

明清之际中西对话文本及思想研究论坛

# 论文集

中国·上海·华东师范大学

2023 年 12 月 2 日

## 目录

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| 代国庆：圣女罗洒传记的生成与东方译写：兼论罗洒传记的跨洋刊布                           | 1   |
| 黄芸：利瑪竇《畸人十篇》與明清道耶交涉——兼評利瑪竇的传教策略                          | 16  |
| 纪建勋：一统与弥散：由利玛窦形象变迁考察中国宗教的根本性质                            | 30  |
| 赖贵三：《易》宗神化天人道，经筵会通圣哲心——清代天主教徒吕立本《易经本旨》「耶《易》会通」析论         | 55  |
| 刘旭：天主之仆抑或是君子人格——论利玛窦对君子人格的文化翻译                           | 76  |
| 梅谦立 王琦：清初方济各会灵修文献：石铎琿《默想神功》及其西方来源                        | 98  |
| 孟令兵：明清中国天主教汉籍文献校勘整理经验谈——及附录《王政须臣》、《治政源本》、《斐录答彙》(序及下卷)校勘记 | 114 |
| 王格：卫方济《中国哲学》对《大学》“明明德”的跨文化伦理学诠释                          | 127 |
| 温永倩：《郊社之礼所以事上帝也》文本及思想研究                                  | 134 |
| 吴振宇：重思“神”“理”之间的比勘——以马勒伯朗士、庞景仁为例                          | 145 |
| 徐维格：再论魁奈自然秩序的中国渊源                                        | 158 |
| 应焕强：明清官绅反基督宗教话语的道教文化资源探析                                 | 169 |
| 祝海林：晚明艾儒略《性学铎述》中的中西人性论对话                                 | 179 |

# 圣女罗洒传记的生成与东方译写：兼论罗洒传记的跨洋刊布

代国庆

近世以降，伴随着地理大发现以及中欧直接关系的建立，双方展开较为频密的人员往来、物品互通以及文化交流。相比而言，在一定时期内，妇女对于中西交流的参与度较低，这导致女性角色并不彰显。明清之际汉文文献对西洋女性的描述要么付之阙如，要么语焉不详，要么乖离荒诞。其实在此期间，中西方均不乏对女性的专门记载，并发展出独特的文体。列女传见诸于中国史乘，圣女传（hagiology）亦在天主教世界广为流传。此两种女性文学不仅是各自社会中占据主导的女性叙事形式，而且它们形塑的女性形象具有内在的一致性。<sup>①</sup>这为中西女性形象在近世的相遇与交汇提供了空间。入华多明我会士罗森铎（Francisco González de San Pedro，1730 年去世）撰述的《圣女罗洒行实》便是中西女性书写融汇于一体的绝佳代表。更为独特的是，多语种罗洒传记的撰述与刊布牵连新旧大陆，并横跨两洋（大西洋、太平洋），涉及利马、罗马、马德里、马尼拉、福州等城市，构织出一幅初具规模的全球化知识迁移网络。汉文本传记《圣女罗洒行实》无疑给此一全球网络增添了一幅最富想象力的罗洒形象。

## 一、罗洒封圣与罗洒传记的跨洋撰述

1586 年 4 月，罗洒（Santa Rosa de Lima）生于“大东洋白鲁国京都李玛府”，后加入多明我会第三会，誓守贞洁，居家修道。罗洒深受多明我会历史上著名的第三会会友锡耶纳的加大利纳（St. Catherine of Siena，1347 年 5 月—1380 年 4 月）影响，故被称之为“第二圣女加大利纳”。<sup>②</sup>1617 年 8 月，罗洒在利马去世。在当地多明我会士的推动下，开启了罗洒封圣程序。1668 年 2 月，教皇克莱门九世（Pope Clement IX）将其列为真福品。次年，罗洒被宣布为利马和秘鲁的主保。1671 年 4 月，罗洒被教皇克莱门十世（Pope Clement X）封圣，并被宣布为美洲、西印度以及菲律宾等地的主保圣人，成为首位被罗马天主教会祝圣的美

<sup>①</sup> 在中国文化传统中，入史乘之女子，益发强调其“节烈”。《明史》卷三百一，列女传一明言“妇人之行，不出于闺门，故《诗》载《关雎》《葛覃》《桃夭》《采芣》，皆处常履顺，贞静和平，而内行之修，王化之行，具可见焉。……明兴，着为规条，巡方督学岁上其事……乃至僻壤下户之女，亦能以贞白自砥。其着于实录及郡邑志者，不下万余人，虽间有以文艺显，要之节烈为多。呜呼！何其盛也。岂非声教所被，廉耻之分明，故名节重而蹈义勇欤！”对此，章学诚在《文史通义·答甄秀才论修志第二书》中言称“然后世史家所谓列女，则节烈之谓；而刘向所叙，乃罗列之谓也。节烈之烈为列女传，则贞节之与殉烈，已自有殊；若孝女义妇，更不相入，而闺秀才妇，道姑仙女，永无入传之例矣。”以此而观，西方天主教世界中的圣女多兼具节烈与神异，可视为守贞之道姑。她们与中国民间崇奉的妈祖、临水等女神更为相似。

<sup>②</sup> 据载，在罗洒六岁时，便开始听闻圣女加大利纳的事迹，“即立志定法其德行，遂献天主无玷心身，许愿卒世守童身，全其洁净。”参见罗森铎：《圣女罗洒行实》，《法图国家图书馆明清天主教文献》第 15 册，292 页。耶稣会士高一志以“嘉大利纳·瑟纳”之名为她立传，参见高一志：《天主教圣人实行实》卷六，《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》第 1 辑，第 20 册，577—589 页。

洲本土出生的圣徒，亦是殖民时期美洲唯一一位本土圣徒。这位具有克里奥身份的美洲圣女，其声誉迅速在天主教世界尤其是西班牙帝国传扬。这得益于不同版本、不同语种的罗洒传记的出版、流布。罗洒传记其实是罗洒封圣程序的直接产物。因此，传记内容首先要符合罗马教会对圣徒一贯的认定标准。而此一圣徒形象的构建恰恰始于罗洒离世。

罗洒自始至终都生活于利马及周边地区。这座诸王之城（Ciudad de los Reyes / City of the Kings）赋予了罗洒政治忠诚、信仰纯正的品性，至少一波三折的封圣审查以及据此撰述的罗洒传记均刻意凸显了此点。对于封圣程序，罗森铎在《圣女罗洒行实》介绍说：

白鲁国人验其许多奇妙，众求教皇定入圣列品，并为亚墨利加一部州主保。李玛府中圣伯多禄会并诸修道会与本府官各上本，更衣西巴泥亚国帝王亦上书，共祈教皇定传教会第三会圣玛利亚之罗洒入圣列品。因其一生精修德行如许，其死光荣，圣迹亦如许，为此方最大表式。教皇已准众求，定考察官以审其德。遂于李玛府立新衙门，系主降生一千六百三十年立夏后第十一日，集一百八十三証人，先向天主台前誓不虛言，遂陈所已载并多未载之事，周一年查方毕。乃主降生一千六百六十八年，系康熙七年，诸事已明，教皇第九格肋孟德列于童身圣女列品中，亦定为白鲁国之首主保，且殴罗巴与亚墨利加两部名州俱行大瞻礼，以尊敬圣女罗洒焉。<sup>①</sup>

在此，罗森铎透露了推动罗洒封圣的三股力量：以多明我会士为首的利马教俗、西班牙王室以及罗马教皇，并突出教皇在封圣事务中的独揽之权。由此呈现出来的封圣程序以罗马教皇为核心也就不难理解，即 1630 年教廷派遣专员前来利马，召集证人并予审查，最后由教皇定夺宣圣。这其实仅是整个封圣程序中的一个环节，在此前后有关罗洒的封圣事宜要复杂得多。作为一部汉文译作，罗森铎舍繁取简，并有意隐匿了审查过程中对罗洒圣德的质疑。<sup>②</sup>这无疑有利于更为简洁且清晰地向中国人呈现一位毫无瑕疵的圣女形象。

后世对于罗洒生平的认知及传记的撰述均本于 1617—1618 年（the Ordinary Process）以及 1630—1632 年（the Apostolic Process）两次审查所获得的材料，<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 罗森铎：《圣女罗洒行实》，240—242 页。

<sup>②</sup> 如罗森铎在叙述罗洒所呈现的奇迹中，隐晦透露了封圣审查中的疑义。“教皇所定考察官择一厅为查罗洒德行之堂，人见圣女在厅中，怡颜办纸笔以录其德。又圣三院中一修道名玛利亚，在考察官前发誓，说所知罗洒事情非虚，但后心惊所誓，恐言有错且太过。若欲改口又想无事可改，因抑郁不舒，不敢对人言，只藏心内。”

<sup>③</sup> 后世学者对罗洒封圣问题多有讨论，新近的研究参见 Stephen M. Hart, *The Biographical Fashioning of the Americas' First Saint: Santa Rosa de Lima (1586-1617)*, *The Modern Language Review*, Vol. 114, No. 2 (April 2019), pp. 230-258. 该文梳理了罗洒封圣的整个过程。真福列品的调查始于罗洒去世不久的 1617 年 9 月 1 日，1618 年 4 月调查结束，汇集了 75 位证人的证词。这些证词在 1618 年夏初运往西班牙并译为拉丁语。但由于利马多明我会士内部的纷争，他们搁置了罗洒封圣程序并有意压制对罗洒的大众崇拜。不过在西班牙王室的支持下，上述证词还是于 1625 年提交给教廷圣礼部。经过一番审查后，教廷于 1630 年 4 月正式启动罗洒封圣程序。从 1630 年至 1632 年，共搜集了 188 份证词，于 1634 年 7 月提交给圣座。但恰逢教廷新规。时任教皇乌尔班八世（Urban VIII, 1623-1644 年在位）为了规范封圣事宜，强化教皇权威，下发谕令禁止

即罗森铎指称的“凡见过罗洒圣迹者，皆至考察官前，誓言不虚而详陈所知之事。”

<sup>①</sup>与罗洒朝夕相处的家人、女仆以及密友成为重点审查对象，他（她）们的陈说为罗洒传记提供了丰富的素材。如在1617年，尼古拉斯·阿维罗（Nicolás de Ahuero）神父在一封信中描述了罗洒令人钦佩的生活。<sup>②</sup>这表明，伴随着封圣审查，罗洒生平事迹开始获得较为系统的审视。就在第一阶段审查完毕后的1619年，出现了首部真正意义上的罗洒传记，即罗洒的忏悔神父佩德罗·洛伊萨（Pedro de Loayza）在利马撰写的罗洒传记。<sup>③</sup>第二次封圣审查同样催生了另一部罗洒传记，即利马多明我会检察官杰罗尼莫·贝努伊（Gerónimo Baptista de Bernuy）在1630—1632年间撰述的 *Vida mverte y milagros de la bendita soror Rosa de Sancta Maria Virgen*。<sup>④</sup>上述两部罗洒传记均出自秘鲁多明我会省修士之手，他们既是罗洒封圣的推动者，亦为封圣程序中的审查对象。其作品以手稿形式呈现，表明他们撰述的罗洒传记尚未被教会当局正式认可。其实由于宗教裁判所的介入，罗洒崇拜以及罗洒封圣一顿中断。1624年，利马宗教裁判所没收了罗洒本人的著述及个人物品，并审查了罗洒的密友。罗洒追随者表达对罗洒崇敬的著述受到谴责。<sup>⑤</sup>这拖延了罗洒封圣程序，并抑制了最初在利马撰述的罗洒传记的传布。

西班牙王室的介入，扭转了上述态势。西班牙国王菲利普四世（Felipe IV，1621—1665年在位）及王后奥地利的玛利亚娜（Mariana of Austria，1649年与菲利普四世结婚，1696年去世）积极向教廷交涉，并最终促成罗洒封圣。<sup>⑥</sup>与此同时，首部正式出版的罗洒传记《秘鲁的罗洒》（*La Rosa del Perú*）于1659年在西班牙塞维利亚面世，作者为多明我会士马丘卡（Juan de Vargas Machuca）。<sup>⑦</sup>塞维

---

列品申请人去世50年内启动封圣程序。这意味着罗洒的封圣请求至少要等到1667年才被考虑。在此期间，西班牙国王菲利普四世（Philip IV，1621—1665年在位）积极介入，推动罗洒封圣审查提前于1663年开启。经过一番繁复的程序后，1668年罗洒被宣福，列真福品。1671年4月，罗洒和另两位西班牙人耶稣会士 Francisco de Borja (1510–1572) 以及多明我会士 San Luis Beltrán (1526–1581) 同时被封圣。

<sup>①</sup> 罗森铎：《圣女罗洒行实》，237页。

<sup>②</sup> Domingo Ángulo, *Santa Rosa de Santa María estudio bibliográfico*, Lima: Sanmarti y cia, 1917, p.75.该书汇编了1617年至1917年三百年间的罗洒文献，录有241种文献的书目信息。其中占据大宗的是罗洒传记作品（33号至104号），计72部不同语种的罗洒传记。Domingo Ángulo把上述Nicolás de Ahuero的信函视为首部罗洒传记，名列第33号作品。

<sup>③</sup> 秘鲁学者 Ybeth Arias Cuba 同样梳理了早期罗洒传记作品，并把 Pedro de Loayza 撰述的罗洒传记（*Vida, muerte y milagros de sor Rosa de Santa María, beata de la Tercera Orden de nuestro señor padre santo Domingo, de la provincia de San Juan Bautista del Perú...*）列为首部罗洒传记作品，参见 Ybeth Arias Cuba, *Aproximaciones sobre la producción y la circulación de impresos relacionados con la devoción de Santa Rosa de Santa María. Lima y México, 1669-1737, Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 13 (jul-dic 2020) 9-31.

<sup>④</sup> 这是一部后世发现的罗洒传记手稿，相关讨论参见 Anne-Marie Lievens, *Un manuscrito olvidado del siglo XVII: Vida mverte y milagros de la bendita soror Rosa de Sancta Maria Virgen, de fray Gerónimo Baptista de Bernuy, Artifara*, Núm. 13 (2013), 53-73.

<sup>⑤</sup> Kathleen Ann Myers, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 28.

<sup>⑥</sup> 相关讨论参见 Frank Graziano, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 106-107.

<sup>⑦</sup> 该书被 Domingo Ángulo 列为第35号作品。Juan de Vargas Machuca 为西班牙多明我会士，17世纪初便来到秘鲁，并完成神学教育。1657年底，他被西班牙王室召回。在西班牙期间，他撰述并出版了罗洒传记。Vargas Machuca 后来返回美洲，并于1674年逝世于利马的玫瑰修院。参见 Domingo Ángulo, *Santa Rosa de*

利亚是连接新旧大陆的枢纽，并在 16 世纪前半叶一度作为西班牙图书出版的中心。美洲印刷业的建立与塞维利亚出版商克伦伯格家族有直接关联。马丘卡神父选择在塞维利亚出版罗洒传记，无疑考虑到了此地浓郁的商业氛围提供的便利。但马丘卡撰写的《秘鲁的罗洒》影响有限。究其原因，除了多明各·安古鲁（Domingo Ángulo）指出的文句混乱外，塞维利亚在政治、宗教乃至文化上的边缘地位，也削弱了《秘鲁的罗洒》读者群体的重要性。就在《秘鲁的罗洒》出版的同一年，具有克里奥身份的多明我会士阿库尼亚（Antonio González de Acuña, 1620—1682 年）作为利马多明我会省的检察官来到马德里，这意味着罗洒封圣事宜进入了最后阶段。

1660 年，在取得菲利浦四世的支持后，阿库尼亚来到罗马。在罗马，阿库尼亚得到多明我会的鼎力帮助，尤其是多明我会士汉森神父（Leonardo Hansen, 约 1603—1685 年）提供了关键支持。汉森用拉丁文撰写了一部最具影响的罗洒传记《荣生圣死》（*Vita mirabiliis et mors pretiosa*），于 1664 年在罗马出版。对于其人其书，后世学者从不吝惜赞美之辞，安古鲁指其“穷尽了最可靠的资料以及最原始的文献”，“最杰出的罗洒传记作家”。<sup>①</sup>哈特同样认为，“在过去的 350 年中，汉森版的罗洒传记保持着相当大的稳定性”，“尽管其后出现了诸多个（罗洒）传记作品，但汉森在 1664 年出版的《荣生圣死》对罗洒生平的描述，在其后三个多世纪中基本没有受到挑战。”<sup>②</sup>其实汉森神父从未到过美洲，与罗洒亦素未相识。他主要依据前述两次封圣程序中的审查资料在罗马撰述罗洒传记。按照传统观点，汉森神父是一位德国裔的多明我会士，年少时在科隆修院（convento de Colonia）加入多明我会。1638 年，他曾在维也纳教授神学。作为德国多明我会省的代表，参加了 1644—1656 年在罗马召开的多明我会全体大会，受到总会长马里尼斯（Giovanni Battista de Marinis/Juan Bautista de Marinis, 1650—1669 年任总会长）的赏识，并派遣他去英格兰会省。后于 1683 年在罗马去世。<sup>③</sup>哈特对此持怀疑态度，认为汉森不过是一位英格兰多明我会士的化名，旨在隐匿真实的身份，“有足够多的间接证据表明，罗洒拉丁文版传记《荣生圣死》的作者是英国多明我会士文森特·托利（Vincent Torre, 1631—1687）”，《荣生圣死》卷入罗马教廷与英格兰的政治、宗教博弈之中，“从这个意义上讲，《荣生圣死》是一部非常政治化的书籍”，“是教皇阴谋的一部分，构成让英格兰回归正统信仰的一种隐晦尝试。”<sup>④</sup>

*Santa María estudio bibliográfico*, pp.76-78.

<sup>①</sup> Domingo Ángulo, *Santa Rosa de Santa María estudio bibliográfico*, pp.69、80.

<sup>②</sup> Stephen Malcolm Hart, *The Biographical Fashioning of the Americas' First Saint: Santa Rosa de Lima (1586–1617)*, *The Modern Language Review* Vol.114, No.2:230-258, April 2019.

<sup>③</sup> Domingo Ángulo, *Santa Rosa de Santa María estudio bibliográfico*, pp. 79-80.

<sup>④</sup> Stephen Malcolm Hart, *The Biographical Fashioning of the Americas' First Saint: Santa Rosa de Lima (1586–1617)*, *The Modern Language Review* Vol.114, No.2:230-258, April 2019.哈特的此一解读颇有新意，并据此论证了是书大获成功的技术原因，即托利深谙当时英国传记文学传统，并借鉴了诸多写作技巧，擅长于

从汉森版传记的出版、再版以及译版的发行情况来看,《荣生圣死》直接与罗洒封圣及其圣名的播扬有关。1663年,即《荣生圣死》出版前一年,枢机主教狄西奥·阿佐里诺(Decio Azzolino, 1623—1689年)代表教廷正式开启罗洒圣徒身份的认定工作,并成为其后参与此一事务的核心人物之一。汉森撰述罗洒传记可视为对此一举动的呼应,此书在罗马出版意味着获得了教会官方的认可。1665年,《荣生圣死》首个西班牙文译本在瓦伦西亚出版。首两版针对的读者十分明确,意图旨在争取罗马教会上层以及西班牙教俗显贵对罗洒封圣的支持。其后的拉丁文再版或缩略版,不同语种的译本或节译本集中于1665年至1671年间涌现,<sup>①</sup>这与罗洒封圣最后阶段完全吻合,并为封圣烘托了恰当的舆论氛围。而英译本罗洒传记迟至1847年才出版,译者费博(F.W. Faber)还是从法国多明我会士Jean Baptist Feuillet译介的罗洒传记法文第三版(巴黎,1671年)逐译而为英文。<sup>②</sup>

在汉森之后,对罗洒生平及死后圣迹作出重要补充的是阿库尼亚。阿库尼亚作为罗洒故土的教会代表,在罗马参与封圣事宜并作出了贡献。文字撰述与出版是阿库尼亚推动罗洒封圣的重要方式。在阅读马丘卡(1659年)、汉森(1664年)等人撰写的罗洒传记的基础上,阿库尼亚于1665年在罗马出版了一部拉丁文本罗洒传记(*Compendium admirabilis vita Rosa de S. Maria Limana*)。<sup>③</sup>1671年,阿库尼亚用西班牙文撰述的罗洒传记在罗马出版(*Rosa mística. Vida y muerte de Santa Rosa de S. María virgen*)<sup>④</sup>,这可视为他对罗洒成功封圣的一个总结。此书仍基于汉森版传记,但在两个方面作了显著改写。一是删减了大量罗洒圣迹,<sup>⑤</sup>二是增添了1668—1671年间他本人参与并推动的封圣事务,并以他在罗洒宣福和列圣中的活动为结尾。<sup>⑥</sup>伴随着1671年阿库尼亚版传记的面世,罗洒传记最终定

细节描述与喻证。不过正如他自己所承认的,上述观点主要基于“间接证据”的推论,并未取得学术界的普遍认可。如Ybeth Arias Cuba仍坚持传统观点,认为哈特“并未提供可靠的证据来支撑其观点”。

<sup>①</sup> 哈特以及Ybeth Arias Cuba均作了较为系统的统计。哈特先生梳理了汉森版的后世衍化版本情况:两个拉丁语再版本(1668年比利时鲁汶、1680年罗马),两个拉丁语节略本(1665年、1668年,均由Antonio González de Acuña编写,并出版于罗马),四个西班牙文译本(1665年瓦伦西亚、1668年马德里、1670年马德里、1671年)、一个意大利语译本(1666年罗马)、一个德语译本(1667年)、两个法语译本(均在1668年,出版地分别为巴黎、波尔多)、一个荷兰语译本(1668年布鲁塞尔)、一个法语节略本(1669年)、两个葡萄牙语译本(1669年,其中一个于1674年在里斯本再版)以及一个英语译本(F.W. Faber, *The Lives of S. Rose of Lima*, London: Thomas Richardson and Son., 1847.)。

<sup>②</sup> F.W. Faber, *The Lives of S. Rose of Lima*, London: Thomas Richardson and Son, 1847, p. 7. 据哈特考订,此一法文版首版于1668年(巴黎),底本依据的是阿库尼亚的节译本。

<sup>③</sup> Domingo Ángulo把此书列为第40号图书,参见*Santa Rosa de Santa María estudio bibliográfico*, pp. 82-83. 对于阿库尼亚在欧洲的文字著述及出版活动的分析,参见Ramón OJEDA CORZO, Friar Antonio González de Acuña: Procuraduría de un Dominicano Limeño en Europa, *Stud. his., H.a mod.*, 45, n. 1 (2023), pp. 213-238.另据哈特考订,1665年、1668年阿库尼亚在罗马分别出版了拉丁文的罗洒传记,均是汉森版的节本。

<sup>④</sup> Domingo Ángulo把此书列为第64号图书,参见*Santa Rosa de Santa María estudio bibliográfico*, p. 100.

<sup>⑤</sup> 汉森版传记出版于罗洒正式封圣之前,囊括了罗洒诸多未经教会审查的奇迹。据Paul Firlbas统计,阿库尼亚在罗马起初提交了119个奇迹,最后仅有9个医学治疗奇迹被教会接纳。这意味罗洒传记对相关奇迹的描述要作大幅压缩、调整。相关讨论参见Paul Firlbas, Mariana de Oliva, criada india de Santa Rosa de Lima: vida y textos, *Cuadernos de Literatura* (Universidad Javeriana, Bogotá), 25 (2021).

<sup>⑥</sup> Ramón OJEDA CORZO, Friar Antonio González de Acuña: Procuraduría de un Dominicano Limeño en Europa, *Stud. his., H.a mod.*, 45, n. 1 (2023), pp. 213-238.

型。阿库尼亚版并未取代汉森版，阿库尼亚虽以其亲身经历填补了罗洒最后封圣的人生图版，但这并未突破汉森版设定的叙述框架。此外，阿库尼亚对罗洒奇迹的删减同样削弱了此版的传布。即便如此，在围绕罗洒展开的出版活动中，美洲本土出身的阿库尼亚仍不失一位标杆人物。诚如伊贝·阿里亚斯·古巴（Ybeth Arias Cuba）所观察的那样，1672年之后，罗洒作品大多出于印第安作者之手，这与此前欧洲作者占据主导的情况截然不同。<sup>①</sup>这其实意味着，罗洒获得罗马教廷的封圣后，有关她的庆典与布道更多还是在美洲地区展开。不过这些印第安作者还是优先选择在欧洲出版他们的作品，只是在17世纪最后十多年里，墨西哥和利马才加入到罗洒文本的出版行列。这基于更为务实的考虑：利马本地印刷业的不便以及印刷质量的低下，当地繁琐冗长的书刊审查，欧洲印刷业的高效以及能获取更为广泛的声誉。<sup>②</sup>

从技术和成本的角度来看，中国印刷术以及受此影响建立起来的菲律宾印刷业同样可为罗洒传记的出版提供便捷条件。其实在17世纪末18世纪初，菲律宾、中国分别出版有西班牙文和汉文版罗洒传记。对此，安古鲁、哈特、阿里亚斯等欧美学者罗列的罗洒书目并未涉及。根据菲律宾学者雷佳拉多·何塞（Regalado Trota Jose）提供的书目信息，1670年，多明我会士胡安·帕斯（Juan de Paz）将汉森版传记译为西班牙文并在马尼拉出版。<sup>③</sup>雷佳拉多·何塞并未提供更多细节，亦未指明该书现在的典藏情况。这表明，帕斯译本或许已经亡佚。通过对帕斯神父相关史实的梳理，或许有助于认知这部在东方刊印的译作。

1622年，胡安·帕斯出生于西班牙科尔多瓦的卡布拉（Cabra, Córdoba）。1638年，帕斯加入当地的圣保禄修院（Convento de San Pablo），成为一名多明我会士，后在塞维利亚的圣托马斯学院（Convento de Santo Tomás）完成学业并出任教职。在塞维利亚，帕斯结识了因中国礼仪问题返回欧汇报的多明我会士黎玉范（Juan Bautista de Morales, 1597—1664年），并加入到黎玉范招募的东方宣教团中，后于1648年抵达马尼拉。<sup>④</sup>帕斯并没有进入中国，而是前往菲律宾卡加延（Cagayán）传教（1652—1654年），后回到马尼拉并长期在圣托马斯学院任教（1654—1681年）。<sup>⑤</sup>因其博学广识，他对来自安南、中国（礼仪问题）的诸多问题提供了神学指导。这些意见汇集成书（*Opúsculo*），首先于1680年在马尼拉

<sup>①</sup> Ybeth Arias Cuba, Aproximaciones sobre la producción y la circulación de impresos relacionados con la devoción de Santa Rosa de Santa María. Lima y México, 1669-1737, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 13 (jul-dic 2020) 9-31.

<sup>②</sup> Ybeth Arias Cuba, La devoción de santa Rosa de Santa María en el mundo hispano, Lima y México, 1668-1737. Una mirada desde la migración y el patrimonio cultural, Erika B. González León ed, *Con la casa a cuestas. Migración y patrimonio cultural en el mundo hispano*, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2020, pp. 33-34.

<sup>③</sup> Regalado Trota Jose, *Impreso Philippine Imprints, 1593-1811*, Makati: Fundacion Santiago and Ayala Foundation, 1993, p.71. 是书186号图书书目：Hansen, Leonardo (d. 1685) OP. *Vida de Santa Rosa de Lima*, escrita en Latin por el P. Fr. Leonardo Hansen, y traducida al castellano por Juan de Paz, dominica. Manila, 1670.

<sup>④</sup> 此一东方布道团人员的名单，参见 *The Philippine Islands*, vol.37, pp.85-86.

<sup>⑤</sup> 关于其生平的简要梳理，参见 Teodoro González García 为他撰写的小传 *Paz, Juan de.*, <https://dbe.rah.es/biografias/24806/juan-de-paz>



刊印，其后于 1682 年、1687 在塞维利亚两度出版。<sup>①</sup>如果说这本书给帕斯带来声誉的话，那么他撰述的另一部书（*Consultas y resoluciones, varias teológicas, jurídicas, regulares, y morales*，1687 年在塞维利亚出版）则招引了诸多质疑。帕斯被指控在道德议题上持或然论的立场（*probabilism*），以致被解职并禁止撰述或出版。1692 年，帕斯被召回罗马，但船只刚驶离甲米地就因故沉没。年老的帕斯中断了旅程，继续留在菲律宾，六年后在马尼拉比农多的会院去世。

帕斯对于菲律宾印刷术并不陌生，他长期任职的圣托马斯学院自从 1625 年以来便运营着一部印刷机，这使得圣托马斯学院成为菲律宾的印刷中心。帕斯译述的罗洒传记应该就是在托马斯学院出版。此一马尼拉版罗洒传记的问世，与罗洒封圣信息的到来以及庆典活动的展开密切相关。据同一时期在马尼拉的多明我会士克鲁兹（*Baltasar de Santa Cruz*，1627—1699 年）记载说，他们收到一份来自罗马总会长马里尼斯的信函，通报真福路易·贝尔特兰（*Luis Beltrán*）和罗洒已获允教皇克莱门九世的封圣。信函落款时间为 1668 年 2 月 19 日。<sup>②</sup>另据多明我会史家胡安·费兰多（*Juan Ferrando*）披露，罗洒宣福的喜讯传到菲律宾的首都后，1670 年 8 月 26 日，首个罗洒周年庆典在马尼拉的圣多明我堂举行。<sup>③</sup>上述信息表明，马尼拉获知的是罗洒宣福消息，并在 1670 年 8 月为其举行了瞻礼。汉森版传记极可能随着罗洒宣福消息而来到马尼拉。刚就任圣托马斯学院校长的帕斯（1669 年至 1677 年）获得了汉森拉丁文版传记，着手翻译，并于 1670 年在圣托马斯学院出版。帕斯以西班牙文译就，这表明是书以马尼拉地区的西班牙人以及西班牙化的东方人为设定读者。这虽符合当时西班牙在菲律宾的殖民文化策略，但并不见得有利于罗洒之名在东方世界的广扬。不过，帕斯译本仍为罗洒传记进一步转译为东方语言提供了文本基础。

同一时期因“历狱”而陷入困境的在华多明我会士也迎来转机。与帕斯同船东来的多明我会士万济国在短暂谪居广州后，于 1672 年返回福建。<sup>④</sup>1673 年，欧家略等西班牙传教士试图入华，因偏离航线未果。在经过诸多波折后，欧家略等人最终于 1676 年抵达厦门。搁置时久的在华出版事业亦重新提上日程。康熙十二年（1673 年），在华多明我会士赖蒙笃（*Raimundo del Valle*，1613-1683 年）

<sup>①</sup> José Maria González, *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, Vol.1, p. 661. Marya Svetlana T. Camacho, "Mirando las cosas de cerca": Indigenous Marriage in the Philippines in the Light of Law and Legal Opinions (17th-18th Centuries), *The School of Salamanca: A Case of Global Knowledge Production*, 2021, p.272.

<sup>②</sup> *The Philippine Islands*, vol. 37, p.145.

<sup>③</sup> Juan Ferrando, Joaquín Fonseca, *Historia de Los pp. Dominicos en Las Islas Filipinas Y en sus Misiones del japon, china, Tung-Kin Y Formosa*, Tomo. 3, Madrid: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1871, pp. 225-226. 值得注意的是，教廷宣布罗洒为真福，并定在 8 月 26 日为其瞻礼日。后来罗洒被宣布为圣徒后，其瞻礼日改为 8 月 30 日。

<sup>④</sup> 参见《正教奉褒》：“康熙十年九月，礼部题称，……又西洋人万济国，西班牙国人一名，系康熙十年三月内准福建督臣刘斗咨，从福建驿送广东安置之人，不在栗安当等人数之内。据西洋人何大化，葡萄牙国人，具呈，随伊归福建省堂。……何大化既愿带万济国往福建居住，准其往福建居住。钦此。”参见《中国天主教史籍汇编》，第 522—523 页。

在福建福安刊印了早在康熙二年（1663年）便已完稿的《形神实义》。清廷政局的演化以及在华西人处境的改善为罗洒传记的汉译提供了适宜的环境。这预示着，罗洒传记译述、刊布的链条将再次获得延伸。

## 二、罗森铎与《圣女罗洒行实》的译述

康熙三十一年二月（1692年），清廷正式下诏，宽容天主教：“各省居住西洋人，并无为恶乱行之处。又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，似属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止。”<sup>①</sup>此一容教敕令颁发两年后（1694年），罗森铎入华。在宽松的政治氛围下，罗森铎入居福建，这为他潜心研习汉语，撰述汉籍提供了条件。<sup>②</sup>在王道性等中国奉教儒生的帮助下，罗森铎在不长的时间内撰述并刊刻了两部汉文作品，即《圣教撮要》《圣女罗洒行实》。

在平静的政治局势下，汹涌暗藏，礼仪之争的战火业已在福建地区重燃。就在罗森铎入华前一年，即1693年，在闽的巴黎外方传教士颜珣发布了礼仪禁令，由此引发在闽耶稣会士以及当地信徒的激烈反弹。其后，此一争议进一步升级，教廷与康熙皇帝介入其中。在斡旋无果的情况下，教廷使节多罗禁止中国礼仪（1706年）。作为回应，清廷收紧了在华传教士的留居权。浙闽总督梁鼎闻风而动，在康熙四十六年（1707年）二月之前，便“驱逐西士，阻止行教”。他还“通咨直隶各省，文内止将西洋郭多禄西班牙国人一人，许在广东居住，其余俱令回国”。<sup>③</sup>在京的耶稣会士虽然极力挽回，但并未奏效。同年正月，康熙皇帝南巡。三月，康熙在苏州召见传教士，明言“若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”<sup>④</sup>并颁票发给那些遵守利玛窦规矩的传教士。与此同时，包括罗森铎在内的在闽传教士被招至杭州。康熙抵达杭州后，清廷宣布驱逐不领票传教士：“（康熙四十六年三月）是月初八奉旨：西洋佛朗西亚国人孟尼、董莫教，伊斯巴尼亚国人巴鲁茂、万多默、方济国、利明远、罗森多、单若兰、艾玉汉、单若古此十人，逐往澳门。伊斯巴尼亚国人郭多鲁，准住广东天主堂。”<sup>⑤</sup>其中的九位伊斯巴尼亚国人（西班牙人）均为多明我会士：巴鲁茂、万多默（Tomás Cróquer）、方济国（即方济觉，Francisco Cantero, 1664—1712年）、利明远（即赖鸣远，Antonio Díaz, 1716年去世）、罗森多（即罗森铎）、单若兰（即山若兰，Juan Caballero y Esquivel, 1666—1736年）、艾玉汉（即艾若望，Juan de Astudillo, 1670—1714年）、

<sup>①</sup> 韩琦、吴旻校注：《熙朝崇正集，熙朝定案（外三种）》，中华书局，2006年，185页。亦可见《正教奉褒》，552页。

<sup>②</sup> 据袁若瑟提供书目信息，罗森铎曾编撰有一部语言学作品（*Gramática española-china, Vocabulario español-chino*）。

<sup>③</sup> 《正教奉褒》，参见《中国天主教史籍汇编》，557页。

<sup>④</sup> 康熙驻节苏州时致西洋人谕（康熙四十六年三月十七日），《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第1册，12页。

<sup>⑤</sup> 总管内务府开列领票与否西洋人名单，《明清时期澳门问题档案文献汇编》第1册，82页。

单若古（即山若谷，Francisco Caballero，1678—1738 年）以及郭多鲁（即郭多禄，Pedro Muñoz）。罗森铎旋即赴澳门，后返回罗马。

在禁教危局前，罗森铎加快了汉文著述的整理和出版工作。入华多明我会“值会”方济觉在 1706 年 12 月 4 日写道：“这些日子，他（罗森铎）已经完成了两部汉文著述，一部是关于圣罗洒的生平……另一部驳斥了这些外邦人的诸多迷信。这两部书都已经准备好去刊印。现在这位神父正在撰写其他著述，毫无疑问也将是非常有用的。”<sup>①</sup>在此所言的“圣罗洒的生平”即《圣女罗洒行实》，而驳斥外邦人迷信的书即为《圣教撮要》。作为传教团负责人，方济觉负有对本会入华传教士书刊的审查之权。方济觉虽透露罗森铎尚在继续撰述，但他已没有机会完成并出版。在随后的几月中，包括罗森铎、方济觉在内的诸多多明我会士将被迫离开福建，逐往澳门。这意味着《圣女罗洒行实》《圣教撮要》两书是被逐之前，福建多明我会传教团所落实的最后一项出版工作。鉴于两书具有一定的篇幅，且要在 1706 年 12 月 4 日之后才可能被交付刊刻。在离开福建前，罗森铎等人能否看到图书的出版亦无法断言。幸运的是，上述两书顺利刊刻并幸存至今。这表明在福建地区存在一富有活力和具有韧性的教会图书刊刻网络，即便在动荡之际，仍能保证教会图书的印制出版。

法国国家图书馆藏有两个略有差异的《圣女罗洒行实》版本，编号分别为 Chinois 6770、6771。前本已收录到《法图国家图书馆明清天主教文献》影印出版。<sup>②</sup>此两个刊本应是《圣女罗洒行实》最早的刻本。在内容及版式上，两本几乎完全一致，但仍存细微差异。Chinois 6770 本存有数处修订，且径直在原版右侧手写改正。这表明，是书在刊板印刷后，刻工抑或如王道性那样的奉教儒生通读了全书，指出了原书中的不当之处并径直手写订正，这就形成今天我们所看到的 Chinois 6770 本中雕版印制和手写改动并存的情况。而这些手写订正在 Chinois 6771 中全部消除，修订后的文字直接刻印在正文中。Chinois 6770 本另有刻写错误且未被手写修订的情况，在 Chinois 6771 本亦一一作了修改。通过对上述刊刻细节的观察，可以获知 Chinois 6771 本是在 Chinois 6770 本的基础上修订而成。当然出于成本和技术的考虑，Chinois 6771 本并非是重刻雕版，仅是针对个别地方的错漏，在原版上予以挖改修订。《圣教撮要》同样见藏于法国国家图书馆，编号 chinois 7044，这是目前所见的唯一一部刻本。此一刻本的行款与《圣女罗洒行实》Chinois 6770 本完全一致，它们应为同一批刻工，在同一时段、地点刊刻完成。

两书均有简约的内封面，标示出各自的书名以及相同的刊刻地点“闽福州府玫瑰堂”，即福州府辖区内的一玫瑰天主堂。这也就排除了福安所在的福宁州各

<sup>①</sup> José Maria González, *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, Vol.1, p.656.

<sup>②</sup> 参见《法图国家图书馆明清天主教文献》第 15 册，263—442 页。

处的天主堂以及下文提及的罗川橘园堂。福州为闽地政治、文化中心，有着广阔的图书市场，聚集了一批技艺精湛的刻工及有声誉的书坊。选择福州的书坊来刊刻教会图书，无疑具有成本优势以及技术保障。两书各收录了王道性的序文及作者罗森铎的引文，它们具有基本相同的落款信息及完全相同的四方钤印（王道性印、养之氏印；多明我会十字架会徽、罗森铎印）：“康熙四十五年岁次丙戌孟冬日，韩阳后学王道性养之氏盥手题于穆水之光风斋”，“康熙丙戌岁次孟冬传教会士罗森铎题于罗川之橘园堂”（《圣女罗洒行实》序引落款）；“康熙丙戌岁次孟冬韩阳后学王道性养之氏题于狮岩之洗心亭”，“康熙丙戌岁次孟冬传教会士罗森铎题于罗川之橘园堂”（《圣教撮要》序引落款）。在此一个细节值得注意，两书原版的落款时间均作“康熙丙戌”，在干支纪年中并无“丙戌”，康熙四十五年为“丙戌”年。上两书同作“丙戌”可视为同一刻书坊的刊刻标识。上引序文、引文提及了同一时间“康熙丙戌孟冬”以及三个不同地址“穆水之光风斋”“狮岩之洗心亭”“罗川之橘园堂”。丙戌孟冬即康熙四十五年十月（1706年11月5日至12月4日）。上引方济觉言辞的时间1706年12月4日，即为农历十月卅十。在此节点之前，包括序文、引文在内的全部书稿均已完成，并交付“值会”审查。方济觉最迟于孟冬最后一天完成此一工作，这意味着两书完成了出版前的所有程序。福安，旧名韩阳，故王道性自称为韩阳后学。王道性，字养叔，康熙间恩贡，出自穆阳当地知名的奉教书香门第。<sup>①</sup>“穆水”即流经穆阳的穆阳溪，下游为廉溪。“狮岩”位于穆阳西北，当地文人墨客多来此作诗唱和，<sup>②</sup>其上的“洗心亭”或为时人登高咏唱之所。“光风斋”可能是王道性的个人书斋。据此可见，王道性在福安穆阳山水间完成了两篇序文。罗森铎撰述引文之地“罗川之橘园堂”，即罗源一天主堂。罗源地处福州与福安之间，为多明我会士往来两地的暂栖之地。据严谟《题人类真安稿》披露，罗源为传教士的避暑之地，传教士亦曾在此携书修改。<sup>③</sup>两书的参编人员亦大体相同。《圣教撮要》的参编人士有山若兰、赖鸣远。《圣女罗洒行实》的参编人员是马熹诺（Magino Ventallol, 1647—1732年）、山若兰。最后均由值会方济觉审查并批准出版。

上述两书当主要在罗森铎活动的福安进行撰述，只不过最后的引文在罗源写就。王道性深知传教士的著述计划，并早早介入到罗森铎的书稿译述中。王道性《圣教撮要序》尝言：“泰西诸名贤据经史所载，译以示人。其书几乎充栋，但

<sup>①</sup> 参见乾隆《福宁府志》，卷之十九，贡选，福建省宁德地区地方志编纂委员会出版，1990年，731页。由知名反教官员李拔主纂的这部方志还收录了另外三位穆阳王氏家族的贡生：王道雅（字正叔，拔贡。政和训导，升福州教授）、王道淑、王道牲（恩贡，字瑞鹿）。王道性、王道牲名列《形神实义》撰述人员名单之中，标示为“韩阳王道性、王道牲润”。王氏四兄弟虽仅有低级功名，但在科举不昌的福安，仍值得称道且具有一定的社会影响力。对这些奉教低级功名文人群体的分析，参见张先清：《官府、宗族与天主教：17—19世纪福安乡村教会的历史叙事》，中华书局，2008年，160—165页。

<sup>②</sup> 万历《福安县志》卷之一，狮子岩，厦门大学出版社，2003年，22页。乾隆《福宁府志》卷之四上，福源山，福建省宁德地区地方志编纂委员会出版，1990年，61—62页。

<sup>③</sup> 严谟重新整理欧家略的遗稿《人类真安》时，提及“欧师乃以欲避热罗源山中，带书以去。不久升逝。”

未免帙繁而难稽，词奥而莫通。兹幸罗先生，殚引入婆心为撮其要，以汇成一书，阐明造物之一原。”在《圣女罗洒行实序》中，王道性同样表示已经阅读过泰西诸书，“迨阅泰西诸国其经史所传，不独奇男子励修童贞、绝俗致命以登圣域者，指不胜屈，即巾帼中寡而贞者固所在多，有童而贞者亦踵相接”，并指“泰西罗先生谱其行实，谋镌传世”。可见，在图书选择、译述风格、印刻出版等议题上，王道性提供了自己的意见。在参编人员中，马熹诺较为独特。不仅是由于他因年老未遭驱逐，而且在于马熹诺远离福安，因其精通闽南语而长期在漳州传教，并与漳州后坂严氏家族建立了密切关系。马熹诺注重对妇女的传教工作，于18世纪初，在漳州后坂组织成立了玫瑰经会。<sup>①</sup>他参与《圣女罗洒行实》的修订工作，意味着此书很可能被他引入到漳州地区，并用来指导当地的奉教贞女。综上可知，《圣女罗洒行实》一书的撰述与出版，牵连福安、罗源、福州、漳州等多个地点，由此构成了一地域性的知识迁移网络。分散在各地的传教士以及他们周边的奉教人士则为此一网络作出了不同的贡献，诸如提供泰西图书、躬行翻译、辅助润色、刊刻出版、图书宣扬以及书籍传阅等。此一网络一方面对接马尼拉的跨太平洋图书刊布网络，一方面仰赖于本地的政治、文化资源。罗森铎译述《圣女罗洒行实》既是西班牙帝国宣扬罗洒圣名的延续，更是出于福建沿海地区独特文化处境下的主动选择。

对于译述动机，罗森铎《圣女罗洒行实小引》并未言及这出于对罗洒封圣的需要，其实罗洒封圣早已尘埃落定。罗森铎着眼于整个教会历史，喻指教会“如一所大花园，其花多类”，作为“诸花之类”的圣人圣女在教会史上“难记其数”，其德“极大无加”，“今于其中特采一朵玫瑰花，与人看其美，闻其香，愕其奇，效其德。”此“一朵玫瑰花”无疑是双关语，指向已荣列圣域的圣罗洒，她的品性美德足以资鉴。诚如王道性在序文中所强调的，“余尝读闺史所载，见夫誓舟明贞、断发示信，节诚高矣……迨阅泰西诸国其经史所传，不独奇男子励修童贞、绝俗致命以登圣域者，指不胜屈，即巾帼中寡而贞者固所在多，有童而贞者亦踵相接。……其他不俱论，止表其近代白鲁国李玛府所传圣女罗洒者，尤足异焉。”王道性在此虽力倡罗洒之德超乎本邦“女中翘楚”之上，但他还是以“取行事可为鉴戒”<sup>②</sup>的中国列女传史著传统来审视异域闺史，并对罗洒大加称赞：“其奉亲顺命、唯诺无违，是能孝以励俗也；随分施济、贫病必恤，是能仁以持躬也。遇苦能忍，蓄德能谦，种种善行，难以笔罄。且定志童贞确然不拔，淡薄自甘、艰

<sup>①</sup> Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, p. 256. 袁若瑟书指其在漳州创建了贞女团体（Beaterio de la Orden），参见 José María González, *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid: Imprenta Juan Bravo, Vol.2, p.227.

<sup>②</sup> 《明史·列女传》开篇便指明了此一以史为鉴的纂史传统：“刘向传列女，取行事可为鉴戒，不存一操。范氏宗之，亦采才行高秀者，非独贵节烈也。魏、隋而降，史家乃多取患难颠沛、杀身殉义之事。盖挽近之情，忽庸行而尚奇激，国志所褒，志乘所录，与夫里巷所称道，流俗所震慑，胥以至奇至苦为难能。而文人墨客，往往借倣傚非常之行以发其伟丽激越跌宕可喜之恩，故其传尤远而其事尤著。然至性所存，伦常所系，正气之不至于沦溺而斯人之所以异于禽兽，载笔者宜莫之敢忽也。”

苦脩尝，是岂徒出于本性激烈，为人世虚名而然哉？”<sup>①</sup>此一能孝能仁、能忍能谦之贞女大概也不出“至性所存，伦常所系”的中国闺秀列女之范畴。王道性在此表彰“且知弱女子之敦修纯洁有如是者”，不过是为了“挹其余芳以为蠲俗祛秽之一助焉可。”这就把罗洒纳入到中国列女书写谱系之中，这于其传记内容亦得以体现。

罗森铎《圣女罗洒行实小引》言称，“至于玫瑰之德，非可殚述，约举数条，可以类推”。这意味着是书为一节译本，正文内容由罗洒始诞、孝亲、入会、谦良、苦功、肃静、御魔、默祷、神慰、爱德、托主、超知、死期、香闻、神昭、圣迹等 16 个篇目构成。

始诞一目描述了罗洒 1586 年出生至七岁期间的幼年生活，简单提及罗洒的出生地、家庭成员，重点介绍了罗洒的良善异行，诸如取名改名、厌闹喜寂、忍受病痛，效法圣加大利纳并剪发誓贞等情。孝亲一目时间跨度颇广，涵及罗洒居家、罗洒迁居粮道家（人生最后三年）以及死后三个阶段的孝亲举动。面对“性烈”的母亲，罗洒“畏母命”与其个人主见之间的张力获得极度渲染。入会，即罗洒二十一岁（1606 年）时效法加大利纳加入多明我会第三会。在此，较多论及罗洒宗教抉择面临的来自教俗两方的阻力，最终在圣迹的干预下得偿所愿，入会后又获赞“全似圣女加大利纳”。谦良一目出于“诸德之基在谦，无谦则无德”而设，并不具有时间上的阶段性。此目罗列了罗洒“生平用心学谦德之事”，在女仆、家人、贵妇、神父等人面前无不“认己是极恶极卑，他人俱极善极尊，故常存敬服”。苦功一目，同样是基于德行的分类。“罗洒大孝极谦如许，基址既厚，自然能立高大德行”，故列苦功于孝、谦之后。在此作者强调，相对于其他德行，苦功“非可妄学，须用智德，细求神父引导，不然恐被魔诱，无益反害。”此目陈说了罗洒五六岁、七岁、十二岁、十五岁、二十三岁以及从小至死、将死之际所行“奇斋克己苦功”。此目篇幅较大，所述事项亦繁。其中一个事例是“睡时亦不许身安”，罗洒用石块、曲木、磁器片、棘茨、羊胆罐布置床铺，“彼诸苦不畏，惟畏此床”。罗洒诸多苦修之举甚至被族人避之不及，“以为被魔，恐圣教司查究，而通族蒙羞焉。”事实上，在罗洒生前确实遭到教会的审查，详情见后。肃静一目描述了“惟爱寂静勤劳，收敛乃心”的罗洒形象。与肃静相对的是“旷闲”，“旷闲乃万罪根原”，故罗洒“最恨出外闲言、闲动、闲视、闲听”。为此不惜“用辣椒抹睫”，以拒绝陪母外出。罗洒还在“园中架小房，仅堪容身”以精修。神奇的是，蚊虫“日夜聚集房壁，无一敢咬其身”。御魔一目之设，因“罗洒德至多，魔妬极甚，万般计害”。但罗洒均能“未尝被害，且得大益并引导他人。”默祷一目，开宗明义视“默想乃是进德之梯”，并提及罗洒对玫瑰十五端经的偏爱，“先默想每端事理，后念亚物十遍，在天、天主罢德肋各一遍。若如此

<sup>①</sup> 王道性：《圣女罗洒行实序》，273—274 页。

念，即有大益”。在此罕见披露了罗洒默想异象招致的教会审查。罗洒神苦以致“面辄黄色，身颤发汗如冰”，“人见罗洒极奇之行，适疑其中或伏魔计。数位贤士曾考究其详……贤士细问超性极深之事，亦答极明，虽明理学士尚不能及。……遂信罗洒一生所行，毫无魔意。”上述神秘主义体验在罗洒生前身后受到教会的质疑，以致教廷在神迹认定中并未被接纳，但在信众中却引发积极反响。类似的神秘体验在基督教神学史中并不罕见，以致后世学者视罗洒为“神秘主义圣徒”。<sup>①</sup>神慰一目述说了耶稣、圣母玛利亚、圣加大利纳对罗洒诸多德行的回馈。耶稣与之“圣配洁夫洁妇”，圣母“常显训慰之恩……常显多圣迹”，圣加大利纳“为之师，圣女常自天堂降来，与之谈论，如极相爱益友。”爱德为罗洒诸德之一，“罗洒藏其诸德，惟爱德莫藏”。此目篇幅最大，涉及罗洒诸多事工，集中体现于“一爱慕天主万物之上，二爱人如己”中，并透露了罗洒留有个人著述。“又尝吟诗，动人爱慕天主，但以中国字译之甚难。凡谈论问答之中，每参爱主之言，与女人论事，起句辄及慕主。……凡遇此等题目，亦译不尽。”托主一目可视为神慰的延续，即在上主庇佑下，罗洒或克服内心恐惧，或纾解日常窘境。超知，即罗洒预知将来之事，可视为生前所行的奇迹。在此完整述说了罗洒预言起建圣加大利纳修院之事，并最终在她去世五年后告成，“因未起十年前，罗洒详细预言，又倚其功得成，因称为罗洒之院。”死期一目较为详细描述了罗洒去世时的种种异样，时间节点安排紧凑，似乎可以听闻到死神迫切且急促的脚步声：二十九岁病重后愈，死前一年的嘱托，死前四个月的所求，病前三日归家辞亲，圣父多明我瞻礼前三日将晚待死，死前三日求圣体圣油，近死怡然受苦，将死与众亲话别，半夜时求圣烛，“即气绝焉”。罗洒将死之际承受的百般痛苦与死后怡然安泰对比显著。香闻叙述了罗洒死后的安葬及迁葬事宜。“圣女之香闻引众赴庆”以致秩序失控，教会人士不得不“盖棺密葬之”。后在大众的要求下，于死后三年（1619年）“掘土开棺，圣尸香美如前，遂移于新棺，以锁封之。”信众的狂热反衬出罗洒已初现圣人之像，信众“争见圣尸，敬唸其足。众切慕圣女身上之圣物，或幸而得之，以为宝贵焉”，“总似不送死尸，乃敬送上天大圣耳”，“时有多病人切慕亲动圣尸求痊”，“群至埋所痛苦，各携寸泥而回”等举动无不昭示着他们已视罗洒为圣徒，这为罗洒封圣提供了坚实的信众基础。根据教会传统，封圣尚需死后奇迹。神昭一目枚举了世人见证的罗洒死后跻身圣域的事例。最后一目对圣迹作了集中陈述，作者指称“其死后圣迹笔难罄书，略举几条，余可类推”。在此所列圣迹包括救人灵魂、救人肉身两大类。前者枚举了4个事例，多为令罪人迁善或悔罪。后者陈述了罗洒圣尸（2例）、圣尸之香气（1例）、圣名（4例）、遗物（3例）、圣像（3例）、坟墓埋土（1例）等救人事例，多属治愈顽疾、病痛之类。故作者总结道，“合观罗洒之像与名及衣带、埋土等物，俱为妙药以救

<sup>①</sup> R. Po-chia Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, second Edition, New York: Cambridge University Press, 2005, p.128.

多病，且活死人并救多危。”罗森铎对上述圣迹的陈说虽为简略，但仍能清晰辨识事发地均为利马，当事人利马的教俗人士。正是在他们的请求下，教会当局开启了罗洒封圣程序。对此，《圣女罗洒行实》简略述及，“乃主降生一千六百六十八年，系康熙七年，诸事已明，教皇第九格肋孟德列于童身圣女列品中，亦定为白鲁国之首主保，且殴罗巴与亚墨利加两部名州俱行大瞻礼，以尊敬圣女罗洒焉。”在书末，罗森铎再次强调了罗洒的榜样作用及具有的资鉴意义，“惜庸人贪世上功名福乐，污心秽灵，虽得虚名暂福，总归真苦永罚。睹此玫瑰之行实者，慎勿畏其茨而失其香焉，可哉！”对此，王道性在序文中予以呼应，“无非欲令观者悟人世之虚名不足慕，而天上之荣福所当求，且知弱女子之敦修纯洁有如是者。”

罗森铎对罗洒生平事迹作了变通译述，但无论从章节编排还是内容描述上看，仍可把《圣女罗洒行实》纳入到汉森版传记谱系之列。《圣女罗洒行实》以1668年罗洒宣福结尾（这是1664年汉森版传记欠缺的内容），未提及三年后（1671年）教皇克莱门十世封圣事（这是1671年阿库尼亚版传记增添的内容）。这透露了《圣女罗洒行实》参考的底本可能是1668年至1671年间的某一汉森版的修订本。<sup>①</sup>汉森撰述的《荣生圣死》正文32章，附录6章，计360页。其内容丰富是可以想见的，但也带来阅读上的繁杂之感。其后的汉森版再版或译版大多作了不同程度的节略或删减。阿库尼亚在1671年出版的罗洒传记中，虽补充了罗洒最后的封圣事宜，但篇章减缩为25章。1847年英文版计22章，整部书的篇幅压缩至264页。《圣女罗洒行实》的章目（16章）、篇幅（包括序文、引文在内，计86叶）及字数（约3.4万字）均在上述三部罗洒传记之下。即便如此，在目前所见的明清之际入华多明我会士汉文著述中，《圣女罗洒行实》的篇幅和字数仅次于万济国的《圣教明徵》及赖蒙笃的《形神实义》两书。

汉文本罗洒传记如此大幅度删订，可能出于两方面的原因。其一，罗森铎参考的底本本身便是一节略本。从现实处境来看，1670年帕斯在马尼拉出版的西班牙文译本 *Vida de Santa Rose de Lima* 最可能被罗森铎所参考，并作为翻译底本。帕斯在译介汉森版时，显然要考虑马尼拉本地的印刷环境，尤其是印刷材料的供应及成本问题，这必然会影响到译述的篇幅。其二，罗森铎个人的译写风格。他在帕斯译本的基础上，作了进一步改写、删订。在此过程中，罗森铎相当大程度上受制于“他者”。《圣女罗洒行实》全书采用典雅文言文，这显然出自本土奉教儒生的润笔，王道性极可能参与其中。诚如序文所表明的那样，王道性不仅具有一定的文学造诣，而且熟稔本国闺史。他们深知此一外来闺秀的节烈形象要符合中国读者的阅读口味。为此，必然会适时调整章节布局，并使罗洒深具浓郁的贞

<sup>①</sup> 梅欧金注意到此一汉文版传记，推测它可能是基于首个罗洒传记，即1664年的汉森版，抑或受此启发的其后的版本。参见 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, p. 321.



烈、节孝、灵异等东方韵味。<sup>①</sup>

### 结语

罗森铎用汉文译述的《圣女罗洒行实》向清康熙间的中国人引荐了一位异域女性形象，惟妙惟肖地描述了她贞烈而又神异的一生。此一汉文传记本身还昭示着更为重要的历史信息。在一定程度上讲，正是由于汉文版传记的存在，罗洒这一出自美洲秘鲁的平民女性具有了世界意义。她不仅是欧洲视野下的“第二圣女加大利纳”或“反宗教改革的神秘主义女圣徒”，亦不单是美洲教俗引以为傲的克里奥圣女，而且还能与中国烈女相交，与陈子东等奉教贞女相游。此一多面相的罗洒形象，仰赖于全球化早期的知识迁移网络。而支撑此一网络的是不同地区的异样历史传统、宗教文化以及技术手段。

---

<sup>①</sup> 乾隆《福宁府志》卷三十一，列女，尝言：“宁郡僻处海隅，然静女励松筠之操，深闺流竹素之馨。贤德节烈，前后相望。”并别以贤媛、贞烈、节孝为类，分别予以记载。此外，闽江下游地区素行天后、临水等女神。乾隆《福宁府志》卷三十四，坛庙，收录了郡守李拔天后宫记文，指其“生而神灵”“有祷辄应”。另指临水夫人“男女痘疹，皆祷于此”。

# 利瑪竇《畸人十篇》與明清道耶交涉——兼評利瑪竇的傳教策略

黃芸

**摘要:**本文從中國歷史上的莊儒關係入手，辨析明清士大夫對《畸人十篇》的接受，並進而剖析利瑪竇“聯儒辟佛”策略的內在悖論。在我看來，帶著道家面具的利瑪竇，利用了陽明學興起所造成的晚明思想異動和異端紛起，卻意圖借正統儒學之力打壓競爭對手，以便最終取儒學而代之，其結果只能是搬起石頭砸自己的腳。這不僅是利瑪竇的個人局限，也是早期耶穌會的歷史局限。

## 引言

《畸人十篇》是利瑪竇最受歡迎的漢文著作之一，也頗得利氏本人看重。不過，迄今為止對它的研究卻並不多。似乎，在一般研究者看來，除了考證其中的西學典故及“中士”身份，便沒有別的發揮餘地。在這些為數不多的研究中，鄒振環和 Haun Saussy 注意到題名中的“畸人”一詞出自《莊子·大宗師》；Haun Saussy 更進一步指出，利瑪竇《畸人十篇》借用莊子的“畸人”概念，把自己偽裝成一個道家，以令天主教這種外來的、異質的宗教較易得到中國知識階層的理解。<sup>①</sup>這是個極有價值的研究方向。眾所周知，自 1583 年進入中國內地，耶穌會的傳教策略，起初是和佛教相調適；1595 年起，利瑪竇改著儒服，以“西儒”面目出現，並採取“聯儒辟佛”的手法，從而成功進入晚明士林。至於道教，則一直被利氏看作下層無知民眾的迷信和偶像崇拜，受到不遺余力的排斥和攻擊。Ronnie Littlejohn 認為，利瑪竇所以如此，是因在南昌和北京親身感受到道教在民間和朝廷的影響力，意識到它是天主教在華傳播的強勁對手，因此企圖聯合作為官方正統學說的儒學來反對它（以及佛教）。<sup>②</sup>或許由於這個原因，在明清天主教研究領域，很少有人涉及道耶會通。雖然德國漢學家彌維禮（W. L. Müller）曾在 1998 年於杭州舉行的“中西文化交流史（1500—1840）國際學術會議”上談到索隱派耶穌會士傅聖澤對《道德經》的解讀，<sup>③</sup>陳欣雨則注意到，傅聖澤所引用的道家著作並不僅限於《老子》，還有《莊子》、《列子》、《淮南鴻烈》、《老

<sup>①</sup> Haun Saussy, “Matteo Ricci the Daoist,” Chapter 7, pp. 176-193, in Qian Suoqiao (錢鎖橋) ed., *Cross-cultural Studies: China and the World. A Festschrift in Honor of Professor Zhang Longxi*, Leiden: Brill, 2015.

<sup>②</sup> Littlejohn, Ronnie, “First contact: The earliest Western views of Daoism in Matteo Ricci’s Journals”, pp. 111-126, in *The Dynamics of Cultural Counterpoint in Asian Studies*, Eds. David Jones and Michele Marion, Albany: SUNY Press, 2014.

<sup>③</sup> 彌維禮『傅聖澤對於「道德經」及其他中國古代經典的解讀』，韋凌譯，陳錫禹校，「國際漢學」2005 年第 1 期，第 183—191 頁。

子指歸》等多部作品，<sup>①</sup>不過，這兩篇文章的篇幅都不長，只滿足於指出現象，卻未能就文本展開分析。Haun Saussy 則提醒我們，明清道耶之間，不止有由利瑪竇及其同伴挑起的衝突和敵對，還有相似和借用的一面，這可說是為明清道耶關係正名。Saussy 對李贄詩作《贈利西泰》的解讀，在我看來尤為精彩，不愧是比較文學領域的名家。

不過，令我感到有點遺憾的是，Saussy 雖然注意到《畸人十篇》和《莊子·大宗師》在主題上的相近之處，也意識到“畸人”概念所隱含的與儒家規範之間的張力乃至衝突，甚至談到因利瑪竇使用“畸人”、“山人”等道家術語而帶來的非預期後果，卻高估了利瑪竇對莊學的了解程度，且低估了晚明儒道之間的緊張程度，因而未能充分理解利瑪竇傳教策略的非預期後果。例如，若利瑪竇曾讀過《莊子·大宗師》，讀到其中“古之真人，不知說生，不知惡死”、“以生為脊，以死為尻”、“臨屍而歌”、“以生為附贅縣疣，以死為決潰癰”等語，（又若他是誠實的，）就應該不至於在致高斯塔神父的信中說，《畸人十篇》中的第三、四篇（“常常思念死亡并非不吉祥”、“常思死亡可獲五種利益”），乃是“中國向所未聞的”；<sup>②</sup>若他了解“畸人”概念的上下文，知道其中隱含的對儒家禮教的批判，和對孔子本人的嘲諷，恐怕未必敢於在自命復興“古儒”信仰、批判受到佛教“污染”的宋明理學的同時，讓自己打上另一個更古老的異端的烙印：Saussy 只知晚明中國的多元思潮，卻忽略了李贄之死所凸顯的正統儒家的“衛道”努力，以及這一努力給利瑪竇造成的壓力。<sup>③</sup>換言之，利瑪竇的道家面具，與其說是利氏的有意選擇，不如說出於無心。

因此，本文擬從中國歷史上的莊儒關係入手，辨析明清士大夫對《畸人十篇》的接受，並進而剖析利瑪竇“聯儒辟佛”策略的內在悖論。

在我看來，帶著道家面具的利瑪竇，利用了陽明學興起所造成的晚明思想異動和異端紛起，卻意圖借正統儒學之力打壓競爭對手，以便最終取儒學而代之，其結果只能是搬起石頭砸自己的腳。這不僅是利瑪竇的個人局限，也是早期耶穌會的歷史局限。

<sup>①</sup> 陳欣雨『“耶道對話”的新嘗試——以傅聖澤「據古經傳考天象不均齊」一文為參照』，「北京行政學院學報」2015年第4期，第124—128頁。

<sup>②</sup> 〈利氏致羅馬高斯塔神父書〉，1608年3月8日撰於北京，《利瑪竇全集4·利瑪竇書信集（下）》，羅漁譯，台北：光啟出版社，1986年9月初版，第358頁。按，「畸人十篇」第三、四章對話的由來與他章不同：其他各章是中士來向利瑪竇請教，第三、四章則是利瑪竇詢問徐光啟，問中國人為何諱言死亡。徐光啟回答說，此乃“世俗之見”，“智者獨否焉”；言下之意，中國學者早有關於死亡的論說，只是利氏不知道罷了。莊學在晚明有過一次復興，李贄、焦竑都曾為「莊子」撰寫專著，而焦竑是徐光啟的座師，雙方長期保持酬酢往來，故徐光啟很可能因為二人（尤其是焦竑）影響而接觸莊學。但是，徐光啟的這層言外之意，利瑪竇顯然沒有聽出來（假如他不是故作不知的話）。

<sup>③</sup> 李聖華，〈利瑪竇與京師攻禪事件：兼及《天主實義》的修訂補充問題〉，《中國文化研究》2009年第1期，第86-92頁。

## 一、“方外”v. “方內”：莊儒關係史略

據傳世文獻和出土簡帛所見，在先秦諸子百家中，莊子及其後學是最早也最尖銳的一批儒學批評者。雖然在莊子之前或同時，已有楊朱、墨子、農家等學派在與儒學競爭，但就我們所知，它們並不像莊學那樣對孔子形象加以醜化，大肆刻薄。帛書《老子》的那些激烈批評儒家“仁義”“聖智”的文字，在郭店《老子》中並不存在，可知當時儒道關係並不緊張。郭店簡的下葬年代約與莊子的活躍時期同時；有理由相信，帛書《老子》的這一變化，應是出於莊學影響。

漢代以降的莊子學出現兩歧：一派（例如竹林玄學）承襲早期莊學“剽剝儒墨”的路線，進一步倡言“非湯武而薄周孔”、“越名教而任自然”；另一派（例如郭象玄學）則力圖調和“江湖”與“廟堂”之間的張力，主張“名教出於自然”。竹林玄學的興起和流行，得益於魏晉門閥政治造成的皇權衰落，但嵇康仍因“菲薄名教”而獲罪身死，故後世效法者稀。唐代皇室尊崇道教，莊子因此獲封“南華真人”，《莊子》也被尊為《南華真經》，列為道舉經典之一；但李唐皇室之尊崇道教乃是出於政治需要，絕無獨尊意味，選拔文官的科舉考試仍以儒家經典為主，故朝廷規定以郭象《莊子》注作為道舉的標準版本。這一點對後世莊學影響極大：兩宋儒學復興，其好莊者多取法郭象，調和莊儒，而司馬彪所註五十二篇《莊子》竟至失傳。雖然如此，莊學的批判的鋒芒，仍對歷代失意文人具有持久的吸引力；佛教徒在面臨王權和儒家的雙重壓力時，也往往求助於莊學，來為佛教倫理進行辯護。

平心而論，調和論者的主張并非全無文本基礎。劉笑敢和葛瑞漢都曾注意到，《莊子》外雜篇的思想傾向不盡相同，既有激烈批評君臣上下之別的“無君派”/“原始論者”，也有維護等級制度的“黃老派”/“雜糅論者”，它們顯然不可能出自同一個人的手筆。《莊子》本身的內部分歧，使得後世的不同闡釋成為可能。蘇軾因此提出：“莊子蓋助孔子者”，“陽擠而陰助之”。<sup>①</sup>但他將《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》四篇稱為“昧者勸之以入”，這未免帶著太強的儒者偏見。阜陽雙古堆漢墓出土的《莊子》殘簡，涉及傳世本《莊子》的內、外、雜各部分共十八篇，其中就有《讓王》《盜跖》《漁父》諸篇。墓主為西漢第二代汝陰侯夏侯灶，卒於文帝十五年（前165年），距離漢初廢除挾書令（前191年）不足30年。「盜跖」又見於張家山漢簡（下葬時間為前173—前167年），墓主身份似為一位精於法律的老吏。竹簡抄寫時間必然早於下葬，加之文本傳播需要時日，則其寫成應在挾書令頒佈之前。因此有理由相信，傳世本《莊子》的絕大部分篇章最遲在戰國晚期應已寫成，並被當成莊學著作，成組流傳。且從殘簡字跡來看，阜陽漢簡「莊子」抄寫時很可能尚無內外雜篇之分，「逍遙遊」可能也不在篇首。

<sup>①</sup> 參方勇「莊子學史」第2冊第二章第二節“蘇軾的「莊子祠堂記」”。

所以真正的問題是：如此對立的觀點，為何會被歸於同一個人名下，編在一起流傳？

或者不如問：是什麼將如此觀點迥異的人們凝聚在一起，使得他/她們的作品能夠作為同一個學派的著作，被人們放在一起抄寫和流傳？

限於篇幅，本文無法詳盡討論這一問題。但在我看來，《莊子·大宗師》“畸人”章的“方外”v. “方內”這對概念，或許可以提供某些線索：

“彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。”

“方”，郭慶藩云當解作“常”；“方外”即“常教之外”。<sup>②</sup>用現代術語來說，“方”相當於布爾迪厄所謂的“慣習”(habitus)，亦即一社會中為多數人認可和遵行的禮儀、規範和價值。在傳統中國，孔子及其門徒正是主流規範的倡導者和維護者。“方外”概念的提出，則意味著，從道的觀點看，在一般人所遵從的主流規範之外和之上，還有另一套不同的、在某些方面與之相抵觸的規範和價值。在「大宗師」中，這套另類的價值和實踐，表現為一種在生死問題上的達觀和隨順：因為懂得生老病死無非一氣之所化，“善吾生者，乃所以善吾死”，所以視生死存亡為一體，處之泰然，而不像是常人那樣好生而惡死。它只能被少數特異之人（“畸人”）所追求和踐行，但卻映照出主流規範的局限和不足。這也正是「畸人十篇」之第三篇中，徐光啓回答利瑪竇說，利氏所觀察到的“中國士庶皆忌死候”，不過是一般無知者的流俗之見，“智者獨否焉”，所隱含的言外之意。

不過，值得注意的是，不同於利瑪竇欲以天主教取代中國人的傳統實踐，在「大宗師」“畸人”章中，一般庸眾的禮儀實踐并未被完全否定。孟子反、子琴張二人的“是惡知禮意”，所批評的只是死守禮之儀文，卻并未否定禮本身。在這裡，“禮”被區分為兩個不同層次：“遊方之內”的常人只知盲從的“世俗之禮”，表現為哭、弔等各種具體可見的儀文，故孟子反、子琴張的“臨尸而歌，顏色不變”被子貢看成違禮之舉；和“遊方之外”的少數修道者才能懂得的“禮意”，它著眼於對“生死存亡之一體”的體認，而不拘泥於“世俗之禮”的可見儀文。「大宗師」篇緊接在“畸人”章之後的是“孟孫才”章，內容同樣是孔子及其弟子關於喪葬禮儀的對話，其中孟孫才的“人哭亦哭”和孟子反、子琴張的“臨尸而歌”在行為表現上恰好相反，但同樣得到仲尼稱讚，並自愧不如：“孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後，若化為物，以待其所不知之化已

<sup>①</sup> 據李銳、王晉卿統計，阜陽漢簡《莊子》殘簡共涉今本《莊子》十八篇，遍及內外雜三部分，其中包括內篇四篇（《逍遙遊》《人間世》《大宗師》《應帝王》），外篇七篇（《騏拇》《在宥》《天地》《至樂》《達生》《田子方》《知北遊》），雜篇七篇（《徐無鬼》《則陽》《外物》《讓王》《盜跖》《漁父》《天下》）。參李銳、王晉卿〈阜陽漢簡《莊子》殘簡研究〉，《古文字研究》2020年，第513—516頁。

<sup>②</sup> 郭慶藩「莊子集釋」卷三上，頁二六七~二六八。

乎！……吾特與汝其夢未始覺者邪！”可知在作者看來，若對“禮意”有所省覺，不必非得刻意違反世俗禮儀，兩種方式皆是可取的選擇。另一方面，作者藉孔子之口說出“外內不相及”，這意味著主流人群對多元禮儀實踐的認可：“方外”的修道者固然可以無視“世俗之禮”的局限，“方內”的主流人群也應容忍和尊重這少數人的另類實踐，而不是以庸眾的標準來衡量和評價他/她們，更不應強制他們遵從世俗禮儀。

這是一種相當獨特的主張。經由區分“方外”和“方內”，並強調“外內不相及”，「莊子·大宗師」不僅容許修道者在對待世俗禮儀的問題上採取截然相反的姿態，也為後世的莊儒調和論留下了空間。換言之，對於意見分歧和價值觀衝突這一事實（羅爾斯將它列為人類社會的五個基本事實之一），不是懷著“正人心，息邪說”的企圖，而是肯定它的合理性和必然性，主張“以不齊齊之”，這正是莊學的基本特色，而「莊子」文本的內部分歧正是這一特色的具體展現（或許也是編輯者有意為之的結果）。雖然這一點只是以“寓言”的形式隱含在「莊子·大宗師」的相互關聯的多個故事中，到了晉代僧人慧遠那裡，“方外 v. 方內”的隱含意味便被明確地揭示了出來：

“在家奉法，則是順化之民，情未變俗，跡同方內。故有天屬之愛，奉主之禮，禮敬有本，遂因之而成教。……出家則是方外之賓，跡絕於物。其為教也，達患累緣於有身，不存身以息患；知生生由於稟化，不順化以求宗。求宗不由於順化，則不重運通之資；息患不由於存身，則不貴厚生之益。此理之與形乖，道之與俗反者也。”<sup>①</sup>

進而言之，“方外 v. 方內”的區分，還隱含著“邊緣 v. 中心”的對照：修道者必須自居於邊緣，讓自己成為“畸人”，才能突破主流人群的視閥局限，獲得對於整全之“道”的覺悟。

體道者必須是社會邊緣人，這層意味在「德充符」中有更充分的展現。

「德充符」由多個形體殘疾者的故事組成，這些故事可按主題分為兩組：

一組是描述體道者的令人不可思議的吸引力（“德有所長，而形有所忘”），如魯之兀者王骀、衛之惡人哀骀它、闔跂支離無脤、甕盎大癭，其中孔子出現了兩次，兩次都和前面分析過的「大宗師」「畸人」章及“孟孫才”章一樣，是作為未能踐行但能充分理解“體道者”之與眾不同的解說者出現；

另一組則是讓兩位兀者申徒嘉和叔山無趾分別與子產、仲尼當面交鋒，並迫使後二者認識到自己“以形貌取人”的錯誤，從而形成“身殘而德全”與“位高而無德”的鮮明對照，其中孔子更得到“天刑之，安可解？”的評價，十足的負面形象。<sup>②</sup>

在第二組故事的開頭，子產和仲尼對兩位兀者表現得頗不客氣，充滿教訓和

<sup>①</sup> 慧遠「沙門不敬王者論」。

<sup>②</sup> 「莊子·德充符」。

斥責，這顯示出一般兀者的經常遭遇：他們因為過去行為不謹而招致刑罰，失去雙足；這一結果進而引發周圍人群對他們的社會排斥，加劇了他們的邊緣化。然而，在接下來的故事中，這兩位被人鄙視和輕賤的兀者，卻反過來指出兩位社會名流的狹隘和淺陋，從而證明，就對“道”的解悟而言，自己才是更卓越的一方。

“道”是整全，尊卑貴賤美丑則是人為的區分。尊貴者何以愚蠢？因為他們作為現行體制的既得利益者，對體制所依托的價值觀缺乏反省，將它視為天經地義、理所當然。卑賤者何以更有智慧？這是因為他/她們可以在主流之外，獲得一個邊緣視角，從而更有機會察覺流俗之見的局限和不足。

而從儒家這方面來說，像韓愈這樣“力辟佛老”的文壇領袖，之所以仍能容忍乃至欣賞莊學，不只因為「論語」中也有涉及“禮儀”和“禮意”的類似區分，<sup>①</sup>而且是因為，雖然莊學之中蘊含著對儒家的激烈批判，但它不太可能成為政治場域中與儒學競爭影響力的主要對手。莊學並非沒有自己關於“家國天下”的獨特構想，但它不像其他各家那樣鼓勵其信徒追求權力，以便將自己的道德—政治理想自上而下地推至全社會；相反，它深知國家能力的有限性，要求其追隨者在文化—權力網絡的邊緣冷眼旁觀，以認識那超乎世俗之外、且常被權勢遮蔽的真理，並依此而生活。這使得莊學不僅可為懷才不遇的儒家提供失意時的精神慰藉，還可以成為他們批評當權者的靈感源泉。

不過，在另一些更強調維護正統的儒家那裡，凡異端皆不可容忍，莊學也不例外，以儒解莊固不可取，援莊解儒更是大有害於儒學的純潔性。晚明倡導“三教合流”的主將李贄，自知其學不能為衛道者所容，以「焚書」、「藏書」命名其文集，最終仍然未能逃脫“名教罪人”的指控，被下於詔獄，並自殺。

這種迫害雖然並不經常發生，不過，對剛剛獲準進入中國不久，尚未在晚明社會站穩腳跟的利瑪竇來說，其中文著作中的任何“異端”嫌疑，都有可能將他的傳教事業毀於一旦。因此，我敢肯定，若利瑪竇曾讀過「莊子·大宗師」，了解“畸人”一詞的上下文，便絕不至於冒險將它用作自己的題名。

## 二、利瑪竇“道家面具”引發的來自邊緣文人的共鳴

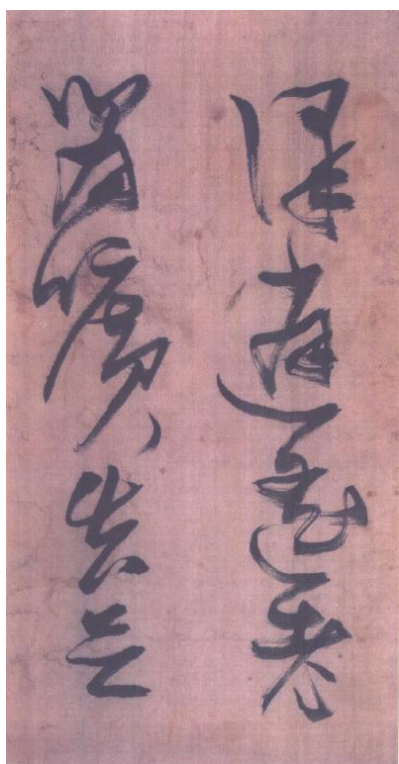
雖然利瑪竇對“畸人”概念在中文語境中的來龍去脈不甚了了，但他的中國讀者們可是心知肚明。例如，汪汝淳跋《畸人十篇》曰：“莊子曰：畸人者，畸於人而侔於天。惟今人自畸於天而侔於人，此利先生所以畸於人而侔於天也。”<sup>②</sup>《冷石生演畸人十規》不但在形式上模仿《莊子·齊物論》，而且多用莊學典故與利氏之教互證：“人之處世，亦復然然。棄家馳逐，夫何有焉？失或寒冰，獲斯火熾”係化用《莊子·人間世》之“今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與”；其

