

# 明末中日欧思想交流下的 灵魂学说

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

段世磊

DUAN Shilei

### 作者简介

段世磊，浙江大学哲学系博士研究生

### 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、绪言

众所周知，从古代到中世纪逐渐形成的基督教的思考方法，经过文艺复兴运动以及宗教改革运动的严重冲击后，企图在耶稣会那里得到重新构建的机会。耶稣会是天主教内部宗教改革运动的主导者，其思想资源经过沙勿略等先行者的努力传播到了日本和中国。然而，并非所有散播于亚洲土地的西方学说都能够被当地的人们所理解。耶稣会士大多接受的是以中世纪托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）为中心的后经院时期的哲学与神学。托马斯·阿奎那神学体系的形成又受到亚里士多德思想的影响。因此，罗马教廷管辖下教区的修院、神学校以及神学院，多以亚里士多德的著述和阿奎那的笺释为修习课程。

冯塞卡（P. Fonseca）<sup>①</sup> 对于亚里士多德学说在耶稣会学院中的传播起到至关重要的作用。他专门为科英布拉的耶稣会学院编写了八种亚里士多德学术讲义，用于教学。<sup>②</sup> 实际上，在编出八种讲义之前，冯塞卡已经对亚里士多德的哲学著作作注且由罗马教廷在罗马出版，并很快被耶稣会士带至亚洲，为在亚洲传教的耶稣会士编写传教地语言

---

<sup>①</sup> 佩德罗·冯塞卡，1528年生于葡萄牙，1548年加入耶稣会，在科英布拉大学教授哲学，1572年作为管区代表被派遣参加总会议。曾经担任过耶稣会总会长助理、管区巡察师、里斯本修院院长等职务。1599年去世。

<sup>②</sup> 董少新：《明末亚里士多德灵魂学说之传入：以艾儒略〈性学述〉为中心》，载《西学东渐研究》（第五辑），中山大学西学东渐文献馆编，北京：商务印书馆，2015年，第40-41页。[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.]

的传教书籍提供了丰富的参考资料。<sup>①</sup> 这些书籍涉及到形式多样的论题，其中颇具代表性的当属灵魂学说。这是一个能够更全面细致呈现东西方思想本质不同的话题，可以据此考察东方天主教信徒在文化交流过程中，特别是为天主教教义做护教性质论述时，其东方文化的背景出身是否在写作者身上起到视域限制的作用。同样，西方世界的耶稣会士在向东方人介绍西方天主教信仰时，是否会出于现实的考量，刻意强调天主教文化中较易为东方人接受的观点，而犯了断章取义的错误；或者是否执着于附会东方学说，而偏离天主教信仰的本义。

灵魂学说向东方（主要在日本和中国）的输入有其时间、地域以及逻辑上的进展过程。在日本，范礼安（Alessandro Valignano）编写的《日本的小教理问答书》（1586年）<sup>②</sup>和《基督教要理书》（1591年国字版和1600年长崎版）<sup>③</sup>，对西方天主教灵魂问题进行了初步介绍。由于范礼安远东地区视察员的特殊身份，对于此区域的整个传教活动产生了极为深远的影响。在日本，一方面，范礼安亲自监督和指

---

<sup>①</sup> 1616年澳门圣保禄学院藏书目录中显示有分别于1577年和1589年在罗马出版的冯塞卡对亚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). 参见拙文：《欧书东传早期概况——澳门圣保禄学院1616年藏书目录》，载澳门《文化杂志》，第93期，2014年，第68页。[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.]

<sup>②</sup> 原版为Alexander Valignano, *Catechismus christianae fidei* (Olyssipone: Antonius Riberius [liber I], Emmanuel de Lyra [liber II], 1585), 日译版为：家人敏光编译：《日本的小教理问答书》，天理图书馆参考材料（7），1969年。我们无法确知此书最初为何种语言，然1581年耶稣会年报中提及此书翻译为日语的信息，因此可以确定范礼安《日本小教理问答书》的成书时间应早于1581年。此书分为两卷，总计十二讲。参见米井力也：《基督教与翻译——异文化接触的十字路口》，东京：平凡社，2009年，第51页。[Komei Rikiya, *Christianity and Translation—in the Crossroad of the Contact between Different Cultures* (Tokyo: Heibonsha, 2009), 51.]

