

利瑪竇《交友論》的再讀

韓大輝

「在患時，吾惟喜看友之面。」

——在逆境中最令我喜悅的就是見到朋友

《交友論》12

執筆時適逢教會文件〈如眾週知〉(Plane Compertum est 8.XII.1939) 面世七十週年，交稿時剛好進入利瑪竇(1552-1610) 逝世四百週年。本文想借此機會在傳教使命的方針上，反省利瑪竇的智慧，以促進福音與文化的互動，就此文化交流的觀點再讀他的《交友論》。

1 亦友亦先知

聖方濟沙勿略在日本傳教，便發覺非叩中國之門不可，1552年他來到上川島，卻蒙主寵召。同年10月6日，天主安排利瑪竇出世。他天資聰敏，好學熱心，在羅馬求學時，入了耶穌會，並有志傳教，由當時的署理初學導師范禮安神父接待，范神父後來在會內成為負責東亞傳教的長上，便邀請利瑪竇來中國。1582年利瑪竇來到澳門，翌年和羅明堅住在肇慶，從此便開始在中國的傳教生涯。他們秉承范神父的指導，努力學習中國語言和文化。通過很多朋友的協助，於1601年6月24日，利瑪竇到達北京，長住首都，並在1610年5月11日離世。當時的會士靠著朋友的支持，終能獲得皇上「欽

賜」墓地，於 1611 年厚葬於京城。¹

利瑪竇不但是很多人的朋友，也是「先知」，因為他能學習新的視野，以深化信仰，並賴天主的恩寵和提升，聆聽天主通過自然理智在其他的文化所說的話，尤其在中國。他對中國的福傳確擁有先知性的見地。今舉一例，關乎祭祖的儀式。

利瑪竇逝世後約 25 年，便發生「禮儀之爭」，耶穌會士把持利瑪竇原則，容許中國教友拜祭祖先²，但經數十載沒完沒了的爭論後，教宗克萊孟十一世（分別於 1705 和 1715）和教宗本篤十四世（1742），認為此等儀式具宗教（以佛教、道教為主）的含意，導人迷信而予以禁止。直至 1939 年，教廷才解禁。利瑪竇也因此漸漸受人再重視和再研讀。甚至，教宗若望保祿二世和本篤十六世對利瑪竇也給予好評。

〈如眾週知〉是由萬民福音傳播部發出的訓令，旨在免除以前的禁令，容許教友祭祖敬孔，其中在首段就說明這是民間的儀式，沒有宗教的含意。這是在中國政府確認後，教會才作此聲明的。

如眾週知，有些在東方國家的禮儀，雖在早期與外教的儀式沾上關係，但歷經不同的世代已事過情遷，人們的想法與習俗有所改變，這些禮儀只存留著民間儀式的含意，以表達人們對先人的孝道，對祖國的熱愛，和對同胞的尊重。³

1 參閱《利瑪竇全集（2）——利瑪竇中國傳教史（下）》，劉俊餘·王玉川合譯，光啓輔仁聯合出版，1986，pp.551-578。高智瑜，馬愛德主編，《柵欄——雖逝猶存：北京最古老的天主教墓地》，美國舊金山大學利瑪竇研究所，2001。

2 「禮儀之爭」是很複雜的問題，參閱本文後記。這裡以祭祖為例說明利瑪竇為了解中國文化所經歷的過程。

3 *Plane compertum est in Orientalium Regionibus nonnullas caeremonias, licet antiquitas cum ethnicis ritibus connexae essent, in praesentiarum, mutatis saeculorum fluxu moribus et animis, civilem tantum servare significationem pietatis in antenatos vel amoris in*

約三個世紀前，利瑪竇早有同樣的見地。

他們（中國人）並不認為逝去的人是神，不向他們求甚麼，祝望甚麼，與偶像崇拜無關，或許也能說那不是迷信。⁴

這個見地得來不易，最初他拒絕這些儀式，但漸漸明白這是中國人生活的一部分，不但使人盡孝道，也令人慎終追遠，想到天主。後來在 1607 年，南昌的蘇如望神父（João Soerio）去世，耶穌會讓友人以中國的風俗致哀⁵，同年徐光啓之父（已受洗）離世，也是這樣做⁶，及至利瑪竇下葬時，教友亦按國人風俗向其墳墓跪拜致哀，指出這些慣例只具「民間儀式的含意」，準確地表達了〈如眾週知〉訓令的原則。⁷「禮儀之爭」是複雜的問題，這裡不討論，儘

patriam vel urbanitatis in proximos.”（黑體由筆者所加）引自 *Acta Apostolica Sedis*, Vol.32(1940) p.24.

