從中央研究院史語所藏『聖母領報會雜鈔』論耶穌會士所倡之中國人西來說

李　龍　範

㈠ 導　言

關於中國天主教書籍之蒐集，其最著名者，爲上海徐家滙，巴黎圖書館，及華蒂岡圖書館。然中央研究院史語所傅斯年圖書館所藏之「聖母領報會雜鈔」一書，似爲上記圖書館之圖書目錄所未載者。由於此，吾人先欲說明此書之體裁。此書乃抄寫本，共四十二葉，不分卷。紙面縱 26.2公分，橫 16.1公分。十行，而每行之字數不均。因其無題跋文，故著者及抄寫地不明，且隨處以胡粉塗改，故若自體裁上觀之，似屬陋小無價值之雜書而已。然其內容則頗能引起吾人之興趣。其第一葉云：

「天主者，天地萬物神人之眞王也。未有天地神人萬物之先，有此大主，無始無終，自有萬德萬福萬美萬好　圓滿無缺，常生常王，全能全知全善，造天地神人萬物　不備時刻，不用材料，以其全能，造成天地萬物之後，生一男一女，男名亞當，女名厄襪，配爲夫婦，生我人類，爲我們人類之祖也。亞當壽九百三十歲，厄襪壽九百歲。亞當終後，葬在高山頂上，後名此山爲骷髏山也。卽受難山也。亞當長子，名嘉音，殺坎□□□□□□□□□□有死。

嘉音子，厄諾格，諾格子，意□□□□□□瑪米亞子，瑪都撒爾　瑪都撒爾子，辣墨格，弒嘉音……（下略）……

以上之記述，記爲簡譯舊約聖經創世紀也，無疑。其第四葉，敍述雅各伯，生子十二人，其小子若瑟，見其兄投賣於厄多國，繼述中國建國傳說上之世系，而列擧自盤古以下，天皇，地皇，人皇，九頭紀，攝提紀，至女皇氏，炎帝等，後云：

此則外紀所載，並無考處。自伏羲，始有生處死葬之跡，建都會之地，有在位

之年，可憑者也。

然則，此書之撰者，蓋以伏羲氏爲華夏族共戴之開國肇祖也。其敍述伏羲氏之經綸與制作，於「養六畜，助庖厨，以犧牲享神，曰包犧氏」之下，附註云：「此時無有神之說，惟伏羲獨以享神，惟此神非上帝何，神之說，始此矣」。此處極可值得留意。自第五葉，至第十四葉，繼敍女媧氏之經綸制作及祀神，而說其皇系至黃帝，而次說華夏族建國傳說上之五帝，說至商之太甲爲止。

如上之各帝經綸制作敍述中，對於神農炎帝爲「制耜耒，藝五穀，治方書」（又作祀上帝）一句下，亦註：「此稱之上帝，卽伏羲享祀之神也。稱上帝者，始此矣」。此與包犧氏「以犧牲享神」條之附註，同工異曲矣。

此書自第十四葉，至第二十八葉，係抄錄歲時記，月令紀，事類集等諸書中，民俗性之事神，禁忌，與天帝祭祀等而成者，其羅列法，可謂雜糅而無秩序。又自第二十八葉，至第四十二葉，乃搜神記等小說類中，山嶽人物之封神，與旗纛，先農，城隍，馬祖，天妃神等之祭祀記事，其敍述之雜糅無秩序也，與前者同。其第四十二葉又謂：

康熙元壬寅

二十三年七十四甲子，上至黃帝八年七十四甲子，共有天地至五十九年

六千九百二十年。此爲實錄。

二百十六帝以正統言之

以上乃「聖母領報會雜鈔」之內容概要也。若漫然而讀之，此書似爲荒唐悠誕之雜書，然細察其內容，湧生疑問者，非一，二例也。

何爲敍舊約聖書創世紀之世系，而連接中國建國傳說上之肇祖皇系乎。此則吾人之第一疑問也。疑問之第二，則在第四十二葉，書「康熙元壬寅」者，則此書之撰成年代也，殆無疑。又其自黃帝八年，至康熙二十三年，爲七十四甲子者，與中國傳統之建國年代，大略相符，然則又書「六千九百二十年，此爲實錄」，指何，而歷年從何算出耶？論中國宗教，爲何嚴甄上帝之名號，且特重其祭祀？又爲何詳論山嶽人物之封神，以及雜神宗教耶？吾草此篇文章之目的，欲解決此種疑問，而後說明此書於中國思想史研究之資料價值。

