

## 翻譯 *Anima*

祝平一\*

傳教士如何使用他者的語言，向受眾傳遞他們文化和語言中原來並不存在的概念？又如何以此言說現象界並不存在的事物？這正是明清之際入華傳教士所遭遇的困境；也是跨文化翻譯必須面對的挑戰。本文以 *anima* 的翻譯，分析中國天主教社群如何面對這兩個問題，並討論受眾如何透過中文譯詞，習得這些天主教的新概念。

傳教士選用了一系列和靈與魂相關的語詞來翻譯人的 *anima*。這一系列的詞彙大約可分成兩組：與人的生命力和認知功能有關的如「性」、「精神」、「精靈」、「靈明」、「性靈」、「靈性」、「靈心」、「靈才」；與人死後的存有狀態有關，如「魂靈」、「靈魂」、「魂」、「魂神」、「人魂」。但是傳教士要強調人的 *anima* 在活著的時候有認知功能，可經由學習而認主；又要說明人的 *anima* 死後不滅，接受審判。*anima* 這一西方的概念，不論其對譯之語為何，皆有著原本中文裡面所沒有的意指。這些譯詞只是有著中文表面的意符（signifier），承載著完全不同的符指（signified）。

最終，天主教社群所選用的譯詞以「靈魂」最為普遍。由於 *anima* 的不可譯性，不論傳教士所選用的譯詞為何，傳教士必須掏空譯詞原有的指涉，填入天主教 *anima* 的內容。譯詞表面仍是中文，卻已脫離漢語原來的意蘊，受眾必須重新學習，再融入中文語境。當時的天主教社群透過問答，並配合圖像指示，在各種儀式中，不斷操練「靈魂」作為譯詞的指涉，使傳教士的受眾，慢慢學會了「靈魂」如何指涉西方 *anima* 的內容；並在靈修和儀式的日常實踐中，習得了西方靈魂論的要義：上帝賦予生命，也為人提供生命追求的目標；靈魂以其明悟認知世界，以其愛欲選擇行動，並在死後接受審判，或歸天堂或下地獄。翻譯 *anima* 因而提供了不朽靈魂結合腐朽肉軀的新人觀，也定義了天主教信仰為「教」；在社會和文化層次上，合理化了天主教在中國的存在，成為三教的競爭者。

關鍵詞：靈魂 *anima* 亞尼瑪 人觀 翻譯

---

\* 中央研究院歷史語言研究所

本文為中央研究院深耕計畫「連清：西學與中國思想範疇的重構，1600-1800」之部分成果。筆者感謝中央研究院的經費支持。

## 一・前言

生物為何？關於生命力的形上學問題，自古便困擾著古今中外的哲學家和宗教人士。中國文化以氣、神、魂等詞解釋生物之所以為生物；西方文化以 *psyche*（希臘文）/ *anima*（拉丁文）/ *soul*（英文）指涉生命的泉源。人類追問生命力的來源，不只是為了解世界上的活物，更思理解人為何？與其他生物何異？荀子謂：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」<sup>1</sup> 以人有氣、有生、有知且有義來說明人與其他生物的區別，標示出人類的秀異。西方文化則以 *anima* 之有無及其不同，來分疏萬物之等級。人因有 *anima rationalis*（*rational soul*）而高於其他缺乏理性（*reason*）的生物。二者關於人之異於其他物類的反思，極其相似。

本文不擬涉入生命的形上反思，因為 *anima* 的概念史極其複雜，更牽涉到不同語言的翻譯和版本的問題，非筆者力所能及。<sup>2</sup> 至於西方的「靈魂論」如何進入中國，則是近年來中西交流史方面的重要議題。目前的研究大抵在追溯中文單一譯本的來源；<sup>3</sup> 或是從文化調適的角度，討論傳教士如何與儒學對話

<sup>1</sup> 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），〈王制〉，頁164。

<sup>2</sup> 這些複雜的問題，有一部分源於亞里斯多德的原文有佚失；亞里斯多德在不同的文本中，對靈魂有不同的說法，難有一致的詮釋，而衍伸後世註家不同的詮釋。這些問題也都反映在入華耶穌會士的作品中。例如：人的靈魂本就唯一（奧古斯丁派的說法），或是有三，而整合為一（亞里斯多德與湯瑪斯·阿奎納的說法）？人的理性靈魂究竟在哪一個器官？是腦（柏拉圖學派的說法）還是心（亞里斯多德的說法）？*pneuma*（元熱，氣，*vital heat*）與靈魂和生命之間的關係為何？相關介紹見：吳壽彭為《靈魂論及其他》所寫的緒言，亞里士多德（Aristotle）著，吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（北京：商務印書館，1999），頁2-42；Stewart Goetz and Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011)。

<sup>3</sup> 相關討論甚多，但問題也不少。靈魂論翻譯之受到重視，可見於2020年《哲學與文化》599期「明清時期跨文化哲學交流專題」。如：林月惠，〈靈魂（*anima*）與靈性：艾儒略《性學摘述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》47.12（2020）：57-73。該文認為艾儒略以靈性翻譯 *anima* 以取代利瑪竇所用的譯語靈魂，以與宋明理學對話。但《性學摘述》中，靈魂的詞頻甚至超過靈性，而且靈性的用法主要集中在前兩卷，和後三卷解釋人與動物的差異。如果要論證艾儒略以靈性取代靈魂，至少要分析《性學摘述》中各個文脈如何使用這兩個詞。雖然作者也意識到這兩個詞可以互代，但要在《性學摘述》中強分靈性和靈魂的不同，並不妥當。參見：艾儒略（Giulio Aleni），《性學摘述》（收入鐘鳴旦〔Nicolas Standaert〕、杜鼎克〔Adrian Dudink〕編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第7冊，臺北：臺北利氏學社，2002）；董少新，〈明末亞里士多德靈魂學說之傳入——以艾儒略《性學摘述》為中心〉，中山大學西學東漸文獻館主編，《西學東漸研

及其可能引發的衝突；<sup>4</sup> 也有學者開始考察西方的靈魂論如何影響中國的生死觀。<sup>5</sup>

本文關心的是十六、七世紀中國天主教社群選擇一系列和「靈」相關的傳統語詞，如「靈魂」等來譯 *anima rationalis*，<sup>6</sup> 因而使現代中文語彙中的「靈魂」

究》第 5 輯（北京：商務印書館，2015），頁 39-60。再如靈魂中的記含問題，田書峰認為《靈言蠡勺》關於靈魂的記憶之能來自奧古斯丁，而不是阿奎納。不過，艾儒略《性學精述》中反而認為奧古斯丁主張的記憶是「涉記」，也就是以身體感官所掌握到的外物形象；至於「記含」，才是阿奎納所討論的對象，所記的是事物的形式。這在《靈言蠡勺》中稱為「靈記含」。見：田書峰，〈晚明傳教士對亞里士多德《論靈魂》的解讀——以畢方濟的《靈言蠡勺》為例〉，《道風：基督教文化評論》45A（2016）：135-157。周偉馳認為明末傳教士的靈魂觀近於奧古斯丁，清初則傾向湯瑪斯·阿奎納。其差別主要在於「記含」究竟是否獨立運作，或只是明悟的一部分？但由於該文只提及《超性學要》，並未討論該書與此議題最相關《靈魂論》中「記德」的相關章節，討論《主制群徵》也未引「靈窺則更加明悟、記含、愛欲三能」，所論殊難驟信。見：周偉馳，〈奧古斯丁復形說的東傳及其問題〉，《哲學研究》2017 年 8 期：76-84, 129。John O'Callaghan 認為阿奎納關於靈魂和記憶的討論，最後亦領他回到奧古斯丁對於記憶的觀點。見：John O'Callaghan, "Thomas Aquinas," in *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, ed. Sven Bernecker and Kourken Michaelian (New York: Routledge, 2017), pp. 461-469。這些案例足以說明相關的討論很容易陷入誤區，《靈言蠡勺》誠然多處引用亞吾斯丁（即奧古斯丁）的說法，但是阿奎納也時常引用亞吾斯丁。要仔細分析這些層層相疊，由不同語言寫成的原本和注疏本，後來再譯為拉丁文，再經過耶穌會神學家融鑄，再譯寫為中文的神學文本，誠非易事。參見：Thierry Meynard, S.J., "The First Treatise on the Soul in China and Its Sources: An Examination of the Spanish Edition of the *Lingyan lishao* by Duceux," *Revista filosófica de Coimbra* 47 (2015): 203-241。

<sup>4</sup> 柴田篤，〈「亞尼瑪」と「靈魂」イエズス会士漢譯語について〉，吉田忠主持，〈イエズス会士關係著訳書の基礎的研究〉（研究成果報告書）（仙台：東北大學，1988），頁 7-14；柴田篤，〈明末天主教の靈魂觀——中国思想と對話をめぐる〉，《東方學》76（1988）：94-107。柴田的結案報告書對臺灣學者影響甚深，留待正文再論。Pan Fengchuan (潘鳳娟), "The Dialogue on *Renxue*: Giulio Aleni's Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars," in "*Scholar from the West*": Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, ed. Tiziana Lippiello and Roman Malek (Sankt Augustin: Sankt Augustin, 1997), pp. 527-538; William T. Rowe, "The Soul in Eighteenth-Century China: Depei's Confucian Christianity," *Late Imperial China* 41.1 (2020): 39-70; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 146-150.

<sup>5</sup> 呂妙芬，〈王廷佐與潘德輿的「人鬼說」——清中晚期儒學生死觀與鬼神論〉，《思想史》11（2022）：190-246。

<sup>6</sup> 新居洋子，〈イエズス会とキリシタン〉，伊藤邦武等編，《世界哲学史 5 中世 III バロックの哲学》（東京：筑摩書房，2020），頁 127-150。

一詞，幾乎已成帶有天主／基督教色彩的概念。語言建構人類的世界，用以翻譯 *anima* 的詞彙雖源於中國，但是一經中國天主教社群使用後，改變了這些中文詞彙的意義，成為天主教社群建構他們世界觀的磚瓦。他們不止為這些用語添加新意，也以這些語詞建立自己的社群認同，並以之和其他的中國信仰劃分界線。本文便是分析中國天主教社群如何運用舊詞彙，翻譯 *anima*，創造中文裡對應譯語的新意義和建構天主教徒的生活方式，以理解天主教的「靈魂論」如何譯入中國，並深深地影響中國天主教徒的生活方式。

## 二・靈與靈魂

從後見之明，我們知道天主教徒主要以「靈魂」翻譯 *anima*，因此本文先討論靈魂的語源問題。《說文》謂：「靈巫，以玉事神。从玉霝聲。靈，或从巫。」「靈」指以玉石侍奉神祇的巫。段玉裁註謂：

靈，巫也。……《屈賦·九歌》：「靈偃蹇兮皎服。又靈連蜷兮既留。又思靈保兮賢姱。」王注皆云：「靈，巫也。楚人名巫為靈。」許亦當云：「巫也。」無疑矣。引伸之義如《謚法》曰：「極知鬼事曰靈，好祭鬼神曰靈。」曾子曰：「陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。」毛公曰：「神之精明者稱靈。」皆是也。<sup>7</sup>

段氏認為今本《說文》有誤，當作「靈，巫也」，「靈」除了指巫，也指他們所祭祀的神靈。王國維謂：「《楚辭》之『靈』，殆以巫而兼尸之用者也。其詞謂巫曰靈，謂神亦曰靈。」<sup>8</sup> 從段注中可知，「靈」在語意和字形上都與古代中國的巫文化與鬼神世界緊緊相繫。<sup>9</sup>

在段玉裁看來，「靈」的引伸義與「神」和「精」等指生命根源的語彙同義，且更為精微。其差異之處，或可藉《莊子》明之。同樣是楚產，在《莊子》〈德充符〉這篇專論「形」與「德」的寓言裡，孔子告訴魯哀公，他在路上看到一群在吸剛死母豬奶的小豬，當牠們發現母豬已死，便全都嚇跑了。孔子指出小豬「所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也」，這似乎是指動物除了形體之

