

拯儒排佛：從利瑪竇的傳教策略看《天主實義》

蔡惠民

在東西方的歷史上，意大利籍耶穌會會士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 是當中聲名顯赫的人物之一。他不單是中歐文化交流史中常被提及的一位，更是從事東西文化思想交流研究的學者不能忽略的對象。作為一位歐洲的傳教士，他因會到訪中國而備受歐洲人注意的，同時他亦得到不少的中國人的愛戴，所以他在東、西方歷史上都受到景仰。

利瑪竇的成就，跟他對中國文化的適應和尊重是分不開的。當利瑪竇成功踏足中國後，便學習漢語，為日後的溝通和交流奠定基礎，方便日後的福傳工作。此外，有別於當時，即十六至十七世紀，其他傳教士的作法，利瑪竇選擇積極融入中國文化中。他穿漢服，學習漢文，遵守及奉行漢人的禮俗習慣，以求達到文化認同的目的，並向當時的官民展示友好的態度。他的努力得到了正面的回應，並為他在朝野中贏得了不少文人學者好友。除了適應中國本土文化外，利瑪竇更關心的是如何將西方的神學思想置於儒教中，從而令基督信仰可以在中國文化的背景中有效地傳播。《天主實義》便是他其中一本解釋教義的重要著作，是利瑪竇贈予問教者的漢文教義書。

為使讀者更能掌握利瑪竇當年在福傳本地化方面所作的努力，本文先會介紹利瑪竇的傳教策略及其背景，進而引用《天主實義》一書中的資料，分析利瑪竇如何透過傳教策略的運用，以基督信仰中「天主」的內涵提升中國文化中「上帝」的概念。

1. 傳教策略

於利瑪竇身處的年代，中國的哲學思想主要分為三家，分別是宋明理學、佛教和道教，當中以宋明理學的影響力最大。宋明理學之所以能在當時的哲學思想界享有如此獨特的地位，主要是因為東漢董仲舒提議「罷黜百家，獨尊儒術」，以致儒教成為了中國社會思想的規範，一直影響至今。雖然利瑪竇繼承了范禮安（Alessandro Valignano, 1538-1606）的文化適應傳教計劃，但他卻沒有打算使基督教義適應於當時的宋明理學，相反他卻追本溯源，嘗試從古書中尋找儒教的根本精神，以配合基督教義的思想。利瑪竇所運用的策略被稱為「拯儒排佛」。究竟這是一個怎樣的策略？為何利瑪竇會選擇使用它呢？

利瑪竇決定以「拯儒排佛」作為進入中國文化的策略，皆因為他發現在中國古籍中，已有「上帝」觀念的記載，縱使稱謂不同，其實與基督信仰中的「天主」無異。不過，隨著歷史的發展，儒佛道三家之互動，儒家「上帝」的觀念演變成宋明理學的「理」或「氣」。因此利瑪竇引經據典，希望能證明古時的上帝即天主，並否定佛道思想對儒家的影響。這策略很清楚地展示於他的日誌和寄往歐洲的書信中。

1.1. 認同古代儒家思想

當利瑪竇與羅明堅(Ruggieri, 1543-1607)一起抵達澳門後，羅明堅發現中國人並沒有相似於基督宗教的「天主」或「創造」的概念，但卻早在古時已有崇拜「天」或「天地」的習俗。後來，基於利瑪竇對四書六經的研讀，他確信基督信仰中的天主就是這些經典中提及的「皇天上帝」——一位最高的神明，他與其他從屬的眾神明一直受世代中國人所敬拜。他曾在日誌中這樣提到：

因為在中國書中我發現，他們一直崇拜一個最高的神明，他們稱他為「皇天上帝」，或稱為「天地」；大概他們認為天與地是個有靈之物，與最高之神明，合成一個有機體。中國人也敬拜保護山河及世界四方的各種小神。¹