<sup>③</sup> 此书原版为日语国字体印刷书籍，首先被海老泽有道等人翻刻，收藏在《日本思想大系》丛书之中，1970年收录在岩波书店编辑的《基督教书·排耶书》中。

导戈麦斯神父 (Pedro Gomes, 1533-1600) 为日本府内神学院中神学生编写教科书的整个过程, 促成了三卷本《耶稣会日本学院讲义纲要》(以下简称“戈麦斯教科书”)<sup>①</sup>。另一方面, 范礼安编写的《日本的小教理问答书》对日籍信徒不干斋·巴鼻庵《妙贞问答》<sup>②</sup> 中有关灵魂问题的理解予以深刻的影响。同时, 在中国, 范礼安的适应主义策略还影响到了前来中国开教的罗明坚 (Michel Ruggiere) 和利玛窦 (Matteo Ricci)。罗明坚在范礼安的安排下学习汉语, 并在掌握了基本的汉语知识后, 编写《天主圣教实录》(1584年校正版), 用以向中国人传播天主教的相关知识。<sup>③</sup> 不久之后, 当传教中国的时机越来越成熟, 利玛窦又在前人的基础上编写了一部对话体裁的书籍, 即著名的《天主实义》, 以汉语的形式更为深层次地向中国人介绍天主教灵魂学说。据钟鸣旦和梅谦立等学者的研究, 利玛窦的《天主实义》在体例乃至逻辑论证上与范礼安的教理问答如出一辙。<sup>④</sup> 而且, 根据日本学者海老泽有道的研究, 在日本, 信徒不干斋·巴鼻庵《妙贞问答》在体例、论点和所采取之论据上也与《日本的小教理问答书》基本一

<sup>①</sup> 全名为《戈麦斯神父为日本府内耶稣会学院所著的教科书》。

<sup>②</sup> 《妙贞问答》是巴鼻庵为妇女儿童编写的一部基督教入门书籍。以妙秀和幽贞两名比丘尼之间的问答形式展开, 妙秀问, 幽贞答。海老泽有道等校注: 《基督教书·排耶书》, 载《日本思想大系》第25卷, 东京: 岩波书店, 1970年, 第114—180页。[*Christianity books · Anti-Christianity books*, noted by Ebisawa Arimichi (Tokyo: Iwanami Shoten, 1970), 114-180.]

<sup>③</sup> 梅谦立先生认为, 罗明坚的《天主实录》受范礼安的《日本的小教理问答书》影响较小, 因为前者早于后者拉丁文版的出版, 且《天主实录》并没有注意到《日本的小教理问答书》中新策略的应用, 将宗教、哲学、科学混杂在一起成书。笔者关注的却是, 范礼安在用传教地语言书写天主教知识上对于罗明坚的影响。有关《天主实录》与《日本的小教理问答书》的关系, 请参考梅谦立: 《天主实义今注》, 谭杰校勘, 北京: 商务印书馆, 2014年, 第3—6页。[Thierry Meynard, *New Exegesis on Tianzhu shi yi*, ed. TAN Jie (Beijing: The Commercial Press, 2014), 3-6.]

<sup>④</sup> 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.

致。<sup>①</sup>然而，与《天主实义》和《妙贞问答》在文章结构和论证逻辑上受到范礼安《日本的小教理问答书》的影响不同，戈麦斯教科书更多地是直接接受了范礼安思想上的指导，在处理与灵魂有关的论题时采取了一种适应主义策略。虽然戈麦斯教科书中没有像《天主实义》、《妙贞问答》以及《日本的小教理问答书》一样，用经院哲学和神学上的逻辑体系和超越存在对传教地的宗教信仰进行批判，却很巧妙地结合传教地文化对亚里士多德的《灵魂论》以及科英布拉大学注解的《亚里士多德〈灵魂论〉》进行了调整，突出了对东方文化极为重要的伦理上的实践理性问题。正是在这一点上，教科书与《天主实义》和《妙贞问答》有着极为相似的地方。

## 二、戈麦斯教科书的内容

耶稣会在欧洲的学院不仅是神学教育机构，还是学术研究机构。然而，在日本，直到1580-1581年范礼安主持的协议会上，才允许日本耶稣会士进行哲学与神学研究。1582年，戈麦斯神父奉命为府内学院的学生编写哲学与神学教科书，但因职务上的原因，编写工作停顿。直到1586年，驻日本的欧洲籍神父仍无可以阅读的教科书。1587年因丰臣秀吉的禁教令，传教工作陷于停顿，这反而给戈麦斯写作的机会。在戈麦斯神父看来，由于日本人缺乏西方知识基础，像科英布拉或罗马学院那样进行真正的哲学与神学课程为时尚早，必须以简要的纲要形式，向日本修士解释基督教哲学和神学的基本问题。最终，经过近十年的不懈努力，戈麦斯神父完成了远东地区哲学和神学教科书的编纂工作。而且，之所以说此套教科书影响深远，是因为在1616

---

<sup>①</sup> 释彻宗：《不干斋·巴鼻庵—神佛皆弃的宗教者》，东京：新潮社，2009年，第21页。[Shaku Tesshū, *Fukansai Habian: the Believer Who Discards God and Buddha* (Tokyo: Shinchōsha, 2009), 12.]

