

尋認生死路徑的一番對話

陸鴻基

十六世紀末葉，耶穌會士在范禮安(Alessandro Valignano, 1539-1606) 和利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 的領導下，開展出「適應儒家」的策略，向中國士大夫階層傳教。

在思想層面而言，耶穌會士認為天主教教義與「原本」的儒家經籍之間完全沒有衝突；倘若當代（晚明）儒學與天主教教義有甚麼矛盾，那只不過是千百年來儒家經學傳承失真之過而已。他們把《五經》上的「天」等同基督宗教的「天主」，同時排拒道家、佛家和宋明理學的思想。在這策略下，孔夫子成了中國的約翰洗者，為準備上主的來臨，修平道路。耶穌會士聲稱要恢復儒學的本來面貌，並且提升至完善境界。他們寄望這樣的論調，能讓士大夫比較容易接受天主教。在禮儀方面，他們也請准羅馬教廷，對中國禮俗作了一些讓步。¹

在傳教行動的層面，利瑪竇傳教工作的重心，不在公開講道，而是側重交結個別或小群的士人，與他們講論學問。在明代社會，公開講道太容易惹來干預，更可能引起小騷亂、妨碍公眾安寧。反之，友朋論學是士人圈子的正常活動，由來已久；同時也是學術傳統之中常有的。²耶穌會士穿著儒服，舉止談吐都一若儒生。他們刻

1. George Dunne, SJ, *Generation of Giants* (Notre Dame, 1962), pp. 4-18, 26-28, 86-89, 269-302.

方榮，「明末清初天主教適應儒家學說之研究」，見氏著《方榮六十自定稿》（臺北，1969），冊1，頁203-254。

2. Dunne, 全前註，pp. 245-268.

Donald Holzman, "Conversational tradition in Chinese philosophy", *Philosophy East and West*, vol. 6 (Oct., 1956), pp. 223-230.

意參加地方士人的文藝圈子；首先透露一點西學知識或來華途中見聞，引發士大夫對西方思想的興趣，繼而提出一些哲學或宗教思想上的難題，並且介紹天主教的解答。他們也會傳閱自己的刊物，以文會友；或登門拜訪、或參與雅集等士大夫階層端正的社交活動。久而久之，西儒品學俱優的聲譽傳播開來了。漸漸有人主動向他們求教治學修身之道；直接的傳教工作也就可以展開了。

利瑪竇這套「適應儒家」策略在教會裏也不是普遍認受的。道明會士、方濟各會士、甚至一部份耶穌會士，都抨擊它是偏離教會信條與操守的異行³。另一方面，明末清初士大夫、以至近世漢學家，也有不少人批評利瑪竇等人誤解了中國哲學和中國思想史。即使如此，利瑪竇等的策略畢竟還是明末清初耶穌會來華傳道的主流取向；而且晚明也有不少讀書人，其中不乏士林中堅，領洗入教而不會背棄儒學。這大概足以證明利瑪竇的想法，最少在某些當代士人眼中，是值得取法和信從的。

本文不擬重新檢視「適應儒家」策略正反各方的見解，而是嘗試透過一場耶穌會士與士大夫的對話，觀察這策略的實際運作，從而估量耶穌會士溝通中西思想的成效。

現存最早和最著名的這類交流、比較中西思想的文本，是利瑪竇撰著的《天主實義》（1603）。這本書是「適應儒家」策略的關鍵文獻⁴。它的體裁是一位「中士」與一位「西士」對話，談論哲學和

3 Dunne, 全前註, pp. 282-301.

J.S. Cummins, *Travels and Controversies of Friar Domingo Navarette, 1618-1686* (Cambridge, 1962), Introduction.

4 利瑪竇《天主實義》（臺中，1966 影印）。新近排印本見朱維鈺主編《利瑪竇中文著譯集》（香港城市大學出版社，2001）；《天主實義》在頁 1-140，乃據北京大學藏明刻本校點。

宗教話題。內容不是利瑪竇與任何一位士大夫的實際對話，却是把無數次這樣的談話綜合整理，很有條理地推展，把「西儒」的思想系統介紹出來。可以說，它是利瑪竇仿照當時歐洲學術界流行的「對話錄」（例如伽利略的天文學對話錄）的體裁而創作的虛擬對話。欲探討中西學人互相問難的實際情況，我們需要的是一場雙方對話的實錄。

1627年6月，耶穌會士艾儒略（1582-1649）退休大學士葉向高（1562-1627）和另一位士大夫曹觀察在福州進行了一場為時兩天的哲學和宗教討論。談話的氣氛友善融洽，但也沒有太多客氣的退讓。討論結束以後不久，艾儒略把談話紀錄發表了，題為《三山論學記》（三山是福州的別名）⁵。這本書的文體是文言文，不是談話的逐字筆錄，而且多少總是經過編纂整理的。艾儒略出書的動機，肯定是為了幫助自己的傳教工作；因此，吾人理應質疑這本書是否準確地報導雙方的說話。但是，反過來說，葉和曹在當地社會地位崇高，而葉又身為艾的東道主；即使艾儒略不夠老實，編書有任何歪曲葉意之心，也不可能做得很過份。再者，為該書寫序的士大夫黃景昉（黃有否領洗入教，現已無從查考）和蘇茂相（多半是天主教徒）都認為葉向高對艾儒略的問難和反應，都很能代表當時儒家讀書人普遍的想法⁶。綜上，我們可以說《三山論學記》的可靠性是經由當時人所肯定的。

這兩天討論的話題，觸及耶穌會士排拒佛教的原因、宋代理學

5 本文根據吳相湘主編《天主教東傳文獻續編》（臺北，1966），冊1，頁419-493。該本乃以1847年澳門主教馬熱羅准印之翻刻明末絳州本影印。《三山論學記》版本頗多，見方豪簡介，在吳編，冊1，頁17-18。

6 黃序見徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》（上海，1949）。蘇序見吳編，全前註，冊1，頁421-424。兩人簡歷，見潘鳳娟《西來孔子艾儒略》（臺北，2002），頁111-112。

與基督宗教宇宙觀的差異、天主的全能、邪惡的問題與天主的正義、人的意志自由、道德修養、死後賞罰、耶穌降生與救世等。全書約一萬字，話題雖算廣泛，但不是有系統的一部公教要理大綱。細味葉向艾發問的問題，放置在 1627 年的處境之中，可見這番對話深刻地反映着當時葉向高心裏急切渴求答案的政治和人生憂慮；也是那年代不少士大夫憂心如焚的問題。研究《三山論學記》實有助我們對耶穌會士「適應儒家」策略，增加一點「在地」的瞭解。

下文介紹三位談話者和他們的對話。

這場對話的主角艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 是利瑪竇最顯赫的繼承者之一⁷。他大半生在華南傳道，遠離皇權核心的北京城。他不像居住北京的耶穌會兄弟：他從來沒有在朝廷擔任鐘錶匠、天文師、外交家、測量師、宮廷畫師、皇室親信或任何一官半職。他留在外省，集中精神交結士大夫、勸化讀書人。當時（晚明時代）中國士人對他異常敬重；有人甚至給他起了「西來孔子」的別號，可說是極其罕見的殊榮。

