

晚明重情文化下入教士大夫的納妾與懺悔：

以王徵《崇一堂日記隨筆》為例*

王昌偉**

長期以來，學界在討論明清之際天主教來華對士大夫階層的衝擊時，都傾向於把焦點集中在論述以儒家為代表的中國傳統文化和天主教教義之間的衝突或調和，以及辨別個別士大夫思想中的儒家和天主教成分。近來雖然因為受到新的學術思潮的啟發，已有新的研究視角出現，但上述範式仍主導著學者的寫作。因此，學界多從儒耶衝突的角度，解讀入教士大夫王徵（1571-1644）因膝下無子而受家人逼迫娶妾一事。以往論者認為，自小受儒家以無後為不孝的觀念熏陶的王徵，入教以後，因為天主教以納妾為違反一夫一妻原則的淫行而面對兩難的局面，其內心的矛盾與掙扎，彰顯了天主教在中國傳播過程中遭遇儒家倫理時所面對的阻力。本文則試圖證明，圍繞著王徵納妾一事而產生的一系列文本，其中的複雜性和多層次的意義，不是利用「儒」、「耶」這類經過高度化約的概念可以揭示的。因此，本文將緊隨文本自身的脈絡和語境，在晚明重情文化的背景下，還原王徵對納妾行為及相關問題的反思，並說明王徵如何通過書寫情欲，把信仰、傳教、親情、生理的欲望、身體的規訓與救贖等多方面的因素結合起來，展現了明清之際情欲觀一些甚少獲得關注、但值得重視的面向。

關鍵字：王徵、天主教、晚明、重情文化、納妾

* 本文在寫作過程中，獲得陝西師範大學的林樂昌教授和李敬峰教授，以及國立陽明交通大學的張藝曦教授的鼎力協助。新加坡國立大學中文系的張慧清和譚曉君兩位同學在查找資料及修訂格式的工作上盡心盡力，在此一併致謝。

** 新加坡國立大學中文系教授；Email: ong.chang.woei@nus.edu.sg。

天啟二年（1622），已奉天主教的王徵（1571-1644）十上公車終於登第後，因為膝下無子，雖欲謹守一夫一妻的教規，無奈家人自作主張為其娶妾，其妾申氏，當時年僅十五歲。王徵自覺罪孽深重，於崇禎九年（1636）寫下〈祈請解罪啟稿〉一文進行懺悔，並請求司鐸垂憐，為其解罪，代求天主恩赦。¹

這篇反映明清之際中外文化交流的重要史料，早已為研究耶穌會士在華活動的學者所關注，不過學界多從儒耶衝突的角度解讀此文。論者認為，自小受儒家以無後為不孝的觀念熏陶的王徵，入教以後，因為天主教以納妾為違反一夫一妻原則的淫行而面對兩難的局面，其內心的矛盾與掙扎，彰顯了天主教在中國傳播過程中遭遇儒家倫理時所面對的阻力。²

長期以來，學界在討論明清之際天主教來華對士大夫階層的衝擊時，除了進行史料鉤沉的工作之外，都傾向於把論述焦點集中在以儒家為代表的中國傳統文化和天主教教義之間的衝突或調和，以及辨別個別士大夫思想中的儒家和天主教成分。³近來雖然因為受到新的學術思潮的啟發，已有新的研究視角出現，但上述範式仍主導著學者的寫作。⁴

¹ [明]王徵著，林樂昌編校，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2011），卷11，〈祈請解罪啟稿〉，頁176-177。

² 黃一農，〈儒家化的天主教徒：以王徵為例〉，收入黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代的天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），頁130-174；田海華，〈明末天主教對中國傳統道德觀念的文化滲入：以反對納妾為例〉，《基督教研究》，4（2007），頁172-177、222；丁銳中，《王徵評傳》（北京：宗教文化出版社，2016），頁30-40；賈未舟，《天儒原同：明末清初儒家天主教徒新道統思想研究》（廣州：暨南大學出版社，2017），頁43-46；Amy Yu Fu, “Living-In-Between: ‘Dual Belonging’ and a Confucian Christian’s Struggle in Late Ming China,” *Journal of Ecumenical Studies* 53, no. 1 (January 2018): 70-94.

³ 這方面的成果汗牛充棟，這裡只舉幾部有代表性的著作：John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983); Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Culture*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Nicolas Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: Brill, 1988); D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1999); 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流與衝突》（臺北：文津出版社，1992）；何俊，《西學與晚明思想的裂變》（上海：上海人民出版社，2013）。

⁴ 近年來幾部在採用新的研究視角方面比較有代表性的著作包括：Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge: Belknap Press, 2007); Florence C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009); Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins and Friars: Christianity as a Local Religion in Late*

兩種不同的文化體系在碰撞的時候，必然會出現緊張和格格不入的現象，士大夫在接受天主教的過程中，也必然會受到原有的價值觀的影響，這是不言而喻的。為了論述的方便，而把這兩種價值體系以「儒」、「耶」名之，籠統地說沒有問題。不過，若不從文本本身的視角出發，而是先入為主地把王徵在〈祈請解罪啟稿〉一文中所表現出來的痛苦簡單歸咎於儒耶衝突，則會產生不少問題。

首先，所謂「儒耶衝突」，並非王徵本人的認知。一旦拋開這類既定的框架，從王徵的敘述視角出發，仔細探尋其行文邏輯，就會發現，在王徵筆下，儒耶是相通的，諸如〈畏天愛人極論〉等著名的文本，都旨在說明天主教教義和「吾儒」的聖人之學是一致的。王徵並非不知道，時人排斥天主教，經常會從此外來信仰違反中國本有的聖人之學的角度立論。不過在他看來，這樣的衝突完全是因為時人不理解儒與耶的真義。⁵

其次，當使用「儒」、「耶」這類高度概括性的概念分析具體的案例時，常常會為了判定究竟哪些思想成份屬於耶或儒，而忽略某個價值體系內部細緻的區別和變化。例如耶穌會內部，當成員在各地傳教的時候，都經常出現因國籍、政治認同、教團，以及對神學和法律的理解不同而產生意識形態上不同調的情況。⁶同時，明清之際有部分儒士也反對用納妾的方法解決無後的問題。⁷換言之，在探討奉教士大夫的納妾行為和處理方式時，應避免從高度概

Imperial China (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009); Nadine Amsler, *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China* (Seattle: University of Washington Press, 2018); Dominic Sachsenmaier, *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds* (New York: Columbia University Press, 2018); Dongfeng Xu, *Friendship and Hospitality: The Jesuit-Confucian Encounter in Late Ming China* (Albany: State University of New York Press, 2021). 這些研究雖各有側重點，有些作者有時候也會有意無意回到儒耶異同的分析框架中，但它們清楚顯示了明清之際耶穌會來華，決非一場整齊單一、一成不變的傳教運動，中國士大夫的回應也是複雜和多元的，因此我們在分析史料時，應多加留意具體的歷史語境和文本脈絡。

⁵ [明]王徵，《畏天愛人極論》，收入[明]王徵著，林樂昌編校，《王徵全集》，卷8，頁117-138。類似的觀點在明清之際入教士人中相當常見。主要在寧波活動的朱宗元（1609-?）即是如此。見Dominic Sachsenmaier, *Global Entanglements of a Man Who Never Travelled*.

⁶ M. Antoni J. Ucerler, S.J., *The Samurai and the Cross: The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 20.

