

第三章 對中國傳統禮俗的記述



一個時代的習俗，既是一種重要的文化現象，也是該時代的社會群體行為。與西方社會風尚迥然不同的中國習俗，可能是來到中國的傳教士最先觀察到的文化現象，它不像瞭解中國的思想學說、歷史地理、語言文字那樣需要外國觀察者具有較高的文化素養，只要「走馬觀花」一趟，或多或少就能對中國的習俗有所體會，下文將就婚喪喜慶、婦女閉居、奇風異俗等三方面來探討晚明傳教士是如何記述中國習俗的。

第一節 婚喪嫁娶

一、婚姻

婚姻是維繫人類生存的重要環節，每一個時代都有與當時相應的婚俗、婚儀，從傳教士的筆下，可以見到他們在中國隆重盛大的婚儀中，從喜轎、紅裙與婚紗、教堂的不同察覺到中國在這方面獨特的文化內涵。他們對中國婚姻的締結方式寫得特別詳細，除了對婚儀的進行詳細敘述之外，也觀察到中國婚姻主要有以下幾個特色：

(一) 擇偶須門當戶對

婚姻關係是反映社會生活面貌的一個重要層面，婚姻大事自古被視為是「人道之始」。中國古代婚姻主要是為家族、家庭而締結的，所以在選擇婚姻配偶時，往往首先考慮的是家族利益。傳教士一開始也注意到這點，利瑪竇說「屬於上等社會階級的人是在本階級中通婚，合法的婚姻要求門當戶對。」¹曾德昭也提到在「一般合法的婚姻中雙方要求平等的財產與地位」，²上流社會嚴守門當戶對原則是為了要保持名門血統，永居人上之地位，關於這點傳教士的觀察無誤。不過事實上，中國社會對於門當戶對的原則並不是一概遵行的，門不當戶不對的情形也時有所見，原因在於平民想透過聯姻，改變社會地位，甚至躋身豪門，女家多願配門第略高者。男方更願意娶略低自己一等的女子，這從當時士人的告誡中可以得知：「取富家之女者，驕奢淫佚，頗僻自用，一切孝公姑，睦妯娌。敬師友，惠臧獲者，概有未聞。」³顯然，男子高攀富室，不利於在家庭中建立夫權的正常秩序。

(二) 父母之命、媒妁之言

利瑪竇在介紹中國人的婚姻時，提到：「婚約由雙方的父母安排，

¹【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，（北京：中華書局，1983），頁40。

²【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，（上海：上海古籍出版社，1998.12），頁87。

³明·謝肇淛，《五雜俎》（台北：偉文出版圖書有限公司，民66），卷十三，〈事部一〉，頁329。

無須結婚人的同意，雖然有時也徵詢他們的意見。」⁴男女擇偶婚配，權在父母等長輩手中，這也是傳統婚姻的一個重要特點。《明律》明白規定：「嫁娶皆由祖父母、父母主婚；祖父母、父母俱無者，從餘親主婚。其夫亡攜女適人者，其女從母主婚。」⁵除少數特殊者例外，沒有父母等長輩作主的婚姻，在法律上是無效的。

除此之外，媒妁與中國的婚姻、家庭制度亦有著緊密的關連，若非明媒正娶，不為社會所容。曾德昭也注意到：「如果沒有媒人，即奔走於雙方之間的人，他們就不能婚配，即使雙方都是好朋友。因此他們就得選擇中意的媒人，幹這種行當的，有男也有女。」⁶《詩經》曰：「伐柯如何，匪斧不克；娶妻如何，匪媒不得」，表示媒人在婚姻中的重要性就如砍樹時所需之斧頭般，不可或缺，所以媒人也可稱為「伐柯人」。⁷不管是庶民、品官，婚禮中均少不了這號人物，皇室的婚禮雖用「使」，實則為媒；張居正即曾任萬曆皇帝大婚時品官納采、問名副使。《明律》對於嫁娶違律的，除了處罰嫁娶雙方，也要處罰媒人。《明律·戶律·婚姻·嫁娶違律主婚媒人罪》規定：「凡嫁娶違律。若媒人知情者，各減犯人罪一等，不知者不坐。」⁸可見媒人在嫁娶中地位之重要。

⁴【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁40。

⁵黃彰健，《明代律例彙編》（台北：中研院史語所專刊之七五，1979），六：四九九。

⁶【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁87。

⁷衣若蘭，《從「三姑六婆」看明代婦女與社會》，國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1997，頁79。

⁸徐泓，〈明代的婚姻制度〉（下），《大陸雜誌》，78：2，1989.2，頁75。

(三) 聘禮嫁妝

聘娶婚是中國傳統社會最主要的婚姻形式，所謂聘娶婚，即指男子以聘的方式娶女子為妻。所謂「聘」，第一須有父母之命，第二須有媒妁之言，第三須有聘約，它與買賣婚的不同在於聘娶婚是以禮而成，財帛並不拘多寡，只是一種象徵。⁹不過因為聘財是成婚的要件，遂有以要聘財為名，而行財婚之實，這樣的情形到了明朝中葉以後，有變本加厲的趨勢，成為腐蝕人心，衝擊名門的強大力量。根據曾德昭的記述：「丈夫給女方之父一筆錢，用以購買衣物、首飾，把她打扮起來。這筆錢是婚姻的最大一筆支出，而女方父母盡量從中節省，節餘的錢歸自己。」¹⁰聘金所具有的象徵意義逐漸淡薄，變成了女方父母的斂財手段，從一個外國人較為客觀的立場，傳教士的記載也證實了明末社會流行著索取重聘的風氣。所以傳教士才會得出中國人買妻的結論，曾德昭說：「因此，有人說中國人買妻，此說不乏某種根據，因為至今若他們許給女方之父若干錢，到時沒有兌現的話，女方父母就不嫁女。」¹¹門多薩的說法雖與事實有些出入，仍同樣反映出中國人財婚的風氣，他提到：

在全國—乃至在菲律賓群島，習慣的作法是，丈夫要給他娶的妻子財禮；…當宴會結束，丈夫當著所有人的面把財禮給他的妻子，她又把它給她的父母（如果她有父母的話）做為他們養育她的報酬。¹²

⁹ 徐泓，〈明代的婚姻制度〉（下），頁68。

¹⁰ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁87。

¹¹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁87。

¹² 【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》（北京：中華書局，1998），頁62。

因為聘禮作為父母養育子女的報酬，所以門多薩推論「由此可知，在這個國家，也在它的鄰國，誰的女兒最多誰就最富有。」¹³

嫁妝相對於聘財而言，是指女子出嫁時帶往夫家的物品。從辭源來看，妝奩晚見於聘財，反映了婚姻論財中的侈送妝奩是在高額聘財之後才出現的。「妝奩」一詞大約是出現在唐代，《舊唐書·王廷湊傳》：「開成二年，詔從壽安公主出降，加駙馬都尉。元逵遣段氏姑詣闕，納聘禮。段氏進食一千盤，并御衣戰馬。公主妝奩及私白身女口等。其以如云，朝野榮之。」¹⁴曾德昭對於嫁妝的記述頗能反映當時的現況：

貴人中不提這筆錢的事，但新娘之父要按照中國習慣的要求，根據自己的財力，給一筆嫁妝，一般是，除床具外，還有新房所需的家具，儘管中國的東西很便宜，有時仍要花 50 克朗。他給女兒四個或者兩個丫頭伺候，再給一些錢，這樣依據他的財力大小來做。但幾乎不給土地房產，除非新娘的父親非常富有，或者他要把她許配給某位要人，但這是在他無子的情況下才這樣做。¹⁵

這一席話將中國的嫁妝內容分析得十分詳細，又與當時的史實相符。在江南，在女方定帖中，就開列嫁妝為「房奩、首飾、金銀、珠翠、寶器、動用帳幔等物」¹⁶。有些地方，連床也作為陪嫁。此外他所提到的不動產作為陪嫁需有一定條件，這也是事實，不過當時在經濟富裕的江浙一帶以不動產做為嫁妝的例子也不少見。如在杭州，定帖中就已具列「隨

¹³ 【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》，頁62。

¹⁴ 劉昫等撰，《舊唐書》（台北：鼎文書局，1976）列傳第九十二，〈王廷湊傳〉，頁3888。

¹⁵ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁88。

¹⁶ 胡樸安，〈杭州嫁娶風俗〉，《中華全國風俗志》（下），（河北人民出版社，1988），頁212。

嫁田土、屋業、山園等」。在徽州，有的富商還將店鋪、商船傳給女兒。事實上，明清時代人們大多相當重視嫁妝，因為從女方來講，嫁妝體現了新娘的身價，嫁妝的多少甚至會影響婦女婚後在夫家的地位。男方同樣講求嫁妝，因為嫁妝能使人發財致富，如著名的徽州商人中靠妻奩發家的就不乏其人。¹⁷

（四）納妾

傳教士在中國所看到的納妾現象是非常普遍的，曾德昭在談到中國人的婚姻時，就曾分析：「從古代到現在，他們始終有兩種婚姻，一種是真實的，雙方有終身的婚約，因此女的稱做妻，並有隆重儀式接納她為妻子。第二種按他們法律允許，叫作娶妾。」¹⁸他接著解釋：「娶妾的方式和娶正妻大不相同，因為儘管他們和女人之父立有某種契約，彼此相待也如夫妻，實際她卻是被買來的」。¹⁹利瑪竇也說：「男人可以納妾，選妾並不要求門第或財產，因為唯一的挑選標準是資貌美麗。」²⁰很顯然的，傳教士們都能理解妻與妾的差別，不僅表現在婚娶儀式的不同，在家中的地位也貴賤有別，從曾德昭的敘述可以看出妾在家庭中地位之低下：

