

西方基督神學對東林人士熊明遇的 衝激及其反應**

徐 光 台*

摘 要

明末耶穌會士來華引入西方基督神學，對東林人士熊明遇（1579-1649）產生的衝激及影響，與晚明政治息息相關。萬曆後期他與耶穌會士交遊，接觸基督神學，但在萬曆末年（1620）完成的《則草》中似未留下明顯影響。天啓年間，遭受魏璫徇私的政治迫害，使他嚮往基督宗教性神學中天主在人死後對其世間善惡的至公審判，反映在擴增的〈則草二〉（1626）中，但未入教。他也接受自然神學，並以中國事例加以儒學化。當思宗即位後，拔除閹黨，平反受害東林人士，在擴增的《格致草》中，熊明遇調整先前吸納的基督神學，刪改或移除宗教性神學部分，但保留自然神學部分，將其轉化為「格致學」的一部分。

質言之，他對在世政治審判的關切超過來世，加上自然神學是通過理性的推論來認識造物主所創的自然，不必然具有宗教性的信仰，二者對他為何不是位天主教徒提供一個另類解說。

關鍵詞：晚明、基督神學、熊明遇、東林黨、則草、格致草

收稿日期：2007年12月4日，通過刊登日期：2008年4月23日。

* 作者係國立清華大學通識教育中心及歷史研究所教授。

** 本文獲清華大學研發處增能計劃贊助，特此致謝。筆者感謝兩位匿名評審的寶貴建議與意見。

一、前言

過去對於傳教士引入西方自然神學的研究似乎不多。例如孫邦華以美國新教傳教士在上海辦的《萬國公報》為中心，探究清末自然神學在近代中國的傳播。¹然而，早在明末耶穌會士已引入西方自然神學的思想與作品，其內容散見於羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）《天主實錄》（1584）、²利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）《天主實義》（1603）、³湯若望（Johann Adam Schall von Bell, 1591-1666）《主制群徵》（1626）、⁴傅汎際（Francisco Furtado, 1589-1653）和李之藻（1565-1630）合譯《寰有詮》（1628）⁵等書中。因此，當時西方自然神學是否對中國士人產生某種衝激及士人之反應，乃成為一個值得研究的問題。

雖然先前未有這方面的專門研究，學者們從四個面向注意到東林人士熊明遇（1579-1649）著作含有一些與基督神學相關的內容：（一）《則草》⁶與《格致草》⁷含有西方自然知識與神學內容；（二）指出其中某些神學內容的可能出處；（三）將西方科學、神學與儒者格致窮理加以結合；（四）

1 孫邦華，〈自然神學在近代中國的傳播：以美國新教傳教士在上海辦的《萬國公報》為中心〉，《中西文化研究》1(2002.6): 84-93。

2 明·羅明堅，《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》（臺北：臺北利氏學社，2002），第1冊。

3 明·利瑪竇，《天主實義》，收入明·李之藻編，《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965），第1冊。

4 明·湯若望，《主制群徵》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》（臺北：臺灣學生書局，1966），第2冊。

5 明·傅汎際譯義，明·李之藻達辭，《寰有詮》（臺北：國家圖書館藏明崇禎元年刊本）。一個現代複印本見薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文卷》第8冊（鄭州：河南教育出版社，1998）。

6 明·熊明遇，《則草》，收入氏著，《綠雪樓集》（《四庫禁燬書叢刊》集部第185冊，北京：北京出版社，2000）。

7 明·熊明遇，《格致草》（美國國會圖書館與北京國家圖書館藏清順治五年（1648）書林友于堂熊志學刊本）。熊志學將《格致草》與熊明遇之子熊人霖的《地緯》合刻，取名《函宇通》，《格致草》分屬元、亨二冊。複印本見薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文學卷》第6冊。

其中含有《聖經》七日創世的經過，可是他卻不是位天主教徒。

1994年，張永堂似乎是最早注意到熊明遇《格致草》「對於西方的神學、倫理學、科學都有頗為深入的了解」，⁸發現他對「《聖經》中天主創世的神學也頗多引用討論」，⁹特別是「卷六主要特色是討論了天主教神學的問題，有〈大造恒論〉、〈大造畸說〉、〈洪荒引據〉、〈眞宰引據〉等」。¹⁰此外，從游藝（ca. 1612-after 1684）在《天經或問》中承襲頗多《格致草》有關西方自然知識的條目，可是卻「沒有特別引用《格致草》中關於耶穌會神學」，¹¹可看出張永堂注意到《格致草》中耶穌會神學內容非常特殊。

其次，張永堂還提到《格致草》中多處用大造之主來解釋一些宇宙與人身現象，其中〈人身營魄變化〉可能受到《主制群徵》的影響。¹²2001年馮錦榮發現《格致草》的早期作品《則草》後，除了比對二書條目的關聯，找出《則草》條目的可能出處，還指出〈荊棘虎狼之生〉等節「可能參考利瑪竇《天主實義》」。¹³

第三，在《格致草》中，熊明遇將西方科學、基督神學與儒者格致窮理加以結合。張永堂提到「熊明遇除西方科學以外，顯然也承認西方上帝說、靈魂說以及創世說等神學教義。同時認為此一問題也是儒者窮理所必知，是其格致之學的一部份。」¹⁴筆者則發現熊明遇通過對自然現象求其「所以然之理」，來窮究「其不得不然之理」的宇宙造物主，介紹西方「格致學」整體取向是《格致草》一書的特色。¹⁵

8 張永堂，《明末清初理學與科學關係再論》（臺北：臺灣學生書局，1994），第1章「熊明遇的格致之學」，頁5。

9 同上註，頁41。

10 同上註，頁18。

11 同上註，頁38-40。

12 同上註，頁16-17。

13 馮錦榮，〈熊明遇（1579-1649）的西學觀：以熊氏早期的西學著作《則草》為中心〉，《明清史集刊》5(2001.4): 343。

14 張永堂，《明末清初理學與科學關係再論》，頁17。

15 徐光台，〈明末清初西方「格致學」的衝擊與反應：以熊明遇《格致草》為例〉，《世變、群體與個人：第一屆全國歷史學學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學歷史系，1996.6），頁235-258。

第四，由於熊明遇曾與耶穌會士交往密切，對大造之主或西方神學多所介紹，特別是《則草》〈大造演說〉或《格致草》〈大造畸說〉介紹七日創世，¹⁶可是他卻不是一位天主教徒，因此讓人質疑：為何他未入教，理由何在？張永堂與黃一農對此表達不同面向的看法。張永堂認為熊明遇《格致草》中對「《聖經》中天主創世的神學也頗多引用討論。可是就目前資料我們無法確定他對於西方上帝是否已到達信仰的程度，或者他是否皈依受洗」。¹⁷黃一農分析熊明遇婚姻狀況，判斷有妾是他未入教的原因之一。¹⁸

過去的研究指出熊明遇作品中基督神學的四個面向，顯示西方基督神學對他的衝激及其反應是一個值得探討的論題，因此引起筆者對此進行專題研究的興趣。如果我們要釐清這個論題，基本上應回到一手文獻，找出熊明遇作品中引用或參考耶穌會士傳入哪些基督神學的問題與內容，並從問題意識方面著手，將前述四個特殊面向加以關聯與統整，來分析熊明遇是如何處理基督神學的歷史演變。

目前所知熊明遇的西學作品有三：萬曆末年（1620）完成的《則草》，天啓六年（1626）首次擴增的〈則草二〉，與崇禎元年（1628）起再次擴增的《格致草》。關於它們含有哪些基督神學內容，過去似乎尚未有完整的分析。因此首先我們需要仔細分析它們究竟含有哪些基督神學內容？它們先後之間所含的基督神學內容是否發生變化？如果有變化，原因為何？這與「格致學」有何關係？又與他未入教有何關係？由於熊明遇等東林人士曾在天啓年間受魏忠賢及其黨羽迫害，卻在崇禎初年逆轉，如果他的西學作品中基督神學內容發生變化，與他身為東林人士的政治經歷是否有關？

要解答上述問題，在對熊明遇作品中基督神學內容進行分析以前，我們得先釐清天主教（或基督）神學中宗教性神學（*sacred theology*）與自然神學（*natural theology*）間的區分。前者從上帝給予的啓示與人所接收的信念來認識祂的論述，後者則從上帝理性的自然能力所創的世界來認識祂的論

16 張永堂，《明末清初理學與科學關係再論》，頁16；馮錦榮，〈熊明遇（1579-1649）的西學觀〉，頁342；黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清華大學出版社，2005），頁114。

17 張永堂，《明末清初理學與科學關係再論》，頁41。

18 黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁114-115，註219，頁467。

述。¹⁹ 前者基於信仰關切人死後的救贖問題，重點在人出世後天主的審判；後者則基於理性來推論造物主創造的作品，²⁰ 屬於人類理性在世的認識活動。根據此一區分，我們分別介紹耶穌會士傳入的宗教性神學與自然神學，提供分析熊明遇作品中基督神學來源的歷史背景。其次，我們分別分析熊明遇西學作品中的宗教性神學與自然神學內容。接著，我們從他身為東林人士在萬曆、天啓與崇禎的政治經歷來解說其先後西學作品中基督神學內容的曲折變化與調整。由於自然神學是依理性來推論造物主的創造、設計與目的，利瑪竇已將它納入「格物窮理」論述之中，我們藉此解說《格致草》中自然神學與「格致學」的關係；另一方面，由於接納自然神學者不必然具有基督宗教信仰，這對熊明遇為何不是位天主教徒提供一個另類解說。

二、耶穌會士傳入基督宗教性神學

明末耶穌會士來華傳教，引入相當多宗教性神學的作品，²¹ 本節僅選擇其中相關部分，作為熊明遇處理基督宗教性神學的歷史背景。

基督神學中的天主，祂是無始無終的「全能者」，²² 具有無所不知、無所不能、無所不在、全德全善的屬性。²³ 在創世活動中，祂在第六日創造亞

19 “Theology. Discourse about God either from the point of view of what can be known about Him from the created world by the natural power of reason (natural theology) or from the point of view of a revelation given by God and received by man in faith (sacred theology).” G. F. van Ackeren, “Theology,” *New Catholic Encyclopedia* (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1967), vol. 14, p. 39.

20 Roy Porter, “Natural Theology,” in W. F. Bynum, E. J. Browne, Roy Porter, eds., *Dictionary of the History of Science* (London and Basingstoke: The MacMillan Press, 1983), p. 289.