年澳门圣保禄学院藏书目录<sup>①</sup>中，此书以《佩德罗·戈麦斯神父之纲要》为题名成为澳门地区学生学习的参考用书。戈麦斯教科书的第二部分对于亚里士多德灵魂学说的解读，与当时欧洲流行的科英布拉大学使用的特伦托大公会议（The Council of Trent）《〈亚里士多德灵魂论三卷〉注解》中的解读相比显得不是十分充分，论述方法也有所不同，论述重点也有很大差异。不同于科英布拉大学直接对《亚里士多德灵魂论三卷》做出注解的方式，日本神学院教科书中有关亚里士多德灵魂论的认知则是基于科英布拉大学的注解，参考亚里士多德的理论而做出的继承了科英布拉注解本的整体理念，却在论证上稍显稀疏笼统的解说。

戈麦斯教科书第二部分名为《亚里斯多德灵魂论和自然哲学小品讲义纲要》，是一部讨论人类内在世界的哲学纲要，总分为三卷，从各类灵魂的功用上对灵魂进行分类。第一卷在普遍意义上的灵魂和植物灵魂（即生魂）之间做了区分，并进而论述了植物灵魂的机能。第二卷对处于中间位置的感觉灵魂（即觉魂），并就其感觉的、欲求的、可动的机能进行了论述。第三卷则着重论述了所有灵魂中最为高级的理性灵魂（即灵魂）及其理性的、欲求的机能。

经过对第一卷和第二卷中植物灵魂和动物灵魂的分析，第三卷开头戈麦斯便给出了灵魂的普遍定义，即灵魂盖是潜在地具有生命的一个自然物体的原始（基本）实现，而这个自然物体则必须是具有官能（工具）的，同时，灵魂也是形相。人类灵魂虽说比其他灵魂高贵，但也像其他的形相构成各种各样的全体一样，理性灵魂是构成人类的部分。而且，理性灵魂不像觉魂一样依存于物体，而是如同天使一样的灵性存在。紧接着戈麦斯又从天主教信仰与灵魂性质之间的关系出发，描绘出十一个有关灵魂本质问题的结论。然而，最为重要的章节

---

<sup>①</sup> 关于1616年澳门圣保禄学院藏书状况，可参考拙作《澳门圣保禄学院1616年藏书目录》，第64—74页。

则在第四章能动知性与被动知性的划分。第四章将知性划分为被动知性和能动知性。戈麦斯认为，被动知性如果缺乏其相应的被动形象便无法进行认识。然而，“灵魂除却从外部接受而来的可知形象外，神还为其注入了构成认识对象的其他新的形象。灵魂脱离肉体后，便凭借神注入其内的形象进行认知。”<sup>①</sup>

在讨论能动知性与被动知性的同时，也相应地涉及到灵魂的另外一项功能，即记忆。<sup>②</sup> 不过，因为是在灵魂的理性功能范畴之下划分能动知性和被动知性的，所以，既然戈麦斯将记忆和能动知性和被动知性同等看待，那么记忆也就只能从属于理性功能了。根据梅谦立先生（Thierry Meynard）对于西方有关灵魂记忆功能的文献的梳理，我们知道，亚里士多德将记忆看作是感觉的内容，并非理性灵魂的功能。从奥古斯丁开始才有了记忆与理性和意志构成灵魂三个独立功能的说法。阿奎那虽然承认记忆为灵魂的功能，但是并不认为它具有独立性。耶稣会创始人依纳爵（St. Ignatius Loyola）在《神操》中也采纳了灵魂三种能力的说法，利玛窦则像阿奎那一样，将记忆归于理性之下。<sup>③</sup>

然而，无论是人类灵魂的理性功能还是记忆功能，都是从认识论角度上来考察灵魂的属性的，直到最后一部分论及灵魂的意志功能之时，戈麦斯才开始从伦理学角度上考察灵魂意志的抉择行为。在第十一章“意志或知性欲求乃人类必备之品质”中，戈麦斯论述道，理性灵魂中所有能力中最为优秀的便是被称为意志或理性欲求的能力。戈麦斯认为，人类除拥有感觉欲求能力之外还拥有理性的欲求能力，也即意志。因为，人类自身并非通过感觉，而是通过理性而认识

---

<sup>①</sup> 佩德罗·戈麦斯：《耶稣会日本神学院讲义纲要》，第399页。

<sup>②</sup> 同上，第407页。

<sup>③</sup> 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.



善恶。而人类的感觉的欲求能力是无法认识善恶的。因为这种能力只追求感觉所知觉到的东西。继而在第十二章又讨论了意志的对象。首先，意志的对象是超越性的普遍的善。其次，意志并非理性的能力，而是欲求能力。第三、关于意志的器官。意志像知性一样不依赖于任何身体的器官。它是灵魂的属性，是灵魂固有之附属品，构成灵魂本性的基础，在灵魂离开身体后依旧保存在灵魂之中。第十三章则集中比照感觉性欲求与意志之间质的差异。第十四章分析认为意志对感觉欲求采取一种自由支配的方式，这种支配方式给了感觉欲求以极大的主动权。戈麦斯认为，虽然感觉欲求能力通过某种力量被赋予听从意志命令的必然性，但它却拥有在没有意志的帮助下依靠自身固有的运动发动自身的能力。紧接着三章内容主要论证，一方面由于意志统治感觉欲求的方式允许感觉欲求发动自身能力，因此可能导致感觉欲求对于意志的反抗。另一方面，由于意志本身不受必然性的束缚，所以由于感觉欲求而引发的罪恶便也只能归诸于意志自身的堕落。第十八、十九章则继续阐述意志自由产生的一切人类行为活动及其伦理实践的意义。第二十章再次强调意志的对象为至善。最后一章则回归整个文章的主题，在承认灵魂不灭的情况下，考察作为身体之形相的灵魂与独立之灵魂之间的区别。