(二) 利瑪竇所倡之補儒說與性理學

此書，既以舊約聖經創世紀世系爲首，則若欲解決此等疑問，須先檢覈明末清初，在中國所刊之天主教書籍，以爲其端緒。然自萬曆以後，耶穌會派(Jesuits)會士之入華，從事傳道，而著述者甚夥，故檢覈渠等所著之著作，亦屬不易。若尋在中國最初斷定亞當（Adam），阨襪（Eve）爲普世之肇祖者，萬曆十二年，耶穌會士羅明堅(Michel Ruggieri)所著「天主聖教實錄」爲嚆矢也(1)。既亞當，阨襪爲普世之肇祖，羅氏之意，蓋以中華族之肇祖亦爲其苗裔也，理之當然。然此書不但刊行較晚，且因羅氏之中國傳道期間甚短。因此，彼說影響於中國思想界，似甚稀少。

比於羅氏所著之「天主聖教實錄」，在明末清初之耶穌會士著作中，闡揚天主教義，而其影響，不僅於中國，且於吾韓國之朝鮮王朝，亦甚深者，其爲利瑪竇(Matteo Ricci)所著之天主實義上、下兩卷八節也。

今按天主實義，乃以「補儒易佛」爲一貫法門。若欲理解利氏所倡之「補儒易佛論」，須先說明在明末中國思想界之趨移。

利氏之入華時，中國思想界之潮流，性理學一派，雖受執權階級之庇護，然其學派所倡以萬物之元爲天地，陰陽，理氣等二元力量不斷之相互作用，以此隨經，而言「性」卽「理」，倡原善之說，又解物體以氣之哲學，因其內容，已變爲陳腐，未能饜飽明末期人望，又遭受王守仁所倡「良知」爲宗旨之觀念論的自由主義思想所攻斥，其學術面之權威見衰也。在明末，唯心論的自由主義思想，浸潤讀書階級，而性理學漸衰之勢，如陽明學派李卓吾之迎合時人，爲其著例。(2)

若依天主教所執一神論的神意論之世界觀，觀性理學派所倡之二元論的世界觀，其異端也，蓋近乎唯物論的世界觀。利氏曾經以性理學，指爲唯物主義之機械論者，

---

(1) 羅明堅天主聖教實錄第四章，天主制作天地人物以及第五章，天神亞當參看。其書第四章云：「……第六日，則先成其百般走獸，次成一男，名曰亞當，後成一女，名曰阨襪，使之配偶，此二人乃普世之祖」。

(2) Otto Franke 著，程明洲譯十六世紀中國之思想鬥爭研究與進步，（第一卷第四期）。pp 29—33，民國29年3月參照。

(3)亦因此類世界觀之互歧也。反之，若依性理學派之見解，比於天主教，不但其宇宙觀相左，且彼教徒所執之原罪論與來世觀，其誕說不經也，蓋與佛教之輪迴論與來世觀同。由此觀之，若在明末，性理學派，其能保持政教一切威權，在中國宗教界，天主教一派，不但無餘地展開傳道工作，而且見斥爲「夷之法」者，蓋與佛教同軌。

總而言之，中國思想之潮流，至明末，性理學一尊傾向見衰，而自由思想之抬頭，爲利氏，渠之傳道工作，可乘之好機也。

但對於如斯明末儒學思想之變化，傾注關心者，其僅限於顯官、讀書階級而已。若吾等轉眼而細察庶民階級信仰，其浸染佛教輪迴論與來世觀之影響極深，而已成牢而不可拔之勢矣。

佛教輪迴論與未來觀，傳到中國以後，雖變俗化，而不能保持其原始學說，然其俗化教說，倒易入俗耳。由於此，佛教在中國已成爲大衆宗教之觀貌。從性理學派，雖見斥其爲誕說不經，然在各寺廟，仍不絕「有求必應」「願往淨土」爲一念，而跪拜燒香者，亦因佛說之俗化故也。如此形勢，較利氏晚至中國之多明會派 (Dominican) 教士 Cruz 氏，亦爲之驚嘆(4)。

