另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學

呂妙芬*

一、前言

明末耶穌會士帶入中國的西學，除了天文、曆算、數學、邏輯學，和世界地圖、自鳴鐘、三鍍鏡等器物外，天主教的神學、人觀、靈魂觀也是當時重要的新知。儒、釋、道三教對於人的組成、人死後的境況有各自的看法，這也是耶穌會士在傳教時必須面對的重要議題。謝和耐 (Jacques Gernet, 1921–2018) 說利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552–1610) 意識到中國佛教與儒學中宇宙一體論的思想對其傳教造成很大的障礙，必須說服中國人相信在物質世界之外，尚有獨立的靈魂和精神，造物者與受造物之間有絕對的差異。¹此從利瑪竇《天主實義》、龍華民《靈魂道體說》等書的析論清楚可見。²

從羅明堅 (Michel Ruggieri, 1543–1607)、利瑪竇開始，三魂說與靈魂不朽的概念即被譯介引進中國。³十七世紀以降，更有多種論靈魂的天主教著作以漢語譯著的形式在中國出版，⁴它們向中國人傳遞了一種「自立、無形、不朽」的個體靈魂觀，以及相應的人觀與生死觀。透過漢語翻譯，特別是使用了儒學的

---

* 呂妙芬，中央研究院近代史研究所研究員

¹ 謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教》(上海：上海古籍出版社，2003年)，頁415–16。

² 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》(北京：商務印書館，2014年)；龍華民：《靈魂道體說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，(臺北：臺北利氏學社，2009年)冊2，頁353–56。

³ 羅明堅《天主實錄》於1584年11月在肇慶出版，此書對於利瑪竇《天主實義》有明顯的影響，梅謙立 (Thierry Meynard) 指出利瑪竇在《天主實義》中使用了《天主實錄》30多個段落，約占全書5%。利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁3–9。

⁴ 包括高一志《性靈說》(約1610)、畢方濟《靈言蠡勺》(1624)、艾儒略《性學摘述》(約1624)、龍華民《靈魂道體說》、利類思《超性學要》、賴蒙篤《形神實義》等。參沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》(臺北：臺灣

語彙來翻譯並解釋天主教教義，也讓天主教在華的傳播雜糅了中國的本土元素，提供許多想像和比附的空間。⁵「靈魂」不僅是天主教傳教的核心主題，同時也是天主教與佛教、儒學進行激烈對話的重要議題。

耶穌會士的著作除了傳播天主教信仰和西方知識，其內容也反映了他們與中國士人和僧侶對話的心得。例如，利瑪竇在南京、北京等地，與中國士人和僧侶的對話，便影響他修訂《天主實義》的內容。⁶隨著天主教書籍的出版與流傳，耶穌會士與中國士人對話的展開，也引發中國士人更多的反應。概括而言，我們可將中國士人的反應區分為三大類：信教護教的立場、反教的立場，以及僅對科學知識有興趣的立場。⁷前兩者在信仰立場上針鋒相對，第三類則並未觸及太多與信仰有關的議題。

信教護教者雖也不免引入本土思想進行綜合創論，但基本上多採納耶穌會士的觀點；⁸排斥批判的聲音則主要來自佛教界或親佛教的士人。針對利瑪竇批評佛

〔上接頁 41〕

商務印書館，2014年），頁89–121；宋剛著，祝海林譯：〈晚明福建關於靈魂的耶儒對談〉(Jesuit-Confucian Conversations on the Soul in Late Ming Fujian)，載中山大學西學東漸文獻館編：《西學東漸研究》第7輯（北京：商務印書館，2018年），頁173–90。

⁵ 利瑪竇、艾儒略等傾向與中國文化調適的作法，更多採用儒學語彙來解釋天主教觀念。相關討論，參見宋剛：〈晚明福建關於靈魂的耶儒對談〉，頁173–90；沈清松：《從利瑪竇到海德格》，頁89–121；董少新：〈明末亞里士多德靈魂說之傳入——以艾儒略《性學辨述》為中心〉，《西學東漸研究》第5輯（2015年），頁39–60。關於明清之際儒學對人性的討論及其與天主教教義的呼應，見呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版公司，2017年），頁301–58。

⁶ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁28–29；吳莉葦：〈晚明杭州佛教界與天主教的互動——以雲棲祿宏及其弟子為例〉，《中華文史論叢》2014年第113期，頁325–57。

⁷ 張曉林：《天主實義與中國學統——文化互動與詮釋》（上海：學林出版社，2005年），第八、九章分別討論護教者與反教者的立場。張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》（臺北：臺灣學生書局，1994年），主要討論中國士人對傳教士帶入西方科學的態度與思考。陳受頤將當時與西士交遊的中國士人分成四組，分別為：奉教又講科學者、奉教不近科學者、講科學不奉教者、偶有接觸但既不奉教又不嚴講科學。陳受頤：〈明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應〉，收入陶希聖等著：《明代宗教》（臺北：臺灣學生書局，1968年），頁67–123。

⁸ 張曉林：《天主實義與中國學統》，頁211–51。張星曜、劉凝等例子，參肖清和：《天儒同異——清初儒家基督徒研究》（上海：上海大學出版社，2019），頁26–93；

〔下轉頁 43〕

教六道輪迴、殺生、齋戒、天堂地獄等，虞淳熙（1553–1621）於1608年即撰文反駁，祿宏（1535–1615）則在1615年撰寫《天說》四文回應。⁹到了1630年代，因杭州天主教勢力不斷擴大，與佛教矛盾更加明顯，佛教對天主教的反擊也更強烈，祿宏弟子張廣活、釋大賢，以及密雲圓悟（1566–1642）等均加入論戰。幾部關天主教的書籍也陸續出版，包括費隱通容（1593–1661）編《原道辟邪說》於1636年出版，徐昌治（1582–1672）編《聖朝破邪集》於1639年出版，鍾始聲（萬益智旭，1599–1655）編《破邪集》於1643年出版。¹⁰這些著作除了申明佛教的立場，也採取儒學的觀點，此與晚明三教融合及居士佛教興盛的背景有關。智旭、祿宏等高僧儒學功底頗深，虞淳熙、黃貞都是佛教居士，學問融攝三教，故可視為佛教結合儒士對天主教的聯合反擊。¹¹

利瑪竇採取合儒、補儒的調適策略，與許多儒家士大夫建立友誼，對儒學整體的批評較少。¹²儒家士人對於天主教的反應也較為分歧，既有沈淮（1583進士）、楊光先（1597–1669）等前後發起教案的強烈反教者，¹³也有像王啟元（1559生）、文翔鳳（1577–1642）、王夫之（1619–1692）等在著作中批評天主教者，¹⁴但也有不少士人欣賞天主教和耶穌會士。據黃一農估計，明末至少

〔上接頁 42〕

祝平一：〈劉凝與劉壘——考證學與天學關係新探〉，《新史學》第22卷第1期（2012年3月），頁75–104。

⁹ 吳莉葦：〈晚明杭州佛教界與天主教的互動〉，頁328，337–39。

¹⁰ 參吳莉葦：〈晚明杭州佛教界與天主教的互動〉；鄭安德：〈明末清初基督宗教和佛教對話的精神〉，《哲學門》第3卷2期（2003年2月），頁103–33；張曉林：《天主實義與中國學統》，頁252–94。

¹¹ 張西平：〈基督教在中國文化境域中的困境〉，《學術研究》2008年第1期，頁27–33。

¹² 利瑪竇認為古儒符合天主自然的啟示，宋明理學則受到佛、道二教影響，對其批評也較多，但整體而言，他對於佛教的批評更強烈。

¹³ 明萬曆四十四年（1616）發生南京教案，發起人是禮部侍郎署南京禮部尚書沈淮。楊光先於順治末年上書斥天主教之非，具呈禮報，不報；康熙三年（1664）再次上疏，指控耶穌會士妖書惑眾，以修曆為名陰行邪教，依西洋曆法暗竊正朔之權等，致使湯若望、利類思、安文思、南懷仁等耶穌會士入獄，楊光先於次年出任欽天監監正。黃一農：〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》第19卷2期（1990年12月），頁15–28；Pingyi Chu, “Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case,” *Chinese Science* 14 (1997): 7–34.

¹⁴ 王啟元在《清署經談》序中明確表達反天主教立場，書中關天主教的文字亦不少。王啟元著，陳玄點校：《清署經談》（上海：上海古籍出版社，2017年），頁1–2、

〔下轉頁44〕

有180位進士對西學和西教抱持友善的態度。¹⁵親天主教的儒者中，除了有徐光啟(1562–1633)、楊廷筠(1562–1627)、朱宗元(約1616生)、王徵(1571–1644)等奉教士人外，也有如熊明遇(1579–1649)、方以智(1611–1671)等未奉教但對西學更感興趣的士人。¹⁶

上述這些例子，無論是論點針鋒相對或思想觀念的援引融攝，在史料上都有明顯天主教與儒學交鋒的痕跡，因此可以名之為對話，甚至影響。本文除了欲留意兩者交鋒的痕跡與思想上的呼應外，更想避開直接的對話或影響的層次，考察明清儒學論述中是否具有天主教的因素。本文中筆者主要想要討論的問題有：耶穌會士挑起儒耶對話的論題，是否引發儒家士人的興趣與思索但未形成正面的對話(即史料上未呈現雙方正式交鋒)?在中國儒學思想發展中，天主教引發的論題是否發揮過思想衝擊的作用，帶出儒學新的論述?

賈未舟〈明末清初天主教給儒學帶來的新論域〉一文，論文的題目正是本文的主要發想，差異在於賈文討論的對象是信奉天主教和接受天主教影響的儒家士人，本文則希望擴大考察的對象範圍，擺脫尋找直接影響的證據方式，來思考天主教帶給中國儒學新論域的可能性。¹⁷筆者主要的想法是：天主教在思想上的影

〔上接頁 43〕

以及325–28、349。谷繼明：《王船山《周易外傳》箋疏》(上海：上海人民出版社，2015年)，頁217。關於文翔鳳反對天主教，見黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》(新竹：國立清華大學出版社，2005年)，頁294–95。

- ¹⁵ 黃一農又指出明末對天主教友善士紳，包括郭子章、馮琦、張問達、葉向高、馮應京、韓爌、熊明遇、錢士升等。黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》，頁98–118、271。
- ¹⁶ 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》，頁5–48；徐光台：〈西方基督神學對東林人士熊明遇的衝激及其反應〉，《漢學研究》第26卷3期(2008年9月)，頁191–224；張曉林：《天主實義與中國學統》；徐海松：《清初士人與西學》(北京：東方出版社，2000年)；黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》；賈慶軍：《衝突抑或融合：明清之際浙江學人與西學東漸》(北京：海洋出版社，2009年)；連凡：〈黃宗羲的魂魄說及其與耶教思想之比較——以《破邪論》與《天主實義》為中心〉，《基督宗教研究》2018年第1期，頁356–82。耶穌會士批評宋明理學，引起中國士人不同的反響，見朱謙之：〈耶穌會士對於宋儒理學之反響〉，收入陶希聖等著：《明代宗教》，頁127–80。
- ¹⁷ 賈未舟的論文討論天主教引入靈魂觀、自由意志論、天堂地獄說、亞里斯多德倫理學、罪和悔改等，對中國儒學的影響，主要討論的人物有楊廷筠、韓霖、李九功、李九標等奉教士人，並引用李天綱和徐海松的研究，認為黃宗羲、戴震等人受到天主教靈魂觀的影響。見賈未舟：〈明末清初天主教給儒學帶來的新論域〉，《魯東大學學報》第33卷第2期(2016年3月)，頁11–16。

響未必會引人走到改宗奉教的地步，而且影響與否並不容易判斷，若只考慮明確接受天主教信仰的士人，或只尋找與天主教教義一致的儒學觀點，例證亦有限，勢必得出天主教因素在明清儒學發展史上占據邊緣位置的結論。然而，若耶穌會士的論點具有擴散效應，吸引中國儒家士人更多思考儒學的意涵，這些思考未必都會以直接與天主教駁論的方式呈現。而且未奉教的儒家士人不必受天主教教義的規範，他們的思想可能呈現更多元而歧異的內容，更可能以自己關心的議題為主，選擇性地吸收或回應天主教的觀點。¹⁸簡言之，筆者認為以「論題」為考察的焦點，檢視當時儒學論域中對類似議題的論述，或可能帶給我們新的洞見。

