

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

對《天主實義》成書的再考察 [A Re-investigation on the Compilation of Tian-Zhu-Shi-Yi (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	XU, Siyuan
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-14 14:09:22
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165094

對《天主實義》成書的再考察¹

徐思源

北京大學哲學系哲學碩士

利瑪竇所著《天主實義》自梓行以來，一直是宇內聚訟所在。但或許是因為中國基督教史晚近的研究旨趣與進路發生了很大轉變，²學者逐漸把研究重點從利瑪竇為代表的中心轉移到在中國地方省份活動的傳教士，伴隨而來的另一個變化則是從教會史轉移到中國學方向，進而更關注中國天主教徒的參與。這一研究轉向無疑影響深刻，但同時也殊為可惜，畢竟利瑪竇等重要人物的研究尚存諸多議題有待解決，就連利瑪竇最有影響力的著作——《天主實義》都有待開掘，甚至連這著作的成書過程都有待釐定。

一、對《天主實義》成書問題研究的概述

對《天主實義》³成書問題的勘定，肇自費賴之（Louis

1. 本文的撰寫得到了香港漢語基督教文化研究所提供的道風獎學金資助，兩位匿名評審及孫尚揚、鐘鳴旦（Nicolas Standaert, S.J.）諸先生為本文初稿提出了寶貴意見，由天主教魯汶大學（Catholic University of Leuven）與三藩市大學利瑪竇研究所（Ricci Institute at the University of San Francisco）合辦的「十七與十八世紀中歐接觸的研究的方法學」

（Methodology of the Study of Sino-European Contacts in the Seventeenth and Eighteenth Centuries）研修班為本文某些部分的深入與修改提供了幫助，特此一並申謝。

2. 參鐘鳴旦、孫尚揚，〈導言：基督教在華傳播史研究的新趨勢〉，載二者合著，《一八四〇年前的中國基督教》（北京：學苑出版社，2004），頁1-59；由於筆者更關心的是明清天主教在華史，本文所謂的「中國基督教史研究」也正是在這一意義上得以使用。

3. 《天主實義》作為中國基督教史上影響最大的著述之一，幾經版印，且在後來甚至出現了挖改嚴重的新本（比如《天學初函》本與光緒三十年上海土山灣本就有多處不一，參見方豪，〈「天主實義」發覆〉，載氏著，《中國天主教史論》（上海：商務印書館，1947），甲集；因學力所限，本文如無特殊注明，都將把勘定的重點限定在《天學初函》

Pfister)、德禮賢(Pascal M. D'Elia)、徐宗澤、方豪等人的整理結果,⁴而以林東陽的研究因分章判節顯得最為精詳可靠,可作一總結。

林東陽通過《畸人十篇》與《天主實義》的利瑪竇文獻內證,指出《天主實義》的寫作,起自一五九五年十一月前後,一直到一六〇三年八月方完稿,殺青前以手抄方式在各地流傳,最終於一六〇三年底,或一六〇四年初出版,最大可能是在一六〇四年左右出版。⁵但除前述之外,尚有他人研究應予以參考(如裴化行與顧保鵠的研究成果),且最近三十年來又有他人研究成果問世,茲附表於下,以征完備公允(參見表一、表二)。

中所收的《天主實義》(燕貽堂校梓本),所據底本乃收入吳相湘編,《中國史學叢書》(台灣:學生書局,1978),另可參見《續修四庫全書》子部宗教類第1296冊、《四庫全書存目叢書》子部雜家類第93冊等。

4. 其中,費賴之認為《天主實義》於一五九五年初刻於南昌,一六〇一年重刻於北京,一六〇四年再刻於北京,一六〇五或一六〇六年重刻於杭州(參費賴之著,馮承鈞譯,《在華耶穌會士列傳及書目》[北京:中華書局,1995]),而徐宗澤似承其說,認為《天主實義》於一五九五年初刻於南昌,一六〇一年重刻於北京,一六〇四年再刻於北京,一六〇五年重刻於杭州(參徐宗澤,《明清間耶穌會士譯著提要》[上海:上海書店出版社,2006]),此說遂為後來許多學者所膺信。方豪也撰文專門討論《天主實義》的版本——〈「天主實義」發覆〉,而其所著《李之藻研究》(台北:商務印書館,1966)也特別討論了《天學初函》的問題(有一部分收於《中國史學叢書》)。因這些研究提綱挈領,幾為理解《天主實義》所必需,且為許多學者注意,故暫不列入下表。
5. 參林東陽,〈有關利瑪竇所著《天主實義》與《畸人十篇》的幾個問題〉,載《大陸雜誌》五十六卷第1期(1978),頁26-44。

表一：

研究成果 歷史時間	Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen ⁶	裴化行 ⁷	顧保鵠 ⁸
1594 (萬曆二十二年)			開始編著
1595 (萬曆二十三年)	撰寫第一稿	停止散發肇慶刊印的《教理問答初階》，擬另編寫	
1596 (萬曆二十四年)			
1597 (萬曆二十五年)	自一五九六年寫成後，將手稿送給耶穌會檢查，同時在朋友中流傳		《天主實義》譯成拉丁文，呈請審查
1598 (萬曆二十六年)			
1599 (萬曆二十七年)			

6. Douglas Lancashire & Peter Hu Kuo-chen, 〈譯者導言〉(Translators' Introduction), 載《天主實義》(*The True Meaning of the Lord of Heaven, T'ien-chu Shih-I*; St. Louis: The Institute of Jesuit Sources/ Taipei: The Ricci Institute, 1985)。

7. 裴化行, 《利瑪竇神父傳》(北京: 商務印書館, 1993 年版, 1998 年第 3 次印刷), 下冊。

8. 顧保鵠, 〈《天主實義》校勘記(代序)〉, 轉引自張曉林, 《「天主實義」與中國學統——文化互動與詮釋》(上海: 學林出版社, 2005), 第一章; 另據本文匿名評審, 顧保鵠此文原見於劉順德, 《天主實義》(台北: 光啓出版社, 1966), 惜乎筆者未見, 不能援引, 特志之以謝。