<sup>7</sup> 段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），頁19。

<sup>8</sup> 王國維，《宋元戲曲史》（收入《王國維全集》第3卷，杭州：浙江教育出版社，2009），頁5。

<sup>9</sup> 宋華強，《新蔡葛陵楚簡初探》（武漢：武漢大學出版社，2010），頁231-234。

外，還有使形體成為生命的東西存在。其後孔子提到「才全」，指「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也」。<sup>10</sup> 各式各樣外在事物的遷化不能入人之「靈府」，而且生命之自然，無法以「知」事先規贊，方能使人才全。從文脈看來，「靈府」等同於心；府指心作為空間，而靈則是心之識。即便莊子反對以人知干預天和，也並不否定人有認知之能，而「靈」似乎等同於形體之外，使生命成其為生命且與知識相關的存有。而巫之所以能交通鬼神，便和這種超越實體認知的神祕知覺相關。

天地之間，不唯人有知，卜筮之具如伏靈、蓍草和神龜等長壽之物，亦有前知之能。<sup>11</sup> 以之占卜，能感應神靈而有驗，故亦稱「靈」。此外，「靈」亦釋為「寵」或「福」，指以能知或前知掌控命運所獲之善果。人以有知而能創作，其技藝精巧亦謂「靈」。這些「靈」的引伸義都和「知」有關。

總之，「靈」在古代中國雖有不同的意義，但總是指涉以「知」連結世界和人類的精神領域，並具有溝通人和鬼神的人、物或能力。而中國的泛靈信仰與祖先崇拜皆預設了巫或卜筮之具所交通的對象——鬼神——亦有知，故能回應祈願。當雙方接觸成功時，神靈就會帶來好的結果。建立在生命力的神祕之知以溝通鬼神，便是「靈」這一概念的核心。

靈魂一詞由楚文化中靈的概念延伸而來，六朝以前靈魂一詞大約都出自和《楚辭》相關的文類。例如：〈九章·哀郢〉：「何靈魂之信直兮，人之心不與吾心同！」〈九章·抽思〉：「羌靈魂之欲歸兮，何須臾而忘反。」東方朔的〈七諫〉：「何山石之嶄岩兮，靈魂屈而偃蹇。」又，《楚辭·遠遊》：「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。」王逸註：「抱我靈魂而上升也。」朱熹集註：「言以此時昇仙而去也。霞與遐通，謂遠也。」<sup>12</sup> 在這些例子中，靈魂指作者的超我，死後上升。在中國古代的生命觀中，人的生命由「魂」與「魄」構成。魂屬陽，魄屬陰，二者皆是氣，結合而成人。人死後，陰魄留在墳墓裡；陽魂上

<sup>10</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），〈德充符〉，頁 212。

<sup>11</sup> 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1963），〈龜策列傳〉，頁 3226-3227。

<sup>12</sup> 朱熹，《楚辭集註》（上海：上海古籍出版社，1979），〈九章·哀郢〉，頁 82；〈九章·抽思〉，頁 87；〈遠遊〉，頁 102。東方朔、王逸，《楚辭章句》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1062 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷 13，〈七諫〉，頁 14b。

升，踏上前往地下世界或天堂的旅程。<sup>13</sup> 對於魂魄的屬性，後起的《關尹子》有更詳細的說明：

鬼云為魂，鬼白為魄，於文則然。鬼者，人死所變。云者風，風者木；白者氣，氣者金。風散故輕清，輕清者上天。金堅故重濁，重濁者入地。輕清者，魄從魂升；重濁者，魂從魄降。……升魂為貴，降魄為賤，靈魂為賢，厲魄為愚，輕魂為明，重魄為暗，揚魂為羽，鈍魄為毛，明魂為神，幽魄為鬼。<sup>14</sup>

就人死後而言，《關尹子》認為魂的地位高於魄，且有上揚飛升之能，似與巫文化中的離體經驗有關。由於陽魂的地位較高，因而有了更精微的力量——「靈」，也因此能交通鬼神。當時人普遍認為亡魂直到「氣」完全消逝前，都依然保有感知的能力。但在《楚辭》的時代，靈魂不僅指亡魂，更指超我與生命之泉源；魂之能靈亦與知有關。

從上述關於靈和靈魂的討論，傳教士選擇和「靈」相關的語詞來引介天主教的 *anima*，可能和靈能離體獨立存在，且有能知之德，可作為 *rationalis* / *reason* 的載體。但這個跨語際轉譯馬上就引起跨文化理解上的困難，因為中國沒有天主教中不減 *anima* 的概念。中國文化中的人魂，死後逐漸漸散。但傳教士除了以中國當地語言來表述外，別無他法；而這個語詞卻又無法完美切合天主教 *anima* 的涵義。這是文化接觸中常見的困境。傳教士如何轉譯中國多神崇拜文化脈絡中的靈魂概念？他們的受眾如何脫離原來中國語言脈絡，進入天主教的語意中，理解 *anima*？這便是本文的主要課題。

### 三・中國三教中的「靈魂」觀

在中國傳統的三教中，只有道教使用「靈魂」一詞。中央研究院歷史語言研究所「漢籍全文資料庫」中《正統道藏》的「靈魂」一詞大約出現了 565 次，這當然不是個精準的數字。根據語境不同，有時「靈」和「魂」必須分斷，而非單

---

<sup>13</sup> Ying-Shih Yü (余英時), "'O Soul, Come Back!': A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (1987): 363-395; 杜正勝, 《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》(臺北：三民書局，2005)，頁 309-339。

<sup>14</sup> 尹喜, 《關尹子》(臺北：臺灣中華書局，1981)，頁 21-22。

一的複合詞。除了天主教文本外，「靈魂」一詞在《正統道藏》中出現的頻率高於他類文本，引人注目。有趣的是，道家文本卻不甚使用，看來「靈魂」成詞，主要是道教的緣故。「靈魂」在六朝的道教經典中可指生魂或亡魂，但主要指後者。例如在道教的渡亡儀式中，常見召集地獄官曹，以「拔度亡過某靈魂出離地獄」<sup>15</sup> 這樣的字句。筆者推測，「靈魂」一詞專指亡魂應該是在六朝的道教裡慢慢成形的概念。及至唐人的文集，「靈魂」已專指亡魂。道教社群使用靈魂指涉亡魂，似乎預設了人死後有知。儘管道教文獻還區分「魂」與「魄」為「三魂」和「七魄」，但這些詞彙依然保留古代「陰魄」與「陽魂」那般上下的對位關係。

相較之下，在「漢籍全文資料庫」中的《大正新脩大藏經》卻無「靈魂」一詞。佛教一「空」萬有，或許因此不使用「靈魂」這種承認個體實存之「魂」的概念？不過，佛教講輪迴，必須回應亡者如何輪迴？如果萬化皆空，輪迴者為何？這個明顯的矛盾令中國中古人爭議「神」是否消滅。<sup>16</sup> 許多佛教徒認為「神」不會消逝，而是進入輪迴。但范鎮在著名的排佛論戰中指出，形神合一，神必須附於形上，形謝神滅。他用了著名的「神之於質，猶利之於刃」的比喻，<sup>17</sup> 謂：「形之於用，猶刃之於利。利之名非刃也，刃之名非利也。然捨利無刃，捨刃無利。未聞刃末而利存，豈容形亡而神在？」<sup>18</sup> 駁斥了「神」死後仍存的觀點。然而，他的對手並未因此放棄，反而提出人與物的不同在「知」。范鎮隨即否認了知為人之「質」，一旦身死，人便與草木無異，知隨神滅。即便如此，佛教仍須處理人死後輪迴的主體，他們以「魂靈」或「靈神」作為「靈魂」的同義詞，意指亡靈。「靈神」一詞也很常出現在《道藏》中，但大部分都應分讀，而非單詞。當「靈神」以複合詞的形式出現時，如非表示精神，便是指道教神祇。然而，若在道教喪禮的文本脈絡下，「靈神」也如同「靈魂」一般，指涉亡者。道教也用「魂靈」以指亡靈。

「靈魂」亦未曾出現在《四庫全書》中的儒家經典，儒者也很少使用「靈魂」這個概念來說理。《四庫全書》中的子部儒家類，靈魂只出現過一次，且是出現在熟知西學的李光地之《榕村語錄》：

<sup>15</sup> 在一些道教渡亡的文本中，某字的字體較小，指亡者之名諱。

<sup>16</sup> 紀志昌，〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》45（2014）：31-86。

<sup>17</sup> 亞里斯多德也用了類似的比喻來形容身體和靈魂的關係。他以斧喻身體，而以其鋒喻靈魂。亞里士多德，《靈魂論及其他》，頁 84-86。

<sup>18</sup> 范鎮，〈神滅論〉，李小榮，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 464。

或疑人死為鬼，使古來靈魂都在，豈不塞滿世界？此却不然，如人讀過的書，做過的事，說過的話，雖多年還記得，何嘗見塞滿胸腹？鬼亦有消去的，只是存者自不少。又人有已忘的事，追思復記起來者。如鬼神，你不問他，似是無的，及誠心求之便又有應。

然人雖死，而神理常存。物類則不能。此最易知。以尋常日用間驗之，如人做一器皿不破毀他，他便常在。倘一破毀即不復有矣。若作一文字，雖毀去還可記誦起來，神理存也。況大而至於道德，本於心性，萬古常留，誰得而滅之？<sup>19</sup>

雖然從宋代以來的理學家，對生死和鬼神都有興趣。《朱子語類》中便有討論鬼神的章節，其後收入《性理大全》，成為科考的標準答案，也因而成為士人間對於生死和鬼神的主流觀點，認為人死氣散，氣回歸天地；重新聚散以後，再成為另一種個體，不存在永恆不朽的個體靈魂。李光地的這個問答和程朱理學家的一般立場並不相同，這個提問是以儒者的立場詢問靈魂不朽。假如人死為鬼，又永存不朽，那麼世上豈不鬼滿為患？其實這個問題來自利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1620）的《天主實義》：

中士曰：前言人魂不滅，是往者俱在也。有疑使無輪迴以銷變之，宇內豈能容此多鬼哉？

西士曰：……形者在所，故能充於所；神無形，則何以滿其所乎？一粒之大，而萬神宅焉。豈惟往者，將來靈魂並容不礙也。豈用因是而為輪迴妄論哉？<sup>20</sup>

相同的問題也出現在楊廷筠的《天釋明辨》中：

問者曰：當今世界，人類已如此多。況前乎千百世之既往，後乎千百世之將來，不可勝數。地獄雖寬，未必寬過於地，安得如許大獄，容此罪人？

吾意有增有減，新故相代無窮。固不若六道輪迴，猶有分屬安頓之處也。

人身是形質，乃有拘礙。人寬有靈無質，不是礙物，何處不可安頓？……

且夫地獄是極苦之所，逼窄正是地獄一局法。子乃欲具寬舒，安養諸惡人乎？……地獄之異人世，猶人世之異天堂百千萬倍，不足比量。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 李光地，《榕村語錄》（北京：中華書局，1995），頁466-467。

<sup>20</sup> 利瑪竇（Matteo Ricci），《天主實義》（收入李之藻編，《天學初函》第1冊，臺北：學生書局，1986），頁503-504。

<sup>21</sup> 楊廷筠，《天釋明辨》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第1冊，臺北：學生書局，1986），頁296-297。



前引利瑪竇的回答是正宗的教義，即靈魂無形質，不佔空間。楊廷筠也知道這一點，但卻刻意調「逼窄」以加深問難者感受地獄之苦。李光地也許覺得這個問題很有趣，他以記得「曾讀過的書、做過的事與說過的話」為類比，以表明過去的事物存在記憶中，不佔空間，有類鬼神。在另一條，他又以作文為喻，指出「人雖死，而神理常存」。神理常存的理由仍在「記得」。雖然他的類比有點不倫不類，且李光地的回答和天主教理相去甚遠，但從這一提問可以一窺天主教的靈魂觀似乎已經影響了一些士人的思想。

儘管六朝時，有人主張人亡氣散神死，但道教和佛教都申明「靈魂」或「靈神」並不會在死後立刻消失，甚至能為成仙或成佛的主體。唐代中葉後，當佛教的死亡儀式開始融入道教和中國民間信仰，進而產生出佛教的地獄觀，「靈魂」的問題也變得更為複雜，<sup>22</sup> 更肯定了「靈魂」以亡魂的樣態而存有。六朝之後，這兩個詞也常出現在祭文中。「靈魂」或「靈神」成為儀式安撫有知亡者的主體，以免他們為祟。然而，亡者的氣要何時才漸散？亡者的感知能力可以維持多久？「靈魂」或「靈神」可以永久長存嗎？它會變成其他的存有嗎？這些問題似乎並沒有清楚的答案。晚明西方 *anima* 概念的傳入，為這些問題提供了另一種人們並不熟悉的解答。這從上述李光地討論人死後的情狀可見一斑。

