

Y 869114

分类号: B979.2
单位代码: 10028

密级: 无
学号: 2030102058

首都师范大学硕士学位论文

艾儒略人性论研究

——兼论与朱熹人性论之异同

研究生: 童 惠

指导教师: 刘耘华 副教授

学科专业: 比较文学与世界文学

学科方向: 中西比较诗学

2006年5月20日

摘要

本文选取艾儒略人性论为研究个案，以朱熹人性论作为参照，主要阐述了艾儒略人性论在天主教教义与儒家思想之间的调和以及艾儒略人性论与朱熹人性论之异同。

论文分为四个部分。第一部分主要探讨艾儒略对“性”的内涵界定。艾儒略认为“性为魂”，为天主教赋予。为证明此观点，艾儒略回应了“魂属气”与“性即理”两个命题。

第二部分主要探讨艾儒略对万物一体思想的回应。万物一体是中国由古而来的关于天人关系的观念，认为人与天地万物之间在本质上相通。艾儒略对万物一体的回应，将人与人之间的感应相通理解为机械的性体相同。

第三部分主要探讨艾儒略对儒家性善论的调和。艾儒略肯定灵魂有为善作恶两种倾向。儒家性善论认为：恶只是善的不及或过处。艾儒略试图将其天主教义理与儒家正统性善论相调和，将人善恶之分的缘由归结为三：原罪、禀气及习俗。

第四部分主要探讨艾儒略“克性”的观念。艾儒略认为远祖原初之性为纯粹至善，则“率性之谓道”，但今人性体已被败坏，故“克性之谓道”。“克性”的提出是艾儒略据其天主教教义对儒家传统性善论的重释与反驳。

总之，艾儒略论性，一方面附会于儒家人性论，另一方面，又始终立足于天主教立场。在艾儒略的人性论中，附会儒家人性论思想时，必然对儒家人性论进行重新诠释；而与此同时，艾儒略所要倡扬的天主教人性论也因为对儒家人性论的附会而发生改变。这就带来了天主教人性论与儒家人性论的实质性的碰撞与交流。

关键字：人性论 天主教 儒家 艾儒略 朱熹

Abstract

In the context of Zhu Xi's theory of human nature, this thesis chooses Giulio Aleni's theory of human nature as a case, to expound the mediation implemented by Giulio Aleni's view of human nature between Christian doxy and Confucius culture, to expound the commonality together with difference between Giulio Aleni's view of human nature and Zhu Xi's.

This thesis has four parts. The first part focuses on the connotation of "nature". Giulio Aleni thought that "the nature is the soul" and it is endowed by God. To prove that, he responded to the views of "anima is Qi" and "nature is Li".

The second part focuses on Giulio Aleni's responding to the argument that everything is integrative. Since Chinese ancient times, the argument had been about the relationship between Tian and human, and the argument thought that the human being and everything are consistent in essence. When Giulio Aleni responded to the argument, he deemed the telepathy between human and everything as the sameness.

The third part focuses on Giulio Aleni's mediation of Confucius argument that nature is good. Giulio Aleni affirmed that anima had two tendencies, that is the good and the evil. From Confucius' point of view, the evil is just what is either more than the good or less than the good. He contrived to mediate Christian doxy with traditional Confucius' view. He contributed three factors to the reasons why the good is different from the evil, i.e, original sin, gifted temperament(Bin Qi) and custom.

The fourth part focuses on Giulio Aleni's mind of conquering the nature(Ke Xing). He thought that the original nature of ancestor is pure good, thus "obeying to the nature is the word"("Shuai xing zhi wei dao"). However, the human nature nowadays is undermined, therefore "conquering the nature is the word"("Ke xing zhi wei dao").According to reinterpreting and rebutting traditional Confucius' view of the good nature, he advocated "conquering the nature".

To sum up, on one hand, Giulio Aleni accommodated Confucius view of human nature, on the other hand, he confined himself to the standpoint of Christianity. During Giulio Aleni's view of human nature, when he accommodated to Confucius' view of human nature, he cannot but reinterpret it; at the same time, Christian view about human nature changed because of the accommodation. That brought the essential collision and communication between Christian view of nature and Confucius view of nature.

Key words: the view of human nature, Christianity, Confucius, Giulio Aleni, Zhu Xi

首都师范大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：童惠

日期：06年6月6日

首都师范大学学位论文授权使用声明

本人完全了解首都师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版。有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅。有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索。有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

学位论文作者签名：童惠

日期：06年6月6日

引言

明末清初，以利玛窦、艾儒略为代表的传教士相继来到中国，由此开创了中国文化与欧洲文化的第一次大规模的交流与碰撞。其价值已远不限于宗教领域，而是既具有文化史价值，又具有深刻的思想史价值。入华传教士在天主教文化与中国儒家文化的双重文化强制之下，身处于天主教教徒与“西儒”的双重身份的夹缝之中，竭力调和天主教神学与儒学之间的异同。此次中西文化交流与碰撞所蕴含的价值与意义，很大程度上来自于传教士调和的努力及其结果。

本文选取艾儒略人性论为研究个案，以朱熹人性论为参照，力求以此窥探艾儒略在人性论于天、儒之间的调和。

以下对关于艾儒略的前期研究成果作简单介绍。以艾儒略在福建地区的传教活动及传教策略与方法为主要内容的研究，国内主要有：林金水的《艾儒略与明末福州社会》¹，林金水、吴怀民的《艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北》²，张先清的《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》³，夏瑰琦的《艾儒略入闽传教与〈破邪集〉》⁴，徐祖达的《论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三传之目的与意义》⁵，林金水的《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》⁶。

许理和在“*The Lord of Heaven and the Demons-Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript*”一文中通过驱魔故事分析艾儒略在福建地区的传教活动，认为直接与普通老百姓接触的是中国奉教者，艾儒略透过他们的帮助才能在当地立足⁷。

对艾儒略著作的研究国内主要有：顾宁《艾儒略和他的〈西学凡〉》一文介绍了《西学凡》的主要内容及其出版后在中国的影响⁸。马琳《〈三山论学〉中关于“天主”观念的文化对话》一文分析了艾儒略与叶向高、曹学佺关于基督教中的核心概念：“天主”的探讨过程⁹。

¹ 林金水《艾儒略与明末福州社会》，载于《海交史研究》，1992年第2期。

² 林金水、吴怀民《艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北》，载于陈村富主编《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社1995年版。

³ 张先清《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，载于《世界宗教研究》，2002年第1期。

⁴ 夏瑰琦《艾儒略入闽传教与〈破邪集〉》，载于陈村富主编《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社1995年版。

⁵ 徐祖达《论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三传之目的与意义》，载于陈村富主编《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社1995年版。

⁶ 林金水《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载于《世界宗教研究》，1995年第1期。

⁷ Zurcher, E., *The Lord of Heaven and the Demons-Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript*, in *Religion und Philosophie in Asien*, Edited by G. Naundorf, K.-H. Pohl and H.-H. Schmidt, Würzburg: Koningshausen & Neumann, 1985.

⁸ 顾宁《艾儒略和他的〈西学凡〉》，载于《世界历史》，1994年第5期。

⁹ 马琳《〈三山论学〉中关于“天主”观念的文化对话》，载于《世界宗教研究》，1997年第4期。

陆鸿基 “*And Thus the Twain did Meet ?The Two World of Giulio Aleni*” 一文重点讨论了《三山论学》、《性学概述》与《职方外纪》，此文大部分的篇幅以英文翻译此三本书的内容后稍作分析，作者认为中西文化之间存有无法跨越的鸿沟，因为艾儒略只能说服奉教者。

许理和 “*Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and Message*” 一文主要介绍了《口铎日抄》。作者分为四个部分分析此书：中国士人对西学态度的纪录，艾儒略讲道风格，引经书与圣贤为例及与门人讨论作结。²

关于艾儒略人性论研究，主要体现在研究艾儒略的两本专著：柯毅霖的《晚明基督论》³和潘凤娟的《西来孔子艾儒略》⁴。

《晚明基督论》以基督论为线索和焦点，主要关注艾儒略著作中基督论方面的内容。其对艾儒略著作的分析，关涉到艾儒略人性论方面的内容在于对《三山论学》和《口铎日抄》的分析。在对《三山论学》的分析之中，作者在艾儒略人性论方面关注点主要在于艾儒略与中国儒士在灵魂观及善恶观的冲突之处。提到灵魂本性问题，作者认为新儒家关于魂的唯物主义观念和艾儒略经院哲学的见解相冲突。提到人性善恶的问题，作者认为艾儒略强调对天主的信仰，说服不了叶向高对恶的存在的疑惑和对为善之人与为恶之人现实境遇不同的疑问；进而艾儒略提出灵魂不朽，自由意志，身后审判，永恒赏罚，而叶向高也接受不了基督教的末世论，认为其与佛教业报论过于雷同。

在对《口铎日抄》的分析之中，作者将艾儒略人性论方面的内容归入道德这一概念加以谈论。认为在艾儒略的布道中显示出基督教道德和儒家道德观点上的差异。儒家强调修身，而基督教强调克制罪恶，艾儒略“克性之谓道”即是艾儒略反对儒家“率性”观念而提出的。

《晚明基督论》主要关注艾儒略的基督论，对艾儒略人性论关注不多，其对艾儒略人性论的分析，主要关注艾儒略强调天主教教义，因而其人性论与中国儒家人性论之冲突，而忽略了艾儒略对儒家正统性善论的附会及艾儒略性论与儒家性论的相通之处。

《西来孔子艾儒略》中作者将“艾儒略与中国知识份子的对话”部分，分为天学的对话，人学的对话及伦理的对话三方面。人学的对话主要关注艾儒略人性论。作者分为三个层次：三魂或一性，克性或率性，降生或参赞来论述艾儒略的人性论。

¹ Bernard Luk Huang-Kay, *And Thus the Twain did Meet ?The Two world of Giulio Aleni* , Ph.D.dissertation, Indiana University,1977.

² Zurcher,E, *Aleni in Fujian, 1630-1640: The Medium and Message*, in, *Scholar from the West: Giulio Aleni S.J.(1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Edited by T.Lippiello&R.Malek, Nettetal:Steyler Verlag,1997.

³ 柯毅霖著《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，成都：四川人民出版社 1999 年版。

⁴ 潘凤娟著《西来孔子艾儒略》，台北：橄榄基金会出版 2002 年版。

在三魂或一性部分，作者主要关注艾儒略用三魂论对万物一体的批判。作者在论述艾儒略三魂论的基础之上，分析了艾儒略对“性”、“魂”概念所赋予的新的含义，艾儒略用三魂论反驳万物一体时对“性”的割裂以及中国士人对三魂论的反驳。作者没有注意到：艾儒略所批判的万物一体，其实并非中国思想中的万物一体，因而，艾儒略的批判建立在他对万物一体的误读之上。

在克性或率性部分，作者主要讨论了艾儒略与宋明理学共同面临的人性善恶的问题。艾儒略将性视为实体，将恶视为破坏性的外来之物；宋明理学则不将性视为实体，将恶视为善的过或不及。因此，面对善恶问题，朱熹提出气质之性，认为恶只是善的被遮蔽，只要率本然之性便能达善；艾儒略提出罪，认为人类性体已被败坏，必须克性。作者在此部分，将艾儒略面对善恶问题时的见解简单化，仅关注到艾儒略将恶视为外来之物及其罪的提出，没有看到艾儒略性论中，对儒家性善论的附会，其附会与儒家性善论的相同相悖之处及其附会与天主教教义的矛盾之处。

在降生或参赞部分，主要讨论艾儒略与宋明理学对恶的解决的不同观点：艾儒略基于天主教立场认为人不能靠自己的努力使性恢复为原初至善的状态，需要依靠天主的降生救赎；而宋明理学本着天人相通的理念，认为人可以通过自己的努力修道，恢复本性，与天合德，具有参赞的可能。

《西来孔子艾儒略》的论述之中，作者立足于艾儒略与中国士人于人性论的对话，于二者的差异之处见出相容之处。作者主要关注艾儒略人性论与宋明理学人性论的差异之处，注重艾儒略对儒家人性论概念；人物一性、率性的批判；而对于艾儒略立于天主教立场而对儒家人性论的调和，以及艾儒略人性论与儒家人性的相通之处少有论及。

此外，许理和在“*The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response*”一文中不仅概述了艾儒略的生平；分别从外来文化、外来宗教、灵异事件三方面分析了艾儒略适应儒家的传教策略的立场；还提到了艾儒略的“克性之谓道”的观点，认为“克性之谓道”是艾儒略纲领性的宣言之一。因为在同时期的基督教作品之中也有类似的主张，而反教人士将此作为艾儒略所传教义之荒谬的证据。¹

本文对艾儒略人性论的研究力图在前人的研究成果之上，有进一步的发展。本文主要论述艾儒略基于天主教人性论对儒家人性的批驳与重释，除此之外，本文还着重关注艾儒略对儒家人性论的附会与调和以及艾儒略人性论与儒家人性论、尤其与朱熹人性论的相通相悖之处。希望由此得以探究天主教人性论与儒家人性论之间的交流与碰撞。

¹ Zurcher, E., *The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response, in Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Edited by E. B. Vermeer, Leiden: E. J. Brill, 1990.

