

人性建构中的女性

——一种基于儒、耶女性伦理的文化比较研究

孙海燕*

[摘 要] 文化与人性,皆由人类在漫长的历史进程中建构而来,二者在人类生存实践中构成了一种相辅相成的互动关系。作为中西文化的两大基干,儒家与基督宗教分别对中西人性产生了重要塑造作用。从两家女性伦理所呈现的人性差异看:儒家是“屈妻而伸母”,张扬了女性的“母性”面而压抑了“妻性”面,体现了父系家庭伦理的纵贯性特征;基督宗教“疏母而伸妻”,张扬了女性的“妻性”面而压抑了“母性”,体现了人神“两个世界”下的平等性特征。这种“母性”与“妻性”彼此消长,造成了东、西方女性不同的生活方式、价值取向和生命体验,无疑是人性与文化互动的一种具体表现。这种人性差异,分别是儒、耶两家伦理体系中的重要一环,它们各有其漫长而复杂的历史文化因缘。追本溯源,儒家是农业文明大背景下宗法父权制、孝道伦理等多种因素结合的现世伦理,基

* 孙海燕(1978—),男,山东鄄城人,哲学博士,广东省社会科学院哲学与宗教研究所副研究员,主要从事儒家哲学、中国思想史研究。

督宗教则是基于上帝一神论信仰的宗教伦理。

[关键词] 儒家;基督宗教;女性伦理;母性;妻性

究竟什么是“人性”，历来是一个众说纷纭而迄无定论的重大哲学问题。但学者大多会接受这样一种分解，即从广义上说，人性是生物性与文化性的结合，其中文化性构成了人性的本质（此即狭义上的人性）^①。就人性与文化的辩证关系看，文化是人性的对象化和观念化，人性则是文化的内在心理凝聚。马克思在谈到“人的本质”，或者说“人性”问题时，突出了“社会关系”对人性的规范作用。他说：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^②人作为社会性的人，既是社会关系的主体，不断创造着社会关系，同时也是社会关系的产物，总是受到特定社会关系的制约。而这种特定的社会关系，又是特定文化的一部分。通常来说，一个民族的文化与本民族的人性（或称为民族性）总是互为表里、相资为用的，一方面，该民族在历史发展中不断超越自己的生物性，创造出具有民族特色的文化；另一方面，该民族文化又以不同于生物遗传的社会遗传（广义的教育），一代代塑造着本民族的人性，使每个人一出生就受到民族文化的陶冶。作为影响深远的两大文化系统，儒家与基督宗教分别诞生于中、西特定的社会历史背景之中，它们成为支配性文化后，又分别对中、西方人性起着重大的铸造作用。

女性作为人类的两大性别之一，天然置身于特定的社会关系中，“母性”与“妻性”作为女性的两大社会属性，在不同的文化系统中有着不同的表现形式和伦理偏向。本文旨在从人性建构的视角，论证儒家与基督宗教两种文化中女性伦理的一大差异，即儒、耶二教如何各自彰显了女性之人性整全中的“母性”与“妻性”向度。要说明的是，“母性”与“妻性”是我们为了更好地诠释儒、耶家庭伦理的特色而暂时提出的一对概念。所谓“母性”，指的是女性因成为“母亲”这

① 如李泽厚指出：“人是动物，有与动物心理完全相同的基本机制和功能，但人毕竟又不完全是动物，经由制造—使用工具和社会群体组织的漫长历史，人的心理机制和功能，有不同于动物的特异之处。这特异之处就在于，动物性与文化性已交融混合在一起：既是动物心理，又有某种文化成果积淀其中；既有社会性（文化性、理性），又有个体性（动物性、感性）。我称之为‘文化心理结构’。”——《说天人新义》，见氏著《历史本体论·己卯五说》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年，第247页。

② 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社，2009年，第18页。

一社会角色而体现的人伦属性。由于母亲有抚养教化子女的义务,也有受子女孝敬赡养的权利,“母性”体现了母子关系中的纵向伦理。所谓“妻性”,是指女性因担任“妻子”这一社会角色而具有的人伦属性。妻子与丈夫组成家庭,承担彼此相应的权利和义务,“妻性”体现的是夫妻关系中的横向伦理。

在下文,我们首先分析儒家与基督宗教女性伦理中“母性”与“妻性”如何各擅胜场,由此再从人性系统建构的立场,探讨这一伦理差异所产生的历史文化因缘。

一、儒家女性伦理中的“屈妻而伸母”

仿照董仲舒《春秋繁露》中“屈民而伸君,屈君而伸天”的著名句式,首先应该指出:相比于基督宗教,儒家女性伦理的一大特征是“屈妻而伸母”。在我国传统的宗法家族制度下,儒家伦理的主轴不是夫妇“横向”的并列关系,而是父子“纵向”的上下关系,这就从根子上决定了儒家女性伦理中“母性”与“妻性”的不平等地位。

这一判断的依据,在儒家的经典和礼俗中比比皆是。按照儒家礼制,婚姻首先是关乎家族、宗庙和传宗接代的事,男女双方对自己的婚姻都没有多少决定权,决定权在于父母(所谓“父母之命”)。《礼记·昏义》说:“婚姻者,合二姓之好,上以事宗庙,下以继后世也。”即便是男女婚配之后,决定女性家庭地位的,也不是妻子而是母亲的身份。儒家婚姻的这一特征,与孝道伦理结合起来,便造就了妻子在家庭中的弱势地位。《礼记·内则》中说:“子甚宜其妻,父母不说,出。子不宜其妻,父母曰:‘是善事我。’子行夫妇之礼焉,没身不衰。”在儒家看来,妻子能否取悦于公婆,是可不可以休掉的依据。《大戴礼记·本命》有男子“休妻”的七条理由(“妇有七去”),首要的一条就是“不顺父母”。此篇中有男子不可以“休妻”的“三不去”,其中一条就是“与更三年丧”,是说妻子在夫家为公婆守丧三年的不可休掉。

儒家宗法父权制下的孝道伦理,是造成“屈妻而伸母”的主要原因。儒家认为,人生天地间,受到的最大恩情来自父母,故应以孝敬父母为做人第一义。与之相应,孝道是儒家伦理最核心的具体德行,是人最根本的品质。所谓“孝悌也者,其为仁之本与”(《论语·学而》),“不爱其亲而爱他人者,谓之悖德”(《孝

