

神學論集

于斌



56

輔仁大學神學論集

第五十六號

一九八三年夏

總目錄見 ③⑤

第十一屆神學研習會專輯：紀念先賢利瑪竇神父來華四百週年

（一九八三年元月三十一日晚至二月四日傍晚）

目錄

前言

三

二月一日

(甲) 其人

1. 利瑪竇來華前驅

張奉箴 一五七

2. 利瑪竇簡史

張奉箴 一六七

3. 利瑪竇的靈修精神

詹德隆 一八一

二月二日

(乙) 利瑪竇在中國

4. 利瑪竇的傳教特質

谷寒松 二〇三

5. 利瑪竇與儒學

成世光 二一九

目錄

一

二月三日

6. 利瑪竇與佛學……………羅光……………二二七

7. 利瑪竇的中文著述……………顧保鵠……………二三九

(丙) 「天主實義」評介

- 簡介天主實義……………胡國楨編介……………二五五

8. 「天主實義」的天主論……………胡國楨……………二六七

9. 「天主實義」的靈魂論……………岳雲峯……………二八五

二月四日

10. 「天主實義」的倫理學……………胡國楨……………三〇九

11. 「天主實義」的修養論……………宋稚青……………三二七

(丁) 總結

12. 利瑪竇與教會本位化……………張春申……………三三九

前言

輔大附設神學院響應主教團慶祝利瑪竇來華四百週年的計劃，已在今年二月一日至四日，舉行了以利氏爲主題的神學研習會。五、六十位來自本島與香港的神父、修士、修女、以及男女教友，充分利用了四天研習，對於四百年前，天主教會與中華中興時期的傳教情況深入認識。成世光主教說得好，紀念利瑪竇乃是因爲自他以來，開始注意福音與中華文化的融合，亦即今日所謂教會本位化。這是今年慶祝活動中不可忘懷的要旨。

神學院院長張春申神父特別呼籲與會兄弟姐妹，四天研習會中，同時加上祈禱氣氛，爲中國教會的向下扎根工作懇求天主；想來利神父在天之靈一定與我們深具同感。

此次研習會由張奉箴神父首先介紹利瑪竇神父的前驅與在華同輩，以及利氏自己的傳教簡史。張神父是在華傳教史專家，四天研習會中常自歷史角度，對各項問題加以闡明，尤其每晚討論會中發表不少精闢之論，使研習會生色不少。

繼而詹德隆神父與谷寒松神父對於利神父的靈修生活以及傳教特質加以發揮，這二位步武利神父的客籍傳教士下了極大的工夫，發掘利氏的特殊面貌。二人的國語流利，可謂利瑪竇的肖徒。

研習會有幸請到二位主教分別講解利瑪竇與儒學以及佛學。成世光主教自身配合基督信徒與儒家傳統，娓娓說來，非常動聽。校長羅光總主教深入淺出，說明利神父對於佛教認知的限度，此亦值得當今教會人士深自反省。

顧保鵠神父有關利神父中文著述的論文，由於他有事被阻，由黃德寬修士代讀，使與會者對利士中文造詣極為欽佩。此後便由胡國楨神父、岳雲峯神父、以及宋稚青神父分別介紹利神父「天主實義」一書。「天主實義」影響當時傳教頗深，不但中國，即使附近幾個深受中國文化影響的國家也利用此書。三位神父的介紹極有深度，博得不少好評。

最後，研習會由張春申神父，自教會本位化角度，綜合利瑪竇的傳教活動。

利瑪竇來華前驅

張奉箴

文化適應的傳教路線

范禮安、羅明堅、利瑪竇和以後的耶穌會中絕大多數的傳教士，都深深體味到，要想順利地在華從事傳教工作，應當認清目標，制定步驟，珍視偉大且悠久的中華文化，特別是儒學；適應中國高等的禮俗和細緻的心理；使中華民族深深感到基督的啓示教義，和中國的傳統固有文化，是吻合無間的。西洋傳教士來到中國先應當精通中國語文，熟諳中華禮俗，尊重中國固有思想。在生活、衣著和交接來往上應當本地化，具有中國人的心腸，努力和高級領導階層和學者，打成一片。這些耶穌會士確信：如果中國的上層階級皈依基督，整個社會都要受到影響，因此傳教士應當設法和地方長官、學者和士紳建立友誼，獲得他們的敬仰與信任。應當運用西方的科學儀器、書籍、學識、繪畫等學術給中國學術界有所貢獻。應努力鑽研經、史、子、集，知道運用信仰的真光，促使中國的傳統固有思想和文化昇華。事實告訴我們，利瑪竇在華二十七年，曾是灌輸西學的領導人物。他謙誠、明智、精通華文華語，四書五經都能熟讀，關於學術著作和譯作甚多。主要者為幾何原本（第一部科學譯作），乾坤體義、測量法義、渾蓋通憲圖說、萬國輿圖、天主實義、喻人十篇、辯學遺牘等；其中尤以幾何原本為最著名，無疑地是一部垂世久遠的譯作。梁啟超說：

「此外中外學者合譯或分撰的書籍，不下百數十種，最著名的如利、徐合譯之幾何原本。字

字精金美玉爲千古不朽之作。……又辨學一編，爲西洋論理學輸入之鼻祖。……我們只要肯把那時候代表作品——如幾何原本之類擇一兩部細讀一過，便可以知道他們對於學問如何的忠實。……後此清朝一代學者，對於曆算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受到利徐諸人影響不小。」

梁啟超的論斷是正確的。

耶穌會的這番檢討和決定相當成功。事實告訴我們，中國緊閉的森嚴大門，就在這種正確的傳教路線運用之下、爲天主教的傳教士敞開了！當然在耶穌會的傳教士中，也有持不同看法的！

范禮安的憧憬

范禮安 (Alexander Valignani, 1538—1606) 神父於嘉靖十八年 (一五三九) 二月二十日生於義國那不勒斯。嘉靖四十五年 (一五六六) 三月二十九日入耶穌會。萬曆元年 (一五七三)，耶穌會總長麥古里 (Everard Mercurianus) 神父遴選他爲遠東耶穌會監會司鐸 (Visitor)。他擔任這職位共三十三年之久，直到萬曆三十四年 (一六〇六) 逝世澳門爲止。

范禮安字立山，是一位心胸寬闊，眼光遠大，富於組織天才和領導能力的上司。他心懷謙誠，待人懇摯，言語動人，舉止大方，令人嚮往。

萬曆二年 (一五七四) 三月二十二日，范禮安神父偕同三十八位耶穌會士，由葡京里斯本 (Lisboa) 搭舟東來。同年九月六日到達果阿。萬曆六年 (一五七八) 七月來到澳門。他留居澳門九個月，聽到許多有關中國的傳述和報告。認爲所謂中國歷史悠久，文化崇高，幅員廣大，物產豐富，人民

溫文有禮等等稱譽都是確實的。他認為：應當由果阿遴選數位傑出既富有學識又具有德行的青年會士前來澳門。他們應虛心學好中國語文，能說、能念、能寫。不久羅明堅、利瑪竇和巴範濟（Francis Pasio）便派來澳門。

萬曆七年（一五七九）七月七日，范禮安離開澳門，到日本視察，萬曆十年（一五八二）鼓勵九州三位天主教郡主大友宗麟、大村純忠、和有馬晴信，組織使節團前往羅馬謁見教宗。這便是日本史上的「天正遣歐使節團」。范禮安原想親自率領這使節團前往羅馬。但是當他到達果阿後（一五八三），得悉羅馬任命他兼任印度耶穌會省會長，只好留在東方。

萬曆十六年（一五八八）春，范禮安和自歐洲返回的四位日本使者來到澳門，携來印書機一臺，出版了玻尼法爵的公教兒童教育（*Juan Bonifacio, Christiani Pueri Institutio*）（一五八八）和本使節團旅行記（*De Missione Legatorum Japonensium ad Roman Curiam Rebusque in Europa, ac toto Itinere Animadvertis, Dialogus ex Ephemeride Ipsorum Legatorum Collectus, et in Sermonem Latinum versus, ab Eduardo de Sande Sacerdote Societatis Jesu*），這兩部書是在我國境內出版最早的西文書籍。

范禮安神父熱愛中國，積極支持中國的傳教士。堅決主張為開拓中國的傳教事業應當審慎、明智、漸進。應當派遣最有學識、有德行和幹練的會士前來。堅決反對無知的傳教士想用武力做後盾的錯謬建議。范禮安留居澳門時（一五八九），肇慶的耶穌傳教士被迫離開肇慶，遷往廣東省北部的韶州。萬曆二十二年（一五九四）他准許中國耶穌會士改穿儒服。萬曆二十六年（一五九八），他由印度經澳門於八月間第三度到日本。范禮安雖然駐於日本，但非常注意中國的傳教區。他用信件，不時給

予中國內地的傳教士清晰而適宜的指導。他遣派羅明堅回羅馬（一五八八）請求教宗派遣專使來華。委派利瑪竇為在華耶穌會會長（一五九七），脫離澳門耶穌會會長的約束。他也切願進入中國內地宣傳福音。職務的重擔和海禁的森嚴，使他多年的憧憬不能如願以償。魯德照（Alvare de Semedo）記載，曾有人見到范禮安坐在澳門耶穌會院窗前，遙望大陸香山，發出呼聲說：「巖石呀！何時方能開啓呀？」

萬曆二十七年（一五九九）利瑪竇定居南京。兩年以後得入北京（一六〇一）。萬曆三十三年（一六〇五）北京有教友二百餘人，全國教友達一千三百人。其中有不少達官顯宦和學者聞人。范禮安監會長甚願視察這新興的教區。萬曆三十四年（一六〇六）一月二十日正當他準備進入中國大陸時，染病逝世，葬於澳門。在協助利瑪竇建立中國傳教區上，范禮安的功勳是值得稱述的。

羅明堅與天主實錄

在華天主教的第一部中文教義書是「西竺國天主實錄」。這部書是羅明堅（Michele Ruggieri, 1543—1605）於萬曆十二年（一五八四）由利瑪竇協助在肇慶付梓成書的。萬曆二十三年（一五九六）「天主實錄」木版被毀。羅明堅是在我國大陸建立耶穌會院的第一人。

羅明堅字復初，生於義大利那不勒斯的味諾撒區（Vesosa）斯皮納早拉（Spinazzola）地方，二十九歲入耶穌會。萬曆六年（一五七八）由里斯本登舟，偕利瑪竇等來東方，傳教於印度。萬曆七年（一五七九）來到澳門。遵照范禮安神父的訓示，努力學習中國語文。萬曆八年（一五八〇）至萬曆十一年（一五八三）曾在廣州小住四次。結交數位官員，取得信任，獲准在暹邏貢館居留。

羅明堅返回澳門後，在耶穌會修院的附近建造經言小學一所，給中國青年講授要理。之後在廣州由國人協助，開始撰著「天主實錄」一書。萬曆十年（一五八二）在廣州把十誠譯成華文，名爲「祖傳天主十誠」，萬曆十一年（一五八三）在肇慶出版。十誠全文說：

「祖傳天主十誠」

- 一、要誠心奉敬一位天主，不可祭拜別等神像。
- 二、勿呼請天主名字，而虛發誓願。
- 三、當禮拜之日禁止工夫，謁寺誦經，禮拜天主。
- 四、當孝親敬長。
- 五、莫亂法殺人。
- 六、莫行淫邪穢等事。
- 七、戒偷盜諸情。
- 八、戒讒謗是非。
- 九、戒戀慕他人妻子。
- 十、莫冒貪非義財物。

右誠十條，係古時天主親書，降令普世遵守。順者則魂升天堂受福，逆者則墮地獄加刑。」

這端祖傳天主十誠經文典雅通順，迄今是我們知道的在我中華天主教第一篇中文經文。

萬曆十年（一五八二），廣東總督陳瑞，行文香山澳制臺司馬陳文峯，傳令澳門主教薩來約（Msgr. Leonardo Sas）和澳門葡國地方長官滿多薩（Alrez Conzalez Mendoza）來省垣肇慶議事

。葡國官員和滿主教議決，委派羅明堅神父和葡國檢查官巴耐拉(Panels)代表前往。羅明堅趁機申請留居肇慶，獲得總督陳瑞的默允。萬曆十年（一五八二）五月三十一日，羅明堅返回澳門。八月七日利瑪竇和巴範濟到澳門。十二月十八日（一五八二），羅明堅偕巴範濟來肇慶，獲准留居距城一里許的東關天寧寺中。這是中國大陸耶穌會的第一座會院。萬曆十一年（一五八三）二月十日，羅明堅和巴範濟爲了入境隨俗，改穿僧服，不久呈文申請留居內地。

萬曆十一年（一五八三）三月，兩廣總督陳瑞調職，羅明堅等經廣州返回澳門。該年夏天，新總督郭應聘到任。在整理公文時，注意到羅明堅呈請「撥地建寺築舍」的呈文，和知府王泮議定，批准這項請求。萬曆十一年（一五八三）九月初，羅明堅偕利瑪竇離開澳門，九月十日抵達肇慶，獲得知府王泮的盛情款待。此後耶穌會士便在我國大陸上正式建立聖堂和會院。這次羅明堅和利瑪竇的來華，正逢聖母聖誕瞻禮前後，這是近代史上在華天主教會的奠基日，也可說是元代天主教的復興紀念日。

羅明堅上次留居天寧寺時，曾認識寺鄰的陳姓紳士。回澳門前，託他照管祭臺、祭服、聖物等。這次（一五八三）重來肇慶，拜訪陳府，見他把祭臺安置在一座華麗的大廳中。祭臺上供有香爐，燃着清香，祭臺上面懸有「天主」兩字的匾額。於是便以「天主」兩字稱呼造物主。不久王泮委人領導他們到東關郊外，在江邊附近「小市石頂」崇禘塔旁覓地興建聖堂和會院。肇慶知府又立定讓地契照，並發給往來廣州、澳門及沿途各地的「路照」。

萬曆十一年（一五八三）初冬，羅明堅神父返回澳門，籌集建堂的款項。次年四月，方才攜帶巨款，和一些珍奇禮物返回肇慶。加工進行聖堂的建築。爲了避免他人懷疑，傳教士並不明言來華的目的。

的是爲宣傳福音，而僅用善表和陳列歐洲的一些新奇物品，像望遠鏡、三稜鏡、油畫聖母像、花邊繡織品，裝潢聖經等爲媒介，藉此引人問道，使之接近真理。他們自稱爲僧，來自天竺。由羅馬大僧（教宗）派遣來華，學習中國語言文字與華人共處，自由地恭敬造物主、天主，爲皇上並中國祈福！

羅明堅認爲藉用文字在華宣講福音是一條捷徑。萬曆十一年（一五八三）年底，便把他所撰著的「天主實錄」重校完畢。又請利瑪竇和在肇慶寄居的一位福建儒者潤飾。萬曆十二年（一五八四）舊曆八月十八日寫好序文。同年十一月杪全書印刷完畢。共計劃印一千二百本。這是在華天主教第一本中文教理書籍。不久又重版，題名「天主聖教實錄」。這本書也流行到菲律賓、安南、日本和歐洲。這本書的出版給利瑪竇在「文字傳教」上很大的鼓勵和啓示。

「天主聖教實錄」是一部護教的教義書，是爲準備教外人士接近基督眞光，棄絕迷信，認明眞理，歸依聖教而撰著的。書中沒有仔細講解降生、受難、聖體等信道。七件聖事中只提聖洗聖事。天主聖三、教會的聖統制、羅馬教宗，書中都付闕如。書中沒有反對我國傳統經書、社會道德和固有思想的文字。總之，這是一本適應我國學人、士子，引人入門的護教書。讀後使人感到我國的固有思想和書中的中心思想很吻合，使人判別眞僞，撥雲霧而見青天。

「天主實錄」書首，有羅明堅的序文一篇。文中強調，蒙受中華大國恩賜安居之恩，無以爲報，只有將西方之聖教介紹中國，以期人人得救，共沐天恩。引言說：

「嘗謂五常之序，惟仁義爲最先；故五倫之內，以君親爲至重。人之身體髮膚，受於父母；爲人子之報父母者，皆出於良知良能，不待學而自然親愛者也。故雖禽獸性偏，亦有反哺跪乳之恩，矧伊人乎！僧雖生外國，均人類也，可以不如禽獸，而不思所以報本哉？今蒙給地柔遠，是

即罔極之恩也。然欲報之以金玉，報之以犬馬，僧居困乏，而中華亦不少金玉寶馬矣！然將何以報之哉？惟以天主行實，原於天竺，流布四方，得以救拔魂靈升天，免墜地獄。其俯視金玉寶馬，徒爲玩好，而無益於世者，相遠果何如耶！僧思報答無由，姑述實錄，而變成唐字，略酬其柔遠之恩於萬一云爾。況能從此聖教者，其事亦不難矣。何者？不必逐月持齋，坐守禪定；亦不必屏棄舊業，從師遠遊。一惟誠心奉敬，無有疑二，則天主必降之以福矣！但實錄未見之先，有如黑夜無光，不知生死之原，實錄既見之後，自明天主根由，而知所以善善而惡惡者，其若撥雲而覩日月矣。抑或視爲故紙，則受刑入地獄，終難克見天主矣。夫誰咎？夫誰咎？然天主教理精微，難以闡發，故作二人問答於是篇云。

時

萬曆甲申（一五八四），歲秋八月望後三日。天竺國僧書。」

「天主實錄」一書共十六章，由目錄中可以窺見全書的內容，現在抄錄於左：

「新編西竺國天主實錄目錄

真有一位天主章之一

天主事情章之二

解釋世人冒認天主章之三

天主制作天地人物章之四

天人亞當章之五

論理人魂不滅大異於禽獸章之六

解釋魂歸四處章之七

天主自古及今止有三次降其規誡三端章之八

天主降世賦人第三次規誡章之九

解釋第三次與人規誡事情章之十

解釋當誠信天主實事章十一

天主十誡章十二

解釋第一碑文中有三條事情章十三

解釋第二碑文中有七條事情章十四

解釋僧道誠心修行升天之正道章十五

解釋淨水除前罪章十六

新編天主實錄

「天竺國僧輯」

范禮安見到中國的開教事業漸露曙光，便向羅馬耶穌會總長阿瓜未哇 (Antonio Aguirre) 神父報告，又命孟三德 (Eduardo de Sando) 偕同麥安東 (Antonio de Almeida) 於萬曆十三年 (一五八五) 七月底到澳門，準備進入內地。更命孟三德爲澳門區耶穌會會長，他在會長任內，署理中國教區，竭力支援利瑪竇的傳教事業。

萬曆十三年 (一五八五) 繼王泮爲肇慶知府的是浙江山陰人鄭一麟，透過新按察副使王泮的介紹和羅明堅及利瑪竇也很友善。利瑪竇和羅明堅的定居我國大陸境內，王鄭兩知府的支援是不容抹殺的。

。萬曆十四年（一五八六）羅明堅由於鄭一麟的協助經過江西到浙江紹興。萬曆十五年（一五八七）因爲王泮一位知友的協助到過廣西桂林和湖南的祁陽。萬曆十四年（一五八六）肇慶已有教友四十餘人。

萬曆十六年（一五八八），羅神父返回澳門。范禮安、孟三德和羅明堅等檢討中國的開教情形。認爲委派羅明堅返回歐洲，請求教宗委派專使前赴北京，謁見大明皇帝，進呈教宗的國書和禮物，商請留居內地傳教。羅神父是中國傳教區的創始人，曾經到過廣東、湖南、廣西、江西、浙江等省。現在委派他回歐洲請求教宗派遣使臣來華，是最理想的人選。

萬曆十七年（一五八八）十二月二十日，羅明堅懷着希望和沈重的心情離開心愛的中國，由澳門登舟回歐洲。他在中國境內度過了九年的艱苦歲月。萬曆十七年（一五八九）九月十三日在葡國里斯本登陸。是年多晉見西班牙王斐理伯二世。次年六月十四日離那不勒斯，不久抵達羅馬，正逢四易教宗。他見到出使中國的事遙遙無期，加在華多年奔波，健康不佳，亟需休養，遂奉命赴那不勒斯撒萊諾（Salerno）耶穌會公學服務；雖然懷念中國教務，但也不能主動推行。只有默默地祈禱，以拉丁文撰寫有關中國的掌故，並繪印中國地圖。最後，於萬曆三十五年（一六〇七）五月十一日在撒萊諾安逝於主。

利瑪竇簡史

張奉箴

繼承聖沙勿略的遺志，追隨聖祖依納爵愈顯主榮的德風，在范禮安及羅明堅神父領導支持下，使在華的天主教會鞏固並光大起來的，便是利瑪竇神父。不可否認地，利神父是一位偉大的學者，但是就他全部生活看來，更應說是一位獻身上主、為教會服務、卓越聖善的傳教士，是一位具有超性觀念的福音播種者。本文所要敘述的有關利氏的歷史僅到他定居北京為止。

利瑪竇 (Matteo Ricci, S. J.) 神父字西泰，嘉靖三十一年（一五五二）十月六日生於意大利瑪爾該 (Marche) 區的瑪柴拉塔 (Macerata) 市，當時是聖沙勿略在上川島逝世前約兩個月。瑪爾該區位於意國中部的東海岸，瑪柴拉塔城位於山巔，是一座負盛名的城市。人民簡樸淳摯，事主頗見誠懇，納匝肋聖室便保存在它附近的勞來德 (Loreto) 鎮上。

利瑪竇的父親曾任教宗國的市長和省長，精於醫道。母親名若翰納 (Giovanna)，出身安基約來里 (Angiolilli) 望族。二人都是熱心事主的好教友，生子八名，女四名，瑪竇居長。

瑪竇年幼時，活潑伶俐，聰明過人。到達學齡，從孟尼閣 (Nicolo Bencivegni) 塾師讀書，德學進步甚速。嘉靖四十年（一五六一），耶穌會於瑪柴拉塔開設公學，瑪竇報名讀書，七年之久，成績優良。隆慶二年（一五六八），瑪竇中學卒業後，被送往羅馬日爾曼學院，肄習法律。課餘之暇，常到耶穌會院和耶穌會士攀談，並且加入了聖母會。不久天主的神光使他感到塵世的虛幻和永生的可貴，乃決意為愈顯主榮而奉獻一生，成為耶穌會士：這正是聖祖依納爵逝世的第十五個年。

瑪竇的進入耶穌會，使他的父親大爲不悅。他原是希望瑪竇學成還鄉，能在政界獨佔鰲頭。現在想不到愛兒要棄俗進會，使自己的希望落空，於是決定去羅馬把愛兒召回。天主使他三次行前罹病，最後幡然悔改，欣然允許瑪竇進會，並且還鼓勵他永遠忠於自己的聖召，艾儒略 (Jules Aleni, S.J.) 神父，在大西利先生行蹟一書中，論瑪竇神父的父親關於愛兒的聖召問題說：

「西泰利先生瑪竇者……十餘歲時即有志精修。父以科第期之。冀紹其家聲。送至羅馬京都，就名師習諸科學之蘊奧。既三年欲遂修道夙懷，不願婚娶涉利名。求入耶穌顯修會，時年十九矣。因致書於父，具言此意。父驟聞未之許也，欲往羅馬阻之。及起程忽得病不果往。稍愈又欲行，行又病而回。如斯者三，父迺幡然改曰：是殆天主所默眷欲使其傳道於四方也歟？我安可使功名一途加諸欽崇天主上乎？復書具述層病之由，諄諄加勉。」

隆慶六年（一五七二）五月二十五日利瑪竇被遣往佛羅稜斯 (Florence) 小住。是年九月初返回羅馬。他在初學期間認識了范禮安神父，利氏的良善、溫和、懇摯、聰慧、忍耐、高雅、圓通，在范禮安神父的心目中留下深刻的印象。該年九月十五日，瑪竇發了初愿。三天以後（十七日），利瑪竇進入羅馬學院攻讀哲學和神學，共五年之久。這座羅馬學院便是今日羅馬聖京額我略大學 (Gregory University) 的前身。在這座羅馬學院裏，他曾受過未來耶穌會總長阿瓜未哇神父的訓導；也曾接受聖師伯辣民 (St. Robert Bellarmine, S.J., 1542—1621) 樞機的神學、神學課程。伯辣民教授很重視利瑪竇，日後對於中國的傳教事業很是關心；在萬曆四十六年（一六一八）曾經修書鼓勵中國教友忠於信仰。

除伯辣民在神學上給與利瑪竇指導，使他在判斷事理上胸襟擴展，富有同情，善待意見不同的學

者意見外，還有當時在科學界特別是數學、並天文學、和曆算界，頗負盛名的克拉味（Cristoforo Clavio, S.J.）神父，在數學、幾何學、曆算學、測量學、力學等，均具有極大的影響。日後刊瑪寶在中國講學所用的幾何書籍便是克拉味神父著的辣丁文「幾何原本」。克拉味神父，中文不譯之爲丁氏，原名克勞（Christophe Klau, S.J. 或 Clavius），嘉靖十七年（一五三八）生於日爾曼巴伐利亞（Bavaria）區的邦拜格（Bamberg）城。十七歲（一五五五年一月）進耶穌會。由羅馬被派往葡萄牙，充分顯示了在科學上的才能。嘉靖三十九年（一五六〇）曾在葡京里斯本觀測過整個日蝕的過程，回羅馬後修完神學課程，立即被委教授科學，獲得教宗揆國十三世和西斯篤五世的器重。和他同時的許多科學家，像發明天文望遠鏡的伽利略（Galileo, 1564—1642）和他交往甚密。揆國新曆（Gregorian Calendar）的制定，他曾參與其事。此外日爾曼天文學家和數學家刻白爾（Johann Kepler, 1571—1630）和他也有來往。在這位名師的督導下，利瑪寶的科學知識在各方面都奠定良好的基礎。

利瑪寶在羅馬耶穌會羅馬學院肄業時，正逢教宗揆國十三世在位之初（一五七二至一五八五年）。這位熱愛耶穌會的偉大教宗在位時，除了制定揆國新曆，改善和法國、日爾曼、波蘭的政教關係，開設匈牙利、英國、希臘、亞爾美尼亞（Armenian）和瑪羅尼戴（Maronite）學院，以栽培未來的傳教士擴大羅馬學院爲揆國大學（Gregory University）外，還是一位積極推動外方傳教事業的領袖。他被稱爲「傳教區的教宗」，當之無愧。在傳教修會中，他尋到許多得心應手的耶穌會士，把在中國並日本傳教的事業託給耶穌會興辦。他在駕崩前，親自接見了麥基達神父所率領的日本天主教使節團，心中的愉快，非外人所可推測。在這位偉大的「傳教區教宗」的影響下，利瑪寶嚮往中國傳教的

烈火便在胸中燃燒起來。

萬曆五年（一五七七）春，東方耶穌會傳教區主任代表（Procurator Missionum）席爾瓦（Martin da Silva, S.J.）神父，在羅馬和總長神父邁爾古里商討派遣更多的有爲會士東來。利瑪竇神父把握這時機，也向總長申請准往東方傳教，獲得了總長的批准。

利瑪竇動身以前，總長神父允許他到勞來德納叻肋聖室去朝聖，趁機到瑪柴拉塔故鄉和親友告別。利瑪竇爲了獻給天主更大和更完整的犧牲，沒有接受這項能回家的許可，但是却設法和席爾瓦神父及巴範濟神父覲見教宗揆國十三世。萬曆五年五月十八日，利瑪竇離開羅馬，經佛羅棱斯、熱那亞前往葡京里斯本。因爲開往印度的船隻已經解纜，他便被派往哥印伯拉（Coimbra）耶穌會主辦的學院中學習葡語。次年（一五七八）三月二十四日搭乘葡國船隻聖路易號，和羅明堅、孟三德等神父起程東來，同行的還有另外兩艘船隻。這批耶穌會傳教士共十四位，其中七位屬葡籍，六位意籍，一位比國。他們在船上困居半年之久，於同年九月十三日安抵果阿。

利瑪竇抵達果阿略事休息後，便在會院繼續未完成的神學課程。不久委任教授臥亞修院的拉丁文和希臘文課程。一五八〇年春派赴古晉（Cochin）執教半年後，即晉陞鐸品，七月二十六日聖婦亞納瞻禮日舉行首祭。不久返回果阿，繼續攻讀神學兩年。在這期間，爲了栽培印度本地神職人員，他曾向羅馬耶穌會總長提供一些建設性的、大公無私的原則。萬曆十年（一五八二）四月十五日，接到范禮安監會神父的命令，調赴澳門，準備進入中華傳教。不久便搭舟離果阿，於七月三日抵馬六甲。八月七日抵達我國南海之濱澳門，開始努力學習中文，住在羅明堅所開創的小學裏。此後直到他逝世於北京（一六一〇），未嘗一日離開中國的疆域；他在我國共二十八年，他抵達澳門時，將交二十八歲

，半生的歲月便在他心愛的中國度過。

萬曆十一年夏，利瑪竇隨羅明堅神父曾往香山和廣州辦理「路照」事項，小住數日。該年（一五八三）九月初，隨羅明堅神父由澳門動身，九月十日抵達肇慶，協助羅明堅神父建造「櫻花寺」；印刷「天主實錄」一書。萬曆十二年（一五八四）九月繪與圖題名「輿地山海全圖」。萬曆十二年十月間，首次刻印，圖上印有適合國人的註釋；並且幫助羅神父宣講福音，接見一些外國入貢經粵的欽使、貴賓、和訪客，並研讀華語。

萬曆十六年（一五八八），羅明堅神父離開肇慶後，這新開創的傳教中心，便由利瑪竇一人負責。他繼續用祈禱、學術、並文化方面的傳教方法，穩健地、堅忍地在天主聖寵協助下，推動這艱鉅的傳教事業。

萬曆十七年八月二十八日利子離開肇慶，抵達韶州，次年遷入韶州新居，這是天主教在我國大陸上所興建的第二個傳教中心。

范禮安神父在澳門，接獲利瑪竇和麥安東兩神父安抵韶州，並且得到地方長官批准擇地建堂，非常歡喜，立即委派鍾鳴仁和黃明沙兩名中國青年熱心教友前來韶州協助利瑪竇開教。利瑪竇認為：爲使我國億萬人民皈依真主，需要積極栽培本地傳教士和會士；於是商得范禮安監會長的同意和批准，乃於萬曆十九年（一五九一）正月一日耶穌聖名瞻禮在韶州耶穌會會院開辦初學院，正式收鍾鳴仁和黃明沙入耶穌會：這是在我國境內第一批本籍耶穌會士。

韶州的聖堂和神父住院已經建立，每天前來問道的人雖然不少，但是領洗歸正的却寥寥無幾。韶州是禪宗的聖地，僧侶的勢力很大。這些僧侶對利神父的工作橫加阻撓。明季國人對沙門釋子並不重

視。而利瑪竇等西人，迄今仍是僧服、僧名，惹得國人更鄙視他們爲番僧，於是利瑪竇便想脫去袈裟，蓄髮稱儒，以期獲得知識階級的敬仰，因而達到愈顯主榮的目的。

韶州的教務既然不易開展，利子便想另覓一處，以拓展基督的神國。天主的上智措施，使南雄成爲利子的另一宣傳福音之所，促成他往南雄開教的人便是利瑪竇的愛徒瞿太素。

瞿太素江蘇常熟人，父名景淳，官至禮部侍郎，逝贈尚書，家居丹陽，號稱大宗伯文懿公。太素名汝璉，生於嘉靖廿八年（一五四九）。父親去世後，攜帶妻子周遊各地，萬曆十七年在肇慶時，曾經和利瑪竇相會於僊花寺，傾談之下，很是投機。太素對利子的學識淵博很是欽佩，欲拜之爲師。此次利子北遷韶州，適逢太素寓居南雄。瞿太素特地自南雄趕來韶州，在光孝寺覓得一室，次日來見利子，拜利子爲師。利子便把丁氏所著的同文算法、渾蓋圖說、並歐幾里得幾何學做爲課本給太素講解，前後約兩年。在這種講授中，利子往往向太素講解天主教教義。太素也提出一些疑題向利子質問，獲得傾心悅服的答案。只因有妾在室，不能立即獲得領洗大恩。萬曆三十三年（一六〇五）因黃明沙修士的勸告，扶妾爲正，才由王豐肅神父手中領受聖洗。

藉賴講解科學的機會，利子由太素那裏更明瞭我國學術界和學者的心理和傾向。他決定請求耶穌會長上，批准放棄袈裟，留鬚留髮，改穿儒服。不久獲得羅馬的批准。於是利子等改穿儒裝，頭戴方巾，身穿童生服，自稱道人，見客時擬秀才禮。此外瞿太素也把利子業師丁氏的幾何原本第一卷譯竣，並且使利子更加認明，爲使我國迅速接受福音，傳教士應當精通我國的經、史、子、集，崇尚敬重儒術，虛心了解中國學者的心理，注重學術傳教；熟諳我國的語文和書法；和中國的領導階層人士多來往。無疑地，在韶州的兩年講學，利子由瞿太素所受的高級文化薰陶和影響是很大的。這種影響在

利子死後仍然在中華耶穌會中賡續着。並且可說，一直到十八世紀末葉，耶穌會在華解散時，這種影響領導著、支配著一百九十年（一五八三—一七七三）的在華耶穌會傳教路線，和四百七十二位在華的耶穌會傳教士的工作，瞿太素在中華天主教開教史上功不可沒。

在瞿太素的影響下，利子和其他會士又開始跟隨中國老師研讀四書五經，並且恒心練習書法。由萬曆十九年開始，一連四年，利子才把四書譯成拉丁文，由南昌寄往澳門，轉託回歐的神父帶回羅馬。艾儒略說：

「利子嘗將中國四書譯以西文，寄回本國。國人讀之，知中國古書能識真原，不迷於主奴者，皆利子之力也。」

在文化水準很高，歷史悠久的中國，傳教事業應當明智穩健地漸進，使中國文化和基督的福音水乳交融；使中國的文化受到基督啓示福音的潛移默化和影響而昇華；使基督的神國在不知不覺間出現於中國，並且根深柢固地永遠延續下去，成爲中國化的聖教會，成爲符合國人心理和生活方式的本地公教會。這種看法，無疑地在十六世紀的九十年代，甚至在現今的二十世紀七十年代，是正確而需要的。這些看法也是瞿太素所一再強調的。

利子和瞿太素的交往，獲得認識不少中國儒人、縉紳和學者的機會，因而宣講福音，勸化不少人進教。南雄的開教便是這樣由瞿太素所倡始的。

利瑪竇是一個開創事業的人。爲了使中國的聖教會，獲得鞏固與擴展，他認爲北京和皇帝是應當設法接近的。他來韶州已有六年了，教會的根基表面上可說相當穩固，利子心中又興起了晉京面聖的計劃，他希望皇帝能欽准自由開教於中國的要求！

利瑪竇來韶州已有五年多，已能適應中國人的心理。他當時正著手編寫「天主實義」一書。這時他就要離開廣東省，向皇帝的京都進發，心中充滿了希望和離別的悲哀。一五九五年暮春，利瑪竇備冠、儒裝，辭別了韶州和南雄的教友，擬經過南京前往北京。

利子抵南京後，立即拜訪一些在廣東認識的故人和舊友。他遇見劉節齋的兒子劉五爺，和鴻臚寺禮部侍郎徐大任，相見甚歡。利子告訴徐侍郎，擬在金陵拜訪舊友後小住一時期，準備進京面聖。徐侍郎認為，當時朝鮮正烽火連天，利子為外國人，目下不宜久留南京，更不宜冒險北上京師，執意要他重返廣東，等待日後，情勢好轉後，再來金陵不遲。利子聽後，也認為時機不巧，決意暫回南昌，等待適宜時機的到來。利子一行人乃悵然離開南京，溯江而上。抵達南昌前一夜，利子夢見吾主顯現，鼓勵他勇敢地在這文化悠久的中國宣揚福音，並且許諾「要在南京助佑他！」之後，利子便似乎進入皇城，暢通無阻地自由行走。利子由睡夢中醒來，眼中仍含着熱淚，心中充滿了慰藉，深信這夢境來自天主，將來有一日，天主要運用他這無用的僕人，把福音的真光帶進北京和南京。

利瑪竇來到南昌，除了接見並拜訪客人外，也為一些學者講授科學知識，並撰著「天主實義」、「交友論」、「記法」，並翻譯四書為拉丁文。萬曆二十三年（一五九五）冬，為答謝建安王，利瑪竇把著成的「交友論」一小冊，和繪就的世界輿圖一本，用西法裝訂成書送呈建安王。此外還製成兩隻鐘錶，和兩隻地球儀，分送建安王和陸巡撫，陸巡撫所要的「記法」一書，於次年六月間，脫稿抄送巡撫陸公。不久這本書由朱鼎諱作序，在南昌出版，題名「利氏西國記法」。

「交友論」是利瑪竇神父於萬曆二十三年（一五九五）陰曆三月十五日以中文寫成的第二部書。這部書於萬曆二十三年冬在南昌出版。萬曆二十七年（一五九九）南京刻版重印。萬曆二十九年（一

六〇一）北京刻版再印。萬曆壬寅（一六〇三）和利子的「近言」收入「筆塵」中。崇禎二年（一六二九）收入「天學初函」。民國三年上海神州日報分期鉛印。利瑪竇這部書共有格言一百條，其中七十六條取材於賈桑代氏（Andreas de Resende Eboensis）的「格言與典型」（Sententiae et Exempla）一書，二十四條由利瑪竇自擬。書中講論朋友的意義、重要、和慣例並益處。文辭堪稱典雅，曾經王肯堂進士潤色。

中國的教務在天主的助佑下漸漸擴展。一五八四年教友僅有三人；一五八五年達十九人；一五八六年四十人；一五八九年八十人；一五九六年（萬曆二十四）已達一百餘人。於是范禮安計畫把中國大陸的教務行政，脫離澳門耶穌會的權限，而使中國大陸的耶穌會傳教區成為獨立的組織，委派利瑪竇神父為第一位在華耶穌會傳教區的會長，統攝一切教務，直接受監會神父節制。這項規定是在萬曆二十五年夏，范禮安神父由印度去日本，途經澳門時所決定的。利瑪竇擔任這項職務直到萬曆三十八年（一六一〇）逝世北京為止。

范禮安神父任命利瑪竇神父為中國教區會長時，向他示意，希望他儘速設法去北京，以得皇帝的庇護，並且送給他聖像、鐘錶及其能幫助推動教務的什物來。此外還給中國及日本耶穌會傳教區合派了一位會計神父，負責籌畫教區所需要的經費和物資；並命澳門耶穌會會長負責一切中國傳教士路過澳門的開銷。在范禮安神父的示意下，利瑪竇積極地準備晉京面聖。

萬曆二十六年（一五九八）七月二十五日，利瑪竇等離南昌經南京，於九月七日抵北京城。小住兩月，不能久留，返回南京，購屋以居。萬曆二十八年（一六〇〇）五月十八日，攜帶貢品，方離金陵而去北京進貢。

利子兩年在南京和北京，都受到學者名流和鉅卿的崇敬。其中有像王肯堂、瞿太素、王應麟、陸仲鶴、王忠銘、趙心堂、李心齋、祝石林、劉斗墟、王順菴、劉心同、趙邦靖、沈蛟門、馮琢庵、曹千汴、吳農公、李我存、徐玄扈、楊廷筠、程大約、李日華、陳儀、陳侯光、應搢謙、李玉庭、朱鼎瀚、謝肇淛、張爾岐、鄒元標、曾汝等，雖有不少反對利子的科學見解，和所傳的天主教，但是對利子的人格高尚，和學識淵博，並克己愛人，却都給予同樣的讚譽。