第一章：“性为魂”与“性即理”

一、艾儒略“性为魂”的思想

艾儒略人性论以三魂论为基石，首先探讨其三魂论。艾儒略以亚里斯多德四因说引出魂的问题。认为宇内诸物，悉系四所以然而成：造、为、质、模。艾儒略首先将造、为、质、模逐一讲解，再剖析模的层次，认为有内模外模之分，最后将魂定位为内模之活模。

“西士穷理之学，论宇内诸物，悉系四所以然而成。一曰造，一曰为，一曰质，一曰模。造与为皆在物体之外，而质与模皆在物内，合成其物者也。”¹

“模着，有外模焉，有内模焉，外模乃物之本像，大小方圆横竖俯仰各成者也。内模即物之精体体性加于元质之上，成此物与此类而别于他类者也。”²

“内模复有二焉，有生活者，有不生活者。其不生活者即天地四行金石等物之模。虽皆有形体而无生长。第名曰模，不名曰魂。若夫活模，西仕谓之亚尼玛。此或称之为魂。即属活物之性也。”³

将魂定位于活模之后，艾儒略开始了其三魂论的论述。

“物有活模者，总归三种，一乃草木花草，各有生死荣枯，四行金石所绝无者；一乃禽兽虫鱼，生长之外，复有触觉运动之能，又草木所绝无者；一乃吾人之性，生长知觉，复有明理推论之能，为禽兽所绝无者，故魂之所属分三种焉。一曰生魂，一曰觉魂，一曰灵魂也。”⁴

艾儒略将魂分为三种：一为生魂，为草木之性，只有生长之能；一为觉魂，为禽兽之性，除生长之能之外，还具有触觉运动之能；一为灵魂，为人性，既有生长知觉、触觉运动之能，还具有明理推论之能。本文将在第二部分详细论述艾儒略的三魂论及其依据三魂论对万物一体思想的回应，在此，主要关注艾儒略对性的规定。

艾儒略认为“魂，即属活物之性”，推而论之，生魂为草木之性，觉魂为禽兽之性，

¹ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第97页。

² 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第101页。

³ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第103页。

⁴ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第103-104页。

灵魂为人类之性。总之，性为魂，人性为灵魂。

在此，需要指出的是：在中国士人的观念中，灵魂与鬼神的概念并无明确区别。利玛窦选择“灵魂”以此表述天主教的 Anima/Soul（亚尼玛），主要是一种宣传天主教教义的策略，其用意是让中国士人重新回到先秦时期的灵魂意义。但是，这种表述本身就包含了严重的名不符实。而与利玛窦不同的是，艾儒略选用众多汉语概念比附“灵魂”：

其内神大体，或谓之灵性，指其灵明之体，本为人性也。或谓之灵魂，以别于生觉二魂也。或谓之灵心，以别于肉块之心也。或谓之灵神，神体指其灵明而不属于形气者。或谓之良知，谓之灵才，指本体自然之灵者也。或谓之灵台，为之方寸，指其所寓方寸之心，为灵魂之台也。或谓之真我，明肉躯为假借之宅。而内之灵乃真我也。或谓之天君，指其天主所赋予我，以为一身之君也。或谓之元神，以别于元气，二者缔结而成人也。大学谓之明德，指其本体自明，又能明万理也。中庸谓之未发之中，指其本体诸情之所从出也。孟子谓之大体，指其尊也。总之，称各不一，而所指之体唯一。¹

艾儒略在此所引之词，除了儒学用语（如明德、大体）之外，还有佛学（如灵台、方寸）用语。艾儒略如此处理，是将天主教的灵魂观放入中国传统心性论的脉络之中。这样，艾儒略在天主教灵魂观带入汉语语境的同时，也为中国士人的误读创造了诸多可能。

艾儒略将“性”与“魂”相等同，必然会引起中国士人的疑问：“我中土魂字与性字，似乎异义。魂属气，性属理，今所用魂性二字亦有别否？”²艾儒略首先回答“中华用字甚活，著书各有其意，字虽同，义或大异。率以上下推其旨也。性字之用甚宽，虽于不灵之物，亦恒有之。如言药性，性苦性甘……魂字亦然，魂者，生活之原。加以生字，则指草木所以能生长养育……”³艾儒略在此隐含的意思是性、魂二字之含义并非“魂属气”、“性属理”那么确切规定。但是，要使中国士人信服“性为魂”的观点，艾儒略面临两个问题的挑战：“魂属气”与“性即理”。

二、中国思想中的“魂属气”

在讨论艾儒略的回应之前，首先来看看中国古代“魂属气”即“精气为魂”的思想。

¹ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第106-107页。

² 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第104-105页。

³ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第105页。

中国自战国便产生“通天下一气”的观念。与此相应，这个时期出现了将阴阳、刚柔与气加以汇合的说法。阴阳之气当然胜于阴柔之气。天地万物莫非一气，气便也与鬼神魂魄联系起来。《礼记》中记有孔子回答宰我之问鬼神：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，而不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。和鬼与神，教之至也。众生必死，死必归土；此所谓鬼。骨肉毙于下，阴为野土；其气发扬于上，为昭明、焄蒿、凄怆，此百物之精也，神之著也。因物之精，制为之极，明命鬼神，以为黔首则百众以畏，万民以服。”¹

在此，孔子将鬼指称为死后归于土的肉身，而气则从肉身脱离出来，发扬于上，并不立即消散。

《易传》将“精气”与鬼神联系起来：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天父，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状；与天地相似，故不违，知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。²

《易传》是说易与天地之道齐一，故能知天地鬼神人物之所以然以其具体情状，范围天地而曲成万物，健行不息而敦仁知命。此处的“精气为物”的含义究竟为何呢？朱熹对此有诠释：

盖阳魂为神，阴魂为鬼，是其在人也，阴阳合，则魂凝魄聚而生。阴阳判，则魂升为神，魄降为鬼。《易大传》所谓“精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状”者，正以明此。³

朱熹认为“精气为物”的含义为精气可至于鬼神魂魄。具体而言，即阴阳二气和，则魄凝成魂而有生；而气分，则魂魄分离而有死。朱熹“精气为魂”的思想与先秦思想一脉

¹（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义《礼记·祭义》，见于《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第1595页。

²（魏）王弼、韩康伯注，（唐）孔颖达等正义《周易·系辞上》，见于《十三经注疏》（上册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第77页。

³朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第74页。

相承。朱熹说：

鬼神不过阴阳消长而已。亨毒化育，风雨晦冥，皆是。在人则精是魄，魄者鬼之盛也；气是魂，魂者神之盛也。精气聚而为物，何物而无鬼神！游魂为变，魂游则魄之降可知。¹

气曰魂，体曰魄。人所以生，精气聚也。人只有许多气，须有个尽时。尽则魂气归于天，形魄归于地而死矣。²

朱熹论鬼神，由气之分阴阳推衍伸展而来，“精气为魂”在朱熹的思想中，首先将魂与魄相连，“精是魄，气是魂”，“气曰魂，体曰魄”。其次，认为精气可至于鬼神魂魄，经器具，则人所以生。再次，经人死后之魂魄予分离，魂升于神，魄降为鬼。

由上面论述可见，以气为魂的观念是在“通天下一气”的观念之上产生的。

三、艾儒略对“魂属气”的回应

在中国古代思想中，鬼神魂魄的概念远远没有“气”的概念重要。但是，西方则与此相反，在天主教教义中，灵魂是一个至关重要的概念。艾儒略介绍天主教的灵魂学说，提出“性为魂”，必然要回应中国“气为魂”的思想。艾儒略在《性学述》和《三山论学》中均遇到以气为魂的问题：

或云：性，阳气也。生而聚于身，死则升于天。每见人气聚则生，气绝则死。是知生死之根独关一气也。³

或曰：人性非空中呼吸之气固矣，但云即人身精气何伤？⁴

相国曰：然或谓人之灵魂乃精气耳。气聚则生，气散则死，安见身后复有赏罚耶？⁵

艾儒略回应精气为魂主要基于人的构成有有形无形之二分：

人以灵魂肉躯二者而成，一为内，一为外；一为神，一为形；一为魂，一为魄；一为顽，一

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷三，第34页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷三，第37页。

³ 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第109页。

⁴ 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第111页。

⁵ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第28页。

为灵；一为主，一为仆；一为贵，一为贱；一为小体，一为大体。¹

首先，艾儒略将有形无形之分别列为九点，详细辩解灵魂属于无形神体，与有形世界判然为二：

灵魂自有无形神体，不与肉躯同者，按格物之学，与诸前圣所论，凡九端：其一，人之灵魂，能明无形之物，证其本体必属无形。其二，以灵魂能追远穷究，证其本体必超诸形。其三，以灵魂于肉躯不同消长，证其体必异。其四，以灵魂肉躯情向相背，正其判为二体。其五，以灵魂容量无界，证其神体无形。其六，以灵魂备有反诏之能，证其超出兴替。其七，以灵魂能察五官迷谬，证其本体之神。其八，以灵魂有憬然悔悟之德，证其神妙之体。其九，以人之才能，不定于一，让其神灵不囿于形。²

其次，将气确立为四形之一，没有灵觉。

按教土性学，气则四形之一，顽然，冥然，弥漫宇内，全无知觉。在物则为变化之料，在人则为呼吸养生之需，是非所谓灵性也。盖人在气中，昼夜呼吸，时刻不停，不知几万更易。假设人魂为气，则魂亦有更易矣。魂更，则人与俱更。昼夜之己，非暮夜之己，有是理哉？况人寓气之中，呼吸有余，何缘有尽，乃为气尽而身死乎？设人之灵与气同散，则先王先师，与夫祖先之神，与其身皆忘矣。彼立祠立像而致敬，尽礼祭祀之，不过祭其土木，与先人无与乎？可见，气是气，灵是灵，判然为二，岂可混为一而不分别哉！³

在此，艾儒略首先确定气为有形世界，为四形之一，其变化消长均服从于有形世界的规律。作为四形之一的气不会有灵觉之知。按照“灵者生灵，觉者生觉”，“未有不灵觉而生灵觉”⁴的理论，没有灵觉的气决不会有至于鬼神灵魂的结果。因为灵魂为无形神体，具有灵觉。此外，恒久不变者方可谓之性，而气随呼吸更易不停，不可谓之性，否则，“昼夜之己非暮夜之己”，则人的本质变化不已。因此灵魂非气。

¹ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第106页。

² 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第135-145页。

³ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第28页。

⁴ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第147页。

而且，人性也非精气。原因除了以上论述以外，还有：其一，如果说因为人得气之精，物得气之粗，才使得万物皆不灵而人独灵，则等于说天地之间有两种不同的气，而灵顽杂糅了。但是，灵与顽是决然迥然不同的，不可强合于一体。其二，若人性为精气，则人当精气强壮时，灵魂则应该并强，而事实上，人当精气强壮时（年少之时），灵魂反而衰弱；反而是精气衰弱时（年老之时），灵性更为精明。

总之，在艾儒略看来，以属有形世界、没有灵觉的气为属无形神体的灵魂是不可能的。气是气，魂是魂，二者判然为二。所以，灵性非气。

四、朱熹思想中的“性即理”

艾儒略要宣扬“性为魂”的天主教人性观，对“性即理”的命题也不容回避。他在《三山论学》中集中回应了此命题。首先来看看儒家人性论中“性即理”的命题。

“性即理”的命题首先由程颐提出。

程颐作为理学的创始人，在心性论提出了一个很重要的思想：用儒家的“理”来规定人性，形成了理学有特色的人性论，从而发展了儒家的性善论。程颐说：“性即理也，所为理，性是也”¹；“理也，性也，命也，三者未尝有异”。²

在中国哲学中，“性”本来是指人或事物的本质属性，“理”是指事物的法则和社会的道德原则。程颐认为性即理，实际上是将社会的道德原则作为人类不变的本性。从这个层面上说，程颐提出“性即理”是在强调人的本性完全符合道德法则原则，并且与宇宙普遍法则一致。

作为理学的创始人，程颐将“理”作为其哲学思想的最高范畴，具有本体论上的意义。万事万物均由理派出，理也是天地万物的最高准则。程颐提出“性即理”，实际上将性提升至本体论的范畴，赋予性以本体论上的意义。

朱熹提出“性即理”秉承于程颐。朱熹说：“程子‘性即理也’此说最好。”³认为“伊川‘性即理也’，自孔孟后无人见得到此，亦是自古无人敢如此道。”⁴朱熹的“性即理”的提出虽然基于以上所说的程颐“性即理”的两点意义，但是，其意义与程颐提出的“性即理”的意义有不同之处，这关键在于：程颐虽然使得性与理之间建立了联系，但其性与理的统一只是自然的天人合一，而朱熹在性与理之间建立的联系则基于禀受说。

朱熹认为，天地之间有理有气，人物的产生都是禀受天地之气为形，禀受天地之理为

¹ 程颐、程颢著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第292页。

² 程颐、程颢著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第274页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第64页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五九，第1387页。

性。从人和物的角度来看，人物之性都是从天禀受得来的。若从天的角度来看，则可以说是天命赋予万物的。当然，这决不是指天作为某种有意识的最高主宰者分派给与万物的。朱熹说：“伊川言天所赋为命，物所受为性。理一也。自天之所赋予万物言之，故谓之天命，以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实所从言之地头不同耳。”¹这样，朱熹的“性即理”说就较之程颐有了进一步发展。钱穆亦指出，伊川讲性即理主要阐发孟子性善之义，在伊川思想中，性理并非从宇宙界落下，而在朱熹学说中，天地间公共之理落入人之形器才形成所谓性，是从宇宙人生界一贯直下。²

朱熹认为：禀受天理以为性，其思想所依据的资料为当时被认为孔子所作的《易·系辞》中的“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。朱熹解释道：“继之者善”是指天地间流行的天理，“成之者性”是指流行的天理禀受到个体人物身上所成的人物之性。因此，“性”是全部“理”之中以特殊方式存在的一部分，天地之理如同波涛汹涌的大海，人物之性则如被盛入器皿中的海水，他们的内容完全一样。《朱子语类》记载：

问：性固是理，然性之得名，是就人生气禀得言之否？曰：继之者善，成之者性，这个理在天地间只是善，无有不善者。生物得来，方是名曰性。只是这理，在天则曰命，在人则曰性。³

“继之者善”，方是天理流行之初，人物所资以始；“成之者性”，则此理各自有个安顿处，故为人物，或昏或明方是定。若是未有形质，则此性是天地之理，如何把做人物之性得。⁴

因此，朱熹认为，流行于天地之间的理，就是“继之者善”；而被禀受和安顿在人物身上的理就是“成之者性”。人物之性只是理的一部分，相对于理的全体，相对于天地流行之理的特殊形式的存在。

朱熹基于禀受说的“性即理”的思想的提出主要是对于传统儒家性善论未能在性与天道之间建立一种直接的联系的不满。他说：

孟子只是大概说性善，至于性之所以善处也少的说。须是如说一阴一阳之谓道，继之者善也、成之者性也处，方是说性与天道尔。⁵

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷九五，第2419页。

² 钱穆著《朱子学提纲》，北京：三联书店2002年版，第42页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五，第83页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷七四，第1897页。

⁵ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷二十八，第726页。

朱熹又说：“孟子不曾推原源头，不曾说上面一截，只是说成之者性也。”¹朱熹认为孟子性善论没有阐明性的本体论来源和根据，理论上少了“上面一截”，因此，不能说明人物之性与天地之理的必然联系。其实，孟子也说性为何善，认为性善乃良知良能，性善不是为名为利，而是自然、本能的驱动。但朱熹认为，性之所以为善，并不在于仅仅可以由道德情感活动追诉得到说明的，也并不在于仅仅出于如程颐所说的性与天道的自然相合。因此，朱熹提出基于禀受说的“性即理”。

艾儒略认为人之性为灵魂，非系天地非系父母所赋予，也非系外来非系内出，因为灵魂属于无形神体，而能生化无形者，必为无边无际，全能至灵之天主，因此，灵魂为天主化生赋界，独特无二。“人之灵性既属无形神体，岂他物之所能生哉？惟夫全能造物之主，乃能化成赋予人也。”²全知全能的天主赋界的人性当然为全善。“人性原无异禀，天主至善，岂有赋予恶性之理？”，“天主赋人善性”³。可见，人性为灵魂，天主赋予，因此人性为善。朱熹提出“性即理”其用意在于发展儒家性善论。“性者，即天理也，万物禀而受之，无一理之不具。”⁴而，理无有不善，因此：

盖在天在人，虽有性命之分，而其理未尝不一，在人在物，虽有气禀异，而其理则未尝不同，此吾之性，所以纯粹至善，而非若荀、杨、韩子之所云也。⁵

因此，人性禀受于天地之理，纯粹至善。

显然，艾儒略与朱熹对性的基本内涵的界定虽然不同，艾儒略认为“性为魂”，朱熹认为“性即理”，但是二者均认同于人性至善。二者对“性”的界定的差异在艾儒略回应“性即理”命题时凸显出来。