由於這位最高的神明被認為是好善妒惡的，遂形成了天地萬物間一股道德倫理的力量，並構成了中國自古流傳的一套賞善罰惡的思想：

儒教講論上天給壞人的懲罰，和給好人的賞報；但一般所想的都是現世的報應；在行善或為惡者本人身上的報應，或在子孫身上的報應。²

雖然在經典中，並沒有任何關於地獄受罰的記載，但當中卻可以找到關於靈魂不朽、不滅的學說，甚至有關於靈魂能夠永存於天堂中的信念的表達。利瑪竇指出：

關於靈魂之不朽，古人似乎沒有什麼懷疑，甚而好似他們想人死後在天堂仍活很久，但沒有講什麼是在地獄。³

此外，最令利瑪竇驚訝的是這些古人的道德觀。雖然他們並沒有接觸有關基督的教導，但他們竟能單從天賦的理性，明白到道德倫理的準則，並且能嚴加遵守。因此，中國古人並沒有崇拜偶像，而且相比於其他古代的民族，也是較少犯罪的：

1 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第一冊，（台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986），80頁。

2 同上，84頁。

3 同上。

古代的中國人無論做什麼，都盡力隨從理性之指導，他說理性是上天賦與的。中國人從來沒有相信，上帝及其他神明，會像我們羅馬人、希臘人，及其埃及人等所認的，做那些壞事。⁴

大體而言，利瑪竇發現這些古人的信念是受到理性的思維所引導的，這些信念不單沒有相反基督信仰的內容，甚至與部份的基督教義相配合：

過去這數年，我由良好的教師為我講解六經、四書，獲知如一位天主、靈魂不在不滅、天堂不朽等思想全都有。⁵

後來這種古人的信念藉著儒教的闡釋和發展，成爲了一套富有人文哲學色彩，且有條不紊的學說。可惜的是，當中原有的神聖超越元素卻在這發展過程中被忽略了，這在利瑪竇其中一篇有關《論語》的文章中確定這一點：

他研究了論語以後，相信孔子確曾教人敬天，所有世事萬物都依靠天，而這個宗教卻毫不爲偶像崇拜所染。孔子敬天，是中國的傳統，但他卻開始把超俗的思想改爲倫理的思想，把著重神的觀念改爲著重人和人與人之間的關係；……人對天的義務只須皇帝每年祭天一次，就算盡了；人對人的義務卻無時無刻不需要智慧、耐性、和大公無私的精神。宗教已經化而爲處世的科學了。早期的思想家，很少注意到創世者爲誰的問題，他們發明的神話和解釋，一般人並不相信。孔子也不理會這些問題，他相信人的理解

4 同上，80頁。

5 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第三冊，(台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986)，209頁。

力無法知天，也無法知道死後的生活。⁶

總的來說，利瑪竇視儒教為一種自然的人本主義，當中並沒有涉及神的概念。雖然如此，但幾百年來，中國人在儒教的文化思想孕育下，仍能免於犯罪和偶像崇拜。因此，利瑪竇從他的神學觀點出發，相信這些中國古人能透過聽從良心的聲音而得到救贖。

因此可以希望無限慈悲的上帝，使許多按自然法生活的古人得到了救贖；那些盡力而為的人，得到了上帝慣常賜與的特殊幫助。⁷

至於對當時流行的宋明理學，利瑪竇卻有著不一樣的觀感。傳統的儒教發展到這個階段時，已經滲入了當時極為流行的佛教和道教思想。三家思想彼此融合，產生了一種三教合流的新思想，當中已不可能作出區別了。至於古代篤信宗教的儒教卻在三教合流的趨勢下，其發展受到阻撓，最後更淪為無神主義。利瑪竇曾提到：

現在最流行的，也是大家認為最明智的觀念，是所謂的「三教歸一」，即三個教派一起相信，自欺欺人，造成人生觀上的混亂現象；他們以為關於宗教的事，宗教越多，對國家越有益處。結果與他們所企望的正好相反；因為要想都信，實際等於什麼也不相信，對那個也沒有誠意。有的中國人坦白承認自己什麼也不相信，有的自以為有宗教信仰；實則大部分中國人像是沒有根的浮雲，懸

6 雲先·克魯寧 (Vincent Cronin) 著；思果譯，《西秦子來華記》(The wise man from the West)，(香港：香港公教真理學會，1964)，49頁。

