

感應、報應與賞罰： 明清中西有關善惡報應的對話

肖清和 *

摘要 善惡報應是晚明天主教與本土宗教進行對話的重要議題之一。天主教在一神論的框架下，主張超自然神的賞善罰惡，並有較為縝密的神學論證，與中國本土宗教就善惡標準、報應主體、報應結果等方面展開了交流與對話。文章首先梳理儒家的感應理論，其次分析佛道教的善惡報應觀，再次討論天主教的賞善罰惡觀點，並分析中國本土宗教對天主教一神論的賞善罰惡觀的回應，最後總結天主教的賞罰理論與儒釋道善惡報應觀之間的異同。天主教與晚明勸善運動中儒釋道，在“有意為善”等方面存在着共通之處，但對於善惡標準、報應主體、個體在報應中的作用等方面存在着巨大差異，從而引發了中西之間的矛盾與衝突。但天主教的賞罰觀的進入無疑進一步豐富了晚明以來的中國宗教思想。

關鍵詞 感應；報應；賞罰；天主教

引言

康熙八年八月（1669年），在康熙皇帝的授意與支持下，南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623—1688）上疏平反湯若望曆獄案。六部會審之後，曆獄案主謀楊光先擬斬，康熙念其年老放歸，並將曆獄案中楊光先指控天主教為邪教的定論推翻。會審決議認為：“該臣等會同再議，得惡人楊光先捏詞控告天主教係邪教。今看得供奉天主教，並無為惡亂行之事。相應將天主教，仍令伊等照舊供奉。”¹ 隨着南懷仁與康熙之間關係的鞏固，天主教得到官方的正式承認與保護，清初天主教開始步入黃金時期。

但在會審之後，六部官員對南懷仁提出了一個饒有深意的問題：“天主欲勉人為善享福，何故凡行善者，現世不降以福；行惡害人者，即時不降以禍？又何故容惡者多享富貴，終身快樂；善者多窮困、患難、災病？豈不令人疑天地無主宰，或疑主宰不公乎？”² 這個問題實

際上就是儒家的“盜跖壽、顏淵夭”的道德困境或謂“司馬遷之問”³，而之所以提出此問題，其背後的含義是質疑天主不存在或即使存在，也是不公平的，提問者借此對天主教的合理性提出質疑。

善惡報應問題在不同文化與宗教傳統中都有充分的關注與討論，因為此議題涉及到倫理、道德以及勸善懲惡的效力。但對於善惡標準、報應的主體等議題，不同文化與宗教的解釋又有差異。在天主教進入中國之前，儒家、佛道教、民間宗教對此議題均有自己的解釋體系。隨着天主教進入中國，傳教士及中國信徒開始介入此議題，一方面為了反駁針對天主存在或不公的指控，另一方面則通過討論此議題，宣揚天主教的教義與思想，雙方就此展開了交流與對話豐富了明清以來中國的宗教思想。⁴

一、感應：儒家與福善禍淫論

儒家有關善惡報應的總綱來自於《易經》：“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。”

*肖清和，上海大學歷史系教授。

但對此的解釋有兩種，第一種是指善與惡需要累積，對於善要積少成多以成大善，對於惡則要防微杜漸，如接續此句的是“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。其所由來者漸矣。”又如《繫辭》：“善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益，而弗為也，以小惡為無傷，而弗去也。故惡積而不可揜，罪大而不可解。”第二種是指福善禍淫、報應在子孫。⁵另外，《易經》此處是以“家”作為善惡報應的主體，並非如佛道的靈魂，或天主教的個體，突出血緣、親族關係在善惡報應中的重要作用。僅從字面含義分析，此處所強調的“必”更多是指一種“必然性”，如同“天網恢恢，疏而不漏”，但至於何時、何地、何種程度，則未有說明。“必”的另外一種“暗示”是指報應的公平性、應然性，從而給予勸善懲惡的必要動力，但“必”也就意味着現實中存在着報應不及時、甚至不公平之現實。

《易經》對於天人關係也有說明。《易經》曰：“君子以遏惡揚善。順天休命。”又曰：“自天祐之，吉無不利。象曰：大有上吉，自天祐也。”因此，《易經》中的“天”有兩種含義，第一是與地連用，指蒼蒼之天或指自然，如“有天地，然後有萬物。”⁶第二是指天道或指規律。但《易經》又強調“天祐”“天命”“天德”“天寵”等等具有主觀意志色彩的“天”，具有一定的人格神特徵，如“天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？”“湯武革命，順乎天而應乎人。”“利有攸往，順天命也。”但總體來看，《易經》中的“天”的人格神特性並不是非常明顯，後世註疏家亦傾向於將其理解為自然、天道。而《易經》中的天人關係即是強調對天道的遵循，即“樂天知命”；又強調君子的奮發有為，“天行健，君子以自強不息”。而君子的遷善改過並非是為了天之賞或畏天之罰，更多的是君子自身的一種修為與境界，即“君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉無不利”；“君子以見善則遷，有過則改”；“君子以居賢德善俗。”因此，《易經》所奠定的“人文主義”或“人本主義”特徵成為後世儒家論述天人關係的重要底色，

正如《易經》所謂：“觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。”“神道設教”的重點並非在於“神道”，而在於“設教”。

在《詩經》《尚書》等著作中，我們可以看到大量的有關“神道”方面的內容。《詩經》中的“天”“帝”的人格神特徵比較明顯，如“文王在上，於昭于天”；“文王陟降，在帝左右”；“有命自天，命此文王”；“天命玄鳥”；“天命降監”；“濟濟多士，秉文之德，對越在天”；“昊天有成命，二后受之。”《詩經》中的“維天之命”“昊天有成命”等等無不表明“天”有自己的意志，代表了至高無上的權力，掌管人間正義。“天”常命有德之人如文王等實現自己的意志。而《詩經》中的“上帝”則會直接降福於人，如“上帝是依，無災無害，彌月不遲，是生後稷，降之百福”；“將自天降康，豐年穰穰，來假來饗，降福無疆。”《詩經》中的“上帝”與人之間有着密切的互動關係，如文王“小心翼翼”昭事上帝；又如上帝“臨汝”，“無貳爾心”；“簡在帝心”等等。《詩經》中論述天、上帝的懲罰的內容較少，更多的是論述天、上帝與君子、聖人之間的互動關係，並強調“天”作為正義與天道之角色與功能。因此，其側重點不在於天或上帝，而在於人自身，即應當順天休命、居易俟命等等。

《尚書》則對賞善罰惡有詳細論述，如“天道福善禍淫”；“上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。《尚書》中的天、上帝對人的善惡有明確的賞罰，天、上帝的人格神特徵亦比較明顯，如“天討有罪，五刑五用哉”；“商罪貫盈，天命誅之”；“有夏多罪，天命殛之”；“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”；“夏王有罪，矯誣上天”；“帝欽罰之。”《尚書》中的“帝”不僅會賞善罰惡，而且還會命有德之人（如武王）討伐有罪之人（如紂王）；而且“上帝”還會如人那樣生氣、發怒，如“帝乃震怒”；上帝有居住的空間“帝庭”；有動作，如“降衷”“臨格”“降格”“帝休”“帝命”“帝賚”“監民”“降罰”“降咎”“陰鷲”等等。人需要敬事上帝，要行善修德、以

傳教佈道

德配天，“惟時懋敬厥德，克配上帝”，否則就會受到上帝懲罰。《尚書正義》即提出“天監下民，善惡必報”。論者則謂《尚書·洪範》的五福六極是後世儒家運用報應學說進行勸善的思想來源。⁷

《論語》中的“天”依然帶有某種人格神特徵，如“獲罪於天，無所禱也”。但孔子的天更多的是指蒼蒼之天，或指天道，“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”《孟子》所謂：“存其心，養其性，所以事天也。”無論是《論語》還是《孟子》，天人之間的關係變得較為微妙。孔子、孟子所謂的“天命”僅指“天道”，非指天之所“命令”，而是天之賦予。孔子有關“天道”的內容並不多見，是故其弟子謂：“夫子之言性與天道，不可得而聞也。”雖然孔子也講敬鬼神而遠之、祭神如神在等帶有一定宗教色彩的內容，但總體來說，孔孟學說是一種人文主義；雖然講善惡報應，但並非強調因為外在的天、上帝或鬼神，而為善改惡。孔孟所奠定的天人關係自然就演化成一種境界，或人與天道的一種關係。

儒家這種“盡人事而順天命”的態度充滿務實的功利主義，對於善惡之賞罰雖然也以“福善禍淫”予以解釋，但在現實世界中，卻無法提供強有力的勸善阻惡之法，也無法徹底解決“盜跖壽、顏淵夭”的道德困境。而在政治生活中，儒家的自律無法約束皇權，從而實現儒家的治平理想。在此情況下，充滿神學特徵的天人感應學說應運而生。如《韓詩外傳》載：

殷之時，穀生湯之廷，三日而大拱。湯問伊尹曰：“何物也？”對曰：“穀樹也。”湯問：“何為而生於此？”伊尹曰：“穀之出澤，野物也，今生天子之庭，殆不吉也。”湯曰：“奈何？”伊尹曰：“臣聞：妖者、禍之先，祥者、福之先。見妖而為善，則禍不至，見祥而為不善，則福不臻。”湯乃齋戒靜處，夙興夜寐，弔死問疾，赦過賑窮，七日而穀亡，妖孽不見，國家昌。詩曰：“畏天之威，于時保之。”⁸

