

龐迪我在中國傳教的策略

對《七克》的研究

朱幼文*

龐迪我（P. Diego de Pantoja, 1571-1618），字順陽，是1600年來華的西班牙傳教士。明嘉靖三十一年至清乾隆四十四年的二百二十七年之間，來華的西班牙耶穌會士人數最少，僅六人，龐迪我是其中一員。然而在傳教史上，龐迪我常被人與利瑪竇并稱，並認為“在中國與西方的文化交流中曾起到一個先驅者的作用”⁽¹⁾。龐迪我在中國共寫過七部中文著作，其中以他的名作《七克》影響最大。其內容為：“推論人性下份的私慾七罪：為傲、為妒、為貪、為忿、為饕、為淫、為怠；復論人性上份的彝良七德：以謙伏傲，以仁平妒，以施解貪，以忍息忿，以淡塞饕，以貞防淫，以勤策怠。既痛言七罪之醜惡，復盛論七德之美好。”⁽²⁾在整個明清間耶穌會士的倫理著作中，《七克》是一本完整體現天主教自我修養理論的代表作，該書在1614年出版時序言之多，足以說明它的巨大成功。

龐迪我來華後，即與利瑪竇同行去北京傳教，並成為利瑪竇的得力助手。利瑪竇故世（1610）後，龐迪我“利用部份時間專心於用中文著書立說，以輔導望教者，勸化異教徒之用”⁽³⁾。龐迪我與利瑪竇一樣，忠實地遵循他們的前輩沙勿略所制定的東方傳教政策——“對異教徒進行知識戰和道德戰”⁽⁴⁾，即以介紹西洋科技新知識，引起士大夫官僚階層的好感，用言教身教道德感化中國人，以期“最終在中國建立一個為中國政權所容忍、集儒教和中國古老智慧於一體的新教會”⁽⁵⁾。《七克》可被視為這一政策的出色體現。

《七克》是一部宗教倫理著作，而事實上，它所講述的道德內容是由人與神和人與人關係兩個部份組成。因此，書中既有適合儒學的部份，又有與儒學完全不同的新內容。本文的目的，是想就《七克》的內容，作一綜合性分析，以探究龐迪我面臨兩種道德體系之間的差別，如何對“異教徒”進行“道德戰”。龐迪我在《七克》中從三個方面展開其“道德戰”的步驟：第一，對儒學的迎合；第二，對儒學的補充；第三，對儒學的批評。以下試分而析之。

對儒學的迎合

《七克》對儒學的迎合，首先表現在此書對主題和術語的選擇上。這直接體現了龐迪我為了與中國文化建立溝通所選擇的文化表達途徑。當龐迪我撰寫《七克》時，已經是他踏上中國土地的第十餘個年頭了，“竊見有志儒賢，多務修德克己之功”⁽⁶⁾，龐迪

我早已深深體會到中國人把道德修養看得非常重要，尤其是中國人在他們的詩歌和文章裡，常常談到修身養性，並且把它當作立足於社會的首要之事。而到明末，當時距明朝亡國僅二十餘年（1644），隨社會危機加深，道德問題更是士大夫們談論的迫切話題。他們把社會危機的根源追溯到人的道德狀況中去，把道德危機看作中國衰敗的真正原因，並努力尋求改造

* 朱幼文，華東師範大學古籍研究所教授。

人心的有效辦法。所以，龐迪我選擇道德修養為主題正符合儒學的特點與需要。

其次是在術語的選擇上。龐迪我故意選用儒家的術語來表達天主教的觀念，而不願使用不合儒家的術語，如佛教和道教，也盡量避免使用一些特殊的聖經用語，如“聖民”，“信徒”等。龐迪我使用儒家術語，並不是簡單地將兩者加以類比，而是注意到所用術語與其表達觀念的內在聯繫。如在卷二中他說：“亞里斯多者，古名師也，西國之格物窮理之學者宗焉。”亞里斯多即古希臘哲學家、科學家亞里士多德，這裡，龐迪我用中國哲學術語“格物窮理”四字來定義他的身份。“格物窮理”是由“格物致知”演變而來。“格物致知”源出儒家典籍《大學》，後由朱熹對它作出最具權威的詮釋。朱熹說：“格物者，格，盡也。須是窮盡事物之物；若是窮得三兩分，便未是格物；須是窮得到十分，方是格物。”⁽⁷⁾所以，“格物”與“窮理”連在一起意思為“窮盡事物的原理”。這種窮盡萬事萬物原理的精神，正是所有哲學家的共性。再如，卷六談到愛時，龐迪我指出愛有四個要義：“其三，人也。愛人者，恕而已。己所不欲，勿施於人，即天主所謂愛人如己是也。”“己所不欲勿施於人”是儒家著名的金科玉律，而龐迪我則從正面表達這條誠律：“愛人如己”，突出兩者倫理道德的最高體現都是愛人。