7 劉俊餘等編，《利瑪竇全集》，第一冊，(台北：光啓出版社／輔仁大學出版社，1986)，80頁。

在無神主義的天空。⁸

利瑪竇從自身的研究和觀察結果了解到，當時的中國文化思想完全是受著儒、佛、道三教影響和支配的，而當中只有儒教，且是古代所表現的儒教才與基督信仰彼此相容。因此，他確信要在中國的文化中實現范禮安的夢想，最適當的策略必定是「拯儒排佛」，以及將基督宗教教義融入儒教之中，而當中又以後者為首要的工作。對他來說，儒教只是透過種種的儀式去處理人倫的關係，當中並沒有相反基督宗教教義：

儒教的目的是國家之和平安寧，及家庭與個人良好關係；在這方面，儒家的主張很好，合於自然理性，也合於天主教的真理。他們非常重視五倫，認為是人類所共有的，即父子關係，夫妻關係，君臣關係，兄弟關係，及朋友關係。他們以為外國人都不重視這些關係。⁹

此外，儒教是中國最古老的學派，是中國本土的產物。歷代習儒的文人，大多在朝中身居要職，掌管整個國家。而在學術方面，儒教文學作品的價值和數量，遠遠超過其他的學派。因此，如果基督宗教能在儒教的語境中傳教，肯定更容易為中國人所接納。

1.2 排斥佛道思想的影響

與此同時，利瑪竇認為淨化宋明理學中佛教的影響也是他的策略之一。儒教發展至他的時代已經面目全非，不再是傳統的儒教了。因

⁸ 同上，94-95 頁。

⁹ 同上，86 頁。

深受佛教和道教的影響，很多原有的觀念和思想被重新解釋，以「天」的觀念為例，在「理」和「氣」的哲學思維下，「天」不再是一位最高的神明了，而只是形上法則。利瑪竇嘗試引用傳統的儒教去淨化宋明理學：

但現在最普遍的意見，大概是五百年以來由佛教傳開的；他們認為整個世界，是由同一種質料形成的；世界之創造者，以及天地，人類動物，樹木花草，還有四種元素，共合成一個整體，一切都是此大體之肢體；他們說，既然萬物一體，所以該彼此相愛；又因為人與上帝是同質的，所以能夠與上帝相似。我們曾設法反駁這種學說，不只根據理性，並且引徵古代哲學家們的言論。古代哲學家們的學說顯然與此不同。¹⁰

1.3 引入基督信仰的內容，提升儒教的思想

由於儒家對一切有關死後世界，或永恆生命都是採取「不可知論」的態度，所以利瑪竇認為基督宗教能為儒教注入新的知識，助他們超越在這方面的貧乏：

關於來生的事，他們不命令也不禁止人相信什麼，許多人除了儒教外，同時也相信另外那兩種宗教，所以我們可以說，儒教不是一個正式的宗教，只是一種學派，是為齊家治國而設立的。因此他們可以屬於這種學派，又成為基督徒，因為在原則上，沒有違反天主教之基本道理的地方；而天主教信仰，對儒家書中所關切的社會安寧與和平之實現，不但無害，反而大有幫助。¹¹

¹⁰ 同上，84頁。

¹¹ 同上，86頁。

2. 《天主實義》的天主論

這個三重的策略成爲了利瑪竇在中國傳教活動的指引，而《天主實義》一書正是將這傳教策略清楚而透晰地展示出來。利瑪竇於一五九四年，即他進入中國十二年後，便開始編寫《天主實義》一書。他足足編寫了九年之久，直至一六零三年才告完成並出版。但事實上，草稿早在書本正式出版前，已廣泛流傳於文人與學者之間，而當中的一位朝廷的史料編纂者馮應京，在閱讀了草稿後，認爲此書有啓發人心之力，並爲它作序。

在此書內，利瑪竇藉著兩位東、西方學者的對話，逐步實踐他的策略。書中的兩位東、西方學者分別是代表了宋明理學和利瑪竇本人。由於本作品是爲中國人而編寫的，所以利瑪竇放棄了以聖經的啓示作證，而單純選擇理性和邏輯思維作爲論據，希望有助加強說服力。全書內容共分八篇，涉及天主論、人性論、末世論等課題。基於篇幅所限，筆者只會集中探討他如何運用這策略去演繹「天主」的概念。