五、艾儒略对“性即理”的回应

艾儒略回应“性即理”的命题关键在于对“理”的规定。

“理”成为本体论的范畴由二程开端，由朱熹大成。朱熹的“理”统括心理、事理、物理和伦理，既是一个“整全”又蕴涵于天人万殊之中。整全的理就是太极，主宰万物，规模万物；分殊于万物之中，指此理普遍流行，无所不在。朱熹说：

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第70页。

² 艾儒略著《性学精述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第132页。

³ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第23页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五，第96页。

⁵ 朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第46页。

太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有此太极，在万物言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。动而生阳，静而生阴，一直是理。¹

这段话蕴涵了物物各有一太极的含义，即：殊相中含蕴的太极也是整全的理，而不是分享其中的一部分。

朱熹也将理作为宇宙的本源，认为世界未存在时，理已经具有。

未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地。若无此理，便亦无天地。天人天物，都该载了。有理便能，流行化育万物。²

由此可见，理在天地万物之先，为逻辑之先，理是第一性的，为宇宙的本源。总之，理于朱熹而言，具有本体本源意义。

艾儒略将在朱熹思想中“理”所具有的本体本源的意义全部剥夺和否定。

二气不出变化之材料，成物之形质。理则物之准则，依于物，而不能物物。《诗》曰：“有物有则”，则即理也。必先有物，然后有理。理非能生物，如法制禁令，治之理也。³

释氏位抗至尊，妄捏轮回，狂傲悖道，莫此为甚。吾秉一大中正之至理辟之，虽唇焦舌敝，亦无非图报真主为世道人心计耳。乌可以燎原之势，难于扑灭，随任其薰灼人心，而莫之恤哉？⁴

可见，艾儒略理解中的“理”有两个内涵：其一为合乎自然理性的道理规则。如：“理则物之准则”，“则即理也”，“法制禁令，治之理也”；其二为天主教教理，艾儒略所说的“秉一大中正之至理辟之”之“理”当然指天主教教理。无论为哪个内涵，“理”之于艾儒略仅仅为“依于物”的依赖者；理不在物之先，而在物之后，“必先有物，然后有理”；理没有灵觉，不能造物，更不能化生人类等灵觉生灵，因此，理也并非万物之源。

艾儒略认为如果一定要有先于物之理的话，此理只能归于天主灵明。

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷一，第1页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷一，第1页。

³ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第14页。

⁴ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口译日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷五，第183页。

若云理在物之先，余以物先之理归于天主灵明，为造物主。盖造物主未生万有，其无穷灵明，必先包涵万物之理，然后依其包涵而造诸物也。¹

但是，纵然是此归于天主灵明之理，仍然不能创造万物，而是天主依此理造物。

譬之作文，必先有未来精意，当然规矚，恰与题肖者，立在篇章之先，是之谓理也。然而谁为之命意构局，绘章琢句，令此理跃然者？可见，理必不能为主，当必有其主文之人。²

艾儒略将“理”确定为依赖者，从而“理”的本体本源意义便消失殆尽。因此，艾儒略“性为魂”的命题与朱熹“性即理”的命题的差异关键在于在此。朱熹主张“性即理”，使“性”拥有了本体论上的意义，性为纯粹整全之善。而艾儒略之“性”，即使具有不赖他物，独立自主，具有灵觉等特质，但始终为天主所赋，其本体、本源概念只能为赋性于人的天主，因此，艾儒略思想中的“性”不可能像朱熹思想中的“性”一样具有本体层面的意义。

¹ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第14页。

² 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第14—15页。

第二章：人物异性与万物一体

一、艾儒略思想中的三魂论

艾儒略认为“性为魂”，且据其三魂论，魂可分为生魂、觉魂、灵魂：植物如草木花草之性为生魂，只有生长荣枯之能；动物如禽兽鱼虫之性为觉魂，除具有生长荣枯之能之外还具有触觉运动之能；而人类之性为灵魂，除了具有生长荣枯、触觉运动之能之外，还具有明理推论之能。而生魂、觉魂、灵魂这三者是有上下等级之分的：

盖魂有上下之分，上者能兼下，下者不能兼上。灵尊于觉，觉尊于生。故灵必有觉，觉必有生，而生未必觉，觉未必灵也。¹

可见，生魂、觉魂、灵魂三者之间禀着“上者能兼下，下者不能兼上”的原则，觉魂高于生魂，兼有生魂之能；灵魂高于觉魂，兼有觉魂之能。因此，生魂、觉魂二魂之能灵魂均兼而有之，但灵魂只兼有生、觉二魂之能，并非灵魂之中有生、觉二魂。艾儒略用钱币之喻阐明此理：

譬之钱焉，有铜钱、有银钱、有金钱。银钱能兼铜钱之价，非银钱之中有铜钱也；金钱能兼银钱铜钱之价，非金钱之中有金钱铜钱也。明乎此，则指灵魂职能，特兼生、觉二魂之能。²

一人独有一性一魂，第其灵性之贵，浑然粹然，而兼生觉二魂之能，上者兼下，在兼其德，非兼其体，兼其能，非兼其不能。³

因此，并非是人同时拥有生魂、觉魂、灵魂三魂，而是人独有灵魂一魂。而灵魂尊于觉魂，觉魂尊于生魂，因此，灵魂兼有生、觉二魂之功能。显然，艾儒略之三魂论将植物之性生魂，动物之性觉魂，人类之性灵魂三者按等级层次划分分明，人类之性高于动物之性，动物之性高于植物之性，三者不容混淆。艾儒略这种将人类之性与万物之性截然分开，认为二者决不相同的思想与中国古老的万物一体的思想显然有别；而艾儒略也正是用其三

¹ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第113页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研研究所2000年版，卷三，第140页。

³ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第117-118页。

魂论回应万物一体。

二、先秦思想中的万物一体

万物一体是中国自古而来的关于天人关系及人人关系的哲学观念。中国古人认为人与天地万物之间本质上是彼此相通的，因此，人的活动不仅要因应自然规则，而且也应该与自然融为一体，与世界的节律起伏相应，人道要以天道为依据，从而达到人道与天道的相谐合一。

《易传》中铭刻了万物一体的思想。卜筮的活动根本的依据就是天人之间的相互感应，因此，《易传》开篇乾卦之《彖》辞：

大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保和合，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。¹

万物资始的乾元，衍生出万物，各正性命，又各自变化流行，并行不悖，共同维持天地运通的和谐。以此为基础，才有万国的安宁。显然，这里面蕴含着天人相谐相合的观念。由此前提，《易传》所标榜的圣人均是依乎天道，以立人道，使天人相通，故能化成天下。

《中庸》将天道与人道的相谐相合的观念发扬光大。《中庸》把伦理之道最终与天地之道贯通起来，并且伦理之道以天地之道为根基。“君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地”，“是以声名洋溢乎中国，施乎蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所赋，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”²

《中庸》将天人相通的思想贯穿于人人之间，认为“君子之道本诸身”而可以推及人，因而，人人之间相通。

上焉者虽善无征，无征不信，不信民弗从；下焉者虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。故君子之道本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。³

¹（魏）王弼、韩康伯注，（唐）孔颖达等正义《易传·乾卦·彖》，见《十三经注疏》（上册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第14页。

²（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义《礼记·中庸》，见《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第1626页。

³（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义《礼记·中庸》，见《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第1634页。

君子既“知人”又“知天”，本诸己而贯通天人，这既是君子取信于民的理由，也是君子取信于鬼神的理由。天人相通，人人相通，因此，君子以人道之至德便可参与天地化育，与天地同节奏律动，盈虚消息，兴废存亡。《中庸》写道：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。¹

孟子关于天人关系的思想是以人际关系为依归，他所谈论的、所关心的问题也绝大多数是人际关系，而非天人关系。孟子性善论认为人性善是天性之善。在孟子看来，顺着人的天性，存心养性，就是推护性命的正途，就是“成人”的正途。否则，便是践踏人的天性，人也将变为“非人”。正如孟子和告子围绕杞柳与柶椽的争论所显示的：顺着杞柳的天性才能做成柶椽，倘若忤逆其性，则柶椽不成其柶椽。²因此，孟子将顺性、存心养性视为沟通天人的唯一途径，故他说：

尽其心也，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。天寿不贰，修身以俟之，所以立命也。³

“万物皆备于我”也是孟子关于天人关系的重要命题：

万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉，强恕而行，求仁莫近焉。⁴

“万物皆备于我”指万物皆备于我心、我性。我心、我性本具有良知、良能，它们合乎天道，天然自足，只要时时反求诸己，便是做人的最大快乐。以此推而及人，便可以人己互动，内外兼至，人性中潜在的善的天性外化为现实的道德实践，便是求仁得仁。显然，这种万物与人的关系，其重心在于人的身上，所体现的乃是一种以良知良能摄归万物的道德本体论思想。

三、宋明理学中的万物一体

¹（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义《礼记·中庸》，见《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第1632页。

² 孟子撰、杨伯峻译注《孟子译注》，《告子章句上》，北京：中华书局1960年版，第253页。

³ 孟子撰、杨伯峻译注《孟子译注》，《尽心章句上》，北京：中华书局1960年版，第301页。

⁴ 孟子撰、杨伯峻译注《孟子译注》，《尽心章句上》，北京：中华书局1960年版，第302页。

万物一体思想也是宋明理学的重要课题。从理学始祖周敦颐至理学大成者朱熹，均将万物一体思想放于其思想的重要位置。

周敦颐在其著作中力图将天道与人道贯通起来。周敦颐在《太极图说》中确立了由太极而生阴阳，由阴阳而生五行，由五行而生万物的宇宙发展图式。因此，周敦颐认为天以阴阳生成万物，而圣人以仁义育正万民。圣人与天为一。他说：

天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹。莫知其然谓神。¹

在《太极图说》中，周敦颐更加明确地呈现了其万物一体的思想：

圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。²

“立天之道，曰阴与阳”，“立人之道，曰仁与义”，天道与人道的相互贯通是自然而然的，因此，圣人主静，立人极必须与“天地合其德”。不仅如此，还必须感应日月、四时、鬼神的规律，与其保持起伏一致，才能“定之以中正仁义”。

张载万物一体的思想在《西铭》中显现得淋漓尽致：

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼吾幼。圣合其德，贤其秀也。凡天下之疲癯残疾，惻独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也。乐而不忧，纯乎孝者也。……富贵福泽，将厚吾之生也。贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事。没，吾宁也。³

《西铭》的基础是气一元论。在这个基础之上，张载认为：人都是由气构成的，这构成人的气也是构成宇宙万物的气。因此，从个人的角度来看，天地就是我的父母，民众即是我的同胞，万物都是我的朋友。从此出发，人就可以对自己的道德义务有更高的了解，

¹ 周敦颐著《周濂溪集》，《通书》，北京：中华书局1985年版，第150页。

² 周敦颐著《周濂溪集》，《太极图说》，北京：中华书局1985年版，第2页。

³ 张载著《张载集》，《西铭》，北京：中华书局1978年版，第62页。

尊老爱幼都是自己对这个宇宙大家庭的神圣义务。因此，宇宙的一切都无不与自己有直接的联系，一切得道的活动都是个体应当实现的直接义务。这就是“视天下无一物非我”¹的境界，也就是天人合一的境界。在这个境界中，个人胸怀天下，放眼宇宙，把自我看成宇宙的一个必要的部分，把宇宙的万物看作和自己息息相通的整体。

二程提出“仁者浑然与物同体”²，明确地将“仁”定于万物一体思想的核心。先秦儒学的仁学强调博施济众的人道主义及克己复礼的道德修养，二程认为“仁”在根本上是一种最高境界，这种境界还不在于博施济众与克己复礼，而是在与万物融为一体。程颢说：

仁者与天地万物为一体，莫非己也。认得为己，何所不至？若不有诸己，自不与己相干。如手足不仁，气已不贯，皆不属己。³

学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索。若心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理未有得，故须穷索。存久自明，安得穷索？此道与物无对，大不足以明之，天地之用皆我之用，孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。⁴

“仁”的境界的基本特征就是要将自己和宇宙万物看成息息相关的一个整体，甚至就是自己的一部分。有了这种境界，人所了解的“我”或“己”就不再是个体的小我，万物都是“我”的一部分。所以，真正具有“仁”的境界的人，必然是真切感受到“与物同体”“莫非己也”。这两条论仁的语录与张载在《西铭》中阐发的思想是相通的。“以天地万物为一体”即为张载所说的“视天下无一物非我”。

关于人与物的性理是否相同，二程也有所论述。“天地之间非独人为至灵，自家心便是草木鸟兽之心，但人受天地之中以生尔。”⁵可见，二程认为，人与物性理相同，二者的差别只在于：人得天地之正气，吾得天地之偏气。因此，理，不但具备于人身，而且具备于万物，因此，人性物性相同。

朱熹论万物一体，首先，发展了二程的“仁者浑然与物同体”的思想，提出“仁者，天地生物之心”。

¹ 张载著《张载集》，《正蒙》，北京：中华书局1978年版，第24页。

² 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第17页。

³ 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第15页。

⁴ 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第17页。

⁵ 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第2页。

盖谓仁者，天地生物之心，而人物之所以得以为心，则是天地人物莫不同有是心，而心德未尝不贯通也。虽其为天地，为人物，各有不同，然其实则有一条脉络相贯。¹

发明心字，曰：一言以蔽之曰生而已。天地之大德曰生，人受天地之气以生，故此心必仁，仁则生矣。²

朱熹认为，天地有心，仁为天地生物之心，万物亦有有心。天地生万物，为天地之仁，万物各得此仁以为生，人也各得此仁以为心。人心之仁得于天，而所以通于天者，亦凭此心之仁。

天地生物为心，天包着地，别无所作为，只是生物而已。亘古亘今，生生不穷，人物则得此生物之心以为心。³

天地造化，以生为主，且“天地以生物为心”，且此心即为“仁”。因此，生即是仁，生之浑然相同，生生之不穷不息，皆是仁，而人物则得此心为心。因此，朱熹论万物一体以仁为核心：认为整个宇宙充满了生生不已的健动精神，而人与自然界的万物均秉持有天地间的这种生生不已的核心价值而生长，而这种宇宙间的核心价值就是仁。总之，宋明理学中的万物一体思想充满了强烈的德性内涵，人与自然的合一，以生生不已的善为基础。

其次，朱熹论万物一体，依据其理气观认为天地万物之间相通于理。以下分为三个层次论述朱熹基于理气观的万物一体思想。

第一，朱熹论天与人的关系，认为天人为一体两分，而并非两体对立。

盖人生天地之间，禀天地之气，其体即天地之体，其心即天地之心，以理而言，是岂有二物哉？⁴

盖在人在天，虽有性命之分，而其理则未尝不一。⁵

朱熹认为人生于天地之间，其性为禀有的天地之理，其形为禀有的天地之气，人身形气、性理受于天地。因此，虽然有天命、人性的称之为不同，但是天与人共一理，则天与

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷九五，第2424页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五，第85页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五三，第1280页。

