

内容提要

中国基督教思想，是明末以来中国思想界的一个重大潮流，也是明清之际东西方文化交流的一个重要组成部分。这一思想是由以利玛窦为代表的西方传教士与中国天主教信徒们共同创造的。而探讨中国天主教徒在这个过程中，对西方思想文化的态度、看法，以及对中西文化差异的反应与调适，是了解明清之际中西文化交流历史的一把钥匙。

朱宗元是继徐光启、李之藻、杨廷筠之后较早信奉天主教的中国士人之一。他出生于晚明，适逢天主教传入中国之初。在青年时期他就领洗入教，与传教士及中国天主教徒有密切交往，参与翻译、校订传教士的作品。他笃信天主教义理，亲自著书来宣传教义，对天主教思想有较深的认识。

由于朱宗元的著作现都收藏在国外，国内学者难以见到，目前尚未对朱宗元思想做过深入研究。本文将尝试对朱宗元的生平事迹作一较细致的梳理，并利用朱宗元撰写的《答客问》、《拯世略说》等原始材料，考察他对天主教的理解、接受和诠释，从世界观、人生观和社会文化观三方面，系统深入地阐述其思想内容，具体分析他的思想来源，以及他如何调适西方宗教思想与传统儒家思想的关系。

本文主体分为五个部分。第一章简述其生平经历及其所撰的重要著述，主要包括出生、信教和著述三方面内容。第二章围绕朱宗元与传教士、中国士人的交往，探讨他的人际关系网络。第三章详细阐述朱宗元的世界观，探讨他对世界本原的认识。第四章具体分析朱宗元的人生观，比较他对基督教与儒家在人性、生死等观念上差异的思考。第五章介绍朱宗元的社会文化观，主要从民间信仰、社会习俗和文明评价三方面，探讨他对中西文化差异的理解与思考。

本文属于个案研究，希望以朱宗元对西方宗教哲学思想的理解和诠释为切入点，认识明清之际中西思想文化交流的历史。

Abstract

Chinese Christianity is one of the major trends in Chinese academic circles since the later Ming Dynasty, and is one of the most important parts of Chinese-Western cultural exchange during the Ming Dynasty and Qing Dynasty. The thought was created by the western missionaries represented by Matteo Ricci and Chinese Christians. The discussion of Chinese Christians' views, reactions and adjustment towards western cultures facilitates the understanding of the history of Chinese-Western cultural exchanges during the Ming Dynasty and the Qing Dynasty.

Zhu Zongyuan, one of the leading Chinese Christians after Xu Guangqi, Li Zhizao, and Yang Tingjun, was born in the later period of the Ming Dynasty—the time when Christianity entered China. He joined Christianity in his youthful years, had close relationships with missionaries and Chinese Christians, and participated in translating and editing missionaries' works. Besides, he believed in Christian doctrines, wrote books to disseminate Christianity, and had profound understanding of Christianity.

Zhu Zongyuan's works are collected overseas, so Chinese scholars have rare chance to do profound research. The paper tries to make a detailed introduction to his life, and uses the original materials of his works to examine his understanding, acceptance and interpretation of Christianity. Through his view towards world, life and culture, the paper will explain his thought systematically and profoundly, trace its origins in detail, and analyze how he adapts the western religion to traditional Confucian thought.

The body is divided into five parts. Chapter 1 introduces him and his major works, including his background information, his religion and his works. Chapter 2 discusses the network of his interpersonal relationships through his communications with missionaries and other Chinese. Chapter 3 interprets his worldview, his understanding of the first principle of the world. Chapter 4 analyzes his outlook on life, including his views towards human nature, life and death, soul, heaven, hell, etc. Chapter 5 introduces his views towards culture in three aspects--folk religion, social customs and cultural evaluation, to explore his understanding and thinking about the cultural differences between China and the West.

The paper, as a case study through the access of Zhu Zongyuan's thought on western religion, aims to understand Chinese-Western cultural exchanges during the Ming Dynasty and the Qing Dynasty.

引言

明朝万历年间,天主教的耶稣会士发展传教事业于中国,揭开了东西方之间一场大规模的、直接的、实质性的文化交流的序幕。“然论史者每每侧重于西洋科学智识及器械之输入,而忽略了西洋宗教与中国传统文化的接触、摩荡和反应。其实两方思想上的交换,问题甚大,不该看作西洋历算介绍之附庸。”¹

在明清之际的思想大变动期中,以利玛窦(1552—1610)为代表的来华耶稣会士,将西方宗教哲学与思想文化传入中国,给当时的思想文化领域注入了一种新的思潮,引起了明末社会与思想界的几次波澜。

在与传教士的交往接触过程中,一些士人逐渐接受西方的宗教思想与文化,更有人选择了天主教信仰。叶向高依据他对明末士大夫学习西学热潮的观察和体会,指出:“近乃有大西人自数万里外来……士大夫多与之游,然其深慕写信,以为真得性命之学,足了生死大事者,不过数人。”²在这些为数不多的人物中,最著名的莫过于徐光启、李之藻、杨廷筠三人,他们被称为中国天主教会的“三柱石”,是中国天主教发展的重要力量。以往学术界将研究的焦点多集中在此三人上,并取得了较为丰厚的研究成果,³而对其他中国教徒则较少关注。近年来通过几部研究著作的出版⁴和一些中文手稿、档案文献的整理,⁵这种局面正在发生变化。

朱宗元是继“三柱石”之后较早信奉天主教的中国士人之一,也是明末为数不多的深慕写信天主教的奉教士人之一。方豪曾对他作过评价,“夫朱子之功绩,若以视徐、李、杨三杰,则固踰乎后矣;然亦超乎流俗,有所述造,要不能等闲

¹ 陈受颐:《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》,《中欧文化交流史事论丛》,台湾商务印书馆,1970年,第1页。

² [明]叶向高:《西学十诫初解序》,载《苍霞余草》卷五,《四库禁毁书丛刊》,集部125-449,北京出版社,2000年。

³ 方豪:《徐光启》,重庆:胜利出版社,1944年;梁家勉编著:《徐光启年谱》,上海古籍出版社,1981年;王重民:《徐光启》,上海人民出版社,1981年;罗光《徐光启传》,台北:传记文学出版社,1982年等;方豪:《李之藻研究》,台湾商务印书馆,1966年;陈垣:《浙西李之藻传》,载《陈垣学术论文集》(第一集),中华书局,1980;钟鸣旦《杨廷筠:明末天主教儒者》,社会科学文献出版社,2002年。

⁴ 如孟德卫(D. E. Mungello)的三本书:《被遗忘的杭州基督徒》(*The Forgotten Christians of Hangzhou*, University of Hawaii Press, 1994);《1500-1800年间中国与西方的碰撞》(*The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, lanham, MD: Rowman & littlefield Publishers, 1999);《1650-1785年山东的灵与肉》(*The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*, lanham, MD: Rowman & littlefield Publishers, 2001)是集中研究中国信徒的例子。

⁵ 郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》(共57册),北京大学宗教研究所,2000年;钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》(共12册),台北利氏学社,2002年。

视之。”⁶朱宗元是早期的中国天主教徒之一，其影响虽不及徐光启诸前辈，但他所撰写的关于天主教义理的作品，使我们得以了解当时普通知识分子对天主教的看法。

最早关注和研究中国天主教徒朱宗元的有向达和方豪二位先生。向达在《记牛津所藏的中文书》（1936年初刊于《北平图书馆馆刊》十卷五号）一文中提到，牛津所藏关于基督教的中文书中较罕见的有朱宗元的《答客问》和《拯世略说》，二书均是初印原本，简单说明了二书的版本、时间等内容。⁷

方豪先生则对朱宗元作了较全面的研究，其所著有《四明朱宗元事略》（载《中国天主教史论丛》甲集，商务印书馆1947年）及《中国天主教史人物传》（中华书局1988年）中册的朱宗元传，后者是对前者内容的补充。这两篇文章主要考证了朱宗元的生平略事以及与传教士的交往经历，论述了他的《答客问》、《拯世略说》等几部护教著述的版本和内容，并据《答客问》记载，推算出朱宗元应出生于明万历三十七年（1609年）。

此后，国内外学者很少有人专门研究过朱宗元，在他们所涉及的有关内容中，都是以方豪的研究为基础，并都接受了方豪关于朱宗元出生时间的推论。近年来的主要研究论著有：王慕民先生的《明清之际浙东学人与耶稣会士》（载陈祖武等主编《明清浙东学术文化研究》，中国社会科学出版社，2004年）一文，简单介绍了以朱宗元为代表的浙东学人信奉天主教的有关情况；李炽昌先生的《跨文本阅读：明末中国基督教徒著作研究》（载中国人民大学基督教文化研究所主编《神学与诠释：基督教文化学刊》第10辑，中国人民大学出版社，2003年）一文，提出朱宗元对天主教与儒家思想实现了跨文化的理解；刘耘华《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》（北京大学出版社，2005年）一书视朱宗元为因宗教信仰而入教的儒生，在关于中国士人对天主教回应的讨论中，部分涉及了朱宗元的思想内容。此外，国外学者孟德卫（D. E. Mungello）著 *The Forgotten Christians of Hangzhou*, (University of Hawaii Press, 1994, pp. 18) 一文等都接受了方豪的研究结论。

从目前的研究成果来看，方豪先生对朱宗元的研究最为全面。由于朱宗元的著作现都收藏在国外，国内学者难以见到，基本上都是因袭方豪先生的观点，更

⁶ 方豪：《四明朱宗元事略》，载《中国天主教史论丛》甲集，商务印书馆1947年，第72页。

⁷ 向达：《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社，2002年，第633-634页。

谈不上对其思想进行全面而深入的研究。

本文正是在以往学者研究基础上,试图对朱宗元的生平事迹作一较细致的梳理,并以朱宗元的《答客问》、《拯世略说》等原始著述为依据,⁸考察他对天主教的理解、接受和诠释,从世界观、人生观和社会文化观三方面,系统深入地阐述其思想内容,具体分析他的思想来源,以及他如何调适西方宗教思想与传统儒家思想的关系,以期在已有研究基础上有一个更深的认识。

第一章 生平与著述

一、出生

朱宗元,字维城,出生于浙江鄞县(今宁波市鄞州区)。其祖父朱莹,《康熙鄞县志》中载有一段朱莹小传,末句附记朱宗元的一句话:

“字仲明,万历元年(癸酉)举人,授镇平教谕,丁外艰,补龙泉教谕,陞清河知县,丁内艰,补武陵知县,有政声。迁卫辉同知,转知莒州(今山东莒县),陞工部员外郎,改江南按察僉事。去任致仕。孙宗元,举国朝顺治戊子,贤书,博学,善文。”⁹

此段话表明,祖父朱莹是万历元年(1573年)举人,曾做过工部员外郎、江南按察僉事等官。朱宗元出身于一个普通的官吏家庭,而且深受儒家文化的教育与熏陶,能“博学善文”,并考取了举人。

但各种文献并没有明确记载朱宗元的生卒年份。方豪先生根据朱宗元的《答客问》载“西士至中国仅五十年”,并以利玛窦万历九年(1581年)至中国,由此推出《答客问》应成书于崇祯四年(1631年),这与向达在《记牛津所藏的中文书》(1936年)中对《答客问》成书时间的逻辑推论一致,向达也认为此书著于崇祯四五年左右。方豪在文中未提及向达关于此书的说法,但向达一文早于方豪,因此方豪的这一推论很可能受向达启发。方豪又根据康熙三十六年(1697年)重刻本的《答客问》,前序中有“考朱子之著是编也,年才二十三耳”一语,

⁸ 本文所依据的原始文献多由导师龚缨晏教授提供,特此致谢。

⁹ [清]江源洋修、闻性道撰:《康熙鄞县志》卷十七朱莹传,中国地方志集成,江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版,1995年。

得出 1631 年朱宗元为 23 岁,并由此推算出他应出生于万历三十七年(1609 年)。

10

国内外学者基本接受了这一结论。近期龚缨晏教授发表的《明清之际的浙东学人与西学》一文,对方豪的这一推论提出了质疑。他比较了《答客问》的两种版本,一为 1697 年再版本,一为明末的初刻本,认为方豪先生所依据的 1697 年再版本的林文英序载“考朱子之著是编也,年才二十三耳”,实际上此语来自明末初刻本中张能信的序,张序中提到,他第一次见到此书是在庚辰年即明崇祯十三年(1640 年),也即朱宗元完成此稿的时间,这一年,朱宗元 23 岁。据此推算,朱宗元的出生年代应为明万历四十五年(1617 年)或此前稍早,而不是方豪所说的 1609 年左右。¹¹

二、信教

朱宗元出生于明末,此时恰逢西学、西教的传入。他的出生地宁波是较早接触基督教的地区之一。天主教大概于明末清初传入宁波,但传入的具体时间尚不明确,仅有《民国鄞县通志》记载,葡萄牙传教士费尔德(Rodrigue de Figueredo, 1594—1642 年)是宁波天主教的鼻祖,他于明崇祯元年(1628 年)至宁波设教授徒,受洗者八十人,志愿受洗者数百人。¹²这一说法尚未在耶稣会教会报告等文献中得到验证,因此,天主教在宁波最早传入的确切时间仍有待考。

方豪先生根据何大化(Antonijs de Gouvea, 1592—1677 年)¹³撰写的《远方亚洲》(*Asia Extrema*)书中记载,¹⁴一位宁波籍的青年学者,在省城杭州由阳玛诺付洗,成为天主教徒,推测朱宗元可能在 1631 年或略早受洗。龚文根据葡萄牙里斯本的阿儒达图书馆(Biblioteca da Ajuda)所藏的耶稣会 1638 年年度报告的内容,认为朱宗元是于 1638 年由意大利传教士利类思(Louis Buglio, 1606—1682 年)¹⁵在杭州授洗的,洗名是葛斯默(Cosme),第一个到宁波开教的

¹⁰ 方豪:《四明朱宗元事略》,《中国天主教史论丛》甲集,商务印书馆 1947 年;《中国天主教史人物传》中册朱宗元传,中华书局,1988 年。下文除非另外注明出处,所引方豪著述皆指此二篇传记。

¹¹ 龚缨晏:《明清之际的浙东学人与西学》,《浙江大学学报(人文社会科学版)》,2006 年第 3 期,下文引用除另外注明出处,皆指此文。

¹² 张传保修,陈训正、马瀛纂:《民国鄞县通志》,中国地方志集成,江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版,1995 年,第 868 页。

¹³ 何大化的生平简介,可参见费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》,中华书局,1995 年,第 227—229 页;荣振华:《在华耶稣会士列传及书目补编》,中华书局,1995 年,第 282—284 页。

¹⁴ 何大化的《远方亚洲》主要依据耶稣会的年度报告写成。

¹⁵ 利类思的生平简介,可参见费赖之:《在华耶稣会士列传及书目》第 235—247 页;荣振华:《在华耶稣会

是利类思，而不是阳玛诺，时间是在1638年。

此次利类思应朱宗元之请赴甬传教，发展教徒15人，其中多为文人学士。朱宗元的母亲、二位兄弟也在此期间受洗入教，兄弟二人的洗名分别为伯多禄、玛第亚，因兄弟三人都出身科第，最受人注意。¹⁶明末，宁波也成为教务昌盛地区之一，得新教友五百六十人，官绅子弟亦多加入。¹⁷明末清初之际，天主教在宁波很快发展起来。

三、著述

现已知朱宗元的著述有以下六部：《答客问》、《拯世略说》、《破迷论》、《轻世金书直解》、《天主教豁疑论》和《郊社之礼所以事上帝也》，其中《轻世金书直解》未见传世。

1、《答客问》

《答客问》是朱宗元的一部重要著述，《民国鄞县通志》也载录了此书。¹⁸方豪对于《答客问》一书有很高评价：“宁波有一位教友先哲朱宗元先生（顺治五年举人）写过一部《答客问》，是三百年来教会内风行的一本谈道书。”¹⁹