21 徐宗澤，《明清間耶穌會士譯著提要》（北京：中華書局，1989），卷2「聖書類」。

22 明·利瑪竇等，《聖經約錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，頁96；明·王豐肅，《教要解畧》，上卷，頁18a，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，頁179。

23 「天主者，乃天地萬物之一大主也。是乃至神無形之體，無始無終，永活永王，無所不知，無所不在，無所不能。備有萬善萬福，而更無他善他福可以尚之。未有天地之先，獨有一天主，以其全能全德，化成天地人物，而常為之宰制。」明·佚名，《天主教要》，頁1a，收

當，賦予他神性，並命他管理伊甸園，警告他絕不能吃其中一棵樹所結的能使人辨別善惡的果子，並為他造夏娃。²⁴可是化為蛇的魔鬼引誘夏娃吃了果子，她不僅吃了，還遞給亞當。²⁵他們開始有了善惡，恥於赤身露體，以樹葉來遮掩。²⁶亞當違背天主之誠，成為遺罪子孫的原罪，與夏娃被逐出天堂。²⁷「原罪者，吾先祖亞當、厄襪原背天主之命而傳於諸後生者也。」²⁸

天主在男胎四十日、女胎八十日時賦予個人不滅的靈魂，亦稱亞尼瑪(anima)。²⁹人雖有不滅的靈魂，也負有亞當以降的原罪。在世時其罪宗有驕傲、慳吝、迷色、忿怒、迷飲食、嫉妒與懈惰於善等七端。相對地，人若修習謙讓、捨財、絕慾、含忍、淡薄、仁愛人與忻勤於天主之事七德，可克七端的罪。³⁰龐迪我(Diego de Pantoja, 1571-1618)《七克》就是一本基督宗教性神學的著作，專論以七德克七端的罪。³¹人生在世時要行善德去罪惡，死時天主對個人進行審判，「取其善者之魂，而升之天堂受福；審其惡者之魂，而置之地獄受苦。」³²事實上，將依各人在世善惡情況，分置於天堂、地的上、中層與下層地獄四處。凡是「遠天主法度，不肯遷善改過」者，居下層地獄。「幼小孩兒，未知為善為惡道理。……未及除其罪積，忽然而死」，居於中層。「上一層者，天主教門之人或有微罪未去，則在此處贖

入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，頁309。

24 《聖經》(香港：香港聖經公會，1979)，〈創世記〉，頁3-4；羅明堅，《天主實錄》，頁17a-b(總35-36)；明·龐迪我，《龐子遺詮》，〈詮人類原始〉，頁25b-26a，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第2冊，頁240-241。

25 《聖經》，〈創世記〉，頁4；龐迪我，《龐子遺詮》，〈詮人類原始〉，頁26a(總241)。

26 《聖經》，〈創世記〉，頁4-5；龐迪我，《龐子遺詮》，〈詮人類原始〉，頁26b(總242)。

27 羅明堅，《天主實錄》，頁17b(總36)；龐迪我，《龐子遺詮》，〈詮人類原始〉，頁26b-27a(總242-243)。

28 王豐肅，《教要解畧》，下卷，頁16a(總271)。

29 明·羅儒望，《天主聖教啟蒙》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，頁64b(總504)。

30 利瑪竇等，《聖經約錄》，頁106-109；王豐肅，《教要解畧》，下卷，頁14a-23b(總267-286)。

31 龐迪我，《七克》，收入《天學初函》第2冊。

32 羅明堅，《天主實錄》，〈論人魂不滅大異禽獸〉，頁21a(總43)。

罪。」一旦除其罪惡，「則升於天庭受福矣。」³³

上帝雖全能，祂創造無具體形象的天使來幫祂傳達與貫徹旨意。其中某些天使違逆上帝旨意而犯罪墮落，被祂逐出天堂。³⁴ 在《天主實錄》中，天使被稱為天人，天主令其指引世人為善。其中最高的「總管天人名曰嚕只啡囉」，因其「驕傲犯分」，天主將他與三分之一響應他的天使「逐出天庭之下而為魔鬼。」於是，「天庭之位已空」，祂乃造「魂形兩全」之人，「使之生繼不息。其間若有為善之人，則取其魂靈升天，以充天人之位矣。」³⁵ 《龐子遺詮》卷4專論天神魔鬼，稱天使為天神，依其「尊卑次第，別有九品。……最下二品之神，則受命於天主，降此塵世，以顧守人物。一人之生，即有一天神守之，故稱神守云。」³⁶ 也引起對祂能否事事俱顧的質疑：「天地甚大，事物甚繁，豈一上帝所能悉理哉？」造物主不同於人與天神，因為祂是「無所不在，能智無量，……，其造治天地，如造治蚊虻，其能亦純一無分，以全能制萬物，又以全能治一物，……故天地神人萬物，無分巨細，統屬上帝臨蒞焉。」³⁷

除了個人死時受天主「私隱審判」外，祂還「約一公審判之日，以其至公至平，無黨無私之義」，進行末世審判。³⁸ 末世審判的日期不定，「或遲或速，或近或遠，非天神與人所能測識者，故不豫定日期」。³⁹ 不過它來臨時有些徵兆。

終日將至，天下大亂。邦國相殘，鄰城互鬪。年穀荒減，人民病疫。妖孽紛紜，海濤濫沸，山陵震崩。天失其運，地失其凝，……種種苦患，前固未有，不可以為人間世矣。……迨至審判之日，天降大火，萬物俱焚，靡所孑遺。當此之時，天主使一最尊天神，吹號而呼死者復生。一發此聲，凡自開闢萬方萬世諸人肉身，皆復造成，如未死時，而一切靈魂，無分善者惡者，天堂皆降，地獄皆出……凡其生前所思所言所行，或善或惡不分巨細隱顯，

33 同上註，頁23a-b（總47-48）。

34 卓新平主編，《基督教小辭典》（上海：上海辭書出版社，2001），〈天使〉，頁349-350。

35 羅明堅，《天主實錄》，〈天人啞嚕章〉，頁16b-17a（總34-35）。

36 龐迪我，《龐子遺詮》，卷4〈詮天神魔鬼〉，頁1a-b（總191-192）。

37 同上註，頁3a-b（總195-196）。

38 同上註，卷3〈詮升天於全能者罷德肋之右坐〉，頁7b-8a（總140-141）。

39 同上註，頁5a（總135）。

一一宣布，眾共知之。⁴⁰

在注解《聖教約錄》的《教要解畧》中，王豐肅（Alfonso Vagnoni, 1566-1640，後改名為高一志）也簡要地介紹末世審判。「天主令天神吹號器，令古今死者，起枯骨而肉之，徧使復生。因聚會眾人而審判之，令各受生時所行善惡之報也。」⁴¹

三、耶穌會士傳入自然神學

在宗教性神學以外，《聖經》〈創世記〉記載造物主在六天內創造宇宙物理世界、動物、植物與人，提供另一條認識造物主的方式，通過祂的作品（work）——「自然」（Nature）——來認識祂，稱之為自然神學。

亞里斯多德（Aristotle, 384-322 B.C.）以形式因、質料因、動力因與目的因等四因說來解說事物的生成與變化。中世紀在基督教義主導文化下，亞里斯多德自然哲學與基督教義結合，成為基督教義化下的亞里斯多德宇宙論。其中事物間的因果關係被分為兩類，一類是鄰近事物間彼此的鄰近因（immediate cause），另一為回溯到最初或最遙遠的（remotest）的第一因（first cause），或是最初依目的或設計來造物的目的因或最終因（final cause）。

阿奎那（Thomas Aquinas, ca. 1224-ca. 1274）曾提出五種方式來證明天主的存在。其中包括動力因、目的因，還有從結果往回推個別事物的原因，可以發現一有次序的動力因或形成因系列，推至無窮，最後必須推到一個最初的動力因或形成因，就是天主，也是世界產生的第一因，人不滅的靈魂的第一因。⁴² 原先亞里斯多德哲學中不動的動者（unmoved mover）則為造物主所取代，成為萬有的最遙遠的第一因與目的因。於是在中世紀時的學科分類中，神學取代了形上學（或第一哲學）。⁴³

40 同上註，頁5a-6b（總135-138）。

41 王豐肅，《教要解畧》，上卷，頁36b-37a（總196-197）。

42 Etienne Gilson, "The Proofs for the Existence of God," chap. 3 in *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (New York: Random House, 1956).

43 James A. Weisheipl, "The Nature, Scope, and Classification of the Sciences," in David

另一方面，十三世紀在大學中教授的亞里斯多德自然哲學與基督教義產生衝突。根據亞里斯多德自然哲學，物理世界有其永恆性，其中的變化依照物理原理運動，這與《聖經》中的創世與充滿有關造物主創造的奇蹟牴觸，⁴⁴引發天主教教會的疑慮，先後七次對亞里斯多德自然哲學加以譴責與頒布禁令。⁴⁵其中最為全面的是1277年的禁令，認為造物主無所不能，不應受限於亞里斯多德自然哲學。⁴⁶

明末耶穌會士在傳播基督宗教信仰以外，還通過自然神學進行知識傳教。造物主能從無生有，最初物理的自然、生物與人皆出自造物主的創造。在《天主實錄》中，已簡要地介紹六日創世。

第一日，先作一重絕頂高天，及其眾多天人，混沌之地水。第二日之所成者，氣也、火也、九重之諸天也。第三日則分其高者為山，流者為水。第四日則作之日星辰。第五日作眾禽飛於上，魚鱉游於水。第六日作百般走獸及其人祖，以生育乎人民。⁴⁷

到了天啓年間翻譯的《寰有詮》，通過士林哲學的辯駁，首卷對六日創世提出更詳細的介紹。以下僅摘引其中必要的內容。

[首日，] 天主厥始，化成天地，地土沉空，水冒冥蒙，主命出光，光乃肇有，分光分黯，光晝黯夜，朝夕而日。……至次日，乃以水體造成列宿天，與其上下諸天。併成火氣二行，令火接天，氣接火，各因厥性，令得本所。……天主申命，天以下水，各匯厥壑。令乾見土，水土爰分。乾土曰地，瀦水曰海。再命大地，茁厥草木。草自苞種，木自結實。……此第三日事也。……主仍申命，明出麗天。司分晝夜，司備候占。……高天布光，乃照大地。悉若主命。肇二大明，厥巨主日，厥次主夜。亦造羣星，森布在天。此第四日事也。……至第五日，天主命水肇生鱗蟲羽蟲之類，於是氣水二行，

C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978), pp. 471, 474.