基於上述的想法，本文主要欲檢視《天主實義》第四篇中耶儒對話的論題是否也為中國士人所討論。若是，其思想樣態如何？下文將先分析《天主實義》第四篇中士與西士討論的問題，該篇主要的論題為「鬼神是否存在」、「死後是否有知」、「萬物如何分類（範疇論）」、「萬物一體是否正確」，這些問題也顯明天主教與程朱理學的差異。接著，本文將以五個個案說明儒家士人如何針對同樣的論題進行思考與論述，他們的看法與天主教有何異同，又是如何呈現延續上述對話的情形。

二、《天主實義》第四篇的論題

《天主實義》藉由代表中國儒家士大夫立場的「中士」與代表利瑪竇等耶穌會士的「西士」問答的方式，傳講天主教教義，並反駁儒學與佛教的觀點。¹⁹在前三篇中，西士已一一說明了「論天主始制天地萬物而主宰安養之」、「解釋世人錯認天主」、「論人魂不滅大異禽獸」。²⁰第四篇的主題為「論釋鬼神及人魂異論而解

¹⁸ 例如，王安定注意到清代士人對於人禽之辨的豐富討論，鮮有公開言及西教，但可追溯天主教的影響，文章雖簡要，但基本的論點值得留意及再深入研究。王安定：〈天主教靈魂觀與明清儒士：從「人禽之別」到「人禽之辨」〉，《現代物業·現代經濟》2012年第4期，頁95–97。又如晚明龔道立在聽到利瑪竇講天堂地獄的善惡果報後，即以所讀過的中國經書與之相應證，認為無論東西方，聖人所言均一致，又感嘆中國經書在秦火之後多殘缺，未留下太多關於後世報應之說。此為中國士人以天主教反思儒學之例，參見湯開建彙釋校注：《利瑪竇明清中文文獻資料彙釋》（上海：上海古籍出版社，2017年），頁375。

¹⁹ 利瑪竇等耶穌會士將亞里士多德哲學、湯瑪斯阿奎那的神學世界觀，即一套綜合了造物主、世界與萬物生成、靈魂不滅等問題的世界觀，以漢語的方式傳入中國，並以宋明理學格物窮理的語彙來連繫西方士林哲學的推理與原因，例如視宋明理學中

天下萬物不可謂之一體」，內容包括三個環環相扣的論題：1. 西士論鬼神存在、人魂不滅；2. 西士反駁「鬼神靈魂為氣」的觀點，指陳萬物之範疇與分類的準則；3. 西士反駁萬物一體之論。以下進一步說明。

（一）西士論鬼神存在、人魂不滅

《天主實義》第四篇延續上篇關於靈魂不滅的討論，西士舉中國古代經書中有關祭祀祖先、鬼神存在的記載，說明中國古聖賢相信人死後魂不散泯，且能保佑國家人民。利瑪竇認為中國在佛、老熾行後，鬼神之說更盛，然均屬異端，故儒者應理斥其說，闡明正確的鬼神觀。

中士說儒學對於鬼神有三種不同看法：1. 無神論（天地間無鬼神），2. 主觀主義（信則有之，不信則無），3. 開放的立場（鬼神之事在有無之間）。²¹西士認為三說均不通，因為主觀主義和開放立場者都持「恍惚之辭」，²²宋儒以鬼神為二氣良能之說，也不符儒家經典對於鬼神的看法。西士又以理性主義的認識論立場，強調物之有無不能僅取決於人之耳目感官，應揆之於理性：「人欲明事物

〔上接頁 45〕

的「氣」為質料因、「理」為形式因、以「太極」為受造物等，這樣的作法也是以西學觀念重新詮釋中國語彙、傳遞另一套世界觀的作法。關於此，見徐光台：〈儒學與科學：一個科學史觀點的探討〉，《清華學報》新 26 卷第 4 期（1996 年 12 月），頁 369–92；徐光台：〈利瑪竇《天主實義》中的格物窮理〉，《清華學報》新 28 卷第 1 期（1998 年 12 月），頁 47–73；徐光台：〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉，《九州學林》第 2 卷第 2 期（2004 年 4 月），頁 2–42。更多關於亞里士多德學說透過天主教傳教人進入中國，以及傳教士對中國思想概念的誤解，參見中山大學西學東漸文獻館主編：《西學東漸研究》第 5 輯（2015 年）。

²⁰ 關於《天主實義》的內容及其與晚明學界的互動，見張曉林：《天主實義與中國學統》。關於明清時間天主教與中國儒士的交涉及反應，見陳受頤，〈明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應〉；Paul A. Rule: *K'ung-tzu or Confucius?—The Jesuit interpretation of Confucianism* (Sydney: Allen & Unwin), 1986；孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流與衝突》（臺北：文津出版社，1992 年）。

²¹ 中士並未具體指出代表性學者或引言，以下宋儒的看法可為參考。或問鬼神之有無，[程子]曰：「吾為爾言無，則聖人有是言矣；為爾言有，爾得不於吾言求之乎」；謝上蔡論及鬼神曰：「以為有，亦不可；以為無，亦不可。這理有妙理於若有若無之間，須斷置得去始得。」朱熹說子孫祭祀感格祖宗，便是「上蔡所謂若要有時便有，若要無時便無，是皆由人矣。」胡廣等纂修：《性理大全》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），冊 710–11，卷 28，頁 1、30、31。

²² 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁 121。

之奧理，無他道焉，因外顯以推內隱，以其然驗其所以然。如觀屋頂煙騰，而屋內之必有火者可知。昔者，因天地萬物而證其固有天地萬物之主也，因人事而證其有不能散滅之靈魂也，則以證鬼神之必有，亦無異道矣。」²³西士的這一大段論說，最後以反駁人死形朽神滅，強調靈魂不朽作結。

中士接著提問：《春秋》記載伯有死後為厲鬼，仍有形可見，若真如西士所言人魂無形，何以伯有之鬼能變成有形之物呢？人死後何以能擁有超越生前的能力？若人死後真有知，慈母愛子，死後必不肯離家，其魂豈不終日在家顧視其子？

西士的回應再次強調《春秋》既記載伯有為厲，顯示春秋時期人們相信人死後魂不散滅，後儒言人死魂散，明顯違背聖人作經之意。西士又援引中國魂魄觀，將「死亡」定義為魄（形）滅，強調人的靈魂不滅；又說人生前靈魂受形魄之拘，死後靈魂更自由明達，故能力反而超越生時。人死後靈魂將回歸本鄉，因為「天主制作萬物，分定各有所在」，即使人魂想念妻子，但若無天主之命令，仍不得回家。靈魂是無形的，若顯為人形，乃是托附於一虛像使然；而此事若果發生，亦是出於天主的旨意，目的是為要曉諭人們使盡知死後魂存之事實。²⁴

（二）西士反駁鬼神靈魂為氣，指陳萬物分類之準則

中士繼續說明儒家對於人之神魂於死後散泯的看法：

中士曰：謂人之神魂死後泯散者，以神為氣耳。氣散有速漸之殊，如人不得其死，其氣尚聚，久而漸泯，鄭伯有是也。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，則無一物非鬼神也。如尊教謂鬼神及人魂如此，則與吾常所聞無大異焉。²⁵

中士基本上採取朱熹（1130–1200）等宋儒的看法：魂魄均屬氣，魂氣將在人死後完全消散，即使如伯有因厲死而一時未散，最終亦會散盡。《天主實義》寫作時很可能參考了《性理大全》，因為中士所言的觀念多見於此書。²⁶以下列舉數則《性理大全》所收朱熹之說為例證：

²³ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁122。

²⁴ 同上注，頁123–24。

²⁵ 同上注，頁124–25。

²⁶ 中士所言內容多可見於《性理大全》「鬼神」卷，且《性理大全》為官方頒布的科舉參考用書，不僅代表官方立場，在當時也普遍流傳。

神祇之氣常屈伸而不已，人鬼之氣則消散而無餘矣。其消散亦有久速之異。人有不伏其死者，所以既死而此氣不散，為妖為怪，如人之凶死，及僧道既死，多不散。²⁷

問：「伯有之事別是一理，如何？」曰：「是別是一理。人之所以病而終盡，則其氣散矣。或遭刑，或忽然而死者，氣猶聚而未散，然亦終於一散。」²⁸

中士所謂「無一物非鬼神」的說法，同樣可見於《性理大全》中引陳淳（1159–1223）之說：「大抵鬼神只是陰陽二氣，主屈伸往來者言之。神是陽靈，鬼是陰之靈，靈云者只是自然屈伸往來恁地活爾。……天地間無物不是陰陽，陰陽無所不在，則鬼神亦無所不有。」²⁹中士認為儒家的觀念與天主教的靈魂觀並無大異。

西士反對中士的看法，首先指出儒學以鬼神靈魂為氣是錯誤的，因為古代經書中的「鬼神」與「氣」是不同的概念，不能互用。以氣散之速漸來解釋死亡，也無法清楚解釋死亡的現象。西士又根據天主教的觀念說明「魂神在人」與「鬼神在物」的差異。魂神是人的靈魂，是內在於人、與人之形體合為一體，是人生命之一部分，也是使人為靈才、能明悟論理的元素；鬼神則是另一種無形的靈體，它可以附於物，但不是物之屬性，也不能使所附之物成為靈才。基於上述概念，西士反對中士「天下無一物非鬼神」之說。

西士又引亞里士多德（Aristotle, 384 B.C.E.–322 B.C.E.）的範疇論，以「物宗類圖」表述萬物的分類。此圖總共分為九層，依自 / 依賴、有形 / 無形、能朽 / 不朽、純 / 雜、成 / 不成、生 / 不生、知覺 / 不知覺、論理 / 不能論理，對萬物進行分類。³⁰西士也質疑中國儒士「鳥獸草木金石皆靈，與人類齊」的說法。

²⁷ 胡廣等纂修：《性理大全》，卷28，頁15下；亦見黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1988年），卷3，頁39。

²⁸ 胡廣等纂修：《性理大全》，卷28，頁14下；亦見黎靖德編：《朱子語類》，卷3，頁44。

²⁹ 胡廣等纂修：《性理大全》，卷28，頁6；亦見同書引朱熹之言，同卷，頁2。

³⁰ 關於物宗類圖的來源，為與歐洲中世紀「波菲利之樹」（Porphyrian tree）（即將希腦哲學家波菲利的分類以圖表示）之關係，見利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁126。關於利瑪竇引進亞里士多德十範疇說，及其使用的漢譯名稱和舉例說明，見徐光台：〈明末耶穌會士對「理」的詮釋及其影響：「理一分殊」與分科之理的遭遇〉，收入黃麗生編：《邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野（17–20世紀）》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁47–83。

接著，中士仍以朱熹等宋儒的觀點來回應。朱熹認為萬物均由理、氣組成，天地間非特人為靈，動物亦有靈，人與其他物種的差別主要在於人受天地之中而生，稟受氣質更純全而已。³¹中士說儒學認為鳥獸性偏，人性正，鳥獸之靈渺，而人之靈廣大，故同樣認為鳥獸之性與人之性不同。³²換言之，儒學和天主教一樣，均以人為萬物之靈，人的本質與禽獸不同。

西士針對分類標準再提出質疑：「正偏小大不足以別類，僅別同類之等耳。」並舉例說：

正山、偏山、大山、小山，並為山類也；智者獲靈之大，愚人獲靈之小，賢者得靈之正，不肖得靈之偏，豈謂為異類者哉？³³

西士認為「正、偏、小、大」只是程度上的差別，不能作為分別物類的標準，並強調「惟有無二者可以別物異類焉耳」。³⁴亦即上述《物宗類圖》的分類，每一層均以「有 / 無」（能 / 不能）作分類標準。據此分類，人類在萬物中屬於自立、有形、能朽、雜、能成、能生、有知覺、能論理者。人類與鳥獸最大的差別在於：鳥獸無靈，不能自主；人類則能因內在本具的靈志，行自主之權。

中士又提出以貌像來分類，說天地萬物共一氣，但物之貌像不同，故「觀天下之萬像而可以驗萬類矣」。³⁵西士反駁，認為貌像不足以作分類的標準，應該要根據物的本性來分類，並舉例：石獅與活獅，像貌同卻是異類；石獅與石人，像貌異卻是同類。西士也質疑中國人以氣為神、為生命之本的觀念，因為物死後，氣猶然充滿此物之內外，可見死亡並非取決於是否有氣的存在。³⁶西士又根據亞里士多德四行說，說明萬物之形由氣、水、火、土四元素組成，人之形質與靈魂不同屬性。鬼神亦與靈魂不同，鬼神是無形之靈，無柄世之專權，其「本職惟以天主之命司造化之事」。孔子「敬鬼神而遠之」的說法並非否定鬼神的存在，而是深知鬼神無福祿免罪之權，一切均屬天主之權柄，因而斷定孔子「遠之之意與獲罪乎天無所禱同」。³⁷