- 4 參閱《利瑪竇全集（1）— 利瑪竇中國傳教史（上）》，劉俊餘、王玉川合譯，光啓輔仁聯合出版，1986，80-94 頁；此章關乎中國的宗教派別、上帝的名稱、祭天祭祖儀式等。尤其 85 頁。
 - 5 參閱《利瑪竇全集（4）— 利瑪竇書信集（下）》，羅漁譯，〈信 38·致總會長書〉，347 頁。
 - 6 參閱《利瑪竇全集（2）— 利瑪竇中國傳教史（下）》，劉俊餘、王玉川合譯，459 頁。
 - 7 按德禮賢神父（Pasquale M. D'Elia）記載，金尼閣（Nicolas Trigault）為利瑪竇的中國傳教史續筆，寫下以下一段：“Expletis ecclesiasticis ritibus, neophyti politicos suos minime omiserit; primum ad Christi Servatoris imaginem, deinde ad tumulum ex more suas inclinationes ac genuflexiones perfecere. Tum deinde, Nostris pro honore sibi exhibito gratias referentibus, ipsi ad sua rediere. Multos deinde dies insequentes amicorum ethnicorum ad solitos defuncto ritus exhibendos concursus facti sunt, pari fere doloris sensu. Quam ob causam unum e Patribus ibi subsistere ad eos excipiendos necesse fuit.”（P. D'Elia, *Fonti Ricciane* II, p.628, n.998）：「在結束教會的儀式後，教友們並沒有省略中國民間儀式，先向基督救世主像前，後在墳墓前按風俗舉行躬身跪拜禮。我們的會士回謝他們的致意後，他們便各自回家。其後，一連多日，有中國的朋友結伴前來，懷著幾乎同樣的哀傷，按習俗儀式向亡者致哀。為此，必須安排一位神父守候，為接待他們。」（黑體是筆者的）
- 可惜此段在《利瑪竇全集（2）— 利瑪竇中國傳教史（下）》577 頁未能忠實地譯出，尤其漏掉「民間儀式」、「習俗儀式」，而這兩個表述卻正是〈如眾週知〉訓令的原則。

管從前的禁令打擊了福傳的工作。

本文將以《交友論》的「友道」為中軸，介紹本書的內容，並闡明其中三個重要的意念：四海之內皆兄弟、超越的渴求、智慧和賢德。這「友道」透露了利瑪竇先知性的睿智。

2 友誼和北上京都

《交友論》⁸ 大概在 1595 年年底完成，這是利瑪竇用中文寫的第一本書，也是第一本由外國人寫的中國書，這作品是為送給建安王（朱多櫛），起初只有 76 句格言，後來再加至 100 句，由馮應京寫序及刊印於 1601 年。此書面世後，便大受歡迎。⁹ 書中的格言皆取自中西名人名言，有一些格言利瑪竇略加修改，為適應中國文化。書中的一百句格言似乎沒有特定的架構或次序，都可單獨應用，每句讀來琅琅上口，發人深省。

利瑪竇固然苦學中文，他寫書的動機並非為自己揚名，卻與他「北上京都」¹⁰ 的意念有關。我們可從他的書信中得悉這北上不同的含意。簡述如下。

第一是地理的意義。他從肇慶北移韶洲是被迫的，後來遇到貴人（兵部侍郎石星）帶他從水路上北京，但發生意外、只能留居南昌，他感到非常失望，後來在夢中得到天主的肯定，將來必會到北

8 本文用的版本是 1603 年的馮應京版，此版以圖片方式刊在 Matteo Ricci, *Dell'Amicizia*, a cura di F. Mignini, *Introduzione* da Idem, Macerata, Quodlibet, 2005。此書亦在每句格言名上號碼，本文也依從這巡號碼。另參閱朱維鈞，《利瑪竇中文著譯集》，香港，城市理工，2001，141-158 頁，唯朱氏版本中有些標點符號出錯。

9 《交友論》曾收錄在《天學初函》、《寶顏堂秘笈》、《一編筆存》、《廣百川學海》、《山林經濟籍》、《說郭續集》、《堅瓠秘集》、《古今圖書集成》、《叢書集成初編》、《四庫全書》（載有簡述）等。

10 「北上京都」源於「Ascent to Peking」。Cf. J. Spence, *Matteo Ricci and the Ascent to Peking*, in C. E. Ronan and B. B.C. OH (eds.), *East Meets West*, Chicago, Loyola University Press, 1988, pp.3-18.