44 David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992), pp. 219-220.

45 Edward Grant, *Physical Science in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 24-27.

46 Ibid., pp. 27 ff; Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, pp. 237ff.

47 羅明堅，《天主實錄》，〈天主制作天地人物〉，頁12a-b（總25-26）。

化生眾物，以完其美。……主仍申命，地出走獸……此第六日事也。……爰立初人，男女各一。⁴⁸

無所不能的造物主創造的天地有其秩序與目的。《天主實錄》提出天主存在的目的因論證。⁴⁹利瑪竇在《天主實義》中加以改寫。自然現象有規則的運行，其背後有主宰者，有如「舟渡江海，上下風濤而無覆蕩之虞，雖未見人，亦知一舟之中必有掌舵智工撐駕持握，乃可安流平渡也。」⁵⁰在動物具有複雜的目的性功能背後，亦有一主宰在支配安排。⁵¹世界的秩序是出自一個聰慧萬能的造物主，祂是有目的的設計或安排了世界的秩序。「天地萬物咸有安排一定之理，……夫天高明上覆，地廣厚下載，分之為兩儀，合之為宇宙；辰宿之天高乎日月之天，日月之天包乎火，火包乎氣，氣浮乎水土，水行於地，地居中處；而四時錯行以生昆虫草木，……此世間物安排布置有次有常，非初有至靈之主賦予其質，豈能優游於宇下，各得其所哉？」⁵²

在目的因以外，利瑪竇還從動力因的觀點來追溯萬物的原始制作者，天主是世界萬物的第一因。「凡物不能自成，必須外為者以成之。樓臺房屋不能自起，恆成於工匠之手。知此，則識天地不能自成，定有所為制作者，即吾所謂天主也。」⁵³動物雖出自前代，即使往回追溯至該類的最初者，它不能產生自己，因此該物類必有一始生者，此乃「化生萬類者，即吾所稱天主是也。」⁵⁴

在《主制群徵》這本耶穌會士傳入專論自然神學的首本作品中，介紹宇宙中有許多造物主創造的徵兆。湯若望將造物主的創造區分公向與私向兩類徵驗。「凡物依其本性，避害保己，各趨所向，是名私向。」⁵⁵「今所論者公向也。……即此公向，足徵主制，試舉四端。」⁵⁶第一，目的因。第二，

48 傅汎際，《寰有詮》，卷1，頁21b-41b（總471-481）。

49 羅明堅，《天主實錄》，〈真有一位天主〉，頁5a-6a（總11-13）。

50 利瑪竇，《天主實義》，上卷〈首篇論天主制天地萬物而主宰安養之〉，頁4a（總383）。

51 同上註，頁4a-b（總383-384）。

52 同上註，頁5b-6b（總386-388）。

53 同上註，頁4b-5a（總384-385）。

54 同上註，頁6b（總388）。

55 湯若望，《主制群徵》，卷上，頁1a（總501）。

56 同上註。

物種之變。第三，傳類（繁衍後代）。第四，有關人身變化，也可用來驗徵造物主創造之目的。其「次以物私向徵」驗造物主的創造具有目的，從個別的私向中亦可見到公向。此書從許多面向來舉證，以徵顯造物主的創造、設計或目的。

造物主在創造世界、動植物後，又創造人，且將所創之萬物爲人所用。可是祂面對人類繁衍帶來之罪惡，也特別創造事物來懲罰人類。《聖經》中記載著「土地要長出荊棘」。⁵⁷在《寰有詮》的首卷中，提到造物主特別設計荊棘來處罰有罪之人。

或問：地生百穀草木之初，亦即生荊棘否？曰：此類在第六日外始生也，何以故？造物以來，設使人能常遵主命，守其教誡，則其世在天，萬福皆備，可以施及於今。其奈初人弗若於天主之訓。天主乃令，身嘗世苦，暨吾儕爲其子孫者，亦因宗父遺辜，竝受其罰焉。初人獲罪之時，天主明詔之曰：汝逆我命，今地亦不順汝，此後必生荊棘。於是荊棘乃生，人世萬苦，從茲而頓起矣。⁵⁸

質言之，根據西方自然神學，造物主是最初自然物理世界、生物與人的創造者。祂是萬有的動力因與第一因，祂也是設計宇宙與萬物和人的目的因。在創造人類後，面對人衍生的罪惡，祂還特別創造荊棘、虎狼等來懲罰人類。

四、熊明遇對西方宗教性神學的吸納與反應

對於耶穌會士傳入宗教性神學作品，熊明遇在〈則草二〉與《格致草》中有不同的反應。〈則草二〉中多處記載著基督神學中宗教性神學的內容，涉及皈依天主教的上帝、人的原罪、死時審判與末世審判。可是當《則草》擴展爲《格致草》時，宗教性神學內容被刪改或移除。

在〈則草二〉的〈大造膚論〉中，熊明遇用「大造者」、「大造」、「大造之宰」、「大造之眞宰」、「眞宰」來稱呼「無始無終」的造物主。相對於

57 《聖經》，〈創世記〉，頁5。

58 傅汎際，《寰有詮》，卷1〈原天地之始第五〉，頁36a-b（總478）。

祂，「天與人之所受造也」。⁵⁹ 人的靈魂係在男胎四十日、女胎八十日時，由真宰賦予。⁶⁰ 在這一節末尾，熊明遇提到他讀過基督神學的書，其中不但記載大造真宰創世與末世的原由，人被始創且賦予不滅的靈魂。相較於儒者較窄狹的在世的井蛙之見，應皈依大造真宰。

嘗閱天學諸書，脩載大造真宰始終天地萬物之故，人有始無終之故，則吾儒當置夏蟲井蛙之見，以翔乎寥廓，返照于不歇之靈根，皈依真宰矣。⁶¹

引文中的「皈依真宰」意謂皈依天主教的上帝或天主，顯示當時熊明遇對皈依真宰有些心動，可是卻未付諸行動。

〈大造演說〉首卷介紹六日創世。讀者參考本文註48引文，不難發現熊明遇引用或參考了多處當時尚未出版的《寰有詮》譯稿。

〔首日，〕原夫大造厥始，化成天地，地土沉墊，水冒溟濛，爰命出光，光有兩道，萬象初元，功成一日。……至第二日，乃以水體造成列宿天，與在其上，其下諸天。……火氣二行，……令火行接天，氣行接火，因二行之性，令各得其本所。……至第二日以後，更不必以無造有，惟取首日所化成之物，轉造他物。至第三日，大造命天以下水，各匯一處，令乾見土，水土爰分，瀦水為海，山谷攸判，發厥草木，草自苞種，樹自結實。……至第四日，大造命明出麗天，司分晝夜。高天布光，射照大地。爰造二大明，鉅者主晝，次者主夜。亦造厥星，森布在天。……至第五日，空中造鳥，水中造魚，水、氣二界，各有飛躍之象。至第六日，地出走獸，已乃造人，男女各一。⁶²

接著，熊明遇通過兩個疑問與回答，簡要介紹一些基督宗教性神學的內容。第一個問題是：造物主愛人，創造天地與萬物為人所用，可是為何人類災異不斷？

或曰：大造設九天三光，萬物皆為人利用，其所愛人者至矣，何不令萬世人類既壽永康？代代熙皞，乃灾稷迭至，兵燹禍亂時加，俾為生者，日不暇給，而嘆息愁恨，十人而九乎？⁶³

59 熊明遇，〈則草二〉，〈大造膚論〉，收入氏著，《綠雪樓集》，頁3a（總120）。

60 同上註。

61 同上註。

62 同上註，〈大造演說〉，頁3a-4a（總120）。

63 同上註，頁4b（總120）。

在他的回答中，包括自傲的天使被降地為魔鬼，誘使人吃善惡果，成為人的原罪起源。大造為每位世人派一位天神守護，引導其修善去惡，至死後的暫福暫禍的審判。當天地終了時，還有永福永禍的末世審判。

曰：此繇魔神為之祟也。大造初造天之時，豈屬空宇，即造無限天神以填之，即一人亦有一天神守護，然皆無象也。詎意天神眾多，遂有強半傲真宰者。魔神名露際弗者傲之首也。大造以其弗若于訓，降地上為魔。當初造人之時，祝之曰：「凡物皆可食，惟一果不可食，食之便分善惡。」此乃真宰預防分別機智之萌，期萬世之人，不識不知，順帝之則耳。豈魔乃教人食之，甫下咽，而男女即知羞惡，采樹葉以蔽其下體矣。……萬世之人，分機別智，以善惡相御，實胚胎于此。而大造亦惡魔之反教，祝人曰：爾不若吾訓，爾之元罪當波及爾子姓。但付爾暨爾子姓，以主張為善為惡，聽各主張為之暫福暫禍，各生身受之真福真禍，各靈性受之。久之，天地終始又有大審判，永福永禍，又令各靈性與各生身合受之耳。⁶⁴

第二個問題是：士人質疑僅僅一位大造，而自有人類以來生民之眾多，祂如何能夠創造那麼多天神使每位生民皆有一位守護，祂如何有時間對每位生民在死後逐個進行審判呢？

難者曰：萬世之遠，普天之眾，大造一耳，安得有許多功夫審判，許多天神守護？⁶⁵

就無所不能的大造而言，祂能從無中造出不可思議天地，實在不煩勞儒家思想中參贊天地化育的君子，以其努力來構思如何達成大造的創造與其監督之工作。

曰：大造真宰之性體，包括九天上下，既能于無天造天，無地造地，而大地之上，比于太空，僅一點，又何勞思議乎？夫君子尚有過化存神之妙，乃以人力代大造圖維耶？⁶⁶

在前述兩個問答之後，接著熊明遇根據所閱西方基督神學書籍，給了一長段有關人、天使與魔鬼及末世審判的評語，大致可分為以下兩部分。他首

64 原文誤刻為「此繇魔神為之祟也」，已逕改。熊明遇，〈則草二〉，〈大造演說〉，《綠雪樓集》，頁4b-5a（總120-121）。

65 同上註，頁5b（總121）。

66 同上註。

先指出《聖經》舊約與新約中創世與終末，以及人、天神和魔鬼間的相對變動。創世至當時約六千年，由於衆多天神被降爲魔鬼，所缺之位可由爲善升天者來補實，但不知何時爲終日。