⁷ 黃一農，〈儒家化的天主教徒：以王徵為例〉，頁137-138。

念化和去歷史脈絡化的儒耶衝突立論，而應該具體深入探討個別的案例，才能更好地揭示其中的複雜性。

第三，許多學者都把〈祈請解罪啟稿〉作為一篇完整和獨立的文本來分析。實際上，正如李爽學所提醒的，從出版的角度而言，這篇文章其實是作為王徵所著之《崇一堂日記隨筆》的附錄來呈現在讀者面前。換言之，我們必須把〈祈請解罪啟稿〉視為《崇一堂日記隨筆》這本書的一部分來處理。此書的底稿，是崇禎二年（1629）左右王徵守制鄉居期間，向在陝西傳教的湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）朝夕請益時，後者口述教中修道者苦修事跡和各種神跡的記錄。崇禎十一年（1638），王徵重新整理筆記，並加上小引、評贊以及附上〈祈請解罪啟稿〉一文出版。李爽學從出版和翻譯學的角度，通過細緻的比較，指出書中的故事大多取材自早期天主教中，被稱為沙漠聖父聖母的苦修僧的事跡。⁸更為重要的是，經由王徵所翻譯整理的故事，其中一個重點在於這些天主教史上的聖賢，如何以大願力克制情欲的事跡。結合〈祈請解罪啟稿〉一文，可知本書實為王徵個人的「懺悔書」。⁹

另外，徐允婧從文學分析的角度指出，和其他十七世紀入教的士大夫相比，王徵更願意展現自己的內心情感和精神世界，並通過如此的編排和書寫方式，以沙漠聖父聖母的苦修作為參照對象，進行自我審視，並思考關於罪惡與救贖的問題。¹⁰

李、徐二位的研究呈現了《崇一堂日記隨筆》的多層次意義和複雜性，並大大深化了對圍繞著王徵納妾一事所產生之一系列文本的理解。只是兩位學者在進行了細緻的分析之後，最終仍然傾向把文本中的多重論述和交錯的情感表現，進行思想屬性的歸類，並簡化為儒耶兩種文化的交會和衝突，以突出王徵徘徊在天學和孔門之間的彷徨和兩難。

本文認為既然作者本人已明確說明儒耶並無衝突，我們就必須認真看待

⁸ 有關沙漠聖父聖母的介紹和研究，可參閱 John Wortley, *An Introduction to the Desert Fathers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

⁹ 李爽學，〈太上忘情：湯若望與王徵譯《崇一堂日記隨筆》〉，收入李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》（香港：香港中文大學出版社，2012），頁 107-149。

¹⁰ Yunjing Xu, "Seeking Redemption and Sanctity: Seventeenth-Century Chinese Christian Literati and their Self-Writing" (PhD diss., Washington University in St. Louis, 2014), 13-54.

此一立場，而不是繼續以經過高度化約和去歷史化的儒和耶這組範疇，為王徵在文中所展現的種種觀點和情感進行歸類，把他所經歷的掙扎與困擾簡單歸結為儒耶衝突並止步於此。這種處理方式，會導致錯失揭示文本豐富意涵的良機。因此，筆者將緊隨文本自身的脈絡和語境，還原王徵對納妾行為及相關問題的書寫，並試圖回答如下問題：如果王徵僅是希望為蓄妾一事向司鐸懺悔，並求其為之解罪，那他為何又選擇把屬於自我靈魂層面的事，以文字的方式公諸於世？探討他個人的選擇，是否能幫助我們更好地理解晚明奉教士大夫的精神世界？換言之，本文旨在仔細梳理文本的論述，以呈現王徵的精神面貌及其時代特徵。

既然《崇一堂日記隨筆》開篇的小引，書中所記載的十幾則故事和王徵的評贊，以及〈祈請解罪啟稿〉應被視為一個整體，我們自然應該按照順序逐一讀下來。本文因此將分為三個小節，先從小引開始，然後進入王徵對諸沙漠聖父聖母事跡的介紹和評論，最後再根據全書的觀點和結構，在晚明思想史的語境下，考察他對納妾一事的敘述。

一、崇一堂及作者的老來功課

王徵在《崇一堂日記隨筆》一書的「小引」中交代崇一堂的由來：

崇一堂者，嚮余理維揚時，因遠西諸儒振鐸中土，寓我省會，爰置此堂，以為朝夕欽崇天主上帝之所。蓋天主十誡首云：「一欽崇一天主在萬物之上」，故嘗謬擬一聯：「自生天生地生人生物以來，兩間無兩主宰；從有帝有王有聖有賢而後，一總是一欽崇。」遂取此義名堂，聊旌一念欽崇之意云。¹¹

堂名「崇一」，除了因為天主是至尊無雙，超越一切的，也因為天主是歷代帝王聖賢所共同尊崇的對象。就此而言，作者的「一念欽崇之意」，就不僅僅是個人的信仰，而是與古來的政治和道德權威相通的。王徵如此說明「崇一」的意涵，固然是為本身的信仰尋求正統性，在客觀上卻也建構了一個貫通

¹¹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁161。

古今中外的信仰共同體。因此，他個人對天主的欽崇，在某種意義上說，也是一種對群體意志的參與，而本書的寫作，包括後文所見涉及隱秘個人內心活動的部分，也應被理解為作者冀希能獲得此信仰共同體認同的敘述策略。

崇一堂建於天啟七年（1627）左右，王徵任揚州府推官期間。距離的遙遠和公務的牽制，成為作者宣示自己闡教決心的鋪墊。不久，王徵聞父喪，歸里守制。其家鄉涇陽縣魯橋鎮離省會西安不遠，王徵因此經常前往崇一堂向當時掌管陝西教務的湯若望請教：¹²

比自維揚歸里，會湯道未先生（按：指湯若望），寓此堂中，振揚天主聖教。余間一躬詣，每留連十數日，多聞所未聞。此則坐間筆記之話言也。先生每夕坐間，為余譯述西賢苦修會中奇蹟一二段，以為日課。余觀其所述奇蹟小冊，蠅頭西字，橫行密排，又是單紙，兩面細印，計紙白數十葉。事少者，每葉或一段，或兩三段；事多，則每段或滿一葉，或多至兩三葉而止。此《日記隨筆》，不過千百中之一二焉耳。¹³

這段講述西賢奇蹟的故事，如何從原文經過口述的方式被轉譯為中文的過程，不啻為研究翻譯史的好材料，更是理解作者希望讀者如何閱讀此書的重要線索。對王徵而言，撰寫《崇一堂日記隨筆》是日課，是他向湯若望學習的成果，因此是他修靈過程中的重要一環。

值得注意的是，作者突出原文內容之多，他所記不過是「千百中之一二」，暗示轉寫過程中經歷的辛勞。接下來他筆鋒一轉，藉助「客問」的形式，對「苦」這一範疇進行解說：

客有見之者，笑謂余曰：「嚮者吾子從百危百險中，業已備嘗百苦，今且七十老矣，幸得優游林下，此正天佚以老時也。謂宜追憶行樂可矣，奈何兀坐書窗，日日手自抄錄，楷書細字，仍效少年學子之所為？茲又津津乎有味苦修之蹟，而錄之若是，豈其老苦之未盡耶？吾竊為子不取。」

余應之曰：「愛我哉！我寧不知自愛？顧素性淡寧是甘，殊自樂此，不

¹² 有關明清之際耶穌會在陝西的活動和士人的參與，可參閱王雪，《基督教與陝西》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁32-76。

¹³ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁161。

為苦耳。諺云：『受得苦中苦，方做人上人。』凡世之有志富貴利達者，類皆然。彼苦修士皆有志做天上人者，不苦而能之乎？嗜苦如飴，非矯情也。余之錄此，非果能自取法，亦非必欲強人取法。但思諸修士看透世緣悉幻，獨依天主為真，故雖受苦千般，不改欽崇一念。」¹⁴

所謂百危百險，備嘗百苦，當指崇禎四年（1631）王徵在登萊巡撫孫元化（1582-1632）的推薦下授遼海監軍道。不想遭遇吳橋兵變，孫元化和王徵雙雙被囚。後來叛軍用計，放兩人還朝，結果孫被處死。王徵幸好得友人相救，僅被充軍，不久即遇赦歸里。既然經歷過如此磨難，本該过上比較安逸悠閒的生活，為何年近七十，仍然不畏艱苦，每日伏案寫書？

王徵在回答中，首先區別兩種苦。之前當官時在百危百險中嘗盡的百苦，是真苦，而當前的抄錄工作，因為樂在其中，所以不感覺苦。王徵並不否認其中的辛勞，也通過客之口，指出自己上了年紀，精力已不如少年的事實，但因為本身有著更高遠的信仰目標，因此能超越身體的限制，「嗜苦如飴」。何況，「自恨受教已久，認得天主事理已真」，卻沒有身體力行，猶如身處醉夢之鄉，每天都把時間浪費在處理一些「塵情俗緣」，不肯把全部精神與力氣投入崇拜天主，以致如入寶山空手而回。¹⁵王徵對此追悔莫及，也立志用人生最後的時光糾正過往的錯誤：