耶穌會士，其攻斥佛教者，由於渠等所執之世界觀，較於佛教甚差故也。渠等所執之宇宙觀，則以宇宙萬物，天主所創而主宰，且其指稱宇宙者，僅限於地球中心之世界。反之，佛教輪迴論，主倡凡有森羅萬象，必有業因而生果。如從佛教教義，其不但否定天主之創造與主宰力量，又觀宇宙規模，以天主教所執之地球中心世界，比於佛說三十三天說，三千大千等宇宙組織論，其所說宇宙組織，實爲數千數萬世界中之渺小部分耳。(5)因此假如認定天主爲宇宙主宰尊位，依佛說觀之，其尊位，纔止於

(3) 利瑪竇「天主實義」（上卷）第二篇「解釋世人錯認天太極」，及同書（上卷）第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂立一體」參看，又對於此論，詳敍者，有 Henri Bernard 著，王昌社譯「利瑪竇司鐸與當代中國社會」，（震旦大學史學研究所版）第一册，257頁，264頁。陳受頤「明末清初耶穌會士的儒教觀及反應」，國學季刊（五卷，第二號），15頁—17頁，1935年，北京。以及朱謙之「耶穌會士對於宋儒理學之反響」，史學專刊（第三卷，第一期），第十七頁等諸著述論文。

(4) George L, Harris; "The Mission of Matteo Ricci, S, J" Monamenta Serica, VOL, XXV, PP. 137—138, Los Angeles, 1968,

(5) 利瑪竇「天主實義」（上卷）第四篇「辯釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可解謂之一體」。同書（下卷）第五篇「辯排輪迴六道，戒殺生之謬說而揭齋素正志。」同書（下卷）第七篇「論人性本善而述天主門下正學」。等諸篇，固持天主教之人生觀與世界觀，極詆罵佛教宇宙觀。

佛弟子與其附庸諸侯之位階而已。從天主教理，觀佛教此種教義，其不止於異端，更進一步，可謂冒瀆天主之神聖也。

利瑪竇初至中國下舶時，「髡首袒肩，人爲西僧」而入華後，變爲「西儒」(6)一事，在中國傳道史上，所共知之著聞事也。其爲達成福音傳道目的，不擇手段方法者，蓋利氏之傳道信念也。

利氏之晚年，一六〇九年，寄書駐日本國天主教副主教，而說明其傳道方略中，再闡明其補儒易佛策云：

> 儒教一派雖然不談超性事理，可是他們對於倫理道德的教訓差不多和我們的見解，完全相符。因此我已經利用儒教來攻斥其他兩派（佛仙）了。我不駁儒教的道理，却把其中看來和我們聖道，似相背悖各節，加以解釋……如果我們毅然對三教同時進攻，那麼我們就沒有回轉的餘地了。可是我對於現下一般不循古道的儒士（性理學）所有新創的意見，仍必加以攻斥，不稍姑息……(7)

此則利氏補儒易佛策之眞意也。其欲以儒闢佛者，從利氏觀之，可謂思想上之「以夷制夷」耳。但從利氏觀之，儒教一派，在倫理道德，雖與自教幾幾乎「完全相符」，然因來世觀與宇宙觀相左，故其應加攻斥也，蓋與佛同。然未能攻駁儒教者，在當時，其教雖見分裂，而喪失統一性，然只以新來天主教義，在中國，尙無力拒逆儒學之傳統威力耳。以此觀之，明末性理學者，王啓元，極詆利氏之傳道策，而謂爲「(天主教）先闢佛，然後得入其門，次亦闢老，亦闢後儒（指謂性理學），尙未及孔子者，彼方欲交薦紳，使其教伸於中國，特隱而未發耳，愚以爲佛氏之說易知，而天主之說難測」(8)者，其表現雖嫌於過激，然只以利氏所倡補儒易佛論觀之，蓋似得正鵠矣。

「西儒」利瑪竇，其對於儒教，欲「加以解釋」者，必然包括儒學之「不談超性事理」，若然，則其意，蓋以天主教所執之來世觀，扮裝爲儒理，而使儒學徒，逐漸

---

(6) 張爾岐「蒿庵閒話」卷一：參看。又其自稱謂「西儒」，尤例者見「天主實義」（下卷）第七篇「論人性本善而述天主門下正學。」對於明末耶穌會士之僧服穿用一事 Bernard 著，王昌社譯，前揭書第170頁，及 Harris 前揭書，82-84 頁已有說明。

(7) 此譯文轉載自 Bernard 著，王昌社譯，上揭書第 215 頁，中文譯，此封書簡，又 Harris 上揭書第 129 頁中，揭載從 Tacchi Ventri 之Opere Storichi, VOL. 2, P 386 所譯之英譯文。