《答客问》是朱宗元最早开始撰写的一部作品。张能信撰写的《答客问》叙文中提及，他初见此书是在“庚辰夏”，即明崇祯十三年（1640年），三年后，朱宗元对原稿进行了增订，并刻版付印。可见，朱宗元应在1640年或更早已经开始撰写此书。

目前，我们所知的《答客问》有两个版本。一是1697年再版本，注明“古越朱宗元维城父条答，同学张信能成义父订正”，有林文英的序，而没有张能信的序文。另一种应是明末的初刻本，注明是“认己主人朱宗元维城父条答，存几处士张能信成义父订正”，并有张能信的叙文，而没有林文英的序。这两个版本在梵蒂冈教廷图书馆都有收藏，编号为Borg. Cinese. 324(8)c的为林序《答客问》，而编号为B. G. Oriente. III221(13)的则为张叙《答客问》。²⁰两者内容

士列传及书目补编》第93—95页。

¹⁶ 方豪：《中国天主教史人物传》，第92页。

¹⁷ 高琬盘《江南传教志》(Historic de la Mission du Kiang-Nan)二卷二章，转引自方豪《中国天主教史人物传》，第93页。

¹⁸ 《民国鄞县通志》文献志（戊编艺文典籍）历代县人书目汇总表。

¹⁹ 方豪：《方豪六十自定稿》（下），燕京印书馆，1969年出版，第2362页。

²⁰ 龚缨晏：《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报》，2006年第3期。

基本一致，形式上略有差别，张叙《答客问》全文不分段落，从头至尾连成一气，而林序《答客问》则问答各自成一段。此外，据向达先生介绍，在牛津藏有《答客问》的初印原本，且此书有康熙间重刊本及1893年的香港排印本。²¹

《答客问》采用问答体的形式，“客”代表教外人士对天主教提出疑问，而由朱宗元来回答。这是明末耶稣会士撰写著述的常用体例。利玛窦的《天主实义》、《畸人十篇》，艾儒略的《三山论学记》、《万物真原》，罗儒望的《天主圣教启蒙》及杨廷筠《代疑编》等早期天主教作品皆采用问答体。这种体式源于传教士与士大夫们问难辩疑的交谈经历，从书中所录诸问题之深刻尖锐的程度看，与其说是传教士各自独立“纂述”，更毋宁说是其回应士人们质疑问难的“交谈”实录。²²朱宗元采用这种体例，显然是受到利玛窦等传教士著述形式的影响，也或与他自身的传道辩难经历有关。全文将近二万五千字，共设置八十五个问题，深入浅出地阐发基督教教义，驳斥了佛道思想，并批判中国传统社会的一些习俗。

2、《拯世略说》

这是朱宗元继《答客问》之后撰写的作品。据《拯世略说》第九节“天地原始”中的一段文字：“自有天地至今顺治之甲申，仅六千八百四十四年，中间复遭洪水之厄。”可知，此书完成于顺治甲申年（1644）。全书将近三万字，共分二十八节，其目有：学以明确生死为要、宇宙之内真教惟一、物必返其所本、儒者独见大原、二氏不知尊天等。本文依据的是梵蒂冈教廷图书馆所藏《拯世略说》，编号为 R. G. Oriente III 248(12)。

《拯世略说》与《答客问》在体例上稍有不同，前者是设节而述，后者则是一问一答，在内容上二者互为补充，“大约详于彼者则略于此”。²³《答客问》侧重于解答中西思想文化与社会习俗的差异及矛盾，语言通俗，论理浅显易懂；《拯世略说》则是较为系统而深入阐发天主教基本义理，涉及基督教思想的核心内容救赎论，如原罪与天主降生赎罪、天堂地狱与赏罚祸福、灵魂及三位一体等。此外“空中自能变化”一节还涉及“格致学”，介绍西方的一些自然科学知识。从这种内容侧重点的变化可知，朱宗元对天主教神学思想的认识经历了一个由浅入深的过程，对西方文化的认识与了解也是由宗教思想逐渐扩展到其他方面。

²¹ 向达：《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社，2002年，第633页。

²² 刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005年，第69页。

²³ 《拯世略说》。

3、《破迷论》与《天主圣教豁疑论》

《破迷论》现收藏在巴黎国家图书馆，编号为 Chinois 7143。此文共十六页，封面一页，正文十五页，每页竖向九列，每列顶格而写，每列十九字。全文将近三千字，不分段落，从头到尾连成一气。这篇短文引用古文语段，论证人格神“天主”的存在，批评儒家错以天（天主）为“苍苍之天”，并驳斥了佛教天堂地狱轮回之说。

《破迷论》中言及“自开辟迄今，六千八百四十二载”，而在《拯世略说》中也提到“自有天地至今顺治之甲申，仅六千八百四十四年”，由《拯世略说》成于清顺治元年（1644年），可知《破迷论》著于明崇祯十五年（1642年）。又张能信在《答客问》叙文中提到“先是，朱子撰《破迷论》”，也就是他看到《答客问》之时，已经知道有《破迷论》一文。由此可推知，《破迷论》的初稿应完成于《答客问》之前，但经多次修改，最后定稿时，张能信也参加修订，因为《破迷论》题目下明确注曰“鄞朱宗元维城甫著 慈溪张能信成义甫著”。

此后，清初来华的意大利传教士瞿笃德将《破迷论》改订而成《天主圣教豁疑论》，并在广州重刊（即穗城大原堂重刻本）。二者内容基本相同，略有删改，《豁疑论》全文不分段落，共二千余字，较《破迷论》更简洁，文风更朴实。在梵蒂冈教廷图书馆中，现藏有两种《天主圣教豁疑论》的版本，一是清朝康熙戊子（1708年）吴多默抄本，一是穗城大原堂重刻本。²⁴穗城大原堂重刻本现已收录在《天主教东传文献三编》中，本文依据此刻本。无论是“豁疑”还是“破迷”，朱宗元都旨在大力宣扬天主教思想。

4、《郊社之礼所以事上帝也》

此文是朱宗元的一篇应考之作。以前的上海徐家汇藏书楼、北京北堂图书馆以及巴黎法国国家图书馆都藏有此文抄本。本文所依据的是巴黎法国国家图书馆所藏的抄本，编号为 Chinois 7144。正文共六页，无封面，全文一千六百多字，分两小部分，皆以“郊社之礼所以事上帝也”为题，前一部分分三段，后一部分不分段。

按清朝科举考试制度，顺治二年（1645）颁科场条例规定，沿明旧制，科举考试采用八股文，乡、会试分三场，第一场四书三题、五经各四题，第二场论一

²⁴ 龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报》，2006年第3期。

道，判五道，诏、诰、表内科一道，第三场经史时务策五道。²⁵其中，首场的《四书》第一题用《论语》，第二题用《中庸》，第三题用《孟子》，三个题目中《论语》、《孟子》各占一题，另外一题，《大学》、《中庸》可以任选。²⁶而此文题目出自《礼记·中庸》：“郊社之礼所以事上帝也，宗庙之礼所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义，治国其如示诸掌乎！”²⁷可知，《郊社之礼所以事上帝也》一文是朱宗元参加乡试首场考试中的四书文的应试之作。此文附有“初览惊为异解，细玩亦平妥大道理耳”的评论。²⁸有学者认为，以清沿明仍将程朱理学作为科举应试之正统标准来考量，这种以天释儒的方式，因太过“新异”，应该是很难博取考官的认同的。²⁹其实这种说法恰是对此文评语的误解，“细玩亦平妥大道理耳”一语，实是对朱宗元此篇文章的肯定。结果，朱宗元在顺治五年（1648年）中举。

第二章 朱宗元的交游圈

一、与西方传教士的交往

朱宗元领洗奉教后，广为传教布道，与来华传教士有密切交往，多次为耶稣会传教士编译著作、撰写序文和润饰校阅。

继利类思之后，葡萄牙传教士阳玛诺（P. Emmanuel Diaz，1574—1659年）于1639年至宁波发展教务。³⁰1640年阳玛诺译著《轻世金书》（Imitation of Christ）在北京初次刊行，³¹朱宗元为其润色校订。据方豪说，朱宗元又写过《轻世金书直解》，但未见传本。崇祯十五年（1642年），阳玛诺又撰《天主圣教十诫直诠》，朱宗元为之作序，序云“阳公玛诺，号演西，春秋七十有奇，始总教于中区，继传音于八闽，近承长令，来传浙境。训接之暇，勒成此书。”文中说阳玛诺“春秋七十有奇”，实际上阳玛诺当时未到70岁。由朱宗元序文中出现

²⁵ 《清史稿》卷一百八《选举三》，中华书局1996年点校本。

²⁶ 王道成：《科举史话》，中华书局，1988年，第85页。

²⁷ 《礼记·中庸》，《十三经注疏》，中华书局影印阮元校刻本，1996年，第1629页。

²⁸ 方豪：《中国天主教史人物传》，第97页。

²⁹ 刘耘华著：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，第332页。

³⁰ 阳玛诺的生平简介，可参见费赖之《在华耶稣会士列传及书目》第111—115页。

³¹ 据徐宗泽编着《明清间耶稣会上译者提要》（中华书局，1989年第1版）第362页载：1640年北京初版，1757年再版，1800年三版，1815年四版。

的“当我神宗皇帝御极之八年”字句，可推断出此序作于明朝。从序文中可见，朱宗元是在阳玛诺来浙江传教时结识的，对阳玛诺在中国的传教情况有一定了解。朱宗元为阳玛诺著述撰写序文并参与修订，可见二人较为熟识。

与朱宗元交往颇深的另一位葡萄牙籍传教士是孟儒望。孟儒望（Joao Monteiro, 1603—1648年）于1637至中国，先在江西传教，1639年赴浙江传教，1640年在宁波付洗六百人。³²其著有《天学略义》一卷，约于1642年在宁波印行。³³此书由朱宗元与携李（今嘉兴）魏学濂（见后文）共同校正。³⁴其后孟氏著《天学四镜》（又名《炤迷四镜》，一作《照迷镜》），1643年在宁波刻印，前有张能信、姚胤昌二人作序，朱宗元同其他中国信徒共同参与了此书的校正。³⁵至于明末其他来华传教士与朱宗元的交往，尚待研究。

二、与中国士人的交往

天主教传入后，许多士大夫对西学、西教颇有好感。奉教士人往往通过师友、亲戚、同年、同乡等关系，在士大夫之间建立起广泛的交游网络，并透过此一网络促进明末西学、西教的传播。明末清初天主教在宁波也有所发展，朱宗元即是宁波第一批天主教徒之一，在他的周围，一些士人也相继选择了天主教信仰。

张能信是与朱宗元交往较为密切的士人之一。张能信，字成义，慈溪人，曾多次为朱宗元撰写叙文或参与校订。朱宗元的《破迷论》由其修改润饰，《答客问》由其撰叙并校订，叙文落款为“社弟”。又《答客问》（1697年再版本）中题“古越朱宗元维城父条答 同学张信能成义父订正”。从“社弟”、“同学”等称呼可见，朱宗元与张能信的交情相当深厚。同时，他们与耶稣会传教士有一定往来。1643年，孟儒望的《炤迷四镜》在宁波刊行，朱宗元与张能信也共同参与修订工作。

张能信为《答客问》所撰叙文中曾提到当时士人对朱宗元这部作品的关注，以及他们之间的交往情况：

³² 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第249—250页；荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》第443页。

³³ 《天学略义》，《天主教东传文献续编》第2册（福建晋江景教堂刻本），台湾学生书局，1966年。

³⁴ 孟儒望的生平简介，可参见费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第249—250页；徐宗泽编着《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年第1版，第383—384页；荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》第443页。

³⁵ 《天学四镜》，钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第2册，台湾方济出版社，1996年。

“庚辰夏（1640年，崇祯十三年），余从冯石沪氏初见此书（《答客问》），石沪得之于钱塘发公氏，发公得之于武林范孔识氏。发公尤尊之甚，契之甚，手录副卷而之楚游。然余党未之知也。其原卷竞相传示，遂失所在。余惋之甚，悔之甚……越二年（1642年），朱子随孟先生访我于玫园，而发公氏适自楚返，急出所录副卷于怀中，曰：‘余尊之甚，契之甚，盖卧立与俱矣。’余重述前语，四人相视而笑。”

此段话中提到的“孟先生”当是耶稣会传教士孟儒望，1640至1643年期间他在宁波传教，1640年在宁波付洗六百人，1642年其《天学略义》在宁波印行，1643年《炤迷四镜》又在宁波刻印。

文中提到的“发公氏”应是钱廷焕，发公是其字。清代徐沁的《明画录》中载：“钱廷焕，字发公，慈溪人。崇祯间诸生，博学能诗。画梅率意落笔，从枝零干，无不各极其趣。”³⁶在孟儒望的《炤迷四镜》参订名单中有“钱廷焕”，并且注明其籍贯为慈溪。因此，张能信叙中以其为钱塘人应有误。钱廷焕参加修订《炤迷四镜》（1643年），说明他当时可能已是一名天主教徒。从这段叙文中，我们可以看到钱廷焕对天主教怀有极大热忱，即使出游外地，仍然将《答客问》带在身边，顷刻不离身，“尊之甚，契之甚，手录副卷而之楚游”，“卧立与（之）俱矣”。1642年，孟儒望与朱宗元前去玫园探访张能信，恰逢钱廷焕从楚地回来，四人见面谈笑风生。显然，他们彼此都是熟识的，且有一定的往来。

除了钱廷焕之外，冯石沪氏、武林范孔识氏也都曾见过《答客问》，足见《答客问》在宁波、杭州等地士人间传阅较广。至于冯石沪氏、范孔识氏二人是否也是天主教徒，我们尚未发现有关资料，仍有待考。

朱宗元不仅与杭州、宁波的天主教徒有一定联系，而且与嘉善的魏学濂相识。魏学濂（1608—1644），字子一，号内斋，嘉兴府嘉善县人。其父魏大中（1575—1625），字孔时，为东林要角，经历了明末的政治斗争，被魏忠贤迫害致死，其兄学洵（1596—1625）因父惨死，号泣而卒，成为明季赫赫有名的孝子。³⁷其父选择了忠义，其兄了承继孝道，学濂身负忠孝世家的盛名，却走上了与传统儒家截然不同的天主教信仰之路。方豪先生在《朱宗元传》中提及魏学濂，但未说

³⁶[清]徐沁：《明画录》卷七《墨梅》，《续修四库全书》第1065册，上海古籍出版社2002年。在俞剑华编《中国美术家人名辞典》（上海人民出版社1981年）也录入钱廷焕，内容摘自《明画录》。

³⁷本文对魏学濂的概述主要参考黄一农：《忠孝牌坊与十字架：魏学濂其人其事考》，载《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海古籍出版社，2006年8月第1版），下文除另外注明出处，皆以此文为据。

明其是天主教徒。学濂奉教之事仅略见于时人彭孙贻的《流寇志》和谈迁的《国榷》二书中，载“学濂与山西解元韩霖同事天主教”一语，³⁸但其皈依天主教的经过与时间均不详。黄一农先生认为，当时耶稣会对中文书籍的刊行相当谨严，除需三名教士“全订”外，还需获得在华教区值会会长的准许，教理类书籍的校阅和润饰工作关系甚大，不太可能让一位教外人士参与，因此，学濂很可能在崇祯十五年（1642年）《天学略义》刊行之前已经入教。《天学略义》是由“耶稣会士孟儒望述，同会毕方济、阳玛诺、徐日昇全订，值会傅汎际准，携李魏学濂、甬东朱宗元校正”。朱宗元既然与魏学濂共同为孟儒望校书，那么二人应当是熟悉的，并都与耶稣会传教士孟儒望有一定交往。

朱宗元与张能信、钱廷焕、魏学濂等都是中国早期接受天主教信仰的士人，他们对西方宗教思想怀有极大的热情，并与来华传教士保持着密切关系，为传教士著述校阅、撰序，并协助出版了一大批宗教作品，他们成为天主教在浙江发展的重要力量。

