

首都师范大学

---

硕士学位论文

---

论朱宗元对原罪的解释——兼其生平著述考

---

姓名：胡金平

---

申请学位级别：硕士

---

专业：比较文学与世界文学

---

指导教师：刘耘华；易晓明

---

20070608

## 中文摘要

本文专注于朱宗元这一个案，考察其生平与著述，着重将其对原罪的解释置于当时中西文化交锋的语境中进行思想与语源的追溯，以厘定朱宗元对原罪的解释与来华耶稣会士的解释脉络之间的关系，并就其对天主教教义的理解力进行一定的探讨。

本文分两部分：第一部分主要对朱宗元的生平与著述进行了重新的考证。朱宗元 1616 或 1617 年生。1638 年在杭州经利类思施洗。同年与张能信合著《破迷论》。可能在 1639 年受业于阳玛诺整整一年。1640~1645 年间主要在协助孟儒望宁波传教。1659 年邀请多明我会的黎玉范 (Juan Bautista de Morales) 到宁波。1660 年去世。其著作有：《破迷论》、《答客问》和《拯世略说》三书，《郊社之礼所以事上帝也》一文，《天主圣教十诫直诠·十诫序》、《辨敬录朱序》和《订正总序》三序。

第二部分主要考察朱宗元对原罪的解释与来华耶稣会士所带入的解释脉络之间的关系。本文认为利玛窦第一次在中国提出“原罪”概念，其去世后，庞迪我开其始，艾儒略继其后，在朱宗元信教之时，在华耶稣会士已经形成了一个强大的对原罪的解释脉络。本文经过分析朱宗元对原罪言说的五种方式——救赎论中的原罪、潜在地言说—偶论、追问现世恶的来源、恩与逆的悖立、正义与爱的协调——认为：尽管朱宗元带入了一定的中国文化因素，但这些解释方式主要是承接了以庞迪我、艾儒略和阳玛诺为核心的在华耶稣会士所带入的中世纪对原罪的解释脉络。这在分析其解释的语言来源后，得到进一步的确证。这种特征同时也出现在对原罪解释全面展开的时代入教的其他士大夫身上。因此笔者断定，以朱宗元为代表，在天主教神学教义解释全面展开时代入教的士大夫，对天主教教义有着良好理解力，他们具有足够的能力来承担起这场中西文化的交锋的重任。

[关键词]：晚明 朱宗元 原罪 解释

## Abstract

This paper focuses on the Zhu Zongyuan case, ascertaining his life and writings through research, analyzing the origin of ideology and language in his interpretation on original sin, in the context of the first meet between Chinese and Western culture. The author tries to make the relationship clear, which is between the interpretation of Zhu Zongyuan and Jesuits in China on original sin, in order to know his faculty of comprehending Catholic.

The paper is divided into two chapters. The first chapter manages to re-verify the life and writings of Zhu Zongyuan. Zhu Zongyuan was born in 1616~1617 and baptized by Louis Buglio at Hangzhou in 1638. Then he cooperated with Zhang Nengxin in writing *Pomilun*. It was believable that he had been taught by Emmanuel Diaz Junior for a whole year in 1639. Between 1640 and 1645, he assisted Jean Monteiao's missions in Ningbo. In 1659, he invited the Dominican missionary Juan Bautista de Morales into Ningbo. He was died in 1660. Following are the writings of him: three books named *Pomilun*, *Dakewen* and *Zhengshi Lueshuo*, one paper called *Jiaoshe zhi li suoyi si shangdi ye*, three prologues of *Tianzhu shengjiao shijie zhiquan*, *Bianjinglu* and *Zongdujing*.

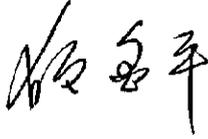
The second chapter is mainly on the relationship between the interpretation of Zhu Zongyuan and Jesuits in China on original sin. Matteo Ricci proposed the concept "original sin" in China firstly. After his death, Didace de Pantoja went first followed by Giulios Aleni. The Jesuits in China had come to an integrated system of interpretation on original sin, when Zhu Zongyuan converted. In such a context, Zhu Zongyuan interpreted original sin in five ways followed: explain original sin in the theory of Redemption, obscurely speak of monogenesis, cross-question about the origin of evil, draw support from the tension between God's grace and Human's betray, harmonize God's justice and love. After the analysis, the author comes to a conclusion that: even though Zhu Zongyuan brought some Chinese elements into his interpretation, there is a character that all his interpret models followed the way of medieval church, which came to China owing to Jesuits, especially Didace de Pantoja, Giulios Aleni and Emmanuel Diaz. The analysis of language origin re-proves this conclusion. As such a character also exists in the interpretation of other Chinese Christians, who converted while Jesuit's interpretation on original sin had been systematized, the author goes to a further conclusion, just as Zhu Zongyuan, the Chinese Christian before had a well faculty of comprehending Catholic, they had enough power to take on their responsibilities in the first meeting between Chinese and Western cultures.

**Keywords:** Late Ming, Zhu Zongyuan, Original Sin, Interpretation

### 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：



日期 2007 年 06 月 08 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：



日期 2007 年 06 月 08 日

## 绪论

随着最近二三十年来中国的逐渐开放，中西文明的交往更加密切，交往中所出现的问题也纷繁复杂，中西文化之间的相互理解与沟通遭遇重重壁垒。文化之间是否完全异质？若不是，则有没有达成相互理解的可能性？假若有，则所达成的理解是否只是浅层次上的简单认同或理解的错位？这些问题始终困扰着我们，不仅仅在因应国际的大局势上，甚至在我们生活中的许多细小的事情中，就像前不久媒体热炒的“龙”这一标志性中国象征物是否应该更改的争论，争论的中心便是西方能否理解中国“龙”这一象征物所传达出的善的涵义，是否会将它理解成为邪恶的化身。诸如此类的事情每天都在发生着，现在发生，将来不会停止，过去也曾经出现。将来我们难以预测，当下我们沉迷局中，唯有过去我们可以冷眼凝视。在这些文化交往的思考中，或许惟有历史因其前进过程中的相似性能给我们带来一定的借鉴。

四百多年前，随着罗明坚、利玛窦成功开教中国，中西文明间大规模的交通拉开了帷幕。就参与人数<sup>1</sup>与参与者的素养来看，这是中西文明间第一次大规模的高层次接触与对话。这次文明间的碰撞与当今文明的交往固然有所差别，但却是当今文明交往的起点与胚胎，其中孕育着许多解决与解释当今文明交往中所出现问题的关键，回到起点、透视胚胎，我们或许能够发现一把开启未来世界的钥匙。这也是我选择明末清初作为研究时间段的原因。

在明末清初中西文化交通史上，站在中西文化交锋前线，承受着中西文化交通所带来的最大阵痛的，应当说是中国的信教士大夫。这批人一方面作为西方天主教文化的传递者，协助传教士传播西方文明；另一方面，他们所受的传统中国文化濡养，又使他们作为中国文化的使者，与西方文化相互切磋。双重的文化强制，使得他们的身份尤为特殊，他们所承担的使命尤为艰巨，他们行为所具有的意义也就尤为重大。对于中国文化而言，这些信教士大夫能否正确地理解西方文化（尤其是天主教教义），能在怎样的程度上正确理解，实则关系着中国文化能否正确因应西方文化。为此，笔者试图在论文中着重检视中国信教士大夫对西方文化所具有的理解力，以为中国文化具有怎样应因西方文化的能力作一参照。

虽然，就时代而言，16世纪晚期已经是文艺复兴的后期，但因为进入中国的主要是天主教的传教士，所以尽管他们试图借助科学进行传教，然而一如对《几何原本》翻译的态

<sup>1</sup> 仅以入华传教士的数目为依据，比利时学者钟鸣旦统计，1590-1724年间（明末清初），入华的传教士有1106名。（N.Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, vol. one: 635-1800*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001, p307-308）

度一样，在科学已经足以为他们的教义作证之时，他们拒绝花费更多的时间来宣扬科学，他们的主要目的是要宣扬基督信仰，福音化中国。所以天主教教义才是他们所带入的西方文明的核心。同时，又因为天主教在西方长达一千多年的思想统治地位，它本身也是当时西方文化的根基与中心。而且较之于科学艺术，宗教与哲学在人的精神领域中具有更大的影响，处于更高的层次。能否理解异质文化的宗教与哲学，是衡量一个民族文化理解力的重要标准。所以重点考察中国信教士大夫对天主教教义的理解，能够比较准确地反映出他们对西方文化具有怎样的理解力。

中世纪的教会教义以基督信仰为其核心，基督降世救赎是当时教会宣讲的主要内容。而按圣·奥古斯丁的看法，“原罪”是基督信仰的基础，它决定了基督来临的意义以及人们领受耶稣基督恩宠的必要性。但原罪的教义却常常遭到白拉奇派等异端思想的攻击。为此，在耶稣会进入中国前不久教廷召开的特兰托公会上，为维护传统的原罪论不受异端的篡改，避免耶稣降世救赎的必要性被进一步否定，教廷特意发布了原罪公告。原罪思想的重要性，一如圣·托马斯所言：“谁若否认原罪，就是否认普世人类需要得救”<sup>2</sup>。因此，在当时的教会看来，原罪思想设定了基督救赎的必要性，是慕教者接受基督信仰的首要信理之一。

与天主教的原罪说相异，程朱理学为格物致知穷理设定的必要性是气质之性。张载将性分为“天地之性”与“气质之性”，二程采纳他的观点，认为“气有善有不善，性则无不善，人之所以不知善者，气昏而塞之耳”<sup>3</sup>，“性无不善，而有不善者，才也。性即是理，理则自尧舜至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊。禀其清者为贤，禀其浊者为愚。”<sup>4</sup>朱熹进一步发挥他们的思想，“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。”<sup>5</sup>整体来看，程朱理学认为因气质之性的遮蔽，天命之性难以顺发出来，故而需要格物致知穷理。

程朱理学气质之性的思想与天主教的原罪思想有着巨大的差异。首先，气质之性的秉有是一个赋界的过程，这一过程设定了“天”这一超越的存在，但一如朱熹所说“只是从大原中流出来，模样似恁地，不是真为之赋予者。那得个人在上面分付这个！”<sup>6</sup>朱熹坚决否定这一超越的存在具有神性色彩，而认为气质之性的沾染是自然的过程。而且人类的

<sup>2</sup> S.T. I-II 81,a.3

<sup>3</sup> 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年第一版，274页。

<sup>4</sup> 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年第一版，204页。

<sup>5</sup> 黎靖德编：《朱子语类》，第一册，北京：中华书局，2004年，66页。

<sup>6</sup> 黎靖德编：《朱子语类》，第一册，北京：中华书局，2004年，62页。

意志并没有参与到气质之性的赋界中，人类并没有因为气质之性的沾染而有向一个超越的存在祷告乞求赎罪的必要，所以格物至知穷理以求回归天命之性的过程是一个自发自觉的过程。天主教的原罪思想则不同，在原罪之犯到原罪沾染整个过程中，上帝作为绝对正义的存在都凌驾于其上，并且人类的自由意志也参与其中，因此在上帝面前，人类成为罪人，为上帝所流放，无法赎罪，处于罪的状态之中。这也就预设了天主教思想中人类由罪的状态转向善的状态，必需一个救赎者的外力的推动才能实现，而这个救赎者便是天主教的基督。基督的救赎是原罪思想迥异于程朱理学气质之性思想的根本。

第二，程朱理学气质之性是一个逻辑的设定，它的时间只是逻辑上的时间，而原罪有两层含义，一指亚当夏娃的因性原罪，一指人类的果性原罪。亚当夏娃的因性原罪导致人类的果性原罪，这种沾染是依靠人类代代繁衍来完成的，故而具有历史的时间性，也因此有一偶论的问题。

第三，程朱理学中受气质之性辄蔽的人固然处于一种恶、愚的道德不完善状态，但这种状态并不构成“罪”的状态。而天主教的原罪思想，则认为因为天主初赐人无穷之福，宠祐有加，而人类却背叛了天主的诫命，违反了当初与天主所定下的契约，所以人类的背叛（也即原罪），构成一种真实的“罪”，从此人类处于一种真实的罪的状态。在天主教神学中，恩与逆历时性的比照使得信徒具有强烈的罪感意识。

第四，在程朱理学中，人之所以要从这种道德的不完善状态转向完善的状态，回归天命之性，是以追求自我道德完善及“颜回之乐”为内在动力的，而其必要性则是自明的。而在天主教神学中，人从罪的状态回归到“与主同在”，虽然有要求自我道德完善的因素，但主要是因为畏惧原罪之罚与向往天国之乐的生命终极关怀，而原罪之罚的重与天堂之赏的美是天主本着正义的原则所设立的。然而，人类之所以能够实现这种转向，却是由于天主对罪人的爱，因为天主的慈爱，基督降生救赎世人，没有天主的慈爱，没有耶稣的降生，人类是无法得救的。也就是说，在天主教神学中，天主的正义与爱的协调是人类回归到“与主同在”状态的动力，是天主教神学由原罪论转向救赎论的枢纽。

另一方面，无论是程朱理学的气质之性的思想，还是天主教神学原罪之犯的思想，在一个维度上，即解释现世恶的来源，却有着共通之处。天主教神学用原罪之犯来解释现世的所有灾害、死亡等恶的存在，恰如保禄所说“罪是从一人入了世界”<sup>7</sup>。但不一样的是，程朱理学主要是用气质之性来解决现实世界人与物、人与人千差万别的问题，像妇女生育所要经受的痛苦，人类的死亡等等在天主教看来是恶的问题却在其外。

---

<sup>7</sup> Romans 5:12

原罪说为天主教的救赎计划设定了必要性，是整个天主教救赎史的开端。而这一教义又与程朱理学迥异，是一个完完全全的异质思想。所以我们选择“原罪”作为分析中国信教士大夫是否具有理解天主教这一异质文化能力的切入口。

以原罪作为切入口，虽然使我们避开了系统化地论述信教士大夫对天主教神学体系理解的艰巨，然而我们依然可能会在成千上万的信教士大夫与浩如烟海的文献史料中迷失方向。为此，选择一位具有代表性的信教士大夫，并就其对原罪的理解进行深入地探究，或许是一个较为可行的解决办法。而在这位士大夫的选择上，我们应当慎之又慎。他至少必须符合下面三个条件：

一，就入教时间而言，他必须是在耶稣会对原罪的解释已经全面展开的时期受洗入教的。这能够确保他对原罪的理解接受具有充分的信息来源，无论是书本来源，还是口头来源。我们后面将会详细论及，耶稣会全面展开对原罪的解释大致在1620年之后，因此，此人必须在1620年之后入教。

二，就影响力而言，他必须是一个信教群体的代表，或者一个地方信教群体的领袖人物，并且其著作作为中国信教人士广为传颂。这能够确保其对原罪的解释具有较大的普适性。

三，就著作而言，他必须有相对完整体系化解释天主教神学的著作传世。这可以使我们了解其所理解的天主教神学体系，原罪在其体系中的重要程度，他如何在这个体系中解释原罪等。

综合考虑这三方面条件，我们认为，朱宗元是目前所知的唯一较为理想的人选。后文我们将详细证及：朱宗元，1638年入教，此时耶稣会对原罪的解释已经相当充分，而这些解释的著作也是较为容易得到，朱宗元入教前后，不仅阅读了大量的相关著作，而且曾受教于阳玛诺整整一年，无论从书面的来源，还是口头来源来看，朱宗元具有充分接收耶稣会对原罪的解释的可能性。同时恰如龚缨晏教授所言，“明清之际，浙东出现了以朱宗元为代表的一些天主教徒。”<sup>9</sup>朱宗元是宁波天主教徒的领袖人物，其影响辐射到浙江、广东甚至海南等地区，在天主教徒群体中小有声誉。同时其著作《答客问》与《拯世略说》相互发明，构成对天主教神学体系较为完整体系化的解释。这在当时的天主教徒中可谓绝无仅有。其著作流传甚广，重梓次数甚多，在同时代的相关著作中亦属罕见。所以我们认为选取朱宗元作为其时中国信教士大夫的代表，完全足以反映1620~1640年间入教的大部分中国信教士大夫对原罪所持有的普遍理解，也可以在一定程度上准确地反映其时这一批中国信教士大夫对天主教教义的理解力。

<sup>9</sup> 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5月，第三期，总第三十六期，66页。

从他的身上，我们或许可以发现中西文化之间是否具有达成深入理解的可能，正是抱着这样的预设，我开始了这个论题的研究。

因为朱宗元生平著述中疑点甚多，故本文拟先就其生平著述作一考证，然后再转入对朱宗元原罪解释的论述。

## 研究现状

无论从所牵涉的学科之多，史料之丰富，还是研究所具有的当代意义来说，明末清初中西文化交通史研究都可以当之无愧地被称为极具魅力的研究领域。它吸引着众多的中外学者沉醉其中。世界各国学者从历史、神学、哲学、科学、文学、绘画与科技各个角度切入，完成了许多研究著作的著述，为后人的研究留下了丰富的财富，在各自的领域为中西文化交通史的研究作出了各自的贡献。仅牵涉到中国信教士大夫对天主教教义理解的著作，我们就可以罗列许多，谢赫耐的《中国和基督教》、孙尚扬的《明末儒学与基督教》、张西平的《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》、钟鸣旦、孙尚扬合著的《一八四〇年前的中国基督教》、钟鸣旦的《杨廷筠：明末天主教儒者》、郑安德的博士论文《明末清初天主教和佛教的护教辩论》等等。部分著作因其研究对象的选择，而得出了一些令人难以赞同的结论。如《中国和基督教》一书，片面地选择反教士大夫作为研究对象，而认定中国士大夫对天主教教义无法理解。

关于朱宗元，目前可见的主要研究成果有：汉语学界的方豪所著之《四明朱宗元事迹》以及其《中国天主教史人物传》中朱宗元之传。2006年浙江大学宁波理工大学龚纓晏教授亦撰有《明清之际的浙东学人与西学》与《谈“天学”》二文<sup>9</sup>，前文已发于《浙江大学学报》，后文尚未公开发表；西方学界主要是德国学者萨克森迈尔教授（Sachsenmaier Dominic）所著的《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元（1616—1660）》（*Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan ca:1616-1660*），此书收入于《华裔学志》专著系列。目前可见的研究成果对朱宗元生平著述的考证尚有一定遗漏，且均未就朱宗元对原罪的解释展开论述。

鉴于一些新史料的发现，笔者拟在前人研究的基础上，对朱宗元之生平著述再作一更为确切地考证。同时，目前学界对耶稣会士解释原罪及中国信教士大夫回应他们解释的研究亦多在人性论的框架下展开，这与中世纪教会对原罪的解释方式相去甚远。这也是本文试图突破的研究现状之一。

<sup>9</sup> 此二文之完整稿件蒙龚教授赠阅，在此深表感激之情。

## 一 朱宗元生平、著述再考

朱宗元，明末清初中国著名信教士大夫。然由于中西资料的缺乏，其生平、著述的有关问题一直悬而未决。目前可见的主要研究著作有：汉语学界的方豪所著之《四明朱宗元事迹》<sup>10</sup> 以及其《中国天主教史人物传》中朱宗元之传；西方学界主要是德国学者萨克森迈尔教授（Sachsenmaier Dominic）所著，收入《华裔学志》专著系列的《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元（1616—1660）》（*Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan ca:1616-1660*）。总的来说，萨克森迈尔教授的考证较方豪更为详确，然因此著为德文，且国内罕见，故在国内学界影响尚不大。2006年龚纓晏教授所撰《明清之际的浙东学人与西学》一文刊发于《浙江大学学报》，龚教授通过文本的细读与新材料的发现，得出了与萨克森迈尔教授相近的结论，可谓殊途同归，然其论证中亦有不尽人意之处。笔者2006年7-8月间有幸蒙辅仁大学外国语学院邀请参加西洋古典暨中世纪文化学程，借此机缘得到台湾收集资料，获台湾清华大学黄一农教授指点，于其自法国巴黎国家图书馆带回之缩微资料中得见朱宗元早期之著作《破迷论》。在回大陆后，笔者又得到北京外国语大学徐允婧女士的帮助，获得两篇国内学界较为罕见的朱宗元所撰之序。鉴于这些新材料的发现，笔者拟对朱宗元之生平著述相关问题再作一抛砖引玉式的重新考证。

### （一）朱宗元之生卒年考

朱宗元，鄞县人，朱瑩之孙。《康熙鄞县志》有《朱瑩传》，其曰：“朱瑩，字仲明，万历癸酉举人”<sup>10</sup>，其官至莒州太守、工部员外郎，“孙宗元，举国朝顺治戊子贤书，博学善文。”<sup>11</sup>笔者细查该志科举卷，知朱宗元为顺治三年恩贡、顺治五年举人。“《圣教鉴略》及《圣教通考》谓系解元，又曰湖州人，误也！”<sup>12</sup>生于1616或1617年，卒于1660年。