龐迪我選用儒家的術語，雖然從字面上看不到與原句的相同處，但由於龐迪我對儒學的精確研究與把握，他的表達在相當程度上找到了與原句的銜合點，或使我們看到人類精神的相同處，或使得天主教一些觀念的闡釋更為清楚，便於中國讀者理解，使他們在閱讀《七克》時，感到“天學”有一種近似於儒家道德教導的親切感而接受下來。⁽⁸⁾

龐迪我迎合儒學的另一個表現，是對佛教的抨擊。“合儒斥佛”是利瑪竇制定的傳教策略。利瑪竇經過長期對中國社會的深入觀察，發現和尚在中國上流社會不受重視，而通過科舉考試的士大夫官僚階層才是中國最受尊重的階層，因此，決定改穿儒服，排斥佛教，接近士大夫。利瑪竇同時代的耶穌會士以及他的繼承者都遵循這個策略。

龐迪我對佛教的辯駁主要集中在“輪迴”說，以及與此密切相關的殺生戒與因果報應說。佛教認為，人死靈魂不滅，每個生命都是無限輪回鏈條上的一個環節，依其在世間的功法罪業，轉生為富貴貧賤，甚至畜牲，祇有達到佛的境界，才能了結。還認為，對所有的生物來講，生命最寶貴，剝奪生命就是犯有重罪，故制定殺生戒。龐迪我首先從人道主義角度指出那些貌似仁愛、恪守不殺生信條的佛教徒實際是假善偽慈之人，因為他們顛倒是非，輕人重獸。“夫鳥獸疑為人類轉生，愛不忍殺。斯因矜愛人，故矜愛鳥獸也，則其矜愛人必倍至矣。今不忍殺生者皆然乎？甚不然也。憐恤鳥獸，酷虐人民。”並進一步揭露有的佛教徒更為殘酷，假輪迴說殺害自己的子女：“凡信輪迴之處，貧人生子，或慮養育之難，嫁娶之費，輒殺之。曰‘吾生爾貧爾，願爾死，早托生貴富家，正爾福也’，痛哉！中土聖賢言：親親而仁民。我西國論殺至親之罪甚於殺人之罪。奈何哉，以偽慈之貌，飾殘賊之心，借虛誣之言，掩故殺之辜，緣貪吝之情，忘父母之慈，謬孰大乎？”殺子在人間道德中當然是十惡不赦之罪，但在《舊約聖經·創世記》中曾載有“亞伯拉罕殺獨子祭上帝”之事，他的行為被信徒們視作大善而受到頌揚，說明用不同的道德體系作為評判標準可以得出不同甚至相反的結論。龐迪我固然熟悉聖經，但他堅持用人間道德體系作為評判標準，突出殺子是遭世人普遍譴責的罪惡，更易於引起中國人的共鳴。

其次，龐迪我認為佛教的因果報應方式不公正。其不公正有兩個含義，一是一個人的善惡應全由本人負責，報應歸其本人，不能累及別人。而佛教所言“轉生他處者，因非彼為善為惡之形質（肉體），乃再造之形質矣。夫為善建功之形質，腐朽於此，不為善不建功之形質，蒙福於彼，此形質犯罪，彼形質人受殃，人聞之愀然不忍，當天主至公至平之義哉？”二是對惡人的懲罰缺乏實效，“據因果之說，甚惡人，當轉為甚惡獸也。則習殘殺者，當為獅虎者。其次者，當為牛馬屬矣”。但實際上“牛馬之屬，生平受束縛草食之苦，耕駕負任之勞，正於諸獸之中為最苦耳。獅與虎，人獸皆畏避之，生平閑放，略無愁苦，其安樂不十倍馬牛乎？夫據義，即最惡人，當受