三、朱宗元在清初的活动

朱宗元经历了明清鼎革之社会巨变，与明末许多浙江士人组织参加反清抗争不同，他并没有对清政权持有敌对的政治情绪，清初就参加了科举考试。清朝建立初便行科举考试制度，顺治二年乙酉（1645年）开科，仅有顺天等六省，三年丙戌（1646年）补行乡试加浙江等省。³⁹朱宗元在顺治三年（1646年）成为贡生，顺治五年（1648年）考取举人。⁴⁰这一年的乡试，天主教教友有四人中式，⁴¹朱宗元即在其列。这时距他接受天主教洗礼有十多年。事实上，信奉天主教并不意味着要放弃科举考试之路，二者并没有严重的冲突，如“三柱石”之一的徐光启在皈依天主教的第二年便参加会试并中进士。⁴²

入清后，朱宗元依然热心于天主教在中国的传播与发展事业，与传教士及其他天主教徒有着接触。朱宗元早年撰写的《破迷论》，由意大利传教士瞿笃德改

³⁸ [明]谈迁著，张宗祥校点：《国榷》卷一百，中华书局2005年，第6060页；[清]彭孙贻著：《流寇志》卷十，浙江人民出版社1983年点校本，第170页。

³⁹ 《清史稿》卷一百八《选举三》，中华书局1996年点校本。

⁴⁰ 《康熙鄞县志》卷十一《选举考》；《民国鄞县通志》文献志乙编（四）清征辟贡举题名。

⁴¹ 方豪：《中国天主教史人物传》中册佟国器传，第49页。

⁴² 徐光启入天主教是1603年，1604年中进士，载王重民：《徐光启》，上海人民出版社，1981年，第175页。

订而成《天主圣教豁疑论》并重刊（穗城大原堂重刻本）。瞿笃德（Stanislas Torrente, 1616—1681年），1659年至海南发展教务。康熙三年（1664年），“杨光先教案”爆发，在全国范围内出现一场大规模的迫害天主教运动。当时主管海南教务及广东教务的瞿笃德和陆安德均被清廷逮捕，并被解送北京审讯。1665年将包括瞿笃德在内的全国各地拘捕至京的25名传教士押送广州拘禁。1673年重返海南岛主持教务，至1681年在琼州逝世。⁴³从瞿氏在中国活动的的时间看，他在广州的时间集中在1665至1672年间，又教难期间不可能刊行天主教书籍，直至1671年全国禁教松弛，刊刻天主教书籍才有可能，因此《天主圣教豁疑论》一文可能是在1671至1673年间在广州重刻的。

明清之际，意大利传教士卫匡国、贾宜睦来华传教，朱宗元与他们也有过交往。卫匡国（Martin Martini, 1614—1661年），1646年赴宁波传教。“1648年，朱宗元与卫匡国合作计划翻译耶稣会神学家苏亚雷兹（Francisco Suarez, 1548—1617年）的神学著作，1650年卫匡国被派往赴罗马，译事遂辍。”⁴⁴

贾宜睦（P. Hieronymus de Gravina, 1603—1662年）于1637年到中国，先在杭州学习汉语，其后不久管理浙江等地教务。其著《提正编》六卷，首次刊行于顺治十六年（1659年），朱宗元同李祖白、何世贞一起校订此书，佟国器协助刊行此书。⁴⁵与朱宗元一样，佟国器也为阳玛诺的《十诫真诠》作过序。⁴⁷

也是在《提正编》刊行的同一年（1659年），杨光先写出《摘谬论》送呈礼部，指责汤若望所制历书之谬。自此至1665年，基督教遭遇了在中国的第二次教难。李祖白与何世贞也卷入此次教难。李祖白所著《天学传概》成为杨光先反教的一个突破口。康熙三年（1664年）七月二十六日，杨光先赴礼部具投《请诛邪教状》，附呈《天学传概》等作为证据，引发了闻名中外的“康熙历狱”，汤若望、利类思等传教士被鞫审，李祖白因此被处斩。其后，杨光先以不知历法而败。针对杨光先《不得已》中的反天主教言论，耶稣会士利类思著《不得已辨》、

⁴³ 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第339—340页；荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》第676页。

⁴⁴ 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第260—266页；荣振华：《在华耶稣会士列传及书目补编》第410页。

⁴⁵ G. Bertuccioli: 《卫匡国的〈迷友篇〉及其它》，载《宗教与文化论丛》，东方出版社，1994年，第61页“关于朱宗元想把苏亚雷兹全部著作译成中文一事，见J. Dunin Szpot所写的Historia Sinica 1641-1687，抄本，现藏耶稣会罗马档案室（A.R.S.I., Jap. Sin. 103, p. III, Liber I, n. 4, f. 69v）”；许明龙：《卫匡国在华行迹再探》，《基督教研究》，1995年第1期；费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》第266页。

⁴⁶ 方豪：《中国天主教史人物传》，第97页。

⁴⁷ 方豪：《中国天主教史人物传》，第54页。

何世贞著《崇正必辨》等书辟其诬。在朱宗元的《答客问》、《拯世略说》等著述中，也有与利类思《不得已辨》中相似的护教论辩。

我们尚未在文献中发现朱宗元与这次教难有直接关系的证据，但与他有关的耶稣会士利类思、瞿笃德，中国教徒李祖白与何世贞等人都与此次教难有着直接关系。在《答客问》中，朱宗元谈到来华传教士时提到，“（传教士）始入中国，则有学习语言之苦；信从难必，则有斥逐刑虐之苦”，这种认识可能源于他与传教士的交往经历，如瞿笃德、利类思都曾经卷入教难，甚至有人被迫害致死。从这些资料中，我们可以推想朱宗元可能与这次教难有着某种联系，不过有待发现新的史料。

第三章 朱宗元的世界观

一、天主为万物本原

朱宗元既已皈依天主教，自然就接受了天主教的核心观念——天主，“中华谓之上帝，西土谓之天主”。⁴⁸这种将中国“上帝”等同于基督教“Deus”的做法始于来华传教士利玛窦。中国传统文化中没有“天主”这个词汇，耶稣会士利玛窦为使天主教在中国文化中立足，创造“天主”一词来翻译“Deus”，并将中国古经中的“天”、“上帝”改造成天主教的“天主”。利玛窦在其最重要的天主教作品《天主实义》（1601年）中，引用大量儒家经典中述及“上帝”、“天”的材料，予以基督化的解释，从而得出结论，“吾天主，乃古经书所称上帝”，“上帝与天主，特异以名也”。⁴⁹

朱宗元完全接受了传教士的这一做法，并认为古经中的“天”有二重含义：“尝稽六籍，谈天厥有二义，如莫高匪天、高明配天、钦若昊天之类，皆言形也。如天监在下、天命有德、天难谌斯之类，皆言主也。乃形者谓天，主者谓亦训之以天。”⁵⁰在他看来，“所以为天者，非天也，天之主也”，“夫以上帝当天，则天非苍苍之有形，而特为无形之主宰也明矣。所以但言‘天’不言‘天主’者，

⁴⁸ 《破迷论》。

⁴⁹ 《天主实义》，载朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第21页。

⁵⁰ 《天主圣教豁疑论》。

正如世俗指主上曰朝廷。夫朝廷，宫阙耳；言朝廷，即言此内攸居之主上也”。⁵¹他把古经的“天”区分为“有形”与“无形”，而“天主”是就其无形而言，并从神学角度引申出“天”的主宰意义，消解了“天”的自然属性。朱宗元的这一主张，与宋明儒学思想中“天”的含义完全不同，宋明理学中的“天”已经完全失去了原来的神性和人格特点，而成为一种形而上学的原理。显然，朱宗元已经接受了基督教的核心理论——天主论。

而且他对基督教的上帝论有较为全面的认识，主要涉及天主与万物关系、天主惟一性和天主与人关系三方面的内容。

第一，关于天主与万物的关系。他说：“万物不自有，恒受有于天主。天主则自有，而不受有于万物。万物不自存，恒赖存于天主。天主则自存，而不赖存于万物。不始而能始物，不终而能终物，不动而能动物，不变而能变物。”⁵²又曰：“凡物皆有依赖，声色臭味，依于形也；识悟虑想，依于灵也。天主则纯神自立，德即其体，用即其性，而绝无依赖矣。凡物皆有流时，一为已去之流时，一为未去之流时。天主则前之无始，都为现在，后之无终，亦都为现在，而绝无流时矣。”⁵³在他看来，天主是自有自存，独立存在，无始无终，是最高实体，具有本原性意义，而万物源于天主，依赖并受制于天主。他也承认“天主者，固天地万物之源本也”，⁵⁴是“生我养我之大本大原”。⁵⁵

这一思想直接受启于利玛窦等传教士，利玛窦说，“天主之称，谓物之原。如谓有所由生，则非天主也。物之有始有终者，鸟兽草木是也；有始无终者，天地鬼神及人之灵魂是也。天主则无始无终，而为万物始焉，为万物根柢焉。无天主则无物矣。物由天主生，天主无所由生也。”⁵⁶显然，天主“无始无终”、“万物本原”的特性是传教士灌输给中国士人的，朱宗元接受了传教士宣讲的“天主”的基本内涵和本体意义，建立起以“天主”为万物本原的神学世界观。

朱宗元认为“天主”的本原意义，具体体现在其造物主和主宰者的角色。他说：“夫二仪万类，不能富造，有造之者，恒言所云造物是也。既谓之物，天地亦物之大者耳，而更有造天地者。以其至尊无匹，谓之上帝。以其搏掬万有，谓

⁵¹ 《答客问》。

⁵² 《拯世略说》。

⁵³ 《拯世略说》。

⁵⁴ 《拯世略说》。

⁵⁵ 《答客问》。

⁵⁶ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第12页。

之造物。以其主宰群生，谓之天主。”⁵⁷他又以君王—国家与天主—万物的先后关系不同，论证先有国家后立君主，而天主“非因有天地万物，而后立主宰”。并以为“必有无始，而后有有始，有所以然，而后有固然。天地万物咸属有始。何以知之？于其无全能知之。覆不兼载、鳞不得羽，厥能实多限际。可限之能，有所受之，而非其本然自有也。既非本然自有，而有所受，则固有其授之者矣。此授之者，即天主。”⁵⁸他从无始先于有始的关系，有限与无限的关系，推出万物有始有限，必非自有，出于无始无限的天主创造。

第二，天主的惟一性。基督教天主论是建立在西方一元论哲学思想基础上的，因此天主具有至尊无二性。而中国哲学宗教思想呈多元化，从未出现一个至上惟一神。面对这种中西文化差异，朱宗元做出了自己的选择与理解。

在《拯世略说》中，他表明了对天主至尊地位的认可，“上帝者，独贵无贱，如国止一君，家止一长”。又从有二尊的不合理性反证天主的惟一性，“夫天地惟属一帝抟掬，故一施一生莫不顺气而应。若各自为帝，则如两君分域而处，其发育运动亦不相属，何以序岁功成百物哉？且至尊之谓帝，一则尊，二则失尊。即一为至尊，一为次尊，可以序进而较，犹为失尊。”⁵⁹

这种类比推理方法见诸于利玛窦著述中：“使疑天地之间，物之本主有二尊，不知所云二者，是相等乎？否乎？如非相等，必有一微，其微者自不可谓公尊，其公尊者大德成全，蔑以加焉；如曰相等，一之已足，何用多乎？又不知所云二尊，能相夺灭否？如不能相灭，则其能犹有穷限，不可谓圆满至德之尊……是故一家止有一长，一国止有一君，有二，则国家乱矣。一人止有一身，一身止有一首，有二，则怪异甚矣。吾因是知乾坤之内虽有鬼神多品，独有一天主始制作天地人物，而时主宰安养之。”⁶⁰

庞迪我也有类似的论述：“设有二主，非一大一小，则皆埒齐。若一大一小，惟大者为主，小者非至极，安可与并若埒齐，则各已有对，有对则其荣光弥小，权柄弥短，固非所谓至极，无量能之主矣。”⁶¹

利玛窦等传教士惯于运用西方经院哲学的逻辑推论：既然国不能有二主，天

⁵⁷ 《拯世略说》。

⁵⁸ 《答客问》。

⁵⁹ 《郊社之礼所以事上帝也》。

⁶⁰ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第13页。

⁶¹ [西]庞迪我：《天主实义续篇》（1617年），《天主教东传文献续编》第1册，第152页。

地间也应如此，以此类推，便引出了天主惟一性问题。这里，利玛窦用政治伦理来论证上帝的惟一性，又从一元论的角度分析二主的一尊一微关系，反证天主的惟一性。传教士的论证过程中渗透着西方哲学思想和方法，这对习惯于直观感性、情感思维的中国人是相当陌生并难以理解的。朱宗元虽然也采用了类似于传教士的逻辑推理方法，但他是否真正理解西方这套逻辑论证思路与理论尚可存疑。

第三，天主与人的关系。神人关系是经院哲学的一个重要内容，上帝的功能、地位与作用很多方面正是通过这一角度展开的。⁶²朱宗元从天主信仰的宗教实践上展开神人关系的阐述。

郊社之礼为天子奉事上帝之礼，那么庶民如何奉事上帝呢？朱宗元回答说：“上帝实人人之大父母也，父母岂有一人不可事者？然尊卑有异，事上帝之礼亦异。天子固能享帝者也，仁人之事天也如事亲，由达孝推之。”⁶³他以“事天之礼”有等差之分为由，引入“大父母”一词称呼上帝，将对上帝的信仰纳入到社会伦理道德范畴。末句“仁人之事天也如事亲”一语出自《礼记·哀公问》：“仁人之事亲也如事天，事天如事亲。”⁶⁴“事亲如天”是将人世亲情提高到了宇宙论高度，使伦理学有了本体论支撑，而“事天如事亲”则是将外在的宇宙论“内化”于人世亲情之中，从而达到在内在的伦理亲情中一种形而上学的超越，这便是“天人合一”。⁶⁵这也是中国传统文化语境中经典的原有涵义。

但朱宗元引此语，把神人关系比附为父母与子女关系，将宗教情感类比于人伦情感，认为信徒对上帝之尊重，就如子女之于父母一样，“生我者父母，生父母者祖宗，生祖宗者天主也。天主非生人之大父母乎”，⁶⁶“一粒一涓莫非主恩，呼吸动静皆资帝佑，实世人之大父母也”。⁶⁷

事实上，以“大父母”称呼天主的做法，在早期天主教中文著述里也出现得相当频繁，如利玛窦说：“夫父母授我以身体发肤，我固当孝。君长赐我以田里树畜，使仰事俯育，我又当尊。矧此天主之为大父母也，大君也。”⁶⁸中国信徒杨廷筠在《圣水纪言》中也有同样表述：“今人止视天主至尊至高，与己邈不相

⁶² 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社，2001年，第53页。

⁶³ 《郊社之礼所以事上帝也》。

⁶⁴ 《礼记·哀公问》，《十三经注疏》，第1612页。

⁶⁵ 刘述先：《儒家思想意涵之现代阐释论集》，台湾中央研究院中国文哲研究所，2000年，转引自张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第56页。

⁶⁶ 《答客问》。

⁶⁷ 《拯世略说》。

⁶⁸ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第23页。

亲，不知在人世。则论名分，天主视人无非其子……故谓之大父母，尊而且亲。”⁶⁹

早期传教士把天主称为“大父母”，在神人关系中添入了中国伦理色彩，将对父母的亲孝之情比作成对天主的崇敬之情。“这是典型的中国式称呼，与西方传统只称呼天主为‘父’形成了强烈的对比”。⁷⁰基督教在描述天主时只有“天父”，而无“父母”这种称谓，这一概念并非来自基督教。中国文化虽有“父母”、“天地”等相应的观念，却从无“大父母”称谓，因此，“大父母”概念是利玛窦等早期传教士从基督教与中国文化结合中创造的，是基督教中国化的典型表述。当然，中国天主教徒是乐于接受这种本土化的新词汇的，朱宗元就采用“大父母”的称法，并在其著述中强调了这一点。

二、太极非万物之原

天主教的传入，对中国以儒家思想为主流的传统文化产生了极大冲击，理性化的儒家哲学体系同天主教一神论的分歧凸显出来。面对中西哲学世界观的差异，朱宗元开始反思传统以儒家思想为主导的世界观。

