

# 晚明天使论：高一志与《神鬼正纪》初探

肖清和

(上海大学历史系,200444 上海)

**提要:**晚明天主教传教士进入之前,中国本土已有较为丰富有关神鬼的思想体系。宋明理学以气来解释神鬼,以及佛教、民间宗教所理解的神鬼,是传教士所要解决的两个主要问题。传教士藉助天主教的天使论思想传统,认为气来解释神鬼是错误的;而中国本土所谓的神鬼思想也不是完善的。本文以高一志的《神鬼正纪》来梳理晚明的天使论思想。文章首先对高一志的生平、编辑群体进行分析,其次分析《神鬼正纪》中的天使论,最后对天主教的天使论对晚明思想世界的影响进行简要分析。

**关键词:**高一志;《神鬼正纪》;天使论

**作者:**肖清和,上海大学历史系副教授,上海市宝山区上大路99号,邮编:200444,电子邮件:qinghexiao@gmail.com

晚明天主教传教士入华之前,中国已有丰富的宗教信仰的传统与历史。除了中上阶层的儒释道三教之外,地方社会还存在着大量的民间宗教(popular religion)与习俗。在西方基督教的神祇系统与神学体系进入之前,中国本土已经有着较为繁杂的神祇体系,以及由佛教、道教及民间宗教所形构起来的神学系统。这些体系与系统,虽然没有像一神教基督教那样完备与缜密,但能满足士大夫精英阶层与普罗大众不同层面的需要。对于传教士来说,如何处理这些中国本土已有的神祇及其神学,是一个较为迫切的问题。

宋明以后,对神鬼的看法有两种倾向。其一以张载(1020—1077)、朱熹(1130—1200)等作为代表,认为神鬼为二气之良能,神鬼为气之伸归。宋明理学对神鬼的看法基本上是一种物质主义的解释,是对有神论与神秘主义的一种消解与去魅。其二是民间宗教及佞佛道士大夫的有神论,认为天地之间存在着各种各样的神灵鬼怪,如袁黄(1533—1606)、郭子章(1543—1618)等等。

因此,天主教传教士需要解决的问题实际上有二:其一,天地之间是否存在着神鬼?其二:如果有神鬼,是否就是中国民间或士大夫所认为的神鬼?传教士通过自己的著作首先对第一个问题做出了肯定的回答,即天地之间存在着神鬼,实际上反对宋明理学有关神鬼的物质主义说法;其次则认为中国士大夫或民间所信仰的神鬼是魔鬼,并非是信仰之正途。

由此可见,传教士使用了基督教的天使论(Angelology)思想来处理中国本土的神鬼问题。传教士将神鬼理解为天神(天使),是天主创造的纯灵的存在(spiritual beings)。传教士又使用天使论来对中国本土的神鬼体系进行批判,认为中国本土所信仰的神鬼为魔鬼。传教士在批判中国本土神鬼体系的同时,又宣扬了天主教的教义与信仰。

本文以高一志(Alphonse Vagnoni, 1566—1640)《神鬼正纪》为例,对晚明的天使论进行深入探析,并探究天使论在明末清初传播过程中的接受与反应。《神鬼正纪》是明清第一部完整介绍天使论

并与中国本土神鬼思想进行对话的著作。学界关注不多, 鲜见相关研究成果。<sup>[1]</sup> 文章首先对高一志的传教经历、汉语作品、人际网络进行分析; 其次探析《神鬼正纪》的天使论体系; 最后就天使论在明末清初的接受与反应进行简要分析。晚明天主教有关神鬼的翻译有一个逐渐完善的过程, 至少在 17 世纪 30 年代才形成有关天神的固定译名; 而有关神、鬼的说法也比较混乱。《神鬼正纪》与《庞子遗论》、《超性学要》一起构成了明末清初天使论的三部重要文献。

## 一、高一志的编辑群体

高一志, 原名王丰肃, 1605 年入华进入南京传教。王丰肃在南京传教颇为成功, “聚有徒众……士君子亦有信向之。”<sup>[2]</sup> “王丰肃等倡天主教, 士大夫多宗之。”<sup>[3]</sup> 由此引发了 1616 年的南京反教运动。在南京教案中, 王丰肃受到了严刑拷打, 并被遣返至澳门。直到 1624 年, 王丰肃改名高一志再次进入中国内地传教。从 1624 到 1640 年去世, 高一志都在山西传教。

在山西绛州, 高一志受到当地著名士绅、天主教徒韩霖家族的大力支持, 传教颇为成功。韩霖, 字雨公, 号寓庵居士, 曾随其兄韩云游历松江一带, 结交众多名士。韩霖入教后随高一志学习兵法, 随徐光启习兵法, 曾着《守圉全书》十四卷、《慎守要录》二卷、《神器统谱》、《炮台图说》等军事著作, 以及乡约著作《铎书》, 护教著作《圣教信证》等等。在韩氏家族的支持下, 高一志在绛州为八千余人授洗, 其中约二百名为有功名的士绅。<sup>[4]</sup> 除了韩霖家族之外, 绛州的段袞、段袭家族亦是天主教徒, 对高一志在绛州的传教事业多有帮助。为了传教的需要, 高一志在绛州组织善会。段袞担任善会的会长。除了协助传教士进行宗教活动之外, 善会还承担着慈善的角色, 如施粥、施棺、收养弃婴等等。在绛州还出现了种种神迹现象。这些被广泛传播的神迹、著名士绅受洗成为天主教徒, 以及有着慈善功能的善会, 对于天主教在绛州的发展起到了积极作用。<sup>[5]</sup>

在绛州之外, 高一志还在蒲州以及山西其他地方传教。由于缺少人手, 高一志只得在各地进行走动。除了传教之外, 高一志还积极从事救助灾民等慈善活动。在蒲州, 当地友教士绅对于高一志的传教事业起到了重要作用。如蒲州的韩爌, 曾官至吏部尚书, 建极殿大学士。韩爌未曾入教, 但对高一

[1] 目前对高一志 GAO Yizhi 的研究尤其是对教育思想、翻译思想的研究成果较多, 主要有叶农 YE Nong、曾桐强 ZENG Tongqiang: “明季耶稣会士高一志及其中文著述 Mingji Yesuhui GAO Yizhi jiqi zhongwen zhushu [The Jesuit Alfonso Vagnone and his Writings in Chinese during late Ming]”, 载《历史文献与传统文化》Lishi wenxian yu chuantong wenhua [Historical Literature and Traditional Culture] 第二十辑, 第 191-203 页; 金一兵 JIN Yibing: 《高一志与明末西学东传研究》GAO Yizhi yu mingmo xixue dongchuan yanjiu [Study on Alphonse Vagnoni and Western Learning to the East], (厦门 Xiamen: 厦门大学出版社 Xiamen daxue chubanshe [Xiamen University Press], 2015)。此书是在作者的同名博士论文基础上修改而成。高一志 GAO Yizhi 的译著《达道纪言》、《空际格致》、《圣人行实》、《圣母行实》、《童幼教育》被学者关注较多, 但目前未见有对《神鬼正纪》进行研究的成果。本文所引用的《神鬼正纪》来自法国国家图书馆藏本, BnF Courant Chinois 6860。

