现出来的那种驱魔祛邪的神异能力，与

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》上册，卷之二，28a-b，崇祯庚午春刻本。

② 汤若望：《主制群徵》，载《天主教东传文献续编》（二），第520页，台湾学生书局影印本，1966。

③ 明人李邦献甚至认为人的祸福均是上苍施爱予人的一种体现：“祸福者，天地所以爱人也，如雷雨雪霜，皆欲生成万物，故君子恐惧而畏，小人侥幸而息，畏其祸则福生，忽其福则祸至，传所谓福祸无门，惟人自召也。”见（宋）李邦献撰《省心杂言》，钦定四库全书本（子部）。

④ 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第40页，台湾光启出版社，1986。

⑤ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第319~321页，台湾光启出版社，1986。

我们在当年的耶稣和使徒们身上所看到的情形惊人的相似。据利氏报道，南京郊区牌楼村有一人因患瘫痪六个月不能下床，罗如望神父用《天主教要理》把他引入了信仰，在受洗以后，他便神奇般地恢复了健康；<sup>①</sup>韶州某村有一位妇女身罹重病，神父在她身上洒了些圣水，“结果病人霍然而愈，不但身体好了，灵魂也好了，因此求神父给她授洗，全家大小都受了洗。”<sup>②</sup>在南昌据说也发生过类似的事情：一个教名为若翰的小孩在病中已失去了知觉，这时他竟然看见了圣母和圣子，圣子叫了他的名字，他立即从昏睡中苏醒过来，大病不治而愈。<sup>③</sup>另有一名妇女着了魔，其丈夫请了许多术士来驱魔都无济于事，这时有一位教友使用基督教的方法为其驱魔，“他先念玫瑰经，念完经以后，他就骂魔鬼大胆竟敢来到他邻居的家里，因为他自己家里挂有十字圣架。说完，他就向那附魔的妇人划了一个十字圣号，大声命令它离开此妇人。说完，魔鬼就静下来，妇人就好了”。<sup>④</sup>值得注意的是，神父们有时也会流露出对魔鬼附体之说的怀疑，如利氏曾谈到他在肇庆时所遇到的一件事：有一青年喜欢夜游墓地，其父母认定他为附魔，以法术符咒驱之仍不愈，遂请神父驱之，“我们的神父并不相信这人是附了魔，因此没有替他驱魔。然而他却命令青年的父母把墙上的神像及符咒清理一下烧成灰烬。以后，他念些经文，把圣人的遗骨匣挂在病人的脖子上，

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第410~411页，台湾光启出版社，1986。

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第447~448页，台湾光启出版社，1986。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第438页，台湾光启出版社，1986。

④ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第439页，台湾光启出版社，1986。

就离开了。神父刚走开，病人就恢复正常，完全好了”。<sup>①</sup>首先清理偶像崇拜的痕迹，然后念基督教经文或祈祷，最后放置神圣象征物（十字架、圣徒遗物或圣水等等），这顺序连贯的三项工作在神父历次的驱魔仪式中几乎成为标准程序；这一次所执行的程序虽丝毫未变，可是神父却矢口否认它是驱魔，这只能说明神父们在对教士神奇能力的理解上坚持了奥古斯丁的双重标准，即对于信仰坚定的信徒来说，附魔和驱魔不过是无稽之谈，而对于愚顽的教外人及迷信崇拜者来说，则是一种不得不“姑且用之”的权宜之计。

诚然，上述神父为中国人驱魔或治病的“三部曲”，非常直观地记录了神父们通过神奇能力方面的竞赛与道士或和尚争夺下层基本群众的过程，因此就其本质而言这不过是一种新型迷信向旧迷信发出的公开挑战。但是，更为关键的问题是，神父们的这种较为低级的传教方式是教会的权威或神职人员不可替代的代祷权力紧密联系在一起的同时，这种神圣权威和权力又是与性贞洁的程度成正比的，这便意味着即使是天子，只要他在性方面不能做到完全超凡脱俗，他就无法像神父们那样因“性弥近天神”和“情迩乎天神”而获得求告上苍的权力和能力。从另一方面看，正统的儒学由于对超自然力量与现实人生的关系抱一种含糊的怀疑态度，它其实并无明确的代祷观念，尽管天子与天的特殊关系早就为世俗社会所确认，但这里的“天”，即通常所说的“命运”，不过是人们长期行为（包括善的和恶的）的自然结果而已，故孔子有“获罪于天，无所祷也”之说，<sup>②</sup>其前提是承认人的道德行为与其现实命运之间有着某种必然的联系，即个人命运取决于长期努力，而不为任何权宜的乞求或临时的愿望所改

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第179页，台湾光启出版社，1986。

② 《论语·八佾》。

变。可见，神父们所宣扬的教士代祷制不仅成为传统上皇帝神授权力的直接威胁，而且与儒学思想格格不入，这就难怪正统的士大夫要怀疑神父们的独身主义生活方式具有居心不良的目的，并把他们传教中的代祷活动斥之为与神仙方士等江湖骗子同类的诈骗行为。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 福建霞漳人苏及寓在《邪毒实据》中曾提到：“此夷（指耶稣会神父及葡萄牙商人——引注）藏奸为市忠，助统令人喜其有微功，祈雨令人疑其有神术……”见徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，33a~b，安政乙卯冬翻刻本。

## 第七章

### 被“弃之沟壑”的性淫乱

在有关独身主义的辩论中,对神父的攻击不仅仅来自于儒家信徒那种捍卫本土文化正统性的本能,而且也常常来自于他们对于神父独身生活方式的正当性的怀疑,而当他们把这种生活方式与神父们独特的传教方式联系起来时,这种怀疑便不应只是被理解为无事生非了。神父们一方面自身不婚不宦,另一方面却让男女信徒聚集在一起做圣事,告解礼使神父与女信徒单独接触,而且教堂又不像佛教寺庙那样对外人开放,圣事无法被置于公开监督之下,这就难免令人生疑:神父们是为绝色而独身,还是为淫乱而独身?如钟始声曾就此提出质疑:“(利氏等)自谓绝淫不娶,而以领圣水之妄说,诱彼愚夫愚妇,私行秽鄙……”<sup>①</sup>这是一个关系到神父人格的大问题,以澄清事实等惯用方法去辩解常常是事半功半,而精明的利玛窦却反守为攻,通过抨击各式各样的婚外性淫乱去表明自身的清白无瑕,争取主动。

#### 7.1 15~16世纪西欧社会的 婚外性与耶稣会的态度

利氏写道:

“然吾此数条理,特具以解敝会不婚之意,非以非婚姻者也,盖顺理娶也,非犯天主诫也,又非谓不娶者皆迹神人也,设令绝婚屏色而不惓惓于秉彝之德,岂不徒然乎?乃中国有

<sup>①</sup> 钟始声等辑:《辟邪集》,一册,第49-50页,咸丰十年翻刻本。

辞正色而就狎斜者，去女色而取顽童者，此辈之秽污，西乡君子弗言，恐浼其口，虽禽兽之汇，亦惟知阴阳交感，无有反悖天性如此者，人弗报焉？则其犯罪若何？吾教同会者收全己种，不之艺播于田亩，而子犹疑其可否，况弃之沟壑者哉？”<sup>①</sup>

利氏在此再一次申明独身主义不过是神父们所选择的生活方式，而不是全面推行的制度。他指出：如“艺播于田亩”的种子那样过正常婚姻生活的普通信徒，与如“收全己种”的粮食那样恪守独身主义的神父一样，在宗教操守和个人品行上都是无可挑剔的；值得人们高度警惕的倒是那些既不过婚姻生活又不绝欲独身的“就狎斜者”和“取顽童者”——利氏把此类人比喻为“弃之沟壑”的种子，认为他们的行为污秽到令人难以启齿，连禽兽都不如。显然，利氏企图把中士的攻击目标由西方的独身主义转向中国人的婚外性活动。这种反守为攻的策略其实也是以复杂的中西方背景为依托和根据的。诸如狎妓或同性恋一类的丑恶现象并非明代中国所专有，如就规模及社会影响力而言，15~16世纪西欧的普遍性紊乱则无异于创下了一次历史记录。传统上的禁欲主义在转型期的政治、经济和宗教的复合压力作用下，最终给自身竖起了可怕的对立面，从而造成整个社会性道德的全面崩溃和极端纵欲主义的蔓延。当代学者诺贝特·埃利亚斯曾认为，在整个中世纪时期的西欧世俗社会中，男女的婚外性或多或少具有普遍性并被看作理所当然。<sup>②</sup>这也许是符合历史实际的。可是当这股以性道德的全面堕落为特征的腐败之风从教会内部首先刮起来的时候，情况就大不相同了。既然教会的独身制度剥夺了神职人员过正当性生活的权利，他们只好以非正当的手段去寻求性满足。这就部分地说明了为什么到了

① 《天主实义》，《天学初函》第614~615页，台湾学生书局影印本，1964。

② 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，第一卷，第285页，三联书店，1998。

中世纪后期发生于教会内部的桃色新闻总比世俗社会多。据威尔·杜兰提供的材料，在1499年的英国，由诺福克(Norfolk)法庭审理的73件淫乱案中有15件牵涉到教士；在里本(Ripon)的126个同类案子中则有24个与教士有关；在兰勃斯(Lambeth)的58个同类案子中有9个与教士有关——犯规教士是犯规总人数的23%左右，而教士人数却不到总人口的2%！<sup>①</sup>有些忏悔神父竟然向女忏悔者求爱，更多的教士则以蓄养情妇为时髦。在16世纪的德意志，蓄养情妇已经是乡村教士当中司空见惯的现象。据马克·佛斯特透露，16世纪的斯比耶主教区(Speyer)，几乎每名乡村教士都拥有一名相对固定的情妇，而没有情妇的教士则被当成是怪人。<sup>②</sup>在城里，高级教士甚至与他们的情妇成双成对地进入大型公共场所，世俗宴会的荣誉座位常常专门预留给神父及其女伴。德意志什列斯威地区(Schleswig)的一名主教曾对这种有伤风化的习惯提出非议，结果被逐出了教区。<sup>③</sup>更能体现时人性观念转变的当数妓院的繁盛。卖淫最初尚属非法的地下活动，可是到了中世纪后期，它终于获准成为一种合法行业，教、俗人士开始公开混迹于各色各样的妓院。15世纪末至16世纪初则是西欧妓院的一个黄金时期。在15世纪的德意志，几乎所有的大城市和大多数小城市都拥有由地方政府经营的妓院，妓院老板往往是领薪金的市政官员，妓女成为市政当局的财产，政府以法令形式为妓院确定妓女的等级和价格。妓院实际上已经发展成为首屈一指的娱乐中心，成群结队的小

① 威尔·杜兰：《世界文明史之十八：从威克里夫到路德》，第28页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

② Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Cornell University Press 1993, p.21.

③ 威尔·杜兰：《世界文明史之十八：从威克里夫到路德》，第29页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

伙子来到城里，第一个要光顾的场所便是妓院，因为在那里除了可以进行性交易之外，还可以做其他游戏和赌钱。从诺贝特·埃利亚斯所转述的材料中我们得知，在城市欢度节日时，娼妓扮演着重要角色；她们还常常被派去欢迎高贵的宾客；她们组成类似同业行会那样的团体以反抗不正当的竞争；她们甚至成为大学公开演讲的题目。<sup>①</sup>南欧意大利人的性放纵则因人文主义世俗精神的熏陶而具有了较为高雅的贵族特色。对于人文主义贵族习气在这类性道德的堕落中所产生的影响，布克哈特曾有过精辟揭示，他说：当时意大利人的严重问题“不仅是平常人的庸俗的色欲，而且也有最优秀的最高贵的人们的情欲；这不仅是因为没有结婚的女孩子们不在社交中出现，而且也是因为男子随着他自己个性的全面发展，而感到自己被一个由于结婚而成熟了的妇女最强烈地吸引着”。<sup>②</sup>他还说，文艺复兴时期的意大利男人虽然希望生活随便，但决不是放弃家庭，有高度教养的女人虽在性方面表现得比北欧人要放纵得多，但她们的不忠实并不以牺牲其体面身份和家庭荣誉为条件；在文艺复兴时代，意大利人的婚外性生活以已婚者之间的私通为主体形式，为了维持尊贵浮华的外表，人们对于自己配偶的婚外情常常给予高度克制的容忍，不过，倘若这类性丑闻被泄露出去并由此引起外人的耻笑时，其结果就有可能是悲剧性的。<sup>③</sup>

① 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，第一卷，第277页，三联书店，1998。

② [瑞士] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第436页，商务印书馆，1983。

③ [瑞士] 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第431-436页，商务印书馆，1983。关于文艺复兴时期意大利人的婚外性，卜伽丘在《十日谈》中有许多生动的描述，其中最能体现意大利人的贵族式宽容的当数《菲亚美达的故事》及《妮菲尔的故事》，详见《十日谈》，第456-464、472-480页，上海译文出版社，1981。

包括教士在内的西欧人之所以在性方面敢于如此肆意妄为，一方面是因为早期的神学家曾为卖淫行业的合理存在作过神学辩护，如奥古斯丁指出：尽管狎妓也是罪过，却能防止更大的犯罪；妓院好比是一条维持社会整洁的下水道，妓女保证了体面妇女的纯洁。<sup>①</sup>另一方面，一些教皇自身的极不检点对于这种淫乱风气也起到推波助澜的作用。其实在很大程度上教皇本人就是这一时尚的主要风源，如教皇庇护二世于公元1459年到达费拉拉时，前来迎接他的是他的7个私生子。<sup>②</sup>在宗教改革前统治教会达25年之久的英诺森八世也曾给罗马城增添了8个私生子，其中有几个是他当选教皇以前生的。<sup>③</sup>

15~16世纪的普遍性紊乱，既是新教革命的诱因，也是天主教内部改革的动力。耶稣会作为这场教会振兴运动的直接产物，在维护正统的天主教性道德观方面自然是不遗余力的。在婚外性问题上，耶稣会士吸取了奥古斯丁的有关思想，即把外在的诱惑(尤其是性诱惑)内化为心灵的魔鬼，在他们看来，这类魔鬼在心灵深处的经常出没是不可避免的，关键是人们对于它要有顽强的抗击力，而这种抗击力的惟一来源只能是对上帝的坚定信仰。如依纳爵·罗耀拉在致一名修女的信中曾教她如何应付不良欲念的进攻：“……当恶劣的、不纯洁的或耽于肉欲的思想以及软弱和心灵上的萎靡不振对你的意志发起袭击时，应完全对其置之不理，因为不管是圣伯多禄还是圣保禄都从未完全避免或部分避免这类思想的入侵……因为如同我不会因好天使的良好工作而得救，我也不

① Brenda Bolton, *The Medieval Reformation*, Edward Arnold Ltd. 1983, London, p.219.

② 威尔·杜兰《世界文明史之十七：文艺复兴的没落》，第76页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

③ 爱德华·伯恩斯等：《世界文明史》，第2卷，第183页，商务印书馆，1987。

会因坏天使、俗世以及人体所展示于我的邪恶思想而遭永罚。……”<sup>①</sup>

## 7.2 晚明社会的性紊乱及神父的相关描述

当耶稣会士来到晚明的中国时，他们所看到的性紊乱现象在整体上也许并不比西方世界严重，但其淫乱的独特方式则足以使这些见惯人欲横流场面的洋人发怵。利玛窦以略带夸张的口吻报道说：“第一件事情是淫佚。在这个富有各种物质享受又女性化的民族中，这是最显明的事情。在这方面，他们非常没有节制……全国各地满是公开的妓女，还不要说众所周知的通奸情事。据说只在北京一城，就有四万妓女，有的是自愿操此贱业，有的则更不合理，是坏人收买的，被迫替人赚这种脏钱。然而更可悲的，更能显示出这个民族之堕落程度的，是他们以自然方式纵情肆欲犹感未足，且出于反人性的方式；法律不加禁止，大家不认为非法，也不感到可耻。因此大家公开谈论，到处流行，无人加以阻止。在盛行此种败俗的城市，例如在北京，就有几条大街，满是打扮如妓娼的人妖；也有购买这些人妖，教他们演奏乐器、唱歌跳舞；他们穿上华丽的衣服，也像女人一样涂脂抹粉，引诱干那可耻的勾当。”<sup>②</sup>奇怪的是，曾德昭并没有像利玛窦那样对这种淫乱现象作详细介绍，他只是在描述中国妇女的服饰时才顺便谈到了妓女：“上层妇女使用金银，妓女和公娼却不准穿戴，为识别她们，禁止她们戴头饰（和其他国家的习惯不同），也禁止她们在城内居住。”<sup>③</sup>这当然不能说明曾氏

① James Brodrick, *Origin of the Jesuits*, pp.50~51.

② 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第71~72页，台湾光启出版社，1986。

③ 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第36页，上海古籍出版社，1998。

较为孤陋寡闻，他在该方面的吝于用辞想必是为他所选定的话题所限。

利玛窦等人的报道并非毫无根据。实际上，由于僵化的礼教和较为宽松的都市文化的双重作用，明代社会在性生活方面具有禁锢与开放并行的突出特征。有一种刊刻于万历年间的戏词《胭脂记》很能够说明问题。刘尚书遗女月英因家道中落，不得不由达官贵人的千金沦为兜售胭脂的老板娘，此经历对于造就她的那种既禁锢又开放的双重性格必然起着至关重要的作用；落第秀才郭华试图在她的胭脂店里调戏她，她拒绝的理由有两个：一是传统礼教的“男女授受不亲”，另一是由这种礼教规条所造成的面子问题，即怕“有人来见了怎么是好”，而事实上她的心头里是一百个愿意的，否则她就不会赴上元节夜之约了。月英虽然在公开场合坚持“男女授受不亲”，但郭华却一下子就撕下了这种迫不得已的伪装：你整天传递商品和钱币给顾客，早就与其他男人手肤相授了。值得注意的是，月英之所以愿意甚至主动与郭华私合，一方面固然是出于少女青春期长期“闺中怨恨”的解泄及“无限芳心”的显露，另一方面更是因为她看中“那秀才真个生得魁梧”，并“料他异日必有功名之分”——这无疑是宣泄世俗欲望与追逐传统功名的奇特重合的结果。<sup>①</sup>其实，就世俗社会而言，明朝——尤其是晚明社会应当被看作是一个性生活相对开放的时代，众所周知的“三言”、“二拍”及《金瓶梅》等言情文学在展现市井小民的性觉醒及随之而来的性紊乱方面已给我们提供了有用的证据。与此同时，士人们的私人笔谈则在上流社会的性放纵方面为我们留下了不少宝贵材料。明初承前朝之制，使叛臣妻女人教坊司为乐户。<sup>②</sup>乐户实际上

① 《大明天下春卷之六》，载李清福、李平合编：《海外孤本晚明戏剧选集三种》，441-472页上层，上海古籍出版社，1993。

② 此俗在沈德符的《万历野获编》有载，见该书第488页，文化艺术出版社，1998。

为供朝廷官员享用的官妓，由于明初各地叛乱频仍，此阶层的数目想必不少。宣德四年八月，明宣宗始禁官员留宿官妓，<sup>①</sup>然禁而不止。明武宗带头行淫乱，这位风流皇帝在太监的鼓动下于西华门兴建了一座用于狎妓的所谓“豹房”。<sup>②</sup>据沈德符载，武宗每巡幸一处，所看中的妇女必强占为己有，而不论是大臣的夫人还是一般民妇。<sup>③</sup>更令人瞠目的是他竟然赐予受宠的京城名优臧贤一品官服。<sup>④</sup>皇帝既已身体力行地竖起了一个放荡的至高榜样，臣属们自然是群起仿效，其中宦官的性淫乱可说是最违背常理的。洪武时对阉宦的操行控制甚严，凡内官娶妻者，有剥皮之刑。然此禁很快就成为一纸空文，大小宦官娶妻置妾，渐为司空见惯，并相沿成习。天顺初年，太监吴诚之妻获英宗皇帝赐庄田之赏；吴死后，其妾奏请将其所遗衣冠招魂安葬，竟获恩准，沈德符为此叹道：“内臣嫠妾，蒙上恩礼，已为创见，至于生前畜妾，死后陈情，一如所请，则太祖初厉禁可直付高阁耶？”<sup>⑤</sup>此外，阉宦们还常外出寻花问柳，并演出了一幕幕奸杀惨剧。如洪武末年，河南按察僉事石允常曾访得阉宦逼奸民女致死案；景泰元年，宦官韦力因与军妻奸宿不遂转恨其夫，将之杀死，又与养子之妻淫戏，并杀养子。<sup>⑥</sup>至于外廷高官的性淫乱，沈德符也曾为我们列出一份清单，其中较有代表性的如：成化十二年，养病户科给事萧龙抢占人女为妾；弘治十七年，养病给事中赵钦强娶子女；宣德三年，巡按山东御史李素与历城县民李尚女通奸，并娶为妾；同年，巡按湖广御史赵伦与

① 余继登：《典故纪闻》，第167页，中华书局，1981。

② 《明会要·方域二》；《明史·钱宁传》，中华书局，1974。

③ 沈德符：《万历野获编》，第579-580、937页，文化艺术出版社，1998。

④ 沈德符：《万历野获编》，第581页，文化艺术出版社，1998。

⑤ 沈德符：《万历野获编》，第168页，文化艺术出版社，1998。

⑥ 沈德符：《万历野获编》，第188页，文化艺术出版社，1998。

乐妇私通；宣德四年，御史宋准因公事至金华府时私通民妇；宣德九年，御史颉文林与被囚罪妇私通；正统十三年，南御史葛崇在舟中强夺人女为妾……<sup>①</sup>按大明法，官员嫖娼是被禁止的，此禁令甚至适用于官员的子孙，<sup>②</sup>而实际上违禁者却不在少数。如正统年间，广东海南卫指挥使在进京办事期间因宿娼而被流放威远卫；<sup>③</sup>成化年间，僧官常琇与一班朝廷权贵狎妓酗酒，后事发被谪发充边。<sup>④</sup>这些被揭发出来的违规者不过是权力倾轧的牺牲品，更多的狎妓官员则以其手段的隐蔽或为时人的容忍而逃脱法律的制裁。万历九至十年，以政守“廉洁”著称的吴县县令傅光宅与当地士人王百谷交好，后者荐傅以名妓，傅县令竟将该妓长期占为己有；万历十一至十二年，江南巡按御史邢愿侗在断狱中为色所迷，曲法徇私，从轻发落犯案妓女刘八，并多次与之密晤。<sup>⑤</sup>父辈们如此淫逸，后辈自不甘落后。嘉靖四十年，吴中大水成灾，官宦子弟却以灾为乐，携妓驾舟游荡于浩浩洪水当中。<sup>⑥</sup>官员不仅是其后辈的尊长，更是读书人的偶像，故他们的性放纵行为对于一般士人也具有无可估量的影响力。明人李中馥曾谈到有一叫秀云的青楼女死后，士人们竟为其举行了隆重的葬仪，并题诵诗赋，以寄哀思。<sup>⑦</sup>这说明狎妓在明代士人中已成风气。据沈德符载，在万历年间，许多旅京的官员和士人因

① 沈德符：《万历野获编》，第531～534页，文化艺术出版社，1998。

② 薛允升撰：《唐明律合编》，明律卷第二十五·刑律八，第265页，法律出版社，1999。

③ 余继登：《典故纪闻》，第202页，中华书局，1981。

④ 余继登：《典故纪闻》，第267页，中华书局，1981。

⑤ 沈德符：《万历野获编》，第765页，文化艺术出版社，1998。

⑥ 叶权：《贤博编》，载《贤博编·粤剑编·原李耳载》，第13页，中华书局，1987。

⑦ 李中馥：《原李耳载》，载《贤博编·粤剑编·原李耳载》，第126～127页，中华书局，1987。

不堪别离妻室之苦，常购买当地妇女为伴，其中不少人在南归时落得孑然一身，财色两空。<sup>①</sup>

看来，晚明的淫荡风气无疑是严重的，但作为该风气集中体现的正规机构即妓院的情形则是模糊不清的。晚明妓院的性质、类别、数量及具体运作原则等等是难以考究的，根据明人所撰《新编百妓评品》，我们只能够说当时卖淫者的种类是繁多的，性质是复杂的，数目是庞大的。该文献告诉我们：晚明的卖淫者按出身和身份，可以分为鬻妓、典妓、囚妓、官鬻妓及私妮妓等；如按经营方式，可分为酒妓、船妓、店妓、优妓、私妓、村妓、乾情人、包妓等；如按长相体态，可分为肥妓、瘦妓、矮妓、长妓、麻妓、驼妓、秃妓、眇目、跛足等；按性情品格，则有佞妓、淫妓、猾妓、偷妓、钻妓、顽妓、妒妓、拙妓、痴妓、大食、贪财等等。此外，还有男色妓，和出自闺中女、寡妇及淫妇的其他各类非专业卖淫者。<sup>②</sup>张岱记万历年间扬州广陵二十四桥风月事，谈到该地九巷为当时性交易的极其繁荣之场所：“……巷口狭而肠曲，寸寸节节有精房密户，名妓、歪妓杂处之。名妓匿不见人，非向导莫得入。歪妓多可五六百人，每日傍晚，膏沐薰烧，出巷口，倚徙盘礴于茶馆酒肆之前，谓之‘站关’。茶馆酒肆岸上纱灯百盏，诸妓掩映闪灭于其间……游子过客，往来如梭，摩睛相觑，有当意者，逼前牵之去，而是妓忽出身份肃客先行，自缓步尾之。至巷口，有侦伺者向巷门呼曰：‘某姐有客了！’内应声如雷，火燎即出，一一具去……”<sup>③</sup>明人余怀也谈到，金陵旧院的风月场所常因应试举子的到访而红火，“逢秋风桂子之年，四方应试者毕集，结驷连骑，选色征歌，转车子

① 沈德符：《万历野获编》，第636页，文化艺术出版社，1998。

② 《大明天下春卷之六》，载李清福、李平合编：《海外孤本晚明戏剧选集三种》，441~513页中层，上海古籍出版社，1993。

③ 张岱：《二十四桥风月》，载《陶庵梦忆》卷四，见张岱：《陶庵梦忆·西湖梦寻》，第35页，上海古籍出版社，1982。

之喉，按阳阿之舞，院本之笙歌合奏，回舟之一本皆香，或邀旬日之欢，或订百年之约，蒲桃架下，戏掷金钱，芍药栏旁，闲抛玉马。此平康之盛事，乃文战之外篇，迨夫士也色荒，女兮情倦，忽裘敝而金尽，亦遂欢寡而愁殷”。<sup>①</sup>由此观之，利玛窦笼统地说当时全国各地满是妓女，并认为仅北京城就有四万妓女，这看来并不是没有一定事实根据的。在弘治年间曾来过北京晋见皇帝的布哈拉商人赛义德·阿里—阿克伯·契达伊，则告诉我们当时中国的每一座城市都有500~1000家妓院，这当然是不可靠的，因为他在中国的时间既短暂，所访城市数量也极有限。不过他说中国大部分妓女是被籍没的罪臣的女子，这一断言却接近于事实。<sup>②</sup>无论如何，晚明妓院的勃兴及卖淫风气的盛行有时的确是可以与同时期的西欧相媲美——世道衰微至此，竟然在理性的中国也找不到一块净土，这大概就是神父们的共同心境。

### 7.3 同性恋在晚明时期的中国和欧洲

在晚明的各种性淫乱中，最为时人及后人所不齿的莫过于男性同性恋。这种“去女色而取顽童者”，从宣德帝开始在北京尤为流行，据沈德符载，由于宣德年间禁官妓，缙绅无以为娱，于是小唱盛行，一些负有盛名的男优常被京城权贵以重赂纳之邸第，嬖爱专房，非亲狎不得接席。<sup>③</sup>考虑到小唱是当时北京城较容易看得到的娱乐形式，利玛窦所说的“打扮如妓娼的人妖”想必就是这种男扮女装的小唱演员，如果

①（明）余怀：《板桥杂记》上卷，《雅游》，丛书集成初编，第2734册，中华书局，1985。

② 契达伊：《中国志》，载阿里·玛扎海里《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》，第281页，中华书局，1993。

③ 沈德符：《万历野获编》，第663~664页，文化艺术出版社，1998。

真是这样，那么利氏把此类唱角混同于“人妖”，则未免失之过粗。陆容曾提到在明代的北京被视作真正“人妖”的一类人：从外省来京者好娶京人为妻妾，于是，“有幼男诈为女子，傅粉缠足，其态逼真。过门时，乘其不意，即逸去。成化间，尝有嫁一监生者，适无处可逸。及暮，近之，乃男子也。……有男诈为女师者，京城内外人家，留教针指。后至真定一生家，生往狎之，力辞不许。生强之，乃男子……此皆所谓人妖也”。<sup>①</sup>此类“人妖”并不以性交易为主要目的，而是赤裸裸的诈骗行为，因此与利玛窦所指直接与性行为有关的男性同性恋者极不相符。《新编百妓评品》提到的男性卖淫者共有三类：第一类是“男色妓”，此类明显与男性同性恋有关，这类人“淫巧乱雄雌，要相逢，启后扉，腰间别有风流……”；另一类就是上述擅长小唱的“优妓”，比起第一类来，此种人只能算是兼职的同性卖淫者，因为他们把“梨园并作勾栏院，这行也兼，那行儿也兼，两般风月伊都占……”；最后一类称“小官”，此类大概是专事性交易的男童。<sup>②</sup>由此看来，晚明的男性同性恋是相当普遍的——至少在大都市里是这样，可以说上自天子、下至平民，都有染上此恶习之虑。例如，万历十至十一年以后，有十名慧丽俏俊的内臣入选为明神宗的近侍，从此他们便与天子日以同行，夜以同卧，备受宠幸，被称为“十俊”。<sup>③</sup>叶权也讲过一个发生于山西太原府民间的故事：一名男子在贫病交加的日子里受到一位朋友的忠实照顾，不料日久生情，两位男性终于恋爱上了。<sup>④</sup>明代民间男性同性恋最典型的大概要数福建的“结契”习俗，

① 陆容：《菽园杂记》，卷七，第88～89页，中华书局，1985。

② 《大明天下春卷之六》，载李清福、李平合编：《海外孤本晚明戏剧选集三种》，505～509页中册，上海古籍出版社，1993。

③ 沈德符：《万历野获编》，第584页，文化艺术出版社，1998。

④ 叶权：《贤博编》，载《贤博编·粤剑编·原李耳载》，第17页，中华书局，1987。

沈德符对此有生动的描述：“闽人酷重男色，无论贵贱妍媸，各以其类相结，长者为契兄，少者为契弟。其兄入弟家，弟之父母抚爱之如婿……其相爱者，年过而立，尚寝处如伉俪……其昵厚不得遂意者，或相抱系溯波中，亦时时有之，此不过年貌相若者耳。近乃有称‘契儿’者，则壮夫好淫，辄以多资聚姿首韶秀者，与讲衾裯之好，以父自居，列诸少年于子舍，最为逆乱之尤。”<sup>①</sup>尽管沈德符对这些反常规的性行为痛恨不已，故而斥之为“逆乱”，但他最终没能摆脱“食色性也”这一传统思想的影响，他在讥讽这类行为有违人道伦常和自然规则的同时，也给予了符合情理的同情。例如他在列举当时流行的其他各种形式的“男色”时，便极力表明它们实事出有因：“宇内男色有出于不得已者数家：按院之身辞闺阁，闾黎之律禁奸通，塾师之客羁馆舍，皆系托物比兴，见景生情，理势所不免。又罪囚系狴犴，稍给朝夕者，必求一人作偶，亦有同类为之讲好，送入监房，与偕卧起。……又西北戍卒，贫无夜合之资，每于队伍中自相配合。……孤苦无聊，计遂出此。……虽可笑亦可悯矣。”<sup>②</sup>可见，人们已经试图以一种较为理性的方式去解释这种违反常规的性爱现象。不过，这种同情在神父们身上是绝对不存在的，这不仅是因为他们对中国社会缺乏如沈德符那样精细入微的洞察与了解，更大的障碍应是文化上的隔阂。

无庸讳言，同性恋（homosexuality）在基督教以前的西方社会曾经广泛流行。在古希腊，男性同性恋（paederasty）受到了诗人、剧作家及社会舆论的普遍赞扬，据说这种风俗曾经风靡整个希腊世界，而其中以克里特岛为最盛。在当时的希腊人看来，一个男人——尤其是有地位的政治文化精英，若不引诱一个少年男子，便是不履行男人职责；而一个

① 沈德符：《万历野获编》，第971页，文化艺术出版社，1998。

② 沈德符：《万历野获编》，第664页，文化艺术出版社，1998。

少年若没能得到一个成年男人的友谊，便是一大耻辱。<sup>①</sup>除了男性同性恋以外，希腊还流行女性同性恋（tribadism），据说在小亚细亚海域一个叫莱斯波斯（Lesbos）的希腊岛国上，女居民普遍是同性恋者，以至于后来的女性同性恋便以该岛名称命名（lesbianism）。女性同性恋在斯巴达城邦也相当普遍。古希腊的文学作品常常详细描述这种奇异的习俗，希腊的不少绘画艺术也公开描绘女性同性恋的场面和用具。<sup>②</sup>比尔基埃等人告诉我们，对于希腊罗马人来说拥有一个同性的性伴侣并不是特别出格的事情，不过在罗马流行的多为男性同性恋，女性同性恋则罕见；这种男性性伴侣有时被称作“男妾”，通常分为两类：一类为自由民与非自由民间的同性恋——许多奴隶同时也是其主人进行性发泄的工具，另一类是在自由民间结成的同性恋对子。<sup>③</sup>古罗马历史学家苏维托尼乌斯也告诉我们，罗马皇帝常常就是这类性习俗的始作俑者，例如提比略（Tiberius，公元14～37年在位）喜欢养育很年幼的男童作为发泄性欲的工具；尼禄（Nero，公元54～68年在位）更是同性恋的高手；其他皇帝如卡里古拉（Caligula，公元37～41年在位）和提图斯（Titus，公元79～81年在位）等人均是有名的同性恋者。<sup>④</sup>

基督教崛起以后，曾经对这种异教习俗进行过长期和坚决的斗争，圣经非常明确地谴责同性恋，这一态度在“所多玛的毁灭”中得到集中体现：两位天使尊耶和華旨意化身为

① [德] 利奇德著：《古希腊风化史》，第450～454页，辽宁教育出版社，2000。

② [德] 利奇德著：《古希腊风化史》，第350～352页，辽宁教育出版社，2000。

③ 安德烈·比尔基埃等：《家庭史》，第一卷上册，第389～394页，三联书店，1998。

④ 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传》，第136、175～176、240～241、320页，商务印书馆，1996。

人来到所多玛城并留宿罗得家里，所多玛的居民围住罗得的房子，要求他将客人带出来供他们行淫，罗得恳求众人不要这样做，然后天使帮助罗得一家逃离所多玛，并用天火毁灭了该城，此后“所多玛”（Sodom）便成了同性恋和鸡奸的同义词。<sup>①</sup>摩西在为希伯来人立法时也借耶和華的口说：“（男）人若与男人苟合，像与女人一样，他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归到他们身上。”<sup>②</sup>使徒保禄在历数外邦人种种罪恶时首先提到的就是同性恋：“……他们的女人，把顺性的用处，变为逆性的用处。男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。”<sup>③</sup>奥古斯丁一再痛斥世俗友谊的罪恶，<sup>④</sup>其中的深意无疑是在贬斥同性恋，例如他说：“凡违反天性的罪行，如所多玛人所做的，不论何时何地都应深恶痛绝，即使全人类都去效尤，在天主的定律之前，也不能有所宽纵，因为天主造人，不是要人如此自渎。天主是自然的主宰，淫欲玷污了自然的纪律，也就破坏了我们和天主之间应有的关系。”<sup>⑤</sup>当然，即使在基督教取得彻底胜利并控制了世俗社会的一切领域以后，异教的习俗也是不可能完全肃清的，因此在整个中世纪里，各种公开或隐蔽的同性恋行为常常引起教会当局的高度警戒。早期教会法学家奴南（J.T.Noonan）在陈述有关性生活的九条规范时谴责了同性恋；7世纪后期，英格兰坎特伯雷大主教西奥多（Theodore of Tarsus）提到一种被称作“肛交”（in tergo）的同性性行为，

① 《创世记》19章。

② 《利未记》20:13。

③ 《罗马书》1:26~27。

④ 奥古斯丁：《忏悔录》，第35、37、58、59~60页，商务印书馆，1982。

⑤ 奥古斯丁：《忏悔录》，第45~46页，商务印书馆，1982。

他认为对该行为的处罚应与对兽奸者一样。<sup>①</sup>这说明当时的同性恋还是存在的。11世纪以后，由于十字军东征使东方思潮西流，同时也由于男女修道院分立等环境的冲击，一度为基督教所诟病的鸡奸又再度流行起来。1177年克雷尔福（Clairvaux）修道院院长亨利描述法兰西的同性恋为“古代的所多玛城又从灰堆中矗立起来”。法兰西国王美男子菲力普（即菲力普四世）也指责说在圣殿骑士中盛行着同性恋。教会在忏悔手册（Penitentials）中所列举的滔天大罪，其中包括人类与各种家禽间的性行为，这种伤风败俗的陋习若是被发现，则所有相关的人禽，都要遭受死刑的处罚。<sup>②</sup>教会法通常把同性恋、兽奸及夫妻间违反常规程序的性活动统统归入“非自然性行为”（unnatural acts）之列，认为它们比未婚者私通（fornication）或已婚者通奸（adultery）更为肮脏、邪恶和可耻。<sup>③</sup>虽然应当承认，比起常规的男女性淫乱来，整个中世纪以同性恋为特征的变态性乱并没有太大的重要性。但是，14~16世纪的人文主义者在恢复希腊罗马古典传统的同时也在客观上激活了古代人的某些放纵陋习，其中也包括同性恋。<sup>④</sup>史景迁告诉我们，同性恋之风在16世纪中叶的罗马曾经极为猖獗，教皇保罗四世以极刑处罚同性恋者，故当时

① Pierre J.Payer, “Early Medieval Regulations Concerning Marital Sexual Relations”, See *Journal of Medieval History*, 6/1980, North-Holland Publishing Company.

② Benvenuta da Imola in Coulton, *From Francis*, 416; Lacroix, *Prostitution*, I, 694; 695; 700。转引自威尔·杜兰：《世界文明史之十三：基督教巅峰的文明》，第149页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

③ Emilie Amt (ed), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.82.

④ 有关文艺复兴时期同性恋在意大利的猖獗，请参看威尔·杜兰：《世界文明史之十七：文艺复兴的没落》，第76~77页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

有不少此类犯事者被烧死；具有讽刺意味的是：教皇自己的三个最有权势的私生子之一——枢机主教卡洛·卡拉法就是一名臭名昭著的同性恋者；此外，在同一时期的马彻拉塔，即利玛窦的故乡，同性恋也相当盛行，而这正值利氏的少年时代。<sup>①</sup>因此利氏在中国重新看到这种丑恶习俗时，他自然对之深恶痛绝，认为该恶习既违反中国传统上“阴阳交感”的自然原则，又与天主教精神背道而驰，非彻底遏制不可。不过，对于这种类型的性堕落，利氏的揭露方式显得非常的婉转和隐晦。据程大约《墨苑》中的“利玛窦题宝像图”，利氏在为圣经故事画“所多玛大火”的题词中并没有直接提到同性恋，他把所多玛人的罪孽淡化为一般的“淫荡”；他借赞扬罗得的机会指出：大多数人只能在善的环境下才有善德，仅有极少数人才能在恶的环境下培养出善德。<sup>②</sup>利氏采用这样的处理方式显然与他对中国传统的深思熟虑有关，他也许认为，在忌讳谈论性的中国大讲淫荡的任何一种具体形式都是不适宜的；而强调恶劣环境下美德的高洁，则不仅符合中国圣贤对于“出污泥而不染”的秉性的追求，而且很能针砭当时的社会时弊。

① Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Viking Penguin Inc., New York, 1984, pp.204~206.

② 见《明利玛窦题宝像图》，涉园据程氏墨苑本，1928年；又见 Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, pp.201~203.