「邇來，天雖老我之鬚眉矣，不老我之心志，不老我之耳目。安居明窗淨几，儘是自在清閑。光陰有幾，忍復虛擲？無問開卷有益，只此聖賢左右對面，至尊不離目前，能不收攝狂念，而潛滋其心靈？如以一時之微苦，得微異日之安恬，即真苦不卹也，況實自不苦？又況發憤忘食，樂以忘憂，吾夫子尚然不知老之將至，余何人斯，敢自偷閑學少年乎？」

客乃呵呵大笑曰：「老少年！老少年！」旋亦所錄其書而去。¹⁶

苦或不苦，全視心中是否有天主，以及是否能全心全意為天主付出。如果做得到，那所有的辛勞都不是苦，反而是樂。欽崇天主，不僅僅是心靈上

¹⁴ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁161-162。

¹⁵ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁162。

¹⁶ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁162。

的堅信而已，還必須表現在具體行動上。修行之人應該讓身體經受被一般人視為苦痛之事的洗禮，才有望得到救贖。所以王徵不辭辛勞，老來仍然伏案抄寫教中聖賢事跡。換言之，修靈的方法，除了堅定信仰，還包括勞其筋骨，苦其心志的方面，讓身體經歷磨煉，使精神升華和蛻變，那即便身軀已老，仍然是個「老少年」。¹⁷當然，抄錄書籍和書中記載的聖賢所受的苦不可同日而語，王徵也明言「非果能自取法，亦非必欲強人取法」，但對真正要以聖賢為榜樣的修道者而言，不止需要「知道」和「思考」聖賢的事跡，還必須能刻苦自律，對身體進行規訓。¹⁸

王徵以今日之我非昨日之我，固可視為一種懺悔之詞，但正如徐允靖所言，這也是其建構自我形象的方式。不過，王徵所欲呈現給讀者的形象，並非一名因為身處儒耶兩種無法相容的價值體系中間，面對著道德選擇上的兩難的士大夫。相反的，王徵試圖展現的，是一名迷途知返，並通過對身體的自我控制，把正確的修靈方法付諸實踐的覺悟之士。正因為如此，他才會特別以「苦」為論述的核心，從自己無視身體的衰老，積極抄錄往聖事跡的行為出發，引導讀者進入沙漠聖父聖母轉化身體所受的苦痛為修靈資源的精神世界。

二、沙漠聖父聖母嗜苦如飴的故事

《崇一堂日記隨筆》中共記錄了十四則沙漠聖父聖母的故事。根據作者在〈小引〉中所言，書中的內容，不過湯若望小冊中所記之「千百中之一二」而已。¹⁹現存的材料無法完全還原成書的過程，我們只能依靠傳世的版本推測

¹⁷ 祝平一通過對耶穌會士傳入中國的生理學、解剖學專著的考察，也指出天主教為中國士大夫提供了另一種救贖的可能和選擇。簡而言之，天主教以人為天主依其完美的形象所創作，因此雖然因為始祖的原罪而墮落，但人的靈魂與肉體還是完整的，仍有獲救的可能。關鍵就在於人的靈魂是否能超越它不得不依賴的肉體，並轉過來控制肉體，以突顯靈魂之明，並配合肉體的功能進行懺悔，求天主恩寵。見祝平一，〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》，7：2（1996），頁47-98。

¹⁸ 李爽學，〈太上忘情：湯若望與王徵譯《崇一堂日記隨筆》〉，頁142。

¹⁹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈小引〉，頁161。

王徵的編撰原則。誠如李爽學和徐允婧指出的那樣，雖然這些故事的內容非常豐富，但淫念對修道者的考驗卻佔據了非常顯眼的位置。²⁰本文將以此為線索，重點討論其中幾則最能說明以對身體之規訓為修靈途徑的故事。

第一則故事「巴孛聖人」，²¹講述聖人巴孛在山中苦修多年，自以為功德無雙。他在禱告時，祈求天主告知他所修的功德可居何等，又可比哪位聖賢。不料天主竟然對他說：「爾之品格，尚在某市吹簫者某人之下。」巴孛驚訝不已，於是動身造訪吹簫人，再三叩問其善行。原來吹簫人昔為大盜，一日和羣盜虜獲一以童真誓事天主之女子，欲加施暴，吹簫人在女子的哀求聲中救下女子，並護送其歸家。後來獨自在山中偶遇一頗有姿色的單身婦人，見其倉皇失措，詢問其故，原來她一家含冤，丈夫因欠債，被官府下獄拷問。她已經賣了三個兒子，還是無法償還債務。她求吹簫人給她三百金贖人，情願終身為奴婢。吹簫人把婦人帶至家中飲食之，並把從前所盜之三百金予婦人，讓她贖回家人，一家團圓。從此以後，「念盜終非人所為，輒改行吹簫，聊以糊口」。巴孛聽後，深受感動，於是勸他隨自己修道。於是吹簫人放棄一切，隨巴孛入山，苦修三年，「一日天神擁護，升天而去」。

吹簫人升天後，巴孛又對自己的功德進行思量，結果天主又降諭曰：「爾尚未及某鄉約」。所謂鄉約，是指能照顧一鄉之善人。巴孛於是登門造訪，鄉約極其敬愛，親為洗足，親供飲食。巴孛又再三叩問其善行，鄉約原先不肯說，「乃不食而數叩之」，鄉約不得已，才透露自從生子後，三十年來，「誓絕房幃之私」，同時救苦扶危，做了許多濟人利物之事。巴孛感歎不已，又再邀請鄉約隨他修道。鄉約於是「飄然赤身，隨入山中苦修，通無一念留戀家業妻子意」。不到三年，又在天神的簇擁下升天而去。

巴孛在連助兩人升天後，天主仍然把他置於某大商人之下。商人聽聞巴孛苦修，於是捐豆糧為資。巴孛於是邀請商人隨其苦修，共奉天主。商人毫不猶豫，囑咐隨從發放資產自濟濟人，自己則跟隨巴孛入山苦修。不久後，商人也和前二人一樣，升天而去。巴孛自此苦修愈堅，終於得到天主的認可。

²⁰ 李爽學，〈太上忘情：湯若望與王徵譯《崇一堂日記隨筆》〉，頁 113-122；Xu, “Seeking Redemption and Sanctity,” 25.

²¹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷 11，頁 163-164。以下巴孛聖人故事及引文皆出自於此。

「無何，白日升天，天神擁護而上，其身光潔白如雪，數倍於日。蓋天主欲旌聖德為世標，故特加優異云」。²²

這則故事固然是講述天主如何通過壓制聖人巴孛的自滿之心，以促成其修行，但也是在說明巴孛所遇之三人得以為「天上人」的品質。王徵在評贊中指出，吹簫人能從為盜改為吹簫，「猛折雄心，辱伏淡泊，胸次已自不俗」，在遇到落難女子時，不但不佔其便宜，還盡力拯救，如此高風亮節，「即號稱賢士大夫，素襲仁義之美名者能乎哉？」²³同樣重要的是，他光明磊落，毫不隱瞞自己過往為盜的劣行，也不自以所作之善事為善事。

另外，王徵雖然也肯定鄉約在鄉里勸善賑貧，但卻認為這些善行「人猶可及」，真正難能可貴的，是他生子後，「輒能力絕房幃之私」，三十年如一日。²⁴正因為能如此斷絕色欲，他才能決然跟隨巴孛入山修道，毫無一絲猶豫。至於商人對捨棄財務入山修道毫不猶豫，也實因其人「矚然迴出流俗上」，胸次與海天同空闊。²⁵

王徵對三人的評贊，同時涉及他們天生的超凡品質及後天的實際行動，但重點卻在後者，所以他才會強調，如有真信心，則「無人不可入道，無人不可苦修，亦無人不可升天」，關鍵就在是否能「絕名、絕利、絕婚、絕宦」，如真能做到這幾個方面，即使是夙昔為盜之惡人，也能夠修道升天，侍奉上帝。²⁶

第二則是聖人安當尋訪聖人葆祿的故事。²⁷安當棄家苦修多年，九十歲時，自以為無人能出其右。天主卻命天神降諭，告知安當聖人葆祿的故事。葆祿原為富家子，十五歲時父母俱亡，止有一姐，姐夫卻生嫉忌，意圖謀害他。葆祿得知後，立刻盡棄其家，入深山苦修，餓食椰子，渴飲泉水，勉強以椰葉遮體，隱居洞中，數十年不見他人。天主寵愛之，每日遣飛鴉為他送去半枚麵包。