艾儒略 1582 年生於意大利北部城市勃勒沙 (Brescia, 當時隸屬威尼斯共和國)；恰巧利瑪竇抵華也是在這一年。當時意大利各地正經歷著脫利騰大公會議推動的教會改革運動，宗教氣氛特別濃厚。艾儒略自幼接受耶穌會教育，學術與宗教培育並重。1600 年加入耶穌會為初學生。修讀哲學期間，萌發要到外方傳道的志向。他向會中長上申請外派的志願書，充份流露出他對傳教事業的獻身和深自

7 艾儒略生平，見方焯《中國天主教史人物傳》(香港，1967-73)，冊 1，頁 185-197。又，潘鳳娟《西來孔子艾儒略》(臺北，2002) 綜合了不少最近三十多來的研究；尤其是「第一部份：歷史考察」。又，艾之弟子李嗣玄著《思及艾先生行蹟》，收錄在鐘鳴旦、杜鼎克、賈一農、祝平等編《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(臺北，輔仁大學神學院，1996)，冊 2，頁 919-938。

謙卑的心。這些精神，也充滿着他日後在華撰寫的中文著述。修畢神學課程和晉鐸後，他奉派到中國傳道。1610年抵達澳門。適值數月前利瑪竇在北京病逝。從年資上說，艾儒略屬於來華耶穌會士的第二代。

1613年，艾儒略從澳門潛進中國內地，到了上海，住在徐光啓(1562-1633)家裏。1616年，在沈淮彈劾案引發的教難期間，他和幾位耶穌會士逃到杭州，投靠楊廷筠(1557-1627)。居杭數年，他大概是追隨楊廷筠進修中文。日後他的中文著述甚豐，文筆流暢清晰，措辭造句，都見其功力。教難淡化後，他在杭州傳道。1619年他寄返意大利的一封家書提及當年為二百餘人授洗；稍後，更隨同其中一位皈依者遠道去到山西，開啓了該省的公教傳道事業。

1621年，艾儒略回到杭州，再逗留了兩年。這期間他先後編寫了：環球地理大全《職方外紀》、歐西教育綱要《西學凡》、西方心理學(士林學派靈魂學)《性學稱述》等書籍。這幾本著作，都是相關領域西方學術介紹進中國的濫觴⁸。同時，他又勸化了多位士大夫，領洗入教。

1624年，艾儒略在杭州認識了卸任取道回籍，到福建家鄉退休的大學士葉向高。葉邀請他同行；耶穌會的傳教工作也就引進了福建省。1625年後二十多年，艾儒略的主要活動都在福建。

《三山論學記》對話錄的配角是和艾儒略同為葉向高座上客的一位士大夫，書中稱他為「曹觀察」，可知他曾任道台一類官職；但是艾儒略不會交代他的全名。這人就是葉的友人曹學佺

8 《職方外紀》及《西學凡》都收集在李之藻編《天學初函》(明末刻本)，有《中國史學叢書》影印本(臺北，1965)。《性學稱述》(杭州，1623原刻；上海，1873翻刻。)

(1574-1646)⁹；福建人，1595 年成進士；1624 年曾任廣西桂平道台；1626 年因為開罪宦官魏忠賢，解職回籍；潛心在家讀書。居閩，交遊頗廣，有詩名。艾儒略筆下的曹觀察是佛教的代言人。就現存史料所見，曹學佺跟佛教倒沒有甚麼特別深厚的關連；大抵像不少讀書人那樣，他的宗教觀念是各取所需、兼收并容的。這也正是《三山論學記》書中曹觀察的自白。

《三山論學記》的另一位主角葉向高，在 1627 年已是心灰意冷、失去生存意志的落寞老翁了¹⁰。他在官場勤奮盡粹數十年的輝煌成就和令譽，在過去幾年的腐敗朝政和派系爭鬥中，消磨殆盡，更惹來萬人唾罵。

葉向高 1562 年生於沿海的福清縣，其父是位小官僚。1583 年成進士，可算是少年登科；此後雖不算是官運亨通，但還是穩步陸展。1590 年代任官南京期間，認識過利瑪竇，是為他初次遇上天主教。

1608 年，葉向高上調北京，任禮部尚書兼內閣大學士。當時的君主萬曆帝（1573-1620 在位）為政疏懶，經年不坐朝，更讓許多官位出缺也不填補。因此，葉向高是當時唯一在職的內閣大學士，幾乎等同丞相了。可是，皇帝對他的建議，擱置、忽略的多，採納的少。葉在內閣任職六年，多次奏請萬曆帝整頓皇宮和政府的管理，都不得要領。只有規諫避免廷杖官員一事得到採納。萬曆帝似乎賞識葉向高調和內廷與外廷的能力，對他也有幾分敬重；但畢竟仍然

9 《明史》卷 228（北京 1974 本），冊 24，頁 700。葉向高《蒼霞餘草》（明末刻本）卷 14。參閱潘著，全前註，頁 110。又，晚明李嗣玄《思及艾先生行蹟》認定曹觀察即曹能始；能始乃曹學佺字；見前註 7 引書，頁 924。

10 《明史》卷 240（北京 1974 本），冊 20，頁 6231-6238。王鴻緒主編《明史稿》（臺北 1962 本），列傳 90，葉 12a-21a。葉向高《薈編》（臺北，1977 影印明末刻本），全書。

不願振作起來，聽從他的奏議，整頓吏治。

葉向高爲官清廉正直，聲譽甚佳。他辦理平常事務也相當不錯；但是遇上棘手的黨爭，却無能爲力。他一生處事都忠於孔孟聖賢之道；不過稟性不喜爭執和對抗。因此，他雖然在原則層面上同情東林黨，但却極力避免捲進任何派系漩渦。在萬曆後期關於冊立皇太子的「國本」爭議中，葉雖然支持皇長子（也是葉的學生）常洛，但仍能在各黨派間保持相對超然立場，贏得好評。1614年，多次請辭後，終於獲得萬曆帝的批准，告老歸田，回到福建讀書、吟詩、撰寫回憶錄去了。

葉向高治學廣而不深。傳世著作有：編纂外國史地資料的《四夷考》、雜記文史軼事的《類編古今史鑑故事大方》、收錄大學士任內奏章的《綸扉奏草》、和自撰年譜《蓬編》。還有自訂詩文集《蒼霞草》和《蒼霞餘草》。

從他的自傳《蓬編》看，葉向高雖然飽讀詩書，是個不折不扣的儒士，但也還抱着不少民間信仰。例如，他告老還鄉後，1616年捐建了一座觀音廟，酬謝觀音多年來對他在仕途上的眷顧¹¹。他的自傳也多次流露他對閻羅地府判官和堪輿的信仰¹²。因此，他雖然與利瑪竇、艾儒略等耶穌會士交往二十餘年，多番問道，復時加協助，但不等如他準備領洗入教，大概只顯示他對宗教與人生問題相當有興趣而已。

1620年，萬曆帝去世；太子常洛繼位，隨即詔命自己的老師葉向高重返內閣。可是，葉到任時，常洛也死去了。繼位的是他的長子，是爲天啓帝（1620-1627在位）。葉是內閣首輔，儼然丞相，本

11 葉向高《蓬編》卷1-2；卷10，葉6b。

12 全上註，卷10，葉4a-5b；卷19，葉1a-2b。

應是「一人之下、萬人之上」的主政者。但是少年天啓帝比起乃祖萬曆帝更爲疏懶，兼且無知無能，一切政事交託宦官魏忠賢，朝政每况愈下。

在外廷，新君登位，自命是正人君子、矢志做清官的東林黨人意氣風發。一般人認定葉向高就是他們的保護人。最少在哲學思想和處事原則方面，葉向高維護朱子理學正宗的立場，與東林黨是十分接近的¹³。