1600 (萬曆二十八年)			一六〇一年，獲得臥亞主教批准； 於第七章增補與南京三淮和尚的辯論，於第四章增補與黃輝學士的問答 一六〇三年印出
1601 (萬曆二十九年)	馮應京作序		
1602 (萬曆三十年)	一六〇一至一六〇三年增加新的談話資料		
1603 (萬曆三十一年)	準備第一個木刻版。利瑪竇作「引」，付印前有改動，第一版在北京印出		
1604 (萬曆三十二年)	交初版給耶穌會總會長	刊印《天主實義》，再版《交友論》	一六〇四或一六〇五年在廣東再版以供日本
1605 (萬曆三十三年)			
1607 (萬曆三十五年)			汪孟朴重刻於杭州，李之藻作序
			一六二九年收入《天學初函》

表二：

研究成果 歷史時間	孫尚揚 ⁹	顧衛民 ¹⁰	林金水 ¹¹
1584(萬曆十二年)			《新編西竺國天主實錄》出版，是為《天主實義》一書的最早版本
1595(萬曆二十三年)	着手撰寫，一年完成，進京後曾修改	初刻於南昌	
1596(萬曆二十四年)		將《天主實義》在南昌出示給章潢，婉請修改，章潢勸其付梓，利瑪竇因譯名問題而暫未付印	一五九六年六月二十八日開始修改《新編西竺國天主實錄》，是為南昌版《天主實義》

9. 孫尚揚，《基督教與明末儒學》（北京：東方出版社，1994）。

10. 顧衛民，《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003）。

11. 參林金水、鄒萍，《泰西儒士利瑪竇》（北京：國際文化出版社，2000），頁118-119；此外，林金水在早先的《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996）中，也曾講過利瑪竇於一五九六年六月二十八日開始修改《天主實錄》，是為南昌版，十月《天主實義》初稿殺青，比如王洋就曾印行過《天主實義》。

1601(萬曆二十九年)			馮應京整理抄本並作序後重版，改名《天主實義》
1603(萬曆三十一年)	初刻	二月初，羅如望送一冊《天主實義》給徐光啓。利瑪竇在北京再刻印《天主實義》	經印度果阿主教審查批准，在北京正式刊刻出版
1604(萬曆三十二年)		《天主實義》出版	
1605(萬曆三十三年)	第二版刻於廣東		
1607(萬曆三十五年)	第三版刻於杭州	汪孟樸杭州重刻	汪孟樸重刻於杭州
	一六二九年收入《天學初函》		一六二九年收入《天學初函》

大體而言，對《天主實義》成書過程的研究，自林東陽以後，學者漸乏興趣且無更細緻的探討，¹²許多學者的研究也因志不在此而僅止於附議前說。隨着近些年諸多原始

12. 需要提及的是，林金水在《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996）一書中認定《天主實錄》是《天主實義》的最早版本，這一處理看似新穎，但依然沒有解決常見《天學初函》本《天主實義》的成書問題，且得出這樣直接的結論並沒有進行詳細的論證，恐仍有待商榷，下文將部分涉及這一問題。

文獻的影印問世和研究的深入，我們已有可能對林東陽等人的研究作進一步強化與修正，並嘗試提出一些新的問題。

二、《天主實義》部分篇章的成書時間問題

林東陽通過比較《天主實義》與《畸人十篇》的雷同章節，發掘後者中登場人物的活動，從而斷定，《天主實義》的第三、第五篇完成於一六〇一年五月二十八日至一六〇三年八月二十二日之間，而較多抨擊佛教的第七篇則完成於一五九九年稍後。¹³那麼其他各篇的情況又如何？

1. 《天主實義》第四篇成書時間的粗測

我們發現，林東陽把《天主實義》第七篇的成書時間斷定為一五九九年之後，主要是因為利瑪竇於一五九九年居留南京時曾同大報恩寺名僧三槐¹⁴有過一次公開的辯論，並與南京士人高僧暢談數月之久，¹⁵這一點很多學者也已注意到。

13. 參林東陽，〈有關利瑪竇所著《天主實義》與《畸人十篇》的幾個問題〉，頁 39。

14. 關於此僧名號，中文學界使用混雜，林東陽文中用「三槐」一名，另有用「三淮」一名的，查得不牽涉天主教內容的中文記載還另提到「洪恩，字三懷，俗姓黃，上元人，出家報恩寺，住持寶華山之雪浪岩，有《雪浪集》」（參陳作霖，《明代金陵人物志》，載周駿富輯，《明代傳記叢刊》〔台北：明文書局〕，第 150 冊），該問題恐肇自對西文文獻記載中 Sanhoi 的還譯，但考慮到本文所引艾儒略文——《大西西泰利先生行跡》（載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》〔台北：利氏學社，2002〕，第十二冊）使用的乃是「三槐」，且此名稱問題並無關本文宏旨，故通篇除引他人著述部分外暫用此名，不再枝蔓考索開去。

15. 參林東陽，〈有關利瑪竇所著《天主實義》與《畸人十篇》的幾個問題〉，頁 37；此言非虛，《利瑪竇中國札記》（何高濟、王遵仲、李申譯；北京：中華書局，1983 年版，2005 年第 5 次印刷）和《利瑪竇全集》（台北：光啓出版社，1986）的相關記載大致如此，另可參見 Pasquale M. D'Ella 編，《利瑪竇全集》（*Fonti Ricciane*; Roma: Libreria dello Stato, 1942-1949），卷二，Capitolo V-VII；因《利瑪竇中國札記》大陸譯本譯自英譯本，故當首先考慮參考德禮賢所編《利瑪竇全集》，但因筆者不能閱讀意大利文本，僅能據索引、注釋通其大概（部分對德禮賢編本的引用特別請教了通意大利文的學友的意見，如仍有訛誤，責任由筆者承擔），所以涉及利瑪竇原來著述的，本文將首先參考使用大陸譯本《利瑪竇中國札記》（台灣版的《利瑪竇全集》中有多處訛誤，故僅參考其中的《利瑪竇書信集》），並在必要時附上德禮賢編本中的記載。