## 第八章

### 是孔非孟——对“孝”的功利解释

利氏在随后的辩论中采用了“是孔非孟”的手段，他企图借此切断生殖与孝的联系，但这并不影响他经常利用孟子的权威去达到同一目的，这充分说明“利玛窦方法”的功利性。然而，利氏的“三父说”是无法与儒家的忠孝理论相容的，由于传统上中西家庭结构及亲子关系的不同，信、孝关系无法像忠、孝关系那样能够获得协调，利氏所演绎的基督教“三不孝”与孟子的三不孝有着本质区别，这决定了中西两种传统家庭伦理的根本歧异。

#### 8.1 无嗣未必真不孝

由于利氏对于婚外性及各种非自然性行为的谴责具有极为明确的针对性和鲜明的时代感，在针砭晚明时弊方面特别能够打动人心，因此在一般情况下中国士人无法提出更多与之对抗的辩驳意见。显然，到此为止，这场以独身主义为主题的辩论已被狡黠的利玛窦引入了歧途。不过，聪明的中士很快就醒悟过来，他通过孟子的一句名言使辩论重新回到了正题：

“中士曰：依理之语以服人心，强于利刃也（指利氏在上文对婚外性及非自然性行为的谴责——引注）。但中国有传云：不孝有三，无后为大者，如何？”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第615页，台湾学生书局影印本，1964。

这里中士所引的“中国有传云”的无后为不孝之大的说法，实出于孟子之口：“孟子曰：不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”<sup>①</sup>对此，利氏采取了一种“是孔非孟”的基本立场，即认定孔子才是正统儒学的“大圣”，而孟子则连“圣人”的资格都够不上，因而他的话未必可以当真。他写道：

“有解之者云：彼一时，此一时，古者民未众，当扩充之，今人已众，宜姑停焉。予曰，此非圣人之传语，乃孟氏也，或承误传，或以释舜不告而娶之义而有他托焉。礼记一书多非古论议，后人集礼，便杂记之于经典。贵邦以孔子为大圣，学、庸、论语，孔子论孝之语极详，何独其大不孝之戒，群弟子及其孙不传，而至孟氏始著乎？孔子以伯夷、叔齐为古之贤人，以比干为殷三仁之一，既称三子曰仁曰贤，必信其德皆全而无缺矣，然三人咸无后也，则孟氏以为不孝，孔子以为仁，且不相戾乎？”<sup>②</sup>

利氏在最初时显然是以一种较为理性的功利主义方式去答复中士的诘难的，即认为孝的内涵必须与时代的需要相适应，当社会急需增殖人口时，生男育女应为孝的重要组成部分；而当人口已成为社会严重负担时，生育因素就理所当然地被从孝当中排除出去。不过，他马上就意识到崇尚权威的中国人是无法单靠自然理性的道理去说服的——中士正是抬出孟子这一权威相发难的。于是，利氏很自然地抬出了更高的权威——孔子。利氏指出“不孝有三，无后为大”只是孟子的意见，而“非圣人之传语”，这就十分明确地把孟子排除在“圣人”的行列之外。既然如此，孟子的话本来完全可以被置之不理的，可是利氏还是注意到了这位“亚圣”在中国

① 《孟子·离娄》。

② 《天主实义》，《天学初函》第615～616页，台湾学生书局影印本，1964。

人心目中不可估量的影响力，因此他揣度说，孟子之所以把“无后”作为不孝之尤，要不是因为误传了圣人的意旨，就是为了解释“舜不告而娶”的含义时所作的一种应景的比喻。可是对于孟子为何要作这样的比喻，以及“舜不告而娶”的真正含义是什么等这类听众急于了解的问题，利氏则有意避而不谈。他只能这样做，因为他肯定知道作为中国人所公认的最权威的儒家经典之一的《尚书》，早在孟子之前就已披露了舜不仅不告而娶，而且一娶就是成双。<sup>①</sup>为了转移人们的注意力，他竟像中国的经学家那样怀疑起《礼记》一书的可靠性来了。他认为《礼记》的许多内容都是由后人杜撰而成，未必持之有据（这也许是事实）。可是在接下来的叙述中，他却把《礼记》中的著名篇目《大学》和《中庸》，与《论语》并列为“孔子论孝之语”的典范，而谁都知道在《礼记》各篇中，惟有《中庸》对舜的事迹记述最详，利氏在有关舜的事迹方面否定《礼记》的可靠性，实际上就是否定《中庸》。可见，在掩盖某些敏感事实真相的过程中，利氏的确是走到了逻辑混乱和不能自圆其说的境地。为了凸出孔子与孟子二人在孝问题上的不同立场，利氏特别提到了曾受孔子赞颂的伯夷、叔齐和比干，<sup>②</sup>并断言他们三人皆无后代，由此得出一个结论：孔子不以无后为不孝——这就在有关孝的标准问题上把孔子与孟子弹立了起来，使习惯于孔孟一体的中士处于两

① 详见《尚书·尧典》。

② 有关孔子称伯夷、叔齐为古之贤人，见《论语·述而》：“冉有曰：夫子为卫君乎？子贡曰：诺，吾将问之。入，曰：伯夷、叔齐何人也？曰：古之贤人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨？出，曰：夫子不为也。”孔子称比干为仁人，见《论语·微子》：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：殷有三仁焉。”

难之中。<sup>①</sup>

必须看到，以利氏一贯处事谨慎的性格而论，如果当时没有适宜的条件，他大概是不会去冒险开罪这位当红的亚圣的。实际上，对于孟子的权威地位，历朝的某些当政者及士大夫是心存怀疑的。其关键可能就在于孟子在处理君、民关系时有过多的重民轻君思想，在处理忠、孝关系时又偏于孝而疏于忠，这与最高统治者强化君主专制的意图刚好相悖逆。早在南宋孝宗隆兴年间，士人司马温公、李太伯及郑叔友三人就已开始分别撰文对孟子学说提出非议，他们的措词一个比一个犀利：“温公则疑而不敢非，太伯非之而近于诋，叔友诋之而逮乎骂。”当然，他们的“非孟”之声也立即引起了另一些士人的抗议，如同时代人余允文便曾撰文为孟子辩护。<sup>②</sup>明朝立国之初，君主的专制权力达于极盛，最高统治者

① 在这里，利氏据以支撑其论点的推理显然是符合儒家精神的，即“贤”和“仁”与忠和孝密不可分，古代圣贤无一不是忠臣孝子；孔子既然称伯夷等三人为仁人贤士，他们自然也可以称忠称孝了。可是他的前提——即伯夷等“三人咸无后”的断言却没有任何文献依据。目前我们所知记载伯夷、叔齐最详者为《史记》卷六一《伯夷列传》，根据该传，伯夷、叔齐兄弟因不肯继孤竹君位而打算逃奔周，途中适逢武王伐纣大军，兄弟俩企图劝阻武王，不遂，后武王平殷成功，伯夷、叔齐“耻之，义不食周粟……遂饿死于首阳山”。此两人去国时和隐居首阳山时是否拖家带口，以及他们死时有否留下后代，这是一件无从考知的事情，利氏大概凭其去国隐身这件事想当然地推断出他们是独身主义者。至于比干，《史记》只说他作为纣王叔因强谏纣王淫乱，被剖心致死，（见卷三《殷本纪》）并无有关他“无后”的说法，相反，《史记》和《汉书》都提到周武王灭纣后“封比干之后，修孕妇之墓”，似乎表明他是曾留下后代的。见《史记》卷八三《鲁仲连邹阳列传·邹阳列传》及《汉书》卷五一《贾邹枚路传·邹阳传》。

②（宋）余允文：《尊孟辨》原序，丛书集成初编，第0499册，中华书局，1985。

对于重民轻君的孟子自然没有好感。据明史载，朱元璋曾一度取消孟子的封号和配享，以此表示对他的不满：“帝尝览《孟子》，至‘草芥’、‘寇仇’语，谓非臣子所宜言，议罢其配享。”<sup>①</sup>“(洪武)三年诏革诸神封号，惟孔子封爵仍旧……”“五年罢孟子配享”。<sup>②</sup>这位开国皇帝的如此意愿难免要在朝廷内外激起共鸣。如嘉靖年间的詹事府詹事霍韬就曾公开站出来反孟：“臣以圣贤之道观之，孟子言舜为天子，瞽瞍杀人，皋陶执之，舜则窃负而逃，是父母重而天下轻也。”<sup>③</sup>同时期的国子祭酒兼太常卿魏校则径直把孟子看作是异端邪说之源：“若谓夫子‘性相近’一言，正论性之所以得名，则前后说（指荀子性恶说、杨子性善恶混同说及韩子性有三品说——引注）皆不谬于圣人，而孟子道性善，反为一偏之论矣。孟子见之分明，故言之直捷，但未言性为何物，故荀、杨、韩诸儒得以其说乱之。”<sup>④</sup>一些轻狂的士人更是不把孟子放在眼里，如“常熟有桑悦者，字民怵，尤怪妄……敢为大言，以孟子自况”。<sup>⑤</sup>又如“之俊复榜于通衢曰：魏上公之功在禹之下，孟子之上”。<sup>⑥</sup>虽然儒学总是把孝与忠联结在一起，认为孝是忠的基础，忠是孝的深化和延伸，但在实践过程中，二者的矛盾和对立也时有发生。于是，在忠、孝不能两全的情况下，统治者教导人们要取忠舍孝。而在孟子的学说里却没有这样的思想。发生于嘉靖年间的“大礼议”事件很能够说明问题。世宗在继承了其堂兄武宗的皇位后，按大臣们的安排，他本应过继给其已故的叔父孝宗为子的，这叫既“继统”

① 《明史》卷一三九·列传第二七：钱唐列传。

② 《明史》卷五十·志第二六：礼志四·吉礼四。

③ 《明史》卷一九七·列传第八五：霍韬列传。

④ 《明史》卷二八二·列传一七零·儒林列传一：魏校列传。

⑤ 《明史》卷二八六·列传第一七四·文苑列传二：徐祯卿列传附桑悦列传。

⑥ 《明史·据逸》阎鸣泰传。

又“继嗣”。可是世宗却坚持只继统不继嗣，并为此追封自己的生父为先皇。该行为的确与孟子的思想没有什么冲突，却为传统的统治规则所不容，因此受到一批又一批士人的谴责，有180多名官员为此受到责打，其中17人因伤势过重致死，其余的人则被罚戍边。<sup>①</sup>在此事件中，世宗显然希望通过牺牲堂兄家系的利益来成全自己家系的孝，但如此一来他就有了篡位的嫌疑，与忠构成了对立；而大臣们则是使用传统的套路，即在忠孝不能两全时，取忠舍孝。这虽然只是反映了明朝思想界的一种拥戴君权的趋势，它却无疑为利氏的“是孔非孟”造就了良好气候。由此观之，利氏的“是孔非孟”，本质上就是首先充分利用并人为地扩大传统上的那种忠孝间的偶然对立，然后再借用基督教的“信”这种外在的因素，去协调儒学的内在矛盾，从而最终使基督教的“信”与儒家的“忠孝”融为一体。

不过，在一般的明人看来，孟子的形象仍然是神圣不可侵犯的。众所周知，自南宋朱熹引孟入经，孟子开始被看作是继孔子、曾子及子思之后一脉相承的儒家道统的代表人物，是孔子遗产的“合法”继承人。在正统的士大夫看来，孔子悠深高远，其至圣地位当是不容置疑的；然正由于孔子的过高过深，使平庸的后人难于接近，惟有孟子可以上连至圣，下达世人，成为施教和悟道的中介。如上所述，洪武初年，明太祖朱元璋曾一度企图废孟子配享的传统。但他马上便遭到强烈的反对，如刑部尚书钱唐便屡屡抗疏入谏，并以死相挟：“臣为孟軻死，死有余荣。”<sup>②</sup>最后太祖不得不作出让步，下疏道：“孟子辨异端，辟邪说，发明孔子之道。配享如故。”不仅如此，还着手召儒臣修《孟子节义》，并诏访孟子后人，赐

① [美] 牟复礼、[英] 崔瑞德编《剑桥中国明代史》，第488页，中国社会科学出版社，1992。

② 《明史》卷一三九·列传第二七：钱唐列传。

予免输特权。<sup>①</sup>由此可见孟子在统治者心目中那种无可替代的地位。因此，当神父们发出诸如上述一类的“是孔非孟”言论时，主流社会反应十分强烈，其中以福建士人周之夔的下列陈辞最具代表性：“孟子待横逆妄人以为与禽兽奚择，于禽兽何难。夔愚每谓视天主教与从其教者，只宜视如禽兽，不当待以夷狄之礼。……夔又谓吾儒之有孟子，犹禅释之有达磨，皆直指人心见性。孟子学孔子，吾辈只宜学孟子，学孟子而天下之能事毕矣。孟子救人类先救人心，而又谆谆告诫曰：人之所以异于禽兽者几希……其言痛切，几于一字一泪，则以禽兽视天主教与从其教者，诚非刻而可以佐天香辟邪之本心矣！”<sup>②</sup>此段议论在阐发孟子以德性救人心中的不可替代性的过程中，渗发出儒佛合流的气息，颇能体现晚明思想界的风尚特征。

利玛窦似乎早就预料到中国主流社会对这种“是孔非孟”策略的反感，在他看来，孔子虽然是可以利用来击倒孟子的武器，但对于使用他的人也有着潜在的危險性和杀伤力。利氏显然没有忘记他的西士身份，他觉得在驳斥孟子的孝道观时，西方的逻辑方法和理性论证应当显得更有说服力，因此他接着写道：

“是故，吾谓以无后为不孝，断非中国先进之旨。使无后果为不孝，则为人子者，宜旦夕专务生子，以续其后，不可一日有间，岂不诱人被色累乎？如此则舜犹未为至孝耳，盖男子二十以上可以生子，舜也三十而娶，则二十逮三十匪孝乎？古人三旬已前不婚，则其一旬之际皆匪孝乎？譬若有匹夫焉，自审无后非孝，有后乃孝，辄娶数妾，老于其乡，生子至多，初无他善可称，可为孝乎？学道之士，平生远游异

① 《明史》卷五十“礼志·吉礼·先师孔子条”；卷一三九“列传·钱唐列传”；卷三“本纪·太祖”。

② 徐昌治订：《破邪集》，卷三，6b~7a，安政乙卯冬翻刻本。

乡，辅君匡国，教化兆民，为忠信而不顾产子，此随前论，乃大不孝也。然于国家兆民有大功焉。则舆论称为大贤孝否，在内不在外，由我岂由他乎？得子不得子也，天主有定命矣，有求子者而不得，乌有求孝而不得孝者乎？孟氏尝曰：求则得之，舍则失之。是求有益于得也，求在我也，求之有道，得之有命；是求无益于得也，求在外也，以是得嗣，无益于得，况为峻德之效乎？”<sup>①</sup>

此段文字承上段内容，其主旨虽仍在驳斥孟子孝道观，然其论述方法却颇为独特，它连续使用七个反诘句以证明“以无后为不孝，断非中国先进之旨”这一基本观点。在第一至第三个反诘中，利氏使用了形式逻辑中非此即彼的排中律方法，不过当他在具体处理“无后”与“孝”的关系时，他显然是滥用了这一方法。问题在于他把儒家的生殖与孝在时间上和内涵上完全等同了起来。他在提出假言前提“无后为不孝”，亦即“孝者须有后”之后，便大肆借题发挥，把孟子“有后”的要求夸大为“旦夕”不停、“不可一日有间”的终其毕生的过程——如果真是那样，那当然是“诱人被色累”了。其实，在孟子的思想中，生殖与孝虽然关系密切，但二者在时间上并不是一致的；就传宗接代这一行孝的基本义务而言，与生育直接相关的“色”虽然十分必要，但生育毕竟重在结果，男性后代一经问世，孝的第一层义务便得到了履行，这时对于“色”的控制程度便只能依个人的修养情况去把握了。不过就孝的本质而言，它重在过程，其内涵要比生殖宽广得多。孔子对孝的一种解释是：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”<sup>②</sup>孟子也说：“养生者不足以当大事，惟送死可以当大事。”<sup>③</sup>可见，孝不仅指当事者自己的养亲事

① 《天主实义》，《天学初函》第616~618页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《论语·为政》。

③ 《孟子·离娄》。

亲及养育男性后代的义务，而且还意味着他必须确保其后代也能尽事亲、养亲、送葬及续祖宗烟火的义务。利氏把儒家有关孝对生殖的那种原有的涵盖关系曲解为对等关系（这显然是故意的），于是就有了如此极端化的推论：按孟子的标准，包括舜在内的古人三旬而娶，在二十至三十岁之间既具有生育能力却不娶，这岂不是因“无后”而不孝吗？紧接着利氏通过两个相反例子的对照去表明他对于孝的个人理解：一个是为续后而多娶多生却“无他善”的“匹夫”，另一个是为“辅君匡国，教化兆民”却不顾娶妻产子的“学道之士”，他认为如按孟子的标准，前者将因其有后而受表彰，后者则将因无后而被斥为不孝，这自然是很不公平的。在这里，利氏的推理过程还是有问题的。按三段式的推理原则，一个概念在前提中不周延，它就只能对其部分外延有所断定，即从部分如何如何是不能推出全部如何如何的。孟子认为无后为不孝，换言之他认为“所有孝者须有后”——姑且不论这是否为孟子的真实思想，以及具体的社会实践如何，这里暂从纯理论推断方面考察——这表明在他看来“有后”只是“孝”的必备条件之一，却并不意味着“有后”者就必然是“孝”者。而利氏在举出前一例子时，他却偷换了孟子大前提中主项（孝）与谓项（有后）的位置，因而便有“有子即为孝”这一与孟子原意相悖的错误的假设结论。利氏所举的后一例子则涉及儒学“孝”与“忠”的关系问题。如上所述，在中国思想史上，孝与忠虽然历来被认为是互为体用和互为表里的，但二者仍构成一对矛盾，而当二者发生严重冲突时，正统思想总是主张对父母的孝应服从于对君主或国家的忠。利氏认为有道者为了君国兆民的事业而被迫绝嗣破家会被中国舆论看作是大不孝，这至少在理论上来说是没有意义的。由于利氏以对中国传统的片面理解和对孟子思想的错误判断为前提，并以一种为我所用的推理方法来进行论证，其结论必然是难以为正统士人所接受的：他认为一个人的贤孝与否在内

不在外，由我不由他，即公众舆论不能作为衡量孝与不肖的客观尺度；有子与否是天定的，有孝与否却是自为的，生殖与孝没有必然联系。这一结论当然是与传统的儒家思想不相容的：首先，在一个高度重视个人伦理修养的外在体现即“礼”的社会里，公众舆论恰恰就是度量个人道德水平的惟一标尺；其次，战国以来的中国主流思想并不认为人在命运面前总是毫无作为的，生子与否固然由天命所定，但根据万物一体及天人感应的原则，人也可以通过自己的行为影响天命，在这种情况下，生子与否实际上便被看作是天对人的行为所作出的反应（报偿或处罚），故生殖与孝之间的关系甚为密切。

实际上，传后与行孝的不可分割之关系，经千百年的历史实践，其深入人心之程度，几可演化成一种牢不可破的民族心理。然此“后”者，仅指男嗣而已，此例随手可捡。据明史载：有妇凌氏，因夫和子皆亡，为传后计，遂出资为其家翁纳妾。<sup>①</sup>另有杜氏，未生子而夫死，留下一女，该氏托女于娘家，用自乳哺其小叔，其心愿是：“叔后吾翁，异日生二子，即以一子后我夫，吾志毕矣。”后果如言。<sup>②</sup>扬州程氏在其夫病亡时已怀孕四月，欲绝食自殉，邻人劝其为传后计宜苟且偷生，答曰：“倘生女，徒苟活数月耳？”众人复力劝，因复食，弥月果生男，翌年子死，遂绝食而亡。<sup>③</sup>胡氏，有一男一女，某年家中火灾，该氏奋力救出男儿，自抱女儿为火所吞。<sup>④</sup>丁氏只生一女，其夫弟媳于生男后殉夫，丁氏遂弃己女乳叔之子。<sup>⑤</sup>此类事例大多出自普通家庭，这说明生育男嗣

① 《明史》列女列传一·凌氏列传。

② 《明史》列女列传一·凌氏列传附杜氏列传。

③ 《明史》列女列传一·程氏列传。

④ 《明史》列女列传一·胡氏列传。

⑤ 《明史》列女列传二·丁氏列传。

对于履行孝义务的至关重要性已是整个社会的和民族的共识。即使是利玛窦本人，在具体实践上也不得不常常要对这种根深蒂固的传统习俗作出巨大的让步。据艾儒略载，利氏常为人代祷求子，如“有居官梁姓者，过壮无子。利子命人圣堂，代为祈求。因连举二子，遂并二子奉教焉”。此外，他还为他的得意门生瞿汝夔求子，结果当年瞿的妻子便生下了瞿式谷。<sup>①</sup>具有讽刺意味的是，儿孙满堂的中国人常倒过来同情起独身的神父，并企图设法让这些“孤苦无依”的外乡人与中国人同享天伦之乐，如汤若望就曾一再受到清廷那种令人啼笑皆非的特殊照顾。<sup>②</sup>显然，在此种伦理氛围下，不管利氏如何着力于挖掘古代圣贤间的分歧点，都无法从根本上影响或改变孝的传统内涵。

有趣的是，尽管在孝的问题上利氏一直把攻击的矛头对准孟子，但这丝毫不影响这位精于心计的雄辩家去充分利用“亚圣”的权威来达到自己的目的。他引用了孟子“求则得之，舍则失之”一语，去说明“求在我、得在命”，即求子未必能如愿的道理。不过，利氏再一次歪曲了孟子的原意。孟子是在与公都子谈论人性问题时引发此语的，他反对告子“性无善无不善”的学说，认为仁义礼智等善良资质是人天生具有的，只是不少人并没有加以充分发掘而已：“孟子曰：……仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”

① 艾儒略：《大西西泰利先生行迹》，向达校本，第4~5页，上智编译馆，1947。

② “顺治十八年九月，先是世祖章皇帝，念汤若望矢志贞修，终身不娶，孑然羁旅，苦独无依，令其抚养一幼童作为义孙，至是圣祖仁皇帝颁恩臣工，特行降谕：汤若望系外国之人，效力年旧，原无妻室，不必拘例，其过继之孙汤士宏，著入监肄业，钦此。一时都人士，艳称为自古未闻之特典，部卿大宪，多赠贺文，以纪盛事。”见黄伯禄《正教奉褒》，第25张，光绪甲午上海慈母堂重印本。

故曰：求则得之，舍则失之。或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。……”<sup>①</sup>显然，在孟子看来，由于仁义礼智等善良本性内存于每个人身上，人们只要愿意“求”之，便能够“得”到，若“舍”而不求，自然会“失”而无得——就其逻辑结构而言，孟子无疑是要强调“求”与“得”间存在着必然的因果联系，即认为有求必有得。这就与利氏的出发点刚好相反：利氏之借孟子此话论证“求子”与“得子”的问题，是为了割裂“求”与“得”及“我”与“天”的关系，即把“求”归于“我”，把“得”归于“天”。可见利玛窦在利用儒学权威为其独身主义作辩护时是相当功利主义的。

## 8.2 “大西三父说”与儒家忠孝论： 亲子关系中西歧异

在利玛窦看来，以儒家经典去批驳儒家的观念和习俗只是一种权宜之计，要真正说明独身主义的合理性，最终仍须回到对天主教信仰和伦理的阐发上来。于是，他首先是用西方的标准给中国人重新“定孝之说”和“定父子之说”：

“大西圣人言：不孝之极有三也，陷亲于罪恶其上，弑亲之身其次，脱亲财物又其次也。天下万国，通以三者为不孝之极。至中国而后，闻无嗣不孝之罪于三者犹加重焉。吾今为子定孝之说。欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有

① 《孟子·告子》。值得注意的是，福音书中也有表面相似的说法：“你们祈求，就得到；寻找，就找到；敲门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得到；寻找的，就找到；敲门的，门就开了。你们当中有谁，儿子要面包，却给他石头？要鱼，却给他蛇？”（《马太福音》7：7~12；《路加福音》11：5~13）但此段话意在表明天主向一切信徒敞开天国之门，在信仰问题上求必应。

三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。天下有道，三父之旨无相悖，盖下父者命己子奉事上父者也，而为子者顺乎一，即兼孝三焉；天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上。其为之子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。若从下者，逆其上者，固大为不孝者也。国主于我，相为君臣，家君于我，相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”<sup>①</sup>

这里的“大西圣人”究竟是谁？暂无从考证。然他列举的“不孝之极”三条，则可以与孟子所论相比较。孔子常论“孝”，孟子则多谈“不孝”，这意味着孟子已从规范伦理学的角度去思考家庭关系，这也便使得他的论述模式更加接近宗教的戒律——利玛窦大概正是从该角度找到了与孟子对话的切入口。东汉经学家赵歧注孟子“不孝有三”曰：“于礼有不孝者三者，谓阿意曲从，陷亲不义，一不孝也；家贫亲老，不为禄仕，二不孝也；不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。”<sup>②</sup>孟子在另一场合则谈到不孝的内容有五条，并逐条列出：“孟子曰：世俗所谓不孝者五。惰其四肢，不顾父母之养，一不孝也；博弈好饮酒，不顾父母之养，二不孝也；好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也；从耳目之欲，以为父母戮，四不孝也；好勇斗狠，以危父母，五不孝也。……”<sup>③</sup>此谓五不孝者，前三个“不孝”，实则只有一个，即游手好闲及贪婪自私导致“不顾父母之养”，如此，孟子列出的世俗所谓三不孝当是：一为不顾父母之养，二为因放纵欲望而给父母带来耻辱，

① 《天主实义》，《天学初函》第618~620页，台湾学生书局影印本，1964。

② 杨伯峻编著：《孟子译注》上册，《章句·离娄》，第182页脚注，中华书局，1963。

③ 《孟子·离娄》。

三为因斗殴犯科而危及父母的安全。孟子有关“不孝”两次论述的不一致及其与赵歧注的不相符等等，并不是我们首先要关心的问题。我们更感兴趣的是：利氏所转述的“大西圣人”的所谓“不孝”，与儒家的“不孝”在内涵上有何共性和差异？西方无祭祖习俗，<sup>①</sup>教会又倡信徒守贞洁和教士行独身之制，故其“不孝”自然不包括“不娶无子，绝先祖祀”这一条。“大西圣人”认为“陷亲于罪恶”为三个“不孝之极”中最大的一个，这至少从表面看来与赵歧注孟子“不孝有三”第一条（“阿意曲从，陷亲不义”）有着共通之处——从纯伦理的意义上看，儒家的“不义”类似于基督教的“罪”。不过，赵歧虽把“陷亲不义”条列于三不孝之首，但孟子却认为三条中最甚者为“无后”，这表明儒家并没有按排列顺序定内容的轻重缓急；而西圣则不然，他明确按“其上”、“其次”和“又其次”的顺序来罗列三不孝的内容，在排列顺序与内容的重要性程度之间存在着一种明显的内在关联。此点差别实在耐人寻味。当我们把西圣所谓三不孝的第一条即“陷亲于罪恶”与第二条“弑亲之身”联系起来，并把其与儒家思想作一简要比较时，基督教家庭伦理的异质特征将更昭然若揭。在传统的中国社会，弑父作为一种最严重的犯罪之一，由于从根本上危及儒学的纲常伦理体系，它与弑君几乎具有了同等的意义，因此它实际上已远远超出了“不孝”的范围。如我们所看到的，历朝律例虽把“不孝”归入十恶大罪之列，但均使“谋杀尊亲”罪独立于“不孝”罪之外——它属于比“不

① 日本学者山本澄子以天主教有“死者日”（每年11月2日）的弥撒祝祷为例，认为基督教也具有中国文化中孝敬祖先和父母的相同因素。见《中国的基督教和祖先崇拜》，载《世界宗教资料》，1989（1）。据我所知，天主教“死者日”的祈祷对象是一切死去的人，这种不论亲疏和辈分的纪念方式，前提条件是把所有死者都看作是上帝的平等选民，它恰恰体现了与“生讲辈分、死论亲疏”的中国敬祖孝亲不相容。

孝”要严重得多的“恶逆”罪。<sup>①</sup>父亲的尊长地位历来受到法律的重点保护。以明律为例，如对于一般非亲属间的斗殴杀人者，按律应判绞，故意杀人者应判斩；若儿孙辈试图谋杀父祖辈而未遂者，按律则应判斩——与非亲属间的故杀罪同；如谋杀得逞，则应凌迟处死——这是最高刑级，与谋反大逆罪同；而若父祖辈故杀子孙，则杖七十，徒一年半——只相当于盗窃六十贯钱财所受的处罚！<sup>②</sup>如此看来，在一个等级森严的宗法制社会里，每个人的生命是按其亲疏尊卑关系来确定不同价值的。这与基督教的传统大异其趣。基督教通过塑造出一个凌驾于世俗万物之上的万能上帝，最终模糊了世间的等级差别和家庭界线，故摩西十诫中的第五诫“不可杀人”，其对象实指包括行为者自身在内的一切人。奥古斯丁认为，只有那些上帝命令必须受到剿杀的人或按国家法律必须处死的人才被排除在“不可杀”的对象之外，在这种情况下这类人当然是无法与其他人一样地获得平等权利的。<sup>③</sup>

① 按唐律，十恶大罪的第四曰“恶逆”：“谓殴及谋杀祖父母、父母，杀伯叔父母、姑、兄妹、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母者。”第七曰“不孝”：“谓告言、诅詈祖父母、父母，及祖父母、父母在，别籍异财，若供养有阙；居父母丧，身自嫁娶，若作乐释服从吉；闻祖父母、父母丧，匿不举哀，诈称祖父母、父母在死。”明律有关“恶逆”及“不孝”在十恶大罪中的排列与唐律同，然其内容及表述略有差异，其中“恶逆”为：“谓殴及谋杀祖父母、父母、夫之祖父母、父母，杀伯叔父母、姑、兄妹、外祖父母及夫者。”“不孝”为：“谓告言、咒骂祖父母、父母，夫之祖父母、父母，及祖父母、父母在，别籍异财，若奉养有缺，居父母丧，身自嫁娶，若作乐释服从吉；闻祖父母、父母丧，匿不举哀；诈称祖父母、父母死。”详见薛允升：《唐明律合编》，卷一：唐律卷第一；明律卷第一，法律出版社，1999。

② 薛允升：《唐明律合编》，卷十八：明律卷第十九，第471、481、494页；卷十九：明律卷第十八之三，第538页，法律出版社，1999。

③ Saint Augustine, *The City of God*, I: 21.

这就是说，除了罪犯和战争中的敌人以外，在上帝的杀诫面前每个人都是平等的——无论是君王抑或平民、父亲抑或儿子。普鲁塔克在谈到罗马的创建人罗慕洛时写道：“罗慕洛没有制定惩罚弑亲罪的法律，却将所有的谋杀都叫做弑亲罪，他一面认为谋杀罪大恶极，一面却又认为弑亲不可能发生，倒真是一件很特别的事情。”<sup>①</sup>不过如果我们相信罗慕洛本人即为一兄弟相残的主谋者这一传说的话，那么他不为弑亲另立罪名便不是一件特别难以理解的事情了。由此看来，至少从罗马时代开始，西方人就未曾刻意突出亲情关系。旧约虽然借耶和華的口对兄弟相残进行谴责，可是杀死亲弟的该隐并没有因自己的罪行受到特别严厉的惩罚或报应。<sup>②</sup>使徒保禄也的确曾强调照顾家庭成员的重要性，他说：“人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好，不看顾自己家里的人，更是如此。”<sup>③</sup>不过保禄的“亲属”关系的内涵是很不明确的。奥古斯丁在注释此段话时指出：为了家庭的平静，家庭各成员间有必要形成一种统治与服从的秩序，其中，“供养家庭的人是统治者，例如丈夫指挥妻子，父母指挥子女，主人指挥仆人；因为后一类人是被供养的，所以要服从，如妻子服从丈夫，子女服从父母，仆人服从主人”。<sup>④</sup>值得注意的是，这种统治与服从关系的形成有一个前提条件，即首先须是供养与被供养的关系，这就意味着随着儿女们长大成人和自立门户，以及供养与被供养的关系的结束，父子间统治与服从的关系也就相应结束。何况奥氏也在力求淡化这种世俗的家庭关系，他认为虔诚的人们虽然在家庭里可以是主人，但他们应当像仆人一样对其他人表现出怜悯，因为在这个世界上除了上帝之爱无与伦比以外，对邻人的爱与对家人

① 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上册，第69页，商务印书馆，1990。

② 《创世记》4:8~18。

③ 《提摩太前书》5:8。

④ Saint Augustine, *The City of God*, XIX: 14。

的爱是同等的。<sup>①</sup>就父子关系而言，西方传统认为父亲爱自己的儿子是天经地义的，而儿子是否爱父亲则只能由其良心来决定。圣托马斯曾从自然法则的角度解释了产生这一现象的原因：“一个人爱子胜于爱父……首先，因为父母爱子女犹如爱自身的一部分；但父亲可不是他儿子的一部分，因此父亲对孩子的爱，更像对自己的爱。其次，因为父母十分清楚他们的孩子是什么样个人，孩子却不大了解父母。第三，因为孩子作为父母的一部分而更亲近他们，父母却与孩子较疏；父母使他们与万物之源相联系。第四，因为父母的爱经历的时间更长，父亲从孩子一落地就爱他，而孩子在间隔一段时间后才开始产生爱；爱经历得越久，爱得越牢固。”<sup>②</sup>

诚然，摩西十诫的第四诫曾教导儿女要尊重父母，但仅仅是“尊重”而已。罗明坚在其最早用中文介绍十诫内容的《祖传天主十诫》中，首次把此诫译为“当孝亲敬长”。在《天主圣教实录》中，则被译为“当爱亲敬长”。他并解释道：“此事甚重……盖天主令世人和睦，况人伦之至亲者，莫过于父母，是以当孝顺也。……”可是他的孝顺父母是以敬畏天主为前提的：“然敬天主当胜于敬亲长之礼，何则？天主甚是尊大，胜于亲长，是以当诚敬也。……”<sup>③</sup>后来利玛窦在其《天主教要》中最终把此诫译为“孝敬父母”，<sup>④</sup>此后的圣经译本

① Saint Augustine, *The City of God*, XIX: 14.

② 《神学大全》II-II: 26,9, 转引自M. 艾德勒、C. 范多伦《西方思想宝库》，第237-238页，吉林人民出版社，1988。

③ 罗明坚：《天主圣教实录》，载《天主教东传文献续编》（二），第831、828页，台湾学生书局影印本，1972。

④ 据张西平考证，《天主教要》首刊于1605年6月。见张西平《〈天主教要〉考》，载《世界宗教研究》1999（4），该文末尾附有梵蒂冈图书馆藏本的《天主教要》全文，甚有价值。另：艾儒略在解释十诫时，也用“孝敬父母”句，显然是采用了利玛窦的用法。见《涤罪正规略》，载《天主教东传文献三编》（三），第1212页，台湾学生书局影印本，1972。

多沿用利氏此种译法。当有中士问起关于西国是否也重五伦时，艾儒略也作了肯定的回答，他说：“三纲五常，凡有道之邦无不崇重，敝邦更然。盖天主教诫，自钦崇天主而下，即守孝敬父母。而古圣人释之云：父母有三，生我者，治我者，训我者是也。又且夫妇长幼之理，皆括在此诫中矣。”这似乎是在强调孝亲之道的普遍意义，并宣布其在西国早已有之；然而，与罗明坚一样，他很快就使孝亲这一小伦淹没在爱主的大伦当中去了：“第人伦之上，有一大伦，更为人所当尽者，乃最初造物之主，即所谓天主也。盖我人类，皆为造物主所生，所养，所保存，必须念此大恩勿忘，小心事之，不啻至亲父至尊王也。”<sup>①</sup>天主的至上地位最终甚至可以取代亲父及尊王。

实际上，十诫中第四诫有关亲子关系的要求，丝毫不具有儒学式的“孝道”意味。<sup>②</sup>我们当然不能否认家长制权威在中世纪欧洲的普遍存在，但是我们同时也应看到这种西式的封建家长制在结构上与传统中国的家长制有着本质的区别。虽然按马克思的理论，财产关系是一切社会关系的最后

① 艾儒略：《西方问答》，上卷：五伦，崇祯十五年壬午清和月武林超堂重梓。

② 《申命记》叙述摩西十诫第五诫内容拉丁文表述为：*honora patrem tuum et matrem sicut praecepit tibi Dominus Deus tuus ut longo vivas tempore et bene sit tibi in terra quam Dominus Deus tuus daturus est tibi*；英文表述为：*Respect (Honour) your father and your mother, as I, the LORD your God, command you, so that all may go well with you and so that you may live a long time in the land that I am giving you*；通行的中文译本为：“当照耶和华你上帝所吩咐的，孝敬父母，使你得福，并使你的日子在耶和华你上帝所赐你的地上，得以长久。”（见《申命记》，5：16）把 *honora* 或 *respect (honour)* 一词译为“孝敬”，这不过是迎合中国人习惯与品味的一种手段而已，这并不意味着二者所体现的文化内涵有任何共同之处。

基础，不过在传统的中国，家庭关系只能借助以亲疏等级顺序为基本形式的宗法制与财产关系发生较为间接的联系，而西欧中世纪的家长制却直接以财产关系为基础，即家长对其家庭成员的权力不仅仅要受借以维持家庭存在的自然因素（姻亲或血亲）的制约，更要受他所处的经济地位的影响。据法国当代家庭史学家安德烈·比尔基埃等人的调查结果，在受日耳曼习惯法影响较深的莱茵河地区、英国及北欧，父母对子女惩罚权的大小要么与他们自己从其父母中继承来的祖传遗产成正比，要么与子女所继承的遗产成正比。<sup>①</sup>家长权与财产权的直接联系还意味着一个非自由人（事实上，西欧的封建等级隶属关系使任何人都无法成为真正意义上的自由人）对其子女的家长权是不可能完整的，例如一名农奴对其子女的支配权就常常因为领主对农奴家庭所拥有的传统权力的存在而被大打折扣。另一个不利于家长制发展的因素是教会。教会在与世俗领主进行长期竞争的过程中，常常把家长权当作领主权的一个组成部分来反对。教会经常提醒人们，父亲仅仅有义务保证其子女有足够的面包和稀饭。<sup>②</sup>对于子女的婚姻，教会既反对领主的干预，也反对家长的插足，如9世纪后期的教皇约翰八世（John VIII，872~882在位）就坚决拒绝承认家长对子女的婚姻拥有选择权。<sup>③</sup>在教会的努力下，12世纪的格里西安教令集把当事者双方的同意确定为合法婚姻的惟一先决条件；<sup>④</sup>同一世纪的教会法学家胡格西奥

① A. 比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷，下册，第451页，三联书店，1998。

② A. 比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷，下册，第451页，三联书店，1998。

③ A.M.Lucas, *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters*, The Harvester Press 1983, pp.70~71.

④ Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source Book*, Routledge, 1993, p.79.

为此发明了一套所谓“婚姻推定”的理论，根据该理论，如果一对男女在作出结婚承诺之后紧接着便发生了性关系，那么就应当被看作是有效婚姻，该理论不久后为教皇英诺森三世和格利戈里九世所采纳并付诸实施；到了13世纪，婚姻推定已经扩大到更宽广的范围，即只要法官认为一个男人和一个女人公开生活在一起，就应当判定他们建立了有效的婚姻关系。<sup>①</sup>这无疑既打击了领主权，也大大削弱了家长权。就家庭结构而言，虽然受罗马法影响至深的南欧地区常以三代同堂的家庭居多，但采用日耳曼法的北方地区却流行夫妻为主体的核式小家庭。据比尔基埃等人的考证，日耳曼人早在远古时代就把亲族细分为许多夫妻家庭了，也就是说儿子一经结婚便成为“一家之父”而与父母分家而居；儿子成为行为责任人的时间甚至还要早——他们从进入青春期（14岁）起就必须在刑事方面负全部责任了。<sup>②</sup>农奴制瓦解以后，三代同堂的家庭虽然在西欧仍是主要的家庭形式，但以夫妻为主体的核式家庭日益流行，父子关系更为疏远。比尔基埃等人在谈到14~15世纪的西欧家庭时指出：“……从整体来说，各个儿子结婚时单独立户，除非是要照顾年老父母。”他认为在信仰基督教的欧洲各国，尤其是在里昂、波尔多及英国等地，到处都是一种典型的夫妻户，这种夫妻户“由一代人或两代人组成，是‘现代’式的，从中可看到典型的欧洲模式。这个户是结婚立起来的，随着子女的出生而扩大，随着子女的独立或离家而缩小”。他发现，在意大利人当中，把父母或其他长辈亲属接到自己家中来赡养的比例极小（未超过十分之一），而且即使这极少的“养亲”例子也主要是出于“救助贫

① J.A.Brundage, "Concubinage and Medieval Canon Law", See *Journal of Medieval History*, 1, 1975, North-Holland Publishing Company.

② A. 比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷，下册，第448-451页，三联书店，1998。

困和孤独”的富足善心而不是像中国人那样是为了履行“事亲养亲”的孝道义务。<sup>①</sup>这是可以理解的，因为圣经只是要求儿女要“尊重”父母，而并没有要求他们应无条件地赡养年老父母——必须指出的是，西方的赡养关系常常是直接以某种财产关系为基础的，如受赡养者在赠送财产时必须在遗嘱上说明这种赡养关系，以便在个人权力与义务之间获得某种平衡。这就难怪传统道德的著名批评家马基雅维利会认为失去财产的悲痛比失去父亲的悲痛要来得持久。<sup>②</sup>财产关系的重要性使一切亲情关系退居较为次要的地位，哪怕是至亲的父子关系也毫不例外。在这一历史趋势之下基督教会所扮演的角色是值得注意的。如上所述，教会在反领主权的斗争中大大削弱了家长权，使财产关系对家庭关系的影响更加直接；可是它很快就发现家长权的过分软弱无可避免地要引致极其不良的社会性副作用，最终不得不以普遍的腐败和教会权威的动摇为代价。于是，它在处理家庭关系方面终于又与新教走到了一起，即重申尊重家长权为摩西诫律的不可或缺的内容。然而，对家长权的尊重显然是有前提的：人们首先必须信仰上帝，才谈得上尊重父母；教会的权威必须受到承认，家长的权威才能获得认可。其实，神父们在向中国人传播福音时也没有忘记宣扬这一条，如艾儒略就明确指出：“有因奉顺亲长，反悖天主正道者，有罪。”<sup>③</sup>现在我们才知道“大西圣人”的所谓三不孝与传统儒学之间的根本差异所在。由于坚持信仰至上和教权高于一切世俗权利，被列为三不孝之首的“陷亲于罪恶”一条，便可以合理地理解为“使父母放

① A. 比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷，下册，第609~610页，三联书店，1998。

② 马基雅维利：《君主论》，第81页，商务印书馆，1985。

③ 艾儒略：《涤罪正规略》，见吴相湘主编：《中国史学丛书》续编，载《天主教东传文献三编》（三），第1214页，台湾学生书局影印本，1972。

弃正统信仰”或“使父母脱离教会正轨”，而不是儒学意义上的无原则迁就讨好所造成的后果（即“陷亲不义”），因为在教会列出的诸种犯罪中，以背教、堕入异端和反教会为最。比起这一最大的犯罪来，“弑亲之身”作为一种常见的世俗罪行，便显得较为次要——在西方的家庭结构和信仰体系之下，弑父罪与一般的杀人罪并没有本质的区别。按儒学的标准，这两条反映的并非家庭关系的大旨：上帝信仰的问题是中国所不熟悉的，将其列入家庭伦理范畴实在有点匪夷所思；弑父作为一种犯罪，在中国传统上比一般杀人罪要严重得多，它远远超出了家庭伦理所能调节的范围。至于第三个亦即最后一个不孝——“脱亲财物”，倒是可以与赵歧注孟子“三不孝”中第二不孝的“家贫亲老，不为禄仕”或孟子所谓“不顾父母之养”等内容相对应，因为二者都涉及家庭经济问题。不过，两者的差别仍然是明显的——这种差别自然又是由各自不同的家庭结构及传统观念造成的。在父子分门别户并把财产关系置于亲情关系之上的西方，儿子若不把自己的不顺利（如贫贱或其他倒霉事情）归咎于有一位无能的父亲，从而能对其表现出起码的尊重，就已经是一件不易的事情了。因此养亲事亲从来就不是儿子的铁定义务，相反，父亲却没有任何逃脱抚养未成年儿女的权利。<sup>①</sup>成年后的儿子在无法自立的情况下，父母也会成为他们生活的长期依靠。而较为普遍的情形是，一些不成器的儿子在与父母分门别户以后仍常常揩父母的油水。此外，财产的继承问题往往是影响父子及兄弟姐妹间亲情关系的导火线，我们从比尔基埃等人所披露的材料中得知，在文艺复兴时代的欧洲，围绕继承权问题所发生的财产纠纷和诉讼大多在父母与子女、祖父母、养父母、监护人，兄弟姐妹与他们的配偶及后代间进行；父

① 教会法有明确规定，详见 Emilie Amt (ed.), *Women's Live in Medieval Ages: Religion, Marriage and Letters*, The Harvester Press 1983, pp.79~83.