⁴ 朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第91-92页。

⁵ 朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第46页。

人为一。

第二，朱熹认为物物各具一太极，万物之性均是禀受天地之理而来，万物之形均是禀受天地之气而来。人与万物，禀受之理全然相同，只是身之形气相异。

天道流行，发育万物，其所以为造化者，阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者，又必有是理而后有是气，及其生物，则又必因是气之聚而后有是形。故人物之生必得是理，然后有以为健顺仁义礼智之性；必得是气，然后有以为魂魄五脏百骸之身。周子所谓“无极之真，二五之精，妙合而凌”者，正谓是也。然以其理而言之，则万物一原，故无人物贵贱之殊；以其气而言之，则得其正且通者为入，得其偏且塞者为物，是以或贵或贱而不能齐也。¹

在此，朱熹认为万物一原，以其理通，因此没有人物贵贱的分别，而人与万物的分别仅仅在于得其气得正通偏塞，人为得气之正通者，物为得气之偏塞者。此观点认为：人与万物所禀有的理决然相同，所不同的仅仅是禀有的气的正通偏塞的差别，即“人物性本同，只是气禀异。”²朱熹的这种观点后来得到了他自己的修正。

《朱子语类》中有记载朱熹门人辅广问于朱熹关于万物禀受之理是否相同：

人物皆禀天地之理以为性，皆受天地之气以为形。若人品之不同，因是气有昏明厚薄之异，若在物言之，不知所禀之理使有不全耶？亦是缘气禀之昏蔽如此耶？曰：为其所受之气有许多，故其理亦只有许多。如犬马，他这形气，故只会得如此事。³

辅广在此的问题是：人和物的差别究其所以，是因为物所禀受的理较人为偏而不全呢？还是说人和物的差别与人和人之间的差别相似，仅仅在于气禀的昏明不同而导致理在表现程度上的差别呢？朱熹认为理的偏全与气的偏全是相联系的。若气禀为偏，则所受之理亦为偏，理的偏全是由气的不同所导致的。

朱熹进一步论述人性物性之同异的问题：“论万物之一原，则理同而气异；观万物之变体，则气犹相近而理决不同。”⁴朱熹在此区别了两种情况：“论万物一原”即论本源，人与物皆相同，故无所谓禀受之理有偏有全；“观万物之变体”即禀赋，人与物所禀之理有偏全之分，由于五行之气禀的不均而造成五常之理禀受的偏颇。

¹ 朱熹撰《四书或问》，《大学或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第3页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第58页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第57页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第57页。

然而二气五行，交感万变，故人物之生，有精粗之不同。自一气而言之，则人物皆受是气而生；自精粗而言之，则人得其气之正且通者，物得其气之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而无所塞；物得其偏，故是理塞而无所知。且如人……以其受天地之正气，所以识道理，有知识；物受天地之气，所以禽兽横生……物之间有知者，不过只通得一路。¹

朱熹论人性物性，谓人与物因二者禀有的气之不同而导致禀有的理有偏全之分。这并不是说唯有人禀有仁义礼智，而物于仁义礼智皆没禀有，也不是说物只禀有其中的一德、两德、三德，而是说仁义礼智仍普遍存于一切事物。人与物无一例外地禀有仁义礼智，但物因其气禀之偏，故所禀有的仁义礼智有偏少，或仁少，或义少，或礼少，或智少，或其中二德少，或是其中的三德少，或是皆少。但是，物禀有的理虽有偏或少，仁义礼智四中德行总还是具有的，要不然，“性即理”的命题便无法解释。因此，人与物所禀有的理虽有偏全之分，但人与物皆禀有仁义礼智之理。人性与物性于本质上是相通的，二者的差异仅仅在于：由于二者的气禀的偏全不同而导致二者禀有的理有偏全之异。总之，人与物相通，二者相同于所禀受之理。

第三，至于人与人之间的异同，朱熹认为人类共同禀有天地之气以为形，禀有天地之理以为性。人与人之间的差别仅仅在于各人气禀的清浊的不同，造成气禀对每个人的性理的遮蔽程度的不同，导致性理在每个人身上的表现程度不一，从而出现人品的分别。因此，人与人之间没有性理的分别，只有气禀的差异，此人之性与彼人之性相同。

四、艾儒略对万物一体的回应

艾如略在回应万物一体思想时，并不使用“万物一体”这个词语，而是用“人物一性”取而代之。宋明理学中的人物一性的含义是指人与物均是禀受天地之理以为性，因此人性与物性相同，即人物一性。因此，人物一性的内涵也是人与万物相通于理，与万物一体的内涵相近。但是，万物一体不仅仅包含了人与物的关系，还包含天与人的关系以及人与人之间的关系。因此，人物一性是万物一体的一部分，二者内涵有相同之处，但并非完全等同。

在此逐个分析艾儒略所面对的有关人物一性问题。

或曰：人无多魂良然，然谛观人与庶物大都共成一体，共具一性，初无差殊。

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第65页。

曰：人物之分合种数也，独在其性之同异，设人与物共具一性一体，则共一物耳。共一物，则无分水火金石草木禽兽人伦皆归一类，而水即火矣，石即木矣，木即畜矣，人即物，物即人矣。人为万物之灵，而可以禽兽草木混之乎？¹

中士认为人与物共具一性共成一体。艾儒略认为人与物之间的差别即在于性，如果人与物共一性，则人与物无任何不同，皆归一类。人为万物之灵，认为人物共一性，则是人类自贬身价，人类当然不能与物同伍。因此，人与物只能是生长通，而性体异。

如谓性本一也，或得其精，或得其粗，故似不同。

不知凡可精粗论者，皆属体质气禀耳，性超体质，原无精粗，亦无增损，设使一精一粗，有增有损，亦必非元性乃另一性也。²

中士在此提出了人性物性原本相同，二者差异仅仅在于人得其精，物得其粗。艾儒略反驳此观点基于人有有形无形之二分来阐明两点：凡能以精粗论者皆属体质气禀，即只有有形物质才能论精粗；性超于体质，属于无形神体，因此不可以以精粗论之。因此，不能说人性物性的差别仅仅在于精粗之别。

或又曰：吾谓人物一性，其说有系，盖人物形质虽不同，而性则禀之造物故当同也。譬之取水于海，盛水之器，虽有盘盂瓶瓮，金银大小，贵贱之分，而水则一也。取火于燧，传火之物，虽有草木薪碳之异，而火则一也。人物者，造物主一体之分也，胡为既出于一，而性有不同者乎？

曰：斯譬未是。凡属可分之物，必为粗体，悉落几何之形。何谓几何？有度有数是也。若造物主既无度数，至无神无形，何可分乎？盖造物主其本体超万有而上，至纯至一，决不可分。设令造物主分己之体以成万有，势必减绝原体，稍有减损，岂得谓为纯全至满天地之大主乎？况纵造物主之体可以分而无损，既分之后，人与万物，必将与造物主无体无间，而人亦居然一天地大主，为全能全知，无德不备者矣。³

中士根据人物之性皆禀之于天地之理的观念，将“理”置换为“造物主”，认为人物

¹ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第119页。

² 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第119页。

³ 艾儒略著《性学概述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第123-125页。

之性皆禀之于天主，因此，人性物性相同而为一。艾儒略回应观点的前提是：将“造物主一体之分”理解为将造物主肢体分解。首先，艾儒略认为可分者仅为几何之形，天主为无形神体，不属几何，不可分。其次，纵然天主可分，则必对其原有有损灭，天主为纯全至满之大主，不可减损。再次，纵然天主可分而可不减损，则人与物必将禀有天主之全德全善。这样，则不能解释天地之间有不知不能不善之人物。因此，人物之性不是“造物主一体之分”，而是造物主化生特赋，人性物性截然不同。

或又曰：人物之性故不同。然即曰人类则可谓共一性体共一灵魂也？

曰：共一性一魂，如言同类之性之魂则可，若一类之中而言此人之性体即彼人之性体，彼人之灵魂即此人之灵魂，则又不可。盖人之为善为恶，为贤为不肖，悉系其人灵魂主张之所致。如谓万人共一性一魂，则万人只是一人耳，一心耳，一情耳。心情出于一，则彼人所知，我亦当知，我所不知，人亦不知也。我之善劳即彼之善劳，彼之罪逆即我之罪逆也。有是理哉？善恶无别，赏罚亦无据，以是而施于义亦戾甚矣。¹

中士在认可人物之性不同的基础之上，提出人类可谓共一性体。而艾儒略认为性决定其本质的变化，如果此人性与彼人性相同，则此人与彼人无任何分别，则为一人。所以，人类之性为同类之性，均为灵魂，但是不可以认为人类之性相同。因此，此人之性与彼人之性决不相同。

或疑曰：孟子云尧舜与人同，心之所以同者，何也，理也，义也。曰同分明万人一性，万人一心，有何差别。所谓差别者，不过生来气禀与生后习染不同耳。

曰：尧舜所与人同者，耳、鼻、口、四肢、百骸，与人灵性之同类云耳，非为彼此一人也。尧本非舜，舜本非尧，尧舜非桀纣。譬如江汉河海之水，水性虽同，非彼此之水无分别也。一清一浊，一寒一热，一东一西，一南一北，各大分别，岂同一水乎？人性亦然，虽义理之赋异原为同类，然非万民同为一人同为一灵魂也。所以，彼此万千有不同也。²

中士认为，因为人所禀赋的理义相同，而万人一性，人与人之间的差别仅仅在于生来气禀与生后习染的不同。艾儒略将人与人之间的相同限于五官四肢百骸等形质方面的相同

¹ 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第120-121页。

² 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第122-123页。

以及人类灵性的同类。认为此人之性与彼人之性决不相同，如果“万人一性”则“万民同为一”，因此，每人各自拥有一心性。

综上所述，艾儒略对万物一体的回应，主要基于以下几点：

艾儒略对万物一体的回应的关键在于他对“性”的界定。艾儒略认为，性，为天主赋予且一经创造，则恒一而不变，为决定万物各是其是的依据。

万物之性皆为造物主所赋予，造物主全知全能非被造物所能比附。因此，性有造物主之性与被造物之性之分。天主性与被造物之性截然不同。

受造物之间，其各自之性也不相同。人类之性为灵魂，禽兽之性为觉魂，草木之性为生魂，三者等级分明，不可混淆，灵魂最尊，因此，人类之性与万物之性不为相同。

即使人类之间，各人之性，也不相同。人之性，为灵魂，天主特赋，人与人的相同之处仅为五官肢体及人性的同类（均为灵魂），而各人之性实为不同。如果人人其性相同，则此人为彼人，则善恶贤不肖无法区分，那么，身后审判、天堂地狱等天主教核心义理无从说起。

总之，艾儒略认为：并非人物一性，而是人物异性。

可见，艾儒略在回应人物一性时，将人物一性理解为人与物“性体相同”，将中国思想中本体上的“性体”理解为本质上的“性体”。而无论是中国古儒之思想还是宋明理学所讲的人物一性、万物一体，均指人与天地万物具有道理上的相通。这种“相通”并不等于人与天地万物之间的“性体相同”。因此，艾儒略对万物一体的回应基本建立在误解之上的。

第三章：人之“二性”与天命之性、气质之性

一、艾儒略思想中的人之“二性”

艾儒略认为人类之性为灵魂，动物之性为觉魂，二者截然不同，但是，艾儒略也肯定人身之内存有“二性”：

性分二种，曰觉性，曰灵性，一在禽兽，则从肉躯，一在人身，则从天主特赋，一为形质之用，一为义理之用，一局促现在，一照彻无涯，一但顾生前肉躯所需，一并虑死后神灵所需。良系并处身中，无形可辨，有时血肉胜，即为灵为觉役，有时义理胜，即为觉为灵役，有时，血肉义理，互相抵昂，而觉灵杂糅，莫适谁胜。”¹

在此，艾儒略肯定了人身之中并有灵性、觉性二性。艾儒略是在辩解灵性与觉性的区别的基础之上肯定“二性”的。艾儒略认为：灵性为义理之用，为天主特赋；觉性为形质之用，听从肉身，但是，二者并处身中，相互抵昂。

艾儒略对于人身之中灵性、觉性二性的肯定，基于人有有形无形之二分。认为灵性为无形神体，所关注的为死后的神灵所需，而觉性则从肉身，所关注的仅为血肉物质欲求。因此，艾儒略说：

大都知觉有二：一为触觉，即五官四职，所触有形之物，而知其冷热顺逆之情，是乃人与禽兽所均有也。一为灵觉，即义理之明悟，以分事物善恶，而定趋避，是乃为人之所贵，而出于灵性者也。²

虽然有这二者之分，但是，艾儒略认为此两种具备于人身之中，而且，二者又是互相杂糅，难分彼此。因此，在人性为灵魂的基础之上，艾儒略也承认“人有灵魂肉躯，始成其为人，故灵魂肉躯二者只完一人性”。³

艾儒略主张“灵魂肉躯二者只完一人性”，实则承认了人性之中有作恶的可能性，即

¹ 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第116页。

² 艾儒略著《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第253页。

³ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第172页。

承认了恶出自于人性之内。因为：

首先，在天主教教义中肉躯为恶。

其次，灵魂为天主赋予，具有自由意志，具有自专之能，可择善恶。灵魂具有神之三司：记含、明悟、爱欲。记含、明悟、爱欲三者不可或缺，任缺一，则不成其为人性。

“譬之人性焉，有记含、明悟、爱欲。斯三者，固人性所应有者也，缺一即不成性矣。”¹而神之三司，三者有能兼者也有不能兼者：

盖人之记含即精，从此义理纯熟，则灵光顿发，而明悟生焉。

既明悟此理，自欣欣勃而行之，是又从明悟生爱欲者也。然此必大过人之士，始能兼之。故神之三司有能兼不能兼之异耳。²

如果记含精熟，则可以明悟生；如果明悟此理，则可以生爱欲。同然，即使记含精熟，也不一定就能生明悟；即使明此理，也不一就能定生爱欲。因此，灵魂具有的明悟之知与爱欲之能的关系不是简单的知即能。明悟与爱欲二者，可以兼之，也可以不兼之，那么，即使灵魂明悟正理，也未必择此道而行之。灵魂的爱欲之能并非完全有明悟之知决定，当然，也避免不了受其影响。如果明悟昏庸，则爱欲之能偏错，“明悟一昏，爱欲顿僻”。³可见，灵魂具有明悟之知，爱欲之能，具有明辨善恶，选择趋避之能。因此，“人之生也，天主赋以明悟之知，使分善恶，又赋以爱欲之能，使便趋避，知能各具，听其自专。”⁴

灵魂具有自专之能，可选择善恶，那么，恶也由灵魂选择，并非由魔鬼引诱，也并非由天主为之。

人有百千念，悉人自萌，魔鬼特从旁煽之耳。煽之而不动，则为人之功；煽之则动，则为人之罪矣。⁵

盖天主至善，人为天主所生，悉启易于善，或有为恶，则故人所自造。造恶者，反天主之命

¹ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第172页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第167页。

³ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第23页。

⁴ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第23页。

⁵ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第168页。

也。其可谓之善与恶皆天主为之乎？¹

如此，人之灵魂有作恶的可能，恶也是灵魂的抉择，即恶源于人性之内，而并非外来。

再次，天主不强迫人为善。天主全能，赋人灵魂，如要强迫灵魂选择为善，则恶可免出于人性之内。但是，天主并不强迫人为善。

若主实欲使人尽善，而终不强人为善。非力之有限，理实不可强。强之，则为善不出本情，亦非其人之德，功全在主矣。全在主，则人无可赏。无赏，则无以征爱。故不若不强，愈以显其大爱也。²

如果天主强迫人为善，则为善并非人之德行，如此，则无赏，身后审判，天堂地狱也就无意义。可见，天主赋人灵魂，听任灵魂自专，为善为恶，待肉身死亡，灵魂复命之时，进行审判、赏罚。

如此，恶由人的灵魂所主张。“盖人之为善为恶，为贤为不肖，悉系其人灵魂主张之所致”³即，恶源于人性之内。

恶为灵魂所主张，而灵魂为无形神体，长存不灭。艾儒略列出八点来证明灵魂身后不灭：

其一，以灵魂神体，不受物克，证其永存不灭。其二，以灵魂为天主所钟赐与天神埒，证其不灭。其三，以人分量，此世不得满，证灵魂不灭。其四，以灵魂自有本体，不系于质，证其不灭。其五，以灵魂不同于肉躯衰老，知其必不与肉躯同灭。其六，以人美身后美名知其灵魂不灭。其七，以追远祭祀之典证其灵魂不灭。其八，以生人惧死人，证其灵魂不灭。⁴

艾儒略认为灵魂不灭，不仅指称善的灵魂长存不灭，也指称恶的灵魂长存不灭。因为人之作恶，败坏其本性，但于其灵魂之体未伤损，而且，灵魂原为天主赋予，并非空中飘来也不可于空中灭亡。因此：

¹ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第16页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷六，第235页。

³ 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第121页。

⁴ 艾儒略著《性学述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第147-158页。

可剥丧可暂留者，皆属有形。至论灵魂，必不因善恶变易，而分其存灭也。且夫形神相较，神强而形弱，以神散形犹可，以形散神岂其然乎？是故积恶之害，纵能灭其心德，终不能灭其形体。灵魂恒在，必受身后无穷之罚。¹

灵魂不灭，善恶同然。而且，恶的灵魂在身后也有安置之处：地狱。恶的灵魂置于地狱，永受惩罚，不得脱苦，不得灭亡。所以，恶不仅出于人性之内，而且具有长存不灭的特质，即，恶为实体。

艾儒略认为灵魂肉身并为人之“二性”，但是二者判然为二、截然对立。

首先，灵魂属于无形神体，一旦被造，便永存不灭；肉身属于有形物质，遵守有形世界的生长灭亡的规律。

其次，灵魂为全能天主所赋予，所考虑的为身后神灵所需；肉身则仅考虑现世物质需求。

其三，灵魂具有自由意志，自专之能，可以选择为善还是作恶；肉身其本身则为罪恶。

其四，灵魂主宰肉身。灵魂与肉身之间，灵魂为主，肉身为仆。

夫身犹驴马，灵魂其主人也。主人之御驴马，委其辔馿。一任其所之，势必有所颠蹶之患矣。唯控扼之，鞭策之，而驴马始骋乎康庄之途。曾何颠蹶之与有？²

如果灵魂控制得好，则肉身可上正道；如果灵魂控制不善，则人陷于物欲。可见，灵魂对肉身是能够具有而且应该具有主宰作用的。

最后，灵魂作恶系由其选择，但是，肉身对灵魂做恶的选择也具有影响。从上段引文就可见出，如果灵魂不严加管束，听任肉身所需，则人性为危，作恶便是可能。

灵性之于形躯，犹主人之勒马。克己复礼，自强不息，自克变化气质，以抵成德，此善御马者也。苟为不然，任情放逸，随俗成非，灭十戒而罔闻，任三仇之递引，则亦何所不至哉？³

¹ 艾儒略著《性学物述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社2002年版，第161-162页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷一，第51页。

³ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第25页。

此段引文，艾儒略再次用主人、驴马比喻灵魂、肉身。强调必须可知肉身欲求，才能成就人之德行。如果放纵肉身，任其所求，则灵魂作恶亦随之而至。

总之，艾儒略认为人性为灵魂，天主特赋，纯粹至善；但同时，艾儒略承认人之“二性”，强调灵魂的自专之能以及灵魂不灭善恶同然，即承认恶出自于人性之内且为实体。艾儒略如此处理善恶问题矛盾显然。

二、朱熹思想中的天命之性、气质之性

人性善恶一直为儒家人性论的重要论题。在先秦儒家，论性大致分为两派：以德言性和以生言性。以德言性，以孟子为代表，称性善为人与生俱来的本性；以生言性，以荀子为代表，称性恶为人与生俱来的本性。儒家思想经汉唐传至宋明，荀子被定为异端，性善论成为儒家正统。朱熹提出天命之性与气质之性来解决人性之中的善恶问题。

天命之性、气质之性这一对命题的提出始于张载。

张载将天地之性与气质之性对立而谈。他说：

形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。¹

张载认为人的本性根源于太虚的本性。而太虚之气的本性为“湛一”，他说：“湛一，气之本，攻取，气之欲。”²张载认为“天地之性”即具有太虚湛一之本性。而对于人来说，气质之性主要指人的禀性如刚柔缓急等。而人所具有的天地之性是不会被气质的昏明所蒙蔽的。他说：“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之。”³

二程论性受张载的影响，主张性、气并论。二程说：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。”⁴

可见，二程区分了两种“性”的概念。二程将“性即理”之“性”规定为极本穷源之性，气质之性则指具体人性的天赋资质及人与身而来的物质欲求。因此，孟子所讲的性善为极本穷源之性，而孔子所讲的“性相近”“只是气质之性，如俗言性急性缓之类。性安有缓急，此言性者，生之谓性也。言人性善，性之本也。生之谓性，论其所禀。”⁵而告子所讲的“生之谓性”也是气质之性。

二程在强调“性即理”的同时，肯定“生之谓性”的定义。程颢说：

¹ 张载著《张载集》，《正蒙》，北京：中华书局1978年版，第23页。

² 张载著《张载集》，《正蒙》，北京：中华书局1978年版，第22页。

³ 张载著《张载集》，《正蒙》，北京：中华书局1978年版，第21页。

⁴ 程颐、程颢著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第252页。

⁵ 程颐、程颢著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第207页。

“生之谓性”，性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖生之谓性，“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。¹

在程颢看来，传统性善论把恶完全看成人在后天受环境影响而产生的，他认为，人性由气稟决定，气稟有善有恶，从而，人有生而为善，有生而为恶。因此，不能不承认由气稟的恶决定的人的先天的恶也是性。

然而二程认为，严格来说，“性”只能是性之本，无有不善。生之谓性的性只能叫“才”，有善又不善。“性即理也，理则自尧舜至于涂人，一也。才稟于气，气有浊清，稟其清者为贤，稟其浊者为愚。”²“性出于天，才出于气”“才有善有不善，性则无不善”。³因此，二程认为“生之谓性”的“性”虽然也可以称之为性，但其意义是指所稟受，也就是生来如此，而“性即理”的“性”则是指人之所以为人的本质，这两种“性”的意义是不同的。

朱熹在张载和二程论性的基础之上提出的天命之性与气质之性。天命之性就是性即理的命题。然而，人性问题本来就是为了说明人的善恶品质的形成，说明人的善恶行为的依据。但是“性即理”的命题在朱熹看来并没有完全解决这个问题。朱熹说：

只说个仁义礼智是性，世间却又生出来便无状底，是如何？只是气稟如此，若不论那起，这道理便不周匝，所以“不备”；若只论气稟，这个善这个恶，却不论那一源处只是这个道理，又都“不明”。⁴

人性皆善，然而有生下来善底，有生下来恶底，此是气稟不同。且如天地之运，万端而无穷，其可见者，日月清明气候和正之时，人生而稟此气，则为清明浑厚之气，须是做个好人，若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾气，则为不好人底。⁵

稟受天理即为性只说明了人具有先天善的品质，却无法说明恶的品质所由生。如果恶的品质只是在后天的物欲下形成的，就无法说明所谓的天生恶人。在朱熹看来，恶的品质同样具有先天的根据。这样，为了理学人性论的完备和明确，在用理说明人的先验的善的

¹ 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第10页。

² 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第204页。

³ 程颢、程颐著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第252页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第70页。

⁵ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第69页。

本质的同时，还必须对不善的先天影响做出说明，这就是气质或气禀的说法。

气质并不是气质之性，气指阴阳五行之气，质指由气积聚而成的一定形质。“气积为质，而性具焉。”¹气质是指形气及其构成的一定体质。按朱熹的看法，阴阳五行之气在不停运行的过程中不断积聚出各种形质，其性质由集聚的材料大体可分为精英之气和渣滓之气，前者以清明、纯粹、正通为特征；后者以昏浊、驳杂、偏塞为特征。由此，前者集聚的形质为人，后者集聚的形质为物。但所谓清浊偏正，在朱熹看来，只是大概而论。与物相比，人类禀受的为精英之气，但人类个体的彼此之间或相对而清，或相对而浊，这些差别不影响人之为人，但造成人类个体之间的道德与智慧的先天差异，对人类自身是至关重要的。

一切个体实物都是天命之性与气质的凌合，那么，天命之性与气质的关系如何？

天命气质不相离。朱熹说：

所谓天命之与气质，亦相袭同，才有天命，便有气质，不能相离。若阙一便生物不得，既有天命，须是有此气方能承担若无此气，则此理如何顿放！²

这里的天命即指天命之性，即性理。只是说天同时赋予万物理与气，对于任一现实的具体事物的产生，二者缺一不可。朱熹认为，天地之理只能叫理，禀于人物之身的理才能叫性。因此，未有此气此质时，天地之理未尝不在，但性一定是与气质结合无间的。强调这一点，是表明一切现实的人物之性都必然的受到气质的作用。

天命气质不相杂。性理与气质不仅不离，而且不杂。理与气在具体事物的结合在朱熹看来，不是盐与水的融合，倒像是油混于水，油保持为油，宏观看来油水融为一体，但实际上，油水并没有相杂。

气质隔蔽性理。朱熹认为气禀是造成人恶的品质的根据。至于气禀对于人的品质如何影响，朱熹认为，气禀成为恶的根源主要是由于气禀的混浊造成了对性理的隔蔽，从而影响了人的善的本质在某些方面的表现。对于每个人来说，性都是全体备具，而表现出来则有全有偏，只因为气质不同。因此，人的道德品质的先天差异完全取决于气禀清浊是否隔蔽性理的表现。

人性是受理与气共同制约的，不仅要有天命之性和气质的概念，还要有综合反映理气影响的人性概念，即气质之性的概念。

二程本有“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性”的说法。朱熹解释道：

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷一，第2页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第64页。

问：人生而静以上不容说一段。曰：“人生而静以上”，即是人物未生时。人物未生时只可谓之理，说性不得，此所谓“在天曰命”也。“才说性时便已不是性”者，言才谓之性，便是人生以后，此理已堕在形气之中，不全是性之本体矣。故曰“便已不是性”也。此所谓“在人曰性”也。大抵人有此形气，则是此理始居于形气之中而谓之性，才是说性，便以涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也。然性之本体，亦未尝杂，要人就此上面见得其本体原未尝离，亦未尝杂。¹

问“人生静以上”一段。曰：程先生说性，有本然之性，有气质之性。人具此形体，便是气质之性。“才说性”，此性字是杂气质与本来性说。“便已不是性”，这性字却是本然性。²

可见，朱熹认为“人生而静以上”时，即人物尚未产生时，理尚无安顿之处，只能是“继之者善”；只有到了“人生而静以下”，即理安顿于一定的性质之中，才是“成之者性”。人物未生时，天地之理不能叫性，理顿放于一定形气之后始可谓之性。但是，理一旦进入形气体质就不可避免的受到气质的熏染，从而一切现实的、直接的人性都不是性的本来面目，即都不是性之本体了。而这直接对具体现实的人发生作用的，已不是性之本体的人性，而是“气质之性”。

朱熹人性论中的天命之性即本然之性是强调道德性的内在依据。而他所谓的气质之性，并不是仅指气的某些性能，如健顺、攻取之类，对于人类来说，也并不是仅指感性欲求。从性之本体的概念来看，气质之性是天命之性的转化形态，是指受到气质熏染的性理之性。“人性本善而已，才堕入气质之中，便熏染得不好了。虽熏染得不好，然本性却仍旧在此。”³“论天地之性，则专指理言；论气质之性，则以理与气杂而言之。”⁴可见，气质之性中不仅有气质的熏染，还仍然有人性善的方面，即性之本体：理的存在。因此，气质之性所要反映的，既有理的作用，也有气的作用，是道德理性与感性需求的交错综和，并不是一个仅仅决定血气知觉的性。

气质之性是天命之性的转化形态，天命之性是气质之性的本体状态。一切气质之性都是由天命之性转化而来，不可能有于天命之性无关的、完全独立于天命之性之外的气质之性。“气质之性便只是天地之性，只是这个天地之性却从那里过，好底性如水，气质之性如撒些酱与盐，便是一个滋味。”⁵在朱熹看来，性之本体即天命之性如水，气质之性如盐

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷九五，第2430页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷九五，第2431页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷九五，第2432页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第67页。

⁵ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第68页。

水，水是盐水的本体，盐水是水的转化。

天命之性与气质之性并非对立而存在。如果在同一个层次上看，不能说在气质之性之外另有天命之性。朱熹常常反驳那种认为人同时有两种并立的人性的观点。天命之性与气质之性，并不处于同一个层次，其意义近乎于一级本质与二级本质，天命之性是比较气质之性更深一层次的概念。因此，天命之性与气质之性是纵深两个层次的概念，而并非是两个现实人性的概念。

朱熹认为，有了天命之性与气质之性的观念，中国哲学史上关于人性的争论就可以迎刃而解了。所谓荀子人性本恶，告子人性无善无不善，杨雄性善恶混，所讲的均是气质之性。孟子所讲人性本善则为天命之性。因为，气质有善有不善，而天命之性则是纯粹至善。

因此，恶并非源于人性之内，恶的根源为气禀之不善，即恶是由于气禀的浑浊造成了对本性的蒙蔽，而显示出不善的特质。

性只是理，然无那天气地质，则此理没安顿处。但得气之清明，则不蔽锢此理，顺发出来。蔽锢少者，发出来的天理胜，蔽锢多者，则私欲胜。便见得本原之性，无有不善。只是被气质有混浊，则隔了。¹

可见，恶并非相对于善的另一物，而只是善的被遮蔽。“恶不可谓从善中直下来，只是不能善则偏于一边为恶”。²在朱熹的思想中，性为善，性中无恶，恶并不是出于人性之内，只是善的蒙蔽，善的不及或过处。

综上所述，人之灵魂有自专之能，有作恶之可能；天命之性则纯粹至善，无丝毫杂质。肉身本身即为罪为恶；气质之性则有善有恶，关键在于气禀是清是浊。气质与肉身二者对善恶的影响有异曲同工之处：肉身对灵魂作恶的选择具有影响；天命之性为全善，但气质对天命之性有遮蔽的作用，从而影响天命之性善的发挥而表现出恶的特质。灵魂与肉身为截然对立的“二性”，虽共处身中，但相互抵牾；天命之性与气质之性并非对立的两种性，而是不同层次的性的概念。

