



An Examination of the Strategy of Mutual Strangification Initiated by Matteo Ricci: Taking the Discourse of Early Jesuits and Chinese Catholics as an Example

Vincent Shen

Abstract: Under the impact of globalization, intercultural interaction has become intensive everywhere, and the dialogue among civilizations become an urgent issue. It is best to adopt a strategy of dialogue among civilizations consisting of strangification and mutual strangification on linguistic, pragmatic and ontological levels. Take Matteo Ricci as an historical example. He came to China at the beginning of Western modernity, and brought to China Western science/technology, ethics, philosophy and Christianity; this had initiated the historical process of cultural exchange between China and the West.

On the level of linguistic strangification, Ricci and his followers started a movement of mutual translation between China and Europe that was based on a model of friendship, as articulated in Ricci's *De Amicitia*. They introduced Confucius and the Four Books to Europe; in the mean time, they translated into Chinese systematically Aristotle's works, in order to "let Eastern and Western sages meet and communicate with each other." This allows Eastern and Western paradigmatic individuals to dialogue in their classical works. Apart from this, they used pragmatic strangification in their rewriting Western theory of the soul into Chinese theory of human nature. This is also shown in F. Sambiasi's rewriting of Aristotle's *De Anima*, G. Aleni's *Xinxue Chushu* (Introduction to Doctrine of Human Nature), and Xia Dachang's *Xingxshuo* (Treatise on Human Nature).

Moreover, they practiced ontological strangification, attempting to rationally prove the existence of God, and using their concept of God as Spiritual Substance to debate with Zhu Xi's *li* (principle), Daoist *wu* (non-being) and Buddhist *kong* (emptiness), provoking thereby severe criticisms from Chinese scholars. Fortunately there were Xia Dachang's essays on Chinese religions, which could be seen as a good example of works on Chinese Religion in its early form of synthesizing Chinese/Western values.

Under to-days' examination, we can tell that Matteo Ricci and his followers had emphasized too much the logic and scientific character--- indeed the rationality--- of their thought and pedagogy, as well as knowledge of the self that was so important to the Renaissance; they did not mention their existential experience, spirituality and mysticism.

We can also say that, besides their introducing Western science and rationality to remedy the insufficiency of Chinese culture, if they could share with Chinese intellectuals of the time their experience of the Ultimate Reality, their feeling about the hidden God, and also the Christian notion of freedom in relationship, and articulate all these in discourse their Confucian, Daoist and Buddhist counterparts could comprehend, probably they could achieve deeper and richer communication with Chinese culture.

Keywords: strategy of strangification; China/West mutual translation; virtue ethics; Chinese religion

Author: Vincent Shen is a PhD of Institut Supérieur de Philosophie at Université Catholique de Louvain. At present he holds the Lee Chair in Chinese Thought and Culture at Department of Philosophy and Department of East Asian Studies, University of Toronto. His research interests are Chinese and comparative philosophy/intercultural philosophy, phenomenology, and philosophical problems of technology, culture and religion, with representative works include *A Modern Philosophy Lun Heng; Confucianism, Taoism and Constructive Realism; Contrast, Strangification and Dialogue; Intercultural Philosophy and Religion*.

利瑪竇來華啓動“相互外推”策略之檢討

——以早期耶穌會士與華人教友的論述為例

沈清松



[摘要]在全球化進程加速，跨文化互動越來越密集的趨勢下，各種文明之間的對話愈發顯得必要而急迫。文明之間的對話應當採取一種“外推”與“相互外推”的方式，分語言、實踐、本體三個層面來進行。以利瑪竇為例，他在西方現代性形成初期來華，帶來了西方的科技、倫理、哲學、宗教，啓動了中西文化交流大潮。他與初期來華的耶穌會士們首先在語言層面實施“相互外推”的策略，這涉及中西互譯運動。該運動隱含一種文明對話的平等模式，亦即利瑪竇《交友論》所示的“友誼”範式。他們既介紹孔子與《四書》給西歐，也引入亞里士多德作為第一個系統譯成華語的哲學家，稱這樣做是

爲了使“東聖、西聖，一體融通”，即讓中西文明在經典上進行對話與會通。在此之上，利瑪竇又與來華的耶穌會士和華人教友進行了“實踐外推”，將西方流行的“靈魂論”轉成中國的“人性論”，這在畢方濟《靈言蠡勺》、艾儒略《性學摘述》、夏大常《性說》等著作中都有顯示。在“實踐外推”之上，利瑪竇及其追隨者還進行了“本體外推”。然而，他們用理性方式證明天主存在，並用實體的天主觀來與朱熹的“理”、道家的“無”、佛家的“空”論辯，卻招致對方的嚴厲批判。幸而有夏大常對中國宗教性質的查考，爲中西初融的中國宗教學立下雛形。從利瑪竇等人的“外推”策略看，當時耶穌會爲了表現他們的思想體系與教育體系的科學性、邏輯性與理性，以及自我認識的重要性，所作出的“外推”抉擇在內心體驗、心懷奧妙、密契論深度方面並沒有多加發揮。如果當時他們除了引進西方科學與理性論以濟補中華文化的不足之外，更能與中國士人分享他們對終極真實的體驗與感懷，他們對隱藏的天主的體會、宗教奧秘的體會，以及基督宗教所講的自由與關係的想法等等，並進一步邀請彼此來相互體會，再轉換爲相互可懂、設身處地爲對方着想的言論，或許天主教能與儒家、道家、佛家有更爲深入的交流。

[關鍵詞] “外推”策略 中西互譯 德行倫理 中國宗教

[作者簡介]沈清松，1980年畢業於魯汶大學獲哲學博士學位，先後擔任臺灣政治大學哲學系教授、主任、研究所所長，巴黎大學高等社會科學院客座研究員，魯汶大學南懷仁（Verbiest）講座教授，維也納大學科學哲學研究所客座教授、心理學研究所客座教授，萊頓大學歐洲漢學講座教授，國際中國哲學會會長與執行長；現爲多倫多大學哲學系與東亞學系講座教授，主要從事比較哲學、跨文化哲學、中國哲學研究，代表性著作有《現代哲學論衡》、*Confucianism, Taoism and Constructive Realism*、《對比、外推與交談》、《跨文化哲學與宗教》等。

隨着全球化進程的加速，各文化跨越國界並與其他文明互動已成爲趨勢。文化互動應建立在“相互豐富”的原則上，因爲沒有任何文化可以獨斷獨行。思想、哲學與宗教皆起自文化，而不同的文化脈絡會有不同的思想、哲學與宗教。不同的文化傳統祇有透過相互“外推”，纔能達到“相互豐富”。所謂“外推”（strangification），指的是一種走出自我封閉、走向多元他者的行動。它原本出自儒家的“推”概念，如孔子（前551—前479）思想中的“推己及人”^①，孟子（前372—前289）說的“古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣”^②。這裏以“外推”作爲全球化時代的文化互動策略，將文明對話視爲“相互外推”，還吸納了瓦爾納（Fritz Wallner）提出的“Verfremdung”（外推）作爲科際整合研究的認識論策略，並將之擴展到文化交流和宗教對話的領域，使其成爲跨文化哲學的策略。在本文中，我將從近代性興起的時候抽繹出一個符合今日全球化所需的互動典範——利瑪竇（Matteo Ricci, 1552—1610）來華所施行的“外推”策略，剖析他如何透過友好交流來達致中西文化的相互豐富。

一、初期來華耶穌會士的“語言外推”：中西互譯

“外推”策略作爲從自己熟悉的圈子走向陌生的外人，從一種文化脈絡走向另一種文化脈絡，依序可以分爲“語言的外推”、“實踐的外推”、“本體的外推”。前者是把自己文化傳統中的語言或論述翻譯成其他文化傳統能夠瞭解的語言或論述，看它是否能藉此獲得理解或因此反而變得荒謬。中者是把某種文化傳統中的理念、價值或表達方式，從其原先的實踐組織中抽出，移入到另一組織脈絡中，看它在新脈絡中是否仍然可行，或是不適應新脈絡而變得無效。後者則是從一個微世界、文化世界或宗教世界出發，經由對於實在本身的直接接觸或經由終極真實的開顯的迂迴，進入到另一個微世界、文化世界或宗教世界。利瑪竇和耶穌會早期來華的會士們，瞭解到爲了平等交流，應該把彼此最好的經典拿出來翻譯，以促成深刻的相互瞭解，所以，他們首先做了“語言外推”的工作。

（一）中西互譯的先鋒

利瑪竇與早期來華耶穌會士帶到中國的，既有西方的科學、技術著作，也有倫理道德、藝術、文學、宗教等著作；但他們也清楚地認識到，其中必須得有相應的理論做基礎，因此，有系統地譯介了亞里士多德（Aristotle, 前384—前322），使之成爲中西文化交流史上第一位被引進中國的西方思想家。他們也將中國經典《四書》、《易經》等譯介到歐洲，藉以“習取”（appropriation）中國人的榜樣與論述，而第一位被譯介到歐洲的中國哲人是孔子。可以說，當時擔任中、西互譯的接引者，正是這些耶穌會士。

