

## 探究明清傳教士的西方靈魂論引薦與譯述

——以《靈言蠡勺》《性學摘述》《超性學要》書前內容的靈魂概念為例

林珊姣

宏國德霖科技大學 室內設計系暨通識教育中心 教授

### 中文摘要

在所有書籍或論著中之引言、自序和凡例等書前內容，一般皆具有著作宗旨、編譯概念、以及體例說明等之作用與功能，是為全書要點和編寫用意之拈出，極具研究價值。也因如此，本篇特從此一角度，分析《靈言蠡勺》、《性學摘述》、《超性學要》三書所涉及的靈魂問題，作為探討對象，以見中西思想交流的融合過程。蓋《靈言蠡勺》引言和《性學摘述》自序皆述及西方的靈魂論概念，兩書時代相近，神哲學理論之取用與舉說皆頗相似，而編譯體例及選取要點則有差異。至於《超性學要》的自序和凡例，其綜述西方學說，以及亞里斯多德和阿奎那之思想介紹內容，皆有助於當世中國人的西方靈魂概念之建構。本文表列《靈言蠡勺》《性學摘述》《超性學要》自序、引言之異同，觀察其間的語詞運用、比擬喻意和引述依據，以為三書思想關連、譯述要點、和傳教階段之表徵。再以《性學摘述》凡例內容，比對其間的傳教訊息，解析天學、人學、性學、超性學之間的關連。從《靈言蠡勺》和《性學摘述》「記含、明悟、愛欲」之薦譯，到《超性學要》「心靈、理解、愛」之轉向，呈顯亞里斯多德至阿奎那的靈魂論歷程，西方學理思想的引薦轉譯概況。而教士將天主教教義，透過靈魂論之闡揚，轉化成中國士人所能接受的經世治民之道。其間內容可窺見中國儒士的協助身影，更為當世傳教士的策略足跡，具有中西思想交流融合之例證意義。

關鍵詞：《靈言蠡勺》，《性學摘述》，《超性學要》，靈魂論，傳教文本

Exploring the Recommendations and Translations of Western “Theory of Soul” by the missionaries of the Ming and Qing Dynasties  
— Taking the concept of soul in the preliminary pages of “Ling Yan Li Shao”, “Xing Xue Cu Shu”, and “Chao Xing Xue Yao” as the examples

Lin,ShanWen

Professor, General Education Center, De Lin Institute of Technology

Abstract

The preface of the book, such as the introduction, preface and notes on the use of a book, serves the purpose of the book, the concept of the translation, and the description of the style, which is the key point of the book and the intention of the compilation, and is of great value to the research. Both the introduction of “Ling Yan Li Shao” and the preface of “Xing Xue Cu Shu” refer to the western concept of the theory of soul. The two books were written in a similar time period, and the theories of the philosophy of God are quite similar in their use and presentation, but there are differences in the style of compilation and the selection of key points. As for the preface and notes on the use of “Chao Xing Xue Yao”, its synthesis of Western doctrine and its introduction to the thought of Aristotle and Aquinas are all helpful in constructing a Western conception of soul theory for the Chinese people of today. This paper lists the preface and introduction of “Ling Yan Li Shao”, “Xing Xue Cu Shu”, and “Chao Xing Xue Yao”, observing the use of terms, analogy, and the basis of quotations, which serve as the symbols of the ideological connection, the key points of the translations, and missionary stages of the three books. Then use the examples of “Xing Xue Cu Shu” to analyze the connection between astronomy, anthropology, sexuality, and transcendental sexuality by comparing the missionary messages of the three books. From the recommended translations of "Remembering, Understanding, and Loving" in “Ling Yan Li Shao” and “Xing Xue Cu Shu” to the turning of "Mind, Understanding, and Love" in “Chao Xing Xue Yao,” it is a general overview of the recommendations and translations of Western academic thoughts in the course of the theory of soul from Aristotle to Aquinas. The priests transformed Catholicism, through the elaboration of the theory of soul, into the theories of managing the realm that was acceptable to the Chinese. The contents of the books are a glimpse of the assistance of the Chinese Confucian scholars and the strategic footprints of the missionaries, which is an example of the exchange and fusion of Chinese and Western ideas.

關鍵詞： Lingyan lishao, Xingxue Cushu (Human Nature), haoxingxueyao, 'Theory of soul, Missionary texts,

## 一、前言

靈魂論為西方宗教的核心，傳教士入華時皆對靈魂思想譯述引薦，以為宣教之思想依據及教義來源。對於龐大複雜的西方靈魂論，教士們如何選取與轉述？其間反映的中西思想？傳教階段的時代背

景呈現？透過明清傳教文本的書前內容，包括序文、序言、敘、引、引文、引言等，以簡短篇幅拈出文本思想重點，具有編譯宗旨、撰寫用意、全書大意、背景因素<sup>1</sup>之說明作用，足為傳教士靈魂觀之傳述代表，作為靈魂學說之探究依據。

關於西方靈魂論的入華傳教文本，梅謙立和胡文婷皆認為《靈言蠡勺》<sup>2</sup>（1624年）為第一部傳教譯述之作，而《性學摘述》<sup>3</sup>（1624-1646年）則為較遲問世的譯作。但上述僅屬理論譯介的排序認定，若從引用靈魂論內容的傳教文本進行考查，尚可前推至羅明堅（Michael Ruggieri, 1543-1607）《天主實錄》（1637-1641）<sup>4</sup>、利瑪竇（Matteo Ricci 1552-1610）《天主實義》<sup>5</sup>二書，如孫彩霞將羅明堅 1584 年《新編西竺國天主實錄》定為第一部「承襲了托馬斯的神學目的論」<sup>6</sup>之傳教文本，李天綱、陳啟偉則認定 1595 年江西南昌初刻的《天主實義》<sup>7</sup>為中國第一部介紹多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）思想的書籍。由上述可知，西方靈魂論的傳入中國，可依序推為羅明堅《天主實錄》、利瑪竇《天主實義》、畢方濟《靈言蠡勺》、高一志（Alfonso Vagnoni, 1566-1640）《修身西學》<sup>8</sup>。至於《超性學要》<sup>9</sup>一書，則為中國首部多瑪斯·阿奎那《神學大全》（Summa Theologica）的中文譯本，雖非完整翻譯，但已屬龐大詳實的譯本，確實為西方靈魂論傳入中國的代表之作。

本文以《靈言蠡勺》《性學摘述》《超性學要》這三部代表性的明清靈魂論文本，選取其書前內容中的自序、引言和凡例，其間述及的靈魂概念，提及的亞里士多德（Aristotle, B.C.384-322）、奧古斯丁（Augustine, 354-430）、阿奎那之哲人思想，透過其間的異同比對，呈顯西方神哲思想引薦入華時的思想脈絡與表述方式，並且藉以觀察三位傳教士的傳教處境與宣教立場，以為西方靈魂觀入華之理解分析依據。

<sup>1</sup> 參考維基百科的解釋：序（英語：preface），又稱序論、敘文、敘言、敘論、緒、緒文、緒言、緒論弁言、引語、導言、前言，是作品或書籍的一種依附性...<https://zh.m.wikipedia.org>，或如宋王應麟〔辭學指南〕云：「序者，序典籍之所以作。」

<sup>2</sup> 〔明〕（意）畢方濟（Francesco Sambiasi, 1582-1649）口授，徐光啟筆錄，《靈言蠡勺》二卷（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 30 冊，頁 1-150，鄭州市：大象出版社，2014.08，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.10，據明末慎修堂重刻本影印），卷上，頁 72-73。

<sup>3</sup> 〔清〕（意）艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649），《性學摘述》（1624-1646 年）（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，鄭州市：大象出版社，2014.08。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.3-4，第一輯，第 28~29 冊，據南明隆武二年（1646）閩中天主堂刻本影印）。

<sup>4</sup> 〔明〕（意）羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）：《天主聖教實錄》，張西平、任大援主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，第一輯，第 24 冊，頁 229-318，鄭州市：大象出版社，2014 年 8 月，梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 221.3，據明崇禎間刻本影印。

<sup>5</sup> 〔明〕（意）利瑪竇（Matteo Ricci 1552-1610）著，法·梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014.6。

<sup>6</sup> 孫彩霞，〈羅明堅《天主聖教實錄》對創造本原論的闡講及其啟示〉（《基督教文化學刊》，第 32 輯，2014，頁 64~82），頁 71。

<sup>7</sup> 陳啟偉，〈哲學譯名考〉，《哲學譯叢》，2001 年，第 3 期，頁 60。李天綱，〈簡論明清西學中的神學和哲學〉，《復旦學報》（社會科學版），1999 年，第 3 期，頁 84：「《天主實義》的基調是托馬斯的經驗論哲學。它強調人的認識來源於感官和心靈對外界的感悟……但是利瑪竇好像沒有機會提到阿奎那」。意·利瑪竇著，法·梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014.6）

<sup>8</sup> 〔法〕梅謙立、黃志鵬，〈靈魂論在中國的第一個文本及其本源——對畢方濟及徐光啟《靈言蠡勺》之考察〉（《肇慶學院學報》，第 37 卷第 1 期，2016.1，頁 1~12），頁 1。

<sup>9</sup> 〔清〕（意）利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682），《超性學要》（張西平、任大援主編，《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》，鄭州市：大象出版社，2014.08。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211，第一輯第 9~13 冊，三十卷，目錄四卷。）

## 二、三書及三哲人之靈魂研究概述

學界對於《靈言蠡勺》《性學摘述》《超性學要》三書的研究論述，作為本文進行研究的文本背景資料，而概述亞里士多德、奧古斯丁、阿奎那三位哲人的靈魂論內容，可為本文思想背景之概況。故本單元先就三部傳教文本的研究論著進行舉隅介紹，再對三哲人之靈魂思想進行梗概說明，以為研究論述之背景呈現。

### （一）三書之靈魂論舉隅－《靈言蠡勺》《性學摘述》《超性學要》

#### 1. 畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649）的《靈言蠡勺》（1624年）<sup>10</sup>

1624年刊刻問世的《靈言蠡勺》，為畢方濟口授、徐光啟筆錄的簡介西方靈魂思想之傳教文本。畢方濟據以譯述的底本，以及承襲的西方思想，學者們各有不同觀點：或稱譯自《柯因布拉評論》一書，或稱屬《柯因布拉論靈魂評論》篇章，或認為偏向《柯因布拉自然諸短評論》一書，或是比對奧古斯丁思想以探究其譯述底本。總之，透過眾多學者的評論，足見此書靈魂內涵之複雜，故以下將多位學者的論點進行舉說，一窺此書的靈魂內容。