(8) 王啓元「清署經談」（卷十六）聖功列敍篇。天啓三年刊。

承認宇宙造物主之至嚴性。由於此，利氏欲證自說之正當性，涉讀儒書，而從詩、書、中庸等儒書，或引「文王在上，於昭于天。文王陟降，在帝左右」等數節，極力主張儒書之「上帝」與自教之「天主」，「特異以名」而其實同一也。(9)又謂爲儒書未論及宇宙主宰者，與未來，其因秦火，原儒之書盡燒，而現存儒書，(10)或爲漢後「後儒」擅改「原儒」之意，(11)「或爲頑史不信，因削去之」(12)故也。利氏關於普世之祖云：

> 若以爲經書之未載，爲非眞，且悞甚矣。西庠論之訣曰，正書可證其有，不可證其無。吾西國之古經載，昔天主開闢天地，卽生一男，名曰亞當，一女　名曰阨襪，是爲世人之祖，而不書伏羲神農二帝。吾以觀之，可證當時亞當、阨襪二人，然而不可證其後之無伏羲神農二帝也。若自中國書觀之，可證古者有伏羲神農于中國，而不可證無亞當、阨襪二祖也。不然，禹蹟不寫大西諸國，可謂天無大西諸國哉。故儒書雖未明天堂地獄之理，然不宜因而不信也。(13)

至於此，若承服利氏所倡補儒說，其不可不承認天主之宇宙創造與至嚴性，而更進一步，承認人類肇祖爲亞當、阨襪說。氏在此書，雖未敢言中國人自西來說，然如從此說華夏之三皇五帝，亦屬亞當、阨襪之苗裔而不知不識，承認中國人自西來說之結果而已。

若綜觀人類宗教史，毋論或其東西，或其古今，其欲誇示自教之優越，以他教爲源出於自教，其教義較與自教互歧者，歸因於其教所處之環境與條件，與自教不同，故遂喪失其原始形態。此卽所謂 Figurism 也。

在中國宗教上，如 Figurism 者，老子胡化論爲其著例。今觀利氏所說「上帝等於天主」說，或渠補儒說內容，亦屬此種宗教常例也，蓋不外。此說，其論據素屬刪字牽文，然因於其論法展開，驅使西歐科學之新知識，故不但能動其時人心，而且能

---

(9) 利瑪竇「天主實義」（上卷）第二篇「解釋世人錯認天主太極」參看。

(10) 利瑪竇「畸人十篇」（下卷）「善惡之報在身之後」第八。

(11) 陳受頤「前揭論文」第18—19頁參看。

(12) 利瑪竇「天主實義」（下卷）第六篇「釋解意不可滅並論死後必有天堂地獄之賞罰以勸世人所爲善惡」。

(13) 利瑪竇「上同」。

遺其影響於後世矣。

㈢ 耶穌會徒所倡之中國人西來說與其論據

利氏所倡之「上帝」等於「天主」論，在天主教內，不但從多明會派，見詆其爲冒瀆天主之神聖，而野合異端，遂惹起長歷一百二十餘年之「祀典論諍」（Question des Rites），而且耶穌會士亦多有反論者。其尤著者，耶穌會士龍化民（Nicolaus Longobardi），龐迪我（Did, de Pantoja）之反論也。然此種贊反互歧，不僅於天主教內，而士大夫階級之意見亦互歧。關於此問題，已有陳受頤，朱謙之兩先生，從古今圖書，博搜廣徵，而成書之專論，故吾不欲添加蛇足。(14)

然吾欲說明，在明末清初之中國人，造成其肇祖自西來說，尤其說明其展開過程，在此摘記其尤甚者數例。

觀明末清初讀書階級，其酷信上帝與天主之同一論者，不只於徐光啓、李之藻、楊廷筠等，所謂三大護教支柱。例如馮應京，於其所撰「天主實義重刋序」，謂爲「天主何，上帝也」一句，完全追從利氏所執之「天主與上帝同一論」耳。

又韓霖，於彼所撰之「鐸書」第一章開頭，藉以儒教道德之孝德，比喻天主之尊嚴性者，其不但因循利瑪竇之天主論，而且補儒說之感染，可謂比於馮應京，更進一步者也。

對於天主與上帝，贊同利氏之見解者，此外又有王徵、陳儀、許胥臣、朱元宗等數人，然渠等所陳之內容，不逾李之藻，徐光啓、楊廷筠、韓霖之上，而此種言論(15)，因其內容，甚乖離中國傳統思想，由於此，遂引起中國讀書階級之反論。

