

明清天主教靈魂論與儒學的對話^{*}

呂妙芬^{**}

摘 要

明清時期天主教傳教士譯介西方靈魂論進入中國時，除了直接翻譯西方靈魂論相關著作外，也採取與儒學對話的方式來譯介。本文主要考察這類與儒學對話的漢語靈魂論文本，探討傳教士如何運用儒學話語、引用儒家經典，又藉著比附儒學性善論，來說明天主創造人類何以尊貴、人何以能認識天主、應該追求更像天主等。傳教士在比附儒學的同時，也藉由重新定義氣、理、道體等語詞，並以天主教立場來反駁儒學。雖然他們的反駁顯示出對儒學的誤解，但其選擇反駁的論點，則鮮明凸顯天主教與儒學在義理上的差異。本文也進一步討論中國士人對於天主教靈魂論的接受與傳播，及其對明清學術思想史的意義。

關鍵詞：天主教、基督宗教、儒學、靈魂、人性

* 收稿日期：2023年9月27日，通過刊登日期：2024年5月31日。

** 中央研究院近代史研究所研究員

一、前 言

雖然基督宗教的靈魂概念在歷史上有不同的觀點，¹但是晚明傳入中國的天主教靈魂觀卻有相當一致的看法，他們主張靈魂是天主所創造的自立實體，乃純神非氣、永恆不朽、死後有知，且每個人都擁有獨一無二的個體靈魂，最終要擔負天主的審判及永遠的賞罰。天主教的靈魂觀與中國傳統三教俱不相似，是中國人相對陌生的概念，但是當天主教傳教士用漢語譯介這個陌生的概念進入中國後，它還是被許多中國士人所理解，甚至接受，成為明清思想文獻中一股不應被忽略的聲音。

明清傳教士譯介天主教靈魂觀，主要是翻譯亞里斯多德（Aristotle, 382-322 B.C.）《靈魂論》或托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）論靈魂的著作。例如，畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）《靈言蠡勺》是第一個翻譯亞里斯多德《靈魂論》的漢語文本；利類思（Luigi Buglio, 1606-1682）《超性學要》則是阿奎那《神學大全》的第一個中文譯本，利類思雖未譯畢全書，但有譯出《神學大全》第一支論人靈魂的部分，且於 1677-1678 年間刊印。²中世紀基督教神學與亞里斯多德哲學關係密切，托馬斯·阿奎那《神學大全》大量吸收亞里斯多德的哲學。西方中世紀對於亞里斯多德哲學的詮釋並不一致，相當複雜，但對於轉譯其《靈魂論》進入中國而言，十六世紀執教於葡萄牙柯

¹ 關於靈魂身體二元論與非二元論的早期埃及、猶太教、希臘哲學文本，以及基督教神學二元論觀點發展的簡介，參見 Peter Marinkovic, “Concept of the Soul in the Bible and in the Ancient Mediterranean World”, in Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen, eds., *Soul: A Comparative Approach* (Berlin, Boston: De Gruyter, Inc., 2013), pp. 157-173。斯賓諾莎一元論思想挑戰傳統二元論觀點，對於現代基督教神學重新思考人性、靈魂與身體關係有重大影響。亦參見 John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989)。

² 肖清和、郭建斌校點，《超性學要（一）》，收入周振鶴主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》（南京：鳳凰出版社，2017），輯 2，冊 1，頁 9。本文引用之文獻史籍，再引時均略編者。

因布大學（University of Coimbra）之耶穌會士的評注格外重要，據梅謙立研究，《柯因布拉論靈魂論評注》即為《靈言蠡勺》的主要文本來源。³

除了直接翻譯西方靈魂論的重要著作外，傳教士也採取與儒學問答對話的形式來講論天主教的靈魂觀，如利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）、艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）等人的著作。這兩種類型的文本可能針對不同的讀者，前者主要向皈依者傳講教義，後者則面向對天主教感興趣但尚未皈依的士人。⁴後者不僅加深天主教對儒學的衝擊，也召喚儒學對天主教進行思辨與回應，影響深遠。近年來學界對於天主教靈魂論漢語譯著的研究不少，從探討譯作的文本來源，到與中國本土思想相遇後的衝擊及影響，均有著作。⁵本文在前人研究的基礎上，主要考察那些採取與儒學對話方式的漢語靈魂論文本，探討傳教士比附與反駁儒學的做法，以及所傳入的靈魂觀與論述方式如何被中國士人複述傳播，成為研究明清思想史的重要內涵。

二、天主教靈魂論與儒學人性論

本節主要討論天主教傳教士在闡釋西方靈魂論時，如何比附儒學性善論，及其引用性善論的原因與目的。我們經常以儒學性善論對比基督教原罪觀，來說明中西文化的大差異，此看法自有充分理據；然而從明清時期譯介天主教靈魂論的歷史，我們反而看到儒學性善論扮演了重要的媒介角色。透過比附儒學

³ 梅謙立（Thierry Meynard）著、黃志鵬譯，〈靈魂論在中國的第一個文本及其來源——對畢方濟及徐光啓《靈言蠡勺》之考察〉，《肇慶學院學報》，2016年第1期，頁1-12。田書峰指出奧古斯丁（Aurelius Augustinus, 354-430）也是重要來源，見田書峰，〈晚明傳教士對亞里士多德《論靈魂》的解讀：以畢方濟的《靈言蠡勺》為例〉，《道風：基督教文化評論》，期45A（2016年12月），頁135-157。

⁴ 感謝本文審查人提醒應說明：不同類型的文本可能針對不同類型的讀者。

⁵ 例如中山大學西學東漸文獻館主編，《西學東漸研究》（北京：商務印書館，2018）之第7輯，有多篇論文討論西方靈魂論的發展，以及西方靈魂論傳入中國的情形；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）中有專章討論從耶穌會士譯述亞里士多德《靈魂論》到夏大常的《性說》；其他討論亞里士多德學說進入中國，研究利瑪竇、艾儒略、畢方濟、晚明中西醫學相遇等著作，亦多有論及。詳細文獻無法在此逐一列出，本章參考引用的文獻將於下文詳細註明。

性善論，不僅讓中國士人對於天主教的靈魂觀與人觀感到親切，也有助於理解靈魂作為人之本質何以尊貴無比，何以能讓人連結於天（天主）等教義。以下先說明傳教士將西方靈魂論比附儒家性善論的做法，再討論這些天主教漢語文獻如何說明罪惡的問題。

（一）比附儒學性善論

天主教的“anima”被翻譯成漢語時曾有過不同字詞的選擇，劉曉葵研究指出，羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）在《天主實錄》中以「魂靈」翻譯“anima”，到了利瑪竇的《天主實義》則更多使用「靈魂」，而畢方濟《靈言蠡勺》通篇使用「亞尼瑪」，注釋則用「靈魂」說明。⁶無論選擇接近中國本土的字詞或採音譯西語的方式，譯介者都需以更多的說明，試圖讓中國人理解這個陌生的概念。

利瑪竇雖未使用「靈性」來翻譯“anima”，但他在《天主實義》第七篇中論到人性的良善。他以西方經院哲學的立場與中國儒學對話，說「性」是物類的本體（自立體），人的獨特性在於有理性、能推理；但「理」是依賴之品，是物之形式（form），故理不是性。⁷雖詞義不同，此處「理不是性」之說顯然有意反駁宋明理學「性即理」的概念。⁸利瑪竇又說，人性所發若能不受情之干擾而聽命於理，則必無不善，但實際上人性有可能為惡，人能為善或為惡的選擇源於其自由意志。簡言之，利瑪竇肯定天主造人，賦予人具有明悟、記含、愛欲功能的靈魂，故人的本性是良善的。⁹然而利瑪竇所謂的良善本性與儒學性善論並不相同，它意指人天生具有追求更認識天主、更像天主的本性，但此初生的良善本性並不完美，惟有天主才是至善完美的。也因此，利瑪竇不

⁶ 劉曉葵，〈從「魂靈」到「靈魂」：羅明堅與利瑪竇對 anima 的翻譯〉，收入《西學東漸研究》，輯 7，頁 108-128。

⁷ 利瑪竇（Matteo Ricci）著，梅謙立注，《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014），頁 182。

⁸ 見下文討論。

⁹ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 188。

像宋明理學家般地講究復性工夫，¹⁰而更強調後天不斷積累的習善。利瑪竇區分性善與德善：「性之善，為良善；德之善，為習善。夫良善者，天主原化性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。」¹¹他又說仁義禮智等善德如同神性（靈魂）的衣服，可穿可脫，這樣的說法也與儒學以道德為人性本質不同。¹²儘管如此，人有天生良善本性的說法，乍看與儒學性善論相近，也增加兩者之間的可比附性。

艾儒略在《性學摘述》中進一步以天主教靈魂比附儒學人性論。他除了使用「靈魂」一詞，也使用「靈性」來翻譯。¹³艾儒略對於語詞的選定並不特別堅持，有人告訴他中國人以「魂屬氣，性屬理」，兩者並不相屬。言下之意，要艾儒略思考天主教「靈魂」的漢語譯法，以及將「魂」與「性」合論是否恰當。艾儒略回答道：「中華用字甚活，著書各有其意，字雖同，意或大異，率以上下文推其旨也。」¹⁴他說以「魂」字翻譯“anima”，意指生活之原或活物之性，又稱活模；¹⁵他也論到「生魂、覺魂、靈魂」，強調惟人類有靈魂，具有遍燭萬理之靈性。¹⁶他說「靈性」即人之天性，是造物之天主賦予人的「義

¹⁰ 「西士曰：設謂善者惟復其初，則人皆生而聖人也，而何謂有『生而知之』，有『學而知之』之別乎？」利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 185。

¹¹ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 185。我曾在其他文中討論，清初儒者中有不少人論人性與工夫，類似利瑪竇的觀點，參見呂妙芬，《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），第 7 章。

¹² 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 181-186。

¹³ 《性學摘述》首次刊於 1646 年。關於艾儒略《性學摘述》使用靈性翻譯“anima”，及其與宋明理學人性論對話的討論，參見林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》，卷 47 期 12（2020 年 12 月），頁 57-73。

¹⁴ 艾儒略（Giulio Aleni），《性學摘述》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002），冊 6，卷 1，頁 5a-b，總頁 104-105。

¹⁵ 書中說「魂」又稱「活模」。「模」是翻譯亞里斯多德「形式」，模可分為外模、內模。外模是物之大小方圓橫豎等形像；內模即「物之精體本性加於元質之上」者，是構成物類獨特的性質，即物之本性。內模為自立、自有的本體，不需倚賴他物而存。內模又可分為有生命與無生命者，無生命者指天地金石等物，只稱模，不得稱魂；有生命者即活模，共有三種：草木花果、禽獸蟲魚、人類。艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 3a-4a，總頁 101-103。

¹⁶ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 11a，總頁 117。

理之性」。¹⁷此處艾儒略雖以天主教教義賦予「靈性」新的意涵，但他使用了宋明理學熟悉的語彙「義理之性」，很容易令人聯想到《中庸》「天命之謂性」以及儒學的性善論。

以下這段引言清楚顯示艾儒略如何縮合儒學人性論與天主教的靈魂觀：

其內神大體，或謂之靈性，指其靈明之體，本為人之性也。或謂之靈魂，以別於生、覺二魂也。或謂之靈心，以別於肉塊之心也。或謂之靈神，神體指其靈明而不屬形氣者。或謂之良知，謂之靈才，指本體自然之靈者也。或謂靈臺，謂方寸，指其所寓方寸之心，為靈魂之臺也。或謂之真我，明肉軀為假借之宅，而內之靈乃真我也。或謂天君，指天主所賦於我以為一身之君也。或謂元神，以別於元氣，二者締結而成人也。《大學》謂之明德，指其本體自明，又能明萬理者也。《中庸》謂之未發之中，指其本體諸情之所從出也。《孟子》謂之大體，指其尊也。總之，稱各不一，而所指之體惟一。¹⁸

艾儒略說靈魂又可稱為靈性、靈心、靈神、靈臺等，他透過宣稱「稱各不一，而所指之體惟一」，將天主教的靈魂（靈性）置換為中國傳統語彙之「人性」、「良知」、「方寸」、「真我」、「天君」、「元神」、「明德」、「未發之中」、「大體」等詞；同時又以闡釋說明的方式，進一步賦予這些詞彙天主教的意涵。例如，他說靈魂或謂「靈神」，是指其靈明不屬形氣而言，此主要反駁「以氣論魂魄與鬼神」的觀點，這是天主教與儒學駁論的重點，下文將再論及。引文中說「真我」意指人內在的靈魂，而肉軀只是假借之宅，此反映天主教的二元身體觀；說「天君」乃天主賦予人為一身之君，則以天主教的「天主」置換中國儒學之「天」。對於原本不熟悉天主教教義的中國士人而言，閱讀這段話，很容易以其熟悉的孟子性善論、王陽明良知心體、宋明理學明明德、未