[2] 沈澹 SHEN Que: “参远夷疏 Can yuanyi shu [Memorial of Exposing the Barbarians]”, 载氏著《南宮署牍》Nangong shudu [Official Documents in the South Palace], 收入《明朝破邪集》Mingchao poxie ji [Refuting the Heresy in Ming dynasty] 卷一, 《四库未收书辑刊》Siku weishoushu gongkan [Series of the Books Excluded by Siku] 第 10 辑第 4 册, (北京 Beijing: 北京出版社 Beijing chubanshe [Beijing Publishing House], 2000), 第 328 页。

[3] 《明史》Ming shi [History of Ming Dynasty] 卷二百十八《沈澹传》Shenque zhuan [Biography of Shenque], 《明史》第 19 册, (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [China Book Bureau], 1974), 第 5766 页。

[4] (法) 费赖之 FEI Laizhi [Louis Pfister]: 《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》Mingqing jian zaihua yesuishi liezhuan [Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine 1552-1773], (上海 Shanghai: 天主教上海教区光启社 Tianzhujiao shanghai jiaogu guangqishe [Catholic Shanghai Diocese Guangqi Institute], 1997), 第 103 页。

[5] (法) 费赖之 FEI Laizhi [Louis Pfister]: 《明清间在华耶稣会士列传 (1552-1773)》Mingqing jian zaihua yesuishi liezhuan [Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de chine 1552-1773], 第 104 页。

志及其他耶稣会传教士相当友好。其子侄当中极有可能入教者。<sup>〔6〕</sup>

1640年,高一志在绛州去世。《在华耶稣会士列传》认为高一志是利玛窦之外最受当时教友与教外人士爱戴的传教士。高一志在山西传教的成功主要有三个方面的原因:其一、采取了适应策略,与当时士绅交往,韩霖、段袞等成为天主教徒,韩爌等成为友教士大夫,为天主教的发展积累了更多的社会资源与人际网络;其二、利用社会慈善进行传教,高一志设立育婴堂、创立各种善会,在社会动态、灾难频仍的晚明社会,不仅赢得了士绅的好感,而且吸引了更多人加入教会;其三、采取了本土化策略,如利用神迹传教、书籍传教等。其中,高一志撰写了大量的汉语著作,为传播天主教及西学居功甚伟。高一志在山西传教的成功引发了当地士绅的一些反弹。<sup>〔7〕</sup>

高一志的中文著述较多。<sup>〔8〕</sup> 万历四十三年(1615),王丰肃撰成《教要解略》上下卷。此书有1626年绛州刻本、1869年刻本、1924年土山湾重印本等不同版本。此书应该完成于其在南京传教期间。此书来源于《教义问答》(Doctrina Christiana 或 Christianae Compendium)。但此书并非问答体,而是对天主教的重要经文、教义、教诫与思想进行解释,如《天主经》、《天神朝天主圣母经》、《十诫》、《十二亚波斯多罗性薄录》(即《使徒信经》)、一体三位论、《圣号经》、七圣事、形神哀矜、真福八端、七宗罪、信望爱三德、四宗常德、五司等。王丰肃在《序》中首先就对《中庸》的率性之谓道、修道之谓教进行了重新诠释,并按照儒家的“衰退史观”,“嫁接”入上帝道成肉身,“着我初性,开我后述,总立逸教,加撰经典,躬行以化民”。<sup>〔9〕</sup> 王丰肃并未按照《圣经》从创世记始祖堕落讲起,而是使用比附孔子恢复周礼以及先王之道的方式来讲耶稣降生。王丰肃还认为中国原已奉上帝,但对于降生等教义“莫为报致”,因此误入歧途。从高一志最早的中文著作可以看出,其与利玛窦的写作策略是一致的,即“合儒补儒”与“易佛道”。

1626年左右,高一志《则圣十篇》在闽中景教堂刻印出版。明末著名天主教徒孙元化为之序。孙元化在序中隐约表述了其追求西学的原因:首先,“求道之法莫切于就俗情而反之”,而天主教很多方面尤其是禁止纳妾就与俗情相反;其次,“求其(即孔子克复之训)必究之究必用之一,还吾三代之隆懿者,非泰西教学不可”,即要理解孔子“克复”的深刻含义、恢复三代之治,必须使用西学。<sup>〔10〕</sup> 换言之,类似于庞迪我的《七克》,高一志批评俗情的《则圣十篇》对于王征、孙元化等反感晚明道德堕落的士大夫加入教会有着重要作用。

1629年,高一志在澳门期间所撰《天主圣教圣人行实》七卷在绛州付梓。同年,此书亦在杭州超性堂刻印出版。书首有高一志自序,由同会郭居静(Lazare Cattaneo, 1560—1640)、阳玛诺(Emmanuel Diaz Junior, 1574—1659)、费乐德(Rodrigue de Figueredo, 1594—1642)同订。<sup>〔11〕</sup>

1630年初刻的《修身西学》十卷,每卷有不同的校订者参与,但卫斗枢、段袞、韩霖均参与了每卷的校订工作。其中,第一卷有广平卢恢胤,第二卷为汉中党琯,第三卷为馆陶耿章光,第四卷为津门倪光

〔6〕 黄一农 HUANG Yi-nong:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》*Liangtoushe: Mingmo qingchu diyidai tianzhujiatou* [Two-heads Snake: The First Generation Catholics during Late Ming and Early Qing], (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Rare books Press], 2006), 第111页。

〔7〕 黄一农 HUANG Yi-nong:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》*Liangtoushe: Mingmo qingchu diyidai tianzhujiatou* [Two-heads Snake: The First Generation Catholics during Late Ming and Early Qing], 第八章, 第287-311页。

〔8〕 费赖之、方豪、叶农、金一兵等均有梳理。本文并非重复已有成果,而是将高一志与士绅的交往及其编辑活动结合起来,梳理高一志的人际关系。

〔9〕 王丰肃 WANG Fengsu [Alphonse Vagnoni]:《教要解略序》*Jiaoyao jielue* [Brief Explanation on Catholic Doctrine], BnF, Courant, Chinois 6855, 第1页。

〔10〕 孙元化 SUN Yuanhua:《则圣十篇引》*Zesheng shipian yin* [Introduction to the Ten Articles by Alphonse Vagnoni], BnF, Courant, Chinois 7197, 第1-3页。

〔11〕 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《天主圣教圣人行实》*Tianzhu shengjiao shengren xingshi* [Biography of Catholic Saints], BnF, Courant, Chinois 6693。

荐,第五卷为关中王征,第六卷为河中韩焯,第七卷为河东韩云,第八卷为河中韩奎,第九卷为河中韩珀,第十卷为河中韩埴。此书充分反映出了高一志与士大夫群体的广泛的人际网络。此书校订者除了山西本地的段袞、卫斗枢、韩霖家族之外,还有来自河北广平、陕西城固、山东定陶、天津、陕西盩厔等不同地方的士大夫。其中,王征为明末陕西著名天主教徒。<sup>[12]</sup>