亲的再婚及紊乱的性生活总是给继承权的归属带来麻烦，由此经常导致父子拳脚相向。<sup>①</sup>这类“脱亲财物”的现象在整个中世纪时期就已经很普遍，到了文艺复兴时代就更成为一个突出的社会问题，因此引起了教会的严重关注。当利玛窦借儒学家庭伦理的独特方式表述教会对“脱亲财物”的反对态度时，他对中国传统家庭结构及其突出的社会问题看来并没有给予太多的考虑——至少，他没有充分注意到在中国传统的家庭结构底下，“脱亲财物”虽然常有发生，但毕竟不是一种普遍现象，而最普遍的问题是以各种借口逃避养亲事亲的义务。故西圣把“脱亲财物”列为三不孝之一，这在一般士人看来未免小题大做。

由此看来，利氏所定的“孝之说”与儒学传统之间之所以显得如此不协调，其关键自然在于他是按西方基督教的标准去定“父子之说”的。他在家父和国君之上为天主腾出了一个无可超越的位置，于是就有了所谓“三父说”。从表面上看，“三父说”不过是在儒家的“孝”与“忠”的伦理中塞进了一条“信”的规范而已，这对于衰颓中的儒家传统伦理兴许有些补益作用——这正是利氏所极力要人们相信的。我们只要看看他是如何阐发家父、国君与天主的关系的，就足以得知他的良苦用心。他认为在正常情况下三者是顺次互动的，一个具有理想人格的人应使孝、忠、信获得统一；而在反常的情况下三者则互相悖逆，造成以不信毁忠孝的一系列恶劣连锁反应。至于导致这种正常或反常情况的原因，利氏采用了孔子和孟子的说法，即把正常情况归之于“天下有道”，把反常情况归之于“天下无道”。<sup>②</sup>无论这“道”的原初意义是什么，后人多把它与一种人力无法左右的“气数”或

① A. 比尔基埃等主编：《家庭史》第一卷，下册，第671、636页，三联书店，1998。

② 见《论语·季氏》，亦见《孟子·离娄》；在《礼记·礼运》中，亦有“大道之行”、“大道既隐”之说。

“社会命运”联系在一起，西方学界将其归入不可知论之列。这种不可知论按理说是与基督教上帝观格格不入的。根据西方二元对立的思想传统，<sup>①</sup>基督教通常把俗世的顺境归之于上帝的慈爱和恩典，把逆境归之于人类自身的罪恶。而利氏则把俗世顺、逆二境一概按中国传统归之于“道”的变化上，这就难怪有人要责怪他对儒学作出了太多的妥协，可是他不出这样的妥协根本无法使孝与信这两个分属于不同文化传统的东西协调起来。他以为当二者发生对立和冲突时，中国人会像处理忠、孝关系那样，自觉地弃小求大，使孝服从于信。殊不知忠、孝矛盾容易协调，信、孝关系却极难处理，其根本原因就在于忠与孝反映的是一种世俗的社会关系，在相同的世俗伦理原则之下，二者完全可以获得统一；而信与孝则体现了来世与现世、肉与灵的直接对立关系，由于二者源自两种截然不同的伦理原则（宗教的与世俗的），因此任何把它们协调一致的企图，都不得不以对立的其中一方为牺牲。<sup>②</sup>实际上，利氏最终仍走上了这一步：他断言世俗社会虽存在着君臣和父子的关系，但在天主这一“公父”之下，大家却“平为兄弟”——他特别强调这是诸伦常中“不可不明”的一伦。这表明，利氏在向中国人灌输基督教“信”伦理时，已经把儒家的“孝”伦理偷偷地抛弃了。由此看来，利氏协调孝、信关系不过是实施其传教策略的手段，其功利性和倾向性决定了这种协调必然破绽百出。崇祯四年闰十一月廿二日福建清漳人严赞化（思参）与艾儒略的一段对话进一步证实了这一矛盾的严重性：“……思参请曰：天堂之灵魂，其乐

① “二元对立”的概念是由罗素提出的，详见《西方哲学史》上卷，第377页，商务印书馆，1963。

② 新加坡学者龚道运正确地指出，利玛窦等人以为只要在忠与孝之上补上“信主”就能达到“补儒”的目的，这种会通是牵强的，也是天真的。见《儒学和天主教在明清的接触和会通》，载《世界宗教研究》，1996（1）。

有未足乎？司铎曰：否。曰：孝敬父母，非灵魂之德乎？司铎曰：然。思参曰：孝既灵魂之德矣，灵魂在天，父母之永苦者或有焉，能无痛戚乎？痛戚又不可谓天堂之乐，其义云何？司铎曰：此其理、其情、其势，俱不容疑也。天主赏罚至公，决不待言，而在天之圣人，则又极知天主至公之处置，而纯合其旨者也；若有不安于天主之公义，斯悖理之甚，而悖主之甚者矣，天堂至德之人，岂容有之？且子亦知天主之爱人，甚于子之爱其父母乎？天主垂悯下人，当在世时，既宽恕之，又切诱焉，至死不变，而后处以不得不然之地狱，斯时也，至慈大父，业已安之，为人子者，宁有不顺大父之旨乎？况天堂灵魂，非若在世日，尚容他感迁变，当时一见天主，醉心于中，满受无限福乐，更无转向，忧愁之感，又何从入也？譬如海底之鱼，四面皆水，而欲取微火燃之，其可得耶？”<sup>①</sup>这就是说，按基督教伦理，“爱上帝”是可以而且必须是以牺牲“爱亲”为代价和前提的。据基督教的创世理论，人不过是造物主的作品，它只能作为一个整体与上帝的其他造物排定各自的等级尊卑关系，既然如此，人由自然或社会原因所造成的内部等级关系便不能以他们与上帝的关系相比附，因为造物主本身是不被创造的，从分类学的意义上来说，上帝与他的所有造物（自然包括人）永远是一种对立的关系而非依次隶属关系。这意味着对上帝的尊崇未必要以对父母的孝和对君主的忠为前提和基础。艾儒略以“理”、“情”及“势”等多个角度进行辨析和劝说，并集中强调上帝对世人之爱远远超过子女对父母之爱。可是对于世俗的中国人来说，这种超越一切的上帝之爱是难以感受得到的，因此神父们有关“三父”的理论便不得不与儒家传统忠孝观发生直接的冲突。儒家不仅讲父母之养，而且讲父母之

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，48b-49a，明崇禎庚午春刻本。

葬及父母之祭，父母若在地狱里受罪，当儿女的如何有心思在天堂里独享其乐呢？按儒家伦理，思参的忧虑并不是没有道理的。孟子在批判杨朱和墨翟时，曾把其无君无父的思想斥为禽兽之行。<sup>①</sup>福建人周之夔在为《破邪集》所作的序中便借用了孟子这一观点去攻击神父们以“信”代“孝”的做法：“……（孟子）曰：杨墨之道，无父无君是禽兽。……则以禽兽视天主教，与从其教者，诚非刻……且彼以尧舜周孔皆入炼清地狱矣。其毁吾圣贤，慢吾祖宗，至此而尚为宽大不较，鞫縻勿绝之语，此之谓失其本心，而违禽兽不远也。”<sup>②</sup>沈淮则将其斥之为“丑类”和“儒术之大贼”：“……臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但尊奉天主，可以升天堂，免地狱……今彼直劝人不祭祀祖先，是教之不孝也。由前言之（指西士私测天象、妄干天道——引注），是率天下而无君臣；由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼。”<sup>③</sup>福州三山人陈侯光则把矛头直指利氏的“三父”说：“……又曰宇宙有三父，一谓天主，二谓国君，三谓家君；下父不顺其上父，而私子以奉己，若为子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也。嗟乎，斯言心亦忍矣！亲虽虐，必谕之于道；君虽暴，犹勉之至仁。如拂亲抗君，皆藉口于孝天主可乎？……又曰国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若比天主之公父乎，以余观之，至尊者莫若君亲，今一事天主，遂以子比肩于父，臣比肩于君，则悖伦莫大焉。”<sup>④</sup>

① “孟子曰：……杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无君无父，是禽兽也。”见《孟子·滕文公》。

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，7a~b，安政乙卯冬翻刻本。

③ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷一，8b~9a，安政乙卯冬翻刻本。

④ 徐昌治订：《破邪集》中册，卷五，3b~4a，安政乙卯冬翻刻本。

显然，陈侯光已深切地感受到了利氏的“三父”说通过凸显上帝这位所谓人之“大父”或“共君”的至高无上地位而抹杀了父与子及君与臣之间的差异，在本质上有悖于儒家“父为子纲”及“君为臣纲”的传统伦常。

## 第九章

### 独身主义之报应观与历史观

利氏虽然以极其功利的方式否定了儒家“无后为不孝”的传统，可是他还是希望给自己留下充分余地。因此在以下的叙述中，他退一步论证：即使真如孟子所说的“无后为不孝”，那么真正“无后”的也未必是那些独身司教的神父；而既然他的辩驳已经关系到对“后”之真义的理解，那么就不得不牵涉到历史观的问题。

#### 9.1 酬报的受体：个人还是家族？

利氏写道：

“夫万国通大西之境界，皆称为出圣人之地，盖无世不有圣人焉。吾察百世以下敝土圣人之尊者，咸必终身不娶。圣人为世之表，岂天主立之为表而处己于不义之为哉？彼有不娶而为积财货，或为糊口，或为偷安懈惰，其卑贱之流，何足论者。若吾三四友，一心慕道以事天主，救世归元，且绝诸色之类，使其专任鄙见，无理可揭，诚为不可；然而群圣以其身先之，万国贤士美之，有实理合之，有天主经典奇之，亦可姑随其志否耶？以继后为急者，惟不知事上帝，不安于本命，不信有后世者，以为生世之后，已尽灭散，无有存者，真可谓之无后。吾今世奉事上帝，而望万世以后，犹悠久常奉事之，何患无后乎？吾死而神明全在，当益鲜润，所遗虚躯壳，子葬之亦腐，朋友葬之亦腐，则何择乎？”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第620～621页，台湾学生书局影印本，1964。

此段话大体上表达了四层意思：其一，上帝既立圣人为世之表，其独身守节当符合上帝之义。这是用上帝这一至高权威去证明独身生活。这里利氏提到圣人辈出之地——“万国通大西之境界”，可能是指环绕小亚细亚、利凡特（叙利亚、黎巴嫩和巴勒斯坦）、北非及西班牙半岛、法国南部、亚平宁半岛和巴尔干半岛等整个地中海区域，该区域自古以来都是联结东西方文明的中枢，故称其为“万国通大西之境界”并不为过；这里的“圣人”自然是基督教圣人，其中终身不娶的“圣人之尊”如使徒保禄、圣安东尼（St. Antonius, 251 ~ 356）、圣杰罗姆、圣本尼狄克（St. Benedictus, 480 ~ 550）、大格利戈里（Gregorius I, 540 ~ 604）、圣伯尔诺（St. Berno, 850 ~ 927）、圣多米尼克（Domingo de Guzman, 1170 ~ 1221）、圣方济各（Francesco d' Assisi, 1181 ~ 1226）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225 ~ 1273）、圣依纳爵（Ignacio de Loyola, 1491 ~ 1556）等等，都是出生于这一区域范围内。其二，为卑贱的目的而不娶者不足论。被利氏归入“卑贱之流”的独身者包括因经济原因而不娶（“为积财货，或为糊口”）和因个人品德缺陷的原因而不娶（“为偷安懈惰”）两类，其背景当与罗马时代有关。公民借独身而逃避国家赋税曾经是罗马社会的普遍现象，对此统治集团感到十分恐慌，公元前18年的优利乌斯法规定离异和丧偶者必须在短期内（半年至一年）再婚，以遏制独身现象的蔓延；<sup>①</sup>公元9年的帕披乌斯·波培乌斯法禁止独身者取得遗产，并规定结婚但没有子嗣的遗产继承人只能接受遗产的一半，在竞选时有子嗣者比无子嗣者享有优先权。<sup>②</sup>吉拉尔德·利斯里等人也告诉我们，在布

① 苏维托尼乌斯：《罗马十二帝王传·神圣的奥古斯都传》，第68页，商务印书馆，1996。

② 塔西佗：《编年史》，上册，第153页；下册，第522页，商务印书馆，1981。

匿战争以后的罗马上流阶层当中，婚姻观念已经受到严重腐蚀，婚姻再也不是一种神圣义务，而变成了一件满足个人欲望并基于利害关系的事情，人们主要是为了财政利益而结婚，否则他们就完全不结婚。<sup>①</sup>根据圣杰罗姆的披露，古代作家狄奥佛拉斯在其《论婚姻》中极力劝说人们不要结婚，他的理由主要有两点：一是婚姻会影响学术研究，二是婚姻为最不合算的交易<sup>②</sup>——利氏所不堪谈论的“卑贱”独身者的两个动机，即经济目的和个人品德缺陷问题（“偷安懈惰”），在这里实际上已兼而有之。对此，奥古斯丁给予了严厉谴责，他说，信仰远比独身来得重要，尤其是在为修道以外的目的而独身的情况下。<sup>③</sup>利氏之所以对这种因世俗的理由而不娶的详情略而不论，一方面也许是由于害怕把中国读者带进一个不熟悉的历史环境而分散主题的发挥，另一方面更是因为担心对神学权威间的内部分歧作太多的披露会对福音传播造成不利影响。其三，对“我等”个别人行独身的动机产生怀疑尚属情有可原，但对教会的独身制度却不得轻易否定。在这里利氏把包括他自身在内的“三四友因慕道和事天主而绝色”，即个别独身行为与“群圣以身先之”的整个教会独身制度暂时区别开来，其目的就在于借西方圣贤和经典的权威去证明独身主义的合理性，这意味着他已经从为个人的独身行为辩护上升到对整个教会独身制度的维护。其四，由于独身者能获得来世的永恒作为酬劳，因此他并非真正无后。在利氏看来，孟子的崇拜者只是因为不信有来世，才会以继后为急——这种理解从客观上看是非常正确的，他认为这种观念

① Gerald R. Leslie and Sheila K. Korman (ed.), *The Family in Social Context*, p.157.

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, pp.25-26.

③ Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p. 27.

从信仰的角度来说是真正的“无后”，因为它不承认通过上帝的拯救计划，人的灵魂可以在天国中获得永生；而独身主义者则一心奉事上帝，他们因灵魂的获救而在天国里得到永久的荣耀，从这个意义上来说，他们才是真正“有后”的人。

显然，在涉及“传后”问题时，利氏优先考虑的是灵魂，他把儒家较为世俗的现实问题（父母之养、父母之葬及父母之祭）引向了有关个人灵修和信仰的方向去了。从引文末句“吾死而神明全在”一语看，利氏的理论依据无疑是圣奥古斯丁的灵肉分离论。后者曾指出：“由于灵魂从未完全停止哪怕是最最低程度的生存和感知，它才被说成是不朽的；而肉体则因其可能完全被剥夺生命和因其自身没有生命而终有一死。因此，灵魂之死是因为上帝抛弃了它，而肉体之死则是因为灵魂离开了它。”<sup>①</sup>这正是利氏论证独身主义的基础。他之所以要谈及基督教的这一经典理论，无非是要向中国人证明：躯体的存在是短暂的，它是无法通过“传后”而得到接续的；灵魂虽然可以通过宗教灵修的途径达到一个崇高的境界（如享受天堂的荣耀和避免下地狱），但它却是属于个体的，它的延续只是其自身的事情，而不是借助另一个个体的接替来完成。如此一来就与儒家世俗的“传后论”形成了尖锐的对立——这从根本上反映了基督教有神论与儒家不可知论之间，以及西方宗教来世观与中国现实主义传统之间的对立。<sup>②</sup>

从整体上看，正统儒学认为行善是人所固有的责任，贫富夭寿等一切外在的利益，则与个人的道德行为无关，它们既由命中注定，就是无法刻意求取的。子夏断言：“死生有

① Saint Augustine, *The City of God*, XIII: 2.

② 有关神父们在灵魂与躯体的关系问题上同儒家学说的分歧，利玛窦在《天主实义》一书第三篇“论人魂不灭大异禽兽”中有专门讨论。另请参看 Jacques Gernet, *China and Christian Impact*, pp.146 ~ 150; 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，第160 ~ 186页，上海人民出版社，1998。

命，富贵在天。”<sup>①</sup>孔子也说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”<sup>②</sup>孟子进一步指出：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”<sup>③</sup>于是，道德修习便完全超脱于夭寿富贵等世俗性的酬报之外。宋明理学基本上继承了这一传统，如王阳明就认为行善不应以谋求世俗利益为目的：“仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。一有谋计之心，则虽正谊明道亦功利耳。”<sup>④</sup>然而，修身立命而不计功利，这不过是儒家的一种形而上的理想，该理论一旦被付诸世俗的社会实践，便不得不立刻染上功利的色彩。例如孔子本人就曾暗示：对于求寿的人来说，行善比祈求鬼神来得可靠。<sup>⑤</sup>这便把道德修习与世俗利益的追求联系起来。其实，从道德践履的实际需要看，儒家并非缺乏报偿理论，只是它既不牵涉来世，也不把个人当作报偿的主要受体。根据儒家传统，行为人的善恶功过所造成的果报，未必会真正落到他自己头上，在更多的情况下承受这种果报的是他的家族和后代。《易》曰：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”<sup>⑥</sup>可见儒家传统一开始就是以“家”而不是以“人”作为受报对象的。孟子曰：“吾今而后知杀人亲之重也：杀人之父，人亦杀其父；杀人之兄，人亦杀其兄。然则非自杀之也，一间也

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·雍也》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ （明）王守仁撰：《阳明传习录》，第14页，上海古籍出版社，2000。

⑤ “王孙贾问曰：与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？子曰：不然，获罪于天，无所祷也。”见《论语·八佾》；“子曰：……知者乐，仁者寿。”见《论语·雍也》。

⑥ 洪业等编纂：《周易引得》，第4页上，上海古籍出版社，1986。

耳。”<sup>①</sup>讲的虽然是一种极其原始的血亲复仇式的报应方式，但它不像西方传统那样让行为人自行承担其行为的后果和责任，而是把这种后果或责任转嫁给他的直系亲属，这实际上还是强调了“家”的共同连带义务。司马迁在论证舜、禹、契和后稷皆具有黄帝血统时引褚先生语曰：“黄帝策天命而治天下，德泽深后世，故其子孙皆复立为天子，是天之拔有德也。人不知，以为汜从布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能无故而起王天下乎？其有天命然。”<sup>②</sup>这等于是说：后辈的福分主要是由祖宗的功德积攒而成的，今人的创业只能够光泽后人。这完全是一种道德教诲，丝毫不具有神秘意味。朱熹在论述后代为何要祭祀祖先时说：“毕竟子孙是祖先之气。他气虽散，他根却在这里；尽其诚敬，则亦能呼召得他气聚在此。……”<sup>③</sup>这种对精神作唯物化处理的做法，实则也来自早期质朴的传统思想。只是随着佛教与道教影响的加大，儒家世俗的家族化报应理论才开始沾染上了某种轮回和巫术的神秘主义色彩。唐初的道教文献曾谈到，一个人如果做了530件恶事，他的孩子将会因早产而死；如果做了720件恶事，他就不能够有儿子，只能生一串女儿。<sup>④</sup>这种报应方式是典型的家族本位主义。宋人李邦献告诫其族人要行善避恶，其目的亦在于求子孙之善报，他说：“为善则善应，为恶则恶报……以德遗后者昌，以祸遗后者亡……为善不求人知者谓之阴德，故其施广，其惠博，天报必丰……善人种德降祥于天，恶人种祸贻殃于后。”<sup>⑤</sup>同时代人袁采解释个别人作恶多端，其

① 《孟子·尽心下》。

② 《史记》卷十三·三代世表第一。

③ (宋)黎靖德编：《朱子语类》第一册，第47页，中华书局，1981。

④ 转引自包筠雅：《功过格：明清社会的道德秩序》，第33页，浙江人民出版社，1999。

⑤ (宋)李邦献撰：《省心杂言》，钦定四库全书本(子部)。

子孙却昌盛不衰，原因在于先祖积累善德太多，结果是其家族恶不抵善。<sup>①</sup>晚明社会由于受佛、道修行思想影响，士林中开始出现以宗教主观主义去矫正孟子客观主义宿命论的趋势，以“功过格”形式自我强制过道德修炼生活十分流行。<sup>②</sup>有趣的是，晚明借功过格进行道德修炼者，大多与求报于家族后代的功利目的有关，最典型的莫过于在晚明士人中推行功过格的关键性人物袁黄（1533～1606，浙江人，《袁氏家训》作者袁顼的后代），据其自述，只是在相命者孔先生预言他将在53岁那年无嗣而死时，他才被迫转向禅学并最终求助于功过格的形式去努力改变自己的宿命。<sup>③</sup>袁黄还记载了其同时代人杨自惩依据功过格进行修炼的过程及其成就：他守法公平，心存仁厚，宁使自家挨饿，不让囚徒乏食，结果其酬报按传统的标准看无疑是丰厚的——儿孙满堂，并皆为名臣。<sup>④</sup>明人李诩谈空青先生风水论，其中讲到该先生为求吉祥者开列出三十六条行动指南，末了特别指出：如能真正按此三十六条去做，必能“使鬼神福之，子孙保之”。<sup>⑤</sup>这说明求风水者归根结底仍在为子孙后代计。明代另一士人钱晓也言之凿凿地说：“吾目中见毁佛、辟教及拆僧房、僭寺基者，其子孙皆不振，或有其祸。”他还列举了不少当时名宦因辟佛毁寺而

① 袁采：《袁氏世范》，载《齐家四书》，第276页，湖北辞书出版社，1998。

② “功过格”实际上是一种道德日记，即将自己的行为分别善恶，逐日登记，借以考验自己的道德毅力，宋范仲淹、苏洵等均有功过格，见清人石成金《传家宝》，道教信徒亦有用功过格记录自身日常行为者，如《道藏》中的《太微仙君功过格》等，晚明则是功过格发展的一个顶点。

③ 包筠雅：《功过格：明清社会的道德秩序》，第89～94页，浙江人民出版社，1999。

④ 包筠雅：《功过格：明清社会的道德秩序》，第107页，浙江人民出版社，1999。

⑤ 李诩：《戒庵老人漫笔》，卷六，第245页，中华书局，1982。

遭断绝子嗣之报的例子。<sup>①</sup>同时代人姚舜牧更指出：释氏的轮回报应说是正确的，只不过他所言之“前世”即为祖父辈，“来世”即为子孙辈；祖父辈的善恶在子孙辈那里积累成祸福，这就是轮回。<sup>②</sup>迟至清初，朱柏庐在其治家格言中谈到报应时仍明确地把行为人与其责任的承担者分离开来：“见色而起淫心，报在妻女；匿怨而用暗箭，祸延子孙。……”<sup>③</sup>

可见，利玛窦虽然敏锐地感悟到了孟子思想落伍于晚明社会的一方面，并充分利用了当时人们通过自身主观努力去改变社会道德现状的迫切要求和客观形势，企图趁机把天主教独身主义的修行观推介给中国，但是他似乎很少注意到：家族本位主义报应观作为一种一而贯之的儒家传统，即使在道德更新的晚明社会也是不可移易的。因此，当他以西式的个体本位主义报应观向古老的儒家传统观念发难时，后者作出强烈反应是理所当然的。

## 9.2 两种历史观

就个人德行的角度而言，儒家评价一个人的成就，主要是看他的家族后代是否兴旺发达，天主教则以被评判者本人的宗教灵修情况为依据，即他生前是否虔诚及死后是否获救。这种差异最终也在历史观上得到反映。中士显然是本能地站在大明皇统辩护人的立场上，以一种盲目历史进步论的口吻发问：

“为学道而不婚配，诚合义也。我大禹当乱世，治洪水巡行九洲，八年于外，三过其门而不入。今也当平世，士有室

①（明）嘉善钱晓订：《庭帙杂录》卷下，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

②（明）归安姚舜牧著：《药言》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

③（清）朱柏庐撰：《治家格言》，第12页，吉林人民出版社，1999。

家，何伤焉？”<sup>①</sup>

把大禹为民除洪害这一纯属世俗的功业与基督教的“学道”这种个人灵修方面的事务相提并论，这反映了发问者对基督教信仰的理解甚为偏窄和肤浅。也许是出于策略方面的考虑，利氏对这种明显的误差并不介意，他把注意力集中在“乱世”与“平世”的认识上。他反驳说：

“呜呼！子以是为平世乎？误矣！智者以为今时之灾比尧时（疑为“舜时”之误，可参看《尚书·皋陶谟》——引注）之灾愈洪也，群世人而盲瞽，不之能视焉，则其残不亦深乎？古之所谓不祥从外而来，人犹易见而速防，其所伤不逾财货，或伤肤皮；今之祸自内突发，哲者觉之而难避也，况于恒人，故其害莫甚焉，如风雷妖怪之击人，不损乎外而侵其内者也。夫化生天地万物，乃大公之父也，又时主宰安养之，乃无上共君也，世人弗仰弗奉，则无父无君，至无忠至无孝也，忠孝蔑有，尚存何德乎？夫以金木土泥铸塑不知何人伪像，而倡愚氓往拜祷之，曰此乃佛祖，此乃三清也。且兴淫辞奸说，以壅塞之，使之泛滥中心而不得归其宗。且以空无为物之原，岂非空无天主者乎？以人类与天主为同一体，非将以上帝之尊，而侔之于卑役者乎？恣其诞妄，以天主无限之感灵，而等之于土石枯木，以其无穷之仁，覆为有玷缺，而寒暑灾异憾且尤之，侮狎君父，一至于此，盖昭事上帝之学，久已陵夷不思，小吏聊能阿好其民，已为建祠立像，布满郡县，皆是生祠佛殿，神宫弥山遍市，岂其天主尊神，无一微坛以礼拜敬事之乎？世人也皆习诈伪，伪为众师，以扬虚名，供养其口，冒民父母，要誉取资。至于世人大父，宇宙公君，泯其迹而僭其位，殆哉殆哉！吾意，大禹适在今世，非但八年在外，必其绝不有家，终身周巡于万国而不忍

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第621页，台湾学生书局影印本，1964。

还矣。尔欲吾三四友有子之心，有兄弟之情，视此为何如时哉？”<sup>①</sup>

在分析利氏这段话的总体思想之前，我认为有必要先弄清其中个别言词的细节。利氏在斥责世人——实则为“中国人”——“无父无君”和“至无忠至无孝”时，似乎认为神父本身倒成了至忠至孝之人了。可是细心的读者只要联系上文内容，就会清晰地看到他所指的“君”和“父”是“化生天地万物”的“大公之父”、“无上共君”即上帝，他的所谓对君父的忠孝，实际上是对上帝的尊崇和信仰。使用儒士们所喜爱的儒学术语去传播基督教福音，这是利氏所开创的耶稣会士的新工作方法，它的确迷惑了不少中国人。这正如谢和耐所指出的：利玛窦等传教士“在古典文词与其宗教原则之间保持某种蓄意的混乱。他们所说的一切好像都是在重复最受中国人尊崇的著作中所讲的东西，不过他们赋予其引文的意义则大相径庭。实际上他们是企图要歪曲中国的传统并从内部对其进行改造”。<sup>②</sup>此外，利氏斥责世人为扬虚名和贪图财利而“伪为众师”，这显然是指像程、朱、王、陆这样一些后儒大师，利氏对宋明理学中漠视灵魂独立存在的唯物主义倾向及佛教影响历来反感，这些在其他场合及其他神父的著作中都有系统表述，学界也有专论，此不赘述。

通过此段冗长的文字，利氏便为教士独身制度找到了一个重大的现实依据，即现今社会既然如此多磨难，人性又是如此堕落，拯世救人的使命日益繁重，于是，终身不娶以专务“救助灵魂”工作的独身教士便更为时势所亟须了。值得注意的是，利氏在这里所阐发的是一种倒退的历

<sup>①</sup> 《天主实义》，《天学初函》第621～624页，台湾学生书局影印本，1964。

<sup>②</sup> Jacques Gernet, *China and Christian Impact*, p.51.

史观。<sup>①</sup>诚然，历史倒退论未必就是基督教历史观的主要特征。按李约瑟的说法，基督教具有预言未来的特点，它的时间观念呈线性状态发展，因此它的历史观是乐观的。<sup>②</sup>这是就基督教神学的总体意义而言的。从另一方面看，由于基督教采取了上帝天国与人间俗界二元对立的形态，故当历史范围只是被局限于俗界的时候，其历史观便不得不带上某种悲观主义和倒退论的色彩。此间利氏所表达的思想，正适合于这后一情况。这种倒退的历史观显然源于圣经。从整体结构看，圣经通过人类对上帝一次又一次的冒犯表明人性的堕落正在一步步地加深，直到世界末日的来临，人类才因上帝的特殊恩典和拯救计划的完成而最终获救，并因此重新回归到创始之初的完美境界之中。<sup>③</sup>与这一整体观念相对应，旧约一再显示：古人距离我们越久远，其寿命便越长。例如始祖亚当活了930岁，其儿子塞特活了912岁，其孙子以挪士活了905岁；<sup>④</sup>到了大洪水以后，人类寿命已大不如前，虽然备受天宠

- ① 有关利玛窦的“退化史观”，孙尚杨曾有过较系统的论述，详见其专著《基督教与明末儒学》，第64-67页，东方出版社，1994。不过，孙先生认为“基督教创世说中的历史观与儒学中的退化史观具有本质上的相似性”，而明代才开始的士大夫中普遍的疑古非圣趋势使利氏无法充分利用这种史观上的一致性去调和西学与儒学。我赞成有关明代学术倾向给神父的工作带来不良影响的说法，但我对基督教退化史观与儒学历史观“具有本质上的相似性”一说则甚表怀疑。须特别强调的是，本文下述所引证的顽固的反教人士如许大受、陈侯光及黄问道等人似乎不是什么思想活跃的人物，他们与李贽不可同日而语，可是他们在反教方面却比李贽积极得多。
- ② 详见潘吉星主编：《李约瑟文集》，第99页，辽宁科学技术出版社，1986。
- ③ 对于这种历史观，奥古斯丁在《上帝之城》中已作了详尽的阐发。
- ④ 《创世记》5:3-11。

的所谓“第二代始祖”挪亚尚可以活到950岁高龄，<sup>①</sup>但他的后裔却每况愈下，如闪活了600岁，其儿子亚法撒活了438岁，亚法撒的儿子沙拉亚活了433岁，沙拉亚的儿子希伯活了464岁，希伯的儿子法勒及孙子拉吴均活了239岁，拉吴的儿子西鹿活了230岁，西鹿的儿子拿鹤则只活了148岁；<sup>②</sup>以后的境况更糟糕，希伯来人的祖先亚伯拉罕活了175岁已被认为极其罕见，被视为“寿高年迈”，他的妻子撒拉也只活了127岁。<sup>③</sup>人的寿命看来是与人类的整体德行成正比的，由于人朝罪恶方向越陷越深，人的寿命自然越来越短。利玛窦曾在另一场合里评述道：“今之人寿短乎古，造物者惜怜之耳。子不见世愈降俗愈下乎？父之世不如祖，生我世不如祖父，而我以后将转之于益下者孙也。人增咎，天增罚，不善之殃矣。……”<sup>④</sup>这一思想显然是与他的上述观点相呼应的。艾儒略在解答古今人寿命何以如此悬殊的问题时则把自然方面的原因与德行方面的原因同时并举：“此其故有二，一为人之自然，一为主之使然。何则人之自然？藉土，生物以养之，古初百物始生，土气本厚，故凡五谷百果之属，多得气之厚者以养人，人遂多寿，厥后生物愈多，土气渐薄，而人寿亦因递减也。何谓主之使然？上古之世，人类稀少，天主本欲增人之寿，使广传其类，况古世人多淳庞，其享有寿考者，又多修德立功之年也，故主犹欲增其年寿，俾岁永而功多；中古以降，人心渐浇，修德者鲜，设若年寿愈增，罪罚且愈重，故主辄减其年，毋俾多罪耳。……”<sup>⑤</sup>该说与中国人既求子嗣

① 《创世记》9:29。

② 《创世记》11:10-25。

③ 《创世记》25:7-8, 23:1。

④ 《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》，第140页，台湾学生书局影印本，1964。

⑤ 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之五，17a，崇禎庚午春刻本。

又求寿考的传统显然是相对立的。

诚然，倒退历史观并非基督教所特有，儒家学说尤其是先秦儒学也具有类似观念。如《礼记·礼运》就把尧舜时期说成是大道畅行、天下为公、人心向上和夜不闭户的理想“大同”社会，把三代开始礼乐制度的设立看作是人类向大道隐匿、天下为家和兵盗兴作的“小康”社会的退化；而到了春秋战国之交，随着小康社会各种制度的崩溃，人们所看到的更是一个“礼崩乐坏”的乱世。可是，相对而言，中国人的理念总是较为接近实际，如孔子念念不忘“克己复礼”，也不过是期盼首先回复到三代时期小康社会的水平，他虽然对尧舜时期的大同社会极为向往，却从未真正把它当作是一个可以为之实现而奋斗的蓝本。随着中央集权大一统王朝的统治模式的确立，至少在士大夫和御用文人的心目中，孔子复归三代的理想实际上已经实现了。此后王朝的兴衰循环便径直被看作是小康与乱世交替的标志，盛世的明君贤臣多以成汤、文武和伊尹、周公自诩，乱世的暴君则常被喻为夏桀、商纣，对尧舜风俗的记忆最终成了篡位君主使自身地位合法化的一种仪式，复古的儒生即使再迂腐，也不会想到要去真正恢复“大同”时代的人心道德。对现实人生及子孙后代充满乐观期盼的人们可以缅怀古时的淳朴风尚，却决不会羡慕古人的寿命，因此，所谓“七十古来稀”之说，便多少透露出今人胜往人的自豪感。这种进步历史观无疑与神父们所兜售的宗教复古主义形成鲜明的对照，这多少也可从士大夫的反教言论中反映出来。如许大受就曾以讥讽的口吻提到基督教的倒退史观：“……又云生也不逢其主，语焉谁得其真？所慨中邦尤嗟末代等语，既蔑历朝天子，且敢指斥乘輿，此其心何等无将。……”<sup>①</sup>福州人陈侯光在斥西学之患时指出：“吾人居尧舜之世，诵孔孟之书，（西教）乃欲举忠孝纲尝而紊

<sup>①</sup> 徐昌治订：《破邪集》中册，卷四，5a，安政乙卯冬翻刻本。

之，而废之，以从于夷……”显然，在这位士人看来，在西教为患之前，尧舜盛世早已在中国出现，因此对于基督教“今不如昔”的创世论，他深感惊讶：“我中华溯盘古氏开辟以来，如伏羲神农黄帝尧舜，世有哲王，以辅相天地，未闻不肖如亚当厄祿者也。且洪荒以渐而平，民始得所，亦未闻初极乐，而后反苦者也……”<sup>①</sup>陈侯光的同乡黄问道也认为六经的道统虽中经波折，但其传承却未曾间断：“六经之旨，皎如日星，火传于汉唐宋，以及吾明，杨墨之邪终不得逞。”<sup>②</sup>

利氏在演绎这种“今不如昔”的倒退历史观时，只是把非基督教化的明代中国的社会现实作为典型例证来针砭，在这种情况下，他的所谓与远古“平世”相差悬殊的“今世”，其空间范围便由抽象的全人类骤然缩小到一个特殊的区域即中国，于是，原先对于今世“平”、“乱”问题的一般性讨论实际上又变成了一种民族文化的评判了。当他说到中国人的“昭事上帝之学久已陵夷”时，他无疑是要读者明白在佛教传入以前，中国的确是有过像西国那样的“昭事上帝之学”的——如他及其他神父在别的场合所一再声称的，因此他很自然地把后来这种学问的断绝归咎于佛教。他指责佛道的偶像崇拜及其与基督教教理格格不入的学说是败坏社会风气、陷民于罪孽渊薮的重大原因和体现，他认为这些崇拜和学说是足以证明“今时之灾比尧时之灾愈洪也”。其合乎逻辑的推论必然是：既然在时间上和在地域上看来当时中国都处于一个严重的乱世，那么独身主义的存在在这块土地上就显得尤为必要。如此一来，原先不过是围绕西士本身为何终身不娶的话题，现在由于联系到了中国社会的历史与现实状况，而不得不被无限扩伸并最后演变成为有关中国有无必要施行独身

① 徐昌治订：《破邪集》中册，卷五，4b、5b-6a，安政乙卯冬翻刻本。

② 徐昌治订：《破邪集》中册，卷五，19b，安政乙卯冬翻刻本。

制度的讨论了。这显然是正统士大夫所无法容忍的。况且，在中国传统的政治体制下，倒退历史观的过分张扬便意味着对现存政权的不满甚至是否定。因此，保守士人所关注的倒不是这种历史观本身，而是深藏于该历史观背后的政治用心，如福建霞漳人黄贞及浙江山阴人王朝式就把西士的来华说成是“举国合谋欲用夷变夏而括吾中国君师两大权”的阴谋。<sup>①</sup>此所谓“括师权”，即以天主教取代儒学；所谓“括君权”，即以教皇权取代君主权。问题既然由一般的学术及思想争端上升到了政治颠覆的高度，神父们的未来命运便是难以逆转的了——从这一角度看，1616年的南京教案不过是事态发展的一个自然结果。

<sup>①</sup> 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，13b、27a-b，安政乙卯冬翻刻本。

# 第三编

## 《七克》：为孝而多娶， 还是为信而守一

如果说，利玛窦向中国人揭示的性伦理，侧重于在婚姻与独身间之优劣选择上作讨论和辩驳，那么，庞迪我则把重点放到不同婚姻形式的优劣选择上了。集中反映庞氏性伦理观的中文论著是《七克》。《天学初函》本辑录的《七克》，按每“克”一卷排列，共计七卷，其中的“卷之六：坊淫第六”，即主要讨论婚姻形式的选择问题。这是本编研究的一个重要对象。

## 第十章

### 《七克》题释与庞迪我贞节观概述

#### 10.1 基督教的“七罪”与儒学的“克己”

当我们拿《七克》与《天主实义》相比时，首先看到的当是二者在写作体裁上的差异。《七克》不采用《天主实义》那种苏格拉底式的对话体方法，而是直接运用毫不妥协的政论体（间或使用设问句“或曰”，以引入论题），这除了是因所涉题材自身的需要及阅读对象不同外，恐怕也与作者自身的风格有一定的关系。从内容看，《七克》一书具有更加浓厚的中世纪色彩，它的思想乃至篇章体系均可以追溯到圣格列哥里一世（St.Gregory, the Great, 540~604）的时代。威尔·杜兰告诉我们，这位意大利籍的罗马教皇及以后的神学家共认人类有七件滔天大罪：骄傲、贪婪、猜忌、愤怒、好色、贪食、懒惰；与此相应，人类也有七种美德，其中四种为毕达哥拉斯及柏拉图所推崇的“天然的”的或非基督徒的德行：智慧、勇气、公义、节制，三种为“神学的”德行：信心、盼望、爱心。“虽然基督教接受非基督徒的德行，但是，内涵并不完全一致，它重视信心过于知识，重视忍耐过于勇气，重视爱及怜恤过于公义，重视戒绝及纯洁过于节制。它极端推崇谦卑，而以骄傲……为七恶之首。”<sup>①</sup>从某种意义上看，基督教道德的成长过程实际上就是希腊罗马的世俗要素被不断剔除并代之以宗教神学要素的过程。而在《七克》一书中，我

<sup>①</sup> 威尔·杜兰：《世界文明史之十三：基督教巅峰的文明》，第147页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

们所看到的所谓“美德”已经完全烙上了基督教神学的印记，希腊罗马时代的道德寓言不过是诠释这种神学教条的例证而已，该书明显反映了中世纪成熟期的基督教道德规范。因此通过该书，人们也可以对其作者的思想倾向性作出客观的评判。

从《七克》中我们可以看到，庞迪我完全沿用了圣格列哥里的德行分类法，他在进入正文之前特意开列出两类相互对立的德行要目：一为“罪宗七端”，即上述的七种恶德，包括“骄傲”、“嫉妒”、“悭吝”、“忿怒”、“迷饮食”、“迷色”、“懈惰于善”；另一为“克罪七端有七德”，即克服恶德的七种方法和七种美德，包括“谦让以克骄傲”、“仁爱人以克嫉妒”、“舍财以克悭吝”、“含忍以克忿怒”、“淡泊以克饮食迷”、“绝欲以克色迷”、“勤于天主之事以克懈惰于善”。<sup>①</sup>然后，他按一罪配一克、一克获一德的方法，以七卷的篇幅逐条对天主教道德进行了较为全面和系统的阐发和介绍——这种叙述方式显然是建立在中世纪灵与肉二元对立的理念的基础之上的，<sup>②</sup>根据这一理念，灵魂只有在摆脱肉体束缚之后才能获得真正的自由，这种灵与肉的斗争，便体现为利用各种美德去克服恶德的过程，因为恶德是由肉欲亦即私欲所诱发的，这一点庞氏在其自序中说得很清楚：“……凡恶乘乎欲，然欲本非恶，乃上帝赐人存护此生、辅佐灵神、公义公理之密伴，人惟汨之以私，乃始罪愆万状，诸恶根焉。”<sup>③</sup>他认为肉欲包括

① 《七克》，《天学初函》第715～716页，台湾学生书局影印本，1964。

② “二元对立”是罗素对西欧中世纪社会基本特征的高度概括，按这位哲学家的看法，中世纪社会到处都存在这一现象，如僧侣与俗人的二元对立、拉丁与条顿的二元对立、天国与地上王国的二元对立及灵魂与肉体的二元对立等等。详见罗素：《西方哲学史》上卷，第377～378页，商务印书馆，1963。

③ 《七克》，《天学初函》第709页，台湾学生书局影印本，1964。

“欲富欲贵欲逸乐”，它们是勃发于外的“三巨干”，而七恶则是生发于内的“枝叶”，要铲除七恶之枝，就须以灵性之善德去克服肉欲之干。<sup>①</sup>

从形式上看，庞迪我这种“罪德并列”及“以德克罪”的排列方法，很自然地令人想起同时代人袁黄在《训子言》中所出示的以“功过格”记录善恶的做法。袁黄根据一名僧人的指点，把个人的一切道德行为，分为“功”与“过”两部分，每部分又各按其轻重大小细分为八个等级，人在日常所做出的每一项道德行为，都可填入相应等级的“格”中，并依简单量化的原则得出其分值，最后通过功过相抵的计算，便能从余数中得出表明个人道德状况的总得分。<sup>②</sup>庞迪我在《七克》中对“德”与“罪”的排列，与袁黄的功过排列很相似，所不同的是，《七克》对德与罪并没有设计出一套量化的计算方法。同时代人刘宗周在其《人谱类记》中也有所谓“纪过格”，即把各式各样的道德缺陷分为六大类，按从轻到重、从小到大的顺序逐一罗列出来；但“纪过格”只记过不记功或德，也没有量化的计算。<sup>③</sup>由此看来，庞迪我在构思《七克》的写作体例时，很有可能接受了明人这类道德文体的或多或少的影响。

此外，庞氏用“克”这一汉字去概括他通过该著述所要做的努力，也颇具深意。克，如作动词，则既可解为自我行为上的克制（restrain or control），也可释为人际行为上的攻克或征服（capture or conquer）。当孔子说到“克己复礼为仁”时，<sup>④</sup>

① 《七克》，《天学初函》第709-711页，台湾学生书局影印本，1964。

② 详见（明）袁黄撰：《训子言》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

③ 详见（明）刘宗周撰：《人谱类记》，卷上：“纪过格”，钦定四库全书本（子部）。

④ 《论语·颜渊》。

他指的自然前者而非后者。庞氏之利用先秦儒学那种注重克己修行的传统影响力，去向中国人传播基督教伦理，最终是为了以这种西式的宗教伦理观取代儒学的世俗伦理观，这意味他所借用的“克”不仅仅带有自我克制的儒学含义，更具有征服和取而代之的外在意味。在庞氏写作此书的十几年以后，福建基督徒李九标曾向艾儒略坦言自己未能克服贪食的毛病，艾氏回答说：“子思子有云：率性之谓道。吾将曰：克性之谓道。夫性体之未坏也，率之即已是道；乃今人之性亦尽非其故矣，不克之，又何以成道哉！”<sup>①</sup>在我看来，《七克》之“克”，与艾儒略的“克性”之克应是相通的。孔子说：“性相近也，习相远也。”<sup>②</sup>这就是说，性是由先天造就的，故对于所有人都是一样的；而习则是后天养成的，故各人情形千差万别，这种差别主要体现为每个人身上的善行与恶习的数量多寡。如果根据孟子的性善论，那么，施善行弃恶习，最后复归人的自然本性，就可以达到人皆为尧舜的最高境界了。而艾氏则反其道而行之，他以奥古斯丁原罪理论来解释私欲及恶德的产生，认为人在没有堕落以前固然可以顺其性而行，然而在堕落以后，作为整体的人性已经毫无例外地受到了原罪的玷污，这时如仍顺性而行便是走向罪恶的深渊了——此说若真能在中国广为流播，则孔孟道统之根基实危如累卵，这就难怪要激起正统士人的强烈反响了。<sup>③</sup>

必须指出的是，《七克》是一本属于个人道德修省的指南，此点庞氏本人也表白过，他在该书自序一开始时就指出：“人生百务，不离消积两端，凡所为修者，消旧积新之谓也；

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》上册，卷之二，27b-28a，崇祯庚午春刻本。

② 《论语·阳货篇》。

③ 详见黄紫宸：《辟邪解》，载徐昌治订：《破邪集》中册，卷五，17a-b，安政乙卯冬翻刻本。

圣贤规训万端，总为消恶积德之籍。……”<sup>①</sup>十几年后，艾儒略也曾由新春来临、除旧布新的景象借题发挥地谈到以七德换七罪的修省意义：“……圣保禄有云：凡人有旧人，有新人，夫所谓旧者，平日习惯罪宗，傲、忿、淫、妒、饕、吝、怠，七罪是也；所谓新者，从今兴起于善，谦、忍、贞、仁、廉、节、勤，七德是也。故因循于七罪而不改，则为旧人矣；知七罪之可丑，而黽勉乎七德，则为新人矣。夫人莫不知旧之可憎，而新之可喜，至于灵魂污垢，茫不知省，或省而不知改，是年虽新而人仍旧。……”<sup>②</sup>这意味着虽然它的具体内容可能并不符合中国的传统精神，但它却能够在诸如天主与轮回等根本性问题上避开与士大夫及佛教信徒的纠缠，它可以不必要求读者对信仰问题作出自己的价值判断，如果撇开其理论体系，它的某些具体的修省思想和方法即使对于教外人士，也有一定的参考价值。这既是它所受攻击较《天主实义》为少的原因，也是它后来被作为存目辑入四库提要总目的理由。<sup>③</sup>

① 《七克·自序》，《天学初函》第709页，台湾学生书局影印本，1964。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》下册，卷之八，72a~b，崇祯庚午春刻本。

③ 韩国学者金胜惠认为由于《七克》采用了儒家的词句和伦理思想而深受欢迎，并称它为“人文主义的智慧文学”，见金胜惠《对〈七克〉的研究——基督教修养观于新儒学修养观的早期交汇》，载《世界宗教资料》，1993（1）；中国学者张锐则断言《七克》“是适应策略的典型体现”，中国知识分子通过它“看到在基督教教义中有着与中国儒学学说相近似的道德标准”，见张锐：《庞迪我与中国》，284~287页，北京图书馆出版社，1997。这些评价未免失之过高，下文对其有关内容的分析将表明庞氏的智慧未必具有太多的人文主义因素，他所阐发的基督教教义也与儒学学说迥然相异。

## 10.2 淫与贞，及晚明社会贞节观之大势

在《七克》第六卷中，庞迪我集中阐发了中世纪天主教的贞节理论及他个人的理解和发挥。这里庞氏把题目定为“坊淫”，并题解说：“淫如水溢，以贞坊之，作坊淫。”<sup>①</sup>“坊淫”一词，显然是借用于《礼记·坊记》之“刑以坊淫”句，不过《礼记》之“淫”，并非仅指与性生活有关的淫荡，而是泛指一切邪恶。

