

“灵魂”，因为它作为一个核心概念联结了人类的自由意志和自由、上帝的恩典和旨意、上帝的全知全能和人的预定。这些概念在 16、17 世纪的欧洲，正在被严肃地进行讨论，尤其是在反对宗教改革的处境中。它们也是基督宗教教义的组成部分，要皈依基督信仰的中国人必须知道。另一方面，这些概念引发了中国人、基督徒和非基督徒之间的争论。神学上的困难发生在基督宗教教义和中国思想之间的抵牾。我们已经看到，“万物一体”和“天人合一”的观念已经阻碍了对于一个可分离的“理性的”灵魂(概念)的理解。关于一个真正的、超越的“上帝”的概念也是这样。另一个有争议的问题是上帝的恩典，以及他对人类的自由、自由意志的影响。耶稣会士试图在道德抉择和行动中强调人的责任，以此在某种程度上适合儒家的伦理标准。

这向我们表明，适应的过程是多方面的。适应基督宗教的教义意味着与他们的中国对话者选择争论点。这体现在龙华民的《灵魂道体说》中。他的书从中国学说出发，目的在于对其进行否定。作为基督宗教教义的核心主题，灵魂观的适应同样要求特别的语言上的关注。寻找一个合适的中国概念以适应灵魂观是一个大的障碍。龙华民直面这个困难。我们可以发现，龙华民采用了一种文艺复兴时期开始占据主导地位的“文献查询法”(philological enquiry)，他细心地选择合适的中国术语来表达物质实体的学术概念。另一方面，龙华民的基督宗教思想中国化的方式——窜改、强解文本和观点，则是植根于中世纪的，在耶稣会中被普遍采用的方式。

## 明末亚里士多德灵魂学说之传人

——以艾儒略《性学编述》为中心

复旦大学文史研究院 董少新

—

亚里士多德(Aristotle,公元前 384—前 322)是古希腊百科全书式的学者，在西方哲学史上具有极其重要的地位和深远的影响。在他众多的著述中，动物学(《动物志》和《动物四篇》)与动物心理学(《灵魂论》和《自然诸短篇》)约占三分之一篇幅。亚里士多德去世后，其著作屡遭散佚，部分学说为阿拉伯学者所继承，其中最著名的是伊本·西那(Ibn Sina, 980—1037)。伊本·西那著有《医典》和《灵魂治疗大全》，后者被奉为阿拉伯学术的百科全书。《灵魂治疗大全》主要是对亚里士多德学术的全面介绍与诠释，其中大量征引亚氏《灵魂论》的章句，也增加有柏拉图、新柏拉图学派等诸家之说，并糅合了伊斯兰学者的神哲义理与教训。伊本·西那的著作传到西班牙后，科尔多瓦(Cordova)的伊斯兰学者将之译成拉丁文，并流传到西欧诸邦。受其影响，天主教多明我会士威廉(Guilleme, 1215—1286)在托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274)的赞助下，依据希腊抄本完成《亚里士多德全集》的拉丁文译本，阿奎那并对译文加以逐句注疏。罗马教廷随后把亚里士多德这些遗编和阿奎那的笺释列入神学院课程，像《灵魂论》这样的篇章，一般神