最重罰。據輪迴法，即最惡人，受最輕罰。”在龐迪我看來，人既然投胎成為禽獸，自適其性，並無痛苦可言。況且禽獸不知先為人類，今以罪而罰為畜類，又怎能痛悔後改？所以他說：“世有懼變為鳥獸而置所願為之惡，行所不願行之善者，余未見其人也。”龐迪我指責佛教既對罪惡的懲罰不公，也不以行“真善實德”的高尚精神勸諭世人，反而宣揚“以世之富貴安樂完善德之報，則會行善作德者因而翼望之”的觀點，其後果將“是因為善而報之喪善敗德，陷於萬罪之阱也”。

最後，龐迪我指出輪迴轉生說之荒謬還在“所言輪迴顯跡者”，皆聽人傳聞，“實無有明視一人之輪迴者也”。龐迪我認為，上帝造人“靈神（指靈魂）肉身，兩者締結成人也，……人既死後，雖甚惡者，其靈神萬世不能散滅，又不能轉生輪迴，乃隨死候所就，或善或惡，遂入其報應之境耳。既入此境，永不能復出。”而且“今人形軀（肉體）徂謝，即殞瘞，數日則腐朽，永年不復離於棺槨”，可見世間根本不會出現輪迴之事。所以，龐迪我的結論是：“輪迴之說，至暗至私，絕不合理。”⁽⁹⁾

龐迪我對佛教的批判內容，大略如上所述。以其立論之根本，是以一個宗教批評另一個宗教。他對佛教的批判大體繼承利瑪竇的觀點，批判了佛教理論、輪迴果報及佛教的重要宗教的行為、殺生戒，並從社會學角度指出佛教的無效。但他沒有像利瑪竇那樣對佛教“空”的概念展開主要批評，而是偏重從道德功能角度評判佛教，這可能與本書的主題有關。同時，龐迪我在批判佛教時除了以天主教教義（如上帝造人、善惡報應等）為其立論的前提外，很注意採用社會公共道德準則作為評判標準，並且還將“中土聖賢”和“西國”當作信仰一致的衛道者共同批判“輪迴”說，均顯示他“斥佛合儒”的深意。

對儒學的補充

《七克》充滿了大量的關於道德修養的引文，還提到不少修德名人和有關人物的名字，目的是為了證明在西方也有品德高尚之人，表明在儒家的倫理外，更有天主的道理可以使人成聖成賢。

《七克》的基本目的是通過自我修養來培養一種

最高層次的道德境界。龐迪我所提出的最高層次的道德境界是所謂“天堂境界”，這是一種理想的道德境界，它具備了“仁”的道德品質。“天堂境界”的含義是“愛”，如龐迪我所謂“視人如己，視死如歸”。這種“愛”是對上帝和一切人的無私之愛。龐迪我認為，由於人性中“私慾一根”是阻礙世人實現“天堂境界”的罪惡因此，要想達到“天堂境界”，就必須消除私慾。

照龐迪我的說法，上帝造人由形軀和神靈締結而成，上帝賦予形軀是為了幫助神靈得到善，“造人之形軀，使為神靈役，輔之為善”⁽¹⁰⁾。神靈具有理性和意志，起統轄形軀的主導作用。根據基督教不完善事物的原則，上帝、靈魂和肉體三者的秩序應該是肉體服從靈魂、靈魂服從上帝。倫理的惡在於秩序的顛倒，“人有靈心如神，有形軀如獸……其所行動，順靈神，則類神，順形慾，則類獸矣”⁽¹¹⁾。就是說，靈魂的本性是追求比自身更高的完善性，如果沉溺於官能享受與肉體快樂，說明靈魂反其道而行之，趨向較低的身體的完善性，那就是惡。龐迪我根據這個理論討論七罪宗，對七罪宗之“驕傲”作了最為詳細的論述，把它放在全書首卷，原因就在：“他罪離於天主，傲罪遠於天主”，故“一傲之子萬罪宗”⁽¹²⁾，傲罪之重在於靈魂對上帝的離棄最深。由此可見，龐迪我認為，道德修養的首要任務是拯救靈魂，並且強調拯救靈魂的根本力量來源於上帝：“夫世之傲然自是者，咸謂修德克慾之力量，我自能之。不知自有生來但有一念提醒，莫非天主上帝賜我者。”還把“修德克慾者，惟是蠲潔其一心，以媚上帝，其志是貴也。次則慕天德之美也，次則志在平生享淨心之樂，而身後獲見天帝與神聖耦也”⁽¹³⁾視為人類最終目標。