三、艾儒略对儒家性善论的调和

艾儒略肯定人之“二性”，强调灵魂的自专之能以及灵魂不灭善恶同然，承认恶出于人性之内且为实体。艾儒略善恶观明显与儒家正统性善论相悖。因此，艾儒略试图将其天

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷四，第66页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷五五，第1308页。

主教教义之善恶观与儒家正统性善论相调和。

艾儒略将人之善恶之分的缘由归结为三：原罪，禀气，习俗。

第其原罪之染未除，则本性之正已失。明悟一昏，爱欲顿僻。由是趋避之路，因而渐歧。其为善恶之分者一也。

形躯受之父母，则血气有清浊，所谓禀气是也。禀气乃灵性之器具，或有良易冲和者，或有躁虐暴戾者，生平举动多肖之而出。其为善恶之分者二也。

人所居处，五方风气不同，习尚因之各异。见闲即惯，习与成性。其为善恶之分者三也。¹

其一，调整天主教教义中的原罪理论。艾儒略认为，人之远祖原初之性，为天主特赋，其为完满无缺，纯粹至善，只因后来犯主命，才使后人沾染原罪。艾儒略也承认，如果原罪未涤除，会导致人本性之正的失去。但是，艾儒略认为“纵原罪未除，皆可以为善”。²因为：首先，沾染原罪，只为天主特罚之余。

故夫远祖一犯命，天主即夺其格外之恩，逐出安乐之境矣。若万世传染原罪，此特罚之余耳。

天主重罚人，必置之永苦之城，斯谓之罚。若传染原罪，只不得升天国，非有地狱之永苦也。

3

可见，天主对原罪并没有重罚，即使沾染的原罪未涤除，也可以为善。其次，沾染原罪，使得明悟昏迷，会牵连爱欲的抉择。但是，神之三司，记念、明悟、爱欲有可兼者有不可兼者。明悟昏迷，并非必然导致爱欲趋恶。虽然原罪未除，也可以为善，但是不可避免的是：原罪的沾染对于善恶的抉择有着影响。

艾儒略认为远祖犯命非因其性，天主赋予人性，原使之可为善，但不使之定为善。但是，远祖之性，既然为天主特赋，完满无缺，怎会生出作恶之主张？远祖犯命即表明天主赋予的人性之中有作恶的可能，恶系人性内出。艾儒略用原罪调和性善论，矛盾显然。

其二，附会于朱熹气质之说。艾儒略所言之“禀气”与其所要附会的朱熹之“气质”或“气禀”并非是具有同一内涵的概念。艾儒略所言之禀气仅父母血气而言，以“良易冲和”“躁虐暴戾”来形容气禀之差异。艾儒略在此所言之禀气近于张载的气质之性，主要

¹ 艾儒略著《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第七册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，第23页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷一，第63页。

³ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷三，第143页。

指人的稟性的刚柔缓急。朱熹之气质并不仅仅是指稟性的刚柔缓急，气指阴阳五行之气，质指由气积聚而成的一定形质。“气是那初稟底，质是成这模样了底。”¹气质是指形气及其构成的一定体质。此气质显然不是父母血气所能解释了的。

其三，认为习俗也能导致善恶之分。艾儒略认为善恶与人所居处的风气、习尚有关，人居住于此，则见闻既惯，于是自己便习以成性。人居处的风气、习尚的善与不善直接影响人之为善作恶的抉择。而且，艾儒略认为“纵原罪未除，皆可以为善，气稟微有刚柔纯驳之殊耳。至于善恶之大分者，习使然也”²明确强调习俗为善恶之分的最大原由。

总之，艾儒略认为，人性为灵魂，为天主特赋，“天主至善，岂有赋人恶性之理”³。作恶并不能归之于人的本性，如将恶归于本性，则恶人无罪过。“人之为恶也，如以归之性，则恶人为无罪矣。譬之火焉，火有燎原之势，而火无罪者，以火之性然也。”⁴因此，人性本善，恶并非出自人性之内，而是源于性外，源于原罪的沾染，父母血气的混浊以及居处的风气、习尚的不善。

面对的善恶问题，艾儒略陷入悖论之中。一方面，不能否认人之灵魂具有自由意志，可择善恶，否则天主教关键教义之身后审判、天堂地狱则无从说起；另一方面，如果肯定人之灵魂具有自由意志，可择善恶，则肯定了恶源于人性之内，则其附会儒家传统性善论则充满矛盾。

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷十四，第259页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷一，第63页。

³ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷一，第62页。

⁴ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷一，第62页。

第四章：“克性”与“率性”

一、中国思想中的“率性”

艾儒略附会儒家传统性善论，认为人性本善，恶并非源于人性之内，而为外来之物。在此基础上，艾儒略提出“克性”的观念，认为应该克去败坏人性的邪恶之物。

“子思子有云：‘率性之谓道’，吾将曰：‘克性之谓道’。夫性体之未坏也，率之即已是道。乃今人之性，亦尽非其故矣，不克之，又何以成道哉？”¹

“克性”的概念是艾儒略针对“率性”提出来的。“率性之谓道”出自于《中庸》第一章：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”²。那么，“率性之谓道”的含义为何？首先来看二程对“率性”的解释：

天命之谓性，率性之谓道者，天降斯于下，万物流行，各正性命者，是所谓性也。循其性而不失，是所谓道也。此亦通人物而言。循性者，马则马之性，又不做牛底性；牛则牛之性，又不为马底性。此所谓率性也。修道之谓教，则专在人事，以失其本性，故修而求复之，则入于学。若无不失，则何修之有？是由仁义行也。则是性已失，故修之。³

朱熹对“率性”的解释秉承于二程。

“率性”之“率”字的含义二程、朱熹均解为“循”。“‘率’字只是‘循’字，循此理便是道。”⁴

“循”的含义为顺着、沿着。“率性”即为循性，含义为顺着性，随性去。因此朱熹才说：“‘率性之谓道’，只是随性去，皆是道”。⁵

“率性”之“性”字的含义为天命之性，即为“性即理”的命题。天命之性为万物禀受的天地之理，为万物的极本穷源之性。因此，“率性”的含义为循万物的自然之性、本

¹ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷二，第90页。

² （东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义《礼记·中庸》，见于《十三经注疏》（下册），北京：中华书局影印阮元校刻本2003年版，第1624页。

³ 程颐、程颢著《二程集》，《遗书》，北京：中华书局1981年版，第29-30页。

⁴ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1491页。

⁵ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1491页。

然之性：

“率性之谓道”，“率”字是呼唤字，盖曰循万物自然之性之谓道。此“率”字不是用力字，伊川谓“合而言之道也”，是此义。¹

天命之性为万物禀受的天地之理，理无有不善，天命之性纯粹之善。此纯善之性是未被气质所熏染之性，因此，“率性”之“性”为私意人欲未萌之处之性：

程子论率性，正就私意人欲未萌之处，指其自然发见各有条理者而言，以见道之所以得者，非指修为而言也。²

“率性”之“率”字在朱熹看来并非就行道人说，因为，如作为行道人说，则“率性”便作“修为”解释。天命之性纯善，循此性不失，即为道；使天命之性之纯善才涉及修为，此则谓“修道之谓教”的命题了。因此，朱熹认为“率”字是就道上说，率本然之性即为道：

问：“率性之谓道”，率，循也。此“循”字就道上说，还是就行道人说？曰：诸家多做行道人说，以率性变作修为，非也。率性者，只是说循吾本然之性，便自有许多道理。性是个浑沦底物，道是个性中分派条理。循性之所有，其许多分派条理即是道也。³

本文第二部分已论及，天命之性为人与万物共同禀受天地流行之理，只是人与物因为气禀有异，而导致人与物所禀受的天地之理有偏全之不同。但是，朱熹并非认为只有人才禀有仁义礼智，而是认为仁义礼智普遍的存于一切事物之中。只是，物因为气禀有偏，故其所禀受的理有偏少。但是，尽管如此，人与万物皆并有仁义礼智之理。“天命之谓性”的命题通人物而言，即“率性”也是通人物而言。

问：“天命之谓性，率性之谓道”，皆是人物之所通得。天命之性，人受其全，则其心具乎仁义礼智之全体；物受其偏，则随其品类各有得焉，而不能通贯全体。“率性之谓道”若自人而言之，

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1491页。

² 朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第48页。

³ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1491页。

故莫非道；自物而言之，飞潜动植之类各证其性，则亦各循其性与天地之间，莫非道也。¹

循人之本然之性，则尽人之性，而为人之道；循物之本然之性，则尽物之性，而为物之道。物物各有不同，各尽其性，则为各自之道。这也就是二程所说的“循性者，马则马之性，又不做牛底性；牛则牛之性，又不为马底性。此所谓率性也。”的含义。如果不循人之性，则不为人之道；不循牛马之性，则不为牛马之道。所以，“率性”并非仅仅指人事而言，二是通人物而言。因此，《朱子语类》记载：

问：伊川云“天命之谓性，率性之谓道”，此亦通人物而言；修道之谓教，此专言人事。曰：是如此，人与物之性皆同，故循人之性则谓人道，循马牛之性则为马牛之道。若不循其性，令马耕牛驰，则失其性，而非马牛之道矣，故曰：通人物而言。²

“率性”的提出是为了达道，即事事物物各有所当行之路，事事物物各得其所。天命之性为纯粹至善之性，如果能循此仁义礼智之性不失，则达至人性之至善，进而社会祥和，次序井然。因此，朱熹才有如此解释：

率性之谓道，言循其所得乎天以生者，则事事物物，莫不自然，各有当行之路，是则所谓道也。盖天命之性，仁、义、礼、智而已。循其仁之性，则自父子之亲，以至于仁民爱物，皆道也；循其义之性，则自君臣之分，以至于敬长尊贤，亦道也；循其礼之性，则恭敬辞让之节文，皆道也；循其智之性，则是非邪正之分别，亦道也。³

二、艾儒略的“克性”思想

艾儒略提出“克性”是因为他认为现今人类性体已被败坏。

艾儒略认为，人类远祖原初之性为天主特赋，为纯粹至善，此时为性体未被败坏之时，则率之即已是道。然而，今人性体却因为某些原因，已被败坏。现今性体已非原初性体，率之已不能为道，必须克之才谓之道。因此，艾儒略所说“克性”之“性”为已被败坏的性，并非为原初纯善之性。

艾儒略认为人类性体被败坏的前提为：肉身与灵魂的对立。艾儒略基于肉体与灵魂对

¹ 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1493页。

² 朱熹撰，黎靖德编《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，卷六二，第1494页。

³ 朱熹撰《四书或问》，《中庸或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社2001年版，第46页。

立的观念，以身体为三仇之一。艾儒略认为灵魂受限于身体，唯有当身体死亡，灵魂脱离身体，灵魂才得以解脱。身体的存在使人拥有许多恶行，比如贪财，比如好色。因此，艾儒略认为身体本身带来的恶是性体败坏的原因。

前已提及，艾儒略将人之善恶原由分为：原罪，禀气，习俗三方面。艾儒略宣扬“克性”观念时注重原罪对性体的败坏，而对禀气、习俗对性体的败坏略而不谈。艾儒略在附会儒家传统性善论，论及原罪之时，在于强调原罪并非为天主重罚世人，而是只为特罚之余，纵使沾染原罪而未涤除，人也可以为善。然而，艾儒略在宣扬起“克性”的观念，论及原罪之时，在于强调原罪必须而且应当具有，以及原罪给性体带来的损害。

首先，原罪的沾染更显天主全能与天主的救赎之恩。

人类远祖犯主命而使原罪传染万世，但是远祖犯主命后，痛悔苦修，最终获享永福，此更显天主全能：

乃远祖自犯命而后，以九百余年之苦修，经获天上永福。斯其视为平平为善，坐享天报者，其为功不更巨乎？

昔圣奥古斯丁有云：“无恶之善，不如转至恶为大善。”夫远祖以犯主命而苦修，正转至恶为大善也。正既碎之器，而更造为奇巧也。不益见天主之全能者耶？¹

而且，正是因为远祖的犯命，原罪的传染，才会导致天主降生救赎世人。原罪的传染正是显示天主的救赎之恩。因此，人类不应因为天主命原罪传染万世而对天主有抱憾之词，反之，人类应当对天主报以感激之心：

且天主之恩，莫大于降生救赎矣。向非远祖犯命，则吾主未必有降生之旨。今使古今万民，得蒙大主教赎之恩者，皆远祖犯命之因也。然则犯命一节，亦吾人感恩图报之由。人乃不以讼主，而反憾主乎？²

其次，原罪的传染，使得人类性体败坏。

原罪的传染使得人类性体不能无偏。原罪为人类诸罪之根，因此，如果原罪得以涤除，则诸罪皆可赦。

¹ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷五，第189-190页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷五，第190页。

虽然，人而痛悔己罪者。一涤原罪，并诸罪俱可得赦。何也？原罪者，罪之根也。自造诸罪者，罪之枝叶柯干也。故原罪一赦，而诸罪并可悉宥。譬之树焉，一拔其根，而枝叶柯干，有颓然毕起者也矣。¹

但是，原罪的涤除虽然可以使得诸罪可赦，并不意味着人类性体从此纯粹至善，没有偏颇。人类一经传染原罪，则性体不能不偏。纵使原罪涤除，人类性体仍然易偏。这使原罪余迹所致。“今人原罪虽除，然一自受染之后，其性不能无偏，此亦原罪之余迹也。”²

因此，只要人类一经传染原罪，无论所传染的原罪是否涤除，人类的性体已经被败坏，易偏易杂。因此，“克性”在所难免。

第三，原罪使得人的矫正性体之偏的功劳更加崇厚。

艾儒略认为如果人类没有原罪，纵然是获享天福，也没有多大的功劳。只有人类传染原罪，人的性体不再纯粹，人有矫偏克己之功，从而重新获得纯粹美性。只有如此这样，获享天福，才是功劳崇厚。

其香曰：以犯命而憾主，故为不可。然为远祖犯命，遂令千万世传染原罪。美性易偏，固不能无追溯耳。

司铎曰：人无原罪，则美性不失，纵获享天福，亦何稀奇之有哉？惟传染原罪，故其性有刚柔纯驳之异，而人始有矫偏克己之功。斯其苦劳弥甚，其享报弥崇。³

因此，原罪虽然使得性体败坏，但是原罪对于人类克除性体之偏的功劳也具有功用。

基于以上的原因，人类性体已被败坏，因此，应当“克性”。“克性”的对象是性体被败坏之后所发出的偏的思想以及行为。对于这些思想和行为，人应当猛力克之。应当如何克制，艾儒略曾举本笃克欲事例：

艾司铎谓众曰：今日圣本笃升天日也。本笃年方壮时，潜修山中。一日，欲念忽炽，苦不能

¹ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第169页。

² 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷四，第170页。

³ 艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷五，第190页。

禁，遂赤身如丛林中，辗转受刺，至遍体流血，欲念乃止。¹

由此可见，“克性”主要在于克制身体的欲念。艾儒略著述《涤罪正规》对于罪孽明列细目，详细加规定，以便可实行。而且，艾儒略认为克己的功夫，只要持续坚持，其性体败坏而发出的偏的思想和行为终会少之又少，最终全无，从而恢复人类原初纯粹至善之性。