<sup>①</sup> 「論語·陽貨」：「子曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』」。

<sup>②</sup> 朱維鈺主編《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年12月，第506頁。

“鳥生以飛，人生以勞，勞者息以死，飛者息以巢”係化用《莊子·大宗師》之“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死”。<sup>①</sup>張瑞圖（號二水）更是毫不客氣地化用「莊子」中諷刺儒家的著名段子，將天主教與儒家的倫理衝突合盤托出：“詩禮發塚儒，操戈出弟子。口誦聖賢言，心營錐刀鄙。門牆堂奧間，咫尺千萬里。”<sup>②</sup>

張瑞圖是明末清初的書法家，被評價為中國書法史上的一個怪杰，他取法六朝，以碑入行草，行篇佈局犬牙交錯，縱橫凌厲，構成一種強烈的張力感。其作品猛一看奇醜八怪，筆墨情韻則與秦漢風骨、晉唐風規遙遙相接，在藝術史上獨樹一幟。據說張瑞圖 50 歲以前個人風格並不明顯。崇禎元年（1628），張 48 歲，以閹黨身份罷官回家。南明隆武二年（1646），在故友親朋的反覆申訴下，南明朝廷重新調查了張的“附閹”事實，下詔平反，恢復爵位，重新祭葬，但這時張瑞圖已經去世好幾年了。<sup>③</sup>有理由相信，張瑞圖藝術風格的形成，乃是得益於這個大起大落的人生際遇，所謂“詩必窮而後工”也。



圖一、張瑞圖書法

張在詩中說，他當年在京師做官時，曾結識利瑪竇，獲贈《畸人十篇》。彼時張方少年，意氣風發，“未省究生死，徒作文字看”。老大之時重讀該書，“低徊抽厥旨，始知十篇中，篇篇皆妙理”，<sup>④</sup>可知寫於罷官鄉居期間。張系福建晉江人，而艾儒略已先於 1625 年應葉向高之邀入閩傳教，故二人得以結識，並有文字往來。這時的張瑞圖已跌落塵埃，不但行草寫得“猖狂妄行，乃蹈乎大方”，詩作也同樣銳氣十足，將“畸人”概念與儒家思想之間的衝突痛快揭出，而不像《利瑪竇中文著譯集》中所收《畸人十篇》其他序跋文字那樣遮遮掩掩。

除了收在《利瑪竇中文著譯集》中的《溫陵張二水先生贈西泰艾思及先生詩》外，張瑞圖與明清傳教士交往的詳情，我們目前所知不多。汪汝淳則不同，他是新安生員，與奉教士大夫過從甚密，以助刻、校梓、題跋等方式，參與了多部天學著作的刊行。不過，在李之藻編輯的《天學初函》中，雖然收入了汪汝淳校梓的《重刻畸人十篇》，卻將汪跋刪落。胡金平認為，由於汪只有生員的身份，

<sup>①</sup> 同上，第 507－509 頁。

<sup>②</sup> 同上，第 511 頁。

<sup>③</sup> 鄭曉華〈身在江湖亦奈何——明代大書法家張瑞圖〉，收入鄭著《大師：影響中國書法發展的二十位歷史人物》，北京：人民美術出版社，2013，第 313－326 頁。

<sup>④</sup> 《利瑪竇中文著譯集》第 511 頁。



這體現了學術話語權的等級區分。<sup>①</sup>其實，汪為另兩本天學著作《天主實義》和《七克》寫的跋，在《天學初函》中都保留了，因此，李之藻不收汪汝淳的《畸人十篇跋》，應是另有原因。

李之藻序《畸人十篇》在萬曆三十六年戊申十月（1608），彼時李正落職鄉居，已與傳教士相識多年，但未受洗。次月補開州知州，旋以薦召（1610年初），升南工部員外，本年升郎中，然未及赴任便病倒，因而受洗。天啓三年二月（1623年），李之藻被劾引虎（葡萄牙人）驅狼（韃靼人）、與外人交往甚密、庇護神父，幸得同情天主教的閣老葉向高之力，改南京太僕寺少卿，不久歸鄉閒居。崇禎二年（1629）起原任，授命入京修曆，但在赴京路上血疾復發，不久即病逝於京。

②

雖然仕宦生涯兩經起落，不過，不同於蒙冤落職、借莊學以抒懷的藝術家張瑞圖，李之藻除了是天主教徒、科學家，還是一位精研禮樂的純儒，其禮學著作《類宮禮樂疏》在明季便已頗有影響。陳垣推測該書為李氏受洗前一二年所著，然據今人鄭誠考證，此書當在李氏受洗之後、任職高郵期間（1615—1618）所撰。據曾德昭言，李氏甫上任，便將高郵官邸原有佛像全部銷毀。<sup>③</sup>在傳教士看來，李氏此舉乃是出於其天主教信仰；然而在正統儒家看來，這未嘗不是顯示其“純儒”立場的所為。

因此不難理解，當1609年李之藻為初次刊刻的《畸人十篇》作序時，他想方設法為利氏掩飾，以調和儒耶。《莊子·大宗師》原文明明說“畸人者，畸於人而侔於天”，李卻改為“至人侔於天，不異於人”，不但以“至人”替換“畸人”，而且干脆否認利氏的“畸人”形象：“何畸之與有？”<sup>④</sup>“至人”與“畸人”同出於《莊子》，一字之差，卻抹去了“畸人”形象中與儒家倫理的張力，如此偷梁換柱，可謂手法巧妙，用心良苦。

二次鄉居期間，李之藻收集西學文獻，編成《天學初函》，《畸人十篇》也在其中，並於1629年將它刊行（也有說刻於天啟年間）。其中所收其他幾篇關於《畸人十篇》的序跋文字，也多改“畸人”為“至人”。周炳謨的《重刻畸人十篇引》則是例外，該文試圖對“畸人”概念進行重新界定，以抵消它本來蘊含的與儒家正統規範的區別以至衝突：“求所為畸人者何在？其大者在不怖死。”<sup>⑤</sup>李之藻的另一篇收入《天學初函》的短文〈涼庵居士識〉亦是同一思路：“經術所未覩，理所必有，拘儒疑焉，今瞿曇氏竊焉，又支誕其說以惑世，而西泰子孑身入中國，

① 胡金平，〈晚明“汪汝淳”考〉，載《基督教文化學刊》第23輯 基督教、異教與現代性，楊慧林，羅秉祥主編，北京：宗教文化出版社，2010.07，第235-247頁。

② 鄭誠『李之藻家世生平補正』，「清華學報」新三十九卷第四期（民國九十八年十二月），第653~684頁。

③ 同上。

④ 《利瑪竇中文著譯集》第501頁。

⑤ 《利瑪竇中文著譯集》第503頁。

奪而歸之吾儒，……其論必傳不朽，則原則亦非常，是以自謂畸人。”<sup>①</sup>

### 三、利瑪竇傳教策略再檢討

利瑪竇被譽為“明清中西文化交流第一人”，曾在“中國禮儀之爭”中被羅馬教廷明令禁止的“利瑪竇規矩”，在今天則被看成跨文化交流的典範。例如，鄧恩在「從利瑪竇到湯若望」的“尾聲”中說：“在那之後的四十年中，我們看到天主教傳教事業達到了它的最高點。這一成功的基礎是從利瑪竇到湯若望打下的。他們及其謹慎地、有耐性地將中國文化和天主教文化結合起來，他們尊重和了解中國文化，從不傷害她。”<sup>②</sup>但這顯非事實。中國文化不止儒學一家，佛、道，以及為數眾多的各種民間新興宗教，也是中國文化的重要組成部分，各自在社會生活中發揮著不可替代的作用。以利瑪竇為代表的明清耶穌會士，充其量只可以說尊重和了解儒家文化。至於佛道教和明清新興宗教，他們其實談不上有多少了解，更缺乏尊重；相反，他們的目標是“補儒易佛（老）”，借儒家之力，假政權之手，消滅其他競爭者，取代它們在中國文化和社會生活中的位置。虞淳熙，晚明另一位倡導“三教合流”的重要人物，曾致信利瑪竇，請求他不要攻擊佛教，但是遭到拒絕。<sup>③</sup>在利瑪竇的西文著作（札記及書信）中，我們更可看到不少利瑪竇縱容乃至讚賞中國信徒潛入寺、觀，“破壞偶像”的例子。這些蓄意挑起宗教衝突的行為，在利瑪竇看來，卻是華人信徒忠於他們新近接受的信仰的表現。這不僅是利瑪竇的個人局限，也是早期耶穌會的時代局限。

基督宗教作為一個從猶太教內部逐漸分離出來的新興宗教運動，其儀式和組織本來就有普世性（universal）——不同階層、職業和性別的人們均可在其中得到一個位置（儘管隨著教階制度的發展，教會組織逐漸被區分為神職人員和平信徒兩個層級，而神職人員又被細分為多個不同等級）——而在希臘化世界中傳播時，又發展出適合文人趣味的，相當精英化的神學。基督宗教的這種普世性，使得它能在西羅馬帝國覆滅後的一千年中，既作為基層民眾的組織者，同時也作為希臘—羅馬文化的繼承者，將整個西歐社會逐漸地基督教化。<sup>④</sup>因此，當宗教改革引發這個“基督教王國”（Christendom）的分裂時，西歐的主要神學家和政治思想家，無論他們屬於哪個宗教派別，均以恢復教義、禮儀和信仰的統一為願景，區別只在一統於誰，以及實現統一的途徑（是否允許世俗統治者以刀劍強迫

<sup>①</sup> 《利瑪竇中文著譯集》第 510 頁。

<sup>②</sup> 鄧恩「從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士」，余三樂、石蓉譯，上海：上海古籍出版社，2003.01.，第 352 頁。

<sup>③</sup> 虞淳熙還著有多篇駁斥利瑪竇的文章，這些作品給人的總體印象是：利瑪竇的反佛言論令他頗受刺激，批評的口氣一篇比一篇嚴峻，然而，其批評內容和辯解方式卻始終迂曲縈回，即使涉及要害也如蜻蜓點水。這與利氏必欲取佛道而代之的態度形成鮮明對比。參吳莉葦『明杭州佛教界與天主教的互動——以雲棲株宏及其弟子為例』，《中華文史論叢》2014 年 1 期。

<sup>④</sup> 代價是將猶太人視為內部的“他者”，從而種下近代排猶主義的孽根。

民眾)。因此我們看到，耶穌會士用以鼓動國人推翻國王亨利四世<sup>①</sup>的“誅暴君論”，被英國新教徒拿來作為反對天主教復辟的理由。像博丹（Jean Bodin）這樣主張世界各大宗教和哲學（天主教、猶太教、路德宗、加爾文宗、伊斯蘭教、懷疑論、自然主義）皆包含部分真理的人士，在當時可謂鳳毛麟角。<sup>②</sup>

如哈特曼所言，“1540 年依納爵創立耶穌會時，天主教會正面臨著有史以來最大的危機。半壁西方世界背離了舊教，或行將分裂出去。這其中包括中歐大部、整個斯堪的那維亞、黃格蘭和蘇格蘭。甚至在法蘭西、匈牙利和波蘭，新教在 16 世紀也贏得了越來越多的支持者。尤其是在上層社會和有教養的人群中，在貴族和城市市民階層中，甚至在神學家和神甫中，許多人都對宗教改革家馬丁·路德、約翰·加爾文和烏里希·茨溫利的學說持接受的態度，並紛紛加入到新教信仰的行列。此外，再洗禮派也贏得了廣泛的社會階層。”<sup>③</sup>儘管反對新教并非耶穌會成立的最初動機，但無可否認的是，在 1540—1770 年的天主教世界復興運動中，耶穌會是一支不容忽視的力量。而耶穌會的成功，絕非僅僅憑著靈性層面的感召力，而是基於世俗政權和神職人員之間的緊密合作，混合使用勸服和壓迫兩種手段的結果。在比利時、法蘭西、德意志、奧地利和波希米亞，耶穌會士長期擔任宮廷顧問和/或告解神父，並發展出令他們臭名昭著的“國家理性”學說，令這些國家的保皇思想和天主教變得密不可分。<sup>④</sup>當利瑪竇注意到，僧人在中國不像在日本那樣受到官方尊重，並因此與羅明堅就僧服抑或儒服發生分歧時，范禮安藉故將羅明堅調回歐洲，讓利瑪竇單獨負責中國的傳教事務。這一顯得有些“勢利眼”的決定<sup>⑤</sup>，正是耶穌會一貫的上層路線在遠東的具體實踐。

然而，早有論者指出，不應過高估計這一路線在明清中國的成功程度：利瑪竇至死未能見到中國皇帝；利瑪竇（及其同伴）成功歸化的上層人士中，儒家士大夫屈指可數，倒有相當部分是后妃和宦官（例如派遣卜彌格向羅馬教廷求援的南明永歷朝皇太后及司禮秉筆太監龐天壽）<sup>⑥</sup>，而這兩個群體和儒家士大夫的關係經常處於緊張中。和大權在握、志得意滿的達官顯貴相比，像張瑞圖這樣的失意文人，倒更有可能成為天主教的同情者。例如瞿汝夔，這位成功說服利瑪竇改著儒服、從而對明清天主教在華傳播產生決定性影響的關鍵人士，便是一位因“家

<sup>①</sup> 亨利四世是法國瓦盧瓦王室的遠親，原為納瓦拉國王，胡格諾派信徒。1589 年亨利三世去世，亨利四世得以繼位，但是遭到法國天主教貴族以及羅馬的反對，亨利因而改宗天主教。亨利四世在位期間積極推動宗教寬容，頒佈「南特赦令」，但於 1610 年被天主教狂熱者刺殺。

<sup>②</sup> 也正因此，*Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* 一書到 19 世紀才公開出版，在此之前一直是以拉丁文稿的形式流傳，從而引來當代學界關於博丹是否為 *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* 一書作者的爭議。

<sup>③</sup> 哈特曼「耶穌會簡史」，谷裕譯，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 23—24 頁。

<sup>④</sup> 參夏伯嘉「天主教世界的復興運動（1540—1770）」第四章“好戰型教會”，上海人民出版社，2015 年，第 62—87 頁。

<sup>⑤</sup> 孫尚揚「从合儒斥佛到融佛疏儒——利瑪竇與艾香德的傳教方略比較」，「江漢論壇」2016 年 7 月，第 18—25 頁。

<sup>⑥</sup> 參顧衛民「中國與羅馬教廷關係史略」，北京：東方出版社，2000.09，第 31—40 頁。

難”被逐出家族、並從族譜中除名，因而沉迷於煉金術的落魄者。<sup>①</sup>即便是“三柱石”中的徐光啟和李之藻，也都是在他們個人遭遇挫折困厄時受洗入教。到康熙頒佈禁教令時，中國的 20 萬歸信者中，絕大部分是出身低微的平民：農民、工匠和船夫；文人基督徒為數甚少，且通常屬於地方精英，極少有人擁有進士頭銜。<sup>②</sup>

而歷史的弔詭是，在清中葉“百年禁教”時期，正是由於部分本就與祭孔、祭祖儀式無緣的下層信徒<sup>③</sup>徙居偏遠地區（例如位於鄂豫陝川四省交界處的磨盤山<sup>④</sup>、位於塞外的西灣子<sup>⑤</sup>），才令天主教得以在中國內陸頑強生存了下來。

從這個角度看，耶穌會在中國的上層路線，可謂“播下的是龍種，收穫的是跳蚤”。

平心而論，這正是一種新宗教（無論它是外來的，抑或本地人新創的）開始在某一複雜社會中傳播時經常發生的情景：它首先吸引的是那些社會邊緣人士，他/她們由於種種原因（性別、階層、地域、種族、健康、運氣等），無法（或未能）經由該社會的常規渠道實現向上流動，沉積在社群的邊緣，因而轉向同樣處於社會邊緣的異質宗教，以尋求安慰或新的機會。這也正是明清反教文獻中，天主教常常被和白蓮教、無為教等民間新興宗教相提並論的原因。

但還不僅如此。即便是調和儒耶，利瑪竇原本可以選擇“聯儒但不辟佛（老）”的策略；這也正是虞淳熙的建議。然而，可以想見的是，這一建議注定不會被利瑪竇接受。如前所述，誕生於宗教改革引發的社會動盪和政治衝突中、以維護教皇權威為己任的早期耶穌會，並沒有今日世界習以為常的“宗教寬容”的觀念，更不甘心留在社會邊緣，而是力求接近權力，佔據主流，以便自上而下地改造民眾信仰。因此，第一位進入中國的耶穌會士羅明堅，雖與利瑪竇在僧服抑或儒服問題上存在分歧，但就“親儒”和“排佛”兩點而言，二人並無根本不同。相反，利瑪竇正是在羅明堅工作的基礎上，將羅明堅對佛教的批判直接納入自己的著作中，從宇宙論、本體論的角度，沿著親儒、排佛的方向，繼續進行深入闡發。<sup>⑥</sup>所以說，這不祇是利瑪竇的個人局限，也是早期耶穌會的時代局限。

與歐洲不同的是，儒、道、釋三教並立，乃是傳統中國的歷史常態。個中一大關鍵是，儒家雖能逐漸壟斷文官系統，但卻從未發展出一套普世性的儀式：祭

<sup>①</sup> 關於瞿汝夔的家世，參黃一農「兩頭蛇」。

<sup>②</sup> 夏伯嘉「天主教世界的復興運動（1540—1770）」，第 238 頁。

<sup>③</sup> 祭孔和祭祖儀式都是等級性權力的象征。在明清中國，只有獲得功名（秀才、舉人、進士）的男性讀書人才有資格祭孔。明嘉靖朝之前，僅品官得立家廟祭四世祖，一般平民可祭三代，享於寢；“大禮議”後，天下大姓皆得聯宗建廟祀其始祖，才在客觀上為宗祠普及提供了契機。即便如此，聚族而居的同姓後裔是否結為組織化的宗族，也仍然取決於其他一些外部條件，如富饒的農業區、邊境條件、缺乏官府的強大控制、商業的發展等。關於祭孔禮儀，參黃進興《皇帝、儒生與孔廟》，北京：三聯書店，2014。關於祭祖禮儀，參常建華《明代宗族組織化研究》，北京：紫禁城出版社，2012。

<sup>④</sup> 參康志傑「上主的葡萄園——鄂西北磨盤山天主教社區研究（1636—2005）」，台北：輔大出版社，民 95。

<sup>⑤</sup> 參劉青瑜《塞外苦耕——近代以來天主教傳教士在內蒙古的社會活動及其影響（1865—1950）》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，2011 年。

<sup>⑥</sup> 王慧宇「羅明堅的“親儒”策略及對利瑪竇的影響」，《廣州大學學報》2018 年第 9 期，第 87—92 頁。

孔儀式僅限有功名者參與，其功能是彰顯身份特權，而非整合地方社會；祭祖儀式可以凝聚父系宗族，但女性、賤民和流動人口均無緣祭祖。明清中國的基層社會組織，有賴於各種非儒家的地方性信仰和社區性儀式網絡；由陽明學派掀起的儒家倫理庶民化和普及化運動，也需要借重這些非儒家的儀式網絡，才能產生效力。因此不難理解，明清中國雖然在政治上獨尊儒術，但仍容許儒學以外的其他宗教在社會上繼續存在，除非某種宗教引發了政治叛亂；儒家的“異端”指控更常用於打擊儒學內部的政治對手，而非意圖消滅佛老。而這也意味著，當明清天主教開始在地方社會中傳播，它遭遇到的主要障礙并非儒學，而是同樣擁有一套普世化禮儀、能同時在文化精英和平民大眾兩個層面和它展開全面競爭的佛、道兩教。

與路德改革差不多同時，晚明中國見證了陽明學的興起。1521年，王陽明乘著生擒宸濠之威，推出「古本大學」，將政治資源轉化為學術文化資源，與朱子「大學章句」相抗，此舉被認為是陽明學派正式成立的標誌。<sup>①</sup>陽明學與朱子學的關鍵分歧，在於對張載「西銘」的不同解讀：朱子繼承程頤，強調“理一分殊”；陽明則發揮程頤“仁者渾然與物同體”之意，強調“萬物一體”。<sup>②</sup>而朱子和陽明在強調“分殊”抑或“一體”問題上的觀念分歧，則關聯著宋、明兩代不同的政治生態，以及朱、王在實踐層面上的“上行”抑或“下行”的不同選擇：宋代朝廷優容士大夫，有“不殺大臣及言事官”的“家法”，且有王安石與宋神宗的君臣遇合之例，故理學家普遍以“得君行道”自期，朱子“格物致知”的直接施教對象是“士”，而非一般的“民”；明代朝廷雖然尊崇理學，但“時君之暴威”和對士的誅戮與凌辱乃是明朝常態，陽明本人更曾因“上封事，下詔獄”，“廷杖四十，既絕復甦”，蒙被“失身枉道之恥”，故自龍場悟道後，便不再寄希望於“致君堯舜”，而是著眼於“覺民行道”，開創“致良知”之教，主張農工商賈“四民異業而同道”。<sup>③</sup>由於陽明是以外官身份另立新說，挑戰官學，故陽明強調“自得”，主張“良知同，更不妨有異處”，為儒學容忍各種“異端”進行辯護。有學者注意到，程頤和陽明的“與物同體”/“萬物一體”說，係由「莊子·齊物論」的“萬物與我為一”脫胎而來。而在晚明莊子學的復興中，陽明後則是最主要的推動力。<sup>④</sup>1584年王陽明入祀孔廟，標誌著明代朝廷對陽明學的正式認可，也意味著晚明儒學內部出現了兩個並立的官方權威。由此，韓愈以降尤其是南宋以來儒家力辟佛老的傳統，便隨著陽明學的興起（尤其是左派王學的流行）而有所緩和，“三教會通”一時蔚為潮流。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 參呂妙芬「陽明學士人社群：曆史、思想與實踐」第一章第二節“學派的建構與反對勢力”，北京：新星出版社，2006年，第36—52頁。

<sup>②</sup> 參拙文『哪種儒學？誰的傳統？——明清“大父母”說考』，「宗教與歷史」第8輯，第127—146頁。

<sup>③</sup> 參余英時「宋明理學與政治文化」，長春：吉林出版集團，2008年。

<sup>④</sup> 參方勇「莊子學史」第2冊，北京：人民出版社，2008年。

<sup>⑤</sup> 劉海濱「焦竑與晚明會通思潮」，上海：華東師範大學出版社，2010年。

來華耶穌會士得益於晚明清初相對寬鬆的文化氛圍，利瑪竇、艾儒略二人更直接得益於與陽明後學的交往。然而，令人遺憾的是，他們并未意識到這種氛圍之於傳教事業的重要性。相反，他們和其歐洲同伴一樣，積極充當“崇正黜邪”的急先鋒，主動挑起教間衝突，試圖與好鬥的儒家衛道士聯手，清除天主教在華傳播的主要競爭對手。

佛教方面起初將耶穌會士視作“同根生”的法友，以善意、友好的態度對待利瑪竇等“西僧”的到來，對他們的挑釁極力隱忍。<sup>①</sup>然而，利瑪竇及其耶穌會同伴的咄咄逼人姿態，終於逼得佛道教人士奮起自衛，挑動與他們交好的儒生和官員出手打擊天主教。1607 年的南昌教案，1616 年的南京教案，背後都有這層因素在內。<sup>②</sup>

誠然，當天主教這個新興外來宗教受到本土人士攻擊時，利瑪竇及其他耶穌會士與晚明士大夫的交遊，的確起到了一定的保護作用。然而，對於天主教在晚明中國所受的攻擊，利瑪竇及其同伴們本身應負相當責任：他們把自己打扮成儒家衛道士，對長期受到明朝政府壓制、因陽明學才得以復興的晚明佛道教落井下石，企圖取而代之；殊不知在正統儒家看來，佛耶皆係外來異端，而披著儒衣的天主教，因有魚目混珠之嫌，其為禍比削髮避世的佛教更大。<sup>③</sup>利瑪竇本欲聯儒辟佛，結果是搬起石頭砸到自己的腳。

#### 四、餘論

檢討明清來華耶穌會士的傳教策略，不是為了苛責古人，而是為了更好地面對將來。

從政治人類學的角度看，耶穌會在明清中國所遭遇的，是一個有別於西歐經驗的，由三種（甚至更多）信仰長期並存的事實所形塑的“複數的政教關係”（religions-state relationship）的情境。在遭遇明清中國之前，這一情境只曾相對短暫地出現在教會歷史的早期（自基督宗教從猶太教內部分離出來到被確立為國教，只用了 200 年左右的時間），奧古斯丁的時代已經是其尾聲。而在日益全球化的今天，在歐美各主要國家，多元信仰已經是一個不能不承認的社會基本事實。然而，就我所見，今天的基督宗教神學，尤其是確立了“Papal Infallibility”教義的天主教神學，似乎仍然未能就這一事實，提出一個恰適的因應之道。

一般認為，這是一神論信仰的特有局限：因只承認唯一的真神，故無法容忍

<sup>①</sup> 戴繼誠『利瑪竇與晚明佛教三大師』，「世界宗教文化」2008 年第 2 期，34-37。

<sup>②</sup> 關於南昌教案的背景，參黃芸〈1607 年南昌教案：罪名、理論及背景〉，載《基督教文化學刊》第 28 輯（2013），中國人民大學基督教文化研究所主編，北京：宗教文化出版社，第 130—156 頁；關於南京教案的背景，參 Dudink, Adrian, 2000, “Nangong Shudu (1620), Poxie ji (1640) and Western Reports on the Nanking Persecution (1616/1617)”, *Monumenta Serica*, Vol. 48, pp. 133-265。

<sup>③</sup> 曾慶豹『明末天主教的譯名之爭與經文辯讀』，“神學與人文學”第七屆暑期國際學術研討班，北京：中國人民大學，2011 年 8 月。

除了這位神以外的其他信仰。但在我看來，不寬容的根本原因并非一神論，而是和特定群體利益相結合的一元論真理觀：若非和特定的群體利益相結合，一神論信仰並不會引發排他衝動；宗教寬容所要求的只是承認理性多元論，它和各種一元論真理觀之間存在張力，但并非絕對不能兼容。

例如，莊學對“方外”和“方內”的劃分，為國家容忍不同宗教和實踐提供了觀念的基礎，而這並不需要以犧牲“道”的唯一性和至上性為代價；由美國憲法第一修正案確立的“政教分離”（separation of Church and State）原則，則使得基督宗教的任何宗派都無法獲得凌駕於其他宗派之上的特權。

因此，在我看來，早期耶穌會的歷史局限，乃是由於：根植於西歐經驗的，圍繞著“單數的政教關係”而展開的種種論說，無法有效處理“複數的政教關係”的情境。在“單數的政教關係”情境中，核心問題是教會與國家之間的關係，由此產生教會史上關於“兩劍”關係的不同看法：在“政教合一”和“政教分離”兩個極端之間，還有“政主教從”和“教主政從”兩種不同形態。而在“複數的政教關係”情境中，教間關係（interreligious relationship）是更關鍵的問題：每一宗教關於教間關係的看法，會對它的政教關係觀念產生決定性影響。那些有勢力卻不寬容的宗教，會傾向於利用國家權力壓制或消滅競爭對手；那些不寬容但卻相對弱勢的宗教，則可能先設法奪取政權，然後利用國家權力清除對手。

宗教多元的事實給基督宗教神學帶來的挑戰不是那麼容易解決。但是，若找到滿意的解決方案，我們需要首先以恰當的方式提出問題。

（本文構思始於 2015 年春道風山訪學期間，初稿曾於 2015 年 5 月在中央民族大學主辦的“比較經學”研討會上宣讀，二稿於 2017 年 12 月在北京天主教與文化研究所主辦的“第十屆天主教研究青年學者論壇”上宣讀，這是第三稿。）

# 一统与弥散：由利玛窦形象变迁考察中国宗教的根本性质\*

Matteo Ricci's History of Image Changes in the Past 400 Years

纪建勋

**摘要：**世纪之交，作为世纪坛重要组成部分的中华千秋颂环形浮雕壁画人物里唯一的外国人，以及美国《生活》杂志评选的第二千年全球百大人物之一，利玛窦已经取得了无可争议的世界性影响。400 年里的利玛窦形象在中国存在着变迁，由“陌生的”“有争议的”“反面形象”到“耳熟能详的”“光辉荣耀的”的“正面形象”之转变。但有一条线索被利玛窦这种荣耀形象的光辉遮蔽了，也即 400 多年来，作为主线的利玛窦形象嬗变之外还存在另外一条暗线：那就是利玛窦被忽视的民间形象，其中一个很有趣的“利玛窦菩萨”，利玛窦为什么在身后变成了自己最不愿意看到的样子？自鸣钟由利玛窦传入中国，其最基本的功用毫无疑问应该是计时准确。然而随着时间的流变，以来华引入信仰天主教至上神为根本的利玛窦，因为钟表的媒介，却“时”差“神”错，在去世之后被请上神坛，成为华夏大地上的一尊“利玛窦菩萨”，在香火缭绕之中，于祖师诞辰、每月的朔望以及较大的节庆如迎神赛会等活动上接受人们的祭祀。利玛窦这一段形象变迁的历史有太多需要深入思考与处理的问题。本文的主要目的正是在马相伯、方豪诸人强调利玛窦中西器物文化交流成就的基础上，从世界宗教比较研究的视角，经由古今中外的六个案例辨析，努力发掘此事件在文化史、社会史、思想史等方面的意义。

**关键词：**利玛窦；形象史；方德望；方土地；双向度；利玛窦菩萨

## 导言

世纪之交，作为中华世纪坛重要组成部分的中华千秋颂环形浮雕壁画，用中国历史上百余位代表性人物的事迹浓缩展示华夏五千年文明的精神与发展脉络，是公认具有标志性历史意义与文化特色的宏伟巨制。确实，在中华民族五千年发展的历史长河中，江山代有才人现，杰出人物可谓灿若星汉。而马可波罗与利玛窦作为其中仅有的两位外国人，令人啧啧称奇，也说明他们在我国已经获得了很崇高的荣耀。专治中西交通史的大家方豪更进一步说，利玛窦“恐怕是自古以来，

---

\*纪建勋，哲学博士，教育部人文社科重点研究基地上海师范大学都市文化中心研究员、人文学院教授、博士生导师，主要从事宗教学、比较文学、中外交流史等方向的研究，电邮 jjianxun@shnu.edu.cn。本论文为国家社科基金重点项目“明清基督教在中国文化发展中的整体影响研究”（21AZJ003）阶段性成果。本论文在撰写过程中曾得到上海社科院李强博士关于“the pou-sa or god-of-clocks”（利玛窦菩萨）、北京师范大学高研院陈湛博士关于“The Apex of Divine Kingship: The Third Dynasty of Ur”（巴比伦国王神化）等问题在史料文献等方面提供无私帮助，谨此致谢。



所有到过中国的外国人中，最出名的一个”。<sup>①</sup>方豪的这个判断，其中或有一定个人研究倾向性的成分。但与马可波罗其人其事裹挟着更多的传奇色彩不同，利玛窦的事迹翔实，研究资料文献宏丰。<sup>②</sup>同样获得无上尊荣的两位外国人，此消彼长，一段时期下来，利玛窦必然会超胜而出。“马可研究”难免踟蹰不前，“玛窦研究”却是一日千里，各种成果不断涌现，号称“利学”。从此角度而言方豪的断语不无道理。

利玛窦（Matteo Ricci，1552-1610）于1583年9月进入广州，其后再也没有离开中国。一直到1610年在北京去世，他在中国待了接近30年的时间。早期全球化的不断推进，利玛窦在世界历史进展中的成就逐渐引起关注。1910年9月25-27日，在利氏的出生地，意大利马切拉塔城召开了利玛窦去世三百周年纪念大会，这也是历史上第一次召开纪念利玛窦的国际会议。<sup>③</sup>这次会议不仅是一次国际东方学的盛会，更特意由“义公使巴釐纳理为义马哆拉达城举行利玛窦三百年纪念会请派员入会事”照会当时的晚清政府，要求中国安排“熟悉言语文字诸位”，“用表扬利玛窦之盛绩”<sup>④</sup>。其后的中国学界在陈垣、马相伯、英敛之、方豪等人的接续努力下，开始逐渐揭示出利玛窦为代表的这批来华传教士在汇通中西文化上所做出的卓越贡献。

同样在世纪之交，2000年美国《生活》杂志评选的第二千年全球百大人物（*LIFE magazine list of the 100 people who made the Millennium*），利玛窦名列百人之中，利玛窦已经取得了无可争议的世界性影响。<sup>⑤</sup>2010年是利玛窦逝世400周年，学界也举行了各种各样的纪念与学术活动，《世界宗教研究》接续刊发《百年利玛窦研究》与《利玛窦研究三十年》两篇文章，分别对近代以来和改革开放以来的利玛窦研究进行总结与展望。<sup>⑥</sup>今年是利玛窦逝世413周年，413年前的5月11日，利玛窦在北京去世。今天的利玛窦研究已经成为中外交流史的一个热点与重点，“利学”研究方兴未艾，既取得了很多新的进展，也发生了很多新的变化，今天的利玛窦再也不是一位“陌生的”和“有争议的”反面人物。<sup>⑦</sup>从“反动”到“崇高”，400年之后利玛窦所获殊荣的耀眼光环必然无形中遮蔽了他从16世纪末年肇庆“番僧”到21世纪初期“全球百大人物”之间多变的模样。因此，梳理并研究400年来利玛窦的形象变迁史，肯定是一件很有趣也很有意义的

<sup>①</sup>方豪，《中国天主教史人物传》上册，北京：中华书局，1988年，第72-73页。

<sup>②</sup>学界关于利玛窦的研究专著，已有多种，其中较新近的资料汇编可参考汤开建编，《利玛窦明清中文文献资料汇释》，上海：上海古籍出版社，2017年。

<sup>③</sup>张先清，“被遗忘的历史——1910年的晚清朝廷与利玛窦逝世三百周年纪念会”，《学术月刊》2010年第7期，第141-148页。

<sup>④</sup>同上。

<sup>⑤</sup>这份榜单一度被诟病为过于“西方中心”，甚至太“美国中心”。如爱迪生排名高居榜首，美国总共有18人上榜等，凡此种种，皆引致外界批评。

<sup>⑥</sup>张西平，“百年利玛窦研究”，《世界宗教研究》2010年第3期，第69-76页；林金水、代国庆，“利玛窦研究三十年”，《世界宗教研究》2010年第6期，第130-143页。

<sup>⑦</sup>林金水、代国庆，“利玛窦研究三十年”，《世界宗教研究》2010年第6期，第130-143页。

事情。一部利玛窦研究史，从某种程度上来讲，就是一部 400 年来利玛窦形象变迁史。

# 一、多面利玛窦：400 年来利玛窦形象变迁的文化史意义及其问题刍议

利玛窦在华 27 年的时间里，为时人所熟悉的形象不少，其中最著名的为西僧、西儒这两个代表形象之间的变化递嬗，学界相关的讨论也最多。<sup>①</sup>盖传教士甫入中华，根据其对于天主教教义以及来华目的的介绍，国人想当然地把来自于泰西的耶稣会士与来自于西方天竺的佛教徒联系起来作为“出家人”而引为同类。

1583 年 9 月，罗明坚和利玛窦到达广州并最终成功定居下来。到 1584 年 11 月罗明坚就在肇庆正式出版了《天主实录》，作为“欧洲人在中国出版的第一本书”，这是一项很了不起的成就，其中当然也有利玛窦的贡献。这个初刻本的重大意义不仅在于它充分体现了中国教会初创时期的原始面貌，更在于透过它“可见天主教初传我国时，采用名词递嬗之迹”。<sup>②</sup>具体到本文而言，我们可以藉此厘定利玛窦在中国的最早形象“天竺国僧”。实际上，《天主实录》是罗明坚这本书的一个惯用缩略名，其完整的题名为《新编西竺国天主实录》，<sup>③</sup>作者署名更是径书以“天竺国僧”。这说明了开教之初传教士策略性选择依附已经在中国完全站稳了根基的佛教，“西僧”因而成为传教士在中国的第一个具有代表意义的形象。既然为“僧”，利玛窦甚至还落了发，没错，为了更好地适应中国，引人入教，利玛窦剃了光头。

1582 年 12 月 27 日，罗明坚(Michel Ruggieri, 1543-1607)和巴范济(Francesco Pasio, 1551-1612)借助时任两广总督陈瑞的力量，先期抵达肇庆。见面伊始，总督就建议他们入乡随俗“穿中国和尚的服装”。应该说这两名最早进入中国大陆的传教士从善如流，很快就照做了。罗明坚在 1583 年 2 月写给总会长阿夸瓦(Claudio Aquaviva, 1543-1615)神父的信中解释了这样做的原因：希望自己可以很快“化为中国人”，能够更好为耶稣基督“赚得中国人”。<sup>④</sup>后来陈瑞解职，失去庇佑的罗、巴两人被迫返回澳门。造化弄人，1583 年 9 月 10 日，罗明坚和顶替巴范济的利玛窦再次觅得机会重返肇庆，这次他们成功定居了下来，还是以“番僧”形象示人。此后一段时期的利玛窦，“让人把头 and 脸都剃得净光”，身穿

<sup>①</sup>相关研究，孙尚扬、(荷)钟鸣旦，《一八四零年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004 年；较新近的可以参考戚印平，“远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义”，《浙江学刊》，2003 年第 3 期，第 49-54 页、“传教士的新衣：再论利玛窦的易服以及范礼安的‘文化适应政策’”，《基督教文化学刊》，2012 年第 1 期，第 24-59 页；夏伯嘉，《利玛窦：紫禁城里的耶稣会士》，向红艳、李春圆译，董少新校，上海：上海古籍出版社，2012 年；宋黎明，《神父的新装——利玛窦在中国(1582-1610)》，南京：南京大学出版社，2011 年。

<sup>②</sup>方豪：“影印天主圣教实录序”，参见吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台北：学生书局，1966 年，第 25 页。

<sup>③</sup>(意)罗明坚：《新编西竺国天主实录》，参见钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北：台北利氏学社，2002 年，第 9-11 页。

<sup>④</sup>利玛窦：《利玛窦书信集》，罗渔译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合出版，1986 年，第 451 页。

“非常得体的袈裟”。<sup>①</sup>“番僧”形象一直要持续到迁址韶州，在 1594 年遇到了瞿太素后方才发生了重大改变。

传教士的“番僧”身份有其先天的优越性。终其一生，利玛窦都没有摆脱“僧”的称呼。明郑仲夔著作中就载有“番僧利玛窦有千里镜，能烛见千里之外，如在目前。……玛窦死，其徒某道人挟以游南州，好事者皆得见之”这样一条史料。<sup>②</sup>考察整部明清天主教进入中国的历史，以“番僧”来称呼传教士，成为基督教中国化的一个有趣的现象。伴随着对中国了解得逐渐深入，耶稣会官方、来华传教士和友教士人们逐渐意识到“番僧”形象“给了许多人可乘之机，把神父和尚相提并论，因为在中国剃须削发是信佛的标志，只有和尚才会这样做”。<sup>③</sup>而入华的传教士一方面发现和和尚在中国地位不高，更为关键的一方面是天主教秉持排他性的独一神论，这些“洋和尚”们从心底里不想和被他们斥为“拜偶像”“异端”与“迷信”的佛道两教混为一谈，从而义无反顾地走上了一条“辟佛排道，亲近儒家”的传教路线。

在熟悉中国国情的士人瞿太素强烈建议下，利玛窦经报上级批准，开始“蓄发留须”，“穿与自己身份相符的服装，要丝绸面料的，以便于大人物交游，因为官员和其他显贵登门拜访时全穿着礼服，头戴与自己身份相符的帽子”。<sup>④</sup>经过瞿太素的点拨，神父们意识到在当时的中国“僧”的地位与“儒”不可同日而语。

“神父的朋友们看到能与神父们以更为体面的方式来往，不用再像对待和尚那样，都非常高兴”，<sup>⑤</sup>“当神父们再去府衙拜见官员时，便以秀才或读书人的礼节进入，这远比和尚的礼节高级，而官员们也以待秀才的方式回敬神父们”。<sup>⑥</sup>

“因为中国人无论是世俗的，还是信教的，都以‘僧’来称呼所有离俗出家之人。同样，他们也以此称谓称呼所有澳门的教士。”<sup>⑦</sup>实际上，中国人根深蒂固的传统观念认为只要是宗教，那么就无论西东，其宣教者就一定属于“出家离俗”之人。而这种“出家离俗”之人在中国社会较为合理的身份就只能是非“僧”即“道”，而绝不会是积极入世讲求内圣外王的“儒”。所以，利玛窦后来选择以“儒”的身份与上层社会的士人打交道，在一定程度上，其身份与行为并不能很好吻合，也即利玛窦在中国的身份选择存有一定的“名实不符”现象，其身份是背离的，其行为受到了扭曲。

1594 年底，“在家中（编者按：指传教士位于韶州的寓所）我们已取消了‘和尚’这个称呼，但大家还是这样称呼神父们，因为这是中国僧侣的名称。”<sup>⑧</sup>天主

<sup>①</sup>裴化行：《利玛窦神父传》（上册），管震湖译，北京：商务印书馆，1993 年，第 82 页。

<sup>②</sup>郑仲夔，《玉麈新谭·耳新》卷 8，《明史资料丛刊》第三辑，南京：江苏人民出版社，1983 年，第 204 页。

<sup>③</sup>（意）利玛窦，《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，北京：商务印书馆，第 185 页。

<sup>④</sup>同上。

<sup>⑤</sup>同上，第 186 页；

<sup>⑥</sup>同上。

<sup>⑦</sup>同上。

<sup>⑧</sup>同上，第 185 页；

教采取补儒易佛的策略，拒斥佛道，亲近儒家。实在是一件见仁见智的事情。今天我们留心利玛窦形象流变，只能说中国基督教史最终选择的是这样一条路线。如果没有“利玛窦规矩”，今天的基督教史肯定会需要重新书写。

作为来华外国人最为杰出的代表之一，利玛窦在中国生活了 27 年，他从适应政策出发，与中国文化深入互动。不仅在来华外国人中无人能出其右，其盛名甚至还远播日韩等周边国家。徐光启的说法颇有代表性，“四方人士，无不知有利先生者，诸博雅名流，亦无不延颈愿望见焉”。<sup>①</sup>伴随着利玛窦影响力的不断扩大与辐射，他的名字也频繁出现于士人文集乃至经史子集各部文献中。今人汤开建据此编写了一部《利玛窦明清中文文献资料汇释》，可窥见时人关于利玛窦的诸种描写可谓详备。

实际上，入华 400 余年来，“利玛窦现象”“利玛窦热”“利学”等一直方兴未艾，利玛窦也为世人留下了不少耳熟能详的新形象与新称谓。譬如与“泰西”身份相应的“大西洋人”“欧罗巴人”“大西国人”等；与夷夏之辩与儒耶佛道四教之争相应的“西夷”“贡夷”“狡夷”“番夷”“吕宋夷”“陪臣”“远臣”“异域微臣”“番僧”“利妖”“妖孽”等；与“西儒”身份相应的“利子”“利公”“利先生”“利西泰”“西泰子”等；<sup>②</sup>与“畸人”身份相应的“利山人”“利道人”“外国道人”“西泰山人”“炼金术士”等，<sup>③</sup>这方面最为典型的个案应该是清初官居一品高位的钦天监监正德国人汤若望（Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666），其在清初士人间最为通行的一个名号就是“汤道未”。<sup>④</sup>

总体来看，其形象流变确乎存在着两条脉络。一条是正面的、官方的形象；一条是民间的、未必正面的形象。与之相应，笔者曾经做出了一个判断，经由“利玛窦规矩”与“天主教入华适应政策”奠其根基，中西两造间的互动、互鉴与文明交流逐渐变得越来越深入，一直到“泰西”（犹极西，时人泛指西方诸国）、“西泰”（利玛窦入华后字西泰，特为变换泰西之说）两者说法称谓上的转变，这标志着明末清初基督教的中国化程度已经达到了相当程度。

<sup>①</sup> 徐光启撰，王重民辑校：《徐光启集》，北京：中华书局，1963 年，第 87 页。

<sup>②</sup> 纪建勋，“明末上帝存在的认识论之争及儒耶对话的一种可能”，《哲学与文化》，2022 年第 3 期，第 151-164 页。

<sup>③</sup> 汤开建编，《利玛窦明清中文文献资料汇释》，第 99 页、第 119-123 页、第 209-211 页、第 214 页、第 233-235 页、第 418 页、第 443 页、第 460 页、第 472 页、第 478 页、第 480 页、第 485-487 页、第 503-504 页；韩琦、吴旻校注：《熙朝崇正集·熙朝定案（外三种）》，北京：中华书局校注本，2006 年，第 26-28 页、第 203-207 页、第 211-212 页。需要注意的是，不同于今日全球化浪潮之下东西方频繁的人员往来与文化交流，明末国门未开，传教士作为来华定居屈指可数的外国人，难以避免遭到因循守旧的顽固士人或佛道两教反对者的严词抨击或反教书写，因而有意无意地在社会上制造并传播了譬如间谍、妇女诱奸者、人贩子、炼金术士等谣言以及负面形象，发掘此类现象的形成机制，进一步反思其意义，对于当下的中外交流也不无裨益。关于清末以来，谣言与教会的关系已经有所研究，而由于众所周知的明末清初与清末民初两段时期中西沟通环境的差异，学术界对于明末以来反教书写与负面想象的研究还较为薄弱，且已有的研究主要集中围绕着“历狱”来展开。所以，关于利玛窦形象史研究的是与非，学界对于利玛窦“官方形象”的耀眼光环倾注了太多论述，而较少留意到利玛窦“民间形象”更为接地气，也有其特殊的重要意义，更进一步，关于这批较早来华外国人负面形象的研究其重要性同样不容小觑。初步的研究见胡金平，“利玛窦的‘人贩子’形象——论肇庆与广州反对者的想象移植”，《基督教文化学刊》第 17 辑，2007 年。

<sup>④</sup> 纪建勋，“《碑记赠言合刻》相关士人考》，《基督教文化学刊》，2008 年第 1 期，第 47-74 页。

另外，“番僧利玛窦”和“利道人”之间似还隐匿着一个本土化程度高低的问题。入华初期，传教士们凭借中国社会各个阶层想当然之中馈赠的“番僧”身份站稳了脚跟，入乡随俗，这些老外们也心甘情愿做了一段时间的“洋和尚”。质言之，在中国宗教的语境里，“僧”难免外来宗教的背景，“道”则一般与本土宗教相关。受印度佛教西传的深刻影响，“天竺僧”在中国已经有着广泛的群众基础，同样西来的传教士，很容易被冠以“西僧”的帽子，初入中华的传教士也很快就接受了这个新称呼，因为“僧”的形象能让他们很快在中国社会找到自己的身份与归属。传教士的“道人”身份，也标志着明末清初基督教的中国化程度已经开始与作为中国本土宗教的道教开始接轨并相适应。

释祜宏《正讹集·佛号仙人》：“且世以儒、释、道为三教，而‘道’之为言，实通三教，有道之士皆名‘道人’，岂专目黄冠为‘道人’耶？”<sup>①</sup>这诚然说明自佛教入华后，三教的修道者均可称为道人。而天主教入华后，“道人”的适应范围已经实际上从三教扩大到包括天主教在内的四教，这是被明清中外交流史和中国基督教史两个领域的学者们普遍忽略的一个问题。利玛窦说：“至于称呼问题，虽然我们自己家里人和许多朋友都用我们的新称谓来称呼我们，可要在广东全省推广这个称谓（编者按：指道人）是极为困难的”，<sup>②</sup>“但在其他省份，由于神父们的积极宣传，人们对我们都相当重视，称我们为道人。”<sup>③</sup>这意味着明末清初时期，“道人”身份的普适性已经从三教咸宜进阶到四教皆可。明末著名的儒家基督徒王徵（1571-1644，天启二年进士，明代科学家）号“了一道人”、吴历（1632-1718，清初书画家，中国籍天主教神父）号“墨井道人”正是两个很有代表性的例子。<sup>④</sup>

利玛窦形象在中国存在变迁，由300周年到400周年，由“陌生的”“有争议的”“反面形象”到“耳熟能详的”“光辉荣耀的”的“正面形象”之转变。但有一条线索被利玛窦这种荣耀形象的光辉遮蔽了，也即400多年来，作为主线的利玛窦形象变迁还存在一次较大的转变：那就是利玛窦被忽视的民间形象，其中一个很有趣的典型代表“利玛窦菩萨”，利玛窦为什么在身后变成了自己最不愿意看到的样子？

宋黎明认为“利玛窦采用道人之名后，主要身份为居士与术士，与佛老有关而与儒教无关。”<sup>⑤</sup>宋氏的这个观点一定程度上并不正确。实际上，利玛窦的道人形象是跨文化交往中张力所致。譬如作为本文讨论主题的“利玛窦菩萨”，此形象之获得绝非利玛窦自愿，甚至利玛窦地下有知必然还会深恶痛绝。宋氏的研究其贡献之处在于揭示出利玛窦被忽视的民间形象之一面，在学术界第一个举起了

<sup>①</sup> 祜宏著，张景岗点校：《莲池大师全集》下，北京：华夏出版社，2011年，第205页。

<sup>②</sup> （意）利玛窦，《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，第186页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 宋黎明，《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》，第95页。

<sup>⑤</sup> 同上，第96页。

利玛窦形象变迁史研究的麾旗；其偏颇之处在于进而把利玛窦的民间形象扁平化与机械化了。<sup>①</sup>显然，利玛窦形象在出韶州之前即已为儒，出韶州之后也不是固定的，是动态的、多维的、立体的。“神父的新装”在利玛窦形象变迁史研究中有着重要意义，但此“新装”不是神父后来唯一的模样，利玛窦的形象不是单一的。

有一个典型的比较例证。由罗明坚的《天主实录》到利玛窦的《天主实义》，两者之间的因袭关系与变化递嬗，今天的学界已经大体上搞清楚了。<sup>②</sup>就本文研究的焦点而言，罗明坚在《天主实录》这本中国天主教史上出版最早的“要理问答”著作——同时也是欧洲人在中国出版的第一本书——里面以“天竺国僧”自称，而利玛窦在《天主实义》这本中国天主教史上影响最大的“要理问答”著作里以“西士”自居。所谓“西士”自然是与“中士”对应，至此，可以判断传教士对外的主要身份已然由“番僧”演进到了“西儒”。

另一方面，可谓有心栽花花不发，无心插柳柳成荫。囿于各种原因尤其是外宣的需要，学界以往的研究对于官方形象过于关注，而对于民间形象的流变则明显探究不足。宋黎明的《神父的新装》可谓冰山一角，深入的研究却具有更大的意义与价值，本文即拟专章揭示利玛窦在民间非常特别的一类形象——“利玛窦菩萨”/钟表行保护神（行业神、祖师爷）<sup>③</sup>/客栈业保护神——的变迁历史及其意义。

明末清初这段时期，中国社会用“和尚”“番僧”来称呼这批来华的外国人，这是将天主教的传教士们看做“出家离俗之人”的标签化做法，无疑是受当时社会大环境的影响所致；而“道人”“山人”“畸人”等黄老甚至道教色彩浓厚的称呼，也是当时中国社会传统尤其是民间宗教的常见做派；及至后来“西士”“西泰”“利子”等儒家化名头的出现，则与耶稣会的上层路线密切相关，作为康熙钦定“利玛窦规矩”的重要一部分而大书特书，<sup>④</sup>上升到具有政策性的传教策略，相关研究层出不穷，迄今还是最具有代表性的中外文化交流的官方宣传形象。

但我们始终需要清醒地认识到这批来华外国人的身份不是固定静止、一成不变的，更不是唯一的，而是多元、动态的，今人研究其形象变迁则应尽量避免标签化、静态化的错误。实际上，通过本文上述的讨论，不难发现利玛窦来华的

<sup>①</sup>纪建勋，“‘神父的新装’抑或‘耶稣基督的中国面孔’——利玛窦形象文化史研究的是与非”，《澳门理工大学报（人文社会科学版）》，2022年第3期，第79-89页。

<sup>②</sup>梅谦立，“《天主实义的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，载（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014年，第1-66页。纪建勋，“明末天主教”，《世界宗教研究》2019年第2期，第134-150页。

<sup>③</sup>细分起来，行业神、保护神、祖师神三者有一定的区别，大致是行业神根据其成神特点可以分为保护神和祖师神两种，而又由于民间信仰在一定程度上的模糊、松散性质，人们在使用时又往往存在着对这三种说法不加区分的混用现象。详见李乔，《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，北京：中国文联出版社，2000年，第11-15页。

<sup>④</sup>纪建勋，“论‘利玛窦规矩’对‘沙勿略方针’的承嗣与开新”，《基督教学术》，2015年第1期，第66-81页。

27年里把儒佛道的形象都占有了。在与形形色色中国人打交道的时候，利玛窦有和尚身份，有儒士称呼，则也必然有道教的角色扮演。以往的形象史研究，学界对于利玛窦在民间的形象有所忽略，这导致利玛窦形象的民间色彩过于淡薄。

因为利玛窦在中国社会遭遇的处境也是多重的。在京城尤其是皇宫，利玛窦们是宫廷钟表师、钦天监官员；在上层社会尤其是官场，利玛窦们是西儒、先生；在民间尤其是凡夫俗子那里，利玛窦们则是方士、畸人，以三棱镜、炼金术、自鸣钟等不入流的奇器淫技，与三百六十行的人们展开互动并有所影响，在中国大地上留下了自己长久的印迹。应该说，利玛窦确实是做到入境随俗了。在400年的历史长河里简要梳理回顾利玛窦形象变迁，不难认识到学界对于利玛窦的行业神角色在研究上有所不足，而“利玛窦菩萨”意义独特，不仅为利玛窦形象变迁又添一件“神父的新装”，更可以透过此一独特视角，管窥中国社会宗教的独特属性与运行范式。

## 二、“时”差“神”错：从“宫廷钟表师”到“行业保护神”的利玛窦

历史学家方豪在其为利玛窦所做人物传中曾提到一则史料：“马相伯先生还说过，他年幼时，上海钟表业都奉利玛窦为祖师，有利公塑像，每月朔望都受钟表修理业的膜拜。”<sup>①</sup>方豪在马相伯暮年时期为其及门弟子，先后搜辑有《马相伯先生文集》《马相伯先生文集续编》，对于马老先生所言所著最为熟悉不过。笔者近阅《马相伯集》，还真就发现老先生自己写有一篇短文《钟表眼镜来自外国考》，专门说到了中国人敬“利玛窦为钟表业始祖”的现象。“据说，沪苏曩时钟表店，常悬一个黑袍人像；有人讲是利玛窦，因他来中国传教，曾将自鸣钟进贡，算是开创中国钟表业的始祖，所以敬他！一般传闻是如此。钟表对中国很有贡献；不然，我们那能知道‘八字’的准确时辰！固然，算命测八字都是迷信；但是我们要知道准确时间，好遵守时间来作息，是紧要的！”<sup>②</sup>

以上两则材料都谈到了一个共同的历史现象，那就是至迟在清末，江南地区已经尊奉“利玛窦为钟表业的祖师”而受到敬拜。马相伯与方豪两人不仅有师生之谊，并且还都与中国天主教有着很深的渊源。马相伯另外提到：“还有，眼镜一物，中国几时才有的？也得考究！”方豪后来也确实对于望远镜为代表的西洋输入天文仪器以及相关国人自制之仪器等做了系列研究。<sup>③</sup>马相伯此文作于1932年9-11月，方豪所编的两种马相伯文集于四十年代由北平上智书局刊行，后方

<sup>①</sup> 方豪，《中国天主教史人物传》上册，北京：中华书局，1988年，第73页。

<sup>②</sup> 马相伯，“钟表眼镜来自外国考”，载朱维铮主编，《马相伯集》，上海：复旦大学出版社，1996年版，第1040页。

<sup>③</sup> 方豪，“望远镜传入中国考”，1942年3月7日《益世报·文史副刊》第二期；“伽利略生前望远镜传入中国朝鲜日本史略”，《方豪六十自定稿》上册，台北：学生书局1969年版，第68-71页；“西洋天文仪器之输入与自制之仪器”，《中西交通史》，长沙：岳麓书社，1987年，第691-730页。望远镜与眼镜在江南地区的相关状况研究，另参考纪建勋，“我国制造望远镜第一人薄珏及其与西学关系之考辨”，《史林》，2013年第1期，第77-87页。

豪于1942年开始陆续作《望远镜传入中国考》等专题研究，其中或有马老先生的影响。

进一步辨析这两则材料，方豪的本意是用这条史料来说明“利玛窦的名字真是响亮极了”；<sup>①</sup>马相伯用这篇短文说明利玛窦等明末清初来华的传教士，把钟表和眼镜等民生“紧要的”发明从外国传入国内，特“学行见重于当时，并有许多诗文记载”。<sup>②</sup>两人先后强调利玛窦在中外交流史上的巨大影响与卓越成就，却又不约而同对于利玛窦在中国这段另类成神的历史记忆不做过多讨论，其中自然有其原因。考虑到天主教自身至上神“天主”/“上帝”的排他性立场，这种吊诡奇特的现象，当然是和天主教正统神学严重冲突的“迷信”与“异端”。利玛窦生前所深恶痛绝的事情，死后却又在自己身上活生生地实践了数百年，这不能不说是一个天大的讽刺。自鸣钟由利玛窦传入中国，其最基本的功用毫无疑问应该是计时准确。随着时间的流变，以来华引人信仰天主教至上神为根本的利玛窦，阴差阳错，因为钟表的媒介作用及其流播，却“时”差“神”错，在去世之后被请上神坛，成为华夏大地上的一尊“利玛窦菩萨”，在香火缭绕之中，于祖师诞辰、每月的朔望以及较大的节庆如迎神赛会等活动中接受人们的祭祀。利玛窦这一段形象变迁的历史有太多需要深入思考与处理的问题。本文的主要目的正是在马相伯、方豪诸人强调利玛窦在中西器物文化交流成就的基础上，努力弥补与发掘此事件在文化史、社会史、思想史等方面的意义。

第一，关于利玛窦去世之后在中国成为功能神之一种的事迹，中文史料多有记载，虽多为后人的辗转传抄或民间的口口相传，缺乏实物证据，尤其是利氏作为保护神而享受钟表行同仁礼拜的塑像或画像早已年久无存。但利玛窦被江南近代钟表从业者奉为保护神和祖师爷的说法却已经是不容置疑的历史事实。今人李乔著《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》就已经把利玛窦纳入了中国行业神的谱系，并简要指出了利玛窦成为钟表行祖师神是“因为西式钟表是由利玛窦等耶稣会士传入中国的”，“中国的行业神中出现了这样一位西洋人，反映出西方文明对中国民间信仰的影响”，可谓一语中的。<sup>③</sup>尽管“利祖师”的塑像、画像已被历史的长河所淹没，但所幸今日尚存相当的文字材料可以交叉佐证，上述马相伯、方豪两人的书写仅是其中较有代表性之一种。但利玛窦作为古代来华外国人中的翘楚，其在中国成神的事迹，西方历史有无相关记载？迄今的研究对此方面的史料披露较少，应引起我们的关注，因为这些材料首先揭示出中外双方都认识到了利玛窦死后成为行业神的事实，这无疑有助于学界从古今中外多重证据的维度来较为清楚地认识此事件的全貌及其意义。

<sup>①</sup>方豪，《中国天主教史人物传》上册，北京：中华书局，1988年，第73页。

<sup>②</sup>马相伯，《钟表眼镜来自外国考》，朱维铮主编，《马相伯集》，上海：复旦大学出版社，1996年版，第1040页。

<sup>③</sup>李乔，《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，第228页。



已故法国著名汉学家谢和耐（Jacques Gernet, 1921-2018）在其代表性著作《中国与基督教：中西文化的首次撞击》中至少两次引用利玛窦在中国成为神的事情来说明原本反对异教拜偶像与迷信行为的传教士如何事与愿违，于潜移默化中落入中国传统社会宗教的彀中而不自知，从而凸显出中西文化间的深层次的比较与冲突。<sup>①</sup>

《益闻录》是法国来华耶稣会在上海创办的一份中文报刊，在 1883 年出版的第 223 期发表了一篇题为《钟表原始》的论说文章，内中就有“至今作钟表者，犹设利玛窦像而焚火顶礼，以谢其教授之泽”的说法，用利玛窦成为钟表行业神的史实来力证中国钟表之“原”当“始”自利玛窦入华。<sup>②</sup>

耶稣会内参资料 *the Woodstock Letters*（《伍德斯托克快报》）在 1945 年出版的第 74 卷发表了皮乌斯·L·摩尔，S. J. 的一篇专门讨论国外使团辅理修士们的文章，其中有一段文字生动地向我们描述了“利玛窦菩萨”的来历，因较为宝贵且具有将两位精通钟表技术的来华外国人展开比较研究的意义，兹移译如下，以资考论。

Though Brother Stadlin was undoubtedly the greatest representative of his trade in all China, he did not win from the pagans of Peking the equivalent of canonization: the "pou-sa" or "god-of-clocks." This distinction was given a century before to Father Matteo Ricci who presented several clocks to the Emperor on the occasion of his first visit to the Chinese monarch, January, 1601. The reputation of Father Ricci is such that he is venerated by all jewelers in China today. In many shops in Shanghai he is honored as their protector; an idol called "Li Ma-teo Pou-sa," dressed in the costume of a mandarin under the Ming dynasty, adorns the shop altar-piece! But Brother Stadlin no doubt taught his trade of watchmaker to the Chinese Christians of his day in Peking. At the present time, we are told, the Catholic Chinese hold the monopoly on the watch and clock trade in China's old capital.

尽管 Stadlin 修士（笔者按：该修士即中文名为林济各的 François Louis Stadlin, 1658-1740，来华之前是瑞士的一位钟表师，1707 年来京，在宫廷内服务了康熙、雍正、乾隆三朝皇帝，可谓耶稣会服务清廷的“三朝元老”，林济各在工程与机械制造方面的造诣尤深，为有清一朝宫廷造钟处的形成与不断发展做出了很大贡献<sup>③</sup>）无疑是全中国的钟表行中最伟大的代表，但他并没有从北京的异教徒那里赢得等同于封圣的称号：“菩萨”或“钟表行祖师神”。一个世纪前，利玛窦神父在 1601 年 1 月首次访问中国君主时向皇帝赠送了几只钟。利玛窦神父的声誉是

<sup>①</sup>（法）谢和耐，《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 66 页、第 74 页。

<sup>②</sup>《钟表原始》，载《益闻录》报，1883 年第 223 期，第 19-20 页。

<sup>③</sup>（法）费赖之著，《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅秉祺、梅秉骏译，天主教上海教区光启社，1997 年，第 745-747 页。

如此之高，以至于今天中国的所有珠宝商都尊敬他。在上海的许多商店里，他被尊为他们的保护神；一个名叫“利玛窦菩萨”的偶像，身着明朝官服，被供奉在店铺的神龛之中！但 Stadlin 修士无疑是在北京向当时的中国基督徒传授了他的制表业。据我们所知，目前中国的天主教徒垄断着中国古都的钟表贸易。（译文由笔者提供）<sup>①</sup>

这应该是迄今已知西文文献记载利玛窦菩萨最为翔实的史料。尽管同样没有塑像或画像的配图，但这段文字的描写可谓栩栩如生，对于利玛窦去世后成为神的原因、塑像的样貌、被供奉的目的与方式都有简要准确的说明。再辅之以中文资料，加上民间行业神的传说，“利玛窦菩萨”的事迹已经很详尽完备了，一个身着明代儒士服饰，端坐在神龛之中，保佑着钟表行万千弟子的钟表业祖师神形象已经活灵活现地浮现在我们面前。

第二，现存相当多的文字记载表明关于钟表行的行业神说法存在地区差异，据史料记载南方与北方有不同的保护神。南方钟表业的保护神一般的说法就是利玛窦，然而北方的钟表业保护神之说却并不统一，有“显化真君朱祖师”和鲁班两种说法。<sup>②</sup>南北方的钟表之神不同，且北方的钟表之神说法又不同，因此，其中需要清理的问题与细节颇多。利玛窦在进入中国大陆的 27 年里，大部分时间是以宫廷钟表师的身份在京城活动（另有一说是被禁止离京）。<sup>③</sup>照理说利玛窦传入宫廷的自鸣钟在中国社会影响很大，造钟处在整个清王朝一直都未曾中断，制造钟表的技艺被中国人很好地学习、掌握并传承了下来，整个有清一代产生了很多流芳百世的钟表精品，这也是今天故宫钟表展的由来，利玛窦们的言传身教让这一批钟表文物在质和量两个维度上都有了高水平的保证。

既然如此，那为什么具体到钟表保护神则产生了“南橘北枳”的现象？北方的宫廷钟表师，其影响辐射到民间，在江南可以化身为钟表行的祖师爷和保护神，而具有宫廷钟表师先天优势的北方，民间在推举行业神的时候却选择了“显化真君朱祖师”或鲁班这两位土生土长的中国人？这个问题显然背后有其深层的原因。问题的答案应该既与传统上的夷夏之防有关，也应该与明清以来江南在技术转化与利用民生方面的地域优势有关。马相伯的《钟表眼镜来自外国考》间接地成为了这个问题答案的一个小的佐证。

其三，关于北方钟表业行业神的两种说法。“鲁班门前弄大斧”，选择鲁班为保护神自然渊源有自，作为中国上古最著名的能工巧匠，“公输子”完全有资格做百业的保护神，鲁班的形象也逐渐被神话化，后世的鲁班已经衍变成为“万能

---

<sup>①</sup>PIUS L. MOORE, S. J., COADJUTOR BROTHERS ON THE FOREIGN MISSIONS, *THE WOODSTOCK LETTERS*, VOL. LXXIV, 1945, p16.

<sup>②</sup>纪微，《图解中国国俗：回归中国人自己的礼仪》，西安：陕西师范大学出版社，2008 年，第 313 页。

<sup>③</sup>金国平、吴志良，“从自鸣钟探讨利玛窦居留北京的内幕”，载《早期澳门史论》广州：广东人民出版社，2007 年，第 536-567 页；李强，“利玛窦与自鸣钟”，载《文汇报》，文汇学人栏目，2022 年 1 月 30 日。

之匠”。<sup>①</sup>

李乔据《基尔特集·东岳庙》，以“东岳庙内的显化灵祠”为北方钟表行的祀神之所，“祠内立有神像”但“未载所供是什么神”，但以祠内“挂有该行于清同治三年所立匾额‘巧集天工’”而联系到鲁班有“巧圣先师”之称，从而推测北方钟表行的行业神为鲁班，则显然是受鲁班“万能之匠”的光环影响所误植。<sup>②</sup>因为另一则材料则明确记载所供神像之位是“显化真君朱祖师”。<sup>③</sup>那么，这位“显化真君朱祖师”是否就是北方钟表行唯一的保护神呢？北方钟表行所供奉的祖师是只有唯一的“真神”还是“双神”共存，鲁班与“朱祖师”两者并行不悖？鲁班的钟表之神封号只是由于其能工巧匠的名头太过于响亮，后人未加详查，出于不明就里的以讹传讹吗？这种可能性是存在的。据载，与建筑相关的行业譬如泥水匠、木匠、搭棚匠，以及石匠、瓦匠等，以及其他对技巧要求颇高者如玉器业、编制业、扎彩业等皆供奉鲁班为保护神。耐人寻味的是，鲁班得“道”，连带其夫人在身后也走上神坛，太太邓氏、云氏竟然分别成为了箍桶匠、制伞匠的保护神。<sup>④</sup>

所以，关于钟表行在北方的保护神，学界目前的说法并不统一，还需要做进一步的研究。“显化真君朱祖师”具有浓重的道教色彩，其具体名讳则无考。是谁，又是因为何种原因力压“巧圣先师”鲁班和“来华最著名的一位外国人”利玛窦而胜出为北方钟表行的祖师爷？另据记载，死后的利玛窦还兼任了中国客栈行业的保护神，可谓身兼数“神”，这又是为什么？以上问题都需要我们去做进一步的考论。<sup>⑤</sup>囿于篇幅，更重要的是为收束文章主题，此处不做过多枝蔓展开。质言之，全文论述的思路将按照分析问题的“三W”原则，什么是“利玛窦菩萨”，为什么身为传教士的老外会成为“利玛窦菩萨”，以及最终的怎么做，这将是本文最后一节的主要任务：从世界史比较研究的视角，考察“利玛窦菩萨”可以带给我们哪些文明互鉴方面的借鉴与启迪。换句话说，以上主要从文献与历史的视角落实与解读利玛窦的成为钟表行行业神的事件。接下来将尝试探讨利玛窦成神事件的意义，即利玛窦在中国成神一事可以带给我们哪些思考。

第一，“利玛窦菩萨”带给了我们更多思考中国民俗封神机制研究的可能性。我国的行业神可以大体上分为两类：祖师神与保护神。前者多为具有较强的专门技艺的行业，如钟表业对精密化与技艺性的要求可以说是很典型的代表了。后者则相反，多为那些专门技艺相对较弱的行业，如农业、渔业、各种商家等。利玛窦等人由于把钟表带到中国并进贡给万历皇帝，在明清两朝产生了持续不断

<sup>①</sup>关于鲁班“万能之匠”以及上海、苏州等地钟表行业神与北京不同的说法，参考徐华龙，《上海风俗》，上海：上海文艺出版社，2009年，第394页。

<sup>②</sup>李乔，《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，第585页。

<sup>③</sup>叶郭立诚等，《北平东岳庙》，福州：福建教育出版社，2016年，第34页。

<sup>④</sup>乔继堂，《中国祈福神》，天津：天津人民出版社，第2010年，第120-121页。

<sup>⑤</sup>关于以上问题的进一步考证与阐释，拟以《“南橘北枳”与“南窦北班”：我国钟表业保护神有关问题考论》为题另文探讨，此处不赘。

的影响，并且以钟表计时在民间的使用与普及也与利玛窦密切相关，因此，利玛窦在中国成神显然是作为钟表行的祖师神而被供奉的。这当然首先说明了西方基督教对于中国文化的影响。但从另一个视角，倒不如说真切反映了中国传统社会宗教强大的包容性和融合力。要知道，利玛窦所代表的基督教可是严格排他性的一神教与严厉拒绝异端迷信和偶像崇拜的。然而，就恰恰是这样子宗教代表的利玛窦，在中国民间，却照样因为钟表而结缘被兼收并蓄为“人格神”与“功能神”。真可谓无分东西，照单全收，在此，我们难道不是只能慨叹中国传统社会宗教强大的包容性和无与伦比的融合力吗？

以坐落在京城朝阳门外大街上的东岳庙为例，可以窥见中国行业神的特点。作为道教正一派在华北地区最大的宫观，加之地理位置上的优势，东岳庙成为我国行业祖师信仰集大成之地。今天已经成为北京民俗博物馆的东岳庙，据说高峰时期一度有 3000 多尊数量繁多、各式各样的神祇，行业神之多冠绝全国，读者由此不难想象迎神赛会时人山人海、锣鼓喧天、香火鼎盛的场面。这当然首先充分说明了中国民间信仰多神、泛神的特点，而具体到行业祖师神信仰则说明各行各业供奉行业神的目的在于借“神”自重，无“祖”不立。东岳庙瞻岱门有楹联一副，于东西两旁门分书曰“阳是阴非，在尔心还想欺饰；假善真恶，到此地难讨便宜”，“倚势欺人，人或容神明不恕；瞒天昧己，己未觉造物先知”，道出了行业神信仰的真谛：一方面借祖师神庇佑祈求行当兴旺，另一方面又赖行业神号召行规与维护团结。<sup>①</sup>

然而，利玛窦在中国的江南之成为钟表之神（god-of-clocks）当然是沾了“先到先得”的优势——他作为最早把钟表及其维修之法引介到中国的“宫廷钟表师”抢先一步登上了神位——而比他晚到中国 100 多年的林济各，尽管后者在钟表上的造诣更深，在将钟表制造普及到民间的“利用民生”方面相比利玛窦贡献更大，后者终究还是没有得到“钟表之神”的封号。因为利玛窦的名头更为响亮，其身上附着的传奇色彩更为浓厚，这显然是利玛窦的优势，也从一定程度上说明了中国封神的规律。然而单纯从最早的原创性这一点上来讲，如果我们发挥史学研究的考证癖将这个问题追问到底的话，利玛窦似还不是真正意义上的中国“钟表之神”，他只能是来华西式钟表的“神”。被李约瑟称为“中国古代和中世纪最伟大的博物学家和科学家之一”的苏颂（字子容，1020-1101，宋仁宗庆历二年进士）领导制造世界上最古老的天文钟“水运仪象台”，开启近代钟表擒纵器的先河。因此，严格意义上讲，北宋的苏颂才是中式钟表或世界上钟表的最早发明人。<sup>②</sup>这似乎又回到了笔者近些年关注的一个核心问题上面，那就是历史学“影响研究的神话化”。利玛窦在中国成为行业之神，当然是实至名归。尽管苏颂才是真正意义上的“钟表之神”，但我们需要拷问的是：中国固然是最早发明钟表的国

<sup>①</sup>叶郭立诚等，《北平东岳庙》，第 33 页。

<sup>②</sup>管成学，《北宋著名科学家苏颂史料研究》，镇江：江苏大学出版社，2020 年，第 192 页。

家，但实用钟表的出现及其大规模惠及民生，为什么不是中国？因此，利玛窦封神在中国大地上发生了还必然有更深层的蕴涵。

第二，“利玛窦菩萨”带给了我们更多观察钟表“巧集天工”背后所遮蔽的道器观在中国嬗变的可能性。在东西方，钟表的制造及其应用都属于形而下之器的范畴，只不过钟表之器所对应的形而上之道在中西有不同的蕴涵。就利玛窦而言，以钟表为器，其目的无疑是引人入教，接受基督教之“道”。正所谓“虽知天主之寡，其寡之益尚胜于知他事之多”，<sup>①</sup>利玛窦的这种道器观，也是西方自然神论的先声。由钟表的精巧构造只能由钟表匠来实现，类推出人世间的万事万物背后一定有一位造世主，正是17-18世纪自然神论者提出的上帝存在的“设计论证”。而差不多同时期欧洲启蒙运动的代表人物伏尔泰、狄德罗、莱布尼兹等对中国文化的推崇也让我们对儒家思想和英法自然神论之间的联系产生了更多思考。

《易经·系词上》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，是中国传统上最为典型的道器观，即科学技艺属于较低层次的器，而修己成圣则是形而上之道，也是士大夫们的精神追求与行动指南。正所谓“修己功成，始称君子，他技虽隆，终不免小人类也”。<sup>②</sup>具体到钟表业而言，则制钟造表的技艺无疑应该是形而下之器，而形而上之道自苏颂以来应大致还是“修己成圣”的范畴。利玛窦入中华，由钟表、地图、历算等为代表的“科技传教法”说明上帝存在，吸引中国人入教，其在异域的跨文化实践，客观上导致了中国传统道器观的嬗变。这种道器观“解构”与重新“建构”的历程自利玛窦走上神坛起正式拉开了帷幕。<sup>③</sup>

在西方，钟表匠的设计论证是自然神论的代表，自然神论又称理性神论，其所象征的“道”迫使西方的上帝观由“启示宗教”退守到了“自然宗教”，意味着理性一定程度上的进步与发展。在中国，自鸣钟后来又得名“通天塔”。宋黎明判断自鸣钟得名通天塔与利玛窦送到宫内的带有塔形框架的自鸣钟有关，给出了关于“通天塔”来历的一种解释。<sup>④</sup>就本文立论而言，自鸣钟的“通天塔”说法，应当也承载着国人对于天之“道”的一种想象。吊诡的是，这种想象与西方自然神论的设计论证殊途而不同归，是以利玛窦由人而神的造神情结来呈现的。

“对功能的期许决定了神的本体的归属”，<sup>⑤</sup>利玛窦成为中国特色趋利避害的功能神，折射出中国人造神运动的实用特征与功利性，从“利玛窦菩萨”来看，至少对于民间广大百姓而言，君子“修己而成圣”之“道”嬗变为“修己而敬神”，

<sup>①</sup>（意）利玛窦，“天主实义引”，载徐宗泽著，《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006年，第112页。

<sup>②</sup>（意）利玛窦，《天主实义》，朱维铮主编，《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第8页。

<sup>③</sup>吉令旭，“利玛窦、自鸣钟及其他”，《读书》，1996年第6期，第72-78页。

<sup>④</sup>宋黎明，《神父的新装——利玛窦在中国（1582-1610）》，第214页。刘献廷，《广阳杂记》卷二，通天塔条，北京：中华书局，1957年。

<sup>⑤</sup>吉令旭，“利玛窦、自鸣钟及其他”，第72-78页。

这无疑是中国传统社会宗教运行机理的一种典型体现。

第三,“利玛窦菩萨”带给了我们更多探讨基督教在中国的前途以及“基督教中国化”历史命题新认识的可能性。道也好,器也罢;菩萨也好,行业神也罢,都不是利玛窦的本意。如果利玛窦果真在天有灵,看到自己与3000多大大小小的神共聚一庙,同享祭奠的盛况,估计利玛窦会被气疯,从皇帝御赐的墓地爬出来,毁坏这些淫祠。那么以利玛窦热烈的“传教心火”而言,其在华夏大地上的精神狩猎之旅的结局只能是为自己的“一事无成”而不断叹息吗?<sup>①</sup>

谢和耐对此段历史的意义倒是有着甚为罕见、清醒的深刻认识。谢氏是汉学家里面对于基督教与中国文化互鉴问题用力甚勤者,他在研究中提出了一个较为鲜明的观点,由于中西双方在世界观等方面存在着根本性的差异,“中国永远不可能被彻底基督教化”。<sup>②</sup>通过本文的研究,我的观点是:谢和耐的结论需要修正,并非是中国永远不可能被“彻底基督教化”,而是基督教进入中国,其前途只能是“彻底中国化”,这是利玛窦成为中国神事件所揭示出的最大意义之一。

诚然,“利氏本人被供奉为神的一刻就标志着一神化的基督教进入中国之努力的失败”,<sup>③</sup>但这并不意味着谢和耐之说就是正确的。谢氏所认为的中国文化和以基督教为代表的西方文化双方间不可能产生有意义的真正的交流,只能是一场“鸡同鸭讲”的“聋子间的对话”,此类结论早已经被今日的明清中外交流史研究所超越,<sup>④</sup>但谢氏所提出的对于基督教在中国之前途的认识,也即“中国永远不可能被彻底基督教化”观点还有重大的比较研究之价值。特别是谢氏的该观点经由“利玛窦菩萨”事件的映照,关于基督教在中国之前途,其结果不可能是中国基督教化,只能是基督教中国化。我们应该将谢氏的观点调整修改为“基督教在中国只能被彻底中国化”。