她單獨在自己的房間吃飯，服從正妻，並且作為一個奴僕要在一些事情上為正妻效勞。她生的孩子不把她當媽看待，而是尊敬正妻，並把正妻稱作媽。因此，如果妾死了，她的子女不用守三年

¹⁷ 許敏，〈西方傳教士對明清之際中國婚姻的論述〉，《中國史研究》1993:3，頁65-66。

¹⁸ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》頁86。

¹⁹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》頁86。

²⁰ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁80。

之喪，可以參加考試，(如他們當官)不必卸職，……即使他是獨子，也不必履行這些責任，只有在他父親的正妻去世才這樣做，縱使她不是他的生母。

在中國社會裡，不但法律允許甚至還提倡納妾，《明律 名例律·萬曆問刑條例》規定「各處親王妾媵許奏選一次，多者止於十人，世子及郡王額妾四人，長子及各將軍額妾三人，各中尉額妾二人。庶人四十以上無子，許選妾一人。」²¹規定雖然如此，但是事實上廣蓄姬妾超過限額的例子不勝枚舉，從朝廷命官到一般士大夫，乃至於普通的、稍微富有的市井之民，鄉村財主，都可以納妾娶小。當時的蓄妾風氣相當普遍，如揚州地方即有許多人家將女兒養大成人供人做妾，曾德昭也注意到：「在南京省揚州城，當地的女人被認為比其他地方的女人更美，猶如過去在葡萄牙，吉馬朗(Guimaranes)城的女人，富人和達官都從那裡娶妻妾；天賦姿色因此受到世上大人物的珍視。」²²明人王士性的記載正可以對照曾德昭所觀察到的現象，他說：

廣陵蓄姬妾家，俗稱養瘦馬，多謂取他人子女而鞠育之，然不啻己生也。天下不少美婦人，而必於廣陵者，其保姆教訓，嚴閨門，習禮法，上者善琴棋歌詠，最上者書畫，次者亦刺繡女工。至於趨侍嫡長，退讓儕輩，極其進退淺深，不失常度。不致慙懣起事，費男子心神，故納侍者類於廣陵覓之。²³

事實上是因為揚州當地的女子自小經過嚴格訓練，深諳服侍男子之道，又能取得元配夫人的歡心，所以很多達官貴人要納妾都會選擇揚州女子，並不僅僅是基於揚州女子在容貌上有過人之處。

²¹ 黃彰健，《明代律例彙編》，一：二六四。

²² 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁27。

在傳統中國，納妾有其複雜的社會淵源，有「不孝有三，無後為大」的孝道觀念為藉口，中國男性可以光明正大地滿足個人對女色的嗜好，貧寒家庭也可以藉著嫁女為妾攀附豪門，改善自身的經濟條件。但是這樣的現象在傳教士看來卻令人感到憤慨、無法接受，因為在十六到十八世紀的西方，一夫一妻制被視為唯一合法的婚姻型態，基督教的道德更是注重性的純潔性，所以他們對中國人納妾的習慣十分在意，羅明堅即明白指出蓄妾違反「十誡」中「勿行邪淫」的規條，他質問道：「一女不得有二男，一男獨得有二女乎？夫婦以相信故相結，信失而結解矣！」²⁴接著又進一步解釋天主誡律的用意：

第六誡行淫邪穢等事。世人以色欲為重，是以設法嚴禁也。天主知人好色，方作之男婦，使人一夫一妻，行情交感，生傳子孫。人之多娶其妾者有罪，何也？妻妾眾多，必至爭競，或以庶而奪嫡者有之，此所以有罪也。²⁵

對基督徒而言，情慾是危險的，貞潔是理想的美德，結婚只是兩者之間較輕的惡事，因為它可以達到繁衍人口的目的，並幫助人們避免貪欲和未婚男女通姦之罪。聖奧古斯丁曾明確說道：「從神學的意義上來說，婚內性比起婚外性不過是一個可以饒恕的小罪。」²⁶因此中國人納妾的習俗成為了在華傳教的一大阻礙，利瑪竇就曾感嘆在中國傳教最大的阻礙，其實是中國人行多妾制的習俗，他說：

²³明·王士性，《廣志繹》（北京：中華書局點校本，1981）卷二〈兩都〉，頁29。

²⁴羅明堅，《天主聖教實錄》，收入明·徐光啟等撰，《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966），頁35。

²⁵羅明堅，《天主實錄》，收入鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrain Dudink）所編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北利氏學社，2002）第一冊，頁75。

今年曾有兩三位有地位的人，本來聽了道理，對我們的信仰也非常欽佩，就因為蓄妾而不能受洗，我們對這些人十分同情，因為在中國出妻離妾是不可以的，打發她們另嫁他人是羞恥的。因此他們誠心誠意地要求我們容許他們多妻。²⁷

雖然傳教士能理解中國人不能隨意出妻的苦衷，但是若遇到對天主教感興趣，而家中又有小妾的士大夫，他們則是採取毫不妥協的態度。據法國神父裴化行的記載稱：「事實上，耶穌會士在碰到類似羅馬帝國末期所發生的那些問題時，是按照天主教會的傳統處理的。例如，幾乎從一開始，中國人蓄妾的習慣就迫使他就此非常微妙的問題表明立場：“新入教的人同意與非原配夫人的配偶兄妹般共同生活，但是是否應該休掉她們呢？這在中國卻是對她們不可忍受的侮辱”？而利瑪竇毫不妥協，要求徹底分離。」²⁸其中所牽涉到的中西文化傳統與倫理觀，及傳教士在面對這一傳教障礙時，所採取的策略將在第四章做進一步的探討。

晚明的婚姻制度大致上仍以遵循古禮為原則，而傳教士的介紹大體上也反映了中國在古禮規範下婚姻制度的一面，某些看法也能一針見血。不過也有許多片面、膚淺甚至錯誤的地方，如當時中國已進入所謂「商品經濟發達」的時代，傳統文化發生劇烈的變化，舊制度、舊習俗也受到衝擊。婚姻制度當然不可能完全依照古禮而不反映出時代的烙印，在這方面西方傳教士顯然無法理解。在商品經濟的刺激下，明代婚俗中的價值取向也有所改變，「門當戶對」的觀念被「婚姻論財」的風

²⁶ 林中澤，〈西歐中世紀教會法中的婚姻與性〉，《歷史研究》1997：1，頁124。

²⁷ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（台北市：光啟；台北縣：輔大出版社，1986）（三），頁126。

²⁸ 【法】裴化行著，管震湖譯，《利瑪竇神父傳》（北京：商務印書館，1998），頁429-430。

氣給沖淡了。婚姻風尚出現了「婚娶之家，唯論財勢爾，有起自奴隸，驟得富貴，無不結婚高門，締眷華胄者。」²⁹可見在擇偶條件中錢財佔第一位，財富成為決定個人社會地位的指標，門第已退居次位。另外在描述中國的婚儀制度時，傳教士都強調了「父母之命、媒妁之言」，卻忽視了當時已在社會上出現大量「私訂終身」的現象，晚明有部分士人將男女情慾視為人類的天性和本能，在晚明的文學作品當中，有關男女私訂終身、偷情歡愉的描寫比比皆是。《金瓶梅》以寫實的手法刻畫了當時人欲橫流的情景，《三言》、《二拍》歌頌了青年男女對愛情的勇敢追求。而這些卻是傳教士沒有察覺到的，他們較為關心當時存在的婚姻等級、門第觀念和現實，因為初來乍到，加上文化傳統的隔閡，所以他們的記述存在著頗大的侷限性。

不過一個時代的婚姻，是一個十分廣闊的領域，它是許多社會現象的綜合，涉及到一個民族的經濟、政治、倫理道德、家庭、心理、生理等層面的複雜問題，所以外來的傳教士不能對它做深入全面的瞭解是可以理解的。然而他們對晚明婚姻的描述和介紹，在一定程度上反映了中國人的人生觀、道德觀，向歐洲介紹了中國的婚姻文化，這點功勞是不能抹滅的。

二、喪葬

儒家向來提倡孝道，並把生養死看成是孝道實踐的重要層面，孟子更強調：「養生不足以當大事，惟送死可以當大事。」（《孟子·離婁下》）喪禮在禮書中佔了最多篇幅，儀禮十七篇中，喪服、士喪禮、

²⁹ 明·謝肇淛，《五雜俎》卷十四，事部二，頁369。

既夕禮、士虞禮等篇皆專載喪制喪事之禮，佔全書十七分之四；《禮記》四十九篇中，專論喪服喪制者有十四篇，佔全書七分之二，而其餘篇章的零星記載尚不包括在內，³⁰由此可以看出喪葬在中國儒家文化中的重要地位。傳教士對於這個部分自然不可能忽略，曾德昭就強調說：

中國人在很多事情上，特別在生活的管理上，與歐洲哲學家的意見相同，但他們在對待死亡的態度上，看法卻大不一樣。因為其他的民族不重視或者很少重視肉體的埋葬，而這些人（中國人）則非常重視，他們生時已盡一切能力為死亡做好種種準備，同時他們的兒子在其父死後，又把後事安排妥當，這是他們表示孝道的最佳方式。³¹

對中國人來說，喪禮是生者替死者施行的一套儀式，以結束他與這個世界的關係，並且保證或引導死者進入另一世界；埋葬則將死者身體以一種生者認為恰當的方式加以處理。喪葬制度不只是處理死者遺體的過程，同時蘊含一個民族的生死觀與靈魂崇拜，對傳統中國社會而言，更是一種人倫社會網絡的建構。³²