利子這種針對我國的特殊環境、慎重、穩健、不事聲張、不求目前可見的成千累萬的歸依教友的傳教方法，無疑地和當時在美洲、南洋、印度，甚至日本的傳教士所採用的方式很不相同。這種迂迴遲緩的方法，當時曾遭到歐洲許多耶穌會的恩人、神職人員，甚至一些同會的弟兄的批評。但是利瑪竇和東亞耶穌會監會神父范禮安却認為這種路線是正確無誤，也是極為重要的。這種路線曾經獲得羅馬耶穌會總長阿爪未哇和西班牙斐理伯二世，斐理伯三世 (Philip III, 1598—1621) 的大力支持。萬曆二十七年 (一五九九) 聖母升天瞻禮前夕，利瑪竇由南京，曾寫信給羅馬的耶穌會士高斯塔神父 (Girolamo Costa, S.J.)。信中向他報告去歲的北京之行後，更對在華傳教的路線加以解釋和辯護。現在我們就把這封信的主要精華片段，依據羅光主教的譯文錄之於左：

「來信說，有人願意看到多數的中國人歸化的消息。神父，你知道我和我的同伴們日夜所想的，無非也就是這件事，我們離鄉背井，如今住在這裏，穿中國衣服，吃中國飯菜，住中國房子，說中國語言，無非也就是爲了這件事；但是天主不願意賞賜我們看到更大的成效；然而實際上，我們工作所得的成效，較比別處成績驚人的傳教事業收效更多。因爲我們現今在中國所處的时代，既沒有到收穫的時候，也還不是播種的時候，如今只是開荒的時候，我們要披荆斬棘和毒蛇

猛獸搏鬥。將來有一天，另外有一些人因著天主的聖寵，來寫中國人進教和信仰熱誠的歷史。可是你要知道，爲了有那一天的歷史，先該有人做我們如今所作的事，而且將來收穫的人們要將他們成效的大部分功勞歸於我們；只要我們能够把該做的事抱著愛德做去。爲了使神父知道這面的情形，我可以簡略說這些話。

中國和其他的國家民族很不相同。中國人是很明智的民族，喜好文藝，不尚武力。中國人又很聰明，對於古傳的宗教迷信，現今較比以往更加懷疑；我時常明明看出，在短期間內可以歸化大多數的中國人。但是因爲中國人和外國人少有往來，對於外國人常懷疑心，時常害怕，尤其是中國皇帝，因爲祖宗以武力取得天下，深怕有人用武力奪去他的王位。因爲若是多數信教人和我們結合在一起，馬上就要使人懷疑我們收徒聚衆，圖謀不軌。這就是使我們的工作不生大效的原因。惟一的明智途徑是慢慢取得中國人的信服，排除他們的疑心，然後再勸他們進教。依靠天主的恩佑，在這一方面我們所做到的已經超過了我們的希望……」

萬曆二十九年（一六〇一）一月二十四日，利瑪竇等抵達這具有「詩樣情趣」和「畫樣意境」的北京城，因馬堂太監的關係沒有經過禮部，逕赴宮門外的太監廡殿，並且寄宿在那裏。當夜挑燈登記貢品，依據「熙朝崇正集」的記載，利子的貢品計有：

- 「一、時畫天主聖像壹幅；
- 二、古畫天主聖母像壹幅；
- 三、時畫天主聖母像壹幅；
- 四、天主經壹部；

五、聖人遺物，各色玻璃、珍珠、鑲嵌十字聖架臺座；

六、萬國圖壹冊；

七、自鳴鐘大小貳架；

八、映五彩玻璃石貳方；

九、大西洋琴壹張；

十、玻璃鏡及玻璃瓶大小共捌器；

十一、犀角壹個；

十二、沙刻漏貳具；

十三、乾羅經壹個；

十四、大西洋各色鎮杌共肆疋。」

此外，藉賴繪製輿地全圖，和撰寫有關護教、神修、天文、地理和數術的書籍，利子吸引了我國當時許多學者的注意，和政界領袖甚至皇帝的重視；趁機和地方領袖能建立起友誼，使草創的在華聖教會得以穩固；並使福音的眞光照耀在外教士紳的心田，因而成爲國人歸依基督的遠因，宣揚天主教的這種收穫，無疑地是利瑪竇繪製輿圖和撰寫書籍的主要目的。

利瑪竇自萬曆二十九年（一六〇一）一月二十四日抵達北京，直到萬曆三十八年（一六一〇），五月十一日安逝於主，共有九年多的時光。他藉賴宣講福音，和強化教友內修生活，奠定了北京的教會基礎，他使中華的聖教會在中國境內植根。在他的大力推動下，當他逝世時中華的教友已有二千五百之譜。他在死後更爲在京的教士獲得一塊敕賜的墓地，稱他是近代中華教區的先驅不爲過譽；稱他

是中華教會的創始者，也可當之無愧。一般學者公認：我國近四百年來，思想學問漸趨於精密細緻和科學化，是深受利子的影響。利子和以後的傳教士把我國固有的儒家孔、孟思想介紹到歐洲，也幫助促成西洋的啓明運動。利子的學術傳教是我國近代史上中西學術交流的開始。「明史」對這學術交流的記載未免過簡，治「明史」者，應特加注意。

利瑪竇的友誼傳教

編輯室

利瑪竇的傳教成功，不但是依靠他的真才實學，以及他所輸入的許多西洋科學的技術和知識；而且在於懂得如何與當時中國的士大夫階級有適當而廣泛的交往。他之所以棄僧服而改穿儒裝，也就是爲了達到與這些人交往的目的。因爲他深知士大夫階級在整個中國社會中所具有的地位和影響。他的這種做法不是爲了想利用他們的關係在中國得到一個立足之地，而是想藉着交友的方式向那些有善意的人宣揚福音。其中成功的例子，以徐光啓、李之藻最爲出名。這次神學研習會中，因限於時間未能在這方面研討和發揮。所以，藉着這五頁的補白，從羅光主教所著的利瑪竇傳中，摘出一個較不爲人所知的例子，在這一點上作一點補充。

利瑪竇既定居北京，在與他曾接的人士中，友情特別深厚的有三位大員：馮應京、李之藻、徐光啓。應京和瑪竇相會只有兩次，相處的時間都很短，彼此僅僅以著作，和通信互相聯絡，二人情同膠漆。

馮應京，字大可，號茂岡或慕岡，安徽鳳陽盱眙人。一生官運頗不暢達，僅官至湖廣僉事。他蒞北京時，不是朝服持笏，却是身着囚衣，坐着檻車。在北京居留三載有餘，身陷縲絏，但一生的名氣，也因坐

利瑪竇的靈修精神

詹德隆

一、從利瑪竇的死亡說起

公元一六一〇年五月十一日（萬曆三十八年），利瑪竇死於北京修院。他死的時候，好像在微笑，臉色也很好，似乎還繼續活着，在場的人感到心慰，而且異口同聲說：「聖人，真是聖人！」在以後的幾天內，來訪的人大多數人看了他的遺體，也表示了同樣的感受^①。

在去世前三天，即五月八日，利瑪竇在院長熊三拔（Sabatino de Ursis, 1575-1620）前辦過一次總告解。熊神父說他聽得很感動，一生從來沒有得到更大的安慰和啓迪。原因是利瑪竇內心所發出的喜樂，還有他的純潔、聖德、良心的清白和他對天主旨意的完全順服^②。

利瑪竇的另一位老同伴巴庸樂神父（Francesco Pasio, 1554-1612）當時擔任耶穌會遠東區的總會長代表，一六一一年寫信給利神父的同鄉和朋友葛斯達（G. Costa）時，特別提到「利瑪竇的聖德，他的明智和他的耐心」；利神父的這三種德行成功地為其他的傳教士開闢了中國傳教之路^③。

利瑪竇的另一位同伴郭居靜神父（Lazzaro Cattaneo, 1560-1640）給利神父的初學導師法畢（F. de Fabi）寫信時也說：「他的死亡如同他的生活是一樣的，就是像一位聖人。」^④

在離開人間的前一週，也就是他最後一場病的第一天晚上，利瑪竇有了預感：他不會康復了，他告訴熊三拔院長說：「我正在想，兩者那樣重要：是結束世苦快要見我主的快樂呢，或是拋下我們同

會的神父修士，和現狀下的傳教事業，我心中所感到的痛苦呢？」^⑤從此可以看出利瑪竇如何地愛中國的傳教工作和他工作的同伴；同時他多麼愛天主，渴望面對面觀看祂；所以他不怕死。他在疾病中的實際表現，證實了他對生活的主所抱的信仰。他的朋友早已觀察過他去面對死亡的能力。在他最後的一部思想著作「畸人十篇」（一六〇八年初版）中，他極強調我們該有面對死亡的勇氣。在這該書一篇序言中，利神父的朋友周炳謨說：「求所爲：畸人何在，其大者在不怖死。其不怖死何也！信以天也。」^⑥

利瑪竇幾十年的傳教工作都不是爲他自身的光榮而作的。他是爲了耶穌基督而從事這一切；所以當耶穌要他離開人間時，他也很樂意。他從很早就習慣完全跟隨耶穌，爲祂放棄一切。在他的書信裏，我們常可以發現他把整個的傳教工作當作基督自己的工作。聖依納爵的神操第二週的「耶穌王國瞻想」對利瑪竇的靈修影響很是深遠。響應君王的號召，「不但甘願獻身服務，而且做更有關係和更有價值的奉獻」（神操97號），這是他一生努力去實行的許諾。

有一次利瑪竇給一位羅馬的老同學傳神父（G. Fuligati）寫信時說：「我們不願意強迫他們作基督徒；我們滿足於打基礎，使得以後，等到至尊天主爲我們開路時，就會有偉大的事業。」^⑦給同一位弟兄的另一封信裏，他也說過：「主已開始作很大的事業，如同祂所習慣作的。」^⑧他相信他所跟隨的基督君王絕對有能力來「完成這重大的工程」。他自己希望至尊的天主「把我們製造成適當的工具」。有一天，他寫信感謝他的初學導師，因爲他送了一箱禮物，這些東西可以用來「爲我們的主作一個重大的服務」^⑨。在傳教工作的各種境遇中，利神父常常能够體驗基督的臨在，他說：「真福的耶穌在其中，給我多少的恩惠！」^⑩他祈求初學導師和他一起感謝天主。

在「山海輿地全圖」第四版（一六〇三年）中，他解釋爲什麼要出版世界地圖。他在序中說：「今之演刻是圖，豈非廣造物之功，而導斯世識本元之伊始乎？」^③意思是說：我之所以擴大出版這地圖，是爲了給造物主更大的光榮和讓這世界認識他最初的根源。這個目的本來就是聖依納爵神操的「原則和基礎」：「人受造的目的，是爲讚美、崇拜、事奉我們的主天主。世界上的一切都是爲人而造的，爲幫助他追求他所以受造的目的。」（神操23號）

二、利瑪竇的「精神」和他的「靈修」

利瑪竇吸引了當時的很多人，顯然地，這不只是因爲他有很好或很深的靈修生活。他是很聰明的人，觀察力敏銳；他生於歐洲文化特別發達的時代，而且得到了當時最優秀的教育；他的情感生活豐富而平衡，有助於建立廣泛的人際關係，和深入的友誼；與人交往設身處地的能力很强。他在家中，因爲是長子，得到了父母特別的照顧。這許多因素，集中於一個人身上，已經足夠引起注意。除此之外，利瑪竇也善用了天主給他的自由意志，恆心努力修德；很多人注意到，而且佩服他的修養，他的做人。但是，在利瑪竇身上還有更深的一層生命，就是他的信仰生活。他在一個信仰的團體裏培養了家庭和教會所傳給他的信德。耶穌基督自己的生命成爲了他生命的中心，這生命經過修會的陶冶和弟兄的合作，逐漸整合了利瑪竇的自由行爲和他的許多天賦。他的聰明不是獨立存在的，而是用來爲天國服務。他的自由能够作那麼許多正確的抉擇，是因爲他很有學問，很能了解並接受中國朋友所提出的建議，但是也是因爲他全心爲基督服務，不求自己的光榮。對基督的奉獻所產生的意志上的和整個人格上的動力，似乎不是人力所能夠作到的，而是天主聖神親自所賜給的。

我們在這裏所願意介紹的，就是利瑪竇自己對他的使徒的身分所有的了解。他是一位傳教士，而且這是他最基本的身分，他如何了解這個身分？他如何維持傳教精神？這就是他的靈修。

三、認識利瑪竇靈修的途徑

利瑪竇沒有留下靈修日記或神操日記之類，所以我們沒有直接的途徑來了解他的靈修。這也是為什麼研究利瑪竇靈修的著作到現在還很缺少。另一種資料是他的信件，我們保存了五十多封書信，一部分是寫給總會長神父的報告，描述傳教工作的進展和修會團體的情況，少提內心生活。但是另外有一些信函是寫給同會的兩三位好友，語氣比較自然坦白、多少透露一些利瑪竇的靈修精神。還有幾封信是寫給以前的初學導師和他讀書時代的一位院長；在這些信裏，利瑪竇好像有「向導師訴心」的態度，相當有助於了解他的靈修生活。這些私人的信件在開放的程度上，並不完全像我們現代人給知己寫信時那麼坦白。當時的傳教士知道他們的信會先經過很多手和兩三年的時間才到達目的地；他們也知道很可能會有許多人想看他們的信，所以他們不隨便講知心的話。此外，現代的讀者不容易在這些信件中分辨客套話和真心話。爲了這次報告我看了利瑪竇的一部分的信件。他的信大部分是用意大利文寫的，在一九一一年出版於意大利；這一版只印了五百本，以後也沒有再版，也沒有人翻譯成中文。

爲了解利瑪竇的靈修，最好對初期耶穌會的靈修精神有充分的了解。

我們從利瑪竇的修會同伴，和一些他的中國朋友的著作中，也可以得到一些資料：例如利瑪竇和中國朋友們談過他怎樣每天省察良心。

利瑪竇的著作，特別是「天主實義」、「畸人十篇」和西文的「天主教遠傳中國記」裏，也可以間接了解他的靈修精神。這些資料，本文不擬多加引用。

四、利瑪竇靈修的中心：愛人

基督是利瑪竇靈修與生活的中心：一切爲了愛祂。那麼，在具體的日常生活中，這精神表現於愛人的態度上。愛主愛人是基督徒生活的中心：利瑪竇完全接受這道理，而且把這個理想當作他個人生活的重點。在看利瑪竇的書信時，便可發現「愛人」兩個字能够涵蓋他靈修生活的主要成分。他靈修上的偉大可能就是在於他愛人的能力上。按照聖保祿的意見，這就是最偉大的神恩。愛也是天主自己的本質。

一六〇八年，他寫信給他的初學導師時說，他離開了自己的家鄉到那麼遠的地方來，是要「爲別人作好事。」^⑬他也努力尊重所有的人，無論有地位與否。五十六歲的利瑪竇覺得自己的缺點很多。如果只看二十六年來所受的苦和所作的努力，應該有些希望；但是既然基督教的標記是愛德，而自己在愛德方面那麼冷淡，所以他常感歎，引用聖保祿的話「免得我白白的奔跑」（迦二·2）。他希望他的導師因他的愛德記得他，爲他祈禱^⑭。他認爲傳教士最需要的是愛德和耐心。他請求總會長派遣更多的會士，「但是應該是很有愛德和耐心的人」^⑮，因爲在工作上很需要，他自己體驗他的愛德不夠。

利瑪竇相信愛德是基督徒的特徵。到了中國以後，第一個受洗的教友是一位老先生，他因爲生病而醫生束手，所以被親戚和所有的人遺棄了。神父們爲他蓋了一間小房子，悉心地照顧他，然後他願

意領洗，因為他說：「使人這樣愛人的宗教，一定是真教。」^⑮

一五九二年的七月間，韶州的會院半夜有十幾個匪徒拿着棍杖打傷了兩三個人，包括利瑪竇在內，事後那些匪徒被逮捕了，利瑪竇在處理這件事情上願意以德報怨，因為他認為這是基督徒的特徵。在處理這事情的過程中也發現愛仇的態度是當地人完全無法想像的^⑯。

經過傳教工作，他所希望成立的基督徒團體是一個愛的團體。北京的團體在一六〇五年有一百多位教友，他們彼此相待並幫助，就如同親兄弟。有一次，一位教友受破壞，其它教友立刻就合力來幫助他，結果，有些破壞者的家人受了感動而領洗了^⑰。

先在修會團體中經驗愛德

這種彼此相愛的精神，利瑪竇在自己的修會團體中先經驗了。聖依納爵本來就希望他的團體是一個愛的團體 (*Societas Iesu, Societas amoris*)。在中國傳教的時候，利神父經常想起他的修會團體而得到很大的鼓勵，一五九四年他給葛斯達 (*Cossa*) 寫信說：「每次想起我在歐洲的親愛朋友和弟兄時，我也感到很大的希望；既然天主在這世界上不再給我機會享受這許多聖人的臨在，那麼祂在來世會給我多大的安慰！」^⑱

「每次我看你的來信，從第一行到最後一行都在流淚，因為體驗到你這分多麼豐富的友誼。」^⑲十年以後，他又對另一位弟兄說：「在提筆的時候，爲了復習我的意大利文，我重讀你以前的那些來信，雖然我們分離那麼久，相離那麼遠，這份友誼怎麼會一直保持甚至成長呢？這是因爲它的基礎是耶穌我救主的心腸。在好天主所給我安排的許多痛苦中，這是多大的安慰！」^⑳他告訴另一位哲

學院的老同學說：「每次想起你們最可愛的神父、修士，我當年在你們中間，內心開始肯定一些好的理想，就會在我現在的這個沙漠中重新發芽。」^②他給在羅馬修院作過他院長三年的馬塞理神父（Maselli）說：他認為「自己是在羅馬的修院出生和長大由」，他「愛這位長上比父親還要多！」^③他也給初學導師說：「我剛入會以後頭幾年的事情常在我的記憶中浮出來，而且這些經驗在我心中的根子最深，我很記得你怎麼樣幫助我，訓練我修德行。」^④

靈修陶冶

利瑪竇所接受的靈修陶冶所強調的是實際的靈修生活，注意解決靈修生活上的具體問題，而還不甚注意靈修神學^⑤。當時已經有所謂「耶穌會神修」，但是還沒有經過有系統的神學反省^⑥。一五七三年到一五八一年的總會長是麥古里神父（Mercurian），那是利瑪竇在羅馬讀書的時候。一五七四年夏，總會長到羅馬學院視察了幾個星期^⑦，跟每一位修士個別談話。視察期間，他特別強調要有很堅固的內修生活，更求強化靈修訓練，希望神師和長上強調德行的培養和每天作好兩次省察^⑧。在默想方面，禁止所謂的「情緒默禱」（Affective prayer）。應該完全保持依納爵神操的默想方式，免得那些「錯亂的心情」^⑨不被發覺、不被除去。默想的目的是為了修德行和幫助傳教工作，必須淨化各種內在心情，也必須放棄個人的自私判斷^⑩。這是利瑪竇在念哲學的幾年當中所接受的靈修陶冶。在日後的生活中心，他一直強調省察，同時，他也表現了初期耶穌會在傳教方式上的高度彈性和適應能力。

來到中國以後，他也很注意會士的培養。他去世的時候，除了八位外籍會士以外，還有八位中國

會士。此外，在每一個修院裏有三四位望會生；利瑪竇希望他們將來能够作神父^②。爲了幫助他的弟兄認識中國文化，他翻譯了四書^③。他在一五九二年的一封信裏說，他每天給會院的人教中文和拉丁文三、四小時^④。他特別培養幾位在澳門長大的中國青年，「他們對傳教工作的幫助很大」^⑤；他們應該成爲「應手的工具」^⑥，「良好的工人」^⑦。

除了愛德和靈修經驗以外，修會的團體也給利瑪竇提供了他的傳教方針。他的傳教方法，最初是由方濟·薩威所籌畫的，然後由總會長的遠東代表范禮安神父（Valignano, 1539—1606）設計了較爲具體的方案^⑧：勒勉學習當地的語言，適應當地的風俗^⑨。傳教團體中，利瑪竇承受了前人的傳教智慧，然後，他設計了更具體的適合中國的傳教方法。這些方法藉經驗的累積和對實際情況的了解也一直在變化中，這表示利瑪竇有高度的分辨能力。他的傳教精神使他有效地克服了一般人心理阻碍：年歲愈大，適應力顯得越差。

利瑪竇的修會團體並不是完全理想的團體。他在澳門開始學中文時，寫信給總會長說：「這裏的神父們不但熱衷於非基督徒的傳教工作，甚至於有一種仇恨的態度。」^⑩ 羅明堅神父（M. Rugieri, 1543—1607）在澳門住了三年，他跟那些弟兄生活在一起，利瑪竇認爲他是「半個殉道」^⑪。羅神父自己給總會長寫信提到這個問題：「此間某些神父說：爲什麼要浪費時間學中國話？爲什麼要去作沒有希望的工作？」^⑫ 雖然如此，利瑪竇並沒有灰心，他從澳門寫信說：「我很希望這工作能够大有進步；我相信這是現代天主教中最重要的工作之一，對天主是最好的服務；對中國，有那麼多靈魂的這個世界，這將是多麼重大的好事！」^⑬

爲了完成這重大的事業，利瑪竇發揮了他的愛心。他性格上的一些優點幫助了他。二十八歲時，

方才晉鐸不久，他從印度果阿（Goa）寫信說：「無論我到那裏去，天主使我一直很受歡迎。」^④他的第一本中文著作是「交友論」，表示他很注意友誼。他喜歡多聽別人說話，甚至於連續聽幾個小時，自己却少開口：這是交友的有效方法^⑤。從「交友論」所引用的許多西方文學家和哲學家的名言，就可以知道利瑪竇還在羅馬念文學和哲學時已經重視友誼。他所引用的名人並不都是基督徒。在歐洲文藝復興時代環境中，利瑪竇早已發現非基督徒文化中常有許多很值得接納的人文價值。所以他也很願意從中國的文化中吸取各種人文價值。所以他跟中國朋友交往時，就很喜歡聆聽，重視他們的建議。套用現代的說法，利瑪竇很有「同理心」，結果他越來越重視中國人所重視的價值^⑥。當然他對中國語言的精通，使他更能够作深入的心靈溝通。他敏銳的觀察和領悟能力也幫助了他分析中國的社會，例如：等到他了解中國社會中政治權力的實際結構以後，就不再認為需要請教宗派代表團來中國，因為他知道這不會有很大的幫助^⑦。

利瑪竇的個性、喜好、對非基督教文化的重視，以及智力都配合了他的傳教精神而使他很自然的認識了中國。他自認為「無論是本性或超性方面，中國是東方最大的奇事」^⑧。

利瑪竇也很注意個人的修養。例如他從來不說謊。他在南昌時，因為客人很多，令他感到疲倦。有一位朋友建議他吩咐僕人告訴訪客「利神父不在家！」他回答說：「我們基督徒絕對不說謊話。」結果，南昌人士很快就開始流傳：「這些人不說謊。」他們認為這像使死人復活般的奇跡。利瑪竇聽到了很高興，因為他知道爲了接受信仰必須先相信傳教士，而不說謊的傳教士較爲可信^⑨。他在著作中也很不願誇張，他在世界地圖（兩儀玄覽圖）第四版（一六〇三年）的一個注釋裏說：「非敢無據妄作謾世求新。」^⑩

五、愛的極點：願爲朋友捨生

有人批評利瑪竇，因爲在他的宣講中不夠強調十字架。但是在他個人的靈修生活中、十字架的道理很明顯而且作用很大。如同耶穌一樣，他很願意爲朋友捨命，他的實際生活也清楚表現出來。

有一次（一五九二年）他從韶州寫信給總會長說：「這十年來，有一件事一直給我很大的安慰：我們些微的成就完全是跟魔鬼每一年所引起的許多挫折和衝擊一起得來的。一波未平，一波又起。我回想教會歷史中，過去一切奇妙的事業都受過打擊，所以我很有希望仁慈的天主也會把我們這裏的工作當作祂自己的工作：因爲祂爲我們安排了同樣的苦路。我每年給你寫信似乎都有一些重大的危險可以報告給你，其它的傳教區所報告的大都是感人的好事和傳教的收穫。而我們這裏所報告的大都是困難和產痛。聖保祿在格林多後書（十一 23-28）所講的神形勞苦，我們過去幾年經驗了不少，今年就輪到『盜賊的危險』。」^④

在韶州危害神父的一些歹徒，原來是神父曾經幫助過的人。想到這個事情利瑪竇感到心慰：「很榮幸能够像我們的好領袖——祂作了好事，所以有人想要砸死祂。」^⑤

在檢討二十六年的中國傳教工作時，他告訴總會長代表巴庸樂神父：他認爲他們所作的傳教事業應該是天主所要的，因爲從開始，直到最後，都是在許多的困難中進行的，而教會的名譽和教友的數目與品質一直在增加^⑥。

除了傳教工作上的困難，利瑪竇好像經歷了一些更內在的痛苦，他寫信給初學導師時，描寫完各種困難後，說：「我最重要和最嚴重的痛苦我沒有寫，因爲這不是書信中可以寫的，但是天主也從這

些東西把我救出來了。」^②

爲了中國的皈依，利瑪竇願意接受一切痛苦。在韶州時他受了傷，流了一點血。他說：「我們今年流出了一點血，希望只是一個開始，渴望以後能夠爲基督的愛流出全部的血，把生命交出來！」^③他求總會長爲這個意向祈禱。他希望能够如同阿瓜維瓦 (Rodolfo Acquaviva)，他羅馬學院的一位同學爲基督殉道。這位致命的真福是利瑪竇的朋友，跟他和羅明堅及巴庸樂神父同一天離開了歐洲往印度去。一五八三年，阿瓜維瓦在印度殉道。利神父一直希望能夠爲中國的教會殉道^④。但是他也說：「一個好修道人不需要流血殉道，也不必到遠方去。無論他在哪裏工作，他所流出的血汗，足夠爲他的信仰作證；就是在自己家鄉傳教的修道人，也離棄了家人和自己。」^⑤

以血汗代替殉道

利瑪竇寫了不少的書，交了許多朋友，研究了很多問題，作事聰明、比別人快速。但是從他的書信中，我們知道他對自己要求很多。他對朋友說：「忙不過來，沒時間呼吸，甚至有一天忘了作彌撒。」^⑥「客人那麼多，有時候我來不及吃飯；我很早就得吃飯，否則客人來了我只好守齋。」^⑦一六〇八年間他說：「整天在客廳談話，每三、四天去回拜，這些工作超過我的體力，但是爲了達到我們的目標也不能不這樣作。」^⑧他晚上很多談話，談得很晚，快到午夜，他告訴客人：他現在必須念日課，客人才告辭^⑨。他知道他不會長壽，因爲工作太辛苦^⑩。他完全遵守教會的守齋規則，守齋時連魚也不吃，因爲中國人守齋時不吃魚；同時他也不要因守齋而減少傳教工作。封齋期中如果晚上要請客，他就一整天什麼都不吃；「還好，我的腸胃不錯，如果痛了就忍耐吧！我最希望得到的是他

們的信任。」^④利瑪竇說他的工作不是收割，也不是播種^⑤；雖然國外的弟兄給予壓力，雖然自己本性也希望看到一些結果，但是他還能够在黑暗中全心全力準備未來的土地：他的傳教動機似乎已經完全內化了。

剛到中國，他學中文三年之久。一五八五年，他說他儘量學習適應並喜歡這個地方。「我已經會講流利的中文，也能够我們的聖堂講道理……我會寫幾千個字，很多書我會自己看，如果有人幫忙，其它的我也會看。」^⑥過了七、八年之後，他跟范禮安神父討論決定重新請一位老師，因為他已經發現，如果要在中國有效地宣講福音就必須著書：這樣可以對整個中國說話^⑦。他就請了最好的一位老師，每天上課兩小時，另外還練習作文。他已經七、八年沒有作學生了，因而覺得很苦。當時他年紀已四十一歲。他說：「在我年老時，重新作小學生。但這不算什麼，因為是爲了本來自己是天主而爲了愛我而成爲人的那一位而作的。」^⑧以後他就開始寫「天主實義」。他認爲中文發音爲他不容易；書寫更易表達^⑨。一六〇八年他說，他盡了最大的努力使其它的神父也好好學習中國書，學習寫作，因爲在中國寫書比說話更有效力。利瑪竇兩度學習中文，顯示他爲了傳揚福音很能克己。他的靈修是實際的！

六、靈修的方法，自爲己師（省察的習慣）

在聖依納爵的思想裏，耶穌會士生活中最重要的靈修方法是每天的兩次省察^⑩。會士藉着省察可以常保持神操的精神，不斷地辨別天主的旨意並祇除個人的私念。利瑪竇在羅馬學院時也曾聽過總會長在這方面的指示。有一些跡象顯示省察的習慣成了他個人靈修生活最主要的方法。

他的一位朋友名吳左海，在「山海輿地全國」第二版（一六〇〇年）的序中提到利神父每天兩次省察良心說：「他雖然生活在世俗中，却能够像『山人』一樣，不受世俗的誘惑，能够全心敬拜上主。在『畸人十篇』第七篇中利瑪竇記錄了他與吳左海的交談：

「每天早上舉目也舉心向天，感謝上主生我，養我並教導我，給我無數的恩寵。然後祈求祂今天幫助我實現三種意向：不要有不良的思想、言談和行為。到了晚上，我再一次跪下認真的自我省察：今天每一個時刻，每一個地方我想了什麼？說了什麼？作了什麼？是否有不誠實的地方？如果沒有，我就歸功於上主，感謝祂的恩祐，希望將來能够繼續不斷地這樣作。如果發現有了偏差，我就痛悔，而且按照事情的輕重作補贖，也求上主以祂的仁慈寬恕我。我也下決心定改。每天兩次常常這樣作。如果很真誠地實行，自己就可作自己的老師，判斷自己。每天都作，大概就不會有太大的偏差。」⁽⁶⁾

在「天主實義」第七篇他也談到省察：

「要剷除許多邪惡的根子，而把自己建立在善上，不如遵守教會的規則：每天兩次省察自己在半天內所想、所言，所行的善惡。有好的地方，自己勉勵繼續；有不好的，便懲戒自己而加以痛絕。常久作這種工夫，雖然沒有師長的督責，也不會有大過。而且如果認真作省察，到最高超的地步，就常常習慣看到天主，就在自己的心目中，真像面對着祂一樣，至尊天主不離開人心，邪惡的念頭自然就不會萌芽，此外不需要用其它的工夫。」⁽⁷⁾

藉着這種省察，一個人不但常認識自己，他也在內心深處看到天主。

七、結論 基督的良好工具

利瑪竇是一位才子，他從小在許多方面就表現得超越他人。父母對他有很高的期望。但是他到羅馬讀書的時候，就被另一種更高的理想所吸引。他不顧父母的反對而進入耶穌會，長上很快的重視這位青年，他的初學導師（也是日後著名的靈修學家）很喜歡他。利瑪竇離開歐洲十五年以後，這位導師主動先給他寫信，因此利瑪竇有些不好意思。後來導師繼續每年寫信也送東西給他。羅馬學院的院長也很喜歡他，利瑪竇稱他為父親。這位院長雖然非常的忙，也經常給他寫信：連續作了三個會省的省會長，然後作了意大利的參贊。范禮安神父也很喜歡利瑪竇，是想要他到中國去，給了他很多工作上的方便，比如決定把中國和澳門的行政完全分開。

一位才子，因為能力超過他人，同時得到他人的重視，經常會產生一種「自戀人格」，就是自我中心，得失心高，需要重大的成就和表現。利瑪竇的人格原來有沒有這些傾向呢？不敢斷言。但是依納爵的神操和省察的習慣幫助了他把全部的力量和注意力移到基督和基督的王國。

利瑪竇到東方來，是他自己向總會長申請的，他說這是他的「第二個聖召」^②。他剛來東方的時候，並不知道將來要到何處工作，但是他的理想很高，却也很認同他的長上范禮安。到了印度之後，他很樂觀，因為有一個印度的領袖對傳教士表示興趣；大家想，如果他領洗了，整個印度就會皈依。但是大家以後發現他並沒有意思要領洗，結果范禮安很難過，利瑪竇也跟着難過。那時，他身體不好，情緒很低；對長上的行政措施也表示不滿，對自己的本分也不滿意，說他沒事作。他的一個希望被打破了，而另一個具體理想還沒有出現以前，他似乎有些憂鬱^③。但是很快有日本方面的好消息來了

。范禮安從日本寫信說：那邊受洗的人很多，一位國王很可能會跟他的兒子一起受洗，然後整個日本就會皈依。利瑪竇也開始跟着興奮。當時在日本有利瑪竇的一個同鄉已經給一萬兩千日本人授洗。但是不久以後，范禮安開始對日本的傳教情形失去信心，表示不滿，而把注意力更清楚地轉移到中國，把很大的希望放在中國。當時，誰也不知道中國到底如何，所以這個新的理想和新的希望不會那麼快就消失。范禮安就叫利瑪竇來澳門，把這重大的理想和期望交給他，利瑪竇的情緒就好起來了。來到澳門之後他的身體也好轉了。

利瑪竇認同了范禮安，從他的手中也接受了使命。這才子現在有了一個重大的理想須要完成：即中國的皈依。照當時的了解，皈依的方法，應該是到北京去先使皇帝皈依，然後全國就會接受福音。從此開始，利瑪竇的目標就很具體了：是一個前往北京的長期旅程。在他前面已經沒有人能够帶路了，必須完全依靠耶穌，盡量依照會祖依納爵的靈修和傳教精神去努力。

到北京去，十八年的旅程中，利瑪竇遇到了許多挫折，我們已經說過他怎麼樣以愛德，以十字架的道理克服了這些困難。一五九五年他到了南京，但不能久居，而被迫回南昌。他向他的朋友葛斯達說：那時候他因為失敗而感到難過憂鬱，他作了一個夢。夢見一個人前來問他道：「你就是來消滅古傳的宗教，宣傳另一個新教的人嗎？」利瑪竇很驚訝這個人怎樣知道他的心事。他便向那人說：「你是神還是鬼？怎能知道我的事？」那個人答說：「我是天主！」利瑪竇倒身下拜，流淚痛哭說：「主啊，您既然知道我的心事，怎麼不幫助我呢？」「不要怕，皇城裏必有人幫助你。」利瑪竇便似乎置身皇城，自由行走，無人阻攔。他立時醒來，兩眼淚痕。他相信有一天他要進入北京。他報告這個夢時，還沒有到達北京。當他心中憂鬱時，似乎有一種來自潛意識的力量告訴他：你一定要往前走！

利瑪竇終於到了北京。雖然他的夢實現了，但是皇帝並沒有皈依，他也逐漸發現中國人不會集體地皈依天主。這不是打破他的最高理想嗎？這不是像印度和日本同樣的情況嗎？如果利瑪竇的傳教動機是完全受潛意識的影響，他就會如同以前一樣進入憂鬱的狀態。但是他到了北京以後作了深入的反省，調整了他的目標。照施省三神父的分析^⑦利瑪竇放棄了一些傳教幻想，例如，原來的那種「很謹慎」的傳教態度已經不再是暫時的策略，而變成永久性的傳教方法。此外，他也不再求短期內的中國集體皈依而開始考慮要多設立小型的基督徒團體。這是他很理智地在信仰光照下所作的分辨的結果。利瑪竇去世的前兩天晚上，因為發高燒，意識開始混亂而有幻覺。熊三拔神父報告說：利瑪竇開始講全國跟皇帝已經皈依了^⑧。實際上這是他以前的理想，還留在下意識中。到了第二天，他的精神恢復正常，很是平安、喜樂地準備離開人間。理想沒有達到，又有何妨？

一六〇一年，利瑪竇寫了一章西琴曲「牧童遊山」。他參考了歐洲文藝復興時代重要的文學家彼脫拉克（Petrarch, 1304—1374）的一首詩：

牧童忽有憂，

即厭此山，

而遠望彼山之如美，

可雪憂焉。

至彼山近，

彼山近不若遠矣。

牧童，牧童，

易居者

寧易己乎？

汝何往而能離己乎？

憂樂由心萌；

心平，隨處樂；

心幻，隨處憂。

.....

古今論，皆指一耳；

遊外無益，

居內有利矣。

當時利瑪竇到了北京不久，他所講的牧童可能也是他自己。在遠方看了很美的山，很想去。去了之後發現只不過如此。爬山容易，改變自己不容易；遊外沒有益處，居內才有利。內修生活的旅程還

是利瑪竇最大的成就^⑮。這成就不是他自己的，是天主賜給他的。他怎麼不想面對面去觀看這位天主呢？

註 釋

- ① Pasquale M. D'Elia, *Fonti Ricciane*, 3 volume. (Roma: La Libreria dello Stato, 1942-1949), I: cxxxiii. 以後簡寫 FR. 參閱 Sabatino de Ursis, P. *Mathews Ricci, S.I.* (Roma: Tipografia Enrico Voghera, 1910), p. 59. 此書一六二一年實於北京。
- ② FR, p. cxxxii; De Ursis, P. *Mathews Ricci, S.I.*, p. 54.
- ③ FR, p. cxxxiii.
- ④ 同上。
- ⑤ 羅光，利瑪竇傳，三版（臺北：學生書局，民國六八年），頁二三三。
- ⑥ FR, 2: 302.
- ⑦ Pietro Tacchi Venturi, *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Volume secondo (Macerata: Avv. Filippo Giorgetti, 1913), p. 216. 以下簡寫 TV.
- ⑧ TV, p. 67.
- ⑨ TV, p. 95.
- ⑩ 同上。
- ⑪ Pasquale M. D'Elia, "Recent Discoveries and New Studies (1938-1960) on the World Map in Chinese of Father Matteo Ricci S.I." *Monumenta Sinica, Journal of Oriental Studies* 20 (1961): 82-164. Cf. p. 155.
- ⑫ TV, p. 372.

- ② TV, p. 371.
- ③ TV, p. 59.
- ④ 馬愛德著，梁潔萍譯，「中華之友——利瑪竇」，第十二期（一九八二）：十六頁。
- ⑤ 參 TV, p. 110, 114, 121.
- ⑥ TV, p. 263.
- ⑦ TV, p. 119.
- ⑧ TV, p. 187.
- ⑨ TV, p. 273.
- ⑩ TV, p. 66-67.
- ⑪ TV, p. 12.
- ⑫ TV, p. 124.
- ⑬ Ignació Iparraguirre, "Elaboration de la spiritualité des Jésuites, 1556-1606." *Les Jésuites, Spiritualité et Activités* (Paris: Beauchesne, 1974) p. 32. 梁潔萍譯成 *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome VIII, col. 972-985 頁。
- ⑭ 同④，頁四四。
- ⑮ Fernando Bortone, *P. Matteo Ricci, S.I.* (Roma: Desclée, 1965), p. 44.
- ⑯ I. Iparraguirre, "Elaboration de la spiritualité des Jésuites", p. 35.
- ⑰ 梁潔萍譯。
- ⑱ I. Iparraguirre, "Elaboration de la spiritualité des Jésuites", p. 40-41.
- ⑲ FR, p. cxxx.