（二）文明交流的平等模式：友誼

利瑪竇的第一本著作是《交友論》（*De Amicitia*），其中引述了許多西方學者包括亞里士多德、西塞羅（M. T. Cicero, 前106—前43）、塞內卡（L. A. Seneca, 前4—65）、普魯塔克（L. M. Plutarchus, 46—125）、安波羅修（S. Ambrosius, 340—397）、奧古斯丁（A. Augustinus, 354—430）等人對於朋友的說法。例如，“朋友宛如自我的另外一半”，其中的思想是朋友以友情和平等友善相待；又如，“交友之旨無他，在彼善長於我，則我效習之；我善長於彼，則我教化之。是學而即教，教而即學，兩者互資矣”。^③這種平等友善互資論，其實也是一種“相互豐富”的主張。

利瑪竇這一平等而友善相待的想法蘊涵着一個根本的典範轉移。原先由近代性產生的帝國宰制對其殖民地而言是不平等的，但現在利瑪竇由於心靈的敏銳、道德的操守和宗教的熱忱，他要從平等而友善的角度來與中國文化交往，而不是用帝國主義者對待南亞各國那樣文明對野蠻的暴

① 《論語·衛靈公》：“己所不欲，勿施於人。”朱熹註：“推己及物。”〔《四書章句集註》（上海：上海古籍出版社，2006）〕

② 《孟子·梁惠王上》（北京：中華書局，2012）。

③ [意]利瑪竇：“交友論”，《天學初函》（台北：學生書局，1972），第1冊，第212—213頁。

力宰制。這是在互動模式上的根本改變，在今天仍具有重要的啟發意義。

其實，《交友論》是在當時中國社會風氣啟發之下撰寫的。利瑪竇在“序言”中憶及，南昌建安王曾在宴會中移席而來，握着利瑪竇的手問：“你們西方人對友誼有何看法？”這一友好的邀請，促使他把手邊所攜西方人書中對於友誼的論述，加上他的想法，編成了《交友論》。

（三）亞里士多德被選為第一個系統譯成華語的哲學家之理由

西譯為中，是“西學東漸”的一個重要因素。把西方經典翻譯為中文，也有中國士人的協助，如徐光啓（1562—1633）、李之藻（1565—1630）、楊廷筠（1562—1627）等，被稱為早期天主教在華的“三大柱石”。亞里士多德是他們第一個系統譯成華語的哲學家。在引介亞里士多德生平時，他們都會選擇一些中國士人感動的故事。例如，在介紹亞里士多德時，說他是帝王師，是亞歷山大大帝（Alexander the Great, 前356—前323）的老師，而且亞歷山大大帝曾親口說：“我為天下主，不足為榮。惟一得亞里士多德而師之，以是為榮耳。”^①在一篇改寫自亞里士多德《論睡眠》（*De Somnia*）的《睡答》篇中^②，說亞里士多德睡覺時，手持一顆銅球，下面放一個銅鑼；當他睡着時，手一鬆，銅球掉落到銅鑼上，敲出聲響，於是就醒來，繼續用功。可見，像亞里士多德這樣一位大哲，也有像中國“頭懸樑，錐刺股”的精神。這一故事，樹立了亞里士多德勤奮用功的典範。

在《名理探》這本對於亞里士多德《論範疇》（*De Categoria*）改寫的書中，寫到中世紀流傳的故事。亞里士多德晚年退休到埃維亞島（Euboea）的查爾西斯（Chalcis）；在那裏，海潮每天漲、退七次，亞里士多德總是想不通。他不斷思考，不顧疲倦，經年探索，到最後生病了。臨終前，亞里士多德向造物者祈禱說：“萬物的第一根源，請你悲憫我，告訴我這項真理。”^③《名理探》講這故事的意思，是人類單靠自己獲取的知識有限，為此必須從人學轉往天學。天學的主旨是認識創造萬物的造物者，它知道宇宙一切奧秘。可見，亞里士多德被視為人學與天學的中介；也因此，亞里士多德在中世紀被當作耶穌的先行者了。

除了前述理由，還有三項重要原因說明耶穌會士為何選擇亞里士多德：

第一，按照耶穌會“教學法大全”（*Monumenta paedagogica Societatis Jesu*）的記載，其中的“教學規程”（*Rationem studiorum*）十分強調對亞里士多德的學習。耶穌會在全世界各地創辦了多所學校，都遵循該會的教育方針與教育規程。我在20世紀90年代拜訪從菲律賓碧岳遷回台北輔仁大學的神學院圖書館，內藏耶穌會歷年的教育規程；我翻查過1586年的那一本^④，其中計有63頁提到亞里士多德的名字。可見，亞里士多德在文藝復興時期因着“經典的再生”而受到重視的一斑。加上耶穌會在學術上承接了亞里士多德與阿奎那（St. T. Aquinas, 1225—1274）一脈相承的傳統，為此，教學亞里士多德體系比較合乎耶穌會的要求。在文藝復興時代，歐洲總共有四種亞里士多德全集與評註本出版，其中最具體系性的評註出自耶穌會在葡萄牙的科英布拉學院（Coimbra College），由耶穌會學者們根據阿奎那的思想，對亞里士多德每本著作都做了詳細的評註。耶穌會1586年的教育規程明確規定：“對於亞里士多德的教學必須按照以下順序：邏輯學、自然哲學、道德哲學、形上學。”^⑤

實際上，中文本的翻譯或改寫基本上就是按照這一順序。例如，亞里士多德的《論範疇》，中譯本作《名理探》，屬邏輯學著作。進一步，是物理學的著作，如亞里士多德的《論天》（*De*

① 利瑪竇：“交友論”，《天學初函》，第1冊，第59頁。

② [意]畢方濟：“睡答”，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：利氏學社，2002），第6冊，第414—415頁。

③ [葡]傅泛際（Franciscus Furtado, 1587—1653）、李之藻譯：《名理探》（北京：公教大學輔仁社，1926；台北：商務印書館，1965）。同樣故事亦見於艾儒略《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊第371頁。

④ *Monumenta paedagogica Societatis Jesu: quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam, praecessere, ediderunt Caecilius Gomez Rodeles, Marianus Lecina, Fridericus Cervos, Vincentius Agusti, Aloisius Ortiz, e Societate Jesu presbyteri* (Matriti: Typis Augustini Avrial, 1901).

⑤ “In logica, et philosophia naturali et morali, et metaphysica doctrinam Aristotelis profiteri oportebit”, *Monumenta paedagogica Societatis Jesu: quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam, praecessere, ediderunt Caecilius Gomez Rodeles, Marianus Lecina, Fridericus Cervos, Vincentius Agusti, Aloisius Ortiz, e Societate Jesu presbyteri* (Matriti: Typis Augustini Avrial, 1901), 461.

Caelo)，中譯爲《寰有詮》；至於《論靈魂》(*De Anima*)，中文本有《靈言蠡勺》，此外《性學術述》的內容也多屬之。關於亞里士多德的倫理學著作，尤其是《尼各馬可倫理學》(*Ethica Nicomachea*)，雖未有全譯本或改寫本，不過，在明末之時，也有王豐肅(又名高一志)(A. Vagnoni, 1566—1640)改寫的《修身西學》。至於亞里士多德的《形上學》，或許太難了，要不然就是當時的修士還用不到，所以沒有譯出。

第二，耶穌會士們認爲，亞里士多德提供了一個從自然到人、到天主，從理論到實踐、到創作的一套有系統的學問，可以聯系理論與實踐、個人與群體、人學與天學。亞里士多德哲學在理論上包含了物理學和形上學。物理學部分，包含了一般自然哲學(自然觀、時間、空間、運動等)、天文、氣象、博物(包含植物、動物)、魂論等，主要關心的是運動變化與生命體，連睡眠這樣的生理現象都有討論。耶穌會士特別凸顯其自然與天象的討論，以這方面的翻譯顯示他們瞭解自然，瞭解天體運行，可以處理大明朝在天文、曆法方面的問題與需求；對於自己不足的地方，如曆法的修正，則推薦伽利略(Galileo Galilei, 1564—1642)。當時刻卜勒(J. Kepler, 1571—1630)也認爲，祇有伽利略可以幫中國修正曆法，因而也推薦伽利略。可惜，當時伽利略正忙着應付宗教裁判。反倒是刻卜勒回應了在華耶穌會士們所詢問的天文學問題，並對他們多所協助。^①

此外，亞里士多德的實踐哲學研究做人做事；倫理學處理個人的德行與幸福；政治學先講家庭經濟，再論政權的類型與城邦的幸福；至於創作事物，包含了對“技術”(techne)的討論，尤其是修辭學、詩學與戲劇。然而，亞里士多德的第一哲學是形上學，討論“存有者作爲存有者”(to on e on, being qua being)，其主要結構是“存有者·實體·神學”，在所有存有者中最核心的是實體，而所有實體中的最高實體、第一實體是神，神是“思想思想其自身”(noesis noeseos)，是全面自覺的思想與最高的善。如此一來，亞里士多德用人的理性從大自然一直探討到神，從人學一直到天學，被視爲是最有系統的思想，可以拿來與中國交流。