1631年,高一志撰《圣母行实》三卷在绛州出版。是书主要介绍圣母生平及其美德,有罗雅谷序,参与此书修润的中国士大夫有段袞、韩霖、程廷瑞、陈所性以及李祖白。段袞、韩霖为绛州人,陈所性为绛县人,而程廷瑞为婺源人,李祖白籍贯为杭州。此时,陈所性、程廷瑞、李祖白应该在北京历局协助罗雅谷、汤若望修历。因此,此书前有罗雅谷序,并由龙华民、罗雅谷、汤若望共订。据罗雅谷《圣母行实目录说》,“书成,或劝余一言弁诸首。”而当时罗雅谷当在北京历局。因此,远在山西绛州的高一志完成书稿后,会将此书稿送到北京,由天主教徒群体校阅,然后付梓出版。参与此书校阅工作的李祖白,在清初卷入历狱,以钦天监夏官正的身份殉教。<sup>[13]</sup>

1632年修订的《童幼教育》上下二卷,实则是《齐家西学》的第二卷。由于《童幼教育》出版在先,后来出版的《齐家西学》五卷,直接将《童幼教育》的审定名单列入,是故导致一本书出现两个审定名单。此书亦由段袞、韩霖校订。韩霖称赞此书不仅与朱熹小学“亦多符合”,而且在敬畏天主层面比朱熹《敬身之篇》要更加透彻。韩霖认为推广此书,“三十年可致太平”。<sup>[14]</sup>

高一志在去世之前还撰有《斐录荅彙》上下二卷。是书有梁云构序、毕拱辰跋,由毕拱辰删润,陈于阶、杨之华全较。1636年由程廷瑞、杨文章重梓。该书采用问答体,对天象、风雨、下火、水行、身体、性情、声音、饮食、疾病、物理、动植物等问题逐一进行回答与解释。<sup>[15]</sup>

根据高一志的著述表,我们可以获知,高一志的中文著述主要有四类:教义解释,如《教要解略》、《寰宇始末》、《四末论》等;格言,如《励学古言》、《譬学》、《达道纪言》、《则圣十篇》等(主要译自普鲁塔克、伊拉斯谟等人的著作);人物传记,如《圣母行实》、《圣人行实》等;西学(包括亚里士多德《伦理学》、《天象学》等),如《修身西学》、《西学治平》、《空际格致》、《斐录荅彙》等。高一志的著作带有很强的倾向性,集中关注伦理道德以及西学两个层面,殆因为其与士大夫交往广泛,而投其所好。高一志在《修身西学》中认为格物穷理之学即费罗所非亚(哲学),而费罗所非亚又分为性理之学(即逻辑学、物理学、数学与形而上学)以及义礼之学(即伦理学),前者“言知”,后者“兼言行”。因为其他传教士已经译介了“性理之学”,故其“进而述义礼之学”。<sup>[16]</sup>韩霖则称高一志所译“伦理学”为“厄弟加之学,译言修齐治平者”,是“斐录所费亚之第五支”。<sup>[17]</sup>对于中国士大夫而言,高一志所译伦理学已被等同于儒家

[12] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《修身西学》Xiushen xixue [Western Learning on Self-cultivation], BnF, Courant, Chinois 3396, 3397.

[13] 参肖清和 XIAO Qinghe:“大道由来天下公:清初儒家基督徒李祖白新考 Dadao youlai tianxia gong: Qingchu rujia jidutu LI Zubai xinkao [“Spread the Learning of Heaven, and Be an Upright Person”: Study on Louis Buglio (1606—1682) and Chaoxingxueyao (Summa Theologica)”, *Sino-Christian Studies* 23 (2017): 135-176.

[14] 韩霖 HAN Lin:“童幼教育序 Tongyou jiaoyu xu [Preface of Education on Children and Teenage]”,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》Xujiahui cangshulou mingqing tianzhujiao wenxian [Chinese Christian Texts from the Zikawei Library]第一册,(台北 Taibei [Taipei]:方济出版社 Fangji chubanshe [St. Francis Press], 1996),第 241 页.

[15] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《斐录荅彙》Peilu dahui [Collections of Answers on Philosophy]二卷, BnF, Courant, Chinois 3394, 影印版载《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library]第 1 辑第 34 册,(郑州 Zhengzhou:大象出版社 Daxiang chubanshe [The Elephant Press], 2014),第 259-436 页.

[16] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:“义礼西学大旨 Yili xixue dazhi [Main Contents of Ethics in Western Learning], 载氏著《修身西学》Xiushen xixue [Western Learning on Self-cultivation],《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library]第 1 辑第 23 册,第 331-332 页.

[17] 韩霖 HAN Lin:“童幼教育序 Tongyou jiaoyu xu [Preface of Education on Children and Teenage]”,第 239 页.

的修齐治平之学。<sup>[18]</sup>

高一志之所以能够在十年的时间里出版多达 18 种著作,除了与其笔耕不辍之外,还与其有一个广泛的人际网络有关。参与修订的耶稣会传教士有阳玛诺、伏若望(Jean Froes, 1590—1638)、黎宁石(Pierre Ribeiro, 1572—1640)、艾儒略(Jules Aleni, 1582—1649)、毕方济(François Sambiasi, 1582—1649)、郭居静、龙华民(Nicolas Longobardi, 1559—1654)、罗雅谷(Jacques Rho, 1593—1638)、汤若望(Jean Adam Schall Von Bell, 1591—1666)、费奇规(Gaspard Ferreira, 1571—1649)、邓玉函(Jean Terrenz ou Terentio, 1576—1630)、费乐德、金弥格(Michel Trigault, 1602—1667)、傅泛际(François Furtado ou Heurtado, 1587—1653)等;参与润色的中国士大夫有段袞、段宸、段袞、韩霖、韩云、韩焯、韩奎、韩垺、韩埴、杨天精、卫斗枢、陈所性、孙元化、卢恢胤、党琬、耿章光、倪光荐、王征、程廷瑞、李祖白、杨文章、和鼎、梁云构、毕拱辰、陈于阶、杨之华、李焯然、徐光启等 28 人。虽然这些著作基本上都是在绛州刻印出版,但参与这些著作编辑活动(修润、同较、同阅等)的士大夫则来自绛州、虞城、杭州、天津、广平、汉中、定陶、盩厔、松江、上海等不同地方。

高一志的人际网络中,有著名的士大夫信徒,如徐光启、孙元化、韩霖等,还有一些钦天监官员,如李祖白、杨之华、陈于阶、程廷瑞、卫斗枢、陈所性等,以及在山西任职的地方官员,如杨天精、梁云构、毕拱辰、倪光荐、党琬、耿章光等。

这些参与编辑的士大夫群体,如徐光启、韩霖、韩云、段袞、毕拱辰等人都是高一志中文著述活动的实际参与者,如韩霖曾谓“吾师徐玄扈先生润色焉,而不佞与九章段子,有较讎之劳。”换言之,徐光启亲自润色高一志所撰《譬学》,而韩霖、段袞则承担校对的工作。韩云曾笔录高一志语陆而成《达道纪言》一书:“高先生时以语余,余手纪之者。”<sup>[19]</sup> 毕拱辰曾谓“西士之语意,假中土之手笔,彼此译受。”<sup>[20]</sup> 毕拱辰曾删润高一志的《斐录荅彙》。除此之外,韩霖、段袞两个家族还是刊刻高一志中文著作的主要赞助者,“吾宗铁汉,捐青毡之俸以既匠氏。”<sup>[21]</sup> 又如《口铎日抄》载:“段君之昆季三:长名袞,次名宸,次名袞,皆则圣先生之高弟也。先生凡所著书,较刻之功,多出其手。”<sup>[22]</sup>