2.1. 「天主」即「上帝」

在《天主實義》一書的第二章，利瑪竇開宗明義地表明「吾天主，即古經稱上帝也」¹²。爲證明他的理解是真實的，他在文中提出了不少的證據。首先，他從古代經典中找到一些詩歌文句，以支持他的論點。例如：

¹² 利瑪竇，〈天主實義〉，朱維鈞編，《利瑪竇中文著譯集》，（香港：香港城市大學，2001），25頁。

《商頌》云「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」¹³

《湯誓》曰「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」¹³

雖然他對詩句的涵義沒有仔細解釋，但單從這些詩句的字詞已清楚地顯示「上帝」在古代是一位有位格的神。他關心人間的事務，執行「獎善罰惡」的工作。

其次，利瑪竇在文中證明這位最高的神明是被奉為道德倫理的力量，他的意願構成了道德生命的規範，並會親自確定世人是否正確地奉行他的旨意。所以說，人之所以被視為擁有高尚道德情操，這正表示他是依從最高的神明的意願生活。利瑪竇更進一步指出這些對神的觀念與近東閃族的王權概念，以及猶太歷史中表達的人神關係並沒有差異。為證明他的說法，他引用了《湯誓》：

惟皇上帝降衷于下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。¹⁴

此外，利瑪竇亦在第四章中引用了《詩經》中一個關於周文王的故事：

詩云：「文王在上，於昭于天」；「文王陟降，在帝左右。」¹⁵

利瑪竇在這引述中帶出了雙重的訊息，分別是關於靈魂和天堂。首先，利瑪竇質疑文王死後遺體已腐化了，但仍升了天，這顯然地表示他是擁有靈魂的。其次，在這經典的故事中，我們確實發現有關於上帝的居所——天堂的記載。

13 同上，26頁。

14 同上。

15 同上，92頁。

利瑪竇憑著個人在中國經典古籍的深厚造詣，他輕易地引用不少詩詞文句來作為論據，以支持他的觀點。在他眾多的引文，當中有一篇是關於商朝第十七位皇帝盤庚游說人民遷都至殷的事件，當中盤庚提到：

「失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰何虐朕民！」¹⁶

從盤庚的話可以清楚地看到中國古代的上帝，與舊約中的雅威是相似的，他會對那些未有善盡職責的君王，追討責任。而利瑪竇再進一步以盤庚的話證明靈魂的存在：

茲予有亂政同位，具乃貝玉。乃祖乃父丕乃告我高后，曰作丕刑於朕孫；迪高后丕乃崇降弗祥。¹⁷

這番話中提到盤庚的祖先死後，靈魂一直居於天上，幫助他的兒孫。因此，利瑪竇認為這些實是充份的證據證明人靈永存於天上的信念，早已存在於中國傳統的文化思想中，他更解釋這信念與基督教義是彼此相容的：

盤庚者，成湯九世孫，相違四百祀，而猶祭之，而猶懼之，而猶以其能降罪降不祥，勵已勸民，則必以湯為仍在而未散矣。¹⁸

此外，他再提出大臣周公和召公的例子，他們兩人向成湯和文王禱告，祈求兩位先祖在天上保佑國家社稷。這禱告的內容正反映出，

16 同上，43 頁。

17 同上。

18 同上，44 頁。

古人相信靈魂並不會隨死亡而消失的，他們會升天陪伴上帝的左右。利瑪竇特意以這兩個人為論據，主要是因為他們在歷史中是被尊為聖人，在中國文化中享有崇高的地位，所以他們言論絕不會是輕率之詞。

雖然利瑪竇輕易地從古籍中找到有關天堂存在的證明，但無法發現任何關於地獄的描述。由於他認為天堂和地獄的信仰是彼此緊扣，一方面的欠缺多少也會減低論說的可信性，於是他對這情況作出以下的解釋：