第三，耶穌會士需要一套進行教育與文化對話的經典材料，尤其是提供在修道院中培養修士所需教材，或者提供教友學者們的參考，透過這些經典瞭解天主教的宇宙觀與世界觀。例如，當時的徐光啓、李之藻、楊廷筠，因爲讀了這些書，因而有一套論理依據來釐清己見或與別教論辯。可見，無論面對中國士人教友及其友人的需要，或培養中國修士的需要，都要有一套參考書籍。對此，亞里士多德的著作是最合適的，也因此成爲首譯上選。例如，《名理探》這本書其實是對亞里士多德《論範疇》的改寫，其中討論十大範疇，包含“實體”(substance)與其他九種“附性”(accidents)。如果以桌子爲實體，它的數量、性質、關係、習慣、時間、處所、方向、主動、被動等都屬於“附性”，然而所有的附性皆必須依附於實體。推諸形上學，祇有實體纔能創造萬物，如果連實體都不是，祇是附性，如何能創造萬物？換言之，討論實體和附性，有助於當時士人或修生根據邏輯推論進行區別與論辯。例如，朱熹(1130—1200)的“理”基本上是一種關係，而關係是屬於附性；既然祇是附性，就不能創造萬物。利瑪竇因此認爲，“理”不是造物者。根據這一點，教育訓練與宗教論辯就有了依據。用於宗教論辯，譬如佛教的“空”或道家的“無”，既然都不是實體，如何能創造萬物？也因此不是造物主。可見，對於那些與耶穌會友善的中國士人及修士們，爲了論證的依據或教育訓練使用，編譯亞里士多德著作是必要的。

(四) 艾儒略在《西學凡》中的陳述

至於進行中譯、西譯、中西互譯的理由，主要是耶穌會的文化適應政策，以及友誼平等的交流原則。在此原則下有一基本觀念：要讓中、西雙方聖賢的思想彼此相遇。這在今天來講是意義深遠的。耶穌會士們想在經典的交流中促成雙方聖賢的對話，這一點可以從艾儒略(G. Aleni, 1582—1649)在《西學凡》這本廣泛介紹西方學術概論的書中得到印證。他說：“旅人九萬里

^① Pasquale M. D'Elia, S. J., *Galileo in China, Relation through the Roman College between Galileo and the Jesuit Scientist—Missionaries (1610—1640)*, translated by Rufus Suter and Mathew Sciascia (Cambridge: Harvard University Press, 1960), 17—59

遠來，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，更將英年美質之士，乘童心之未泯，即逐歲相因而習之。始之以不空疏之見，繼加循序遞進之功。洞徹本原，闡發自廣……使東海西海群聖之學，一脈融通。”^①也就是說，耶穌會這些人冒險九萬里遠道而來，發願要把《西學凡》書中先前提到（主要是亞里士多德）的重要經典，用十幾年的功夫翻譯為華語，使得東、西方聖賢的學問可以相互融通。

二、初期來華耶穌會士與華人教友的道德論述與“實踐外推”

在實踐外推方面，涉及初期來華耶穌會士與華人教友在倫理道德方面的論述，其中包含人性論、德行論、實踐論三方面。

（一）從靈魂論到人性論

早期來華耶穌會士的著作，有兩本涉及亞里士多德《靈魂論》，一是艾儒略的《性學掇述》，1623年出版，署名“西極艾思及先生儒略譯註”，可見有翻譯也有註疏^②；二是《靈言蠡勺》，1624年出版，由耶穌會士畢方濟（F. Sambiasi, 1582—1649）口述，中國的李之藻達詞（減縮式的改寫）。《性學掇述》並不止於亞里士多德的《靈魂論》，而且艾儒略知道中國重視人性論。所以，艾儒略命名該書為《性學掇述》。不過，該書最後兩卷——第七、第八卷的頁眉書名印為《靈性掇述》，可見其本意想要講論靈魂，因為“靈性”兩字是用來稱呼人的靈魂的。^③

在此有兩層轉折需加注意。第一，亞里士多德的《靈魂論》本來在亞里士多德哲學系統中是屬於自然哲學，書中討論植物、動物和人的魂。對他而言，魂是“生命的形式”，在植物裏有生魂，藉之植物可以進行營養；動物有覺魂，藉之動物可以進行感覺運動；到了人的生命，則有靈魂，可以進行認知和意欲。這三魂都是生命的形式，而生命是屬於自然哲學的研究範圍，以人的靈魂為最高。但在阿奎那注解亞里士多德《靈魂論》時，將它由自然哲學轉為主要討論人的靈魂，以人學為中心，認為其他生魂、覺魂都是靈魂的預備，而且，由於更高形式的魂會統攝其下各魂的功能，所以，靈魂也會統攝較低的營養、感覺等功能。所以，這第一個轉折是由自然哲學的靈魂論轉成人學的靈魂論。

第二個轉折是由阿奎那人學的靈魂論，轉成了中國人習慣討論的人性論。比較起來，《靈言蠡勺》是亞里士多德《靈魂論》的改寫本，所以盡量保留“靈言”（De Anima）的原意。但到了《性學掇述》，就有呼應中國哲學人性論的意思了。至於夏大常的《性說》，說的就是人性論，但其實仍在討論人的靈魂。

（二）艾儒略《性學掇述》、畢方濟《靈言蠡勺》與夏大常《性說》

首先，艾儒略的《性學掇述》有三個看點。第一，這是一本用中文來導讀亞里士多德《靈魂論》的書，主要依據的是天主教的詮釋，不過要比後來的《靈言蠡勺》更忠實於亞里士多德，而且在哲學上的程度較高，意義較大。第二，《性學掇述》的主旨是為向中國知識分子講論天主教有關靈魂的教義，以及靈魂與上帝的關係。第三，《性學掇述》是想就亞里士多德、阿奎那及其他天主教哲學家對於人的精神能力的看法，來與中國思想和文化，尤其是其中的人性論對話。所以，雖說在《性學掇述》中充滿了士林哲學的語言和天主教思想，也頗願意與中國哲學對話，但艾儒略基本上還是忠實於亞里士多德的《靈魂論》。他不但使用了亞里士多德對“靈魂”的定義，而且詳細討論了靈魂的三個功能，如亞里士多德《靈魂論》所論生長、運動、感覺，而在感覺這部分裏也討論了看、聽、覺、嗅、觸以及對自我的感覺，乃至於人的更高級能

① [意]艾儒略：“西學凡”，《天學初函》，第1冊，第59頁。

② 不過在以下各卷卷首，又署名“西海後學艾儒略著”。按，艾儒略，字思及，所以是同一人。但“譯著”與“著”之間，並不完全一致。其實，該書有譯、有著、有改寫、有編著。

③ 按，從《性學掇述》第6卷開始，已經在論述靈性。

力——理智與意志等。可以說，《性學摘述》是早期耶穌會士的中文論著中最富於哲學趣味與哲學論辯的一本重要著作。歷來的中國哲學史家之所以忽略，或許是沒有機會讀到，或許是帶着誤會去讀，甚至認定它祇是傳教作品。其實，艾儒略被時人稱為“西來孔子”不是沒有道理的。他的學問好，而且思想縝密。他在書中對生魂、覺魂、人的靈魂皆有完整的論述。關於靈魂，他立基於天主教立場，特別指出每個人的靈魂都是獨特的，因為每個人的魂都是天主所專給、獨一無二。這可謂在傳統上不太重視個人的中國思想裏，給了個人的獨特性以一個靈魂論和神學的基礎。

艾儒略說，有人提出疑問：“孟子云：堯舜與人同。心之所同然者，何也？禮也、義也。曰同。分明萬人一性，萬人一心，有何差別？”這個問題的預設是：所有人的本心應該是一樣的，是不是同一性，同一心？就像陸象山（1139—1193）所說，前聖、後聖都是同一個心。換言之，都是同一個靈魂？這種“萬人一性，萬人一心”的主張有點類似阿拉伯哲學家路世德（I. Roschd, 1126—1198，拉丁名“阿威罗伊”）、阿維森納（I. S. Avicenna, 980—1037）的“世界魂”（world soul）的意味。其實，艾儒略在此所針對的一心之說是受到佛教《大乘起信論》“一心”說的影響，認為在真如境界，唯有一心，沒有個體。如果個人認為自己有個體，那祇是一種形而上的幻覺，就好像一滴水認為自己有個體，其實它祇有落入大海纔有真實的存在。在宋代儒學裏，尤其是陸象山所說的，我的心，我朋友之心，數千年前聖者之心，數千年後聖人之心，都是同一個心。心的實體是無限的，如果能完整發展你的心，你就會與天合二為一，同一個心。我想，佛教與陸象山所說的一心，纔是艾儒略所針對的。

在此，艾儒略主張人的靈魂的獨特性，是天主特別為每一個人所造。此種對於靈魂獨特性的強調，是用以對抗這種天下一心或一魂的思想。艾儒略在中國的情況，不像阿奎那當時議論的時空背景是在與阿拉伯思想家對話，現在艾儒略面對的是宋明心學或佛教的一心思想。艾儒略批評一心，或所謂東聖、西聖、前聖、後聖都祇是一心，堯舜其實並無差別，他所關切的是：如此將使個體性不顯。艾儒略的主要論證有二：第一，如果講一心或一個魂，完全沒辦法解釋人的個體性。在西方中世紀時有對“個體”（*individum*）的強調，而文藝復興時期有對“個人”（*individual*）的強調，利瑪竇、艾儒略等人將之帶進中國，這也是中國開始有凸顯個體性或個人的想法。第二，艾儒略指出人的魂或心雖然可以與天主合二為一，但魂不是天主。人雖可以開悟，達到天人合一，但“合一”並不就是“等同”或“為一”，天人合一不是說人與天主成爲一個，不是“天人為一”。