³¹ 黎德靖編：《朱子語類》，卷4，頁59。

³² 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁126-27。

³³ 同上注，頁127。

³⁴ 同上注。

³⁵ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁130。

³⁶ 利瑪竇等西士以「氣」為物質（材料因），氣聚成形，當人或動物死去，屍體仍是形氣。

³⁷ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁130-31。

(三) 西士反駁萬物一體

第四篇後段轉入「萬物一體」的論題。中士以儒學和佛教比附天主教，說儒學相信萬物本性皆善，內具不可移易之理，就如同天主上帝內在於萬物一般，且儒學也有「本性不滅」之說，此亦是某種人魂不滅的想法。³⁸中士又說佛氏「貴人身、尊人德」，³⁹有其可取之處，佛教「萬法唯心」的思想認為萬物咸蘊乎心，人心神妙，彷彿人心有天主居其中。以上兩論是以儒學、佛教比附天主教，有異中求同之意，但均遭到西士嚴厲的反駁。

西士反駁萬物一體，最主要的理由是：天主是造物主，不可能與受造物同一性。西士說任何受造物若欲與天主等同，即是驕傲，這是天主教認定的大罪；又說驕傲使百行皆敗，正如魔鬼「輅齊拂兒」本是一鉅神，後因驕傲欲與天主同等，才成為魔鬼墮降地獄。中國古代聖人尚不敢居聖，何敢自比天主，他們必以昭事上帝為務。西士又指出聖人之創作與天主不同，聖人開務立教，制禮作樂，都是倚靠天主已造之物而順材以成之，並非自無而創造之；天主的創造則是「以無而為有，一令而萬像即出焉」，⁴⁰兩者有天壤之別。總之，西士強調受造物不可能與天主同等同性，故萬物一體之說必誤。

接著，中士繼續談論萬物一體：

所云生天地之天主者，與存養萬物天上之天主者，佛氏所云我也。古與今，上與下，我無間焉，蓋全一體也。第緣四大沉淪味晦，而情隨事移，真元日鑿，德機日弛，而吾、天主並溺也。則吾之不能造養物，非本也，其流使然耳。夜光之珠，人蒙垢而損厥值，追究其初體，方可為知也。⁴¹

這段話主要說佛教的萬物一體觀，佛教主張天地與我同根，萬物與我一體，一切眾生皆有如來智慧德相，在本體論上萬物絕對平等。佛教講無我，人由火、水、風、土四大合成，故會落入味晦與妄想妄覺，使法性蒙蔽，只有透過修道證悟，才能使真如法性呈現。中士說天主教的「天主」能生天地、養萬物，即佛教之真我，不能造養物之「吾」不是真我。

³⁸ 朱熹等宋儒主張性即理，天理不滅，因此可以說性不滅，不過宋儒強調理氣始終不離，故當人死魂魄具散之後，個體性的理亦消散返回公共之理。

³⁹ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁132。

⁴⁰ 同上注，頁134。

⁴¹ 同上注，頁135。

西士再提出三點說明何以受造物不可能與天主同體：1. 若以為「天主即是其物，而外無他物」，則無法解釋物之多樣性，且將貶抑天主與物同等；2. 若以為「天主為物之內本分」，則作為萬物之本原的天主將反小於物，且無法解釋惡的來源；3. 若以為「物為天主所使用，如械器為匠之所使用」，則將否定人的自主意志。⁴²西士一再強調：天主為萬物之始制者，物之性善而理精者只可謂天主之迹，絕不能等同天主。⁴³

中士再提問：「有謂人於天下之萬物皆一，如何？」⁴⁴西士回答：「以人同乎天主，過尊也；以人與物一、謂人同乎土石，過卑也。」⁴⁵所謂「同」其實有多種意涵，他問中士「天下萬物皆同」是屬於那一種同？中士回答是「同體之同」，即如四肢與一身同屬一體，彼此有機連繫卻又有分殊之同。中士接著說到儒學萬物一體之仁：

君子以天下萬物為一體者也，間形體而分爾我，則小人矣，君子一體萬物非由作意，緣吾心仁體如是，豈惟君子，雖小人之心亦莫不然。⁴⁶

西士其實能夠認同儒家親親而仁民、仁民而愛物，至仁君子能施遠愛，包覆天下萬國而無所不及的理想，但強調此乃「萬物一原」，而非「萬物一體」：

西士曰：前世之儒借萬物一體之說以翼愚民悅從于仁，所謂一體僅謂一原耳已。如信之為真一體，將反滅仁義之道矣。何為其然耶？仁義相施必待有二，若以眾物實為一體，則是以眾物實為一物，而但以虛像為之異耳。彼虛像焉能相愛相敬哉？故曰為仁者推己及人也。仁者以己及人也，義者人老老、長長也，俱要人之殊。除人之殊，則除仁義之理矣。⁴⁷

西士認同儒家以「萬物一體之仁」來鼓勵人們突破己私以求仁的理想，但反對萬物一體的說法，因為天主創造萬物各有其類，類不相同，其性亦殊，故只能說是

⁴² 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁137–39。關於此的討論，見張曉林：《天主實義與中國學統》，頁200–210；林月惠：〈太極與萬物一體：利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判〉，《西學東漸研究》第10輯（2021年），頁1–40。

⁴³ 這一段的討論，鄭安德以「各從其類與萬物一體」來分別說明天主教與佛教的立場。鄭安德：〈明末清初基督教和佛教對話的精神〉，頁103–33。

⁴⁴ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁140。

⁴⁵ 同上注，頁140。

⁴⁶ 同上注，頁141。

⁴⁷ 同上注，頁141–42。

萬物一原，不能說萬物一體。西士又說，正因為萬物不同體，有人己之分，仁義之道才有可能，也才符合先儒親疏有別的人倫觀；若言萬物一體，將會簡上帝、混賞罰、除類別、滅仁義。⁴⁸

綜上所論，《天主實義》第四篇中討論三個環環相扣的主題，西士主要與宋儒對話，其觀點如下：

1. 鬼神存在，人的靈魂不朽，故人死後有知。

2. 鬼神靈魂不屬於氣，是無形獨立的存有，但鬼神與靈魂不同。鬼神是無形的靈體，奉天主之命司造化之事，可依附於物；靈魂則內在於人性，是人的一部分。天主制作萬物，各賦其性，人類有別於鬼神、飛禽走獸、草木金石。只有正確認識物的範疇，才能正確認知人類的本性與價值。

3. 天主至高，受造物不可與之同等同體；且天主創造萬物類別不同，本性亦不同，故不可謂「萬物一體」。但既然萬物均由天主所造，則可謂萬物一原。

三、中國儒家士人對類似議題的討論

上節所論《天主實義》中的議題也出現在明清儒者的論述中，本節主要欲以五個個案說明。特別需要說明的是，這五個個案是筆者根據寓目所及明末清初儒者的文獻所選出，他們的思想大抵不同於天主教而屬儒學，但這五個個案中的人物多生活在天主教流行的區域，其中亦不乏接觸西學者，因此就學術氛圍與歷史絡脈而言，他們也有可能吸收部分天主教思想或與天主教進行某種程度的對話。這五位儒者之間並沒有師承或學派的關係，這樣的選擇也不足以全面呈現當時儒學思想的作用，不過這五位儒者均以其不同的方式回應上述的議題，故對這五位的研究仍可支持本文的發想與論點。另外，五人中除了魏裔介（1616–1686）、王夫之（1619–1692），其餘三人都是學界相對陌生的人物，本文以稍長的篇幅介紹勞史（1655–1713），除了因議題相關外，也希望在此向學界介紹這位過去受忽視之清儒的思想。⁴⁹

⁴⁸ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁144。

⁴⁹ 對於安世鳳、王嗣槐的思想，筆者已有專文討論——呂妙芬：〈以天為本的經世之學：安世鳳的《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》第37卷第3期（2019年9月），頁89–130；呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》2013年第79期，頁1–34。

在開始探討論述個別思想家之前，筆者先根據過去的研究心得簡述明清之際儒學中的相關思潮變化，這些思潮變化反映了儒學對於生死、人性、萬物分類等問題有高度的興趣。筆者曾撰文指出，明末清初有許多儒者反對程朱等宋儒的生死觀，他們相信人死後有知、神明可以不朽、天命人之性使人有神明且得以自主；⁵⁰十七世紀中國儒學對於「性」的定義、強調「品類區別，各從其性」等觀點，也與天主教靈魂論有呼應之處。⁵¹而無論存在多少誤解與挪用，儒學的人性論，如人性內具至善不朽之天理、善性乃天所賦予等，常被用以比附天主教的靈魂觀，此從艾儒略（Giulio Aleni, 1582–1649）《性學辨述》和夏大常《性說》中可清楚看出。⁵²

另外，再看一個晚明江南講學的例子。虞山書院是晚明江南講學的重鎮，講學由耿橘（1601進士）所倡，顧憲成（1550–1612）、高攀龍（1562–1626）、張鼐（1604進士）等均參與其中，天主教信徒楊廷筠（1562–1627）也曾到訪。在虞山書院1606年、1607年兩次大會中，講會主題圍繞著生死、鬼神、輪迴、聞道者死後是否斷滅等問題展開討論，雖然此次論辯緣起於管志道（1536–1608）與耿橘之辯，書院會語中沒有特別言及天主教，主要是理學和佛學生死觀的論辯。不過，衡諸當時參與虞山書院講學的士人，他們與理學家以及祿宏、虞淳熙等人的密切關係，當時又正是虞淳熙撰文回應利瑪竇的前夕，而張鼐與徐光啟（1562–1633）又有同鄉情誼，虞山書院中的論辯很可能也有天主教衝擊的因素。晚明士人關心生死議題、不同宗教間密切對話等現象，也反映在《天主實義》中儒耶對話的內容，或許這也是此書得以在士人圈中引發大的迴響的原因。⁵³

下文進一步說明個案的情形：

⁵⁰ 該文主要說明清初理學有別於程朱等宋儒的看法，並未論及天主教的因素。見呂妙芬：《成聖與家庭人倫》，頁39–69。

⁵¹ 呂妙芬：《成聖與家庭人倫》，頁301–58。

⁵² 沈清松：《從利瑪竇到海德格》，頁89–121。

⁵³ 張鼐等撰：《虞山書院志》，收入經莉等修：《中國書院志》（三）（北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2005年），卷14。關於虞山書院的成立、相關學者，及兩次大會中士人對於生死問題的討論，詳見吳孟謙：〈晚明虞山書院的生死輪迴之辨——兼論耿橘、張鼐的思想立場〉，《明代研究》2021年第36期，頁103–38。關於虞山書院反映蘇州在地文化與理學的競合，參見李卓穎：〈地方性與跨地域性：從「子游傳統」之論述與實踐看蘇州在地文化與理學之競合〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第82本第2分（2011年6月），頁325–98。

(一) 安世鳳

安世鳳（約1557生）是晚明河南商邱人，曾任戶部主事、山西解州同知、浙江嘉興府通判等職，他的學問博雜，著作內容包括金石碑刻、天文曆算、思想雜文、宗教與儒學等。他晚年著作《尊孔錄》一書，旨在闡明孔子代天立言之道，推尊孔教。⁵⁴關於安世鳳的思想，我曾撰專文討論，此處主要欲說明安世鳳雖推尊孔教，但他某些思想類似天主教，且論及《天主實義》中儒耶對話的議題。

安世鳳相信鬼神存在，並以「理貫幽明」來推論認定：「人如何事人，便可以同樣的態度事鬼。」⁵⁵他不否認地獄的存在，認為鬼神報應之說三代已有。⁵⁶他主張人應不斷修德，活出天賦的命定，人生才有價值；人若不能聞道，死後將與土石草木同朽。⁵⁷換言之，唯有修德可以帶給人不朽壞的生命。