中国思想经东汉经学、魏晋玄学之后，向理性化发展，宋明理学是其最高成就，将儒家思想向本体论方向提升，使其抽象化、伦理化。宋明理学世界观的根据点是周敦颐的《太极图说》。⁷¹他认为，“太极”为宇宙万物最根本的实体，创立了太极—阴阳—五行—万物之宇宙生成论模式。⁷²承接周敦颐学说主流的宋代理学四大家：张载（1020—1077）、程颢（1032—1085）、程颐（1033—1107）及朱熹（1130—1200），各以自己观点解释周敦颐的学说。张载以“气”释宇宙之本体，以“道”来表述周敦颐的“太极”，称之为“太和”。朱熹受二程影响，以“太极”为“理”，“太极之义，正谓理之极至耳”，⁷³“总天地万物之理，便是太极”，⁷⁴认为太极是万物的本原，每一物都以太极为其存在的根据，“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极。在万物言，则万物中各有太

⁶⁹ [明]杨廷筠：《圣水纪言》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第8册，台北利氏学社，2002年。

⁷⁰ [比]钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，社会科学文献出版社，2002年，第316页。

⁷¹ 冯友兰：《中国哲学史》，《三松堂全集》第三卷，河南人民出版社，2001年，第267页。

⁷² 陈来：《宋明理学》，辽宁教育出版社，1992年，第49页。

⁷³ [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷三十七《答程可久》，《朱子全书》第21册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第1642页。

⁷⁴ [宋]朱熹：《朱子语类》卷九十四，《朱子全书》第17册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3127-3128页。

极。”⁷⁵

宋明理学的“太极”、“理”等本体概念与天地万物之间都是一气相通，阴阳五行之气相生相克，化生宇宙天地万物。这与天主教神学的宇宙生成论截然不同，在天主教的创世模式中，天地万物始终不是由气化自成，而是由一个全能的神在六天里自无到有依次创造的。

朱宗元既已皈依天主教，建立了天主教的神学世界观，自然反对与天主教相冲突的宋明理学的本体论。与传教士不同的是，他对这些本体概念的理解仍然含有较为浓重的儒学色彩。

第一，“太极”与“元质”。当被问及太极是否天主时，朱宗元回答说：“太极不外理气，无知无觉。古人祀上帝，不祀太极，则天主太极判然明矣。”⁷⁶这是从神学出发，以没有知觉来判定太极非天主，不能为万物本原。这一说法显然来自耶稣会士艾儒略(Giulio Aleni, 1582-1649)：“太极之说，总不外理气二字，未尝言其为有灵明知觉也。”⁷⁷

而且朱宗元认为，太极是由天主创生的，“盖天主始造天地，当夫列曜未呈，山川未奠之时，先生一种氤氲微密之气，充塞饱满。而世内万有，繇此取材，此之谓太极。即西儒所称曰‘元质’也”。⁷⁸

在这里，朱宗元以“元质”释“太极”的做法同样出自艾儒略。艾儒略在《口铎日抄》(1630年)中提出“元质”概念，并将儒者的“太极”等同于西方“元质”：“今之儒者之解太极，不出理气两字，则贵邦所谓太极，似敝邦所谓元质也。元质不过造物主化成天地之材料，不过天地四所以然之一端。”⁷⁹在艾氏看来，“元质”是天主创造有形世界的底料，“天主欲造万彙之形，故先造一元质，以为之底”，故“物之有形者以元质为本”。可见，传教士理解中的“元质”是一种受造之物，它尚未从天主之“道”中秉承其“形式”，只是一种低级的质料，只有物质层面的发生论意义，与本原、本体的含义毫无关系。⁸⁰而在宋儒那里“太极”是天地万物最根本的实体，因此，艾儒略把儒学“太极”理解为西方“元

⁷⁵ [宋]朱熹：《朱子语类》卷一，《朱子全书》第14册，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第113页。

⁷⁶ 《答客问》。

⁷⁷ [意]艾儒略：《三山论学记》，《天主教东传文献续编》第1册，台湾学生书局，1966年，第444页。

⁷⁸ 《答客问》。

⁷⁹ [意]艾儒略：《口铎日抄》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第7册，台北利氏学社，2002年，第258页。

⁸⁰ 刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，第365页。

质”是对中国文化的误读。

朱宗元虽然也借用“元质”来表述“太极”，认为“太极”是天主创生的一种原初物质“气”，等同于西方“元质”，是构成有形世界的质料。但是在《拯世略说》中，他赋予“太极”根本性的特质：“太极者，最先之谓也。如草木之有种子，人物之有元质。天之所以为天，地之所以为地，是谓天地根，是谓太极。”

在这里，他用种子之于草木的譬喻来阐发，说明“太极”之于天地万物含有“最先”、“肇始”的意义，视“太极”为天地“之所以然”的本“根”，可见，他没有完全否定“太极”本体论意义，对“太极”本原意义的批判并不如传教士那样彻底，利玛窦等人则完全剔除“太极”本原内涵，“太极之说不能为万物本原也”。⁸¹

朱宗元虽借用艾儒略做法，以西方“元质”概念表达宋儒之“太极”，但事实上，他并没有透彻理解西方语境中“元质”涵义。“元质”是艾氏在西方文化思维架构下提出的用来解释本土思想的一个中介性概念。而朱宗元深受中国传统思想文化浸润，不可避免地带有文化先见，他试图去弥合中西两种不同宇宙本体论之间的裂缝，事实上却是对西方文化的误读。

第二，“理”为依赖者，理在物后。“理”是宋明理学本体论的核心概念。到明代，理学发展鼎盛，成为官方主流意识形态。但晚明时理学内部异军突起，心学开始兴起，崇心学的儒生遍及江南。早在陆九渊（1139—1193）时就开启了这一思潮，认为“心即理”。虽然心学仍在理学的框架中，但解释的方法已大不相同。到王阳明时，心学已完成自己的体系建构，心成为本体，成为全部哲学的基础，成为解释世界万物的出发点和归宿点，“心之本体即天理也”，“吾心之良知，即所谓天理也”。⁸²

《答客问》中“客”就提出了心学的基本观点：“天者，理而已，即在吾心之中。”朱宗元予以反驳：“有物有则，则即理也。必先有物，而后有此物之理。理依乎物者也。人之心性赋于天。今日天即为理，是有吾人之心性，而天反从心性中出也，岂不谬哉？”这段话中包含了三层含义：其一，“理”不是独立存在的，依赖于物而存在；其二，物与理的先后关系，逻辑上讲理在物后；其三，心性由天主赋予，从神学角度驳斥“心即理”说法，这一问题将在下文展开具体论

⁸¹《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第18页。

⁸²[明]王守仁：《王阳明全集》，《传习录》中，卷二《答顾东桥书》，上海古籍出版社，1992年。

述。

我们可以具体分析这些主张的内涵及其来源。

第一,关于“理”为依赖者。利玛窦等传教士早有论述,在《天主实义》中利氏以亚里士多德形而上学为基础,引进抽象的存在论,并将存在区分为自立者与依赖者,“夫物之宗品有二,有自立者,有依赖者……若太极者,止解之以所谓理,则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类,自不能立,曷立他物哉?”⁸³他将“理”纳入“依赖者”范畴,不能为天地万物之本原。艾儒略在《万物真原》(1628年)中也遵循利氏的这一思路,“凡物共有二种,有自立者,有依赖者……然必先有自立者,而后有依赖者。设无其物,则无其理,是理犹物之依赖者也”。⁸⁴可见,朱宗元将“理”定为依赖者的做法源自传教士,以此否定宋明儒学之“理”的本体蕴涵。

第二,关于物与理的先后关系。宋儒有关于理气先后关系的阐述,朱熹云“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。”⁸⁵即理是第一性的,是创造万物的根本,气是第二性的,是创造万物的材料,并从逻辑上讲理在气先,说“未有这事,先有这理。如未有君臣,已先有君臣之理;未有父子,已有父子之理。”⁸⁶利玛窦反对儒家“理为物先”的观点,认为“有物则有物之理,无此物之实,即无此理之实”。⁸⁷艾儒略在《三山论学记》(1625年)中也有同样论述:“理即物之准则,依于物而不能物物。诗曰有物有则,则即理也,必先有物,而后有理。理非能先物者。”显然,朱宗元“理在物先”的主张直接受启于艾儒略等传教士。

朱宗元借用传教士的理论与方法,基本承袭了传教士对宋明理学本体论的批判思路,否定宋明理学宇宙本体论,接受天主教神学世界观。与传教士不同的是,在某些问题上,他依然保留着儒家思想因素,但并不成为其核心理念,也并不影响他接受天主教的宇宙世界观。

⁸³ 《天主实义》,载《利玛窦著译集》,第18页。

⁸⁴ [意]艾儒略:《万物真原》,《徐家汇藏书楼明清天主教文献》第1册,台北方济出版社,1996年,第186页。

⁸⁵ [宋]朱熹:《晦庵先生朱文公文集》卷五十八《答黄道夫》,《朱子全书》第23册,第2755页。

⁸⁶ [宋]朱熹:《朱子语类》卷九十五,《朱子全书》第17册,第3204页。

⁸⁷ 《天主实义》,载《利玛窦中文著译集》,第19页。

第四章 朱宗元的人生观

一、人性论

1、论人性及其善恶

人性的善恶问题是中国思想史上一个长期争论的问题，也是明代士大夫所关心的问题。万历中期发生过一场关于人性问题的论战。以管志道、周汝登、陶望龄为代表的王学末流力倡阳明“无善无恶是心之体”，顾宪成、高攀龙等人则崇尚实学，以性善为宗，对无善无恶四字驳之盛力。万历二十七年（1599），耶稣会士利玛窦在南京参加了这次论战的余绪，从天主教神学的立场表达了对人性的看法，因为神是无限地善的，神按照他的形象创造的人之本性也是善的。⁸⁸这种天主教人性观被介绍到中国后，引起了一些士人的兴趣，朱宗元对人性的理解是否受到了这种西方人性观的影响而发生改变呢？

朱宗元对人性的阐述始于对“性”的讨论，在《拯世略说》中他说：“其论德也，首论‘天命之谓性’，卒以‘上天之载，无声无臭’为至。曰‘维皇上帝，降衷于下民，若有恒性’，曰‘明德者，人之所得乎天’，则皆言吾人性灵，赋自上主。”⁸⁹

这里，“天命之谓性”一语引自《中庸》，《中庸》曰：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”郑玄（康成）注曰：“天命，谓天所命生人者也，是谓性命。木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则智。孝经说曰，性者，生之质命，人所稟受度也。”⁹⁰朱熹注曰：“命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理，以为健顺五常之德，所谓性也。”⁹¹历代儒者言心性修养都由此出发，“天命之谓性”可谓儒家心性修养学说的总纲。

“维皇上帝，降衷于下民，若有恒性”一语出自《尚书·汤诰》。孔颖达注疏曰：“皇，天。上帝，天也。衷，善也。疏‘降衷于下民’，正义曰：天生烝

⁸⁸ 孙尚扬：“伦理的对策”，载许志伟等主编《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000年，第362页。

⁸⁹ 《拯世略说》。

⁹⁰ 《礼记·中庸》，《十三经注疏》，第1625页。

⁹¹ [宋]朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第17页。

民，与之五常之性，使有仁义礼智信，是天降善于下民也。天既与善于民，君当顺之，故下传云，顺人有常之性，则为君之道。”⁹²

朱宗元对这些儒家命题的理解已非古文原意，他对“天命之谓性”等儒家人性论命题进行了重新诠释和改造。在他心目中，“天命”之“天”是基督教的人格神天主、主宰者上帝，“性”被理解为灵明性体，亦即灵魂，是天主创造并赋予人的。这样，他演绎的“天命之谓性”的完整意思就是，上帝赋人以理性灵魂。

朱宗元的这种解说与“天命之谓性”等命题在儒家道统的含义大相径庭。宋儒程颢解说“天命之谓性”之“天命”曰：“言天之自然者，谓之天道。言天之付与万物者，谓之天命。”⁹³所谓“天道”即“天之自然”，万物所得于自然，然后才能生存，所得的那一点就是“性”，道家称“德”；从自然付与这方面说，付与的那部分就是“命”，“命”与“性”就是一回事。⁹⁴由此，程颢区别“天命之性”与“气禀之性”，以为“天命之性”就是“理”，论天即天理，天道即具有道德意味，而人之得于天道的性就是德性。程颢的解说是对经典原义的继承与发展。

冯友兰评“天命之谓性”一语说：“这是说明人性的来源，及其与‘天’的关系。”在冯氏看来，古经之“天”指道德义理之天，“含有道德之宇宙的原理”，“性”则指人生来就有的道德品质。⁹⁵

以儒家道统中“天命之谓性”的内涵对照朱宗元的解说，可以发现，朱宗元是以基督教的天主赋性论取代儒家的德性论，他偷换了两个关键概念，以有意志的人格天主取代非人格的道德之天，以理性灵魂取代善之德性。

按照 17 世纪天主教神学，人性包括三个阶段：原初之性，是上帝创造人类时赋予的人性之“善”；二是堕落之性，即亚当之后人类的“恶”；三是救赎之性，因基督神恩而获得新生时的人性之“善”。⁹⁶虽然中西人性论内涵上有着根本差异，但他们有相通之处，即儒家“天命之性”与天主教“原初之性”的人性皆是绝对的“善”。

利玛窦为了调和儒学，有意识地强化了 this 共通点，讨论人性问题时只谈原

⁹² 《尚书·汤诰》，《十三经注疏》，第 162 页。

⁹³ 《程氏遗书》卷十一《明道先生语一》，[宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册，中华书局，2004 年，第 125 页。

⁹⁴ 冯友兰：《中国哲学史新编》第 5 册，人民出版社，1985 年，第 108-109 页。

⁹⁵ 冯友兰：《中国哲学史新编》第 3 册，人民出版社，1985 年，第 114 页。

⁹⁶ 孙尚扬：“伦理的对策”，载《冲突与互补：基督教哲学在中国》，第 362 页。

初之性，“若论厥性之体及情，均为天主所化生。而以理为主，则俱可爱可欲，而本善无恶矣。”⁹⁷在他看来，上帝按照其形象创造人，因此人性之善是固有的。

与利玛窦一样，朱宗元也强调天主赋予人的原初之性是善的：“天命之性，本来皆善，舜之与桀跖，无以异也。顾所谓善者，质善耳，非德善也。”这里，他又提出“质善”与“德善”两个概念，认为天主赋予人性是“质善”，而非“德善”。这类似于利玛窦将“善”分为“良善”、“习善”：“性之善，为良善；德之善，为习善。夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉。我所谓功，止在自习积德之善也。”⁹⁸利氏认为，良善是天主化生，与人的行为无关，习善则惟有人能行，因为人有理性能力，能知善恶，所以对人来说，习善才是善，才是功德，并靠人后天的德行能力。⁹⁹从概念内涵上看，朱宗元所谓“质善”即利氏“良善”，“德善”即“习善”。可见，朱宗元从利玛窦那里获得了天主教人性论的基本观点。

同时，朱宗元以“气质”概念来说明人性问题。他认为，人有“刚明者”、“愚怯者”之分，是因为天主“任气化之不齐，而不强之使齐者也”。¹⁰⁰“气化”强调“气”对人性的影响，是宋儒张载等人性论中“气质之性”的基本内涵，是相对于“天地之性”的人之性。可见，朱宗元从儒家思想中获取了一些理论资源，并将此融入到天主教神学人性观的内涵中。

既然人性本善，为何有“气质不齐”呢？朱宗元说：“性固可以为仁，但不得以性中有仁，而遂为仁人，行仁则为仁人。行不仁则为不仁人也。性固可以为义，但不得以性中有义，而遂为义人，行义则为义人，行不义则为不义人矣。譬如一幅良楮，可以绘佳像，而拙工以绘丑像，楮不任罪。一秉好笔，可写美字，而拙手以写恶字，笔不任罪。人性自可为善，凡为恶者，人自悖性而行，非性之罪也。”¹⁰¹他强调人原初之性的善与后天人性的善恶无关，这类似于利玛窦所说的“吾以性能行善恶，固不可谓性本自有恶矣”。¹⁰²