¹⁷ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 5a，總頁 105。

¹⁸ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 5b-6a，總頁 106-107。

發之中等概念，來理解靈魂作為人之本體、主宰、靈明知覺的性質，及其尊貴地位。艾儒略以「靈性」作為「靈魂」的同義詞，在儒學「形上之理 vs. 形下之氣」、「性即理」、「義理之性」的語境中，也更容易說明靈性永恆不朽、不屬乎氣的性質。¹⁹

再舉衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）《真主靈性理證》為例，²⁰此書主要論證天主與靈魂的存在與性質，論到「人之靈魂為永存之靈體」時說道：

如儒者言「明德」，言「大體」，言「幾希」，言「降衷」，豈非謂其靈乎？曰「文王在上，陟降左右」，「三后在天」，「茲殷多先哲王在天」，豈非謂其永存乎？²¹

作者引用《大學》「大學之道在明明德」，《孟子》「從其大體為大人」及「人之所以異於禽獸者幾希」，以及《尚書》「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性」等經文，說明靈魂的特質。²²書中又說，人的靈魂不是自內生出，而是上主所賦予，故至靈，也因此人的情感能不從肉體而發。針對此靈魂特性，衛匡國則直指其與《中庸》「天命之謂性」相似。²³

¹⁹ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 7b，總頁 110；林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》，卷 47 期 12，頁 57-73。

²⁰ 衛匡國是義大利籍耶穌會士，1643 到中國傳教，1650 年以耶穌會中國傳教團代表身分返回羅馬，在當時禮儀之爭的情勢下，爭取歐洲宗教界與思想界對耶穌會的理解與支持。1657 年他再度到中國，1661 年於杭州去世。衛匡國著有《中國上古史》、《韃靼戰爭記》等書，對於中西文獻交流有重大貢獻；《真主靈性理證》是一部傳統神證論著作。朱雁冰，〈耶穌會士衛匡國與儒學西傳〉，《神學論集》，期 94（1993 年 1 月），頁 513-546。

²¹ 衛匡國（Martino Martini），《真主靈性理證》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2009），冊 2，卷下，頁 1a-b，總頁 439-440。

²² 朱熹，《四書集註》（臺北：藝文印書館，1980），《大學章句》，頁 1a；《孟子章句》，卷 8，頁 6a；卷 11，頁 14b。《尚書正義》，收入阮元校勘，《重校宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001），冊 1，卷 8，頁 10a，總頁 112。

²³ 衛匡國，《真主靈性理證》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，卷下，頁 1a-2a，總頁 440-441。

類似之說亦見於馮秉正（Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, 1669-1748）。²⁴口述、楊多默纂錄的《盛世芻蕘》，例如：

這靈魂不滅，從古相傳，亦無二說。如《書》經的恆性，《大學》的明德，《孟子》的良貴，字雖不同，名雖各別，正義無不吻合。常久才是恆，虛靈不昧才是明，終不能賤之。貴才是良，若身死而靈魂亦滅，明失其明，貴失其貴，只此電光石火的工夫，怎麼自得恆？²⁵

作者同樣引用儒家經典，說明天主教之「靈魂」具有靈明、永恆不朽的特性，也同樣藉著宣稱「名雖各別，正義無不吻合」，試圖弭平儒學與天主教的差異。

《盛世芻蕘》也論到三魂說，說萬物可分為定（金石）、生（草木）、覺（鳥獸）、靈（人）、神（九品天神）五類，其中除了定、神兩類，即除了純質與純神兩類之外，其餘三類均謂之「魂」。²⁶又說：

所有生、覺、靈三類，照依俗人叫慣的稱呼，都謂之魂。論我們書上，都該叫做性。《中庸》說：「自誠明，謂之性」，「惟天下之至誠為能盡人之性。」《孟子》說：「君子所性，仁義禮智根於心。」這說的性，就是人的靈魂。《中庸》又說：「能盡物之性」；告子說：「生之謂性」。這說的性，就是草木禽獸的生魂、覺魂。²⁷

馮秉正及其合作者顯然較不願意用「魂」來翻譯「靈魂」，認為它是俗人慣用的稱呼，或許因為中國人多以氣論魂，魂之游變是常態。他們認為應選擇具本體義的「性」字，更符合天主教永恆不朽的靈魂觀。引文又說《中庸》「自誠明，謂之性」與《孟子》「君子所性，仁義禮智根於心」，其中所謂「性」即

²⁴ 馮秉正是法國耶穌會士，1703 年來華，1748 年卒於北京，曾參與河南、江南、浙江、福建、臺灣等地的地圖測繪工作。《盛世芻蕘》以通俗淺易的對話表述基督教的基本教義，全書共分溯源、救贖、靈魂、賞罰、異端五大單元，首刊於 1733 年。

²⁵ 馮秉正（Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla）口授，楊多默纂錄，《盛世芻蕘》，收入王美秀、任延黎編，《東傳福音》（合肥：黃山書社，2005），冊 2，頁 11b-12a，總頁 567-568。

²⁶ 馮秉正口授，楊多默纂錄，《盛世芻蕘》，收入《東傳福音》，冊 2，〈靈魂篇〉，頁 3b-4b，總頁 563-564。

²⁷ 馮秉正口授，楊多默纂錄，《盛世芻蕘》，收入《東傳福音》，冊 2，〈靈魂篇〉，頁 4b-5a，總頁 564。

人之靈魂。至於「盡物之性」與告子「生之謂性」，則被解釋為不具有靈性的生魂與覺魂。

除了援引儒學經典說明天主教靈魂論，傳教士也利用天主教教義來詮釋儒學話語。例如，西班牙方濟各會士利安當（Antonio de Santa María Caballero, 1602-1669）的《天儒印》，便有不少以天主教教義詮釋《四書》的例子。²⁸他論到《中庸》「天命之謂性」時說：

所謂性者，言天主生成萬物，各賦以所當有之性。如草木則賦之以生性，禽獸則賦之以覺且生之性，人類則賦之以靈而覺生之性焉。天主初命人性時，即以十誡道理銘刻人之性中，而人各有生之初，莫不各有當然之則。²⁹

引文是以天主教的創造論和靈魂論，來解釋儒學「天命之謂性」。利安當對孔子「未知生，焉知死」的詮釋也以同樣手法進行，他說：「言人既不知人之生為天主賦人之靈魂，與形骸締結而生，又焉知人之死為天主收人之靈魂，與形骸相離而死乎？」利安當將天主教教義插入詮釋，使其成為孔子話語的意涵。³⁰再者，論到《孟子》「盡心、知性、知天」時曰：「蓋言人能盡心以格物窮理，則知吾有形之身，有無形之靈性；既知吾有此靈性，則知界吾靈性之天主矣。」³¹強調人若能真正格物窮理，必能認知自己的靈性，並憑藉此靈性認識到賦予靈性之天主。以上例子對於儒學與天主教的比附關係都更進一步，

²⁸ 《天儒印》又名《天儒印正》，刊於 1664 年。關於《天儒印》研究，參見劉耘華，〈利安當《天儒印》對《四書》的索隱式理解〉，《世界宗教研究》，2006 年第 1 期，頁 83-92；吳莉葦，〈跨文化語境下的中國經典詮釋及其意義：以利安當《天儒印》為例〉，收入游斌主編，《比較經學》（北京：宗教文化出版社，2013），輯 2（詮釋學與中西互釋），頁 91-121。關於利安當在中國山東的傳教及其著作，見 D. E. Mungello, *The Spirit and the Flesh in Shangdong, 1650-1785* (Lanham, New York, Boulder, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), pp. 7-54.

²⁹ 利安當詮義、尚祐卿參閱，《天儒印正》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（臺北：臺北利氏學社，2013），冊 3，頁 10-11。

³⁰ 利安當詮義、尚祐卿參閱，《天儒印正》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3，頁 32。

³¹ 利安當詮義、尚祐卿參閱，《天儒印正》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3，頁 45。

是以天主教的靈魂論來重新解釋儒學的經文，試圖讓孔、孟成為領受天主自然啓示的智者。

另一鮮明的例子是孫璋（Alexandre de La Charme, 1695-1767）³²的《性理真詮》，此書旨在說明人之靈性、靈性之原與靈性之道。孫璋說他寫作此書時，「多用理、氣、性三字，以為標本，誠願天下留心性理學問者，易達此書，立論切實有據耳」。³³可見他是刻意運用理學語彙，讓此書充滿理學氣息，為讓熟悉性理學的中國士人更容易理解天主教教義，感受到天主教與中國儒學的相近性。儘管如此，孫璋所使用的「理、氣、性」等詞，均已被置換成西方的概念。「氣」非指傳統中國的陰陽之氣或口中呼吸之氣，而是構成萬物的物質性「材料」；「理」也不是儒學的天理，而是「具於萬物形體之中，所以定其向而不能違其則者也」，即物之「形式」；「性」則意指氣與理兼備於一物之中，是「各物類之本體」。³⁴

《性理真詮》採後儒與先儒問答的方式闡發教義。先儒即上古領受天主自然啓示之聖賢，立場接近天主教；後儒是秦火之後，不再能正確體會五經真理的儒者，主要指宋明理學家。³⁵雖然先儒與後儒不能生活於同一時空中，但孫璋透過想像讓兩者對話，進而帶出他所信奉的天主教義理。

《性理真詮》第二卷論靈性之原，先儒曰：

³² 孫璋是法國耶穌會士，雍正六年（1728）入華，居華四十年，卒於北平，曾翻譯《詩經》和《禮記》為拉丁文，但未付印，《性理真詮》首刊於 1753 年。參見古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》，期 25（2000 年 6 月），頁 85-117；志野好伸，〈對話しているのは誰か——孫璋『性理真詮』解説〉，《中国哲学研究》，号 28，（2015 年 6 月），頁 81-105。

³³ 孫璋（Alexandre de La Charme），《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，〈性理真詮小引〉，頁 1a，總頁 332。

³⁴ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，〈性理真詮小引〉，頁 1a-b，總頁 332。

³⁵ 孫璋說「先儒」指「信經不信傳，論經不論小字者」；「後儒」則是「信經亦信傳，論經亦論小字者」。孫璋又說中國五經承載真道實義，但中國士人未必能深究其義，且自秦始皇焚書之後，經典已殘缺不全，使得五經全旨更不復為中國士人所知，如今必須藉著天主教啓示的真理，重新詮釋儒學經典，才能闡發其真道實義。孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，〈性理真詮序〉，頁 3b-4a，總頁 334-335。

予以前明論人之靈性非理非氣，即經書所稱恆性、明命、峻德，孟子所謂人之大體是也。子既聞之詳矣，試問子：吾人形軀係陰陽，原為二親所生，如此則二親生育之恩罔極，人子報稱之心宜無涯矣，但形軀為父母所生，固屬陰陽，特人之小體耳。若人之靈性，為人之大體，非屬陰陽，則孰造之乎？³⁶

孫璋同樣以儒學經書中的「恆性」、「明命」、「克明峻德」比附天主教的靈魂，又以孟子大體 / 小體之分，說明人之靈魂 / 形軀之別。先儒問道：人之形軀乃陰陽之氣聚集而成，由父母所生，父母之恩罔極，人子無以為報。然而人的形軀只是人之小體，靈性才是人之大體，靈性不屬乎陰陽，又是從何而來？誰創造的呢？此問題主要欲引出「靈性之原」乃天主上帝，而非任何受造物的觀點；其敘述的方式則援引了相當多儒學的語彙和概念。接著，先儒又說：「人之靈性既屬神，惟超乎眾神之全神，具全能神智，始能從無氣而造此大體之神，賦之於人，使之具眾理而應萬事也明矣。」³⁷此處主要欲介紹一位與中國傳統觀念有別的天主，說明惟有天主具全能神智，能從無創造萬有，但是孫璋在說到天主賦人靈性「使之具眾理而應萬事」時，使用了理學熟悉的語彙，即朱熹《四書章句》所言：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」³⁸這種語詞上的相近也拉近了天主教與儒學的距離。

另外，晚明傳入中國的天主教身體觀是一種鮮明的二元身體觀：靈魂是無形不朽的靈體，遠比有形質、會腐朽的身體更尊貴。此在漢語天主教文獻中表述得十分清楚，例如《天主實義》：「人以形、神兩端相結成人，然神之精超於形，故智者以神為真己，以形為藏己之器。」³⁹此在《性學摘述》、《靈言

³⁶ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，二卷上，頁 1a，總頁 451。

³⁷ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，二卷上，頁 2b，總頁 454。

³⁸ 朱熹，《四書集註》，《大學章句》，頁 1a。

³⁹ 又曰：「吾儕本體之神，非徒為精貴，又為形之本主，故神修即形修，神成即形無不成矣。」利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 187、188。

蠡勺》中也有論及。⁴⁰《形神實義》更是詳細闡釋了人的形體與靈魂之由來、生成與功能，也論到人之所以名為人，必然是肉身與靈魂相合。⁴¹傳統中國的身體觀未必是二元論式的，氣化身體觀一直佔有重要地位；⁴²不過，中國也確實有理／氣、神／形、魂／魄、大體／小體等二元的概念，耶穌會士便利用這些中國傳統語彙與觀念來譯介天主教的身體觀。艾儒略說：