此處韓嬰將災異、祥瑞等讖緯思想表達得淋漓盡致，外在的災異、祥瑞被視作天（上帝）意志的表達，以此預示懲罰或獎賞，並借此表示改正人的行為，以懲惡揚善。自然界的現象被當作天對於人君善惡的預表。此種天人關係，在董仲舒《春秋繁露》中得到充分展現。董仲舒認為政治清明，則風調雨順，“風雨時，景星見，黃龍下”；政治出現問題，則“上變天，賊氣並見”。換言之，如果出現災異，就表明統治者的行為出現偏差，上天以此示警；而出現祥瑞，則是一種獎賞，即“譴告”。董仲舒的“天”具有意志，是自然和人類的主宰，能夠就人的善惡表達自己的好惡，並通過自然界以及社會現象表現出來。董仲舒將人尤其是君王的行為，與天的意志聯繫在一起；企圖通過外在的天之力量，來規範人尤其是君王的行為。董仲舒所構建的“天人感應”說實際上就是一種表達善惡報應的神學思想。董仲舒的天與人具有一種“同構”關係：

為生不能為人，為人者，天也。人之本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時；人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副，在乎人。人之情性有由天者矣。故曰受，由天之號也。為人主也，道莫明省身之天，如天出之也。使其出也，答天之出四時，而必忠其受也。則堯舜之治無以加，是可生可殺而不可使為亂。⁹

正是因為此種“同構”關係，所以人、天子的一言一行必須符合天的意志，否則就會導致天譴或天罰，即人應“順天地，體陰陽”；或“志意隨天地，緩急仿陰陽”；而“不順天道，謂之不義”。董仲舒的天人合一就是基於此種“同構”關係，“天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。”董仲舒利

用此種同構關係論述了儒家的三綱五常、性三品、天道等思想，提出了“天有陰陽，人亦有陰陽”；“父者，子之天也；天者，父之天也”；“天不變，道亦不變”等觀點。

隨着王充、范縝對天人感應說的大力批判，帶有宗教色彩的學說被剔除出儒家思想體系。雖然漢以後的儒家不斷受到佛教、道教的影響，但從主流和整體來看，儒家思想仍以人文主義為其主要特徵。宋明理學將人格神的天或上帝，及其與人之間的關係，處理為自然界與人的關係，用氣或理來理解天或天道。如朱熹將“天道福善禍淫”解釋為自然的規律或傾向，“天地自有個無心之心”；“問：天之道，只是福善禍淫之類否？曰：如陰陽變化，春何為而生？秋何為而殺？夏何為而暑？冬何為而寒？皆要理會得。”朱熹甚至否認天道福善禍淫必然在現實中存在，而只是“理應如此”，即按照常理來說，天道必然福善禍淫，但在現實世界中則存在着不一定福善禍淫的情況。換言之，對於朱熹來說，天道福善禍淫不是超越的天道賞善罰惡或主持正義：

問：天道福善禍淫，此理定否？曰：如何不定？自是道理當如此。賞善罰惡，亦是理當如此。不如此，便是失其常理。又問：或有不如此者，何也？曰：福善禍淫，其常理也。若不如此，便是天也把捉不定了。又曰：天莫之為而為，它亦何嘗有意？只是理自如此。且如冬寒夏熱，此是常理當如此。若冬熱夏寒，便是失其常理。又問：失其常者，皆人事有以致之耶？抑偶然耶？曰：也是人事有以致之，也有是偶然如此時。又曰：大底物事也不會變，如日月之類。只是小小底物事會變。如冬寒夏熱之類。如冬間大熱，六月降雪是也。近年徑山嘗六七月大雪。¹⁰

可以發現，朱熹並非將天道福善禍淫解釋為天之賞善罰惡，天之人格神特徵消失殆盡。朱熹將福善禍淫解釋為自然之理，甚至認為此理只是“應有之理”，在現實世界中，卻有違

反福善禍淫的現象。通過朱熹的物質主義或自然主義的解釋，天道福善禍淫就變成了自然界演變的規律或現象，並非指天人或神人關係。朱熹又將“天道福善禍淫”解釋為“善者人皆欲福之，淫者人皆欲禍之。”實際上將外在的賞罰轉化為內在的人心趨避，即順理則福，逆理則凶，“人能順理則吉，逆理則凶，於其禍福亦然。豈謂天地鬼神——下降於人哉？”¹¹

在朱熹那裡，天、鬼神、帝等均無賞善罰惡之超自然能力。朱熹將鬼神理解為氣之屈伸、造化之跡、陰陽消長。即使是祭祀鬼神，也只是“既屈之氣又能伸也”；祭祀祖宗，“亦只是同此一氣”，“子孫這身在此，祖宗之氣便在此，他是有個血脈貫通。”而“帝”是以主宰言，但並非有個人格神為之主宰，“只是從大原中流出來，模樣似恁地，不是真為之賦予者。那得個人在上面分付這個！詩書所說，便似有個人在上恁地，如帝乃震怒之類。然這個亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。”¹²朱熹在解釋高宗夢賚良弼之時，可見其對存在人格神的質疑：“今人但以主宰說帝，謂無形象，恐也不得。若如世間所謂玉皇大帝，恐亦不可。”“夢之事，只說到感應處。高宗夢帝賚良弼之事，必是夢中有帝賚之說之類。只是夢中事，說是帝真賚，不得；說無此事，只是天理，亦不得。”對於朱熹而言，高宗夢賚良弼通過感應說可以予以解釋，但是將帝理解為真實存在的，如同道教所信奉的玉皇大帝一樣，則是錯誤的；如果僅僅理解為理也是不對的。朱熹認為應將其理解為氣之感應。因此，“文王陟降，在帝左右”，此中的“帝”並非“真有個上帝如世間所塑之像。”朱熹強調“明於天地之性者，不可惑以神怪；明於萬物之情者，不可罔以非類。”¹³

明初劉基明確反對由天掌管禍福，“或曰：天之降禍福於人也，有諸？曰：否。”劉基還提出，現實中“為善者不必福，為惡者不必禍”，如果天能禍福，那麼天不就是“自戾其心以窮其道哉？”劉基認為人之禍福來自於氣。氣分陰陽邪正，從而帶來禍福。但氣之禍

傳教佈道

福，非有心於此。¹⁴換而言之，對於劉基而言，福善禍淫僅僅是一種自然規律，而並非天人之間的賞罰關係。明顧璘也認為盜蹠壽、顏淵夭，只是天道“失其常”，即自然規律偶而出現失常的現象。¹⁵清初的李光地也認為“天下固有作惡而獲吉，修善而遇凶者。然此其變有，非常也。”¹⁶

綜論之，儒家的善惡報應強調的是人的主觀能動性，並非以外在的超自然的神靈作為賞罰之主體，如“天命不可易，然有可易者，惟有德者能之”；¹⁷儒家的善惡觀帶有很強的純粹主義，即為了善而為善、憎恨惡而去惡，即“古人惟知為善而已，未嘗望其報也。”¹⁸儒家的人文主義並不強調超自然的天或帝在為善去惡方面的作用。儒家的天人之間雖然在先秦、西漢時期存在着類似於宗教中的神人關係，但此種宗教特徵在宋明理學中消失殆盡，取而代之的是天人之間的感應關係。宋明理學將福善禍淫解釋為人對理的順逆，而非是指天對人善惡的一種賞罰。儒家思想中缺乏有關靈魂、來世、神論等內容，因此，儒家的因果報應也就缺乏宗教色彩，而強調的是一種社會、自然或人世運行的規律或傾向性。儒家的因果基本上是一世因果，因而在論述善惡及其後果時存在着諸多問題，如同朱熹所謂福善禍淫只是“理應如此”，換言之，在現實中還會存在着種種善不一定福、淫不一定禍的現象。¹⁹

但儒家在民間呈現出不同的面向。受到佛道教之影響，以及教化之需要，民間儒家常常呈現出宗教化的特徵，尤其在勸善運動的儒家常與佛道一起，共用了因果報應的思想，並逐漸融合在一起。此宗教化儒家的因果報應思想，主要來自於《易經》《尚書》的福善禍淫說，主張報應在子孫，是一種集體報應觀。宗教化儒家雖然受到佛道教影響甚深，但對於是否是神靈在掌管報應、是否有現世報等不甚明確。儒家士大夫主要目的是借助因果報應來輔助教化、強化儒家的倫理觀念，並非有意要推廣某種宗教神學。

二、報應：佛道教與輪迴、承負說

佛教進入中國後，引入了一種新的福善禍淫觀，即因果報應論。據學者研究，佛教因果報應是印度的業力論（Karma）與中國本土觀念結合的產物。古代印度的宗教，如佛教、耆那教、印度教均有業或業力的論述。印度語境中的業力論，主要有三個方面的要素：因果關聯，即用在先的甚至是此生之前的行動來解釋當前所處環境；倫理化，即行動之善惡將導致此生或數次托生的好壞；輪迴或轉生。²⁰與中國本土的儒家、民間信仰相比，佛教輪迴報應說有三點不同：佛教報應是業報、自報；佛教報應主體前後有所變化，最後採用“中陰識”作為報應主體；佛教報應學術注重繁瑣論證。在綜合中、印報應說的基礎上，中國本土佛教提出自己的思想，如“三業殊體，自同有定”，即報由於業、業必然得報。