可是在內廷，魏忠賢野心勃勃要獨攬皇權，視外廷的東林黨人爲眼中釘，在朝廷派系鬥爭中支持敵對黨派。葉明知在宮內皇權早已旁落，苦勸東林黨人忍耐，却反遭黨人唾棄。終於，1624年東林黨人彈劾魏忠賢，遭到魏的反撲，大肆搜捕、監禁、凌虐、毒打、殺害東林黨士大夫，幾乎無人倖免。朝廷和外省的重要職位差不多都被魏的黨羽和附庸佔據了。葉向高無力挽狂瀾，連自己的官邸也被叫囂的宦官包圍，搜索東林黨人¹⁴。他的健康急劇惡化。長期失眠加上各種症狀叢生，使他對北京不再有任何戀棧¹⁵。於是二度辭官歸里。1624年底，路經杭州時認識了艾儒略，相約同行入閩。

葉向高出京後，朝廷完全被魏黨勢力籠罩着。魏忠賢剷除異己、狂妄自大的舉動更是肆無忌憚。明朝的混亂政局可說是腐敗到了極點。魏忠賢甚至下令天下各地爲他建造生祠，敬禮尊崇等同孔廟。

輿論對葉向高的抨擊，並沒有因爲他辭官而終止，反而更多人

13 葉向高《蒼澁餘草》卷2，葉1a-3b。明季黨爭，參閱謝國楨《明清之際黨社運動考》（上海，1934）。

14 葉向高《蓮編》卷11-18。王鴻緒《明史稿》列傳95，葉19a-19b。

15 葉向高《蓮編》卷10，葉12a；卷17，葉9a。

罵他不曾挺身而出，反抗魏忠賢、保護善類。另一方面，他也憂慮魏黨不會放過他、會追趕到福建來加害，不容他平安地度過餘年¹⁶。

葉的私人生活也是憂患頻仍。第一次退休後不久，他的獨子死了。現在第二次退休，回到福建不足兩個月，妻子也去世了¹⁷。1626年夏天，北京的壞消息接踵而來，他大量吐血，腹痛難堪，幾乎一病不起，簡直覺得生不如死了¹⁸。他把有限的時光和精力，花在訪尋風水山墳和整理奏疏文稿，準備面對地府裏閻羅的審判¹⁹。在詩文集《蒼霞餘草》的序裏，他慨歎自己在立德和立功兩方面都沒有成就，只能寄望立言，死後留下些微不朽的作爲了²⁰。他也爲自傳《蓬編》增補上最近數年毫不輝煌的事蹟。

1626年底，葉的病況略有起色。翌年初夏，他從家鄉福清到了福州游玩散心。他在《蓬編》記述此行，說：「余老而自廢，且獲戾於時。耿耿者亦未已。因放蕩山水間，不復以衣冠為繩束。人多樂其坦夷易與，而睨就焉。」²¹葉向高去世後，他的孫子追憶這段日子，有較為詳盡的記述：「祖自年來觸事感傷，鬱鬱不樂。比今歲見瑞焰愈熾，封爵建祠，黨附遍天下，浸浸有不可知之勢。恆以身為大臣，受三朝知遇，坐視國事如此！鬱結無聊，日甚一日。對客談，每舉范文子祈死以自況，且曰：吾今死亦是福。」²²

「老而自廢」正好表達了他和艾儒略和曹觀察坐下來談論生死大事時的心情。

16 全上註，卷 18，葉 1b-2a, 3a, 5a-5b。

17 全上註，卷 9，卷 10，葉 7b-8a；卷 18，葉 1a-1b。

18 全上註，卷 19，葉 3a-3b；卷 20，葉 3a。

19 葉向高《繪屏奏草》（明末刻本：臺北 1977 影印本），冊 6，頁 2697-2703。

20 葉向高《蒼霞餘草》卷 2，葉 1a-3b。

21 葉向高《蓬編》卷 20，葉 1a。

22 葉向高《蓬編》卷 20，葉 2a-3a。

「三山論學」的第一天

艾儒略記述的「三山論學」是這樣開始的：

丁卯初夏，相國再入三山。

一日，余造謁。適觀察曹先生在坐。相國笑而謂曰：「二君俱意在出世。願一奉佛，一闢佛。趨向不同。何也？」

艾儒略單刀直入，說：「大都各以生死大事為重耳。」

曹觀察的觀念是各取所需：「吾於佛氏亦擇其善者從之。如看古名人法帖，歲久多蛀，吾直摹其未蛀者耳。釋氏之教，未暇論其根由，第摘一二。如六度梵行，或亦人世指南，胡可少也？」²³

對曹觀察的兼容態度，艾儒略不予苟同。他回應：「六度條目，與吾教七克次序頗似。第論學術，必挈宗旨源頭，方可別其正否。如偏霸小國，其創術立法，豈不彷彿正統？然實是僭竊名號。吾泰西諸國，千百年來，盡除異端，一以敬天地之主為宗。且天下萬國五大州之廣，強半多宗焉。即至身毒佛生之地，邇來亦多捨釋教而宗天主。

「天主也者，天地萬有之真主也。造天、造地、造人、造神、造物，而主宰之、安養之。為我等一大父母。心身性命，非天主孰賦畀？天下國家，非天主孰安排？吾人所極當欽崇者也。

「按釋迦、乃淨飯王子，摩耶夫人所生。則亦天主所生之人耳。雖著書立門，為彼教所尊，豈能出大邦義、文、周、孔之右？今奉義、文、周、孔之教者，亦但尊為先王、先師，不敢尊為萬物主。則奉釋迦之道者，豈可不知敬信天主，忘其無上尊威，無盡恩慈，而貿然心心奉佛，禍福為彼是求，生命為彼是依也哉？」

23 《三山論學記》葉 1a-1b。

「噫！人心性命，原天主所賦也。佛以明心見性為宗，則當先發明天主所以為主，其賦於人者若何；吾之所以為人，不負造物主者若何。心性之學始有本原，始有歸著。今釋教獨揭佛心廣大無際，抹煞大本大源，絕不導人歸向，則心於何明？性於何見？是源絕而根拔矣！即有一二微語，譬如果實既敗，縱有未全熟者，概不堪用也。夫一心學佛者，殆亦為身後大事，急求脫離苦海意耳。第有為善之心，而無成善之路。錯認鄰人為父母，非其所當皈依也。

「旅人遠來涉險歷艱，經啖人掠人之國，備極危苦。豈有他哉？惟恐人忘極大恩主，不圖所以復命，永劫沉淪，至於悔而無及也！……

「說至此，真可為之痛哭太息。故不憚再三詳說。欲人於性命關頭，尋認生死路徑，以欽崇一造物真主；豈徒挈長較短，欲伸彼屈此，嘵嘵以求勝乎？」²⁴

艾說了好半天，曹只感到大惑不解。他問道：「吾中國人事，雖奉佛、未嘗不敬天，如元旦啟寅，必拜天地，後及祖考，百神。即喪葬、婚娶，亦然。豈有含齒戴髮，均為覆載中人，而不知敬天者？」

艾的立場截然不同。他不能接受既敬天、又禮佛的思想和做法：「至尊原無二主，至道原無二理。人心尤不可有二向。既云敬天為主，則又奉佛為何？況釋氏僭尊抗主，我又安可附之以至尊？且拜天拜地，是特就其形器致敬。敬將誰任受也？試思乎蒼蒼之塊然者，果能自立莫乎？凡天地間種種妙有，豈其自然而能生滅，自消、自長乎？抑偶然而能並育、並行，不害、不悖乎？」²⁵