该卷分为三部分：第一部分讲“淫”，包括其起源、表现、种类、危害及防止之途径等；第二部分讲“贞”，即淫的对立面，包括贞之表现、分类及贞之酬报等；第三部分讲“婚”，实则第二部分即“贞”的诸种形式中之最常见形式的实践方式，也是目前我们所看到的晚明来华耶稣会士中文论著中对天主教婚姻观所作的详尽的阐发。庞氏在这里借用了汉语“色”一词，把其划分为“邪色”与“正色”两部分，“邪色”属“淫”无疑，“正色”仍属于广义上的“贞”。婚内性行为究竟是“正色”还是“邪色”，则不能一概而论。按奥古斯丁的定义，只有经过教会祝祷的基督教单偶婚内的配偶为了生育后代的目的而发生的性关系，才算是广义上的“贞”，也就是庞氏的所谓“正色”。就重要性而言，庞氏的“淫”与“贞”基本上是属于观念和理论上的问题，它们虽然未必与中国的传统观念和精神相合，却绝不会对中国人的生活实践和习俗造成直接的妨碍和危害，故一般中国人虽因文化的隔阂而无法加以理解和接受，但仍能够忍受，甚至可以故作高深地表示钦佩；可是，一旦涉及实际的生活方式问题，潜在的矛盾便立即变成公开的对立。因此，婚姻形式的选择问题无论是对于作

<sup>①</sup>《七克》，《天学初函》第1001页，台湾学生书局影印本，1964。

者抑或是对于读者来说都必然是一个关注的重点。不过，为要真正理解16世纪中西两种婚姻思想的相遇及其影响，对庞氏所阐发的天主教贞节观作一个溯源性的说明仍是必要的。

必须指出的是，庞氏所阐发的贞节观，也毫不例外地以天主教灵与肉、今世与来生二元对立的原则为前提，他承认贞节的修持是一种苦行，与淫荡的享乐形成对照，不过这种相对短暂的“苦”恰恰是达于来生“永福”所必须付出的代价。他在其他场合里曾多次斥责世福和赞扬苦行，如：“夫修士者莫不因轻忽世福成就其德，不肖者亦莫不因重贵世福犯罪受欺惑于邪魔。则世福者，恶之梯，邪魔所据，真德之士皆惧之，人以为真德之报，谬莫大矣。”“此世善人多苦，恶人多乐，终身若是，则以是明徵其善恶之全报，诚在身后，善人冀之，则困中安乐，恶人畏之，乐中忧难焉。”<sup>①</sup>而在具体涉及贞节观的问题时，庞氏为我们提供的逻辑关系是：淫为诸罪之首，其害深广；克淫须以贞，贞为诸善之源，其益无穷；贞有差等，惟童贞之贞为最优，婚姻之贞为最劣。值得注意的是，庞氏在阐发这些思想时，为了达到最佳效果而使用了大量西方格言、圣贤（包括异教的和教会的）教导及相关的寓言故事。下面，我们将按庞氏的思路侧重分析他在贞节观上的两个重要概念：淫与贞。

### （一）有关淫

庞迪我一开始就给“淫”下了一个简单的定义：“淫者何？乐秽娱而不自禁之势也。……”<sup>②</sup>把“淫”看作是一种纯属个人行为的恶德，认为它主要是由内在欲望的不能自己所

① 庞迪我：《天主实义续编》，载《天主教东传文献续编》（一），第223、226页，台湾学生书局，1966。

② 《七克》，《天学初函》第1001页，台湾学生书局影印本，1964。

迸发出来的邪恶娱乐，这显然是典型的西方式定义。中国的早期文献是把一般的“好色”和“淫”严格区别开来的：前者属于个人行为，后者则常常与国家政治及整个民风有关，它具有明显的集体关联性。某些君王因施政无能或因其他原因而被废黜，往往便被归之于“淫”，如司马迁讲伊尹放逐帝太甲，理由是“淫”；他讲帝甲在位时殷朝衰落了，原因也是该王好“淫”；他讲殷之所以亡于周，更是由于纣王“淫乱不止”导致离心离德、众叛亲离。<sup>①</sup>传统上常常把帝王之“淫”与“荒废政事”联系起来，称为“荒淫”。庞迪我虽借用了礼记中的术语，却并不理睬其中的精神实质，这就在一定程度上揭示了他实施适应政策的限度。

与中世纪早期的多数神学家一样，庞氏把淫看作是诸恶中最大的罪恶。他引证圣伯尔诺<sup>②</sup>的比喻去说明淫罪在诸罪中的位置：罪恶之魔像一辆马车，丰食、华衣、闲散和杂念为车的四个轮，事情顺遂和财物充足为拉车的两匹马，懒惰怯懦和苟且偷安为赶车的两个仆人，而淫则是马车的车体本身。他认为淫不仅指“淫行”，还包括“淫念”，前者正由后者而起，“心盲不度，轻变无恒，急趋如崩，纵己情，恶天主，戾德义及身后之事，皆从于淫之恶。”<sup>③</sup>这大概是来自新约中保禄的思想，保禄曾说：“凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与他犯奸淫了。”<sup>④</sup>同时，庞氏还认为，人最容易犯的罪也是淫，即淫罪在诸罪中是最普遍的罪：“凡邪魔以傲、妒、贪诸情攻而不胜，以淫攻，鲜不胜焉。世人不染他恶者尚多

① 《史记》卷十三：三代世表第一；卷三：殷本纪第三。

② St. Berno (850 ~ 927)，原为法国奥顿隐修院修士，曾倡守本尼狄克所定院规，910年起克吕尼隐修院，以院纪严厉著称，后又建类似的隐修院六座。

③ 《七克》，《天学初函》第1001 - 1006页，台湾学生书局影印本，1964。

④ 《马太福音》5:28。

有之，不染于淫者几乎？故淫为邪魔巨纲，世人几为罗尽也。”这是因为在诸种诱惑中，情欲为最难抵挡的诱惑：“夫邪情之中，莫如欲情难胜。”淫欲的最大特点是“始甘终苦”，且能“以瞬息之秒乐，贻终身之忧悔。”庞氏还举例说，魔鬼以陷人于情欲为最大功劳，这表明情欲的确是每个人所面临的最大的考验。他指出：在各种“形欲之中，色欲尤秽贱。”因此在一般的情况下（不排除特殊的例外，下详），淫罪是无法降解的，就如同腐败物质不能返鲜一样：“恶人多可化，此独否，何也？答曰：焉有腐物可以钩致者哉！”淫罪之无法降解，还在于它直接牵连他人：“人犯他罪，不必有侪侣；犯淫者，必有侪侣，邪魔以此诱一得二……”此外，淫罪的难对付，还在于它只可被避之，不可被敌之：“夫他情攻我，迎敌之，其力愈消，易胜；却避之，其力益大，难胜。淫情反是，迎敌之，难胜；却避之，易胜。何故？淫念如火，人心如薪，相迹而不炽得乎？……”正由于这种恶行非同一般，故其获救的可能性最小：“淫色者，如狭口之井也，入易出难，初意可暂尝而后已，不知未试发微易敌，既试发猛难敌矣。故自德堕淫者多，自淫迁德者寡，如鱼入筍焉，其入甚顺，出乃甚逆，万人无一出焉……”<sup>①</sup>

概言之，庞氏这里所说的“淫”，具有明显的内在主观性，因而烙上了基督教禁欲主义的深刻印记。值得注意的是，宋明以来因受理学影响，主流思想也具有日益内向的趋势，如朱熹就曾大肆发挥孔子“思无邪”的说法：“不但是行要无邪，思也要无邪。诚者，合内外之道，便是表里如一，内实如此，外也实如此。”“思在言与行之先。思无邪，则所言所行，皆无邪矣。”<sup>②</sup>这种对“思无邪”的强调，看来与庞迪我

<sup>①</sup> 《七克》，《天学初函》第1002～1040页，台湾学生书局影印本，1964。

<sup>②</sup> （宋）黎靖德编：《朱子语类》，卷第二十三，第二册，第543页，中华书局，1983。

的“戒淫念”不谋而合，这就难怪有那么多的士人会对庞氏的修行理论感兴趣了。

那么，淫的具体危害是什么呢？庞氏主要为我们列数了三点：

**其一，淫使人厌道义、离德行。**这里的“道”，当指教义和经典，也引申为与之相关的礼拜仪式，即基督教信仰的外在体现；而“德”则为道的落实与升华，亦为道的内化。在庞氏看来，淫欲使人厌倦于听经受道，荒废宗教功课。他说：“淫欲之初，魔陈污象，我乃动念；念动，不亟抑之，则动欲；欲动乃乐，既乐乃行，行久则习，习则自诿，自诿则置羞，羞置则增护，护则伐，既伐则难救矣！谏之则怒，听道言则厌，视义行则讥，犹腹实臃秽，遇嘉味，俱厌不欲尝焉。……故以道义语淫人，犹以珍宝置豕前，必践污之。”<sup>①</sup>这就把奸淫者从发淫念、施淫行到厌道义的整个心理变化过程描述了出来。庞氏还认为，奸淫者出于自惭而不敢走近上帝和天使，他们以为离开上帝就可以掩盖住自己的秽行，殊不知离开上帝就是叛离善德，到头来陷入更大的罪恶。他指出：全能的上帝是无所不在、无所不知的，奸淫者只有彻底悔过，才有解救的希望。<sup>②</sup>这实际上是在向中国人介绍中世纪时期以坦白自身的性过错及性犯罪为主要内容的忏悔思想。

**其二，淫使人的智行受到损害。**庞氏指出：“妨人之智行，亦莫如淫情也。凡知者之行，必践四级而后成事焉：一谓明照。明照者，明所欲行之事合义否也。淫情突如其来，撼心最急，遽尔而往，迷心最深，不使见实义矣。二谓量议。量议者，既明合义，因而斟酌就之。淫情著中，不容更出他念，急急赴之，如堤崩水溢，不遑徐议也。盖淫心自无节度，安

① 《七克》，《天学初函》第1002页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1006～1007页，台湾学生书局影印本，1964。

能以节度御之？三谓决定。决定者，酌议以后，审实应作。淫心急趣污乐，既不见义，安能决定于行义哉？四谓命令。命令者，即定于义，申命行事也。淫情倾消心刚，令柔茹如女妇，故悉夺其恒心也。”<sup>①</sup>在庞氏看来，智者的一切行为都必须包含对其道义性的考虑、行动方式的选择、决定的作出及最后付诸行为等四个阶段，而情欲则对这每一阶段都构成了妨碍，因而使智变愚。虽然由于“智慧”在中世纪的宗教道德中未能独立存在，因而庞氏不得不诉诸古典，但是既然他把“合义”即符合教会信条作为一切智行的基础，那么这种智慧就不过是达于上帝信仰的捷径。柏拉图曾说过：只有离开肉体的思维才是真实的和最佳的思维。<sup>②</sup>中世纪的观念历来认为，情欲是肉体趋恶的体现。看来庞氏是以中世纪人的角度去理解柏拉图思想的。

其三，淫使人丧身福、消家财、废学业。庞氏认为情欲还具有毁名槁颜、败家破财及荒毁学业等作用，他指出：“他情欲特丧心德，淫情既尽丧心德，又丧身福，毁名之高，杀力之强，变颜之美，致躬之恶疾，槁幼年之丰华，速耄老之黄耆，钝心灵，闾聪明，所入于心念，所发于言动，无非秽蔑，勿论德行，一切良业益学悉废焉。……肆于淫色者，必肆于食饮也。自喜人美，又愿人以我为美，必将丽服芬芳，喜妆斗饰，用物必奢焉。故财者，炽淫之薪，诸如此类，遽数不终，财虽厚，不速罄哉。……凡人一有淫念，必且目恣污视，耳放污听，鼻纵污臭，口肆污言戏言，其笑轻狂，其四体恣触秽娱，动静悉戾于正焉。”<sup>③</sup>在这里庞氏显然主要是从

① 《七克》，《天学初函》第1005～1006页，台湾学生书局影印本，1964。

② 柏拉图：《斐多篇》，65A，转引自M.艾德勒、C.范多伦合编：《西方思想宝库》，第493页，吉林人民出版社，1988。

③ 《七克》，《天学初函》第1004～1005页，台湾学生书局影印本，1964。

世俗的角度揭示淫欲的弊端。值得注意的是，他把色与财联系在一起，认为贪色必致贪财和破财。他的内心深处有着一种根深蒂固的中世纪理念，即美饰者心必淫。他说：“炫服者傲之旗，淫之室也，非先轻心德，必不重为身饰矣。故外饰明微内傲，服美明微心淫。美衣者，不止动我淫念，亦动视我者之淫念，不止令己犯罪，又诱视我者犯罪。人罪由我，不悉我负乎？故鲜衣盛饰者，圣经谓之鬼魔。”接着他还举了西方圣贤如何贬抑“鲜衣盛饰”的故事作为例证。<sup>①</sup>西方人第一次把华衣美饰当作诱发淫荡风气的祸端来反对，是在罗马共和时期及帝国初期，如老加图就坚决反对女性在穿着上的奢侈；<sup>②</sup>普林尼和塞涅卡等人更认为罗马妇女身上的半透明的进口丝纱是风气败坏的根源。<sup>③</sup>福音书的作者与这些保守的罗马贵族如出一辙，他们借耶稣之口劝告人们不必在穿着上花心思：“何必为衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花怎么长起来，他也不劳苦，也不纺线。然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！”<sup>④</sup>保禄也说：女人应“以正派衣裳为妆饰，不以编发、黄金、珍珠和贵价的衣裳为妆饰”。<sup>⑤</sup>到了中世纪，安贫乐道、绝财事主便既是一种受倡导的美德，也是各类修会的戒律要求，耶稣会士自然不能

① 《七克》，《天学初函》第1027~1028页，台湾学生书局影印本，1964。

② 普鲁塔克：《希腊罗马名人传》上，第363-368页；又见科瓦略夫：《古代罗马史》，第415~416页，三联书店，1957。

③ 转引自 G. F. Hudson, *Europe & China —— A Survey of Their Relations From the Earliest Times to 1800*, Edward Arnold & Co.(London), 1931, pp.65;73.

④ 《马太福音》6:28-29。

⑤ 《提摩太前书》2:9。

例外。<sup>①</sup>不过，像庞氏那样把美饰与性犯罪直接联系起来的情形，这在其他晚明来华的神父那里还是极为罕见的。

在列数了淫欲的危害以后，庞氏接着剖析了它的一般表现形式及实质。根据文意，我们可把他所说的“淫欲”大致分为三类：

第一类为婚外淫。这自然包括“淫念”与“淫行”。淫念亦即庞氏在另一场合提到的“身贞心淫”。上述提到的华衣美饰，实际上就被认为是激发淫念的重要媒介。至于淫行，庞氏则主要通过叙述一女子企图勾引一贤人未遂的故事来告诉读者：婚外淫乱无论进行得如何隐蔽，都不能逃避天主和天使的眼睛。<sup>②</sup>这一故事还告诉我们：尽管因贤人的坚定不移而避免了一场婚外的“淫行”，但那名女子则因充斥着“淫念”而无疑在一开始时就犯了奸淫罪。

第二类为婚内淫。在基督教的教义中，婚内淫是比婚外淫较可容忍的犯罪。如果暂且撇开有关婚姻目的的问题，那么反对婚内淫的问题实际上是一个性节制的问题。婚内性有节制不为淫，过度始为淫。而这个度到底是什么？按庞氏的说法：“鸟兽无灵而情欲有节也，雌雄牝牡交合以生子，繁育种类，故特用正色，不论媾妍，葶尾之时，浹岁一过，犹为

① 1539年通过的耶稣会“九条决议”第四条规定修士要发誓守贫，作为个人或团体均不得拥有财产；1541年由依纳爵·罗耀拉亲自起草的“四十九条款”更具体提出受戒神父不得在屋外穿鞋及不得骑驴骑马等要求，见 James Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, pp. 74 ~ 75; 89. 此外，利玛窦、汤若望及阳玛诺等神父都痛斥过财富的罪恶，可参看利玛窦《畸人十篇》，载《天学初函》（一），第276页，台湾学生书局影印本，1964；汤若望：《主制群微》，载《天主教东传文献续编》（二），第580页，台湾学生书局，1966；阳玛诺：《圣经直解》，载《天主教东传文献三编》（五），第2303页，台湾学生书局，1966。

② 《七克》，《天学初函》第1013、1007页，台湾学生书局影印本，1964。

贞洁矣。”换句话说，像动物那样顺情而发才是“正色”。因此他接着说：“夫妇之欲，亦有节焉，志为生子，行不过当，则正；志为乐，邪矣。”<sup>①</sup>这便进一步把性与婚姻的目的结合了起来，这明显是亚里士多德中庸节制观与奥古斯丁生殖观的调和，不过它与中国道家所谓“欲可导不可纵”的说法也有相似之处。

第三类为同性淫乱。保禄在论及设立律法的目的时曾把“行淫”和“亲男色”并列为奸淫罪，<sup>②</sup>但实际上，同性恋，尤其是男性同性恋在中世纪的欧洲一直被看成是淫乱之最，如庞氏所说：“淫罪多端，男淫最大。我西国，凡罪皆名以其罪，独此罪者，名为不可言之罪，示此罪，行者污心，言者亦污口矣。罪恶，上帝悉恶之，而恶此罪尤甚。”（在中世纪西欧的教会或世俗的法律书中，同性淫乱罪一般归入“非自然性交罪” <unnatural sexual intercourse>之列。）在征引了一番圣经的权威之后，庞氏似乎仍感不足，于是他借用了中国的阴阳相交及天人相通的理论去痛斥男性同性恋与女性同性恋：“盖乾男坤女，是为生理，一夫一妇，是为人道。淫女者，灭人道，罪矣；淫男者，反生理，罪中之罪矣。女淫，以人学豕；男淫，豕所不为，更下焉。”接着他通过阐发旧约中所多玛的故事，表明同性淫乱所受的天罚之重。<sup>③</sup>读者也许注意到，庞氏对所多玛故事的叙述已是直截了当，而不再像利玛窦先前那样遮遮掩掩。

## （二）有关贞

什么是贞？对此庞氏也为我们作了定义：“贞者何？绝

① 《七克》，《天学初函》第 1008 - 1016 页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《提摩太前书》1:9 - 10。

③ 《七克》，《天学初函》第 1016 - 1018 页，台湾学生书局影印本，1964。

淫欲之愿也。”此定义以一个“愿”字，道出了基督教之贞关键在心不在身，这是神父们一再强调的重点。与淫一样，贞之所发，其要仍在内在主观性方面。那么贞的实质又是什么呢？庞氏答道：“贞人必克本性”。在他看来，淫既然是人性中最恶的本性，就须以贞克之。这便再次为他的本卷内容点了题。与淫相对，贞为诸德之最，那是因为它最难获得：“贞为德最美，天帝及天神俱重之，邪魔俱畏之。然而难守焉。身贞，岂足为贞德；心贞，耳目贞，言貌贞，衣贞，床蓐贞，乃足为贞德，缺其一，余俱险矣。非恒祈之天主，仇视本身，攻邪念，窒邪欲，绝女人，远淫人，时操益业，不使优闲，必不能久贞也。故贞德如玫瑰花，香味最美，而生棘中，欲享其味，勿避其刺。”<sup>①</sup>在这里，西方文化特有的二元对立的特征又一次得到了揭示：人性是由淫与贞两种相反的趋势构成的，前者向善，后者向恶，地狱与天堂正是这两种趋势的各自归宿；淫与贞实际上就是肉与灵的体现，当达于纯粹的贞德时，灵魂便完全摆脱了肉体的束缚而获得真正的自由。这种教义上的二元对立传统据认为在圣经中是以隐喻及象征主义的手法表达出来的，例如《启示录》中的所谓“巴比伦”，实指充满淫荡和罪恶的地狱，而所谓“耶路撒冷”，指的则是圣洁的天堂；此外，圣经中的同一事物也常常被认为会分裂成为两种截然相反的属性，如“爱”（love）就有“慈爱”（charity）与“贪爱”（cupidity）之分，前者属于上帝，后者属于魔鬼；中世纪的神学家大多认为圣经这种隐晦的象征意义是好事而不是坏事，因为这不仅可以磨炼人的意志和精神，而且可以借此区别出傻瓜和真正的精英。<sup>②</sup>换句话说，圣

① 《七克》，《天学初函》第1029-1037页，台湾学生书局影印本，1964。

② D.W.Robertson, Jr., *Essays in Medieval Culture*, Princeton University Press 1980, New Jersey, pp.7-8、23-27.

经的二元对立传统为每个人提出了各种不同的挑战，而只有那些接受最严峻挑战的人，才有机会在上帝的身边取得异乎寻常的荣耀地位。庞氏正是根据这种圣经的传统，把肉、灵关系或淫、贞关系表述为“形乐”与“德乐”：“形躯者，人之卑分，其乐，鸟兽乐也；灵心者，人之尊分，类天之神。形躯行污有乐，而灵心行德无乐乎？”“……夫德自有大乐，尔不觉焉，何也？形乐、德乐，相反相灭也。尔弱于形之秽乐，焉能知德之清乐乎？且世行初暂甘后永苦，德行初暂苦后永甘。尔一尝初行德之微苦，遂以为苦也，畏之避之，不猛于进，安能至其境、享其甚甘永乐哉？”<sup>①</sup>值得注意的是，在基督教历史上，二元对立的传统常常使德行败坏的浪子——尤其是性放荡的人变成伟大的圣人；<sup>②</sup>从使徒圣保禄、圣奥古斯丁到圣依纳爵，皆是如此，<sup>③</sup>这在中国历史上是极为罕见的。庞氏对此也有所披露，他曾谈到有一堕于淫欲的少年，后来突然悔过，避世隐修数年，终于达到遇女色而毫不心动的境地。<sup>④</sup>按庞氏的观点（亦即基督教神学的正统观点），人类德行的高低不能只以其道德现状来衡量，而更应以其在克服恶行的过程中所表现出来的毅力来度量；淫既然是人类诸恶行中最难克服的恶行，那么能够最终克服它的人必然比别人更受上帝的恩宠，如此一来，那些最终悔改者在其早年越是放

① 《七克》，《天学初函》第1010-1012页，台湾学生书局影印本，1964。

② 新约中耶稣有浪子的比喻，也有迷途羔羊的比喻，事实上讲的是同一个道理。见《路加福音》15:11-32；《马太福音》18:12-20。

③ 如罗耀拉在悔悟精修之前曾是一个典型的浪荡骑士，他在老家养伤期间还做着与美女幽会的美梦。见James Brodrick, *The Origins of the Jesuits*, p.107.

④ 《七克》，《天学初函》第1026页，台湾学生书局影印本，1964。

荡无度，其成道后的名声就越是显著。这在缺乏该传统的中国士人看来是不可思议的，如黄贞就讥讽说：教中人犯了大诫后只要悔罪就能免地狱之苦，真是岂有此理！<sup>①</sup>言下之意似乎是：此俗若推广开来，岂不是在公然鼓励犯罪吗？

那么，天主教的贞有哪些种类呢？庞氏从低到高把其分为三级：“下，则一夫一妇之贞也，夫妇特行正色，而不过节，身心言行，皆绝于非分之邪欲，是也；中，则鳏寡之贞也，一配既殒，其一守节，不复嫁娶，向后身心言行，并无正欲，是也；上，则童身之贞也，从生迄死，时时刻刻，心洁于色愿，形清于色行，是也。”根据上述有关挑战越大功效越显的原则，不同贞德级别因其难度大小相殊，故其酬报亦有差等：“圣经列其功报曰：守一夫一妇之贞者，其报如种一而收三十；守鳏寡之贞者，其报如种一而收六十；守童身之贞者，其报如种一而收百。”<sup>②</sup>此所谓贞者三级，实则只有两类，即“节欲之贞”与“绝欲之贞”：一夫一妇之贞属于前一类，鳏寡之贞及童身之贞属于后一类。

其实，庞氏并没有把色绝对地看作是一种恶德。他认为：色作为一种与生俱有的人之本性，只是到后来才有正色与邪色之分——符合基督教婚俗并为生殖而发之色为正色，其余皆为邪色，即为“淫”。他说：“夫向色之心与我生俱，我此本身，天主所赐以育子孙，传生人类。天主所为事，必有节，从节则善，违则恶矣。一夫一妇，正也，外此万状，悉皆邪淫。若心乐想之，身行之，则违正犯罪也，上天之乐不得，下

① 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，9b，安政乙卯冬翻刻本。

② 在福音书中，耶稣借用了一个“撒种的比喻”去说明人的德行与回报：一个人把种子撒在不同的地方，结出的果实数量不同，有三十倍的，有六十倍的，有一百倍的。（见《马太福音》13:1-9；《马可福音》4:1-9）但耶稣并未指明此比喻与守贞生活有关。引见《七克》，《天学初函》第1029页，台湾学生书局影印本，1964。

狱之苦不免焉。”<sup>①</sup>可见，庞氏是把夫妇间为生殖而发之色当成是正色的——这是一条界限，把性生活控制于此界限内者为节，超越此限者为过，过者即为淫乱。如此一来，庞氏所说的贞便有了广义和狭义之分：当它相对于性淫乱而言并旨在强调夫妇正色的时候，它指的是一种广义上的贞德，亦即节欲之贞；而当它相对于一切性意念及性行为而言时，它指的则应是一种狭义上的贞德，亦即绝欲之贞。从文意上看，庞氏所要重点阐发的显然不是前者而是后者。他曾两次提到有关夫妇相约誓守贞洁的故事。<sup>②</sup>虽结婚却杜绝过性生活，这意味着守童贞才是当事者的真正意愿，当然这也就是庞氏所要真正弘扬的美德了。<sup>③</sup>此外，庞氏说圣经曾提到“天堂无婚交”一事，这恐怕是源于对早期希腊教父及奥古斯丁思想的发挥，因为关于天堂是否有婚姻，圣经的说法比较含糊，它在天主教神学史上是一个有争议的问题。有关人类堕落以前是否存在婚姻的问题，希腊教父与拉丁教父有着不同的说法。希腊神学家根据创世记第1章26、27节，认为堕落前亚当与夏娃没有性的差异，因此不存在婚姻，性差异与婚姻是上帝对人类始祖违反上帝意志所作出的一种惩罚；而以奥古斯丁为代表的拉丁神学家则根据创世记第2、3章的说法及预定论的精神，认为人的性别及婚姻是在创造时就已经确定的，因而人的堕落是

① 《七克》，《天学初函》第1015页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1007-1008、1041页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 其实，同一时期的中国也有“夫妻不同房”的现象，例如朱国祯就记载了这样一件事情：“吕文穆公父母以口舌相戾，遂异处，交替不复嫁娶。吕既贵，泣请同居，然终异室而处。”见《涌幢小品》，第494页，中华书局，1959。不过，这是因感情问题造成的分室而居，离庞氏的要求相去甚远。

上帝早就预知的。<sup>①</sup>大约从12世纪开始，随着独身主义的兴起，希腊教父在婚姻起源问题上的思想在西欧广为流传，并逐渐取代拉丁教父的主张而成为当时占主导地位的观点。不过，中世纪的神学异端及16世纪的新教徒仍坚持奥古斯丁的说法，他们断定婚姻与性早在人类堕落之前就已经存在于天堂，其目的无非是要为婚姻的神圣性辩护，进一步否定宗教独身主义。可见，庞氏有关“天堂无婚交”的提法，从渊源上说是属于希腊教父的，它同时也是西欧中世纪教会独身主义的依据。不过，这并不等于说奥古斯丁在婚姻问题上的正统地位发生了动摇。实际上，奥古斯丁的婚姻思想在很大程度上也与独身主义有联系，如他在诠释使徒保禄有关罪与恩、圣灵与情欲<sup>②</sup>等概念时就指出：亚当因犯罪而从永生的地位上堕落了，从此人的身体不再受灵魂的控制，而是受贪欲(lusts)的控制，贪欲的最坏表现就是色欲(sexual lust)。<sup>③</sup>色欲既被看作婚姻的起源，也被当作堕落的祸端，婚姻开始与堕落联系起来，在堕落以前——即在庞氏的所谓“天堂”里，自然不可能有婚姻了。可见在婚姻起源问题上，庞氏是较为正统和保守的。

### (三) 晚明社会贞节观之大势

有趣的是，庞氏在贞节观上的保守性，恰恰与晚明中国的一种十分明显的保守趋势相合拍，这也是《七克》一书深受部分士人欢迎的主要原因之一。

必须指出，儒学的贞节观在很大程度上不过是对女性单方面提出的伦理要求，这与基督教一概适用于男女两性的贞

① Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee & Stephen G. Nichols, *The New Medievalism*, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp.71~73.

② 《罗马书》5:12~21; 《加拉太书》5:16~26。

③ Saint Augustine, *The City of God*, XIII: 2; XIV: 15, 26.

节观不同。在儒学史上，女性的贞节与男性的忠孝是互为表里、相辅相成的。因此，当对于臣、子的忠、孝提出更高的要求时，必然要相应地对妻女的贞节作出更严格的规范。从总体上看，宋代是一条历史的分界线：<sup>①</sup>宋以前对妇女的贞节要求是比较宽松的，宋以后则明显偏紧，明朝尤甚。尚秉和先生指出：“自明以来，士族搢绅之家，皆耻于再醮，以守节为高，以改嫁为不义，不验人情，但崇虚矫，致使社会男女，受无形之拘束，及其溃决，遂并廉耻而胥捐，放佚狂荡不可制止。斯非古圣人之过，乃宋明以来，腐儒客气不衷之谈之有以致之也。”<sup>②</sup>此论颇为中肯。有关明代主流社会的贞节观，我们从正史为烈女节妇立传的情况可见一斑。例如，《后汉书》列女传收条目17条17人，《旧唐书》和《新唐书》均收列女条目28条52人，《宋史》收39条45人，《元史》收102条215人，而《明史》则猛增到232条274人。<sup>③</sup>此外，对妇女贞节观的要求有自贵族阶层向平民社会逐渐扩散之明显趋势。例如，《北史》以前入传之妇女，只列其夫（已嫁）或其父（未嫁）姓氏，不列本名，如夫姓刘者叫“刘氏”，父姓张者称“张女”，反映了一种贵族倾向；从《北史》起，本姓开始与夫姓并行，新旧唐书亦然；《宋史》多用本姓不用夫

- ① 请参看陈东原著：《中国妇女生活史》，第129~140页，商务印书馆，1998。
- ② 尚秉和著、母庚才等点校：《历代社会风俗事物考》，第236页，中国书店，2001。另，章义和、陈春雷二先生也认为明清是女性贞节观开始宗教化的时期，此时对女子的束缚与禁锢尤为严密，妇女的社会生活最为凄苦。见《贞节史》，第112~113页，上海文艺出版社，1999。
- ③ 分别参见《后汉书》卷八十四·列女传第七十四；《旧唐书》卷一九三·列传第一四三；《新唐书》卷二零五·列传第一三零；《宋史》卷四六零·列传第二一九；《元史》卷二零零·列传第八七、卷二零一·列传第八八；《明史》列女列传一、二、三四。

姓，且入传者以民女居多；而《明史》则全用本姓本名，所传列女，绝大部分为民女，所载事迹，多因生活琐节所发。董家遵先生在研究了《古今图书集成》中的《闺列传》所提供的资料之后发现：在该书编成以前的史载历代节妇总数为37 226名，其中宋以前的有92名，仅占总数的0.259%，宋以后（含宋）的有37 134名，占99.741%，而仅明朝一代就有27 141名，占总数的72.9%；列女总数为12 157名，其中宋以前的有95名，仅占总数的0.8%，宋以后（含宋）的有12 062名，占99.2%，而明朝一代则有8 688名，占总数的71.46%。<sup>①</sup>这主要从量的方面说明了明代主流社会对于妇女贞节的重视程度。

就妇女贞节的具体内容而言，我们只以“守一而终”为例。虽则先秦儒学有妇女“守一而终”的要求，如“夫者，妻之天也，妇人不二斩者，犹曰不二天也。”<sup>②</sup>但在实践上是极其宽松和随意的。如战国时卫公子死，其妇毕三年之丧，即由其姑定姜夫人送其归国再醮。<sup>③</sup>东晋时尹氏初适扶风马元正，元正卒，遂改嫁凉武昭王李玄盛为继室。<sup>④</sup>隋时兰陵公主阿五初嫁仪同王奉孝，奉孝卒，遂改醮河东柳述。<sup>⑤</sup>直至唐代，再醮之风仍盛，如绛州卫氏年少时，其父被人所杀，其母改嫁。<sup>⑥</sup>可是到了明代，与再醮有关的人与事就再也不可能载入列女传了。聂崇岐先生曾对有关的八种正史所载之烈女数与守志不嫁者进行统计，其中《后汉书》载17人中守志者3人，

① 董家遵：《历代节妇烈女的统计》，载高洪兴等编：《妇女风俗考》，第578～584页，上海文艺出版社，1991。

② 《仪礼·丧服》。

③ 刘向：《列女传》，卷一：母仪传·卫姑定姜。见《列女传·高士传》，辽宁教育出版社，1998。

④ 《晋书》列女传·凉武昭王李玄盛后尹氏传。

⑤ 《隋书》列女传·兰陵公主传。

⑥ 《旧唐书》列女传·绛州孝女卫氏传。

约为5:1;《新唐书》载52人中守志者10人,亦为5:1;《宋史》载45人中守志者5人,约为9:1;而《明史》载274人中守志者则近百人,约为5:2,其比例比前朝至少翻了一番。<sup>①</sup>明代妇女守节之严,可从三个方面反映出来:其一是在未成亲却已订婚的情况下未婚夫死去,仍坚持守节不嫁,一心事姑舅以了终生。<sup>②</sup>其二是夫死,为了防止他人逼嫁,以自损容貌显示守节决心。其损容方法颇为新奇怪异,如有以针刺额者,有断指者,有咬铁钉毁牙者,甚至有“毁面截鬓发,断左手三指……服丧三年,不浣不栉”者,和“煎沸汤自渍其面,左目爆出,又以烟煤涂伤处,遂成犴恶状”者。<sup>③</sup>其三是夫死,自尽殉夫。这种“守一而终”的极端方法,在明代特别流行。不过殉夫的具体过程却常常因人和因事而异,在夫死而又无子女拖累及其他牵挂的情况下,可即刻就死。<sup>④</sup>而在有家庭负累的情况下,则多要先承担起这些责任,等问题基本解决后才自殉而去。当然这些负累的具体情况也是五花八门的,如有的是由于子弟幼小,须把其养大后才能安心离去;<sup>⑤</sup>有的是因为尚有姑舅或父母待奉养,只有在为他们送终后才可殉死;<sup>⑥</sup>有的则是因为夫死暂时无力下葬,要等有机会

① 聂崇岐:《女子再嫁问题之历史的演变》,载高洪兴等编《妇女风俗考》,第339-349页。

② 见《明史》列女列传一·范氏二女列传附丁美音列传;列女列传三·王贞女列传。

③ 《明史》列女列传二·欧阳氏列传、欧阳氏列传附徐氏列传、欧阳氏列传附冯氏列传、杨氏列传、戴氏列传、吴节妇列传、许元沈妻胡氏列传、倪氏列传。

④ 《明史》列女列传一·卢佳娘列传、卢佳娘列传附施氏列传、汪烈妇列传、陈宗球妻史氏列传;列女列传三·于氏列传附台氏列传、胡氏列传、王氏列传、卢氏列传。

⑤ 《明史》列女列传二·谭氏列传、彭氏列传附刘氏列传、张氏列传。

⑥ 《明史》列女列传三·于氏列传、刘孝女列传。

葬夫后才随夫而去。<sup>①</sup>此外还有一些更为激进的方式，如为未婚夫之死而自殉，<sup>②</sup>以及为安慰病重之夫而先行自尽等等。<sup>③</sup>从妇女“从一而终”的风习，不难看出明代贞节观日益走上僵化之趋势，这自然是宋明礼教恶性发展的一个必然结果。其中的殉夫行为虽与基督教义背道而驰，然而不容否定，此种伦理气候也可以成为庞迪我移植天主教贞节观的有利条件。

### 10.3 婚姻之弊与独身之利

于是，婚姻的不幸便成了庞氏的另一个重要话题。

如上文所述，婚姻与独身之利弊比较曾是利玛窦重点阐发的问题。那么，与利氏相较，庞氏的说法有什么不同呢？我认为这种不同至少表现在两方面：一方面，利氏的论述是全方位的，而庞氏却集中从贞、淫关系的角度去叙述问题，故后者的观点带有更多中世纪禁欲主义的色彩；另一方面，利氏对妇女的态度有较多理性的因素，因而相对宽容，而庞氏则带着一种明显的鄙视态度来看待女性，从他所列出的贬斥婚姻的几个理由中我们可以看到，当他论述婚姻时，他是把丈夫作为主体、把妻子作为客体的。

1. 婚姻使丈夫在形躯上沦为妻子的仆人。庞氏指出：世人（自然是男人）在未婚时总以为结婚可以让自己的肉体自由行乐，殊不知结婚意味着这种自由要被剥夺殆尽，婚姻“乃更得形躯之多苦多虑，尚有何乐乎？人一娶，遂拘挛，不能

① 《明史》列女列传二·尤氏列传。

② 《明史》列女列传一·史氏列传、史氏列传附林端娘列传、陈氏列传、陈氏列传附秀水张氏列传；列女列传二·项贞女列传。

③ 《明史》列女列传二·张烈妇列传、张烈妇列传附郑氏列传。

为自身之主，而为妻子之仆役”<sup>①</sup>。这种思想显然来自新约，不过新约在处理夫妇性关系方面是双向的而非单向的，如使徒保禄曾说：“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。”<sup>②</sup>这就是说在肉体上夫妇应互为对方之主。而庞氏则只抽取丈夫的这一面来讲，这一方面是由他的较为保守的女性观所决定的，另一方面也许是由于他也考虑到他的听众所处的特殊社会环境的缘故——中国女性有“三从”的传统及完全脱离社会生活的习惯，对此庞氏和其他神父必然都是相当了解的。<sup>③</sup>庞氏也许相信，在一个妇女与世隔绝并成为男人实际上的仆从的社会中，刻意凸显婚姻对男女两性地位的逆转性影响，那是会产生一种振聋发聩效果的。

2. 贤妇难遇，子女难养。在讲到夫妇关系时庞氏套用了孔子在《论语》中的话，他写道：“贤妇最难遇，近之不逊，远之则怨，中国圣人亦言之矣。”<sup>④</sup>不过其思想内容则显然源于西方。关于女人的难侍候，如前文所述，圣杰罗姆已经有过许多论述。到了文艺复兴时期，随着希腊罗马古典精神的复兴，古代的恐女症也得到了恢复，例如当时在北欧地区很受欢迎的版画家就喜欢把桀骜不驯的妇女作为其创作的主题，其作品所刻画的妇女都是一些打男人、偷钱、酗酒及带

① 《七克》、《天学初函》第1030页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《哥林多前书》7：4。

③ 有关神父对中国妇女闭居生活的印象和描述，请参看本书第一编第二章。

④ 《论语·阳货》：“子曰：唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。”《七克》、《天学初函》第1030页，台湾学生书局影印本，1964。

翅膀和耍巫术的妖魔。<sup>①</sup>在15~16世纪的德意志也流行许多贬斥妇女及婚姻的谚语，如：“如果你发现你的生活太过于顺利，那就请娶个妻子吧”；“娶个老婆回乡，等于背个魔鬼在身上”等等。<sup>②</sup>独身主义不仅是男人的时尚，也是许多妇女向往的生活方式。史蒂芬·奥茨曼告诉我们：在15~16世纪的西欧，有40%的妇女为单身，其中20%为包括老处女在内的未婚女性，10%~20%为寡妇。<sup>③</sup>欧洲的这一风气和观念不能不对庞氏产生影响。为何会出现此种情况？庞氏在解释原因时谈到了养育子女的艰难：“当其生子时，母必屢膺大痛，子生母死，是失妻之忧消得子之乐。子既得，则乏子之忧已，而得子之劳始矣。养之护之，惟恐其遇病遇患而复失之。于是乎，有子之乐，与有子之苦常参半焉。若其偶死，则数载劬劳，愈增忧痛矣。或子女既多，患无资以衣食之、嫁娶之，或积得大财，又患无子以遗之，是此之愿望，为彼之苦患也。或得贤子，患其蚤死；或生不肖子，又患久生，随婚娶之患，岂可尽计哉！”<sup>④</sup>在此段话中庞氏提到了产妇死亡和婴儿夭折的问题，看来这也并非没有生活根据——尤其是在当时的欧洲。据史蒂芬·奥茨曼提供的数据，在15~16世纪的西欧，5岁以下婴幼儿死亡率高达1/3~1/2。<sup>⑤</sup>麦克拉琳在对16世

① Julia Nurse, "She-Devils, Harlots and Harridans in Northern Renaissance Prints", See *History Today*, Vol. 48<7>, July 1998, pp.41-48.

② Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, p.3.

③ Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, p.1.

④ 《七克》，《天学初函》第1030~1031页，台湾学生书局影印本，1964。

⑤ Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, p.1.

纪后期起的英国社会的调查中也发现：当时劳动妇女的艰苦劳作对于她们的受孕、生育及哺乳都产生了严重的抑制作用；上层妇女的生育率虽较高，但婴儿死亡率也很高。<sup>①</sup>除了其他生活条件外，产妇与婴儿的较高死亡率似乎也与当时频频暴发的流行病有一定关系。布罗代尔向我们揭示，15~16世纪是欧洲流行病最猖獗的时期之一，1486年、1507年、1518年、1529年及1551年的五次时疫曾使丧命者不计其数。<sup>②</sup>鲍斯玛告诉我们，在中世纪末期的欧洲，城市地区的人口死亡率甚至超过了出生率，为了保持城市人口的稳定，当局不得不被迫从农村大量引进移民。<sup>③</sup>生活的艰难给独身主义理论的推行提供了一个契机，庞氏看来是充分利用了此点。

3. 婚姻使男人易溺于女色，难达于真德。在庞氏看来，虽然婚内正色不是淫，因而不为罪，但它毕竟会消磨人的意志，遮蔽真德。他按基督教神学传统，把人摆在介于天使与禽兽之间的中间位置上，“人有灵心如神，有形躯如兽，吾居其中，其所行动，顺灵神则类神，顺形欲则类兽矣。形欲之中，色欲尤秽贱，鸟兽微虫俱有之，故人弥行欲，弥谢人性之尊灵，而弥近禽兽之蠢贱矣。以是心也，求明道德之理，求悟大事，如鸱鸟之目，以视日光。非独邪淫，正色亦然。譬如忿怒，不问合义与否，其清人静心，埒也。色无论邪正，其昏人灵心，亦埒也。是以婚姻正礼，特令人可行而免犯淫。然欲情之火，以正色之行不能抑遏将弥益其炽焉。虽行后暂伏，其再发尤猛矣。……故纵欲于正，自寝增力，而渐趋于

① Dorothy McLaren, "Marital Fertility and Lactation 1570~1720", See Mary Prior (ed.), *Women in English Society 1500~1800*, Methuen & Co. Ltd 1985, London, pp.25~27.

② 布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第89页，三联书店，1992。

③ William J. Bouwsma, *A Usable Past — Essays in European Cultural History*, Oxford University Press, 1990, pp.168~169.