其他的士大夫虽然不是天主教徒,但为高一志撰写序跋,或参与校阅,则为宣扬天主教及西学起到了推动作用。如梁云构在其序中高度赞赏高一志及西方传教士,“精思妙解,实有书契来所未发之秘,每击节叹服。”<sup>[23]</sup>

[18] 高一志在《童幼教育·西学》中将西学分为人学与天学两大类,前者包括法律之学、医学、格物穷理之学,即费罗所非亚,包括性理之学、义礼之学,分为五支,即落热加(明辨之道,逻辑学)、非西加(察性理之道,物理学)、玛得玛弟加(察几何之道,数学)、默大非西加(察性以上之理,形而上学)、厄第加(察义礼之学,伦理学)。天学(陡罗日亚)包括四支,第一支论物上必有一主至大至明至善至公,即详其性及其妙情;第二支论天主造成天地及万物之功,而万物之中神与人为最灵贵焉,第三支论万民所向之真福,及其所以得失真福之善恶及诸善恶之正报;第四支论天主降生球世之来历,及其化众而登天道之奇功,以至归天而定后日教化之诸规也。艾儒略在《西学凡》中则将西学分为六科,即文科(勒铎理加,文学),理科(斐录所费亚,包括落日加,费西加,默达费西加,马得马第加,厄第加),医科(默第济纳),法科(勒义斯),教科(加诺搦斯),道科(陡禄日亚)。

[19] 韩云 HAN Yun: “达道纪言序 Dadao jiyān xū [Preface of the Recording of The Great Logos]”,《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》*Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan* [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in the Vatican Library] 第 1 辑第 34 册,第 551-552 页。

[20] 毕拱辰 Bi Gongchen: “斐录荅彙跋 Feilu dahui ba [Postscript to Answers on Philosophy]”, BnF, Courant, Chinois 3394, 第 5 页。

[21] 韩霖 HAN Lin: “譬学序 Pixue xu [Preface of Metaphor on Study]”, 载《天主教东传文献三编》*Tianzhujiao dongchuan wenxian sanbian* [Third Collection of Catholic Literatures Spreading to the East], (台北 Taibei [Taipei]: 学生书局 Xuesheng shuju [Students Bookstore], 1984), 第 572 页。

[22] 艾儒略 AI Rule [Jules Aleni] 等口铎, 李九标 Li Jiubiao 等笔录: 《口铎日抄》*Kouduo richao* [Diary of Oral Admonitions] 卷八,《罗马耶稣会档案馆藏明清天主教文献》*Luoma yesuhui dangangan cang mingqing tianzhujiao wenxian* [Catholic Literatures during Ming and Qing collected in Rome Jesuit Archive] 第 7 册, (台北 Taibei [Taipei]: 利氏学社 Lishi xueshe [Matteo Ricci Institute], 2002), 第 583 页。

[23] 梁云构 LIANG Yungou: “斐录荅彙序 Feilu dahui xu [Preface of Answers on Philosophy]”, BnF, Courant, Chinois 3394, 第 3-4 页。

## 二、高一志《神鬼正纪》的天使论

《神鬼正纪》四卷,现藏于法国国家图书馆、<sup>[24]</sup>梵蒂冈教廷图书馆、<sup>[25]</sup>徐家汇藏书楼。<sup>[26]</sup>此书约于1633年刻于绛州,由金弥格、罗雅歌、郭纳爵共订,由值会傅泛际准,段袞、韩霖全较。《神鬼正纪》共四卷26章,分别对神鬼名义、性体、能力等进行论述。虽然高一志前的传教士如庞迪我已经对天使论有所介绍,但皆较为简略。高一志《神鬼正纪》是利类思《超性学要》出版之前有关天使论最详实的著作。

根据天主教天使论传统,天神是仅次于天主的纯神体,分为九个品级,每品天神掌管着不同的职能。高一志使用译名“神鬼”来泛指所有的天神、魔鬼。之所以使用《神鬼正纪》的书名,是因为高一志等传教士以及中国信徒认为中国本土(包括儒释道)所讲的神鬼都不是正确的,所以传教士要将有关神鬼的正确知识介绍给中国人。因此,《神鬼正纪》不仅是在译介天主教的天使论,而且有目的与中国本土有关神鬼知识进行辩论。

首先来看高一志所译介的天使魔鬼论。这部分内容与《神学大全》论天神相一致。托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225—1274)在《神学大全》中对天神、魔鬼进行了非常详实的论述。高一志认为神鬼是“无形无色、有始无终、灵明全体”。《超性学要》(《神学大全》)亦是如此定义,“纯神无形”。<sup>[27]</sup>与《超性学要》(《神学大全》)的次序略有不同,高一志先论天神受造,然后论述其性体、知识、爱欲。《超性学要》先论天神之性与知识、爱欲,后论其受造及其原始。《超性学要》并没有论证天神存在、实有,《神鬼正纪》从《圣经》记载、圣人见证等六个方面予以论述。高一志从天主之欲、护守人物等五个层面论述天主为何要造天神。《神鬼正纪》与《超性学要》的体例也完全不同。《超性学要》译自《神学大全》,在体例上虽然有所变化,但仍有继承;而《神鬼正纪》则迥异。高一志放弃了《神学大全》的原先体例,而使用了论述体,条分缕析,逻辑缜密。《神鬼正纪》论述神鬼定义、存在、受造之后,论述其数量。此部分内容与《超性学要》第三章“天神之数多否”一致,但高一志引用了众多圣人的言语作为论据,如乔布、若望、额我略等,并直接引用圣托马斯(高一志译为“笃玛所”)《神学大全》原文。高一志将《超性学要》第十三卷第十六论“天神品级”提前,置于天神数量之后。高一志对天神的品级即九品进行论述,又对护守天神进行论述。

高一志将《超性学要》天使论的第一部分(卷十一、卷十二)列入《神鬼正纪》卷二、卷三,论述天神的性体、知识、爱欲。卷三中还论述了魔鬼。最后一卷论述神鬼能力,如何分辨神鬼与敬神防鬼。

通过对比《神鬼正纪》与《超性学要》、《神学大全》,可以发现,虽然《神鬼正纪》诸多内容来自《神学大全》,但不可以说《神鬼正纪》译自《神学大全》。《神鬼正纪》根据需要,在体例、内容等方面有较大变化。高一志《神鬼正纪》从天神的定义、存在、能力、数量,一直论述到魔鬼的出现、能力,最后论述如何分辨神鬼。因而,《神鬼正纪》更能符合晚明士大夫阅读习惯。虽然《神鬼正纪》大部分内容来自《神学大全》,但还有内容来自其他著作如庞迪我的《庞子遗论》,以及高一志本人的撰述。因此,《神鬼正纪》是一部“译述”作品,<sup>[28]</sup>带有很强的针对性、辩护性与论证性。类似于神鬼的定义、神鬼存在的证明、

[24] 法国国家图书馆编号 Courant chinois 6860,古绛景教堂藏板。

[25] 梵蒂冈教廷图书馆藏有多部编号 Raccolta Generale-Oriente 223、290、Fonds Borgia Chinois 349,古绛景教堂藏板。该书影印版载《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》Fandigang tushuguan cang mingqing zhongxi wenhua jiaoliushi wenxian congkan [Series of Literatures on Sino-Western Cultural Exchange during Ming and Qing collected in Vatican Library]第29册。

[26] 编号 SH 250 /ZKW 450 (Xu 428),古绛景教堂藏板。参见 Adrian Dudink,“The Chinese Christian Texts in the Zikawei Collection in Shanghai: a Preliminary and Partial List”, in *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXXIII (2011): 1-41. 该书页眉有批校痕迹。

[27] 天主教有关天使的本质的演变历史,参见 *New Catholic Encyclopedia* (Second Edition), pp. 418-419.