经由“利玛窦菩萨”观察基督教在中国的前途,准确地说其前途只能是基督教彻底地中国化,或者说基督教在中国的命运只能是类似佛教那样的中国化。佛教的中国化产生了本土的禅宗,我们有理由相信与展望基督教在彻底中国化之后的样态。那么,按照基督教一神论的排他性标准,进入中国的基督教在经历了彻底的中国化之后还是原初的“基督教”吗?这又是一个有趣的问题。只能说,彻底中国化之后的基督教已经并非西方意义上的基督教,类似的参照与比较,那么印度佛教彻底中国化之后产生的禅宗是否还是佛教?如果禅宗还属于佛教,只不过是佛教的支流或者中国化佛教,那么基督教彻底中国化之后也不应该是“非

<sup>①</sup> (意)利玛窦,“致法比奥·德·法比神父”,《利玛窦书信集》,文铮译,(意)梅欧金校,北京:商务印书馆,2018年,第325页。

<sup>②</sup> 秦家懿、孔汉斯著,《中国宗教与基督教》,吴华译,北京:三联出版社,1997年,第207页。范丽珠、陈纳,“文化的差异、错位与冲突——谢和耐《中国与基督教——中西文化的首次撞击》再读”,《世界宗教文化》,2019年第2期,第9-15页。

<sup>③</sup> 吉令旭,“利玛窦、自鸣钟及其他”,第72-78页。

<sup>④</sup> 纪建勋,“方法与问题:明清之际传教士来华史研究相关论题分析”,《北京行政学院学报》,2022年第6期,第118-125页。

基督教”的异端。问题的最后又来到了东西方文明互鉴过程中无法回避的那个本质意义上的灵魂之间：西方中心还是中国中心？是时候真正超越这种西风东风、河东河西的“双R”（Response and React）“冲击—反应”跨文化交流研究范式了。基督教的利玛窦在中国成为“菩萨”，这当然是中国社会传统宗教强大包容性和非凡融合力的体现，我们也需要基督教官方代表的梵蒂冈教廷充分汲取“利玛窦规矩”“中国礼仪之争”的经验与教训。

以上主要围绕利玛窦成为行业神的史实，论述其形象变迁的历史及其意义。第三节将进一步扩展思路与视野，就“利玛窦菩萨”个案，经由纵横两个面向的考论，来深入认识中国社会宗教的根本性质。

### 结论：从古今中外的六个案例辨析中国社会宗教的根本性质

尽管足够吊诡，作为外国人的利玛窦在中国成为“菩萨”“行业神”，在传教士来华史上却并非个案，而是一类很有代表性的社会现象。我们再来看另一位传教士方德望（Etienne Faber, 1598-1659）在去世以后变成“土地神”的案例。身后成为“方土地”的方德望，其名头在国内外或许没有利玛窦响亮，其事迹的传奇色彩却更为浓厚。同样是功能神，在陕南当地老百姓看来，“方土地”的灵验较之“利玛窦菩萨”有过之而无不及。这真是有趣的问题，既然并非所谓的孤证不立，那么我们有理由期待从“方土地”和“利玛窦菩萨”两个案例的共性中发现有益的规律性。

发自群众的敬佩之心，竟演变成迷信活动：教外人把方神父视若神名，称之为“方土地”，为他画像塑身，身披祭服，头戴祭巾，即传教士在中国献祭时戴的帽子，并向之顶礼膜拜。据当地传说，人们又给方神父描绘了一个传奇性的故事。<sup>①</sup>

从来华法籍耶稣会士费赖之所编撰的方德望传记来看，方德望在华的传教活动，或是所有明清时期来中国的外国人当中最富传奇色彩的，比利玛窦生平事迹的传奇性要强烈得多。利玛窦之成为“菩萨”，最主要原因在于他属于最早把钟表传入中国的少数几位传教士之一，名头太大，有一定的专业技能，但显然并非最强，这一点通过上文我们将利玛窦与林济各的对比可见一斑，所以，正如出名要趁早，在民间，成神也要趁早。

<sup>①</sup>（法）费赖之著，《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅秉祺、梅秉骏译，天主教上海教区光启社，1997年版，第231页。按：治明清中外交流史，费赖之为来华耶稣会士所作列传是必备工具书。而列传译本较为学界通用者为冯承钧译出的中华书局版，笔者也是如此。今撰文讨论两位传教士在华成为当地神祇事，始发现利玛窦和方德望两位神父先后成为中国民间宗教中“祖师神”与“土地神”的史实不见冯译本，而在梅氏兄弟译出的光启社版，则记之较为翔实。原以为此问题的出现是翻译所依底本不同所致，疑惑之下，仔细比勘两种版本的文字，读到冯译本在209页方德望传中所加注②：“钩案：以下所言皆属德望灵迹，如驱蝗、伏虎等事，无关考证，概从删削”，方才明白冯译对于费赖之原著有所取舍，此也是依赖译本有所考证的学者所不可不小心谨慎者。盖冯译按照自己的标准，把利玛窦成行业神与方德望成土地神的文字都做了删减没有译出。详见梅氏兄弟译本第49页、第228-234页，冯译本第37-38页、第209页。

盛名远扬且富传奇性，正是中国民间制造众神的共性特征。这一点在方德望身上体现得尤为鲜明，关于方氏的系列传奇故事，其中较为特行且在当地流传已逾二百年之久者，分别为“圣水驱蝗灾”“墓地避洪水”“秦岭伏虎患”三个神迹。而其它附着在方氏身上的譬如“水面行走”“神魂超拔”“预示死期”等已套语化的传奇故事，则不胜枚举。<sup>①</sup>以至于当地的老百姓，无论“教友甚至教外人，直到现在，还不断地到他坟上来，求赐病愈，或其他特恩，也有前来谢恩还愿的”，这正是当地居民祠之为“方土地”的根本原因。

与当地居民祠“方土地”并行不悖的是，方德望神父的列品案自20世纪初即由当地教会申请并将有关材料进呈罗马教廷正式启动了审查程序，迄今已经一百多年了；<sup>②</sup>与之相应，利玛窦的列品案要迟至1984年开始，进展同样缓慢，到2022年12月17日始获教廷官方宣布为可敬者。<sup>③</sup>总算比方德望的列品案要有些收获，但距离被封圣都还有相当距离：两人都还需要有在审查程序不同阶段所规定的，帮信徒代祷的两个“疗愈奇迹”。

有趣的是，天主教官方的封圣议案与中国民间的造神情结形成了张力，天主教官方认可的“神迹”和中国民间宗教的“迷信”，在这种奇特的张力作用之下，两者之间的界限逐渐变得模糊了起来。什么是“神迹”，什么是“迷信”？如果放下高高在上的判教身段，循着自己的内心去将双方持平而论，你会发现，无论是天主教的“宣福”“封圣”（Canonization），还是中国民间宗教的“菩萨”“土地”，两者各行其是，各安“天”命。只不过前者的“天”为上帝，这里说上帝还是容易附着异教色彩（因为把中国四书五经中的上帝拿来对译天主教的至上神，利玛窦正是始作俑者），严格来说应该是跨文化交流中不可译的耶和華，是God，是Dues，后者的“天”是“临下有赫”“监观四方”的“皇矣上帝”，是与各式各样“菩萨”和“土地爷”相应被老百姓常常挂在嘴边的“老天爷”。<sup>④</sup>

另外还有一个不容忽视的事实，那就是尽管利玛窦和方德望两人都为传教士，但这两人可谓代表了耶稣会士在中国传教的两个模式：利玛窦注重上层传教，日常往来交接多为士人，成为“祖师神”可谓“时”差“神”错，栽花不开却插柳成荫；而方德望则走群众路线，深入民间，无怪乎在其身后，中国民间信仰最典型最集中的“祠土地爷”和“天主之仆”严苛漫长的“封圣议程”可以集于一身。由利玛窦的“时”差“神”错，到方德望的“方爷坟”“土地神”，这是否也

<sup>①</sup>（法）李明，《中国近事报道（1687-1692）》，郭强、龙云、李伟译，郑州：大象出版社，2004年，第286-287页。

<sup>②</sup> 罗以礼（P. Gain, S. J.），《礼耶稣会士方德望神父立品备案资料》，上海：土山湾印书馆，1904-1905年；艾赉沃（P. Gain, S. J.），《方德望神父行实》，上海：土山湾印书馆，1922年；罗以礼（P. Gain, S. J.），《方德望神父小传》，袁承斌、丁汝成译，上海：徐汇圣教杂志社，1935年。（法）费赖之著，《明清间在华耶稣会士列传（1552-1773）》，梅秉祺、梅乘骏译，第233-234页。

<sup>③</sup>载“梵蒂冈新闻网”，具体网页地址为：

<http://www.vaticannews.cn/zh/vatican-city/news/2022-12/pope-francis-heroic-virtues-jesuit-missionary-matteo-ricci.html>（检索日期2023年1月25日）

<sup>④</sup>相关研究，请参考纪建勋，《早期全球化时代的上帝之赌》，香港：道风书社，第2020年。



折射出基督教在中国发展的民间化倾向？

肖清和认为附着在方德望身上的诸多神迹类似于民间社会将人物“神化”，这些做法“当然与天主教的教义背道而驰的”，是“天主教民间化的一个典型案例”。<sup>①</sup>上文曾就汉学研究的一种代表性观点“中国永远不可能被彻底基督教化”进行一番商榷，认为应修正为“基督教在中国只能被彻底中国化”。这里就“方土地”所反映出的中国基督教民间化倾向的问题再稍作引申。“天主教民间化”之后呢？既然这种民间的造神做法与天主教正统相违背，那么“天主教民间化”之后的天主教也未必是天主正教了，莫若以为这种非天主正教的“民间化天主教”即为“基督教在中国只能被彻底中国化”历史性抉择之滥觞。

这里“正”教还有一定的判教意味与优越感，既然“彻底基督教化”行不通，“基督教中国化”未必不是基督教与中国相遇互鉴的一条行之有效的沟通之道。其实，同样作为外来宗教，佛教进入中国已经给予了基督教很好的参照。许理和在观察中国佛教的早期历史时提出了“王室佛教”“士大夫佛教”“民众佛教”的区分，并认为“民众佛教”（“民俗佛教”）才是维系佛教在中国社会绵延传承两千年的真正原因，<sup>②</sup>正如同充分吸纳与接收中国基层信仰之后的佛教，才能“征服”中国，并开出汉传佛教一样，“民俗基督教”也是“基督教中国化”的必经之路。

考察中国社会宗教的根本性质，纵的方面除了关于基督教应对民间化进而中国化的两个案例“利菩萨”“方土地”之外，我们或许还可以简单、快速地浏览参考另外两个与我们时代联系更为密切之案例“红军坟”“解放军庙”。

关于“红军菩萨”“小红”的事迹。1935年红军长征到达贵州，在遵义城南临时布防期间，红三军团13团二营卫生员龙思泉义务到附件村寨里为一位老人治病，返回驻地后因大部队已紧急转移，在追赶部队的路上被国民党地方武装枪杀。人们将其埋葬后立坟，因不知英雄姓名，只能在墓前书“红军坟”以兹纪念。红军卫生员生前为穷苦百姓治病救人的事迹不胫而走，不少人到坟前祭拜、祷告与还愿，在与反动派“平坟”“立坟”的拉锯斗争中，“红军坟”显灵治病越传越神。当地人遂自发为其立碑塑像，基于卫生员大多为女性的惯性认知，铜像塑造成了一位女红军正在给生病的孩子喂药的形象，人们称其为“红军菩萨”，或干脆亲切地直呼为“小红”。尽管现在已经考证确认龙思泉是一名牺牲时年仅18岁的男卫生员，当地人还是认为“小红”就是药师菩萨，宁愿遵守传统和民意，让铜像仍以其女性之身接受烧香祭拜，据说摸菩萨塑像会得到保佑不生病，“小红”的手和脚常年被摸得铮明瓦亮。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 肖清和，“灵异故事与明末清初天主教的民间化”，《东岳论丛》，2011年第1期，第29-44页。

<sup>②</sup> （荷）许理和，《佛教征服中国》，李四龙、裴勇译，南京：江苏人民出版社，第6-7页；尤其是该书译者在第6页译注中给出的“民俗佛教”的判断，正应该为基督教如何进入民间信仰提供借鉴。

<sup>③</sup> 中共贵州省委党史研究室编，“‘红军菩萨’龙思泉”，《播撒梦想的火种》，贵阳：贵州人民出版社，2014年，第45-50页。

关于“天下第一庙”“廿七君”的事迹。1949年9月17日，中国人民解放军二五一团奉命解放金门期间，在崇武镇西沙湾遇敌军空袭，时正值渔镇集市，为掩护群众战士们主动对空射击，吸引敌机炮火，战斗中牺牲解放军战士24名，与附近其它地方牺牲的3名战士一起埋葬，合称“廿七君”。当地群众在烈士冢旁盖了间小屋，安放“廿七君灵位”，此乃“解放军庙”雏形。激烈的炮火中，有5位解放军战士以血肉身躯为掩护一个13岁小姑娘曾恨而相继献出了年轻的生命。自此之后，乡亲们就常常到“廿七君灵位”焚香祭拜，被救的曾恨长大后发愿要建一座真正的庙宇来祭奠英烈。1996年秋，经当地政府批准，群众捐资，占地近千平方米宏伟庄严的“解放军庙”建成，大门顶上悬挂烈士们生前部队赠送的“天下第一庙”匾额。伴随着全国各地来“天下第一庙”祈求奉祀、祭拜上香的人数不断增长，“廿七君”种种显灵的传说也越来越多。<sup>①</sup>

“利菩萨”“方土地”是古代中国两位外国人来华去世后相继成神，两位外国人都具有国外一神教传教士的身份背景，而“红军菩萨”和“解放军庙”是现代中国革命军人在当地牺牲后被奉祀成了神。两例古代，两例现代，四个案例都是具有传奇色彩的历史人物在去世后被请上神坛，不同的是“小红”和“廿七君”还有共产党领导的军队战士的身份背景，而我们党和国家是主张无神论的，这当然在一定程度上造成了民间信仰与官方意识形态之间的紧张。“红军坟”和“天下第一庙”既是得到官方支持和政府批准的优良红色文化的传承方式，被各种主流媒体不断报道与宣传；然而，“小红”菩萨和“廿七君”神位香火鼎盛，前来祷告还愿的善男信女络绎不绝的情形也似乎表明了，对于革命精神的弘扬，对于先辈英烈的纪念，除了官方传统上的组织方式以外，还有着为老百姓所接受与认可的民间信仰的形式，双方形成了良性互动、互补共赢的局面。由此可见，新时期这种民间自发的信仰样态，有其存在的合理性与必要性。

以上是国内即纵的方面的四个案例给我们带来的启发与思考。国外即横的方面拟以“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”“从吉尔伽美什到巴比伦国王的神化”为例，来比较与观照中国社会宗教的性质。

基督教是西方社会的主流宗教，尽管已经政教分离，其仍然是影响西方最根深蒂固的精神家园。产生于世纪之初的基督教，既从古老的犹太教那里承袭了律法、一神论与部分组织形式，又在扩张的过程当中吸收了希腊神秘主义和毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图等哲学家的思想，方成为今天系统严密的世界性宗教。大家耳熟能详的古希腊罗马神话和多神体系，也已经衍变为“基督教希腊化”之一部分，其中典型的一个案例就是“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”。

St. Nicholas, again, is the lineal descendant of Poseidon; he is the sailor's god. wherever in ancient times there existed a temple to the honor of Poseidon we now

<sup>①</sup> 陈桂炳，“旧瓶装新酒的‘廿七君’信仰”，《泉州学散论》，北京：华夏出版社，2009年，第310-318页；魏德东，“由解放军庙想到的”，《为宗教脱敏》，北京：民族出版社，2015年，第66-68页。

find an insignificant white-washed edifice dedicated to St. Nicholas. ... In nautical songs, St. Nicholas is always alluded to as the inventor of the rudder, and is represented as seated at the helm, while Christ sits at the prow and the Virgin in the middle.<sup>①</sup>

圣尼古拉斯也是承海神波塞冬演进而来；他是水手的保护神。在古代，无论哪里都有一座供奉波塞冬的神庙，我们现在还能找到一座外墙涂成白色、不起眼的神庙被改造成了圣尼古拉斯教堂。……在一些航海歌曲中，圣尼古拉斯总是被隐喻为舵的发明者，并被描绘成坐在舵上，而基督坐在船头，圣母在中间。在风暴中，水手们向他求助……（译文由笔者提供）

在西方由多神向一神的进阶过程中，原先的多神崇拜并不是被消灭，而是消融吸收进了一神教的体系里面。尼古拉斯原是早期基督教的一位有名望的主教，伴随着基督教的希腊化，海神波塞冬信仰嬗变为基督教的圣徒崇拜，尼古拉斯取代海神成为水手保护神，这个例子说明基督教的世界性扩张超越并融合了希腊罗马的多神信仰与命运观念。

“从海神波塞冬到水手保护神的圣尼古拉斯”是“基督教希腊化”的例子，说明了一神信仰与多神信仰之间的复杂关系。实际上，放眼世界范围内的宗教，其中都不乏历史人物的神化现象。下面我们再来看另一种文明，另一种异教中的人如何神化的例子。通过“从吉尔伽美什到巴比伦国王的神化”，经由美索不达米亚平原的古巴比伦宗教来考较中国社会宗教的某些性质。

Ideologically, the introduction of divine kingship in the Ur III period may have been bolstered by creating legends surrounding Gilgamesh, the legendary, deified king of the ancient city of Uruk, most likely the place from which the Ur III rulers originated. The Gilgamesh stories made one of the conundrums of divine kingship less improbable by showing that Gilgamesh, whose mother was the goddess Ninsumun and whose father was the legendary king of Uruk, Lugalbanda, was both god and mortal at the same time. Shulgi placed himself within this divine genealogy by claiming the same parentage as Gilgamesh, often referring to himself as Gilgamesh's brother. In doing this it became more plausible that the divine kings of Ur were also (mortal) gods.

考虑到意识形态上的合法性，乌尔三世把自己塑造成神可能是由围绕着吉尔伽美什的传说所支持的，吉尔伽美什是古乌鲁克城传说中的国王，同时也是神，古乌鲁克城最有可能是乌尔三世统治的起源地。吉尔伽美什的故事表明，他的母亲是女神尼苏蒙，父亲是传说中的乌鲁克国王卢格班达，因而他自己同时是神和人，从而使自身成神的难题变得不那么不可能。舒尔吉（即乌尔三世，编者按）

<sup>①</sup>J.Theodore Bent., "Old Mythology in New Apparel", *The Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art*, Volume 104, pp662-667.

自称与吉尔伽美什有着相同的血统，并将自己称为吉尔伽美什的兄弟。在这样做的过程中，他同时作为神（人）的双重身份变得更加可信。（译文由作者提供）<sup>①</sup>

与黄河流域哺育了华夏文明一样，两河流域产生了人类历史上最古老的高级文明之一。古代美索不达米亚平原的乌尔第三王朝期间，国王舒尔吉（Shulgi）统治巴比伦接近半个世纪（公元前 2093 年至 2046 年在位），在执政了一段时间之后，这位国王被神化。在平原的各地建起了各式各样的神庙，国王还在世的时候就接受供奉。而巴比伦国王随着历史发展逐渐成神的过程，据说其合法性也与该地区围绕着吉尔伽美什的传说有关，因为吉尔伽美什本身在传说里就是一位半人半神、可以上天入地的国王。由此可见，从人类历史上最早期的古代文明之一巴比伦，一直到包括犹太教、基督教在内的近东、中东以及西方宗教的人之成圣封神接受敬拜的历史，不是直接与神有血缘关系的半神半人，或者至少也是容易与神建立联系的古代氏族的族长、国王等。较之于远东中国的造神情结，最为显著的一点，同样都是历史人物成神，中国社会宗教的民间造神似乎更为彻底与直白，更多凡夫俗子因为实用性的需要被请上神坛，且此种造神情结一直未曾断裂，赓续至今。

下面，即在本文第一、二两节利玛窦 400 年形象变迁史的论述基础之上，结合上文古今中外的六个相关案例，在文化史、形象史学与比较宗教学的多重视域关照之下尝试辨析中国社会宗教的根本性质。

第一，“时”差“神”错，利玛窦携自鸣钟来华，其目的是以科技引人入教，却在身后成了钟表行业神。细分起来，“利玛窦菩萨”来华属于“高科技人才”，是行业神里的“祖师神”而非纯粹的“保护神”。纵向看起来，中国的行业神里面多数为此类“祖师神”，而国外的宗教多“保护神”。究其原因，还是国外宗教的人之封圣成神，多为神话创世人物或国王、族长等创始人物，后世的凡夫俗子、人间才俊则很少有机会。在一定意义上也可以说，西方宗教的封神多为 etiological（病原学的），而中国民间宗教的封神多为 teleological（目的论的）的，这为我们提供了比较与观察东西方宗教属性的一个视角。

“小红”“红军菩萨”和“天下第一庙”“解放军庙”的出现，也体现了新时期中国社会宗教不同于西方一神论宗教的许多特点。其中之一即为神人间界限的模糊性，神与人的区分不是特别清晰，如有需要甚至还能角色互换。神仙可以谪世，凡人也可以成神。其中互通对流的关键在于神/人的道德/技艺是否足够教化世人，一言以蔽之，造神即育人。

以前，人们也把自身所在的行业看成“教”，三百六十行，也就是三百六十“教”，“祖师爷”即“教主”，这样子的“教”在很大程度上也是“教化”之教，但又有相当的宗教性，从业者日本行业的“祖师神”为儒释道的孔子、释迦牟尼、

<sup>①</sup>Nicole Brisch, “Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia”, *Religion Compass* 7/2 (2013): 37–46.

太上老君。清李渔《比目鱼》云：“凡有一教，就有一教的宗主。二郎神是我做戏的祖宗，就像儒家的孔夫子，释家的如来佛，道家的李老君。”木匠行当的“圣经”《鲁班书》也说：“拜师学木匠，称谓上教，本教名曰鲁班教。凡教内之人，须学本教规矩，其细凡多。”所谓“鲁班教”即木匠行，“鲁班教”的教主无疑就是鲁班。<sup>①</sup>以此类推，利玛窦来中国传播的基督教在其死后取变成了“玛窦教”，真“时”差“神”错也！

清代史学家赵翼诗曰“从来名贤歿为神，各视生平所建竖”，看来古代名贤死后被奉为神，与行业神的造神规则大致相似，主要标准是衡量被奉为神者的建树和事迹是否配得上奉享神位。<sup>②</sup>行业神如此，文人名贤之成神也是大致如此，甚至小偷强盗也概莫能外。唐人段成式《酉阳杂俎·前集》卷九载北齐天保年间有盗贼祭祀盗跖，盗跖古称“盗贼之圣”，是小偷强盗们的“祖师神”，也表明盗亦有道。<sup>③</sup>所以，整个社会神人之间的互动，无不体现出中国社会宗教的实用理性与目的论特征，既属于“教化”之教，又具有相当的宗教性。

第二，由泛神、多神发展到一神的制度性宗教，按照西方宗教学经典理论，这代表了人类信仰的发展趋势，基督教似乎成为高级的制度性宗教的代表与模板。受其影响，人们已经形成的一个根深蒂固的观念就是中国社会无处不在的多神、泛神信仰是迷信，是低级宗教，需要向一神教代表的高级宗教发展。实则不然，世界范围内人类宗教的发展现状说明了“双向度”中国社会宗教的意义。<sup>④</sup>

基督教的世界性扩张之路，象征着多神向一神的所谓高级宗教的过渡。但我们还需要清醒地认识到这条道路是单向度的，伴随着“祛魅”和“世俗化”浪潮的冲击，这种一神教已经无可避免地衰落了，我们也共同见证了20世纪末以来组织化宗教的全方位衰退，多神的、泛神的、民间的信仰复活、重新繁荣了起来。那么，“低级宗教”是否会迎来春天？泰勒的《世俗时代》观察到经历“祛魅”之后的西方宗教，出现了对于上文提到的“民俗佛教”和新兴宗教的热情。彼得·伯格起初认为“世俗化”之后的西方社会已经对宗教不再抱有幻想和希望，然而他以后的思考却发展了自己的看法，其“再神圣化”理论给西方社会的宗教需求找到了一个新的出口。从此意义来看，我们也可以说世界宗教和人类信仰的大趋势是向民间化的方向在发展。<sup>⑤</sup>而“民间化”的向度正是中国社会宗教的一个显著特征。

习五一经过观察“解放军庙”认为“民间信仰不具有坚硬的组织外壳，就整体而言，不具有意识形态的功能，通常不构成与国家抗衡的社会政治势力，其务

<sup>①</sup> 李乔，《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，第13-14页。

<sup>②</sup> （清）戴璐，《藤阴杂记》，上海：上海古籍出版社，1985年，第11页。

<sup>③</sup> 李乔，《行业神崇拜：中国民众造神运动研究》，第19页。

<sup>④</sup> 纪建勋，“‘中国礼仪之争’的缘起和中西学统的关系”，《世界历史》，2019年第1期，第112-121页。

<sup>⑤</sup> 黄晓峰、丁雄飞，“李天纲谈中国民间宗教”，载“中国民俗学网”访谈·笔谈·座谈栏目，网址<https://www.chinesefolklore.org.cn/web/index.php?NewsID=17594>，检索时间2023年1月30日。

实随缘的性格，可能比个性张扬的制度化宗教，获得更久远的生命力”，确实如此。<sup>①</sup>这里，我们可以往前再进一步，中国社会宗教“民间化”的向度还有着更为广泛的普适性，这也是符合我们所说世界宗教现状与发展大趋势的。

我们习惯使用的民间宗教概念有较为强烈的价值判断倾向，这个说法还意味着几大宗教，尤其是制度性宗教为高级，民间宗教则为“低级”的需要改造的“迷信”，其前途只能是向高级宗教发展。这种把中国社会宗教做对号入座的填鸭式、二元论的判断，割裂了中国传统社会宗教的“双向度”。中国社会宗教是分层的，包括上层的文教与下层的神教，但上下层不是二分的，绝缘的，而是和合的，对流的，上下层也没有高低之分，上和下之分只是逻辑空间意义上的区隔，它们实际上是一个双向度的对流式的整体。用西方人类学“大小传统”来解读中国社会宗教就会暴露出这种典型问题。由于“大小传统”理论的影响，学者们普遍用“大传统”对应儒家文化，“小传统”对应佛道以及民间宗教。然而由于基督教属于西方社会的大传统，对应东方社会的儒家文化，就不难得出“儒家不是宗教”，“中国人是一个没有宗教信仰的民族”等等流毒无穷的判断。这其中的关键问题就是对于中国社会宗教的“双向度”欠缺一种整体性理解。

我们如果没有深刻意识到中国社会宗教的这种“双向度”特征，在很多问题上就无法看得清楚与透彻。我们习以为常的对于单向度宗教的认识遮蔽了“双向度”特征上层文教的对流属性，凸显了下层神教的弥散属性。中国社会宗教的根本性质正是一种由上层的文教和下层的神教紧密结合在一起，两者向对方互相敞开，常态化互动对流的双向度宗教，它与西方基督教的单向度有着质的区别。当一神教因为排他性而不断引发种族歧视、无休止的冲突甚至战争之时，当基督教世界祛魅后的复魅，世俗化之后的“宗教热”复归之时，双向度的中国社会宗教成为跨文化对话与世界宗教多元发展的基石。

中国社会宗教双向度之间的对流属性，还体现在儒道佛都从民间按需汲取各种宗教资源。如果说“道封”是民间信仰向道教的发展，譬如北方钟表行业神之一立为“显化真君朱祖师”；“佛融”是民间信仰被佛教吸收融合的现象，譬如关羽被杀后最初由荆州民间自发的祠关活动到逐渐被佛教吸收为佛寺护法神，开三教神化关公运动的先河；那么“儒赐”就是统治者按照伯、侯、公、王、帝、圣的“神灵赐额封爵制度”将民间信仰收编并秩序化，<sup>②</sup>譬如福建沿海信仰的妈祖，其官方封号一开始由女神阶位较底层的“夫人”做起，然后“妃”“天妃”“圣妃”等一路进阶，直至“天后”“天上圣母”的至上褒封女神之位。由此可见，“文教”与“神教”之间的对流与互渗是动态的，这种双向度对流，既有规范引导民间信仰特别是种种淫祠与打击不法邪教的良性发展之功，又有促进上层“文教”的宗

<sup>①</sup> 习五一，“当代社会民间信仰的一个雏形——考察福建省崇武镇的解放军烈士庙”，《世界宗教文化》，2006年第1期，第5-7页。

<sup>②</sup> 黄晓峰、丁雄飞，“李天纲谈中国民间宗教”。

教性之源头活水生生不息、教化流行天下之德。

第三，中国社会宗教的根本特征还体现在它的整体性，它的上下层是一个分不开的整体，或者毋宁说，它就是一种宗教，名为“中国宗教”。它既不同于高级阶段的制度性宗教，又不严格属于主要着眼于民间信仰的弥漫性、弥散性宗教。所谓三一教，其宗旨在三教合一，李天纲在近著中又进一步将其发展为三教通体，其合在民间。尤其需要重视李天纲的一个重要的反传统的观点：所谓三教通体，民间信仰是体，是中国人的信仰之源，三教是流。<sup>①</sup>这样子就一举把“中国宗教”的“民间向度”表彰了出来。就新时期华夏民族复兴的长远发展来看，其必然的趋势或许应该是五一教，儒释耶伊道，五教合一。

这种趋势体现着中国宗教的整体性与融合性，“中国宗教”是一个整体，是多元一体的，是一种不同于西方宗教之“单向度”的“双向度”宗教。这就不难理解，为什么在云南的少数地方，我们可以看到将孔子、老子、释迦以及耶稣排排坐的寺庙。也不难理解虽然国家大力提倡无神论，何以此无神论政党的三代最高的领导人却集体在民间成了神。<sup>②</sup>在新时期，传统宗教确实面临困境，但民间宗教不会消亡，它需要现代转型。传统意义上的文教与神教，如何妥善与我们党和政府的无神论教育相适应，都还需要完成过渡与现代转换的挑战，尤其是民间的神教，整个社会还没有形成正确的认识，还没有建立一套行之有效的理论体系进行规范与正确引领，在这个意义上，积极开展“中国宗教”概念与理论的建构工作任重而道远。

同时，由“中国宗教”的“双向度”与“整体性”，我么还需要认识到“中国宗教”是有组织性的，并不完全是杨庆堃用社会学方法观察到的“Diffused Religion”。当然这种组织性不是体现在制度性宗教的官僚作派，而是体现在“双向度”与“整体性”的有条不紊、大化流行上面。“中国宗教”其自身秉承一套自洽的信仰话语体系，这套体系诚然有时未必是理性的，但它总是默然无言地按照自己的机制运行着。

遍布华夏大地甚至流播海外的“关公信仰”就是一个典型。由于三教都齐来神化关公，不夸张地说，有华人的地方就有关公的加持。有多少行业奉祠关二爷为行业神？这个恐怕很难讲得清，尤其是在关公已经成为“财神”接受全民膜拜的情况下。影视剧里，常见港澳台等地的执法人员、海外的犯罪团伙与帮派，发起缉毒或者贩毒的集体行动前双方都要焚香祷告，祈求关二爷的护佑，就是真不知道关羽在天之灵如何在警匪之间作出两难的选择了。这正如受希腊神话的影响，在罗马，商人拜赫尔墨斯，但是小偷也拜赫尔墨斯一样。看起来荒诞，实际上背后有它自己一套有条不紊的逻辑与运行机制。因此，“双向度”与“整体性”是“中国宗教”的奥秘，我们理解了这一点，就抓住了中国宗教的关键，长期以

<sup>①</sup>李天纲，“三教通体：士大夫的态度”，《学术月刊》，2015年第5期，第108-126页。

<sup>②</sup>魏德东，《为宗教脱敏·由解放军庙想到的》，第67页。

来纷讼不止的“儒教是否宗教”“中国有无宗教”等重大问题就迎刃而解，变成了不再是问题的伪命题。所谓的大传统与小传统，对于“中国宗教”而言，就只有一个传统，统称为“中国宗教”，考诸史籍，不难发现以朱熹为代表的帝国大小官员们穿上官服宣讲文教，换上便装践行神教，哪有什么大小传统？

赵汀阳认为“中国”已经是一个神学概念，“正因为中国概念在地理想象之外另有配天的神学意义，所以它对于一神教才是一个值得严肃对待的异教概念”，“中国就是中国人的信仰，或者说，中国本身的存在方式就是中国的神学信念”。<sup>①</sup>在这个意义上讲，“中国宗教”概念具有思想与政治两个方面的合法性，也不会产生突兀之感。“中国宗教”最大的特点是“双向度”与“整体性”，不强调唯一性与排他性，它主张文化上多元共融、包容和谐、对话与互鉴的“人类命运共同体”。“中国宗教”，从发展趋势上看，不仅仅是儒释道融合的三一教，而是长远看来的多一教，多元多教合一。从宗教理论上讲，它不仅仅是儒教，也不仅仅是敬天法祖的祖先崇拜，更不是西方意义上的多神、一神，有神、无神的“宗教”体系。如果你承认中国人是有信仰的，认可华夏民族不是没有宗教的民族，那么无疑在中国社会的广袤大地上有一种看不见的宗教形式在潜移默化中形塑、规范、引领着每一位中国人思想、性格与生活的方方面面，称其为“中国宗教”。

---

<sup>①</sup>赵汀阳，“中国作为一个政治神学概念”，《江海学刊》，2015年第5期，第12-30页。



## 《易》宗神化天人道，經鈔會通聖哲心

### ——清代天主教徒呂立本《易經本旨》「耶《易》會通」析論

賴貴三

**摘要：**乾隆中期，出現了一本以天主教思想為主要詮釋的著作，即呂立本所撰寫《易經本旨》。《易經本旨》為現今唯一可見以天主教思想詮釋《易經》之作，其手稿現今收藏在上海徐家匯藏書樓，經鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、王仁芳(Wang Renfang)編輯整理，後收錄於臺北「利氏學社」所出版《徐家匯明清天主教文獻續編》第一、二冊之中。《易經本旨》對《易經》的詮釋結構，主要針對卦辭、爻辭、傳文作出詮釋，同時以天主教思想的前理解、天主教的教義與神話故事植入，因此充滿著濃厚的天主教氣息與神格化詮釋趨勢。本文主要以《易經本旨》與《聖經》作為對照，分別從《易經本旨》的主旨與風格、天人關係、〈巽〉女生〈離〉王，以及《聖經》與《易經》的天地觀四個向度，探討析論《易經本旨》受到天主教教義影響後生成之獨特內涵。總之，呂立本運用天主教思想註《易經》之舉，含有捍衛天主教原典的宗教意義。此方法與佛教初傳入中國時常使用的格義法有異曲同工之妙，然而在轉化的過程中，所欲傳達的教義很有可能會受語境的限制，而使教義與原典產生偏差，仍有待後續深化的研究。

**關鍵詞：**《易經本旨》，《聖經》，天主教義，耶《易》會通。

#### 一、前言

筆者於2017年3月至2018年2月一年期間，客座研究於比利時魯汶大學漢學系，曾經在該校中央圖書館二樓「東方圖書館」閱覽複印鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)、王仁芳(Wang Renfang)三位學者共同整理編輯，「臺北利氏學社」(Taipei Ricci Institute)於2013年影印出版發行之《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第一、二冊所收錄清朝乾隆三十九年(1774)歲次甲午季夏，河東晉邑呂立本(生平未詳)撰註；同治十年(1871)至十一年(1872)壬申歲清和月中浣，雲間方濟各、程小樓與玻爾日亞(生平均未詳)謹錄之四卷楷書過錄稿本《易經本旨》。<sup>①</sup>縱觀《易經本旨》的內容，

<sup>①</sup> (清)呂立本：《易經本旨》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，臺北：利氏學社，2013年。《易經本旨》共四卷，分別為不同時間所抄錄——卷一，未註明抄錄時間與抄錄者；卷二，為天主降世一千八百七十一年(同治十年，1871年)，雲間方濟各、程小樓抄錄；卷三，為同治十一年(1872年)，雲間玻爾日亞抄錄；卷四，亦為同治十一年壬申清和月中浣(1872年)，雲間方濟各抄錄。

雖分為四卷討論《易經》的卦象，然此抄本並不完整，從卷三〈大過〉卦至卷四〈漸〉卦之間，24個卦象（〈坎〉卦至〈艮〉卦）皆已亡佚，而今已無法得知此書全部面貌。<sup>①</sup>其中，卷一頁1-198、卷二頁199-396、卷一頁397-586、卷四頁1-206，總共792頁，全書以天主教《聖經》教義本旨，詮釋《易經》，別開生面，自成體系，迥異於傳統以儒、道、釋為解者，從來所未見，也一直未為學者所關注，至今罕見相關研究成果，深具學術探討價值。

《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》與之前出版的明清天主教文獻相同，刊行的多是尚未出版過、或不為外界所知的文獻。這些大多由中國與歐洲教士共同寫就的手稿或印本，重現了十七世紀以來の中歐交往樣貌。因此，筆者試圖考論十八世紀後期中國教友天主教式的《易經》闡釋，從西方傳教士《聖經》學的觀點，以及中國學者對於《易經》交流互涉、調適融格的思想脈絡，以作為中土《易經》學與西方《聖經》學，在詮釋研究上「視域融合」的觀照參考。其次，檢證作者如何援引天主教義，作為詮釋《易經》的思想脈絡體系藍本，並試圖從宗教性、學術性、時代性三方面，分判與會通兩者的同異、混通與和合，藉此觀察並體會西方天主聖義如何與東土儒學《易》教的調適與融格，辨章考鏡，開啟一扇《易》學研究的明窗。

## 二、《易經本旨》的主旨與風格

十五世紀末歐洲新航路與新大陸的發現，除了興起一股海外貿易的熱潮，也激起了傳教士到海外傳教的热情。<sup>②</sup>明清之際隨著傳教士們一同到來的西方知識、宗教、科學、文化、藝術都對中國造成不小的衝擊，接納或禁止便成為歷任帝王的重要課題。清朝下令嚴格禁止天主教是從雍正元年（1723）開始，終於道光二十年（1840）的鴉片戰爭，此期間天主教傳教士僅能壓抑的躲藏在民間傳教。而《易經本旨》作成年代為乾隆三十九年（1774），受到迫害的現實，極大的影響《易經本旨》的行文風格，構成呂立本激情的敘事筆法。《易經本旨》全書的目次，主要分為以下內容：

| 序次 | 目次 |
|----|----|
|----|----|

<sup>①</sup> 根據《易經本旨》的編排，卷一所提到的卦象有〈乾〉、〈坤〉、〈屯〉、〈蒙〉四個卦；卷二則有〈需〉、〈訟〉、〈師〉、〈比〉、〈小畜〉、〈履〉、〈泰〉、〈否〉、〈同人〉、大有、〈謙〉、〈豫〉十二個卦；卷三首頁所提到的卦象，有〈隨〉、〈蠱〉、〈臨〉、〈觀〉、〈噬嗑〉、〈賁〉、〈剝〉、〈復〉、〈無妄〉、〈大畜〉、〈頤〉、〈大過〉十二個卦；卷四卷首提到之卦象，有〈漸〉、〈歸妹〉、〈豐〉、〈旅〉、〈巽〉、〈兌〉、〈渙〉、〈節〉、〈中孚〉、〈小過〉、〈既濟〉、〈未濟〉十二個卦，此十二各卦之間，不見〈坎〉、〈離〉、〈咸〉、〈恆〉、〈遯〉、〈大壯〉、〈晉〉、〈明夷〉、〈家人〉、〈睽〉、〈蹇〉、〈解〉、〈損〉、〈益〉、〈夬〉、〈姤〉、〈萃〉、〈升〉、〈困〉、〈井〉、〈革〉、〈鼎〉、〈震〉、〈艮〉二十四個卦。編排原理與《周易正義》形式相同，依照以上編排原理，殘卷中之卷四應當為卷六，而卷四與卷五，正是所遺失的二十四個卦。

<sup>②</sup> 詳參吳惠雯：《晚明傳教士的中國意象——以社會生活的觀察為中心》（臺北：臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，2004年），頁2。

|    |           |
|----|-----------|
| 1  | 《易經本旨·序》  |
| 2  | 《周易》卦歌    |
| 3  | 〈繫辭傳〉部分內容 |
| 4  | 變卦歌       |
| 5  | 六十四卦目錄次序  |
| 6  | 八卦正位      |
| 7  | 八卦取象歌     |
| 8  | 錯卦圖       |
| 9  | 綜卦圖       |
| 10 | 圖數解義      |
| 11 | 伏羲八卦次序解義  |
| 12 | 書數解義      |
| 13 | 〈繫辭傳〉部分內容 |
| 14 | 文王八卦次序圖   |
| 15 | 文王移卦方本    |
| 16 | 〈繫辭傳〉     |
| 17 | 〈說卦傳〉     |
| 18 | 《周易》經文    |

《易經本旨·序》開宗明義即表明呂立本對《易經》的看法：

《易》乃古經隱義，而為開闢以來第一聖經也。

真道全備，大本攸存，允由 上主默啟四聖畫卦、變爻、著象、繫辭，不似他經遭於秦火而斷簡失次，舍本逐末之弊蜂起，皆由後人所屬，真可為長太息也。幸《易經》而不泯，慶真道之猶存，乃君子修德之的也。

獨是講《易》於今，固甚難矣。略言之，不啻綆短汲深，奧蘊何克昭明？詳論之，奈人久昧真道，如痼疾忌日，光炤之必睛為之眩，且將轉而生厭，是略之鮮功，詳之招謗，設不顯揭之，究為不可。以其道本屬超性義，關生死禍福，永遠而匪淺眇。況《易經》迄今四千三百三十一年，而本旨闡，然前聖繫之象、辭、爻象，而後夫之口依稀夢寐寐語；復以王弼掃象，異端亂真，則《易經》本旨愈晦，惜哉。夫變卦參互，至義高原、淵微世海之大，誰非傲慢自是者，神光詎易炤其內？是以，高天愛日之下，百姓日用而不知，幾乎盡入於永苦，而噬臍無及矣。

余小子久祈 上主默佑，「說諸心，研諸慮」，幸而神有妙會，敢不按卦參互錯綜，有負 上主洪恩，厥罪匪輕，故不避痛俗之疾目，而言之鑿，未

抽之緒斯吐，有漏之義用補，譬行路者，必資已經之導引，而歧途罔虞，遂將〈繫辭〉移前一二，以為斯道之指南也可。<sup>①</sup>

以上序文可見五個重要的觀念：

（一）呂立本推崇《易經》的原因，在於《易經》為六經之中保留完整的經典，就闡發大道而言，相較於其他經典較為完備。

（二）認為《易經》經典的完成，是聖人受到「上主（即上帝）」的天啟而作。

（三）認為闡發大道的困難，在於《易經》的文字艱澀。

（四）認為《易經》的思想，是超越生死禍福，內容蘊含著「上主」的永恆之道。

（五）唾棄王弼（輔嗣，226-249）「盡黜象數」，而非常看重《易經》的象數等觀念。

從以上五種觀念的歸納，可見此書的撰寫策略有二：

（一）在《易經》為「上主」天啟的基礎下，以天主教的形式進行詮釋。

（二）針對卦象的變爻、錯綜等進行分析。因此，《易經本旨》的詮釋依據，偏向《易》學象數一派。

再者，呂立本認為《易經》中奇妙的陰陽變化皆為天主所創，提供世人判別是非善惡的標準，也是人死後天主用來決斷上天國或下地獄的依據。然而，「今之迷子不知生從何來，死歸何去，而不求知，其為愚也，至矣！至矣！」<sup>②</sup>多數中國人並不熟悉天主教教義，身為天主教徒的呂立本對此充滿激憤與悲嘆，是以註解《易經》，並認為《易經》是傳揚天主教教義的聖經，也是天主提供中國人「養靈魂大體之真道」，<sup>③</sup>不信者必遭凶禍，並永受無窮之苦。

呂立本將中國經典轉化為天主聖經的手法，可能是受到「索隱派」(Figurists)的影響。索隱派為清初在華耶穌會士(Jesuit)中的特殊群體，他們擅長以類比手法力主《舊約》與中國古經同出一源。<sup>④</sup>而《易經本旨》也常見類比的手法，大致有以下三種：

（一）以圖象類比，例如以〈乾〉卦類比三位一體，以〈坤〉卦類比六日造人，以〈震〉卦類比無元真主，以〈艮〉卦類比人祖父母，以〈離〉卦類比主人結合，以〈坎〉卦類比真主受難，以〈兌〉卦類比主第三位，以〈巽〉卦類比天下一人。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> (清)呂立本：《易經本旨》，頁3。

<sup>②</sup> (清)呂立本：《易經本旨》，頁32。

<sup>③</sup> (清)呂立本：《易經本旨》，頁54-55。

<sup>④</sup> 杜欣欣：《探賾索隱，鉤深致遠——論馬若瑟法譯《詩經》八首》（臺北：臺灣師範大學翻譯研究所博士論文，2015年），頁iii。

<sup>⑤</sup> (清)呂立本：《易經本旨》，頁17。

（二）塞入天主符號於數字中，例如〈圖數解義〉中的：

一☳王，二盜中，三鐵釘，四十時，五傷苦，六日難，七言終，八方人，九品神，十成工，乃以十字聖架成全救世之功也。<sup>①</sup>

一指聖子耶穌（Jesus），二指《路加福音》（*Gospel of Luke*）中與耶穌一同被釘在十字架（Crux, Cross）上的兩位無名善盜，三指將耶穌釘於十字架上的鐵釘，四即復活節（Easter）前四十天的齋戒期，五指耶穌受難時承受的五傷，六指魔鬼帶來苦難，七指聖子臨終七言，八指諾亞方舟（Noah's Ark）八人，九指九大天使，十指十字聖架。此種類比完全是典故的移植，並未融合《易》義。

（三）融合創新，例如〈伏羲八卦次序解義〉：

〈兌〉二者，乃言聖神為愛、為師也，教人上愛真主，為萬有之上，下愛世人如己。<sup>②</sup>

〈震〉四者，乃因性教之人辜惡深重，干犯上，主震怒降以洪水，而以四十日滅之，是故曰〈震〉四也。<sup>③</sup>

比對〈圖數解義〉中的內容，此處的數字涵義明顯有所不同。呂立本在此嘗試以八卦本意與天主教典故融合，例如〈兌〉二以〈兌〉之「說話」結合聖子「二性」而成；〈震〉四以「雷」結合天主之「怒降洪水」而成。呂立本大量運用這些類比手法，將中國人熟悉的經典轉化為天主教聖經，於〈巽·彖傳〉中註解說：

伸命之人，數萬里東來，綜卦四萬里，中互五萬里，下互七萬里，上互八萬里。暗互九萬里。本身十萬里，乃伸之命人所行之路也。惜乎！伸命之人數萬里漂洋過海，九死一生，意救我等之靈命，而吾不自救，豈不可傷之甚乎！<sup>④</sup>

此處表達傳教士千里迢迢來中國，卻冒著生命危險傳教的無奈與激憤。筆者以此推測，《易經本旨》可能是呂立本為了在禁教時期傳教而作。透過中國經典包裝天主思想再散播於民間，除了能使中國人對其說的接受度提高，且以書籍流行而不進行集會，亦能減少遭逮捕的可能。

綜上所述，《易經本旨》之主旨是透過中國經典闡揚天主教的教義思想，其

<sup>①</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 22。

<sup>②</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 22。

<sup>③</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 22。

<sup>④</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 77-78。

行文風格受索隱派的影響，多以類比手法進行註解，引進大量天主教典故之餘，同時賦予《易經》新的面貌。而其文字多急切、激揚之調，與清朝禁教、傳教不易，而且危險性十足之歷史背景相關。

### 三、《易經本旨》的天人關係

《易經本旨》為中國天主教傳教士呂立本（Lü, Li-ben，生卒年不詳）所註，成書於乾隆三十九年（1774），此時恰逢清朝嚴格禁止天主教，因此此書並未刊行，逮收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》始現於世。

《易經本旨》共分四卷：卷一含〈易經本旨序〉、〈周易卦歌〉、〈變卦歌〉、〈八卦正位〉、〈八卦取象歌〉、〈錯卦圖〉、〈綜卦圖〉、〈圖數解義〉、〈書數解義〉、〈伏羲八卦方位先天圖〉、〈文王移卦方本〉、〈繫辭〉部分篇章、《易經》〈乾〉卦到〈蒙〉卦。卷二含《易經》〈需〉卦到〈豫〉卦。卷三含《易經》〈隨〉卦到〈大過〉卦。卷四含《易經》〈漸〉卦到〈未濟〉卦。值得注意的是，卷三到卷四之間，少了由〈坎〉卦到〈艮〉卦共二十四個卦，筆者推測造成缺漏之可能原因有二：一為自然佚失，被收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》前便在流傳過程中散佚；二為抄錄時遺漏，因此書各卷之抄錄者不同，且各卷被抄錄時間與成書相隔約一百年，極有可能於抄錄過程中出錯或遺漏。<sup>①</sup>

關於本書的實質研究，筆者僅見一篇期刊論文——“*The Catholic Yijing: Lü Liben's Passion Narratives in the Context of the Qing Prohibition of Christianity*”，<sup>②</sup>此文認為呂立本以比喻手法發掘出《易經》的「原始含義」，並融入天主教思想、故事與符號，營造出獨特的激情敘事（*Passion Narratives*）風格。本文欲從三個面向探討《易經本旨》受到天主教教義影響後生成之獨特內涵，首先以思想角度切入觀其天人關係，再略探其「〈巽〉女生〈離〉王」之論點，最後從歷史影響之因素談本書主旨與其風格。

天人關係是探討天與人互動模式的課題，其中之「天人合一」被視為是中國哲學的中心觀念。<sup>③</sup>《易經》之天人思想隨著時間推移而有所不同，簡而言之，可依畫卦出現、六十四卦產生到十翼作成，分為自然思想、神道思想與人道思想，其間共同的特色則是中道和諧。而《易經本旨》的天人關係因加入天主教思想，而產生截然不同的面貌。《周易·繫辭傳下》中對卦畫的起源如此解釋：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，

<sup>①</sup> 《易經本旨》卷一末並未標明抄錄者。卷二末標註「天主降生壹仟八百七十一年，歲次辛未小春月書，雲間方濟各、程小樓謹錄」。卷三末標註「同治拾壹年歲次壬申仲春，雲間玻爾日亞謹錄」。卷四末標註「同治十一年壬申歲清和月中浣，雲間方濟各謹錄」。

<sup>②</sup> 詳參 John T. P. Lai and Jochebed Hin Ming Wu, “The Catholic Yijing: Lü Liben's Passion Narratives in the Context of the Qing Prohibition of Christianity,” *Religions* 2019, 10, 416(2019), pp. 1-17.

<sup>③</sup> 詳參唐君毅：《中西哲學思想之比較研究集》（臺北：正中書局，1947年），頁111。

與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。<sup>①</sup>

包犧氏或稱伏羲氏，觀天地、法自然而後作八卦，以八卦蘊含天地之道，後經文王重卦為六十四卦，再由孔子作十翼，至此確立《周易》經傳、之內容。綜上可知，中國先賢皆為主動的創造《易經》，不論取法天地、重卦、作十翼，皆出於人為。而《易經本旨》在此強化了「天」的地位，例如呂立本認為卦畫「本自上主默啟伏羲所畫，而為文字之祖」。<sup>②</sup>而重卦與繫辭是「上主默啟文王所繫，爻象係周公所作，繫辭乃孔子所言。」<sup>③</sup>呂立本認為中國先賢創造《易經》是受神明啟發，此處先賢的主動創造轉變成受託創造，主動性依然存在，但更強調「受託、受啟發」的部分。而託付創造《易經》之神，呂立本稱其為「上主」，即天主教中的「天主」。至於他為何會有此聯想，大概是此段引文中「以通神明之德」之影響。由上一段之比較能得知，《易經本旨》中的「天」指天主教「天主」，而此「天」與人之關係，大致可以此句概括：

此經出自造物真主，判陰陽、別善惡，賞罰之嚴絲毫不爽也。<sup>④</sup>

《易經》由天主所創，是天主給予人們判別是非善惡的工具，亦是天主獎賞或懲戒人的依據。《易經本旨》中的「天」，是萬物的主宰、善惡的制定者，亦是賞罰世人的裁決者；相對而言，人是受天主支配、保護、引導的存在。人受天主支配，主要根據是：

因人祖不正，而犯元辜，以至染污後世子孫，其子孫因有原罪，人性受傷，自犯之本辜，更萬倍于人祖之元辜。<sup>⑤</sup>

世人的祖先犯下過錯，而使後代子孫皆生來就有「原罪」。此處所言之「原罪」應指天主教傳說中，天主所造之亞當（Adam）、夏娃（Eva），違背天主之規定，吃下蛇的禁果後，便有了罪。這些「原罪」使人的善性受到傷害，使人更可能犯錯，而自己犯錯所造成的「原罪」，又比先祖犯下的罪嚴重萬倍。世人出生即背負罪業，可以說是一生都受到掌管賞罰權的天主的支配。然而，天主亦對人抱持憐憫之心，而有以下數句：

<sup>①</sup>〔魏〕王弼、〔東晉〕韓康伯注：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，2012年8月），〈繫辭傳下〉，頁220。

<sup>②</sup>〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁3。

<sup>③</sup>〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁54。

<sup>④</sup>〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁8-9。

<sup>⑤</sup>〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁10-11。

- (一) 爻也者，乃上主定之，命人效其動變，而改邪歸正也。<sup>①</sup>  
 (二) 聖子降世贖人，而聖父畀之判世之權也。<sup>②</sup>  
 (三) 而改之乃能轉禍為福也，凶吝而無悔改者，乃終受永殃之苦也。<sup>③</sup>  
 (四) 人祖父母親近上主，而得天上國也。<sup>④</sup>

「人」雖有罪，但天主並未棄之不顧，而是派遣自己的兒子降生於世、引導世人改過向善，若能誠心悔改，則能化解災禍，最終能前往天國；反之，則去到地獄，永遠承受痛苦與悔恨。《易經本旨》中「人」的角色至此明晰，「人」是生來即有罪業、接受「天」的支配，亦為蒙受「天」愛護的對象，理應對「天」懷著敬畏之心。此外，此處出現的「聖子」，即天主教中的「耶穌」，是《易經本旨》中溝通「天」與「人」的特別存在。他既屬於神，亦屬於人，是傳達神的意旨、引導世人行善者，卻與中國所謂的「聖賢」有所區別，因他只有一人，聖賢應排在他之下。

綜上所述，《易經本旨》中的天人關係中大致有四種角色，由上到下分別是：「天主」、「聖子」、「聖賢」、「世人」。「天主」是自然也是神，創造、支配、賞罰、愛護著祂之下的萬物；「聖子」是次於「天主」的存在，引導萬物順從天道即是他的使命。「聖賢」則是所有助「世人」覺醒、向善的推手。最末位是「世人」，他們背負原罪，受天支配、受聖子引導、受聖賢啟蒙。在此環境中塑造的天人關係，可說是極為複雜，但大體上處於和諧的狀態之中。

#### 四、《易經本旨》的「〈巽〉女生〈離〉王」

在《易經本旨》的〈八卦取象歌〉中，呂立本這樣描述〈巽〉與〈離〉：

巽下斷 ䷸，天下一人。<sup>⑤</sup>

離中虛 ☲，主人結合。<sup>⑥</sup>

由以上取象內容，大概可以知道呂立本的思考邏輯：兩個陽爻在一起是天，一個陰爻是人，〈巽〉卦的圖像顯示在天之下的人，此處指「聖母」。〈離〉卦的圖像為天中有人，像天與人結合，連結到天主教的「聖母感生」故事，〈離〉卦便代表被「聖母」生下來的「聖子耶穌」。

對於〈巽〉女與〈離〉王的身分，更直接的敘述是《易經本旨》中的〈伏羲

<sup>①</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 36。

<sup>②</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 29。

<sup>③</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 36。

<sup>④</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 29。

<sup>⑤</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 17。

<sup>⑥</sup> (清) 呂立本：《易經本旨》，頁 17。



八卦次序解義》：

〈離〉三者，乃言吾主耶穌，一三者乃主體一，靈體二，形體三也。<sup>①</sup>

〈巽〉五者，乃五千年之時生聖子也。聖子者乃☴女生☵王也。<sup>②</sup>

此處言〈離〉卦除代表聖子耶穌，亦是三位一體的象徵。至於為何不以〈乾〉卦或〈震〉卦為聖子，筆者認為有三個原因：

（一），因為〈離〉卦具有「明亮」、「麗」、「太陽」、「火」等特性，比起短暫的雷（〈震〉），或是只適合給天主使用的天（〈乾〉），〈離〉卦更能成為聖子引導、救世的象徵符號。

（二）與〈巽〉卦的卦象圖應和，呂立本於〈易經本旨序〉中提到「以王弼掃象，異端亂真，則《易經》之本旨愈晦，惜哉！」<sup>③</sup>可知，呂立本重視《易經》的「象」，對照前面提及的卦象圖，或許是先確立聖母的形象後，才決定以〈離〉卦擔任聖子之義。

（三）天主教中有「淨化之火」的典故，據說人死後都要通過此火，善人可安然渡過，惡人則在地獄中受此火淨化後，才有機會上天堂。可惜《易經本旨》中的〈離〉卦剛好是被遺漏的二十四個卦中之一，因此無從得知呂立本對〈離〉卦更進一步的解說。

至於將〈巽〉卦解為聖母，而不選〈坤〉卦或〈兌〉卦，這是筆者認為有些奇怪的部分。撇除卦象，〈坤〉卦與〈乾〉卦相對應，筆者認為作為聖母也是十分合適；而實際上，在《易經本旨》的〈文王移卦方本〉附圖中，也將〈坤〉卦稱為「聖母」，並將其與被稱為「聖父」的〈乾〉卦並列。然而，細看以下文字，可以知道呂立本如此安排，自有其理由在焉：

〈巽〉居〈兌〉位者，乃長女滿被聖寵，故居聖神之位也。<sup>④</sup>

〈坤〉居〈巽〉位者，乃因聖子降世，而〈巽〉女為母也。<sup>⑤</sup>

在〈文王移卦方本〉中，呂立本說明〈巽〉女能生聖子，是因為天上的聖母（〈坤〉卦）在後天八卦中移動到〈巽〉卦的位置，或可以理解為地上的〈巽〉女是天上聖母之分身。而〈巽〉卦「長女」之形象，也可被解釋為「滿被聖寵的長女」，<sup>⑥</sup>如此則〈巽〉卦與〈坤〉卦皆可解釋為「聖母」，兩卦之爻辭皆以「聖母」進行

<sup>①</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 22。

<sup>②</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 23。

<sup>③</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 4。

<sup>④</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 30。

<sup>⑤</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 30。

<sup>⑥</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 29。

解釋，也毫無問題。此外，〈兌〉的少女形象在《易經本旨》中，只在〈文王移卦方本〉中出現，後續經文僅以「悅」、「說話」等進行闡釋，並未與聖母、童貞等天主教符號有連結。

目前僅存的《易經本旨》抄本並非完本，其中〈坎〉卦至〈艮〉卦 24 個卦象詮釋已全然亡佚。〈離〉卦雖也是亡佚之一，然而筆者發現《易經本旨》中，對非常明顯地推崇〈離〉卦，可見本書詮釋〈離〉卦深具獨特性，在〈變卦歌〉的相關討論發現相應的跡象：

或問：「本經之卦六十有四，皆由☵☲二卦所變而來者，何以變卦之歌，只言三千有八，其義何居？」

曰：「變卦之意，為證明真道及☵女生☲。因聖神奇工變化，乃為救世真人，

當順聽其命乃為至要，人能明此不疑真道矣。」<sup>①</sup>

本書〈變卦歌〉實為朱熹（元晦，1130-1200）所作〈上下經卦變歌〉，收錄於朱熹《周易本義》卷前。朱熹創發此歌，在於闡明《周易》上下經的變化邏輯及其根據。然而，呂立本《易經本旨·變卦歌》則在闡明天主之道，以及上帝奇蹟變化。依照〈說卦傳〉，〈巽〉為長女，〈離〉為中女；但文中特別強調「☵女生☲」，並非遵循〈說卦傳〉的解釋，應關聯天主教教義。關於此點，《易經本旨》對〈巽〉

卦☴卦辭：「〈巽〉，小亨。利有攸往，利建大人。」<sup>②</sup>呂立本的解釋如下：

乃聖母入世而居，吾主繼入以發明。天主降生，救世之旨。入天而發明主之保恩，又聖教重入他國，而傳天主之旨，故重〈巽〉以申命也。伸命之人，數萬里東來，綜卦四萬里，中互五萬里，下互七萬里，上互八萬里，暗互九萬里，本身十萬里，乃伸之命人所行之路也。惜乎！伸命之人，數萬里飄洋過海，九死一生，意救我等之靈命，而吾不自救，豈不可傷之甚乎？<sup>③</sup>

呂立本《易經本旨》將〈巽〉卦「入」義直接詮釋為聖母入世，〈巽〉卦成為天主教的象徵，即是聖母瑪麗亞（Maria, Mary）。文中提到天主降生，成為天下救世的指標，並且將上帝的恩賜施予人間，而天主之旨，正是從天主降生開始傳開。《新約全書·馬太福音·首章》第 18 行至 25 行中，提到：

<sup>①</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 10。

<sup>②</sup>（魏）王弼，（東晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 128。

<sup>③</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 77-78。

耶穌基督降生的事記在下面：他母親瑪麗亞已經許配了約瑟，還沒有迎娶，瑪麗亞就從聖懷了孕。她丈夫約瑟是個義人，不願意明明地羞辱她，想要暗暗地把她休了。思念這事的時候，有主的使者向他夢中顯現，說：「大衛的子孫約瑟，不要怕，只管娶過你的妻子瑪麗亞來，因她所懷的孕是從聖靈來的。她將要生一個兒子，你要給他起名叫耶穌，因他要將自己的百姓從罪惡裡就出來的。」這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話，說：「必有童女懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利。」約瑟醒了，起來，就遵著主使者的吩咐，把妻子娶過來，只是沒有和他同房，等她生了兒子，就給他起名叫耶穌。<sup>①</sup>

〈變卦歌〉中〈巽〉卦的解釋，與《新約全書·馬太福音·首章》內容相互參照，可以得知「䷵女生䷵」即是〈馬太福音〉中，耶穌降生的事蹟。連貫以上線索連貫，可知〈離〉卦即指聖子，或作耶穌基督。《新約全書·馬太福音·首章》中，說明一位童女，即瑪麗亞，在沒有交合的前提下懷孕，在懷孕的過程中，她的丈夫約瑟（Ioséph）受到上帝的託夢，得知瑪麗亞所懷的是聖靈。聖子耶穌的誕生過程，即是呂立本所言「天主降生」。

〈離〉卦既象徵聖子耶穌，再從《易經本旨》殘存的 40 個卦中，分析出帶有〈離〉卦結構的卦象，分別有〈大有〉、〈同人〉、〈睽〉、〈革〉、〈噬嗑〉、〈豐〉、〈鼎〉、〈家人〉、〈未濟〉、〈既濟〉、〈旅〉、〈賁〉、〈晉〉與〈明夷〉，共 14 個卦。扣除掉 24 卦中的部分卦象，即〈明夷〉、〈家人〉、〈睽〉、〈革〉、〈鼎〉，5 個卦象已無法得知，仍有 9 個卦可以研究。以帶有〈離〉卦作為上下卦結構的卦象，本文以〈同人〉卦䷌作為研究例子，〈同人〉卦以「同」為名，且《易傳》又說明〈離〉卦與〈乾〉卦的關係，雖然《易經本旨》中〈離〉卦內容已經亡佚，但可間接透過〈同人〉卦窺探〈離〉卦的象徵及其神格化趨勢。呂立本解釋〈同人〉卦辭：「同人於野，亨。利涉大川，利君子貞。」<sup>②</sup>寫道：

「同人於野，亨」者，乃天主同人結合而居於野世，是與人通也。「利涉大川」者，乃宣傳于天下之人也。「利君子貞」者，乃利益修德正固之人也。䷌乃為大君之親子，三爻皆正，故曰「利君子貞」也。讚曰：「開天誕

聖，其道真正，觀我人斯，信徒大慶。」䷌為吾主，信從吾主者，乃得大

<sup>①</sup> 中國基督教協會：《新約全書》，《新舊約全書》，頁 1。

<sup>②</sup> 〔魏〕王弼，〔東晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 44。

慶。䷌姤，生䷌同人，乃䷌生䷌之証也。<sup>①</sup>

呂立本將「同人於野，亨」一句，解釋為聖子以凡人之身居於野生的世間，指涉了耶穌誕生一事。同時提到〈姤〉卦與〈同人〉卦的關係，〈姤〉卦即象徵上帝與瑪麗亞的姤遇，而〈同人〉則是耶穌的誕生，因此〈姤〉生〈同人〉，即是〈巽〉卦生〈離〉卦（瑪麗亞生耶穌）的象徵。在此卦中，主要在歌頌聖子耶穌的事蹟與聖性，如〈同人·六二〉爻「同人于宗，吝」，<sup>②</sup>《易經本旨》曰：

以吾主之人性，合于主性，故曰「同人于宗」也。<sup>③</sup>

又〈同人·九三〉爻：「伏戎于莽，升其高陵，三歲不興。」<sup>④</sup>《易經本旨》曰：

吾主降世，伏于聖母之下，升天之時，得至尊之位。行教之時，三歲不興也。䷌一䷌三，合之為四，乃吾主復活後四十日之中也。<sup>⑤</sup>

〈同人·六二〉爻的解釋，說明耶穌的聖性，乃合於天主之性。在《新約全書·馬太福音·第三章》第 16-17 行中說明：

耶穌受了洗，隨即從水裡上來。天忽然為他開了，他就看見，神的靈彷彿鴿子降下，落在他身上。從天上有聲音說：「這是我的愛子，我所喜悅的。」<sup>⑥</sup>

《新約全書》曾記載耶穌受洗之時，受了天主之靈，從形式上而言，與中國古代君王受天命類似。因此，在天主教的思想中，耶穌與上帝相同。至於〈同人·九三〉爻則說明耶穌降生與死亡之時，皆是在聖母瑪利亞之下，而升天之時，得至尊之位。在傳道之時，三年之艱困。文中以〈乾〉為一，合於〈離〉之三，為四，並認為四為耶穌復活後的四十天之間。根據《新約全書·使徒行傳·第一章》第 3 行載曰：

他受害之後，用許多的憑據將自己活活地顯給使徒看，四十天之久向他們

<sup>①</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 333-334。

<sup>②</sup>（魏）王弼，（東晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 45。

<sup>③</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 340。

<sup>④</sup>（魏）王弼，（東晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 45。

<sup>⑤</sup>（清）呂立本：《易經本旨》，頁 343。

<sup>⑥</sup> 中國基督教協會：《新約全書》，《新舊約全書》，頁 3。

顯現，講說，神國的事。<sup>①</sup>

《新約全書》記載耶穌復活了四十天之久，而在這四十天之時，繼續為門徒傳道，《易經本旨》詮釋〈同人·九三〉爻，正是呼應《聖經》對於耶穌的記錄。〈同人〉卦在《易經本旨》以天主教思想詮釋《周易》的著作中，就變成了聖父上帝與聖子耶穌的聖性相同描述。因此，從〈同人〉卦的解釋中，可以發現到〈離〉卦的象徵，皆指涉繼承上帝聖性的聖子，即耶穌。

除了〈同人〉卦等擁有〈離〉卦結構的卦象外，從卦象的錯綜互之，也可以作為〈離〉卦為耶穌的證據。如〈謙〉卦䷎卦辭曰：「亨，君子有終。」<sup>②</sup>《易經本旨》對此詮釋曰：

暗互之䷋，乃為耶穌。〈謙〉卦者，乃耶穌之謙，以為萬世之謙德準也。  
山

居地下者，乃以表吾主以至尊，而居至卑之下以羞吾人之傲也，故自稱為人子，以示吾人謙德表之也。吾主乃大君真子，故曰「君子」。先受苦難，而後得上國，故曰「有終」。<sup>③</sup>

以上所言「暗互之䷋」，應是〈謙〉卦中爻〈坎〉卦之錯，即為〈離〉卦。同時，文中亦直接明示〈離〉卦為耶穌。《易經本旨》認為〈謙〉卦在描述耶穌的謙德。又如〈隨〉卦䷐，〈彖傳〉曰：「〈隨〉，剛來而下柔，動而悅，〈隨〉。大亨貞，无咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉！」<sup>④</sup>《易經本旨》曰：

夫天開于子。子時降誕，乃天下隨時也。早定降世誕生之時，而隨時降誕。初陽為子，互䷋為時，乃冬至後四日子時，是吾主降誕之時也。䷋為四，乃冬至後四日之証也。中爻䷋，馬棧之象，中互䷋，吾主之象也。<sup>⑤</sup>

《易經本旨》認為〈隨·彖傳〉中所言「天下隨時」，說明耶穌降生之時的象徵意義。《新約全書·路加福音·第二章》第 6-7 行，曰：

他們在那裡的時候，瑪麗亞的產期到了，就生了頭胎兒子，用布包起來，

<sup>①</sup> 中國基督教協會：《新約全書》，《新舊約全書》，頁 131。

<sup>②</sup> 〔魏〕王弼，〔東晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 47。

<sup>③</sup> 〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁 368。

<sup>④</sup> 〔魏〕王弼，〔東晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（附阮元校勘），頁 56。

<sup>⑤</sup> 〔清〕呂立本：《易經本旨》，頁 400。

放在馬槽裡，因為客店裡沒有地方。<sup>①</sup>

綜上所述，通過《易經本旨》與《新舊約全書》的對照，皆可以證明〈離〉卦的象徵，即為聖子耶穌。《易經本旨》中〈巽〉卦與〈離〉卦，分別被賦予「聖母」與「聖子」的形象，其成因除了呂立本重視卦象圖外，也能從中看到天主教中，取象連結而來的元素。此轉化過程亦能更清晰的觀察到，呂立本對《易經》的新創手法，在於將天主教符號以相似的概念融入，呂立本在賦予《易經》新意涵時，同時導引讀者，默默接受了他所欲傳達的天主教內容。

## 五、《聖經》與《易經》的天地觀

《易經》不論是就其卜筮功能而言，還是作為古代的哲學著作，都涉及中國思想中的重要議題，即天人關係的探討。占卜獲取天意的一種方式，如鄔昆如（1933-2015）所言，利用時空中事物的秩序，斷定「天命」或「天意」作為人君治國的準則。<sup>②</sup>商周之際的皇權仍有濃厚的君權神授色彩，加上土地的豐收有賴於氣候變化，因此天子作為人民之表率，猶如祭司一般必須通過祭祀祈求天與地之間的和諧，由此形成自然與政治交織的宗教體制。<sup>③</sup>而《易經》的創作，如〈繫辭下傳〉所謂的觀物取象，是本於古人對天地萬物的現象觀察。

《易經》的天人關係基本上涉及了神格天與自然天。若從對自然事物的觀察而推出種種原理，抑或在人與天神互動的關係中體認到某種法則，則可再延伸出含有義理性質的天。天人關係的理想即是尋求天地之間的和諧，以作為地上人族平安的保障。《易經·泰》卦表現出理想的天地關係，呂立本以天主教經典《聖經》本位的角度出發，在《易經本旨》中對於卦旨的闡釋著重關注天地中所包含的天人關係，而不涉及探討純粹物理性的事物。呂立本對於《易經》的解讀，有意附會天主教的思想，某種程度上也體現出他對《易》學與《聖經》觀點相近處的把握。因此，本文以理想的（天人意義下的）天地關係作為視角，比較〈泰〉卦在《易經本旨》的闡釋之下與原文意涵的距離，並進一步探討呂立本詮釋〈泰〉卦所根據的《聖經》，在天人關係的議題上，與《易經》觀點的相近處，以期為中國思想與《聖經》提供較有交集的對話平臺。

### （一）《易經本旨》解讀〈泰卦〉——《聖經》救贖觀的置入

〈泰〉卦以「泰」為名，《周易·序卦傳》解釋「〈泰〉者，通也。」〈泰·大象傳〉以「天地交」釋之，卦象下〈乾〉為天、上〈坤〉為地。〈泰〉卦辭曰：

<sup>①</sup> 中國基督教協會：《新約全書》，《新舊約全書》，頁 63。

<sup>②</sup> 鄔昆如：〈衛理賢德譯《周易》中的宗教觀〉，《中華易學》第 16 卷第 9 期（1995 年 11 月），頁 6。

<sup>③</sup> 林鴻信：〈從基督教「天」的概念看人文精神——與東亞儒學對話芻議〉，收入林鴻信編：《跨文化視野中的人文精神——儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議》（臺北：臺灣大學出版社，2013 年），頁 265。

「泰，小往大來，吉亨。」根據〈彖傳〉的解釋，可知「小往」乃指陰爻居外卦，以陰者衰而往，喻小人勢力削弱與退處順從之位，而「大來」指陽爻居內卦，以陽者盛而來，作為君子剛健處於主導地位的象徵，點出人事與萬物因上下相交而亨通的道理。<sup>①</sup>呂立本《易經本旨》以〈泰〉卦上下交泰、小往大來的道理，闡發為「天主與世人交相通愛」，「世人歸從聖教，而得聖教大通」，<sup>②</sup>即天主把救恩帶到人間的敘事觀，可見其對《易經》哲理的闡述乃是本於天主教經典——《聖經》的救贖觀。

《易經本旨》解讀「天」即是「天主」，意即天地間的主宰、天神，「地」則是指「世人」。另外，「小往」指「異端日益減也」，「大來」指「正道日益盛也」，參照下文「是吾主消滅邪教也」，即明將「大」與「君子」視為「天主」，「小」與「小人」即是違背天主的「異端邪教」，帶有濃厚的天主教色彩，可謂《易經》哲理的天主教化。「天」在天主教徒眼中為「天主」，而《易經》則取穹蒼高聳的形象作為具有普遍意義的權威表徵。《易經本旨》對於「天」、「地」〈泰〉卦上〈坤〉下〈乾〉的卦象，具有「天來地往而大通」<sup>③</sup>的哲理把握，廣義上而言並無誤解。

有關〈泰〉卦爻辭的解讀，劉定之揭示出〈泰〉卦六爻兩兩成組的相交互動，謂：

初與四相交，〈泰〉之始也，故初言以其彙，如茅之連茹，四言以其鄰，如鳥之連翩。二與五相交，〈泰〉之中也，故五言人君降其尊貴以任夫臣，二言大臣盡其職任以答夫君。三與上相交，〈泰〉之終也，故三言平變而為陂，上言城復而于隍。<sup>④</sup>

上陰下陽〈乾〉〈坤〉互位的卦爻，正體現〈泰〉卦物交而通的卦旨。通泰之路的開闢，有待於上下陰陽之間的溝通應和，通泰境界的保持，則在於對「泰極否來」的警覺與防備。<sup>⑤</sup>

《易經本旨》藉著爻辭的意象著墨天國臨到人間的種種情境，而缺乏對上下卦爻之間的連結作出勾勒。例如，對於〈泰〉卦初爻「拔茅茹，以其彙」，解釋為「絕滅異端種類，使之咸奉聖教」，並以其「改邪歸正」、「行天國之路」解釋初爻「征吉」之意。《易經本旨》視「拔茅茹」為剷除邪教異端，顯然與中國傳統注家相違，因如王弼、程頤（正叔，1033-1107）、朱熹等皆採「君子相牽引而與其類俱進」的說法，《易經本旨》則認為初爻指向對惡勢力的殲滅，古注則凸顯了賢者前進時的齊心協力。而針對傳統認為與初爻相應的第四爻，《易經本旨》

<sup>①</sup> 黃壽祺，張善文撰：《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁98。

<sup>②</sup> 呂立本：《易經本旨》，頁300-301。

<sup>③</sup> 呂立本：《易經本旨》，頁300。

<sup>④</sup> 黃壽祺，張善文撰：《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁105。

<sup>⑤</sup> 張善文：《周易——玄妙的天書》（香港：中華書局，1996年），頁21。

將此六四爻辭「翩翩，不富以其鄰」解釋為「有世人與天主之富，毫無加增；即或無之，亦與天主之富，毫無減少」，是將「翩翩」視為形容世人相繼歸順天主的狀語；而「不富」是把「富」作為動詞用，意即世人信教與否並不會影響天主所擁有之多寡。但在古注中，六四的「翩翩」乃是與初九的「茅茹」互文，表現上下各三爻的相從相聯之貌；而「不富」是指六四陰爻虛而不實的狀態，陰爻不富是相對於初九陽爻之實而言。《易經本旨》的解釋顯然未照應到初九與六四的互動與連結。雖然《易經本旨》忽略了上下卦爻的呼應關係，但是對各別爻辭的象徵意涵仍有所把握。下面列出《易經本旨》對於其他四爻的解說：

九二：包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。

本旨：「包荒，用馮河」者，乃因開異端之荒，而涉海也。「不遐遺」者，乃不棄遠國之人也。以主為父，在天為歸，四海皆兄弟，不遐遺也。「朋亡」者，乃不以私害公也。如此開教救人，乃「得尚于中行」也。以二應五，皆得其中，是故曰「得尚于中行」也。

九三：無平不陂，無往不復，艱貞無咎。勿恤其孚，于食有福。

本旨：無平正不顯傾邪，無君子不顯小人，無往傳不復來進。然親近小人，必有不合，而艱生矣。既有艱難，必以正固之，忍則無咎矣。「勿恤其孚」者，乃無傷其信德也。艱至求食致命，乃有真福之報，是故曰「于食有福」也。

六五：帝乙歸妹，以祉元吉。

本旨：「帝乙歸妹」者，乃天主開明人心，而從歸聖教也。「以祉元吉」者，乃天主降福中人，而得元吉也。

上六：城復于隍，勿用師。自邑告命，貞吝。

本旨：「城復于隍」者，乃魔首入世，而冒真主也。「勿用師」者，乃人力不能勝之也。「自邑」者，乃當自守也。「告命」者，乃告世人知之也。遵魔命者，乃正乎吝也。<sup>①</sup>

《易經本旨》闡釋九二為傳教應無私與不遺棄遠人，相應於九二廣納百川、不結黨營私的含意。對於九三的解釋則脫離爻辭原意，爻辭「無平不陂，無往不復」乃表達事物的正負狀態輪流運轉的規律或模式，而《易經本旨》謂「無平正不顯傾邪，無君子不顯小人，無往傳不復來進」：前兩句的「顯」字改變了相似文辭

<sup>①</sup> 呂立本：《易經本旨》，頁312。



的含意，強調事物的正負價值乃在對照之下顯現出來；第三句的「往」者與「來」者亦是兩個不同的對象，「往」者指出去傳教者，「來」者指歸信入教之人，這便不同於爻辭之謂「往」、「復」乃指同一對象或事物的消長。至於六五所謂的帝女下嫁以成治泰之功，《易經本旨》闡釋為「天主開明人心，而從歸聖教」，若以《聖經》天主賜下愛子耶穌來拯救世人脫離黑暗觀之，則耶穌猶如此處的帝女，同有紆尊降貴以成就最大福澤的含意。上六「城復于隍」所表徵的〈泰〉極〈否〉來，在《易經本旨》詮釋下為冒充真主的魔首，真主指耶穌基督，即是天主揀選的救世主。真主降臨人間乃是帶來救贖，而仿冒真主則帶來險惡，有真主而後有仿冒真主者，《易經本旨》或是以此附會上六〈泰〉極〈否〉來的意涵。而面對否閉之世，《易經本旨》認為「人力不能勝之」，故當「自守」、「告世人知之」，保持警覺的含意與爻辭相近。