- ⑫ TV, p. 248-249.
- ⑬ TV, p. 96.
- ⑭ TV, p. 372.
- ⑮ TV, p. 94. 「好的工具」是耶穌會憲的說法，參閱會憲 638, 813, 814 條。
- ⑯ TV, p. 372.
- ⑰ B. Sorge, "Il Padre Matteo Ricci in Cina, Pioniere di 'mediazione culturale'." *Civiltà Cattolica* 131 (1980 III): 32-46.
- ⑱ Joseph Shih, *Introduction à l'Histoire de l'expedition chrétienne au Royaume de la Chine, 1582-1610* (n. p.: Desclée de Brouwer, 1978), pp. 20-24.
- ⑲ TV, p. 34.
- ⑳ TV, p. 35.
- ㉑ TV, p. 397.
- ㉒ TV, p. 35.
- ㉓ TV, p. 13.
- ㉔ FR, 2: 303.
- ㉕ Jonathan D. Spence, Matteo Ricci and the Ascent to Peking, Keynote address given to Chicago Symposium "East Meets West: The Jesuits in China (1582-1773)", October, 1982. Manuscript copy, p. 16.
- ㉖ J.S. Sebes, "Matteo Ricci, chinois avec les Chinois." *Études* 357 (1982): 361-374.
- ㉗ TV, p. 67: "la maggior meraviglia che in questo Oriente si ritrova di cose naturali e di soprannaturali."

- ⑤ TV, p. 216.
- ⑥ P. M. D'Elia, "Recent Discoveries...", p. 157.
- ⑦ TV, p. 107.
- ⑧ TV, p. 121.
- ⑨ TV, p. 383.
- ⑩ TV, p. 94.
- ⑪ TV, p. 111.
- ⑫ TV, p. 277.
- ⑬ TV, p. 214.
- ⑭ TV, p. 217.
- ⑮ TV, p. 249.
- ⑯ TV, p. 366.
- ⑰ TV, p. 105.
- ⑱ TV, p. 245.
- ⑲ TV, p. 186.
- ⑳ TV, p. 246.
- ㉑ TV, p. 65.
- ㉒ TV, p. 122.
- ㉓ TV, p. 118.
- ㉔ TV, p. 248.

⑥ 參閱耶穌教會憲 261, 342, 344 條。

⑦ 原文爲：「山人淡然無水，冥修敬天。朝夕自明：以無念、無動、無妄言。」參閱 P. M. D'Elia, "Recent Discoveries" p. 94. 並參閱 P. M. D'Elia, "Matteo Ricci S.I. nell'opinione dell'alta società cinese." *Civiltà Catholica* 110 (1959 II): 26-40.

⑧ 「每朝時，目與心偕仰天。籲謝上主，生我養我至教誨我，無量恩德。次祈今日祐我必踐三誓：毋妄念，毋妄言，毋妄行。至夕又俯身投地嚴自察省：本日刻刻處處，所思，所談及所動作。有妄與否？否則歸功上主，叩謝恩祐，誓期將來。繼續無已；若有差爽，即自痛悔。而據重輕，自行責罰。祈禱上主，慈恕有赦也，誓期將來必改必絕，每日，每夜，以此爲常，誠用是功，自爲己師，自爲己判。日復一日無奈過端消耗矣。」

⑨ 劉順德譯。原文如下：剪諸惡之根，而與己於善，不若守鄙會規例，逐日再次省察，凡己半日間所思、所言、所行善惡：有善者，自勸繼之，有惡者，自懲絕之。久用此功，雖無師保之責，亦不患有大過。然勤修之，至恆習見天主於心目，儼如對越至尊，不離于心，枉念自不萌起，不須他功。

⑩ TV, p. 89.

⑪ TV, p. 11-12 n. 3; p. 252.

⑫ TV, p. 13.

⑬ 參 J. Spence, Matteo Ricci and the Ascent to Peking, p. 5-6.

⑭ 同上，p. 7-8.

⑮ TV, p. 182. 參閱羅光，利瑪竇傳，頁七七。

⑯ J. Shih, "Introduction...", p. 39-40.

⑰ TV, p. 485.

⑱ 參閱 J. Spence, Matteo Ricci and the Ascent to Peking n. 20

利瑪竇的傳教特質

谷寒松

昨天的研究是爲學習爲我們今日傳教事業的一些原則，我們一整天看了利氏的歷史背景和他內在靈修生活。我們假定再一次來看這些新的知識，利瑪竇怎樣面對中國這樣的大國，努力找一扇門，到這個謎樣的中國來播種福音的種籽，是很新奇的一件事情。

我們知道，利瑪竇後面有一個很大力量在支持他，就是第十六世紀歐洲教會的一般精神，是那麼發現時代，對歐洲來講，發現了新的世界。再加上教會內一個新的肯定。路德、加爾文……等人提出新的意見以後，教會再次反省自己的本質，和自己的教義……。在特利騰大公會議（一五四五—一五六三），好肯定自己的看法，非常清楚刻劃出對自己的認同，似乎教會內有一個新的很有把握的態度。那麼，歐洲的轟動與教會內新的肯定這兩股力量，支持利瑪竇來中國傳教。昨天聽到他有多次與在歐洲的弟兄們聯絡，就是因爲他需要這股力量。

在這篇演講中，我們要研究他傳揚福音的方法，至於探討他對佛教、儒家的態度及他的著作，後來的講演會有專題討論。

利瑪竇去世以後，有兩位很著名的傳教士仿效他的模範，在印度有 Robert de Nobili (1577—1656)，在越南有 Alexander de Rhodes (1593—1660)，兩位都是在另外的兩個國家繼續發揮利瑪竇在中國所開闢的新路線。

現在大陸上對利瑪竇這樣的傳教士有何看法呢？我發現香港的《人民畫報》在去年七月中，有一個相

當客觀的描寫，其中說明利瑪竇是十六世紀末，在中西文化交流有極大貢獻的人物。他也帶來了西方科學知識，促進了中西文化交流。他與不少中國學者結下深厚的友誼。他想把天主教教義與中國傳統的儒家思想融合在一起。他給西方介紹了中國政治、經濟、思想、地理、歷史等方面的情况（這篇作品可能是出自一位神父的手筆，他以很客觀的天主教詞彙撰寫）。按照中國主教團的意思，在研究利氏的傳教特質，我們要學習如何在今日的情況中傳揚耶穌的福音；下面我要分三個步驟發揮他的傳教特質。

一、利瑪竇如何傳教？^①

他第一個方法是採用聖依納爵所說的：如果你要影響一個人，你從對象的情況進去，慢慢改變他，幫助他，從你自己的思想裏出來。利瑪竇怎麼做呢？這包括在穿衣服方面的適應。昨天已提出一些很有意義的事情，羅明堅神父最先住在廟裏，穿僧服。不久（一五八三），利瑪竇與他一起住進去。利氏思想敏銳，觀察入微。後來有些儒家學者告訴他，這並非是最理想的方法。羅明堅神父在一五八三年二月七日得到總督的准許，居留在那裏。他寫信說：「在很短的時期內，我們變成了中國人，為的是使中國皈依耶穌基督。」^②這是說他們穿僧服、光頭，為了更像中國人的樣子。除此以外，利神父也贊成起一個中國姓名（為外國人似乎是一件新事），還有學習在中國的風俗禮貌。他下了很多功夫為慢慢感覺到在中國社會那麼敏感的事，例如：分辨社會的階級，應該知道對怎樣的人送怎樣的禮物，什麼時候送。而且在請客時要準備很多事情。有時他須守教會的齋日，從來不放棄信仰上須守的任何規矩。他很清楚告訴別人他在守齋，不能吃這些食物，別人也都接受了，因為他們很快地就感到

他的規矩不是隨便的，因此十分信任他。

除了這些禮俗外，他一直在研讀語言，一六〇五年七月二十六日，他寫信給朋友說：「實在地說，我現在寫中文好像比義大利還容易。」^③他已進入中國語言很深的層面。在藝術方面他也不斷地努力，在裝飾聖堂、客廳等等很重視中國傳統藝術。所以客人覺得這個不是外國樣子，而使客人有歸屬感、親切感。在這種與人的交往中，有第二個因素，就是他與人的關係。

利瑪竇很早就發現在中國社會上有一個很重要的因素，就是人情。他在幾年中一定學到「緣份」這個字。也可以說，利瑪竇的緣份很廣，他接觸了很多，與人交往範圍很大。在他內很少東西阻擋他人的關係。這樣的友誼實在幫助他建立一些到中國的橋樑，因為對西方人而言，中國是一個很吸引人的謎。他藉着這樣的友誼，慢慢地學習比較深的中國思想。可是，對方也發現這個人有東西，他的思想很豐富，學問廣博，十分值得與他來往。這是他的橋樑，這就是「以友輔仁」。

第三個就是他在文化方面一直在研究神操。他的方法並不是一種單純傳揚福音的方法。然而本來是一個整合又多元性的方法。一方面，他願意傳揚福音，可是，同時他覺得直接的傳教是不太可能的。所以他想應該有一些因素和福音配合在一起，就是以多元的方式來進行。有時候，他把中國文化思想放在前面，有時却把福音放在前面，却常常注意中國思想。這是兩個因素很奧妙的配合，實在需要一個才子來應用這種方法。

以後我們再來研究他為什麼不太注意民間的宗教。他肯定了一點：到中國的橋樑是經過儒家的學術，經過當代的中國知識分子。所以，他學習祭祖敬孔，這並不是宗教方面的事情，這是人對偉大的孔子敬禮，感恩的表達。對祖先給後人的生命，我們也感謝他們。另外，對天主的名字都很開放。利

神父在這個文化的工作中，同時也下過很多功夫，把中國文化思想介紹給西方。他有時候覺得疲累，因為他在兩方面作許多很吃力的事。

至於要理教授方面，利瑪竇用什麼方法呢？事實上，他領導很多人準備領洗。他如何做呢？羅明堅早在利氏的援助下出版了第一本教理書籍「天主實錄」。它是比較護教性的，為準備後來傳福音使用的教理書。利瑪竇用它。此外，他用一些圖片表達寫上天主經、聖母經、信經、天主十誡等等。一方面信徒們抄寫這些經文，但另一方面利氏不斷地修改，所以，為很多人有不同的經文，這時開始發覺紊亂。利瑪竇認為應寫一冊共同的新的要理本。結果在一六〇五年，出版了「天主教要」；但他還覺不滿意，乃繼續修正。其他兩位神父在一六一五年再次出版原來的要理本「天主教要解略」。其中要發揮比較說明性的一本要理書。說明基督徒的德行、聖事，而少講耶穌基督十字架復活。那時，他感覺到跟他接觸的人很難接受在歷史上具體的耶穌。不是說他不提，而是少提。利神父其它的著作也包括要理講授的因素。

經過他的要理講授，幫助一個人準備領洗。每當在領洗時或領洗後，利神父要求每一位教友徹底放棄在他宗教生活中的一切書、花或其他的物件；紀念品……都應拋棄或焚毀^①。這導致不少中國知識分子的反感。是否利瑪竇在宗教方面有優越感？在研究他的一切著作，他的行為中，我們可下這樣的結論：這不是從他本人的優越感而來的，而是從當時天主教一般的基本態度而來的。就是說，整個羅馬天主教教會在特利騰大公會議以後，非常肯定天主教是在全世界上唯一得救的方法；如果你真正進入這個真正得救的教會，就應該放棄以前在其他宗教中所用的一切事物。換言之，這是利瑪竇在當時代教會裏的一般基本思想態度。

但是，在具體的行動中，他本人一定沒有這優越感。從下面傳教的特質也可看出利神父本人的態度：他非常努力培養本地的聖召。雖然在他的著作中，我們找不到一句話說：我們應培養中國神父。但是他在印度時（好像情緒陷於低潮，沒有找到他的理想，還不知道怎麼用，覺得有被浪費的感覺。），一五八一年十一月二十五日，他給當時的總會長 *Aguaviva* 神父寫了一封信，分享他對印度本地聖召的態度的一些感受。綜合起來值得注意的有六點：

1. 本地的聖職人員非常重要。
2. 他反對當代在印度的態度——印度修士是二等修士。他們只能讀拉丁文，爲的是熱心的唸日課和作彌撒。另外，還讀一些倫理方面的個案，好能聽告解。
3. 利氏說：如果印度修士好好讀哲學、神學，並不可能就成爲驕傲的人，反來欺負外國人，所以他們當使印度修士和外國修士受同樣的培育。
4. 他不喜歡長上、主教和修會把本地神職人員派在非常偏僻、不重要的地方，以免他們影響教會的生活。
5. 他說：現在在印度培養兩種人，一種是從歐洲來的修士，另一種是本地修士。如果一位印度修士很有天賦，超過歐洲人，事實上長上還是把歐洲人放在第一，印度人放在其次。我覺得這是非常可惡的事。
6. 最後他提出爲培養本地聖召的一些理由。

綜合說來，他發現如果我們要建立一個地方教會，非有本地的聖職人員不可。而且利氏眼光很遠，提出另一個的可能性說：如果教會受到迫害時，外國傳教士都離開後，如果沒有本地的人領導教會

，誰來維持教會的生活呢？⑤

利瑪竇來到中國後，從未改變這一態度。事實上，他在很努力地推動。一五九四年，范禮安神父決定在澳門爲日本修士建立一所修院，大概有五十人。那時，在全中國只有九十位信友。爲中國修士蓋一所修院利氏是十分贊成的，可是他認爲澳門不是最理想的地方，因爲讓中國修士常與外國人共處，中國大陸一半人都不會很接受。所以，他從開始就常常強調，我們應在中國本土上蓋一所修院⑥。結果在一六〇三年時通過並准許，經費是由日本送過來的，可是被海盜搶去了。直到一六〇八年，才在南昌蓋了第一所初學院。兩年後，他就去世了。那時有八位修士⑦；可惜羅馬不許祝聖他們爲神父。中國人作耶穌會神父的時間尚未到。但有一天要到！

在描寫利神父具體的傳教方法之後，我們要看他在他的應用的方法上有什麼新的因素。

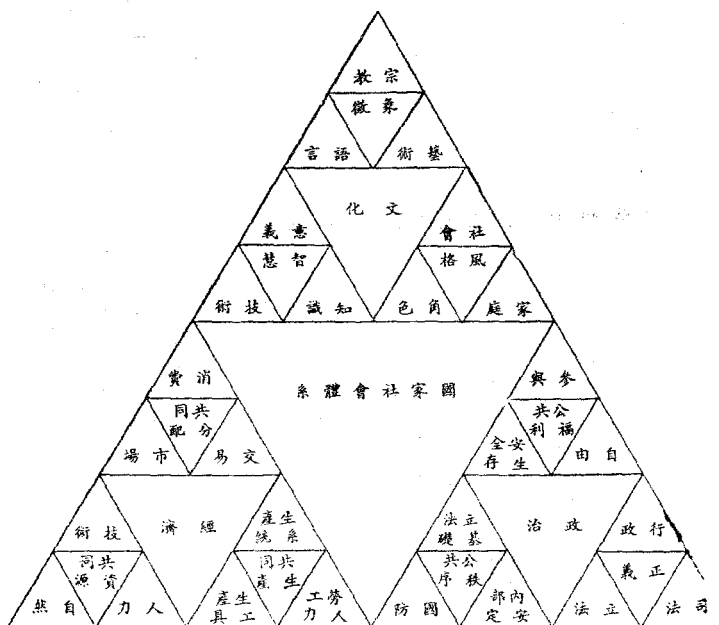
二、利瑪竇傳教方法上的新因素

爲清楚起見，我們首先提出一個社會整體圖表；然後要指出利氏傳教的特殊方向，最後想聽到一般中國知識分子的反應。

1. 圖表：（如下頁）

一個國家社會的體系含有文化、政治、經濟三方向。每個範圍還包括許多不同的因素。此圖表讓我們看出利瑪竇究竟從哪一個門進去。很明顯的是：他從文化的門進入。

比較嚴格的分析，在文化中可分五個體系：思想體系、價值體系、社會體系、表達體系及宗教信仰體系。



2. 利神父傳教的特殊方向：

(一) 他很明顯從知識技術進入；進一步，他和學者們討論倫理道德的良心問題，也會問：究竟良心的標準從那裏來，最深價值體系如何？

(二) 在這一些討論中，他就幫助一些願意因他交談的學者們，碰到他們某一方面思想的有限，他繼續問，一直到他們難於答覆；他就說：「朋友，我從的信仰有一個進一步的答覆。如果你要聽，我給你說明。」

(三) 他在語言方面（表達體系）不斷地努力，這是他一生中基本的努力。

(四) 面對佛教、道教的事實，他發覺他們有自己在宗教體系上完全發揮的一種生活方式。每一件生活的事都被管理。所以他發覺從宗教信仰體系進去是很困難的。結果，利瑪竇很早就感覺到，直接碰到佛教，道教是不可能的。他深湛的靈感是偉大的，就是：他認為更好是找中國人在宗教方面尚未完全發揮出來的領域，這就是儒家學者的思想。他說：雖然當代儒家的學者，有時令他感到他們是無神的，但是却並非反對神。他在研究四書五經時發現，在儒家正統固有的思想中，有一個值得我們繼續研究發揮的因素，就是自然律：在良心上銘刻的天命。

本來天命在中國古代是有位格的，上帝、天、人和祂交談。古時中國人相信有這樣的一個神。這種經過理性、良心的聲音安排他們的生活。孔孟的偉大就在這裏。所以我們應多多讀四書五經，為的是再次發揮出中國固有的寶貴思想。因為愈發揮，愈容易把基督的信仰藉這橋梁傳揚到中國。

可是利神父說：當代的許多學者，好像失去了古代的思想，經過了像朱熹……等哲學家，天好像變成了一個原理，一個最後，但不是位格，好像包括整個宇宙的太極。這不再是本來古代的和人有來

往的那一位上帝。

3. 知識分子的反應：好像大家都很高興接受他這樣的方法，這是以天主教的立場來看利瑪竇。今日國際學者也很努力把另外一面發揮出來，就是那些不接受利瑪竇的知識分子的反應。不過，無論接受與否，大家都承認他是有學問、有思想的人。

明末社會倫理存有危機，利神父加上倫理方面的力量大家都很歡迎這樣的一個幫助。此外，中國北方有清朝滿族的騷擾，當時利瑪竇帶來的新技術，可以幫助國防，却不否認這個人的誠實和其宗教信仰。但是，另一方面，有一些知識分子也清楚表示他們的不滿意。例如，和尚、道士常常覺得接觸不到利瑪竇。換句話說，利瑪竇好像不理會他們，讓他們感到不舒服。有些儒家學者說：這個人，他最深的目標不是進來到我們儒家世界，反而最後要以自己的思想代替儒家的思想；換句話說，不是昇華儒家的思想，而是代替，這實在是向中國身分的一個挑戰。這為儒家是一個危機，因此，他們愈來愈有反感。當時的儒家學者是靠宇宙一體思想，無法了解一個位格的啓示自己，三位一體的神。他們覺得是兩個不同的不可混合的思想世界。一方面有一元的宇宙原理，另一方面有創造世界啓示自己的神、上帝、天。你只有接受那一個或拒絕這一個。有些學者說，沒有整合的可能性。

他們對利瑪竇神父要求有人在領洗時焚毀一切其他宗教的藝術品和聖物起反感。他常常所強調他的宗教是唯一可使人得救的宗教，為當代儒家學者是很不容易接受的一種道理。「唯一得救的方法」這個思想實在為一般人所難接受。

有些學者覺得利瑪竇學得中國的很多東西，但這不是因為中國本位的東西很好，才值得研究學習；而是因他宗教的目標，且要幫助西方政府佔領中國。

最後，政府很詳細的觀察在民間的宗教活動，這是因為中國歷史上多少次這些宗教活動變成了革命，所以仔細觀察究竟神父們在接觸中國人時做些什麼。於是來自政府方面的反應，不是大家都非常歡迎的。利瑪竇一直到了北平還是被監視。

最後我們要看利神父本人如何了解他的傳教工作。

三、利瑪竇傳教神學的背景為何？

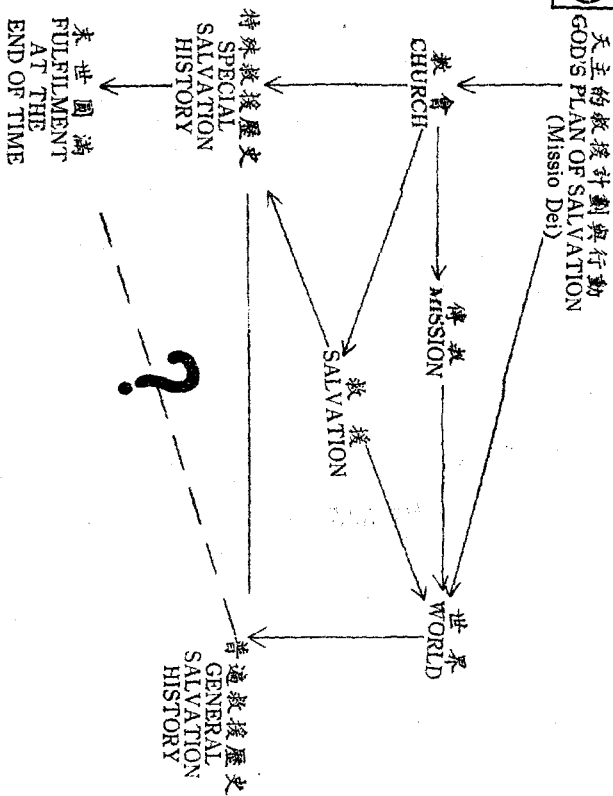
我們很想了解利瑪竇傳教的最深的推動力。這樣的研究也可幫助我們反省現代的傳教的情況，首先我們再應用兩種圖表（模型A、B）^③來說明兩種傳教神學，然後更具體指出利瑪竇傳教神學的特色。

模型（A）是以教會和特殊救援為中心的思想。模型（B）的特點是以世界和普遍救援歷史為中心。

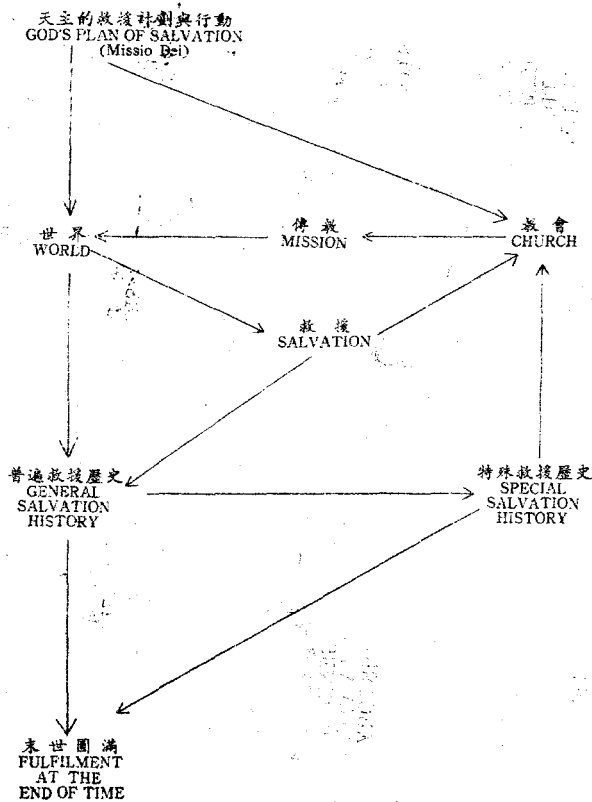
（一）模型（A）有下列一些特點

我們假定天主教救援計劃和天主教救援的行動。那麼，教會是天主實行救援的領域，教會為世界也是一種象徵，讓世界看救援是什麼。可是，得救唯一的方法就是教會。教會以外沒有得救的可能性。這是直到二十世紀在教會中的一個很基本的原則。教會不斷地在推動那特殊救援，是耶穌復活後教會歷史中的救恩。教會也是整個世界合一的象徵，要幫助世界走向末世的圓滿。從教會本質，我們去了解教會傳教的意義，就是要把本來在教會內的救恩傳揚開來，給與其他的世界。所以方濟·沙威來東方

模型(A)



模型(B)



，爲了把教會內的救援帶給東方。利瑪竇來東方也把救援帶給中國。

救援歷史可分爲兩面：一面是特殊救恩史，一面是普遍救援史。可是當時有一個困難：究竟普遍救援歷史是什麼。在那個時代，少有人提到普遍救援史，因爲教會以外幾乎沒有救援，救恩只在基督內。你怎麼接觸耶穌基督？就是接受信仰。信仰的標記就是領洗，除非一個人要領洗（或願洗），他便得不到天主的救恩。所謂的交談就是利瑪竇和傳教士與中國人的交談的意思，是因爲天主委託教會傳教，所以已經有救援的人要藉着交談，把救恩給沒有救援的人。在這交談中，就是宣揚福音。這樣的宣揚福音對世界而言，也是一種挑戰。有時這種挑戰也會引起反感、迫害。世界好像常站在反對教會的一面。大體說來，許多過去的傳教神學家的思想可以綜合成爲這樣的一個模型。

（二）模型（B）的特點

有天主的計劃及行動，最後是末世圓滿。這模型的思想以世界及普遍救援歷史爲中心。教會是幫助那個中心過程。在原則上教會和世界已經在天主的愛情計劃之中。教會向世界所宣佈的，那就是世界裏本來已經有的救援（模型A中，世界本來沒有救援），不過尚未完全發揮，所以教會幫助世界認出在它的過程中已經有的天主的愛與救援。教會用宣揚福音、聖事、服務來做這樣的工作。照天主的計劃，也需要教會，以幫助世界認識真正的天主的愛計劃（模型A提出只有教會內有救恩）。模型（B）需要教會，好讓世界更明顯地接觸自我啓示的天主。普遍救恩歷史可以說是天主在世界歷史中所做的一切，包括人的答覆。交談常常是救援中心交談，這樣的交談包括爲信仰所作的見證。

由這兩個模型，我們可以看到教會在利瑪竇時代的特色：教會很明顯地生活在模型（A）的思想

中。特利騰大公會議雖然不用今日作用的詞彙非常肯定這樣的態度。事實上，那時的神學所聽的道理，是說：教會是救援的堡壘。利瑪竇也受了這樣的神學的培養，他在印度兩三年以後來到了澳門，聽到傳教士在日本給多少人付洗。經過了領洗的行動，他們進入了救恩的堡壘，很多偉大的傳教士就是在這樣一個思想中工作。這並不是說他們傳教最深的推動力量是從這個思想而來的。但是，如果我們問他們怎樣了解自己的工作，大概就是這樣的一種思想，利瑪竇雖然在他神學的概念方面所說的話、所寫的字是用模型（A）的思想，可是在他的行動中有一些突破的因素。例如，他在讀四書五經，在與儒家學者友誼交談中，愈來愈清楚地肯定，他所認識的天主，在中國人的理智與良心上（從古代以來）印證了一個善惡的法律及「人性善」的基本觀念。這都是準備耶穌救恩的因素。因此我們可以說利神父不再是那麼純正的模型（A）思想的人。雖然在思想方面，他自己沒有反省到現代神學模型（B）的說法。事實上，在他最深的感受中，體會到事情並非如模型（A）那麼簡單，好像這超過語言的靈感在推動他，繼續摸索尋找到中國的那扇門。

一方面，利瑪竇實在有非常吸引中國人的面貌，他是一位好朋友，有學問、又誠實的一位才子。另一方面，他却對領洗的人要求那麼嚴格，甚至有些中國人覺得過分。在這種背景下，由以上的說明，我們便可了解為什麼利瑪竇這樣做法。

結 論

省：

的確，我們可以從利瑪竇神父身上學習不少優良；這些優良可以歸納為下列幾個問題，供我們反

(一) 利神父到中國以後，經過極大的努力和分辨，才找到儒學作為傳揚福音的大門。

——就今日的臺灣社會來看，這扇門是什麼？

(二) 利神父的傳教神學，基本上仍遵循當時教會的思想，以特殊救恩史為中心，但在他的行動中却有一些突破的因素。

——我們的傳教神學是屬於哪種模型？

本地教會流行的思潮是什麼？

其他教會呢？

(三) 就本地教會來說，今日理想的外籍傳教士的圖像是怎樣的？

註 釋

① Among the ample literature the following works in foreign languages help the reader to enter the world of Matteo Ricci:

—Fernando Bortone SJ, P. Matteo Ricci SJ, II "Saggio d'Occidente", Desclée & C., Roma.

—Johannes Bettray SVD, Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China, Analecta Gregoriana Vol. LXXVI, Rome 1955.

—Jacques Gernet, Chine et Christianisme. Action et réaction, Editions Gallimard, Paris, 1982.

—Matteo Ricci SJ, Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina, nuovamente edita e ampliamente commentata da Pasquale M. D'Elia SJ, Roma 1942, 1949, called I, II, III.

These volumes offer a detailed bibliography about Matteo Ricci.

- ② Cf. Pasquale D'Ella, op. cit., I, p. 167, n. 3; cfr. I, p. 89, n. 2.
- ③ Pietro Tacchi Venturi SJ, *Opere storiche del P. Matteo Ricci SJ*, vol. II, *Le lettere dalla Cina*, Macerata 1913.
- ④ Cf. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, 9 volumes, Cambridge, beginning with 1954. About burning of books on geomancy, Volume IV/1, p. 244. About burning of books on chemistry and alchemy, Volume V/3, p. 224.
- ⑤ Cf. Bettray, op. cit., pp. 217-218.
- ⑥ So we know from a report of Fr. Valignano of Nov. 12, 1603. Ricci's own report has been lost.
- ⑦ Cf. Bettray, op. cit., p. 238.
- ⑧ Thomas Kraum, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*, Missio Aktuell Verlag, Aachen 1979, esp. pp. 192-198.

利瑪竇與儒學

成世光

「利瑪竇與儒學」，應從兩方面來談：

第一、儒學對利瑪竇神父的影響。

第二、利瑪竇神父對儒學的貢獻。

但不論從那一方面談「利瑪竇與儒學」的問題，我們須先了解一下儒學大概的含義。

儒學包括的範圍很廣，不單經學和理學是儒學，而且我國的文史和政論也脫不開儒學。因為自西漢以來，儒家思想便成為我國人文思想的主流。這不僅是漢武帝採用董仲舒對策「尊崇儒家，罷黜百家」的結果，而且也是儒家思想平實的效用所致。儒家講天道、人道，都很平實近情，沒有老莊和墨家的陡險性。因此，老莊和墨家雖然在講天道的時候，有比儒家突出的地方，但終究因其思想偏倚，不易為大眾所接受。

大致說來，儒學重點可歸納如下：

- 一、敬畏天命。
- 二、孝悌忠信。
- 三、仁義忠恕。
- 四、仁政王道。

明瞭儒學的思想概況後，我們再談利瑪竇神父與儒學的關係。

第一、儒學對利瑪竇神父的影響

利瑪竇神父受儒學的影響不是偶然的事。首先是他研讀四書五經，熟悉了儒家思想的精華，認為儒家的敬畏天命，孝悌忠信等思想，近乎基督的福音道理，值得傳播福音的人採納。

不過，利瑪竇神父為什麼想起研讀四書五經呢？

有人說是受了瞿太素的影響。瞿太素是位儒者，是利瑪竇神父定居廣東肇慶時的中國朋友；二人友誼深篤，瞿氏向利神父學西洋曆算，利神父則向瞿氏學習中國經書。而且利瑪竇、羅明堅等初入中國時，是以僧人自稱，身穿袈裟，因交結儒者瞿太素，才聽其勸導，改著儒衣儒冠，因為當時的僧人不為知識份子及上層社會所重視。

瞿太素影響利瑪竇神父的地方的確不少，蓋因瞿氏的緣故，利瑪竇神父也打入了讀書人的圈內，能與儒者往來。

只是瞿太素之影響，是在利瑪竇神父進入中國之後，早在澳門時，利瑪竇已與羅明堅開始了研讀中國經書的工作。先有聖方濟·沙勿略的啓發，後有范禮安神父的督導，使利瑪竇和羅明堅已深知，欲在中國傳基督福音，必須熟悉中國文化和思想。

聖方濟·沙勿略給歐洲耶穌會士報告遠東傳教的情形中，有一段論及中國說：

「中國是一個疆域廣大，國勢強盛的國家。中國境內沒有戰爭。據曾經到過中國的葡人記載，中國是正義之邦，一切講公義公道，甚至超過信仰基督的國家。迄今我在日本並其他地方所見到的中國人，在智慧方面得天獨厚，遠遠超過日本人之上。」（張奉箴神父著福音流傳中國史略，

卷二，上編，第五四三頁）

聖人又給聖依納爵寫信說：

「中國和日本所用的文字相同，日本人認識中國字的，能够閱讀中國經書，但是不能用中國話交談。日本大學中教授中國經書。那些懂中國經書的僧侶，被視爲有學問的人。」（同前，第五四四頁）

聖方濟·沙勿略一再給耶穌會方面報告中國優越的情形，目的在使會中注意中國傳教的事，中國如果接受了基督的福音，日本自然也會跟進；因爲當時日本尊中國爲上國，「日本的各宗教派別皆來自中國。」

聖方濟·沙勿略逝世不久，范禮安神父由葡國東來，駐留在澳門。他聽了許多有關中國的報告，認爲傳教士欲進入中國內地傳福音，先該學好中國語言、文字、以及禮俗。「那些懂得中國經書的僧侶，被視爲有學問的人」，很受人尊敬。於是他給會士寫信，要求派一些傑出的青年傳教士，來澳門學習中國事理。羅明堅首先到達，其後是利瑪竇，范禮安神父離澳門時，給他們留下親筆信，囑咐他們務必學好中國語言和文字，不但能說中國話，能讀中國書，而且還要能寫中國字。（同前，第六〇三頁）

這才是利瑪竇研習四書五經的起因，學習中國書法的來由。即使不在肇慶結交瞿太素，他也要研讀中國經書的。

利瑪竇神父研讀四書五經，又將四書譯爲拉丁文，其思想自然受到儒家的影響。所以他以「天」、「上帝」，和天主通用。「天主實義」是他在儒家影響下的傑作。天主實義引，一開頭就是儒家的

口吻，他說：

「平治庸理，惟竟於一。故賢聖勸臣以忠。忠也者，無二之謂也。五倫甲乎君，君臣爲三綱之首。夫正義之士，此明此行。在古昔，值世之亂，羣雄分爭，眞主未決。懷義者，莫不深察正統所在焉，則奉身殉之，罔或與易也。邦國有主，天地獨無主乎？國統於一，天地有二主乎？故乾坤之原，造化之宗，君子不可不識而仰思焉。」

利瑪竇神父的這些話，全出自儒家「修齊治平」、「惟精惟一」的思想。接著他又說：

「竇也從幼出鄉，廣遊天下，視此厲毒，無隙不及，意中國堯舜之風，周公仲尼之徒，天理天學，必不能移而染焉。而亦間有不免者，竊欲爲之一證。復惟遐方孤旅，言語文字，與中華異，口手不能開動，矧材質鹵莽，恐欲昭而彌限之。……願觀實義者，勿以文微而微，天主之義也。若乎天主，天地莫載，小篇孰載之？」

從以上利瑪竇神父自己的話中，可以看出他深具中國儒者的文筆，如今我們再看馮應京天主實義序：

「是書也，歷引吾六經之語，以證其實，而深詆譚空之誤，以西政西，以中化中。……語學，則歸于爲仁，而始於去欲，時亦或有吾國之素所未聞，而所嘗聞而未用力者，十居九矣。」

利瑪竇神父既然研讀四書五經，自然深明以下講孝道之義的話：

「孝子之事其親也，有三道焉：生則養，歿則喪，喪畢則祿。」（禮記祭統）

「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（論語·爲政）

「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」（中庸）

因此利瑪竇神父不反對基督徒祭孔，「天地君親師」，孔子是師中之師，「萬世師表」；祭祖、祭師，同是孝行的表現。

當時與利瑪竇神父相友好的學者，都以詩相贈利瑪竇。汪建內（環翠堂主人）贈予的一首五言詩，最能表達利氏在當時學者的心目中是一位儒者：

「西極有道者，文玄談更雄；

非佛亦非道，飄然自儒風。」

第二、利瑪竇神父對儒學的貢獻

利瑪竇神父對儒學的貢獻，首推譯四書爲拉丁文。使儒家思想，經過拉丁文四書，傳入歐洲。

日人佐伯好郎「支那基督教之研究」中說：「利子嘗將中國四書譯以西文，寄回本國。國人讀之，知中國古書能識真原，不迷於主奴者，皆利子之力也。」（同前，第六三九頁）

其次，利瑪竇神父帶給中國儒者神學的和科學的新知識，擴大了中國讀書人的思想領域。蓋自漢唐以來，儒學多在章句訓詁注疏方面打轉；宋興，讀書人受佛家影響，走向性命義理之說，產生了理學，西方學者稱之爲新儒學。但此新儒學並沒有跳出一「中國即天下」的狹窄觀念。及至看了利瑪竇神父的萬國輿圖，讀了他介紹的同文算法，幾何學，渾蓋圖說，以及他所著的交友論、天主實義等書，始知中國只是天下的一部分，而儒家的倫理外，更有基督的道理可以使人成聖成賢。

利瑪竇神父的中文著述，有十二種收入四庫全書。將有專文報導，茲不論列。

利瑪竇神父引進的新知識，貢獻於中國儒者，不止限於他個人方面的，與他同時，以及後他而來

的耶穌會士都追隨他，走他的路線，那時候他們進入宮廷，深受皇上的重用。這是中國基督教化，中國科學化的大好機會。

(1) 中國基督教化

利瑪竇神父等開始了神學本位化的工作。他的「天主實義」是「引六經之語，以證其實。」顯示了「東海西海，心同理同；所不同者，特言語文字之際。」（李之藻重刻天主實義序）

利瑪竇神父以六經之語，講解天主的道理，甚得學者的心。學者是社會風氣的帶動者，上行下效，不難使中國人逐漸地、普遍地接受基督福音。

(2) 中國科學化

四百年前，西歐科學方才萌芽。利瑪竇神父帶來中國的新知識，是當時西歐科學的頂尖部分。不但讀書人競相研習，而且皇上也極重視。滿清入主中原，多方猜忌漢人，不使其求新、求變，以妨不測。漢族學者，於是埋首故紙堆，在考據、小學方面下工夫。有清一代的考據學和小學成就很大，但却與現代科技脫了節。滿清皇帝不使漢人求新求變，却很信任西洋教士的新學，因為他們的立場相同：都不是漢族。像監製大炮的新工程，康熙放心的托給南懷仁，但絕不會交給一個漢人。因此，一方面中國學者心折於利瑪竇神父以六經之語講天主的道理；另一方面，滿清皇帝又信任西洋教士帶來的新科技，朝野一致推崇，應該是中國基督教化，科學化的好機會。可惜這個機會被「禮儀之爭」摧毀了。禮儀之爭破壞了中國的基督教化，也扼殺了中國的科學化。基督福音再度公開的在中國傳行，是鴉片