### 三、自然理性中的上帝

作为日本耶稣会学院中通行的参考书，戈麦斯教科书中对于灵魂学说的哲学阐释以及天主教信仰的虔诚的历史揭示，深深地影响了当时学院中的学生，成为他们了解西方哲学和神学思想的窗口，其中最具代表性的当属不干斋·巴鼻庵。巴鼻庵在日本教会史上是一个相当具有争议性的人物，他于1565年出生于加贺一带，早年受日本儒、佛以及神道教的熏染。18岁时却与其母一同归信天主教，成为一名基督徒，而后在耶稣会兴办的神学校学习，在此期间成为了一名耶稣会修

士。由于巴鼻庵才华卓著且极具传教经验，得以参加1590年在加津佐举办的日本耶稣会第二次全体协议会，并于会议召开后的第二年进入日本的耶稣会学院学习哲学、伦理、神学、拉丁语、日本文学、自然科学以及其他神学预备课程，学成后曾一度留任耶稣会学院，教授日语课程。传授日语之余，他还编写有《佛法》，此著构成《妙贞问答》上卷名为“佛法篇”的基本内容。与佛僧之间展开的论辩，也为巴鼻庵有效地进行护教提供了大量的论证素材，并最终促成了《妙贞问答》一书。<sup>①</sup>

当然，在耶稣会学院的学习也使巴鼻庵接触到耶稣会士内部用于传教的教理问答书。通过大量阅读教理问答书，并实际地观摩传教士应对异教徒信仰所采取的辩驳方法，巴鼻庵才能够在《妙贞问答》中熟练地掌握教理问答书的问答模式，在与日本诸宗教的对比中立体地呈现基督教的灵魂观、世界观等因素。

一方面，从巴鼻庵在范礼安和戈麦斯那里接受而来的西方天主教思想教育来看，他被灌输了一整套亚里士多德—阿奎那主义的神学论证路线。因而，在书写《妙贞问答》时也像范礼安一样，把书籍的读者设定为理性的人类群体。范礼安在《日本的小教理问答书》中写道，“人类是理性的存在，这是人类区别于其他事物的所在”，“人类凭借理性认识绝对的存在着——上帝”，并可以由此展开对于日本“神道教、儒教和佛教的批判”。<sup>②</sup> 利玛窦在《天主实义》首篇中也取同样立场，其曰：“凡人之所以异于禽兽，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。”<sup>③</sup> 根据神父胡波特克劳迪的考证，在巴鼻庵执

---

<sup>①</sup> 井手胜美：《基督教思想史研究序说》，东京：鹤鹑社，1995年，第261-262页。[Ide Katsumi, *Introduction to the History of Christianity Thoughts* (Tokyo: Perikansha, 1995), 261-262.]

<sup>②</sup> 释彻宗：《不干斋·巴鼻庵—神佛皆弃的宗教者》，第100页。

<sup>③</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第79页。

笔《妙贞问答》一书期间，曾经和一位僧侣发生过争论。虽然我们已无法得知此僧侣的名字，但二人论争的内容还是能够得窥一二。辩论中，作为助理修士的巴鼻庵向这位僧侣质问：“是否相信灵魂不灭？”僧侣却回答说：“现世生存的一切事物都有终结”，对灵魂不灭予以否定。对于僧侣的这一回答，巴鼻庵有力地诘问道：“既然如此，为何作为僧侣的你们要对死者举行葬礼或诵读经文，并收取好处？”<sup>①</sup>按照巴鼻庵西学的思路，僧侣举行葬仪这一行为本身已经设定了死后世界的存在，从而也在另外一个方面证明了灵魂不灭的事实。此法颇合戈麦斯教科书对于灵魂不灭所作的自然论证，他说：

据古代记载，无论是在耶稣降生前还是之后，没有哪个进行社会活动的民族不知道灵魂不灭的道理的。所以，所有人都是在按照他们的自己方式构建地狱的惩罚和天国的至福。他们造墓地为灵魂祷告、向死者献祭、看重拯救与功德，专注于信奉神灵和举行祭祀。即便有少数哲学家认为灵魂是可死的，也不敢公然言说，而是秘密地在自我怀疑的惊恐和苛责中叙说。因此，灵魂不灭绝不违背理性，反而与理性最相适合。<sup>②</sup>

由于巴鼻庵有过在耶稣会学院中学习和教学的经历，而戈麦斯所编之教科书又是当时耶稣会学院中通行之参考书，且戈麦斯也同样受到范礼安的指导，所以巴鼻庵和戈麦斯在论证灵魂不灭之时使用几乎相同的论证逻辑也就不足为怪了。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 井手胜美：《基督教思想史研究序说》，第261-262页。

