

明末中日歐思想交流下的 靈魂學說

The Theory of Soul in the Context of Late Ming Exchange between China, Japan and Europe

段世磊

DUAN Shilei

作者簡介

段世磊，浙江大學哲學系博士研究生

Introduction to the author

DUAN Shilei, Ph.D. Candidate, Zhejiang University of China.

Email: lloopy@163.com

Abstract

This essay investigates the diverse dimensions of the theory of the soul in the context of communication between China, Japan and Europe in the late Ming Dynasty. Using newly discovered historical materials, and comparing the works of Alessandro Valignano, Petro Gomes, Matteo Ricci and Fukansai Habian, the paper argues that the three later missionaries worked under the influence of Alessandro Valignano's thought and strategy, demonstrating the existence of God in a rational way. Valignano's *Catechismus*, Petro Gomes's *Compendia*, Fukansai Habian's *Myotei mondo* and Matteo Ricci's *Tianzhu shi yi* also all take the will as an important function of the soul, because the will is related to ethics, which reflects the essence of the spirituality in East Asian culture. Each of the works embody Alessandro Valignano's strategy of accommodation, in an attempt to reconcile Eastern and Western cultures.

Keywords: Alessandro Valignano, *Myotei mondo*, *Tianzhu shi yi*, Textbooks of Japanese College, Theory of Soul

一、緒言

眾所周知，從古代到中世紀逐漸形成的基督教的思考方法，經過文藝復興運動以及宗教改革運動的嚴重衝擊後，企圖在耶穌會那裏得到重新構建的機會。耶穌會是天主教內部宗教改革運動的主導者，其思想資源經過沙勿略等先行者的努力傳播到了日本和中國。然而，並非所有散播於亞洲土地的西方學說都能夠被當地的人們所理解。耶穌會士大多接受的是以中世紀托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）為中心的後經院時期的哲學與神學。托馬斯·阿奎那神學體系的形成又受到亞里士多德思想的影響。因此，羅馬教廷管轄下教區的修院、神學校以及神學院，多以亞里士多德的著述和阿奎那的箋釋為修習課程。

馮塞卡（P. Fonseca）^① 對於亞里士多德學說在耶穌會學院中的傳播起到至關重要的作用。他專門為科英布拉的耶穌會學院編寫了八種亞里士多德學術講義，用於教學。^② 實際上，在編出八種講義之前，馮塞卡已經對亞里士多德的哲學著作作注且由羅馬教廷在羅馬出版，並很快被耶穌會士帶至亞洲，為在亞洲傳教的耶穌會士編寫傳教地語言

^① 佩德羅·馮塞卡，1528年生於葡萄牙，1548年加入耶穌會，在科英布拉大學教授哲學，1572年作為管區代表被派遣參加總會議。曾經擔任過耶穌會總會長助理、管區巡察師、里斯本修院院長等職務。1599年去世。

^② 董少新：《明末亞里士多德靈魂學說之傳入：以艾儒略〈性學述〉為中心》，載《西學東漸研究》（第五輯），中山大學西學東漸文獻館編，北京：商務印書館，2015年，第40-41頁。[DONG Shaoxin, "The Introduction of Aristotle's Theory on Soul in Late Ming Dynasty: Center on Jules Aleni's 'Xing Xue Cu Shu'," in *Study on the Eastward Spread of Western Culture*, vol.5 (Beijing: The Commercial Press, 2015), 40-41.]

的傳教書籍提供了豐富的參考資料。^① 這些書籍涉及到形式各樣的論題，其中頗具代表性的當屬靈魂學說。這是一個能夠更全面細緻呈現東西方思想本質不同的話題，可以據此考察東方天主教信徒在文化交流過程中，特別是為天主教教義做護教性質論述時，其東方文化的背景出身是否在寫作者身上起到視域限制的作用。同樣，西方世界的耶穌會士在向東方人介紹西方天主教信仰時，是否會出於現實的考量，刻意強調天主教文化中較易為東方人接受的觀點，而犯了斷章取義的錯誤；或者是否執着於附會東方學說，而偏離天主教信仰的本義。

靈魂學說向東方（主要在日本和中國）的輸入有其時間、地域以及邏輯上的進展過程。在日本，范禮安（Alessandro Valignano）編寫的《日本的小教理問答書》（1586年）^②和《基督教要理書》（1591年國字版和1600年長崎版）^③，對西方天主教靈魂問題進行了初步介紹。由於范禮安遠東地區視察員的特殊身分，對於此區域的整個傳教活動產生了極為深遠的影響。在日本，一方面，范禮安親自監督和指導戈麥

^① 1616年澳門聖保祿學院藏書目錄中顯示有分別於1577年和1589年在羅馬出版的馮塞卡對亞里士多德的著作所作的注解：*Commentariorvm Petri Fonsecae Lvsitani Doctoris Theologi Societatis Iesv. in Libros Metaphysicorvm Aristotelis Stagiritae*. t.I. Vol.2 (Romae, 1577); t.II. (Romae, 1589). 參見拙文：《歐書東傳早期概況——澳門聖保祿學院1616年藏書目錄》，載澳門《文化雜誌》，第93期，2014年，第68頁。[DUAN Shilei, “The Survey of the Spread of the European Books to the Orient-catalogue of Saint Paul’s College in Macau in 1616,” in *Macau: Instituto cultural do Governo da Regiao Administrativa Especial de Macau*, no.93 (2014): 68.]

^② 原版為Alexander Valignano, *Catechismus christianae fidei* (Olyssipone: Antonius Riberius [liber I], Emmanuel de Lyra [liber II], 1585)，日譯版為：家入敏光編譯：《日本的小教理問答書》，天理圖書館參考材料（7），1969年。我們無法確知此書最初為何種語言，然1581年耶穌會年報中提及此書翻譯為日語的信息，因此可以確定范禮安《日本小教理問答書》的成書時間應早於1581年。此書分為兩卷，總計十二講。參見米井力也：《基督教與翻譯——異文化接觸的十字路口》，東京：平凡社，2009年，第51頁。[Komei Rikiya, *Christianity and Translation—in the Crossroad of the Contact between Different Cultures* (Tokyo: Heibonsha, 2009), 51.]