從上引的開場白，我們已看到兩種基本取態之間的對碰：中國傳

24 全上註，葉 1b-3a。

25 全上註，葉 3a-3b。

統對超然信仰的兼容并納，與基督宗教對自認唯一真理的堅執。這兩種基本取態也意味對他者的不同看待。在艾儒略和耶穌會士心目中，上引文表露無遺的「排佛適儒」策略，實在是要把能夠接受的儒學元素汲納到天主教的思想體系和教理裏去，而不是要謀求天、儒對等的結合。對耶穌會士友善的士大夫的態度，則是兼容博納的。

無論在華耶穌會士怎樣想，他們還是受制於羅馬教廷。同會兄弟諾比理司鐸 (Roberto di Nobili, 1577-1656) 在印度傳教，尋求天主教與印度教的契合，超越了羅馬教廷許可的尺度，被羅馬譏為異端；聞者足誡。但就中國士人而言，曹觀察「如看古名人法帖，歲久多蛀，吾直摹其未蛀者」的取向，是很有代表性的。他們大概信從老子《道德經》說的：「道可道，非常道；名可名，非常名」，因而認同語言表達超然真理，必定有局限，因而不願囿於任何一種說法；并且追隨莊子《人間世》：「無聽之以耳，而聽之以心。」

回到艾、曹、葉的對話。曹對艾的神造宇宙觀，提出宋儒的回應，說：「謂二氣之運旋者，非乎？抑理也？」

艾當然不會同意。他把宋儒「氣」和「理」的觀念，套進士林哲學源於亞里士多德與多瑪斯的「四因說 (four causes)」思想框架裏，分別理解為「物質因 (material cause)」和「形式因 (formal cause)」。既如此，還需要有「動力因 (efficient cause)」，更需有「目的因 (final cause)」。艾儒略借著這機會，一方面帶出多瑪斯證明天主存在的一套論據——天主是宇宙一切事物最終的「目的因」，同時也暗指宋儒思想只知其二不知其四、令宇宙缺了頭的匱乏。他說道：

「[陰陽]二氣不出變化之材料，成物之形質。理則物之準則，依於物而不能物物。《詩》曰：「有物有則。」則即理。必先有物，然後有理。理非能生物者。如法制禁令，治之理也。指法制禁令，

而即為君乎，誰為之發施號令，而撫有四國也？若云理在物之先。余以物先之理，歸於天主靈明，為造物主。蓋造物主未生萬有，其無窮靈明必先包涵萬物之理，然後依其包涵，而造諸物也。譬之作文，必先有本來精意、當然矩矱，恰與題肖者，立在篇章之先。是之謂理。然而誰為之命意構局，繪章琢句，令此理躍然者？可見理自不能為主，當必有其主文之人。繇此觀之，生物之理，自不能生物，而別有造物之主無疑矣。²⁶」

葉向高在這關頭加入討論。他問：「今云有一天主，始造天地萬物、而主宰之。此說吾未之前聞。大抵先有我之身，然後有我之神，以為身主。未有是身，無是神也。有天地，斯有天主主之；未有天地，云何有主？」²⁷」

葉的提問，也是基於宋儒的理念，認為生命是萬物內在的力量，不假外力²⁸。艾對葉的回應，比較對曹要客氣得多；但仍是堅持「四因說」的思維。他說：

「師相見解超倫。主宰既得認真，則大端已定；而茲所論，先有天主，後有天地，亦易見矣。蓋必有無始，而後有有始；有無形，而後能形形；有所以然，而後有其固然。之先，必有父母生我；必有天主降衷於我。若無賦我靈性與生我形骸者，神身從何出耶？……猶夫開國之君，為一國主；肯構之人，為一家主也。若云天地之先，無此全能大王；既有天地，方始有之。請問天地從何而出？此主從

26 全上註，葉 3b-4b。

27 全上註，葉 4b。

28 參閱：字同《中國哲學問題史》（香港，1968）；唐君毅「論中國哲學思想史中『理』之六義」在《新亞學報》卷1（1955），頁45-98。「理」、「氣」、「數」等觀念，參閱 Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong, 1985)。

何而來？且誰立之為主乎？」²⁹

葉仍是以宋儒的理解作答：「太極也者，其分天地之主也。」

說到這裏，明顯地艾、葉兩人對同一個「主」字冠以兩種完全不同的理解。艾儒略的「主」是「主宰」、「主人」的意思，而葉向高的「主」則是「主旨」、「主體」的意思。前者是有個性、有思想、有感覺的；後者則否。

艾儒略當然不能接受他的「師相」的說法，還是反覆重申「四因說」的思維：「太極之說，總不外理氣二字，未嘗言其為有靈明知覺也。既無靈明知覺，則何以主宰萬化？愚謂於天地，猶木瓦於宮室。理也者，殆如室之規模乎。二者闕一不得。然不有工師，誰為之前堂、後寢，庖湏、門牆，彼棟樑而此椽桷也？……太極豈非物之元質，與物同體者乎？既與物同體，則固於物，而不得為天地主矣。所以貴邦言「翼翼昭事」，亦未嘗言事太極也。」³⁰

艾儒略堅持要為葉向高的「主」加上個性和靈明知覺，大概反映他自始誤會了對方的立場。「內在的自然」與「外在的主宰」之間的理念鴻溝，在這場討論裏始終不曾跨越。

「主」的問題沒有共識；葉向高倒願意姑且不再爭辯，讓討論可以轉到別的話題上去：「造物主超出理氣之上，肇天地而主宰之，固矣。第云世間萬事，無非天主所為。至於善惡萬不齊，亦皆天主為之耶？」

艾儒略回答：「萬物之化生無窮，無不係於造物主之全能。至論善惡，考之《聖經》與古名論，未有混歸之天主者。蓋天主至善。

29 《三山論學記》葉 4b-5a。

30 《三山論學記》葉 5b-6a。

人為天主所生，悉啟翼於善。或有為惡，則固人所自造。造惡者，反天主之命者也。豈可謂善與惡皆天主為之乎？……」

葉說：「天主萬善之宗，為惡者固其自犯天主之罪。但天地至廣，物類甚繁。若皆天主所生，天主所宰，彼至微至細之物，亦經其搆撰，不幾褻乎？毋亦煩而過勞也。」

艾回應：「造物主之生物，非謂因大小分難易論也。微族細品，亦各有當然造化。試觀天地間，物寧皆大而無小者乎？獸不必皆麟象而無蟲蟻；鳥不必皆鸞鵬而無燕雀；魚不必皆鯨鯨而無鯢鮪；木不必皆橡樟松柏而無樸藪。即此變化懸殊，皆顯大主化工之妙。天主至尊無衰，至明無煩，至能無勞。」

「世間工匠作室，大抵必資木石，必利器械，必費心力，必需時日，厥室乃成。既成之後，不能定其存毀。天主則自無物生萬物，又時時保存安養之，俾得不壞。若此世界，天主頃刻不顧，便歸全無。譬之日光，從日而生，必不能離日而存。少有不照，則天地黯然無色矣。此以知萬物之存，不得不係於天主安養之恩也。」