不過或許因為文化的隔閡，傳教士所觀察到的是比較表層、浮面的現象，他們最常提到的是中國人為父母守三年之喪，利瑪竇在書上提到：「規定這樣做的理由是報答他們小時候父母懷抱他們的三年養育之恩。」³³這是源於孔子對其弟子宰我所說：「子生三年。然後免於父母之懷。」的典故。此外根據儒家親疏有別的原則，「其他親屬死去時，

³⁰徐福全，《儀禮士喪禮，既夕禮儀節研究》，台灣師大國文研究所碩士論文，民68，頁422。

³¹【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》P. 90。

³²何淑宜，《明代士紳與通俗文化—以喪葬禮俗為例的考察》，國立台灣師範大學歷史研究所專刊（30）2000.12，頁1。

居喪時期的長短要看血緣關係而定，從一年到三個月不等。」³⁴另外在他們記錄關於喪葬的文字中，多數侷限於敘述喪禮進行的流程，如利瑪竇就詳細敘述了一位名人的喪禮：

一位著名人物死後的三四天內，他的兒子和近親就將措詞莊重而悲傷的書面通知送達所有的親友。同時做好一份棺木，把死者裝殮進去。靈堂全都掛上白幔，地面鋪滿草席。靈堂當中搭起一個台，把棺木放在上面，還放一幅死者的像或塑像。以後四五天當中，親友們都穿著喪服前來弔唁。在規定的時間，他們一批一批地前來，在台上放置香料和兩根蠟燭。他們點燃蠟燭時，要四拜四叩。然而，首先他們要在靈前的香爐裡放進一撮香料。他們行禮時，死者的兒子或兒子們站在一邊，全身穿白，流著淚靜靜地哀傷著自己的損失。家中的女僕都穿著白衣站在棺木頂頭，用帳幕擋著，始終不斷地同聲嚎哭。³⁵

不過從一些隻字片語中，仍反映出晚明喪葬的一些特色，如人們崇奢的風氣在處理喪葬一事上也不能避免，利瑪竇觀察中國人喪禮進行所得的結論直接點出了這個事實，他說：「總的來說，他們的喪禮過於鋪張，常常超過了他們能力所及。」³⁶門多薩在敘述喪葬的準備工作時，言談中總將「最高級」的形容詞冠在他的文字之中，他說中國人埋葬死者時，先將死者全身洗淨，再給他穿上「最好」的衣服，然後將死者放在一把「最好」的椅子上，在封棺之後，將死者擺放在一間陳設華麗、掛著「最好」料子的屋內，而且在葬禮上要有很多教士（指和尚或是道士）和音樂，最為奢侈，中國人往往為此要花上一大筆金錢。

³³ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《中國札記》，頁76。

³⁴ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁76。

³⁵ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁78。

³⁶ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁77。

³⁷曾德昭的記錄除了證實喪葬崇奢風氣之外，進一步舉了太監為例，說到尋找上好棺木：

太監做得最過火，因為他們沒有子嗣繼承遺產，常常出500或1000克朗購買棺木，實際上這些木料並不值那麼多錢。這樣的事多次發生：他們去找一個售賣這種貨物的商人，商人定下價錢，向他們索取500到600克朗，但又告訴他們說，如要買1000克朗的好木料，眼下沒有，而要等些時候，每天都可去看棺木何時到來，如買主不十分著急，請過幾天去，將得到供應。這時，商人只要把木材上貼著價錢的紙條換掉，當太監再去時，他就會發現板上的價錢正是他需要的。³⁸

這段文字除了反映晚明喪葬崇奢的風氣外，還很貼切的表現出太監由於沒有後代繼承遺產，加上彌補自身缺憾的心態，在身後事的籌辦上往往比平常人更大方，不過也可以看出曾德昭對太監的評價不高，在他的眼中太監是愚蠢、容易受騙的，只圖虛名，根本不能分辨貨物好壞，同時也反映了商人狡猾、不誠實的一面。

事實上喪葬習俗奢華的現象在萬曆以後更為明顯，張瀚（1511-1593）就曾說：「余所見富室王舉父喪，喪儀繁盛，至僮優侏絢裝前導，識者嘆之。」³⁹喪葬禮儀本是哀痛慎重之事，但晚明民間受佛道影響，採用佛道喪儀，自死亡到下葬期間舉行的儀式甚多，請僧人道士建醮誦經，所費不貲，加上經濟富裕後相互炫耀的心理因素，遂演變成幾近戲樂，往往失去了孝親之意。不僅如此，喪禮競奢的風氣，

³⁷【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國志》，頁61。

³⁸【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁90。

³⁹明·張瀚，《松窗夢語》（北京：中華書局，1985.5）卷七〈風俗記〉，頁141。

形成一股沈重的社會壓力，不論貧富，為了求體面，極盡鋪張之能事，當時士人對這樣的情形也表現出他們的擔憂。袁袞（1502~1547）就曾痛批喪俗的奢風，他說：

痛乎風俗之移人，而奢靡之蠹財也。……禮者，致用之節，禁奢之防也。今士大夫之家鮮克由禮，而況於齊民乎？其大者則喪葬昏娶動踰古制。古者哭則不歌，今乃雜以優伶，導以髡緇，笙管鏡鼓，當哀反樂。會葬者攜妓以相娛，主喪者沈湎以忘返。

40

喪俗日益奢侈讓士人深覺不妥，而且連士大夫都捲入這股歪風之中，可見當時崇奢風氣之嚴重。

傳教士還注意到了火葬、擇葬及堪輿的流行等，曾德昭對舉葬的形式敘述的較為詳細，他說中國人「墓地的面積通常不怎麼大，但如他們的占星家判定某處是福地，造化家族，那就要花很多錢購買，因為如果沒有占星家的意見，誰都不選擇墓地。」文中所說的「占星家」即中國人之「風水師」。另外「窮人死後如無錢買棺材，他們就用火葬，把骨灰埋掉。在四川省，他們把屍體焚燒，骨灰放進土罐，罐頂密封，再投入河里。」⁴¹中國人相信「鬼蔭子孫」，認為祖先葬地之良否將影響子孫後代的禍福，艾儒略（Giulio Aleni S.J.1582-1649）對此則批判道：

人之生也，目能視、耳能聽、手足能持行，而不能蔭庇子孫或富且貴，豈既死之後，目不能視，耳不能聽，口不能言，手足不能持行，而能庇其子孫以富貴，豈不惑哉！且既朽之骨，並

⁴⁰ 明·袁袞，《世緯》，收於《景印文淵閣四庫全書》717冊，卷下，〈革奢〉，頁15b-16a。

其耳目口鼻手足而無之，而謂於數千里之遙，數百里之遙，呼吸可通，禍福不爽，則有感之甚者也。⁴²

另外江南地區盛行火葬，曾德昭所提的貧困只是原因之一，其他尚有因為江南地狹人稠，葬地不足；還有的是因為宗教信仰的關係而行火葬。⁴³而利瑪竇也留意到：「中國人有時候將父母的遺體放置在家中長達三、四年，」⁴⁴這現象反映出時人對風水術過度信從，如果不能葬在風水吉地，寧願停棺不葬，甚至有將棺木放置在家中長達十數年者。清初著名學者張履祥（1611-1674年），他父親的遺體就停柩不葬長達十一年，後來因為遭火災而焚於一炬，⁴⁵這個現象也衍生了更多的社會問題。⁴⁶

傳教士反對堪輿及在出殯過程中，中國人焚燒紙錢、紙人的習俗，因為這融合了佛道教的思想在內，傳教士基本上能理解中國人「事死如事生，事存如事亡」的觀念，他們也提到：

世俗現所以焚紙之意…蓋有錯想者，謂已亡者之魂在地獄，亦需金銀等項為費用，亦需衣食、使喚之人，與在現世之時無異。故特備紙造之金銀房屋、器皿、人像，用火焚之，即謂能改變

⁴¹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁90

⁴² 【意】艾儒略，《口鐸日抄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第七冊，（台北利氏學社，2002）頁52-53。

⁴³ 參見何淑宜，《明代士紳與通俗文化—以喪葬禮俗為例的考察》，頁110。

⁴⁴ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁78。

⁴⁵ 參見張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突〉，《漢學研究》11：2，頁82-12，頁71。

⁴⁶ 有關晚明喪葬禮俗的變化，及當時士人對於這些現象的反應，何淑宜於民國88年所著的碩士論文《明代士紳與通俗文化—以喪葬禮俗為例的考察》文中做了詳盡的介紹與探討。

真金銀房屋、器皿、人像。⁴⁷

但是他們認為中國人這樣的觀念是不合理、謬誤的，因為：

蓋人屬有形之肉軀，有無形之神魂，形之生時，則用飲食衣服，以充飢禦寒；死則腐肉殘骨，何知寒熱，何知飢飽。即奉之以衣食實物，尚不能用，至其靈魂本體，自屬純神，不用飲食衣服。…夫楮錢金銀鏰，當其未焚，不過紙爾，其既焚乃有大能，變為真錢真金銀乎？⁴⁸

在他們的觀念中，死後有天堂地獄，不管是到天堂或是往地獄，亡魂都不需要也得不到這些生者所謂的「餽贈」。基督教是嚴禁偶像崇拜的一神信仰，雖然入華後為了傳教而採取適應策略，接受中國人祀祖的習俗，不過在某些層面上他們對中國人的鬼神崇拜並不以為然，因此傳教士要求教徒要依照天主教的儀式進行喪禮，不得帶有迷信行為。所以基督教徒在喪葬過程中，「若有外教親友來弔，送香燭可受，倘有元寶紙錢來，情上難即退還，可立時將水濕壞，不令他燒，絕不許留在家中。」⁴⁹堪輿術與教士們所宣揚的天主教義有著嚴重的衝突，因為堪輿家宣稱相地點穴能夠降福免災，這種把人間禍福繫於個人與山水之上的作法無疑會大大地威脅天主的權威，而教士的責任在於建立下列觀點，即：