八月朔日，林鸣见问曰：七克功夫，用之甚难，固有强制一时，而一发遂不可御者。

司铎曰：人性已坏，其发之不能全无偏，然克之又克，终渐于寡也。²

可见，艾儒略提出“克性”的目的在于克去性体之偏，恢复原初善性。

三、“率性”与“克性”的相容相悖

艾儒略所言“克性”之“性”与其所言“灵性”之“性”的涵义是不同的。“灵性”之“性”乃天主所赋予的灵魂，完美无缺，而“克性”之“性”乃是被败坏后的人性。“性体之未坏”之“性”与“灵性”之“性”涵义相同，“今人之性”之“性”与“克性”之“性”涵义相同。故，艾儒略所言“克性”之“性”乃是被败坏之后的今人之性。而朱熹所言“率性”之“性”为天命之性，为纯粹至善之性。此性之全善特征与艾儒略所言“灵性”之“性”的特征相似。由此可见，“克性”与“率性”二者所针对的“性”不仅不同，且其内涵相反。一为被污染败坏之性，一为纯粹至善之性。艾儒略针对“率性”而提出“克性”，其实为基于基督教教义对儒家传统性善论的重释与反驳。

但是，这并不妨碍表面上看去截然相反的两个主张，没有根本性的冲突，有的只是一种错位。二者具有相同之处：均是主张精神对物欲的主宰，其方向和目的均是求善。当然，二者的侧重点和达到目的的方式均不为相同：“克性”注重原罪，注重性体之败坏，主张克去其偏，从而达到人性之至善。“率性”注重天命之性，注重性本纯粹至善，主张顺承其性，从而达到人性之至善。

¹ 艾儒略等著述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷三，第51页。

² 艾儒略等著述，李九标等笔记、校阅、刊印《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第九册，北京：北京大学宗教研究所2000年版，卷三，第90页。

小结

总而言之，艾儒略认为人性为灵魂，为天主化生赋予，在独立自主的“性”之上设有超越一切的天主。因此，艾儒略对“魂为气”的回应，认为“魂”为无形神体，“气”为有形物质，二者不可混为一谈；艾儒略对“性为理”的回应，认为“性”自主自立，具有灵觉，“理”为依赖者，二者也绝不相同。艾儒略认为人之性为灵魂，动物之性为觉魂，植物之性为生魂，三者上能兼下，下不能兼上。因此，艾儒略对中国古老的万物一体思想的回应，据其三魂论，认为绝非人物一性，而是人物异性。艾儒略在认为灵性纯善的同时，肯定人之“二性”的存在，认为灵魂具有自由意志，可以选择从善或是作恶，“恶”出自于灵魂的选择，出自于人性之内。因此，艾儒略对儒家传统性善论的调和，必然存在着儒家观念和天主教教义之间不可避免的矛盾。艾儒略认为，今人之性已经并非远祖原初之性，已经被败坏，必须克去败坏人性的邪恶之物，从而提出“克性”的观念，艾儒略“克性”观念的提出即包含了对儒家传统性善论的反驳和对天主教人性论倡扬。

艾儒略人性论在儒家和天主教的双重夹击之中，必然面临这两种异质文化之间的隔膜、冲突与抵触。因此，艾儒略论“性”，一方面，附会儒家人性论，认为善为实体，恶只为败坏性的外来之物；强调远祖原初之性的纯粹至善。另一方面，始终立足于天主教的立场，对朱熹人性论中“性”的本体论上的意义给予剥夺；在天主教关键教义上绝不退步；坚持灵魂不灭且有自由意志，可择善恶，强调原罪的功用与影响。

艾儒略论对儒家传统性善论的迎合，究其根本只是一种教义宣传上的策略，其本真目的是要达到对基督教教义的宣扬。因此，在艾儒略的人性论中，附会儒家人性论思想时，必然对儒家人性论进行重新诠释；而与此同时，艾儒略所要倡扬的天主教人性论也因为对儒家人性论的附会而发生改变。这就带来了天主教人性论与儒家人性论的碰撞与交流。

参考文献

中文部分：

（一）原始材料：

艾儒略著 《性学摘述》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第六册，台北：台北利氏学社 2002 年版。

艾儒略著 《三山论学》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第十一册，北京：北京大学宗教研究所 2000 年版。

艾儒略等述，李九标等笔记、校阅、刊印 《口铎日抄》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第十一册，北京：北京大学宗教研究所 2000 年版。

艾儒略著 《万物真原》，见于钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一编《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，第一册，台北：方济出版社 1996 年版。

艾儒略著 《西学凡》，见于李之藻辑《天学初函》第一册，台北：台湾学生书局 1986 年版。

艾儒略著 《涤罪正规》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第四册，台北：台北利氏学社 2002 年版。

艾儒略著 《天主降生引义》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第十一册，北京：北京大学宗教研究所 2000 年版。

艾儒略著 《天主降生言行纪略》，见于郑安德编《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第十册，北京：北京大学宗教研究所 2000 年版。

艾儒略著 《职方外纪》，见于李之藻辑《天学初函》第三册，台北：台湾学生书局 1986 年版。

艾儒略著 《大西西泰利先生行迹》，见于钟鸣旦、杜鼎克编《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第十二册，台北：台北利氏学社 2002 年版。

程颐、程颢撰 《二程集》北京：中华书局 2004 年版。

孟子撰、杨伯峻译注 《孟子译注》，北京：中华书局 1960 年版。

（魏）王弼、韩康伯注，（唐）孔颖达等正义 《周易正义》，见于《十三经注疏》（上册），北京：中华书局影印阮元校刻本 2003 年版。

张载撰 《张载集》，北京：中华书局 1978 年版。

（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义 《礼记正义》，见于《十三经注疏》（上下册），北
（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义 《礼记正义》，见于《十三经注疏》（上下册），北

京：中华书局影印阮元校刻本 2003 年版。

周敦颐撰 《周濂溪集》，北京：中华书局 1985 年版。

朱熹述，黎靖德编 《朱子语类》，北京：中华书局 1994 年版。

朱熹撰 《四书或问》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社 2001 年版。

朱熹撰 《四书章句集注》，北京：中华书局 1983 年版。

（二）研究专著：

奥古斯丁著 《论灵魂及其起源》，石敏敏译，北京：中国社会科学出版社 2004 年版。

布鲁斯·雪莱著 《基督教会史》，北京：北京大学出版社 2004 年版。

蔡仁厚、周聊华、梁燕城著 《会通与转化：基督教与新儒教的对话》，台北：宇宙光出版社 1985 年版。

陈来著 《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社 2000 年版。

陈来著 《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版。

陈钟凡著 《两宋思想评述》，北京：东方出版社 1996 年版。

邓恩著 《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译，上海：上海古籍出版社 2003 年版。

杜赫德著 《耶稣会士中国书简集——中国回忆录》，郑州：大象出版社 2001 年版。

方豪著 《中西交通史》，长沙：岳麓书社 1987 年版。

方豪著 《中国天主教史人物传》，北京：中华书局 1988 年版。

方豪著 《方豪六十自定稿》，台北：台湾学生书局 1969 年版。

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

何光沪著 《月印万川——宗教、社会与人生》，北京：中国社会科学出版社 2003 年版。

何光沪、许志伟编 《对话：儒释道与基督教》，北京：社会科学文献出版社 1998 年版。

何俊著 《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社 1998 年版。

何世明著 《融贯神学与儒家思想》，北京：宗教文化出版社 1994 年版。

何世明著 《基督教儒家四讲》，北京：宗教文化出版社 1999 年版。

黄宗羲等编 《宋元学案》，北京：中国书店，1990 年版。

侯外庐、邱汉生、张岂之主编 《宋明理学史》，北京：人民出版社 1984 年版。

卡尔·白舍客著 《基督宗教伦理学》，静也、常宏等译，上海：上海三联书店 2003 年版。

柯毅霖著 《晚明基督论》，王志成、思竹、汪建达译，成都：四川人民出版社 1999 年版。

- 李天纲著 《中国礼仪之争：历史、文献和意义》，上海：上海古籍出版社 1998 年版。
- 李甦平著 《朱熹评传》，南宁：广西教育出版社 1994 年版。
- 林仁川、徐晓望著 《明末清初中西文化冲突》，上海：华东师范大学出版社 1999 年版。
- 刘小枫编 《道与言：华夏文化与基督教文化相遇》，上海：上海三联书店 1995 年版。
- 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》，北京：北京大学出版社 2005 年版。
- 卢连章著 《程颢、程颐评传》，南京：南京大学出版社 2001 年版。
- 吕大吉著 《西方宗教学说史》，北京：中国社会科学出版社 1994 年版。
- 牟宗三著 《心体与性体》，上海：上海古籍出版社 1999 年版。
- 穆尔著 《基督教简史》，郭舜平等译，北京：商务印书馆 1997 年版。
- 潘凤娟著 《西来孔子艾儒略》，台北：橄榄基金会出版 2002 年版。
- 潘富恩著 《程颢、程颐评传》，南宁：广西教育出版社 1996 年版。
- 钱穆著 《朱子新学案》，成都：巴蜀书社 1986 年版。
- 钱穆著 《朱子学提纲》，北京：三联书店 2002 年版。
- 孙尚扬著 《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社 1994 年版。
- 孙尚扬、钟鸣旦著 《1840 年以前的中国基督教》，北京：学苑出版社 2004 年版。
- 唐君毅著 《中国哲学原论·原性篇》，台北：台湾学生书局，1978 年版。
- 吴乃恭著 《宋明理学》，长春：吉林文史出版社 1994 年版。
- 谢和耐著 《中国和基督教》，耿昇译，上海：上海古籍出版社 1991 年版。
- 徐复观著 《中国人性史》，上海：上海三联书店 2001 年版。
- 许志伟、赵敦华著 《冲突与互补：基督教哲学在中国》，北京：社会科学文献出版社 2000 年版。
- 许志伟、卓新平著 《基督教神学思想导论》，北京：中国社会科学出版社 2001 年版。
- 徐宗泽著 《中国天主教传教史概论》，上海：上海三联书店 1990 年版。
- 徐宗泽编著 《明清间耶稣会士译著提要》，北京：中华书局 1989 年版。
- 晏可佳著 《中国天主教简史》，北京：宗教文化出版社 2001 年版。
- 张立文著 《宋明理学研究》，北京：人民出版社 2002 年版。
- 张立文著 《朱熹思想研究》，北京：中国社会科学出版社 1994 年版。
- 张西平著 《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社 2001 年版。
- 卓新平著 《基督宗教论》，北京：社会科学文献出版社 2000 年版。

(三) 期刊论文:

- 陈村富 《评艾儒略的传教活动》，载于陈村富主编 《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社 1995 年版。
- 陈刚 《罪感与救赎——基督教的基本精神及其嬗变》，载于《江海学刊》，1995 年第 6 期。
- 方豪 《十七、十八世纪来华西人对我国经籍之研究》，载于方豪著 《方豪六十自定稿》，台北：台湾学生书局 1969 年版。
- 方豪 《明末清初天主教适应儒家学说之研究》，载于方豪著 《方豪六十自定稿》，台北：台湾学生书局 1969 年版。
- 顾宁 《艾儒略和他的〈西学凡〉》，载于《世界历史》，1994 年第 5 期。
- 贺璋荣 《孟子与基督教人性道德论之比较》，载于《哲学研究》，2003 年第 5 期。
- 胡卫清 《近代来华传教士与孟子性善论》，载于卓新平主编 《宗教比较与对话》，第二辑，北京：社会科学文献出版社 2000 年版。
- 黄裕生 《原罪与自由意志——论奥古斯丁的罪责伦理学》，载于《浙江学刊》，2003 年第 2 期。
- 林东阳 《明清之际来华耶稣会教士对中西文化的交流的贡献》，载于《杭州大学学报社会科学版》，1996 年第 4 期。
- 林金水 《艾儒略与明末福州社会》，载于《海交史研究》，1992 年第 2 期。
- 林金水、吴怀民 《艾儒略在华传教活动的结束——记艾氏在闽北》，载于陈村富主编 《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社 1995 年版。
- 林金水 《试论艾儒略传播基督教的策略与方法》，载于《世界宗教研究》，1995 年第 1 期。
- 林中译 《早期基督教的人性奥古斯丁神学中的人》，载于《华南师范大学学报社会科学版》，1997 年第 3 期。
- 马琳 《〈三山论学〉中关于“天主”观念的文化对话》，载于《世界宗教研究》，1997 年第 4 期。
- 沈定平 《明末福建士大夫同传教士的交往氛围及群体特征》，载于《中国学术》，2004 年第 1 期。
- 谭洁 《基督教原罪论、自由意志、道德》，载于《广西社会科学》，2001 年第 3 期。
- 吴建华 《自由意志、原罪与上帝的恩典——论裴拉鸠之争及其影响》，载于陈村富主编 《宗教与文化》，第四辑，北京：东方出版社 2001 年版。
- 夏瑰琦 《艾儒略入闽传教与〈破邪集〉》，载于陈村富主编 《宗教与文化论丛（1994）》，

北京：东方出版社 1995 年版。

徐祖达 《论艾儒略撰写利玛窦、杨廷筠、张识三传之目的与意义》，载于陈村富主编 《宗教与文化论丛（1994）》，北京：东方出版社 1995 年版。

俞吾金 《关于人性问题的新探索——儒家人性理论与基督教人性理论的比较研究》，载于《复旦大学学报社会科学版》，1999 年第 1 期。

俞吾金、张丽、张旭光 《善恶与教化——兼论基督教和儒学的人的理论》，载于《复旦大学学报社会科学版》，2000 年第 3 期。

曾庆豹 《“天人合一”与“神人差异”的对比性诠释》，载于《哲学与文化》，1995 年第 1 期。

张庆熊 《基督教和儒家论“罪”与“恶”》，载于罗明嘉、黄保罗主编 《基督宗教与中国文化——关于中国处境神学的中国-北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社 2004 年版。

张庆熊 《试析基督教和儒家的罪恶观》，载于《复旦大学学报社会科学版》，2002 年第 5 期。

张西平 《明清入华耶稣会士对灵魂论的介绍》，载于卓新平主编 《宗教比较与对话》，第四辑，北京：宗教文化出版社 2003 年版。

张先清 《试论艾儒略对福建民间信仰的态度及其影响》，载于《世界宗教研究》，2002 年第 1 期。

赵敦华 《性善和原罪：中西文化的一个趋同点》，载于罗明嘉、黄保罗主编 《基督宗教与中国文化——关于中国处境神学的中国-北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社 2004 年版。

赵汝清、李琼 《试论明末基督教与儒学的接触》，载于《宁夏社会科学》，2004 年第 1 期。

郑安德 《明末清初中国天主教关于人性善恶问题的讨论》，载于卓新平、许志伟主编 《基督宗教研究》，第五辑，北京：宗教文化出版社 2002 年版。

朱谦之 《耶稣会对宋明理学之反响》，载于《中山大学文科研究所史学专刊》，第 3 卷第 1 期。

卓新平 《中西文化交流中的基督教原罪观》，载于《世界宗教研究》，1995 年第 2 期。

卓新平 《中西天人关系与人之关切》，载于中国人民大学基督教文化研究所主编 《基督教文化学刊》，第八辑，北京：宗教文化出版社 2002 年版。

英文部分:

Bernard Luk Huang-Kay, *And Thus the Twain did Meet ?The Two world of Giulio Aleni* , Ph.D.dissertation, Indiana University, 1977.