總之人以靈神肉軀二者而成。一為內，一為外；一為神，一為形；一為魂，一為魄；一為頑，一為靈；一為主，一為僕；一為貴，一為賤；一為小體，一為大體。⁴³

孫璋也說：「孟子所論人之大體小體，正謂大體者，人之靈性也；小體者，人之形氣也。」⁴⁴這種類比顯然不難被中國士人所理解。福建教友李九功（1628 年受洗）⁴⁵在為《形神實義》作序時，說自己讀此書乃喟然嘆曰：「吾國先師孔孟二夫子，嘗有克己復禮之訓，有踐形盡性之論，有大體小體之分，亦第舉形神大概耳。」⁴⁶李九功承認西儒對於形神的分析更為細緻，但仍認為孟子之說已概括形神之別。

⁴⁰ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 2，頁 6a-b，總頁 145-146；畢方濟（Francesco Sambiasi），《靈言蠡勺》，收入《東傳福音》，冊 2，頁 7a-b，總頁 502。

⁴¹ 「私類，即有其某肉身與某靈魂，必兩者相合，始成爲人之類。……使有肉身而無靈魂，肉身止是形質之具，不得名人；即有靈魂而無肉身，靈魂僅得爲人之上分，亦不得名人。」賴蒙篤（Raimundo del Valle），《形神實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 3，卷 3，頁 24a-b，總頁 187-188。《形神實義》爲西班牙籍多明我會士賴蒙篤（Raimundo del Valle, 1613-1683）所著，約成書於 1663 年，刊於 1673 年。關於此書的基本內容及賴蒙篤重視靈魂與肉體整合的觀點，參見代國慶，〈試析賴蒙篤《形神實義》對亞里斯多德哲學的宣揚〉，收入吳昶興編，《再一解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（新北：臺灣基督教文藝出版社，2014），頁 281-302。

⁴² 見下文。

⁴³ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 5b，總頁 106。

⁴⁴ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，頁 16b-17a，總頁 384-385。

⁴⁵ 李九功，《勵修一鑑》，收入艾儒略等撰，《天主教東傳文獻三編》（臺北：臺灣學生書局，1984），冊 1，〈勵修一鑑自序〉，頁 1b，總頁 432。

⁴⁶ 李九功，〈形神實義序〉，見賴蒙篤，《形神實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 3，序頁 1b-2a，總頁 14-15。

綜言之，儒學人性論，特別是孟子的性善論，在天主教傳教士向中國人譯介西方靈魂觀時扮演著重要的中介角色。傳教士透過比附儒學的手法，引領中國人認識天主教思想。他們之所以很容易將兩者作比附，甚至等同，主要因為兩者在思想上有相近性。儒學性善論主張天賦予人善的本性，相信所有人都可以憑藉此善性學習成為聖賢，而學習的終極目標指向天，即人能夠（應該）盡心知性，進而知天事天。儒學這種強調人之善性乃天所賦予，故人應終生追求知天事天的成聖工夫，本身即具有鮮明的宗教意涵，⁴⁷亦與天主教的教義如天主創造人類、賦人靈魂、靈魂明悟之能使人得以認識天主、人應昭事天主等教義相近，故容易開啓彼此比附與相互詮釋的可能。天主教傳教士利用儒學性善論，引領中國士人去理解他們本來不熟悉的西方靈魂觀，其主要欲傳達的訊息為：眾人均稟受天主所賦予的個別靈魂，此靈魂是人的本性，也是人類超越其他物種的原因，人類憑藉此靈魂而具有理性，能明理和推理、有記憶、有崇高的愛欲，因此能體認天主之良善，能學習積德而愈來愈靠近至善之天主。這些觀念也很容易讓中國士人聯想到他們所熟悉的儒學觀點，如天命之謂性、人為萬物之靈、性即理、窮理盡性、知天事天等。就傳教的目的而言，此調適的策略有一定的成效。

（二）罪惡的問題

傳教士除了強調人是天主按著自己的形象所造、具有尊貴明悟的靈魂之外，還需傳講人的原罪與基督的救贖，畢竟原罪和基督論都是天主教的核心教義。⁴⁸然而這部分與儒學性善論存在鮮明的差異，因此我們不免要問：上述文

⁴⁷ 關於此，參見呂妙芬，〈以天為本的經世之學：安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》，卷 37 期 3（2019 年 9 月），頁 89-130；呂妙芬，〈成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學〉，第 7 章。

⁴⁸ 關於基督教傳統中不同的人性論與原罪觀，以及中世紀天主教支持托馬斯·阿奎那的觀點，即主張原罪並未使人的自然屬性發生變化，人亦未失去自由意志，但原罪使人們失去上帝的慣常恩典（habitual grace），讓人喪失原初的正直性而更容易犯罪。因此，人之善惡與得救與否，乃由人的自由意志與神人關係之環境共同決定。參見張慶熊，〈基督教和儒家思想傳統中的人性問題再思〉，收入李明輝、林維杰主編，《當代儒學與西方文化會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁 183-227。

本在比附儒學性善論時，如何論述惡的起源？傳教士是否也向中國人講述人的原罪？

利瑪竇在《天主實義》中並沒有直接說明原罪，不過他提到人因肉體之欲而近於禽獸、遠於天神；又說人「兼有二心，獸心、人心是也」，即人之內心雖有理心，也有獸心之欲，只有當以理心為主，順從天主之命，才能成為德行君子。⁴⁹利瑪竇說肉體會妨礙靈魂為善，又說人有自由意志可以決定行善或行惡：

吾以性為能行善惡，固不可謂性自本有惡矣。惡非實物，乃無善之謂，如死非他，乃無生之謂耳。⁵⁰

利瑪竇強調惡並非源於天主，惡不是天主創造人類時賦予人之實物，而是人遠離善（天主是至善）的結果。又說：

聖學在吾性內，天主銘之人心，原不能壞，貴邦儒經所謂明德、明命是也。但是明為私欲蔽揜，以致昏暝，不以聖賢躬親喻世人，豈能覺？恐以私欲誤認明德，愈悖正學耳。⁵¹

利瑪竇引儒家經典說明天主賦人良善本性，人之明德善性永恆存在，但可能被私欲蒙蔽；人若被私欲蒙蔽，就可能誤將私欲認作明德本性，悖離正學。此說雖隱含天主教的原罪觀，但並未清楚標出原罪，也未細說原罪的緣由，遣詞用字反而貼近儒學的天理人欲觀，對惡的解釋也接近儒學「人欲蔽天理」之說，而其解決之道，則容易令人聯想到儒家「去人欲，存天理」的工夫論。

類似地，艾儒略《性學摘述》也強調天主只賦人善之靈性：

造物主生人，畀以靈明，原無二賦。云何有存有滅之殊耶？人之惡者，乃自壞本性之德，而於靈魂之體未始傷損，究竟常在。⁵²

⁴⁹ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 112、148、156、162。

⁵⁰ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 184。

⁵¹ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 191。

⁵² 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 2，頁 13b，總頁 160。

惡雖傷害人的本性的德，卻不能改變靈魂之不朽。此處惡「於靈魂之體未始傷損」的表述，令人聯想到儒學「天理善性恆在」的主張，同樣不易傳遞天主教具傳承破壞力的原罪觀。與利瑪竇一樣，艾儒略也強調人必須為自己作惡負責：「至於善惡賢不肖之別，乃繇各人自所習成，造物主分明畀人以自專之權，而聽其所自擇。」⁵³天主賦予人自主之權可以作出善惡的判斷與決定；人之善惡賢不肖，均須由自己負責。不過，《性學摘述》確有提及「原罪」：

論人之初，天主降衷，靈明為主，萬理咸備。自入父母胎內，帶有原罪，乃始理欲夾雜，靈性反受肉軀之擾，而權似倒持矣。⁵⁴

艾儒略此處並未詳細說明原罪的緣由，但已指明原罪是與生眾來的；他將惡之源歸咎於肉軀對於靈性的干擾，這種表述仍較接近儒學。不過，艾儒略在《三山論學記》中則說到天主造人本善，惡源於人類違背天主之命；⁵⁵人犯罪的結果帶來懲罰，萬物都被其害。⁵⁶

另外，孫璋《性理真詮》：「靈性明理，固與形軀無涉，但有時形軀阻遏靈性，不得行明理之本性。」⁵⁷同樣以形軀妨礙靈性來說明惡的問題。方濟會修士石鐸瑒（Petrus Pinuela, 1655-1704）⁵⁸所撰的《初會問答》說：「天主賦人靈性，原屬至善至美，及後有善惡之分者，係人心術所遷，或習染使然，豈

⁵³ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 15a，總頁 125。

⁵⁴ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 6，頁 47a，總頁 270。

⁵⁵ 艾儒略，《三山論學記》，收入徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》（臺北：臺灣學生書局，1966），冊 1，頁 6a，總頁 445。

⁵⁶ 原本天主造萬物為人所利用，無一物能害人，但在人類犯罪之後，「物始戕人而肆其害，若然，亦所以代天主之威，討有罪，警無罪者耳。」艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 1，頁 9b，總頁 452。

⁵⁷ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，頁 16b，總頁 380。

⁵⁸ 石鐸瑒出生於墨西哥，父母為西班牙人，1676 年來華，在福建、江西、漢口、廣東等地傳教，後在劉凝的勸說與協助下，整理出版西方醫學藥方《本草補》。參見崔維孝，〈石鐸瑒神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究〉，《社會科學》，2007 年第 1 期，頁 124-133。

天主賦人以惡性乎？」⁵⁹則強調天主全善，人之惡乃人類後天習染使然，並非源於天主的創造。

綜上所論，當傳教士以儒家性善論比附天主教靈魂論時，這些文本雖也講到惡的問題，但主要強調惡非源於天主的創造，乃是人類自由意志的選擇；或說惡不是天主先天的創造，而是人受到肉體影響所致。這樣的表述重點與宋明理學相當接近，宋明理學也強調天賦予人義理之性，此義理之性本具天理，永不改變，人之惡乃因受到氣質私欲之影響，被引而離善成惡。不過，天主教傳教士在講到善惡之別時，通常會強調人作惡的結果不僅將使靈魂承受永遠的刑罰，也會破壞天地萬物的和諧。這部分在一般儒學典籍中較少論及。

需特別說明的是，天主教傳教士並非特意忽略不講原罪，只是它不明顯出現在以靈魂論比附儒家性善論的敘述脈絡中，此可能與這類文本預設的讀者群不全是信徒有關。事實上，原罪作為天主教的核心教義，仍清楚被引入漢語世界。例如，羅明堅《天主聖教實錄》已講到魔鬼是墮落的天使，天使路祭弗爾（Lucifer）驕慢犯罪，與其黨共三分之一的天使被天主逐出天堂，這些被逐的魔鬼懷恨而迷誑世人作惡，故引誘人類始祖犯罪，導致始祖被逐出地堂（伊甸園）、受勞辛死亡諸苦，書中也說到亞當違背天主之誠而罪貽子孫。⁶⁰另外，衛方濟（François Noël, 1651-1729）《人罪至重》直指人之罪即違背天主之命，他說天主將天理銘刻於人之靈性，人背此靈性之天理即是罪，又說此即孔子所謂「獲罪於天」之意。⁶¹衛方濟也論到原罪（original sin）、本罪（personal sin），以及天主之代贖：

若論罪，則有原、本兩端不齊之分。原罪者，傳染於萬民之眾；本罪者，惟起於各人之私。眾害甚於私害，故天主以降生之功，雖全贖一切眾人兩端之罪，但其原意，先在贖原罪，次意則贖本罪。蓋原罪乃

⁵⁹ 石鐸瑒（Petrus Pinuela），《初會問答》（道光二年重刊本，日本內閣文庫藏），頁 5a-b。

⁶⁰ 羅明堅（Michele Ruggieri），《天主聖教實錄》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 2，頁 12a-15a、頁 22b，總頁 787-793、808。

⁶¹ 關於衛方濟《人罪至重》的研究，參見潘鳳娟，《孝道西遊：《孝經》翻譯與歐洲漢學的起源》（新北：聯經出版公司，2022），頁 117-152。

萬狀本罪之根原也。夫人之罪，何故人不能自贖，而惟天主能代贖之？
人類至卑，天主至貴，以至卑之人而獲罪於至貴之主，則雖盡人之功德，亦不足贖。⁶²

原罪是始祖犯罪後遺傳於人類之罪，本罪則是個人後天所犯之罪，原罪又是本罪的根原。人類無法自我贖罪，惟有倚靠天主的救恩才能贖一切的原罪與本罪。再者，艾儒略《滌罪正規》是一部有系統介紹天主教解除本罪的方法與儀式實踐之書，書中一一說明各種違背十誡、七宗罪（驕傲、貪吝、迷色、嫉妒、忿怒、饕餮、懶惰）之罪，以及人應如何悔罪改過。⁶³對信徒而言，認知罪與懺悔，都是信仰的重要功課，教理問答類的著作多有談及。梅歐金（Eugenio Menegon）研究明清時期與罪和告解禮儀相關的漢語文獻，以及中國信徒的實踐，顯示中國信徒對於天主教的罪有一定的認知與禮儀實踐，傳教士也會引導教友思索死後的賞罰與地獄的可怕，以達到對罪的恐懼與悔改。⁶⁴至於中國人最感疑惑的教義，則是耶穌降生救贖、十架受難等事，傳教士也同樣未迴避不講，《天主降生言行紀略》、《進呈書像》等有所描述。⁶⁵

以上的例子說明，明清天主教傳教士即使有意與中國本土思想作調適，他們並未迴避原罪或基督論，只是在比附儒學性善論的靈魂論相關文本中，較少見到關於原罪的詳細說明。那些文本主要強調天主賦人善的靈性（靈魂）、人

⁶² 衛方濟（François Noël），《人罪至重》（上海慈母堂刊本，1873），卷2，頁18b-19a。

⁶³ 艾儒略，《滌罪正規》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊4，總頁339-579。關於艾儒略翻譯此書的策略，參見任樂，〈從《滌罪正規》看明末清初傳教士對「罪」的跨文化翻譯〉，《道風：基督教文化評論》，期54（2021年1月），頁208-238。

⁶⁴ Eugenio Menegon, “Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism”, in Nicolas Standaert and Ad Dudink, eds., *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006), pp. 9-101.