「顧天主全能，亦何煩勞之有？如太陽發照，六合同光。雖至偏僻、至污下之處，糞泥腐草，無所不照。而日光如故，未見煩何心力，致褻其高明之體也。」

艾儒略這番說話，既先行假定了天主的存在，復繼續以多瑪斯的思維引申。葉向高和曹觀察只能不置可否³¹。

葉既已唯唯，曹觀察則提出一個個人問題：「余未窺貴教中烏；尚容竊益。如君今日捨故土東來，名利世塵，一切不染，飄然天地間，其樂何如？」

31 《三山論學記》葉 6a-7b。

艾回答，表明他的志願：「旅人區區，實為吾教之傳。出九死一生，以請於上國諸有道者。惟冀有以教我，發明此一種大事，庶免於戾。何敢言樂乎？」³²

艾儒略這份宏願，晚明士大夫大概沒有太多人衷心認同；也許倒讓他們聯想到宋儒「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的精神，與乎佛教淨土宗「我不入地獄，誰入地獄？」的菩薩心腸哩。

第一天的討論至此結束。也許葉向高需要休息了。大抵三人再喝一盞茶，寒暄幾句，然後才散去。艾是在葉府作客的，也就回到自己房間去。

「三山論學」的第二天

次日，葉向高去到艾儒略的客房找他，繼續前一天的討論。他的問題，環繞着全能全善的天主與人間的善惡。他要為心中的鬱結，尋求解答：「天主全能，化生保存萬有，固無煩勞，如昨論甚悉。但既為人而生，必皆以資民用，不為害人者。乃今爪牙角毒，百千種族，不盡有用，或反害焉。生此於天地間，何用？」³³

艾回答：「兩間原無一物無益於人，第人智識淺隘，多不善用之耳。蓋造物主之生物，或以養人、逸人，如百穀充食、牛代耕、馬代乘載之類；或以衣人，如棉、苧、繭絲、皮革之類；或以治人疾病，如百草、五金、木石；或以娛悅人耳目，如五色、五音；或以資人取法，如烏烏之孝、睢鳩之貞、螻蟻之勤、烏紀官、蝌蚪作書之類；是也。……

「豈可謂有無用之物乎？不可用於此，或可用於彼。……大抵

32 《三山論學記》葉 7b。

33 《三山論學記》葉 7b-8a。

物性隱微，物用廣博奧妙。人惟無所傳授，不能究其性、味、生、剋，故未得其實用耳。……

「且其能害人者，縱有甚於外身，實有益於內心。何也？非常之害，人皆以為天災，則多敬畏上怒，無敢戲豫，悔改求宥。是緣暫殃，反獲永福。蓋天主哀憫宇下，恩以慈之，威以懼之。苦事之警醒，原使人無耽樂恣肆，知責躬修行。俾厭世界之虛幻，而思昇真福之域耳。如厥慈母欲兒斷乳、而習飲食，必以苦味加乳，使其畏苦不嗜。況天主生物，欲以養人；生人欲以事主。原無一物能害人者。惟初人犯上主之命，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。噫嘻！人不肯順大主之命以成善，乃欲大主順人意以成福。不亦惑哉！」³⁴

這個「目的論」(teleology) 的答案，不能讓葉向高滿意。他的處境，無論在公在私，都太過窘迫了；黑暗之中也看不見一點曙光。全知、全善、全能的天主，怎可以讓魏忠賢肆意殘害善良，不予阻止，還讓他把自己抬舉到與孔子同尊呢？

在學理上，葉可以引用宋儒的解釋；但這解釋不會提供任何慰藉。葉向高可以從艾儒略的宗教找到慰藉嗎？他說：「造物主為人而生萬物，未嘗無益於人。人之受其害者，人自招之。於理甚合。然造物主用是物以討人罪可也。乃善人亦或受其害。何耶？吾儒直以為氣數所遭。若盡屬之天理，恐理窮而不何究詰矣。此疑不剖，恐無以解天下、而動其敬信也。」³⁵

艾答道：「造物之道無窮，人之明悟有限。吾欲以一己私見，窺上主大權，是持螢光而照泰山之八面也。明問云：橫遭之害，不

34 《三山論學記》葉 8a-9b。

35 《三山論學記》葉 9b-10a。

宜及於善人。然善人、惡人之辨，非吾人所能定也。善之十分、或缺其一二，未成善人。……今吾輩觀人，亦只觀其外行耳。至於天主乃併其底裏衷曲，而悉鑒焉。吾見其一時，天主直照其畢世；吾見於僑眾，天主直燭其間居。一念不善，而德之址傾矣。善惡之界如此其微也。焉知人之所羨，不為主之所誅。所謂昭昭之君子，冥冥之小人，其孰能辨之？

「故災毒禍患之遭逢，亦有試煉善人之忍受者。而明明誅戮之顯然，即為降罰之日據。肆市朝於青天白日之下者，正以信天主癡惡之權耳。安得信人之隱善，而致疑於上主之顯義，委之氣數耶？」³⁶

艾儒略強調對天主信仰的回答，葉向高還是不能滿意。他反問：「人稍亦為善者，天主尚譴其陰惡。則人共見其為惡者，當何如譴之？且不譴之，何復有反加之世福者？抑不譴其身、而譴其子孫乎？若其不然，則留一惡名於世，萬年不滌者，亦當其惡一罰乎？抑以心勞日拙，自足為罰乎？」³⁷

葉的不忿之情，四百年後仍躍然紙上。艾的回答，却帶出靈魂不滅的教義。他說：「子孫之善惡，自有子孫之彰懲。父惡子賢，父賢子不肖，不相及也。胡可以父之侃、而移責其子之賢，以父之德、而曲祐其子之不才者乎？矧夫無子若孫者儘多，則其善惡之報將誰當之？故凡子孫之遺福、遺禍，只可謂祖、父之餘慶、餘殃而已矣。而其本身之功罪，斷莫能代者。至於善惡之名、與夫自慊自歎之心，固亦賞罰之一分，第非其報之正，僅其報之餘耳。

「嗚呼！噫嘻！人之生從何來？死歸何去？其受生也，天主必降之靈性，命之遵守義理，毋負賦畀初意。……人死則形骸歸土，

36 《三山論學記》葉 10a-10b。

37 《三山論學記》葉 11a。

乃其靈性不滅，必復命於天主，各聽審判。自有天地以來，無有一人、生而不受天主為善祛惡之命，無有一人，死而不復命天主，以聽賞罰之報者。

「此賞罰也，應知生前猶小，身後甚大。夫人之為善，未有純粹無纖瑕者。人之為惡，亦未必盡惡無小善者。天主至公、至明，其善者、或稍一受世苦，以此煉其細過，玉成其德。迨德行純全，始升之天國，以食永遠無窮之報。惡人者、雖小獲世福，此以了其微德當酬者耳。至於顯然恣惡，絕不悛改，則天主必降重罰，不迨於冥獄也。如醫者視病，病稍可療，則進苦口之藥。其必不可救者，則藥石無所用；恣其嗜好，不之禁焉。此天主暫恕不善之故；盈其惡、而降之罰。豈祚之哉？……

「總之賞善、罰惡，惟在上主。輕重遲速，毫釐不差。未有顯恣其惡，而天主不知，且不加相稱之罪誣者也。³⁸」

葉向高有否接受靈魂不滅的教義，艾儒略沒有交代。在討論的這個環節，艾提出靈魂不滅，也是必然的。這信條既是天主教教義的一大重點，也是天主教和中國思想傳統的一大分歧。在古代中國，人死後往見閻羅判官，是民間迷信，士人不屑談的。葉向高的著作雖偶有提及閻羅，但讀者却不容易判斷他是真信其有，抑或只是自喻或打譬喻而已。儒士的理念是人生時有三魂七魄，死後魂魄散去。人如有不朽，是因為立德、立功、立言存留後世，而不是因為個人不滅的靈魂。