方豪先生曾对其生年作出过考证。在《四明朱宗元事略》中他认为，“宗元之生，当在万历三十八年（一六一〇年）也”<sup>13</sup>。其主要论据是“《答客问》有康熙刻本，两云‘西

<sup>10</sup> 汪源泽修、闻性道撰：《康熙鄞县志》（康熙25年〔1686〕刻本影印），卷十七，三十页，收入《中国地方志集成·浙江府县志辑》，上海：上海书店，1993年。

<sup>11</sup> 汪源泽修、闻性道撰：《康熙鄞县志》（康熙25年〔1686〕刻本影印），卷十七，三十一页，收入《中国地方志集成·浙江府县志辑》，上海：上海书店，1993年。

<sup>12</sup> 方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛·甲集》，重庆：商务印书馆，1944年，69页。

<sup>13</sup> 方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛·甲集》，重庆：商务印书馆，1944年，69页。

士至中国仅五十年’”<sup>14</sup>，因此私下假定《答客问》之初稿形成于“西士至中国仅五十年”之时，又据其所知耶稣会士进入中国乃在万历九年（1581年），而推论出《答客问》之初稿形成“适为崇祯五年（1632年——笔者注）”<sup>15</sup>，根据林文英所撰《答客问》之序有云：“考朱子之著是篇也，年方二十三耳”<sup>16</sup>，于是倒推二十三年，得出了上述生于1610年的结论。其后，方豪先生在《中国天主教史人物传》中又据同理得出1609年的结论<sup>17</sup>，此结论亦为大多数学者所接受。然笔者以为此结论并不牢固，其论证具有明显的漏洞。

第一，朱宗元所谓“西士至中国”的确切时间，是否与我们今日所认定的万历十年相一致？朱宗元在《天主圣教十诫直译》之序中称“神宗皇帝御极之八年，有大西上德利公玛竇，航海来宾。”<sup>18</sup>“御极”乃指登基。神宗登基乃在1572年，“御极之八年”当指万历八年（1580年）。可见朱宗元所认定的“西士至中国”，并非万历九年，而是万历八年。

第二，“五十年”是否是一个确指的数字？虽然其前面有限定词“仅”，使得“五十年”看起来更像是一个确指的数字。但我们回到原始文本中，其中一处原文乃“问：闻天主教正道而疑阻，罪固难遣，但其至此仅五十年，前此千百年之人，不幸无闻，将尽入地狱欤？”<sup>19</sup>另一处是“或因其澹泊无求，遂疑其所求者甚大，有叵测之心。试思五十年来，先者死，后者老，积谋不发，更待何时？”<sup>20</sup>朱宗元此处似无确指五十年之意。此二处所谓“五十”，均可指五十到六十之间的任何数字。由此可见，上述推算确不成立。

第三，“五十年”此语使用之时，是否即是《答客问》初稿撰成之年？亦即是否就是朱宗元二十三岁之时？张能信所撰之《叙》称“其原卷竞相传示，遂失所在”<sup>21</sup>，唯存钱发公之抄本，“又逾年（1643年——笔者注），朱子更为增广十数条，属余订考而题简端焉”<sup>22</sup>。就此来看，《答客问》中此语的形成，乃是经过了誊抄、增广与订考的过程，此语究竟

<sup>14</sup> 方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛》，甲集，重庆：商务印书馆，1944年，69页。

<sup>15</sup> 方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛》，甲集，重庆：商务印书馆，1944年，69页。

<sup>16</sup> 林文英：《答客问序》，辑入朱宗元：《答客问》（法国国家图书馆藏，编号C7036-C7037），二乙。《答客问》现存多种刻本，法国国家图书馆藏有张能信作序之刻本（编号C7038-7040）和林文英作序之刻本（编号C7036-C7037），林文英作序之刻本现又附于萨克森迈尔之《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元（1616-1660）》一书之后，本文所据之林文英作序本即此影印本，下文引用此本则以“影印本”标识。北京国家图书馆亦藏有1871年上海慈母堂重刻本，然其书改动甚多。

<sup>17</sup> “宗元约生于万历三十七年（一六〇九）”（方豪：《中国天主教史人物传》，中册，北京：中华书局，1988年，92页。）

<sup>18</sup> 朱宗元：《十诫序》，辑入阳玛诺：《天主圣教十诫直译》（1798年京都始胎大堂藏板刻本），三乙。按：朱宗元虽为清初名士，然其生于明末，故本文引文均亦标其朝代。

<sup>19</sup> 朱宗元：《答客问》（抄本），四十四乙。张能信作序之刻本，笔者未见原件，此所引乃源自于

<http://archives.catholic.org.hk/books/>网站之图片资料。该网站称图片系1871年慈母堂刻本扫描，图片资料中先为张能信作序之手抄本，后为林文英作序之刻本。本文所引张能信之序，即源于此网站之图片资料，下文如引此本以“抄本”标识；下文如引此网站之林文英作序之刻本，则以“刻本”标识。

<sup>20</sup> 朱宗元：《答客问》（抄本），四十八乙。林文英作序本均作“试思百余年来”。

<sup>21</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问》（抄本），叙一，甲。

<sup>22</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问》（抄本），叙一，乙~叙二，甲。

是否是其初稿完成之时出现的，我们还需要进一步地考证。

根据上述三点，我以为，方豪的论证是不严密的，其结论也是不成立的。

龚缨晏教授《明清之际的浙东学人与西学》一文，其推翻方豪的年代论证基本与我前两点相同，而其“我们只有假设，张信能见到《答客问》初稿的庚辰年，即朱宗元完成此稿的时间，这一年朱宗元23岁”<sup>22</sup>的做法，我则难以赞同。张能信《答客问·叙》之原文为“庚辰夏（1640年——笔者注），余从冯石沅氏处见此书，石沅得之于钱发公氏，发公得之于武林范孔识氏”<sup>23</sup>，半年时间，《答客问》初稿至少转经三人之手，始至张能信手中。考虑其时之交通，实难假设此书初稿形成于1640年。况且，钱发公又因“尊之甚，契之甚，而手录副卷”<sup>24</sup>，考虑其书篇幅之长，手抄之艰难。假定此书初稿形成于1640年更难成立。

龚缨晏教授此文的一大贡献是在汉语研究界断定了朱宗元受洗的确切年份。“据葡萄牙里斯本阿儒达图书馆(Biblioteca da Ajuda)所藏耶稣会的年度报告，朱宗元受洗成为天主教徒的时间是在1638年，而不是1631年，洗名是葛斯默(Cosme)，给朱宗元付洗的是意大利传教士利类思”<sup>25</sup>。蒙龚缨晏教授之惠赠，兹将由董少新先生翻译的阿儒达图书馆所藏的耶稣会的年度报告中关于朱宗元的部分资料录于此，以方便研究者：

伏若望神甫去世后，（杭州传教区）由潘国光神甫和利类思神甫共同管理；几个月后，（中国）副省会长命潘国光神甫返回上海，协助生病了的黎宁石神甫；于是利类思神甫独自掌管（杭州）传教区，直到被任命接替伏若望神甫的阳玛诺由福建来到杭州。

利类思神甫在管理杭州教务期间，做了一个真正的传教士所应做的传教工作。在阳玛诺神甫来到杭州之前，杭州的传教事业已有所发展。在此期间，一位宁波（距本省城有五日本路）籍文学士青年前来告诉利类思神甫说，他已经读过我们的许多书籍，并认为这些书中的教义很有道理，而且理论体系精确完备，于是想成为上帝的随从，因为在他看来只有上帝的教义才是真理，除此之外便不会出现拯救。他认真地聆听了教理的讲授，随后接受圣洗。葛斯默的受洗，将使他的亲友及乡亲们产生沾主护佑的强烈愿望。葛斯默从上帝那里得到益处，也使他更加想让神甫同他一道前往他的家乡传授福音。在与神甫道别时，

<sup>22</sup> 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5月，第三期，总第三十六期，61页。

<sup>23</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问（抄本）》，叙一，甲。龚缨晏称“钱发公”为“钱塘发公”，不知所据何本，若此“发公”真乃钱塘人氏，则此初稿曾经由武林人氏辗转传到钱塘人氏手中，其间之艰难与漫长，或许更印证了此书不成稿于1640年。

<sup>24</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问（抄本）》，叙一，甲。

<sup>25</sup> 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5月，第三期，总第三十六期，62页。

他对神甫说，以后将向其汇报有关上帝教义的消息，如果那里的人们有接受上帝教义的意向，便会立刻遣人来请神甫前往（宁波）。

葛斯默返乡回家后，向父亲叙述了其成为教徒的经过。当时还是异教徒的父亲对儿子没经过他的允许就接受了这样的信仰而感到非常生气，并严厉地训斥了他。但是葛斯默是一位优秀的教徒，在我们信仰的诸事上尽心尽力，对其父亲也不例外。几天过后，他父亲在阅读了我们的书籍后，其观念以及倔犟的态度都有所改变，与先前严厉斥责的做法相比，似乎已经缓和多了。葛斯默在他的亲友中间实践上帝的善事，使他们对上帝都有了很好的认识，并且他们都希望成为教友，于是便派了一个人前往杭州请（利类思）神甫，告诉神甫（在宁波）有举行弥撒的很大愿望。神甫即刻登船，日夜兼程，浑然不觉旅途之劳累；从来没有福音传播者前往的这个城市，即将有望接受上帝教义的第一个讯息，这使神甫倍感欣慰。神甫一上岸便前往葛斯默家，并受到了葛斯默全家人的热情接待。次日，大西洋新来传教士到达宁波的消息迅速传开，许多人闻讯而至。由于人太多，他们不得不分开讲解教理，神甫一个厅，葛斯默一个厅，而另外一个初学教理的人则在另一个厅中讲解我们的神圣信仰，展示救世主的图像，这吸引了很多人跑去观看。这个集会一共持续了七天，在最后几日中有十五人领洗，其中大多为士人。<sup>27</sup>

因伏若望1638年去世，故根据此记载，朱宗元受洗于1638年应确切无疑。由此我们又可知《答客问》之著成当在1638年之后，且前已述，其初稿形成当在1640年前，故其初稿当是在1638~1639年间完成的。此判断也可与方豪所谓两处“五十年”相印证。根据上述朱宗元对耶稣会士来华时间的判断为1580年，再分别加以五十的首数与五十九的尾数，我们可以得到：朱宗元使用上述两语之时，当在1630~1639年间。两相印证，朱宗元之《答客问》初稿形成时间应与其在《答客问》中使用上述两语的时间相同，当在1638~1639年间无疑。

又根据张能信称其时朱宗元二十三岁，我们可知其生年当在1616~1617年间。据此得出龚纓晏教授之“他出生于1617年或稍早”<sup>28</sup>的结论，或许更为确凿。此结论与德国学者萨克森迈尔教授的1615~1617年推论亦相吻合<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> Biblioteca da Ajuda, *Jesuitas na Ásia*, cód. 49-v-12, fl. 325a-326a, Anno, 1638. 本文献由董少新先生翻译，龚纓晏教授提供，特此致谢。

<sup>28</sup> 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5月，第三期，总第三十六期，63页。

<sup>29</sup> “在何大化（Antonio de Gouvea）书19章的开头提到，利类思当时在南京停留，而伏若望死后利类思接替了他在杭州担任领导传教一职。同一年有报道说朱宗元旅行至杭州的耶稣会馆，为了受洗礼。伏若望于1638年7月去世，因此朱宗元应该于此年受洗。我们由此可以推论出朱宗元写《答客问》时23岁，当时他应该已经皈依天主教。在《答客问》之前他已经写出了《破迷论》这本表现出其亲基督教倾向的小册子。因此朱宗元不可能在1615年以前出生，一定在这

朱宗元之卒年，萨克森迈尔教授根据黎玉范写于浙江的《报告和祈愿书》(*Relatio et libellus supplex*)<sup>30</sup>说：

“多明我会也在浙江同教会文人会面，在会上讨论了自身与耶稣会在意见上的分歧。其中一次会面是在1659年进行的，虽然当时所有的奉教文人都获得了邀请，但是我们并不清楚是否朱宗元也参加了这次会议。因为很可能当时他已经身患重病。因为黎玉范提到他在这一年到访宁波，并给朱宗元行终傅礼。正如黎玉范在他写于浙江的《报告和祈愿书》(*Relatio et libellus supplex*)提到的，朱宗元1660年去世。”<sup>31</sup>

萨克森迈尔教授的这个结论应当说是比较确切的。贾宜睦之《提正篇》有题“明山朱宗元阅”<sup>32</sup>字样，《提正篇》初刻年月不详，有“顺治己亥（1659）季夏日岱渊佟国器”<sup>33</sup>所作之序，故知1659年朱宗元尚且健在。而之后，未再见有朱宗元之著作文字出现，这亦印证了萨克森迈尔教授的结论。

## （二）朱宗元之著述考

目前可见，朱宗元最早的著作当是《破迷论》。张能信的《答客问·叙》中便称“先是朱子撰《破迷论》”<sup>34</sup>，而根据何大化《远东亚州》十九章，“伏若望（P. j. Froes）卒（一六三八年卒——笔者注）后，利类思（L. Buglio）自南京来杭州继任，既而阳玛诺亦自福州调任杭州会长，比卸职，获开教宁波之良缘。会其地有某少年学者，曾浏览教中典籍，并已在省中受洗，回里后，以其事述于亲，亲始则责辩，继以子之譬解甚当，亦心悦诚服，欲延司铎来甬，利司铎即应其请……延司铎者名葛斯默”<sup>35</sup>，葛斯默即朱宗元，其回应父母“譬解甚当”，而《破迷论》之最大特点便是大量使用譬喻，而且张能信称其撰《破迷

---

之后。张能信在序言中提到他1640年夏初次看到《答客问》手稿，所以在1638年到1640年之间，朱宗元应该是23岁，因此他的出生年份应在1615-1617年间。”（Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII; Nettetal: Steyler, 2001. p33-34.）。此处如按中国传统计岁方法，结论当为1616-1618年间。本文所引该书内容，均由北京外国语大学罗莹女士翻译、徐允婧女士转赠，特此一并感谢。

<sup>30</sup> 此书正由北京外国语大学蒋蕤女士翻译。

<sup>31</sup> Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII; Nettetal: Steyler, 2001. p41.

<sup>32</sup> 贾宜睦：《提正篇》（1870年春慈母堂重刻本），卷首。

<sup>33</sup> 佟国器：《提正篇叙》，辑入贾宜睦：《提正篇》（1870年春慈母堂重刻本），序六乙。

<sup>34</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问》（抄本），叙二甲。

<sup>35</sup> 何大化：《远东亚州》，转引自方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛·甲集》，重庆：商务印书馆，1944年，71页。

论》后，“以示所亲，所亲急掩其目曰：‘恐见之而迷遂破也’”<sup>36</sup>，因此，笔者认为《破迷论》是朱宗元出示给其父母，以回应其父母的责辩，并劝喻他们入教的著作。朱宗元也达到了预期目的，“其母亦受洗焉”<sup>37</sup>。

据黄一农教授自法国巴黎图书馆带回的缩微胶卷，《破迷论》第一页署有“鄞 朱宗元 维城 甫著，慈溪张能信成义 甫著”<sup>38</sup>字样，可知其为朱宗元与张能信合作完成之著作。又因朱宗元曾将之出示给其父母，可知完成时间当在1638年朱宗元受洗到其返回宁波之间。其书中有题“自开辟迄今六千八百四十二载”<sup>39</sup>，故知其书初刻于1642年。

《天主圣教豁疑论》的母本即是《破迷论》。学界有学者将《天主圣教豁疑论》认定为清初的著作<sup>40</sup>，笔者对照《破迷论》与《天主圣教豁疑论》，发现两者内容大致上是一致的。不同之处在于：在刻本样式上，《破迷论》是18列19字一板，《天主圣教豁疑论》是14列18字一板；在内容上，《破迷论》显得对仗工整，语言华丽，譬喻精妙，意义丰满，而《天主圣教豁疑论》则去除了几乎所有的譬喻，语言简白素朴，口语化倾向明显。1680年重刻时的情形可能是瞿驾德讲述朱宗元《破迷论》，并自己订正刻板，以满足向下层百姓传教的需求。

收入《天主教东传文献三编》的“穗城大原堂重梓”本《天主圣教豁疑论》将《破迷论》的“自开辟迄今六千八百四十二载”改作“自开辟迄今不过七千余载”<sup>41</sup>，可知，“穗城大原堂重梓”本《天主圣教豁疑论》，当在1800年前后刻成。

按时间顺序，目前已知朱宗元第二部著作作为《答客问》。如上已证，《答客问》初稿完成当在1638~1639年间，辗转流传，经武林范孔识——钱发公——冯石沔，庚辰年（1640年）张能信自冯石沔处得见初稿，初稿在其后两年传阅中遗失，幸赖钱发公“手录副卷”全书得以保存。钱发公“手录副卷”之后，携之适楚至少二年。1642年，朱宗元随同孟儒望访张能信于致园，恰值钱发公携其“手录副卷”自楚回浙出示于众，1643年朱宗元增添十几条问答，张能信为之序并“订考而题简端焉”，当年梓行。其后，1646年，张能信参

<sup>36</sup> 张能信：《答客问·叙》，辑入朱宗元：《答客问（抄本）》，叙二甲。

<sup>37</sup> 何大化：《远东亚洲》，转引自方豪：《四明朱宗元事略》，辑入方豪：《中国天主教史论丛》，甲集，重庆：商务印书馆，1944年，71页。

<sup>38</sup> 朱宗元：《破迷论》（法国国家图书馆藏本，编号CHINOIS 7143），一甲。笔者所见《破迷论》为台湾新竹清华大学人文社会学院图书馆所藏法国国家图书馆藏本之缩微胶卷，下文所引《破迷论》均乃此本，不再赘笔。在此感谢黄一农教授的指点，使我得见此本。

<sup>39</sup> 朱宗元：《破迷论》，六甲。

<sup>40</sup> 龚缨晏教授认为“可以肯定《天主圣教豁疑论》是在清初写成的”（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5月，第三期，总第三十六期，63页）。当然，如果将《天主圣教豁疑论》作为一篇独立的文章来看，这种说法是不成问题的。萨克森迈尔教授在其著作中将其刻年判定为1680年（见Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII: Nettetal: Steyler, 2001.p44），对此我表示赞同。

<sup>41</sup> 朱宗元：《天主圣教豁疑论》，六页，辑入吴相湘：《天主教东传文献三编》，第二册，见《中国史学丛书续编》，21卷，台湾：台湾学生书局，1998年，541页。

与钱肃乐领导的反清复明活动,《明遗民录》中便曾载有“又同邑张成义,字能信,亦宗周弟子也。丙戌后,起兵不克,行遁去,不知所终”<sup>42</sup>。为回避这段清初忌讳的历史,避免引起不必要的传教困难,1697年重刻《答客问》之时,苏霖另求序于林文英,林文英之序中提及“考朱子之著是编也,年才二十三耳”<sup>43</sup>,明显来自张能信之序,且其又说“今苏先生为之重梓,问序于余,余不敏,何敢轻为赘笔,取而阅之”<sup>44</sup>,可知其时尚存有1643年之刻本,亦有张能信之《叙》,苏霖之所以不用张能信之《叙》而另求序于林文英,必定是为了避免引起传教困难。也因此出现了两个版本的《答客问》:张能信作《叙》的《答客问》和林文英作《序》的《答客问》。

其后朱宗元的另一部力作乃是《拯世略说》。因其书中有“自有天地至今顺治之甲申,仅六千八百四十四年”<sup>45</sup>,可知此书著成于顺治甲申年亦即崇祯十七年。龚纓晏教授认为“《拯世略说》成书时,朱宗元还是明朝的臣民,因此根本不可能用清朝的‘顺治’年号,这说明《拯世略说》成书于明朝的最后一年,但在清初刻印”<sup>46</sup>,此语基本可信,但其前提——朱宗元没有在此前归降满清——尚须斟酌。朱宗元在《自叙》中有言:“始也好辩,为《答客问》行世,今标大义数端,曰《拯世略说》,大约详于彼者则略于此”<sup>47</sup>,其著《拯世略说》有补充发挥《答客问》,使对教义的言说更加完整的目的。由此可见,《答客问》可与《拯世略说》互相补充,此二著作构成朱宗元对天主教教义的完整言说,从其中能够完整地看出朱宗元对天主教教义的反应。

除此三部完整单行本著作外,现尚存其《郊社之礼所以事上帝也》一文,《天主圣教十诫直诠·十诫序》、《辨敬录朱序》和《订正总牒序》三序。<sup>48</sup>

《郊社之礼所以事上帝也》。方豪曾在上海徐家汇藏书楼、北平北堂图书馆见有多种抄本,法国国家图书馆亦藏有一件<sup>49</sup>。在其《中国天主教史人物传》中附有部分文字,而萨克森迈尔教授《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元(1616-1660)》一书之后,则将法国国家图书馆的影印本附录其中。学界常将此文与朱宗元之中举联系起来<sup>50</sup>,笔者起初亦囿于其中。然此实属臆测。其一,据方豪所述,其所见抄本附有评语,曰:“初览惊为异解,