戰爭之後的事。現代的中國人不僅以基督福音爲洋教，而且也是隨著西方大炮傳入中國的。這實在與利瑪竇神父以中國經書介紹天主教道理，以西方科技協助傳福音的精神大相違背。

第三、結語

往者已矣，來者可追。我們紀念利瑪竇神父適應中國文化傳教四百週年，並討論他與儒學的關係，應該激發我們自己讀中國經書的意志，爲能如同利瑪竇神父一樣，「引六經之語，證神學之實。」只是今日的時代，不同於利瑪竇神父的時期，單讀四書五經是不够的，其他現代的中國典籍和刊物也要讀。四書五經不過是我們在中國傳天主聖道者必讀的經書而已。希望因「禮儀之爭」中斷了的神學本位化與中國基督化的事業，經我們大家的努力，賴天主聖神的推動，能在梵二大公會議後的今天完成：願與各位兄弟姊妹共勉之。

（上接一八〇頁）

獄而著稱。

當馮應京擢湖廣僉事時，稅使太監陳奉，正在武昌無惡不爲：「至伐塚毀屋，剝孕婦，溺嬰兒。」湖廣巡撫支可大和百官都不敢發言。惟獨應京按法予以制裁。萬曆二十八年「十二月有諸生妻被辱，訴上官，市民從者萬餘，哭聲動地。」大家一齊擁進陳奉的府廨大喊打死奉閹。武昌各司趕往急救，陳奉幸得不死。應京捕陳奉的爪牙，嚴加治罪。陳奉又怒又恨。次年正月，陳奉以火箭縱燒民屋「居民羣擁奉門，奉遣人擊之，多死，碎其屍，擲諸途」，巡撫不敢過問。應京上奏疏，列舉陳奉九大罪。陳奉隨着也誣奏應京「撓命凌敕命」萬曆皇帝聽信太監，便將馮應京貶調邊遠充雜職。給事中田大益，御史寺以唐等上章彈劾陳奉，求赦應京。萬曆帝怒革應京雜職。給事中楊應文又上疏，請赦陳奉所誣害的地方官，萬曆帝反下應京於獄，遠解京師，緹騎到武昌捉拿應京，痛加苦刑。武昌百姓大起暴動，「聚數萬人，圍奉驛，奉窘逃楚王府，遂執其爪牙六人，投之江，並傷緹騎。嘗可大助虐，焚其門」。應京身穿囚服，坐在檻車裏，向百姓說明大義，不宜違抗王命，百姓纔慢慢散去。應京被囚解京師時，「士民擁檻車號哭，車不得行。既去，則家爲位，祀之。三郡父老，相牽詣訴冤。」皇帝不理，詔馮應京等下獄拷訊。應京在獄裏讀書著作，朝夕不停。萬曆三十二年九月，星變，朝廷大臣多請開釋囚犯，應京乃得開釋出。回鄉，家居三年去

（下轉二三八頁）

利瑪竇與佛學

羅 光

四百年前的九月十日，利瑪竇進入中國，定居肇慶。他當時非常謹慎，不願意招惹中國官吏和社會人士的忌諱。他聽說外國人在中國能够定居，除元朝和西方通商，有西方的商人外，只有唐代的景教教士，和歷代的西域佛教僧人。佛教僧人從漢末到唐末，陸續來到中國，定居各省的寺廟，社會人士和官吏都不以為怪。當時稱他們為番僧；包括印度，錫蘭和于闐等國人。利瑪竇便自稱番僧，身著袈裟。不過從唐末到明末已經過了九百年，番僧已經不再來中國，忽然又有兩位番僧出現，確實是一件稀奇的事，當時肇慶的人，都爭相來看稀奇的外國人。來看稀奇，利瑪竇倒也不怕，他爲了適應這種好奇心，便把西洋的鐘錶、西洋鏡和輿地圖都掛出來，供來看稀奇的人盡量看稀奇；他所避諱的，祇是不要引起中國人的猜疑。

番僧來中國不足引起猜疑；因爲這是歷史上長久以來有過的事。利瑪竇在肇慶所建的住宅，知府王泮稱之爲「僊花寺」，宅內的中堂定名「西來淨土」。這兩個名字都是佛教名詞，知府王泮也按僧人的身分接待利瑪竇。後來總督劉齊節允許利瑪竇遷居韶州，先派他到南華寺居住，寺人僧人也以僧人禮接待。

利氏到了韶州，遇到瞿太素，太素爲儒家學者，看到利子着袈裟，自稱番僧，實在和他的身分不相稱，和社會人士相接觸也不方便，尤其不能進入學者士子的文化界，便勸他改穿儒服，自稱泰西儒士，利子當時已經在中國十一年了，先後研究中國經書，也認識了中國的風俗習慣，知道番僧屬於佛

教，佛教有自己的教義和教規，和他自己所屬的天主教，天主教有自己的教義和教規，兩者不能相混，他應該表白身分，儒家則不是宗教，儒家所信上帝，又和天主教所信天主相同。利子便改着儒服。

利子在韶州時已開始寫「天主實義」，到了南京，在萬曆二十四年（一五九六年）脫稿，請友人修改，書中有好幾處辯駁佛教，辯駁的機會是在南京發生的；但是辯駁的思想，必定在韶州已經成熟了。

到了南京，利子交遊很廣，南京大理寺卿李汝楨信奉佛教，邀利子到家和當時金陵名僧三淮法師相見，頓起辯論。席散後，南京傳說辯論的激烈，三淮法師作天聰四說，利子作答。佛教居士虞德園也作書與利子作辯，利子以長信答覆。後來李之藻編「天學初函」，把這些信收在辯學遺牘裏①。他定居北京後，徐光啓和李之藻領洗入教，楊廷筠也在杭州受洗，佛教居士和法師乃作書指斥，徐光啓便寫了「關妄」一書②，佛門虞山北澗普仁撰關妄闢略說。楊廷筠也刻印了「天釋明辯」一書。萬曆三十一年（一六〇三年）利子所著「天主實義」③出版，流傳很廣，書中卷上卷下，都有辯駁佛教的篇幅。天啓末年或崇順初年，佛門鐘始聲著「關邪集」④反駁天主教邪教。雍正年間耶穌會士馮秉正刻「盛世薈蕘」一書⑤，書中一章辯異端，多指駁佛教教義。

佛教在明朝初期受太祖和武宗的保護。世宗則發揚道教，佛教勢力漸衰。到了明末，祇有禪宗和淨土宗尚在學術界稍有影響力。和利子辯論的和尙名叫三淮，三淮或寫爲三懷或三槐，也稱爲雪浪法師，俗姓黃，名洪恩，生於江蘇上元，於杭州雲棲寺爲僧，號蓮池大師，和寧波天童寺的圓悟法師，同爲當時著名的和尙。同時，在北京有達觀法師和憨山法師，很受宮中嬪妃的崇敬。達觀俗姓沈，名眞可，江蘇句曲人。憨山俗姓蔡，名澄印。他們的居士朋友黃輝，官至傳讀學士，理學家焦竑和李贄

，都用文字反駁利子的天主實義。從這些資料看出，當時利子和佛教的爭論範圍很廣^①。然而在內容方面，我們可以綜合爲三點：第一點關於天主的辯論，第二點關於空和心的辯論，第三點關於輪迴的辯論。

一、關於天主的辯論

佛教不信有最高的神，祇信有眞如。按照天臺宗和華嚴宗，也按照禪宗的哲理，眞如爲一絕對的實有，可以稱爲佛，然不稱爲神。天臺宗、華嚴宗和禪宗都稱爲佛教的大乘圓教，主張事理相融。事即宇宙萬有，理即宇宙萬有的本性眞如，萬有是眞如的外在表現，兩者相合爲一。明朝王陽明倡「一體之仁」，仁是生命，宇宙萬有和人，在生命上結成一體。明末的李贄爲王陽明學派的最疏狂的一派，和佛教禪宗相混。當時這些佛教學者，聽見利子宣講天主爲宇宙萬物的創造者，爲最高的神，便羣起辯駁。利子在天主實義第四篇，標題爲「辯解鬼神及人魂異論而解天下萬物，不可謂之一體。」便是答辯他們的思想。

「中士曰：謂人之神魂死後散泯者，以神爲氣耳。氣散有速漸之殊；如人不得其死，其氣尙聚，久而漸泯，鄭伯有是也。又曰：陰陽二氣爲物之體，而無所不在，天地之間無一物非陰陽，則無一物非鬼神也。如尊教謂鬼神及人魂，如此則與吾常所聞無大異焉。」

西士說：以氣爲鬼神靈魂者，素物類之寔名者也。……中庸謂體物而不可遺，以辭迎其意，可也。蓋仲尼之意謂鬼神體物，其德之盛耳，非謂鬼神即是非物也。且鬼神在物，與魂神在人大異焉。魂神在人爲其內本分，與人形爲一體，故人以是能論理，而列於靈才之類。彼鬼神在物，

如長年在船，非船之本分者，與船分爲二物，而各列於各類。……

中士曰：雖吾國有謂鳥獸之性同乎人，但鳥獸性偏而人得其全，雖謂鳥獸有靈，然其靈微渺，人則得其靈之廣大也，是以其類異也。

西士曰：夫正偏小大，不足以別類，僅別同類之等耳。……不宜以似爲眞，以由外來者爲內本。……

中士曰：雖云天地萬物共一氣，然物之貌像不同，以是各分其類。如見身只是軀殼，軀殼內外莫非天地陰陽之氣，氣以造物，物以類異。……

西士曰：設徒以像分物，非分物之類者也，是別像之類者耳，像因非其物者也。以像分物，不以性分物，則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？……

中士曰：吾古之儒者，明察天地萬物，本性皆善，俱有宏理，不可更易，以爲物有巨微，其性一體。則曰天主上帝即在万物之內，而與物爲一。……

西士曰：茲語之謬比前所聞愈甚，曷敢合之乎！吾不敢以此簡吾上帝之尊也。……

中士曰：佛氏無遜於上帝也，其尊人身，尊人德有可敢也。上帝之德固厚，而吾人亦具有至德；上帝固具無量能，而吾人心亦能應萬事。……

西士曰：佛氏本知己，奚知天主？彼以明明躬受明于天主，偶蓄一材，飭一行，矜誇傲睨，悚然比附于天主之尊，是豈貴吾人身，尊吾人德，乃適以賤人喪德耳。傲者，諸德之敵也。……

中士曰：所云生天地之天主者與存養萬物天上之天主者，佛氏所云我也。古與今，上與下，我無間焉，蓋全一體也。……

西士曰：……夫曰天主與物同，或謂天主即是其物而外無他物，或謂其在物而爲內分之一，或謂物爲天主所使用，如械器爲匠之所使用；此三言皆傷理者也，吾遂逐辯之也。……」

關於萬物一體的思想，利瑪竇很怕陷於泛神論，乃極力辯駁。儒家的萬物一體，由於主張萬物同一氣，宋朝程、朱只主張「理一而殊」，然絕對不主張皇天上帝和萬物爲一體。佛教倡萬物一體說，本來就不信有神，祇是主張萬物都是眞如的外在現象。這兩種學說在哲學方面都有缺點，但不是西洋方面的泛神論。

關於天主的辯論，還有一個名詞的問題。佛教的宇宙論按照俱舍論的思想，分爲衆生世界，五陰世界，國土世界。衆生世界爲生物的世間，五陰世界爲感覺的世界，國土世界爲有情者的世界，也稱器世界或色界，器世界即普通自然科學所稱的宇宙。器世界又分爲天界、地界。天界爲六欲天，六欲天爲天王衆天，三十三天，夜摩摩天，覩史多天，樂變化天，他化自在天。在六欲天以上又有四靜慮處，前三靜慮處各有三種天，第四靜慮處則有八種天。地界世界即國土世界中的世界，在這世界中下有風輪，中有水輪，上有金輪。金輪以上有九大山，妙高山王處中而住，八山週繞，山間有八海。佛教以每一種天有一主，稱爲天主。俱舍論爲小乘，大乘則議三千世界。蓮池法師相信利瑪竇所講的天主，等於佛教的天主，小而又小，怎麼能够稱爲最高神靈？

「彼雖崇事天主，而天之說實所未諳。按經以證。彼所稱天主者，卽利天王也。一四天下，三十三天之主也。此一四天下，從一數之，而至於千，名小千世界則有千天王矣。又從小千數之，而復至於千，名中千世界，則有百萬天主矣。又從一中千數之，而復至於千，名大千世界，則有萬億天主矣。統此三千大世界者大梵天王是也。彼所稱最尊無上之天主，梵天視之，略似周

天子視千八百諸侯也。彼所知者萬一天主中之一耳。……又言天主者無形無色無聲，則所謂天主者，理而已矣，何以御臣民，施政令，行賞罰乎？……」^⑨

這完全是蓮池法師沒有認識利子所講的教義，祇就「天主」的名詞說話。「天主」的名詞在佛教和道教的書裏是指一天之主，而佛教道教都以為有多數的天，所以有多數的天主。

利子就佛教的多天說，根據地理天文學予以駁辯：

「四天下，三十三天，其語頗有故，蓋今西國地理家分大地為五大洲。其中一洲，近殆治年間始聞得之（哥倫布發現新大陸），以前無有，止於四洲。……此四天下之說所自來也。西國曆法家量度天行度數，分七政為七重，其上又有列宿、歲差、宗動、不動，五天，共十二重，即中曆九重之義。七政之中，又各自有同樞、不同樞、本輪等天。少者三重，多者五重，總而計之，約三十餘重。皆以璣衡推驗得之，非聖空白撰之說也。此三十三天之所自始也。……至於三千大千之說，不知孰見之，孰數之？西國未聞，即西來士人曾遊五印度諸國者，其所勸化婆羅門種人入教甚衆，亦不聞彼佛經中曾有是說，獨中國佛藏中有之，不知所本。以意度之，大都元代以來，譯文假托者，祖鄒衍大瀛海之說，而廣肆言之耳……然謂四天下，總一天主，尚可。謂三十三天各一天主，謬矣。至三千大千，則天主至衆，有如品庶，惟佛至尊，尙有大於此者乎！……謂天主無形無色無聲者，神也。神無所待而有，而萬物皆待之而有。故雖無形色聲，能為形色聲，又能為萬形萬色萬聲之主，曷謂不能御臣民，施政令，行賞罰乎？理者，虛物，待物而後有，謂天主為理，不可也。……」^⑩

以科學作答，再就名詞的實義以「天主」乃宇宙萬世之主，則佛教的三千世界不成實世界。實際

上，三千世界爲天臺宗的說法，乃宇宙萬物的多之象徵。

二、關於空和心的辯論

佛教的思想連貫在一個「空」字上。「萬法皆空，唯有眞如」，這是中國佛教的結論。佛教以一切都來自因緣，沒有本性本體。小乘以萬有來自我的幻覺，幻覺起自無明，無明的我來自十二因緣，因着十二因緣，乃有因果報應，我便輪迴不已。大乘的始教唯識宗以萬法來自識，識則成於前生的種子。大乘終教則以萬法來自心，心的本性爲佛性。大乘圓教華嚴宗和天臺宗以萬法來自眞如，眞如有本體和表象兩面，自己本體永恒不變，爲絕對實有，表象則爲外面的表現，即是宇宙萬有。人要明白萬法爲空，自己認識自己本體爲眞如，乃入涅槃，和眞如成爲一體。

利瑪竇不願接受佛教的空無和心的觀念，在天主實義裏加以辯駁。

「中士曰：正道惟一耳，烏用衆！然佛老之說，持之有故。凡物先空後實，先無後有，故以空無爲物之厚，似也。」

西士曰：上達以下學爲基，天下以實有爲貴，以虛無爲賤富之乎！況己之所無，不得施之於物以爲有，此理明也。……」¹³

「中士曰：……世不達己心之妙，而曰心局身界之內。佛氏見其大，不肯自屈，則謂是身也與天地萬物咸蘊乎心。是心，無遠不逮，無高不升，無廣不括，無細不入，無堅不度。故具識根者，宜知方寸間儼居天主，非天主寧如是耶？」

西士曰：佛氏未知己，奚知天主！……智者之心含天地，具萬物，非眞天地萬物之體也，惟

仰觀俯察，鑑其形而達其理，求其本而遂其用耳。……」^⑬

按哲學常理說，從空無不能生有，普通我們說一件東西先沒有，後來有了；若是先已經有了，便不再有了，祇能變為無；所以是由空無而生有，由有而生無。然而這種說法，是假設在東西以外有一動因，可以使沒有的東西而成為有。假使整個宇宙的根源為空無，怎麼可以生有呢？老子所說的無，本不是無，而是絕對的有。佛教所說的空無，並不是由無生有，而是以一切的有為無，有乃是人的愚昧所生幻覺，利子沒有注意到這一點，祇由普通的空無的觀念去辯駁。

佛教所講的心，有真心，有假心。一般人所講的心是假心，即是我們所體驗的心。假心沒有本體，沒有本性，祇是真心的表現。真心則是真如，為假心的本體本性。然而假心是人的一切活動的中樞，所以說「萬法惟心」。由假心而到真心，即是「明心見性」，自證「佛法」，而入涅槃。利子所攻擊的是「假心」。

三、關於輪迴的辯論

佛教在中國民間的信仰是輪迴說。人死後有「五趣」或「六道」，即五條路可以走：天、地獄、餓鬼、人、畜。這五條路都要經過輪迴轉生。輪迴由十二個因緣而成，十二因緣的聯繫，則是因果關係，中國民間的佛教信仰和宗教儀式，都集中在輪迴的信仰上。

利子在辯學遺牘和天主實義，對輪迴的信仰力加辯駁，又對戒殺，燒紙錢，卜命等事，視為異端。辯學遺牘收有蓮池法師的四說，四說的第二第四，講輪迴和戒殺生。蓮池法師說：

「予曰：梵綱止是深戒殺生，故發此論，意謂恒沙劫來，生生受生，生生必有父母，安知彼非

宿世父母乎？蓋恐其或已父母也。……復次，彼書杜撰不根之語，未易悉舉，如謂人死，其魂常在，無輪迴者。既魂常在，禹湯文武何不一誠訓於桀紂幽厲乎？先秦漢唐宋諸君，何不一致罰於斯高奔操李楊秦蔡之流乎？既無輪迴，叔子何能託前生爲某家子，明道何能憶宿世之藏母錢乎？羊哀化虎，鄧艾爲牛，如斯之類，班班載於儒書，不一而是，彼皆未知，何怪其言之舛也。

辯曰：按實義第五篇正輪迴天道之誣，略有六端。今所辯一切有生，皆宿生父母云者，是其第六，則前五端皆屈服無辭，必可知矣。……今辯曰：蓋恐其或已父母，非謂其決已父母也。夫恐其或然，則不宜殺之，不謂其決然，則可得而婚娶之，役使之，騎乘之，於理安乎？……」^⑬

佛教戒殺，以禽獸可能爲父母親人的輪迴投胎。利子反問婚娶不是有危險與父母通婚嗎？騎驢驅牛不是有危險役使父母親人嗎？蓮池答說殺人事大，婚姻和役使事小，殺生而有危險殺父母，絕對不可；婚娶和役使有危險涉及父母的輪迴，然不可因有危險而絕對不婚娶不役使牛馬。利子反說既有危險對父母不孝，當然應該避免，若絕對不能避免，則是沒有這種危險即是沒有輪迴。輪迴之說在希臘古代哲學家畢達哥拉（閉他臥刺）的思想中曾有過，「既沒之後，門人少嗣其詞者。彼時此語忽瀾國外，以身毒。釋民圖立新門，承此輪迴。」^⑭利子辯駁輪迴，舉出六種論證：第一，輪迴使物性混亂。第二，最初的人和禽獸不是輪迴，今則輪迴，今天的人和各種禽獸和最初的人和禽獸，在魂魄上都不不同了，「則今之禽獸魂與古之禽獸魂異，當必今之靈而古之靈；然吾未聞有異也。」^⑮第三，哲學以魂分爲生魂、覺魂、靈魂三品輪迴別使三品魂紊亂了。第四，人的體態和禽獸不同，人的魂和禽獸的魂一定也不同，怎樣可以輪迴呢？第五，人惡而變爲獸，人不改惡而反變本加厲，不是懲罰，而

是縱慾。第六，即是前面所講殺生和婚娶的事。利子的答辯，都按哲學的方法，運用哲學的論證。在中國的學術史上，還算是空前的事。後來繼續和佛教辯論的學者有徐光啓的關妄和楊廷筠的天釋明辯。關於這兩冊書中所講的事，因為這篇演講已經太長，不能詳述。

四、結語

李之藻編天學初函，收集辯學遺牘，在集後曾作短短的「識語」：「蓮池棄儒歸釋，虞德國潛心梵典，皆爲東南佛者所宗。」^①兩人和利子往來書牘辯論，沒有得到結論，就都歸天了。「悲夫！假令天假之緣，得以晤言一室，研義送難，各暢所謂。彼素懷趣曠，究到水窮源盡處，必不肯封所聞識，自錮本領。更可使微言奧旨，大豁羣蒙，而惜乎其不可得也。」^②這是李之藻的一片好心。

利子和佛教法師和居士的辯論，兩方都沒有能够深入，虞德國詆毀利子沒有多讀佛書，利子反譏他沒有多讀天主教書籍；當時的情形實在是這樣：利子剛到南京和北京不久，天主教的書籍也不過是利子的「畸人十篇」和「天主實義」，而佛教流行社會的書籍也並不多。利子爲肯定天主教的形態，爲建立信友的信仰，不能不以「適儒排佛」爲標準。後來中國的教會便常走在這條路上；而且變本加厲，把儒家的祭天祭孔和佛教的「異端」相混，一併禁絕。在一個廣大而佛教信仰深的中國，天主教乃保全了自己信仰的純潔。

註：

①「辯學遺牘」：天學初函第二冊，學生書局，民國五十四年。

- ② 「關妄」：天主教東傳文獻續編第一冊，學生書局，民國五十五年；「天釋明辯」：楊廷筠著，天主教東傳文獻續編第一冊。
- ③ 「天主實義」：天學初函第一冊。
- ④ 「關邪集」：天主教東傳文獻續編第二冊。
- ⑤ 「盛世薈苑」：天主教東傳文獻續編第三冊。
- ⑥ Fonti Ricciane, Pasquale D'Elia, Vol. II p. 180, Roma, 1949.
- ⑦ 「天主實義」：上卷，學生書局，四五〇—四九〇頁。
- ⑧ 羅光：「中國哲學思想史」，魏晉隋唐佛教篇，第一冊，一二三頁。
- ⑨ 「辯學遺牘」：天學初函第二冊，六五一頁。
- ⑩ 同上，六五六頁。
- ⑪ 「天主實義」：同上，四〇二頁。
- ⑫ 「天主實義」：同上，四七〇頁。
- ⑬ 「辯學遺牘」：同上，六六四頁。
- ⑭ 「天主實義」：下卷，四九二頁。
- ⑮ 「天主實義」：下卷，四九六頁。
- ⑯ 「辯學遺牘」：同上，六八八頁。
- ⑰ 同上。

(上接二二六頁)

世。明史讚之『志操卓犖，學求有用，不事空言，爲淮西士人之冠。』

這樣一位有志操的人，和利瑪竇意氣相投。當利瑪竇在南昌時，他已經敬仰利瑪竇的道德學問。利瑪竇定居南京，應京遣學生劉某，向瑪竇學習數學。利瑪竇進京師，遷出四夷館，應京被逮解入京，劉某也隨同來京。劉某既見利瑪竇，奉上應京贈禮，願拜他爲數學老師。利瑪竇在應京未下獄前，立即去看他，表示心中的悲憤。『在一小時的談話裏，倆人結下很深的友情，全中國都稀奇，以爲他們倆人是多年的老友。這種友情，在馮應京三年坐牢時，繼續不斷。彼此饋贈，互通尺素，利瑪竇說：『他辦我們神父們的事，就好像他自己的事，我們神父們辦他的事，也好像我們自己的事。』

『應京乃於獄中著書，昕夕無倦。』他在武昌時，未得利瑪竇的同意，曾翻印瑪竇所著的交友論和元行論，自己加添一篇序文。又借到利瑪竇的「天主實義」手抄本，閱後，寫序一篇，預備刻印，後來，他在北京獄中，又向利瑪竇借讀『天主實義』手稿。他寫信勸瑪竇刻印這本書，他所作的序文說：

『天主實義，大西國利子，及其鄉會友，與吾中國人問答之詞也。天主何，天地人物之上主也。實云者，不空也。……是書也，歷引吾六經之語，以證其實，而深詆空譚之誤。利子週遊八萬里，高測九天，深測九淵，皆不爽毫末。吾所未嘗窮之形象，既以窮之有確據，則其神理，當有所受不誣也。』

(下轉二五四頁)

利瑪竇的中文著述

顧保鵠

利瑪竇的中文著述，根據費賴之（Louis Pfister 1833—1891）「入華耶穌會士列傳」所記載的約有二十種，現在我們按照費氏所記的程序，先把他的書名介紹一下：

- 一、天主實義二卷
- 二、交友論一卷
- 三、西國記法一卷
- 四、二十五言一卷
- 五、畸人十篇二卷
- 六、辯學遺牘一卷
- 七、西琴曲意八章一卷
- 八、齋旨一卷（附司鐸化人九要一卷）
- 九、畸人十規
- 十、奏疏
- 十一、幾何原本六卷（利瑪竇口譯，徐光啓筆受）
- 十二、同文算指十卷（利瑪竇授，李之藻演）
- 十三、測量法義一卷（利瑪竇口譯，徐光啓筆受）

十四、句股義一卷（徐光啓撰）

十五、圓容較義一卷（利瑪竇授，李之藻演）

十六、渾蓋通憲圖說二卷（李之藻演）

十七、經天該一卷（李之藻筆述）

十八、山海輿地全圖

十九、西字奇跡一卷

二十、乾坤體義二卷

上述二十種可以分爲兩大類：一、宗教與倫理，二、科學。因爲時間的限制，我們不談科學一類，因爲有關利瑪竇等傳教士介紹的西洋科學一事，在比較詳細的中國歷史書或文化史中都有記載，這裏我們只談他所著的宗教與倫理一類的書。這類書共有九種：

1. 天主實義
2. 交友論
3. 二十五言
4. 畸人十篇
5. 辯學遺牘
6. 西琴曲意八章
7. 齋旨（附可鐸化人九要）
8. 畸人十規

9. 奏疏

這九種作品中，交友論及二十五言，可說是一種倫理格言；純宗教著作而獨立成書的有天主實義，畸人十篇，及辯學遺牘三種。奏疏約五百字，僅呈給皇帝看，並未單獨印行過。齋旨只有八百字左右，是畸人十篇中第六篇的部分綱要；畸人十規，約一千二百字，與約一千五百字的西琴曲意，都是附刊在畸人十篇中的；而司鐸化人九要，也只有千八百字左右，附抄在齋旨之後，而且是否出自利瑪竇之手，還是個問題。

所以宗教與倫理這一大類的著作，獨立成書的只有五種，兩種倫理格言：交友論及二十五言，三種宗教書：天主實義，畸人十篇，辯學遺牘。天主實義後面另有四個專題演講，這裏無須討論。辯學遺牘只有小部分是利氏的著作，也因時間有限，這裏不擬討論，只就交友論、二十五言與畸人十篇，及其附帶的問題探討一下：

一、交友論

一五九五年，利瑪竇初次嘗試往北京晉見皇帝，隨兵部侍郎石星由韶州到了南京，石侍郎不敢再帶他北上了。因當時正值日本進攻中國屬國朝鮮，中國派兵援朝。中日交兵之際，一個外國人出現在南京，容易有好細之嫌，南京的官員怕有通敵之罪，也不敢讓他久留。利氏不得已，就退往南昌。

當利瑪竇由韶州北上經過南昌時，曾認識一位醫師，名王繼樓，此次利氏一到南昌，就去看他。王醫師非常高興，連日設宴款待。一個西洋人來到南昌的消息，立刻傳遍全城，也傳到了江西巡撫陸仲鶴的耳中。陸巡撫久聞利瑪竇大名，邀他相見，稱讚他的道德學問。問他爲何不留在南昌。利子俯

身說：「若蒙撫臺恩准，遠人願留南昌，還請多多教導。」王醫師又盛讚利氏的能力，能製造日晷、鐘錶，有驚人的記憶力，讀書能過目成誦，又說他精通天算和輿地之學。

王醫師宴請利瑪竇時，明朝的宗室建安王和樂安王也在座。他們一見利瑪竇就有好感。因為利氏彬彬有禮，引經據典，語中肯綮，對地理和數學尤有獨到之見。後來建安王也特別設宴招待他，過從甚密，談數學、談宗教，談友誼。建安王問利瑪竇西方人對友誼的看法如何。利氏就記憶所及，把幼時所讀過的哲人賢士有關友誼的至理名言，寫成中文來答覆建安王。利氏在引言裏也這樣提到過：「建安王……設禮驩甚，王乃移席握手而言曰：凡有德行之君子，辱臨吾地，未嘗不請而友且敬之。西邦為道義之邦，願聞其論友道何如？竇退而從述藝少所聞，輯成一帙，敬陳於左。」

交友論成書於一五九五年，論友誼的格言凡一百條，約共三千五百字。費賴之「入華耶穌會士列傳」及徐宗澤「明清間耶穌會士譯者提要」都說一五九五年初版於南昌，一五九九年再版於南京，一六〇三年三版於北京。但方豪「中國天主教史人物傳」第一冊利瑪竇篇謂一五九五年成書，一五九七年初刻於南昌，一六〇一年馮應京再刻。說一五九七年初刻，不知何據？我們認為徐兩位稱初版於一五九五年，再版於一五九九年之說，似乎可信。因交友論末有「萬曆二十三年歲次乙未三月望日」一行。萬曆二十三年正是西曆一五九五年。而瞿汝夔序則寫於萬曆己亥，也正是一五九九年。大約交友論初版前，瞿汝夔沒有見到，也未及寫序，瞿氏是趁交友論再版時才寫了序。後來的版本上，尚有馮應京的序，係寫於萬曆辛丑春正月。萬曆辛丑為西曆一六〇一年。這版可能已是此書的第三版了，也就是方豪神父所說的馮應京再刻之年。此版大約由馮氏出資所刻，因馮氏序文題為「刻交友論序」。一六二九年，交友論編入李之藻所編的天學初函。

費賴之及現代一位很出名的利瑪竇傳記家克魯寧 (Vincent Cronin) 都說：「書爲問答體。這是『想當然耳』的說法，並不正確。交友論並非是問答體。克魯寧還說：全文主要部分共七十六句。也是不正確的。實際上，此書是合一百條論友誼的獨立格言而成。馮應京的序文內明明說『交友論凡百章』！」

這些格言，部分出自羅馬文豪西塞羅 (Cicero, 104—43 B.C.) 的論友誼 (De Amicitia)，部分出自法國十六世紀的散文大家蒙田 (Montaigne, 1533—1592)。如利氏交友論第五十則格言：「友於親惟此長焉：親能無相愛親，友者否。蓋親無愛親，親倫猶在；除愛乎友，其友理焉存乎？」意即友情勝於親情，親族之間能不相愛，朋友則否。「因爲親族不相愛，親族關係還在；但朋友，倘無友情，就不成其爲朋友了。」這條是來自西塞羅的友誼第十五節：Praestat amicitia propinquitati, quod ex propinquitate benevolentia tolli potest, ex amicitia, quod non potest; sublata enim benevolentia, amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet.

交友論第一則格言：「吾友非他，即我之半，乃第二我也。故當視友如己焉。」第二則格言：「友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。」這兩則的文字很清楚，我們認爲來自法國的散文家蒙田。蒙田文集部分已由梁宗岱譯成中文，刊載於民國二十四—五年上海生活書店出版的世界文庫第七—十二冊內。譯文中有這麼兩句：「我已經習慣隨時隨地做他的第二個自我，以致我覺得自己只是半個人。」「他們（朋友）的契合又只是一個靈魂在兩個身軀上。」我們可以看出，利氏交友論的第一、第二則的格言，與蒙田的格言，文義完全一致。可惜手邊沒有蒙田的法文本全集，因此無法找出這兩條的法文原文作更仔細的比較。

交友論的部分格言也許出自利氏本人，如第十六則：「各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此資助……。」意謂「個別的人無法做各種的事，故上帝使人交友，彼此相助。」

又如第五十六則：「上帝給人雙目雙耳，雙手雙足，欲兩友相助，方爲事有成矣。」

利神父由身體上成雙的器官，感悟到朋友相輔相成的重要性，同時又把上帝引進了這兩則格言內，希望人在接受祂的倫理格言之時，也接觸到宗教的信仰，倘進而能接受這宗教信仰，當然更是求之不得的。可見他傳教的熱切和用心的良苦了。

利瑪竇這薄薄的一冊論友誼的格言，出版之後，竟然轟動了整個知識階級，激起了很大的反應。他們認爲西方的這些格言中，有許多是中國人從未聽到過的，很能啓發人心，有助於培養真正的友誼，有益於世道人心。他們特別欣賞第一第二則格言。此書刊出之後，利氏更爲學者所器重。因此交友論一書，不但在教會內重版過許多次，連很多教外學者，也節錄或全部刊入他們自己所編的叢書裏。方豪神父在「中國天主教史人物傳」利瑪竇篇中說：「天主教人所撰書收入叢書的，以此書爲最多，除天學初函外，計有寶顏堂秘笈，一統筆存，廣百川學海，山林經濟籍，說郭續集，堅瓠秘集，圖書集成交誼典等；此外，小窗別紀有節本，朱翼引十餘條，王肯堂鬱岡齋筆塵有刪潤本。」並說：「利君遺余友論一編，有味乎其言之也，病懷爲之爽然，勝枚生七發遠矣；使其素熟于中土語言文字，當不止是。乃稍刪潤著於篇。」真可謂是盛事。自民國三年五月二十五日起，上海神州日報又分期翻印，三十七年春，葉德祿先生更有合校本。

附：前上海徐家匯藏書樓有明刻本交友論兩種：一爲天學初函本，方豪稱歷來刻本中此爲最佳；另一種改名爲「友論」，缺第一葉，第二葉爲利氏友論引，第三葉正文開頭，上題「高寄齋訂正友

論」，下分三行，題：

大西城山人 利瑪竇 集

中尊盧居士 朱廷策

三竺道人 陳邦俊 校

書邊無魚尾，上刻書名「友論」，下爲葉碼。

此版本似非教會所刻，在上文方神父所舉版本中亦未提及，文字略有改動，如第二葉引文首句「竇也自最西入中華」句中，「最西」改成「大西」，第三葉正文前添出「利瑪竇曰」四字，又格言第六則「有爲之君子，無異仇，必有善友」，下無小註。再者，格言第七十三則「一人不相愛，則耦不爲友」改成「人人不相愛，則耦不爲友」。與原意反似不合。因原意謂「朋友之間，若一人不愛其友，則兩者均非友矣。」改成「人人」則文義難通。文末「萬曆二十三年歲次乙未三月望日」句中之「日」字被刪，下加「大西城山人利瑪竇集」九字。

此本既自第二葉起，故至少缺第一葉，因缺，故不見序跋之類，亦無從知其刻印之年月日。但因利氏引文中提及大明時仍抬頭，故知其爲明刻本。張奉箴神父「福音流傳中國史略」卷二上編，六八八頁，註二三，謂此爲萬曆丁未年（一六〇七）朱廷策（銘常）刻印本。本中刪去瞿汝夔及馮應京序，易以陳繼儒的「友論小敘」及朱廷策的「友論題詞」。民國三十五年上海商務印書館，叢書集成初編重印此書。

二、二十五言

「二十五言」是利瑪竇在南京時所寫成的一本小書，約四千字，共二十五節修身格言，故名，其間沒有嚴格的連貫性。他的動機可能鑒於交友論這一格式的成功，便想用同一的形式再編一本書。這次更以天主教義的精神為基礎，希望更容易達到傳教的目的。

此書言人的真福不在財、爵、名、壽（第一節）；人生在世，猶如作客，何必患得患失？因為人原是走向天鄉的天上客（第十二節）；人生目的在修仁、義、禮、智、信，昭事上帝（第十三節）；人生如演戲，分位的尊卑高低並不重要，演好所扮的角色，以稱主人之意，才是重要的（第十七節）。

二十五言的格式雖與交友論彷彿，但內容可說大不相同。因為交友論內容的範圍是友誼，來源是西洋歷代名賢有關友誼的格言，宗教的氣氛不濃厚，百句中只有兩次提及上帝。而二十五言則不同，不但討論的內容範圍很廣，而宗教的思想更為濃厚。二十五節中，三節提及天主，兩節提及上帝，第十三節中，上帝一詞甚至用了三次，其他兩節中，一節用了「造物」一詞，一節用了與此意義相等的「有主之者」一詞。二十五節中有七節明言天主或上帝或造物，可見宗教氣息的濃厚；不但如此，我們甚至可說全部二十五言是由信仰的根子所生發的思想。由此又可見利瑪竇信仰的虔誠及傳教心火的熾熱了：他願意藉文字來傳播福音的種子。

二十五言中的第十三言（節）特別值得我們注意。現在先把原文抄錄於後：

「夫仁之大端在于恭愛上帝。上帝者，生物原始，宰物本主也。仁者信其實有，又信其至善，而無少差謬。是以一聽所命，而無俟強勉焉。知順命而行，斯之謂智。夫命也。我善順之則已，否則即束縛我如牛羊而牽就之。試觀宇宙中，熟有勇力能抗違后帝命而遂己願者乎？如以外物得失為禍福，以外至榮辱為吉凶，或遭所不欲得，或不遭所欲得，因而不順命，甚至怨命，是皆

失仁之大端者也。何也？凡有生之物，皆趨利避害，而並怨其害己之緣者也。不能以受害爲悅，必不能以損己爲喜。父子之恩而至於相殘，無他，謂其親不遂其所欲得也。衛輒子也，刺瞽父也，子而拒父，正以君國爲福爲吉焉耳。彼農夫之怨歲也，商賈之怨時也，死喪者怨天也，亦猶是也。是俱以外利失其內仁也。君子獨以在我者度榮辱、卜吉凶，而輕其在外，於所欲、值欲避，一視義之宜與否，雖顛沛之際，而上帝之全禮，無須與問焉。」

利神父用天主教的道理融會在中國仁、義、禮、智、信的固有道德思想中，使中國人容易接受。這就是教會歷來所努力達成的教會本地化。就今日言之，還是很迫切很時髦的問題，而利氏那時已經首先倡導於前。可見利瑪竇真是一位先知先覺的偉人。

「二十五言」一書，一六〇四年初刊於北京，同年再版，題爲「重刻二十五言」，汪汝淳校梓，有馮應京重刊「二十五言序」，徐光啓跋。一六二九年李之藻收入天學初函，王肯堂也從二十五言中選錄了十四言，略加潤色，刊在他的「鬱岡齋筆塵」卷三，改名「近言」，並說：「利君又貽余近言一編，……亦錄數條，置之座右。」（見羅光利傳一一七頁，引德禮賢利瑪竇史料冊二，二八六頁）

這本小書編成之後，與前一本格言交友論，同樣受到學者們的歡迎，並大加讚揚。馮應京序中以爲二十五言的修身事天之學，較之佛經四十二章的空談勝過多多。他說：「其視蘭臺『四十二章』，孰可尊用，當必有能辨之者。」徐光啓跋中說：「百千萬言中，求一語不合忠孝大指，求一語無益於人心世道者，竟不可得。」收入鬱岡齋筆塵的王肯堂評說：「若淺近而其旨深遠」。（見徐宗澤「明清間耶穌會士譯著提要」，三二七頁）