[28] 关于“译述”,参见李爽学 LI Shixue [LI Sher-shiueh]:《译述:明末耶稣会翻译文学论》*Yishu: Mingmo yesuhui fanyi wenxue lun* [Yishu: On the Translation Literature of Jesuits in late Ming], (香港 Xianggang [Hong Kong]: 香港中文大学出版社 Xianggang zhongwen daxue chubanshe [The Chinese University of Hong Kong Press], 2012).

魔鬼存在的证明、如何分辨神鬼等内容，是高一志针对晚明特定的语境而撰写的。其主要目的是与本土尤其是儒家有关神鬼论进行对话。

其次来看与本土神鬼论进行对话。高一志在介绍天主教的天使论的同时，也对本土神鬼论进行了反驳与澄清。高一志根据天主教的传统，认为神鬼是“无形无色、有始无终、灵明全体”，所谓无形色，指“微妙超诸万有万像”；有始无终，指“其有有自”而“厥性玄妙而纯常，世间无力可减”，灵明纯体，指其地位在“诸下品彙”之上，而别于诸有形器之偏。因此，神鬼之性要高于人，因为人虽含灵，但兼肉躯。根据该定义，高一志认为宋明理学所谓神鬼是“阴阳之气、造化之迹”，“皆未获神鬼之正义者”。高一志认为宋明理学所讲的“鬼神”概念不是正确的，因为“气与迹，均滞而不灵，焉能当鬼神之名号？”换言之，高一志认为气或迹是一种物质性的概念，而不能灵妙神通，因此不能用之定义神鬼。高一志还认为民俗所谓的“人亡则灵魂变神变鬼者”也是错误的。因为，人与神鬼在本性上完全不同，所以即使是人死，二者也不能“相变”；假如可以“相变”，会导致“人性无外敌者而自终灭，神鬼性无外造者而自始有”，即人的灵魂会消失，神鬼可以自己出现，这些说法都是与“性天二学”即哲学、神学相矛盾，所以是不正确的。<sup>[29]</sup>

虽然高一志对理学以及民间有关神鬼的说法予以否定，但他却采用民间宗教有关神鬼存在的一些现象，作为论证神鬼必定存在的证据：

空中无形，屡闻语言；扶奭悬笔运箕，无人使挥，自动书字。石木塑像，应说未来，明释人疑，吟诗答对，暴人密秘；远土之物，应愿倏致；不终日间，传音千万里外；师巫符咒，致残人命；作风起涛，毁屋沉舟；发雷降石；然火焚材无算等象，人力所不足之；异迹非繇神鬼造作，难指其自也。<sup>[30]</sup>

这些被宋明理学当作“阴阳之妙德，偶尔致之”的现象，被高一志当作神鬼存在的证据。宋明理学有关神鬼的说法与天主教差距较远。虽然民间信仰所讲的神鬼，与天主教不一致，但其立场首先是承认神鬼存在。高一志在论述神鬼存在之时又引用了民间常见的附魔现象作为论据：

请视负魔怀鬼者，不论懦弱妇女孩童，分外强力，虽百十勇士，不能持服。又不论愚鲁士女，生平无学者，时言书中奥旨，须讲异乡土语，发人心中密藏，预告将来，识知远方隐迹。鬼魔离去以后，其人仍旧弱懦无力，愚鲁无知。<sup>[31]</sup>

这些现象被宋明理学视作“虚幻”或“由阴阳之气所致”，或被民间认为是人亡之后所遗之灵所做。高一志一一予以否认，认为这些现象表明在世间确实存在着神鬼。高一志使用这些证据论证神鬼存在，主要基于民间宗教承认神鬼之存在，而不是认可民间宗教有关神鬼的说法。但是从某种程度上可能会导致天主教与民间宗教有关神鬼论方面的相互混淆。高一志又举例：

万古万民，实信山川江河，皆有鬼神，莅其地，理其务，因时祭祀祈祷，以获其佑，攘其祸也。又观山窖洞穴，及人居室，屡为邪魔所据，扰乱移物毁资，不得宁静。谓无鬼神可乎？<sup>[32]</sup>

[29] 以上见高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《神鬼正纪》Shengui zhengji [True Recording on Gods and Ghosts]卷之一，BnF Courant chinois 6860,第 1-2 页。

[30] *Ibid.*, 3.

[31] *Ibid.*, 4.

[32] *Ibid.*, 4.

高一志此处的论据可以与儒家产生共鸣,因为儒家也有类似的祭山川岳渎的做法。艾儒略、高一志等传教士以及朱宗元等信徒认为儒家所谓的“城隍”其本意是正确的,与天主教的护守天神是符合的;但后来的城隍礼仪已经偏离了原义,与天主教不一致。高一志在《神鬼正纪》的文末对民间宗教的驱魔赶鬼进行了批判:

繇是可知,凡图避魔害,或用符咒等术,非止无益,反召魔而罹其害矣。盖以魔攻魔,以邪攻邪,安能令其畏服,而免其害耶?倘用是术,而魔或去,更无轻信之,非果去也。佯败诱尔,其后险愈深,害愈甚焉。<sup>[33]</sup>

高一志认为民间宗教的“符咒”不仅不能驱魔,反而“召魔而罹其害”;即使有效果,但也只是魔鬼“佯败诱尔”,会导致“险愈深,害愈甚”。高一志力荐使用天主教的驱魔方法,其中最重要的是信仰天主,其次是使用天主教的圣水、圣栊、十字圣号等圣物。我们可以发现,明末清初的传教士文献中大量记载着天主教驱魔赶鬼等神迹故事。在乡村地区,天主教通过驱魔赶鬼为村民治病,与民间宗教展开竞争。《口铎日抄》记载有一则驱魔事例:

邑人陈某者,其妻黄氏,为魔所据,已二十年矣。是月晦日,陈友躬诣圣堂,痛悔求佑。先生赐以圣号,而魔且远徙也。陈友喜圣教之正,并以《圣号经》授其妻。次夜其妻复见一小魔,承大魔命来迎,其妻急作圣号,小魔遂遁,自后绝无影响矣。余闻以告。先生曰:“吾尝遍历诸国,诸凡未闻道者,骤语以《圣号经》,而人未遽识也。顾人所未识者,而魔鬼尽先识之。可见圣架者,实天主降生救世之具,为鬼魔所极畏者乎?且又见鬼魔智识复超出人类之上,人若不向大主为依归,其不得脱鬼魔之手也明矣。”<sup>[34]</sup>

此则故事表明,在晚明的天主教徒生活世界中,天主教的驱魔、赶鬼已经被认可与接受。天主教有关魔鬼、驱魔的思想体系已经转化成信徒宗教思想的一部分。其中有关魔鬼的理论与《神鬼正纪》是一致的。