^③ 此書原版為日語國字體印刷書籍，首先被海老澤有道等人翻刻，收藏在《日本思想大系》叢書之中，1970年收錄在岩波書店編輯的《基督教書·排耶書》中。

斯神父（Pedro Gomes, 1533-1600）為日本府內神學院中神學生編寫教科書的整個過程，促成了三卷本《耶穌會日本學院講義綱要》（以下簡稱“戈麥斯教科書”）^①。另一方面，范禮安編寫的《日本的小教理問答書》對日籍信徒不幹齋·巴鼻庵《妙貞問答》^②中有關靈魂問題的理解予以深刻的影響。同時，在中國，范禮安的適應主義策略還影響到了前來中國開教的羅明堅（Michel Ruggiere）和利瑪竇（Matteo Ricci）。羅明堅在范禮安的安排下學習漢語，並在掌握了基本的漢語知識後，編寫《天主聖教實錄》（1584年校正版），用以向中國人傳播天主教的相關知識。^③不久之後，當傳教中國的時機越來越成熟，利瑪竇又在前人的基礎上編寫了一部對話體裁的書籍，即著名的《天主實義》，以漢語的形式更為深層次地向中國人介紹天主教靈魂學說。據鐘鳴旦和梅謙立等學者的研究，利瑪竇的《天主實義》在體例乃至邏輯論證上與范禮安的教理問答如出一轍。^④而且，根據日本學者海老澤有道的研究，在日本，信徒不幹齋·巴鼻庵《妙貞問答》在體例、論點和所採取之論據上也與《日本的小教理問答書》基本一致。^①然

^① 全名為《戈麥斯神父為日本府內耶穌會學院所著的教科書》。

^② 《妙貞問答》是巴鼻庵為婦女兒童編寫的一部基督教入門書籍。以妙秀和幽貞兩名比丘尼之間的問答形式展開，妙秀問，幽貞答。海老澤有道等校注：《基督教書·排耶書》，載《日本思想大系》第25卷，東京：岩波書店，1970年，第114—180頁。[*Christianity books · Anti-Christianity books*, noted by Ebisawa Arimichi (Tokyo: Iwanami Shoten, 1970), 114-180.]

^③ 梅謙立先生認為，羅明堅的《天主實錄》受范禮安的《日本的小教理問答書》影響較小，因為前者早於後者拉丁文版的出版，且《天主實錄》並沒有注意到《日本的小教理問答書》中新策略的應用，將宗教、哲學、科學混雜在一起成書。筆者關注的卻是，范禮安在用傳教地語言書寫天主教知識上對於羅明堅的影響。有關《天主實錄》與《日本的小教理問答書》的關係，請參考梅謙立：《天主實義今注》，譚杰校勘，北京：商務印書館，2014年，第3—6頁。[Thierry Meynard, *New Exegesis on Tianzhu shi yi*, ed. TAN Jie (Beijing: The Commercial Press, 2014), 3-6.]

^④ Thierry Meynard, “The overlooked connection between Ricci’s *Tianzhu shi yi* and Valignano’s *Catechismus Japonensis*,” *Japanese Journal of Religious Studies*, vol.40. no.2 (2013): 303-322.

而，與《天主實義》和《妙貞問答》在文章結構和論證邏輯上受到范禮安《日本的小教理問答書》的影響不同，戈麥斯教科書更多地是直接接受了范禮安思想上的指導，在處理與靈魂有關的論題時採取了一種適應主義策略。雖然戈麥斯教科書中沒有像《天主實義》、《妙貞問答》以及《日本的小教理問答書》一樣，用經院哲學和神學上的邏輯體系和超越存在對傳教地的宗教信仰進行批判，卻很巧妙地結合傳教地文化對亞里士多德的《靈魂論》以及科英布拉大學注解的《亞里士多德〈靈魂論〉》進行了調整，突出了對東方文化極為重要的倫理上的實踐理性問題。正是在這一點上，教科書與《天主實義》和《妙貞問答》有着極為相似的地方。

二、戈麥斯教科書的內容

耶穌會在歐洲的學院不僅是神學教育機構，還是學術研究機構。然而，在日本，直到1580-1581年范禮安主持的協議會上，才允許日本耶穌會士進行哲學與神學研究。1582年，戈麥斯神父奉命為府內學院的學生編寫哲學與神學教科書，但因職務上的原因，編寫工作停頓。直到1586年，駐日本的歐洲籍神父仍無可以閱讀的教科書。1587年因豐臣秀吉的禁教令，傳教工作陷於停頓，這反而給戈麥斯寫作的機會。在戈麥斯神父看來，由於日本人缺乏西方知識基礎，像科英布拉或羅馬學院那樣進行真正的哲學與神學課程為時尚早，必須以簡要的綱要形式，向日本修士解釋基督教哲學和神學的基本問題。最終，經過近十年的不懈努力，戈麥斯神父完成了遠東地區哲學和神學教科書的編纂工作。而且，之所以說此套教科書影響深遠，是因為在1616年

^① 釋徹宗：《不幹齋·巴鼻庵一神佛皆棄的宗教者》，東京：新潮社，2009年，第21頁。[Shaku Tesshū, *Fukansai Habian: the Believer Who Discards God and Buddha* (Tokyo: Shinchōsha, 2009), 12.]