三、畸人十篇

畸人者，奇異之人也，謂不合於流俗之人，語出莊子大宗師：「畸人者，畸於人而侔於天。」利氏用此帶些幽默的口吻，故李之藻序文中也幽默地說：「自命曰畸人，其言關切人道，大約澹泊以明志，行法以俟命，……爲砭世至論。何畸之與有？」

畸人十篇，萬曆三十六年（戊申，一六〇八）初刻於北京，是利氏在北京印出的第三本宗教書（第一本是天主實義：一六〇三，第二本是二十五言：一六〇四），有李之藻序。據費賴之所記，一六〇九年重刻於南京及南昌，一六二九年編入天學初函。除李序外，尚有周炳謨重刻序，王家植小引，及李之藻跋。一八四七年有上海重刻本，一九〇四年香港有納匝肋版本等。納匝肋版有萬曆辛亥（一六一）汪汝淳跋。畸人十篇還附有冷石生畸人十規，及利氏的西琴曲意八章。

畸人十篇雖也是一本宗教書，但與天主實義不同，天主實義是介紹天主教的基本教義，如天主的存在，靈魂的不死不滅，天堂地獄等。畸人十篇更好說是一本談靈修的書，好像幾篇避靜道理。它的形式雖也是「實義」的問答體，因是與當時的學者士大夫談道問答的記錄，但內容却很近「二十五言」，而更充實，文字也比「實義」更進步了。

畸人十篇約共三萬五千字，分上下兩卷。上卷六篇，爲：一、人壽既遇誤猶爲有，即人已過的年歲已不能稱爲有。李太宰問他的年歲，那時利氏正五十歲，自稱已無五旬矣。因爲過去的年歲已不存在。所以說已沒有五十年了。這一怪論很引起人們的興趣。二、與大宗伯馮琦的談話：人於今世惟僑世耳。即世界好比是旅舍，人好比是過客，天堂才是本鄉。三、四兩篇是與徐太史徐光啓的談話，談

的是同一個題目，因文長而分成兩篇。三、常念死候利行爲祥。即人生短促，死候無定，常念死候，必不敢貪世樂而遺死後無窮之患。四、常念死候備死後審。財物爲身外之物，死時無法帶走，可帶走者惟德行而已。五、君子希言而欲無言。是與御史曹于汴談謹口慎舌。這是發揮聖雅各伯「誰若在言語上不犯過失，便是完人」的意思。六、齋素正旨非由戒殺。是與李水部李之藻論齋素，並駁斥佛教的戒殺生，同時說明天主教齋素的真義。下卷四篇，七、是與吏部吳大參談自省的重要：自省自責無爲爲尤。是說省察是改過遷善的好方法。無爲爲尤，意即惡不只在作惡，當爲之善而不爲，也是愆尤。這裏也有暗暗抨擊佛老空無之說的意思。八、善惡之報在身之後。是與龔大參的談話，並關輪迴之說。九、妄論未來自速身凶。記與郭某的談話，是說占吉凶、卜風水等迷信，無益而有害。十、富而貪吝苦於貧窶。述利氏在南昌時與某富人談：富而貪，反不如安貧樂道的快樂。

畸人十篇的影響

這裏我們只抄錄克魯寧利瑪竇傳裏的一段，以見一斑：

「在一六〇八年初幾個月裏，利瑪竇又出了一本書，名爲畸人十篇。

他有歐洲人的容貌，過人的記憶力，精通中文，嫻習禮儀，不婚、不慕名利仕進，謠傳他懂鍊金術，所傳的宗教又非常特別。這一切在中國人眼裏看起來都覺得很奇怪。……這本書一出，讀書人大爲傾倒，比他從前的任何著述更受歡迎，幾個月中就在各省再版了好幾次。

和南昌的士大夫把這本書重印了五六次。北京的人士無不爭睹該書作者的丰采。」（恩果譯西泰子來華記，二二九、二二二頁）

畸人十篇書中附有兩種著作：附在十篇前的爲「畸人十規」，附在後的爲「西琴曲意」八章。

畸人十規

畸人十規共十節，約千餘字。畸人十規的位置非常特別，它位於各家序文之後，十篇之前（臺北學生書局影印的畸人十篇內的次序已亂，竟置於全書之前），題爲「冷石生演畸人十規」。

費賴之把畸人十規列爲利氏第九號著作，稱係利氏在一五八四年刻於肇慶的第一部教義綱領，即天主十誠的解釋。完全是一種誤會。第一，畸人十規的內容並非是十誠的解釋，而是畸人十篇的一種縮影或節要，所以並不是所謂關於天主十誠的解釋。第二，從文字方面看，十規的文體，大體而論，前九節每句四字，最後一節，每句五字，體裁與利氏平時所用的長短句散文體不同。而且一五八四年，其時離利氏到肇慶還不到一年，離到澳門也不過年餘，當時他還不能寫出那樣的中文。第三，十規標題已標明「冷石生演畸人十規」，我們實在沒有理由懷疑它不是署名的冷石生所撰。由以上三點，可以斷定十規實出於署名者所寫，而非利氏所寫。

至於冷石生此人，即是「題畸人十篇小引」的王家植木仲子。小引是這樣開始的：「木仲子因徐子而見利子，利子者，大西國人也。」小引結束之前有「即木仲子所演十規。木仲子之心也，利子之心也，人人之心也，天主之心也。」末署「渤海王家植木仲識」。

可見冷石生即木仲子，木仲子即王家植，王家植是由徐光啓介紹而認識利瑪竇的。

利瑪竇所以把畸人十規收入十篇書內者，照我們猜想，一則很可能出於木仲子的請求。二則，十規既是十篇的縮影，可以收彼此發明之效。而放在十篇之前者，大概是出於利氏的謙虛，而表示推崇木仲子的意思。不知當否？

西琴曲意八章

利瑪竇在貢物中有「西琴一張」。萬曆帝願聽西樂，派樂師詢問利瑪竇，瑪竇因而譯了這八章聖樂呈獻。利氏在西琴八曲前的小引中說：

「萬曆二十八年，歲次庚子，寶具贄物赴京師獻上。間有西洋樂器雅琴一具，視中州異形，撫之有異音。皇上奇之，因樂師問曰：其奏必有本國之曲，願聞之。寶對曰：夫他曲，旅人罔知，惟習道語數曲，今譯其大意以大朝文字，敬陳於左。第譯其意，而不能隨其本韻者，方音異也。」

我們再引羅光利氏傳中的一段記載，可以了解得更清楚一些：

「數日後，忽又來了四位宮廷樂技。萬曆帝因見西洋人貢獻的西琴，願聽西樂。四個樂技便來向利瑪竇請教。利神父自己不習彈琴，但是他叫龐迪我從郭居靜學琴。郭神父擅長弦奏，龐神父因此學會了調彈弦琴。樂技來學樂，利瑪竇便派龐迪我和樂技同赴宮中，樂技先向龐神父跪地三拜，拜之爲師，又洗手焚香，再向西琴一拜，然後把琴遞給龐神父，看他怎樣調彈。四個樂技中，年輕年老各二，年輕二人從學十天，學會了西洋樂曲；年老的樂技，一人年已七十，費時一月仍不能記憶樂調。於是樂技們要求將樂曲譜成中國歌詞，以便和唱。利瑪竇乃作西琴曲意八章

。J (1110頁)

齋 旨

費賴之利瑪竇著述書目中有「齋旨」一卷。

前上海徐家匯藏書樓藏有利瑪竇「齋旨」及所附「司鐸化人九要」抄本一冊。齋旨很短，只有兩葉，約八百字。沒有著作年月。大意謂齋有三旨：一、贖罪，二、克己復禮，三、修德。齋旨內容與畸人十篇第六篇中「齋素正旨」一節及天主實義第五篇中「齋素正志」一節的含義一致，不過簡略了很多，只像是一個節要。

德禮賢神父研究利瑪竇時，曾將這抄本借去，歸還時，附了一個用法文寫的小註說：「這篇稱為利瑪竇所寫的齋旨，內容與畸人十篇中的第六篇同，但這只是一個節要，並有不少修改之處。只在第二葉下半增加了：余遊歷天下諸國，聞齋素之式有三這一段。」

我們把天主實義第五篇、畸人十篇第六篇與抄本齋旨對讀比較，發現畸人十篇第六篇除開頭八九行問答之外，與「實義」第五篇下半論齋素的一段，除後半字句略有修改或略增幾句之外，其餘完全一樣。齋旨當然比兩者都要簡略。由字句方面看，齋旨的字句與畸人十篇中沒有節去的字句幾乎完全一樣，文字比「實義」更雅順。而齋旨的最後一節，即德禮賢所謂增加的，赫然也出現在天主實義中。由此可見，齋旨並非畸人十篇第六篇的節要，因為原本所沒有的不可能出現在節本裏。齋旨應是畸人十篇的稿本，而且是根據「實義」修改而來的。修改的目的是要使那段文字更雅順流利。現在我們把畸人（及齋旨）修改實義的文句提出兩三句來比較一下，即可見出優劣來：

天主實義

世界之瘟疫莫凶乎此矣。

君子欲飲食，特所以存命；

小人欲存命，特所以飲食。

吾雖元未嘗爲身而生，但無身又不得而生。

畸人十篇

世界之痼疾莫深乎此矣。

君子之欲飲食也，特所以存命；

小人之欲存命也，特所以飲食。

吾未嘗爲身而生，但無身又不得而生。

齋旨先於畸人十篇，我們還可由「畸人」第六篇的文字中找到證據。畸人第六篇李之藻問利瑪竇天主教齋素的意義。利氏說：「時余篋中適有舊稿一帙，中說天主教齋素三旨，即出帙觀之……」這已很清楚地說明了齋旨是畸人十篇成書之前已經存在，而且拿來作爲回答李之藻問題的依據。而且因爲齋旨最初是獨立的一篇稿子，費賴之才特別記載在利氏傳中，倘它只是畸人第六篇的一個節要，就沒有特別記載的價值了。

因此我們可以說，齋旨是天主實義第五篇後半論齋素一段的修正稿，也是畸人十篇中第六篇的初稿，成稿的年月當在天主實義之後，畸人十篇之前。

(上接二三八頁)

。吾輩即有所存而不論，論而不議，至所嘗聞而未用力者，可無憬然悟，惕然思，孜孜然而圖乎。愚生也晚，足不偏閭城，識不越井天，弟目擊空譚之弊，而樂夫人之譚實也，謹題其端，與明達者共繹焉。萬曆二十九年孟春穀旦」

應京因不尙空譚，很不喜佛學，在這篇序文裏，他詆毀佛學爲空，爲背棄人倫。因爲他喜歡實學，他看重利子的天算地理，進而看重利子的教義，相信『則其神理，當有所受不誣。』

應京在獄裏研究了教理，他自己因不能和利子等相見，沒有機會可以領洗。他乃寫信給自己家中的人，叫他們都領洗進教。瑪竇托獄卒帶一張耶穌救主聖像，送與應京。應京朝夕捧像叩拜。

三十二年秋，馮應京獲釋出獄，利瑪竇記述說：『當他出獄時，在這裏住了兩三天，朝廷官員都去看他，我們神父和他談話很短，沒有能够給他授洗；但是大家早以爲他是天主教友了。後來我們南京方面的神父，正預備到他的家鄉，給他講完教理，然後授洗，不幸他忽然去世了。希望天主，看他給我們所做的好事，又看他爲宣傳聖教信仰所有的熱誠，和他願信教的希望，當他就算是領了洗，使他的靈魂得享永生。』

(摘自羅著，利瑪竇傳，臺中，光啓，一九六〇年，頁一三五—一三八)

(下轉二八四頁)

簡介「天主實義」

胡國楨編介

在正式評介「天主實義」的天主論前，必須先給這本書做一簡介，也算是爲以後四講做非正式的開場白。

首先我們把天主實義（下稱「實義」）八篇篇名，與以羅明堅神父名義出版的天主實錄（下稱「實錄」）十六章章名作一比較（請看一六四頁和一六五頁）：實錄前四章全部在講解有關天主的各方面，相當於實義的首篇；實錄的第六章和實義的第三篇連題目都完全一樣。由此我們可以合理地推測實錄的出版是實義編寫過程中的一環，實義是重新增刪修訂實錄內容，而最後完成的作品。

由這個角度來看，實義開始編寫應該是在澳門的初期耶穌會士。利瑪竇尚未抵達澳門，天主實義的編寫工作就已經開始了。

最早時期，我們應該回溯到聖方濟·沙威，他在日本停留了一段時間，對日本、中國等地的傳教環境稍有了解後，曾寫了不少信回歐洲，給那些對派遣傳教士東來有決定性影響的人：像耶穌會總會長、葡萄牙國王等，建議將來要派到日本和中國的神父，不單要會講道理，而且還要會寫書，因爲在這個文化區中，文字作品最被尊重。這一傾向似乎成了當時的政策，所以羅明堅一抵達澳門，尚不了解中國風俗，也不會說中國話、寫中國字時，就由范禮安神父處受命編寫一本中文的要理書，時在一五七九年。

與羅明堅一起合作編寫的人是 Piero Gomez 神父；另有資料顯示，在羅明堅抵澳門之前，他已

開始蒐集資料了。他們找的基本材料是一些在羅馬所用的教理講義。有一位中國的讀書人幫助他們，把整理好的材料以中文寫出。這本書就是「新編西竺國天主實錄」，直到一五八四年，羅明堅與利瑪竇定居肇慶一年後方才完成出版。

「實錄」真是一本天主教的要理書，啓示因素的部分內容實在不易讓初步接觸天主教義的中國人接受。按當時的情況看來，傳教應先讓中國人以頭腦來了解一些事實，若先介紹啓示部份就無法溝通了。所以，後來范禮安也覺得不能再繼續使用「實錄」，就告訴他們該設法修正。

一五九一年，利瑪竇開始用拉丁文翻譯四書，在翻譯的過程中，他不但更深入體悟中國文化的精蘊，也找到了該如何修正改編那本不適用的要理教本的方向。當時他寫信告訴范禮安，說他想開始重新編寫要理，范禮安答應了。這是一五九一到九二年間的事。

從此，他一方面翻譯四書，一方面構想如何編纂新要理。一五九四年他譯完了四書，緊接着就開始讀六經。六經如此之多，任何人十年也讀不完，利瑪竇却一年就讀完了。他並非一字一句地細嚼慢嚥，而是速讀，專門尋找爲編寫新要理有用的字句，而摘錄下來：例如有「上帝」的句子，能與天堂、靈魂不死等教義發生關聯的片段等等。這項工作延續了一年。一五九五年中開始寫初稿，一年完成，速度快得驚人。這表明利瑪竇寫天主實義並非從頭開始工作，而是以用羅明堅名義出版的天主實錄作底稿，加以增刪重寫而成的。

現在我們所讀到的天主實義，除了辯論部分外，大概都是初稿：其中包括純正的士林哲學，包括爲了證明天主存在、靈魂不滅、天堂、地獄等而引述的中國古籍經句，可能也包括有關修身的章節。從一些文獻裏，我們發現好像羅明堅到澳門後，讀的第一本中國書是三字經（雖然外文資料很不

容易確定，但是半讀半猜大概可以體會出是三字經）。所以從他們一接觸中國思想時，就意識到中國人對修身養性的渴望，而其基礎就在：「人之初，性本善；性相近，習相遠……。」利瑪竇讀了這些基礎讀本，又在中國住了十年，並與中國人士結交之後，開始編寫的天主實義，就是以修身為主。其出發點是修養，其寫作目的是修養。他講天主論、靈魂論、人論……，無一不是在為以後的修養論鋪路。

他以修養為出發點，而以推理、以哲學，用人們可以用自己腦子懂得，而不需太多啓示就可了解接受的內容，作為本書的材料。所以這本書不適於稱做「要理教本」(Catechism)，更好叫做「傳教預備對話錄」(Pre-evangelical Dialogue)。

初稿中既無辯論部分，那麼辯論部分由何而來？這是初稿被批准印刷以後，利氏把他在各地與中國人交談辯論的一些內容加上去而重新編過的，例如昨天羅總主教所說，他在南京與三淮和尚的辯論。要分辨何者是利氏原有的思想，何者是經過辯論而加上的材料，並不很難；只要看看文章脈絡是否連貫，是否整體一氣呵成即可。若然，很可能是初稿原有的思想；像他描寫有關輪迴的材料，就必然沒有經過辯論，他以為佛教徒這樣想，他就這樣批駁，寫得很順，理由也能自圓其說；可是其中就有一些地方連當時佛教徒也能一眼就看出錯誤；可惜却沒有人指正。相反，有關天主的事情，有一部分寫得很順，條理分明，這些屬於初稿；另一部分就不同了，甚至連結論也沒有，這就是經過辯論的材料。

現在天主實義在臺灣影印出版的是李之藻、汪孟樸等人於一六〇七年在杭州所刻印的第三版。而利氏自己於一六〇三年在北京所刻印的第一版，世界上現存的大概不多，不過至少在羅馬卡薩那圖書

館 (Bibl. Casanatense) 有一套，這是利瑪竇於出版後寄呈耶穌會總長阿瓜未瓦的，書後附有利氏親筆以拉丁文所寫的簡介。簡介中利氏很謙遜地指出：這書還不是完美的作品，有些部分中國讀者還不能全懂，協助編寫的中國友人建議重新改寫，但他沒有時間如此做。這些部分內容都是士林哲學：如四因說、範疇論之類。

本書共分八篇。由表面上看來，篇篇是獨立的；可是整體看來，利瑪竇是有其編輯方針的。這方針可以用今天整個神學思想結構來說：首論天主，後論人，最後第八篇再加上幾個附錄（請參閱「天主實義思想提綱」，二五七—二六四頁）。論人的這一部分又分兩大單元：第一單元講人是什麼、結構如何（靈魂、肉身），這是下午岳神父要講的主題；另一單元講人要完成完美的人格該怎麼做，這是修養論。在具體談修養方法之先，應先解釋人能如此修養的先天因素，即倫理基礎所在。倫理學與修養論是明天早上的課題。利瑪竇編寫天主實義的終極目標是在給中國讀書人介紹天主教的修養論。

天主實義各篇篇名

- 首篇 論天主始制天地萬物而主宰安養之。
- 第二篇 解釋世人錯認天主。
- 第三篇 論人魂不滅大異禽獸。
- 第四篇 辯釋鬼神及人魂異，而解天下萬物不可謂之一體。
- 第五篇 辯排輪迴六道戒殺生之謬說，而揭齋素正志。
- 第六篇 釋解意不可滅；並論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所爲善惡。

第七篇 論人性本善，而述天主門士正學。

第八篇 總舉大西俗尚，而論其傳道之士所以不娶之意，並釋天主降生西土由來。

天主實義思想提綱

甲、論天主

(1) 定義（第一篇）

(2) 辯駁（第二篇）

(3) 名號

乙、論人

(一) 人生真諦：非在現世，而在後世。（第三篇）

(二) 現世狀態：魂魄

① 與禽獸異

② 與鬼神異（第四篇）

③ 不和天主爲一體

④ 不和萬物爲一體

⑤ 沒有前世（第五篇）

⑥ 萬物均爲人所享用

(三) 邁向後世永生之道：爲善修德。

① 齋素真正意義（正志）

② 爲善應有動機（第六篇）

③ 修德需下工夫（第七篇）

丙、附錄（第八篇）

① 介紹西方世界組織狀況

② 說明耶穌會士終身不娶理由

③ 簡述天主教援史

④ 說明入教手續：悔前過，領聖水。

「天主實義」內容思想脈絡的分析

內容所在 思想脈絡

「引」

引言：說明寫作本書之緣由

「首篇」

前言：說明本書目的及方法論

(A) 修己之學與天主經旨及後世之事有關

(B) 本書的討論以靈才（理智）推論爲主

甲、論天主

(1) 定義：天主就是宇宙的創造者及主宰者

(A) 證明宇宙主宰的存在，稱之天主。

「第二篇」

- (B) 證明此主宰就是宇宙的創造者。
- (C) 說明天主是自有，無始無終。
- (D) 說明天主如何創造萬物。
- (E) 證明天主唯一。
- (F) 說明天主的性質。
- (2) 批駁各家主張的「物之原」。
 - (A) 指出三教（道、佛、儒）的修身之學的根本理論。
 - (B) 駁斥道佛之「空」，「無」。
 - (C) 駁斥宋明理學家之「太極」或「理」。
- (3) 天主的名號在中國
 - (A) 上帝（非道家之玄帝、玉皇）
 - (B) 天

乙、論人

「第三篇」

- (一) 人生真諦：非在現世，而在後世。
 - (A) 今世乃禽獸之世，人生其間一生痛苦。
 - (B) 人生此世乃為修道求常生天堂福樂。
- (二) 現世人之狀態
 - (1) 人與草木禽獸不同。

「第四篇」

- (A) 人有魂及魄，兩者全而生焉。
(B) 世上魂有三品：生魂，覺魂，靈魂；人魂乃靈魂。
(C) 說明生魂、覺魂隨形消散而滅亡，靈魂却永存不滅的理由。
(D) 說明為何禽獸之覺魂屬形，而人之靈魂屬神。
(E) 證明人的靈魂不滅（理由大多建基於後世賞報之說）。
(2) 人的靈魂與鬼神不同
(A) 說明鬼神（包括人的靈魂）存在，以古籍為證。
(B) 說明人死後靈魂雖永存不滅，但亦不常逗留現世（在家），除非天主使然。
(C) 說明鬼神靈魂並非所謂的「氣」。氣可聚可散，是有形的，鬼神靈魂則否。
(D) 說明鬼神在物（外在地攀附）與靈魂在人（屬內本分）的不同。
(E) 分別「氣」與「鬼神」。
(3) 人（物）與天主並非一體
(A) 駁斥「天地萬物一體，天主與萬物一體」的說法。（佛、陸王派）
(B) 說明人的有限，不能等同天主。（創造能力，人心只含天地之理，會沉淪，心亂）
(C) 說明天主不可能與人（物）同，或為人（物）之內本分之理由。

「第五篇」

- (D) 說明人（物）性善而理精者，乃是「天主之迹」，而非天主本身。
 - (4) 人與天下萬物並非一體
 - (A) 說明先儒欲借此說以勸人從「仁」，反有違「仁義之道」。
 - (B) 說明各物（人）不可能為一體之理由。
 - (5) 人有前世嗎？沒有！
 - (A) 佛教輪迴之說主張人有前世，但此說創立之最初本意乃在勸阻人為惡，非實情之敘述。
 - (B) 沒人能記得前世之身事，故人不會有前世。（少數佛老書籍所載乃魔鬼誑人的伎倆）
 - (C) 人魂不可變獸的理由。
 - (D) 人魂乃神體，不佔空間，不必以輪迴來銷變之。
 - (6) 天地萬物的創造是為給人用。（不必戒殺生）
 - (A) 殺生非殺人。
 - (B) 舉例天地萬物為人所使用者。
 - (C) 於人身有害之物，乃助人戒慎，使人勿忘後世天堂。
 - (D) 說明草木禽獸均為有血、有生命之物。但食之用之，反而對之有益。
- 邁向後世永生之道。（成為有德之人，善人）
- (1) 齋素的真正動機（正志）：為了修道

「第六篇」

(2)

人行事（爲善避惡）應有動機（意）：
守齋的各種方式（說明不只是吃素而已）。

(A) 儒學亦主張「誠意」

(B) 老莊主張「無意」之說，無異把人等同金石草木禽獸。

(C) 說明行爲的善惡由其心內動機（意）而定。

(D) 說明「善行」，除了要動機（意）正之外，其行爲也應要正才行。

(E) 藉中國古籍說明行善動機（意）與功效、利害、賞罰之關係。

(F) 說明追求「來世之利」的必要性。

(G) 說明行善的三種正當動機（正意）：小人動機在天堂地獄之賞罰，君子、聖人則在翕合天主聖旨。

(H) 說明善惡之報在後世（不在今世）的必要性，並證明天堂地獄必定存在。

(I) 說明現世亦有賞罰。

(J) 以中國古籍證明天堂地獄的存在。

「第七篇」

- (K) 說明死後賞罰之判定準則及煉獄（另一處）。
(L) 說明君子必信有天堂地獄之說，因為上帝是至公至仁的。
(M) 描述天堂地獄的狀態。
(3) 人修德需下工夫
(A) 界定「性」，「人性」，「善」，「惡」論詞彙的意義，以說明「性本善」。
(B) 說明「性之善」（善良）與「德之善」（習善）之不同。善人聖賢乃有德者。
(C) 說明修德之難。
(D) 論「修己之學」貴在「神修」，以求融合天主聖旨。
(E) 說明「成己為天主」即是「為己」。
(F) 修身下手工夫（與上文齋素正志相呼應）：
① 首先省察痛悔。
② 次乃明通天理事理，遵而行之。
③ 對天主誦經禮拜，謝恩求佑。
(G) 說明拜佛像之誤謬。
(H) 駁斥「三函教」。

「第八篇」 丙、附錄

- (1) 介紹西方世界組織。
- (2) 說明耶穌會士終身不娶理由
- (A) 專心修德傳教。
- (B) 釋「孝」
- (C) 敗壞世代需要如是全心救世之人。
- (3) 簡述天主教援史
- (A) 天主創世，人犯罪墮落，天主耶穌降生救世，而後升天。
- (B) 說明耶穌就是天主。
- (C) 門徒佈道四方，中國亦曾遣使西往求經，惟誤取佛經。
- (4) 說明入教手續：悔前過，領聖水。

「天主實義」的天主論

胡國楨

天主論集中在天主實義的第一和第二兩篇，第四篇也有一小部分涉及。本講不打算按利氏次序把所有的材料提出，短短一小時也無法做到。今先把利氏以士林哲學所介紹的天主重點指出，然後討論利氏與中國人的辯論。討論辯論的方法是先介紹當時中國思想的真象，再看利氏的誤解和以士林哲學的答辯。最後以今天研究利瑪竇思想者的心情來做一結論。

壹、利氏以士林神哲學介紹及證明天主

首先，利神父給「天主」下的定義就是「宇宙的主宰者及創造者」。在此定義下，顯然有兩個觀念該澄清：其一，宇宙間是有一個主宰存在的；其次，這個主宰就是宇宙的創造者。

利氏舉了三個例子證明宇宙必有主宰，但可綜合成兩點。第一，人的良能、良知都促使自己自然而然地尊敬、畏懼一位「上尊」，言行因而向善，遇險也知向他求救，這個現象證明此一上尊必存在；這是應用聖奧斯定的倫理論證。其次，以當時的科學觀點看來，沒有知覺、沒有理性的東西，除非受到一有理性的主宰支配，不可能自己從事規則性的移動：就像風從哪裏來，往哪裏去，都是飄忽不定，沒有定向的；可是太陽、月亮、星星等天體，都是無知覺的，却能做規則性的運動，這可證明有一主宰在支配著。另外，鳥獸沒有理性，却會飢求食、渴求飲，這些都是有理性的生物才會做的事情，除非有一有理性的主宰支持鳥獸如此做，不然就無法解釋。這兩個例子都是聖多瑪斯五路中目的論

證的應用。

接着利氏又舉了三個例子來證明宇宙主宰就是其創造者。總括一句話：任何存在的東西，像房屋、銅球（可能指地球儀或天文儀之類）等，若沒有製造的人造成，不可能自己存在；何況天地間的一切又那麼有秩序，按既定規則行動變化，所以這一切的創造者及其規則制定的最後原因必然存在，且是同一的，就是天主自己；而天主自己却是自有而無始無終的。這正是聖多瑪斯五路中因果律論證的反映。

證明了天主的存在後，利氏開始說明天主如何創造天地萬物。他說，天主並非親自動手創造世上的每一物，而只是創造了世上各類萬物的原始祖宗，讓這些原始祖宗自然地生育繁殖：人生人，獸生獸。這些會生人、生獸的人與獸，就像是天主親手所造的工具；工具製造成品，誰會說成品是由工具造成的，而不稱製造工具的工匠才是成品的製造者呢？天主的創造也是一樣。如果活在今天，利氏可能會說，天主就像人造了電腦、造了機器人，讓電腦和機器人去生產產品，你能說產品不是人製造的嗎？

利氏又說，天主是萬物的最終原因，這句話還應更進一步分析。他說萬物的原因有四種：作者（Active cause，今譯動因）、爲者（Final cause，目的因，「爲」讀去，表示行動的目的）、模者（Formal cause，型因）、質者（Material cause，質因）。以一輛車子來作比喻：工匠是車子存在的製造原因，是作者；車的形狀及軌轍是決定該車之所以如此構形的模型原因，是模者；木料是車子所用材料的質料原因，是質者；讓人乘坐是工匠製造此車的目的原因，是爲者。此四因中，模者和質者是存在於這輛車子本身之內的因素，是車子的本體；而作者和爲者却是超乎車子本身之外的存在因素

，不是車子的本體。利氏說，天主是萬物的原因，只表明天主是物的作者和爲者，是超乎物之本體之外的因素，而不是構成物之本體的模者及質者。

接著，利氏利用「遍舉法」及「矛盾法」來證明天主的唯一性。他說，假如宇宙萬物間的共同「上尊」有二，則有兩種情況：二尊相等，或不相等。若不相等，其中必有一尊較另一尊爲微，較微者就不可以稱之爲「公尊」了，故稱「公尊」之天主只能有一個；若二尊相等，顯然語意本身矛盾，因爲「最尊者」的「最」字，表明只能有一個，若有兩個顯然不合理。他又以能力之大小證明：若兩尊都不能消滅對方，顯然二者都不是全能者，不可能是全能者天主；若一尊能消滅另一尊，被消滅的就不是天主了。

最後利氏願意說明天主的性質。他先講了兩個故事。其一是：從前有個皇帝，想明白有關天主的事情，就問他的賢臣。賢臣回答說：「讓我回去用三天的時間想想。」三天後皇帝又問。賢臣說：「請再給我六天時間想想。」六天過去了，他又要求再延長到十二天。皇帝大怒，對他說：「你到底在開什麼玩笑？」賢臣回答說：「我不敢開玩笑。實在是因爲天主的道理沒有窮盡，我想的天數愈多，道理就愈深奧，就好像瞪眼擡頭去瞧太陽，越看越糊模，所以很難回答陛下。」另一個是大家都熟悉的奧斯定在海灘遇到小童，小童舀海水灌小洞的故事。

利氏用這兩則故事說明天主是不可全然了解的。天主雖是「極是」、「極有」的，但却不可以「是」、「以有」的角度來說明，否則會愈說愈遠，而應以「非」，以「無」的方法列舉其性質，以士林哲學的術語來說，這是 *Via negativa*（負向說明法）；以中國人的俗語來說：天主真是「不可說，不可說」的啊！

今天我們不必詳細列舉利氏所舉出的天主性質，因為無非是「無所不在，處處都在」之類的說法，大家都很熟悉。

以上對天主的討論，是特利騰大公會議前後教會一般的說法。在歐洲、在中國都是如此，今天可能不必如此給人介紹天主了。

此外，利氏還引了不少六經中的句子，說明中國古籍中的「上帝」就是天主，不過這「上帝」不是道教徒所謂的「玄帝玉皇」。

「天」也可以用來做天主的稱呼：因為「天」是「一大」之謂，宇宙間最大的當然就是天主。

有形的物質天和地不是天主，但是還是可以稱天主為「天地」。因為在中國有一習慣，做父母官的「知府」「知縣」，習慣上用自己轄區的名字自稱：如南昌太守稱「南昌府」，南昌縣太尹稱「南昌縣」。天主是天地的主宰，稱祂為「天地」正是合乎這一習慣，並無不可，並非真把物質的有形天地當成天主。

貳、有關天主的辯論

研究天主實義天主論的重點，似乎不應只放在上述的士林神哲學的說法上，而更應重視利氏和中國學者的辯論。如此做法，可以鑒往知來，可以看看利瑪竇在神學本位化方面開闢的路，哪方面做得很好，我們可以循其軌跡繼續前進；哪方面做的不對，我們也可避免，不再重蹈覆轍。

在第二篇開始，利氏真正和中國人接觸了。中士對利氏說：我們中國人看世界、看人生，有三個不同的方向。

第一種看法是來自老子。老子說：「物生於無，以無爲道。」也就是天下萬物都是由「無」生出的，所以我們該以追求「無」來做爲人生的大道。

第二個看法是佛教徒所主張的。他們認爲：「色由空出，以空爲務。」這裏的「色」，並不是「食色性也」或「聲色犬馬」的「色」，而是佛教徒所說的「法」。昨天羅總主教說佛教基本理論在：「萬法唯識，萬法唯心，萬法皆空，唯有眞如。」「色」就是這「萬法」的另一說法：用今天的術語來說，就是「一切現象」、「天下萬物」等。天下的一切既然由「空」而來，人生的目的自然就是要以追求「空」爲要務了；也就是佛教徒的人生所追求的終極目標在了斷一切因緣：把前輩子及這輩子的一切善因、善緣、孽因、孽緣都了斷，如此就不會再有下一輩子了，達到「空」的境界。這是人生的最高理想。

第三種看法是儒門子弟的說法：「易有太極，故惟以有爲宗，以誠爲學。」「易有太極」一句來自易經繫辭傳：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」大業就是天下萬物。天下萬物是由太極而來的。太極是「有」，不是「無」，也不是「空」。所以儒家是主張「有」才是一切的根本（宗），修身養性（學）的人生目標該以「誠」爲主。

中土接着問：「利神父，您以爲上述三種說法，哪一個對？」利神父說：「老子和佛教徒以『無』、以『空』來講解一切，與天主的道理大相違背，不可以尊崇這些說法，理由明顯。至於儒家所說的『有』和『誠』，我雖尚未完全研究透徹，但想必差不多了。」

佛老之「空」「無」

利氏按字面的意義把「空」和「無」解作「空無一物」和「虛無」。如此一解，按士林哲學的觀點看，「空」及「無」當然不可能是萬物存在的原因，因為萬物最終原因的天主應是無時無刻不「有」的，利氏當然要反對了。

可是，老子的「無」本不是虛無，而是絕對的有，只是這絕對的有是無形無像的，才稱之「無」。佛教的「空」，由某個角度看可以說也是那唯有的絕對本體「眞如」的另一名稱；人生一切因緣了斷後，進入涅槃，就是跳出輪迴，和「眞如」成了一體。如此說來，老子的「以無爲道」和佛教徒的「以空爲務」，都在強調人生的終極目標在追求那永恆的絕對本體，與之合一，與天主教的人生理想多少是一樣的，只是利瑪竇沒有了解這點而已。

與利神父辯論的中士，當然知道利神父誤解了佛道人士的基本看法，而向利神父說明：「空無者，非真空無之謂，乃神之無形無聲者耳，則于天主何異焉？」這句話的含義是，你們天主教用「負向說明說」來解釋天主的不可說；事實上，佛道人士也是用這「負向說明法」來說明宇宙的絕對本體啊！只不過他們用了「空」和「無」來說明這本體的無形無聲罷了。這個說法不知是利氏沒聽懂，還是懂了沒有接受。總之，「空」「無」的辯論到此爲止，沒有下文了，辯論沒有結論，不了了之。

這一個辯論是利氏唯一批評道家最厲害的地方。可是直到今天，中國的讀書人都不會明明白白的自稱是道家，所以引不起很大的辯論。利瑪竇及以後的傳教士要對抗的，不是儒家學子，就是佛門子弟，從來沒有一次有道家人物出來挑戰。所以這個「空」「無」的課題顯不出重要性，問題最大的出在儒家的主張上。

當時儒家學術氣氛

正式討論利氏和儒家學子辯論，有關天主問題之先，我們先把當時儒家學術界的氣氛做一說明。自從朝廷把朱熹注的四書訂爲科學考試的標準本之後，朱熹的學說自然就成了天下學子不得不研究的對象了。一般說來，當時通過考試成爲官吏，而又能官運亨通，一帆風順的學者，大多是朱熹的忠實信徒，相信徐光啓、李之藻、楊廷筠等人都屬這一派，稱程朱派。

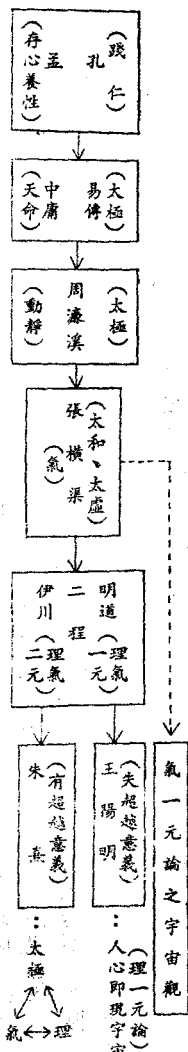
利氏時代的明朝，還有另一個儒家的派別，王陽明是這派的大師。他們不太贊成朱熹的主張；而程朱派的人士也不喜歡他們，稱他們爲佛教徒、爲狂禪。認爲他們天天只會坐禪，既不讀書進修，也不服務做事。所以有人說明朝滅亡是亡在這一派人的手上。國家就是受了他們的學說影響而軍事不強，而經濟衰敗。這派稱做陸王派。

利瑪竇所結交的大官朋友多數是在朝的程朱派的人，所以利氏一定也把陸王派人士視作佛教徒，把他們的思想視作佛教的思想。事實上，他們的想法和中國大乘佛教的圖教思想很近，二者都主張：人心就是宇宙，整個宇宙是從人心展現出來的。利瑪竇在天主實義中（第四篇）稱這是佛教的思想，昨天羅總主教也如此主張，可是我以爲在這方面跟利瑪竇辯論的可能不只佛教徒，而且還包括陸王派的人士。

儒家哲學發展沿革

要了解利瑪竇當時儒家兩派思想的眞象，我們該多少回顧一下他們是如何發展而來的。這個圖表

就是與本講有關的儒學發展源流圖：



孔子可以說是儒家的始祖，他希望人人都能「踐仁」。他強調「踐仁」的途徑要透過「禮」。透過禮所踐之仁，不外乎「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的一個仁者的工夫，遵守一些外在的規範而已，並沒深切討論仁與人之存在本身的基本關係。孟子也沒直接探討這層基本關係，但是他已不只把「仁」純粹放在「禮」或規範上來談了。他指出人必須「盡心知性以知天，存心養性以事天」，把看似屬行為規範的「仁義禮智」向人的內心收攝，將之與「心」、與「性」相連，也把其終極目標與「天」、與「天道」結合。他強調：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」

雖然孟子在修養工夫上說：「吾善養吾浩然之氣。」浩然之氣是天地正氣，可是浩然之氣與天地正氣關係若何？他並沒有說明。直到戰國末年，漢朝初年，儒家學者經過一、兩百年的反省後，才在他們所寫的易傳、中庸等作品中進一步發揮。易傳說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」中庸也說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」這些觀點與孟子是相同的。不過二者更進一步點明：人與天間有互為因果的關係，天（道、太極）是人之所以為人，宇宙萬物之所以為宇宙萬