学修士均需要通习。<sup>①</sup> 经历这样的传承与发展,亚里士多德的学说被融进了天主教神学体系。

在 16 世纪以后的耶稣会学院中,亚里士多德的学说亦成为必修课,“在哲学方面,教授们在所有重要问题上都遵循亚里士多德的学说,但除了亚氏学说中那些与天主教信仰不符合的内容。”<sup>②</sup> 1542 年,耶稣会在葡萄牙柯因布拉大学创建自己的学院,培训前往东方传教的耶稣会士。由于葡萄牙拥有东方保教权(Padroado),欲往印度、中国、日本等地传教的耶稣会士,需要从里斯本乘葡萄牙商船东来,并且许多欧洲的耶稣会士需要在柯因布拉耶稣会学院学习,天主教神学化的亚里士多德学说是他们学习的重要课程。耶稣会葡萄牙教省会长丰塞卡(P. Fonseca,被誉为葡萄牙的亚里士多德)主编了八种亚里士多德学术讲义,用于柯因布拉耶稣会学院教学,这八种讲义分别为:《亚里士多德物理学讲义》(八卷,1591)、《亚里士多德论天讲义》(四卷,1592)、《亚里士多德天象论讲义》(1592)、《亚里士多德自然诸短篇讲义》(1592)、《亚里士多德尼各马可伦理学讲义》(1595)、《亚里士多德生灭论讲义》(两卷,1595)、《亚里士多德论灵魂讲义》(三卷,1595)、《亚里士多德辩证法大全讲义》。<sup>③</sup> 附西文目录如下:

1. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros physicorum Aristotelis Stagyritae* (Coimbra, 1591);
2. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in*

<sup>①</sup> 本段参见亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,“绪言”,商务印书馆,1999 年。

<sup>②</sup> John W. Padberg, S. J., “Development of the *Ratio Studiorum*”, in Vincent J. Duminuco, S. J. (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum*, 400th Anniversary Perspectives, New York: Fordham University Press, 2000, p. 92.

<sup>③</sup> H. Verhaeren, “Aristote en Chine”, in *Bulletin Catholique de Pékin* (22), 1935. 肖朗:《明清之际耶稣会士与西方大学讲义的译介》,见《教育研究》,2005 年第 4 期。

*quattuor libros physicorum Aristotelis de Cælo* (Coimbra, 1592);

3. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros meteorum Aristotelis Stagyritæ* (Coimbra, 1592);
4. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Aristotelis qui parva naturalia appellantur* (Coimbra, 1592);
5. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum aliquot Cursus Conimbricensis disputationes in quibus præcipua quaedam Ethicæ disciplinæ capita continentur* (Coimbra, 1595);
6. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in duos libros Aristotelis de generatione et corruptione* (Coimbra, 1595);
7. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros Aristotelis de Anima* (Coimbra, 1592);
8. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in universam dialecticam nunc primum* (ed. Venice, 1606).<sup>①</sup>

晚明来华耶稣会士学习汉语,以中文著译了一大批各类作品,其中包含十余种神哲类作品,<sup>②</sup> 多与亚里士多德学说有关,显示出耶

<sup>①</sup> 参见维基百科:<http://en.wikipedia.org/wiki/Conimbricenses>, 该词条中有一个链接,可以下载这八个讲义的拉丁文本 PDF 档;参见另一篇文章:Dennis Des Chene, “An Aristotle for the Universities: Natural Philosophy in the Coimbra Commentaries”, in *Descartes' Natural Philosophy* (vol. 1, 1996), pp. 1–18. 该文章下载地址:<http://artsci.wustl.edu/~ddeschen/pdf/deschenesydneyc02.pdf>。

<sup>②</sup> 徐宗泽将明末清初耶稣会著译作品分为十类,神哲类是其中之一。参见徐氏著:《明清间耶稣会士译著提要》,上海书店出版社,2006 年,第 143—171 页。

耶稣会士对于向中国知识界介绍亚里士多德学说的积极性。<sup>①</sup> 比如葡萄牙耶稣会士傅汎际(Francisco Furtado, 1589—1653)译义、李之藻达辞《寰有诠》(1625), 译自《论天讲义》;<sup>②</sup> 傅汎际译义、李之藻达辞《名理探》(1636 及以后), 即为专讲亚氏逻辑学的作品, 译自《亚里士多德辩证法大全讲义》;<sup>③</sup> 高一志《修身西学》译自《尼各马可伦理学讲义》; 高一志《空际格致》中则包含有《论天讲义》、《宇宙论》和《气象学讲义》的内容;<sup>④</sup> 毕方济口授、徐光启笔录《灵言蠡勺》译自《论灵魂讲义》;<sup>⑤</sup> 本文所要讨论的艾儒略《性学编述》<sup>⑥</sup>则编译自《论灵魂讲义》、《自然诸短篇讲义》。

<sup>①</sup> R. Po-Chia Hsia, "The Catholic mission and translations in China, 1583–1700", in Peter Burke and R. Po-Chia Hsia, *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 42–43.