⁶⁵ 艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入《東傳福音》，冊4，總頁43-198；湯若望於崇禎十三年（1640），向崇禎皇帝進呈「天主降凡一生事跡各圖」。參見周岩編，《明末清初天主教史文獻新編》（北京：國家圖書館出版社，2013），上冊，頁405-408。亦參見 Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuit's Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni* (Taipei: Taipei Ricci Institute, 1997)；肖清和，〈「昌明天學，吃緊為人」——利類思與《超性學要》〉，《道風：基督教文化評論》，期48（2018年1月），頁224-263。

的尊貴與理性能力，論到惡的起源也主要歸諸肉體的影響，並強調是人自由意志的選擇。這種論述的方式與強調的重點，既強化天主教與儒學的相近論點，也淡化了兩者間最鮮明的差異。

三、反駁儒學

當傳教士透過與儒學對話的方式來傳講天主教靈魂觀時，除了援引儒家經典、比附性善論外，「反駁儒學」更是釐清天主教教義的重要手段，而他們選擇反駁儒學的重點，亦多能凸顯兩個思想體系的重要差異，以下說明常見傳教士的反駁論點。

（一）靈魂非氣、永不朽壞

氣化身體觀是中國早期生命觀的主流思想，據杜正勝研究，中國古代對於生命的看法有一種從「人體有氣」發展到「人體是氣」的趨勢。古人相信人具有一種能進出人體、跨越生死的元素，在西周時期可能稱之謂「神」、「嚴」或「德」，春秋時稱為「魄」，後又從魄而分出「魂」而形成魂、魄二元的觀念。戰國時期則有「精」或「神」之謂。⁶⁶雖然到了戰國晚期，形／神、魄／魂、鬼／神等二分概念已形成，但無論是形、神、精、魄、魂、鬼、神，都是屬於「氣」的範疇。嚴格說來，「氣」才是生命的根本，「精」是氣之精細者，「神」則指氣之靈妙者。人的形體由氣凝聚成形；人的精神則是氣之靈妙精微者。氣論的生命觀貫通生死，氣聚成形而有生命，氣散形毀而死亡。氣化生命觀與儒、道兩家關係密切，在玄學、理學、內丹、醫學等領域都有鮮明的表現。楊儒賓指出，老莊道家的身體觀是一種陰陽沖氣以成的身體觀，人的身體和宇

⁶⁶ 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），頁 132；詳細討論，見同書，頁 83-154。

宙氣息相通，人的個體性只是表層而暫時的，生命的底層是一氣之流形。氣之聚散變化構成生死，生死之形貌雖有變異，本質則不變。⁶⁷

中國人「氣」的概念很複雜，並非全是物質性的概念，但天主教傳教士卻將「氣」認定為純物質性的「材料」，故判定「氣」與無形質、純粹精神的「靈魂」概念不相屬。他們根據自己的觀點，說中國人以氣解釋靈魂與鬼神，是犯了範疇論的錯誤，而此錯誤認知也導致中國人無法正確認識靈魂不朽的性質。這是天主教與儒學對話的重要課題，許多關於靈魂論的漢籍都有專門辨別「靈魂非氣」的篇章，而「靈魂非氣」也是論證靈魂不朽的重要理據。

舉例而言，《天主實義》：「夫靈魂則神也，於五行無關焉，孰從而悖滅之？」；「人魂為神，不容泯滅者也。」⁶⁸即是透過說明靈魂（神）非物質之氣，論證靈魂不朽。利瑪竇在回應中士（代表儒學觀點）以氣之聚散說神魂死後散泯時，說道：「以氣為鬼神靈魂者，紊物類之實名者也。」⁶⁹即認為中國人「以靈魂為氣」是根本的錯誤，此錯誤導致中國人無法正確認識物種之分類、靈魂之不朽，以及生死之道。

艾儒略《性學摘述》也有專節討論「靈性非氣」，主要回應幾個中國常見的觀念：

1. 中國人主張性為陽氣，生時陽氣聚於身，死則升天，故謂「生死之根，獨關一氣也」。艾儒略的回應：生魂與覺魂確實是隨氣之聚散而生滅，故可以「氣」來解釋；但人性在本質上不同於氣，故不能以氣論性。他說：「若乃吾人之性，純為神靈，絕不屬氣。緣氣本乃四行之一，瀰漫宇內，頑然冥然不可謂靈。……性自性，氣自氣，其必非一物也，亦明矣。」

⁶⁷ 楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 12-14、21-23。

⁶⁸ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 111、114。

⁶⁹ 中士：「謂人之神魂死後散泯者，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。」利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 124-125。

2. 中國人主張性乃人身之精氣，故煉氣可養魂。艾儒略的回應：人身體之強弱未必與靈魂之強弱同步，可見「性不屬精氣」。
3. 中國人主張宇內萬物，一氣充滿，人得其精，物得其粗，粗者不靈，精者乃靈。艾儒略的反駁：難道氣有二種性質，靈頑雜糅嗎？如何可能合兩者迥異性質之物於一氣呢？既然氣不靈，而人獨靈，可見人之靈性另有所自，必非屬氣。⁷⁰

以上三個觀點反映中國傳統的魂魄觀與氣化身體觀：魂屬陽、魄屬陰，人死後魂升魄降；以精、氣、神為人身之三寶，煉精化氣，煉氣化神；以及萬物為一氣流行的思想。針對這些觀點，艾儒略站在天主教的立場，一一反駁。他所強調的是：靈性不是氣，靈性是不能分割的整體（一性一魂），⁷¹人的靈魂具有個體性。雖然所有人類的靈魂都是天主所賜，但並非眾人共同分享同一個靈魂，而是每一個人擁有自己個別的靈魂，故所有人的個體性（自我同一性）永不消失。⁷²

孫璋《性理真詮》更是逐條析論為何靈性不是氣。前文說到孫璋刻意以性、理、氣等宋明理學的語彙著書，拉近天主教與儒學的距離；但是在反駁儒學方面，此書也格外詳細認真。書中透過後儒與先儒的對話，既反駁宋明理學的看法，也傳遞天主教的觀點。例如，書中代表宋明理學の後儒說道：「吾人一死，全歸烏有，人之形神，皆屬於氣」；「人之靈性，雖云是神，不過陽氣耳」；「人之靈性，……可問其有明白與否也，此明白二字，豈不有關於氣乎？」；「氣有時動，有時不動，故氣有時能思，有時不能思耳」；「據性理諸書云，人物皆稟天地之性，則神人萬物，俱有仁義禮智，但人得氣之正，物得氣之偏耳」；「鬼神者二氣之良能，……鬼神乃陰陽之德」；「人之靈神為氣，乃純

⁷⁰ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 7a-8b，總頁 109-112。

⁷¹ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 11a-12a，總頁 117-119。

⁷² 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 1，頁 12b-13a，總頁 120-121)。

陽之精氣耳」。⁷³面對上述宋明理學的觀點，孫璋透過先儒之口一一反駁，而反駁的方式與論點主要如下：先以天主教立場，從定義上釐清物質之氣不同於純靈之神，再申明靈性非氣而為純神，以及靈性不滅、氣頑無思、惟靈性能靈明思想等，並反駁「人物皆稟天地之性」的看法。孫璋並指出儒學此種說法是受到佛教「萬物皆有佛性」的影響。⁷⁴另外，《性理真詮》也從靈性能自主而氣不能自主、人之靈性與形軀不同、靈性的功能等面向，一一申論何以「靈性非氣」。⁷⁵

《盛世芻蕘》〈靈魂篇〉也以申論「生氣不是靈魂」破題，以下問答可見其主要反駁的觀點：

來問云：人居世間，氣聚則生，氣散則死。……孟子善養浩然之氣，醫家治病，先保元氣，可知氣就是魂，魂就是氣。身死氣斷，即與禽獸草木同歸於盡，惟有忠孝節義之正氣，雖死猶存。所以說君子存之，庶民去之。除氣之外，若說另有一個不死不滅的靈魂，有何憑據？答云：尊駕所言，純把肉身之事認做靈魂，所以連那孟子的話亦錯解了。若說孟子養的氣就是靈魂，則本章前後所說持的志，不動的心，配的義與道，都作何著落？大人之學，養氣就夠了，何必要誠意、正心、明明德，許多的囉唆？君子之存，喜其理存而欲過，庶民之去，責其理去而欲萌，並未曾說著靈魂，差之毫釐，謬以千里。⁷⁶

提問者反映中國本土的普遍想法：生死即氣的聚散，身死氣斷後，一般人的形氣都將與禽獸草木同腐，惟有忠孝節義之正氣可存留，故提問者將「君子存之，庶民去之」解釋為：君子之氣可存留，小人之氣死後即散盡。又說孟子「浩然之氣」即是靈魂。《盛世芻蕘》先反駁「氣是魂」的說法，認為即使是孟子的浩然之氣，其性質仍與志、心、道、義不同，養氣的工夫也不同於誠意、正心、

⁷³ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊4，首卷，頁1a-9b，總頁353-370。

⁷⁴ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊4，首卷，頁6b，總頁364。

⁷⁵ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊4，首卷，頁9b-26a，總頁370-403。

⁷⁶ 馮秉正口授，楊多默纂錄，《盛世芻蕘》，收入《東傳福音》，冊2，〈靈魂篇〉，頁1a-b，總頁562。

明明德。而「君子存之，庶民去之」乃意指君子存理、庶民去理，與靈魂之存否無關。

再者，湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）《主制群徵》：「靈魂神體，非屬陰陽，非屬五行，純而不雜，無相克之因。況大主既命為有始無終者，安得不常存乎？」⁷⁷《正學鏐石》：「何況靈魂，為神體之類，迴出知覺，又豈氣之可謂乎？……人有少壯老，魂無少壯老，凡以與身俱生，不與身俱滅，在身離身，皆超然獨存獨立者也，則魂烏可與血氣同類也哉。」⁷⁸也都清楚辨析靈魂與氣非同類，靈魂也不會隨血氣身體之死亡而散滅。

綜言之，「靈魂非氣」主要反駁中國本土思想中的魂魄觀與氣化身體觀，傳教士藉著重新定義氣、靈魂等詞義，對儒學進行反駁。他們不僅再次申明天主教對於靈魂的定義及萬物的分類，也強調靈魂不朽，並帶出天主教之生死觀、死後審判與賞罰等相關論述。

（二）生死與果報全係靈魂

「生死乃氣之聚散」是中國人普遍的概念。除了氣化身體觀外，即使程朱主張人性稟受的天理永不滅亡，仍認為當人死氣散時，個體性的「理」將散回公共之「理一」，因為沒有氣，理就無掛搭處，故就身體與個體性之存否而言，氣之聚散仍是一個重要的判準。天主教的生死觀不同，天主教相信個體靈魂不朽，人的靈魂可以離開身體而獨立存在，並不會隨肉體腐朽而消亡。因此，傳教士反駁以氣之聚散論生死的觀點，他們強調靈魂與身體合分才是生死的判準。艾儒略說：

或謂人之生死，惟屬一氣，聚則生，散則死。此說指論草木禽獸之生死則可，人類不然。蓋呼吸之氣，但為調劑元火之用，絕非生命之本，血肉之氣，雖為培扶生長知覺之用，亦非生命之根。二氣雖在一

⁷⁷ 湯若望（Johann Adam Schall von Bell），《主制群徵》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 2，頁 19a，總頁 598。

⁷⁸ 利安當，《正學鏐石》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 1，頁 62b-63a，總頁 216-217。

體，俱屬依賴，人之死也，必因元火消耗，魂乃離身，呼吸遂止，血肉遂寒。惟魂也，乃生命之本原也。論人生死之繇，全係靈魂。⁷⁹

艾儒略認為，以氣之聚散論生死，只適用於草木禽獸，不適用於人類。呼吸之氣與血肉之氣雖在人身體內部，與靈魂共同合而成人，但此二氣俱屬「依賴之物」，並非人生命的根本，靈魂才是生命之本。因此，判斷人死亡的關鍵在於靈魂離開身體，即所謂「論人生死之繇，全係靈魂」；「形神合則生，形神離則死」。⁸⁰類似地，《性理真詮》也說：「人之形軀有死者，由神離氣散，非神死故也。……謂靈性是氣，人死隨散者，乃後人謬論，既混靈頑之體，且昧形神之義，揆之古儒靈性之真傳，失之遠矣。」⁸¹《正學鏐石》：「蓋人死非因氣散，實因魂去而氣不用。」⁸²《形神實義》：「神與形合則人生，神與形離則人死」；「故生死不係於氣之存與不存，端賴於靈魂之離與未離。」⁸³從上述引文可知，天主教是以靈魂離開身體來定義死亡，且相信個體靈魂可獨開身體而獨存。