²² [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁164。

²³ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁164。

²⁴ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁165。

²⁵ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁165。

²⁶ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁165。

²⁷ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁165-166。以下故事皆出自於此。

葆祿一百零三歲時，天主將接其回天國，又恐世人莫知其事跡，於是告誡安當，抑其自滿之心，並命他尋訪葆祿。當安當知道有人的苦修還在他之上，極為震撼，於是立即前往造訪。三日後，安當抵達葆祿隱居的深山，並在各種異獸的指引下，終於找到葆祿居住的洞穴。起初葆祿拒絕見他，直到安當誓言見不著即死在洞外，葆祿才讓他入內，並直呼其名，囑咐他立即下山向人取衣，作為自己的葬衣。安當馬上動身，回程半途中，忽聞天樂，抬頭看見葆祿在眾多天神的簇擁之下，全身光潔如雪，升天而去。待回到洞中，只見葆祿仍跪在天主臺前，保持著誦經默祝的姿態，良久無動靜。安當在確定葆祿已死後，以帶來的衣服換下葆祿身上原來的椰葉之衣，並在兩隻獅子的協助下，將其安葬。「後安當每當彌撒時，輒衣椰衣以顯其事。無何，安當亦白日升天云。」²⁸

王徵在評贊中，先強調修道決不可有自矜一念，然後再表揚葆祿在旁人欲加害時，不爭不怒，立即棄家避難。如此見識，雖然超然拔群，然猶可及，更難能可貴的，是他在孔子有志於學之年，就已知誠奉天主聖教，這是葆祿的天縱之才，非人力所能為。王徵還進一步把葆祿和孔子進行比較：

余嘗謂：孔子絕四，以其心常在一，故克絕四無難耳。葆祿聖人絕利、絕名、絕色、絕世，總在一心有主，常常欽崇一天主在萬物之上，才能獨居萬山之中，遯世不見知而無悔也。²⁹

我們當然可因王徵如此對儒家和天主教進行比附，而分析其把天主教儒家化，或者把儒家天主教化的思路，但這顯然並非王徵關注的問題。他通過這則故事，試圖說明的是「一心有主」的具體內涵和表現。因為葆祿一心欽崇在萬物之上的天主，世間的一切對他而言都毫無意義，因此他才能長期獨居山中，不以不見知於世而有絲毫猶豫。以此觀之，葆祿在人世間遭遇的種種磨難和障礙，甚至是他升天的助力：

假令葆祿不遇嫉忌圖害之姐夫，終身安享富厚，不過世間一得意受人耳，如何得升天上？余且謂葆祿聖人有緣，得遇良姐夫，助此上天

²⁸ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁166。

²⁹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁166。

梯在。³⁰

對在人世間所受的種種磨難越不在乎，就越能證明其人信主之堅定。對葆祿而言，要做到絕利、絕名、絕色、絕世，一點都不勉強，無需克制或加意對身體進行規訓。但葆祿是天縱之才，一般人無法達到如此毫不費力的境界。堅毅如安當，也需要在天主的引導下，才終於克制了矜心，更別說世俗之人：

我輩少少能甘澹薄，便謂卓越一時。又或少少撇脫塵緣，便謂超絕千古。間有深山守靜孤者，卻又名心飛馳，甚或借為捷徑。求其刻刻念念欽崇天主，積百年之久，臨死猶然長跪誦經不輟，信愛天主之篤如此者，萬萬不能。³¹

被名利驅使的「我輩」中人，即便能偶爾克制一下對富貴的念想，但因其心不正，必不能長久。因此，這些人的澹薄、脫塵緣、深山守靜孤，都是真苦。世情如此，天主才需要確保葆祿的事跡能流傳開來。安當的修行雖然比不上葆祿，但王徵卻以之為標題，正因為這則故事的另一重點是天主如何通過安當「表揚苦修聖跡，令普世通知，且令千萬世共知共仰」。³²

在利、名、色、宦各種世俗的追求之中，和絕色有關的故事在《崇一堂日記隨筆》佔據相當的篇幅。「少年人」這篇講述一少年修道者，因為淫念難克，於是到山中向一自少至老、絕無一絲淫念的老年修道者討教克制淫念之法。老者卻斥責之，謂少年為天主所棄之人。少年聽了以後十分不悅，暗想既然已為天主所棄，不如放棄修行，往城中娶妻，以滿足欲念。在匆匆進城的途中，少年遇上阿玻羅，後者勸他打消念頭：

念起何妨？肯痛自克責，正是天主所予，何謂反為所棄？爾第返爾舊業，我為爾祈天主，助克爾念，無傷也。³³

阿玻羅阻止少年入城娶妻，並不是在否定婚姻制度，而是因為少年娶妻的目的是要滿足幾乎克制不住的淫念。不過，淫念的出現本身不是問題，關鍵在於有沒有克服的恆心。更何況，一個人即便一生毫無淫念，也可能是因為沒經過考驗。就如故事中的老者，阿玻羅為了懲戒他信口開河、阻人修行，於

³⁰ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁167。

³¹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁167。

³² [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁167。

³³ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁172。

是默祈天主，令起淫念，加以試探：

即時遠遠望見一小黑人，進老者修道之門。須臾，小黑人拉老者出門，忙忙下山，直奔城中。阿玻羅怪而呼之，不應，愈益疾趨。阿玻羅拉止之坐，亟叩其奔趨之內〔由〕，³⁴乃直道曰：「欲念熾甚，欲往城中尋一遂我念者。」³⁵

小黑人是天主派去試探老者的魔鬼，果然老者禁不住誘惑，幸被阿玻羅阻止，並責備他的定力比不上少年，卻隨口斥責少年為天主棄人。老者在阿玻羅的提醒之下，才明白淫念的產生是魔鬼作祟而非本念，於是立即跟隨阿玻羅跪求天主赦免其罪，黑魔遂滅。自此以後，老者再不敢信口開河，妨礙他人進修。

另一篇題為「修道人」的故事，講述一羣惡少，為了試探一名在城外近地苦修的修道人，找了一名美貌的妓女假扮良家婦人，趁修道人外出時潛入其家。修道人歸來，開始以為女子是魔鬼，女子卻謊稱明天準備入城，求借宿一晚。修道人於是命她在屋外的垣牆中棲身，但女子又說，垣牆矮小，恐怕夜間會受到野獸攻擊。修道人不得已，只好讓其入屋，安置在一個角落，並把門打開。即便如此，到了半夜，修道人仍然邪念橫生，不管如何誦經祈禱，都無法克制。為了提醒自己一旦墮入地獄，受地獄之火焚軀有多可怕，修道人「乃將小指直燈上燃之，已燒損矣，念猶不止。直將五指齊燃，猶跪誦不輟。其婦見此景象，輒驚怖而死矣。蓋亦天主故死之，以彰此人之苦烈也」。³⁶

修道人為了克制淫念，寧願自殘身軀，其誠感動天主，故令陷害他的女子死去，以表彰他的苦行。天明以後，惡少闖入其家，見女子已死，遂逼問修道人。修道人以手示之，謂女子壞其五指，並交代了事情的始末。眾惡少駭然歎服，求道人讓女子復生。道人於是跪求天主，女子果然甦醒，此後「改娼為貞，後亦為賢婦人」。³⁷

合而觀之，這兩則有關克制淫念的故事，都旨在說明「淫念難克，克淫原

³⁴ 宋伯胤《明涇陽王徵先生年譜》的版本作「由」，編者林樂昌按：當以「由」為是。

³⁵ 〔明〕王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁173。

³⁶ 〔明〕王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁173。

³⁷ 〔明〕王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁174。

是第一苦工」這個道理。³⁸不過，以老者的例子視之，修行過程中毫無淫念，不能算是真正的考驗。淫念的產生雖然危險，但只要堅持修行，甚至不惜以自殘的方式克服這人世間最大的誘惑，反而能成為獲天主垂憐的助力。因此，修行不是要做到「心如止水」、淫念不起，而是必須在心中欲念翻騰的時候仍然能把持得住。

修道者除了需要克服自身的淫念，還可能因他人的淫念而受到懲罰。《崇一堂日記隨筆》的最後一則故事「瑪利諾」在全書中相當奇特。瑪利諾是一名苦修士的女兒。在她三歲的時候，父親因為妻子和兩子皆死，就把唯一的女兒送往弟弟處寄養，入會苦修十年，一天突然面帶愁容跟會長說：