<sup>②</sup> 释彻宗：《不干斋·巴鼻庵一神佛皆弃的宗教者》，第100页。

<sup>③</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第79页。

另一方面，从巴鼻庵在《妙贞问答》中批判日本诸宗教派系的逻辑机构来看，巴鼻庵确是受到范礼安《日本的小教理问答书》的体例和逻辑论证次序的影响。

像同样受到范礼安《日本的小教理问答书》影响的《天主实义》的行文结构一样，巴鼻庵在《妙贞问答》中，将理性论证与宗教教条分开论述：“先按照理性论证天主的存在、灵魂的存在、伦理规则，在人们接受这些原理之后才可以告知他们关于《圣经》故事及耶稣基督的生活、死亡与复活。”<sup>①</sup> 在上、中卷完成对于佛教、儒教、神道教的批判后，下卷部分巴鼻庵从经院哲学的角度开始了对于基督教教义的阐发，解释其与其他宗教的不同，最后添加些许《圣经》中的故事。巴鼻庵以超越的神的存在为前提，解释灵魂产生的原因：“汝已知天地万象之创造者乃为天主，故可将其所造之物分类言之。如今汝目所见，有物无数，若以基督教经书之语简而言之，不出四类之外。其一为实在类，其二为生魂类，其三为觉魂类，其四乃为灵魂类。”<sup>②</sup> 由于巴鼻庵曾经是一名佛僧，所以在对天主教灵魂学说进行说明的过程中，用于理性比较的对象是佛教的众生平等说。巴鼻庵通过妙秀之口引用日本“柳绿花红”等表示事物本性的例子解释万物平等的学说。他认为柳与花陨灭之后，体现其性质的绿和红也相应地消失，归于“一如实相”，仅存留最为源初的本性一理。“就像冰和雪物虽不同，理则同一。”对此，幽贞反驳道：“非也。月之为月，日之为日，星之为星，各为其所是，而不致一体。……金既能铸鸟，亦能铸鱼，然所铸之鸟与鱼，既不能飞翔，亦不能潜水，是以形体虽变，性体为金，而鸟与鱼之性体为用相异，何以同归一理，是事与理各异也。”<sup>③</sup> 从而将人类灵魂从其他各类灵魂中分别开来。

---

<sup>①</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第10页。

<sup>②</sup> 海老泽有道等校注：《基督教书·排耶书》，第156页。

<sup>③</sup> 同上，第157-158页。

巴鼻庵所谓理性灵魂者，“非惟感饥渴、知寒暑，又有知物理、论是非之智慧者，此即人也。故四类之中，惟具灵魂之人，方有后世”<sup>①</sup>。他对于灵魂不朽的论述不仅停留在简单的灵魂范畴区分之上，还体现在灵魂本性与功用之间紧密的关联之中，而对于此种联系之具体内容的阐释方面则明显地受到佛教、儒教体用学说的影响。巴鼻庵在《妙贞问答》中将万物的本性说成是“性体”，与此本性直接相关的是由其所引发的“作用”，透过“功用”我们得以知晓决定万物本性之“灵魂”。不同于植物性灵魂和感觉性灵魂，人类理性灵魂则超出仅以官能享受为功能对象的感觉灵魂之上，其用“不仅知物理，亦求于仁义礼智信之理。又思死后名誉。又欲往后世善所，又可论是非善恶。”因而，灵魂作为性体或者本体存在于“人身之中”，“望之不见，触之不着”<sup>②</sup>。

同样，《天主实义》中利玛窦也主要从经院哲学的角度证明上帝造物、灵魂不朽以及意志不灭等论题，然而这些属于信仰范畴的论题在通过自然理性的论证后，往往难以自圆其说，大多进入循环论证的怪圈。不过，因为儒家学说关于理气先后之争的理性主义观点，为利玛窦对于神学命题的哲学论证提供了参考和批评的对象，《天主实义》才能大致展现出体现在上述三个论题中的整个西方神学和哲学的思维模式。

利玛窦所言之“超自然的凌驾于自然界之上，灵魂凌驾于肉体之上，永恒的凌驾于暂时的之上……人在宇宙中的地位相当于上帝创造的永恒灵魂，凭借永恒的价值完成其宿命”<sup>③</sup>的超自然形而上学与中国人“拒绝两分法，否认二元论，强调人和宇宙一体建构”<sup>④</sup>的超越

<sup>①</sup> 海老泽有道等校注：《基督教书·排耶书》，第156页。

<sup>②</sup> 同上，第161页。

<sup>③</sup> 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，郑州：中州古籍出版社，2009年，第14页。[FANG Dongmei, *The Essence of Chinese Philosophy and its Development* (Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Press, 2009), 14.]