物的終極原因。易傳的「易有太極，是生兩儀……生大業」，中庸的「天命之謂性，率性之謂道……」，就是說明這一點。

漢朝到了武帝時，董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」，並未使儒學之外的各家思想消滅，反而使各家思想都融會到儒家學術門下與儒家有了一些融合。這個現象對儒家逐漸完成其完整天人觀有所助益，因為先秦道家、墨家，乃至陰陽、五行、方術等思想中的天人觀，也都以各種形式打着儒家的旗號傳播，真正的儒門弟子有時也不得不正視它們；解釋也好，辯駁也好，批評也好，都必須先下些工夫研究，這未必不是學術思想交流的好機會。也因著這些機緣儒家的天人觀慢慢地稍有進展。

事實上，先秦發展出的純中國的各個學術派別，對天人關係的講解都不够明晰透澈，真正把人與天（宇宙絕對實體）間關係講的頭頭是道的是佛教。唐朝以前，佛教在中國影響力還不大，儒家學者還不感到這點不如人有什麼關係。可是唐朝佛教在中國漸漸興盛，其中有一個理由就是儒家學說說不清的天人關係，佛學可提出解答。至此，儒家學者爲了維護儒學在中國的學術地位（道統），不得不開始正視這一課題。於是韓愈、李翱等人就開始認真的從儒家古經典中尋找解決問題的基礎材料。他們從浩瀚的六經中提出易傳、中庸、大學，外加論語及孟子。他們認爲好好研究這五個材料必可發展出儒家的整體天人觀。後來宋明理學就是由這些材料發展出來的。

宋明理學的傳承

朱熹（元晦、仲晦，一一三〇～一二〇〇）是程朱派的集大成者；王守仁（陽明，一四七二～一五二八）是陸王派的代表性大師。程朱派的「太極論」及陸王派的「吾心即現宇宙」的觀念，都成了

張載最重要的著作是「正蒙」，其中述及他的宇宙論。他把宇宙的本體稱爲「太和」或「太虛」。太和、太虛是無形的神體，是有生命的活動體，因它的活動而凝聚成氣，再由氣構形成宇宙萬物。下列最具代表的一段話：

「太和所謂道。中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生絪縕相盪負屈伸之始。……散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。……太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾……。」（正蒙太和篇）

張載把宇宙本體無形的因素稱作「神」，這「神」不直接化生宇宙萬物；他又把宇宙本體能化生萬物的因素稱作「氣」，宇宙萬物是由太和或太虛（宇宙本體）中的「氣」這一因素的變化而逐漸化生的。

接着二程兄弟也很重要。人們習慣上把他們二人的言論蒐集在一起，不個別分開，所以不仔細分辨有時還不易分明。他們兩人的思想雖在大處看是相似的，但若仔細推究就不同了。在相同點上，與本講最有關的就是「理氣說」。這一觀念受了大乘佛教華嚴宗的影響很深。

華嚴宗把宇宙分爲「四重」：理法界（本體界）；事法界（現象界）；理事無礙法界（現象本體彼此相融，不相抵衡）；事事無礙法界（現象與現象之間也因彼此的本體相同而相即相入，相互融通）。綜觀上述四法界，可得下列三結論：

- 一、宇宙分而觀之，有本體之理和現象之事，但二者實爲一體之兩面，不可強分。
- 二、現象之事畢竟不過是本體之理的作用，所以離了現象之事，便無所謂本體之理了。
- 三、因爲本體之理與現象之事原本是一體的，所以任何個別的現象都不能不說就是絕對的本體

；如此一切現象既然都可說是絕對的，那麼，一切現象之間就不能不說是相互融通無礙的了。

二程兄弟不知是有意識地，還是無意識地，受了華嚴分宇宙爲「理」與「事」的觀念影響，而把宇宙分爲「理」與「氣」：理是本體，氣是現象。天下萬物不能離開理與氣任何一方，沒有理不存在，沒有氣也不存在。理是萬物各自的本體，也是宇宙終極的那個絕對本體（又稱「天」、「道」等），萬物由它而來，它也是宇宙的主宰：

「天者，理也；神者，妙萬物而爲言者也；帝者，以主宰事而名。」（二程全書、遺書第十

一）

「上天之載，無聲無臭之可聞。其體，則謂之易；其理，則謂之道；其命在人，則謂之性；其用無窮，則謂之神。一而已矣！」（二程粹言）

程氏兄弟雖都以「理氣說」來解釋宇宙萬事萬物現象，而且也都主張「理一分殊」。但是，哥哥程顥幾乎全盤接受了華嚴思想中「理事無礙」的說法，講解「理一分殊」時傾向「理氣一元」、「萬物一體」的主張；而弟弟程頤却有自己獨立的見解，「理事無礙」的說法沒有影響了他，對他來說理與氣是不同的：理是道，是形上的；氣是陰陽，是形下的。「理一分殊」不會使萬物成爲一體，主張「理氣二元」。下列引文可看出二者的不同：

「『一陰一陽之謂道』，陰陽亦形而下者也而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只是此道，要在人默而識之也。」（明道：遺書第十四）

這裏明道肯定陰陽（氣）就是道（理），表面上可能二者有分，實則爲一，所以需要人默記在心中。這與佛教要人透悟「萬法皆空，唯有真如」，有異曲同工之妙。

「『一陰一陽之謂道』，道非陰陽也。」（伊川：遺書第三）

「離了陰陽更無道；所以陰陽者是道也。陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。」（

伊川：遺書第十五）

這裏伊川很明白地說陰陽（氣）不是道（理），爲什麼有時候有人說陰陽（氣）就是道（理）呢？是因爲道（理）離不開陰陽（氣）之故。顯然他是主張「理氣二元」的人了。

程朱派的「太極論」

朱熹承受了周、張及程伊川的這一脈絡。首先他肯定「太極者只是一個理」（朱子全書卷四九）；並把「理」視做宇宙本體「太極」（無形而不可理解的根源）可理解角度的一個自立形態。萬物終極根源的太極與理並不是完全全等等的。每一事物也都有其自己的理，各個事物之理都與太極之理有關，但不等同。各事物之理間也不相同，各事各物有各事各物各自之理。這是程朱派的「理一分殊」理論。

按周、張二人的理論，「氣」是陰陽，是宇宙本體（太極、太虛、太和）的活動中生出來的。氣還不是萬物，而是萬物化生存在的基本動力。氣因陰陽變化的不同而化生了各式各樣的不同的萬物。由此可知，與「理」是宇宙本體「太極」可理解角度的自立形態一樣，「氣」就是這宇宙本體「表現生化、維持宇宙萬物運作」角度的另一自立形態。是宇宙本體化生萬物必經的一個中介。

太極是宇宙萬物終極原因；太極、理、氣三者相互間的關係就如上述。這是利瑪竇當時面對程朱派學者心中所有的大致觀念。以下隨手摘錄兩三則朱熹有關的話：

「無極而太極，不是說有個物事，光輝輝地在那裏。只是說當初皆無一物，只是此理而已。

」（語類卷九四）

「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地；若無此理，便亦無天地、無人、無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」（語類卷一）

「太極（理）自在陰陽（氣）之中，非能離陰陽也。然至論太極，自是太極；陰陽自是陰陽。」（語類卷五）

由此可知，程朱派以爲：雖然太極、理、氣可說是同一宇宙本體的三個不同角度的自立形態，但三者之間也不是可以劃等號的；而且三者與萬物關係雖很密切，但多少有其超越性：不能說萬物就是氣，遑論理或太極了。

利氏與程朱派之辯論

中士問可否把儒家所說的太極稱爲天主時，利瑪竇的第一個反應是他看過了周敦頤的「太極圖」，認爲這只是變些陰陽「奇偶之象」的把戲而已。他認爲這些「象」在宇宙間不可能真有，只是虛象罷了。虛象怎能成爲宇宙萬物之源呢？

中士知道利氏的誤會太大了，立刻糾正他說：「太極無他，乃理而已。」企圖給他解釋程朱派學者的太極論理論。

利氏聽到中士說「太極就是理」，立刻想起亞里斯多德的「範疇論」來。依此範疇論：天下萬物可分爲自立者（substance，自立體）及依賴者（accident，依附體）兩類。自立者本身能自立存在，

不需依靠別的實體而能獨立存在；依賴者不能自立存在，必須依附寄託在另一自立者的實體之上才能存在。利瑪竇說「理」只是事物的原理，只能依附寄託在實有事物之上才能存在，只是一種依賴者。若無實物的馬，哪來馬之理？「理」連自立都不可能，如何能立天下萬物，而為天地萬物之原呢？

其次，「理」既是事物的原理，當然是先有事物，然後才有該事物之理。「理」既不能先「物」而有，也就不可能化生天地萬物了。而且「理」沒有理智（靈覺），它又怎能主宰天地宇宙之秩序呢？

最後，利氏並沒有成功地讓中土心服口服。所以他如此結束辯論：「物之無原之原者，不可以『理』、以『太極』當之。夫太極之理本有精論，吾雖曾閱之，不敢雜陳其辨。或容以他書傳其要也。」辯論不了了之，以後利氏也沒有再寫另一本書談論這方面的問題了。

利氏與陸王派（佛教）之辯論

依照利瑪竇自己在天主實義第四篇內的說法，他曾和佛教徒辯論「萬物是不是與天主同體」的問題。昨天羅繼主教也將這個辯論歸入佛教，並沒有錯。但我願更進一步指出：這個辯論可能也有陸王派學者參與。因為陸王派的思想是承繼二程兄弟的哥哥程顥「理氣一元」論發展而來的。宋朝的陸九淵（象山，一一三九—一一九二）已經說出「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙」的話了。這一理論和佛教華嚴、天臺等宗所說幾乎完全一致。當時一般讀書人也說他們是佛教徒，清初的王船山就說他們「陽儒陰佛，誣聖之邪說！」與利瑪竇辯論最厲害的雲棲株宏（蓮池大師，一五三五—一六一五）就站在儒佛不應「相病」、而該「相資」的立場來說法傳道的（見其著作「竹窗二筆」）。而且利氏在第

七篇大加攻伐的「三函教」，正是這一類理論演變出的具體事實。所以我將這一辯論也歸入與當時儒家的辯論，是與儒家陸王派學者的辯論。

陸王派的思想概要，與昨天羅總主教解釋佛教有關「心」的部分大體相似，今不多做發揮，僅錄王陽明與學生對話一則：

「先生曰：『爾看這個天地中間，什麼是天地的心？』對曰：『嘗聞人是天地的心。』曰：『人又什麼叫做心？』對曰：『只是一個靈明。』可知充天塞地，中間只有這個靈明；人只為形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。」（傳習錄下）

總之，這派主張宇宙本體即人心，沒有超越意義；天理就是人性，就是人心。

綜合利氏對這派的答辯有四：

- 一、利氏以為持天人同體主張的人太驕傲，有如變成魔鬼的大天使一樣。
- 二、利氏認為人心是可含有天地及萬物之「理」，這理是原理，而非天地萬物的實體。
- 三、利氏指出人會有時陷入情緒衝突之變化中，天主不可能如此，所以人不可能等同天主。
- 四、天主與萬物之關係，只是四因中的「作者」，是超乎萬物本體之外的一個存在因素。天主在物就如光在水晶、火在鐵，雖永不離物，但仍不是物之內在本體的一部分。

結語：反省與神學本位化之前瞻

現在我們做一些反省及批評，並企圖給自己將來從事神學本位化工作提出小小建議：

- 一、利氏使用了士林哲學的概念來介紹天主，當時讀者並沒完全了解。利氏自己在給總會長呈獻

本書時的報告中，也坦白地承認了這點。其中以「四因說」及「範疇說」最不易爲人了解。今天的大部分中國人也不很容易了解這些純抽象的概念，以後應儘量避免應用。

二、交談中，真正的聆聽很重要。要能真正聽懂對方的思想，必須經由對方使用詞彙概念的真正含義來了解對方才行。利瑪竇到中國才不到十年就開始寫書，自然不易深入了解道家、佛學、儒家各派思想的真義。我們以後應真正虛心的多讀書，多讀各家的作品，設法更深入地了解各家的思想精蘊，如此才能有真正的交談，發展真正的中國本位神學。

三、利氏以中國古籍中的「上帝」及「天」來稱呼天主，是正確的方向。

四、陸王派的思想——吾心即現宇宙——不易與天主教的天主觀調合；但若利氏真正了解正確的程朱派「太極觀」，或許四百年前他已經在用宋明理學的觀念講「聖三論」了呢！

五、這一點最重要！在天主實義中所談的天主，只是一個哲學上的天主，是由人的理智推論而來的天主。這真是天主教的天主嗎？這個問題今天是很迫切需要澄清的。當代不少的中國哲學家希望我們只在這個層面上跟他們交談，希望大家都能用理智把天主的一切研究透澈。若只在這一層面上談天主，我們會感到滿足嗎？聖經所啓示的天主面貌如何？我們應怎樣在牧靈工作上介紹天主，到底本質的天主、內在的天主，與啓示中創造的天主、救援的天主關係若何？這個問題值得繼續深思。

（上接二五四頁）

中國教會在紀念利瑪竇來華四百週年之際，提出三萬人歸主運動，利瑪竇這種活生生以友誼傳教的例子，實在值得作為我們傳教的例子。

「天主實義」的靈魂論

岳雲峯

前言

雖然本題所要研討的是「天主實義」中有關靈魂的問題，但是這一問題却是全書中的關鍵，也可以說是利瑪竇神父（以後簡稱利氏）在當時對天主教完全陌生的人羣中所鋪設的立足點，更好說是啓發外教人認識眞神的出發點：「吾將譯天主之公教以徵其爲眞教，姑未論其尋信者之衆且賢，與其經傳之所云，且先舉其所據之理。凡人之所以異於禽獸，無大乎靈才也。靈才者能辯是非別眞僞而難欺之。」（第一篇）換句話說：如果人沒有靈魂，對人談論天主等於是白費氣力。因而他寧可把有關天主之啓示的泉源放在一邊，先從人之理智出發，循此功能去探討有關天主的存在及其救援工程的教義。因爲「人則超拔萬類，內稟神靈，外觀物理察其末而知其本。視其固然而知其所以然。故能不辭今世之勞苦，以專精修道，圖身後之安樂也。」（同上）

從靈魂的功能，不但能推論到神的存在，並因此引出有關靈魂的性體及其歸宿的問題，也就是所謂的得救問題。由於利氏不以啓示作討論問題的出發點，因而有關得救的問題也就着重在靈魂的不死不滅的特性上，是福是禍，全在死後能否升天堂，勢必與生前的生活有關，也就是人與神的關係。由此可知，靈魂論在「天主實義」全書中成了核心。這一點，我們不必責怪利氏，因爲他所面對的讀者或聽衆，處在一個以人文思想爲中心的民族背景中，不得不如此宣信。

在說明了這一特徵之後，就可知道在研討「天主實義」中的靈魂論時能够涉及許多的問題；但是在本屆神學研習會中依舊是如同往年一樣，同一的主題，由不同的人從不同的角度來發揮，故此我只能將本題規劃在以下幾點來探討，取材於「天主實義」的第三、四、五、六篇。

一、利氏論靈魂的存在及其特性。

二、利氏駁斥當時有關靈魂問題之謬論。

三、我對利氏的靈魂論之評估。

本文中的分段與題旨皆是筆者個人的構思。

壹 利氏論靈魂的存在及其特性

今把利氏論靈魂之本質的問題分成兩部分來介紹：首先從積極的觀點論靈魂的實有和它的特徵，然後從消極的角度看利氏如何駁斥當時有關靈魂問題的謬說。

在這一部分裏所要介紹的是利氏論靈魂之本質的積極論點，也可說是天主教信仰中的靈魂論，取材於「天主實義」的第三篇。在介紹利氏的道理之前，讓我先把天主教信仰中的靈魂論的教義舉出來，使我們能明晰地與利氏的道理對照。當然這些皆屬於利氏時期的神學。

——人是具有物質的身體和精神的靈魂的實體。

——具有理性的靈魂是身體的本質形式。

——由於人的靈魂是神性的，故此是不死不滅的。

——每一個靈魂都是天主自虛無中直接創造的。

在利氏的論著中除了運用「靈魂」一詞外，往往還依據當時的觀念用了「魂」、「精靈」、「人魂」等不同的說法來稱呼「靈魂」。爲了行文的方便，本文只取用「靈魂」一詞。

一、利氏論靈魂的實有

利氏的「天主實義」第三篇原名曰：「論人魂不滅，大異禽獸」，以「中土」和「西土」對話的方式進行討論（其實全書皆是以這種方式進行的）。全篇共分爲八個段落，其中第七段將在第二部分中才介紹。而前四段對話則可說是論靈魂之實有證明，亦即人之不同於禽獸的基石。

(1) 從人的現世不幸處境引伸出靈魂之存在論證

由於利氏沒有從啓示論人的起源，故此是從人的現世處境引伸出有關靈魂的問題。即使在前兩篇討論天主之存在時，也是用由下到上的溯源法找到天主，證實祂是萬物的創造者。其實，「天主實義」的全部探討過程幾乎皆是如此。

不過，這並非利氏忽視了靈魂是天主所造，因爲在本篇第七段對話中，利氏就很明確地指出：「此本性之體兼身與神（即靈魂），非我結聚，乃天主賦之，以使我爲人。」由此可知，利氏的道理雖然着重哲理，但也兼顧了神學的論證，只是他的出發點却是從人的處境作爲開端。

有關靈魂之存在便是如此得到結論的。因爲「中土」對人生之不幸遭遇，與禽獸的悠然自得作了對比之後而感到頹喪。於是利氏就在爲「中土」解疑時，強調人生的目的與價值不在現世，而是在未來的永生，即天堂或地獄。但在這來世的問題上，「中土」却誤認爲佛教與天主教是同路人，與儒家

思想不同。利氏却很巧妙地指出天主教先於佛教，怎能說天主教與佛教相等呢？

至於人之所以有來世，便是由於人擁有一個不死不滅的靈魂，於是便證明了靈魂的存在。利氏認為世界上大多數的民族，都在自己的宗教信仰上相信這靈魂不死的道理。只是在中國却有人說靈魂可以消滅。換句話說，至少中國人也相信人有靈魂，只是不信靈魂的永存性。（有關這一點留在第二部分討論）

(2) 人之不同於禽獸基於靈魂的實有

既然靈魂之存在關係着「人生是否不如禽獸」的問題，其異點本應是基於靈魂的永存性；只因有些中國人不信靈魂不死不滅，於是利氏就要進一步討論靈魂的真相，却把靈魂的永存性放在另一段來討論。這兒只是以靈魂來區別人與禽獸之不同。

利氏將植物、禽獸和人的區別基於「魂」之品級的不同，也就是所謂的生魂、覺魂和靈魂的說法。這三魂的不同之處，利氏用哲理的範疇來解釋，即自立體與依賴體：

「自立體」乃存在的本質，即不依賴他物能獨立存在。

「依賴體」則不能自己獨立存在，必須依附他物才能存在。一旦它所依附的物體消失，依賴體也就不存在了。

依據這兩種不同的範疇，利氏把生魂和覺魂歸於「依賴體」，而靈魂則是屬於「自立體」。當生魂與覺魂所依附的植物和動物死去時，生魂與覺魂也就同時消失而不存在了。而靈魂則不同，它雖與肉身結合，兼有生魂和覺魂；但是它也有不依附肉體而存在的靈魂，因為它能推論事理、辨別義理。

而這些神性的功能不是憑藉肉身，只是由靈魂所產生，也就是人之不同於植物和動物的基礎，以此證明靈魂爲「自立體」，在肉身死後，靈魂依然永存。換句話說，由於靈魂是神性的自立體，故此具有不死不滅的特性。現在我們就要隨着「中士」與「西士」的對話，進而介紹利氏論靈魂之爲神性自立體不死不滅之特性的論證。

二、利氏論靈魂爲神性的自立體

在本篇第五段對話中，「中士」便提出了爲何生魂與覺魂不是神體，而只有靈魂才是神體的疑難。利氏針對這疑難引用了六個理由來答覆。在利氏的原文內，這六個理由並未以明確的標題來提示，但劉順德的語體文譯註中却加上了標題。爲了醒目起見，便加以引用。

(1) 以靈魂爲肉身的主宰證明

這第一理由正是延伸前面論生魂與覺魂非神體之說的證明，因爲生魂與覺魂只依附主體而存在，並且沒有主宰之功能，僅由主體所驅使，故隨同其主體同歸於盡。

至於人的靈魂則不同，它與肉身雖同屬一個主體的兩個不同的要素，但靈魂却是肉身的本質形式，這是天主教的信理。爲說明這一理由，利氏所用的論證乃是生魂與覺魂只能隨其所依附的形體行動，即所謂的「本能行動」，毫無自制的反對行動；而靈魂不但可以不隨肉身之驅使行動，而且還能制止肉身不合理的行動，並且主宰着肉身隨靈魂的主使去行。所以利氏說：「靈魂信專一身之權，屬於神也，與有形者異也」。

(2) 以人有靈魂和肉身兩種不同的性質證明

這一論證可說是繼續增強前一理由的解說，即從人的兩種反對傾向來證明肉身和靈魂的兩種不同性質之行動根源，但利氏却把這說成是「心」和「性」；當然這只是一種表達的方式，並非人真正的擁有「二心」和「二性」。所謂的「二心」即獸心和人心；「二性」即形性和神性。如果用今人的說法應是「本能」與「理性」之別，前者指肉身，而後者則指靈魂。

利氏之如此說法，無非是證明人既能有如此反對的傾向：本能和理智的不同行動，絕不可能是導源於同一行動根源。這無異是證明了人的「魂」（即靈魂）不是依附肉身而存在的「依賴體」，否則它便不能主宰肉身的行動，即能產生反對肉身之本能的理智行動，這不正是人之不同於禽獸之處嗎？

(3) 以人愛好或厭惡無形的事物證明

爲了明確起見，更好說是人之別於禽獸，因爲二者所追求的對象有別。禽獸因爲沒有神性的「魂」，只能追求有形的事物。而人雖然也追求有形的事物，因爲他也有肉身；但是人更是能追求無形之事，更好說是神性的事。如果依據有形體只能追求有形之事的原則；那麼，那能追求神性之事的，必定是具有神體者，這就是靈魂。這無疑也是證明了靈魂是神體。

(4) 以人有抽象的觀念證明

在這理證中，利氏用了容器納物來作說明。有形的容器只能盛裝合乎容器形態的物品，不能超過

此容器的範圍，此容器也不能將其難以盛裝的物品神化之。

而靈魂則不然，它不受物品之體積的限制，將任何物品抽象化後容納在心靈內；所謂的抽象化，便是把具體的物品從其外表有形的特徵，獲得此物之本質的概念，而成爲它對此物品的認知，即所謂抽象的觀念。

故此利氏說：「非人心至神，何以方寸之地能容百雉之城乎？能神所受者，自非神也，未之有也。」

(5) 人意志和理智的對象是無形的美善與真理

利氏的第五個理由則更具哲理，即從天主賦給人的各種不同的官能來證明靈魂的神性本質。前面幾個理由可說皆是由功效歸納到靈魂的神性；而在這一理證中，利氏才提出來了靈魂之所以爲神體，因爲它擁有意志和理智這樣的神性功能，其功能不只是能通達有形事理，尤其是精神事理：如美善和真理等。這是僅具有屬肉身之官能所不能行的。利氏最後還說：「夫人能明達鬼神及諸無形之性，非神而何？」

沒有想到當利氏提出人靈能明達鬼神與諸無形之事理後，「中士」來了一個反擊：如果這一切都不存在，那麼，前面的五個理由不是白費氣力，毫無意義了嗎？

不過，利氏畢竟非等閒之輩，他也回敬了一記悶棍：「雖人有言無鬼神、無無形之性，然此人必先明鬼神無形之情性，方可定之曰有無焉。苟弗明曉其性之態，安知其有無哉？如曰雪白非黑者，必其明黑之情，然後可以辨雪之爲白而非爲黑。則人心能通過無形之性益著矣。」

(6) 以人能知道無限和反省自己證明

在這最後的一個理由中，利氏用了一個比喻來辨別有形的肉體與神性的靈魂在認知上的不同。就如一隻麻雀被繩所繫，便不能展翅高飛，其認知便侷限於小小的範圍內；反之，如果把它放開來，便可自由地不受阻礙而飛翔，海闊天空，自由自在，其認知也就沒有限制了。利氏認為人靈便是有如自由飛翔的鳥，它的知識不受物界的限制，能通曉事物的隱密，並且能反省自己。由此可以證明靈魂是神體，並且是不能消滅的，這就是靈魂之屬神性的特徵：不死不滅，也就是應度靈修生活的基礎。

三、利氏論靈魂不死不滅

利氏為證明人之不同於禽獸，便是基於人擁有一個不死不滅的靈魂。換句話說：如果人靈不具有不死不滅的特性，人就不如禽獸了，因為人生在現世有着太多不如意的事，還不如禽獸悠然自得。為此，利氏論靈魂的存在便是以人的來生為基礎；但是，利氏却把靈魂之不死不滅的特性留在本篇第六段對話中才作詳細的解說，因為他的理證是基於靈魂的神體性，所以在他為靈魂之神體性作結論後提出了這一特徵，可說是水到渠成。

這種論證法是出自利氏時代的西方哲學，也就是代表當時的天主教之士林學說：因為靈魂是精神性的自立體，不像物體是由許多不同分子所組合，故此沒有分子之分離的現象，因而靈魂自身是不會損壞的。而且從宗教角度來論，固然靈魂由天主所造，天主可以毀滅它；但是，從天主的智慧來說，天主既然賜與人精神性的靈魂，無非是使人能得到天主，與祂結合，永遠生活。如果說天主要消滅靈

魂，便是有違天主創造靈魂的意願了，是不合情理的。

經過這番解釋後，我們便不難找出利氏論靈魂之不死不滅之特徵的根據了。不過，利氏的說理過程常兼顧「中士」的領悟力，所以沒有課堂說教的枯燥，隨時引用淺顯易懂的例子，深具人文思想，非常生動。利氏共用了五個理由來證明靈魂是不死不滅的。

- (1) 以人心都願意傳揚美名於後世證明。
- (2) 以人心都願意常生不死證明。
- (3) 以現世的事物不能滿足人心來證明。
- (4) 以人都怕死人來證明。
- (5) 以現世不能完全應驗善惡的賞罰來證明。

綜觀以上的五個理由，我們把它歸納在一個這樣的層次裏，恐怕更能領悟利氏的道理。

利氏首先從人心對生命之永存的意願來證明：中國自古以來所流傳着「事死如事生，事亡如事存」的說法，這不只是爲人子女的對已亡父母應盡的孝道，而且由此可證明中國人對來世的肯定，因而奠定「立德、立言、立功」之精神的永垂不朽觀念。事實上，國人常引以爲榮的悠久文化無非就是歷代的聖賢給後人遺留下的精神不朽富源，使他們永遠生活在後人心中。

進而利氏從人心在世不能滿足的願望，引伸出天主創造人的目的：就是爲獲得天主自己，這便是永生。這應是證明靈魂不死不滅的最基本論證，因爲天主賜給了人一個擁有理智和意志的靈魂。那麼理智既可以追求到無限的事理，其意志必能獲得這無限的事理才能滿足，否則人便是最不幸的了。唯有基於這種出自天主上智的恩賜，才能證明來世的真實。因爲所謂的來世便是生命的永恆；但是，如

果沒有超越時空的絕對無限——天主，永恆也就不存在了。

最後，如果有永生，就該有賞罰，否則便沒有公義的存在。因為人間的確善惡並存，但是在現世善人與惡人的賞罰並不完全分明。於是利氏便從這一現象來證明大公無私的天主必定會在來世對善人和惡人予以公平的賞罰。也可以說，如果沒有來世的公平賞罰，又如何能促使世人行善避惡呢？

到此，「中士」才大澈大悟，因而興奮誠服地說道：「吁，今吾方知人所異於禽獸者，非幾希也！靈魂不滅之理甚正也，甚明也。」

貳 利氏駁斥當時有關靈魂問題的謬論

在介紹利氏如何駁斥當時流傳的有關靈魂的謬論以前，讓我們先看看中國人對靈魂有何觀念，由此可以得到一個結論：利氏所駁斥的謬論並非代表所有的中國人的思想；何況中國的哲學思想複雜，宗教派別不同，因而導致有關靈魂的問題之觀念的不一，故此利氏所駁斥的謬論僅是比較通俗的幾種說法。

其實中國人對靈魂的看法與西方的相差無幾，而且後者在受到天主教的信仰洗禮之後才趨向更確切的理論。在此不便為中國人論靈魂作一全盤性的介紹，僅提出比較綜合的概念。為了節省篇幅起見，只節錄李震近著「中外形上學比較研究」中有關這一問題的觀點，其實該書作者也是引證羅光所著「理論哲學」的理論為代表：

「中國古人主張有魂魄；魂為陽，魄為陰；魂為神，魄為體；魂為心理生活的根本，魄為生理生活的根本。……」

但是中國人在習慣上不以植物動物爲魂魄，再加魄字的意義，在中國人的思想裏，又很不清楚，所以我認爲最好把魄字去掉，對於植物、動物和人，都只用魂字。植物的魂爲『生魂』，動物的魂稱爲『覺魂』，人的魂稱爲『靈魂』。

中國古人不講植物動物的魂魄，因爲他們主張魂魄是人所特有，動植物不會有魂魄。當然這裏所謂魂魄，不是朱熹所說的魂爲伸，魄爲屈。若用朱熹的伸屈爲魂魄，萬物中那一件物體沒有魂魄呢？中國古人普通談魂魄，都是在宗教思想方面去談。在宗教思想方面，人死爲鬼，鬼由魂所成，因爲魄隨着屍體埋在地下了。中國古人普通不單信有人鬼，也信有精靈。精靈指鬼神，這些鬼神都是山精水靈，則是山上樹木和水中動物的精氣形成的。由此可見中國人也相信植物動物有自己的生機，有自己的生命根本。我便稱這種生命根本爲魂。」

在談到人的心靈或靈魂時，羅光則說：

「我國古書裏有心有魂，但沒有靈魂一詞。」

總括上面各家所說心有人性之理，爲人知識和意志的根本，又爲人的德性的根本。

魂在中國古書上意義也不完全常是一樣，普通以人之陽氣爲魂，陰氣爲魄，朱子却又說：「死則謂之魂，生則謂之精氣。天地公共底謂之鬼神，是恁地模樣？」（朱子語類）。朱熹對於魂魄鬼神，力反一般人的主張，以鬼神魂魄爲氣之屈伸動作，但又不敢明目張膽推翻古人的話，因此常是說話含糊：「是恁的模樣？」我以爲足以代表中國古人對魂魄的思想的還要算左傳所說：「心之精爽，謂之魂，魂去之，何以能久？」

魂和心很有關係。朱熹以魂魄爲對於死人所用的名詞，即是指人的精氣，在人死後或存或沒。人的精氣，左傳說是心的精爽。因此我們可以知道中國古人的思想：中國古人以爲一個人有心，心是陰陽靈氣所形成，含有人性之理，爲人精神生活的根本。當人死後，心的精氣不散而能存者爲魂。究其實，魂是人心的精氣。人心攝有性和情，情是由肉體而動作，不是人心的精爽部份。人死後，肉體僵硬不動了，情也不能發了，人心便沒有情，只有精爽的部分。

人心的精爽部分是靈明，故稱精而爽。因此人心是靈明的。假使我們如今以心靈代表人心的精爽部分，那不就是魂嗎？心靈即是魂。魂不但是死後有。人生時也有，而且人的靈明，完全在於人心的精爽，因此魂可稱爲靈魂。

於是靈魂就是心靈。」

由此可見，中國人是相信靈魂的存在的，而且是精神性的自立體，不死不滅。只是在理論上能有出入，因而也會產生某些偏差，這就是利氏所要駁斥的地方。在這一方面，利氏用了相當多的篇幅，除了第四、五、六篇外，還有第三篇的第七段對話，足見其用心良苦。不過，在這些篇幅中，利氏也涉及其他的問題，在此僅提出有關靈魂的問題加以介紹，可分幾點如下：

一、駁斥人靈散滅之說

在第三篇第七段對話中，「中士」針對利氏論靈魂之不散特徵提出了人靈散滅之說。「中士」是根據儒家的某種學說，認爲君子將「道」存在心裏，死後心便不會散滅。而惡人則敗壞了自己的心，死後心便散滅了。「中士」所謂的「心」便是指的靈魂，其散滅與否，全看心之好壞。其理由是一種

懲罰，有鼓勵人向善的作用。但「中土」並沒有指出這種儒家思想究竟有何根據；而且也部分承認靈魂的不滅，那就是善人的心。

利氏在駁斥這一謬論時便立刻指出此說並沒有經書上的根據，而且就在這時候，我們再一次看到利氏用天主教的信仰來證明靈魂的永存性。他認為靈魂是天主所造，天主要靈魂永存不滅，人是不能消滅它的。

此外，利氏也用推理的說法，認為如果心壞了，就該散滅的話，不必等到死後，生命就該結束，因為心是生命的根由。

再者，如果心的散滅是一種懲罰，惡人死後心便散滅了，又有什麼懲罰可說呢？何況罪有輕重，難道不分青紅皂白都一樣滅亡嗎？

利氏特別強調靈魂的神性本質乃是天主所造，並不因為善惡功過而有所改變，就如黃金一樣，豈能因為用途不同便失去了本質嗎？所以利氏認為靈魂的散滅之說極其荒謬。

二、駁斥有關鬼神和靈魂的謬說

在「天主實義」的第四篇中，利氏對鬼神和靈魂的本質都有了更詳盡的辨別，乃是為「中土」對這些問題的錯謬作解答，故此我們把它放在這第二部分來介紹，不免給人的印象是消極的成分更多。其實，利氏在剖析問題時也有他積極的觀點。此外，本篇涉及泛神論的問題，而且佔有很大的篇幅。但本題只論靈魂，不得已只有將本篇分割開來，這是很可惜的一點。

首先，我們要說本篇導致討論泛神論的原因，乃是「中土」以「氣」來論鬼神和靈魂，因而把萬

物同天主看成是一體，才產生了泛神論。但這不是我們要介紹的材料，我們所要介紹的只是利氏如何駁斥「氣」不是鬼神和靈魂。

本篇在結構上仍然是對話的方式，故此在討論問題時不免雜亂。爲了介紹的方便，乃歸納成以下幾點：

(1) 以「氣」論鬼神與靈魂的謬說

本來中國哲學思想所論到的「氣」，並不是三言兩語所能解釋清楚的，而且也具有西方思想所指的精神的概念。故此「中土」以「氣」指鬼神和靈魂並沒有什麼不妥。禮記祭義篇說：「宰我曰：吾聞鬼神之名，而不知其所謂。子曰：氣也者，神之盛也；魂也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土；其氣發揚於上，爲昭明，薰蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。」

李震著「中外形上學比較研究」中解釋這段話說：

「人由氣與魄合成。魄爲形體，人死形體歸於土，氣爲魂爲神爲精。雖然儒家哲學中沒有『精神』這個名辭，但是鬼神爲精神體之思想，已存在於先秦儒家哲學中。在古代哲學中，『氣』在一切物體中，最爲變動不居，難以捉摸。古人用它來代表生成萬物的原理，是很自然的事。『氣』能成物質，也能成精神。氣有清濁之分，氣之清者，指精神之氣。此『氣』構成人的精神成分，人死後，發揚於上，不隨形體骨肉而歸土。儒家用『昭明』二字形容人之氣或魄，指出人的精神性的氣或魂，輕靈明澈，與人的物質成分不同。」

同一作者又說：

「關於物質與精神的問題，中國哲學中可能發生的困難是肯定『氣』爲構成萬物的因素。如果物質和精神皆來自氣，二者在本質上的區別就很難肯定了。但是如果我們肯定先秦的『氣』概念與宋明理學所講的氣不同，把氣看着構成萬物的形上原理、因素或現實，困難就迎刃而解了。因爲在此情況之下，『氣』可以成爲構成萬物，即物質與精神的共同因素，却不抹煞二者之間的實在區別。」

本來在本講題內並不討論「氣」的問題，但是由於利氏駁斥「中土」有關「氣」之謬說，不得不將這一概念略加介紹，我們便很容易發現「中土」所依據之「氣」的含義何在：有關泛神論的謬論在此不必多贅，這是屬於「天主論」的講題；我們要介紹的只是利氏所駁斥之有關鬼神和靈魂的謬說。經過這番解釋後，我們可以說利氏所駁斥的乃是「中土」在「氣」之錯誤的解釋，並非完全否認中國思想中有關「氣」的問題。因爲「中土」引用某些認爲靈魂散滅者的論調，把「氣」解釋成物體，因之以此「氣」當作靈魂，於是人死了便有如氣散，恐怕就是俗話所說的「斷氣」，當然也就是靈魂之散滅的結論。

利氏在駁斥此謬論時便提出古經典中並不是如此解釋「氣」的；故此利氏提出「古經書云氣云鬼神文字不同，則其理亦異，有祭鬼神者矣，未聞有祭氣者。」但是，利氏所提出的理由只是爲反駁「中土」，因而給人的印象只是把「氣」作爲物質體，而且就是「氣息」。因爲在另一段文字中，利氏把「氣」作爲「氣、水、火、土」四行之一，也就不能把「氣」當作神魂。這一點很可能是利氏依據「中土」的錯誤觀念駁斥他的謬說。另一方面，即使「氣」亦可用爲精神體，但也不是生命的根本，

因爲「氣」畢竟是依附體，也就不是鬼神，更不是靈魂。在這一觀點上，利氏應該是有理的。

(2) 有關鬼神的謬說

有關鬼神的問題在中國思想裏也是相當複雜的，古書中一般的概念所指的「神」應該是我們所謂的「萬物之主宰」，亦稱「天神」，見「說文，徐灝箋」：「天地生萬物，物有主之者曰神。祭法曰：『山林川谷丘陵能出雲爲風雨見怪物皆曰神』，說苑修文篇曰：『神者，天地之本，而爲萬物之始也』，故曰天神引出萬物。」至於鬼則是指人死後的存在，「鬼」本來是「歸」的意思，「說文、禮祭法」：「人死曰鬼」，又「祭義」：「衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。」由此可知，「神」與「鬼」是不可同日而語的。因爲「神」是造物主，「鬼」則是受造物。

但在利氏論鬼神篇裏所指的「鬼神」皆爲受造物，而且與人的靈魂截然不同，可是在利氏引用古書證明鬼神之存在時，好似又是指的人死後的靈魂。這恐怕是利氏要證明精神體之存在的說法。總之，在此我們要介紹的乃是利氏駁斥有關鬼神之謬說，無暇對鬼神作深入的探討。

首先，利氏肯定鬼神之存在，駁斥那些疑惑鬼神之存在者有違中國古哲賢達的高見，故此利氏引證了許多的古書爲憑。「中土」認爲：「今之論鬼神者，各自有見，或謂天地間無鬼神之殊；或謂信之則有，不信之則無；或謂如說有則非，如說無亦非；如說有無則得之矣。」利氏在駁斥此荒誕之說時，認爲這些無知之徒，只不過是在排斥佛道之說，却忘了古聖賢哲的道理。利氏認爲客觀的真實，不是僅憑主觀的想法可以定斷其真實有無的。