《易經本旨》對於〈泰〉卦，乃至於整本《易經》的闡述，不外乎本於《聖經》救贖觀，從文句字面上看來固然是與《易經》格格不入。然而，這樣充滿天主教色彩的詮釋，對於《易經》以上〈坤〉下〈乾〉表徵天地相交而通泰的思想確實有幾分把握，一方面是呂立本有意地附和，以證成其將《易經》視為天主啟示的說法；另一方面，則是基於《聖經》內確實含有天地關係的論述，並且意外地與〈泰〉卦哲理有相近之處。

## （二）《聖經》與《易經》的相契

呂立本以《聖經》救贖觀解讀《易經·泰》卦，並非是純粹而武斷生硬地附和，反倒折射出《聖經》與《易經》有所交疊的思想光譜。以下先分述《聖經》的天地觀與救贖觀，以見《易經本旨》以《聖經》救贖觀詮釋《易經·泰》卦乃有思想上契近的因素，而不僅僅是價值觀的強加宣導。

### 1. 理想的勾勒——《聖經》天地觀與救贖觀

「起初，神創造天地」作為《聖經》第一句話，傳遞出天與地都是受造者，這便不同於《易經》裡化生萬物的〈乾〉〈坤〉。創世的描述記載著神如何建構與鋪設天、地這兩個空間，以至於可以成為適合生物棲息的居所。因此，〈詩篇〉（“Psalms”）19 章 1 節至 2 節說：「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚他的作為，這日到那日發出言語，這夜到那夜傳出知識。」《聖經》裡也反復提及「耶和華（也就是神、天主）用能力創造大地，用智慧建立世界，用聰明鋪張穹蒼」，「以知識使深淵裂開，使天空滴下甘露。」透過天地，「神永恆的大能和神性是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉。」（〈羅馬書〉1 章 20 節）。出於天地都是神所造者，因此也都歸屬於神的主權之下，如〈使徒行傳〉（“Acts”）17 章 24 節：「創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主，就不

住人手所造的殿。」〈耶利米書〉(“Jeremiah”) 10 章 11 節：「不是那創造天地的神，必從地上從天下被除滅。」除了顯示神對天地的主權與超越性，又因著「天是耶和華的天，地他卻給了世人」(〈詩篇〉115 章 16 節)，天也象徵性地成為屬於神的所在，而地成為了人間世的代詞。「你知道天的定例嗎？能使地歸在天的權下嗎？」(〈約伯記〉38 章 33 節)「天怎樣高過地，照樣，我的道路高過你們的道路，我的意念高過你們的意念。雨雪從天而降並不返回，卻滋潤地土，使地上發芽結實，使撒種的有種，使要吃的有糧。」(〈以賽亞書〉55 章 9 至 10 節)由此，天高於地的形象表明神超越於人的崇高、能力與智慧。從天高於地象徵神人之別的意涵而言，《聖經》裡的天尊地卑不同於《易經》〈乾〉〈坤〉的輪流運轉所具有的相對平等的價值，但從天地皆為神所造者，則天地又是同屬於神權之下有限的受造物。如〈出埃及記〉(“Exodus”) 20 章 4 至 5 節說：「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形象彷彿上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像……。」福音書幾番聲明：「天地要廢去，我(神)的話卻不能廢去。」天畢竟不等同於至高者，而只能是象徵性的表徵。

天雖然代表神的聖所(〈申命記〉26 章 15 節)，而地是命定要給人居住(〈以賽亞書〉45 章 18 節)，但《聖經》裡象徵神聖與人世的天地並不是截然二分；反之，天與地的合一是《聖經》敘事的開始，也是終末要達成的完滿狀態。伊甸園(Garden of Eden)本是神與人共同居處活動的同一空間，而人犯罪以後才致使人的居所變質，並與神聖空間分離隔絕。然而，神人分離並不合於神的心意，因此神揀選一群體建立祭祀的場所，讓俗世中的人能重新回到天地合一、神人親近的神聖空間。耶穌降世即是要救贖墮落的人世，恢復天地的相融性質，使天主與人進入和好的關係。〈約翰福音〉(“Gospel of John”) 1 章 14 節：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過他的榮光，正是父獨生子的榮光。」這道指的便是耶穌，他從神格誕生成為實實在在的人，是當初創造萬物的話語來到人間(〈約翰福音〉1 章 1 至 3 節)，是天地的主宰要修復自己作品的裂痕。出於此，呂立本在解讀〈泰〉卦時，大量置入耶穌救世、「天主與世人交相通愛」的說辭，正是因為從《聖經》救贖論觀之，耶穌自天上降臨人間的其目的就是恢復天地之間的相互融通，這與天地交而吉亨的〈泰〉卦思想極其相近，兩部經典追求的終極目標皆為天地的交融。

## 2. 理想的實踐——天地交融的方式

除了在理想之境的勾勒上同樣尋求天地的交通，其實踐理想的態度，亦即是促使天地相交的方法，也有不謀而合之處。

《聖經》裡指出耶穌為了恢復神與人和好的關係，彌合天與地之間的分離，降世成為人。其自稱為「人子」，意味高高在上的神卻願意成為人類的後裔，以

向地上的人們展示人應有的生命型態。神而人者以其崇高聖潔的生命，受難至死，代贖人間罪惡帶來的破壞，〈腓立比書〉（"Philippians"）2 章 5 至 8 節陳明這是至高者捨己犧牲向人體現出至為謙卑的典範：「他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」非但是耶穌自身神而人者的生命顯示出「天地相交」的根本精神在於捨己降卑，耶穌對其門徒的教導亦是如此：

耶穌叫他們來，對他們說：「你們知道，外邦人有尊為君王的，治理他們，有大臣操權管束他們。只是在你們中間，不是這樣。你們中間，誰願為大，就必作你們的用人；在你們中間，誰願為首，就必作眾人的僕人。因為人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人，並且要捨命作多人的贖價。」<sup>①</sup>

願為大，就必作用人，願為首，就必作僕人，顛覆現實中運作的的權力結構，以及一般人對此的認知。這豈不與〈泰〉卦陽在下陰在上的卦象契合，也與六五爻辭所述之帝女下嫁、紆尊降貴的精神相近。

再者，耶穌自身便是至聖者，因此其所在之處便是神聖的空間。如〈約翰福音〉2 章 19 至 21 節道出耶穌以他的身體為聖殿。以色列和猶太民族過去一直要到聖殿進行獻祭才能恢復生命的潔淨狀態。然而耶穌在世的日子，往來於以色列民之中，醫病、趕鬼和赦罪，與聖殿一樣具有潔淨生命的功能。並且，這位行走的聖殿打破群體之間的隔閡。如耶穌作為猶太人卻不似一般猶太民族對其他民族的排擠。出於撒瑪利亞人（Samaritan）與外邦人通婚、混雜異族宗教，猶太人認為撒瑪利亞人是不潔淨的，而耶穌反倒在教導中講述撒瑪利亞人慈愛助人的比喻而流傳為至今仍沿用的典故（〈路加福音〉10 章 30 至 37 節）。並且，耶穌與撒瑪利亞婦人的對話，不僅打破種族隔閡，亦是違反當時男尊女卑的社會價值觀。（〈約翰福音〉4 章 4 至 30 節）耶穌不歧視女性亦顯明於他待馬大（Martha）和馬利亞（Mary）兩位女性為朋友（〈約翰福音〉11 章）。除了異族之間的隔閡，猶太民族內部也存在著歧視。猶太人基本上看不起替外邦人向自己同胞收稅的稅吏，然而耶穌卻接納他們，並被猶太群體的權威人士譏諷（〈路加福音〉15 章 2 節）。

此外，耶穌也打破年齡上的成見，當門徒責備帶著孩童就近耶穌的人時，耶穌制止了門徒，並對孩童作出肯定（〈馬太福音〉19 章 13 至 15 節）。對於行淫時被捕而可能遭受投石至死的女人，耶穌替她解圍（〈約翰福音〉8 章 3 至 11 節）；

---

<sup>①</sup> 〈馬可福音〉（"Gospel of Mark"）10 章 42 至 45 節。

病了三十八年無人聞問的患者，耶穌關懷並醫治（〈約翰福音〉5章5至9節）。耶穌跨越民族、性別、政治、年齡、道德生活、身理健康等對人類群體造成歧視與分裂的種種因素，把天國的福音帶到人間的每一個角落。這與〈泰·九二〉爻辭「包荒」、「不遐遺」、「朋亡」寬容接納與不營私結黨的意旨，具有某種程度上的相似性。

## 六、結論

《易經本旨》是中國天主教傳教士呂立本所註，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，本書豐富的天主思想與《易》原本即有之神妙相融，形成富有宗教意義的作品。本文分別從思想、主旨與風格，介紹《易經本旨》受到天主教教義影響後生成的獨特內涵。《易經本旨》於中西文化衝擊、融合中產生，是清朝統治時期的天主信徒所作，其豐富的天主思想與《易》原本即有之神妙相融，形成富有宗教意義的作品。學界目前對此書的認識尚淺，有待匡補缺遺。因此，本文從《易經本旨》的主旨與風格、天人關係、〈巽〉女生〈離〉王，以及《聖經》與《易經》的天地觀四個向度，探討析論呂立本《易經本旨》受到天主教教義影響後生成之獨特內涵。

（一）主旨與風格：從歷史影響的因素談論《易經本旨》，可推測出本書的行文風格深受索隱派的影響，多以類比手法進行註解，而其文字激情之調則與清朝禁教相關。

（二）天人關係：《易經本旨》中天人有四種角色，由上到下分別是：天主、聖子、聖賢、世人，之間的關係大致為和諧的狀態。

（三）〈巽〉女生〈離〉王：《易經本旨》中〈巽〉卦與〈離〉卦，分別被賦予「聖母」與「聖子」的形象，此事除表現呂立本重視卦象圖，也可觀察到天主教符號以相似概念融入《易經》中。

（四）〈離〉卦象本為敘述周朝史事與相關現象發生，而在《易傳》以後，此卦逐漸有火與文明的象徵。後世對〈離〉卦的詮釋，皆是對照於《易傳》。然而，《易經本旨》源自於西方天主教的教義與神話故事，其中所闡發的教義已經脫離《易傳》，甚至超脫中國古代的思想脈絡。呂立本特別看重〈離〉卦，在與《新舊約全書》的典故對照後，可以發現〈離〉卦即是聖子。《易經本旨》都將〈離〉卦牽連到「吾主」、「聖子」與「耶穌」的名義之中。

（五）〈泰〉卦處上者為三陰爻，處下者為三陽爻，象徵居下者剛健力求上進，上位者虛懷柔與謙下的含意，以此促成上下得以交互溝通的理想情境。《易經本旨》解釋〈泰〉卦辭謂「天主和世人的交相通愛」，並對每一爻辭與傳文的解讀，都頻頻提及耶穌、真主、聖教傳播等概念，除了受到傳教的熱忱與使命推動之外，也與《聖經》的天地觀與救贖觀相連。主禱文中（耶穌教導門徒作的禱

告)首先祈求的三個項目包括：地上的人尊崇天上的父(亦即天主)的名為聖，天國降臨人間，天主的旨意行在地上如同行在天上。而要達成天地合一的狀態，耶穌由神降世取了肉身，來到人間服事人，正與〈泰〉卦以居於上者陰虛的卦象表達降其尊貴的意旨相似。另外，耶穌不受主流成見的限制與威脅，秉持「在地如在天」的服事精神，把醫治與幫助帶到受排擠的邊緣人士當中；此也與〈泰·九二〉爻辭意涵相近。可見《易經·泰》卦與《聖經》共同擁有以天地相交而通泰的理想，並且為了實踐天地交融的理想，皆採取包容、不結黨營私、屈尊降卑的態度；藉著《易經本旨》的天主教化的解讀，透顯《易經》與《聖經》在以天地表徵的上下關係思想上的趨近。

(六) 徐宗澤(1886-1947)《明清間耶穌會士譯著提要》將《易經本旨》分類於「真教辯護類」，<sup>①</sup>可見呂立本運用天主教思想註《易經》之舉，含有捍衛天主教原典的宗教意義。此方法與佛教初傳入中國時常使用的格義法有異曲同工之妙，然而在轉化的過程中，所欲傳達的教義很有可能會受語境的限制，而使教義與原典產生偏差，仍待後續深化研究。

---

<sup>①</sup> 詳參徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989年），頁133。

# 天主之仆抑或是君子人格——论利玛窦对君子人格的文化翻译

刘旭

（版权所有，尚未发表，请勿引用）

人之根本向乎天，而自天承育，其干枝垂下。君子之知，知上帝者；君子之学，学上帝者。

——《西琴曲意·吾顾在上》

## 一、引言

利玛窦了解到修身是儒学的核心要义<sup>①</sup>，所以利氏在其核心著作中以大量的篇幅谈论伦理学问题以传播天主教义，当然伦理学在利氏深受影响的亚里士多德-阿奎那哲学与其所信仰的天主教中本就占据重要地位，所以利氏讨论伦理学亦是其作为耶稣会传教士的应有之义。但是正如儒学与天主教之间的巨大差异一样，中西伦理学之间亦存在根本性差异，<sup>②</sup>因此，利玛窦需要找到一个既能够加强“人为天民”的论证，又能够沟通中西道德哲学的桥梁性观念。经过考察，我认为，利氏正是通过对“君子人格”<sup>③</sup>这一儒学传统中的人格理想的文化翻译来加强“人为天民”的论证，并将“天主之仆”或神仆（Servant of God）<sup>④</sup>这一基

<sup>①</sup> 利玛窦借中士之口说“夫修己之学，世人崇业。凡不欲徒禀生命与禽汇等者，必于是殚力焉。修己功成，始称君子；他技虽隆，终不免小人类也。成德乃真福禄；无德之幸，误谓之幸，实居其患耳。”《天主实义》（16），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第78页。这段文字说明利玛窦清楚地了解到修身是儒学的核心要义。在他的“札记”中，利玛窦也多次论及中国人擅长的是伦理学。参见利玛窦著：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译、[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2014年，第22页。

<sup>②</sup> 谢和耐认为，中国的伦理思想与天主教的伦理只存在表面的相似性，无论在修身、身心思想、人生观以及德行等方面都不一样。参见[法]谢和耐著：《中国与基督教：中西文化的首次撞击》，耿昇译，北京：商务印书馆，2013年，第176-246页。梅谦立认为，中西伦理学亦存在根本性差异，主要体现在“复性”说与自由意志论之间的分殊上，参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第44页；如利氏自己在《天主实义》中所言的“故吾发‘意’从‘理’，即为德行君子，天主佑之；吾溺意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。”《天主实义》（333），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第162页。罗秉祥对该问题亦有深入讨论，参见罗秉祥：利玛窦性善论：天学与汉学宋学之辨，《哲学与文化》，第37卷11期，2010年11月，pp.41-66。事实上，基于对利玛窦文本的深入考察，“复性”抑或是“自由意志论”尽管重要，但在利氏伦理学中并非最核心的问题，最紧要处是伦理的最终目的是什么的问题，这亦是本章讨论的线索。

<sup>③</sup> 利玛窦在其多本核心著述中均直接提到了“君子”这一儒学理想人格，如《交友论》《天主实义》《畸人十篇》《二十五言》等。尽管利氏本人并没有直接提出过“君子人格”这一概念，但利氏在使用君子这一概念时事实上对君子概念不仅在描述上，而且在规范性上进行了全面而彻底的天主教的文化翻译，因此利玛窦的“君子人格”论这一问题是成立的。利氏本人亦被他交往士大夫朋友们普遍视为“君子”，如徐光启称利氏为“海内博物通达君子”（跋二十五言），冯应京认为利玛窦是“知言君子，将亦有契于予心”（重刻二十五言）等。

<sup>④</sup> “天主之仆”或“神仆”是天主教会中历史悠久的人格理想，其起源于对耶稣基督在世人格的效仿：

基督教传统中的人格理想注入了儒学的“君子人格”理想中，这不仅直接推动了利氏的传教事业，并且实现了中西人格理想的初次相遇与对话。在儒家传统中，“君子人格”在以内圣外王为核心追求的人格理想体系中起着枢纽作用，<sup>①</sup>即君子人格居于内圣外王的圣人人格与重利轻义的小人人格之间，其既不像圣人那样“不得而见”（《论语·述而》）般的难以企及，<sup>②</sup>也不像小人那样“比而不周”（《论语·为政》）、“骄而不泰”（《论语·子路》）、“乐得其欲”（《荀子·乐论》）而不被认可，因此君子人格在儒家的人格理想中具有现实性、既成性的特征，即是社会大众在日常生活中能够实现的具有德性的人格形态，<sup>③</sup>同时君子人格所指向的是“行义守仁”<sup>④</sup>、“自强不息”<sup>⑤</sup>、“安贫乐道”<sup>⑥</sup>的精进有为的道德主体精神，易言之，儒学的君子人格重在自我德性的修养，以修身提撕自我的境界，实现在世间的内在超越，进而以德行介入现实，最终实现“修己安人”（《论语·宪问》）的内圣外王的理想，因此其中散发着强烈的自作主宰的道德主体性的精神气质；而“天主之仆”<sup>⑦</sup>这一人格理想的首要内涵在于虔信上帝、自我谦卑<sup>⑧</sup>；其次是践

在天主教封圣（Canonization）序列中，从高到低排序为：圣人（Saint）——真福（Blessed）——可敬者（The Venerable）——天主之仆（Servant of God），因此，从封圣这一意义上来说，“天主之仆”或“神仆”是天主教徒成圣的第一步；同时，“天主之仆”在《圣经》中也是对信仰极其虔诚者的尊称，如梅瑟（也译作摩西），参见《新约·若望默示录》15：3；圣徒保禄在其书信中多次自称“天主的仆人”，参见《新约·弟铎书》1：1。另外，耶稣会的会祖罗耀拉深受基督精神的感动以及圣方济各（St. Francis of Assisi, 1182-1226）的影响，也自视为“天主之仆”，他所创立的耶稣会的传教方式也深受圣方济各的影响，即自卑为仆人与苦行。参见 Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises and Selected Works*, edited by George E. Ganss, S.J. with the collaboration of Parmananda R. Divarkar, S.J., Edward J. Malatesta, S.J., and Martin E. Palmer, S.J. preface by John W. Padberg, S.J. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991, p.17. 因此，“天主之仆”人格理想的内涵首要的即是对信仰的虔诚，其次是谦卑的精神与实践上的苦行传教。利玛窦对自我人格理想的期许深受罗耀拉与圣方济各的影响，尽管他从未直接使用“天主之仆”这一术语，但从其书信以及理论著述的仔细考察中可以分析出，利氏的理想人格便是“天主之仆”，比如我在第一章中讨论的那样，利氏自视为天主的“工具”“仆人”，“工具”与“仆人”所蕴含的对信仰的坚定与谦卑的精神在此处我认为即是“天主之仆”的意思。参见“致玛切拉塔议事司铎安东尼奥·玛利亚·利奇”（Antonio Maria Ricci）（1596年10月13日，南昌），载于利玛窦著：《利玛窦书信集》，文铮译、[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2018年，第187页。

<sup>①</sup> 朱义禄著：《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社，2006年，第40页。

<sup>②</sup> 参见杨国荣：《君子人格：历史内涵与现代意义》[J]，江汉论坛，2020，No.503(05):28-32。

<sup>③</sup> 参见朱义禄著：《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社，2006年，第39页。

<sup>④</sup> 《论语·里仁》：“君子喻于义，小人喻于利”；《孟子·告子上》：“舍生而取义”；《荀子·不苟》：“唯仁之为守，唯义之为行。”因此，在儒家传统中，起码在利玛窦所尊奉的古典儒学中，重仁义而轻利欲是儒家君子人格的一个核心特质，以此来论定整个儒学君子人格的特征事实上亦不为过。

<sup>⑤</sup> 《象传·乾卦》：“天行健，君子以自强不息”；《论语·泰伯》：“士不可以不弘毅，任重而道远”；《中庸》：“是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”

<sup>⑥</sup> 《论语·述而》：“不义而富且贵，于我如浮云”；《孟子·尽心上》：“仰不愧于天，俯不忤于人”；《荀子·修身》：“士君子不为贫穷怠乎道”。

<sup>⑦</sup> 利玛窦对“天主之仆”进行儒家君子人格的文化翻译之外，还有另一个庄子道家式人格的文化翻译，即“畸人”（《庄子·大宗师》），庄子是站在道的立场表达“畸于人而侔于天”这样不合世俗，但却合乎自然的崇尚自由的人格理想，但利氏却是在不合于中国不谈生死的传统，却合于天主教无惧生死的传统上所使用的，不过经过仔细辨析，利氏使用“畸人”并非有意与道家的人格理想进行比较，而只是表达其对自身不合于中国传统理想人格的自我认知。

<sup>⑧</sup> 《旧约·箴言》1：7“敬畏上主是智慧的肇基”。《新约·玛窦福音》22：37-38“你应全心，全灵，全意，

行爱的诫命，<sup>①</sup>爱上帝、爱邻人、爱仇敌等；最后是不惧死亡、渴望来世、苦行传教、荣耀上帝，<sup>②</sup>即利氏所谓的“修身事上帝”<sup>③</sup>，盼望来世，坚持苦行、斋戒、克制欲望（节制）的生活方式传教，并荣耀上帝。因此，“天主之仆”的人格理想的核心内涵在于神与人之间信与爱的关系，即以信上帝始，并以神人之间的互爱为基点而推扩至他人，乃至仇敌，最后以传播上帝的福音，回归到上帝应许的天国为目的，所以“天主之仆”人格理想彰显了渴望出世的外在超越特征，即以信（信上帝）、望（盼望来世）、爱（爱神、爱人，包括仇敌）的德行超越此世，<sup>④</sup>最后实现与天主的神契。<sup>⑤</sup>因此，利玛窦事实上是将天主教的“天主之仆”的理想人格翻译为儒家的君子人格，将展现为信仰的虔诚、爱的诫命、死生的超脱等对神的超越性追寻的精神注入了重在世间内在超越的儒家君子人格理想，尽管利氏如此论证的目的在于传教，但却实现了中西人格理想的初次相遇。

基于上述，本文将分析利氏是如何将“天主之仆”的天主教人格理想注入儒家的君子人格理想中的，并讨论利玛窦“人为天民”的君子人格论与传统的儒家君子人格理想是如何相互丰富的，并力图呈现利氏的他者意识与“恩典成就自然”的文化翻译理念是如何在其对儒家君子人格的重新建构中体现的。<sup>⑥</sup>因此，我将在本文第二部分从君子之知的角度呈现利玛窦将对上帝的信仰（信）、爱的诫命（爱）以及对来世的盼望（望），包括对死生的超脱注入儒家君子人格中，从而将儒家君子人格这一内在超越的道德主体转变为以信望爱为核心追求的外在超

---

爱上主你的天主。这是最大也是第一条诫命。”

<sup>①</sup> 《新约·玛窦福音》5：43-44 “你们一向听说过：你应爱你的近人，恨你的仇人！我却对你们说：你们当爱你们的仇人，当为迫害你们的人祈祷”；22：39 “第二条与此相似：你应当爱近人，如你自己。”《新约·若望福音》15：12-13 “这是我的命令：你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样。人若为自己的朋友舍掉性命，再没有比这更大的爱情了。”

<sup>②</sup> 《新约·若望福音》16：33 “我给你们讲了这一切，是要你们在我内得到平安。在世界上你们要受苦难；然而你们放心，我已战胜了世界。”《新约·伯多禄后书》3：13 “可是，我们却按照他的应许，等候正义常住在其中的新天新地。”《新约·若望一书》2：15-17 “你们不要爱世界，也不要爱世界上的事；谁若爱世界，天父的爱就不在他内。原来世界上的一切：肉身的贪欲，眼目的贪欲，以及人生的骄奢，都不是出于父，而是出于世界”；2：25 “这就是他给我们所预许的恩惠：即永远的生命。”

<sup>③</sup> 《利先生复虞铨部书》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第660页。

<sup>④</sup> 彭国翔认为，“古希腊罗马精神修炼的是学习如何获得一种隔离（detachment）的智慧，过一种与俗世相对隔绝的生活”。我认为彭国翔的观点同样适用于基督教的精神修炼，比如利玛窦所在的耶稣会的精神修炼法——“神操”便是一种远离尘嚣的静避式修炼。参见彭国翔著：《身心修炼：儒家传统的功夫论》，上海三联书店，2022年，第20页。

<sup>⑤</sup> 胡国桢.当代中国教友的灵修生活：中国基督徒完整人格的培养及维护[J].神学论集，第112卷，1997年7月，第189-201页。

<sup>⑥</sup> 从文化翻译理论的角度看，“翻译”即是理解，因此只要有理解的行为，翻译便同时存在，所以文化翻译事实上不仅仅发生在异质文化之间，在同质文化内部也存在文化翻译的活动。参见[法]利科著：《保罗·利科论翻译》，章文、孙凯译，北京：生活·读书·新知三联书店，2022年，第10页。比如孔子对君子概念的文化翻译是一颇具代表性的例子：在孔子之前的社会与文化传统中，君子是指身居高位的人，其主要的内涵是由政治地位赋予的，而孔子则将君子翻译为具有较高道德修养的人。



越的信仰主体,同时利氏根据信望爱三超德与理性认识论批判儒学的“万物一体之仁”与孝亲思想,从而实现;随后,我将在第三部分从君子修身功夫的角度讨论利玛窦所主张的“人为天民”的君子人格修身思想。利氏主要是将自由意志论、平心(不动心)的精神理想与事上帝的生命归宿注入儒家君子人格的修身功夫之中。同时,我将在本部分呈现利氏的君子人格修身功夫与儒家君子修身功夫之间的异同——消解自我与挺立自我。我认为利玛窦的君子人格修身功夫事实上便是耶稣会的神操,即通过一定时间的静避沉思天主,以让神意取代己意;进而实现“平心”,即不动心(indifference)的精神理想,这与前一点是紧密相关的;而修身的最终归宿在于与神相契。因此,我认为与儒家壁立千仞、挺立的道德主体精神的君子人格不同,利玛窦的君子人格的最终目的事实上是消解自我,从而将自我融入神意之中。在本文的最后,我将给出一个简要的结论。

## 二、君子之德

利玛窦对儒家君子人格的重新建构是通过对天主教的“天主之仆”这一人格理想的信(faith)、望(hope)、爱(charity)三超德(supernatural virtues)<sup>①</sup>与修身功夫(神操)这两个方面进行文化翻译而实现的,而在信望爱三德中,利氏首先是以天主教的信德替换儒学的知<sup>②</sup>这个角度展开的,这与理智在利氏的灵魂能力中排在首位是一致的。<sup>③</sup>在利氏所认同的古典儒学传统中,因为其终极理想人格——圣人是内圣外王的统一,所以其内在地便要求圣人具有“修己”的德性与“安人”的知识,即修身的德性与治国安民的知识,但在德性与知识之间,德性依然是首要的,而知识在根本上也是关于德性的知识,<sup>④</sup>因为内圣是首要的与根本的要求。因此居于理想人格中枢的君子人格尽管是仁智勇、真善美、知情意的统一体,但总体而言儒家君子人格根本上是道德主体,或者说偏重于道德主体的养成,因此其对于“知”的理解也侧重于道德知识。<sup>⑤</sup>而在利氏所信仰的天主教

<sup>①</sup> 参见韩思艺著:《从罪过之辩到克罪改过之道:以〈七克〉与〈人谱〉为中心》,北京:中国社会科学出版社,2012年,第79页。

<sup>②</sup> 此处的“知”指的不仅是理智与知识,同时也包括儒家所说的“学”,在儒家主要指的是通过礼与自然知识的学习最终实现德性的培养,如“学而时习之,不亦说乎”(《论语·学而》);“学而不思则罔,思而不学则殆”(《论语·为政》);“君子博学于文”(《论语·雍也》);“君子有九思”(《论语·季氏》)等。

<sup>③</sup> 在信仰世界之外,利玛窦认为理智是人类灵魂的第一大功能,也是区别于动植物的首要特征,这与从德性角度论证人禽之别的儒家思想完全不同,具体参见上一章。“凡人之所以异於禽兽,无大乎灵才也。灵才者,能辩是非,别真伪,而难欺之以理之所无。禽兽之愚,虽有知觉运动,差同于人,而不能明达先后内外之理。”参见《天主实义》(23),参见[意]利玛窦著:《天主实义》,[法]梅谦立注,谭杰校勘,北京:商务印书馆,2014年,第79页。

<sup>④</sup> 如《论语·尧曰》:“不知命,无以为君子也;不知礼,无以立也;不知言,无以知人也”;《荀子·修身》:“人无礼则不生,事无礼则不成,国无礼则不宁。”

<sup>⑤</sup> 尽管孔子主张君子人格应当“仁且智”,孟子弘扬“仁智美”的君子人格,荀子也注重“全粹美”,但事实上正如这些文本所体现的,仁依然是首位的,所知的是以“礼”“仁”为主要内容的。参见陈卫平.孔子君子论理论内涵的两重性[J].上海师范大学学报(哲学社会科学

传统中，“天主之仆”这一人格理想以天主教的信德，望德，爱德三超德为核心追求，同时因为耶稣会诞生于人文主义与宗教改革时期，为了回应变革的压力，并促使天主教会实现内部的改革，因此耶稣会将古典学与自然科学置于其教学大纲中重要地位，不过古典学、自然科学乃至哲学教育的最终目的是走向神学，论证神学的合理性。所以对于利玛窦而言，他以“天主之仆”为理解基础的君子人格是以信望爱为核心，其中信为首要之德，并重视古典知识学习与德性的养成，最终实现与神相合的人格理想。因此，利氏的君子人格中的知是“以信统知”，其核心要点在于信，而知是通向信的阶梯，最终实现外在的救赎；<sup>①</sup>其力图实现文化翻译的儒学的君子人格则是“以德统知”，其关键点在于进德，而知是德性养成或恢复的工具，最终的目的是自我的救赎。所以对于利氏而言，他理解到“知”在两种人格中均服务于超越的目的，因此其以“恩典成就自然”的文化翻译方法将“知”背后的“德性”转换成“信德”则是其首要工作；其次以天主教的“爱德”这一信仰的核心美德替换儒学首要之德——“仁”；最后以对来世的盼望超越儒学对此世的介入，最终以外在超越取代儒家君子人格所追求的以修身而实现内在超越的目的。

### （一）以信代知

利玛窦认为，君子人格的首要之德便是信德。<sup>②</sup>如前所述，在天主教神学中，对神的信仰是第一要义，因为只有信仰才能得到最终的救赎；<sup>③</sup>同时信德与理性认识论直接相关，即是说，所信的对象——天主/上帝并非是肉眼所能看见的，但却可以通过理智去类比、推论，进而把握的。<sup>④</sup>但天主教的救赎与通过理智对信仰的把握和儒学通过在人伦日用与政治实践中修身进德提撕境界的内在超越之道大相径庭，所以利玛窦在《天主实义》开篇即通过以中国政治实践的经验类比对上帝的认知。他说，

邦国有主，天地独无主乎？国统以一，天地有二主乎？故乾坤之原、造化之宗，君子不可不识而仰思焉。<sup>⑤</sup>

---

版),2009,38(04):11-18.DOI:10.13852/j.cnki.jshnu.2009.04.002.亦可参见朱义禄著：《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社，2006年，第133-139页；黄勇著：《当代美德伦理：古代儒家的贡献》，上海：东方出版中心，2019年，第259页。

<sup>①</sup> 如《圣经》中所言，《旧约·箴言》1：7“敬畏上主是智慧的肇基”。《哥罗森书》2：8“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学就把你们掳去。”

<sup>②</sup> 《新约·希伯来书》11：6“没有信德，是不可能中悦天主的，因为凡接近天主的人，应该信他存在。”

<sup>③</sup> 《新约·若望福音》11：25-26“耶稣对她说：我就是复活，我就是生命；信从我的，即使死了，仍要活着；凡活着而信从我的人，必永远不死。”

<sup>④</sup> 这也在托马斯·阿奎那的哲学中得到了淋漓尽致的展现。如利玛窦所言：“理之所见者，真于肉眼。夫耳目之觉，或常有差；理之所是，必无谬也。”参见《天主实义》（380），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第172页。在《圣经》中亦有类似的经典表述，如《新约·希伯来书》11：1“信德是所希望之事的担保，是未见之事的确证。”

<sup>⑤</sup> 参见《天主实义》（3），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第75页。

利玛窦认为，在政治实践中，一国有一国的君主，那么依此类推，也应有主宰天地之主；国家的政治定于一尊，天地亦当如此，不会出现二主共治之局面；因此天地之本原，万物创生之宗主正是君子应当仰而思之的。利玛窦在此处可能是融合了《周易·系辞》中“仰则观象于天，俯则观法于地”与《孟子·尽心上》中“仰不愧于天，俯不忤于人”这两句儒家经典文本，意在“以中化中”，即以儒学中对于万物创生之本原的思考与君子人格之间的关联来表达对上帝存在的信仰。

其次，利玛窦以人对于本原的普遍性寻求论证天主是万物存在之源。他说道，子欲先询所谓始制作天地万物而时主宰之者。予谓天下莫著明乎是也。人谁不仰目观天？观天之际，谁不默自叹曰：“斯其中必有主之者哉！”夫即天主——吾西国所称‘陡斯’是也。<sup>①</sup>

利玛窦在此处以人对万物本原的普遍性寻求是想说明：天主的观念内在于所有人心中，因此关于天主的知识是第一知识，也是最根本的知识，即其他的知识都依赖于此。

利玛窦进一步通过人与禽兽的区别在于“灵才”来论证人之特殊之处即是具有理智灵魂，而理智之功用在于能够知本，即盼望来世。他说，

人则超拔万类，内禀神灵，外睹物理，察其末而知其本，视其固然而知其所以然，故能不辞今世之苦劳，以专精修道，图身后万世之安乐也。<sup>②</sup>

利氏在此处做了两处文化翻译，即以天主教的神学教义对“本”与“道”做了“偷梁换柱”。《论语·学而》中言：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与”，此处的“本”指的是“孝悌”，而“道”即是统摄诸德之“仁”，但利氏所说的“本”即是使万物“所以然”的上帝，而道则是对上帝存在的沉思。因此，利氏认为理智之目的并非在于知识，也非专注于德性的修养，而是沉思上帝、盼望来世。

所以，既然所有人都内在地具有上帝的观念，而且在经验的政治实践中可以类比推论出上帝存在，并且关于上帝的知识是第一知识，且是其他所有知识的基础，那么作为人格理想的君子则更应该知上帝、学上帝，

人之根本向乎天，而自天承育，其干枝垂下。君子之知，知上帝者；君子之学，学上帝者。<sup>③</sup>

利玛窦此处所用的“天”事实上就是上帝的意思。他认为，人之存在源自上帝，最终也要回到上帝，因此君子之知即在于认识上帝、君子之学也在于效法上帝。

<sup>①</sup> 参见《天主实义》(28)，同上，第80页。

<sup>②</sup> 参见《天主实义》(24)，参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第79页。

<sup>③</sup> 《西琴曲意八章》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第241页。

利玛窦在此处事实上已经转变了儒家“不知命，无以为君子也；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也”（《论语·尧曰》）的以知进德的修身功夫，而将进德扭转向了信仰。

不仅如此，利氏为了凸显信德的首要性，从而以否定神学（Via negativa）的方法展现了人的理性的有限性与神的无限性，并将儒家君子人格修身的目的——德性降格，使其从属于上帝。利玛窦说，

今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚较天地犹甚也；非鬼神也，而其神灵鬼神不啻也；非人也，而遐迈圣睿也；非所谓道德也，而为道德之源也。彼毫无往无来，而吾欲言其以往者，但曰无始也；欲言其以来者，但曰无终也。……夫乾坤之内，善性、善行，无不从天主禀之。虽然，比之于本原，一水滴於沧海不如也。天主之福德，隆盛满圆，洋洋优优，岂有可以增，岂有可以减者哉？故江海可尽汲，滨沙可计数，宇宙可充实，而天主不可全明，况竟发之哉？<sup>①</sup>

利玛窦认为，天主/上帝不仅非天非地，而且超天超地，亦非鬼神非人，但比圣人还要神圣睿智；同时也不是道德，但却是道德之源泉，天地间的一切善都源出于天主/上帝。天主的福德不增不减，就是圆满本身。因此江海可以穷尽，沙石可以尽数，但天主不可通过理智完全理解。所以，利玛窦通过否定神学的方式论证了信仰的优先性与理智的有限性。此外，利玛窦进一步提出，君子不仅要信上帝，而且能够得到进入天堂之恩典，若是不信天堂地狱等教义，则不是君子，

西士曰：此语固失之。何以知其然乎？有天堂，君子登之必也，但弗信天堂地狱之理，决非君子。<sup>②</sup>

利玛窦此处表达了一个重要的神学问题，即君子是可以得到救赎的，这一论断体现了其“恩典成就自然”的文化翻译方法。因为，尽管利氏扭转了儒家君子人格的内涵，但其事实上只是在儒家君子人格上做增量，并没有做减法，即是说利玛窦在儒家君子人格重德的基础上增加了信德的增量，并没有取消修身进德这一维度，也没有激进地认为德性不能促进救赎的实现，<sup>③</sup>所以这一论断打开了神人合作实现救赎的可能，即把自己全然地抛进信仰，同时修德行善，促进自身救赎的实现。

因此，利玛窦所主张的君子人格以信德为首要之德，尽管其以理智灵魂作为

---

<sup>①</sup> 参见《天主实义》（58-62），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第89-90页。

<sup>②</sup> 《天主实义》（403），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第177页。

<sup>③</sup> 在《圣经》中，救赎只出自天主的恩典，与自身的德行无关。参见《新约·厄弗所书》2：8-9“因为你们得救是由于恩宠，藉着信德，所以得救并不是出于你们自己，而是天主的恩惠；不是出于功行，免得有人自夸”；《罗马书》9：32“是因为他们不凭信仰，只凭着行为追求。他们正碰在那块绊脚石上。”神恩独作与神人合作的问题一直是天主教、基督新教内部关于救赎问题争论的核心问题之一。

人与动植物区分的第一要点，但理智是有限的，且是服务于信仰的；同时，利玛窦将也将德性修养降格，认为并非君子人格的核心追求，而是促进救赎恩典实现的辅助。

## （二）以爱释仁

在儒家君子人格中，仁是统摄君子诸德之本，<sup>①</sup>因为仁“不仅包括克己复礼、爱人、孝悌、忠恕等内容，而且又是敬、智、勇、恭、宽、敏、惠等众多德目的总和，”<sup>②</sup>甚至可以说君子即是仁德的具身化存在，<sup>③</sup>因为仁正是儒家君子人格道德主体性的展现，<sup>④</sup>同时亦是儒家君子人格最高境界的展现。<sup>⑤</sup>但如上一部分所呈现的那样，利玛窦以天主教的信望爱三超德作为君子人格之首要内涵，其中信德占据首位，利玛窦又以信德整体上取代儒家君子人格修身进德的目的。但事实上，在《圣经·新约》中，爱德与信德二者之间是孪生的关系，没有信则没有爱，但没有爱的信并非真的信，因此二者的重要性难分伯仲，正如圣保禄在《格林多前书》13：3所言“现今存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱。”并且，爱首先是天主教诸德的灵魂，因为爱统摄贞洁（chastity）、节制（temperance）、勤勉（diligence）、忍耐（patience）、宽容（kindness）、谦卑（humility）；其次，更重要的是，爱德也有创生性的意义，即天主出于爱而创造万物并以基督的死赎众人的罪<sup>⑥</sup>；最后，爱德蕴含着爱的秩序。爱首先是爱上帝，进而再由对上帝的爱推广到邻人、乃至仇敌，但最终还是要回到爱上帝这个原点，并盼望来世的真福，脱离此世的苦海。利玛窦选择“以爱释仁”，而非“以爱释爱”可说是极具洞见的文化翻译策略，我认为利玛窦正是因为一方面看到了仁在儒学中统摄诸德的根本性地位，而爱则是具备仁德之人的道德情感与行为方式，<sup>⑦</sup>所以天主教中的爱与儒学中的爱并非对偶的概念，但天主教中的爱与儒学中的仁却是相对应的，<sup>⑧</sup>因此若是要将爱注入君子人格之中，则需要对仁翻译为天主教的爱；另一

<sup>①</sup> 如《论语·颜渊》：“克己复礼为仁”；《论语·宪问》：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧”；《论语·子张》：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”《孟子·离娄上》：“道二，仁与不仁而已矣。”参见[美]杜维明著：《中庸：论儒学的宗教性》，段德智译，林同奇校，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第70页。

<sup>②</sup> 参见朱义禄著：《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社，2006年，第19页。

<sup>③</sup> 参见陈卫平. 孔子君子论理论内涵的两重性[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版), 2009, 38(04): 11-18. DOI: 10.13852/j.cnki.jshnu.2009.04.002.

<sup>④</sup> 如《论语·述而》：“我欲仁，斯仁至矣”；《论语·颜渊》：“为仁由己”。

<sup>⑤</sup> 如《中庸》：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”

<sup>⑥</sup> 《新约·罗马书》8：32“他既然没有怜惜自己的儿子，反而为我们众人把他交出了，岂不更把一切与他一同赐给我们吗？”“天下万事皆由爱作，而天主之爱独可已乎？爱天主者，固奉敬之，必显其功德，扬其声教，传其圣道，辟彼异端者。”参见《天主实义》（476），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第195页。

<sup>⑦</sup> 若是从体用的角度来看，仁为体，而爱为用，如《论语·学而》：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁”和《孟子·离娄下》：“仁者爱人”这两句话都体现了仁为本，而爱为发用的逻辑。

<sup>⑧</sup> 参见吴学国.“仁”与“爱”——对宗教和世俗之爱与儒家道德情感的一项比较研究[J]. 南京社会科学, 2006(04): 35-41.

方面他意识到儒学中仁的创生性与超越性，但仁的超越方式对于耶稣会士的利玛窦来说则是与其信仰相冲突的，因为儒学之仁主张的是向内超越、恢复本有的仁德，而天主教之爱则是向外寻求、爱主爱人，所以利氏对“万物一体之仁”的内在超越理论展开批判，以爱释仁，将仁文化翻译为爱，不过利玛窦并非完全否定仁，而是以“恩典成就自然”的文化翻译方法将天主教的外在超越植入儒学之中，重构君子人格理想。

利玛窦认为，仁之开端在于爱上帝，

夫仁之大端，在于恭爱上帝。<sup>①</sup>

利氏在此处是以天主教中爱的诫命来取代儒学中仁之准则，尤其是以《新约·玛窦福音》22：37-38中所言的“你应全心，全灵，全意，爱上主你的天主。这是最大也是第一条诫命”来替换《论语·学而》中的“孝悌为仁之本”与《孟子·告子上》中的良知四端说，即以爱释仁。

利玛窦进一步认为，仁在践行中可具体化约为两条准则：一是爱天主/上帝；二是爱人，而二者事实上又是一体的，

夫仁之说，可约而以二言穷之，曰：“爱天主，为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也。”行斯二者，百行全备矣。然二亦一而已，笃爱一人，则并爱其所爱者矣。天主爱人，吾真爱天主者，有不爱人者乎？<sup>②</sup>

然爱天主之效，莫诚乎爱人也。所谓仁者爱人，不爱人，何以验其诚敬上帝欤？<sup>③</sup>

利玛窦指出，爱天主是第一仁德，爱天主即会爱人，因为爱出于天主，天主自身便爱人，因此二者是一体两面、自然流出的。利氏在此处将《孟子·离娄下》中所言的人与人之间的仁爱关系——“仁者爱人”翻译成天主教中的神与人之间的圣爱关系。

利玛窦又从爱的创生性这一角度说明仁的源头。利氏认为，仁德之所以重要是因为天主/上帝的恩宠，因为人由神所创生，所以其德性禀赋于天主，因此人具有能够爱主爱人的仁德，

此仁之德所以为尊，其尊非他，乃因上帝。借令天主所以成我者，由他外物，又或求得之而不能得，则尚有歉。然皆由我内关，特在一爱云耳。孰曰吾不能爱乎？天主诸善之聚，化育我，施生我，使我为人不为禽虫，且赐之以作德之性。吾爱天主，即天主亦宠答之，何适不详乎？<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 《二十五言》第十三节，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第131页。

<sup>②</sup> 《天主实义》（468），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第193页。

<sup>③</sup> 《天主实义》（477），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第195页。

<sup>④</sup> 《天主实义》（468），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，

利氏进一步将爱的创生性推扩至万物，他认为天下万物之存在是因为天主出于爱而创造的，爱是万物存在的原因，但爱天主之人要以爱回馈天主，彰显天主之爱德，传教驳斥异端，

天下万事皆由爱作，而天主之爱独可已乎？爱天主者，固奉敬之，必显其功德，扬其声教，传其圣道，辟彼异端者。<sup>①</sup>

利玛窦在此处所描绘的正可证明本章的观点，即利氏是以“天主之仆”这一天主教的人格理想替换儒学中的君子人格，因为利氏此处展现的正是以传教为志业的“天主之仆”的人格风貌——爱主、传教、驳斥异端。

利玛窦更直接指出仁与爱发用的原因在于善，即仁者爱人之善，

夫仁之理，惟在爱其人之得善之美，非爱得其善与美而为己有也。<sup>②</sup>

但利玛窦同时也强调，这并非为了占有他人之善，而只是爱人之善。利氏此处“爱人之善”的思想是其“交友论”中“交友之旨无他，在彼善长於我，则我效习之；我善长於彼，则我教化之。是学而即教，教而即学，两者互资矣”<sup>③</sup>的思想的另一种表达。

尽管利玛窦力图以天主教的“爱”翻译儒学中的“仁”，进而从正面赋予仁以“爱”的内涵与增量，不过利氏也从反面批评儒学中“万物一体之仁”的学说以及孝亲的人伦思想，这一方面是利玛窦出于西方伦理学自我与他人的分界而做出的批判，进而为爱留出空间；<sup>④</sup>另一方面则是对儒学内在超越理论的批判，从而为信仰的外在超越找到路径。利玛窦说，

前世之儒借万物一体之说，以冀愚民悦从于仁，所谓一体，仅谓一原耳已。如信之为真一体，将反灭仁义之道矣。何为其然耶？仁义相施必待有二；若以众物实为一体，则是以众物实为一物，而但以虚像为之异耳，彼虚像焉能相爱相敬哉？故曰为仁者推己及人也。仁者以己及人也，义者人老老、长长也，俱要人己之殊，除人己之殊，则毕除仁义之理矣。设谓物都是己，则但以爱己、奉己为仁义。将小人惟知有己，不知有人，独得仁义乎？<sup>⑤</sup>

利玛窦指出，万物一体的说法只是愚民之论，因为所谓的“一体”事实上只是同一本原的意思而已，而这将毁掉儒家所尊崇的仁义之道，其原因有二：一方面，万物一体之说将众物视为一物，那么异于自身的他者就只是一个虚像而已，而虚

---

2014年，第193页。

<sup>①</sup> 《天主实义》（476），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第195页。

<sup>②</sup> 《天主实义》（480），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第196页。

<sup>③</sup> 《交友论》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第112页。

<sup>④</sup> [意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第42页。

<sup>⑤</sup> 《天主实义》（245），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第141页。

像之间怎会有相敬相爱？另一方面，儒学中推己及人、尊老敬长的人伦思想都需要明确人我之界限，但若是人我不分，视他人为<sup>①</sup>自我，那么只会得到自爱、爱己的结果，则亦只会有小人，而不会有君子。利玛窦对于万物一体的批判事实上是出于天主教人我严格区分的伦理学从而误解了儒家的“万物一体之仁”的境界追求，<sup>②</sup>易言之，“万物一体之仁”表达的是儒家君子人格“民胞物与”的天下情怀与成己成人的感通境界，并非意指人我不分的混沌状态，但利氏批判万物一体的做法一方面降格了仁的超越性，另一方面则凸显天主教的“爱”在伦理中的连接作用。

利玛窦进而批判了作为“仁之本”的孝道，并将儒学以家-天下为中心的横向的人伦-政治结构<sup>③</sup>推向天主教的以神-人关系为中心的纵向的他者-自我的结构<sup>④</sup>。利玛窦从天主预定论的角度反驳“不孝有三，无后为大”（《孟子·离娄上》），他认为，是否有后是由天主预定的，这与本人是否尽孝无关，而个人是否尽孝是内在的意愿，而非外在的是否有后。他说道，

孝否在内不在外，由我岂由他乎？得子不得子也，天主有定命矣，有求子者而不得，乌有求孝而不得孝者乎？孟氏尝曰：“求则得之，舍则失之，是求有益於得也，求在我也；求之有道，得之有命，是求无益於得也，求在外也。”以是得嗣无益於得，况为峻德之效乎？<sup>⑤</sup>

利玛窦此处以孟子的话反驳孟子的观点，他认为，得子尽孝的意愿出于自身，但是否能得到是由天主决定的，并非自身能够决定的，同时利氏在此处将“尽人事，知天命”的“命”转变成了天主教的预定论。利玛窦进一步指出，真正不孝的行为有三：最严重的是陷亲人于罪恶之中；其次是杀亲人；再次是贪恋亲人的财物，

大西圣人言不孝之极有三也：陷亲于罪恶，其上；弑亲之身，其次；脱亲财物，又其次也。天下万国通以三者为不孝之极。至中国而后，闻无嗣不孝之罪，于三者犹加重焉。<sup>⑥</sup>

<sup>①</sup> [意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第42页。亦可参见林月惠：《太极与万物一体：利玛窦对宋明理学的诠释与批判》，载于《东亚哲学的终极真理》，钟振宇、陈威璿主编，台北：中央研究院中国文哲研究所出版，2017年12月，pp.161-209。

<sup>②</sup> 参见林月惠：《太极与万物一体：利玛窦对宋明理学的诠释与批判》，载于《东亚哲学的终极真理》，钟振宇、陈威璿主编，台北：中央研究院中国文哲研究所出版，2017年12月，pp.161-209。

<sup>③</sup> 儒学的君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友五种人伦关系是推扩型的、横向的人伦-政治关系，以忠、孝、悌、忍、善为“五伦”。

<sup>④</sup> 天主教的伦理结构则以神-人关系为核心，神是绝对的他者，众人都是平等的。“国主於我相为君臣，家君於我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。”《天主实义》（559），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第213页。

<sup>⑤</sup> 《天主实义》（556），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第212-213页。

<sup>⑥</sup> 《天主实义》（557），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第213页。



利玛窦此处所举的“三不孝”在天主教“梅瑟（摩西）十诫”（Ten Commandments）与“七宗罪”（seven deadly sins）中均没有直接对应的罪，因此利氏很可能是改造了“梅瑟十诫”中的第五诫“毋杀人”、第十诫“毋贪他人财物”，并将其与儒学中孝亲的思想结合起来，使得他所强调的“三不孝”能够直接针对流行于当时中国社会中的“三不孝”，即以“陷亲于罪恶”对应“陷亲不义，阿意曲从”，以“脱亲财物”对应“家穷亲老，不为禄仕”，进而突出罪与贪欲的要害性。但利玛窦将“无后为大”这一点改换为“弑亲之身”则带有典型的天主教诫令的色彩，而且为耶稣会传教士独身的生活方式做了侧面的论证。

利玛窦进而对孝进行天主教的文化翻译，他认为，孝之关键在于父子之伦，而人在世上有三父：一是天主；二是国君；三是父亲（家君）。天下有道之时即是三父不相悖之时，即以下事上，而天下无道之时即三父之命相冲突之时，若是依然事上，听从天主之命，那么这也是孝，但若是听从世间父亲之命下不事上，那就是大不孝了，

吾今为子定孝之说，欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也；逆三父之旨者为不孝子矣。天下有道，三父之旨无相悖；盖下父者，命己子奉事上父者也，而为子者顺乎，一即兼孝三焉。天下无道，三父之令相反，则下父不顺其上父，而私子以奉己，弗顾其上，其为之子者，听其上命，虽犯其下者，不害其为孝也；若从下者逆其上者，固大为不孝者也。<sup>①</sup>

利玛窦至此即完成了对孝的天主教文化翻译工作，即孝是对天主/上帝的虔敬、恭爱，孝与是否有后并无直接关系。同时，利氏根据神-人进一步改造了儒家的家-天下的人伦秩序。他认为，国君与我之间的关系是君臣，而父亲与我之间的关系为父子，但相对于天主公父而言，君臣父子事实上都是兄弟，

国主于我相为君臣，家君于我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。<sup>②</sup>

利玛窦从对孝的批判开始，进而对其进行文化翻译，最终走向了人伦的改造，其背后的支撑点即是“以爱释仁”的观念，因为儒家的人伦秩序以仁为基础，<sup>③</sup>当利玛窦对仁进行爱的天主教化重构时，人伦秩序也自然会发生变化。但事实上，利玛窦“以爱释仁”的解读尽管有故意曲解附会的用意在其中，不过利玛窦的解读也丰富了儒家“仁”的学说，即将仁推扩到普遍之爱与带有爱的创造性这一层面。

<sup>①</sup> 《天主实义》（558），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第213页。

<sup>②</sup> 《天主实义》（559），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第213页。

<sup>③</sup> 《论语·学而》：“孝悌也者，其为仁之本与。”

因此，利玛窦的君子人格的另一特征便是爱主爱人，且因为宗教性的爱，人伦秩序也发生了根本性的变化。

### （三）以此望彼

利玛窦在说明君子应当信上帝、爱上帝之后，他进而将对来世、彼岸的盼望注入君子人格之中，<sup>①</sup>因为，在天主教与利玛窦看来，此世是来世的预备，真正的生命在来世，而此世只是苦行修炼，<sup>②</sup>所以与对来世的盼望相关的是对此世的超脱（包括生死）、对救赎恩典的盼望、对真假的分辨以及对历史的观察。<sup>③</sup>在前两章中，我呈现了利玛窦认为中国思想中缺乏救赎的观念，由此观点出发，即是说来世的观念在中国思想中亦是缺乏的，但这并不意指儒家是留恋此世、贪图享乐的，比如孔子所说的“志士仁人无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）；孟子所谓的“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）等。但是，儒家君子人格与天主教对于真福与救赎的着眼点确实不一样：与信德与爱德的着眼点一样，天主教对于救赎的盼望是外在超越的方式，即等候天主施予救赎；而儒学尽管缺乏来世的构想，但其对于此世也并不留恋，对死亡亦并不畏惧，其对于真福与救赎盼望的方式是通过对仁义的坚守，对道的弘扬，以求在此世的介入，“修己安人”“成己成物”，只不过对于利玛窦来说，修身守道并不足够，只有盼望来世，回到天堂才算是“归乡”。利玛窦以此世盼望来世的论述事实上是将德福论、末世论与最后审判的思想注入了君子人格之中，即是说他认为君子是应当德福一致的，进入天堂的，因此将对于来世的盼望注入君子人格之中是利玛窦“恩典成就自然”的文化翻译方法生动的体现。

利玛窦在其多部著述中都描绘了对于此世的超脱与对来世的盼望，而对此世的叙述中，利玛窦通常以“戏场”与“苦海”来指称，因为只有来世才是真福，利玛窦认为，

人生世间，如俳優在戏场；所为俗业，如搬演杂剧。诸帝王、宰官、士人、奴隶、后妃、婢媵，皆一时装饰之耳。则其所衣衣，非其衣；所逢利害，不及其躬。搬演既毕，解去装饰，漫然不复相关。故俳優不以分位高卑长短为忧喜，惟扮所承脚色，虽乞丐亦真切为之，以中主人之意耳已。盖分位在他，充位在我。

---

<sup>①</sup> 《新约·格林多前书》13：7“凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”“西士曰：来世之利害甚真大，非今世之可比也。吾今所见者，利害之影耳，故今世之事，或凶或吉，俱不足言也。”《天主实义》（362），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第168页。

<sup>②</sup> 《新约·弟茂德前书》6：19“为自己积蓄良好的根基，以备将来能享受那真正的生命。”

<sup>③</sup> 《新约·罗马书》8：24-25“因为我们得救，还是在于希望。所希望的若已看见，就不是希望了；那有人还希望所见的事物呢？但我们若希望那未看见的，必须坚忍等待。”《新约·伯多禄后书》3：13“可是，我们却按照他的应许，等候正义长住在其中的新天新地。”

利玛窦在此处指出，人生在世就像戏子演戏，无论此世是何种身份，帝王将相、奴隶嫔妃都只是一时的角色而已，时辰一到，这些角色装束都将褪去。所有的角色都是由天主所分配好的，我们只是被安排扮演某一角色而已。

利玛窦之所以认为人生在世只是扮演某一角色，不必留恋此世，是因为利氏对于此世与来世有一真假之辨，他认为此世只是暂居之地，是天主考验人心与定德行的地方，人真正的家在后世天堂，

见世者非人世也，禽兽之本处所也，所以于是反自得有余也。人之在世，不过暂次寄居也，所以于是不宁不足也。……吾观天主亦置人于本世以试其心，而定德行之等也。故见世者，吾所侨寓非长久居也，吾本家室不在此世，在后世；不在人，在天，当于彼创本业焉。<sup>②</sup>

对来世的讨论离不开对生死的沉思。利玛窦认为此世是苦海，<sup>③</sup>因此死亡事实上是脱离苦海、回归本家，生命越长则越是超脱的阻碍，

百年之中，非是度生，是度苦海也。则死岂非行尽苦海，将届岸乎？苟岁月久长，岂非逆风阻我家归乎？呜呼！世人以命之约者，省苦也，灭咎也；则死非凶，凶之终竟耳。似不为刑罚，刑罚之赧耳。君子明知天主借我此世以侨寓，非以长居，则以天下为寓，不以为家，吾常生别有乐地为我常家焉。<sup>④</sup>

利氏进一步从身心关系的角度论证死不足惧，而生不值得留恋。利玛窦认为，人由身体与灵魂复合而成，灵魂进入身体就如被囚禁于暗狱之中，而在死亡之时，身体的消亡恰好释放灵魂得到了自由，所以君子深知生死之理，因此并不惧怕死亡而泰然处之，

西士曰：《春秋》传既言伯有死后为厉，则古春秋世亦已信人魂之不散灭矣。而俗儒以非薄鬼神为务，岂非春秋罪人乎？夫谓人死者，‘非魂’死之谓，惟谓‘人魄’耳、‘人形’耳。灵魂者，生时如拘縲线中；既死，则如出暗狱而脱手足之拳，益达事物之理焉，其知能当益滋精，逾于俗人，不宜为怪。君子知其然，故不以死为凶惧而忻然安之，谓之归于本乡。<sup>⑤</sup>

利玛窦此处以生死观论君子人格事实上与儒家是殊途同归的。如前所述，儒家“杀

<sup>①</sup> 《天主实义》（558），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第168页。

<sup>②</sup> 《畸人十篇》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第447页。

<sup>③</sup> 利玛窦的这一关于此世为苦海与超脱生死的想法在与其过从甚密的士大夫中也是被接受的。如李之藻所言：“死可超，生可罔，世有是哉？人心之病愈剧，而救心之药不得不瞑眩。瞑眩适于德，犹是膏粱之适于口也。有知《十篇》之於德适也，不畸也。”[明]李之藻著：《畸人十篇序》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第502页。。

<sup>④</sup> 《畸人十篇》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第451页。

<sup>⑤</sup> 《天主实义》（185），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第123页。

身成仁、舍生取义”的生死观同样是不贪生怕死、不留恋此世的。<sup>①</sup>但不同之处在于，利玛窦以身心论的方式呈现生死，并以知识的取向面对生死则不同于儒家以守德殉道的方式面对生死。

对于来世的盼望，以及对于彼岸的向往并不能完整地表达利玛窦的观念，利氏认为在一种情况下也是可以留恋此世的，即认为自己修德不足、进德不够，所以忧心时日不足，

盖君子于天下无所与，无所与即无所爱，无所爱则舍之无恨也。其志在天上不在人间，以彼为家，客闻欲近家，不啻无忧且大喜焉。以此躯壳为囚禁、为桎梏，则见其坏朽无任娱乐，如囚人视狴犴垣壁裂、桎梏坏烂，乃望其解脱拘系可归故乡，何忧哉？第兢业日慎不敢，辄自居安，辄自居贤，犹恐德未成也。是以孜孜惟日不足矣。<sup>②</sup>

利玛窦谈论来世彼岸与以生望死根本上是为了将君子置于天堂的福报之中，而进入天堂之前则需要经过上帝的最终审判，但此世往往是不公正的，为善之人贫贱而多难，而为恶之人却享尽荣华富贵，所以利氏认为，上帝的最终审判即是为了校正世间的不公，实现普遍的公义，

上帝报应无私，善者必赏，恶者必罚。如今世之人，亦有为恶而富贵安乐，为善而贫贱苦难者，上帝固待其人之既死，然后取其善者之魂而天堂福之，审其恶者之魂而地狱刑之。不然，何以明至公、至审乎？<sup>③</sup>

利玛窦进一步解释道，天堂即是全福实现之处，因为人在此世所渴慕的长寿无疆、一切福报在天堂都可实现，所以天堂是人之生命自然趋赴之处，

凡物类各有本性所向，必至是而定止焉；得此，则无复他望矣。人类亦必有止。然观人之常情，未有以本世之事为足者，则其心之所止不在本世明也。不在本世，非在后世天堂欤？盖人心之所向，惟在‘全福’，众福备处，乃谓‘天堂’。是以人情未迄于是，未免有冀焉。全福之内含寿无疆，人世之寿——虽欲信天、地、人三皇及楚之冥灵、上古大椿——其寿终有界限，则现世悉有缺也。所谓世间无全福，彼善於此则有之；至于天堂，则止弗可尚，人性于是止耳。<sup>④</sup>

利玛窦在此处进行了一个目的论的论证，因为人的生命有其本性的趋向，只有其所有的自然追求全部实现才得圆满，而这一切只有在天堂才能实现，所以天堂是

---

<sup>①</sup> 利玛窦认为中国人惧怕谈论死亡，这一点在一定程度上应是对中国思想的误解，当然将死亡作为公开的话题予以探讨可能是正确的。参见“致罗马耶稣会总会长阿夸维瓦神父”（1608年8月22日，北京），载于利玛窦著：《利玛窦书信集》，文铮译、[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2018年，第317页。

<sup>②</sup> 《畸人十篇》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第460-461页。

<sup>③</sup> 《天主实义》（385），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第173-174页。

<sup>④</sup> 《天主实义》（382），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第172-173页。

所有人都该向往之地。

综上所述，因为君子是信仰虔诚、爱主爱人、盼望来世至福之人，所以利玛窦认为君子必进天堂，而恶人会进入地狱，

仁人君子信有天堂，自不惧死恋生；恶人应入地狱，则惧死恋生，自其分矣。

①

我在本节展现了利玛窦以“天主之仆”的信望爱三超德对儒家君子人格的知、仁、勇进行了天主教化的文化翻译，实现了儒家君子人格的重新建构。利玛窦以信去知，以爱释仁，以此世盼望来世彼岸，将天主教的三超德注入儒家君子人格。因为利玛窦对儒家的根本德目进行了天主教化的翻译，所以儒家的家-天下的人伦关系也同时被改造为神-人的他者-自我的结构。我将在下节讨论利玛窦的君子人格需要通过什么样的修身功夫得以保证实现。

### 三、 修身功夫

修身功夫不仅与修身之目的相关，也与人性论相关，因为对于人性本然状态的认识即决定了采用何种修身功夫以臻于要达到的目的。儒家君子人格修身的首要目的在于内圣，其次是外王，即修己，然后安人，同时先秦主流儒家都认为人性本善或具有“善端”，所以君子人格修身的目的在于德性至境的恢复。<sup>②</sup>因此，孔子主张“克己复礼”（《论语·颜渊》），孟子主张“存心、养性、持志、事天”（《孟子·尽心上》）等，儒家的这些功夫都以人性本善为出发点，所以其修身功夫旨在守住其圆满自足之状态，或者维护、扩充善端。不得不提及的是，利玛窦在华传教时期所流行的王阳明的人性论与功夫论，因为这是利玛窦对话与批评的重要对象。阳明认为，人之先天本性是全然至善的，无需增益，<sup>③</sup>人先天便是圣人，<sup>④</sup>但因为后天的私欲导致全善至善本体不能彰显出来，<sup>⑤</sup>所以修身功夫的目的便是要光复本体、去除私欲。<sup>⑥</sup>如前文所述，利玛窦认为，君子人格修身的目的在于信望爱三超德的践行，同时利玛窦的人性论总体而言是与儒学较为接近的性善论，<sup>⑦</sup>但他同时认为因为原罪的影响，人的性情天生都有瑕疵，<sup>⑧</sup>所以仅靠修

① 《畸人十篇》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第480页。

② 彭国翔认为儒家修身也包括身体性的向度，我同意这样的观点，但我认为，心性依然是主要的，甚至是首要的，因为修身或修炼本身即是面对精神的，尽管身体也参与其中，但身体的参与本身即是精神的发用。参见彭国翔著：《身心修炼：儒家传统的功夫论》，上海三联书店，2022年，第14页。

③ 《大学问》：“天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。”

④ 《传习录》313：“见满街皆是圣人。”

⑤ 《大学问》：“一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋，犹小人矣。”

⑥ 《大学问》：“故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。”

⑦ “然本性自善，此亦无碍于称之为善。”《天主实义》（429），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅

身功夫并不足够，还要靠天主的恩典才可以。<sup>①</sup>因此，儒家君子之修身首要在于守护、扩充善端或者复性，并以自我德性的修养实现道德主体的挺立，进而介入现实世界。而利玛窦的君子人格的修身目的在于恭爱上帝、超脱此世、实现救赎，但因为本性的不足够，所以要靠自由意志择善而从，然后把自我抛向信仰之中，以神意取代己意，去除私欲，最后与神相契，等待神恩的救赎。

### （一）重意志

如前所述，利玛窦认为人性本善，但因为原罪，所以人所禀赋的德性有所亏欠，因此他认为，得自本性之善只能算是“良善”，这是因为天主创生造化之功，并非因为我自身的功劳，他进而将孟子的“良知四端”亦归为良善，因为他认为这是所有人天生就有的恻隐之心，并非出自自己理性的选择与意志的努力；而真正德性上的善，利玛窦称之为“习善”，因为这出自理智与意志的抉择，

则固须认二善之品矣：性之善，为‘良善’；德之善，为‘习善’。夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉；我所谓功，止在自习积德之善也。孩提之童爱亲，鸟兽亦爱之；常人不仁，乍见孺子将入於井，即皆怵惕；此皆‘良善’耳，鸟兽与不仁者何德之有乎？见义而即行之，乃为德耳。彼或有所未能、或有所未暇视义，无以成德也。<sup>②</sup>

此段材料展现了利玛窦人性论与主流儒家人性论的分殊。尽管利氏也认为人性本善，但他认为本性之善源自天主，并非出自个人的理智与意志的行动，所以良善不值得称道，而习善才可称为德。同时，如前文所述，这段文字也打开了利氏承认神人合作说的可能，即在通向救赎的历程中，神恩是先定的，但人自身的努力亦是有意義的，并非毫无作用。所以，利玛窦尤其重视意志的作用，

且意非有体之类，乃心之用耳，用方为意，即有邪正。若令君子毕竟无意，不知何时诚乎？《大学》言‘齐治均平’必以意诚为要，不诚则无物矣。意于心，如视于目；目不可却视，则心不可除意也。君子所谓无意者，虚意、私意、邪意

---

谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第183页。

<sup>⑧</sup> “世人之祖已败人类性根，则为其子孙者沿其遗累，不得承性之全，生而带疵；又多相率而习丑行，则有疑其性本不善，非关天主所出，亦不足为异也。”《天主实义》（578），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第216页。

<sup>①</sup> “吾窃视贵邦儒者病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之佑，成德者所以鲜见。”《天主实义》（487），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第198页。利玛窦的人性论深受托马斯·阿奎那的影响。阿奎那认为，人在天性方面的善有三种：（1）理性能力的善；（2）人得自天性的对德性的倾向；（3）原始正义，阿奎那指出，人类堕落后，第一种善没有受影响，第三种善被彻底消灭，而第二种善受到原罪的削弱，但本根并没有损坏，被影响的走向善的终点的能力，这就像一个健康的人生病后依然能有一些活动一样，但绝不像一个健康的人那样动作完美。所以利玛窦的性善论并非附会儒家，而是出自其神学背景。参见罗秉祥：利玛窦性善论：天学与汉学宋学之辨，《哲学与文化》，第37卷11期，2010年11月，pp.41-66。

<sup>②</sup> 《天主实义》（435-436），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第185页。

也；如云灭意是不达儒者之学，不知善恶之原也。<sup>①</sup>

利玛窦认为，意志无形无体，只是心的发用，在用的时候，意志便显现出来，因此便有正意、邪意之分。利氏此处针对中士引用的《论语·子罕》中“毋意、毋必、毋固、毋我”四戒提出自己的批评，他认为若是“无意”何谈诚意？他认为意志对于心而言，就像视力对于眼睛的作用。利氏指出，君子“无意”的意思事实上是没有私意，若是想要去意、灭意那就是不懂儒门之学，也不知善恶的源头。必须指出的是，利玛窦此处的解读既正确也不正确，因为在《论语》中，“无意”正是去除私意的意思，并不是否认自由意志。但即使是否认个人的自由意志，事实上也与利玛窦的君子人格的最终目的是相通的，即以神意代替己意。不过利玛窦此处谈的是伦理活动中意志的作用。

利玛窦进一步认为，君子、小人之别要以为善的意志来做区分，

惟人不然。行事在外，理心在内，是非当否常能知觉，兼能纵止。虽有兽心之欲，若能理心为主，兽心岂能违我主心之命？故吾发‘意’从‘理’，即为德行君子，天主佑之；吾溺意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。<sup>②</sup>

利玛窦此处以“理欲”对立的话语展开对意志的分析。他认为，心分为理心与兽心，意志是心之发用，因此意志的发动遵从理心，那么兽欲将得到克制，所以这就是天主所护佑的君子，若是意志沉溺于兽欲，那么就是天主将要抛弃的小人。利玛窦此处对君子与小人的区分与儒学是近似的，如孔子说的“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·里仁》），“我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑》），这里尽管没有直接提出意志的概念，但确实是描述了意志发动的情形，只不过没有像利玛窦这样将意志凸显出来。

既然君子与小人、理心与兽心是由意志来区分的，那么善恶的源头也正是意志，

“意者”心之发也，金石草木无心，则无意。故镆鋹伤人，复仇者不折镆鋹；飘瓦损人首，忤心者不怨飘瓦。然镆鋹截断，无与其功者；瓦蔽风雨，民无酬谢。所为无心无意，是以无德无愿、无善无恶，而无可以赏罚之。<sup>③</sup>

则意为善恶之原，明著矣。<sup>④</sup>

利玛窦用金石草木与镆鋹屋瓦举例，金石草木无心所以无意，镆鋹伤人、屋瓦避雨，但同样因为其无心无意，所以人并不会复仇镆鋹，感谢屋瓦，所以无心无意

<sup>①</sup> 《天主实义》（323），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第160页。

<sup>②</sup> 《天主实义》（333），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第162页。

<sup>③</sup> 《天主实义》（331），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第162页。

<sup>④</sup> 《天主实义》（335），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第163页。

则无善无恶，因此上帝也不会就此赏罚。故此，意志才是善恶之原。

基于此，利玛窦认为，既然以意志行善之人才是君子，那么君子就要养意、诚意，而不可灭意，

为善正意，惟行当行之事，故意益高则善益精，若意益陋则善益粗，是故意宜养、宜诚也，何灭之有哉？<sup>①</sup>

## （二）去私欲

利玛窦认为意志是引起善恶之源泉，是判断君子与小人的标尺，而意志之作用即在于为善去恶、去除私欲，<sup>②</sup>因此君子应当养意、诚意，那么养意、诚意的方法应当为何？就此，利玛窦提出三个方法：（1）斋戒，即以身体口欲的苦行以悔罪增进德性的修身方式；（2）寡言，即向内探寻与神对话，而在世间生活沉默少言的修身方式；（3）神贫，即将自己全然依赖于天主，不追求财富、权力或其他所有令自己以为能占有掌控的事物的修身方式。利玛窦去除私欲的方法与目的基本上继承了罗耀拉与耶稣会“神操”的精神修炼方式，即通过苦行而悔罪，但又并非是严格的禁欲；同时向内探求，重行寡言；最后又回到信仰，把自己全然交托给上帝。<sup>③</sup>所以去私欲的修身方法根本目的是为了悔罪、进德、与神相契。

利玛窦的斋戒修身法是以对身体的批判开始的。利氏认为，养身与进德是辩证的关系，修身进德必须要维持生命的延续，但若是放纵口腹之欲则会妨碍修身进德，就好比想要灭火却不断加柴一样，因此饮食喝水只为了充饥止渴，不为了口腹的享受，

学道者愿寡欲而丰养身，比方愿减火而益加薪，可得哉？君子欲饮食，特所以存命；小人欲存命，特所以饮食。夫诚有志于道，怒视是身若寇讎，然不获已而姑畜之。且何云不获已欤？吾虽元未尝为身而生，但无身又不得而生，则服食为腹饥之药，服饮为口渴之药耳。谁有取药而不惟以其病之所要为度数焉者？性之所嗜，寡而易营；多品之味，佳而难遂。盖人欲者之所图，而以其所养人，频反而贼人，则谓饮食殛人多乎刀兵可也。<sup>④</sup>

利玛窦指出，人的本性事实上是趋向于少寡易养，因此人之贪欲事实上于生命不利，但他进一步提出，斋戒寡食事实上并非修身的根本目的，而恰恰是末节，若是把节制口腹之欲作为斋戒之要义则是本末倒置，

<sup>①</sup> 《天主实义》（340），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第164页。

<sup>②</sup> 与利玛窦过从甚密的不少儒家士大夫都认为利氏学问的宗旨在于归仁去欲，如《天主实义·冯应京序》：“语性，则人大异于禽兽；语学，则归于为仁，而始于去欲时。”参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第71页。

<sup>③</sup> 参见[西]罗耀拉著：《神操（新译本）》（*The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary*），[美]乔治·刚斯注释，郑兆沅译，台北伊纳爵灵修中心校订，台北：光启文化事业，2011年，第121页。

<sup>④</sup> 《天主实义》（307），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第155-156页。



夫戒口之斋非斋也，乃斋之末节也；究斋之意，总为私欲之遏，不可不敦不尽矣。是以持斋而舍敬戒，譬如藏璞而驰其玉，无知也。<sup>①</sup>

由此，利玛窦提出斋戒的方法与目的。利氏认为斋戒的根本目的有三：一是省罪自责；二是精神超越；三是正心进德，

深自羞耻，奚堪欢乐？则贬食灭餐，除其肴味，而惟取其淡素。凡一身之用，自择粗陋，自苦自责，以赎己之旧恶及其新罪。……此斋素正旨之一也。……身也者，知觉尸也，机动俑也，饰塏坟也，罪愆餌也，苦忧肆也，囚神牢也，实死而似生也，家贼用爱诱损我，心缠缚于垢土，俾不得冲天享其精气也。能拔此身，百凶尽熄，心脱阻碍任天游，驯命矣。古贤甘饿求馁，不求饱其于身也，似仇而实亲焉。此斋素正旨之二也。……吾益增德行之娱於心，益近至天神矣。益减饮食之乐于身，益逃离禽兽矣。吁可不慎哉？……世人之灾无他也，心病而不知德之佳味耳。觉其味则膏粱可轻矣，谓自得其乐也。此二味者，更迭出入於人心，而不可同往者也。欲内此，必先出彼也。……习於精理微义，遇饮食之玩亦不暇，必思焉而殉理义矣。此斋素正旨之三也。<sup>②</sup>

因此，利玛窦以斋戒修身的根本用意在于悔罪、进德与精神的超脱，并非只是为了苦行或是身体的养护。此外，利氏认为，沉默寡言亦是君子修身的重要方式，因为在利氏的观念中，人由神所造，人的存在目的就在于趋赴于神，所以人的存在方式也应当效仿神，不应该效法人；不过利氏也从儒家人格理想的秩序予以论证，即君子应当效法圣人，而圣人是希言，甚至是无言的，所以君子应当沉默寡言。同时，利氏认为，重要的是行动与心灵的相通，而非言语，

若人已心胥通，何用言？如人面语，可省简牋也。……是以圣人罕言而欲无言也。无言，则人类迺于鬼神所谓：人以习言，师人；以习不言，师神也。故天主教经典及西土圣贤莫不戒繁言，而望学者以无言矣。……文明之邦以是别夷狄也。……圣人欲不言，欲人人皆正行矣，如医之慈者，欲无医乎，乃欲天下无病者乎。<sup>③</sup>

尽管孔子在君子人格的修养中也提到了“君子欲讷于言而敏于行”（《论语·里仁》），但利玛窦此处所提出的“沉默寡言”的修身方式根本上还是出自天主教的修道传统，即静避不语，沉思上帝。<sup>④</sup>

利玛窦又提出耶稣会四大愿中的神贫作为君子人格的修身方式之一。他认

<sup>①</sup> 《天主实义》（318），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第158页。

<sup>②</sup> 《畸人十篇》第六节，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第470-473页。

<sup>③</sup> 《畸人十篇》第五节，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第462-469页。

<sup>④</sup> 语言是天主教信仰中的关键内容，“巴别塔”即说明了上帝正是通过语言使人相互隔阂。在《圣经》中语言大体上可分为：圣言、预言、方言，而在新约中，信仰的行动要比说方言的能力更受重视。

为，君子应当把自己全然交托给上主，不贪恋荣华富贵，不占有财物，因为富贵财货都非自己所有，哪怕是一无所有的鸟兽都可自由自在地生活，何况人乎，<sup>①</sup>

然吾复察鸟兽，其情较人反为自适，何者？其方生也，忻忻自能行动；就其所养，避其所伤；身具毛羽爪甲；不俟衣履，不待稼穡；无仓廩之积藏，无供爨之工器；随食可以育生，随便可以休息；嬉游大造而常有余闲；其间岂有彼我贫富尊卑之殊？岂有可否、先后、功名之虑操其心哉？熙熙逐逐，日从其所欲尔矣。<sup>②</sup>

以轻财货功名富贵也。夫物者，非我有也，非我随也，悉乃借耳，何足恋爱乎？身后人所去所也，彼所无用财为，亦无重财为矣。……死候之念导人以明世物之虚实矣。能随我者，乃我事也，实也。不随我者，非我事也虚也。<sup>③</sup>

当然与神贫的修身方式相关的也有自罗耀拉《神操》中继承而来的万物皆为我所用的思想，<sup>④</sup>

物之初，先有万物，然后有人。造物之主，本为人而生万物也，尝命人主万物矣，尝命人用万物矣。<sup>⑤</sup>

因此，利玛窦君子人格去私欲的修身方式的根本在于将自我投入信仰中。

### （三）事上帝

最后，利玛窦提出，君子人格修身的根本目的在于“事上帝”与“化为一心”，即以天主/上帝的意志取代自我的意志，将自我消融于上帝的恩典之中，

夫吾天主所授工夫，匪佛老空无寂寞之教，乃悉以诚实引心于仁道之妙。故初使扫去心恶，次乃光其暗惑，卒至合之于天主之旨，俾之化为一心，而与天神无异。用之必有其验，但今不暇详解耳。吾窃视贵邦儒者病正在此，第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天帝以祈慈父之佑，成德者所以鲜见。<sup>⑥</sup>

利玛窦认为，天主教的修身功夫与佛道二家寻求“空”“无”不同，而在于以诚意实理合于仁道，不过如前所述，利氏已将儒家的仁道翻译为天主教的恭爱上帝，所以利氏认为，儒家修身进德之功夫的痛点也在于此，即只言道德主体的修德功

<sup>①</sup> 这样的思想事实上在《圣经》中处处可见，如《新约·玛窦福音》6:20

<sup>②</sup> 《天主实义》（118），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第104页。

<sup>③</sup> 《畸人十篇》第四节，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第457页。

<sup>④</sup> 参见[西]罗耀拉著：《神操（新译本）》（*The Spiritual Exercises of Saint Ignatius: A Translation and Commentary*），[美]乔治·刚斯注释，郑兆沅译，台北伊纳爵灵修中心校订，台北：光启文化事业，2011年，第214页。32

<sup>⑤</sup> 《复莲池大和尚》，载于朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2007年，第664页。

<sup>⑥</sup> 《天主实义》（487），参见[意]利玛窦著：《天主实义》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第198页。

夫，却忽视了意志软弱的可能，更不知神的恩典。不过，利氏的批评也有其遮蔽之处，即儒家的修身功夫尽管缺乏信仰的维度，但其以“复性”“克己”“存养”以及“感通”为主的修身功夫背后都有其超越的维度，易言之，其并非只靠“自勉而修”，事实上也有以内在超越的维度而向上提撕自身的视域。

因此，天主教的修身功夫首先在于以意志为善去恶，其次，以斋戒、寡言与神贫的功夫使自身合于天主/上帝之意志，最后使自身与神意相契。所以，总体而言，利玛窦的君子人格修身功夫事实上是以对上帝的信仰为中心的外在超越法，即将自身超脱于世间，而盼望通过信仰等待外在的救赎。

## 结 语

综上所述，利玛窦通过“恩典成就自然”的文化翻译方法将天主教的“天主之仆”的人格理想翻译为儒学所熟知的君子人格。利氏首先将信望爱三超德翻译为知仁勇，其后又将天主教的修身方式注入君子人格之中，使得儒家的君子人格天主教化。尽管利氏的目的在于传教，但其文化翻译的方法确实使得中西理想人格在晚明相遇了，这从与其交往甚密的士大夫称其“君子”即可知一斑。经过本章的比较研究，可以简要将中西两种君子人格理想概括为：儒家君子人格是道德本位的，其宗旨在于内圣外王的实现，而利玛窦的君子人格是信仰本位的，其目的在于信仰以事上帝；进一步地说，儒家在于养成道德主体，而利玛窦意在主体性的消解。让人感到历史颇可玩味之处的是，利玛窦在其身后被天主教廷封圣为“天主之仆”，这应该是其生前从未想到过的荣耀，但却是其理想人格本身即暗含的可能，即君子修身以事上帝。

# 清初方济各会灵修文献：石铎禄《默想神功》及其西方来源

梅谦立、王琦\*

**摘要：**随着 16 世纪全球福传运动的兴起，方济各会灵修开始在世界范围内广泛传播。目前已有大量关于方济各会灵修如何移植于拉丁美洲的研究，但关于东亚地区的研究颇为稀少。本文考察了一部由方济各会士石铎禄翻译，并于 1694 年在广州出版的 16 世纪欧洲方济各会默想名著，基于文本分析，重点关注其西班牙来源，及其在本地化方面的努力。

**关键词：**中国；默想；石铎禄（Pedro de la Piñuela）；伯多禄·德·阿尔坎塔拉（Pedro de Alcántara）；波纳文图拉（Bonaventure）

## 引言

抵达亚洲后不久，基于福传需要，耶稣会传教士很快出版了一系列护教与教理类著作。稍晚，他们也引入灵修著作以便为稚嫩的天主教团体滋养灵命。在日本与中国，各种版本的多玛斯·肯皮斯（Thomas à Kempis）《师主篇》（*Imitatio Christi*）与依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）《神操》（*Spiritual Exercises*）迭出不穷。当方济各会士于 17 世纪 30 年代抵达中国时，他们依靠耶稣会士的中文著作。到 17 世纪末，他们甚至在广东重印多种耶稣会士著作。但为抚育他们自己的传教事业，方济各会士也创作了他们自己的教理与灵修著作。

本文聚焦方济各会士石铎禄（Pedro de la Piñuela, OFM, 1650–1704）的中文作品。他是一位墨西哥籍传教士，17 世纪末来华服务。1694 年，他在广州出版了《默想神功》。在一份 1700 年的报告中，石铎禄将他的这部著作称为《阿尔坎塔拉的圣伯多禄所作〈祈祷操练〉：增订本》（*Exercitium orationis ex Sancto Petro de Alcantara, cum additionibus*）。<sup>①</sup>由于伯多禄·德·阿尔坎塔拉只写过一本书，安东尼奥·西斯托·罗梭（Antonio Sisto Rosso）正确地推理出《默想神功》之底本即是《祈祷与默想论》（*Tratado de la oración y meditación*）。<sup>②</sup>然而据我所知，目前为止尚缺乏进一步的研究，我们既不知晓关于《默想神功》及其与阿尔坎塔拉著作之间关系的更多信息，也不知晓石铎禄提及的“增订”（*additiones*）究竟指的是什么。为此，本文致力于分析该中文本及其西班牙来源。<sup>③</sup>

\* 原本：Thierry Meynard, “Franciscan spiritual literature in Early Qing China: Pedro de la Piñuela’s *Moxiang shengong* (1694) and its Western sources,” *Franciscan studies* 78 (2020): 251-273. 王琦不仅仅翻译成中文，并且做出了重要的补充和发挥，应该被看作为第二作者。

<sup>①</sup> 见 Pedro de la Piñuela, “Catalogus religiosorum S.P.N.S. Francisci,” in *Sinica Franciscana*, edited by Anastasius van den Wyngaert (Quaracchi, Firenze: Apud Collegium S. Bonaventurae, 1942), p. 329.