中國思想家之此種反論，除徐昌治所訂「破邪集」全八卷外，其尤著者，王啓元也。渠謂爲「佛之教，雖自以尊於上帝，然上帝與佛二人，猶能辨之也。天主自謂上帝矣。與中國者，混而爲一矣。人將奉中國原儒之上帝耶？抑奉彼之上帝耶？吳楚之僭王，春秋猶嚴辨之，而況上帝之號者哉」一節，其爲目的詆罵天主與上帝混同論，

---

(14) 陳受頤「明末清初耶穌會士的儒教觀及反應」及朱謙之「耶穌會士對於宋儒理學之反應」兩論。文中，言及耶穌會士，亦有反對利瑪竇所創之「天主」等於「上帝」論數例。

(15) 陳受頤，朱謙之兩先生所著上揭論文參看。

(16)而辨其有別。

若從利氏之意見，其論理趨勢，非承認中國人自西來說不可。然明末之中國士大夫，其雖承服利氏天主論，尚未敢提倡中國人自西來說者，其唯恐懼遭受讀書階級之攻斥耳。

在中國，提倡華夏肇祖，亦爲如德亞國之亞當、厄襪者，康熙代人，李祖白所撰「天學傳槩」爲其嚆矢。其文章內容，不但楊光先之「與許嶼侍郎書」(17)中已見引用，而且陳受頤亦引用其重要句節，故吾人不欲詳論。在此只略記渠之文章概要，而以助理解其說之內容一斑而已。渠以爲人類初生者，係天主上帝開闢，而一男一女創造於如德亞國，此外東西南北道，並無人居，因於此華夏族之肇祖伏羲氏，亦如德亞國之苗裔。

若信奉利氏所說天主說，應有此種結論。渠又爲詩、書等儒書，尚保存關於天帝記事，因其初人，自西徂東，天學固所懷來故也。李祖白之此說，若尋討其淵源，利氏，其爲因秦火，古儒書雖燒失，然現存儒書中，尚可見古儒意者，同工異曲耳。

由是觀之，王啓元警告，其不可爲混同天主與上帝論說，可讚其先見之明矣。是時，性理學者楊光先，見李祖白所倡中華族肇祖說，指斥其爲邪論，而云：

> 祖白此說，則天下萬國之君臣百姓，盡是邪教之子孫，祖白之膽，信可包天矣。(18)

又反駁李祖白書「考之史冊，推以歷年」一句云：

> 試問祖白，此史冊是中夏之史冊乎？是如德亞之史冊乎？如謂中夏之史冊，則一部二十一史，無有如德亞天主教六字。如謂是如德亞之史冊。祖白中夏人，何以得讀如德亞之史，必祖白臣事彼國，輸中國之情，尊如德亞爲君，中夏爲臣，故有史冊歷年之論，不然，我東彼西　相距九萬里，安有同文之史冊哉。謀背本國，明從他國，應得何罪，請祖白自定。(19)

又對於「在中國爲伏羲氏」一句云：

---

(16) 王啓元上揭書（卷十五）天主公論篇。

(17) 楊光先「不得已」所收。

(18) 楊光先，上揭書。

(19) 楊光先，上同。

謂我伏羲，是天主教之子孫，豈非竇君作子，以父事邪教，祖白頭可斬也。⑳

等諸語，或謂稍嫌於過激。然若伏羲爲如德亞之苗裔，其不但「則五帝一王，以及今日之聖君、聖師、聖臣，皆令其認邪教作祖」，而且中國傳統之華夏族爲天下中樞思想，亦見壞也，必矣。信奉純粹性理學，而固守華夏主義之見解觀之，其極詆李祖白之說，理則然也。

然除李祖白外，當時又無人提倡如此之論耶？依陳受頤，當時有一造營師 John Webb 爲名者，亦以中華族爲亞當之苗裔，中國語爲世界原始語，又儒教亦爲希伯上古之宗教。㉑然對於中華族西來論，其所信撒底者，莫如意人耶穌會士利類思 (Ludvicus Buglio)。

