

李卓吾與利西泰

萬曆中西超儒之晤

劉月蓮*

本文引述比照各種有關李贄與利瑪竇於1599年至1600年間先後“三度”接觸往來的中外文獻資料，推論兩人有所默契進而深交的特定時代與人文背景，譽之為“萬曆中西超儒之晤”，側重於對李、利二位文化巨人之思想品質和人格魅力的引證和評述。利氏作為一位偉大的超越東西方界限的“西儒”，雖然融入明代儒家社會，卻未能實現其超越儒家傳統的個人理想；而李贄卻是一位真正敢於“就正吾夫子於杏壇之上”的明代超儒，其思想影響及於明清易代之際，乃至成為清末民初啟蒙運動大軍的一面旗幟。

引言

《利瑪竇中國札記》裡說到利瑪竇首晤李贄，將卓吾老姓名用意大利文拼作Liciou⁽¹⁾，似接近明代南京官話或閩腔官話的發音效果。利氏本名意大利文為Matthaeus（或寫作Matteo, Mathew）Ricci，音譯漢名“瑪竇”為領洗名，“利”取姓氏之首音，據說此西儒漢名有特殊意義。⁽²⁾然而“無巧不成書”的是，利瑪竇和李贄有緣深交首先意外地就巧合於兩人的名號上。西儒利氏嘗被晚明文人尊稱為利子，而著書立說的李贄亦被友好尊為李子。這麼說，李子與利子，或Liciou與Ricci，扯高嗓門呼喊起來確有聲韻調門兒切近大同小異之趣。

此“大同小異”云者，乃“異中求同”之理趣也。本文題中“超儒”應有之義，並非“合儒、補儒、超儒”中的“超儒”所指的動賓結構詞義，而是以元典本義之“儒”作中心詞，參照現代漢譯

“超人”（Superman）的構詞法，摹造一偏正結構的“超儒”（Superconfucianist）這麼一個專有名詞，好拿來標示像李卓吾這樣的王學左派異端特立獨行之士，也可拿它來套在16世紀天主教改革先鋒、德性崇高⁽³⁾的入華耶穌會士利西泰身上。將李贄與利瑪竇相提並論異中求同，兩人實堪稱為萬曆時期中西“超儒”之翹楚人物。

從萬曆二十七年（1599）就與利氏有君子之交的南京禮部侍郎、後陞北京朝廷閣老的葉向高，曾寫過一首〈贈西國諸子詩〉給有“西來孔子”之譽的艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）云：

天地信無垠，小智安能擬？
爰有西方人，來自八萬里。
躡屨歷窮荒，浮槎過弱水。
言慕中華風，深契吾儒理。
著書多格言，結交皆名士。
傲詭良不矜，熙攘乃所鄙。

* 劉月蓮，澳門文化研究會學者，廣州暨南大學歷史學（專門史方向）博士，2000年進南京大學博士後流動站。

聖化被九埏，殊方表同軌。
拘儒徒管窺，達觀自一視。
我亦與之遊，冷然得深旨。

這首詩⁽⁴⁾說是贈給“西國諸子”的，當然包括利瑪竇，殊實很恰當。詩中所描述的正是利瑪竇的高尚人格。葉向高就是奏議恩賜利氏墓地的那位卓識儒士，他的慧眼，早看透了充斥於名利場熙攘管窺的小智拘儒⁽⁵⁾，與“言慕中華風、深契吾儒理”之聖化達觀的殊方西儒，何啻有天壤之別！“聖代披九埏，殊方表同軌”則反映了當時的士林精英確實是把來華耶穌會士看作歸化儒家天下的“西儒”。馮應京首創稱呼利瑪竇為“利進士”⁽⁶⁾。徐光啟甚至把傳教士比作中國古代的“客卿”，認為“諸陪臣（指利氏等晉京耶穌會士）所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術”，“灼見國家致盛治保太平之策，無過於此”⁽⁷⁾，這種說法毋疑就是將利西泰供上“超儒”之殿堂了。

當然，本文所指稱的“超儒”，是由參照歐洲文藝復興時代所產生的“巨人”的涵意而來。此“超儒”乃指批判東方儒家王道的思想界巨人，可視為偉大的中國儒家傳統之偉大末世的精神遺產。然而，西方百科全書式的啟蒙主義“巨人”與東方繼絕拯溺式的仁政理想之“超儒”，在世界觀和認識論方面畢竟存在殊異歷史背景的區別，這倒是我們在思索中西文化磨合會通的特殊問題時須加以警惕的，尤其是在考察李贄與利瑪竇交往之特殊歷史意義的課題時，應先自覺地避開“歐洲中心論”夢魘的困擾。

萬曆二十七年前李卓吾

萬曆二十七年（1599）是李卓吾與利瑪竇首次邂逅的年份。李贄（1527-1602）出生於有“東海鄒魯”之稱的泉州，而泉州是宋元設有蕃坊的世界第一大港。李贄家族具有色目人血統⁽⁸⁾，本姓林⁽⁹⁾。該家族林李通姓現象，蓋源於閩中贅壻習俗，尤其是航海世家姓李、蒲和丁、迭、金、馬、夏五大望族，向有通婚贅壻習俗，“皆從媽氏異教”⁽¹⁰⁾，因

此亦當與媽祖本姓之林族通婚互贅，遂出現林李雙姓族譜的特別情況。李贄自幼跟任私塾窮教師的父親林白齋讀書，“倔強難化，不信道，不信仙釋，故見道人則惡，見道學先生則尤惡”⁽¹¹⁾，十一歲就作了一篇〈老農老圃論〉諷刺孔夫子輕視農事，早露異端苗頭。他“平生不愛屬人管”，故“一生坎坷，以大地為墨難盡寫也。”⁽¹²⁾熬到二十六歲，居然靠日誦時文，臨場得五百篇“作繕寫膳錄生”⁽¹³⁾而中舉。嘉靖三十年出任河南教諭。待到四十二年（1563）在北京候補到南京國子監博士一職，卻接祖父死訊奔喪回家，才把五十年來先後去世的曾祖父母、祖母、父母三代無地掩埋的寄厝棺木一併歸土了事。⁽¹⁴⁾三年後，復上北京出任禮部司務，上司就是他敬重的張居正。那五年間他深研王學，標榜“唯陽明之學乃真夫子”⁽¹⁵⁾。隆慶五年赴南京任刑部員外郎，結識焦竑、耿定理、王畿、羅汝芳，拜泰州學派傳人王襞為師，成為左派王學的傑出學者，聚友講學，“全以當下自然指點後學”，一時學人“趨之若狂”⁽¹⁶⁾，自己則因厭惡“聖教”之偽說而埋頭鑽研宣揚眾生平等的佛學。⁽¹⁷⁾

萬曆五年（1577）陞為郎中，出仕雲南姚安知縣，混上了平生最高的四品官，甫到任即在衙門高懸兩副對聯。其一曰：“從故鄉而來兩地瘡痍同滿目；當兵事之後萬家疾苦總關心。”此聯可視作東林黨人之先聲。另一聯則有“做官無別物祇此一庭明月兩袖清風”諸謔妙語⁽¹⁸⁾，可想見其嚴潔之性與無為之治。據李元陽〈姚安太守卓吾先生善政序〉所記，李贄以郎署出守姚安三載，“日集生徒於堂下，授以經義；……廟學頽圯，罄俸以營之。……凡關繫山川風土形勢，有政作不易者、制度不可闕者，悉悉力為之。處置有法，而民不知勞。”結論是：“善學孔子，非先生而誰？”⁽¹⁹⁾難怪地方誌褒贊他“為官三年，自劾免歸，士民攀轅臥道，車不能發。”⁽²⁰⁾“而囊中僅圖書數卷”⁽²¹⁾。由此亦可見李贄絕非一位狂狷的空談家，倘其得居高位，當也是一位張居正型的社會改革家。李贄稱“唯王陽明乃真夫子”，他重視的是王陽明的武功業績，而非《傳習錄》，更不是王學末流的空談心性。李贄曾這

樣評論王陽明：“嗚呼！天生先生，豈易也耶！在江西為三大忠，在浙江為三大人，在今古為三大功，而沉理學又足繼孔聖之後者哉！”⁽²²⁾李贄精研孫子兵法，絕非紙上談兵之輩。曾任大同巡撫、官至兵部侍郎的梅國楨，就曾在雲中“廣為其傳”李贄的《孫子參同》，言“思可共事無如禿翁”⁽²³⁾，可見卓吾子也是深識禪機通兵法者。

自萬曆十年後，李贄先後在黃安、麻城寄居，潛心著作，到處講學，“出為議論，皆為刀劍上事”⁽²⁴⁾，以“異端之尤”自居。萬曆十四年李贄六十歲了，他病中書〈答耿司寇〉萬言書，揭露批判假道學的虛偽貪鄙，張揚“人人可以為聖”的超儒思想，遂致“胥天下之為偽學者，莫不膽張心動，惡其害己，於是咸以為妖為幻，噪而逐之。”⁽²⁵⁾萬曆十六年李贄落髮避居龍潭芝佛院，公開以異端姿態迎戰惡勢力假道學的圍攻，發憤著述，鋒芒畢露。萬曆十九年（1591）後，李贄靠劉東星、梅國楨、焦竑、馬經綸諸高朋摯友接濟，精神上得到極大慰藉，得以在不幸的晚年完成稱為“此真孔子之書矣”、“他時後日可以就正吾夫子於杏壇之上矣”⁽²⁶⁾的《九正易因》這部具有素樸唯物論和辯證思想因素的哲學著作。

直到萬曆二十七年（1599）與利瑪竇會晤之前，李贄已成為當時名震朝野之最激進的異端思想家，“好為驚世駭俗之論，務反宋儒道學之說。其學以解脫直截為宗。少年高曠豪舉之士，多樂慕之。後學如狂，不但儒家防潰，而釋氏繩檢亦多所屑棄。”⁽²⁷⁾離開佛老，超越陸王，李卓吾成為中國歷史上第一個帶有近代人文精神的啟蒙思想家。