<sup>②</sup> 见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies* 8 (1948): 255-262.

<sup>③</sup> 本研究仅关注其西班牙来源，进一步的研究需要关注中国来源，尤其是耶稣会士之前出版的中文灵修著

## 伯多禄·德·阿尔坎塔拉及其著作

伯多禄·德·阿尔坎塔拉是一位方济各会神秘主义者，原名胡安·德·加拉维托·伊·比莱拉·德·萨纳布里亚（Juan de Garavito y Vilela de Sanabria），1499 年生于西班牙上埃斯特雷马杜拉（Extremadura Alta）的阿尔坎塔拉（Alcántara）。1511-1515 年间，他在著名学府萨拉曼卡大学（University of Salamanca）学习哲学与法律，但他随即改变人生道路，加入方济各会严守派（Observant）分支，取名托钵修士伯多禄·德·阿尔坎塔拉（Fray Pedro de Alcántara），隶属圣加布里埃尔会省（province of San Gabriel）。<sup>①</sup>

伯多禄以其神秘体验与克修生活而闻名，他奉行对肉类的禁欲（mortification），每天只睡一个半小时，每三天只吃一顿饭。他也是一位伟大的布道者，持续投身于西班牙、葡萄牙的宗徒使命。他在方济各会圣加布里埃尔会省担任监护人（guardian）、初学导师（novice master），涉及对年轻托钵修士的灵修训练。1538 年，他被选为省会长（Minister Provincial），任内在其会省推动非常严格的会规。1554 年，他转而度隐修士（hermit）生活，吸引了一大批门徒来追随他。1555-1559 年期间，他在西班牙、葡萄牙建立了数量众多的修院（convent），恒常推广改革派方济各会生活。1559 年，他被称为西班牙改革派分支总代表（General Commissary of the Reformed branch），此派后以“阿尔坎塔拉的方济各会士”（franciscanos alcantarinos）之称闻名，他强推严规，如长时默想、睡地板、素食。1562 年，他在阿维拉（Avila）逝世，享年 63 岁。1622 年获封真福，1669 年荣列圣品，瞻礼日为 10 月 19 日。伯多禄的影响之强，远远溢出方济各会团体，耶稣会士圣方济各·德·博日亚（San Francisco de Borja, 1510-1572）与加尔默罗会士阿维拉的圣德肋撒（Saint Teresa of Avila, 1515-1582）都是其朋友。他也曾会见西班牙国王卡洛斯五世（1516-1556 在位）和多位葡萄牙国王。<sup>②</sup>

伯多禄传世作品有方济各修院规条、书信、《圣咏第 51 篇》（*Miserere*，垂怜）评注<sup>③</sup>、《全德之路》（*Camino de la Perfección*），但其最有影响力的作品还要数 1556 年出版于里斯本的《祈祷与默想论》。关于此书，现代研究发现其第一部分（默想内容）实际编排自多明我会士路易斯·德·格拉纳达（Luis de Granada, 1504-1588）1554 年出版的另一本名字非常类似的著作《祈祷与默想书》（*Libro de la oración y meditación*）。不过在此基础上，伯多禄给第一部分增加了新的材料，

---

作，例如殷铎泽（Prospero Intorcetta）的作品。

<sup>①</sup> 关于其生平，见 Arcangel Barrado Manzano, O.F.M., *Pedro de Alcántara (1499-1562). Estudio documentado y crítico de su vida* (Madrid: Editorial Cisneros, 1965).

<sup>②</sup> 见 Pedro de Alcántara Martínez, OFM, *San Pedro de Alcántara, en Año Cristiano*, Tomo IV (Madrid: Ed. Católica BAC, 1960), pp. 152-160。“卡洛斯五世”英语惯称“查理五世”（Charles V, 1500-1558），他身兼多国君位，1519-1556 年间任神圣罗马帝国皇帝。

<sup>③</sup> 按照希腊文和拉丁文圣经是第 50 篇。此篇古名《垂怜》（*Miserere*），因为首句为：“垂怜我吧，天主啊，按照你伟大的仁慈。”（*Miserere mei, Deus, secundum magnam misericordiam tuam.*）

而且第二部分（默想建议）大多是原创的。<sup>①</sup>

此外，伯多禄的视野中有一个独特的读者领域，并非修道者，而是作为默想初学者的平信徒。因此，他编删了路易斯书中的许多部分，重排了默想的结构。由此，伯多禄试图令这本书能更友善指导平信徒按照方济各会理念修行。

如前文所言，伯多禄书由两部分构成。第一部分提出一系列主题默想：先是一套七组从周一到周日的日常默想，每组给出若干默想要点；再是另一套七组日常默想，关于基督受难。第一部分结尾提出默想时应该遵循的六个步骤。第二部分短很多，其内容为对默想形式的总体建议。考虑到伯多禄书以多明我会士路易斯书为底本，因此假若我们要从中窥探方济各会的独特气质，那么最好不要从默想本身去找，而要去默想建议中找。

### 石铎禄及其对伯多禄书的翻译

一般认为，方济各会新西班牙（墨西哥）传教团建立于 1524 年。那里大多数方济各会士都属于严守派分支。忠于圣方济各那强烈的宗徒热忱，这些方济各会士感到有义务开展海外福传事业，不过，当他们投身于宗徒工作，建立起新的传教团后，便常常感到精疲力竭，而返归隐修生活。<sup>②</sup>与大多数出生于西班牙的方济各会兄弟不同，石铎禄是“土生白人”（*criollo*），该称呼意味着他出生于殖民地，但他的双亲之祖皆是西班牙人。他出生于 1650 年，加入方济各会成为严守派托钵修士，在墨西哥城学习神学，随后于 1671 年 3 月 19 日离开家乡远赴菲律宾，1673 年在马尼拉晋铎，1676 年 6 月 4 日抵达厦门。“石铎禄”是他在中国的汉名，不过“石”这个姓氏看起来与他的本姓（*de la Piñuela*）无关，却与其本名（*Pedro*）有关。“伯多禄”一名源于希腊名 Πέτρος（*Petros*），本义即“石头”；而该词亦演变流传至石铎禄的母语中（西班牙语 *pedra*，石头）。

1676-1684 年间，石铎禄在福建工作，他建立了 4 座教堂，洗了 423 人。1686 年被派往广东潮州，一年后改派江西。据 1693 年报告，那时他已在 6 年内皈依了 1000 多人。1699 年马尼拉省大会（*provincial chapter*）选举石铎禄为方济各会中国传教团省“值会”（*commissary*，准会长），此后他来到广州生活。1704 年 7

<sup>①</sup> 过去，一些学者主张伯多禄·德·阿尔坎塔拉早在 1532 年就为埃斯特雷马杜拉斯的巴达霍斯（*Badajoz*，*Extremadura*）人撰写了本书，因此本书早于路易斯·德·格拉纳达。另一些学者认为伯多禄只是出版了一本路易斯书的更短、更流行的本子。见 See Léon Amoros, “San Pedro de Alcántara y su tratado la oración y meditación,” in *Archivo ibero-americano: revista de estudios historicos publicada por los Franciscanos* 22 (1962): 163-221. 贝尔特·鲁斯特（*Bert Roest*）强调伯多禄使用了范围宽广的教父与中世纪来源材料，尤其是若望·考利（*Giovanni Cauli*）、阿隆索·德·马德里（*Alonso de Madrid*）、方济各·德·欧苏纳（*Francisco de Osuna*）、安多尼·德·格瓦拉（*Antonio de Guevara*），以及玛尔定·德·圣玛利亚·贝纳维德（*Martin de Santa María Benavides*）《初学指导》（*Instrucción para novicios*），见 *Bert Roest, Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent* (Leiden: Brill, 2004), p. 554。笔者查阅了该书的电子版：[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1499-1562,\\_Alcantara,\\_de,\\_Pedro,\\_Santo,\\_Tratado\\_de\\_La\\_Oracion\\_Y\\_Meditacion,\\_ES.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1499-1562,_Alcantara,_de,_Pedro,_Santo,_Tratado_de_La_Oracion_Y_Meditacion,_ES.pdf)。

<sup>②</sup> 见 Steven E. Turley, *Franciscan Spirituality and Mission in New Spain, 1524-1599* (Farnham: Ashgate, 2014)。

月 30 日，逝世于厦门。<sup>①</sup>

石铎禄为什么选择翻译伯多禄书而非路易斯书？当然石铎禄很可能根本不知道这本多明我会士的原著。但是值得注意石铎禄的生平与伯多禄高度相似：他们都属于同样的方济各会严守派分支，他们都共享了同样的圣名（Pedro），他们都展现出强烈的宗徒热忱。伯多禄是西班牙、葡萄牙许多修院的创建者，而石铎禄也在中国创建了许多教堂，甚至在福建南宁还有一座教堂专门奉献给伯多禄·德·阿尔坎塔拉。（1681 年建立，往前 12 年，即 1669 年伯多禄·德·阿尔坎塔拉封圣。）当然，除了这些引人注目的关联外，伯多禄书本身就非常适合方济各会中国传教事业的处境，因为彼时他们正需要一本服务平信徒的默想导引书。

据《默想神功自序》所言，石铎禄在 1694 年（甲戌）便已完成写作，后由“值会林养默”（Jaime Tarín, 1644-1719）准许出版。考虑到林养默任值会时为 1690-1696 年，该书可能首次出版于 1694 年，或者无论如何不能晚于 1696 年底。由于该书名列《广东省方济各会堂书版目录》，其出版地可以推定为广州。<sup>②</sup>1699 年，该书在山东济南重印。《默想神功》原本不分卷，但大概没有过很久（可能 1700 年左右）就出现了两卷本。两卷本由江西的本地中国基督徒团体在耶稣会所辖的南昌天主堂出版。<sup>③</sup>相比原本，南昌本改动了一些字词，修改了一些语句，以传达更明晰的意义。此外，该本还给正文加上了眉批、旁批等评点内容。本研究会参考南昌本的正文内容，但中国基督徒所加的评论不在本文讨论之限。

### 《默想神功》与《祈祷与默想论》的结构

笔者将伯多禄原著及石铎禄译著的标题列表对照如下：

|                    |                                                          |
|--------------------|----------------------------------------------------------|
|                    | Prólogo                                                  |
| 卷上 默想利益            | Ia C1 Del fruto que se saca de la oración                |
| 卷上 默想切要            |                                                          |
| 卷上 默想规程（瞻礼二...、主日） | Ia C2 De la materia de la meditación (lunes... domingo)  |
|                    | Ia C3 Del tiempo y futo de estas meditaciones susodichas |
| 卷上 默想受难规程（瞻礼       | Ia C4 De las otras meditaciones de la Sagrada            |

<sup>①</sup> 见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies* 8 (1948): 255-262.

<sup>②</sup> 见梅谦立：《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，《国际汉学研究通讯：第十八期》，北京：北京大学出版社，2020 年，第 109-140 页。转载：《西学东渐研究》第 12 辑，2023 年，第 195-228 页。

<sup>③</sup> 关于不同的版本，见 Antonio Sisto Rosso, “Pedro de la Piñuela OFM, Mexican missionary to China and author,” *Franciscan studies* 8 (1948): 264-265; Robert Streit, *Bibliotheca missionum* (Freiburg: Herder, 1929), vol. 5, p. 864. 南昌本收藏于 Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgia Cinese 355.4。影印本见张西平、（意）马西尼、任大援、（意）裴佐宁主编：《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊（第一辑）》，第 38 卷，郑州：大象出版社，2014 年，第 593-720 页。



|                              |                                                                                                                                                                |
|------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 二...、主日)                     | Pasión y de la manera que habemos de tener en meditarla (lunes... domingo)                                                                                     |
| 卷下 默想前后六端（预备、习熟、用工、感谢、奉献、祈祷） | Ia C5-11 De seis cosa que pueden entrevenir en el ejercicio de la oración (preparación, lección, meditación, hacientamento de gracias, ofrecimiento, petición) |
| 卷下 求神爱祝文                     | Ia C11 Petición especial del amor de Dios                                                                                                                      |
| 卷下 默想总括三路（炼路、明路、合路）          |                                                                                                                                                                |
| 卷下 默想之路甚多                    |                                                                                                                                                                |
| 卷下 默想要知七端                    | Ia C12 De algunos avisos que se daben tener en este sancto ejercicio                                                                                           |
|                              | IlaC2 De nueve cosas que ayudan a alcanzar la devoción                                                                                                         |
|                              | IlaC3 De diez cosas que impiden la devoción                                                                                                                    |
| 卷下 默想时祛魔诱                    | Ila C4 De las tentaciones mas comunes que suelen fatigar a los que se dan a la oración y de sus remedios                                                       |
|                              | Iia C5 De algunos avisos necesarios para los que se dan a la oración [?]                                                                                       |

此表证实石铎录《默想神功》确实如其所宣称的那样是基于伯多禄《祈祷与默想论》：《默想神功》遵循了伯多禄书的总体结构，首先介绍默想的利益及其规程（两套七组日常默想），继而讨论默想的六个步骤，最后提出一些默想建议。而南昌本《默想神功》的两卷改动令这本书的结构更加明显：第一部分为默想材料，第二部分为附带建议的默想步骤。

不过石铎录并非完全照搬伯多禄书，我们同样可以观察到二者之间的区别：一方面，并非伯多禄书的全部章节都得到了翻译，序言和第二部分的一些章节就被忽略了；另一方面，中文本的一些内容并不出自伯多禄书，这便解释了为什么石铎录称之为“增订”。关于石铎录新增的这些部分，后文将阐释其来源。

### 序言、第一章，及默想内容

伯多禄书的序言描述了其写作背景，而石铎录《默想神功自序》全然不同，建基于四个问题上。当先一问：“默想神功，何书也？”答曰：“导灵魂入天国之真书也。”继而又问：“拜天主，守十诫，自应永居天国，何事默想为？”答曰：“正如举子们终日苦读皆为‘捷三元，膺宰辅’，而‘天上之圣品有九’，人自当‘勉以上乘神功’以‘尊居上品’。继而复问：“想则想矣，何必信经、四末之是贯哉？”



答曰：“释家之想在于空”，“老子之想在于无”，而“天教”与“异端”不同，“统以真实为归”。在此基础上，石铎禄又进一步诠释道：“以天主之至真哀矜乎己，以天主之实哀矜乎人。”由此引出最末一问：问哀矜。答曰：“使灵魂知天堂之路只有一线可通”就是“哀矜乎己”，而这“一线可通”就是“哀矜乎人”，即“耶稣实见万民沉溺，非圣架功劳无以拯救，故宁甘受死以赎群灵”，人感动如此，便能进而追求“无时不与吾主契合”，最终“大获神功之厚利”。

伯多禄书的第一章论默想利益，其论说首先按照《圣保禄宗徒致罗马人书》的精神，揭示精神与血肉之间的对立冲突，从而提出，默想为对抗罪恶而言是必须的。然而，石铎禄并没有同样在论说的开头摆出如此悲观主义的人性论前提，这大概是因为儒家的性善论与此矛盾。与之相对，其论说开始于“形功”与“神功”的区分，明确指出神功恰恰是形功的内在前提。为此，首先必须要去除“恶情之阻碍”，继而培育“得窝西安”（*devoción*，热心）。石铎禄继而揭示说，热心并非“本性私情所发”，而是来自于“斯彼利多三多”（*Spirito Santo*，圣神）之佑助，而后者又透过默想实现，因为“常见人默想时，即能定志向，立善功”。石铎禄引用了匿名圣人的话来证明此说（伯多禄书并无此引用）：“昔圣人称赞默想曰：‘能洗灵魂罪愆，得热爱坚信定望，喜神命，养五内，洁心志，离苦愁。’”<sup>①</sup>

第二章发展了石铎禄在第一章中论证默想必要性的要义：没有默想就没有“善功”，如同“元气为养肉身之生命”。石铎禄同样引证某位“嘉尔都沙诺”（*Carthusian*，嘉都西会士）之言：“能行默想工夫，始终无间者，少致失其灵魂矣。”石铎禄还补充说：就算是“农夫、牧人、仆役等”，也能行默想工夫。这传达出一个重要的理念：虽然人类社会有“贵贱贫富”的差异，但默想面前，人人平等，甚至最卑微之人，也能拥有最深刻的灵性生活。这种思想正与当时中国流行的心学思想相呼应，后者主张，无论教育程度或社会地位如何，所有人都拥有通过工夫修行成就圣贤品位的潜能。

第三、四章《默想规程》是本书的核心部分，其中包含十四个“题目”，即十四组默想，其中前七组每晚操练，默想人生历程（己罪、生命、死候、审判、地狱、天堂、诸恩），后七组每早操练，默想耶稣受难（濯足立圣体、园中祈祷、被解二司、鞭挞茨冠之苦、负十字架登山被钉、临终七言及铁枪、吾主敛葬圣母痛苦）。与伯多禄·德·阿尔坎塔拉一样，石铎禄允许“不能于早晚二时行此神业”的忙碌之人至少每天默想一组，即第一周默想人生历程，第二周默想耶稣受难。伯多禄书本身并无“题目”，石铎禄为每组默想各概括了一句话作为标题，而南昌本为便于查阅提供了更简短的缩略标题，即前文所标注的。关于具体的默

<sup>①</sup> 西班牙原文：Ia, c.1: En la oración (dice él), se alimpiar el ánima de los pecados, apacientase la caridad, certíficase la fe, fortalecese la esperanza, alégrese el espíritu, derrítense las entrañas, purifícase el corazón, descúbrense la verdad, véncese la tentación, huye la tristeza, renuévanse los sentidos, repárase la virtud enflaquecida, despídese la tibieza, consúmese el orín de los vicios, y en ella no faltan centellas vivas de deseos del cielo, entre los cuales arde la llama del divino amor.

想内容，首先值得注意的是，西班牙原文中，有许多以第二人称提出的问句，例如：

Discurre por todos los beneficios divinos, y por los tiempos de la vida pasada, y mira en qué los has empleado; pues de todos ellos has de dar cuenta a Dios. Pues dime ahora, ¿en qué gastaste la niñez? ¿En qué la mocedad? ¿En qué la juventud? ¿En qué, finalmente, todos los días de la vida pasada? ¿En qué ocupaste los sentidos corporales y las potencias del ánima que Dios te dio para que lo conocieses y sirvieses? ¿En qué se emplearon tus ojos, sino en ver la vanidad? ¿En qué tus oídos, sino en oír la mentira, y en qué tu lengua, sino en mil maneras de juramentos y murmuraciones, y en qué tu gusto, y tu oler, y tu tocar, sino en regalos y blanduras sensuales?

这些第二人称的问句读起来让人感觉自己心中有一场冲突，其中良知一方正在发起指控。这种冲突正体现了伯多禄援用过的《罗马书》之精神。不过在中译本中，往往采用另一种言说方式：

想从前蒙天主赐我甚多恩惠而不能报，方在孩童以嬉戏而虚费光阴，及至长大又纤毫功劳可录。吾主生我灵魂肉身三司五官，俱不能用之于正视所不当视，听所不当听，言所不当言，各官贪享逸乐而怠于为善。

中国固有的传统并不强调人心中有两个势均力敌的精神体彼此冲突。因此为了适应中国语境，石铎禄缓和了这种戏剧性的紧张，例如把控告式的第二人称改为自述式的第一人称。另一个值得注意的地方是，石铎禄经常把西班牙原文的疑问句改为陈述句，例如伯多禄在西班牙原文提出过三个问题：“你干犯了何人？你犯了何罪？你如何犯罪？”（*Contra quién pecaste, por qué pecaste y en qué manera pecaste?*）中译文改为：“想罪中之恶有三端：一，获罪者为何人；二，获罪者为何因；三，获罪者为何心。”当然这样的修改在《默想神功》中并非皆是如此，也有例外。

要理解伯多禄书与石铎禄书的差异，绝不能脱离二者的创作环境。伯多禄生活在基督教主导社会成百上千年的欧洲地区，他写作时面对的读者是那些从小领洗，从小接受宗教培育，对天主教生活早已司空见惯的人。耐人寻味的是，15-16世纪的欧洲产出了巨量的灵修指导类书籍，这显示出社会确实需要这些文本，然而对于大部分欧洲天主教徒而言，有圣事礼仪就够了，他们没有时间，或者不觉得有必要投身于默想修行。与之相对，中国基督徒都是新近的皈依者，或许正是因为不熟悉，中国基督徒反而比那些因为太熟悉而对日常默想不感兴趣的欧洲人，更加索求灵修文本。中国作为基督世界新生地的一面同样也反映在文本中时

常提及的“自奉教以来”，这也是与西班牙文的差异。不过无论欧洲或中国，灵修著作都构成一个召叫，呼唤读者加深与基督的私人联系，而这正是中国基督徒所特有的处境。

### 默想六端

如前所述，伯多禄·德·阿尔坎塔拉的著作在默想内容部分大部分编排自多明我会士路易斯·德·格拉纳达的著作，其原创的部分主要是默想的步骤与建议。此部分内容也显著地体现在石铎禄的译本中，但有删节。关于默想的次第，中译本如同其西班牙来源一样给出了六个步骤（“六端”）：预备（*preparación*）、习熟（*lección*）、用工（*meditación*）、感谢（*hacimiento de gracias*）、奉献（*ofrecimiento*）、祈祷（*petición*）。在西班牙文中，“祈祷”的引入部分包含一篇名为《为爱天主的特别恳求》（*Petición especial del amor de Dios*）的长篇祷文，而在中译本，石铎禄将其删减，并醒目地将其作为单独的一章《求神爱祝文》列出。这篇祷文表达了灵魂对与天主合一的热烈渴望，并呼求圣三、圣母、诸圣的助佑。为了充分展现二者的同异之处，笔者提供原文及石铎禄译文如下：

Sobre todas estas virtudes, dame, Señor, tu gracia, para que te ame yo con todo mi corazón, con toda mi ánima, con todas mis fuerzas y con todas mis entrañas, así como tú lo mandas. ¡Oh, toda mi esperanza, toda mi gloria... Oh, vida de mi ánima y descanso alegre de mi espíritu! ¡Oh, hermoso y claro día de la eternidad, y serena luz de mis entrañas, y paraíso florido de mi corazón!... Apareja, Dios mío, apareja, Señor, una agradable morada para ti en mí, para que, según la promesa de tu santa palabra, vengas a mí y reposes en mí... Hierre, Señor, lo más íntimo de mi ánima con las saetas de tu amor, y embriágala con el vino de tu perfecta caridad.

¡Oh! ¿Cuándo será esto? ¿Cuándo te agradaré en todas las cosas? ¿Cuándo dejaré de ser mío? ¿Cuándo ninguna cosa fuera de ti vivirá en mí? ¿Cuándo arden tísimamente te amaré? ¿Cuándo me abrasará toda la llama de tu amor? ¿Cuándo estaré todo derretido y traspasado con tu eficacísima suavidad?... ¿Cuándo, quitados todos impedimentos y estorbos, me harás un espíritu contigo, para que nunca ya me pueda más apartar de ti?...

¡Oh Altísima, Clementísima, Benignísima Trinidad, Padre, Hijo, Espíritu Santo, un solo Dios verdadero, enséñame, enderézame y ayúdame, Señor, en todo! ¡Oh Padre todopoderoso, por la grandeza de tu infinito poder, asienta y confirma mi memoria en ti e hínchela de santos y devotos pensamientos! ¡Oh Hijo Santísimo, por la eterna sabiduría tuya, clarifica mi entendimiento y adórnalo con el conocimiento de la suma verdad y de mi extremada vileza! ¡Oh Espíritu Santo, amor del Padre y del Hijo, por tu incomprensible bondad, traspasa en mí toda tu voluntad y enciéndela

con un tan grande fuego de amor, que ningunas aguas la puedan apagar! ¡Oh Trinidad Sagrada, único Dios mío, y todo mi bien! ¡Oh si pudiese yo alabarte y amarte como te alaban y aman todos los ángeles! ¡Oh si tuviese yo el amor de todas las criaturas, cuán de buena gana te lo daría y traspasaría en ti, aunque ni éste bastaría para amarte como tú mereces!...

¡Oh María, María, María, Virgen Santísima, Madre de Dios, Reina del cielo, Señora del mundo, Sagrario del Espíritu Santo, Lirio de pureza, Rosa de paciencia, Paraíso de deleites, Espejo de Castidad, Dechado de inocencia! Ruega por este pobre desterrado y peregrino, y parte con él de las sobras de tu abundantísima caridad. Oh vosotros, bienaventurados Santos y Santas, y vosotros, bienaventurados espíritus, que así ardéis en el amor de vuestro Criador, y señaladamente vosotros, Serafines, que abrasáis los cielos y la tierra con vuestro amor, no desamparéis este pobre miserable corazón, sino alimpiadlo, como los labios de Isaías, de todos sus pecados, y abrasadlo con la llamada de ese vuestro ardentísimo amor, para que sólo a este Señor ame, a Él sólo busque, a El sólo repose y more en siglos de los siglos. Amen.

吾天主赐我诸德，尤望赐我圣宠，能以全心、全灵专志爱尔，如允我爱尔。我望之慰、我心之味、我灵之生命、我神体之安所、我明悟之朗耀，求尔除灭我心之偏邪，立一大殿于其中为尔永居，使爱情之箭透我心，爱情之味养我灵。

噫嘻，何时得遂此愿。何时尽绝不合尔意之情？何时尽克私意，尔遵守尔旨？何时绝不记臆我身，惟记臆吾主？何时尽捐诸物诸事于我心，惟独存吾主？何时爱情之火炙热我心？何时得享尔之爱情？何时赐我得合于尔，永居不离于尔？

至仁、至慈皇皇圣三，罢德肋及费略及斯彼利多三多，三位一体，教我，治我，佑我。圣父为尔全能，求尔满我记念于我善定心在尔。圣子，圣父之上知，求尔赐我明悟，能通微妙事情。圣神，圣父及圣子所发之爱，为尔无比之喜，求尔赐我圣火照耀我爱，欲永远不熄不灭至圣。圣三赐我爱尔，如天神赞美尔，敬慕尔，方为真爱。

卒世童贞，至圣玛利亚，天主圣母，天堂母皇，世人母主，洁净之率，快乐之原，童身之镜，义德之表，求尔分我希微爱情能爱尔所爱之子。天上最尊诸天神，于尔爱之火遍炙宇宙，求尔诸品，弗遗失我，且炼我心之罪，焚之于爱情烈焰。真福圣人圣女，何时能向尔诸品赞美吾主，爱慕吾主，永远享其乐福。亚孟。

这篇祷文的圣三结构引人注目，不过或许更值得注意的是贯穿全文的火之隐

喻。圣神把爱火传给人，人便有了对神炽烈燃烧的爱。爱同样具有净化及治愈心灵的作用，这使得我们注意到中译文两次出现“灸”这个字眼。利用中国人熟悉的艾灸来形象地展现治愈之概念，这使得中国人能轻易地理解为什么爱要被比喻为“治愈之火”。

### “三重道路”还是“三条道路”？

如前表所示，西班牙原文中连续的默想内容及建议在中译本中被插入了两章隔断，这两章也是石铎禄所称“增订”的部分。其中插入的第一章介绍了西班牙原文只字未提的灵修“三路”，石铎禄在中文本中的引用提示了其出处：“圣师文度辣总括（进修之路）为三。”即源于石铎禄的同会前辈圣波纳文图拉（Saint Bonaventure, 1221-1274）《论三重道路》（*De triplici via*）。<sup>①</sup>他于 1484 年列圣，1587 年获赐“教会圣师”（*doctor of the Church*）头衔。

不过，波纳文图拉《论三重道路》本来是写给他的方济各会同伴的，因此其中对于修道及牧铎生活做了不少评论，而石铎禄《默想神功》是写给中国平信徒的，因此他删除了大多数相关内容。不过石铎禄保留了波纳文图拉的核心愿望，即显明灵修工夫“三路”奠基于人类灵魂的三大官能，即记忆、理智、意志之上。其中，炼路所涉及的便是自我认知、“认己之罪”，以及“痛悔迁改”。<sup>②</sup>

同样与波纳文图拉的结构一致，石铎禄将“三路”描述为连续性的，从炼路（*purgativa*）“初功之路”开始，到明路（*illuminativa*）“第二工夫”“进善之路”，最后合路（*unitiva*）“成德之路”。<sup>③</sup>石铎禄还引用波纳文图拉来强调这样的连续性，如在炼路的最后，石铎禄写道：“圣文度辣曰：‘人知其心易发爱主之情，其时谦恭可以进善，遂入于明路矣。’”然而，对于波纳文图拉而言，三路并非完全是前后相继的“三条道路”（*three ways*），而是同时的、有机联系的“三重道路”（*triple way*），这一点其实已经明示在前文所见的书名之中。具体例证，如炼路，波纳文图拉如此写道：“炼路开始于良知的刺痛，结束于感受灵性的喜乐；它在痛中追逐，而在爱中沉迷。”<sup>④</sup>不过，石铎禄并非完全忽略了波纳文图拉的综合方法，在此他特别补充道：“圣文度辣曰：‘炼明二路，如两翼然，皆可习行。’”汉字“习”之本义按《说文》“习，数飞也”即为鸟类为学习飞行而数次拍动翅膀，石铎禄在此引入翅膀比喻来强调炼明二路并存并用的互补结构。

关于炼路，波纳文图拉没有描述克修工夫的具体做法，因为他重在灵魂的内

<sup>①</sup> 见《论三重道路》首章：“关于默想，藉由它灵魂得炼净、启明、成全。”（*De meditatione qua anima purgatur, illuminatur et perficitur.*）关于此书的分析，见 Dayton Phillips, “The way to religious perfection according to St Bonaventure’s *De triplici via*,” in *Essays in Medieval Life and Thought*, ed. by John Hine Mundy, Richard W. Emery & Benjamin N. Nelson (New York: Biblo and Tannen, 1965), pp. 31-58.

<sup>②</sup> Bonaventure, *De triplici via*, c.3, n.1, p. 12a: *purgativa, quae consistit in expulsiōe peccati.*

<sup>③</sup> 这种三和音似的结构并未被波纳文图拉专门提及，但可以在其他方济各会作者那里找到，例如奥格斯堡的达味（David of Augsburg, 1200-1272），也可以在同时期的非方济各会灵修作者那里找到。

<sup>④</sup> *Incipit ergo uia ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consumatur in amore.*

在转化，<sup>①</sup>但石铎球提到了“立苦功（*ascesis*）”。不过石铎球进一步解释说，炼路工夫要随顺各人不同的“资禀”或“赋质”，这种按照人的个体特性调整实践的说法似乎并非出自波纳文图拉原著。“资禀”一词偶见于宋代大儒朱熹（1130-1200），不过类似的概念中朱熹更常使用的是“气禀”。传统上，人们将近世中国天主教会的创建归功于意大利耶稣会士利玛窦（*Matteo Ricci*, 1552-1610），他对宋明理学提出了尖锐的批评，并将宋明理学的核心概念“气”定为“物质一元论”的范畴，受此影响，大多数传教士强烈地拒斥“气”之概念；或许也是因此，石铎球没有使用更常见的“气禀”，而使用“资禀”，或者更少见的“赋质”。<sup>②</sup>

关于明路，波纳文图拉将其定义为对本性（自然）、教会、超自然恩宠的认识，<sup>③</sup>但石铎球只提及了对自然恩宠的认识，即“明通透彻道德之精妙”。更值得注意的是，石铎球在此将儒家德性与基督徒德性混编在一起，前者如“谦让”、“孝顺”、“仁慈”，后者如“贞洁”、“神贫”。并一概地说，这些恩宠“悉仿效耶稣”。<sup>④</sup>

关于合路，石铎球描述得更为简洁。不过在此我们同样可以观察到石铎球如何受波纳文图拉的影响：波纳文图拉在此没有把“合一”描述得特别具有理智性，而是强调其意志性，而石铎球同样也简单地将其描述为“承行其旨”。

石铎球还提出：“骄傲及夸张者，宜习行炼路”，“谦恭及良善者，宜习行明路”。但此说似乎不见于波纳文图拉原著。石铎球提出了一种处境依赖性的方法论，允许不同的人操练不同的道路。这绝对不是传统常见的三路连贯说，也并非波纳文图拉提出的三路综合说。看起来石铎球似乎创造了一种中间路线，或者说他提供了一种务实的选项。简而言之，石铎球根据波纳文图拉指明了三路的互补性，但他更强烈地强调各条道路的特殊性，呼吁每个人根据其个体天资，按照每个单独个体灵性旅途的特定阶段来选择道路。这种从波纳文图拉“三重道路”到一种处境依赖性方法论的重点转化反映出石铎球面对新近皈依基督徒的务实态度，面对他们，石铎球感到在他们能综合操练波纳文图拉式三重道路工夫以前，最好还是首先单独操练炼路或明路中的一条。

### 为牧灵需要拓展默想的范围

前文展示，石铎球着重论述了波纳文图拉式三路理论这样的精神性默想，不过石铎球在《默想神功》中讨论的是更宽泛意义上的“默想”。在《默想之路甚多》中，石铎球首先提出：“天堂之路，非一非三，其门凡十有二，其所趣之路亦多

<sup>①</sup> 见《论三重道路》中《论炼路及其三重操练》（*De via purgatiua et triplici eius exercitio*）第一章。

<sup>②</sup> 见（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2014年，第130-131页。

<sup>③</sup> 波纳文图拉关于自然恩宠的说明，*De triplici via*, c.1, n.11, p. 6b: *Ad complementum naturae spectat, quod dedit Deus ex parte corporis membrorum integritatem, complexionis sanitatem, sexus nobilitatem; ex parte sensus dedit uisum perspicuum, auditum acutum et sermonem discretum; ex parte animae dedit ingenium clarum, iudicium rectum, animum bonum.*

<sup>④</sup> 12a: *illuminativa, quae consistit in imitatione Christi.*



如各方之地……岂能仅行一路，仅向一门哉？”石铎禄再次强调，各人“本性”有别，因此“默想之路，不能不多也”，随即具体提出 6 种默想。这部分同样在伯多禄书及波纳文图拉书中找不到出处，石铎禄或许参考了其他文本，或许这就是他独立创作的部分。

第一种默想是诵念各种祈祷经文，其中包括“念圣母珠”（虽然石铎禄并未提供具体的念诵规程）。“圣母珠”即使用计数工具串珠诵念的“玫瑰经”（Rosary），最早由多明我会发展成熟，随后被各修会改编吸收，耶稣会也是其中之一，而且耶稣会率先把玫瑰经介绍到中国。<sup>①</sup>石铎禄提出，诵念的目的是培育“谦恭”，而且诵念特别要求意志上的专注。<sup>②</sup>石铎禄指出，尽管诵念适合于“不能默想”的人，但“诵经时，专心一志，胜于能默想而不遵守规矩之人”。在此，石铎禄用了“诵经”这个佛教术语，不过石铎禄也暗暗凸显出他所认为的在诵念上基督教相对佛教的特殊性：“又有人口诵而心即存想经义者，大有进益。”

第二种默想推荐“不知默想、不能默想之人”操练灵性阅读，即基督教传统所谓的“灵阅”（*lectio divina*），该道路要求在一遍又一遍重复诵读文句的同时，“寻绎其意”。<sup>③</sup>值得注意的是，耶稣会士当时早已在中国出版了数量可观的灵性阅读用基督教文本材料。不过，石铎禄在介绍此道路时，并未凸显阅读者自身的灵性感动，他似乎更加关注要求阅读者正确地理解文本，并建议阅读者“可求教神父”。

第三种默想推荐“不能推论之人”体验“天主无所不在，常临吾前”，感受天主能够听闻我的一切言语、察见我的一切行为、知晓我的一切思虑，从而“耸然切向天主，求赦过失……又求赐我定于为善”。

第四种默想为“尽绝己意，惟凭天主之旨”。石铎禄在此提到一个“最可为仪表”的例子：“昔有善人，三载之内，无一刻不诵不想，遂得战胜邪魔。”我们不知道这人是谁，但很可能石铎禄想到的是 16 世纪西班牙蓬勃发展的寂静主义（Quietism）思想，类似的观念在西班牙方济各会士方济各·德·欧苏纳（Francisco de Osuna，约 1492-约 1540）《第三字母表》（*Tercer Abercedario*, 1527）那里也有体现。

以上四种默想很可能构成了波纳文图拉式三重道路的替代选项：与三路工夫中推进式综合人类灵魂三大官能不同，以上四种默想只依靠运用某种特定官能（诵念与默观天主全在依靠意志；灵性阅读依靠理智），或者相反，依靠弃用某

<sup>①</sup> 见《诵念珠规程》（约 1619, 1638）。在出版《默想神功》的约十年后，石铎禄又在广州出版了《圣母花冠经》（约 1702），这是一个方济各会版本的玫瑰经，基于方济各会士卡皮斯特拉诺的圣若望（Saint John of Capistrano, O.F.M., 1386-1456）。

<sup>②</sup> 其实，按照波纳文图拉的主张，祈祷涉及全部人类灵魂官能，即记忆、理智、意志。

<sup>③</sup> 伯多禄·德·阿尔坎塔拉给出了相似的建议。Pars Ia, c. 12, Quinto aviso: Finalmente, si todavía te pareciese que era tiempo perdido perseverar en la oración y fatigar la cabeza sin provecho, en tal caso no tendría por inconveniente que, después de haber hecho lo que es en ti, tomases algún libro devoto y trocasses por entonces la oración por la lección; con tanto que el leer fuese, no corrido ni apresurado, sino reposado y con mucho sentimiento de lo que vas leyendo, mezclando muchas veces en sus lugares la oración con la lección, lo cual es cosa muy provechosa y muy fácil de hacer a todo género de personas, aunque sean muy rudas y principalmente en este camino.

种特定官能（弃绝意志）。

第五种默想不再关注个体本身的灵魂，而是关注对他人灵魂的拯救，尤其为异教徒与异端皈依正道而祈祷。确实，周期性地与异端搏斗正是方济各会传教事业的基本活动。<sup>①</sup>而由于中国尚处福音传布的黎明时分，这种祈祷也与中国基督徒的处境特别关切。

第六种默想提供给由于太过“忧愁”而“难以推论，全遵规矩”而不能默想的人。石铎禄宽慰他们只要“虔心切意，献其苦难”，向其造物主求取宽恕便可。值得注意的是，福建与广东的大多数基督徒来自社会下层，他们在物质与精神方面的困难确实会阻碍他们操练默想工夫，但也正是这些困难构成了他们祈祷生活最鲜活的核心。

本章成就了石铎禄重要的原创性贡献。在此他似乎不再那么依赖西文来源，而是取材于其本人二十年的在华牧灵经验。尽管他在自己的著作中条理井然地陈列了伯多禄·德·阿尔坎塔拉精神性默想的内容与波纳文图拉的人类学框架，但他清晰地意识到许许多多的中国民众在操练精神性默想时左右为难，为此，他另外提出了6种默想形式来适应中国基督徒的切身需求：正如前文提及，石铎禄用“各方之地”来比喻“天堂之路”的众多，石铎禄进一步取喻“（各地）所生果实异种”，以此说明“各人之性”不同，灵修操练也有所不同。一些中国基督徒认为诵念玫瑰经（时至今日已成为最流行的祈祷经文）或其他祈祷经文更有助益；一些人选择阅读耶稣会士一个多世纪以来在中国出版的虔信书籍，或方济各会在广州出版的新书；一些人以一种与禅宗传统多有相似的方法默观天主全在（虽然二者之目的迥然不同）；一些人为在中国反而才是人口绝大多数的异教徒之皈依而祈祷；也有一些人把自己的磨难与痛苦奉献给天主。这些形形色色的默想都发于每个中国基督徒灵魂与生活的独特品质，构成了最生动的灵性生命。

### 获取“神味”的建议

在《默想神功》最后两章中，石铎禄重返伯多禄原著。这两章开始于《默想要知七端》，此章提供了操练精神性默想的建议。不过由于在编排上紧随《默想之路甚多》之后，显然这些部分不仅适用于精神性默想，也适用于前文专论的其他默想形式。

第一端建议操练者不要太过注意默想的规条与规程，而要注意是否真切地感受到了“得窝西安”（热心）与“畏爱之情”。此条对应伯多禄原著的第一条建议：更多地致力于热心之目的才是更好的。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 关于新西班牙的传教活动，见 Bert Roest, “Early Mendicant Mission in the New World: Discourses, Experiments, Realities,” in *Franciscan studies* 71 (2013): 197-217, 本处见第206页。

<sup>②</sup> Pars Ia, c. 12: como el fin de todo esto sea la devoción, lo que más sirviere para este fin, eso se ha de tener por lo major.



第二端建议操练者不要只运用“明悟”（理智）之能，要更多地用“爱欲”来发出“敬主之情”。石铎禄解释说：“独特明悟，必无专心，即默想无功。”然而，“爱欲亦有定规”，如果只是单纯“痛哭流涕”，那不仅毫无助益，反而甚至会阻碍获得“天主之甘味”。此条对应伯多禄原著的第二、三条建议。

第三端建议操练者就算在默想时未得“甘味”，也“不可以此为无益”，因为这个想法其实来自“邪魔”；与之相对，操练者应当“忍耐，望天主降慰于我”。此条对应伯多禄原著的第五条建议。<sup>①</sup>

第四端建议操练者经验到“主佑，而有神味”时，“不可遽罢其工”，因为“圣祐愈多，诸德愈进”。石铎禄展开譬喻：“如大地之生百草，干燥不可，微润不可，必滂沱霖足，方可察生”。与此类似，石铎禄随即指出，必须“日日默想”，这样“积时既久，其得圣祐必多”。除此之外，石铎禄又进一步指出：“即一日之内，几刻默想，亦不如久行于一时。”因为作为默想做预备工作的“收敛五官、克除邪念，然后心志始定”就已经要耗费“半时”，因此过短时间的默想难以真正用工。不过无论在欧洲还是在中国，每天抽出一个时辰（两个小时）来默想，对于平信徒而言实在是过高的要求。因此，石铎禄最后还是许可了“几刻默想”：“万不得已，俗冗全集，不能一时之久，亦必默想数刻也。”此条对应伯多禄原著的第六条建议。<sup>②</sup>

第五端建议操练者不能“专行此功，其余诸德，概置不问”，因为“默想工夫”与“诸德”之间是彼此“相助”的。西班牙原文在以比维拉琴（*vihuela*）与钟表（*reloj*）为喻，说明保持默想工夫与诸德之和諧的必要性。<sup>③</sup>在中译文中，石铎禄使用“鼓琴”与“自鸣钟”之喻来传达相似的观念。<sup>④</sup>

第六端指出不能获得默想之效用的原因：“默想工夫不深不全”；不能制伏“七情”。第七端提出克修主义的追求，如“不敢视非礼之色”、“不敢听非礼之声”等。

简而言之，以上建议反映出默想工夫所意欲经验的目标是神慰（*divine consolation*），或者按照石铎禄的说法，“神味”（*spiritual taste*）。耶稣会灵修聚焦于对凝练的决定进行分辨，以此指导人的生活与行动，与此不同，《默想神功》所体现的灵修思想意在通过灵魂品味天主之爱，此时此地地（*hic et nunc*）进入个体的相遇之中。

<sup>①</sup> 中文本省略了伯多禄书的第四条建议：心灵要在堕落和高扬这两种极端之间保持平衡。Pars Ia, c. 12: tener el corazón no caído ni flojo, sino vivo, atento y levantado a lo alto.

<sup>②</sup> Pars Ia, c. 12, Quinto aviso: todo lo que es menos de hora media o dos horas es corto el plazo para la oración. 西班牙文本与中文本都出现了《路加福音》21:2“贫寡寡妇献物”的故事。

<sup>③</sup> 值得注意，此处中译本没有继续伯多禄书第一部分的建议，而是把第二部分的第七条建议挪到此处。Pars IIa, c. 5, Séptimo aviso: Por esto, pues, el siervo de Dios debe poner los ojos no en una virtud sola, por grande que sea, sino en todas las virtudes; porque así como en la vihuela una sola voz no hace armonía si no suenan todas, así una virtud sola no basta para hacer esta spiritual consonancia si todas no responden con ella. Y así como un reloj si se embaraza un solo punto para todo, así también acaece en el reloj de la vida espiritual si falta una sola virtud.

<sup>④</sup> 这令人回想起传教士把机械钟介绍到中国，而广州恰恰在当时成为重要的生成中心。见 Tang Kaijian 汤开建, *Setting off from Macau: Essays on Jesuit History during the Ming and Qing Dynasties* (Brill: Boston, 2016), pp. 257-281.

## 祛魔诱

《默想神功》最末一章为《默想时祛魔诱》，石铎琬在此相当紧密地追随了伯多禄原著。<sup>①</sup>第一诱为“以为无益”，克胜方法是坚持默想，同时承认自身罪恶，“求主恕宥”。石铎琬在此举例称“昔有圣人圣女，每每默想数载，毫无滋味”，但这反而是因为“天主真实钟爱”，因此“先试以苦味，然后赐之神味”。

第二诱为“妄念丛集”，克胜方法是“须猛力恒心”，同时祈祷：“吾主视吾所发，尽荆棘之生，尽恶念之实。求主顾我拯我。”

第三诱为恐惧与幻想（*temores y fantasias*），石铎琬称之为“惊惧鬼物”，克胜方法是依靠“胆力”平衡惊惧之情，并坚信“天主不许死人魔鬼分毫得害于我”，而且操练者还能请求他的“天神”（*guardian angel*，护守天使）为他代祷。<sup>②</sup>

第四诱为“跪伏默想即至熟寐”，克胜方法为“守大斋，不饮酒，挺身而跪……两手开张，如十字架，打鞭子，系铜带”。西班牙原文没有明确地提及鞭笞，不过原文有这样的表述：“致力训练，或用其他能唤醒或刺破血肉的克修工夫。”

（*hacer alguna disciplina u otra cualquiera aspereza que despierte y punce la carne.*）接着，石铎琬再次展现出个人的努力不是最重要的，操练者还是要“求天主求我于诸诱惑”。此外，石铎琬也提及特定数量的睡眠为有效的灵修操练而言也是必要的，因此对于“久未睡，身体困惫”之人，就应该去“宁息”；至于身染疾病而“不能全行工夫”的情况，石铎琬宽慰操练者“不可焦躁，以失灵魂滋味”。

第五诱为“自夸进德”，克胜方法为回忆自己所为，并与“以往诸圣，当今诸贤”对比，认为到“我万不及一”。对此对应的西班牙文本中使用了“侏儒面对巨人”之譬喻。<sup>③</sup>

第六诱为喜好“教训他人”，“而不反求诸己”，克胜方法为注意到头等大事是“先引治自己灵魂”。第七诱为“顾天主默示以各等之事”，克胜方法为同样的保持“谦让”。中文本在此略去了西班牙原文中提到的神魂超拔（*arrebatamientos*）。

最后，石铎琬总结道：“已上所论，皆开人进德之门。”虽然“有规程可遵”，但更重要的还是“谦恭求主，降以圣祐”。同时，初学者还“当求神父启迪”，因为许多精义无法通过文字究竟传达。

如同前面各章，终章提供了宝贵的默想建议，但重在如何克服困难。这表明这本关于默想的中文著作采用的是务实进路。不过最后两章其实并不那么适合操练者本人阅读，反而更像是写给神师的提醒。

<sup>①</sup> 见 Pars IIa, c. 4: De las tentaciones mas communes que suelen fatigar a los que se dan a la oración, y des sus remedios.

<sup>②</sup> 此条对应伯多禄书的第五条建议。石铎琬跳过了第三条关于褻渎的建议，及第四条关于无信的建议。

<sup>③</sup> Pars IIa, c. 4: y veras que eres ante ellos como un enano en presencia de un gigante。与此相对的不自信（*disconfianza*）之诱未被石铎琬提及。

## 结论

本研究证实《默想神功》正如石铎禄自述的那样基于伯多禄·德·阿尔坎塔拉《祈祷与默想论》。此外，我们也显明《默想神功》是一个节译本，有一些部分付之阙如。如同《祈祷与默想论》一般，《默想神功》主体的默想内容部分意在提供适合操练者的默想操练。与此同时，《默想神功》中的默想建议部分却不是那么把操练者作为预设对象，反而更像是写给指导这些操练者的神师。这表明《默想神功》既可供中国天主教徒用来操练默想，也可供方济各会神父们指导他们默想。

显而易见，石铎禄在他的译著中嵌入了不少实际取自圣波纳文图拉《论三重道路》的内容，因此该来源过去一直被忽视。确实，伯多禄原著给石铎禄提供了一本便利而简明的默想手册，但就此而言，该书缺乏哲学-人类学的根基。波纳文图拉的三路理论在理论上非常重要，因为它奠基于人类记忆、理智、意志的转化，从而显示了方济各会灵修深刻的人类学基础。然而，尽管对于“三路”而言，有传统式的“三条道路”说，或波纳文图拉所主张的“三重道路”式的综合转化说，但石铎禄更愿意使用一种务实的方法论，即根据不同人的现实需要加以适应。

从接受角度来看，很难从文字线索中找到这本小册子在 17 世纪中国的踪迹，但它很可能真切地闯入了众多人的生活中，他们用这本小册子默想，为他们的生命觅得灵跃。一个值得注意的历史细节是，在《默想神功》出版于广州的 1694 年，常驻于惠州教堂的方济各会士麦宁学（Bernardino de Llagas Mercado, 1655-1713）把这本书的一份副本带给中国基督徒韩隽。不久之后，石铎禄本人来到惠州，弥撒毕，麦宁学引见石铎禄给韩隽，告诉他：“尔所佩服《默想神功》者，今解悟有人矣！”也是在同一年，韩隽为石铎禄的新书《永暂定衡》作序，这个故事便是他本人所说。<sup>①</sup>这个历史细节成功描摹出一副生动的画卷，从中可鲜活地窥见在那个时代，方济各会文献如何与中国基督徒的灵修需要相遇相成。

---

<sup>①</sup> 梅谦立：《十七世纪末广州天主教出版业与本地社会的互动》，第 130 页。

## 明清中国天主教汉籍文献校勘整理经验谈

### ——及附录《王政须臣》、《治政源本》、《斐录答彙》（序及下卷）校勘记

孟令兵

本人于张晓林教授领衔的本课题组中所承担的校勘工作量较大，可谓任务烦剧，如今第一期已经接近尾声，总计字数约一百万字左右（包括必要的简注），用时近三年。从最初的艰辛摸索到如今熟门熟路，其中苦甘，自不待言。在如此大量工作的基础上，本人亦自觉有所心得，值此胜缘，欲不揣鄙陋，和盘端出：概括总结之，汇报于本课题组，并乐与同行分享。本文挂一漏万，惟期抛砖引玉，就教大方，行文有不妥不当乃至荒谬之处，敬请斧正。

本文全部分为三部分：一、总结文献所涉及的主要东西文化重点领域；二、这批明清天主教文献校勘的难点，容易犯错之误区；三、关于《王政须臣》、《治政源本》、《斐录答彙》（序及下卷）校勘记，用以佐证上述第二部分结论。

首先，作为明清天主教文献校勘整理者，需要具备那些知识储备，或者说，所面对的林林总总，各色各等此类题材的文献，其内容主要涉及那些领域知识？这是决定校勘者能否从事胜任的最基本前提，是整理校勘质量的保证条件。经过长久阅读、校勘与深入思考，在本人看来，明清天主教文献所涉知识领域包括东西文化各三端，凡六端，今结合已整理文献，概略举例说明如次：

1、传统中国哲学思想。尊儒闢佛斥道，是基督教对中国传统三教的基本态度。大部分为基督教信仰辩护的文献都要直面中国传统对于“天”、“帝”等的理解，以及与天主教的天主、神的联系与区别。大体上，传教士表面上基本表示尊重儒教权威，认为天主教与儒家思想大体相通<sup>①</sup>，此中传教士更侧重并赞赏先秦的儒家哲学，尤其四书五经，而对陆王的心性之学、自内圣之说，以及程朱的理学的太极、无极之说则颇多微词<sup>②</sup>，缘于宋明理学不承认有耶和华这样的人格神和外

<sup>①</sup> 張星耀：《天學本義》（法 26），P1—P24。

本文以下所引校勘本底本分别为：

一、《耶穌會羅馬檔案館·明清天主教文獻》，鐘鳴旦、杜鼎克編輯，台北利氏學社，2002 年。下文引用简称（罗+卷数）。

二、《徐家匯藏書樓明清天主教文獻天主教文獻》，袁鐘鳴、杜鼎克、黃一農、祝平一等編，台北縣輔仁大學神學院，1996 年。下文引用简称（徐+卷号）。

三、《法國國家圖書館明清天主教文獻》，鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦主編，台北利氏學社，2009 年。下文引用简称（法+卷号）。

四、《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》（第 1 輯，全 44 冊），張西平、（意）馬西尼（Federico masini），任大援，（意）裴佐寧（Ambrogio Piazzoni），鄭州：大象出版社，2014 年。下文引用简称（梵+卷号）。

五、《東傳福音》，中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，周燮藩主編，（合肥）黃山書社，2005 年版。下文引用简称（东+卷号）。

<sup>②</sup> 《論儒家之天·太極與天主》，（梵 38）P505—P536。天主教辯教類小文，原無書名，作者不詳，

在于本心的神，但对于宋明理学的克己慎独，诚敬修养工夫，视之与十诫七克等比类相通，则乐于引为同道<sup>①</sup>。而先秦畧显模糊天、天帝、上帝观，则不仅外在于人心人世，且有明显的喜怒哀乐人格特征，这恰与基督教上帝观相类。而对于佛教和道教，则针锋相对，处处贬抑，尤其对于佛教，火力全开，批驳甚厉甚严<sup>②</sup>。阅读此类文献，则又需要校勘者有广泛而丰富佛、道教知识积累，比如第91例：(P1516) 斐錄<sup>③</sup>者何？泰西方言，所謂格物窮理是也。全語曰“斐錄所費亞”，省文爾，猶貝葉<sup>④</sup>，省“琉璃”<sup>⑤</sup>以“吠”，省“招提”<sup>⑥</sup>以“閨奢”也。(全語曰“斐錄所費亞”省文爾，猶貝葉省，“琉璃”以“吠”省，“招提”以“閨奢”也。)

2、传统礼制，与民间崇拜、迷信与习俗。此点主要为进一步摆脱偶像崇拜之嫌，尤其在祭祖、祭孔的问题上，所论甚详甚细，辨析深入而严明，不容含糊。因此，于义理层面，《仪礼》、《礼记》成为被引用和辨析最多的儒经，而狄仁杰巡行江南尽毁淫祠（仅留四座）和明太祖诏令尽撤各地山川渎岳诸神封号成为最常引用的反迷信崇拜的史实。此外，这类文献，更多广泛揭露民间种种祭祀、巫术的迷信与荒谬之处<sup>⑦</sup>：拜城隍、关公、玉皇、文昌帝君（梓潼帝君）、祭孔、土地等；民间术数种种：堪輿、占卜、相面，以及祭祖、灶神、婚配、丧葬、烧纸钱等等<sup>⑧</sup>。更不消说拜佛拜菩萨之类，及佛道种种法事<sup>⑨</sup>。

3、广泛的文史通识和扎实的古文阅读基础，形成对于古文字词句上下文搭配衔接，以及辞气、句读微妙的语感，比如：一、古文少有双音节词，更多是单音节即成一词，明乎此并习惯于此，可避免按照现代文阅读方式为古文献断句和误读误解。二、再比如尤其注意句首发语词、句末的语气词，很容易被误断入上下文句首尾词；比如：第94例：無如人日狗<sup>⑩</sup>肉體之便，甘自褻越者，何（者何，）學成面牆，譏遺視肉<sup>⑪</sup>，竟不知馬之幾足而駝之腫背也？斯為下矣！三、古文即使在散文中，习惯使然，常常于中夹杂间用对偶方式联句，几乎在每本书的序跋中，都可以领略古代文人热衷于掉书袋的雅好，以显示器识之卓尔不群，学识之

<sup>①</sup> 参阅：馬若瑟（Prémare）：《經傳眾說》，（法26）P525—P571。

<sup>②</sup> 参阅：夏玛第亚：《泡制辟妄辟》（罗10），P17—34。姜佑：《辟邪论》，（罗08）P99-P138。

<sup>③</sup> 斐錄：“斐錄所費亞”省稱，即拉丁語 philosophia（哲學）音譯。

<sup>④</sup> 貝葉：為“貝葉經”省稱，指佛經。

<sup>⑤</sup> 琉璃：梵語音譯之一為“吠琉璃”。見《佛光大辭典》（卷六，P5840上）

<sup>⑥</sup> 招提：梵語音譯之一為“招闍提奢”，省作“招提”。其義為“四方”。四方之僧稱招提僧，四方僧之住處稱為招提僧坊。見《佛光大辭典》（卷四，P3261中）

<sup>⑦</sup> 参阅：闕名著：《性理參證》，（徐03）P182—P286。李久功：《問答彙抄》（後四卷《闕異集》），（罗08）P491—P605。無名氏：《易書》，（羅馬09）P1—P21。

<sup>⑧</sup> 李九功：《证礼刍议》+《证礼刍议引》。《证礼刍议》，（罗09）P63—P91；《证礼刍议引》，（罗09）P93—118。

<sup>⑨</sup>（秀州鄰鷗氏）方壖，《息妄言類》，（徐4）P6—P115。夏玛第亚，《礼仪问答》，（罗10）P115—P144

<sup>⑩</sup> 狗：同“徇”。

<sup>⑪</sup> 視肉：《山海經·海外南經》：“狄山，帝堯葬於陽，帝嚳葬於陰，爰有熊羆、文虎、豹、離朱、視肉、叩咽、文王皆葬其所。一曰湯山：一曰爰有熊羆、文虎、豹、離朱、鳴久、視肉、交。其範林方三百里。”郭璞注釋《山海經》時解釋為：“聚肉形，如牛肝，有兩目。食之無盡，尋複更生如故。”歷代亦多有探討，廣為人知。後世懷疑即所謂“太歲”，



该博淹通。比如本文后所附第 94 例勘误：“若實沈<sup>①</sup>壹駘<sup>②</sup>之綜博，駁識<sup>③</sup>諫珂<sup>④</sup>之精核，更生<sup>⑤</sup>智窮貳負<sup>⑥</sup>，茂先<sup>⑦</sup>學辨癡龍<sup>⑧</sup>，雖代不乏人，然指固不堪多屈也。”（对刊本：更生智窮貳負、茂先學辨，癡龍雖代不乏人）；四、更多之处要求校勘者基本古文功底，如对以下诸字的误识——第 93 例对刊本对“夔（蔓）”字、96 例对于“卜躔（十躔）”，以及第 108 例之“𪔐（𪔐）”字，第 109 例之汨（汨）字，第 111 例对于“戈罍（戈𪔐（即未识别出））”的误识，而底本以标准楷书体刻印，且字迹清晰，这明显是校勘者不熟悉古典语汇所致，这样的例子，占比甚大。

4、熟悉《圣经》及种种经文<sup>⑩</sup>。尤其是《旧约》“摩西五经”之《创世纪》，以及《新约》的四部福音书。

5、对于天主教教义、天主教诸圣事及诸瞻礼仪式<sup>⑪</sup>等的熟悉。

6、关于广泛的西方哲学、历史文化大背景的熟悉，西方古代、中世纪历史、文化习俗，如例 15：“束（東）格辣德<sup>⑫</sup>大賢”。特别是天主教教会史，更尤其天主教的著名圣徒事迹<sup>⑬</sup>。尤其最好应该熟悉拉丁文，至少具备基础知识，因为作为天主教教会官方语言，文献中出现大量拉丁文音译，但迄今仍缺乏一本专门的辞典，斯亦憾事，有待来兹。另外，文献中还有广涉西方天文、历法、地理、水利、测绘、几何、物理、机械等专门知识，当另提别论，非本文重点。

此外，本人已经阅读的文献，广泛涉及了各种文体，可以说，徐宗泽在《明清间耶稣会士译著提要》<sup>⑭</sup>一书中的分类文体，本人校勘所阅都一一涉及。在徐著基础上，似应补充增加教会公文一类<sup>⑮</sup>：诸如主教训谕，教堂公告、慈善事业条例。

这批古籍校勘的难点是：

<sup>①</sup> 實沈：據《左傳·昭西元年》：古代神話謂高辛氏的季子名實沉，是參宿之神。

<sup>②</sup> 壹駘：據《左傳·昭西元年》：相傳上古金天氏少皞的後代昧，生允格、臺駘。臺駘承襲祖業，為水官之長，疏通汾洺二水，帝顓頊嘉其功，封之於汾川，後世遂以為汾水之神。

<sup>③</sup> 駁識：駁：據《山海經·西山經》：“中曲之山，有獸焉，其狀如馬而白身黑尾，一角，虎牙爪，音如鼓音，其名曰駁，是食虎豹，可以禦兵。”，原文疑應為“駁食”

<sup>④</sup> 諫珂：據劉向《說苑·辨物》：“師曠曰：‘東方有鳥名諫珂。其為鳥也，文身而朱足，憎鳥而愛狐。’”

<sup>⑤</sup> 更生：劉向（前 77—前 6），原名劉更生，字子政。西漢末年，劉向與兒子劉歆校訂《山海經》。

<sup>⑥</sup> 貳負：古代傳說中的神名。《山海經·海內西經》：“貳負之臣曰危，危與貳負殺窫窬，帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木，在開題西北。”

<sup>⑦</sup> 茂先：張華（232—300），字茂先。張華的記憶力極強，而且學識淵博，對天下古今的事物都瞭若指掌。

<sup>⑧</sup> 癡龍：傳說洛中有大穴，有人誤墜穴中，見有大羊，取髻下珠而食之。出而問張華，華謂：“羊為癡龍。其初一珠食之，與天地等壽；次者延年，後者充饑而已。”見《法苑珠林》卷四一引劉義慶《幽明錄》。

<sup>⑨</sup> 汨：擾亂。

<sup>⑩</sup> 參閱：（古吳）周志於道甫著：《天學蒙引》，（法 07）P327—398。白多瑪撰，《聖教切要》，（東 05）P 基 220—P 基 259。再如：白多瑪：《要經略解》，（梵 38）P361—P414。利類思：《主教要旨》，（梵 24）P653—P714。

<sup>⑪</sup> 艾儒略：《聖體要理》，（梵 24）P579—P649。

<sup>⑫</sup> 束格辣德：蘇格拉底。

<sup>⑬</sup> 張星曜：《聖教贊銘》（法 08），P559—P588。

<sup>⑭</sup> 徐宗澤著，《明清間耶穌會士譯著提要》，上海世紀出版集團，2010 版。

<sup>⑮</sup> （清）闕名撰，《聖教論稿》，（徐 05）P2195—P2316。

1、雕刻写字体相当随便，许多字形虽据上下文确知为某字，但其字形查无出处，显见刻写者其自我作故，无所宪章也。还有老生常谈的“己”、“已”，完全靠上下文识别。2、同一篇文章同一字，所刻字形变换多端，常见字如：于、尝、为等，尤其常见的“灵”字，虽然字形一百多种未必一一尽现，但确也防不胜防。3、同音字，尤其涉及传教士中文名字之字，几达任意互换，无所顾忌，如整理《康熙與羅馬使節關係文書影印本》中的阎璫，阎又作严或颜，璫亦作當、禳，而另一位关键人物德理格，亦作德里格、德立格。例 73 将立山名王<sup>①</sup>之误识为“五”，而此“立山名王”之“立”，该文他处又作“歷”。4、某些方言土语，难查难懂。比如<sup>②</sup>高毋羨的《天主要理》。5、字体多变，大部分属于行、楷或二者之间，极易误识，此类错误为数最多，也最常见。这时就需要校勘者拿出十足的耐心，读懂读通全文，靠全文文脉和上下文语意、词语搭配来做出判断。如附录中的例 19、例 20 皆将“含”误识为“舍”，例 22 的“古”（误为“右”），例 23 的“名”（误为“各”），例 26 的“言”（误为“古”），例 27 的“與”（误为“典”），例 30 的“绎”（误为“绎”），例 31 的“闻”（误为“間”），例 32 的秉（误为“乘”）例 70 的“恩”（误为“思”），例 81 的“俗”（误为“诺”）、例 82 的“與”（误为“興”）。甚至有以草书体刻写者<sup>③</sup>，鸾翔凤翥，鸿惊鹤飞，于一般校勘者，则又徒增一道实实在在的难关。

本文后附校勘记，所用底本，皆随文注释，对刊本采用黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》（50 種重要文獻彙編）<sup>④</sup>，之所以选择此书为校勘诸例之对刊本，原由在于该书与本人已经完成校勘中的四篇文稿恰好重合（本人校勘之前并不知晓该书），分别为：第二册，《王政须臣》<sup>⑤</sup>（第 598-612 页）；《治政源本》<sup>⑥</sup>（第 612-629 页）；《治民西学（卷之上）》<sup>⑦</sup>（第 629-647 页）；第三册，《斐录答彙》（上<sup>⑧</sup>、下<sup>⑨</sup>）。其中，《治民西学》因为有上世纪三十年代的整理版本，铅字排版印刷，字体清晰工整，错谬很少，甚且不止于此，还进一步纠正了法图本的诸多不当之处，所以极少出现差错。类似的，《斐录答彙》<sup>⑩</sup>上卷很少出现差

<sup>①</sup> 立山名王：亞曆山大大帝。

<sup>②</sup> 高毋羨：《天主要理》，（梵 38）P101—P176。來源於大明萬曆三十三年，西元 1605 年，在菲律賓出版的閩南話天主教書籍《基督要理》。這本書詳實地記錄了當時生活在馬尼拉的閩南人所說的口語，根據其羅馬字轉寫，這種閩南話帶有濃厚的漳州色彩。

<sup>③</sup> 利瑪竇：“記法序”，《（西國）記法》，（梵 34）P657—P663。

<sup>④</sup> 黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》（50 種重要文獻彙編），中華書局，2013 年。

<sup>⑤</sup> 《王政須臣》，（法 01）P322—P387。

<sup>⑥</sup> 《治政源本》，（法 01）P391—P465。

<sup>⑦</sup> 《治民西学（卷之上）》，（法 01）P469—P542。

<sup>⑧</sup> 《斐录答彙》（上），（罗 12）P5—P105。

<sup>⑨</sup> 《斐录答彙》（下），（法 01）P545—P615。

<sup>⑩</sup> 該書版本詳細考證，請參閱黃興濤、王國榮編：《明清之際西學文本》（50 種重要文獻彙編），第二册，第 1515—1516 頁，中華書局，2013 年。该书分两卷，大体上，《耶穌會羅馬檔案館·明清天主教文獻》第 12 册收录其上卷，而《法国国家图书馆明清天主教文獻》第 1 册收录其下卷。本文整理本即以此两个版本进行整理。此外《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文獻丛刊》第 34 册，收录有该文上、下卷，内容基本一致。其中耶穌會羅馬檔案館本上卷卷首的梁雲構“斐录答彙跋”移至梵蒂冈图书馆本上卷卷终，但在校订者处增加有“古绎杨文章重梓”字样。

误，下册则在在处处可见，这主要缘于版本的刊刻之精粗程度之别：前者以近乎标准楷书刻印，字迹清晰，便于识别，后者则介于楷、行书体，加之字迹畧显模糊，辨认较难，所以错误较多。缘此，本文选择了《王政须臣》（第 598-612 页）；《治政源本》（第 612-629 页），以及《斐录答彙》（上）之“序跋”（第 1516-1621 页），以及《斐录答彙》（下）（第 1537-1553 页），总计约 15+18+21=54 页。本文主要对应于上述页码的《王政须臣》（约 1.15 万字）、《治政源本》（约 1.48 万字）、《斐录答彙》（前言序跋及下卷）（约 0.22 万字+1.1 万字）进行详细比对，上述总计近 4 万字，本文出校 111 例，总计近 120 处错误（少数为可疑之处），包括误读文字、脱漏文字及标点错误（后两者占比较少）等，错误率约万分之三十，即千分之三，平均每页约三处。鉴于对刊本为国内古籍校勘整理出版之最著名最权威的出版机构，而该书的总负责者均为国内著名学者，该领域领军人物。则一斑窥全豹，一砾见沧海，则于当今国内学术界的学风状态可思过半矣。或以为区区极少数文字的误读，无伤大雅，至于本文，卑之无甚高论。然“字尚不识，焉能会义”。学术者，关乎天下公器之是非公论，不能以“**诸佛妙理，非关文字**”**等而下之**，此毋庸置辩也，“是，就说是；不是，就说不是”。

附录：《王政须臣》、《治政源本》、《斐录答彙》（序及下卷）校勘记

- 4、（**以下出自《王政须臣》**）（P598）古賢寓譬曰：葡萄者，自為樹（樹、）（櫨）  
<sup>①</sup>中之美者也，然非依堅木，自不足立而結實也。
- 5、（P599）否則，手足之癰跛虛枯（枯）者，亦將應務而謂之軀<sup>②</sup>者也。
- 6、（P599）西日蒙多王：臣之不忠無益者，以為國之蠅，蠅無（既）益于人物，尚損人物之益而污其功焉。
- 7、（P599）然欲得其臣之忠者、益者，由何方可？曰：凡忠及賢者，有名有跡，即覓之以勤（禮），宣之以禮，未有不得之焉。
- 8、（P600）安弟德名賢欲訓其民，則勸之用馬騾等畜（蓄）者以治田，民曰：是非生以耕，非習于治田矣。
- 9、（P600）木橫無力，豎之方可任重；人閑無以顯力，無以成功。立之任之，然後知其能矣。（，豎之方可任重人。閑無以顯力，）
- 10、（P601）其甚聰者，太急于議，而竟不果決，自足自信，難服于眾。厭古好新，無定向趨，多欲多計，不能靜寧，乃事之明照，無所容進，論（認）議之果，無所由結。

<sup>①</sup> 下文举例中，每例句首括号内所标识页码为对刊本《明清之際西學文本》（50 種重要文獻彙編）的页码，句中斜体字部分属于本人所校勘部分，而随后的括弧内下加横线的文字为对刊本怀疑错误的与前者对照文字部分；如订正部分句子过长，则随文放在最后。

<sup>②</sup> 軀：同“體”。



- 11、(P601) 由是，色美聖人<sup>①</sup>將擇七十二議士，以與之分其任之重者，天主命擇(將)其年之老者。
- 12、(P601) 故都略(都)名士嘗曰：凡德與智高熟，不須復待其年之高熟，即時仕之可也。
- 13、(P602) 雖然，斯等諸學，不如勤習于內外古今諸國之簡籍史誌者也，蓋其間無(既)孝不備 (P344)，而獨由之各政之順逆，各國之亡存，無不著而知之明矣。
- 14、(P602) 安弟義王最重名賢責諾者，而每與之議論政事，或異，以為問，王答曰：吾每饋之厚，而未能引以非 (P346) 義之微；又以獲王寵，未見稍失諫王之忠，則豈非可寵耶？(而每與之議論政事。或異，)
- 15、(P604) 束(東)格辣德<sup>②</sup>大賢，見取于本國議士之列，即時依俗偈明誓，其于議政，心將從律，至終不違。
- 16、(P605) 蓋未來之事，及人之情，深隱繁眾，至其甚智者，猶難推測預備。  
(蓋未來之事及人之情深隱繁，眾至其甚，智者猶難推測預備)
- 17、(P605) 蓋議者自宜就物而物，非宜就議者也，如履自宜就足，豈有足就履之理哉。(自宜就物，而物非宜就議者也，)
- 18、(P605) 故嘑曰：行路而謬，弗持固也，早回可也，否則，愈行必將愈謬。又愈遠行，眾(命，)愈難回是也。
- 19、(P605) 議臣慎于含(舍)權 第五章
- 20、(P605) 議臣合王既議，且法政事，則慎于含(舍)默也。
- 21、(P606) 厖(原文漏字)知多國法：但有妄泄國政之隱秘，定割其舌。
- 22、(P606) 蓋曰政秘已漏，議功無益，國亡將至，尚無法可以預備而拯(極)之矣。
- 23、(P606) 羅馬，吾西宗都，古(右)制：凡傳所已議事，必服或焚或縊刑。
- 24、(P606) 彼都又有巴彼略名(各)童，原隨其父，偶入議庭，諸士議畢，四散而歸。童僅鍾門，慈母懇問是日議士會議何事？童悉不言。
- 25、(P606) 若(原文漏字)諸他童，從是亦始有禁，以杜後來之端矣。
- 26、(P606) 過于諫者，即非致益，必不致損，其言<sup>③</sup>(古)雖重，其意概善。
- 27、(P606) 豐食旨釀，固為善議及諸默之敵也，腹至飽飲，多吐內密與(典)諸腐食者也。
- 28、(P606) 夫博恤聖人<sup>④</sup>曰：或以殘刑所不能探(控)知密隱者，以酒得探知也。