经》),孔子说“仁者,人也,亲亲为大”(《中庸》),孟子认为“不得乎亲,不可以为人;不顺乎亲,不可以为子”(《孟子·离娄上》),“君子有三乐,而王天下不与存焉”,首“乐”就是“父母俱存,兄弟无故”(《孟子·尽心上》)。总之,在儒家的价值世界中,父母的地位直可与天地并列,具有某种终极关怀的意味。相应地,男性与父母的纵向关系,要远比与妻子的横向关系更为优先和重要。女子嫁到夫家后,自然地成为夫族的一分子,要顺从丈夫尽此孝道。依照后世的一些女教规范,女子出嫁后不仅要敬翁姑如父母,甚至要督促丈夫孝敬父母。父母当然也要慈爱儿子、媳妇,但这一方面多不被强调,相比之下,儿子、媳妇对父母的孝道,则是绝对的天理,否则就是大逆不道。相比之下,夫妻关系则与君臣、朋友一样,是以“义”合(“夫妻之义”),西汉的孔光曾言“夫妇之道,有义则合,无义则离”(《汉书·孔光传》)。男女双方如果恩断义绝,彼此也就没有什么义务了。男性在母亲与妻子“不可得兼”时,当然要宁为母绝妻,不为妻绝母。文学史上广为流传的刘兰芝与焦仲卿、陆游与唐婉的爱情悲剧,都是因“子甚宜其妻,父母不说”而引发的爱情悲剧。一般诗文中“父母且不顾,何言子与妻”(曹植《白马篇》)之类的句子更不待言。现实中,当然有很多“娶了媳妇忘了娘”的现象(荀子所谓“妻子具而孝衰于亲”),但这类行为已不符合儒家伦理了。与此相关,夫妻关系的重要性很多时候反不如兄弟关系,后者常被喻为“同气连枝”的手足。《郭店楚简·六德》也说“为父绝君,不为君绝父;为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟”^①。受儒家文化的影响,小说《三国演义》中刘备也推崇古人所谓的“兄弟如手足,妻子如衣服。衣服破,尚可缝;手足断,安可续?”^②凡此种种,都可看出妻子这一身份在家庭中的卑弱地位。或许正有鉴于此,美国学者明恩溥(Arthur Henderson Smith)才议论说:“中国的孝道使妻子处在一种从属的地位上。孔子从未谈及妻子对丈夫的责任或丈夫对妻子的责任。基督宗教要求男人离开父母,守着妻子。儒家学说却要求男人守着父母,并强迫他的妻子也这样做。如果在丈夫与其父母的关系和丈夫与其妻子的关系这两者之间产生了冲突,那么,后一种关系就必须作出牺牲,因为夫妻关系是次要的、从属的。”^③

有人或许质疑说:父权制下的儒家伦理具有男女尊卑的特征,男子之所以

① 李零:《郭店楚简校读记》(增订本),北京:中国人民大学出版社,2007年,第171页。

② 罗贯中:《三国演义》第十五回,北京:人民文学出版社,1973年,第124页。

③ 明恩溥:《中国人的气质》,刘文飞等译,南京:译林出版社,2011年,第164页。

唯父母之命是从,主要是因为“父亲”而非“母亲”的缘故,因此你以上所说的这些,只能证明父亲的地位重于妻子,不能说母亲的地位重于妻子。这一说法是经不起推敲的。诚如林安梧教授所言,血缘性纵贯轴是儒家家庭伦理的核心,其中“父子”关系是“社会的血缘性纵贯轴”,它所具有权利和符号的意义是文化所特别赋予的,它不同于“母子”关系这一“自然的血缘性纵贯轴”。前者是最核心的,后者则是次核心的。^① 但必须看到,母子这种“自然的血缘性纵贯轴”,同样是十分重要而不可或缺的。由于父子关系涉及社会权利分配等各种问题,加上“严父”“家长”的严肃面目,使得父子之情往往变得复杂化。相比之下,母子之情反倒更加深刻和自然,代表了人性中最原始的亲子情感。所谓“母子连心”,这种以自然的亲子人性为基础的母子关系,使儿子对母亲有一种未被社会观念异化的孺慕、感恩之情,这又常常是父亲所不及的。故《礼记·表記》也有“母,亲而不尊;父,尊而不亲”的说法。有学者甚至认为:“在传统中国性别关系的制约下,具有讽刺意味的是:一个男子一生中最熟悉、觉得和自己最相似,并且可以公开地、无所顾忌地热爱的唯一女性往往就是他的母亲。同样,一个女子一生中既可毫无保留地热爱,又可无所畏惧地要求他对自己忠诚、热爱和感激的唯一男性就是她的儿子。母亲和孩子之间的感情联结是在孩子们的幼年时期开始形成的。由于这种关系,孩子不但对母亲的命运中的每一个细节都非常熟悉,并且还会使自己和母亲的种种苦难融合在一起。更有甚者,儒家伦理中对于孝道的规定非常独特,它允许(事实上还要求)儿子永远对母亲保持绝对忠诚。母亲有充分的理由在精神上物质上对儿子进行更多的投资,并期待或要求他们长大以后能给她忠诚的报答。”^② 正由于母亲身份的重要性,儒家经典可随处看到“父母”并称的情况,这是“夫妇”关系无法与之相提并论的。举例而言,在儒家核心经典《论语》一书中,“父母在,不远游”“事父母几谏”之类的话所在多有,但无一句话论及夫妻关系。

当然,如果仔细寻找,在儒家经典中也颇不乏一些强调夫妻伦理的话,如《中庸》所谓“君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地”,认为夫妇伦理是君

① “血缘性纵贯轴”等说法,参见林安梧:《儒学与中国传统社会之哲学省察——以“血缘性纵贯轴”为核心的理解与诠释》,上海:学林出版社,1998年,第27页。

② 熊秉真:《明清家庭中的母子关系——性别、感情及其他》。载李小江等主编《性别与中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,1994年,第540页。