我嚮進此會時，家中原有一三歲小兒，恐會中拒我，故未之言。今偶有所思，此兒此時已十三歲矣，不知可容進此會中，令之事奉天主乎否？³⁹

會長及會中成員聽信他的話，以為瑪利諾真是男子，就允許她入會。瑪利諾於是在父親的囑咐下，改裝成男子入會。由於她容貌秀雅端正，又勤勞刻苦，甚得會中成員喜歡。過了幾年，父親病逝，死前囑咐她決不可洩露其真正的性別。一天，會長命她入城到一戶人家辦事。那家的女兒以為瑪利諾是少年，一見傾心，卻為瑪利諾所拒。那女子甚為淫蕩，與他人私通懷孕，待父母發現，卻誣賴瑪利諾。女子父母極為憤怒，到會長處告狀。會長氣急，痛答瑪利諾後將之逐出。瑪利諾受此冤屈，卻始終不辯白，說出自己是女兒身的事實，只是每日到會所門外哭求原諒。不久後，女子生下一個男孩，其父母又把嬰兒送到瑪利諾處，瑪利諾也不辯白，默默撫養孩子，「朝夕宿於門外，默自苦修。每見會中人，即口頭乞哀」。⁴⁰如此過了五年，會中成員憐其哀苦，又看在她父親的份上，遂代她懇求會長再收留。會長在眾人的請求之下，終於答應再讓她入會，不過卻讓她幹會中最粗重和辛苦的活，也不許別人幫她。瑪利諾大喜，加倍勤勞刻苦，「顧殊不自以為苦」。⁴¹

這樣過了三年，瑪利諾染上重病，會長卻以為是天主不喜此等罪惡深重

³⁸ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁173。

³⁹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁175。

⁴⁰ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁175。

⁴¹ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁175。

的人側身會中，因此不允許其他人探視她。不久瑪利諾病逝，會長命人將其屍身拖出，隨便葬在野外，當中有同情瑪利諾者，本打算在下葬前為其淨身，解衣後，才赫然發現她是女子，於是急忙轉告會長。會長親眼見證後，追悔莫及，下跪懺悔。此事很快傳開，前來吊唁的人不下十數萬。至於那個誣告瑪利諾的女子則被魔鬼附身，受百般折磨：

其父母聞之瑪利諾死，為真童女身也，乃始悔當時之冤誣，令淫女亦往見其身屍。魔鬼畏之，始遁去。其時已死八日矣。蓋天主故留貞屍以示勸，且以昭瑪利諾之絕德為舉世所難及云。⁴²

瑪利諾因為那戶人家的女兒淫欲難禁，無端受了一般人所無法承受的苦楚，但她卻甘之如飴，毫不辯解，至死都不暴露女兒身。這則故事的奇特之處，不僅在於瑪利諾是本書所有故事的主人公中唯一的女性，還在於她女扮男裝以及真相大白的曲折過程。

王徵的評贊如下：

以女扮男，不但同會者不知其不男，且令淫女謬認為美男，亦可為善變者矣。至於遭誣不辨，遭扶不辨，遭辱遭苦數年，至死卒不辨，蓋惟恐其女身一露，有傷厥父易女作男之初心。此或其一念之隱衷乎！天主於臨終之日，默啟同會者相憐，以洗滌露其真身，又顯留貞屍八日以祛魔，表其靈異，蓋亦嚮者表揚葆祿聖人之微意哉。⁴³

徐允婧指出，這則評贊的長度，如果以和故事正文篇幅的比例計算，是本書中最短的，因此她斷定，王徵主觀上不願意對瑪利諾的故事多加評論。她猜測，這和性別有關。首先，瑪利諾女扮男裝，混在男性成員中生活多年，因此深受儒家男女有別的教條影響的王徵對此可能存有疑慮。另外，瑪利諾的真實性別和仍是童女身的事實，是在死後會中男性成員為其解衣淨身時才被發現的。在下葬前，還停屍八日，供人瞻仰。王徵對瑪利諾的事跡欲言又止，也許是他擔心讀者會誤以為他認同女扮男裝和女性入教守貞。這說明王徵雖然對男子棄家修道讚不絕口，但卻秉承傳統，要求女子扮演賢妻良母的家庭角色。⁴⁴

⁴² [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁176。

⁴³ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁176。

⁴⁴ Xu, "Seeking Redemption and Sanctity," 50-53.

筆者在下一節依據〈祈請解罪啟稿〉一文分析王徵納妾一事時，會進一步討論徐氏的推測。這裡需要指出的是，無論是故事本編還是評贊，性別的論述其實佔據相對次要的位置。王徵特別著墨的是瑪利諾在被誣陷並遭遇種種懲罰後毫不辯解，逆來順受，以及天主借她的屍身和事跡教化世人的安排。至於瑪利諾選擇沉默的原因，王徵以迂迴的口吻，引導讀者往瑪利諾不願違反父親當初命她女扮男裝入教的心意去思考。我們或許可將此視為王徵維護儒家傳統孝道的體現，只是在本書中，有另一則關於以撒巴刺約的故事，提及當有人告訴離世苦修的以撒巴刺約，他的父親已死，以撒巴刺約卻大聲疾呼：「我父不會死。」這完全是因為以撒巴刺約眼中只有天上大父。⁴⁵換言之，人間的父母是不能和天主相提並論的。因此，如果認為王徵選擇收錄瑪利諾的故事，只是純粹為了發揚所謂的儒家孝道，那就很難理解他對以撒巴刺約的故事的闡述。

瑪利諾遵照父命隱瞞其真實性別之所以能夠成立，前提在於父女二人一心一意侍奉天主。嚴格來說，瑪利諾之父命女兒改裝入會苦修，而瑪利諾本人謹遵父命，至死都不透露真相，都已違反了會中教規，然而瑪利諾因信仰堅定，對自身所受之種種世俗的冤屈和磨難毫不在意，完全體現了苦修的精神，因此天主對她的寵愛和看重，並不亞於更符合正統形象的葆祿。相形之下，性別、教規等等，都已不再重要。在王徵如此詮釋下，修道者的信仰、苦修和父女親情的維持，都統一在天主的關愛之下，不再有衝突。

綜上所述，我們從王徵對沙漠聖父聖母的介紹和評論中，可歸納出以下幾點。第一，無論身份、地位、年齡、性別、善惡，人人皆可修道，因此，任何打擊他人修道之心的行為，都會受到上天的懲罰。第二，修道者如果不是遠離塵囂、棄世獨居，那必然會在與他人（包括親屬）的交際過程中，面對人情的問題。如何在一心侍奉天主的同時處理人際關係和各種世俗的要求，成為修道者必須正視的問題。第三，人世間的各种誘惑，以淫念最為難克。但修行的目的，並非要做到欲念不起；相反地，淫慾愈盛，愈能考驗修道者的信念。因此，對身體本能的抑制和規訓，成為修道過程最切要的工夫。第四，雖

⁴⁵ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，頁171-172。

然淫念最為難克，但卻並非人的本念，而是被魔鬼誘惑後的生理反應，所以「少年人」這則故事中的老者，在被魔鬼誘惑前是無淫念的。第五，婚姻制度下的男女交合，如果目的是為了滿足淫欲，也是應當被禁止的。最後，葆祿和瑪利諾的事跡說明，即便苦修之士長期隱姓埋名，不欲人知，但卻是天主所欲樹立的榜樣。因此，修道者有責任讓這些聖賢的故事流傳開來。至此可知，本書不僅僅是王徵的懺悔之文，亦是欲通過弘揚天主聖教以上邀天寵之作。⁴⁶

《崇一堂日記隨筆》主要內容所表達的觀點，從某種意義上說，只是王徵在為附錄於後的〈祈請解罪啟稿〉一文進行鋪墊。其敘述視角，也從客觀的記錄和評論，轉為內心的表白和剖析。

三、告解的心路歷程

前文提及，王徵和家人開始為娶妾一事進行討論是天啟二年登第之後的事，而一直要到崇禎九年他才寫下〈祈請解罪啟稿〉一文。為什麼在時隔多年以後，王徵才決定寫下這篇懺悔文字？文章以「謹啟」開頭，顯示作者採用的，是書信這種較為私人的體裁，而收信的對象是耶穌會的司鐸：