澳門聖保祿學院藏書目錄^①中，此書以《佩德羅·戈麥斯神父之綱要》為題名成為澳門地區學生學習的參考用書。戈麥斯教科書的第二部分對於亞里士多德靈魂學說的解讀，與當時歐洲流行的科英布拉大學使用的特倫托大公會議（The Council of Trent）《〈亞里士多德靈魂論三卷〉注解》中的解讀相比顯得不是十分充分，論述方法也有所不同，論述重點也有很大差異。不同於科英布拉大學直接對《亞里士多德靈魂論三卷》做出注解的方式，日本神學院教科書中有關亞里士多德靈魂論的認知則是基於科英布拉大學的注解，參考亞里士多德的理論而做出的繼承了科英布拉注解本的整體理念，卻在論證上稍顯稀疏籠統的解說。

戈麥斯教科書第二部分名為《亞裏斯多德靈魂論和自然哲學小品講義要綱》，是一部討論人類內在世界的哲學綱要，總分為三卷，從各類靈魂的功用上對靈魂進行分類。第一卷在普遍意義上的靈魂和植物靈魂（即生魂）之間做了區分，並進而論述了植物靈魂的機能。第二卷對處於中間位置的感覺靈魂（即覺魂），並就其感覺的、欲求的、可動的機能進行了論述。第三卷則着重論述了所有靈魂中最為高級的理性靈魂（即靈魂）及其理性的、欲求的機能。

經過對第一卷和第二卷中植物靈魂和動物靈魂的分析，第三卷開頭戈麥斯便給出了靈魂的普遍定義，即靈魂蓋是潛在地具有生命的一個自然物體的原始（基本）實現，而這個自然物體則必須是具有官能（工具）的，同時，靈魂也是形相。人類靈魂雖說比其他靈魂高貴，但也像其他的形相構成各種各樣的全體一樣，理性靈魂是構成人類的部分。而且，理性靈魂不像覺魂一樣依存於物體，而是如同天使一樣的靈性存在。緊接着戈麥斯又從天主教信仰與靈魂性質之間的關係出發，描繪出十一個有關靈魂本質問題的結論。然而，最為重要的章節

^① 關於1616年澳門聖保祿學院藏書狀況，可參考拙作《澳門聖保祿學院1616年藏書目錄》，第64—74頁。

則在第四章能動知性與被動知性的劃分。第四章將知性劃分為被動知性和能動知性。戈麥斯認為，被動知性如果缺乏其相應的被動形象便無法進行認識。然而，“靈魂除卻從外部接受而來的可知形象外，神還為其注入了構成認識對象的其他新的形象。靈魂脫離肉體後，便憑借神注入其內的形象進行認知。”^①

在討論能動知性與被動知性的同時，也相應地涉及到靈魂的另外一項功能，即記憶。^② 不過，因為是在靈魂的理性功能範疇之下劃分能動知性和被動知性的，所以，既然戈麥斯將記憶和能動知性和被動知性同等看待，那麼記憶也就只能從屬於理性功能了。根據梅謙立先生（Thierry Meynard）對於西方有關靈魂記憶功能的文獻的梳理，我們知道，亞里士多德將記憶看作是感覺的內容，並非理性靈魂的功能。從奧古斯丁開始才有了記憶與理性和意志構成靈魂三個獨立功能的說法。阿奎那雖然承認記憶為靈魂的功能，但是並不認為它具有獨立性。耶穌會創始人依納爵（St. Ignatius Loyola）在《神操》中也採納了靈魂三種能力的說法，利瑪竇則像阿奎那一樣，將記憶歸於理性之下。^③

然而，無論是人類靈魂的理性功能還是記憶功能，都是從認識論角度上來考察靈魂的屬性的，直到最後一部分論及靈魂的意志功能之時，戈麥斯才開始從倫理學角度上考察靈魂意志的抉擇行為。在第十一章“意志或知性欲求乃人類必備之品質”中，戈麥斯論述道，理性靈魂中所有能力中最為優秀的便是被稱為意志或理性欲求的能力。戈麥斯認為，人類除擁有感覺欲求能力之外還擁有理性的欲求能力，也即意志。因為，人類自身並非通過感覺，而是通過理性而認識

^① 佩德羅·戈麥斯：《耶穌會日本神學院講義綱要》，第399頁。

^② 同上，第407頁。

^③ Thierry Meynard, “The first treatise on the soul in China and its sources: An examination of the Spanish edition of the ‘Ling yan li shao’ by Duceu.x.” *Revista filosófica de Coimbra* 47, no.3 (2015): 215.

善惡。而人類的感覺的欲求能力是無法認識善惡的。因為這種能力只追求感覺所知覺到的東西。繼而在第十二章又討論了意志的對象。首先，意志的對象是超越性的普遍的善。其次，意志並非理性的能力，而是欲求能力。第三、關於意志的器官。意志像知性一樣不依賴於任何身體的器官。它是靈魂的屬性，是靈魂固有之附屬品，構成靈魂本性的基礎，在靈魂離開身體後依舊保存在靈魂之中。第十三章則集中比照感覺性欲求與意志之間質的差異。第十四章分析認為意志對感覺欲求採取一種自由支配的方式，這種支配方式給了感覺欲求以極大的主動權。戈麥斯認為，雖然感覺欲求能力通過某種力量被賦予聽從意志命令的必然性，但它卻擁有在沒有意志的幫助下依靠自身固有的運動發動自身的能力。緊接着三章內容主要論證，一方面由於意志統治感覺欲求的方式允許感覺欲求發動自身能力，因此可能導致感覺欲求對於意志的反抗。另一方面，由於意志本身不受必然性的束縛，所以由於感覺欲求而引發的罪惡便也只能歸諸於意志自身的墮落。第十八、十九章則繼續闡述意志自由產生的一切人類行為活動及其倫理實踐的意義。第二十章再次強調意志的對象為至善。最後一章則回歸整個文章的主題，在承認靈魂不滅的情況下，考察作為身體之形相的靈魂與獨立之靈魂之間的區別。

三、自然理性中的上帝

作為日本耶穌會學院中通行的參考書，戈麥斯教科書中對於靈魂學說的哲學闡釋以及天主教信仰的虔誠的歷史揭示，深深地影響了當時學院中的學生，成為他們了解西方哲學和神學思想的窗口，其中最具代表性的當屬不幹齋·巴鼻庵。巴鼻庵在日本教會史上是一個相當具有爭議性的人物，他於1565年出生於加賀一帶，早年受日本儒、佛以及神道教的薰染。18歲時卻與其母一同歸信天主教，成為一名基督徒，而後在耶穌會興辦的神學校學習，在此期間成為了一名耶穌會修