聖人傳教，視世之能載，故有數傳不盡者；又或有面語，而未悉錄于冊者；或已錄，而後失者；或後頑史不信，因削去之者。況事物之文，時有換易，不可以無其文，即云無其事也。¹⁹

為了引證天堂與地獄必然是並存，利瑪竇首先提出《尚書》的《召誥》中有關天堂的言論：

《召誥》曰，「天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天。」²⁰

然後再指出雖然文中沒有提及地獄，但憑以上的內容，我們是可以推論出它的存在，因為天堂中只能有賢君，卻不會有暴君的，所以暴君只會在地獄中。

有天堂自有地獄，二者不能相無，其理一耳。如真文王、殷王、周公在天堂上，則桀、紂、盜跖必在地獄下矣。行異則受不同，理之常，固不容疑也。²¹

19 同上，92頁。

20 同上。

21 同上，92-93頁。

最後，透過大量經典古籍的引證，利瑪竇再一次肯定「歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。」²²

2.1.1. 「上帝」與「天」的彼此互換

在中國古籍中，「天」或「天地」同時是用來表示上帝，所以當利瑪竇將上帝等同為天主時，他同時指出古籍中的「天」與當時宋明理學所理解的「天」是相異的。

古書多以天為尊，是以朱註解帝為天、解天惟理也。程子更加詳，曰以形體謂天，以主宰謂帝，以性情謂乾。²³

利瑪竇首先引用《易經》：「帝出乎震」²⁴，證明上帝絕不可能是指宇宙穹蒼，因為「夫帝也者，非天之謂。蒼天者抱八方，何能出於一乎？」²⁵。他亦指出周公在《尚書》的《金縢》中曾說過「乃命于帝庭，敷佑四方。」²⁶因此，利瑪竇便再次證明上帝有自己的居所，所以這「上帝」不會是指宇宙穹蒼。借助以上的理據，利瑪竇詳加闡述他的論點：

蒼蒼有形之天，有九重之析分，烏得為一尊也。上帝索之無形，又何以形之謂乎？天之形，圓也，而以九層斷焉。彼或東或西，無頭無腹，無手無足，使與其神，同為一活體，豈非甚可笑訝者

22 同上，26頁。

23 同上。

24 同上。

25 同上。

26 同上。

哉！況鬼神未嘗有形，何獨其最尊之神，爲有形哉？²⁷

如果上帝並不是宇宙穹蒼，那麼古籍爲什麼稱他爲「天」？對此，利瑪竇有以下的解釋：

君子如或稱天地，是語法耳。譬若知府縣者，以所屬府縣之名爲己稱，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，非其以天地爲體也，有原主在也。²⁸

由於古籍的「天」其實是指掌管宇宙穹蒼的主人，所以利瑪竇選擇以「天主」或「上帝」稱之，以避免任何誤解。

2.2 反駁佛道的觀點

當利瑪竇證明了古籍中的上帝是相等於天主，而且解釋了上帝與天的名稱是可以互換後，他便進一步反駁晚明時期對於宇宙起源的錯誤觀點。對當時盛極一時的儒、佛、道三派的觀點中，利瑪竇較贊同儒家的觀點，而對佛、道二派則採取較批判的態度。

2.2.1. 「空」與「無」

中國大乘佛教和道教分別以「空」與「無」來解釋宇宙的起源，但這並非指「純空」與「純無」，而是指無始無終，無外相的意思。「空」和「無」是指宇宙的根源，整個宇宙都包含其中。不過，利瑪竇好像誤會了這兩字的意思，認爲這觀念與基督信仰中的創造觀念是相抵觸的：

²⁷ 同上，27頁。

²⁸ 同上，28頁。

二氏之謂，曰無曰空，於天主理大相刺謬。²⁹

利瑪竇沒有從佛、道兩家的思想中去理解「空」與「無」的意思，卻單從字面去了解它們的意義。在士林哲學的思想中，宇宙的起源不可能是「空」與「無」的，因為按邏輯而言，如果自身一無所有，又怎樣能把性質與形體給予別的，而使之成爲有呢？