<sup>①</sup> 當為前文的“美色聖人”，即梅瑟，摩西。

<sup>②</sup> 束格辣德：蘇格拉底

<sup>③</sup> 古：原文為“吉字”，應為“言”字。

<sup>④</sup> 夫博恤聖人：應為“盎博羅聖人”，通譯為：盎博羅修或盎博羅削、安布羅斯 (Ambrose, 約 337/340—397)。

- 29、(P607) 由是責諾智士坐于遠，命使席之均戒酒、言，相須之二端，終席不飲不言，以杜露密之隙。然客終請曰：復命於厓<sup>①</sup> (固)，將何子之言而復乎？賢答曰：無他，惟曰，已見老士，終席無飲無言。
- 30、(P607) 西嘯曰：禮饋服人及 (P366) 神者也。又曰：利，一蔽智目，一繹 (絳) 默舌。
- 31、(P607) 則其所不欲聞<sup>②</sup> (聞) 于上，勿言之于下于等者，理之宜，情之常者也。
- 32、(P608) 故曰：仁者至于公務，必宜忘私，而況私讐耶！倘或秉 (乘) 公務，或恃政權，圖雪私讐，必致敗其治，因喪其身及其族者也。
- 33、(P609) 巴辣多大賢設譬最明，曰 (最明白)：或出諸街，而 (則) 中<sup>③</sup> 不正、衣不齊，步無規，何也？忙也，迫也。
- 34、(P609) 盖凡草率者，必不暇正 巾 (力) 齊衣而規其步是也。
- 35、(P609) 議務乃諸務之基，則諸務之成否，多由于議之之穩與否者 也 (原文漏字)。
- 36、(P609) 君魚者，乃鱗類中最速者也；疇貓，乃止流舟之具者 也 (原文漏字)，二物雖正相反，而于議事可以相合，而又不可相無也。
- 37、(P609) 則善議者，于通事物之體，于辨取捨從避之宜，不可不明，且遭至于斟酌以決， (原文无标点) 凡所當從及所當避者，不可不緩議。
- 38、(P610) 善議屬智，善行屬毅。善議<sup>④</sup> (試) 之覓惟 (P378) 緩；善行之覓惟急，二者幸合翕，乃妙不勝言矣。
- 39、(P610) 盖諸政之難，諸國之危，初淺且輕，乃易可滅 (滅)，愈遲愈深且重，乃揅之為難，故遇國危事迫，智者宜急于議，又宜更急于趨揅也。
- 40、(P611) 信眾者，必為浮 (原文漏字) 輕無智之驗；疑眾者，必為瑣細小局之證。
- 41、(P611) 比阿西王 每議政事于臣，臣和而王無不從，異或問故，王答曰：眾從一，一從眾，孰<sup>⑤</sup> (熟) 善孰宜？
- 42、(P611) 况眾臣一悟為王所後而貶者，必失其志而不盡忠，因怨<sup>⑥</sup> (怒) 因妒，毀誹忽職等非法之情由生，而亂政矣。
- 43、(P611) 亞弟里大王凡遇欲諫者，雖居臣列之末，必納<sup>⑦</sup> (訥) 而喜。
- 44、(以下《治政源本》) (P612) 治政原 (源) 本

① 国：原文为“固”，应為“國”字。

② 聞：原文為“聞”，應為“聞”字。

③ 中：按下文，应为“巾”字。

④ 議：原文为“試”，应為“議”字。

⑤ 孰：原文为“熟”，应为“孰”字。

⑥ 怨：此字字形又接近于“怒”字，应为“怨”字。

⑦ 纳：与闻为“訥”，當為“納”字。

- 45、(P613) 數祀(禩)(原文漏字)之後，王心昧變，而主棄之，代立居牧之賢童，名達味德<sup>①</sup>者。
- 46、(P613) 又自耕稼、陶、漁(陶漁)、牧羊等業起，以至為王為帝者，亦非人之力所能及也。
- 47、(P613) 故西之聖(嘗：衍字)賢嘗曰：君王(P397)者，非為兆民所擇，非為先王所托，惟物之上主所定，而民惟承，即從臣之，信也。
- 48、(P614) 古往近來，明哲較參三政者，暨(原文漏字)以帝王之政為善且穩，何也？
- 49、(P614) 二曰，古(有)詩云，物各所欲者，惟善治也。則治之者，當一而已。二者，(原文无标点)則物之善治所難容也；二者難容，而多者尚足容乎？試察乎上而俯乎下，一政之妙，徧顯明矣。詩：天之中，一日照。王，萬象四體之中，一神運調萬務。室家之中，諸屬伏聽一主之命。(詩天之中，一日照王萬象；四體之中，一種運調萬務。)
- 50、(P615) 又，政治凡至有失，而曰當(審)行罰制，誰將伏認其失，而甘承刑義？
- 51、(P615) 乃新立之王，無不將圖其讐而私其友，則又令相和而立新王民心，如風易變，頃後始恨其前所愛，因多計謀出入，以致生<sup>②</sup>(生致)端而溺政矣。
- 52、(P615) 若襲<sup>③</sup>(襲)世之王，士民皆承，如天降賜者，因伏聽命，無由可發私心而生事矣。
- 53、(P615) 此二政之外，不復有他政，乃所謂霸<sup>④</sup>(羈)政非正，因不屬此政，可知也。
- 54、(P615) 下世西土幸見聖王累思者，每訓其子曰：生乎王室而王(原文漏字)，非足尚也。惟積誠德以至絕眾，是正足尚矣。
- 55、(P616) 正如界尺直，則自足直其所就物之不直者；若曲，雖就之直物，亦不改其曲是也。(正如界尺直，則自足直。其所就物之不直者若曲，雖就之直物，亦不改其曲是也。)
- 56、(P616) 古賢設譬曰：月(目)光悉由於日，故月愈望對日，愈光盈矣；王榮皆由於德，故德愈望而榮愈盛。
- 57、(P616) 吾後小子，幸積實德，則国必穩(原文漏字)，可以久保；小子不幸而為惡，則国將危，不可保矣。
- 58、(P616) 則約萬言一：国之亡存，民眾之禍福，咸係於王一躬之有德無德者也。(則約萬言，一国之亡存，)

<sup>①</sup> 達味德：即大衛王

<sup>②</sup> 致生：原文為“生致”，後改。

<sup>③</sup> 襲：當為“襲”。

<sup>④</sup> 霸：原文為“羈”，為“霸”。

59、(P617) 雖然，夫仁者，必以二，可致全成：一曰認真，二曰欽崇。所云認真者，明智之王，甚宜辨別其所當敬之真神，與其所當棄之偽者也。（一曰認真，二曰欽崇所云。認真者，）

60、(P617) 古之言曰：人君乃天（及）帝之臣，臣非認真国主，無由可盡其忠；而君非認天之真主，亦無由可盡其敬耳。

61、(P617) 古詩又云：国凡置義從利，失治入（人）亂者，其端概由於不識上主之故。

62、(P618) 陡鐸（降）恤（陡鐸，恤??），仁王之人子，未常不急於事天主之禮也，至訓其子，必以是叮嚀不止，則其国安寧享福，無先王之比也。

63、(P618) 《聖經》中，主諭世王與諸下民，曰：凡敬尊我者，我必將榮福之；凡棄賤（原文漏字）我者，辱僇將逮其身，正此謂也。

64、(P618) 蓋国政（致）之是非存亡，雖由於王，而又（原文漏字）必係於民，無疑也。

65、(P618) 故曰：仁王自足立国，国立（五）又自足福国是也。

66、(P618) 仁王既盡職分，以愛慕欽寵萬物之主，次應以是心情之虔（處），慈仁其民者也。

67、(P618) 令<sup>①</sup>（今）王無是慈恤之心，即稱之父母者，謬也；王而無父母之心，即稱之王，又更謬也；

68、(P619) 蓋愛生愛，而（P421）仁與忠相回，彼民見慈於王，則無不圖以愛報之，以忠事之，以身從（说）之，至終不悔不退，乃無議無謗之端，無疑無怨之隙，於刑於治，無逆無忽，惟王之命是仰是行，而效死矣。

69、(P620) 古之有言曰：火有無焚者乎？愛有（百）無惠者乎？蓋仁如泉，恒湧而流，乃凡所到，必澤必益，無悋無私也。

70、(P620) 答曰：惠其友而復其讐。賢者聞曰：既惠其友，不如用其恩<sup>②</sup>（思）化服其仇。

71、(P620) 王聞即悉賜之，曰：汝且取之而去享福可也。意以臣受不為福，王授反（交）以為福焉。《聖經》云：授即福於受，正此謂也。

72、(P620) 忽根<sup>③</sup>（原文漏字）良金美器皿四排，則責之曰：爾必非王心也，吾原送汝斯器也，非欲汝私之也，惟計汝以（P427）是積得多臣多友者也。

73、(P620) 立（五）山名王<sup>④</sup>嘗曰：以恩存友，以惠化讐，乃仁王之明効。

74、(P621) 以故，王之不仁者，凡苛<sup>⑤</sup>（悋）於民，無不苛（悋）於己；苛（悋）者，豈獨害於物乎？其所害於己者，更重更永矣夫。

<sup>①</sup> 令：假如，如果。

<sup>②</sup> 恩：原文为“思”，應為“恩”字。

<sup>③</sup> （？）：該字字形模糊，無法識別，空一格。

<sup>④</sup> 立山名王：亞曆山大大帝。

<sup>⑤</sup> 苛：原文为“悋”，應為“苛”字。

75、(P621) 惠既尚情，則凡宜施也，必速必愉，不敢或蹙(感)或遲也。凡所速與者，正重與也，蓋速與者，雖輕微，必禦(P431)人望，充人願；若與之遲，雖重大，勞人望，負人願矣。

76、(P622) 或又至圖非常之歛(飲)，非義之積，以供國費，並供其欲也。

77、(P622) 西藉至立(五)山王<sup>①</sup>，甚弘於惠，惟惠不致匱乏，乃惠功可以永矣。

78、(P622) 古(右)賢曰：施恩於不肖者，是猶播種於磽地也，非特廢功，又失其種矣。

79、(P622) 蓋王正為民之父母，乃赤子在襁褓時，雖不認父母，雖不悟其恩，而或(P436)擊，猶或詈之，然仁親者，未能因棄<sup>②</sup>(業)之也。

80、(P623) 國中人品、人勢不齊，或賢或愚，或貧或富，或主或役，或順或逆，或昌<sup>③</sup>或從，乃等無筭之異情，自不能相和相群(辟)，以致結成一民一國者也。

81、(P624) 默第國俗<sup>④</sup>(倂)，凡立新王，必擇其生平有聞於義者也。

82、(P426) 由是，西國之俗(倂)，凡王登位初日立誓：從是以後，必踐先王之制，與(興)各國之善俗(倂)、法度，終不敢違，以致誤害民法也。

83、(P426) 或問於束(東)格辣德<sup>⑤</sup>，國治由何方可全耶？答曰：以賞進善，以罰抑惡而已。

84、(P426) 蓋令德惡、勇懶、(原文衍字“有”)功無功者，等而無分別，則義道無由可立可存，乃兆民之異心異業，何得治乎？

85、(P626) 蓋善者，無所望以資其進之志，則怠而溺流焉。惡者，無所畏以遏其恣之欲，則愈恣蕩，無所止焉。(蓋善者無所望以資，其進之志則怠而溺流焉；惡者無所畏以遏，其恣之欲則愈恣蕩無所止焉。)

86、(P627) 蓋曰：民下凡恣而不受其刑，必驗其上者不謹，乃辱乃害，不止於民，王<sup>⑥</sup>尚逮於王躬矣。(蓋曰民下凡恣而不受，其刑必驗。其上者不謹，乃辱乃害不止於民王，)

87、(P628) 上世之名(速)賢訓曰：賞罰正為義政之左右。

88、(P628) 又賞者雖謬而無大損；罰者一謬必致多損。則於賞罰義，君(义启，)當法造物之主：凡至於罰惡，不究其重；及於賞善，必過其數。

89、(P628) 稽諸上論，人君既為天帝之司，以代敷政，而以仁義，權治萬民，則圖悉盡其識，而建(逮)王業，必須親政而主務也。

90、(P628) 亞里斯多，義禮之師，至論王道曰：君王者，原立以扈法度，因庇諸貧者，不使其受富者之凌虐(凌，虐)；又庇諸富者，不使中貧者之(原文衍

<sup>①</sup> 立山王、歷山王：皆指亞歷山大大帝。

<sup>②</sup> 棄：原文為“業”，應為“棄”字。

<sup>③</sup> 昌：通“倡(唱)”。宣導。

<sup>④</sup> 俗：原文為“倂”，應為“俗”字。

<sup>⑤</sup> 束格辣德：蘇格拉底。

<sup>⑥</sup> 王：疑為衍字。



字：中）奸計是也。

91、(P629) 篤肋其王博奕時，司念詞，王聞即定所 (P463) 欲施刑，以究重犯者焉。賢后(後)聞之，則進諫曰：王視人命(命)(原文漏字)如弈棋之輕乎？王悅，後致改矣。

92、(以下《斐錄大彙》)(P1516) 斐錄<sup>①</sup>者何？泰西方言，所謂格物窮理是也。全語曰“斐錄所費亞”，省文爾，猶貝葉<sup>②</sup>，省“琉璃”<sup>③</sup>以“吠”，省“招提”<sup>④</sup>以“聞奢”也。(全語曰“斐錄所費亞”省文爾，猶貝葉<sup>⑤</sup>省，“琉璃”<sup>⑥</sup>以“吠”省，“招提”<sup>⑦</sup>以“聞奢”也。)

93、(P1516) 至於齊 (P6) 之商羊<sup>⑧</sup>，楚之萍實<sup>⑨</sup>，肅慎之矢<sup>⑩</sup>，防風之骨<sup>⑪</sup>，孔尼父實千古格物鼻祖，夘(曼)(蔓)乎不可尚已。

94、(P1516) 若實沈<sup>⑫</sup>壹駘<sup>⑬</sup>之綜博，駁識<sup>⑭</sup>諫珂<sup>⑮</sup>之精核，更生<sup>⑯</sup>智窮貳負<sup>⑰</sup>，茂先<sup>⑱</sup>學辨癡龍<sup>⑲</sup>，雖代不乏人，然指固不堪多屈也。(更生智窮貳負、茂先學辨，癡龍雖代不乏人，)

95、(P1517) 無如人日狗<sup>⑳</sup>肉體之便，甘自褻越者，何(者何，)學成面牆，譏遺

① 斐錄：“斐錄所費亞”省稱，即拉丁語 philosophia (哲學) 音譯。

② 貝葉：為“貝葉經”省稱，指佛經。

③ 琉璃：梵語音譯之一為“吠琉璃”。見《佛光大辭典》(卷六，P5840 上)

④ 招提：梵語音譯之一為“招闍提奢”，省作“招提”。其義為“四方”。四方之僧稱招提僧，四方僧之住處稱為招提僧坊。見《佛光大辭典》(卷四，P3261 中)

⑤ 貝葉：為“貝葉經”省稱，指佛經。

⑥ 琉璃：梵語音譯之一為“吠琉璃”。見《佛光大辭典》(卷六，P5840 上)

⑦ 招提：梵語音譯之一為“招闍提奢”，省作“招提”。其義為“四方”。四方之僧稱招提僧，四方僧之住處稱為招提僧坊。見《佛光大辭典》(卷四，P3261 中)

⑧ 商羊：是古代神話傳說中屈起一只腳跳舞的神鳥，每當大雨到來之前便會翩翩起舞。《孔子家語·辯證》：“齊有一足之鳥，飛集於公朝，下止於殿前，舒翅而跳。齊侯大怪之，使使聘魯，問孔子。孔子曰：此鳥名曰商羊，水祥也。”

⑨ 萍實：漢劉向《說苑·辨物》：“楚昭王渡江，有物大如鬥，直觸王舟，止於舟中。昭王大怪之，使聘問孔子。孔子曰：‘此名萍實，令剖而食之，惟霸者能獲之，此吉祥也。’”

⑩ 肅慎之矢：據《國語·魯語下》：周武王、成王時，肅慎氏來貢楛矢、石弩，因有“肅慎之矢”之稱。後遂以為典實。

⑪ 防風之骨：《國語·魯語下》：“既徹俎而宴，客執骨而問曰：‘敢問骨何為大？’仲尼曰：‘丘聞之：昔禹致群神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車。此為大矣。’”

⑫ 實沈：據《左傳·昭西元年》：古代神話謂高辛氏的季子名實沉，是參宿之神。

⑬ 壹駘：據《左傳·昭西元年》：相傳上古金天氏少皞的後代昧，生允格、臺駘。臺駘承襲祖業，為水官之長，疏通汾洮二水，帝顓頊嘉其功，封之於汾川，後世遂以為汾水之神。

⑭ 駁識：駁：據《山海經·西山經》：“中曲之山，有獸焉，其狀如馬而白身黑尾，一角，虎牙爪，音如鼓音，其名曰駁，是食虎豹，可以禦兵。”，原文疑應為“駁食”

⑮ 諫珂：據劉向《說苑·辨物》：“師曠曰：‘東方有鳥名諫珂。其為鳥也，文身而朱足，憎鳥而愛狐。’”

⑯ 更生：劉向(西元前 77 年～西元前 6 年)，原名劉更生，字子政。西漢末年，劉向與兒子劉歆校訂《山海經》。

⑰ 貳負：古代傳說中的神名。《山海經·海內西經》：“貳負之臣曰危，危與貳負殺窺窬，帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木，在開題西北。”

⑱ 茂先：張華(232 年—300 年)，字茂先。張華的記憶力極強，而且學識淵博，對天下古今的事物都瞭若指掌。

⑲ 癡龍：傳說洛中有大穴，有人誤墜穴中，見有大羊，取髻下珠而食之。出而問張華，華謂：“羊為癡龍。其初一珠食之，與天地等壽；次者延年，後者充饑而已。”見《法苑珠林》卷四一引劉義慶《幽明錄》。

⑳ 狗：同“狗”。

(P8) 視肉<sup>①</sup>，竟不知馬之幾足而駝之腫背也？斯為下矣！

96、(P1517) 余家食<sup>②</sup>數載，前已耳西士之名，讀西士之書，見其所論著數種，精思 (P10) 妙<sup>③</sup>解，實有書契來所未發之密。(余家食數載前，已耳西士之名，讀西士之書，)

97、(P1518) 夫解之一字，談何容易，如未遍涉泰西《兩儀玄覽》<sup>④</sup>，暨《四行》、《幾何》、《靈言》等書<sup>⑤</sup>，乍覩是編，不免冰(水)海<sup>⑥</sup>相疑，雲霧是墮<sup>⑦</sup>，未終卷將高閣置之。

98、(P1518) 中國聖人亦既采而用之，卜(十)躔<sup>⑧</sup> (P22) 繼餼<sup>⑨</sup>，襄我授時之政，即如遠鏡諸器，禁籙中亦復取驗不遺。

99、(P1536) 禽獸年老毳<sup>⑩</sup> (脫)毛，其生世多不永，故罕見其毛之變。

100、(P1538) 至午及晚時，所交接已受之物像，眾多而溷雜，則(是)其所記者，易漏泄而忘矣。

(P1538) 人而聰穎，明達物理，及所宜行之事，一值(一，原文衍字)人物不如己，或不明物理，或不勤於所事，自無不忿懣者，反倍於不聰穎之人也。

101、(P1539) 羞自外至，必現於面，人羞時，內學必趨掄夫面之急，惟目不忍恥，故閉塞而不視，目中血氣遂急(原文漏字)退後，而注於近值之耳位矣。

102、(P1539) 恐怖之時，必捫血及熱氣於內，則外體無壯力可恃，而顫動形焉。若手膝益(蓋)須血氣，以為運動之主，血氣缺乏，不能不倍為顫動矣。

103、(P1539) 人物之力，悉憑(馮)血氣而生，過勞，則血氣耗散，諸內外司，無力運動，必須靜以息之，使諸血氣各補完足，故酣睡異於常也。

104、(P1539) 若表外時，無所滯阻，即散而不汗，一滯阻，則(而)汗生矣。

105、(P1540) 大光照映，與群聲喧囂時，諸外司專務於外，觸動內司，一概發揚，而諸竅俱開，雖胃發濕氣，沖至腦府，不能遏(過)塞，故多寤。

106、(P1541) 寒地之氣，密理而厚，人之飲啖，又復粗薄，體內之熱，被外寒

<sup>①</sup> 視肉：《山海經·海外南經》：“狄山，帝堯葬於陽，帝嚳葬於陰，爰有熊羆、文虎、豹、離朱、視肉、叩咽、文王皆葬其所。一曰湯山：一曰爰有熊羆、文虎、豹、離朱、鳴久、視肉、交。其範林方三百里。”郭璞注釋《山海經》時解釋為：“聚肉形，如牛肝，有兩目。食之無盡，尋復更生如故。”歷代亦多有探討，廣為人知。後世懷疑即所謂“太歲”，

<sup>②</sup> 家食：賦閒在家，不食公家俸祿。

<sup>③</sup> 妙：同“妙”。

<sup>④</sup> 《兩儀玄覽》：指《兩儀玄覽圖》，當時由利瑪竇編繪的世界地圖。

<sup>⑤</sup> 明清之際，來華耶穌會士譯介的西方大學自然科學和哲學講義，其譯著包括如《幾何原本》、《同文算指》、《渾蓋通憲圖說》、《靈言蠡勺》、《寰有詮》、《修身西學》、《名理探》等。《寰有詮》卷六“輕重篇第十五”後（也係全書最後部分）所附“隨論十四”則，集中包含有關“四行”的內容的討論。

<sup>⑥</sup> 冰海：當指北冰洋，如《唐會要》卷一百：“其國北接冰海，晝長夕短，日沒後，天色正曠。”，又如：《職方外紀·卷五》（明·西洋艾儒略）“至北海則半年無日，氣候極寒而冰，故曰冰海，海舶為冰堅所阻，直須守至冰解方得去”

<sup>⑦</sup> 類於“如墮五里霧”。

<sup>⑧</sup> 卜廛：擇地居住。

<sup>⑨</sup> 繼餼：繼餼糧，餼：乾糧。

<sup>⑩</sup> 毳：古同“毳”（tuò），鳥獸換毛。

圍逼，結轡<sup>①</sup>（原文漏字）不出，故其血甚豐，氣粗且濁，因而遲鈍者多，敏慧者少也。

107、（P1543）美音能捫人之精力，不使流散於外務，使胃更得專於內化，食不積滯，以致氣易發生，蓋脾氣充（克）則思睡也。不寐之疾，多因傷脾，脾喜樂而惡愁，人聞樂則喜，喜則宿食消，脾氣暢，暢斯安眠矣。

108、（P1545）人胃內多藏酸汁，如麴（麵）能發物，故酸味食之，相合易化。辛味主發散，亦能化食。惟甘味與胃情相敵難化，故食易致厭也。

109、（P1546）三者，緣寒氣甚酷，攻逼齒筋，使其灰（灰）（壓）縮而捨齒也。人幼年時，以濕熱二氣不和故，率致朽落，不特衰暮為然矣。

110、（P1547）人𩑦（𩑦）（鼻）血流紅，灑以冷水即止者何？

111、（P1548）人之精神完固，在於內氣中和。若值天與風變，或從熱變寒，或從乾變濕，或從寒濕變乾熱，則易汨<sup>②</sup>（汨）內氣之和，恒多生疾，故智者於風變時，尤預防焉。

112、（P1550）蠅屢逐之復來，天將雨，更喜叢（業）集者何？

113、（P1551）地上之氣，時刻變遷，易染於邪，海中之氣不然；地上之物，恒（恒）（怕）為大寒大暑所攻侵，海中之物又不然。況一得所用之外氣，更和且厚；一得所需之飲食，更善且便，故其大且強，倍於地上所生長也。又，海於宇內為最大，弋罝（戈口：即原文标志为无法辨识）諸械，不能遽及，故獸蟲得縱其自如之性，視地上之物，為特巨矣。

114、（P1552）植物生長，類以熱氣為主，熱氣必噓上而後旁及，故初（初）（補）長必高聳，而始闊大於旁，高必數倍於闊矣。

① 轡：通“塞”。

② 汨：擾亂。



# 卫方济《中国哲学》对《大学》“明明德”的跨文化伦理学诠释

王格

（未完稿，仅供会议讨论用）

**摘要：**清初来华耶稣会士卫方济（Noël François, 1651—1729）《中国哲学》（*Philosophia Sinica*, 1711）是目前所见欧洲第一部冠名“中国哲学”的作品，该书从“理论哲学”和“实践哲学”两个向度展开对中国哲学的重新书写。其中，卫方济将西方哲学的灵魂论与宋明理学对《大学》的诠释关联起来，并结合宋明理学的心性论，试图系统性地论证中国人对“灵魂”（soul）拥有正确的理解。朱熹将其理学思想中最核心的理气、心性之论注入对《大学》“明明德”一语的诠释中，更由此奠定理学的“本体-工夫”论说之话语框架。卫方济则借此理学话语框架出发，结合《大学》文本谈论了明德与至善、明德与至福，作为道德行为枢纽的“心”（灵魂），以及出自心性与天赋论等跨文化的哲学思想。在此意义上，卫方济所作的工作可以被视为一种真正的跨文化哲学的尝试。

**关键词：**卫方济、《中国哲学》、儒家、明明德

南宋理学家朱熹（1130-1200）著《四书章句集注》，“以经典诠释的方式完成了整个系统的塑造，并赋予其深刻的理学性格。”<sup>①</sup>在其中《〈大学〉章句》的开篇，朱熹就赋予《大学》“明明德”以理学“本体——工夫”的含义。具体而言，他以“明德”为本体：“明德者，人之所得乎天，以具众理而应万事者也”；<sup>②</sup>而以“明明德”则为工夫：“但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”<sup>③</sup>同样，在王阳明那里也有类似的诠释，早在与其门人兼妹婿徐爱（1487-1517）讨论《大学》文本时，他就说过“天理即是明德，穷理便是明明德”，<sup>④</sup>在后来良知学的发展中，他多以“良知”即“明德”，而“致良知”即“明明德”。<sup>⑤</sup>就此而言，阳明心学亦是在朱熹理学话语系统内的理论创新。总之，在宋明理学传统中，《大学》“明明德”成为了关乎理学最核心义理的经典依据。

<sup>①</sup> 陈少明：《“四书”系统的论说结构》，刘笑敢主编：《中国哲学与文化》（第9辑），桂林：漓江出版社，2011年。

<sup>②</sup> [南宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第3页。

<sup>③</sup> [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第3页。

<sup>④</sup> 《传习录》上，《王阳明全集》（新编本）第一册，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第7页。

<sup>⑤</sup> 参见董平：《论良知“八德”》，《社会科学辑刊》2019年第2期。

明清之际的来华传教士在关注《四书》等儒家经典时，无疑注意到了这一最重要的理学诠释议题。在柏应理（Philippe Couplet, 1623-1693）等人所编著的《中国哲学家孔夫子》（*Confucius Sinarum Philosophus*, 1687）一书中，将《大学》“明明德”译解为“完善并发挥自上天而来的理性”，这里“明德”被译为“理性的本性”（*rationalis natura*）。<sup>①</sup>在该书的一个早期版本，郭纳爵（Inacio da Costa, 1603-1666）1662年在江西出版的《中国智慧》（*Sapientia Sinica*）中，“明德”被翻译为“精神的潜力”（*spiritualis potentia*）或“道德上的美德”（*virtus*），而在晚一些的卫方济（Noël François, 1651-1729）《中华帝国六经》（*Sinensis Imperii Libri Classici sex*, 1711）“则遵从《中国哲学家孔夫子》中的理性主义的解释方式，将‘明德’翻译为‘理性的本性’”。总之，正如中文译注者所言，“以殷铎泽、柏应理为代表的耶稣会士译者，明显受到了托马斯·阿奎那思想的影响，用西方的‘理性’去解读儒家的‘德性’”，与此同时，中文译注者也提到，清代中期钱德明（Jean-Joseph-Marie Amiot, 1719-1793）“采用一种更为宽泛的概念‘esprit et Coeur’（心智），既包含理智，又包含起作用的区域”。<sup>②</sup>

不过，事实上，卫方济在其另一部《中国哲学》（*Philosophia Sinica*, 1711）中，已经对《大学》“明明德”给出了不同于殷铎泽、柏应理等人的“自然理性”的理解。《中国哲学》是目前所见欧洲第一部冠名“中国哲学”的作品。该书对中国哲学的叙述，主要基于基督宗教的立场吸纳儒家思想，尤其是被其前辈耶稣会士们所忽视和批判的宋明理学。卫方济从“理论哲学”和“实践哲学”两个向度展开对中国哲学的重新书写。在“实践哲学”的维度，卫方济主要探讨了中国的礼仪和伦理学。<sup>③</sup>卫方济认为，相对于西方传统，中国哲学更多关注“事情”（issues）而非“理论”（theory），因而伦理学实际上是中国哲学中最重要的学问。其中，卫方济大胆尝试将西方哲学中的灵魂论与宋明理学对《大学》“明明德”的诠释关联起来，并结合宋明理学的心性论，试图系统性地论证中国人对“灵魂”（soul）拥有正确的理解。卫方济力图证明，虽然理学的“明明德”在理论框架上与基督宗教哲学有所区别，但大旨并无不同。以下，我们顺着卫方济的思路

<sup>①</sup> [比]柏应理等著，罗莹、连杰等译：《中国哲学家孔夫子》（第二卷），郑州：大象出版社，2021年，第5-6页、第9-11页。

<sup>②</sup> 以上见[比]柏应理等著，罗莹、连杰等译：《中国哲学家孔夫子》（第二卷），第6页。

<sup>③</sup> 有关卫方济及其《中国哲学》一书的成书过程、结构内容及征引文献等基本情况，可参见：Thierry Meynard & Daniel Canaris eds., *From Confucius to Zhu Xi: the First Treatise on God in Noël François's Chinese Philosophy (1711)*, Turnhout (Belgium): Brepols Publishers, 2023; [法]梅谦立、王格：《超越二元、迈向统一——耶稣会士卫方济〈中国哲学〉（1711年）及其儒家诠释学的初探》，《哲学与文化》2017年第11期，第45-61页；[法]梅谦立：《卫方济〈中国哲学〉征引中文文献考》，《西学东渐研究》第十辑，北京：商务印书馆，2021年，第270-302页。关于卫方济生平事迹和著述情况，参见[法]费赖之（Aloysius Pfister）：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，第418-423页；Paul Rule, “François Noël S.J. and the Chinese Rites Controversy,” *The History of the Relations between the Low Countries and China in the Qing Era* (2003): 137-165; 潘凤娟：《卫方济的经典翻译与中国书写：文献介绍》，《编译论丛》第三卷第一期，2010年3月，第189-212页；罗莹：《清朝来华耶稣会士卫方济及其儒学译述研究》，《北京行政学院学报》2015年第1期。【该书“第三论”目前正由柯修文（Daniel Canaris）、温德（Yeves vendé）和王格合作进行译解注释，预计将于2025年出版，已正式纳入Brepols Publishers的出版计划。】

来作简要考察。

## 一、善与明德

伦理学首先面对“善”的问题。在《中国哲学》“第三论”中，卫方济谈关于人类行为的“个人伦理”，首先区分了“绝对的善”与“相对的善”。“相对的善”是与恶相对的，即有所谓“好善恶恶”，卫方济在此引证《孟子》“可欲之谓善”以及朱熹“天下之理，其善者必可欲，其恶者必可恶”来理解（A. 1）。而对于“绝对的善”，则不与恶相对，因为恶只是善的缺乏，这是经典的奥古斯丁善恶论。就“绝对的善”而言，卫方济从理学“天理”的角度给出一种儒家式的理解，他引用了张居正之言：“若其立身行己合乎天理人心，但见其可欲而不见其可恶，则其有善无恶可知矣。”（B. 2）事实上，程朱理学中的确存在天、人两个层面的善，天的层面的善即“天理”，它是人的层面的善的价值之源，可以评判现实人世间广泛存在的相对的善与恶。北宋理学家程颢（1032-1085）便如此论说“天理”与“事之善恶”或“物之美恶”：

事有善有恶，皆天理也。天理中物，须有美恶。盖“物之不齐，物之情”也。但当察之，不可自入于恶，流于一物。<sup>①</sup>

这里，由天理与具体事物之关系，进而论述作为修养工夫之“察”的重要性。而在阳明心学中，作为“至善”的“无善无恶”亦是由此天、人两个层面的义理结构而来。<sup>②</sup>在此意义上，卫方济的确把握到了理学家“天理”论说之要害所在，并由此引向基督宗教的“天学”。

卫方济承认中西哲学家对“善”的层次结构理解有很大不同。不过，他强调中国哲学中“天”（“天主”）是第一“至善”，因为理学家讲“天道无私，莫非理义”，并对“天”有无上的赞美。而且，理学家似乎也认为人的理性是由天赋予的，因为卫方济注意到，《日讲四书》中明确讲“天之生人，既与之气以成形，即赋之理以成性”。在此，卫方济是以此“天赋的人的理性”来理解孟子性善论。因此，这个意义上的“善”既不是富贵荣耀，也不仅仅是善言善行，而是天所赋予人的“明德”。正好朱熹也讲过“明德”是“人之所得乎天”的。如此一来，卫方济用西方哲学中人的自然理性来理解儒家中的孟子性善论以及理学的“天理”学说，“明德”被纳入这一理论系统进行理解。不过，由此路径，卫方济并没有再将《大学》中的“明德”直接译为人的理性本性，毕竟字面上二者就存在较大差异，实在无法等同。卫方济另辟蹊径，通过跨文化的伦理学诠释，他指出，儒家所谓“德”（virtue）即是善，“明德”本性源自绝对的善，而理学中作为工

<sup>①</sup> [北宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第17页。

<sup>②</sup> 参见王格：《溯求正统：周汝登与万历王学》，上海：上海人民出版社，2022年，第100-101页。

夫的“明明德”便成为西方哲学意义上真正的德性实践。如此一来，卫方济以一种更贴合理学家话语结构的方式去尝试进行跨文化的哲学理解。简单概括两个层次，如下表所示：

| 绝 对 的 善 （ absolute good） | 相对的善(relative good) |
|--------------------------|---------------------|
| 天                        | 人                   |
| 本体                       | 工夫                  |
| 天理                       | 事事物物                |
| 明德                       | 明明德                 |

可以看出，卫方济通过西方伦理学中“绝对的善”和“相对的善”这一组概念，将理学对《大学》“明明德”一语的诠释几乎全盘予以接受。而进一步，“绝对的善”要推向“至善”。卫方济说终极的“至善”是心（soul）之所止，便是《大学》“止于至善”，并且特别印证张居正的比喻“譬如赴家的一般，必要走到家里才住”（L. 9）。毫无疑问，卫方济将其顺理成章地导向了基督宗教的“天国”。

就“人”的方面而言，卫方济基于亚里士多德版本的“人禽之辨”，即人是理性的动物。亚里士多德认为，人与其他生物都追寻“善”，但不同之处在于，人能够懂得手段与目的之关系和缘由。由此而来，卫方济实际上是以“向善”来理解儒家传统的性善论，而所向之的，则无疑是至真至善。在这个意义上，人生的努力通往“止于至善”，便具有了超越性，而理学的工夫则被理解为基督宗教式的“自新”和“新民”。值得一提的是，卫方济引用了《大学》“修齐治平”这样的儒家政治理想，以及作为帝王师的张居正所给予的政治诠释，却在正文中完全回避了理学家在理解“新民”（或“亲民”）一语时最明显的政治意涵。

## 二、明德与至福

德福问题在中西伦理学都是重要的议题，因为现实社会中，德与福显然并不是每时每地都能对应。在儒家尤其孟子传统中，往往以“命”来理解。面对德与福之间的不明确性，“俟命”是一种最常见的儒家姿态，所谓“尽人事而待天命”。甚至“明其道而不计其功，正其义而不谋其利”的姿态使得儒家伦理学看起来似乎更接近道义论。而在基督教哲学中，“德福一致”这一命题尤为重要，因为会涉及到宗教上对幸福的“许诺”。基督教哲学中，关于“至福”的命题是化解现实社会中德与福之分离现象的一把钥匙，这一命题将“福”具有了一种超越性的意涵，而中国儒家哲学传统中似乎并没有直接与之对应的命题。因此，卫方济在《中国哲学》“第三论”中专门用了一节篇幅来讨论中国哲学中与“至福”

（beatitude）相关的论述。

卫方济首先还是从亚里士多德、斯多亚学派和中世纪经院哲学的传统来简要解说西方哲学中关于至福、美德以及幸福的义理系统。进而从五个方面给出跨文化哲学的论证：

（1）形式上的“至福”是人的最完美化，而中国儒家圣贤认为它就在于“好善恶恶”的真知和真行之中；

（2）相比于美德，富贵、享乐、荣耀等毫无价值；

（3）“止于至善”如同旅人归途，到家方止，德和善的完美化是通过“自新”和“新民”。

（4）德之“诚”是知与行的统一。

（5）人心要与天心合一，这是“配天”。

卫方济在此德意义上重新理解儒家所讲的非礼勿视、听、言、动，以及从善、弃不善等道德规训。除此之外，卫方济还引邵雍《戒子孙》中对反面情况的描述来对应于基督宗教的“幽暗意识”以及罪恶惩罚等。（G. 11）

于是，卫方济认为中国哲学跟西方古代哲学一样，作为理性论述的哲学，都要将一切通往德和行的最高完善。而在基督宗教“德福一致”这一理论系统架构下，《大学》的“明德”因其为“至善”，又被对应于“至福”，而“明明德”的每一步践行则对应于真实生活中的幸福（happy）。在这一框架下，“明德”和“明明德”的两层遗憾的跨文化诠释可如下表所示：

| 至福（beatitude）  | 幸福（happy） |
|----------------|-----------|
| 天              | 人         |
| 本体             | 工夫        |
| 人的最完美化（儒家“圣人”） | 好善恶恶、知行   |
| 至善             | 自新、新民     |
| 明德             | 明明德       |

其实，理学中可以有与基督教哲学“至福”观念更容易进行跨文化哲学对话与会通的议题，那就是宋明时期理学家关于“孔颜乐处”的讨论，孔、颜师徒在现实世界似乎并没有获得幸福，但他们却乐在其中，仿佛享有至福一般。可是，卫方济似乎没有注意到这一点。

### 三、明明德与道德行动

在实践哲学中，德性与行动密切相关。卫方济注意到理学中“心”的重要性

正是在于关联德性与行动，于是就“心”和“明德”进行了理论辨析，他再次印证于理学文献，强调“明德”是天赋予人心的，是“吾所受于天之理”，是“实得之天之明命”。这里，卫方济译解“明德”之“明”用明亮（light），而“明命”之“明”用明智（intelligent），并暗示二者意义相通。

进一步，卫方济得出结论说，人之心来自天，而不来自身体，也不来自五行。换用理学用语，也就是心不属于气。在这个意义上，卫方济充分接纳了孟子的性善论以及经过理学家重新诠释的孟子学“才”“情”学说。值得一提的是，朱熹哲学中的“心”究竟属理气合还是只属气，在当代中国哲学界曾引发过争议。<sup>①</sup>而卫方济这里的“心”即西方哲学的灵魂（soul），认定它源自于“天”或“天主”，这显然已经脱离了程朱理学的语境。不过，在义理结构上，这样的讲法似乎又符合程朱理学“吾儒本天，释氏本心”的分判，早在利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）等人入华传教时，便十分重视并积极迎合“本天”“本心”这一理学分判，以此争取让中国的理学士大夫接纳西洋天主教之“天学”。<sup>②</sup>

既然“心”和“明德”在天/天主层面，或者理学中“理”的层面；那么，行动就在人的层面，或者理学中“气”的层面了，这便是“明明德”。对于“明明德”，卫方济引入了理学家杨时（1053-1135）关于“气禀”的论说，气禀之浊者就“如宝珠在浊水中”，而“所谓‘明明德’者，是就浊水中揩拭此珠也。”（H. 8）所以，“明德”是“天命之谓性”，是阿奎那意义上的“自然法”（natural law），<sup>③</sup>这与耶稣会士以“理性本性”理解明德又是相融贯的；而“明明德”是现实中人们的工夫实践，是道德的行动。在这个意义上，“明德”与“明明德”又有如下跨文化哲学诠释框架：

| 天命之谓性（natural law） | 道德行动（moral action） |
|--------------------|--------------------|
| 天                  | 人                  |
| 理（天/天主）            | 气                  |
| 宝珠                 | 宝珠在浊水中             |
| 性善                 | 才、情                |
| 心（灵魂）              |                    |
| 明德                 | 明明德                |

<sup>①</sup> 陈来主张朱熹哲学中“心”属理、气合，而牟宗三、李明辉等则认为“心”只属气。

<sup>②</sup> 参见[意]利玛窦著、[法]梅谦立注、谭杰校勘：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2022年，第70页。相关论述，可参见王格：《“格物穷理”：晚明西洋哲学与宋明理学之间的话语竞争》，《世界哲学》2021年第4期。

<sup>③</sup> 卫方济等人将《中庸》“天命之谓性”理解为“天法即自然法”，笔者对此曾有过相关论述，见于 Thierry Meynard & Daniel Canaris eds., *From Confucius to Zhu Xi: the First Treatise on God in Noël François's Chinese Philosophy (1711)*, pp.121-122.

进一步，卫方济基于基督教哲学中“恶是善的缺乏”这一教义来理解融贯孟子心学、《大学》“明明德”以及程朱理学思想，通过张居正的“理有未明，即心有所蔽”一语来贯通诠释。在这个意义上，卫方济又坚持朱熹的“心”论：“具众理而应万事”。如此一来，从天到人，从德性到行动，构筑起了基督宗教的儒家伦理学诠释。

### 结语：明明德与心性论

理学中心性论地位十分突出。面对这一论说传统，卫方济以西方哲学的灵魂论来进行跨文化哲学诠释。西方古代哲学灵魂论中的心灵（soul）兼具理智心（mind）和情感心（heart），而且源自上天，正好更切近于儒家所论的“心”。于是，卫方济大胆肯定孟子学的“心”。在“心”“性”的关系上，卫方济巧妙引入明代朱子学者蔡清（1453-1508）的人、物之分，蔡清指出“性”可以兼人、物，而“明德”或“心”则专指人，这就又亚里士多德哲学吻合了。

在卫方济那里，人心即是人性的体现，是天赋予人的，根源于天/天主，因而卫方济笔下的心、性、天都是在“本来”的层面。而“明明德”则是在现实的层面做工夫，因为现实中出现了天主/天理的缺乏，也就是善的缺乏。这一界定似乎介于程朱理学与陆王心学之间，而与二者皆有所区别。

因此，如果从中国视角来看，卫方济《中国哲学》可被视为理学的早期西传，那么它所书写的理学既不同于程朱理学，也不同于陆王心学，亦非一般意义上的中西比较哲学，而可视为宋明理学和西方古代哲学双重话语体系下的理学新流派，是一种跨文化哲学。<sup>①</sup>如此一来，我们或许可以从“跨文化”的角度重新理解其所书写的“中国哲学”为何不同于我们今天一般意义上的中国哲学，其书写文本在跨文化哲学上的意义与价值远远超出了作为基督宗教教会史之一环节的历史意义。

---

<sup>①</sup> 参见沈清松：《从利玛窦到海德格尔》，上海：华东师范大学出版社，2016年，第1-39页。

# 《郊社之礼所以事上帝也》文本及思想研究

温永倩

**摘要：**《郊社之礼所以事上帝》是由明末儒家基督徒朱宗元所作的一篇探讨郊社之礼含义的小短文。学界暂无专文研究此文，仅有个别研究对其成文原因提出猜想。本文旨在对其进行全面研究，分为文本及思想两个部份，第一部份通过对比《郊社之礼所以事上帝》现存的三个版本，指出三版本之间的差异，并对成文的原因与三版本之间的关系提出猜想。第二部份，通过对文本进行分析，以及与其他相关文献进行比对，指出该文是朱宗元借助天主教的上帝论对儒家内部已有的郊礼与社礼争论的回答。该文既体现了朱宗元不同于传统儒生的思维方式，也展现了不同于天主教著作中常见的融合中西文化的一面。它对郊社之礼的创新解释是一种借用天主教思想来解决儒家内部争议的尝试。

**关键词：**郊社之礼、《中庸》、朱宗元、利玛窦、邱濬

## 一、文本研究

《郊社之礼所以事上帝》是由朱宗元<sup>①</sup>所作的一篇探讨郊社之礼含义的小短文，全文不到 900 字，成书时间不详，现存多个抄本，分别藏于上海徐家汇藏书楼、北平北堂图书馆、法国国家图书馆，<sup>②</sup>以及方豪私人收藏。其中北平堂图书馆存本情况不详；方豪私藏本保存情况不详，但方豪有将之节录于著作《方豪六十自定稿》中。<sup>③</sup>该文还收录于清初天主教护教著作《天学本义》中。上海徐家汇藏书楼存本<sup>④</sup>，法国国家图书馆存本<sup>⑤</sup>以及《天学本义》<sup>⑥</sup>收录本，三者之间存在一定差异（为了方便阅读，下文在讨论时将上海徐家汇藏书楼存本写作“徐汇本”，将法国国家图书馆存本写作“法图本”，将《天学本义》收录本写作“收录本”）。

首先从外观来看，已知的三存本中，徐汇本是一本较为精细的写刻本，其版心的位置还有鱼尾、象鼻。而法图本、收录本则属于普通的手抄本，其中法图本

<sup>①</sup> 朱宗元字维城，浙江鄞县人，教名葛斯默（Cosme），生于 1616 年，卒于 1660 年，在 1638 年受洗，顺治三年（1646）贡生，五年（1648）举人，是明清时期具有代表性的儒家基督徒。著有《答客问》、《拯世略说》、《破迷论》、《天主教惑疑论》、《郊社之礼所以事上帝也》。他还参与校译《轻世金书》、《天主教十诫直诠》、《天学略义》、《炤迷四镜》、《提正编》，并为《天主教十诫直诠》、《辩敬录》、《订正总序》（《圣教日课》）作序。

<sup>②</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007 年，第 296 页。

<sup>③</sup> 方豪：《方豪六十自定稿》，台北：台湾学生书局，1969 年，第 232-233 页。

<sup>④</sup> 见钟鸣旦，杜鼎克主编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献续编》，台北市：台北利氏学社，2013 年，381-406 页。

<sup>⑤</sup> 见网页法国国家图书馆 <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9003045t/f5.item>。（阅读时间：2023 年 1 月 10 日）

<sup>⑥</sup> 钟鸣旦主编，《法国国家图书馆明清天主教文献》[G]，第 26 册，台北：利氏学社，2009 年，421-424 页。



列与列之间的位置有部份被挖掉。其次三者的字迹风格差异较大。

从内容上来说，徐汇本在封面写有“朱宗元 会员硃卷”，在“郊社之礼所以事上帝也”的题目下方写有“浙江会员 朱宗元 维城”。法图本没有封面，题目下方写的是“十三科大题文徵 朱宗元”。“收录本”也没有封面，题目下方写的是“十二科大题文徵 朱宗元”。三存本在字词方面也有一定出入，其中徐汇本与后两本之间差距较大，最为明显的是以下三句。

（徐汇本）虽日月运行，而一寒一暑，水土交成，而百谷繁殖，各自有百神为之运动护守。然皆受帝之命而行者也，则不必为百神报，而第当为上帝报也。

（法图本）虽日月运行，而一寒一暑，水土交成，而百谷蕃殖，各自有鬼神为之运动护守。然皆受帝之命而行者也，亦倚帝之能而动者也，则不必为鬼神报，而但当为上帝报也。

（收录本）虽日月运行，而一寒一暑，水土交成，而百谷蕃殖，各自有鬼神为之运动护守。皆受帝之命而行者也，亦倚上帝之能而动者也，则不必为鬼神报，而但当上帝报也。

（徐汇本）若各自为帝，则如两君分域而处，其政教号令，亦不相属，何以序岁功，成百物哉？

（法图本）若各自为帝，则如两君分域而处，其发育运动，亦不相属，何以序岁功，成百物哉？

（收录本）若各自为帝，则如两君分域而处，其发育运动，亦不相属，何以序岁功，成百物哉？

（徐汇本）若因郊社不同遂疑所事有异，亦可因叩跪敬恭其礼不同，而疑所事有二亲哉？

（法图本）若因郊社不同遂疑所事有异，亦可因禘祀蒸尝其礼不同，而疑所祀有二亲哉？

（收录本）若因郊社不同遂疑所事有异，亦可因禘祀蒸尝其礼不同，而疑所祀有二亲也哉？

在上述三句中最值得关注的是“百神”、“鬼神”的差别，在徐汇本中共有三处写作“百神”，但在法图本以及收录本中前两处被写作鬼神，但第三处仍写作“百神”。除此之外的字词变动，并未使得句意有所改变。

在正文之后，徐汇本附有两份评语分别如下：

初览惊为异解，细玩亦平常大道理耳。如饮血茹毛之世，五谷初出，骇为异味，饮食之，而竟与天地相终始。（原评）

天地分祭之说，起于周礼。后代不一分合而祭，议论亦异。邱文宗公主合祭，从明初礼祭也。朕合祭则明以天地为形体，上帝乃天地主宰。一岁两祭，报天地总是报上帝。只沿本文上帝立言，不依朱注补出后土，另具一解。（盖此公少习天主教说，故放言高论，直使前无千古。）

第一份评语更多的是一个阅读感受分享，大意是初次阅读会对这种观点大为吃惊，但是细细阅读之后会认为其有道理。第二份评语较为中肯，它介绍了已有的关于天地分合祭祀的争议，以及主张合祭的邱文宗公是以明朝初年采用合祭为依据。它认为该文的特色之处是不依照朱熹的注解，论证了郊礼与社礼的祭祀对象相同，都是上帝，从而给予合祭以理论支撑。它还指出朱宗元的这种解释思路是受天主教的影响。

但法图本在正文后则没有评语，而是另起一行又作两段，内容如下：

据《周礼》，冬至祀天于圆丘，夏至祀地于方泽。记载享帝于郊，祀社于国，则似郊社并重。而《诗》《书》中每详于郊而略于社，盖天子配天，其祭必以上帝为主。自后土以下，则从尊卑以为序，而揆以尊无二上之义，实皆绕于上帝耳。《中庸》显上帝而隐后土，明有尊也。且上帝之称，非徒以其奠于苍穹之上而已，谓其主宰六合，彻上彻下而无不在也。故后土谓之皇地祀，殆亦上帝之别称乎？郊社解

《纲目》宋徽宗立上帝、后土，尊二上之二号，发明深责之云。《易》曰：帝出乎震。帝者天之主宰，其尊无对，讵必加以徽号云乎？获罪于天，无所祷也。

第一段列出了《周礼》中郊礼、社礼的祭祀时间和地点；与《诗》、《书》中详于郊而略于社，以及《中庸》中显上帝而隐后土，所隐含的尊卑秩序、上帝至上的观点；并指出上帝之称不仅仅是因为它在苍穹之上，还因为它是世间的主宰。所以不论是祭天还是祭地，都是对上帝的祭祀。第二段指出《资治通鉴纲目》中记录宋徽宗立上帝、后土为二尊并为之加徽号，得罪了上帝。因为上帝至尊无对，将上帝与后土并尊，并加徽号是对上帝的亵渎。似乎暗指了靖康之乱是其得罪上帝的恶果。法图本在此文之后一页又有一篇《郊社之礼所以事上帝也》，没有标明作者，而字迹与前文一样，但内容却无连贯性，所以无法判断是否为朱宗元作品。

收录本文末也有一份评语，与徐汇本的第一份评语相同。法图本文末的这两段在《天学本义》中也有收录，只不过放在了收录本之前。在方豪私藏本的节录中也有徐汇本的第一份评语。

当前学界并没有以此文为研究对象的文章，仅有部分学者在文中稍有提及，关注的焦点在于该文是否为朱宗元科举考试的应试之作。认为是应试之作的研究<sup>①</sup>并没有给出论据，提出反对意见的学者则认为，徐汇本后的评语不足以证明其为应试之作，并根据法图本中的“十三科大题文徵”指出应是朱宗元为某医家子弟所作的一篇捉刀样作<sup>②</sup>。

在古时举人经会试而被录取者称贡士，其中第一名称为“会元”。古时为防止作弊，科举乡、会试后，试卷将由誊录生用红笔抄写后再交由阅卷官看，而这一份红笔抄写的试卷被叫做硃卷。按照徐汇本的封面或许可以推测这是朱宗元参与会试并获取头名的试卷。不过现有的关于朱宗元的研究仅认为其于顺治三年（1646）成为贡生，顺治五年（1648）成为举人<sup>③</sup>，并没有指出其通过会试；在浙江、宁波以及鄞县的地方志中也没有朱宗元成为会士的记录。而徐汇本本身是一份写刻本也表明它是后人整理刊印的，并非原作。当然法图本的“十三科”或许也是一个信息点，不过据此认为这指代的是科举中的医科，或许过于武断，毕竟收录本写的是“十二”科。不论是徐汇本还是收录本，抑或是方豪私藏本，都存在第一份评语，而该文的篇幅也比较类似应试文章，从这两点来看，推断它是一份应试之作或许较为贴切。

至于一篇应试之作为何能够有如此多的抄本、刻本，甚至流传到海外，是一件值得思考的问题。而版本间对“鬼神”、“百神”用词的差异是否存在一定深意，还需进行深入研究。当然版本间的先后顺序以及流传情况也值得继续关注。

## 二、思想研究

### （一）、主要内容

作为一名儒家基督徒，朱宗元思想既有儒学底色，也受天主教思想影响，这也体现在《郊社之礼所以事上帝也》一文中。该文的写作目的是讨论郊礼与社礼的祭祀对象。文章头两句就直接提出了自己的论点“夫上帝者，天之主也，为天之主，则亦为地之主也，故郊社虽异礼，而统之曰“事上帝”云耳。”<sup>④</sup>其论证过程极具条理，可分为四个部分。

在第一部份他陈述了当前祭祀的乱况，否定天、地是祭祀的两个对象。他认

<sup>①</sup> 见方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007年，第296页；见多米尼克·萨克森迈尔：《在地之人的全球纠葛：朱宗元及其相互冲突的世界》，张旭鹏译，北京：商务印书馆，2022年，第59页。

<sup>②</sup> 详见胡金平：《论朱宗元对原罪的解释》，硕士学位论文，首都师范大学，2007年，第14页。

<sup>③</sup> 见王泽颖明：《末天主教儒士朱宗元生平考》，《宁波教育学院学报》2010年第5期。

<sup>④</sup> 钟鸣旦，杜鼎克主编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献续编》，台北市：台北利氏学社，2013年，第385页。

为祭祀是国家礼仪中最重要的部分，也是最为混乱的部分，尤其是对天地的祭祀。他还指出祭祀的对象不应是天与地这两块没有灵觉的形体，而应是能享受祭祀的灵觉之体。他认为世间万物都有生养制造它的存在，万物也只有一个主宰。在这部份他强调了祭祀的重要性与受祭者需是灵觉之体，这一灵觉之体可以生养制造万物，又是万物的主宰。

第二部份指出了祭祀的对象仅有一个，即可以生养制造万物并主宰万物的上帝。它通过罗列古经中有关上帝的论述来指出，古人就已知上帝是万物的制造者、化育者，上帝是灵觉之体，可以降祥降殃。因为上帝的这些属性，所以我们应该以郊社之礼“事上帝”。接着他将“郊社之礼所以事上帝”放回到《中庸》的语境中，指出在讲孝的章节讨论事上帝，意在说明人之事帝类似于子之事亲。但很明显，朱宗元的这一解释还存在一个问题，祭祀上帝有一个祭礼就可以了，既然郊礼已是事上帝之礼，为何社礼也是？

第三部份是对这一问题的解答。假若社礼不是祭祀上帝则可能有两个原因，一是祭祀别的神，二是存在另一个“上帝”。朱宗元认为，上帝无所不在又无所不主，世间万物的成长运行虽由百神守护，但百神却是受上帝之命，因此只因当祭祀上帝，不存在祭祀别的神。然后他对两个上帝存在的可能，提出了一些问题。比如两者的差别？对与世间阴阳变化的处理由谁做主？两者之间如何相处？在这之后他指出“且至尊之谓帝，一则尊，二为失尊，即一为至尊，一为次尊，可以序进而较，犹为失尊。”从而否定两个上帝存在的可能，因此社礼也是事上帝。最后他指出了社礼存在的意义。在他看来郊礼是报答上帝的“生天之德”，社礼是报答上帝的“生地之德”。

第四部份以先王祈谷于郊，不祈于后土来侧面说明郊礼、社礼皆为事帝。因为谷物有土地滋养生长，但是按照天地分祭的说法，应祈求后土。但是先王却在郊祈谷，这就意味着无论是祭天还是祭地其实都是祈求的同位神的庇佑，也就是上帝。所以古代天子以郊礼与社礼代替世人事帝。不过他还指出，在上帝降生以后就不可以再用天子之礼事帝，应该用身心事帝，而这种侍奉上帝的方法就叫做“事天主如事亲也”。此处与第二部分的结尾处“夫论达孝，而及上帝，盖谓人之事帝，而犹子之事亲也”<sup>①</sup>形成了呼应。

该文先是从祭祀角度出发指出祭祀的对象需是灵觉之体，然后对此灵觉之体进行讨论引出上帝，接着又对这种解释可能出现的矛盾进行补救，他通过上帝无所不在又无所不主为百神之主的特性，以及对“至尊”词意的逻辑分析化解了这种矛盾。最后又通过列举先王祈谷于郊，不祈于后土的例子来作为事实依据进一步加强自己观点的可信度。从整篇文章的行文逻辑来看，他更多的是基于对“祭祀”、“上帝”、“至尊”等词的分析去论证自己的观点。而且从一开始的推导出自

<sup>①</sup> 钟鸣旦，杜鼎克主编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献续编》，台北市：台北利氏学社，2013年，第386页。

己的观点，到消解可能出现的争议，再到举例论证，文章结构布置的极具逻辑条理。其中最为出彩的是对可能出现的争议进行驳斥的部份。在这部份的论证中，最为核心的是“上帝”的概念。因为假若上帝仅为一个普通的神，百神既不听命于它，它又不是至尊，那么他将无法解释为什么已经有了祭祀上帝的郊礼，还要用社礼来祭祀上帝。也就是说“上帝”的概念是整个论证中的核心支撑点。一旦这个点立不住，整篇论证就不能成立。

中国古代并非不存在上帝概念，但是古书中并没有将上帝描绘成一个无所不在无所不主号令百神的至尊。朱宗元在该文中的引用也没能证明这一点。

古人知始造万物者，惟上帝；日起化育者，惟上帝；临下有赫者，惟上帝；降祥降殃者，惟上帝。

在这段对上帝的介绍中，我们只能推导出上帝创造并养育万物，监察世间万事并降祥降殃。百神是否听其号令我们不得而知，它是不是神中的至尊在文中也不能体现。而出现这种情况的根本原因，是因为朱宗元受到天主教思想的影响，将天主教概念中号令百神的至尊嫁接到中国古代的“上帝”之上。从而使得该文的论证能够成立。也就是说他对郊社之礼都是对上帝的祭祀这一观点的论证是基于天主教的上帝论。他通过引入天主教的思想来解答中国内部对郊礼与社礼的争论的。

朱宗元的这一解释思路是该文最特别的地方，这使得该文既体现了朱宗元不同于传统儒生的思维方式，也展现了不同于天主教著作中常见的融合中西文化的一面，还使得他对郊社之礼的论证相较前人更具有逻辑。

## （二）、“郊社之礼所以事上帝”的儒学语境

与传统儒生相比最为不同的，是他对此句的理解。“郊社之礼，所以事上帝也”出自《中庸》第十九章<sup>①</sup>，原文如下：

子曰：武王、周公，其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。春秋修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。宗庙之礼，所以序昭穆也；序爵，所以辨贵贱也；序事，所以辨贤也；旅酬下为上，所以逮贱也；燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 按郑玄注，按朱熹注则为十八章。

<sup>②</sup> [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年（2020年重印），第28页。

该章主要是陈述了何为“孝”，以及孝子如何践行孝。孝的体现在于“善继人之志”、“善述人之事”，即能够继承前人想要实现而未实现的，和传述前人已做之事。孝的践行落实到生活之中则与礼仪息息相关，所以要修庙、陈器、设衣、荐食。而这些礼仪中又体现了对秩序的推崇，并将这种秩序与治国相联系。其中郊，即郊礼；社，即社礼。从原文看，该章的重点并不在“郊社之礼，所以事上帝也”一句。

《中庸》原是《礼记》中的一篇，至宋代朱熹时才将其单独取出归入《四书》。历史上关于《礼记》、《中庸》的注解有很多，但较为权威的通行本主要有郑玄的《礼记注》、孔颖达《礼记正义》、朱熹《四书章句集注》、张居正《四书直解》。其中孔颖达并未对“郊社之礼，所以事上帝也”一句进行注解，所以下文仅列其余三人对此句的注解：

“社，祭地神，不言后土，省文。”<sup>①</sup>（郑玄）

“郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。”<sup>②</sup>（朱熹）

“郊，是祭天。社，是祭地。上帝，即是天，言上帝则后土在其中。”<sup>③</sup>（张居正）

从三人的表述可以发现，对该句的解释并不存在分歧，三者都认为郊礼是祭天，社礼是祭地，至于后半句只言“事上帝”是为了省文。因此可以说该句在主流的解释中并不存在争议。

既然在儒学背景中的“郊社之礼所以事上帝”一句，既不是一个争议点，也并不是对郊礼与社礼的讨论，那么朱宗元为何会以“郊社之礼所以事上帝”为题，来讨论郊礼、社礼与上帝的关系？虽然多年后的我们不可能解答这一问题。不过，他不同于传统儒生的一面却在此体现。因为假若一位仅受儒家思想影响的人，应该不会关注到这毫无争议的一句。即使在科考之时遇上“郊社之礼所以事上帝”的命题，其作答思路也应是回到该句的原始语境，从《中庸》十九章的核心思想出发予以解答。而朱宗元却在这个题目中关注到了郊礼与社礼的关系，他的解答与“孝”和秩序毫无关系，与“上帝”却关系密切。他的解题思路显示的是他受天主教思想影响的一面。

### （三）、“郊社之礼所以事上帝”的天主教式解读

在朱宗元的著作中，对于郊社之礼的讨论不仅限于该文，在其著作《答客问》、《拯世略说》中也有提及。不过三者对郊社之礼的关注点并不相似。

问：古人立祀之初意若何？

<sup>①</sup> [唐]孔颖达：《影印南宋越刊八行本礼记正义》，北京：北京大学出版社，2014年，第1426页。

<sup>②</sup> [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2016年（2020年重印），第28页。

<sup>③</sup> [明]张居正撰，王岚、英巍整理，《四书直解》，北京：九州出版社，2010年，第37页。

曰：《中庸》云：“郊社之礼，所以祀上帝也。”则祀天祀地，总以报答上主鸿恩。而社稷之礼，则以酬生我百谷之泽，盖即其功用昭章处用事焉。后人以稷为唐虞之臣，误矣。五祀之典，及于奥灶门溜，此等处所谓有神守。先王虽朴，不应若是之愚诬，其意盖为天主本无所不在，举世无一人容不事。而事之之礼，则当因尊卑以定制。故天子则事之于天地焉、诸侯则祀之于山川焉、大夫士则祀之于门溜奥灶焉。

问者道：“古人定立的祭祀礼仪的初心是怎样的？”答者说：“《中庸》言‘郊社之礼，所以祀上帝也。’则祭天与祭地都是为了报答上主的鸿恩。而社稷的礼仪，则是报答生养我所需要的百谷的恩泽，大概就是在其功德作用彰显的地方去侍奉它。后人把稷理解为唐尧与虞舜的臣子后稷，这是错误的。在奥、灶、门、溜等处举行五种祭祀的庆典，认为这些地方有神灵守护。先王虽然质朴，但不应该像这样愚笨，这应该是认为上帝无处不在，世间没有一个人可以不侍奉上帝。但是侍奉上帝的礼仪需要按照尊卑不同而有所不同。所以天子通过祭天地来侍奉上帝，诸侯则是通过祭祀山川来侍奉上帝，而大夫与士则是通过祭祀奥、灶、门、溜来侍奉上帝。

明清时期的中国依然存在很多祭祀活动。可天主教十诫中的第一诫就是“除我以外，你不可以有别的神”。中国祭祀文化与天主教教义的巨大张力是明清时期的入华传教士与中国信徒所要面对的一大难题。《答客问》中的这段文字就是对这一难题的尝试性解答。文中讨论了三种祭祀方式，天地祭祀、社稷祭祀、五祀。这些祭祀的本意是表达对天、地、稷、门神、灶神等的祭拜。但朱宗元否定了这种解释，基于基督教的基本教义，他将所有的祭祀都解释为对上帝的侍奉。同时为了给中国祭祀文化以存在的合理性（为了应对为何侍奉一个上帝却需要多种祭祀），他给出两个解释。第一是为了在上帝功德作用彰显的地方去侍奉它，因此需要进行这些祭祀。第二是从儒家尊卑等级观念出发，不同的人对上帝的侍奉方式应该不同，所以需要这些祭祀。在这段文字中郊礼与社礼的区别和联系并不是他关注的重点。

或以为事天之礼，唯天子举之，诸侯且不敢僭，况庶人乎？不知所云不得僭者，特郊社之礼耳，岂禁人稽首拜祷，疾痛患难之吁而呼也？即今普天之下，凡遇元旦长至，及婚姻一切吉凶之礼，不论贵贱，必先拜天，此岂号为僭妄？<sup>①</sup>

或者有人认为事天之礼，只有天子可行，诸侯尚且不敢僭越，更何况普通人

<sup>①</sup> [明] 朱宗元：《拯世略说》，张西平，任大援主编。《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》，第一辑，第14册，河南：大象出版社，2014年，第218页。

呢？这是不知道他所谓的僭越的仅仅是郊社之礼，上帝怎么会禁止人稽首拜祷，因疾痛患难而呼喊呢？即使当今天下，遇到元旦之类的节日以及婚姻之类的涉及吉凶的大事，不论贵贱，都必定先拜天，这怎么是僭越呢？

在封建王朝中祭天是一种身份的象征，只有天子才可祭天，除此以外的祭天都是僭越。在传教士将中国文化中的“天”解释为具有人格性的上帝，并要求人人事帝时，就会出现教规和王权之间的矛盾。《拯世略说》中的这一段就是对这一难题的解答。他将在特定时间特定地点所举行的祭祀与日常中的拜天都解释为是对上帝的事奉。这样既肯定了天子祭天的特殊地位，也化解了普通人事天所面临的僭越难题。同样在这段文字中郊礼与社礼的区别和联系并不是他关注的重点。

除了朱宗元以外利玛窦也曾在文中引用过郊社之礼所以事上帝一句。

吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？

《周颂》曰：……。《商颂》曰……。《易》曰：……。《礼》云：……。《汤誓》曰：……。《金縢》……。历观古书，而知上帝与天主特异以名也。

在利玛窦看来，郊礼与社礼皆是事帝之礼，并对朱熹的注解进行反驳，指出孔子是知道一不可以变成二，所以不会省文。不过利玛窦在此处引《中庸》并不是为了去解释“郊社之礼所以事上帝也”一句，联系利玛窦的前后文，不难看出，利玛窦引《中庸》与这之后引的《周颂》、《商颂》、《易》等都只是为了解释“吾天主，乃古经书所称上帝也”一句。也即利玛窦是为了解释天主即古书中的上帝，而对此句做新解。

无论是《答客问》中对多神崇拜与一神信仰的难题的解答，还是《拯世略说》中对事奉上帝与藐视皇权的矛盾的化解，还是《天主实义》中对天主与上帝概念的融合，他们都有一个共同点——站在天主教的立场为天主教融入中国文化所努力。这种努力也不止体现在对这一句的讨论上，它散见于那一时期的传教士及中国天主教徒所做的文章中，形成了他们的写作底色。但在朱宗元的这篇小文《郊社之礼所以事上帝》中，并没有这种倾向。他既没有以郊社之礼验证上帝存在，也没有在该文中弥合中西文化差异导致的裂痕<sup>①</sup>。整篇文章讨论的重点都是郊礼与社礼祭祀的对象。从徐汇本的第二份评语中，我们可以知道，该文写作的背景

---

<sup>①</sup> 当然不可否认，假若郊礼与社礼祭祀的是不同的神，那么也将导致多神崇拜与一神信仰的矛盾。但就此认定朱宗元此篇《郊社之礼所以事上帝》与《答客问》中对祭祀的讨论一样，试图将天主教教义与中国文化相融合，这种想法是错误的。因为多神崇拜与一神信仰的矛盾不止局限于郊礼与社礼之处，若基于这一观点出发，不应局限于郊礼与社礼的讨论，并以此独立成文。



应是关于天子分合祭祀的争论。该文讨论的是中国内部的礼仪问题。

#### （四）、天地的分合祭祀

在中国古代历史上，关于郊社礼仪一直存在变化与争议。从早期的“五帝祭祀”到后来的“后土祭祀”、“南北郊祭祀”。<sup>①</sup>至宋开始发展为讨论郊社是分祭还是合祭<sup>②</sup>。到明朝祭祀成先后发生过两次转变。明朝成立之初实行的是天地分祭，洪武十二年改为天地合祭，到了嘉靖九年又转为南北分别祭祀天与地。<sup>③</sup>在徐汇本第二段评语中提及的邱文宗公即邱濬（1421年-1495年），字仲深，琼山人，明代中期著名的思想家。在天地分祭还是合祭的问题上，他主张的是合祭。不过理由并不仅是向徐汇本评语中所说的那样，是因为明朝初年采用了合祭。在其著作《大学衍义补》中曾对天地的分合祭祀进行过详细的讨论。

臣按：分祭天地之说，始见于《周礼》大司乐，他经典所不载也。非独他经典所不载，虽《周礼》亦无之，惟大宗伯以玉作六器，以苍璧礼天，黄琮礼地，及典瑞四圭有邸以祀天，旅上帝，两圭有邸以祀地，旅四望。两处分言天地，然不言其地与时。其言冬至祀天，夏至祀地，祀天于圜丘，祀地于方丘，惟于大司乐见之。夫大宗伯之职，在掌邦礼。礼之大者，吉礼也。礼莫重于祭祀，莫大于天地，然于大宗伯所掌之三大礼，吉礼十有二之中，止言昊天上帝，而不及后土地祇，乃至于作器之时始言之。可见其所行之礼则一，而所用以礼神者，其器则有两也。况于司服掌王之吉服，止有祀昊天上帝则服大裘而冕之文，无有所谓后土地祇之服。由是观之，合祭天地，其神有两，而主祭惟以一人可见矣。惟其神之两，故两其器。或以苍璧，或以黄琮；或四圭有邸，或两圭有邸。惟其祭之一，故主祭之人所服之服则一而已。然则大司乐之言非软？曰，先儒固谓《周礼》非尽出周公，况其所论乐律自相背戾。吴澄谓其不经，不足信，非无征之言也。夫其所论之乐，既不足信，则所论之礼又乌可深信哉。

丘濬指出分祭天地始见于《周礼·大司乐》，在别的经典文献中并未有记载，即使在《周礼》别的章节也没有提出要分开祭祀天地。只是在《周礼·大宗伯》中提到了用玉制作了六种祭祀天地和四方的仪器，其中以苍璧祭祀天，以黄琮祭祀地；以及《周礼·典瑞》中提到了用四圭有邸祭祀天，两圭有邸祭祀地。这两处将天、地祭祀的方式做了区分，但是没有提及祭祀的地点和时间。只有在《周礼·大司乐》中提到冬至在圜丘祭天，夏至在方丘祭地。大宗伯是掌管国家礼仪

<sup>①</sup> 详见张俊杰：《“天人秩序”的重建》，博士学位论文，西北大学，2014年，第9页。

<sup>②</sup> 参见朱溢：《从郊丘之争到天地分合之争——唐至北宋时期郊祀主神位的变化》，《汉学研究》，2009年，第2期。

<sup>③</sup> 参见[清]徐乾学：《郊祀考》，《续修四库全书》，第1412册，上海古籍出版社，2002年，第538-539页。

的职位。礼仪中最盛大的是吉礼。在吉礼中最重要的是祭祀的礼仪，其中又以天地祭祀为重。然而在大宗伯所执掌的三大礼，即十吉礼中的两个之中，只讨论了昊天上帝，并没有涉及后土地祇，仅仅是在介绍祭祀的仪器时有区分。由此可见祭天与祭地的礼仪是一致的，只是用来礼神的器具不同。更何况在介绍管理大王吉服的司服时，只有祭祀昊天上帝需要穿大裘并戴礼帽的文字记录，没有提及祭祀后土的服饰。根据这些来看，天地是合并在一起祭祀的，只是祭祀的神有两位，而主持祭祀的人是一位。只有祭祀的神有两位，所以才会采用两个不同的祭祀仪器。只有主持祭祀的人是一位时，才会只有一套祭祀礼服。至于《周礼·大司乐》，先儒曾说《周礼》并非全是周公所做，更何况其中讨论乐律的部分自相矛盾。吴澄认为《周礼·大司乐》不能算作经典，不足信，并不是没有道理的。《周礼·大司乐》中讨论的乐尚且不足信，更何况其讨论的礼。

邱濬采用的是回到原始文献的方式对天地分祭进行驳斥。分为两部分，在第一部分他依据《周礼·大宗伯》、《周礼·典瑞》中的文字，指出古时的祭祀方式是天地合祭。但这里的合祭指的是在同时同地运用不同的祭祀仪器，祭祀两位神。在第二部分，通过否定《周礼·大司乐》的权威性来否定其中对天地分时分地祭祀的讨论。虽然邱濬的这种论证中也有逻辑推导，但本质上他的这种做法是诉诸古籍权威，这与朱宗元从天主教思想出发的逻辑推导是截然不同的。实际上邱濬的论证是存在逻辑漏洞的，就如他所说“先儒固谓《周礼》非尽出周公”，既然他可以说《周礼·大司乐》中的内容不可信，那么《周礼·大宗伯》、《周礼·典瑞》的内容就是真实的吗？反观朱宗元的论证，只要他引入的上帝是实存的，那么他的论证就是成立的。

总的来说该文有三个突出的特点。首先，它不是一个儒学议题。即使这是一篇应试之作的猜测为真，该文的应答思路也不是传统儒生式的解答。其次，与其别的著作不同，该文的主旨并不是为了调和基督教教义与中国文化传统之间的矛盾。最后，他另辟蹊径，以天主教的上帝论思想来应对中国传统中的天地分合祭祀之争。这篇文章折射出的是儒家天主教徒借用天主教思想来解决问题的一种倾向，具有一定的研究价值。而天主教的上帝论是否对明清之际的文人在分合祭祀的问题上造成了影响也是一个值得研究的话题。因为到了清初，部分文人也对郊社之礼提出了自己的新解，其中不乏与朱宗元观点相似的。清初的李塨在《中庸传注》中就指出：“郊祭天，社祭土，示上帝天地之主也。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> [清]李塨：《中庸传注》，《李塨集》，北京：人民出版社，2014年，第743页。

## 重思“神”“理”之间的比勘——以马勒伯朗士、庞景仁为例

吴振宇

**摘要：**神、理概念之间的比较始自利玛窦的《天主实义》，其后越演越烈，至龙华民的《论中国人宗教的若干问题》达至顶峰。马勒伯朗士受梁宏仁所托而作《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于上帝存在和本质的对话》乃继此余绪而起，却因马氏身份之特殊而呈现出马氏自己独特的理解视域。他用在神中观一切、神义论、偶因论所论证出的“真正的理”来贬斥朱子“虚假的理”，名曰“对话”，实则对“理”无有深解。三个多世纪后，庞景仁受其刺激而重作“神”“理”观念之间的比较，欲向西人澄清“理”之真正内涵。庞氏释“理”远超马氏，然亦存有可商榷之处。二文皆致力于平行研究，故亦可借此来一探平行研究比较方法论的问题。

**关键词：**神；理；马勒伯朗士；庞景仁；平行研究

### 引言

中西文化之间的差异性自明末传教士入华以后始有真正“面对面”的机会。汉语天、上帝、天主、太极、理诸概念与西文“Deus”之间的辨异观同自利玛窦始就成了中西文化交流中的一个重要议题。利氏曾在中国经典中遍寻“Deus”之同义语，力图为文化传教策略确立依据，尔后为说服中国士人相信汉语中的“上帝”即西文“Deus”又进行了大量的论证。然而他很快发现，在彼时中国士人的心中，虽然“天”的地位依旧崇高，但是另一组概念“理”“太极”出现的频率似乎更高，于是利氏也不得不研究起这些概念。最终在《天主实义》中对其发难，称“理”为“依赖之类，自不能立”<sup>①</sup>，不能生物，且无灵觉，不明义，不得为万物之原，不值得尊敬。其论证逻辑除利用天主教上帝全知全能这一自明之大前提外，更多的是利用亚里士多德的实体与属性两概念的区分。据亚氏《范畴篇》，世界上非复合的事物可以分为十大范畴：实体(substance)、数量(quantity)、性质(qualification)、关系(a relative)、地点(where)、时间(when)、状态(being-in-a-position)、所有(having)、施事(doing)、受事(being-affected)。其中实体又被分为第一实体(primary substance)和第二实体(secondary substance)，前者指单个的物，如个别人、个别马，后者指属和种，如动物、人，而第一实体比其他的事物更是实体，因为第一实体是其他一切事物的主词(subject)，其他事物或是表述(predicate)它或者在它之中(in)。在论关系这

<sup>①</sup> 利玛窦：《天主实义》，见朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第18页。

一范畴中，当论及知觉和知觉之对象、知识和知识之对象时，亚氏更是进一步明确地提出无后者则无前者，前者依赖后者而存在<sup>①</sup>。亚氏《形而上学》中又云“有些谓词（predicates）是说明主词（subject）为何物，有些说明它的质，有些说明它的量，有些说明关系，有些说明主动或被动，有些说明何地，有些说明何时。”<sup>②</sup>鉴于其他的九个范畴皆可以表述作为主词的实体，故皆可谓是其属性（accidents）。利氏所谓“物之宗品有二，有自立者，有依赖者”<sup>③</sup>的逻辑即是据此而来。加之，利氏久居华土，程朱语录中的“万事万物皆有一理”“竹椅之理”“砖阶之理”之类的说法必然熟谙，如此“理”更是自然等同谓词一般，“或在人心，或在事物”<sup>④</sup>，无法自在自立，类似“属性”。其后，龙华民在《灵魂道体说》中论及儒家道体“太极”云：“道体寄于物，不能离物而独立，盖道与物原相为有无。无道，物不成；无物，道亦无着矣……道体冥冥，块然物耳，无有明悟，不可通达……道体无意无为，听其使然而然，又不得不然，是谓有受造之能，而无创造之能。”<sup>⑤</sup>艾儒略在《三山论学纪》云：“理则物之准则，依于物而不能物物，《诗》曰‘有物有则’，则即理也。必先有物，然后有理。理非能生物者，如法制禁令，治之理也，指法制禁令而即为君乎，谁为之发号施令而抚有万国也？若云理在物之先，余以物先之理归于天主灵明，为造物主。”<sup>⑥</sup>其立论之逻辑无不踵继利氏。

## 一、马勒伯朗士《对话》中的理气观

马勒伯朗士（Nicolas Malebranche, 1638-1715）与前三位亲涉华土的耶稣会传教士的知识背景不同，故而其解“理”亦带有其本人强烈的个人色彩。马氏是天主教奥拉托利会神父（在法国此修会乃耶稣会的有力竞争者），终生服膺奥古斯丁，精通笛卡尔哲学、数学，但不懂汉语，其接触“理”这一概念主要是靠二手资料的阅读。考其生平，他本人阅读过龙华民和其他耶稣会士的诸多关于中国的撰述<sup>⑦</sup>，然其撰写《一个基督教哲学家和一个中国哲学家关于上帝存在和本质的对话》（以下简称《对话》）的主要动机却不是源自于对以上诸人著作的阅读。据其自述其写作的直接动机乃来自于他的一位“非常受人尊敬、真正值得信赖的”

<sup>①</sup> 参阅 Aristotle: *Categories and De Interpretatione*, trans., J. L. Ackrill, Oxford: Oxford University Press, 1963, pp. 5-24.