基於此對死亡的定義，傳教士也極力反駁「人死氣散」說。上節引文中已可見相關論述，以下再舉例說明。利瑪竇在《天主實義》中透過西士之口說：「人有魂魄，兩者全而生焉；死則其魄化散歸土，而魂常在不滅。吾入中國，嘗聞有以魂為可滅，而等之禽獸者，其餘天下名教名邦，皆省人魂不滅，而大殊於禽獸者也。」⁸⁴利瑪竇認為，中國人相信魂可滅，是因為只看到生魂與覺

⁷⁹ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 8，頁 43a，總頁 367。類似論辯，亦見《三山論學記》與葉向高的論學，參見《天主教東傳文獻續編》，冊 1，頁 18a-20a，總頁 469-473。

⁸⁰ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 6，頁 37b，總頁 250。

⁸¹ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，頁 2b，總頁 356。

⁸² 利安當，《正學鏐石》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 1，頁 64b，總頁 220。《正學鏐石》刊於 1698 年。

⁸³ 賴蒙篤，《形神實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 3，卷 3，頁 3a-b，總頁 145-146；亦見賴蒙篤之自序，見《形神實義》，首卷，頁 3a，總頁 9。

⁸⁴ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 109。

魂會隨身體之消散而滅亡，此正顯示他們未能正確認識靈魂的性質。利瑪竇又說：

造物者因其善否，不易其性。如鳥獸之性，非常生之性，則雖其間有善，未緣俾鳥獸常生。魔鬼之性，乃常生之性，縱其為惡，未緣俾魔鬼殄滅。則惡人之心，豈能因其惡而散滅焉？使惡人之魂，概受滅亡之刑，則其刑亦未公，固非天主所出。蓋重罪有等，豈宜一切罰以滅亡哉？況被滅者，既歸於無，則亦必無患難、無苦辛、無所受刑，而其罪反脫。則是引導世人以無懼為惡，引導為惡者以無懼增其惡也。

85

魔鬼是純靈之體，魔鬼之性和人之靈性都是永恆不朽的，並不會因作善或作惡而改變其不朽的本質，此與鳥獸之性不同。利瑪竇反對中國人「惡人之魂消散，與草木同腐」的看法，他說魂若滅亡，便不能承受患難與苦刑，這是為惡人脫罪的說法，將使人無懼為惡而妨礙教化。

同樣的觀點也見於艾儒略：

或曰：吾聞惡人敗度喪心，至死而其魂飄落空中，遂至滅亡。君子存心養性，精神完固，雖死而神魂猶在也。不知是否？曰：造物主生人，畀以靈明，原無二賦，云何有存有滅之殊耶？人之惡者，乃自壞本性之德，而於靈魂之體未始傷損，究竟常在。……夫人之初生，其靈明之性體，原非空中飄來，及其去也，何以飄於空中而致滅亡？噫嘻，積愆瀕死懼罰，欲求散滅，免罹永苦，儻使獲遂乎，良亦惡人所快，而其奈苦刑莫逃何哉？……至論靈體，必不因善惡變易，而分其存滅也。且夫形神相較，神強而形弱，以神散形，猶可言也，以形散神，豈其然乎？是故積惡之害，縱能滅其心德，終不能滅其神體。靈魂恆在，必受身後無窮之罰。⁸⁶

⁸⁵ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 118。

⁸⁶ 艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 6，卷 2，頁 13b-14b，總頁 160-162。

提問者說道：惡人因德性敗壞，死後魂會滅亡；君子則因存心養性，死後神魂猶在。艾儒略反對此觀點，他強調無論君子或小人，無論德行如何，都無法傷及靈魂之體，也無法改變靈魂不朽的事實。艾儒略說，作惡之人身後靈魂必須承受永遠的刑罰，而非靈魂散滅，免罹永苦。

不朽的靈魂最終的歸宿如何？人死後的靈魂是否有知？這些問題，儒家士人一般不太談論，即使認為善惡果報是合理的，也不免有許多疑惑。《三山論學記》中葉向高（1559-1627）的提問頗能反映中國士人的想法與疑問：

相國曰：人之善惡不齊，生前賞罰未盡，必在身後固宜。然或謂人之靈魂乃精氣耳，氣聚則生，氣散則死，安見身後復有賞罰耶？縱人之靈氣或有精爽不散者，形軀既無，苦樂何所受？賞罰何所施耶？⁸⁷

善惡應有果報，固然合理，但是人死後真的靈魂不滅嗎？死後既已無身體，又將如何承受賞罰呢？艾儒略的回答除了申明靈魂非氣、靈魂不會隨身俱滅外，也強調靈魂為一身之主，死後復命天主，人之功與罪均歸於靈魂。⁸⁸葉向高再度追問，何以知道靈魂可承受苦樂？艾儒略以「神在而身始能知覺」回應之，⁸⁹又說：

故身沒之後，爾神自有所用，無耳而能聽，無目而能視，無舌而能嘗，則苦樂必有所受，而非泛泛然無所附著也。……是以身生身死，而神明常存，必有不與白骨俱朽者。賞罰之必加，苦樂之必受，其不藉肉軀之有無明矣。⁹⁰

艾儒略說人的感官會隨著肉體死亡而亡，但靈魂的功能卻能繼續保存，靈魂不需倚賴形質而能有明悟之能，能感受苦樂。簡言之，天主教肯定人死後有知，此知乃靈性之知，非五官知覺。關於此，《形神實義》清楚論到：

⁸⁷ 艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊1，頁18a，總頁469。

⁸⁸ 艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊1，頁18a-20a，總頁469-473。

⁸⁹ 艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊1，頁20a-b，總頁473-474。

⁹⁰ 艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊1，頁21b-22a，總頁476-477。

靈魂不滅，其知亦不滅，故合身有知，離身亦有知。但離身之知之用，不同於合身之知之用。蓋合身之用知，由五官四職所進，而有靈像可顧……；至於離身，受像無具，反顧無從，而天主自畀之以本然高像，使之直知其所宜知之事。譬如明鏡鑑物，而物中之像自現焉。此靈魂離身之用知，更超形身而上之者也。⁹¹

人活著時，靈魂與身體合，主要由五官行使知覺功能；人死後，靈魂離開身體，此時已無身體感官接受外在事物之象，故是行使天主所賦的本然靈知，即天主使靈魂能「直知其所宜知之事」。天主教因相信個體靈魂不朽，且保有靈魂的功能，必須承擔末日的審判與刑罰，因此對於靈魂的歸宿、天堂地獄等，都有明確的信念與說明，也認為人應時時以生死為念。傳教士告訴中國人，人若能明白生死大事，知道身後有審判，將不至陷溺罪惡中，他們也鼓勵信徒要時念四末（身死、審判、永賞、永罰）以離惡修善。⁹²這些觀念與儒家強調行善不應受到賞罰之趨使，應是義之所在，當行即行，有明顯的差異。

（三）靈魂非理、亦非道體

宋明理學的「天理」具形上本體義，不同於形下之氣；理無形體，亦不朽壞。程朱強調理氣不即不離，理是萬物存在之形上根據，故就義理邏輯而言，是先於形下之氣的存在；然就實際存在而言，理氣始終並存不離。因此，理不僅是物質形氣之理則，天理（太極）作為萬物存在的終極根本，更是真實存在，永恆不變。這樣的觀念讓儒學的人性論（性即理）與天主教靈魂論具有某種可比附性，不過天主教傳教士並未據此來比附儒學，因為他們並不接受宋明理學的天理觀。傳教士將「理」限定為「氣之理」，認為「理」不是獨立於物質之外的存在，是亞里斯多德哲學的「形式」，故「理」不是靈魂，更不是創造萬

⁹¹ 賴蒙篤，《形神實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 3，卷 8，頁 1a-b，總頁 367-368。

⁹² 艾儒略，《三山論學記》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 1，頁 22b，總頁 478。

物的天主。利瑪竇在《天主實義》中雖言及「理不是性」，但沒有深論，⁹³《性理真詮》則用了相當的篇幅討論「靈魂非理」的問題。

《性理真詮》第七篇「詳辨人之靈性非理」，主要反駁儒學「天地人物總不離理氣」的觀點，認為理氣的組合只適用於萬物，不適用於人類：「理氣同為一體，論頑物則然，論人之靈性，則大謬不然。」⁹⁴孫璋說，一般物質如房屋、木材等，是由理（形式）與氣（材料）共同組成，理是物的規矩法度，規範物之本性。但人類的組成不同，除了有理氣所組成的肉體形軀外，還有靈性，而人的靈性能裁度物理之當然、能決善惡、有選擇順理或逆理的自主權，這些能力都比「理」的層次更高，因此靈魂非理。⁹⁵

傳教士也強調靈魂不是太極或道體，這方面的論述，當首推龍華民(Nicolò Longobardo, 1559-1654)的《靈魂道體說》。龍華民的傳教策略與利瑪竇不同，⁹⁶他不特意調適天主教與儒學，而是深刻地析辨兩者之差異。龍華民說「道體」意指儒家的「太極」、道家的「大道」、佛教的「佛性」，其他如太乙、太素、太樸、太質、太初、無極、無聲無臭、虛空大道、不生不滅，也都是指涉道體的詞彙。⁹⁷他先說明天主教靈魂的特性：

靈魂……，神明之體，有始無終者。天主……造之，賦於人身，為之體模，為之主宰，在世行善，受主聖寵，因而上天享福者也。⁹⁸

「神明之體」指靈魂不著氣質色相，能思想、能通達，是獨立自存的；「有始無終」指靈魂是在天主創造之後才存有，是永存不朽的。龍華民又說：「靈魂非關氣聚，非涉形化，非繇天降，非自地出，並非從四方來投者，乃獨受造於

⁹³ 利瑪竇著，梅謙立注，《天主實義今注》，頁 182。

⁹⁴ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，頁 26a，總頁 403。

⁹⁵ 孫璋，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4，首卷，頁 26a-29a，總頁 403-409。

⁹⁶ 龍華民不贊同利瑪竇補儒易佛的傳教策略，對於天、上帝、天主等譯名提出質疑，1628 年召開嘉定會議，討論譯名之爭。龍華民也將祭祖定位為偶像崇拜。李天綱，《中國禮儀之爭》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 24-26；王安定，《祭如在：明清之際西學觀照下的儒家喪葬禮》（上海：復旦大學出版社，2021），頁 25-27。

⁹⁷ 龍華民(Nicolò Longobardo)，《靈魂道體說》，收入，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 3a-4b，總頁 353-356。

⁹⁸ 龍華民，《靈魂道體說》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 1a，總頁 349。

天主也。」靈魂是獨立於形氣之外的存有，是天主在人始胎數十日形骸既備時，才創造賦靈魂以為人身之體模，當體質與形式結合後，才真正成為一個活人。⁹⁹至於道體，龍華民說：

道體，有體無為，造先莫先，一物不物。本無心意，本無色相，而萬形萬相資之以為體質者也。¹⁰⁰

「有體無為」意指道體是自存自立，永遠不滅，但本身無法創造施為，道體是天主所造。「造先莫先」意指天主造道體於萬相之先，在此之前本無一物，後此而始分萬形萬相。「一物不物」意指道體之體性始終為一不二，但它本身不是萬物中之一物。¹⁰¹簡言之，龍華民認為道體提供萬物生成之體質，但它本身無心意、不能自作主張；亦無色相、不能自生色相。因此，道體不是萬物的最終本源，天主才是；道體是受造物，不是創造主。

龍華民說靈魂與道體有四點相同：一、都是天主所造；二、都永久不滅；三、皆獨立存在，前後悉無消長損益之異；四、皆有成就具體事物之能。¹⁰²不過，兩者的差異明顯，他更列了以下十點：

1. 天地萬物總一道體所成，無有殊異，故曰萬物一體。靈魂則人各有一，彼此各異。
2. 道體受天主之造，止原初一造，後不再造。靈魂是天主為每個個人一一所造。
3. 道體寄於物，不能離物而獨立。靈魂雖與身俱生，卻不與身俱亡。
4. 道體為質體之類，必借氣之精粗、陰陽之變化，以為形象。靈魂為神體之類，自存自立，不係方所。

⁹⁹ 龍華民，《靈魂道體說》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 2a-b，總頁 351-352。

¹⁰⁰ 龍華民，《靈魂道體說》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 1a，總頁 349。

¹⁰¹ 龍華民，《靈魂道體說》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 3a-b，總頁 353-354。

¹⁰² 龍華民認為，道體是形物之體質，一旦受形物之體模，形物之全體便成；靈魂是人身之體模，一旦賦於人身之體質，人之全體便成。兩者雖有不同，但都是物中之實體。龍華民，《靈魂道體說》，收入，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2，頁 4b-7a，總頁 356-357。