人世艱難災宦，皆造物主所降。或以傲誠不善者，使之遷改；

⁴⁷ 南懷仁，《天主教喪禮問答》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第五冊，頁506。

⁴⁸ 南懷仁，《天主教喪禮問答》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第五冊，頁506。

⁴⁹ 李亞當，《臨喪出殯儀式》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第五冊，頁455。

或以鍛鍊善人之德，使之純一無疵，永享天福。其安逸富貴，亦皆造物主用以感化人心，現賞其功德而勉勵之，令其感仰大恩而堅奉之，不但以死後報也。⁵⁰

總之萬民的禍福是由天主來掌握的，這樣才能保證賞罰公允。

雖說傳教士對中國人喪葬儀式的記述大致上符合現況，他們反對焚燒冥紙的理由在科學的立場上也無懈可擊，但他們不能瞭解在這些儀式底下所隱藏的意涵，其實就是人們藉著祭品達成與亡靈之間的溝通，祭品的意義在表達內在情感，象徵意義遠比實際意義來得重要。

第二節 婦女閉居

在中國傳統父系社會中，為了維繫社會秩序，發展出一套「男女有別」的生活形態，經由禮儀的規範，達到男女在社會上的區隔。家族中的男女，雖然生活上的接觸是必須的，但也有一套區隔內外的「禮法」必須遵從，《禮記·內則》載：

男不言內，女不言外，非祭非喪，不相授器。……外內不共井，不共湔浴，不通寢席，不通寢假。男女不通衣裳，內言不出，外言不入。……女子出門，必擁蔽其面……道路，男子由右，女子由左。⁵¹

這樣的性別區隔，具有維繫父系社會秩序之功能。因為由人倫的角度

⁵⁰ 艾儒略，《西方答問》，明崇禎壬午(十五年)清和月武林超性堂重抄本，卷下〈論堪輿〉，頁6。

⁵¹ 孫希旦，《禮記集解》(台北：文史哲出版社，1990)，卷27，〈內則〉，頁735-737。

來看，傳統中國社會的基本架構是五倫，而五倫關係的推衍正奠基於「男女有別」，男女區隔的重要性，在於公領域的權力秩序—君臣，來自於父系親屬關係的對應衍生：而父系宗族的區辨則建立在血統的純正，亦即男女之不淫亂。⁵²

到了明清時期，對婦女的貞節要求趨於嚴格化，對男女之別、內外防閑自是更加強調。明太祖於立國之初即曾告誡臣民說：「男人婦人，必有分別。婦人家專一在裡面，不可出外來，若露頭露臉出外來呵！必然招惹淫亂的事。」⁵³趙南星（1550-1628）《女兒經註》第九條，亦訓誡女子要以「守閨房」為要，稱「行住坐臥莫離娘，張頭露面不自藏，人人都笑不端莊」。⁵⁴楊繼盛指出：「女子十歲以上，不可使出中門；男子十歲以上，不可使入中門」，⁵⁵許相卿（1497-1557）也說：「男十歲勿內宿，女七歲勿外出」，⁵⁶更是把女子可以隨意出外的年齡給縮短了。

這樣嚴防男女淫亂的社會規範在傳教士看來，既是西方世界所缺乏，又是糾正當時西方社會流弊所亟需，所以在他們描繪中國印象的時候總不忘記帶上一筆。利瑪竇在《聖方濟各·沙勿略傳》中，就把中國婦女的幽居生活列入中國人的優點來讚揚。⁵⁷他在寫給西班牙稅務

⁵² 費絲言，《由典範到規範～從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，（國立台灣大學文學院，民87.06）頁20-21。

⁵³ 明·朱元璋，《大誥武臣》，收於吳湘湘主編，《中國史學叢書》第34冊，《明朝開國文獻》（台北：台灣學生書局，1996），頁36，「男女混淆第二十三」條。

⁵⁴ 明·趙南星，《女兒經註》，收入《教家二書》（台北：中央研究院傅斯年圖書館館藏，清光緒間高邑趙氏修補重刊本），頁4a。

⁵⁵ 明·楊繼盛《諭應尾應箕兩兒》，收於清·張伯行輯，《課子隨筆抄》，卷2，頁15a。

⁵⁶ 明·許相卿，《許雲邨貽謀》，收於《叢書集成新編》第33冊，（台北：新文豐出版公司，1985），頁181。

⁵⁷ 【法】裴化行著，管震湖譯，《利瑪竇神父傳》（上），（北京：商務印書館，1998），

司司長羅曼 (G .Roman) 先生的信中讚嘆道：中國的「貴族婦女們很少離家出門，如需外出，都坐在覆蓋著的轎裡，由四個腳夫抬著走，但外人看不到她們，她們都是很有修養的婦女。」⁵⁸曾德昭在《大中國志》中對晚明婦女閉居生活描述得更詳細：

婦女完全與世隔絕。街上完全看不到一個婦女，那怕上了年紀的也不外出，公開露面的婦女終生受譴責。男人也不許到女人家去訪問她們。女人居住的那部分房屋可說是聖地，只為她們而設。誰若無意間進入，有人會告訴他，這是女眷所在，並立即加以制止。

如婦女外出拜訪親屬，她們乘坐密閉的轎子。這是所有婦女的習慣，那怕一般人家也是如此。如婦女去拜佛，需要步行一段路時，用面紗把臉遮住。……她們一言不發經過人們面前。她們認為婦女跟男人交談，這微小的開端將打開危害她們名聲的門戶。⁵⁹

不過，曾德昭也留意到了閉居的習慣只限於上層婦女當中，所以他在文末又加上一段：

然而在中國這樣的大國，上述習慣並非各地都同樣遵行，…有的地方，普通婦女像我們的女人一樣外出，但高貴婦女則始終處在隔離的範圍之內。

拉達在福建的觀察又較為全面了：「女人與外界隔絕而且是貞潔的。我

頁64。

⁵⁸【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》《利瑪竇全集》(三)，頁50。

⁵⁹【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁37。

們很少在城市和大鎮看見婦女，除非是老嫗，只有在村裡，那裡看來要單純些，可以看到更多女人，他們甚至在田地裡幹活。」⁶⁰他注意到婦女活動在城鄉之間的不同。門多薩的敘述跟拉達的一樣，婦女的閉居與貞節是相關的，他說：「中國皇帝及其官員致力於保護公益不受邪惡之害，為此他定下嚴刑，執行不貸，並且他們嚴加注意以免有人違犯，（他們）認為婦女的自由與不貞為害最大，是公益受到破壞的原因。那怕在大城市，不貞婦女是少見的和希罕的事。」為了要防止婦女有機會出外而發生不貞的行為，門多薩又提到「有女兒的人奉明文規定要把女兒關在家裡撫養，不讓人看見，但要一直做活以免懶惰，」已婚婦女也要遵守這條規定，因為家裡有這麼多的勞動，以致於「在城鎮街道上遇到女人是新鮮的事，在窗口也看不見她們，這說明她們是貞潔的。」⁶¹

由上述的內容可以發現，傳教士所觀察到的婦女多以上層社會為主，而且文字中所流露的語氣顯示，他們不但接受且融入了這個文化之中，克路士的記述可以證明這點，他說：中國婦女「一般都關在家裡，以致於整個廣州城，除幾個輕佻的家庭婦女和賤婦之外，看不見一個女人。」⁶²正因為他贊同「男不入內，女不出外」的禮教思想，所以自然而然地認為在外拋頭露面的婦女不是「輕佻」就是「賤婦」，因為好人家的婦女是不允許這樣做的。曾德昭有關婦女閉居的結論說：「這種作法可以稱作嚴厲的限制，但它對於她們的安寧及家庭的和諧，卻成為一種（使萬事變得容易）的因素。」⁶³言談間同樣對限制婦女出外的規範加以肯定。

⁶⁰【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》（北京：中國工人出版社，2000），頁273。

⁶¹【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》，頁132-133。

⁶²【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁170。

⁶³【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁37。

上述傳教士的觀察是符合實際的，中國婦女閉居習俗淵遠流長，基於儒家男女授受不親的思想，『男女不雜坐，不同櫛枷，不同巾櫛，不親授。嫂叔不通問，諸母不漱裳。外言不入於閫，內言不出於閫。女子許嫁纓，非有大故不入其門。姑姐妹女子已嫁而返，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。』⁶⁴《明史·列女傳序》開宗明義就指出「婦女之行，不出於閨門，故《詩》載 關雎、葛藟、桃夭、采芣，皆處常履順，貞靜和平，。」⁶⁵明清社會將女性的活動範圍侷限於「家庭」之中，使之不敢輕言脫離家庭。女性本身沒有獨立價值可言，如果不依附家庭的保護，就會脫離社會活動中的正軌而不被認同。

事實上婦女閉居的現象也在西方的歷史上存在過，例如古代希臘上流階級的婦女，實際上就是與男子所控制的城邦社會相隔絕的。佛拉斯利列斷言說：雅典的已婚婦女是從來不被允許跨出自家門檻的，而到了青春期的姑娘要是能被允許待在家中的庭院裡就已是萬幸的了，因為按照慣例她們必須待在她們不被自己家庭的男性成員所能看到的地方。⁶⁶一年之中婦女能出外參加的只有城邦舉行的公共葬禮，還有每年第四個月舉行的慶祝穀物女神德墨特爾的地母節，這個節日一連舉行三天，是一年中婦女唯一可以徹夜不歸的時節。但這個節日是完全屬於婦女的節日，男性被排除在外，只有成年婦女才能參加。由此可知男女在社會生活中是被完全隔絕的。即便在家中，客廳在希臘文中被叫做「男人的房間」，是舉行酒會的地方，有身份的婦女是不能參加這樣的聚會的，所以許多時候古希臘婦女只能待在內室中。⁶⁷

⁶⁴ 葉衡選注，《禮記》（台北：商務印書館，1964）〈曲禮〉上，頁114。

⁶⁵ 《明史》卷301（台北：鼎文書局，1975）〈列女傳〉，頁。

⁶⁶ Roger Just, *Women in Athenian Law and Life* London ; New York : Routledge, 1991, , pp. 106-107.