稍後，葉還會再就此問難。在目前這環節，他更關心朝政險惡的問題：「人之善惡，賞罰既不可免。則天主生人，何不多善少惡？」

³⁸ 《三山論學記》葉 11a-12b。

善或不可多得。何不篤生賢哲之君？君仁莫不仁、君義莫不義，而天下萬世治平。不亦休哉？」³⁹

艾儒略在此帶出人的自由意志的教義：「父母生子，豈不欲皆賢？以身為範，而督教之。然有不肖者，此乃其子之過。何可委咎厥父耶？人性原無異稟。天主至善，豈有賦予惡性之理？故人之生也，天主賦以明悟之知，使分善惡。又賦以愛欲之能，使便趨避。知能各具，聽其自專。第其原罪之染未除，（原罪之染詳見別篇）則本性之正已失。明悟一昏，愛欲頓僻。由是趨避之路、因而漸歧。其為善惡之分者一也。

「形軀受之父母，則血氣有清濁。所謂稟氣是也。稟氣乃靈性之器具。或有良易沖和者，或有躁虐暴戾者。生平舉動、多肖之而出。其為善惡之分者二也。

「人所居處，五方風氣不同。習尚因之各異。見聞既慣，習與成性。其為善惡之分者三也。

「然天主所愛者善，無不多方啟翼之。所惡者惡，無不多方警誡之。但人不願為善，願願為惡，而天主強之於善，無有是理。人各有所為之善惡，自應各受善惡之報。而謂天主不加，亦無是理。若使天主賦性於人，定與為善、不得為惡。雖造物主之全能、無不能者，願必如此而後方為善，則為善者天主之功、豈得謂為人之功也哉？……賞罰上主不爽，善惡聽人自造。蓋如此已。

「至論篤生賢君，亦以此可推。夫帝、王、士、庶，同是賦稟。然帝王之力，無所不舉。能為善、則功德甚大；苟為惡、則罪愆亦甚大。是非天主定其善惡，亦世主之自為善惡也。吾教大行之地則

³⁹ 《三山論學記》葉 12b-13a。

代有聖哲，主持教化。政平俗美，上下和樂，熙熙穆穆。此豈大主偏厚此一方人耶？上下皆尊崇聖教，自不肯為非也。彼不知上有至尊可畏，而恣意妄為者，則極之不律。民將何從？風俗浸漓，亂賊踵接，自貽伊戚，而責望於天主，謂將有勅焉。非通論矣。⁴⁰

葉向高提出關於賢君的問題固然是由於政情窘迫，當然也因為在儒家的人治觀念和政制之下，這樣的問題是最自然不過的。艾儒略的回答，也是順應儒家人治、德治的邏輯發揮，標榜天主教在政治上比較儒學優越。他這樣說，卻不夠老實⁴¹。他明知道他長大的歐洲，不符「吾教大行之地則代有聖哲，主持教化。政平俗美，上下和樂，熙熙穆穆。……上下皆尊崇聖教，自不肯為非也。」他親身經歷的爭執，最少包括羅馬教廷與威尼斯共和國鬧翻了，他家鄉處於夾縫，連他所屬的修院也要搬遷。近百年來歐洲教派衝突，不時爆發戰爭。他和葉向高在福州對話的當時，歐洲各國大戰(1618-1638)也打了快十年了。這一切有損天主教形象的歷史和近聞，會士都沒有向儒士說明。

「適應儒家」策略需要照顧儒士對「修身、齊家、治國、平天下」的關懷和抱負，因此需要塑造天主教國家政和俗美的形象。艾儒略現在回到這套形象，對葉向高眼前的困境，似乎起不了多少作用。

不過，葉還是要探討修養品德的問題：「氣質習慣雖不同，然不善者改之而善，固欽崇要道也。⁴²」

艾的回答，是葉樂於聽聞的：「稟氣習慣之善惡，旅人譬之二人馳馬，其一調良、其一要駕。良馬不煩控勒，馳騁如意。要駕者銜勒

40 《三山論學記》葉 13a-14a。

41 詳見 B.H.K. Luk, "A study of Giulio Aleni's Chih-fang wai chi", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XL, pt. I (1977), pp. 58-84.

42 《三山論學記》葉 14b。

有法，亦能聯鑣並進。若不善御，任其奔馳，此不盡馬之過，亦御者之過也。靈性之於形軀，猶主人之勒馬。克己復禮、自強不息，自可變化氣質，以抵成德。此善御馬者也。苟為不然，任情放逸、隨俗成非。蔑十誠而周聞、任三仇之遞引，則亦何所不至哉？然此非不能改，不欲改耳。可見自盡者多，自奮者少；沉淪故習者多，砥礪圖新者少。所謂勒馬懸崖，鞭鐙咸失，毀啣竊轡，決首碎胸。夫誰之咎？皆怙終不改、致然。而反疑惡之不可改、善之不可遷也。過矣！⁴³」

討論開始以來，兩人首次是完全互相同意的。耶穌會士判別善惡，然後擇善固執的靈修，頗能吸引注重修身的儒士葉向高。不過，艾儒略的策騎譬喻隱含的「靈肉二元」思想，與中國思想傳統的一元觀也有深層矛盾，稍後還會暴露出來。目前，葉向高還是關心善惡問題和慘遭魏黨殺害和凌虐的忠良：「良然。第天主生人為善，人顧為惡。天主有權，何不盡殲之，為世間保存善類。豈其不能？抑不欲乎？⁴⁴」

艾的回答，仍是強調靈魂與死後：「天主無不能，然有不可。若必舉惡人而盡殲之，誰是不罹法網者？恐將靡有子遺矣。天主至公也，尤至慈也。其愛人悲愍，如慈母望子。子雖不肖，其忍遽棄絕之耶？且天主所以容惡人者，其慈悲無已之心，猶望其改。世亦有初為惡而終善者。始因蒙昧無知，陷於污下。繼而因人啟迪，翻然奮勵，躋於高明。若使陷罪即滅，將法無自新之路；非大父母慈愛心矣。況縱惡無忌者，生前多有顯戮，如水、火、刀兵、猛獸之災；死後又有永劫沉淪之報。何必於電光石火之世，遽殲滅之耶？」⁴⁵

43 《三山論學記》葉 14b-15a。

44 《三山論學記》葉 15a-15b。

45 《三山論學記》葉 15b-16a。

葉追問下去：「善惡之報，固知不忒。然冥冥中孰能見之？且一惡人不知害幾善人。胡不懲於昭昭，俾有所儆畏；其善者，亦必食報於昭昭，俾有所激勸；……庶人皆為善而不敢為惡乎？」⁴⁶

艾：「善必降祥，惡必降殃。或生前，或死後。此皆天主所必兼用之權。大抵善極始必賞，惡極始必罰。若行一善、遽賞之；行一惡、遽罰之。則一生之行，一日之間，善惡參半，倏而賞，倏而罰。天主彰瘁之權，不亦錯荼屑越也哉？……