Bernard Luk Huang-Kay, *A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations at Foochow in 1627*, in *East Meets West:The Jesuits in China 1582-1773*, Edited by Charles E.Ronan S.j and Bonnie B.C.O.h, Chicago:Loyola University Press, 1988.

Bernard Luk Huang-Kay, *Staudy of Giulio Aleni's Chih-fang wai-chi*, in *Bulletin of the School of Oriental san Asian Studies*, 1977,40.

Cernet Jacques, *Christian and Chinese Vision of the World in the 17th Century*, in *Chinese Science*, 1980,4.

Chan Albert, *Late Ming Society and the Jesuit Missionaries*, in *East Meets West:The Jesuits in China 1582-1773*, Edited by Charles E.Ronan S.j and Bonnie B.C.O.h, Chicago:Loyola University Press, 1988.

Criveller G, *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei:Ricci Institute, 1993.

Eugenio Menegon, *A Different Country,The Same Heaven:A Preliminary Biography of Giulio Alenis,S.J(1582-1694)*, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 1993,15.

Gernet Jacques, *China and the Christian Impact:A Conflict of Cultures*, London:Cambridge University Press, 1988.

John L.Mish, *Creating an Image of Europe for China:Aleni's His-fang ta-wen*, in *Monumenta Serica*, 1964,23.

Mungello,D.E *Curious Land:Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart:Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.

Mungello,D.E *The Great Encounter of China and the West 1500-1800*, London:Rowman&Little Field Publishers ,Inc.,1999.

Mungello,D.E *The Chinese Rites Controversy:From Its Beginning to Modern Times*, Chicago:Loyola University Press, 1985.

Paul A.Rule, *K'ung-tzu or Confucius?The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney,Boston:Allen&Unwin, 1986.

Standaert Nicolas, *The Jesuit Presence in China(1580-1773):A Statistical Approach*, in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, 1991,12.

Zurcher,E, *The Jesuit Mission in Fujian in Late Ming Times:Levels of Response*, in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, Edited by E.B.Vermeer,Leiden:E.J.Brill, 1990.

Zurcher,E, *In the Beginning 17th Century Chinese Reaction to Christian Creationism*, in *Time and Space in Chinese Culture*, Edited by Chun-chieh Huang and Erik Zurcher, Leiden:E.J.Bill, 1995.

Zurcher,E, *The Lord of Heaven and the Demons-Strange Stories from a Late Ming Christian Manuscript*, in *Religion und Philosophiein Asien*, Edited by G.Naundorf K.-H.Pohl and H.-H.Schmidt, Wurzburg:Koningshausen&Neumann, 1985.

Zurcher,E, *Aleni in Fujian,1630-1640: The Medium and Message*, in *Scholar from the West:Giulio Aleni S.J.(1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Edited by T.Lippiello&R.Malek, Nettetal:Steyler Verlag, 1997.

Zurcher,E, *Giulio Aleni's Chinese Biography*, in *Scholar from the West:Giulio Aleni S.J.(1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*, Edited by T.Lippiello&R.Malek, Nettetal:Steyler Verlag, 1997.

附录一

艾儒略生平年表

1582年	出生于意大利布里西亚
1600—1602年	进入耶稣会，为见习修士
1602—1605年	于耶稣会大学学习
1611—1613年	于澳门学习中文
1618—1620年	在杭州传教
1620—1621年	在陕西商州、山西绛州建立基督教团体
1621—1624年	回到杭州传教
1624年12月	随叶向高抵达福建。从此，艾儒略将其余生共24年致力于福建基督教传播事业
1625年	在福州建立进入福建后第一座天主堂
1631年	在福建的传教开始往南发展，进入泉州地区
1633年	首度进入漳州
1637年9月—1639年7月	福建教案
1639年7月	重新开始福建的传教
1645年	隆武帝即位福州，赐匾于艾儒略所在的天主堂
1646年	清军进驻福州，艾儒略逃至莆阳
1649年	病逝于延津

附录二

艾儒略中文著作年表

1623年	万国全图
1623年	职方外纪
1623年	西学凡
1623年	张弥额尔遗迹
1624年	性学统述
1627年	三山论学
1627年	涤罪正规
1627年	悔罪要旨
1627年	耶稣圣体祷文
1628年	万物真原
1628年	杨淇园先生事迹
1629年	弥撒祭义
1630年	大西西泰利先生行迹
1631年	几何要法
1635年	出像经解
1635年	天主降生言行纪略
1635年	天主降生引义
1637年	西方答问
1637年	圣梦歌
1642年	四字经
1644年	圣体要礼
1645年	五十言余

作者：[童惠](#)
学位授予单位：[首都师范大学](#)

相似文献(6条)

1. 学位论文 [彭香丽](#) 现代“神曲”——格雷厄姆·格林的“宗教三部曲” 2003

该文从社会和历史的角度出发,依据文本分析,围绕格林的“宗教三部曲”的主题,探讨小说家的宗教观。论文包括前言、四个章节和结论。前言介绍了天主教和其它思想流派对格林的影响及其在三部曲中的体现。第一章综述了格林的宗教思想。第二章通过《布莱顿硬糖》,剖析了格林的地狱观。格林描述了主人公平奇的一步堕落,探讨了邪恶世界中的冷漠人性,说明罪恶使人走向地狱的深渊。第三章结合《权力与荣耀》阐述格林的天堂观。第四章围绕《问题的核心》,介绍格林对“炼狱”的理解。结论部分总结了格林作为杰出的英国现代小说家的艺术成就。虽为一名天主教徒,格林的创作只是将自己的宗教观与艺术思想如实呈现给读者,并未宣扬天主教义,但从人性的观点出发,批判社会的邪恶,赞扬人性的美好。

2. 期刊论文 [陈永革](#) 以儒辨天与以佛辨天: 晚明佛教丛林对天主教的论难—宗教学研究2001,“(4)

明万历年间,西方天主教的传入中国及其对佛教的批评,使佛教丛林面临异质宗教的极大挑战。基于护法维教的宗教立场,晚明丛林展开了破辟天主教的思想论辩。其代表僧人为云栖袞宏、密云圆悟、费隐通容、罗川如纯等。其破辟天主教的方法立场,主要为以天辨天、以儒辨天与以佛辨天,表明儒佛圆融、儒佛调和的深入。丛林对天主教义中的天主论、人性论、灵魂说、天堂地狱说等内容展开的破辟及其思想论战,为佛教复兴增添了新的现实内容。

3. 期刊论文 [韩月香](#) 晚明天主教与佛教冲突的文化蕴义——以利玛窦为例—肇庆学院学报2010,31(4)

晚明时节,以利玛窦为代表的天主教耶稣会传教士在中国传教的过程中与佛教发生了巨大的争论,在宇宙论、本体论、认识论、人性论、价值论等多方面展开了论辩。这场轰动朝野的争论具有重要的文化蕴义。

4. 学位论文 [于作敏](#) 论近世西来华传教士的儒学观 2007

传教士来中国的目的是要传播耶稣基督的福音于中土,其传教工作的最大困难,源于基督教在绝大多数中国人心中是“洋教”,因而遇到了以儒家文化为核心的中国本土文化意识的挑战。西方传教士很快意识到儒家学说在中国传统意识形态、中国文化与中国国民中的重要地位,意识到必须实行适应性的传教策略,因而对儒家文化作了一些研究与评论。研究西方传教士的儒学观对我们当下更好地认知儒学、认知传统文化的价值有着重要的意义。论文分明清之际与晚清以后两个阶段对来华西方传教士的儒学观做了剖析。分4个部分:

一、明清之际来华天主教传教士的儒学观。明清之际的利玛窦等天主教传教士在传教过程中已意识到要成功地推进基督教的传播,必须入乡随俗,理解、尊重与适应中国文化,尤其是调和、会通儒学关系,对基督教作出适应儒学、适应中国礼俗、适应中国文化的必要的变通与调适。利玛窦等传教士“会通儒学”主要是从以下方面入手:在上帝观上,认为中国古书中的“天”、“上帝”等概念和基督教中的“上帝”有类似之处;在自然观上,对儒家“天”的观念与天主教的“天的”观念进行会通;在伦理观上强调基督教教义的观念与儒学仁的观念的一致性;宽容儒家的祭祀祖宗、祭拜孔子和祭天等习俗;等。但也有批评,尤其是龙华民发起礼仪之争,导致了“禁教”。

二、19世纪初大规模的传教浪潮再次袭来时,基督教新教传教士与孔子在这场跨越时空中的对话仍然在继续。19世纪60年代以前,基督教在华宣教事业与儒学之间以激烈的冲突为主,认为“孔子或耶稣”二者必居其一。19世纪60年代末起传教士们“援儒入耶”,尝试“孔子加耶稣”,试图在基督教与儒学之间建立密切联系。

三、19世纪以后来华新教传教士的儒学观。把儒学与基督教加以比较,指出其相通相似点,这是实行“孔子加耶稣”传教策略的依据,找到儒学中可加以比附的部分,利用它为基督教的利益服务;又指出两教相异相抵触之处,论证基督教高明于儒学,认为基督教可补儒学之不足,让人们接受基督教义。基儒比较涉及以下主要方面:上帝观,有的传教士对儒学缺乏明确的超自然的观念进行了批评,不过他们也认识到恰恰是儒学的非宗教性以及对孔子的非宗教性崇拜,使其与基督教崇拜“独一的真神”并不构成矛盾,而有的传教士试图在上帝观上对基儒作些附会与糅合,认为儒学知有上帝,不过他们对儒学的上帝观还是持某种批评态度的,认为基督教的上帝观更优越于儒家的类似观念;自然观,传教士注意到儒家在上帝创世与自然观方面的知识欠缺,主张增加“物伦”;人性论,基督教的人性论是和原罪说联系在一起的,“原罪论”是一种典型的性恶论,而儒家的主流是“性善论”传教士批评儒家寄希望于内心修养而不是寄希望于上帝的帮助是一个严重错误;伦理观,传教士对儒学的道德伦理思想是比较认可的,他们对其颇多赞赏,并认为它与基督教伦理较为吻合,因而作了一些会通基儒伦理观的工作;礼俗观,传教士从敬拜唯一真神的基督教信仰出发,对与儒家有关的祭天、祖宗崇拜、孔子崇拜等礼俗进行观察与评论。总之,晚清传教士的儒学观是他们从其基督教的立场出发所形成的对儒学的认识。他们对儒家的上帝观、创世论与人性论主要是进行批判,但也有附会的解释,如以儒家经典的“天”、“帝”比附基督教的上帝,把“性本善”解释为“天命之性”、人类始祖儒食禁果前的天性;对儒家的伦理道德观作了较多的肯定,但也有批评,尤其是对儒家向内用力的道德修养论、缺乏对上帝负责教义的道德修养论多有指责;对儒家的祖宗崇拜、孔子崇拜等习俗,有批评,但有的传教士认为是可以容忍、与“专拜上帝”并不截然对立的非宗教性崇拜。

四、传教士对儒学的分析与思考,作为宗教视角下对世俗政治伦理思想的观照,对我们审视儒家文化的价值与局限,在视角、宏观把握、具体分析、中西比较等方面都有参考意义。传教士基于传播基督教的目的对儒学所作的研究,对儒学思想价值的认识促使其将儒家思想介绍到各国,从而促进了儒家思想在世界的传播。

5. 期刊论文 [罗孙可](#)、[Luo Sun-ke](#) 浅析全球伦理的人性论基础—科技信息(科技教育版)2006,“(10)

面对无数的宗教纷争和文明的冲突,各宗教内部都发出了和平的呼声,德国天主教神学家汉斯·昆提出的全球伦理构想便是对现实苦难的有力回应。本文论题特对全球伦理的理论基础——“人性”进行分析。

6. 学位论文 [熊艳红](#) 卢梭社会政治思想述评 2006

卢梭(1712-1778),法国伟大启蒙思想家、哲学家、教育家、文学家,是十八世纪法国大革命的思想先驱,启蒙运动最卓越的代表人物之一。

卢梭社会政治思想的产生是十八世纪法国社会历史的产物,同时受到了文艺复兴以来法国和欧洲各国社会政治思想、哲学思想和自然科学发展的影响。作为小资产阶级思想家,他在政治思想上比其它任何思想家更激进,充满了反封建精神。在社会观上,卢梭认为,人的“自我完善化能力”推动人类从“自然状态”进入到“社会状态”,“自然状态”下的自然人是自由平等的,并在自爱与怜悯心两种力量相互作用下形成了爱自己、爱他人的自然状态道德观。在政治思想领域,卢梭认为:人类是从自然状态,经过缔结契约,而进入社会和国家状态的。通过社会契约所建立起来的国家,使人重新获得“自然状态”中失去的自由和平等的天赋权利。社会契约的思想包含了资产阶级的人民主权思想。这一思想对十八世纪法国资产阶级革命起着深远的影响。卢梭设想的政府,是民主产生,并受人民监督的政府,这种政府,采取民主共和制的政体。只有这样的政府和政体,才能保障人民的自由与平等。在法律思想上,卢梭认为,立法的最高目标是保障人民最大幸福,立法权的主体是人民,法律是公意的体现,具有普遍性,法律能保障人享有自由和平等,在社会状态,自由是服从人们规定的法律的自由,平等是道德与法律的平等。在宗教领域,卢梭既批判天主教,也反对无神论,在此基础上,卢梭阐明了他的自然宗教理论,主张宗教宽容。

另一方面,卢梭作为十八世纪法国小资产阶级代言人,他的思想也有一定的局限性。卢梭的人民主权、社会契约、自由平等学说等社会政治思想,在本质上,是资产阶级意志的一种反映,体现了处于上升时期法国资产阶级的意志。在宗教上,卢梭坚持自然宗教理论的观点,强调人性本善,信仰高于理性,并没有达到无神论的水平。在社会历史观上,卢梭撇开人的社会性和历史性,从抽象人性论出发,把人类的历史简单归结为“平等——不平等……平等”三个发展阶段,这种历史观从本质上说,是一种唯心史观,当然,他对人类历史发展所作的描述,包含了深刻的辩证法思想。

本文通过对卢梭社会、政治、法律、宗教思想论述,展现了卢梭的基本社会政治思想。研究卢梭思想的目的,是为了探讨卢梭思想对法国乃至世界资产阶级革命的影响。我们从中汲取有益的思想养料和精神力量,用来指导我国的社会主义现代化建设的各项工作。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y869114.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: b9bde93a-f7d7-496b-9992-9e4d00736880

下载时间: 2010年12月15日