京。

第二是漢學的意義，意謂他在這方面要不斷提升自己，這是耶穌會傳教的策略。其實，在 1593 年，他已為自己的祖國將《四書》譯為拉丁文，而《交友論》算是一個考試，測度他的漢學程度。

第三是社交的意義。1594 年耶穌會會士有一個重要策略性的改變，就是提高社交的圈子。他們卸下僧袍，穿上儒服，以學者姿態，利用科學知識，與士大夫和文人交往，如：南昌兩位王爺（其中一位是建安王）、禮部大臣瞿景淳的兒子瞿太素、名醫王繼稷、白鹿書院院長章斗津等人。

第四是倫理的意義。此為提高自己的德行，以作見證。利瑪竇不想單單顯示自己是科學家，同時也是來源於大西的有智慧和賢德的人，以言以行，見證做人的道理。他以《論語》或格言的方式寫《交友論》（1596）和《二十五言》（1599-1600）。他本人有驚人的記憶力，並寫書願與人分享其竅門，名為《西國記法》（1596）。

第五是文化的意義。利瑪竇勉力提升中西雙邊文化的能力，盡量汲取兩者的精髓。在中國的古籍中，他發覺有不少思想和基督徒的信仰相似的題材，例如：至高之神的單一性、靈魂不朽、來生賞報或懲罰等。其實，他開始以自然理智處理這些宗教問題，並寫在他的《天主實義》內，初稿在 1596 年完成，後來在 1603 年印行。¹¹

3 友道

友誼是人生最直接的經驗，「天下無友，則無樂焉」（《交友論》57）。這和《論語》所言的「有朋自遠方來，不亦樂乎！」相近。

¹¹ 有關這五重意義，參閱《利瑪竇全集（3）— 利瑪竇書信集（上）》，羅漁譯，137-247 頁。

人生累積的經驗，令人大開眼界。利瑪竇從小跟隨父親在草藥店工作，也將友誼和草藥作比較，於是他引用奧斯定的一個圖像：交朋友就如醫病，如果醫生愛護病人，便會不喜歡他的病，並會因治病的緣故，使他身體疼痛，要他吃苦口良藥。醫生對有病的身體也忍受不了，朋友又怎會容忍朋友的毛病？朋友會諫責，怎會體恤那不願聽的耳朵？怎會懼怕對方額上皺眉？¹²

利瑪竇用詞也很豐富。¹³ 為本文的目的，我們只述說「友道」的三重意義：四海之內皆兄弟，超越的渴求，智慧和賢德。

3.1 四海之內皆兄弟

為描寫朋友的類型，利瑪竇有很豐富的詞彙。¹⁴ 他按亞理士多德將友誼分成三大類，第一類是那些誠愛對方而不求回報的人，這是仁義之交，其他兩類則屬利益之交或享樂之交。仁義才是友誼真正的本質，其他兩者皆不到水平；以仁義交心的友誼必會恆久，凡以利益和享樂為前提的交往很容易瓦解。¹⁵ 為此，不少拉丁文的作者，諸如西塞羅，非常著重仁義之交而輕看其他兩者，正像孟子亦曾對梁惠王說過：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。」

12 《交友論》20：交友如醫疾，然醫者誠愛病者，必惡其病也。彼以救病之故，傷其體，苦其口。醫者不忍病者之身，友者宜忍友之惡乎？諫之諫之，何恤其耳之逆，何畏其額之皺！

13 這裡只引一些例子：視友如己 1, 2；結友 3, 84；交友 4, 7, 30, 62, 66, 81；饋友 9, 80；友以和為本 10；在患難時，吾惟喜君友之面 11；友之愛以恩友 12；念友 15, 80；知己之友 47；順友 19；忍友 20, 33；諫友 20；友友以誠 22；愛友以情 27；益友 28, 37, 81；友之物皆與共 29；據德相友 30；相行 31；久友 32；望友 34；友之職至於於義而止 46；友友 52；扶友 53；敬友 58；患時不請而來，夫友哉 64；彼善長於我，則我效習之，我善長於彼，那我教化之 69；相友 72；相愛 73；棒友 78；友者，既久尋之，既少得之，既難存之 80；致友 83；友人 86；惠友 94；得友 98。

14 舉例如下：吾友 1；善友 6, 70；知己之友 17；正友 19；真友 27；密友 40；美友 48；厚友 52；義友 54；良友 66；賢友 68, 97；永友 90；俗友 54；新友 75, 81；諛諂友 82；浮友 87, 91。

15 參閱《尼各馬科倫理學》*Nicomachean Ethics* VIII, 3-4.