<sup>42</sup> 孙静庵编:《明遗民录》(卷二),《明清清初史料选刊》,杭州:浙江古籍出版社,1985年7月,12页。

<sup>43</sup> 林文英:《答客问·序》,朱宗元:《答客问》(刻本),序二,乙。

<sup>44</sup> 林文英:《答客问·序》,朱宗元:《答客问》(刻本),序二,甲。

<sup>45</sup> 朱宗元:《拯世略说》(法国国家图书馆藏,编号C7139-C7142),十六乙。此本附于萨克森迈尔之《将欧洲因素整合进中国文化的朱宗元(1616-1660)》一书后,下文如引此本则以“影印本”以略。北京国家图书馆亦藏有1873年“上海慈母堂重刊”本,然重刊中多有改动。

<sup>46</sup> 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5月,第三期,总第三十六期,62页。

<sup>47</sup> 朱宗元:《拯世略说·自叙》(影印本),自序三乙。

<sup>48</sup> 方豪:《中国天主教史人物传》,中册,北京:中华书局,1988年,97页。

<sup>49</sup> 如:萨克森迈尔在与笔者的邮件联系中便认为此文不是医科文章,而很可能是朱宗元中举之文。萨克森迈尔教授对本文亦曾多有建议,特此感谢。

细玩亦平妥大道理”<sup>50</sup>。据此评语并不足以证明此文为其中举之文，因科举考试中批卷者的批语都会明确地注明某某同考官等文字，且一般均置于卷首。其二，《国朝乡会试题录》中存有顺治五年戊子科浙江试题，共三：“颜渊季路（全）”、“成己仁也（二句）”和“以善养人”<sup>51</sup>，并无“郊社之礼以祀上帝也”之题，同年其他省试题中亦未曾出现。出现类似题目的乡试是在顺治十七年庚子科福建乡试中，其题为“郊社之礼（节）”<sup>52</sup>。顺治十七年（1660年）即朱宗元逝世之年，萨克森迈尔教授在其参考文献中将此文定为1647年后，然朱宗元此文是否作于此年亦已难以确考。萨克森迈尔教授之书后附的影印本标题下题有“十三科大题文徵 朱宗元”<sup>53</sup>数字。“十三科”，《明史》称“凡医术十三科，医官、医生、医士，专科肄业：曰大方脉，曰小方脉，曰妇人，曰疮疡，曰针灸，曰眼，曰口齿，曰接骨，曰伤寒，曰咽喉，曰金镞，曰按摩，曰祝由。凡医家子弟，择师而教之。三年、五年一试、再试、三试，乃黜陟之。”<sup>54</sup>明清时期又常将以“四书”文句命题而作成之时文称为“大题文”，故有《大题文府》、《大题文汇》等作弊用书的名称。故此文有可能是朱宗元为某位要参加考试的医家子弟所作的一篇捉刀样作。

朱宗元此文竭力证明郊社之礼所祭祀的对象是上帝，“夫上帝者，天之主也”<sup>55</sup>，其“乃未有天地之先惟一自有纯神无形之体，无始而为万有之根，无终而永远不息，无所不在，无所不知，无所不能，绝超神灵之表，独握化育之权，至尊无对，至高无上，所谓天之主宰，上帝非耶”<sup>56</sup>，目的在于批驳“后世之论郊社者”“以后土与上帝并是”<sup>57</sup>之论。

《天主圣教十诫直诠》，“天主降生一千六百四十二年 极西阳玛诺述”<sup>58</sup>。现存1798年京都始胎大堂藏板刻本前有二序言：一为《叙十诫》，题“顺治己亥都御史襄平佟国器序”<sup>59</sup>，“顺治己亥”乃顺治十六年，西元一六五九年；另一为《十诫序》，题“鄞县朱宗元维城氏敬叙”<sup>60</sup>。据费赖之《在华耶稣会使列传及书目》称“《天主圣教十诫直诠》，二卷，一六四二年、一六五九年、一七三八年、一七九八年北京刻本”<sup>61</sup>来看，1642年就有

<sup>50</sup> 方豪：《中国天主教史人物传》，中册，北京：中华书局，1988年，97页。按，此评语未见于萨克森迈尔所附之影印本。

<sup>51</sup> 国朝乡会试题录（北京国家图书馆藏，编号50955），卷一，戊子科·浙江。

<sup>52</sup> 国朝乡会试题录（北京国家图书馆藏，编号50955），卷一，庚子科·福建。

<sup>53</sup> 朱宗元：《郊社之礼所以祀上帝也》，见Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII; Nettetal: Steyler, 2001, p.447。此文原文未注明页码，在此谨以萨克森迈尔之书页码标识。下文如引此本，则以“影印本”标记，并注萨克森迈尔书之页码。

<sup>54</sup> 张廷玉：《明史·志第五十·职官三·太医院》，北京：中华书局，2003年重印本，1812页。

<sup>55</sup> 朱宗元：《郊社之礼所以祀上帝也》（影印本），447页。

<sup>56</sup> 朱宗元：《郊社之礼所以祀上帝也》（影印本），452页。

<sup>57</sup> 朱宗元：《郊社之礼所以祀上帝也》（影印本），452页。

<sup>58</sup> 阳玛诺：《天主圣教十诫直诠》（1798年京都始胎大堂藏板刻本），内封页。

<sup>59</sup> 阳玛诺：《天主圣教十诫直诠》（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序二甲。

<sup>60</sup> 阳玛诺：《天主圣教十诫直诠》（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五乙。

<sup>61</sup> 费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，114页。

刻本出现。从1798年刻本朱宗元的序中可知，1642年的成稿时，阳玛诺“闵予小子，先以示我”<sup>62</sup>，朱宗元即为之序，并“付之枣剞”<sup>63</sup>。1659年重刻时，另求序于佟国器，并置于朱宗元序之先。

朱宗元作此序时，当在甬上。明代浙江之会城为杭州，宁波与杭州相隔杭州湾，遥距五六百里，故其称“时公（阳玛诺——笔者注）驻会城，去我海上，江山限隔，五百而遥”<sup>64</sup>。

从此序中，亦可知阳玛诺乃朱宗元之授业恩师，其曾跟随阳玛诺学习整整一年，故其序中有“大矣哉，吾师之怜予也，小子私幸，受业终岁”<sup>65</sup>之语，朱宗元甚至饱含感情地称阳玛诺为其“神师”<sup>66</sup>，阳玛诺在朱宗元心中的地位可见一斑。这也是为什么阳玛诺所译的《轻世金书》，朱宗元不辞劳苦润色校订，且“用尚书谏诤体，以显其高古”<sup>67</sup>，并自谦“甬上门人”<sup>68</sup>的原因所在。阳玛诺与朱宗元之间的师生关系当无疑。

然朱宗元究竟于何时师事阳玛诺？费赖之在阳玛诺之传中称：“廷筠出资在杭州建一美丽教堂，并设一修院；已而发展宁波教务，一六三九年玛诺重返宁波”<sup>69</sup>，可知1639年前，阳玛诺便曾到过宁波，然目前尚无记载称此前阳玛诺曾在宁波整整一年。1638年朱宗元受洗时，对利类思神父说“他已经读过我们的许多书籍”，可知朱宗元主要是受到书籍教化入教的，其时尚未受业于阳玛诺。阳玛诺1639年抵达浙江杭州，并负责杭州教务，同年重返宁波。所以真正受业时间当在1639年。同时，1640年孟儒望“在宁波为六百人授洗。传教数年，颇有成绩。”<sup>70</sup>孟儒望在鄞越五年，其间，从朱宗元携孟儒望访张能信，并为孟儒望的著作撰写序言、订考校阅来看，其1640~1645年间主要在协助孟儒望宁波传教。这再次印证了朱宗元受教于阳玛诺之年，只有可能是1639年。

此序后被传抄，并以《教要》之名，辑入《道学家传》。然《教要》之后有题“大明浙江湖州府乌程县会元朱宗元维城氏谨叙”<sup>71</sup>，或乃传抄之误。余遍考顺治及康熙两朝之

<sup>62</sup> 阳玛诺：天主圣教十诫直论（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五甲。

<sup>63</sup> 阳玛诺：天主圣教十诫直论（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五乙。

<sup>64</sup> 阳玛诺：天主圣教十诫直论（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五甲。

<sup>65</sup> 阳玛诺：天主圣教十诫直论（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五甲。

<sup>66</sup> 阳玛诺：天主圣教十诫直论（1798年京都始胎大堂藏板刻本），十诫序五乙。

<sup>67</sup> 方豪：四明朱宗元事略，辑入方豪：中国天主教史论丛，甲集，重庆：商务印书馆，1944年，70页。

<sup>68</sup> 阳玛诺：轻世金书（1897年香港纳厘街静院印板刻本，台湾辅仁大学神学院图书馆藏），一甲。在其参与校订的孟儒望、贾宜睦的著作中，或称“甬东朱宗元较正”（《天学略义》），或称“明山朱宗元阅”（《提正篇》），均未见“门人”之称，且明末清初入教儒士有称呼自己之授业神职人员为“师”，自称“门人”的习惯。

<sup>69</sup> 费赖之：在华耶稣会士列传及书目，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，112页。

<sup>70</sup> 费赖之：在华耶稣会士列传及书目，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，112页，《鄞县宗教志》（陈定尊编：鄞县宗教志，团结出版社出版，1993年12月，205页）中称“翌年传教士孟士表（意大利籍，又名儒望）到鄞，一住5年之久，博洗教徒达560余人。”

<sup>71</sup> 朱宗元：教要，辑入胡璜编：道学家传，见钟鸣旦、杜鼎编：徐家汇藏书楼明清天主教文献，卷三，台北：辅仁大学神学院，1996年，1036页。

进士题名录，均未见有朱宗元曾中进士，并是会元的痕迹。朱宗元亦非乌程人，《乾隆乌程县志》和其他几种乌程县志中并没有任何关于他的记载。且其旁又署“又名鄞县”<sup>72</sup>，可知传抄者胡璜亦不明确朱宗元之籍贯，其为误当无疑。

孟儒望《辨敬录》共存三序，张能信之《辨敬录张序》、朱宗元之《辨敬录朱序》和钱廷焕之《辨敬录钱序》，此三序现存于《天学集解》<sup>73</sup>之中。由《辨敬录张序》称“之则予与朱氏受而传之，有同心也”<sup>74</sup>，可知《辨敬录》实乃由张能信与朱宗元笔受并付梓的。而《辨敬录钱序》又称“泰西孟先生，以寓梯航传教，热切爱人之大愿，横口横笔，字字灵途。而予友朱维城、张成义勇助之。成义谓予：‘同学，宜有言。’予能言两君皆予邦高智诚修之士，善领予奋迈希天者也，故乐道予之所得者以质之，而先生固无藉予言也。”<sup>75</sup>可知张能信、朱宗元与钱廷焕均为同学且关系密切<sup>76</sup>，张能信求序于钱廷焕，故其作《辨敬录钱序》。《辨敬录朱序》末题“鄞人朱宗元思默氏拜手敬题于高美台上”<sup>77</sup>，可知此序确为朱宗元所作，且其自称“思默”更印证了Cosme或Cosmos即是朱宗元洗名的说法。朱序末题作序时间，然根据钱廷焕《辨敬录钱序》末题“崇祯壬午夏钱廷焕文一心居士则氏敬叙于显思堂”<sup>78</sup>，可知朱宗元之序亦当作于崇祯壬午年（1642年）。此序除辨释“敬”之异端外，还总括孟儒望《辨敬录》一书内容，称“故《辨敬录》，总归二端，一晰当敬与不当敬之别，一晰致敬之差等。”<sup>79</sup>朱宗元对《辨敬录》此书极为推崇，道：“是录也，其殆行海之指南针乎，其殆暗室之夜光珠乎？呜呼！人心为异端邪魔据久已，先生夺而归之，昔儒谓功不在禹下者，其先生之谓欤！”<sup>80</sup>

《订正总牍序》亦辑入《天学集解》，所谓“总牍”在明末耶稣会中指龙华民所编译的《圣教日课》，现藏北京国家图书馆的1888年北京救世堂重刻本《圣教日课》第一页反面即题“总牍经”，主教田类斯在《重刻弁言》中亦曰“总牍经，本乃教众日用之书，因旧板模糊，兹复重刻诸经”<sup>81</sup>，可见朱宗元所称“总牍”即是龙华民的《圣教日课》。现已

<sup>72</sup> 朱宗元：《教要》，辑入胡璜编：《道学家传》，见钟鸣旦、杜鼎克编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，卷三，台北：辅仁大学神学院，1996年，1036页。

<sup>73</sup> 清初刘凝汇编的《天学集解》在圣彼得堡俄国公共图书馆（The Russian Public Library）有藏本，北京外国语大学海外汉学中心有由张西平先生自海外带回之复印本。本文所用《天学集解》之《订正总牍序》与三篇《辨敬录》序均由北京外国语大学徐允婧女士提供，特此感谢，并对张西平先生致力于收集海外文献致以敬意。

<sup>74</sup> 张能信：《辨敬录张序》，九甲，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>75</sup> 钱廷焕：《辨敬录钱序》，十四乙，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>76</sup> 辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献第二册的《天学四镜》便是由张能信、姚胤昌作序，鄞县的朱宗元、水荣寰、张谔当、朱弼元和慈溪的张能信、钱廷焕、冯文颢、张紫嘉、钱玄英9人共同校阅的一部著作，可见他们之间的关系绝非泛泛。

<sup>77</sup> 朱宗元：《辨敬录朱序》，十二乙，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>78</sup> 钱廷焕：《辨敬录钱序》，十四乙~十五甲，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>79</sup> 朱宗元：《辨敬录朱序》，十一乙，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>80</sup> 朱宗元：《辨敬录朱序》，十二甲，辑入刘凝编：《天学集解》，卷五。

<sup>81</sup> 田类斯：《重刻弁言》，辑入龙华民：《圣教日课》（北京国家图书馆藏1888年北京救世堂重刻本，编号13914）。

难以确知朱宗元所订正的“总牍”最后究竟以何名付梓，或许可能就是“总牍经”或《圣教日课》，因其序中有“故总牍经要止三端，曰谢、曰悔、曰祈”<sup>72</sup>。亦不知朱宗元何时参与订正，然序末有题“教末朱宗元述”<sup>73</sup>，故知《订正总牍序》确系出自朱宗元之手。此序直言人之灵魂乃“上帝自无中造界”，人之完善“必日赖上主之宠绥，乃克精进，乃免堕坠”，圣贤尚且“小心认主，夙夜对越”，故“夫受恩而不知感，乡党羞耻之矣”，然人只须“日谢主德，则主亦日施德，日悔己罪，则己亦日减罪，日祈主佑，则主日加佑”，最后朱宗元感言人类“既陷之后，虽欲俊更而不可得，虽哀声呼主而主不应，思及此，而日谢日悔日祈不视饕殍而更亟与！”<sup>74</sup>朱宗元的宗教情感犹如旷野先知的呼号一般澎湃地倾泻出来。因“总牍经”是教友在日常生活中常备以诵读的著作，其重要性不言而喻，朱宗元参与耶稣会“总牍经”的订正作序，这说明朱宗元此时已深受耶稣会器重，而且在教友中颇有声望。

如前已述，朱宗元除留存的著述文字外，现已知其参与校阅的著作有：1640年左右订阅阳玛诺的《轻世金书》，此书有“一六四零年北京初刻本二卷”<sup>75</sup>。1642年笔受并刊刻孟儒望的《天学略义》。1643年参与订阅孟儒望的《天学四镜》。

### （三）小结

根据以上论述，兹将朱宗元之生平著述作一概述。朱宗元1616或1617年生。1638年在杭州经利类思受洗。其后与张能信合著《破迷论》，并返回鄞县，劝谕父母入教。同年，利类思应其邀进入鄞县传教，朱宗元母亲便受洗。1638~1639年间，朱宗元著成《答客问》初稿。1639年受业于阳玛诺整整一年，在此前后曾为订阅阳玛诺之《轻世金书》。1640年，孟儒望鄞县传教，朱宗元与之交游。1640到1642年间，朱宗元协助其传教与著作。1642年笔受刊刻孟儒望之《天学略义》和《辨敬录》，并序《辨敬录》，且为阳玛诺的《天主圣教十诫直诠》撰序付梓。同年夏，朱宗元随同孟儒望拜访张能信于玫园。1643年朱宗元请张

<sup>72</sup> 朱宗元：订正总牍序，一乙，辑入《天学集解》，卷二。虽无法确切地判定朱宗元所订正的“总牍”究竟以何名刊刻，然其当非紧接《订正总牍序》后万济国之《总牍撮要叙》所谓的《总牍撮要》，因：一，《总牍撮要叙》末题“康熙戊申岁初夏圣三瞻礼日远西传教会士万济国谨识”（万济国：总牍撮要叙，四甲，辑入刘焜：《天学集解》，卷二），而此时朱宗元业已去世。二，笔者于北京国家图书馆见司教高弥额尔重梓之《总牍撮要》（北京国家图书馆藏刻本，编号133860，又名《圣教总牍》，卷首有“陈垣同志遗书”与“北京图书馆藏”二朱印），虽然封页已经脱落，然其虽有万济国之《总牍撮要叙》，但却并无朱宗元之《订正总牍序》。而万济国选定之《总牍撮要》是多明我会最早确定的经文、祷文选集，故可知，朱宗元所订正的“总牍”实乃耶稣会使用的书籍。

<sup>73</sup> 朱宗元：订正总牍序，二乙，辑入刘焜编：《天学集解》，卷二。

<sup>74</sup> 朱宗元：订正总牍序，一甲~二乙，辑入刘焜编：《天学集解》，卷二。

<sup>75</sup> 贾赖之：在华耶稣会士列传及书目，冯承钧译，北京：中华书局，1995年，114页。

能信为《答客問》作序订考，并自己增订十余条付梓。同年，朱宗元参阅孟儒望之《天学四镜》。1644年，著作《拯世略说》。1659年为贾宜睦订阅《提正篇》。此外不知何时，朱宗元曾为耶稣会订正《总牍经》，且撰有《订正总牍》序。另据萨克森迈尔教授研究，“由于朱宗元认为中国的天主教区没有得到耶稣会传教士足够地重视，他于1659年邀请多明我会的黎玉范（Juan Bautista de Morales）到宁波。”<sup>66</sup>同年或因犯病，黎玉范为其行终傅礼。1660年去世。

---

<sup>66</sup> Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII: Nettetal: Steyler, 2001. p41.