惠遠的報應說在佛教思想中頗有代表性。其在《明報應論》中對有無主體承受報應、自然情慮是否應得報應等提出自己的見解。按照佛教思想，萬事萬物包括人自身都是緣起性空，由“四大”（地、水、火、風）結撰而成。人滅而四大既散，“滅之既無害於神”，那麼地獄之罰由何承受？惠遠認為：

無明為惑網之淵，貪愛為眾類之府，二理俱遊，冥為神用，吉凶悔吝，唯此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於同迷；抱疑長夜，所存為着。是故失得相推，禍福相襲，惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。²¹

因為有善業、惡業，所以就形成了善惡報應的主體；之所以有善業、惡業，是因為人的行為有所取捨。人行為之取捨源自其對自身的迷戀而不忘；此迷戀源自情滯，即對世間事物

的執着，而執着是因為人的無明。無明，因而迷戀外物；貪愛，因而產生私欲，是故四大結撰成形。形成則為自我與他人之分。因為情滯，所以善惡就有主體。因為有自我與他者之分別，所以私愛其身而不忘；因為有善惡選擇，所以迷戀其生而流轉不息。所以，無明、貪愛是導致善惡報應的原因，並形成善惡報應的主體。惠遠認為：

會之有本，則理自冥對，兆之雖微，勢極則發。是故心以善惡為形聲，報以罪福為影響。本以情感，而應自來，豈有幽司由預失其道也？然則罪福之應，唯其所感，感之而然。故謂之自然。自然者，即我之影響耳。於夫主宰，復何功哉？²²

惠遠不認為惡報是冥司對主體予以懲罰，即人之善惡報應，是出於人之自身，而不出於外在幽司所為，無關於主宰。惠遠認為善惡由心，罪福為之相應。但此罪福非來自外在的力量，乃是情感所發，“本以情感，而應自來”。罪福之應，是善惡自然而然的結果，並非外在神靈賞罰的結果。惠遠認為人雖有四大結撰而成，但四大所成“神宅”有主，有主則有情，有情則受感應；“神宅”與主渾為一體，“內外誠異渾為一體。自非達觀孰得其際耶。苟未之得則愈久愈迷耳。凡稟形受觸莫盡然也。受之既然。各以私戀為滯。滯根不拔則生理彌固。愛源不除則保之亦深。設一理逆情。使方寸迷亂。而況舉體都亡乎。”惠遠指出：“受之無主，必由於心，心無定司，感事而應，應有遲速，故報有先後。先後雖異，咸隨所遇而為對，對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。”羅光認為惠遠運用了漢朝的感應說，但不用漢朝人的氣相感應，而以心相感應。²³

惠遠又提出三報論，即現報、生報、後報。現報，即善惡始於此身，即此身受；生報，來生便受；後報，或經二生三生百生千生，然後乃受。²⁴三報說比較好處理了現實報中善惡報應不一的難題，“世或有積善而殃集，或有凶

邪而致慶，此皆現業未就而前行始應。故曰：貞祥遇禍妖孽見福，疑似之嫌於是乎在？”²⁵惠遠的善惡報應論建立在神不滅論的基礎上，對印度佛教以及中國本土的報應觀進行了綜合。

佛教的因果論不僅僅用於人的身上，而且也指社會與自然中事物發展的規律，即認為事物有起因必有結果，有結果自然必有原因。眾生所處的現狀即是其前世業力之報；而此生之善惡，必將造成後世之報應。因此，學者認為佛教因果報應論是其說明世界一切關係的基本理論。佛陀提出因果報應論的主要目的是讓人明白人生生死流轉的真正原因，從而獲得解脫。²⁶大乘佛教的因果理論主要內容有：四緣、十因、五果。²⁷佛教因果論突出人的心理活動，重視思想和行為的因果律，其在宗教和道德上的目的是趨善避惡。

因果報應被視作佛教哲學的根基，是“最影響之實理，佛教之根要”。報應的根源是業，因此又稱業報。而業包括善業、惡業及無記業，分別對應不同的報應。從形態上可以分身、口、意。佛教認為善因得善果，惡因得惡果。佛教的智慧不僅是指認識論，而且也指道德實踐，即不僅能認識到不執着、去除無明、斷除煩惱、認識真理的能力，同時也指能奉善念、善行、改過遷善的道德實踐。佛教提出十善與十惡，即是處理道德修養問題。換言之，佛教將個體的生存（或未來）處境與其道德行為聯繫在一起，因而將超越的宗教與現實生活緊密連接，是故將因果報應的教義賦予了勸善救世的重要內涵。因果報應也即從最初的解釋人的生死流轉，轉變成遷善改過的道德訓誡；從說明為甚麼，轉變成應當如何。此種轉變不僅適應了中國社會的需要，而且也促進了佛教哲學的發展。

佛教的因果報應是三世因果，因而比儒家的一世因果更加系統與全面。²⁸三世因果將過去、現在、未來結合在一起，既為現在的狀態提供了合理性解釋，又為改變未來提供了可能性。因此，三世因果適應了傳統中國社會的需

傳教佈道

要：既安於現狀，又積極改變，即所謂的：“命由天定，運由己生”或“命由我作，福自己求”。

佛教認為儒家的一世因果，無法解釋一世中善惡無報的難題，因而讓人相信善惡真的無報，從而變得肆無忌憚、為所作為，“名教之書，無宗於上，遂使大道翳於小成”，“原其所由，由世典以一生為限，不明其外。”²⁹ 儒家的一世因果是以人的一世為界，但佛教主張人有三世。在三世流轉中，人的報應主體是精神及靈魂。與儒家報應在子孫不同的是佛教主張個體的善惡決定自身的報應，即“父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受。善自獲福，惡自受殃。”³⁰ 佛教認為業報的結果是人在六道輪迴中流轉，但善者上天堂，惡者下地獄。所謂善是指持五戒，從而具十善；而反十善，即為十惡。

晚明四大高僧之一的雲棲株宏也用三世報來回應現世無報的疑問，“報有三：一者今生作惡，現生受報；二者今生作惡，第二生受報；三者今生作惡，第二生未報，多生以後受報。惟善亦然。報之遲速，蓋各有緣因。但世人見惡者不報，或更昌隆，乃憤憤不平，未知三世之說故也。夫後之二報，人不及見，惟重現報。”³¹ 如同惠遠，株宏也認為善惡報應是由個體承擔，報應時間要符合自然規律，即使是如來，也不能改變報應的時間：

或問：如來神力不可思議，何不使惡人皆現受惡報，而日兢兢焉不敢為惡也；善人皆現受善報，而日孳孳焉倍復為善也，則無為而天下太平矣。胡慮不及此？嗟乎！報之有遲速，眾生業報自然如是，雖大聖不能轉速而令遲，扭遲而為速也。惟是叮嚀詔告以因果之不虛，酬償之難追耳。聞而不信，亦末如之何也已矣。³²

道教的報應說是在《易經》等基礎上，提出了“承負說”，即“承者為前，負者為後；承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜

蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，乃先人負于後生者也。”³³ 換言之，道教不同於佛教而類似於儒家，是一種基於群體的報應觀，即報應在子孫。

佛教因果報應論形成後，儒家提出了諸多質疑。根據方立天的研究，儒家對因果報應的質疑主要有：人由氣構成，人死氣散，沒有報應的主體；人心與情欲都是自然現象，不應受到報應；一切現象都是自然的造化；命定論或偶然說；殺生不應受報應；信佛並不得善報；歷史上的善人得不到善報，因果報應說得不到驗證；靈魂存在與否需要驗證。這些質疑主要集中在四個層面：從人的形體構造、情欲的自然性質、形神關係否定因果報應；強調人生禍福都是自然造化，自然而定或偶然隨機；殺生惡報與自然不符，更不符合人類利益，不合常理；因果報應說無法解釋德福關係，無真憑實據及驗證。³⁴ 儒家還反對佛教輪迴轉世觀點提出批評，認為輪迴轉世混淆了人與動物之間的界限；輪迴是一種“怖”“誘”之術；輪迴是一種“買福賣罪”交易。可以發現，儒家對因果、輪迴的質疑，反應出儒佛之間有關善惡報應的差異。

在善惡報應方面，佛道與儒家有諸多差異，儒家強調一世因果、報應在子孫、盡人事而順天命，而佛道則是基於靈魂不滅、天堂地獄等神學之上的報應觀。明末三教合流趨勢明顯，紫柏真可將佛教因果報應等同於《尚書·洪範》中的“五福六極”，否認因果報應僅為“鼓惑愚者之技”。³⁵ 契嵩亦謂：“若《洪範》五福六極之說著，此儒者極言其報應者也。孔子略言，蓋其發端耳。”³⁶ 宋明以後，佛教因果報應說常與儒家倫理綱常相結合，變成了儒家教化的有力工具。因果感應道德信念成為明清以來三教教化的共用性倫理資源。如《太上感應篇》雖然是道教善書，但得到了儒者真德秀（1178—1235）的大力推崇，是因為此書“指陳善惡之報”，可以“扶助正道，啟發良心”。

《太上感應篇》因此也得到歷代儒者與統治者的重視，如嘉靖帝、順治帝都曾刊刻此書，頒佈發行，“頒賜群臣，至舉貢監生皆得遍及。”