在發展友誼中，有時不易察覺仁義怎樣有別於利益和享樂，利瑪竇便說出一個原則：不把朋友看作外人，而是我的一半，更好說就是另一個我，故我應當把朋友看成自己。¹⁶ 此話源於亞理士多德的名句（*ho philos allos autos* ——朋友乃另一個我）。以此原則，便可辨別仁義之交。可是，利瑪竇把這句話放在《交友論》首位，顯然尚有更重要的訊息。希臘文 *philia* 一詞解作友誼，但此詞也包括其他含意，如：依戀，喜愛，仁義，不論是因順自然而生，或因刻意選擇而有的。*Philia* 意指一班人或一個社會內的民眾的聯繫。在這觀念的背後有一個理想：人是「社會和政治的動物」（*animale politicum et sociale*）¹⁷。「社會和政治的」在聖多瑪斯的思想裡有深厚的意義，用來表達希臘文的 *koinonikon*，此詞由斯多葛學派（Stoic）採用，為表達人不但是某個城市的公民，而成爲人所居住的世界（*oikoumene*）的公民。爲此，斯多葛的智者依據自然理智，將友誼從「個人喜愛」提升到「普遍的利他精神」，他們是這一發展的先河，不少天主教拉丁作家亦跟隨這路線。

爲利瑪竇來說，最具權威的並非希臘或拉丁的作家，而是耶穌本人，由祂而引申到耶穌會，即以他爲友爲伴（*socius*），因爲祂說過：「我稱你們爲朋友」（若 15:15），爲利瑪竇來說很多靈感皆來自聖經。¹⁸

在《交友論》中的自序中，利瑪竇描寫建安王待他如朋友，設宴款待他，席間建安王從自己的座位起身走到他那裡，執著他的手，

16 《交友論》1：「吾友非他，即我之半，乃第二我也，故當視友如己。」

17 《尼各馬科倫理學》VIII, 9; STh I-II, q.72, a.4, co.

18 聖經中很不少地方論及友誼，其中一些意念若在《交友論》中出現，舉一例：「有些朋友遠勝親兄弟」（箴言 18:24），看《交友論》50：「親能無相愛，親友者否。」（親戚間可彼此不相愛，但朋友間便不會。）

向他請教在西方國家有關「友道」。這表示建安王雖不認識斯多葛派的「利他精神」，卻深明「四海之內皆兄弟也」。

在所有的朋友中，最難能可貴的是「密友」¹⁹，利瑪竇採用亞理士多德的名句：「一個靈魂居住在兩個身體內（*mia psyche duo somasin enoikousa*）」來論述深厚的友誼：朋友和我雖然有兩個身體，為我來說，在兩個身體內只有一個心。²⁰ 利瑪竇把靈魂譯作「心」，因為中國人普遍認同朱熹所說的「心是神明之舍」或「心者人之所以主乎身者。」，心是「存天理，去人欲」的地方。所有深交在於「心」，只有以誠意向朋友披露自己的心，才能有知己之友。²¹

這種見地其實都存在中西兩地的傳統中，是普遍性的經驗。深交導向彼此的支持，同時導至一種超乎語言和生死的關係。²²

3.2 超越的渴求

這裡所言的超越有兩個意義，一是超越自我的局限，二是超越生死之外。前者通過信賴接觸另一個朋友，後者是通過信德接觸天主，在《交友論》中，利瑪竇明顯地論述前者，而於後者只作暗示。

在友誼中，「信賴」處於「喜愛」和「理智」之間。基於喜愛，人會依戀朋友；基於理智，人會淨化感覺；基於信賴，人深化喜愛、提升理智。奧思定及多瑪斯的傳統皆有陳述三者的互動，利瑪竇當然也有所接觸。在找朋友時，喜愛成爲主導²³，但信賴也隨即冒升