另外,《口铎日抄》中也记载了李九标有关魔鬼的疑问。天主教认为人有三仇,即肉身、世俗与魔鬼。人的邪念、贪欲以及犯罪的冲动,往往由魔鬼煽惑所致。因此,李九标向传教士质疑:“人有邪念,闻悉由魔诱。果尔,则罪在魔鬼,不将为人释咎耶?”传教士的解释,亦与《神鬼正纪》一致,“煽之而不动,则为人之功;煽而辄动,则为人之罪矣。”《神鬼正纪》曰:“魔能试人,弗能强人。若人不允,何从强之?则凡人所作不义不洁之事,驾言邪魔,实惟自造耳。”<sup>[35]</sup>《口铎日抄》中至少有 32 条记录在讨论魔鬼、27 条记录在讨论天神,可见魔鬼比天神更受到福建地区信徒的关注与讨论。

高一志擅长使用各种证道故事,《神鬼正纪》也不例外。此书中大量引用天主教的圣人故事,如隐修士圣安当的故事、耶稣行圣迹故事等,情结夸张,颇能吸引人。高一志还结合晚明的社会情势,以增加说服力。如其所谓:“若宇内所恒睹公害公患,如国相争夺,流寇瘟疫,旱雹相接,肆虐人物,江河泛滥,毁屋灭生者,诸等无数之灾,各有邪魔专掌。”<sup>[36]</sup>对于晚明士大夫而言,此种说法是否可作为理解当时天灾人祸的解释之一?

[33] *Ibid.*, 13.

[34] 艾儒略 AI Rule [Jules Aleni]等口铎,李九标 LI Jiubiao 等笔录:《口铎日抄》*Kouduo richao* [Diary of Oral Admonitions]卷二,第 139-140 页。

[35] *Ibid.*, 卷四,第 288 页。

[36] 高一志 GAO Yizhi [Alphonse Vagnoni]:《神鬼正纪》*Shengui zhengji* [True Recording on Angels and Ghosts]卷之三,第 17 页。



总论之，高一志开章明义根据天主教的传统对神鬼重新做了定义，并且引用民间宗教的论据来证明神鬼存在。因此，高一志反对宋明理学、民间宗教有关神鬼的定义，但认同民间宗教有关神鬼存在的证据。

高一志在《神鬼正纪》中主要诉诸于天主教的教义、传统，天主教的《圣经》与圣人言论，以及《神学大全》中的天神论思想，来论述神鬼；类似于上述引用民间宗教的内容并不多见。因此，《神鬼正纪》是在否定宋明理学、民间宗教有关神鬼思想的基础上，介绍天主教的天使论。因为其主要依据是天主教的传统，对于不信教的士大夫来说的说服力有限；而且，高一志虽然否认民间宗教有关神鬼的定义，但又认可民间宗教有关神鬼存在的论据。此又与“不予怪力乱神”的儒家士大夫之间有张力。

### 三、余论

晚明传教士对天神、魔鬼思想的推介，一方面固然离不开天主教自身有关天使论的传统，另一方面则与中国本土的要求有关。晚明是一个充满“灵异”与“灵性”的社会。晚明士人对超验世界的好奇与追求，是促使传教士介绍天主教天使论的重要动机；而与民间宗教相互竞争，并吸引更多有宗教体验的人改宗到天主教，则是撰述有关天神论著作的主要目的。

高一志《神鬼正纪》正是向读者辨明何为真正的神鬼、如何正确的敬神驱魔。此书对于带有批判旧有神鬼知识的士大夫信徒来说无疑是一种更新的知识或思想体系，与天主教的天主论、天堂地狱论等神学体系，在晚明士人的超验思想界形成了“范式革命”。韩霖在诠释明高祖朱元璋圣谕六言的《铎书》中，向齐集乡约的士绅直接引用《神鬼正纪》，高调宣称宋明理学有关神鬼的说法，“皆未得神鬼之情状者”。韩霖引用《神鬼正纪》，介绍天神、魔鬼的形成。河东道李政修有眉批曰：“贾生宣室之对，恐未透彻至此。”韩霖、李政修皆认为《神鬼正纪》所讲的神鬼知识比中国本土要更加透彻、详尽。<sup>[37]</sup>

清初儒家基督徒刘凝在《觉斯录》中反驳了世人有关天主教同等于墨家的观点，认为天主教有关神鬼的理论比墨子更加有说服力：“墨之《明鬼篇》云：‘皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也。’然历举鬼神之事，皆世俗常谈，未哲乎所以然。非如西儒能知鬼神之情状，具见高一志《神鬼正纪》一书。且鬼神亦不过奉行上帝之赏罚，非可专辄而行也。”<sup>[38]</sup>可见《神鬼正纪》在清初仍然有影响力。

高一志等传教士所介绍的天神魔鬼知识，也成为清初儒家基督徒张星曜耶儒之辨的重要资源。张星曜认为天主教的神鬼之辨，是对孔子的补充；孔子未曾分别鬼神之邪正。因此，天主教有关天神魔鬼论可以恢复“中国孔子敬鬼神而远之之道”。天主教的天神魔鬼论是“有补于儒教者”。<sup>[39]</sup>

但是天主教有关天神魔鬼的言论受到了反教人士的反驳。传教士及信徒常将其他宗教的神灵视为魔鬼，导致了佛教僧众的不满。如释寂基在《昭奸》一文曰：“彼辈开口便斥佛为魔鬼，所创天主之义反全然窃佛。”<sup>[40]</sup>释寂基认为天主教将佛视为魔鬼，却在教义上窃取佛教。颜茂猷曰：“妄尊耶耶稣于尧舜周孔之上，斥

[37] 见韩霖 HAN Lin:《铎书》*Duoshu* [Book of Admonitions]“毋作非为”，载《徐家汇藏书楼明清天主教文献》*Xujiahui cangshulou mingqing tianzhujiao wenxian* [Chinese Christian Texts from the Zikawei Library]第2册，第851页。

[38] 刘凝 LIU Ning:《觉斯录》*Juesi lu* [Recordings on Revealing by God]“原本论”，BnF Courant chinois 7172，第4-5页。

[39] 张星曜 ZHANG Xingyao:《天儒同异考》*Tianru tongyi kao* [Arguments on the Sameness and Differences between Catholicism and Confucianisms]“天教补儒”，BnF Courant chinois 7171，第40页。原书为抄本，无页码。

[40] 释寂基 SHI Jiji:“昭奸 Zhaojian [Exposing the Evil]”，收入《辟邪集》*Pixieji* [Collection of Refuting the Heresy]，载《大藏经补编》*Dazangjing bubian* [Supplement to Tripitaka]第24册，(台北 Taibei [Taipei]:华宇出版社 Huayu chubanshe [Huayu Press],1986)，第173页。