謹啟：重罪人某，敢因本命聖斐理伯，指引告鐸德先生前。罪某得徹陡斯恩佑，得聆鐸誨領洗，得入天主聖教，秋毫皆諸鐸德鴻賜。願自受教以來，信道雖深，苦不堅；愛主雖真，苦不熱；望天雖殷，苦不純。在諸鐸德提誨獎掖汲汲引為教中人，年來且承遠西鐸德致書褒嘉，即甚驚弱，忍不思奮？⁴⁷

王徵之「罪」，在於他信主之心雖真，但卻缺乏相應的行動來使得信仰達到堅、熱、純的地步。可是西方鐸德對他還是讚賞有加，更增添了其慚愧之心。讓他最為愧疚的，便是娶妾一事：

⁴⁶ 李爽學認為本書是王徵自渡渡人的救苦方舟，確為的論。見李爽學，〈太上忘情：湯若望與王徵譯《崇一堂日記隨筆》〉，頁146。

⁴⁷ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈祈請解罪啟稿〉，頁176。

第自省罪愆山積，未克悔解。實自知為重罪人也。重罪多端，而犯天主教十誡之中，毋行邪淫之罪，為尤重。蓋罪某初進教時，原矢堅守一夫一婦之規，以遵誡。故壬戌登第之日，即移書家之人，戒勿為我娶妾。謂一朝微有寸進，皆天主之賜也。敢因所賜，而反獲罪於天主！比家之人隨居平干任中，羣念無子之故，妻女跽懇，弟侄環泣，重以父命嚴諭，一旦邪念遂興，不能堅守誡規矣。自是以後，極知罪犯深重，數請解罪於諸鐸德，咸曰：「非去犯罪之端，罪難解也」，不之許。於是痛自追悔，已曾立意嫁妾以贖我罪。乃室人哭懇勉留之，幾至反目；而妾因痛哭，幾殞厥生，願言進教守貞，誓死不肯改適。不得已，悠悠忽忽，因循至今。總皆罪某守誡不堅，妄想世情嗣續一念，怠緩苟且，故至此，罪將奚諉？⁴⁸

王徵娶妾的過程經歷幾次轉折。他登第之初即寄書家，阻止家人為其娶妾。可是在他出任廣平司理期間，包括妻子在內的家人卻因為他膝下無子，不斷懇求他納妾。在家人的苦苦哀求以及父親的命令之下，他終於把持不住而屈服。破戒之後，他自知罪孽深重，數次請求教中司鐸為其解罪，但都不獲批准，原因在於其「犯罪」的根源未被剪除。王徵追悔不已，決定嫁妾贖罪，可是家人不許，甚至因此差點和他鬧翻，申氏也堅持不肯改嫁，並誓言願意入教守貞。王徵不得已，只得因循苟且十數年。他怪自己守誡不堅，並且「妄想世情嗣續一念」，才導致罪無可恕的局面。

許多學者根據「無子」、「父命」等表述，認定王徵在儒家孝道和天主教十誡之間進退兩難。事實上，儘管王徵在文中強調父命難違，同時承認自己也希望能有子嗣繼承香火，且在一篇寫於崇禎十二年（1639），向族人交代分家事宜的文件中，更是把無子視為「不孝之愆」，⁴⁹但王徵從不把孝視為儒家專有的倫理要求，也不把因娶妾一事所面臨的兩難與掙扎，歸結為儒耶兩家價值體系的無法調和。既然如此，作者的困擾和掙扎，又因何而起？要回答這個問題，我們首先必須注意的是，王徵的羞愧之感不僅僅是因為娶妾，還是因

⁴⁸ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈祈請解罪啟稿〉，頁176-177。

⁴⁹ [明]王徵，《王徵全集》，卷22，〈析箸文簿自叙瑣言〉，頁357。其實王徵的原配尚氏曾為他生下兩個兒子，但皆早夭，兩人到了晚年，止存兩女。

為有意無意誤導了教中人士：

昨偶讀《彌格爾張子靈應奇跡》及《口鐸日抄》，內刊有罪某嚮日移書不娶妾一款，不覺慚愧之極，悔恨之極！終夜思維，年將七十，反不如十七少年功行，且虛傳不娶，而實犯邪淫之罪於莫可解。⁵⁰

王徵一開始堅決拒絕家人為其娶妾一事，在教中廣為流傳，甚至以文字的方式被記錄下來，以作為榜樣，殊不知他卻無法堅持立場。多年以後，再接觸這些文字，更讓他無地自容。可見，王徵內心的掙扎和愧疚，實有很大一部分是因為「浪得虛名」。因此，如果不認真看待原文的敘述語境，而是把一些慣用的分析框架往上套，就很容易忽略其中多層次的意涵。

另外，王徵因娶妾而感到羞愧的論述，如果仔細考察原文，顯然那是源於信仰和「世情」之間的衝突。以無嗣為不孝，必須以納妾解決問題，是社會上一般人的觀念，即「世情」。使他備受困擾的，是來自受「世情」左右的家人的壓力。⁵¹具體而言，邪淫之念和欲望的產生，實肇因於家人為其延續香火的強烈願望，而「父命」二字則是扣緊為人子者感念親恩的情感，至於他和申氏之間的情愛，全文隻字未提。換言之，在王徵筆下，男女之間的情愛是缺席的，為淫念的產生提供條件的，反而是家庭倫理和孝道等正統觀念。

以此為線索，大概就能明白他在《崇一堂日記隨筆》中介紹瑪利諾的事跡的用意。如果確如徐允靖所言，王徵囿於儒家男女有別的立場，對瑪利諾女扮男裝混在男子群中的行為有所保留，那他大可選擇不把這則故事收入書中。瑪利諾秉承父命改裝入教，又遵照父親臨終時的囑咐，隱瞞自己是女兒身的事實，和王徵秉承父命娶妾，破戒後卻又不盡全力澄清事實，造成「虛傳不娶」的情況有相似之處，這也許就是作者收錄這則故事，並在評贊中突出瑪利諾之「隱衷」的原因。

學者早已注意到晚明士人文化對「情」這一範疇的推崇，常夾雜著對人

⁵⁰ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷11，〈祈請解罪啟稿〉，頁177。

⁵¹ 除了像王徵這樣的入教士大夫曾把「世情」視為修道的阻礙之外，類似的論述，也出現在陽明學學者的著作中。如羅洪先在〈冬遊記〉一文中，記述了王畿來信勉勵他擺脫世情的束縛，立志做一名「超出世情漢子」一事。見羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007），上冊，卷3，〈冬遊記〉，頁64。可見，在晚明，克服世情的誘惑與枷鎖，已成為學者之間超越思想流派的共同追求。

欲的肯定，也深刻影響了諸如白話小說等文學體裁的發展。⁵²但是，晚明的重情論述其實是相當多元複雜的，並不局限於男女之愛。呂妙芬就指出，明清之際肯定男女情欲的論述，更多是以闢佛老，而非反禮教為語境。論者常從天道創生的高度強調男女之欲的重要性，同時又對夫婦之間過度的情愛存有戒心，無非是為了闡明家庭人倫應以孝悌為核心的觀點。因此，家庭以及以此為基礎的禮法，是理解明清情欲論述不可或缺的一環。⁵³艾梅蘭（Maram Epstein）更指出，過去學界討論明清之際士人對情的推崇時，大多把關注點集中在男女之情上，甚少留意更為符合正統觀念的孝道。實際上，孝親也是情感的一種表達。一旦拋棄五四以來把孝道視為壓抑個性，妨礙自我實現的禮教產物，就會發現孝在中國傳統士人筆下，是通向實現自我的關鍵。和現代主流西方文化所強調的，追求個性獨立，有別於他人的自我不同，明清之際士人重情文化中的自我，是通過和他人緊密聯繫的方式實現的。以孝道為基石的家庭倫理，恰能為個人實現和完成德性自我，提供內在的情感依據。⁵⁴

呂妙芬和艾梅蘭兩位學者對家庭人倫和晚明重情論述之間的關係的觀點，很值得參考。如要理解王徵對情感和家倫之間錯綜複雜的關係的詮釋，也應把它放置在晚明有關親情、修行和救贖等論述脈絡中進行思考。王徵雖然盛讚教中棄家人山苦修的聖賢，但對普通人，包括他自己而言，像葆祿如此的人格是遙不可及的。一般人都必須在塵世中面對親人之間的羈絆。孝、悌、夫婦之情，對以永生或超越生死為終極目標的修道者而言，經常會被視為所須克服的挑戰或障礙。⁵⁵但親情對王徵而言，既是障礙，也是契機。

⁵² Martin W. Huang, *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001). 李前程則發現，晚明士人不少都遊走於兩個極端：一方面把情欲上升至形上本體的高度，強調及時行樂的合理性，另一方面卻又關注生死的課題，期待通過包括禁欲在內的宗教修煉手段，達到超越生死的境界。見 Qiancheng Li, *Transmutations of Desire: Literature and Religion in Late Imperial China* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2020), 20-22.