## 二 论朱宗元对原罪论的解释

### (一) 耶稣会解释原罪的脉络及朱宗元之入教

在对朱宗元的生平与性格略作考辩之后，我们现在回到论文的本题——论朱宗元对原罪论的五种解释。为回到朱宗元解释原罪的语境，我们首先有必要对来华耶稣会解释原罪的脉络稍作梳理，并对其入教动机作一简要分析。

在耶稣会士进入中国之初，原罪的思想并没有在耶稣会士的著作中凸显出来。在华耶稣会士的第一部中文著作《天主圣教实录》中甚至不提原罪，未使用“原罪”概念。主要归功于利玛窦的《天主教要》<sup>87</sup>是首次在中国使用原罪概念的著作。其在《天主教要》中称：

又次，则未进教之孩童居之，孩童未尝为善，不宜上天堂受福，亦未尝为恶，不宜下深狱受苦，第以元祖亚当遗有原罪，故处之此狱，虽无福乐亦无苦刑。<sup>88</sup>

利玛窦用“原罪”概念来解释未受洗入教的孩童死后处于灵薄狱的教义。但由于当时西方传教普遍忽略原罪论的传教背景<sup>89</sup>，而且受到利玛窦适应性的以理性为信仰作证的传教策略的牵制，因此，虽然利玛窦著作中呈现出了对儒家性善论的回应，但对原罪论的全面宣讲并没有在利玛窦时代的中国传教事业中得以展开。利玛窦去世后，其传教策略遭到龙华民的反弹。尤其是1623年嘉定会议召开后，耶稣会的传教路线由上层路线逐渐转为面向中下层知识分子与普通百姓的下层路线，对于超性教义的言说得到加强，宗教本位主义崭露头角。因着这种传教策略上的转变，对原罪的言说开始在汉语语境下全面突显并展开。众多传教士的著作，都先后有意无意地从各个维度宣讲原罪教义，以致在晚明形成了一个强大的原罪解释脉络。

耶稣会对原罪的神学解释开始于1610年左右，在1620年前后逐渐成为耶稣会教义解释的焦点之一而凸显出来，解释的脉络在1640年前后真正形成。

<sup>87</sup> 張西平：天主教要考，世界宗教研究，1999 第四期，96 页。

<sup>88</sup> 利玛窦：天主教要，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，卷一，台北：台北利氏学社，2002 年，320 页。

<sup>89</sup> 据温保禄引拉内神父的话“这个原罪道理，在传统的讲道中，扮演一个很小的角色。虽然不是天主教所否定的道理，然而只是写在要理问答上的一个信理。所以是基督徒生活或一般宣讲中，易遗忘的道理”（温保禄：原罪新论，台北：光启出版社，1993 年，20 页）。且参考其时的《特兰托公会教理》，其中对原罪也未作特别的强调。

庞迪我的《人类原始》对天主七日造世、原祖违禁犯罪等进行了详尽解释，这是目前可见的耶稣会士在中国第一次全面解释原罪的著作。庞迪我1617年在澳门逝世，《庞子遗论》既称“遗论”，当在1617年之后结集，而《人类原始》辑入其中，因书中有“自天主降生至今万历庚戌一千六百一十载”<sup>10</sup>及“故于千六百一十年前亲降尘世”<sup>11</sup>二语，且辑入《庞子遗论》之时亦未加删改，故知《人类原始》大约作于1610年。但此书在辑入《庞子遗论》之前并没有多大影响，所以我们说，虽然耶稣会对原罪的神学解释开始于1610年左右，但原罪教义问题的凸显却是在《庞子遗论》结集之后。

《庞子遗论》结集之后，《人类原始》不久就成为解释原罪的经典著作而为众多传教著作所引。

李九功手录之《口铎日抄》在“然当原祖获罪之始”后即注曰“详见《庞子遗论》”<sup>12</sup>，《庞子遗论》对原祖犯罪的解释，即在《人类原始》中，可见其所指即《人类原始》。这在李九功的《慎思录》中可以得到印证，在解释原罪时，李九功未作细论便称“详见《人类原始》中”<sup>13</sup>。崇祯壬午（1642）年施若翰所著《入门问答》在问及原罪之时，施若翰稍作解释后即曰“详见《人类原始》”<sup>14</sup>。

庞迪我开其始，而被誉为“西来孔子”的艾儒略则可谓继其后。由“福唐李九标其香笔记”<sup>15</sup>之艾儒略与卢安德福建传教语录《口铎日抄》，一方面部分沿用庞迪我之解释，另一方面亦将庞迪我对原罪论的解释进一步地本土化。而与朱宗元关系最为紧密的阳玛诺，在1644年刊刻的《景教流行中国碑颂正论》中，亦曾在庞迪我的基础上对原祖犯罪与耶稣救赎加以“正论”。此外还有许多著作也曾论及原罪，如《天主圣教约言》与《天主圣教入门问答》等等。

上述著作大致都出现于1620~1640年前后，所以我们说，在此期间，耶稣会解释原罪的著作，汇合成了一个耶稣会士在中国语境下对原罪的解释脉络。这也是在导论中我们为何要将分析对象限定为1620年之后入教的士大夫的原因。

1620年之后，原罪这一思想逐渐成为耶稣会士们针对教义讨论的焦点之一，而在此后

<sup>10</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，十七乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，224页。

<sup>11</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，二十三乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，236页。

<sup>12</sup> 李九功手录：《口铎日抄》，卷一，十五甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，65页。

<sup>13</sup> 李九功：《慎思录》，第一集，七乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台北：台北利氏学社，2002年，160页。

<sup>14</sup> 施若翰：《入门问答》，四二乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，472页。

<sup>15</sup> 艾儒略：《口铎日抄》，卷一，一甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，37页。

入教的士大夫们，都或隐或显或强或弱地对耶稣会士的解释作出了他们自己的回应，而对此教义反应最激烈的是一批具有宗教关怀而寻求生命的永久安顿的入教士大夫。这批士大夫包括要“寻永久安顿”的朱宗元，“等功名于浮云，视举子业如弁髦”<sup>84</sup>的李九标、李九功兄弟，以及多有异迹的张弥格之父张庚等。

朱宗元之入教，在《拯世略说自叙》中有语曰：

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，始不禁跃然起曰：“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。复获交大西诸士，益叹德行之纯全，至西士止矣。学问之覆博，至西士止矣。吾何幸而获闻兹理耶？先我而生者，几许豪杰，贸贸以生，昧昧以死。其间亦有自号为了生死者，究竟仍在迷途中也。”

可见，在受洗之前，他便孜孜于寻求生命的“永久安顿”，认为“神魂永存”“断无与物同生同尽之理”，并对鬼神“自有所从受命者”有着自己的猜想。然而参悟儒释道三教百家多年，却依然无法寻得与其心灵相印的“真实、确当、了彻、完全”的解释，以安顿其内心。生命的不朽、神魂的永存与鬼神的主宰这三个宗教问题的无解，是使其心无法“泰然自安”的根本。是故刘耘华先生便曾称其为“有宗教‘宿根’的人”<sup>85</sup>。具体地说，在朱宗元看来，儒家所缺而天主教所具备的主要是：

若乃天主三位一体、圣子降世救赎之功，万民复活审判之义，天地人物始生之原，我中国旧无言者，言之自西儒始。”（《破迷论》）

盖儒者知宰制乾坤之天主，而不知降世代教之天主；知皇矣荡荡之真宰，而不知三位一体之妙性；知燔柴升中之牲享，而不知面体酒血之大祭；知悔过迁善之心功，而不知领

<sup>84</sup> 李九标：口铎日抄，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，7页。

<sup>85</sup> 朱宗元：拯世略说·拯世略说自叙（影印本），自序一，甲～二乙。

<sup>86</sup> 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：北京大学出版社，2005年，334页。

<sup>87</sup> 朱宗元：破迷论，七甲。

洗告解之定礼；此则天学所备，佐吾儒之不及，为他日上升之阶梯也<sup>100</sup>。（《拯世略说》）

而其中与原罪相关的是“天地人物始生之原”、“降世代救之天主”和“领洗告解之定礼”。由前述引文可见，朱宗元因信入教的特征和以耶补儒的期待，与庞迪我等传教士对原罪的强大的解释脉络一旦契合，这使得其迸发出“道在是！道在是！”的心灵的欣喜雀跃，并很快为“西士”的德行和学问所折服，以为已获闻至真不变之理。

其他如张廌、李九功等士大夫在信仰天主教之后，所触发的以耶补儒的期待与朱宗元基本类似，正是这种期待与传教士对原罪的超性言说两相契合，才使得他们对天主教原罪思想持普遍接受态度。

由于朱宗元的《答客问》与《拯世略说》互相补充，构成朱宗元对天主教教义相对完整的解释，这在上述晚明入教的具有宗教关怀的士大夫中，可谓仅见，而且他在当地具有较大影响，因此，笔者以朱宗元为主要分析对象，通过朱宗元对原罪解释的方式与语源的分析，认为：在耶稣会全面展开对原罪解释的时代入教的以朱宗元为代表的这一批士大夫，对原罪的言说基本符合耶稣会士的解释，具有对天主教原罪思想的良好理解力。

下文从原罪解释方式与语源的分析两个方面来展开论述。

## （二）朱宗元解释原罪的五种方式

朱宗元对原罪论的解释采用了五种方式：一，救赎论中的原罪；二，一偶论的潜在言说；三，追问现世恶的来源；四，恩与逆的悖立；五，正义与爱的协调。

### 1. 救赎论中的原罪

朱宗元对原罪的言说，是置于救赎论中展开的。

《破迷论》是朱宗元信教之后完成的第一部著作，对其进行研究，对于探究朱宗元如何接受天主教信仰有着特别的意义，尤其是在探究其如何接受天主教教义时。在其中朱宗元虽未直接提及原罪，但将对原祖亚当厄娃堕落的解释置于整个人类救赎史中表述的特征却是相当清晰的。

<sup>100</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），八乙～九甲。

惟如德亚国史载无讹，自开辟迄今六千八百四十二载，肇产人类，男女各一，男名亚当，女名厄筏，内则聪明圣智，不待学习，外则康宁强固，无有疾疢，动植昌繁，猛毒训命，维此二人，既方主诚，遂失主眷，凡厥攸锡，一切堕失，而罪仇灾害，从此而起，……天主降生为人，专为救世赎罪，立表垂训。<sup>101</sup>

一切世上的灾祸，人类的苦难，天主发洪水的愤怒，都由始祖违背天主诫命而招致。为“救世赎罪，立表垂训”，天主方降生为人。

《破迷论》中，朱宗元对于原罪与耶稣降世赎罪的必要性的关系解释仍不是特别清晰，到了著作《答客问》时，方始真正清晰起来。

《答客问》在回答“帝王之道，罚不及嗣，况于天主，元祖违命，元祖受罚可也，而因以传于后人可乎？”之问时，明确地说：“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。”<sup>102</sup>朱宗元认定后人传染原罪与否，跟耶稣是否降世有着莫大的关系，天主定下了原罪传染永永无休的正义的惩罚，但却又愿意屈尊受苦难代人类赎罪，这更彰显了上帝对人类的爱。将原罪论置于救赎论中言说，并明确地指出原罪构成救赎的必要性这一特征表露无遗，故其后马上就转入了对降生的必要性的回答和对天主降生奥秘的叙述。

问：人犯罪，人自赎之可也，上主何必代为偿责？

曰：人类至卑，天主至贵。以人类之至卑，而获罪于至贵之主，则虽极至卑者之功德，不足以赎违背至贵之罪。而天主甚爱吾人，又不忍听其沉沦也，故自降为人以代赎之。盖天主一性而含三位，一曰父、二曰子、三曰圣神。予以己之愿，奉父之命，系圣神之功，于汉哀元寿二年，择如德亚国贞童圣女曰玛利亚者，取其洁血，造为人躯，畀以人性，而合于主之第二位。孕九月而生，名曰耶稣，译言救世，时冬至后四日也。居世三十三岁，固守困穷。卒受万刑万辱，钉十字架而死。死三日复活，居世复四十日，乃登天云。<sup>103</sup>

耶稣降世之所以必要乃在于人类犯下的罪是人类所无法自赎的。因为至卑的人类触犯了至贵的上帝，人类所有的功德都无法赎还。惟有天主能够为我人类赎罪。天主因爱，不忍任由人类沉沦，方始自降为人，受苦受难，代人赎罪。

<sup>101</sup> 朱宗元：破迷论，六甲~六乙。

<sup>102</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十一乙。

<sup>103</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十二甲~四十二乙。

在其后期著作《拯世略说》中，朱宗元更为系统化地解释了原罪教义构成基督降世救赎的必要性这一思想。在“天地原始”<sup>164</sup>一章之后，朱宗元单设一章“天主必须降生”<sup>165</sup>来详细地阐述天主降生的奥秘，其中便曾对降生的必要性与原罪的关系作了系统化地思考。

所谓降生之意，其故虽多，大约有三：一者赎罪，一者教教，一者立表。何谓赎罪，一曰原罪。原罪者，性根原有之罪也。昔元祖以一人而开万事无穷之愆，耶稣以一人而赎万事无穷之债。元祖以至贱，悖逆至贵，尽罚人类，不足以究其罪；耶稣以至贵，代赎至贱，尽赦人罪，不足以竟其功。首魔据果树木，而诱陷元祖；耶稣以十字木，而战胜仇魔。盖人力虽大，功虽多，不足以补获罪天主之恶，而天主纯神圣性，又无从代人受愆。耶稣则人而天主者，论其为人，可以代苦受偿；论其为天主，则又力大功多。天主不直赦人罪，必待耶稣救赎者，一则示其爱人无己之心，于无可肆赦之中，曲行其挽回矜拔之事；一则示其至公极严之义，苟非此代教一节，人类万无从望宥也。<sup>166</sup>

朱宗元两次对举元祖始犯原罪与耶稣拯救人类，来说明耶稣所赎罪之一乃元祖初犯之原罪。人无以自赎，而耶稣之所以能代赎，乃在于耶稣一身兼具两性——天主性与人性。耶稣以受苦受难钉于十字架而死为代价救赎人类之所以必要，乃在于完满天主的正义与慈爱。系统地阐释了耶稣基督所赎罪包括原罪、耶稣基督救赎原罪之所以可能和代赎原罪之所以必要的神学问题。

一言以蔽之，朱宗元对原罪的言说，是在救赎论中展开的，其目的乃在于引出耶稣基督救赎的必要。不仅朱宗元如此，崇祯戊辰年（1628年）入教的李九功在《慎思录》中对原罪的解释也是在此框架中展开的，其曰：

人之初生，莫不染有原罪，非惟圣经，灼无可疑，但看幼稚，一切邪情，俱易顺易从，至于德学，则多烦父师督责，而尚未必有成者，非其性中实带有病，何以若是噫。此天教领洗之礼所由立也，故凡定心归主者，圣水既领，原罪悉除，遂见虽蒙亦觉，虽懦亦振，盖大主圣宠，实于洗时而受，即一生善基皆于洗日而植矣，钦崇首恩，洵莫有重于此者。

107

<sup>164</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），十六甲。

<sup>165</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），十九乙。

<sup>166</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），二十甲~二十乙。

<sup>167</sup> 李九功：《慎思录》，第一集，七乙~八甲，辑入钟鸣旦/杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第九册，台北：台北利氏学社，2002年，160~161页。

李九功也明确地意识到原罪教义是“天教领洗之礼所由立也”。此外，甚至利玛窦时代入教的徐光启，在言说原罪教义的时候，也明显将原罪置于救赎论框架中，在其所著《圣教规诫箴赞》中曰：

造厥胚浑，博挽众有，以资人灵，无然方命。忝尔所生，蠢蠢跼首，云何不淑。曾是群仇，上掺下蹙。帝曰：“悯斯！”降于人间。<sup>108</sup>

可见，将原罪置于救赎论中言说是中国士大夫解释原罪的基本框架。

仔细地推究，我们可以发现，这一解释方式实则是传承了庞迪我等耶稣会士带入的17世纪教会言说原罪的基本方式。

在传统的天主教中，对原罪思想的肯定是与对异端的批判纠结在一起的。公元418年，第一次正式认定奥古斯丁原罪论思想的迦太基会议的召开，根本目的就是为了驳斥白拉奇派对原罪的解释。白拉奇认为：“所谓原罪，即从亚当开始，通过遗传一代一代继承下来的罪，是压根儿没有的。”<sup>109</sup>并进而否定洗礼中赦免的罪的真实性。为此，迦太基会议决定：

（所有会议中的主教们）赞作：不拘谁，若不承认，该为那刚出母胎的婴孩付洗，或说，给他们付洗，因为赦罪，但不是为赦免那从亚当传下来的原罪，因此所得的结论是：圣洗为他们，是为赦罪之用，这不是真的，而是假的，那么，这样的人，应予以绝罚。因为（保禄）宗徒所说的话，非作“真罪恶”解不可。<sup>110</sup>

迦太基会议之所以要对否定原罪的白拉奇派施以绝罚，是因为佩拉纠派否定原罪会得出“圣洗为他们，是为赦罪之用，这不是真的，而是假的”的结论，否定基督恩宠的必要性，否定基督降世受苦救赎的必要性。

这样一个肯定原罪的出发点，一直贯穿于教会历代教宗会议文献的始终。到特兰托公会时，据温保禄研究称，特兰托大公会议所弃绝的异端主要是马丁·路德(M.Luther)、兹文

<sup>108</sup> 徐光启：《圣教规诫箴赞》，辑入钟鸣旦/杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台北：台北利氏学社，2002年，33页。

<sup>109</sup> G. F. 穆尔：《基督教简史》，郭舜平等译，北京：商务印书馆，2000年，105~106页。

<sup>110</sup> 加答琪会议，参邓辛疾、萧默治编：《天主教会训导文献选集》，施安堂译，第0223条，见《集信理伦理大成》，台湾，1981第二版。

格利 (Zwingli)、彼济乌 (Pighius)、佩拉纠 (Pelagius)<sup>111</sup>, 这些异端或者认为原罪不存在于每个人身上, 或者否定洗礼的重要性, 这在天主教教会看来, 在一定程度上都是否定耶稣基督降世的必要性和救世之功。公会关于原罪的第三条教令, 最确切地说出了肯定原罪是为了突显耶稣基督救赎的必要性的目的:

谁若说: 这个亚当的罪, 即那由于出生, 由于遗传而来的一个罪, 即那不是因相似而传及众人, 成为每个人的原罪, 或藉人性之力, 或藉其它方法, 可予以消除, 而不藉那唯一中保, 我们的主耶稣基督, 即那因自己的血, 使我们与天主和好而“成了我们的……正义……和救赎者” (格前: 1. 30) 一基督的功绩, 来予以消除; 或否认: 这基督耶稣的功绩本身, 透过那按教会方式, 合法授予的圣洗圣事, 而被应用于所有的成年人和小孩们, 那么, 这种人, 应予绝罚<sup>112</sup>。

由此可见, 中世纪传统天主教肯定原罪的目的之一乃在于肯定耶稣救赎的必要性, 对原罪的宣讲乃是置于救赎论的框架下进行的。这一方式为16、17世纪的耶稣会传教士们带入中国,

《庞子遗论》对原祖犯罪的讲述是置于“耶稣自欲受难而死, 此何以故?”<sup>113</sup>一问之中的:

问: 耶稣自欲受难而死, 此何以故?

曰: 此其故多矣, 赎原祖及众人罪罚, 使之迁善远罪, 以避地狱之永苦, 以就天堂之永福; 又为诸德立此表则, 使人得瞻仰而效法之, 此天主降世受难切要之原也。盖昔天主初生亚当厄禄以为人类之祖, 其灵性其形体本极备美备福, 后一犯违圣命, 而天主所赐之恩泽悉堕, 因而病患随至, 情欲错出, 天堂之路隔焉, 此宗祖之罪污, 又递传于人类, 故人从受孕来, 即皆体是污染。<sup>114</sup>

庞迪我认为原祖罪罚是天主降世救赎“切要之原”的一方面, 紧接着他就开始叙述原罪之犯。而艾儒略在福建讲道时便曾明言: “天主之恩莫大于降生救赎矣, 向非原祖犯命,

<sup>111</sup> 温保禄: 原罪新论, 台北: 光启文化出版社, 1993年, 78~80页。

<sup>112</sup> Council of Trent, Session5, Decree1.3.

