

中國教會本地化的先聲 - 明末清初耶穌會士與中國知識份子的對話：以倫理議題為例

潘鳳娟

福音、文化、神學 - 從歷史與神學反省福音本色化座談會

2000年五月22日 10:30-18:00

中華福音神學院福江廳

1-1 前言

本文將透過耶穌會士與中國士大夫對倫理議題的對話，探討十七世紀中西文化交流法與相關的「本地化概念」。

「本地化神學」源於傳教神學，在福音傳開的同時，本地化過程的機制就開啟。然而，在十六世紀以前，神學家們並未意識到「傳教」與本地文化的問題。「傳教」或「宣教」一詞，源自拉丁文 *missio*，當時尚未指涉將福音傳給外邦的意思，只被用在三位一體神學中，通常指涉父透過基督在聖靈裡向世界展開的創造、護理與救贖行動。天主教會內部面對宗教改革所帶來的衝擊，耶穌會成立，隨著商人積極向歐洲之外擴張領土，*missio* 正式被用在傳教的事業上。¹ 當耶穌會來到東方，所面對的是高度發展，甚至超越歐洲的文明，擁有自成體系的宇宙觀、人性論與倫理架構。本地文化的強勢迫使耶穌會的傳教策略必然要與當地文化緊密結合，在十六、十七世紀，耶穌會在中國的做法對比當時歐洲對外殖民擴展時所表現的民族優越感而言，是個異數。²

1-2. 明末清初耶穌會的傳教策略與中國知識份子的反應

¹ D. Bosch, 白陳毓華譯,《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》(台北：中華福音神學院出版社, 1996) 頁 1, 298-302。耶穌會創立者 Ignatius of Loyola 首先將 *missio* 用來指涉這種差派教會人士到遠處殖民地的權利，又稱這些被差派的人為 *missionary*。在神學上，The term *mission* is regarded to the operations of the second and third divine Persons of the Trinity in creation and saving history. LaCugna criticizes Augustine for separating the divine "mission" and processions. This criticism is related to her criticism on the issue of God *in se* and God *ad extra*. Traditionally speaking, there are two missions, the Incarnation and the sending of the Holy Spirit. LaCugna uses "mission" in singular sense. I suppose that she sees these two missions as a double mediation. For LaCugna, christology must be pneumatological. Pneumatology must be christological. They are intrinsically inseparable. Cf. Catherine M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (New York: Harper Collins, 1991).

² 而當時的更正教會仍處於內部勢力整合階段，內外部的鬥爭激烈，神學也在建立當中，完全沒有宣教的異象。

從對耶穌會的研究法及其轉變可以觀察出本地化進程。

早期有關晚明天主教史的研究，多從耶穌會士的角度來探究，特別是關於耶穌會傳教策略的問題。所謂策略主要可從三方面來看：一是由上而下，即是以知識份子作為主要傳教對象，最終的目標是歸化皇帝使傳教行為合法化，並達到上行下效的結果；二是適應法(Accommodation)，乃是以外來者的立場，討論文化接觸時所作的調整，而明末耶穌會士的適應對象是儒家；三是間接傳教的方法，就是以歐洲科學，如天文學、地理學與水利技術等等作為媒介與中國士人接觸，然後進一步與中國人談信仰。³

近年來的研究傾向於討論中國人對西來文化的反應，天主教界稱之為「本位化、本地化」，基督教界多用「本色化、本土化」一詞，研究重點在於探究中國人如何從自身原有的文化解釋基督宗教。這個趨勢的轉捩點是1982年謝和耐(Jacques Gernet)《中國與基督教》一書的出版以及1983年由輔仁大學召開的紀念利瑪竇的學術研討會為代表。研究角度已從教會史轉向文化交流史的研究。此外，由孟德衛(D. E. Mungello)主編，原名為 *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin* (《中國天主教史研究》)，1982年，此雜誌的封面出現「中西文化接觸」字樣；1984年出現「中西文化交流」字樣，1989年則正式改名為 *Sino-Western Cultural Relations Journal* (《中西文化交流史雜誌》)，更清楚顯示這種研究取向的轉變。

因著研究趨勢的改變新的研究成果也使學者逐漸修正過去對耶穌會在華傳教看法，而且學者的研究興趣逐漸轉向對中下階層知識份子對天主教的反應，耶穌會的工作並不侷限於高級官員。另外，因著反教文獻多為江南一帶的反教者所作，學者們趨向於更進一步探討這些反教者的處境以做更全面的反省。因此對位處權力中心的耶穌會士如利瑪竇、湯若望的研究已不再獨占鰲頭，近年來學者們所研究的地區，也已由北京向外擴散至邊陲地帶。許理和(E. Zürcher) "The Lord of Heaven and the Demons- Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript" 提供不同見解。此文則是根據李九功之《勵修一鑑》下卷所載許多驅魔故事，分析艾儒略在福建地區傳教活動，他認為，實際上直接與普通百姓接觸的是中國奉教者，而且他們的社會階層不高，透過他們的幫助才能在當地立足，這個觀點是和自謝和耐(Jacques Gernet)在《中國與基督教》⁴一書中，提出以「中國人的反應」為研究取向之觀念後的一個新的里程碑。⁵

³ E. Zürcher, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," in E. B. Vermeer (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990) 417.

⁴ J. Gernet, *Chine et christianisme* (Paris: Editions Gallimard, 1982) 英文譯本為 *China and the Christ Impact: A Conflict of Cultures*, trans. J. Lloyd (Cambridge, 1985); 中譯本為謝和耐著、耿昇譯，《中國和基督教—中國和歐洲文化之比較》(上海：上海古籍出版社，1991)。

⁵ E. Zürcher, "The Lord of Heaven and the Demons: Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript," in G. Naundorf, K.-H. Pohl and H.-H. Schmidt (eds.), *Religion und Philosophie in Asien* (Wurzburg: Koningshausen & Neumann, 1985) pp. 357-376. 筆者以為，中國的語言分歧，當時文盲甚

研究進路的轉變不但顯示對本地文化的重視，也顯示過去研究法疏忽了所研究的主題本身已經隱含了本地化工作。進路的轉變只是重新發現了在 16-17 世紀的中西對談本身，本地化進程已經展開（詳後）。

本文將以倫理議題為例，從謝和耐進路⁶的反方向進行，也就是從雙方的差異入手，得出對話互通的可能性這個結論，嘗試開展本地化神學的合法論據。因為，三一神是宣教的神，是向著世界啟示他自己，他的救贖計劃是包括全世界的。教會作為三一神宣教的參與者，是在歷史的發展中，與聖靈一同「見證」祂，並在聖靈的帶領之下，更深認識祂，而不是宗教殖民或是擴張版圖的機構。⁷ 耶穌會當時的神學雖然尚未支持他們從事本地化工作，而且他們與本地文化結合的努力也遭受極大阻力，但是，他們和中國人的對話結果卻反過來影響歐洲後來的神學發展。中國人對人性、自然、天人關係的認識以及倫理思想，隨著耶穌會帶回歐洲，並因著禮儀之爭而聲名大噪，引起廣泛的重視。不但開啟歐洲漢學研究的先河，也為歐洲教會開拓新的視野，更進一步認識神在普世中的工作。

2. 倫理議題的探討

入華耶穌會初期取得成功的原因之一是他們出版倫理學著作。利瑪竇

多，耶穌會進入中國所用的語言是官話，無法與一般百姓直接溝通，他們需要依靠知識份子幫助他們，即使他們有心做中下階層的工作，也需要中介者的協助。舉例而言，艾儒略在福建的教友多半比較年輕，而且仕途多不順利，他們尊稱艾儒略為「西來孔子」，他們和艾儒略建立了師徒關係，並成為艾儒略與平民百姓的中介者，幫助他將天主教帶進民間。艾儒略的著作特色與傳教策略也隨著所接觸福建中國人的特色而有所修正，與利瑪竇、湯若望的策略已稍有不同。艾儒略來華四十年中，有二十五年時間在福建傳教。透過葉向高的關係，他能夠與許多官員論學於福州，此舉使他與許多福建士人建立友誼關係，雖然這些士人多因宦途不順而還鄉，亡國之後以殉節、隱遁或削髮為僧居多，與艾儒略的關係僅止於朋友，他們的關懷重點在於社會道德重整與國家興亡。然而透過這些士人的幫助，他才能在福建建立傳教基地，這些人並且在教案期間為他向福州知府關說解除教禁以及提供避難場所等等，提供了極大的幫助。教士人則大多是佛教徒（包括僧侶與居士），這是耶穌會排佛合儒策略的必然結果。而明末佛學與陽明心學的接近，耶穌會結合原始儒家與朱子儒家的做法，同時也引發陽明學者的排斥。

⁶謝和耐的進路是從雙方的（表面的）相似性入手，得出雙方因著語言體系和一些形上理念的差異無法互通的結論。參謝和耐(J. Gernet)，耿昇譯，《中國和基督教：中國和歐洲文化之比較》（上海：上海古籍出版社，1991）。

⁷ D. Bosch，白陳毓華譯，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》，頁 621ff, esp. 676。慕維德(Howard Moor)著，鄔美嘉譯，*聖靈與宣教使命*，收入許宏度主編，《聖靈古今論》（台北：華神出版社，1999），頁 468-69。D. Bosch 正確地觀察到中世紀以來，神學失去宣教的層面，被二分為理論與實踐。理論焦點集中在一脈相承的理性分析和系統歸納，實踐則變成一套機制用來運作。被傳教區的「子會」必須一五一十模仿「母會」，這樣的神學其實是歐洲過去幾個世紀神學的翻版。

(Matteo Ricci, 1552-1610) 採用西方的倫理規範和格言出版了《交友論》一書，吸引了許多文人的注意。後來的耶穌會士也相繼出版許多倫理學著作，如龐迪我 (Diego De Pantoja, 1571-1618) 的《七克》與衛匡國 (Martino Martini, 1614-1661) 的《逖友篇》等均受到中國知識份子的歡迎。明末中國講學風氣盛行，書院、會社林立，文人聚集，成為耶穌會士與中國文人接觸的最佳場合。倫理議題首當其衝，成為討論的焦點。對利瑪竇而言，孔子就如同羅馬時代的倫理導師 Lucius Annaeus Seneca (4BC-65AD) 一般，《四書》是優秀的倫理學文獻，在自省、慎獨、修身等功夫上，儒家倫理與當時的天主教倫理學是相近的。⁸ 自十六世紀開始，多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 的神學復興，他的《神學大全》(*Summa Theologica*) 逐漸取代 Peter Lombard (1095-1160) 的《格言提要》(*Summa Sententiarum*)，倫理神學逐漸從神學系統中獨立出來。多瑪斯受亞里斯多德影響很大，強調理智在人性所扮演的角色，他提出自然律 (natural law) 與永恆律 (divine law) 的概念。自然律是在所有人的良知中的客觀倫理準，其最基本內容是「行善避惡」，他認為這是人類基本而原始的倫理經驗，因為所有理性受造物（即人類）分享上帝的永恆律。也就是說，全人類的基本倫理原則與共同道德的基礎是上帝。然而，除此之外，傳統神學中有關終極目的、自由意志、罪、律法、恩典的思想也是構成他的倫理神學的重要因素。但不到一個世紀，多瑪斯倫理神學的理论性逐漸被視為不實用，1600年由耶穌會士 Johannes Azor (1536-1603) 出版的《倫理課本》修正他的倫理神學，一直到梵二大公會議之前，天主教的倫理學結構都受到《倫理課本》影響。Azor 的倫理學結構重視誠命與理性的關係，達到倫理目的的路是遵守誠命，方法是（七）聖事。較少論及誠命與聖經中的意義，致使倫理生活與救恩史的關係模糊不清，倫理的研究重心變成「良知」。這正是宋明儒學關注的焦點，宋明儒學⁹也以良知作為倫理基礎，但是，他們認為那是萬物本性，而非一位外在的上帝所賦予。¹⁰