子之道的开端。《周易》家人卦“彖辞”说:“家人,女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也。家人有严君焉,父母之谓也。父父,子子,兄兄,弟弟,夫夫,妇妇,而家道正,正家而天下定矣。”这段话强调了女性在家庭中的主体地位,对儒家伦理“男尊女卑”的说法或许有所驳正,但我们要看到,夫妇伦理以及女性在家庭地位的重要性是一个问题,而女性之作为女性,其身份地位是更多地源自“母性”,还是源自“妻性”,则又是另外一个问题。总体来说,在儒家的价值序列中,母亲的地位远远高于妻子,上段话中“家人有严君焉,父母之谓也”,把父母作为家庭的领导者(严君),正恰好说明了这一点。

历史地看,母子关系之重要性,有时甚至达到与父子关系相抗衡的地步。^①兹举两例:其一,按照儒家旧制,“父在为母服丧一年”,到唐代的武则天上表建议改为“父在,为母服齐衰三年”,理由是“子之于母,慈爱特深,非母不生,非母不育。推燥居湿,咽苦吐甘,生养劳瘁,恩斯极矣”(《旧唐书·礼仪志七》)。武则天加重母服的论述,无疑强调了母亲对子女的生养恩情。其二,中国历史上的女主摄政,基本上是因皇帝年幼或无能,由母后临朝主政的形式。^②这虽然多为权宜之计,不能总体上挑战男性的统治地位,但就儿子角度看,由于强大的孝道伦理,母亲对他有很大的支配力。有学者指出:“‘女为弱者,为母则强’,此语原本用来形容女性为保护子女所发挥的坚韧毅力,然而放在父系礼法中女性借助为母的身份伸张意志的角度来理解,却也不无启发。”^③这一论断不为未见。小说《红楼梦》中的贾母,评书《杨家将》中的佘太君,都是这类“母亲”形象的典型。这两大“母亲”虽属艺术形象,在传统儒家家庭却有着代表性意义。

儒家的“屈妻而伸母”,最直接的体现还是儿媳对婆婆的服从。在“女主内”的传统社会分工中,母亲不但某种程度上控制着儿子,更是儿媳的直接“统治者”。对一女人而言,“多年媳妇熬成婆”意味着对家庭“内政”的接管,进而抵消了做“媳妇”时的委屈与不公。这一点,连西方学者也有所察识:“在中国历史上

① 关于母子关系对父系制度的挑战,可参考李贞德《女人的中国中古史——性别与汉唐之间的礼律研究》,载邓小南等主编《中国妇女史读本》,北京:北京大学出版社,2011年。

② 关于中国历史上女主摄政的现象,参见杨联陞《中国历史上的女主》一文,载邓小南等主编《中国妇女史读本》,北京:北京大学出版社,2011年。

③ 李贞德:《女人的中国中古史》,载邓小南等主编《中国妇女史读本》,北京:北京大学出版社,2011年,第44页。

儒家思想受推崇的任何时期,年长的妇女,有着与她年龄相称的智慧和经验,人们就要敬重她、服从她,儿子即使是皇帝,对母亲也必须恭顺。也许正是这个事实,使得传统中国妇女能够如此长期地接受强加给她们的地位身份。”^①我们说,儒家虽然有诸如《仪礼·丧服》所谓“妇人有三从之义,无专用之道。故未嫁从父,既嫁从夫,夫死从子”,孟子所谓“以顺为正者,妾妇之道也”(《孟子·滕文公下》)之类要求女性服从男性的教条,但在儒家孝道的制衡下,“夫死从子”的教条从未被“母亲”严格执行过。在这一点上,连现代著名女性主义者李银河也不得不承认:“与西方的情形相比,我们还是具有一些文化特色的,比如母亲在中国家庭中的地位往往比西方家庭要高一些,但是这并没有改变女性处于劣等地位这一基本事实。”^②故一定程度上可以说,儒家文化中的“家庭母权”委实是存在的,此也反衬出妻子在家庭中的低下身份。

二、基督宗教女性伦理的“疏母而伸妻”

如果说,以夫妻为中心的家庭结构,两性间的平等地位,夫妻间的性情之爱,是“妻性”得以展现的三大基本条件,那么,与儒家伦理的“屈妻而伸母”不同,基督宗教伦理彰显了女性的“妻性”特质,可称为“疏母而伸妻”。此在以《圣经》为中心的基督宗教文化中也有充分的证据。

首先,脱离父母笼罩的夫妻关系是基督宗教家庭伦理的核心。在《新约》中,耶稣宣称:“从起初创造的时候,神造人是造男造女。因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。既然如此,夫妻不再是两个人,乃是一体的了。所以,神配合的,人不可分开。”(《马可福音》10:6—9,《圣经》和合本,下同)根据《旧约》的“摩西十诫”也有“当孝敬父母”一条,但从实际情况看,男性成年后要离开父母与妻子一起生活,那么,与父母的关系自然要疏远得多了(儒家则崇尚“子孝妻贤”,甚至追求“四世同堂”)。就母亲而言,既然儿子成年后不与自己同住,“母性”自然也就因失去了施用对象而大打折扣了。这一点,体现了儒、耶家庭伦理的根本性不同。儒家要强化这种亲子关系,乃至将其神圣化,而基督宗

① 圭索(Richard W. Guisso):《译上有雷:五经和早期中国对妇女的认识》,转引自安乐哲《自我的圆成:中西互镜下的古典儒家与道家》,石家庄:河北人民出版社,2006年,第464页。

② 李银河:《女性主义》(代序),上海:上海文化出版社,2018年。

教则要破除之,借此以凸显神人关系的至上性。《旧约》中亚伯拉罕的杀子献祭,就彰显了此一神论信仰对血缘亲情的超越。耶稣说:“我来是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌,就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配作我的门徒;爱儿女过于爱我的,不配作我的门徒。”(《马太福音》10:37)“弟兄要把弟兄,父亲要把儿子,送到死地。儿女与父母为敌,害死他们。并且你们要为我名,被众人恨恶。”(《马太福音》10:21—22)《新约》福音书中还多次记载了耶稣对母亲的“冷漠”,如他曾对母亲说:“母亲(原文作妇人),我与你有什么相干,我的时候还没有到。”(《约翰福音》2:4)当耶稣传道时,有人提醒说母亲和兄弟来找他了,他回答说:“谁是我的母亲?谁是我的弟兄?……凡遵行神旨意的人,就是我的兄弟姐妹和母亲了。”(《马可福音》3:33—35)对耶稣的这类言行,基督徒当然会别有一番解释,如认为耶稣并非不孝之人,只是他要孝的是“天上的父”,而非生养他的母亲。有鉴于此,有学者将基督宗教的孝和儒家的孝分别称为“人本之孝”与“神本之孝”^①。无论如何,耶稣的这些行为,与孟子所描绘的大舜感天动地的孝行相比,无疑是形同天壤(另如儒家“窃负而逃”“亲亲相隐”乃至“郭巨埋儿”的孝道叙事)。说到底,基督徒的终极关怀是死后的灵魂得救,而非儒家现世的“天伦之乐”与“光宗耀祖”。