但實際上，三槐和利瑪竇爭論的具體內容是甚麼？

艾儒略（Giulio Aleni）在《大西西泰利先生行跡》中的記載顯然經過整理，而較之於利瑪竇的記載要更集中和明晰，值得引述如下：

三槐問利子曰：「聞吾子知天文之學，有諸？」利子曰：「頗識其略。」三槐曰：「子之考日月也，或上天看日月乎？抑日月下而與心目接乎？」利子曰：「非我上天，亦非日月下地，我存日月之像於心，照此像可知日月矣。」三槐欣然曰：「若此，則子能造日月於心矣，何人不可以造天地乎？」利子曰：「不然。有日月而我見之，因所見而生是像於心，非無日月而我自能造日月也。譬之鏡然，懸之空中，物咸照焉，即天地日月亦入照矣。然必先有物而後照有像，非無物而鏡自能照其物也。」眾人稱善，三槐理屈不能對。時諸公復辯論心性善惡，反復不一。利子默然不答，或疑利子未悉其義。利子集合眾論，具言人性為至善之主所賦，寧有不善者乎？且砭萬物一體之說。人咸嘖嘖稱賞其言，備載《實義》篇中，茲不詳具。¹⁶

《天主實義》第七篇中「中士」與「西士」的問答往復計有十八次，其中直接關係到佛教的乃是第十三、十四、十五、十六次問答，但其內容與前引論辯幾無重疊之處。雖然可能的一個解釋是：三槐與利瑪竇尚有其他論辯，只是沒有得到記載。但如果我們不執着地認為利瑪竇在《天主實義》中攻擊佛教的內容成於「南京論辯」之時（一五九九年），那麼或許我們可以找到第七篇中這四次問答的其他出處，事

16. 艾儒略，《大西西泰利先生行跡》，頁210-211，這段內容大致同於《利瑪竇中國札記》等處記載。

實上，我們也正是在《新編西竺國天主實錄》中找到了依據（詳見後文）。換一個角度看，我們甚至認為前引論辯的部分內容倒可以在《天主實義》第四篇中得到反映：

中士曰：佛氏無遜於上帝也。其貴人身，尊人德，有可取也。上帝之德固厚，而吾人亦具有至德；上帝固具無量能，而吾人心亦能應萬事。試觀先聖調元開物，立教明倫，養民以耕鑿機杼，利民以舟車財貨。其肇基經世，垂萬世不易之鴻猷，而天下永賴以安。未聞蔑先聖而上帝自作自樹，以臻至治。由是論之，人之德能，雖上帝罔或踰焉，詎云創造天地獨天主能乎？世不達己心之妙，而曰心局身界之內，佛氏見其大，不肯自屈，則謂是身也，與天地萬物咸蘊乎心。是心無遠不逮，無高不升，無廣不括，無細不入，無堅不度。故具識根者，宜知方寸間儼居天主，非天主，寧如是耶？

西士曰：佛氏未知己，奚知天主？彼以眇眇躬受明於天主，偶蓄一材，飭一行，矜誇傲睨，肆然比附於天主之尊。是豈貴吾人身，尊吾人德？乃適以賤人喪德耳。……至於裁成庶物，蓋因天主已形之物，而順材以成之，非先自無物而能創之也。……無體而使之有體，人孰能之？人之成人，循其性而教之，非人本無性，而能使之有性也。……智者之心，含天地，具萬物，非真天地萬物之體也。惟仰觀俯察，鑒其形而達其理，求其本而遂其用耳。故目所未睹，則心不得有其像，若止水，若明鏡，影諸萬物，乃謂明鏡、止水均有天地，即能造作之，豈可乎？必言願行乃可信焉。天主，萬物之原，能生萬物，若人即與之同，當亦能生之。然誰人能生一山一川於此乎？¹⁷

17. 參《天主實義》第四篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁470-474，引用有刪節。

與艾儒略所記載的相比對，《天主實義》第四篇的這一部分才真正就「心造萬物」的機鋒展開論辯，邏輯都是「人需待有外物而以心含之」，所用的明鏡譬喻無疑更是如出一轍。至於末了「然誰人能生一山一川於此乎」那一句所透露的駁斥意味，也與「就請讓我們看看你創造出一個和這裏一樣的火爐吧」¹⁸一句中利瑪竇對三槐的質難一樣的劍拔弩張。更何況《天主實義》第四篇正是集中駁斥「萬物一體」的重要章節，而「南京論辯」中的這一重要主題在第七篇中僅僅只是零星出現。審乎此，我們應該可以說，《天主實義》第四篇中的這一部分很有可能就是對南京論辯的反映，則其完成的最早時間當不會在一五九九年二月六日利瑪竇會見南京士人及高僧之前。

2. 《天主實義》第七篇成書時間的再檢討

雖然「南京論辯」的部分內容被利瑪竇編入第四篇中，但討論性善惡問題的內容¹⁹仍在第七篇有集中的反映。不僅如此，利瑪竇在南京交游時的另一段記錄也在第七篇中得到近乎相同的表述。試看《天主實義》第七章中「西士」對佛教的一段批評：

異端偽經，虛詞誕言，難以勝數，悉非由天主出者。如曰「日輪夜藏須彌山之背」；曰「天下有四大部州，皆浮海中，半見半浸」；曰「阿函以左右手掩日月，為日月之蝕」，此乃天文地理之事，身毒國原所未達，吾西儒笑之而不屑辯焉。²⁰