19 《交友論》40：多有密友，便無密友也。

20 《交友論》2：友之與我，雖有二身，二身之內，其心一而已。

21 《交友論》17：可以竭露發予心，始爲知己之友也。

22 《交友論》3：相須相祐，爲結友之由。43：祝友如己者，則避者邇，弱者強，患者幸，病者愈，何必多言耶！死者猶生也。

23 《交友論》73：一人不相愛，則耦不爲友。

以超越一些局限，理智便會助之辨別友誼的真假。²⁴

因著喜愛，人的「信賴」便會轉化為動態的接受，甚至接受超出理智涵蓋的道理。基於理智，人可鞏固友誼，同樣基於信賴，友誼可化為追尋真理和持守希望的動力，因此成為團結社會的基礎。

人們愈分享同樣的真理和希望，社會也愈團結。利瑪竇認為這是儒家的精髓，人並非只是獨善其身，也兼善天下，所謂「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。」，或「主忠信，無友不如己者。」

²⁵ 引用西塞羅的思想，利瑪竇認為一個國家可以沒有財庫，但不可沒有朋友。²⁶ 友誼是活化社會的靈魂。他又用了一個故事來說明；亞歷山大大帝尚未為王時，沒有國庫，而他個人所得的，他都分施給人。然而，敵國的帝王卻非常富裕，且專注在充裕國庫的事務上，他譏笑亞歷山大說：「請問你的國庫在哪裡？」亞歷山大回答說：「就在朋友的心裡。」²⁷

當利瑪竇來中國時，也要面對一些不友善的情況，那時他須勉力將敵意化為善意，這是基督徒的精神，於是他便引用奧思定的一個故事。從前在西國有一個皇帝名叫客力所，他以個人的努力便立一個大國。一位有賢德的人問他，有甚麼治國的要旨，他答說：「我會優惠朋友，懲罰仇人。」有賢德的人說：「與其只優惠朋友而施恩，倒不如也將仇人化為朋友。」²⁸

24 《交友論》7：交友之先宜察，交友之後宜信。這裡「察」和「信」是指理智和信賴，兩者雖有結交「先後」之分，但其實在結交後兩者同時不斷發揮作用，只是在結交之後，人須以「信」為重。

25 《論語·學而第一》，及同書〈子罕第九〉。

26 《交友論》77：國家可無財庫，而不可無友也。源於西塞羅的《論友誼》VII 23。

27 《交友論》93：歷山王未得總位時，無國庫；凡獲財，厚領給與人也。有敵國王富盛，惟事務充庫，譏之曰：「足下之庫在於何處？」曰：「在於友心也。」

28 《交友論》99：客力所西國王名以匹夫得大國。有賢人問得國之所行大旨，答曰：

當仇人變為朋友，就可真正實現四海之內皆兄弟的精神。然而，人若不信賴天主，是無法做到的。利瑪竇沒有在《交友論》明言這點，但他作為信徒相信人在原罪中失去了和天主的友誼，而天主一直有意將之恢復。如何？首先，舊約相信，智慧進入聖善的靈魂，使他們成為天主的朋友（智 7:27），而智慧「是如此精純，能滲透深入一切…是天主威能的氣息…是天主美善的肖像…是獨一的，卻無所不能…恆存不變，卻常使萬物更新」（智 7:24-26），為此，早期教會將「智慧」視為基督的預象，祂在最後晚餐時，實現了舊約的話，放下萬世之君的身段，為門徒洗腳、建立聖體聖事，稱他們為朋友。

其實，舊約所講的「智慧」，利瑪竇在中國的經典中也找到。他當然明白為使中國人接受天主「降生成人」的道理還有很多路要走，於是他便提出「友道」。在他心目中，「友道」不會只是屬於人的事，也屬天道。當建安王問及「友道」的問題，利瑪竇便說這友道關乎天道，就如《中脞》所說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「誠」既然是天道，那麼實踐「誠」便是人所行的道路。同樣，「友者，天之道也，友之者，人之道也。」交友是人的道路，因為這是天道。事實上，友道非常廣闊，滲入所有人與人的關係中，連盜賊行事，也結交朋友。²⁹再者，交友的目的是讓人能彼此學習，一起成長。³⁰