梅謙立認為《靈言蠡勺》在記憶方面的論述「其直接來源並非《神學大全》，也不是《柯因布拉論靈魂評論》，而是《柯因布拉自然諸短評論》（1592）。」<sup>11</sup>顧旻陽比對科英布拉《論靈魂》內容與《靈言蠡勺》，認為《靈言蠡勺》摘自前書，但格式上並不相同，進而提出當世傳教士已將個人的宗教思維，再針對中國傳教的現場狀況，譯述成符合當世傳教需求的文本。<sup>12</sup>黃志鵬比對畢方濟《靈言蠡勺》和艾儒略《性學摘述》二書，認為二者都受到《柯因布拉評論》<sup>13</sup>的影響，但因為選擇的篇幅和說明的各有側重與取舍，故雖然轉譯的文本一樣，但是「《靈言蠡勺》側重從形上學層面進行闡述，《性學摘述》則側重自然哲學層面。」<sup>14</sup>故二書有不同的靈魂論面貌：《靈言蠡勺》是形上學的探討，《性學摘述》則為自然哲學的論述。由上述內容，可知藉由畢方濟《靈言蠡勺》和艾儒略《性學摘述》二書的比較，得以呈顯傳教文本在介譯引薦時的現象：縱使底本相同，基於譯者的傳教目的不同，而有不同取舍偏重的文本面貌。

研究奧古斯丁思想的周偉馳，認為《靈言蠡勺》有「濃厚的奧古斯丁色彩。」<sup>15</sup>「《靈言蠡勺》引用奧古斯丁之處甚多，其對靈魂結構的理解從一開始就是奧古斯丁的，它不僅用了奧古斯丁的『記含-明悟-愛欲』框架，還將『內言』採納了過來。」<sup>16</sup>對於艾儒略《性學摘述》則說（Giulio Aleni, 1582—1649）也是「以記含、明悟、愛欲為本用」之「靈魂三司」說，故兩書在記含上是相同的。趙莉如以畢方濟採奧古斯丁的「人的靈魂具有三種官能的心理學思想。」<sup>16</sup>角度，以及畢方濟運用亞里士多德

<sup>10</sup> [明]（意）畢方濟，《靈言蠡勺》二卷。

<sup>11</sup>（法）梅謙立、黃志鵬，〈靈魂論在中國的第一個文本及其來源—對畢方濟及徐光啟《靈言蠡勺》之考察〉（《肇慶學院學報》，2016年1月，第37卷第1期，頁1-12），頁7。

<sup>12</sup> 顧旻陽，〈《靈言蠡勺》中的靈魂學說推論研究〉（《基督教學術》，第二十二輯，2019.2，頁134-153），頁140。

<sup>13</sup> 《柯因布拉評論》：為科因布拉大學推出的「以亞里士多德作品為討論主題而編纂的叢書」，見方珂〈高一志《修身西學》底本考論〉（《清史研究》，2014年8月，第3期，頁107-114），頁112，註5：「相關內容見於Antonio Manuel Martins “The Conimbricenses: Introductory note to the Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis iesu”，……」介紹內容。

<sup>14</sup> 黃志鵬，〈明末亞里士多德靈魂論的漢譯：自然哲學抑或形而上學？—基於《靈言蠡勺》和《性學摘述》的初步比較研究〉（《宗教與歷史》，第十輯，2018年02期，頁218-232，262），頁229。

<sup>15</sup> 周偉馳，〈奧古斯丁複形說的東傳及其問題〉（《哲學研究》，2017，第8期，頁76-84），頁79。

<sup>16</sup> 趙莉如，〈最早在我國傳播西方心理學思想的書—評《靈言蠡勺》、《性學摘述》和《西國記法》〉（《中國科技史料》，1988，第1期，頁37-40），頁37。

的「三級靈魂論」，包括生魂、覺魂（外覺和內覺）等方向，探究此書的思想所據。易鑫稱此書為「漢語語境中探討西方靈魂學說」之珍貴文本資源，其價值在於將古希臘哲學和天主教信仰之間的「張力」，傳入明清之際的中國思想領域其靈魂論「具鮮明的古希臘哲學與神話色彩」，為「在天主教信仰之基礎上，以阿奎那的經院哲學與神學去整合古希臘哲學與神話之靈魂觀。」<sup>17</sup>阿奎那《神學大全》之前的靈魂觀念為「奧古斯丁等教父們的二元論靈魂觀」和亞里士多德靈魂學說的「諸元素構成」靈魂及「魂身合生同死」論<sup>18</sup>。

由上述學者評論內容，可知此書涉及的靈魂理論相當複雜，一如西方思想的多重源流以及多方雜揉以成面貌，故本文選擇從此書的自序部分著手，既能解讀畢方濟對於靈魂思想的取用，又能揭示當世傳教處境與時代需求。

## 2. 艾儒略（Giulio Aleni，1582-1649）的《性學摘述》（1624-1646 年）<sup>19</sup>

艾儒略標示的自序時間為天啟甲子年（1624），但此書直至 1646 年才刊刻問世。毛瑞方在叢書提要中稱此書為「介紹西方心理學的問題答體著作」，也述及「書中內容多源自亞里士多德有關靈魂及自然法的論述」<sup>20</sup>標示此書兼具靈魂論和自然學內容。

因為基督教入華時，將西方靈魂論比附在儒家性學概念中，但中國的心性與西方的靈魂論，並不完全等同。針對中西觀念上的差異，學者們已進行相當多的闡釋，且論點各異，如謝和耐認為宋明理學的「性」與天主教的「靈魂」毫無關係<sup>21</sup>；林月惠則採不同角度的思考，而提出心性足以突顯、分析靈魂觀之說，即「宋明理學心性論對於天主教神哲學在地化所能提供的理論資源。」<sup>22</sup>「而艾儒略以『靈性』及宋明理學重要心性概念來詮釋天主教的『靈魂』，才是『對位』的思考，也才可能促成天主教的『靈魂觀』與宋明理學的『人性論』的相遇。」<sup>23</sup>所以艾儒略吸納了宋明理學人性論的「概念與理論框架，予以轉化，展現他致力於會通天主教與宋明理學的努力。」<sup>24</sup>別具意義之思想面貌。

性學確實不是靈魂學說，但當世已廣泛借用了「性」字，以指稱人性和靈魂，也由此而衍伸出超性學為天學之概念用語。所以林月惠的「由此可見，《性學摘述》所謂的『性學』可說是狹義的性學，

<sup>17</sup> 易鑫，〈淺談古希臘靈魂論在明清之際的接受——以《靈言蠡勺》為參照〉（《中國天主教》，2019，第 5 期，頁 19-21），頁 21。

<sup>18</sup> 黃藝彬，〈中西靈肉問題比較研究——以《弘明集》和《神學大全》為例〉（《現代外國哲學》，年，第 16 輯，頁 272-285），頁 279。

<sup>19</sup> 〔清〕（意）艾儒略，《性學摘述》。

<sup>20</sup> 同前註，頁 440。

<sup>21</sup> （法）謝和耐（Jacques Gernet），耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》（北京：商務印書館 2013），頁 182。張西平，〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉（《文化雜誌》，2004 年，頁 61-68），頁 67，註 34：李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社，1985 年版，頁 237 引述謝和耐的評論為：「法國漢學家謝和耐的結論是有其合理性的：『中國人對於基督教中，那種存在著一種有理智的，並能自由決定從事善惡行為的靈魂之基本概念，是陌生的、完全相反，他們把思想和感情、性和理，都結進唯一的一種觀念——心的觀念中了。』」。

<sup>22</sup> 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》，47 卷 12 期，2020.12，頁 57-73），頁 59。

<sup>23</sup> 如前註，頁 70。

<sup>24</sup> 如前註，頁 59。

聚焦於人學，而非天學。」<sup>25</sup>評述，與艾儒略在自序中的說明：其書為天學人學之總合，兩者之間的衝突，即來自於傳教士譯述時的宣教目的，與實際文本內容之呈現，其間存在著落差之異。因此透過學者研究的解析結論，可以更具體地呈現出當世傳教文本的內涵特色。關於文本的人性論、心性論等內容，尚有更多足供深究的研究議題，可供未來另文分析探討。

### 3. 利類思 (Louis Buglio, 1606—1682) 的《超性學要》(1654-1692 年)<sup>26</sup>

1637 年入華的利類思，譯述多瑪斯·阿奎那《神學大全》以成《超性學要》二十八卷<sup>27</sup>，為阿奎那神哲學之最早中譯文本。此書自 1654 年刊行後，間隔近二十年後，才於 1676 年、1677 年再度刊刻。<sup>28</sup>雖然利類思以及後來的安文思，僅譯述《神學大全》內容的四分之一<sup>29</sup>，但成果已相當博雜龐大，被盛譽為「西方神哲學經典『本地化』的一次重要嘗試。」<sup>30</sup>

今日可見的中文版《神學大全》套書<sup>31</sup>，原書為拉丁語，為周克勤神父邀約多位神哲學界的精英，以拉丁文為主、多國語言（德、法、西、義、英）為輔，忠於原著地統整全書格式與內容。筆者檢視《超性學要》《神學大全》部分內容，如《超性學要》「靈魂於天神同類否」<sup>32</sup>，中文版《神學大全》「第七十五題 論由精神和形體本體結合而成的人：先論靈魂的本質」的「第七節 靈魂與天使是否同類」<sup>33</sup>章節，兩書在行文次序與內容皆極為對應，而《超性學要》的〔駁〕〔正〕1-3 則，與《形神實義》〔駁〕1-3 則，文字內容和論述次序上皆與《神學大全》〔質疑〕〔釋疑〕之 1-3 完全對應，可見今日中譯本對於利類思譯述之作的取用與重視。

祝平一比較法國巴黎國家圖書館版和徐家匯圖書館版的《超性學要》：前者有完整的目錄，總目錄則另外刊行；後者將總目錄置於全書之前，「有的細目個別文字有細微的差異，且字體亦不同。因此目錄雖然沒有出版日期，但應刊於康熙十六年後，或由利類思和安文思整理和翻譯，但亦有可能該書後來重刻時補上。」<sup>34</sup>胡文婷指出《超性學要》對於《神學大全》有結構調整、選擇性摘譯、以及大規模地刪選爭議性章節，為譯介學上的「創造性叛逆」(creative treason) 現象<sup>35</sup>，屬於經院哲學在引薦神哲學時的文本結構及內容處理。尚清和曾說「學界有關利類思 (Lodovico Buglio, 1606-1682)、《超性學要》研究成果較少」<sup>36</sup>有關《超性學要》的研究專論並未太多，遲至二十世紀學者們才開始對此