2.1 倫理基礎的差異

⁸謝和耐 (J. Gernet)，耿昇譯，《中國和基督教：中國和歐洲文化之比較》頁 208-209。

⁹ 特別是陽明學者，強調良知的地位。但朱子學卻為一個與己身有差別的「理」保留了解釋空間。詳後述。

¹⁰參閱 Bernard Häring 著，胡安德、黃聖光譯，《基督之律》卷一（台北：光啟，1974）。詹德隆，《基本倫理學》（台北：光啟，1986）頁 74-76。Azor 的影響並未出現在早期耶穌會士如利瑪竇的傳教工作當中，他們仍舊立基於多瑪斯的倫理神學，探討倫理基礎的相關議題，但他們同時非常強調並堅持誠命在倫理生活中的地位，除了，這樣的堅持外他們的傳教事業帶來許多困難。另筆者發現耶穌會士在面對人性善惡的討論時，對理性所扮演的角色有些微不同，利瑪竇離開歐洲時，Azor 的倫理課本尚未出版，他在奧古斯丁與多瑪斯的神學中掙扎，並強調恩典在救贖所扮演的教色。而艾儒略在 Azor 的倫理課本出版那年進入耶穌會，應該已經接受他則強調修行、懺悔、誠命與聖事的重要性，正好契合宋明儒的修身觀。

在中文世界中，倫理一詞常被與道德通用。道的字面意義是道路 (the Way)，上古中國人便以此指涉「宇宙萬物終極根源的絕對本體」。德字是「外在直接表現的內在本性、本質」，主張人與萬物的本性都是由天而來，與道同質。人的行為不只有人倫方面，即實踐層次的問題，還有倫理基礎的問題。¹¹ 談論倫理基礎，首先必須從人性論著手，其中包括了善惡問題與解決善惡的問題，以下便從耶穌會士，主要以艾儒略與中國人的對話所留下的文本討論人性的問題¹²。談論人性不能離開神論，但這需另文加以說明，本文不贅言。¹³

2.1.1 三魂與一性

這個部分主要討論艾儒略根據亞理斯多德《論魂》(De Anima)批評宋明理學「人物一性」的觀念¹⁴。首先討論「三魂」觀，艾儒略《性學掇述》一書有如下的敘述：

活模，西士謂之亞尼瑪，此或稱之為魂，即屬活物之性也，物有活模者，總歸之三種，一乃草木花果，各有生死榮枯，四行金石之所絕無者；一乃禽獸蟲魚，生長之外，復有觸覺運動之能，又草木所絕無者；一乃吾人，既有生長知覺，復有明理推論之能，為禽獸所絕無者。故魂之所屬，分三種焉，一曰生魂，一曰覺魂，一曰靈魂也。¹⁵

亞理斯多德將亞尼瑪(Anima)¹⁶分為生魂(Anima-vegetativa)、覺魂(Anima-sensitiva)與靈魂(Anima-rationalis)三種¹⁷，屬於四所以然(質、模、造、為)中的模(Form)，

¹¹ 參閱胡國楨，天主實義的倫理學 《神學論集》第56號(1983)，頁，309-326。老子《道德經》，道經講宇宙本體的性質現象，德經講人應如何表現內心得自道而有的本性。

¹² 將以利瑪竇與艾儒略以其對談人物為主要研究對象。

¹³ 請參拙文，天學的對話 - 明末耶穌會士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649)與中國知識份子對宇宙論的討論 《哲學與文化》第23卷第3期 1996年，頁1431-1447。

¹⁴ De Anima 現代多譯作《論靈魂》，但筆者以為譯作《論魂》較為妥當，如此可涵蓋三種魂，而非僅止於靈魂。而關於「人物一性」與「萬物一體」的問題，詳後述。

¹⁵ 艾儒略，《性學掇述》(台北：中央研究院傅斯年圖書館藏)，卷1，頁3-4。

¹⁶ 早期耶穌會士採取音譯方式，將 Anima 譯為亞尼瑪。

¹⁷ 參柴田篤，亞尼瑪 靈魂 - 會士漢譯語 收入吉田忠 《會士關係

具生魂者有生長變化的能力。具覺魂者，除了生長變化之外，還有觸覺、運動的能力。唯有人類具有靈魂，除了生長、觸覺、運動之外，還具有明理、推論的能力。換句話說，人之所以為人，在於乃是天主 - 「造」者，以四元行所構成的身體為「質」，以靈魂為「模」所造成¹⁸。人因為具有靈魂所以異於禽獸，其差別在於能否明理推論，也就是具有理性的意思。所以亞理斯多德說，人是理性的動物，而人具有理性正是多瑪斯的論證基礎，也是自利瑪竇以來，耶穌會士適應宋明儒學的理论基礎。¹⁹

靈魂具有「記含、明悟、愛欲」三種能力²⁰，也就是擁有記憶、認識判斷、好惡三種功能，是一種超出物質之上的自立體²¹，而且是與肉軀合一，但又不依賴肉軀，而是超越肉軀的主宰者，靈魂不局限在身體的特定部位，而是「全身全在」。²²也是在人死後也不會朽壞的實體。具有這種特質的靈魂不是由造物主、天地、父母分來²³，也不是外來或由內而出，而是創造主（天主）「化生賦畀」而成。每個人恰有一個靈魂²⁴，是人受生時一個一個直接由造物主創造賦予。在此艾儒略所要強調的是靈魂的獨特性與永存性，目的在說明人必須為自己的行為負責任，而靈魂不滅以承受賞罰。他說：

人之靈魂，非前人所轉生者明甚，故知造物主，生生無盡，一一賦其靈

著譯書基礎 研究》（東北大學，1988），頁 7。《亞理斯多德全集》413b-414a。

¹⁸ 《性學彙述》，卷一中說到，模分為內外，靈魂是內模，外模指身體的樣子，乃是依賴者而非自立者，當人死時，只是身體消滅而靈魂不滅，但問題是：內模（靈魂）與元質結合形成一個自立體(substance)，但《萬物真原》（台北：輔大神學院圖書館藏乾隆五十六年(1791)重刻本）與《性學彙述》中，他又說靈魂是自立者，並未交待兩個自立者如何結合，而且模(Form)應是不會改變的，但他卻說外模會隨著身消滅而消失。

¹⁹ 這裡所謂適應宋明儒學，主要指「格物窮理」，因為利瑪竇也批評宋明注疏家誤解上古經書的意義。但艾儒略的態度與利瑪竇稍有不同，我們從中文辭彙的使用便可看出這個現象。艾儒略傾向使用宋明理學的術語，而利瑪竇則從經書中尋找典故，儼然一位注疏家，賦予經書中的記載新的意義，參柴田篤，亞尼瑪 靈魂 - 耶穌會士漢譯語。

²⁰ 《性學彙述》，卷 2，頁 4。

²¹ 艾儒略認為，宇宙間超出物質之上者（神明之體）只有兩種，一為人的靈魂，一為天神（包括天使與魔鬼），《性學彙述》，卷 2，頁 1-2。

²² 「指一處則一處在，指全體則全體在 靈魂純神也，主宰一身則全身全在，斯全身以活動知覺者也。」《性學彙述》，卷 1，頁 11。

²³ 艾儒略之所以強調靈魂不是從他物「分」來，目的是反駁朱子「理一分殊」的觀念，艾儒略認為，凡可分者必然是有形之物，而且被分者必然愈來愈少。

²⁴ 「人人各有一魂」，「隨其人之生時，造物主一一而化成賦之也。」《性學彙述》，卷 1，頁 18。

魂，原無相貸，待死後靈魂一一不滅，一一俱赴主判，聽其賞罰，決無

別路可逃。²⁵

所以，人因為具有靈魂，不僅從萬物中被分別出來，不與物同體，而且每一個人都是獨立的存在體，不但有今生，而且有死後世界，靈魂在身體消滅之後仍然存在，為今生的思想行為接受賞罰。

以「靈魂」一詞翻譯人的亞尼瑪(Anima-rationalis)，這種作法創始於利瑪竇，以下我們來看看「靈魂」一詞的意義與轉變，根據柴田篤的研究，這個語詞在屈原作品中的兩處被使用：「羌靈魂之欲歸兮，何須臾而忘返」、「何靈魂之信直兮，人之心不與吾心同」。此後這個用法便不怎麼頻繁，舉例而言，收集從周到梁的文學精華的《文選》中，便從未使用靈魂這個詞。而明代中期由汪瑗所編纂的《楚辭集解》中，在 哀郢 這個地方便加了「靈魂猶今言魂靈」這個註解。換句話說，魂靈是當時一般用法，而靈魂這個語詞雖然是《楚辭》中的古典用語，但是至少在耶穌會士來華的明末社會中已很少使用。但利瑪竇卻選擇了「靈魂」一詞，此舉乃是為了避免當時人透過明末對魂靈的解釋，而誤解亞尼瑪的意義，因此他選擇古典用語，並賦予新的意義，使靈魂一詞成為Anima-rationalis的中文翻譯。²⁶

艾儒略則稍有不同，關於亞尼瑪的名稱問題他在 魂性諸稱異同 中，共舉出十四個名詞來解釋，並且強調靈魂與肉軀的對立²⁷，他說：

或謂之靈性，指其靈明之體，本為人之性也；或謂之靈魂，以別於生覺
二魂也；或謂之靈心，以別於肉塊之心也；或謂之靈神，神體指其靈明
而不屬形氣者；或謂之良知、謂之靈才，指本體自然之靈者也；或謂靈
台、謂方寸，指其所寓方寸之心，為靈魂之台也；或謂之真我，明肉軀
為假借之宅，而內之靈乃真我也；或謂天君，指天主所賦於我以為一身

²⁵ 《性學掇述》，卷1，頁16。

²⁶ 利瑪竇於《天主實義》，收入《天學初函》（台北：台灣學生書局，1965）第一冊。也使用「靈性」、「人魂」、「魂神」等詞，但是以靈魂一詞最為頻繁，「靈魂」一詞的使用，要到近代才完全固定，至少在清初時期大部分耶穌會士仍使用不同的詞。柴田篤， 亞尼瑪 靈魂 - 會士漢譯語 ，頁8。

²⁷ 這種觀念使他提出「克性」的說法。

之君也；或謂元神，以別於元氣，二者締結而成人也。《大學》謂之明德，指其本體自明，又能明萬理者也；《中庸》謂之未發之中，指其本體諸情之從所出也；《孟子》謂之大體，指其尊也。總之，稱各不一，而所指之體惟一。²⁸