其次，關於《靈言蠡勺》。方豪（1910—1980）曾指出，明末有四種亞里士多德的譯本，《明理探》、《實有詮》、《靈言蠡勺》以及亞里士多德的倫理學；並認為，《靈言蠡勺》是對亞里士多德《靈魂論》的翻譯。然而，我查對亞里士多德原著，以及科英布拉學院對亞里士多德《靈魂論》的評註，發現它並不是翻譯，而是一本比較自由的改寫與節錄，是由畢方濟口授、徐光啓達辭，讓它辭意通順且適合中國。我做過比較，亞里士多德《靈魂論》的科英布拉學院評註本總共有五六百頁，其中包含三個部分，第一個部分從14頁到47頁，第二部分從48頁到342頁，第三部分從343頁到559頁。然而《靈言蠡勺》全書祇有141頁，而且祇包含兩部分，第一部分從1頁到85頁，第二部分從86頁到141頁。顯然這是個節錄本，怎麼可以說是翻譯呢？

《靈言蠡勺》一開始就訴諸《聖經》和天主教信仰，說“欲盡通亞尼瑪之妙，非二事不可，一者依天主經典所說，二者依我信德之光也。”^①顯然，從起頭這就不忠實於亞里士多德《靈魂論》。因為，在古希臘的亞里士多德，怎會講要依天主經典和信德之光呢。隨後，文本也有忠實亞里士多德之處，但在改寫過程中加入了天主教的信仰。例如，該書在“引言”中指出，《靈魂

① [意]畢方濟（口授）、徐光啓（達辭）：“靈言蠡勺”，《天學初函》，第2冊，第1134頁。

論》是靈魂之學，在哲學中為最有益、為最尊。這的確是亞里士多德所說。但它隨後一轉，說是為了“認己”，轉成自我的認知。如此一來，就變成人學了。其實，“自我”的概念是文藝復興以降纔有，是近代性產出的重要概念，但《靈言蠡勺》居然說是因為要認識自我而視靈魂論為哲學裏最有益處、最值得尊重的科學，甚至是所有科學的基本，將一切事物都歸諸於認識自我。

《靈言蠡勺》用“亞尼瑪”(anima)稱呼人的靈魂，其實在亞里士多德那裏，該詞包含了靈魂、覺魂和靈魂。畢方濟用的不是亞里士多德意義的“魂”，表面上看起來好像是在翻譯亞里士多德，但已經相當幅度改變了原義。他是用《聖經》和天主教信仰來理解靈魂。他在處理靈魂的主題時，常引述柏拉圖(Πλάτων, 前427—前347)、奧古斯丁(A. Augustinus, 354—430)和聖伯爾納德(Bernard of Clairvaux, 1089—1153)^①，而不止是翻譯亞里士多德《靈魂論》。《靈言蠡勺》與《性學摘述》一樣，特別要講清楚“魂不是氣”，這點是針對中國脈絡講的，而不是像阿奎那針對阿拉伯思想家。可見，畢方濟寫作時也是針對中國“一心”的理論和自然哲學理論來加以批評。根據以上的理由，我不贊成方豪所講《靈言蠡勺》是亞里士多德《靈魂論》的翻譯。

其實，亞里士多德也講開顯的真理，是由主動理智開顯事物的形式。主動理智有如光，當人的感覺對某一事物形成了“可感覺的象”(species sensibilis, sensible representations)之後，“主動理智”(agent intellect)便以其光明之光照之，開顯出其“可理解的象”(species intelligibilis, intelligible representations)，也就是事物的形式，並因而認識了該事物的本質。這一想法也被阿奎那所繼承。但是，《靈言蠡勺》並沒有把亞里士多德這些思想細節弄清楚。它說，“明悟”就是我們今天所說的“理智”，區分為二：“作明悟”(也就是主動理智)和“受明悟”(也就是被動理智)。畢方濟說：“作明悟者，作萬象以助受明悟之功。受明悟者，遂加之光明，悟萬物而得其理。”^②可見，畢方濟《靈言蠡勺》把主動理智和被動理智的功能弄反了，認為主動理智(作明悟)作“萬象”(各種感覺之象)來輔助被動理智，是被動理智提供了光明，悟萬物而得其理，也就是得到可理解的象，又稱“靈象”。這就把主動理智的光明給抹殺了，變成被動理智在扮演。其實，若按照亞里士多德和阿奎那，主動理智纔是光明的來源，主動理智的功能並不在於輔助被動理智(如畢方濟言“以助受明悟之功”)；亞里士多德始終認為，祇有主動理智在人身體死亡以後還能不朽，但《靈言蠡勺》把兩者弄顛倒了。

通過“語言習取”(language appropriation)來改造自己原有的哲學傳統，往往是在互譯互動以後重新脈絡化思索的結果。到底中國士人，尤其是早期的中國天主教徒，對於改寫過的亞里士多德《靈魂論》如何接受，如何把它重新脈絡化，迄今還未見討論。不過，在2002年影印出版的《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》裏，可以看到早期中國天主教徒的文獻。其中，夏大常是一位浸潤在儒學傳統的中國士人，領洗成為天主教徒，取聖名為“瑪第亞”。他有一些著作署名“夏瑪第亞”，可見是一位虔誠的天主教徒。他所著的《性說》(主要是人性論)就是署名“夏瑪第亞”，說明他是以天主教徒身份重新思考人性論問題。

在《性說》裏，夏大常吸收了亞里士多德、柏拉圖等人的靈魂論，來改造傳統儒學最關心的性善或人性論的論述。然而，不同於畢方濟、艾儒略對於亞里士多德和天主教靈魂論的改寫，《性說》是透過傳統中國人性論來習取亞里士多德和天主教的靈魂論。換言之，如果說畢方濟的《靈言蠡勺》、艾儒略的《性學摘述》是一種“外推”的結果，《性說》則是一種“習取”的結果。為此，從《性說》一開始，夏大常就表明：凡認識人性者，必須理解宇宙“三才”之理；凡能盡性者，必須能夠重返與其造物者為一。所謂三才者，就是天之道、地之道、人之道。天之道無形無象，地之道有具體形象，人之道居於兩者之間。所以，人的靈魂是無形的實體，類似天之

① 聖伯爾納德乃中世紀一個修道院的密契論者，他有首聖歌也被翻譯為《聖夢歌》。參見《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第6冊，第435—464頁。

② [意]畢方濟(口授)、徐光啓(達辭)：《靈言蠡勺》，《天學初函》，第2冊，第1169頁。

道；人的身體則是具體的形象，類似於地之道。也因此，在人之內綜合了天之道和地之道。人之所以類似於天之道，而不同於植物與動物（包括在天空飛、地上走、水中游的動物），主要都是來自其靈魂的美善。

夏大常認為，人在“三才”之中綜合了天、地二才，人的靈魂類似於天之無形無象，人的身體則是類似於地之有形有象。如此論述，是把人的靈魂等同於人性，所以纔能從《靈魂論》轉成《性說》，而且進一步指出(如同畢方濟、艾儒略)每個人的靈魂都是神最優美而獨一無二的賞賜。也因此，夏大常所論的人不同於其他宇宙萬物，因為人的靈魂都是由上天所賜予的，其他萬物則是“四大”（地、水、火、風）組合的結果。需要注意的是：在這裏，夏大常使用的是“四大”，而不是中國傳統的“五行”。可見他已經採取了亞里士多德的“四大說”，而有別於中國傳統所講的“五行說”。就這點而言，他是把人性的尊嚴建立在人天生的組成因素，以人的靈魂論證人的尊嚴，因為上帝把最優美的人性賜給人類，所以人類也應該為此而盡性，也就是全面展開他的人性或靈魂的善性，以便回報天主的恩寵。

從中國哲學的角度看，夏大常是從中國人的道德善惡的價值中心角度來閱讀亞里士多德的。亞里士多德的《靈魂論》本來祇是自然哲學理論的一部分，但夏大常既然反對性惡論和善惡混，而致力於證成性善論，說明他是站在中國傳統哲學裏面，以價值哲學中心的想法去閱讀亞里士多德的《靈魂論》。而且，在證成人性本善以後，他進一步表示，人性的善表現在人的三種能力上，也就是艾儒略、畢方濟所講的靈魂的能力，有理智、意志和記憶。他不同於亞里士多德的記憶論，而是採納了柏拉圖、奧古斯丁所講的記憶說，視記憶為人性中很重要的能力之一。

中國士人在亞里士多德理論內部做選擇的時候，並不注意其中有關知識論的一些人學依據。亞里士多德討論主動理智、被動理智，講論人的主動理智與抽象能力如何能抽出某一事物的形式交給被動理智，生發出該事物的本質概念，而該本質概念再用語言表達出來，成為該事物的定義等。然而，這套體系性的哲學思考，並非中國士人所關心的。也因此，夏大常會用價值論來讀亞里士多德，同時在有關理智運作的分析方面也不關心亞里士多德所講的抽象論。即使是作為一位天主教友，他也沒有興趣去討論什麼是主動理智、什麼是被動理智。他的重點是在強調這三個能力(理智、意志、記憶)都是人可以藉之以達到天主作為他的人生嚮往的最高對象。

