
ALFONSO VAGNONE'S EDUCATIONAL PROJECT IN LATE
MING DYNASTY AND HIS *EDUCATION OF CHILDREN*
(*TONGYOU JIAOYU*)

明朝晚期高一志的教育项目以及他的
《童幼教育》

Thierry Meynard 梅谦立

摘要

1548年，西西里岛的梅西纳学院成立，耶稣会开始直接参与教育。在明朝的最后十年，意大利耶稣会士高一志（Alfonso Vagnone）（1566—1640）在中国学者的帮助下开发了一个教育项目。他的项目并不仅仅关注基督教社区，而且关注整个社会，涉及一系列广泛的问题。本文将分析他的教育项目的核心目标，并讨论其在当今的意义。

教育社区的构成

我

们倾向于认为学校是使用由中央政府规定的教学规则来实施课程的。然而，任何特定语境下的公益教育意味着当地有关社区的参与。事实上，如果我们观察欧洲耶稣会学院的建立模式，我们会发现它们通常符合当地社区的要求，这些社区提供土地、建筑和资金，从而使学校能够在不收取学费的情况下运作；这个模式反映了依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）（1491—1556）的愿景，他想要让这样的设

施免费提供¹。这种机构假设有钱有势之人的参与，但是既然不收取学费，每所学校也将其扩大的教育范围针对贫困家庭。

在明朝的最后几十年里，在被边缘化的士绅阶层中开始了一场知识、社会、政治运动，要实现中国的道德改革；这项运动十分保守，注重礼教和经学（周，1994：43）。改革者的目的是振兴乡约。乡约的成员会定期在“诵经大厅”聚会，诵读太祖的圣谕，并举行仪式，重申他们的乡约身份和对王朝的忠诚。对于我们的研究目的而言，乡约的一个重要方面是它们负责管理社区学校。

高一志认识到超越绛州新生的天主教社区的重要性，要与更大范围的社会接触，与非基督徒合作，为公益而努力。

山西省绛州的一对韩家兄弟，韩霖（1596—1650）和韩云（1600—1644），其家族在山西颇为殷实，并且他们俩都担任官职。韩家兄弟的父亲因经商积累了大笔财富。然而，韩家的儿子们对经营家族生意并不感兴趣，他们更关心的是当时社会的道德败坏。他们对人生意义的追求促使他们拥护天主教，为他们这一代人的道德复兴而不懈奋斗。他们把家族积累的财富用于资助他们的宗教、道德和政治项目。

这期间耶稣会士被韩家邀请来到绛州。高一志直接的福音传道工作卓有成效。1624年他初来时，只有25名天主教徒；而至1640年他去世时，已有8000名天主教徒，其中200多人有功名之士（Pfister, 1932: 89）。这使得绛州在绝对数量上成为最重要的天主教社区之一。此外，绛州可能是全中国天主教徒最密集的城市。1626年，这里建立了一座教堂，这是中国历史上第一座不是由外国人捐献建立的教堂（黄，2006：288）。然而，高一志认为他最重要、最有效和最持久的贡献是通过他的脑力劳动间接地传播福音

（Margiotti, 1958: 270）。他有意与非基督教文人在制度上合作。具体的想法是，除了皈依者的社区之外，还要发展一个与天主教有共鸣的文人和官员的社区。在他的一份报告中，他说“他可以在这座城市建立一个专门由士绅和韩家兄弟的亲戚组成的会众”（Pfister, 1932: 91）。事实上，高一志提到的会众并不是什么全新的事物，而是遵循了上文提到的“乡约”的模式。

上帝的更高利益还是社会公益？

高一志是一位教育家。在来中国之前，他在米兰教授修辞学（Pfister, 1932: 85）。在中国期间，他试图建立一套融合欧洲和中国元素的课程。他在中国期间著述颇丰，在相关文人的帮助下，著作有20多部。他翻译，或者更进一步，改写了四本大学哲学教学手册。高一志还出版了几本关于道德的书，包括他在绛州出版的第一部著作《童幼教育》（1632）。这些著作都是以他在意大利或澳门教学时阅读或使用过的书籍为基础写成的²。