艾儒略所論及的名詞包含儒、釋、道三家的說法，在這些列舉的語句中，可以說是與原來概念相異的，這些都是中國人表現心性的重要辭彙。換句話說，艾儒略乃是把天主教的靈魂觀，放在中國傳統心性論的脈絡上來討論，我們從《性學摘述》這本書的書名，也可略窺艾儒略的意圖²⁹。他認為雖然名稱不同，其實所指稱的對象只有一個，這個對象就是靈魂。由此我們也可以看出艾儒略從亞理斯多德的理論出發，以天主教的立場來解釋這些語詞。因此，中國思想中關於人性的解釋若有不同，便須要加以批判，其中最大的差異在於「萬物一體」的思想。

「萬物一體」是宋明理學的重要課題，其中心思想是「仁」，二程、朱熹以至王陽明都談論到這個議題³⁰。程子說：「仁者，以天地萬物為一體」³¹；朱子說：「人物均受天地之氣而生，所以同一體 惟其同體，所以無所不愛 愛者仁之用」³²；王陽明 大學問：「大人者，以天地萬物為一體者也」。而人合二五之精而生，人只是萬物之精³³，即所謂的「秀而最靈」，但人仍是萬物之一，同樣是因氣的變化而來，因著人物共一氣的基礎，人渾然與萬物一體。氣聚而生，氣散而死，人之氣與天地之氣相連³⁴，人與物的差別只是氣稟不同，所以有感通之理³⁵。基於此，艾儒略首先要反駁的便是氣的思想。他說：

²⁸ 《性學摘述》，卷 1，頁 5-6。

²⁹ 詳見柴田篤，亞尼瑪 靈魂 - 會士漢譯語，頁 12。一般而言，艾儒略主要使用靈性與靈魂二詞。

³⁰ 參陳榮捷，仁的觀念之開展與歐美之詮釋，收入《中國哲學資料書》（台北：仰哲出版社），頁 9。

³¹ 明·胡廣，《性理大全》（京都：中文出版社，1981），卷 35，頁 1。

³² 《性理大全》，卷 35，頁 11。

³³ 「二」指陰陽，「五」指金、木、水、火、土五行。

³⁴ 所以程子說：「萬物之終始，不越聚散而已。」《性理大全》，卷 28，頁 1-2。

³⁵ 「以理言之，則萬物一原，故無人物貴賤之殊，以其氣而言之，則得其正且通者為人，得其偏且塞者為物」，見《性理大全》，卷 29，頁 19。這也是「祭祖」的理由，因為同一氣，所以祖先與後代子孫之氣可以溝通。

以草木生魂為生氣之發育，以禽獸之覺魂，為血氣之精華，於理固近。

蓋草木有生氣，禽獸有覺氣。氣聚而生，氣散而滅故也。若乃吾人之性，

純為神靈，絕不屬氣。緣氣本乃五行之一，瀰漫宇內，頑然冥然，不可

謂靈。³⁶

艾儒略認為，三魂之中，生覺二魂屬氣，一為「生氣」，一為「血氣」，而靈魂不是氣，不會隨著氣的聚散而生滅，乃是超乎其上的神妙之物。這是直接針對朱子的反駁，朱子將生物分為兩類，一為「有血氣知覺者」，人與禽獸屬於這類，一為「無血氣知覺而但有生氣者」，草木屬於這類。朱子將人與獸混為一類³⁷，而艾儒略的論證重點，便是要將人與獸類分開。

首先以三魂說對萬物一體提出批評的是利瑪竇³⁸，他認為所謂萬物一體，實際上指萬物一原，他說：「前世之儒借萬物一體之說，以冀愚民悅從於仁，所謂一體，僅謂一原耳已，如信之為真一體，將反滅仁義之道矣」。利瑪竇使用了以彼之矛，攻彼之盾的策略，巧妙地批評了萬物一體的思想，他認為，儒家所強調的「仁」乃是推己及人，其基礎正是有人己之別，否則施與受的關係也不會存在³⁹。目前學界對三魂說與中國思想的衝突，也是以萬物一體為討論重點⁴⁰。但有趣的是，艾儒略卻傾向於使用「人物一性」這個用法⁴¹，也就是他反對人物一性的觀念。艾儒略認為，如果人物共一性一體，就是共一物，意思是同屬一類，就是「無分水火、金石、草木、禽獸，人倫，皆歸一類 人即物，物即人矣」⁴²。實際上，人物一

³⁶ 《性學彙述》， 1，頁 6。

³⁷ 朱子曰：天之生物，有血氣知覺者，人獸是也，有無血氣知覺但有生氣者，草木是也，有生氣已絕而但有形質臭味者，枯槁是也，是雖其分之殊，而理則未嘗不同。見《性理大全》，卷 29，頁 24。利瑪竇也論及此，其中因為人與動物身上都有血液，所以朱子將之歸為同有血氣者，見《天主實義》，卷下，頁 10-11。

³⁸ 詳見利瑪竇，《天主實義》，卷上，頁 37-57。

³⁹ 《天主實義》，卷上，頁 54-55。

⁴⁰ 例如：謝和耐(Jacques Gernet)著，耿昇譯，《中國和基督教》（上海：古籍出版社，1991）。鐘鳴旦(Nicolas Standaert)著，聖神研究中心譯，《楊廷筠 明末天主教儒者》（比利時：魯汶大學中國歐洲研究中心，與香港：聖神研究中心聯合出版，1987）。孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流與衝突》（台北：文津出版社，1992）三書。

⁴¹ 僅在「人物不共一性」這個部分提及「一體」，分別是「共成一體」、「人與物共具一性一體」、「共一性一體」，但從未出現「萬物一體」這個詞，關於「人物一性」的討論詳見《性學彙述》卷一與卷六。

⁴² 這裡所謂一體，指一原，與利瑪竇的解釋相同，《性學彙述》，卷 1，頁 11。

性與萬物一體，所蘊涵的意義相近，其基礎是天地共一氣的思想，所以天、人、物有感通的可能性，人若能達到「仁」的境界，即可參贊天地。

關於艾儒略只談人物一性而不是談萬物一體這個問題，《三山論學記》一書中有一段記載：「儒者亦云：物物各具一太極。則太極豈非物之元質與物同體者乎？既與物同體，則囿於物而不得為天地主矣」⁴³，許理和認為艾儒略將「與物同體」的「體」字解釋為物質的 Body，而非形上的 Substance⁴⁴，但這仍不能完全解釋艾儒略不用「萬物一體」的原因。目前仍不能理解為什麼艾儒略傾向說人物一性，不說萬物一體，我認為需要進一步探究。

接著我們討論艾儒略對「性」的解釋，首先談他對魂性二字的解釋：

或曰：我中土魂字與性字，似乎異義，魂屬氣，性屬理，今所用魂性二

字，亦有別否？曰：中華用字甚活，著書各有其意，字雖同義或大異，

率以上下文推其旨也，天字之用甚寬，雖於不靈之物亦恆有之……如言

人之性氣，則又兼人之稟氣而言矣，若夫言靈性，言天性，非云造物主

所賦人義理之性乎？魂字亦然，魂者，生活之原。⁴⁵

在這段文字中我們可以發現艾儒略對「性」、「魂」的解釋是不同的，「性」字所涵蓋的範圍較「魂」字廣，包括有生命與無生命者，而魂僅只有生命者，乃是「活物之性」、「生活之原」⁴⁶、「生命的本原」⁴⁷。而且他發現「魂」字容易被理解為氣的活動變化⁴⁸，在《性學掇述》卷一多使用「靈性」以批評人物一性的觀念，而卷二在討論人死後的問題時，則多使用「靈魂」，因為理學思想指出「聚為精氣，散為游魂」⁴⁹，艾儒略為了強調靈魂是「靈」而不是氣，因此在魂、性二

⁴³艾儒略，《三山論學記》，頁 5b。

⁴⁴參 Zürcher, Erik, "In the Beginning, 17th Century Chinese Reaction to Christian Creationism," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher (eds.), *Time and space in Chinese culture* (Leiden: E.J. Brill, 1995)。另外，鍾始聲對體的解釋與艾儒略相近，他說：「汝如謂獨一天主不與物同體，則必高居物表，有分劑，有方隅矣，何所謂無所不在？」見鍾始聲，*天學再徵*，頁 11。

⁴⁵《性學掇述》魂性諸稱異同，卷 1，頁 4-6。

⁴⁶《性學掇述》，卷 1，頁 3-4。

⁴⁷《性學掇述》，卷 8，頁 17。

⁴⁸葉向高便認為人的靈魂只是精氣，氣聚而生，氣散而死。明·艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966）第一冊，頁 18a。

⁴⁹《性理大全》，卷 28，頁 1。

字之前冠上一個「靈」字，以區別靈與物質不同。

面對艾儒略的批評，反教者許大受也提出他論點，他說：

又言上能包下，所以禽獸魂混有草木魂，人魂混有禽獸魂，天主魂又混有

人、禽、木、石諸魂等，其種種割裂、萬萬不通之論，一至此。⁵⁰

這是針對艾儒略「人物不共一性」的反駁，「割裂」是反駁重點。他認為天主、人、禽獸、草木、石都具有魂，這是他從「上能包下」推衍的說法，所謂「上能包下」是艾儒略用來解釋靈魂高於生覺二魂的原因，靈魂不僅具有生覺二魂的生長、觸覺功能，還具有生覺二魂所沒有的理性推理能力，我們從許大受這段文字看出他是從理學的角度解釋「魂」字。他認為，魂只是氣的變化，萬物是因此而成，而且他另提出了天主魂與石魂二者，他顯然誤解愛儒略對魂的解釋，他看出艾儒略對性的「割裂」，但也運用理學對「魂」字的解釋來了解三魂說。

2.1.2 克性與率性

「克性」一詞是艾儒略針對「率性」所提出的新語詞，他採取三魂說，強調人的獨特性，認為靈魂乃是在全能天主的意志之下造成，人性乃是由天主所賦予。在這個情況之下，艾儒略提出「克性」，認為人性非善，因此須要克去；相反地，宋明理學以萬物一體、人物一性的觀念，認為魂只是氣，人只是氣的聚散變化而生成，並沒有一個至善的主宰者，並且主張「率性」，認為順著本性去行便是道⁵¹，這一節便就這個問題討論。首先討論艾儒略認為必須克性的原因，他說：

子思子有云：率性之謂道，吾將曰：克性之謂道，夫性體之未壞也，率

之即已是道，乃今人之性已盡非其故也，不克之又何以成道哉？⁵²

這是記載在《口鐸日抄》中，艾儒略與奉教者李九標等人的一段對話，這似乎也

⁵⁰ 許大受，*聖朝佐關*，明·徐昌治，《*聖朝破邪集*》（京都：中文出版社，1984），卷4，頁9。這段話的標題即為「裂性」，有趣的是，許大受沒有使用「裂體」而使用「裂性」。

⁵¹ 語出《中庸》：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。所謂率性，依循自然規律行事。謝和耐認為這是農業文明的影響，與牧業文明不同的是，耕種必須等待作物成長，人類只能做準備工作。謝和耐，頁224。

⁵² 明·李九標等，《*口鐸日抄*》八卷（台北：中央研究院傅斯年圖書館藏刻本），卷2，頁10。

是艾儒略初入福州與士大夫論道的主題⁵³。這個問題牽涉到人性之善惡觀，許大受便曾質問艾儒略這個問題，他先是推說「氣化偶不齊」，所以有此現象，直到後來許大受更進一步質疑，認為至善全能天主應不至於造出惡，否則天主非全能，這時他才說出「罪」的問題⁵⁴。罪便是天主教對性惡的解釋，所以艾儒略認為應「克性」而非「率性」。

同樣地問題在艾儒略與葉向高的對話中也被提出，艾儒略提出原罪、父母血氣清濁、以及居住環境的習慣三個原因說明善惡問題⁵⁵，在這樣的解釋下，惡乃是由外來而非由性本身產生⁵⁶。由此看來他認為，人性起初是好的，後來因著某些原因，「性」被破壞，既然人性已非其故，所以要克去，但他沒有注意到，當性被克去，還剩下什麼？黃紫宸便抓住這一點反駁：「若云克習則可，而曰克性，則性非外來之物，焉用克？若云克去，中藏何物？又曰：不克之又何以成道，則道在中而性反在外歟？」⁵⁷。

另一方面，中國人認為「率性之謂道」，此語出自《中庸》第一章：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。朱子解釋道：

性即理也，天以陰陽五行，化生萬物，氣以成形，理亦賦焉，於是人物之生，各得其所賦之理……人物各循其性之自然……莫不各有當行之路，是則所謂道也。⁵⁸

⁵³Zürcher, Erik, "The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," in E. B. Vermeer (ed.), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), p. 432.