可見，艾儒略、畢方濟的“外推”工作，現在有了一個由華人“習取”的成果。在夏大常看來，人性的這三種能力都可以止於至善，達到天主作為最終極的目標。夏大常说：天主是至高的善，我的身體沒有接近天主的門道，然而我的意志可以接近天主，天主可以作為我意志的夥伴；我的眼睛不見天主，但我的理智可以看見天主，天主就是我理智的夥伴；我外在的身形無法接觸天主，然而我的記憶卻能接觸天主，並且以天主作為我的夥伴。^①從這一角度來看，人與天主的關係成為夏大常詮釋中國傳統“天人合一”的方式。所謂“天人合一”或“天人合德”，現在被受到亞里士多德《靈魂論》影響下的天主教徒理解為人與天主的關係，尤其是人有理智、意志、記憶三種能力，可以卓越到止於至善，與天主為夥伴。

夏大常引述周敦頤的話說，“士希賢，賢希聖，聖希天”（一般士人希望達到賢人的地步，賢人希望達到聖人的地步，聖人希望達到天的地步），認為人是可以達至於天，與天合一的。如果我能夠全面展開我的理智、意志與記憶能力，與天主合一，天主一定可以增益我的理智、意志與記憶，以便照亮我心。在心靈亮處有天主，我就能夠與它在彼處合一。當天主在天的時候，我能夠與它在天合一；當天主降於地的時候，我也能夠與它在地合一；我將可與天主毫無分離，而天主將永不棄我。由夏大常的這些話語可以見到，他是從儒家本性能力的論證，也就是人擁有“性善”的論證，加上了天主教徒“恩寵”的觀念，似乎可以達到某種密契的論點，也就是把與天主

① [明]夏大常：“性說”，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：利氏學社，2002），第10冊，第12—13頁。

密契結合視爲是我展開我的自然本性，並與天主的恩寵結合，達致天人合一的密契經驗。

柏拉圖主義以及中世紀對亞里士多德《靈魂論》的詮釋，造成了中國士人在習取亞里士多德《靈魂論》時，對於中國傳統人性論的改造也有一個不良的後果。從以上的論述可以看出，有某種二元論甚至是身心衝突論存在。更糟糕的是，夏大常把身體視爲惡的來源，認爲身體不但無法接近天主，而且身體好像是惡的。他把善性放在靈魂，是由靈魂論轉向性善論。然而，在他看來，惡的根源就在於身體。這點與利瑪竇、艾儒略那種二元的道德論是相合的，類似“去人慾而存天理”、尊德性而抑身體的想法。

這種對於人的靈肉二元論看法，可以說是自早期耶穌會士們引進了亞里士多德《靈魂論》和天主教倫理學以後，十分一致的發展，成爲中國天主教人性論的基礎。此一思路的不良結果，在於失去了靈肉合一的想法。其實，亞里士多德本人曾做了非常大的努力，試圖維繫身體與靈魂的合一。來華耶穌會士引進的亞里士多德的靈魂論以及在早期華人天主教徒的性善論中，所得到的是相反的結果，強調靈肉二元論。這在實踐上也造成在道德上鄙視身體，心存於用抽象的理想提升靈魂，反而輕視了欲望本身的創造性，因而走向抑制性的德行觀，失去了創造性的德行觀。就此而言，明清時期的中國基督徒在人性論、倫理學、神學上均存在類似的問題，夏大常不過是其中的代表而已。

由於建立在靈肉二元論上，耶穌會士及其所影響的教友很自然地便傾向於主張壓抑身體慾望而發揚靈魂善性的倫理學。換言之，他們主張壓抑的德性論，因而不同於古希臘或古典儒學的創新的德行論。

（三）耶穌會士的德行論倫理學：“壓抑的德性論”對比“創新的德行論”

像利瑪竇這樣的傳教士，在進入中國之後，由於他們都是學養極佳、品德高超的人，而中國人的道德意識一向敏銳，也因此他們的道德修養定會受到中國士人的佩服。即使反對他們的人，也不會否定他們的道德。中國人本是道德的民族，對於有德之人，即使立場不同有所爭執，內心多少還是會暗自佩服對方的人品。

關於倫理學論述，在利瑪竇的著作裏，如《交友論》、《畸人十篇》、《二十五言》、《天主實義》等，以及龐迪我（D. d. Pantoja, 1571—1618）的《七克》，談的都是如何克服慾望以陶成德行。因爲，明朝末年的社會力量釋放後，挾泥沙俱下，一方面社會文化創造力豐富，另一方面則人慾橫流，個人道德與社會倫理不易維繫。龐迪我撰《七克》，論述人要克服驕傲、慳吝、迷色、嫉妒、憤怒、貪饕、懶惰等七種慾望，轉成謙卑、慷慨、貞潔、欣賞、忍耐、知足、勤勞等美德。這樣的想法比較接近後來的德國哲學家康德（I. Kant, 1724—1804），後者同樣也主張克服慾望，服從良心中的道德法則或義務，並以此爲德行。對於這種以克制慾望爲德行的想法，可稱之爲“壓抑性的德行觀”。

利瑪竇、龐迪我以及其他明末清初的耶穌會士，大抵都是持壓抑性的德行觀。他們比康德要早一個多世紀——康德哲學到18世紀末葉纔提出其道德哲學，主張壓抑性的德行觀。如果用“壓抑性的德行觀”來對比於孔、孟或亞里士多德的“創造性的德行觀”，可以看出，後者認爲“德行”是在於自身本有能力的卓越化。人本來有一些善根或向善的良好能力：有惻隱之心、不忍人之心，將之發展，使之卓越化，便成爲“仁”德；有認知能力或“是非之心”，將之發展，使之卓越化，便成爲“智”德。依此同理，仁、義、禮、智皆可成德。亞里士多德也是如此，對他來說，德行就是良好能力的卓越化；智慧、勇敢、節制、正義，都是人本有良好能力的卓越化。

比較起來，先秦儒家的德行觀也有不同於亞里士多德之處。先秦儒家除了講本有良好能力的卓越化，還講關係的和諧化，視之爲德行。人致力於與父母關係和諧，是爲“孝”；弟致力於與兄關係和諧，是爲“悌”；此外，恭、寬、信、敏、惠等等，這些德行也都是關係性的德行，都是取得良好甚至和諧的關係。總之，在先秦儒家裏面，德行包含了能力的卓越化和關係的和諧

化，兩者都是創造性的、動態性的，並不主張壓抑慾望，亦非以為壓抑慾望就可以達至德行。

利瑪竇這些人雖然嚮往中國先秦儒家，但他們之所以嚮往，是因為其中有對天的敬仰；至於他們對於先秦儒家創造性的德行觀，並沒有深切的體會，反而是從壓抑的德行觀來理解“克己復禮”之意。這與他們對於人學和人性論的看法有關係。照他們看來，人有靈魂，有肉體，而靈與肉二元對立：肉體是慾望的來源、是罪惡的淵藪；靈魂則是善的，心中嚮往天主。然而，人要親近天主，就必須克制肉體慾望，陶成美德。這是一種二元論的人性論。他們認為：此世祇是暫時的過旅，真正的人生目的是在天堂。為此，必須否定此世的慾望，陶成德行，致力於永恆的生命。

利瑪竇等人來華，人們為什麼會尊敬他們？這除了他們着儒服、行儒禮、說儒言，品德高超之外，也與當時的中國倫理思潮有關。他們二元論的倫理思想和壓抑性的德行觀，與朱熹的“去人慾，存天理”十分接近，與佛家“去三毒”（貪、嗔、癡）、恢復三善根頗類似，與道教清心寡慾、恬淡無私的想法也頗接近。即使利瑪竇等人與宋明儒學、佛教、道教彼此有批評、爭論，但中國各教對於有德之人，心中總會暗自景仰的。孔子早說過：“德不孤，必有鄰。”^①也因此，他們的倫理思想能夠在中國受到歡迎，是因為宋明儒學、佛教、道教等已經在中國文化的土壤裏為他們預備了友善的環境。所以，我同意法國漢學家謝和耐（Jacques Gernet）的說法：“利氏把佛教及和尚們當做主要敵人，但其實當時的道德與利氏的教導最為相合者，正是來自佛教。”^②謝和耐祇提到佛教，其時當時的儒家、道家也都與利瑪竇一致，持壓抑性的德行觀。

換言之，以上這些宗教在挽救世風上，其道德論述頗為類似，這恐怕也是時局使然。在西方文藝復興時期，由於從中世紀的禁錮中獲得解放，人慾橫流。這從當時繪畫、文學、民風中的尋歡縱慾可以見之。在明末的中國，也是如此。雖然說由於明末社會解放、人慾橫流，各教祇能從道德上要求節慾以成德，透過壓抑慾望來約束人心。到了清初，社會逐漸被新的政權納入控制，也要求克己復禮，節制慾望，以便政權容易控制民間活力。道德的約束與政治的控制不同，然其目的都在控制慾望，結果出現禁慾性、壓抑性的德行觀，也失去了原始儒家的創造性，與先秦儒家追求能力卓越與關係和諧有所不同。

（四）“實踐論”：以德沛為例

愛新覺羅·德沛（1688—1752）是滿族入主中原後第一位受洗成為天主教徒的親王（教名“若瑟”），著有《實踐錄》，收錄在法國國家圖書館收藏的《明清天主教文獻》第十二冊。一位清代早期親王對於儒學有深刻體驗，並且將儒學與天主教思想初融，令人刮目相看。