⁶⁷ 黃洋，〈從同性戀透視古代希臘社會〉《世界歷史》，1998:5，頁80。

隨著城邦政治的瓦解，歐洲對付婦女的隔離政策逐漸消失，到了羅馬時代後期，上層婦女出現在公共場所中的情形屢見不鮮。新崛起的基督教以拯救羅馬的道德墮落為號召，因此《新約》中限制了婦女的公共行為，如使徒保羅就要求女信徒在參加祈禱時要蒙著頭，他說：「凡女人禱告或是講道，若不蒙著頭，就羞辱自己的頭，因為這如同剃了頭髮一樣。女人若不蒙著頭，就該剪了頭髮；女人若以剪髮剃髮為恥，就該蒙著頭。」⁶⁸不過保羅的訓誡後來只對修女有效，在整個中古時期，女信徒藉著在教堂中的宗教活動，可以公開與男性進行密切的交往。到了文藝復興時代，隨著公眾行為的世俗化，貴族婦女更是活躍於上層社交圈中，布克哈特指出：在十五至十六世紀間，才華洋溢的義大利貴婦經常成為各種文藝沙龍的主席，男士們多以結交她們為榮；貴族女性所受的人文教育絲毫不比男人遜色；儘管貴族家庭的女孩有時候被小心地與男性隔離開來，但已婚女性則擁有與男人交往的極大自由。因為女性活躍的社交生活而造成性道德標準的下滑，讓傳教士不以為然，身受人文主義影響的耶穌會士對這種現狀更是深惡痛絕，因為他們不只要以世俗和寬容的態度去看待倫理問題，同時也要喚起某種回歸淳樸道德的復古精神。⁶⁹所以當利瑪竇等人看到中國婦女被隔離於男性社會時，聯想到古希臘時代的傳統，這兩個文化傳統之間的共通性使得人文主義者復興古典文明的夢想似乎可以在中國實現。

不過從另一方面來看，婦女不出外的規範對傳教來說是一大阻礙，加上保守的中國社會非常講究男女之防，親如兄弟在女子出嫁之後都不

⁶⁸ 中國神學研究院編撰，《聖經》串珠註釋本：新舊約全書（香港：福音證主協會證道出版社，1990）《哥林多前書》，11:5-8。

⁶⁹ 林中澤，〈晚明婦女閉居與耶穌會士的反應〉，《明清史》2002：3，頁26。

能輕易相見了，更何況是傳教士。所以傳教士也有自覺，他們盡量避免在兩性關係上被人抓住把柄，耶穌會元老及海外傳教先驅沙勿略（St. Francois Xavier）在 1552 年離開印度前就曾忠告當時仍留任印度的伯爾茲神父（Berze）說：「盡可能少去婦女家裡拜訪她們，如果她們已經結婚，要盡量讓她們的丈夫與上帝親近。要花更多時間來培養丈夫，而不是妻子，因為這樣做會有更多的果實可以收穫，男人們更堅定不移。」⁷⁰

不過傳教工作是不能輕言放棄的，利瑪竇等人所想到的補救之道就是遵循沙勿略忠告，先向男教徒傳教，再透過男教徒發展女教徒，通常是丈夫信教後勸母親與妻子等人入教，有了女教徒，再由女教徒發展新的女教徒。為了不打破「男女之防」，女教徒不與男教徒同堂過宗教生活，隨著入教婦女人數的增加，教士們為婦女專設小堂，在那裡，傳教士隔著柵欄向婦女傳教；行聖事時，只帶領一名孩童進堂輔祭，其他男子一概不進入內，為了避嫌，有時也讓中國教士代為授洗。同時為了避免婦女尷尬，傳教士們舉行塗油儀式時，不按照教規用拇指塗油，而是改用鑷子夾著棉花來塗；臨終抹聖油，婦女腰部和足部可以不抹；聽婦女告解時，用帷幕兩兩隔開，使傳教士與婦女不直接面對。由此可知，傳教士為了達到向中國婦女傳教的目的，可說是費盡心機，用心良苦。一方面小心翼翼地掃除婦女信教的障礙，一方面又與婦女保持一定的距離，盡量不與中國傳統相違背。⁷¹

在天主教的教義中，守貞原本就是教士的義務，他們也常規勸教民要絕欲以克服色迷，「天主嘗較列其功報矣。曰：守一夫一婦之貞者，

⁷⁰ Jamse Brodrick, S. J. *Origin of the Jesuit*, (Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1971), p.172.

⁷¹ 參看周萍萍，〈明末清初傳教士對婦女的宣教〉，《婦女研究論叢》總49期2002.11，

其報如種一而收三十；守鰥寡之貞者，其報如種一而收六十；守童身之貞者，其報如種一而收百也。」⁷²從上述的教諭就可以知道基督教對於貞節的提倡不遺餘力，不過西方社會跟歷史上其他文明一樣，都是父權社會，基督教也充分反映出這種男性佔統治地位的女性觀，在《聖經》中記錄的是上帝先創造了男人，後才有女人；上帝用亞當的肋骨創造夏娃，其目的在讓亞當不感到寂寞。可見從上帝創始之初，女人就被塑造成沒有獨立人格的人，是從屬於男人的附屬品，所以女人要恭順，「做妻子的應當順從丈夫，如同順從主。」⁷³ 在貞節的要求上，對婦女也較男子嚴格，這點在教士與教徒的問答中表現無遺：

或疑第九誡毋願他人妻，似未禁婦女願他人夫。是否？曰：否。此誡雖只云毋願他人妻，然諭在男子，即併諭婦人在其中矣。…且其禁男子毋願他人之妻，自更禁婦女毋願他人婦之夫，又何容疑哉？⁷⁴

文中說得很明白，誡律字面規定雖只提到男子，但是女子自然而然就被包含在內，在守貞這一點上，女子更是不能踰越，因為「人皆知婦人淫穢之可醜，甚於男人；則婦人貞潔之可羨，自過於男子。」⁷⁵由此可知傳教士在這個觀念上正好符合了明代士人對婦女貞烈道德實踐的關切，宋儒「餓死事小，失節事大」的貞節觀念，到了明代不僅普及於社會的每一個階層，並且有越演越烈之趨勢。到明代對婦女貞節的嚴格化，表現在對婦女生理上的要求，一旦身體被男性碰觸或看見，即被視為失節敗德，所以她們寧以死明志，甚至連死後的防閑也要講

頁30。

⁷² 王豐肅，《教要解略》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁281-282。

⁷³ 中國神學研究院編撰，《聖經》串珠註釋本：新舊約全書，〈以弗所書〉，5：22。

⁷⁴ 李九功，《問答彙抄》卷三，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第八冊 頁393。

⁷⁵ 同上註

究，這在《明史·列女傳》、方志或女教書中均屢見不鮮。⁷⁶太祖於洪武元年（1368）下詔「民間寡婦，三十以前夫亡守志，五十以後不改節者，旌表門閭，除免本家差役」。⁷⁷朝廷也以旌表制度鼓勵寡婦守節，甚至規定再嫁婦人不得申請誥敕。⁷⁸由於士大夫對女教的極力宣揚，加上朝廷透過制度化的旌表，以道德表彰與免除本家勞役的雙重利益，鼓勵婦女的守節與強化貞節觀念，使得明代婦女「貞孝節烈」的形象廣為流傳，明代節婦的人數亦較前代增加了許多。

不過傳教士在這一方面的記載卻不多，僅有曾德昭在《大中國志》中提到幾句，他說：中國人「重視道德，特別被別的異教徒輕視的某些德行，如仁義、忠貞、節操，而這最後一項尤受重視。如一個少女或年輕寡婦，獨身而又保持貞操及其他必須的德行，那就為她們立貞節牌坊，死後予以公開頌揚。」⁷⁹當然「寡婦如願意，可以再嫁」，不過「貞節的婦女很少再婚或者絕不再婚，即使她還年輕沒有孩子。她住在夫家，因此很受尊重。」⁸⁰有一個比較有意思的記述是說到「婦女犯姦的，如果她從前有貞節之名，受到鞭打或杖刑，把褲子一直扒到腳跟，讓她出醜，有時當街鞭打；但是，如果她早就失去貞節，就只讓她穿著褲子挨打。」⁸¹也就是說受過貞節表揚的婦女犯通姦罪所受到的懲處比未受表揚的嚴厲。在明律中並沒有這條規定，或許是曾德昭道聽途說得到的訊息也說不定，不論它是否符合現實，這段文字很