在《交友論》中，利瑪竇兩次提到上帝³¹。一次是說，人在世

「惠我友，報我仇。」賢曰：「不如惠友而用恩，俾仇為友也。」

29 《交友論》42：友之道甚廣闊。雖至下品之人，以盜為事，亦必似結友為黨，方能行其事焉。

30 《交友論》69：交友之旨無他，在彼善長於我，則我效習之；我善長於彼，那我教化之。是學而即教，教而即學，兩者互資矣。

31 為利瑪竇中國古書所提到的上帝就是他所相信的天主，因為人通過「禮」可接觸

不能完成所有的事情，爲此上帝便命人交朋友，以彼此相助，若在世上將這個「友道」除去，那麼人類必會散亂和敗壞。³² 另一次是說上帝給人雙目、雙耳、雙手、雙足，正是要人和人結爲兩個朋友，彼此幫助，便可完成事情。又說古字的「友」，是由兩隻手爻寫成「朋」字由兩個习字組成，即是羽，鳥有羽翼所以能飛。³³

3.3 智慧和賢德

人生固然有應走的道路，但路途也不一定那麼順利，再者世情難測，今日的朋友，明天可以成爲仇人，不得不小心。³⁴

如果我們只以世俗的精神結交，那麼在相聚時便會講究享樂，而非追求真正的愉悅，在離別後，只會留下憂愁，假如我們以仁義的精神結交，那麼在相聚時，愉悅就會多於享樂，在分散時，不會感到羞慚。³⁵ 爲此，朋友間真情至爲重要，利瑪竇會說：「假如你是我的真朋友，便不會以物質的東西，而用真情來愛我。」³⁶

其實，問題並非體察甚麼是真情，甚麼是假意，重要的人是有弱點，友誼不加護理往往會變質。爲此，莊子講了一個比喻，君子

禮。寫《交友論》時，他也寫《天主實義》28：「西士曰：子欲先詢所謂始制作天地萬物，而時主宰之者，予謂天下莫著明乎是也。人誰不仰目觀天？……夫即天主——吾西國所稱『陡斯（Deus）』是也。」同書 103：「吾天主，即華言上帝。」同書 104：「吾天主，乃古經書所稱上帝也。中庸引孔子曰：『郊社之禮以事上帝也。』參閱 P. D'Elia, *Fonti Ricciane* I, n. 236, p. 186。

32 《交友論》16：各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此幫助。若使除其道於世者，人類必散壞也。

33 《交友論》56：上帝給人雙目、雙耳、雙手、雙足，欲兩友相助，方爲事有成矣。（友字，古篆作爻，即兩手也，可有而不可無。朋字，古篆作羽，即兩习也，鳥備之方能飛。古賢者視朋友，豈不如是耶？）

34 《交友論》13：人事情莫測，友誼難憑。今日之友，後或變而成仇，今日之仇，亦或變而爲友。可不敬慎乎！

35 《交友論》54：俗友者，同而樂多於悅，別而留憂；義友者，聚而悅多於樂，散而無愧。

36 《交友論》27：爾爲吾之真友，則愛我以情，不愛以物也。

之間的交情如水一般清純，意謂這種交情已從自私中淨化出來，雖是清淡中，卻令人親而近之，而小人之間的來往就如酒那般甜，意謂這種來往已被利慾污染，雖是甘甜，但令人斷而絕之。³⁷ 利瑪竇也有同感，若友誼淪落為玩樂多於仁義，是難以持久的³⁸，另一方面，為得君子之交，則是可遇不可求。³⁹

有關倫理道德，利瑪竇會分辨自然流程（*cursus naturae*）和自然律（*lex naturalis*）的異同。兩者都來自上天，前者遍及整個大自然而確定各事的活動，後者刻印在人的本性內而牽涉到個人的選擇。例如：人生出來就有一雙手，這是受制於自然流程，但按人自由的選擇用手來行善避惡，則屬於自然律。友誼按著自然流程會帶給人快感或悅樂⁴⁰，但按自然律，友誼要求人有修德行的倫理責任，持久地修德是友誼最佳的營養品。⁴¹

利瑪竇不但以科學家的姿態出現，懂得對時空的量度（數學、天文、地理、曆法等），也以「西泰」即「西方大師」的身分入中國，具備人生的智慧。科學可助人確定事物在時空中的自然流程，比方預見星體的運行而產生的日蝕或月蝕；智慧卻曉示人生和歷史的奧秘，不但今生，亦包括來世。就如關乎大自然的科學在西方和東方都有效，同樣人生智慧也是如此。由此，利瑪竇發覺，基督徒的信仰和儒家的智慧有很多不謀而合之處，不論在東方或西方都有效用。