他對於人性的看法也和當時許多士人一樣，強調人與物都是在形體成形時，才從天受命稟性（有氣質才有性），且每一物類各有其性，不能以「理氣混」的概念來說明。他又引《易》「本乎天者親上，本乎地者親下」，說明草本與動物之別。草本之根皆在下，故不能運動、不能思慮；人類與動物之首皆向上，是本於天者，故能運動、能思慮。並說：「能運能動，皆天之氣也；能思能慮，皆天之靈也。」⁵⁸雖然分辨萬物的方式不同於利瑪竇，但對於這類問題的思考與論述興趣則相近。

安世鳳不是天主教徒，但學問以「知天」、「事天」為先，部分論點接近天主教。例如，他說天是眾人之父，人若明白父天之義，自然會為天敬身，為天愛人愛物。⁵⁹又說：

凡人類非父天之兄弟乎？明于始之為兄弟，而迄今皆兄弟也，所以親之、愛之、扶之、植之、訓之、翼之者，又可已乎？故曰四海之內皆兄弟也。⁶⁰

⁵⁴ 關於《尊孔錄》的內容，參見呂妙芬：〈以天為本的經世之學：安世鳳的《尊孔錄》與幾個清儒個案〉。

⁵⁵ 安世鳳：《尊孔錄》（明天啟年間刊本，國家圖書館館藏），卷6，頁18上。

⁵⁶ 同上注，卷1，頁20下。

⁵⁷ 同上注，卷4，頁18。

⁵⁸ 同上注，卷1，頁5下。

⁵⁹ 同上注，卷2，頁9下。

⁶⁰ 同上注，卷2，頁10上。

將所有人類視為兄弟關係，以天為共父，這是天主教常有的表述，⁶¹也見於〈西銘〉。不過此說也容易被批評近似墨家兼愛，但安世鳳並不在意，他對於〈西銘〉的詮釋也有別於儒學主流見解：

〈西銘〉之言自《孝經》、《中庸》以來未之有也，程子之徒至有疑其有體無用，及謂其近于兼愛者，固為眯目而別白黑，而伊川又以理一分殊為之解脫。自此言出，而張子之志全荒矣。及朱子一註，更決裂晦塞，可惜可恨。不知張子之意正閔世人各雄其身，以為自己能另成一物，與天地萬物毫不相干，所以視天，只當輕清上浮之一物，況于天所予我於穆不已之天命中所成之天性。豈復能自盡盡物，以贊天地之化育，是以造化常無全功，而萬物各不得其所，此之故也。故大發慈悲，指出天乃生我之父，吾人一生須更不能離此父之側，終身完不了事此父之職，直得死而後已。⁶²

程頤（1033–1107）讚賞〈西銘〉規模宏大，但楊時（1053–1135）質疑此文陳義過高，言體而不及用，恐流於墨家兼愛之弊。程頤又以「理一分殊」來詮釋，強調張載此文並未違背儒學有差等的人倫觀。朱熹延用「理一分殊」的解釋，而這一解釋也成為後來〈西銘〉詮釋史上最主要的詮釋框架。安世鳳批評程朱載寫作〈西銘〉的深意，他認為程朱用「理」詮釋天，不能深刻說明天人關係。他在《尊孔錄》中則提出：「今仍謂吾父為父，而天之為父不過理之一，吾兄弟為同胞，而民物不過理之一，則天地萬物仍是與我毫不相干，而只為比而擬之其理，稍相類耳。」⁶³在他看來，張載之所以作〈西銘〉是因為人只將天視為物質性的天，不能體認自己與萬物的關聯，也看不到自己的本性為天所賦，天對人有參贊化育的期許。⁶⁴〈西銘〉以乾坤為大父母的說法，即欲人明白「天乃生我之父」，人一生必須不離天父之側，竭力完成事天父之職。然而何謂事天父之職？安世鳳又指出事天父即是要「恤吾同胞兄弟，至于人之性無不盡，推之萬物莫非吾與，而物之性亦盡，乃為天之能子。」⁶⁵

⁶¹ 例見艾儒略：《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》（臺北：臺灣學生書局，1966年），冊1，頁439。

⁶² 安世鳳：《尊孔錄》，卷10，頁6上–7上。

⁶³ 同上注，頁7；亦參見卷1，頁1下。

⁶⁴ 關於安世鳳之學的詳細討論，見呂妙芬：〈以天為本的經世之學：安世鳳的《尊孔錄》與幾個清儒個案〉。

⁶⁵ 安世鳳：《尊孔錄》，卷10，頁7上。

安世鳳認為楊時之所以疑〈西銘〉，正因其不能洞悉天比父與人更親近。又說：

夫以天而擬之父是未遽如吾父之親也，天未遽如父之親，而遂欲奪吾父之愛以予天，烏得而不滋兼愛之疑。天之于人不但如父而已，夫人未入母腹之時與父一也，一入母腹而已，與父二矣。未出母腹之時，與母二而一也，出母腹而又與母真二矣。故父之非己身，人所共知也。己之即父身，賢者知之耳。不但惟賢者知之，即賢者之身畢竟不可合父之身為一人也。人之于天則不然，資父母原得于天之氣以有生，而當其落地之始，已與父母二，而却與天為一物，其根則繫之于上，而呼吸天之氣，以養其靈形。則載之于天之地，而漸吮其味以養其肥，是父母又不過為天撫育之而已。自是以後有知覺，則取之于天之知；有才幹，則取之于天之能，而後還以報父母。是以父母有存亡，而其根之于天者，終身如一日，是舉世老幼智愚無一人不上與天為一物，而就中有智而賢者，安得一息一念不以天之心為心乎？心天之心如何？天之所最貴者人，則為天而盡人之性；天之所最憐者物，則為天而盡物之性。然後有益于天，而吾之父母亦為有益于天。故不知者謂人能事親而後為順天之理，而知者則謂人能事天而後為順親之心。如此然後天之與父不必擬而自一，吾事天與事親亦不必擬而自一。張子訓世之苦心其至此而始斃乎。⁶⁶

儒學以「親親」人倫為核心，但安世鳳卻更強調人生命的根源在天，父母不過是為天生人、為天撫育兒女而已。人的生命、心靈、知覺、才幹並非得自父母，而是天所賦予的；天與人終生不離，天與人的關係也比父母更親密。將儒學的核心定位在「天」，以天人關係為最優先的倫序，這個看法與儒學有異，反與天主教相近。

儒家「萬物一體之仁」在安世鳳思想中占有重要地位，屢被言及。不過，安世鳳並不認為萬物同一本體或有同樣的本質，而是強調萬物同源於天，聖人要能盡人與物之性，要能成己成物，使萬物各得其所，才能使天地位、萬物育、天下歸仁。⁶⁷他說顏子善學聖人萬物一體的氣象，是他「真見我與眾人皆同植根于天，共有一物，如左右手，如耳目口鼻，其碎者如毛髮爪甲，總無彼此。」⁶⁸

⁶⁶ 安世鳳：《尊孔錄》，卷10，頁8上-9上。

⁶⁷ 同上注，卷13，頁13上-14上。

⁶⁸ 同上注，卷9，頁5上。

安世鳳也是用身體的比喻說明人與萬物的關係，正如人身之肢體各有功用，必須彼此輔助才能完全發揮一身之功用，他說這便是聖人廣大的「氣象」。⁶⁹他對於「仁」的定義也不是成一己之仁，而是「合天地萬物共成一仁」，⁷⁰他也因此反對只追求個人成德，呼籲人要有更大的生命承擔。⁷¹

綜言之，生死、鬼神、人死後是否有知等問題，都在安世鳳的著作中有所論及。他慎重地思考生死的問題，相信修德明道之聖賢君子死後必非氣散無知。他對於人性論的看法也有別於程朱，強調人在氣質成形時才受性，人與禽獸之別，在於天所賦予之性本身即有分別。他雖屢屢論及「萬物一體之仁」，不過他論述的內容其實接近利瑪竇「萬物同原」，遠於佛教。而他思想中最特殊之處在於強調天人關係的優先性，他說天是人類的大父、天與人的關係比父母更親密，故人首應事天，也惟有事天者能事人。安世鳳在《尊孔錄》中並未提及天主教，雖然他的部分思想近似天主教，不過他更重要的意圖是重新詮釋儒家的聖學傳統，建構體系完備的孔教思想。

（二）魏裔介

魏裔介，字石生，號貞庵，直隸柏鄉人。歷仕順治、康熙兩朝，官至保和殿大學士。徐海松指出魏裔介對西學態度友善，認知頗深，認同耶穌會士以天主教合儒的作法，並批評宋明理學以理言天的看法。晚清劉聲木（1876–1959）曾說魏裔介自稱信教，不過沒有直接證據，黃一農也認為魏裔介有可能在晚年時受洗入教。⁷²

魏裔介的一些文字透露著他相信有位格的上帝，例如他說：

獲罪於天，天者上帝也。上帝為百神之主，福善禍淫，百神奉命，故獲罪則無所禱。若解作理字，反不見對越森嚴了。帝之所持者不過理，然謂理即帝，豈可乎？⁷³

⁶⁹ 安世鳳：《尊孔錄》，卷9，頁5。

⁷⁰ 同上注，卷14，頁15下。

⁷¹ 參見呂妙芬：〈以天為本的經世之學：安世鳳的《尊孔錄》與幾個清儒個案〉。

⁷² 徐海松：《清初士人與西學》，頁211–16；黃一農：《兩頭蛇》，頁143。魏裔介：〈賀湯若望壽文〉，收入湯開建彙釋：《利瑪竇明清中文文獻資料彙釋》，頁410。

⁷³ 魏裔介：《靜怡齋約言錄》，內篇，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊946，頁127。關於魏裔介批評宋儒天即理之說，見朱謙之：〈耶穌會士對於宋儒理學之反響〉。

魏裔介說天是上帝，是百神之主，宋明理學以「理」來解釋上帝，反使人無法體會對越上帝的敬畏肅穆之感。⁷⁴他說掌管禍福賞罰之權在上帝，不在百神，孔子說「獲罪於天無所禱矣」，正因他明白百神只是奉上帝之命行事而已，鬼神本身並無賞罰之權。魏裔介這個說法與《天主實義》西士這段話相近：

其(案鬼神)職惟以天主之命司造化之事，無柄世之專權，故仲尼曰：「敬鬼神而遠之」。彼福祿、免罪，非鬼神所能，由天主耳。而時人詭瀆，欲自此得之，則非其得之之道也。夫「遠之」意與「獲罪乎天，無所禱」同，豈可以遠之解無之，而陷仲尼于無鬼神之惑哉？⁷⁵

天主教的鬼神意指天使，是上帝的僕役。雖然魏裔介所謂的「百神」未必等同於天主教的天使，但強調禍福賞罰之權在上帝，不在百神，及其解釋孔子「獲罪於天無所禱矣」的理由，⁷⁶均與利瑪竇接近。魏裔介也相信鬼神存在及福善禍惡。以下的對話則可見魏裔介對於人死後是否有知的一些看法。

或曰：天地之鬼神既聞命矣，人之鬼神亦可得聞乎？魏子曰：吁，是聖人之所難言者也。雖，然未知生焉知死，猶云知生則知死；未能事人焉能事鬼，猶云能事人則能事鬼。謝上蔡曰：「陰陽交而有神，形氣離而有鬼。」蘇子曰：「聖人之死為神，眾人之死為鬼。」又曰：「幽則為鬼神，明則復為人，此理之常，無足怪者。」夫既明言之矣，或曰：若是，則佛氏所謂輪迴托生者信有之，而普度超生之說，不可以不信也。余曰：否。神不可降為鬼，鬼不可升而為神，猶君子不可目為小人，小人不可目為君子也。普度之說何所用之？且人死為鬼，朱子以為終歸於散，余以為散而不能久聚者鬼也，聚而不可復散者神也。古來大忠大孝如關壯穆、岳武穆諸公，亦只是浩然正氣結聚的塞乎天地耳。托生之說世誠有之，先儒以為偶然氣聚，亦非其常，故君子修其身，養其心，不媿不忤，以漸致於至誠而明之之道也。⁷⁷

⁷⁴ 類似看法亦見於另一位清儒謝文洙，見氏著：《謝程山集》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），集部冊209。

⁷⁵ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁131。

⁷⁶ 魏裔介：《靜怡齋約言錄》，頁122。

⁷⁷ 同上注，頁121-122。

魏裔介不接受佛教輪迴觀，他認為生死有一貫之理，贊成蘇軾（1037–1101）「眾人之死為鬼，而聖人為神」之說，⁷⁸認為朱熹所謂人死氣終散的說法，僅是對眾人之死而言，若是修道有成的聖賢，死後將為神，其氣聚於天地間終不復散。雖然魏裔介沒有像天主教一樣地說所有人類的靈魂均不朽，但是他反對朱熹，認為不是所有人均死後神散無知。