从建立之初，耶稣会学院就开设了一套以人文研究为基础的课程（包括拉丁语法、修辞学等）。为此，家长们帮助开办了许多耶稣会学校，并把他们的孩子送到那里。然而，在第一代耶稣会士中——如依纳爵·罗耀拉或杰罗尼莫·纳达尔（1507—1580），梅西纳第一所耶稣会学院的校长——他们的动机本身并不是要进行人文教育。他们将人文教育中的世俗学科视为宗教目的的工具，即灵魂的救赎，这在当时意味着与新教“异端”作斗争（Codina, 1968: 282）。说白了，第一代耶稣会士的教育是一种有目的的传教方式。

直到第二代耶稣会士，如胡安·博尼法西奥（1538—1606），耶稣会士才完全接受人文科学，并把培养青年的雄辩才能作为一个纯粹的目的（Kessler, 2014: 32）。

高一志认识到超越绛州新生的天主教社区的重要性，要与更大范围的社会接触，与非基督徒合作，为公益而努力。《童幼教育》提出的道德价值观并非完全是基督教的，其受众也并非主要是基督教团体。相反，它的目的是影响当地知识分子和乡约的

1 根据Constitutions (Part IV, c. 7, n. 3)，耶稣会学校的建立需要具备稳定的资金来源，使他们能够免费接受所有学生；参见Ignatius of Loyola, *Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, translated by George E. Ganss, Saint Louis: Jesuit Sources, 1996.

2 我最近评注了以下作品：高一志（2017）。《童幼教育今注》，梅谦立评注，谭杰校勘，北京：商务印书馆。

普通百姓，并与他们进行对话。它推崇建立以共同价值观为中心的社区生活，如谦恭、遵从父母和长辈，以及节俭，这些都与儒家价值观有着强烈共鸣。虽然许多基督徒参加了绛州的乡约集会，但这些集会始终是公众集会，而不是宗教集会。许多重要的地方官员，其中包括最具影响力的当地学者辛全(1588-1636)的弟子，也可能会参加这样的集会。尽管他们中的大多数不是基督徒，但他们中的许多人直接与耶稣会士合作，这一点在他们为当时耶稣会出版物写的序言中得到了证实(黄，2006：275)。

父母与教育

我们已经讨论了当地社区在教育方面的积极作用，因此自然而然，高一志坚持认为父母的作用也很重要。为了支持这种观点，他的论文开篇并没有像人们预料的那样讨论儿童或教师，而是描述了父母作为儿童的初级教育者的角色。这种对亲子关系的强调是文艺复兴时期关于童年和亲子关系的观念的一个标志性特征，我们知道伊拉斯谟对于早年被送到寄宿学校不知倾吐了多少复杂的情感(Woodward, 1904: 2-3)。高一志用很长的篇幅对母乳喂养作了论述，强调母乳喂养在婴儿和母亲之间建立的生理、心理和道德关系的重要性；高一志认为它是如此重要，以至于在他看来，任何奶妈都无法取代母亲(高一志，2017：160-161)。在中国，富裕的家庭普遍都会寻找奶妈，这样孩子的母亲就可以不中断地怀孕，而高一志的建议与这种做法恰恰相反。

父亲应该一直参与子女的教育；他们还负责寻找合适的教师作为“二父”(高一志，2017：166)，从而对亲生父母的目标进行补充和辅助。高一志讲述了一个著名的故事，一位家长问阿里斯提波，教育他的孩子要收取多少费用。阿里斯提波说要500德拉克马，这位父亲拒绝了，他回答说，这个价钱够买一个奴隶了。阿里斯提波则回答说：“那就买吧，你会有一对奴隶。”的确，没有教育，孩子就无法成为自由公民(高一志，2017：169)。通过这个故事，高一志传播了自由教育的理想，即一种使人们能够作为自由公民来履行其义务的教育。因此，父母教育子女的责任不仅是为了孩子的利益，也是为了政治共同体的利益。例如，高一志

在《童幼教育》中提到了一项雅典法律，规定没有为子女提供教育的父母将失去父母的身份，并且在年老时不能依法要求子女提供经济支持(高一志，2017：164)。在中国，这条法律似乎违背了孝道的传统，但它却有力地强调了父母对子女的义务。