⁵⁴此罪指原罪，文中艾儒略還提到魔鬼 - 「貉齊弗兒」的背叛，以及墮入地獄當閻羅王等事，而且在世間遊行，退入善念，見許大受，*聖朝佐闢*，《聖朝破邪集》，卷4，頁11。艾儒略不輕易主動談論「罪」的問題，可能是受到楊廷筠的影響，根據鐘鳴旦的研究，從楊廷筠的著作來看，他幾乎忽略了原罪問題，參鐘鳴旦，《楊廷筠 - 明末天主教儒者》，頁169-172。另外，雖然楊廷筠晚年對艾儒略所著之《滌罪正規》一書情有獨鍾，每天孜孜不倦地依照書中的規定滌罪，但是他這個行為比較像是一種自我反省，參《楊淇園先生超性事蹟》（台北：輔大神學院圖書館藏），頁8-9。

⁵⁵《三山論學記》，頁13，收入《天主教東傳聞獻續編》（台北：學生書局，1966）第一冊。

⁵⁶參鐘鳴旦，《罪、罪感與中國文化》《輔仁大學神學論集》，第97期(1993)，頁355，提到惡從外來。

⁵⁷黃紫宸，*闢邪解*，《聖朝破邪集》，卷5，頁17。謝和耐認為艾儒略適用「性」比使用「魂」更加危險。

⁵⁸朱子，《四書集註·中庸》，頁1。

性就是理，理只有一個，萬物各具這個理，這就是程朱所說「理一分殊」，天所賦予萬物者是理，而萬物所稟受是性，其實是同一個實體，只是角度不同而已，他說：

理一也，自天之所賦予萬物言之，故謂之命；以人物之所柄受於天言之，故謂之性。其實所從言之地頭不同耳。⁵⁹

他又說：

一性稟於天地而萬善皆具，仁義理智所以分統萬善而合為一性者也，方寂然不動此理完然，是為性之本體，及因事感發而見於中節之時，則一事所行，一理隨著，一理之當，一善之所由得。⁶⁰

性是萬善總合，發而中節即是善⁶¹，而率性即為循性，人物各循其性之自然，人就是人，牛就是牛，馬就是馬⁶²，牛按牛性而行，馬按馬性而行，萬物皆如此，這就是道。這是雙方對性的看法，而他們共同要面臨的是善惡問題，朱子提出氣質之性，解釋有善有惡的現象⁶³：

有天地之性，有氣質之性，天地之性則太極本然之妙，萬殊一本也；氣質之性則二氣交運而生，一本萬殊也。天命之謂性，命是誥割之類，性

⁵⁹ 黎靖德，《朱子語類》（台北：漢京文化事業有限公司，1980）卷 95，頁 46。

⁶⁰ 《性理大全》，卷 35，頁 10。

⁶¹ 朱子性圖記載了他對善惡的解釋：「發而中節，無所不善；惡只是不能善，所以偏於一邊為惡」，見《性理大全》，卷 29，頁 5-6。

⁶² 見《性理大全》，卷 29，頁 14。另外，鍾始聲對「天命之謂性」的解釋與朱子不同，他不認為「命」是賦界的意思，他說：「中庸云：天命之謂性，天非蒼蒼之天，亦非上帝之天也，命非諄諄之命，亦非賦界之解也。」他認為性是本來存在，而不是被賦予才有的，因為性無形質，唯有形質之物才能被賦予，鍾始聲，天學再徵，頁 3-9《關邪集》，收入《天主教東傳文獻續編》（台北：台灣學生書局，1966）第二冊。

⁶³ 溫帶維甚至對氣質之性再加以區分為兩個層次來解釋朱子宇宙論中惡的可能。參溫帶維，論朱子宇宙論中惡之可能，《哲學與文化》，第 26 卷，第 7 期（1999），頁 665-672。

便是所當底職事，才有天命，便有氣質，不能相離，若闕一便生物不得。

64

天地之性是理，理則全善，氣質之性是氣，而陰陽交運參差不齊⁶⁵，因此氣有清濁，人稟氣有全偏，所以才有善惡。惡只是善的過或不及，並不是有另一種東西與善相對，所謂善是指不偏不倚的中庸之道。這是朱子對孟子：「人之初，性本善」的補充，他認為孟子只說到天所賦予的義理之性，此性是善的，因著氣的清濁使此義理之性受到污染，如同寶珠在污水中沾到汙泥，因此若要達到至善，必須把汙泥除去使寶珠發出原有的光彩⁶⁶，這就是變化氣質，就是修道，就是教。

實際上，《性學掇述》一書並未討論到克性的問題，所以奉教者朱時亨 性學掇述序 中說：

天主主張人性，教人率性，明其真實，行其真善……今者西學艾先生，

木鐸弘宣，彰於雷鼓，令聞者通身一汗，立見性初。⁶⁷

這是他讀完《性學掇述》一書之後的感想，或許因著該書對靈性（靈魂）之獨特性的強調，使他有如此的理解，而「率性」的觀念正與《中庸》的對於性的解釋相合，艾儒略所謂靈性的「性」與克性的「性」意義是不相同的。

《口鐸日抄》中的一段記載可幫助我們更清楚艾儒略的意思：

七克功夫，用之甚難，固有強制一時，而一發遂不可禦者，先生曰：人

性已壞，其發之不能全無偏，然克之又克，終至漸於寡也。⁶⁸

從上述引文來看，艾儒略所說的克性，克的對象是因著性體被破壞後而發出的有偏思想或行為，所以，黃紫宸的批評並沒有錯，實際上，艾儒略的前提是靈魂與身體的對立的觀念，以身體為三仇之一。當時的天主教神學觀認為，靈魂是受限於身體，唯有當身體死亡時，靈魂才得解脫⁶⁹，因著身體的存在人有許多慾望，如

⁶⁴ 《性理大全》，卷 30，頁 3。

⁶⁵ 《性理大全》，卷 31，頁 14。

⁶⁶ 《性理大全》，卷 30，頁 8。

⁶⁷ 朱時亨， 性學掇述引 。

⁶⁸ 《口鐸日抄》，卷 2，頁 10。

⁶⁹ 艾儒略《聖夢歌》一書便主要說明這個觀念，奉教士人多接受這個觀念，如林一 在 聖夢

貪財、好色、貪食等惡念惡行，這也是七克條目中的幾項，艾儒略著《滌罪正規》一書的用意便是要助人除去這些「罪」⁷⁰。所以，艾儒略混用了「性」字，當他說「靈」性，指靈魂，乃是由天主賦予而全善的，而所謂克「性」，指被原罪破壞的身體所帶來得惡性，因此須要克去。

2.1.3 降生與參贊

前一節我們討論了性善與性惡的問題，朱子提出氣質之性，與天所賦予之義理之性相對，艾儒略則提出「罪」，雙方都對人性中惡的問題提出解釋，這一節接著討論惡如何被解決。

艾儒略認為，既然性體已壞，人不能靠著自己的努力使「性」恢復本來的樣子，所以需要依靠外力的幫助，因此一個「言」的天主降生，主動以人的形象顯現成為天主與人之間的橋樑。天人關係是透過天主由上而下而恢復，由天主主動而人配合。在另一篇文章「天學的對話」⁷¹一文中，關於言與不言的討論中，已經提到天人關係的對立，天主必須透過十誠與降生與人訂立契約關係，那一節著重在形象與言說的問題，這一節則主要討論解決「惡」的能力出自何處。契約的完成必須訂約的雙方共同履行，天主降生，完成其中一方的責任，人則透過遵行聖事、累積善功履行另一方的責任⁷²。關於這個問題，我們必須討論「原罪」對人性的破壞程度。孫尚揚對利瑪竇的研究發現利瑪竇徘徊在強調天主降生救贖，與人積善得救贖的兩難之間，他說：

多瑪斯的神學理論中，意志是受理性支配的，而原罪並未使人完全喪失通過理性支配的自由意志選擇善的能力，因此，人可透過積善接近上帝並得到救贖……奧古斯丁的神學理論，即強調原罪對人性的腐化，並認為這種

歌小引 中提到「形神相怨」，見《天學集解》（原藏俄國聖彼得堡，筆者所見為荷蘭萊頓大學微捲）理集，頁 22。以及李九功提到：「天學要旨，約之兩言，在形軀順靈性之命，以靈性順天主之命耳」，《慎思錄》（法國國家圖書館藏，Courant 編號 7227），頁 5。

⁷⁰ 雙方對罪的認知並不相同，但共同點是惡並非實然之物，也非由人性本身產生。鐘鳴旦，罪、罪感與中國文化 一文亦論及此。

⁷¹ 請參閱潘鳳娟，天學的對話 - 明末耶穌會士艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)與中國知識份子對宇宙論的討論 《哲學與文化》第 23 卷第 3 期 1996 年，頁 1431-1447。

⁷² 羅光在《天主教教義》一書中論及聖寵與善功，討論到聖寵也需要人的配合，見頁 110-120。

腐化使人難以通過自由意志選擇善行並得到救贖。⁷³

但在艾儒略的著作中卻看不出這樣的掙扎，他比較傾向接受多瑪斯的思想，從他在《西學凡》一書對多瑪斯與亞理斯多德的推崇，以及《萬物真原》、《性學述》二書的討論，不難了解艾儒略的態度。孫尚揚同時認為對積善功以得贖的強調，有助於天主教在中國士人的圈子中的傳播，因為積善功與中國的修身觀具有相似性。這或許也可以略窺艾儒略傾向運用多瑪斯論證天主存在的方法，對比宋明理學的原因。

另外，降生問題中首先要解決的是：天主無形卻以人的形體出現，二者如何結合？艾儒略有如下的比喻：

聖體自然，無有始終遷變，降世之時，仍制馭天地，主張萬有，第以本性原體，結合於吾性之性體……譬之以梨接桃，梨藉桃以生，桃何嘗損其本體，天主接人性以降，何嘗損其本性。⁷⁴

艾儒略的意思是說，梨藉桃而生，外觀是梨，雖然桃性並未表現出來（例如：生出桃子），但根基是桃，是生長的來源；而天主以人的形象降生，外觀是人形，但根基卻是天主，是能力的來源，這個接枝比喻在奉教者看來，是可以接受的，李九功便說「天主性兼人性」⁷⁵，但鍾始聲卻不能接受，他說：