魏裔介對於人性論也提出新的看法，他認為儒學中許多紛擾均源於論性不明，誤認氣質為性所導致。他反對宋明理學「氣質之性」的概念，因為「氣質」和「性」屬於不同的範疇。他說：「性，形而上者也；氣質，形而下者也。」⁷⁹性是形而上、源於天所命、純然善的內涵、無清濁厚薄之分；氣質是形而下、構成形體、有厚薄輕濁之分、也是情感欲望之所依。天命人之性是不會隨氣質而有清濁厚薄之分的。⁸⁰魏裔介對天命之性的看法是理學之常譚，但他反對「氣質之性」的理據，則與利瑪竇反對靈魂為氣相近，兩人均從嚴分不同範疇的角度來主張兩者不能合成一個概念。

再者，魏裔介說：「形骸有敝壞，而其有不死者，性靈也。」⁸¹又說人為萬物之靈，是因天地萬物中唯人稟賦天地之善性。⁸²他在寫給許三禮（1625–1691）的信中也表達了對許三禮講學宗旨「顧諟天之明命」的肯定，認為天命予人之性正是孔子知天的根據，也是儒家聖學最重要的內涵。⁸³他從定義上將性與氣質切割，保留給「性」純善、無形、無染的地位，又強調性由天所命，故在諸多觀念上都更容易與天主教的靈魂觀做比附。⁸⁴

⁷⁸ 蘇軾：〈繫辭傳上〉，《東坡易傳》，收入《欽定四庫全書薈要》（台北：世界書局，1985年），卷45，易傳卷7，頁8下。

⁷⁹ 魏裔介：《論性書》，卷上，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），子部冊20，頁39下。

⁸⁰ 魏裔介：《論性書》，卷上，頁420。

⁸¹ 魏裔介：《靜怡齋約言錄》，頁128。

⁸² 魏裔介：《論性書》，卷上，頁7下至8上。

⁸³ 魏裔介：〈復許典三書〉，收入《兼濟堂文集》（北京：中華書局，2007年），卷上，頁234。

⁸⁴ 宋明理學中的「理」和「氣」也是形上、形下互不混淆的概念，魏裔介未必不能從宋明理學的理氣觀引發對氣不能稱性的看法；不過，「氣質之性」畢竟是理學中重要而普遍的概念，若無其他思想資源的刺激，似不易輕易被批判，加上耶穌會士對於宋儒理氣觀的批評引發中國士人相當的反響，都可能是魏裔介思想的重要背景。

綜言之，上述《天主實義》第四篇的論題，包括鬼神是否存在、人死後是否有知等問題，都可見於魏裔介的論述中。魏氏的某些說法，如以天為具有位格的上帝、上帝掌管福善禍淫之權柄、鬼神存在、反對人死無知，都呼應天主教之說。他的人觀也具有鮮明的二元架構：人由形體和性理兩部分組成，兩者分屬不同範疇，形體屬形下之氣，會隨著死亡而腐朽消散；性靈屬形而上之理，永遠長存，此也是人可以上契於天的根據。而魏裔介從不同範疇的角度反駁宋儒「氣質之性」之說，又呼應利瑪竇「靈魂不屬氣」的看法。在本文討論的個案中，魏裔介的思想是最接近天主教的，此或可做為他晚年可能受洗的佐證之一。

（三）王夫之

王夫之是明清之際的大儒，他曾指名批評利瑪竇曰：「近世洋夷利瑪竇之稱天主，敢於褻鬼倍[背]親而不恤」，⁸⁵主要指天主教以天主為首倫與儒學親親思想相背。許蘇民卻認為王夫之是明清之際受西方哲學影響最深的儒者，西方哲學的本體論和認識論都帶給王夫之一定的衝擊。⁸⁶雖然筆者認為許蘇民部分的推論未有充分的證據支持，⁸⁷但同意其所言，考慮天主教對王夫之思想的影響是很有趣義的觀察視角。

天主教具有靈魂 / 肉體二元的人觀。靈魂比肉體更尊貴，肉體會隨著死亡而腐朽，靈魂則不朽；靈魂也是人之所以比禽獸尊貴的關鍵，靈魂有明悟、愛欲、記憶的功能，使人能認識上帝。人的身體得自父母，但靈魂則純然得自於天主，故天主與人的關係比父母更為親密，天主是所有人類的大父（公父），也是人首應盡孝的對象。人終極的追求應該是接受天主的救恩，保守自己的靈魂，生前愛敬昭事天主，死後靈魂得以通過審判回歸天家。

對於王夫之而言，人類之所以比萬物尊貴，確實是天命所致。他說：「天命之人者，為人之性；天命之物者，為物之性」；「人之性既異於犬牛之性，人之氣亦豈不異於犬牛之氣。人所以能視聽言動之理，非犬牛之所能喻，人視聽言動之

⁸⁵ 王夫之：《周易外傳》，卷5，載《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988年），冊1，頁1000。

⁸⁶ 許蘇民：〈王夫之與儒耶哲學對話〉，《武漢大學學報》第65卷第1期（2012年1月），頁28-38。

⁸⁷ 例如許蘇民認為王夫之氤氳化生說是對利瑪竇太極不能為萬物之原的回應，王夫之受艾儒略和朱宗元的影響而有氤氳之說。

氣，亦豈遂與犬牛同耶。」⁸⁸他又指出，禽獸有天明而無己明，因此本能較早出現，一出生即有啄齧之能、趨避之智；人類則有天道又有人道（或作有天命又有人性），出生時雖智能俱不強，但以人道為本的學習，最終的成就絕非禽獸所能比。⁸⁹天地間唯有人類可以學而成聖，而學聖修德之學必要稟持天命之本性，盡人道而成。此亦可解釋為何人類能夠治理萬物，亦即孟子所謂「萬物皆備於我」。王夫之曾言「二氣之精，五行之粹，得其秀而最靈者唯人耳。唯君子知性以盡性，存其卓然異於禽獸者以相治而相統，乃廓然知禽獸草木之不能有我，而唯我能備萬物。」⁹⁰他認為人類與其他物種的分別及本性的差異是與生俱來的，並將人類學習的能力歸諸本性的看法，此既有儒學傳統的根據，也與天主教的靈魂觀有呼應之處。

不過，王夫之反對靈魂 / 肉體二分的觀點，他說儒學是一本之學，「形色即天性，天性真而形色亦不妄」，⁹¹又批評佛教等其他宗教「以性為貴，以形為賤」是二本之學。⁹²他認為這些宗教鼓勵人追求父母未生前的本來面目，結果造成人輕忽骨肉親情。他道器一元的思想不僅與天主教有別，其以儒學親親為主的立場批評其他宗教的看法，也適用於批評天主教。⁹³

王夫之也談鬼神，他的鬼神觀基本承襲張載「鬼神為二氣之良能」的看法，並相信人與鬼雖處幽明二界，但其實一理相通。⁹⁴他反對朱熹人死氣散之說，主張聖愚終極歸屬不同，相信存神盡性的工夫可以使人最終全歸太虛本體。⁹⁵王夫之批評佛教萬物一體的觀點又與利瑪竇一致，他說：

雖云聖人大公無我，然到此處，亦須照顧自己先立於無憾之地，然後可以立情法之準。世儒不察，便謂聖人概將在己、在人作一視同等，無所分

⁸⁸ 王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975年），卷2，頁66、卷10，頁662、666、680。呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，頁301–358。關於王夫之對朱熹言性之批評，參見蔡家和：《王船山《讀孟子大全說》研究》（臺北：臺灣學生書局，2013年），頁94–96。

⁸⁹ 王夫之：《讀四書大全說》，下冊，卷7，頁458。

⁹⁰ 同上注，卷10，頁728。

⁹¹ 同上注，卷8，頁584。

⁹² 同上注，卷8，頁583。

⁹³ 清初冉觀祖的一本論，反對人魂非得自父母的看法，批評其他宗教二本論將導致輕看父母。冉之論點與王夫之有相通處，見黃舒昺編：《國朝中州名賢集》，光緒十七年刊本，卷8，頁1上–2上。

⁹⁴ 王夫之：《讀四書大全說》，上冊，卷3，頁124。

⁹⁵ 王夫之：《張子正蒙注》，載《船山全集》（長沙：嶽麓書院，1992年），冊12，頁22、39。

別，無所嫌忌，但以在彼善惡功罪之小大為弛張，而曰此聖人之以天地為一體者也。為此說者，蔑差等以直情而徑行，其與異端所云「天地與我同根，萬物與我共命」一流荒誕無實之邪說又何以異！⁹⁶

王夫之反對佛教「天地與我同根，萬物與我共命」的萬物一體說，他說儒家聖人所謂大公無我，並不是泯除物類人我之別。又說：

人物同受太和之氣以生，本一也，而資生於父母根莖，則草木鳥獸之與人其生別矣。人之有君臣父子昆弟夫婦朋友，親疎上下，各從其類者分矣。於其同而見萬物一體之仁，於其異而見親親仁民愛物之義，明察及此，則繇仁義行者，皆天理自然不待思勉矣。⁹⁷

這段話強調物類有別、本性有異，不可輕易混言，與利瑪竇「萬物同原」說接近。王夫之的基本立場是儒學，講究「親親、仁民、愛物」有次序的人倫觀；從其強調「父母之外，天地之高明博厚，非可躡等而與之親」可以清楚看出他與安世鳳的差異，他也不同意天主教以天父為首倫的主張。⁹⁸就語言表述而言，王夫之並未放棄使用「萬物一體之仁」的說法，但他所謂的「一體」是就萬物之大本同原、彼此感通無間而言，並非就本體義上講萬物同體。

綜上所論，《天主實義》儒耶對話的議題確實是王夫之思考的內容，他的人性論與宋儒有別，又部分呼應天主教靈魂觀，他持幽明一理相貫的思想，反對朱熹人死氣散無知的看法，他也反對佛學萬物一體觀。不過，王夫之堅守儒學以親親為主的人倫觀，強調形色即天命的一本論，則明顯有別於天主教，他也公開批評天主教。

（四）王嗣槐

王嗣槐（1620生），字仲昭，號桂山，浙江仁和人。康熙八年（1669）曾應陝西岐陽令之聘，佐其幕事三載；⁹⁹康熙十八年（1679）參加博學鴻詞科考試，授

⁹⁶ 王夫之：《讀四書大全說》，下冊，卷9，頁643。

⁹⁷ 王夫之：《張子正蒙注》，頁221。

⁹⁸ 同上注，頁352-53。

⁹⁹ 王嗣槐：〈游周公廟記〉，《桂山堂文選》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010年），冊73，卷6，頁21上-23上。尚小明：《學人游幕與清代學術》（北京：東方出版社，2018年），頁27。

中書舍人。王嗣槐以詩文著名，積極參與詩壇活動，與浙江地區學界的互動緊密。晚年發憤著作《太極圖說論》，嚴厲批判佛道二氏，闡發儒家聖人之道。¹⁰⁰王嗣槐在完成《太極圖說論》後，又寫了萬餘字的〈告聖廟文〉，於康熙三十四年（1695）敬告於大成至聖文宣師在天之神，此文可謂《太極圖說論》全書之綱領。天主教徒張星曜（1633生）為〈告聖廟文〉作跋曰：

桂山著太極圖說成，為文以告聖廟。明其一本，從古大聖賢人言天人之大道，正二氏之詖說，其大旨在辨有無二字，以聖人言有，異端言無。前代諸儒止以吾道與異端分此一道之有無，自不免以異端之無引入吾道之有而言之，此大道之所以不明而不行也。殊不知聖人不言無，以無在有之中，乃無一是無而不言之者也。異端之言無以無在有之外，乃無一不無而以無言之者也。此老氏有無道、無德，釋氏有無心、無性之說，其無與吾道了無交涉。¹⁰¹

天主教徒張星曜閱讀王嗣槐的作品，發現頗符合其立場，並說：「吾儒讀其全書以此篇通貫而自得之，其文萬有餘言，首尾聯貫，脈絡分明，余為節解而註之。天下願學聖人之徒未有讀之不中心悅懌而敬服之者也。」¹⁰²筆者認為這不僅是張星曜因與王嗣槐的深厚交情而有的客套話，¹⁰³並且王嗣槐作品中的某些觀點確實與天主教的立場相近，如強調儒學的「終極存有」，並以此批判佛道二氏，也批評宋明理學受二氏之影響等。關於王嗣槐《太極圖說論》，筆者有專文討論，此處則以上節所述的論題來說明王嗣槐的觀點。