<sup>②</sup> 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2018年，第106页。参照 Aristotle, *Metaphysics*, 1017a23-26, *The Complete Works of Aristotle The Revised Oxford Translation*, One-Volume Digital Edition, ed., Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 3456.译文稍有改动。

<sup>③</sup> 利玛窦：《天主实义》，第18页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 龙华民：《灵魂道体说》，见钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦编：《法国国家图书馆明清天主教文献》（第二册），台北：利氏学社，2009年，第358—361页。

<sup>⑥</sup> 艾儒略：《三山论学纪》，见《天主教东传文献续编》（第一册），台北：台湾学生书局，1986年，第440-441页。

<sup>⑦</sup> 参阅[法]艾田蒲：《中国之欧洲》（上卷），许钧、钱林森译，郑州：河南人民出版社，1995年，第353页及 David E. Mungello, “Malebranche and Chinese Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, No. 4 (Oct.—Dec. 1980): 551—578。

<sup>①</sup>朋友的请托，此人乃是巴黎外方传教会传教士梁宏仁（Arthus de Lionne）。据马勒伯朗士说法，梁宏仁告诉他中国学者认为：

1. 有两种存在体，一个是理，或者至上的理性、法则、智慧、正义。另一个是气。

2. 理和气（物质）是永恒的存在体（eternal beings）。

3. 理本身不能单独存在，不能孤立于气。他们显然是把理看作一个形式，或者分布在气里的一种性质。

4. 理既不明智，也无智慧，虽然它是至上的明智和智慧。

5. 理并无自由，它之所以行动，只是由于它的本性的必然性，既不知道，而且对它所做的一切也毫无意愿。

6. 理使适合于接受智慧、明智、正义的部分物质成为有智慧的，有明智的，有正义的。因为按照我说的儒家们的话，人的精神（mind）不过是净化了的，或者适合于理所示知的，从而使之明智起来或能思考的物质（purified matter）。显然，就是为了这一点他们认为理是照耀一切人的光，是在理中我们看到万物。

<sup>②</sup>

而梁氏言及“理”的原因在于让马勒伯朗士找机会来批驳它，以便传播真正的福音，诸此种种最终促使马勒伯朗士写下了《对话》这本小书。

马勒伯朗士此书是建立于他自己的神学—哲学思想基础之上，因为马勒伯朗士撰写此文的本意在于传上帝之道，而“理”不过是在与“神”的对比中被用来攻击的一个靶子。只有熟知了他的建基于神学之上的哲学，我们才能较好地理解他《对话》一文中的解“理”逻辑。马勒伯朗士本人虽然是虔诚的天主教信徒，但与一般的教徒不同之处在于他同时也是笛卡尔理性主义哲学的信徒。当然，其对于笛卡尔哲学也并非全盘接收，他的态度是笛卡尔哲学中能被征用来论证上帝全知全能全善的理念、原则就采用，凡不利者就或改良或批判，其中体现最明显者莫过于他对于观念（idea）、心灵（mind）与偶因（occasional cause）的征用和改造。

笛卡尔哲学的奠基石在于“我思”，而“我思”之对象乃“观念”。“观念”在笛卡尔的哲学中约略等同于思维中呈现的各种感知（perceptions），其在《第一哲学沉思集》的“第三个沉思”中说到“在我的各类思维之中，有些是事物的影象（image）。只有对于这样一些思维才真正适合观念这一名称：比如我想起一个

---

<sup>①</sup> 《告读者书》，见[法]马勒伯朗士：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝存在和本性》（以下简称《对话》），附录，庞景仁译，收入庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，冯俊译，北京：商务印书馆，2005年，第233页。

<sup>②</sup> 《告读者书》，第234页。参照英文版 David E. Mungello, “Malebranche and Chinese Philosophy”, p. 556, 译文稍有修改。

人，或者一个怪物，或者天，或者一个天使，或者上帝本身。”<sup>①</sup>笛卡尔认为观念有三种来源：天赋、外来的、自己捏造，其中后两种被认为不可靠，只有第一种才能带来真正意义上的知识。马勒伯朗士同意笛卡尔的观念是知识的来源这一观点，但是在他这里“观念”的概念越发地狭义化，他说“观念”是“在头脑中以一种清晰的方式来代表事物的任何事物，以至于我们可以通过简单的知觉来发现这样或那样的变化是否属于事物”<sup>②</sup>，如此的“观念”基本相当于柏拉图的“理念”或者笛卡尔的清晰观念或者“可能的神的意志”<sup>③</sup>。但与笛卡尔不同的地方在于，笛卡尔的观念可以存在于心灵，心灵可以凭借自身就认识观念，而马勒伯朗士则认为“观念”只能存于上帝之中，心灵只具有被动的理解力，它在自身中只能找到模糊不清或混乱不堪的感觉（sensations），它需要通过上帝的帮助来点亮自身，只有当它与上帝结合时才能感知清晰的观念，才能获取真正的知识和真理<sup>④</sup>。他的著名说法“在神中见一切”（the vision in God /La Vision en Dieu）即在此意义上使用“观念”，其意谓“一切事物的观念都在上帝之中，我们可以且只能通过上帝才能认识事物”。可见为了论证上帝作为知识的唯一来源，马勒伯朗士就算牺牲笛卡尔哲学中的部分理性也在所不惜。在《对话》中其代言人基督徒所谓“真正的理（按：即上帝）……在他的本质里包含万物的观念或原型”“它（按：即上帝）是无限完满的，它就在他的本质的单纯性里包含着它所创造的以及它所能创造的一切事物的观念”<sup>⑤</sup>即谓此。

“偶因论”（occasionalism）起自笛卡尔哲学中的身心二元论。笛卡尔认为物体的本质是广延，心灵的本质是“我思”，两个不同实体间根本无法产生因果影响。但是，现实生活中身心却仿佛能互相影响，何故如此呢？笛卡尔最终是提出“松果腺”这一中介来解决，但显然不能服人。而马勒伯朗士接过笛卡尔的大前提，也追问身心之间相互作用的原因（如《对话》的第210页针刺耳朵，灵魂感觉疼的问题）且还数次追问物体之间运动的原因。最终，他得出物体间的运动的最终因也只能来自上帝，而物体只是运动的“偶因”。他说：

当一个移动着的球与另一个球相撞或移动时，它自己并没有传递给它任何东西，因为它本身没有传递给它的力。然而，球是它所传递的运动的自然原因（natural causes）。因此，自然的原因并不是一个真实的原因（true cause），

<sup>①</sup> [法]笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第36页。参考René Descartes, *Meditation on First Philosophy*, trans., Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998, p. 71. 译文稍有改动。

<sup>②</sup> Nicolas Malebranche, *The Search After Truth with Elucidations of The Search After Truth*, Thomas Lennon and Paul Olscamp, eds., New York: Cambridge University Press, 1997, p. 561. 译文都出自笔者，下不另注。

<sup>③</sup> 参看Andrew Pessin, “Malebranche on Ideas”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 2(2004), pp. 241-285. Pessin所列举的五点理由颇具说服力。

<sup>④</sup> 参看Nicholas Jolley, “Malebranche on the Soul”; Tad Schmaltz, “Malebranche on Ideas and the Vision in God”, ed., Steven Nadler, *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 31-58, pp. 59-86.

<sup>⑤</sup> 《对话》，收入庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，冯俊译，北京：商务印书馆，2005年，第216页。

而只是一个偶然的原因 (occasional cause), 它决定了自然的创造者在这样那样的情况下以这样那样的方式行事。<sup>①</sup>

但是我们要注意马勒伯朗士的上帝不是个钟表修理工, 不需要不断地运用特殊意志作用于每一次物体间的运动, 它是通过运动的法则 (the law of motion) 来行事, 他说:

因为为了使一般的原因按照一般的规律或意志行动, 为了使上帝的行动是有规律的、恒常的和统一的, 就绝对有必要有某种偶然的原因 (occasional cause) 来决定这些法则 (loi/ law) 的效力, 并为确立这些规律而服务。如果物体的碰撞或类似的东西, 并不能决定运动协调的一般规律的效力, 那么上帝就必须以特定的意志来运动物体。<sup>②</sup>

也就是说物体之间的各种法则由上帝确立, 它们出之于上帝简洁的智慧, 确保上帝行事的规律性、恒常性, 但是为了让这些法则起作用, 需要偶然原因的介入。比如球之间发生碰撞, 这在我们经验看来物体之间运动似乎就出自这种自然碰撞, 但是这只是错觉, 我们看到的只是自然/偶然的原因 (即球), 其最终因来自上帝, 而且是出自上帝的一般意志 (即自然规律), 为一般意志服务。

而“一般意志” (general wills) 的提出又可以为论证神的正义 (theodicy) 提供便利。这种上帝的一般意志 (或曰神的正义) 在马勒伯朗士看来体现在自然和恩典两方面。在自然方面, 人出于有限智慧和特殊愿望出发认为自然既孕育又毁灭, 反复无常, 马勒伯朗士则认为:

如果雨落在某些大地上, 如果太阳炙烤其他的土地; 天气一开始对农作物有利, 随后又通过冰雹摧毁它们; 一个孩子来到这个世界上, 他的乳房长出了一个畸形的、无用的头, 使他痛苦不堪, 这并不是神特意 (by particular wills) 要让这些事发生, 这是因为他为运动的交流 (the communication of motion) 建立了规律, 而这些效果是必然的结果, 规律是简洁的 (simple) 同时是富有成效的 (fruitful), 能够产生世间一切美好的事物甚至修补在一段时间内最普遍的死亡和不育。<sup>③</sup>

而与此相反, “按照特定的意愿行事则表明智力有限, 无法比较最后一个富有成效的原因的结果或效果。”<sup>④</sup>而在恩典方面, 上帝仍旧按照一般意志行事, 如下雨一般不分地域、人群, 把恩典播撒给了一切人, 一切人在理论上都承受了上帝之恩典。至于有的人没有获救, 那是因为“上帝按照一般规律 (general laws) 行事, 其效果却由偶因 (occasional causes) 决定。”<sup>⑤</sup>只不过这里的偶因不是球而

---

<sup>①</sup> Nicolas Malebranche, *The Search After Truth with Elucidations of The Search After Truth*, p. 448.

<sup>②</sup> Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, ed., Patrick Riley, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 139. 译文出自笔者, 下不另注。

<sup>③</sup> Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, p. 118.

<sup>④</sup> Ibid., p. 211.

<sup>⑤</sup> Ibid., p. 210.

是耶稣基督。如此种种，都是为了论证上帝的全知全能全善。这种论证的逻辑在《对话》中也是直露无遗的，比如当中国哲学家以自然之反复无常为难他的“上帝”时，他就搬出这一套说辞以证明上帝的智慧、正义<sup>①</sup>。

而中国的“理”在他的“上帝”面前就显得相形见绌了。试看他的《对话》对“理”“气”等问题的具体析解。首先，《对话》一开始，中国人就自承“理（*Ly*）是永恒地（*éternellement*）存在于气（*matiere*）中，它做成气并且把气安排在我们所见的这种完美的秩序之中，它也是光照着这一部分净化了的、有机化了的气的至高无上的真理、智慧、正义，而我们就是由这一部分气所组成的。”<sup>②</sup>稍后论及认识“无限”的问题时，中国人又说“精神作为净化的气”能够想象“无限”。于此遭到基督徒的第一次驳斥，认为从有限的“精神”（*esprit*）里无法看见（*voir*）“无限”的观念（*idée*），而中国人所说的看见不能称之为看见，因为它没有获得观念之知，不是真知。于是中国人被迫改变口风，说“我们在理中看到万物的，因为理是我们的光，它是至高无上的真理（*vérité*）……在理中知觉到无限的空间”<sup>③</sup>，而基督徒马上强调说“如果理不是完美无限的存在体——即我们所崇拜的上帝，那么我们就在理中看不到万物”<sup>④</sup>，因为有限无法包含无限（按：此处论证逻辑即是我们前面介绍的“在上帝中观一切”）。我们可以看到截止这里，中国人显然说了很多非中国的话，因为“理”在中文语境中根本没有西式“真理”的含义，所以也没有保障认识理性真理的功用，而且，“在理中看到万物”的说法也不大可能出自中国人，它只能是马勒伯朗士将“在上帝中看万物”这一说法强加给中国人的一个结果。然而基督徒不管“理”到底是什么，自顾自地言说一通关于上帝存在的证明，其目的不外乎说西方的上帝是全能的而中国的“理”据他所知则不是这样。

接下来，中国人竟然莫名地认可了基督徒所提供的“无限存在体”（即上帝）的证明，不过他还是竭力保留了顽强的中国式的经验主义底色，坚称“我想无限时，什么都没有想”<sup>⑤</sup>。因为在他的观念里，“无限”（*infini*）约等于“无”。这当然激怒了基督徒，因为这样就等于变相否定上帝的存在。于是他再次苦口婆心地向中国人说明上帝怎么通过观念作用于我们的灵魂，让我们感知他的存在，而感官感知观念的微弱不代表观念的不存在，因为我们应该通过观念所包含的东西来判断观念的实在性而不应通过感官的鲜明性来判断观念的实在性（按：此处逻辑颇具笛卡尔色彩，即知识的逻辑起点为“我思”而非“感觉”）。于是中国人被迫再次退让，认为自己想无限时是想了点什么具体的确定的存在体。这一想法当

<sup>①</sup> 《对话》，第 225—229 页。

<sup>②</sup> 同上，第 199 页。参照法文版 Malebranche, *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence et la Nature de Dieu*, Paris: Michel David, 1708. 译文稍有改变，括号内法文词亦据此版本备注。这里的“物质”，庞景仁译为“气”，盖彼时西人认“气”为“物质”（*matiere*），这其中的差异性后面再论。

<sup>③</sup> 同上，第 203 页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 《对话》，第 204 页。



然无法让基督徒满意，于是基督徒重申上帝不是具体的局限的存在体，他是全部存在，既是一又是多。中国人接过话头，说理也是一与多的结合。但是他坚持认为理存在于物质（气）中，不是像上帝那样超越性地自存，并表示还没有被基督徒完全说服，要他继续提供证明。于是，基督徒继续从认识论的角度提供上帝存在的证明，认为唯有通过上帝我们才获得了对于外界的真知，上帝是真理的保障，其中动用了我们前面介绍过的身心二元对立原则和偶因论的理论资源。在基督徒的论述过程中，中国人对于这套认识论表示了轻微异义，认为认知不过是精细的气（灵魂）感知外物而获得知识，疼痛等知觉不过是物质（气）的变化。于此他无意中再次体现出中国人的经验主义底色和气化论的思想。当然，基督徒完全不理睬这些，直接指出中国人的“理”“存在于构成世界的物体的各式各样的形状中，不过是形状与形状之间的秩序或安排（l'ordre & l'arrangement）”<sup>①</sup>，比起上帝来微不足道。其意谓当然是说“理”无法脱离经验的世界，永远依赖经验的世界，不如上帝那般是超越性的存在，所以被贬斥也在其一贯的逻辑中。但是，中国人反驳说“理”不能简单地理解为气的安排而是一种安排气的至上智慧（sagesse）。对此基督徒据理论争说，既然“理”依赖物质世界，且不知道自己是什么，也不知道自己在做什么，那就说明它缺乏智慧（manquent d'intelligence）。中国人为此争辩道“理是至上明智（sagesse）和至上公正（justice），但是为了尊敬它，我们不说它是智慧的（sage）和公正的（juste）”<sup>②</sup>，且认为形式（formes）和性质（qualitez）与主词（sujets）不同，“明智的智慧（Une sagesse sage!）”是无法理解的。与前文逻辑类似，此处虚拟对话中的中国人谓“理是智慧”“正义”时似乎遵从的是中式逻辑，所谓仁义礼智是理，但是当他谓“智慧的智慧”是矛盾时遵从的却又是西式的主词谓词逻辑，其本身身份有点模糊难辨，这也可以从侧面看出马勒伯朗士对中国文化的一知半解，为对话之便利可以随意地赋予中国人任何思想。面对中国人的这一疑问，基督徒认为中国人被抽象欺骗了才会认为存在抽象的没有主词的性质和形式（les formes & les qualitez d'aucun sujet）和没有任何存在的明智（la sagesse d'aucun Etre）。于是，他再次耐心地解释上帝是智慧的（sage）同时又是智慧本身（sagesse）。

突然间，中国人就莫名地开悟了。但是中国人还是声称“理”是永恒的秩序、法则、正义，且还是不相信基督徒所说的上帝是存在的。不得已之下，基督徒又大讲一番上帝作为规则、规律的制定者，是永恒存在的道理。中国人还是不屈服，拿自然的任意性来为难基督徒所说上帝的明智性，基督徒于是用我们上面所述的神义论理论说服中国人。最后，中国人表示他很满意基督徒的回答，但是他还有两个未解的疑惑，一个是“无中生有”，一个是“认识的东西包含在我所有的观

<sup>①</sup> 《对话》，第 216 页。

<sup>②</sup> 同上，第 218 页。

念中”<sup>①</sup>。于是，基督徒又重复了一遍上帝的全知全能性，作为第一个问题的回答。而针对第二个问题则是重申物体和物体观念的区别，上帝是一切观念的所有者。谈话就此结束。

很显然，从上面的叙述中，我们可以看出马勒伯朗士对“理”“气”的理解基本上沿用了梁宏仁的看法。而在梁宏仁对宋儒理气观的六点看法中，其用西方观念格义中国“理”的痕迹非常之显见，如其认为“理是理性”“在理中看到万物”，这些本都不是中国人可能会有的思想，但是在《对话》中却都被中国人所道出。因此马勒伯朗士笔下的“中国人”并非是真的“中国人”，他无法表述（represent）自身，只能被别人代表，故而我们看到在整个谈话中他显得极其被动，一会儿用中国人的思维方式说话，一会儿用西方语言思考，逻辑转换极其不自然。总而言之，整个谈话根本就不是平等的对话，中国的“理”始终只是作为喑哑的背景而存在，我们只能听到基督徒一方的大声独白，故而出现“一方，每次一开口讲话便占取了整页整页的篇幅；而另一方，每次说话只有占取10行、12行或者15行”<sup>②</sup>的奇怪现象。有鉴于此，三百多年后留学法国的中国学者庞景仁才要为中国“理”发出自己的声音。

## 二、庞景仁对“理”的再阐释及存在的问题

庞景仁对“理”的论说集中在《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》的第三、四次谈话中。我们借第四谈话中他批评《对话》中的中国人的错误来讨论他对“理”的疏解。庞先生认为中国人犯有以下错误：1.认为物质（气）永恒，理永恒地存在于物质之中。2.认为中国人否认无限的存在。3.没能区分西式灵魂与中式魂魄。4.认为理不是智慧的。其举出的理由如下。

1.物质（气）是时刻都在消灭，理气相依，故而理作为时刻都在消失的物质的观念的作者亦不得永存于一个非永存之物中，须返回自身。笔者以为庞先生此一说法也值得商榷。首先，“理”不是创造者，“气”才是造作者。朱子明言：“理无情意，无计度，无造作……若理只是个净洁空阔底世界，无行迹，他却不会造作，气则能酝酿凝聚生物也。”<sup>③</sup>又如问：“发育是理发育之否？”曰：“有此理便有此气发育。理无形体。”<sup>④</sup>昭昭者如是，似无需赘言。其二，“理”没有返回自身一说。程子谓：“百理具在，平铺放着。几时道尧尽君道，添得些君道多；舜尽子道，添得些孝道多？元来依旧。”<sup>⑤</sup>朱子言：“未有天地之先，毕竟也只是理。”

<sup>①</sup> 同上，第229页。

<sup>②</sup> [法]艾田蒲：《中国之欧洲》（上卷），许钧、钱林森译，第362—363页。其实自利玛窦《天主实义》中“西士”与“中士”的对话即已如此，只不过在利玛窦这里“对话”多少还有点名副其实。

<sup>③</sup> 黎靖德编：《朱子语类》，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，卷第一，第3页。按：凡下引该书皆本此版本，仅标注书名、卷数、页码。

<sup>④</sup> 同上，第1页。

<sup>⑤</sup> 程颢、程颐：《二程集》，第34页。

①当学生问“未有人时，此理何在？”朱子回答：“也只在这里……他（按：指理）较长久，我得之不久耳。”②甚至世界毁灭，“毕竟理却只在这里”③。其言若是，只谓理在而没有返回自身的说法。至于这个“在”是不是西式意义上的“存在”是一个很复杂的问题，此处暂且不论。其三，庞先生似乎忽略了虽然气时刻都在消灭但也时刻都在生成，所谓循环流转，一刻不息。此外，“气”也不是西式物质，“气”与物质的巨大差别也不在于从有形无形这一方面说，更重要的恐怕在于“气”是一种动能，是运转，所谓“阴变阳合而生水火木金土。阴阳，气也，生此五行之质”④，而笛卡尔式的西式物质只是惰性的广延⑤。

2.理是无限的，可以无限地被物质（气）所分有（第三次谈话中第5点亦持此看法）。笔者以为庞先生此说亦颇可商榷。此处庞先生明显地视“理”为柏拉图式的“理念”，可以被物质世界无限地分有。然而“理”实在不能视作“理念”，只是“所以然之故”和“所当然之则”。以程朱常举之例子来说，所谓台阶有台阶之理，竹椅有竹椅之理，舟只能行于水，车只能行于陆，火热水寒（程子），并不是说有个台阶、竹椅、舟行于水、车行于陆、火热水寒的理念在那里，台阶、竹椅、舟车、水、火分有了这一理念然后成了个别之物。程朱的意思只是说有个“所以然”的理由存在⑥，只是这个所以然，他们未能明言（他们毕竟还不懂现代物理学），统称为“理”。要之，我们须知宋儒不是柏拉图笔下的苏格拉底，不会去追问一物之为一物的本质（比如床何以为床、美德何以为美德），Ontology（是论）对于他们是陌生的存在，他们对于这些本质追问亦不感兴趣。宋儒的世界是形上学与伦理学、所以然与所当然合一的世界。比如仁义礼智，按宋儒的逻辑是人之所以为人所必须拥有的东西（所谓“所以然之故”），也是人“合当作底”⑦（所谓“所当然之则”）。当其“未发”时又可称为“体”（形而上存在），而具体接触人事已发的恻隐、是非、羞恶、辞让之心之形，则为“用”（伦理学的存

① 《朱子语类》，卷第一，第1页。

② 同上，第2—3页。

③ 同上，第4页。

④ 李光地等编：《渊鉴斋御纂朱子全书》，康熙五十三年（1714）内府刊本，卷四十九，第44页。

⑤ 庞先生也注意到“气”、“形”、“质”、“物质”（广延）之间的区别，见庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第76页。惜乎庞先生对于“阴阳”（气）的特征仍然言之不明，认为“它们包含全部物质元素的全部本质或全部潜能”，同上，第75页。窃以为用“本质”“潜能”等西式术语实为不妥，因为朱子的世界不同于亚里士多德的世界，不是一个充满二元对立，充斥本质，追求本质的世界，而是一个关联的整体宇宙。此点张东荪：《朱子的形而上学》，《中大学报》1945年第三卷（第一、二合期），第6—25页，言之最详，颇可参考。

⑥ 牟宗三先生认为此“理”地位相当于“莱布尼茨所说之充足理由”。牟宗三：《心体与性体》（下册），第560页。见牟宗三：《牟宗三先生全集》（第7册），台北：联经出版社，2003年。充足理由律（the principle of sufficient reason）是莱布尼茨用来保证事实真理存在的一条原则（另一条是非矛盾律，用来保证理性真理的存在），它的最终的保证是上帝的存在，它是一个与形式、共相、理念不同的存在，也不属于亚里士多德范畴之列，不过窃以为以之比类“理”也不妥当，毕竟宋儒没有莱布尼茨时代那种严格的因果律概念。莱布尼茨关于充足理由律的论述可参看Lloyd Strickland, *Leibniz's Monadology: A New Translation and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, pp. 20-21, 第31—39条。

⑦ 《朱子语类》，卷第六，第102页。

在), 所谓“至微之理, 至著之事, 一以贯之”<sup>①</sup>, 体用一源<sup>②</sup>, 显微无间。而理气关系实也应该从这一思路入手, 而不应用本质与质料这一说法(这只不过是从柏拉图转到了亚里士多德)<sup>③</sup>。理气关系正如体用关系, “理”是个“道理”, 是体, 形而上者, 然中国文化始终不是一种执著于形而上之文化, 很快“理”必须落入自然、人事世界, 也就是说这个“体”不能总是“虚空”, 它必须有所附着、黏着, 必须“用”起来才能体现它的存在, “气”顺“理”成章地承当这一“用”的使命, 将其现实化, 故而朱子多次言“理气本无先后”<sup>④</sup>。

3. 西式“灵魂”与中式“魂魄”之不同是显而易见的, 庞先生对二者的解释也没有错误。但是问题在于《对话》中的中国人没有误解二者, 他虽然用了“esprit”这一法文词说“精神”, 但是通过我们上面的简述, 我们知道他此处的“esprit”很接近中国人“魂魄”的概念, 是纯从“气”来立论的。当然他不可能如真正中国人那样区分得如此细致, 只能言其大略, 但是他的说法毕竟还是可以代表彼时中国人对“精神”的看法, 故而不知庞先生此一批评来自何处。

4. 庞先生认为“理”是智慧的。其理由为: “理”统治世界时, 有个功能叫作“天”。理只是它的实体和它的属性。因为理是智慧, 所以天就是智慧的, 且引朱子“天之所以为天者, 理而已。天非有此道理, 不能为天, 故苍苍者即此道理之天。故曰其体即谓之天, 其主宰即谓之帝, 如父子有亲, 君臣有义, 虽是理如此, 亦须是上面有个道理教如此始得。但非如道家说, 真有个三清大帝, 著衣服如此坐耳。”<sup>⑤</sup>为证。然而从此段引文中是否说可得出结论说(1)理是天的实体和属性呢?(2)理是智慧的呢?(3)因为理是智慧, 所以天是智慧的呢? 笔者认为(1)首先, 实体和属性是亚里士多德惯用的术语, 前面我们一再申说用亚里士多德的术语来言说朱子的世界颇不合适, 此处亦然, 用实体和属性比拟“天”“理”之间的关系也不合适。其次, 这段引文中的“体”和“主宰”不能对应为“实体和属性”。朱子言“理者, 天之体; 命者, 理之用。”<sup>⑥</sup>“只是这理, 在天则曰命, 在人则曰性。”<sup>⑦</sup>“命则就其流行而赋予物者言之。”<sup>⑧</sup>窃以为按我们

<sup>①</sup> 同上, 第100页。

<sup>②</sup> 关于体用之间的关系, 朱子曾有个形象说法, 谓: “体是这个道理, 用是他用处。如耳听目视, 自然如此, 是理也。开眼看物, 着耳听声, 便是用。江西人说个虚空底体, 涉事物便唤做用。”见《朱子语类》, 卷第六, 第101页。

<sup>③</sup> 庞先生在其著作的第三次谈话中(第78页)即采用此一说法言说理气关系。张东荪也反对形式与质料的说法, 而采用即体即用说, 认为“就体用的分别而说, 毕竟理是体。所以不能不说理是先有的”“其理先气后之说完全为了体用的分别而立的”。其说针对的是冯友兰, 移用来说庞先生也通。参见张东荪: 《朱子的形而上学》, 《中大学报》, 第16页。

<sup>④</sup> 然其又言“岂无先后”, 究其实, 因为理气之先后问题不仅仅是个物理世界的问题, 它更是一个涉及人事的事情。朱子区分“理气先后上下”一方面固然有形上形下之分的旧有思想的极大影响, 还有一个常为人忽略的更重要的原因在于他得将此一逻辑运用于人事世界, 也就是解决“性”(即理)与“气”的问题。也就是说我们得从伦理学入手去倒推形而上的理由而非从形而上去推论伦理学的需求, 如此方可把握朱子形而上的许多说法的由来。

<sup>⑤</sup> 李光地等编: 《渊鉴斋御纂朱子全书》, 卷第十二, 第12—13页。

<sup>⑥</sup> 《朱子语类》, 卷第五, 第82页。

<sup>⑦</sup> 同上, 第83页。

前面所说的体用说来解天、理关系会比较合理，天以理为体，以命为用，故而能成人之性。最后，在第三次谈话的第9点中，庞先生认定“天只是理”<sup>①</sup>，似乎将“天即理”的“即”径直地解为“是”（其实未妥，“即”字本意为“就食也”，是“靠近”“接近”的意思，在朱子的不少命题中都借用了此一意义），认为天是实体，故而推断出“理是实体”。其实天、理、心、性等朱子世界中虽然有相通之义，其功能还是有严格区分的，不得过度使用同一律逻辑，将它们直接划等号，因为若如此操作的话，则朱子的“天即理”“性即理”“心即理”等命题将沦为空洞的言辞，毫无深意。而按亚里士多德属性说，谓理是天的一个特征或者从属于天，恐怕也未妥当。故而庞先生的第一个说法实有未妥之处。（2）理是智慧的吗？朱子确曾言“气则为金木水火，理则为仁义礼智”<sup>②</sup>，但是这里的“则为”是“表现为”，不是“是”的意思。就算径直地训为西方的“是”，谓“理是仁义礼智”。但此处的“仁义礼智”也不当作形容词解，只能作名词解，是说“仁义礼智是理”，一如“金木水火是气”，所以属性说无论如何是站不住脚的。而且，就算解作“是”，其正确逻辑也应是“仁义礼智是理（之一种用/表现）”<sup>③</sup>。因为在朱子的世界观中，“理”为当然之则，是总理，而“仁义礼智”显然是儒家所认为的当然应为之数事，是朱子数言的“一理”（按：此处“总理”与“一理”之间是体用关系而非一多关系）。其实更明显的证据，同卷稍后即有“理搭于气而行，以气言，则春夏秋冬，以德言，则元亨利贞，在人，则为仁义礼智。”<sup>④</sup>理为体，在自然中通过“气”用而为春夏秋冬，在人用而为（或曰体现为）仁义礼智，文义显豁而不至于产生误解，惜乎庞先生未引。（3）“天”是善的，这个在朱子哲学中无疑义。但是“天”是不是“智慧（的）”却有争议<sup>⑤</sup>。这里主要涉及对“天地有心无心”的解释。朱子言“天地之心不可道是不灵，但不如人恁地思虑。伊川曰：天地无心而成化，圣人有心而无为。”<sup>⑥</sup>随后又释程子的话语“这是说天地无心处”，然而在另一处他又承认天地有心，谓“若果无心，则须牛生出马，桃树上发李花。……天地以生物为心。”<sup>⑦</sup>此处的“心”字，笔者以为第一

<sup>⑧</sup> 同上，第82页。

<sup>①</sup> 庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第94页。

<sup>②</sup> 李光地等编：《渊鉴斋御纂朱子全书》，卷四十九，第1页。庞先生即以此为证据，参见其著作第95页注释。

<sup>③</sup> 可参考朱子的另一条语录，“仁义礼智四者，合下便各有一个道理，不相混杂。以其为未发，莫见端绪，不可以一理名，是以谓之浑然。非是浑然里都无分别，而仁义礼智，却是后来旋次生出四件有形有状也。须知天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智便是天理之件数。”朱熹：《晦庵先生朱文公文集》（三），卷四十，见朱杰人等主编：《朱子全书》（第22册），第1838页。另外，朱子言语不得就表面字义看死了，否则很多话将无意义，比如“即”不能不加区别地等于“是”，否则会出现很多难解之处。

<sup>④</sup> 李光地等编：《渊鉴斋御纂朱子全书》，卷四十九，第4—5页。

<sup>⑤</sup> 庞先生在第三次谈话的第8点“天的意志”中与下文所用的证据相同，他的结论是“天就是理智本身，但是它不是像人那样思想，也就是说它是如此地理智，以至它不需要像人那样思辨。”见庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第93—94页。

<sup>⑥</sup> 《朱子语类》，卷第一，第4页。

<sup>⑦</sup> 李光地等编：《渊鉴斋御纂朱子全书》，卷四十九，第23页。

个“天地无心”指的是“思虑之心，此时‘心’约等于普通人之心”。“圣人有心”之“心”指的是“物质实体之心，此‘心’却可以不思虑”。“天地果无心”的“心”指的是“理，谓天地有一定的成物道理，所以牛生牛，桃树上发桃花”。“天地以生物为心”的“心”指的是“天地造物，仁心存焉，理当如此”。而且更重要的是，笔者认为“心”在朱子的世界观中更多的是道德含义，而非认识论上的“理智”之义，所以朱子多言“天善”而不言“天智”（孟子谓：“是非之心，智之端也。”也是强调“智”的道德含义而非认识世界，获取科学理性真理的含义）。仁、善都是从道德方面言说，可通用，而西方认识论上的“智慧”则必定与此“智”无缘。所以笔者以为不得从中推论出“天是智慧的”这一说法。最后，我们还须界定西文“智慧的”（sage）、“智慧”（sagesse）两词的可能含义。在马勒伯朗士所言说的语境中，此词是给予上帝的，故而带有极其强烈的人格和理性意味，这在西文语境中自然没有问题，上帝是智慧，上帝给予人类智慧，上帝是智慧的，如此表述都不成问题。而如果用此含义来言说“理”，则中国人定言“理不智慧”，因为汉语中的“理”按朱子的论说，是丝毫没有任何人格和理性意义上的“智慧”存在的。

庞先生最后总结说“理总是一，并且是一个整体。只是它的功能是不同的。”且引“理一分殊”为证<sup>①</sup>。此话乃确解。只不过接下来庞先生对功能的分疏没有坚持这一“分殊”原则，所以才会有如下一段总结“理”的话：

当我们说它是实体或它的属性的时候，它是理；它是一切存在物和一切物质的最初的和个别的观念；当它存在于存在物之中时，它是“性”，也就是说它是存在物的性或存在理由；最后当它起一个纯粹的道德规律的作用时——这一点我等一会就给您讲，它是“道”。理的无限多样性毫不妨碍它的独特性，也不妨碍它的全能。因为观念就是理本身，存在的本性、太极、天，这一切都是理，所以，正是运用理（太极）作工具，和理（观念）相一致，理（天）创造了全部存在物，它（性）作为性寓于这些存在物之中。因此，理是依照自身并且以自身为手段创造了全部存在物。理是完善的和无限的……我们说它是这个是那个，而实际上，它既不是这个也不是那个，它是大全。<sup>②</sup>（划线部分为笔者所加）

此一番言论中的不妥之处，前文基本全部论述到了。除了庞先生由于同一律逻辑的误用所导致的分疏失误外，还有一个重要问题值得深思，就是庞先生明明懂朱子哲学，为何在向西人疏解的过程中会不断地落入西式思维的诸多陷阱之中呢？

<sup>①</sup> 庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第89页。

<sup>②</sup> 庞景仁：《马勒伯朗士的“神”的观念和朱熹的“理”的观念》，第89页。

## 余论

庞先生在《自序》中说，在阅读马勒伯朗士和朱熹的著作时，心中不自觉地浮现一种平行现象，认为他们之间存在诸多类似，而马勒伯朗士的先行比较又进一步促使他向西方澄清中国的“理”概念的决心，于是起而撰写了此文。这也就是说，庞先生是在自觉地进行中西概念间的“平行研究”，而且用的是异国语言（法语）。笔者认为庞先生落入西式思维中的一个重要原因，即其所使用的语言所带来的。我们虽然不认同语言决定论，但是语言对于思维的限制是谁也无法否认的。庞先生虽身为中国人，当他操控（按西方现代某些哲学家的说法来说是被操控）异国语言时，西方语言所包蕴的整个的思维方式随即压迫而来。由于在西语世界中不是那么容易找到切近朱子世界的理论资源，故而庞先生只能不称手地使用亚里士多德的“实体”“属性”、柏拉图的“理念”等概念来言说“理”，加之欲与马勒伯朗士的“神”一较异同的心理，也使得庞先生更倾向于使用这些在西方已然通用的带有本体论色彩的术语，而这一切又恰恰不自觉地将其带入了西方思维的场域之中。对于中西哲学的平行比较研究而言，窃以为庞先生的遭遇至少可以提供如下启示：

第一，中西概念之间的平行比较应该置于整个系统中去比较，在系统中去观异同，尽量避免脱离文化语境的单个概念间的平行式比较，因为有了整个文化语境的依托，比较所得出的异同点很可能是似是而非的异同。

第二，平行比较要以“间距”“差异”为前提，在比较中应该更多地注意“他异性”（otherness/alterity）的探寻，尽量避免因为“你有我也有”的文化心理作祟而带来的对“同质化”（homogeneity）的追寻<sup>①</sup>。

最后，在平行研究中，破除欧洲中心论的同时也要尽量避免中国中心论。欧洲所确立的价值固然不可视作万世不易之法，但是我们进行平行比较更可取的心态兴许不是去争价值的高低胜负，而是去认识他者，学习他者，进而通过借道他者而更好地认识和提升自身。

作者：吴振宇，男，博士，南昌师范学院，地址：江西省南昌市经开区瑞香路889号，邮编：360111，E-mail:824854123@qq.com，联系电话：13767860996。

---

<sup>①</sup> 参看刘耘华：《从“比较”到“超越比较”——比较文学平行研究方法问题的再探索》，《文学评论》，2021年第2期。

## 再论魁奈自然秩序的中国渊源

徐维格

**提要：**法国重农学派一贯被视为西方古典政治经济学之先声，而该学派核心人物魁奈的自然秩序思想似乎与中国思想有着千丝万缕的联系。十八世纪“中国热”日益高涨之际，魁奈从《中华帝国全志》中部分汲取了宋代理学的思想资源，从而跳脱出以马勒伯朗士为代表的西方经院哲学秩序观念的窠臼。具体表现为内涵上道德法则与自然规律的重叠、实践上社会政治秩序与自然秩序的同构，以及本体论上超越性与内在性的合一。

**Abstract:** The French Physiocrats have consistently been regarded as precursors to Western classical political economics. The core figure of this school, François Quesnay, appears to have intricate connections with Chinese thoughts through his theory of “natural order”. During the 18th century, amidst the growing enthusiasm for China, Quesnay drew upon elements of Neo-Confucianism from the *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. Thus, he broke free from the confines of Western scholastic philosophical concept “order”, which is typically represented by Nicolas Malebranche. This is manifested in several ways: conceptual overlaps between moral principles and natural laws, practical parallels between social-political order and natural order, and a metaphysical synthesis of transcendence and immanence.

**关键词：**自然秩序；魁奈；“理”；马勒伯朗士；《中华帝国全志》

**Keywords:** natural order ; François Quesnay ; Li ; Nicolas Malebranche ; *Description*

纵览整个启蒙时代，无论神学家抑或哲学家，对宗教的激情都远胜于对政治和经济改革的关注。而法国重农学派（Physiocratie）另辟蹊径，将启蒙运动的思想形式和思想内容投射至政治经济领域<sup>①</sup>，敦促启蒙由理论的“独白”转向与社会的“互诉”。迄今为止，学界探讨重农学派学说与中国之联系大多沿循经济思想史的脉络，普遍聚焦于中国古代的政治、经济模式对重农学派理论形成的借鉴意义<sup>②</sup>，而忽视了此中蕴含的中西思想之会通<sup>③</sup>。对此，学者谈敏率先进行了全

① 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，商务印书馆，1962年，第90页。

② 政治方面可参见 Marie-Claire Laval-Reviglio, “Les conceptions politiques des physiocrates,” *Revue française de science politique*, Vol. 37, No. 2, 1987, pp. 181-213. 经济方面可参见唐庆增：《中国经济思想史》，商务印书馆，1936年，第361—368页；巫宝三：《中国古代经济思想对法国重农学派经济学说的影响问题的考释》，《中国经济史研究》1989年第1期。

③ 当下仍有学者质疑，谈论魁奈学说与中国思想之关系不过是中国学界一仍旧贯的“自我虚构”，是为了迎合“增强中国社会科学国际影响力的计划”而刻意为之。详见 Olga Borokh, “China in Quesnay’s



面的探索,指出重农学派各理论的哲学基础——自然秩序思想(l'ordre naturel)系受到彼时风靡欧洲的儒、道二家理性主义思潮的滋养<sup>①</sup>,此一见解洞隐烛微,令人耳目一新。不过,若要破除现今犹存的对“欧洲思想自身成圣的神话”<sup>②</sup>的迷恋,不仅应就中西思想的基本内涵作平行的比照和互衬,更需要深入考察中西之间的事实关联,找到中西思想的“接触点”并勾画完整的“经过路线”,具体而言,就是要“对特定时空下新思想之具体发生过程加以研究”<sup>③</sup>。循此,本文拟先阐明重农学派中心人物魁奈(François Quesnay, 1694—1774)的自然秩序思想<sup>④</sup>对其理论源头——马勒伯朗士(Nicolas Malebranche, 1638—1715)“秩序”(l'ordre)观念的继承与超克,而后考证魁奈中国知识的来源及其影响路径,进而对魁奈自然秩序思想之中国渊源问题做出重新诠释。

### 一、“秩序”之辩：从“神圣”到“自然”

值得注意的是,尽管重农主义者以“经济学家”自谓,事实上,他们将自己的理论体系看作是一门规范的社会哲学,包括政治学、社会学和伦理学等其他分支,而不仅仅是一种“财富的科学”<sup>⑤</sup>。正如“Physiocratie”<sup>⑥</sup>一词所表明的那样,重农学派的理论体系以自然秩序为思想根基。按照魁奈的说法,自然秩序是“人类一切立法、一切政治、经济和社会活动的最高准则”<sup>⑦</sup>。自然秩序思想渗透于重农学派的各种理论之中,在重农主义体系中占有举足轻重的地位。

魁奈的自然秩序思想反复出现于其作品中<sup>⑧</sup>,具体定义可见《自然权利》第五章:

自然法可以是物体的,也可以是道德的。这里所说的物体的规律,可以理解为明显地从对人类最有利的自然秩序所产生的一切实际事件的运行规

---

doctrine: Interpretations, translations, cultural aspects,” *Journal of the New Economic Association*, Vol. 50, No. 2, 2021, pp. 137-162.

① 详见谈敏专著《法国重农学派学说的中国渊源》“自然秩序思想探源”一章。谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,上海人民出版社,2014年,第86—133页。

② 张西平:《中国文化的世界性意义——以启蒙思想与中国文化关系为视角》,《国际比较文学(中英文)》2019年第3期。

③ 刘耘华:《欧洲启蒙思想与中国文化有何相干?——就一个学界热点问题回应张西平先生》,《国际比较文学(中英文)》2019年第3期。

④ 重农学派众成员对自然秩序的理解和运用各有所异,本文仅重点关注魁奈笔下的自然秩序思想。

⑤ 重农学派成员杜邦·德·内穆尔(Dupont de Nemours, 1739—1817)答法国古典经济学家萨伊(Jean-Baptiste Say, 1767—1832):“你把经济学的范围缩小了很多,你把它仅仅当作财富的科学,它是应用于文明社会的自然法则科学。”转引自 Thomas P. Neill, “Quesnay and Physiocracy,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 2, 1948, p. 158.

⑥ “重农主义”一词的法语原文为 Physiocratie, 乃合希腊文“自然”与“主宰”而成,用以表示自然力。详见朱谦之:《中国对欧洲哲学的影响》,上海世纪出版集团,2006年,第305页。

⑦ 赫德逊:《欧洲与中国》,李申、王遵仲译,中华书局,2004年,第296页。

⑧ 主要包括《明证论》(“Évidence”, 1756);《自然权利》(“le Droit Naturel”, 1765);《中华帝国的专制制度》(Despotisme de la Chine, 1767);《关于商业和手工业者劳动的问答》(“Dialogue sur les travaux des artisans”, 1767)等。参见 Marianne Fischman, “Le concept quesnayen d’ordre naturel,” *Cahiers d’économie politique*, No. 32, 1998, p. 68.

则。这里所说的道德的规律，则可以理解为明显地适应对人类最有利的实际秩序的道德秩序所产生的一切人类行为的规律。上面二个规律结合在一起，就是所谓自然法。<sup>①</sup>

两年后，在《中国的专制制度》第八章第一节，魁奈又对此稍加改动：

社会的基本法则是对人类最有利的自然秩序的法则。这些法则可能是物质的，也可能是道德上的。作为整个国家管理工作的基础的基本物质法则，其含意被理解为显然是对人类最有利的自然秩序中一切物质现象的正常趋向。作为整个国家管理工作的基础的基本道德法则，其含意被理解为显然对人类最有利的自然秩序中的一切道德行为的正常趋向。这些法则加在一起，形成所谓自然法则。<sup>②</sup>

因此，魁奈认为管理世界的自然秩序的法则是物理法则和道德法则的统一，这表明道德法则脱离了神学的桎梏，而仅仅受制于自然规律。自中世纪以来，道德一直处于神学的辖域之中，上帝乃保证真理和人的幸福的唯一途径。而由笛卡尔（René Descartes，1596—1650）引领的西方近代哲学，则以人的理性或纯粹精神作为衡量一切存在的标准：理性被视为真理的尺度与准绳，同时也是价值判断的主要依据。虽然笛卡尔是一名虔诚的天主教徒，但上帝的本质在他的哲学体系中已经发生了巨大的扭转，上帝不再是中世纪宗教和经院哲学中被盲目信仰的、会行神迹的至高神，而是作为保证外部客观物质世界存在的理性化预设性前提。所以上帝在笛卡尔处成为了象征性的“至高存在”，大多数情况下，人们都是以内在的理性之光而无须神的启示认识真理——在此意义上，“大而无用”成为了上帝最真实的写照。

作为笛卡尔的门徒，马勒伯朗士并未全盘接受其理性主义哲学，而是尝试重新纽结物质世界与被弱化的上帝之联系，恢复被理性光辉湮没的“上帝之光”。表现在道德伦理层面，马勒伯朗士以永恒无限的上帝为基石，建筑起完整的道德理论大厦，将“我思”、“我在”转变为“在上帝之中看一切”——唯有与上帝密切结合方能领悟道德法则。马勒伯朗士的道德理论以上帝为出发点，并延伸至对秩序的热爱：“我们的美德/完美，就是热爱理性，或者说是热爱秩序。”<sup>③</sup>马勒伯朗士将道德看作永恒的秩序，对秩序的服从与爱是唯一的美德。秩序在马勒伯朗士处颇具神学意涵，他将秩序规定为“上帝意志的主要法则”<sup>④</sup>。这种秩序源于

① 魁奈：《魁奈经济著作选集》，吴斐丹、张草纫选译，商务印书馆，1997年，第304页。

② 魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，商务印书馆，1992年，第111页。

③ Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, réimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, Paris: Ernest Thorin, 1882, p. 9.

④ Jean-Christophe Bardout, "Malebranche et les mondes impossibles," *Revue philosophique de la*

对“完美关系”（*les rapports de perfection*）的思考,正是完美的尺度决定了众生的等级,并使他们在现实生活中非平等地承受上帝之爱:“他必然更尊重和爱护那些更多参与他的完美的生命体。因此,他尊重和爱护人类甚于别的东西,比如马。”

①全知全能的上帝充分理解这种完美的等级并依此行事,他也对所有的完美关系都了如指掌。然而人类却未能如此,他们对完美关系只有模糊的认识,只有在信仰的引导下,人们才能够根据由完美关系构成的秩序判断一种事物优于另一种事物,并通过这些关系来规范自身的行为<sup>②</sup>。因此,在马勒伯朗士的伦理体系中,人类的道德与神学意义上的秩序紧密相连,没有对秩序的热爱与遵循,个人的道德实践便会失去明确的指导而成为无水之源,无本之木,最终沦为人类的傲慢之罪。

马勒伯朗士与魁奈的关系已然被学界证实<sup>③</sup>。魁奈对笛卡尔和马勒伯朗士的哲学表现出浓厚的兴趣,尤其是马勒伯朗士的《真理的探求》(*Recherche de la vérité*, 1675)一书对他影响颇深,有学者甚至将马勒伯朗士的哲学视为“魁奈的世界观和学问体系的全部基础”<sup>④</sup>。具体到秩序的观念,魁奈及重农学派表面上还是紧跟着马勒伯朗士的步伐<sup>⑤</sup>,然而,“回到马勒伯朗士”的哲学传统只是重农学派为建构自身学说披上的合法外衣,“秩序”一词在魁奈的笔下已经超越了传统的神学语境而呈现出崭新的内涵。

首先,秩序由马勒伯朗士处完美的、神圣的秩序转变为自然秩序,转变为自然的和物理秩序。其中,道德规律以一种全新的展示形式出现,不再将其客观基础完全归因于上帝的意志,而是被视为自然物理规律的一种表现形式,正如米拉波侯爵所言,“我们的老师(魁奈)使得道德从天而降,并在地上生根发芽。”<sup>⑥</sup>这样的道德法则同物理法则构成的自然秩序揭示了支配社会运行的永恒法则,魁奈意在表明,一切都遵循自然的运动规律,社会也只是自然界的一部分。

其次,由恶(马勒伯朗士和魁奈将之称为“道德失范” [*les dérèglements moraux*])的归属问题引发的秩序观念的世俗化倾向。马勒伯朗士将上帝一般意志的体现划分为自然(物质世界的规律)和恩典(永生和救赎)。对这位奥拉托

---

*France et de l'étranger*, Vol. 140, No. 4, 2015, p. 486.

① Nicolas Malebranche, *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois sur l'existence et la Nature de Dieu*, Paris: Michel David, 1708, p. 50. 中文译本参见马勒伯朗士:《关于神的存在和性质的对话》,陈乐民译,三联书店,1998年,第73页。此处译文在陈乐民老师译文的基础上略作改动。

② Frédéric de Buzon, “Nicolas Malebranche,” in Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: Quadrige/PUF, 2004, t. II, pp. 1183-1191.

③ 参见 Akiteru Kubota, “Quesnay, disciple de Malebranche,” in Akiteru Kubota, *François Quesnay et la physiocratie*, Paris: I.N.E.D., 1958, t. I, pp. 169-196.

④ 魁奈:《魁奈经济著作选集》,吴斐丹、张草纫选译,第3页。

⑤ 该派成员拉里维埃(Mercier de la Rivière, 1720—1794)在其著作《政治社会的自然秩序与根本秩序》(1767)中两次引用了马勒伯朗士《论道德》(*Traité de morale*, 1683)中关于秩序的表述;米拉波侯爵(marquis de Mirabeau, 1715—1789)《农村哲学》(*Philosophie rurale*, 1763)的相关征引更是多达27页。见Edgard Allix, “Le physicisme des physiocrates,” *Revue d'économie politique*, Vol. 25, No. 5, 1911, p. 566.

⑥ Mirabeau, “Éloge funèbre de François Quesnay,” in Auguste Oncken, Jules Peelmann and Cie, *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, 1888, p. 9.

利亚会士来说,道德失范源于个人行为不符合与恩典结合所规定的神圣法则,而魁奈则认为这些失范是由于行动不符合自然的物理规律,为此,他特别列举了掌权大臣因个人行为不当而致使自己承担罪责的所有情况<sup>①</sup>,表明道德失范是个人的行为,可以从世俗的层面寻求解决方法。对马勒伯朗士而言,自然的、笛卡尔式的运动规律并非道德法则——人类的行为是由上帝救赎的希望来规范的;而魁奈将道德的标准归于自然秩序,就是肯定了将人的行为转化为符合自然秩序的必要性。因此,在魁奈看来,人应当根据物理规律来规范自己的行为,道德失去了其神圣性,降格为物理意义上的必然性,秩序的观念也相应地被世俗化了。正如重农学派的一员杜邦指出,魁奈之所以能够创立一门“新科学”(la science nouvelle)<sup>②</sup>,正是因为他放弃了在人类行为中寻找宿命论的思路,表明社会与整个自然界一样受制于同一规律。

## 二、何以超克：从中国汲取资源

魁奈将道德从基督教神学的束缚中解放出来,并把道德法则纳入了自然秩序的范畴,表明在道德领域和其他自然领域一样,存在着完全独立于个体意愿的客观规律,这意味着如果违反道德法则,同样要遭受自然的惩罚。道德法则与支配物质世界的物理法则(牛顿的自然科学定律)同符合契,共同构成了自然秩序,并适用于处理自然和社会各个领域的问题。这样高举自然的旗帜,将物理法则与道德法则融为一体,并以之作为探寻社会政治经济理想模式的方法,显然已经突破了欧洲自身“神权至上”的传统,这就要求我们去考察魁奈自然秩序理论非欧洲的思想渊源。

波澜壮阔的法国启蒙时代的历史画卷中,重农学派亦曾以短暂而夺目的姿态呈现。1749年,该派的中心人物魁奈作为蓬帕杜夫人的御医入驻凡尔赛宫,而另一重要代表人物杜尔哥(Turgot, 1727—1781)随后升任为法国财政大臣,1768年杜邦出版六卷本的《重农主义》(Physiocratie)被视为该派的官方著作集,重农学派的声势于此刻达到顶峰。然而彼时的法国正深陷战争所带来的苦难之中<sup>③</sup>,庞大的战争耗费导致法国国库空虚,债台高筑,国势亦渐趋衰颓,不复路易十四时代的辉煌与荣光。经济层面上,十八世纪的法国仍是一个未能摆脱封建束缚的农业国家,陈旧的生产方式限制了小块土地的有效集约化利用,与此同时英国的“农业革命”正如火如荼地进行。一个弊如山积的国家迫使法国的知识分子们不得不重新思考国力衰微的原因,其中一些人开始将目光投向海峡彼岸的英国,而

---

① Catherine Larrère, “Malebranche revisité: l'économie naturelle des physiocrates,” *Dix-huitième Siècle*, No. 26, 1994, p. 122.

② Dupont de Nemours, “Correspondance de Dupont de Nemours à Jean-Baptiste Say,” in Daire, éd., *Physiocrates*, Paris: Librairie de Guillaumin, 1865, pp. 396-397.

③ 历时十三年的西班牙王位继承战争(1701—1714)中法国虽胜犹败,奥地利的王位继承战争(1740—1748)和七年战争(1756—1763)更是以连续失利告终。

与之同时，一股完全迥异于西方传统的“中国热”席卷了整个欧洲，左右法国政治的宫廷与贵族们纷纷被“中国趣味”所笼罩，置身于漩涡中心的重农主义者自然也浸染于中国风尚之中，激发了他们探索中国的制度与思想文化的兴趣与热情。

在华传教士的报告系当时欧洲中国知识的主要来源，同时辅之以来华商人、使团和旅行家所撰之游记。魁奈本人也谈及，对于中华帝国的认识“除了传教士的报告以外，我们几乎没有什么可资依据的东西”<sup>①</sup>。他们的信息来源与同时代的诸多哲人一样，悉从杜赫德（Jean-Baptiste Du Halde, 1674—1743）《中华帝国全志》（*Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 1735，以下简称《全志》）或受其启发的作品中获得。如果说伏尔泰从中寻获了一个充满良俗与美德的东方文明古国，那么孟德斯鸠则找到了中国专制主义之传统与历史实据，而《全志》所描绘的中华帝国之于重农学派，是他们政治经济体制和哲学的“最理想的参照”<sup>②</sup>。

《全志》对魁奈的影响主要源自于两条路径：其一，如前所述，杜赫德的《全志》“为此辈最重要的参考书”<sup>③</sup>，法国哲人对中国的了解大多源自此书。魁奈亦承认“我们研究中华帝国，即以这位作者（杜赫德神父）编辑的史料作为依据。”<sup>④</sup>其二，《全志》为鲁斯洛·德·苏尔热（Rousselot de Sursey, 1737—?）的著作《杂录与奇谈》（*Mélanges intéressants et curieux*, 1763—65）的直接引证材料，据学者考证，魁奈《中华帝国的专制制度》的前七章大量借鉴（甚至全盘照搬）了苏尔热的这套文集，只是偶尔做了一些压缩和调整并加进了一些简短的过渡段落<sup>⑤</sup>。

重农主义者对中国的一致推崇耐人寻味。他们对中国的态度出奇一致：在魁奈著作中流露的颂华（Sinophile）情结蔓延到他的所有“弟子”身上<sup>⑥</sup>。拉里维埃认为“中国政府是现存最好的政府”<sup>⑦</sup>；当蒙托万（M. Montaudoin）撰文驳斥重农学派的原则时，杜邦更是反诘道：“你居然未曾读过孔夫子（的作品）！”<sup>⑧</sup>重农学派对中国抱持着如此热切的“信仰”系有一个明确的政治目标，那就是企图把分崩离析的法国置于一个崭新而健全的基础之上，并渴望在推崇中国的时代里获得更广泛的重视。而这一基础，即源自他们从《全志》中发现的“自然的意

①④⑩⑫ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，第26、137、122页。

② Ly Siou-Yi, *Les Grands courants de la pensée économique chinoise dans l'antiquité et leur influence sur la formation de la doctrine physiocratique*, thèse pour le doctorat de l'Université de Dijon, Paris, 1936, pp. 89-90.

③ 方豪：《中西交通史》（下），上海世纪出版集团，2015年，第889页。

⑤⑪ L. A. Maverick and F. Quesnay, *China: a model for Europe*, Tex.: Paul Anderson Co., 1946, pp. 128, 190-191.

⑥ 魁奈蓄意删除了有关中国的负面描写，最后呈现了符合其政治预设的完美中国形象。参见马莉：《试论〈中华帝国的专制制度〉之创作动机》，《法国研究》2017年第4期。

⑦ Le mercier de la Rivière, “Les doutes éclaircis, ou réponses à M. l'abbé de Mably,” *Éphémérides du citoyen*, 1768, t. VI, pp. 222-223.

⑧ Edgar Schorer, *L'influence de la Chine sur la genèse et le développement de la doctrine physiocratique*, Paris: Domat-Montchrestien, 1938, p. 91.

⑨ Nicolas Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1767, p. 159.

愿”(le vœu de la nature)、“天的秩序”(l'ordre du Ciel)<sup>⑨</sup>，广袤的中华帝国正是依凭于此构建了完备的道德和政治体系，从而得以“年代绵长、疆土辽阔、繁荣不息”<sup>⑩</sup>。魁奈强调中国人十分重视对此自然法则之研究，并誉其“已臻于最高程度的完善”<sup>⑪</sup>。所以“一个繁荣和持久的政府应当按照中华帝国的榜样，把深刻研究和长期地普遍宣传在很大程度上构成了社会框架的自然法则，当作自己的统治工作的主要目标。”<sup>⑫</sup>这里，魁奈认为道德规律应受自然法则的统摄，人类的社会秩序和自然的秩序理应一致——这其实正是中国宋代理学思想的集中体现。

因利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)奠立的“合儒辟佛”传教路线，相较于先秦儒学(“先儒”)，理学(“后儒”)之中枢概念“理”作为“自不能立”的“依赖者”<sup>⑬</sup>始终为明清来华传教士讳莫如深的对象。就连传教士因应修习语言需要而推行的“四书”译介活动，都刻意掩藏了“四书”与理学之“集大成者”朱熹的关系转而采用张居正的注疏，阴用其说而阳不彰其名，然而此举仍促成了理学和西方哲学的第一次融通<sup>⑭</sup>。除却翻译层面，利玛窦的继任者龙华民(Niccolo Longobardi, 1556—1654)特撰文驳议被称为“理”(Li)的“中国人的创世观念”，认为“理”不过是混乱无章、排列无序、未能形式化和具体化的“原始物质”(la matière première)<sup>⑮</sup>；其意原本在于沿袭利玛窦的思路竭力排斥理学，却由此引发了马勒伯朗士与莱布尼茨(Gottfried W. Leibniz, 1646—1716)关于理学和“理”、“气”等概念内涵与性质的探讨，于“礼仪之争”中反响颇大。正如学者朱谦之所言：“他反对理学愈力，理学在西方影响愈深。表面看它似乎是宋儒理学的厄运，现在看来却正是宋儒理学的幸运。”<sup>⑯</sup>至十八世纪上半叶，传教士对理学的态度似乎有所松动，尤为明显地表现于杜赫德《全志》所涉理学之章节中。一方面，杜赫德依旧尊循利玛窦“厚古薄今”式的传教策略，扬“先儒”而贬“后儒”。《全志》对理学的描述集中出现于第三卷《论近时某些文人一派》(“De la Secte de quelques Lettrés de ces derniers temps”)一文，文中杜赫德附和先秦儒学，而对理学，则批驳其“扭曲了古书的真义”<sup>⑰</sup>，将中国古代人格神信仰作出物质化的解读而予以否认。另一方面，《全志》不仅不再回避探讨理学，更是在译文中光明正大以程、朱等人的注释作补，且突破性地引入了多篇理学家及其学派后生的作品<sup>⑱</sup>，甚至首次译介了理学家论述世界起源的文章<sup>⑲</sup>。总而言之，尽管当时传教

① 利玛窦：《天主实义今注》，商务印书馆，2014年，第95页。

② 参见梅谦立：《耶稣会士与儒家经典：翻译者，抑或叛逆者？》，《现代哲学》2014年第6期。

③ Niccolo Longobardi, *Traité sur Quelques Points de la Religion des Chinois*, Paris: L. Guérin, 1701, p. 65.

④ 朱谦之：《中国对欧洲哲学的影响》，第185页。

⑤ Jean Baptiste du Halde, *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, La Haye: Henri Scheurleer, 1736, t. III, p. 38.

⑥ 关于二程的注释见于《书经·皋陶谟》、《书经·益稷》(DHC, t. II, p. 300)、《论语》(DHC, t. II, p. 330)；朱熹的著述有《通鉴纲目》(DHC, t. II, pp. 261-557)、《易学启蒙》(DHC, t. II, pp. 266-269)和《小学》(DHC, t. II, pp. 365-384)；理学后生如真德秀《庚午六月十五日轮对奏札二》、《召除礼侍上殿奏札》，均载于《御选古文渊鉴》(DHC, t. II, pp. 610-612)。详见张明明：《中华帝国全志研究》，学苑出版社，2017年，第108—111页。

士对理学的理解十分有限，而杜赫德本人则从未到过中国，只是将大量西传的汉学译、著作汇编整理成册，然《全志》中呈现的理学思想仍不乏真知灼见。

### 三、异曲同工：“自然秩序”与理学之“理”

#### （一）作为自然和道德的统一体

唐宋之际，儒学式微而禅门愈盛，使得宋初士人积极思考如何重建儒家之“道统”，以维护儒家思想的正统地位。一些文士意识到若要复兴儒学，就需“修其本”以胜佛教精微的“凝心静气”的心性理论，此“修本”即在于将先秦以来儒家经验式的哲学体系，转化为对“人生之远理”<sup>①</sup>、“本然之全体”<sup>②</sup>的思索。这一内在理路的变异使儒家思想获得了新生与蜕变——以朱熹为代表的理学家以“理”作为最高范畴并将其天道化，提升至宇宙本体的高度。

宋之前“理”便已演化出丰厚的哲学内涵。“理”本意为玉石的肌理、纹理，逐渐被抽象为天地万物运行所遵循的规律和法则。相较于此，先秦儒家更侧重“理”的伦理意义，孟子把“理”视为“心之所同然者”，谓“理也，义也”（《孟子·告子章句上》），赋予了“理”以仁义道德的底色。宋以后经由二程的阐发，“理”变成了“形而上”的本体存在。二程曰：“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以然。”<sup>③</sup>万物都有理，洒扫应对也有所依之理，这个“理”即事物的“所以然”者，具有物理、性理两方面的意义<sup>④</sup>。从“物理”上讲，“理”是规律的意思，是自然界事物客观的、不变易之法则。“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”<sup>⑤</sup>从“性理”上讲则为本质、本性，物物皆有自己的性，决定其为此物而不是彼物。同时，“理”也是人类社会的伦理道德，“父子君臣，天下之定理，无所逃于天地之间。”<sup>⑥</sup>因此“理”在二程处既是天地万物的运行规律，又为人类社会普遍的道德准则。朱熹进一步推扩了二程“理”的范畴，在朱熹看来，“理”是“所以然之故”与“所当然之则”的合一：“至于天下之物，则必各有所所以然之故与其所当然之则，所谓理也。”<sup>⑦</sup>“所以然”指的是自然的规律，一事物成为它自身的依据；“所当然”是人所应当做的事情，也就是人的行为应符合的伦理法则。既然“理”是贯穿天下万物的“所以然”与“所当然”，那么它应被视为宇宙的根源、自然的法则，同时也是人类行为的最高准则。蒙培元对此解释道：

⑦ 即第三卷耶稣会士殷弘绪所译《一位现代中国哲学家程氏关于世界起源与状态的对话》（Dialogue, Où un Philosophe Chinois moderne nommé Tch'in expose son sentiment sur l'origine et l'état du Monde）关于译文所据底本的考证，可见 Wu Huiyi : Nouvelle identification d'une traduction chinois-français(1735), Hypotheses. 19 Mar. 2013. CNRS/EHESS. 28 Jun. 2023. < <http://cecmc.hypotheses.org/7299>.>

① 契嵩：《钁津文集校注》，巴蜀书社，2014年，第332页。

② 韩愈：《韩愈文集汇校笺注》，中华书局，2010年，第890页。

③⑤⑥ 程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷十五、十八，《二程集》，中华书局，1981年，第148、193、77页。

④⑧ 蒙培元：《蒙培元全集》，四川人民出版社，2021年，第12、3页。

⑦ 朱熹：《大学或问》上，《朱子全书》第六册，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2002年，第512页。

“作为本体存在的理，则又是“极好至善”的道理，而不是纯粹的自然规律。”<sup>①</sup>所以将“理”的意义仅仅局限于道德原则或自然规律中的任何一个方面都是不全面的，无论是二程还是朱熹，都强调“理”实为自然规律和伦理法则的统一体，它既是贯穿自然界的普遍规律，也是指导人类行为的伦理准则。

《全志》对“理”的两重属性有着十分明晰的认知。如《论近时某些文人一派》中杜赫德写道：“……他们进一步强调理连接着自然的物体，理构成了他们之间的区别和不同。”“理作为道德原则亦如此，他们把理作为确立相互关系的责任，如在国王和臣民、父亲和儿子、丈夫和妻子之间。同样，他们又把理说成是灵魂，因为理构成了物体。”<sup>②</sup>这表明当时的传教士深知“性理”意义上决定物如此而非如彼的“理”，且把“理”自然律和道德律合一的属性阐述的十分清楚。故传教士笔下的“理”经由《全志》传递至欧洲，为重农学派阅读、了解、吸纳并非无稽之谈。再者，正如前述，魁奈曾狂热地迷恋马勒伯朗士哲学，那么他必定不会遗漏马勒伯朗士与莱布尼茨分别对理学的解读，甚至有可能读到过后者写给德雷蒙(M. de Rémond)的信件。信里谈及“理”，说“理(Li)是天地其他所有物质的东西之物理的原理，同时也是德行、习性、其他一切精神的东西之道德的原理。”<sup>③</sup>因此，就自然与道德的关系而言，魁奈的自然秩序思想无疑与宋儒“理”的概念十分相近。其一，朱熹认为，“所当然”来源于“所以然”，即伦理法则来源于自然规律，而在魁奈世俗化的秩序概念里，人的行为标准也完全取决于自然的法则。其二，两者均体现为自然法则与道德伦理法则的统合。于是从思想内里上看，“魁奈的中心思想无疑乎是将宋儒理学独特的思想方法活用起来了。”<sup>④</sup>

## （二）作为社会政治秩序的基础

魁奈等人未曾亲临中国，然而经由传教士筛选、过滤并传递至欧洲的中国思想文化与规范制度的样貌，恰好契合他们的政治理想范式，通过其对中华帝国的描述，我们也能够窥见重农学派自身政治理论之踪影。

首先，魁奈认为整个国家制度应建立在自然秩序的基础之上，良好的国家管理就在于“使实际秩序和自然秩序相适应”<sup>⑤</sup>。自然的法则由此成为维护社会秩序的根本原则，“在一个美好政府的各种基本法则中居于首要地位……”<sup>⑥</sup>唯有如同中国一般以自然秩序为准绳方能确保国家长治久安，魁奈对这一点深信不疑：“这个服从自然秩序的广袤帝国……中华帝国不就是一个稳定、持久和不变的政府的范例吗？”<sup>⑦</sup>其次，自然秩序能够保障社会和政府内部稳固、有序的统治结构。魁奈心目中的理想社会要求每个人都能各司其职，尤其是对于富裕的土地所

① Jean Baptiste du Halde, *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, t. III, p. 56.

② Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la Théologie naturelle des Chinois*, in Wenchao Li and Hans Poser, eds., *veröffentlichungen des leibniz-archivs*, Frankfurt: Klostermann, 2002, p. 27.

③ 朱谦之：《中国对欧洲哲学的影响》，第185页。

④⑤⑥ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，第112、122、137页。



有者而言，他们理应怀揣对自然秩序的爱，承担崇高而重要的职责，愿意无私地为自己的国家服务。魁奈给予该阶层的期望很难不让人想到他笔下中国的“学者内阁”，在他看来，“学者内阁”使政府“明确地服从于那些自然的和颠扑不破的法则”<sup>①</sup>，中国之所以能长期繁荣稳定，正是由于一直受到这些处于第一阶层的学者可靠的支持和保护。

无独有偶，宋代理学亦关注政治秩序的理论建构，主要表现为“礼”与“理”的结合，融“理”于“礼”。理学看似更偏重于纯粹抽象的思辨，但始终无法脱离传统儒家经世致用之旨归，实际上，理学家深切关怀现实政治，“务去理会政事，思学问见于用处”<sup>②</sup>。藉反思五代十国“天下荡然”的混乱局势，这些儒士深刻意识到重建礼制之于政治稳定的必要性，“礼”遂成为政治秩序的象征：“礼者为国之本”<sup>③</sup>。为了重新彰显儒家礼制文化以抵御佛道之害，似乎需要寻找“礼”背后普遍性和绝对性的最终依据。为此，理学家赋予“礼”作为经验层面的“治术”一个至高无上的“道体”，即“天理”。朱熹道：“礼者，天理之节文，人事之仪则也。”<sup>④</sup>换言之，“天理”乃形构理学家理想的社会政治秩序，也就是礼制形而上的根基所在。这与《全志》收录的一段名为《讲学》的译文所传递的思想颇为相似：“夫理者，天理也，即天所赋之德也。在天谓之理，在人谓之德，在事谓之义。”海牙（La Haye）1736年版的编者们在页边注道，此乃“一个国家的好政府赖以确立的基础”<sup>⑤</sup>。《全志》还将儒家经典分为“第一等经书”和“第二等经书”，这与魁奈的分类方式如出一辙。从中国人的“第二级经书”中，他读到的尽是“良好的统治艺术”，如《大学》为指导政府官员执政之书，而论、孟更是以对话的形式展现了中国人“政府的良好管理”，甚至“胜过于希腊七圣之语”<sup>⑥</sup>。

### （三）作为既超越又内在的“上帝”

魁奈将马勒伯朗士不变的、神圣的“秩序”转化为受自然和物理法则支配的自然秩序，同时道德法则也被纳入自然秩序的框架之中，从而导致所有的社会秩序，包括魁奈等人有意识建构的政治秩序皆受自然秩序的统摄。魁奈这一创举致使其不可避免地滑向了斯宾诺莎（B. Spinoza, 1632—1677），因为如果一切都取

①⑥ 魁奈：《中华帝国的专制制度》，谈敏译，第137、55—56页。

②④ 朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》第十八、十四册，第3807、239页。

③ 程颐：《河南程氏经说》卷六，《二程集》，第1138页。

⑤ Jean Baptiste du Halde, *Description Géographique, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, t. II, p. 333. 蓝莉证实这篇文章出自清人黄六鸿《福惠全书》，是“为官员编纂的手册”。详见蓝莉：《请中国作证：杜赫德的〈中华帝国全志〉》，许明龙译，商务印书馆，2015年，第268页。

⑦ 魁奈显然意识到了自身思想潜藏着斯宾诺莎主义的危险。为此，他在《明证论》一文中两次批评斯宾诺莎。见 François Quesnay, “Évidence,” in Denis Diderot and Jean Le Rond d'Alembert, eds., *L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, 1751, t. VI, pp. 146-157. 此外，需要注意的是，魁奈的自然秩序思想体系中并没有完全排除上帝的存在。他试图通过断言自然秩序是由上帝赐予人类的，来指涉一种的正统神学观念。不过他对上帝的反复重申明显是徒劳无功的。具体论述详见谈敏：《法国重农学派学说的中

决于自然秩序，那么与上帝的关系就是内在的（immanent）而不再是超验的（transcendental），这与当时饱受诟病的斯宾诺莎自然神论思想非常接近<sup>⑦</sup>。

传统的基督教神学语境下，上帝是全知全能的、无限的、绝对超越的存在，精神性的上帝创造物质世界并绝对地居于物质世界之上，作为超自然的存在拥有至高无上的权威，是万物的创造者和最高主宰。斯宾诺莎对西方传统的上帝观念进行了一番改造，首先，在斯宾诺莎那里，“神不是万物的外因，而是万物的内因”<sup>①</sup>，这就否定了上帝之于万物的绝对超越性。继而斯宾诺莎进一步将上帝与自然等同起来（Deus sive Natura），提出上帝或自然是唯一的实体，物质世界是从上帝处流溢出来的，“但是我想我已经充分说明了（参看命题十六）如何无限多的事物在无限多的方式下都自神的无上威力或无限本性中必然流出……”<sup>②</sup>换言之，上帝被视为自然事物的总体，而一切自然事物都以某种方式展现上帝的本性，这意味着上帝由外在的、决定性的、超越的力量转变为与自然齐一的万物的内在力量——斯宾诺莎此离经叛道之举无疑在一定程度上消解了上帝的神圣权威，由笛卡尔的“心物二元论”走向强调物质与精神同构的一元论。

如西人的上帝一般，宋代理学视阈下的“理”乃形而上之本体，是天地万物的本原。朱熹认为，“理”先于天地存在，“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。”<sup>③</sup>故从宇宙本源上讲，“理”与上帝确有通约之处，二者都可以被视为具有超越性和创生性的至上精神，然“理”又与身为至高无上造物主的上帝截然不同，因为前者“无情意，无计度，无造作”<sup>④</sup>，无法如上帝般直接创造现实世界，必须以“气”为中介方能凝结造作。所以，尽管本原上“理”先于“气”存在，“有是理而后有是气”<sup>⑤</sup>，然而，就现实世界的生成机制而言却是“理”内在于“气”中，“理”与“气”相即相依、相辅相成，万事万物均由二者合构而生。所以“理”是万物得以生成和运行的形上本原和根据，同时又依赖于“气”作为构成万物的基本物质元素，是一个既超越又内在的概念。西方哲人很早就意识到宋代理学与斯宾诺莎的哲学体系之间的关联。如培尔（Pierre Bayle，1647—1706）在《历史批判辞典》（*Dictionnaire historique et critique*）的“斯宾诺莎”词条里将理学与斯宾诺莎的形而上学相勾连，他认为二者都是一元论的产物，因为他们均排除了自然之外有一个超世俗的、有意识的、智慧的存在<sup>⑥</sup>。在此意义上，魁奈的自然秩序思想以斯宾诺莎为中介与理学之“理”遥相呼应。

国渊源》，第 89—91 页。另见 Romuald Dupuy, “Liberté et rationalité chez Quesnay,” *Revue de philosophie économique*, No.1, 2011, pp. 135-136.

①② 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983 年，第 22 页。

③④⑤ 朱熹：《朱子语类》，《朱子全书》第十四册，第 114、116、115 页。

⑥ Lai Yuen-Ting, “The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 2, 1985, pp. 151-178.

## 结 语

人类文明因交流互鉴而蓬勃发展、生生不息。目前，探寻启蒙时代中西思想的互动关系已成为学界共同致力的方向，然而，多数研究仍然只是聚焦于对翻译文献的考释和梳证。中国文化西传欧洲后是否对启蒙思想产生了“构成性”影响？这种影响进入欧洲思想机体的具体路径如何？中欧思想文化之间产生互动与互鉴的机制如何？这些问题均有待学界进一步做出解答。鉴于此，本文通过魁奈自然秩序思想与中国思想文化关系的个案研究，或许可以为我们探讨启蒙时代西方思想的中国渊源及其互动机制提供一个具体的参考视角。

〔作者徐维格，复旦大学中文系博士研究生。上海 200433〕

## 明清官绅反基督宗教话语的道教文化资源探析

应焕强<sup>①</sup>

**摘要：**晚明天主教入华至清朝覆亡，教案迭兴。其间，上自最高统治者，下到各级官员、地方缙绅，都曾倡言禁教，道教文化资源成为反教话语的理想要素。本文结合教案史料，尝试梳理晚明至清中前期及晚清基督宗教弛禁两个阶段官府和民间反教话语中道教文化资源运用的历史情形，探析道教文化资源卷入反教社会运动中的模式。

**关键词：**明清 反基督宗教 话语 道教文化因素

**基金资助：**常州市大运河文化带建设研究院重点项目（编号：2022DYHZX02）；江苏省大运河文化带建设研究院一般项目（编号：DYH19YB10）

### Research on the Redeployment of Taoist Resources in Anti-Christian Discourse in Ming and Qing China

Ying Huanqiang

**Abstract:** Since late Ming Dynasty when Catholic missionaries entered China, to the end of Qing Dynasty, anti-Christian movements rose everywhere. During the period, the Emperor and government officials and local elites urged prohibition of Christianity, and Taoist resources were treated as ideal elements of anti-Christian discourse. Based on the historical documents about anti-Christian events, the author tries to show how the Taoist resources were used in anti-Christian discourse in both late Ming to early and mid-Qing and the period of the late Qing, and to research on the cultural implications of Taoism on the anti-Christian movements.