「且隨善隨賞，為善者不能無希圖世福之想，其修德心便不純。故必德行純粹，無覬覦於世，惟盡本分以事主，方為真德，方近天神之品。天主始可以償其德、而行其賞也。況世福甚褻、甚微，亦甚不永，非聖賢之所注愛。取其所不愛者，而以報施純德厚善之人，不其薄之耶？故必以天上之真福，至純、至大、至永久者報之。天主賞善之心始慊，而聖賢之願亦始滿足。

「且人處貧窮拂鬱之境，多自懲創刻責，努力為善。稍遇富貴福澤，多生懈惰，或至以長傲滋溢。則以富貴賞善，不亦反害而速之惡乎？世苦甚微，至死已矣。然則惡人所不懼也，不足懲其惡。故必報以身後永遠難堪之萬苦，方為相稱之刑。……

「其間已然、未然、當然、所以然、可知、不可知、可見、不可見，總之善惡二字，賞罰二權，天國、地牢二路，惟人自取。遲速之間，幽冥之界，如衡之平，毫不得輕重。鑒察之公，毫不容然妍。吾何可以其所不見，而疑其至公、至微、至當、至妙者哉？」⁴⁷

艾儒略解說的「末世論」(eschatology) 能夠解答葉向高心中的

46 《三山論學記》葉 16a。

47 《三山論學記》葉 16a-18a。

疑問嗎？葉從宋儒的視角追問下去：「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？」⁴⁸

艾要进一步解釋，再次把中國思想傳統的概念，套進士林哲學的框架—葉問的「氣」，變成「地、水、火、風」的「風」，「按敝土性學，氣者四行之一。頑然、冥然，瀰漫宇內，全無知覺。在物則為變化之料，在人則為呼吸養生之需。是非所謂靈性也。蓋人在氣中，晝夜呼吸，時刻無停，不知幾萬更易。設使人魂為氣，則魂亦有更易矣。魂更，則人與俱更。旦晝之己，非暮夜之己。有是理哉？況人寓氣中，呼吸有餘，何緣有盡。乃為氣盡而身死乎？設人之靈與氣同散，則先王、先師、與夫祖先之神，與其身偕亡矣。彼立祠、立像而致敬盡禮祭祀之，不過祭其土木，與先人無與乎？可見氣是氣，靈是靈。判然為二，豈可混為一而不分別哉？」⁴⁹

艾的概念轉移，葉也覺察得到：「人魂非呼吸之氣，固矣。然或與人精氣為一。」⁵⁰

艾：「設使人之精氣與靈明為一，凡人之精氣強壯，則其靈明才學亦宜與之強壯也。人之精氣衰弱，其靈明亦宜與之衰弱也。今每見人當氣強壯時，其靈明才學反為衰弱。至氣若衰老，其靈明之用、義理之主張，更覺強壯也。」

「當知所謂魂也者，乃生活之機，運動靈覺之用也。生物有三種：下者則生而無覺，草木是也。中者生覺而無靈，禽獸是也。上

48 《三山論學記》葉 18a。

49 《三山論學記》葉 18a-18b。

50 《三山論學記》葉 18b-19a。

則生、覺、靈三能俱備，人類是也。故魂亦有三種：一為生魂，一為覺魂，一為靈魂。生魂助草木發育生長，覺魂助禽獸觸覺、運動，二者囿於形根於質，而隨物生滅。所謂有始有終者，是也。若人之靈魂，為神妙之體，原不落形、不根質。自無更易聚散之殊。故雖與人身俱生，必不與人身俱滅。所謂有始無終者，是也。是以人之靈魂，特有所異。合身而然生，離身亦然生。不論聖賢、不肖、英雄、凡夫，賦畀無二。不因善否，變易性體。故永存亦無二也。獨其所受善惡之報殊甚。蓋人之靈魂，原為一身之主；形骸百體，靈魂之從役者也。善惡雖所共行，而其功與罪總歸主者。形骸歸土，主者自存。必復命天主，以先聽其審判賞罰也。⁵¹」

艾的「靈肉二元」說，出自士林哲學裏多瑪斯修訂亞里士多德靈魂學說而提出的「靈肉形質論」(hylomorphism)——人的肉體是「物質因」、靈魂是「形式因」，兩者合而為一，才讓生命的潛能實現。這理論經由教會定為信條，艾是必須堅持的（即使他舉的策騎比賽未必符合此學說）。但是靈肉二元的基本取向與「四因說」的思維模式，却是與葉原有的思想相去甚遠，難以跨越的。

葉回應：「天地之間，不離順逆二境；人之閱世，不離苦樂二情。然當苦樂之遺，而身受之者、以其有五官百骸之用，故耳司聽、目司視、口司咬、鼻司鼻、四體司覺。死則一具白骨，立見僵仆。形軀無所受，苦樂無所施。神雖不滅，安見朽腐歸土，又別有苦樂可受哉？」⁵²」

艾：「無論身後，即生前所受之苦樂，並非錄形骸，而實錄靈神也。非因有身在，而神始有知覺。蓋有神在，而身始能知覺也。」

51 《三山論學記》葉 19a-20a。

52 《三山論學記》葉 20a。

則其苦樂之加，神原受之也。試觀人之生時，凡遇五官之順境，其神情自覺暢順。適值苦境，轉生拂鬱。忽然而死，豈不耳目口體俱備，而主翁出舍，破宅徒存？司明者，眼光落地；司聽者，聞根去體。雖列美色於目，奏美樂於耳，豈能見聞之哉。此何以故？非苦樂之緣，原在神而不在形，必神在、而形始能知覺乎？」⁵³

在這個「人是甚麼？」的環節，兩大思想傳統之間溝通的困難，在我們今天看來，顯而易見；在當年艾、葉兩人「雞同鴨講」，肯定是雙方都充滿挫折感的。也許我們不應在此強調其相互之誤解與溝通之不成，而應要為兩大傳統能夠達致「三山論學」這個程度的交談，而感到詫異。這樣的對話能夠在 1627 年發生，只能歸功於耶穌會士的努力和利、艾等的「適應儒家」策略。四十年前利瑪竇還藏身廣東肇慶，開始學習中文，連字典也是自己邊學邊編的；四十年後艾儒略却能以流利、典雅、生動的中文和退休相國侃侃而談深奧的哲理。這真是世界歷史上跨文化交通的一大成就啊。

從以上對「三山論學」的分析看，「適儒策略」是有它的內在限制的。我們在此也不必繼續伴隨艾、葉的對話。簡括言之，葉很難理解和接受艾的四因說、二元論和目的論，更不明白天主為甚麼要降生成人，等等。不過，雖然他的性格從來不喜歡窮追猛打的雄辯，而近月來更「老而自廢」，自然不會和艾執拗下去。第二天的討論結束時，葉表示想對天主教認識多一點，要求艾借書給他看。因此，艾儒略寫《三山論學記》的結語，是滿懷希望的⁵⁴。

53 《三山論學記》葉 20a-20b。

54 《三山論學記》葉 30a。

「三山論學」以後

「三山論學」是在 1627 年 6 月。月底，葉向高回到福清，擴充家祠，供奉自己的父母和姊弟。他的病情再度惡化，「揣胸膈間有痞塊」，「食輒飽悶」，飯也吃不下。8 月初，他再到福州求診，可是群醫也無能為力了。稍後，「顏色黃瘦」；到了中秋前後，「舉體如塗金」；終於 10 月初病逝。死前沒有領洗入教。他增補自傳至再往福州求診之時，也不會提及與艾儒略的討論⁵⁵。這場艾儒略說是「尋認生死路徑」的兩天對話，也許對葉向高的內心不算太過重要。