<sup>②</sup> 傅汎际译义、李之藻达辞:《寰有诠》, BNF Chinois 3384. CHAN, Albert, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I – IV*, M. E. Sharpe, 2001, p. 283; Han Qi, "F. Furtado (1589 – 1653) S. J. and His Chinese Translation of Aristotle's Cosmology", in *História das Ciências Matemáticas: Portugal e o Oriente (History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia)*, Fundação Oriente, 2000, pp. 170 – 179.

<sup>③</sup> 徐宗泽:《明清间耶稣会士译著提要》, 上海书店出版社, 2006 年, 第 147—148 页; 傅汎际译义、李之藻达辞:《名理探》, 商务印书馆, 民国二十四年(1935)重刻本, 该本前有徐宗泽“重刻序”; CHAN, Albert, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue Japonica-Sinica I – IV*, pp. 283 – 284; Robert Wardy, *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*, Cambridge University Press, 2004; 王建鲁:《〈名理探〉比较研究——中西逻辑思想的首次大碰撞》, 西南大学博士论文, 2010 年。

<sup>④</sup> Nicolas Standaert, "The transmission of Renaissance culture in seventeenth-century China", in *Renaissance Studies* (Vol. 17, no. 3, 2003), p. 19.

<sup>⑤</sup> Isabelle Duceux, *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima, Siglos XVI – XVII*, El Colegio de México, 2009. 感谢作者在此次会议期间慷慨将大作相赠!

<sup>⑥</sup> 艾儒略《性学编述》刻本影印本, 载钟鸣旦、杜鼎克主编:《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》, 第六册, 台北利氏学社, 2002 年。本文所参考使用的《性学编述》均本于此。

有关亚里士多德学说在中国的传播, 自 20 世纪 30 年代以来, 中外学界从各种角度已有较多的关注与研究, 但仍缺少全面的论述。仅就艾儒略《性学编述》而言, 张琼(音译)有一篇专门的论文;<sup>①</sup> 本人在研究早期西医入华史过程中, 也对《性学编述》给予了较多关注,<sup>②</sup> 但主要侧重于后六卷与医学知识相关的部分, 对前两卷专论灵魂的内容未予以专门的探讨。本文在前人研究的基础上, 以艾儒略《性学编述》前两卷为中心, 略论亚里士多德灵魂学说入华的问题。

## 二

无论在欧洲哲学史上还是在中国思想史中, 对灵魂问题的讨论都是重要内容, 且都形成了多种不同的学说和观点。在古希腊思想中, 灵魂的观念占有重要地位, 与灵魂相对立的是肉体, 从此便引申出感官(肉身)与理性(灵魂)的对立。感官所接触的世界是物质世界, 而理性所接触的世界则是精神世界, 从而又引申出精神世界和物质世界的对立。基督教同样持灵肉对立之二元观, 从希腊思想转至基督教, 其接榫处只在此。自从基督教在西方宣扬开以后, 西方人对于世界的二重观更为清澈鲜明。人生之终极、灵魂之救度、精神世界之重现, 均为西方中古时代的普遍表征。<sup>③</sup>

亚里士多德通过对大量植物、动物以及人体的观察和研究, 认

<sup>①</sup> Qiong Zhang, "Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature", in John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, and T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: Cultures, Learning, and the Arts, 1540 – 1773*, Toronto: University of Toronto Press, 1999.