彼爲反駁楊光先之反耶穌教論，而著述之「不得已辯」一書，或引儒書，或引史記，極力擁護利瑪竇所倡之天主與上帝說。例如見楊光先反駁利瑪竇其爲「欲尊耶穌爲天主，首出於萬國聖人之上，而最尊之。歷引中夏之六經上帝，而斷以證其爲天主，曰，天主乃古今書所稱之上帝，……如斯之論，豈非能人言之禽獸哉」一節，反駁而謂爲「天主」者，在西國或稱陡斯 (Deus)，其能生天、生地、生萬物之大主宰，故等於六經四書中所書之「上帝」，決非由利瑪竇始。渠欲證彼說之正當性，或引朱子，或引說文之「乾元統天，爲君爲父」等數句，然後詆責楊光先之淺識，而謂光先口誦六經，而不達六經言上帝之意，則反以他人，爲能人言之獸耶？

以上述兩人之論說觀之，如斯論諍，已逸脫宗教論諍範圍，變貌爲論諍而論諍之觀矣。利類思，在此反論中，斷以「天主」爲「宇內萬國之一大父母也」者，其意，如使亞當、阨襪爲普世之祖，可謂已包括華夏肇祖，亦爲從西來。然利類思之華夏族西來論，其表現尤鮮明者，莫如渠所撰「中國初人辨」爲名之一文。彼云：

> 易云，有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女。此據理而言。計此男女，生於天地。成位萬物，潔齊之後，必也普世之初人乎。生必有地，據天主經，爲如德亞國(註略)，卽有初人，方有各國之初人。據經，各國初人，皆普世初

⑳ 楊光先，上同。

㉑ 陳受頤，上揭論文，第49頁。

人之後，則如德亞國之苗裔，豈中國初人獨否耶？楊光先揑據，以爲罪案，以爲中國人，恥言生於他國，今請得而辨之，謂中國初人，非他國之苗裔。則他國之初人，乃中國之苗裔，理所必然。但合考中西古史，不載中國初人，遠遊他國。而西史載，如德亞國初人，遠遊東來，則謂中國初人，生自他國，爲有據。而謂他國之初人，生自中國，無所憑。如初人，生於他國，卽爲中國之初人，不得不爲他國之苗裔，此必然之理，何足云恥哉。此中國，彼外國，作如許區別者，此後世之論，非所論太古之初者也。……夫中國之所以謂中國者，特以能興禮樂，制文藝，該忠孝仁義，非因初人，生在中國也。……(22)

此則利類思所執之華夏族爲猶太族苗裔也。其所論據者，只以天主教舊約聖經爲憑，斷章刪字，牽文曲意，而殆失其原意者耳。其所據論證，甚爲疏略。蓋因其非科學論諍，而只爲達成宗教目的立論故也。

(四) 中國聖母領報會之趣旨與中國人肇祖說

論至於此，吾人欲論「聖母領報會雜鈔」一書，必須檢討在中國聖母領報會之組織，與其性質。然只據現存資料，因其資料極屬稀覯，故茲研究內容，勢難免淺薄。吾人素不知其資料有若干，然幸而寓目者，只有康熙代耶蘇會士蘇霖（José Suarez）所題康熙甲戌（一六九四）成文之「聖母領報會敍」而已。此外，尙有聖母領報會會規，經文等(23)，然吾人尙未有機會閱讀。

今觀「聖母領報會敍」，蘇霖先敍述耶穌會派之信念，與其派會士，在中國傳道上之貢獻，而繼續敍述云：

……先經會（耶穌會）中鐸德，在羅瑪時，將少年讀書之人，創立聖母領報會。遂蒙聖母降福其間。踰未久，而勤愼嚴修，至臻大聖者，不可枚紀。復蒙敎宗大聖父，讚美成規，定行恩款，故爾益加重，不特稚年遵會者，固然卽世族哲人，靡不忻羨而爭入矣。緣此會初學入門，乃敎宗所首定者。今羅瑪與各國，立此會者，共相通功，猶如樹沾丘膏水澤，枝葉漸繁，期收花實綿綿之利。茲

(22) 利類思「不得已辯」附說。

(23) 徐宗澤「明淸間耶穌會士譯著提要」100 頁參看。據巴黎國立圖書館所藏明末淸初耶穌會士著書目錄，關於聖母領報會資料，尙有「聖母領報會小引」「聖母領報會大敍規條」。

將會中所獲神益，逐一爲之擧出。若謂會中無多美利，惟論崇聖母，代籲釋罪痊疴，慰憂苦，庇進教，亦云盛矣。……(24)

由此觀之，聖母領報會者，其欲爲對象年少者，或初入者，訓育其教基本教理，而爲耶穌會士所設之附屬機構也，明矣。且其機構，不僅限於中國，而實爲在耶穌會士傳道全管區內普遍之機構。