<sup>25</sup> 如前註，頁 62。

<sup>26</sup> 〔清〕(意)利類思，《超性學要》。

<sup>27</sup> 與利類思合作譯述多部傳教文本的耶穌會士，為葡萄牙的耶穌修士安文思，《超性學要》被稱為兩人的合作之作。

<sup>28</sup> 胡文婷，〈《神學大全》入華初探〉(《國際漢學》，總第10期，2017年，第1期，頁65-71)，頁69：「1651年被順治解除奴隸身份」，又沒有進入宮廷服務「這使得他可以有充足的時間進行《神學大全》的翻譯工作，所以1655年刊行出版的內容就有10卷之多」；但隨之而來的曆獄和宮廷事務，讓《超性學要》隔了二十年才又能在1676年和1677年再度出版。

<sup>29</sup> 胡文婷將清初《超性學要》和原拉丁本《神學大全》進行內容比對，再加上雷立柏《漢語神學術語辭典》(北京：宗教文化出版社，2007，頁281)，統計出的結論。

<sup>30</sup> 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉(《北京行政學院學報》，2017年，第3期，頁123-128)，頁123。

<sup>31</sup> 聖多瑪斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274)，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，臺南市：碧岳學社出版，民97.08。

<sup>32</sup> 〔清〕(意)利類思，《超性學要》，第十二冊，頁171-177。

<sup>33</sup> 聖多瑪斯·阿奎那，《神學大全》，頁14~17，「第七十五題 論由精神和形體本體結合而成的人：先論靈魂的本質」第七節 靈魂與天使是否同類

<sup>34</sup> 祝平一，〈闢妄醒迷：明清之際的天主教與「迷信」之建構〉(《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第八十四本，第四分，102.12)，頁734。

<sup>35</sup> 胡文婷，〈清初西學東漸的代表性著作：《超性學要》——清宮傳教士利類思的翻譯淺談〉(《北京行政學院學報》，2017年，第3期，頁123-128)，頁123。

<sup>36</sup> 尚清和，〈「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》，第四十八期，2018)，頁226。

書加以研究，與此書涉及的內容與領域相當博雜龐大有關。因此筆者以此書的書前內容作為此書靈魂論研究的啟手式。

## (二) 三哲人的靈魂梗概 - 亞里士多德、奧古斯丁、阿奎那

耶穌會修士們來華前的神學教育，必定研習阿奎那思想<sup>37</sup>，而阿奎那又承襲著亞里士多德、奧古斯丁的哲理精神。故三書之書前內容，自然出現亞里士多德、奧古斯丁、阿奎那三哲人之名，亦可見對其哲理內容的引述。以下就三位哲人的靈魂論進行簡述，以為探究三書書前內容之思想概念。

### 1. 亞里士多德 (Aristotle, B.C. 384-322) 的三魂、三屬性與四因說

亞里士多德哲學探究人的靈魂與思想，認為靈魂是「第一實體」(first substance)<sup>38</sup>「靈魂是具有諸官能的自然物體的原始實現。」(412B5)「物身與靈魂的合一。」(412B6)<sup>39</sup>反對柏拉圖的靈魂先於軀體之說，認為靈魂為軀體的原形，必須與軀體結合，兩者同時存在。認為人的靈魂來源：「『從外而來』，或『外鑠而來』(from without)」<sup>40</sup>因此後來的神學家或神哲學家，據此作為上帝創造靈魂之說：「上帝就為每一個軀體創造一個專門適合於該軀體的靈魂……」<sup>41</sup>將人對自己靈魂的經驗，建立成為理論性的科學知識。」<sup>42</sup>亞里士多德的《靈魂論》著作，已於中世紀前期失傳，後由阿拉伯文譯本轉成拉丁文譯本，再由阿奎那傳承以授課宣講。<sup>43</sup>此書將早期希臘哲學家們和柏拉圖時期的形上學，以及靈魂的抽象作用，進行理論的完整建構。他認為靈魂是「生命原理」，屬於「生命體本性」之「生命原理」<sup>44</sup>，具備「知覺」和「想像力」之「感能力」。其分屬類型有植物的「生魂」(vegetative soul)、動物的「覺魂」(sensitive soul)以及人的「理性魂」(rational soul)，故魂有生魂、覺魂、靈魂三等級。

亞里士多德列舉前人靈魂思想，進而提出：「所有諸家全都顯示靈魂有三屬性（表徵）：運動、感覺、非物性（超軀體）；三者各可追蹤到第一原理。」<sup>45</sup>以及「所持的論據是相似的，『唯同類認識同類』（只有一人為例外）；若說靈魂一切都認識（知道），那麼，他們就應用所有的元素來構製靈魂。」<sup>46</sup>所以希臘哲人對於靈魂的屬性看法一致，但在運動或作用上則屬不同，他批評柏拉圖學派靈魂的心識運動「圓運動是旋轉（寰周）的」<sup>47</sup>之說，認為「一個論證必須有某個緣起（開始），並做某個終止，

<sup>37</sup> 錢怡婷，《天主聖教實錄之天使觀初探》（北京外國語大學國際中國文化研究院，碩士論文，2019.5），頁1，引用的Ferrero.Michele. "The cultivation of virtue in Matteo Ricci's 'The true meaning of the Lord of Heaven'". Fu Jen Catholic University Press. Taipei, 2004. p148 耶穌會創始人依納爵羅耀拉曾經明確指示，「在神學學習中必須有對《新約》《舊約》和托馬斯·阿奎那的經院哲學的教導。」

<sup>38</sup> 蘇美芹，〈多瑪斯論靈魂與實體的關係〉，《哲學與文化》（2008年4月，第35卷第4期，頁127-141），頁132。

<sup>39</sup> 〔古希臘〕亞里士多德（Aristotle, 384—322B.C.E.），吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06），頁5。

<sup>40</sup> 曾仰如，《亞里士多德》（臺北市：東大圖書公司，2012），頁236，註63：Ibidem。

<sup>41</sup> 同前註，註64列出多瑪斯的原文出處。頁237：「創造說」，頁237-238：「至於亞氏所說的靈魂，或主動理智『從外而來』的正確意義，只好讓讀者自己去做決定了。」，都為相關說明。

<sup>42</sup> 高凌霞，〈亞里士多德與十三世紀靈魂之爭〉，《哲學與文化》（2007年5月，第34卷第5期，頁21-36），頁23。

<sup>43</sup> 〔古希臘〕亞里士多德（Aristotle, 384—322B.C.E.），吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06），頁10。

<sup>44</sup> 高凌霞，〈亞里士多德與十三世紀靈魂之爭〉，《哲學與文化》（2007年5月，第34卷第5期，頁21-36），頁23。

<sup>45</sup> 〔古希臘〕亞里士多德（Aristotle, 384—322B.C.E.），吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06），頁79-80。

<sup>46</sup> 同前註，頁80。

<sup>47</sup> 同前註，頁90。

即指向於（綜合為）一個結論。即便它們還未能抵達於結論，它們無論如何是不能回轉到始點的，它們只能在一直線上進行，另更建立此中間詞項，外緣詞項。」所以心識若是圓圖式，那「心識也將屢屢思想於同一事物。」<sup>48</sup>對於柏拉圖學派的圓周理論，亞里士多德並不認同，認為必不能回轉反覆。以上圓型與線性之別，也成為日後中西思想模式的關鍵之分，如此可知，亞里士多德思想對於日後西方主流哲理之深遠影響。

明末清初傳教士在其譯述文本中，對於亞里士多德思想多所引薦，如利瑪竇運用亞里士多德獨創的「形質論」之四因說：「形式因」（from）「質料因」（matter）「作用因」（efficient cause）「目的因」（final cause），呈現在其《天主實義》<sup>49</sup>《乾坤體義》<sup>50</sup>譯述之中。

## 2. 奧古斯丁（Augustine, 354-430）的不朽靈魂、靈魂力量及記憶說

奧古斯丁以靈魂與上帝作為其哲學的兩大核心，從認識人的靈魂到認識天主。<sup>51</sup>其三部與靈魂有關著作，分別為《獨語錄》（Soliloquia, 386）、《論靈魂的不朽》（De immortalitate animae, 387）、《論靈魂的宏量》（De quantitate animae, 388）。汪聶才自上述三部著作，將奧古斯丁的靈魂思想歸結成：論述靈魂的無形、精神性、理性和不朽性<sup>52</sup>，因為靈魂「它是賦有理性的特殊實體，以適應對身體的支配。」<sup>53</sup>所以靈魂必定是實體且具有特性的。寇振成則介紹奧古斯丁《論靈魂的廣大》（De quantitate animae, 387）一書提及靈魂力量之七個等級：生機（Animatio）、感覺（Scnsus）、技藝（Ars）、德性（Virtus）、寧靜（Tranquillitas）、（Ingressio）、沉思（Contemplatio）<sup>54</sup>。對於這七個等級，汪聶才採取 1.「植物生命」2.「感性生命」3.「人所特有的各種各樣的技藝」4.「美德和公正」5.「淨化之後的靈魂」6.「對真理和完善的渴望和沉思」7.「在對真理的沉思中達到與天主的結合」<sup>55</sup>之說法，解釋靈魂的能力等級，而上述內容皆已包涵人的感知能力與理性智能，並能說明靈魂的無形，以及與肉體的聯結。

周偉馳指出明清傳入中國的靈魂論，有主流和支流兩派：主流是奧古斯丁的「記憶-理解-愛」之形象觀，支流為阿奎那的「心靈-理解-愛」之形象觀。「奧古斯丁正是將記憶與心靈本身相等。這與不重視記憶地位的亞里斯多德和湯瑪斯迥異。」<sup>56</sup>所以湯瑪斯（多瑪斯·阿奎那）沿續亞里斯多德（亞里斯士德）對於靈魂三司的解釋，將「記憶」改成「心靈」，提出與奧古斯丁並不相同的靈魂詮釋。關於奧古斯丁的「記憶」，徐龍飛以「回憶」（memoria）加以解釋，提出「回憶」是「靈魂思考時間的運動之後」<sup>57</sup>的狀態，認為奧古斯丁的靈魂觀有「回憶、理性、意志」三位一體之模式<sup>58</sup>，而「回

<sup>48</sup> 同前註，頁 91。

<sup>49</sup> [明]（意）利瑪竇著，（法）梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》，北京：商務印書館，2014.6，頁：「試論物之所以然有四焉。四者維何？有作者，有模者，有質者，有為者。夫作者，造其物而施之為物也；模者，狀其物置之於本倫，別之於他類也；質者，物之本來體質所以受模者也；為者，定物之所向所用也」。