5. 道體屬質體，所受依賴者為精粗、冷熱、小大之類；靈魂屬神體，所受依賴者如學問、道德、善惡之類。
6. 道體充滿於任何有形有氣者，螻蛄、稊稗等物，亦有道體充滿。靈魂則只賦予人。
7. 道體冥冥，無有明悟，不能通達。靈魂則有明悟，能通達天下之理，能識我性命根本之根本。此人之所以異於禽獸者。
8. 道體無意無為，有受造之能而無創造之能。靈魂自有主張，不受強制於物。
9. 道體自如，無德無慝，亦無功罪。靈魂能行德慝，亦能負功罪。
10. 道體自無福無禍，不賞不罰。靈魂則能行善惡，能受賞罰。

龍華民對於三教的看法固然有不少誤解，他將道體視為受造之物、屬物質性的質料，本身無明悟、無主張、不能通達等，都與三教對於太極、道、佛性的說法有相當距離。不過，他所指出的差異仍頗能掌握中國本土思想與天主教靈魂論的重要差異，特別在個體性方面。他說道體分散於天地萬物中，人與萬物所分受的道體並沒有本質上的差異，道與物的關係是相為有無，道體不能離物而獨存，故曰：「無道，物不成；無物，道亦無著矣」，即個體的人性（個體性）在死後都將散回道體。靈魂則不同，萬物中惟有人類擁有靈魂，且每一個人都有自己專屬的靈魂，從生命的起頭直到永恆。龍華民確實點到天主教與中國三教思想的重要差異，這也是天主教靈魂論最讓中國士人感到陌生的觀點之一。

綜上所論，天主教傳教士透過反駁儒學的常見觀點，進一步傳講教義。他們以天主教教義來重新定義中國傳統語彙如氣、理、道體等概念，並以此來反駁儒學。他們主要反駁儒學以氣說明靈魂與生死、相信人死後魂滅、萬物一氣同體等想法。藉著反駁儒學，傳教士也再次申明天主教靈魂的特性與功能，包括靈魂乃純靈無形、靈魂可離形而獨存、靈魂有知、人死後靈魂不朽、個體靈魂終將歸回天主、靈魂要接受末日審判及天堂地獄的永遠賞罰等。嚴格而言，傳教士是在誤解儒學的基礎上，以天主教的立場來批評儒學，就義理而言，並

不合理，也未必能說服人。不過，他們讓天主教的義理以漢語，甚至儒學話語的形式，在中國思想論域中發聲，且藉由比附與反駁的雙重手法，既凸顯天主教與儒學的相近論點，又辨析兩者之差異，仍吸引不少中國士人的注目。下一節即進一步討論傳教士傳入的靈魂論被中國人接受與傳播的情形。

四、中國士人的接受與文本再生產

雖然天主教對於中國本土思想影響的程度不易評估，但引發的思想衝擊與論辯是可以肯定的。江西奉教士人劉凝（1620-1715）在〈原本論〉中列舉許多明清士人對於天主教的看法，是最好的說明：

謂其於知天事天大旨，與經傳所紀，如券斯合者，李我存之藻也；謂其書教皆先聖微旨者，楊淇園廷筠也；謂其不詭於堯舜周孔大指者，王木仲家植也；謂其與周孔教合者，陳惠父亮采也；謂其為吾儒之藩園，百世利而無害者，劉涓水胤昌也；謂西方之士，我素王之功臣者，熊壇石明遇也；謂與吾義文周孔之教大相符合，而又加精切，與謂濂洛關閩諸儒所恨不同時者，張子環維樞也；謂目擊空談之弊，而樂夫人之談實者，馮可大應京也；謂言言實際，不作荒唐患謾語者，汪幼起秉元也；謂推極草木禽獸所以不同於人，人獨有靈，所以獨異於物，與孟子幾希之旨合者，陳紹鳳儀也；謂凡吾儒言理言氣言無極太極，皆見為執有滯象，物不物而不化之具者，黃東厓景昉也；謂世儒非不口口言天，而實則以天為高遠，耳目不接，若西士言天，直以為毛裡之相屬，呼吸喘息之相通者，葉臺山向高也；謂求其必究之，究必用之，一還吾三代之隆懿，非泰西教學不可者，孫火東元化也；謂其制之盡善，互絕古今，非人力所幾及，特今教未大行耳，大行，則將吾人頂踵肌髓，皆有收管安頓之處者，沈仲連光裕也。彬彬謬論，不可勝述。¹⁰³

¹⁰³ 劉凝，《覺斯錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，頁 2a-3a，總頁 533-535。

引文中所舉的明清士人，包括李之藻（1565-1630）、楊廷筠（1562-1627）、王家植（1604年進士）、陳亮采（1595年進士）、劉胤昌（1604年進士）、熊明遇（1579-1649）、張維樞（1564-1630）、馮應京（1555-1606）、汪秉元（1599年舉人）、陳儀（生卒年不詳）、黃景昉（1596-1662）、葉向高、孫元化（1582-1632）、沈光裕（1607-1684），他們未必都是教徒，但他們對天主教教義有一定的認識或好感，並將之與中國儒學與士習做比較。劉凝也沒有遺漏當時反教的聲音，此文接著就提到文翔鳳（1577-1642）、楊光先（1597-1669）、祿宏（1535-1615）等人對天主教的批評，並試圖回應熊人霖（1604-1666）、方以智（1611-1671）、劉侗（1593-1637）對天主教的看法。¹⁰⁴這些歧異的看法和豐富的論辯，顯示天主教已進入明清思想論域中，成為刺激儒學思想變化的新元素。

上引文中提到陳儀認為天主教的三魂說及惟人有靈魂之說，與孟子「幾希之旨」合，這是上述天主教靈魂論比附儒學被中國士人接受的例證。下文將再舉例說明中國奉教士人對於天主教靈魂觀的接納，及其如何採納傳教士比附與反駁儒學的說法，甚至進一步發揮。例如，楊廷筠在《代疑續篇》中說到「萬物之生本乎天地，天地有一大主」，¹⁰⁵此全能的天主創造萬物，並非「氣可生物」；¹⁰⁶又說人應知道自己「外身之年壽有限，靈性之年壽無窮」；¹⁰⁷「人性有記含、有明悟、有愛欲，而性量無所不屆矣」；¹⁰⁸「靈性既不可滅，必有造物主之審判，以定其永所。君子上達，與天神為徒；小人下達，為魔鬼所苦」。¹⁰⁹

¹⁰⁴ 劉凝，《覺斯錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊9，頁3a-4b，總頁535-538。

¹⁰⁵ 楊廷筠，《代疑續篇（上卷）》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊6，頁5b，總頁370。

¹⁰⁶ 楊廷筠，《代疑續篇（上卷）》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊6，頁5a，總頁369。

¹⁰⁷ 楊廷筠，《代疑續篇（上卷）》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊6，頁9b，總頁378。

¹⁰⁸ 楊廷筠，《代疑續篇（上卷）》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊6，頁14a，總頁387。

¹⁰⁹ 楊廷筠，《代疑續篇（上卷）》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊6，頁3a，總頁365。

可見楊廷筠充分瞭解也認同天主教的靈魂觀，他也指出宋儒言人死歸於太虛，與天主教靈性不滅有別。

陝西天主教士人王徵（1571-1644）在《畏天愛人極論》中對於天主教靈魂論也有清楚的說明。他同時使用亞尼瑪、靈才、靈神等詞來指涉靈魂，也反駁人死魄歸土、魂終散滅的想法，同樣認為這是因未識人之靈魂，將之等同於禽獸草木之魂所致。王徵對生死的定義也和傳教士看法一致，即「人有魂魄，兩者全而生焉，死則其魄化散歸土，而魂則常在不滅。」¹¹⁰他也引述天主教三魂說，強調人之靈魂不必倚賴身形而存，永不滅亡，並說人最終進入天堂時，靈神方能親見天主無窮能性，與天神與萬世之聖神常相伴。¹¹¹另外，王徵也和利瑪竇一樣，說人內在有二心：「若人之生，則兼有二心：獸心、人心是也。則亦有二性：一乃形性，一乃神性也。」¹¹²王徵以二心二性，表達人內在有兩股相悖的勢力相爭，使人不能全然順從天主。這樣的表述與儒學強調人有「一心一性」不同，而與聖經《羅馬書》說人心中有神的律與肢體的律交戰相近。¹¹³王徵對於人的罪性也有明確的說明，他不僅說人有形性、神性兩端，善惡相爭始終未歇，也述說人類原罪之緣由，即始祖受魔鬼引誘而犯罪。¹¹⁴

劉凝在《覺斯錄》中說道：

精氣有形故為物，物則有生滅。魂無形故靈，靈則變動不居，永永不滅。魂曰游魂，所以附肉軀而相合，亦離肉軀而獨存。天主為天地萬物之主，靈魂為人身之主，其知識運動，皆靈魂之用。¹¹⁵

劉凝大篇幅引用龍華民的《靈魂解》，說人之靈魂乃天主所造，非關氣聚，非涉形化，不著氣質色相，獨立自存，能思想通達，能知己知物，永存不壞。他

¹¹⁰ 王徵，《畏天愛人極論》，林樂昌編校，《王徵全集》（西安：三秦出版社，2011），頁 133-134。

¹¹¹ 王徵，《畏天愛人極論》，林樂昌編校，《王徵全集》，頁 134-135。

¹¹² 王徵，《畏天愛人極論》，林樂昌編校，《王徵全集》，頁 134。

¹¹³ 《羅馬書》第七章第 22-23 節：「因為按著我裡面的意思，我是喜歡神的律，但我覺得肢體中另有個律和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。」

¹¹⁴ 王徵，《畏天愛人極論》，林樂昌編校，《王徵全集》，頁 120-121、134-135。

¹¹⁵ 劉凝，《覺斯錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，〈辨天童密雲和尚三說〉，頁 6b，總頁 560。

也以天主教靈魂觀批評佛教「以識神為靈魂，是執用為體」，又強調魂不是氣。劉凝所謂「魂、魄」，意指天主教之靈魂與肉體。¹¹⁶他也引用龍華民論靈魂與道體，反對儒學「物物各具一太極」之說；又說道體的觀念只能解釋人之肉軀，不能理解靈魂，而靈魂才是人的主宰。¹¹⁷

再以李九功為例，他在《慎思錄》中說：「人之靈魂，身後必不散滅，證據多端，在《靈性概述》篇中，詳矣確矣。」¹¹⁸可見其接受艾儒略傳講的靈魂論，他也批評儒家「靈魂離身遂散於虛空」之說是異端。¹¹⁹李九功又說：

嗚呼，吾人只一靈魂，亦只一生死。未有既失可復追，既去得復還者。乃以至重而至輕視之，至貴而至賤棄之，則惟魂能散滅，或魂有輪迴，二說並煽，以成其訛。¹²⁰

李九功相信天主教所言人只有一個靈魂、一次生死的機會，反對魂會散滅的想法，也反對佛教輪迴觀。他又舉中國經書「生寄死歸」、「乘彼白雲至於帝鄉」等，認為這些話語正是對於人死後靈魂歸回天主的描述。¹²¹另外，天主教靈魂觀亦見於《同善說》，例如：「人外有肉身，內有靈魂，兩者合成為人。肉身有死，靈魂不死。肉身係四大元行轉合，……靈魂超出四行之外，是天主從無而化成的至堅神體，豈但不雜，並非有形，無由攻剋，安得死亡？」¹²²

¹¹⁶ 劉凝，《覺斯錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，〈辨天童密雲和尚三說〉，頁 6a-8b，總頁 559-564。

¹¹⁷ 劉凝，《覺斯錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，〈辨天童密雲和尚三說〉，頁 8a，總頁 563。

¹¹⁸ 李九功，《慎思錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，集 1，頁 14a，總頁 173。

¹¹⁹ 李九功，《慎思錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，集 1，頁 14a，總頁 173。

¹²⁰ 李九功，《慎思錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9，集 3，頁 12b，總頁 226。

¹²¹ 李祖白，《同善說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，頁 3a，總頁 95。按，該文獻集表示《同善說》之作者為無名氏。不過據另一收錄該書影本的史料集，此書乃由李祖白所撰，參見張西平、馬西尼（Federico Masini）、任大援、裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》（鄭州：大象出版社，2014），輯 1，冊 40，《同善說》之書前〈提要〉，頁 580。此項資訊由林勝彩博士提供，在此致謝。

¹²² 李祖白，《同善說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，頁 2b，總頁 94。

朱宗元（1617-1660）¹²³在《破迷論》中複述了天主教以太極、無極、太初、太易為天主所造之材質的觀念，¹²⁴也批評儒學「人死而魂即滅」之說，認為是將人等同於禽獸：「唯謂人死而魂即滅也，不知為此說者，是欲禽獸我也，而草木我也。」¹²⁵朱宗元所持的理據與艾儒略等人一致，乃因禽獸和草木均無靈魂，故其性（生魂覺魂）會隨死亡而消散，但人之靈魂永恆不朽。此論點亦見於朱宗元之《天主聖教豁疑論》。¹²⁶