⁹⁷ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第73页。

⁹⁸ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第74页。

⁹⁹ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第144页。

¹⁰⁰ 《拯世略说》。

¹⁰¹ 《拯世略说》。

¹⁰² 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第74页。

2、自由意志与原罪说

朱宗元认为，人性之善恶是因为人有自由意志。“人有灵明，能别是非、辨邪正、察真伪”，为善为恶“多系人心自为择决”，“凡作不善，人自为之。且含灵之物，亦必听其有为恶之势，而后为善者有功”。¹⁰³在他看来，人性是理性的，能明辨论理，具有选择为善或为恶的自主能力。

选择总是出于自愿，善与恶是由其意志决定的，利玛窦所说的善恶“俱由意之正”就是这个意思，这是中世纪经院哲学神学家托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的理性哲学的人性观。托马斯是中世纪基督教神学理论的集大成者，他的神学思想是耶稣会传教士的神学思想之源。根据托马斯神哲学，每一个存在，如果从物质中解放出来，都是灵性的，人的灵性使人得以辨别是非，明白真伪。¹⁰⁴这成为基督教人性论的重要内容，上帝给予人以自由意志，尽管自由意志可能选择罪恶和不信，但是只有自由选择的善与信才是有意义价值的。而中国的道德哲学从未把善作为意志活动来看，强调伦理践行的前提不是外在给予的而是人心固有的，行为的抉择是发自内心的德性的自然推动，这样道德的践行主体的选择和意志也就失去了意义。¹⁰⁵

朱宗元虽然从传教士那里接受了天主教人性论的天赋人性论、自由意志说等内容，但他对人性的认识只停留在“善”的层面，对“恶”的来源未作深入的探讨，对“罪”或“原罪”甚少论及。

“原罪”或“罪”的概念是基督教传统人性论的核心。基督教中“罪”的本意，不是一般中国人所认为的指法律上或道德上的罪过或犯罪。一般中国人正是在这一误解基础上，不能接受“人人有罪”的基督教说法。在基督教教义中，“罪”指人顺从私欲而违背神的旨意，因骄傲不信而背离上帝，其他种种罪过或恶行由此而来。所谓“人人有原罪”，是说人有自由意志，都有背离上帝的可能。这是神学上“罪”的意义。¹⁰⁶

朱宗元在《答客问》中简单论及了原罪问题。“客”对亚当、夏娃因偷食一个果子而受重罪之罚而感到不解，朱宗元回答说：“罪迹虽轻，罪情则至重。先

¹⁰³ 《答客问》。

¹⁰⁴ [比]钟鸣旦：《杨廷筠：明末天主教儒者》，第186页。

¹⁰⁵ 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第102页。

¹⁰⁶ 何光沪：“基督教哲学与中国宗教哲学人性论的相通”，载《冲突与互补：基督教哲学在中国》，第228页。

祖聪明圣智，迥绝后人。明知上主之不可拂，而违命信魔，有背主之意，有匹主之心。譬之臣子，是谋叛逆、谋篡弑也！罪尚有大于此者乎？”可见，朱宗元基本了解“罪”在基督教教义中的意义，并予以世俗化解释，将儒家忠君孝主的政治伦理观念融入到神人关系中来解说原罪。“客”对于元祖犯下的罪传至后人更是困惑，朱宗元的解说是：“吾辈分此分彼，自上主视之，万古生民，皆同一类，辟如大木。元祖二人，则其根也。纳毒于根，则开花结枝，皆体是根之毒，理之自然，无足怪者。……盖使原罪不传染，则上主未必降生；即降生，未必受难死。惟定义不容己之罚，而又愿自屈自苦，以代赎之，则其爱我人类为何如乎？”¹⁰⁷他以树根比作元祖，强调原罪的根源性，并将罪的终结落实到天主降生救赎的救恩论上。类似的比喻也出现在庞迪我的《庞子遗论》（1617年）中，“虽非躬犯，一孕母腹，即负旧污，故一人犯而罪已遍于诸人。……又譬之栽树者，若毒纳于根，则结发果叶皆体是根之毒也”。¹⁰⁸显然，朱宗元从传教士庞迪我那里吸收了有关原罪论的理论资源，并基本接受天主教的原罪说。

利玛窦等传教士把天主教人性论介绍到中国，对中国士人产生了较大冲击。朱宗元基本理解并接受了天主教的人性观，并将儒家的人性论融入到天主教的人性说中，为调和中西人性论而作出了尝试和努力。

3、“爱天主”与“爱仇敌”

天主教以天主为道德之源，这对那些不满于现实道德生活状况而又热切寻求具有普遍有效性的道德规范的士大夫来说，提供了不同于传统儒学的思考道德问题的新角度。朱宗元不仅接受天主赋性论，而且以天主为道德的根本，“天主者，道德之源，而仁义之海也”。他认为一切道德实践行为应以天主为绝对前提，故“进德修善首当认主”。他还把“爱”视为对天主的最基本的道德情感，以此来通贯人自身的道德实践，他说：

“若最上最美之念，惟在为天主而为善。……一切修为，皆从惟恐获罪于天一念起。故爱亲，亦徵其爱天主。爱君，亦徵爱天主。博施济众，亦徵其爱天主。克己忍欲，亦徵其爱天主。……故我等教士，但当以爱天主之心，行爱天主之事，

¹⁰⁷ 《答客问》。

¹⁰⁸ [西]庞迪我：《庞子遗论》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第2册，台北利氏学社，2002年，第245页。

一念一言一行，惟期仰翕上帝之旨，而美报特其自至。此心从爱天主而发，则其所为也正矣。”¹⁰⁹

他将“爱亲”、“爱君”的儒家伦理道德和“博施济众”、“克己忍欲”的个人道德修为都纳入了基督教道德规范“爱天主”之中，将儒家伦理与道德修养融入在天主教伦理道德中。

由“爱天主”出发，朱宗元提出了“爱仇说”。他说：“有忍乃有济，有容德乃大。以德报怨，虽曰无以报德，而宽深之仁则，亦不失为君子。”¹¹⁰他引用《尚书·君陈》“必有忍，其乃有济；有容，德乃大”一语，将“以德报怨”视为君子“宽深之仁”的内在道德修养要求。而且他把爱仇的理由归结为“爱天主”，说：“不事复仇，总由爱天主之情而发。彼人终日获罪于主，主犹爱之而不加灭；彼获罪于我之事，较之获罪于主者，不啻万之一，奈何欲必反乎？虽我之所仇，尚为主之所爱。”¹¹¹他以天主为最高道德实体，一切道德实践行为应以天主为绝对前提，既然天主爱人（包括罪人），我就更不能有“事复仇”之心。

“以德报怨”是基督教的道德伦理内容，体现了基督教的泛爱思想。《圣经》云：“亲仇不爱，必反深于亲友之爱，盖爱从为克己之圣，不惟不怨其仇，目以我真爱，化仇为德。”¹¹²传教士在他们的中文著述中也有论述，卫匡国在《迷友篇》（1647年）中说“以直报怨不为彼仇，以德报怨，不但解仇，且化为友，俾其改过矣。”¹¹³

中国文化虽也有类似思想，如老子云“大小多少，报怨以德”；¹¹⁴墨子曰“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”，¹¹⁵都是突出了一种泛爱思想，视人如己，兼爱一切。但儒家反对这种观念，有人问孔子“以德报怨，何如？”孔子答曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”¹¹⁶孟子则明确反对墨子的泛爱思想，认为“兼爱”是无父也，无父是“禽兽也”，¹¹⁷他认为一切爱都应以血缘宗法为基础。¹¹⁸

¹⁰⁹ 《拯世略说》。

¹¹⁰ 《拯世略说》。

¹¹¹ 《拯世略说》。

¹¹² 《圣经·罗马书》。

¹¹³ [意]卫匡国：《迷友篇》，《天主教东传文献三编》第1册，台湾学生书局，1984年。

¹¹⁴ 《老子·六十三章》，《诸子集成》（三），中华书局，1996年，第38页。

¹¹⁵ 《墨子·兼爱中》，《诸子集成》，中华书局，1996年，第65页。

¹¹⁶ 《论语·宪问》，《十三经注疏》，第2513页。

¹¹⁷ 《孟子·滕文公下》，《十三经注疏》，第2714页。

¹¹⁸ 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第140页。

“以直报怨”和“以德报怨”是中西伦理思想的一个重要分歧。传教士将“以德报怨”的观念传播到中国，为长期以来儒家思想居于统治地位的中国思想注入了一种新的思想因素。¹¹⁹朱宗元不但接受了天主教的这一伦理观，而且质疑儒家“以直报怨”伦理观。针对当时社会“侈言不共天，不反兵”的现象，他指出“真有义不共载，义不反兵者，或为权势所挠，或为阿堵所诱，未有不甘为共天，欣然反兵者矣”。在他看来，这些复仇行为带有目的性，与现实权势和利益相关，这也许是出自他对明末清初社会与政治昏暗情势的体悟。

二、生死观

1、生死论

明末思想界各种怀疑批判思潮较为活跃，有不少士大夫因关心生死大事，又在儒学中找不到令其满意的答案而逃禅入佛，而那些既关心生死大事，又寻求实心实学以兼济天下的士大夫则不愿与逃禅者为伍。¹²⁰朱宗元就是属于后者，他从天主教中找到了生死之门的钥匙。在《拯世略说》自叙中他表示，因寻求到“永久安顿”之“道”（天主教）而感到庆幸：

“余生平，伏念人寿，最远不过百岁。百岁之身，岂非有尽？虽声名籍籍，功业盖世，总一时事，要当寻永久安顿处。又念一点灵明，迥超万物，断无与物同生同尽之理。自然暂谢，神魂永存。更念世间万事，不由人算意者，鬼神司之。然鬼神众矣，亦自有所从受命者。三教百家，参悟有年，颇悉梗概，顾终无真实、确当、了彻、完全之义，使此心可泰然自安者。及睹天学诸书，始不禁跨然起曰：‘道在是！道在是！向吾意以为然者，而今果然也。向吾求之不得其故者，而今乃得其故也。’”

从这段话可见，朱宗元已对人生和生命的终极意义进行思考，对儒释道学说也有一定了解和认识，但以为这些都没有完满的说明，不足以解决人生之道，而天主教的生死安顿之法，恰如期待已久的符契和约，与其心灵的期盼丝丝入扣。这也许正是他选择天主教信仰的根本动机。

生死问题成为朱宗元讨论的一个重要问题。以儒家为主流的传统文化就实质而言，是一种生命哲学、人生哲学，孔子的“未知生焉知死”一言道破实质。

¹¹⁹ 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第141页。

¹²⁰ 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年，第76页。

朱宗元批评了儒家文化对死亡避而不谈，“生死鬼神之故，实有吾儒未及明言者”。¹²¹他认为死亡是无法回避的，应该直面死亡，对死亡作彻底的准备与思考。他在《答客问》中说：“营身后之贱事，不以为迂；谋死后之贵事，独以为迂乎？古之至人，虑及百世，此与吾身漠不相关，不以为远；死则人人不免，或即旦暮之事，独以为远乎？造物主使人知身之必死，而但不使知其期，正欲人日日备耳。有备无患，凡事尽然。况生死乎？”

《拯世略说》第一节“学以明确生死为要”就专门论述了生死问题的重要性：“生死一事，如何重大切要……俗儒存而不论，二氏论而不晓。存而不论则理何由明，论而不晓则益以滋惑。今将求之六经，大旨虽有包蓄，而儒者不知所讲明。将求两藏，抑又渺茫无据，拂理悖情。若是，则将任吾性灵游移而无定，丧陷而无顾耳。抑将谓一死之后，无知无觉，遂涣散而无所归著耶。迄今不讲，将凭此隙驹之岁月，而徐徐以图耶。”在他看来，没有对死亡论证的人生理论是不完全的，儒家与佛道都没有提供相关透彻完整的论说，而天主教恰恰在这点上填补了空白，“在儒书多未显融，独天学详之”，满足了他对生命终极意义的探求，并以为“惟天主命人生死之说为定论”。

他还强调了天主对人之生死的主宰，“欲知死生之正道者，必决诸生死之主。……当其生，非吾欲生也，有授之生者也；当其死，非吾欲死也，有命之死者也”。可见，朱宗元完全接受了天主教的生死观念。

基督教伦理主张“轻生崇死”，与中国传统儒家“重生轻死”是相冲突的。中国文化自殷周以后已发生了根本性变化，到孔子时已形成自己的理念，其基本的特点是“一个世界”，他倾注于生活的现实世界，在这种世俗生活中追求神圣、意义，在亲情伦信常的仁爱、敬重之中提升人心。¹²²在这种情况下，儒家所关注的是生活世界而不是与人分离的鬼神世界，思考的重点是“生”而不是“死”。

天主教生死观的传入对当时中国士大夫产生了思想冲击。朱宗元开始质疑与批判儒家的人生哲学，转而接受天主教的生死观。这种思想转变有着内在原因。儒家讲人生，“究天人之际，谈古今之变”，却回避对死亡的深入思考。但死亡是生命的结束，它揭示了生的有限性、暂时性。面临这个终结，探求有限生命、短暂人生以外的秘密自然成为人们的愿望。尤其在晚明动荡不安的社会中，人们

¹²¹ 《答客问》。

¹²² 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，第89页。

更为迫切想了解生死之事，而儒家文化不能满足人们的这种愿望，基督教却提供了这种可能。这也可能是当时部分士大夫接受天主教信仰的初衷。

2、灵魂论

在《答客问》中朱宗元自称“认己主人”。耶稣会士毕方济在《灵言蠡勺》（1624年）中曾解说“认己”一词：“古有大学，榜其堂曰‘认己’，谓认己者，是世人百千万种学问根宗。人人所当先务也。其所称认己，何也？先识己亚尼玛（译言灵魂，亦言灵性）之尊，亚尼玛之性也。若人常想亚尼玛之能，亚尼玛之美，必然明达世间万事，如水流花谢，难可久恋。”¹²³可见，“认己”一称源于天主教学说，朱宗元已经深深地服膺于基督教的灵魂说。

天主教的生死观是在神学背景下展开的，同灵魂不灭、天堂地狱之赏罚是紧密相连的，逻辑的前提就是灵魂不死，永生永存。而传统儒家注重现世，主张人死即魂灭。《答客问》中“客”对此提出疑问：“儒者之论人死四十九日而魂散，安见死后之长存不灭，而有赏罚可加乎？”

朱宗元反驳说：“此后儒吃语，孔子曷有此论？夫草木有生长，而无知觉运动；鸟兽有知觉运动，而无灵明理义。此特资形气以扶存，形断气散，而魂随殄灭。人魂不然，一点灵性得于上帝赋与。其来也，不特聚，其去也，不能散。但合则身生，离则身死耳。世称人为万物之尊且灵，苟死而魂灭，则与草木、禽兽无异，亦乌见其能灵？乌在其尊于万物哉？”¹²⁴

他指出，人魂与草木、鸟兽之魂不同，草木、鸟兽没有知觉灵明，依赖于身体，身死而魂灭，而上帝赋予人魂以灵性，是不依赖于肉体的独立物，不会随肉体毁而灭。

“客”又将人魂区分为圣人、奸人与常人三等，认为圣人、奸人死后魂不“磨灭”，只有常人死后魂灭。对此，朱宗元指出人魂不灭是上帝赋予每个人的固有特性，没有个体的差别，也与人生前修为无关，“天命所锡，本无二体。虽为庸愚，而上哲之分量具存；虽为睿圣，而本来之受畀无异。……且灵魂不灭，乃天命之本体。原自如此，非从修为得来。大圣、凡夫，特修为有殊，本体未尝稍别。