#### 四・初譯 *Anima*

明末清初入華的傳教士「原為救人靈魂，非為肉軀計也」。<sup>23</sup> 靈魂論是天主教的核心教義，不論任何修會的傳教士，皆宣說不遺餘力。人的 *anima* 除了是生命的來源外，還有知覺、分辨善惡和據以行動的能力。傳教士因此借用了與「靈」相關的一系列詞彙來翻譯 (*rationalis*) *anima*。藉由「漢籍全文資料庫」不完全的統計，*anima* 的譯語以「靈魂」最為普遍。此外還有「魂神」、「性」、「精神」、「精靈」、「靈明」、「性靈」、「靈性」、「靈心」、「靈才」等詞，在中文的天主教文本中，這些詞彙常互相通用。以「魂」、「神」、「性」

<sup>22</sup> Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

<sup>23</sup> 原為方濟會士石鐸瑋 (Petrus Pinuela, ?-1704) 語。見：劉凝，《本草補》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 12 冊，臺北：臺北利氏學社，2002），〈序〉，頁 110。

翻譯 *anima* 時，經常指涉人的形式因（*formal cause*），相對於作為物質因（*material cause*）的身體；而與「精」或「靈」所構成的複合詞則常用以描述 *anima* 如何運作。由於其他生物沒有 *anima rationalis*，故人之靈魂亦可簡稱 *anima*。這也是湯瑪斯·阿奎納（St. Thomas Aquinas, c. 1225-1274）的典型用法。

最早入華的耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）首度以中文介紹天主教教理。他的《天主實錄》序於萬曆甲申（1584），書中用「魂靈」譯 *anima*。<sup>24</sup> 羅明堅以「天主教理精微，難以闡發，故作二人問答」，<sup>25</sup> 介紹了至高無上、無形無聲、無始無終、全知全能、至慈至善、賞罰至公的天主。祂不止創生天地萬物和人，也賦予宇宙和諧的秩序。既然天主唯一至高，故釋迦必非真神。雖然他署名為「天竺國僧」，卻已公然挑戰佛教；並以主之萬能，否定祭拜天地日月星辰及鬼神、占夢、擇日、占卜等預測未來的作為。<sup>26</sup> 根據天主教從希臘、羅馬哲人改造而來的目的論（*teleology*），至善至美的天主成為人的歸向。而人藉著「魂靈」找到自己的人生目的，回歸天主。羅明堅藉著引介「魂靈」，說明人與其他生物之差異：

魂有三品。下品之魂者草木也，此魂只扶其草木長大而已。及草木枯萎，此魂遂滅矣。中品之魂者禽獸也。此魂在於禽獸之身，能助禽獸之長大，及其耳目之視聽，鼻口知其眾味，身能探其冷熱，至於身死則此魂遂滅矣。上品之魂者世人也。此魂之扶乎人有三。一則能扶其身之長大，二則能助其耳目之視聽，口鼻知其眾味，身能知其冷熱，人身既死，則此二事俱無矣。若夫第三則精靈之魂，能明事理，欲為則為，欲止則止。雖至身死，而此一事固常存而不滅也。<sup>27</sup>

羅明堅介紹了後來傳教士常用的生、覺、靈三魂。根據湯瑪斯·阿奎納的解釋，人受胎之後，只有生魂。其後覺魂漸長，因為覺魂的地位高於生魂，所以有了覺魂後，生魂就被包含進去了。同理，當天主賦予個人靈魂時，便包含了生魂和覺魂。<sup>28</sup> 當羅明堅的問難者再度要求解釋為何人類的靈魂不滅，他指出：「人之魂乃天主所賦，非成於土水氣火，是以不能滅也。」另一點則是：「若人之欲明物

<sup>24</sup> 羅明堅（Michele Ruggieri），《天主實錄》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，臺北：臺北利氏學社，2002），頁9-80。

<sup>25</sup> 羅明堅，《天主實錄》，〈天主實錄引〉，頁5。

<sup>26</sup> 羅明堅，《天主實錄》，頁63, 69-70。

<sup>27</sup> 羅明堅，《天主實錄》，頁39。

<sup>28</sup> Goetz and Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, pp. 61-62.

理者，不賴乎身。故身死而精靈之魂，悠久常存而不滅也。」<sup>29</sup> 這些都是典型的阿奎納哲學的回應：魂靈非四行所組成，因此不會壞朽；而人因向慕天主之美善，積學格物，以認識天主。這些有關世界形式（form）的知識，都會保留在人的靈魂中，不會在人死後亡滅。<sup>30</sup>

晚明的儒教和民間信仰相信生命是「氣」的聚合，且終將在死後消散。當時中國民間信仰關注神的佑護和隨之而來的利益；道教追求長生甚至成仙；對佛教徒而言，人類因輪迴而轉化為另一種存在；民間流行的佛教比起入涅槃，更擔心因果輪迴。但無論如何，生命基本上都將於死後消逝或轉變。天主教的靈魂不朽觀，提出人類永在的存有論（ontology），並為人的死後世界提供了新觀點。當時人對於人魂不朽的觀點可能感到興趣，但也難以理解不朽的生命所為何來？因此羅明堅的問難者提出：「既是不滅，吾不得而見聞之何也？」、「人之魂靈，未升天堂之先，居於肉身之時，常與妻子合歡。及至死後升天之時，不知亦有合歡于妻子之思念也？」、「死之後，魂既不滅，何故不在本家而照顧妻子與？」<sup>31</sup> 等等與現實利益相關的問題，似乎反映著當時人並不知道永生的生命有何現實的利益；或是說當時人只能從現實的利益，考量永生生命的用處。<sup>32</sup> 即使羅明堅的對話可能只是虛構，但從這些問題也可以看出兩種文化初會時，彼此的隔閡。不過，不論是當時中國人的疑問，或是羅明堅批判中國信仰的努力，在後來都成為中國天主教社群書寫時重要的主題。

「靈魂」有個孿生詞「魂靈」。這兩個詞同出漢武帝悼李夫人賦，前者為「何靈魂之紛紛兮，哀裴回以躊躇」，後者為「嗚呼哀哉，想魂靈兮」，皆意指亡靈。<sup>33</sup> 日本學者柴田篤注意到《文選》從未使用「靈魂」，又指出明朝汪瑗的《楚辭集解》注謂：「靈魂猶今言魂靈。」柴田因此認為「靈魂」已非明末的通俗用語。其後，利瑪竇選擇了一個典出古籍，卻鮮見的「靈魂」，以避免西方 *anima* 被意義已定的中文概念所束縛，且能與儒學對話。<sup>34</sup>

<sup>29</sup> 羅明堅，《天主實錄》，頁 40-42。

<sup>30</sup> Goetz and Taliaferro, *A Brief History of the Soul*, pp. 63-64.

<sup>31</sup> 羅明堅，《天主實錄》，頁 43-45。

<sup>32</sup> 中國宗教重視現實利益，見：蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：允晨文化，1995）。

<sup>33</sup> 班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），〈外戚列傳上〉，頁 3953, 3955。

<sup>34</sup> 柴田篤，〈“亞尼瑪”と“靈魂”イエズス会士漢譯語について〉，頁 7-14。

柴田篤的報告寫於 1988 年，資料庫尚未建立之時，不能因為現代人擁有比較好的工具，而菲薄前人。但只要計入道藏，很難說「靈魂」在六朝是個少見的詞。再據「漢籍全文資料庫」，「靈魂」在魏晉南北朝時代至少出現三次；且《文選》正文亦未使用「魂靈」，該詞是出現在唐代六臣的注中。在刪除重複或有異文之文本，六朝時期「魂靈」約出現十次。從唐到元明，「靈魂」與「魂靈」最常出現在碑銘墓志之類的文獻中。到了明代，據「中國基本古籍庫」，<sup>35</sup>「靈魂」出現 248 條；「魂靈」320 條，很難說「靈魂」，在晚明社會已不常見。再者「靈魂」出現在日用類書中，如《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》其中的〈祭清明文〉謂：「二奠 金洋玉液香，靈魂昭格享。」<sup>36</sup>可證「靈魂」並非太稀罕的詞。明代的白話小說如《三遂平妖傳》、《初刻拍案驚奇》、《二刻拍案驚奇》、《金瓶梅》、《西遊記》、《歡喜冤家》等也都有出現。甚至有同書二詞同現，可見二詞同義，可以互代。例如《西遊記》第十一回知名的「劉全進瓜」故事中，便同用了「靈魂」與「魂靈」。<sup>37</sup>總之，只要查詢資料庫，便可認定直到晚明「靈魂」與「魂靈」依然互用。或許與柴田的推測相反：正因為「靈魂」是日常生活中指涉亡靈的詞彙，但儒家文本中卻很少出現「靈魂」一詞，因而儒者大部分是用外延更為廣闊的「鬼神」作為分析概念。

在崇禎年間由陽瑪諾（Emmanuel Diaz Jr., 1574-1659）、費奇規（Ferreira Gaspar, 1571-1649）、孟儒望（João Monteiro, 1603-1648）重訂的《天主聖教實錄》中，「魂靈」被改成「靈魂」，全書中唯一保留「魂靈」之處只有「殺牲者，魂靈不得升天」一句，指的是佛教意義下的亡魂。<sup>38</sup>道明會士高姆羨（Juan Cobo, 1547?-1592）1593 年在菲律賓出版的《辯正教真傳實錄》，以游魂譯動物之魂；以神魂譯人魂，但謂：「吾有聞異端之說曰：人之魂靈既死，或進於禽獸之身，而回生世間，誠乃虛誕之詞也，不可信也。」<sup>39</sup>神魂與魂靈之辨，在於是

<sup>35</sup> 使用愛如生「中國基本古籍庫」，乃因該庫包含較多明清史料。

<sup>36</sup> 佚名，《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》（明萬曆二十七年刊本，東京：東京大學東洋文化研究所藏），卷 17，頁 15b。

<sup>37</sup> 吳承恩，《新鐫京本全像西遊記》（萬曆癸卯陳元之序刊本，東京：日本內閣文庫藏），第 11 回，頁 3a。

<sup>38</sup> 羅明堅著，陽瑪諾、費奇規、孟儒望重訂，《天主聖教實錄》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第 2 冊，臺北：臺灣學生書局，1966，影印本），頁 778。

<sup>39</sup> 高姆羨，《辯正教真傳實錄》（抄本，馬德里：西班牙國家圖書館藏），章之七，頁 47a-b。

否為當時異端的用詞。重訂《天主聖教實錄》時，利瑪竇早已完成了《天主實義》。利瑪竇改「魂靈」為「靈魂」，或許只是為了要避免異端的用詞。這也解釋了為何利瑪竇在《天主實義》翻譯 *anima* 時，必須多方嘗試，使用不同的譯詞。

利瑪竇的《天主實義》可能是當時最知名的教會書刊。利瑪竇曾和羅明堅同時在肇慶傳教，也見證了《天主實錄》的寫作。但是隨著利瑪竇關於中國的知識日漸增長，他在范禮安（Alessandro Valignano, 1539-1606）的要求下，重新改寫《天主實錄》，並在 1596 年完成《天主實義》的初稿，以抄本流傳。1603 年在北京正式出版，後來多次重刻。<sup>40</sup> 二書的結構非常類似，但是問難者已經從「或曰」變成「中士」，這或因利瑪竇已和中國的佛教徒與士人多次交手，並以自己論戰的一手經驗，作為他寫作《天主實義》的資糧。

《天主實義》以「靈」對譯人與動物之覺魂和靈魂，「雖謂鳥獸有靈，然其靈微渺。人則得靈之廣大也，是以其類異也」。<sup>41</sup> 人與鳥獸靈的大小之別指的正是人之靈魂可以包含鳥獸的覺魂。《天主實義》中，靈魂乃「人之內分，一身之主，以呼吸出入其氣者也」，用的是西方古典意義下的 *anima*，特指人之生命泉源，但此魂亦「獨能論萬物之理，明其獨有靈魂矣」，且「魂神在人為其內本分，與人形為一體，故人以是能論理而列於靈才之類」。這便是經過阿奎納所改造的亞里斯多德的「形質論」（hylomorphism），只有人的形體和靈魂合一時，人才能成為「自立體」（substance）。這在傳教士所傳承的經院哲學中非常重要：人只有形神合一時，才能從存有的範疇中予以定義，<sup>42</sup> 而界人存有論上的根基。

靈魂有知和意志的能力。利瑪竇以「靈明」指「知」（intellect），如：「有一鉅神，名謂『輅齊拂兒』（Lucifer），其視己如是靈明。」<sup>43</sup> 有了靈魂後，人對外界的認知與動物不同。動物認識的只是世界的外貌，而人則能知萬物的形式（form）：

<sup>40</sup> 關於《天主實義》的成書過程：Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., introduction to *The True Meaning of the Lord of Heaven*, by Matteo Ricci, trans. Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J., revised by Thierry Meynard, S.J. (Boston: Boston College, 2016), pp. 5-11.