18. 何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁365。

19. 據《利瑪竇中國札記》可知，「性善惡」的問題是「南京論辯」時的一個重要議題，參見何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》，頁367。

20. 《天主實義》第七篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁594-595。

而在艾儒略的《大西西泰利先生行跡》中，這段批評卻出自王肯堂弟子張養默之口：

厥後，張子於渾儀度數之學，既有通曉，始喟然嘆曰：「彼釋氏之言天地也，但云一須彌山，而日月繞其前後，日在前為晝，在背為夜；其言日月蝕也，則云羅漢以右手掩日而日蝕，以左手掩月而月蝕；其言地也，則云須彌山四面分四大部州，而中國居其南。夫天地之可形像測者，尚創為如是不經之談，況不可測度者，其空幻虛謬，又可知也。今利子之言天地明有測驗可據，毫髮不爽，則即其粗可知其精，而聖教之與釋氏也孰正孰邪、孰真孰偽，必有辨之矣。」²¹

如此強的相似性使我們有理由斷定，兩處文獻大概指涉同一次對話。那麼，第七篇的完成當在利瑪竇與張養默的聚首之後，也就是說，是一五九九年二月六日後的事。²²此外，在《天主實義》第七篇中批評佛教時，曾有「此皆拂理之語，第四、五篇已明辯之」²³一語，是可證第七篇的完成亦在第四篇之後，則第七篇完成於一五九九年二月六日之後，又添一證。

3. 《天主實義》第五篇成書時間的粗測

前文已就林東陽對第七篇成書時間及相關問題作檢討，而我們也已知道，他斷定第五篇成書時間，乃在一六〇一年五月二十八日至一六〇三年八月二十二日之間。

遍檢《天主實義》第五篇，我們發現，「中士」曾言：

21. 艾儒略，《大西西泰利先生行跡》，頁208-209。

22. 德禮賢編輯的《利瑪竇全集》則把利瑪竇與張養默的這次師生交往放在了Capitolo V，斷定在一五九九年二月六日之後，且已注意到了與《天主實義》的關聯，參見D'Ella編，《利瑪竇全集》，卷二，頁49。

23. 《天主實義》第七篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁595。

睹所傳《坤輿萬國全圖》，上應天度，毫髮無差。²⁴

事實上，利瑪竇所繪地圖的刊刻有諸多版本：肇慶的《山海輿地圖》、南昌的《輿地山海全圖》、南京的《山海輿地全圖》，而其於一六〇一年到京進獻給皇帝的乃是摹自歐洲原版《地球大觀》的《萬國圖志》。至於《坤輿萬國全圖》，則是李之藻於一六〇二年秋方付印行時使用的名目，之後尚有李應試的《兩儀玄覽圖》和馮應京的《東西兩半球圖》，這似已成近來研究的定論。²⁵據此，則可知第五篇的成書時間當不早於一六〇二年秋，即為一六〇二年秋至一六〇三年八月二十二日之間。

4. 《天主實義》第二篇成書時間的粗測

對第二篇的分析下文還將涉及，不過需要提到的是「西士」在回答「中士」時所舉的一個例子：

譬若知府縣者，以所屬府縣之名為己稱，南昌太守稱謂南昌府，南昌縣大尹稱謂南昌縣。比此，天地之主或稱謂天地焉。²⁶

類似舉地名作例的現象也出現在羅明堅於一五八四年所作的《新編西竺國天主實錄》中：

以理譬之，譬有外國一人，游至中華廣省，見其各處州縣俱侍本府，府承事乎兩司，而兩司又承事乎兩院。廣省如

24. 《天主實義》第五篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁493。

25. 參龔纓晏、黃時鑒，《利瑪竇世界地圖研究》（上海：上海古籍出版社，2004）。

26. 《天主實義》第二篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁419。

是，則其餘省亦可知矣。²⁷

現知《新編西竺國天主實錄》作於廣東，而利瑪竇也參與了工作，²⁸則這兩條使用譬喻的例子當會遵循相同的「近取諸身」的原則，《天主實義》第二篇此條舉南昌為言，當是在利瑪竇居於南昌之時，則第二篇完成的時間當不會早於一五九五年六月二十八日。

5. 《天主實義》第六篇成書時間的粗測

林東陽在其他文獻記載中考索《天主實義》成書來源的方法同樣對第六篇有效。試看第六篇中的這段記述：

中士曰：心悟此理之是。第先賢之書云：何必信天堂地獄？如有天堂，君子必登之；如有地獄，小人必入之。吾當為君子則已。此語庶幾得之？²⁹

再觀明末江西大儒章潢在目睹利瑪竇說服白鹿書院弟子相信有天堂地獄時的結語：

假使有天堂的話，好人將到那裏去享其福；假使有地獄的話，壞人將在那裏受承罰。所以我們要努力做好人，不要做壞人才是。³⁰

27. 《新編西竺國天主實錄》，載鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（台北：利氏學社，2002），第一冊，頁11。

28. 參一五八四年十一月三十日撰於廣州的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，利瑪竇說：「我們用中文編寫的《天主實錄》，托天主的聖寵的協助，今已印妥，且在中國很受歡迎」，參羅漁譯，《利瑪竇書信集（上）》，載《利瑪竇全集》（台北版），卷三，頁59。

29. 《天主實義》第六篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁595。

30. 羅漁譯，《利瑪竇書信集（上）》，頁211；此段引文中之「承」字，當作「懲」字，恐乃原版校排之誤，特此注出而不改其文，以便查對。

《天主實義》第六篇中「中士」此語，無不透露出儒家對君子人格的信心，顯系對章潢所述的潤色豐富，章潢此說的記載出自一五九五年十一月四日撰於南昌的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，則此條完成當不早於一五九五年六月二十八日利瑪竇抵達南昌之前。³¹