熊明遇對耶穌會士帶來的西學感興趣，但並未奉教，他在《格致草》中記載了天主教的靈魂觀，包括上帝造人靈魂、靈魂有始無終、不落形質、無對待等。¹²⁷清初郭多默《蘿渡山房懸鐘集》將鬼、神、魂作了明確的區分，神指天使，鬼指魔鬼，魂指人之靈魂。又說到形體必然朽壞，靈性則永遠不滅。¹²⁸另外，據肖清和研究，中國士人胡世安（1593-1663）、高層雲（1634-1690）等，亦認為儒學與天主教頗相一致，胡世安也縮合儒家性善論與天主教性論。¹²⁹

清初陳薰《性學醒迷》¹³⁰也鮮明地比附儒學性善論：

《中庸》曰：「天命之謂性」，《書》曰：「惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性」，則知吾人皆造物主所生也。而人之所以異於禽獸者，以其有所生之靈性耳。夫謂元神，謂靈魂，謂靈性，總之一靈神，惟靈

¹²³ 據龔纓晏考訂，朱宗元生卒年為 1617-1660。龔纓晏，〈明清鼎革之際中國天主教徒朱宗元及其同伴——讀《在地之人的全球糾葛：朱宗元及其相互衝突的世界》有感〉，《史學理論研究》，2023 年第 6 期，頁 147-156。

¹²⁴ 朱宗元，《會元殊卷（郊社之禮所以事上帝也——破迷論）》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 3a，總頁 395。

¹²⁵ 朱宗元，《會元殊卷（郊社之禮所以事上帝也——破迷論）》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，頁 3b-4a，總頁 396-397。

¹²⁶ 朱宗元述，瞿篤德（Stanislas Torrente）訂，《天主聖教豁疑論》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 2，頁 3b-4a，總頁 535-536。

¹²⁷ 熊明遇著，徐光台校釋，《函宇通校釋：格致草（附則草）》（上海：上海交通大學出版社，2014），頁 375-377。

¹²⁸ 郭多默，《蘿渡山房懸鐘集》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，總頁 199-203、226。

¹²⁹ 肖清和，〈「昌明天學，吃緊為人」——利類思與《超性學要》〉，《道風：基督教文化評論》，期 48，頁 224-263。

¹³⁰ 陳薰，字鷗淳，是清初天主教徒，與王宏翰交友，共同論學。《性學醒迷》為關佛老之書，初刻於 1701 年。方豪，《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988），下冊，頁 2-3。

故神，惟神故明，不著氣質、不事相色，而其本體自然，神靈生活者，非其神乎？

……合靈性於肉軀而始成其為人。諺云主人翁一去，丟下臭皮囊，則靈性之係於人為貴矣。……明悟之德，實而不虛，不慮而能，其良能也；愛欲之德，正而不邪，如惡惡臭好好色，求而必得，得而必遂，此良善也；記憶之德，清而不濁，不學而知，真良知也。¹³¹

陳薰同樣引儒家經文說明人之靈魂乃天主所造，認為《孟子》「人之所以異於禽獸者幾希」即指惟人類有靈魂；他又以儒學之良能、良善、良知，說明靈魂所具明悟、愛欲、記憶之德。從上述例子可見，中國奉教士人接受、複述傳教士所傳靈魂論與論述方式。

夏大常（?-1698）¹³²的《性說》不僅以儒學人性論比附天主教靈魂論，全篇在文字和觀念上都更具儒耶融和的色彩。《性說》開頭便說：「明於性者，必通三才之理；盡乎性者，將與造物同歸。」¹³³此種表述方式十分接近儒學，不過夏大常接著便直述天主教教義：此性即天主教的「靈性」，是無形之體，盡美盡善；靈性與萬物均天主所生，然靈性獨尊於天下；人類為天主所生，故天主為人類至善之大父。¹³⁴

夏大常的《性說》乃因同學郭隆孫之問而做，他在文後抄錄郭子之問如下：

問曰：性學始於《書》也。《書》曰：「維皇上帝，降衷於下民。」繼於《詩》也，《詩》曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」折衷於孔子，孔子曰：「性相近也。」詳言於孟子，孟子道性善。後人又有謂性為偽、為惡、為善惡混者，此乃荀卿、莊周、楊

¹³¹ 陳薰，《性學醒迷》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 18，卷上，頁 9a-10a，總頁 343-345。

¹³² 夏大常，教名瑪第亞，在江西一帶傳教，卒於康熙三十七年（1698）。黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005），頁 417-418；陳映竹，〈禮儀之爭時中國教友對人性與禮儀的論述：以夏大常為中心〉（臺北：國立臺灣師範大學國際與僑教學院國際漢學研究所碩士論文，2011 年 6 月），第 2 章。

¹³³ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 1a，總頁 3。

¹³⁴ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 1b-2a，總頁 4-5。

雄之見也。然董仲舒《天人三策》中有云：「性者，天之質也，非教化不能成。」韓文公〈原性〉論中，分性為三品，像與西洋之分別生、覺、靈之意同。李翱〈復性篇〉，論性循也，畀於自天，當與天教神魂為天主所造之意同。程子則論性兼論氣矣，氣與性，可合言乎？¹³⁵ 郭隆孫說中國人性論始於《尚書》，繼之以《詩經》，折衷於孔子，詳言於孟子，但到了荀子、莊子、楊雄（53B.C.-18）手中則發展出性偽、性惡、善惡混等不同說法。接著又說，董仲舒（179B.C.-104B.C.）天人三策中有「性者，天之質也」之說；韓愈（768-824）性三品說與天主教三魂說接近；李翱（774?-836）說性畀於自天，與天主教靈魂為天主所造的意同。最後則針對程頤「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」之說提出質疑。我們可以讀出郭氏隨意攀比的傾向，無論將董仲舒、李翱之論性視為與天主教同，或以韓愈性三品說比附天主教三魂說，都是沒有根據的，而他主要的疑問是「氣與性可合言乎」？如上文所論，這是天主教反駁儒學的重要議題。夏大常在《性說》中明確回應了郭隆孫的問題，但也呼應其將董仲舒、韓愈、李翱之性論與天主教比附的看法。夏大常說：

《書》言「降衷」，衷者善也。《詩》言「懿德」，懿者善也。孔子言「天生德於予」，德者善也。《中庸》言「智仁勇」者，善也。《孟子》言「仁義禮智」者，善也。皆言人性之善者，無異詞矣。三代而下，知性之善者，漢有董仲舒，唐有韓愈、李翱〔翱〕，元有吳澄，明有劉宗周、史桂芳諸人焉。獨怪理學盛於宋者，而反不明於性。既言理義之性，復添氣稟之性，豈謂溫良者為善性，躁急者為惡性耶？氣自為氣，性自為性也。性也者無形之體也；氣也者有形之物也，烏可混而同之耶？¹³⁶

¹³⁵ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 7b，總頁 16。

¹³⁶ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 2a-b，總頁 5-6。

夏大常讚許漢代董仲舒、唐代韓愈和李翱、元代吳澄（1249-1333），晚明劉宗周（1578-1645）、史桂芳（1518-1598），都是能知性善之士，批判宋儒「氣質之性」之說，主要理據仍是「靈性非氣」。夏大常在書中也說明靈性具有愛情、明悟、記念之能，又批評佛、道、荀子與揚雄的性論，說其均不能明白天主賦人靈性之美善。沈清松指出，《性說》透過傳統中國人性論來習取亞里斯多德和天主教的靈魂論，亞里斯多德的靈魂論成爲證成孟子性善論之工具，也引艾儒略、畢方濟所傳講的靈魂功能，詮釋儒學性善的意涵。¹³⁷

論到惡的問題，夏大常也強調天主只賦人善性，惡不是來自天主，乃是源於肉體：

凡折獄者，殲厥渠魁，渠魁乃為靈性之結伴者肉軀耳。靈性結伴於肉身，肉身反貽靈性以大害。靈性欲趨於上，肉身偏向於下。靈性雖有擒制肉身之力，肉身實無歸順於靈性之心者，何也？不同類也，不同情也。靈性者，天主親賦之神體也，貴也。肉身者，水土火氣化生之形物也，賤也。薰蕕不能同器而居也。¹³⁸

夏大常也將靈魂與肉體極端對立化：「肉身如斯之惡且賤也，靈性如斯之貴且善也。」¹³⁹再舉清皇族簡儀親王德沛（1688-1752）的《實踐錄》爲例，此書之語言雖貼近《孟子》、《大學》、《中庸》，意涵則符合天主教教義。¹⁴⁰書中說到，「大體」之靈性稟自天命，大公而無私，純善而無惡；「小體」是五官軀殼，必有慾情，不能辨是非，故學者務必要先立靈性之大體，此乃入道之階。¹⁴¹德沛以「魂」指稱人之性靈，又說：「惟性靈之魂，則能靈明變物。

¹³⁷ 沈清松，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，頁 114-121。

¹³⁸ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 4b-5a，總頁 10-11。

¹³⁹ 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，頁 5b，總頁 12。

¹⁴⁰ 關於德沛《實踐錄》的研究，見沈清松，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，頁 189-196；陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉，收入新文豐出版公司編，《陳援菴先生全集》（臺北：新文豐出版公司，1993），冊 15，頁 400-414；William T. Rowe, "The Soul in Eighteenth-Century China: Depei's Confucian Christianity," *Late Imperial China*, 41:1 (June 2020), pp. 39-70.

¹⁴¹ 德沛，《實踐錄》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 12，頁 2a-b，總頁 98-99。

魂合軀殼爲人，魂游而出，則軀殼爲頑然之物矣。……合靈明神性之魂於軀殼者爲人，故人所以能推能明也。」¹⁴²

另外，黃百家（1643-1709）在《宋元學案》的案語中說道：「泰西人分人物三等：人爲萬物之首，有靈魂；動物能食色，有覺魂；草木無知，有生魂。頗諦當。」¹⁴³顯然熟悉天主教的靈魂論。丘晟（1706 年進士）《述聞編》中也記錄了聞之於西儒的靈魂論，以及死後靈魂不滅、天堂與地獄等事。¹⁴⁴清初醫者王宏翰（生卒年不詳）融匯天主教傳入的西方醫學知識與傳統儒學，呈現出獨特的綜合思想。祝平一說王宏翰主要吸收傳教士翻譯的「性學」類書籍，這類探究人性本原的書籍不僅傳遞了天主教人觀、靈魂觀，也明確論到生死，以及人死後的歸宿。「性學」此一中國士人熟悉的語彙，成爲接引西學與儒家心性之學的重要橋樑。¹⁴⁵

綜上所論，天主教的靈魂論在傳教士的譯介、闡釋，以及中國士人的引用與複述過程中，生產了數量可觀的漢語文獻，這些文獻也運用了相當儒學人性論的語彙與概念，傳遞著靈魂非氣、靈魂比肉體更真實尊貴、靈魂永不朽滅的觀念。儘管這些觀念對於中國本土儒學思想之影響仍需再研究，但它們存在中國、被中國士人論述與傳播則是事實。¹⁴⁶張曉林研究天主教思想與中國本土思

¹⁴² 德沛，《實踐錄》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 12，〈靈魂必有所歸〉，頁 9b-10a，總頁 112-113。

¹⁴³ 黃宗羲原著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，1986），卷 48，〈晦翁學案上〉，頁 1521。

¹⁴⁴ 丘晟，《述聞編》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，〈靈性必有所歸〉，總頁 289-305。

¹⁴⁵ 祝平一，〈貫通天學、醫學與儒學：王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70 本 1 分（1999 年 3 月），頁 165-201。

¹⁴⁶ 關於天主教對明清之際儒學影響的研究，參見劉耘華，《依天立義：清代前中期江南文人應對天主教文化研究》（上海：上海古籍出版社，2014）；王安定，《祭如在：明清之際西學觀照下的儒家喪葬禮》；呂妙芬之數篇論文：〈成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學〉，第 7 章；〈從儒釋耶三教會遇的背景閱讀謝文滄〉，《新史學》，卷 23 期 1（2012 年 3 月），頁 105-158；〈楊岫《知本提綱》研究：十八世紀儒學與外來宗教融合之例〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，期 40（2012 年 3 月），頁 83-127；〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》，期 79（2013 年 11 月），頁 1-34；〈另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學〉，《中國文化研究所學報》，期 76（2023 年 1 月），頁 41-79。

想的交織互動，主張傳教士與中國信徒共同創作、具天主教立場的思想內容，在中國明清思想史中的地位應被更充分的研究與考量，¹⁴⁷這也是本文的立場。

五、結 論

一般認為基督教的原罪觀與儒學性善論絕然不同，前者相信在人類始祖犯罪之後，人性已經墮落破壞，人類不可能靠自力修為的方式恢復與天主的關係，必須倚靠基督的救贖；後者相對樂觀，相信人性本自良善，具有是非判斷與道德實踐的能力，任何人都能憑藉自我修為而成爲聖賢，達到天人合一的理想境界。基督教對於人性原罪的深刻認識，及其倚靠基督救贖的他力宗教型態，經常被視爲儒學樂觀人性論、自力宗教型態的對比，兩者也深刻影響著中西文化的精神風貌。不過，除了上述鮮明的對比和差異外，基督教和儒學也具有一些相近的觀念，特別是基督教強調人類起初受造之美好與尊貴，許多觀念均與儒學性善論相近，此也提供天主教比附儒學的思想基礎。在晚明傳教士譯介天主教靈魂觀進入中國的過程中，儒學性善論也確實扮演著重要的中介角色。