然而，我們所可注意者，《七克》全書的重點并不在此，而是十分明確地放在人的現世，放在人們如何在生活中培養德、克服罪惡。龐迪我認為，“消惡積德”乃是實行自我修養的基本手段。所謂“消惡”實是指克服七罪宗而言。龐迪我把七罪宗所屬的不道德和不虔誠行為均歸屬於七罪宗引起，稱“皆其流也”，目的在於強調克服七罪宗的重要性和必要性。龐迪我一再說明七罪宗的本質是“至私”，如他在對

妒的本質作解釋時說：“妒人至私豈不惡乎？”⁽¹⁴⁾還說“凡惡乘乎慾，然慾本非惡，……人惟汨之以私，乃始罪愆萬狀，諸惡根焉”，就是說，慾本身是中性的，祇有當慾挾私而行，那才是惡。一旦私慾泛濫，不僅傷害他人也會傷害自我。所以，龐迪我又提出“克己去私”的主張，他認為通過自我修養的工夫，把人性中私慾清除掉，由此也就達到了“消惡積德”的目的。“克己去私”的過程也就是一個“消惡積德”的過程。他說：“人生百務，不離消積兩端。凡所為修者，消舊積新之謂也。聖賢規訓萬端總為消惡積德之藉。”⁽¹⁵⁾消除罪惡，就能積得美德。因此，消惡與積德就成為道德修養中互相制約的兩個方面。其中一方的削弱也就意味另一方的增強。如龐迪我所云：“義思道行，悉由靈神生。邪思迴行，由形軀生。兩情如敵寇，相攻互鬥，其一強，其一弱矣。益此必損彼，益彼必損此。”⁽¹⁶⁾又云：“夫心之邪情，方在世上時，誰能言已盡克之、悉拔之耶？爾勿自欺，絕者復芽，退者復返，滅者復熾，曲者復伸，淨者復污，寐者復醒，一拔而已，豈是乎？必須恆拔矣！”⁽¹⁷⁾龐迪我很重“克己”的工夫，認為“克己”的過程是持久的，由此才可達到克除私慾的目的。

龐迪我在論述道德實踐的過程中，還直接或間接提出了幾條有關道德修養的重要原則，即知行結合的原則、禁慾與引導相結合的原則以及循序漸進的原則等。第一，知行結合的原則。“知”“行”問題也就是知識與實踐的問題。龐迪我認為，知與行是一事而非二事，是兩不可分的關係，他說：“淫念動，我或樂想之，或欲從之，乃成為罪焉。”⁽¹⁸⁾又說：“知其夢者，必已醒。識其惡者，必始遷善矣，”⁽¹⁹⁾蓋有惡念即有惡行，有善念即有善行，可見意念（知）與行為（行）實是一體。所以，人不獨要注意行為，更要留心意念。在知行孰為輕重問題上，龐迪我更強調行的重要性，他說：“嚴禁知願勿過當，務廉於知人上之理，強求測之，最險。唯命是從，最安。”⁽²⁰⁾因為天主教注重的是信仰而不是學說。信仰者，主要是“行”動而不是“知”識，所以龐迪我固然要人知行合一，但

更多的時候，都是要先行而後知。總之，不管是“知行合一”說還是“知輕行重”說，龐迪我都肯定了知行結合的問題。第二，禁慾與引導相結合的原則。龐迪我一方面把抑制肉體情慾和自我滿足的願望作為自我修養中最重要的主張之一，但另一方面，又主張不能否定或消滅人所有的慾望，而應把慾望的能量引向為特定目標而努力的方向。他認為“慾本非惡，乃天主賜人存護此身，輔佐靈神，公義公理之密伴”⁽²¹⁾。有些慾望對於人來說是很有必要的，把它朝扶正確方向昇華，會為人們帶來歡樂和幸福，成為善的根源。他說“人彌行慾，彌謝人性之尊靈，……以是心也求明道德之理，求悟大事，如鴟鳥之目，以視日光”⁽²²⁾，強調對慾望的引導。龐迪我主張把慾望引導到與神的結合，達到“天堂境界”這個目標上，以此提高世人道德修養的自覺性，不片面強調禁慾的作用。可見，禁慾與引導相結合是龐迪我自我修養中的重要原則之一。第三，循序漸進的原則。這一原則體現了自我修養中階段性與連續性的統一。龐迪我把修德分為一個不同層次的過程，諸如謙德有七級⁽²³⁾，貞德有三級等⁽²⁴⁾。龐迪我認為，自我修養必須有一個循序漸進的過程，謂“循節次”。由於修德是件極不容易之事，每一階段應有大小難易進度不同的內容和方法，龐迪我把修德的過程譬喻為拆除舊房子的過程，“先拆址者，室覆材破，人受壓焉。先拆瓦檐，漸至於柱基，則材與人不傷而功易奏”。龐迪我指出這種次序祇可遵循，不可急進，“是以克慾者，須一一別攻之，始於易小，候德力滋巨矣，乃始漸進於難且大者”，如果不遵循這種次序，必以失敗而告終。“亟修而無度，非自持無凌躐，即速勸而委頓耳”⁽²⁵⁾。