⁷⁶ 王光宜，《明代女教書之教化思想——理想的婦女形象》，國立台灣師大歷史研究所碩士論文，1999，頁129。

⁷⁷ 明·申時行纂修，《明會典》，《國學基本叢書》第86冊（台北：台灣商務印書館，1968.12），卷20，〈戶部七〉，〈賦役〉條，頁534。

⁷⁸ 明·申時行纂修，《明會典》，《國學基本叢書》第86冊，卷6，〈史部五〉，〈誥敕〉條，頁131。

⁷⁹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁31。

⁸⁰ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁87。

⁸¹ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁170。

明顯仍是要強調守貞的重要。

或許因為傳教策略的關係，現在流傳較多的文獻多是耶穌會士所撰寫，而他們鎖定的傳教對象是上層社會的士大夫，所以他們對中國婦女的印象也大多是關於上層社會的婦女，或是間接由士大夫所傳遞的意象，導致他們的記述只反映出部分、不完整的片段。另一方面，傳教士可能也想藉著傳遞中國上層社會中婦女閉居、謹守婦道的美好形象，匡正歐洲日漸沈淪的性道德，因為同時期的歐洲女性婚前失貞的情形特別嚴重，在義大利，故事中的一位主教對他的聽眾說：「我當主教之前，曾是懺悔神父，所有超過十歲的姑娘都向我承認，她們至少有過兩個情人。」⁸²所以在傳教士的報導中，中國婦女的形象大多是謹守貞節、閉居在閨閣、鮮少在外拋頭露臉的，這樣的婦女自然淫亂的機會就不多了。

身為一個傳教士，他到中國首要目的在傳教，文化傳遞只是附帶的工作，所以在他們的著作之中不可能全面、有系統的介紹中國文化，這是可以理解的；同樣地，在觀察敘述中國人的習俗時，難免因為受到自身社會文化及心理需求所左右，而有優先攝取或誇大反應的部分，當然更有視而不見、充耳不聞的「盲點」，⁸³不過在文化傳播的意義上仍有相當的貢獻。

⁸²【德】愛德華·博克斯著，侯煥閣譯，《歐洲風化史—文藝復興時代》，（遼寧教育出版社，2000.10），頁208。

⁸³【英】約·羅伯茨編著，蔣重躍、劉林海譯，《十九世紀西方人眼中的中國》（時事出版社，1999.01），〈序言〉，頁5。

第三節 奇風異俗

在傳教士異國的眼光中，雖然中國人的文化與其他地區如南美洲、非洲等地區的土著文化相較之下，顯得文明許多，但是在晚明社會中，仍存在著一些讓他們感到驚奇、甚至與基督教倫理相違背的習俗，在敘述這些習俗的同時，傳教士們不自覺地反映出自身文化的內涵及需求。

一、纏足

纏足是傳統中國的一種陋習，關於纏足的起源，眾說紛紜，莫衷一是，目前最普遍的說法是源自五代。到了明代，婦女纏足大盛，胡應麟（1551-1602）說：「宋初婦人尚多不纏足者，蓋至勝國而詩詞曲劇，亡不以此為言，至今而極。」又說「至足之弓小，今五尺童子，咸之豔羨。」⁸⁴纏足之盛可見一斑。這樣特殊的風俗當然吸引了傳教士的注意，他們紛紛對這個現象加以描述並提出各自的解釋。葡萄牙傳教士麥安東（Antoine d'Almeyda, 1556-1591）1585年剛到中國的時候，就發現這個現象，他的印象是：「她們都纏著小腳，所以走起路來搖搖擺擺有如殘廢者一般，走得很慢」。⁸⁵而利瑪竇則很委婉的揭露：

女人身材都很矮小，腳小被認為是一種美的標誌。為了造成這種效果，她們從小把腳用布條緊緊地裹住以防止它長大，走起路來會使人覺得她們的腳是被截去了一塊。這種裹腳布終其一

⁸⁴ 姚靈犀編《采菲錄》（天津：天津書局，1938），〈識小錄〉，頁6。

⁸⁵ 【意】利瑪竇著，羅漁譯，《利瑪竇全集》（四），頁482

生都裹著。他們認為女人在街上走來走去很不雅觀，可能他們有一位聖人想到了這個主意把她們關在家裡。⁸⁶

他只是點到為止，並未追論為什麼要將她們關在家裡。曾德昭則斷言中國女子纏小腳並不是因為不許她們走路，而是一種美的表現。他說：

他們把女孩子的腳從小就纏上，不讓腳長大，但（並非如我們歐洲所說的）不許她們走路；一般認為小腳表現美，但有知識的中國人則把這種缺陷看成是極大的愚蠢。它的起因是，他們有一位皇后，生有一雙畸形的腳，為彌補這一天生缺陷，便把腳纏上，以便讓腳恢復正常。於是，婦女就仿效她，把這當作是一種美。⁸⁷

書中解釋纏足起源的說法應是指商朝妲己的典故，⁸⁸他並趁機進行說教：「所以后妃應當避免成為標新立異的倡導人。」⁸⁹

克路士也同樣提到中國婦女纏足「是因為中國人認為女人小鼻小腳才是窈窕淑女。這個作法是有教養人家的習慣，賤民並不如此。」⁹⁰值得注意的是，他看出纏足有階級上的限制，事實上的確如此，在明代，賤民婦女是禁止纏足的，如浙東的丐戶，男人不許讀書，女人不准纏足；嶺南的奴婢也不准纏足，賤民如果纏足反倒會受到斥責、處罰，這是為了區分「良賤」，可見纏足這個戕害婦女肉體的陋習不僅被

⁸⁶【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁82。

⁸⁷【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁36-37。

⁸⁸相傳商紂王的妃子妲己是狐狸經變的，又說是雉雞變的，但是她的腳沒有變好，就用布帛裹了起來，由於妲己受寵，所以宮中女子紛紛學習她，把腳裹起來。

⁸⁹【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》，頁36。

⁹⁰【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁169。

官方認可，甚至成了身份和特權的象徵⁹¹。門多薩在《中華大帝國史》中，除了依據克路士的說法，認為裹小腳是審美觀的一部份之外，同時提到纏足是造成婦女閉門不出的原因，將纏足視為限制婦女活動，以維護婦女貞節的手段。同時為了強調纏足對中國婦女的重要性，門多薩更以極為肯定的語氣告訴他的讀者：『 這個習慣已經實行了很多年，還將繼續下去很多年，因為它有法律保障，凡破壞它和不行之於女兒的女人將被判有罪，還會因此受刑。』⁹²事實上中國確有用法律強迫纏足的情形，大儒朱熹在福建任官時，就下令婦女纏足，「以絕淫風」。⁹³但事實上纏足的小腳女人只限於儒家文化浸淫的城鎮及附近地區，在不少少數民族地區，婦女上山砍柴，下田插秧，要承擔大部分的農耕粗活，所以婦女們大多還是天足赤腳。少數民族的男子並不像漢族男性那樣喜歡女人亭亭玉立、婀娜多姿、風姿綽約、輕盈柔和，他們的女人要從事生產勞動，所以立足要大、要平。⁹⁴

從傳教士的記述看來，中國婦女纏足的習俗已經成為中國人審美觀的一個重要部分。在中國審美意識中有以足為美的傳統，陶淵明《閑情賦》中有「願在絲而為履，同素足以周旋」的句子；李白則有「履上足如霜，不著鴉頭襪」的詩句，以足為美的風氣到五代時期發展到了極端，文人開始歌詠女子小腳之美，遂使纏足之風大盛。這種病態的審美觀在傳教士的眼裡多少引起非議，像曾德昭就批評女子纏足會讓「中國女性一輩子都會關閉她們的心靈，使性情壓抑、孤僻」，他認為「中國人誇大女子的嬌弱是一種非常愚蠢的行為」⁹⁵。不過整體來看，

⁹¹ 高世瑜，《中國古代婦女生活》，（台灣：商務印書館，1998.12），頁221。

⁹² 【西】門多薩著，何高濟譯，《中華大帝國史》，頁30。

⁹³ 紀宗安，〈中國歷史上的女性角色〉，《文化雜誌》第24期，民84秋，頁60。

⁹⁴ 沈海梅，《明清雲南婦女生活研究》序，（雲南教育出版社，2001.08），頁6。

⁹⁵ Semmedo, Alvaro, *The History of That Great and Renowed Monarchy of China Part 5. Chap 3*轉引自許敏，〈明清之際耶穌會傳教士與中國社會生活的西傳—西方人眼裡中國人的衣食住行〉，《史學集刊》1992：1，頁19。

傳教士並沒有針對纏足這個摧殘女子肉體的陋俗發出任何不平之鳴，其實這也反映出傳教士們男性中心的思想，因為西方宗教維護的正是男人的權力，所以女子被控制、壓抑在他們看來是天經地義的事，就算字裡行間曾出現過一些批評，但並不表示傳教士們對中國文化中摧殘女性的行為產生反感。曾德昭的反感亦是基於纏足會破壞完整、豐滿的美好形象，並不是他們體會到了提倡婦女小腳病態審美觀背後的文化意義。⁹⁶事實上，在明清時代，纏足是社會文化對性別構築不正常的強調，男女身體構造原已不同，社會文化也有許多對性別的建構，如兩性所穿服飾不同、內外的空間分別、教育、男耕女織的思想等等。女子的腳原本多較男人小，但是藉著纏足扭曲她們的腳，使她們更女人化，甚至到後來，纏足成為社會地位的象徵，以免嫁不到好人家，這也反映出女子已被「商品化」，小腳被男人視為美觀可愛，所以能提高女子的商品價值，⁹⁷而這些卻是傳教士無法理解的部分。

二、溺女嬰

由於世道變亂、荒災、貧寒等原因，古代有許多家庭，特別是下階層的家庭，不願生養小孩，但是中國古代並沒有行之有效的避孕方法，加上墮胎的危險性高，因此而死亡的婦女不在少數，所以溺嬰便成了不願養育子女家庭的唯一出路，而溺女嬰的風俗更是世代相傳，從沒有間斷過。⁹⁸到了明代因為溺女風氣嚴重，官方也曾多次下令禁止，《明世宗實錄》嘉靖五年（1526年）四月壬戌條記載：