¹²³ [意]毕方济：《灵言蠡勺》，《天学初函》第2册，台湾学生书局，1965年，第1127页。

¹²⁴ 《答客问》。

则灵魂不散，亦一而已矣”。¹²⁵

这种灵魂说无疑是来自利玛窦等传教士的介绍。在耶稣会传教士的中文著述中，比较全面介绍天主教灵魂观的是利玛窦的《天主实义》和毕方济的《灵言蠡勺》。利玛窦在《天主实义》中把世界之魂分为三品：下品名曰生魂，即草木之魂，中品名曰觉魂，则禽兽之魂，上品名曰灵魂，即人魂也。前两者身歿，而魂随之殒灭。而人魂“能扶人长育，及使人知觉物情，而又使之能推论事物，明辨理义；人身虽死，而魂非死，盖永存不灭者焉”。¹²⁶毕方济在《灵言蠡勺》中以“亚尼玛”称“灵魂”，与利玛窦的论述大同小异。

利玛窦的灵魂说来自托马斯·阿奎那的灵魂学说，重点在于辨明人的灵魂与其它生物灵魂的区别。在托马斯的思想体系中，人是由灵魂与肉体组成的一个完满实体，灵魂与肉体相结合，成为一个有生命的人。托马斯同亚里士多德一样，把生物的生长、感觉、欲望、运动和理智等五种能力，归纳为三类，即生长灵魂、感觉灵魂、理智灵魂。植物之所以能生长由于“生魂”，动物除了生长以外还有感觉，归为“觉魂”，人类除上述各种活动能力外还有思想，称“灵魂”。¹²⁷

灵魂是西方文化中一个重要概念，从古希腊的柏拉图、亚里士多德开始，探讨灵魂之结构、功能、原理的文章著作层出不穷。每个人的灵魂都由上帝单独赋予以及灵魂不朽，这也是天主教中至为关键的教义。但对一个既没有绝对罪恶感，又没有死亡的恐惧，甚至不愿了解、思考死亡的中国人来说，灵魂不朽是新异而难以理解的教义，甚至相当于志怪之说。但朱宗元显然接受了从利玛窦到毕方济等传教士灌输的这种异质哲学思想，他对这一教义的理解也基本符合天主教原义。

3、天堂地狱说

基督教伦理学自身有一个很严密的逻辑结构，天堂地狱说为灵魂不朽提供了一个完满的结局，有了一个逻辑终点。朱宗元关于天主教天堂地狱的论述建立在对佛教天堂地狱说的比较与批判之上。

首先，他驳斥佛教的天堂地狱说窃自西方：“兹说自开辟有之，非创于佛，

¹²⁵ 《答客问》。

¹²⁶ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第49页。

¹²⁷ 孙尚扬：“伦理的对策”，载《冲突与互补：基督教哲学在中国》，第321-323页。

特中华无传。至佛入中国，始闻厥说，遂指为释氏之论耳。……天竺西近大秦国，国有天主古教，释氏素闻，乃取古教中天堂、地狱之说，又取闭他卧辣轮回六道之说，杂揉成教，而国中遂服焉。……则天堂地狱，非佛氏本旨，而姑借之者矣，先儒所谓宝玉大弓之窃也！……总之，佛氏窃天说者颇多。原其故，盖因唐时天教已入中土，厥名曰景，所译经典，窜入佛藏，以讹沿讹，反令伪教兴而真教废。”他对“闭他卧辣”及轮回说又作了详细解说：“大西有士，名闭他卧辣，生周初，悯世人作过不止，设为轮回之论，谓人行某恶，则来生变某兽、受某报……后此论远播他域，佛氏用之，流传中国。”¹²⁸

他认为，佛教的天堂地狱说及轮回观念取自“闭他卧辣”（毕达哥拉），佛教再将这一思想传入中国，经过辗转相传和译述，原意已失。

事实上，这种说法早在利玛窦的《天主实义》中就有论及：“古者吾西域有士，名曰闭他卧辣……为言曰：‘行不善者，必来世复生有报，或产艰难贫贱之家，或变禽兽之类，……每有罪恶，变必相应。’……既没之后，门人少嗣其词者。彼时此语忽漏国外，以及身毒，释氏图立新门，承此轮回，加之六道，百端谎言，辑书谓经；数年之后，汉人至其国，而传之中国。”¹²⁹显然，朱宗元承袭了利玛窦的做法，采取辟佛的传教策略，从思想渊源方面驳斥佛教天堂地狱说，力图否定佛教的原有地位和影响。

其次，朱宗元以天主教的灵魂论批判佛教轮回说的荒谬。在《答客问》中他就佛教“福尽复降，苦尽仍出”之言反驳说：“夫人有灵，而兽无灵，非徒形殊，实因魂异。令人魂轮为禽兽，则必有灵禽、灵兽，能效人之所为者矣。今不闻禽兽能效人者，则人魂不变禽兽可知也。魂有记含，能记忆一生之事。使人魂转为他身，则必尽记其前生之事。今人绝无能记前生者，即佛书中，有一二人能记前生一二事。然据佛说，人人皆有轮回，则必人人能记、事事悉记而后可。今顾不然，则佛书多属附会，其人魂不转为他身可知也。”¹³⁰

他以灵魂不灭及人魂有“记含”的功能出发，逻辑地推出，若人魂转为禽兽，禽兽亦有灵性，违背了人魂与禽兽魂之别的论断，这是从天主教神学立场驳斥佛教轮回说。这一逻辑推理思路类似于利玛窦，利氏说：“假如人魂迁往他身，复

¹²⁸ 《答客问》。

¹²⁹ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第48页。

¹³⁰ 《答客问》。

生世界，或为别人，或为禽兽，必不失其本性之灵，当能记念前身所为。然吾绝无能记焉，并无闻人有能记之者焉，则无前世，明甚。”¹³¹

事实上，佛教的天堂地狱观与基督教大不相同。在《答客问》中，他对佛教与天主教的天堂地狱作了详细比较：“究而言之，我所谓天堂、地狱，原与佛说迥异。佛氏之天堂，仍有欲界、色界，此不离尘俗之境，又言福尽复降，是虽得之，不足为我有也。我所谓天堂，有内社，有外社。内则以本性明睹造物主无穷之至美好；外则明灼倍日，透坚破碍，万福万荣，享之者咸无终焉。岂不名同而实异矣乎？佛氏之地狱，不出刀山、剑树、切顶、摩踵。诘知灵魂神物，非可分割；肉身复生，亦不隳坏，此种种世刑，岂有被之？又言苦尽仍出，实下此者，尚有冀也。若我所谓地狱，有内痛、有外痛。内则永失真主至美之望，常怀怨妒；外则忿詈颠狂，暴火灼其神躯，万苦逆集，堕者永不出焉。又岂不名同而实异矣乎？”

朱宗元经过自己的识辨和比较之后，指出佛教与天主教的天堂与地狱是“名同实异”，也是在比较过程中，他对天主教的天堂地狱有了较为深刻的认识，接受了基督教的天堂地狱观。

第五章 朱宗元的社会文化观

一、革古礼旧俗

1、改天地崇拜为上帝信仰

自中国上古以来，天地崇拜就已经存在，对天地的本源虽有各种不同的见解（如宋明理学有理本论和气本论的不同），但都持有机的自然观，认为人与万物是天地所生，天地成为人们敬奉祈祷的对象。《礼记·郊特牲》说：“万物本乎天，人本乎祖。此所以配上帝也。郊之祭也，大报本反始也。”¹³²先秦儒家把天地崇拜纳入礼制，形成郊、社两种祭祀礼仪制度，属王制之一。《礼记·中庸》云：“郊社之礼，所以事上帝也。宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、

¹³¹ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第49页。

¹³² 《礼记·郊特牲》，《十三经注疏》，第1453页。

梯尝之义，治国其如示诸掌乎！”郑康成注曰：“社，祭地神，不言后土者，省文。”¹³³朱熹注曰：“郊，祭天；社，祭地。不言后土者，省文也。”¹³⁴

朱熹对《中庸》的解说是符合郊社之礼的祭天祀地的传统意义。在古代文献中，郊与社这两种祭祀形式与其所祭祀的对象天与地之间，往往有一种稳定的对应关系，以致于当只言及郊与社时，其自然的下文就是天与地或皇天和后土。诸家之注的共同性，即表明这样一种传统的语境。¹³⁵

按照基督教的一神论思想，至高无上的“上帝”是唯一的信仰对象，因此天地崇拜是被基督教排斥的，郊社之礼也是不符合基督教教义的。利玛窦坚持天主教一神论立场，“夫至尊无两，惟一焉耳，曰天曰地，是二之也。”他对朱熹注解“郊社之礼所以事上帝也”甚为不满，“窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？”¹³⁶利氏认为，《中庸》引文省略后土，只言上帝，正说明中国古代信奉的不是两个“至尊”，惟有一个人格神上帝。

朱宗元也秉持基督教的一神论立场，“帝不可二，则郊社之专言帝者，非省文也。夫上帝者，天之主也。为天之主，则亦为地之主，故郊社虽异礼而统之曰事上帝云尔”。¹³⁷他对后儒关于郊社之礼注解的批判，也遵照利玛窦的论证思路，并从天主是天与地的创造者，推论出郊社二礼皆为奉事上帝。

中国古代的天地崇拜以天与地并列为尊，为万物所从出的本原。但利玛窦在《天主实义》中极力否定古经中天地崇拜之“地”的含义，“上天既未可为尊，况于下地，乃众足所踏践，污秽所归寓，安有可尊之势？”¹³⁸利氏曲解古经原意，将“地”贬为人的纳污和践踏之所，旨在维护上帝一神崇拜。

在这一点上，朱宗元与利玛窦的做法不同，他将天与地同置于崇高地位，强调天主创造天与地各有其作用，天“高明上覆，我得以蒙其光焜者”，地则“沉厚下载，我得以享其美利者”。由此推出，郊社二礼是为报天主的创生天地之恩，“则郊以答生天之德，而社以答生地之德。而今夫谷者，地之所产也。而先王祈谷于郊，不祈于后土，则郊社之统为祀帝明矣”。¹³⁹他在中国文化中找到了上帝

¹³³ 《礼记·中庸》，《十三经注疏》，第1629页。

¹³⁴ [宋]朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第27页。

¹³⁵ 张晓林：《天主实义与中国学统一——文化互动与诠释》，第91页。

¹³⁶ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第21页。

¹³⁷ 《郊社之礼所以事上帝也》。

¹³⁸ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第22页。

¹³⁹ 《郊社之礼所以事上帝也》。

信仰的文献依据与历史经验，成功地将郊社之礼的天地崇拜改造成了上帝信仰。

儒家的祭祀礼制等级分明，只有皇帝有祭祀天地的权力，这是至高无上皇权的体现。《礼记》曰：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。”¹⁴⁰除皇帝以外的其他人行祀天地之礼，被视作僭越皇权者而受到惩治。那么，按照朱宗元的说法，皇帝岂不是成为上帝的惟一“信徒”？这样，郊社之礼就失去了普遍实践的价值与意义。当时，反教人士为维护传统社会的等级礼制，提出反驳意见，说：“以明天至尊，不容僭也，祀有等，不容越也。今欲人人奉一天主，塑一天像，日月祷其侧而乞怜焉！不其邀天、褻天、僭天、渎天者乎！”¹⁴¹

朱宗元无法回避这一矛盾，他回到古经原典中寻找依据，“特不得祭，以僭用其礼仪。今但言奉事，便与祭大不相侔。不然，则孔孟所云畏天事天，岂徒帝王之学问，无与士庶哉？”¹⁴²他强调“郊社之礼所以事上帝”中“事”的意义，认为“祭”为礼仪制度，有尊卑等级之分，但“事”没有这种含义，人人皆可奉事上帝。

朱宗元坚持基督教的一神论立场，无视经典原意及古儒注释，对古文作了有意识的曲解和重新诠释，将郊社之礼解释成祭天之礼，将中国传统的天地二元崇拜改造为上帝一神信仰，否定传统祭祀礼仪的等级性。

2、弃百神尊上帝

中国民间社会的多神信仰与基督教的一神论是相冲突的，朱宗元在著述中用了大量篇幅来批判各种人神崇拜与鬼神迷信。

明代民间社会对城隍与关帝的崇拜信仰极盛，城隍与关帝都是被纳入国家祀典的正神。明太祖朱元璋在洪武元年（1368年）颁布诏令，命“中书省下郡县访求应祀神祇，名山大川，圣帝明王，忠臣烈士，凡有功于社稷及惠爱在民者据实以闻，著于祀典令有司岁时致祭”。¹⁴³

朱宗元将城隍改造成“天主攸命之神”，是奉天主之命守护城池的神，但“无柄世之专权”，认为古人祭祀它是“报功之意”。但他竭力反对民众对城隍

¹⁴⁰ 《礼记·王制》，《十三经注疏》，第1336页。

¹⁴¹ 黄问道：《辟邪解》，载《破邪集》卷五，第20页，转引自[法]谢和耐：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，第159页。

¹⁴² 《答客问》。

¹⁴³ 《明史》卷五十礼四，中华书局1974年点校本。

的偶像崇拜和在城隍庙里求福免祸的行为，“今谓其能福人祸人而刑牲谄祷，便属不论。且更塑伪像，皆有姓名，以古人当之，渎经甚矣”。¹⁴⁴传教士艾儒略在《口铎日抄》也对城隍崇拜有过论述：“今郡邑所奉，一则多有姓氏，本谓人类，私塑其像而擅拜之。一则误信其能操祸福而直求之，并不念及天地之主，以为主也。次则非奉大主命之正神，乃世人错奉私立者，何敢轻下拜耶。”¹⁴⁵

朱宗元与艾儒略都反对对城隍的偶像崇拜，排除其祸福荫佑的超自然能力，强调它的“报功”等世俗功用。但不同的是，朱宗元将城隍神改造成“天主攸命之神”，而艾儒略则以为“非奉大主命之正神”，可见，朱宗元并没有彻底否定城隍神的信仰传统，而是巧妙地将其纳入天主教的“谱系”中。

对向来被视为忠臣义士典范的关帝，朱宗元也提出了异议，“帝王祀忠义，盖崇德报功，使人景仰，不谓其能祸福人也。今乃冀其佑畏其害，求签答愿，已失先王本旨”。并且他认为以关羽为历朝忠义的象征未免有失偏颇，“羽之为忠义，孰如伊传周召之更为忠义？舍伊传周召不祀，而必祀羽，岂非以举世伪崇之故乎？”¹⁴⁶

中国民间的各路神仙繁杂庞大，对此，朱宗元化繁为简，“天神虽系正类，但数烦，既不能遍识其名号，又不容偏有所择取”。最后他统归于天主，“惟事天主，而百神皆包举乎其中矣”。¹⁴⁷

除正祀外的“淫祀”，朱宗元则坚定予以“弃绝”，并认为应该废除一些已丧失立祀初意的祭祀旧礼，“礼不革，则意终不明”。而且他引喻历史上的政治与社会变革，来强调废除古礼旧俗的重要性，“则丞相非古昔弼亮天工者乎？而太祖高皇帝以独断废之。孔子之像，非历代崇设者乎？而丘文庄建议撤之。子弟为尸，自古大礼，而今亦不举。苛求诸理而合，反诸心而安，措诸事而有其效，虽千古铁案，不妨变置也”。¹⁴⁸

与此同时，他极力批判中国社会中的占卜、风水、命相等各种“术数”，“皆无其理而为其事，以私智谬术，矫诬下民，而求达不可达之天命者也，罪莫大焉！”他认为，“吉凶祸福，皆造物主所默定。当其未然，虽鬼神不与知，人岂能预为

¹⁴⁴ 《答客问》。

¹⁴⁵ [意]艾儒略：《口铎日抄》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第7册，台北利氏学社，2002年，第530页。

¹⁴⁶ 《答客问》。

¹⁴⁷ 《答客问》。

¹⁴⁸ 《答客问》。

推测？”，因此，只要“循人事之当然，以俟天命”。¹⁴⁹

从这些言论可以看出，他充满激进的革新精神，试图彻底打破传统中国社会的宗教信仰体系，废除偶像崇拜，摒除一切带有宗教迷信色彩的祭祀礼俗，建立以上帝为惟一神的信仰文化。

二、容祭祖与斥多妻

1、祭祖

天主教对中国传统社会的挑战最大、遭到最多阻碍的问题之一是祭祖问题。祭祖是中国宗法社会以孝为核心的儒家伦理之“礼”。古圣孔子解“孝”曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”¹⁵⁰孟子也说：“养生者不足以当大事，惟送死可以当大事。”¹⁵¹可见，死后祭礼被视作行孝的应有之义。