總之，在龐迪我看來，人祇有通過修養自身才能進入天堂，所謂“消惡積德”、“克己去私”、“修養原則”，皆是實現“天堂境界”的手段，它們所起的作用是相同的，即把精神追求置於物質利益之上，建立以理性壓抑或克除個性生活激情與肉慾的道德觀念。這是龐迪我反復強調的觀點。對於明末士人來說，這種倫理學中既存在許多違背情理的東西，又存在與儒學共通的東西。前者認

為：“君臣、父子、夫婦為倫常之大，儒與佛皆以孝為本，而彼教《七克》、《實義》等數十萬言中不提一孝字，反以克傲為第一。古有君道，必嚴師道，夷獨不立師，是倒置萬古之倫理”等⁽²⁶⁾；後者認為：“其書精實切近，多吾儒所雅稱。其慾念念息皈依上帝以冀享天報而永免沉淪，則儒門羽翼也”⁽²⁷⁾。就整體而言，前者的看法較為廣泛。然而，從另一方面看，新的倫理學在客觀上為明末社會提供了不同文化之間相互比較和汲取異質文化新的養份的機會，對《七克》所作出的不同反應，可以說是明末士人通過不同文化的比較，對自己文化的優劣和異質文化取捨的思考。所以，天主教倫理學是儒學的不同者，但也是它的補充。

對儒學的批評

龐迪我熟悉中國文化，尊重中國人文主義精神，他所論述自我修養的幾個主要方面都與中國人文主義倫理觀相通融，諸如人的道德實踐作用、道德實踐的重要性、道德修養的原則。龐迪我又運用西方的邏輯分析方法，清晰而系統地反復論述，旁徵博引，將修身這個主題條分縷析，透徹闡發，引起了中國士大夫的共鳴與贊賞。⁽²⁸⁾

然而，“迪我八萬里外，……九死一生，涉海三年而抵中華”，目的是將“此世福至暫至微、匪堅匪駐，轉思身後實具永年祝福”的天主教真理傳播給“邪說充塞”的中國。⁽²⁹⁾因此，龐迪我儘管深明人文主義價值在人生的意義，但他更清楚它的局限性。他在充份肯定人倫道德的同時，毫不猶豫地向以人為中心的中國倫理方向以及重要的中國習俗提出批評。他引入的最大變異是他以上帝為中心的倫理觀，其特徵是“愛慕天主萬物之上，與夫愛人如己，二者而已”，即以對上帝的愛和信仰為最大的善，並為了上帝而愛人愛己。在天主教道德要求中，愛是核心，愛居於一切美德之首，“是德不在，諸德俱虛，似而實非”。龐迪我把天主教含義中的愛稱之為仁愛，以之別於人間另外兩種愛：習愛與理愛。龐迪我指出，“人相愛有三，其一習愛，同居、同業、同情、同議等，相習生愛也。是者，易聚易散，鳥獸亦有