第六篇還有以人生如戲的比喻講輕現世之利的一段：

人生世間，如俳優在戲場，所為俗業，如搬演雜劇。諸帝王、宰官、士人、奴隸、後妃、婢媵皆一時妝飾之耳。則其所衣衣，非其衣，所逢利害，不及其躬。搬演既畢，解去妝飾，漫然不復相關。故俳優不以分位高卑長短為憂喜，惟扮所承腳色，雖乞丐亦真切為之，以中主人之意耳。蓋分位在他，充位在我。³²

在利瑪竇所著《二十五言》中，我們則發現了另一段似曾相識：

人生世間，如俳優在戲場上，所為俗業，如搬演雜劇，諸帝王、公卿、大夫、士庶、奴隸、後妃、婦婢，皆一時妝飾者耳，則其所衣衣，非其衣，所逢利害，不及其躬；搬演既畢，解去妝飾，則漫然不相關矣。故俳優不以分位高卑長短為憂喜也，惟扮其所承腳色，則雖乞丐，亦當真切為之，以稱主人之意焉。分位全在他，充位亦在我。³³

很明顯，上述兩段引文幾乎完全一致，雖然今天所見的《二十五言》最早明刻本乃是《天學初函》中的「重刻」

31. 參見 D'Elia 編，《利瑪竇全集》，卷一，Capitolo XI。

32. 《天主實義》第六篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁 537-538。

33. 《二十五言》，載《利瑪竇中文著譯集》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 132。

本，而馮應京初刻本成於一六〇五年，³⁴但徐光啓跋文指出，「此《二十五言》，成於留都。今年夏，楚憲馮先生請以付梨棗，傳之其人」，³⁵似沒有修訂的情況。而據利瑪竇稱，《二十五言》很受歡迎是因為中國人認為這本小冊子沒有攻擊其他宗教，³⁶對於這份篇幅本來短小又不涉及太多宗教內容的冊子，也無大作修訂的必要，則或許可以認為今見《二十五言》（《天學初函》本）與一五九九年在南京寫成的手稿沒有太大差別。³⁷則第六篇此條的完成當不會早於一五九九年二月六日。

將此兩處的分析結合起來看，則第六篇的完成當不會早於一五九九年二月六日。但第六篇也不是全篇脫稿時的一氣呵成之作。因為恰如前文所揭示的那樣，《天主實義》第六篇中撰寫材料的運用涉及一五九五年六月二十八日之後利瑪竇在南昌的交游，則其撰寫或許至遲即始於此。畢竟在一五九六年十月十三日撰於南昌的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉中，利瑪竇曾明言：「撰寫已久的《天主實義》目前正在校正之中。希望這本較以前的更好，一些我們的朋友看過其中幾章，認為不錯，曾力勸我們快去印刷」，而在南昌與章潢論君子的這一部分或許就一直保存在《天主實義》後來的各個版本中。

34. 參見〈《二十五言》簡介〉，載《利瑪竇中文著譯集》，頁125-127。

35. 徐光啓，〈跋《二十五言》〉，載《利瑪竇中文著譯集》，頁135。

36. 參見一六〇五年五月九日撰於北京的〈利氏致德·法比神父書〉，載羅漁譯，《利瑪竇書信集（下）》（收《利瑪竇全集》台北版卷四）。

37. 德禮賢也指出《二十五言》曾於一五九九年二月六日之後在南京完成，參 D'Ella 編，《利瑪竇全集》，卷二，頁286，注1。

三、對分析《天主實義》³⁸成書過程的再檢討

1. 利瑪竇作「引」之前《天主實義》的刻版可能

對第六篇撰寫開始時間的初步框定提醒我們，分析《天主實義》各篇的成書時間上限固然重要，但難免有自我限隔之嫌。須知林東陽究心於這種分析結果，乃是因為他希望駁斥費賴之等人關於《天主實義》於一五九五年完成出版的說法。³⁹若言「今所見《天學初函》所收之《天主實義》成於一五九五年」固為不可，但如果一五九五年出版的是名為《天主實義》的另一個版本？若在一六〇三年前還有其他多次出版？這些可能存在麼？

考慮到利瑪竇曾經說過，「我所寫的四、五本書皆由中國人不得我的同意就刻印去了（指其世界地圖、《四行論》、《交友論》、《二十五言》），視察員神父曾謂讓他們去刻印，只要把它們校正好就行。只我的《天主實義》與翻譯《要理問答》為中文兩書，曾獲得印度審查長的許可」⁴⁰（這裏並沒有說《天主實義》未曾被私刻，只是作一對比，以表示它曾獲得許可），那麼，對「天學」的這般如饑似渴使我們有理由相信，《天主實義》或許也曾被獲睹它的中國人士私自刻印過。事實也確乎如此，利瑪竇就曾提到，馮應京「自己出錢刻印許多冊《天主實義》送給神父們，神父們又將它分贈給朋友」，⁴¹而很多學者也認為這一刻本是在一六〇三年利瑪竇作〈《天主實義》引〉之

38. 這一部分提及的《天主實義》，如無特殊注明，皆指名為「天主實義」的書籍，不限於《天學初函》本。

39. 參見林東陽，〈有關利瑪竇所著《天主實義》與《畸人十篇》的幾個問題〉，頁39。

40. 〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉（一六〇六年八月十五日，撰於北京），載羅漁譯，《利瑪竇書信集（下）》，頁324。

41. 《十六世紀中國》（*China in the Sixteenth Century: the journals of the Matthew Ricci, 1583-1610*; translated from the Latin by Louis. J. Gallagher, S. J.; New York: Random House, 1953），頁449，轉引自林金水，《利瑪竇與中國》，頁213。