第二,从家庭地位的比较看,基督宗教伦理中的夫妻关系比儒家更具平等和独立性。基督宗教和儒家的女性伦理有很多相同之处,都要求妻子顺服丈夫、保持贞洁等。如圣徒保罗说:“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;他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督,妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”(《以弗所书》5:22—24)但总体地看,基督宗教缺乏儒家所植根的纵贯式宗法家庭伦理,夫妻双方的人格地位要相对独立和平等得多。《新约》多次强调了人在上帝前的平等:“你们因信基督耶稣,都是神的儿子。你们受洗归入基督的,都是披戴基督了。并不分犹太人,希腊人,自主的,为奴的,或男或女;因为你们在耶稣基督里,都成为一了。”(《加拉太书》3:26—28)按照基督宗教的教理,婚姻是神意下的盟约,夫妻不可分开,男人要像爱护自己身子一样爱护妻子:“你们作丈夫的,要爱你们的妻子,正如基督爱教会,为教会舍己。”(《以弗所书》5:25)这类要求,教徒能否真正做

^① 参见孙清海《多维宗教视野下的孝道观》,《基督教思想评论》,2022年总第24期。

到当然另当别论,但基督宗教文化中男女平等的思想资源无疑比儒家更为丰富,至少在男性对待妻子和母亲孰轻孰重的问题上,两家做出了近乎相反的价值抉择。即便在父母与儿女关系上,基督宗教也强调一种神恩下的朋友伦理:“你们作儿女的,要在主里听从父母,这是理所当然的。”(《以弗所书》6:1)“你们作父亲的,不要惹儿女的气;只要照着主的教训和警戒,养育他们。”(《以弗所书》6:4)有了上帝这一无与伦比的敬仰感恩对象,基督宗教就不会像儒家那样严苛地要求儿女对父母尽孝道。著名基督宗教伦理学家白舍客(Karl-Heinz Peschke)认为,与其他宗教相比,基督信仰是最尊重妇女尊严的。“在世界众多的宗教领袖中,只有耶稣一个人看到,女人与男人有同样的价值与地位。”^①“在基督宗教文化中,妇女们享有的尊敬超过她们在大部分其他文化所得的重视。”^②一夫一妻制于今大昌于世,学者多认为与基督宗教倡导的男女平等的婚姻伦理有关。

如果说基督宗教也有尊卑,主要是“神”“人”两个世界之间的尊卑,而儒家的尊卑,则是不同身份在现实世界的尊卑。必须承认,儒家也有夫妻平等,丈夫应敬重妻子的教义。如《礼记·哀公问》所载孔子对哀公说:“昔三代明王之政,必敬其妻子也,盖有道焉。妻也者,亲之主也,敢不敬与!”《礼记·昏义》:“(夫妇)共牢而食,合巹而醕,所以合体,同尊卑,以亲之也。”但这类男女平等的论说毕竟少之又少,更容易被“阳尊阴卑”“夫为妻纲”等实际存在的纲常礼法所扭曲。尤其在秦汉大一统之后的皇权制度下,夫妻变成了类似于父子、君臣的泛政治性关系。如董仲舒所云:“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴。阴道无所独行。”^③《白虎通义》倡导“三纲六纪”说,更将“夫权”绝对化,强调“一与之齐,终身不改”,以及“妇者,服也,事人者也”。班昭的《女诫》更以女性的口吻强调了女子在婚姻家庭中的卑从地位。在这里,我们也不是不承认,这种“男尊女卑”“夫为妇纲”的儒家伦常在特定的历史情况下,有其自身的历史合理性(见后文),但仍不得不指出,夫

① 卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》(第二卷),静也、常宏等译,上海:华东师范大学出版社,2010年,第436页。

② 卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》(第二卷),静也、常宏等译,上海:华东师范大学出版社,2010年,第438页。

③ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第350—351页。

妻关系一旦父子化和君臣化,男女间的爱情便容易被扭曲,女性的“妻性”之花也就无法自由开放。

第三,从夫妻伦理所规范的具体内容看,基督宗教更强调夫妻间的性情之爱,儒家更强调夫妻间的恩情礼义。一谈起基督宗教的性爱伦理观,许多人不免想起历史上的禁欲主义,尤其是三、四世纪基督宗教的修道运动和欧洲“黑暗”的中世纪,以及离弃世俗情爱世界的修道院制度等等。然而,这一切,并非基督宗教性爱伦理的核心体现,更不是基督宗教性爱伦理的全部。首先应该辨明,自然情欲是男女双方缔结婚姻、组成家庭并繁衍后代的原始动力之一。无论基督宗教还是儒家,都承认婚内性爱的合情合理性,都强调男女双方尤其是女性对婚姻的忠贞。相对而言,基督宗教对“性爱”持有更积极和正面的态度,甚至认为“性”是上帝赐予人类的礼物,正当的性爱是蒙上帝祝福的圣事。据《旧约·创世纪》,上帝造了亚当后,认为他一人独居不好,遂用他的一根肋骨又造了夏娃,这使得男女成为彼此“骨中的骨,肉中的肉”。在《旧约》的《雅歌》中,激情的性爱甚至得到正面的欣赏和赞扬。如谓:“愿他用口与我亲嘴,因为你的爱情比酒更美”(《雅歌》1:2);“爱情,众水不能熄灭,大水也不能淹没;若有人拿家中所有的财宝要换爱情,就全被藐视。”(《雅歌》8:7)这类通篇都洋溢着炽热情欲的诗篇,即便可以被解读出超越性爱的神圣寓意,在儒家经典中也是踪迹难觅的。这种男女性爱,在儒家的经典中多以“阴阳和合”一笔带过,即便出现了,也要尽量回避性爱的意旨。如《诗经》之《关雎》,本是孔子之前咏叹男女情爱的民歌,后儒仍然要从“窈窕淑女,寤寐求之。求之不得,寤寐思服”的句子中读出“温柔敦厚”的“后妃之德”来。^①依儒家教义,士君子应“贤贤易色”,娶妇首重性情淑贞、端庄娴静等贤德,女性的自然感性之美常常被忽略,甚至被刻意回避,因为后者属于“色”的范畴(尽管实际上很少有人能真正做到)。基督宗教则主张,丈夫要爱妻子:“你们作丈夫的,要爱你们的妻子,正如基督爱教会,为教会舍己。”(《以弗所书》5:25)“丈夫也当照样爱妻子,如同爱自己的身子,爱妻子便是爱自己了。”(《以弗所书》5:28)“然而你们各人都当爱妻子,如同爱自己一样,妻子也当敬重她的丈夫。”(《以弗所书》5:33)与这种夫妻之爱有所不同,儒