佛、菩萨、神仙为魔鬼,其错缪幻惑固已辄然足笑。”<sup>[41]</sup>释成勇曰:“诃佛祖作魔鬼,谤法蔑僧。”<sup>[42]</sup>

天主教有天神报佳音,反教者认为此种“奇功异瑞”,与“释氏所述佛生瑞应何异也。”<sup>[43]</sup>天主教认为人有三仇,反教者认为既然天主无所不能,为何要造魔鬼,以为人害?反教者认为既然天主全能,则不必用天神来护守人类及万物。同时,既然承认天地日月鬼神是天主所造“以覆载照护人类”,为何要禁止人类拜祭?反教者认为既然天主以及天神至灵而有能力,为何耶稣被钉而无动于衷;既然无能力拯救耶稣,说明天主、天神皆为“不灵无用之物”,“焉能主宰万物乎?”<sup>[44]</sup>反教者认为神鬼并非天主所生,而是“主亦必与神鬼人物并生”。<sup>[45]</sup>反教者明末四大高僧之一的费隐通容在《原道辟邪说》中对天主教的鬼神论多有反驳。<sup>[46]</sup>

反教者许大受在《圣朝佐辟》中对天主教的鬼神论有详细的反驳。许大受认为人的智慧有限,所以对鬼神无可奈何,但是“以彼天主之威,魔鬼诱其血胤而勿能禁”,许大受认为此是非常荒谬的。许大受曾经亲自询问艾儒略魔鬼是如何产生的?艾儒略如此回答:

天主初成世界,随造三十六神,第一鉅神曰‘辂齐弗儿’,是为佛氏之祖,自谓其智与天主等,天主怒而贬入地狱,亦即是今之阎罗王。然辂齐虽入地狱受苦,而一半魂神,作魔鬼游行世间,退人善念,即天主亦付之谁何?<sup>[47]</sup>

许大受认为魔鬼堕落时人类还未生,此时魔鬼“系狱”是由谁负责的?另外,许大受认为“以渠魁作王,而以肋从受罪,岂律也哉?”换言之,其他天神是因为受到“辂齐弗儿”的“胁迫”而受到惩罚,此是不公平的。而且,有一半“魂神”作魔鬼游行世间,可见“辂齐弗儿”的“威灵超过天主”;而天神魔鬼有“无穷之寿”,可见“其力量与天主同”。许大受认为天主既然为全善,为何不能除之?尤其是魔鬼之首露济拂耳亦是天神,让许大受颇为不解:

且所谓魔鬼者,非天主亲手制造耶,何为至于此?前云亚当,厄禄之不肖,尚是人也,或与天主稍隔,犹可言也。若辂齐是彼天主第一化生之神,而先见告焉,可见天主是万恶之源,还罪天主为是,岂不可为捧腹而喷饭乎?<sup>[48]</sup>

许大受认为露济拂耳是天主“第一化生之神”,而露济拂耳是魔鬼之首。因此,魔鬼是天主“亲手制造”,是故“天主是万恶之源”。许大受认为此种思想令人“捧腹而喷饭”。许大受的反驳反映出教外士大夫或反教者对于天主教有关天神、魔鬼思想的不满,或对此思想的一种负面反应。反教者的立场

[41] 颜茂猷 YAN Maoyou: “明朝破邪集序 Mingchao poxieji xu [Preface of Refuting the Heresy in Ming]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷三,第 362 页。

[42] 释成勇 SHI Chengyong: “辟天主教檄 Pi tianzhujiao xi [Accusation of Refuting Catholicism]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷八,第 460 页。

[43] 钟始声 ZHONG Shisheng: “天学再征 Tianxue zaizheng [Second Article Object to Catholicism]”,《辟邪集》Pixieji [Collection of Refuting the Heresy],第 148-149 页。

[44] 谢官花 XIE Gonghua: “历法论 Lifa lun [Arguments on Calendar]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷六,第 427 页。

[45] 钟始声 ZHONG Shisheng: “天学再征 Tianxue zaizheng [Second Article Object to Catholicism]”,第 143 页。

[46] 费隐通容 FEI YIN Tongrong: “原道辟邪说 Yuandao pixie shuo [Exploring the Tao and Refuting the Heresy]”,《辟邪集》Pixieji [Collection of Refuting the Heresy],第 160-168 页。

[47] 许大受 XU Dashou: “圣朝佐辟 Shengchao zuopi [Refuting the Heresy for the Saint Throne]”,《明朝破邪集》Mingchao poxieji [Refuting the Heresy in Ming]卷四,第 386 页。

[48] *Ibid.*, 386.

无论是儒家或佛道,均体现出中西有关鬼神知识的冲突与张力。天主教在介绍天神魔鬼思想之时所采取的排他主义立场,无疑是引发冲突的重要原因。

因此,高一志的《神鬼正纪》以及利类思《超性学要》等其他传教士著作,向晚明社会较为完整的介绍了天主教的天使论,并将天主教的天神、魔鬼思想体系与本土的儒释道有关鬼神思想进行了正面的交流与对话。其中,有士大夫完整接受了天主教的天神魔鬼论,但也有士大夫反对。天主教的天神魔鬼思想的进入,无疑进一步丰富了晚明以来中国的鬼神思想。《神鬼正纪》是明清第一部完整介绍天使论并与中国本土神鬼思想进行对话的著作,直到1885年,天主教才出版了第二部完整介绍天使论的著作《天神谱》。作者李问渔在序言中谓:“自来作述诸家,亦未有天神专论,言念及此,深为慨然。”<sup>[49]</sup>李问渔可能未曾见过《神鬼正纪》,而《天神谱》虽然体例近于《神鬼正纪》,但仅在“译介”,而没有与中国本土神鬼思想进行对话,因而对晚清思想界的影响甚微。

附表1 高一志著述表<sup>[50]</sup>

时间	著作	人际网络		底本
1615 序 1626 初刻	《教要解略》二卷			Doctrina Christiana《要理问答》
1620 初刻 1632 修订	《童幼教育》二卷	费奇规、龙华民、邓玉函; 阳玛诺	段袞、韩霖(并序)	普鲁塔克《论儿童教育》
1624 初刻	《齐家西学》五卷	黎宁石、阳玛诺、伏若望; 傅泛际 卷二(单行本《童幼教育》)为: 费奇规、龙华民、邓玉函; 阳玛诺	杨天精、卫斗枢、段袞、韩霖、陈所性	
1624-1634	《空际格致》二卷	毕方济、伏若望;阳玛诺	韩云、陈所性	亚里士多德自然哲学
1625 之后	《十慰》	黎宁石、费奇规、费乐德; 阳玛诺		塞涅卡、普鲁塔克
1626 之后 福州	《则圣十篇》	黎宁石、阳玛诺、艾儒略; 阳玛诺	孙元化序	第欧根尼
1629 初刻	《天主教圣人行实》	郭居静、阳玛诺、费乐德		《圣传金库》Legenda aurea
1630 (1637 <sup>[51]</sup> )	《修身西学》十卷(《西学修身》)		广平卢恢胤,卫斗枢、段袞、韩霖;汉中党琬;馆陶耿章光;津门倪光荐;关中王征;河中韩焯;河东韩云;河中韩奎;河中韩埭;河中韩埴	科英布拉大学亚里士多德哲学讲义 <sup>[52]</sup>

[49] 李问渔 LI Wenyu:《天神谱》*Tianshen pu* [Charts of Angles]“序 Xu [Preface]”,徐家汇藏书楼藏本。