士。由於巴鼻庵才華卓著且極具傳教經驗，得以參加1590年在加津佐舉辦的日本耶穌會第二次全體協議會，並於會議召開後的第二年進入日本的耶穌會學院學習哲學、倫理、神學、拉丁語、日本文學、自然科學以及其他神學預備課程，學成後曾一度留任耶穌會學院，教授日語課程。傳授日語之餘，他還編寫有《佛法》，此著構成《妙貞問答》上卷名為“佛法篇”的基本內容。與佛僧之間展開的論辯，也為巴鼻庵有效地進行護教提供了大量的論證素材，並最終促成了《妙貞問答》一書。^①

當然，在耶穌會學院的學習也使巴鼻庵接觸到耶穌會士內部用於傳教的教理問答書。通過大量閱讀教理問答書，並實際地觀摩傳教士應對異教徒信仰所採取的辯駁方法，巴鼻庵才能夠在《妙貞問答》中熟練地掌握教理問答書的問答模式，在與日本諸宗教的對比中立體地呈現基督教的靈魂觀、世界觀等因素。

一方面，從巴鼻庵在范禮安和戈麥斯那裏接受而來的西方天主教思想教育來看，他被灌輸了一整套亞里士多德—阿奎那主義的神學論證路線。因而，在書寫《妙貞問答》時也像范禮安一樣，把書籍的讀者設定為理性的人類群體。范禮安在《日本的小教理問答書》中寫道，“人類是理性的存在，這是人類區別於其他事物的所在”，“人類憑借理性認識絕對的存在着——上帝”，並可以由此展開對於日本“神道教、儒教和佛教的批判”。^② 利瑪竇在《天主實義》首篇中也取同樣立場，其曰：“凡人之所以異於禽獸，無大乎靈才也。靈才者，能辯是非，別真偽，而難欺之以理之所無。禽獸之愚，雖有知覺運動，差同於人，而不能明達先後內外之理。”^③ 根據神父胡波特克勞迪的考證，在巴鼻庵執筆

^① 井手勝美：《基督教思想史研究序說》，東京：鷗鷗社，1995年，第261-262頁。[Ide Katsumi, *Introduction to the History of Christianity Thoughts* (Tokyo: Perikansha, 1995), 261-262.]

^② 釋徹宗：《不幹齋·巴鼻庵—神佛皆棄的宗教者》，第100頁。

^③ 梅謙立：《天主實義今注》，第79頁。

《妙貞問答》一書期間，曾經和一位僧侶發生過爭論。雖然我們已經無法得知此僧侶的名字，但二人論爭的內容還是能夠得窺一二。辯論中，作為助理修士的巴鼻庵向這位僧侶質問：“是否相信靈魂不滅？”僧侶卻回答說：“現世生存的一切事物都有終結”，對靈魂不滅予以否定。對於僧侶的這一回答，巴鼻庵有力地詰問道：“既然如此，為何作為僧侶的你們要對死者舉行葬禮或誦讀經文，並收取好處？”^①按照巴鼻庵西學的思路，僧侶舉行葬儀這一行為本身已經設定了死後世界的存在，從而也在另外一個方面證明了靈魂不滅的事實。此法頗合戈麥斯教科書對於靈魂不滅所作的自然論證，他說：

據古代記載，無論是在耶穌降生前還是之後，沒有哪個進行社會活動的民族不知道靈魂不滅的道理的。所以，所有人都是在按照他們的自己方式構建地獄的懲罰和天國的至福。他們造墓地為靈魂禱告、向死者獻祭、看重拯救與功德，專注於信奉神靈和舉行祭祀。即便有少數哲學家認為靈魂是可死的，也不敢公然言說，而是秘密地在自我懷疑的驚恐和苛責中叙說。因此，靈魂不滅絕不違背理性，反而與理性最相適合。^②

由於巴鼻庵有過在耶穌會學院中學習和教學的經歷，而戈麥斯所編之教科書又是當時耶穌會學院中通行之參考書，且戈麥斯也同樣受到范禮安的指導，所以巴鼻庵和戈麥斯在論證靈魂不滅之時使用幾乎相同的論證邏輯也就不足為怪了。^③

^① 井手勝美：《基督教思想史研究序說》，第261-262頁。

^② 釋徹宗：《不幹齋·巴鼻庵—神佛皆棄的宗教者》，第100頁。

^③ 梅謙立：《天主實義今注》，第79頁。

另一方面，從巴鼻庵在《妙貞問答》中批判日本諸宗教派系的邏輯機構來看，巴鼻庵確是受到范禮安《日本的小教理問答書》的體例和邏輯論證次序的影響。

像同樣受到范禮安《日本的小教理問答書》影響的《天主實義》的行文結構一樣，巴鼻庵在《妙貞問答》中，將理性論證與宗教教條分開論述：“先按照理性論證天主的存在、靈魂的存在、倫理規則，在人們接受這些原理之後才可以告知他們關於《聖經》故事及耶穌基督的生活、死亡與復活。”^① 在上、中卷完成對於佛教、儒教、神道教的批判後，下卷部分巴鼻庵從經院哲學的角度開始了對於基督教教義的闡發，解釋其與其他宗教的不同，最後添加些許《聖經》中的故事。巴鼻庵以超越的神的存在為前提，解釋靈魂產生的原因：“汝已知天地萬象之創造者乃為天主，故可將其所造之物分類言之。如今汝目所見，有物無數，若以基督教經書之語簡而言之，不出四類之外。其一為實在類，其二為生魂類，其三為覺魂類，其四乃為靈魂類。”^② 由於巴鼻庵曾經是一名佛僧，所以在對天主教靈魂學說進行說明的過程中，用於理性比較的對象是佛教的衆生平等說。巴鼻庵通過妙秀之口引用日本“柳綠花紅”等表示事物本性的例子解釋萬物平等的學說。他認為柳與花殞滅之後，體現其性質的綠和紅也相應地消失，歸於“一如實相”，僅存留最為源初的本性一理。“就像冰和雪物雖不同，理則同一。”對此，幽貞反駁道：“非也。月之為月，日之為日，星之為星，各為其所是，而不致一體。……金既能鑄鳥，亦能鑄魚，然所鑄之鳥與魚，既不能飛翔，亦不能潛水，是以形體雖變，性體為金，而鳥與魚之性體為用相異，何以同歸一理，是事與理各異也。”^③ 從而將人類靈魂從其他各類靈魂中分別開來。