殷商时代以祖先崇拜仪式，这时的祭祖尚具有一定的宗教意味。到周初，人们还认为祖先的灵魂有降祸赐福的能力，因而要敬祖，《诗经·周颂》云：“念兹皇祖，陟降庭上，维予小子，夙夜敬止。”而到周末，祭祖的思想和心理基础则转化为“志意思慕之情”，“报本返始”等世俗化的伦理观念。荀子的《礼论》提出以礼养情说，用于祭祀，则是“志意思慕之情也”，祖先崇拜的宗教意义被忠孝等世俗伦理观念取代了。荀子的解释中还承认祭礼“其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也”。这是祭礼中的礼与俗（上层社会与民间）两大脉络。在荀子看来，祭祖活动在民间已具有宗教迷信色彩。¹⁵²

祭祖仪式含有的宗教意味自然无法被基督教所接受。事实上，传教士内部对中国祭祖问题有过长期的争议，并成为后来“礼仪之争”的一个重要内容。利玛窦等早期传教士对祭祖持较为宽容的态度，从文化适应的传教策略出发，他有意识地忽略了民间祭祖活动的宗教意义，视祭祖为表达对先祖追念与感激的一种仪式，尽力消蚀其中的迷信成分和偶像崇拜因素。

在《答客问》、《拯世略说》中朱宗元就祭祖问题表达了自己的看法。他认为祭祀祖先是“子孙自尽其孝思耳”，是“仁人孝子之用心，礼之至情之尽也”。在他看来，祭祖是后人表达对先祖的孝敬与思念的情感，这与利玛窦的观点如出

¹⁴⁹ 《答客问》。

¹⁵⁰ 《论语·为政》，《十三经注疏》，第2462页。

¹⁵¹ 《孟子·离娄》，《十三经注疏》，第2627页。

¹⁵² 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，第22页。

一辙。

而且他认为“今之礼法，或非古典，而礼因义起者，亦可遵用”，如墓祭、生死忌日、冠婚之祭等皆可实行。这些与祭祖相关的礼仪违背基督教教义，是未能被传教士接受的，而朱宗元对此却采取了相当宽容的态度，这是因为他深受传统宗族社会以“孝”为核心的伦理道德的浸润，无法完全与中国传统的伦理道德割裂开来。

另一方面，他致力于革除祭祖仪式中混杂的迷信成分，将“孝”的意义重置于祭祖的核心地位。在《拯世略说》第十九节“祀先当循正道”中，他从天主教十诫中的第四诫“孝敬父母”出发来谈论祭祖问题，“天主教中，第四诫曰，孝敬父母。所谓孝敬者，生则敬而养之，死则葬而追思之谓也。饮食者，生人之事，形骸之需。死则弃形存神，既免饥渴，何须嘉旨。”他在天主教教义中找到了与中国传统孝道相适应的内容，并对“孝敬”含义作出了重新诠释。基于天主教关于灵魂与肉体的对立观念，他将生前与死后的“孝敬”内涵作了规定，认为人死后的灵魂不像肉体一样有饮食需要，从而否定了祭祖仪式中设牲祭的习俗。至于祭祀中烧纸钱的行为，朱宗元斥之为“佛氏咕语”，他以神的聪明正直否定了以焚纸钱来贿赂神的做法。最后他得出结论：“祀先者报也，非祈也，盖为人后者之孝思也，非供已死者之需求也。”¹⁵³

朱宗元在祭祖问题上最大限度地保留了中国传统习惯，甚至不惜违反基督教教义，足见祭祖是中国社会的一大重要事务，它不仅是一种仪式，更是一种维系宗族社会的纽带。朱宗元虽已奉教，依然未能彻底摒弃这一传统礼俗。

2、反对纳妾

中国传统社会是男系血缘关系为基础的宗法社会，宗族观念不仅是整个道德伦理体系的核心内容，而且是政治制度和社会秩序的缩影。为了保证家族的延续和兴旺，生儿育女，传嗣香火，是每一个家庭最为重视的大事。孟子所言“不孝有三，无后为大”更将传宗接代视为对孝道的重要体现，形成了以“孝”为核心的传统儒家伦理道德体系。因此，在中国传统社会，娶妾以延续子嗣是行孝之体现，这对于一切有条件的人来说，似乎是一件再自然不过的事情。一夫多妻制成

¹⁵³ 《拯世略说》。

为中国古代社会基本的婚姻形式。明人承前朝之俗，纳妾在明代士大夫阶层间普遍存在。此时的笔记文献表明，士人守一而终的情形已十分稀罕。龙江人沈德符无子嗣而未纳妾，沈德符叹之为“近世罕见”。¹⁵⁴

按基督教的伦理道德，上帝创造了亚当和夏娃，并指示他们结为夫妻，这是秉承上帝意愿的婚姻，人类是不能够违背的。一夫一妻制的婚姻形式及其维护，不仅具有伦理道德的意义，而且是严肃的宗教问题，是对上帝忠贞信仰的表现。¹⁵⁵因此，当来华传教士将基督教一夫一妻原则介绍给中国士人时，很多人并不理解和接受。中国士人常常用两个事例向传教士提出质疑：一是孟子所说的“不孝有三，无后为大”，¹⁵⁶另一个是《尚书·尧典》关于“尧以二女妻舜”的记载。二者都是中国古经中有关多妻制的论述，前者将其纳入孝的伦理道德层面，后者引证古代圣贤的事例作为根据，由于这个事实出于中国最伟大的圣人之一，所以它同样具有极大的权威性。

朱宗元无法回避这一中西婚姻家庭伦理观上的矛盾与冲突，在《答客问》、《拯世略说》二书中，他努力调和“无后”与“娶妾”的现实难题，并着力在中国文化中为一夫一妻制寻找合理的依据。

首先，他对古圣贤的娶妾行为作出了自己的解释：其一，从圣贤的衡量依据说，“圣贤固有娶妾者，但非圣贤之所以为圣贤也。法舜者，不法其温恭允塞，而法其有二女；法文者，不法其缉熙敬止，而法其备后宫，是为法圣贤乎？”¹⁵⁷其二，以天主教历史肯定古圣行为的合理性。古圣舜娶二女，“但耶稣未降，未有明训，既有明训，则断断不可犯矣”。¹⁵⁸其三，从圣贤品德说，“圣贤德行纯备，决不因妾以恣淫。且善齐其室家，不使庶嫡相争，伦理乘乱。今人娶妾，则家变分滋。妻生妒，妾恃宠，所生之子，虽名兄弟，实如仇敌。”¹⁵⁹可见，他没有贸然地否定古圣贤的权威地位，而是为圣贤的娶妾行为找到了各种理由证明其合理性。

传教士与其他中国教徒也为古圣多妻的事实作出过辩解。如李九功也有说：

¹⁵⁴ [明]沈德符：《万历野获编》卷二十三，中华书局，1997年，第596页。

¹⁵⁵ 威印平：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年，第191页。

¹⁵⁶ 《孟子·离娄上》，《十三经注疏》，第2723页。

¹⁵⁷ 《答客问》。

¹⁵⁸ 《拯世略说》。

¹⁵⁹ 《答客问》。

“圣贤固有娶妾者，而非其所以为圣贤也！”¹⁶⁰这与朱宗元的第一点理由如出一辙。此外，奉教士人张赓质疑古史记载的真实性，称：“诚真也，余又未敢许其是也。”利玛窦以“古者民未众，当充扩之；今人已众，宜姑停焉”，归因于上古人口稀少时之特殊环境。¹⁶¹显然，在言必称三代的中国传统社会，古圣人具有至高的地位，无论传教士还是中国教徒都不敢直接否定古圣多妻的事实，而是尽力强调古圣与时人之不同，为其找到存在的合理性。

第二，关于“无后”与“娶妾”的现实矛盾问题。在传统中国社会，纳妾为了继嗣，继嗣则是行孝之体现，传后与行孝之间密不可分，这一观念经千百年历史，几可演化成一种牢不可破的民族心理，成为一种根深蒂固的传统习俗。

早期来华传教士在介绍基督教一夫一妻制的伦理规范时就遇到了问题。关于“无后”与“娶妾”的关系，利玛窦驳斥孟子的孝道观，认为“不孝有三，无后为大”说法是对孔子孝论的一个误传，“此非圣人之传语，乃孟氏也，或承误传，或以释舜不告而娶之义而有他托焉”。而且他以逻辑方法论证“有后”即孝的荒谬，从而推出“无后”非“不孝”的结论。¹⁶²这一逻辑是对中国传统“孝道”的误解，汉人赵岐对孟子的“不孝有三，无后为大”一语作注解曰：“于礼有不孝者三事：谓阿意曲从，陷亲不义，一不孝也；家穷亲老，不为禄仕，二不孝也；不娶无子，绝先祖祀，三不孝也。”可见，“有后”乃“孝”传统内涵之一，非全部内容。而利玛窦将“孝”的内涵与生育继嗣完全等同起来，有意识地割断传后与行孝的关系，目的是为了证明娶妾以传后不是“孝”的表现。

朱宗元深受传统儒家孝文化的熏陶，而奉教的前提是遵守天主教的一夫一妻制原则，面对中西不同的家庭婚姻伦理观，他是如何看待并解决“无后”与“娶妾”的矛盾呢？在《答客问》中他作出了自己的解释：

其一，运用逻辑方法反面论证无后不等于不孝，“以无后为不孝之大，则必有后为孝之大。脱有蔑行之徒，多备姬媵，广厥继嗣，虽不顾父母之养，可谓至孝；而一二竭力洗腆者，限于天命，不幸无子，乃反大不孝也”？这种逻辑思维显然从利玛窦那里照搬来的，也是以生育子嗣多少涵盖“孝”的全部内涵。

其二，无后不是孝否之关键。从“孝”的内涵说，孝否取决于人之德行法度，

¹⁶⁰ [明]李九功：《问答汇抄》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第8册，第412页。

¹⁶¹ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第91页。

¹⁶² 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第90-91页。

《孝经》条述天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之孝，未有以“无后”为罪。并以事实为据，贞妇、义夫虽无后，“朝廷亦以义夫旌之，无詈其不孝者”。这一点是从儒家传统的孝伦理内涵中汲取思想资料的。

其三，从女性的立场来反对娶妾，认为“夫不可无后，妇独可无后乎？夫因无后，另娶一妾以生子，妇亦可因无后，另私一夫以生子”。至于俗云“男得兼女，女不得兼男”，他说“此属吾侪私念，造物主生人，并无兹意”。这种两性平等观念源于西方文化传统，传教士也将这一思想传播到中国。耶稣会士罗明坚（Michele Ruggiere, 1543-1607）曾从两性平等的立场来反对士人的娶妾：“一女不得有二男，一男独得有二女乎？夫妇以相信故相结，信失而结解矣！况夫妇乖，妻妾嫡庶争，无一可者，此所以有罪也。”¹⁶³显然，朱宗元采用西方社会的男女平等观以反对娶妾，这与以男权为中心、强调男尊女卑的中国传统社会是格格不入的。可见，传教士带入的两性平等观念已开始在一些士人心中生根发芽。

其四，以明律条规说明娶妾是有限制的，他说：“《大明律》中，年四十无子者，始准娶妾。未四十而娶者，悉断离异。则妾洵不得已而姑假之者矣。”明代纳妾之风独盛，官方对各阶层人员的纳妾有一定限制，《大明律》“妻妾失序”条载“其民年四十以上无子者，方听娶妾，违者笞四十。”¹⁶⁴朱宗元用明代法律规定来证明娶妾是不得已为之。

其五，从神学角度出发，将子嗣的获得归结为天主。“况子之有无，全系上主默定。苟上主予之以子，则庶民一夫一妇，尽可子姓盈前；苟上主不予之以子，则富贵之家，姬妾满宫，而有不得嗣者矣。今娶妾未必有子，而徒违上帝之严命，何如安命而自求多福哉？”这种强调神恩启示的做法类似于利玛窦，利氏认为“得子不得子也，天主有定命矣”。¹⁶⁵

朱宗元以理性论证结合神恩启示的方法，得出一夫一妇方为“正道”。他接受了天主教一夫一妻制，反对中国社会的纳妾制。他在论证过程中糅合中西思想，一方面采用西方的逻辑方法，接受西方社会的两性平等观；另一方面他又坚持儒家孝文化的核心内涵。他表面上接受了基督教一夫一妻的婚姻观，反对中国传统社会的纳妾制。而从深层次的文化本质看，他依然坚持儒家孝文化的核心内涵。

¹⁶³ [意]罗明坚：《天主教实录》，《天主教东传文献续编》第2册，第35页。

¹⁶⁴ 高拱等：《明律集解附例》卷六，台北成文出版社，第10页。

¹⁶⁵ 《天主实义》，载《利玛窦中文著译集》，第91页。

他的论证并不足够的充分而有力，中西思想文化的矛盾杂糅其间，但不可否认的是，朱宗元已开始接受新的西方的伦理观念，以此作为批判中国传统伦理道德的利器。许多士人曾因纳妾问题被排斥在天主教门之外，朱宗元却完全接受一夫一妻制，我们不知道他现实生活中的婚姻状况，无法将其思想观念与实践行为作比较印证。

三、华夷之别

中国上古时期人们的世界图式是以“王城”为中心，向“中国”、“九州”、“荒裔”渐推，有“九服之制”或“五服之制”。凡离“王城”愈近的，文化的程度愈高，反之则愈低。《春秋》贱夷狄之旨，“内中国而外诸夏，内诸夏而外四裔”，说的就是这个道理。这种世界图式浸透着浓厚的“汉族中心主义”倾向的文化思维模式，在中国长达数千年的历史演进过程中，以后渐渐演化成“天朝模型”的世界观。

在传教士到来之前，中国的儒生文人们一直坚守着这样的世界观，重视华夷界限，只允许“以夏变夷”，不允许“用夷变夏”。16世纪以后，西方传教士纷至沓来，带来了全新的世界观和文化观，对中国传统的文化中心论产生了前所未有的冲击。朱宗元开始反思中国传统的“华夷”观念，在《答客问》中，他对儒家经典《春秋》的“贱夷狄”之旨进行了批判。

首先，他提出不能以地之迹遐来判断“华”与“夷”。“是其贵重之者，以孝弟忠信、仁义礼让也，不以地之迹也，其贱弃之者，以贪淫贱暴、强悍鄙野也，不以地之遐也”。这里，他认为华夷之分的标准在于文明发展水平，“孝弟忠信”、“仁义礼让”才是文明的标识。可见，他否定了原有的以中国为“天下中心”的地理观，这与传教士输入的地理学知识密不可分，他开始接受新的地理世界观。但同时他又深受儒家道德观的影响，从仁义礼智孝等伦理道德作为评价文明发展水平的标准。

其次，他认为不能以语言文字来划分华夷，“必语言之为见，则吴越之方音，已不同燕赵之土语。得无南者指北为索裔，北者讥南为岛夷乎？必文字之为见，则方今之真楷，已不同上古之蝌鸟，得无前代署后人以蛮貊，方今笑太初为戎狄乎？”虽然这种解释有点牵强，但说明他已经开始反思中国传统的华夏文化中心

论，开始以理性的态度看待所谓的“夷”。

他在摒弃“华夷之别”的基础上，盛赞西方的文明发达：

“况大西诸国，原不同于诸蛮貊之固陋，而更有中邦亦不如者。道不拾遗，夜不闭户、尊贤贵德、上下相安，我中土之风俗不如也。大小七十余邦，互相婚姻千六百年，不易一姓，我中土之治安不如也。天载之义、格物之书、象数之用、律历之解，莫不穷源探委，与此方人士，徒殚心于文章诗赋者，相去不啻倍蓰，则我中土之学问不如也。宫室皆美石所制，高者百丈，饰以金宝，缘以玻璃；衣裳楚楚，饮食衍衍。我中土之繁华不如也。自鸣之钟，照远之镜，举重之器，不鼓之乐，莫不精工绝伦，我中土之技巧不如也。荷戈之士皆万人敌，临阵勇敢，誓死不顾，巨炮所击，能使坚城立碎、固垒随移，我中土之武备不如也。土地肥沃，百物繁衍，又遍费万国，五金山积，我中土之富饶不如也。以如是之人心风俗而鄙之为夷，吾惟恐其不夷也已！”¹⁶⁶