王嗣槐相信鬼神存在，也有類似天堂地獄的觀念。¹⁰⁴他也和利瑪竇一樣，反對人以眼見與否來論斷鬼神之有無，強調應訴諸理。他說：

¹⁰⁰ 關於《太極圖說論》，參呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉。

¹⁰¹ 張星曜：〈告聖廟文〉，收入王嗣槐，《太極圖說論》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1997年），冊933-934，卷首。

¹⁰² 王嗣槐：《太極圖說論》，頁567。

¹⁰³ 張星曜撰寫此跋時為63歲，已領洗十餘年，跋中言及自己與王嗣槐有五十年的交情。兩人的交情應與葛寅亮的湖南書院講學有關，詳見呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉。

¹⁰⁴ 詳細討論，參呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉。

鬼神者，所謂視之不見，聽之不聞者。然不聞不見，實有其理。是理也，乃鬼神變化于二氣之中，自盡其鬼神之道。雖與人無殊，亦止推其理而言之，非若人之可見可聞而言之也。¹⁰⁵

王嗣槐相信「幽明一理」，認為人可藉由經驗世界的道理來推知幽冥之界，此也是他認為鬼神存在的理據，他推論的原則近似利瑪竇所謂「以其然驗所以然」。他認為鬼神之道與人道無異，人生前的表現將延續到死後，他也認為人死並非氣散消泯，而是「生為君子，歿而為神；生為小人，歿而為鬼。」¹⁰⁶他相信鬼神賞罰、福善禍淫之理，相信人生前的罪惡，會讓人之「神」於死後仍受到痛苦的刑罰。¹⁰⁷不過，王嗣槐並不認為所有人的個體靈魂均能不朽，他是以《易》生生不息之道來構想生死，即使鬼神也不能長久不變。他說：「豈天地之鬼神，必為二氏之長生不死？」¹⁰⁸生與死、人與鬼神，其變化就如同一呼一吸、一晝一夜，都應遵循生生不息的天道律則。¹⁰⁹

對於人、物的差別，王嗣槐也反對朱熹以正、偏來區分人性與物性。他有一些呼應天主教的看法，如強調「物類不同，其性亦不同」、「草木無知、禽獸與人有知覺」等。¹¹⁰他說：

聖人以物之性其與人絕殊者自在，不必與物相提而並論也。乃諸儒必相提並論，比擬牽引，遂與從古聖人言人言物迥乎不同。推其故，亦止不以氣質言氣質，而必以氣質說性，故不以性說性，而以理說性，謂氣質偏者，理亦因而欠闕。苟如是，物之氣質必不及人，愚不肖之氣質必不及賢知之人，以故氣質有偏全，理亦因而欠闕，猶之言性有偏全，理亦因而欠闕也。……從古大聖賢人，未嘗不以人與物比而論之，然亦止言人之與物其氣質有欠闕不同之處。……性之為性，其欠闕不可得而言也。故其言人物之性相去絕殊者，亦就性之賦于人，人已成其為人，性之賦予物，物已成其為物而言耳。¹¹¹

¹⁰⁵ 王嗣槐：《太極圖說論》，卷2，頁14下-15上。

¹⁰⁶ 同上注，卷2，頁16。

¹⁰⁷ 同上注，卷2，頁19上-21上。

¹⁰⁸ 同上注，卷13，頁21。

¹⁰⁹ 參呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉。

¹¹⁰ 王嗣槐：《太極圖說論》，卷8，頁34下-35上。

¹¹¹ 同上注，頁26下-27下。

王嗣槐認為人之性與物之性不同，是因為天賦予人人性，使之成人，天賦予物物性，使之成物，這是天命萬物本質上的差異。從這個角度看，萬物的本性並沒有任何欠闕。¹¹² 宋儒將人與物相提並論，以理氣來說性，又以氣質之偏全來區別物與人，反而造成混淆。王嗣槐也說到人有自主之權：「然性與天命，同出一原，人之能自主者惟此，帝王聖賢能教人以自主者惟此。」¹¹³ 這些觀點都呼應天主教的主張。

至於「萬物一體」之說，儒家代表性的文本是〈西銘〉，而〈西銘〉從宋代以降也成為宋明理學的經典文本，但王嗣槐對〈西銘〉卻持批判的態度。與安世鳳不同，他認為〈西銘〉論仁過高，不符合古聖賢之意；「民無同胞，物吾與也」之說更近於佛教仁愛和墨家的兼愛，並不符合儒學有差等的人倫觀。¹¹⁴ 至於儒家所言「萬物一體之仁」，王嗣槐則說：

其言萬物者，物也；其言一體者，己也。以萬物之體與一己之體而一之者，以己與物相對而言之也。人之不仁，莫大於有己，尤莫大於止知有己，不知有物。己所不欲，勿施於人，去己私，斯能公萬物。……克己而物一體矣，推己而物一體矣。至能克之，而能推之，又何有民之父母兄弟朋友，而不能由一己而推以及之哉？¹¹⁵

王嗣槐說儒家所謂「萬物一體」並非意指萬物同體無別，而是在承認人、物有差別的前提下，從「己與物對」的立場出發，追求人不受限於己私，能做到去己私、公萬物的境界。如此講萬物一體之仁，實更接近推己及人的精神，因此他應該同意利瑪竇「萬物一原」、人與萬物本體不同的看法。

綜上所論，王嗣槐對於鬼神、生死、物種分類、人性論、萬物一體等問題都有論述，他的許多想法也呼應利瑪竇之說，不過他不認為個體靈魂永恆不朽，他更是以《易》的思想來構想生死變化，他對〈西銘〉的批評也顯示其重視儒家「親親」人倫的核心宗旨，此亦有別於天主教。

（五）勞史

勞史，字麟書，號餘山，餘姚人，尊朱子學，尤精於《易》。其傳曰：「常靜夜兀坐，玩圖精思，有所得書之，如橫渠先生之用功刻苦而沉潛涵永不敢求速

¹¹² 王嗣槐：《太極圖說論》，卷8，頁27上-28下。

¹¹³ 同上注，卷4，頁31下-32上。

¹¹⁴ 同上注，頁1上-24下。

¹¹⁵ 同上注，頁22下-23上。

化。」¹¹⁶可見勞史學《易》與理學均配合深厚的自修工夫。勞史自言在39歲時，只零星見道，後因細玩《易》與河圖，識理一分殊，又受邵雍（1011–1077）觀物思想的影響，「覺萬象森然俱在，且覺吾心之象，五竅居中，宛一河圖也。」¹¹⁷直到43歲時恍然得其要領，學問精進到另一境界，遂覺「觀象徵事，觸處見理，左右逢源，全易在胸中，融釋脫落，妙悟元微，迎刃而解。」¹¹⁸

勞史一生布衣，在地方講學，他雖學宗朱子，但身為王陽明同鄉後人，講學頗有陽明後學的遺風。他的弟子桑調元（1695–1771）¹¹⁹為其撰寫行狀，說到他接引庶民入道的情形：

雖傭工下隸俱引之向道，以謂盡汝當為職分，務實做去，終身不懈，即是聖人。僕身雖賤，而道彌尊，纓佩人或操行穢瑣，即不汝若遠甚，勿自菲薄。販夫貿遷近，里居不忍著偽，芻童牧豎折，棄矰繳機穽，非食用常物不加掩取，鄰族一時風尚。婦人以艷粧炫服為惡，即童娃出汲，亦目不斜視。¹²⁰

這段描述著重勞史布衣講學，以道德至誠感人，地方信服，令人想起晚明泰州學者羅汝芳（1515–1588）等人接引庶民的講學風範。行狀中也記勞史曾以「孝」點化禪人樸實：「汝昧其身之所自來，而忘父母之恩勤，從事寂滅，甘心二本，吾不強責汝為儒，盍歸而為父母之子乎。」¹²¹樸實聞之泣下，雖未出教，但臨終前痛悔。這個故事則令人想起王陽明曾度化禪僧的故事。¹²²

勞史是一位自學有成的地方儒者，他的思想以《易》為主，其學既反映當時以朱子學為正統的主流學術立場，又有江浙地方的講學遺風，同時有不少自己的

¹¹⁶ 桑調元：〈餘山先生行狀〉，收入勞史：《餘山先生遺書》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1997年），子部冊二八，〈附錄〉，頁2上。

¹¹⁷ 同上注，頁2下。

¹¹⁸ 同上注。

¹¹⁹ 桑調元，字伊佐，一字弢甫，浙江錢塘人，曾主九江濂溪書院，構須友堂，祭祀勞史，其傳見趙爾巽：《清史稿》（臺北：新文豐出版社，1981年），卷480，頁1473。勞史另一弟子沈廷芳（1711–1762）於山東濼源書院中建朱子祠，勞史與張履祥、陸隴其從祀。沈廷芳：〈餘山先生遺書序〉，《隱拙齋集》，收入《清代詩文集彙編》，（上海：上海古籍出版社，2010年），冊298，卷37，頁515。

¹²⁰ 桑調元：〈餘山先生行狀〉，收入勞史：《餘山先生遺書》，〈附錄〉，頁4上。

¹²¹ 同上注，頁5下。

¹²² 王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），〈年譜〉，頁1226。

創見。翻開勞史的著作《餘山先生遺書》會發現他從河圖、洛書、經書，思考天地陰陽之數與萬物之生，他對於物種分類、人性與物性、道統與運勢、生死與鬼神、道德修養、為學次第等，都提出自己的想法。勞史同樣認真思索著鬼神是否存在？人死後是否有知？人與物如何分類？人性與物性如何不同？他所關懷討論的問題，高度呼應著《天主實義》中儒耶對話的內容，但他的觀點又明顯不同於天主教，自成一說。

勞史相信鬼神存在，也相信人死後有知。他說：「鬼之有也必矣」，¹²³又說：

夫陽主動，動則散；陰主靜，靜則斂。故人死雖陽氣一時消散，而即凝乎至虛靜斂之陰，故其靈聚而成鬼也。或疑氣散無存，安得有鬼？此正惟其散之極，乃所以為斂之機，屈伸往來之際，妙道流行，鬼神所由生焉者也。……《繫辭》云：「精氣為物，遊魂為變」，是故知鬼神之情狀，使果消散，宜曰遊魂則散，今不曰散而曰為變，是其神變為鬼。¹²⁴

此主要從「氣論」觀點來描述人死變為鬼的過程，勞史引《繫辭》「遊魂為變」，說明經文不曰「散」而曰「變」，正因為魂在人死後並未消散。人死，陽氣雖消散，但靈卻聚而成鬼。此處「靈」還是氣的概念，因為他曾說：「心之靈即氣之神。何謂神？氣之精英。」¹²⁵不過，勞史在〈論鬼神之靈〉中則以二元的概念說明靈可不資氣而存：

或曰：鬼神之理難於體認，生人有氣故有靈，若人死則氣散肉腐，魂升魄降，消散無存，安得有靈而成鬼？此於何處尋其端的乎？曰：人當睡臥時，氣便休息，其靈亦宜休息，胡得復有夢之飛揚，離其氣體而逐外乎？是知息者氣也，夢者志之靈也，此中自有兩段作用。志，形而上者；氣，形而下者。形而下者重濁，未免腐壞；形而上者無，亦不可滅息。蓋一身之中，惟此心得天地生生不息之機，是以論生人之初，靈實藉氣而著，及人死之後，靈有不資氣而存，是猶穀未成，資草而實穀，既實不必與草俱死而生意更自在穀中。故人死，雖氣散肉腐，其志安得與氣體俱消滅而無鬼乎？故謂鬼為煨燼之餘，其言近理，若所云魂升魄降，只說得人臨死一段事，未曾論及死後成鬼之理。不然緣何承祭祀時又說求諸陰求諸陽而有降神之理乎？若有附麗於物而見象成聲者，此又非其正也。¹²⁶