之。……其一理愛，人皆自知生斯世也，同斯人也，不友愛任恤，不能成世道，祇能立世事，又能備世變，是故恆求己所愛人，及愛己之人，此人間之事，為愛也私，為德也微，惡人亦有之。……其一仁愛，仁者視人為天主之子，與己同性故愛之，而願其得福。孰為福？生時能識天主行實德，死時昇享天福，則真福大福也”。如前面所說，龐迪我把“仁”作為最高境界的道德品質，“是謂仁愛，乃天主所責於我焉”。他對“仁”的解釋是：“自先真愛天主，轉以天主之愛愛人。”換言之，祇有當你“視人為天主之子”時，才可能實現仁愛，因為一個人用神之愛去愛他人才可以達到愛其敵人的程度。顯然，龐迪我並沒有把天主教的愛同等於儒學含義中的仁愛。他認為，這兩種愛之間有等級程度的區別，儒家的愛雖然超越了狹義的家庭，從愛自己的父母、子女、長輩推及愛他人，但儒家不主張去愛所有的人。《論語》記載，當有人問孔子：“以德報怨，如何？”孔子的回答是：“何以報德？以直報怨，以德報德。”這正是儒家道德的原則。天主教愛人希望逾越親人和陌路、志同道合者和持不同己見者乃至反對者或敵人之間的區別。龐迪我反復強調“仁愛”中大公大德的一面：“每害我者，願天主賜一恩以報之。”“感人化人之德，無如平心愉色，忍受非義之言也”等，這種愛講的是即使自己受傷害，不被理解，受攻擊，也要去愛，它是天主教道德的獨特之處。在龐迪我看來，前者對愛人有過多的限制，因此，當面臨“以直報仇，免為人仇，以愛報仇，又化仇為友，孰善乎？”⁽³⁰⁾即兩種價值體系相遇發生衝突時，龐迪我毫不動搖地站在天主教道德體系上批評人間道德體系，因為，以直報仇，祇能做到不去結仇，但以愛報仇，不僅能解除敵意，而且還可以化敵為友，幫助其改過，這才是大善。所以，龐迪我堅定地回答：必須以愛報仇。

龐迪我在如何培養愛德方面提出許多道德要求，諸如“不可報復”⁽³¹⁾，“爾能愛仇爾者，能惠惡爾者，乃天主之子也”⁽³²⁾，“寬仇之榮，甚於勝仇之榮”⁽³³⁾等等，這些要求，都是典型的宗教要求（即和平、忍耐、恩慈、寬恕、愛），要世人對自己提出道德上的強要求，徹底化解人性中的惡與歹毒。

其實，儒家的愛和基督教的愛雖然不是在一個層面上，但除了宗教超自然的一面之外，兩者的基本含義仍然可以相互通融。而龐迪我所宣講的那種具有神性的愛則為中國士人所難以接受。這說明用偏執的方法來苟求異質文化接受自己的宗教權威是不可取的，它祇會加深人文主義者和宗教信仰者之間的差異。

龐迪我對中國習俗提出的重大批評是“納妾”婚俗。龐迪我用了很長的篇幅論述了為甚麼該實行一夫一妻制，作為批評中國“納妾”婚俗的依據。作為天主教徒，龐迪我認為，貞德有三級，童身之貞為最高級。但龐迪我不否定婚姻之事，認為正當的婚姻並不違反天主誡。所謂正當婚姻，即“一夫一妻之貞也”：禁止有妻子的男性與其他女性以及有丈夫的女性與其他男性發生性關係。由於中國“納妾”制有悖於天主教婚配之禮，龐迪我特意向中國人介紹了西方一夫一妻的婚姻制度。他說：“敝鄉千國之俗，皆以伉儷為正。上自國主，下至小民，一夫特配一婦，莫敢或違。婦沒，得更娶正妻，不得娶妾也。”並從三個方面指出“納妾”婚俗的害處：第一破壞家庭和睦。“爾既娶妻，又娶妾，若愛之勝於妻，妒爭計謀不息矣。縱不勝於妻，而妻愛以分故減。愛減生妒，即妾、及妾之子、及爾，但被妻憎焉。……妻恃尊，妾恃寵，而不相下，其亂不止。兩婦為仇，兩婦之子豈得相合？是一家犯罪，罪悉由爾。”第二，對子女教育不利。“天主令人結婚，欲夫婦得相眷顧之益也，……有子共養之教之，夫積婦藏，有子孫以遺之。假使一夫而有多婦，豈不眷顧？分則必消，婦各私聚以遺其子，將必竊。凡教孩幼，大半由母，眾婦之子，教亦廢焉。”再且“幼稚之心，如新瓦器，初盛之味，或甘或苦，一為所入，洗滌甚難。”啟蒙教育對孩子的印象極為深刻。第三，違背夫妻平等的原則。“夫結夫婦，固密於結友。兩個結友，體貌不敵，不成為友，矧夫婦哉？故曰妻者齊也。……天主經中有言：婦不為自身之主，夫為其主。夫亦不為自身之主，婦為其主。”然而，“欲妾則妾，是婦非爾婦，乃爾婢。爾非其夫，乃其主也。”夫與妾之間是地位不平等的主婢關係，