其會既崇聖母，以達成穉年幼學訓育，爲其趣旨，其說教內容，必定說明聖母之無垢純潔，而以天主聖慮孕聖胎，以在耶穌之誕生異於凡人等宗教意義。因其欲訓育穉年幼學爲對象，其教本，亦須從易就難，故應多採入譚話樣式。

如蒙容認如斯忖測，此「聖母領報會雜鈔」一書，其或爲在中國內耶穌會派爲訓育中國內穉年幼學，而編著教本之一部分，未可知也。其先敍舊約聖經之世系，而次充以中國史肇祖期世系者，其意也，蓋爲對象穉年初學，鼓吹華夏族亦由於天主所創之一苗裔也。

若溯源如斯傳道策之理論根據，可謂由於中國人西來說，而更溯其源，則由於利瑪竇所倡之天主等於上帝說。於其書中屢言及祀上帝，而甄別其祭祀性格者，緣由利瑪竇所執之天主說故也。

然則此一書，於其書末所錄紀年，又依何據算出乎？此書所錄紀年中，（康熙）二十三年，七十四甲子，上至黃帝八年，七十四甲子者，其意蓋從黃帝八年，至康熙二十三年，爲七十四甲子。以六十年爲一甲子，故若從此書，其自黃帝初，至康熙二十三年，爲四千四百四十年，此比與中國傳統之紀元，似無甚差異。然則其紀年中，「共有天地五十九年，六千九百二十年」者，又指何意乎？今查康熙帝五十九年十二月十七日硃批，對於天主教祀典問題，帝與羅馬法皇聽，意見相歧，因此帝表示不滿意而云：

……呼天爲上帝，卽如稱朕萬歲，稱朕爲皇上，稱號雖異，敬君之心則一。如必爲自開闢以至如今，止七千六百餘年，尙未至萬年，不呼朕爲萬歲可乎。(25)

---

(24) 徐宗澤上揭書 100—102 頁所收。

(25) 故宮博物院「文獻叢編」第六輯，康熙與羅馬使節關係文書，第13頁。

按此硃批，似又有開闢後七千六百餘年說，然其算出根據，更不可知矣。至於此，若要尋討此問題，或謂不如據此書各世系所記年齡算出。然觀「聖母領報會雜鈔」所記各帝世系，亞當享壽九百三十年，其子嘉音，又其子厄諾格等，因字形已磨滅，不知其享壽年，至四代色得、壽九百十三年等，此非自然生命體年輪。又因治宰年數未記，故僅以此書，亦不可考究開闢年。由於此，吾人欲依李祖白「天學傳槩」爲據，略述「聖母領報會雜鈔」所記開闢年。李祖白先敍天主之盛德，而繼述云：

> 後開闢三千七百有一年，天主於西納頂（西距中國四萬里），降石碑二，明列十誡爲目……又後千四百九十七年，天主之救世又進焉。先是昭示人間，兼遣神人，此擧世沈迷，因自降救……名曰耶穌……㉖

觀「天主傳槩」若以「天主於西納頂，降石碑二，明列十誡爲目」一節爲據，推理「聖母領報會雜鈔」所記開闢年，似較易解。其云「列十誡爲目」者，蓋意摩西 (Morses) 十誡也，殆無疑。然則按此記錄，自亞當至摩西，已經三千七百有一年；又自摩西至耶穌誕生，有千四百九十七年矣。若自亞當至耶穌誕生，總年數爲五千一百九十八年。唯其「共有天地五十九年」一句，雖尙未可究解，然此「聖母領報會雜鈔」之撰成年，明記爲康熙壬寅年（六十一年）。此卽西紀一千七百二十二年矣。若依「天學傳槩」所傳，自亞當至耶穌誕生，爲五千一百九十八年，而更加以此書撰成年一千七百二十二年，卽爲六千九百二十年矣。因此觀之，「聖母領報會雜鈔」所記紀年六千九百二十年者，實爲自亞當，至康熙六十一間之紀年，而其爲據者，只依耶穌會士之天地開闢說而已。

將此六千九百二十年，比於自黃帝八年至康熙二十三年爲七十四甲子者，加上二千四百四十有餘年。若尋此加上年代淵源，實由於華夏族肇祖自西來說，而其論據者，只爲宗教傳道之必要而發者耳。