<sup>②</sup> 拙文:《艾儒略〈性学编述〉与明末西医入华》, 载《九州学林》, 第 5 卷第 2 期。

<sup>③</sup> 钱穆:《灵魂与心》, 广西师范大学出版社, 2004 年, 第 1—2 页。

为一切生物都有魂，并将生物的魂分为三个等级，构成一个三级体系。植物只有生魂(*anima vegetativa*)，只能生长与繁衍，不能感知；动物除有生魂外，还有觉魂(*anima sensitiva*)，具有知觉；只有人具备生、觉、灵三魂，灵魂(*anima spiritualis*)为人类所独有。亚里士多德的灵魂学说是阿奎那《神学大全》阐述人之灵魂的重要基础，但阿奎那从天主教神学的角度对亚氏学说有扬有弃。亚氏在解剖与实验基础上认为，灵魂虽是世界上的一个实际存在，但不能脱离物身而犹在，失去营养、感觉、运动与思想等一切机能，灵魂也与物身俱泯了。这样的观念无法被天主教神学所接受，但阿奎那还是从亚氏学说中找到了两者融合的依据，即《灵魂论》卷三中杂有的灵魂“神性而永在的”文句，以及亚氏把人类理性分为实践(应用)理性和纯理理性的观点。<sup>①</sup>

将亚里士多德灵魂学说中的主要观念与中国中古以前有关灵魂的一些表述比较，可以发现两者竟有很高的相似度。艾儒略译亚里士多德三魂论为：“若夫活模，西土谓之亚尼玛。此或谓之为魂，即属活物之性也。物有活模者，总归三种：一乃草木花果，各有生死荣枯，四行金石之所绝无者；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；一乃吾人既有生长知觉，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。”<sup>②</sup>《荀子·王制》曰：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，且亦有义，故最为天下贵也。”这段文字几乎可以视为亚氏三魂论的中文译文。东汉以后佛教入华，带来了灵魂转世之说，其在中国思想上的影响，从一定程度上而言，有类于1世纪基督教传入欧洲带去的天堂地狱观念。受佛教影响，梁朝萧子良(460—494)著《神不灭论》认为：神常在不灭，身只暂在；身死魂离，另入他身，信佛修善者，未来世投生于富贵之家，

享人间福禄。此说遭到范缜(450—515)批判，他著《神灭论》(507)以反萧说，如云：“形者，神之质；神者，形之用。称质而为用，形神不相异，名殊而体一者也。神之于质，犹利之于刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？”吴寿彭认为，范氏文中“形”译为亚氏学说中的“物身”，“神”译为“灵魂”是全切合的，所持议论恰相符契；犹令人吃惊的是，范氏的“刃喻”恰好同于亚氏的“斧喻”。<sup>①</sup>文化的相似性是文化交流与融汇的基础，而文化的互异性是文化交流的前提。中西灵魂观念既有相似性又有差异性，这决定了晚明两种灵魂观遭遇后，交流与融汇既成为可能又存在难度。

来华传教士很清楚，若想让中国人接受上帝，首先必须让他们接受天主教神学中的灵魂说。罗明坚(Michele Ruggieri, 1543—1607)《天主实录》中有“论理人魂不灭大异于禽兽”和“解释魂归四处”两章，阐述了“魂有三品”和“身有五觉”。<sup>②</sup>此为明末西洋灵魂学说传入之始。利玛窦《天主实义》也用了不少篇幅阐述天主教的灵魂观念。以利玛窦为代表的西洋传教士，虽然对理学的许多观点持反对态度，<sup>③</sup>但是在对人性的讨论上，也表现出不少与理学类似的观点，如云：“夫性也者，非他，乃各物类之本体耳。”又云：“若论厥性之体及情，均为天主所化生，而以理为主，则俱可爱可欲，而本善无恶矣。至论其用，机又由乎我。我或有可爱，或有可恶，所行异，则用之善恶无定焉，所为情也。夫性之所发，若无疾病，必自听命于理，无有违节，即无不善。然情也者，性之足也，时着偏疾者也。故不当一随其欲，不察于理之所指也。身无病时，口之所啖，甜者甜之，苦者苦之；乍遇疾变，以甜为苦、以苦为甜者有焉。性情之已病，而接