儒家的天人感應說，在道德說教方面存在着諸多缺陷，尤其無法“圓融”地處理“盜跖壽、顏淵夭”的道德困境，因此，儒家士大夫利用佛道教資源，來作為補充。東林黨魁高攀龍曾謂儒家“本不需要佛教幫補”，實際上意味着在某些方面儒家還需要佛道予以補充。儒家所強調的道德純粹主義，令其在勸善懲惡方面顯得孱弱無力，尤其在商品經濟高度發達、禮崩樂壞的晚明時期。是故管志道解釋為何要用佛教因果報應：

程朱蓋曰：君子有所為而為善，則為其善也必不真，何事談及因果！其勉君子至矣！以吾觀於君子小人之心，無所為而為者至少也。君子之作善也多近名，苟不徹於十方三世之因，必不足一滌其名根。小人之作惡也多為利，苟不惕以罪福報應之果，必不足以奪其利根。程朱勉君子無所為而為善，獨不慮小人無所忌而為惡乎！然後知孔子道及餘慶餘殃之際，乃徹上徹下之言也。³⁷

管志道對程朱的道德純粹主義提出了批評，認為儒家勸勉君子為了善而行善是一種理想狀態，在現實世界中，君子為善多為名，小人作惡多為利。如果僅僅依據儒家的道德說教，不足以拔出其為名求利之根。管志道認為只有用因果報應之說，才可以“滌君子之名根”“奪小人之利根”。程朱理學只看到君子可以為了善而善，但這一套道教說教用於小人則失效。因此，管志道認為因果報應與儒家“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃”是一致的。而佛教的陰鷲與儒家的報應在子孫也相一致，符合儒家的“感應自然之理”。

王畿則提出“佛氏謂之因果，吾儒為之報應”。王畿對於因果報應說不僅深信不疑，而且還在生活中予以實踐。如王畿晚年曾遭受火

災，其即認為此是上天對自己過錯的一種懲罰或告警。王畿甚至列出數條罪狀以自訟。高攀龍也認為“佛氏因果之說，即吾儒感應之理”。但高攀龍認為儒家感應是循天理以為義，而佛教以果報懾人以為利。高攀龍雖然認同佛教因果說，但並不贊同佛教的宗教神學，反對鬼神存在。高攀龍將鬼神等同於義理，鬼神能為吉凶，實際上是義理主吉凶。高攀龍之所以認同佛教因果，是基於佛教鬼神、因果報應能起到教化人心的作用，因此“且示之以鬼神”。³⁸

因此，儒家認同因果報應，實際上只是一種工具主義的表現，即“人心未固，不能不取於因果報應之說，以補王化所不及。”³⁹“夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之，然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝、不弟、造惡業者，故亦有助於儒術爾。”⁴⁰而對於儒家保守主義者而言，因為因果報應涉及到神人關係而顯得荒謬，如四庫館臣認為王時槐的《廣仁類編》“蓋神道設教，以勸喻顛蒙，故不盡為儒者之言也。”⁴¹同樣認為《經術要義》《福壽陽秋》等宣揚因果報應的著作，荒誕無稽。又認為劉宗周《人譜類記》涉及到福善禍淫，是為“下愚勸戒”，“為中人以下立教，失其著作之本旨。”⁴²

綜論之，佛教、道教的因果報應在哲學義理與民間信仰層面有所不同。從哲學、義理的角度看，佛道教的因果報應強調的是一種因果律，類似於一種必然性，甚至與神靈、主宰沒有任何關係。⁴³換言之，佛道教的因果報應在某種程度上吸收了儒家的天人感應思想，主張善惡必然有報，但報應是一種必然性，而非由超自然的神靈掌管。佛教主張個體報應，即個人的善惡由自己承擔報應；道教與儒家類似，主張集體報應，即個人的善惡由集體承擔報應。佛道教的因果報應逐漸演化成勸善懲惡的教化工具。

作為“神道設教”的因果報應，則有神靈操作賞罰，如《太上感應篇》中掌管賞罰的神靈是“司過之神”，記錄人罪過的是“北斗神君”，言人罪過的是“三尸神”以及“灶神”。

傳教佈道

《太上感應篇》報應是司命之神基於人的善惡而進行計算，小惡為算，大惡為紀，每做一惡就減一算，算減則貧耗、憂患、刑患，算盡則死，並殃及子孫；相反，每做一善則增一算，立一千三百善可求天仙，立三百善可求地仙。《太上感應篇》與功過格類似，主張通過累積的方式遷善改過；神靈的作用是監督和計算，並非直接施以獎賞。另外，《太上感應篇》列舉眾多善、惡的條目，並強調改悔的重要性，以及心在善惡中的作用。另一篇廣為流行的勸善文是《陰騭文》，主要從福報的角度勸人行善，即若求福報必須行善；其中掌管賞罰的是“天”，該文詳細列舉為善避惡的條目，並指出為善則有“吉神擁護”，而福報不僅在自己，還在兒孫，“百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰騭中得來者？”

三、賞罰：天主教與賞善罰惡論

在晚明天主教進入之前，因果報應成為三教合一的重要基礎以及共用的宗教思想，正如楊聯陞所謂自然或上天的報應乃是中國宗教中根深蒂固的傳統。⁴⁴ 雖然儒釋道在善惡報應的具體內容上有所差別，但通過善惡報應來勸善懲惡則成為三教共同的目標，也成為佛道兩教與儒教具有同等地位的重要資源。儒教也受佛道影響，吸收佛道教的因果報應思想，為儒家的修齊治平目標而提供資助。晚明興盛的功過格、陰騭文、勸善書等等，無不表明勸善已經成為宗教在現實存在的合理性之一。

雖然儒釋道都有因果報應的理論與思想，但賞罰層面則有所不同：儒家基本上不認可由超自然的人格神掌管賞罰；佛道雖然有神靈掌管賞罰的內容，但在義理層面傾向於一種因果律。當天主教進入中國之時，宣稱只有天主才能賞善罰惡，從而以一種獨有的一神論姿態出現在三教面前，對傳統的三教善惡報應理論提出了巨大挑戰。

《新編西竺國天主實錄》是晚明第一部漢語天主教著作。在此書中，羅明堅（Michele

Ruggieri, 1543–1607）指出天主全知全善全能，“又正法而能賞善罰惡”。⁴⁵ 羅明堅又指出天主賞善罰惡是在人的今世和身後進行的，今世對於人的善惡不一定進行賞罰，但在死後必然進行：“人之為善者，今世雖未之賞，至於身後，必降之以福；為惡者，今世雖未之刑，至於身後，必加之以禍。”⁴⁶ 此書再版後有所修改，改成“人之為善者，今世雖未盡賞，至於身後，必降之以永福；為惡者，今世雖未盡刑，至於身後，必加之以永禍。”⁴⁷ 修改後的文字更加準確地傳達出天主教的善惡賞罰思想，即天主教雖然主張有現世報，但善惡報應主要在身後。羅明堅也提及人犯罪後可以懺悔而改過遷善，天主則恕之不責。

羅明堅在《天主實錄》中提出的善惡報應論是一神論框架之下的賞罰理論，因此，其善惡標準首先是是否認信一神信仰，即十誡第一誡；其次是天主教的戒律；再次是與儒釋道共用的部分世俗倫理，如禁止殺人等等。因此，在善惡標準方面，天主教雖然與儒釋道有部分重合，但存在着非常大的分歧。晚明勸善文獻，常把奉真朝斗、拜佛念經、廣行三教等視作善，而將毀佛謗僧、罵神稱正等視作惡。佛道教禁止殺生，儒家娶妾廣嗣等等。天主教對這些既定的善惡標準都提出了質疑。如羅明堅認為誦佛經不是善，所以誦經不得升天受福。誦經祈佛雖有靈驗，但是魔鬼附其中，奉之者不僅不是修善，反而死後靈魂要墜於地獄。

《天主實錄》已經處理“約伯的困境”或神義論（Theodicy）問題，即好人為甚麼受苦、惡人為甚麼受福。天主教主張死後報應，所以對於今世善人受苦、惡人受福的解釋主要是通過善人有微惡、惡人有微善予以解釋。但羅明堅也強調，無論現世有何處境，一切都是天主所安排。這一點反倒類似於儒家所謂的“君子居易以俟命”。《天主實錄》介紹了賞善罰惡之所，即天堂和地獄；介紹了地獄的類型與不同功能；並介紹了原罪，以及接受賞罰的主體即靈魂。其中，對地獄、煉獄的描述與佛教尤其是民間佛教非常類似。

被李之藻稱讚為“勤懇於善惡之辯、詳殃之應”的《天主實義》，對佛教的輪迴報應提出了激烈批評。⁴⁸但與佛教類似，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552–1610）提出了靈魂不滅，但否認靈魂在六道中輪迴；而基於區分三種類型的靈魂，利瑪竇認為佛教戒殺生是荒謬的。利瑪竇認為人的靈魂是個體身份（Identity）的核心，具有明悟等功能，是接受賞罰的主體，因而不能與他人、他物相互流轉，否則就混淆個體與個體、個體與外物之間的界限。基於此，利瑪竇通過輪迴之荒謬以及輪迴之害對輪迴說進行了系統反駁。至於殺生是否有罪，利瑪竇認為天主令人類代管天地萬物，所以殺生無罪。