<sup>④</sup> 同上，第15页。

性形而上学截然不同。在这种区别中，利玛窦所要做的便是打破中国理学家由于其“万物一体”概念导致的在鬼神与灵魂问题上的怀疑论，于中国的原始信仰中寻找古人关于西方世界超自然哲学中上帝的对照物。灵魂学说则为其提供了一条有效的路径，在反对中士“人之神魂死后散泯者，以神为气耳……又曰阴阳二气为物之体，而无所不在，天地之间无一物非阴阳，则无一物非鬼神”<sup>①</sup>的新儒家学说时，他新解《中庸》之谓“体物而不可遗”，认为“鬼神体物，其德之盛耳，非谓鬼神即是其物也”<sup>②</sup>，从而在“鬼神在物”与“魂神在人”之间做了明确区分，并谓“夫谓人死者，非魂死之谓，唯谓人魄耳、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”<sup>③</sup>。最终否认中国哲学中表现为朴素唯物主义的观点，得出灵魂不灭的结论。

此后，利玛窦进一步追溯灵魂产生的上帝创造因素，他说：“所以然者，有在物之内分，如阴阳是也；有在物之外分，如作者之类是也。天主作物，为其公作者，则在物之外分。”<sup>④</sup>，试图解决新儒家建基于阴阳之上的无极学说之困境，寻找到万物的创造者—上帝。具体来讲，利玛窦在《天主实义》前三章节中证明了上帝存在后，在第四章鬼神与人魂异论中重申了上帝作为创造者的存在，是以神学的超越性驳斥宋明理学理气学说的形而上学思维。形而上学须有神学上的保证，即虽然灵魂在它赋予肉体以生命之时，与肉体一同构成一个完整的人类个体，但由于灵魂并非产生自肉体，也不是对神的实体的分有，而是由神直接创造出来的，所以它又是绝离于身体的。当利玛窦面对一群无法想象作为人格神的上帝之存在的儒者之时，他认为，儒者只看到灵魂与肉体相结合后而形成的人的整体，而没有看到此前上帝的创造行为，因而儒者是

<sup>①</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第124页。

<sup>②</sup> 同上，第125页。

<sup>③</sup> 同上，第123页。

<sup>④</sup> 同上，第139页。

单纯做形而上学的思考，而没有上升到一种神学的超越，因而无法解释物的起源，也难以设想死后灵魂的归宿。

#### 四、灵魂的意志功能

范礼安的《日本的小教理问答书》在批判日本宗教的泛神论性质时，特别强调人类放纵自我意志导致的日本偶像崇拜的恶劣的宗教信仰结果。他说道：“人类是何其脆弱的生物啊。因原罪而倾向于作恶，糜烂于邪恶的肉欲不能自拔。人类成了散播谎言的魔鬼的亲友，轻易地受尽魔鬼的欺骗。结果是人类顺从于肉体邪恶的冲动，轻蔑天主的宗教，凭借自我的意志恣意放纵地生活。……然而，（日本）多宗教流派与迷信是恶魔和人类共同的产物，充满着令人诅咒不已的虚伪与欺瞒。是受到自我感情驱使的人类，耽于肉体的享乐，委身于恶魔，与恶魔一同发明了这世间众多虚假的神灵。”<sup>①</sup>

无独有偶，在范礼安指导下编写日本耶稣会学院教科书的戈麦斯，对于范礼安在意志问题上的看法心有领会。不同于亚里士多德《论灵魂》中以及科英布拉注释版的《论灵魂》中对于灵魂的意志功能采取简洁提及的做法<sup>②</sup>，戈麦斯教科书中花费了大量的篇幅论述灵魂的意志能力及其与理性能力的关系。在戈麦斯看来，意志并非如感觉欲求一般，是一种自然地受到对象影响的被动能力。意志是自由的，当对象向其显示时，它便自由地采取行动。换句话说，即便理性向意志呈现善恶，并将善德判为善的对象，恶德为恶的对象，意志也

<sup>①</sup> 转译自米井力也：《基督教与翻译—异文化接触的十字路口》，第61页。

<sup>②</sup> 梅谦立先生在他的那篇有关《灵言蠹骚》的论文中，比对了亚里士多德《论灵魂》与科英布拉注释版的《论灵魂》中对意志的论述，发现两者都只简要地提及意志能力，而未进行深入分析。请参考：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.

并非必然追求美德，而是凭借自身具备的自由朝向善或恶而自由活动。意志可以自由抉择那些由理性为其所下的判断。然而，也正是因为人身上所具有的意志自由，才生出了许多不同的特性。首先，因为有意志，人类可以选择善恶，被问以功过，并受到相应的赏罚。而其他动物则没有功过，也没有相应的赏罚。因为功过赏罚是在意志自由选择做或者不做一件事情时才出现的结果。所以，没有自由便没有功过，意志关乎人类伦理实践上的善恶。<sup>①</sup>

受范礼安影响的利玛窦，在《天主实义》中同样看重灵魂的意志功能，而且将理性和意志放在一起讨论。他认为，人类灵魂有三种功能，分别为，司记含、司明悟、司爱欲。<sup>②</sup> 记含者为记忆，明悟者为理性，爱欲者为意志。其中理性与意志之间的关系又极为特殊，构成利玛窦调和耶儒学说的一个入口。而且，因耶儒在认识“理性”这个灵魂的特殊能力上有着本质上的区别，关于理的具体所指的讨论也就成为利玛窦批判程朱理学的一个切口。据孙尚扬先生的研究，前者突出“心”与“情”的关系，后者考察“性”与“理”的关系。