明中葉江南及沿海商品貨幣經濟的繁榮催生了商業資本社會生產關係的萌芽，尤其是始行於嘉靖初年至萬曆二十年通行於全國的“一條鞭法”賦稅貨幣化的經濟改革，觸發了市民社會早期啟蒙思想的萌動，傳統社會關係和儒家意識形態皆發生前所未有的異動裂變，出現了中國近世史前期（16-17世紀）“天崩地解”的徵兆。其時，適乎時代啟蒙思想理路的陽明學派急遽分化，有言“泰州之後其人多能赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂非

名教所能羈絡矣。”⁽²⁸⁾就在此種“掀翻天地”抗議權威的社會思潮中，“最後李卓吾出，又獨創特解，一掃而空之！”⁽²⁹⁾卓老擺開“堂堂之陣正正之旗”，“顛倒千萬世之是非”而“決於一己之是非”，鼓吹“人皆有私”，反對封建的人身依附關係，強烈追求個性自由和男女平等⁽³⁰⁾；揭露“假人”，喚醒“童心”，敢說富商大賈為善盡其才、南海大盜為英雄豪傑云云，讓焦竑贊不絕地稱卓吾“可肩一狂字，坐聖人第二席”⁽³¹⁾，難怪其“祝髮住楚黃州府龍潭山中，儒釋從之者，幾千、萬人”⁽³²⁾，其刻印《焚書》自序敢說“所言頗切近世學者膏肓，既中其痼疾，則必欲殺我矣，故欲焚之”，而批判鄙儒、俗儒、迂儒、名儒“今之講周程張朱者，可誅也”⁽³³⁾。因其說“最能惑人，為人所推，舉國趨之若狂”，“今日士風猖狂，實關於此，全不讀四書本經，而李氏《藏書》《焚書》人夾一冊，以為奇貨”⁽³⁴⁾。就在利瑪竇見到李卓吾的前一年（1597），焦竑主順天鄉試因舉子“文多險誕語”被劾，“載贄再往白門，而焦竑以翰林家居，尋訪舊盟，南都士更靡然向之，登壇說法，傾動大江南北。北通州馬經綸以御史謫籍，延載贄舍下焚香執弟子禮，而燕冀人士望風禮解尤盛。”⁽³⁵⁾尤值得研究者注意的是，李贄當時與“名振東南縉紳趨之若鶩的達觀紫柏禪師並稱‘兩大教主’，甚至與創立‘三一教’的莆田人林兆恩一起被目為‘閩中二異端’。”⁽³⁶⁾李贄被視為叛逆文人異端思想和狂禪超聖異端學說之集大成者，“狂誕悖戾”、“惑世誣民”⁽³⁷⁾，揚言“後士風大都由其染化，亦孔子之道一大厄也。”⁽³⁸⁾

李贄抨擊的是“迂腐不才而不切於用”之“昔人之所忻艷以為賢者”⁽³⁹⁾的假道學，“吾獨怪乎今之學者以聖人而居市井之貨也。陽為聖人，則炎漢室以為篡位而誅之，陰為市井，則屠狗少年又以為穿窬而執之，非但滅族於聖門，又且囚首於井里，比之市交者又萬萬不能及矣，吾又不知其於世當名何等也？”⁽⁴⁰⁾此論之理路已進入唯物史觀的視野。

李贄的啟蒙激進思想直接鼓動了晚明社會思潮的高漲，尤其影響及文學領域。追求個性解放的精

神張揚，像焦竑、湯顯祖、袁宏道、馮夢龍等晚明文學的革新家都是李贄的追隨者。南京大學卞孝萱教授認為：“過往的研究往往強調了晚明文學思潮與正統儒學的對立方面，而往往忽視了在明代中後期稱盛的儒學固有的狂者精神對晚明文人心態的影響。”⁽⁴¹⁾此論揭櫫的明中後期稱盛的“儒學固有的狂者精神”，就是拙文竭力標榜的李贄的“超儒”(Superconfucianist)品格。

容肇祖教授早在上世紀30年代就指出李贄思想“是從王守仁一派解放的革命思想而來，他幾乎把一切古聖賢的思想或偶像打破了，到了極自由極平等極解放的路上。而他又是個自然主義的適性主義的思想家，在批評〔判〕方面貢獻了不少創新的獨特的見解。”⁽⁴²⁾黃仁宇教授也指李贄是明代“最傑出的反對傳統思想的人”，“在一個法學不發達而哲學學說說教至高無上的時代，李贄提出，包含在有關法令的法律中的傳統行為準則可以被思想認識取而代之，因而邁出了更遠的一步。”⁽⁴³⁾哲學家李贄就和政治家張居正一樣有志於改革和創造，卻同樣為時代所扼止，“李贄近於馬基維利，但是他的環境不容許他像霍布斯(Hobbes)和洛克(Locke)一樣，從個人主義和唯物主義出發，構成一個新的理論體系。他察覺到自己有自私自利的一面，別人也如此，但他不能放棄孔子所提倡的仁。”⁽⁴⁴⁾儘管如此，李贄正是不能放棄孔子所提倡的仁，也不可能萌生“用數目字管理社會”的觀念，卻稱得上是一位“超儒”，一位新儒家，一位中國儒家末世社會的啟蒙主義思想前驅。

會晤李贄之前的利瑪竇

利子1552年10月6日誕生於教皇國的馬切拉塔城，少年受業於名賢孟尼閣⁽⁴⁵⁾。17歲到羅馬攻讀法學三年。其間加入聖母會接受嚴格修身訓練。19歲入耶穌會。20歲進依納爵創辦的羅馬學院⁽⁴⁶⁾，受教於當時最孚名望的數學家克拉維烏斯(Christopher Clavius, 1537-1612，開普勒和伽利略⁽⁴⁷⁾的同道摯友，修改羅馬儒略曆頒佈格列高利曆(1582)的領

導人⁽⁴⁸⁾〕；此外有格里布格(Grienberger)、沙因厄(Scheiner)、吉爾開(A. Kircher)等名師和教授辯論術的貝拉明。因此，羅馬學院成為當時世界上最先進的科學研究中心之一，像范禮安、艾儒略、湯若望、衛匡國等著名來華耶穌會士皆從羅馬學院出身。哲學家羅素曾以自身非基督徒的觀點評價耶穌會士所施的教育說，“在不夾纏妖神學的時候，總是無可它求的良好教育。”⁽⁴⁹⁾拉吉因(Raguin)認為，耶穌會士如果沒有接受這種教育背景就不可能理解儒家。⁽⁵⁰⁾耶穌會創始者強調中世紀的宗教熱情和文藝復興時期人們關於世界與未來的大歷史視野共存不悖。羅馬學院積極地將文藝復興人文主義新的世界觀整合到科學的課程設置之中，就是受到當年依納爵所在的巴黎大學教學方法的影響，其課程設置被移植於做為遠征耶穌會士培訓基地的葡萄牙科英布拉大學⁽⁵¹⁾，甚至成為多個世紀以來理解先進教育的藍本。“這種教育方法所取得的成績，不僅表現於從耶穌會內部在數學、天文學、歷史學、語言學和其它學科以及神學領域所培養出來的一批著名學者，而且也表現在所培養出來的一些卓越的世俗人士，如卡爾德隆、塔索、伽利略和笛卡爾等。”⁽⁵²⁾

利子在羅馬學院得到天才導師克拉維烏斯三年嚴格的數理培訓，他的神學學科的專修反而是待到1580年在印度果阿完成的。羅馬學院的新生(Los Logicos)在第一學年要讀完歐幾里德十六冊，其中有一個半月數學專門實踐和兩個半月觀測行星運行特徵實踐；第二學年(Los Philosophos)有兩個月的星盤計算、四個月的行星理論學、三個月的透視畫法，課餘時間學習鐘錶製造與基督教曆法計算理論；第三學年安排優異生進行自學閱讀教程，鑽研先進星球理論，使用象限儀製作萬年曆折算表。⁽⁵³⁾耶穌會士出現許多語言天才，16世紀90年代就有能操二十七門不同語言的神父。利子於1582年抵達澳門，五個月後便可以正確地寫出他所見過的任何“奇奇怪怪”的漢字；1585年11月在肇慶已能流利地講漢語；1594年10月他在南昌說：“我鼓足勇氣，使自己從現在起能用漢語寫作了。”⁽⁵⁴⁾西班牙

的耶穌會士桑切斯（A. Sanchez）這樣描述他的同伴：“利瑪竇，意大利人，各方面都像中國人，以至於可以說他是個中國人。他英俊、體貼、溫和、文雅，受人敬重。首先，他能力強，記性好。他除了作為一名優秀的神學家和天文學家（這是人們喜歡和知道的），他還在很短的時間內學會他們的語言……”因此，哈里斯認為利子的魅力“乃是因為他那心靈和人格的獨特品質，這些品質在中國人的生活中碰巧是最受推崇的。”⁽⁵⁵⁾