本文主要討論傳教士如何透過比附與反駁的雙重手法，讓天主教與儒學展開對話，既拉近兩者的距離，也清楚指陳彼此的差異，開啓了比較與彼此吸納的視域。傳教士透過比附儒學性善論，向中國士人傳遞以下的信息：天主賦人靈性、靈性良善明理、靈性使人比萬物尊貴、靈性引人認識天主、使人知道應昭事上帝。這些教義高度呼應了儒學以人爲萬物之靈，相信天賦人善性，以及追求盡性知天以事天的理想。至於惡的起源問題，儘管原罪論和基督論當時也被譯介進入中國，但在這些以天主教靈魂論比附儒學性善論的文本中，大部分並未深論原罪，而更多強調惡並非源於天主美好的創造，惡乃是靈性受到肉體的影響所致。此表述方式與重點，也與儒學較相近。

¹⁴⁷ 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），頁 328-354。

至於傳教士反駁儒學以申論教義的部分，他們主要反駁中國人以氣解釋魂魄、鬼神、生死的觀點，也反駁中國人傾向相信人死後魂魄終將散盡，或僅有少數君子聖賢之魂能留存的想法。他們根據天主教教義，並透過重新定義詞義的方式，來反駁儒學觀點。他們論辯的主要論點為：辨析靈魂非氣非理、靈魂不朽、靈魂始終有知、生死之判準繫於靈魂與身體之分離、道體與靈魂之差異，以及靈魂需承負終末審判與賞罰等。這些都是中國士人相對陌生的觀念，也是傳教士在向中國人傳教時經常面對的質疑。傳教士也透過界定生魂、覺魂、靈魂，說明人類何以比其他物類更尊貴，人之靈魂與個體性何以永存，並向中國人傳講天主才是人類永恆的歸向，每個個人不朽的靈魂終將面臨永恆的審判與賞罰。

本文最後論到，晚明傳入中國的天主教靈魂論，被中國奉教士人所知悉、接受、複述，甚至非教徒的士人也有認同並參與傳播者。此過程所生產為數可觀的漢語文本，成為刺激中國本土思想發展的資源，更是研究明清思想史不可忽略的重要面向。

徵引書目

一、文獻史料

- 《尚書正義》，收入阮元校勘，《重校宋本十三經注疏》，冊 1，臺北：藝文印書館，2001。
- 王徵，《畏天愛人極論》，收入林樂昌編校，《王徵全集》，西安：三秦出版社，2011。
- 丘晟，《述聞編》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 石鐸瑒（Petrus Pinuela），《初會問答》，道光二年重刊本，日本內閣文庫藏。
- 朱宗元述，瞿篤德（Stanislas Torrente）訂，《天主聖教豁疑論》，收入艾儒略等撰，《天主教東傳文獻三編》，冊 2，臺北：臺灣學生書局，1984。
- 朱宗元，《會元硃卷（郊社之禮所以事上帝也——破迷論）》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編，《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 4，臺北：臺北利氏學社，2013。
- 朱熹，《四書集註》，臺北：藝文印書館，1980。
- 艾儒略（Giulio Aleni），《三山論學記》，收入徐光啓等撰，《天主教東傳文獻續編》，冊 1，臺北：臺灣學生書局，1966。
- 艾儒略，《天主降生言行紀略》，收入王美秀、任延黎編，《東傳福音》，冊 4，合肥：黃山書社，2005。
- 艾儒略，《滌罪正規》、《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 4、6。
- 利安當（Antonio de Santa María Caballero），《正學鏐石》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 1。
- 利安當詮義、尚祐卿參閱，《天儒印正》，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 3。
- 利瑪竇（Matteo Ricci）著，梅謙立（Thierry Meynard）注，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014。
- 李九功，《慎思錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9。
- 李九功，《勵修一鑑》，收入《天主教東傳文獻三編》，冊 1。
- 李祖白，《同善說》，收入張西平、馬西尼（Federico Masini）、任大援、裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，輯 1，冊 40，鄭州：大象出版社，2014。
- 李祖白，《同善說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 肖清和、郭建斌校點，《超性學要（一）》，收入周振鶴主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》，輯 2，冊 1，南京：鳳凰出版社，2017。
- 周岩編，《明末清初天主教史文獻新編》，上冊，北京：國家圖書館出版社，2013。
- 夏大常，《性說》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 10。

- 孫璋 (Alexandre de La Charme)，《性理真詮》，收入《東傳福音》，冊 4。
- 畢方濟 (Francesco Smbiasi)，《靈言蠡勺》，收入《東傳福音》，冊 2。
- 郭多默，〈蘿渡山房懸鐘集〉，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 8。
- 陳垣，〈雍乾間奉天主教之宗室〉，收入新文豐出版公司編，《陳援菴先生全集》，冊 15，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 陳薰，〈性學醒迷〉，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，冊 18。
- 湯若望 (Johann Adam Schall von Bell)，《主制群徵》，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 2。
- 馮秉正 (Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla) 口授，楊多默纂錄，《盛世芻蕘》，收入《東傳福音》，冊 2。
- 黃宗羲原著，全祖望修補，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 楊廷筠，〈代疑續篇 (上卷)〉，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦 (Nathalie Monnet) 編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 6，臺北：臺北利氏學社，2009。
- 熊明遇著，徐光台校釋，《函宇通校釋：格致草 (附則草)》，上海：上海交通大學出版社，2014。
- 劉凝，〈覺斯錄〉，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，冊 9。
- 德沛，〈實踐錄〉，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 12。
- 衛方濟 (François Noël)，《人罪至重》，上海：上海慈母堂刊本，1873。
- 衛匡國 (Martino Martini)，《眞主靈性理證》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2。
- 賴蒙篤 (Raimundo del Valle)，《形神實義》，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 3。
- 賴蒙篤，〈性理真詮〉，收入《東傳福音》，冊 4。
- 龍華民 (Nicolò Longobardo)，〈靈魂道體說〉，收入《法國國家圖書館明清天主教文獻》，冊 2。
- 羅明堅 (Michele Ruggieri)，〈天主聖教實錄〉，收入《天主教東傳文獻續編》，冊 2。

二、專著

- 方豪，《中國天主教史人物傳》，下冊，北京：中華書局，1988。
- 王安定，《祭如在：明清之際西學觀照下的儒家喪葬禮》，上海：復旦大學出版社，2021。
- 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。
- 李天綱，《中國禮儀之爭》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 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。
- 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。
- 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。
- 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005。
- 楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993。
- 劉耘華，《依天立義：清代前中期江南文人應對天主教文化研究》，上海：上海古籍出版社，2014。
- 潘鳳娟，《孝道西遊：〈孝經〉翻譯與歐洲漢學的起源》，新北：聯經出版公司，2022。

- Cooper, John W. *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuit's Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei: Taipei Ricci Institute, 1997.
- Mungello, D. E. *The Spirit and the Flesh in Shangdong, 1650-1785*. Lanham, New York, Boulder, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

三、論文

- 代國慶，〈試析賴蒙篤《形神實義》對亞里斯多德哲學的宣揚〉，收入吳昶興編，《再一解釋：中國天主教史研究方法新拓展》，新北：臺灣基督教文藝出版社，2014，頁 281-302。
- 古偉瀛，〈明末清初耶穌會士對中國經典的詮釋及其演變〉，《臺大歷史學報》，期 25，2000 年 6 月，頁 85-117。
- 田書峰，〈晚明傳教士對亞里斯多德《論靈魂》的解讀：以畢方濟的《靈言蠡勺》為例〉，《道風：基督教文化評論》，期 45A，2016 年 12 月，頁 135-157。
- 任樂，〈從《滌罪正規》看明末清初傳教士對「罪」的跨文化翻譯〉，《道風：基督教文化評論》，期 54，2021 年 1 月，頁 208-238。
- 朱雁冰，〈耶穌會士衛匡國與儒學西傳〉，《神學論集》，期 94，1993 年 1 月，頁 513-546。
- 吳莉葦，〈跨文化語境下的中國經典詮釋及其意義：以利安當《天儒印》為例〉，收入游斌主編，《比較經學》，輯 2（詮釋學與中西互釋），北京：宗教文化出版社，2013，頁 91-121。
- 呂妙芬，〈從儒釋耶三教會遇的背景閱讀謝文游〉，《新史學》，卷 23 期 1，2012 年 3 月，頁 105-158。
- 呂妙芬，〈楊岫《知本提綱》研究：十八世紀儒學與外來宗教融合之例〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，期 40，2012 年 3 月，頁 83-127。
- 呂妙芬，〈王嗣槐《太極圖說論》研究〉，《臺大文史哲學報》，期 79，2013 年 11 月，頁 1-34。
- 呂妙芬，〈以天為本的經世之學：安世鳳《尊孔錄》與幾個清儒個案〉，《漢學研究》，卷 37 期 3，2019 年 9 月，頁 89-130。
- 呂妙芬，〈另類的儒耶對話——《天主實義》與明清儒學〉，《中國文化研究所學報》，期 76，2023 年 1 月，頁 41-79。
- 志野好伸，〈對話しているのは誰か——孫璋『性理真詮』解読〉，《中国哲学研究》，号 28，2015 年 6 月，頁 81-105。
- 肖清和，〈「昌明天學，吃緊為人」——利類思與《超性學要》〉，《道風：基督教文化評論》，期 48，2018 年 1 月，頁 224-263。
- 林月惠，〈靈魂（*anima*）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》，卷 47 期 12，2020 年 12 月，頁 57-73。

- 祝平一，〈貫通天學、醫學與儒學：王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70 本 1 分，1999 年 3 月，頁 165-201。
- 崔維孝，〈石鐸球神父的《本草補》與方濟各會在華傳教研究〉，《社會科學》，2007 年第 1 期，頁 124-134。
- 張慶熊，〈基督教和儒家思想傳統中的人性問題再思〉，收入李明輝、林維杰主編，《當代儒學與西方文化會通與轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007，頁 183-227。
- 梅謙立著，黃志鵬譯，〈靈魂論在中國的第一個文本及其來源——對畢方濟及徐光啓《靈言蠡勺》之考察〉，《肇慶學院學報》，2016 年第 1 期，頁 1-12。
- 陳映竹，〈禮儀之爭時中國教友對人性與禮儀的論述：以夏大常為中心〉，臺北：國立臺灣師範大學國際與僑教學院國際漢學研究所碩士論文，2011 年 6 月。
- 劉耘華，〈利安當《天儒印》對《四書》的索隱式理解〉，《世界宗教研究》，2006 年第 1 期，頁 83-92。
- 劉曉葵，〈從「魂靈」到「靈魂」：羅明堅與利瑪竇對 anima 的翻譯〉，收入中山大學西學東漸文獻館編，《西學東漸研究》，輯 7，北京：商務印書館，2018，頁 108-128。
- 襲纓晏，〈明清鼎革之際中國天主教徒朱宗元及其同伴——讀《在地之人的全球糾葛：朱宗元及其相互衝突的世界》有感〉，《史學理論研究》，2023 年第 6 期，頁 147-156。
- Marinkovic, Peter. "Concept of the Soul in the Bible and in the Ancient Mediterranean World." In Christian Kanzian and Muhammad Legenhausen, eds., *Soul: A Comparative Approach*. Berlin, Boston: De Gruyter, Inc., 2013, pp. 157-174.
- Menegon, Eugenio. "Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism." In Nicolas Standaert and Ad Dudink, eds., *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp. 9-101.
- Rowe, William T. "The Soul in Eighteenth-Century China: Depei's Confucian Christianity." *Late Imperial China*, 41:1 (June 2020), pp. 39-70.

The Dialogue between the Christian Concept of the Soul and Confucianism in Ming-Qing China

Lu Miaw-fen^{*}

Abstract

The present article delves into the strategies employed by missionaries during the Ming-Qing period to introduce the Christian concept of the soul to China. Beyond mere translations of related western texts, missionaries sought to elucidate Christian beliefs by drawing comparisons with Confucianism. They quoted Confucian texts, with the Confucian theory of innate goodness playing a pivotal role, to convey Christian ideas about human nature, the soul of the individual, and the ideal relationship between humans and God. But in doing so, missionaries redefined key Confucian terms such as *qi* 氣, *li* 理, and *daoti* 道體, and subsequently used these redefinitions to engage in debates refuting Confucianism. Despite being misinterpretations of Confucianism, their points of argumentation led to further distinctions between Christianity and Confucianism. This article also examines the dissemination and impact of the Christian concept of the soul among Chinese literati, shedding light on how this exchange shaped intellectual and religious discourse in Ming-Qing China.

Keywords: Catholicism, Christianity, Confucianism, soul, human nature

* Institute of Modern History, Academia Sinica