接着又強調鬼神爲精神體，不能用肉眼能否看見來證明其真實性之有無的。利氏用了許多例子解

說這種謬論無非是捕風捉影之見。

然後利氏還辨別了鬼神附在某物質體上，不同於靈魂在人身上的結合。因為靈魂與肉體是組合成人性之本質因素，共為一體，故此人是有靈性的。但鬼神附在一物質體內則是偶然的現象，並不能使物質體成為有靈性的東西，因為物質體與鬼神是兩種迥然不同的品類，不能混為一談。

最後，利氏提出鬼神是天主的受造之物，其行動必須受到天主的管制，故此鬼神能在某些受造物上行動，但對世界萬物沒有特殊的專權，因而向鬼神求福求壽或赦罪，不是鬼神所能賜與的，這是屬於天主的主權。

(3) 靈魂在人死後尚留在家中之謬說

此說乃是指的人死後，其靈魂藉形體顯現給生者，這本來是有其可能的現象，但是「中土」認為人靈既是不死不滅的神體，在人死後，與其形體已分離，又如何能藉形體出現，這不是有異於常人嗎？既然如此，有知的靈魂是否在死後能留在家中照顧家人呢？

利氏很明顯地看出「中土」對靈魂的不死不滅還存有某些疑難，便說：人死了便不能留在家中，否則便沒有死；因為天主對一切的受造物都有一定的處所予以安置。至於人死後的靈魂出現，可以在天主的命令之下，為了生者的好處，讓他們知道靈魂的永存，或是為了警惕生者。由於靈魂脫離肉身後，進入了更佳的境界，不受物質控制的影響，並且其知能比生時更為精良，故此這種現象在天主的准許之下不是不可能的，沒有什麼驚奇之處，何況更能證明靈魂的確在死後是永存不朽的。

三、駁斥輪迴與殺生的謬論

「天主實義」第五篇是「辯排輪迴六道戒殺生之謬說，而揭齋素正志」（此乃利氏原文）。可以分爲兩個問題來討論；即論輪迴與齋戒，但彼此是相關的，也可說「齋素」是基於輪迴的道理，恐怕所吃的肉品正是由先人或自己所變成的禽獸，故此也不能宰殺禽獸，即所謂的「戒殺生」。但是本篇只論靈魂死後的出路問題，而有關「齋素」的問題已經涉及倫理或修養的範疇，故此不介紹「齋素」的問題。

「中土」在本篇的開始就提出人來世的三種看法，用簡單的話說就是：一、靈魂散滅；二、輪迴六道；三、天主教的教義，利氏在本篇內只答覆了有關輪迴之說，因為靈魂之散滅論已在前面駁斥了，至於天主教的教義則在下一篇才討論。有關利氏駁斥輪迴之謬論可以分成下列三點：

(1) 輪迴之說的起源

利氏首先對輪迴之說作了很簡單的介紹：輪迴論起源於希臘哲人畢達哥拉斯（Pythagoras 約自公元前五八二至五〇七年在世。利氏譯爲「閉他臥刺」），也盛行在印度，是印度各宗教的基本思想（參閱 Upanisad 奧義著）。根據這一說法，人死以後，其靈魂依其前世功過變成另一人或動物而重生。這一必然規律稱爲「因果報應（Karma）」，我國俗稱「投胎」。

釋迦牟尼創立宗教後，接納了輪迴之說，並加上六道：即天道、人道、阿修羅道、餓鬼道、畜牲道、地獄道，故此亦稱爲「輪迴六道」。

(2) 利氏駁斥輪迴之謬說的理由

利氏認為這種謬論隨着佛教傳入中國實在是沒有根據的無稽之談，因為釋迦牟尼所屬之「身（音捐）毒國（天竺）」是一個沒有文化的小地方，他的學說實在不足以採信。於是利氏提出了許多的理由予以駁斥：

甲 今生的人為什麼一點也不記得前世之事？

乙 古今畜牲的魂沒有分別。

丙 輪迴的說法和生魂、覺魂、靈魂的通論不合。

丁 人的體態和禽獸的完全不一樣。

戊 靈魂變成畜牲不能算是對惡人的處罰。

己 輪迴的言論會導致人廢除農事畜牧，而且混亂人倫。

以上六個理由可說相當清楚，在此不必多加解釋。但是「中土」最後又提出另一疑難：如果不滅的靈魂不投胎，何處可容納如此衆多的人靈魂呢？

利氏很簡捷地答說：天地之廣闊不值得我人擔憂，何況靈魂是神體，無需空間容納。如果只爲了這個原故製造輪迴之說，豈不荒唐嗎？

(3) 駁斥戒殺生之說

「中土」認為佛教戒殺生，可說是一種仁愛的行爲，應是無可非議的；但他却沒有說明戒殺生之

理由是否基於輪迴。

利氏認為佛教之戒殺生乃是基於輪迴的後果。如果輪迴之說是真的，當然應戒殺生。但是利氏却又駁斥佛教只於初一和十五爲了齋戒而不殺生，未免荒誕，難道一月之中的其他日子就可以殺生而吃人肉嗎（這意味着輪迴的道理，可能是由人變成的動物）？這又怎能算是仁慈呢？

以後就轉到齋戒的問題，只好留待倫理或修養的專題討論了。

最後，有關不死不滅的靈魂的歸宿問題，亦即指的善者受賞獲升天堂，惡者將受罰而下地獄。這是「天主實義」的第六篇主題，雖然也是與靈魂有關的問題，但我們覺得這問題更適合留待倫理或修養的專題加以介紹。

叁 對利氏的靈魂論之評估

這雖然是一件很難的事，但在讀完利氏「天主實義」中的靈魂論之後，不能不有所感觸。我只能將自己的一點「讀後感」權充評估，尚祈各位指教。

第一點：靈魂論的論調可說是哲學性重於神學性，甚至是純哲學性的論證。從這一觀點來論，雖然中國的哲學思想中並不缺乏有關靈魂的論題，但畢竟是相當複雜，各說其是，而且在民間還參雜了宗教的色彩，足見高深的思想只停留在學術的層面，好似與民間生活未能配合。這就是爲何利氏對中國人的靈魂論的批判偏向於對民俗宗教的謬論之駁斥。

無疑地，利氏的靈魂論可說是爲中國哲學思想引進了當時的西方哲學思考的型態，即「經院哲學」的典型治學方法，這應是他對我國除了在科學方面的貢獻之外，另一偉大的貢獻。正因這一成就

對當時我國的知識界引起注意，更好說是欽佩和接納，爲他在我國傳播基督的福音工作，打開了一條適應我國文化的途徑。

第二點：由靈魂論導引出的傳教途徑。爲紀念利瑪竇神父來華四百週年，臺南的成主教喜歡稱之爲「利瑪竇來華，並適應我國文化把基督福音傳給我國同胞四百週年紀念」。事實上，利氏的確是我國傳教史上的中興人物。

如果利氏的「天主實義」在當時深受知識分子的歡迎和接納，足見他的文化傳教之成功。尤其是在當時的中國對天主教陌生，甚至有排斥的現象，利氏却能在如此艱難環境中建立教會，這不能不令我們欽佩，並值得我們取法。

當然，他的成功必定是多方面的，現在我僅從他的靈魂論的觀點來反省。即所謂的「傳教學」之評估，但絕不能依據今天的傳教神學所討論的問題來作準則，而只是從傳教策略來論。這無疑是具有先知性的特色，要等到三百多年後的梵二才有這種精神出現，這不是誇張的說詞，有歷史爲證。因爲當時先進的歐洲教會派遣傳教士到所謂的「外教」地區去傳教都是用殖民政策，即藉助西方的政治力量將教會移植到西方國家佔領的地區去，其結果是建立了基督的教會，却未剔除當地的迷信色彩，例如臨近的菲律賓和中南美洲等國家便是如此，直到今天，這些所謂的天主教國家還是教會的重擔。像我們這樣的國家，文化悠久，但是門戶封閉，傳教士要想在我國立足，便不能取法殖民政策，應在傳教策略上運用適當的方法。四百年後的今天，我們都看清楚了利氏在我國歷經千辛萬苦所創立的基業，由於後繼者沒有運用同樣的策略，故此導致天主教在我國尚未廣揚。這話雖然不太友愛，但也是不容忽視的鐵證。

利氏的傳教策略，便是今天所謂的教會本位化，這也是本屆研習會的專題之一，在此不多贅述。僅就利氏靈魂論的內容來看，不得不令人驚訝和讚歎。如果利氏沒有對中國文化深入研究，不可能與「中土」對話，更談不到讓「中土」心悅誠服。這種傳教的方法不只是開創教會本位化的先河，而且深具三百多年後的梵二所指示的「交談」精神：「基督曾經洞察人心，並曾以真正人性交談引入走入天主的光輝；同樣地，基督的弟子們，充盈基督的聖神，也要認識與他們共同相處的人們，要和這些人互相往來，好能藉着坦誠誠心的交談，使這些人知道寬宏的天主分施給萬民何等的財富；同時，信友們又要在福音的光照下努力闡揚這些財富，排除障礙，而歸納於天主救世的領域內。」（傳教11節）當然，他的交談方式偏於護教，這是當時的情勢，也無可厚非。

此外，正因為這種交談的精神，利氏的靈魂論呈現出人學的價值，這也是梵二所重視的精神：「在這交談內，教會將借助福音神光，將它在聖神教誨下，由其創立者所接受的神力神方提供給人類。應予拯救者是人的性格；應予革新者是人的社會。因此，我們的言論全部集中於人，集中於整個人，即人的靈魂、肉體、心情、良知、理智及意志。」（現代3節）

當然，利氏的人學論調與今天的人學尚有一段距離，因為彼此相隔四個世紀的時間。但是，利氏雖身為西方人，却注意到中國人的人文思想特徵，在進行討論靈魂問題時不從天主的啓示出發，却依據中國人對靈魂的看法，引經據典地導引「中土」認清靈魂的真相而認識了造物主。這就是他的成功之處，故此深受當時知識分子的歡迎。這就是我們強調靈魂論的哲學性重於神學性的理由。

第三點：在評估一部著作時也要指出消極的一面，這好似不成文的俗套。那麼，利氏的靈魂論之弱點在那裏呢？個人認為他偏重對民俗宗教的迷信色彩的批駁，未能對中國哲學思想論靈魂的積極價

值予以肯定和認同。這可能是出自他的傳教熱火，只願保護自己的觀念，促使他對當時的民俗宗教的謬論予以糾正，期盼能收到更大的宣信成果。

正因他對民俗宗教的謬論如此「不客氣」，連他自己在事後都後悔了，所以又撰寫了「二十五言」予以彌補。「二十五言」按基督教義談論道德的優美，不和其他宗派辯論，大家都喜歡這書，讀了以後都表示佩服。他們並且說：「天主實義」一書也應該這樣寫才對，不要辯論，不要攻擊他們的迷信。」（羅光著：「利瑪竇傳」引用利氏致友人書信）。果真如此，說不定在傳教功效上能有更大的成就，但這也只是一種假設而已。

在結束本講題時，願與大家共勉：但願我們藉着研讀利氏的「天主實義」，學習利氏的精神，振奮我們的傳教熱火。

利瑪竇軼事一則

編輯室

利瑪竇被天主選爲在中國開教的主要人物，以信仰的眼光來看，我們是沒有辦法完全認清天主上智的安排。不過，用人的眼光來看的話，天主所賜給利瑪竇本性的才能，也適當的準備他成爲在中國開教的器皿。

利瑪竇具有過目不忘的天賦才能，這件事在雲光·克魯寧（Vincent Cronin）所著的西泰子來華記（思果譯，臺中：光啓，一九六四年）曾提到過。

按照野史相傳，有一次利瑪竇與徐光啓、李之藻往北平郊外遊玩，到達一個佛寺，寺前有一石碑，上刻數百字，當晚天色已晚，無法用眼睛看清碑文，三人於是用手指摸觸來讀出碑文。在三人摸完之後，徐光啓、李之藻都能把碑文背出，可是，輪到利瑪竇時，利瑪竇從碑文最末一字開始背到最頭一字，完全應驗了倒背如流的成語，使徐光啓和李之藻大爲驚訝，自嘆不如。這可算是他的生命中小小軼事之一。由於這種才能，使利瑪竇不但能够認識中國文字，而且能够博覽儒家和儒家的書籍，並以中文作多種著述。開向中國知識份子傳教之先河。實在並非偶然的事。

「天主實義」的倫理學

胡國楨

前言

「倫理」一詞的意義，由字面上看，是指人與人之間外在所表現的關係。人與人間若不能維持適當和諧的關係，人羣社會、人類文化成就的延續就沒有保障了。所以，人的行為應遵循一些適當的規範，以維持人際和諧，使社會人羣正面的功能得以發揮。

中國傳統上重視五倫。這是在較單純的農業社會生活中，人只要處理好個人與個人間應有的關係，整個社會人羣的和諧就達到了。今日工商業發達，若只注意個人與個人間應有的關係，顯然不够，更應重視以集體位格出現的團體。有些行為雖不直接牽涉到某個具體的個人，但若危害整體社會，便也有害於人羣的和諧。於是有人提倡「第六倫」，把倫理規範擴大，也重視集體位格的團體。最近，資訊及自動控制方面的科技迅速發展，電腦及機器人等工具愈來愈普遍而大眾化。去年有家世界性的英文雜誌推選一九八二風雲人物，上榜的居然是電腦。可見人的生活逐漸不可避免地要受機器的直接影響了。有人開玩笑，只提倡「第六倫」不够了，還該趕快培養人們面對機器時的「第七倫」規範，否則有一天會因人與機器間的彼此不能適應而天下大亂。

今天有很多倫理學的教科書談倫理，就是採用上述角度而談，只談有關倫理規範的問題。筆者個人並不很喜歡用這種態度來面對倫理問題，因為這種態度只在平面上看人，看不到人的深度。

我們更喜歡用「道德」一詞。「道」的字面意義雖只是道路，但起初我國人就用了這個「道」字來稱呼宇宙萬物終極根源的絕對本體。這是因為我國人推研人生究竟時的目的，常在尋求人於宇宙間安身立命的方法。先秦諸子百家都是抱着這個理想而發展自己的思想。所以都認為宇宙間必有一可令人人遵行的「正道」。「天」是擁有最完整的「道」的終極實體，可說就是「道」本身；中庸和孟子都說「誠者，天之道」，「誠」者成也，是完成、具備一切的意思。「德」，其古字是「從直（十四）從心」，是外在直接表現的內在本性、本質的意思。人與萬物的本性本質都是由天而來，與「道」同質，所以老子說：「萬物莫不尊道而貴德。」（五一章）

我國書籍上把「道德」二字開始聯稱合作一詞的，當首推漢初司馬談對先秦老莊一派思想家的評論，稱他們為「道德家」（見史記太史公自序）。而後老子一書被題名為「道德經」；又強分為上下兩卷，上卷「道經」講宇宙本體的性質現象；下卷「德經」講人應如何表現內心得自「道」而有的本性、本質。中庸所說的「天命之謂性，率性之謂道」，就是用不同的話講同樣的思想。

人的行為要有規範，這不只有社會人倫方面橫的意義，還有來自人本性及其與宇宙終極本體關係的因素：這是所謂「倫理基礎」的問題。中國人講倫理多從這個角度，重視人的「自覺」。利瑪竇「天主實義」中也是由這一角度來談倫理。此外，他還與中國學者辯論了有關「倫理動機」的問題。對於某些西方倫理學着重的「倫理規範」他談得不多，這些也可在其修養論中看出端倪，本講不擬涉及。

倫理學的材料集中在天主實義的第六和第七兩篇。利神父寫這兩篇的背景，毫無疑問是用了士林哲學的基本觀念。可是他並沒有像第一篇的天主論一樣，做了有系統的分析說明，而是零零散散的

出現。有些應該先講的，他反而最後才提出；有些更是屬於結論的思想，却先出現了。這一點，如果我們知道利神父的主要目的是在講修養論，這些倫理學的觀點是講修養論時不得不說明的背景知識，就不會覺得奇怪了。今天我第一個步驟是要以我們自己的士林哲學方法論的知識，來給利瑪竇做一個系統的倫理學陳述。其次，介紹當時中國人有關的思想，以及利氏與他們的辯論。最後，再以今天研究者的心情做一反省。

正式進入主題之前，應該先向大家簡單地介紹一下，當時在中國討論類似問題時，流行常用的一些字彙。第一個是「心」，心是整個自我的代名詞；第二個是「性」，性是人的本性、本質，是天命所賦的，若謂「人性」，即仁、義、禮、智等應在人生命中透顯出來的特質（利氏對人性了解的角度不太一樣，應當注意）；第三個是「情」，情是心（自我）向外有所行動時所給與的發動力、主導力，「喜怒哀樂之謂情」，喜怒哀樂是我行動作為發動的主導力量；第四個是「意」，意是影響我發動情的那個動機或意向。

壹、利氏士林神哲學的倫理觀

現在，我們正式進入以士林神哲學來討論利瑪竇的倫理觀。我們分兩大部分：即倫理基礎及倫理動機。

甲、倫理基礎

利氏知道中國人修身養性，是肯定「人之初，性本善」而有的自覺自發的行為，這是中國人認為

的「倫理基礎」之所在。所以，他在第七篇談修養工夫時，就由此著手。

「人性本善」的意義

利氏認為「性」是各物類之所以成爲該物類的特質，是不同於別種物類的特有基本因素。瓦石是無生命體，不能生長；這是瓦石之性。草木有靈魂無覺魂，能生長而不能知覺；這是草木之性。瓦石草木都不能知覺，它們都沒有心，不能主動地有所作爲，所以它們也不會有「意」，亦即沒有會推動作爲的動機。

禽獸不只有靈魂，還有覺魂，所以能生長也能知覺，可是因爲沒有靈魂，而不能推理辨別是非可否；這是禽獸之性。禽獸能知覺，知覺來自肉體：有耳朵能聽，有眼睛能看，有嘴巴能嘗……這一切都能促使禽獸主動有所作爲，所以禽獸能表現禽獸的自我，亦即禽獸有禽獸之心，利氏稱之爲「獸心」；又稱禽獸依肉體之本能而能知覺行動之性爲「形性」。有「形性」的「獸心」會發「意」推動作爲，可是禽獸缺少「靈心」，其「意」無法辨別是非可否。

人除了靈魂、覺魂之外，還有靈魂。利氏定義人是「生覺者，而能推論理者」。這也就是今天大家耳熟能詳的「人是有理性的動物」的另一種說法。生覺者就是動物；能推論理亦即有理性。所以，人性就是能生長、能知覺，而且還能推論理以辨別是非可否的這一特質。因此知人兼具禽獸之形性及禽獸所無、而來自靈魂的神性，這神性即能推理、辨是非的「人性」。人有肉身知覺，故有「獸心」，會表達與禽獸相同的自我需求；人又有靈魂推理之性，而有知是非正邪之心，利氏稱之「理心」、「靈心」，這才是真正的「人心」。因爲人心可辨是非正邪，故能發知是非正邪之「意」。

至此已解釋清楚「人性」爲何了。那麼，人性是否本善？欲說明此點，應先知何謂善，何謂惡。利氏按士林哲學的說法說：可愛可欲之謂善；可惡可疾之謂惡。天下之事，凡合理的都是可愛的，人人想要，屬善；凡悖理的都是討厭的，人人想逃避，屬惡。天主所造的人性都以「理」爲主，都能以其理心辨別是非正邪，而追求合理之事，所以人性必定可愛可欲，是善的。這就是所謂「人性本善」了。人性本有之善，屬「良善」，是天生的。

倫理善惡在乎「情」

既然人性本善，那麼天下惡人從那裏來呢？利氏肯定倫理善惡不是來自「性」，而是來自「情」。惡是人心發動以後所做的事不合善的本性，不隨理性指導。

天主所造的人性一定是合理的。世上原本沒有所謂「惡」之存在，人們所稱之惡，乃是「善的缺乏」而已，是人做了不合理的事情。

人性本善，理應所做之事都合理，都屬善的才對，爲何會有不合理、缺乏善的事情發生呢？原來是人心生病了，喪失正常的功能，因此所發動的「情」就無法發揮本善之人性，而有所偏差了。一個人身體沒病的時候，嘴裏吃的，甜是甜的，苦是苦的；若是生了病，往往有將甜的當苦的，苦的當甜的情形發生。

同樣道理，人心若無病，它所發動的情必定聽命於理智，做合理的善事，這個行爲就是「德善」的行爲；相反，若人心有了病，其理心受了遮蔽而作用不彰，這時來自獸心形性的私慾，就會擾亂情的發動，而「不察于理」，就會因感覺錯誤而背逆了理智，做出不合理的惡事來，這個行爲就是「惡

惡」。

理智（明悟）、意志（愛欲）和自由

人有獸心及理心。獸心有五個官能——耳、目、口、鼻與四肢——來與外物交接覺察；理心却有三個功能來指導自己與外物溝通：司記含（記憶）、司明悟（理智）及司愛欲（意志）。利氏認為三司之中的理智與意志二者的功能，關係到人的倫理行為。此二司又是互為因果、相輔相成的，缺一不可。

利氏說：理智的作用在追求「真」，通達是非之理，它的最大功能在使我們辨別義之所在；意志的作用在追求「好」，敦促我們喜歡善、討厭惡，它最大的功能在激發我們行仁的本能。當理智辨明「仁之善」後，意志就會敦促我們去喜歡它、留戀它；當意志使我們喜歡、留戀上了一件合義的德行後，理智就會幫忙我們更進一步地去細審其善，而願更進一步去追求。君子必定會追隨理智和意志的指導，所以必能常常行仁行義。

不過，人是自由的，沒有人能被勉強非要為善不可，為善者都是出於自願的。可是當時中國還沒有「自由」這個詞彙，利氏自己也沒有找到適當的字，所以他說：「吾能無強我為善，而自往之。天主賦人此性，能行二者。」意思是：我能不受強迫，而去行善，却是自動去行善的。天主給了人這個本性（即自由去行善的特性），使人能行善，也能行惡。

總之，人因為為理智、意志和自由三個特性，所以人才能够有倫理行為的可能。

乙、倫理動機

昨天的靈魂論中岳神父已經指出，在利瑪竇的思想中靈魂是不死不滅的，如此，按照哲學的推論，必定有永生，必定有死後的賞罰和天堂地獄。利瑪竇強調：人生的真諦不在今世，今世是禽獸的老家，人的本家在天上，在來世。他舉例說：禽獸的頭都是朝向地的，而人却是站直、頂天立地，仰首向天。這是證明人的本家在天上，人生的目的在得永生天堂之福。這是利氏「人觀」（靈魂論）影響其倫理學很重要的一點。

善惡來自「意」（動機）之正邪

瓦石草木無「意」，所以不能有所做為，自然無善惡之可言。禽獸無「靈心」，其「意」無法辨別是非可否，沒有自由選擇行為的可能，也無所謂善惡之分別。惟人既有「理心」，其「意」能辨別是非正邪；也有自由意志，可以影響心發動情的「意」：可能是「正意」，也可能是「邪意」了。

所謂「正意」，就是跟從「理心」的指導，阻止「獸心」的私慾，亦即追隨理智和意志的指導：如此，所發之情必定合乎理，必定做出合理之事，此即為善有德。所謂「邪意」，就是放縱「獸心」之私慾，棄置「理心」的指導而不顧：如此，所發之情必違乎理，必定做出不合理的事來，此即為惡有罪。

倫理善是「習善」

善惡是出自人心發動之情，「意」是推動情所發之善惡方向的原因。而且，人有自由，可決定是要追隨「理心」之「正意」呢，還是要追隨「獸心」之「邪意」？因此，為善乃有功之德，會有賞報

的。

「人性本善」，為何不是每一個人都成了善人？原來本性之善是天主最初天主造人時，賦給人的。一項恩寵，這恩寵與人最深的性命緊緊相連，是人天生本有之善的本性，屬「良善」。人不需靠自己的努力，就已得有此善，所以雖有此良善之德，並無功勞可言。何況還有人不肯好好運用此一恩寵，捨棄這本有之善而不顧，而使外在言行透顯不出此善的本質。這種人本性雖善，怎可稱他為善人呢？要成為善人，必須先下工夫努力修養（學、習）。一個人努力修身養性，慢慢就能在言行中透顯本性之善，此乃逐漸積德。就像看見別人家的小孩子要掉到井裏去時，人人都會驚心慌惕，這是「良善」之表現；可是只有那些有修養德性的人，才會真正下手去救他，這種人才是真正表現了有功德的善行，這種善是下過修身養性工夫才有的善，稱「習善」。習善之人才是善人，有功德，應受賞報。利氏認為這修養得來的習善是人靈魂的美麗的外衣（神性之寶服），這外衣是可穿可脫的。若人有從善之德，有習善之功，就可稱他做聖賢了；人之不善，正是與此相反的情形。所以善德和罪惡都好像是靈魂無形的外衣，是我無形的心的粧飾物！

行善者的三個「正意」

人的行為動機有所謂「正意」和「邪意」。隨「正意」而行，才能行善，積功德。在人來說「正意」可分三等：上等的是為了翕順天主的神聖旨意；中等的是為了報答天主所賜的一切恩寵；下等的是為了想得上天堂之賞，而避免下地獄之罰。為了這三種動機之一而行善，都可說是真正行善，能積功德，會得賞報。

可是，利瑪竇還強調，雖是爲了正當的行善動機而做事，所做的事情本身也須是正當的、公義的才行，不然也不能稱之爲善，所以，兒子絕不可爲了奉養父母親而去偷人財物。行爲惡，縱有善的動機，也只能稱之「惡行」。

貳、有關倫理問題的辯論

有關倫理問題，利氏和中國人辯論的篇幅雖然很多，但是真正的問題却很少，不像昨天所討論的天主論那麼複雜。這是因爲當時中國儒家各派的宇宙觀與天主教在表達上或實質上都有很大的差距；而在倫理學——修養論的基礎上却很相近。

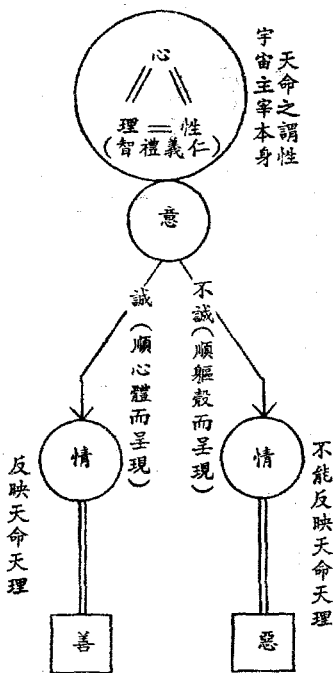
當時中國宇宙觀大約有三種不同的主張：民間（道教？）的「氣一元論」（相當於唯物論？）；陸王派的「理一元論」（相當於唯心論？）；程朱派的「理氣二元論」（太極論）。利神父沒有和「氣一元論」者討論倫理問題（但與他們討論了有關靈魂的問題）；本講從略。我們就來看看陸王派和程朱派各別的有關倫理基礎的主張。

圖解各派「倫理基礎」

王陽明派主張「人心即現宇宙」，所以「心」就是宇宙之本體。這本體就是「道」，就是「理」，就是「天」；「天命之謂性」：因此對他們來說，「心」「理」「性」三者是同一的。所有儒家學者都肯定：仁義禮智就是「天理」在「人性」上的表現。所以，他們認爲本我（心）就是仁義禮智，是純善的。人只要能自覺而意識的去做人，必定能行仁義禮智，而反映天命天理，自然就是正人君子。

；若不能自覺而意識，只好順著那承載自我（心體）的軀殼行事，就反映不出天命天理了。

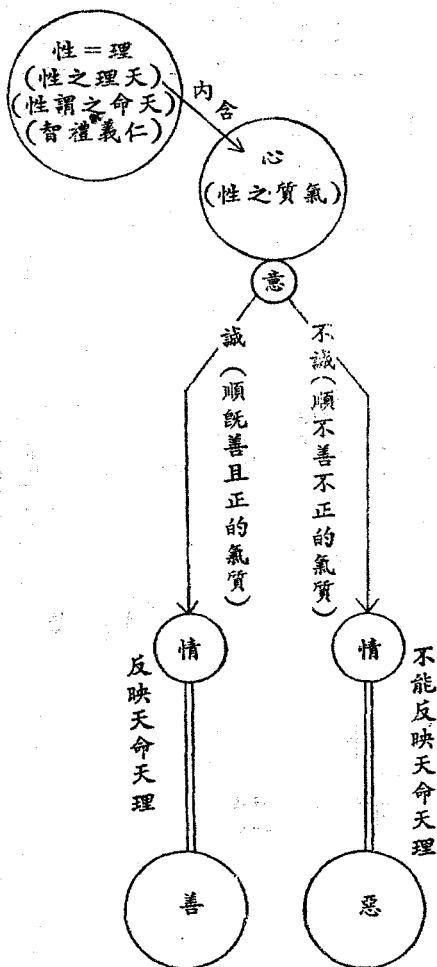
陸王派



朱熹派講「理氣二元」。宇宙終極根源的本體——太極——並不完全等同於「理」和「氣」；「理」和「氣」二者彼此間也不等同。「天命之謂性」，「天理之性」的仁義禮智就是「人性」的構成因素，可是這「人性」是屬「理」的部分，並不同於「人心」。「心」是屬於「氣」的部分，心本身有自己的心之性，心之性就是「氣質之性」。太極及其理多少是超越於心（本我）之外的，雖然本我之中內含了天理之性（仁義禮智）。心（本我）的氣質之性中有善的、正的因素，也有不善不正的因素：善且正的氣質可以讓人透顯人之天理之性，不善不正的氣質不能讓人透顯天理之性。所以人需要修養，以求氣質的變化，使氣質中不善不正的因素逐漸消失，既善且正的氣質逐漸成長。當有一天，

人氣質之性中的既善且正的因素長得够大以後，自然而然就可行仁義禮智，而透顯天理、天德了。要做變化氣質的修養工夫，理當先自覺而意識；否則意不誠，只好順那不善不正的氣質，反映不出天理天德來了。

程 朱 派

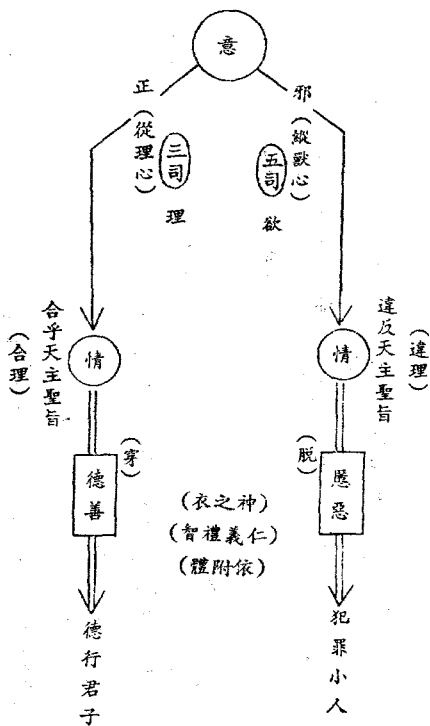
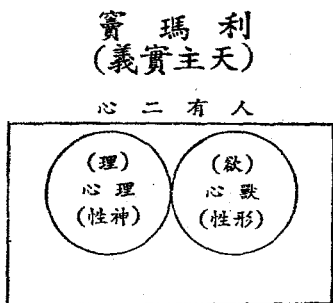


現在我們繼續分析利瑪竇天主實義中所講的倫理基礎，看看與上述二派的異點何在。

利氏說人有二心：理心與獸心；意有兩種：正意與邪意。人若按正意發情，亦即隨理心行事，必合理，合乎天主聖意，是善行；否則，若按邪意發情，亦即縱獸心之欲，行事必違理，而違背天主聖

意，是惡行。

善行就是仁義禮智，是「習善」，是靈魂的寶服（神之衣），可穿可脫，成了人靈魂的依附體。中國儒家的前述二派，都主張仁義禮智是宇宙本體的理在人性上的表現，是人本身本體的主要構成因素，人只要自覺即可透顯此本性。可是在利瑪竇的主張中，人是可自由脫去這件寶服的，如此人還是人，只不過是個罪人罷了。



在此應做一聲明：利氏將倫理的善惡視做靈魂的依附體，是否是正確地反映正統士林神哲學的看

法，值得商榷，至少有一位在本神學院教倫理神學的教授採保留態度。

這一點也不見得可以證明利氏的神學沒有讀好。因為教會當時在歐洲剛經過宗教改革浪潮的沖擊，特利騰大公會議對當時不少改革派人士的主張做了過當的反應，而使後來的一些神學工作者在講解某些教義時，稍微發生一些偏差。今天我們要反省許多神學問題時，都須先跳過特利騰，回到更早的聖經啓示及教會傳承中找資料，看看早先的思想真象。利氏活在特利騰稍後的時代，自然受了這個情勢的影響，不足為奇。

「意」之有無

上述仁義禮智是否是人之本體，事實上是利氏的倫理基礎時中國儒家思想最大的差異所在，可是雙方並沒有因此而展開辯論，而花了很多篇幅辯論的問題却在「意」（倫理動機）之有無上。

利瑪竇以為中國人認為做好事不需要動機。關於這點，我想可能是誤會。利氏藉中士之口說：「毋意、毋善、毋惡：世儒固有其說。」用白話文翻譯就是：「我們儒家的老前輩們，一直都主張：毋意、毋善、毋惡。」

這句話可以肯定不是出自儒家。在我所知範圍之內，似乎也想不出屬於哪一家的名言；雖然稍像道家的主張，但也不是。道家主張崇尚自然，不要刻意人為造作，這個態度已表明他們行事是以「誠意」為主的。

最近似這句話的話出自論語：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」（子罕篇）這裏的「毋意」是否就等於「毋善毋惡」呢？大概不是。至少為當時的程朱派學者來說不是。根據朱熹的「四書集

註」，這句話的注解是這樣的：

「意，私意也；必，期必也；固，執滯也；我，私己也。四者相為終始：起於意，遂於必，留於固，而成於我。……」

這裏朱熹把「意」解作「自私的動機」，「毋意」不是「毋善毋惡」，而是「毋惡」，却該有「善意」——他們會說「誠意」。朱熹認為孔子主張：人若有惡意（私意）就會有所期待；因為有所期待就會固執，不為他人着想；不為他人着想的人必定更自私；如此，又有更進一步的私意……；最後造成惡性循環，愈來愈自私。所以，「毋意、毋善、毋惡」不是程朱派的主張。

至於陸王派呢？王陽明有一個很著名的「四句教」：

無善無惡心之體，

有善有惡意之動；

知善知惡是良知，

為善去惡是格物。

「心之體」是人之本我，「無善無惡」並非說是不好不壞的中性，而是「純善無惡」；本我既是「純善」，就沒有好壞可說的：此即「無善無惡心之體」的意思。既然心之體是純善的，那麼人之善惡從哪裏來？原來是「意之動」的結果。對他們來說意若誠，則有善行；若不誠，則有惡行。修身養性（格物）的目的就是在「為善去惡」。所以「毋意、毋善、毋惡」也不是陸王派的主張。

「意」包含外在目的嗎？

顯然，認為有中國人主張行善不必要有動機：真是天大的誤會。誤會由何而起？

原來，雙方對「意」字內涵的了解不盡相同。中國人主張做人爲善應具「誠意」，乃是主張爲善的動機不應包含外在目的。

一個人除非意誠，不可能心正，更談不到修身了。「誠者，天之道也。」何謂誠？「誠者，成也。」是完成，具備一切美善的意思。「天命之謂性」：天將其具有一切美善的本質賦予人，成了人的本性。所以易傳說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」承繼天道，完成天道，就是人把得之於天的本性原原本本的透顯出來，這就是「善」。這也就是孟子所說的「人之道」在「思誠」，將得自天命的仁義禮智本性完全顯出來就是了。故誠與不誠的關鍵在於：你願不願意完成你的本性而已。所以，中國人的倫理不是從「自由」開始講的，而是由「自覺」開始。「人之所以異於禽獸者幾希」，這幾希之異者就在這裏：人能自覺，而願意去完成得自天的完美本性；禽獸不能。所以爲善的動機不必有功效、利害、賞罰等外在目的，只要自覺的一心一意去完成仁義禮智的本性就好了，這就是「誠意」。

利氏則不然。他認為行善的動機可以有外在目的，而且死後的天堂地獄之賞罰必須有。他用了相當長的篇幅來證明天堂地獄一定有，也引了不少中國古籍證明古代中國人也相信有；而且他還引用古籍中不少的例子來證明中國古人也以有外在目的的動機來勸人爲善：例如孟子每以「不王者未之有也」的動機勸各國君行仁政；孔子作春秋，而「亂臣賊子懼」，因懼名聲不好會遺臭萬年，而不敢作惡。

「意」在行善時必定是有的。至於是否這「意」必須包含外在目的（功效、利害、賞罰），利氏

與中國人的辯論就沒有結果了。

此外，還有一個小辯論：我們「成己」，究竟是爲了自己呢，還是爲了愛天主？我們愛人，究竟是爲了所愛之人呢，還是爲了愛天主的緣故？這個問題至今仍然困擾著在中華文化氛圍內的牧靈工作者。那時，利氏與中國學者間的辯論也是各說各話，沒有真正解決問題。

結語：反省與神學本位化之前瞻

現在做些小小反省：

一、在倫理基礎的主張上，除了在「意」（動機）的問題上，稍有出入之外，中國人很能接受天主教大體上的看法。現在的聖經與人的哲學及神學研究的成果告訴我們：當時把人的靈魂及肉體過分一分而二，甚至說人有二心的說法，不合聖經的啓示。假如這一點當時利瑪竇就已體會到了，相信他所說出的倫理基礎一定會更近似中國人的看法，接受他的人一定更多。這是今天對我們發展本位神學極有利的一扇「門」。

二、利氏用春秋、孟子等古籍來證明：中國古聖人也利用功效、利害來作爲勸善阻惡的動機（意）。這未免有點牽強，不只書中的中士不以爲然，我們今天讀了也不能苟同。

三、利氏之所以那麼強烈地強調，倫理動機必須包含賞善罰惡的外在目的，其終極原因是要支持靈魂不死不滅的信念。除非人死後有永生，有天堂地獄之賞罰，不易使靈魂不死不滅的理論站得住腳。可是就因爲太強調這下行善動機，反而使本書給人的印象是忽略行善的上等動機了。講天主教的道理，是否真的需要那麼強調死後的天堂地獄的賞罰？這真是一個值得進一步反省的問題；在中華文

化氛圍地區內尤其需要。是的，聖經中有不少章節讓人直覺地感到行善避惡就是爲了得賞避罰。可是，今天的聖經註解家和神學家研究的結果，已發現這些章節應由更深的幅度來反省。不錯，一個人做好事，有功德，應賞報，可是這賞報不必是善行之外的另一利益；事實上，做好事這行動本身就已是一件救恩的賞報了。這一觀點和中國人所謂的「誠意不必有外在目的」的說法不謀而合。永生不是人死後才開始，天堂在行善的當時已實現了。