⁵³ 呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017），頁 249-298。

⁵⁴ Maram Epstein, *Orthodox Passions: Narrating Filial Love during the High Qing* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2019), 9-93.

⁵⁵ 在佛教的領域，明清時期廣為流傳的妙善公主的故事就很有代表性。于君方特別留意到這個故事中妙善通過自殘身體化解個人修道和盡孝之間的衝突。見 Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia

家人的壓力導致他破戒，但也提供了他在最險惡的環境中修道的可能性：

夫既不能絕人，抑豈不能自絕！況年已垂白，猶然不自決絕，甘犯上主不赦之條，空係進教之名，奚益耶？又況百危百險中，賴主佑而生還。縱及時苦修，斷絕一切世緣，能有幾許功行，報答從前公恩私恩？柰何不自割捨，日墮慾海中，以速重罰！今立誓天主臺前：從今而後，視彼妾婦，一如賓友，自矢斷色以斷此邪淫之罪，倘有再犯，天神譴若，立賜誅殛！伏望鐸德垂憐，解我從前積罪，代求天主之洪赦。罪某不勝懇祈之至。⁵⁶

作者的焦慮在這段文字中表露無遺。在步入老年，時日無多的情況下，即便立即離世苦修，所能累積的功行恐怕也不足以彌補過去所犯下的罪行，讓他獲得天主的寬恕，死後升天。唯一的選擇，就是懇求司鐸為其解罪。當然，除了尋求司鐸的解救，個人的努力也非常重要，因此雖然他年事已高，但決不自暴自棄，誓言一心向著天主。王徵在本書開篇小引中，一再強調自己澹薄名利，不顧身體衰老，發奮忘食，辛勤寫書，無非是為了向讀者證明，其修行之功，和諸聖父聖母的苦修雖不可同日而語，但以規訓身體的方式欽崇天主之意，卻是一致的。結合前後的文字，《崇一堂日記隨筆》致力於向讀者呈現的，正是一個經歷了十多年的痛苦掙扎，終於下定決心，斷絕淫念的求道者的形象。

王徵並不否認淫念對自身的干擾，但正如書中的聖賢一樣，淫念的有無並不是決定修道者是否能獲天寵的因素；在淫念興起時，有沒有去克服它的堅決意志和行動才是關鍵。王徵的自責，在於不及早下定決心斷除邪念。不過亡羊補牢，未為晚也，於是他決定，從今以後，「視彼妾婦，一如賓友」，通過排除和申氏的身體接觸，徹底壓制和克服生理上對性的需求。此時王徵已

University Press, 2001), 293-350. 在以追求性命之學為終極目標的陽明學群體之中，學者四方遠遊，與志同道合的學友切磋學問，必然也會和他們的家庭責任形成矛盾，成為一必須從論述上解決的問題。見呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），頁 309-311；彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》，（北京：三聯書店，2015），頁 511-513。

⁵⁶ [明]王徵，《崇一堂日記隨筆》，收入《王徵全集》，卷 11，〈祈請解罪啟稿〉，頁 177。

老，又於數年前（1629）得兩個弟弟的兒子過繼為嗣，⁵⁷按理說已經解決了無後的問題，申氏為王徵延續香火的價值已不復存在，但她在王家生活多年，已被視為家中的一份子。明清時期，妾的地位雖不如妻，但還是有禮法上的名份。⁵⁸王徵之視申氏如賓友，其實就是試圖在不破壞名份的情況下遵守教中戒律。⁵⁹

雖然明清之際來華的耶穌會士反對納妾的立場相當堅定，但在處理具體案例時，有時卻允許已入教的士大夫在保證杜絕房事後不出妾，而此舉卻引起托鉢修會的不滿。⁶⁰耶穌會相對彈性的處理方式，也許就是王徵不出妾的依據。因此，在作者筆下，毋行邪淫之罪這一條戒律針對的，主要是身體方面的逾矩行為，至於受禮法承認的家庭中的男女關係，只要不涉及性事，是可以被允許的。

總之，信仰、教規、家人的期待、情欲等等，共同交織成王徵內心掙扎的導因，但《崇一堂日記隨筆》全書的重點，並不在掙扎本身，而在於如何通過堅持真信和對身體的規訓，轉化心理和生理上各種情欲的掙扎為救贖的契機。在尋求救贖的過程中，家人情感上的羈絆，包括來自「父命」的壓力，既是阻力也是助力，全視修道者是否能以真信戰勝生理方面的欲求而定。⁶¹

⁵⁷ [明]王徵，《王徵全集》，附錄2，〈王徵年譜〉，頁392。

⁵⁸ Hsieh Bao Hua, *Concubinage and Servitude in Late Imperial China* (Lanham: Lexington Books, 2014), 33-38.

⁵⁹ 申氏後來在王徵於李自成軍隊攻克陝西，絕食殉國後，受王徵原配尚氏之托主持家政。王徵的後人王介（1785-?）於道光元年（1821）編印的《魯橋鎮志》中，還特別為申氏立傳，講述她在王徵夫婦死後如何含辛茹苦地把王徵的兒孫撫養長大，到了七十歲誕辰，責任已經完成之後，甚至效法王徵絕食而死，儼然就是一個節婦的形象。顯然申氏名份不止沒被褫奪，其作為女家長的地位也已然確立。見[清]王介編纂，《涇陽魯橋鎮志》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁413。

⁶⁰ Nadine Amsler, *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China*, 80-86.

⁶¹ 桑高仁（P. Steven Sangren）通過對哪吒故事的考察，指出在中國父系社會中，父親的形象，既可以是壓迫個人欲望的存在（如李靖之於哪吒），也可以是個人欲望的投射（如太乙真人之於哪吒）。見P. Steven Sangren, *Filial Obsessions: Chinese Patriline and its Discontent* (Cham: Palgrave Macmillan, 2017), 185. 不過，桑高仁所謂的欲望，指的主要是以自我為中心征服世界的野心，和王徵筆下的淫念並不相同。

四、結論

王徵所留下的材料豐富多元，是研究晚明思想史和中西交流史極好的素材。要利用這些材料全面反思當前的研究範式，需要一部專著的篇幅。本文只是以圍繞著娶妾一事所生產的文本，探討王徵如何從身體和情欲的角度，書寫家庭倫理和自我實現與救贖之間的關係。

在法律明文規定男子唯有在年屆四十歲，無後的情況下才可納妾的明代，不管個人的動機為何，確保有子嗣繼承香火，經常都被士人援引作為納妾的理由。⁶²王徵為了遵守一夫一妻之誡，對與妻子之外的女子行房，起初是抗拒的。他的妥協，首先是屈服於家人的壓力，其中以「父命」為甚，但他也承認此事一拖再拖，一直不把申氏另置別室，導致十多年間不斷重犯淫誡，跟他本人困於世情，妄想有子嗣繼承香火的心態分不開。

過去學者在解讀王徵在娶妾一事上的心理掙扎時，大都把「無後為不孝」理解為儒家的倫理要求，因此王徵的掙扎，在學者們看來，就是他在徘徊於儒家與天主教之間，內心的困擾和痛苦的寫照。王徵個人所面臨的兩難處境，即是儒耶兩種價值體系的衝突和矛盾的縮影。