<sup>①</sup> 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，“绪言”，商务印书馆，1999年，第13页。

<sup>②</sup> 罗明坚：《天主实录》，载钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》，第一册，台北利氏学社，2002年，第39—40页。本文所参考使用的《天主实录》均本于此。

<sup>③</sup> 关于利玛窦《天主实义》“容古儒”、“斥新儒”，参见张晓林：《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》，学林出版社，2005年，第115—186页。

<sup>①</sup> 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，“绪言”，商务印书馆，1999年。

<sup>②</sup> 艾儒略：《性学述稿》卷一，第103—104页。

物之际，误惑而拂于理，其所爱恶，其所是非者，鲜得其正，鲜合于真者。然本性自善，此亦无碍于称之为善。盖其能推论理，则良能常存，可以认本病，而复治疗之。”<sup>①</sup>此处除了说性与情均为天主所生外，其他均与理学观点类似，都强调抑情养性。此后许多传教士中文教理书中，都包含这方面的内容，其中尤其以艾儒略《性学概述》、毕方济《灵言蠡勺》(1624)、龙华民《灵魂道体说》、赖蒙笃《形神实义》等为代表。

### 三

《性学概述》完成于武林(杭州)慎修堂，艾儒略在序言署有1623年和天启甲子两个时间，故其应成于1623年底。该书由耶稣会士黎宁石、阳玛诺、伏若望仝订，司会傅汎际准梓，江右后学朱时亨校刊，敕建闽中天主堂刻行，署刻印时间为“二年岁次丙戌正月既望”。查明末清初皇帝年号中“二年”与“丙戌”合者，只有南明隆武二年(1646)，为清顺治三年。“隆武”二字被涂掉，以免遭满人之祸。闽中天主堂称“敕建”，当为隆武帝赐建。书前有庚戌(1610)进士陈仪序、海虞瞿式耜序、艾儒略自叙及南州朱时亨引言各一篇。朱时亨引言作于丙戌春三月，即该书刻行之时。据瞿式耜序云：“甲子春，予获与艾子游。……一日出其性学以示曰：儒者致知，必先格物。物有觉魂，灵实兼之。欲识灵之为灵，宜先知觉之为觉。”瞿式耜在1624年时已经阅读了《性学概述》稿本。

艾儒略《性学概述》是明末来华传教士第一部专论性学的作品。陈纶绪先生认为，该书前六卷主要源自《灵魂论讲义》，后两卷源自

<sup>①</sup> 利玛窦：《天主实义》，载朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第72—73页。

《自然诸短篇讲义》。<sup>①</sup>我不懂拉丁文，无法将《性学概述》与这两种讲义对比研究，颇感遗憾。但可以肯定的是，艾儒略《性学概述》所体现的灵魂思想显然是经过阿奎那改造过的亚里士多德学说，与亚氏原本的学说已经有了很大的差异，亚氏著作虽也研究人的灵魂，但是全书大量内容利用其广博的生物学知识，讨论生物之魂；《性学概述》所论主要是人的生、觉、灵三魂，如艾儒略说“生长本为草木之德，而人与禽兽兼得之。草木未暇详及，直论人之生长”，<sup>②</sup>其主要目的在于体认上帝，即造物主生物“皆属有意，……实在生物以事人，生人以事主也”。<sup>③</sup>