邪也。”<sup>①</sup>这里的所谓“婚姻正礼特令可行而免犯淫”，不过是使徒保禄的“与其欲火攻心，倒不如嫁娶为妙”<sup>②</sup>的一个注脚。但是，即使是婚姻之色，如过于沉溺，也会从正色走向邪色。如此看来，庞氏此段话便具有双重意义：一是最好独身绝欲，因为即使是婚姻正色，毕竟也是近禽兽远天使的事情；二是求其次为婚内节欲，否则就与禽兽无异了。必须指出，此间庞氏所及之“色”或“欲情”，其主体始终是男性，这从他的一句概括性的话中可看得出来：“凡蔽人之性灵，令戾真德之严修，莫女色若也。”<sup>③</sup>

既然婚姻有这么多的害处，人们最好的选择自然是守独身。与婚姻的诸种不幸相对应，庞氏也列举了独身生活的许多益处，可归纳为几点：

1. 就外在的功果而言，守贞可免身苦心忧，自得为主，得望大报。守贞者以牺牲微娱小乐去抵免身心大苦，并有望换取巨额报偿，这无疑是一种划算的交换：“守贞者，所辞则身秽且微娱也，所免则身之大苦、心之大忧，既辞此微且秽之乐，又享心清之乐、贞德之安，且自得为主，贫，亦一身耳，易救；有患，一身耳，易任，而又有大报之望，斯其为福孰大欤。”<sup>④</sup>从免除家庭关系的束缚看，独身者在一定程度上的确是获得个人自由的；而从丧失家庭关系的支持看，独身者又是孤独无援的——这后者在中国传统的社会心理中尤为人们的一块心病，因此在中国，所谓“一人吃饱全家不饥”，不过是鳏寡独身者的聊以自慰罢了，在实践上独身者既是受

① 《七克》、《天学初函》第1032-1033页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《哥林多前书》7:9。

③ 《七克》、《天学初函》第1032页，台湾学生书局影印本，1964。

④ 《七克》、《天学初函》第1031页，台湾学生书局影印本，1964。

抚恤的对象，又是被鄙视的目标。至于独身者有望大报，大概就是庞氏曾说过的“种一收百”，这自然只存在于中国人所难以理喻的永恒世界之中。

诚然，中国士人中也偶有把娶妻立室当成一种迫不得已而为之的负累，如唐朝莱州右长史于义方便告诫其子：“有妻固所不免，当待之如宾客，防之如盗贼。……万一不幸中道菽盆，巾栉付之侍婢，米盐畀之诸子，日受方略，坐享宴安；又或无嗣孤单，则宜归老弟侄，以心与之，孰敢不尽？若是重婚续娶，定见败身殒家，至时亲友不欲言，子孙不敢谏，兼已惑已误，难信难处，岂知吾熟谳而语言之。”<sup>①</sup>在这里，于义方已完全撇开了传统家庭义务和集体道德原则的束缚，专就个人的利害得失去谈论家庭关系，其结果便与西方世俗的婚姻观具有异曲同工之妙。但无论如何，这只是一种特殊的例外。

2. 就内在的追求而言，守贞可轻克他欲，洞察道德天事之精妙，得见天主。淫欲既为诸欲之首，一日克之，则攻克他欲当不在话下；而当克尽诸欲之时，道德的完善状态便指日可待了：“守贞者，正邪色俱绝，是斩欲根。欲心偶动，不即徇决，不用此发重难熄，乃缘是益轻益易止焉。夫邪情之中，莫如欲情难胜。人既以贞胜之，求胜他情，有余矣。诸情之垢既涤，内心乃灿然粹朗，故道德之精微，天事之奥妙，俱能洞照，莹然燭洁，此中为一小天堂，天主最喜居之，圣经中真福八端，其一曰心静者乃真福，为其已得见天主也。”<sup>②</sup>显然，在庞氏看来，色欲的根除意味着人类向其原初状态的复归，因此这里的所谓“真福”，实际上就是奥古斯丁所展望

① (唐)于义方撰：《黑心符》，丛书集成初编，第0974册，中华书局，1985。

② 《七克》，《天学初函》第1033~1034页，台湾学生书局影印本，1964。

的超越时间和空间并进入永恒的完善。<sup>①</sup>

3. 就身体的养护而言，守贞可延年益寿，并保死后形躯不朽。由于守贞者既无淫欲之耗，又无世务之劳，故能在生前延寿保身，身后馨香不腐：“贞德者既令灵神光昭于天，亦能令形躯死后馨香不朽于地，我太西从天主圣教诸国所屡见焉。不独死后数日，亦有数百千年不朽之童身耳。夫贞德，不啻延身寿、保身之强，且令死躯馨香不朽，令心恒保净乐，增功德，益天报，令人见爱于天主，亲重于天神，尊敬于世人，为报不亦重乎？……”<sup>②</sup>必须指出，把追求形躯长存当作守贞的目的，这在实际上是一种不见容于正统神学的民间异端，它在文艺复兴时期的意大利很流行。据布克哈特说，15世纪时，帕多瓦有一位圣洁的修女死后其躯体不仅长久不腐烂，而且一直生长着指甲和头发。<sup>③</sup>他还告诉我们：文艺复兴时代的罗马人特别崇拜不朽的尸体，如1485年罗马曾发掘到一具古典时期罗马少女的尸体，由于它绵软如生并保持着活人的面色，人们开始把其当作圣物来参拜。<sup>④</sup>庞氏把这种“异端”观念引入中国，看来理由只有一个，即它因能提供更实惠的报偿而可赢得无知的听众——请别忘记庞氏工作对象的重点。不过，如此一来，就有把天主教混同于道教的危险，庞氏显然意识到了此点，故他又回过头来重新强调“心贞”的重要，以区别于道教只讲“身贞”：“身贞、心贞，贞乃为德；身贞、心淫，非贞德，乃贞貌矣，且淫翳矣……若绝色以期尽年保身者，纵非罪，亦非德也，特自爱之情耳，以此故绝

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第265-266页，商务印书馆，1982。

② 《七克》，《天学初函》第1038-1039页，台湾学生书局影印本，1964。

③ [瑞士]雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第473页，商务印书馆，1983。

④ [瑞士]雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，第179页，商务印书馆，1983。

色者，即斩淫行，岂斩淫心？淫心在，淫罪亦在。若绝色钓名图财，则以一恶攻他恶，旧恶不除，而新恶加矣。……”<sup>①</sup>质言之，心贞的内涵就是基督教信仰，离开信仰的贞是没有意义的，这正如奥古斯丁所说：头脑清醒的基督徒宁要结过一次婚以上的天主教妇女，也不要异教的修女或童贞女。<sup>②</sup>

① 《七克》，《天学初函》第1013页，台湾学生书局影印本，1964。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, p.27.

## 第十一章

### 纳妾制违背神意及人性

虽然就德行的品级来说，独身绝欲之贞要远远高于夫妇节欲之贞，可是庞迪我心里明白，能取得如此品级的人即使在西国也属极少数，正如福音书上所称：被召的多，选上的少，独身不娶并不是人人都能领受的。<sup>①</sup>因此庞氏只好面对现实，把话题转向与多数人直接相关的婚姻问题。如上所述，在庞氏的贞节观中，夫妇间的性节制属于他的贞德三等级中的最低一级。尽管如此，对于广大的普通人而言要真正达到这一步仍然是相当困难的——对于受儒家孝文化长期熏陶并沾有纳妾制习俗的中国人来说更是如此。理论大多是完美理想的表达和设计，而实践往往是对完善理论的打折扣。我们在庞氏的贞节观与婚姻观之间，可以看到某种不衔接的现象，例如当他提到基督教的一夫一妻制婚姻时，它未必真正包含夫妇性节制的“贞节”内容，这当然是可以理解的，因为庞氏这里的论述重点已由纯理论的阐发转到了对于实际社会问题的评论——他的抨击对象已从抽象的“淫欲”转向了具体的纳妾制问题。这种反差在一定程度上反映了理论与实践的矛盾。

庞迪我在《七克》的第六克即“克色”中用了三节对话的篇幅处理婚姻制度问题。与利玛窦在《天主实义》中论述独身制的做法类似，庞氏也是从介绍西国风俗入手的。他告诉中国读者：“敝乡千国之俗，皆以伉俪为正，上自国主，下至小民，一夫特配一妇，莫或敢违，妇没，得更娶正妻，不

<sup>①</sup> 《马太福音》20:11；19:11。

得娶妾也。”<sup>①</sup>从末句语意可知，庞氏作出这一基本符合西国实际的叙述显然是有针对性的，即中国流行的蓄妾在西国是绝对被禁绝的。紧接着，他便开始对纳妾制进行了系统和全面的贬斥，其所列举的九个理由可以基本归为三类：其一与神意、人性、物性及社会性有关，其二与家庭关系有关，其三与贞淫、善恶等道德信念有关。本章讨论的是其第一方面的理由，即婚姻制度如何被与神意及万物属性联系起来。

### 11.1 单偶制符合神造之物性和人性

庞迪我写道：

“凡直物自为已之绳也，犹尺度焉，两端与中参相望则直，否者曲矣。他物系之直尺，乃知其直曲焉。天主自正直无曲，万物天主所造，皆如其本性，亦正直无曲焉。夫不灵之物，各存其性之本直，天恒旋，地恒静，火恒热，万类尽然，故恒保其精美，独我人否矣？天主表我于万物之上，赐我理性，付我本心之权衡，令自能伏形欲，循善避恶，事上帝建功德，以蒙美报。乃反据其本性灵明，用以纵欲而犯命，即上帝所赐直性不悉悖乎？”<sup>②</sup>

概括地说：天主为万善之源，人须以善为目的，这犹如物以直为归趋；无灵之物尚且有弃曲趋直之本能，人既被置于万物之上，更当循善避恶，遵行天主的意志和律令。这是由神性推及物理，由物理推及人事，虽然尚未明确提及一夫一妻制，但已为它奠定了理论前提和埋下了伏笔，其言下之意无非是：基督教一夫一妻制是与万物弃曲趋直的属性相一

① 《七克》，《天学初函》第1042页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1042~1043页，台湾学生书局影印本，1964。

致的，它符合人类向善的本性。

尽管在这里庞氏也提到了天主或上帝，但他首先要彰显的似乎只是物性与人性的某种相通。针对中国读者普遍缺乏以一个外在本体为动力的超自然信仰体系，庞氏并不急于从一开始就刻意搬出有关上帝创造的神话来阐明自己的观点，而是顺应中国人执著于社会人事关系与自然关系相对应的心理特征，着眼于以“世俗的真理”为基督教的单偶制辩护，这应当说是明智之举，也符合他的上司利玛窦的一贯作风。<sup>①</sup>

众所周知，从物事推及人事，由自然引申社会，这是中国思想界的一种古老传统。只是这种朴素的理性主义很快就成为阴阳五行神秘主义的附庸，物、人之间不仅具有互相推及和效法的关系，而且具有相互作用和影响的关系，与此相应，婚姻开始被看作是天人契合的结果。例如，《易·系辞下》曰：“天地氤氲，万物化醇，男女构精，万物化生。”这是把人类婚姻与天地万物的生成联系了起来。班固更是认为一切人事关系都是效法自然界的阴阳五行相生相克而来，如：“……子顺父，臣顺君，妻顺夫，何法？法地顺天也。男不离父母，何法？法火不离木也。女离父母，何法？法水流去金也。娶妻亲迎，何法？法日入阳下阴也。……”<sup>②</sup>一方面是由天地阴阳之结合生成婚姻，另一方面则是婚姻反过来影响天地自然。例如，东汉顺帝阳嘉三年，河南三辅大旱，周举在应天子策问时，就认为这种天时违和的现象是由男女婚

① 利玛窦在与三淮和尚进行辩论时便倡导不要以信仰的权威为依据，而应以人人都能接受的理性为依据，见刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第316页，台湾光启出版社，1986。

② 《汉班固白虎通》，载《古今图书集成》第32册：“明伦汇编”《家范典》，第38542页，雍正四年九月刻印，中华书局、巴蜀书社影印本。

姻失时引起的。<sup>①</sup>这种“天人感应”的思想其实正是传统上“万物一体”原则的引申，即人不能超越于自然之外，它是自然不可分割的一部分，它也要受自然等级秩序的制约，因此中国人在以天地相配、阴阳相交推及人类婚姻时，其主旨不过是要证明“夫主妻从”这种不平等关系是如何符合自然准则的。有趣的是，中国的经典文献从来不为纳妾制作类似的证明，这当然并不意味着该习俗是没有根据的。礼记曰：“天子十二，诸侯九，卿大夫三，士二。”又曰：“天子有后，有夫人，有世妇，有嫔，有妻，有妾。”马氏曰：“昏义曰，古者天子后立六宫、三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻，以听天下之内治。”<sup>②</sup>虽然说法不一，然为历朝士人纳妾提供了坚实的法理依据。只是这种依据属于人为法而非自然法。要追溯该习俗的自然法依据是困难的，但它作为一种观念无疑是客观存在的，只不过未曾见诸文字罢了。例如，人们既然可以以天与地的“一一相配”去推衍正规的婚姻制度，为何不能以星与月的“众寡相衬”去推衍附属的纳妾制度呢？——须知道纳妾制从来就没有被看作是一种真正的婚姻制度，它不过是婚姻的补充而已。

与此相反，西方传统一开始就把人置于自然万物之上。亚里士多德认为：自然不造无用之物，而一切有用之物皆为人所用。<sup>③</sup>这就把人与自然的关系对立了起来。旧约把上帝创

① 《后汉书·周举传》：“……举对曰：臣闻易称天尊地卑，乾坤定矣。二仪交构，乃生万物，万物之中，以人为贵。故圣人养之以君，成之以化，顺四时之宜，适阴阳之和，使男女婚娶不过其时，包之以仁恩，导之以德教，示之以灾异，训之以嘉祥，此先王承乾养物之始也。夫阴阳闭隔，则二气否塞，二气否塞，则人物不昌，人物不昌，则风雨不时，风雨不时，则水旱成灾。”

② 《礼记·曲礼上第一》。

③ 亚里士多德：《政治学》，第8、21～29页，商务印书馆，1983。

造的世界万物归人享有，这与希腊的思想是一脉相承的。<sup>①</sup>在这种情况下，卑下的自然界便不可能直接对人事施加能动的影响，因此西方人一般不会把人事关系与自然关系对应起来。庞迪我说人之所以有别于万物并高于万物，是因为它有理性，而人的这种特殊地位及它的这种理性则是天主赋予的，这无疑是一种地道的西方思想。然而，这并不等于说，庞氏不必借用自然理性的力量就可以把基督教单偶制原理轻而易举地介绍给一贯崇尚自然的中国人。其实，借用自然的浅显道理去说明和解释人事方面的奥秘，这正是西方论学传统的特色之一。例如借动物雌雄相配之例去说明夫妇结合之义，这便是古希腊罗马人的常见做法。婚姻以外的话题更多，如亚里士多德就从江河湖泊积水越少越易于变质推及执政者人数越少政权越易于腐败；<sup>②</sup>他还从人体五官位置的协调均衡为美推及政治的中庸之道为善；<sup>③</sup>柏拉图也从牲畜的选优配种推及人类须行城邦严格控制下的公妻制，<sup>④</sup>等等。13世纪的神学权威托马斯·阿奎那充分发挥了亚里士多德的理性论证法，他由船舰航行须有把握方向的舵手推及人的作为须有确定目的和权衡利弊的理性；<sup>⑤</sup>由身体器官以心脏为主宰、蜜蜂以蜂王为主宰推及宇宙万物以上帝为主宰<sup>⑥</sup>等等。不过，经院哲学家之运用亚里士多德方法，归根结底是为了证明上帝的存在，因此在中世纪，理性主义是依附于启示神学的，这就如同中国传统的自然理性紧紧地依附于神秘主义一样。无论如何，就物人相通、由物推人、由人及物而言，中国最

① 关于人与自然的关系，利玛窦已有过详尽的论述和辩驳，见《天主实义》，第四篇，《天学初函》，台湾学生书局影印本，1964。

② 亚里士多德：《政治学》，第163～164页，商务印书馆，1983。

③ 亚里士多德：《政治学》，第273～274页，商务印书馆，1983。

④ 柏拉图：《理想国》，第192～193页，商务印书馆，1995。

⑤ 《阿奎那政治著作选》，第43页，商务印书馆，1982。

⑥ 《阿奎那政治著作选》，第49页，商务印书馆，1982。

初的理性主义与希腊思想极为类似，可是由于对物、人关系的理解存在本质差异，这两种理性主义的各自侧重点便极其不同——尤其是在有关婚姻与男女关系上。

在上引叙述中，庞氏把单偶制视作符合人之自然本性的制度，这尽管多少有些武断，却不无道理。西方历史上无多偶制传统，亚里士多德在谈及家庭时只是说既然家庭由夫妇二人组成，城邦中的男女人数的比例就必须均衡，<sup>①</sup>他显然把男女双方的单偶制婚姻视作天经地义，因此他并未对该婚制的必要性作详尽论述——也许论述本身就是没有必要的。涉及婚制的古代作家中的一个独一无二的例子是柏拉图——他曾以倡导公妻制而闻名。<sup>②</sup>但柏拉图的公妻制未必就是多偶制，而且，这种公妻制在西方历史上并不具备丝毫的实践意义。

值得注意的是，庞氏在为单偶婚制作理性论证时，把这种婚俗说成是符合人类善良本性的制度，这意味着庞氏至少在这个特定场合下是认可利玛窦有关人性的观点的。众所周知，纯世俗的人性（即善或恶等社会属性）虽然是明儒津津乐道的话题，但对于传教士来说却很陌生。1599年利玛窦在南京儒学名流李汝楨家中看到中国士人为人性善恶问题争论不休时甚感不解，<sup>③</sup>因为对于一名正统的基督徒来说，离开一个本体去谈论作为受造物的人及其属性是不可思议的，至善只专属于作为本体的上帝，它如同光源，人只有借助上帝的光才能感受明亮，当人归趋上帝时，他见到的是白昼的光明，他也就实现了善；而当人背离了上帝时，他见到的是黑夜的

① 亚里士多德：《政治学》，第83页，商务印书馆，1983。

② 柏拉图：《理想国》，第190~195页，商务印书馆，1995。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（2）·利玛窦中国传教史（下）》，第315~316页，台湾光启出版社，1986。

昏暗，他由此就陷入了恶。<sup>①</sup>这种差别，归根结底仍是承不承认存在一个外在的超自然本体的问题。其实，关于人性问题，西方人的理解也是随时代的发展而变化的。中世纪的主流思想由于过分强调原罪的消极影响，把神恩看作是拯救过程的至关重要的因素，因此怯弱的人性成为对那个时代的人的高度概括；而在文艺复兴时代，人文主义者则开始对个人避恶趋善的能力给予了充分肯定，因而自由意志获得了颂扬。利玛窦深受该潮流的影响，我们在他的许多中文论著中都能看到这种影响。当然，人的这种避恶趋善的能力固然不能与孟子以来的儒学“性善论”相提并论，但二者在强调人的道德修行的主观能动性方面却无疑有某种相通之处，而利玛窦正是充分利用了这一点去大作“适应”之文章的，例如他在《天主实义》第七章中就明确用儒家式的“人性本善”术语去论证人的自由意志。<sup>②</sup>不过，必须指出，尽管神父们在讨论哲学问题时可以公开谈论这种认识上的差异，但一旦涉及婚姻问题，他们便不得不力图淡化和超越这一差异，理由很简单：人性问题多是文人学者的奢侈品，而婚姻却涉及普罗大众。既然为了阐发的需要而必须把二者联系起来，明智的做法是不要在人性问题上过多地拘泥于神学的论证，而应使其更能有效地服从于宣扬基督教单偶制的需要。从上述的表述中可以看出，在这一问题上庞氏一方面迎合了长期以来在中国占

① 有关基督教的人性论，国内学者有不同理解，参看何俊：《西学与晚明思想的裂变》，第四章，上海人民出版社，1998；孙尚杨：《基督教与明末儒学》，第二章，东方出版社，1994；陈卫平：《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》，第四章第二节，上海人民出版社，1992。本人观点详见拙文《早期基督教的人性论与奥古斯丁神学中的“人”》，载《华南师范大学学报》，1999（3）。

② 《天主实义》，《天学初函》第562～602页，台湾学生书局影印本，1964。

优势地位的“性善说”，借此表明耶稣会士与以孟子儒学传统为渊源的明代主流社会相合拍；另一方面又把这种世俗的“性善说”与基督教创世说融合在一起，坚持认为人的此种善良本性和理性均来自上帝的赐予，以此表明西学有别于儒学并高于儒学的特征。

## 11.2 单偶制符合上帝造人之本意

对于耶稣会神父来说，理性的推论充其量不过是导入上帝启示真理的权宜之计，它虽然能够在一定程度上澄清婚姻制度的真谬，却无法把正确的婚制与正确的信仰联系起来，基督教的单偶制最终还需用上帝的创世说加以确证。不过，乖巧的庞迪我即使在介绍信仰的真理时，仍以世俗的真理作媒介，他是由圣贤的教训及帝王的法令推及于上帝的规诫的：

“万方万古，一切圣贤教训，帝王法令，无非削揉其曲令归本直也。即教训法令也，必合天主生人之原规，乃善美，否则丑恶矣。夫天主经典，悉载初造天地万物之真说，云开辟之时，天主既造成万物，乃造一男，名亚当，一女，名厄袜，为人类宗祖，谓之曰：尔夫妇二人一身，天主所配，人不分之。”<sup>①</sup>

如同对于世俗君主的法令一样，既然上帝的“原规”是最高的准则，上帝只造一男一女，令其生育繁衍，一夫一妻制便反映了上帝的本意，人类是不能够违背它的。有趣的是，庞氏在这里顺带宣传了天主教一夫一妻制婚姻不可解除的原则，但是他只是点到为止，并没有作出进一步的阐发，这自有其策略上的考虑。与以往历朝一样，明代婚姻法以六经为

<sup>①</sup> 《七克》，《天学初函》第1043页，台湾学生书局影印本，1964。

据，因而对婚姻的解除抱较宽容的态度，例如规定夫妻不和谐而两愿离者，不以罪论；不仅如此，明律还规定“若犯义绝应离而不离者”要受八十杖刑，<sup>①</sup>这似乎已走到了鼓励离异的地步。这种法律与天主教的婚姻理论显然是直接相悖逆的，本当引起神父们的高度关注。可是，有两个因素使明代的休妻制基本上被限制在理论的范畴之内，而较少有实际的意义：其一是源远流长的儒家孝伦理的影响。儒学的家庭伦理以孝为核心，婚姻自然是孝的衍生物，它的消亡与它的生成一样要受到孝的制约，故儒学经典在规规定准予休妻的“七去”的同时，并没有忘记规定限制离异的“三不去”。<sup>②</sup>明律明确规定：丈夫在妻子犯“七出”但有“三不去”情况时不得休妻，违者受罚。<sup>③</sup>故明人以“七出”而休妻为义，以“三不去”而留妻为情，此义此情，皆统一于孝这一最大的理上，这必然大大地限制了休妻习俗的流行。其二是宋明理学贞节观的影响。众所周知，宋明学人讲天理，重名节，视名教纲常为依归，在夫妇关系上日趋保守，其相濡以沫的风气连理学始作俑者之一的程颐也感到荒唐，他在回答可否“出妻”的问题时说：休妻在古时是正常的现象，而今人却以出妻为

① 见《唐明律合编·明律》，卷第六之二。“义绝”意为夫妻间情意断绝，在此情况下夫当休妻。《仪礼·丧服》规定男子休妻的七条理由即“七出”，据唐贾公彦的《仪礼义疏》：“七出者，无子一也；淫佚二也；不事姑舅三也；口舌四也；盗窃五也；妒忌六也；恶疾七也。”《大戴礼记·本命》亦作“七去”：“妇有七去：不顺父母去；无子去；淫去；妒去；有恶疾去；多言去；窃盗去。”

② 见《大戴礼记·本命》，所谓“三不去”，即三种不准休妻的情况：一为妻子无娘家可归者；二为妻子曾为公婆守孝三年者；三为结婚初期丈夫贫贱后来富贵者。

③ 见《唐明律合编·明律》，卷第六之二。

丑。<sup>①</sup>明袭宋制，且有过之而无不及，时人对休妻制的反感态度可想而知。就当时的总体形势而言，一方面休妻制在明代社会并不盛行，另一方面它在实践上也不构成传播福音的重大障碍，故对它作过多的铺述显然是多余的。更重要的是，耶稣会士入居中国的一个条件是遵守大明法律，休妻制不是一般的习俗而是朝廷明文规定的法律条文，神父们如对其进行直接的攻击，必将冒被驱逐的危险，此点庞氏想必心知肚明。这就是神父们对天主教一夫一妻制婚姻不可解除的思想不作详尽阐发的主要原因。不惟如此，个别神父在极个别的场合里可能是出于某种策略需要，甚至曲意迎合先秦的休妻传统，如高一志就曾指出：妻实为夫之履，适足者用，不适者弃。<sup>②</sup>这固然是一个罕见的例子，但它也从侧面揭示了神父们宣教政策的功利性。

按中国士大夫的思维习惯，既然天地开辟之初，人稀地旷，上帝何不适时地让人类行多偶制，以促繁衍？庞氏认为这恰恰体现了上帝的至直至公，它说明上帝的律法无论是对于远祖还是对于后代均一视同仁，而只有这种至直至公，才能达于至神至圣：

“夫开辟时，人类之始，生育最急，何不以一夫配多妇，令速生？乃天主特以一夫配一妇者，明微伉俪为正礼，此即天主生人之直道，其外万状，悉皆邪淫，即人自生曲矣，故上帝甚恶之。夫人生之初，世界空虚，天主且不使犯一夫一

① 贾公彦《仪礼义疏》：“或问妻可出否？程子曰：妻不贤，出之何害，如子思亦尝出妻，今世俗乃以出妻为丑行，遂不敢为古人，不知此妻有不善，便当出也。人修身刑家最急，才修身便到刑家上。”

② “或出其妻，诸友责之曰：是岂不洁，岂不妍，岂不生乎？答曰：我履岂不文，岂不新，岂不美乎？然吾诸友犹未知其从，何亏吾足？”见高一志：《达道纪言》，载《天主教东传文献三编》（二），第717页，台湾学生书局影印本，1972。

妇之正，今人充满世界，而反以一夫配多妇为不犯正，不大谬惑乎！”<sup>①</sup>

可是，这一见解显然只具有纯理论的意义，在下文的辩驳中（第十三章第3节），人们将会看到，庞氏最终不得不承认，中国士人的习惯推论是切合历史实际的——上帝的至直至公也有一定的灵活性，在人稀地旷的原初时代，多偶制的确曾被允许存在过。

### 11.3 纳妾制是社会动荡之源

庞氏对于其听众的感情和接受能力显然并不是无动于衷的，就其特殊的工作对象而言，他深知烦琐的神学阐发未必能真正达到目的，于是，他很快又转向了理性的论证。他认为，一夫多妻制影响了男女相配的自然比例，造成一男多配、多男无配的被动的社会局面，这实际上是在危害整个人类：

“夫物生之性，自向于精，力不足生者稍劣矣。人类男精于女，故论生人之性，男多于女，纵不多，必不少矣。今使一男配二女，必也三分生人之率，而男一女二，可也，过二以上，即男生当愈少，女生当愈多矣。苟为不然，不将使世有旷夫，而无女可配乎？失一正配，即失多子女，是害人类也。”<sup>②</sup>

此间提出的问题甚有意思，它牵涉到婚姻的一个直接目的，即繁衍后代的问题。对该问题的迫切性的认识也是中西进行婚姻伦理对话的共同基础，如果没有这样的共识作基础，其他方面的有益对话将是不可能的。对于中国士人来说，

① 《七克》，《天学初函》第1043~1044页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1044页，台湾学生书局影印本，1964。

养亲致孝的需要自然使生育——尤其是生育男嗣——成为婚姻的惟一目的，孟子以断男嗣为不孝之最，这是中国传统以家族为主体的孝文化的一大特色。但以生殖为婚姻之目的并非中国思想所特有，西方从古希腊人开始就十分注重婚姻的这一功能。亚里士多德认为，雌雄生物只有在结合成为配偶后才能延续其种类，人类亦是如此，<sup>①</sup>言下之意很清楚：人类婚姻与其他雌雄生物的交配都是为了繁衍后代。柏拉图力倡公妻制，目的也无非是要为他的理想城邦生育心身健全的保卫者和管理者。基督教的兴起并没能改变这一传统，只是让该传统穿上了神圣的外衣。4~5世纪的神学家奥古斯丁指出：基督徒的婚姻必须以生殖新一代的基督徒为目的。<sup>②</sup>12世纪的《格雷西安教令集》第32案例第2大问题第1条规定：“对于女人而言，生育是婚姻的惟一目的。”<sup>③</sup>这似乎把婚姻的生殖功能推上了极致。然而，为能完整和准确理解这一规定，我们切勿忽略这句话前部分的涵义，即生育作为婚姻之惟一目的，是“对于女人而言”的，而不是在总体上对于婚姻这件事而言的。因为事实上，在中世纪的任何时期里，教会都没有把生殖看作是基督徒婚姻的“惟一”目的，而只是把其看作是目的之一，这意味着除了生殖这一功能和目的之外，基督徒的婚姻还有其他的功能和目的——这正是基督徒婚姻与中国传统婚姻的基本差异所在。按奥古斯丁为教会奠立的婚姻理论，基督徒婚姻的目的和

① 亚里士多德：《政治学》，第4页，商务印书馆，1983。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.27.

③ Emilie Amt, *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.82.

功能应有三个，即后代、忠诚和受圣礼约束 (offspring, fidelity, the sacramental bond)，其中每一个都被与信仰联结在一起：这里的“后代”自然是指新基督徒，因为按奥古斯丁的解释，单纯以生殖为目的的男女婚姻只具有自然之善，而以生育能拯救他人灵魂之人类的婚姻才体现上帝的至善；“忠诚”也不限于一般意义上的夫妇之间的性忠诚，基督徒夫妇不应为维护自身尊严和利益去要求获得配偶的性忠诚，而应出于对方灵魂得救的目的去防止婚外性——这显然是基督爱己及人在性伦理上的推导；“受圣礼约束”则直接体现了婚姻与信仰的关系，它意味着信徒的婚姻神圣不可解除。<sup>①</sup>由此看来，一般意义上的生殖尚未能成为基督教婚姻的目的之一，更谈不上是这种婚姻的“惟一”目的了。正因为如此，奥古斯丁才认为无生育能力不能作为夫妇离异的正当理由，《格雷西安教令集》第32案例第7大问题第27条才规定丈夫不得抛弃无法生育的妻子而另娶他人。<sup>②</sup>单就生殖问题而言，其内涵也因时因地而异。由于宗法制家族关系的长期存在，中国传统上的生殖与养亲致孝的观念是相辅相成和无法分离的；而西方则不同，个人私有权的出现（至迟在希腊的梭伦时代）使家族关系的重要性在城邦政治关系面前相形见绌，生殖与养亲之间的联系很早就被切断，因此生殖对于希腊罗马人来说只意味着为城邦增添能打仗并具有管理能力的新公民，对于天主教会来说意味着造就能

① Emilie Amt, *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, pp.27~28.

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, pp.28, 83. 请比较《仪礼义疏》把“无子”作为“七出”之第一出的理由。

传播上帝福音的新教徒，对于封建领主来说则意味着为领地增加尽可能多的劳动力和保卫者。这种表面上的共性和本质上的差异正是庞迪我进行具体分析起点。

在上述引文中，庞氏先是对男女双方在繁殖子女中的不同作用作出先入为主的判断，继而又推断出不同婚制对整个社会男女性别比例的影响。不难看出，该叙述虽然并不涉及神学问题，但它也不像在其他世俗问题上那样总是多少带有中国化的味道，相反，它通过凸现一个西方传统的深刻印记去力图表明自身与儒学观念的巨大差异。如上所述，对于中国士人来说，纳妾制的理由主要是基于较狭窄的社会伦理方面的考虑，亦即出于养亲致孝的需要，他们极少从生物学方面去琢磨该婚制的利弊。从纳妾制得以成立这一历史现实推论，即使中国士人曾经模糊地意识到婚姻的自然意义的话，他们也只能笼统地把生育的能力和决定后代性别的功能主要归之于女方——虽然在具体的实践过程中哪一方应承担性无能的主要责任仍是分辨清楚的；<sup>①</sup>至于纳妾制的社会后果，他们一方面只承认它由养亲致孝所造成的家庭及社会稳定等良性的和积极的连锁反应，另一方面则把整个社会的两性比例交由人力所不及的自然规律去自发地调节。于是，在中国历史上，历代统治者虽有种种鼓励生育和增加人口的措施，却较少制定限制人口增长和调节人口比例的政策；虽有各式阻吓奸杀及谋害的条例，却罕有防止避孕、堕胎和溺

<sup>①</sup> 如朱国禎就曾叙及一姓丘的男子因患阳痿而引发的一段贞女守节的故事，见《涌幢小品》下，第485页，中华书局，1959。

婴的法律。<sup>①</sup>西方观念与此大相径庭。对于婚姻，希腊人首先考虑的是它的自然属性，他们认为婚姻的本质是交配和生殖，因此它必须遵循生物界雌雄主次关系的规律；在人类婚姻中，男方是求偶、生殖和决定后代性别的主动因素，女方则是一种被动因素——这在今天看来当然是一种毫无实际意义的偏见。希腊神话常常反映这一主题，如在宙斯儿女们的成孕及出生过程中，扮主角的毫无例外是宙斯而不是他的妻子或其他女人。希腊悲剧的鼻祖埃斯奇里斯（Aeschylus）在其名剧《复仇三女神》中通过阿波罗神的口宣称：“母亲并不

① 实际上，在某些时期里受宫廷欢迎的回春术和房中术客观上鼓励了民间人口的增长，这当然也与求子嗣的共同传统心理直接有关；而一贯不受官方支持的避孕、堕胎及溺婴，其客观效果未必能够从整体上控制生育量，但它们对于改变人口中的性别比例的确有一定的促进作用。曹树基先生发现，明代人口的性别比普遍偏高，如成化年间南阳府32万总人口中，女口只有9万多，性别比高达246:100；弘治年间永平府男性人口为144 849人，女口为84 095人，性别比为172:100。见《论明代的人口增长率》，载《中国学术》，2000（3）。虽然曹先生认为女口漏报是其主要原因，但这其中是否与纳妾及溺杀女婴等陋习有关，则值得进一步探讨。李伯重先生提出：自宋代以来，江浙地区人民由于自觉采取了包括避孕、堕胎和绝育在内的多种方法控制生育，结果使该地区人口由此前的高速增长转变为南宋以后的低速发展，并断定中国此期控制生育的方法比同时的西欧先进，因而马尔萨斯人口论者有关中国近代以前的人口“自然”增长的理论便是不成立的。见李伯重：《堕胎、避孕与绝育：宋元明清时期江浙地区的节育方法及其运用与传播》，载《中国学术》，商务印书馆，2000年（1）。此论一出，便受到陈意新先生的质疑。陈先生认为，李文只看到南宋以降江浙地区人口增长速度比此前减缓的趋势，却未注意到此期战争和移民等因素对人口发展的影响。见陈意新：《节育减缓了江南历史人口的增长？》，载《中国学术》，2000（3）。我比较赞同陈先生的观点。

是孩子的本源，她不过是新种植的种子的保护者，孩子的真正本源是骑士。”<sup>①</sup>中世纪的欧洲人在很大程度上沿袭了这一古代的观念，例如《格雷西安教令集》第27案例第2大问题第29条规定：假如妻子能证明其丈夫对她的肉体一无所知，就应当允许他们分居。<sup>②</sup>教令集对于相反的情形即女方性无能却没有相应的规定，看来这不是偶然的，它说明晚至12世纪人们仍把性无能的主要责任归之于男方。而托马斯·阿奎那更把这一观念进一步理性化和正统化了，他指出：“严格说来，父亲应该比母亲得到更多的爱。父与母是作为我们生命的自然源泉而获得我们爱的，而父亲比起母亲来，是更为卓越的源泉。因为父亲是主动和精气的源泉，母亲只是被动的和肉体的源泉。因此，严格地说，父亲应得到更多的爱。”<sup>③</sup>庞迪我受此传统影响甚深，故有“人类男精于女，故论生人之性，男多于女”之议。

在男多于女或至少男女数目相等的情况下行一夫多妻制当然会引起人口比例的严重失衡，导致极少数男性拥有多个配偶，而大多数男人则因女性的缺乏得不到婚配。庞氏这番人口统计学的分析必然是中国士人所陌生的，因为这一方法实际上也产自西方。与中国传统上片面鼓励生育的倾向不同，西方早在希腊时代就有人注意到人口控制与社会稳定及城邦繁荣之间的关系。柏拉图认为，在一个理想的国家里，男女婚姻的安排及结婚的人数等，都应考虑到战争、疾病及其他方面的因素，最终由治理者斟酌决定；城邦的公民人口

① Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See *History Today*, March 1986.

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Source-book*, p.80.

③ 阿奎那：《神学大全》II-II，26，10，转引自M.艾德勒、C.范多伦合编：《西方思想宝库》，第238页，吉林人民出版社，1988。

不应过多，也不宜过少，以适中为度。<sup>①</sup>亚里士多德更是极力反对过多繁殖人口，他指出斯巴达的立法者过度鼓励生育的政策最终导致公民的普遍贫困，而凡以政治修明著称于世的城邦无不对人口有所限制。<sup>②</sup>雅典改革家梭伦则通过禁止个人任意购买土地的立法去限制人口的膨胀。<sup>③</sup>罗马后期由于道德严重失范，两性关系紊乱，堕胎广泛流行，婴儿遗弃率狂飙，生育率迅速下降，为纠正此弊，当局通过了以50%向无子女夫妇的遗产征税的法律。<sup>④</sup>进入中世纪后，欧洲虽曾先后受到多次灾难性的打击而使人口锐减——如5~9世纪的社会动荡和14世纪中后期的黑死病，<sup>⑤</sup>并迫使教会与世俗封建主推行鼓励生育的政策，不过当时普遍流行的长子继承制无疑仍是制约人口增长的一个潜在的人为因素，它意味着非长子如果不独身修道或殖民他乡便看不到置业成家的光明前景。除了国家或教会进行总体调控之外，西方的舆论和法律一般并不主张个人或家庭以非人道的手段自行控制人口——这显然与认“家规”为准法律的中国迥然相异，此点可从西人对避孕、堕胎和溺婴的态度中反映出来。对于堕胎，古代西方人有不同的见解，公元前4世纪希腊的医学权威希波克拉底认为为孕妇提供流产的子宫帽是违背医生职业道德的。<sup>⑥</sup>而亚里士多德则认为，如果生育子嗣超过一定

① 柏拉图：《理想国》，第194页，商务印书馆，1995。

② 亚里士多德：《政治学》，第87、353页，商务印书馆，1983。

③ 亚里士多德：《政治学》，第69页，商务印书馆，1983。

④ Gerald R. Leslie & Sheila K. Korman (ed.), *The Family in Social Context*, Oxford University Press, 1985, p.158.

⑤ 据布罗代尔，西方人口在1100~1350年之间曾有过一段长时间的增长，另一次是1450~1650年，见《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》，第一卷，第30页，三联书店，1992。

⑥ Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See *History Today*, March 1986.

限数，就应当在胚胎尚无感觉和生命之前施行人工流产。<sup>①</sup>罗马帝国初期的著名医生盖伦主张：为了人道的目的，医生可以为可能因生育而危及生命的孕妇施行人工流产。<sup>②</sup>希腊各邦的立法者大多从防止私生子篡窃财产和维护父亲权利的目的出发，规定孕妇只能在获得丈夫同意的情况下才得以作流产。<sup>③</sup>与希腊相比，罗马的法律对堕胎更加放任自流。而对于溺婴，古代的风气、舆论和法律也不尽相同。一般而言，希腊罗马的法律都不同情溺婴——这不仅仅是出自人道方面的考虑，而且还有国家税收方面的原因，更主要的仍是因为溺婴是人为制造两性比例失衡的魁首之一。不过，实际上的遗弃婴儿在古典世界则是常见的现象。根据罗伯特·加兰德的考证，希腊人虽然通常并不杀死被遗弃的婴儿，但他们或多或少地准备抛弃任何他们不想养育的孩子；由于养育女孩比养育男孩开销更大，他们遗弃女孩比遗弃男孩要常见得多；一般估算表明，以雅典为代表的古代世界遗弃的女婴至少占出生女婴的10%。<sup>④</sup>当然，我们知道柏拉图曾力主通过国家法律行为把先天有缺陷的孩子秘密处理掉，<sup>⑤</sup>但这只是一个特殊的例外，没有任何普遍性和实际意义。在贵族阶层中明显存在着对避孕、堕胎和遗弃婴儿的反感情绪，这些保守分子巴不得女人的生殖能力能维持终身，公元前1世纪有一名叫图里娅（Laudatio Turia）的贵妇被证明患了不育症，出于对其丈夫的爱，她毅然提出离婚请求，以便让挚爱之人早日圆

① 亚里士多德：《政治学》，第400页，商务印书馆，1983。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, p.102.

③ Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See *History Today*, March 1986.

④ Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See *History Today*, March 1986.

⑤ 柏拉图：《理想国》，第194页，商务印书馆，1995。

儿孙梦；<sup>①</sup>公元1世纪罗马著名哲学家和诗人塞涅卡(Seneca)在被放逐期间给其母亲的信中也以她旺盛的生育能力自豪不已。<sup>②</sup>至于中世纪的基督教会，则无论对于溺婴还是避孕或堕胎都持坚决反对的态度，这与圣经对人类婚姻及繁衍的神圣化直接相关。奥古斯丁曾对这种人为阻止正常生殖的一系列做法进行了严厉的谴责，他指出：任何以错误的愿望和邪恶的手段(如毒药等)去阻止繁殖后代的企图都是极大的犯罪，而残忍地遗弃婴孩则是罪上加罪，这些行为使婚姻彻底变质——夫妇堕落成为奸夫淫妇。<sup>③</sup>据此，《格雷西安教令集》第32案例第2大问题第7条规定：服用避孕药的人是私通者(fornicators)而不是夫妻。<sup>④</sup>这些就是耶稣会之前西方人对于婚姻与生育的理解。

与之相比，中国传统则给这些习俗的生存留下太多的自由空间：一方面，古代圣贤一般极少谈及它们，另一方面，历代法律也多对其置之不理，因而导致此类习俗成泛滥成灾之势。在刘宗周的《纪过格》中，溺杀女婴作为一种道德过错，被与“交易不公”、“拾遗不还”、“不善劝化愚人”及“笑人体貌”等置放一起，其诫禁程度，实在是无足轻重。<sup>⑤</sup>南北朝人颜之推指出：由于养育女儿费用太高，人们最怕生女，一

① Emilie Amt(ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, pp.30-31.

② Emilie Amt(ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, p.32.

③ Emilie Amt(ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, p.27.

④ Emilie Amt(ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, p.82.