前。⁴²還是在前引一五九六年的一封信中，我們發現利瑪竇已如此透露道，「撰寫已久的《天主實義》目前正在校正之中。希望這本較以前的更好，一些我們的朋友看過其中幾章，認為不錯，曾力勸我們快去印刷」，⁴³處於「校正」之中的書籍，經可能會私印它們的朋友勸說，其得以近期出版的可能性是極大的，更何況他們勸說的對象是希望「把印刷許可權賜予本區會長以便迅速出版書籍」⁴⁴的利瑪竇？那麼，在馮應京之前，《天主實義》以刻本方式流傳的可能性也不是沒有。

2. 《天主實義》撰寫的起始點

除《天學初函》收錄之外尚存《天主實義》其他版本的可能性提醒我們，若言及《天主實義》的成書過程，在考察各章的殺青時間之外，尚需注意各章撰寫的起始時間，這本是一體兩面的進路。

在一五九三年十二月十日撰於韶州的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉中，利瑪竇說：

今天視察員神父要我把四書譯為拉丁文，此外再編一本新的《要理問答》（按：即後來著名的《天主實義》）。……我已譯妥三本，第四本正在逐譯中……每天聽他⁴⁵授課兩小

-
42. 林金水以之為一六〇一年（見「表二」），〈《天主實義》簡介〉（載《利瑪竇中文著譯集》，頁3-5）亦持此論；費賴之也以為一六〇一年有刊本，只是語焉不詳，不能深究；至少，林東陽認為「馮應京沒有私印《天主實義》」（參見林東陽，〈有關利瑪竇所著《天主實義》與《畸人十篇》的幾個問題〉，頁36）這一觀點是不成立的，需知馮應京曾私印過《交友論》且引起利瑪竇的不快（參見一五九六年十月十三日撰於南昌的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，載《利瑪竇書信集（上）》，頁231-232）。
43. 一五九六年十月十三日撰於南昌的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，載羅漁譯，《利瑪竇書信集（上）》，頁231。
44. 參見一六〇六年八月十五日撰於北京的〈利氏致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉，載羅漁譯，《利瑪竇書信集（下）》，頁324。
45. 此處之「他」系指利瑪竇所延請的中國教師。——引者注

時，而後編寫，全由我執筆，這樣準備寫本有關教義的書，用自然推理證明教義為真（按：即《天主實義》），印刷後將在全中國使用。⁴⁶

可見，利瑪竇自一五九三年起就開始為《天主實義》的撰寫作準備了。而其對《四書》的學習，更是為後來利用其中的文化資源打下了基礎。考慮到迄於一五九三年十二月十日，利瑪竇已經譯妥《四書》中的三部，則其着手翻譯《四書》的時間當更早，有證據表明那似乎是在一五九一年。⁴⁷

再往前追溯，則前文曾舉《天主實義》第二篇與《新編西竺國天主實錄》相似的一個用法似乎提醒我們，應當注意《天主實錄》⁴⁸與《天主實義》的聯繫。事實上，對這一聯繫的關注一直不乏其人，林金水對《天主實義》的版本界定就基於他把兩者作了某種程度的等同。

其實，《天主實義》與《新編西竺國天主實錄》某些部分的相似並不僅僅在譬喻用法上，還體現在具體的文句上。試先看《天主實義》中對佛教的一段批評：

吾今試指釋氏所論人道之事三四處，其失不可勝窮也。

曰四生六道，人魂輪迴。又曰殺生者，靈魂不升天堂，或歸天堂亦復回生世界，以及地獄充滿之際，復得再生於人間。

又曰禽獸聽講佛法，亦成道果。此皆拂理之語。……又有一

46. 羅漁譯，《利瑪竇書信集（上）》，頁134-139，其中按語當為譯者所加，但利瑪竇此後著述，《天主實錄》固早於《天主實義》，但前者並非主用自然推理，故譯者意見較為合理。

47. 在一五九四年十一月十五日撰於韶州的〈利氏致前初學院院長德·法比神父書〉信札中，利瑪竇提到，「幾年前（按為一五九一年）我着手移譯著名的中國《四書》為拉丁文」，參羅漁譯，《利瑪竇書信集（上）》。

48. 因《天主實錄》除了一五八四年版的《新編西竺國天主實錄》之外，尚有後來經陽瑪諾·費奇規、孟儒望重訂，傅泛際批准的《天主聖教實錄》（載吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第二冊（台北：學生書局，1966）），故若非特別注明，下文中之《天主實錄》即指前者。

經，名曰《大乘妙法蓮花經》，囑其後曰，「能誦此經者，得到天堂受福」。今且以理論之。使有罪大惡極之徒，力能置經誦讀，則得升天受福，若夫修德行道之人，貧窮困苦，買經不便，亦將墜於地獄與？⁴⁹

再觀《新編西竺國天主實錄》中的另一則批評：

釋迦經文虛謬，皆非正理，故不可誦，姑試論之。曰四生六道、人魂輪迴；又曰殺生者，魂靈不得升天，或魂歸天堂者，復能回生世界，及地獄充滿之際者，復得再生於人間；又曰禽獸來聽講法，亦得以成其道果。又有一經，名曰《大乘妙法蓮花經》，囑其後人曰，「能誦此經者，得到天堂受福」。今且以理論之。使有罪大惡極之徒，家有錢財，買經誦讀，則得以升天受福，若夫修德行道之人，貧窮困苦，買經不得，亦將墜於地獄與？⁵⁰

這兩段幾乎完全一樣的引文明顯說明，《天主實義》第七篇中的這一部分實際就來源於一五八四年刊刻的《新編西竺國天主實錄》。⁵¹在這個意義上可以說，《天主實義》的撰寫自利瑪竇有意於改寫《新編西竺國天主實錄》時就已開始了，甚至還有直接筆錄後者的情形。