《童幼教育》不是一本论教育的书，而是一本教育之书，通过道德故事形成了它的读者群，在绛州及绛州以外的读者群体中创造了公益。

1919年，《童幼教育》被重编时，教育家马相伯(1840-1939)写了一篇后记。他本人于1903年创办了震旦大学，于1905年创办了复旦大学。鉴于此，我们理所应当预想他会强调学校教育的重要性。然而，马却赞同《童幼教育》对父母教育的重视，将其作为让子女践行道德生活的基础(高一志，2017：242)。

跨文化教育是一种共同利益

《童幼教育》不是一本论教育的书，而是一本教育之书，通过道德故事形成了它的读者群，在绛州及绛州以外的读者群体中创造了公益。这种公益包括汇聚西方古代圣人的名字所附带的象征资源，并且建立一个语言社区，在其中，个人可以象征性地把自己与过去的人物联系起来。高一志努力通过提供西方经典著作中的道德榜样来巩固这些社区。这样做并不是为了取代中国文化，而是用西方的互补资源来丰富中国文化。通过演讲和写作，这个社区对西方的名字越来越熟悉，其中一些如今已广为人知，如亚历山大大帝和柏拉图。

在当时的耶稣会教学中，修辞教育是教学的主要媒介。评判学生的标准不仅在于他们对所学材料的记忆能力，还在于他们运用这些材料的能力。这些练习并不枯燥机械，而是培养了学生的想象力。《教育计划》(Ratio Studiorum)规定，学生必须

模仿某位诗人或演说家的一些段落，写一篇关于，比如花园、教堂、暴风雨的描述，用各种方法改变表达方式，将一段希腊语的演讲译成拉丁语或拉丁语演讲译成希腊语……（《教育计划》，1970：75）

所有这些练习都是为了训练口语技巧，以说服听众。

《童幼教育》中引用了数百句西方古代智者的名言，为绛州人民和全体中国人打开了一个全新的窗口，让他们了解一个有着深厚道德和历史渊源的完全陌生的文化；它可谓一种重要的文化引入，在许多方面丰富了中国的文化。另一方面，于1579年第一位进入中国的耶稣会士罗明坚(1543-1607)，大约于11年后的1590年，向当时的西班牙和葡萄牙国王菲利普二世(1527-1598)呈送了儒家经典的第一批译本。这种跨文化的知识资源共享给我们上了重要的一课，即它创造了一种公益，丰富了所有参与其中的个体文化。虽然《童幼教育》可能只是这次跨文化交流中的短短一瞬，但它本身对高一志和与他合作的中国人来说意义深远。

在高一志看来，教育的目的应该是转变道德自我，获得对宇宙道德秩序的认识。如果教育仅仅成为追求社会地位的工具，那么它就失去了意义。这种教育主张与《论语》所表达的儒家教育体制相吻合：

十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也(孔子，1938：114)。

西方的人文传统为中国提供了新的资源。这并不是为了取代已有的中国传统——高一志经常通过儒家术语表达西方价值观，这一点就足以证明——而是要展现一种不同的道德表达方式，以便让中国人获得新的领悟。我们惊人地发现两种文化传统都注重儿童的饮食、睡眠和衣着，推崇同样的美德，比如尊敬父母和长辈，在言谈举止上谦逊恭敬，但具体的行为守则大不相同。

公益和官方机构

在中国建立学校是高一志和其他耶稣会士的抱负。为此，高一志在《童幼教育》中对文法学校和大学的课程进行了描述(高一

志，2017：211—221)。然而，中国的教育领域几乎完全被科举制度所垄断，因为科举制度打开了获得行政职位的渠道。这意味着西方教育可以出现在中国，但只能存在于社会边缘。然而，这种边缘地位的优势在于，它提供了一个不受考试压力的自由空间。

1640年，由高一志和韩家共同创立的社区得到了官方的批准，当时绛州知州孙顺颁布法令，恢复了他所在地区的乡约。正如黄一农所指出的，韩霖很快“抓住了这个机会”，写出了1640年出版的《铎书》(黄，2006：254)。这里的“铎”不是指矗立在绛州教堂顶部的青铜钟，而是一个可移动的木钟，传统上是用来在村里宣布消息和召集人们参加乡约的(《Sources of Chinese Tradition, 1999：190》)。《铎书》是对在乡约集会时所使用的“圣谕六言”的评论。约有22名学者和官员都表示支持。