為了向儒家士大夫論證天堂地獄是賞善罰惡之所，利瑪竇頗費一番功夫討論了“為善有意還是無意”。儒家反對為了功利的目的而行善（即所謂“邀福嗜利”），如晚明劉宗周曾謂：“有意為善，亦過也。此處路頭不清，未有不入於邪者。”⁴⁹李二曲則謂：“有意為善，雖善亦私。”⁵⁰利瑪竇認為儒家的為善無意，並非是講為了善而善，而是不是為了私意、邪意而善。行為之所以有道德屬性就在於其“意”，真正的無意行為實際上就不存在善惡。因此，利瑪竇認為，既然為善有意，那麼為善就可以希圖天堂之賞，去惡就可以避免地獄之罰。利瑪竇認為求利而為善是可取的，“利無傷於德”；⁵¹而未來之利至大至實，因此更要在此生謹言慎行。在此議題上，天主教與晚明勸善的佛道教以及宗教化的儒家頗為類似，即均主張“有意為善”，如功過格等等。

《天主實義》也對報應的時間做了分析。利瑪竇認為今世之報不全，“不足以充人心之欲”，因此必有身後之報。但利瑪竇指出，所謂身後是指死後的靈魂受賞罰，而不是指子孫。報應在子孫違反了天主至公的教義。利瑪竇認為天主教也有現世報，主要目的是懲戒和勸善。利瑪竇對善惡相混的情況有所分析，善中有惡，則報以貧賤，死後升入天堂；惡中有善，報以富貴，死後墮入地獄。

利瑪竇也處理了悔罪的議題。利瑪竇認為惡人雖有罪過，但改心歸善，天主必“扶而宥之”，“免前罪而授天堂”。此處常引發反教者的攻擊，認為天主教主張惡人只要悔改就可以上天堂，違背了公平原則。利瑪竇認為惡人悔罪，需要自悔或自懲，以此作為之前所犯罪惡的代價；如果沒有自悔或自悔不深，與之前的罪惡不相稱，天主則將其置於煉獄，以“補在世不滿之罪報”。換言之，即使是悔罪，其罪也應得到相應的代價，否則亦不會升入天堂。因此，對於利瑪竇而言，人之善惡與賞罰之間存在着嚴格的一一對應的關係。

利瑪竇提出最大的善即愛天主，其次是愛人如己；而改過之要在於痛悔。因此，利瑪竇認為拜佛像、念佛經不僅無益，反而增惡。利瑪竇繼承了《天主實錄》中的例子反駁誦經如果是善有違公平：“今且以理論之，使有罪大惡極之徒，力能置經誦讀，則得升天受福；若夫修德行道之人，貧窮困苦買經不便，亦將墜於地獄與？”⁵²利瑪竇認為誦經免罪，不僅不可以勸善阻惡，反而“導世俗以為惡”，“小人聞而信之，孰不遂私欲，污本身、侮上帝、亂五倫，以為臨終念佛者若干次，可變為仙佛也。”⁵³

艾儒略（Jules Aleni, 1582–1649）與葉向高曾就善惡報應問題展開對話。艾儒略認為天主賞善罰惡，與儒家福善禍淫“正可相證”。⁵⁴但葉向高提出，既然天主賞善罰惡，為甚麼善人受苦？葉向高認為如果“此疑不剖，恐無以解天下，而動其敬信也。”艾儒略的回答與利瑪竇類似，即善人有微惡，故受苦。但艾儒略強調“善成於全，惡敗於一”，換言之，只要有一個惡，即為惡人。所以世上所謂善人惡人，其實是很難分辨，因為“吾輩觀人，亦只觀其外行耳。”艾儒略又提出善人受苦，也有試煉善人之意。

葉向高又提出世上有惡者不僅沒有受到懲罰，反而“加之世福者”，難道惡人不受報應，而其子孫受報應？艾儒略首先否定了報應在子

傳教佈道

孫的說法。其次，艾儒略強調報應在身後，因為靈性不滅，死後各聽審判。生前之報猶小，身後甚大。又如同利瑪竇，艾儒略也指出惡人受福，是因為惡中有微善。艾儒略又提出惡人受福，也有勸善改過之意。艾儒略強調，善惡賞罰的權力在於天主，“賞善罰惡，惟在上主。輕重遲速，毫釐不差。未有顯恣其惡，而天主不知，且不加相稱之罪譴者也。”⁵⁵

葉向高認為既然善惡必然得到報應，那麼天主生人何不多善少惡，從而讓天下萬世治平，“不亦休哉？”此等問題在基督教神學中業已得到詳細解答。艾儒略運用自由意志（自專 / Free will）進行解釋，即天主生人即賦予自由意志，可以自由選擇善惡，擇善得賞，擇惡得罰；如無自由意志，便無所謂善惡，亦無賞罰，“若使天主賦性於人，定與為善，不得為惡。雖造物主之全能，無不能者，顧必如此，而後方為善。則為善者，天主之功，豈得謂為人之功也哉？”⁵⁶ 艾儒略認為現實中為惡較多，是因為原罪、稟性、習尚使然。

葉向高又提出，既然天主罰惡，為何不盡將世上惡人殲滅？艾儒略認為如果要殲滅惡人，恐怕世上無人了，意即每個人都是惡人，因為每個人都有罪。艾儒略認為天主至公，又至慈，因此允許惡人改過自新，如果陷罪即滅，將無自新之路。葉向高又提出，天主全能，一善為甚麼不立即賞，一惡為甚麼不立即罰，而要到身後才有報應，無法做到勸善懲惡。艾儒略認為如果一善遽賞、一惡遽罰，那麼一生之行、一日之間，善惡參半，倏而賞，倏而罰，“天主彰瘡之權，不亦錯紊屑越也哉？”⁵⁷ 而且，隨善隨賞，會讓為善者為了世福而行善，導致修德心不純。艾儒略認為世福至微，不足以賞善，必以天上真福才可以賞善，罰惡亦同。但艾儒略也強調天主仍有現世報，“昭昭之中，天主復有顯以示人者，如大德之必受祿位名壽，極惡之必罹凶咎災患。”⁵⁸

葉向高認為身後形軀既無，賞罰何所施？艾儒略則指出靈魂是接受賞罰主體。葉向高認

為靈魂雖不滅，但無軀體，無法接受苦樂，所以賞罰沒有意義。艾儒略則指出靈魂之苦樂甚真甚大，無論生前還是身後，所謂苦樂並非軀體感受，而是靈魂，“無論身後，即生前所受之苦樂，並非由形骸，而實由靈神也。非因有身在，而神始有知覺；蓋有神在，而身始能知覺也。則其苦樂之加，神原受之也。”⁵⁹

作為儒家士大夫，葉向高也對天堂地獄提出質疑，認為“善本當為，不必有希冀而後為；惡本當戒，不必以畏懼而不敢。”艾儒略強調天堂地獄體現出善惡報應之公平，“設不天堂，不地獄，也無造物之主，豈不便益於小人，而難乎其為善類也哉？”⁶⁰ 葉向高對天主教賞罰理論的疑問在晚明士大夫中間頗有代表性，也反映出中西雙方對於一神賞罰的不同看法。

如同佛道教，天主教善惡報應理論常用來解釋現實中各種困境，從而為信徒安於現狀、堅定信仰而提供合理性。如《口鐸日抄》中有信徒問艾儒略天氣陰晴不定，導致五穀不昌，是否是天主之罰？如果是天主之罰，為甚麼不分善惡一併進行？艾儒略則指出，萬善未備，不為純善，所以世上所謂善人，不一定是善人；即使真是善人，知道是天主降罰，必定更加恐懼修省。⁶¹ 艾儒略甚至將地震、颶風當作天主的懲罰，而人之壽夭、貧富亦是天主之賞罰。因此，信徒不能驕傲，無論是否有善功，都需要戒懼謹慎、一心向善。

《口鐸日抄》記載有信徒提出惡人為惡是有一定數量的，但永罰卻是“萬萬世之永苦，其罰無窮”，用無窮報有盡，似乎不公平。艾儒略提出，雖然惡人為惡有盡頭，但為惡之心卻為無窮，因此，用無窮永罰惡，是相稱的。同時，如果惡人能悔改，天主也能赦免，即“天主至慈，其罰常不及罪；天主至公，其罰又皆與罪稱。”⁶²

《口鐸日抄》記載有人質疑天主教的個體報應論，與原罪說之間可能存在着矛盾，即天主教反對報應在子孫，為甚麼始祖犯罪而“流

萬世而無窮”？艾儒略認為個體善惡對應着個體賞罰，但也影響到子孫，此是“賞罰之餘”。但原罪並非是罰，地獄才是永罰，原罪只是不得升天國而已。⁶³

對於不曾入教的善人（或聖賢）之賞，天主教與中國本土三教有所出入，主要原因在於善的標準不同。⁶⁴ 比如，按照儒家標準，文王是聖人，應入天堂受賞；但按天主教標準，文王娶妾違反十誡，應下地獄。對於未明顯犯誡的教外善人，傳教士則予以肯定，“若有於己所知之善，能盡力行之，即於聖教或有未聞也，大主亦必憐而救之，斷不負斯人之善念耳。”⁶⁵

天主教認為天主罰惡是必然的，即有罪必然得到懲罰，但賞善則不是必然的，即有善不一定得到賞報。換言之，任何善功都不足以獲得天堂之賞，即生前善功之大小，不足為“天堂受賞之券”。艾儒略認為，天堂之賞，“各因其生前所受額辣濟亞”即所受聖寵之多少。如果僅有善功，而無聖寵，依然得不到天堂之賞。善功是受賞的必要但非充分條件，如果行善別有所圖，為善之念不真，即不是真善，也得不到聖寵。而人能行善功，亦是因為“主佑”，“夫人之善功，非蒙主佑，即纖毫難自成也。”⁶⁶