彼謂人之性靈皆天主造，而今以桃梨譬之，將謂世間之梨皆桃所生乎？

梨本桃生，何須待接方生？則桃本不能生梨矣。⁷⁶

鍾始聲提出了重點⁷⁷，就是如何解釋耶穌是「人」，是和全人類相同的人，都是由天主所造，而今這個「人」又需要接枝而生，他無法接受這種互相矛盾的說法。另一方面，在中國天學觀中，天不言，乃是無聲無臭、默默造化，並不存在一位

⁷³ 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流與衝突》，頁 88-90。

⁷⁴ 《三山論學記》，頁 25。

⁷⁵ 李九功，《慎思錄》，第一集，頁 14。

⁷⁶ 鍾始聲，《天學再徵》，頁 13。

⁷⁷ 實際上，討論天主性與人性如何結合也就是討論關於耶穌之神性與人性的問題。這是一個難解的問題，教會史上許多被判為異端的教派或神學家，就是因為對天主降生的解釋不同。

具有知覺主宰的造物者，天人之間因著共具一氣而有感通的可能性，人可透過自己的努力修道，復本性之初，由下而上與天地合德，具有「參贊」的可能⁷⁸，「參贊」一詞語出《中庸》：「唯天下至誠，唯能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣」。鍾始聲則完全根據《中庸》的說法反駁：

至誠能盡其性，能盡人物之性，贊化育而參天地……自誠明謂之性，自明誠謂之教，而又結示性修不二、天人合一之旨……此誠物化之根源，非所謂天主也。若必立一天主至聖至靈，無所不能，威權不二，則化育決無勞贊，而天地絕不可參，豈理也哉？⁷⁹

在此鍾始聲已論到問題的重心，他發現一旦承認「天主」的存在，那麼一切修道都成為枉然，「若萬化定有主宰，則但化善而不化惡，但化樂而不化苦，聖人修道之教，反為無用矣」⁸⁰。如果主宰者存在，那麼，世界上應該只有善沒有惡，只有樂沒有苦，當然不須要修道。而且人的地位一落千丈，無法與天地並立為三，而人性乃由天主所賦，如何能夠贊天地之化育？因此絕不能承認一個超越的造物者的存在，否則等於否定了歷世歷代的修身觀，所以他說：「又何俟後之神靈聖哲為之裁成相輔，而人更無與天地合德」⁸¹，雙方對人的觀念有極大差異。而黃貞則更清楚點出箇中緣由，他說：

狡夷不知真體所在，不悟自成其道、自貴其貴，以故教人乞成乞道於耶穌，乞靈乞貴於天主。⁸²

他不僅道出人性觀的差異，也說出修道力量的來源的差異，一為自成，一為乞成。所謂自成，即為靠著自己努力達於至善與天地合德，所謂乞成，乃是承認無法靠自己完成，而需要外求一個幫助者 - 降生的天主，天主教是在超越自己的天主中放置一個善的基礎，並且在善的實踐與自我完成，而宋明理學並不設定一位超越

⁷⁸ 見朱子，《四書集註·中庸》第二十二章，頁 21。

⁷⁹ 鍾始聲，《天學再徵》，頁 14-15。

⁸⁰ 鍾始聲，《天學再徵》，頁 11。

⁸¹ 鍾始聲，《天學再徵》，頁 5。

⁸² 《聖朝破邪集》，卷 3，頁 17。

者的存在，而是認定自我本性乃是至善，而且只在今世實現自己的修養之道⁸³，正如李嗣玄所說：「吾儒以畢世為章程，西儒以終古為究竟」。⁸⁴

討論至此，我們不禁要問：「參贊的實現在今世完成，難道他們真的不關心死後的問題嗎？」柴田篤曾提到徐光啟、馮應京、李贄等人與利瑪竇接觸時，表達了對來世的渴望、對死後世界關心等等⁸⁵。而目前存世的許多天主教文獻，如《天主審判明證》、《勵修一鑑》等書的記載，顯示出有不少人關心身後問題。但當我們對比反教言論與《性理大全》以及艾儒略的言論時，卻看不出這個現象。許大受的一段話或許可說明這個疑惑。他說道：

文皇帝頒《性理》於學宮，其於天地之間亦備矣，獨於生前死後略而不言，而朱晦翁又以氣化詮之，秘其實義，若是者何也？吾儒手眼，只使人體認目前，絕不許人想前想後，所以前世後世，總不拈起，以絕人徼福免禍之私萌。⁸⁶

所謂「文皇帝頒性理於學宮」，所指即為《性理大全》一書的頒布⁸⁷。實際上，他並不是全然否認死後世界的存在，只是禁止人存著僥倖的心理以求福免禍。鍾始聲也說：「此佛氏嘗談也，亦吾儒秘旨也」⁸⁸。這是一般士人對於身後世界的態度，他們並不正視這個問題，但這正是艾儒略不斷強調的。

另外，我們發現艾儒略忽略了晚明陽明心學對天與性、命的解釋，在《萬物真原》的討論中，艾儒略只針對「理」、「元氣」、「天地」、「人物」四者是否能夠化生萬物加以批評，這些都是朱子學對天地萬物之起源的解釋。推測其原因或許與他所處的環境有關。首先，在《三山論學記》中，身為首輔葉向高幾乎完全從朱子學立場與艾儒略討論。而且，我們必須注意到：朱子學又稱閩學，福

⁸³ 柴田篤，明末天主教 靈魂觀 - 中國思想 對話 《東方學》第 76 輯(1988)，頁 104。

⁸⁴ 李嗣玄，建天主堂疏，收入《天學集解》後集，頁 49。

⁸⁵ 參柴田篤，明末天主教 靈魂觀 - 中國思想 對話，頁 12-13。

⁸⁶ 許大受，聖朝佐關，《聖朝破邪集》，卷 4，頁 8。

⁸⁷ 當時永樂帝頒布三本科舉用書，另外兩本是《四書大全》與《五經大全》，參侯外廬，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987）有詳細介紹。

⁸⁸ 鍾始聲，天學再徵，頁 12。他並不正面提出佛教說法，乃是透過際明禪師的評語表達他的佛教立場，而際明禪師就是鍾始聲本人。

建是朱子學的重鎮，當陽明學盛行的時候，唯有閩中朱子學能夠抗衡⁸⁹，奉教士人李九功便表現了對朱子的崇敬，他說：

朱子詮天命之謂性，曰命如詔敕，性如職任，此解最好……論性有義理，有氣質猶虞廷所揭道心人心也，孟子言性善只說得義理一邊，似不如孔子相近二字，此所謂性，兼氣質而言，誠千古不易之定論也。⁹⁰

顯然，他是完全接受朱子對性的解釋，認為性乃由天所賦予，而他所謂的天就是天主。他同時也接受了艾儒略所介紹的三魂說，反對人的生死是因氣的聚散這種說法。他說：

人之靈魂身後必不散滅，証據多端，在《靈性悔篇》中，詳矣，確矣……

靈魂既天主特畀，自當與生覺大殊，況以累於原染，至動主慈，甘為之降

生，為之受難救贖……若謂靈魂離身，遂散於虛空者，真異端之囈語。⁹¹

但反教者卻不然，鍾始聲乃是從心學的角度反駁這種的說法，他說：「天命之謂性，紫陽之解甚謬」⁹²，紫陽就是朱子，他又說：「天非蒼蒼之天，亦非上帝之天；命非諄諄之命，亦非賦畀之解也」⁹³，這是直接對朱子的反駁。漳州人黃貞更說：「天地、天主、人也，分為三物，不許合體，以吾中國萬物一體之說為不是，以王陽明先生，良知生天、生地、生萬物皆非也」⁹⁴。明中葉以後出現陽明致良知學說，對程朱思想提出挑戰，反對格物窮理，認為理在人心，人的良知就是天理，不需要向外尋找一個客觀標準，只要憑著良知行事，這就是所謂道⁹⁵，而且他說：

⁸⁹ 高令印，朱熹與福建文化《國際朱子學會議論文集》（台北：中央研究院文哲研究所，1993），頁41。

⁹⁰ 李九功，《慎思錄》，第一集，頁7。

⁹¹ 李九功，《慎思錄》，第一集，頁14。

⁹² 鍾始聲，天學再徵，頁9b。

⁹³ 鍾始聲，天學再徵，頁4。

⁹⁴ 《聖朝破邪集》，卷3，頁8。

⁹⁵ 但心學發展到明末也開始有人從思想的內部理路來反省，因為如果人人憑良知行事，客觀標準何在？參王汎森，心即理說的動搖與明末清初學風的轉變《中央研究院歷史語言研究所集刊》65:2(1994)，頁333-373。

「良知是造化的精靈，這些精靈生天、生地、成鬼、成帝，皆從此出」⁹⁶，鍾始聲與黃貞的說法便與此相近。所以，當艾儒略以「天命之謂性」為主題，提出靈性（靈魂）乃是由天主創造賦予時，對於接受朱子學說的人而言，並沒有太大的不同，就這點而言，艾儒略的策略是成功的。

2.2 倫理實踐的共通點

雖然，雙方的倫理基礎有一些不同，但在實踐上卻有共通性，而且被接受。筆者從關係的角度歸納出兩點：天理與人欲關係與己他關係來說明。再者，耶穌會士深黯明末知識份子的倫理與社交與書院緊密結合的模式，並充分利用書院的辯學型態宣揚天主教學說。⁹⁷

2.2.1 天理與人欲關係(Relationship between heavenly principle and physical desire)

首先，我們發現，在「克己」的事上，雙方有著相似性。如同前述有關人性的討論，性為天理所賦予，是全然的善，惡乃是在氣化的過程中產生，克己以達成契合天理的目標便成為重要的一環。若人能夠克服私慾，使心思行為符合天理，天理便可以活潑且自然地在人、社會與自然當中彰顯出來。這樣的主張與天主教倫理信守誠命、克制私慾的想法是相似的。

根據研究發現，反省和慎獨的作法在 1570-1670 年之間的文儒界特別流行，而這正是耶穌會在中國知識份子間的工作最成功的時期⁹⁸。當時流行一種記載功和過的手冊，稱為「功過格」，通常有兩份帳，一記天理一記人欲，合乎天理的正確思想和行為以紅圈表示，其他屬人欲的思想行為則以黑圈表示，每十天計算一次，用來節制自己的行為⁹⁹。早期功過格是在宗教的處境中產生，吳百益認為起源於道教，但是，對善行與惡行的比較則是出於佛教。¹⁰⁰ 以公與過的點數來判斷賞罰等級，這種做法和因果報應的思想非常有關，這種以事實導向的機械式做法流行在民間，但這並非正統儒家的思想。功過格的歷史發展有一個轉向，變成一種道德式、社會的、政治的反省做法，成為一種以理念為中心，流行在知識分子之間自

⁹⁶ 王陽明，《傳習錄》，卷下。

⁹⁷ Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact : A Conflict of Cultures* (Cambridge University Press, 1988) 141.