⑤ 见(明)刘宗周撰：《人谱类记》，卷上：《纪过格》，钦定四库全书本(子部)。

且生下女婴，常常立即把其溺杀。<sup>①</sup>元人郑太和也指斥道：“世人生女，往往多致淹没。纵曰女子难嫁，荆钗布裙，有何不可？”<sup>②</sup>进入明代后，此俗更甚。如朱国祯就曾谈到江西人有溺女婴之癖。<sup>③</sup>李伯重在研究宋元明清时期人口控制问题时发现，这一时期江浙地区的民间用许多方法进行堕胎、避孕和绝育，其中包括方药、手术、针灸、推拿、食物及房事控制等，当时该地区专门从事此类活动的“三姑六婆”也相当活跃。<sup>④</sup>当具有西方人文背景的神父们接触到明代中国这种肆无忌惮的溺婴习俗时，他们自然感到极不舒服。利玛窦以愤愤不平的口吻向欧洲人介绍说：“在许多省份流行另一种弊端，是杀溺婴儿，特别是荒年时期，因为无力抚养。而且正派持重的人家也会出此下策，因为不愿意送给他人。轮回之信仰对此惨酷行为不无影响，因为他们想杀死子女是为了子女的好处，希望他们转世后生在富贵人家，以免在穷人家一生吃许多苦。因此他杀婴时并不避人耳目，大家都知道。”<sup>⑤</sup>把中国溺婴习俗与佛教信仰联系起来，这固然体现了利氏独到的眼界，<sup>⑥</sup>但把此种联系普遍化，则未免有风声鹤唳和无端揣摩之嫌。艾儒略在向中国人阐释基督教十诫时指出：服药

① 颜之推：《颜氏家训》，载《齐家四书》，第24页，湖北辞书出版社，1998。

② (元) 浦江郑太和文融著：《郑氏规范》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

③ 朱国祯：《涌幢小品》下，第771页，中华书局，1959。

④ 李伯重：《堕胎、避孕与绝育——宋元明清时期江浙地区的节育方法及其运用与传播》，载《中国学术》，2000(1)。

⑤ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集(1)·利玛窦中国传教史(上)》，第72页，台湾光启出版社，1986。

⑥ 刘静贞曾把宋代生育与佛教报应理论联系起来，颇有见地。详见《从损子坏胎的报应传说看宋代妇女的生育问题》，载《大陆杂志》，第九十卷第一期。

堕胎和溺女都是犯杀人诫。<sup>①</sup>显然，在神父们看来，中国人一方面行纳妾制，以一男配多女，另一方面又肆意溺杀女婴，造成男多女寡，这不独为基督教信仰所不容，于世俗道理亦不通。

庞迪我接着直截了当地指出了由纳妾制所带来的两性比例失衡将对社会稳定造成消极影响：

“且凡男各望有子，又各有向色心，人人不异，不能得正配，必恣奸淫，恣奸淫必生争胜斗乱，而犯刑僇。夫令人恣奸淫，生争讼斗乱，而犯刑僇之道，可谓正乎？”<sup>②</sup>

在男多女寡的情况下，得不到配偶的男性必然恣淫斗乱，危害社会。庞氏在这里毫不顾及他自身及其听众当时所处的特定的伦理环境，带着一种纯粹的西方背景去向他的中国听众兜售地道的基督教婚姻观。与多数中世纪的西方神学家一样，庞氏也认为“凡男（此“男”实应泛指一切人——引注）……各有向色心”，遏制这种人人皆有的“向色心”之惟一方法便是实行一夫一妻制这一“正配”，否则，人类的“向色心”就将导致整个社会“争讼斗乱”。这等于说，庞氏先前曾肯定的人性及其自觉良心实际上并不可靠，社会必须依靠某种强有力的合理制度来保证其有序运作和稳定。由此看来，庞氏的这种单偶制思想仍然是以中世纪基督教的原罪理论为基础的，该理论以人性堕落为前提，承认只有通过外在的上帝恩宠才能获得解救，而这种上帝恩宠在社会政治上便体现为良好的制度——单偶婚制即为其中之一。这种所谓“规范伦理学”在仍然强调以德治民的晚明社会里当然是无法被真正理解和接受的。

① 艾儒略：《涤罪正规略》，载《天主教东传文献三编》（三），第1220页，台湾学生书局影印本，1972。

② 《七克》，《天学初函》第1044～1045页，台湾学生书局影印本，1964。

## 第十二章

### 纳妾制使家庭关系紊乱

如上所述，庞氏的主要工作对象是普通民众——尤其是京郊地区的民众，这使得他有可能真正接触到晚明中国百姓家庭生活的实际，这也是他得以借讨论婚制之机去阐述家庭关系的实践基础。

明代社会的家庭关系是相当复杂的，从整体上看有走上两个极端之趋势：一方面，明人受礼教诸多束缚，对贞节孝顺及家族声誉看得更重，这不仅体现在风俗上，而且也反映在法律上，如妻背夫改嫁，按唐律只徒三年，按明律则为绞。<sup>①</sup>又如因谋反及大逆罪而受株连的亲属，唐律只及父子，明律则扩及祖孙，明显较唐时为严。<sup>②</sup>另一方面，可能是因受都市经济及文化影响，普通人的家庭关系似乎又较前代为宽松。如凡有妻殴夫者，按唐律为徒一年，按明律只为杖一百。<sup>③</sup>又如明律规定，凡府州县亲民官任内娶部民妇女为妻妾者杖八十，若监临官娶为事人妻妾及女为妻妾者杖一百，而按唐律，犯此罪者须以奸论绞。<sup>④</sup>再如凡居父母及夫丧而嫁娶

① 薛允升：《唐明律合编》，合卷十四，第136页，法律出版社，1999。

② 薛允升：《唐明律合编》，合卷十七，第171页，法律出版社，1999。

③ 薛允升：《唐明律合编》，合卷二十二，第225页，法律出版社，1999。

④ 薛允升：《唐明律合编》，合卷十四，第134页，法律出版社，1999。

者，按唐律须徒三年，按明律则仪杖一百。<sup>①</sup>此外，因受佛学影响，明人讲究道德自律，注重个人内在修养，该趋势难免在客观上降低了律令之实际效用，提高了习俗的功力，而导致“刑紧俗松”现象。对于这些情况，估计庞迪我等神父是会有所了解的，否则他们对于当时中国家庭关系的论述就显得缺乏针对性了。

## 12.1 纳妾制导致家庭不和及三伦废绝

由于开始深入到家庭关系的本质，庞氏以下的辩驳看来更加贴近世俗情理。他写道：

“夫女性易忿、易妒、多疑、多欲。尔既娶妻，又娶妾，若爱之胜于妻，妒争计谋不息矣；纵不胜于妻，而妻爱以分故减，爱减亦生妒，即妾及妾之子、及尔，俱被妻憎焉。是令妻犯憎妒之罪，令妾及其子俱受妒妻之害，蓄复仇之志也。妻恃尊，妾恃宠，两不相下，其乱不已；两妇为仇，两妇之子，岂得相合？是一家犯罪，罪悉由尔，尔之负罪不已重乎？尔娶一妾，而父子、夫妇、兄弟三大伦俱废，尚曲解为不犯正道哉？”<sup>②</sup>

庞氏的此段论证堪称为糅合中西的典范：他在坚持女性多欲这一西方观念的同时，把该观念作为维护正统儒学家庭伦理的理由，借此排斥传统的纳妾制。庞氏所断言的女性四种恶劣秉性——易忿、易妒、多疑和多欲，归根结底只有一种，即多欲，其余三种实皆由它而出。该观念带有明显的西方烙印。古希腊医生希波克拉底在其题为《论处女》的论文

① 薛允升：《唐明律合编》，合卷十三下，第130页，法律出版社，1999。

② 《七克》，《天学初函》第1045-1046页，台湾学生书局影印本，1964。

中指出：在生理上，女性的性欲望是极其强烈的，它如得不到及时的发泄就会生病；妇女的许多疾病其实都是由性生活的不足引起的，医治这些疾病的主要方法就是需不断地从男人那里获得性满足。<sup>①</sup>希腊的一般民众则出于宗教恐惧的心理，相信在妇女的子宫与魔鬼之间存在着某种神秘的联系，因此在古典文献中，妇女的肉体和精神常常被描述为情欲和超凡魔力的关口，男人正是通过被引诱进入该关口而受危害的。<sup>②</sup>后起的基督教对这一古典观念作了进一步的神学发挥，旧约先是把蟒蛇当作教唆女人犯禁的罪魁，继而把女人当作教唆男人犯禁的祸根；按中世纪神学象征主义者的解释，蟒蛇实为生殖器之隐喻。<sup>③</sup>依此推论，女人显然是通过性来引诱男人并最终使其堕落的，于是，女性多欲论便获得了神学上的依据。值得注意的是，当庞迪我运用这种源自西方的观念去证明同属西方的一夫一妻制时，他巧妙地塞入了儒学的某些家庭纲常伦理概念，这是因为他深知非此不足以使中国读者理解——为了照顾中国人的感情，他不得不至少在表面上接受儒学传统的家庭三伦，即父子、夫妇及兄弟三种关系。<sup>④</sup>按照庞氏的逻辑，一夫一妻制是平息女人强烈性欲望和克服由此种欲望所引发的嫉妒心的惟一办法，而男性多偶制则恰好起到相反的作用——它将激化女人原有的嫉妒心，并进一

① Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See *History Today*, March 1986.

② Averil Cameron and Amelie Kuhrt (ed.), *Images of Women in Antiquity*, p.11.

③ 按罗伯逊的说法，中世纪神学家以象征主义的手法从圣经当中寻找出大量的隐喻，见 D. W. Robertson, *Essays in Medieval Culture*, Princeton University Press 1980, pp.7-8.

④ 高一志在阐释圣母的义德时也提到“孝亲”、“弟长”及“和偕”等家庭三伦，见《圣母行实》，卷之二，载《天主教东传文献三编》（三），第1371页，台湾学生书局影印本，1972。

步从根本上破坏依儒学伦理构建起来的家庭平衡。在明代，庞氏该论断并不是没有现实依据的。沈德符就曾向我们披露过不少因妻妾争宠而导致家庭流血的事件，如唐严武年幼时替失宠的母亲杀死受宠的父妾、礼部左侍郎杨宣之妻杀婢逼妾、泗洲知州许弼之妻击杀夫妾等等。<sup>①</sup>

庞氏这里所涉及的儒学家庭伦理对于一般的西方人来说无疑是陌生的。亚里士多德在分析希腊人家庭的三种基本关系时把主与奴摆在前头，其次是夫与妇，最后是父与子。<sup>②</sup>这一排列顺序未必具有主次的意义，因为谁都知道从古代贯穿整个中世纪，西式的家庭关系都把夫妇摆到了家庭的核心位置上，其余两种关系——主奴及父子关系皆由夫妇关系派生出来，故常处于从属地位，这与庞迪我所提及的中国式“三伦”有所不同：首先，庞氏尊重中国人先者为重的思维习惯，把父子关系摆在三伦之首。与西方传统不同，父子关系是儒家孝伦理的核心，对此神父们深有感触。<sup>③</sup>利玛窦在向西方介绍中国人的丧葬礼仪时指出：“……在外表上，世界上似乎没有任何民族像中国人那样孝顺。……穷人无论怎样困难，也供养父母，至死不渝。……但是他们最注意的，也是他们与其他民族不同的地方，是父母死后的丧事，及穿孝。”<sup>④</sup>对于一系列作为孝之表达的丧葬礼仪，利氏虽不吝笔墨，详加描述，却未予

① 沈德符：《万历野获编》，第516、964～965页，文化艺术出版社，1998。

② 亚里士多德：《政治学》，第10页，商务印书馆，1983。

③ 晚明思想界的怪才李贽也许是一个特殊的例外，他认定夫妇为万物之始，故把其摆在五伦之首，认为家庭为人际关系之界限，家庭以内有夫妇、父子及昆弟，家庭以外则有朋友、君臣。见《初潭集》，上册，“序/夫妇篇总论”，中华书局，1974。

④ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第59页，台湾光启出版社，1986。

置评，他只是客观地声明：“这是中国人的风俗。”<sup>①</sup>曾德昭在谈及同一问题时也写道：“……他们（指中国人——引注）的儿子在其父死后，又把后事安排妥善，这是表示他们孝道的最佳方式。”<sup>②</sup>不过曾氏则是带着公然钦佩的态度来介绍这些礼仪的：“确实在中国没有比孝敬父母更值得基督徒模仿的了，上帝给了这个民族有关德行的知识和爱好，遗憾的是，他们惟一缺乏的是信仰的基础。……”<sup>③</sup>这表明对于儒家孝伦理的某些要素，早期的来华耶稣会士中至少有个别的神父是由衷接受的。不过，这种接受应当是有限度的，超过限度则必招来拒斥。例如就儒家的孝伦理而言，父爱子孝的另一面就是父子互为承过，<sup>④</sup>但神父们只能够认可前者而不得不拒斥后者。儒学传统赋予宗法制家庭特殊地位，即它把“教”（父对子）与“养”（父子间）的责任和权利完全交给了家庭，而不像西方那样让其中的一部分社会化，这势必使“父子互为承过”成为“父爱（这种父爱通常体现为父严）子孝”的必不可少的伴生物。而对于神父们来说，单纯的“父爱子孝”是完全可以与基督教的仁爱相容的，因此也是可以接受的；可是“父子互为承过”在西方既缺乏现实的政治基础，更不符合基督教信仰，故理当予以拒斥。艾儒略在回答叶向高的问题时，曾借批驳佛教的轮回说向中国读者系统介绍了这种西方思想：“子孙之善恶，自有子孙之彰惩，父恶子贤，父贤子不

① 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第61页，台湾光启出版社，1986。

② 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第90页，上海古籍出版社，1998。

③ 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第101页，上海古籍出版社，1998。

④ 源于《论语·子路》：“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

肖，不相及也，胡可以父之愆而移责其子之贤，以父之德而曲佑其子之不才者乎？”<sup>①</sup>这种“父子各承其责”的理论明显引申自圣经创世说及上帝至善说，即上帝以创造体现他的万能和至善，人类的堕落是人类本身的咎由自取，而不能归咎于造物主；以此推论，具体个人的功罪是其自身造就的，与血缘无关。

其实，儒家的“父子”有狭义与广义之分，从狭义上说，它只包含父亲与儿子这样一种相对简单的关系，此关系与西方的概念没有太大差异；而从广义上来说，“父子”实包含着父与子、祖与父、儿与孙等等尚存活于世的直系血亲的递进式关系，以及由此引申出的祖与孙、曾祖与曾孙等对应式关系。而且，由于存在祖先崇拜的“祭”这一义务，一个即使处于最高辈分的长者，他仍然拥有双重的家庭身份：先祖的儿孙，及儿、孙的父、祖。这就解释了为何行孝是一个人终其一生的事情。因此，在一个有祖父的家庭里，孙子的重大事情往往不是由其父亲来决定，而是由其祖父来决定。如据明人陆容载：“昆城夏氏，与处州卫一指挥为亲旧。指挥闻夏氏有淑女，求为子妇，数年未成。后求之益力，家人皆许之，女之祖独不许。……”<sup>②</sup>由此可见中国传统“父权”含义之广。对于此种宗法制大家庭及其等级控制的状况，神父们似乎未置可否，不过从庞迪我的叙述中，可看出他们并不真正认可这样的家族体制——庞氏显然对“父子”作了狭义的界定，即理解为单纯的父亲与儿子的关系，他没有像中国人那样把祖孙及其他延伸性的关系一并纳入儒学家庭伦理的父子关系当中，可见在他的心目中西方家庭仍为不可更改的

① 艾儒略：《三山论学记》，载《天主教东传文献续编》（一），第455页，台湾学生书局，1966。

② 陆容：《菽园杂记》卷十五，第184页，中华书局，1985。

标准模式。<sup>①</sup>

此外，庞氏以兄弟关系取代主奴关系，以此显明自己对于儒家悌顺思想的接纳。由于儒家孝文化的影响，世人多崇尚多代同堂不分家的大家族，尽管随着中央集权体制的强化及旧门阀世家的衰落，家庭规模也在不断变小，<sup>②</sup>但维持一个和睦的大家族仍被认为是齐家的至高理想——在明代尤为如此。如据朱国祯载：隆庆年间，潞安府长治县县民仇氏家族“一门合食，六世同居，男女数百悉听其长约束，巡按贺一桂题请旌表。”<sup>③</sup>又如浙江浦江郑氏，自宋建炎初至明洪武年间，十世同居，历二百六十余年而不衰，时人刮目相看。<sup>④</sup>家庭规模越大，家庭关系便越复杂，其中一种一向不为西方家庭所看重的关系——兄弟关系，便是在这类大家族中日见重要的。儒家通过“悌”调节兄弟关系的传统必然为神父们所熟知（“悌”的最初含义是弟对兄的恭顺）。奇怪的是，利玛窦等人在写回欧洲的有关中国的报道中，很少提到这一种关

① 当然，这种西式家庭模式也不可能为中国人所真正理解和接受，相反，他们更愿意以传统的中国模式去施惠于西士，典型的事例发生在清初：“顺治八年正月，上亲政，颁诏加恩中外。八月，诰封汤若望为通议大夫，又赐封若望父祖为通奉大夫，母与祖母为二品夫人。敕缮诰命，绢轴秘寄西国，给若望家属祇领。”又“顺治十五年正月，颁诏加恩中外，诰授汤若望光禄大夫，并恩赏若望祖先三代，一品封典。”见黄伯禄：《正教奉褒》，第25、30张，上海慈母堂光绪甲午仲春重印本。

② 秦汉时期，统治者以重赋逼令父子兄弟拆户分居，如“民有二男以上不分异者倍其赋”、“令民父子兄弟同室内息者为禁”。见《史记·商君列传》。受其影响，此后历朝几代同堂之大家族已较少见。

③ 朱国祯：《涌幢小品》下，第487页，中华书局，1959。

④ 见《郑氏规范·宋濂序》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

系，因此我们便无从了解神父们对于悌顺思想的认知程度。需指出的是，庞氏这里提到的“兄弟”，当指妻所生之子与妾所生之子。

更重要的是，庞氏以批驳纳妾制为契机，用世俗的语言向中国人转递了基督教有关夫妇关系的思想。如上所述，西方的家庭从古代到中世纪都以夫妇为核心，夫妇关系成为决定家庭其余关系的枢纽，因此夫妇间的性与爱成为西方人津津乐道的传统话题。新约已为夫妇关系确立了基本原则，这就是：妻子服从丈夫，丈夫爱妻子。使徒保禄讲得明白：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主。……你们作丈夫的，要爱你们的妻子，如同基督爱教会，为教会舍己……”<sup>①</sup>这种服从与爱的关系，作为中世纪天主教性爱伦理的一个重要内容，也被神父们引入了明代的中国。高一志认为，虽然妇女的智力从总体上远低于男人，但她们常是欺软怕硬之辈，即“所谓女者值男之弱即为狼为豹，值男之强者即为鸡为羊”，因此他主张聪明的丈夫应学会如何驾驭自己的妻子：“海舶巨微宽窄不等，惟掌之者以智量其势而因载之；宇宙女妇才能不均，惟夫之智者量而因权之。”<sup>②</sup>不过，丈夫对妻子的驾驭不可诉诸暴力和愤怒，而应代之以体贴。他以上古婚礼必先去除祭祀之胆为喻，教导夫妇戒除愤怒，以求琴瑟之和。<sup>③</sup>他还用日和月来比喻夫与妻，他认为夫妻无间是家庭稳定和性生活生辉的关键：“月失其光，地间之也；日失其光，月间之也；日月以无所间而光，夫妇以无所间而和；有所间，则白华之

① 《以弗所书》5：22～25。

② 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第720～722页，台湾学生书局，1972。

③ 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第720～721页，台湾学生书局，1972。

刺作，谷风之怨兴矣。”<sup>①</sup>当有人问及如何才能做到夫妻亲密无间时，高一志答道：惟一的途径是不结识和觊觎别人的配偶。<sup>②</sup>对于女方尤应如此，在丈夫离家远行之时，贤惠的妻子必隐匿深闺。<sup>③</sup>

众所周知，中世纪的神学家普遍认为，婚姻的持久性完全依赖于夫妇间相互的感情；只有在夫妻关系被注入坚定的宗教信念和对上帝的强烈的爱时，夫妇感情才有可能成长起来，婚姻才得以长期维持。值得注意的是，由于西方的家庭关系处于社会舆论和教俗政治法律的直接干预和调控之下，传统上的女性低劣论（这是东西方普遍流行的理论）常常唤起了整个社会对妇女的巨大同情，神学家们也认为：正是女性的脆弱使她们需要特别的关爱和保护。因此性爱的天平多被摆在妇女一边。13世纪欧洲最有影响的神学家圣维克托·休强调指出：在上帝的创造中，女人不是出自男人的头，这意味着她不能凌驾于男人之上；她也不是出自男人的脚，这表明她不受男人奴役。<sup>④</sup>其言下之意很清楚：女人既然是来自男人身上的骨肉，便应以平等身分获得男人之爱。同世纪流行于巴黎的一本星期天福音布道书不断援引圣保禄的话去敦促丈夫们爱自己的妻子，该书作者通过颂扬基督为拯救教会而献身的动人事迹，极力劝告做丈夫的为了拯救自己的妻子而甘愿赴汤蹈火，牺牲一切；他还规劝丈夫原谅犯有通奸过

① 高一志：《譬学》上卷，载《天主教东传文献三编》（二），第591页，台湾学生书局，1972。

② “或问于贤者：夫妇何以和？答曰：其夫不识他妇，其妇不识他夫。”见《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第718页，台湾学生书局，1972。

③ 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第721页，台湾学生书局，1972。

④ A. M. Lucas, *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters*, Harvester Press, 1983, p.98.

失的妻子，只要她事后能表示悔过。<sup>①</sup>在同一世纪里，英格兰有一名叫巴塞罗缪·安格利古斯的方济各修士写道：一个理想的丈夫对自己的妻子应怀有极其炽烈的爱；他应当为她而活，应当待她以无微不至的体贴和关怀，就如同对待自己那样；如果她做了什么错事，他应当及时给她提供建议和忠告。<sup>②</sup>庞迪我在处理夫妇性爱关系时，也体现了同样的思路，即丈夫必须把全部的爱专一地和永久性地施与明媒正娶的妻子身上——任何其他女性都不得分享这样的爱。由此可见，明末来华耶稣会士在夫妇性关系问题上并没有什么创新，他们不过是结合中国社会实际，把西方的女性多欲论与不可转让和分割的单偶制性爱观结合起来，用以证明纳妾习俗的荒谬。在神父们看来，纳妾使丈夫不得不在妻与妾之间分割和分配他的爱，其结果是，无论妻抑或妾都无法从丈夫身上获得完整的爱和真正的性满足，因而势必为家庭危机埋下隐患。有关丈夫如何疲于应对妻妾间的争风吃醋，庞氏没作更多的铺叙。不过明人多崇信房中术，神父们对此风气想必有所睹闻。沈德符向我们透露：有明一代，江湖术士为迎合权贵及士人需要，争先进献春药以求媚。<sup>③</sup>这一风气的流行部分说明纳妾习俗对于男人身心的不利影响，而神父们提出此俗之害，虽然角度不同，然亦切中时弊。

尽管如此，庞氏的这种夫妇双向的性爱观，从本质上来

① David D. Avray, "The Gospel of the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France". See Katherine Walsh & Diana Wood, *The Bible in the Medieval World — Essays in Memory of Beryl Smalley*, Basil Blackwell 1985, p.215.

② Pieter Spierenburg, *The Broken Spell — A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe*, Rutgers University Press 1991, p.228.

③ 沈德符：《万历野获编》，第576～577、582～583、601、748页，文化艺术出版社，1998。

说仍然有悖于儒家的孝伦理。儒家政治伦理的特征之一就是家国一体、忠孝相通，齐家是为了治国平天下，忠君须从孝父母做起。如此一来，齐家及对父母之孝在很大程度上便被看作是未来辅助君王治国平天下的一个预演，在这种情况下，妻妾成群的大家族比起单偶制家庭来，无疑更能够显露丈夫齐家的水平，更能够锻炼他在未来的仕途和官场上应付复杂多变形势的能力。因此，士大夫们未必会把妻妾的争风吃醋看作是坏事，他们毋宁把此类家庭矛盾视为某种难得的挑战。宋人周子通在谈到尧嫁二女子舜时说：“……家人离必起于妇人，故睽次（指易卦序名——引注）家人以二女同居而志不同行也。尧所以厘降二女于妫汭，舜可禅乎？吾兹试矣。是治天下观于家，治家观于身而已矣，身端心诚之谓也，诚心复其不善之动而已矣。”<sup>①</sup>把治理妻妾看作是治理民众的试验和预演，这是一种极有代表性的见解。

中国经典传统历来缺乏夫妻性爱的主题，其原由主要在于未能像西方那样给予夫妇关系以一种起码的对等基础。班昭的《女诫》号召女流要“事夫如天”，这虽然有些类似于基督教的“事夫如主”，但遗憾的是她没能像基督教会那样同时要求男人对女人保持赤诚之爱。中国传统的夫妻关系到处都被烙上了“礼”的印记。孔子要人们“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，<sup>②</sup>这自然囊括了夫妇关系。当有人问“色与礼孰重”时，孟子毫不含糊地答道：“礼重。”<sup>③</sup>礼一旦落实到夫妇关系，便必然排挤了性爱。孔子主张“贤贤易色”，即用对贤德的敬重，去取代对色貌的爱慕，<sup>④</sup>这成为千百年来

① 《宋周子通书·家人睽复论》，载《古今图书集成》第32册：“明伦汇编”《家范典》，第38545页，雍正四年九月刻印，中华书局、巴蜀书社影印本。

② 《论语·颜渊》。

③ 《孟子·告子下》。

④ 《论语·学而》。

指导夫妻关系的基本准则。试想，当人们把“相敬如宾”当作最理想的夫妇关系时，还有丝毫男女性爱存在的位置吗？把配偶看作宾客，即是把其视为对手，双方须保持足够的距离。唐人于义方教训子弟说：对妻子“当待之如宾客，防之如盗贼”，<sup>①</sup>明确指出“宾客”的另一面就是“盗贼”。这与基督教会所要求的“夫妇各为对方之主”的原则正好相反。当然，这并不意味着在中国传统的夫妇关系中不存在着性爱，只是在礼与孝的压制下，性爱不可也不能获得公开伸张，倘若有谁违背了此规矩，便会受到社会舆论的斥责和鄙视。配偶间过分亲昵，这对于男方而言至少是“惧内”，对于女方而言则是“无耻”。在正统士人看来，对父母的孝与对妻子的爱是无法共存的，二者永远处于相互对立的状态中。如宋人李邦献便指出：“事亲孝则专其爱，而妻子不能移；事君忠则尽其职，而爵禄不能动。……以爱妻子之心事亲，则曲尽其孝；以保富贵之策奉君，则无往不忠……”<sup>②</sup>因此，为了维护孝道的尊严，夫妇间须保持一种不远不近、若即若离的关系和公共形象，这最符合儒家的中庸之道。诚然，在中国传统的大众文化中，也存在着对夫妻恩爱的肯定。但恩爱毕竟不能等同于性爱。恩爱之“爱”，其前提是配偶彼此有“恩”于对方。这种恩，对于男方来说是被“事”之恩，而对于女方来说则是被“养”之恩。“事”与“养”虽然也是一种义务的交流，但绝非平等。所谓“一夜夫妻百日恩”，指的正是这种随着不平等的义务交换所带来的对对方的侧隐与怜爱。

不过，个别思想敏锐的士大夫，仍然能看出这种缺乏爱情表达的传统夫妇关系的实质和弊端，他们认为这种压抑真实感情的两性关系不符合自然本性及夫妻本义，如明人吕坤

① 于义方：《黑心符》，丛书集成初编，第0974册，中华书局，1985。

②（宋）李邦献撰：《省心杂言》，钦定四库全书本（子部）。

便承认：“妇人以夫为天，故妇人以思夫为正。世俗见思夫者，则笑之以为无耻，而妇人亦讳其所思，郁郁有怀，不敢向人一道，闻妯娌姊妹嘲讪，则掩护不肯承。岂以忘夫为贤乎？岂以思他人为正乎？道之不明也久矣。”<sup>①</sup>此论可谓一针见血，直砭时弊。

## 12.2 纳妾制不构成夫妇关系，不具备婚姻性质

庞迪我继续写道：

“夫结夫妇固密于结友，两人结友，体貌不敌，不成为友，矧夫妇哉？故曰：妻者齐也，明敌体也。欲妾则妾，是妇非尔妇，乃尔婢；尔非其夫，乃其主也，不齐不敌，亦已甚矣。天主经中有言：妇不为自身之主，夫为其主；夫亦不为自身之主，妇为其主。妇从非其夫，则悖婚配之礼，故犯奸罪；夫从非其妇，詎不亦悖婚配之礼而犯奸罪哉？”<sup>②</sup>

在庞氏看来，夫妇关系要密切于朋友关系，选择朋友尚且讲体貌相配，何况选择配偶；就性的关系而言，妻子的肉体属于丈夫，丈夫的肉体属于妻子；纳妾习俗不是一种正式婚姻，它使一个女人委身于一个不是自己丈夫的男人，使一个男人委身于一个不是自己妻子的女人，这不是奸淫又是什么呢？庞氏在此段辩驳中既采纳了儒学的思想要素，也运用了基督教的经典理论。他对“夫妻”涵义的解释显然是中国式的。许慎的《说文》解“妻”字为：妇，与夫齐者也，从女，从中，从又，又持事妻职也。<sup>③</sup>庞氏大概是从中截取了前半段进行引申。在古代，夫妇结合与阴阳相配的传统思想密切相关，后来的理学由

① 《吕新吾先生闺范图说》，载《四库全书存目丛书》，子部杂家类129，齐鲁书社影印本，1995。

② 《七克》，《天学初函》第1046页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 许慎：《说文解字》，第259页上，中华书局影印本，1963。

于过分强调“理”的至上作用，以阴阳相配为依据的夫妇关系便日愈被降到了极为次要的地位。<sup>①</sup>可见，如对“夫妇”的儒学涵义作进一步的追溯，无疑会导致与基督教创世说直接背离的危险，因此庞氏只好满足于在字义上作表层的引证。庞氏无疑把关注点集中在“妻”的本义即“齐”字上——可以推想，庞氏既然有可能从《说文》了解到“妻”字的涵义，就有可能进一步通过该书去了解“齐”的涵义。《说文》解“齐”字为：禾麦吐穗，上平也，象形。许慎此一字解已被古文字学界证明为纯属臆测，然庞氏却对之深信不疑，并据以作出为我所用的发挥：“齐”字，由形及义，既有“平”之意，故应解为“敌”，即“匹敌”或“对等”。这也许就是庞氏提出的所谓“明敌体”这一概念的由来。

从“妾”的原义看，她与其夫主之间的确不存在神父们所理解的“匹敌”关系。其原因正如利玛窦和曾德昭等神父早已指出的：妾是男人用钱购买的。因此夫主与其姬妾的关系，本质上是主奴关系，而不是夫妻关系。礼曰：“娶妻不娶同姓，故买妾不知其姓则卜之。”<sup>②</sup>被迫卖身为人妾者，出身多极贫贱，常无姓氏可考，为避免近亲交合，先秦时人只好以占卜来决断。后人虽未必采用此法，但以购买形式纳妾，并力求避免纳同姓为妾，则历朝相沿，明代亦然。当然，买卖姬妾这种交易，与其他较重要商品的交易一样，照例通过牙人的中介来进行。明人张岱对于经营这类买卖的牙人曾录下了生动的一笔：在扬州，每天靠姬妾交易为生的牙婆达数十百人，她们一天到晚奔走于有意纳妾者门户，“如蝇附膻，撩扑不去”，使用向客户推荐商品的同一方法，向有意者展示

① 李贽在批判理学时曾试图恢复这种早期思想，他说：“故吾究物始，而但见夫妇之为造端也。……天地人物共造端于夫妇之间。……乾为夫，坤为妇。……”见其《初潭集》：夫妇篇总论。

② 《礼记·曲礼上第一》。

和摆弄待沽的姑娘；交易若不成，只可获数百文赏钱，交易若成，则除得中介费外，另赏宴席之欢。<sup>①</sup>不过，有身分者如须纳某姑娘为妾，必先设法弄清其姓氏，以免犯同姓交合之忌，因为明律对此类犯忌情事之惩处，似乎是很严厉的。如据李诩载：英宗正统年间的朝廷命官刘定之为其父之妾所出，后有人竟然查出其母与其父属同姓，定之几至坐诏狱。<sup>②</sup>

实际上，在传统的中国家庭里，不必说姬妾毫无独立人格，即使是明媒正娶的妻子，也未必具有如神父们所理解的与丈夫相“匹敌”的地位。在神父们看来，夫妇间的“体貌相敌”亦即夫妇在一定程度上的平等关系，主要体现在如下三个方面：

其一是指夫妇双方家庭背景“相敌”，亦即门当户对。这是中西历代统治者出于政治统治的需要所孜孜以求的一种理想境界——可以想象得到，各个社会等级假如都能够像守规矩的印度种姓成员那样把通婚的范围限定在本等级之内，那对于社会秩序的维持当然是再方便不过的了。然而，低等级社会成员通过婚姻改变自身现状的迫切要求，常常使这种理想变得毫无实际意义。庞氏大概早就意识到了此点，不过他仍乐于充分利用这种理想与现实的反差来作文章。对于妻和妾的家庭背景之差异，神父们是看得很清楚的，利玛窦明确告诉欧洲人：中国人“娶正妻时，他们讲求门当户对。……娶妾时便不管她的家庭背景如何，只求其长的漂亮；甚而这些妾是用钱买的……”<sup>③</sup>曾德昭也报道说：中国人“一般说在合法的婚姻中双方要求平等的财产和地位，但娶妾则只考虑

① 张岱：《扬州瘦马》，载《陶庵梦忆》卷五，见《陶庵梦忆·西湖梦寻》，第50～51页，上海古籍出版社，1982。

② 李诩：《戒庵老人漫笔》卷二，第49页，中华书局，1982。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集(1)·利玛窦传教史(上)》，第61页，台湾光启出版社，1986。

天赋美貌”。<sup>①</sup>对于门当户对的要求使婚姻具有相当的严肃性，这种严肃性常常通过一系列订婚和结婚的烦琐仪式体现出来；与此形成鲜明对照的是，既然对妾的家庭背景没有任何特殊要求，因而纳妾便具有很大的随意性，即所谓“欲妾则妾”。

神父们以门户不相配对作为其反对纳妾制的一个理由，看来多少显得有些牵强。对于基督教兴起以后的西方人来说，门第婚姻不过是中世纪早期的特色，实际上，自中世纪中后期起，门当户对的婚姻在西欧也日益失去普遍意义，因为随着农奴制的衰落及封建地产的商品化，封建贵族与城市第三等级日益频繁的经济和政治联系正在不断地打破两者间通婚的门第界限，真正的门第婚日益退缩成为欧洲王室及名门世宦的一种专利。因此必须看到，顽固地坚持门当户对的婚姻观的是那些固守世俗封建法律和习惯的旧贵族，而教会法倒是从未给婚姻设定什么门户上的条件。

其二是指夫妇在家庭生活中“相敌”，亦即相对的平等。这明显与上述对门当户对的要求密切相关：在夫妇双方来自两个地位悬殊的社会等级的情况下，他们在家庭中也是不会有平等可言的。对此神父们的观察力是敏锐的，他们看出纳妾者与其妾的关系在本质上是主人与奴仆的关系。其结果必然是在妾与其男人间结成一种婢女与主人的关系，而丝毫没有平等的意义。神父们对纳妾制造成夫妇关系不平等所提出的批评似乎意味着未曾纳妾的西方人可以实现夫妻的真正平等，其实也不尽然。从总的方面看，西方有关夫妇关系的思想较为多元化，这种情况的确为妇女的权利提供了某些伸张的空间。希腊时代最看重妇女权益的思想家要数柏拉图，他认为妇女不仅在家庭里而且在城邦的管理中都应当拥有与男

<sup>①</sup> 曾德昭著、何高济译：《大中国志》，第87页，上海古籍出版社，1998。

人同等的机会，不过他还是承认女人比男人要弱一些。<sup>①</sup>亚里士多德则对柏拉图的见解不以为然，他不主张妇女参与城邦事务，因为“就天赋说来，夫倡妇随是合乎自然的，雌强雄弱只是偶尔见到的反常事例”。因此他要求在家庭中妻子要像公民尊重执政官那样尊重自己的丈夫，不过他仍然强调夫妻在家庭中的地位应是平等的。<sup>②</sup>基督教两性观的基本框架是由使徒保禄确定的。保禄虽然要求丈夫要爱妻子（如上述），但他对于妇女的态度一点也不客气，他根据自己对于旧约中有关上帝创造的涵义的理解，断定女人服从男人是天经地义的：“……基督是各人的头，男人是女人的头，上帝是基督的头。……男人……是上帝的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀。起初，男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出。并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的。因此，女人为天使的缘故，应当在头上有服权柄的记号（指女人在祷告时必须蒙头——引注）。”<sup>③</sup>他也不许妇女讲道：“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准他们说话，他们总要顺服，正如律法所说的。他们若要学什么，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。”<sup>④</sup>他在另一场合教训妇女说：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，如同顺服主，因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头……教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”<sup>⑤</sup>奥古斯丁也曾借赞扬其母亲的高尚妇德去阐发保禄这一思想，他认为在丈夫躁性发作时，妻子的任何言行举止都不能忤逆他，从她听到宣读婚约的那一天起，她就应当视之如卖身契，从此成为婚姻的奴隶，时刻牢记自身的地位，切勿顶

① 柏拉图：《理想国》，第187页，商务印书馆，1995。

② 亚里士多德：《政治学》，第36、37页，商务印书馆，1983。

③ 《哥林多前书》11:3-10。

④ 《哥林多前书》14:34-35。

⑤ 《以弗所书》5:22-24。

撞自己的主人。<sup>①</sup>这种源于新约的“事夫如事主”的思想对于中世纪家庭的影响甚深。14世纪末期流行于巴黎的《妻子手册》，就教导妻子要以对丈夫无私的爱去维持婚姻的稳定与家庭的宁静，要小心周到地侍候丈夫，要谦卑地服从丈夫，要为丈夫保守秘密，如果丈夫为人做事莽撞欠妥，妻子应明智和谦恭地帮他摆脱困境。作者还为妻子传授了服侍丈夫的具体方法，如如何为他更换衣服、如何为他暖和身子、如何为他清洁卧室和驱赶蚊虫等等；在另一方面，该手册则告诫丈夫不要溺爱自己的妻子，不要纵容她的任何缺点，因为爱伪装和耍小聪明是女人的天性，她常常在开始时尽量表现得驯服、可爱、守本分和尽心尽责，可是一旦丈夫放松了对她的警戒，她的缺点就会暴露无遗，会得寸进尺地攫取权力，挖空心思地谋求对丈夫的控制，并最终成为地道的母夜叉，因此丈夫自始至终都应当使妻子服服帖帖。<sup>②</sup>这种思想曾经高一志之手传播给中国人，高氏借古希腊传记作家普鲁塔克之口说：“月会于日时不见，始离于日始见，及正相对，尔至光矣；贤妇悉反是也，惟其夫在时可见，夫离愈远，其隐愈深。……月登极而图掩日，必失其光，妇图为主而隐其夫，反失其德。”他以古贤的话及寓言教导中国人莫溺爱和放纵自己的妻子：“大贤既妻其子，训之曰：尔于妻勿寄秘情，勿言喜语，勿使为主，勿恃其爱，女朝所爱，至夕必恨。”“厄日多国（即埃及——引注）有鳄鱼，人惧之者更烈，而逐之人不惧，即惊而遁矣。妇女之性悉然，人畏而避，发性更虐；人迎面敌攻之，即退而丧胆矣。正所谓女者值男之弱即为狼为豹，值男之强者即为鸡为羊。”<sup>③</sup>

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第174~175页，商务印书馆，1986。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, pp.317~330.

③ 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第721~722页，台湾学生书局影印本，1972。

必须指出,这种家庭中的男尊女卑思想并不是没有现实社会经济基础的。在中世纪早期,封建农奴制使每个人通过地产的封受成为另一个人的附庸,任何人都无法挣脱开严密的主从关系的链条而成为真正意义上的自由人,而家庭中的夫妇关系不过是这种社会经济关系的一个缩影而已。从中世纪中后期开始,随着农奴制的解体,旧的从属关系衰落了,但新的依附体系也出现了。B.波尔顿的调查结果告诉我们,在城市兴起以后,城镇中等阶层的男人由于生存和工作的压力,他们常常要等到继承财产或在事业有成之后才能考虑结婚的问题,在此时,那些与自己年龄相仿的同一阶层的未婚姑娘必然早已出嫁殆尽,于是他们便不得不从农村的贫寒家庭中寻找年幼对象,这便难免会出现“老夫少妻”的现象。<sup>①</sup>另一方面,由于教会法和世俗法都对寡妇再婚持宽容态度,富有的寡妇自然无法在地位相当的同龄异性中找到配偶,她们也把目标瞄准了出身贫寒的小伙子,于是便产生了另一种奇观,即“老妻少夫”。<sup>②</sup>此类地位和年龄悬殊的两性结合当然不可能有以爱情为基础的平等关系可言,相反,它常常使夫妻关系趋于紧张,甚至出现公开的对抗,亦即家庭暴力。值得注意的是,由于“老夫少妻”与“老妻少夫”两种现象的同时并存,中世纪中后期西方的家庭暴力并不都单纯地表现为丈夫对妻子的虐待,不少再醮寡妇也常利用其财富及阅历上的优势对其嫩弱的入赘丈夫实施压迫和控制,这后一种情形在文艺复兴和宗教改革时代的北欧地区尤为突出。<sup>③</sup>这

① Brenda Bolton, *The Medieval Reformation*, Edward Arnold Ltd., 1983, pp. 212~213.

② Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, pp. 51~61.

③ 可参看 Julia Nurse, "She-devils, Harlots and Harridans in Northern Renaissance Prints", See *History Today*, Vol. 48 (7), July 1998, pp. 41~48; 又见 Steven Ozment, pp. 52~53.

就部分地解释了为何此时的教会人员和道德家们要重新搬出保禄“夫爱妇从”的论调，喋喋不休地劝告配偶双方要互相体贴。虽然早期的神学家十分强调夫妇之“爱”对于维持神圣婚姻的重要性，但是由于这种爱不存在任何对等性，它绝没有近代世俗爱情的意义，而应被理解为一种不可推卸的婚姻义务。实际上，中世纪的教会人员一般都认为在现实生活中只有爱情不构成婚姻，合法的婚姻则不一定需要爱情。如12世纪后期有一名叫安德鲁的神父在其畅销书《爱情论》中写道：爱情与婚姻不能相容，因为婚姻是履行神的义务，而义务是非自发和非自愿的，这就使它与自发及自愿的爱情无法协调一致。<sup>①</sup>有趣的是，神父们在向中国人移译西方的相关思想时，也常出现自相矛盾的现象。例如高一志曾引征希腊教父圣巴西勒（St. Basil, the Great, 329~379）的话：“巴西略圣人曰：猛风遇朽舟，必翻而沉之；狠妇值弱夫，必扰而败之。”<sup>②</sup>这表明他在本质上是坚持男尊女卑的教会传统的；可是就在同一个文献中，他却又引征古希腊传记作家普鲁塔克的话：“布路大各曰：妇之不贤者，宁嫁愚夫以使之，不欲嫁智夫以事之。”<sup>③</sup>这表明他是赞成悍妇配弱夫可以因性格互补而达到协调这一古老的世俗观念的。显然，男尊女卑是夫妇关系的前提，通过性格互补达到夫妇的协调一致则是一个更具实际意义的目的，两者可以互为表里。故高氏也像同时期的欧洲道德家对其同胞所做的那样，向中国读者大肆宣扬有关“夫爱妇从”的基督教思想，他主张：“夫妇既结，甚戒

① Pieter Spierenburg, *The Broken Spell — A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe*, Rutgers University Press 1991, p. 46.