<sup>113</sup> 庞迪我: 庞子遗论, 卷二, 十一甲, 辑入钟鸣旦、杜鼎克编: 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献, 第二册, 台北: 台北利氏学社, 2002年, 81页。

<sup>114</sup> 庞迪我: 庞子遗论, 卷二, 十一甲, 辑入钟鸣旦、杜鼎克编: 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献, 第二册, 台北: 台北利氏学社, 2002年, 81页。

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，皆原祖犯命之因也”<sup>115</sup>。可见，这一方式，已经成为17世纪上半期中国天主教言说原罪的基本方式。耶稣会士的这一言说方式进而影响到部分信教士大夫的反应方式，由上可见，朱宗元、李九功等晚明后期入教的士大夫遵循的正是耶稣会士的解释方式。

综上所述，朱宗元等晚明后期入教的士大夫将原罪镶嵌于耶稣基督救赎论中进行阐发，是他们言说原罪的基本方式，而这一方式乃是承接着耶稣会士带入的中世纪欧洲天主教会解释原罪的基本框架。

## 2. 潜在言说一偶论

因为按照当时盛行的原罪从生育遗传的解释，惟有中国人是亚当夏娃的子孙，否则原罪不可能遗传给中国人，所以只有接受了一偶论，亚当犯罪与原罪遗传的解释，才可能与中国人的救赎相关。因此一偶论成为当时在中国必须言说的教义。

将《圣经》对亚当夏娃的记载作为信史接受，是中国入教士大夫的普遍反应<sup>116</sup>。虽然真正将中国伏羲神农的传说谱系与天主教亚当夏娃的谱系直接对接起来的，并不多见<sup>117</sup>，然而中国信教士大夫对于人类起源于亚当夏娃的一偶论，是明显持接受态度的，如朱毓朴在其《圣教源流》一书中便曾说：“先祖亚当，天主所生的头一个人，得罪天主，我们都是他所生的子孙”<sup>118</sup>。但同时，对一偶论的言说，又意味着认夷为祖，以夷变夏，牵涉夷夏之大防，亦是反教士人着重攻击的所在，在后来康熙三年的教难中，李祖白甚至因此而招致杀身之祸。所以，如何言说一偶论成为信教士大夫的难题之一。在利玛窦时代，徐光启尽管对一偶论表示赞同，但其亦不敢直言，惟以“初人”<sup>119</sup>称亚当、夏娃。到晚明后期，第二代天主教徒大部分选择了言而不露的潜在言说方式，即不直接将伏羲谱系与《圣经》诺亚谱系对接起来，但又对诺亚谱系明显认同。朱宗元便是一例。

朱宗元信教后不久便相信了天主创世论。在《破迷论》中，他讲述天主造人，并认定

<sup>115</sup> 艾儒略：《口译日抄》，卷五，十二，甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，343页。

<sup>116</sup> 如杨廷筠在《天释明辨》中屡次提及天主创造人类之说，且均信之无疑。“夫天地开辟之初，必止一男一女”（295）“初生人类，一男一女”（296）“天主初辟天地，止生一男一女”（275）。

<sup>117</sup> 尽管卫匡国等传教士竭力于对接圣经谱系与中国人类起源谱系，但真正接受并且敢于表述出来的并不多，李祖白就因为直言一偶论，而使得杨光先认为“即寸斩祖白，岂足以尽其无君无父之辜”（杨光先：《不得已·与许青屿侍郎书》，辑入吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，第三册，台北：台湾学生书局，1967年，1085页）。

<sup>118</sup> 朱毓朴：《圣教源流》，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第三册，台北：台北利氏学社，2002年，15页。

<sup>119</sup> 徐光启：《圣教规诫箴言》，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第八册，台北：台北利氏学社，2002年，35页。

西士所讲“天地人物始生之原”的道理是“不谬”<sup>119</sup>的，并以西士不贪名利，无所欲求为证。故知其信教后即对天主教的天主造世说持接受态度，然其时朱宗元对于亚当夏娃即是人类始祖的说法，并未内在地接受。这可以从《破迷论》对亚当夏娃的称谓看出来，纵观《破迷论》全文，从未将亚当夏娃称为元祖或始祖，也并未提及人类都是其子孙，可见其时，朱宗元并未真正意识到天主教的一偶论与原罪论及救赎论之间的关系。

直到朱宗元著作《答客问》，他才真正内在地接受亚当夏娃即是人类始祖的说法，真正内在地接受一偶论。“一夫一妇，人类始生之道若何？”和“帝王之道，罚不及嗣，况于天主，元祖违命，元祖受罚可也，而因以传于后人可乎？”二问中，就六次使用“元祖”一词以示敬意，并常用“我后人”与之对举。而且在叙述完天主造亚当夏娃之后，更强调道：“是为人类元祖”<sup>120</sup>，其后又称“凡我人类，咸厥子孙”<sup>121</sup>。可见朱宗元此时已经内在地接受人类起源于亚当夏娃之说。但朱宗元始终不敢像李祖白那样，直接将伏羲谱系与天主教人类谱系对接起来，即使是在后来的《拯世略说》中。

《拯世略说》在“天地原始”章中，首先批驳了其时对人类起源的几种说法：

凡物之理，皆可意测。惟往古事绪，历年多少，必待信史相传，非推测可悉也。《易》称伏羲神农，已不能详其姓氏郡邑，故删书断自唐虞，明前此悉茫昧难据矣。宋儒罗泌，乃取子家杂言，及道家之说，汇为路史。言自开辟至春秋二百七十万年。邵子元会运世之说，亦如更生五行，多牵强附会。至佛氏谓恒河一粒沙，为天地一启合。尤属诞妄。总之不获其传，任诸家创无根之说。<sup>122</sup>

朱宗元认定，“往古事绪”惟有“信史相传”方可以为真，而不能以意推测，推测是无法获悉历史真相的。并以此为依据，对宋儒罗泌“自开辟至春秋二百七十万年”、“邵子元会运世之说”和佛家“恒河一粒沙，为天地一启合”进行批判，而又称儒家唐虞之前“茫昧难据”，认为这些说法均是“无根之说”，中华“不获其传”。而获其传的乃是如德亚国：

但万国史书，无记开辟事者，惟如德亚国存之。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。洪水以前，人类已繁衍如今日，因其背主逆命。悉淹没之，仅存大圣诺厄一家八口。自洪水至今，四千八百余年耳。开辟之距洪水，可二千余年。

<sup>119</sup> 朱宗元：破迷论，七甲。

<sup>120</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十乙。

<sup>121</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十一甲。

<sup>122</sup> 朱宗元：拯世略说（影印本），十六甲~十六乙。

中国之有人类大抵自伏羲始，故一切制度规模，悉肇于此数帝。不然，后世百年之后，制作变迁，已不可纪，岂前此有多多之年，其人悉愚，待神农始耕，黄帝始衣哉？<sup>124</sup>

朱宗元将《旧约·创世记》当作信史来接受，并接续在诺亚方舟故事之后，叙述中国人类起源于伏羲，“一切制度规模，悉肇于此数帝”。虽然，朱宗元并未明言伏羲来自西方，但其中潜含的伏羲谱系应该对接在《圣经》谱系诺亚之支脉上的意味，则是不言自明的。

综上所述，朱宗元对于一偶论的内在接受是有一个过程的，直到著作《答客问》之时，朱宗元才内在接受了天主教的一偶论，相信人类均源起于亚当夏娃，均是二人的子孙，但终其一生，其始终不敢将中国传统的伏羲谱系与《圣经》诺亚谱系对接起来，只能潜在地言说一偶论。

我们再看耶稣会士的言说。庞迪我《人类原始》的第一个问题问的就是一偶论的问题。

问：神之性情既闻命矣，智者先于识己，故我人类之始，性情之详，尤愿闻焉。我中国自伏羲以后，书史载有实据，自此以前，尚数万年，多难信者。夫物无不有始，必有所以始之义，及所从始之原。今不言人物从何而有，又不言所以始之故，所纪人寿人情人俗人像怪异不经，无据可信，且自开辟以及伏羲数万载之说，尤属可疑，盖伏羲轩尧舜之时，生人尚少，至于商汤，不过千载，然而人已甚多，岂数万载之久，其生息反不若千载之暂乎，夫流水愈近源愈清澈，人性愈近始愈灵善，伏羲尧舜之民，性心纯善，制文艺与法度，肇宫室，始耕凿，正惟此时，我想其去原初不甚相远，故如此也。<sup>125</sup>

此问虽长达225字，然所问实则简单，人类自何而来？问题设定上，对中国始祖伏羲与人类起源的关系尤其关注。庞迪我在敷陈天主七日创世、大洪水、巴别塔的圣经传说之后，即正式回答了中国人自何而来的问题：

是以古人分别天下，以亚细亚、利未亚、欧逻巴为三大区，以别兄弟三人之族也，分别语言处所在中国西二万余里，洪水之后，天下人稀，而又分析于多方，故经一二百年，然后及于中土，今译天主经与中国历年之纪，此时似当伏羲神农之时，分析之人，初至太西，亦正是时，故我西方诸国之纪，亦未有逾兹时者也，伏羲始作书契文字，教耕稼与官

<sup>124</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），十六乙~十七甲。

<sup>125</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，一甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，221页。

室，岂前人皆愚，至今方有哉！惟天主分杂其语，原音更易，文字悉失，数百年之间，又分子四方，人最少，居未定，故作文字，立法度，兴宫室等业，皆有所不暇谋，则是自开辟数千年之实传悉忘矣……惟如德亚国，其人皆亚拔辣杭古圣子孙，凡太古之言语文字，天主经典，开辟以后实纪独存。<sup>126</sup>

庞迪我虽未直言伏羲即是诺亚之后，然其间意思读者无有不知者。对照朱宗元《拯世略说》中的论述，我们明显可以在朱宗元的论述中看到庞迪我上述回答的影子。据此我们可以肯定，朱宗元等士大夫潜在言说一偶论的方式，虽然有自觉地警惕“以夷变夏”指责的中国因素，但同时也是受耶稣会士解释方式影响的结果。

### 3. 追问现世恶的来源

在宋明理学中，气质之性是用来回答圣贤与不肖、上智与下愚及善与恶的关键，而对气质之性的讨论在理学的发展中始终是一个中心问题。所以我们说对“恶”的来源的探究，是宋明理学中的焦点问题之一。朱宗元正是将这一追问带入到了对原罪的解释之中。

在《破迷论》中，叙述完原罪之犯后，本应接续着叙述天主降洪水的诺亚方舟故事，但朱宗元为了强调原罪之犯的真实性，用设问的语气插入了关键的49字：

其详据载前典，无可疑者。天性皆善，何以圣一狂千，则知必有坏性之由；人为物贵，何以方寸之虫，即能残害，则知必有召灾之故。<sup>127</sup>

朱宗元对现世的人类的恶的处境设问：既然本性都是好的，但何以圣人屈指可数，而狂夫却成千上万？既然人为万物之最灵最贵，但何以微弱的小虫都足以残害人类，足以断送区区性命？并以“知必有坏性之系”、“知必有召灾之故”自答。即，朱宗元认为，现世恶的处境来源于亚当的原罪之犯导致的人性的败坏和万物对人类的忤逆这样的思想，既是符合教会典籍传统的，又是符合人类理性的推论的。

其后不久著述的《答客问》在回答“一夫一妇，人类始生之道若何”一问时也称：

<sup>126</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，七甲~八乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，233~236页。

<sup>127</sup> 朱宗元：《破迷论》，六乙。

凡我人类咸厥子孙，自出母腹便染厥污。故世上含灵，往往愚者多于智者、恶者多于善者、忧患者多于安乐者。岂上帝降衷之意则然哉？夫有所招之也。<sup>128</sup>

将现世人类愚多于智、恶多于善、忧患多于安乐的恶的处境，归咎于人类所犯原罪应招之罚，认定这并非“上帝降衷之意”。《拯世略说》，因其著述之意在于与《答客问》构成一对天主教义的完整言说，如前所述，“大约详于彼者则略于此”，故于此本不该再次重复。虽然如此，但在论述一如郑安德标题的“人不可委罪于原祖”<sup>129</sup>时，为了强调现世人类的傲慢，再一次使用了类似前面所引的语言：

夫今人竭志学问，犹有不通达之理；殚力经营，犹有不能生全之计；微虫卑畜，力可杀我；水旱病疴，毫不自由<sup>130</sup>

于不必言说处强调人类恶的处境，更可见其对于现世恶的体验之深。

经过上文的陈述，我们发现朱宗元对于恶的体悟，已经越出了宋明理学的藩篱，对中世纪天主教神哲学与宋明理学做了会通性的表述。在宋明理学中，恶一范畴主要用来言说因所赋异“气”的“偏”而造成的人性中易偏向于不善的倾向，它是一个道德领域的范畴。朱熹有道：“所谓恶者，却是气也。”<sup>131</sup>恶来源于气。朱子用它来回答传统儒学中圣贤与不肖之差别的原因。而在中世纪天主教神哲学中，教会一直传承奥古斯丁“恶是善的缺乏”的解释，这里所谓的“善”“恶”虽然有道德范畴的一面，但同时也有其道德范畴之外的一面，如各种自然灾害、人类劳作的辛苦、妇女生产的痛苦等等，这些自然中与人的幸福相悖的存在，天主教均称之为“恶”，因为它们缺乏是人类幸福的“善”。从上面朱宗元对“恶”的表述我们可以看出，他一方面试图用“原罪”来解释宋明理学中“圣一狂千”“愚者多于智者、恶者多于善者、忧患者多于安乐者”的问题，另一方面又将天主教神哲学中原罪之犯使得人性败坏、万物忤逆的思想传达了出来。因此，我们可以说朱宗元在一定程度上会通了理学与天学中对“恶”的思考。

现世“恶”的来源问题，实则也是传统天主教神哲学对原罪言说的一个重要维度，保罗就曾说过，“如同罪是从一人而入了世界，死亡也一样”<sup>132</sup>，死亡、罪、人世间所有的不

<sup>128</sup> 朱宗元：《答客问》（影印本），四十一甲。

<sup>129</sup> 郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》，第三十一册，北京大学宗教研究所，29页。

<sup>130</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），十九甲~十九乙。

<sup>131</sup> 黎靖德编：《朱子语类》，第一册，北京：中华书局，2004年，65页。

<sup>132</sup> Romans 5:12

完美均因亚当之犯而入于世界。晚明进入中国的耶稣会士，对原罪之犯导致人类在现实世界中的恶的处境多有强调，几乎所有言及原罪的地方都要提到原罪导致人处于恶的处境之中。利玛窦在《天主实义》有：

苟中华学道者，常询此理，必已得之矣。今吾欲著世界治乱之由者，请子服膺焉。天主始制创天地，化生人物，汝想当初乃即如是乱苦者欤？殊不然也。天主之才最灵，其心至仁，亭育人群以迨天地万物，岂忍置之于不治不祥者乎哉！开辟初生，人无病夭，常是阳和，常甚快乐，令鸟兽万汇，顺听其命，毋敢侵害，惟令人循奉上帝，如是而已。夫乱，夫灾，皆由人以背理，犯天主命。人既反背天主，万物亦反背于人，以此自为自致，万祸生焉。<sup>133</sup>

利玛窦追问现世的恶究竟因何而来，上帝创造世界之初是纯善纯美的，世间的乱灾都是因为人违背天主之命，以致万物悖逆人类而造成的。虽一字不着原罪，然利玛窦从现世恶的处境引出原罪教义的言说方式却是清晰可见。

庞迪我对于因原罪之犯而来的人类恶的处境极为强调，《人类原始》有道：

天主于是逐出安乐之域，不使复入，病疾痛楚，忧愁衰弱，穷乏夭折，死灭劳苦，艰难百状，由此而起。于是土生荆棘，非尽力耕耘灌溉，则百谷不植，天堂之门闭隔不通，人犯主命，故禽兽亦犯人之命，不复听顺，灵神乃始冥蔽，义理易于受欺，理心始弱，人心始强，行善甚难，趋恶甚易，故忿怒骄傲，妬忌贪饕，淫欲之邪情，浸淫百出，放恣陵逆，不复顺理，一念倏明，一念随暗，理欲交争，两心互鬪，而大概欲心胜理心，负者多矣。<sup>134</sup>

庞迪我不仅将世上的劳苦病灾归因于原罪之犯，更将理欲之争这一宋明理学中的中心问题归因于原罪之犯。而艾儒略和阳玛诺的著作中亦多有类似表述，不再赘笔。

然而，纵观耶稣会士的著作，他们对于原罪之犯所带来的“恶”的表述，仍然主要局限在中世纪天主教的解释方式中，并没有对理学的圣贤与不肖、上智与下愚等问题作出直接的回应。因此，我们可以说朱宗元试图通过追问恶的来源来解释原罪之犯与沾染的教义，

<sup>133</sup> 利玛窦：《天主实义》（北京大学图书馆藏《天学初函》明刻本），下卷，六十八乙~六十九甲。

<sup>134</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，十一乙~十二甲。辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，242~243页。

在主要接续来华耶稣会士言说脉络的同时，他还将理学中的问题带入了其中，做了会通性的思考。

#### 4. 恩与逆的悖立

《圣经·创世记》在讲到天主第六天造人时说：

神说：“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”神说：“看哪，我将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。”<sup>135</sup>

天主不仅按自己的形像造人，而且还使人管理万物，并赐予人类食物。在之后讲到天主造亚当夏娃时，天主又“在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和華使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，其上的果子好作食物”<sup>136</sup>。《圣经》的这些叙述为后来的教会解释成为人类始初所蒙之恩，尤其是在早期奥古斯丁的护教著作中，为了强调人类的与生俱来的原罪，奥古斯丁突出人类对上帝的背叛，亦即在伊甸园中对上帝之恩的叛逆。通过对人类在伊甸园中蒙受的上帝恩赐的美好处境的描述，一方面突出了主眷之隆，另一方面又为人类的背叛预设了人罪之重。而人类轻信魔言，傲比天主，食禁果，犯原罪，叛逆天主的解释，又成为人类罪的来源，这种恩与逆的悖立是奥古斯丁为教会传统奠定罪感意识的基本方式。这种罪感意识的生成机制，为耶稣会士带入中国，成为耶稣会士将罪感灌输给信教士大夫的基本手段。

如前所引，利玛窦在谈及原罪之犯时，一方面强调“开辟初生，人无病夭，常是阳和，常甚快乐，令鸟兽万汇，顺听其命，毋敢侵害”的上帝之恩，另一方面又突出人对上帝的背叛，称“犯天主命”、“反背天主”，在两者的张力中，进而推出现世的苦难乃人“自为自致”的结论。这种典型的恩与逆相悖立的言说方式，同时也在庞迪我的《人类原始》中反复出现，其中最明显的是庞迪我借一中士之口所提的问题，道：“天主生人，惠之如此

<sup>135</sup> Genesis. 1. 26~29.

<sup>136</sup> Genesis. 2. 8~9.

其重，责之如此其轻，人乃听邪魔之诡诞，而悖逆之罪极矣，罚当矣”<sup>137</sup>，天主从无中创造万物以供世人，对人类是如此大的恩惠，但天主只要求人类不吃善恶树上的果实，人类所要承担的责任是如此的轻，然而人类却还听信魔鬼的荒诞诡诈的言辞，违背上主的诫命，所犯之罪当是“极矣”，庞迪我可以说是有意地运用恩与逆的悖立所产生的张力来言说人罪之重。而朱宗元之师阳玛诺，论原罪之重的第二条理由，便是“二，大负主恩，才受多宠，弘慈击目，方宜心感守令，顾俟受，俟方，宜晰厥重。”<sup>138</sup>可见运用恩与逆相悖立的方式来言说原祖犯罪之重，在朱宗元信教之时，已经成为耶稣会士的言说原罪的基本方式，成为他们向中国信教士大夫灌输罪感意识的基本方式。

这种言说方式契合了中国士大夫的感恩思想<sup>139</sup>，使得言说与接受在一个具有一定可通约的思想上，相互加强，成功地使一批具有宗教关怀的信教士大夫具有了强烈的罪感意识。朱宗元就是在这个言说方式的促成下具有了如孙尚扬先生所说的“基督化色彩更为浓厚或纯正”<sup>140</sup>的罪感意识。

### （1）天主造人初赐之恩的无穷

纵观朱宗元的著作，天主之恩，始终是一中心的主题。而在解释原罪时，对于天主之恩的强调，更是无以复加。

在《破迷论》中，朱宗元便称人类受造之初“内则聪明圣智，不待学习；外则康宁坚固，无有疾疴。动植昌繁，猛毒训命”<sup>141</sup>。所谓“不待学习”实则指孟子所说之良知良能；“康宁坚固，无有疾疴”，这是对人身体完美状态的描述。植物“昌繁”，动物即使今所谓“猛毒”也是训从我命。这样对人初造时的身心和谐，人与万物和谐的状态，被朱宗元称为“主眷”<sup>142</sup>，被称为“凡厥攸赐”<sup>143</sup>，都是天主眷顾吾人而赐与的的恩宠，需要指出的是，朱宗元此时所强调的“主眷”只是人美好的自身状态与生存处境，还不属于对生命的终极关怀，而且还带有理学对中具有清明天命之性的圣人特征的烙印。

在《答客问》中，朱宗元对原初正义状态的天主之恩的强调更注重生命的不朽与灵魂的归宿，直到此时，他对“主眷”的描述才具有了超性的对生命的终极关怀。他称：

<sup>137</sup> 庞迪我：《庞迪我遗述·人类原始》，十三甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，245页。

<sup>138</sup> 阳玛诺：《景教流行中国碑颂正途》，辑入五吴湘湘主编：《天主教东传文献续编》，第二册，台湾：台湾学生书局，1966年，672~673页。

<sup>139</sup> 传统文化中对“滴水之恩，当涌泉相报”、“知恩不报非君子”的强调，对“恩将仇报”之徒的痛恨，都表现出恩报观念。参见任现品：《略论儒家文化的感恩意识》，《孔子研究》，2005年第1期。

<sup>140</sup> 孙尚扬：《略论明末士大夫信徒对其信仰的本土化诠释》，《北京行政学院学报》，2006年第4期，78页。

<sup>141</sup> 朱宗元：《破迷论》，六甲~六乙。

<sup>142</sup> 朱宗元：《破迷论》，六乙。

<sup>143</sup> 朱宗元：《破迷论》，六乙。

主置元祖于地堂，许以不死，期至升天。<sup>144</sup>

朱宗元强调天主所许人的，是生命的不朽，与灵魂的升天堂。这是一种对人的终极关怀，其后他自己也称此为“超性美好”<sup>145</sup>，亚当犯罪后所坠失的恰恰是此“超性美好”。

《拯世略说》是对《破迷论》强调因性美好与《答客问》强调超性美好的综合。可以说是完整地将朱宗元所理解的天主造人之初所赐之恩言说出来了。

元祖之生，处于地堂。无风雨寒暑，无疾病苦恼，万物咸顺厥命，一切生植，不用人工，自然蕃茂，一切名理，不待推究，自然洞彻。天主许二人以能守主命，则永生不死，在世之期已尽，遂升之天域焉，而并以此福传之子孙。<sup>146</sup>

朱宗元在这里除了将上述的“主眷”作一完整之综合外，更将“主眷”与亚当之后世子孙联系起来，称亚当如能守天主之命，便“并以此福传之子孙”，为后来用“明告以言行而不顾，是不爱其身，且不爱其子若孙也”<sup>147</sup>来解释亚当罪之重和后人所以遗传提供了预设。

对于“恩”的强调是与对“报”的期待相呼应的。天主之“恩”是无穷的，而人类是无法用具体的事物来回报的，天主所要求的是对其恩的感谢，对其命的遵从，用人的信望爱三德来荣耀天主。这是传统天主教对“报”的看法。朱宗元言说原罪时对天主之恩的突出，目的在强调亚当本该感谢天主，荣耀天主，回报天主，本不应犯罪。可以说，朱宗元这样做明显是自觉的，在《拯世略说》中：