[50] 参考叶农 YE Nong、曾桐强 ZENG Tongqiang:“明季耶稣会士高一志及其中文著述 Mingji Yesuhui GAO Yizhi jiqi zhongwen zhushu [The Jesuit Alfonso Vagnone and his Writings in Chinese during late Ming]”,第209-210页;及金文兵 JIN Wenbing:《高一志与明末西学东传研究》*GAO Yizhi yu mingmo xixue dongchuan yanjiu* [Study on Alphonse Vagnoni and Western Learning to the East]。二者统计均有错误,本文有修正与补充。

[51] 金文兵 JIN Wenbing 根据天津倪光荐 NI Guangjian 1637年任芮城 Ruicheng 知县,推断《修身西学》*Xiushen xixue* [Cultivation Western Study] 完成于1637年,证据不足,存疑。

[52] *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum apud Conimbricensis Cursus disputationes*

(续表)

时间	著作	人际网络		底本
1631 初刻	《圣母行实》三卷	龙华民、罗雅谷(并序)、 汤若望	段袞、韩霖、程廷瑞、陈所 性、李祖白	欧洲玛利亚奇迹故事集
1632 钦崇堂	《励学古言》一卷 辅助《童幼教育》诸书	艾儒略、费奇规、费乐德; 阳玛诺	南绛陈所性、东庸杨文章	普鲁塔克、伊拉斯谟《格 言集》
1633	《譬学》二卷(《譬学警语》 (卷上即《譬式警语》))	阳玛诺、罗雅谷、汤若望 同订	段袞、韩珀、韩霖(并序)	伊拉斯谟《譬喻集》
1633	《神鬼正纪》四卷	金弥格、罗雅歌、郭纳爵 共; 傅泛际准	段袞、韩霖全较	《神学大全·天神论》
1636	《天主圣教四末论》四卷 (《四末论》)	龙化民、罗雅谷、汤若望共订 郭居静、阳玛诺、伏若汉共订 傅泛际、阳玛诺、费乐德共订	段袞序, 韩霖序 段袞、段昉、段袞全命梓 韩霖、段袞、陈所性阅	《神学大全·复活论》
1636	《达道纪言》上下卷	高一志手授	韩云序 韩云纂述、关中和鼎子新 参阅	普鲁塔克、伊拉斯谟《譬 喻集》
1636	《斐录苔彙》上下卷	龙华民、汤若望、罗雅谷 共订 星源程廷瑞、古绛杨文章 重梓	中州梁云构序 毕拱辰跋(宣德) 东莱毕拱辰删润 云间陈于阶、古鄂杨之华 同较	
1637?	《寰宇始末》上下卷(《天 主实义》之三)	阳玛诺、傅泛际、罗雅谷 共订	东鲁遗民李焯然, 卫斗 枢、韩云、段袞全修润	《神学大全·论万物原 始》《论形质之造》
1637?	《西学治平》四卷 (《王宜温和》、《王政须臣》、 《治政源本》、《治民西学》)	抄本		亚里士多德伦理学
?	《推验正道论》(《推源正 道论》)	王一元泰稳撰	徐光启校	
1887	《宗徒列传》(即《圣人行 实》卷一)		李问渔	
1935	《民治西学》(即《治民西 学》)	高一志 西什库遣使会重印		

附表 2 《神鬼正纪》与《超性学要》、《神学大全》对比

《神学大全》(1259)	《超性学要》(1676)	《神鬼正纪》(1633)	《天神谱》(1881)
		卷一:神鬼名义第一章;神鬼实有第二章	1 实有天神、2 天神受造
题 50:天使性体本体	卷十一:天神之体论第一	卷一:神鬼品数第四章 卷二:神鬼性体第一章	3 天神记数、4 天神秩序、5 天神性体无形
题 51:天使与形体物	天神比形体者论第二	卷四:神鬼所著身像实否第二章	
题 52:天使与地方	天神之比所者论第三	卷四:神鬼有定方所否第四章; 神鬼众多能并居一所否第五章	
题 53:天神的地方运动	天神比所之动论第四	卷四:神鬼能力第一章	9 天神行止 10 天神大力
题 54:天使的认识	卷十二:天神之知识论第五	卷二:神鬼识知第二章	
题 55:天使的认识方法	天神知物之由论第六	卷二:神鬼诸识据像否第四章	7 天神明司
题 56:天使对非物质物的知识	天神知识之物论第七	卷二:神鬼超性之识第三章	
题 57:天使对物质物的知识	天神知有质之物论第八		
题 58:天使认识方式	天神知物之势论第九	卷二:神鬼灵识奇妙第五章	
题 59:天使的意志	天神之欲德论第十		8 天神欲司
题 60:天使的爱与爱慕	天神之爱德论第十一	卷三:神鬼何爱第一章	
题 61:天使本性存在的产生	卷十三:天神之受造论第十二	卷一:神鬼受造序意第三章	
题 62:天使存在于恩宠	天神之备全就圣宠论第十三	卷三:神灵造时所受恩惠第二章	6 天神膺宠
	天神照他天神论第十四		
	天神相语论第十五	卷四:神鬼相通心意何如第三章	
	天神等级于三部九品论第十六	卷一:神鬼品数第四章;天神品职第五章	
	卷十四:天神宰治形物论第十七		11 天神出言奏乐、12 天神遏制邪魔、
	天神之功于人论第十八	卷一:神守之恩第六章	13 天神掌治万物
	天神遣降论第十九		.....
	天神护守论第二十		28 天神接魂归天
题 63:天使的罪恶	卷十五:天神反义论第二十一	卷三:神灵者有差谬否第三章	
题 64:魔鬼的罪罚	邪神之罚论第二十二	卷三:邪魔实有何繇第四章; 鬼魔定于恶否第五章	
	邪魔品级论第二十三	卷三:鬼魔分职第七章	
	邪魔之攻害论第二十四	卷三:鬼魔刑僂第六章	
		卷四:天神魔鬼之辨第六章; 敬神防鬼当如何第七章	
			29 记天神辣法额尔事
			30 敬天神善法

**English Title:**

**Angelology in Late Ming: On Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640) and Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts)**

**XIAO Qinghe**

Ph. D. , Chinese University of Hong Kong and Peking University,

Vice Editor in Chief, International Journal of Sino-Western Studies (www. SinoWesternStudies. com)

Associate Professor, Department of History, Shanghai University, Shangda Road 99, Baoshan District, Shanghai City, 200444, P. R. China. Email: qinghexiao@gmail. com

**Abstract:** Before Catholic missionaries entered in the late Ming dynasty, China already had a rich local system of thought of Gods and Ghosts. The main problems needed to be solved by the Missionaries were two; first was that Neo-Confucianism explained Gods and Ghosts as the functions of Qi (Air), second was that the thoughts of Gods and Ghosts of Buddhism, Taoism and folk religions. By using the tradition of Catholic Angelology, missionaries argued that it was wrong to explain the Gods and Ghosts as air; and the local Chinese thinking of the Gods and Ghosts was not either perfect. This article firstly analyzes the life and editorial group of Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640), then analyzes the thought of Angelology in the book of Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts) composed by Gao Yizhi. It finally discusses the influence of the Catholic angelology on the thought world in late Ming dynasty.

**Key Words:** Gao Yizhi (Alphonse Vagnoni, 1566 – 1640); Shengui zhengji (True Recordings on Gods and Ghosts); Angelology