② 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第722页，台湾学生书局影印本，1972。

③ 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第721页，台湾学生书局影印本，1972。

忿怒之端，以致琴瑟之未和也”。他认为夫妇和睦的关键是排除第三者的干扰：“或问于贤者：夫妇何以和？答曰：其夫不识他妇，其妇不识他夫。”<sup>①</sup>他甚至要求丈夫应以善意的劝导去改造不驯服的妻子：“夫欲化其妇而齐其家者，不若以和劝之，以善先之；若托强势，未必成矣。”<sup>②</sup>

其三是指夫妇在性生活中“相敌”，亦即互为对方“之主”。在谈到夫妇在性方面的对等性时庞氏很自然地把读者的注意力引向基督教经典——此段引文源自新约中使徒保禄的教导，原文为：“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。夫妻不可彼此亏负，除非两相情愿，暂时分房，为要专心祷告方可，以后仍要同房，免得撒旦趁着你们情不自禁，引诱你们。”<sup>③</sup>这就是说，在性方面，夫与妻应各自成为对方的主人，夫妇间专一的和不可分割或转让的性生活，是保证双方长期相守的要件。保禄该表述后来发展成为中世纪教会法学家的所谓“婚姻债务”理论，即妻子应当满足丈夫的性需要，与此相应，丈夫也应当满足妻子的性需要；这种性协调被理解为夫妇双方相互偿还婚姻债务的过程，这实际上是把罗马法中的自由契约原则及公民权利与义务的一体化原则引入了家庭领域。托马斯·阿奎那说：“在婚姻中存在着契约，一方据此契约向对方负有婚姻义务，因此，正像在其他契约中一样，假使一个人承担了他无法清偿或实现的合同，该合同是不适宜的；如果一个人签订了婚约却又无法承担婚姻义务，该婚约是不适宜的。这种婚姻障碍涉及性交时，通常叫做阳痿……”他还说：“为了生育的行为，妻子对丈夫的肉体有占有权，反

① 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第721、718页，台湾学生书局影印本，1972。

② 高一志：《达道纪言》下卷，载《天主教东传文献三编》（二），第721~722页，台湾学生书局影印本，1972。

③ 《哥林多前书》7:4~5。

之亦然；因此，无论任何季节或时刻，一方都有履行对方婚姻义务的责任。只需考虑在这类事情上礼貌的要求，因为它不能立时三刻公开就作。”他特别强调了妻子一方的要求更应得到满足：“……无论如何，只要妻子表示出希望他履行义务，尽管有时她并没有明说，作丈夫的有义务满足她。”<sup>①</sup>这便使“婚姻债务”的思想进一步具体化了。神学家们对于婚内性抱如此开明的态度，无非是想借此去避免婚外性及由婚外性所引发的家庭危机及社会问题，不过这一思想把性与爱连结在一起，对于调节夫妇关系无疑产生了重要影响。圣经的这一思想可能也是造就一种较为开放的性观念的一个因素。与中国人的矜持和含蓄形成鲜明对照的是，西方人常常把性生活作为一种再也正常不过的生理过程来公开谈论。德国社会史学家埃利亚斯告诉我们：在中世纪的大部分时期里，人们并不像以后那样把性看作是单纯属于个人的隐私，当时的父母可以在孩子面前或与孩子一起毫无顾忌地讨论性问题，当时的婚礼往往必须要在亲友们亲眼目睹了新郎新娘的性接触后才能结束，因此那时的孩子并不存在当今社会所普遍存在的性教育问题。<sup>②</sup>威尔·杜兰也认为：“事实上，中古时期的青年，于十六岁时已有充足的性经验。”<sup>③</sup>同时必须指出，由于受制于西方的传统，在基督教思想中，夫妇间的性爱也具有二元对立的意义，即性爱既可以堕落为仅以占有对方肉体为内容的“欲爱”（cupidity），也可以升华为以爱上

① 阿奎那：《神学大全》，Ⅲ附录，58,1；64,9；64,2。转载自M. 艾德勒、C. 范多伦合编：《西方思想宝库》，第181页，吉林人民出版社，1988。

② 诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，第275、278、279、283、285页，三联书店，1998。

③ 威尔·杜兰：《世界文明史之十三：基督教巅峰的文明》，第149页，台湾幼狮文化事业公司，1977。

帝和拯救配偶灵魂为内容的“慈爱”(charity),<sup>①</sup>基督教婚姻的最终目的就是要用上帝的慈爱战胜魔鬼的欲爱——这一过程必须通过协调夫妇关系来体现。

当然,对于庞迪我等神父来说,当务之急还不在于如何使世俗性爱升华为上帝之爱,而在于如何把世俗性爱限制在一夫一妻制的范围之内。然而,即使是如此基础性的工作,也难免遇上巨大阻力,这是因为在中国传统文化中,不存在任何性平等的观念。古人虽以夫妇对应阴阳,以男代表乾,以女代表坤,但阴与阳、乾与坤的关系丝毫没有对等的意义,它们只具有主从关系,因而男女的配对也只能是一种主动和被动、驾驭和受驾驭的关系。须知道传统的婚姻除了以传宗接代为目的之外,还有一个重要目的,那就是通过正式的礼仪为男人配备一个扮演多层角色的女助手或女仆人。中国传统夫妻间的角色区别的本质,不仅仅在于“主外”与“主内”的分工,更在于二者间所形成的单向的主从隶属关系(不像新约所教导的“互为主从”)。《易·系辞上》曰:“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣……乾道成男,坤道成女;乾知大始,坤作成物……”儒家的天尊地卑自然观一旦被推及于人事时,便很自然地形成了一种男尊女卑的两性观,于是,不管后人如何反复强调阴阳相配及男女协调的至关重要,都无法改变这样一种总趋势,即阴屈服于阳、妇从属于夫。《礼记》在谈及上流阶级娶妇之义时说:“纳女于天子,曰备百姓;于国君,曰备酒浆;于大夫,曰备洒扫。”<sup>②</sup>许慎解“妇”字:“妇,服也,从女,持帚,洒扫也。”<sup>③</sup>洒扫虽然不过是妻子服侍丈夫的众多义务中的一种,但它却是日常家庭生活中

① 罗伯逊认为,慈爱与欲爱之间的斗争和消长,是西欧中世纪思想和文化的永恒主题,见D.W.Robertson, *Essays in Medieval culture*, 第4~7页。

② 《礼记·曲礼》。

③ 许慎:《说文解字》,第259页上,中华书局,1963。

最常见和最烦琐的工作之一，它能够形象地反映出女人在家庭中的屈从地位，因此历代多称女人出嫁是为某君“执箕帚”。<sup>①</sup>班固进一步把夫妻关系附比为君臣关系，他说：“地之承天，犹妻之事夫，臣之事君也。”<sup>②</sup>其实，夫妻间的不平等不仅体现为夫对妻的支配，而且还体现为丈夫家人对媳妇的控制，这是因为为人妻者负有另一个不容忽视的家庭义务，即“事舅姑”。宋人司马光曾给子事父母、妇事舅姑规定了一套十分详细的程序。<sup>③</sup>事舅姑卓越者常受朝廷旌表和舆论赞扬。如明太祖时，有刘姓妇人事姑极孝，后姑死，因贫不能葬，哀号五载，遂惊动太祖，命有司助葬，并旌门闾、免徭役。<sup>④</sup>又如：甌氏事姑甚孝，姑寿九十一而卒，甌庐墓三年，旦暮悲号，受旌表。<sup>⑤</sup>孝妇事舅姑更有甚者，为割己肉入药，替舅姑疗疾，此类事例在明史中屡屡见载。<sup>⑥</sup>事舅姑尽管被视

① 如，《国语·吴语》：“勾践请盟，曰：一介嫡女，执箕帚以贖姓于王宫。”又如，《史记·高祖纪》：“吕公曰：……臣有息女，愿为季箕帚妾。”

② 《白虎通义·嫁娶篇》。

③ “凡子事父母、妇事姑舅，天欲明威起，盥漱栉总具冠带味爽适父母姑舅之所省问，父母姑舅起，子供药物，妇具晨羞，供具毕，乃退，各从其事，将食，子妇请所欲于家长，退具而供之，尊长举箸，子妇乃各退就食，丈夫妇女各设食于他所，而长幼而坐……既夜，父母姑舅姑将寝，则安置而退。居闲无事，则侍于父母姑舅之所，容貌必恭，执事必谨，言语应对必下气怡声，出入起居必谨扶卫之，不敢涕唾喧呼于父母姑舅之侧，父母姑舅不命之坐不敢坐，不命之退不敢退。”见《涑水家仪·居家杂仪》，载《古今图书集成》，第32册：“明伦汇编”《家范典》，第38545页。

④ 《明史》卷三零一·列女列传一：刘孝妇列传。

⑤ 《明史》卷三零一·列女列传一：刘孝妇列传附甌氏列传。

⑥ 《明史》列女列传二：李孝妇列传；李孝妇列传附洪氏列传；李孝妇列传附倪氏列传；刘氏列传。

作孝的体现，但它既与父权和夫权联系起来，就特别反映出夫妇关系的极端不平等。夫妻间这种本质上的主仆关系决定了他们在性关系上不可能是平等的。正是这种男性对女性的全面和绝对的支配，使原本是丰富多彩的性变得黯然失色，它日愈萎缩成为单纯的男女间的隐私，故正统的儒家学说在一般情况下对性的话题讳莫如深。与此同时，传统上把妻子以色相引诱丈夫的行为纳入鞭笞之列，如：“孟子既娶，将入私室，其妇袒而在内，孟子不悦，遂去不入。”<sup>①</sup>又如：“周宣王耽于姜后之色，早卧晏起，姜后深为自责，自请治过色诱夫之罪……”<sup>②</sup>庞迪我显然了解这一点，为了照顾中国读者的感情，他在引述保禄有关“夫妇各以对方为主”的教导时不敢点明这只是单纯就性生活而言的，可是这样一来就存在着把妻子的“主人”地位扩展到性生活之外的危险，这就难怪许大受在读到庞氏《七克》中“夫亦不为自身之主，妇为其主”一句时要勃然大怒了。这位正统士人完全以“夫唱妇和”及“夫主妇从”的儒家立场去驳斥庞迪我的观点，他指出：“……书曰：牝鸡之晨，维家之索。则妇当从夫，夫决不当从妇，审矣。……夷辈乃曰：夫亦以妇为主，妇死夫亦为未亡人……有是理哉！”<sup>③</sup>

### 12.3 纳妾制使男人既不能尽夫责，又不能尽父责

中国传统上的夫妻关系既无任何意义上的平等，夫权便

① 刘向：《列女传》卷一，母仪传：邹孟轲母，辽宁教育出版社，1998。

② 刘向：《列女传》卷二，贤明传：周宣姜后，辽宁教育出版社，1998。

③ 徐昌治订：《破邪集》卷四，17b~18a，安政乙卯冬翻刻本。

在家庭生活中获得膨胀，男人始终处于家庭的中心位置，妻子只起辅佐作用，夫妇间不存在对等协作的关系，例如我们只有“相夫”（辅助丈夫）之说，却从未有“相妻”之说。我们知道孔子讲仁，但仁的本质内容是什么呢？夫子自己解释说：“孝悌也者，其为仁之本与！”<sup>①</sup>这充分说明男人的家庭责任主要并不是养妻子教子女，而是孝父母悌兄弟。神父们对此种状况看来是很不以为然的，他们必然明白，正是这种以等级主从为内容构筑起来的夫妇关系助长了纳妾制，因为既然女性在家庭生活中只起辅助作用，男人又无须承担相应对等的辅助义务，那么这种“助手”当然是多多益善。故要真正排除纳妾制，就必须从改变家庭生活中的夫妇关系入手。

庞迪我写道：

“夫天主令人结婚，欲夫妇得相养顾之益也。其一病，其一事之；忧则慰之；有子，共养之、教之；夫积妇藏，有子孙以遗之。”<sup>②</sup>

夫妇在生活上互相照顾，互相抚慰，共同养育子女，双方各以辅助对方作为获取对方辅助的前提，这是一种典型的西式夫妇关系。为了证明这种对等辅助的关系更加合乎情理，庞氏从自然理性中找到依据，并由此推导出丈夫的众多家庭责任：

“凡牝不能自养子者，必牡佐之，皆以一配一而已。试观鸟生子，一覆翼，一求食，更分其任焉。惟牝自足养子者，乃无定配耳。夫人有子，衣寒食饥，备其用物，教之义方，疾则疗之，不肖，督责之，壮而家之室之，皆父事也，母不能及；非独子矣，并妻之养，亦待于夫。是夫子子，有父之责，

① 《论语·学而》。

② 《七克》，《天学初函》第1046～1047页，台湾学生书局影印本，1964。

于妻，有夫之责，其配一之义，视物类不尤切哉！”<sup>①</sup>

在家庭事务比动物界远为复杂、丈夫责任如此重大的情况下，若再以纳妾无端增添丈夫负担，则必使他因无暇眷顾而怠于家事，众妇更必趁机各谋其私；而在母亲谋财争宠、父亲惟色是好的家庭氛围里，子女耳濡目染，根基已坏，又如何长成有德之人呢：

“假使一夫而有多妇，岂不眷顾分则必消，妇各私聚以遗其子，将必窃。凡教孩幼，大半由母，众妇之子，教亦废焉。幼稚之心，如新瓦器，初盛之味，或甘或苦，一为所入，洗涤甚难；尔子若女，从幼至壮，习耳习目，更有何事，父好惟色，母争惟色，欲其贞心，不亦难乎！”<sup>②</sup>

应当说，庞氏的话题本身是中国士人所感兴趣的，因为它涉及儒学的“齐家”问题，亦即西方人说的家庭管理和家庭教育问题。不过庞氏提出问题的出发点与儒学士大夫的政治抱负是有差距的。《大学》从个人身心修养推而及于家国天下，其中“齐家”是构成一整套系统政治伦理链条中不可缺少的一环，即对于士人来说，家不齐便不足以担当治国平天下之重任，因此从对于家庭管理及家庭教育的重要性之认识而言，中西间无疑具有共性。此外，基于对男女生理差异的共识，在“男主外女主内”这一家庭分工的基本方向上中西方的观念也可获得大体一致，差别只在于家庭管理及教育（即“齐家”）的最终目的或落脚点上——亦即家庭存在的价值取向上。西方的家庭管理及教育从古代到中世纪均以适应社会生活及一般性的社会竞争为目的，因此即使是大贵族或封建领主的家庭都大多突出其财政及经济上的职能，个人获取的政治权势直接为家庭经济利益服务，城邦及政府的一个

① 《七克》，《天学初函》第1047~1048页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1047页，台湾学生书局影印本，1964。

重大功能就是为它的人民牟取经济利益。亚里士多德认为，财产既然是家庭的一个部分，获得财产就应该是家务的一个部分，当然，管理财产使其发挥最大的经济效益也是家务的重要内容。<sup>①</sup>既然家庭管理严格来说属于经济活动的范畴，家主（即男性家长）便没有理由不熟悉经济活动的运作。公元前2世纪的罗马政治家老加图在其《农业志》中劝告田庄主应亲自巡视地产，应详细询问管庄有关庄园的每一项工作，应亲自制定劳动计划、结算经济往来账目，等等。<sup>②</sup>公元前1世纪罗马的另一贵族瓦罗也教导田庄的主人要十分了解农业的分科，要对土壤性质、耕作准备、耕作过程及四季日常农活等农业各部门的知识了如指掌。<sup>③</sup>中世纪的封建领主在表面看来似以组织和参与军事活动为其基本生活内容，但实际上他们更是庄园经济的组织者，因为在大体上为自给自足的封建经济体系下，领主们如不注意领地内生产与消费的平衡，领地的生存就会立刻成为问题，因此对于领地——尤其是对于其中的领主自营地的经济活动作出精心安排，便成为每个领主必须履行的职责，而相关的掠夺、战争及其他政治活动不过是对封建地产及其经济成果进行直接的再分配而已。<sup>④</sup>在以家庭为经济活动的基本单位的情况下，家长直接参与经济活动势必影响到家庭成员间的具体分工状况，其结果是导致在夫妻间出现某种真正的分工协作。亚里士多德虽然承认生理差异使女性在体力或智力上弱于男性，因而在家庭中往往是夫唱妇随，但他也认为男女在家庭中的地位是平等

① 亚里士多德：《政治学》，第11、30～31页，商务印书馆，1983。

② 加图：《农业志》，载《东北师大科学集刊》，第118～119页，1957（2）。

③ 瓦罗：《论农业》，第31页，商务印书馆，1997。

④ 有关封建领地内的经济活动，详见汤普逊：《中世纪经济社会史》下册，第27章：“庄园——中世纪时代的农民状况”；商务印书馆，1997。

的，丈夫与妻子的关系，应当像民主城邦中执政官与民众的关系那样。<sup>①</sup>诚然，哲学家的观点常常难避理想化之嫌，亚氏的主张未必符合古典时期希腊家庭关系的实际，但作为一流的学者，亚氏的思想在当时社会中无疑也具有积极的导向作用。中世纪的欧洲人虽然借助信仰的力量去强化两性的差异和不平等，不过那种就家务活动进行两性分工协作的传统并没有根本改变，此点我们可以从前述流行于巴黎的《妻子手册》中看得出来。该手册以家庭成员规范的形式对妻子从信仰、品德、工作内容到娱乐等方面提出了具体要求，其中第一部分主要涉及如何照顾好丈夫，第二部分涉及如何安排和从事家务工作。通常人们只把该手册当作中世纪欧洲女性歧视的重要证据，却较少从比较学的角度去理解它的正面意义。例如，这位家长在教妻子驱赶寝室里的蚤虫时提出了六种可供选择的方法，其中每一种都极其具体详尽，有很强的实用性和操作性；他在教她如何雇佣工人时也详细列出了家庭所需工人的种类（如搬运工、手推车工、包装工、收获工、刈草工、打谷工、收葡萄工、提篮工、酿酒工、制桶工、制衣工等等），他们的不同背景、性格、待遇、薪金支付方式以及与之打交道的方式等等。<sup>②</sup>读过这一系列烦琐的“操作指南”之后，我们不禁要提出一个问题来：手册的作者若不是亲历其境地实践过家务工作并对其作过深入的调查研究，他怎么可能对如此枯燥的事务如数家珍般的熟悉呢？显然，作者本人不仅仅是该家庭工作计划的制定者和家庭经济活动的领导者，他也应是这种活动的实际参与者。有趣的是，这一近乎规范化的家政管理方式本身并没有标榜是为家庭以外的和更为宏大的政治理想和目标服务的，但它的确能够成为国

① 亚里士多德：《政治学》，第36~37页，商务印书馆，1983。

② Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe: A Sourcebook*, pp. 317~330.

家行政管理的现成蓝图。

与此相反，儒家传统虽一贯重视“齐家”之道，但齐家本身并非目的，它不过是士人施展治国平天下的伟大政治抱负的一个环节或手段，这使得儒学的家庭管理摆脱了单纯经济目的的束缚，经济活动开始沦为政治目标的附庸。在这种情况下，庞迪我转递的西方齐家之道即家政管理方式对于一般的中国家庭（即“小人”的家庭）兴许还有一定的参考价值（如夫妇互相眷顾，共同扶养后代等），但它对于志存高远的士大夫（即“君子”）来说则未免过于俗气。就理想的士大夫家庭而言，家庭男主角的活动舞台主要不是家庭而是政治社会（最终是官场），即使他尚在养育于家庭的襁褓之时，他便已开始被教以有关国计民生的儒学课程，如果他对于家庭琐事表现出哪怕是一丝一毫的兴趣，都会被认为是没有出息的，这是因为儒学伦理不允许体面家庭的男性在家务工作的范畴之内与配偶有对等的分工。《论语》是这样评述家庭女性的：“唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。”<sup>①</sup>这表明儒学传统是把包括妻子在内的家庭女性看作是与“小人”同等的。在体面的家庭中，后代的生殖、养育及一系列繁杂的家务工作虽使男人们一刻也离不开女性，可是由读致宦的义务和抱负又使他们无法沉湎于家务琐事，故男性应对女性保持一定距离——这种距离应不近不远，若即若离；而当男人们把全部家务工作委托给妻子去做的时候，他们马上就会发现势单力薄的妻子实在难以独自承担起如此繁重的担

① 《论语·阳货》。钱穆先生把“女子小人”解为家中仆妾，其理由是只有仆妾才存在“养”的问题。此说似未必妥当，句中并无把“养”专用于女子与小人之意，相反，它以一个“难”字表明女子与小人不过是被养的一部分，而不是全部，故我宁愿接受传统的解释，即把此中“女子”解为家庭中的女性，包括妻妾及婢女。详见钱穆：《论语新解》，第436～437页，巴蜀书社，1985。

子，于是，纳妾制便找到了一个很堂皇的经济理由，家务工作的分工也就只好在妻妾当中进行，而不像西方那样在夫妇当中进行。这就说明了为何中国士人具有拙于家政管理的传统，<sup>①</sup>也说明了家政管理何以在中国传统社会中如此没有地位。由此看来，纳妾制既然把男性从烦琐的家务工作中解脱出来以便让其专心致志地读书入仕或厮杀于官场，那么它便很自然地具有了某种社会政治的功能——它至少是男人们在政治社会中获得成功的基础。在这种情况下，庞迪我借强调男人家庭义务以拒斥纳妾制的企图，就注定了无法在士大夫阶层中获得太多实质性效果。

<sup>①</sup> 不排除存在着个别特殊的例外，如元代的《郑氏规范》和明代的《庞氏家训》，它们在向族人灌输家庭伦理的同时也间或涉及某些岁时农事活动（详情参看《郑氏规范》，丛书集成初编第0975册；《庞氏家训》，丛书集成初编第0976册；中华书局，1985.），不过，这并不具有普遍意义。

## 第十三章

### 纳妾制纵淫弃贞

守贞戒淫是天主教禁欲主义的永恒主题，当这一宗教原则不得不具体落实到世俗的婚姻实践时，尤其是在推行该原则的过程中不得不与中国的纳妾制直接相遇时，庞迪我等神父是如何把握适应策略的尺度的？这是一个颇有意思的问题，因为从禁欲主义的角度去推行基督教一夫一妻制，这才是神父们辩驳性伦理课题的最后落脚点。

#### 13.1 女为祸之源，多娶必多害

庞氏曾把纳妾制说成是激发社会动荡的重要根源（请参见第十一章），而在本章中，他则进一步把女人当作一切家庭祸害的源泉——从纳妾制到与该制度直接相关的女性、从社会秩序到家庭秩序，其间的关系是互相对应的，因此，此章的论证显然成了对前一章的深化。

庞氏写道：

“夫女人嫉妒忿怒诸邪情，其发最猛，解之最难，欲强其合理又难。故曰：与配悍妇，宁配虎狼。一女足乱一国，矧多女一男哉？古贤有言：人一度海不足异，再度异矣。人一婚不足异，再婚甚异矣！故妇之险，无异风波也。加当贤人亦曰：使女人可免，则人之念虑动行可效天神矣。故女人正为难免之害，一之谓甚，而可再乎？是以万国圣贤，明于道德，为世表仪者，非存童身，大约先与女绝，其心清异，其见爱于天主最深，其见道行德如神，其动人化人、照临万世

之功乃成焉。”<sup>①</sup>

必须指出，庞氏虽然只是从世俗的角度揭示了女人的恶劣天性，但这无疑也是他用以贬斥纳妾制的一种最极端的做法。我们在分析《天主实义》的有关内容时已经得知，圣杰罗姆曾以女人的恶劣天性去为独身主义辩护。在这里庞氏却用它来为一夫一妻制作辩护，而且他进一步使女人的恶行变得更加令人不齿：杰罗姆笔下女人的弱点主要是贪财、嫉妒、虚荣和懒惰，而庞氏则在这一系列缺陷之外又增添了另一恶行：凶悍。他把悍妇与虎狼相提并论。类似这种对于女性的极端敌视情绪，在利玛窦身上则是较为罕见的。利氏即使是在论证独身主义时，也未曾使用过如此激烈的言词。实际上，对于他所接触到或了解到的中国妇女，利氏更多的是抱赞美和同情态度的。他在1584年9月13日致西班牙税务司司长罗曼的信中写道：中国的“贵族妇女们很少离家出门，如需外出，都坐在覆盖着的轿里，由四个脚夫抬着走，但外人看不见她们，她们都是很有修养的妇女”。<sup>②</sup>他还向欧洲人谈到中国妇女的婚姻如何由父母包办、姬妾在家庭中如何无地位以及男人如何用裹脚的方法防止妻子逃跑等等，<sup>③</sup>字里行间，无不渗透出缕缕同情。当然，由于利氏主要的接触对象是上层人物，因此他所了解的中国女性就不得不局限于“贵族妇女。”而庞氏则不同，由于他的工作对象主要是普通人，故他所知道的女性就不像利氏所了解的闺中妇女那么典雅娇嫩了。众所周知，有明一代，普通人中的两性关系因城市经济的影响而发生变化，妇女在家庭生活中的作用日见显著，她

① 《七克》，《天学初函》第1408～1409页，台湾学生书局影印本，1964。

② 罗渔译：《利玛窦全集（3）·利玛窦书信集（上）》，第50页，台湾光启出版社，1986。

③ 刘俊馥、王玉川合译：《利玛窦全集（1）·利玛窦中国传教史（上）》，第61～63页，台湾光启出版社，1986。

们说话的声音也不同往日。在这一转变时期，男人“听妇言”往往被看成是家庭关系失序的体现。明人许相卿说：“家人离，多由妇人；妇人离，多由黠婢。”为维护既定的家庭秩序，必须做到“妇勿听婢语，男勿惑妇言。”<sup>①</sup>刘宗周则把“听妇言”和“听妻子离间”列为男人大过，认为其过“在家国天下”，事关重大。<sup>②</sup>另一士人姚舜牧更指出：“女人……最恶是多言，长舌阶厉，冶容诲淫，自古记之”，故应“教其缄嘿，勿妄言是非”。<sup>③</sup>这多少透露出明代普通妇女的喜爱和特征。朱国祯曾谈到一名为人媳妇者，凶悍无比，不仅气死家婆，而且以死相要挟，终于如愿获得改嫁之权。<sup>④</sup>妇女作奸犯法现象的增多，无疑给审理和司法部门增加了极大压力，故成化年间朝廷曾从广东按察司议，除奸盗不孝及乐妇外，对妇女的一般性犯法给予从宽发落。<sup>⑤</sup>李昌龄也曾谈到女人之难对付：“……大抵妇人女子之性情，多淫邪而少正，易喜怒而多乖，率御之以严，则事有不测，其情不和，其内有怨，盖未有久而不为害者；率御之以和，则动多违礼，其事多专，其心无惮，盖未有久而不为乱者。……”<sup>⑥</sup>这些也许就是庞氏丑化女性的现实生活依据。

不过，庞氏这种敌视女性的内在的思想渊源则主要是由西方基督教传统提供的。圣经有关创造的神话当然是一个源

①（明）许相卿撰：《许云邨贻谋》，丛书集成初编，第0975册，中华书局，1985。

②（明）刘宗周撰：《人谱类记》，卷上：“纪过格”，钦定四库全书本（子部）。

③（明）归安姚舜牧著：《药言》，丛书集成初编，第0976册，中华书局，1985。

④朱国祯：《涌幢小品》下，第505-506页，中华书局，1959。

⑤余继登：《典故纪闻》，第264-265页，中华书局，1981。

⑥《李昌龄乐善录》，载《古今图书集成》，第32册：“明伦汇编”《家范典》，第38549页，雍正四年九月刻印，中华书局，巴蜀书社影印本。

头。在整个中世纪里，基督徒对于妇女的态度始终存在着两种尖锐对立的意见：一种是民间的意见，即相信夏娃与亚当一经被创造出来便是配合默契的伴侣，他们不存在谁统治谁的问题——这种思想作为一种异端曾长期流行于欧洲，它在文艺复兴时期对于那些鼓吹女性崇拜的文学作品有很大的影响，而宗教改革家则直接利用它来攻击教会的独身制度和修院制度；另一种意见代表教会的正统观念，即认为女人是邪恶的起源，男人统治女人是上帝的命令，“上帝宣布夏娃服从于亚当这一事实似乎在许多世纪以来证明了妇女的卑下地位，并证明了男人的统治地位是合法的。堕落是由夏娃造成的，因为她劝说亚当吃下致命之果，她在故事中的角色应当归咎于‘妇女是邪恶的’这一根深蒂固的观念”。<sup>①</sup>这一观点流行的结果是把妇女妖魔化，上述有关在文艺复兴时期的北欧国家相当活跃的“恐女症”便集中体现了这一正统观点的社会影响。实际上，早在13世纪时，教会中就有人试图把这两种相互对立的倾向协调起来，例如托马斯·阿奎那曾应用亚里士多德的中庸学说于两性关系，他说：“女人是用男人的肋骨制作的，这个说法是对的。第一，它说明男人和女人的社会关系的意义，因为女人不应该统治男人，她不是用男人的脑袋制作的；女人也不应该受到男人的轻蔑，成为他的奴隶，她不是用他的脚制作的。……”不过，事实证明，阿奎那的这种协调是很蹩脚的，因为他最终承认的只是女人在生育上的作用，这就使他不得不回到了传统的保守主义上去了：“正如圣经所说，女人必须被创造，成为男人的助手；女人不是像有人所说的，成为其他工作中的良伴，因为在其他工作中，男人能够得到其他男人更有效的帮助，女人是生育

<sup>①</sup> Richard Cavendish (ed.), *Mythology: An Illustrated Encyclopedia*, Orbis Publishing Limited, London, 1980, p.161.

工作中的助手。”<sup>①</sup>由此看来，庞迪我对于女性的态度，应属于中世纪教会正统思想中最保守的一类，相比之下，利玛窦在这方面受文艺复兴的影响则较为明显。

## 13.2 纳妾制以淫害贞，为古今圣贤所不齿

不难看出，庞氏把婚姻看作是人生的“苦海”和灵修获救的障碍，其设定的逻辑前提是：女人嫉妒淫荡的天性常常给男人造成巨大麻烦。进而推之：一夫娶一妇尚且为度苦海之旅，一夫娶多妇便更是苦上加苦了。如此一来，庞氏就把世俗生活与灵修生活、婚姻与贞洁对立了起来。庞氏先是通过揭示女人的卑劣本性去证明婚姻的无可奈何，说明有德之人对其惟恐避之不及，更遑论以多娶自讨苦吃，继而笔锋一转，把话题集中在因纳妾制之争所引发的另一对更为尖锐的矛盾上，即孝与善的对立，因而他开始从宗教拯救的角度陈述纳妾制的弊端：

“或曰：人有子娶二妇，淫罪不免矣，若正妻无子，将恐灭祀不孝，为求后而再娶，似未悖也。曰：否，夫死妇不复嫁，虽无主，国主旌之，国人诵之；妇虽无子，夫不复娶，人亦称为义夫焉。有人因慕贞德，欲存童身，以清心修德事上帝，将譬其不孝耶，抑叹其能克己守贞耶？叹其贞必矣！夫真德万端，皆自相结和，不得相反，因守贞德而犯不孝之罪，必无之理也。今人不守贞，岂为求孝？正惟德力不足守贞，故窃孝名，以饰淫心，假不孝罪，以辞恣欲之罪。况人即得子，未必是福，因不肖子而陷于祸且覆宗者，何可胜数。故经云：与其遗不肖子，无宁终而无子也。尔子贤不肖，尔既不能豫定，而何望之若是急急乎？且子之有无，不徵尔之善

① 阿奎那：《神学大全》，1:92-3；92-1，转引自M.艾德勒、C.范多伦合编：《西方思想宝库》，第64页，吉林人民出版社，1988。

恶，亦非尔不能免之物也，得子尤得财得命，世福而已，以正道得之，乃善美，而为我荣也；以邪道强得之，正为我辱焉。语曰：不可为小恶以成大善。矧因得子之小益犯淫欲之大罪哉！”<sup>①</sup>

针对有关在正妻不育的情况下能否娶妾以继嗣的问题，庞氏作了断然否定的回答，其基本理由有四：其一，继嗣问题与行孝问题无必然联系，因此对先辈行孝道不一定非要生养子嗣不可。否定了生嗣与行孝之联系，就等于否定了“祭”在孝中的作用，这正是庞氏的真正目的所在。其二，有无子嗣与个人善恶无关，故有德之人只考虑如何增进善德而不为后嗣问题所烦扰。其三，就个人的德行而言，守贞比行孝更重要，能守贞者必能行孝，但能行孝者未必能守贞，故有德之人宁取守贞之根以滋行孝之枝，不假行孝之名以坏守贞之本。其四，从信仰的意义上说，守贞既是获得来世永福的途径，它也就成为善的体现，为求嗣而纳妾则以世福为目标，这必然使它陷入恶的泥潭。必须指出的是，庞氏这些理由的主要部分，实际上就是利玛窦早些时候用以维护神父独身制的论据；就个人修德和获救的角度看，坚守独身与坚持单偶婚制的确具有共同的逻辑前提，即性生活与灵修生活的不可协调，因此当庞氏在叙述纳妾制对于灵修生活的危害时，便很自然地使用了利玛窦使用过的论据。与在其他许多场合时那样，庞氏在这里也引征了某些儒学传统及儒学经典中的内容，如天子旌表守节寡妇的例子和《论语》中的引语等，<sup>②</sup>不过他终究无法掩盖其西方观念与中国传统思想的严重对立和分歧。

① 《七克》，《天学初函》第1049～1050页，台湾学生书局影印本，1964。

② “不可为小恶以成大善”句，无法从《论语》原文中找到印证，它是否为“君子不可小知而可大受也”之纂写？见《论语·卫灵公》。

应当承认，儒学经典有时也把修缮德行与性看作是一对难以调和的矛盾，并主张“贤贤易色”，<sup>①</sup>即尊贤德轻女色，但此中的贤德显然只属于修养心性、养亲、事君和友友等个人伦理及社会伦理的范畴，它与拯救和个人灵修无涉，故它最终仍要回到包容着“女色”及生养之道的世俗事务上来。孟子在谈到“守身”与“事亲”的关系时明确地把前者看作后者的前提和基础，他认为身不守则无以事亲，<sup>②</sup>这就表明儒学的“守身”（或“修身”）是直接为“事亲”等世俗伦理服务的，它本身没有丝毫超凡脱俗的意味。即守身为体，事亲为用，二者互相连贯。事实上，先秦儒学一开始就把继嗣问题与孝直接联系起来。《论语》载孟懿曾问孔子何为孝，子答以“无违”，樊迟不解其义，子解释说：“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。”<sup>③</sup>问题的关键就在这“祭之以礼”上：在孝的三大体现中，“事”和“葬”的功夫是短暂的，惟独“祭”是长期不断的，它须由子孙后代相接相续去完成，也许正是从这一意义上，孟子把因绝嗣而断祖先之祭列为三不孝中最大的不孝。<sup>④</sup>因此，可以推想，当庞迪我自问自答地认为人们对于固守独身者只会赞叹其克己守贞不会责斥其乖戾不孝时，中国士人必然笑他不识时务和自作聪明。庞氏以为只要把继嗣问题从孝的概念当中完全剥离出去，就可以调和守贞

① 见《论语·学而》。

② 《孟子·离娄上》：“孟子曰：事，孰为大？事亲为大；守，孰为大？守身为大。不失其身而能事其亲者，吾闻之矣；失其身而能事其亲者，吾未之闻也。……”

③ 《论语·为政》。

④ 《孟子·离娄上》：“孟子曰：不孝有三，无后为大。……”赵岐注“不孝有三”：“于礼有不孝者三者，谓阿意曲从，陷亲不义，一不孝也；家贫亲老，不为禄仕，二不孝也；不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。”见杨伯峻编著：《孟子译注》上，第182页注1，中华书局，1963。

与行孝之间的矛盾；他在处理贞与孝的矛盾时，也采取了与儒学传统相反的态度，即守贞者必能行真孝，而行孝者未必能守贞，这便把贞的品位公然置于孝之上，这自然是一般士大夫所无法容忍的。好在精明的庞迪我也像利玛窦那样善于利用较为贴近现实的实例去及时协调对话的气氛，从而争取读者的某种同情。他一针见血地指出：即使暂且撇开生养俗务对于守贞修德的拖累这一问题，仅凭一般生活经验就可知道得子未必于行孝有补，这是因为人们事先无法预知子弟贤或不肖，在子不肖的情况下，不独无法续先祖之祭，更有毁先人英名之虑，其结果必然与行孝之初衷大相径庭。由于这种情形在古今中外的世俗生活中的确是司空见惯的（如庞氏所说），故此例子无疑是有一定感染力的。不过，既然从根本上来讲，儒家之孝只属于世俗伦理的范畴，庞氏的最终目的是要把这种东方的世俗伦理融入到西方的宗教伦理体系之内，他便不能只停留在对世俗家庭关系的关注上。于是，他很快又转向了有关世福与永福的关系问题。他认为得子与得财一样属于世福，根据基督教信仰，世福是流动不定和短暂不居的，对于这种如行云般的东西只可求之以正道——即一夫一妻制，不可强之以邪道——即一夫多妻制或纳妾制。庞氏在这里把纳妾制看作是人们为求子所选择的一条邪道，可见他并不完全认为人们纳妾主要是为了性发泄即“淫欲”的需要。不过，既然生殖成为该习俗的直接目的，该习俗便无法与“淫欲”断绝关系。因此，当庞氏必须从信仰的高度去批判纳妾制时，他便很自然地拿起了十诫这一武器，把纳妾制归入“淫罪”之列加以痛斥。中国士人也许很难明白：一夫一妻制不也以生殖为目的吗，为何唯独斥纳妾制为犯淫呢？这种迷惑实际上包含着儒家世俗理性对于西方天主教信仰的拒斥。如上文所述，即使对于一夫一妻制，正统的天主教神学也是有信仰上的选择性的，圣奥古斯丁认定只有以生殖基督徒为目的的一夫一妻制才可以免除奸淫罪，这就连异

教徒的一夫一妻制也加以否定了——显然，这在传教的具体实践中是难以做到的，于是就需要某种形式的变通，即在恪守单偶制的前提下，不再就贞与淫的伦理问题在天主教徒与异教徒之间作出严格的区分。这一背景当然是神父们无法尽言的，因此也是中国士人所无法理解的。

为了证明纳妾制缺乏正当的世俗理由，庞氏又一次提出了男女在生育中的作用问题：

“人无子岂必皆由妇，亦或由夫。女人之性弱于男，其望得子，顾护之深于男。”<sup>①</sup>

在庞迪我看来，在生育问题上，男女双方都是不可或缺的因素，性无能和不育不仅是妇科病，也是男人的常见病；女人之所以需要得到更多的照顾，只是因为人们盼子心切，企望子胎能在母体中得到更多呵护。以这一西方观念为前提，庞氏进一步指出为继嗣的目的而纳妾于理不合：

“今因夫无子，而妇欲嫁他夫，必以为怪，因妇无子，而夫遂娶他妇，独不以为怪乎？一身而两首，一首而两身，其为怪何殊之有哉！”<sup>②</sup>

庞氏在此显然把夫妇关系建立在某种对等结合的原则基础上，根据该原则，男人既然可以因妻子不育而另娶，女人也应当因丈夫不育而另嫁——虽然这两种情形都是为天主教会所禁止的，但是它作为一种从反面去驳斥纳妾制的世俗理由，仍然是相当实用和有利的。

### 13.3 多妻非古代圣贤之本质

圣贤的行为历来是普通人的楷模。当中国士人意识到用

① 《七克》，《天学初函》第1050页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1050页，台湾学生书局影印本，1964。

理性的方法无法驳倒庞迪我对于纳妾制的斥责时，他们常常会想到最后的一招，即利用古代圣贤的权威去为纳妾制辩护。对此，庞氏首先提醒人们别忘记圣贤之所以成为圣贤的本质所在：

“中国所称圣贤，纵有多娶者，亦非中国所圣贤所以为圣贤也，置其所由称圣贤之德业，而特称其多娶，斯果慕圣贤之行耶？抑饰尔恣欲之愆耶？中土所圣贤而娶一妇者，亦多其人，盍视此之贞以益尔贞，而独视彼之多以增欲乎？”<sup>①</sup>

中国圣贤多娶的事例是经典和史书上明确记载的，对此庞迪我无法否认，不过他认为多娶并不是圣贤的本质特征，圣贤之所以成为圣贤的根本原因是他们守贞修德；以圣贤为楷模也是天经地义的，但为什么非要以他们的多娶为楷模而不以他们异乎常人的守贞修德为榜样呢？这一驳难看似合理，然未必合情——对于极其崇拜经典及圣人权威的中国人来说就更是如此，庞氏显然是意识到了这一点，因此他不得不认真面对古人何以多娶的难题。庞氏的处理方法是借时代流变之情（即所谓“权”）去证明万古不变之理（即所谓“经”），即把古人多娶视作一种逼于无奈的权宜之计：

“我西国上古圣人，娶二妻者亦有二三辈，缘尔时人少，天主欲兴其家，蕃衍其子孙，以广传圣教于世，又知其德清且坚甚，必不因多而淫，故宽娶一之经，使得娶二耳。是古圣配多，非经也，权也，其所以然之故，亦至重不轻矣，且非己私欲，乃奉天主命焉，真圣娶多妻，皆以此。”<sup>②</sup>

对古人多娶，庞氏在这里提出了三大缘由和条件：一为时代的或社会的原因，即古时地旷人稀，天主欲加速繁殖人

① 《七克》，《天学初函》第1051页，台湾学生书局影印本，1964。

② 《七克》，《天学初函》第1051～1052页，台湾学生书局影印本，1964。

口，以广传圣教于世；二为圣人自身的条件，即他必须具备诚淫守贞的坚毅德行；三为上帝的命令，即古圣人只在上帝的特许下才多娶。其实，早在庞迪我之前，早期的神学家奥古斯丁就曾为古代圣贤的多妻制习俗作过辩护，他指出：“古代的圣徒，身处尘世王国，却不断预言天国和显示天国的征兆。于是，由于需要有众多的后继者，一个人拥有许多妻子的风俗，在那个时代就是无可厚非的。出于同样的道理，妇女多夫就是不适宜的，因为妇女多夫并不能多生产；相反，通过乱交寻求满足或得到子女，只是低贱的卖淫。考虑到以上事实，古代圣徒无论有三妻四妾，只要他们不是淫棍，都无害于圣经的传播。……”<sup>①</sup>由此可见，庞迪我这里的辩护不过是对奥古斯丁思想的阐发而已。庞氏提出的三条理由，除了第三条因其旨在强调服从上帝意愿的绝对性而无从以理性的方法去提出疑义外，其余两条看来也未必能够轻而易举地被中国读者所接受。首先，人口统计学的理由之提出（利玛窦早在庞迪我之前就已提出过）也许可算是明智之举，但上帝繁殖人口以广传圣教之说，则难免在中国士人当中产生更多的疑虑，即既然人口繁殖在古时是推动圣教传播的动力，何以到了今日它却成为与淫罪有关的事情呢？当然，这一迷惑主要的根源仍在于缺乏把生育放在社会发展的高度去考虑的传统。其次，在圣人自身条件中，庞氏虽刻意突出了贞洁品德对于防止这种古代多妻制朝着淫乱方向发展的重要性，但这样一来就给读者造成一种错觉，即似乎贞德是可以与多妻制并行不悖的，因而最终使自己陷入自我矛盾当中——在上文中庞氏曾把多妻制的淫乱本质看成是一种通例。

庞氏提到“娶二妻”的西国上古圣人“二三辈”，自然是

<sup>①</sup> 奥古斯丁：《论基督教原理》，Ⅲ：12，转引自M·艾德勒、C·范多伦合编：《西方思想宝库》，第217页，吉林人民出版社，1988。

指旧约时代的以色列人。其实，那个时期的以色列人——尤其是贵族阶层，多妻制并不是一种极个别的特殊现象，而是具有相当的普遍性。从遥远的传说时代开始，以色列人就留下了多妻制的记录，如该隐的后人拉麦就娶了两个妻；<sup>①</sup>亚伯兰（后称亚伯拉罕）因妻子不育而娶妻子的使女为妾；<sup>②</sup>亚伯兰的孙子以扫在四十岁时娶了两个赫梯姑娘，后来又娶了自己的表妹为第三个妻子；<sup>③</sup>以扫的兄弟雅各也不甘落后，他先娶一妻，继娶一妾，再娶妾之使女，后又娶妻之使女。<sup>④</sup>从士师时代直至所罗门时代，多妻习俗并无减弱迹象，如士师撒母耳的父亲以利加拿就拥有两名妻子；<sup>⑤</sup>以色列国王大卫先娶了耶斯列姑娘亚希暖，后又娶了拿八的遗孀亚比该；<sup>⑥</sup>所罗门王更是以宠爱外邦女子著称，籍载他拥有妃子七百，嫔女三百，<sup>⑦</sup>其数目之大虽不免令人生疑，然所揭示的多偶制事实则不容忽视。应当承认，随着社会的发展，以色列人中的多偶制也在逐渐地让位于单偶制，不过据当代社会史学家的调查，只是到了中世纪时希伯来人才最终完成了从一夫多妻制向一夫一妻制转变的过程。<sup>⑧</sup>由此看来，庞迪我所谓西国上古圣人“娶二妻者亦有二三辈”之说，虽有一定的历史依据，但与历史真相之间仍有差距：他承认了古希伯来人行多偶制的事实，却抹杀了它的普遍性。

由于多偶制习俗及时代的不良环境所造成的德性不完

① 《创世记》4:18~20。

② 《创世记》16:1~3。

③ 《创世记》26:34~35、28:8~9。

④ 《创世记》29:21~30、30:1~11。

⑤ 《撒母耳记上》1:1~3。

⑥ 《撒母耳记上》25:39~44。

⑦ 《列王记上》11:1~4。

⑧ Gerald R. Leslie and Sheila K. Korman, *The Family in Social Context*, p.145.