<sup>41</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 463。

<sup>42</sup> 傳教士討論任何問題，都是從邏輯學的範疇論出發，以定義名實間的關係、事物的本質，及其在存有鏈上的位置，討論靈魂問題也不例外。因此，利瑪竇在《天主實義》中介紹了西方邏輯學的「薄菲略樹」（Porphyry's Tree），將萬物分為上帝、天使、人類、動物、植物和礦物。萬物在存有鏈上有固定的位置，物與物間因其本質有異，無法互相轉化。利瑪竇，《天主實義》，頁 460-467, 498。

<sup>43</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 469。

我欲明物，如以己心受其物焉，其物有形吾必脫形而神之，然後能納之于心。如有黃牛于此，吾欲明其性體，則視其黃曰非牛也，乃牛色耳；聽其聲曰非牛也，乃牛聲耳；啖其肉味曰非牛也，乃牛肉味耳；則知夫牛自有可以脫其聲、色、味等形者之情而神焉者。<sup>44</sup>

認知萬物的形式，並非仰賴感官，而是支配感官的靈魂。他更進一步析論：

吾人一心，乃有司欲、司悟二官，欲之所屬善者耳；悟之所屬真者耳。善與真無形，則司欲、司悟之為其官者，亦無形矣，所為神也。……故人之靈非惟知其物外形情，且暢曉其隱體；而又能反觀諸己，明己本性之態焉，此其非屬有形，益可審矣。<sup>45</sup>

且「靈才者，能辯是非，別真偽」<sup>46</sup>「則能自立主張，而事為之際，皆用其所本有之靈志也」。<sup>47</sup>以「靈志」（will）翻譯靈魂的意志選擇之能，而能執著於真理和全善的理解和追求。人的理性靈魂，不隨身驅而滅：

若推論明辨之事，則不必倚據于身形而其靈自在；身雖歿，形雖渙，其靈魂仍復能用之也。<sup>48</sup>

利瑪竇又稱之為「精靈」。根據亞里斯多德的理論，靈魂在心，故又稱「靈心」，以別於「禽獸之心與意」。<sup>49</sup>人之所以靈，乃因人能知，且能別善惡，意志因能別擇而行動，使人在存有鏈上，有別於其他的存有，而近於天神（angel）。

總之，利瑪竇使用了中國「靈」的概念，建構了一系列相關的詞語，以便解說西方的 *anima*。他似乎在考量不同的文脈中，如何使用與「靈」相關的詞彙來翻譯 *anima*，但《天主實義》使用最多的譯詞是「靈魂」，已然開啟傳教士以之翻譯 *anima* 的趨勢。誠如艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）所謂：

中華用字甚活，著書各有其意。字雖同，意或大異。率以上下文推其旨也。……魂字亦然。魂者生活之原。加以生字，則指草木所以能生長養育。加以覺字，則指禽獸所以能觸覺運動。加以靈或神字，則指人所以能明理推論之原也。……或謂之靈性，指其靈明之體，本為人之性也；或謂

<sup>44</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 437。

<sup>45</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 438-440。

<sup>46</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 379。

<sup>47</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 465。

<sup>48</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 431。

<sup>49</sup> 利瑪竇，《天主實義》，頁 527。

之靈魂，以別於生、覺二魂也；或謂之靈心，以別於肉塊之心也；或謂之靈神，神體指其靈明而不屬形氣者；或謂之良知謂之靈才，指本體自然之靈者也；或謂靈臺，謂方寸，指其所寓方寸之心，為靈魂之臺也。或謂之真我，明肉軀為假借之宅，而內之靈乃真我也；或謂天君，指天主所賦於我以為一身之君也；或謂元神，以別於元氣。……總之，稱各不一，而所指之體惟一。<sup>50</sup>

可見中國的天主教社群在翻譯教義的關鍵詞時，曾多方嘗試，且不斷修改。其他較早期的譯語還有「靈神」，這主要是龐迪我（Diego de Pantoja, 1571-1618）在《七克》的譯詞，<sup>51</sup> 其次則為陽瑪諾和艾儒略所用的「靈性」。艾儒略以此說明他所謂的 *anima* 與中國的性、魂不同。性指本質，在亞里斯多德哲學的前提下，不靈之物，如木石亦有性。魂也一樣，指生命之原動力，但加一「靈」字才能指人能推理之魂。但他同時說明 *anima* 還有許多可能的譯法，指涉同一靈體，但隨文脈用法而異。這顯示傳教士要翻譯一個中國文化中原來並不存在的概念有許多可能的選擇，但所有的選擇也可能都並不適當，且容易遭到誤解。這正是任何跨文化轉譯時的主要困境，卻又不得不處理的問題。藉著語詞的翻譯和解說，利瑪竇和艾儒略透過靈魂之有無與等級，分類萬物，批判儒、道、佛三教的生命觀與萬物有靈的自然崇拜，與中土相互詰難，傳播天主的福音。

然而西方 *anima* 的概念畢竟與中國原有的人觀相距太大，而靈魂在中文的文脈中又常常指的是亡靈而非生者。因此，傳教士也會借用相近的儒學術語來翻譯 *anima*，試圖說服士人皈依天主教。例如王一元（後來改名為高一志 Alfonso Vagnone, 1568-1640）為了要說服徐光啟的親家許樂善（1548-1627）而寫了《性靈說》，他和艾儒略一樣，以「性」譯 *anima*。<sup>52</sup> 但他仍依照教會正統的形質

<sup>50</sup> 艾儒略，《性學摘述》，頁 105-107。

<sup>51</sup> 龐迪我，《七克》（收入李之藻編，《天學初函》第 2 冊，臺北：學生書局，1986），頁 689-1126。

<sup>52</sup> 《性靈說》未署作者，首句為：「生人之本與反本之道，余業已言之詳矣」，因此應該還有上文。從《推驗正道論》所論之上帝與創世造人之關係，《性靈說》應在其後，且二書版式相同，應同為徐光啟所校。王一元，《性靈說》，BnF（Bibliothèque nationale de France, Paris, Chinois 6915, 1610 或 1611）。梵蒂岡藏本的《性靈說》即在《推驗正道論》之後，簽題為「《性靈說》附《正道論》」（R. G. Oriente 2139）。據 Adrian Dudink 的考證，該書的作者即為高一志，即王一元。Adrian Dudink, "The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts: A Bibliographical Appraisal," in *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, ed. Catherine Jami,

論，指出人乃「上帝陶鑄以來，唯是形神兩端所結成耳」。<sup>53</sup> 他謂：「人也者，未始不由前卜後，倚顯測隱，緣其既曉，以迨其所未曉也，直謂之曰：『能推論理也。』」<sup>54</sup> 直接以西方邏輯學中「定義」的方式，解說人之所以為人，乃因人能由有形的外在事物，推論其中的關聯和隱含的道理；這不止是關於事物的認知，甚至可由此推論人當如何行為。

王一元從中國經典中引用了許多有關「上帝」的段落，說明古代中國早已存在可與天主教全能上帝比擬的概念，而 *anima* 就是上帝為了讓人認識祂而設計。王一元也利用《孝經》中「天地之性，人為貴」的說法，印證上帝創造靈魂，使之不朽：

夫上帝生人，唯此靈魂不散，獨異於禽獸耳。如吾人載天履地之倫，生寄苦世，終亦竟歸寂寞，較之鳥獸之屬，又弗若之矣。<sup>55</sup>

王一元並以古人追求聲名和中國的祭祀活動，直接肯定了靈魂的不朽：

是以古昔仁人志士知吾神原不朽也。……或樹偉伐，或立名言，或貽奇技，或委致身命而不顧，之數者大都異播善名，使身後不致湮沒無聞已耳。倘謂人死之日，形神併化，則聲名有無，奚所補益？……且又觀中國祀禮，春秋修廟，設衣羞食，而《易》之渙、萃二卦亦皆曰：「王假有廟。」茲豈為是靡文？無非欲聚祖考之精神而伸〔案：疑為「伸」之誤〕此衷之微忱耳。夫精神聚則不散，故有謂隨身撲滅者，必非深於《易》者也。<sup>56</sup>

在《性靈說》中，王一元也用了靈魂一詞，但從上下文看來，此處的靈魂指的是中國概念中一般的亡魂。他使用了性、精靈、神來翻譯 *anima*，這是否是因為他已經發現了中國古典，除了《楚辭》以下賦的傳統外，幾無靈魂一詞，因而使用儒家經典中常見的「性」來譯 *anima*？

---

Peter Mark Engelfriet, and Gregory Blue (Leiden: Brill, 2001), pp. 109-110；王一元，《推驗正道論》（BnF Chinois 7099-1）。

<sup>53</sup> 王一元，《性靈說》，頁 1b。

<sup>54</sup> 王一元，《性靈說》，頁 1a。

<sup>55</sup> 王一元，《性靈說》，頁 3b-4a。

<sup>56</sup> 王一元，《性靈說》，頁 4b-5a。



## 五・以亞尼瑪譯 *Anima*

儘管利瑪竇用「靈魂」譯 *anima*，但在明末清初的中文文脈中，靈魂多指死者之亡魂。中國天主教社群亦自覺借用原有的中文詞彙可能會導致誤解，所以有時會直接音譯為「亞尼瑪」。畢方濟（Francesco Sambiassi, 1582-1649）說：「亞尼瑪譯言靈魂，亦言靈性。……凡為人師牧者尤宜習此亞尼瑪之學。」<sup>57</sup> 在一些早期教義問答的書，如《天主聖教啟蒙》，也直接用亞尼瑪，可能亞尼瑪主要是對教內人士的用語，或是做聖事時用拉丁文而不得不然的翻譯。其後陽瑪諾更為「亞尼瑪」下了清楚的定義：

所謂靈魂，西土原文曰：「亞尼瑪」，謂生活之原，天主賦畀，為無形之靈體。全在一身，全在各肢，蓋全為純神，而莫能裂碎。在活身固活，離死身亦活，永無滅息。若運舟舵師，居舟活，離舟亦活。靈魂既離本軀，便赴吾主嚴臺聽判。<sup>58</sup>

為了進一步讓中國人理解這個天主教的關鍵詞，畢方濟與徐光啟（1562-1633）共同翻譯高因盤利大學（Coimbra University）版本的 *De Anima* 注疏本為《靈言蠡勺》，並於 1624 年出版。藉由用「亞尼瑪」一詞取代「靈魂」或「靈神」，《靈言蠡勺》盡量消除 *anima* 與中國儒家、道教、佛教和民間信仰的「靈魂」或「靈神」概念的連結。

《靈言蠡勺》以：「惜哉吾世人，迷於肉身，忘想亞尼瑪之至妙也」破題，<sup>59</sup> 先引起讀者對於亞尼瑪殊異性的好奇，繼而解釋何謂亞尼瑪：

亞尼瑪是自立之體；是本自在者；是神之類；是不能死；是由 天主造成；是從無物而有；是成於賦我之所、賦我之時；是為我體模；是終賴賴辣濟亞（譯言聖寵）；賴人之善行、可享真福。<sup>60</sup>

其後畢方濟便以句解的方式，一句一句地說明亞尼瑪的定義。這不但是當時西方經院哲學常見的方式，也是中國士人很熟悉的注疏形式。《靈言蠡勺》甚至用了拉丁文的音譯「陡斯」（*Deus*）來翻譯天主。但是畢方濟仍然必須使用靈魂一