因此，“婦從非其夫，則悖婚配之禮，故犯奸罪。夫從非其婦，詎不亦悖婚配之禮，而犯奸罪哉？”中國人常把“正妻無子，將恐滅祀不孝，為求後而再娶”作為娶妾理由。龐迪我不以為然，認為這仍然是夫妻不平等的表現，因為“人無子，豈必皆由婦，亦或由夫？……今因夫無子，而婦欲嫁他夫，必以為怪。因婦無子，而夫遂娶他婦，獨不以為怪乎？”龐迪我反對把“無子”的原因歸咎於女子而允許男子娶妾的做法，並且強調，無論夫婦，不恪守“一夫一妻之貞”的婚配都是畸形的婚姻狀態。“一身而兩首，一首而兩身，其為怪何殊之有哉？”龐迪我還指出，“人即得子，未必是福。因不肖子而陷於禍且覆票者，何可勝數？”觸及到教育子女比生育子女更重要的道理。

由於天主教規定“一夫一妻之貞”，中國的“納妾”制便成為來華耶穌會士發展信徒的障礙。故從利瑪竇開始，傳教士就對這種落後、愚昧的文化現象進行批評，並在信徒中間對這種婚俗形態進行抵制。龐迪我從不利於家庭和睦、兒童教育和違背夫妻平等三個方面批判了中國納妾婚俗，換言之，從反面肯定了一夫一妻制的先進和文明，尤其宣傳男女（包括人人）平等的思想，是對中國自古以來等級森嚴的社會制度提出的最動人的挑戰。龐迪我的觀點為後來的耶穌會士所繼承，如湯若望等都對中國“納妾”婚俗持同樣看法。這種批判一直延續到近代，並從反對“納妾”制發展到反對婦女纏足、反對娼妓等運動⁽³⁵⁾，形成對中國社會不良習俗的有力衝擊。

結 言

通過對《七克》的分析，可以看出龐迪我“道德戰”的幾個特點。首先，龐迪我堅持避免與儒學發生衝突的傳教政策。從1600年來華後，龐迪我以耶穌會的政策作為自己的傳教準則，並不斷尋找推行這一政策的途徑。本書對主題、術語的選擇和對佛教的批判，是龐迪我經過觀察和分析中國文化後找到與儒學的銜合點以顯示儒學與天主教之間有共通性。通過與儒家倫理想的聯繫和對缺乏中國官方敬意的佛教的批

判來使中國讀者對天主教產生好感，這種做法當然具有策略意義：籠絡人心，以逐漸加深天主教在中國的影響。同時，龐迪我在書中主要向中國讀者闡述了通過克服七罪宗來進行自我修養的方法，尤其這七類道德誠命本質上是反映人與人社會關係的世俗道德，其書宗旨“消惡積德”合符儒家“改過遷善”的倫理觀。在中國，重視道德實踐並不祇是儒家學派的想法，事實上墨子、《管子》比儒家更早撰寫〈修身〉篇，可見這是中國古代士人共有的觀念。特別在當時，明末社會面臨道德危機，如何在衰世中拯救趨於淪喪的道德，是個能抓住人心的話題。在龐迪我看來，如果中國人對天主教倫理觀有興趣甚至能夠接受它，天主教就有可能成為中國社會的現實。

龐迪我重點關注人在現實中如何修身，使得《七克》之宗教的一面相對淡薄，這并非龐迪我對宗教使命有所鬆懈，而是出於避免與儒學發生直接衝突的考慮。由於這個緣故，《七克》除了當時“為教外的學者與士大夫們所推重，甚至與他們本國的名著相提并論”⁽³⁶⁾，并在20世紀初仍有影響。在1915年所作《萬松野人言善錄》中，天主教徒、《大公報》創辦人英斂之先生（1867-1926）寫道：“野人用心細想平生所見的各書，以修德改過當作性命交關的，莫過於《七克》一種。……當時士大夫贊為語語刺骨、字字透心，其痛切也可想見了。……人果能平心靜氣的一讀，真是驚心動魄，神味無窮。”因此，在後人的評價方面，龐迪我對於道德實踐的熱情，較之他傳教的熱情，受到人們更多的肯定。