⁹⁸ 吳百益，中國傳統中的思想反省與懺悔罪刑 《哈佛亞洲研究學報》第 39 卷第 1 期(1979)，頁 5-38。謝和耐(J. Gernet)，耿昇譯，《中國和基督教：中國和歐洲文化之比較》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁 213。

⁹⁹謝和耐(J. Gernet)，耿昇譯，《中國和基督教：中國和歐洲文化之比較》，頁 213-214。

¹⁰⁰參見吳百益，中國傳統中的思想反省與懺悔罪刑，頁 5-38。謝和耐，頁 213。有關功過格的最古老著作是李昌齡(938-1008)的《太上感應篇》。

我省察的道德規範。它不僅停留在個人道德的層次，同時延伸至社會與政治層次，這才符合正統儒家的教導。¹⁰¹ 天主教的懺悔與告解傳統，其實與早期的功過格形式常相近。這個相似性使中國教友很快的將基督教的認罪傳統以功過格的形式表達出來。例如，天主教三大柱石之一的楊廷筠(1562-1627)，便模仿西方的自省方法每天紀錄自己所犯的罪。不僅紀錄罪行，而且，請求天主的饒恕。對他而言，道德修養超越文化的限制。¹⁰² 另外一位中國天主教徒李九功(?-1681)，甚至認為只記過不記功對神修（靈修）更有幫助。¹⁰³ 他出版兩部書：《勵修一鑑》和《慎思錄》，二書均以三種關係鋪陳全書架構。第一種是天人關係：「敬主」或「和天」；第二種是自己與他人的關係：「愛人」或「和人」；第三種是與自己的關係：「修己」和「和己」。李九功認為，這三種關係是密不可分的，因此修身的目的在使這些關係和諧。所有關懷他人的慈善行為都是順從天主的意旨，所有倫理實踐都是合主心意的，都是有助於救贖大工的。

由耶穌會所出版有關倫理的書籍像龐迪我 (Diego de Pantoja, 1571-1618) 的《七克》與利瑪竇的《二十五言》，都受到中國人的歡迎。《七克》是一本對付天主教七大罪，驕傲、忌妒、貪婪、憤怒、貪食、縱慾、懶惰的手冊¹⁰⁴。《二十五言》則是 Epictetus 的《倫理手冊 (Enchiridion)》的節譯本。Epictetus 為斯多亞學派的倡導者，主張順從自然規律，其觀點與儒家相當類似，當然得到中國士大夫的歡迎。¹⁰⁵ 顯然地，就實踐層次而言，耶穌會所傳遞的神修（人神關係）方法是被廣泛接受的。¹⁰⁶

2.2.2 己他關係(Relationship between self and other)

如果第一個相似性是克己，另一個相似性便是愛人，也就是己他關係。

己他關係的連結首先表現在宗教性集會。西方的宗教性協會也在中國找到相似性。除了書院盛行之外，明末中國的宗教會社也相當盛行。放生會是當時相當普遍的佛教社團，放生作為禁止殺生的積極做法。楊廷筠早年也參與放生會的活動，還曾經買了一隻雞放生。成為天主教徒之後，他成立了仁會，其主要的工作是「哀矜十四端」。這是十四種修行的做法，包括「形修」和「神修」兩部分。「形修」包括：食飢、飲渴、衣裸、顧病、舍旅、贖擄和葬死；「神修」包括啟誨愚蒙、

¹⁰¹ Brokaw, Cynthia J., *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1991) pp. 3-4, 25-27, 229-240.

¹⁰² 楊廷筠，*滌罪正規小引*，頁 5。Cf. also Nicolas Standaert, *Yang Tin-yun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: E. J. Brill, 1985) pp. 62, 130-131, 150, and Waltner, A., "Demerits and Deadly Sins: Jesuits Moral Tracts in Late Ming China," p.433.

¹⁰³ 明·李九功，《慎思錄》（法國國家圖書館藏，Courant 編號 7227），卷三，頁 11。

¹⁰⁴ 七克是：伏傲、平妒、解貪、息忿、塞饕、坊淫與策怠。

¹⁰⁵ Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, p. 142-143

¹⁰⁶ Waltner, A., "Demerits and Deadly Sins: Jesuits Moral Tracts in Late Ming China," in S. Schwartz, B. (ed.), *Implicit Understandings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 446-447.

以善勸人、責有過失者、慰憂者、赦侮我者、恕人之弱行以及為生死者祈天主。¹⁰⁷ 其實，以上所舉大部分的工作在楊廷筠改信之前都已經做了但差別在於現在是將人從人情私慾中解放出來，從釋放動物變成「釋放人類」。¹⁰⁸ 行善，對楊廷筠而言，其實天主教與佛教並沒有太大分別。

除此之外，政治倫理（君臣、父子關係）社會倫理（人與人的關係）自然倫理（人與物的關係）都包含在內。孝道觀念將這些關係串聯起來，而且，是促使社會安定、家族延續的重要因素。孝道的充分發展與實現在倫理的三綱和五常。¹⁰⁹ 孝道觀念的宇宙性延伸是天地物我為一家，以天為父，以地為母，民皆我同胞。這個相似性明確地在艾儒略的《西方答問》表現出來，他說中國的三綱五常之道與西方社會倫理相合，十誠充分展現了這種倫理精神，雖然前三誠談論的是天主而非中國人的天。另一位耶穌會士高一志（Alfonso Vagnone, 1566-1640）更直接利用《大學》的修身(ethica)、齊家(oeconomica)、治國 (politica) 與平天下來介紹西方倫理學¹¹⁰。他所寫的 修身西學、齊家西學、治平西學 和 童幼教育 便是以中國儒家倫理介紹亞里斯多德的《倫理學》。¹¹¹

中國的天主教徒也注意到這個面向，韓霖（1600-1644）在他的《鐸書》便嘗試將基督教的觀念引進儒家的思想體系。《鐸書》其實是在絳州知府的支持下，合編「鄉約」和「明太祖聖諭正解」，作為基層教育之用。¹¹² 對明太祖聖諭中的六則，他加以基督化解釋。而且，對他而言，天主教教義與儒家思想是互補而且可以真正結合，而非主從關係。¹¹³ 第一則孝順父母：韓霖堅信「孝」的最高層次必須堅信「天」是我們的「大父母」。¹¹⁴ 孝在人與人之間的關係反映了人對上帝的服從。孝的目的在使父母幸福，最高孝行是使父母歸信基督，享受永恆幸福。既然天是我們的大父母，那麼，全人類都是一家人，都應順服天主旨意，彼此相愛。彼此相愛包括尊敬長上、鄉里和睦、教訓子孫、各安生理與毋作非為其他五則。這六則其實已經包含了垂直的天人關係與水平的己他關係。在韓霖眼中，天

¹⁰⁷ 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯註題要》（台北：商務，1958），頁 70。另見王徵，《仁會》（1634），頁 2。

¹⁰⁸ 參 Standaert, Nicolas 鐘鳴旦, *Yang Tin-yun, Confucian and Christian in Late Ming China*, p. 62-69.

¹⁰⁹ Chan, Wing-Tsit 陳榮捷, *A Source Book of Chinese Philosophy*, Princeton, 1963, pp. 499-500.

¹¹⁰ Zürcher, Erik, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," 79.

¹¹¹ 許理和，文化傳播中的形變 《廿一世紀》，第 9 期（1992），頁 110。

¹¹² Zürcher, Erik, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," 84. 見許理和，文化傳播中的形變，頁 111。

¹¹³ Zürcher, Erik, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," 89. 許理和，文化傳播中的形變，頁 112。

¹¹⁴請注意，對上帝的認識，已從西方陽性的「父」變成中國的「父母」。韓霖不是唯一的例子，其他如楊廷筠等人也是如此，參楊廷筠，《聖水紀言》，頁 2-6，他還引用《孔子家語》中的「人人之事親也如事天，事天如事親」。利瑪竇也曾經將天主比喻為「大父」，但仍是陽性的神觀。

主教教義與儒家思想是相合的，而且可以促進社會進步。而且，他認為，達至天道的的方法是透過人倫關係，因為這些關係紮根在天性，人正是分享了同一個天性。¹¹⁵除了教友之外，部分非教友的官員，認為天主教教理有益王化，建寧縣令左光先，建堂題曰「尊親」，放置天主教書籍作為推行縣內教化的工具。¹¹⁶絳州知府雷翀，發布告示讚揚天主教，有意識地利用天主教的觀念和做法加強儒家正統。¹¹⁷雷翀身受高一志影響，並曾運用高一志的教導來批判絳州府內的異端邪說。¹¹⁸

2.3 進退維谷的難題：納妾

上述關於相似性的探討，並不是意味著耶穌會在實踐層次沒有任何困難。

明末清初耶穌會士所面對的難題有幾個，術數問題、祭祖問題以及納妾問題等等，其中最嚴重的是納妾。¹¹⁹納妾的風俗在中國已經實行了好幾個世紀，三個納妾的主要理由是求子嗣、滿足性慾和展現社會地位，其中引起爭議的是孝道的問題。根據孟子：不孝有三，生而不養，死而不葬，無後為大。因此，如果一個男人的正妻沒有子嗣，那麼，他有理由納妾。大明律甚至規定若有人阻止一個年過四十而無子的男人納妾將被處罰。¹²⁰納妾是儒家父權體制下的產品，而且強化了這個體制。納妾的方式有幾種，可以透過納娶、契買與收房（將丫環提升為妾）。妾的數量則依這個男人的能力而定。

導致納妾風俗的形成原因很多，古代官僚的分派制度與傳統的婚姻體制扮演了推波助瀾的角色。古代擔任公職多半被分派到其他省份或縣市任官，無法留在家鄉。家中祭祀的責任則由妻子承擔，而男人多半在當官之處納妾陪伴他。傳統由父母安排婚事的習俗也是原因之一，若男人不喜歡父母所安排婚事，一但男人

¹¹⁵明末中國天主教儒者嘗試融貫中西者，不只韓霖一人，楊廷筠也是其中佼佼者，他甚至引用宋儒陸九淵的話：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。」關於楊廷筠的研究，鐘鳴旦做了詳盡的論述，參 Standaert, Nicolas 鐘鳴旦, *Yang Tin-Yun, Confucian and Christian in Late Ming China* (Leiden: E. J. Brill, 1985).

¹¹⁶明·黃鳴喬，*天學傳概*，《欽命傳教約述》收入鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》（台北：輔大神學院，1996）。

¹¹⁷ Zürcher, Erik 許理和, "A Complement to Confucianism: Christianity and Orthodoxy in Late Imperial China," in Huang, Chun-Chieh and Zürcher, E. (eds.), *Norms and State in China*, Leiden: E. J. Brill, 1993, p.71. The title of its Chinese version is 文化傳播中的形變, in *21th Century* 《廿一世紀》, no. 9 (1992), pp. 107-115.

¹¹⁸ 左光先，TXJJ 9.48a-50a (SSWCRJ 15/1993, p. 12).

¹¹⁹耶穌會士允許奉教中國人祭祖，因此並未在他們的傳教過程發生太大阻撓。祭祖之所以成為問題是在其他差會進入中國之後才爆發出來，其中夾雜著政治、經濟等非宗教因素。後來擴大為全面性的禮儀之爭，最後導致教禁，大部分傳教士都被驅離中國。

¹²⁰Sheieh, Bau Hwa, "Concubines in Chinese Society from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries," p. 30.