<sup>57</sup> 畢方濟（Francesco Sambiassi），《靈言蠡勺》（收入李之藻編，《天學初函》第2冊，臺北：學生書局，1986），頁1134。

<sup>58</sup> 陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr.），《聖經直解》（收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》第6冊，臺北：學生書局，1984），頁2881。

<sup>59</sup> 畢方濟，《靈言蠡勺》，頁1133。

<sup>60</sup> 畢方濟，《靈言蠡勺》，頁1133。

詞，靈便是 *rationalis* 的對譯：「如人有靈，能推論理，草木禽獸無之。靈者，人所獨也。」<sup>61</sup> 比較特別的是，畢方濟採用了許多聖亞吾斯丁（今譯為奧古斯丁 Aurelius Augustinus, 354-430）的說法，來反駁一些其前傳教士對於靈魂的誤解。尤其是「或言亞尼瑪在人，如主人在家；舟師在船」，這原本是柏拉圖比喻靈魂不朽，不論主人和舟師是否存在，家與船仍然存在。然而，這個不當的比喻會喪失個體靈魂的意義。<sup>62</sup> 不過，艾儒略和陽瑪諾後來仍用過這個比喻。<sup>63</sup> 另一駁議則直指亞尼瑪在心或在血之非。<sup>64</sup> 這原本是指靈魂的宰制意義，說明靈魂如何控制五官，但這也導致了傳教士必須解釋身體受傷時，靈魂會不會因此而受損。畢方濟所批評的都是以前傳教士所用過的類比，這倒不見得是因為他們的神學立場不同，而是因為這些類比都曾經被他們的對手攻擊過。從這個例子可以看出，傳教士應付問難者時，手段非常靈活，時時從對方的宗教資源中，擷取可用的說法，補強自己的論點。

有些傳教士如龍華民（Niccolò Longobardo, 1565-1655）則更擔心透過翻譯的文化改寫，會引起受眾的誤解。他在《靈魂道體說》的自序中說：「乃今之稱靈魂者，往往以道體當之。」<sup>65</sup> 顯見傳教士即使多方說法，仍引起受眾不少誤會。龍華民雖是利瑪竇在中國教區的繼承者，但卻強烈反對文化適應策略。他一般撰寫的是禮儀方面的書籍，唯一一部教理書籍《靈魂道體說》卻是在分辨靈魂與宋明理學和佛學中道體（終極存有）的說法。該書可視為《靈言蠡勺》的簡要版，連論證的形式也一樣。龍華民於前言開宗明義指出，「靈魂」只是西方亞尼瑪的譯語，以區別中國的靈魂觀；也指出天主在西方稱為「陡斯」。全書分為〈靈魂解〉和〈道體解〉兩部分。在〈靈魂解〉中，他用了《靈言蠡勺》中亞尼瑪的定義，並特別強調「靈魂非關氣聚，非涉形化，非繇天降，非自地出，并非從四方

---

<sup>61</sup> 畢方濟，《靈言蠡勺》，頁 1133。

<sup>62</sup> 畢方濟，《靈言蠡勺》，頁 1146-1147。

<sup>63</sup> 艾儒略，《性學摘述》，頁 146。阿奎納也批判過這個柏拉圖的比喻，所以畢方濟用的是正統的說法。但是傳教士間對於靈魂解釋的差異意味著什麼？可能還需要進一步探討。抑或在像傳遞靈魂這樣陌生的概念，傳教士只是從他們的知識資料庫中拿出一種說法而已？只要能夠傳達意思便可，而不需要進入神學的辯論？

<sup>64</sup> 畢方濟，《靈言蠡勺》，頁 1147-1149。

<sup>65</sup> 龍華民，《靈魂道體說》（收入鐘鳴旦〔Nicolas Standaert〕、杜鼎克〔Adrian Dudink〕、蒙曦〔Nathalie Monnet〕編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第 2 冊，臺北：臺北利氏學社，2009），頁 348。

來投者，乃獨受造于「天主也」。<sup>66</sup> 以排除的方式，澄清作為 *anima* 的靈魂與一般中國所認知的不同。

龍華民同樣以負面表列的方式解說道體與靈魂的差異。他指出靈魂並非中國人所謂的太極、大道或佛性等道體的指稱。<sup>67</sup> 其後他列了靈魂與道體的四點相似和十點差異，並進一步指出人類靈魂與創造靈魂的「陡斯」天主間十二種相近之處。道體和靈魂皆是上帝所造，永遠不滅。道體是萬物的本體；靈魂則是人類的本質。<sup>68</sup> 然而在各種層面上，兩者截然不同。上帝只創造了一次道體，由它滋生萬物。但是人的靈魂則是上帝個別賦予，具個體性。道體的存在必須依憑物體，而靈魂則獨立於肉軀。正因如此，靈魂才能認知並根據自由意志行動。靈魂因此必須為個人的行為負責；也據個人行為時的選擇，最終受審。<sup>69</sup> 此外，人類靈魂與「陡斯」相似，而成為萬物中最高等的存有。故龍華民總結道：

且人既不識靈魂而以道體當之，遂併不識造物「天主」，亦以道體當之。如世論徒以太極、大道、虛空等……夫以道體當靈魂已屈人同物，而以道體當「天主」則是屈至尊至神之主。<sup>70</sup>

龍華民明確指出人們不該混淆有生命力的靈魂和無生命力的道體；更不應該混淆有創造力的天主和道體。這不僅降低人類在萬物中的位階，更是對上帝的褻瀆。

衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）的《真主靈性理證》同樣也由兩部分組成。<sup>71</sup> 第一部分論證全能天主的存在，第二部分則論說靈魂之能。在證明全能天主存在的前提下，衛匡國運用亞里斯多德式的自然哲學，讓人類藉由觀察天主創造萬物的巧妙設計而推知天主的存在。在該書緒論的結尾，衛匡國談及人生四末：死候、審判、地獄和天堂，並藉此討論善與惡的問題，以說服他的讀者摒棄世俗的享樂，虔誠地為天主奉獻自我。相對於簡短理證天主的存在，衛匡國用了二十一章來理證靈魂的存在及其作用。

<sup>66</sup> 龍華民，《靈魂道體說》，頁 351。

<sup>67</sup> 龍華民，《靈魂道體說》，頁 351。

<sup>68</sup> 龍華民，《靈魂道體說》，頁 355。用亞里斯多德哲學的說法，道體就是萬物的形式（form），才能為天主一次造成，其後與四行結合，形成萬物。

<sup>69</sup> 龍華民，《靈魂道體說》，頁 357-361。

<sup>70</sup> 龍華民，《靈魂道體說》，頁 367-368。

<sup>71</sup> 《真主靈性理證》的目錄謂〈靈魂理證〉凡二十三章，但目錄正文只有二十一章。目錄的第二十三章應為結論，而非證明。又該書封面簽條題為《真主靈性理證》，然該書內容分為〈真主理證〉與〈靈魂理證〉兩部分，書名不當作「靈性」，而應作《真主靈魂理證》。書中靈性一詞雖然與靈魂同義，但只出現四次。封面簽條應貼於書成之後，當為誤題。但由於現今目錄與重印本皆作《真主靈性理證》，今不據改。

《真主靈性理證》大約作於入清之後，衛匡國提到天主之義已見《萬物真原》、《主教緣起》、《主制羣徵》、《天學實義》等書。也指出了「天主在西方謂之陡斯」。<sup>72</sup> 他用無限逆推的方式，論證天主作為第一因的必然存在：

是知物之生有授之者，非己能也。……即最初第一人，雖不由父，然亦有生之者。<sup>73</sup>

他也用人身構造與功能的目的論，印證了天主之存在，顯示了人生之所向，人類的直立便是明證：

禽獸之首皆俛乎地，人則昂首而向天。……其首獨昂然向天，明示人之本鄉不在地上，而在天上也。人之植立而不偃者，特骨為之幹也，一身之骨計三百有三十。……吾人兩其耳目，兩其手足，而一其口，一其鼻，非五司自制其數也。蓋必有造物神工，明耳目口鼻首足之用者。<sup>74</sup>

衛匡國的論證也是從人類的認知能力和自由意志開始，並由此說明人的靈魂是萬物中最神聖且不朽的存在。然而，衛匡國和龍華民大不相同。衛匡國不但認為天主教有靈魂的概念，甚至也承認儒和釋有「靈」的觀念。<sup>75</sup> 他甚至承認佛家「自無始來，生死相續，不斷輪迴，非亦謂其永存乎？」<sup>76</sup> 這幾乎和他所有的前輩立場不同。<sup>77</sup> 他的前輩們雖知佛教有輪迴之主體，但是此主體在輪迴之際會改變本質，和西方萬物本質不變的想法不同。由於此書前沒有書檢人的姓名，很可能正因書中這些非正統的觀點，未得到其他傳教士的認同。

天主賜予的人魂有明悟和愛欲之能，因此能自擇善惡，為自己的行為負責，但若善惡無報償，世上豈非不公？而永存的靈魂，正是善惡報償的主體，證明天主的公義。衛匡國認為那些持人死氣散、靈魂死後消失的觀點，會「大壞作善之基」，<sup>78</sup> 才是他真正的論敵，惟有永恆不朽的靈魂才能奠定人類救贖的基礎。他說：

---

<sup>72</sup> 衛匡國（Martino Martini），《真主靈性理證》（收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第2冊，臺北：臺北利氏學社，2009），頁385-386。

<sup>73</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁420。

<sup>74</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁424-426。

<sup>75</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁439-440。

<sup>76</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁440。

<sup>77</sup> 此前楊廷筠在解釋天主教和佛教的差異時，曾謂佛教抄襲天主教，許多傳教士和中國士人也傳會此說。衛匡國或因此而認為佛教輪迴之「靈」永存乃襲自天主教？見：楊廷筠，《天釋明辨》。

<sup>78</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁482。

靈身咸滅之說不可施者有二：一則凶人生平過惡俱無懲報，宇內任人暴橫可矣。一則吉人仁義道德亦無酬答。……是知必有不死之靈，受身後之禍福焉。蓋天主生人於世，或善或不善，任其自主之權自行決擇，初不強之。<sup>79</sup>

既然靈魂能自擇善惡，因此「教不可無」。至於指導善惡方向之信仰「凡在昔中邦孔、孟之教，暨吾天主聖教俱屬可已」。<sup>80</sup> 原來崇「教」才是他最主要的目的。衛匡國此書寫於板蕩之際，天主教前途未卜之時。他肯認世俗的救贖必須來自信仰，並總結道：死亡才是永恆生命的開始。人類應拋卻塵俗的享樂和肉體，追求永福，並在天堂與上帝重聚。<sup>81</sup>

入清後，天主教士入駐宮廷。利類思（Lodovico Buglio, 1606-1682）利用這一段較為穩定的時期試圖翻譯阿奎納的 *Summa Theologica*（神學大全）為《超性學要》。雖然楊光先（1597-1669）發起的教案曾打斷這次翻譯西方神學的雄圖，且最終翻譯並未全部完成，但至少譯出了 *Summa Theologica* 中的〈靈魂論〉。由於《超性學要》的預設讀者可能主要是教內幫助傳教的中國教士，亦即是已經了解 *anima* 意蘊的進階讀者，因此不需要釐清中國文化脈絡中與靈魂一詞的糾纏。全書討論的內容為西方神學，書中 *anima* 的譯詞統一為「靈魂」。<sup>82</sup>

儘管傳教士們對於如何處理中國文化與宗教，立場不盡相同，但這些探討 *anima* 的中文天主教文本，都有類似的結構和論點。從結構上來說，他們都認為 *anima* 的論述必須與天主的討論共存。天主賦予生命，也賦予人生命追求的目標：崇敬祂並在天堂回歸祂的懷抱。靈魂以其明悟認知世界，以其愛欲選擇行動。翻譯 *anima* 因而提供了不朽靈魂結合腐朽肉軀的新人觀。然而善惡的標準何在？根據天主教的說法，人類的倫理標準來自於天主的誡命，遵從天主的誡命，過著合於基督徒的生活，生時行善去惡，死後接受審判，回歸天主的懷抱。對靈魂的探討，因而定義了信仰或「教」。*Anima* 的翻譯，在社會文化層次上，合理化了天主教在中國的存在，成為三教的競爭者。