在他看来，西方文明无论在器物层面还是思想学术上都要优于中国社会。这种观念在明清之际士大夫中鲜有。显然，传教士介绍的西方先进文明给朱宗元带来了强大冲击，自叹“我中邦不如他”。朱宗元对西方文明的看法固然带有片面性，但不可否认的是，他已从狭隘封闭的华夏文明中心论中走出来，抛弃了传统观念中根深蒂固的“华夷之别”的文化偏见，开始以开放的眼光看世界文明。

在《拯世略说》中，朱宗元又提出以是否信仰天主教为判断华与夷的新标准：“况所称大西欧逻巴者，文章学问，规模制作，原不异吾土也。鞶鞶几甸，地之华也；千万里外，地之夷也。克认真主，修身慎行，心之华也；迷失原本，恣行不义，心之夷也。”

他将华夷之别引申到神学领域，强调对上帝的信仰，这是出于宣扬天主教的策略需要，已经脱离了文明意义上的华夷之分，其最终指向在于激发民众对于上帝的崇拜与信仰。

¹⁶⁶ 《答客问》。

结 论

历史真相的追索，往往囿于直接史料的欠缺以及真伪辨定的困难，而无法克竟全功。朱宗元其人其事几乎不见近代史家着墨，我们仅能以现有资料窥见其生平某些侧面。只有待发现新的文献资料，才能使我们能更全面、深入地了解这位宁波早期的天主教徒。

而对朱宗元思想的研究是以现存其著述为基础的，这些作品主要完成于明末清初期间，我们也只能就他这段时间内的思想历程作一分析与考察。至于他后期的生命历程和思想发展变化，我们几乎无据可查。明末清初之际正值中西文化大规模、实质性接触与交流之始，探讨朱宗元在这一时代背景中的思想及其变化，对于认识中西思想文化交流的历史具有重要意义。

当传教士将西方异质文明与思想传入中国时，士人们最先感受到新的思想观念的冲击。关于中国人对外来文化的理解与接受能力问题，法国汉学家谢和耐认为，中国人完全不能理解如灵魂等西方学说，他说：“中国人从来就不相信人有无上的与独立的理性权力，基督教中具有根本性意义的、富于理性并能随意先善或先恶的灵魂观念不能为中国人相容，相反，中国人仅用一个‘心’的概念来统领理智与情感，心灵与理性，把道德感和理性混为一谈。”¹⁶⁷谢和耐过分强调了外来文化与本土文化的差异，以为中国人完全不能理解西方学说，这种说法是有失偏颇的。通过对朱宗元思想的深入研究，我们发现，西方神哲学思想可以为当时如朱宗元等士人理解和接受。

当然，西方宗教哲学思想是由西方传教士传播给中国士人的，通过对中国天主教徒护教著述的分析，可以管窥传教士与中国天主教徒之间的思想渊源。从朱宗元的护教论辩看，他深受利玛窦、艾儒略等明末来华传教士的影响，基本上沿袭这些早期传教士的传教思路，主要表现在：基督教天主创造论和新儒家宇宙论的比较，基督教天主赋性论与儒家人性道德学说的比较等。此外，对待本土文化的基本立场上，利玛窦等传教士是以西方基督教传统解释异己的中国文化，而朱宗元则是以其新近获得的异己的基督教思想，去重新诠释、理解并试图重建自己的传统。当然，这个再诠释的过程中，也包括用中国传统文化思想，来解释和接受基督教观念。

¹⁶⁷ [法]谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海古籍出版社，1991年，第178页。

对于传教士介绍的西方思想文化,朱宗元势必会做出自己的取舍:他会接受西方的一些东西,取代中国社会的某些传统思想;他也会拒绝西方的一些理念,或用中国的理解方式把西方思想改造成合乎传统的观念。在这个“选择”过程中,我们可以看到中国天主教徒思想观念的变化,更能从中发现中西文化矛盾冲突的焦点与根源。

荷兰莱顿大学著名汉学家许理和,根据对晚明中国基督徒的护教论著的研究,指出他们与其传教士老师的护教论著在主题上有不同侧重,传教士着重宣扬天主一神的教义之外,也充分涉及基督论内容,而中国天主教徒的著述中基督论的内容却占次要地位,居核心地位的是天主。在这个意义上,许理和用“儒家一神教”(Confucian Monotheism)一词来概括中国皈依者的著述所表现出的特征。

¹⁶⁸

张晓林博士借用了这个术语,但认为“论”更适于说明像杨廷筠这一类的中国天主教儒者思想在明清之际思想史上的定位,称这种思想体系为“儒家一神论”。这是一个新的、异于儒家道统的思想体系,它是在与儒家的联系中接受基督教观念所建构起来的,既不同于传教士传入的基督教思想,也不同于原本的儒家思想体系,而是两者结合或综合的新体系。¹⁶⁹其中的“儒家”并不意味着儒家本位,而是指持有这种思想的人在皈依基督教之前是儒家学者,在皈依之后断然与佛道信仰决裂,并且在思想上仍然保留着儒学的成分,在著述中仍主要使用儒学的术语,他们接受基督教的方式,乃是儒耶互补或综合。¹⁷⁰

在朱宗元的著述中,他表达的正是这样一个可称之为“儒家一神论”的思想体系。这种思想已经从根本上离开了儒家道统。这一思想中,以天主为核心的基督教神哲学,已经不再是无足轻重的边缘角色,而是完全占据了核心地位。

张晓林博士认为,杨廷筠对新儒家道统的根本背离,最主要有两点:儒家的无神论传统和此世情怀。¹⁷¹这种特点在也明显地表现在朱宗元思想内容中。在世界观上,新儒家以太极、理气为世界万物本原,秉承中国的无神论传统,是一种自然主义本体论,而基督教以天主为世界万物的创造者和主宰者,是一种有神

¹⁶⁸ [荷]许理和:“文化传播中的形变—明末基督教与儒学正统的关系”,载《二十一世纪》,1992年,转引自张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,第336页。

¹⁶⁹ 张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,第250页。

¹⁷⁰ 张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,第337页。

¹⁷¹ 张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,第333页。

论传统,朱宗元承认天主的存在与惟一性,既表明对新儒家的无神论传统的背离。在人生观上,儒家重生轻死,更重视世俗价值,而基督教则讲求死后的灵魂与救赎,更关注人的终极关怀,在朱宗元的著述中表达的正是基督教的超世俗的价值取向,否定儒家的此世情怀。

这种对新儒家传统的背离,在朱宗元的护教论著中都有具体表现。对新儒家道统之无神论传统的背离,主要表现为他对于基督教天主观念的完全接受,以及在此基础上对新儒家本体论或宇宙论的根本改造。例如,他虽然以中国的概念称天主为“大父母”,以中国传统伦理色彩加诸于神人关系中,但在这些本土文化形式之下的观念,却完全是基督教的至上惟一神的观念。又如,基于天主观念批判新儒家理气宇宙论,以基督教创造论取代新儒家理气本原论,在新儒家宇宙体系中添入一个创造者。再如,他以天主赋性论取代儒家的天赋德性论,使新儒家的天命之德性,变为天主所命之理性。这些使新儒家原本无神的思想体系,变为以天主一神为其最高原理的思想体系。

而对新儒家道统之此世价值取向的背离,集中表现为他对基督教之信仰价值观的极力推崇。例如,以基督教原理解说天命之谓性,意在导出基督教之来世价值观。人之灵魂由天主所赋,有生无灭,它是来世天堂地狱赏罚报应的主体。再如,以基督教之原初之性善与原罪观念取代儒家的人性说,但把为善的功德落实到来世灵魂的得救,死后天堂之善终。他以基督教的宗教价值观取代了儒家的世俗价值观。

对儒家道统的背离并非意味着割断与儒家传统的一切联系。朱宗元是在与自己的儒家传统的联系中信奉、接受基督教核心观念。“与自己的儒家传统的联系”表现为本位化,表现为在学理上的儒耶互补或综合,表现为站在儒耶统一的立场对佛道的拒斥,以及表现为对传统观念的宽容主义等。其中最重要的乃是学理上的耶儒互补或综合。¹⁷²这甚至可以作为评价朱宗元的护教论著,乃至他处理耶儒关系或中西方思想之关系的基本框架。

从朱宗元的护教论著来看,既没有以耶补儒,也没有以儒补耶。以耶补儒意味着儒家本位,但从哲学层面来看,朱子在宇宙论上接受基督教的天主创造论,批评儒家的理气宇宙论;在人性论上,朱子接受天主赋性论,背离了儒家的人性

¹⁷² 张晓林:《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》,第246—248页。

论。这些与其说是以儒家形上学为本位来接受基督教，或用基督教神哲学来补充儒家，毋宁说是用基督教来从根本上改造儒家。以儒补耶则意味着基督教本位，在宗教教义层面，儒家思想没有什么可以补充基督教的东西。

从护教论著所反映的思想状态来看，朱宗元也还只处在对一种外来宗教文化的接受阶段。他还需要借助本土文化来加以辨析，以便进一步消化和吸收异质文化。在已成为他的思想方式的本土文化和新近接受的外来文化之间，还存在着某种张力。所以，他不可能达到以儒补耶的自觉。因此，恰当的说法似乎是朱宗元的儒耶互补或综合，从而构架出一个既不同于基督教，又不同于其传统儒家思想的新思想体系的端绪。

学术界以往鲜有将明末清初中国天主教徒的思想纳入中国思想史的研究视野，但其独特的思想内容足以构成中国思想史的一个分支。通过对中国天主教徒朱宗元思想的考察，我们发现，学者对像杨廷筠这样的上层士大夫天主教徒的思想特点的评价，¹⁷³同样在普通天主教儒者朱宗元那里得到了印证，他们在思想上具有共同的特点，都表现为对以天主惟一神的信仰，用西方思想重新阐释儒家思想，以及对中西思想的综合倾向，反映了明末中国天主教徒的基本思想特征。但是，要更清楚地认识明末清初中国天主教徒的思想体系及其在中国思想史上的地位，还需要作更多的研究。

¹⁷³ 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年。

参考文献

原始文献

朱宗元：《答客问》清康熙刻本，慈母堂 1871 年刊印。

朱宗元：《拯世略说》清初刻本，1873 年重刊。

朱宗元：《天主圣教豁疑论》，穗城大原堂重刻本，吴相湘主编《天主教东传文献三编》，台湾学生书局，1984 年。

朱宗元：《破迷论》，巴黎图书馆收藏刻本。

朱宗元：《郊社之礼所以事上帝也》，巴黎图书馆收藏手抄本。

利玛窦：《天主实义》，吴相湘主编《天学初函》，台湾学生书局，1965 年。

毕方济：《灵言蠡勺》，吴相湘主编《天学初函》，台湾学生书局，1965 年。

罗明坚：《天主圣教实录》，吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966 年。

庞迪我：《天主实义续篇》，吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966 年。

卫匡国：《迷友篇》，吴相湘主编《天主教东传文献三编》，台湾学生书局，1984 年。

孟儒望：《天学略义》，吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966 年。

孟儒望：《天学四镜》，钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台湾方济出版社，1996 年。

艾儒略：《万物真原》，钟鸣旦等编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台湾方济出版社，1996 年。

艾儒略：《三山论学记》，吴相湘主编《天主教东传文献续编》，台湾学生书局，1966 年。

艾儒略：《口铎日抄》，钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社，2002 年。

杨廷筠：《圣水纪言》，钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社，2002 年。

李九功：《问答汇抄》，钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社，2002 年。

庞迪我：《庞子遗论》，钟鸣旦、杜鼎克主编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，台北利氏学社，2002 年。

古籍:

- [宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年。
- [宋]朱熹:《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2002年。
- [宋]程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》上下册,中华书局,2004年。
- [明]叶向高:《苍霞余草》,《四库禁毁书丛刊》,北京出版社,2000年。
- [明]王守仁:《王阳明全集》,上海古籍出版社,1992年。
- [明]沈德符:《万历野获编》,中华书局,1997年。
- [明]谈迁著,张宗祥校点:《国榷》,中华书局,2005年。
- [清]徐沁:《明画录》,《续修四库全书》,上海古籍出版社,2002年。
- [清]彭孙贻:《流寇志》,浙江人民出版社1983年点校本。
- 张廷玉等撰:《明史》,中华书局1974年点校本。
- 赵尔巽等撰:《清史稿》,中华书局1977年点校本。
- 汪源泽修、闻性道撰:《康熙鄞县志》,中国地方志集成,江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版,1995年。
- 张传保修,陈训正、马瀛纂:《民国鄞县通志》,《中国地方志集成》,江苏古籍出版社、上海书店、巴蜀书社联合出版,1995年。
- 阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局影印阮元校刻本,1996年5月。
- 近人论著:
- 陈来:《宋明理学》,辽宁教育出版社,1992年。
- 方豪:《中国天主教史人物传》,中华书局,1988年。
- 方豪:《四明朱宗元事略》,载《中国天主教史论丛》,商务印书馆,1947年。
- 方豪:《方豪六十自定稿》,燕京印书馆,1969年。
- 冯友兰:《三松堂全集》,河南人民出版社,2001年。
- 冯友兰:《中国哲学史》,《三松堂全集》第三卷,河南人民出版社,2001年。
- 冯友兰:《中国哲学史新编》,人民出版社,1985年。
- 何兆武:《中西文化交流史论》,中国青年出版社,2001年。
- 侯外庐主编:《中国思想通史》,人民出版社,1995年。
- 黄一农:《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》,上海古籍出版社,2006年。
- 李炽昌主编:《文本实践与身份辨识:中国基督徒知识分子的中文著述(1583-1949)》,上海古籍出版社,2005年。
- 林中泽:《晚明中西性伦理的相遇——以利玛窦<天主实义>和庞迪我<七克>为中

- 心》，广东教育出版社，2003年。
- 刘耘华：《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，北京大学出版社，2005年。
- 戚印平：《日本早期耶稣会史研究》，商务印书馆，2003年版。
- 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，东方出版社，1994年12月第1版。
- 商衍鏊：《清代科举考试述略》，载《近代中国史料丛刊续编》第二十二辑，文海出版社。
- 沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，商务印书馆，2001年。
- 王道成：《科举史话》，中华书局，1988年。
- 向达：《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社，2002年。
- 徐宗泽编著：《明清间耶稣会士译著提要》，中华书局，1989年。
- 许志伟、赵敦华主编：《冲突与互补：基督教哲学在中国》，社会科学文献出版社，2000年。
- 张西平：《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，东方出版社，2001年。
- 张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年。
- 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年。
- 郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，北京大学宗教研究所，2000年。
- 陈受颐：《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》，《中欧文化交流史事论丛》，台湾：商务印书馆，1970年。
- 王慕民：《明清之际浙东学人与耶稣会士》，载陈祖武等主编《明清浙东学术文化研究》，中国社会科学出版社，2004年。
- 李炽昌：《跨文本阅读：明末中国基督教徒著作研究》，载中国人民大学基督教文化研究所主编《神学与诠释：基督教文化学刊》第10辑，中国人民大学出版社，2003年。
- 龚纓晏：《明清之际的浙东学人与西学》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》，2006年第3期。
- 中文译著：
- [美]奥尔森著，吴瑞诚等译：《基督教神学思想史》，北京大学出版社，2003年。
- [法]谢和耐著，耿昇译：《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》，上海古籍出版社，1991年3月第1版。
- [意]柯毅霖著，王志成等译：《晚明基督论》，四川人民出版社，2000年。

[比]钟鸣旦著，香港圣神研究中心译：《杨廷筠：明末天主教儒者》，社会科学文献出版社，2002年12月第1版。

[法]费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》，中华书局，1995年。

[法]荣振华，耿昇译：《在华耶稣会士列传及书目补编》，中华书局，1995年。