四、成己是爲己，或是爲愛天主，愛人是爲了所愛之人？或是爲了愛天主？這些問題都是來自過分的「位際天主觀」，若多以「一體性神學觀」來補充，必可順利解決。

五、利瑪竇天主實義一書的成功，不在他的介紹天主；而是在他介紹的修養論。這兩天我給大家介紹當時中國思想時，雖是從宇宙觀、太極論、人生論而到修養的，但這是爲了講解系統上的方便。事實上，當時宋明理學的所有作品，都只有一個主題：討論修養問題；絕沒有那麼清楚的宇宙論、太極論、人生論等等，這些都是從他們修養論作品中，用學術架構綜合整理出來的。總之，當時中國學術重心是在修養論，直到今天，中國人重視的還是修養問題，相信以後仍然如此。非常值得我們欣慰的是，今天在臺灣的中國地方教會，已經有人意識到：我們要發展中國的本位神學，應該從靈修學開始，然後再根據這一套靈修學發展出其人觀、宇宙觀乃至天主觀。當然，我們不僅僅只用我們的頭腦去發展，我們還需要勤讀聖經，體悟天主聖言的啓示。我認爲這一方向，從利瑪竇天主實義成功了的角度來看是極正確的。

六、西方倫理學強調人的自由，也因爲人有自由，才可說你選擇行善，我賞你；你選擇做惡，我罰你；賞罰是外在的利害。而中國人講倫理更重自覺，自覺到仁義禮智就是我的本性，我行善是在

完成我自己得自天之德，這似乎與現代神學家主張的「行善本身即是報酬」的說法相類似。當代倫理神學家都主張德善、罪惡是建立在所謂「基本抉擇」上，德善和罪惡已不再被視作是可以一件一件數的「東西」了。這基本抉擇是否相當於中國人所謂的自覺？我們是否可由自覺的角度發展我們的倫理神學？當然，若是可能，我們還應更進一步發展與這一倫理神學相配的「懺悔聖事」神學。這是發展中國本位神學的另一扇「門」，行的通與否，還需我們共同努力去走走看看，相信在天之父會高興看到我們這樣做的。

「天主實義」的修養論

宋稚青

遵照本次神學研習會籌畫人的指示，本講題應從天主實義之五、六、七、八四篇中，摘提有關修養的資料，加以整理評介。但是除第八篇外，其餘各篇在靈魂論（五、六）和倫理學（六、七）二講題內均已涉及，我希望提出的論點，不與以前的講話重複。

一、修養的先決課題：人性論

（參閱第七篇論人性本善而述
天主門士正學）

（一）對儒家論性的批判

利氏崇儒，而儒家一談到人的修養首先提出中庸上的話：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。可是儒家由孔子的倡導，對人性提出一句「性相近，習相遠」的論點，而自孟子主張性善，荀子主張性惡以後，儒家對人性的主張衆說紛紜，莫衷一是。因此利氏批評說：「知事而不知己，本知之亦非知也。」（天主實義第七篇）利氏的意思是說：人性是人的事，對自己的事不知道，對自己以外的事即使知道，也不算真知。可見解決人性的問題非常迫切而需要。

（二）利氏爲人性和善惡所做的解釋

性是各物類之本體，同類必同性，世人皆同類，故有相同之本性。這裏所謂之本體是指拉丁文的

Substantia。因此，凡不屬此本體的事物也沒有此體的性。

人的本體是理性，正如士林哲學說的，人是有理性的動物。人是天主造的，而天主所賦與的理性是善的，所以人性是善的。

善惡來自人性的運用。人的行為如不被偏情困擾，做事皆順理，則為善行，若為偏情所迷惑而違理，就成了惡行。

猶如生理上的口若沒有害病，吃甜的覺得甜，吃苦的覺得苦；一旦害了病，吃甜的也覺得苦了，吃苦的也許感到甜了。性情也是這樣，一旦有了惡的偏向，判斷和喜好就不正了。

以上的理論並沒有解決性究竟是善是惡的問題。因為中國人說：「出善乃善，出惡乃惡」，若人性是善的，惡從哪裏來？

利氏在這個問題上，提出了士林哲學對惡的解釋。因為惡不是「實物」，而是「無善」的意思，猶如死是「喪生」；人有自由，不是非行善不可，因此可能行惡。

利氏進而發揮人性雖善，但不一定都成為善人。善人惡人之分，在於自願行善或做惡，行善的人是善人，做惡的人是惡人。

天主賜人行善做惡的取捨權力，是天主的恩賜。天主造人沒有用人，要人行善却用人，所以天主願意人修德行善，修身養性。

這種行善論和中國當時流行的學說略有出入。當時的人因受宋明理學和佛學的影響，認為人原有美好的人性，只要維持原有心性，人性如同明鏡不使染塵埃，如果染了塵埃，拂拭了塵埃，就恢復人性的光明了。所謂「明心見性」，就是這個意思。

利氏對這種理論反駁道：假如善人就是恢復本性的人，那麼生下來的人不就都是聖人了嗎？孔子說：「有生而知之者，有學而知之者」，可見人有不同的知識和德行，並不都是一樣的聖人。

利氏根據士林哲學的理論分別性善與德行之善不同：

性善是天賦的，沒有人的功德。不論好人壞人皆有孟子所說：「見孺子入於井」的惻隱之心，這種同情心是人人皆有的本能，利氏稱之為良善，鳥獸亦有，不算德行。人心在剛出生時像一張白紙，又像一位美麗的女人，她的美雖然可愛，卻從父母遺傳而來，不是她修來的。

另一種善，利氏稱之為習善，則是見義勇為的德之善，是練習行善而獲得的行善能力，簡稱之為「習善」。

二、修養在於習善

利氏解釋了人性的問題之後，立刻發揮西方的德行論。

(一) 德行是靈魂的寶貴服飾（神性之寶服）

由習行的善而得到無形的服飾，加於粧修精神體的靈魂，使人成為聖賢；由習行的惡，就如脫去靈魂的服飾或污穢了這服飾，使人成為壞人。

服飾一詞，天主實義所用的可能是拉丁文 *habitus*，中文以神性寶服表達，比較具體，易於領悟，猶如前述之生來美麗女子，外著錦繡服飾，那就美麗極了。意思是說：生性善良的人，再練習德行裝飾靈魂，才算真的聖賢。

可惜人皆重視外界的財寶、身體的享受，而輕視內在的、精神的真實，真是可悲！

人是由形體與神體合成的，貪求現世財物的人，便是做財物的奴隸，只是追尋形體的事，不知修德。而修德之人，以神體爲重，把形體看做裝盛神體的器皿。形體可破壞，神體却永存。

這種重神體輕形體的知識明瞭起來困難，實行起來更難。知而不行，比不知不行的受害更大；猶如吃東西的人，吃了不消化，比未吃的人受害更多。

中國人重視書本的知識，但書本的知識衆說紛紜，使人迷惘，因此需要以西方的道理來彌補。

（二）利氏對神修的闡釋

利氏強調的學問是內在的，爲自己有用的，總之，是成全自己的學問。

利氏說明人如何由五官三司得知識，發揮理智（明悟）和意志（愛欲）的功能，追求仁義，才可成全自己。

利氏申述：在人內的精神體是人的主宰，培養這精神體就叫神修，神修進步，形修也隨之有進步。所謂成全自己即指成全自己的精神體。這個精神體，中國人稱之爲心。

原來人外有五司，即耳、目、口、鼻四肢（四肢現代語稱爲觸覺）；內有三司，稱爲記含、明悟、愛欲（現代名稱爲記憶、理智、意志）。

外五司是有形之身與外界接觸的官能；內三司則是屬於無形之神，把外五司收納的事物加以收藏（記含）、分辨（明悟）、好惡（愛欲）。

這身心之分思想與中國古代哲學頗爲吻合。孟子說：「耳目之官不思而蔽於物……心之官則思

，思則得之。」（告子上）

內三司尤其理智和意志二司在修養的事務上很是重要。理智專管明白事理，追求真理；意志專司願望與喜樂，追求善。簡言之，理智的對象是真，意志的對象是善。理智獲得的真理愈淵博深入，理智愈充實；意志享受的善愈美好完整，意志愈成全。反之，理智和意志就得不到滋養，無形之神就出毛病。

理智最大的功能是明義，意志最大的效力是仁愛。所以說神修的最大目標是修仁義。

三、修養的步驟

天主實義第七篇：「論人性本善而述天主門士正學」討論到仁義，便立刻轉入修養在力行，去習善等的話題；然而我認為當先敘述一些其他的步驟，這些步驟，利氏在四、五、六篇內已經討論過了，因此略過。然而我們以修養做專題研討時，就需要做回顧的工作。

（一）第一步驟：要培養純正意向

（參閱第六篇：解釋意不可滅，並論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所為善惡。）

決定行為善惡的固然在行為自身，但意向尤為重要。利氏稱無意向就沒有善惡；有善意，雖因估計錯誤導致惡果，亦不為罪；反之，有惡意而偶然產生了良好效果，仍然犯罪。

利氏指出天主教倫理學的兩項原則：

- ① 意向善，行為也要善，否則仍是惡，例如偷竊他人財物以供養父母；供養父母的意向雖善，

但偷竊行爲是罪惡。

②：善行爲惡意向也是惡。例如濟貧爲沽名釣譽，或爲利用窮人行兇，此濟貧行爲是罪惡。

對這兩項原則，利氏引用了一句西方公論：「善者成乎全，惡者成乎一」。

意向的種類很多，做事爲了保護身體的健康長壽，或增加財富，或愛好名譽。利氏分析孔子的春秋大義；也談到孟子見梁惠王所談的利，終於提出義利之辨的原則，就是利不可違反道德。主張利益也是督促人行善的良好動機。

利氏提出爲利的真諦，引易經的話說：「利者義之和也」（乾卦文言），又說：「利用安身，以崇德也」（易繫詞下傳）。然而，最大的利不在現世，而在來生。要考慮死後的大事，爲此不可依戀現世的壽考、財富、名譽，這一切轉瞬即逝；人生如演戲一樣，永生才是真正的結局。

眞利不但不可違反義，而且要導向義，人做事不但不能見利忘義，而且要捨利取義，故此要練習使意向逐步昇高，藉此機會利氏提出正當意向三個等級：

下等意向：得升天堂，免下地獄。

中等意向：報謝天主所賜恩德。

上等意向：契合天主聖意。

要勉力以最上等的意向行善。因爲天主無限美善，應當愛祂，不是因爲怕受罰而行善。

但是一般人並沒有這樣的上等或中等意向，那麼下等意向不可無。但中國人對天堂地獄認識不夠，也沒有堅定的信念，尤其儒家書中很少談天堂地獄；佛家所談的天堂地獄不符合天主教的道理。

利氏遂以相當長的篇幅證明天堂地獄的存在，申述天堂福樂，地獄痛苦都是無窮盡的，最後以天

福使善人滿足而結束第六篇。

(二) 第二步驟：刻苦與齋戒

利氏在天主實義第五篇「辯排輪迴六道戒殺生之謬說而揭齋素正志」的第二部分，講天主教雖不相信輪迴，不戒殺生，却主張善用萬物，和齋戒以事奉天主。

天主教所說齋戒有三種意義：(一)痛悔贖罪，(二)清心寡慾，(三)助人追求心靈的幸福。

我們把利氏的齋戒視為修養中的消極方法(所謂刻苦犧牲者)，或稱之為淨化功夫。這種功夫在修養上的重要性，是中外所公認的。

利氏提出人需要守齋的第一種意義是：人非聖賢孰能無過？人違反天主刻在良心上或刻在石版上(暗示十誡)或寫在書上(暗示聖經)的道理，犯了罪後，應及早回頭，對過去的罪要心內懺悔，減少食物，吃素或用粗糙的食物，以表示自責悔罪之誠意，祈求天主赦罪免罰。

第二意義：是因為人有私慾，蒙蔽理智，引人不照道義行事。因此人要想修德，先要克服私慾。修道人應把肉身看成仇敵，不可嬌生慣養。肉身最大的享受是飲食，要視飲食如藥物。何況吃喝傷人超過武器。五慾(聲、色、香、味、觸)的享受引人做惡，故當節制，使之受理智的指揮。

第三意義：是貪求肉身享受的，享受不到心靈的幸福。人生在世不是為吃喝玩樂，而是為照天主意旨生活，享天主賜的幸福與平安。就於逸樂的人不能享受正當的喜樂，貪吃的人與禽獸無異，節制飲食才能和天使相仿。仁義令人心志清明，逸樂使人心志昏迷。

利氏分齋戒為若干種：即時齋、味齋、餐齋、公齋、私齋等。並且守齋要遵守有關年齡的規定並

斟酌身體健康的情況；況且守齋的真義，不在禁吃什麼食物，而在抑制人的私慾偏情，這是極應注意的。

(三) 第三步驟：改毛病修德行

修德是常期的鍛練，要持之有恒。這種鍛練的功夫，先要從改正惡習着手。

修德好比種菜，應先整理土地，拔除野草，拋棄碎瓦亂石，然後才可澆水播種。

改正惡習，要先行克苦；克除驕傲才能修謙遜，不耽於酒色，才能修勇毅。何況有毛病的人不能中悅天主，還談什麼修養？

關於改毛病的方法，利氏介紹耶穌會的每天兩次省察，常想天主鑑臨，天主在人心內，自然不爲非作歹了。

四、修養的最高目標

改毛病也不可忘記修德，尤其修最重要之德，此德如綱領，修得此德，其他德行就隨之而來。正如易經說：「元者，善之長」（易乾卦文言），又說：「君子體仁足以長人」（同上）。

此德是仁，而仁包括在愛天主和愛人兩端內。

(一) 愛天主，因爲天主先愛我，生我養我

人的意志嚮往美善，天主最爲美善，故當愛天主在萬有之上。

談起天主愛人，但人看不到天主，怎樣知道天主愛人呢？利氏說：與無形體的天主交往必須靠信。

爲解釋這「信」的必需性，他從與有形體的人交往取譬。例如：子孝父、臣侍君，如何知道所孝者真是父，所事者真是君呢？因爲別人說的，須信任別人的話。

況且天主遠超人的可靠，天主親自給人聖經，這聖經由許多國家傳下來，天下明理的人士都信從。我們因此而信，不是輕信，而是眞信、誠信。因信而知天主愛人至極，因此人也該愛天主，並恭敬天主在萬有之上。

（二）愛天主的人必誠心愛人

愛人才能證明愛天主，愛人不可虛偽，要向別人實踐，特提出施捨五形哀矜，五神哀矜。

五形哀矜爲：施食、施飲、施衣、收容、葬死。

五神哀矜爲：安慰憂苦者，教誨愚蒙、諫諍人過、寬恕他人，爲生者亡者祈禱。

勸行以上爲愛天主愛人的善行，則無論做什麼事，都可以無過而合天主旨意了。

眞正的愛不是自私的，爲圖己利而愛人，如父愛子爲得兒子供養。這樣的愛僅是愛自己，並非愛人。

中國對愛惡人，愛仇人的道理，格格不入。利氏解釋道：一則惡人也有可取；二則人應爲愛天主而愛人。衆人都是天主的子女，骨肉的弟兄姊妹縱然不好，我也該愛。那麼，惡人雖惡，仍是天父的子女，故此也該愛。

(三) 天主教的道理是，愛天主就應恭敬天主，祈求天主助佑，信奉天主所建立的宗教

人的形體和神體皆天主所賜，因此人不但要心中愛天主遵守天主誠命，而要參加天主所制定的禮儀，念經、叩拜天主。

中國人的通病是修養全靠自己，却不知道人的意志脆弱，必須依靠天主：祈禱就是祈求天助。從此談到天主是眞神，惟有眞神創立的宗教才是眞宗教，因此天主教是唯一的敬天愛人的宗教。而其他的宗教：儒、道、佛或三教合一的宗教，均非天主所立的宗教。

(四) 聖職人員的修養

天主實義最後一篇即第八篇爲「總舉大西俗尙而論其傳道之士所以不要之意，並釋天主降生西土來由」。

利氏先提西方人大致奉天主教，教會的最高領導人爲教化皇。天主教內有許多修會，其中有他所參加的耶穌會。修會人發三愿，三愿中絕色一愿：終身不婚對中國人最難理解：利氏用了很多筆墨來解釋。他先提出中國嘉獎守節婦女以證中國崇尚節德；然後舉出教士不婚的八項理由，以後駁「無後不孝」的錯誤主張。

利氏在最後介紹人類違反天命，天主降生救世，取名耶穌，證明自己爲眞天主，祂建立教會，進教者要領洗等重要道理。這一切當然是修養的最高目標，而且爲我們所熟知，恕不多贅。

茲簡述教士不婚的八項理由，作爲聖職人員的參考：

(一) 無家室之累，以專心傳教。

(二) 免除色情的蒙蔽，方可透澈德行的奧妙。

(三) 世人多迷於財色，爲拯救世界應如醫生治病，投以相對的藥，教士既知色、財的傷害，自己先絕財絕色，反世人之道而行。

(四) 教士既然立志克己，並防止世界人慾橫流，時間與力量均感不足，哪有能力服事妻子，生育孩子？

(五) 養馬者爲使馬能善跑善戰，不使他與異性馬接觸。教會爲使這些教士如戰士一般剛毅勇敢地擴展天國，不准他們結婚。

附則：收穫的穀應保留精華獻於君王，不播種田地內；教士便是保留的精華，獻於天地大君。

(六) 凡是與禽獸相同的事，不應太重視，而結婚生育之事較傳教爲次要；爲傳聖道，可以捨生，何況次於生命的婚姻生活呢？更可以捨棄了。

(七) 結婚者要顧家，困守家園；而傳教士則志在四方，以天下爲家，以天主爲父，以天下人爲兄弟，這氣量是多麼豪放啊！

(八) 天使無色慾，教士不婚，近似天使。

最後註明，教士不結婚，並非反對婚姻。

利氏反駁孟子「無後爲大不孝」的理由，非常堅強有力；但在今日，時過境遷，實用意義大爲減低，不再敘述。

結 論

綜觀本講題所列各點，利氏的主張及其陳述的理由，不但成爲當時非常需要的理論，而且成爲以後三百餘年的護教模式；直至廿世紀初年，教會著述一涉及類似問題，莫不重述利氏的觀點。

然而對教外人之影響，尤其對教外文人的影響，拙見認爲不甚顯著。

例如關於人性善惡的問題，教外人討論有關問題的書籍或文章，無人引述利氏的論點。再如利氏所譯人的三司的名稱：明悟、記含、愛欲本來很恰當，但現在已廢而不用，且改爲理智、記憶和意志了。

至論修養的意向（原文僅一「意」字，易生誤解）屬於天主教的倫理重要課題，却未被教內外人士有所注意。

關於天堂地獄的觀念，教外人絕大多數保留佛教的傳統，未接納天主教的道理。

當然，這些後果並非由利氏著作造成，而另有多方面的原因。利氏著作的本身確實完成了他時代的使命；但是爲我們現代人，哪些繼續採用，哪些需要補充，甚至有什麼該修訂的觀點，都值得我們研究。

利瑪竇與教會本位化

張春申

這是本屆神學研習會最後的一次演講，前面已經研討了利瑪竇神父的生平、靈修與傳教生活，以及如何應用有效的大眾傳播工具——中文著作，向當時社會的主流人物宣講基督的福音。因而發現在他身上有很多事與我們今日的傳教具有密切的關係。現在我願意自教會本位化的角度為四天演講的重要內容作一綜合。

首先必須聲明的：教會本位化是現代神學、傳教學的概念，我們並不想利瑪竇已有此概念。我們只能回顧利瑪竇的傳教生活，發現與教會本位化有關的因素：有的接近教會本位化；有的幾乎已是教會本位化的工作。所以，這一綜合一方面紀念他，另一方面針對現代而繼往開來。本文分三部分：

- (一) 什麼叫做教會本位化。
- (二) 利瑪竇傳教生涯中接近教會本位化的因素。
- (三) 利瑪竇傳教生涯中呈現教會本位化面貌的因素。

一、什麼叫做教會本位化

從一九七六年以來，中國主教團提出了「教會本位化」、「建設地方教會」這一口號。不過，「教會本位化」一詞今日已被極廣泛應用，凡是教會和當地文化有某種接觸，往往就稱它為本位化。為此傳教學上像適應、權宜等等有時都混稱為本位化。其實，教會本位化嚴格而論，至少包括下面的四

個概念。

(1) 地方教會

教會有基本的兩面：一是教會的大公性，構成大公教會的因素，主要的就是保祿在厄弗所書中提出的：一個身體、一個聖神、一個希望、一主、一信、一洗禮、一位天父……（弗四4-6）。也就是說，教會無論在什麼地區、任何時間，都是這樣的大公教會。

另一面便是地方教會。它是生活在一個文化地域的天主子民。按照梵二大公會議「教會傳教工作法令第19號」，地方教會是「深入社會生活，和當地文化相當和諧，並享有相當的穩固基礎」。因此教會的種種大公因素，不再是抽象的概念，而是深入當地社會生活中，其中包括政治、經濟、教育等等領域。地方教會不是處身在社會邊緣上，而是基督化了本地居民的生活。這是構成地方教會的首要條件；也等於說教會真實地影響、改變了當地的生活型態。

至於構成地方教會第二個重要條件就是與當地文化密切配合。教會的組織、禮儀、道理應用當地的文化來表達。當然，當地文化並非僅指狹義的哲學、文化、藝術；而是包括整個生活方式。在這裏已牽涉到很深的降生神學。聖言成了血肉，祂是真實的人、猶太人；同樣教會在耶路撒冷成為與猶太文化和諧的耶路撒冷教會；在格林多成為與希臘文化和諧的格林多教會。

教會雖是天主的團體，也是人間的團體，具體而言，構成地方教會的第三個條件是，應由本地信友組成，並在這些信友中，產生領導該地教會的聖統，物質和經濟方面，也由當地信友支持，這樣才能有相當穩固的基礎。

教會歷史的初期，大公教會與地方教會兩面，一般而論，保持得相當完美。尤其在保祿的著作中，一方面有大公教會的信念，另一方面呈現出地方教會的面貌。但在歷史演變的過程中，尤其當東方教會和西方教會分裂之後，大公教會遭受分裂，而西方在羅馬教會的強大影響下，尤其十一世紀之後，地方教會的色彩逐漸衰微。

利瑪竇的生活背景是十六世紀的歐洲，當時新教初期，猛烈攻擊羅馬教會和教宗的身分，導致羅馬教會更強的中央集權，要求西方教會在道理、禮儀、管理上趨向一致化（不過，當時羅馬公教會也只限定在現在的歐洲地區）。當然在這種氣氛中，神學界自然對地方教會不予以重視。利瑪竇便是受了這樣的神學培養。不過他的生活智慧以及他在天主聖神靈感中所表現的信仰意識，却超過當時教會學的限制。換言之，地方教會的內涵，多多少少在他偉大的心靈中已有所感。試看他後來傳教生活的許多行動，便可以這樣肯定。

(2) 文化與宗教的神學

地方教會既然要與當地文化相和諧，顯然後者具有內在價值。為此假若一個教會的神學對當地文化既不欣賞，又不肯定其意義與價值，地方教會的概念自然不會提出。

教會初期對地方教會相當重視，同時神學上對文化與宗教足夠積極。至少東方亞歷山大里亞的教父對希臘文化十分看重；若以神學言語來說明，他們提倡所謂「聖言的種籽」理論。太初的聖言不斷地在人類歷史中行動著，不僅在以民中，也在其他文化中撒種。因此，這些教父們認為希臘哲學含有天主聖言的種籽。所以，教會在這個文化區很自然地配合當地文化，汲取其精華來表達自己的信仰生

活。可見地方教會的本位化假定神學上積極地肯定教外文化的意義與價值。

那麼，在利瑪竇時代對文化與其他宗教又有怎樣的一種神學呢？上面說過在利瑪竇時代，地方教會的意識低落，實在與當時神學界對文化與其他宗教的立場有關。十六世紀的歐洲神學繼承奧思定思想，承認基督宗教之外，在天主的照顧下，人類可以有高尚的倫理生活。但對宗教而論，神學家認為：只有唯一真宗教（基督宗教）能教導人與天主來往的真理。消極而言，基督宗教外沒有救恩真理，其他宗教非但不能引人得救，而且來自敗壞的人性，毫無救恩價值。這種神學理論實在影響利瑪竇後來對佛教、道教的態度。

今天梵二大公會議後的神學，一般而論，對所有的文化與宗教有非常積極的態度。在「教會對非基督宗教態度宣言」這一著名文件中，承認其他宗教也在天主的照顧下，也有尋求人類「得救」的真理。其次，「論教會在現代世界牧職憲章」中，對所謂文化有更廣的看法，包括政治、社會、經濟；：，人類在天主的領導下，在各種領域中謀求人性的完成。這種新態度有利於地方教會的意識化，也引起建設地方教會的需要。

(3) 基督信仰以及文化與宗教

再進一步，所謂建設地方教會，實在建基於基督宗教面對文化與其他宗教的超越與內在兩面。教會是超越的，它本身不是文化；它來自天主，接受耶穌基督來自天主的啓示。所以作為宗教而論，它也是超越的；也因為它是超越的，便能內在於任何文化，甚至吸取其他宗教的因素，只要那些文化與宗教的因素、與天主啓示的真理不相違背。因此，教會不單是超越文化，同時又能內在於文化，並且

吸收其他宗教的積極因素。超越與內在是教會面對文化與其他宗教的兩面，這是構成地方教會的重要關鍵。

(4) 教會本位化的理想

「教會傳教工作法令第21號」，把一個理想的地方教會很具體的描述出來。它是由基督信友組成的團體，在某一文化區中由足够的本地天主子民來領導；在信仰、禮儀、道理上配合當地文化的思想型態；意即信仰表達、禮儀生活……各方面應當反映出這一文化的面貌。甚至教會的結構與新的職務，也能與本地文化配合。理想的地方教會面對本地社會生活中的重要問題，能够講出基督信仰的訊息，讓人分享福音。正如故于斌樞機主教曾說過的：「中國基督化；基督中國化。」

利瑪竇在傳教的起始，當然不會有這樣成熟的概念，但他的信仰意識在天主聖神潛移默化下，却不斷地發現傳教的正確方向，嘗試着不同的傳教活動；自今日的本位化角度看來，似乎多少都與建設地方教會有關。下面我們便分為兩方面加以探討。

二、利瑪竇傳教生涯中接近教會本位化的因素

儘管利瑪竇是一位知識份子，說着一口流利的中國話，能著書立說，但他絕不是一位傳教理論家。相反，他是一位非常實際的傳教士：他注意四周的環境和具體生活中的人，他那充滿傳播基督喜訊的心，不斷地摸索、觀察、尋找可行之道。最後他信仰經驗中發現的傳教途徑，遠比書房中想出的資料更為寶貴。

(1) 來自范禮安「視察」神父的指示

耶穌會士進入中國，最早到的地方是澳門。那時，領導東亞傳教的是聞名的范禮安神父。他積極支持中國傳教士，而且爲他們在傳教方面提出具有遠見的指示。他認爲中國歷史悠久，文化崇高，人民溫文有禮，這樣一個優秀民族，不久一定能接受基督的福音。所以他堅決主張應當派遣最有學識，兼有德行並幹練的會士來中國。他的傳教政策是特別強調學習中國語言；另外在生活方面，也要儘量吸收當地善良的禮俗。對傳教而論，在十六世紀，葡萄牙殖民勢力佔優勢的背景之下，這實在是一個新的方向。

一五八三年，羅明堅和利瑪竇兩位耶穌會士同時進入中國，獲准居留肇慶。最初，他們遵照長上的訓示，以中國僧侶服飾出現。他們如何認真去做，不必多述。不過，他們爲實現傳福音的理想，爲接觸四周的人，接受當地習俗，應用本地言語，這只能說是「適應」，還談不到教會本位化。雖然他們在適應的工作上做了很多事，但只是藉此接觸旁人，還沒有肯定這些習俗的內在意義與價值。「適應」多少給人一種膚淺的印象。不過，實在而論，教會要本位化，第一步是適應，否則緣木求魚。

面對今日建設地方教會，我們甚至在適應方面尚有斟酌的餘地。客籍傳教士，不用多論，即使本國弟兄姊妹，平常所使用的言語和表達的方式是否易爲四周接受與了解？今日教會內像利瑪竇一樣，參與寫作行列的人的文字是否讀起來如同行雲流水，或者還是格格不入。這些最基本的適應工作已經足夠反省的了。

(2) 了解與學習本地文化

利瑪竇與韋太素交往，因此獲得不少接近儒者、縉紳的機會，後來在南京和北京受到學者名流的崇敬。任何社會中都有所謂的「主流」，他們的言行影響整個社會的思想和行動。利瑪竇看出代表當時社會的主流人物是儒家的士大夫。假如他們接受福音，於是風行草偃，他人無形中也受福音的影響。

利瑪竇能抓住要點，通過主流宣講基督訊息，我認為這是走向本位化一個很重要的因素。至於具體究竟有怎樣的影響就難以估計了（雖然在一六〇年，利瑪竇去世時，各地受洗的信友才有兩千五百人）。主流代表一個文化，他們受到福音的感化，也就是一個文化的吸收福音。這是教會本位化的基本工作。

那麼，今日臺灣的主流是誰呢？當然主流也能是多元的。假如我們的教會一直處在社會邊緣，與主流不接近，實在談不上教會本位化。

(3) 改穿儒服後的「福音前導」

教會在傳教歷史中每一階段都有一些重要名稱，二十多年前，傳教學家提出「福音前導」這個專門名詞，這是日本傳教學家 Alfonso M. Nebreda, S.J. 在 *Kerygma in Crisis?* 一書中強烈提出的，傳播喜訊在傳教區事實上沒有得到預期的效果，那是因為傳播福音之前缺少準備工作：了解文化、接觸文化。所謂「福音前導」包含好多不同的內涵，或者自理性與傳統出發，先證明一些信仰假定

的真理，如神的存在、賞善罰惡等等；或者指出教會的道理實在並不違反一個民族的傳統思想，甚至與他們的理論是互相配合的。

利瑪竇在他的朋友瞿太素的暗示及他自己的觀察下，決定改穿當時士大夫所穿的儒服；這是在利瑪竇整個傳教生活中極重要的轉捩點。從此，他與許多儒者談論學問、講論科學，並不直接談宗教問題。我們可以稱他的這種方法即是上面所說的「福音前導」。他的代表作「天主實義」，是當時標準的「福音前導」書，內容一一揭露中國的傳統文化絕不與他所傳的基督福音相衝突。

今日我們要深入社會，建立地方教會，「福音前導」實在有其必要。相信大家都可看出，教會在中國依舊遭受誤解：有的來自歷史，有的來自文化。除非我們做好「福音前導」的工作，難能引人接近教會。當然利瑪竇「天主實義」的純粹理性的方法，今日「福音前導」專家已有較新、較合乎教會本質的糾正與更新。不過某種程度的準備工作，為傳播福音之前常是需要的。即使有些教派認為不必準備，只要如同保祿一般直接傳報被釘在十字架上的耶穌就夠了。不過這究竟是例外的態度，一般而論，我們還得如同利瑪竇一般，根據當代文化指出福音的可信性。

(4) 祭孔敬祖的權宜

有關祭孔敬祖問題，利瑪竇時尚未產生以後中國教會的禮儀之爭。那麼他的態度是怎樣的呢？我們說過，他不是一位在神學與傳教方面的理論家；他只是根據自己的觀察、詢問、以及在實際環境中的反省，認為那些習俗並非屬於某一宗教組織的禮儀，而是中國社會中的傳統。爲他而論，並不含有迷信因素，因此他認為領洗後的基督徒可以參與這樣的祭孔敬祖。按幾位研究利瑪竇的專家的意見，

利神父對祭孔祭祖的允准是權宜、通融（Accommodation）。就是說當基督信徒有更深的信仰生活之後，自然會棄置這一類的習俗，而專注於教會的禮儀生活：這便是所謂的「權宜」態度。

權宜、通融並非就是本位化；但是教會走向本位化目標的途徑中必須保持的態度。面對一個文化區域的習俗，除非顯明與信仰不合，不宜貿然判斷，抱着消極與敵對的立場。尤其在新教友中，權宜、通融是培植信仰的過程。

至於今日有些弟兄姊妹努力於地方教會的民間化，更需要權宜與通融的態度；不過後者不是妥協，我們的信仰是不容變質的。

(5) 對於中國宗教的態度，不易為今日教會本位工作者所欣賞

羅明堅神父認為中國人的宗教情操很深，渴望與神明來往；但是一般的老百姓的宗教生活中，參雜着不少迷信的色彩。至於利瑪竇對於當時的中國宗教是很消極的，因為當時的神學論題否認其他宗教的價值。教會接受天主的啟示是唯一的真宗教；除了耶穌基督親自建立的教會外，其他宗教沒有來自天主的救恩真理。利瑪竇受了這樣的神學培養，自然對佛教、道教非常冷淡，甚至針鋒相對。那本有關宗教寫得最多的「天主實義」，對於佛教、道教只顧批判，缺少了解，他自己後來也對這種態度不滿，因為這樣徒然引起對方的惡感。

今日有些研究利瑪竇的學者，對於他要求教友毅然燒毀所有進教之前來自其他宗教的物品，不免表示惋惜。但是，利瑪竇究竟也是時代的產兒，無法超越一切限度。

三、利瑪竇傳教生涯中呈現教會本位化面貌的因素

(1) 生活交談

利瑪竇到了南昌之後，廣結各界人士與之交友，進入士大夫階層與之來往，也就在生活中開始與學者溝通。由於一分實踐的天賦，或者我們可以說信仰的態度，便有了今天傳教學上相當欣賞的途徑。利瑪竇的尊重個人與謙虛的態度，不知不覺培養出今日教會中所說的「生活交談」。他無形中吸取了對方的優點。同時，在生活中不能不流露來自基督信仰的種種因素，對方不但景仰讚嘆利子的為人，在自己生活中都受了影響。他給予當時人有怎樣的印象呢？與他友善的一般朋友，甚至當時反對他的著作中，稱他是「西方聖人」。和利子相友善的汪建內說：「……非佛亦非老，飄然自儒風。」我們可以隱約想像一位流露儒者風度的利瑪竇。因此，具體而言，利瑪竇的傳教就是在他與人交往的實際生活中進行著。大家注意的一部著作：「交友論」，便是居住南昌時所寫的。作為一個對於交友如此了解之深的人，怎樣不會效法對方的品德，同時也表達自己的理想呢？雖然利瑪竇自己並沒有我們今日對「生活交談」的意識與肯定，但自今日的傳教學看來，他的「生活交談」的影響却又難以估計。

今日教會處身於多元世界中，我認為教會團體不該再限於思想交流的工作，而更是在生活各方面，平等接觸，根據福音思想提出自己的立場——來自基督的立場，與別人分享，也誠意地願意聆聽和接受別的團體的看法，並在平等討論中互相觀摩，而各有影響。

（請詳閱：張春申，利瑪竇的生活交談，教友生活週刊，七十二年一月二十日，第四版）

(2) 倫理學的本位化

利瑪竇閱讀中國古籍，同時與文人學士結交，根據自己的觀察，發現中國人是特別景仰道德，願意修德的人，而且行爲良好（這當然是指那些與他接觸的人士），實在具有高度倫理生活。他在致澳門耶穌會副省長的信中清楚表示：「……有史以來，中國人就遵守人性的天理，較我們西方人還完善……。」利瑪竇自己認爲在中國學人中間必須注意良好的生活，要求合乎中國人的倫理道德的標準。在當時中國學者眼中，利子是西方「聖人」，表示他的確已經具有合乎中國道德標準的人格了。總之，這是他作爲基督信友，耶穌會士固有的修養，不過這修養是他在中國風土二十七年中吸取了許多東方儒家的特殊面貌。

利瑪竇時代，教會承認有關倫理道德，教會之外不乏天主的照顧而有良好的生活，他却能吸收本地倫理思想，把信仰中的倫理貫穿和諧，這就叫倫理學的本位化。這在顧保鵠神父的演講中清楚地指點出來了。

倫理學本位化只是神學本位化的一環而已，今日我們正在努力發展的中國神學，可說四百年前利瑪竇已經起步了。

(3) 培植本地聖召

地方教會不只要求當地的天主子民，而且需要由本地信友負責教會的管理與傳教；換言之，地方教會必須培植本地神職人員、本地修士、修女。四百年前來華的耶穌會士已經重視此一工作，他們在

澳門已經創辦類似今日備修院的團體。利瑪竇進入中國內地，不久便開辦初學院。這實在是建設地方教會的遠見之一。事實上，利神父在當時傳教生涯中，不少工作是由那些初期中國耶穌會士負責分擔的。尤其當一位外籍神父不便親自出面時，他的修士爲他解決了好多困難問題。可惜，這方向在後來中國傳教史上沒有進展，反而處處受阻。

(4) 文化工作的教會幅度

明季首先將西洋文物和思想帶來中國的該是利瑪竇神父。另一方面，利瑪竇也把中國文化介紹到歐洲。他實在是明季溝通中西文化的第一人。

不過利瑪竇的文化工作中常有一個教會幅度；在當時教會學的角度中，他顯出自己是奉「教化皇」（教皇）東來中國。利瑪竇在天主實義中，對教宗的介紹已經表示他的意向了。這個最高位的教化皇，專門代替天主頒佈教令，以訓導世界爲自己的職責，然而他不結婚，只選賢者繼位，其餘國家君王都臣服於他。他委託各地的道德賢明之士（主教們），在許多國家中代替教諭治理。這實在反映出中國傳統堯舜時代的理想。利瑪竇引人認識的教會，支持他所傳一切的可靠；但教會由於傳教士的工作與生活更加顯得可信。一方面由於他所介紹的教會的性質，使人了解他教導西方學術的動機與精神；他沒有別的企圖，只是爲了傳道，這已經含有教會的大公精神。另一方面，利瑪竇在科學上的高水準，使人聯想到教會生活各方面的豐富，因而接近福音。實際上，利瑪竇的文化工作常與教會幅度連在一起。也就是說，教會面貌與文化工作相連，兩者之間構成密切的相互關係。

利瑪竇時代，文化工作的教會幅度爲我們臺灣教會是一個啓示。一個吸引大眾的教會，具有遠大

的理想，聖善的情操，高尚的道德，引起社會大眾對教會本身的肯定。假使我們要深入社會，建設地方教會，必須具有吸引社會大眾的面貌。同時，它的文化工作應有足够的品質。沒有前者，即使文化水準高，會使人懷疑教會文化工作的動機。沒有後者，即使教會的面貌好，會令人惋惜教會為什麼去做那種低水準的文化工作。所以傳播福音的教會幅度，今日更為傳教學所強調。

（請參閱：張春申，「利瑪竇對我國教會的啓示：文化工作的教會幅度」，神學論集⑤，一九八三，三一—四一頁）。

結 論

正如這篇演講開始時所說的，我們只是把本屆研習會所有題目自教會本位化角度作一綜合。利瑪竇神父在傳教生涯中所有的重要活動，直接或間接都可以與本位化相連，雖然他自己所處的時代，尤其在神學界中，並不重視，甚至阻礙地方教會建設。因此，如果我們說利神父是傳教史上的先知實不為過。

不過，先知性的行動並非個人的創造，而是天主聖神的靈感，以及信仰意識的實現，而這一切需要靈修生活的配合。那麼利瑪竇的靈修、傳教靈修，實在是接受來自聖神靈感的田地。所以中國教會在紀念利子來華四百週年時，不但讚嘆他的傳教創舉，而且也應該則效他的靈修生活。

今年在主教團的號召下向外傳播福音，呼籲三萬人的歸依，但是必須教會團體先在信仰生活中扎根，培植一個當代的傳教靈修，方可奏效。