<sup>79</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁 498-499。

<sup>80</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁 511。

<sup>81</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁 514-515。

<sup>82</sup> 利類思，《超性學要》（上海：土山灣印書館，1930），卷 17-20，〈靈魂論〉；肖清和，〈「昌明天學，吃緊為人」——利類思與《超性學要》〉，《道風：基督教文化評論》48（2018）：224-263；陳拓，〈奉耶明遺民考：馮文昌、祝石的人際網路與書籍世界〉，《香港大學中文學報》1.2（2023）：25-55。

## 六・認識 *Anima* 的中文對譯「靈魂」

不論 *anima* 是以舊的中文語彙或是新鑄的音譯亞尼瑪來表達，它終究得通過受眾的試煉，方能在中文的語境中擴散，並將中文對譯的詞彙指向 *anima* 之西方意蘊。然而，究竟要如何發明像維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）式的語言遊戲（language-games），<sup>83</sup> 以便指涉無形的 *anima*，並從中形成天主教徒的生活方式，以便信徒能理解 *anima* 的中文對譯詞的意義，從而固定譯詞與指涉間的關係？在維根斯坦的語言遊戲中，他以指導者訓練孩童比擬語言的學習和意義的獲得。對於明清之際不理解 *anima* 的中土人士，傳教士便猶如他們的指導者。許多教義問答的文本，還保留這種指導者與學習者對話的形式。例如羅儒望（João da Rocha, 1565-1623）出版於 1619 年的《天主聖教啟蒙》有如下的對話：

- 師 我且問你，一個人有多少亞尼瑪？譯言靈魂。
- 學 只有一個叫做靈明，能論理的。
- 師 這個亞尼瑪是那裏來的？
- 學 是 天主造的。
- 師 天主用甚麼物件造這亞尼瑪？
- 學 天主有無限的能，全不用甚麼物件。隨時造成萬民的亞尼瑪，一個一個與之。
- 師 天主幾時造人的亞尼瑪？
- 學 天主賦亞尼瑪在肉身中，那時節造的。
- 師 天主在那裏賦與人？
- 學 在母親懷胎時賦與的。該生男子，母受胎四十日賦亞尼瑪。該生女子，母受胎八十日賦亞尼瑪。
- 師 人死了後亞尼瑪還在麼？
- 學 人的亞尼瑪，不死不滅。只有始，沒有終。人雖死，他的亞尼瑪常在。
- 師 人死後亞尼瑪在那裏？
- 學 善人的亞尼瑪上天堂，受無窮的真福。惡人的亞尼瑪下地獄，受長久的真苦。

---

<sup>83</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell Publishing, 1967).

師 人的亞尼瑪下了地獄後。還有甚麼方法救得他？

學 亞尼瑪下了地獄後，再沒有方法可救。所以我們該行善。

專心奉事 天主。求免地獄的永苦，求得上天無終窮的永久  
福樂。<sup>84</sup>

羅儒望是徐光啟的施洗者，他直接用「亞尼瑪」一詞進行教義問答。《天主聖教啟蒙》中的「亞尼瑪」可能是 *anima* 最早的直譯。然而，亞尼瑪作為 *anima* 的音譯，仍未解釋其意指為何。作為老師的羅儒望以中文的「靈魂」定義了亞尼瑪。為了避免誤解，也讓學生正確理解「靈魂」一詞的意義，羅儒望繼續以提問的方式，將中文語境下的靈魂，填入了西方天主教義的指涉；再透過老師與學生之間知識與身分上的差異，解釋亞尼瑪／靈魂的意義。此時「靈魂」雖是中文，但已脫離當時中文一般的語境。當羅儒望用中文指說「靈魂」，準備入教的學生在聽取此詞時，所認知的卻已經是西方的 *anima*。

中國教友們學習天主教語彙中 *anima* 這個單詞的最好記錄無過於《口鐸日抄》。是書乃艾儒略、盧安德（Andrius Rudamina, 1596-1626）、林本篤（Bento de Matos, 1600-1651）、瞿西滿（Simon da Cunha, 1589-1660）四位司鐸於崇禎三至十三年（1630-1640）與當時教友或教外人士之間的問難。凡是教友，書其姓字，非教友則否，由此可看出書中問難者的身分。經由問答的方式，詮解教義。不論最終是否入教，受眾能夠從問答乃至後來的文字記錄中，理解天主教的意旨，甚至讀出其中和中國文化扞格之處。

《口鐸日抄》雖然也用了「靈性」等詞，但主要的問答都以「靈魂」為 *anima* 的譯語，似乎在傳教士入華五十年後，靈魂已經在天主教社群中成為 *anima* 固定的對譯。而中國教友最感興趣的靈魂議題是靈魂與身體間的關係，以及人死後靈魂所享的禍福。他們會問靈魂到底在身體的哪個部位？會不會老？如果不會，為何人老了，靈魂的記憶之能會越變越差呢？傳教士則透過回答問題，甚至反詰，慢慢地引領他們理解「靈魂」的意蘊，進而向他們引介天主教向主的生活方式。

教友林承孔於 1631 年提問：「靈魂之妙，可得而聞乎？」請注意，這個問題並非問靈魂為何，而是問靈魂的奧妙之處。這位教友顯然已經不是第一次聽聞靈魂這個詞，而是對這個詞有疑義，事後追問。由於人的靈魂是天主教中遭賞受

<sup>84</sup> 羅儒望（João da Rocha），《天主聖教啟蒙》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 1 冊，臺北：臺北利氏學社，2002），頁 503-506。羅儒望在同年出版的《誦念珠規程》也統一用「亞尼瑪」教人使用念珠。

罰的主體，在林承孔提問之前，傳教士便已經向他們解釋過靈魂死後下地獄的問題。在當時的語境，明朝人所理解的靈魂，就是人死後的存在。依據當時不同的信仰，靈魂或許會回歸天地；或許會轉世成為其他的個體。然而，這個提問是好奇在天主教的脈絡中，靈魂在人還活著的時候能做什麼？艾儒略回答：「靈魂之妙，不落形相，蓋純是神體，全在一身也。如全在目以司視，亦全在耳以司聽，全在鼻口以嗅且嘗，亦全在手足以持行也。即至五官並用之時、斯魂亦全無不在、所以別生、覺二魂而稱靈耳。」<sup>85</sup> 此處艾儒略談的是如何用靈魂的概念，來區別人與其他生物，並指出靈魂為人身五官之主。

另一位教友王子觀接著問：「靈魂亦有衰憊否？」這個有趣的提問，似乎反映即使已經入教，許多人仍無法理解天主教的靈魂既然和身體相結合，為何能不老不死，而且還死後常存。艾儒略答道：「肉身有憊，靈魂雖百歲不衰也。」甚至於還說人的「血氣衰、則靈魂倍旺」。子觀領略了靈魂無形，不老之妙後，問了為何：「乃人自中年以上，漸昏耄而好忘？」艾儒略說，人老善忘並非靈魂的問題，而是肉體上五官逐漸衰老。即便靈魂並不隨著年齡有所損傷，但是逐漸老去的肉體，卻難以再發揮它的功能。然而，如果靈魂是肉軀之主，為何會受到身體衰老的限制？教徒似乎難以理會天主教的新人觀，因此艾儒略改變策略，以比喻的方式解釋道：「譬之善書者焉、筆穎新發。則揮洒從心。久而穎禿。字畫且頓改也。斯豈善書者有異哉？則筆之日久而穎禿也。」<sup>86</sup> 從這一天的問答中，大致可以看出當時天主教的信徒，仍然難以理解譯為「靈魂」的 *anima* 與肉體間的關係。箇中緣由可能是因在當時的中文語意中，靈魂指的是人死後的存有，但是人活著時，如何搭配靈魂這個概念，讓人不解。

次年，也就是崇禎五年，靈魂的問題又出現在艾儒略和中國教友的對話中。但是這一次則是由艾儒略提問，測試中國教友的理解。他問：「人身之魂有幾？」李九標回答：「有三……復兼生、覺二魂。」這個回答雖然不能算錯，但卻全然誤解了傳教士所宣說的靈魂之主要意蘊。傳教士的確接受亞里斯多德以來生、覺、靈三魂之說，但卻又以存在鏈鎖的位階高低，將有靈魂之物，列在存有樹的尖端，並以靈魂統制生、覺二魂。當時中國的信眾很難理解這一複雜的神學

---

<sup>85</sup> 靈魂在身體的何處，也出現在教友和林本篤的問答中。見：艾儒略等口譯，李九標等筆記，《口譯日抄》（BnF Chinois 7114），卷之二，頁 23b。案：這個版本比《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》的重印本清楚。

<sup>86</sup> 艾儒略等，《口譯日抄》卷之二，頁 23b-24a。



觀念。這或許是艾儒略主動提問的動機。果然，連像李九標這樣的信徒，都沒有辦法理解人的靈魂唯一。艾儒略因而趁此機會，再次說解靈魂的概念：「否否。人之魂只有一，靈魂是也。其復長大能知覺者、乃兼生覺二魂之能，非與生覺二魂，並列人身而為三也。」他並以不同的貨幣和官府之位階差異，來比喻高級的靈魂可以兼生、覺二魂的功能，<sup>87</sup> 為李九標再上了一堂靈魂課。

《口鐸日抄》不但用問答的方式討論靈魂，傳教士還使用了圖像來說明靈魂所處的種種樣態，讓受眾能「看到」無形無狀的靈魂。<sup>88</sup> 1631 年，盧安德給李九標看了靈魂在地獄和天堂的情狀：

一像坐烈焰中，蓬頭裸袒，口張如箕，兩魔挾之。旁有二小像，亦倒烈焰中，似有展轉不能堪之狀。先生曰：「此地獄之靈魂也。張口者，其叫呼之狀耳。」……一像合掌當胸，兩淚下垂，有火環繞之，而不受魔苦。先生曰：「此煉獄之靈魂也。合掌者，順受主命耳。」……一像冠服咸具，兩目上視，兩手當胸，而和悅之色可掬。先生曰：「此天堂之靈魂也。目上視而合掌者，愛慕 天主耳。」<sup>89</sup>

盧安德繼續給李九標看人如何自擇走向天堂或地獄的示意圖。李九標不禁慨嘆：「一人之身，天神護之，魔鬼誘焉，善惡岐分之始，可不慎哉？可不慎哉？」<sup>90</sup> 其後不久，李九標在雨天造訪天主堂，盧安德又讓他看了十幅的連環畫。畫中寓意人當把握時機，在世勉修。其中一幅畫斲日愒時者的遭遇：「畫一獅頭，以狀地獄，張口獠牙，口出火而鼻生煙。二魔用鐵縲繫彼五人，俾入其中。」另一幅畫「回首跪向天神。天神以手上指，而吾 主在上。二魔則抱頭伏地獄前，鐵縲俱解」。悔改之後，魔鬼降服。最後一幅畫：

地獄吐火，有三人在火中，二魔虐之，三人相顧，若無可奈何狀。上則有五人，欣然攜手，天神作樂以樂之。先生曰：「三人者，地獄之靈魂也。

魔鬼悼前功不竟，故虐之以洩其忿。而彼五人者，已陶陶然得天上國矣。<sup>91</sup>

對照了及時悔改與執迷不悟者在天堂地獄間的遭遇。深受感動的李九標喟嘆道：

余受而反覆其義，思天國地牢若是判也。其初只爭勤怠一念耳，乃或升上

<sup>87</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之三，頁 23a-24a。

<sup>88</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之一，頁 16b-19b。

<sup>89</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之一，頁 16b-17a。

<sup>90</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之一，頁 18a。

<sup>91</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之二，頁 9a。

天、或墮下地，人可不警厥初乎？雖然，即臨死一刻，猶可挽回。彼鐘鳴漏盡，而尚諱改圖者，獨何心哉？<sup>92</sup>

透過問答，不斷地操練語詞的指涉，再加上繪聲繪影的圖畫指示，傳教士的受眾慢慢學會了作為 *anima* 的「靈魂」之新意。

在《口鐸日抄》中，靈魂雖仍可指涉人死後的狀態，但是其內容已完全脫離此前中國文化中靈魂的脈絡，轉換成天主教救贖論（soteriology）中的概念。誠如聽聞以及看到靈魂各式樣態的李九標之自省，要上升天堂，最重要的是具體身踐。《口鐸日抄》詳細地記載了艾儒略和教友們，在各式節日中所行的祭儀和討論。艾儒略不斷以問答的方式，讓教友們抒發他們實踐天主教生活的方方面面。<sup>93</sup> 正是透過這樣的語言學習以及身體的操練，*anima* 對譯的靈魂概念才能深植教友心中。