聖方濟各·沙勿略在果阿和日本之先鋒傳教特徵是採取成批受洗的方式，即追求大規模皈依儀式的直接傳教策略。然而，沙勿略“在僅僅名義上是基督教徒的帕拉瓦人中間住了兩年”，他還得想法去“改變〔佔領果阿的〕葡萄牙人自身的道德行為”。巡視員范禮安（Alexander Valignano）甚至把印度人比作非洲人，統統劃入“天生盡做壞事、被卑劣的本能所驅策並且被歐洲基督徒所蔑視”的一類。⁽⁵⁶⁾後來范禮安也跟先驅者沙勿略那樣，對日本人傳教的信心破滅了，就把羅明堅和利瑪竇送往澳門，寄望開教於遠東文明樂土的中國。而在1595年利子離開廣東之前，他隨羅明堅（Michele Ruggieri）以“天竺西僧”的身份在肇慶、韶州傳教卻遇到諸多挫折，如果不是范禮安果斷地將羅明堅調回歐洲的話，“那就會使利瑪竇很難採取主動並為〔中國〕傳教團奠定一個新方向，因為羅明堅與利瑪竇相反，他一直是偏愛僧裝有甚於儒生的生活方式。”⁽⁵⁷⁾利子終於在他的第一位中國弟子瞿太素⁽⁵⁸⁾的勸告下轉向了儒家博士的生活方式。這就充份說明了利子不甘心做一個神秘主義的僧侶，“他最後表現為一名學者形象，其理由不在於策略而在於他基本上是一名人文主義者”⁽⁵⁹⁾。

1595年6月利子到南昌，以“熟悉中國禮儀、精通儒家經典”被稱為“西方超人”⁽⁶⁰⁾的儒士姿態亮相，受到巡撫陸萬垓的賞識。他在與儒士們聚會辯論的場合逗趣（Per ricreazione）表演他那驚人的記憶術，即當場把別人給他看的一段文章背誦出來，甚至倒背如流，令擅場子曰詩云的中國文人目瞪口呆。⁽⁶¹⁾羅馬學院蘇爾茲教授的佔位記憶法（即記憶

祕宮法）可以歸溯為西蒙尼戴茲法，即修辭學和語法學基礎（the saurus eloquantia），再加上羅馬雄辯大師小普林氏的《自然歷史》中有關“歷史上偉大的記憶大師”和西塞羅的《致艾萊尼五本書》等有關記憶術方法論的知識，構成了利瑪竇1596年在南昌用漢語撰寫《西國記法》⁽⁶²⁾一書的根據。此書在追求仕進的士子群體中引起極大興趣，南昌的兩位王公竟也邀利子為王府⁽⁶³⁾的貴賓，並起並坐，敬若師友，尤其欣賞利子贈賞的《世界圖志》和《交友論》二書。

用漢語文言三千五百字寫成的《交友論》是歐西人文主義新倫理觀思想光芒的反映，利子因此獲得了遐邇聞名之“德高才溢”的學者聲譽，像泰州學派的理學碩儒祝世祿、李心齋，博極群書的卓然名家焦竑和“王學異端之尤”李卓吾皆由《交友論》而賞識利子。太史王公樵還特別先遣一名門生做代表拜利子為師，其子王肯堂將《交友論》和利子的另一著作《二十五言》編入《鬱岡齋筆塵》，說《交友論》令他“病懷為之爽然”⁽⁶⁴⁾。《交友論》把古羅馬（西塞羅）和文藝復興（愛拉斯謨等名家）贊頌友誼的格言哲理引進中國古聖賢哲有關五倫中“朋友有信”的儒家語境，提倡“交友之後宜信”，患難之交才是真正的友誼，如說“交友之貴賤在所交之意耳”卻是對理學三綱五常封建倫理觀念的衝擊。愛拉斯謨曾受到依納爵的嚴厲批評，而利子卻大量引用其令人驚嘆的警句，竟使《交友論》在中國士大夫之間爭相傳抄。⁽⁶⁵⁾利子“沒有採用更多的基督教方面不妥協與激進的訓練手段，這就使中國的高級學者都以幾乎相同的方式接受了他。”⁽⁶⁶⁾這也表現了利子入華傳教的“適應”策略具有更深刻、更開闊的人文視野，而文藝復興時代賦予他本人所有的“文化巨人”的智慧和優秀品德，成全他成為自西方而來的中國儒士的第一位偉大的國際友人。

李卓吾欣賞《交友論》，將利子此書贈給湖廣的弟子們傳閱，看來是心有靈犀相通英雄所見略同所致。卓老自己早就寫了一篇〈論交難〉，說“天下盡市道之交也”，“唯君子超然勢利之外以求同志之勤，而後交始難耳”，所以說，“孔子固難遇

而七十子尤難遭也。”他獨怪“今之學者以聖人而居市井之貨，而比之市交者又萬萬不能及矣”⁽⁶⁷⁾。可見在當時偽君子充斥於名利場，同志友誼彌足珍貴。卓老〈何心隱論〉贊曰：“人倫有五，公舍其四，而獨置身於師友聖賢之間。”他亮出王學左派的異端思想特點，極具啟蒙主義的獨立人格色彩。何心隱被朝廷誣殺於1579年（其時利瑪竇尚未入華），後來李贄就是極端不滿在朝的耿定向對師友見死不救，而憤然與之絕交並公開大加批判，竟至於因此而釀成殺身之禍。

其實，利子在他所接觸到的中國，是17世紀世界上一個擁有高度發達和相當豐富的思想文化特色的國家，尤其是他主動融入儒士上層的生活圈子之後，當時銳進的王學左翼學者的精神氛圍，對他形成了親和力，推動他置身儒學思想語境中去探索中國人所信仰的古老而常新的自然宗教之道。然而，“中國人對基督教的反應並非首先是對西方文化的反應，而是對當地的異端反應的結果”⁽⁶⁸⁾，這也是利子被南昌士人引為同調贊賞有加的緣由。像廬山白鹿洞書院院長章璜（1527-1608）為“江右四君子”之一的學術領袖人物，與利子交誼頗深。利氏說：“白鹿洞書院的讀書人待我十分客氣與景仰。……他們的院長章本清和我是最好的朋友。我們時常見面，對我們的教義與禮規倍加贊揚。他遣發他的弟子來向我請教，對天主也贊頌不已。”⁽⁶⁹⁾這位號稱“應辟真儒”的江右王門理學名儒，其巨著《圖書集成》（《圖書編》）共一百二十五卷，後被乾隆列為禁書。書中轉錄許多利氏之說，特別是第16-23卷的天文編、第29-30卷的地圖學，成為“自利氏入華後，最早在中國理學家文集中體現西學東漸產生影響的一部著作”⁽⁷⁰⁾。

1597年9月數千秀才翩翩聯袂而來南昌應鄉試。利子目睹盛況，即函告歐洲師友，贊揚“在管理、政治與秩序方面，中國的確超過其它民族”。在上一年10月，他已在信裡對亟想來華傳教的校友說：“你沒有必要為了成為一個殉難者而朝鋼鐵上猛撞……”言下之意也就是說，他已經拋棄了早年耶穌會士抱負的塞巴斯蒂安式的狂熱幻想。他已經尋

獲會通西方道德思想和儒家倫理的共同基礎即自然道德，那就是“少數幾個可以取代擴張世界的、殘忍的歐洲中心主義的方法之一”⁽⁷¹⁾，這也就是利子的名聲在南昌就傳到明朝十五個省中的十個省份的主觀條件。謝肇淛《五雜俎》云：“余甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切，不似釋氏動以恍惚支離之語，愚駭庸俗也。”陳儀《性學粗述·序》說利子與中士“投刺交歡，倒屣推重，傾一時名流。”因此，從南昌至南京，最後到北京，“士大夫視與利瑪竇訂交為榮”，形成了萬曆年間一股西來的清新的“利西泰旋風”。

1598年夏，利子前往北京，又折回南京，結交了應天巡撫趙可懷⁽⁷²⁾、南京提學使後任福建巡撫陳子貞。到9月跟王弘誨上京貢物未果，又南下跟瞿太素到南京，住在承恩寺。南直隸各部名宦達官紛紛與之交遊⁽⁷³⁾，更有公侯顯貴⁽⁷⁴⁾。而與之肝膽相照的儒林豪傑則有名聞大江南北的李心齋、祝世祿、王肯堂、焦竑和本文推為有明一代超儒的李贄。

我們在《利瑪竇中國傳教史》⁽⁷⁵⁾中可讀到被金尼閣擅自刪掉⁽⁷⁶⁾的一段話：“他們〔指儒士〕可以屬於這種學派，又成為基督徒，因為在原則上，沒有違反天主教之基本道理的地方，而天主教信仰，對儒家書中所關切的社會安寧與和平之實現，不但無害，反而大有幫助。”利子似乎已站在基督信仰中國本土化的立場上來了，“對中國文化表示尊重推崇，這不祇是一份善意的表現（captatio benevolentiae），而且是對新祖國一份真誠的摯愛。”⁽⁷⁷⁾

中西超儒之晤

我們從利子於1595年11月4日致羅馬耶穌會總會長的信中瞭解到，通過瞿太素引薦，利子與白鹿洞書院院長章璜（本清）結緣深交，竟使之在此長函中三次談到有一千多弟子的書院和良善的院長，“章本清和我是最好的朋友，我們時常見面”。院長遣發他的弟子向利子請教，激賞利子從來不說謊話的操守，作為“奇蹟”到處宣揚，為利子樹立了西儒超人的形象。⁽⁷⁸⁾翌年10月13日利子致總會長函則說，他正在

校正的“撰寫已久的《天主實義》”讓“一些我們的朋友”看過，《交友論》亦已由馮應京寫序，“不少學者爭相傳閱抄錄”⁽⁷⁹⁾。到了1599年2月（萬曆二十七年）利子第三次到南京住進承恩寺之後，《交友論》在士人之間引起更大的轟動效應，“中國人來拜訪我，有些人像發了狂，爭先恐後，絡繹不絕……《論友誼》〔即《交友論》〕為我與歐洲人爭了不少光彩，比我所做的其它事件都要大。”⁽⁸⁰⁾

看來，李贄在會晤利瑪竇之前的一、兩年間，已經知悉《交友論》及利子其人，因為章潢和李贄皆王學左派的著名學者，而李贄曾經“命人把利公的《交友論》謄錄了好幾份，加上幾句推崇的話，寄給他湖廣一帶為數很多的門生。”⁽⁸¹⁾看來李子對利子是神交在先而並非偶遇。《續焚書》卷一〈與友人書〉中李贄談及他曾與利子“三度”相會以及對利子的整體印象——