六日之后，乃生人类，男女各一，男曰亚当，女曰厄袜。必天地万物备而后生人者，正以示世上种种，皆为吾人而设。而造物者，安顿吾侪，委曲周至，人当感谢于无穷也。

<sup>148</sup>

在朱宗元看来，天主为人类创造天地万物，无微不至，委曲周至，这样大的主恩，人

<sup>144</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十乙。

<sup>145</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十乙~四十一甲。

<sup>146</sup> 朱宗元：拯世略说（影印本），十七乙~十八甲。

<sup>147</sup> 朱宗元：拯世略说（影印本），十八乙。

<sup>148</sup> 朱宗元：拯世略说（影印本），十七乙。

是应当怀着无尽的感激之情用信仰来荣耀天主的。

同时期的其他信教士大夫对于天主之恩的体悟，基本是与朱宗元相同的，即如因科学入教的王徵，在《畏天爱人极论》中引述庞迪我的解释时有言：“人独灵于万物，感其覆载、生全、安养之恩，莫能报谢。”<sup>149</sup>“此之为恩，又何如其洪大也”<sup>150</sup>。感恩之情，可谓深矣！

中国传统的与天主教的恩报观应当说在这里互相加强了对于“报”的期待，也就预设下了人类背叛天主行为的不合理性与背叛之后罪的严重性。

## （2）人类悖逆天主之罪重

如上所述，中西在一定程度上可通约的恩报观对原罪之犯预设下了罪的严重性。关于亚当所犯之罪的严重性，朱宗元在《答客问》中是这样说的：

罪迹虽轻，罪情则甚重。先祖聪明，圣智，睿绝后人。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？<sup>151</sup>

他将罪区分为“罪迹”与“罪情”<sup>152</sup>，即犯罪行为本身与行为的性质。认为偷吃一果的行为本身虽然是不严重的，但这个行为是违背天主的诫命而相信魔鬼的诱惑，表现出亚当欲背叛天主，而与天主同尊的意愿，因此性质是非常严重的，朱宗元又将这一行为比作臣子对君主的叛逆与篡弑，从而获得皇权譬喻在当时的中国所特有的说服力。

在著作《拯世略说》时，朱宗元认为以前的表述尚不够，于是又作补充修正：

夫一果之违，罪迹甚轻，情乃至重。信魔言而背主命，是弃亲而从仇也。食果覬觐天主，是僭恣而无忌也。明告以言行而不顾，是不爱其身，且不爱其子若孙也。万类之供其欲者甚多，而不禁一果之嗜，是以神灵听口腹之命也。况天主赐元祖聪明，超绝后人，特于无中造此世界，令二人安享，并为生人鼻祖，此何等恩德。才受恩时，便尔悖逆，罪焉可道。<sup>153</sup>

<sup>149</sup> 王徵：畏天爱人极论，辑入郑安德编：明末清初耶稣会思想文献汇编，第三十四册，13页，北京大学宗教研究所。

<sup>150</sup> 王徵：畏天爱人极论，辑入郑安德编：明末清初耶稣会思想文献汇编，第三十四册，14页，北京大学宗教研究所。

<sup>151</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十一甲。

<sup>152</sup> 最早作此区分的是庞迪我，其有云“亚当罪迹似轻，罪情则至重矣”（《庞子遗论·人类原始》，十二甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，243页）。

<sup>153</sup> 朱宗元：拯世略说（影印本），十八乙。

朱宗元用四个句子组成一个排比句，先就“罪迹甚轻，情乃至重”作进一步的说明，认为亚当罪情有四：“弃亲而从仇”、“僭恣而无忌”、“不爱其身，且不爱其子若孙也”和“以神灵听口腹之命”。紧接着，朱宗元用一个强调词“况”引出了他自己最认同的看法，天主造人“何等恩德”，但亚当“才受恩”时，便犯下了“悖逆”之罪，这样的“罪”怎么可以得到宽恕呢？一方面，可见朱宗元正是通过中西具有一定可通约的恩报观而为原罪之重埋下预设的；另一方面也可见本小节之主旨——恩与逆的悖立，是朱宗元认定原祖犯罪，罪情严重而不可宽恕的根本因素。所以我们说，朱宗元等入教士大夫用恩与逆的悖立来解释原罪之重，是在中国传统与天主教的恩报观基础上承续了耶稣会的解释方式。

## 5. 正义与爱的协调

尽管朱宗元在《答客问》中所提出“问：帝王之道，罚不及嗣，况于天主，元祖违命，元祖受罚可也，而因以传于后人可乎？”似乎都在质疑神的爱与正义问题，然而恰恰是因为内在地接受了天主爱与正义的思想，朱宗元才真正地接受了随着原罪之犯而来的天主之罚，并将原罪之罚引向耶稣基督的救赎。

### (1) 天主的正义与原罪之重

对于天主的正义，《新约》中称“将来人子要在他父的光荣中同他的天使降来，那时，他要按照每人的行为予以赏报。”<sup>154</sup>在传统的天主教系统中，天主的正义是对个体的正义的。利玛窦进入中国之后，通过激活上古中国对赏善罚恶神的正义性的记载，对善恶之报“或不于本身，必于子孙耳”<sup>155</sup>的观点批驳道：“我自为我，子孙自为子孙。夫我所亲行善恶，尽以还之子孙，其可为公平乎？”<sup>156</sup>将天主教天主的正义是对个体的正义观念带入了中国。但，天主对个体的正义与始祖的因性原罪导致后人的果性原罪之间明显存在着张力。这个矛盾实则在西方社会中也曾经引起过激烈的争论。圣托马斯《神学大全》中就曾列有这样一个反论：

似乎始祖的第一次犯罪并没有通过血缘为他人所沾染，因为“儿子不必担当父亲的罪孽”（以西结书. 18. 20），但如果他从父亲那里沾染了它那便将担当罪孽。因此，没有人从

<sup>154</sup> Matthew. 16. 27.

<sup>155</sup> 利玛窦：天主实义（北京大学图书馆藏明《天学初函》刻本），二十七乙。

<sup>156</sup> 利玛窦：天主实义（北京大学图书馆藏明《天学初函》刻本），二十八甲。

他父亲那里通过血统而沾染任何的罪。<sup>157</sup>

同样的问题，在庞迪我、艾儒略和阳玛诺的著作中也都曾凸显出来：

然此先祖罪耳，何以加后人耶？<sup>158</sup>（《人类原始》）

秋七月二日，林用顛延请，余与其延从，用顛即席问曰：客有难予者，谓：天主赏罚，既云于其身，不于其子孙，乃一原祖犯命，而罪遂流万世而无穷，斯二说似乎相悖。倘未知所对也。<sup>159</sup>（《口铎日抄》）

或曰元祖获罪，受罚宜矣，后人何与<sup>160</sup>？（《景教流行中国碑颂正诠》）

可见，天主对个体的正义与亚当犯罪后人遗染两天主教思想间的张力，既在西方也在中国的信徒中引起了强烈的反应。传教士与信教士大夫都曾因“斯二说似乎相悖”为客所难，传教士还解释圆满，而像林一偁却只能“未知以对”，他的尴尬可想而知。朱宗元提出上述问题，并试图作出自己的回答，可以说也是面对此张力而作出的反应。

在分析朱宗元对此问题的回答之前，我们有必要将托马斯和诸多传教士对这张力的反应作一概述。托马斯认定始祖之后的人是一个整体，他们共有个本性，这个本性因始祖犯罪之后的意志所推动的繁衍活动被沾染而变得混乱，“个体内部源自亚当的这种混乱是自愿的，不是因他自身的意志，而是因原祖的意志。”<sup>161</sup>因此，“他参与了他的罪”<sup>162</sup>，原罪遗染他是正义的。

此义为庞迪我以汉文表述道：

当是时也，人类之体，悉在二人。……故一人犯而罪已徧於诸人。<sup>163</sup>

<sup>157</sup> S. T., I-II, Q. 81, a. 1. Objection 1.

<sup>158</sup> 庞迪我：《庞子遗论·人类原始》，二十八甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，245页。

<sup>159</sup> 艾儒略：《口铎日抄》，卷三，二十六甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，229页。

<sup>160</sup> 阳玛诺：《景教流行中国碑颂正诠》，辑入吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，第二册，台湾：台湾学生书局，1966年，678页。

<sup>161</sup> S. T. I-II, Q. 81, a. 1. reply.

<sup>162</sup> S. T. I-II, Q. 81, a. 1. objection 1.

<sup>163</sup> 庞子遗论·人类原始，二十八甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，245~246页。

庞迪我的上述解释尚可谓是忠实于托马斯的思想，然其后使用了两个譬喻：

譬由大臣叛国，削其秩，刑其身，未已也，竄及子孙焉。又譬之栽树者，若毒纳于根，则结发果叶皆体是根之毒也。<sup>164</sup>

后一根与枝叶的譬喻还算是恰如其分。然前一大臣叛国竄及子孙的譬喻，则显然违背了天主对个体正义的原则，而包含向中国传统家族连坐的刑罚制度寻求合理性的策略选择。这种适应性的策略在艾儒略的解释中更为明显：

先生（艾儒略——笔者注）曰：赏罚于其身者，此赏罚之正也。间有及其子孙者，此赏罚之余也。故夫原祖一犯命，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。譬如开国元勳，必身受封爵，而子孙亦可世世为王也。一大逆不道，必身服上刑，而子孙亦且累累就死也。所谓于其身不于其子孙者，为中邦有不于其身而于其子孙之说，故云然耳。然从古有开国元勳，不封其身，而只封其子孙者乎，有大逆不道，不戮其身而只戮其子孙者乎。国法持平，端不如此。而况大主之至公哉！<sup>165</sup>

艾儒略已经放弃了对天主对个体的正义与原罪传染的张力作哲理化的解释。而是将原罪的传染定为罚之余，以开国与叛逆之臣为譬喻，向传统的刑罚制度寻求合理性。不仅如此，艾儒略还对利玛窦“于其身不于其子孙”的天主对个体的正义原则，作了变通性的诠释，以使向传统刑罚制度寻求合理性的解释更为合理。

由上可见，到朱宗元接受信仰的1638年，耶稣会传教士对天主对个体的正义与原罪传染之间张力的解释，已经逐渐放弃了托马斯式哲理化的解释，变为向中国传统的刑罚制度寻求合理性的譬喻性言说。而作为信徒的朱宗元对此问题的言说，反映的正是这一特点。

朱宗元直接借用了庞迪我的两个譬喻：

譬之臣子，是谋叛逆谋篡弑也。罪尚有大于此者乎？<sup>166</sup>

此譬喻，朱宗元用以说明犯原罪之重，然对照《拯世略说》在回答原祖犯罪子孙受惩

<sup>164</sup> 庞子遗论·人类原始，二十八乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，246页。

<sup>165</sup> 艾儒略：口铎日抄，卷三，二十六甲～二十六乙。辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，229～230。

<sup>166</sup> 朱宗元：答客问（影印本），四十一甲。

时所说“彼叛逆者，罪其子孙，原不为过”<sup>167</sup>，我们可以看出，朱宗元亦试图从中国传统刑罚制度寻求依据的意图。朱宗元虽然放弃了哲理性的解释，但却借用庞迪我的另一譬喻，对于天主对个体的正义原则作了精彩的譬喻性解释，而且从譬喻的本来来看，表达的恰是托玛斯的思想。

吾辈分此分彼，自上主视之，万古生民，皆同一类，譬如大木。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。<sup>168</sup>

朱宗元从上主的角度，将“万古生民”视为同类，就如同大树一般，是一个整体。而亚当夏娃是这棵树的根。“根”有“本”、“原”之意，是树生长繁茂的根本，恰如根推动树的枝叶生长，“原祖，借一代代的繁衍，影响了所有源自他的人们”<sup>169</sup>，树“纳毒于根”，所开之花，所长之枝，便都传染了这根的毒。原祖犯罪，本性受病，于是所生之子孙后代便都传染原罪。朱宗元的譬喻实则亦达到了与托玛斯哲理性言说同样的效果。

其他士大夫，如林用颢、李九功等，尽管在其著作中，我们很难找到相关论述，但他们在聆听艾儒略的教导之后，也明显接受艾儒略的解释。朱宗元是在其著作中明显回应了耶稣会士的解释的，他对天主正义与原罪传染间张力的处理方式，基本采纳了庞迪我等耶稣会士所改造后的托玛斯式的解释方式。

## （2）天主的慈爱与救赎

朱宗元一方面以天主的正义为原罪之染作证，另一方面又以天主的慈爱将原罪之重引向天主圣爱的无穷。

在《答客问》中，朱宗元刚以譬喻论证原罪传染与天主正义不相违背，便将论述指向了天主的慈爱：

况原罪流传，但夺超性之美，未失因性之好，人能奋励，卒致升天。且人染原罪，秉性虽少弱劣，然弱劣而能为善，则功德愈大。而天主爱人无己之心，亦于此大显也。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。<sup>170</sup>

<sup>167</sup> 朱宗元：《拯世略说》（影印本），十九甲。

<sup>168</sup> 朱宗元：《答客问》（影印本），四十一乙。

<sup>169</sup> S. T., I-II, Q. 81, a. 1. reply.

<sup>170</sup> 朱宗元：《答客问》（影印本），四十一乙~四十二甲。

原罪的流传，天主所夺去的只是超性的恩赐，并没有因此而夺去人的因性美好，人只要能心向天主，砥砺修行，最终还是能够获得天堂真福的。而且秉性弱劣还能修行向天，则功德更大。这正彰显出天主无私的慈爱。而且如上所述，原罪的传染预示着天主降生受难而死，正因定下了原罪传染这永恆之罚，同时耶稣基督又愿自屈自苦为人类代赎，才真正完美地显示出基督之爱、天主之慈。

天主之慈，可谓彰矣，然其于《拯世略说》又道：

且欲知祖宗遗殃，犹且见罚如此，则我自作之孽，其罚更何如耶，以小事犯主命，世上之祸，遂与人类相始终；以大事犯主命，地狱之刑，岂不为无穷无极耶。况人既为罪裔，自分与主弃绝。然呼主而必应，求主而必怜，主之圣爱，于兹益显。又使人还自念曰，既负此无疆之愆矣，夫谁为救援余者，则必望真主之我拯而我赎也。彼叛逆者，罪其子孙，原不为过，而天主由特微罚而已。但夺性外之诸润饰，而本性之美好自在。且元祖为超性智量，迥过后人，故一犯训，立施降罚，若天主不使原罪相承，仍以初赐原祖之恩赐后人，则后人犯，罪恶益重，当即施灭绝而人类或几不可存矣。夫今人竭志学问，犹有不通达之理；殚力经营，犹有不能生全之计；微虫卑畜，力可杀我；水旱病疢，毫不自由；尚且有傲诞自满，矜我性为无始如佛氏者。使若元祖之时，肆妄当何如耶？<sup>171</sup>

在此，朱宗元对原罪遗传与天主圣爱的关系作了一系列补充：原罪遗传致使人类为天主所弃绝，为其仇讎，但即使这样天主依然回应着人类的呼求而怜爱人类，更加显示出天主的圣爱；原祖因小事便招致无穷之罚，今人尽管处于罪的处境，却仍然崇佛排天傲慢自满，以致世上的灾患无穷无尽，如果天主不使原罪遗传，仍然将当初赐予原祖的超性美好恩赐人类，那人类将会是如何的傲慢无忌，因着傲慢无忌又将犯下何等侮亵天主之罪，又因着这侮亵之罪，人类又将招致何等的惩罚，天主岂不便立即施加灭绝之灾，而人类从此不再存在，而坠入地狱受那永无休止的刑罚？原罪的遗传，现世的凶恶，被朱宗元作为天主为克制人的傲慢所加于人类的圣爱。朱宗元最终将人类原罪的问题引向了天主之爱，在天主圣爱的光照下，转向了耶稣基督的救赎。

而在同时期其他士大夫的著作中，以天主之爱将原罪之重引向耶稣基督的救赎的处理方式，也是屡见不鲜的。即使早期入教的徐光启也有所述，“人心大正，陨自初民。欲横

<sup>171</sup>朱宗元：拯世略说（影印本），十九甲～十九乙。

理危，迹以魔妄。惟皇恻斯，垂戒贞珉”<sup>172</sup>。徐光启的表述是隐晦的，而在耶稣会士全面展开对原罪解释时代入教的士大夫，他们的表述就更为澄明了。如李九功在《慎思录》中道：“天主为大父，为上君。因不忍人犯罪，又不可白贖人罪。故宁降生受难，舍身赎我，以此而显其仁之尽，亦以此而彰其义之至。”<sup>173</sup>

这种以天主之爱对冲原罪之重，并将其引向基督救赎的解释策略并非是朱宗元等士大夫的创举，乃是承袭了耶稣会士的一贯解释。

其师阳玛诺《景教流行中国碑颂正途》在称“矧主用罚之际，旋施厥慈”<sup>174</sup>后，旋即以231字极称主慈；朱宗元亦曾引述过的《口铎日抄》中，在譬喻证明天主因原祖犯罪降罚人类的“至公”后，立即“又曰：‘即所云原罪者，亦未可云天主之重罚也。’”<sup>175</sup>以避免信徒对天主慈爱的怀疑；而朱宗元原罪引文主要来源的庞迪我，在其《人类原始》中，当有人“问：‘亚当厄鞮一果之犯罪亦甚轻，而刑戮流之无穷，罚不已过乎？’”时，庞迪我立即答曰：“天主仁慈无穷，其刑罚恒不及罪，何容过乎？”<sup>176</sup>试图用天主的仁慈来冲淡天主之罚，在其《庞子遗途》卷二中，称原罪之罚“此虽圣义之严，人罪之重，理所宜然，但天主真为万物慈父，其仁爱无有涯际，固必弗忍遽弃人类而使刑罚之威，胜其慈惠之德也”<sup>177</sup>，而当问及天主何以不直赦人罪却要降生时，庞迪我又答曰：“人一犯罪违命，天主遂厌弃之，罪治之，不怀哀愍恕赦之念，则严义虽著，仁慈不显，人亦第畏其威，绝无孝子爱慕奉事之心矣”<sup>178</sup>；同时而作为中国开教鼻祖的利玛窦，在《天主实义》中，叙述完原祖遗染招致无穷之罚，使得人“易溺于恶，难建于善”<sup>179</sup>之后，立即以“天主以父慈恤之”<sup>180</sup>续之。联系耶稣会的背景，耶稣会创始人依纳爵·罗耀拉的灵修便是以基督为中心的灵修，它由反省与厌恶自身之罪开始，经过对基督降生受难而死并复活的默想，最后在默想自己获得天主至爱的馨香中结束，最终以基督取代罪人，用基督的爱救赎世人的

<sup>172</sup> 徐光启：圣教规诫箴赞，辑入钟鸣旦/杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第八册，台北：台北利氏学社，2002年，35页。

<sup>173</sup> 李九功：慎思录，第一集，十四乙~十五甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第九册，台北：台北利氏学社，2002年，174~175页。

<sup>174</sup> 阳玛诺：景教流行中国碑颂正途，十乙，辑入五吴相湘主编：天主教东传文献续编，第二册，台湾：台湾学生书局，1966年，674页。

<sup>175</sup> 艾儒略：口铎日抄，卷三，二十六乙，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第七册，台北：台北利氏学社，2002年，234页。

<sup>176</sup> 庞迪我：庞子遗途·人类原始，十二甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，243页。

<sup>177</sup> 庞迪我：庞子遗途，卷二，十二甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，83页。

<sup>178</sup> 庞迪我：庞子遗途，卷二，十七乙~十八甲，辑入钟鸣旦、杜鼎克编：耶稣会罗马档案馆明清天主教文献，第二册，台北：台北利氏学社，2002年，94~95页。

<sup>179</sup> 利玛窦：天主实义（北京大学图书馆藏明刻本），下卷，六十九乙。

<sup>180</sup> 利玛窦：天主实义（北京大学图书馆藏明刻本），下卷，六十九乙。

罪<sup>181</sup>。由此可见，将朱宗元把人罪之重引向天主圣爱的策略判定为承袭耶稣会的一贯解释，是有道理的。

可见，朱宗元等士大夫通过对天主正义与爱的协调，最终将人罪之重引向耶稣基督的救赎，这一策略乃是承接了耶稣会士的解释方式。

综合上面的论述，尽管我们主要以朱宗元为探究对象，但其解释特征在同时期其他信教士大夫的著作中也屡见不鲜，所以我们可以说：以朱宗元为代表的在1620~1640年间入教的士大夫言说原罪的上述方式，虽然是带入了一定的中国文化因素，但都能在由庞迪我等耶稣会士的解释脉络中找到其源头。这说明，他们对原罪的言说方式主要接续耶稣会士的言说方式，他们对天主教的原罪教义有着良好的理解力。