除了以問答的形式，指示教友們「靈魂」的概念外，靈修和儀式文本也是將 *anima* 的中文譯語逐漸固定為「靈魂」的推手。這類文本的重點不在討論概念，而是以固定的語詞，確保儀式與禱告的正確性。《聖事禮典》是一部司鐸行聖事的手冊，其中解說聖事的義理、儀式的進行和祝文便多次使用靈魂，如：「靈魂已死于世，得活于主。」<sup>94</sup> 而「靈神」則只出現在「祝聖鹽」的儀式中，謂初領聖鹽者，得「使其靈神永熱，喜樂于望」。<sup>95</sup> 費奇規所編譯的《振心總贖》包含了許多靈修的經典。信徒在誦念這些經書，或祈求之時，可「使心熱而神味，靈魂之糧也」。<sup>96</sup> 書中的經文全部統一使用「靈魂」一詞，如：「吾主我求天主……賜我靈魂所需，以便于善事天主。」<sup>97</sup> 正是在口誦心唯的儀式實踐中，教友們領受了「靈魂」一詞的奧義。

在中國各式禮儀中，喪禮最為重要。正是在中國天主教的喪禮儀式中，天主教的靈魂概念和中文脈絡中指人死後的存在狀態合而為一，甚至成為格式化的追思牌。所謂的追思牌是中國祖先牌位的天主教形式，但是由於禮儀之爭的緣故，

<sup>92</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之二，頁 9a-b。

<sup>93</sup> 艾儒略等，《口鐸日抄》卷之七～卷之八。

<sup>94</sup> 利類思譯，《聖事禮典》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 11 冊，臺北：臺北利氏學社，2002），頁 491。

<sup>95</sup> 利類思，《聖事禮典》，頁 377, 393, 406, 420。

<sup>96</sup> 費奇規（Ferreira Gaspar）譯，《振心總贖》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 3 冊，臺北：臺北利氏學社，2002），頁 391。

<sup>97</sup> 費奇規，《振心總贖》，頁 402。

教皇禁止使用祖先牌位。因此，四川宗座代牧巴黎外方傳教會的馬青山（Mgr. Joachim de Martiliat, M.E.P. 1706-1755）製作了追思牌，並特別強調，追思牌不可稱為「靈牌」，以斷絕和中國祖先崇拜的關係。<sup>98</sup> 追思牌雖然是中國祖先崇拜的做法，但是使用的卻是天主教中靈魂的概念。（圖 1）



圖 1：追思牌

（原出處 SOCP, vol. 46., f 135r，轉引自 *Catalogue of Chinese Documents in the “Propaganda Fide” Historical Archives [1622-1830]*）

<sup>98</sup> Adrian Dudink, *Catalogue of Chinese Documents in the “Propaganda Fide” Historical Archives (1622-1830)* (Roma: Urbaniana University Press, 2022), p. 294. 本文所引的圖為該書附錄，無頁碼。

祝平一

追思牌上寫著：

人之居世。有靈有形。形為父母所生。靈為天主賦畀。出世則形骸歸土。而靈魂復命於主臺前。聽受審判。善賞上升。惡罰下墮。微疵未贖。羈於煉所。生者代祈。獲登天域。

懇祈 追思常在目  
天主恩賜清故顯 聖名 之靈魂獲享  
永福 孝念永不忘。<sup>99</sup>

追思牌亦可填諱，但要再加上聖名，以顯示死者天主教徒的身分。然而，這面追思牌還特別強調，追思牌乃為報本，「斷無覓倚牌受祭。亦無祈祐之意矣」。<sup>100</sup>亦即，追思牌並非祖先靈魂憑依之所，亦無法享用子孫的祭祀，以免陷入使用外教禮儀的爭議。

追思牌是禮儀之爭下，中國天主教徒禮儀實踐的妥協。雖然教會禁止使用祖先牌位，卻無法禁絕教友們可能背負祖先崇拜的壓力，因而只准追思，但否認祭拜求福與祖先憑依神主。從追思牌的實踐中可以看出，儀式雖然有著中國式的外表，但其中靈魂的概念卻是無法以任何中國概念置換。這也顯示在中西文化接觸的過程中，概念雖然可以被譯為中文，但其意義卻無法在原先的中文語脈中求解。翻譯只是將中國的語詞填入西方的概念。儀式雖然較有彈性，卻是天主教靈魂概念下創新的中式禮儀。讓教友們不至於因為完全杜絕與祖先的關連，而受到宗族社會的排斥。中國教友們正是透過學習翻譯的語彙和儀式的實踐，學會了禮儀之爭妥協下的中式天主教徒的生活方式，從而理解「靈魂」作為 *anima* 的意義。

學會了「靈魂」作為 *anima* 對譯的中國教徒也能藉著填入西方的符指（signified），以中國原有的意符（signifier），解說天主教生活的意蘊。清初的夏大常（聖名瑪弟亞）著有《性說》，便是以 *anima* 來回應儒者「性」論的困惑。關於夏大常我們所知不多，人稱夏為「相公」，指的是幫忙傳教士的中國傳道人。由於夏大常直接用了理學的名詞，因此《性說》常被視為是中西文化交流的

---

<sup>99</sup> Dudink, *Catalogue of Chinese Documents in the "Propaganda Fide" Historical Archives (1622-1830)*, p. 294.

<sup>100</sup> Dudink, *Catalogue of Chinese Documents in the "Propaganda Fide" Historical Archives (1622-1830)*, p. 294.

典範文本，很早便有人討論。<sup>101</sup>《性說》書寫於禮儀爭議之際，乃夏大常回答友人郭隆孫的困惑：

性學始于《書》也。……折衷于孔子。孔子曰：性相近也；詳言于孟子。孟子道性善。後人又有謂性為偽、為惡、為善惡混者。此乃荀卿、莊周、楊雄之見也。然董仲舒天人三策中有云：「性者天之質也，非教化不能成。」韓文公〈原性論〉中，分性為三品。像與西洋之分別生、覺、靈之意同。李翱〈復性篇〉論性循也，畀于自天。當與天教神魂為天主所造之意同。程子則論性兼論氣矣。氣與性，可合言乎？<sup>102</sup>

提問者就中國儒學的性論提問，郭氏認為儒學中的性和天主教的靈魂同等，因為性為天所賦，便如神魂為天主所造。他尤感興趣的是性分三等與三魂之間的對比。然而，唐以前中國的性論中，似乎沒討論氣與性之間的關係。因此，他困惑為何宋儒論性以外還論氣，氣和性是否可以合一？由於提問者使用的語詞是「性」，因此夏大常無法直接用靈魂回答，因為在中文語意中靈魂指亡靈。但如果我們仔細分析《性說》的內容，夏大常之言性和傳教士的靈魂論基本相同，就如同早期的傳教士也常以中國經典為媒介，言說天主教的道理。

夏大常指出郭氏的提問根本自始便錯。他說：「性也者，無形之體也。氣也者，有形之物也。烏可混而同之耶？」<sup>103</sup>「肉身既為水土火氣所化生」，<sup>104</sup>因此，性根本和氣無關。值得注意的是，夏大常此處的氣，指的是亞里斯多德哲學中四行中的一行，而不是中國構成形而下世界的氣。根據天主教的說法，靈魂和氣屬於不同的存有範疇，因此性不可能是氣。但是儒學的氣與四行之氣，迥不相侔。正是因為儒學所論之氣範圍大得多，且是構成現象界的主因，才有郭氏這樣的提問。

夏大常進而指出，宋儒以氣質之性為惡之來源，亦混淆了問題的本質。夏大常將性等同於靈魂，而人之靈魂因有三能而望天主，不可謂之不善。因此，他將惡之源歸諸胎教不正而生的胎毒：

---

<sup>101</sup> 沈清松，〈西學中譯選樣解析：從耶穌會士譯述亞里斯多德《靈魂論》到中國士人夏大常的《性說》〉，氏著，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》（臺北：臺灣商務印書館，2014），頁 89-121。

<sup>102</sup> 夏大常，《性說》（收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 10 冊，臺北：臺北利氏學社，2002），頁 16。

<sup>103</sup> 夏大常，《性說》，頁 6。

<sup>104</sup> 夏大常，《性說》，頁 11。

氣之凶暴者，由于靈性既賦之後。嬰兒尚處於胎中。父母不能防閑于厥子，恣行淫媾于胎中。不知厥子能為峻作者，明悟先開也，是為胎教不正矣。況兒逼處於胎中，復積穢垢于胎中，厥毒侵入胎嬰之肺腑，塞其七竅而不通，有不盲心罔覺者乎。<sup>105</sup>

妊娠時交媾，有了靈魂明悟之能的胎兒，能知父母所為，因而「胎教不正」。夏大常這個特別的說法，不但避免了解釋原罪的尷尬，也說明了為何宋儒會將惡歸罪於氣質之性，因為他們根本不知「靈性之體，乃為天主所特生」，才會衍伸出與天主教靈魂論齟齬的理、氣二分之心性論。他接著批判佛教之一空萬有，泯滅靈性；道教之鍊氣化形，希求長生。最後再評論儒家之三種性論：性偽、性惡與性為善惡混。<sup>106</sup> 在反駁中國各式的性論後，他回到靈魂的三能，希望讀者能不為魔惑，相信「耶穌斷為真天主……我生我死，交付于耶穌」，認真過著愛慕天主的生活。

傳教士以靈魂翻譯 *anima*，掏空了原來中文靈魂的指涉；而夏大常也沿用相似的手法，把「性」這一符碼，填入天主教 *anima* 的內容，據以批評中國當時不同信仰對於人性的解說，而結以過天主教的生活，才能理解人性靈明之意蘊。現代學者侈言天主教與中國儒學的調和與對話，實際上二者的溝通模式，可能更近於夏大常《性說》的言說模式。不能因為天主教社群使用儒學語詞，便認為他們直接以原本中文語境的意義在言說天主教的道理。對於語言的使用，在華的天主教社群雖別無選擇，但他們透過翻譯以及不斷演繹學習，了解對譯詞的新意；亦可反向操作，利用問難者所用的詞彙，偷渡天主教靈魂的指涉，並使用儒學中的語彙來言說天主教的道理。

---

<sup>105</sup> 夏大常，《性說》，頁6。

<sup>106</sup> 夏大常，《性說》，頁6-9。荀子之性偽，原指善需人成；但夏大常卻解「偽」為「假」，因此建議以日間所行之事，試於己心安否。對於性惡論，他則以「天主寧容惡類之繁滋乎？」來回答。對於善惡混之說，他則答以「若以靈性為混也，則是造物之巧二」，二者皆是建立在性乃上帝所賦予的前提。

## 七・結語

天主教是直視死亡的深淵，反照今世凡俗生活的宗教。衛匡國說得真切：「爾懼死日，此非死日，乃惟誕日。死日也者，其暫生之終，而常生之始乎。」<sup>107</sup> 這種以死作生的生命情懷和中國為了生者利益而關心死後世界的三教相當不同。當傳教士於明末到中國傳福音，他們就注意到中國人相信有某種構成生命的元素。然而中國人並未將其視為永恆的存在，有些人相信生命終究會消失，回歸氣的形態。有些人則相信人類能藉由精神鍛練或服食丹藥實現長生不死的夢想。另有些人相信構成生命的基本元素將會永在，並依其今生所積累的「業」，在來世轉化為另一種存在。這三種態度分別構成了儒、道、釋三教。為了在這樣完全不同的宗教情境中傳教，西方傳教士借用了含「靈」的一系列詞彙來翻譯 *anima*，最終並以「靈魂」這個詞為主流，以作為天主福音的中介。

傳教士入華前，靈魂一詞在長期的歷史演化中主要指亡魂，亦即人死後的情狀，卻難以之描繪人生時之形態。以「靈魂」作為 *anima* 的翻譯，即是將這個詞彙鑲嵌至天主教在中國所創造的語意脈絡中。天主教的靈魂論總是與全知全能、永遠臨在的造物主相關。祂賜予人類理性的靈魂，讓人們有別於其他生物；也因其推理能力，能從認知世界萬事萬物之形式，推知上帝的存在。然而，天主教不是唯一討論人類如何透過感知獲取知識的宗教。根據傳統「魂」和「魄」的概念，儒士、道教與中國醫學都知道精神意識和身體感知的區別，<sup>108</sup> 然而他們卻缺乏連結兩者的理論。佛教則使用五蘊的概念來說明從感知到理解的過程。<sup>109</sup> 不同於天主教用 *anima* 的概念將認知的複雜過程融入人的身體感官中，佛教將生命、認知和行為都歸結為空。佛教的救贖之道取決於理解身體、知識、意志、行動和世界「性空」的本質，從而捨棄種種所有，達到成佛的境界。然而「五蘊」如何相互協調以認知世界，似乎仍未有清楚的說解。天主教則以身體的功能和目的協調，提供了「靈魂」如何主宰身體之運作而認知世界；以及救贖必須藉由肉軀，最終卻又必得將之捨去的理論，為晚明的中國提供了新人觀。

<sup>107</sup> 衛匡國，《真主靈性理證》，頁 514。

<sup>108</sup> Kristofer Schipper, *The Taoist Body*, trans. Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993).