西域圖書所載，真宰降神與人，言天地之終始，正古經，著新經，開闢垂六千年，其文字如貫珠串錢，彼中以此治世著蔡奉之矣。其言天地終始，事又甚奇，且備載之。大畧謂造天之時，所造天神充牣天宮，惟扞令者強半降下爲魔，而天神之位多虛，必待萬世之人爲善者靈魂登天，以滿其數，而後天地靜定，但云必有其日其時，而不云何日何時也。⁶⁷

第二部分則介紹末世審判前的徵兆，以及末世審判的一些神奇現象，但不包括在無罪無惡的幼童期過世者。

又曰：大造將審判時，有矯巫雄桀者，自命爲真宰降世，盡反真教，二年有餘，而兵荒交至，海陸大亂，于是天地盡降孽火，如崑崗之巨焰，萬物盡歸根。于是大造真宰將天樂一吹，而六日造人以後，既死之枯燼皆復還。肉骨與靈魂合，即毛髮不少一根。除七歲前殤子仍居見界，其餘壯老，公同萬世之人，面面審判。善者登天，惡者入地，諸天皆靜，二曜居所，而聖賢君子熙熙光明之域，庸回小人沈沈幽黑之中。一場大開闢，此其一場大完合，天宮圓滿，另是昭融宣朗世界，非凡所可思議矣。此論甚奇，西方實有此書，故註存之。⁶⁸

最後，熊明遇結合儒者的「戴天履地」與基督宗教真宰賦予人不滅的靈魂，期望人能加倍修身證教來「昭事上帝」，不辜負大造創天地萬物爲人所用的宏大恩慈。

夫人戴天履地，秉受真宰之靈，思及于此，能無凜凜，倍加修證，倍加昭事，以期不負大造陶鑄之鴻慈也哉！⁶⁹

至於他讀過的「天學諸書」或「西域圖書」，如將本節與第二節的引文加以比較，不難發現其中可能包括羅明堅《天主實錄》、利瑪竇《天主實義》、《聖經約錄》、龐迪我《龐子遺詮》、王豐肅《教要解畧》與羅儒望（João da Rocha, 1565-1623）《天主聖教啓蒙》等。

67 同上註，頁5b（總121）。

68 同上註，頁5b-6a（總121）。

69 同上註，頁6a（總121）。

當年輪由天啓邁入崇禎元年，熊明遇開始將《則草》擴展為《格致草》。從〈大造畸說〉中提到「至于崇禎元年」，以及〈洪荒辯信〉中提到「距今崇禎元年」來看，⁷⁰他在崇禎元年著手將《則草》中〈大造膚論〉與〈大造演說〉擴展為《格致草》中〈大造恒論〉與〈大造畸說〉，並調整〈洪荒辯信〉的內容。前述〈大造膚論〉中的「皈依真宰矣」，到〈大造恒論〉中被改為「本天親上矣」。⁷¹〈大造畸說〉只保留了〈大造演說〉中有關〈創世記〉部分，將原先所含的基督宗教性神學部分加以刪除。本文第六與第七節中將分析其演變與萬曆、天啓與崇禎的政治經歷間的關聯。

五、熊明遇將西方自然神學儒學化

耶穌會士傳入含有自然神學的作品中，對熊明遇產生衝激與影響最大的就是《寰有詮》。為了幫助中國讀者瞭解西方自然神學，在〈則草二〉的〈荊棘虎狼之生〉、〈蚊虻蠅蚋之生〉、〈化濕卵胎之生〉、〈聖賢愚賤之生〉四個小節中，他使用士人的語言來吸納與詮釋《寰有詮》中一些自然神學的論證，或加以改寫為較接近中國士人的案例，而不再是以造物主為中心的目的論思考方式，可說是「自然神學儒學化」或「自然神學中國化」。

當《則草》在崇禎年間擴充為《格致草》時，熊明遇將先前的〈大造膚論〉與〈大造演說〉改為〈大造恒論〉與〈大造畸說〉。他不但保留了先前四個自然神學的小節，還添增〈人身營魄變化〉一節來豐富他對自然神學的接納與「自然神學儒學化」。

（一）〈則草二〉中西方自然神學儒學化的四例

熊明遇通過〈荊棘虎狼之生〉、〈蚊虻蠅蚋之生〉、〈化濕卵胎之生〉與〈聖賢愚賤之生〉四個例子來將他所吸納的西方自然神學用到中國的事例上，說明造物主的周全設計，萬物對他物皆各有其用，此種物物間相互為用的設計，係出自造物主的完整設計。

70 熊明遇，《格致草》，卷6〈大造畸說〉，頁170b（總143）；〈洪荒辯信〉，頁171a（總144）。

71 同上註，卷6〈大造恒論〉，頁169b（總143）。

1. 〈荊棘虎狼之生〉

造物主是無所不能的，以愛心來生人，並生萬物爲人所用，爲何又創生折磨人的荊棘與會獵食人與動物的虎狼呢？熊明遇參考《寰有詮》卷1中有關自然神學的觀點，他將造物主爲懲罰人的荊棘，加上獵食人與動物的虎狼，來闡釋造物主創生荊棘虎狼，既具有爲人所獵，又有警示人的目的。

或曰：大造專以愛養生人爲心，荊棘虎狼之蕃，何也？曰：造地之時，初無荊棘，以首出之人，聽魔逆命，荊棘遂生，人類諸苦遂降。⁷²

《寰有詮》中回答造物主特殊創造荊棘與噬獸的目的，特別是後者原爲警示人，奈何人不聽其自身靈性，擅自主張，造成百獸蠢動，不聽人命，而成噬人之獸，此乃人所自取。

夫天主造成物物，各具妙用。世人不知作者之意，謬謂某物或不需設。豈知即我不需，然六合之廣，民生日用，必需備此，始得成全。況乎初人，若能恒聽主命，百獸咸亦聽人之命，總以事人利人，絕不傷人也。但因人逆主命，人物失調，其流之弊。人靈既不聽命於天主，人身亦不聽命於靈性。自身靈性，不自主張，蠢然百獸，寧不逆命。其攫噬加害於人，亦人所自取耳。⁷³

接著，他將造物主與中國文獻中的例子加以關聯。以戲劇爲例，需要不同角色。⁷⁴他舉烏頭、附子與梟、破鏡爲例，它們都是毒害的生物，行爲不符儒家倫理，可是卻各有其功能。烏頭之母根稱烏頭，附著於母根的幼根稱爲附子，兩者都是著名的毒材，可是配上甘草、生薑或人參來克制它的毒性，可具有止痛之效。梟爲食母之鳥，破鏡則爲食父之獸，黃帝爲絕其後，乃用它們來祭祀。⁷⁵相對於極毒的藥材與食父食母之獸，造物主創生荊棘虎狼可說

72 熊明遇，〈則草二〉，頁17a（總127）。

73 傅汎際，〈《寰有詮》〉，卷1〈原天地之始第五〉，頁41a-b（總481）。

74 「人生世間，如俳優在戲場；……諸帝王、宰官、士人、奴隸、后妃……，皆一時粧飾之耳。……搬演既畢，解去粧飾，漫然不復相關。」利瑪竇，〈天主實義〉，下卷〈第六篇釋解意不可滅，并論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所爲善惡〉，頁24a-b（總537-538）。

75 「孟康曰：梟，鳥名，食母。破鏡，獸名，食父。黃帝欲絕其類，使百物祠皆用之。破鏡如獬而虎眼。或云直用破鏡。」漢·司馬遷，〈史記〉（北京：中華書局，1969），卷12〈孝武本紀第十二〉注引《集解》，頁456-457。

是「大造之仁」。轉而以儒家之仁來看待造物主之仁心。

雖然天地間一大世界，須物物各供其用，荊棘護垣，致狂夫之瞿瞿；虎狼率野，利獵者之赴赴。大造成寰宇，以各備為全。譬如，優人登場，設皆為王，亦不成劇。烏頭、附子可以已病，梟、破獍可以祠黃帝，則荊棘虎狼之生，豈非大造之仁耶？⁷⁶

2. 〈蚊虻蠅蚋之生〉

如果造物主設計荊棘虎狼，對人而言是利害參半，可是蚊虻蠅蚋小生物有害於人，造物主創造它們對人有何用？

在《龐子遺詮》中已提到造物主「造治蚊虻」。從生物間的「食物鏈」來看，蚊虻蠅蚋為蜘蛛、蝙蝠和雞雀等其他生物的食物。對人而言，雞雀可供食用，蜘蛛與蝙蝠也可為良醫的藥材，因此闡釋造物主創生蚊虻蠅蚋是為蜘蛛、蝙蝠和雞雀提供食物，而這些生物直接或間接都具有為人提供食用與藥用的目的。至於蚯蚓與蟬似乎不具上述食用與藥用的目的，由於「蚓語而知春，蟬鳴而知秋」，熊明遇認為蚓語與蟬鳴具有反映春秋季節的功能，反映大造有意藉它們來反映春秋時節。⁷⁷

質言之，無物不可以為人所用，所以任何事物只要是造物主所創，皆有其有用的目的。

3. 〈化濕卵胎之生〉

在此小節中，熊明遇試圖將生物傳承的化生、濕生、卵生、胎生四種傳統方式與西方自然神學聯結。譬如，《朱子語類》中就提到此四種方式。⁷⁸其中卵生與胎生是既有物種繁衍的方式；化生是傳統中國常提到的變化，它與氣的自然哲學在物種上的轉化有關。⁷⁹由於物理、生物與人事活動變化皆與氣的自然哲學有關，唐朝道士譚峭（字景升）著有《譚子》，又名《譚子化書》，分別從道化、術化、德化、仁化、食化、儉化等六卷來談天地萬物之化

76 熊明遇，〈則草二〉，頁17a（總127）。

77 同上註，頁17a-b（總127）。

78 「……又說『若胎生，若卵生，若濕生，若化生，我皆令入無餘涅槃而滅度之』」。宋·朱熹撰，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷126〈釋氏〉，頁3026。

79 關增建，《中國古代物理思想探索》（長沙：湖南教育出版社，1991），頁16-23。

育。⁸⁰ 因此熊明遇會認為「言化生，莫備于《譚子》。」⁸¹ 有關濕生的見解，指蟲類誕生於濕氣中的自然發生。王充（27-91）在《論衡》中，提到「然夫蟲之生也，必依溫濕。溫濕之氣，常在春夏。」⁸² 在《莊子》〈逍遙遊〉中，曾以水中的鯢轉化為大鵬來表達化濕生。「北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。」⁸³ 因此熊明遇認為「言濕生，莫備于《莊子》。」⁸⁴ 接著，他轉向造物主，顯現他從西方自然神學的觀點，來闡釋造物主創造萬物皆有為人所用的目的。「凡以利人之用，造物非無為也。」⁸⁵