《實踐錄》認為，儒家的道統在《大學》、《中庸》裏說得最明白，也因此認為兩書是道統之本；並進而認為，《孟子》更能發源繼本，充其廣大。所以，若要懂《大學》、《中庸》的實踐之途，要從《孟子》下手來瞭解。為此，他常會引證《孟子》來討論其實踐之方。

德沛的基本論點是：《大學》的宗旨是“在明明德，在新民，在止於至善。”他認為，“明明德”所要點亮的光明，就是人本性原有的至善，也就是人的靈魂。由於德沛的天主教信仰如同夏大常一樣，也認為“性”就是本性的至善，所以，他以《中庸》所講“天命之謂性”比附天主教思想所講的上帝創造人的靈魂——在《聖經》裏，上帝創造每樣東西都說是善的；到了人，則是用上帝的肖像來造，更是善的。德沛以下這幾段話頗能顯示他的儒學修養：

《大學》所言明其明德，自得之。又推以及人以新之，而在止於至善也。明德者，本性之至善，天命之道也。為氣質所牽，失其本善……天命人之性者，非如萬物陰陽寒熱燥濕上下之性，乃推明格物至善之靈性也。^③

《大學》之道也，學之言大者。……乃孟子所謂從其大體為大人之大也。……從其大體

① 《論語·里仁》。

② J. Gernet, *Chine et christianisme, Action et réaction* (Paris: Gallimard, 1982), 94

③ [清]德沛：“實踐錄”，《法國國家圖書館明清天主教文獻》（台北：利氏學社，2009），第12冊，第95—96頁。

爲大人，從其小體爲小人。……先立乎其大者，則其小不能奪也。此爲大人而已矣。夫心乃一身主宰，爲性之宮，非血肉之心。^①

夫大體之靈性，秉天之命，大公而無私，純善而無惡者也。^②

在德沛看來，《大學》講明明德，是指人本性的至善之德，是天命之性，也就是天主給每一個人所準備的靈魂，每個人更要進一步透過實踐推己及人，日新又新，一直到止於至善。個人必須不斷推廣內在本有靈性的至善，這是來自於天主所賜的虛靈不昧的靈魂（明德），也因此人不同於萬物，人的存在在萬物中有它的獨特性。在這一點上，滿人的德沛與漢人的夏大常一樣，同樣奉天主教信仰，都強調人的性是靈魂，有虛靈不昧之心。人至善的靈性，不同於萬物陰陽、寒熱、燥濕、上下之理。就此而言，朱熹講的陰陽之道，祇適用於天下萬物。然而，人不僅止於陰陽；在陰陽之上，人還有靈明，也就是靈魂。

《大學》之所以爲大，是因為它是尊從大體的成德之學。所謂的大，要從《孟子》下手，就是孟子所說“從其大體爲大人，從其小體爲小人”。所以，要先“立乎其大者”（陸象山語），以大體爲主，其小者就不能奪了。心是一身的主宰，如果人秉天之命，明明德，大公無私，那就會成就純然的善。心就是大體，身祇是小體。所以，在德沛的實踐論裏，最重要的就是要先立乎其大者，以心向德行的要求爲主，大公而無私。這一點並不止於個人修身，須更提振於公共事務。實踐的方向，除了倫理實踐，還有軍事、政治等各方面。

不過，德沛的基本論點仍是靈肉二元，大體、小體對立的思想。他認爲，靈性的大體都願意盡忠盡孝，靈魂纔會安心；然而，軀殼小體祇圖自己安逸。他說：“如待漏侍朝於君，問安視膳於親，靈性大體，惟願致身竭力，以盡其忠孝乃安。若軀殼小體，則避寒暑奔勞，而惟安逸是樂。”^③可見，德沛在實踐論上與夏大常一樣，都秉承早期利瑪竇等人引進的靈肉二元論思想。對他而言，小體指身體及其慾望，大體則指靈性修德之心，雖然說大體、小體在倫理上（如侍親）、政治上（如侍君）可以有不同的表現，但無論如何，人必須克制慾望，纔能達到德行。若是譬諸軍事作戰，用兵行陣，又如何解，如何實踐呢？德沛的詮釋是：“用之行陣合戰，靈性則知捨生不避鋒刃，盡天命以思報於朝廷。小體惟恐利鏃之穿骨，肉身之難當，而求邀幸避耳。”^④

德沛本人很有儒者風範。他到處講論儒學，甚至在軍中也講，講完之後若部下有所補充，還會在聆聽以後走下台階向部下表示佩服。當然，這也可以視爲滿人學習統治中國的一部分技巧，然而我們不能因爲說滿人需要儒學來統治中國就忽略了個別人物的儒學風範。綜合起來，德沛又引孟子之言說：“孟子又曰，仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，修其天爵而人爵從之。今之人，修其天爵，以要人爵。”由此可見，德沛的政治批判除了反省政治劣跡，還包含了揭櫫理想。他認爲理想的情況應該是，個人修好德行，纔獲取人爵。換言之，道德的實踐應該優先於政治和軍事的實踐。這也是孔孟之道一貫的精神。

諸德行中，德沛特別強調“仁”與“勇”，主張倫理的實踐是“仁”，政治與軍事的實踐則是“勇”，並認爲到了至仁大勇，就可以守住靈性的大體，而不受小體利害的負面影響——“如至仁大勇，守靈性大體者，豈肯爲小體利害所奪哉？”^⑤在他看來，陸象山所謂“先立乎其大者”就是以仁、勇爲先；先修好仁、勇之德，便不爲小體的利害所奪。仁、勇這些德行的獲得基本上屬於壓抑性的德行，而且把世俗所謂的福當作禍、當作苦；把世間所謂的禍、苦當作是福。基本上是激勵人抑慾進德。須知當時天主教強調壓抑慾望，在宗教上不強調求福。德沛說：“世之所謂福者，道之所謂凶也，人之所謂禍者，理之所謂大吉也。”^⑥所以，他不接受世俗的禍福標準，要克制小體對世間福樂的追求，克制慾望纔能成就德行，完成至仁大勇之德。

①②③④⑤⑥ [清]德沛：“實踐錄”，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第12冊，第96—98、98、99、103、105頁。

原則上，德沛的靈肉二元論與壓抑性德行觀，都與明末清初的天主教思想和儒釋道倫理思想一致。就此也可看出，無論夏大常或是德沛，一位是漢族士人在逃難中思考問題，一位是新統治者滿族親王，雖因政權轉移，禍福不一，但都信仰了天主教提供給他們的核心思想，並在此基礎上融合天中西傳統。無論是在朝在野，這個中西思想的初步融合逐漸形成了清代的一種思想趨勢。雖然其中仍有不少問題值得檢討，但也可以看出他們中西融合的努力以及對融合耶儒的貢獻。

三、初期來華耶穌會士與華人教友的宗教論述與“本體外推”

(一) 天主的觀念與天主存在證明

首先，在“語言外推”上，很難把這一神論的信仰用適當的中文語詞表達。例如，對於三位一體的神，在語詞方面到底是使用哪個語詞好？用《詩經》、《尚書》中使用的“上帝”？或其後耶穌會士訂定的“天主”？從其最初的文獻可以看到，耶穌會內部也曾開會討論，做過論辯。在日本，曾用“天道”、“天尊”、“天主”等語詞，但沙勿略（F. Xavier, 1506—1552）最後決定使用音譯原則，將拉丁文“Deus”一詞音譯為“陡斯”。在中國，由於羅明堅（M. Ruggieri, 1543—1607）、利瑪竇等人對中國經典的熟悉，也深知在中國“文采不彰，其行不遠”，所以，他們雖也用過“陡斯”一詞，但該詞於音勉強類似，於義並不雅馴；若用中國經典中的“天”或“上帝”，則會導致與多神論糾纏的問題，因為中國的“天”或“上帝”都與四方、山川、河流諸神同在且密切相關，是多神論的脈絡；此外，他們也擔心如採用“天”與“上帝”，好像是說中國人不經啓示便早已認識了宇宙的創造者，卻又主張多神論。基於謹慎，耶穌會士經過多次論辯後，在1628年的嘉定會議中，決定禁用“天”、“上帝”等詞，而承認利瑪竇採用的“天主”一詞。

在哲學上，對於“天主”存在的證明，當時利瑪竇是運用阿奎那的“五路證明”（Five Ways, 拉丁文“*Quinque viae*”），加上一些他認為較切近中國心靈的論證。“五路證明”的前三個，基本上屬於因果論證；第四個是等級論證，說的是所有美善都有等級，從美善到更美善，到最美善，那也就是天主；第五路是目的論論證或設計者論證：看到宇宙萬物如此有次序，應該是一偉大的設計者按照目的來設計的。這五路證明對於中國人來講，過於抽象。中國人按照宋明理學，認為人可以從內心“對越在天”來感應於終極實在^①，也就是從道德體驗出發超越到對於天的感應。對此，利瑪竇也有所覺察，所以在《天主實義》中提出五路證明之前，先討論了道德論證。可惜，這點到了後來沒有再發揮，等於是略而未詳，未能詳加論證或深入發展，來與中國哲學由內在而超越的思路相互交流。