其次，龐迪我堅持維護天主教教義的完整性。避免與儒學發生衝突並不意味龐迪我放棄維護天主教教義的完整性，尤其面臨儒學倫理思想與天主教倫理觀有重大差異時，龐迪我堅定地站在維護天主教教義的立場上。在所論及的兩種道德體系差異方面，龐迪我的批評不僅集中在有關倫理學性質“孰善乎”的問題上，而且選用指責的語調直指中國“納妾”婚俗，儘管比起利瑪竇等人在宣教中對理學“太極”論的嚴厲批評來要緩和多了，然而兩者批評的原因并無二致。後者因為“太極”論佔據了“上帝”的位置，前者也因儒家以人為中心的倫理

思想排斥天主教以上帝為中心的倫理觀。正是倫理觀的根本不同，使得中國士人難以接受天主教化的倫理觀，傳教活動難以發展。因而，批評儒家倫理觀中的缺陷就等於宣講天主教倫理觀的合理性。龐迪我的動機并非出於對儒學的敵視，他對天主教教義的堅定維護才是這種批評的原動力。

龐迪我從天主教立場出發來理解儒學與天主教的差異。他認為發生差異的根本原因在於中國人“不知天主為人物真主，不思天堂有真修捷路”⁽³⁷⁾。由於《七克》契合於私慾縱橫道德失序的明末社會現狀，給陷於困惑而探索出路的明末學者提供一種新的思考方式，因此，《七克》問世後受到中國士人極大注意，并屢經複印，廣泛流傳。然而，對龐迪我而言，這并非目的本身，而祇是“道德戰”的一個部份。

【註】

- (1) 張鎧：《龐迪我與中國·前言》，北京圖書館出版社，1997年。
- (2) 方豪：《中國天主教史人物傳》頁139-140，中華書局，1988年。
- (3)（法）費賴之著，梅乘駟、梅乘駿譯《明清間在華耶穌會士列傳》頁84，天主上海教區光啟社，1997年。
- (4)(5)（英）約翰·麥克曼勒斯主編，張景龍等譯《牛津基督教史》頁262，貴州人民出版社，1995年；頁271。
- (6)（西班牙）龐迪我：《七克·自序》。京都始胎大堂藏板。
- (7)《朱子語類》卷十五。
- (8) 方豪：《天主教史人物傳》頁227，中華書局，1988年。
- (9) 註（8）後引語均見《七克》卷五。
- (10)(11)(12)(13)(14)（西班牙）龐迪我：《七克》卷七，京都始胎大堂藏板；卷三；卷一；自序；卷六。
- (15)(16)(17)(18)(19)(20) 註（14）後引語均見《七克·自序》；卷五；卷七；卷三；卷五；卷二。
- (21)(22)(23)(24)（西班牙）龐迪我：《七克·自序》，京都始胎大堂藏板；卷三；卷一；卷三。
- (25) 註（24）後引語均見《七克·自序》。
- (26)《聖朝破邪集》頁191，香港宣道出版社，1996年。
- (27)(28) 陳采亮：《七克》序。
- (29) 註（28）後引語均見《七克·自序》。
- (30)(32) 註（29）後引語均見《七克》卷六。
- (31)(33) 同上，卷四。
- (34) 註（33）後引語均見《七克》卷七。
- (35) 王治心：《中國宗教思想史大綱》頁205，臺灣中華書局。
- (36) 同註（3）一書頁85。
- (37)（西班牙）龐迪我：《七克·自序》，京都始胎大堂藏板。



澳門聖若瑟修院（水彩畫 56 x 76cm） 呂澤強作·2002年

呂澤強：1971年出生於澳門，1999年於里斯本建築學院獲建築學學士學位，現為澳門特別行政區文化局建築師；1984/89年全澳學生繪畫比賽中獲一等狀（兼獎學金）；1994年與陳繼春於里斯本BARATA畫廊舉行聯合畫展；1995年參與創作第三座中葡友誼紀念建築物並於澳門文化廣場主辦其個人畫展；1997年參與“澳門畫家眼中的葡萄牙”六人畫展；1998年於里斯本澳門聯絡辦事處主辦其個人水彩畫展“澤”、東方葡萄牙學會主辦其個人畫展“巴洛克”；2001年參與“十二屆澳門藝術節”，展出裝置作品“紅、白、藍”。