在《天主實義》中，利瑪竇為了說明天主開始創生物類與人，天主與物類間彼此相造的被造者間的區分，他將化生轉為基督宗教的創生之意，來闡明第一因。「天主生物，乃始化生物類之諸宗，既有諸宗，諸宗自生。」⁸⁶ 「天主始制創天地、化生人物」。⁸⁷ 雖然卵生與胎生是既有物種雌雄交配下繁衍的方式，熊明遇此時似乎相信造物者具有奇蹟，可於此二種代代相傳的物種繁衍方式以外，造化新物種轉變。

飛者卵生，龜鱉之屬，卵而未必盡。翼行者胎生，蝙蝠之屬，翼而未嘗不胎。蓋凡不繇牝牡交者，皆可化。若繇牝牡交者，謂之全性，永不能化。鷹化為鳩，雀入大水為蛤，是雌雄之交者也。而田鼠化鴛，又豈胎生者乎？田鼠至多，疑于與蝌蚪、蝦、蛤同一，化濕之生矣。即人家之鼠，亦有不繇胎生，繇化生者。⁸⁸

80 五代·譚峭撰，《化書》（臺北：新文豐出版公司，1987）。

81 熊明遇，〈則草二〉，頁17b（總127）。

82 黃暉撰，《論衡校釋》（《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局，1990），卷16〈商蟲篇〉，頁719。

83 清·郭慶藩撰，王孝魚校點，《莊子集釋》（北京：中華書局，1971），〈內篇〉，卷1〈逍遙遊第一〉，頁2。

84 熊明遇，〈則草二〉，頁17b（總127）。

85 同上註。

86 利瑪竇，《天主實義》，上卷〈首篇論天主始制天地萬物，而主宰安養之〉，頁7a-b（總389-390）。

87 同上註，下卷〈第八篇總舉大西俗尚，而論其傳道之士所以不娶之意，并釋天主降生西土來由〉，頁68b（總626）。

88 熊明遇，〈則草二〉，頁17b-18a（總127）。

事實上，鷹化為鳩，田鼠化為鴽，腐草為螢，雀入大水為蛤，野雞入大水為蜃等，皆與濕生與化生有關，⁸⁹因此，熊明遇提到「化濕生」，呈顯有些物種轉變出自造物主化生，將中國的濕生傳統納入化生之中，銜接中西兩個傳統。

4. 〈聖賢愚賤之生〉

相對於朱熹（1130-1200）從稟氣的差別來解說人有聖賢愚賤的區別，⁹⁰熊明遇則從西方自然神學的觀點，強調人靈性皆造物主所賦，造質無太大差異。「造物以愛育生人為大德，則人之生也，即不能盡聖賢，而靈性通賦，亦宜造質不遠。」⁹¹即使每個人不能成為富貴，但是人若知造物各具妙用，以其事人利人，則與造物者各就其為的用意相差不遠。「即不能盡富貴，而利用通享，亦宜造位不遠。」⁹²如果造物主具有無所不能的創造能力，從儒學鼓勵「人人皆可為聖賢」的目標，難免會產生以下的疑問：為何會產生少數的聖賢與富貴，與懸殊大眾的庸愚與貧賤的差異呢？「何乃聖賢不數數，而庸愚偏多，甚有庸愚之極者？富貴不數數，而貧賤偏多，甚有貧賤之極者？」⁹³

或許參考《主制群徵》的說法，⁹⁴熊明遇以中國上古史治亂的例子，來

89 「《禮記》〈月令〉曰：仲春，鷹化為鳩。季春，田鼠化為鴽。季夏，腐草為螢。季秋，雀入大水為蛤。孟冬，野雞入大水為蜃。」宋·李昉等撰，《太平御覽》（北京：中華書局，1998），卷887〈妖異部三·變化上〉，頁6a（總3942）。

90 「稟得精英之氣，便為聖，為賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得豐厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰頹薄濁者，……便為愚、不肖，為貧，為賤，為夭。天有那氣生一箇人出來，便有許多物隨他來。」朱熹，《朱子語類》，卷4〈性理一 人物之性氣質之性〉，頁77。

91 熊明遇，〈則草二〉，頁18a（總127）。在人胚胎成長過程中，天主賦予每個人靈性或靈魂，從靈模之合於人質來看，最初相差不遠。「若論靈性本來，則絕不繫生人者施力之力，而全繫於天主之作用焉耳。」傅汎際，《寰有詮》，卷1〈他物莫能肇有義第三〉，頁16b（總468）。

92 熊明遇，〈則草二〉，頁18a（總127）。「天主於六日間造天地萬物訖，乃造成人，以為四方之主。」傅汎際，《寰有詮》，卷1〈原天地之始第五〉，頁41b（總481）。

93 熊明遇，〈則草二〉，頁18a（總127）。

94 「天下諸國，求一全免貧乏者無之，此亦主者治世公平一端也。蓋使人豐於財，悉無困窘，即不利有二。其一，為廢絕百工，凡苦身力作，皆緣患貧，苟無貧可患，孰耳勞苦乎。城郭圯，孰修？殿宇頹，孰造？衣服器皿敝，孰製？地，孰犁？車，孰御？魚，孰漁？蔬，孰

闡釋造物主創生聖賢愚賤，皆各有其所用。

君子曰：此正造物之所以愛育生人也。兩賢不相事，兩貴不相使。假如堯、舜、湯、武之世，元、愷、伊、周在位，舉朝野之人亦皆元、愷、伊、周其才，則是滿朝野之人，皆當執政，皆當富貴，層層相使，誰為隸臣？誰為胥史？誰為興臺？亂之道也。故必有共、驩、桀、紂之至不仁，以顯堯、舜、湯、武之至仁，而又有唐、虞、殷、周之臣，庶以供元、愷、伊、周之任用。庶幾大小相維，德賢相役，上不失官，民狎其野，而厝天地于清寧之極，造物愛育生人之德，孰大于是？⁹⁵

「元、愷」指堯舜時著名的望族。「共、驩」，指堯舜時的共工與驩兜，皆為惡人，且曾遭帝舜流放。最後，熊明遇似乎結合基督教義與儒家的天有生人育人之德。

（二）《格致草》的新例：〈人身營魄變化〉

當《則草》擴增為《格致草》，或許受到西方自然神學作品中以人身為徵的影響，熊明遇在《格致草》中還增添了一小節〈人身營魄變化〉。

在這一小節中，熊明遇採用西學中四行在天地間的變化，結合老莊言天地變化，將大宇宙內的運作類比延伸到人身小宇宙之內，來解說人身的營魄變化。「人身小天地，四大升降，生息無刻有停。」⁹⁶他的「四大」指土水氣火，在亞里斯多德自然哲學中，指地球領域內萬物生息變化不已，皆出自四行。接著，他將人身五臟六腑在傳、送、停、泄上的運作，與天地間的風、雨、露、雷加以相應，或許是熊明遇將其對《泰西水法》中四大元行在大氣中的運作，類比性地延伸到小宇宙之內。「無論五臟六腑之官，傳、送、停、泄，與風、雨、露、雷相應」。⁹⁷就像大宇宙一樣，小宇宙的人身，皆出自大造真宰所創。「即皮膜之間一小筋，皆有為而生。」⁹⁸他以火在大

備？一切貿易廢矣，且使貴賤不章，上不威，下不順，天下上可治乎？其一，必召萬惡，每觀多財者必惰，必迷食色，驕奢淫逸，肆無所忌。天下皆富無貧，即天下皆惡無善矣。……貧者勞力，困其身所以利其神。甚哉，大主曲成之無己也。」湯若望，《主制群徵》，卷下〈七 以人世缺陷徵〉，頁10a-11a（總579-581）。

⁹⁵ 熊明遇，〈則草二〉，頁18a-b（總127）。

⁹⁶ 熊明遇，《格致草》，頁156a（總136）。

⁹⁷ 同上註。

⁹⁸ 同上註。

氣中的變化，來類比內臟消化食物的過程。「飲食所納，初化為膏飭，再化為精液」，⁹⁹「皆藉真火甄鎔最麤，則後降火必求妃，妃乃在水。陰實則坎離交，陰虛則陽燄騰。如天地之火，非藉水土壅合以利民生，則橫驚飈發，不可禦矣。」¹⁰⁰

在讀過西方有關腦的記憶功能後，熊明遇提到：

至于寸靈，包括宇宙，記憶今古，安頓果在何處？皆資腦髓藏受。髓之清嫩者，則聰明易記而易忘，若印板摹字；髓之濁滯者，則愚鈍，難記亦難忘，若堅石鐫文。¹⁰¹

99 熊明遇，《格致草》，頁156a（總136）。「今論血所由成，必賴食化。食先歷齒刀，次歷胃釜，而麤細悉歸大絡矣。第細者可以升至肝臟成血。麤者為滓，于此之際，存細分粗者，脾。包收諸物害身之苦者，膽。吸藏未化者，腎。脾也，膽也，腎也，雖皆成血之氣。然不如肝獨變結之，更生體性之氣。故肝，貴也。若夫心，則成內熱與生養之氣，腦生細微動覺之氣，故並貴也。」湯若望，《主制群微》，卷上〈五 以人身向微〉，頁12a（總523）。

100 熊明遇，《格致草》，頁156a（總136）。此處熊明遇以求妃降旱，來類比人身中以肺嘔吸之氣來降心暖。「凡人生命之根，在于元濕元煖……若內之元火太旺，亦能焦枯元濕，命亦殂焉。又或咽喉被繩急絞，全無涼氣進入……內火益增其旺，酷虐五臟，因歸殄滅。……故造物主於氣之旺者，必與之以嘔吸之能，使其常換涼氣，以存元火，庶不至於滅亡耳。……嘔吸之氣，出入不停，用以涼心，心本極熱，苟不接受身外涼氣入肺，則心火大悶而身不安。肺居心之上，左右包心，其一開一闔，如風箱扇而涼之，然而氣從熱化，一進即熱，故必吐出以換其涼。」明·艾儒略，《性學辨述》（收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊），卷8〈論嘔吸〉，頁28b-29a（總337-339）。「日光生熱，因熱生火，旋用水土壅闕，恆使在下，助生萬物。有時有處，間一發見，及歸本所。不得一時，游行地上。偶一游行，目為災異也。」明·熊三拔，《泰西水法》（收入《天學初函》第3冊），卷5〈水法或問〉，頁4b（總1644）。