此外，利瑪竇追隨阿奎那，視上帝為最高實體，是第一實體，是純粹的精神，這對西方學術而言有其重要意義，但對於中國人的吸引力不大。這一從亞里士多德的實體形上學發展出來的上帝觀，曾在中世紀賦予了宇宙秩序以一理性的最後基礎，暗示近代科學發展的根本精神來自中世紀。因為，宇宙所以可以讓入不斷探討而認識其法則，對整個宇宙給出一個徹底的解釋，除了宇宙中蘊藏理性結構之外，應該還有一個最終根源，其本身就是理性的。但是，這樣的想法對於當時中國士人的心態，與中國人由內心的道德感動出發，由內在而超越，並不相應。另一方面，上帝是實體，是第一實體，如同利瑪竇他們所論證的，是因為祇有實體纔能夠創造萬物，這種實體觀使早期來華耶穌會士們無法深入瞭解儒、釋、道不執著於實體的思想與信仰，以至實體的上帝觀與中華傳統哲學格格不入，甚至衝突。

中國人一直採取非實體或者不拘泥於實體的形上學。對於亞里士多德而言，終極實在是“思想思想其自身”的純粹實體，也就是全面自覺的思想實體；但對於中國人而言，朱熹的“理”是非實

① 原出於《詩·周頌·清廟》：“濟濟多士，秉文之德；對越在天，駿奔走在廟。”然而，在本文中指的是由內在的道德而超越至天之意。

體的，老子的“道”也不是有位格的實體，佛家的“空”或“一心”也不是實體，儒家的“天”也是非實體的，或許會思、會想、會體察民意、同情老百姓的痛苦，但並不代表它一定是個有位格的實體神。以上都是非位格的終極實在，中國人在設想終極真實的時候往往不願將它定位為實體。

（二）天主為實體與朱熹的“理”、道家的“無”、佛家的“空”

首先，關於“實體”與“無”。在“存有·實體·神·學”的思想架構下，利瑪竇及其他耶穌會士很難體會道家或佛教所講的“無”或“空”的概念。第一，在《老子》形上學、存有論裏面，“無”與“有”是“道”開顯的兩個環節。“道”先開顯為奧妙無盡的可能性，稱之為“無”；在所有可能性裏面，祇有一小部分實現為“有”。所以，奧妙無窮的可能性優先於有物。在形上學上面，無限奧妙的可能性不能以實體視之。第二，“無”也代表內心的自由，如老子曰“故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼”，“有之以為利，無之以為用”，^①其中的“無”，意為內心的自由，不被“有”所限制。對照起來，“有”是實現，是充實、實在，常有之、實現之，纔可以看出實現的痕跡與限制。唯有透過“常無，欲以觀其妙”，看到奧妙的可能性，內心纔會自由。這兩者是互動的，並不是說重無輕有，它祇說人一生中常要作“有”的行動，以感到生命的充實和界限；但在其中也常要觀想“無”的可能性，使內心得到自由。可見，“無”是有關於奧妙的可能性和內心的自由，然而利瑪竇及其他耶穌會士在實體形上學的架構下看不見這一點，祇看到最低的形器層面。第三，就是形器層面的有與無，在與不在，呈現與不呈現。就此而言，利瑪竇等人要問：不呈現、不在、非實體的東西怎能成為萬物的原因呢？對於這層認定與詮釋，在中、西交談的時候發生了困難。其實，基督宗教這一方也值得反思，所謂上帝“無中生有”（*creatio ex nihilo*），到底那“無”是什麼意思？是在“空無一物”的“無”中創造，還是在奧妙的可能性中創造？

其次，有關佛家的“空”。在佛教裏面，“空”一詞雖然有很多意義，但也可歸結為三層意思。第一層意思，是形上層面的“空”。意指“緣起性空”，所有萬物的存在都不是以自己為原因，使自己存在的；每一物的存在都是相互依賴的因果，是一種依他起的、依賴緣起、相互依存的，所以各物皆沒有自性，稱之為“空”。換言之，每一物都沒有自己的實體，沒有實在性。對比起來，在亞里士多德來說，“實體”就是自立體，自立體就是其他附性所依賴的底基。附性雖變化，但實體依舊在。“緣起性空”並不是說“空無一物”，而是講因緣生滅、物無自性，講“緣起”而不講“實體”，講相互依賴而不講直綫因果。第二層意思，是心理層面、精神層面的意義，也就是“不執著”。如《金剛經》所言：“應無所住，而生其心。”即心不應有所執著，不執著於喜怒哀樂這些心理現象，不執之作“我”，也不執著於一個先驗的“我”。沒有我執，沒有法執，毫無所執。即使有所成就，也不執著於自己的成就。例如，不執著於自己是一個大思想家或自己的文化有多優越；甚至連“空”這一概念都不應執著，因為你一旦執著於“空”，那就是“頑空”了。由於不執著，所以給出了徹底的精神自由，這一精神自由要比道家的“無”還要徹底，因為它連“空”都不執著。“緣起性空”和無執的自由都是“空”的要旨，但是利瑪竇他們並未體會及此，以至沒法與佛教深入交談。第三層意思，是語言層面上的“空”，是說人所使用的所有語言，包括“身體”、“桌子”、“杯子”等等話語，都是人建構的，在實在的世界中沒有真正的對應物。就語言哲學而言，是說所有的語言都沒有固定的“指涉”（*reference*），都祇是人的“語言的建構”（*linguistic construction*），就連“身體”也是出自人的語言建構，名不當實，實不當名。

總之，當時的耶穌會士們並沒有瞭解到佛教“空”的真義與深意，而佛教也未能體驗到耶穌會士對於天主的深刻的宗教經驗，論辯概念者多，交換經驗者少。於是，無論交談或批評就不易

^① 《老子》（北京：中華書局，2012），第1、12章。

深入，反而招致更多彼此的批評和反對；彼此往往捉住對方膚淺、表面的東西來相互批評，造成更多的誤會。換言之，西方的“第一實體”與道家的“無”、佛教的“空”，都是在宗教層面對於終極真實及在各自的信仰中最為關鍵的概念，但在宗教交談之時，無法達成相互瞭解。其實，在天主教來講，天主也有“隱藏的上帝”（Hidden God）一面，舉凡人所有的言說、論述，無論科學、神學、哲學，想要去論述它，也都不能夠窮盡。“隱藏的上帝”意味着上帝本身在人的建構之外無限後退，而這一層意思與“空”和“無”所要表達之意可以相互溝通。

（三）夏大常對中國宗教性質的查考

在“禮儀之爭”前後，耶穌會動員了他們所影響的中國士人，致力提供中國經典與民俗材料和詮釋，讓耶穌會士們為其文化適應路線的正確性辯護。同時，他們也重新整理了中國經典，尋找文本根據，並加以適當詮釋，來證明祭祖、祭孔不是在崇拜其他神明以代替天主，藉此也釐清了中國人祭祖、祭孔的宗教性質。“禮儀之爭”有一部分重要議題涉及一些中國宗教現象的瞭解和詮釋，有如今天所謂的宗教學研究。夏大常對於中國禮儀相關文獻非常嫻熟，雖在戰亂之中遺失典籍，但仍能靠記憶寫出很多文章，富於中國宗教研究的學術涵義，可謂中西初融時的重要中國宗教學者。

首先，針對祭祖，夏大常的基本論點是：祭祖是出自兒女對父母的孝心。子女於父母在世時要能侍養，父母去世後要能祭祀，好像仍在供養他們一樣。孝心是人最重要的天性，是應該保存的。所以，祭祖是完全出於盡孝、慎終追遠之心，並不是把父母當作神來崇拜。

其次，關於祭孔，理由也頗類似，是為尊重聖人。孔子是中國文化思想的開創者，所以，所有的文人都要尊敬孔子。但這種尊敬並不代表把孔子當作神來崇拜，而是基於對文化、理想和人可以達到的聖人典範的推崇。所以，目的不是在求孔子的降福保佑，而是尊師重道的表現。

再次，關於其他的祭祀，譬如生祠或死後立廟，前者的意義主要在於尊敬某人的功勞、功勳，崇敬他是一位人間英雄；後者則是紀念所做過的善事或功德，或立功、立德、立言的“三不朽”，而不是把某人奉為神明，更不是向他求福。

透過夏大常的書寫，我們可以瞭解到他對中國古代禮儀的理解與詮釋。初期的天主教徒中國士人，他們雖然在形而上思想、人性論、實踐論上作了某種雛形的中西融合，但他們對於中國文化的瞭解，基本上仍繼承中國傳統士人的詮釋理性，立基於對中國經典的詮釋來思考。雖然他們在西學影響下，思路比較系統化，也可以說是在“詮釋中建構”，但底子裏的精神還是中國哲學的精神。^①以夏大常論述祭祀的性質與人天關係為例，他在講解《禮記·禮器》時說：

君子曰“祭祀不祈”……乃是孔子教人奉祭之心，惟當盡道，不當求福也。得其道者，是言盡我誠敬之心也。若能盡誠敬之心，便為受福之道。……可知中國祭禮，並無求福之心矣。^②

夏大常詮解《禮記》孔子之言，以明中國祭禮之義不在求福而在表達孔子所說“誠敬之心”，這點可以印證《論語·八佾》中孔子所言“祭神如神在”之意。這話說出了禮儀的本質在於誠敬之心，而不是為了一種功利的交換：我向你祭祀，你賞給我福報。換言之，宗教行為之義不在於功利主義，更不在利益交換，而是出自人的宗教情感誠心的宣洩，包含對自己尊崇的人、或對自己的親人的一種懷念。人若不如此做，是不會安心的。