經濟獨立之後，他便另外取妾。另外一個理由是展現社會地位或慶祝高昇，耶穌會士對這點的批判最多。¹²¹

耶穌會是根據十誡的第六誡：坊淫，禁止門徒納妾。¹²² 利瑪竇禁止任何過度縱慾敗德的行為，特別是晚明普遍的同性戀與納妾的情況。他甚至想推廣獨身生活的好處與貞節的來世獎賞。¹²³ 他區分三個層次的貞節：最低一級是「一夫一婦之貞」；中間是「鰥寡之貞」，即喪偶後不再婚；最高級的貞節是「童貞」。龐迪我甚至用聖經中耶穌所用撒種的比喻來支持這個論點：他認為能堅守一夫一婦之貞者收成三十倍，鰥寡之貞者收成六十倍，童貞者收成一百倍。¹²⁴

耶穌會士對貞節的強調，面對晚明中國社會的納妾風氣，便顯得危機重重。這個問題常常困擾信教的中國士人，一個典型的例子記載在《口鐸日抄》。艾儒略的愛徒之一林用籲在鄉試拔得頭籌，朋友們便鼓譟要他納妾慶祝，他堅持艾儒略的教導而拒絕，受到極大讚美，而且被記在書中在基督徒圈子中傳為美談。¹²⁵ 他之所以被傳為美談，其實正是因為大部分人都做不到。若退一步說，即使這對尚未納妾的年輕中國士人是可以堅持的，但是，對那些在受洗前已經納妾的人而言，就是個棘手的問題了。耶穌會士的解決方式有幾個：首先，要求想受洗的人永遠與妾分居，若將妾安置在另一房間不再來往者，即可為之施洗。¹²⁶ 例如，李之藻、楊廷筠、韓霖就是如此。這是最常用的方式。其次，把妾嫁給其他男人，例如陳鉦，也是艾儒略的門徒，他用豐厚的嫁妝把妾嫁出去。¹²⁷ 第三種做法是在正妻死後，把妾扶正為妻。例如瞿汝夔和魏裔介。但問題又來了，對於有超過一個以上的妾耶穌會士允許信徒挑選妻妾中的一位做妻子，其餘的回家。許多人讓正妻回娘家，因為他們多半年紀較大，而且吃齋唸佛。但這做法引起爭議，因為這違反大明律例，因為在正妻死前將妾扶正是大明律所不許的。¹²⁸

雖然耶穌會士對納妾問題態度強硬，但仍有些教友違反誡命。最有名的事件是王徵 (1571-1644) 受洗之後還納妾的問題。1622 年當他及進士第時，最初他也拒絕，後來他忍不住還是納了一個妾，但也因此被開除教籍。1637 年，他後悔並且將妾安置他處，而且寫了「祈請解罪啟稿」請求原諒，才又被接受成為教徒。

耶穌會士的強硬立場遭到反教人士的嚴重批評，古代聖人文王有九個妻子，舜帝也有兩個，如果照耶穌會士的說法，他們應該下地獄了。耶穌會士竟然以姦

¹²¹ Ibid., pp. 37-69. 例如明·李九標等，《口鐸日抄》卷二，即記載了相關故事，其他文獻也很多。

¹²² 十誡問答，收入《天神會課》（魯汶：魯汶大學中央圖書館 1861 年重印本）。

¹²³ 參 明·利瑪竇，《天主實義》，卷 8。Guy, Basil, "Ad majorem Societatis gloriam: Jesuit Perspectives on Chinese Mores in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," pp. 71-72.

¹²⁴ 明·龐迪我，《七克》，收入《天主教東傳文獻》，（台北：學生書局 1965）。卷六，頁 15a。

¹²⁵ 明·李九標等，《口鐸日抄》卷二，頁 4。

¹²⁶ 利瑪竇，羅漁譯，《利瑪竇書信集》下，（台北：光啟，1986）頁 506。

¹²⁷ 明·李九功，《勵修一鑑》上卷，收入《天主教東傳文獻三編》（台北：台灣學生書局，1966）第一冊，頁 12。

¹²⁸ Gernet, Jacques, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, p. 190

淫的罪名將中國聖人判入地獄，對中國儒家而言，這是離經叛道的。因此，耶穌會士在這一點上遭到嚴重批判也是理所當然的。¹²⁹

在納妾的事上，耶穌會士毫不退讓¹³⁰，成為當時中國人入教的最大障礙，更何況納妾與孝道和祖先崇拜緊密連結，更增加傳教的困難度。¹³¹ 後期的耶穌會士，如金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)，在向羅馬報告傳教工作的信上甚至試圖迴避這些問題，以避免不必要的紛爭。¹³²

3. 本地化概念探討

從耶穌會在中國的歷史，我們觀察出本地化概念逐漸形成中。不但如前文所述在研究進路的轉變過程中，同時在耶穌會士與明末清初中國知識份子的實際對話過程中發展著。

所謂（中國教會）本地化(Inculturation)，目前尚無定論，學者使用不同的名詞來界說。¹³³ 本文從耶穌會與中國人的對話研究的成果，將之界定在「福音生活和信息在本地（文化）中具體呈現，而本地人不僅以自己的文化表達信仰經驗，而且能夠使之成為靈感、方向、和統一的源頭。以轉變、改造該文化，帶來新創造。這不僅充實本地文化，也充實普世教會。」¹³⁴ 接著，我們詳細敘述這個過程。

3.1 耶穌會士與中國士人之對話的詮釋循環

¹²⁹ 黃貞，請顏壯其先生關天主教書，收入徐昌治編，《聖朝破邪集》，卷三，頁9。

¹³⁰ 雖然在反教文獻中暗示某些教友，特別是和耶穌會士親近者，蓄妾數人。參明·許大受，《佐僻》，頁30。

¹³¹ Frédérique Touboul-Bouyeure, (1989), p. 957. 明·李九標等，《口鐸日抄》有很多這方面的記載，參卷二，頁28-29、33，卷三，頁14-15。

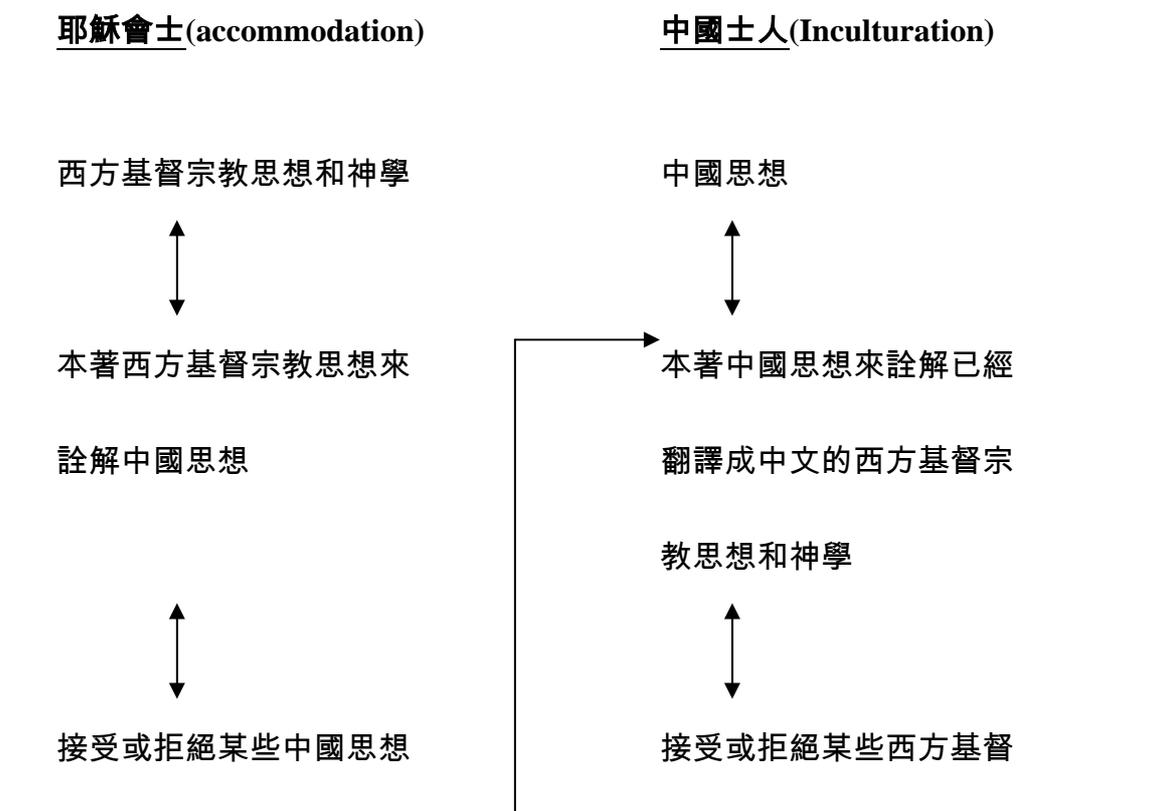
¹³² Guy, Basil, "Ad majorem Societatis gloriam: Jesuit Perspectives on Chinese Mores in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in Rousseau, G.S. and Porter, Roy (eds.), *Exoticism in the Enlightenment*, Manchester and New York: Manchester University Press, 1990, pp. 66-83. esp., pp. 72-76.

¹³³ 其他名詞如「本色化 indigenization」、「本土化」、「處境化 contextualization」等等。相關著作很多，本文將不著墨其間的差異和爭論，請參閱刑福增，「本色化與民國基督教會史研究」《近代中國基督教史研究集刊》創刊號（1998），頁85-99，此文引介了許多相關研究成果。

¹³⁴ 本文對本地化的討論主要參考鐘鳴旦著，聖神中心譯，《楊廷筠：明末天主教儒者》（香港：聖神研究中心，1987），頁265；鐘鳴旦，「中西文化交流的研究與本位化概念」《輔大神學論集》，第88號（1991），頁291-307；與鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（臺北：光啟，1993）。Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990); R. Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist, 1978)。

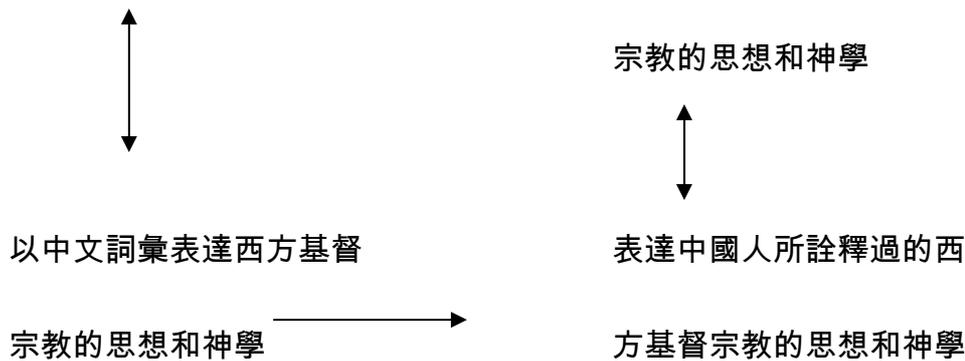
在耶穌會士與中國士人的接觸的過程中，中西文化之間一個相互的交流詮釋循環已經悄悄展開。在此我借用鐘鳴旦（Nicolas Standaert）對耶穌會研究所整理的詮釋模式¹³⁵，並加入我自己的意見來說明。因為他的模式只呈現單向的，從耶穌會傳入中國的向度，然而我發現，當時的交流其實是雙向的，耶穌會士在中國知識份子的協助之下翻譯西書或撰寫中文書籍，中國式的理解已經進入詮釋的循環。