利玛窦在第六章“释解意不可灭”中说道，“意非有体之类，乃心之用耳”，“意者，心之发也”，从体用关系上定义“意”的属性，此时的“意”便等同于儒家学说的“情”。紧接着他又将“意”放在与理的关系之中予以考察，“行事在外，理心在内，是非当否，尝能知觉，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”<sup>③</sup>。所以，如果“发意从理”，便是行了君子的美德，如果“溺意兽心”，便是行恶德，甚至失去人的本质。既然“理心”能纵止其“意”，那么沿用宋明理学的逻辑，“理”便为心之体。

继而便生出如下疑问，即作为心之体的“理”具体指代为何？针

<sup>①</sup> 佩德罗·戈麦斯：《耶稣会日本神学院讲义纲要》，I，第422-423页。

<sup>②</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第188页。

<sup>③</sup> 同上，第162页。



对此问题，利玛窦和儒学代表之间有着不同对待。儒家学说以心为贯通性体的总体，朱熹说：“心主于身，其所以为本者，性也；所以为用者，情也，是以贯乎动静而无不在焉。”<sup>①</sup>心在这里具有本体论意义，性与情则是这一本体的不同方面，统和于一体。性又是什么呢？朱熹认为“仁义礼智，性也”，“性者心之理也”，即性即理，理即仁义礼智。为了调和耶儒，利玛窦也主张性善论，但不会同意以理为人性的性善论，他说：“理也，乃依赖之品，不得为人性也。”<sup>②</sup>人性须在别处寻觅。在他看来，在理（仁义礼智）之前尚有作为精神实体形式的人类灵魂，此灵魂中的理性推理能力是人类“别其体于他物”的原因所在。在利玛窦看来，具有依赖性质的“理”应是作为事物之本质、形式的理，是事物的条理，因而朱熹等理学家谈及的包含有仁义礼智的“理”只能体现出人的本质，而不涉及人性问题，他们将人的本质与人性搞混淆了。

然而，既然人的实体形式——灵魂决定人性，那么在讨论道德行为之善恶时，唯有在关涉善恶选择的灵魂的另一功能——意志上寻找，而不应在理性上费力。不过，利玛窦并没有在自由意志问题上详尽地探讨关于善恶之问题，而是通过讨论灵魂的两项能力——理性与意志——之间的关系，来考察意志在伦理道德实践上的行为。同样作为灵魂的功能，“司明者（理性）尚真，司爱者（意志）尚好”<sup>③</sup>，理性求真，具有认识论意义；意志求善，具有道德意义。然而作为实体灵魂的两个属性，二者又是相互关联的，“司明者，明仁之善，而后司爱者爱而存之；司爱者，爱义之德，而后司明者察而求之”<sup>④</sup>。由此，我们可以说，人性问题的讨论在利玛窦那里既有知识论意义，又有道

<sup>①</sup> 参考朱熹：《答何叔京二十九》，载《朱文公文集》，第四十卷。[ZHU Xi: *Complete Works of Zhu Xi*, Vol.40.]

<sup>②</sup> 梅谦立：《天主实义今注》，第182页。

<sup>③</sup> 同上，第189页。

<sup>④</sup> 同上，第189页。

德意义，从而既在具体内容上“拒斥了朱熹以仁义礼智为人性的性善论”<sup>①</sup>，又为意志问题的讨论增加了一份认识论视角，是利玛窦在东西方文化中适应主义政策的一种有效尝试。

同样地，巴鼻庵在《妙贞问答》中，也涉及到意志所关涉的伦理问题。《妙贞问答》中主要探讨了上帝创世学说，而人类灵魂是上帝创造出来的有始无终的存在。单就内容来看，《妙贞问答》在检验17世纪早期日本不同文化和宗教传统之间交流互动上是一个相当不错的文本。文章共计三个部分，第一部分系统分析了佛教不同宗派之间的教义；第二部分讨论了儒教和神道教；第三部分则处理了基督教相关的问题。由于是耶稣会内部编纂而成的文本，因而行文尽显佛教、儒教以及神道教之不足，以彰基督教之优胜，强调基督教的拯救教义给予死后灵魂去处以希望。在最具说服力且论述最为详尽的第三部分，巴鼻庵向我们阐释了基督教教义的本质。先行研究者认为，此部分主要指出了经院哲学在基督教创世理论上的应用<sup>②</sup>，但实际上却并非如此简单，除去创世理论外，巴鼻庵在《妙贞问答》中极力论证与基督教伦理相关的部分。也就是说，教义学说中的创世理论并非只是为了向人传播教义上的神圣信仰，它更关注被创造出来的人类如何在这片被创造的世界中的生存实践问题。而生存实践中的点点滴滴都与上帝相关涉，所以说，从其所受西方天主教教育的影响上来看，这里的伦理实践是从天主教意义上来讲的。然而，巴鼻庵在《妙贞问答》中的这个观点也与当时呈现于日本新儒家著述中人文主义伦理传统有着相互重叠的部分，可见其深受儒学传统中重视伦理实践的影响。在这一点上，先前的研究者并未直接提及，但是日本学者海老泽有道则强调此文本中“理性”与“认知”的一面，而且这种理性认知有赖于人类

---

<sup>①</sup> 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1996，第85页。[SUN Shangyang, *Christianity and Confucianism in Late Ming Dynasty* (Beijing: The Orient Press, 1996), 85.]