⁹⁶ 許敏，〈明清之際耶穌會傳教士與中國社會生活的西傳—西人眼裡中國人的食衣住行〉，頁19。

⁹⁷ 吳燕娜，〈《醒世新編》中的纏足與性別論述〉，《明清文學與性別研究》，（南京：江蘇古籍出版社，2002.10），頁890。

命旌表江西安福縣民顏簡妻伍氏。初簡死伍氏誓不再適，軍人李敦率眾欲強娶之，伍氏自經死。事聞，敦坐論死。時江西俗生女多不舉，而男子或過時無配，輒起訟端。撫臣因敦事並請嚴故殺子女之律。從之。⁹⁹

可見當時溺女嬰的情形已經嚴重到影響男子婚配，甚至引發強娶寡婦的社會問題。利瑪竇在述及中國人這項陋俗的時候，不僅語氣嚴厲，記述也較為詳細，他說：

中國有一種更為嚴重的罪惡是某些省分溺斃女嬰的作法。這樣做的原因據說是她們的父母無力養活她們。有時這樣做的人並不是赤貧，他們怕的是以後會因不能照料孩子而被迫把孩子賣給陌生又兇狠的奴隸主，為孩子著想所以他們不得不狠心。由於他們相信靈魂轉生或者輪迴，這種野蠻行徑就可能變得不那麼惡劣了。因為相信靈魂從死人身上會轉移到另一個初生的人身上，他們就為這種駭人的惡行披上了善良的外衣，認為他們把孩子殺死是對孩子做了件好事。根據他們的思想方法，他們是免得孩子和其出生的家庭一起受苦，從而孩子可以重新出生到另一個較富裕的家庭中。因此，這種屠殺無辜的事情不是偷偷幹的，而是公開讓大家都知道的情形下做的。¹⁰⁰

明明是殺害人命的行為，中國人卻以靈魂轉世的觀念自我安慰，公然溺嬰，這樣的行徑，讓一向對中國社會讚賞有加的利瑪竇也忍不住要痛斥批評一番。

⁹⁸ 參見高世瑜，《中國古代婦女生活》，頁30-31。

⁹⁹ 《明世宗實錄》卷六三，中研院史語所影印本第39冊，第1459-1460頁。

大量資料顯示，明代溺女嬰的原因是婚姻論財造成的妝奩昂貴所導致的，明代婚嫁風尚自成化、弘治以後日漸侈靡，福州府「婚嫁祇以財勢相雄，市井強有力之家，奩值累千金，至有鬻產治具者；若延師則纖毫必較。」故有「有錢嫁女，無錢教子」的俗諺。¹⁰¹崇禎《閩書》載福建厚嫁與宴客靡費，諺曰：「千金之家，三遭婚娶而空；百金之家，十遭宴賓而亡」¹⁰²，凡此種種，俱可見明代中後期之財婚風尚，實以嫁女靡費為重心。¹⁰³而因為嫁女的費用高，女嬰被溺死的案例不勝枚舉，各地方志中多有記載。此外傳統中國重男輕女的觀念亦是造成女嬰大量被溺的重要關鍵，在保守的農業社會中，男子不但是勞動力的主要來源，家族的傳承也倚重他們。所以當經濟能力受限時，家長多半選擇將初生女嬰溺斃，若產下男嬰才加以撫養。

溺女嬰的背後不只是出於經濟的因素，還反映了中國人對靈魂獨特的解釋，溺嬰是一種理性決策的結果。在中國古代社會中溺嬰不被視為謀殺，因為在傳統上未滿一歲的嬰兒不被看做是一個完全的人，在《唐會要》中也提到：「始生為黃，四歲為小，十六歲為中，二十一為丁，六十為老。」¹⁰⁴這裡反映出嬰兒只是幼崽，所以古人可能都把溺嬰視為一種「產後流產」，雖然這種行為屬於非法，但是卻不被認為是不道德的。¹⁰⁵

¹⁰⁰【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》頁92。

¹⁰¹ 乾隆《福州府志》（乾隆19年刊本，台北：成文出版社，中國方志叢書華南52），卷24，〈風俗〉，頁3b。

¹⁰² 何喬遠，《閩書》，（台北：莊嚴文化出版公司，《四庫全書存目叢書》史部204冊，崇禎刊本），卷38，〈風俗志〉，頁9a。

¹⁰³ 林麗月，〈風俗與罪愆：明代的溺女記敘及其文化意涵〉，（中研院近史所「近代中國的婦女、國家與社會（1600-1950）國際學術研討會」論文，2001.08），頁4。

¹⁰⁴ 宋·王溥撰，《唐會要》（台北：世界，1960）卷85，頁1555。

¹⁰⁵ 李中清、王豐著，《人類的四分之一：馬爾薩斯的神話與中國的現實》，（北京：三

在天主教的立場，天主十誡中第五誡就是戒亂法殺人，在解釋這條教義時，傳教士也明白指出：「生子女不育，而輒自溺死，皆殺人之類，皆逆天主之誡，而罪莫大這者也。」¹⁰⁶溺嬰明顯地違反了這一條誡律，雖然中國人用一種獨特的靈魂轉世觀念求得心安，並企圖將溺嬰的行為合理化，但是在傳教士的眼中，這種行為仍是一種「野蠻行徑」，「屠殺無辜」的事實是無法被抹滅的。

三、閹人

明代宦官與前朝宦官不同，明朝皇帝對宦官逐步提升其權勢，且增加其人數，使宦官成為一個獨特的群體。明末來華耶穌會士在與中國社會上層的交往過程中，也接觸到這個特殊的社會階層，為了將基督教傳入中國，在初入中國時耶穌會士就曾受到宦官的刁難。儘管如此，為了傳教的需要，傳教士在接觸中國官紳時也注意到利用宦官這一集團，並有少數宦官信奉了天主教。在與宦官的接觸中，耶穌會士對明代君主專制下的宦官權勢有了較為深刻的認識，他們對宦官的批評具有一定的參考價值。¹⁰⁷

利瑪竇定居北京後，以「鐘錶修理師」的身份在京師定居，他跟其他教士可以「經常奉召入宮，有時他們自動到那裡和太監們商談宮裡的業務。」¹⁰⁸可見為了傳教的需要，傳教士逐漸與宮裡的宦官有較

聯書店，2000.3），頁85。

¹⁰⁶王豐肅，《教要解略》上卷收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁163。

¹⁰⁷康志杰，〈明末來華耶穌會士與宦官交往評析〉，《世界宗教研究》2000：1，頁117。

¹⁰⁸【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁582。

為頻繁的互動，當時利瑪竇對宦官的評價是：

幾乎全國的行政事務都操在這類半男半女的人手中，單單在皇宮裡這類人的數目就達萬人之多。他們樣子很瘦弱，未受過教育，在終身的奴役中長大，呆頭呆腦，根本沒有能力聽懂重要的指示，也沒有辦法執行。¹⁰⁹

據《明宮史》記載，明代宦官讀書安貧者少，貪婪成俗者多，多數天天過著飽食逸居，無所事事的生活，他們在成為宮廷奴僕之後，選擇其他出路的可能性已經斷絕，就算有機會出宮，也不見容於社會，而在宮中只有極少數能晉升到高位，所以大部分宦官過著頹唐、有如行屍走肉的生活。

另外明代自宮之風頗盛，利瑪竇就提到：「在北方各省還有一種常見的野蠻行徑，那就是閹割大批小男孩，這樣他們就可以給皇上作奴僕。要在皇宮裡當差這一點是必須的」。¹¹⁰早在洪武年間太祖就曾下令「閩、粵豪家毋閹人子為火者，犯者抵罪。」¹¹¹禁止民間私自閹割。接著成祖、宣宗都曾下令禁止，但是民間自宮的風氣未見消失。成化、嘉靖年間，自宮者更是數以千計，政府雖不斷下令嚴禁，但因宦官一旦得勢，其富貴澤及九族，一般無知百姓冀求入宮圖富貴，遂閹其幼子，有一村多至百人自宮者。¹¹²克路士也提到：

由於這些太監常常被開除及遣走，有的又年老，死亡許多，所以經常挑選新的太監來代替他們的位置；因此幾乎有無數的太

¹⁰⁹ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁93。

¹¹⁰ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁93。

¹¹¹ 張廷玉，《明史》，卷二，〈太祖本紀二〉，頁9

¹¹² 參閱王玉德：《第三性—中國太監大寫真》（台北市：新視野，1996），頁216。

監進宮，這些太監被他們的父母閹割，想由此獲利，可以把他們賣得好價錢，或者可以從他們身上得到好處，因為他們在宮中可以得到升遷，或者因其他原因這類人可以得到便宜。¹¹³

此外，傳教士也親身體驗到稅監的專橫，利瑪竇為了覲見神宗，請求允許傳教士定居北京並傳教，幾經波折，其中一部份原因就是宦官居中阻撓。第一次進京，「宮內宦官首領曾來訪，頗羨賞其貢物，然見彼等無煉金術，不為上達。時有流言，謂此種外國人得為日本人間諜，彼等為慎重計，復返南京。」¹¹⁴當時因為宦官對其進宮的窒礙，加上朝鮮之役正在進行，局勢對外國人不利，所以利瑪竇不得已只好返回南京。第二次進京是在1600年初與龐迪我「依某權閹之庇，首圖入京。」據費賴之稱：「權閹某狡詐人也，行至山東，嗾使其黨馬堂截奪貢物。送諸神輔至天津，扣留六月。有幸臣某以其事上聞，會帝亦聞有外人貢進自鳴鐘事，遂命人召諸神輔入京。」¹¹⁵

利氏本依託宦官的庇護進京，不料卻是自投羅網。此處指的「權閹」是一位劉姓太監。馬堂身為稅監宦官，職責本是對進京上貢的洋人加以保護，卻下令將一切物品運至府內「保存」，幸好利瑪竇以自鳴鐘需要專業人員看守為由加以拒絕，不過這也使得利氏一行人滯留在天津數月之久，等到萬曆皇帝突然問起西洋自鳴鐘怎麼沒送進宮中時，宦官方傳旨讓利瑪竇一行進京，這一耽擱就是近一年的時間。這個切身經驗讓利瑪竇深切感受到宦官的貪婪，他用文字表達對宦官的不屑：

¹¹³ 【葡】曾德昭著，何高濟譯，《大中國志》P. 139.