^① 如郑玄说:“《关雎》,后妃之德也。”并说“是以《关雎》乐得淑女,以配君子,忧在进贤,不淫其色。哀窈窕,思贤才,而无伤善之心焉,是《关雎》之义也。”《毛诗传笺》,孔祥军点校,北京:中华书局,2018年,第1—2页。

式家庭崇尚夫妻之间的琴瑟和谐、相敬如宾,“礼”与“义”的成分远远超过“性”与“爱”的成分。孟光与梁鸿“举案齐眉”的故事尤被传为佳话。与此相关,儒家经典涉及夫妻关系时,多注重强调男女有别、夫唱妇随、孝敬父母之类,“性爱”几乎是完全缺位的。至于《圣经》及诸多神学著作出现的很多“性话题”,如媾和、性愉悦、经期性行为、性幻想、手淫、强奸、性虐、同性恋、性教育、卖淫、避孕、性变态,等等,更完全在儒家圣经贤传的触角之外。美国学者明恩溥说:“中国的古籍之中完全没有任何使读者的心灵变得庸俗的东西。”他还引用密迪乐的话说:“无论古今,没有一个民族能像中国人这样拥有如此圣洁的文献,其中完全没有一处放荡的描写,没有一句出格的话语。四书五经的每一句话,每一条批注,都可以在英国的任何一个家庭里大声诵读。”^①这正是看到了儒家经典“圣洁”(对性的隐匿)的一面。

总结而言,基督宗教要求男子应离开父母与妻子组成家庭的神谕,夫妻因信仰上帝而有的平等身份,以及所认可的夫妻间的自然情爱等,使其比儒家文化更好地张扬了“妻性”的人性向度。现代新儒家熊十力说:“(予)常谓西洋伦理,由男女之恋爱发端;吾人伦理,由亲子之慈孝发端,此是东西根本异处。”^②这是有道理的,其根源正在于中西伦理中“妻性”与“母性”的分野。华裔人类学家许烺光也指出,儒家社会是以父子关系为模型的,西方社会是以夫妻关系为模型的。父子关系的模型社会有延续性、包容性、权威性和无“性爱”性的特点,人际关系以上下关系为主,讲究尊卑秩序,夫妻关系也如此。而夫妻模型的家庭关系则是平等关系,全家人甚至可以兄弟姊妹相称。^③许氏的这一陈述,显然也是建立在儒、耶文化分别对中、美社会影响之基础上的。

三、儒、耶之“母性”“妻性”对扬的人性反思

如上所述,“屈妻而伸母”与“疏母而伸妻”是儒、耶女性伦理的根本性差异之一。这种差异,在当今社会无疑极容易引发激烈的伦理冲突。因为就人性的整体而言,一个人“妻性”展现得多,“母性”就展现得少,反之亦然。从现代西方

① 明恩溥:《中国人的气质》,刘文飞等译,南京:译林出版社,2011年,第259页。

② 熊十力:《答谢幼伟》,《十力语要》(二),沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第255页。

③ 相关论说,可参见(美)许烺光《宗族·种姓·俱乐部》一书,薛刚译,北京:华夏出版社,1990年。

文明的立场看,基督宗教的女性伦理较之儒家亦确乎更能体现夫妻间的人格平等与尊严(尽管也受到西方女性主义者的批判)。对于那些有基督宗教背景的人来说尤其如此。他们会认为,儒家所谓的“母性”张扬,是以平等人格的丧失,尤其是“妻性”的萎缩为代价的。基督宗教女性在中晚年虽然享受不到儒家女性的“待遇”,但在真正的基督徒看来,这种“待遇”并无多少意义,她们专注的是死后的灵魂得救与天国永生。基督宗教女性似乎亏欠了“母性”,但实际将生命中神圣而崇高的情感,转移到对上帝这位“天上的父”的侍奉中去了。

但站在儒家的立场,则又是另一番议论。首先,与“妻性”相比,“母性”何尝不是女性的另一大生命属性?要儿子离开父母单独生活,对“母性”何尝不是一种戕害?儒家视为天经地义的“孝道”又何以落实?更何况基督宗教提出“原罪”说,使人永远地匍匐于上帝的脚下,徒然导致了人神间的尊卑不平等,又怎么比得上儒家将人类提高到与天地并立(与天地参)的高度?依儒家伦理,妻性与母性不过是道德人格的自然流转,女性在“妻子”身份上即便有“不公”(儒家当然不认为这是“不公”,而是一种人之为人的责任伦理,是一种厚德载物的“坤道”),也会在“母亲”身份上得到弥补。而从儒家的伦理序列看,“和谐”之于“平等”,“义务”之于“自由”,都是更优先的道德诉求。至于有人质疑,儒家何以不重视夫妻间的性爱,而只重视彼此的恩德礼义?儒家则可以答之曰:性爱乃人之自然本能,儒家对此本不否认,但也不必多加强调,且此情色之欲多变易失,不可依恃,而强调“男女有别”“相敬如宾”“夫唱妇随”的夫妻礼义,才可使家庭更和谐,婚姻更长久,从而也有利于社会的和谐稳定。

这类针锋相对的争论背后,还隐藏着一个更具根本性的问题,即:母性与妻性的多寡,最终必然落实为不同的生活经验和生存感受,呈现出不同的性情人格和生命格调,那么,究竟哪一种经验和感受更富有价值呢?或者说,妻性的张扬与母性的实现,究竟哪一个更符合健全的人性?如何才能建构一个更完美的家庭模式,使人类生活得更自由和幸福?