<sup>②</sup> 井手胜美：《基督教思想史研究序说》，第264—284页。

知觉，与身体有着密不可分的联系，是一种灵肉结合、身体力行的社会活动中的伦理，建基于经院哲学中亚里士多德主义一派之创世理论之上。<sup>①</sup>

## 小结

自沙勿略始，经过近半个世纪的努力，天主教会试图不断地在理论和实际生活中向东方的人们说明以下三个思想要点。第一、天主教信仰中上帝的绝对、普遍以及唯一性。第二、灵魂是被上帝创造出来的，人类灵魂具有区别于其他事物的理性特征，这完全不同于东方世界中万物同理的宗教提示。第三、基督教的来世观、天使堕落、灵魂拯救以及获得拯救所需遵循的现世规则（十诫）等一整套信条。尽管他们批判东亚文化圈内的佛教和儒教思想，彰显基督教的优胜地位，并在巴鼻庵和利玛窦那里形成了成熟性的批判果实，但是，东方文化中对于伦理道德实践的重视一直萦绕在他们的脑海中，需要他们作认真的对待。无论是巴鼻庵以西方思想批判东方思想的做法，或是利玛窦通过东方典籍诠释西方信仰的实践，都是其调和中西文化差异的一种尝试，更是范礼安主导下耶稣会在整个远东地区实行的适应主义策略的一种表现形式。

---

<sup>①</sup> 海老泽有道：《基督教南蛮文学入门》，东京：鹈鹕社，1991，第117页。  
[Ebisawa Arimichi, *Introduction to the Christianity Nanban Culture* (Tokyo: Perikansha, 1991), 117.]

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 董少新：《明末亚里士多德灵魂学说之传入：以艾儒略〈性学刍述〉为中心》，载《西学东渐研究》第五辑，北京：商务印书馆，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：《欧书东传早期概况—澳门圣保禄学院1616年藏书目录》，澳门《文化杂志》，第93期，2014年，第64—74页。[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.]
- 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，郑州：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.]
- 谢和耐、戴密微等：《明清间耶稣会士入华与中西汇通》，耿昇译，北京：东

- 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.]
- 梅谦立：《天主实义今注》，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年。[Meynard, Thierry. *Tianzhu shi yi jin zhu* (New Exegesis on *Tianzhu shi yi*). Edited by TAN Jie. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 孟德卫：《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》，陈怡译，郑州：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.]
- 沈清松：《亚里士多德灵魂理论的“迁徙”和其早期的中国式阐释》，载《西学东渐研究》第三辑，北京：商务印书馆，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.]
- 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1996年。[SUN Shangyang. *Jidu jiao yu ming mo ru xue* (Christianity and Confucianism in Late Ming Dynasty). Beijing: The Orient Press, 1996.]
- 朱维铮编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，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.]

### 日文文献[Works in Japanese]

- 海老泽有道、土井忠生等校注：《キリシタン書・排耶書》，载《日本思想大系》第25卷，东京：岩波书店，1970年。[海老泽有道等校注：《基督教书・排耶书》，东京：岩波书店，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. ]
- 海老泽有道：《キリシタン南蛮文化入門》，東京：ペリカン社，1991年。[海老泽有道：《基督教南蛮文化入门》，东京：鹈鹕社，1991年；Ebisawa,

- Arimichi. *Kirishitan nanban bunka nyūmon* (Introduction to the Christianity Nanban Culture). Tokyo: Perikansha, 1991.]
- ペドロ・ゴメス：《イエズス会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。[佩德罗·戈麦斯：《耶稣会日本神学院讲义纲要》，尾原悟编译，东京：教文馆，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：《イエズス会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。[佩德罗·戈麦斯：《耶稣会日本神学院讲义纲要》，尾原悟编译，东京：教文馆，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：《イエズス会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。[佩德罗·戈麦斯：《耶稣会日本神学院讲义纲要》，尾原悟编译，东京：教文馆，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说》，东京：鹈鹕社，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—異文化接触の十字》，東京：平凡社，2009年。[米井力也：《基督教和翻译—异文化接触的十字路口》，东京：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：《不干斎ハビアン：神も仏も捨てた宗教者》，東京：新潮社，2009年。[释彻宗：《不干斋·巴鼻庵—神佛皆弃的宗教者》，东京：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.]