<sup>50</sup> [明]（意）利瑪竇，《乾坤體義》三卷，《景印文淵閣四庫全書》，第 787 冊，臺北市：臺灣商務，民 72-75

<sup>51</sup> 汪聶才，〈新柏拉圖主義對奧古斯丁靈魂思想的影響〉（《現代哲學》，2011 年 7 月，第 4 期，頁 65-71），頁 65。

<sup>52</sup> 同前註，頁 65。

<sup>53</sup> 引自汪聶才，〈新柏拉圖主義對奧古斯丁靈魂思想的影響〉（《現代哲學》，2011 年 7 月，第 4 期，頁 65-71），頁 68 註釋 3 之中譯。原文出自 Augustinus, De quantitate animae, 13.22。

<sup>54</sup> 寇振成，〈奧古斯丁之「靈魂能力等級」觀念探析〉（《宗教學研究》，2016 年，第 3 期，頁 202-209），頁 202。

<sup>55</sup> 引自汪聶才，〈新柏拉圖主義對奧古斯丁靈魂思想的影響〉（《現代哲學》，2011 年 7 月，第 4 期，頁 65-71），頁 70。

<sup>56</sup> 周偉馳，〈奧古斯丁複形說的東傳及其問題〉（《哲學研究》，2017，第 8 期，頁 76-84），頁 77、81、頁 79。

<sup>57</sup> 徐龍飛，〈時間作為倫理宗教中神人關係的思維建構--論奧古斯丁《懺悔錄》中時間概念的內在邏輯〉（《雲南大學學報》（社會科學），第 14 卷第 3 期，頁 11-27），頁 17。

<sup>58</sup> 同前註，頁 14。

憶」是人的深層存在、核心存在、以及創造性的存在<sup>59</sup>。再者，周偉馳列舉眾多明清傳教士在「記憶」及「心靈」兩派之間的選擇，明末以前大致上多屬奧古斯丁的「記憶」，清初之後則多阿奎那的「心靈」，由此可見阿奎那關鍵又重要的影響地位。

### 3. 多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225—1274) 的靈魂實體論

多瑪斯·阿奎那的《神學大全》(Summa Theologica) 為中世紀以來，基督宗教最重要的神學教科書，也是中世紀神學的集大成性的作品。阿奎那注解亞里斯多的《形上學》文字，提出「靈魂不先軀體而存在，及軀體毀壞後，靈魂也不一起毀滅的確是亞氏的意見。」<sup>60</sup>阿奎那所說的「實有」(entity)，為「靈魂是人的實體形式」(元形, substantial form)，王安定認為阿奎那「靈魂不朽論」為柏拉圖的「靈魂不朽論」，以及亞里斯多德的「實體靈魂說」之綜合<sup>61</sup>，而蘇美芹從阿奎那論靈魂的「實體」(substance) 角度，討論靈魂的肉體與形式，而有「靈魂是自然有機體的第一實現」，「人是精神與肉體的複合實體」，到靈魂是「生命的第一原理」，所以「對人而言，實體就是靈魂」<sup>62</sup>。

沈清松指出阿奎那有所謂的「位格」(person)，即「天主是全知、全能、全善的存在」也是「以理性為本性的個別實體」(a person is an individual substance of a rational nature)<sup>63</sup>。黃藝彬認為阿奎那的靈魂學說：「在整個基督教義體系中處於一個核心和基礎的地位，它的改變將對『靈魂不朽』『道成肉身』『肉身復活』等等幾乎所有核心教義產生影響。」<sup>64</sup>故以上學者皆從靈魂實體觀點進展到靈魂不朽的推論，皆對阿奎那思想要點進行提示，足為本文思想背景資料。

## 三、自序、引言及凡例內容之概述

三部傳教文本之書前自序及引言內容，請參附件一。因利類思自序內容較少，而其凡例說明譯述原則及編撰要點，足以自序內容之補充，故將《超性學要》凡例列於文後附錄二，作為本文的書前內容之研究對象。三書之書前內容概述如下：

### (一) 畢方濟《靈言蠡勺》引<sup>65</sup> (1624)

引言開頭先介紹「亞尼瑪」及「費祿蘇菲」兩詞，以行間小字注解方式，說明「亞尼瑪」為靈魂、靈性，「費祿蘇菲」為格物窮理之學，而靈魂論屬於格物窮理學的重要項目。接著，提到「古有大學，勝其堂口認己」，而「認己」為一切學問的基礎，人必須認識靈魂中的「尊」「性」「能」「美」。亞尼瑪四篇就是介紹靈魂的體、能、尊、美好之情。靈魂之欲能是「恩德柔善良」，靈魂之怒能為「威稜御強梗」，能夠控制駕御靈魂的欲能和怒能，就可以齊家治國、齊治均平，成為治人之法，是格物窮

<sup>59</sup> 同前註，頁 15。

<sup>60</sup> 曾仰如，《亞里斯多德》(臺北市：東大圖書公司，2012)，頁 235，註 61 有原文列寫。

<sup>61</sup> 王安定，〈明清之際耶儒靈魂觀的遭遇：以黃宗羲的《破邪論·魂魄》為例〉，《哲學與文化》(第四十一卷第十二期，2014.12，頁 121-138)，頁 130。

<sup>62</sup> 蘇美芹，〈多瑪斯論靈魂與實體的關係〉，《哲學與文化》(2008 年 4 月，第 35 卷第 4 期，頁 127-141)，頁 129、127、130、132。

<sup>63</sup> 沈清松，《跨文化哲學與宗教》(台北市：五南圖書出版股份有限公司，2021.3)，頁 244。

<sup>64</sup> 黃藝彬，〈中西靈肉問題比較研究——以《弘明集》和《神學大全》為例〉，《現代外國哲學》，年，第 16 輯，頁 272-285)，頁 280-281。

<sup>65</sup> [明](意)畢方濟，《靈言蠡勺》二卷，頁一右~三右，頁 7-11。

理的君子必須認識的學問。

文中提及亞里士多德（亞利斯多）和奧古斯丁（亞吾斯丁）兩位哲人，前者學說為「醫者欲療肉體之病，尚須習亞尼瑪之學，治人者療靈心之病，其須習也。」治療肉體疾病，必須學習靈魂學說，從治療心病開始；後者是所謂的「費祿蘇菲」格物窮理學，此學有靈魂（亞尼瑪）和上帝（陡斯）兩類，一為靈魂論，即可「認己」，一為天主學，足以「認源」，從學習靈魂，到接續「天神」（天使）和天主。由此可知，靈魂論為哲理思想之啟步，最重要的是識得天主，才能習得完整的格物窮理學。

此外，引言尚有小字，對於「世時與永時」「地平」的解釋如下：

故古昔典籍無不贊歎亞尼瑪謂之甚奇，如曰亞尼瑪為世時與永時，兩時間之地平世時者有始有終，永時者無始無終，天下萬物皆有始有終，天主無始無終，亞尼瑪有始無終，在天主與萬物之間，若周天十二宮、六宮，恒在地上六宮，恒在地下，而地平在其中間，為上與下分別之界限也

如曰亞尼瑪為有形之性，與無形之性，兩性之締結，如曰亞尼瑪為宇宙之約謂上則為天主之肖像，天神之相似，下則為萬物之所向是也。

先就其位置進行說明：「世時」是「有始有終」，「永時」為「無始無終」，而人的靈魂為兩者之間的地平狀況。地平處在周天十二宮和地上六宮之間，兩者恒在上和下，處於中間。而有形無形，也是既與天主天使相像，又與萬物相似。故小字註釋為西方靈魂論的概要說明，條理性的次序解釋，有助於初接觸新思想的中國儒士們，對於靈魂概念的理解，而代入的宇宙天體說，易為中國知識份子所接受，故此書賦予中國靈魂認知之新義。

## （二）艾儒略《性學摘述》<sup>66</sup>自敘（1624-1646）

敘言中先推崇人性的重要性，人性體積雖小，卻包羅、承載天地萬物中的一切。再述及萬物可分四種和兩類，有形的三種：金石四行、穀實草木、鳥魚毛鱗，無形的一種：超形的純靈天使。而人屬於有始無始之交界，既具有形的三美，也有無形的靈明。其間小字註釋，解釋有始無始為：「有始無始之界。有始指萬物，無始指天主」萬物為有始，天主屬無始，而人處於中間的狀況，高於萬物、次於「天神」。所以人是次於天使、高於萬物的存在，而天學人學之總和，就是「性學」。此書為另闢途徑之詮釋性學，論述天學和性學，先窮究本體、由來和歸所，次論述外官內司，以及嗜動之理。而性學希望完成和達到的目標，就是認知真理。因為性學相當深淵廣博，故艾儒略稱此書為「摘述」。

再者，艾儒略對於聖奧斯定的人性論，以及其造物主之格物論，進行介紹：人性論方面，就是「性學」之說，為認己、知己之靈性繇來，即知道自己靈性的由來，就可以窺見真福。對於造物主之格物論，就是「超性之學」，從認己到知道自己的本源，掌握其間的要點及終始之道，即可以獲得真福，而這種學說就是超性之學。因此艾儒略提到堂楣有「認己」二字，從知己到知道萬物皆為造物主所創造，可窺見造物主創造的源頭，就是從性學到超性之學的認知。艾儒略以醫病為例，若欲醫治人身體的疾病，必須定神診脈，所以善學者也必定以「窮理盡性」作為目標；以燈照與太陽之光，比喻聖賢之光和上主之輝。（燈與太陽之喻，燭與太陽之喻）因此目標訂在超性之學，而從認己作為開始進行，即可完成格物致知。

<sup>66</sup> [清]（意）艾儒略，《性學摘述》，頁 475-480。

### （三）利類思《超性學要》<sup>67</sup>自序（1654 年）及凡例

自序先介紹西學六科中以人學和天學最為重要，再以螢與太陽為比喻，說明兩學的關連，以突顯天學。西文「陡祿日亞」為「天學」，「陡」即「陡斯」，指天主；「祿日亞」，指天主事理的探究，以古今聖經為依據。原書有數百卷，但僅存百二十卷。聖經為天主所傳下，到了西元 1200 年有聖多瑪斯注解聖經，將書訂名為《陡祿日亞》（即今天的《神學大全》一書），分成三大「支」，再下分成數百「論」，數千「章」，以及「辯、反、解、答」，但利類思自言僅譯就此書的第一大支數十卷。