承公問及利西泰，西泰大西域人也。到中國十萬餘里，初航海至南天竺始知有佛，已走四萬餘里矣。及抵廣州南海，然後知我大明國土先有堯、舜，後有周、孔。住南海肇慶幾二十載，凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明於《四書》性理者解其大義，又請明於《六經》疏義者通其解說，今盡能言我此間之言，作此間之文字，行此間之儀禮，是一極標致人也。中極玲瓏，外極樸實，數十人群聚喧雜，讎對各得，傍不得以其間燁之使亂。我所見人未有其比，非過亢則過詔，非露聰明則太悶悶瞶瞶者，皆讓之矣。但不知到此何為，我已經三度相會，畢竟不知到此何幹？意其欲以所學易吾周、孔之學，則又太愚，恐非是爾。⁽⁸²⁾

李贄對利子入華的經歷頗有瞭解，尤其欣賞利子在“數十人群聚喧雜”的辯論會上沉妖應戰的“中極玲瓏、外極樸實”的儒雅風度，令剛烈好辯的李卓老竟說出“我所見人未有其比”的超常評價。《利瑪竇中國札記》裡有一段相應的記載——

當時，在南京城裡住妖一位顯貴的公民，他原來得過學位中的最高級別。中國人認為這本身就是很高的榮譽。後來，他被罷官免職，閑居在家，養尊處優，但人們還是非常尊敬他。這個人素有我們已經提過的中國三教的領袖的聲譽，他在教中威信很高。⁽⁸³⁾他家裡還住妖一位有名的和尚，此人放棄官職，削髮為僧，由一名儒生變成一名拜偶像的僧侶，這在中國有教養的人中間是很不尋常的事情。他七十歲了，熟悉中國的事情，並且是一位著名的學者，在他所屬的教派中有很多的信徒。⁽⁸⁴⁾這兩位名人都十分尊重利瑪竇神父，特別是那位儒家的叛道者；當人們得知他拜訪外國神父後，都驚異不止。不久以前，在一次文人集會上討論基督之道時，祇有他一個人始終保持沉默，因為他認為，基督之道是唯一真正的生命之道。他贈給利瑪竇神父一個紙折扇，上面寫有他做的兩首短詩……⁽⁸⁵⁾

《札記》指李贄七十歲，那年是萬曆二十四年（1596），顯然有誤。焦竑主鄉試被劾是二十五年（1597）。二十四年李贄赴山西沁水依劉東星，二十五年夏赴大同依梅國楨，秋至往北京住西山極樂寺，到二十六年（1598）與焦竑經運河聯舟南下，到南京寓居永慶寺，時年七十二歲。卓老在南京居留近兩年，與焦竑等摯友研究《周易》，編刻《藏書》⁽⁸⁶⁾，又與官至吏部右侍郎兼侍讀學士的理學大儒楊起元一起在南京講學，兩人同為羅汝芳弟子，“天生此兩人激揚一大事於留都，非偶然也！”⁽⁸⁷⁾艾儒略（Julius Aleni, 1582-1645）的〈大西西泰利先生行蹟〉記述：

萬曆二十六年，戊戌，王大宗伯忠銘者，素聞利子名，將入京，欲攀偕往。過韶州，遂攀郭子仰鳳，共到豫章，偕利子之京都。利子到京師，適關白倡亂，朝鮮多事，未有求見之機，復同郭子南回。時冬日河凍，暫留郭子於山東，獨回蘇州，與故人瞿太素之南都。

利子上北京是想趁神宗誕辰典禮進貢西方奇器，未遂意而折回蘇州，再抵南京已是萬曆二十七年春上。艾儒略記述隨後的李、利會面云：

溫陵卓吾李公，時在南都，過訪利子。談論間，深識天學之為真，因賦詩為贈，具載《焚書》篇中。

《焚書》卷六，收入〈贈利西泰〉詩——

逍遙下北溟，迢遞向南征。
剎利標名姓，仙山紀水程。
回頭十萬里，舉目九重城。
觀國之光未？中天日正明！（88）

裴化行《利瑪竇司鐸和當代中國社會》第一冊記述李、利會見則有細節描繪的情景：

那位嘯傲王侯目空一世，不肯輕易晉謁達官顯宦的李贊和尚，竟不惜紆尊枉駕先來拜訪利公。利公前往答拜的時候，他帶了許多隨侍左右的子弟們簇擁挾出來相見，彼此暢談宗教，談得很久，但他不肯討論也不肯辯駁，祇說你們的天主教是好的。他送給利公兩把扇子，上面寫挾兩首小詩，是他親筆寫作；這兩首詩後來有許多人抄讀，還收入他的詩集中，刊印出來。末了，他命人把利公的《交友論》謄錄了好幾份，加上幾句推崇的話，寄給他湖廣一帶為數很多的門生。

《利瑪竇札記》已說李贊贈詩兩首，裴氏說兩詩寫在兩扇上，恐係將一首律詩當成兩首絕句看了。倘有兩首，卓老親手編《焚書》豈肯割愛，當不會將“畢竟不知到此何幹”也寫進贈詩中去。艾儒略所記“談論間深識天學之為真，因賦詩為贈”則頗合情理，原詩中“中天日正明”含“天學為真”之意境，“談論間賦詩為贈”，可以想見中西

超儒言談之投契。

艾儒略和裴化行所記，贈詩之場景絕非李、利“第一度”或“第一次”會晤。前引李贊〈與友人書〉中說利子於“數十人群聚喧雜”的辯論場面中“讎對各得，傍不得以其間燭之使亂”，與前引《利瑪竇札記》中所記“不久以前，在一次文人集會上討論基督之道時，祇有他一個人始終保持沉默，因為他認為，基督之道是唯一真正的生命之道”云云，兩人所指的時空場景是一致的，可確證在賦詩贈扇之前，李、利二人已在南京文人組織的中西耶釋辯論會上心有靈犀彼此默識，甚至互相欽慕起對方來了。

那就是利子與雪浪大師在南京進行的一場精采迭出轟動杏壇的儒釋之辯。據羅光《利瑪竇傳》，瞿太素介紹利子與南京大理寺卿李汝楨往來。李府常有辯論聚會。工部主事劉斗墟一天在座聽見李汝楨當眾揚佛詆儒，起身怒斥汝楨身為中國人竟好外夷的佛道，說南京有一外國學者利西泰尚且敬服孔子，令主客不歡而散。《利瑪竇中國札記》是這樣描述劉斗墟打斷李汝楨的狂妄說教的——

他大聲抗議說，講話人來參加一次完全是儒者、完全是中國人的集會，卻竟然狂妄到違背孔夫子並贊美從外界傳到中國來的偶像崇拜，這是很不得體的，很不合適的。後來，他又說，外國人利瑪竇神父也是儒家，就很值得欽佩，因為他理解孔夫子，反對偶像的狂妄，那本來是外國人自己也早已在他們本國清除了的。這位發言者從來沒有遇見過利瑪竇神父，因此他這樣坦率地說利瑪竇是很不平常的。這段插話使那位拜偶像者十分尷尬。為了掩蓋他的狼狽處境，他就說他已經見過這位利瑪竇神父，神父似乎還不特別熟悉中國的情況。他聲稱：“也許還需要一些時間，我們才能慢慢教育他懂得更好的東西。”會議就這樣不歡而散。（89）

但李汝楨心裡不服，有意安排釋壇名僧Sanhoi（三淮或三槐，1545-1608，俗名黃洪恩，即著名的雪浪大師）來難倒利子。三請利子乃至，李府已有

二十多位鴻儒高僧就座，其中應該有李卓吾、焦竑等禪學居士在場。

羅傳提及居首席入座的利子緘口寡言，三淮忽縱談人性善惡，眾起應和，唯利子靜聽不答。座客多以為他不甚懂中國語言，多顯出鄙夷的神氣。三淮喜形於色，笑問神父有何高見？這當兒利子才娓娓說起，歸納眾說，詳加分析，令鄙夷者轉為欽佩，三淮亦頓時斂容了。最後利子結語說：“萬物既是上天所造，人性也來自上天。上天為神明，為至善；適才三淮大師且說人性與上天的性理相同，那麼我們怎樣可以懷疑人性為不善呢？”三淮見眾人喝采，濃眉直豎，就援引佛家經典證明萬化皆空、無分善惡，又據老莊事真亦假之論，反駁利子。利子則博引六經，一一辯證，即《天主實義》開篇所言：“論天主始製天地萬物而主宰安養之”與結篇之“中士曰：嘻！豐哉論矣！釋不能釋，窮所不能窮矣！某聞之而始見大道以歸大元矣！”⁽⁹⁰⁾

這次大辯論透露了利子的宗教世界觀和思辨興趣，也反映了耶穌會士對佛學流傳中的“誤讀”。原來自稱“西和尚”的入華耶穌會士們（羅明堅和利瑪竇等）穿了九年僧袍才換上儒服不久，利子“他最後表現為一名學者形象，其理由不在於策略而在於他基本上是一名人文主義者。”⁽⁹¹⁾通過這次大辯論，利子易佛補儒的立場完全確定。1603年出版的《天主實義》，其初稿已在1595-1596年完成，他將隨後與高僧、佛學家辯論的重要內容寫進書中，他巧妙地運用了對話體，通過對實在的推理性描述進行邏輯的和辯證的論證。⁽⁹²⁾這位文藝復興人文主義者與中國的佛學理想主義者所進行的激辯，李卓吾在場，而且“祇有他一個人始終保持沉默”。他通過這次西儒與禪道之辯體悟到“基督之道是唯一真正的生命之道”——這不僅在他贈給利子的詩裡可感覺到，還可能在交談中向利子透露了對人生歸宿的思考。既然這次辯論影響巨大，我們不妨從另一方面深入瞭解《利瑪竇中國札記》所記述的真實情況。