本文則試圖說明，這樣的理解，實際上是基於研究者本身認為「儒家是什麼」和「天主教是什麼」的假設而得出的結論。實際上，王徵並不把娶妾生子以廣嗣視為儒家的要求。在其他的著作中，王徵甚至多次強調，儒耶是相通的，儒家經典中的「天」，就是天主教的天主。即使我們相信，王徵正是因為意識到儒耶存在如許矛盾，為了化解儒者對天主教的敵意，才刻意如此詮釋，但也必須留意文本多層次、多角度的敘述脈絡和語境，唯有如此，才能準確把握王徵所欲傳達的信息。換言之，本文的目的，在於指出過往研究忽略文本的具體敘述，選擇以高度概念化和去歷史化的儒、耶這一組範疇為入教士大夫的思想進行歸類的局限性，並呼籲研究者應更重視研究對象究竟說了什麼。

王徵的《崇一堂日記隨筆》包含了說明編書的目的和過程的小引，介紹

⁶² 黃彰健編，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），上冊，卷6，〈戶律三〉，頁501，「妻妾失序」。

和評贊教中聖賢事跡的正文，以及附錄於書後的，對娶妾一事表示懺悔，並祈求司鐸解罪的〈祈請解罪啟稿〉一文。三個部分各有側重，卻共同勾勒出一個信仰堅定，但為了顧及親情而不得已破戒，卻又不惜把內心的陰暗面攤開在讀者眼前，勇於承擔錯誤，雖垂垂老矣，卻仍然堅持辛勤勞作和規訓身體以壓制生理欲望，並且致力於通過書寫和出版宣傳聖教的修道者的形象。這一複雜和多層次的形象，我們難以用過於簡單和高度概念化的「儒家」或「天主教」的標籤為其進行歸類。

王徵是晚明極少數曾通過寫作和出版，詳細向讀者展現自我隱秘的內心世界，包括邪淫之念的入教士大夫。淫念之產生，本是源於男女之間不正當的愛欲，《崇一堂日記隨筆》中所記述的沙漠聖父聖母的故事對此多有表述，然而王徵在剖析自己犯戒的心路歷程時，卻完全不提與申氏的關係，而是集中描寫親情所扮演的角色。因為重情文化的影響，明清之際士人有關孝道和家庭倫理的討論，多強調其中的情感因素。親人之間的情感羈絆為修道者所帶來的挑戰，也是時人關注的問題。

王徵的論述主軸則在於強調自己為了顧及家人的情感而向續嗣的願望妥協，讓淫念趁虛而入，最終沉淪慾海。如此把親情和淫欲掛鉤的敘述方式相當少見，這似乎是在否定親情，但如果仔細體會本書的論述脈絡，就會發現，作者實際上是想說明，在修道過程中，生理上的考驗是必要的。正如書中那名老年修道者，他之所以能長年不破戒，完全是因為沒經歷過魔鬼真正的考驗，因此也就毫無價值。親情正是為王徵接受淫念的考驗，完成修道的目標創造了環境和條件。

學者對明清之際思想界重視情欲的現象已多有辨析，也注意到晚明重情的論述除了男女之間的情愛，也包含親情這一過去被歸類於道德或者禮教的範疇。王徵對情欲的書寫，把信仰、傳教、戒律、親情、生理的欲望、身體的規訓與救贖等多方面的因素結合起來，展現了明清之際情欲觀一些甚少獲得關注的面向，雖非主流，但仍然打上了清晰的時代烙印，值得我們重視。

本文於 2022 年 9 月 25 日收稿；2022 年 12 月 7 日通過刊登

責任校對：黃文信

徵引書目

一、傳統文獻

- 〔明〕王徵著，林樂昌編校，《王徵全集》，西安：三秦出版社，2011。
- 〔清〕王介編纂，《涇陽魯橋鎮志》，收入《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》，冊 28，南京：江蘇古籍出版社，1992，據道光元年（1821）刊本影印。
- 〔明〕羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007。

二、近人論著

- 丁銳中，《王徵評傳》，北京：宗教文化出版社，2016。
- 王雪，《基督教與陝西》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 田海華，〈明末天主教對中國傳統道德觀念的文化滲入：以反對納妾為例〉，《基督教研究》，4（2007），頁 172-177、222。
- 何俊，《西學與晚明思想的裂變》，上海：上海人民出版社，2013。
- 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 呂妙芬，《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017。
- 李爽學，《譯述：明末耶穌會翻譯文學論》，香港：香港中文大學出版社，2012。
- 祝平一，〈身體、靈魂與天主：明末清初西學中的人體生理知識〉，《新史學》，7：2（1996），頁 47-98。
- 孫尚楊，《明末天主教與儒學的交流與衝突》，臺北：文津出版社，1991。
- 黃一農，《兩頭蛇：明末清初第一代的天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 黃彰健編，《明代律例彙編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979。
- 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學（增訂版）》，北京：三聯書店，2015。

- 賈未舟，《天儒原同：明末清初儒家天主教徒新道統思想研究》，廣州：暨南大學出版社，2017。
- Amsler, Nadine. *Jesuits and Matriarchs: Domestic Worship in Early Modern China*. Seattle: University of Washington Press, 2018.
- Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Belknap Press, 2007.
- Epstein, Maram. *Orthodox Passions: Narrating Filial Love during the High Qing*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2019.
- Fu, Amy Yu. "Living-In-Between: 'Dual Belonging' and a Confucian Christian's Struggle in Late Ming China", *Journal of Ecumenical Studies* 53, no. 1(January 2018): 70-94.
- Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact: A Conflict of Culture*. Translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hsia, Florence C. *Sojourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Hsieh, Bao Hua. *Concubinage and Servitude in Late Imperial China*. Lanham: Lexington Books, 2014.
- Huang, Martin W. *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001.
- Li, Qiancheng. *Transmutations of Desire: Literature and Religion in Late Imperial China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2020.
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.
- Mungello, D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1999.
- Sachsenmaier, Dominic. *Global Entanglements of a Man Who Never Traveled: A Seventeenth-Century Chinese Christian and His Conflicted Worlds*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Sangren, P. Steven. *Filial Obsessions: Chinese Patriline and its Discontent*. Cham:

Palgrave Macmillan, 2017.

Standaert, Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China*. Leiden: Brill, 1988.

Ucerler, M. Antoni J. *The Samurai and the Cross: The Jesuit Enterprise in Early Modern Japan*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Wortley, John. *An Introduction to the Desert Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Xu, Dongfeng. *Friendship and Hospitality: The Jesuit-Confucian Encounter in Late Ming China*. Albany: State University of New York Press, 2021.

Xu, Yunjing. "Seeking Redemption and Sanctity: Seventeenth-Century Chinese Christian Literati and their Self-Writing." PhD diss., Washington University in St. Louis, 2014.

Young, John D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

Yü, Chün-fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001.

Taking a Concubine and Repenting Afterwards:
Reading the Christian Scholar-Official Wang
Zheng's *Daily Jottings in the Chongyi Hall* against
the Flourishing of Qing in Late Ming Culture

Ong, Chang-woei*

For a very long time, studies on Chinese-Christian encounters during the late Ming tend to focus on how the two value systems went through a process of conflict or accommodation. Historians are particularly interested in trying to identify and distinguish the Christian or Confucian components in the thought of individual scholar-official who were engaged in such interactions. For this reason, when the Christian scholar-official Wang Zheng (1571-1644) produced a collection of texts to recount how he was forced by his family to take a concubine because he had no son and how he felt ashamed of himself for failing to observe the Christian precept concerning adultery, modern scholars tend to interpret Wang's distress as a manifestation of the dilemma of an individual who were caught between two incompatible value systems: the Confucian tradition that criticizes the inability to produce an heir as unfilial and the Christian tradition that forbids sexual intercourse with another woman who is not your legal wife. Wang's struggle, according to these scholars, is indicative of the difficulty that Christianity faced when it was trying to gain a foothold in Confucian China.

This article will show that we cannot do justice to the complexity of the texts produced in relation to the incident by simply analysing them using a pair of highly essentialized concepts as in Confucianism and Christianity. Instead, we should follow the logic of the narrative closely to try to understand Wang Zheng's

* Professor, Department of Chinese Studies, National University of Singapore.

reflection within the context of the rise of the notion of qing in the late Ming. Only then could we fully appreciate Wang's unique take on the connections between religious belief, missionary work, family affection and obligation, bodily desire and discipline, and salvation. Wang's view might be idiosyncratic, but it is also a product of its time.

Keywords: Wang Zheng, Christianity, late Ming, the cult of Qing, taking a concubine