利瑪竇當然聽過，孔子論智慧：只要守好仁義、盡好對人的本分，尊敬鬼神，但保持某種距離，就是智慧；了解仁義的人不如喜

37 《莊子·山木》：君子之交淡若水，小人之交甘若醴。君子淡以親，小人甘以絕。

38 《交友論》32：友之樂多於義，不可久友也。

39 《交友論》62：君子之交友難，小人之交友易。難合者難散，易合者易散也。

40 《交友論》57：天下無友，世無樂。

41 《交友論》90：永德，永友之美餌。

歡仁義的人，喜歡仁義的人不如樂於仁義的人。⁴² 孔子不希望將怪力亂神的東西擾亂人持守仁義的心態，但並非不和上天接觸，反而他說：不要埋怨上天，不要責怪近人，但要從最基本的學起，其人生自然就會有所提升和上達，而上天是知道我所做的。⁴³

利瑪竇用一個故事說出人的智慧在於不斷了解和不斷改善。從前，在西方有一位國王，結識過一個人，請他留居首都，非常厚待他，視他為有智慧和賢德的人。可是過了一段時日，此人沒有來勸諫，於是國王辭退他說：「我只是一個人，不能沒有過失，如果你沒有見到，你就不是有智慧的人，如果你見到而不勸諫我，你就不是有賢德的人。」從前的國王如此做，是因為沒有受到勸諫，那麼對今日那些見到他而掩過飾非的人，又該如何？⁴⁴

還有一點，利瑪竇認為：我之需要朋友是為能彼此相愛，為對方謀求幸福，並以此為樂；當朋友同樣地對待我時，我便有第二重的快樂。友誼使人有雙重快樂，第二重快樂只是第一重的後果，但非其目的，因為第一重快樂出自不求回報的仁義。這雙重的快樂正配合「視友如己」的精神，而利瑪竇的靈感來自聖經「凡你們願意別人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此。」

（瑪 7:12）當然，人須知道甚麼為自己是「好事」，才會將好的施於別人。⁴⁵

42 「樊遲問知。子曰：務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」，「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」（《論語·雍也第六》）

43 子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達：知我者，其天乎！」（《論語·憲問十四》）。利瑪竇在寫《交友論》時，也在準備另一本書名為《天主實義》，那裡他也應用孔子的說法：「上達以下學為基，天下以實有為貴。」（72）

44 《交友論》97：西土之一先王，曾交友一士，而腆養之於都中，以其為智賢者，日曠弗見陳諫，即辭之曰：「朕乃人也，不能無過，汝莫見之，則非智士也；見而非諫，則非賢友也。」先王弗見陳諫，且如此，使值近時文飾過者，當何如？

45 《交友論》86：不能友己，何以友人。

利瑪竇在歐洲啟蒙時代的氛圍中成長，深明自然律並非只涉及「倫理義務」，更關乎「公共利益」。政府有責按公共利益頒布法令，而公民守法是因為這法是「好事」而非「壞事」，而且公民有責守法，因為他必須忠於自己的良心做「好事」（不做壞事），儘管別人未必如此做。從宏觀去看，公共利益和個人利益是相關連的，而個人利益很多時要靠他人和群體的力量方能完成。⁴⁶ 人具社會的特性，於是有人種田，有人建屋，彼此相助，如此類推。利瑪竇認為這是上帝的安排：「各人不能全盡各事，故上帝命之交友，以彼此胥[協]助。若使除其道於世者，人類必散壞也。」（《交友論》16）

此外，社會建基在四海之內皆兄弟的精神。為此，個人的修德必然向公共利益開放，如《論語·憲問十四》說：「修己以安百姓。」利瑪竇則用樹林作比喻：當我見到某人的朋友多得如樹林，我便知道他的德行如何強盛。⁴⁷

在交友的經驗中，利瑪竇覺察到中國人的「和」與基督徒的「共融」（*koinonia*）彼此呼應。中國人有五倫：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，惟獨友情可滲入所有關係中，並使之和諧。《中庸》說：「和也者，天下之達道也。」如何建立和諧社會？利瑪竇會引用亞里士多德⁴⁸ 說：朋友的財物是互相分享的。⁴⁹ 基督徒實際上也以此種「分享」來建立共融的團體。「凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。」（宗 2:44）利瑪竇明白儒家的「和之道」和基督徒的「友之道」不謀而合，其相合之處在於「道德」。有德之人因為不

46 《交友論》65：世間之物，多各而無用，同而始有益也。人豈獨不如此耶！

47 《交友論》61：視其人之友如林，則知其德之盛。

48 參閱其著作《尼各馬科倫理學》VIII, 9：諺語云：朋友的財物是公用的，這話正確，因為友誼就是共融（*kai e paroimia "koina ta philon" orthos en koinonia gar e philia*）。