3. 《天主實義》與《天主實錄》的簡略對比及其問題

實際上，《天主實義》與《天主實錄》的相關之處還有很多，茲略列如下。

49. 《天主實義》第七篇，《天學初函》（《中國史學叢書》版），頁 595-596，引用有刪節。

50. 《新編西竺國天主實錄》，頁 22。

51. 這兩段引文再次證明了，單純以「有批評佛教的內容」來斷定第七篇最早完成於一五九九年，這並不嚴謹。

表三：

《新編西竺國天主實錄》	《天主實義》
一：1 ⁵²	一：1
一：2	一：2、3
三：2	一：4、5、6
二：1	一：8、9
三：1	二：16
六：1	三：1
六：2、3	三：4
六：4	三：6
六：6	四：3
六：1	五：4
三：6、7	六：14-20
三：3	七：13、14
三：4、5	七：15、16
十五：1、2	八：2、3
九：1	八：6

通過這個簡單而又不完整的比對，我們可以發現，《天主實義》的各個章節幾乎都有與《天主實錄》相關的地方，只是或為零星，或為集中。故可知，《天主實義》的撰寫起始甚早。至少可以說，《天主實義》的撰寫使用了刊於一五八四年的《天主實錄》中的思想資料。

52. 因本部分試圖以《天主實義》與《天主實錄》的相關性來揭示《天主實義》的撰寫較早且來源呈現多樣性，故不擬如上注兩引文那般仔細比對，類似的逐文比對有待另文詳討，未免枝蔓開去徒增冗沓，暫不旁及。僅將相關部分以「一：1」這樣的體例標識出來，此處乃指《天主實錄》第一章第一番對話，餘皆可由此類推，至於獨白的部分，亦可視為一次對話而一仍此例，不再另行標識。

考慮到利瑪竇在與士人交往時，尚有「時餘篋中，適有舊稿一帙，中說天主教齋素三旨，即出帙觀之」⁵³的舉動，加上我們已經列舉了太多異文，我們有理由認為《天主實義》在很大程度上，可以視為一部總結性的編著，編寫時運用了很多舊作中的內容。要對《天主實義》作更仔細的思想史分析，對利瑪竇策略形成過程有更清晰的把握，尚需要就這些異文出處作更詳盡的考訂，在這個意義上，前文的所有整理分析只是提請注意的一個基點。

4. 對《天主實錄》與《天主實義》關係的再評價

正由於《天主實義》的成書有明顯的編撰痕跡，它更類似一部哲學和自然神論的彙編，《天主實錄》作為來華西士的第一部中文著作，倒與它作為「要理問答」的特徵相符，所以本文傾向於把他們區別看待，而不認為《天主實錄》是《天主實義》的前身。

以其篇目視之，兩書幾可直接對應的只有《天主實錄》的「解釋世人冒認天主章之三」與《天主實義》的「第二篇解釋世人錯認天主」，以及前者的「論理人魂不滅大異於禽獸章之六」與後者的「第三篇論人魂不滅大異禽獸」。

而兩書或可歸為相應篇目的計有《天主實錄》的「真有一位天主章之一」、「天主事情章之二」、「天主製作天地人物章之四」與《天主實義》的「首篇論天主始制天地萬物而主宰安養之」；更勉強一點的乃是前者的「解釋僧道誠心修行升天之正道章十五」、「天主降世賦人第三次規誡章之九」與《天主實義》的「第八篇總舉大西俗尚而論其傳道之士所以不娶之意並釋天主降生西土來由」。

剩下的則是大量相異處更明顯的內容。比如《天主實

53. 《畸人十篇》上卷第六，載《利瑪竇中文著譯集》，頁470。

錄》中的「天人亞當章之五」、「解釋魂歸四處章之七」、「天主自古及今止有三次降其規誡三端章之八」、「解釋第三次與人規誡事情章之十」、「解釋人當誠信天主實事章十一」、「天主十誡章十二」、「解釋第一碑文中有三條事情章十三」、「解釋第二碑文中有七條事情章十四」及「解釋淨水除前罪章十六」，在《天主實義》竟幾無專門介紹，甚至毫無涉及。那麼，《天主實義》的「第四篇辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體」、「第五篇辯排輪回六道戒殺生之謬說而揭齋素正志」、「第六篇釋解意不可滅並論死後必有天堂地獄之賞罰以報世人所為善惡」、「第七篇論人性本善而述天主門士正學」更多的恐怕是面對新問題的新思考與應對，而非繼承。這樣看來，把各自有大半內容不同的兩本書視為等同，應該是不合適的。

《天主實義》與《天主實錄》的最大差別便在於《天主實義》幾乎不明言信經內容、天使墮落、十誡和地獄懲罰方式，這種處理已在利瑪竇於一五九三年準備以自然推理論證的《天主實義》替代《天主實錄》時就已注定，不同的論證方式似乎也說明把這兩者視為等同是不合適的。至於利瑪竇在《天主實義》中沒有涉及的神秘奧義，在氏著《聖經約錄》⁵⁴中有所體現，並且他也特別留意印刷日常經文、信經、天主十誡以及其他有關天主教信仰的種種問答，⁵⁵可見他自己就已有關關注有別於《天主實錄》的其他問題來撰寫《天主實義》。⁵⁶

54. 收於《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第一冊。

55. 一六〇五年二月撰於北京的〈利氏致羅馬馬塞利神父書〉，載羅漁譯，《利瑪竇書信集（下）》，頁269。

56. 柯毅霖（Gianni Criveller）認為這是一種新的護教學策略，反映在要理問答之中，則是某種內容上的變化傾斜，參柯毅霖著，王志成、思竹、汪建達譯，《晚明基督論》（成都：四川人民出版社，2003），頁399-402。