^① 梅謙立：《天主實義今注》，第10頁。

^② 海老澤有道等校注：《基督教書·排耶書》，第156頁。

^③ 同上，第157-158頁。

巴鼻庵所謂理性靈魂者，“非惟感饑渴、知寒暑，又有知物理、論是非之智慧者，此即人也。故四類之中，惟具靈魂之人，方有後世”^①。他對於靈魂不朽的論述不僅停留在簡單的靈魂範疇區分之上，還體現在靈魂本性與功用之間緊密的關聯之中，而對於此種聯繫之具體內容的闡釋方面則明顯地受到佛教、儒教體用學說的影響。巴鼻庵在《妙貞問答》中將萬物的本性說成是“性體”，與此本性直接相關的是由其所引發的“作用”，透過“功用”我們得以知曉決定萬物本性之“靈魂”。不同於植物性靈魂和感覺性靈魂，人類理性靈魂則超出僅以官能享受為功能對象的感覺靈魂之上，其用“不僅知物理，亦求於仁義禮智信之理。又思死後名譽。又欲往後世善所，又可論是非善惡。”因而，靈魂作為性體或者本體存在於“人身之中”，“望之不見，觸之不着”^②。

同樣，《天主實義》中利瑪竇也主要從經院哲學的角度證明上帝造物、靈魂不朽以及意志不滅等論題，然而這些屬於信仰範疇的論題在通過自然理性的論證後，往往難以自圓其說，大多進入循環論證的怪圈。不過，因為儒家學說關於理氣先後之爭的理性主義觀點，為利瑪竇對於神學命題的哲學論證提供了參考和批評的對象，《天主實義》才能大致展現出體現在上述三個論題中的整個西方神學和哲學的思維模式。

利瑪竇所言之“超自然的凌駕於自然界之上，靈魂凌駕於肉體之上，永恆的凌駕於暫時的之上……人在宇宙中的地位相當於上帝創造的永恆靈魂，憑借永恆的價值完成其宿命”^③的超自然形而上學與中國人“拒絕兩分法，否認二元論，強調人和宇宙一體建構”^④的超越性

^① 海老澤有道等校注：《基督教書·排耶書》，第156頁。

^② 同上，第161頁。

^③ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，鄭州：中州古籍出版社，2009年，第14頁。[FANG Dongmei, *The Essence of Chinese Philosophy and its Development* (Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Press, 2009), 14.]

^④ 同上，第15頁。

形而上學截然不同。在這種區別中，利瑪竇所要做的便是打破中國理學家由於其“萬物一體”概念導致的在鬼神與靈魂問題上的懷疑論，於中國的原始信仰中尋找古人關於西方世界超自然哲學中上帝的對照物。靈魂學說則為其提供了一條有效的路徑，在反對中士“人之神魂死後散泯者，以神為氣耳……又曰陰陽二氣為物之體，而無所不在，天地之間無一物非陰陽，則無一物非鬼神”^①的新儒家學說時，他新解《中庸》之謂“體物而不可遺”，認為“鬼神體物，其德之盛耳，非謂鬼神即是其物也”^②，從而在“鬼神在物”與“魂神在人”之間做了明確區分，並謂“夫謂人死者，非魂死之謂，唯謂人魄耳、人形耳。靈魂者，生時如拘縲線中；既死，則如出暗獄而脫手足之拳，益達事物之理焉，其知能當益滋精，逾於俗人，不宜為怪”^③。最終否認中國哲學中表現為樸素唯物主義的觀點，得出靈魂不滅的結論。

此後，利瑪竇進一步追溯靈魂產生的上帝創造因素，他說：“所以然者，有在物之內分，如陰陽是也；有在物之外分，如作者之類是也。天主作物，為其公作者，則在物之外分。”^④，試圖解決新儒家建基於陰陽之上的無極學說之困境，尋找到萬物的創造者—上帝。具體來講，利瑪竇在《天主實義》前三章節中證明了上帝存在後，在第四章鬼神與人魂異論中重申了上帝作為創造者的存在，是以神學的超越性駁斥宋明理學理氣學說的形而上學思維。形而上學須有神學上的保證，即雖然靈魂在它賦予肉體以生命之時，與肉體一同構成一個完整的人類個體，但由於靈魂並非產生自肉體，也不是對神的實體的分有，而是由神直接創造出來的，所以它又是絕離於身體的。當利瑪竇面對一群無法想像作為人格神的上帝之存在的儒者之時，他認為，儒者只看到靈魂與肉體相結合後而形成的人的整體，而沒有看到此前上帝的創造行為，因而儒者是

^① 梅謙立：《天主實義今注》，第124頁。

^② 同上，第125頁。

^③ 同上，第123頁。

^④ 同上，第139頁。

單純做形而上學的思考，而沒有上升到一種神學的超越，因而無法解釋物的起源，也難以設想死後靈魂的歸宿。

四、靈魂的意志功能

范禮安的《日本的小教理問答書》在批判日本宗教的泛神論性質時，特別強調人類放縱自我意志導致的日本偶像崇拜的惡劣的宗教信仰結果。他說道：“人類是何其脆弱的生物啊。因原罪而傾向於作惡，糜爛於邪惡的肉欲不能自拔。人類成了散播謊言的魔鬼的親友，輕易地受盡魔鬼的欺騙。結果是人類順從於肉體邪惡的衝動，輕蔑天主的宗教，憑借自我的意志恣意放縱地生活。……然而，（日本）多宗教流派與迷信是惡魔和人類共同的產物，充滿着令人詛咒不已的虛偽與欺瞞。是受到自我感情驅使的人類，耽於肉體的享樂，委身於惡魔，與惡魔一同發明了這世間衆多虛假的神靈。”^①