這位被請來的智者和利瑪竇神父坐在一起，身穿線織的法衣，掩飾著一種目空一切的

態度，裝作一副要辯論的樣子。利瑪竇神父接受了挑戰，在討論中首先發言說：“在我們開始進行辯論以前，我願意知道你對天地的根本原則和我們稱之為天主的萬物的創造者有甚麼看法。”他的對手激動地回答說：他並不否認有一個天地的主宰者的存在，但是他同時認為他並不是神或具有任何特別的尊嚴。他接姪說：“我認為，我和在座的其他人都和他是一樣的；我看不出有任何理由，我們在哪方面不如他。”他說這番話的時候，帶姪一副輕蔑的腔調，眉頭緊皺，就彷彿他希望人們把他本人看得甚至比他剛才提到的那位最高主宰還要高明似的。於是，利瑪竇神父問道，一些顯然是由天地的創造者所創造出來的事物，他是否也能創造出來？因為從他的學說看來他似乎是辦得到的。於是他承認他可以創造天地。

利子忽然請三淮大師先創造一個眼前使用的火爐吧！三淮怒言此事太不合時宜了。利子也跟姪大聲反駁和尚食言。加入論戰的所有人吵作一團，最後讓瞿太素平息了風波。隨後，三淮又開始發難，問“聽說以傑出占星家聞名”的利子是否精通數學？然後詰問利子：

“那麼當你看太陽或月亮的時候，你是昇到天上去了呢，還是那些星宿下降到你這裡來了呢？”利瑪竇神父回答說：“兩者都不是。當我們看見一個東西的時候，我們就在自己的心裡形成它的影像。當我們想要談論我們所看到的東西時，或想到它時，我們就把貯存在我們記憶中的這件東西的影像取出來。”聽到這話，那位僧侶就從他的座位上站起來說：“這就對了。換句話說，你已經創造了一個新太陽、一個新月亮，用同樣的辦法還可以創造任何別的東西。”於是，他驕傲地環顧四周，又坐了下去，泰然自得，就像是他已經清楚地證明了他的論點。

現在輪到利瑪竇神父了。他解釋說，人們

心裡形成的影像，是太陽或月亮在心裡的影子，並不是實物本身。他接妹說：“人人都可以明顯地看出實物和影像有多大的差別。事實上確實如此，如果一個人從來沒有見過太陽或月亮，他就不可能在心裡形成太陽或月亮的形象，更不要說實際上創造太陽和月亮了。如果我在一面鏡子裡面看見了太陽或月亮的影像，就說鏡子創造了月亮或太陽，那不是太糊塗了嗎？”

眼看理虧的三淮把他的論點的價值付之於隨之而來的喧囂，急得東道主匆匆打斷了這場天主和佛陀的門戶之戰。接下來是宴席上對於人性的討論，其要點在前引羅傳的簡潔記述中可見輪廓。

是性本善呢，還是性本惡呢，還是兩者都不是呢？如果是善，人性中的惡又從何而來？如果是惡，它常常有的善又從何而來？如果兩者都不是，為甚麼它又既有善，又有惡？由於這些人缺乏邏輯法則，又不懂得自然的善和道德的善的區別，他們就把人性中所固有的東西和人性所獲得的東西混淆起來了。至於人性怎樣在原罪之中墮落，上帝又怎樣運用神恩，當然他們就更是絕對毫無所知了，因為他們連想都沒有想到過這種事情。直到今天，他們的哲學家們還在繼續辯論人性問題，從來沒有能夠在這個問題上得出任何明確的結論。這一次，他們對這個問題討論和辯論了整整一個小時。由於利瑪竇神父坐在那裡靜聽，有些人就推斷他們在這個問題上爭論或許是太微妙了，利瑪竇一定聽不懂。不過，也有一些別的人迫切希望聽聽他對解決這樣一個複雜問題的意見。因此，當利瑪竇準備發言時，他們全都肅靜下來，正襟危坐，洗耳恭聽。

他首先根據記憶詳細敘述了所有從前關於這個問題的說法，使得他們全都目瞪口呆。接妹，他就說：“我們必須把天地之神看做是無限地善，這是不容置疑的。如果人性竟是如此之脆弱，乃至我們對它本身究竟是善是惡都懷

疑起來的話，如果人也和上帝一樣是天地的創造者，像是三淮大師幾分鐘之前斷言的那樣；那麼，我們就必須承認，神究竟是善是惡，也要值得懷疑了。

瞿太素⁽⁹³⁾唯恐在座各人未聽明白利子的話，做了一番充份而極好的解釋，就請三淮回答。三淮祇有傲慢地借用佛教的荒唐看法加以反駁。利子嚴肅地打斷他的話：

“我們的論證必須從理性出發，決不能靠引據權威。我們雙方的教義不同，誰都不承認對方經典的有效性。既然我也能從我的經典裡引證任意多的例子，所以，我們的論辯現在要由我們雙方共同的理性來加以解決。”不過，那位崇拜偶像的和尚似乎並不認輸。他不進行爭論，而是閃閃灼灼地隨口唸了幾句對仗整齊、聲音鏗鏘的中國成語，佯裝作已經證明了善人也可能成為惡人。於是，利瑪竇神父也正像他的對手一樣巧妙地說，太陽十分明亮，以致由於它的天然固有的明亮性，它就不能不是十分明亮的。對他們來說，這是一種很有力量的新觀念，道理很簡單：他們根本不懂得本質和偶然的區別。⁽⁹⁴⁾

這場辯論使李汝楨的好些門生拋棄了泛神論觀念，其中一個弟子拜讀了利子的教義問答手冊有關這次辯論的章節，說：誰要是否認利子論證的真理，就是否認太陽是明亮的。原先他們以為是“蠻夷之道”的，現在則都刮目相看了。當今我們研究李贄思想的人，如果沒有深入瞭解這場辯論的起因、細節和真實內容，對李贄贈利子詩的結句“觀國之光末？中天日正明！”也就吃不透摸不準了。祇有親歷利子與三淮精采的辯論過程在先，事後李贄才會“不惜紆尊枉駕先來拜訪利公”，才會說“你們的天主教是好的”，才會送給利公親筆題詩的文人扇子，才會在詩中寫上“觀國之光末？中天日正明！”的絕妙詩句。

喬納森·斯彭斯在《利氏記憶之宮》裡概述這

次辯論會的另文亦有助於我們理解利子論辯思想的理論核心，不妨摘引如下：

（……）里奇（Ricci）與三淮就創世以及這一創世過程中，人類頭腦所發揮的作用爭辯。……當三淮論及人腦所富有的創造力時，里奇用人類頭腦創造的記憶能力，以及人腦的記憶力達到神奇的超自然狀態的反應能力給以駁斥。他告訴三淮，鏡子自身畢竟不能創造出它所反射的太陽光來。

（……）一個小時之後，里奇針對這位佛教和尚模稜兩可的看法，針對其它客人的糊塗論述，借助自己的記憶力，對他們所提出的問題一一做了概括。接駁，他就人類的原罪與天主的恩慈觀念進行引申，闡明了天主所固有的恩慈，這是天經地義的事實。他力圖用推理的方式向三淮證明：萬物的創造者不可能有同人類一樣的本體。儘管三淮固執地堅持說他不會信服。^{（95）}

從以上的資料分析，卓老與利子的“第一次”或稱“第一度”會晤是包括了辯論會及其後卓老拜訪利子以及贈詩的全過程。辯論會是第一次會晤的前題和引子，看來李、利在喧鬧的辯論會上並沒有進行過直接的對話，或者說，並沒有機會讓他倆進行私人的接觸；但這次辯論會卻給兩位中西超儒留下了默認對方的深刻印象，而使之隨後就惺惺相惜求友若渴地深交起來了。此外，我們想象那“第一次”或“第一度”中西超儒之晤，可能還是李卓吾、利西泰、焦弱侯、瞿太素四君子之晤，標誌萬曆中西人文主義合流的一個高潮的到來。

李贄與利氏“第二次”往返超過“兩度”的相晤是在1600年5月末6月初之間。

萬曆二十八年（1600）三月，李贄被劉東星接到濟寧漕署照顧生活和探討學問。劉東星，隆慶二年（1568）進士，曾任湖廣左布政使，萬曆二十年（1592）陞右僉都御史，二十六年（1598）為工部左侍郎兼右僉都御史，總理河漕，因治河決有功陞工部尚書兼右副都御史。就是這位山西沁水人，萬

曆十九年（1591）卓老在黃鶴樓受耿定向嚙嚙圍逐，在場的袁宏道向劉東星求援接了李贄“迎食別院，或偃息官邸，朝夕談吐，始恨相識之晚”^{（96）}。劉東星為棟樑之材，李贄曾為“今天下多事如此”，惜劉未得“輔主安民”而慨歎。^{（97）}

李贄在南京已進行編錄《陽明先生道學鈔》、《陽明先生年譜》的工作，令門生汪本鈞校錄《王陽明先生全書》，到濟寧完成了，“乃敢斷以先生之書為足繼夫子之後”^{（98）}，“此書之妙千古不容言”^{（99）}的編寫工作。劉東星曾為李贄的《藏書》作序，序云：“予為左轄時獲交卓吾先生行楚”^{（100）}，兩人交情深厚，魚雁不斷。劉東星的兒子曾在南京跟卓老去拜見利子，對利子懷有仰慕之情。

艾儒略〈大西西泰利先生行跡〉說：

萬曆二十八年庚子，遂與同會龐子順陽〔即龐迪我〕以禮科文引躬詢闕廷，貢獻方物，稍效芹曝之私。諸當道款接如禮，而山東開府心同劉公者，閱諸貢物，備加優待。

山東開府劉心同即山東漕運總督劉東星。裴化行《利瑪竇司鐸和當代中國社會》亦有關於利子上北京路過濟寧的描述：

教士們沿途經過的地方，最受歡迎的，要自濟寧了。這是山東境內的一個大商埠，那官階和督撫相等的漕運總督，便在這裡駐節。那時，做漕督的名劉心同，是山西人，曾屢次聽他兒子和李贄講起利公……