《铎书》原本是供在乡约集会时宣读使用的，韩霖对“圣谕六言”的道德教导作了阐释。许理和(Erik Zürcher)注意到这本书融汇了儒耶的伦理思想：“韩霖的论述同时基于儒家和基督教的观点，他不是将两者简单地放在一起(折衷主义者会这样做)，而是使之互为印证，真正的融合主义者都会这么做”(Zürcher, 1993：89)。韩霖非常重视与基督教相似的儒家元素，如“天”的观念。他还介绍了基督教中的几个基本哲学概念：人格化的神、人的独特本性和灵魂不朽。然而，在对文人宣讲时，他不会介绍基督教的核心宗教元素，如通过耶稣基督的死亡和复活拯救人类。韩霖广泛征引了中西方经典典籍中的言论和故事来阐述自己的论点，不仅如此，还从《童幼教育》和高一志的其他著作中引用了大量材料。

高一志于1640年去世，1644年韩霖投靠李自成(1605-1645)。满族人掌权后，他们又成了反清势力，韩霖一家受此牵连，只得隐匿起来(梅谦立，2014 a：147)。韩云于1644年去世，随后韩霖也于1649年去世。高一志和韩家所建立的学者群以及他们的教育努力就这样结束了。它们的终结突显了基层教育举措要获得官方的认可是非常困难的。

结论

《童幼教育》的创作和使用凸显了当地社区的作用。高一志和韩家所支持的这一教

育项目，主要不是为了天主教会，而是为了
绛州当地社区的公益。《童幼教育》提倡品
格教育和德性伦理，在许多方面曾经和当下
都与儒家思想相契合，从而在语言、符号和
人物等方面提供了另一种资源，丰富了当时
的地方文化。其结果是在中国传统文化的基础
上建立了一个新的教育框架，能够与外国
文化交换价值和符号。我们坚信这种跨文化
教育模式在今天仍具有重要意义，因为我们
面临着不仅在地方和国家层面，而且在整个
人类大家庭层面为公益而努力的挑战。

梅谦立，中山大学，广州

Translated by 翻译: Ke Xuexing 柯学星

REFERENCES 参考资料

- Chow, K. (1994). *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse*. Stanford: Stanford University Press.
- Codina, G. (1968). *Aux sources de la pédagogie des jésuites : le modus parisiensis*. Rome : AHSI.
- Confucius (1938). *Analects*, translated by Arthur Waley. London: Allen & Unwin.
- DeBary, W. T., & Bloom, I. (1999). *Sources of Chinese Tradition*. Vol. 1. New York: Columbia University Press.
- Huang Y. (2006). Liangtoushe. *Mingmo Qingchu de Diyidai Tianzhujaotu* 明末清初的第一代天主教徒. Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.
- Ignatius of Loyola (1996), *Constitutions of the Society of Jesus and Their Complementary Norms*, translated by George E. Ganss, Saint Louis: Jesuit Sources.
- Jesuit Ratio Studiorum of 1599* (1970). Translated by Allan P. Farrell, S.J. Washington: Conference of Major Superiors of Jesuits.
- Kessler, S. (2009). The Ratio Studiorum of the Jesuits. *Education for New Times: Revisiting Pedagogical Models in the Jesuit Tradition*. Macao: Macao Ricci Institute.
- Margiotti, F. (1958). *Il cattolismo nello Shansi dalle origini al 1738* (Roma: Sinica Franciscana.
- Meynard, T., & Li S. (2014). *Jesuit Chreia in Late Ming China: Two Studies with an Annotated Translation of Alfonso Vagnone's Illustrations of the Grand Dao*. Bern: Peter Lang.
- Pfister, L. (1932). *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*. Shanghai : Imprimerie de la Mission Catholique.
- Vagnone, A. 高一志 (2017). *Tongyou jiaoyu jinzhu* 童幼教育今注, annotated by Thierry Meynard 梅謙立, collated by Tan Jie 譚杰. Beijing: Commercial Press 商務印書館.
- Woodward, W. H. (1904). *Desiderius Erasmus concerning the Aim and Method of Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zürcher, E. (1993). A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China. *Norms and the State in China*. Leiden and New York: E. J. Brill.