論至於此，吾人又懷疑者，卽此「聖母領報會雜鈔」爲何記載山嶽人物之封神，與馬祖、天妃神等中國民俗性宗教哉？天主教，因其教之崇一神爲宗旨，若只依其宗旨觀中國民俗宗教，其宜斷定爲異端邪教也，無疑。然則何爲將異端宗教，雜入天主教初學教本乎？若要解決此項疑問，須先觀察其在祀典論諍，耶穌會士所執之主張。渠等

㉖ 李祖白「天學傳槩」參看。

承認孔教與祖先祭祀，其意素在妥協中國固有禮教，以欲暢通天主教而已。由於此，利瑪竇立論天主與上帝同一說，而試圖傳道之圓滑與其論理面之合理性矣。

若依利瑪竇之宗教論法，無論其爲先農，或其爲城隍、天妃、馬祖、太倉神，皆由於天主分派，居於附庸神之地位耳。若然，中國人祭祀此等民俗宗教神，穌會士觀之，蓋等於其祭祀祖先位牌焉。

卽如斯自然發生之中國固有祭神，在耶穌會士於其宗旨上，若不抵觸天主之尊嚴，不如放任，以免挑撥中國人感情。在此點，中國民俗宗教，比於佛教之力執輪迴論而否定天主教之神意論的世界觀者，差距遠矣。

至於此一書，有幾個句節，以胡粉塗改者，豈非隨講隨改故耶？若然，此書或爲其屬稿本，未可知也。總而言之，因有此「聖母領報會雜鈔」一書，吾人始知其中國人自西來說，不僅見之於宗教論諍，且用作教本，而以稚年初學爲對象。耶穌會士之傳道工作，此其一端也。

(五) 結　　論

論至於此，吾人應評價中國人西來說，在中國傳道上之得失。在中國，尙能流通如中國人爲如德亞族苗裔者，至明末，中國思想界之趨勢，已成只以性理學，未能饜飽人望。由於此，漸起捨此求他之勢。其尤著者，爲陽明學攻斥性理學派也。耶穌會士，能知悉當時中國思想界之混亂，因欲爲彼教傳道，而以彼教實用哲學，藉補儒名分而鼓吹之。或揭擧西歐科學，力說西洋文明之優越性。渠等所倡，遂至獲一部士大夫階級之欽服。

溯源中國人西來說，實由於利瑪竇所倡天主等於上帝說，天主等於上帝說者，實以天主教義扮裝儒說，爲傳道工作利器。渠等所倡之補儒說，亦以天主等於上帝說爲據而展開。由此觀之，中國人西來說，天主等於上帝說，補儒說等三者之相互關係，實屬不可分之說也。

然如斯中國人自西來說，觀其緣由與內容，比於孔教根本宗旨，似甚有距離，而等於毀孔教。耶穌會士所執之此等傳道策，雖其由於渠等知悉當時中國思想界動搖而立論，然急於傳道成果，稍嫌於悞斷中國孔教之傳統力。關於明末清初之儒教，渠等

悞斷者，如下記：

其一、因遭受陽明學派之攻斥，至明末以降，性理學一派，其在中國，雖稍見墜落思想，然因其學派所執「知行一致」之政治哲學，故仍迎合統治階級之嗜好，而尙能確保支援庇護。若中國國體，仍屬獨裁性君主制，而士大夫階級，尙能持續分掌政權，此性理學一派，不拘泥其學說上之缺點，仍保有再起機會。例如雍正、乾隆以降之性理學庇護傾向，蓋爲其一例。若固守性理學派見解，觀耶穌會派所倡論，今藉王啓元之表現，不但其爲「難測」而且因渠等之刪字牽文，擅改古儒意者，實爲不可容許也。

其二、陽明學派雖抗朱熹性理說，然其意之所在，在儒說中，打破性理學一尊，而企圖儒說內容之擴大，固未嘗企圖陰毀孔聖也。故雖屬陽明學派人士，渠等亦觀從宗教教理，見毀孔聖者，素不冀求也。由此觀之，據利瑪竇補儒說，而展開中國人從西來說者，其只以中國傳道策論評，好似暴虎馮河之勢哉。

耶穌會士一派，其在明末清初，以渠等之自然科學，貢獻於中國學術，尤其影響於清代考證學，世人所共知之事實。然雍正以後之禁教，其一因如在耶穌會士所執此類論說，爲端緒，則中央研究院所藏「聖母領報會雜鈔」一書，在中國，天主教傳道之演進爲標準，不但其爲得意之紀念品，同時亦爲失敗之紀念品也。