與《太上感應篇》類似，傳教士認為魔鬼記人之過，天神記人之功，即是片刻邪念，亦必錄之，“人有纖惡，魔鬼必書；有微功，天神亦錄。書於魔鬼者，則為魔鬼之奴；錄於天神者，則為天神之侶。”⁶⁷ 另一頗為重要的議題是為天主教致命的人是否獲得獎賞？根據傳教士的看法，致命之遭，固真福必獲，但“命固不易致，致命亦不易也。夫能致命者，必平日志堅、道粹，故視鼎鑊如飴。自非然者，鮮不居常喜負，臨事偃僕者矣。”⁶⁸

綜論之，天主教主張善惡由天主賞罰，現世不足以賞罰人之善惡，必以身後；賞罰的主體是人之靈魂，善者升天堂，惡者下地獄，善惡相混者入煉獄。人之賞必由聖寵，善功亦由

聖寵而來。由於原罪，人極易犯罪，因此天主教強調洗禮、悔罪、改過、聖體、守誡等在克罪改過中的作用。天主教也強調心在善惡之念中的作用，突出行為目的之純正性。天主教神學較好地解釋了善惡報應的種種難題，是不同於三教的報應思想體系。天主教尤其強調“他律”在善惡報應中的作用，是一種不同於中國本土善惡報應的思想體系。中國本土宗教突出人在善惡報應中的能動性，對於發揚人的積極性，具有重要性，但在商品經濟高度發展、傳統道德秩序崩潰的情況下，建立在人的自律基礎上的勸善就失去了效力。另外，儒釋道的神道設教是一種工具主義，主要目的是借助神道來勸善，常帶來知行不一以及功利主義等問題。因此，當天主教以一神論的他律的勸善思想出現在士人面前時，不難理解即俘獲不少士人的心，如徐光啟、王徵等士大夫。利瑪竇的著作之所以得到士大夫的讚揚，一個方面的原因就在於其被士大夫認為是一種勸善著作。利瑪竇之所以在心學重鎮的南昌大獲成功，殆與心學非常重視勸善有關。⁶⁹ 因此，天主教的賞罰思想為其在晚明社會的成功傳播起到了積極作用。

四、中國宗教對天主教善惡報的反應

由於天主教的賞罰論，與中國宗教善惡報應之間存在着巨大的差異，以及天主教對佛道教善惡報應的批判，引發了反教者的激烈反彈。反教者對天主教的賞罰說則予以簡單化理解，認為只要信奉天主就可以升入天堂，如南京教案的發起者沈淮認為天主教用天堂地獄來誑惑小民。而據南京教案供詞，傳教士在傳教過程中確實使用天堂地獄來吸引民眾入教，如王豐肅曾對周用說：“你年紀老大，何不從天主教，日後魂靈可升天堂？”周用即受洗入教。⁷⁰ 民眾也常因為天主教可以禳災獲福而入教。⁷¹

按照天主教的善惡標準，中國本土宗教中的聖人、神佛等等均要受到懲罰，甚至被視作魔鬼。這一點引發了反教者的極大憤怒，如艾儒略曾對黃貞說文王恐怕入地獄，促使黃貞號

傳教佈道

召福建、浙江的佛教僧侶、士大夫對天主教群起而攻之，形成了聲勢浩大的民間反教運動。⁷²天主教的“教會之外無拯救”讓反教者認為天主教否定其他宗教或文化中的善。如黃貞認為只要不皈依天主教，雖然有善行、善功，其靈魂永在地獄而得不到拯救。此處的內容實際上在《口鐸日抄》中已有討論。

天主教是一種他力賞罰，而中國本土宗教主張自力，不求助外在的超自然存在。反教者認為儒家的存心養性以事天，不是媚天、諂天以求福，而天主教則媚天主，“心惟天主是逐，不嫌盡此生而媚之”，“生也為抱妄想”，“死也為抱妄想”，“生死皆欲也。”反教者認為天主教“無事而自被刑枷，非罪而搥胸乞救。活潑潑之趣何在，坦蕩蕩之宗奚存？”“不悟自成自道，自貴其貴，以故教人乞成乞道於耶穌，乞靈乞貴於天主。”反教者對於天主教過度強調天主在善惡報中的作用洞若觀火。天主教與本土宗教有關善惡報應的側重點不同，容易引發反教者對天主教的攻擊。

反教領袖許大受指出，中國本土宗教或傳統主張修德不為求福，亦不會因為有天堂地獄而為善去惡，許大受引宋儒曰：“天堂無則已，有則君子登；地獄無則已，有則小人入。”換言之，修德無關乎天堂地獄存在與否。許大受又明確天主教的善惡標準與儒家相反，“況夷所指之善不善，與聖賢所指正相反。”⁷³許大受也對天主在賞罰中的主導地位理解為諂媚天主。許大受提出：“若爾畢世為善，而不媚天主，為善無益；若終身為惡，而一息媚天，惡即全消。”許大受認為此即表明天主“自私自利”，千方百計讓人諂媚自己，不足為天地之主。

儒家用氣數來解釋世間種種不平現象，葉向高曾對此表示不甚滿意，“吾儒直以為氣數所遭，若盡屬之天理，恐理窮而不可究詰矣。”艾儒略用基督教神學予以解釋。許大受亦曾向艾儒略請求同樣的問題，艾儒略一開始用儒家氣數來予以解釋。但許大受意識到，如果用氣數來解釋，就表明天主不是全能，“若爾教言，

天主無所不能，天地皆由彼造，而氣化復能為隔，是天主無全能矣。”⁷⁴艾儒略隨後用原罪說予以解釋。但許大受認為，原罪說荒謬無稽，如原罪是一，但後世罪報萬殊；原罪輕，而後世報以重刑，罪與罰不相稱等等。因此，許大受認為天主教的原罪說不如佛教自作自受公平。⁷⁵這裡許大受可能對於原罪與本罪之間的區分不甚了解，是故有如此批駁。

許大受甚至將自力與他力作為區分正邪的標準，“造化以不造造，邪說以造不造。不造造者，公造也，自造也；造不造者，私造也，他造也。此性命之金針，而正邪之秦鏡也。”⁷⁶許大受指出正教認為大自然是自然生發的，而邪教認為有外在的力量創造萬事萬物，前者是公造、自造，後者是私造、他造。中國本土宗教是公造、自造，而天主教就是私造、他造。

艾儒略曾提及為天主致命可獲真福，許大受認為此是天主教鼓惑愚民，讓人人敢死，意欲不軌，是教人求死，與中國本土宗教的貴生惡死嚴重衝突。⁷⁷許大受認為天主教竊取了佛教的懺悔，而變成了諂媚。許大受認為罪從心起，諂媚即心已濁，懺悔又有何用？許大受認為儒家的倫理綱常才是善，而天主教的出世思想不是善，“能讀四書五經，是為善之據；能敦三綱五常，是為善之本。能不諂鬼，不愧衺，毫無所為而自潔精，毫無怯弱而常謹凜。寧冒天下不韙，而決不忍負吾君親，是又始於一善，而終於萬善之宗。若使舍華從夷，棄人暱鬼，空疏現在，而希冀未來，吾斷不敢以為善也。”⁷⁸許大受在這裡明確指出了儒家與天主教在善惡標準上的根本差異，前者是入世的世俗倫理，後者是出世的宗教倫理。正如費隱通容所謂：“蓋伊既妄計心外有天主可慕可修，可勦業於彼，便是不循自己本分，而向外馳求，終竟無有了日。”

反教者林啟陸也指出天主教的善惡標準荒謬，“善惡無他分判，只是從天主教者為善，雖侮天地，慢鬼神，悖君親，亦受天主庇而登天堂；不從天主教者為惡，雖敬天地，欽鬼神，

愛君親，竟為天主怒而入地獄。”⁷⁹ 耶佛之間有關殺生是否有罪亦有辯論。

至於天堂地獄，佛教認為是由業力所招，就像病人所受的病症，是人在輪迴中所處的一種狀態，“非夫病者所受之症候、所感之寒熱乎？”佛教認為“緣境為識，循識為業，繇業得報”，“果識為因，熏發現行，而輪迴於是乎不息矣。”但“迷之則生死始，悟之則輪迴息。”換言之，天堂地獄並非如外物那樣實存，而是取決於人的意識本身。但天主教則主張天堂地獄真實存在，且作為賞罰之工具。

清初反教者楊光先也對天主教的天堂地獄說進行了詳細批判。楊光先認為佛教的天堂地獄不過是神道設教，勸怵愚夫愚婦，並非真有天堂地獄。但天主教認為真有天堂地獄，而且審判的標準是是否奉事天主。楊光先認為如果按照天主教所言，天主是一位“邀人媚事之小人”，不堪主宰天地萬物。另外，楊光先認為如果奉事天主都是惡人，卻升天堂；不奉者都是善人，卻入地獄，豈不顛倒善惡？楊光先認為佛教懺悔是指“不二過”，並未指罪惡消除，而天主教認為哀求耶穌或聖母，罪即消除而升天堂。楊光先認為如果按照天主教的說法，那麼奸盜詐偽，都可以升入天堂，而天堂實際上就是“一大逃藪”。楊光先認為天主教拾佛教之“唾餘”，反而謂佛墮地獄中，“無非滿腔忌妒，以騰妬婦之口。”⁸⁰ 四庫館臣也認為天主教的天堂地獄，“與輪迴之說相去無幾，特小變釋氏之說，而本原則一耳。”亦認為利瑪竇《畸人十篇》“大抵掇釋氏生死無常、罪福不爽之說，而不取其輪迴、戒殺不娶之說，以附會於儒理，使人猝不可攻。”同時認為天主教七克的宗旨在於敬事天主，甚為荒謬，“歸本敬事天主以求福，則其謬在宗旨，不在詞說也。”⁸¹