「超性學要」凡例為作者的譯述用意及編撰主旨之說明，「要」為概要，「性」指天主造化萬物之理。至於「超性學」就是「陡祿日亞」，即「天學」，不是人性智慧所能得知，而是天主親示的訓告，超越人性的天主之學。凡例稱舊約聖經和新約聖經為「新經」和「古經」，提及的人名，包括四位大學士：「加益大諾」、「穌亞肋」、「瓦思格」，八大聖師：「奧定」、「熱路尼摩」、「盎博羅削」、「額我略」、「把西略」、「納漿澤訥」、「亞達納削」、「基瑣斯磨」<sup>68</sup>，以及「亞利」之「格物窮理」宗師。以上內容已概述西方神哲學領域之基本資料，作為西方思想的認知基礎。

再者，介紹學理方面的知識內容，包括：萬物皆有「作、模、質、為」四項，即今日所謂的亞里士多德的四因論：作用因、形式因、質料因、目的因，而亞里士多德認為所謂的感性實體：自然物和人造物，都具備這四種原因。至於凡例所謂的自立之物，如天、地、神、人、鳥、獸、草、木、金、石等，不依他體而存在；和託他體之物，如五常、五色、五音、五味、七情，依他體而存在，皆藉由列舉方式以說明物性，再推衍到人的部分，即論物的「宗、類、殊、獨、依」五公稱，對應到論人時的「生覺」、「心性」、「推理」、「能笑」、「黑白」五公稱。所以物身的土水氣火四元素，對應到人的靈魂時，即屬火元素<sup>69</sup>。凡例的層遞推論，方便中國士人理解西方學理內容。

利類思提到人有三種「明悟」能力，包括直覺判讀的「直通」、綜合判斷的「斷通」和推測聯想的「推通」，也有「首列」、「次列」、「收列」三程序的「推辨之論」<sup>70</sup>。人的「首列」為「生覺」，到「次列」為「自立」，最後是「收列」之終收，此歷程即為「推辨之論」應該完成的三程序。所以人能「自立」，必首列先覺，以收列為終。至於人的「五司」說明，凡例指出五司可分成內外兩類，「外司識界」在前腦，稱為「總知識」；「內司識界」在後腦，為「名形想識」，可以統領「外司諸界」，肉體即由這「五司」所統領。

利類思也解釋物與物之別，稱之為「脫」，而此「脫」有「實脫」和「識脫」兩種：「實脫」如靈魂與肉體的區別或辨別，為兩物之間的實有區別；「識脫」如眼睛辨識水果，只能取其顏色而無法辨識香味，而取「公性」的特殊性以解釋明悟，就是基於「識脫」之理。因此「脫」即辨別、區別、分辨兩物之差異。「脫名」為辨別名稱，如與人性有關的種種名稱之辨；至於統合性的辨別名稱，則有

<sup>67</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁 13-19。

<sup>68</sup> 同前註，頁 22。

<sup>69</sup> [古希臘] 亞里士多德（Aristotle，前 384 年—前 322 年），吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（臺北市：五南圖書出版股份有限公司，2019.06），頁 18，吳壽彭緒言。

<sup>70</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁 25-26。

人和馬統合名稱之例。

「原先」指發生次序的先後，如太陽的照與熱，先有日才有照；「時先」為時間次序的先後，如火的熱照，無先後的分別。「頃」為頃刻，瞬間，有「時頃」，時間的瞬間，先有太陽，才有光照；還有所謂的「性頃」，即本性上的瞬間，例如先有受造物，才有光照，兩者之間即為「性頃」。再者，萬品之物，可統歸為「十倫」，而十倫之一的「互視」，即為兩者之間的相互關係，如父子、君臣、上下、左右等。而「互視」還有「本性」之使發生的互視，以及「非本性」之「思有」的互視。另外，靈性的理智有「作明悟」和「受明悟」，作者作萬象，以啟之功，受者加以光明，因象而悟其理。「作」是藉由作為而得到，作用「萬象」；「受」則是隨順而得到。明悟是無形的純神，不司領內外形。以上種種解說，皆為利類思引薦西方學理的內容，充分展現西方邏輯推辨的論述面貌，僅列舉凡例內容之一二作為理解。

#### 四、書前內容之比較分析

本單元透過表列比對三書之書前內容，觀察其語詞運用、比擬喻意、引述依據等之近似或歧異，呈現三書的思想關連、譯述要點、和傳教階段之代表意義。因為歧異部分必佔大部分，而本單元研究目的，在於梳理三書的關係，進行三書內容的脈絡分析，故強調近似內容的論述說明部分，但仍針對歧異內容進行說明以為三書關係之參佐。因此異同說明的比例上有所偏重，不為異同之統計，屬於傳教文本模式的特性呈現。

	畢方濟《靈言蠡勺》 <sup>71</sup> 引（1624年）	艾儒略《性學辨述》 <sup>72</sup> 自敘（1624~1646年）	利類思《超性學要》 <sup>73</sup> 自序及凡例（1654年）
近似	古有大學，勝其堂口認己。	恒顏認己二字於堂楣	
	格物（故格物窮理之君子） 認己（謂認己者，是世人百千萬種學問根宗）	格物（欲格物者、其要端有二） 認己（吾儕欲認己性）	人的「明悟」「五司」「脫」等之分辨
	皆採「亞尼瑪」一詞，行間小字註釋為靈魂、靈性	以靈性、靈明稱之，書中確實有靈魂一詞	以靈體、靈性稱之，凡例小字註釋可見靈魂之語
	天主	小字出現天主一詞	天主
	陡斯	造物主	陡指天主，本稱陡斯
		天學	天學西文曰陡祿日亞，「超性學」 祿日亞，指探究天主事理也。
	費祿蘇非亞（格物窮理之學）	格物	亞利乃格物窮理宗師
	天神	天神（復有超形而純靈者，天神是也）	
	亞吾斯丁	聖奧斯定	奧定
	亞里斯多		亞利
	謂上則為天主之肖像，天神之相似， 下則為萬物之所向是也	殫眸力藉燈輝，而更燭以太陽， 性之所成其全，而獲所其向者，	猶飛螢之於太陽
歧異	靈	性	超性
	亞尼瑪	性學	人學
	本己之性		
			加益大諾、蘇亞肋、瓦思格、熱路尼摩、盎博羅削、 額我略、把西略、納漿澤訥、亞達納削、基瑣斯磨

#### （一）三書相似與關連說明

畢方濟在引言中，強調著人的靈魂和靈性；而艾儒略在自序中，說明著人性及性學，兩者皆從人的角度，宣揚宗教，且皆於書前說明中，強調此書以人性探究作為主旨。再者，二人都提到「認己」二字為西方大學堂口之榜或門楣之題名。利類思對此未見強調，因為認己一詞較屬中國文士的儒家說法，利類思偏向於西方學理的如實薦譯原則，故未運用「認己」一詞。再者，三書皆提到奧斯定，但中文譯名上畢方濟和利類思較為相近，而畢方濟及利類思也都提及亞里士多德，艾儒略雖未在自序中

<sup>71</sup> [明]（意）畢方濟，《靈言蠡勺》，頁一右~三右，頁7-11。

<sup>72</sup> [清]（意）艾儒略，《性學辨述》，頁475-480。

<sup>73</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁13-19。

提到，但在「生覺靈三魂總論」單元亦介紹「亞里斯多西賢」<sup>74</sup>之說，因此毛瑞方在提要中有「書中內容多源自亞里士多德有關靈魂及自然法的論述」<sup>75</sup>之語；林月惠亦指出艾儒略《性學彙述》「造、為、質、模」<sup>76</sup>為對於亞里士多德「形式」(form)「質料」(matter)「作用因」(efficient cause)「目的因」(final cause)「四因說」，為「更細緻地運用」詮釋靈魂<sup>77</sup>。而前二書對於亞里斯多的譯名已屬一致，皆採亞里斯多，利類思則簡稱亞利。利類思在凡例中一連舉說三大學士及八大聖師，作為《神學大全》哲人思想的概述介紹，完整介紹西方思想之代表人物，即為利類思譯述此書的理念展現，其以向中國人如實引薦西方哲理為目的，故多半直接傳譯之。

格物窮理學在三書中皆不斷被提及，畢方濟引文甚至採西文音譯方式，指出此詞為費祿蘇非亞；利類思凡例介紹亞里士多德為此學之宗師，曾著書數百卷，但僅存一百二十卷。二者的格物學說明皆為知識性引介，再由格物學門，導入天學、靈魂論的漸次關注及標示。雖然艾儒略序言未見亞里士多德之名的提出，但有聖奧斯定之名，並且說明其格物為「一為人性之論，一為造物主之論」以成「性學」和「超性之學」<sup>78</sup>。再者《性學彙述》之「人惟一魂」單元有「西庠格物之學，或有云：人生母腹，先得生魂，以備其生長之具。次得覺魂，以備五官之用，至體全備，始獲靈魂之付畀者。」<sup>79</sup>格物之引用。艾儒略對於亞里士多德的提及，書內可見其名？其它著作可見其名？或是相關文獻可見其名？皆尚待查索，但從格物學解釋生魂和覺魂，讓明末士人接受天主教的靈魂觀<sup>80</sup>，確實為傳教士編譯文本的常見模式。

再者，前兩書都有「天神」一詞，反而《超性學要》自序和凡例未見「天神」之語。阿奎那被尊稱為「天使博士」或「天使聖師」<sup>81</sup>，因為阿奎那在解釋人的靈魂存在之種種可能及其可行性時，多舉天使與人之關係，進行論證舉說，其靈魂論多存天使角色，作為人類靈魂的對照組。靈魂論為西方宗教思想的核心，故書中必定詳論與天使有關的宗教核心議題。因此利類思不在凡例或自序內容中特別提及「天神」，或為當世傳教策略不特別宣揚天使角色，縱使全書的天使內容相當多。另外，也可觀察到這種不明白標示，或是有所選擇、有所隱藏的宣教手法。至於天主一詞，《性學彙述》自序內文都稱「造物主」，只在行間註釋小字時，出現一次天主之詞，但《靈言蠡勺》引文和《超性學要》自序都直接稱天主。

對於靈魂一詞，《靈言蠡勺》引文都稱「亞尼瑪」，只行間註釋小字解釋「亞尼瑪」是靈魂、靈性，《性學彙述》自序有靈性、靈明，未見靈魂一詞的出現，但書中確實有靈魂一詞，如「生覺靈三魂總論」單元的「至於天神與人之靈魂，」故魂之所屬分三種焉，一生魂，一曰覺魂，一曰靈魂也。」<sup>82</sup>