101 熊明遇，《格致草》，頁156a-b（總136）。「人受造物主所賦之神魂，視萬物最為靈悟，故遇萬類悉能記識，而區別以藏之，若庫藏之貯財貨然。……記含有所，在腦囊，蓋顛顛後，枕骨下，為記含之室。人之記含……當其入也，物必有物之象，事必有事之象，均似以印印腦。其腦剛柔得宜，豐潤完足，則受印深而明。藏象多而久。其腦反是者，其記亦反是。……至壯年，其腦充實，不剛不柔，譬若絳帛，印之易，而跡完具，故易記而難忘。及衰老，其腦乾硬大剛，譬若金石，印之難入，入亦不深，故難記，即強記亦易忘。或少壯難以記憶者，若鑄金石，入雖難而久不滅，故記之難，忘之亦不易。……且人賦質不齊，故記識亦有難易。大都兩間氣，鍾聚流行，處處不同，有清、有濁，有輕、有重。賦其清而輕者，其人多聰明睿哲，故善記。賦其濁而重者，其人多昏蒙鹵鈍，故善忘。」明·利瑪竇，《西國記法》，〈原本篇第一〉，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》（香港：香港城市大學出版社，2001），頁181-182。

在參考《主制群徵》與《西國記法》內容後，¹⁰² 他將身的主導所繫，從傳統的任督二脈，轉化為西學中的腦，最後又回歸中國傳統的心。

人身命根，安託任督之脈，玄牝之門，與天地同。天地原從虛廓生，物即于虛廓栽根。宰天地者，天地內外，莫載莫破；宰人身者，膚骨內外，無歉無贏，而竟莫測其何象，此之謂真宰。腦血未減，心景不偏。沐則心覆，古有斯言。¹⁰³

六、為何〈則草二〉中會出現西方基督神學？

在萬曆朝後期，熊明遇曾與耶穌會士有頗多接觸，¹⁰⁴ 那時他有機會接觸西方基督神學，可是他在萬曆末年初刊《則草》中無所表述，直到天啓六年〈則草二〉中才展示他接受西方宗教性神學與自然神學。我們該如何解說他作品中這段基督神學的變化呢？天啓朝魏忠賢（1568-1627）專政，對東林人士的政治迫害禍及熊明遇。遭受閹黨裁賊式的徇私審判後，他有感於西方基督神學中天主至公的審判與其設計和創造，乃在增添的〈則草二〉中加入基督神學中宗教性神學與自然神學部分。

熊明遇成為東林人士有其歷史背景。萬曆二十九年（1601）進士，授觀政吏部。十二月，獲得東林人士孫丕揚（1534-1616）舉薦為浙江長興縣令。¹⁰⁵ 任內常諮詢長興東林人士丁元薦（字長孺，別號慎所，1560-1625）。

102 「總論人身氣血、骨肉、筋脉等，以及諸內肢，其體異能、異樣、異多。如此類，然皆各得其位，各盡其用。共扶人身資養動覺，以令五司，咸止無缺，不曠厥官，豈不奇哉。……是知造化人身，安排人身，如是恰當。」湯若望，《主制群徵》，卷上〈五 以人身向徵〉，頁14a-b（總527-528）。「凡人晨旦記識最易者，其腦清也。若應接煩擾，或心神勞瘁，皆能致腦乾。或邪寒酷炎，冷熱過宜，或醉飽過度，又食物中有堅韌油膩難消者……俱能混濁調腦之氣，滯塞通腦之脉，故難記亦忘。」利瑪竇，《西國記法》，〈原本篇第一〉，收入《利瑪竇中文著譯集》，頁182。

103 熊明遇，《格致草》，頁156b（總136）。

104 「先君子久與龐、陽、徐、畢諸君遊。初刻《則草》，始章西學」。明·熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》（日本內閣文庫藏清順治年間本），卷11〈懸象說〉。引文中龐、陽、徐、畢諸君指的是龐迪我、陽瑪諾（Emmanuel Diaz, 1574-1659）、徐光啟（1562-1633）、畢方濟（Franciscus Sambiasi, 1582-1649）。

105 「辛丑，賜進士第，觀吏部政。出入視日，太宰孫公器之，十二月授浙江長興知縣。」清·

丁元薦與他家人頗熟，死後熊人霖（字鶴臺，1604-1666）爲他寫傳。¹⁰⁶熊明遇還與當時東林人士顧憲成（號涇陽，諡端文，1550-1612）、高攀龍（別號景逸，1562-1626）、劉宗周（號念臺，1578-1645）、朱國禎（號平涵，1558-1632）等人多所來往。¹⁰⁷

另一方面，熊明遇與耶穌會士多所往來。根據王應麟〈利子碑記〉敘述，利瑪竇在過世之前，熊明遇曾與他有所接觸，¹⁰⁸可能始自萬曆三十七年（1609）冬他赴京任禮部主事後。次年他考選兵科給事中。十月仍在候補時，母王氏病逝於北京。萬曆四十一年（1613）四月服滿，赴京候補。直到萬曆四十三年（1615）十二月任兵科給事中以前，在這段長達兩年半以上期間，他與耶穌會士有相當多接觸，可能讀過《天主實錄》、《天主實義》、《七克》、《聖經約錄》、《教要解畧》、《天主聖教啓蒙》等基督神學作品，並爲《七克》這本以七德克七端之罪的宗教性神學著作寫序。他雖知龐迪我以「事天帝爲宗」，卻以儒家倫理觀點來解讀此書，認爲它「大抵遏欲存理，歸本事天」，將它與孔子論仁與孟子論性來相比，「亦我素王之功臣也。」¹⁰⁹在萬曆四十八年（1620）出版的《則草〔一〕》中，他吸納頗多西方自然知識，不過其中僅提到「西域人設十二重」天，¹¹⁰似乎參考陽瑪諾《天問畧》提到的十二重天，而未彰顯第十二重天「爲天主上帝、諸神聖處，永靜不動，廣大無比，即天堂也。」¹¹¹簡言之，在《則草〔一〕》中，熊明遇未論及天主，遑論基督神學與其中的宗教性神學和自然神學。

天啓朝魏忠賢專政亂權，促使熊明遇將基督神學反映於〈則草二〉中。明熹宗朱由校（1605-1627）最初是靠正人君子登基，有段短暫的「衆正盈朝」，可是他無心與無力問政，在他的裸姆客氏協助下，太監魏忠賢竊權專

章士鴻，〈文直先生傳〉，收入熊明遇，《文直行書》（《四庫禁燬書叢刊》集部第106冊），卷之前，頁前62（總37）。太宰爲吏部尚書，孫公指的是當時擔任吏部尚書的孫丕揚。

106 熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》，卷9〈丁慎所尚璽傳〉。

107 「……作令吳西，雅與顧忠〔端〕文、高忠憲、及劉念臺、朱平涵、丁慎所游。」章士鴻，〈文直先生傳〉，收入《文直行書》，頁前62b（總37）。

108 林金水，《利瑪竇與中國》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁30、129。

109 熊明遇，〈七克引〉，收入《天學初函》第2冊，頁697-700。

110 熊明遇，《則草》，〈定天重數〉，頁12b（總97）。

111 明·陽瑪諾，《天問畧》，收入《天學初函》第5冊，頁1a（總2633）。

政。根據溝口雄三的分析，東林人士在當時社會與政治上「最大的特徵之一就是推行公治的志向。」其中的一面係對抗皇帝的一元性專制支配，¹¹² 東林人士無法坐視魏忠賢專權亂政。天啓四年（1624）六月一日，左副都御史楊漣（1572-1625）提出劾魏忠賢二十四大罪疏，激起正直朝臣的倒魏風潮。南都察院右僉都御史熊明遇與南兵部尚書陳道亨（1552-1628）贊同楊漣，上〈權黨罪狀已著疏〉。¹¹³ 天啓五年魏忠賢全面專政。三月，東林黨禍起。魏忠賢興大獄，令錦衣衛指揮掌北鎮撫事許顯純藉汪文言案牽連東林人士，藉追贓對楊漣等六君子施以嚴刑，不是遭酷刑就是投環而死。其餘遭下獄或削籍者甚多。¹¹⁴

四月，許顯純藉勘問汪文言獄案牽連熊明遇等人。¹¹⁵ 熊明遇旋遭魏忠賢矯旨革職，並被追贓一千兩百兩。¹¹⁶ 在留置被誣告的錢兩於公庫後，熊明遇由水路返南昌。¹¹⁷ 八月，南京浙江道羅萬爵上疏批奏熊明遇。¹¹⁸ 九月，為迎合魏璫，浙江道御史李時馨誣控熊明遇建南京石城營貪瀆。¹¹⁹ 十一月，李時馨再次上疏，請追繳熊明遇建石城營貪瀆。¹²⁰ 十二月，魏忠賢羅織東林人士

112（日）溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，1994），頁279-280。

113 熊明遇，《文直行書》，文卷9，頁78a-81b（總417-419）；熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》，卷12〈先府君宮保公神道碑銘〉，頁4a。

114 樊樹志，《晚明史（1573-1644）》（上海：復旦大學出版社，2005），頁675-698。

115 明·吳應箕，《啟禎兩朝剝復錄》（《中國野史集成》第31輯，成都：巴蜀書社，1993），卷2，頁11a-12a；清·谷應泰，《明史紀事本末》（臺北：華世出版社，1976），卷71，頁20a-b。

116 「五年三月，給事中薛國觀遂劾其黨庇徇私，忠賢即矯旨革職。未幾，坐汪文言獄，追贓千二百金，謫戍貴州平溪。」清·張廷玉，《明史》（北京：中華書局，1969），卷257〈熊明遇傳〉，頁6630。

117 「府君留俸贖于京兆庫，置賑田，扁舟歸。」熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》，卷12〈先府君宮保公神道碑銘〉，頁4a；「遂有贊公者璫，矯旨罷職。公留俸贖于京兆庫，置賑田，扁舟歸。」章士鴻，〈文直先生傳〉，收入《文直行書》，頁前64a-b（總38）。

118 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），〈附錄·明熹宗七年都察院實錄〉，卷10，頁1033。

119 熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》，卷12〈先府君宮保公神道碑銘〉，頁4a；熊明遇，《文直行書》，文卷1〈石城營記〉，頁10a-11a（總174-175）。