李贄這時恰在濟寧，住在督署毗鄰，有暗門可以相通。利公到了濟寧，向李贄投帖拜訪，漕署便立即派人帶了護衛，押舫轎，去迎接利公。他和利公談了很久，末了，他說：“西泰，我願和你同上天堂。”這句話的意思，就是說他寧願捨棄富貴尊榮，祇要救得靈魂。利公一回到船上，濟寧城裡便大起謠言，說總督排出全部儀從，親自去看貢品。當下，就有許多人跟他學樣。劉大人翻開利公的日課

經，見了幀救世主像，便向利公乞取了。下一天，利公到他衙門裡去回拜，同他的兒子和李贊，盤桓了整整一天。利公曾記述：“他情誼殷切，令人有除了歐洲熱心教友外，在異教國中，走到天邊無覓處感想。”⁽¹⁰¹⁾

由此可知，利子拜訪李、劉後，劉、李又去回訪利子，一來一往，可算為“一次”或“兩度”見面了。《利瑪竇中國札記》裡有精采的細節描寫，在我們眼前重現了萬曆中西超儒偉大的會晤鏡頭：

在山東省有一位總督，他管轄所有內河船隻，甚至包括給皇城運糧的船隻。他的地位高於那些其職務為保證皇城沒有缺匱之虞的官員門。當時這位總督Leusintum是山西人，是一個虔誠的偶像崇拜者，但對於來生來世十分關心。他的兒子曾由一位名叫李卓吾（Liciu）的朋友介紹，見過利瑪竇神父，所以他也從兒子那裡聽到了很多有關基督信仰的事。恰巧這位李卓吾和總督都住在濟寧（Zinim）城。船在那裡停泊，利瑪竇神父派使者去見他的朋友李卓吾，說是想要拜會他，談談去北京的事。

他的朋友〔李卓吾〕在官場中是位有名的交際家，又是一位老成持重的幕僚。他是總督的摯友，彼此交情很深，總督甚至在相鄰的雙方宅第之間的牆上開了扇門，以便彼此天天相互拜訪。李卓吾聽說利瑪竇神父要來，馬上就轉告自己的鄰居。總督十分高興，向神父發了正式邀請，派出了轎子轎伕，把他接進府來。他們熱烈接待了神父，然後聽他談了一些歐洲的情況以及總督十分關心的有關來生來世的問題。當神父後來要告辭時，總督對他說，“瑪竇”，他用尊敬的名字來稱呼西泰（Sithai），
“我也想上天堂”。這表明了他所關心的並不是財富和塵世的榮譽，而是自己的永恆得救。

從利子介紹李贊的這段話可知李贊當時在南京官場中的影響力。所謂“官場交際”往往是南京上層社

會儒士雲集講學串聯的政治活動需要，而且往往是王學傳人泰州學派自由論政的場所。利子甚至說李贊是劉東星之“一位老成持重的幕僚”，反映了他對劉、李的密切關係有所瞭解。李贊到濟寧之前，曾於萬曆二十七年在南京寫的〈書晉川翁（劉東星）壽卷後〉已有言：“公今暫出至淮上，淮上何足煩公耶？然非公亦竟不可！……在公雖視中外如一，但居中制外，選賢擇材，使布列有位以輔主安民，則居中為便。吾見公之入矣，入即持此卷以請教當道。今天下多事如此，將何以輔佐聖主擇材圖治？當事者皆公信友，吾知公決不難於一言也，是又余之所以為公壽也。”⁽¹⁰²⁾由此亦突出地顯示了李贊作為後來者東林黨人精神先驅的鮮明形象。前引劉東星尊敬地對利子說“我也想上天堂！”亦非客套話，而是一位理想主義者人生終極關懷的傾訴。劉不僅視利子為“西儒”，而且是“西方聖者”，首晤結束時劉東星為利子起號“西泰”（Sithai）⁽¹⁰³⁾，景仰之情，意味深長。劉東星在利氏走後，馬上趕去船上向貴賓作“官式”的禮節性拜訪：

利瑪竇神父一回到船上，城裡就響起了一陣不尋常的類似騷亂的喧嘩。這是總督大駕前來，扈從前呼後擁所致。他急於趕到利瑪竇神父的船上，所以對路上耽擱時間太長很不耐煩。管事的太監對於這種不尋常的騷動感到十分驚訝，港內其他船上的人也都不一樣。總督最後上了船，行過正式訪問時遵行的常禮。他贊嘆不絕地觀賞送給皇帝的禮物。他的扈從莫不如此，不能拒絕他們進行參觀。隨他之後，來了該城的其他官員。

第二天，利瑪竇神父正式回訪，作為交換禮物，他送給總督一些歐洲飾物，這些東西製作新奇，他們缺乏估價。他在官府中歇了一整天，和李卓吾及總督的孩子共同進餐。他發現這次訪問是這樣愉快高興，以致他完全覺得自己是在歐洲的家裡，或者跟他的朋友在他教會的教堂中，而不是在世界另一面的異教徒中。

這已是利子和劉總督在短暫的兩天時間裡“第三度”的會晤了。《札記》沒有提到第一天劉東星上船正式拜訪利子時李贄是否在場，然而第二天和李贄一齊聚會了一整天，完全像獸在自己的家裡一樣，可令人神往！《札記》接姪說，總督看了利子準備上呈皇帝的文書，“其中有些話他不喜歡，因此他認真地另寫一份”，叫他的私人秘書整齊地重抄一遍，又開了許多引薦信給神父們便於在北京活動。羅傳根據中外資料⁽¹⁰⁴⁾對上述之“兩度”會晤有不同描述，可以印證當時的真實情況：

船至濟寧，利瑪竇聽說友人李卓吾住在城內，遣人往約，願得一見，共商進京大事。卓吾那時住在漕運總督府的隔壁，和當時的糧道劉東星友善。卓吾聽說利瑪竇來到，立即走告劉糧道，糧道隨即遣轎一乘，接瑪竇進府。三人相見，互道寒暄。劉東星乃詳詢西洋風俗人情，又問及天主教教義，利神父欣然為他講說一切。糧道聽畢，嘆息一聲說：“在下願隨西泰先生進天堂。”

利瑪竇告別回船，隨後有糧道府差人上船送帖，報告劉糧道偕李卓吾當天要登舟回拜。不一時，岸上即有鑼響，糧道轎子已到碼頭，瑪竇率龐迪我出迎。劉糧道和李卓吾登舟，瑪竇出示進貢禮物。李卓吾問及瑪竇的進貢表章，瑪竇捧出，劉東星和李卓吾看後，嫌文字欠妥，稍加刪改，鑒回府中，令書吏謄清。

耶魯大學的喬納森·斯彭斯寫《利氏的記憶之宮》時以史學家的態度，查閱了大量資料，引證了利氏及其它重要人物大量書信筆札⁽¹⁰⁵⁾，該傳頁322記述濟寧利、李之晤後，利子記述了李贄和他的朋友們“一整天以極其真誠、溫暖、慈愛的友情款待了他，使他這位神父覺得，在這些異教徒中，非但沒有如在世界末端之感，反而好像回到他最友好虔誠的歐洲基督徒徒之中了”。

李贄把里奇介紹給他在北京的幾位朋友。

這些友人，加上里奇原先在南昌、南京或其它甚麼地方結識的人，使他最終在都城北京安置停當之後，得以有機會同那個時代最有上进心、最有才華的知識界人士交遊。⁽¹⁰⁶⁾

《札記》和羅傳都提到劉東星夫人曾夢見一女神偕兩個小孩，跟劉東星在利子船上所見聖母懷抱聖嬰和聖童約翰的油畫形象很像，應了夢兆，要丈夫派個畫師到船上去臨摹回來。利子就把隨身所帶的一張“中國修士摹寫的聖母像”⁽¹⁰⁷⁾贈與劉夫人。——當利子要離開濟寧的，劉東星派了一個屬員帶水通過狹窄的河道，離開碼頭時岸上擠滿好奇的觀眾，差點引起騷亂。⁽¹⁰⁸⁾

到了1603年，利子仍在“繼續夢想使李贄皈依，或者，至少如他所覺察出來的那樣，讓李贄對基督教更感興趣”⁽¹⁰⁹⁾；當時，他們做不到這點，因為他們訪問的時間短暫，也因為負責北京之行的人⁽¹¹⁰⁾行動匆忙。那個時間的三年內，總督和李卓吾都死了。總督在離任退休前去世，而卓老在北京牢獄自刎而死。利子對卓老之死甚表關注，其所悉內情顯然得自於為李贄打抱不平的眾多師生朋友——

一些不知姓名的官員向皇帝上章控告李卓吾，譴責他寫的書。因此皇帝下詔把他的書全部焚燬，並把他投入囹圄。李卓吾不能忍受公開地遭到貶抑，以致他的名字成為他的敵人的笑談。作為中國人中罕見的典例，他要向他的弟子證明，如他平常告訴他們那樣，他完全不因畏死而動容，並且這樣一死來使他的敵人失望，他們想要看到他受辱而死。⁽¹¹¹⁾

附 論

卓吾雖經“三度”與利子相會，且交談投契，卻終疑利氏“畢竟不知到此何幹也？意其欲以所學易吾周孔之學，則又太愚，恐非是爾。”中西文化差異的客觀存在是難以混同彌合的，更無法取而代之。當時與利子接觸的士大夫，欣賞這位“西進