無獨有偶，在范禮安指導下編寫日本耶穌會學院教科書的戈麥斯，對於范禮安在意志問題上的看法心有領會。不同於亞里士多德《論靈魂》中以及科英布拉注釋版的《論靈魂》中對於靈魂的意志功能採取簡潔提及的做法^②，戈麥斯教科書中花費了大量的篇幅論述靈魂的意志能力及其與理性能力的關係。在戈麥斯看來，意志並非如感覺欲求一般，是一種自然地受到對象影響的被動能力。意志是自由的，當對象向其顯示時，它便自由地採取行動。換句話說，即便理性向意志呈現善惡，並將善德判為善的對象，惡德為惡的對象，意志也並

^① 轉譯自米井力也：《基督教與翻譯—異文化接觸的十字路口》，第61頁。

^② 梅謙立先生在他的那篇有關《靈言蠡騷》的論文中，比對了亞里士多德《論靈魂》與科英布拉注釋版的《論靈魂》中對意志的論述，發現兩者都只簡要地提及意志能力，而未進行深入分析。請參考：Thierry Meynard, “The first treatise on the soul in China and its sources: An examination of the Spanish edition of the ‘Ling yan li shao’ by Duceux,” 225.

非必然追求美德，而是憑借自身具備的自由朝向善或惡而自由活動。意志可以自由抉擇那些由理性為其所下的判斷。然而，也正是因為人身上所具有的意志自由，才生出了許多不同的特性。首先，因為有意志，人類可以選擇善惡，被問以功過，並受到相應的賞罰。而其他動物則沒有功過，也沒有相應的賞罰。因為功過賞罰是在意志自由選擇做或者不做一件事情時才出現的結果。所以，沒有自由便沒有功過，意志關乎人類倫理實踐上的善惡。^①

受范禮安影響的利瑪竇，在《天主實義》中同樣看重靈魂的意志功能，而且將理性和意志放在一起討論。他認為，人類靈魂有三種功能，分別為，司記含、司明悟、司愛欲。^② 記含者為記憶，明悟者為理性，愛欲者為意志。其中理性與意志之間的關係又極為特殊，構成利瑪竇調和耶儒學說的一個入口。而且，因耶儒在認識“理性”這個靈魂的特殊能力上有着本質上的區別，關於理的具體所指的討論也就成為利瑪竇批判程朱理學的一個切口。據孫尚揚先生的研究，前者突出“心”與“情”的關係，後者考察“性”與“理”的關係。

利瑪竇在第六章“釋解意不可滅”中說道，“意非有體之類，乃心之用耳”，“意者，心之發也”，從體用關係上定義“意”的屬性，此時的“意”便等同於儒家學說的“情”。緊接着他又將“意”放在與理的關係之中予以考察，“行事在外，理心在內，是非當否，嘗能知覺，兼能縱止，雖有獸心之欲，若能理心為主，獸心豈能違我主心之命”^③。所以，如果“發意從理”，便是行了君子的美德，如果“溺意獸心”，便是行惡德，甚至失去人的本質。既然“理心”能縱止其“意”，那麼沿用宋明理學的邏輯，“理”便為心之體。

繼而便生出如下疑問，即作為心之體的“理”具體指代為何？針

^① 佩德羅·戈麥斯：《耶穌會日本神學院講義綱要》，I，第422-423頁。

^② 梅謙立：《天主實義今注》，第188頁。

^③ 同上，第162頁。

對此問題，利瑪竇和儒學代表之間有着不同對待。儒家學說以心為貫通性體的總體，朱熹說：“心主於身，其所以為本者，性也；所以為用者，情也，是以貫乎動靜而無不在焉。”^① 心在這裏具有本體論意義，性與情則是這一本體的不同方面，統和於一體。性又是什麼呢？朱熹認為“仁義禮智，性也”，“性者心之理也”，即性即理，理即仁義禮智。為了調和耶儒，利瑪竇也主張性善論，但不會同意以理為人性的性善論，他說：“理也，乃依賴之品，不得為人性也。”^② 人性須在別處尋覓。在他看來，在理（仁義禮智）之前尚有作為精神實體形式的人類靈魂，此靈魂中的理性推理能力是人類“別其體於他物”的原因所在。在利瑪竇看來，具有依賴性質的“理”應是作為事物之本質、形式的理，是事物的條理，因而朱熹等理學家談及的包含有仁義禮智的“理”只能體現出人的本質，而不涉及人性問題，他們將人的本質與人性搞混淆了。

然而，既然人的實體形式——靈魂決定人性，那麼在討論道德行為之善惡時，唯有在關涉善惡選擇的靈魂的另一功能——意志上尋找，而不應在理性上費力。不過，利瑪竇並沒有在自由意志問題上詳盡地探討關於善惡之問題，而是通過討論靈魂的兩項能力——理性與意志——之間的關係，來考察意志在倫理道德實踐上的行為。同樣作為靈魂的功能，“司明者（理性）尚真，司愛者（意志）尚好”^③，理性求真，具有認識論意義；意志求善，具有道德意義。然而作為實體靈魂的兩個屬性，二者又是相互關聯的，“司明者，明仁之善，而後司愛者愛而存之；司愛者，愛義之德，而後司明者察而求之”^④。由此，我們可以說，人性問題的討論在利瑪竇那裏既有知識論意義，又有道

^① 參考朱熹：《答何叔京二十九》，載《朱文公文集》，第四十卷。[ZHU Xi: *Complete Works of Zhu Xi*, Vol.40.]