老实说,这类问题牵涉到生命意义的多层次性,恐怕永远只能是见仁见智、没有确切答案的,因为人性是开放而非封闭性的,有着无比丰富的内涵。所谓的“完美”“健全”等价值判断,都是人类为自己“立法”的结果。这种立法,本身是对人性的一种探寻和规定,并使之以不同的文化形态表现出来。这一道理,中外思想家已多有论述。如著名哲学人类学家马克斯·舍勒认为“人是一个能

够向世界无限开放的X”。^①文化人类学家克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)说:“马克斯·韦伯提出,人是悬在由他自己所编织的意义之网中的动物,我本人也持相同的观点。于是,我以为,所谓文化就是这样一些由人自己编织的意义之网,因此,对文化的分析不是一种寻求规律的实验科学,而是一种探求意义的解释科学。”^②法国思想家埃德加·莫兰(Edgar Morin)认为:“随着人们意识到历史是进化的和文明具有多样性,人性的概念更被摘去了核心而变成柔软的原浆。既然在不同的时间和空间条件下的人类是如此不同,既然他们随着社会发生变化,那么人性就不过是一种可塑的原料,只有文化或历史才能赋予它形式。”^③现代新儒家徐复观指出:“人性蕴储着无限的多样性。因人性所凭借以自觉的外缘条件之不同,所凭借以发展的外缘条件之不同,于是人性总不会同时作全面的均衡发展,而所成就的常是偏于人性之某一面,这便形成了世界文化的各种不同性格。我相信由各种文化的不断接触互往,人类文化能向近于‘全’的方面去发展。但不能赞成以一种文化性格作尺度而抹杀其余的文化的武断态度。”^④凡此诸论,都强调了人性的开放性、多样性和未完成性特征。应该说,儒、耶伦理中的“母性”与“妻性”作为女性之全体人性中的两大维度,都是人性之“无限开放”的不同表现,都是人类自己编织的“意义之网”,都是文化和历史所赋予的“内容”和“形式”,都是因“外缘条件之不同”而凸显的“人性之某一面”。从人性建构的立场看,这种“母性”与“妻性”的此起彼伏,已经是中西文化巨木上分别结出的花枝,各有其经脉与姿容,也各有其历史与文化的合理性。这一问题,分析起来颇为复杂。限于篇幅,这里只能对儒、耶女性“母性”“妻性”的文化根脉略加梳理和反思。

人性的差别源自文化的差别,而不同民族的文化差异,最初源于自然环境及因之而来的生活方式和心理体验。作为儒家文化的发源地,黄河中下游地区有着源远流长的农业文明。一方面,以种植业为主体的农耕文明更多地依赖于

① M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Berlin, Verlag, 1921, S. 49. (转引自欧阳谦著《20世纪西方人学思想导论》,北京:中国人民大学出版社,2002年,第324页。)

② 克利福德·格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,南京:译林出版社,2014年,第5页。

③ 埃德加·莫兰:《迷失的范式:人性研究》,陈一壮译,北京:北京大学出版社,1999年,第4页。

④ 徐复观:《儒家精神之基本性格及其限定与新生》,见氏著《儒家思想与现代社会》,北京:九州出版社,2014年,第4页。

气候、雨泽、土壤,也更容易形成人与大自然的脉脉温情,使华夏先民产生了对现实世界的诚信感以及对自身能力的信心,人们相信依靠自身的努力,能够在此世间创造一种更美好的生活。这一原始信念,从根子上培养了儒家文化的现世品格。另一方面,在此精耕细作、安土重迁的农耕文明中,长辈的生存经验极为重要,较早形成了稳固的家庭—家族结构,孕育了法天敬祖的亲缘文化,并演化出一套尊敬长辈的习俗和制度。^① 钱穆说:“‘家族’是中国文化一个最主要的柱石,我们几乎可以说,中国文化全部都从家族观念上筑起,先有家族观念乃有人道观念,先有人道观念乃有其他的一切。中国人……不很看重另外一个世界的上帝,可以说全由他们看重人道观念而来。人道观念的核心是家族而不是个人。”^②这种以小农经济为主体的家庭—家族生活,既是儒家孝道伦理产生的温床,也是儒家父权制下“屈妻而伸母”现象产生的渊藪。

众所周知,儒家文化诞生的一大因缘,在于殷商之际的一场“人文主义”觉醒。——周人由殷人对原始天命鬼神的信仰,转移到对人类自身德性的建设上来。^③ 尤其是周公的“制礼作乐”,在国家政治思想层面加剧了人文与宗教的切割,中国从此成为一个宗法伦理社会,作为血缘纵贯轴的父子关系也成为家庭伦理的轴心。到了孔子及儒家,天道与人心成为人的基本信仰,道德理性愈发与宗教信仰分道扬镳,并落实为一套阴阳互补、尊卑有序、父严母慈、妻贤子孝的礼教系统。梁漱溟指出:“宗教问题实为中西文化的分水岭。我国古代社会与希腊罗马古代社会,彼此原都不相远的。但西洋继此而有之文化发展,则以宗教若基督宗教作中心;中国却以非宗教的周孔教化作中心。此后两方社会构造演化不同,悉决于此。”^④与此相关,梁先生认为中国“以伦理代宗教”是一种文化“早熟”。我们说,“早熟”本身即意味着“不足”,因为当时社会的整体民智,尚无法达到彻底抛弃“宗教信仰”的阶段。到了汉武帝时,儒家获得了主流意识形态地位,董仲舒构建出一套“天人感应”“屈民而伸君,屈君而伸天”的神学目

① 关于儒家的“现世精神”及其家庭伦理之诞生,可参见拙文《论儒家现世精神的起源》,《人文杂志》,2023年第9期。

② 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,1994年,第51页。

③ 详参徐复观《中国人性论史》(先秦篇)之第二、三章,台北:商务印书馆,1969年。余英时《士与中国文化》之《士在中国文化史上的地位》《古代知识阶层的兴起与发展》二章,上海:上海人民出版社,2003年。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》(第3卷),济南:山东人民出版社,2005年,第53页。