<sup>74</sup> [清](意)艾儒略，《性學彙述》，頁494。

<sup>75</sup> 同前註，頁440-441。

<sup>76</sup> 同前註，頁495-497。

<sup>77</sup> 林月惠，〈靈魂(anima)與靈性：艾儒略《性學彙述》與宋明理學的相遇〉，頁61。

<sup>78</sup> [清](意)艾儒略，《性學彙述》，頁475-480。

<sup>79</sup> 同前註，頁513。

<sup>80</sup> 林月惠，〈靈魂(anima)與靈性：艾儒略《性學彙述》與宋明理學的相遇〉，頁62。

<sup>81</sup> 維基百科，自由的百科全書 <https://zh.wikipedia.org/wiki/「聖多瑪斯·阿奎那」> (St. Thomas Aquinas, 約1225年—1274年3月7日；世俗界常譯為托馬斯·阿奎那或湯瑪斯·阿奎那)，……也被稱作神學界之王、天使博士(天使聖師)或全能博士。」

<sup>82</sup> [清](意)艾儒略，《性學彙述》，頁497、500。

之語。《超性學要》也是自序未見靈魂之詞，但有靈體、靈性之語，也是在凡例小字註釋中，再度運用靈魂之詞，如「實者，兩物實有者之別如靈魂之別於肉軀，……。」<sup>83</sup>書中標題及內文也有「靈魂於天神同類否」<sup>84</sup>靈魂詞語之使用。譯述者未採靈魂之詞，與傳教時中國士傳統靈魂觀之詮釋差異有關，文本必有的西方靈魂論內容，雖然書內不可避免地採取靈魂一詞，但書前序言與引文部分，則略而不用，也是不明白揭示、暫時隱藏的傳教策略。故透過書前的語詞運用，確實可呈現其間的顧慮。

## （二）三書相異及各自特色說明

從三書的書名，已可見三書譯述主題之強調：《靈言蠡勺》的靈魂論、《性學摘述》的性學、《超性學要》的超性學。靈魂論中的認己、識己內涵，為格致窮理之物理學的一部分，但著重於人的認知方面，即所謂的「本己之性」。根據《性學摘述》自序內容，性學為天學和人學的總合，而超性學則為超越凡人之性的神學，也稱神哲學，但林月惠曾對此提出質疑：「《性學摘述》所謂的『性學』可說是狹義的性學，聚焦於人學，而非天學。」<sup>85</sup>原本性學包括天學與人學，但林月惠上述之說認為《性學摘述》實際內容較傾向於人學。不過，天學概念原已涵蓋人學，故《性學摘述》由人學而至天學，原為必然的隸屬層級關係，因此性學自然符合自序所說的天學人學之總合。

著書宗旨與實際內文的對應狀況，可藉以觀察傳教文本與傳教宗旨之微妙差別，趙莉如曾有以下評論：「研究靈魂的理論可以『明達世間萬事』推而『齊家治國平天下』，由『本己之性』通達『天主之性』，也就是由本性的學問（性學）而獲得超性的學問（神學）。」<sup>86</sup>性學、格致學、超性學或靈魂論等領域之內容，有時可以清楚地論斷其間的差別，有時未必能夠分辨其間不同。但是依據三書所標示的主題，確實具有漸進傳遞西方哲理思想的依序意義，充分反映在刊刻時間的前後順序。

而三書的差異表現，可藉由顧旻陽研究《靈言蠡勺》靈魂學說時，針對利瑪竇《天主實義》、龍華民《靈魂道體說》等傳教文本之評論：「中國傳統經學護教的特徵，既譯介西說，也不忘調和中學，並吸取中國的傳統觀點。」<sup>87</sup>以及方玥研究《修身西學》時，認為高一志在結構、體例、內容上對於「天主教倫理教育」的改變，是「本土化改造」「迎合中國讀者」<sup>88</sup>。再者，包括林月惠提及艾儒略以「靈性」取代利瑪竇的「靈魂」一詞，作為宋明理學「以魂為氣」說法之因應<sup>89</sup>，都是教士們宣教時變通教義原典，以符應傳教需求的調合與適應之道。

利類思書前內容未運用「天神」一詞，而艾儒略未提及亞里士多德之名，屬於不明白直接地的宣示教義，屬於明清之際常見的傳教手法，一如羅明堅《天主實錄》可見「天神」一詞<sup>90</sup>，但利瑪竇《天主實義》就僅以神字概稱之<sup>91</sup>。

<sup>83</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁 27-28。

<sup>84</sup> 同前註，第十二冊，卷十七，頁 171-177。

<sup>85</sup> 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，頁 62。

<sup>86</sup> 趙莉如，〈最早在我國傳播西方心理學思想的書——評《靈言蠡勺》、《性學摘述》和《西國記法》〉（《中國科技史料》，1988，第 1 期，頁 37-40），頁 37。

<sup>87</sup> 顧旻陽，〈《靈言蠡勺》中的靈魂學說推論研究〉（《基督教學術》，第二十二輯，2019.2，頁 134-153），頁 140。

<sup>88</sup> 方玥，〈高一志《修身西學》底本考論〉（《清史研究》，2014 年 8 月，第 3 期，頁 107-114），頁 114。

<sup>89</sup> 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，頁 62。

<sup>90</sup> [明]（意）羅明堅，《天主聖教實錄》，頁 248。

<sup>91</sup> [明]（意）利瑪竇著，《天主實義今注》，頁 88。

張西平認為西方靈魂論對於中國思想的影響，在於增加「世界的二重化」之深化認知<sup>92</sup>，因為中西思想之差異，在道德意志上即存在著貌似而質異之別：「宋明理學與表面上似乎與強調自我道德意志自律的康德學說十分相似，實際上有著原則的不同。」<sup>93</sup>而林月惠亦指出中國與西方靈魂論對應的領域，不是魂魄觀、鬼神觀，而是人性論。<sup>94</sup>因此透過三書之比較，確實可見中西文化根本性的差異。

## 五、結論

顧旻陽認為耶穌會傳教士入華介紹的天主教靈魂學說，可概分成亞里斯多德和多瑪斯·阿奎那兩種脈絡<sup>95</sup>，而透過本文表列及說明，確實可印證上述之說，也可印證西方靈魂論入華的發展脈絡。畢方濟《靈言蠡勺》引言指出西方神哲學為論靈魂及論上帝學兩項，而人與天主的連結，即來自靈魂的特性，故《靈言蠡勺》認為「認識自己、幫助他人以及認識天主，是靈魂研究的三大益處」<sup>96</sup>而這種論點，亦出現在《性學摘述》中。至於艾儒略《性學摘述》的「靈性非氣」，與畢方濟的「亞尼瑪是人之血」「在人之血分」「血」<sup>97</sup>，靈魂與氣、血近似，故兩人的靈魂觀點相似。兩書時代相近，在靈魂理論的取用內容與舉說方式上皆十分相似，只是刊刻時間上略有差異，表現出不同的編譯重點。

至於「靈魂三司」的說明，《靈言蠡勺》和《性學摘述》都為「記含、明悟、愛欲」，而《超性學要》則轉向阿奎那的「心靈、理解、愛」。<sup>98</sup>不過阿奎那靈魂論源自於亞里士多德思想，故《超性學要》凡例中提及亞里士多德和四因論。雖然亞里士多德有「天地萬物既沒有靈魂（anima）也沒有知覺，而只是無法進行理性自覺判斷的物體（objects）而已。」<sup>99</sup>形上學之構圖論述，但「亞里斯多德和阿奎那都認為，一種事物之所以成為該事物的『普遍性』與『不變性』即其原理與『形相』（form），只能存在於可變的經驗世界內的個別事物之中。」<sup>100</sup>兩者之間的發展傳承關係，讓三書在天學、人學、性學、超性學之定義範圍說明上，仍有共同的靈魂學說基礎，可觀察出其間的傳遞關連性。

另外，天主教「靈魂觀」與宋明理學「人性論」之別，在於：天主教的「人禽之別」、「人物不共一性」、「靈性非氣」、「天主化生賦畀靈性」，與宋明理學的「人禽之辨」、「人物一性」、「性即理」、「天命之謂性」<sup>101</sup>是不同的。所以本文進行靈魂論傳遞性之辨析，有助於中西思想差異性之掌握，並且足以釐清當世傳教文本的混融性內容。

針對畢方濟《靈言蠡勺》引言中提到靈魂學說為格物窮理之物理學的一部分，又說只要能控制靈魂的欲能和怒能，就可以得治人之法，足以齊家治國。此論迎合中國士人的經世治民理想，將天主教

<sup>92</sup> 張西平，〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉（《文化雜誌》，2004年，頁61-68），頁67。

<sup>93</sup> 同前註，頁66。

<sup>94</sup> 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，頁62。

<sup>95</sup> 顧旻陽，〈《靈言蠡勺》中的靈魂學說推論研究〉（《基督教學術》，第二十二輯，2019.2，頁134-153），頁1-。

<sup>96</sup> [法]梅謙立、黃志鵬，〈靈魂論在中國的第一個文本及其來源——對畢方濟及徐光啟《靈言蠡勺》之考察〉（《肇慶學院學報》，2016年1月，第37卷第1期，頁1-12），頁3。

<sup>97</sup> 顧旻陽，〈《靈言蠡勺》中的靈魂學說推論研究〉（《基督教學術》，第二十二輯，2019.2，頁134-153），頁148。

<sup>98</sup> 周偉馳，〈奧古斯丁複形說的東傳及其問題〉（《哲學研究》，2017，第8期，頁76-84），文中歷述羅明堅、利瑪竇、高一志、畢方濟、艾儒略、利類思、賈宜睦、湯若望、利安當等人，對於靈魂三司的譯介，十分詳實。

<sup>99</sup> 古偉瀛編，〈東西交流史的新局——以基督宗教為中心〉（臺北市：臺灣大學出版中心，2005.9），頁175。

<sup>100</sup> 同前註，頁173。

<sup>101</sup> 林月惠，〈靈魂（anima）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，頁63。

傳教目的透過靈魂論之闡揚，轉化成為符合普遍世人能接受的治世之道。其間中國儒士協助譯述的身影，或傳教士策略採用的足跡，皆為清晰可見之例證。至於文間的小字註釋，也是同樣的兩方人士之印記，顯露著中西思想之交流。畢方濟《靈言蠡勺》(1624年)、艾儒略《性學辨述》(1624-1646年)、利類思《超性學要》(1654-1692年)三書譯述刊刻的時代相鄰，足為性學與超性學、人學與天學、格物學與靈魂論等，西方學理思想入華之觀察依據。三書著作內容之比較分析，尚待更多篇章比對及相關文獻資料以為論析，本文僅從傳教士的譯者觀點角度進行探究，但其間的舉證說明，確為當世傳教文本靈魂論面貌之側寫。