士”的博雅豐采，卻沒有李贄的犀利目光，看出利子一廂情願想改造中國人信仰的愚昧。謝肇淛《五雜俎》祇是將利氏視為“與人言恂恂有理、辭辯扣之不竭”而“儒雅與中國無別”的一位海外智者賢士；又說：“余甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切，不似釋氏動以恍惚支離之謬愚駭俗也。”這也就是李贄誇獎利氏“言我此間之言，作此間文字，行此間之儀禮”的別樣表述態度。李贄對利子的興趣並沒有嫉意於“西方奇器”方面，而對於“天學”所引發的對存在價值的思考才是李贄懷疑論的哲學旨趣所在。李贄肯定的是以“天學”來修正儒學的“西儒”理路，肯定的是以平等觀念來修正儒家倫理的西方人文主義態度，而最重要的是期待把“西來超儒”在中國文化背景之下苦心鍛造的“新儒學”引為泰州學派異端思想群體的同盟軍。然而，思想敏銳的李贄終於看出入華耶穌會士的傳教目的礙於儒教傳統的巨大阻力而不可能用上帝信仰來改造“咸以孔子之是非為是非”的千年犬儒教條，儘管利瑪竇一個勁兒易佛補儒，以古儒非今儒，把中國的天道解釋為天主之道，用心良苦，厥功至偉，甚至不乏與李贄學派的批孔方式有異曲同工之妙，在萬曆年間確實也在士人俊彥之中產生了思想共振的轟動效應。然而意欲“易吾周孔之學”則未免太不自量力了。泰·哈爾認為中國人對基督教的反應並非首先是對西方文化的反應，而是對當地的異端的反應的結果。⁽¹¹²⁾意大利當代學者彼埃羅·科拉迪尼（Pierro Corradini）是利瑪竇故鄉瑪切拉塔大學教授，現任羅馬大學漢學教授，他對利氏的評價深刻之處在於讓我們感悟到那襯托李、利交臂身影的巨大歷史背景：

他〔利子〕還是文藝復興中的人物，擁有真正的科學好奇心，才前去考察中國大陸及其文明的。在中國這一大陸和國家中，科學、哲學和政治的辯論正在以新的方式發展。他在該國中發現了某些在歐洲看不到的事物。⁽¹¹³⁾

這是千真萬確的。利子確實是一位偉大的超越東

西方界限的“西儒”——他融入明代儒家社會，卻未能實現超越儒家傳統的個人理想。然而，上帝將他推向東西方文化接觸會通的史無前例的偉大交點，讓他承擔了17世紀“西來超儒”的人類神聖的歷史使命。

而作為“王學異端之尤”的李贄，不僅僅在政治哲學方面，“同歐洲哲學家馬基雅弗利（Machiavelli）極其相似”⁽¹¹⁴⁾，他在中國思想史上，真正是一位童心未泯而竟敢於“就正吾夫子於杏壇之上”⁽¹¹⁵⁾的“超儒”，其思想影響不僅及於明清易代之際，乃至成為清末民初啟蒙運動大軍的一面旗幟。

請允許我冒昧地引用一位潛心於研究晚明中西異質思想對話的青年學者⁽¹¹⁶⁾對李贄和利瑪竇所作比較的一段大膽論斷，借作本文結語：

李贄的思想本身正是要將裂變了的晚明思想，推到主體性高昂的極致，是與晚明後期在思想上厭棄王學、返歸朱子的動向相反的。而利瑪竇引入的天主教思想本質〔……〕乃是將全部存在的依據歸之於超越萬物的具有意志的天主，其思想的教條性與蒙昧性較暮氣沉沉了的明代程朱理學，有過之而無不及。李贄思想與利瑪竇天主教兩者之差別，何啻霄壤！⁽¹¹⁵⁾

【註】

- (1) 何高濟等譯《利瑪竇中國札記》，中華書局，1997。頁359中譯者注：“按此人為李贄。意大利文寫作Liciou（李卓吾）”
- (2) 方豪著《中西交通史》，第四冊，第二頁。林金水著《利瑪竇與中國》（中國社會科學出版社，1996。）頁1註（1）說“利氏採用的中國式名字，它開西洋人取漢名之先河。”但方豪上揭書同頁說范禮安、羅明堅、巴範濟三教士是“前乎利氏者”具有漢式姓名。（方著見岳麓書社版，1987，下冊頁691。）喬納森·斯彭斯的《利瑪竇傳》（王改華譯，陝西人民出版社，1991，內部發行）頁316說到利氏為自己選取的漢語名字，“利”是表達收獲得益的常用字，“瑪”象徵統騎馬的國王，“竇”則選自《三字經》——按照中國這本古典教科書所述，中國古代的竇燕山是一位深思熟慮、學識淵博的人，由於他“掌握了正確的施教方法”，所以他用極其聰明的方法嚴教自己的孩子。他是一位中國傳統提倡的有道德有良知的最佳典範。（見頁316）
- (3) 參閱《新編劍橋世界近代史》第三冊《反宗教改革運動和價格革命，1559-1610》，R. B. 沃納姆編，中國社科院世界史所組譯，中國社會科學出版社，1999。第三章，T.M. 帕克著〈教

- 皇，天主教的改革和基督教的傳播》，頁91：“反宗教改革運動的最終力量在於靈性的復興”，“‘崇高的聖德’是基本的要求，它必須是嚴格的‘崇高’，遠遠超過一般的虔誠和善功。與其它時期相比較，把16世紀晚期描述為聖者的時代並不過份，在此期間天主教所取得的成果，真正的秘密就在於此。”——此說亦為筆者將利子譽為“超儒”的根據之一。
- (4) 晉江天學堂輯《閩中諸公贈詩》，巴黎國立圖書館藏《熙攘崇正集》（影印本），《天主教東傳文獻》，頁693。羅光著《利瑪竇傳》所引同詩第十五、十六兩句掉轉，第二句“安能”作“安足”，第十一句“俶”作“淑”，詩題則為〈贈思及艾先生詩〉。
- (5) 所引係羅光先生之評語，見羅氏《利瑪竇傳》，臺灣輔仁大學出版社，1982年版，頁92。
- (6) 《16世紀的中國——利瑪竇1583至1610年日記》，頁395-396：“馮應京是第一個給利瑪竇加上‘博士’頭銜的人。”據該書稱“博士”即指“進士”。
- (7) 王重民輯校：《徐光啟集》卷九〈辨學章疏〉，中華書局，1963。
- (8) 《清源林李宗譜》載其先世遠航經商；二世祖林篤於洪武年間發舶西洋，“娶色目人，遂習其俗”，四世祖恭惠為海外諸國入京進貢任通事，“景泰天順間奉簡書使外國”，後嗣襲職，“非一世也”。——有關李贊家世資料轉引自張建業著《李贊評傳》，福建人民出版社，1992。
- (9) 《清源林李宗譜》卷四〈恩綸志〉載：“老長房李諱贊，原姓林，入泮學，冊係林載贊，旋改李姓。”
- (10) 《鳳池林李宗譜》頁15。“馮氏異教”係指海神媽祖崇拜的民間信仰。泉州望族多係信奉回教的先朝入華穆斯林後裔。
- (11) 《王陽明先生道學鈔》附〈王陽明先生年譜後語〉。
- (12) 《焚書》卷四〈豫約·感慨生平〉。
- (13)(14) 《焚書》卷三〈卓吾論略〉。
- (15) 《續藏書》卷一二〈席書傳〉。
- (16) 顧憲成：《顧端文公遺書》卷一四〈當下鐸〉。
- (17) 李贊囑意禪理固然是受王畿、羅汝芳等的影響，但在禮部時對王陽明“滿街皆是聖人”和“良知良能、愚夫愚婦與聖人同”的命題已悟到平等觀念的精神價值。
- (18) 昆明師範學院史地系編《李贊在雲南的著作集錄》，轉引自張建業著《李贊評傳》頁57。
- (19) 《李中溪全集》文集卷六。
- (20) 道光《雲南通志》卷一三〇，《秩官志》，〈循吏〉下。
- (21) 康熙《姚州志》卷四〈名宦〉，或道光十三年重修《姚州志》下冊。
- (22) 《續藏書》卷十四〈動封名臣·新建侯王文成公〉。《李贊全集》第四卷頁318。
- (23) 李贊《孫子參同·梅國楨跋》，〈李贊全集〉第七卷頁447。
- (24) 袁中道：〈李溫陵傳〉，《珂雪齋近集文鈔》卷八。
- (25) 錢謙益：《列朝詩集小傳》閩集〈卓吾先生李贊〉，上海古籍出版社，1983，頁704-706。
- (26) 馬經綸評語，見《九正易因》序，《李贊文集》第七卷頁89。
- (27) 沈瓚《近事叢殘》。
- (28) 黃宗義《明儒學案》卷三十二〈泰州學案〉。
- (29) 沈德符《萬曆野獲編》卷二七〈紫柏評晦庵條〉。
- (30) 此觀點引自傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著《明史新編》第9章第2節，頁362。香港中國圖書刊行社，1994。
- (31) 湯顯祖《玉茗堂全集》尺牘卷一〈寄石楚陽〉。
- (32) 沈瓚《近事叢殘》。
- (33) 《焚書》卷二〈又與焦弱侯〉。
- (34) 朱國楨《涌幢小品》。
- (35) 沈金夫〈李卓吾傳〉。
- (36) 《靜居志詩話》卷十四〈林兆恩〉。
- (37) 《明神宗萬曆實錄》卷三六九〈張問達疏劾〉。
- (38) 《明書》卷一六〇《異教傳》〈李贊傳〉（傳維麟撰）。
- (39) 《焚書》卷六〈讀書樂引〉。
- (40) 《續焚書》卷二〈論文難〉。
- (41) 周群著：《儒釋道與晚明文學思潮》，上海書店出版社，2000年。卞孝萱〈序〉，頁2。
- (42) 容肇祖：《明代思想史》。
- (43) 《劍橋中國明代史》第9章〈隆慶和萬曆時期，1567-1620〉，頁596-597。中國社科出版社，1992。
- (44) 黃仁宇：《萬曆十五年》，臺灣食貨出版社，1994年增訂二版，頁291。
- (45) 艾儒略著、向達校《大西西泰利先生行蹟》，上海編譯館，1947。孟尼閣即 Nicolo Benivegni。《利瑪竇中國札記》〈金尼閣致讀者〉，頁37，中華書局，1997年版。
- (46) 德禮賢編、方豪譯《利瑪竇年譜》，收入周康燮編《利瑪竇研究論集》，香港1971年版。
- (47) 伽利略亦為羅馬學院客座教授。林金水著《利瑪竇與中國》頁5說克氏是“哥白尼和伽利略的朋友”。此舉開普勒係據柯毅霖（G. Criveller）著《晚明基督論》第一卷頁19註（15），係引自SEBES, The Precursors of Ricci, 頁36。
- (48) 利氏在漢語著作中稱這位恩師為“丁氏”，Clavius的拉丁文詞義為“釘”，故利氏為其選擇了“丁”的漢姓。
- (49) 羅素《西方哲學史》下卷，商務印書館譯本，1986，頁43。
- (50) RAGUIN, An Example of Inculturation, p.32。轉引自柯毅霖上揭書頁19注文（18）。
- (51) 利氏來華之前1557年曾於科英布拉（Coimbra）大學逗留八個月學習葡語和研究亞里士多德哲學。其時該大學出版的用亞里士多德和阿奎那思想體系的教科書被銷往各天主教和新教大學，成為耶穌會宣教之基礎，也是西方學術之基礎，亦成為利氏等傳教士開展“西學東傳”的依據。
- (52) 《新編劍橋世界近代史》第3冊第三章（T. M. 帕克：〈教皇，天主教的改革和基督教的傳播〉），中國社科出版社，1999，頁85。
- (53)(54) 喬納森·斯彭斯著王改華譯《利瑪竇傳》，原書名為《利瑪竇的記憶祕宮》（The Memory Palace of Matteo Ricci），陝西人民出版社，內部發行，1991，頁180-182；頁172-175。
- (55) 柯毅霖上揭書頁61，註（44），轉引自Fonti Ricciane, I. P. 163和HARRS, The Mission of Matteo Ricci, pp.161-162。
- (56) 《新編劍橋世界近代史》，頁728-729。
- (57) 《利瑪竇中國札記》附錄：史若瑟（羅馬格里哥利大學耶穌會士）〈1978年法文版序言〉，頁674。
- (58) 瞿汝燮、字太素，常熟著名的鐵琴銅劍樓瞿氏禮部尚書文懿公景淳的長子，他是利氏在中國學術傳教的得力支持者。