可以發現，反教者以及士大夫對於天主教的賞罰觀點多有批評，主要基於天主教的賞罰與中國本土宗教與傳統中的善惡報應觀之間所存在的巨大差異。天主教的賞罰基於一神論的

框架，對佛道教多有批評，對儒家則加以一神教改造。然而，天主教在批評佛道之時，卻又借用佛教已有術語天堂地獄，從而給士大夫造成錯覺，認為天主教與佛教在善惡報應上存在相似之處，但天主教卻以排佛為務而與當時三教合流、宗教寬容的氛圍格格不入，也讓排斥所有宗教的儒家保守主義者，將天主教與佛教等而視之，如沈德符所謂：“彼法既以辟佛為主，何風俗又與暗合耶？”⁸²

對於天主教而言，其在晚明中國最大的對手是佛道二教以及民間宗教，但在善惡報應方面，天主教與佛道二教、民間宗教則有一定的相似性。清初隨着正統儒學的確立，儒家保守主義、正統主義將佛教、民間宗教均視作“異端”“異統”，而與“正統”“學統”相衝突。⁸³ 因此，對於此時的天主教而言，最大的對手應該是保守主義儒家。儒家天主教徒試圖站在儒家立場排斥佛道，但其自身其實亦被儒家等同於佛道之流，尤其在善惡報應的學說上。受中國本土宗教的影響，以及基於天主教自身的傳統，傳教士以及中國信徒往往也強調善功與報應之間的積極關係，如在徐光啟的傳記中強調徐光啟信仰虔誠與其子嗣眾多、甚至入翰林院之間的關聯等等。⁸⁴

餘論

南懷仁在受到王公大臣有關賞善罰惡的質疑之後，撰成《善惡報略說》予以回應。南懷仁在此書中繼承了利瑪竇的觀點。實際上，此書即是在《天主實義》的基礎上演繹而成的。如同利瑪竇，南懷仁認為現世中善人受苦、惡人受福，即表明“善惡之報不專在現世”，現世不足以賞罰，必待以身後。

南懷仁指出人之善惡來自於自由意志，天主不定人於善，任其選擇，從而以善惡之功罪來進行賞罰。天主賞罰在現世，但主要在身後。如果全在身後，則無法勸善懲惡；如果全在現世，則現世之福禍不足以賞罰人之善惡。現世中惡人受福，是因為惡中有微善，現世報完後，

傳教佈道

死後即入地獄；善人受苦，即善中有微惡，現世報完後，死後即升天堂。但南懷仁強調，善惡之報，大概不在現世之禍福。換言之，現世之禍福與善惡報應無關。因為今世並非賞罰之所。今世對於人來說，是天主試其心而定德行之等。人僑寓在現世，現世非人世。今世之福禍，與身後之永福永禍相比不啻萬一。因此，人不應當希求天主在現世進行賞罰。南懷仁提醒奉教者，既然知道現世之禍福，不足為善惡之報，就不應質疑天主為何不在現世賞善罰惡。

南懷仁又對楊光先以及佛道教有關善惡報應的觀點進行反駁。南懷仁認為既然楊光先等所敬奉的形天可以現世報應，為何天之降冰霜雪雨，卻不區分善惡人之田地？為何敬形天者，一生貧窮疾病，形天為何補救？不敬天地者，卻安享富貴安樂，形天何不罰之？⁸⁵南懷仁在此處的反詰，頗多無力，反教者也用同樣的問題質疑天主教的賞善罰惡。

南懷仁又對托生說進行批駁。南懷仁認為，托生報應，如果與今世相等，應該就在今世報應，不必延於後世。因為今世報應，才可以勸善懲惡。另外，如果善人在今世受苦，托生後卻為惡，那麼該是賞還是罰呢？如果是賞，則於理不合；如果是罰，則其今世之善無報。南懷仁認為用托生理論來處理善惡報應，不僅不能勸善懲惡，反而杜絕人行善之心。因為按照托生的說法，今世的貧窮疾苦都是前世之惡報，即前罪之刑罰，因此罪有應得，不應得到他人憐憫，因而也不應得到哀矜。南懷仁認為托生說還會對儒家的倫理綱常帶來損害，即認為人之受苦都是罪有應得，而儒家所提倡的三綱五常就會不復存在。南懷仁還認為惡人轉世為禽獸，不是一種懲罰，反而是一種獎賞，因為禽獸可以放縱其邪情。

南懷仁對明清盛行的《太上感應篇》中的善惡報應觀提出批評，主要有兩點，第一是反對此書的現世報；第二是認為此書的善惡觀荒謬。南懷仁認為《太上感應篇》以及佛教的報應觀，不僅不合理，更是一種托詞，反映出佛

道教所信仰的對，“皆非真主”，因而無賞罰之權。南懷仁認為《太上感應篇》常將無罪而定應罰，“背理之甚也！”主要是指戒殺生的內容。⁸⁶

南懷仁的《善惡報略說》一方面闡發了天主教的天主賞善罰惡理論，另一方面則對當時流行的善惡報思想進行了批駁。天主教的善惡報是基於一神論的框架，認為只有天主才有賞罰之權，而天主的賞罰主要依據人的善惡行為及其意念。天主教雖然主張有現世報，但報應主要在身後。天主教主張賞善罰惡的歸宿是天堂與地獄。

可以發現，天主教的善惡報應觀與儒釋道三教既有相同之處，又有不同。首先，在善惡標準方面，四教之間共用了某些倫理觀念，如禁止殺人；佛教中國化後也將儒家的倫理綱常作為自己的善惡標準；但天主教是一神教，其善惡標準首先依據的是天主的旨意，順從天主即是最大的善，而違逆即是最大的惡，所以十誡的前三誡是處理神人關係，後七誡是人人關係。其次，報應時間、主體、結果方面。儒家是一世因果，不講前世、身後；佛教是三世因果；道教的承負說，類似於三世因果。天主教的善惡報主要在身後，但也有現世報。儒家不講靈魂不滅，因此只有一世因果；而佛道教、天主教的報應理論則建立在靈魂不滅的基礎上。儒家、道教的報應是一種集體報應觀；佛教也有集體報應觀，但從義理上講主要是一種個體報應觀。在結果層面，儒家的一世因果不能較好的處理善人受苦、惡人受福等問題，只能強調顏回之樂的人生境界，因而在某種程度上否定了善惡一定會有報應。佛教的善惡報應是輪迴或天堂地獄。道教則以飛升或死亡作為報應結果。天主教也以天堂與地獄作為賞罰結果。另外，四教都強調心在善惡之間的作用，強調要誠心敬意、心無雜念；四教都注重改過、懺悔、代贖的作用。天主教的贖罪券、告解、通功、代禱等，與佛道教的誦經法事、懺悔、燒紙、寄庫等具有一定的相似性，即均主張通過外在的善功來獲得積極的報應效果。

另外，天主教強調“有意為善”，而且主張死後利益至真至切，可以為了死後靈魂利益而為善去惡；此處與晚明勸善運動中的佛道教（如功過格）以及儒教（如顏茂猷）非常類似，但在“利益”方面又有略微區別。天主教所謂的“利益”更多的是指身後靈魂的利益，因而帶有很強的出世色彩，而勸善運動中的三教則常常以現實利益作為誘導。因此，天主教在善惡報應的現實作用方面，其實與晚明勸善運動中的佛道教以及儒家是一致的，都主張運用善惡報應思想來勸善懲惡。⁸⁷

天主教與中國宗教有關善惡報應最大區別，應該是施報應者。從義理層面，儒釋道都主張善惡報應是一種必然性，或因果律，或天道，或規律，或傾向性，超自然的神靈在其中所起的作用並不明顯，甚至無關，即“禍福無門，唯人所召”。因此，儒釋道的報應觀是一種人本主義，以人為中心而展開的，強調人在

善惡報應中的積極作用，突出人在善惡報應中的能動性，帶有一種積極樂觀的心態，從而具備一種入世的色彩。而天主教主張只有天主才能賞善罰惡，是一種以神為中心的報應觀，人在善惡報應中基本上只有接受懲罰的可能，而所有的善功以及可能的獎賞，需要以恩寵為基礎。受原罪說的影響，人在善惡報應中基本上處於無力為善的境地，除非來自外在的力量的救拔。因此，從根本上說，天主教與中國宗教的區別在於他律與自律之別，或謂入世與出世之別，或謂人人皆罪人與滿街皆堯舜的區別。⁸⁸但在現實生活中，天主教會也強調痛悔、善功在救贖上的積極作用，甚至演化成贖罪券等補贖方式。因此，天主教在某種程度上與中國本土宗教在賞罰方面雖有相似的內容，但其引入的新內容進一步豐富了中國的善惡報應思想，促進了四教的交流與對話。其中最重要的影響是晚明天主教的進入促進了部分士大夫思考儒家宗教化，以此加強儒家在勸善方面的效力。⁸⁹