## 參考書目

- (法)謝和耐(Jacques Gernet),耿昇譯《中國與基督教--中西文化的首次撞擊》(北京:商務印書館2013),頁182。
- [古希臘]亞里士多德(Aristotle, 384-322B.C.E.),吳壽彭譯,《靈魂論及其他》(臺北市:五南圖書出版股份有限公司,2019.06),頁5。
- [明](意)利瑪竇著,(法)梅謙立注,譚杰校勘,《天主實義今注》(北京:商務印書館,2014年6月),頁88。
- [明](意)畢方濟(Francesco Sambiasi, 1582-1649-)口授,徐光啟筆錄,《靈言蠡勺》二卷(張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,第一輯,第30冊,頁1-150,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號:RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.10,據明末慎修堂重刻本影印。
- [法]梅謙立、黃志鵬,〈靈魂論在中國的第一個文本及其來源—對畢方濟及徐光啟《靈言蠡勺》之考察〉(《肇慶學院學報》,2016年1月,第37卷第1期,頁1-12。
- [清](意)艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649),《性學辨述》(1624-1646年)(張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號:RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 223.3-4,第一輯,第28~29冊,據南明隆武二年(1646)閩中天主堂刻本影印。)
- [清](意)利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682),《超性學要》(張西平、任大援主編,《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》,鄭州市:大象出版社,2014.08,梵蒂岡館藏號:RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 204-211,第一輯第9~13冊,三十卷,目錄四卷。)
- [明](意)利瑪竇,《乾坤體義》三卷,《景印文淵閣四庫全書》,第787冊,臺北市:臺灣商務,民72-75
- 方珣〈高一志《修身西學》底本考論〉(《清史研究》,2014年8月,第3期,頁107-114。
- 王安定,〈明清之際耶儒靈魂觀的遭遇:以黃宗羲的《破邪論·魂魄》為例〉,《哲學與文化》(第四十一卷第十二期,2014.12,頁121-138。
- 古偉瀛編,《東西交流史的新局—以基督宗教為中心》(臺北市:臺灣大學出版中心,2005.9),頁175。
- 李天綱,〈簡論明清西學中的神學和哲學〉,《復旦學報》(社會科學版),1999年,第3期,頁84。
- 李澤厚《中國古代思想史論》,人民出版社,1985年版
- 汪聶才,〈新柏拉圖主義對奧古斯丁靈魂思想的影響〉(《現代哲學》,2011年7月,第4期,頁65-71),頁65。
- 汪聶才,〈新柏拉圖主義對奧古斯丁靈魂思想的影響〉(《現代哲學》,2011年7月,第4期,頁65-71),頁68註釋3之中譯。原文出自Augustinus, De quantitate animae, 13.22。
- 沈清松,《跨文化哲學與宗教》(台北市:五南圖書出版股份有限公司,2021.3),頁244。
- 尚清和,〈「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》,第四十八期,2018),頁226。
- 尚清和亞里士多德哲學翻譯的頂峰:利類思與《超性學要》原文網址: <https://kknews.cc/culture/xqlvypr.html>
- 周偉馳,〈奧古斯丁複形說的東傳及其問題〉(《哲學研究》,2017,第8期,頁76~84。
- 易鑫,〈淺談古希臘靈魂論在明清之際的接受——以《靈言蠡勺》為參照〉(《中國天主教》,2019,第5期,頁19-21。
- 林月惠,〈靈魂(anima)與靈性:艾儒略《性學辨述》與宋明理學的相遇〉(《哲學與文化》,47卷12期,2020.12,頁57-73。
- 胡文婷,〈《神學大全》入華初探〉(《國際漢學》,總第10期,2017年,第1期,頁65-71)。
- 孫彩霞,〈羅明堅《天主聖教實錄》對創造本原論的闡講及其啟示〉(《基督教文化學刊》,第32輯,2014,頁64~82),頁71。
- 徐龍飛,〈時間作為倫理宗教中神人關係的思維建構--論奧古斯丁《懺悔錄》中時間概念的內在邏輯〉(《雲南大學學報》(社會科學),第14卷第3期,頁11-27)。
- 祝平一,〈闢妄醒迷:明清之際的天主教與「迷信」之建構〉(《中央研究院歷史語言研究所集刊》,第八十四本,第四分,102.12,頁734。
- 高凌霞,〈亞里斯多德與十三世紀靈魂之爭〉,《哲學與文化》(2007年5月,第34卷第5期,頁21-36),頁23。
- 寇振成,〈奧古斯丁之「靈魂能力等級」觀念探析〉(《宗教學研究》,2016年,第3期,頁202-209),頁202。
- 張西平,〈明清間西方靈魂論在中國的傳播〉(《文化雜誌》,2004年,頁61-68。
- 張勤瑩,〈十七世紀在華耶穌會士的傳教策略—陽瑪諾《天問略》中的「巧器」與「天堂」〉(《成大歷史學報》第三十七號, BIBLID1683-9794 (2009.12) 37. pp.89~132。

陳啟偉，〈哲學譯名考〉，《哲學譯叢》，2001年，第3期，頁60。

曾仰如，《亞里斯多德》（臺北市：東大圖書公司，2012）。

黃志鵬，〈明末亞里士多德靈魂論的漢譯：自然哲學抑或形而上學？--基於《靈言蠡勺》和《性學摘述》的初步比較研究〉（《宗教與歷史》，第十輯，2018年02期，頁218-232，262），頁229。

黃宗羲、黃百家、全祖望，〈晦翁學案〉上冊，收於《宋元學案》，清道光刻本，卷48。

黃藝彬，〈中西靈肉問題比較研究—以《弘明集》和《神學大全》為例〉（《現代外國哲學》，年，第16輯，頁272-285）  
意·利瑪竇著，法·梅謙立注，譚杰校勘，《天主實義今注》（北京：商務印書館，2014.6）

聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274），陳家華、周克勤譯，《神學大全》（臺南市：碧岳學社出版，民97.08）

趙莉如，〈最早在我國傳播西方心理學思想的書——評《靈言蠡勺》、《性學摘述》和《西國記法》〉（《中國科技史料》，1988，第1期，頁37-40）。

錢怡婷，《天主聖教實錄之天使觀初探》（北京外國語大學國際中國文化研究院，碩士論文，2019.5）

蘇美芹，〈多瑪斯論靈魂與實體的關係〉，《哲學與文化》（2008年4月，第35卷第4期，頁127-141）。

顧旻陽，〈《靈言蠡勺》中的靈魂學說推論研究〉（《基督教學術》，第二十二輯，2019.2，頁134-153）。

## 附錄一

1 畢方濟〈靈言蠡勺〉 <sup>102</sup>	2 艾儒略〈性學自敘〉 <sup>103</sup>	3. 利類思《超性學要》自序 <sup>104</sup>
<p>「亞尼瑪譯言靈魂亦言靈性之學，於費祿蘇菲譯言格物窮理之學中，為最益，為最尊。古有大學，勝其堂口認己。謂認己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也，其所稱認己，何也？先識己亞尼瑪之尊，亞尼瑪之性也，若人常想亞尼瑪之能，亞尼瑪之美，必然明達世間萬事，如水流花謝，難可久戀。惟當罄心努力，以求天上永永常在之事，故格物窮理之君子，所以顯著其美妙者為此。推而齊家治國平天下，凡為人師牧者，<u>尤</u>宜習此亞尼瑪之學，借此理以為齊治均平之術。</p> <p>蓋亞尼瑪之學，理居其至崇高之處，以臨御亞尼瑪之欲能怨能說見篇中可以駕馭使之從理，凡諸情之動，能節制之，治人之法，一切臨御駕馭節制之勢，略相似焉。君子在上，以恩德柔善良，欲能之象也。以威稜御強梗，怒能之象也。以法制禁令，消弭亂萌，節度諸情之象也。</p> <p>亞里斯多曰：醫者欲療肉體之病，尚須習亞尼瑪之學，治人者療靈心之病，其須習也。殆有甚焉，等而上之，欲論天上之事，其須知此，又更甚焉者。</p> <p>蓋從亞尼瑪，可以通達天神無質者之情狀，而亞尼瑪還想本己之性，亦略可通達 天主之性，為依其本性所有諸美好，可適及於諸美好之源，故也。</p> <p>故古昔典籍無不贊歎亞尼瑪謂之甚奇，如曰亞尼瑪為世時與永時，兩時間之地平世時者有始有終，永時者無始無終，天下萬物皆有始有終，天主無始無終，亞尼瑪有始無終，在天主與萬物之間，若周天十二宮、六宮，恒在地上六宮，恒在地下，而地平在其中間，為上與下分別之界限也</p> <p>如曰亞尼瑪為有形之性，與無形之性，兩性之締結，如曰亞尼瑪為宇宙之約謂上則為天主之肖像，天神之相似，下則為萬物之所向是也。</p>	<p>宇宙受造之物，畸莫畸於人性，靡莫靡於人性。論其體之小，則方寸能收焉。語其量之大，羅乎天地萬物。即能闡天地萬彙之主，覆載兆物、攸莫能載者。</p> <p>夫萬有總歸四品，有具體質而無生長者，天地金石四行屬是；有具體質生長而無觸覺者，穀實草木屬是；有具體質生長觸覺而無靈明者，羽毛鱗介彙是，三者咸固有形。</p> <p>復有超形而純靈者，天神是也。維人則既該體質生長觸覺三美，兼含靈明，括眾品之攸具，亞天神而君萬物，且居有始無始之界。有始指萬物，無始指天主有形無形之聯，為乾坤萬化之統宗也。是性學為天學人學之總，另闢廊途，俾諸學咸得其正焉。</p> <p>聖奧斯定曰：欲格物者、其要端有二：一為人性之論，一為造物主之論。</p> <p>矚人性者，俾人認己。矚造物主者，俾人認己之原始要終。</p> <p>一為性學，一為超性之學，一令人窺見真福，一令人寔獲真福也，故西土賢聖，參闡性學，以為生人亟著。</p> <p>莫先於茲，恒顏認己二字於堂楣，醒人貪應識己固有，維認己，則知己之靈性有繇來，美逾萬象，韜含匪小，定罔敢自暴棄，認己，則知己，與凡物原屬造物主攸生，聞造物主為生生之原。則兩間攸殖繁品，厥理易制，斯又得一畢萬之濫也。</p> <p>故善學者，必以窮理盡性為極焉，夫明醫欲療人身疾，必澄神以按其脉。矧欲療人心疾，而可<u>夢？</u><u>夢？</u>是圖乎。噫，人於世物，靡不竭力求明。迨於自性，群覺瞭然，是何驚外，弗思返內也。若允猛自磨厲，即有內光，足供自照，或性光弗耀，資映于諸聖賢之光，庶可洞昭者，浸假聖賢之光。尚有未足懇祈上主無盡之輝映，微吾性本有不悉透其奧焉。譬之燈燈互照，更獲太陽射耀，尚有遺明乎。</p> <p>學者克以理義之心，為無象之目，返照頓悟，上矣。次則諸聖賢之解，其燈也，有燈矣，其光猶微耿，必也微主嘿牖，以裨人照所未逮，其太陽乎。吾儕</p>	<p>「大西之學凡六科，惟道科為最貴且要。蓋諸科入學而道科天學也。以彼較此，猶飛螢之於太陽，萬不及矣。學者徒工人學，不精天學，則無以明萬有之始終，與人類之本向、生死之大事。雖美文章、微義理、諳度數、審事宜，其學總為無根，何能滿適人心，止於當然之至善，享內外之真福乎？故非人學，天學無先資；非天學，人學無歸宿，必也兩學先後聯貫乃為有成也。天學西文曰陡祿日亞，云陡指天主，本稱陡斯，云祿日亞，指講究天主事理也。天主事理，匪夷所思，咸賴古今《聖經》為準，蓋《聖經》傳自天主，或默啟人，或遣神詔，或係降生口授，古來代有聖賢，著論發明，能令教理大彰，無復疑義，異說百種當之，立見疵疵，隨自消滅，而我萬民乃得罄誠滌慮，以歸一宗。其間傑出一大聖多瑪斯，後天主降生一千二百餘年，產意大里亞國，乃更詳考《聖經》暨古聖註撰，會其要領，參以獨見，立為定論，若一學海然。書成，命曰「陡祿日亞」，義據宏深，旨歸精確，自後學天學者悉眾仰焉。是書有三大支，支分為論，論凡數百，論分為章，章凡數千，章分為辯、為反、為解、為答，而辯反解答中，又各有始有終，此其數則更僕難終矣。然而由初迄末，層層相發，序若鱗次，景景交承，貫似珠連，望之浩瀚，擬河漢之無極，悉意探窮，妙解靈詮，隨觸而出，讀者莫不爽然自失，怡然首肯也。學者推為群言之折衷、諸理之正鵠、百學之領袖、萬聖之師資，豈不然哉？旅人九萬里東來，仰承先哲正傳，願偕同志將此書遍譯華言，以告當世。自慚才智庸陋，下筆維難，兼之文以地殊，言以數限，反覆商求，加增新語，勉完第一大支數十卷，然猶未敢必其盡當於原文也，續成大業尚假歲月焉。</p>