^② 梅謙立：《天主實義今注》，第182頁。

^③ 同上，第189頁。

^④ 同上，第189頁。

德意義，從而既在具體內容上“拒斥了朱熹以仁義禮智為人性的性善論”^①，又為意志問題的討論增加了一份認識論視角，是利瑪竇在東西方文化中適應主義政策的一種有效嘗試。

同樣地，巴鼻庵在《妙貞問答》中，也涉及到意志所關涉的倫理問題。《妙貞問答》中主要探討了上帝創世學說，而人類靈魂是上帝創造出來的有始無終的存在。單就內容來看，《妙貞問答》在檢驗17世紀早期日本不同文化和宗教傳統之間交流互動上是一個相當不錯的文本。文章共計三個部分，第一部分系統分析了佛教不同宗派之間的教義；第二部分討論了儒教和神道教；第三部分則處理了基督教相關的問題。由於是耶穌會內部編纂而成的文本，因而行文盡顯佛教、儒教以及神道教之不足，以彰基督教之優勝，強調基督教的拯救教義給予死後靈魂去處以希望。在最具說服力且論述最為詳盡的第三部分，巴鼻庵向我們闡釋了基督教教義的本質。先行研究者認為，此部分主要指出了經院哲學在基督教創世理論上的應用^②，但實際上卻並非如此簡單，除去創世理論外，巴鼻庵在《妙貞問答》中極力論證與基督教倫理相關的部分。也就是說，教義學說中的創世理論並非只是為了向人傳播教義上的神聖信仰，它更關注被創造出來的人類如何在這片被創造的世界中的生存實踐問題。而生存實踐中的點點滴滴都與上帝相關涉，所以說，從其所受西方天主教教育的影響上來看，這裏的倫理實踐是從天主教意義上來講的。然而，巴鼻庵在《妙貞問答》中的這個觀點也與當時呈現於日本新儒家著述中人文主義倫理傳統有着相互重疊的部分，可見其深受儒學傳統中重視倫理實踐的影響。在這一點上，先前的研究者並未直接提及，但是日本學者海老澤有道則強調此文本中“理性”與“認知”的一面，而且這種理性認知有賴於人類知

^① 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1996，第85頁。[SUN Shangyang, *Christianity and Confucianism in Late Ming Dynasty* (Beijing: The Orient Press, 1996), 85.]

^② 井手勝美：《基督教思想史研究序說》，第264—284頁。

覺，與身體有着密不可分的聯繫，是一種靈肉結合、身體力行的社會活動中的倫理，建基於經院哲學中亞里士多德主義一派之創世理論之上。^①

小結

自沙勿略始，經過近半個世紀的努力，天主教會試圖不斷地在理論和實際生活中向東方的人們說明以下三個思想要點。第一、天主教信仰中上帝的絕對、普遍以及唯一性。第二、靈魂是被上帝創造出來的，人類靈魂具有區別於其他事物的理性特徵，這完全不同於東方世界中萬物同理的宗教提示。第三、基督教的來世觀、天使墮落、靈魂拯救以及獲得拯救所需遵循的現世規則（十誡）等一整套信條。儘管他們批判東亞文化圈內的佛教和儒教思想，彰顯基督教的優勝地位，並在巴鼻庵和利瑪竇那裏形成了成熟性的批判果實，但是，東方文化中對於倫理道德實踐的重視一直縈繞在他們的腦海中，需要他們作認真的對待。無論是巴鼻庵以西方思想批判東方思想的做法，或是利瑪竇通過東方典籍詮釋西方信仰的實踐，都是其調和中西文化差異的一種嘗試，更是范禮安主導下耶穌會在整個遠東地區實行的適應主義策略的一種表現形式。

^① 海老澤有道：《基督教南蠻文學入門》，東京：鵜嶋社，1991，第117頁。
[Ebisawa Arimichi, *Introduction to the Christianity Nanban Culture* (Tokyo: Perikansha, 1991), 117.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Kiri, Paramore. *Ideology and Christianity in Japan*. London and New York: Routledge, 2009.
- Kirishitan Bunko Library of Sophia University, ed. *Compendium catholicae veritatis: Commentaries*. Tokyo :Ozorasya,1997.
- Meynard, Thierry. “The overlooked connection between Ricci’s Tianzhu shi yi and Valignano’s Catechismus Japonensis.” *Japanese journal of religious studies* 40, no.2 (2013): 303–322.
- . “The first treatise on the soul in China and its sources: An examination of the Spanish edition of the ‘Ling yan li shao’ by Duceux.” *Revista filosófica de Coimbra* 47, no.3 (2015): 203-242.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 董少新：《明末亞里士多德靈魂學說之傳入：以艾儒略〈性學辨述〉為中心》，載《西學東漸研究》第五輯，北京：商務印書館，2015。[DONG Shaoxin. “Ming mo Yalishiduode ling hun xue shuo zhi chuan ru: yi ai ru lue ‘xing xue cu shu’ wei zhong xin” (The introduction of Aristotle’s theory on soul in Late Ming Dynasty: Center on Jules Aleni’s “Xing Xue Cu Shu”). In *Study on the Eastward Spread of Western Culture*, vol.5. Beijing: The Commercial Press, 2015.]
- 段世磊：《歐書東傳早期概況—澳門聖保祿學院1616年藏書目錄》，澳門《文化雜誌》，第93期，2014年，第64—74頁。[DUAN Shilei. “Ou shu dong chuan zao qi gai kuang: Aomen sheng bao lu xue yuan 1616 nian cang shu mu lu” (The survey of the spread of the European books to the Orient-catalogue of Saint Paul’s College in Macau in 1616). *Macau: Instituto cultural do Governo da Regiao Administrativa Especial de Macau*, no.93 (2014): 64-74.]
- 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，鄭州：中州古籍出版社，2009年。[FANG Dongmei. *Zhongguo zhe xue zhi jing shen ji qi fa zhan* (The essence of Chinese philosophy and its development). Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Press, 2009.]
- 謝和耐、戴密微等：《明清間耶穌會士入華與中西匯通》，耿昇譯，北京：東