上達以下學爲基。天下以實有爲貴，以虛無爲賤，若所謂萬物之原，貴莫尙焉，奚可以虛無之賤當之乎！況己之所無，不得施之於物以爲有，此理明也。今日空曰無者，絕無所有於己者也，則胡能施有性形，以爲物體哉？物必誠有，方謂之有物焉，無誠則爲無物。設其本原無實無有，則是并其所出物者無之也。³⁰

縱使宋明理學學者強調「空」與「無」並不是指「純空」與「純無」，而是「神之無形無聲」，³¹但利瑪竇依然駁斥他們這種觀點仍會使人誤會神是不真實的存在。

2.2.2. 「太極」與「理」

按利瑪竇的理解，宋明理學學者不單曲解了古籍中「天」的概念，他們同時也誤解了「太極」的涵義。利瑪竇指出古籍中只有關於對上帝的供奉，但從沒有提及供奉太極：

聞古先君子敬恭於天地之上帝，未聞有尊奉太極者。凡言與理相

²⁹ 同上，18 頁。

³⁰ 同上，18-19 頁。

³¹ 同上，20 頁。

合，君子無以逆之。³²

利瑪竇質疑如果供奉太極是合理的行爲，爲何會沒有相關的記載，或習俗的保留。利瑪竇實在是暗示上帝是真實的，屬於中國傳統的一部份，相反周仲儀的「太極」卻是由不可信的來源所產生的非正統概念：

吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實，可知已。³³

在質疑宋明理學獨創的「太極」的概念時，利瑪竇注意到「太極」一詞早見於儒教中，於是他希望對此作進一步的評論，使自己的論說更完備：

夫太極之理，本有精論。吾雖曾閱之，不敢雜陳其辨，或容以他書傳其要也。³⁴

但事實上，利瑪竇好像從沒有編寫過這樣的著作。

利瑪竇對宋明理學另一個質疑便是「理」的概念。雖然當時對「理」的解釋分爲形上和物質兩個不同的學派，但大部份的宋明理學者都認爲「理既是一也是多」，是宇宙的萬物之源，也是萬物的形。利瑪竇努力證明天主是遠較「理」爲優越，而且祂更是創造者和超越萬物的。

根據利瑪竇所言，物類可以分爲兩種，分別爲「自立體」和「依附體」。「自立體」是指獨立存在的，如天堂、地球、靈魂、鬼魂等；

³² 同上。

³³ 同上。

³⁴ 同上。

而「依附體」則是指那些必需依賴一個外在的主體而存在的物體，例如五德、五色。然後他便以白馬為例子來加以說明。他說如果一匹馬不是白色的，牠仍然是存在的，但如果沒有馬，就沒有顏色可言了。

天主是自立體，但「理」則是依附體，所以如果「理」必須依賴自立體而存在，那麼利瑪竇便合理地推論出「理」不可能是萬物的根源。再者，如果「理」是萬物之始，而又存在於萬物之中，那為什麼「理」現在不能產生萬物呢？

譬如今日有輿人於此，有此車理具于其心，何不即動發一乘車，而必待有樹本之質，斧鋸之械，匠人之工，然後成車？何初之神奇能化天地之大，而今之衰敝，不能發一車之小耶？³⁵

利瑪竇藉此反駁當時宋明理學中對「理」的理解，他們認為「理」既生萬物，但同時存在於萬物中。這種「萬物皆為同一的理」的思想，與利瑪竇的天主創造觀有明顯的矛盾，因為利瑪竇認為天主是萬物的創造者，並超越所有的受造物。如果「理」不是自立體，也不是無形的實體，利瑪竇便質疑「理」是否有智慧與意識？如果「理」是具備智慧與意識的無形實體，他便屬鬼神的類別；否則，上帝、鬼神、人類的智慧與意識是從何而來呢？

理者靈覺否？明義者否？如靈覺、明義，則屬鬼神之類，曷謂之太極，謂之理也？如否，則上帝、鬼神、夫人之靈覺，由誰得之乎？彼理者，以己之所無，不得施之于物以為之有也。³⁶