鐘鳴旦的詮釋循環的模式如下所述：¹³⁶



¹³⁵ 參鐘鳴旦著，聖神中心譯，《楊廷筠：明末天主教儒者》（香港：聖神研究中心，1987），頁 265；鐘鳴旦，中西文化交流的研究與本位化概念 《輔大神學論集》，第 88 號（1991），頁 291-307；與鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》（臺北：光啟，1993）。

¹³⁶ 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》，頁 38。



耶穌會士來到東方，帶著西方的傳統，為了將西方神學思想傳遞給中國人，他們便採用適應法(accommodation)，從中文學習開始進入中國文化的圈子，從西方的角度理解中國思想，其中，接受或拒絕某些中國思想，最後以中文表達他們的西方思想與神學。在與他們對話的中國人這邊也有一個詮釋過程：他們在接觸耶穌會士之前已經接受儒家教育，當他們接觸到傳教士以中文詮釋過的西方思想時，在中文的脈絡中理解耶穌會士的中文。同樣的，一個篩選過程也發生在中國人身上，他們接受或拒絕某些西方基督宗教的思想和神學，最後以自己的中文表達他所理解的基督教神學。

鐘鳴旦總結本地化的特徵：本地化是文化接觸的結果。與適應傳教法的不同在於地方文化是主要動力，而非外來傳教士與文化。本地化的結果包含了思想、行動、儀式以及組織等等不同層面。詮釋過程中，也有創新的部分，新的詮釋會產生以適合本地與該時代的需求。接著，產生文化的改變，使福音具體呈現在該文化當中。

我們再進一步觀察這個循環過程（參附圖一）。這個模式只表達了雙方的「第一次接觸」，而且是檯面上的第一次接觸。首先，上圖左邊其實自成一個詮釋循環，也就是在他們能夠以中文表達基督教神學之前，耶穌會士透過中國人的幫助翻譯與理解中國思想時，一個複雜的理解過程已經產生。其次，在這個第一次接觸之後，中國人自己撰寫詮釋西方基督宗教的思想和神學的中文書籍，其實也回過來影響刺激耶穌會作進一步詮釋。這個詮釋循環是在開放的群體中以動態的、交流的方式進行著。其中，詮釋者、時間、空間不斷改變著，某些因素退出，新的因素進入這個這個循環。但是，一但任何一方固守某個階段的詮釋，這個循環立即中斷。¹³⁷

¹³⁷ 謝根道 Juan Luis Segundo 的釋義學循環提出兩個先決條件：「(1) 我們對真實現況有豐富和足夠的質問和懷疑；(2) 對聖經產生相應豐富與足夠的解釋。」如果經文解釋沒有隨著文提而改變，那麼，這些問題將沒有解答，或是得到舊有無益的解答，這樣釋義學循環立即中斷。參王崇堯，談謝根道 Juan Luis Segundo 的釋義學循環 《神學與教會》第廿四卷第二期(2000)，頁 226-241. Juan L.Segundo, *The Liberation of Theology*, trans. John Drury (New York: Orbis, 1975) ch1: “The

耶穌會士與中國人的對話在陽明學者與佛教徒的批判聲中進行著，中國天主教徒也在天主教義與中國傳統中辨證地從事詮釋工作，其成果也促進耶穌會自身的反省。禮儀之爭爆發，因著政治力的干預使這個循環中斷，但西方漢學因此萌芽。雙方交流的成果間接地影響西方後繼神學的發展。

3.2 傳教神學反省

「本地化」議題源於傳教神學，在思考本地化問題時，對地方文化的態度勢必要作調整。明末清初耶穌會士因著中國的高度文化，使他們發現「異教徒」沒有基督教，卻也能夠有倫理的生活。這在與中國人的對話過程中，他們不斷修正自己的傳教神學。從「適應法」到「本地化」，傳教士與中國人良好的互動關係促進彼此了解，也促進彼此的自我了解。對本地文化問題的反省再推進一步，便對本地宗教的反省。¹³⁸ 宗教的多元性是一個歷史的實然現象，教會必須面對基督（教）的獨特性，以及神的普遍啟示的問題，由是宗教神學也因應而生，探討基督教面對其他宗教的神學立場。其他宗教是否可以成為我們宗教性的鄰舍呢？¹³⁹ 這是一個值得深入思考的問題。

如同關係的建立，對話和宣教的工作是一種向他者開放的謙卑與友善舉動，雖然，向他者開放是個冒險的行為，但如果神是三一的神，是宣教的神，教會參與在三一神的普世性工作中，那麼，「道成肉身」的愛應該成為模範。神的行動是在父、子、靈三位愛的關係中完成。愛的合一關係包容差異性，整體的倫理才得以建立。神親自採取這個冒險行動，向我們開放，在創造中、人類歷史中彰顯自己。神的啟示已在基督身上完成，將由聖靈來見證他，並帶領我們進入真理。教會自己也在聖靈的帶領之下，才能漸漸進入完全，與神聯合。

4. 結論

倫理建立於關係之上，包括垂直性的人與神的關係，以及水平性的人與他者的關係。關係在中國倫理中具有關鍵性的地位，五倫（君臣、父子、夫婦、兄

Hermeneutic Circle.” 謝根道著，彭佩佩譯，釋義學循環 《神學與教會》第廿四卷第二期(2000)，頁 242-271。

¹³⁸ 例如宋泉盛和 A. Pieris 便主張，我們現在需要的不但要進入文化，還要進入宗教。參 D. Bosch，白陳毓華譯，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》，頁 647-669，特別是 652。

¹³⁹ 一位印度學者 G. D'Costa 在討論基督教宗教神學提出這樣的思考，他主張「基督中心的三一包容論 Christocentric Trinitarian Inclusivism」來平衡神的特殊啟示與普遍啟示，以及平衡基督與聖靈的角色和地位。關於宗教神學的爭論，書籍非常多，請參閱 J. Hick and P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987)與 G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1990)二書提供基本資訊。

弟與朋友)即是五種關係,而倫理是維持社會秩序的中堅。天人合一的思想更是儒家的終極關懷,與道德修養的動力。天理與人欲的關係將決定己他關係,也就是說,人若能去人欲合天理,他與他者的關係也會在正道上,他的人倫關係也是合乎天理。在和諧的關係中,人性達到完全,倫理得以建立。

筆者大體同意柯毅霖(Gianni Criveller)的研究指出,耶穌會士的傳教策略從艾儒略已從適應(accommodation)走向文化本地化(inculturation),這是當時雙方會遇(encounter)的唯一的,雖然他本人並未意識到所謂文化本地化的關懷,而且當時的神學也沒有本地化提供合理的論據。這樣的本地化工作雛形其實還有一大斷路要走。¹⁴⁰但是我更進一步認為,利瑪竇、高一志、艾儒略與部分奉教的知識分子其實已經注意到本地化問題,雖然他們沒有使用「本地化」這個詞。楊廷筠、韓霖、李九功以及嚴謨等人的確有意識地從中國文化中詮釋耶穌會士所教導他們的信仰。倫理實踐成為雙方對話的基礎,在這個基礎上,以雙方能夠有進階級的溝通,而且,他們的對話不僅止於言論層次,更帶來實踐層次的改變。本文的進路與謝和耐不同,他從相似點作為起點,討論雙方根本差異,雙方絕無互通的可能做結;筆者則從差異入手討論雙方相似性,提出對話的可能性,並開展一條本地化的可能道路。的確,耶穌會與中國人的會遇(encounter)過程中,如同謝和耐的觀察,雙方確實發生衝突。但是,誠如許理和(Erik Zürcher)所提出的「誤解的交談」¹⁴¹,中西接觸過程雙方都以本身的眼光來「打量」對方,然而,正是在這樣的「大聲溝通」之下,彼此的認識更深。筆者以為,(西方)神學對上帝的理解並不同於上帝本身,上帝是奧秘,我們對上帝的理解只是部分而片面,唯有透過神的靈的教導,在歷史中一步一步進入真理。

而且,根據上述,本地化的詮釋循環過程中,雙方思想是交流互動的。換句話說,在耶穌會士將基督教義傳給中國人的同時,中國思想促進西方神學作自我反省和批判。當代神學界,特別是三一神學的討論¹⁴²,已經從本體(本體形上學

¹⁴⁰ Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (Taipei: Ricci Institute, 1997) 428-439. 從艾儒略的著作風格研究,我發現他從士林哲學對話式轉為教導式的教理與教儀講授,其實,他的策略也是因人而異的,他以中國人容易接受的方式吸引人進入教會,對一些具爭議性的議題採取較寬容或迴避的態度,一旦進入教會之後,他會給予進階的教導,要求也比較嚴格。請參閱本人論文:西來孔子—明末入華耶穌會士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649), 新竹:清華大學歷史所碩士論文, 1994。

¹⁴¹ 鐘鳴旦著,聖神中心譯,《楊廷筠:明末天主教儒者》,頁 270。Zürcher, Erik, *Dialog der Misverstanden*, Leiden, 1962。

¹⁴² 有關三一神學在這方面的討論可參閱 E. Jüngel, 「經世的三位一體」與「內在的三位一體」的關係,收入《現代語境中的三一論》(香港:漢語基督教文化研究所,1999),頁 201-214; B. Forte, 三位一體與社會,收入《現代語境中的三一論》,頁 267-280; Catherine M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (New York: Harper Collins, 1991); Catherine M. LaCugna, "The Relational God: Aquinas and Beyond," *Theological Studies* 46 (1985) 647, 嘗試從關係的角度結合三一神學與基督徒生活。

substantial metaphysic) 轉向以關係(關係形上學 relational metaphysic) 的角度來思考¹⁴³。倫理學的研究也在關係形上學的思考模式中建立其基本架構。¹⁴⁴ 如果我們肯定上文所述, 耶穌會士與中國人在相似性上所做的本地化努力, 那麼, 今日的神學, 其實已經為後繼的本土工作提供了理論基礎。

附圖一：

¹⁴³ 古寒松,《天學的人學:天地人合一》(臺北:光啟,1988)頁263ff,與Harold H. Oliver, *A Relational Metaphysic* (Nijhof: The Hague, 1981) 二書明確提出「關係形上學」一詞。另,梁燕城在《會通語轉化:與蔡仁厚教授及周聯華牧師對話》收入《會通語轉化》(臺北:宇宙光,1985)與Ching, Julia 秦家懿, *Confucianism and Christianity* (Tokyo: Kodansha, 1978) 一文中也提出以關係作為中西溝通的基礎,但並未作深入的討論。另,曾慶豹也提出關係的辨證作為宗教教育的神學引論,發表於中原大學主辦的「宗教教育研討論」,1999年6月4-5日。

¹⁴⁴ 相關著作非常多,以生態倫理的研究為例,請參閱古寒松,廖湧祥合著,《基督信仰中的生態神學:天地人合一》(臺北:光啟,1994),特別是頁253-294。另外,Jürgen Moltmann 也是一個著名的例子。He says that his ecological way of thinking has taken him "to think in terms of connection, mutuality and inhabitability and to abandon the either-or dialectic of the earlier philosophy of subjectivity." And he favours the integrative model of "history in nature" so as to "overcome the dichotomy of human history" and the "non-human nature," so that we can respect the "rhythms and cyclones of the earth-organism in which human history takes place." Cf. Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (London: SCM, 1985) and his foreword of Siu-Kwong Tang, *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann* (Bern: Peter Lang, 1996) 12.

耶穌會士與中國士人詮釋循環