**Keywords:** Ming and Qing Dynasties, anti-Christian missionary, discourse, cultural implications of Taoism

晚明基督宗教来华后至清亡，教案迭兴。尽管晚清时期，庶民成为反教的主体，仍不乏官绅出于维护自身利益从中策划，煽惑、怂恿和鼓动民众闹教。一段时期里，农民起义与传统文化的研究如火如荼，然而研究方面套用固定的“诠释

---

<sup>①</sup> 应焕强，复旦大学国际关系与公共事务学院博士研究生，复旦大学宗教与中国国家安全研究中心助理研究员。

理论和说明公式化的规律”，<sup>①</sup>其研究结果也是预设的<sup>②</sup>。套用“帝国主义文化侵略论”，因之近代以前的教案鲜有涉及，教案研究的广度和深度陷于停滞。广大底层民众安于恬静的生活，在反教运动中自觉性不应夸大。明清耶佛对话学界早有关注<sup>③</sup>，而道教作为中国土生土长的宗教，至明清时期，已广泛渗入到民众思想观念<sup>④</sup>和生活习俗中。中国大众宗教主要表现为多神信仰，求神护佑，有绅民皈信基督宗教亦非奇异之事。<sup>⑤</sup>然而基督宗教的教义和仪式文化等与本土其他宗教毕竟存有抵牾之处，道教文化遂被官绅引以为反教话语的理想资源之一。

### 一、明清教案中官绅的角色扮演

明清两代教案中，官绅排击基督宗教留下诸多文字著述。官绅反教既有“公”的一面，亦有“私”的另一面相。万历朝“南京教案”是有明一代最为著名的反教运动，学界的相关研究成果颇丰。挑起教案的南京礼部侍郎沈~~淮~~<sup>⑥</sup>企图借此显示政治才能，以期获明帝赏识而得擢拔。<sup>⑦</sup>万历四十四年五月（1616年6月），沈上《参远夷疏》，希冀通过弹劾驱逐天主教传教士出中国。杨廷筠致信沈为传教士辩护，约请传教士暂避其杭州家中。徐光启上《辩学章疏》，以官位作担保，使明帝信服，于是沈和其他仇教官员的奏疏被明帝搁置一边。沈绕过明帝，南京礼部颁发《拿获邪党后告示》，动员绅民反教。地方秀才联名签署请愿书，请求明政府驱逐传教士、禁止习教。<sup>⑧</sup>该年十二月，沈上《参远夷三疏》，控告传教士钟明仁煽惑教徒谋反。最终万历皇帝下令驱逐传教士，包括王丰肃等通晓历法的教士在内，“令归还本国”。<sup>⑨</sup>从目前已有史料看，“南京教案”是一场局限于官绅范围内的教案。尽管明廷逮捕并驱逐了一批教士，南京贴出的“安民告示”亦未引起反响，沈被罢官后即告平息。

明清易代，康熙初年“汤若望案”中杨光先的反教手法几乎与沈如出一辙。这场历狱案可谓震惊朝野、影响中外——众多在华天主教传教士卷入其中，多名朝廷官员受到责罚。杨氏所著《不得已》攻击西洋传教士、天主教和公历，在清

<sup>①</sup> 常建华：《中国社会史研究的回顾与展望》，《光明日报》，2001年3月20日。

<sup>②</sup> 基督教研究一度被纳入“文化侵略”的研究范畴，见陶飞亚、杨卫华：《改革开放以来的中国基督教史研究》，《史学月刊》，2010年第10期，第6页。

<sup>③</sup> 如郑安德：《明末清初天主教和佛教的护教辩论》，高雄：佛光山文教基金会，2001年；吴言生编：《佛教与基督教对话》，北京：中华书局，2005年；赖品超、学愚编：《天国、净土与人间：耶佛对话与社会关怀》，北京：中华书局，2008年；赖品超编：《佛耶对话：近代中国佛教与基督宗教的相遇》，北京：宗教文化出版社，2008年。

<sup>④</sup> 刘平、唐雁超：《明清民间教派中的道教因素》，《安徽史学》，2010年第6期，第22-28页。

<sup>⑤</sup> 天主教与中国民间文化兼容，清初曾有天主教村落，见李榭熙：《西方研究中国基督教历史的新方向》，《历史人类学学刊》，2004年10月，第2卷第2期，第134页。

<sup>⑥</sup> 周志斌：《晚明“南京教案”探因》，《学海》，2004年第2期，第106页。

<sup>⑦</sup> 邓恩著、余三乐等译：《从利玛窦到汤若望——晚明的耶稣会传教士》，上海：上海古籍出版社，2003年，第131页。

<sup>⑧</sup> 《明神宗实录》，第552卷，第2页上；编入“中央研究院”历史语言研究所校勘：《明实录（附校勘记）》，1966年，第64册，第10427页。

初各级官僚群体中颇受认同。杨光先以卫道士自居，利类思随后作《不得已辩》<sup>①</sup>与之论战，却鲜有回应。至清代，中央王朝对僧道管理制度已渐趋完备。清朝统治者“对于怪力乱神，并不迷信”，<sup>②</sup>而且清帝甚至上升为蒙藏地区宗教之领袖，因而其在施行宗教政策时相对自由。在汉地，道佛二教仍不失为宗教管制的重要对象。杨光先亦以此作参照，称：“目今僧道香会，奉旨严革，彼独敢抗朝廷”。<sup>③</sup>杨氏对天主教了解粗浅，奏疏中不免有附会、构陷之辞。耶稣受难则被称为“如德亚国谋反正法贼首”，教众则为“遗孽”。<sup>④</sup>由此，在华天主教传教士被诬潜谋造反。清朝定鼎关内之初，王朝正朔尤为政治敏感议题。且王朝巩固政权，措施之一便是取缔民间秘密宗教。杨氏掀起该案，又得反对西学的权臣鳌拜支持。康熙三年（1664年），酿成巨案，汤若望等被判极刑。后因京城地震、皇宫失火等灾异，汤若望幸被赦罪。汤氏与利类思、安文思、南怀仁留京，其余教士被遣送至广东。

康熙八年（1669年），“历狱”案获平反，但教士立堂传教、华民习教“仍着严行晓谕禁止”。<sup>⑤</sup>康熙三十年（1691年），浙江巡抚张鹏翮在杭州执意禁教，认为传习天主教“以致民间教案繁兴”，抓捕奉教人士。然而，翌年清廷即颁发著名的“容教敕令”，天主教“得以成为与佛、道教并列的一种常态宗教”。<sup>⑥</sup>礼仪之争和罗马教皇的激进干预政策，促使康熙帝转向禁教。此后，在华传教士向内务府领票仍可继续留驻中国，容教政策开始收紧，直到雍正朝才严行禁制，乾嘉时期又不断重申禁教令，各层官员不时查办教案。

雍正元年（1723年）二月初十日，礼科掌印给事中法敏密奏“西洋人设天主教，编书欺惑京城外省愚民”，“入天主教者宜当严禁”。<sup>⑦</sup>同年七月廿九日，闽浙总督觉罗满保与福建巡抚黄国才联合上奏，建议“严禁西洋人拘留传教”<sup>⑧</sup>，提出宽严并济的惩治措施。该奏获雍正帝赞许，并借此在全国范围内通行禁教。雍正帝推崇佛道补儒：“域中有三教，曰儒、曰释、曰道……道家之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之不悖，且其教皆主与劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化。”<sup>⑨</sup>又云，“佛仙之道，以修身养性、劝善去恶、舍贪除欲、忍辱和光为本，若果能融会贯通，实为理学之助。”<sup>⑩</sup>官员先后奏请禁教，禁教措施逐步酝酿。<sup>⑪</sup>至十二

<sup>①</sup> 利类思著，安文思、南怀仁校订：《不得已辩》，收于吴相湘编，《天主教东传文献》，台北：台湾学生书局，1997年。

<sup>②</sup> 庄吉发：《清朝宗教政策的探讨》，收于王成勉编，《明清文化新论》，台北：文津出版社，2000年，第31页。

<sup>③</sup> 杨光先：《请诛邪教状》，收于杨光先等著、陈占山校注，《不得已（附二种）》（卷上），合肥：黄山书社，2000年，第6页。

<sup>④</sup> 杨光先：《请诛邪教状》，收于《不得已》，第5页。

<sup>⑤</sup> 黄伯禄：《正教奉褒》，上海：上海慈母堂重印本，1894年，第59页。

<sup>⑥</sup> 张先清：《康熙三十一年容教诏令初探》，《历史研究》，2006年第5期，第81页。

<sup>⑦</sup> 中国第一历史档案馆译编：《雍正朝满文朱批奏折全译》，合肥：黄山出版社，1998年，第31页。

<sup>⑧</sup> 《雍正朝满文朱批奏折全译》，第257-258页。

<sup>⑨</sup> 刘锦藻：《清朝续文献通考》第89卷，杭州：浙江古籍出版社，第8493页。

<sup>⑩</sup> 中国人民大学清史研究所编：《清史编年》第4卷，北京：中国人民大学出版社，1991年，第566页。

月，各省官员即驱逐教士出境，严令禁止华民信教。此后，天主教教士只有获准在宫廷效力者方能公开活动，但不得对华人传教。“如有天主教引诱男妇聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。其西洋人俱递解广东，勒限搭船回国，毋得容留滋事”。<sup>①</sup>其余教士传教和信徒礼拜活动转入地下。由此肇始的百年禁教期间，各地教案迭兴，屡禁不止。

乾嘉两朝承继雍正的禁教政策。地方大吏向清帝汇报各省教案，执行清廷的禁教政策，影响着深宫中皇帝的决策。<sup>②</sup>办案官员对天主教仪礼误解、臆测，因之参照惩治异端邪教的律例处置教士和习教民人。乾隆帝认为，查办教案避免扩大化以至引起社会恐慌，“于整饬人心风俗之处，亦未见有益，当以不必深究为是”<sup>③</sup>。晚清弛禁天主教和基督新教，教士再度来华传教，并逐步深入内地，总理各国事务衙门疲于处理大小教案。各省大员逐步熟悉教务，为保仕途，大多力求民教相安。

## 二、晚明至清中前期官绅反教言论中的道教话语

晚明至清中前期反教、禁教言论主要见于官方档案和少数士绅文集，道教被视作重要的文化资源。明清士绅无法摆脱宗教的影响，形成其对抗异端宗教的言说，反映出颇具弹性的宗教政策。<sup>④</sup>一般情形下，明清统治者将道教与儒家和佛教一同视为正统。然而，在反教言论中，比照道教，指斥基督宗教为邪教；臆测教士采行道教某些科仪和法术迷惑民众；又打着道教的旗号反教。

道教与佛教在明清中国为一普世性宗教，官府对道教异端小心提防，遇有秘密宗教叛乱则动用军队全力镇压。明崇祯间福建籍进士颜茂猷知悉艾儒略在福建漳州传教，买地建堂，皈信者甚众，深感不满：儒释道“三教并兴，治世治身治心之事不容灭……何僻尔奸夷，妄尊耶稣于尧舜、周孔之上，斥佛、菩萨、神仙为魔鬼，其错谬幻惑固已赧然足笑，世人不察，入其教者比比，愈有以中夷蒙金之阴狡矣。”<sup>⑤</sup>值得注意的是，颜茂猷于佛道末流异端大加挞伐。颜氏辑《迪吉录》，<sup>⑥</sup>编入“左道惑众”“奸僧”等目。道教渗入民间信仰生活，有其世俗的一面。南朝刘勰则对道教不无鄙夷：“贪寿忌夭，含识所同；故肉芝石华，譎以翻腾，好色触情，世所莫异；故黄书御女，诬称地仙，肌革盈虚，群生共爱；故宝惜涕唾，以灌灵根，避灾苦病，民之恒患；故斩得魑魅，以快愚情，凭威恃武，俗之旧风；

<sup>①</sup> 吴伯娅：《关于雍正禁教的几个问题：耶稣会士书简与清代档案的比读》，《清史论丛》，2003-2004号，北京：中国广播电视出版社，2004年，第160-182页。

<sup>②</sup> 《清高宗实录》第273卷，乾隆十一年六月庚寅，北京：中华书局，1986年。

<sup>③</sup> 马钊：《乾隆朝地方高级官员与查禁天主教活动》，《清史研究》，1998年第4期，第57页。

<sup>④</sup> 《高宗实录》，第429卷，北京：中华书局，1985年。

<sup>⑤</sup> 李孝悌：《明清的统治阶层与宗教：正统与异端之辨》，《近世中国之传统与蜕变》上册，台北：“中央研究院”近代史研究所特刊（5），1998年，第102页。

<sup>⑥</sup> 夏瑰琦编、徐昌治著：《圣朝破邪集》，香港：建道神学院，1996年，第143页。

<sup>⑦</sup> 颜茂猷：《迪吉录》，收录《四库全书存目丛书·子部》第150册，台南：庄严文化事业公司，1995年。

故吏民钩骑，以动浅心，至于消灾淫术，厌胜奸术，理秽辞辱，非可笔传。事合氓庶，故比屋归宗。”<sup>①</sup>刘氏批判道教的言说中，指出了道教房中术、祈禳与厌胜之术为吏民熟知。

道教神祇众多，地方绅民甚至会卷入造神运动，如关帝、妈祖信仰的繁兴即为绝佳例证，于外来神祇亦绝少抵触、拒斥。明清之际天主教入华，圣母玛利亚和耶稣一度被认为是“去中国九万七千里”的西国神仙。<sup>②</sup>为区别中国传统宗教，官绅往往将天主教与佛道二教类比，或以道教典故记述。康熙五十九年（1720年），清廷拒绝罗马教廷特使嘉乐（Carlo Ambrosius Mezzabarba）“禁止天主教徒祭祖、祀孔”的要求：“览此告示，只可说得西洋人等小人，如何言得中国之大理。况西洋人等，无一人通汉书者，说言论谈，令人可笑者多。今见来臣告示，竟是和尚道士，异端小教相同，……以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”<sup>③</sup>康熙九年（1670年）颁布的《圣谕十六条》经其王位继承者演绎成《圣谕广训》，于雍正二年（1724年）颁行全国。《圣谕广训》为“清代民间销行最广之书”，<sup>④</sup>为各级科考默写必考，透过宣讲的方式推广至庶民群体当中。《圣谕广训》有云，“自古三教流传，儒宗而外，厥有仙释。”雍正帝借此暗示，除儒释道外的宗教都可划为邪教。雍正在这道圣谕《黜异端以崇正学》篇中指“西洋教宗天主亦属不经，因其人通晓历数，故国家用之，尔等不可不知也。”

乾隆年间先后担任香山知县和澳门同知、《澳门纪略》著者之一张汝霖，奉旨查禁澳门天主教。张汝霖称有华人进出的天主教堂为唐人庙，极端仇教，作诗《寄淀青洲饭罢抵澳》二首，第二首诗中云：“耶苏不怪生衰汉，玛窦何心纳故明。圣代即今殷未雨，百年淫蔓一时清。”<sup>⑤</sup>晚明天主教入华至清中前期，一般绅民对天主教的认识水平尚浅。清人陈官《澳门竹枝词》之二云：“澳门礼数异中华，不拜天尊与释迦”。所谓“澳门礼数”，即当时澳门天主教会内举行的圣礼。尽管受到其他在华传教团体的责难，耶稣会士最初在广东传教时默许华民将圣母与其他道教神祇一同供奉、叩拜。民间信仰的功利取向，在统治者实用价值取向的宗教管制中得到体现，凡有利于风俗教化、社会安定的崇祀活动多放任之。<sup>⑥</sup>

然而，于天主教教义，士绅们的误解不胜枚举。初步了解教义后，官绅易于将天主教与固有佛道二教对立起来。黄贞称，天主教把“佛、菩萨、神仙斥之曰‘魔鬼’，言其必入地狱。彼书云，祭拜天地、日月、菩萨、神仙等物，皆犯天

<sup>①</sup> 刘勰：《灭惑论》，收录僧佑编《弘明集》，第8卷，上海：上海古籍出版社，1991年，第52页。

<sup>②</sup> 徐道：《历代神仙演义》上册，沈阳：辽宁古籍出版社，1995年，第480-481页。

<sup>③</sup> 陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》之《禁约》，收录于《近代中国史料丛刊》第七辑，台北：文海出版社，1974年，第96页。

<sup>④</sup> 王尔敏：《清廷〈圣谕广训〉之颁行及民间之宣讲拾遗》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》，1993年第22期下，第255页。

<sup>⑤</sup> 印光任、张汝霖：《澳门纪略》卷上之《形势篇》，早稻田大学图书馆藏清嘉庆五年（1800年）江宁藩署刻本，第9页上。

<sup>⑥</sup> 关于宗教对中国传统道德秩序影响的论述参见杨庆堃著、范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2006年，第254-267页。



主大戒，深得罪于天主是也。”<sup>①</sup>耶稣与中国民众理想的神仙形象存在差距，因而又陷入困惑和疑忌之中。“耶稣既为天主，其神圣宜非人思议所及，乃考其所述，不过能医。夫徒能医即为圣人，则扁鹊、华佗等之能起死回生者，皆圣人矣！”民间普遍崇奉道教福禄寿三星，而《圣经》中所载耶稣短命惨死，绅民认为“天之所降，天必护之。乃耶稣在世，仅三十余年，即为巴斗国王钉死。身且不保，而谓其鬼可福人，此不待智者而知矣！”<sup>②</sup>民人所奉神祇，能明察秋毫、赏善罚恶，信众顺服。耶稣竟为门徒出卖丧命，

清朝律例载，“凡师巫假降妖邪神，书符咒水，扶鸾祷圣……一应左道异端之术。或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散煽惑人民，为首者绞监候”，<sup>③</sup>“夫左道惑众，律所不宥，师巫邪术，邦有常刑”。<sup>④</sup>至嘉庆十六年，清廷明令，比照查禁邪教律例，要求地方官员严行稽查，若有失察，官员降职罚俸；<sup>⑤</sup>煽惑入教民人遣戍黑龙江；旗人信主则被销旗档。嘉庆朝禁教措施较前朝严密。官吏奏章中亦称天主教符咒蛊惑、诱污妇女、诬取病人目睛。<sup>⑥</sup>此说在官场流传，耆英在清廷允准外国传教士在五个通商口岸建堂礼拜后，仍以此奏请严禁教士“擅入内地传教煽惑”。<sup>⑦</sup>

### 三、晚清地方绅民反教揭帖中道教文化资源的运用

咸丰八年（1858年）及咸丰十年（1860年），《天津条约》和《北京条约》先后签订，基督宗教由口岸城市深入内地传教合法化。总理衙门咨行各省督抚取消前朝禁止传习基督宗教的律条，官府机构往来书札中的仇教话语大为减少。清廷一再重申其对中国教民的管制权，仍对华民信奉天主教施加限制，乃至剥夺教民参加科举、入仕的政治权利：“天主教不敬神明，不祭祖先，与儒教相反。既习天主教，自必欲专心皈依，未使再令业儒，致言行相违，判若两人。应不准其报考，已得功名者，一经习教，便背师传，亦应斥革，以示各传各教，两不相悖。”<sup>⑧</sup>所谓“神明”、“天地”<sup>⑨</sup>当包括道教神祇。吕实强认为，晚清时期官绅反教原因时，怀疑传教士袭用祈禳、炼丹术和房中术，<sup>⑩</sup>而这些科仪法术这些早已融入社

<sup>①</sup> 夏瑰琦编、徐昌治著：《圣朝破邪集》，第150页。

<sup>②</sup> 《湖南合省公檄》，收录于王明伦编《反洋教书文揭帖选》，济南：齐鲁书社，1984年，第2页。

<sup>③</sup> 《大清律例汇辑便览》（光绪二十九年刊本影印）卷十六，《礼律祭祀·禁止师巫邪术》。

<sup>④</sup> 《钦定大清会典事例》卷三百九十八，《礼部·风教·讲约一》。

<sup>⑤</sup> 陶飞亚：《怀疑远人：清中前期的禁教缘由及影响》，《复旦学报（社会科学版）》，2009年第4期，第46页。

<sup>⑥</sup> 中国第一历史档案馆选辑：《嘉庆十六年严禁西洋人传教史料》，《历史档案》，2004年第1期，第31页。

<sup>⑦</sup> 耆英：《两广总督耆英奏请将习教之人稍宽禁令以示羁縻折》，收录中国第一历史档案馆、福建师范大学历史系合编，《清末教案》第一册，北京：中华书局，1996年，第4页。

<sup>⑧</sup> “中央研究院”近代史研究所编：《教务教案档》第三辑第一册，台北：“中央研究院”近代史研究所，1977年，第2页。

<sup>⑨</sup> 中国第一历史档案馆：《嘉庆十六年严禁西洋人传教史料》，《历史档案》，2004年第1期，第27页。

<sup>⑩</sup> 吕实强：《中国官绅反教的原因（一八六〇-一八七四）》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1966年，第130页。

会迷信观念与习俗。

乡间迎神赛会、祈雨花费，民户摊派。有民户入教，或教民拒绝摊派，极有可能激起争殴。光绪二年（1876年），时任北洋通商大臣的李鸿章奏称，山东兴县人贺选遭村民拦阻，迫其摊派“神社献牲钱文”。贺选自称“已经入教，不敬神明，不肯摊钱”，教民与村民互相殴斗。<sup>①</sup>清咸丰十一年（1861年），总理各国事务衙门多次通令各省督抚，“祈神唱戏等事，系属乡社常规，该教民如仍肯摊派，欲取和乡里，自无拒绝之理。该教民如不肯摊派，其心存不愿，亦未便强其必从。惟修桥补路填坑挑河，以及编查保甲、看守青苗，凡乡里一切守望常规，并例有差徭，皆民间分所当为之事。所有教民，…犹是中国之民，此等费用仍应照常摊派。”<sup>②</sup>同治元年（1862年），总理衙门再令，“祈神赛会等事，并非正项差徭可比，该教民既不愿摊派，自未便过为勉强，以致重拂輿情。”<sup>③</sup>同治十年（1871年），总理衙门重申，“除民间演戏赛会准其免摊外，其余一切钱粮租税差徭杂役均与平民一律承应，不准丝毫抗欠”，<sup>④</sup>下令地方官员晓谕当地绅民。摊派“不均”，难以平息民众激忿情绪。查办教案给各级官员增添了压力和风险，若处置“失当”，轻则被革职、永不叙用，重则身陷囹圄，或发配边疆、处以极刑，因之对传教多有抵触反感。山西官员因教民“以求雨、演戏、赛会等事为异端，不愿出钱，故于别项公款，所派比常民多”。<sup>⑤</sup>

教士设立教堂引致教案，其中一个因素即乡民惧怕破坏风水，或因“叠见灾异”而归咎于教堂、神学修院建筑等。<sup>⑥</sup>同治二年（1863年）顺天府教民聂德书意欲收回閤村公庙。人称此举“势必刨树填井，坏却閤村风水。恐伊村三百余户决不依从”，纷争不断。<sup>⑦</sup>同治八年，广平府教堂被毁。地方官府载事由称，“四月初七日，四乡人民进城赴庙求雨，行抵该处，咸以天主教不崇奉神明，以致上千天和，祈祷无灵，纷纷蚁聚，瞻望咨嗟。维时该武生魏长庆遂携锯上房，将十字架锯毁。乡民人等亦闐然进堂聚观。”<sup>⑧</sup>总结各地办案经验后，官员提出，“嗣后教士……如买地建堂或租赁公所，应先向原业主及本地绅民公平会商，约无异词，再行报明地方官查核有无窒碍风水，复准后方准立契”。<sup>⑨</sup>

晚清绅民文字攻击基督宗教为此一时期反教的一大特征。前述雍正帝颁行的《圣谕广训》被绅民奉若至宝，咸丰十一年（1861年）刊行的《辟邪纪实》开

<sup>①</sup> 《教务教案档》，第三辑第一册，第412-416页。

<sup>②</sup> 《教务教案档》，第一辑第二册，第720页。

<sup>③</sup> 《教务教案档》，第一辑第一册，第13页。

<sup>④</sup> 《教务教案档》，第三辑第一册，第3页。

<sup>⑤</sup> 乔志强：《义和团在山西地区史料》，太原：山西人民出版社，1980年，第77页。

<sup>⑥</sup> 据《教务教案档》，晚清风水信仰相关教案达30起，参见陈银崑，《清季民教冲突的量化分析（1860-1899）》，台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1991年，第85页。

<sup>⑦</sup> 《教务教案档》，第一季第一册，第90-91页。

<sup>⑧</sup> 《教务教案档·直隶教务》同治八年六月十四日 总署收署直隶广平府辰启等禀。《通商约章类纂》卷二，十二页35，广平府禀三口大臣。

<sup>⑨</sup> 《教务教案档》，第三辑第一册，第3页。

篇照录其中的《黜异端以崇正学》。为给来华基督宗教扣上“邪教”的帽子，则宣扬教士有炼丹术。书中称利玛窦、王丰肃、阳玛诺和庞迪我等为“夷匪”，“有妖术烧炼金银，人多惑之”。<sup>①</sup>时太平天国运动横扫南方各省，该书亦极力倡言基督宗教乱华。<sup>②</sup>

匿名反教揭帖和谣言屡禁不止，教案此起彼伏。道教有《太乙就苦天尊说拔度血湖宝忏》和《元始天尊济度血湖真经》，认为经血为体内排出的污秽，因之女性在经期不宜出入道观，而且妇女去世后，为之举行破血湖灯仪以超度亡灵。反教士绅借此诬称教士用“秽物”“处女经水”施行邪术。教民一同礼拜，则传教士召集男女聚众淫乱，<sup>③</sup>是为指控“邪教”的惯用手法。刘铭传指出，“该教淫乱诸弊虽无确据，而民间传说，深信不疑。近年各省教堂之案，往往因此而起”。<sup>④</sup>

传教士的到来，地方官绅对物质资源、社会资源、文化资源等的控制和支配受到威胁，煽动庶民打教巩固权威。士绅享有相对优越的社会地位，而平民对文字和知识人几近盲从。另一方面，普通民众甚少了解传教士在府县活动的全貌，信息掌握的巨大差异，<sup>⑤</sup>也为士绅编造谣言提供了相当的空间。如果说文字反教对读者的识字要求尚高的话，以图像版画制造和散播谣言则更为容易。1891年，周汉编印《谨遵圣谕辟邪全图》等反教画册、体裁不一揭帖数十种，“伪造总署、督抚公文，四处传播”。<sup>⑥</sup>无论是数量还是散播广度上都是空前的，其所着《鬼叫该死》，“印数达八十万册，在长江沿岸各城市及通商口岸免费赠送”，<sup>⑦</sup>最终掀起义和团运动前最为严重的长江教案风潮。周汉借官府在民间广为宣讲的《圣谕广训》反教，以示捍卫正统：“城乡喧讲噪湖南，圣谕煌煌教只三”。<sup>⑧</sup>周汉“专好扶箕，谄信鬼神”。<sup>⑨</sup>在其编印的《谨遵圣谕辟邪全图》中，这部反教版画书册取“天主教”谐音，将之丑化为“天猪”。其中《释道治鬼图》与之映照，附文“道人和尚纵无妻，亦有俗家，怕寺观分消绿帽；太上释迦谁所祖，合除洋鬼，免妖魔毁灭金身”。在华的外籍人士很快意识到这部版画书册具有的极强煽惑力，收录全部彩色套印版画介绍给英文读者。<sup>⑩</sup>义和团运动时期继续流传，法国巴黎画报翻印。周汉利用圣谕作掩护，其后在各国向清政府施压的情势下，周汉方才被

<sup>①</sup> 天下第一伤心人：《辟邪纪实》上卷之《天主邪教集说》，同治辛未年（1871年）重刻本，第2页下。

<sup>②</sup> 天下第一伤心人：《辟邪纪实》上卷之《天主邪教集说》，同治辛未年（1871年）重刻本，第3页上。

<sup>③</sup> 天下第一伤心人：《辟邪纪实》上卷之《天主邪教集说》，同治辛未年（1871年）重刻本，第4页下。

<sup>④</sup> 《教务教案档》，第五辑第四册，第2703页。

<sup>⑤</sup> North China Herald, *The Anti-Foreign Riots in China in 1891: With an Appendix*, Shanghai: North China Herald, p.3

<sup>⑥</sup> 张之洞：《张之洞全集·奏议》（第二册），武汉：河北人民出版社，1998年，第843页。

<sup>⑦</sup> 苏萍：《谣言与近代教案》，上海：上海远东出版社，2001年，第77页。

<sup>⑧</sup> 王明伦：《反洋教书文揭帖选》，第176页。

<sup>⑨</sup> 《张之洞全集》，第二册，第843页。

<sup>⑩</sup> *The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A Complete Picture Gallery*, Hankow: 1981. 本文参照美国斯坦福大学图书馆网络电子图片资料。

拘捕，但免受酷刑，是为著名的“周汉反教案”。<sup>①</sup>

## 余 论

笔者虽未见有道人与教士教民之间直接冲突的记述，然而自晚明至近代中国，限制和禁断基督宗教的言论中，道教文化因素始终存在。晚明至清中前期，官绅把“正统”道教作为评判宗教团体正邪参照的标杆，对所谓道教衍生出的“异端”秘密宗教严密提防。晚清时期，反教言论来源，尤其是谣言的制造者，逐步下移到中下层士绅。《谨遵圣谕辟邪全图》及其他散播各地的反教揭帖，不过是前朝禁教舆论中的民间版本，但具体而生动，贴近庶民文化生活实际。明清时期宗族生活制约着地方文化的形塑，<sup>②</sup>透过编订族谱、建立家庙祠堂、组织征收租赋、整饬民风，中央王朝的政策透过宗族方能得到良好地贯彻。<sup>③</sup>冠、婚、丧、祭、戏曲在宗族群体内开展，道教文化因素广泛渗透其中，彰显其独有的世俗性。尽管绝少有道士鼓动民人闹教，然而士绅利用道教文化资源伪造官府榜文，成功掀起教案风潮，官府则用之以限制教士建堂布道。

透过明清反教话语中道教文化资源运用的实证研究，亦可审视其间道教在“庙堂”和“江湖”中的文化形态。在晚清民间反教暴动中，道教文化更被士绅用以煽动民人暴力抵抗和攻击天主教和基督新教的武器，又折射出土绅对道教诸如符咒、厌胜、沐浴等手段的贬抑和拒斥，此种类似宗教冲突的人文暴力（humanitarian violence）亦值得学人们深思。

复旦大学国际关系与公共事务学院 上海，200433

复旦大学宗教与中国国家安全研究中心 上海，200433

---

<sup>①</sup> 吕实强：《周汉反教案》，《“中央研究院”近代史研究所集刊》，第2期，台北：“中央研究院”近代史研究所，1971年，第417-461页。

<sup>②</sup> David Faure, *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 7-14; p.152.

<sup>③</sup> 吕妙芬：《孝治天下：〈孝经〉与近世中国的政治与文化》，台北：联经出版公司，2011年，第25页。

## 晚明艾儒略《性学刍述》中的中西人性论对话

祝海林

**摘要：**晚明艾儒略的《性学刍述》（1623-1646）是耶稣会士在中国译介亚里士多德自然哲学计划的重要成果。该书主要内容基于葡萄牙柯因布拉大学的亚里士多德哲学讲义（1592-1606），即《论灵魂》和《自然诸短篇》。此书体现了中西相遇时文化传播者和接受者的互动，是两种文化相互激荡的优秀案例。本文探讨了艾儒略如何通过语言策略，将西方人性论置于传统中国思想的对话中展开诠释，取得了较好的传播效果。笔者认为，该作品在中国学者中受到欢迎的原因是作者采用“翻译+写作”（译写）的语用策略，主要表现在：部分重写、添加自己的回应、借用中国古典术语并对这些术语进行创造性解释、引用许多中国典故和采用中国风格的论证等方式。艾儒略采用的这些语言策略有助于中国读者理解和接受后文艺复兴时期的西方人性论（灵魂论和身体观）。考察他在此书中运用语言手段会通两种思想的策略，有助于我们重新定义“译写”的概念，也有利于在哲学和宗教领域找到中西理性对话的中间地带。

**关键字：**性学刍述；人性论；艾儒略；晚明

## Transwriting in Aleni's *Xingxue cushu* in Communicating Human Nature Philosophy between the West and Late Ming China

Zhu Hailin

**Abstract:** Giulio Aleni's *Xingxue cushu* (A brief introduction to the study of human nature, 1623-1646) was an important product of an ambitious project by the Jesuits in China to introduce Aristotle's natural philosophy to Chinese literati. The book was mainly based upon two volumes of the *Cursus Conimbricensis* (1592-1606), namely *De anima* (On the soul) and *Parva naturalia* (Short treatises on nature). It can be read as a perfect example of the interactions between transmitter and receptor in the encounter of Western culture with Chinese culture. This paper explores Aleni's linguistic strategy for placing Western concepts of human nature in dialogue with traditional Chinese thought. It argues that the work's favourable reception among Chinese scholars was due to Aleni's use of transwriting as a translation strategy, that is to say, instead of direct translation Aleni adapted the text for his Chinese readers by rewriting partly, adding his own responses, borrowing Chinese classical terms and creatively interpreting these terms, quoting many Chinese classical allusions, and employing Chinese-style arguments. These linguistic tools Aleni used facilitate the reader's understanding and acceptance of Western human nature philosophy. His

linguistic success on communication between the two thoughts on human nature helps us redefine transwriting concept and find in-between space for a rational dialogue between China and the West in philosophy and religion.

**Key words:** *Xingxue cushu*, transwriting, human nature, late Ming

## I. Introduction

Giulio Aleni (1582–1649), a faithful follower of Matteo Ricci's (1552–1610) accommodation policy, was one of most influential Jesuits in late Ming China after Ricci. He started to compose a book to spread Western idea of human nature especially the soul in 1623 and finally published it named as *Xingxue chushu* 性學彙述 (A Brief Introduction to the Study of Human Nature) in 1646. The original text mainly follows two volumes of the *Cursus Conimbricensis* (1592–1606)<sup>①</sup>, namely Coimbra commentary on the *De anima* (On the soul) and the *Parva naturalia* (Short treatises on nature), but it was rewritten as an adaptation of the source books resulting from interaction with Chinese literati.

The first volume (*juan*) of his *Xingxue chushu* contains a chapter entitled “The Intellective Nature Being Different from *Qi* 氣<sup>②</sup>” (靈性非氣), a new proposition arising from the cultural encounter between the West and China.<sup>③</sup> It is not found in the Coimbra commentaries but was added by Aleni to address concerns arising in the Chinese context. The chapter presents a dialogue between a Chinese questioner and a Western answerer. The questioner argues that the root of life and death is related to *qi* alone, suggesting that *qi* is also the source of the spiritual part of a life entity. In the following answer, Aleni does not deny the connection between *qi* and life by admitting that life of animals and plants is attributed to *qi*, which indicates his adaptation to Neo-Confucianism. Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) divides the living things endowed by *Tian* 天 (Heaven) into two categories: humans and animals which are with both blood *qi* and perception; plants which is with living *qi* but without blood *qi* and perception.<sup>④</sup> Aleni agrees with Zhu Xi's definition on animals and plants, but he then states that human intelligence can never come from *qi* and he degrades *qi* to be one of four elements constituting all physical entities.<sup>⑤</sup>

Air (the English equivalence of *qi*) was one of four elements which formed all physical beings in Western natural philosophy since the Presocratics, especially Empedocles. Therefore, it was not necessary to posit a connection between *qi* and spiritual entities that could exist independently. In Neo-Confucianism, however, *qi* is a primal substance which experiences alternating states of expansion and contraction

<sup>①</sup> It is a set of Aristotelian commentaries used for teaching, usually known as the Conimbricenses, because they were written by the Jesuits in the faculty of Arts of the University of Coimbra, Portugal.

<sup>②</sup> *Qi* (氣) literally means air, but it is also an ontological term referring to what forms all things.

<sup>③</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature* (*Xingxue cushu* 性學彙述). trans. Thierry Meynard, S.J. and Dawei Pan. Leiden, Boston: Brill. 2020, p.97.

<sup>④</sup> Hu Guang ed. *Xinglidaquan* 性理大全 *juan* 29, Taipei: Taiwan shangwuyinshuguan 臺灣商務印書館. 1983, p.649.(天之生物，有血氣知覺者，人獸是也，有無血氣知覺但有生氣者，草木是也。)

<sup>⑤</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature* (*Xingxue cushu* 性學彙述). trans. Thierry Meynard, S.J. and Dawei Pan. Leiden, Boston: Brill. 2020, pp.97-99.

to evolve into all beings along with *li* 理 (the origin and principle of all things). A life entity formed by both the physical and the spiritual comes to life or death with the movement of *qi*. Once a life entity dies, its spiritual part also ceases to live and there is no independent spiritual being going beyond *qi*. This view conflicts with the Christian concept of a purely spiritual soul. In the encounter between Western dualism and Chinese monism in the late Ming arose the question about the relationship between the intellectual nature and *qi*, and the proposition that they were not the same had to be defended by the Jesuits in China. In Christian doctrine, the premise that God is a pure spiritual being entails that spiritual beings exist independently from matter. Thus, since the Jesuits understood *qi* in material terms, they could not equate the intellectual nature as a spiritual entity to *qi*.

Like Matteo Ricci, Aleni realized the importance of this issue and attempted to sever any connection between intellectual nature and *qi* in his interaction with Chinese philosophy. His strong cross-cultural awareness prevented him from being a direct translator of Western leaning on human nature. Instead, he, as a cross-cultural communicator and interpreter, introduced Western knowledge with a creative linguistic strategy which was quite successful considering the favourable reception of the work.<sup>①</sup> This linguistic strategy can be defined as transwriting which is one method of variational translation. Transwriting has been little discussed as a special translation concept in international translation studies circle so far<sup>②</sup>, but it has been increasingly paid attention by Chinese scholars in translation studies. The term was initially seen as a method of variational translation by Huang Zhonglian in his book *Variational Translation Theory* 變譯理論 (2001). According to Huang, there are two categories of translation: complete translation 全譯 and variational translation 變譯. The variational translation involves less preservation of the content and form of the original work than the complete translation.<sup>③</sup> He defines transwriting as “a variational translation method that aims to translate the entirety or a part of the original work and provide comments, interpretations, and extensions.”<sup>④</sup> From his definition, we learn that transwriting involves the translator’s creative interpretations which are a feature of Aleni’s work. In the *Xingxue cushu* Aleni interweaves original writing and translation to make the source text more understandable and acceptable in the Chinese context.

In 2012, a few scholars discussed application of transwriting based on Jesuit renderings of western writings into Chinese in late Ming.<sup>⑤</sup> Recently, some Chinese scholars<sup>⑥</sup> are committed to promoting transwriting as a term indicating a special form

<sup>①</sup> It influenced some Chinese scholars in medicine such as Wang Honghan 王宏翰 (1648-1700), Depei 德沛 (1688-1752) and Wang Qingren 王清任 (1768-?) and the book was under circulation and was reprinted in Qing Dynasty and the Republican period.

<sup>②</sup> The term only appears on one paper. See: Geert Jacobs, Daniel Perrin, ‘Transwriting the News’, *International Journal of Applied Linguistics*, Volume 24, Issue 2 July 2014.

<sup>③</sup> Huang Zhonglian, Zhang Yongzhong. *Variational Translation Theory*. Singapore: Springer. 2020, p.9.

<sup>④</sup> Huang Zhonglian, Zhang Yongzhong. *Variational Translation Theory*. p.131.

<sup>⑤</sup> See: ed. Sher-shiueh Li 李爽學, *Transwriting: Translated Literature and Late-Ming Jesuits* 譯述：明末耶穌會翻譯文學論, Hong Kong: The Chinese University Press, 2012.

<sup>⑥</sup> See Zhang Xiaoxue 張曉雪, ‘Less Is More: What Should Be Abandoned In Transwriting, Illustrated by Examples of C-E Translation’, *Shanghai Journal of Translators*, 2021.No.4; He Gangqiang 何剛強, New Concepts of Chinese-English Translating 譯寫融合，助撰佳章——漢譯英理念與實踐新講, Beijing: Foreign

of translation which involves the translators' original writing. Admittedly, the term is not without western source, for it shares something in common with rewriting translation theory of Andre Lefevere who edited the book "*Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*"(1992). He argues in the book that translation is rewriting driven by ideology and receiving poetics, inspired by the fact that literature history indicated rewriting had been very common in literature writing. Transwriting can be seen as an alternative term to Lefevere's rewriting, but what we discuss is beyond Lefevere's rewriting in literature translation.

This paper aims to explore how Aleni in the *Xingxue cushu* adopts transwriting approaches to reconcile the two traditions on human nature and to reexamine transwriting concept inspired by Aleni's case. Some scholars have studied the book from the perspective of comparative philosophy and history.<sup>①</sup> This paper builds upon the previous research to give greater insights into the relation between transwriting and effective philosophical communication.

## II. Reasons for transwriting rather than faithful translation

Before his death in 1610, Ricci expressed the desire to implement a comprehensive and systematic translation project to introduce Western learning into China. Aleni was one of the faithful followers of Ricci who turned this wish into reality. In his *Xixuefan* 西學凡 (Introduction to Western Sciences, 1623), he mentions "I am going to translate with my colleagues the above-mentioned treaties into Chinese; if we strive for more than ten years, we will complete this translation project gradually."<sup>②</sup> However, in the implementation of this project, Aleni did not become a faithful translator of original text, but a rewriter and even, an interlocutor with Chinese thought, just as Ricci did in *Tianzhu shiyi* 天主實義 (True meaning of the Lord of Heaven, 1603). Indeed, he portrays the *Xingxue cushu* as a work of original writing insofar as he inserts at the beginning of each *juan* the note "Xihai houxue Ai Rulüe zhu 西海後學艾儒略著 (Written by the Western scholar Giulio Aleni)". The reasons behind the rewriting can be explained by Lefevere's translation theory. "All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way".<sup>③</sup> Aleni had to limit himself in Christian ideology for his missionary identity and also had to adapt the original text to the Chinese generic literary conventions of that time to win more readers. As a result, transwriting rather than faithful translation was a better option for

---

Language Teaching and Research Press, 2022.

① Among those most influential writers, see: Pan Fengjian 潘鳳娟. *XilaiKongzi airulue:gengxingbianhua de zongjiao huiyu* 西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇(Western scholar Aleni: religious encounter under changing), Tianjin: Tianjin Education Press, 2013; Shen Qingsong 沈清松. *Cong Li Madou dao Haidege* 從利瑪竇到海德格(From Ricci to Heidegger). Shanghai: East China Normal University Press, 2016.; Thierry Meynard. Introduction of *Xingxue cushu*, *A brief Introduction to the Study of Human Nature*, 2020; Lin Yuehui 林月惠. 'Linghun (anima) and Lingxing: Aleni's *Xingxue cushu* encountering with Neo-Confucianism', *Monthly Review of Philosophy and Culture*. 47(12), 2020, pp.57-71.

② Giulio Aleni, *Xingxue cushu*, see Huang Xingtao 黃興濤 and Wang Guorong 王國榮, eds. *Mingqing zhiji xixue wenben* vol. 1 明清之際西學文本 [Texts of Western learning in Ming and Qing], Beijing: Zhonghua shuju, 2013, p. 240. (願將以前諸論與同志繙以華言。試假十數年之功，當可次第譯出。)

③ Andre Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London and New York: Routledge, 1992. preface, p.vii.



him to spread Western conceptions of human nature.

### Interpretation under Christian Ideology

*Xingxue cushu* covers the soul through a wide-range of topics, including: an overview of three souls, the distinction of the intellective nature from *qi*, and God's endowment of the *intellective soul* to humans alone (*juan 1*); the distinction of the spiritual soul from the body, its immortality, and lack of transmigration (*juan 2*); the vegetative soul and its faculties (*juan 3*); the sensitive soul's sense-perception and the five sensory organs (*juan 4*); the sensitive soul's inner sense and the four faculties (*juan 5*); the distinction between sensitive and intellective natures, the difference between appetite and will, emotions and function of motion (*juan 6*); brain functions including mnemonics, sleep and wake, dreams (*juan 7*); breath, longevity and shortness of life, old age and childhood, life and death (*juan 8*). The source works of Coimbra's commentaries contain not only Latin translations of Aristotle's works, but also commentaries within the Thomistic tradition of thought, thus indicating their Christianized reading of Aristotelianism. Since the first two *juan* of *Xingxue cushu* engage in some important Christian doctrines which frame Aleni's ideology, he is cautious in interpreting the idea of the soul, conveying basic Christian doctrines under the support of reason while showing respect to indigenous Chinese ideas on human nature.

The most controversial idea is that the intellective soul of an individual can be completely separated from the body and independently exist with immortality after death. For Neo-Confucians, the world spontaneously evolves from primordial *qi* (*yuanqi* 元氣), and everything returns to *qi* after death, demonstrating clearly that no individual spiritual being but *qi* can continue to exist when life ends. This ideological contrast had been a major obstacle of communication between the Jesuits and non-Christian Chinese intellectuals. At the beginning of the encounter, Michele Ruggieri (1543-1607) gives a brief description of the vegetative, sensitive and intellective souls in his *Tianzhu shilu* 天主實錄 (The True Record of the Lord of Heaven, 1584) but he does not engage with Chinese thought on human nature. Ricci went further on the question of the soul by having direct dialogue with Chinese literati in his *Tianzhu shiyi*. He was the first Jesuit to address the connection between intellective soul and *qi*. Since *qi* is existing continuously like intellective soul, why can it not be incorporated into soul? Ricci denies the possibility. "The Chinese scholar says: Those who assert that the soul is extinguished and scattered after death simply regard the soul as *qi*."<sup>①</sup> In response to this question, Ricci points out at first that different words used for *qi* and *guishen* indicate their distinction in essence. Secondly, people worship and offer sacrifice to *guishen* but never to *qi* which also reveals their differences. Thirdly, *qi*'s dissolution after death seems irregular and such an unreasonable being cannot be intellective soul.<sup>②</sup> In these arguments, Ricci directly severs the relation between *guishen* and *qi*, while Neo-Confucians hold *guishen* is a

<sup>①</sup> Refer to *Tianzhu shiyi* 's English translation, see Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of the Heaven*, trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., ed. Thierry Meynard, Boston: Institute of Jesuit Sources Boston College, 2016, p153.

<sup>②</sup> Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of the Heaven*, pp.153-154.

special state of *qi*. Ricci's criticism reflects his ideological gap with Neo-Confucianism. He expresses clearly in a letter (Feb.25<sup>th</sup> 1609) to Francesco Pasio that the Jesuits should denounce Neo-Confucianism for it has deviated from early Confucianism.<sup>①</sup> He borrowed the word *guishen* to infer that ancients Chinese knew existence of the pure spiritual being but it was wrong for Neo-Confucians to put it as a part of *qi*. However, Ricci's bold interpretation provoked a critical response from Neo-Confucians.<sup>②</sup>

Aleni's arguments on the similar question are different from Ricci's (鬼神非氣, *guishen* is different from *qi*). He altered Ricci's question into "*Lingxing* is different from *qi*". *Lingxing*'s replacement of *guishen* brings two benefits: it avoided a direct confrontation with Neo-Confucianism and reminded readers of *xing* 性, the familiar Chinese term for human nature. For example, *Xing* is a key term in the *Xingli daquan* 性理大全 (*A Complete Collection of Xing and Li*, 1415), the most widely-read anthology of Neo-Confucian thought among Chinese literati in the late Ming. *Xing* is also an important term for Mencius' treatment of human nature. Ricci had used *Lingxing* to distinguish between animals and humans in *Tianzhu shiyi*: "Certain things are endowed with perception but lack in *Lingxing*. Even if they perform intelligent acts, it is due to the guidance of something with intelligence".<sup>③</sup> The word appears three times only to refer to same meaning in Ricci's book and thus he did not clearly equate *Lingxing* to intellective soul which he translates to *Linghun* 靈魂. Therefore, it was a creation for Aleni to render the human soul to *Lingxing* and it narrows the rift between Western idea of soul and Neo-Confucian *Xing*. According to Meynard, Aleni extensively employed the word to bridge the gap between Christian theology and Neo-Confucian philosophy.<sup>④</sup> Unlike Ricci, Aleni preferred to utilize Neo-Confucian terms to represent Christian concepts. His usage of *Lingxing* is significant for "it removes the dominant idea of Neo-Confucian that *hun* 魂 is *qi*, and makes the literati of late Ming who hold Neo-Confucian ideology more easily understand and accept the soul idea of Catholic."<sup>⑤</sup>

Although Aleni's following arguments are not convincing enough because of his distortion of *qi*, he manages to adapt intellective soul to an acceptable expression in Chinese while maintaining Christian doctrine. His underlying motivation for doing so is probably his desire to narrow the ideological gap between the European and Chinese so that the book can win more readers and enjoy wider acceptance. He achieved this goal through rewriting and interpretation. Therefore, ideological consideration is a decisive reason for transwriting.

### Accommodation for well-received poetics

<sup>①</sup> Matteo Ricci. *Limadou shuxiji* 利瑪竇書信集 (Collections of Matteo Ricci's letters) trans. Wen Zheng 文鉉 Beijing: The Commercial Press. 2018, p.339.

<sup>②</sup> He was indeed attacked by some anti-Christian Confucians, see ed. Xu Changzhi 徐昌治. *Poxieji* 破邪集 (Collection against heretic), 1639.

<sup>③</sup> Matteo Ricci, ed. Thierry Meynard, *Tianzhu shiyi jingzhu* 天主實義今注 (Annotation on The True Meaning of the Lord of the Heaven). Beijing: The Commercial Press. 2014, p.81. (物雖本有知覺, 然無靈性, 其或能行靈者之事, 必有靈者為引動之)

<sup>④</sup> Thierry Meynard, 'Introduction of *Xingxue cushu*', *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.53.

<sup>⑤</sup> Lin Yuehui 林月惠. '*Linghun* (anima) and *Lingxing*: Aleni's *Xingxue cushu* encountering with Neo-Confucianism', p.62.

In late Ming China, the *Xingli daquan* 性理大全 represents popular poetics (generic literary conventions). By comparison, we can find some similarities between the *Xingxue cushu* and the *Xingli daquan* in writing style: both works feature questions and answers model after brief explanation on a topic. For example, in the first introduction part of *juan 26* in *Xingli daquan* discussing on *li*(理) and *qi*(气), the writer presents twelve questions and their subsequent answers on nature and relation of *li* and *qi* after giving ideas from major Neo-Confucian such as Cheng Hao 程顥 (1032-1085) and Cheng Yi 程頤 (1033-1107), and Zhu Xi. The questions are not challenging the argument but asking for more explanation. Aleni wrote in the similar style in many discussions of *Xingxue cushu*. He wisely abandons the scholastic argumentative method of the source books which contain detailed commentaries on Aristotle's text, listing various points of view for each question. The Coimbra commentaries employed this structure because they were used to teaching in European schools in 17<sup>th</sup> century when debating dominated in classroom. This dialectical method of presenting and debating ideas is largely absent in the *Xingli daquan* where similar ideas from different scholars are gathered together to consolidate the points discussed. Some of the Chinese translations of the Coimbra commentaries follow more closely the scholastic method of the source texts, such as *Huanyou qian* 寰有詮 (Explanation of the Cosmos, 1628) and *Mingli Tan* 名理探 (Investigation of the Patterns of Names, 1636).<sup>①</sup> However, these works were far less successful than the *Xingxue cushu*: while the *Huanyou qian* influenced a few Chinese natural philosophers, it was criticized by official scholars in early Qing<sup>②</sup> and soon lost circulation whereas the *Mingli tan* was disregarded by Chinese literati.

In addition, Aleni was possibly inspired by the success of Ricci's *Tianzhu shiyi*, which was generally acknowledged as the most widely-read and influential book written by the Jesuits. It is full of a dialectical discourse between a Chinese scholar and a Western counterpart, showing no debate but answers to questions to clarify some points. He blended in Ricci's style of dialectic discussion and also placed definition and interpretation before the dialectic part in *Xingxue cushu*.

At the time when Aleni began to compose the book, another Jesuit Francesco Sambiassi (1582–1649) also translated *De anima* into Chinese under the title *Lingyan lishao* 靈言蠡勺 (Humble Attempt at Discussing Matters Pertaining to the Soul, 1623) with Xu Guangqi's help. However, according to Huang Zhipeng, in the *Lingyan lishao*, Sambiassi shows little interest in dialoguing with Chinese literati while Aleni devotes more attention to uncovering distinction between the Western ideas and Chinese thought in his arguments so as to present supremacy of the soul theory.<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Thierry Meynard, "Aristotelian Works in Seventeenth-Century China: An Updated Survey and New Analysis." *Monumenta serica: Journal of Oriental Studies* 65, no. 1 (2017), p.78

<sup>②</sup> See the comment on *appendix of Huanyouquan* 寰有詮, Huang Xingtao 黃興濤 and Wang Guorong 王國榮, eds. *Mingqing zhiji xixue wenben* vol. 3 明清之際西學文本 [Texts of Western learning in Ming and Qing], 2013, pp.1393-1394.

<sup>③</sup> Huang Zhipeng 黃志鵬. 亞里士多德靈魂論的漢譯：自然哲學抑或形而上學？——基於《靈言蠡勺》和《性學摘述》的初步比較研究 (The Chinese treatises of Aristotle's On the Soul in late Ming China: Natural philosophy or metaphysics? A basic comparative study of *Lingyan lishao* and *Xingxue cushu*). In *Zongjiao yu lishi* 宗教與歷史 [Religion and history], edited by Tao Feiya 陶飛亞, 10:218–32. Beijing: Shehui kexue

Hence the same source book was translated with different writing styles and thus their readership and influence can't be the same. Although *Lingyan lishao* was included in the *Tianxue chuhan* 天學初函 (First Collection of the Heavenly Teachings, 1629), an important anthology of early Chinese Christian books edited by Li Zhizao 李之藻 (1517-1630), it was little discussed by latter Chinese literati. In contrast, the *Xingxue cushu* influenced a few Chinese intellectuals such as Wang Honghan 王宏翰 (1648-1700), Depei 德沛 (1688-1752) and possibly Wang Qingren 王清任 (1768-?).<sup>①</sup> The work's popularity is also confirmed by its reprinting in Qing Dynasty and the Republican period. Few Jesuits' books can compare to it in this aspect. Accommodation to Chinese literary conventions may be one of the reasons for its greater readership or acceptance.

### III. Specific approaches of transwriting presented in *Xingxue cushu*

Transwriting is a kind of holistic linguistic strategy to carry out cross-cultural communication. A careful investigation of *Xingxue cushu* can reveal the specific approaches adopted by Aleni.

#### Rewriting partly to accommodate Chinese philosophy

According to Meynard,<sup>②</sup> Aleni did not translate from two source books alone, but seven books although some of them cover small section. Moreover, Aleni reorganizes the order of questions discussed in the source books. Among forty-four questions, six of them cannot be traced to source books and probably he composed them to interpret more clearly or answer some questions posed by Chinese literati. For example, the question of "Intellective Nature is Different from *Qi*" (*juan* 1, question 4) is obviously the result of cultural encounter.

Even if Aleni discusses the same question as that in the source book, he often translates selectively. His rewriting is very common in discussion on each question. In *juan* 1, for example, Aleni discusses the question of "Human Nature Not a Part of the Creator", which can be traced back to the Coimbra commentary on the *De Anima* under the title of "Intellective Soul is Spiritual Substance, Not a Part of the Divine Intellect".<sup>③</sup> However, the following arguments in *Xingxue cushu* have no correspondence in this section of the *De Anima*. Most words in this article of the Coimbra's book are given to the proof of the soul's immateriality by presenting the ideas of other natural philosopher who identified the material essence of soul and then arguments for refuting these points.<sup>④</sup> Aleni completely ignores this section in his book and only picks up the brief argument that if the soul were part of the Creator, it would be mutable which is against the divine nature of God.<sup>⑤</sup> Moreover, Aleni provides three arguments from different perspectives as follows:

---

wenxian chubanshe 社會科學文獻出版社, 2018, p.228.

<sup>①</sup> Thierry Meynard, Introduction of *Xingxue cushu*, pp.52-55.

<sup>②</sup> See Meynard's table 3-5 on the appendix of *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, pp.371-372.

<sup>③</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesv, in Tres Libros De anima* (hereafter *De anima*), Aristotelis Stagiritate, 1598. content page.

<sup>④</sup> *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In tres libros De anima*. Lisbon: Mariz. 1598, p.13.

<sup>⑤</sup> *In tres libros De anima*, p.13. It is followed by the argument that the soul would be also mutable to change better or worse which is absurd to an eternal spiritual being, but Aleni did not translate it.

A1: What is divisible is necessarily rough and falls entirely into the category of quantity. Why is it called quantity? Because it refers to what can be measured and quantified. But the Creator cannot be measured nor quantified, and being purely spiritual and without physical body, how could he be divided?

A2: The original essence [*benti*] of the Creator transcends the myriad things, being completely pure, unified, and by no means divisible. Suppose that the Creator could be divided into myriad things; this would necessarily diminish his original essence: If he endures even a slight loss, how then could he still be called the Absolute and Great Lord of Heaven and Earth?

A3: Moreover, even if the Creator could be divided without loss, after this division, human beings and things would necessarily be identical with the Creator, and thus, the human beings would become the great masters of heaven and earth, being omnipotent, omniscient, and endowed with all virtues. If so, why are there human beings who are ignorant, incapable, and even evil? Is it not unreasonable to explain the human evil by partaking of the evil of the Creator?<sup>①</sup>

The first and the third arguments are composed by Aleni, while the second one comes from the original text but is explained in greater detail than in the source text. The reason behind Aleni's effort on this question and its arguments is his concealed aim of refuting the key Neo-Confucian idea of "One *Li* divided by Many" (理一分殊). According to Aleni's understanding of Neo-Confucianism, *li* enjoys the same ontological status in Neo-Confucian as God in Christianity and thus his argument against soul's partaking of the Creator also suggests invalidity of "One *Li* divided by Many". From this, we learn that he is very prudent when interacting with Chinese literati. As for the arrangement of the three arguments, we can also see how elaborately he makes them. Aleni starts with a mathematical argument with a premise from Aristotle that only things with quantity can be divided. Then, he provides a theological argument which borrows an important word "*benti* 本體 (original substance)" from Chinese philosophy to refer to the Creator and explains that "*benti*" would be damaged if it were divisible. The last one is ethical argument which Aleni perhaps included to appeal to Chinese readers. If human beings were to partake of the Creator, they would share the Creator's omnipotence, omniscience and virtue. However, the reality is that there is so much evil and weakness in human beings; thus, there must be an ontological disparity between Creator and Creation.

### **Adding his own response to Neo-Confucianism**

After Aleni entered Fujian in 1625, he conversed frequently with Chinese intellectuals, and some of these conversations were recorded in his books. For example, his academic dialogue with the former great secretary Ye Xianggao 葉向高 (1559-1627) was compiled into a published book *Sanshan lunxue ji* 三山論學紀 (Learned Discussion of Fuzhou). Some discussions with Ye were included in *Xingxue cushu* with minor changes. Meynard provides three examples of dialogue between them used in Aleni's book.<sup>②</sup> In-depth conversations with Chinese literati on religion and philosophy not only helped him to understand better Chinese philosophy but also to comment on Neo-Confucianism more prudently. He went beyond Ricci in accommodating Christian teaching to Chinese philosophy (see the example in first

<sup>①</sup> Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, trans. Meynard and Pan, p.115.

<sup>②</sup> See Meynard, introduction of *Xingxue cushu*, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.27.

section of part II). In *Xingxue cushu*, he adds much his own response to Neo-Confucianism in a very creative manner resulting from his interaction with Chinese literati.

In the first *juan*, the sixth question of “Human Beings and Things Not Sharing the Same Nature” was actually composed by Aleni to respond to the Neo-Confucian idea of *Wanwu yiti* 萬物一體 (all things share one nature). The first argument starts with a premise based on Aristotle’s natural philosophy that human beings physically differ from other things in nature only, for otherwise they would be the same thing. If water, fire, metal, and all other things were the same in nature, how would they distinguish with each other physically and how could human beings be mixed up with other things since they are the most intelligent? <sup>①</sup> The argument interprets *Wanwu yiti* in a Western binary worldview. In the Chinese tradition, Confucians ontologically explain myriad things by one origin but many manifestations. *Yiti* doesn’t necessarily refer to one nature. Thus, the argument shows his own interpretation. In the second argument, Aleni invokes the famous Neo-Confucian Zhu Xi 朱熹 by quoting his saying “Human beings and beasts are the same in life but differ in species. 人與禽獸同生異類”<sup>②</sup> Again, he interprets it in his own way: “It means human beings are similar to beasts in growth, but different in intelligence.”<sup>③</sup> He reinterprets Mencius’ definition of human nature in a moral sense with Aristotle’s biological definition of nature and the theological sense of nature employed by scholastic philosophers. *Xing* is a complicated term given to various meanings (see more detail in the next section). Aleni’s interpretation enriches the term with the intellectual soul, and it was accepted by some Chinese literati like Depei 德沛 who talks about *Lingxing* extensively in *Shijian lu* 實踐錄 (On Practice, 1736) and elaborates it into the *Dati* 大體 (great nature) of human bodies endowed by heaven.<sup>④</sup>

He continues the argument as follows:

It may be argued that nature is originally one, but some would have been endowed with a quintessential part, whereas others would have received a rough part, thus their nature would seem different. However, this perspective ignores that what is mentioned as quintessential or rough is no more than the physical constitution of the embodiment of the *qi* [*bingqi*]. Human nature is beyond the physical endowment, and cannot be differentiated in a sense of quintessential or rough, or what is added or subtracted, is absolutely not the primeval nature [*yuanxing*], but a different nature.<sup>⑤</sup>

Aleni here relies on the premise that *qi* is part of physical beings in this argument. At first, he stands with Neo-Confucianism, arguing that things differ in accidental nature for endowment of different *qi*, and then he retreats to his own perspective by arguing

<sup>①</sup> Giulio Aleni, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, trans. Meynard and Pan, p253.

<sup>②</sup> Zhu Xi 朱熹. *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Commentary of Four Great Books), see Zhu Xi. eds. Zhu Jie Ren, Yan Zuozhi, Liu Yongxian, *Zhuziquanshu VI* 朱子全書 (A Complete Work of Zhu Xi). Shanghai: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. 2012, p.255. “蓋人之於禽獸，同生而異類。” Based on the context in the book, it actually means that human beings are identical with beasts as life entity but differ from them by having moral consciousness.

<sup>③</sup> Giulio Aleni. *Xingxue cushu*, see Huang Xingtao 黃興濤 and Wang Guorong 王國榮, eds. *Mingqing zhiji xixue wenben* vol. 1 明清之際西學文本. p.253.

<sup>④</sup> Thierry Meynard, ‘Introduction of *Xingxue cushu*’, *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.53.

<sup>⑤</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.109.

that human nature as an essential nature (*yuanxing*) is not physical since it transcends change. Aleni creatively distinguishes *qi* from human nature by differentiating between essential nature and accidental nature. In this way, he retains the Neo-Confucian concept of human nature while conveying the idea of soul to readers.

### **Borrowing and interpreting Chinese classical terms to express concepts of Western counterparts**

When two cultural traditions meet, reciprocal borrowing of terms is inevitable, but it is likely to lead to distortion and misunderstanding of the original idea. Some distortions are deliberate while others are not, but borrowing terms does benefit mutual understanding and sometimes enrich the original meaning or diminish the ambiguity of the original words. Many Chinese philosophical terms are vague or diversified in meaning which brings advantage of inclusiveness and disadvantage of weakness in logical deduction.

Aleni often used terms from Neo-Confucianism to express Western concepts. His borrowing of terms is accompanied by his own creative interpretation and sometimes result in a well-received effect. Examining some of the terms he adopts can reveal the power of lexical borrowings in cultural communication. The most significant word borrowed by him is *Xing* (性). *Xingxue cushu* echoes the above-mentioned Neo-Confucianism anthology *Xingli daquan* where *Xing* is one of two key terms discussed. In *juan 29* of the *Xingli daquan*, *Xing* is defined in different ways. In the broadest sense, *Xing* is what all things receive from *Tian* 天 (heaven) while *Ming* 命 (mandate) is what *Tian* endows to all things.<sup>①</sup> The definition indicates both human beings and myriad things are endowed with the same *Xing* from *Tian* which explains why Neo-Confucians say *Wanwu yiti* 萬物一體 (Myriad things are endowed one nature) In a moral sense, *Xing* is what *Li* manifests or the principles endowed by *Tian*; and therefore, to human beings, *Xing* is pure goodness. It is the actualized *Li*, included in *Ren* 仁 (benevolence), *Yi* 義 (righteousness), *Li* 禮 (etiquette), and *Zhi* 智 (wisdom).<sup>②</sup> The definition offers a metaphysical support for Mencius' theory that the human beings were born with good nature (性善說). Therefore, *Xing* is related to morality in terms of human nature in Neo-Confucianism. They hold that the distinction between human and other things in *Xing* is determined by themselves because they receive the same *Xing* from *Tian* but they manifest different *Xing*. Zhu Xi 朱熹 uses a simile to illustrate that human beings being endowed to *Xing* by *Tian* is like a container illuminated by the Sun.<sup>③</sup>

Aleni limits *Xing* to human nature in his discussion, but he interprets it in an innovative way, namely by adding *Ling* 靈 before *Xing* to refer to intellectual soul because only this soul can stand for human nature is in Christian. *Ling* often refers to something spiritual or divine in the Chinese tradition.<sup>④</sup> In *Xingli daquan*, we do not find *Ling* and *Xing* used together. The word *Lingxing* is initially used by Aleni to refer to human nature although Ricci used the word to mean intelligence. According to

<sup>①</sup> Ed. Hu Guang, *Xingli daquan* 性理大全, *juan 29*, p.634. 天所賦為命，物所受為性

<sup>②</sup> Ibid. p.637. 生之理為性，性則純是善底...性是實理，仁義禮智皆具

<sup>③</sup> Ed. Hu Guang, *Xingli daquan* 性理大全, *juan 29*, p. 643. 人之於性，猶器之受光於日

<sup>④</sup> See *Shangshu-Taishishang* 《尚書·泰誓上》：“惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。魄便是精之靈，魂便是氣之靈”

Meynard, *Lingxing pian* 靈性篇 (1620s) was the original book title of *Xingxue cushu*.<sup>①</sup> The word *Lingxing* is not so Christian-like but contains the important concept of Christian doctrine in Aleni's interpretation. In contrast to his translation, Sambiasi translates the Latin word *anima* (soul) phonetically as *ya-ni-ma* 亞尼瑪. Apparently, Aleni's *Lingxing* reflects Chinese traditional terms whereas Sambiasi's *ya-ni-ma* makes no sense for readers without further explanation.

### Extensive citations from the Chinese classics

In the *Xingxue cushu*, Aleni directly or indirectly quotes many Chinese classical passages; some are quoted for refutation while some for supporting his own view. Abundant quotations provide his book with at least three benefits: firstly, they bring a sense of familiarity to target readers; then display cultural compatibility; finally, implicitly demonstrate Aleni's credentials as an interpreter of the Chinese classics.

For example, in the second question of "Similarities and Differences between the Words *Hun* 魂 (Soul) and *Xing* 性 (Nature)" in *juan* one, he quotes as follows:

In the *Great Learning* 大學, it is called "enlightening virtue" [*mingde*], meaning that the original essence [*benti*] is clear by itself, and also illuminates the principles of the myriad of things. In the *Doctrine of the Mean* 中庸, it is called the middle path before manifestation [*weifazhi zhong*], referring to the source from where emotions originate. In the *Mencius* 孟子, it is called the "major part" [*dati*] to show respect.<sup>②</sup>

Aleni employs the three quotations to support his view that *lingxing* is present in Chinese classical works under different names. It demonstrates that the Western concept of intellectual nature is compatible with what many Confucians defined on human nature.

Another example can be seen in the sixth question of "Human beings and things not sharing the same nature" of *juan* one: "Someone raised a doubt: Mencius says that Yao 堯 and Shen 舜 are the same as other people, so what do their hearts share in common? It is the principle [*li*] and righteousness [*yi*]."<sup>③</sup> The following answer explains that Yao and Shun belong to the same species physically and intelligently and thus they are the same as other people, but everybody has a unique soul which make people differ from each other.<sup>④</sup> In this argument, Aleni quotes a dialogue with Chinese literati and his own interpretation that what distinguish people is the individual soul rather than innate *qi* endowed in a body. The citation easily makes readers feel that the writer is discussing a question in Chinese context and giving some fresh idea based on Chinese idea.

In *juan* two of *Xingxue cushu*, eight Chinese allusions from various sources including the *Daodejing* 道德經 can be found in Aleni's discussion. In the argument of the soul's separation from the body, Aleni used "sacrificing life to realize

<sup>①</sup> Thierry Meynard, 'Introduction of *Xingxue cushu*', *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.16.

<sup>②</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.95.

<sup>③</sup> Ibid., p.111.

<sup>④</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.112.



benevolence”<sup>①</sup> 捨身以成仁 to affirm this point. This indirect quote is a combination of a passage from *Lunyu* 論語 15:8 “有殺身以成仁” (killing the body **to realize benevolence**) and a passage from *Mencius* 6B “舍生而取義者也”(sacrificing life to realize justice).<sup>②</sup> In the argument that the soul is immortal for human capacity cannot be realized in this world, Aleni presents the questioner’s idea that “If only human beings were not greedy, their desires would be easy to satisfy.”<sup>③</sup> This saying originates from the chapter 46 of *Daodejing*, “The worst disaster is insatiability” 禍莫大於不知足. All allusions prove that Aleni is good at conversing with Chinese literati by borrowing from Chinese classic source.

### **Taking arguing methods close to Chinese style**

Since the scholastic argumentative methods are better suited for the Western didactic context, Aleni abandons them and adopts methods of argumentation that are more familiar to Chinese readers, such as extensive use of analogy and metaphor. These methods effectively help introduce some abstract concepts which cannot be found in Chinese works.

At the beginning of the first *juan*, Aleni presents Aristotle’s theory of the four causes. Speaking of the final or purpose cause, he says:

The original will of the Creator is called the final cause. All things are created for a purpose and do not happen by chance nor in vain, and moreover they are not for their own interest, but in truth, they were created to serve human beings, and human beings to serve the Lord. At the beginning, when all things were created, he had to establish the function of various things and endow them with a corresponding nature and appropriate faculties. Like making pottery, he first decided on the use of various tools, like the kiln and the cauldron, and then modeled their shape and made them correspond to their function.<sup>④</sup>

In Chinese philosophy, there is no will of the creator like *Tian* or *Dao* and everything comes into being naturally. However, Aleni tells readers that all are created by the will of the Creator and serve as some purpose. Thus, the metaphysical idea he presents here is difficult to understand for Chinese readers. When he compares the creation in the last part to making pottery, it immediately helps readers understand why it should be a will in creation.

In translation, Aleni often adds some similes to specify the things discussed. For example, when he explains discerning function of brain driven by fire arising from five viscera, he writes: “Because fire arises from the five viscera, it constantly supports the duty of discerning, allowing numerous thoughts to pour in, like a revolving lamp driven by hot air and continuously rotating (*Zoumadeng* 走馬燈).”<sup>⑤</sup> Aleni compares thoughts pouring in when discerning to a Chinese traditional lantern game called *Zoumadeng* (Running horse lamp). He also compares layers of thin membranes to protect the pupils to walls protecting the city when talking about

---

<sup>①</sup> Ibid., p.129.

<sup>②</sup> Thierry Meynard, ‘note 10 of *juan* 2 of *Xingxue cushu*’, Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.128.

<sup>③</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*. p.139.

<sup>④</sup> Ibid., p.87

<sup>⑤</sup> Giulio Aleni. *A Brief Introduction to the Study of Human Nature*, p.223.

internal structure of eyes.<sup>①</sup> These similes are created by Aleni and enliven the text, facilitating understanding.

#### IV. Redefining transwriting in cross-cultural philosophical communication

Given that transwriting is still a term under development in translation studies, examining communication in different philosophical and religious traditions can help us to enrich our understanding of the term. What Aleni did in composing *Xingxue cushu* inspires us to reexamine transwriting because his linguistic strategy for translation goes beyond what Lefevere's rewriting theory and what the newly proposed transwriting can explain.

Firstly, we need to clarify his motivation for transwriting. Apart from ideology and poetics Lefevere mentioned, accommodation to target culture should also be a motivation of transwriting. When the Jesuits came to China in the late Ming for missionary work, they discovered that Confucianism offered Chinese a sophisticated morality-oriented philosophical tradition that had been realized without the Western religion. Christian doctrines were too exotic and unreasonable for many of them to understand or accept; therefore, the early Jesuits in China decided to carry out accommodation to Chinese culture. This guiding principle was inherited by Aleni and some other Jesuits. Since the time when Aleni began to translate this book (1623) was still under the Nanjing Persecution that had begun in 1616, he prudently introduced the Western idea of the soul through conscious accommodation. The above discussed cases can illustrate it. On the contrary, Sambiasi, the follower of Niccolò Longobardo(1559-1654) who was against using Chinese terms such as *Tian* 天, *Shangdi* 上帝 and *linghun* 灵魂 in translating some similar Western concepts<sup>②</sup>, was reluctant to adopt accommodation principle in translation, thus rendering *De anima* more faithfully. The contrast between the two implies accommodation to a receiving culture can determinate whether transwriting is adopted or not.

One may wonder why a text must be accommodated to the target culture in cross-cultural communication when there is the risk of losing textual meaning and even cultural identity. Longobardo was concerned about losing purity of Christian doctrine due to the accommodation translation method, so he went against it. However, for the Jesuits in late Ming China, there was no better alternative option to implement missionary work except Ricci's cultural accommodation policy because they were faced with such a fundamentally different cultural tradition with the same complexity and sophistication as the Western one. If the Jesuits as newcomers did not adapt to Chinese culture, they would have easily be driven out of Chinese territory as a cultural invader. Furthermore, the loss of source cultural identity can be partly avoided by interpretation as Aleni did in *Xingxue cushu*. Aleni adopts Chinese terms such as *Lingxing* which is related to human nature and spiritual beings to meticulously interpret the intellectual soul to Chinese readers. In this way, he did not lose original meaning of the soul while also being understood by target readers.

---

<sup>①</sup> Ibid., p.175.

<sup>②</sup> Longobardo, Niccolo. *A Brief Response on Controversies over Shangdi, Tianshen, and Linghun*, edited by Thierry Meynard and Daniel Canaris, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2021.

Secondly, the boundary which can be reached by transwriting should be redesignated. In traditional translation methods, fidelity to the source text was the first rule translators had to follow, limiting translators' major task to language transfer and confining their creativity. With the development of translation studies, source-text or author centered translation model is shifted to target-text or reader-centered one. More factors are considered in translation. It is no longer a language-transfer game, rather it has been attributed to a purposeful action, a functional communication, a cultural transfer and so on. Since Lefevere raised rewriting theory, being a traitor has been widely accepted in translation. Under these new definitions, translators' position had been dramatically upgraded from the marginal to the center on the stage, thus, their creativity has been encouraged in translation. Rewriting has been widely implemented in some translation work especially news translation. The enrichment of translation patterns especially emergence of variational translation concept justifies *Xingxue cushu* to be listed as a translated work rather than a created work concerning Aleni's referring to many source books.

However, all previous translation principles were drawn from experience of translating a particular text or a single source. In contrast, Aleni was translating a logically united thought system or a philosophical tradition with religious feature concerning *Xingxue cushu*'s capacity of abundant knowledge. What he did is thought translation instead of text translation focusing on language or message equivalence. Thought translation places emphasis on logical coherence of ideas which intertwine together. The uniqueness of this translation falls upon reorganizing the original thought and writing for interpretation and accommodation to target thought based on interaction with the target thought tradition. In mediating two fundamentally different traditions of thought, Aleni is both a communicator and a creative writer. The concept of transwriting should include the description of this unique translation practice by which translators enjoy most freedom to write for interpretation based on the whole philosophical or religious tradition instead of a single source text.

Thirdly, the roles transwriting play in intercultural communication should be reexamined. As Huang Zhonglian puts it, "Writing is based on the translation instead of personal creation. There are three methods of writing: first, mere addition; secondly, giving views on the content to be translated; and thirdly, providing interpretations of the text to be translated"<sup>①</sup> From this view, we know that writing is to add, interpret and comment based on source text in transwriting. However, Aleni's writing is beyond the source text but based on interaction between two ideological systems. In this way, writing can be a personal creation to help one philosophical or religious conception take root on another ideological tradition. From Aleni's case, we learn that his success in *Xingxue cushu* is largely dependent on his in-depth understanding of Chinese thought, his extensive engagement in conversation with Chinese literati, his accommodation strategy and his creative interpretation of both intellectual traditions. His writing often deviates from the original text and shows his own creative interpretation.

The validity of Aleni's creative interpretation can be explained in the context of

---

<sup>①</sup> Huang Zhonglian, Zhang Yongzhong. *Variational Translation Theory*. p.132.

the cultural encounter between the Jesuit and Chinese literati. When the two ideological systems meet and communicate, it often gives birth to new propositions such as that *lingxing* is not *qi* (discussed above) or *li* is not spiritual entity. Consequently, one side has to defend his own point, refute the point from the other side, or mediate the two points with creative interpretation. And this interpretation, according to Pan Feng-chuan, should be undergoing mutually and cyclically to deepen the communication.<sup>①</sup> When Ricci introduced the idea of soul to Chinese literati at the early encounter, he directly criticized the corresponding Neo-Confucian idea. After his interpretation reached Chinese literati, some of them responded to Ricci's writings with their own refutation. As their response also reached Aleni, he strove to accommodate Neo-Confucianism with his creative interpretation of the intellectual soul as *lingxing*. Certainly, what Aleni interpreted would also incur comment from subsequent Chinese literati. Aleni is indeed a promoter to drive on the mutual interpretation cycle of the Jesuits and Chinese literati. Thus, it is the interpretation technique Aleni used in transwriting that transforms him from a translator to a cultural interlocutor and creative writer. A translator along with writing should bridge the gap between the two sides by creative interpretation, as exemplified by Aleni's lexical borrowing, and quotation from the classics of target culture.

## V. Conclusion

By closely examining Aleni's *Xingxue cushu*, we learn that he adopts many creative transwriting approaches to mediate between the two intellectual traditions of human nature, which result from his close interaction with Chinese equivalents and his accommodation to Neo-Confucianism. His creative interpretation of Neo-Confucian idea on human nature reveals some common ground between the soul and the *Xing*. Thus, his work manifests that the gap between two ideological systems can be narrowed down by linguistic strategy because sometimes there is something similar behind seeming difference.

Furthermore, his experience in *Xingxue cushu* helps us redefine the concept of transwriting which is still under development. Transwriting, guided by accommodation policy, can involve in creative writing based on intercultural interaction when introducing thought to target readers. Those who carry out transwriting method in ideological communication should not only be translators but also interlocutors and writers. It also inspires us to know the nature of thought translation. Apart from pursuing linguistic or message equivalence, thought translation focuses on more borrowing terms from target ideological system to interpret source concept. Aleni's transwriting can also be seen in many other Jesuits' Chinese works. The research on Sino-Western communication in late Ming and early Qing can be expanded in linguistic perspective. The close relation between linguistic strategy and inter-culture communication deserves further exploration. What Aleni did to reconcile the Western idea of soul with Neo-Confucian idea of *Xing* in *Xingxue cushu* is still worthwhile learning for current cultural and ideological communication

<sup>①</sup> Pan Feng-chuan 潘鳳娟. *Xilai Kongzi Ai Rulue:gengxin bianhua de zongjiao huiyu* 西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇 (Western scholar Aleni: religious encounter under changing). 2013, pp.168-169.

between China and the West.