³⁵ 同上。

³⁶ 同上，23頁。

2.3. 天主是宇宙的創造者

當利瑪竇駁斥了那關於宇宙之起源的謬論後，繼而便集中提出他個人，即天主教有關宇宙創造者的論說，而整個討論亦進入了高潮。在這個部份中，利瑪竇的論題與論點主要是來自多瑪斯的《神學大全》。

2.3.1. 天主的存在

據利瑪竇的觀點，不論是基督宗教的天主或是中國古籍中的上帝，他們都是宇宙的最高主宰，是在萬物之上的。他不獨創造了萬物，祂還在歷史中不斷看顧和滋養他們，直至永遠。利瑪竇認為對於這位最高神明的存在，根本無需多加說明，人只需仰觀穹蒼，便會明白：

人誰不仰目觀天？觀天之際，誰不默自嘆曰，「斯其中必有主之者哉？」³⁷

為進一步發展他的觀點，利瑪竇提出六個論點。首先，他從人的良心加以證明。人意識天主的存在，是與生俱來的，是自然的傾向：

今天下萬國，各有自然之誠情，莫相告諭，而皆敬一上尊。被難者籲哀望救，如望慈父母焉。為惡者捫心驚懼，如懼一敵國焉。則豈非有此達尊，能主宰世間人心，而使之自能尊乎！³⁸

其次，他以天下的動因，證明一切沒有生命物體的活動，皆出於天主：

³⁷ 同上，9頁。

³⁸ 同上。

物之無魂無知覺者，必不能於本處所自有所移動，而中度數。使以度數動，則必藉外靈才以助之。³⁹

第三，他再用鳥獸的天性證明天主的存在。好比人看見千萬枝箭飛射過去，每枝箭都中鵠的時候，雖然人沒有看見射箭的人，也知道定有射箭的好手才會百發百中：

試觀鳥獸之類，本冥頑不靈，然饑知求食，渴知求飲，畏鱗繳而薄青冥，驚網罟而潛山澤，或吐哺，或跪乳，俱以保身孳子防害就利，與靈者無異。此必可尊主者默教之，纔能如此也。⁴⁰

第四，他指出物體皆有其動力因。按這動力因的規律推論，必有第一不動因，天主便是第一不動因。

凡物不能自成，必須外為者以成之。樓臺房屋不能自起，恆成於工匠之手。知此則識天地不能自成，定有所為制作者，即吾所謂天主也。⁴¹

第五，他更以萬物的秩序井然，以證明必然有一個安排秩序者：

吾試忖度，此世間物，安排布置，有次有常，非初有至靈之主賦予其質，豈能優遊於宇下，各得其所哉？⁴²

至於利瑪竇最後的論證，主要是指出萬物皆有元始，這元始便是

39 同上。

40 同上，10 頁。

41 同上。

42 同上，12 頁。

天主：

吾論眾物所生形性，或受諸胎，或出諸卵，或發乎種，皆非由己制作也。且問胎卵種，猶然一物耳，又必有所以為始生者，而後能生他物，果於何而生乎？則必須推及每類初宗，皆不在於本類能生，必有元始特異之類化生萬類者，即吾所稱天主是也。⁴³

利瑪竇的論據建基於既理性，也富邏輯的因果律，所以看似是沒有人會反對的，可是中國學者們並不是完全信服。於是，利瑪竇便進一步作出澄清，讓他的論點更有說服力。

為了明釋天主便是宇宙的主宰，他引用了多瑪斯的「四因說」來解釋事物之所以是他們，這分別為「質料因」、「形式因」、「動力因」和「目的因」。他指出天主是其他事物的所以然，即動力因和目的因，不是形式因或質料因，因為天主純全獨一無二，不能成為其他事物的本身：

吾按天主為物之所以然，但云作者、為者，不云模者、質者。蓋天主渾全無二，胡能為物之分乎？⁴⁴

利瑪竇更加強調只有一個天主，祂是一切的「第一因」，「天主固無上至大之所以然也。故吾古儒以為所以然之初所以然。」⁴⁵如果真的有兩位天主，他認為根本沒有辦法知道祂們彼此是否相等的。但如果祂們不是相等的，那即是其中一位是不及另一位，那這位較小的便不可以稱為最高和最重要的「因」；相反，如果兩位是相等的，那一位就