- (59) RAGUIN, An Example of Inculturation, p.22, 見柯毅霖上揭書頁81註(8)。
- (60) 《16世紀的中國——利瑪竇1583至1610年日記》頁275、276。
- (61) 利氏於1593年底制定了攻讀《四書》的速成計劃，請了一位博學的中國老師在十個月裡每天跟妹學習兩節長課，學會了用漢語寫作，並且動手嘗試把《四書》譯為拉丁文。在他寫給阿奎維威爾會長的信中，可知利氏在1595年開始給中國人傳授“記憶秘宮”。見斯彭斯上揭書頁174-177。
- (62) 據林金水上揭書頁44，《記法》僅存孤本於巴黎國家圖書館，其藏書番號為Chinois5656，計序三昧，訂閱人姓氏半昧，原文三十昧，共三十四昧。末似尚缺一二昧。半昧九行，行十九字。惟內有二行二十字，似補入者。方豪將此書輯入《天主教東傳文獻》（臺灣學生書局1965年版）。
- (63) 指寧王朱權的第六代後裔建安王朱多燦和樂安王朱多煥。
- (64) 見徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局，1949，頁344-346。
- (65) 《交友論》被明、清學人編入各種文集叢鈔，所知有李之藻《天學初函》、陳繼儒《寶顏堂秘籍》、馮可賓《廣百川學海》、屠本峻《山林經濟籍》、陶珽《說郛續集》、吳從先《小窗別記》、（清）褚人獲《堅瓠秘集》、管廷芬《一瓶筆存》和《圖書集成》中的《友誼典》等。
- (66) 斯彭斯上揭書頁190。
- (67) 李贊《續焚書》卷二，見張業整理《李贊文集》，北京燕山出版社，頁427。
- (68) 鍾鳴旦〈基督教在華傳播史研究的新趨勢〉，見任繼愈主編《國際漢學》第四輯，鄭州大象出版社，1999，頁489。
- (69) 《利瑪竇書信集》，臺灣，光啟出版社，頁211。
- (70) 林金水《利瑪竇與中國》，中國社會科學出版社，1996，頁48。
- (71) East Neets West, p.XVII，轉引自柯毅霖上揭書頁61注(47)。
- (72) 《四州通志》卷一四六：“可懷居官四十餘年，歷撫五省，清貧如秀才時。”
- (73) 據記載有南刑部尚書趙參魯、刑部侍郎王樵、南京戶部尚書張孟男、南禮部侍郎葉向高等。
- (74) 包括魏國公徐弘基、豐城侯李環、皇宮總監馮保。
- (75) 即臺灣光啟出版社、輔仁大學出版社聯合發行的《利瑪竇全集》中的第一、二冊，係譯自利氏意大利文原稿。
- (76) 指《利瑪竇中國札記》。
- (77) 柯毅霖上揭書第8章〈利瑪竇要理對話：評價〉，頁125。
- (78) 《利瑪竇全集》第3冊《利瑪竇書信集》（上），羅漁譯，臺灣光啟、輔仁聯合出版，民國七十五年，頁191-215。
- (79)(80) 同上註頁231；1599年8月14日〈利氏致高斯達神父書〉，頁258。
- (81) 裴化行《利瑪竇司鐸和當代中國社會》第一冊，王昌社譯，1943年上海震旦大學史學研究所出版。
- (82) 見張業整理上揭書頁378。
- (83) 指焦竑，萬曆十七年廷試第一名，翰林修撰，東宮講官，萬曆二十五年（1597）主順天鄉試，舉子文多險誕語被劾。與李贊為至交，“篤信卓吾之學”，說李贊“可肩一狂字坐聖門第二席”。見《明史·本傳》和《明儒學案》卷三五。
- (84) 指李贊。意大利文寫作Liciou（李卓吾）。此為該書中譯者之說。
- (85) 何高濟等譯《利瑪竇中國札記》頁358-359。
- (86) 《藏書》由焦竑主持終於在萬曆二十七年（1599）秋刻印，好友焦竑、梅國楨、祝世祿、耿定力皆為之序，影響很大。
- (87) 焦竑《澹園集》卷二二〈題楊復所先生語錄〉。
- (88) 據中華書局1974年版頁667和《李贊全集》所錄。羅光《利瑪竇傳》（臺灣輔仁大學叢書（7）民國七十一年第三版）頁99-100所載：“卓吾詩文集焚書中有贈西人利西泰一詩”頌聯為“利利標姓名，山山紀水程。”尾聯為“觀國之光輝，中天日正明。”
- (89) 《利瑪竇中國札記》頁364。
- (90) 羅傳所據資料係參考Fonti Ricciane, Vol. II; lib. IV, cap. V, VI, VII.轉引自羅光上揭書頁101。
- (91) RAGUIN, An Example of Inculturation, p.22.
- (92) 利氏與三淮的辯論在《天主實義》第四章內有所反映。
- (93) 利子在南京的入門弟子有瞿太素、張善默學人李心齋的二門生。此處指說是依上下文推想而來，當時最理解利子的亦當推瞿太素。
- (94) 辯論會記述引自何高濟等譯《利瑪竇中國札記》第四卷第七章，頁362-369。中華書局出版，1997。
- (95) 王改華譯上揭書頁320。
- (96) 劉東星〈書《道古錄》首〉，見《李贊全集》。
- (97) 《焚書》卷二〈書晉翁壽卷後〉（1599年）
- (98) 〈陽明先生道學鈔〉卷首。
- (99) 《續焚書》卷一〈與方伯雨〉。
- (100) 《藏書》。
- (101) 裴化行《利瑪竇司鐸和當代中國社會》第一冊。
- (102) 《焚書》卷二。
- (103) 《16世紀的中國——利瑪竇1583至1610年日記》，頁358。
- (104) 係根據《明史》第二百二十三卷頁十二和Fonti Ricciane, Vol. II, p.105.見羅傳頁107-108。
- (105)(106) 斯傳〈譯者的話〉，頁3；斯傳頁322。
- (107) 《札記》則云“那是南京教堂的一個年輕人製作的”，那年輕畫家當指跟隨利子入華的澳門青年游文輝（1575-1630）。
- (108) 《利瑪竇中國札記》頁387。
- (109) 斯傳頁322。
- (110)(111) 係指率領六艘馬船載絲綢上北京的太監劉某（Leupusie）。見《札記》頁384；頁387、388。
- (112)(113) 泰·哈爾（B.J. Ter Haar）：《中國宗教史上的白蓮教》（萊頓，布萊爾出版社，1992），轉引自任繼愈主編：《國際漢學》第四輯，內收〈比利時〉鍾鳴旦〈基督教在華傳播史研究的新趨勢〉，頁489；頁371。
- (114) 黃仁宇：《萬曆十五年》（1587, A Year of No Significance），臺灣食貨出版社，1994，第七章〈李贊——自相衝突的哲學家〉，頁284。
- (115) 《李贊全集》第七卷《九正易因》〈序〉，頁89。
- (116) 何俊（1963-），原杭州大學哲學系學士、歷史學碩士和哲學博士，該校哲學社會學副教授。
- (117) 何俊：《西學與晚明思想的裂變》，上海人民出版社，1998。第三章〈以耶儒或以耶補儒〉，頁112。