的论,可以说恢复了某种形式和程度的宗教信仰。与此同时,儒家以“三纲五常”为骨干的礼教系统也基本定型,自下而上的“孝道”尤其成为伦理的重心。相对来说,先秦儒家的“五伦”即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种社会关系,是一种以“等差之爱”为底子的权责关系,此关系是互为条件的。到了《白虎通》提倡“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”的“三纲”,则强调了君对臣、父对子、夫对妻的绝对权威。在“阳尊阴卑”“夫为妻纲”等观念和儒家孝道的合力下,儒家女性伦理“屈妻而伸母”的特色就愈发彰显。著名“女德”读本——班昭的《女诫》也产生在这一时期。时至今日,大凡受过西方“平等”观念洗礼之人,无不痛斥“夫为妻纲”等儒家伦理对女性的奴役。尽管至今学者对“三纲”是否来自先秦儒家仍有激烈论辩^①,但倘若采取一种历史主义而非伦理主义的眼光,就知道这种由“五伦”到“三纲”的演进,有其合理性的一面。此正如贺麟先生在《五伦观念的新检讨》一文所指出的,君臣、父子、夫妇等“五伦”关系是自然的、社会的、相对的。这种相对关系,一方面要求君臣、父子彼此尽自己的义务,另一方面也蕴含着君不尽君道,臣自然就会不尽臣道的逻辑。父子、夫妻关系也是如此。这样一来,只要社会上有不君之君,不父之父,不夫之夫,则臣弑君,子不孝父,妇不尽妇道的事情,随时就可能发生,社会就难免陷入循环的计较报复中。“三纲”正是要补救这种相对关系的不安定性,进而要求一方绝对遵守其位份,履行单方面的义务。故而,包括“夫为妇纲”在内的“三纲”,其本质在于要求君不君,臣不可以不臣;父不父,子不可以不子;夫不夫,妇不可以不妇。这种要求臣、子、妇尽单方面的忠、孝、贞的绝对义务,可以避免相对的“循环报复,给价还价的不稳定的关系”。从这种意义上看,“三纲”的出现,有其历史逻辑的合理性,是“五伦”的必然发展。^② 在我们看来,不管传统儒者是否有此自觉,这种伦理上的绝对化倾向,有利于维系整个社会的和谐有序,可视为儒家对自身宗教性不足的一种补偿。西方思想家孟德斯鸠在《论法的精神》中说:“儿媳每天清晨是否前去侍候婆婆,此事本身无关紧要。可是,我们如果想到,这些日常细节不断地唤起必须铭刻在心中的感情,而正是每个人心中的这种感情构成了中华帝国的治国精神,我们就会明白,此类具体行为没有一件是可有可无的。”^③

① 相关论争,可参见方朝晖《为“三纲”正名》,上海:华东师范大学出版社,2014年。

② 参见贺麟著:《文化与人生》,北京:商务印书馆,2017年,第62页。

③ 孟德斯鸠:《孟德斯鸠论中国》,许明龙编译,北京:商务印书馆,2016年,第255页。

另外,还应该指出,儒家这种建立在“差等之爱”基础上的亲情伦理尽管有其浓厚的世俗性,但并非浅薄的世俗主义,而是一种以“和谐”为更高价值的生命伦理。如《易传》所谓“天行健,君子以自强不息”,“地势坤,君子以厚德载物”,就赋予男女和谐以天地之道的神圣意义,它要求男性像苍天一样广大正直、自强不息,女性像大地一样谦卑包容、厚德载物。如此,宇宙便阴阳和谐、生生不息,女性的生命也因此得到安顿。由此可见,儒家伦理之“母性”的张扬与“妻性”的萎顿,只是此文化大系统的一个有机环节。

对照之下,基督宗教“疏母而伸妻”的女性伦理,则有着另一番文化起源,是犹太教文明和古希腊文明媾和的产物。如果说儒家文明起源于农业文明下华夏先民对现世生活的热爱,那么,犹太文明的上帝信仰,则源于一个流亡民族的现实无助感。与华夏民族极重视现世的家庭生活不同,犹太民族有着长期被奴役的苦难经历,使他们产生了强烈的一神论信仰。基督宗教由犹太教脱胎而来,耶稣将犹太教的“末世论”转化为“救赎论”,不但超越了犹太教的律法主义和民族主义,更将犹太人期盼社会解放的理想,转化为死后灵魂得救的理想。基督宗教在罗马帝国的传播过程中,充分吸收了古希腊的形而上学思想和罗马的社会组织系统,最终成为一种轻肉体重灵魂、轻理性重信仰、轻现世重来世、轻家庭重教会的唯灵主义宗教。^① 在以教会为中心的团体生活中,神人关系成为最基本的关系,基督宗教所崇尚的“信”“望”“爱”三德,都是以对上帝的信仰为核心,世俗的家庭生活及人际伦理一直没有成为其伦理重心。

对于基督宗教的团体生活及其平等观念,费孝通先生分析说:“西洋的‘团体格局’社会中的道德体系,决不能离开他们的宗教观念。宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源,而且是支持行为规范的力量,是团体的象征。在象征着团体的神的观念下,有着两个重要的派生观念:一是每个个人在神前的平等;一是神对每个个人的公道。耶稣称神是父亲,是个和每个人共同的父亲,他甚至当着众人的面否认了生育他的父母。为了贯彻这个‘平等’,基督宗教的神话中,耶稣是童贞女所生的。亲子间个别的和私人的联系在这里被否定了。其实这不是‘无稽之谈’,而是有力的象征,象征着‘公有’的团体,团体等等代

^① 关于基督宗教与希伯来、希腊文化的复杂关系,详参赵林《基督宗教与西方文化》第二、三章,北京:商务印书馆,2013年。

表——神，必须是无私的。每个‘人子’，耶稣所象征的‘团体构成分子’，在私有的父亲外必须有一个更重要的与人相共的天父，就是团体。——这样每个个人人格上的平等才能确立，每个团体分子和团体的关系是相等的。”^①