### （三）朱宗元解释原罪的语源分析

为了更准确地描述出朱宗元原罪解释忠实地反映耶稣会士解释的特点，兹对朱宗元《答客问》之“问：一夫一妇，人类始生之道若何？”、“问：一果之违，罪亦甚细，何降罚若是之重乎？”和“问：帝王之道，罚不及嗣，况于天主？元祖违命，元祖受罚可也，而因以传于后人，可乎？”三问及《拯世略说》“天地原始”章的语言作一简要的语源分析。

朱宗元的诸多语句都可以在耶稣会士的著作中找到出处。经过简单的对比分析，本人认为，至少下述语句能够明显从耶稣会士的著作中找到源头：

编号	朱宗元语句	出处	原语句	出处
1	盖使原罪不传染，则上主未必降生，即降生未	《答客问》	且天主之恩，莫大于降生救赎矣，向非原祖犯命，则吾主未必有降生之旨，今使古今万	《口铎日抄》卷五，十二甲，耶档，第七册，343页。

<sup>181</sup> 依纳爵·罗耀拉：圣依纳爵神操，房志荣译，台北：光启文化事业，2003年。Gianni Criveller 在其《Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni》(Taipei Ricci Institute, 1997, P15.)中，将此称为“The Christ-centered spirituality of Ignatius of Loyola”。

	必受难死		民，得蒙大主教赎之恩者，皆原祖犯命之因也。	
2	问：帝王之道，罚不及嗣，况于天主，元祖违命，元祖受罚可也，而因以传于后人可乎？	《答客问》	问：得罪宜形，负债宜偿，理当然也，乃先祖一人而贻罪于万世，何不自当其刑，赎其债，即不然，或我人各当其罪，各赎其债，何必待耶稣降生受难哉！	《庞子遗论》卷二，十二乙，耶档，第二册，84页。
3	问：人犯罪，人自赎之可也，上主何必代为偿责？	《答客问》	问：得罪宜形，负债宜偿，理当然也，乃先祖一人而贻罪于万世，何不自当其刑，赎其债，即不然，或我人各当其罪，各赎其债，何必待耶稣降生受难哉！	《庞子遗论》卷二，十二乙，耶档，第二册，84页。
4	人类至卑，天主至贵。以人类之至卑，而获罪于至贵之主，则虽极至卑者之功德，不足以赎违背至贵之罪。	《答客问》	(1) 凡酌罪犯轻重者，宜视所犯者之尊卑，卑则轻，尊则重矣，至欲赎罪，又宜视赎罪者之尊卑，若赎者尊而受犯者卑，则易，若赎者卑，而受犯者尊，则愈难矣！(2) 兹所犯者，乃天主也。其尊无对，则人罪更无穷，以天主之至尊，加罪于人之至卑，虽受千端苦难，百生而百死之，犹不足以自赎己罪之万一，而况欲悉偿万世众人之罪，赎免其应得之罪罚哉！	《庞子遗论》卷二，十二乙，耶档，第二册，84页。 《庞子遗论》卷二，十三甲，耶档，第二册，85页。
5	而天主甚爱吾人，又不忍听其沉沦也，故自降	《答客问》	惟我天主无限慈祥，惻然哀悯，思为救此患，其智能本俱无尽，凡神与人之灵才所不能	《庞子遗论》卷二，十四甲，耶档，第二册，87页。

	为人以代赎之。		营救处，天主自为替之，于是乎，费略一位亲降于世，取血肉之躯而为人。	
6	不然，后世百年之后，制作变迁，已不可纪，岂前此有多多之年，其人悉愚，待神农始耕，黄帝始衣哉？	《答客问》	伏羲始作书契文字，教耕稼与宫室，岂前人皆愚，至今方有哉！	《庞子遗论·人类原始》，十七乙，耶档，第二册，234页。
7	复取亚当一肋骨造为女躯，赋以灵性，名曰厄袜。	《答客问》	亚当既成，天主投之熟寐，而取其一肋骨以成厄袜之肉身	《庞子遗论·人类原始》五甲，耶档，第二册，229页。
8	问：一果之违，罪亦甚细，何降罚若是之重乎？	《答客问》	问，亚当厄袜，一果之犯，罪亦甚轻，而刑戮流之无穷，罪不己过乎？	《庞子遗论·人类原始》十二甲，耶档，第二册，243页。
9	必天地万物备而后生人者，正以示世上种种，皆为吾人而设。	《答客问》	六日之期，天地万物成全，以备人用。	《庞子遗论·人类原始》四甲，耶档，第二册，227页。
10	罪迹虽轻，罪情则甚重。	《答客问》	亚当罪迹似轻，罪情则至重矣	《庞子遗论·人类原始》十二甲，耶档，第二册，243页。
11	自出母腹便染厥污	《答客问》	一孕母腹，即负旧污。	《庞子遗论·人类原始》十三甲，耶档，第二册，245页。
12	譬之臣子，是谋	《答客问》	譬犹大臣叛国，削其秩，刑其	《庞子遗论·人类

	叛逆谋篡弑也。罪尚有大于此者乎？		身，未已也，竄及子孙焉。	原始》十三乙，耶档，第二册，246页。
13	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。	《答客问》	又譬之栽树者，若毒纳于根，则结发果叶，皆体是根之毒也。	《庞子遗论·人类原始》十三乙，耶档，第二册，246页。
14	明知上主之不可拂，而违命信魔，有背主之意，有匹主之心。	《答客问》	亚当厄鞣遂信邪魔，疑天主，果有是心乎？是以妬归天主也，侮褻极矣。因是而食果，以冀匹天主，傲罪宁可逃乎？	《庞子遗论·人类原始》十二乙，耶档，第二册，244页。
15	昔元祖以一人而开万事无穷之愆，耶稣以一人而赎万事无穷之债。	《拯世略说》	初犯命者一人，其贻累徧于人类，而使赎罪者亦一人，其盛德丰功，亦徧达而救尽人类	《庞子遗论》卷二，十五乙~十六甲，耶档，第二册，90~91页。
16	才受恩时，便尔悖逆，罪焉可逭。	《拯世略说》	二，大负主恩，才受多宠，弘慈击目，方宜心感守令，顾倏受，倏方，宜晰厥重。	《景教流行中国碑颂正论》，东传续，第二册，672~673页。
17	是不爱其身，且不爱其子若孙也。	《拯世略说》	五曰：害己又害厥后。	《景教流行中国碑颂正论》，东传续，第二册，673页。
18	天主由特徵罚而	《拯世略	即所云原罪者，亦未可云天主	《口铎日抄》卷三，

	已	说》	之重罚也	二十六乙，耶档，第七册，232页。
19	天主许二人以能守主命，则永生不死，在世之期已尽，遂升之天域焉，而并以此福传之子孙。惟一树果，主禁勿食，食之则世福遂坠，殃起身死，灵亦不能涉本乡焉；而凡人类之为其子孙者，皆传其罪污也。	《拯世略说》	天主欲试亚当厄韞之信心，命之曰：百花种种，与尔可食，惟此树之果勿食，一食必毙，甚守我命，诸盛福广乐，惟独尔二人享之，乃万代子孙，俱永享之，若犯我命，一切罚夺，且尔罪之污，亦递传于尔裔。	《庞子遗论·人类原始》十乙~十一甲，耶档，第二册，240~241页。
20	兹时人民未有，仅生二人者，欲万古生民，咸知同原而出，相爱如昆弟也。一男止配一女，不以多女奉一男者，示万世夫妇之正道也。	《拯世略说》	夫妇且是二人，以昭伉俪之礼，且欲凡人由一父一母而生，使相视为昆弟，存亲爱心，不生倨傲耳。	《庞子遗论·人类原始》五甲~乙，耶档，第二册，229~230页。
21	人染原罪，秉性虽少弱劣，然弱劣而能为善，则功德愈大	《拯世略说》	人无原罪，则美性不失，纵获享天福，亦何希奇之有哉！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。	《口铎日抄》卷五，十二乙，耶档，第七册，344页。

\*说明:

1. “耶档”乃“钟鸣旦 / 杜鼎克编,《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,台北:台北利氏学社,2002年”之简称,“东传续”乃“天主教东传文献续编,台湾:台湾学生书局,1966年”之简称。

2. 此表先分析《答客问》,《拯世略说》中有与《答客问》重复的语句,此表中不作重复列举。同时,《景教流行中国碑颂正论》初刻于1644年,《拯世略说》虽亦撰于同一年,然阳玛诺为朱宗元之师,且《拯世略说》刻于1644年之后,故以《景教流行中国碑颂正论》为源,以《拯世略说》为其流。

从上表来看,朱宗元解释原罪的语言,对利玛窦之后最著名的艾儒略、阳玛诺的著作多有借鉴,但主要来自于庞迪我的论述,尤其是庞迪我的《人类原始》。这与此书在晚明所具有的对原罪言说的经典地位有关,而艾儒略、阳玛诺又是晚明后利玛窦时代的传教巨擘,尤其阳玛诺还是朱宗元之师,其引述他们的话语亦不足为奇。奇的是在不足2300的内容中间,竟有21处共653字能确切地获悉其语言的源头,而且还不计其中已成为中国信徒常识性内容的部分<sup>182</sup>。实则与朱宗元同时期的信教士大夫解释原罪的部分语言,我们也可以在耶稣会士的一些著作中找到它们的出处,此处不再赘列。

通过对朱宗元解释原罪的语源分析,我们再一次确证了他对原罪的解释较好地体现了耶稣会士的教导,他对天主教教义有着良好的理解力的结论。

<sup>182</sup>如“盖天主一性而含三位,一曰父、二曰子、三曰圣神”(朱宗元;《答客问》(影印本),四十二甲)对三位一体的表述,在《天主教要》中便有类似语句“哭德肋,译言父也,乃三位第一位之称,及费略,译言子也。及斯彼利多三多,译言圣神也,乃天主第三位之称。天主虽有三位,实共一性一体。故第称一天主而已。”(《天主教要》,二甲,辑入钟鸣旦、杜鼎克编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》,第一册,台北:台北利氏学社,2002年,311页。)

### 三 结论

明末清初是一个中西文化激烈碰撞的时代。天主教传教士与信教士大夫作为这场中西文化交锋的主导者，他们承担着两种文化互相理解的使命。其中信教士大夫因其双重的文化身份时刻处于分裂与整合的“两头蛇”状态，他们能否与如何实现两种文化之间的互动，关键要看他们对异质文化的理解力如何。作为明末清初浙东著名的信教士大夫，朱宗元是耶稣会对神学的解释全面展开的时代入教的士大夫代表。笔者通过重新考证其生平著述，并就其对原罪的解释进行分析得出：

朱宗元生于1616~1617年间，浙江宁波鄞县人。因阅读大量天主教著作，有感于天主教对人的终极关怀问题的解决，1638年在杭州至教堂接受利类思施洗。随后与张能信共同完成《破迷论》，并返回鄞县，劝导其父母入教。同年，又邀利类思进入鄞县传教，其母接受洗礼。1638~1639年间，朱宗元完成了他第一部长篇天主教护教著作《答客问》初稿的写作。大约在1639年接受阳玛诺整整一年的教义教导，在此期间也协助阳玛诺完成了《轻世金书》的订阅工作。1640到1642年间，朱宗元主要在宁波协助至鄞传教的耶稣会士孟儒望的传教工作。1642年笔受刊刻孟儒望之《天学略义》和《辨敬录》，并序《辨敬录》，且为阳玛诺的《天主圣教十诫直论》撰序刻印。1643年朱宗元请张能信为《答客问》作序订考，并增订十余条付梓，同年，参阅孟儒望之《天学四镜》。1644年，著作《拯世略说》，1659年为贾宜睦订阅《提正篇》。朱宗元亦曾为耶稣会订正《总牍经》，且撰有《订正总牍》序，虽然我们不能确切地考证出朱宗元订正《总牍经》的确切时间，但朱宗元此时在信教群体中已经具有相当的威望这是无疑的。1659年或因朱宗元对耶稣会在宁波传教的不满，其曾邀请黎玉范到宁波传教，但不幸的是，或许因为身患重病，同年黎玉范便为他行终傅礼。1660年朱宗元逝世，其时正值壮年，真乃天妒英才！

尽管朱宗元可谓英年早逝，但就对天主教教义解释的全面度而言，目前尚未见明末入教士大夫中有能出其右者。其对原罪的解释是在救赎论的总体框架下展开的，他通过潜在地言说一偶论、追问现世恶的来源与借助恩与逆悖立的张力和正义与爱的协调，完成了对原罪的完整言说。尽管朱宗元是在中国文化语境下解释天主教原罪教义的，但是经过我们对其解释方式与语源的分析，我们可以肯定，朱宗元对于原罪的理解基本忠实地反映了耶稣会士的解释，并且直接融入到了耶稣会士所带入的中世纪传统教会对原罪的解释脉络中。这种解释特征同时也出现在对原罪解释全面展开时代入教的其他士大夫身上。因此我

们可以断定，以朱宗元为代表，在全面展开天主教神学教义解释的时代入教的士大夫，对天主教教义有着良好理解力，他们具有足够的能力来承担起这场中西文化的交锋。

## 参考文献

### (一) 西文文献

1. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans., by Thomas Gilby O, P, Blackfriars, 1964.
2. The Council of Trent, Vail-Ballou Press, Brighampton and New York, 1960.
3. St. Thomas Aquinas, *The Human constitution*, trans., by Richard J. Regan, University of Scranton Press, 1997.
4. Anton C. Pegis, edit., *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, China Social Sciences Publishing House & ChengCheng Books Ltd, 2000.
5. Thomas Aquinas, *The Treatise on Human Nature: Summa Theologiae Ia 75—89*, trans., by Robert Pasnau, Hackett Publishing Company, 2002.
6. Hans-Geog Gadamer, *Truth and Method*, trans., by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, the Crossroad Publishing Corporation, 1989.
7. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of ST. THOMAS AQUINAS*, trans., by L. K. Shook, Random House, New York, 1956.
8. Leo Sweeney, *Christian Philosophy: Greek, Medieval, Contemporary Reflections*, Peter Lang Publishing, Inc., New York, 1997.
9. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, tran., by Father Elder Mullan, S. J., P. J. Kenedy and Sons, New York, 1914.
10. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*, trans., by Allan P. Farrell, 1970.
11. *Three Thousand Years of Educational Wisdom: Selections from Great Documents*, edits., by Robert Ulich, Harvard University Press, 1947.
12. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, 2002.
13. *The Ethics of Aquinas*, edit., by Stephen J. Pope, Georgetown University Press, Washington, D. C, 2002.
14. John W. O' Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, 2000.

15. R. Po-CHIA HSIA, *The World of Catholic Renewal 1540—1770*, Cambridge University Press, 1998.
16. Bob Whyte, *Unfinished Encounter: China and Christianity*, London, 1998.
17. C. R. Boxer, *Dutch Merchants and Mariners in Asia: 1602—1795*, London, 1988.
18. Matthew Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci (1583--1610)*, Random House, New York, 1953.
19. D. E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH Stuttgart, 1985.
20. D. E. Mungello, *The Chinese Rites Controversy, its History and Meaning*, Monumenta Seria, 1994.
21. D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of HangZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
22. D. E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500—1800*, London: Rowman&Littlefield Publishers, 1999.
23. Paul A. Rule, *K' ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sydney, Boston: Allen&Unwin, 1986.
24. Daviel H. Bays, *Christianity in China*, California, 1996..
25. George A. Dunne, *A Generation of Giant: the story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame University Press, 1962.
26. K. S. Lattourette, *A History of Christian Missions in China*, London, 1929.
27. Nicolas Standaert, eds., *Handbook of Christianity in China, Vol. one: 635—1800*, Leiden, 2001.
28. Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei Ricci Institute, 1997.
29. Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII; Nettetal: Steyler, 2001.

## (二) 中文著作

[基督教哲学、神学及西方诠释学著作]

1. 伯克福著：基督教教义史，赵中辉译，北京：宗教文化出版社，2000年。
2. 布鲁斯·雪莱：基督教会史，刘平译，北京：北京大学出版社，2004年。
3. 奥尔森：基督教神学思想史，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2004年第二版。
4. 威利斯顿·沃尔克：基督教会史，孙善玲、段琦、朱代强译，北京：中国社会科学出版社，1991年。
5. 吉尔松：中世纪哲学精神，沈清松译，台北，台湾商务印书馆，2001年。
6. 彼得·克劳斯·哈特曼：耶稣会简史，谷裕译，北京，宗教文化出版社，2003年。
7. 伽达默尔：真理与方法：哲学诠释学的基本特征，洪汉鼎译，上海译文出版社，2004年。
8. 詹姆：基督教释经学，詹正义译，美国：美国活泉出版社，1996年第六版。
9. 许志伟：基督教神学思想导论，北京，中国社会科学出版社，2001年。
10. 吕大吉：西方宗教学说史，北京：中国社会科学出版社，1994年。
11. 卓新平：基督宗教论，北京：社会科学文献出版社，2000年。
12. 彭小瑜：教会法研究，北京：商务印书馆，2003年。
13. 傅乐安：托马斯·阿奎那基督教哲学，上海：上海人民出版社，1990年。
14. 赵敦华：基督教哲学1500年，北京：人民出版社，2005年。
15. 依纳爵·罗耀拉：圣依纳爵神操，房志荣译，台北：光启文化事业，2003年。
16. 邓辛疾、萧默治编：天主教会训导文献选集，见《集信理伦理大成》，施安堂译，台湾，1981第二版。

[中国儒学原典及研究著作]

17. 朱熹：四书章句集注，北京：中华书局，1983年。
18. 黎靖德编：朱子语类，北京：中华书局，1981年。
19. 张载：张载集，北京：中华书局，1978年。
20. 王守仁：王阳明全集，上海：上海古籍出版社，1992年。
21. 黄宗羲：明儒学案，北京：中国书店，1990年。

22. 胡广等纂修：性理大全，影印本，山东：山东友谊书社，1989年。
23. 陈来：宋明理学，辽宁：辽宁教育出版社，1992年第二版。
24. 陈来：朱熹哲学研究，北京：中国社会科学出版社，1993年。
25. 牟宗三：心体与性体，上海：上海古籍出版社，1999年。
26. 侯外庐、邱汉生、张岂之：宋明理学史，北京：人民出版社，1997年10月第2版。
27. 嵇文甫：晚明思想史论，北京：东方出版社1996年。
28. 陈鼓应主编：明清实学简史，北京：社会科学文献出版社，1994年。
29. 王汎森：晚明清初思想十论，上海：复旦大学出版社，2004年。
30. 葛兆光：中国思想史，上海：复旦大学出版社，2001年第二版。

#### [原始材料]

31. 利玛窦：利玛窦书信集，罗渔译，台湾：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行，1986年。
32. 利玛窦：利玛窦中国传教史，刘俊余、王玉川合译，台湾：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行，1986年。
33. 钟鸣旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）等编：徐家汇藏书楼明清天主教文献，台湾：辅仁大学神学院，1996年。
34. 周驊方编：明末清初天主教史文献丛编，北京：北京图书馆出版社，2001年。
35. 郑安德编：明末清初耶稣会思想文献汇编，北京：北京大学宗教研究所，2000年。
36. 吴相湘主编：中国史学丛书（《天主教东传文献》、《天主教东传文献续编》、《天主教东传文献三编》），台湾：台湾学生书局，1966—1986年。
37. 钟鸣旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）等编：罗马耶稣会档案馆藏明清天主教文献，台湾：台北利氏学社，2002年。
38. 朱维铮主编：利玛窦中文著译集，上海：复旦大学出版社，2001年。
39. 阮元编：宛委别藏，南京：江苏古籍出版社，1988年。
40. 徐光启撰：徐光启集，王重民辑校，上海：上海古籍出版社，1984年。
41. 福建省政协文史资料委员会编：基督教天主教编，辑入《文史资料选编》，第五卷：福建：福建人民出版社，2003年。
42. 江源泽修、闻性道纂：康熙鄞县志（康熙25年〈1686〉刻本影印），收入《中国地方志集成·浙江府县志辑》，上海：上海书店，1993年。