120 《明實錄》，《明熹宗實錄》，卷65，頁3069；清·陳鼎，《東林列傳》（《景印文淵閣四庫全書》第458冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷末下，〈明·附熹宗原本本記下〉，頁11b。

罪名，矯旨向全國公布了一個309人《東林黨人榜》，告示天下，熊明遇列名其中。他也列名在《東林學案》、《東林列傳》、《七錄》、《東林籍貫》、《東林同志錄》、《東林朋黨錄》、《天鑒錄》、《點將錄》、《盜柄東林夥》等攻擊東林人士的手冊之中。

天啓六年元月，魏璫續對熊明遇等東林人士追贓。¹²¹ 四月癸酉朔，遭遣戍。¹²² 六月聽到將謫戍貴州平溪衛（今貴州玉屏縣）信息前後，撰詩兩首爲記。¹²³ 八月，收到兵部劄。九月十九日，他告別親友，動身前往貴州平溪衛。¹²⁴

熊明遇在東林人士遭受魏璫揚惡抑善、舖天蓋地的徇私政治審判後，身心俱疲，此時可能回憶起萬曆後期耶穌會士傳播至公至能至善的造物主對世人的私隱審判與公審判，且看到傅汎際與李之藻合作譯畢的《寰有詮》，¹²⁵ 因而有感於某位超自然具有位格的造物主，以特定具有公共目的方式來安排物理與生物世界，在天啓五年夏離開南都察院到次年九月赴貴州平溪期間，將他吸納的基督神學收入那年刊刻的〈則草二〉中。¹²⁶

七、《格致草》中基督神學內容的調整

天啓七年（1627）八月二十二日，熹宗崩，死時二十三歲，無嗣。二日後，由同父異母的信王朱由檢（1610-1644）即位爲思宗，次年改元崇禎。皇權更迭，魏璫對東林人士的政治審判隨之逆轉，促使熊明遇在崇禎元年將《則草》擴增爲《格致草》時，刪除基督宗教性神學部分，將自然神學部分納入「格致學」脈絡中。

121 《明熹宗實錄》，卷67，頁3167、3169-3170；《明熹宗七年都察院實錄》，卷11，頁1177。

122 吳應箕，《啟禎兩朝剝復錄》，卷3，頁13b-14a（總421）；陳鼎，《東林列傳》，卷末下，頁52a。

123 熊明遇，《文直行書》，詩卷10，頁26a-b（總126）。

124 同上註，文卷15〈采薇記〉，頁5a（總528）。

125 「皇明天啓五年立夏譯完，崇禎元年秋分刻完」，並經過耶穌會士「黎寧石、曾德昭、費樂德故訂，陽瑪諾閱準」。傅汎際，《寰有詮》，卷6，頁67b。「夏初，『寰有詮』譯畢」。方豪，《李之藻研究》（臺北：臺灣商務印書館，1966），頁205。

126 「皆天啓丙寅漫識。」熊明遇，〈則草二〉，〈洪荒辯信〉，頁7b（總122）。

身處偏遠平溪的熊明遇，直到天啓七年十一月之望獲詔，始知熹宗崩，新皇登基改元，並獲赦。冬至，他束裝準備歸里。當他回到南昌，將從平溪返南昌東臯之旅，記爲〈杖杜記〉。

今上御極嘉興，海內更始，布喜騰詔。黨錮先開，縱舍冤罪，明遇乃獲偕諸流入躡履東還。先是聞熹宗皇帝八月鼎成，攀髯之慟，萬里莫及。訃至成禮，蓋十一月之望也。時有揭光錄齋今上詔書至滇黔，過平溪，敬致禮部謄黃一本，端肅開讀，始知網解。¹²⁷

此時思宗已清查處置奸黨。魏忠賢於天啓七年十一月十六日自縊，五日後崔呈秀步上後塵。十二月二十三日宣布要定閹黨逆案，次年三月十九日公布名單。另一方面，他爲過去被閹黨污蔑爲邪黨的東林人士平反昭雪。¹²⁸

崇禎帝在政治上的維新，「黨錮先開，縱舍冤罪」，對身爲東林人士的熊明遇可說是撥亂反正的在世政治審判。將昔日魏璫徇私的政治審判，與如今思宗除奸昭雪東林人士的政治審判相比，在世的孰善孰惡已弄清楚，並雪清東林人士的冤屈。在此情境下，對來世基督宗教中天主至公審判不再心存嚮往。於是，崇禎元年當他開始將《則草》擴增爲《格致草》，乃將〈則草二〉中加入基督神學中宗教性神學部分加以刪改或移除，只保留造物主特別在男胎四十日、女胎八十日時賦予個別靈魂，¹²⁹這點與「格致學」和自然神學有關。

在《天主實義》中，利瑪竇以士林哲學來界定「格物窮理」。人被賦予不滅的靈魂，除了死後被天主審判可能上天堂外，天主賦予人推論「所以然」的能力來取代性善說，¹³⁰從造物主所造的「自然」，進而推論造物主之所以爲動力因與目的因。用理學「所以然」來稱呼亞里斯多德四因說，將質者與模者歸爲鄰近因，作者與爲者歸給至公的造物主，¹³¹依此他將自然神學納入西方「格致學」之中。

127 熊明遇，《文直行書》，文卷15〈杖杜記〉，頁13a（總532）。

128 樊樹志，《晚明史（1573-1644）》，頁724-759。

129 熊明遇，《格致草》，卷6〈大造畸說〉，頁168a（總142）。

130 徐光台，〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉，《九州學林》2.2 (Summer 2004): 16-22。

131 徐光台，〈利瑪竇《天主實義》中的格物窮理〉，《清華學報》新28.1(1998.3): 63-65。

當熊明遇將《則草》擴增為《格致草》時，他將「格致」納入書名，反映他接受利瑪竇界定的「格物窮理」，將《格致草》視為是一本接納西方「格致學」的作品，當然也就接納「格致學」中的自然神學。原先在〈則草二〉中，熊明遇吸納西方自然神學，還將其儒學化。《格致草》保留造物主賦予個人靈魂，反映他接受人是能推論理者，從追求所以然之故的觀點來看，不但提供認識造物主所造的「自然」，進而推論世界萬物的「所以然之初所以然」，也保留〈則草二〉追求造物主在動力因與目的因方面的自然神學內容。

八、結 語

在先前研究的基礎上，本文根據基督神學所區分的宗教性神學與自然神學，分析耶穌會士傳入的宗教性神學與自然神學，做為瞭解東林人士熊明遇作品中所含的基督神學內容源自的背景。並從晚明天啓至崇禎初年東林人士與魏璫間的政治史，來分析熊明遇作品中處理宗教性神學與自然神學的演變。至於他為何未歸化為天主教徒，還存在進一步分析與闡釋的空間。茲分三點如下：

首先，關於熊明遇是否歸化天主教徒，我們可先瞭解他在接觸耶穌會士前是否有宗教信仰。接著從他與耶穌會士交往後，來看他對西方基督神學的吸納與反應，是否有歸化為天主教徒的意願。

從熊明遇的生平活動與文章中，透露他從早年起接觸較多的是道教與佛教。在道教方面，熊明遇三歲時有過一次奇特經歷。當時他的母親王氏似乎有心臟方面的疾病。一日，他與母王氏坐廊簷下，恰巧有位善於望氣色的武當道士經過，贈送她三粒奇藥，使她痊癒。道士還告訴她，日後熊明遇必會飛黃騰達。¹³²南昌會城內有兩座道教名勝鐵柱觀與純陽觀，熊明遇曾參觀，並有詩為記。¹³³他還為位於南昌的玉隆宮重修工程，撰文募緣與題疏。¹³⁴

關於佛教方面，熊明遇在少年時就隨二哥熊明遠（字茂才，號見初，1564-1600）赴南昌孺子亭讀書，那段期間曾去南昌會城南（繩金）塔寺中

132 熊明遇，《文直行書》，文卷14〈勅封先太儒人王行略〉，頁33a-b（總510）。

133 熊明遇，《綠雪樓集》，《鶴草》，卷3，頁15b-16a（總388）。

134 熊明遇，《文直行書》，文卷17〈重修玉隆宮募緣題疏〉，頁34a-37a（總608-610）。

讀書。¹³⁵在長興知縣任內，他接受地方人士建議，將漏澤園遷移，協建金蓮塔，改變地方風水，認為有助於士人科舉。¹³⁶萬曆二十八年（1610）十月母親於北京往生，在通州張家灣鐵牛寺誦經，因而讀藏經，並有詩十四首為記。¹³⁷或許在他返鄉丁憂期間，金繩塔寺重修，他還為此撰〈重修塔寺蓮池題疏〉。¹³⁸天啓元年（1621）他重遊年少時讀書的〔繩金〕塔寺，只見三十年前老僧一人，有感而撰詩為念。¹³⁹

萬曆四十七年（1619）熊明遇謫遷福建福寧。對於有人怪罪福寧地脈不好，於是他相中傍海的崙嶼山，模仿他曾在西學書中見過的西方教塔，興建龍光寶塔來改運。次年中秋完工時，他撰〈福寧州新建龍光寶塔碑〉。¹⁴⁰質言之，從熊明遇的生平活動來看，他接觸較多的是佛教的活動，不過他似乎沒有明確的佛教信仰。

其次，熊明遇曾與耶穌會士多方接觸，而未入教。本文根據基督神學中的宗教性神學與自然神學區分，首次對熊明遇作品中基督神學內容出現的時機與演變進行分析，為他未入天主教提供一個另類解說。

熊明遇接觸耶穌會士前較接近佛教信仰。萬曆後期他已與耶穌會士交遊，接觸一些基督神學作品如龐迪我《七克》等。他曾為《七克》寫序，卻視它為一本有功於儒家倫理學的作品。這與他在萬曆末年刊刻《則草〔一〕》無涉基督神學內容頗為一致。

135 「辛卯，讀書寺中。」同上註，詩卷10〈塔寺〉，頁19b（總123）。此塔寺在南昌會城南方的進賢門東南。見清·徐午等修，清·萬廷蘭等纂，《南昌縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷1〈圖〉，〈會城圖〉，頁4b-5a（總46-47）。