¹²³ 勞史：《餘山先生遺書》，卷4，頁10上。

¹²⁴ 同上注，卷4，頁11。

¹²⁵ 同上注，卷3，頁9。

¹²⁶ 同上注，卷4，頁13上-14上。

設問者先提問：「生人有氣故有靈，若人死，則氣散肉腐，魂升魄降，消散無存，安得復有靈？」換言之，靈本依附於氣而存，當氣散之後，靈如何能獨立存在？勞史並沒有以「氣不散故靈」作回應，而是引入「志」的概念。¹²⁷他說人可分為形體和心志兩部分：形體屬形下之氣，死後會腐壞；心志是形上之靈，無形，不會隨肉體腐壞而滅。人之靈即蘊藏於人心之理，當人活著時，此靈藉氣而著，人死後氣雖散，但靈可以不資氣而存，就像穀物成熟時，草雖腐朽，穀實仍存且其內蘊涵生之理。勞史的看法與氣論的鬼神魂魄觀不同，他不認同提問者所言「有氣故有靈」的說法，而相信「靈」不屬於氣的範疇，能夠獨立於形氣之外而獨存，此觀點呼應靈魂 / 肉體二元的看法。¹²⁸另外，引文中勞史說鬼神「附麗於物而見象成聲」乃非正也，也令人連想起利瑪竇在《天主實義》中說在天主允許下，人的靈能附虛像而成形的說法。¹²⁹勞史又說：

心者，人之神明，理具於中。人雖不能如聖賢之全其心理，而要亦不盡滅其理，故人死雖氣散而其靈光亦依於理而不滅。¹³⁰

人心有天理，儘管不是所有人都能像聖賢一樣全其心中之理，但亦不致於都滅盡天理，只要人心中之理尚存，人死後即使形氣消散，其靈光仍能依於理而存在。基於這樣的觀念，他認為人生前道德高低的程度將決定其死後靈存在的長短；他相信「聖賢神祇之靈不滅」、「文王雖沒，其精神常與天帝合」等描述，都是真實的情境。¹³¹勞史也不排斥天堂和地獄的想法，只是強調儒家的天堂和地獄與佛教不同。¹³²

至於萬物的分類和人性論，勞史同樣強調物物各有本性，他說：「一物各有一性，豈得與人類之性同也」，¹³³又說到「草木有氣無靈」，他也討論天人之分

¹²⁷ 利瑪竇也用了「靈志」一詞，見本文註32。利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁127。

¹²⁸ 傳統氣化論以陰陽之氣來論鬼神，例如王充：「鬼神只是陰陽之名也。陰氣逆物而歸，謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神」；朱熹：「鬼神只是氣，屈伸往來者氣也。」關於先秦氣一元論的生命觀的發展，見杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年），頁122-54。魂魄觀的討論，亦參見余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版公司，2008年），頁169-77。

¹²⁹ 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，頁125。

¹³⁰ 勞史：《餘山先生遺書》，卷4，頁14上。

¹³¹ 同上注，卷4，頁14下。

¹³² 同上注，卷10，頁13下。

¹³³ 同上注，卷2，頁5下。

際、「人物同原異等」等問題。¹³⁴這些論題都隱然呼應著明末清初天主教和儒學、佛教的論辯。不過，勞史並未完全揚棄朱熹以稟氣之偏全來解釋物種之別的眼光，他說：

人得天地貞元之全氣，故極靈，是以無所不知。禽獸得貞元之偏氣，故靈微，僅能運動。草木得貞元之散氣，故靈益微，僅能辨秋冬而已。¹³⁵

勞史將「性」定義為人物之本質，「凡所生之物，莫不有性」。人物之性都是在稟氣成形時才由天所賦予，故人、禽獸、草木之本性的差異仍與氣稟之偏全有關。不過，與朱熹不同，他明確反對「禽獸得仁義禮智之一」，他對於人類與禽獸之本性的差異，或物類之間差異性的看法，是比朱熹更明確的。¹³⁶

特別需要說明的是，勞史十分推崇朱熹，他的一些觀念雖有別於朱熹，但並非對其進行反駁或批判，而是以重新詮釋朱熹的姿態呈現。例如，他不認為朱熹主張人死氣化無知，他據朱熹「人之死，氣之已散者雖化而無有，而其根於理而日生者，則固浩然而無窮矣」之說，¹³⁷認為此正顯示心是人的神明，理根於人心，故人死後心中之理不盡滅，其神明靈光亦依於理而不滅，他也以此認定朱子主張人死有知。¹³⁸不過，勞史對朱子的理解與朱子其他說法不盡相符。筆者認為勞史與朱熹主要的差別在於：朱熹認為人死氣散，理回歸公共理一，個體的性理亦隨之消融，終極層次的理與氣（公共之理氣）並未消失；勞史則更傾向於認為個體之心理、心性、神靈可以不隨死亡而散盡，某些人在死後仍能保有精神層次的個體性。

至於萬物的分類，勞史則嘗試以《易》理與陰陽之數作為分類之理據。他將天地的方位、陰陽之數，與物種之特性、如何用物等相配合，構成一套繁複難懂的理論。他認為人的形成都經過先天理氣（先天體用）和後天理氣（後天體用）兩個過程。亦即，人在母腹時是受先天理氣，當脫胎與母分形時，則受後天理

¹³⁴ 勞史：《餘山先生遺書》，卷2，頁6上；卷5，頁8下、頁9上。

¹³⁵ 同上注，卷3，頁5下。

¹³⁶ 同上注，卷3，頁5下-6下。朱熹說萬物一原，理同而氣異，人稟氣中正故性明，物稟氣偏塞，他也說到蜂蟻之君臣是在義上有一點子明，虎狼之父子是在仁上有一點子明。見黎靖德編：《朱子語類》，卷四，頁57。

¹³⁷ 黎靖德編：《朱子語類》，卷3，頁57。

¹³⁸ 勞史：《餘山先生遺書》，卷4，頁279。

氣。¹³⁹若專就「性」(理)而言,也有先天與後天之別:「先天稟受之性,無有不善;後天稟受之性,干支之理,有善有不善。由體用言之,先天之性,道則同;後天之性,道不同,豈獨氣稟之有異哉。」¹⁴⁰換言之,不僅是氣稟不同,連人所稟賦的「性」亦有個別的差異,差異點是在人要出生時稟賦的後天之理造成的。這個雙層結構的理論,試圖同時說明儒學具普遍的性善論與個體人性間的差異。

論到動植物與人類之異,勞史說:

若走獸牛馬之屬,其心亦具心肝脾肺腎五者,論之似亦具五性,但與人比之,其形氣非陽氣之輕清,則犯陰氣之重濁,便載不得性命之精理。稟氣一倒一橫,所謂顛倒其五性,橫逆其五行也,何得與人性同?其餘物類并五臟缺而不全,氣亦全無者。動植之物本天者親上,本地者親下,火炎上,水流下,各從其類,各極其偏,安能及人之天地合德而生五性五氣全稟于陽之正也耶?¹⁴¹

勞史說《易》六十四卦,三百八十四爻,除却乾、坤、坎、離作天地之體,日月之用,其餘共三百六十爻,與天之三百六十度相當,故「天之七政運行不出三百六十度,人事不出三百六十行,走獸飛禽水族蟄蟲草類俱不出三百六十。」¹⁴²他試著將天地之化生萬物,歸入三百六十種。他意識到物的種類比三百六十更多,故又曰:

或疑于物類皆不止于三百六十者,不知三百六十者乃卦爻總收之綱,其綱內又有小目,如乾馬屬陽,陽數三,有馬驢騾三者。馬是綱,驢騾是目。坤牛屬陰,陰數偶,水牛黃牛二者,水牛是綱,黃牛是目。餘物皆然。故一物各有一性,豈得與人類之性同也哉。¹⁴³

三百六十只是綱之數,綱內又再分目,而目之數則配合陰陽之數。例如,他說馬屬乾屬陽,陽數為三,故馬下又可分馬、驢、騾三種;牛屬坤屬陰,陰數二,故牛又可分水牛、黃牛兩種。

再舉一個例子說明勞史奇特的天地之數與物種的關係:

¹³⁹ 勞史:《餘山先生遺書》,卷2,頁7。

¹⁴⁰ 同上注,頁1下-2上。

¹⁴¹ 同上注,頁5上。

¹⁴² 同上注。

¹⁴³ 同上注,頁5下。

問雞雛何以至二十日而出？曰天象圓，圓者徑一而圍三，故天得三數；地象方，方者徑一而圍四，故地得四數。是以年有四時，地之成數也，每時計三月，天之行數也。又每日計十二辰，三四之積，亦地之成數也。每月計三十日，三日之積，亦天之行數也。蓋日月時三者，運行而成歲，天地之數互相迭乘如此。若夫雞鵝鴨三者，飛禽之類屬陽，陽本天，天三數，故其類亦止于三。故曰本乎天者為動物。就中再推其理，鵝屬南方之氣，得十數，圍三之一；雞屬西方之氣，得二十數，圍三之二；鴨屬北方之氣，得三十數，圍三之三。雞得二十數，故雞雛二十日而出。¹⁴⁴

勞史本《易》而作的萬物分類多如上引文，其實很難懂，也難說服人，誠如《四庫全書總目提要》所言：「其說或偶似近理，……萬物眾矣，恐不能一一準數而生也。」¹⁴⁵不過，他也讓我們看到一位儒者如何努力運用本土資源來解釋宇宙天地萬物的生成與秩序。

對於萬物一體的問題，勞史也有論及：

或有問於予曰：古聖王謂人性與物性有異，所以不戒殺。有宰牛烹羊之舉，割雞宿賓之事也。今朱子云：人物之性亦我之性，程子亦云：萬物一體，謂萬物之生皆一體也。若然，則佛氏謂性均天倫，物我一體豈可利己殺物，其說真不謬矣。

答曰：天地者，萬物之父母也。父母者，一人之天地也。人物同出天地，各本陰陽，特人直而物橫，人仰而物俯，具形為有殊耳，所謂理同而氣異者此也。有生之後，蠢然之知覺運動，人物似同；粹然之仁義禮智，人物迥殊。即其間若鳥之反哺，羊之跪乳，雉之耿介之類，亦不過眾物最著之一二，一物終身內之偏明也，守其一節不克擴充，豈能性具眾理，情應萬事，若人之千變萬化無所不知、無所不能而極其靈哉？所謂氣同而理異者此也。程朱一體之說，因人物同出一本，故云然耳，非謂犬牛之性猶人之性，略無區別也。然則佛氏之所謂一體，非二子之所謂一體也明矣。安得謂其戒殺之事不謬哉。¹⁴⁶

¹⁴⁴ 勞史：《餘山先生遺書》，卷4，頁6下-7上。

¹⁴⁵ 同上注，卷末，總頁336。

¹⁴⁶ 同上注，卷8，頁5下-7上。

提問者認為程朱萬物一體之說近似佛教，若萬物果真同性一體，則佛教戒殺生之說並無錯誤。勞史反對佛教，認為佛教戒殺是謬誤的，他說程朱所謂的「萬物一體」實不同於佛教，程朱並非真的認為人與萬物在本性上無別，而是強調「人物同出一本」。勞史的說法和利瑪竇「萬物一原」說接近，兩人反對佛教、反對戒殺的立場均一致。

最後，再以勞史〈悲說〉一文說明其心目中儒學對人生的終極關懷。此文開頭先說：「余思天下之最足悲者，惟客死他鄉而音信杳然者之尤為甚耳，他如妖壽窮餓之類不與焉。」¹⁴⁷因為其他不幸而死者，至少家人目擊其死，雖然痛苦，但無懸念，而「客死他鄉而音信杳然者」，存亡未卜，家人刻刻掛念，故是天下之最足悲者。¹⁴⁸文章接著寫道：

至于今人，生不知所自來，死不知所自去，冥冥漠漠，此其最足悲，亦等于彼之最足悲者，故朱子曰：生死鬼神，學人不可不知。然則今人不求知而竟不悲，徒知彼之可悲，抑獨何哉？惟把生理交得還天地，纔是得正而斃者，若交不還，便是客死他鄉為不歸也。此不可不時時警休。¹⁴⁹

勞史認為人生最可悲者乃「生不知所自來，死不知所自去」，人若不能對自己終極的歸屬有正確的認知與信念，即一生修德，臨終能將生理交還天地，死後將如客死他鄉的不歸客。這樣的儒學思想實傳遞著濃濃的宗教情懷。