善，不少西方古代圣贤的灵魂通常被中世纪的人们安置在炼狱之中<sup>①</sup>——这意味着他们得救的希望仍是存在的。中国人对于西方古圣的前途未必太感兴趣，他们关心的自然是中国古圣的命运。可是迫于环境的压力，神父们对此似乎都讳莫如深，如利玛窦和庞迪我在他们那些面向中国读者的论著中，都没有直接涉及该问题。艾儒略在公开场合里也只能含糊其词，敷衍了事。据《口铎日抄》载，福建福唐人李九功曾就此问题向艾儒略发问：“圣教之人敝邦也，仅五十余年耳，前此罪恶之人，固宜受地狱之苦。至若伤躬修行，如敝邦所称圣贤者，乃于十诫尚未尽符，天主何处焉？”艾氏答道：“天主十诫，刻在人心，天下皆已知其概，果以其所知而恪然遵守者，纵经典未传，情亦可谅，天主必悯而佑之，或默启其衷，或令人传授，以全其德，断不负其恪守之诚也。如中邦诸贤，真能如是，则天主亦必俾之安所矣。虽然，前此尚得言不知耳，今数十年来，阐发有人，道犹大路，彼明知而明背之，咎将谁诿耶？”<sup>②</sup>据此言，未受十诫而在实际上能按天主所默示之十诫精神行事的先贤，是可获天主怜悯而进天堂的；至于因未受十诫而在行为上违逆其精神——如行多妻制——的先贤，对他们的前景，艾氏就不好明说了。不过，搪塞的方式固然可以用来应付对神父一贯怀有敬意的信众，却无法用来应付刁钻的反教人士。霞漳人黄贞就是这样一位紧追不放的典型。据他自称，为了驳倒天学，他曾于万历至崇禎年间对神父们的论著做过长期的研究，并花了数天工夫亲往艾氏处听道论学，他的穷追不舍最终迫使这位神父说出了真话：“贞诘之曰：文王后妃众多，此事如何？艾氏沉吟甚

① 最著名的例子当是但丁《神曲》中的古代圣王及贤士，详见《神曲·炼狱篇》，上海译文出版社，1984。

② 艾儒略等述，李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，70a，崇禎庚午春刻本。

久，不答。第二日，贞又问，又沉吟不答。第三日，贞又问曰：此义要讲议明白，立千古之大案，方能令人了然皈依而无疑。艾氏又沉吟甚久，徐曰：本不欲说，如今我亦说。又沉吟甚久，徐曰：对老兄说，别人面前我亦不说，文王亦怕人地狱去了。又徐转其语曰：论理不要论人，恐文王后来痛悔，则亦论不得矣。……”<sup>①</sup>从文词本身及后来的相关言论看来，艾氏对自己的不慎失言必定是后悔不迭的。他在另一场合里曾通过别人的口转达了自己对中国古代圣贤行多偶制的两个基本态度：一是对其真实性表示怀疑，二是认为即使此事属实，后人也应对其忽略不计——如此一来，他便把古圣自身灵魂的去向问题与古圣作为后人楷模的世俗功利问题区别开来，其目的仍是为了尽力从前一问题的困境中尽快摆脱出来。据《口铎日抄》载，当清溪人林尔元问到古典所说“尧以二女妻舜”及“舜不告而娶”是否犯了戒淫律时，艾氏请温陵人张廉代答：“夫千古之大尧者，以成功，以文章，未闻以此大之也。大舜者以其德、其智、其孝，未闻以此大之也。帝妻二女，传诚有之，然余未敢信其真也；诚真也，余又未敢许其是也。然则法古圣人者，亦法其尽美而尽善者耳。今有人于此，谓之曰：尔可为尧，尔可为舜，则兢兢谢不敏，乃此一事，独往往藉口焉。夫学尧舜，不学其成功文章、大智大孝，顾独此之学何哉？”<sup>②</sup>张廉的同乡颜维圣想象力更加丰富，他猜度《尧典》中有关尧以二女妻舜一说<sup>③</sup>的原意已

① 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，8a，安政乙卯冬翻刻本。

② 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，57a，崇祯庚午春刻本。

③ 《尚书·尧典》始有尧“观厥刑于二女，厘降二女于妫汭”之说；刘向更指明尧之二女“长娥皇，次女英。……舜……升为天子，娥皇为后，女英为妃……”详见刘向：《列女传·母仪传：有虞二妃》；另见梁玉绳等撰《史记汉书诸表订补十种》，下册，第539~540页，中华书局，1982。

被后人所歪曲或误解：“余有臆说焉，‘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，误分为二者乎？世世传说，遂为娶妾者作话柄耳。”艾氏对此附和道：“噫，篡弑藉口，夫汤武邪淫藉口，夫尧舜，贸贸生民，大抵如是，嗟乎！”<sup>①</sup>可是对于固守传统的士大夫来说，“二女”之说是否为后儒所曲解，实在是无关宏旨的，重要的是古时这些经典和圣人传记所确立的制度和习俗不能有丝毫的变动。因此当神父的说教触动了纳妾制这一儒家孝文化的古老习惯时，就自然要招致强烈的攻诘。不过，既然反教士大夫要维护的只是他们一贯奉为权威楷模的古圣所发端的习俗和制度，他们用以回击西士的主要武器也只好是古圣的权威。如黄贞在驳斥西教十诫时说：“（十诫）谓无子娶妾乃犯大戒，必入地狱，是举中国历来圣帝明王有妃嫔者，皆脱不得天主地狱矣！……嗟嗟，辞穷莫遁，谤诬圣人，其罪莫容者。”<sup>②</sup>对西士褻礼渎圣的言论痛心疾首，企图通过感情的因素触动对方并号召人们自觉起来抵制，除此便没有多少理性分析的成分，这似乎是当时士人反教言论的普遍现象。对此我们可以再举几例以助佐证。周之夔：“……彼以尧舜周孔皆入炼清地狱矣，其毁吾圣贤，慢吾宗祖……羈縻勿绝之语，此之谓失其本心，而违禽兽不远也。”<sup>③</sup>许大受：“若我仲尼祖述宪章，上律下袭，凡有血气莫不尊亲，彼乃谓其与羲皇尧舜诸圣同在地狱。据藜藿亟言所载，彼处夷人直名孔圣为魔鬼，岂具人貌者之所宜出口耶？时余面聆此语，不觉痛心而作色焉。艾、龙<sup>④</sup>辈乃曰：此一

① 艾儒略等述、李九标记：《口铎日抄》中册，卷之三，57b，崇禎庚午春刻本。

② 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，9a~b，安政乙卯冬翻刻本。

③ 徐昌治订：《破邪集》上册，卷三，7b，安政乙卯冬翻刻本。

④ 艾：艾儒略。龙：龙华民（Niccolo Longobardo, 1558~1654），意大利籍耶稣会士。

种炼清地狱，无甚苦事，凡从彼教而未造其极者，亦入此狱，盖天堂之流亚云。……然则民之登天堂者，每每有之，而孔子反堕地狱，则自有生民以来，未有盛于孔子之赞扬，亦当拔舌矣。汝判孔子在地狱，视孔子何卑！判汝辈同在此中，自视又何倨软？……”<sup>①</sup>张广濂：“据彼云，国中男女配偶，上自国君，下及黎元，止惟一夫一妇，无嫔妃姬妾之称，不重无后为大之说，所以我国之圣人，如尧舜禹汤文武等，亦皆云不免于炼清之狱也；无论民庶不得畜姬取妾以犯彼二色之诫，即如周礼所载国君之三宫九嫔、御妻夫人之属，宁亦悉令遣而出之，若四民之单妇只妻耶！嗟夫，何物妖夷，敢以彼国一色之夷风，乱我国至尊之大典。”<sup>②</sup>

使神父们倍感疲惫的是，他们不仅要抵御来自反教人士的攻击，而且要对付来自欧洲敌手的诘难。上述多明我会士莫若翰的指控信所列的另一条对耶稣会的指责就是：“当被学者或其他人问到某些重要的问题时——如孔子是否已经下地狱，尧、舜和古时的君王及其他被认为是圣人的人拥有好几个妻子是否合法，等等，耶稣会神父的回答模棱两可，因为他们很清楚中国人会因贬损他们的圣贤和他们王国的规则而被激怒，因而神父就会被驱逐出境。”<sup>③</sup>耶稣会士傅泛际对此的回答是明确否定“模棱两可”的说法，他坦承耶稣会士绝不回答有关孔子目前下落的问题；而当不得不面对这样的问题时，他们会以一种条件陈述句把诘问者从消极的堕落引向积极的获救：“所有了解上帝并给他以至高无上之爱的人，和以这种了解和爱去度过一生的人，都能够得救；如果孔子

① 徐昌治订：《破邪集》中册，卷四，15a~b，安政乙卯冬翻刻本。

② 徐昌治订：《破邪集》中册，卷四，15a~b，安政乙卯冬翻刻本。

③ George H. Dunne, *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, p. 274.

了解上帝并给他以至高无上的爱，他无疑就得救了。”<sup>①</sup>

值得注意的是，庞氏为了证明一夫一妻制对于守贞修德的重要性，竟在不知不觉当中向中国读者宣扬了一种奇特的历史进步论：

“上古以后，圣人更多，皆尚贞德，以是守己，以是训人，其德比前人尤著，人亦无不信从其训焉。至天主降生后，四方万国所出圣贤尤多，其慕贞德尤深，不独守一夫一妇之正，乃并不嫁娶，终保童身，故其清德茂勳不止于己，又及于人，不止一世一方，乃暨及于万世万方焉。”<sup>②</sup>

从这里我们再也看不到因堕落而痛苦不堪的场面和等待拯救的渴望；后世圣人不仅在数量上远远超过先世，而且在质量上也为先世所不及，这看来是有些不可思议。众所周知，天主教会的现实历史观从本质上来说是倒退的（如本书第九章所述），从现有的材料看，晚明来华耶稣会士在历史观上多与教会的正统保持一致。利玛窦在为教士独身制辩护时就常常显露出这种传统历史观，他曾把它与人口增殖的数量联系起来：“……古之民寡而德盛……今世之患非在人少，乃人众而德衰耳。”<sup>③</sup>不过，在更多情况下，他的倒退历史观则与奥古斯丁的原罪说联系在一起：“开辟初生，人无病夭，常是阳和，常甚快乐，令鸟兽万汇顺听其命，毋敢侵害，惟令人循奉上帝，如是而已。夫乱夫灾，皆由人以背理犯天主命，人既反背天主，万物亦反背于人，以此自为自致，万祸生

① George H. Dunne, *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, p. 274.

② 《七克》，《天学初函》第1052页，台湾学生书局影印本，1964。

③ 《天主实义》，载《天学初函》第607页，台湾学生书局影印本，1964。

焉……”<sup>①</sup>阳玛诺在用中文诠释圣经时也曾多次表达这一传统历史观，如：“天主初造亚党人祖之时，赐之多恩，世福万善，无一之亏，超性之德，一一全也，其义之美，其智之奇，其勇之极，笔不能罄。嗟，为犯天主命，世福变而为祸，善去恶杂，性即弱劣，不能敌魔……”<sup>②</sup>就世俗的意义而言，天主教的这种倒退历史观与《礼记·礼运》中所流露的儒家思想有明显的相似之处，<sup>③</sup>即都认为先世人性完美，世道清明；今世人心不古，道德沦丧。而庞迪我的提法则与这些传统的观念大相径庭，其思想在他的另一中文著作中亦有所流露，如在谈到基督诞生前后的差别时他说：基督以前的西方各国“万人万心，教法万派，风俗不美”，而自基督降世后，重申了上帝与人的约法，“四方闻而遵焉，教法、人心乃始归一，各国至今，多出圣贤，学问彰盛，溃乱自息，风俗自美。”<sup>④</sup>可见庞氏拥有这一观点并非纯属偶然。可以肯定，庞迪我与其同事在该问题上的不同观点在一定程度上反映了处在社会转型期的耶稣会思想的复杂性和矛盾性。然而我们决不应把庞氏上述阐述中的某些偏激说法夸大为具有真正进步历史观的性质。从总的方面看，天主教神学在思考现实人生的道德状况时通常是采用倒退论的态度，但既然人的历史性活动无一不是按照造物主设定的目的去进行的，那么在涉及灵修与

① 《天主实义》，《天学初函》第627页。利氏在另一场合也作过类似的阐述，见《畸人十篇》，载李之藻：《天学初函》第131～132页，台湾学生书局影印本，1964。

② 阳玛诺：《圣经直解》卷四，载《天主教东传文献三编》（四），第1831页。类似的阐述也出现在同书卷五，第2007页，台湾学生书局影印本，1972。

③ “大道之行也，天下为公……是谓大同。今大道既隐，天下为家……是谓小康。”详见《礼记·礼运》。

④ 庞迪我：《天主实义续编》，载《天主教东传文献续编》（一），第106～107页，台湾学生书局影印本，1966。

拯救时它便不得不常常体现出某种历史发展的进步趋势——这一趋势本身并不说明天主教历史观整体上是进步的。正是在这种正统神学历史观的支配下，庞迪我对中西古今的不同婚俗作了纯粹是功利主义的处理——这当然可以看作是利玛窦适应政策的一个体现。显然，庞氏“是今非古”的特定目的是想通过贬斥古代的多偶制去批判今世流行于中国的多偶制，故他所积极肯定的“今”只能限于西方，至于中国婚姻之“今”况既为痛斥之列，自当无“是”可赞。有趣的是，庞氏在称赞今贤优于古贤之前，曾责怪今人学古贤行多偶制之荒诞，他说：

“今人无其德，无其故，无其命，讵可行其权哉？行之免得罪于上帝乎？”<sup>①</sup>

庞氏在此大发“今不如昔”之慨叹，从字面上看来与他对今贤的赞扬似互相矛盾，但只要理解了她的所谓“今”是有中西之别的，此矛盾便可立即消解：他所赞叹的“今贤”，是16世纪的西方人，而他所贬斥的“今人”，则为晚明的中国人。

<sup>①</sup> 《七克》，《天学初函》第1052页，台湾学生书局影印本，1964。

## 结 语

16世纪的中国与欧洲在性伦理方面，都经历了某些类似的变化。城市经济的发展及商业联系的扩大使男女两性交往的机会迅速增加，这既刺激了保守卫道者的敏感神经，客观上调动了传统伦理观念的自身免疫力和自卫及反攻能力，同时又打开了长期禁锢世俗欲望的闸门，日渐紊乱的两性关系直接威胁着既定的家庭秩序和社会秩序。结果便形成了一对奇特的两极：一极是性伦理规范趋向于保守，另一极是性生活趋向于开放，亦即在性伦理上，出现了理论与实践的巨大反差。与此相应，大多数人的纵欲主义与极少数人的禁欲主义，以及口头上的禁欲主义与行为上的纵欲主义并列或交替成为时代的精神。这是当时的中国与欧洲所共有的现象。

不过，由于历史传统的差异，中国与欧洲性伦理变化的具体形式是很不相同的。假如从历史的角度去看情欲，我们会发现中国传统态度是先松后紧——在汉唐时期并不特别强调妇女的贞节，而到了宋明时期它竟然变成一个性命攸关的课题。欧洲的情形却完全倒过来：在使徒时代，性犯罪（主要指婚外通奸和未婚私通）曾被认定为不可赦免的死罪，而到了罗马帝国后期，性犯罪者只要通过一定仪式悔过，就可以得到赦免。<sup>①</sup>到了中世纪就更加宽松了。当然，更重大的分歧还是在于基督教与儒学两种截然不同的世界观和人生观。那么，恰恰在16世纪这一东西方转变的关键时期进入中国的耶稣会士，如何对待这两类既有类似点又有根本性歧异的性伦理及其传统？作为两名因自身工作需要不得不直面该问题

<sup>①</sup> 请参看威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第116-117页，中国社会科学出版社，1991。

的神父——利玛窦和庞迪我，在他们各自的论著中为我们提供了各自不同的答案。

1541年9月依纳爵·罗耀拉对两名即将被派往爱尔兰工作的耶稣会士作了如下指示：“……应采用我们的敌人即魔鬼在对付一名善人时所使用的方法，不过，他是为了邪恶的目的，我们却是为了善良的目的。因为魔鬼靠他人的门进去靠自己的门出来，不与他人的习惯相抵触而是与它相迎合……却最终把他人的灵魂吸引到某种错误和错觉的障碍上。……我们为了善良的目的借助相似的方式，可以赞成或同意他人对某些问题的看法而忽略另一些很糟的方面，以便赢得他的同情并促进我们的善良目的。”<sup>①</sup>这段话后来被归纳为“适应”（accommodation）原则，这种原则说到底就是要用一切投其所好的手段去争取异教徒信从基督教。那么，在利玛窦与庞迪我两人当中，哪一个更加接近罗耀拉所亲定的这一原则呢？

利、庞二人的确是出于一种分工的需要和工作对象的差别而进行著述的，就性伦理而言，《天主实义》与《七克》各有不同的论述重点，前者主要是为基督教独身主义辩护，后者则侧重于反对中国传统的纳妾制，维护基督教的一夫一妻制。可是从内容上看，这种分工并不是真正默契的。利氏的性伦理思想深受文艺复兴的影响，因而带有一种明显的宽容气息。由于他首先站到了一个较高的角度去审视和处理中国伦理传统与基督教性伦理之间的矛盾，他便得以主动地运用先秦儒学的某些要素（虽然可能是蹩脚的利用）去解释他的相关理论，这既显示出他实践适应策略的勇气和耐心，也从一个侧面反映出他的人文主义气质及耶稣会固有的时代精神。相比之下，庞氏的性伦理思想则主要是属于中世纪教会神学中较为正统的一类，他在攻击士大夫的纳妾习俗时所反

<sup>①</sup> James Brodrick, *The Origin of the Jesuits*, p.105.

映出来的女性观，便完全继承了罗马时代及中世纪初期的女性低劣论传统；虽然他也有利用儒学服务于福音宣传的企图和动作，但他在解决中国传统与基督教性伦理间的矛盾时却显得较为呆板，因为他显然害怕后者受到儒学思想的太多沾染。从整体上看，庞氏对于罗耀拉适应原则的理解远远不如利氏透彻，因此，在他的论著中人们便较难以感受得到人文主义的气息。他的《七克》之所以能受到中国士人的欢迎，与其说是因他的机智或才华所致，不如说是因他的运气或机遇所致：在一个异端纷起、人欲横流和道德严重失范的时代里，追求个人道德完善的士人们正需要一个振聋发聩的新声音，而以宣扬基督教禁欲主义为主旨的《七克》，在士人们看来正是他们所要寻找的东西。

## 附录：参考文献举要

### 一、护教与反教文献类

#### (一) 耶稣会士中文论著

- 利玛窦．天主实义．天学初函（影印本）．台湾学生书局，1964
- 庞迪我．七克．天学初函（影印本）．台湾学生书局，1964
- 利玛窦．畸人十篇．天学初函（影印本）．台湾学生书局，1964
- 利玛窦．交友论．天学初函（影印本）．台湾学生书局，1964
- 庞迪我．天主实义续编．天主教东传文献续编（下称《文献续编》影印本）．台湾学生书局，1966
- 艾儒略．三山论学记．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 汤若望．主制群微．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 阳玛诺．景教流行中国碑颂正论．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 罗明坚．天主圣教实录．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 艾儒略．职方外纪（谢方校释）．北京：中华书局，1996
- 艾儒略．涤罪正规略．天主教东传文献三编（下称《文献三编》影印本）．台湾学生书局，1972
- 阳玛诺．圣经直解．文献三编（影印本）．台湾学生书局，1972
- 高一志．譬学．文献三编（影印本）．台湾学生书局，1972

- 高一志．达道纪言．文献三编（影印本）．台湾学生书局，1972
- 高一志．圣母行实．文献三编（影印本）．台湾学生书局，1972
- 高一志．宗徒列传．载倪怀伦辑《道原精萃》．上海慈母堂聚珍版，光绪十三年
- 艾儒略等述，李九标记．口铎日抄．崇祯庚午春刻本
- 艾儒略．西方问答．崇祯十五年壬午清和月武林超性堂重梓
- 利玛窦．明利玛窦题宝像图．涉园据程氏墨苑刻本，1928
- 利类思．不得已辩．天主教东传文献（影印本）．台湾学生书局，1965

## （二）中国士人护教文

- 李九功．励修一鉴．文献三编（影印本）．台湾学生书局，1972
- 徐光启．辟妄．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 徐光启．辩学疏稿．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 杨廷筠．鸱鸾不并鸣说．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966
- 杨廷筠．天释明辨．文献续编（影印本）．台湾学生书局，1966

## （三）中国士人反教文

- 徐昌治订．破邪集．安政乙卯冬翻刻本
- 钟始声等辑．辟邪集．咸丰十年翻刻本

## （四）中国教会史、相关传记及信件

- 艾儒略著．大西西泰利先生行迹（向达校本）．上智编译馆，

1947

- 罗渔、刘俊馥、王玉川等译. 利玛窦全集(全四册). 台湾光启出版社, 1986
- 利玛窦, 金尼阁著. 利玛窦中国札记(上). 北京: 中华书局, 1983
- 魏特著, 杨丙辰译. 汤若望传(第一、二册). 北京: 商务印书馆, 1949
- 裴化行著, 管震湖译. 利玛窦评传(上、下册). 北京: 商务印书馆, 1993
- 方豪著. 中国天主教史人物传(上). 北京: 中华书局, 1988
- 费赖之著, 冯承钧译. 在华耶稣会士列传及书目(上). 北京: 中华书局, 1995
- 徐宗泽著. 明清间耶稣会士译著提要. 北京: 中华书局, 1949
- 德礼贤编. 利玛窦年谱. 方豪六十自定稿(下册). 台湾学生书局, 1969
- 罗光著. 利玛窦传. 台北先知出版社, 1972
- 曾德昭著, 何高济译. 大中国志. 上海古籍出版社, 1998
- 裴化行著, 萧睿华译. 天主教十六世纪在华传教志. 北京: 商务印书馆, 1936
- 黄伯禄辑. 正教奉褒. 上海慈母堂重印本, 光绪甲午仲春月
- 杜赫德编. 耶稣会士中国书简集(1~3). 郑州: 大象出版社, 2001
- 中村久次郎著, 周一良译. 利玛窦传. 禹贡(第5卷第3、4期合刊)

## 二、中西经典文献类

(宋)朱熹撰. 四书章句集注. 钦定四库全书本(经部)

- (元)朱祖义撰. 尚书句解. 钦定四库全书本(经部)
- (清)傅以渐, 曹本荣等奉敕撰. 易经通注. 钦定四库全书本(经部)
- (宋)朱申撰. 周礼句解. 钦定四库全书本(经部)
- (元)敖继公撰. 仪礼集说. 钦定四库全书本(经部)
- (明)胡广等奉敕撰. 礼记大全. 钦定四库全书本(经部)
- (宋)朱熹, 吕祖谦同编. 近思录. 钦定四库全书本(子部)
- (印度)龙树造, (后秦)鸠摩罗什译. 大智度论. 上海古籍出版社, 1991
- (汉)许慎. 说文解字. 北京: 中华书局, 1963
- (汉)刘向. 列女传. 列女传·高士传. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998
- (汉)班固. 白虎通义. 钦定四库全书本(子部)
- (宋)黎靖德. 朱子语类. 北京: 中华书局, 1983
- 古今图书集成(32): “明伦汇编”《家范典》, 雍正四年九月刻印, 中华书局、巴蜀书社影印本
- Biblia Sacra (Iuxta Vulgatam Versionem), Erste Auflage, Stuttgart, 1969.*
- Good News Bible, 4<sup>th</sup> edition, American Bible Society, New York, 1976.*
- Saint Augustine, *The City of God*, Reprinted from the English Edition by Penguin Books Ltd., San Francisco, 1984.
- 新约圣经·并排版(六种版本). 香港: 联合圣经公会, 1997
- 托马斯·阿奎那. 论君主政治. 阿奎那政治著作选. 北京: 商务印书馆, 1982
- 阿奎那. 神学大全: M. 艾德勒、C. 范多伦合编. 西方思想宝库. 长春: 吉林人民出版社, 1988
- 奥古斯丁. 论基督教原理: M. 艾德勒、C. 范多伦合编. 西方思想宝库. 长春: 吉林人民出版社, 1988

- 奥古斯丁·忏悔录·北京：商务印书馆，1982
- 柏拉图·理想国·北京：商务印书馆，1995
- 亚里士多德·政治学·北京：商务印书馆，1983
- 马基雅维利·君主论·北京：商务印书馆，1985
- 但丁·神曲（全三册）·上海译文出版社，1984
- 恩格斯·家庭私有制和国家的起源·北京：人民出版社，  
1972

### 三、史书、笔记及文集类

- （汉）司马迁·史记·中华书局点校本
- （汉）班固·汉书·中华书局点校本
- （南朝·宋）范曄·后汉书·中华书局点校本
- （唐）房玄龄等·晋书·中华书局点校本
- （北齐）魏收·魏书·中华书局点校本
- （唐）魏征·隋书·中华书局点校本
- （后晋）刘昫等·旧唐书·中华书局点校本
- （宋）欧阳修·新唐书·中华书局点校本
- （元）脱脱等·宋史·中华书局点校本
- （清）张廷玉等·明史·中华书局点校本
- （清）龙文彬·明会要·中华书局点校本
- （明）谈迁·国榷·中华书局点校本
- （明）明实录·江苏国学图书馆传钞本
- （明）李东阳等敕撰，申时行等奉敕重修·大明会典·江苏  
广陵古籍刻印社影印本，1989
- （明）夏言·南官奏稿·钦定四库全书本（史部）
- 神庙留中奏疏汇要·民国二十六年四月燕京大学图书馆据馆  
藏钞本印行
- 希罗多德·历史·北京：商务印书馆，1959

- 亚里士多德. 雅典政制. 北京: 三联书店, 1957
- 普鲁塔克. 希腊罗马名人传 (上册). 北京: 商务印书馆, 1990
- 塔西佗. 编年史. 北京: 商务印书馆, 1981
- 苏维托尼乌斯. 罗马十二帝王传. 北京: 商务印书馆, 1996
- 加图. 农业志: 东北师大科学集刊, 1957 (2)
- 瓦罗. 论农业. 北京: 商务印书馆, 1997
- (唐) 于义方. 黑心符. 丛书集成初编 (0974). 北京: 中华书局, 1985
- (元) 郑太和. 郑氏规范. 丛书集成初编 (0975). 北京: 中华书局, 1985
- (宋) 李邦献. 省心杂言. 钦定四库全书本 (子部)
- (宋) 司马光. 家范: 孙强主编. 齐家四书. 武汉: 湖北辞书出版社, 1998
- (宋) 袁采. 袁氏世范: 孙强主编. 齐家四书. 武汉: 湖北辞书出版社, 1998
- (宋) 余允文. 尊孟辨. 丛书集成初编 (0499). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 钱晓. 庭帙杂录. 丛书集成初编 (0975). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 许相卿. 许云邨贻谋. 丛书集成初编 (0975). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 温璜. 温氏母训. 钦定四库全书本 (子部)
- (明) 庞尚鹏. 庞氏家训. 丛书集成初编 (0976). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 杨继盛. 杨忠愍公遗笔. 丛书集成初编 (0976). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 姚舜牧. 药言. 丛书集成初编 (0976). 北京: 中华书局, 1985

- (明) 归有光. 震川集. 钦定四库全书本(集部)
- (明) 刘宗周. 人谱类记. 钦定四库全书本(子部)
- (明) 袁黄. 训子言. 丛书集成初编(0976). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 余怀. 板桥杂记. 丛书集成初编(2734). 北京: 中华书局, 1985
- (明) 叶权等. 贤博编·粤剑编·原李耳载. 北京: 中华书局, 1987
- (明) 薛允升. 唐明律合编. 北京: 法律出版社, 1999
- (明) 沈德符. 万历野获编(上、下册). 北京: 文化艺术出版社, 1998
- (明) 张瀚等. 治世余闻·继世纪闻·松窗梦语. 北京: 中华书局, 1985
- (明) 朱国祯. 涌幢小品(上、下册). 北京: 中华书局, 1959
- (明) 余继登. 典故纪闻. 北京: 中华书局, 1981
- (明) 陆容. 菽园杂记. 北京: 中华书局, 1985
- (明) 焦竑. 玉堂丛语. 北京: 中华书局, 1981
- (明) 李诩. 戒庵老人漫笔. 北京: 中华书局, 1982
- (明) 张岱. 陶庵梦忆·西湖梦寻. 上海古籍出版社, 1982
- (明) 吕坤. 去伪斋集. 道光丁亥开封府署雕版
- (明) 吕坤. 吕新吾先生闺范图说: 四库全书存目丛书, 子部杂家类129. 济南: 齐鲁书社影印本, 1995
- (明) 李贽. 初潭集(上册). 北京: 中华书局, 1974
- (清) 黄宗羲著, 沈芝盈点校. 明儒学案(上、下). 北京: 中华书局, 1985
- [俄] 李清福, [中] 李平合编. 海外孤本晚明戏剧选集三种. 上海古籍出版社, 1993

## 四、今人专著及资料集类

- James Brodrick, S.J., *Origin of the Jesuits*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1971.
- Erik Zurcher, Nicolas Standaert S.J. & Adrianus Dudink (ed.) , *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca.1580 ~ ca.1680)*, Leiden University, Centre of Non-Western Studies, the Netherlands, 1991.
- Federico Masini (ed.) , *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII~XVIII Century)* , Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25~27, Rome, 1993.
- George H. Dunne, S.J., *Generation of Giants: the Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1962.
- Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, Cambridge University Press, 1985.
- Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Viking Penguin Inc., New York, 1984.
- Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*, Russell & Russell, New York, 1966.
- D.E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985.
- G. Minamiki S.J., *The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times*, Loyala University Press, Chicago, 1985.
- D.E. Mungello (ed.) , *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Monumenta Serica(Journal of Ori-

- ental Studies), S.V.D.Research Institute, Tokyo, 1994.
- Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Sophia University, Tokyo, 1977.
- Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C. Oh (ed.), *East Meets West: the Jesuits in China, 1582~1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.
- G. F. Hudson, *Europe & China — A Survey of Their Relations From the Earliest Times to 1800*, Edward Arnold & Co. London, 1931.
- Roger Just, *Women in Athenian Law and Life*, Routledge, New York, 1989.
- Angela M. Lucas, *Women in the Middle Ages: Religion, Marriage and Letters*, The Harvester Press, Boston, 1983.
- Emilie Amt (ed.), *Women's Lives in Medieval Europe — A Source-book*, Routledge, New York, 1993.
- L. W. Cowie, *Sixteenth Century Europe*, Wah Cheong Printing Press Ltd., Hong Kong, 1980.
- Joel F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press, 1995.
- G.R. Elton, *Renaissance and Reformation, 1300~1648*, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1968.
- Gerald R. Leslie & Sheila K. Korman (ed.), *The Family in Social Context*, Sixth Edition, Oxford University Press, 1985.
- The Catholic University of America (ed.), *New Catholic Encyclopedia, Vol. IV*, McGraw-Hill Book Company, 1967.
- Wesley D. Camp (ed.), *Roots of Western Civilization, Vol. I, From Ancient Times to 1715*, John Wiley & Sons, Inc. New York, 1983.
- John H. Mundy, *Europe in the High Middle Ages 1150~1309*, Longman, London, 1973.

- William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals, From Augustus to Charlemagne*, Vol.1, D. Appleton and Company, New York, 1872.
- D.W.Robertson, Jr., *Essays in Medieval Culture*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.
- The Contemporary Civilization Staff of Columbia College (ed.), *Introduction to Contemporary Civilization in the West — A Source Book, Vol. 1*, Columbia University Press, New York, 1946.
- Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition—A History of the Development of Doctrine: 4. Reformation of Church and Dogma(1300~1700)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Averil Cameron and Amelie Kuhrt (ed.), *Images of Women in Antiquity*, Croom Helm Ltd. London, 1983.
- John Wachter, *Roman World, Vol.II*, Routledge, London & New York, 1987.
- Shulamith Shahar, *The Fourth Estate. A History of Women in the Middle Ages*, Methuen & Co. Ltd., London and New York, 1983.
- Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1983.
- Marc R. Forster, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560~1720*, Cornell University Press, New York, 1993.
- Brenda Bolton, *The Medieval Reformation*, Edward Arnold Ltd., London, 1983.
- Pieter Spierenburg, *The Broken Spell — A Cultural and Anthropological History of Preindustrial Europe*, Rutgers

- University Press, New Brunswick, 1991.
- Richard Cavendish (ed.), *Mythology. An Illustrated Encyclopedia*, Orbis Publishing Limited, London, 1980.
- Angela M. Lucas, *Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters*, Harvester Press, 1983.
- William J. Bouwsma, *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, Oxford University Press, 1990.
- Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee & Stephen G. Nichols, *The New Medievalism*, The Johns Hopkins University Press, 1991.
- 方豪著. 中国天主教史论丛(甲集). 北京: 商务印书馆, 民国三十六年
- 方豪著. 方豪六十自定稿(下册). 台湾学生书局, 1969
- 张维华著. 明史欧洲四国传注释. 上海古籍出版社, 1982
- 方豪著. 中西交通史(下册). 长沙: 岳麓书社, 1987
- 林金水著. 利玛窦与中国. 北京: 中国社会科学出版社, 1996
- 孙尚杨著. 基督教与明末儒学. 北京: 东方出版社, 1994
- 陈卫平著. 第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较. 上海人民出版社, 1992
- 张铠著. 庞迪我与中国. 北京图书馆出版社, 1997
- 何俊著. 西学与晚明思想的裂变. 上海人民出版社, 1998
- 李天纲著. 中国礼仪之争: 历史、文献和意义. 上海古籍出版社, 1998
- 吴缉华著. 睿斋论史存稿第一集: 明代社会经济史论丛(上、下册合订本). 台湾学生书局, 1970
- 陈鹏著. 中国婚姻史稿. 北京: 中华书局, 1990
- 陈东原著. 中国妇女生活史. 北京: 商务印书馆, 1937(1998年影印)

- 高洪兴等编. 妇女风俗考. 上海文艺出版社, 1991
- 蒋伯潜, 蒋祖怡著. 经与经学. 上海书店出版社, 1997
- 钱穆著. 论语新解. 成都: 巴蜀书社, 1985
- 章义和, 陈春雷著. 贞节史. 上海文艺出版社, 1999
- 林仁川, 徐晓望著. 明末清初中西文化冲突. 华东师范大学出版社, 1999
- 尚秉和著. 历代社会风俗事物考. 北京: 中国书店, 2001
- [比] 钟鸣旦. 杨廷筠: 明末天主教儒者. 鲁汶大学中国欧洲研究中心, 圣神研究中心, 1987
- [法] 沙百里. 中国基督徒史. 北京: 中国社会科学出版社, 1998
- [意] 柯毅霖. 晚明基督论. 成都: 四川人民出版社, 1999
- [瑞士] 雅各布·布克哈特. 意大利文艺复兴时期的文化. 北京: 商务印书馆, 1983
- [美] 威尔·杜兰. 世界文明史之廿: 宗教改革之余响. 台湾幼狮文化事业公司, 1977
- [英] 李约瑟. 中国古代科学思想史. 南昌: 江西人民出版社, 1990
- [英] 詹·乔·弗雷泽. 金枝(上). 北京: 中国民间文学出版社, 1987.
- [美] 牟复礼等. 剑桥中国明代史. 北京: 中国社会科学出版社, 1992
- [美] 威利斯顿·沃尔克. 基督教会史. 北京: 中国社会科学出版社, 1991
- [德] 诺贝特·埃利亚斯. 文明的进程: 文明的社会起源和心理起源的研究(1). 北京: 三联书店, 1998
- [美] 爱德华·伯恩斯等. 世界文明史(2). 北京: 商务印书馆, 1987

- [法] 阿里·玛扎海里. 丝绸之路: 中国—波斯文化交流史. 北京: 中华书局, 1993
- [法] A. 比尔基埃等. 家庭史(1)上册. 北京: 三联书店, 1998
- [英] 罗素. 西方哲学史(上卷). 北京: 商务印书馆, 1963
- [美] 包筠雅. 功过格: 明清社会的道德秩序. 杭州: 浙江人民出版社, 1999
- [美] 安·沃特纳. 烟火接续: 明清的收继与亲族关系. 杭州: 浙江人民出版社, 1999
- [苏] 科瓦略夫. 古代罗马史. 北京: 三联书店, 1957
- [意] 卜伽丘. 十日谈. 上海译文出版社, 1981
- [美] 汤普逊. 中世纪经济社会史(下册). 北京: 商务印书馆, 1997
- [德] 黑格尔. 历史哲学. 北京: 三联书店, 1956
- [法] 布罗代尔. 15至18世纪的物质文明、经济和资本主义(1). 北京: 三联书店, 1992
- [德] 利奇德. 古希腊风化史. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000
- [德] 爱德华·傅克斯. 欧洲风化史: 文艺复兴时代. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000

## 五、今人论文类

- Paul A. Rule, "The Confucian Interpretation of the Jesuits", See *Papers on Far Eastern History*, September 6, 1972.
- Ralph R. Covell, "Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in China", American Society of Missiology Series, N.11, See *Orbis Books*, Maryknoll, New York 10545.
- Willard J. Peterson, "Why did They Become Christians. Yan T'ing-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-Chi", See Charles

- E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C.Oh (ed.), *East Meets West: the Jesuits in China, 1582~1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.
- John D. Witek, S.J., "Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV", See Charles E. Ronan, S.J. & Bonnie B.C.Oh (ed.), *East Meets West: The Jesuits in China, 1582~1773*, Loyola University Press, Chicago, 1988.
- Adrian Dudink, "The Inventories of the Jesuit House at Nanking Made up During the Persecution of 1616~1617", See Federico Masini (edt.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII~XVIII Centuries)*, Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25~27, 1993, Rome.
- J. R. Levenson & Berkeley, "Western Religion and the Decay of Traditional China: The Intrusion of History on Judgments of Value", See *Sinologica—Review of Chinese Culture and Science*, Vol. 4, 1956, Verlag fur Recht und Gesellschaft Ag. Basel.
- N.J.Girardot, "Chinese Religion and Western Scholarship", See James D.Whitehead, Yu-ming Shaw & N.J.Girardot (ed.), *China and Christianity: Historical and Future Encounters*, The Center for Pastoral and Social Ministry, The University of Notre Dame Press, Indiana, 1979.
- Gianni Criveller, "The Missionary Theology of the XVI~XVII Centuries", (unpublished).
- Susan Cole, "Women and Politics in Democratic Athens", See *History Today*, March 1994.

- Brian Brennan, "Episcopae: Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul", See *Church History*, 1985, Vol. 54.
- Paul A. Rule, "The Confucian Interpretation of the Jesuits", See *Papers on Far Eastern History*, 6, September 1972.
- David E. Mungello, "A Confucian Echo of Western Humanist Culture in Seventeenth-Century China", See Federico Masini (ed.), *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII~XVIII Century)*, Proceedings of the Conference Held in Rome, October 25~27, 1993.
- Robert Garland, "Death Without Dishonour: Suicide in the Ancient World", See *History Today*, Vol. 33, January 1983.
- John Hatcher, "English Serfdom and Villeinage: towards a Reassessment", See *Past and Present*, February 1981, No.90.
- Pierre J. Payer, "Early Medieval Regulations Concerning Marital Sexual Relations", See *Journal of Medieval History*, 6/1980, North-Holland Publishing Company.
- Julia Nurse, "She-Devils, Harlots and Harridans in Northern Renaissance Prints", See *History Today*, Vol. 48 (7), July 1998.
- Dorothy McLaren, "Marital Fertility and Lactation 1570~1720", See Mary Prior (ed.), *Women in English Society 1500~1800*, Methuen & Co. Ltd., London, 1985.
- David D. Avray, "The Gospel of the Marriage Feast of Cana and Marriage Preaching in France", See Katherine Walsh & Diana Wood (ed.), *The Bible in the Medieval World -- Essays in Memory of Beryl Smalley*, Basil Blackwell, 1985.
- Robert Garland, "Mother and Child in the Greek World", See

*History Today*, March 1986.

- 陈受颐. 明末耶稣会士的儒教观及其反应: 原载《真理杂志》一卷三期, 民国三十三年五至六月, 收入“明史论丛”之十:《明史宗教》. 台湾学生书局, 1968
- 全汉升. 明末清初反对西洋文化的言论: 包遵彭, 李定一, 吴相湘合编. 中国近代史论丛(第一辑第二册)《中西文化交流》. 台北中正书局, 1979
- 张维华. 明清间中西思想之冲突与影响: 载《晚学斋论文集》. 济南: 齐鲁书社, 1986
- 林金水. 利玛窦在中国的活动与影响: 历史研究. 1983(1)
- 林金水. 艾儒略与福建士大夫的交游——东西方文化的接触与对话, 兼论天学与儒学的相容与排斥: 朱维铮主编. 基督教与近代文化. 上海人民出版社, 1994
- 林金水. 试论艾儒略传播基督教的策略与方法. 世界宗教研究. 1995(1)
- 林金水. 《闽中诸公赠诗》初探: 陈村富主编. 宗教文化(3). 北京: 东方出版社, 1998
- 何俊. 跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天文论证与晚明中西思想比较. 文化中国. 1998(12-19)
- 康志杰. 论明清之际来华耶稣会士对中国纳妾婚俗的批评: 世界宗教研究. 1998(2)
- 康志杰. 明末来华耶稣会士与宦官交往评析. 世界宗教研究. 2000(1)
- 成世光. 利玛窦与儒学: 刘小枫主编. 道与言——华夏文化与基督文化相遇. 上海三联书店, 1995
- 于化民. 礼仪之争与文化冲突: 张维华纪念文集. 济南: 齐鲁书社, 1997
- 张铠. 从沙勿略到庞迪我——晚明西班牙来华传教士纪略: 世界宗教研究. 1991(4)

- 钱钟书. 汉译第一首英语诗〈人生颂〉及有关二三事: 七缀集. 上海古籍出版社, 1985
- 夏瑰琦. 论明末中西文化的冲突——评《破邪集》: 明代思想与中国文化. 合肥: 安徽人民出版社, 1994
- 黄以诺. 中国孝道文化与圣经原理比较: 文化中国. 1998 (12 - 19)
- 罗光. 婴仿小路和儒家孝道: 道与言——华夏文化与基督文化相遇. 上海三联书店, 1995
- 张西平. 《天主教要》考: 世界宗教研究. 1999 (4)
- 曹树基. 论明代的人口增长率: 中国学术. 北京: 商务印书馆, 2000 (3)
- 李伯重. 堕胎、避孕与绝育: 宋元明清时期江浙地区的节育方法及其运用与传播: 中国学术. 北京: 商务印书馆, 2000 (1)
- 陈意新. 节育减缓了江南历史人口的增长?: 中国学术. 北京: 商务印书馆, 2000 (3)
- 刘静贞. 从损子坏胎的报应传说看宋代妇女的生育问题: 大陆杂志 (第九十卷第一期)
- 吴存存. 明中晚期社会男风流行状况叙略: 中国文化. 北京: 中国文化杂志社. 2001 (17 ~ 18)
- 俞金尧. 中世纪晚期和近代早期欧洲的寡妇改嫁: 历史研究. 2000 (5)
- 朱幼文. “道德战”与文化汇通: 析庞迪我的《七克》: 华东师大学报. 2001 (2)
- [韩] 宋荣培. 利玛窦的《天主实义》与儒学的融合和困境: 世界宗教研究. 1999 (1)
- [韩] 金胜惠. 对《七克》的研究——基督教修养观与新儒家修养观的早期交汇: 世界宗教资料. 1993 (1)
- [新加坡] 龚道运. 儒学和天主教在明清的接触和会通: 世

- 界宗教研究. 1996 (1)
- [日] 山本澄子. 中国的基督教和祖先崇拜: 世界宗教资料. 1989 (1)
- [日] 矢泽利彦. 《耶稣会士中国书简集》解说: 中国史研究动态. 1980 (6)

## 后 记

本书由我的博士论文修改而成。

我平生喜读思想史方面书文，然早年因耽于谋生与养家，无缘皈依学门正道。1997年初秋，我有幸进入中山大学历史系，师从蔡鸿生教授学中外关系史。惜本人已届不惑，脑体皆疲，与少年同窗不可同日而语。令人欣慰的是，蔡先生不嫌我根基浅薄、生性愚钝，平日里总是教诲不倦，关键时刻则妙手点拨。近年来我受惠于蔡师者实在太多，这本小书难于回报他花在我身上的艰辛劳动于万一。

在本书的写作过程中，学长林悟殊教授常常给我提出十分中肯的意见和及时的帮助，他那一丝不苟的钻研精神令我钦佩不已。师兄章文钦教授、王川博士和江滢河博士，以及郭德焱博士、林英女士和周湘博士等，在资料及信息方面，给了我无私的支持，如果没有他们，我将难以想象该工作是如何收场！

特别令我难忘的是，福建师范大学的林金水教授以及汕头大学的陈占山先生，曾多次以最快的方式给我寄来了至关重要的文献资料，由于有了他们的这些帮助，本书稿才有可能按计划完成。

此外，姜伯勤教授、卢苇教授、张荣芳教授及梁碧莹教授等，曾就书稿的修改提出了许多具体的宝贵意见，对他们的关爱我深表谢意。

在资料信息引介和问题探讨等方面给我提供过无私帮助的还有颜广文教授、何慧女士、白于蓝博士、张淑一博士、韩益民先生、黎拥华先生、董绍星先生及何小燕女士等；在排版校对诸方面解决了我的难题的则有陈文海博士、詹坚固先生、胡桂玉小姐及朱满珍小姐等。我亏欠他人的太多，给予

别人的太少，惟祈上苍赐我报答的机会。

书稿虽已成形，然瑕疵必定不少。欲成就一件令自己满意之事，毕一世之功恐未必能如愿以偿。人生苦短，学海无边，我愿以有限的生命融入到永恒的学问追求中，去实现个人的价值。

林中泽

2002年8月15日于广州