43 同上。

44 同上，13頁。

45 同上，14頁。

已經足夠。

使疑天地之間，物之本主有二尊，不知所云二者，是相等乎？否乎？如非相等，必有一微，其微者自不可謂公尊，其公尊者大德成全，蔑以加焉；如曰相等，一之已足，何用多乎？⁴⁶

2.3.2. 天主的本質

利瑪竇在向當時的中國人介紹有關全能，且超越的天主的概念時，他謹慎地強調人的理性是有限的，所以不足以徹底認識天主的本質。他指出人連世上最細小的昆蟲——螞蟻的本質也無法完全認識，又怎樣可能能夠完全認識那至高且最重要的「因」呢？

天下至微蟲，如蟻，人不能畢達其性。矧天主至大至尊者，豈易達乎？如人可以易達，亦非天主矣。⁴⁷

爲了使人易於了解天主的無窮性，他舉了一個譬喻去解釋：有一位君王向他的賢臣請教有關天主的真理，該賢臣初時請求君王給予他三天時限思考。三天過去了，當君王再次召見賢臣要求回覆時，大臣再要求六天的期限。期限一到，大臣又多求十二天，君王因而大怒，因爲他認爲大臣是在戲弄他。賢臣馬上解釋因爲天主的真理的無窮無盡，就如在晨曦時份觀日般，隨著太陽的上升，視象只會越來越模糊，永遠無法認清。

古有一君，欲知天主之說，問於賢臣。賢臣答曰：「容退三日思之。」

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 同上，15頁。

至期，又問。答曰：「更六日方可對。」如是已六日，又求十二日以對。君怒曰：「汝何戲？」答曰：「臣何敢戲。但天主道理無窮，臣思日深，而理日微，亦猶瞪目仰瞻太陽，益觀益昏，是以難對也。」⁴⁸

除此以外，他再引用一個奧斯定的故事，以說明力圖徹底認識天主是一個如何愚昧的行為。故事的內容是記述奧斯定在沙灘散步時遇見一位男孩的經過。奧斯定對小孩努力讓一個水池注滿水的行為感到迷惑，遂向他問明因由。當奧斯定知道小孩打算將大海的水全注入水池中，便忍不住大笑起來。就在這時，小孩消失了，但他在消失前，留下了一番說話：「爾既知大海之水，小器不可汲，小窩不盡容，又何為勞心焦思，欲以人力竟天主之大義，而入之微冊耶？」⁴⁹

天主就是如此無窮無盡、不可言喻的，所以利瑪竇建議最好的表明方法便是否定法：

庶幾乎舉其情性，則莫若以「非」者，「無」者舉之；苟以「是」、以「有」，則愈遠矣。⁵⁰

總結

簡單而言，為了令天主的概念與中國文化聯繫起來，利瑪竇首先證明天主和古籍中的上帝是相同的。然後，他便利用這論據去駁斥宋明理學的「理」和「太極」的概念。最後，他企圖藉著福音中的真理的光照，為儒家的人文思想引入神聖超越的一神基礎。這個三重策略

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 同上，16頁。

的成果在最初階段引起很多文人學者的興趣，部份更進一步立志接受信仰。當中以進士出身的翰林徐光啓為最著名的例子，他因著與利瑪竇的交情，和受到《天主實義》的影響而信奉了天主教。但無論如何，利瑪竇的影響只停留在文人學者的階層中，而且不能維持久遠。他的影響因著時間的流逝而逐漸消失，最後甚至為傳統儒教所吞沒。

今天教會對自身傳教使命的反省，繼續奉本地化和語境化為傳教工作的追求目標，然而這理想的真正涵義已經遠遠超過利瑪竇當年對中國文化所作出的適應。只有肯定聖神的工作，相信聖言種子在當中，並承認文化本身的價值，始能將信仰真正融入文化中，並對文化產生更新的作用，這才算是達到福傳的最高理想。雖然如此，文化適應仍然是整個過程中的重要一環，並且是首要的一步。因此，利瑪竇作出的嘗試，定能成為所有打算在中國文化中履行福傳使命，或繼承這兩大目標的人的重要參考。