这一点，与儒家立足现世生活的人际伦理构成了鲜明的对比。对儒家伦理深有研究的西方学者安乐哲(Roger Ames)也说：“(犹太教)耶和华、(基督宗教)上帝、(伊斯兰教)安拉为我们人生赋予意义。与此很不一样，对儒家哲学体系来说，人生的意义与人生中所建立的关系是同步产生和形成的。人在自己家庭关系上达到的对待关系的至善程度，既是人、社会乃至宇宙意义的起点也是它们的根本源头。”^②由此可见，儒家的“母性”与基督宗教的“妻性”只是两大文化系统的局部表现，两者虽都落在家庭伦理中，但从更大的系统看，前者本质上是一种人际伦理，后者则是一种宗教伦理。如果说“报恩”是跨文化的人性心理，是一种根本性的“元伦理”，那么，儒家既然认为人的生命来自父母，父母自然成为崇拜感恩的对象，再加上儒家并无“教会”之类的宗教组织，又要保证父母在晚年得到照顾，所以要格外强调子女对父母的孝道。与此不同，基督宗教认为一切都来自上帝的创造与恩赐，上帝也自然成为无与伦比的感恩对象，这样一来，后者就不会像儒家那样严苛地要求儿女对父母尽孝道。儒家女性的价值，既然要在现世伦理中安顿，就必然要有一个现实权威，对儿女而言，这个权威只能是父母。夫妻之间，这个权威只能是丈夫。而基督宗教女性的价值，要在神人关系中安顿，为凸显上帝这个超越的权威，就必然要淡化家庭伦理，宣扬一种人在上帝之前的平等关系。这就出现了一种理论的吊诡：基督宗教的平等，是在神人二分前提下的相对平等，而儒家的平等，则是在“天人合一”观念下的人性平等。——根据儒家的义理，人先天具有良知善性，只要不断保养、扩充这种善性，就可以超凡入圣，实现“参天地之化育”的使命。“贤妻良母”正是儒家女性参赞天地，实现生命价值的人格模型。

钱穆说：“文化俨如一生命，他将向前伸舒，不断成长。横切一时期来衡量某一文化之意义与价值，其事恰如单提一部门来衡量全部，同样不可靠。我们应在历史进程之全时期中，求其体段，寻其态势，看他如何配搭组织，再看他如

① 费孝通：《乡土中国》，北京：商务印书馆，2017年，第34页。

② (美)安乐哲：《儒家角色伦理学》，济南：山东人民出版社，2017年，第188页。

何动进向前,庶乎对于整个文化精神有较客观、较平允之估计与认识。”^①他在论及中西“平等”时也说:“天地乾坤,平等中有不平等,故有尊卑。若必求男女平等,则即就今日西方言,在此亦尚有甚远距离。惟西方婚后即成一小家庭,夫妻各自脱离其原有之家,故其父母与子女间,只有上半世之关系,下半世日疏日远。视其中国孝道,至少已截了下半截。故个人主义与人伦主义不同。”^②钱先生这段话,并非紧扣基督宗教的平等观念立论,但其所谓今日西方父母与子女间“下半世日渐疏远”,却正是基督宗教文化影响下“母性”萎缩的表征之一。

余论

如上所述,儒家与基督宗教是不同民族因各自特殊的历史文化因缘发展出来的两大人性系统,从表面看,它们固然有着诸如“母性”与“妻性”等诸多不可调和的差异或矛盾,但从人性建构的立场看,二者又有着功能上的内在统一性,分别以各自的文化样态及人性模式,完成了一个人由生到死的生命意义的系统建构。儒、耶之“母”“妻”二性上所表现出的不同取向,都是以各自的人性选择为基础的,二者不宜相互否定与攻讦,而应在相互尊重的基础上予以同情的理解。

早在 80 多年前,梁漱溟先生就曾预言道:“人类文化之全部历程,恐怕是这样的:最早一段,受自然(指身体生理心理与身外环境间)限制极大,在各处不期而有些类近,乃至有某些类同,随后就个性渐显,各走各路。其间又从接触融合与锐进领导,而现出几条干路。到世界大交通,而融会贯通之势成,今后将渐渐有所谓世界文化出现。在世界文化内,各处自仍有其情调风格之不同。复次,世界文化不是一成不变的;它倒可能次第演出几个阶段来。”^③我们所论述的儒家与基督宗教,乃至其他如印度文化、伊斯兰文化等等,堪称梁先生所谓人类文化的“几条干路”。值此“世界大交通”时代,不仅出现了亨廷顿所谓的“文明的冲突”,而且出现了构建“普世伦理”的诉求。应该肯定,世界文化的未来发展,固然不可能泯灭各种具体差别,但总结出某些公共的人性价值仍是十分必要

① 钱穆:《中国文化史导论》,北京:商务印书馆,1994年,第708页。

② 钱穆:《晚学盲言》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第336页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》(第3卷),济南:山东人民出版社,2005年,第40页。

的。相应地,深入研究文化与人性相辅相成的生成关系,有助于我们从一种更深刻的理论视角审视并解决现实生活中的文化冲突,以实现人类自身期盼的和谐相处与人性健全。本文尝试从人性建构的角度,探索儒、耶两家“母性”“妻性”的消长现象及其各自的历史文化因缘,正是为此宏愿所做的一点微不足道的理论探索。

“Maternity” and “Spousality” in the Construction of Human Nature: A Comparative Culture Study Based on Confucian and Christian Feminine Ethics

Sun Haiyan

Abstract: Culture and human nature are constructs developed by humanity throughout the lengthy course of history, establishing a complementary and interactive relationship within human existential practices. As principal pillars of Eastern and Western cultures, Confucianism and Christianity have significantly shaped their respective civilizations' concepts of human nature. Analyzing the portrayal of human nature through these two traditions reveals a dichotomy: Confucianism emphasizes “Maternity” over “Spousality”, enhancing the maternal aspect of women while suppressing their role as spouses. This reflects the pervasive characteristics of patrilineal family ethics. Conversely, Christianity promotes “Spousality” at “the expense of “maternity,” highlighting an egalitarian trait under the dualistic world” of man and God. The fluctuating prominence between “Maternity” and “Spousality” manifests distinct lifestyles, value orientations, and life experiences among Eastern and Western women, undeniably exemplifying the interaction between human nature and culture. These differences in the conceptions of human nature are integral to the ethical systems of Confucianism and Christianity, each rooted in a complex historical and cultural background. In the sense of tracing back to the source, Confucianism is in the agrarian civilization's patrilineal and filial ethics, and Christianity is in the monotheistic religious ethics of God.

Keywords: Confucianism; Christianity; Feminine Ethics; “Maternity”; “Spousality”