夏大常進一步引《禮記·祭義》說：“君子生則敬養，死則敬饗，思終身弗辱也。”指

① 基於兩個理由，我不贊成黃一農在《兩頭蛇》一書中將這些早期天主教徒儒者稱為“兩頭蛇”：其一，以滿族親王德沛和漢人學者夏大常為例，他們已經初步在形而上思想、人性論、實踐論上作了某種雛形的中西融合，不再是“兩頭蛇”；其二，他們底子裏還是中國儒者的精神，立基於對中國經典的詮釋來講中國文化。

② [明]夏大常：“《禮記》祭禮炮製”，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第10冊，第88頁。

出中國禮儀中祭拜祖先的性質祇是一個不忍忘親之念。所以，他解孟子“大孝終身慕父母”^①之意說：

“終身”云者，非終父母之身，乃終孝子之身也。生則敬養者，尚未欲以我之愛親者，而求親之愛我。惟於死則敬饗之日，親既不能顯愛於我，而我獨能愛親於不忘焉。斯為大孝終身慕父母矣。^②

有意味的是，這一詮釋不僅指出“生則敬養”、“死則敬饗”都出於孝愛之情，在愛父母上都是相同的，而且指出“生則敬養”還有“求親之愛我”的相互性的意思，而“死則敬饗”則是再無相互性之意，因為父母過世了，再也不能因我之愛他而愛我，是完全超越了相互性之愛的表現。在此，夏大常了不起地指出了中國宗教情操與禮儀有其超越相互性，甚至超越功利性、交換性的層面，而純屬愛的表現。更有意味的是，他在講完“斯為大孝終身慕父母矣”之後補上一句：“此與未見天主而信天主者，約相同矣。”以對父母純粹愛的表現來講對天主的信仰。須注意的是：“約相同矣”一句，初稿原來寫作“同此心矣”，後來大概意識到“終身慕父母”與信天主祇有類比的關係，同中仍有不同，所以其後改為“約相同矣”。

夏大常在探討中國宗教現象時引經據典，加以詮釋，以回答耶穌會士們的詢問，大體講明了中國祭祀禮儀的意義。這中間已經有針對中西溝通、天學與儒學關係的探討。同時，這也是最早在跨文化視野下提出的中國宗教研究，惜僅止於雛形。更可惜的是，爾後由於中國人自己的忽視，未能繼續發展，倒是西方學者成為中國宗教研究的領航者。

最後，夏大常也討論中國禮儀與天主教義有否不相容關係的問題。夏大常基本上是從中國所謂“立教”之意，指出其與西方“宗教”有不同而實相通。夏大常認為：中國是以禮“立教”，是為讓人們發揮其“人性”，使生活有所依循；至於宗教，則是為發揮人的“超性”，以待奉天地萬物的主宰天主。必須先通人性，否則安能通於超性？中國人以禮立教，不能因為禮會有被濫用的弊端，就禁了禮本身。夏大常說：

祭禮亦猶是也。若禁祭禮，中國人心必疑聖教中人，來亂教法矣。故立教者，惟當去其毒害人心之實，不必改此空疏無用之名。求福之祭當禁矣。追養繼孝之祭，不當禁也。土神之祭，當禁矣。視死如生之祭，不當禁也。猶之生子者，惟當禁邪淫，不可盡其生子，以絕人類也。^③

換言之，中國以禮立教之意，是出於人性的需要。所以，夏大常在辨明中國宗教的意義之後，認為祭祀不能禁。他進一步說明，祭祖之禮並不與天主教的誠命有實質上的衝突：

中國立祭之心，原相合於天主教人孝順父母之誠矣，唯此一祭之名，特恐有礙於欽崇一天主之義，然亦祇是此名相礙，並無傷礙之實。奉祭天主者，奉其為天地萬物之大父母。奉祭祖先者，不過奉其為一家一身之小父母而已耳。^④

夏大常認為，祭祖之禮合乎天主教規十誡中第四誡“孝順父母”；但他也意識到，用祭祀來表達孝心，按天主教這邊的覺識，有可能會妨礙到第一誡“欽崇一天主於萬有之上”。所以，他指出，這種衝突祇是由於“祭祀”此名的相似性（天主教所獻於天主的彌撒也稱做“祭獻”），並無實際上的任何傷礙。可見，他區分了“名義上的衝突”（nominalist conflict）與“實質上的衝突”（substantial conflict）。他的這一分辨，以及對中國宗教的定性，重點放在其內在實質的意義，認為不能祇停留於表面，甚至望文生義。換言之，他不贊成唯名論的宗教閱讀。他的主張是，就中國而言，第四誡孝順父母其實與第一誡孝順天地的大父母是一致而延續的：“奉祭天主者，奉其為天地萬物之大父母。奉祭祖先者，不過奉其為一家一身之小父母而已耳。”^⑤

這一想法，是試圖把中國人與父母的關係甚至家庭的概念，擴張到理解天主教會，理解人與

① 《孟子·萬章上》。

②③④⑤ [明]夏大常：“《禮記》祭禮炮製”，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第10冊，第89、82、91、91頁。

天主的關係。這是一般中國人比較容易接受的關係性思維：天主是創造天地萬物的大父母，天主教會是由天地大父母與衆子女形成的大家庭。這樣的想法使得天主教顯得頗有親和性。就此一家庭之愛而言，他認為在父母、愛等名相上，本性與超性並不相反，反而有所契合。他說：

況乎本性中之立名者，亦多有合乎超性中之名者矣，言超性者曰，愛天主也；言本性者亦曰，愛父母矣。言超性者曰，敬天主也；言本性者亦曰，敬父母矣。言超性者曰，孝天主也；言本性者亦曰，孝父母矣。^①

夏大常透過擴大化的“家庭關係”、“父母”、“孝、愛、敬”等概念觀察，即使在名義上也無衝突可言，所以主張超性和本性可以相合。他用這一倫理論證來講儒家發揮了人本性之義，而天主教進一步發展了超性之義。不應該以超性廢本性，因為本性也是由超性所造；也不該祇停留在本性而忽視人有其超性根源。就此而言，夏大常已經訂定了一個天主教與儒家融合的良好理論基礎。他說：

超性不能相通於本性者，亦非真為超性者也，西洋言超性者，即為中國所言天道矣，天道人道其理一也。謂超性之奧，無過三位一體，然有粗像可比也。論天主全能全知全善，真為人世無可比擬之處。然而朝廷之威莫測，聖人之出類超羣，可比也。超性固當反本報始於天主，本性亦當反本報始於父母矣。^②

在此，他將西學所講的超性與中國所講的天道相比擬。在中國哲學言，天道與人道是相通而連續的，不是相背反、相壓制的。他也認知到天主教三位一體的道理最為深奧，極其難懂，但他又指出，玄奧難明的“三位一體”也有聖三畫像，雖然畫像粗糙，卻粗可獲得類比的瞭解；對於天主的全知全能，人世雖無可比擬，然亦可在朝廷之威與聖人之超凡獲得類比的理解。“類比”（analogy）之哲學意義曾在阿奎那那裏獲得深入的發揮，夏大常在此則用於他的倫理論證，並使用類比的方式來理解本性與超性的關係——“超性固當反本報始於天主，本性亦當反本報始於父母矣”。對於夏大常來講，中國經典和書籍是聖人之教。聖人體察人的本性而能夠任萬物的面貌睹現，因此知道人應如何發展本性。這不但相反超性，而且可進一步銜接超性。也因此，他另外寫了《性說》，綜合了中西人性論，其中銜接了人性與超性，助耶穌會士們發揚超性之理於中國。這其中有一貫串的道理，那就是“追本溯源”，正如同人的生命是來自父母、祖先；天地萬物也可追溯到最初來自天主的創造。夏大常用以連接本性與超性的“報本返始”概念，仍有其深刻的啟發。

綜上所述，利瑪竇與早期來華的耶穌會士在明末首先譯介並引進亞里士多德，有好也有壞。好的是，在邏輯與科學方面有很大的貢獻；不好的是，無法觸及中國士人的心底。當時，如果耶穌會士多談一些自己對終極真實的體驗，少談那些抽象的天主存在證明；不祇引進亞里士多德、阿奎那的理性論，也引進拉丁教父、希臘教父，或像愛克哈特（M. J. Eckhart, 1260—1327）等人的密契論，他們的文采好，關心人的內心體驗，而且心懷對奧妙的驚異，甚至論及對天主的愛時有密契論的深度，一定可以獲得同樣關心終極真實的儒、釋、道各教的共鳴。換言之，如果當時的耶穌會士除了引進西方科學與理性論以濟補中華文化的不足之外，更能與中國士人分享他們對終極真實的體驗與感懷，以及他們對隱藏的天主的體會、宗教奧秘的體會，還有基督宗教所講的自由與關係的想法等等，進一步邀請彼此來相互體會，再發為相互可懂、設身處地為對方着想的言論，或許天主教能與儒家、道家、佛家有更為深入的交流。但當時耶穌會為了表現他們的思想體系與教育體系的科學性、邏輯性與理性，以及自我認識的重要性，因而作出的“外推”抉擇在內心體驗、心懷奧妙、密契論深度方面沒有多加發揮，殊甚可惜。

①② [明]夏大常：“《禮記》祭禮炮製”，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第10冊，第92、92—93頁。