136 「余官吳興，吳興長老為余言，郡之碧浪湖浮玉石上，自建萬魁塔後，制科必魁，進士必儲館閣，數之歷歷若左卷。余感其言，亦於雉城建金蓮塔。告成之年，一榜得三進士。嗣是第者，項背相望。……盜賊衰止，吏不入牢。百姓不困內外之繇，而令悉得徵，遷者十五年，于今亦歷歷左卷矣。」熊明遇，《綠雪樓集》，《素草上》，頁51a-b（總157）。原文誤將「項背相望」刻為「頂背相望」，已逕改。

137 同上註，《鶴草》，卷1，頁14b-16b（總355-356）。

138 「進賢門，城之東南門也，卦位屬，……予少讀書僧舍，時時登攝塔……不意去今二十餘年矣。」同上註，《素草下》，〈重修塔寺蓮池題疏〉，頁7a-b（總169）。

139 「塔寺辛丑，讀書寺中。至辛酉，三十年止一老僧在耳」。同上註，《鶴草》，卷3，頁15a（總388）。

140 同上註，《素草上》，頁47b-48b（總157）。

天啓朝魏璫擅權專政，顛倒政治是非善惡，徇私構陷東林人士，重者嚴刑拷打至死，輕者削籍革職。熊明遇遭到裁職與革職後，在基督神學中發現至公審判的大造真宰，似乎一度動心。在天啓六年完成的〈則草二〉中吸納基督神學中的宗教性神學與自然神學，提到皈依天主真宰。當時他可能已有妾，可是未有入教行動。

一旦崇禎帝平反東林人士的冤屈後，政治上對天啓朝魏璫所爲作出善惡審判，先前因嚮往天主至公審判而吸納基督宗教性神學，在《格致草》中幾乎全部刪改，多少反映出他缺乏對基督宗教信仰的動力。至於自然神學的部分，那是人類理性通過造物主創造的作品來推論祂，不必然具有出世的宗教信仰，更何況他將該部分加以儒學化。

第三，過去學者指出東林人士與耶穌會士多所交往，受到西學的影響，¹⁴¹可是似乎未見東林人士入教。本文探討西方基督神學對熊明遇的衝激及其反應，從中西交流史、基督神學與晚明政治史來分析相關文獻，發現東林人士如熊明遇，雖一度對出世後天主至公審判有些心動，一旦在世的政治審判分清善惡平反冤屈，他就將先前嚮往出世後天主至公審判的宗教性神學部分加以刪改或移除，爲東林人士重視儒家經世致用的入世精神，提供一個具體的案例。

引用書目

一、傳統文獻

漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1969。

黃暉，《論衡校釋》4冊，《新編諸子集成》第1輯，北京：中華書局，1990。

王利器著，《顏氏家訓集解》，《新編諸子集成》第4輯，北京：中華書局，1993。

五代·譚峭撰，《化書》，臺北：新文豐出版公司，1987，據寶顏堂本影印。

唐·唐太宗御撰，何超音義，《晉書》，北京：中華書局，1969。

宋·李昉等撰，《太平御覽》，北京：中華書局，1998，據宋刊影印本。

宋·朱熹撰，宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。

141 沈定平，《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》（北京：商務印書館，2001），第8章第3節：「東林學派與西學」，頁557-575。

- 明·佚名，《天主教要》，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。
- 明·王豐肅，《教要解畧》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。
- 明·艾儒略，《性學摘述》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第6冊。
- 明·利瑪竇，《天主實義》，收入明·李之藻編，《天學初函》第1冊，臺北：臺灣學生書局，1965，據金陵大學寄存羅馬藏本複印。
- 明·利瑪竇，《西國記法》，收入朱維錚主編，《利瑪竇中文著譯集》，香港：香港城市大學出版社，2001。
- 明·利瑪竇等，《聖經約錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。
- 明·吳應箕，《啓禎兩朝剝復錄》，《中國野史集成》第31輯，成都：巴蜀書社，1993。
- 明·傅汎際譯義，明·李之藻達辭，《寰有詮》，臺北：國家圖書館藏明崇禎元年刊本。複印本見薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文卷》第8冊，鄭州：河南教育出版社，1998。
- 明·湯若望，《主制群徵》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》第2冊（吳相湘主編《中國史學叢書》40），臺北：臺灣學生書局，1966，據梵諦岡圖書館藏本複印。
- 明·陽瑪諾，《天問畧》，收入《天學初函》第5冊。
- 明·熊人霖，《鶴臺先生熊山文選》，日本內閣文庫藏清順治年間本。
- 明·熊三拔撰說，明·徐光啓筆記，明·李之藻訂正，《泰西水法》，收入《天學初函》第3冊。
- 明·熊明遇，《則草》，收入氏著，《綠雪樓集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第185冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·熊明遇，《格致草》，美國國會圖書館與北京國家圖書館藏清順治五年（1648）書林友于堂熊志學刊本。複印本見薄樹人主編，《中國科學技術典籍通彙·天文卷》第6冊，鄭州：河南教育出版社，1998。
- 明·熊明遇，《綠雪樓集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第185冊，北京：北京出版社，2000年據中國科學院圖書館、中國社會科學院文學研究所圖書館、南京圖書館藏合輯本複印。
- 明·熊明遇，《文直行書》，臺北國家圖書館藏清順治十七年熊人霖刻本。複印本收入《四庫禁燬書叢刊》集部第106冊，北京：北京出版社，2000。
- 明·龐迪我，《七克》，收入《天學初函》第2冊。
- 明·龐迪我，《龐子遺詮》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第2冊。

明·羅明堅，《天主實錄》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。

明·羅儒望，《天主聖教啓蒙》，收入《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊。

清·谷應泰，《明史紀事本末》，臺北：華世出版社，1976。

清·徐午等修，清·萬廷蘭等纂，《南昌縣志》，臺北：成文出版社，1989，據清乾隆五十九年刊本影印。

清·張廷玉，《明史》，北京：中華書局，1969。

清·郭慶藩撰，王孝魚校點，《莊子集釋》，北京：中華書局，1971。

清·陳鼎，《東林列傳》，收入《景印文淵閣四庫全書》第458冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。

《聖經》，香港：香港聖經公會，1979。

二、近人論著

方 豪 1966 《李之藻研究》，臺北：臺灣商務印書館。

沈定平 2001 《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》，北京：商務印書館。

卓新平主編 2001 《基督教小辭典》，上海：上海辭書出版社。

林金水 1996 《利瑪竇與中國》，北京：中國社會科學出版社。

孫邦華 2002 〈自然神學在近代中國的傳播：以美國新教傳教士在上海辦的《萬國公報》為中心〉，《中西文化研究》（澳門理工學院中西文化研究中心）1(2002.6): 84-93。

徐光台 1996 〈明末清初西方「格致學」的衝擊與反應：以熊明遇《格致草》為例〉，《世變、群體與個人：第一屆全國歷史學學術研討會論文集》，臺北：臺灣大學歷史系，頁235-258。

徐光台 1998 〈利瑪竇《天主實義》中的格物窮理〉，《清華學報》新28.1(1998.3): 47-73。

徐光台 2004 〈明末中西士人在「理」問題上的遭遇：以利瑪竇為先驅〉，《九州學林》2.2 (Summer 2004): 16-22。

徐宗澤 1989 《明清間耶穌會士譯著提要》，北京：中華書局。

張永堂 1994 《明末清初理學與科學關係再論》，臺北：臺灣學生書局。

馮錦榮 2001 〈熊明遇（1579-1649）的西學觀：以熊氏早期的西學著作《則草》

- 爲中心》，《明清史集刊》5(2001.4): 323-344。
- 黃一農 2005 《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：清華大學出版社。
- （日）溝口雄三著，林右崇譯 1994 《中國前近代思想的演變》，臺北：國立編譯館。
- 樊樹志 2005 《晚明史（1573-1644）》，上海：復旦大學出版社。
- 關增建 1991 《中國古代物理思想探索》，長沙：湖南教育出版社。
- Gilson, Etienne. 1956. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. New York: Random House.
- Grant, Edward. 1977. *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindberg, David C. 1992. *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Porter, Roy. 1983. "Natural Theology." In W. F. Bynum, E. J. Browne and Roy Porter, eds., *Dictionary of the History of Science*. London and Basingstoke: The MacMillan Press, p. 289.
- Van Ackeren, G. F. 1967. "Theology." In *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. Washington, D.C.: The Catholic University of America, pp. 39-49.
- Weisheipl, James A. 1978. "The Nature, Scope, and Classification of the Sciences." In David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 461-482.

The Impact of Catholic Theology on Donglinist Xiong Mingyu and His Response**

Kuang-Tai Hsu*

Abstract

In late Ming, Jesuits introduced Catholic theology to China. Xiong Mingyu 熊明遇 (1579-1649) was very close to the Jesuits during the end of the Wanli 萬曆 period (1573-1620). As such, he most likely read works concerning Catholic theology, but did not write anything on this topic in his *Ze Cao* 則草 (1620). During the Tianqi 天啓 period (1621-1627), after having experienced the political oppression that Wei Zhongxian 魏忠賢 and members of his party inflicted on the Donglinists (that is, members of the so-called Donglin group 東林黨), Xiong came to be interested in God's message. Xiong touched on Catholic teachings in his sequel to *Ze Cao*, which was published in 1626; however, he never did convert to Catholicism. He was also influenced by natural theology and modified it with Confucian examples. After the Chongzhen 崇禎 reign (1628-1644), the emperor reversed earlier political sentences by exonerating those of the Donglin group and punishing the members of Wei Zhongxian's party. At this time, Xiong adjusted his response to Catholicism. In 1628, he started a revision of *Ze Cao* and expanded it and

* Kuang-Tai Hsu is a professor in Institute of History and the Center for General Education at Tsing Hua University in Taiwan.

** The paper is based on a larger project supported by the Boost Projects Foundation at National Tsing Hua University in Hsinchu, Taiwan. The author thanks the Foundation for its financial support, as well as the two anonymous reviewers who gave very useful suggestions and comments.

retitled it *Gezhi Cao* 格致草; in this later text, he deleted the part on Catholic teachings, but kept the part on natural theology, which he developed into a section dealing with 'learning about *gezhi*' 格致學.

In brief, the impact of Catholic theology on Xiong and his reaction has something to do with the political situation in 1620s. Xiong's example represents the view of the members of Donglin group, who were more concerned with political affairs rather than with a religious message. Even though he believed that one can go through natural theology to know Nature as created by the Creator, his acceptance of natural theology did not lead to his becoming a Catholic.

Keywords: late Ming, Catholic theology, Xiong Mingyu 熊明遇, Donglin group, *Ze Cao* 則草, *Gezhi Cao* 格致草