在北京，天啓帝早於葉向高幾天也死了；其弟繼位，是為崇禎帝。新君大事整頓，魏黨伏法，受其害者獲得平反。不過，明朝經歷了長期的腐敗政治，氣數將盡，不出二十年便覆亡了。

曹觀察在「三山論學」的第一天以後，再沒有出現在耶穌會士的故事裏。史載曹學佺在福州家居讀書二十年，再沒有出仕。清兵入關後，他起來組織反抗，終於殉難⁵⁶。

艾儒略在「三山論學」以後二十餘年都在福建，廣交士人，論學傳教，頗有成績。他的足跡遍及全閩各府，並且在各大城鎮設立教堂。期間雖然也遇上阻力和教難，但大體上還算是成功的。1641 年耶穌會設立中國「副會省」，標誌着傳教事業逐漸確立了；并任命艾儒略為在華所有會士的長上。當時全中國約有六萬名教友；而福建則是教務最為發達的省份之一。清兵入關後，福建也成了主要戰場。1649 年艾儒略死於閩西延平；後來葬在福州⁵⁷。

55 葉向高《蓮編》卷 20，葉 1a-3a。

56 《明史》卷 240，冊 24，頁 7400。

57 全前註 7。艾之弟子李嗣玄著《思及艾先生行蹟》記載艾在戰亂中奔波照顧教會和教友，直至病篤的情況。見前註 7 引書，頁 930-933。

艾、葉對話以後不久，艾儒略已經把《三山論學記》整理成書出版了。（書裏沒有提及葉向高去世，因此定稿出版當在 1627 年 10 月以前。）這本書流傳很廣，有多種刻本；遠至山西絳州也有明代刻本。可見它在艾儒略的傳教工作中的重要性。

艾儒略可說是利瑪竇「適應儒家」策略最忠實和最有成就的第二代繼承者。他在華一輩子的的工作，也最為近似利瑪竇本人在 1590 和 1600 年代的活動，而進一步推展。他廣博的學問和深厚的道德修養，贏得不少士大夫的賞識、信服。不過，他以論學和著述，傳達天主教教義，到底收到多少實效呢？

哲理鴻溝與心靈相契

葉向高對艾儒略編撰的《三山論學記》有甚麼想法，現已無從查考。事實上，葉的自編年譜對耶穌會士隻字不提，其他著述也着墨有限，可見結交耶穌會士在他心目中不甚重要。

從上文介紹艾、葉的對話，顯然在不少話題上，在羅馬天主教教義的希臘化教條與宋明理學的思維之間，存有廣闊的鴻溝；兩人的對話，往往流於「雞同鴨講」，欠缺相互的理解。哲理層面的交流，障礙重重；而士林哲學化（多瑪斯式）的教條，也不會為病入膏肓而心情鬱結的葉向高提供他渴求的慰藉。

對話也顯示出葉、艾在一點上是完全相契、毫無隔閡的：就是人需要好好的品德修養。無論抽象概念、哲理和教條的鴻溝如何難以跨越，在修身這一點上，雙方還是可以達致有意義的心靈交契。耶穌會士有目共睹的品德修為，不正是最受當時人稱頌的嗎？

現存葉向高的著作之中，只有兩篇收錄在他自編詩文集裏的簡短作品，是與艾儒略有關係的。兩篇文字對艾的教理都語焉不詳，

但對他的為人、品格，則高度讚揚。第一篇是他為艾著環球地理《職方外紀》寫的序。葉文慨歎中國傳統地理知識的限制，寄望耶穌會士帶來的新知，有助擴闊讀者的視野。他對西方的宗教所言有限，對艾筆下的理想化西方社會更隻字不提。但他倒強調耶穌會士歷盡艱險，遠道來華的勇氣和精誠⁵⁸。

第二篇是葉寫給艾的《贈思及艾先生詩》。「思及」是艾儒略的別字。）艾把這首長九十字的五言古體詩置於《三山論學記》的卷首，儼然代序。這首詩全文如下：

天地信無垠 小智安足擬 爰有西方人 來自八萬里
 蹢躅歷窮荒 浮浮過弱水 言慕中華風 深契吾儒理
 著書多格言 結交皆名士 倣詭良不矜 熙攘乃所鄙
 聖化披九埏 殊方表同軌 拘儒徒管窺 達觀自一視
 我亦與之遊 冷然得深旨⁵⁹

這首詩重點強調艾儒略的個人品格和他的道理與儒學相契合。艾儒略這個人雖然說盡很多儒士耳所未聞、目所未見的珍貴新知新念（「倣詭」），但是一點驕矜自負也沒有。至於艾說的這些道理的內容，葉詩却沒有深究，只是規勸儒士應要避免管窺、達觀地把天主教與儒學看作一體。而葉本人聽艾說話的感受，則是「冷然得深旨」。

對葉向高等深受宋明理學薰陶的士人來說，「冷然得深旨」也許是邂逅士林哲學的最深刻體驗吧。兩個傳統之下的概念、思路和基本假設相去太遠，實在難以逾越。儒士面對耶穌會士的說理，感

58 葉向高《蒼霞餘草》卷5，葉24a。

59 《三山論學記》卷首，葉7a-7b。

受大概有點像對着禪師的公案，只覺茫然、困惑、鬱悶，或許久之可能間有頓悟。這份複雜的感受，當然不等如明瞭多瑪斯的神哲學或接受會士亟欲傳達的教義和信條，但總還是有助推廣耶穌會士博學明辯的令譽的。

葉向高對耶穌會士和中國教友佼佼者的品德和學問，是由衷地欣賞的。姑勿論會士帶來的教理有否幫助儒學更上層樓、臻於至善（這是「適儒策略」聲稱的目的），葉親眼看得到會士傳授的修身之道、確會為一些本來已經是品德很好的儒士提供了進階。楊廷筠就是一位這樣天儒相契、而道德日進的士人。葉為楊著《西學十誠初解》寫序，盛讚書中內容完全符合先儒敬天畏天的教導；這正途可惜已被中國人遺忘了，却難得西方人把它帶了回來。他這話，彷彿有「禮失求諸野」的意思；會士讚來，可能憂喜交雜。再者，葉雖然以楊入教後日益平和樸實，証明天主教道德的美善，但是他認為孔子和耶穌同是上帝降生成人，則肯定令會士暗自徒呼奈何了⁶⁰。

葉向高這些意念，大概不是深思熟慮、有所堅持的。從他的言行看，他對耶穌會士智性方面的傳授，興趣不算深厚。他在身罹重病、兼且功敗名裂，而國事日蹙之際，最渴求的是生存危機的化解、心靈的解脫。這是艾儒略亟欲傳達的士林哲學與信條，不會為他提供的。⁶¹

60 葉向高《蒼蠶餘草》卷 5，葉 22a-23b。

61 本文之英文原稿作於 1977 年，乃敝博士論文之第五章。其後增訂成專題論文，載於芝加哥羅耀拉大學 1988 年出版之利瑪竇來華四百周年紀念論文集。今承吳智勤神父及黃鳳儀修女雅意惠約投稿，乃以中文改寫、翻新，就教。神哲學非吾所長，三十餘年來每蒙吾妻李惠斌博士及夏其龍神父多所啓迪提點，至深感銘。去年又蒙吾友鄺子器社長慨贈電腦中文軟件，是稿因賴以成，衷心致謝。拙文疏漏甚多，文責自負；讀者諒之。謹跋。