附表：四教有關善惡報應的區別

宗教	時間	主體	善惡標準	結果	施報應者	神人關係
儒教	一世	集體（報應在子孫）	倫理綱常	惡名	天 / 上帝、道、理 ⁹⁰	天人感應
佛教	三世	個體	宗教戒律	輪迴	神佛	因果律（神佛賞罰）
道教	承負說	個體 + 集體	宗教戒律	死亡	神	神靈賞罰
天主教	身後	個體	宗教戒律	地獄	天主	神人互動

傳教佈道

註釋：

- [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第509頁；另見黃伯祿：《正教奉褒》，上海慈母堂1894年版，徐家匯藏書藏，第58頁。
- [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第510頁。
- 《史記·伯夷列傳》：“或曰：‘天道無親，常與善人。’若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁潔行，如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糲糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，倘所謂天道，是邪非邪？”
- 學界有關儒家報應的研究成果，主要來自於對儒家宗教性的研究，可以參考余英時、王汎森、李申、吳震等人的成果；關於佛教因果報應的成果較多，可以參考方立天先生的著作。而對於天主教的賞罰觀，及其與佛道教之間的對話的研究成果較少，如對於《聖朝佐辟》等的研究成果，可參見梅謙立、楊虹帆：《〈聖朝佐辟〉引論》，載《漢語佛學評論》第6輯，上海：上海古籍出版社，2018年；並參見二者所校註《聖朝佐辟》，收入佛光大學佛教研究中心：《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》第2冊，高雄：佛光文化，2018年。關於利瑪竇《天主實義》中有關天主教、佛教在善惡報應的研究成果，可參見 Tang Yijie, “The Attempt of Matteo Ricci to Link Chinese and Western Cultures”, in *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, Washington: Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1991, pp. 147-157.
- 也有人明確反對餘慶餘殃是指報應在子孫，如[唐]牛僧孺：《善惡無餘論》，收入李申選編：《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第65-66頁。
- 《繫辭》論述天的內容較多。參見陳鼓應、趙健偉註譯：《周易今註今譯》，北京：商務印書館，2016年，第580-700頁。
- 吳震：《德福之道：關於儒學宗教性問題的一項考察》，《船山學刊》第4期，2012年，第110-120頁。
- 參見許維通：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年，第80-81頁。
- 參見陳蒲清校註：《春秋繁露》，長沙：嶽麓書社，1997年，第182-183頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷七十九，收入《朱子全書》第17冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2691-2692頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷八十七，收入《朱子全書》第17冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2985頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷四，收入《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第191頁。
- [宋]朱熹：《己酉擬上封事》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第81頁。
- [明]劉基：《天說》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第117頁。
- [明]顧璘：《天解》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第146頁。
- [清]李光地：《講義一》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第165頁。
- 《二程遺書》卷十五，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第75頁。
- [宋]朱熹：《鄭公藝圃折衷》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第82頁。
- 對此一般有兩種解釋，第一是用三不朽來進行解釋，如仁者壽，此壽不是指人的壽命，而是指人身後名聲。因此，仁者雖然短命，但身後為人所稱頌，故實現了不朽。第二是命定論，無論是善者受苦、惡人受福，都是命定如此，人之行為無法改變。
- 何蓉：《宗教經濟諸形態：中國經驗與理論探研》第五章《信仰與社會經濟地位：以因果報應信仰為例》，北京：學習出版社，2015年，第124頁。
- 《弘明集》卷五《明報應論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 《弘明集》卷五《明報應論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 羅光：《中國哲學思想史·魏晉、隋唐佛學篇》，台北：學生書局，1971年，第115頁。
- 《弘明集》卷五《三報論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 《弘明集》卷五《三報論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第76頁。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第161頁。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第88頁。
- 惠遠：《三報論》，轉引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第90頁。
- 郝超：《奉法要》，轉引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第94頁。
- 株宏：《竹窗隨筆·現報（一）》，北京：北京圖書館出版社，2005年，第166頁。

32. 祿宏：《竹窗隨筆·現報（二）》，北京：北京圖書館出版社，2005年，第167頁。
33. 《太平經》，北京：中華書局，1979年，第79頁。
34. 引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第81-83頁。
35. 《紫柏老人集》卷九，第25頁；參見引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第97頁。
36. 李明編：《印光“因果正信”居士觀研究》，北京：宗教文化出版社，2012年，第28頁。
37. 李明編：《印光“因果正信”居士觀研究》，北京：宗教文化出版社，2012年，第31頁。
38. 吳震：《德福之道：關於儒學宗教性問題的一項考察》，《船山學刊》第4期，2012年，第116頁。
39. 劉聲木：《菴楚齋隨筆》卷二，收入《近代中國史料叢刊》第二十二輯，台北：文海出版社，1968年，第35頁。
40. [明]沈淮：《參遠夷疏》，載《聖朝破邪集》卷一，收入《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第328-329頁。
41. [清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第677頁。
42. [清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第486頁。
43. 如唐僧皎然，其以緣起論解構了司馬遷之問，認為因果報應與外在的“天”無關，參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第119頁。
44. 楊聯陞：《“報”作為中國社會關係基礎的思想》，載費正清編：《中國的思想與制度》，北京：世界知識出版社，2008年，第332頁。
45. [意]羅明堅：《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，台北：利氏學社，2002年，第16頁。
46. [意]羅明堅：《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，台北：利氏學社，2002年，第17頁。
47. [意]羅明堅：《天主聖教實錄》，《天主教東傳文獻續編》第二冊，台北：學生書局，1966年，第772頁。
48. 詳見[意]利瑪竇：《天主實義》第五篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第491-521頁。
49. [清]劉宗周：《劉宗周全集》第3冊《答秦履思八·癸酉》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第521-522頁。
50. [明]李二曲：《二曲集》卷十八《答范彪西徵君·又》，北京：中華書局，1996年，第198頁。
51. 晚明時期的顏茂猷也有類似觀點，參見顏茂猷所著《迪吉錄》。相關研究成果參見游子安、吳震等學者的著作。
52. [意]利瑪竇：《天主實義》第七篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第596頁。
53. [意]利瑪竇：《天主實義》第七篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第596頁。
54. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第446頁。
55. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第458頁。
56. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第460-461頁。
57. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第465-466頁。
58. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第468頁。
59. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第473頁。
60. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第480頁。
61. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷二，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第119-120頁。
62. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第184-186頁。
63. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第229-230頁。
64. 參見拙文：《“脫凡入聖”：明末清初天主教關於“聖”的言說》，《漢語基督教學術論評》（*Sino-Christian Studies*）第27期，2019年，第43-93頁。
65. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第233頁。
66. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷八，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第571頁。
67. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷六，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第409頁。
68. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷七，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第515-516頁。
69. 心學學派非常重視勸善，參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第70頁。至於利瑪竇的成功與勸善之間的關係，則是筆者所推斷的，需要進一步論證。

70. 《會審鍾明禮等犯一案》，《聖朝破邪集》卷二，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第346頁。
71. 《會審鍾鳴仁等犯一案》，《聖朝破邪集》卷二，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第348頁。
72. [明]黃貞：《請顏壯其先生辟天主教書》，《聖朝破邪集》卷三，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第365頁。
73. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第383頁。
74. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第385頁。
75. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第386頁。
76. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第387頁。
77. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第392-393頁。
78. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第397-398頁。
79. [明]林啟陸：《誅夷論略》，《聖朝破邪集》卷六，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第417頁。
80. [清]楊光先：《不得已》，載《天主教東傳文獻續編》第3冊，台北：學生書局，1966年，第1112頁。
81. 以上所引四庫館臣觀點，均見[清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第653頁。
82. [明]沈德符：《萬曆野獲編》卷三十，上海：上海古籍出版社，2012年，第664頁。
83. 如熊賜履，參見梅謙立：《十八世紀初巴黎外方傳教士顏端〈中國宗教四論〉手稿論佛教》，《佛光學報》2（2019）：143-220頁。





84. 參見《利瑪竇中國札記》中相關章節；另《耶穌會士中國書簡集》充斥着大量類似內容。
85. [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第519頁。
86. [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第528頁。
87. 可參見吳震、酒井忠夫、包筠雅（Cynthia J. Brokaw）、游子安、梁其姿、韓德林（Joanna Handlin Smith）等學者的研究成果。
88. 晚明時期，天主教與中國宗教的區別還在於，天主教是由宗教推至倫理，而中國宗教則由倫理求諸宗教。換言之，天主教是從宗教倫理中推出世俗倫理，是在一神論框架下論述世俗倫理，是一種非常強的道德他律；中國宗教（儒釋道）主要是一種人文主義的倫理觀念，為了強化勸善懲惡效果，往往也訴諸於神道，但側重點還在於人道，天、上帝、鬼神只是起到監督的作用，從而引發人的敬畏之心以更好地改過遷善。所以中國宗教被學者稱為“人文宗教”。
89. 此方面的研究成果甚多，可以參考王汎森、黃一農、劉耘華、李爽學等學者的成果。但儒家自身也有“社會化”“民間化”“宗教化”的層面，是否直接受到天主教的影響還有待細緻區分，如顏李學派的顏山農的儒學已經“轉化為宗教”，其與天主教之間的關係仍需進一步研究。可參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第100-101頁。
90. 此處表示義理儒家與民間儒家之區分；佛教亦然。