- 方出版社，2011年。[Gernet, Jacques, et al. *Ming qing jian ye su hui shi ru hua yu zhong xi hui tong* (Missionary of The Jesuits in China and the communication between China and the Western). Translated by GENG Sheng. Beijing: The Orient Press, 2011.]
- 梅謙立：《天主實義今注》，譚杰校勘，北京：商務印書館，2014年。[Meynard, Thierry. *Tianzhu shi yi jin zhu* (New Exegesis on *Tianzhu shi yi*). Edited by TAN Jie. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 孟德衛：《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，陳怡譯，鄭州：大象出版社，2010年。[Mungello, David E. *Qi yi de guo du: Ye su hui shi ying zheng ce ji han xue de qi yuan* (Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology). Translated by CHEN Yi. Zhengzhou: the Elephant Press, 2010.]
- 沈清鬆：《亞里士多德靈魂理論的“遷徙”和其早期的中國式闡釋》，載《西學東漸研究》第三輯，北京：商務印書館，2010年。[SHEN Qingsong. “Yalishiduode ling hun lilun de ‘qian xi’ he qi zao qi de Zhongguo shi chan shi” (The migration of Aristotle’s theory on soul and its early China-styled interpretation). In *Study on the Eastward Spread of Western Culture*, vol.3. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 孫尚揚：《基督教與明末儒學》，北京：東方出版社，1996年。[SUN Shangyang. *Jidu jiao yu ming mo ru xue* (Christianity and Confucianism in Late Ming Dynasty). Beijing: The Orient Press, 1996.]
- 朱維錚編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2007年。[ZHU Weizheng, ed. *Limadou zhong wen zhu yi ji* (Collections of Matteo Ricci’s translation works in Chinese). Shanghai: Fudan University Press, 2007.]
- 朱熹：《答何叔京二十九》，《朱子大全文集》，第四十卷。[ZHU Xi. *Zhu zi da quan wen ji* (Complete Works of Zhu Xi), Vol. 40.]

日文文獻[Works in Japanese]

- 海老澤有道、土井忠生等校注：《キリシタン書・排耶書》，載《日本思想大系》第25卷，東京：岩波書店，1970年。[海老澤有道等校注：《基督教書・排耶書》，東京：岩波書店，1970年；Ebisawa, Arimichi, et al, eds. “Kirishitansho · haiyasho” (Christianity Books · Anti-Christianity Books). In *Mega-Series of Japan Thoughts*. Vol.25. Tokyo: Iwanami Shoten, 1970.]
- 海老澤有道：《キリシタン南蠻文化入門》，東京：ペリカン社，1991年。[海老澤有道：《基督教南蠻文化入門》，東京：鵜嶋社，1991年；Ebisawa,

- Arimichi. *Kirishitan nanban bunka nyūmon* (Introduction to the Christianity Nanban Culture). Tokyo: Perikansha, 1991.]
- ペドロ・ゴメス：《イエズス會日本コレジヨの講義要綱》，I，尾原悟編訳，キリシタン研究，第34輯，東京：教文館，1997年。[佩德羅·戈麥斯：《耶穌會日本神學院講義綱要》，尾原悟編譯，東京：教文館，1997年；Gomes, Petro. *Iezusukai nihon korejiyo kōgiyōmō* (Compendia of Jesuit's College in Japan), vol.1. Edited and translated by Ohara Satoru. In *Study on Christianity*, vol.34. Tokyo: kyōbunkan, 1997.]
- ペドロ・ゴメス：《イエズス會日本コレジヨの講義要綱》，II，尾原悟編訳，キリシタン研究，第35輯，東京：教文館，1998年。[佩德羅·戈麥斯：《耶穌會日本神學院講義綱要》，尾原悟編譯，東京：教文館，1998年；Gomes, Petro. *Iezusukai nihon korejiyo kōgiyōmō* (Compendia of Jesuit's College in Japan), vol.2. Edited and translated by Ohara Satoru, in *Study on Christianity*, vol.35. Tokyo: kyōbunkan, 1998.]
- ペドロ・ゴメス：《イエズス會日本コレジヨの講義要綱》，III，尾原悟編訳，キリシタン研究，第36輯，東京：教文館，1999年。[佩德羅·戈麥斯：《耶穌會日本神學院講義綱要》，尾原悟編譯，東京：教文館，1999年；Gomes, Petro. *Iezusukai nihon korejiyo kōgiyōmō* (Compendia of Jesuit's College in Japan), vol.3. Edited and translated by Ohara Satoru, in *Study on Christianity*, vol.36. Tokyo: kyōbunkan, 1999.]
- 井手勝美：《キリシタン思想史研究序説》，東京：ペリカン社，1995年。[井手勝美：《基督教思想史研究序説》，東京：鴉鵂社，1995年；Ide, Katsumi. *Kirishitan shisōshi kenkyu josetsu* (Introduction to the History of Christianity Thoughts). Tokyo: Perikansha, 1995.]
- 米井力也：《キリシタンと翻訳—異文化接觸の十字》，東京：平凡社，2009年。[米井力也：《基督教和翻譯—異文化接觸的十字路口》，東京：平凡社，2009年；Komei, Rikiya. *Kirishitan to honyaku-Ibunka sesshoku no jūji* (Christianity and Translation—in the cross of the contact between different cultures). Tokyo: Heibonsha, 2009.]
- 釈徹宗：《不幹齋ハビアン：神も仏も捨てた宗教者》，東京：新潮社，2009年。[釋徹宗：《不幹齋·巴鼻庵—神佛皆棄的宗教者》，東京：新潮社，2009年；Shaku, Tesshū. *Fukansai · Habian: Kami mo Hotoke mo suteta Shūkyōsha* (Fukansai—Habian: the Believer who discards God and Buddha). Tokyo: Shinchōsha, 2009.]