43. 朱宗元：答客问（法国国家图书馆藏，编号 C7036-C7037）。
44. 朱宗元：答客问（法国国家图书馆藏，编号 C7038-C7040）。
45. 朱宗元：答客问（北京国家图书馆藏，上海慈母堂 1871 年重刻本）。
46. 阳玛诺：天主圣教十诫直诠（1798 年京都始胎大堂藏板刻本）。
47. 朱宗元：答客问（抄本），<http://archives.catholic.org.hk/books/>（该网站称图片系 1871 年慈母堂刻本扫描）。
48. 贾宜睦：提正篇（1870 年春慈母堂重刻本）。
49. 朱宗元：破迷论（法国国家图书馆藏本，编号 CHINOIS 7143）。
50. 朱宗元：拯世略说（法国国家图书馆藏，编号 C7139-C7142）。
51. 朱宗元：拯世略说（北京国家图书馆藏，1873 年“上海慈母堂重刊”本）。
52. 国朝乡会试题录（北京国家图书馆藏，编号 50955）。
53. 朱宗元：郊社之礼所以祀上帝也，见 Dominic Sachsenmaier, *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan (ca. 1616-1660)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, Monograph Series XLVII; Nettetal: Steyler, 2001.
54. 阳玛诺：轻世金书（1897 年香港纳匝肋静院印板刻本，台湾辅仁大学神学院图书馆藏）。
55. 朱宗元：教要，辑入《道学家传》，见《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，卷三，台北：辅仁大学神学院，1996 年。
56. 刘凝：天学集解（北京外国语大学复印本）
57. 龙华民：圣教日课（北京国家图书馆藏 1888 年北京救世堂重刻本，编号 13914）。
58. 利玛窦：天主实义（北京大学图书馆藏明刻本）。
59. 孙静庵编：明遗民录，明末清初史料选刊，杭州：浙江古籍出版社，1985 年 7 月。
60. 张廷玉：明史，北京：中华书局，2003 年重印本。

#### 论文相关研究著作

61. 方豪：中西交通史，长沙：岳麓书社，1987 年。
62. 方豪：中国天主教史人物传，北京：中华书局，1988 年。
63. 方豪：方豪六十自定稿，台北：台湾学生书局，1969 年。
64. 方豪：四明朱宗元事略，辑入中国天主教史论丛（甲集），重庆：商务印书馆，1944 年。

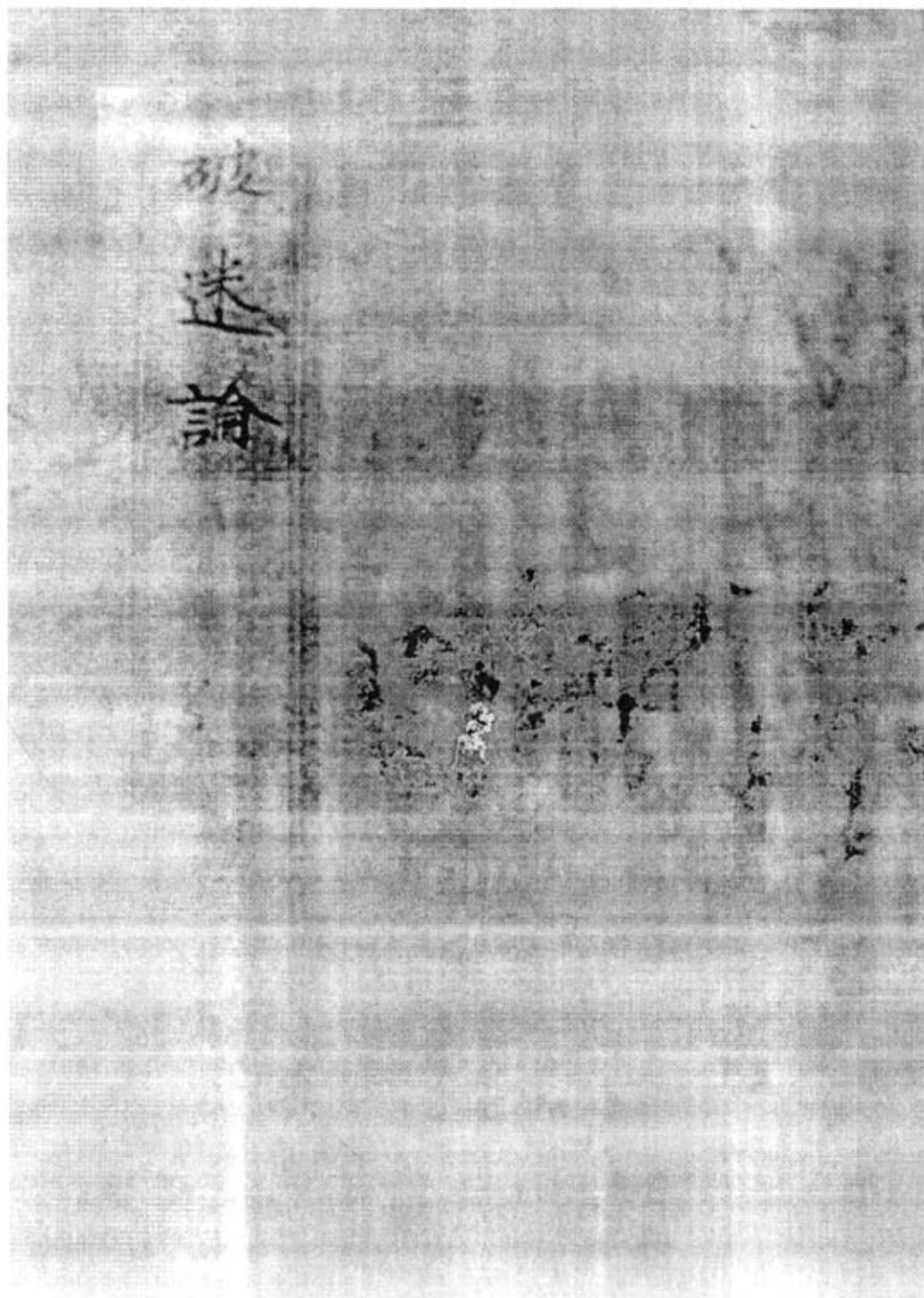
65. 邓恩 (George H. Dunne): 利玛窦到汤若望: 晚明耶稣会传教士, 上海: 上海古籍出版社, 2003 年。
66. 柯毅霖: 晚明基督论, 王志成等译, 四川: 四川人民出版社, 2003 年。
67. 裴化行: 利玛窦神父传, 管震湖译, 北京: 商务印书馆, 1995 年。
68. 谢和耐: 中国和基督教——中国和欧洲文化之比较, 耿昇译, 上海: 上海古籍出版社, 1991 年。
69. 裴化行: 天主教十六世纪在华传教志, 萧澹华译, 商务印书馆, 中华民国二十六年第二版。
70. G. F. 穆尔: 基督教简史, 郭舜平等译, 北京: 商务印书馆, 2000 年, 105~106 页。
71. 温保禄: 原罪新论, 台北: 光启出版社, 1993 年。
72. 杨振鐸: 杨淇园先生年谱, 方豪校, 重庆: 商务印书馆, 1944 年。
73. 徐宗泽: 中国天主教传教史概论, 上海: 圣教杂志社, 1938 年。
74. 徐宗泽编著: 明清间耶稣会士译著提要, 北京: 中华书局, 1989 年。
75. 江文汉: 明清间在华的天主教耶稣会士, 上海: 知识出版社, 1987。
76. 吴梓明、吴小新主编: 基督教与中国社会文化: 第一届国际年青学者研讨会论文集, 香港: 香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心, 2003。
77. 钟鸣旦、孙尚扬: 一八四〇年前的中国基督教, 北京: 学苑出版社, 2004 年。
78. 刘耘华先生著: 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, 北京大学出版社, 2005 年。
79. 张西平: 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史, 北京: 东方出版社, 2001 年。
80. 王晓朝: 基督教与帝国文化, 北京: 东方出版社, 1997 年。
81. 黄一农: 两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒, 新竹: 国立清华大学出版社, 2005 年。
82. 林仁川、徐晓望: 明末清初中西文化冲突, 上海: 华东师范大学出版社, 1999 年。
83. 陈卫平: 第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较, 上海: 上海人民出版社, 1992 年。
84. 李天纲: 中国礼仪之争: 历史·文献和意义, 上海: 上海古籍出版社, 1998 年。
85. 杨慧林: 基督教文化学刊, 第二辑, 北京: 人民日报出版社, 1999 年。
86. 卓新平: 相遇与对话: 明末清初中西文化交流国际学术研讨会文集, 北京: 宗教文化出版社, 2003 年。
87. 朱谦之: 中国哲学对欧洲的影响, 河北: 河北人民出版社, 1999 年。

88. 陈东风：耶稣会士墓碑人物志考，北京：中国文联出版社，1999年。
89. 费赖之：在华耶稣会士列传及书目，冯承钧译，北京：中华书局，1995年。
90. 荣振华：在华耶稣会士列传及书目补编，北京：中华书局，1995。

### （三），相关论文

- 1, 周萍萍：明清间入华耶稣会士与江南信徒——以平民百姓和妇女为研究对象，南京大学历史系博士论文，2003年。
- 2, 夏泉：明清粤港澳基督教教会教育研究（1552—1911），暨南大学博士论文，2003年。
- 3, 陈登：利玛窦伦理思想研究——兼论利玛窦对中西文化的会通，湖南师范大学博士论文，2002年。
- 4, 郑安德：明末清初天主教和佛教的护教辩论，北京大学博士论文，1997年。
- 5, 何中华：中西人性论及其分野，山东大学哲学系博士论文，2002年。
- 6, 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，第三期。
- 7, 张庆熊：试析基督教和儒家的罪恶观，复旦学报（社会科学版），2002，第五期。
- 8, 卓新平：中西文化交流中的基督教原罪观，世界宗教研究，1995，第二期。
- 9, 刘耘华：明末清初入教儒士的“新人”意识及其文化意义，天津社会科学，2005，第二期。

附录（《破迷论》）



封面

破迷論

鄧 朱宗元維城 甫著

慈銘張能信成義 甫著

始余夢人也。不自知其為夢。一朝而覺。然後信天下皆夢也。始余瞽人也。不自知其為瞽。一朝得明。然後信天下之皆瞽也。余不忍以己之覺聽天下之長夢。不忍以己之明聽天下之恒瞽。故敢以己之所覺與天下共覺之。敢以己之所能明與天下共明之。天下之理有不待教而知者。莫著乎天主之說。

如言  
也。天主者何。上帝也。帝者天之主宰。故曰天主。人  
大。一矢通的。後矢繼之。不失分厘。雖不見於知  
必有操弓者矣。一航踰海越險。衝波奔浪。必  
不見。雖執知。必有操舟者矣。入富人之室。峻宇雕  
瑤。珠簾畫棟。羅陳環列。雖不見。造物之人。知必緣  
石匠矣。觀宥筵之盛。風毛雨血。蘭室桂醑。芬嘉  
百。雖不見。烹飪之人。知必緣司饗矣。乃今縱覽宇  
宙。青陽肇而發生。朱明謝而凋落。屈往信來。不易  
歲序。猶矢天中的也。雷電薄蝕。不損清虛之象。深

吾心之中。不知無形者能形也。無非者能非也。天亦滯于有像。顧謂天命人以性。是形生無形。聲止無聲也。豈不謬哉。嘗稽談天。厥有二。一曰。天高。惟天高明。配天欽若。明矣。天之遙。皆言形也。如天監在下。天命有德。天難誥斯之類。皆言主也。王者為天王者。亦謂之曰天。猶今稱元后以朝廷。無朝廷。即言其處朝之元后耳。且心緣身麗。無身并亦無心。身不自生。顧謂心從已。出乎心不從。可以終天。乃云天在心中有是理哉。破此兩說而後知。

谷高陵不失厚載之體。猶海舟濟險也。日月星辰  
列于上。山川河嶽奠于下。猶富人之室也。潛飛植  
動。通效。紘紘。玉石珠璣。叠呈燦秀。猶賓筵之盛也。  
然則仰觀俯察。而曰此中必有一大主宰。豈待教  
而始明哉。右昔盛時。雖未親聞造物之傳。然莫不  
以敬事天主為學。曰予畏上帝。不敢不正。曰顧諟  
天之明命。曰小心翼翼。昭事上帝。曰上帝臨汝。毋  
貳爾心。曰畏天命。曰存心養性。以事天。後儒罔晰  
不顯。唯認天以蒼上。不然則強而詔之曰天即在

聖賢準上祇敬者唯此一太主也。乃說者曰：生天  
生地。是名太極。易云：大主。然自右有祭上帝。未有  
祭太極者。有畏上帝。未有畏太極者。所謂太極。乃  
而儀未肇。萬象冥濛。爰有元行。充塞空際。形上色  
色。質之以起。後人弗獲厥解。則名之曰太極也。無  
極也。太始也。太易也。渾沌也。不知此特生物最初  
之材質。繇物主造。非即物主。且儒者讀書。稽古  
往。孰守語句。剽竊聲藻。云爾哉。固將究大道之攸  
歸。庶冀論所未備也。頌維皇降衷。若有恒性之語。

主二命

三

即可推天地人物所從生。讀天壽不責修身以代  
之。即可知聖人兢之業之性。恐道之未聞。死期  
忽至。而不及脩齋戒沐浴。可事上帝。非悔罪歸正  
之義。手獲罪于天。無所禱。非一切淫祀之皆虛乎。  
作善降之百祥。不善降之百殃。非上帝有至公賞  
罰乎。乃不能無疑于天堂地獄之說者。惟謂人死  
而魂即滅也。不知為此說者。是欲禽獸我也。草木  
我也。禽獸無靈。草木無覺。故經摧殺而生。性昏盡  
入為萬物之靈形者。壞靈者不壞有人于此。或指

之曰汝禽獸也汝草木也必乾然怒獨至于死乃欲  
與兩者同臭腐亦獨何耶况詩書攸載亦既明微  
人靈之不滅矣亦既明微天堂之必有矣茲殷多  
先哲王在天作丕刑于朕孫迪高后丕乃崇降非  
祥文王在上於昭于天文王陟降在帝左右世有  
哲王三后在天皆班也。可考中庸一書首言天命  
謂性終以上天之載無聲無臭因明謂人本乎天  
而必以歸天為復命之全功也庸俗倚輩失其本  
末所以有之天學而指為利氏西來之學夫以銘  
文也命

辨  
之  
言  
我  
心  
之  
理  
質  
之  
因  
察  
有  
從  
旁  
呼  
之  
謂  
宜  
暢  
然  
昭  
然  
慮  
顧  
忘  
己  
之  
同  
反  
說  
彼  
為  
異  
不  
令  
丙  
士  
呼  
我  
愚  
狂  
哉  
抑  
不  
能  
無  
疑  
于  
天  
堂  
地  
獄  
之  
說  
者  
謂  
佛  
氏  
早  
有  
其  
論  
也  
不  
知  
佛  
氏  
特  
竊  
天  
學  
之  
緒  
而  
未  
獲  
其  
真  
者  
耳  
按  
西  
域  
圖  
誌  
釋  
教  
始  
行  
于  
其  
國  
專  
事  
明  
心  
見  
性  
衆  
莫  
先  
從  
其  
從  
乃  
取  
天  
教  
天  
堂  
地  
獄  
之  
說  
襲  
閉  
他  
卦  
鍊  
輪  
迴  
六  
道  
之  
議  
以  
濟  
之  
國  
人  
翕  
然  
順  
焉  
天  
人  
靈  
不  
可  
變  
為  
異  
類  
此  
身  
不  
可  
化  
為  
他  
身  
輪  
迴  
辨  
認  
已  
詳  
別  
論  
彼  
所  
謂  
天  
堂  
者  
不  
出  
香  
茗  
珍  
寶  
此

仍是塵界之榮福。未嘗知超性之妙福也。彼所謂  
地獄者。不過刀鋸錘磨。比止論外象之刑法。未嘗  
言內神之劇苦也。且于人死而延僧祝懺。即云滅  
罪昇天。則元惡大憝。皆有法以救厥後。不既誘民  
而辟乎。夫釋氏身毒之匹夫耳。縱極怪誕。終是人  
類。乃敢肆言三千大千伊惟若主。今有人猖狂而  
言曰。汝敬我拜我。則福汝。不然則禍汝。其不笑且  
嘗者鮮矣。獨于釋氏而從彼言。何耶。難者曰。天學  
既即儒理。孔孟之訓已足。何必舍旧趨新。而待州  
刺史命。

七

石之云  
同云聞佛補儒。敢問佛者何關而待于補也。曰。知  
天。天大較不殊。若乃乾坤開闢之時。萬物當  
盡之。究竟上主無窮之性。身後用極之。苦樂悔過  
正誠之入門。遷善去惡之補救。必待西學始備。三  
代而降。雖言知天。實未殫乎知之之道。雖言事天  
。未盡乎事之之禮。是故終日曰知。曰事。究無一  
人知且事者。乃若西土聖賢輩出。獲諸傳聞者。無  
不曰。以今日接諸君子。其人皆明智而忠信。謙厚  
而康毅。淡靜而勤恪。檢身若不及。愛人如頌。已雖

駭悍之輩釋老之流。生平恨始。欲擊欲殺。及一晤  
言。莫不悒然。顧化如生。春風詎彼性。獨異人乎。良  
諒明知天道。盡事天之禮。投皮明而教法備也。上  
古典墳。廢闕尤頭。疏佻之紀。荒唐而不可憑。觸山  
煉石之說。鑿虛而不可信。是以刪書。斷自唐虞。積  
易性稱義。畫非智弗及。緣前此以上書傳。無稽也  
惟如德亞國史。載無訛。自開闢迄今。六千八百四  
十二載。肇產人類。男女各一。男名亞當。女名軻後。  
內則聰明聖智。不待學習。外則康寧強固。無有疾  
皮亞命

病。甄植呂繁。猛毒馴命。維此二人。既方王誦。遂以  
心。存。一。厥。彼。錫。一切墜失。而罪誓災患。從此而起。  
其詳具載前典。無可疑者。天性皆善。何以聖一狂  
下。則知必有墮性之繇。人為物貴。何以方寸之至  
即能殘害。則知必召災之故。亦越二千一百餘年。  
而人心墮喪。天理汶黷。主乃降洪水。以懲絕生民。  
惟存八人。後復繁衍。徧居萬國。又歷二千九百餘  
年。後較中歷為漢哀帝元壽二年。天主降生。為人  
中。為救世贖罪。立表垂訓。主本純神。無象今之瞻。

禮者。即降生後之聖容也。是知地有主也。此主宜  
事也。佛者宜斥也。淫祀宜蠲也。星卜矯誣宜摺也。  
是皆儒禮者所言其事已著。其理易知。若乃天主  
三位一體。聖子降世。救贖之功。萬民復活。審判之  
義。天地人物始生之原。我中國固無言者。言之自  
西儒始。夫始于西儒。曷以知其不謬耶。凡偽為說  
以欺人者。非至愚昧。必將假以濟求耳。西士窮天  
下不能窮之理。格天下所不能格之物。不貪名利。  
按先。數十輩老者死。壯者老。專以濟人為務。非有  
合

此言行既為坊表。失言獨不令。子生。之。只  
溺于田間。或唯遽曉膠庠。咕嗶之。子。固。知。天。地。之  
必有主宰。而欲務其私。因言無主。固知身後之必  
有賞罰。而欲逞其私。因言無賞罰。嗟乎。明知其有  
此。置之不做言。并不樂聞斯。豈欺人哉。竇自欺耳。  
吾解舍生之倫。大開胸襟。倒豁今古。去風俗之意。  
且唯學。本來自有之靈明。證以天下萬世之公理。  
討論儒訓。以因性之義。尋繹西典。用表超性之微。  
雖然悟悔。肅然改過。庶幾不虛此生。不愧此心。夢

昔一時而覺。譬者一時而明。不終。為上帝之僕。是

## 致谢

学术研究是条艰辛的道路。所幸的是，我得到了诸多师长、友人与同学的帮助。正是因为他们，我的毕业论文研究才得以顺利展开。

首先想要感谢的是首都师范大学比较文学系的诸位老师，他们引领我走入比较文学的殿堂。他们的教导与督促，总在我迷惑与松懈之时，给予我力量，鞭策我前行。尤其要感谢的是我两位导师刘耘华先生与易晓明老师。刘耘华先生的人格魅力与父亲般地鼓励，易晓明老师细微的关怀与时常的劝勉，使我得以坚持完成论文，并继续坚持学术研究的道路。

其次要感谢的是一些学界的长辈，他们是美国的萨克森迈尔教授、台湾清华大学的黄一农教授、台湾中央研究院的李爽学教授、台湾辅仁大学的丁福宁修女与北京大学的孙尚扬教授等。在我论文的研究过程中，他们有的曾为我提供直接资料，有的曾允许我使用其资料室，有的还曾对我的论文提出过一些写作与修改意见。他们的帮助为我提供了许多便利，得以避免误入歧途。

再次要感谢的是我的朋友与同门。北京外国语大学的蒋薇、徐允婧与罗莹，曾提供给我许多新材料及部分文献的翻译。我的同门孙琪与沈玮，曾与我多次辛苦地在文津阁查阅资料，互相勉励。杨冬晓曾为我校对论文。许多师兄师姐与师弟师妹也曾多次写邮件鼓励我。在孤独与寂寞的学术研究中，朋友与同门的友谊总是恰到好处的一杯热茶，暖人心田。

此外，台湾辅仁大学的高凌霞教授曾为我解答许多关于托马斯的疑问，该校天主教资料中心的廖海霞女士与神学院的诸位神父曾为我查印资料提供方便，特此一并致谢。

2007年5月25日于首都师范大学