最後還要略微提及由陽瑪諾（Emmanuel Diaz）、費奇規（Gaspar Ferreira）、孟儒望（João Monteiro）重訂，傳泛際批准的《天主聖教實錄》。方豪勘定這一版本刊刻於一六三四年至一六四一年之間。考慮到孟儒望於一六三七年始來華，⁵⁷則這一版本當刻於一六三七年至一六四一年之間。將《新編西竺國天主實錄》與《天主聖教實錄》對觀，便可發現雖然後者較前者要更為精詳，但內容大體不差，唯後出版本特別增加了「天主聖性章」以介紹三位一體。則這兩個本子才是本質上可以等量齊觀的文獻，⁵⁸而利瑪竇的《天主實義》無疑應視作欲另起爐灶以取代《新編西竺國天主實錄》的另一文本。

四、考察《天主實義》成書過程的思想史意義

通過上述粗略整理，我們就《天主實義》（《天學初函》本）部分篇章的成書時間，得出了一些不太強的結論，在林東陽研究成果的基礎上作了某種程度的推進。即，我們斷定《天主實義》第二篇完成的時間當不會早於一五九五年六月二十八日；第四篇完成的最早時間當不會在一五九九年二月六日利瑪竇會見南京士人高僧之前；第五篇的成書時間當不早於一六〇二年秋，即為一六〇二年秋至一六〇三年八月二十二日之間；第六篇的完成當不會早於一五九九年二月六日；第七篇的完成亦不會早於一五九九年二月六日；第八篇不會早於一六〇三年完成。

進而我們對推定《天主實義》（《天學初函》本）部分篇章成書時間上限的不足之處進行了反思，因為第六篇

57. 參費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》，頁249-250。

58. 李新德所著〈從西僧到西儒：從《天主實錄》看早期耶穌會士在華身份的困境〉（載《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》34〔2005〕）一文則分析過《新編西竺國天主實錄》與《天主聖教實錄》兩書的差別，並認為後者與《天主實義》都有排佛辟道的努力。

中撰寫材料的運用涉及一五九五年六月二十八日之後利瑪竇在南昌的交游，這似乎暗示我們應該動態地看待《天主實義》的編撰。而通過《天主實義》與《新編西竺國天主實錄》的對比，我們發現《天主實義》大量引用了一五八四年的刊印文獻。這使我們有理由相信，《天主實義》（《天學初函》本）的文本性質恐怕未便直視為要理問答，或許在體裁上被視為一份彙編文獻才更為貼切，⁵⁹《天主實義》成書過程的複雜性得以初步呈現。

這都提示我們，對《天主實義》每番問答的逐條審訂應該成為我們下一步的研究內容，這一方面可以將上文所作的勘定進一步推進，另一方面對利瑪竇思想的研究也有莫大裨益。因為以往將《天主實義》視為一體撰成而進行靜態考察，現在看來是很不夠的。只有通過對《天主實義》每番問答（甚至是利瑪竇其他著作篇章）的精審考訂，我們才能發現利瑪竇在不同時段提出的新主題以及對同一主題在不同境遇下的新思考，由此方可勾勒利瑪竇在中國的活動軌跡與其思想探索的征途，「利瑪竇策略」的形成過程才能得到更為清晰的呈現，對明末宗教思想史的研究才會有進一步的突破。同時，《天主實義》的編撰還標識了一種典範，即明末來華耶穌會士在著作之間的相互援引似為常態。這一方面給中國人留下了「西人持理甚公而無異說」的印象，推動了基督教思想的傳播；另一方面有可能影響了後來中國基督教著作的編寫，漢語基督教思想借此得到承遞和發展。⁶⁰正是在這一意義上，對來華耶穌會士著作篇章的編年研究，可以幫助我們定位中國基督教思想概

59. 《天主實義》中常常有枝蔓開去的情況，而顯得行文突兀，可能與它的彙編性質有關。

60. 僅以本文中用過的明末天主教文獻而言，《畸人十篇》第八中有「昔者吾述《天主實義》，已揭其理，今複舉其端倪」（《利瑪竇中文著譯集》，頁479），而後出《天主聖教實錄》中的諸多名相就多同於《天主實義》中的用法，類似情形不一而足。

念的形成與轉變，⁶¹其思想史意義不言而喻，謹以本文題其端緒，深冀學界協力營此。

關鍵詞：《天主實義》 《天主實錄》 利瑪竇

作者電郵地址：frankx1984@gmail.com

61. 比利時魯汶大學漢學系教授鐘鳴旦(Nicolas Standaert, S.J.)在對本文初稿提出批評時指出，考察《天主實義》中所透露的中國基督教思想史演變，尚需注意先行者范禮安(Alessandro Valignano)在日本的經驗及其著作《基督信仰教理書》(*Catechismus Christianae Fidei* [1586]; Facsimile Series in The Tenri Central Library, 1972)，這是更大範圍的編年基礎上的比較研究，筆者暫無力顧及，姑志之以謝。

A Re-investigation on the Compilation of *Tian-Zhu-Shi-Yi*

XU Siyuan

M.Phil., Peking University

Abstract

This disquisition dates some chapters of *Tian-Zhu-Shi-Yi* by the method of textual criticism in itself and textual research between it and other Chinese Christianity texts. Based on this work, this article also tries to find some resources of the text of *Tian-Zhu-Shi-Yi* and indicates one facet of the complication of the relationship between one Jesuit's voluminous books or texts written by the Jesuits who came to China in Late Ming Dynasty. At the meanwhile, this disquisition would estimate the nature of *Tian-Zhu-Shi-Yi* to suggest another possible, maybe more appropriate, dimension exploring the early Chinese Christianity texts, in pursuit of recalling the interest in the study of important Chinese Christianity texts, especially the textual criticism on them.

Keywords: *Tian-Zhu-Shi-Yi* (*The True Meaning of the Lord of Heaven*); *Tian-Zhu-Shi-Lu*; Matteo Ricci