49 《交友論》29：友之物，皆與共。

求利益和只求仁義，便能與人和諧和共融。《論語·子路十三》有道：「君子和而不同，小人同而不和。」

小結

利瑪竇留給我們甚麼？傳教的策略、文化的尊重、風俗的容忍嗎（…）？這一切都有，可是，不只如此，他留下了「友道」！在利瑪竇筆下，這「友道」源於「天道」成爲人生之道：人人兄友弟愛、社會祥和共融、生命得以超越。作爲先知，利瑪竇不但聽到天主在聖經中所說的道，也聽到天主在中國文化中所說的道。前者提升後者，而後者亦爲前者鋪路。

爲此，在福傳使命上，人人都需要智慧，除了求主賞賜之外，亦須以「友道」來予以滋養和豐富。

此外，利瑪竇亦教我們要讓福音和文化互動起來，使人更體會啓示的深意。利瑪竇的創舉的確啓發很多人發揚這種精神。最近，讀了房志榮神父的《三字經和聖經卅二講》⁵⁰，深表欣賞，更覺得利瑪竇所享有的先知睿智仍一直存留人間。

利瑪竇以愛德和友誼爲重，此舉使人憶起奧思定的名言：在必須的事上持守合一，在疑惑的事上讓人自由，在一切的事上常存愛德。⁵¹

後記

本文不討論禮儀之爭，因爲問題複雜，只想以祭祖爲例，指出利瑪竇先知的見地。首先，利瑪竇無法證明祭祖儀式在早期有「拜偶像」的「宗教含意」，相反，他卻找到其「孝道」的意義。《孝經》：

50 台北天主教之聲雜誌社出版，2005。

51 In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」。其次，即使有些「儀式」沾上了「宗教含意」，但影響不大，不少士大夫在實踐這些儀式時，便沒有拜偶像的宗教意念。為此，教友懷著正直意向為「孝道」而非為「拜偶像」舉行這些儀式是可以的。這是 1939 年教廷取得中國官方的確認，即這些儀式基本上是民間習俗，不牽涉宗教問題後，而頒發了〈如眾週知〉訓令，容許國人行祭祖儀式。⁵²

利瑪竇也影響了後繼在京的耶穌會士。1700 年 11 月，在京的耶穌會士閔明我等人向康熙請願，寫了以下奏摺：「治理曆法遠臣閔明我、徐日昇、安多、張誠等奏為恭請容鑒，以求訓誨事：臣等看得西洋學者聞中國有祭天祀祖先之禮，必有其故，願聞其祀等語，臣等管見，以為拜孔子，敬其為人師範。祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮亦無求佑之說，非謂祖先之魂在木牌位之上。不過抒子孫『報本追遠』、『如在』之意耳。至於郊天之禮典，非祭蒼蒼有形之天，乃祭天地萬物根原主宰，即孔子云『郊社之禮、所以事上帝』。有時不稱『上帝』而稱『天』者尤如主上不曰『主上』，而曰『陛下』，曰『朝廷』之類。雖名稱不同，其實一也。前蒙皇上所賜匾額，親書『敬天』之字，正是此義。遠臣等鄙，以此答之。但緣關係中國風俗，不敢私寄，恭請容鑒訓誨。遠臣等勝不待命之至。」請願書的目的，是用中國的權威，來證明這些儀民間習俗，為教友來說不是拜偶或迷信或迷信的宗教活動。康熙的朱批指出，中國祭祖祀孔之禮，不過是一種表達「孝道」的俗禮，且無宗教性質：「這所寫的甚好，有合大道。敬天及事君、親敬師長者，係天下通義，這就是無可改處」。⁵³

52 Cf George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy. From Its Beginning to Modern Times* Loyola University Press, Chicago, 1984, pp.15-23.

53 閔明我 (Claudio Filippo Grimaldi) 當時是康熙的欽天監監正，拓展曆法、天文學等，

可惜，這立場不被當時的教廷接納，但等了兩個多世紀後，同樣的立場又被〈如眾週知〉採用了。

但有時連水利、製炮也在其職務內。參閱韓琦，〈奉教天文學家與「禮儀之爭」
(1700-1702)〉，收輯於 *Monumenta Serica Monograph Series LI*, ed. by Xiaoxin Wu,
2005, pp.197-209, esp pp.201-202。