¹¹⁴ 【法】費賴之著、馮承均譯，《在華耶穌會士列傳及其書目》（北京：中華書局，1995）（上），頁36。

宦官作為一個等級，既無知識又殘暴不堪，毫無羞恥與憐憫之心，驕縱異常而且窮凶極惡。由於這些陰陽人當道，又由於他們的貪得無厭把他們變成了野蠻人，……盜賊和巧取豪奪在各地都成為司空見慣。……收稅官不是在山裡尋找金礦，而是在富庶的城市中尋找。如果他們聽說某某地方有一個富翁居住，他們就說他的住所裡有銀礦，並且馬上決定抄家挖礦。這種收稅方法，使得不幸的受害者為了保住自己的財產，不等收稅官來臨，就先獻出鉅額款項。有時，為了免於遭受掠奪，某些城市甚至某些行省都同宦官們進行交易，獻給他們大宗白銀，說是從銀礦採來的，上交國庫。這種非凡的掠奪結果是各種物價飛漲，隨著是普遍貧困化的增長。¹¹⁶

上面這一段文字將宦官的人格特質及萬曆後期稅監在政治、經濟、社會的負面影響描繪的淋漓盡致，由此也可以看出他對宦官相當不滿。總而言之，晚明時期來到中國的傳教士人數雖然十分有限，但是他們生活的觸角卻相當廣泛，活動的區域遍及大半個中國，對中國的社會民情不乏深入的瞭解，對明末宦官貪婪專橫的特性亦有深刻的感受。他們對宦官的種種批評，或見於給歐洲友人的信件，或見於給羅馬教廷和耶穌會總長的工作匯報，或見於自己的私人筆記，因而他們可以毫無顧忌的宣洩對宦官的不滿，大膽批評礦監稅使，這些記錄跟同時代士大夫的各類記載相較起來更加真實、生動。

四、男色

¹¹⁵ 【法】費賴之著、馮承均譯，《在華耶穌會士列傳及其書目》（上），頁37-38。

¹¹⁶ 【意】利瑪竇、金尼閣著，何高濟 王遵仲 李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁370。

在李漁（1611-1679）的短篇小說《萃雅樓》中，強取豪奪的嚴世蕃想要籠絡一個年輕的古董商做他的男寵。他暗自思忖：

只是一件：這樣標緻後生放在家裡，使姬妾們看見，未免動心，就不做出事來，也要彼此相形，愈加見得我老醜。¹¹⁷

在這段描寫中，嚴世蕃的貪婪表現表現在他追求色欲對象時的男女不分。事實上他並不擔心他對男色的喜好會有損聲譽，唯一的難題只是他的姬妾們可能會因此放棄他而看上他的新寵。這反映了在晚明時期有些上層社會的男子可以沒有顧忌地擁有男寵。在文人筆記中，對社會風俗的批評也極為關注男性相戀在道德上的問題。如沈德符在《萬曆野獲編·風俗》就提到：

宇內男色有出於不得已者數家：按院之身辭閨閣，閩黎之律禁姦通，塾師之客羈館舍……得志士人，致孿童為廝役；鍾情少年，狎兩豎若友昆。盛於江南，而漸染於中原。¹¹⁸

謝肇淛也說：

今天下言男色者，動以閩廣為口實，然從吳越至燕雲，未有不知此好者。今京師有「小唱」，專供縉紳酒席，蓋官妓既禁，不得不用耳。其初皆浙之寧波人，近日則屬臨清矣。¹¹⁹

¹¹⁷明·李漁，《李漁全集》第15冊（台北市：成文出版社，1970）〈覺世名言十二樓〉，頁135。

¹¹⁸明·沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997）卷24〈風俗〉，〈男色之靡〉條，頁622。

¹¹⁹明·謝肇淛，《五雜俎》，卷八〈人部四〉，頁185。

此外，晚明的文學作品中也充滿了對「男風」的頌揚之詞，如刊印於崇禎年間的《龍陽逸史》、《弁而釵》、《宜春香質》這三部小說都是以男同性戀的愛情故事為主要題材，《龍陽逸史》記載了明末男風興盛和小官的生活實錄，後兩部則是試圖建造同性戀者的理想國，作者從正面的角度對同性之愛加以頌揚。在這些作品中呈現出的是對同性戀的心理現象與文化現象採取寬容的態度，許多描寫還充滿了讚美之情，與近代以來對同性戀的態度形成鮮明的對比。¹²⁰

不管是野史記錄或是文學作品，都反映出晚明男性相戀的無所不在，而到中國的外國人自然也未忽略這個現象，派瑞曾在福建停留長達一年多的時間，克路士則是只在中國南部沿海一帶活動，曾在廣州城居住幾個星期，他們雖不像耶穌會士一待就是幾十年，但是短暫的停留也讓他們對中國人好男色的風氣留下深刻的印象。在這兩人的記錄中，都曾對中國人「雞姦」的行為加以評論，證實了晚明中國男風盛行的現象的確存在，當時的中國社會似是可以接受這樣的行為，但是在虔信天主教的外國傳教士眼裡，這簡直是一種天大的罪孽，派瑞說：「我們發現他們當中最大的罪惡是雞姦，那是極常見的醜行，一點都不稀奇。」¹²¹克路士的說法就更嚴厲了：

這支民族除了上述的愚昧外，¹²²還有一樁骯髒的醜行，那就是他們是那樣的喜歡該死的雞姦，這在他們當中絲毫不受到譴責。雖然，我有時公開或私底下反對這種惡行，他們卻樂於聽我講述，說我講得蠻有道理，而他們從未被人告訴過那是一種

¹²⁰ 矛鋒，〈斷袖兒—漫談《紅樓夢》、《品花寶鑑》中的同性情愛〉《聯合文學》13:4，民86.02，頁50。

¹²¹ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁73。

¹²² 這些愚昧指的是中國人崇拜偶像、凡事要卜卦算命等習俗。參看《南明行記》頁223-228。

罪惡，或是壞事。看來這種罪惡在他們那裡是普遍的…。¹²³

他們兩人所在的中國南方沿海地區正是明末男風最盛的地方，如福建沿海一帶盛行「契兄弟」「契兒」風俗，他們如同娶媳婦一般積攢一定的錢財去結成這種同性戀的契約關係。¹²⁴不過這樣的風俗看在傳教士眼中是罪大惡極的，王豐肅在解釋天主教教義時，談到第六誡「毋行邪淫」時就針對男色提出批評，他說：「甚至男色宣淫，公行無忌，此尤悖禮之甚者。彼禽獸昆蟲，猶然知陰陽之配，辨孕字之時，可以人而不如異類乎？」¹²⁵把男性相戀貶低到比禽獸昆蟲都還不如的地步，可以看出他對晚明男風有多麼的不屑。

聖經是基督徒倫理生活的準則，所以考察聖經的內容有助於幫助瞭解為何傳教士對同性戀如此深惡痛絕。利未記 中清楚的否定同性性行為：「不可與男人苟合像與女人一樣，這本是可憎惡的」¹²⁶、「人若與男人苟合像與女人一樣，他們兩人行可憎之事，總要把他們治死，罪要歸到他們身上」¹²⁷。《新約》的 羅馬書 對同性性行為更清楚的責備：

因此上帝任憑他們放縱可羞恥的情慾。他們的女人把順從的用處變為逆性的用處，男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心、彼此貪戀，男和男行可羞恥的事，就在自己身上受這妄為當得的報應。¹²⁸

¹²³ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁232。

¹²⁴ 吳存存，《明清社會性愛風氣》，（北京：人民文學出版社，2000.6），頁132。

¹²⁵ 王豐肅，《教要解略》《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊，頁166。

¹²⁶ 中國神學研究院編撰，《聖經》串珠註釋本：新舊約全書，〈利未記〉，18：22。

¹²⁷ 同上，20：13。

看了這些聖經的教示，就不難瞭解傳教士為何用如此嚴厲的口吻責備中國人這種「背德」的行為，克魯士亦將嘉靖（西元1556年）在中國境內各地所發生的水災、地震，解讀為是上帝要用這些災難來打開異教徒因昧於真理而盲目的眼睛，使他們能因此而認識上帝¹²⁹。

傳教士在觀察晚明社會禮俗時，大多都能以理解、接納的態度來面對，即便是戕害婦女身體的纏足習俗，也未見他們發出任何不平之鳴。不過當中國的習俗與自身宗教產生衝突時，傳教士馬上展現強硬的態度，捍衛基督教義，如他們用嚴厲的言詞指責中國男人納妾與寵幸男色的現象，這正反映出基督教倫理觀與中國家庭觀之間的分歧。

傳教士們根據自身的偏見與信仰來評論中國，儘管他們受到護教和宗教感化之成見影響，在資料呈現上有些不可避免的扭曲，但是他們的著作還是提供了非常寶貴的資料，這些資料證明或者補充了中國史料。總而言之，耶穌會士對中國習俗的觀察，無論從時間上來說，還是從廣度、深度以及親身經歷上來說，都是以前到過中國的旅行家所無法比擬的。

¹²⁸ 中國神學研究院編撰，《聖經》串珠註釋本：新舊約全書，〈羅馬書〉，1：26-7

¹²⁹ 【葡】伯來拉、克路士等著，何高濟譯，《南明行記》，頁233-236。