<sup>109</sup> *Digital Dictionary of Buddhism*, "Five Aggregates" (<http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=%E4%BA%94%E8%98%8A>, accessed 2019.09.25).

祝平一

將「靈魂」等同於歐洲 *anima* 概念的特殊用法，使中國天主教社群能挪用新的參照架構，駁斥視靈魂為亡魂的觀念。人活著的時候，靈魂寓居體內，指揮身體；靈魂也不會在人死後消失成為「氣」或進入輪迴，或轉化為鬼神，而是在末日接受公正的審判。相較於活著的時候，靈魂和肉體共存的時光短暫，歡樂又能幾何？只有不朽的靈魂獲得永生，才是人類存有的最終目的；才是人生中更加值得關懷的課題。靈魂的理知，使人能親炙至高無上天主的恩寵。祂為生命提供了目標，以及如何實現此一目標的誡命。遵循天主的規範，過著善的生活，是人崇拜真神的唯一方式。因此，翻譯 *anima* 不僅提供了一種新的信仰，更是一種新的生活方式。將 *anima* 譯為靈魂，雖然背離其在中文歷史語脈中的涵義，卻也因天主教社群藉著翻譯傳教，為靈魂這個中文詞增添新義，劃分天主教與中國其他「教」的界線，使靈魂的不朽意義延續至今。

（本文於民國一一三年五月九日收稿；同年十二月十九日通過刊登）



## 引用書目

### 一・傳統文獻

- 尹喜，《關尹子》，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 王一元（Alfonso Vagnone，高一志），《性靈說》，BnF（Bibliothèque nationale de France, Paris）Chinois 6915，1610 或 1611。
- 王一元，《推驗正道論》，BnF Chinois 7099-I。
- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王國維，《宋元戲曲史》，收入《王國維全集》第 3 卷，杭州：浙江教育出版社，2009。
- 司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1963。
- 朱熹，《楚辭集註》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 艾儒略（Giulio Aleni），《性學物語》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 7 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 艾儒略等口鐸，李九標等筆記，《口鐸日抄》，BnF Chinois 7114。
- 佚名，《新刻天下四民便覽三台萬用正宗》，明萬曆二十七年刊本，東京：東京大學東洋文化研究所藏。
- 利瑪竇（Matteo Ricci），《天主實義》，收入李之藻編，《天學初函》第 1 冊，臺北：學生書局，1986。
- 利類思（Lodovico Buglio），《超性學要》，上海：土山灣印書館，1930。
- 利類思譯，《聖事禮典》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 11 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。
- 吳承恩，《新鐫京本全像西遊記》，萬曆癸卯陳元之序刊本，東京：日本內閣文庫藏。
- 李光地，《榕村語錄》，北京：中華書局，1995。
- 亞里士多德（Aristotle）著，吳壽彭譯，《靈魂論及其他》，北京：商務印書館，1999。
- 東方朔、王逸，《楚辭章句》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1062 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 范鎮，《神滅論》，李小榮，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013。
- 夏大常，《性說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第 10 冊，臺北：臺北利氏學社，2002。

祝平一

班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。

高嘏羨，《辯正教真傳實錄》，抄本，馬德里：西班牙國家圖書館藏。

畢方濟（Francesco Smbiasi），《靈言蠡勺》，收入李之藻編，《天學初函》第2冊，臺北：學生書局，1986。

郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

費奇規（Ferreira Gaspar）譯，《振心總牘》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第3冊，臺北：臺北利氏學社，2002。

陽瑪諾（Emmanuel Diaz, Jr.），《聖經直解》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻三編》第4-6冊，臺北：學生書局，1984。

楊廷筠，《天釋明辨》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第1冊，臺北：學生書局，1986。

劉凝，《本草補》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第12冊，臺北：臺北利氏學社，2002。

衛匡國（Martino Martini），《真主靈性理證》，收入鐘鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）、蒙曦（Nathalie Monnet）編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第2冊，臺北：臺北利氏學社，2009。

龍華民（Niccolò Longobardo），《靈魂道體說》，收入鐘鳴旦、杜鼎克、蒙曦編，《法國國家圖書館明清天主教文獻》第2冊，臺北：臺北利氏學社，2009。

羅明堅（Michele Ruggieri），《天主實錄》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，臺北：臺北利氏學社，2002。

羅明堅著，陽瑪諾、費奇規、孟儒望重訂，《天主聖教實錄》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第2冊，臺北：臺灣學生書局，1966，影印本。

羅儒望（João da Rocha），《天主聖教啟蒙》，收入鐘鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，臺北：臺北利氏學社，2002。

龐迪我（Diego de Pantoja），《七克》，收入李之藻編，《天學初函》第2冊，臺北：學生書局，1986。

## 二・近人論著

田書峰

2016 〈晚明傳教士對亞里士多德《論靈魂》的解讀——以畢方濟的《靈言蠡勺》為例〉，《道風：基督教文化評論》45A：135-157。

- 呂妙芬  
2022 〈王廷佐與潘德輿的「人鬼說」——清中晚期儒學生死觀與鬼神論〉，《思想史》11：190-246。
- 宋華強  
2010 《新蔡葛陵楚簡初探》，武漢：武漢大學出版社。
- 杜正勝  
2005 《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局。
- 沈清松  
2014 〈西學中譯選樣解析：從耶穌會士譯述亞里斯多德《靈魂論》到中國士人夏大常的《性說》〉，氏著，《從利瑪竇到海德格：跨文化脈絡下的中西哲學互動》，臺北：臺灣商務印書館，頁 89-121。
- 肖清和  
2018 〈「昌明天學，吃緊為人」——利類思與《超性學要》〉，《道風：基督教文化評論》48：224-263。
- 周偉馳  
2017 〈奧古斯丁復形說的東傳及其問題〉，《哲學研究》2017 年 8 期：76-84, 129。
- 林月惠  
2020 〈靈魂（*anima*）與靈性：艾儒略《性學辨述》與宋明理學的相遇〉，《哲學與文化》47.12：57-73。
- 紀志昌  
2014 〈六朝形神生滅論爭中的玄思綜論〉，《臺大中文學報》45：31-86。
- 陳拓  
2023 〈奉耶明遺民考：馮文昌、祝石的人際網路與書籍世界〉，《香港大學中文學報》1.2：25-55。
- 董少新  
2015 〈明末亞里士多德靈魂學說之傳入——以艾儒略《性學辨述》為中心〉，中山大學西學東漸文獻館主編，《西學東漸研究》第 5 輯，北京：商務印書館，頁 39-60。
- 蒲慕州  
1995 《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：允晨文化。

祝平一

柴田篤

- 1988a 〈“亞尼瑪”と“靈魂”イエズス会士漢譯語について〉，吉田忠主持，《イエズス会士関係著訳書の基礎的研究》（研究成果報告書），仙台：東北大學，頁 7-14。
- 1988b 〈明末天主教の靈魂觀——中国思想と対話をめぐって〉，《東方學》76：94-107。

新居洋子

- 2020 〈イエズス会とキリシタン〉，伊藤邦武等編，《世界哲学史 5 中世 III バロックの哲学》，東京：筑摩書房，頁 127-150。

Dudink, Adrian (杜鼎克)

- 2001 “The Image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts: A Bibliographical Appraisal.” In *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)*, edited by Catherine Jami, Peter Mark Engelfriet, and Gregory Blue. Leiden: Brill, pp. 99-152.
- 2022 *Catalogue of Chinese Documents in the “Propaganda Fide” Historical Archives (1622-1830)*. Roma: Urbaniana University Press.

Gernet, Jacques

- 1985 *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Goetz, Stewart, and Charles Taliaferro

- 2011 *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Lancashire, Douglas, and Peter Hu Kuo-chen, S.J.

- 2016 Introduction to *The True Meaning of the Lord of Heaven*, by Matteo Ricci. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Revised by Thierry Meynard, S.J. Boston: Boston College, pp. 5-11.

Meynard, Thierry, S.J.

- 2015 “The First Treatise on the Soul in China and Its Sources: An Examination of the Spanish Edition of the *Lingyan lishao* by Duceux.” *Revista filosófica de Coimbra* 47: 203-241.

O’Callaghan, John

- 2017 “Thomas Aquinas.” In *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, edited by Sven Bernecker and Kourken Michaelian. New York: Routledge, pp. 461-469.

Pan, Feng-chuan (潘鳳娟)

- 1997 “The Dialogue on *Renxue*: Giulio Aleni’s Writings on the Philosophy of the Soul and the Responses of the Chinese Scholars.” In “*Scholar from the West*”: Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China, edited by Tiziana Lippiello and Roman Malek. Sankt Augustin: Sankt Augustin, pp. 527-538.

Rowe, William T.

- 2020 “The Soul in Eighteenth-Century China: Depei’s Confucian Christianity.” *Late Imperial China* 41.1: 39-70.

Schipper, Kristofer

- 1993 *The Taoist Body*. Translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press.

Teiser, Stephen F.

- 1994 *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Wittgenstein, Ludwig

- 1967 *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing.

Yü, Ying-Shih (余英時)

- 1987 “‘O Soul, Come Back!’ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2: 363-395.

### 三・網路資訊

中央研究院歷史語言研究所「漢籍全文資料庫」

<https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>。

愛如生「中國基本古籍庫」

*Digital Dictionary of Buddhism*

“Five Aggregates.” <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E4%BA%94%E8%98%8A>, accessed 2019.09.25.

## Translating *Anima*

Pingyi Chu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Catholic missionaries were required to use the language of their audience to spread their faith. How could they convey concepts that were originally absent from their audience's culture and language? And how could they use language to describe phenomena that did not exist in the phenomenal world? These were the dilemmas faced by missionaries in China during the Ming and Qing dynasties, and they remain challenges for cross-cultural translation. This article analyzes the translation of *anima* to examine how the Chinese Catholic community addressed these two issues and discusses how the audience acquired new Catholic concepts through translations.

The missionaries used a series of terms related to *ling* 靈 to translate *anima*, as they are related to either vitality or the state of existence after death. The most common rendering was *linghun* 靈魂, with others including *hunshen* 魂神, *xing* 性, *jingshen* 精神, *jingling* 精靈, *lingming* 靈明, *xingling* 性靈, *lingxing* 靈性, *lingxin* 靈心, and *lingcai* 靈才. Regardless of which was selected, the missionaries hollowed out the original meaning of the Chinese signifiers and filled them with the content of the Catholic *anima*. This translation, while seemingly Chinese, departs from the original cultural and linguistic contexts, and thus had to be relearned. The Catholic community at that time used question-and-answer sessions to constantly practice the meaning of these terms, and with the help of visual aids, the missionaries' audience gradually learned the new meaning of *linghun* as the Catholic *anima*; furthermore, through the daily prayers and ritual texts, they grasped the essence of the theory of the soul: God gives life and provides human beings with the goal of pursuing good; the *anima* uses its intellect to understand the world, employs its will to act, reveres God, and returns to His embrace in heaven. The translation of *anima* thus provided a new view of the immortal soul combined with the mortal body, and also qualified Catholicism as a teaching (*jiao* 教), competing with the other three Chinese teachings and folk beliefs.

**Keywords:** *anima*; translation; Catholicism; Jesuits; concept of man