<sup>102</sup> [明]（意）畢方濟，《靈言蠡勺》二卷，頁一右~三右，頁7-11。

<sup>103</sup> [清]（意）艾儒略，《性學摘述》，頁475-480。

<sup>104</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，頁13-19。

<p>故亞吾斯丁曰費祿蘇非亞，總歸兩大端，其一論亞尼瑪，其一論 陡斯。亞尼瑪者，令人認己；論 陡斯者，令人認其源。</p> <p>論亞尼瑪者，使人可受福諭 陡斯者，使人享福今略說亞尼瑪四篇一論亞尼瑪之體，二論亞尼瑪之能，三論亞尼瑪之尊，四論亞尼瑪所向美好之情。</p> <p>總歸於令人認己而認陡斯，以享其福焉。方之本論，未免挂一漏萬，聊當嚆矢，以待異日詳之耳。</p> <p>天啟甲子七月泰西後學畢方濟謹書。」</p> <p>畢方濟《靈言蠡勺》（1624 年）</p>	<p>欲認己性，殫眸力藉燈輝，而更燭以太陽，則有天學性述在焉。其中先窮其本體，與其由來歸嚮之地，次論其外官內司，與夫嗜動之理之具，性之所成其全，而獲所其向者，未談及其餘緒，以徧其性之所有，如探源而窮其派，究本而達其枝焉。辭惟取達義，未敢以極須大明之理，反聳牙奧邃，韜蒙其旨也。第性學深淵廣博，茲帙曷詳厥蘊，第曰摘述云耳。</p> <p>天主降誕後乙千六百二十三年旨 天啟甲子仲春既望耶穌會士艾儒畧誌于武林慎修堂 艾儒畧《性學摘述》（1623-1646 年）</p>	<p>順治甲午孟春極西耶穌會士利類思題」<sup>105</sup> 利類思《超性學要》（1654 年）</p>
---	--	--

附錄二

「《超性學要》凡例」<sup>106</sup>

1. 超性學本名『陡祿日亞』，論非人性之明所能及者，乃出天主親示之訓，用超性之實義，引人永福也。他學但依本性之力，推求物理，不免差謬，豈能人得之哉。
2. 性者，天主所為造化諸物所以然之公理也。
3. 本學稱要，舉其概也。實詳且廣，且論此學者，有多大學士，曰加益大諾，曰穌亞肋，曰瓦思格。然而大要畧具於此矣，蓋謂其原本云。
4. 引經言有古經、有新經，古經乃天主未降生，啟示先聖，令傳普世。新經乃天主降生後，親示宗徒之訓也。
5. 引聖言如奧定，如熱路尼摩，如盎博羅削，如額我略，如把西畧，如納漿澤訥，如亞達納削，如基瑣斯磨，此八大聖師所撰著，並能會其要領，復出已見，以垂定論。<sup>107</sup>
6. 引亞利言。蓋亞利乃格物窮理宗師也，所著書凡數百卷，今所存者，百二十卷而已。物物之性，性性之理，無不備解著為定論，凡窮理者皆宗之。
7. 物之所以然有四：曰作者、曰模者，曰質者，曰為者。作者，造其物而與之為物。模者，狀其物置之於本倫，而別之於他類也；質者，物之本來體質，所以受模者也；為者，定物之所向，及所用也。此於工事可觀焉。如車，與人為作者，軌轍為模者，材木為質者，以備人乘為為者。又於生物可觀焉。如火，原火為作者，熱輕為模者，薪炭為質者，以供烹飪為為者。蓋無一物不具此四者也。
- 亞里士多德的「四因說」--「形式」(from)「質料」(matter)「作用因」(efficient cause)「目的因」(final cause)→造、為、質、模
8. 物有自立、有依賴，自立不恃別體，自能成立以為物，如天、地、神、人、鳥、獸、草、木、金、石等是也。依賴自不能立，而託他體以為物，如五常、五色、五音、五味、七情是也。
9. 本然之有，乃物以為一物，而居於有者之某一倫，即其所以具諸獨情之根原者也，如生覺之中，又有靈者，乃人之所以為人，就其本然而其所別於他諸獨情，悉由以發者。
10. 物萬品，各歸十倫府。屬自立者惟一，歸體者第一倫府，屬依賴者不一，則歸諸凡倫府，幾何如二三尺寸等，互視如君臣父子等，如何如黑白情勢等，作為如化傷走言等，底如被化著傷等，何時如晝夜年世等，何所如鄉房等，體勢如立坐伏跪等，得用如用衣裳用田地等。
11. 凡物性，剖之為名分，推厥情所有，列為五公稱：宗、類、殊、獨、依。如論人：生覺屬宗，人性為類，推理為殊，能笑為獨，黑白為依。
12. 明悟，具有三用：明悟識物之純識，是謂直通；斷物之合識，是謂斷通；因此及彼之推識，是謂推通。<sup>108</sup>
13. 推辨之論三端：一首列，一次列，一收列也。如云凡生覺者，為自立者，凡人皆生覺者也，則凡人必皆自立者也。生覺云者，是首列凡人生覺云者，是次列人皆自立云者，是收列也。首收二列，總謂之先列，總三者言之，是謂推辨之論。
14. 五司而外，別有在內二識。其一，在腦之前分，名總知識，外司識界，皆屬所總。其二，在腦之後分，名形想識，亦統外司諸界，與總知埒，但總知所知，第在五司現知之物，而形想則無分現在與否，皆屬所知，此皆屬肉體依賴之司也。
15. 脫之名義，脫也者，乃此一物所別於他物者，總義有二：一實脫，一識脫。實者，兩物實有者之別如靈魂之別於肉軀，識者非實有之別，而惟就明悟以為別者也。如明悟所是物情多有相關，而就中但取其一如以目見菓，取其色不取其香味。以明悟示人，置其特殊，取其公性是也。
16. 脫名，合脫名，如人性之名，謂之脫名，因脫於所依之底，合名，如人如馬之名，謂之合名，因不脫於所依者。

<sup>105</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，頁 13-19。

<sup>106</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，頁 21-32。

<sup>107</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，頁 22。

<sup>108</sup> [清]（意）利類思，《超性學要》，第十二冊，頁 25-26。

17. 原先，時先。時先，如火生熱火；時先，於熱原先如日之照。論時，日與照並偕無分先後，論原則日在先，而照在後矣。
18. 頃有二，一為時頃，一為性頃，如太陽，有受造，有始照。論時，則並一頃；論性，則受造在先，始照在後也。
19. 互視，彼此相因之理也。有本性所向由發之互視，為實之互視如父子君臣上下左右等。有非本性所向而能使之向者，乃思有之互視。
20. 直然須，既然須。關固然者，是直然須如生覺，關於人之固然不關固然，而關於其既得之勢態，是既然須如人坐，非關人之固然，而關於其勢態，蓋非本然坐，而既已坐矣，不得不云，坐是既然須也。
21. 有曰位者，凡靈體不係於他物，物而本自在者，名之為位，亦名為本自在。一有曰內依賴，外依賴者。內依賴，如火之熱、水之冷；外依賴，如時、如所之類。
22. 有曰容德者，凡物所以發其實用者，謂之德能，如太陽發照之德能是也。物所以可容而不逆者，則謂之容德，如空中容受光照之容德是也。
23. 凡物各欲得其己性相宜者，是謂希德，是有二者，其一自能發其用德，有歆之意，謂之希欲，如人與鳥獸，咸有嗜慾之萌是已。一雖不能發用德，然而有希之情，謂之性欲，如石隕下，火炎上是已。凡無覺者，就其本性之情，似有欲得與性相宜之美好，亦如有覺者，欲得所思與已相宜之美好然。
24. 靈性知德有二，一曰作明悟，一曰受明悟。作者，作萬象，以啟受明悟之功；受者，加以光明，因象而悟其理。作者能為可得，受者隨而得之也。此明悟知識之用，與內外諸司不同，內外諸司屬形，其所知惟特一者，如此人此白之類。明悟則純神之德，不著于形，特者、公者，皆屬其界。如云人之公性，白之公性，皆屬明悟，非內外形司所能攝也。
25. 本學微渺，非他學一覽了然者比，必須潛心密會，反覆尋思，如淘沙覓金，剖璞求玉，庶幾明達其奧理云。