綜上所論，勞史這位布衣儒者，講學既有晚明陽明學的遺風，又十分尊崇朱熹，但其思想其實與朱熹有異。《天主實義》中的儒耶對話論題，也是勞史所關切的問題。他相信鬼神存在、人死後有知，他對於天命人之善性與職責有相當強的信念，也重視人終極的歸屬，這些都呼應著明清之際天主教與儒學對話的主題及宗教的關懷。不過，勞史更多運用傳統的資源，特別是河圖、洛書、《易》等具宇宙創生論的思想資源，來建構一套對於宇宙萬物關連性與分類的看法。其學說縱有牽強難懂之處，但其努力嘗試的方向是值得留意的。

¹⁴⁷ 勞史：《餘山先生遺書》，卷5，頁16上。

¹⁴⁸ 同上注，頁16下。

¹⁴⁹ 同上注，頁16下-17上。

四、結語

《天主實義》是天主教在華傳教的重要著作，其內容既反映了耶穌會士與中國儒、釋士人對話的心得與傳教策略，相關論題也持續在中國儒學內部發酵，產生各種新的論述，從而豐富了十七世紀儒學的內涵。本文首先分析《天主實義》第四篇中士與西士所討論的論題，包括鬼神是否存在、人死後是否有知、靈魂與魂魄為何、萬物如何分類、萬物一體是否成立等問題。接著，說明這些議題同為許多十七世紀中國士人所關懷，並以安世鳳、魏裔介、王夫之、王嗣槐、勞史等個案，進一步說明這些中國士人如何思考和論述上述論題，兼及比較其思想與天主教之異同。

安世鳳強調儒學本天，故其部分思想近似天主教，但沒有任何史料可以證明他接觸過西學。魏裔介、王嗣槐均接觸過天主教，思想也與天主教有所呼應，兩人都反對宋儒「氣質之性」之說，強調氣與性分屬不同範疇。王夫之、勞史也思考類似的問題，在攻擊佛教萬物一體觀念上，立場和利瑪竇相近。他們也都相信鬼神存在、反對朱子對萬物分類的看法，不過他們更多從中國本土的資源來建構對於宇宙萬物、天道與人道的看法。

這些士人更多認同儒家，他們整體思想的精神也更符合儒學，而遠於天主教。即使他們反對朱熹「人死氣散無知」的看法，相信人生前的道德成就會影響其死後或為鬼或為神，也相信禍福賞罰，但他們並未像天主教一樣主張「所有人都具有永恆不朽的個體靈魂」。相對的，《易》的原始反終、生生不息之道，更是他們思想的重要資源。《易》經也提供他們思考宇宙創生、萬物分類、生死變化、天人合一等問題，形構一套可以與其他宗教深刻對話的儒學思想。而儒家「親親」為主的人倫觀，明顯異於天主教以天主為首倫的思想，此差異也展現在王夫之、王嗣槐的論述中。

藉由上的分析與比較，本文試圖說明天主教參與了明末清初的學術發展，帶給中國士人新的思想資源與刺激，引發更多的思索與新的論述。本文討論的這些儒者個案，即使未必與天主教有直接交鋒或激烈論辯的痕跡，但因議題的高度雷同，部分思想與天主教之間也有呼應或駁論的傾向，應可被視為儒耶之間另類的對話。

徵引書目

一、專書

- 中山大學西學東漸文獻館主編：《西學東漸研究》第5輯，2015年。
- 王夫之：《周易外傳》卷5，載於《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1988年，冊1。
- ：《張子正蒙注》，《船山全集》，長沙：嶽麓書社，1992年，冊12。
- 王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，收錄於〈年譜〉，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王啟元，陳玄點校：《清署經談》，上海：上海古籍出版社，2017年。
- 王嗣槐：〈游周公廟記〉，《桂山堂文選》，收入《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年，冊73卷6。
- 王嗣槐：《太極圖說論》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 安世鳳：《尊孔錄》，明天啟年間刊本，國家圖書館館藏，卷1。
- 艾儒略：《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，臺北：臺灣學生書局，1966年，冊1。
- 余英時：《東漢生死觀》，臺北：聯經出版公司，2008年。
- 利瑪竇著，梅謙立注：《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014年。
- 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版公司，2017年。
- 杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005年。
- 沈廷芳：〈餘山先生遺書序〉，《隱拙齋集》，收入《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年，冊298卷37。
- 沈清松：《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，臺北：臺灣商務印書館，2014年。
- 肖清和：《天儒同異——清初儒家基督徒研究》，上海：上海大學出版社，2019年。
- 谷繼明：《王船山《周易外傳》箋疏》，上海：上海人民出版社，2015年。
- 尚小明：《學人游幕與清代學術》，北京：東方出版社，2018年。
- 胡廣等纂修：《性理大全》，收入《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，冊710-711卷28。
- 孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流與衝突》，臺北：文津出版社，1992年。

- 徐海松：《清初士人與西學》，北京：東方出版社，2000年。
- 桑調元：〈餘山先生行狀〉，收入勞史：《餘山先生遺書》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997年，子部第28冊。
- 張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：學生書局，1994年。
- 張星曜：〈告聖廟文〉，收入王嗣槐：《太極圖說論》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1997年，冊933-934，卷首。
- 張鼎等撰：《虞山書院志》，收入經莉等修：《中國書院志》（三），北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2005年，卷14。
- 張曉林：《天主實義與中國學統——文化互動與詮釋》，上海：學林出版社，2005年。
- 勞史：《餘山先生遺書》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997年，子部第28冊，卷2。
- 湯開建彙釋校注：《利瑪竇明清中文文獻資料彙釋》，上海：上海古籍出版社，2017年。
- 黃一農：《兩頭蛇：明末清初第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005年。
- 黃舒昂編：《國朝中州名賢集》，光緒十七年刊本，卷8。
- 賈慶軍：《沖突抑或融合：明清之際浙江學人與西學東漸》，北京：海洋出版社，2009年。
- 趙爾巽：《清史稿》，臺北：新文豐出版社，1981年，卷480。
- 蔡家和：《王船山《讀孟子大全說》研究》，臺北：臺灣學生書局，2013年。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1988年，卷3。
- ：《朱子語類》，北京：中華書局，1988年，卷4。
- 龍華民：《靈魂道體說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，臺北：臺北利氏學社，2009年，冊2。
- 謝文洵著：《謝程山集》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997年，集部冊209。
- 謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 魏裔介：《論性書》，卷上，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997年，子部冊20。
- ：《靜怡齋約言錄》，內篇，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，冊946。

- 魏裔介：〈復許典三書〉，《兼濟堂文集》，北京：中華書局，2007年，卷上，頁234。
- ：〈賀湯若望壽文〉，收入湯開建彙釋：《利瑪竇明清中文文獻資料彙釋》，頁410。
- 蘇軾：〈繫辭傳上〉，載《東坡易傳》，收入《欽定四庫全書薈要》，台北：世界書局，1985年，卷45，易傳卷7，頁8下。
- Paul A. Rule. *K'ung-tzu or Confucius?—The Jesuit interpretation of Confucianism*. Sydney: Allen & Unwin, 1986.

二、論文

- 王安定：〈天主教靈魂觀與明清儒士：從“人禽之別”到“人禽之辨”〉，《現代物業·現代經濟》2012年第4期，頁95–97。
- 朱謙之：〈耶穌會士對於宋儒理學之反響〉，收入陶希聖等著：《明代宗教》，頁127–180。
- 吳孟謙：〈晚明虞山書院的生死輪迴之辨——兼論耿橘、張鼐的思想立場〉，《明代研究》第36期，2021年，頁103–138。
- 吳莉葦：〈晚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年第113期，頁325–357。
- 呂妙芬：〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》2013年第79期，頁1–34。
- ：〈以天為本的經世之學：安世鳳的《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》第37卷第3期，2019年9月，頁89–130。
- 宋剛著，祝海林譯：〈晚明福建關於靈魂的耶儒對談〉(Jesuit-Confucian Conversations on the Soul in Late Ming Fujian)，載中山大學西學東漸文獻館編：《西學東漸研究》第7輯，北京：商務印書館，2018年，頁173–190。
- 李卓穎：〈地方性與跨地域性：從「子游傳統」之論述與實踐看蘇州在地文化與理學之競合〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第82本第2分，2011年6月，頁325–398。
- 林月惠：〈太極與萬物一體：利瑪竇對宋明理學的詮釋與批判〉，《西學東漸研究》，第10輯（2021年），頁1–40。

- 徐光台：〈西方基督神學對東林人士熊明遇的衝激及其反應〉，《漢學研究》第26卷第3期，2008年9月，頁191-224。
- ：〈利瑪竇《天主實義》中的格物窮理〉，《清華學報》新28卷第1期，1998年12月，頁47-73。
- ：〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉，《九州學林》，第2卷第2期，2004年4月，頁2-42。
- ：〈明末耶穌會士對「理」的詮釋及其影響：「理一分殊」與分科之理的遭遇〉，收入黃麗生編：《邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野（17-20世紀）》，臺北：臺大出版中心，2012年，頁47-83。
- ：〈儒學與科學：一個科學史觀點的探討〉，《清華學報》新26卷第4期，1996年12月，頁369-392。
- 祝平一：〈劉凝與劉燾——考證學與天學關係新探〉，《新史學》第22卷第1期，2012年3月，頁75-104。
- 張西平：〈基督教在中國文化境域中的困境〉，《學術研究》2008年第1期，頁27-33。
- 許蘇民：〈王夫之與儒耶哲學對話〉，《武漢大學學報》第65卷第1期，2012年1月，頁28-38。
- 連凡：〈黃宗羲的魂魄說及其與耶教思想之比較——以《破邪論》與《天主實義》為中心〉，《基督宗教研究》2018年第1期，頁356-382。
- 陳受頤：〈明末清初耶穌會士的儒教觀及其反應〉，收入陶希聖等著：《明代宗教》，臺北：學生書局，1968年，頁67-123。
- 黃一農：〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》第19卷第2期，1990年12月，頁15-28、143。
- 董少新：〈明末亞里斯多德靈魂說之傳入——以艾儒略《性學辨述》為中心〉，《西學東漸研究》第5輯（2015年），頁39-60。
- 賈未舟：〈明末清初天主教給儒學帶來的新論域〉，《魯東大學學報》第33卷第2期，2016年3月，頁11-16。
- 鄭安德：〈明末清初基督宗教和佛教對話的精神〉，《哲學門》，第3卷第2期，2002年2月，頁103-133。
- Chu, Pingyi. "Scientific Dispute in the Imperial Court: The 1664 Calendar Case." *Chinese Science* 14 (1997): 7-34.

另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學

(提要)

呂妙芬

本文主要欲研究天主教入華後與儒學的交涉。全文分為兩大部分，第一部分分析《天主實義》第四篇中，代表中國儒家士大夫立場的「中士」與代表天主教的「西士」之問答內容。第二部分以安世鳳（約1557生）、魏裔介（1616–1686）、王夫之（1619–1692）、王嗣槐（1620生）、勞史（1655–1713）五個個案，說明上節所論《天主實義》中的問題均出現在這些儒者的論述中。這些儒家士人雖未必與天主教直接交鋒，但透過針對相同問題的論述，呈現明清思想史上另一種儒耶對話的關係。本文認為這個視角可以為研究明清儒耶交涉提供新觀點。

關鍵詞： 天主教 明清儒學 利瑪竇 勞史

Another Dialogue between Confucianism and Catholicism: The *Tianzhu shiyi* and the Ming–Qing Neo-Confucianism

(Abstract)

LU Miaw-fen

This paper aims to study the interactions between Confucianism and Catholicism during the Ming–Qing periods by firstly, analyze the dialogues between the Chinese literati and the western scholars, respectively representing the stances of Neo-Confucianism and Catholicism in the fourth chapter of the *Tianzhu shiyi* (The true meaning of the Lord of Heaven). And the second part consists of five case studies, which are the thoughts of An Shifeng (b.1557), Wei Yijie (1616–1686), Wang Fuzhi (1619–1692), Wang Sihuai (b. 1620), and Lao Shi (1655–1713). In each case, it is pointed out that the issues raised in the *Tianzhu shiyi*, which has been analyzed in the previous part of this paper, were addressed in the Neo-Confucian's discourse. Through pondering similar questions, the Ming–Qing Neo-Confucians continued the dialogues between the Chinese literati and western scholars in the *Tianzhu shiyi*. Although they did not directly or expressly response to Catholicism, their discourses formed a way of intellectual exchanges with Catholicism. This phenomenon also provides a new perspective for studying the interactions between Chinese Neo-Confucianism and Catholicism.

Keywords: Catholicism Ming-Qing Neo-Confucianism Matteo Ricci Lao Shi