艾儒略此书以“性学”为名是经过深思熟虑的。他认为：“万有统归四品：有具体质而无生长者，天地金石四行属是；有具体质生长而无触觉者，谷实草木属是；有具体质生长触觉而无灵明者，羽毛鳞介汇是。三者咸囿有形。复有超形而纯灵者，天神(笔者按：今译天使)是也。维人则既该体质、生长、触觉三美，兼含灵明，括众品之攸具，亚天神而君万物，且居有始无始之界(原注：有始指万物，无始指天主)，有形无形之联，为乾坤万化之统宗也。”<sup>④</sup>所以“宇内受造之物，畸莫畸于人性，廓莫廓于人性”。故艾儒略认为：“性学为天学、人学之总，另辟廊途，俾诸学咸得其正焉。”总括人学与天学的性学，是广义上的性学，与中国的格物之学研究的内容相当。艾儒略又引圣奥斯定的话说：“欲格物者，其要端有二：一为人性之论，一为造物主之论。瞩人性者，俾人认己，瞩造物主者，俾人认己之原始要终。一为性学，一为超性之学。”<sup>⑤</sup>这里的“俾人认己”的性学则是狭义的

<sup>①</sup> CHAN, Albert, S. J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, p. 296.

<sup>②</sup> 艾儒略：《性学概述》卷三，第177页。

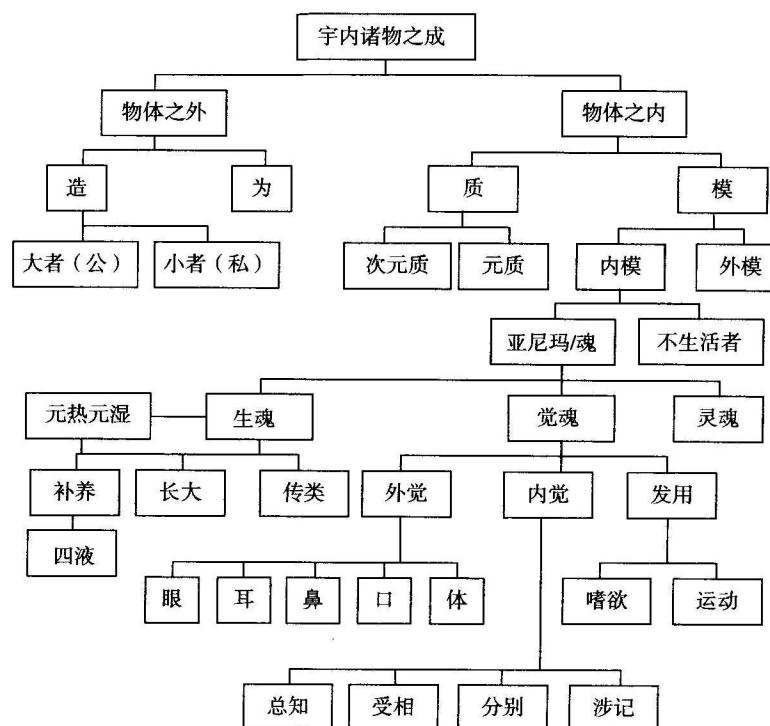
<sup>③</sup> 艾儒略：《性学概述》卷一，第99页。

<sup>④</sup> 艾儒略：《性学概述》自叙，第79—80页。关于西方对万物的分类法，利玛窦《天主实义》中有较为详细的介绍，并绘有图表加以说明，见李之藻辑：《天学初函》，第一册，(台北)学生书局重印本，1965年，第462—463页。

<sup>⑤</sup> 艾儒略：《性学概述》自叙，第79—82页。

性学,专论人性而不论物性,艾儒略《性学概述》所阐述的,就是狭义的性学。对于天主教神学与宋明理学在认知途径上的相似之处,艾儒略是深有了解的。他不仅借用理学中“性学”一词来翻译西方的灵魂与身体的学说,而且认为“善学者,必以穷理尽性为极焉”。<sup>①</sup>但是,两者的认知途径虽然有相似之处,终极的认知目标却是迥异的。

艾儒略《性学概述》向中国士人展现了一个完备的格物体系,三言两语很难将这一体系讲述清楚,故根据该书制成下表,读者或可一目了然。



所谓“造”、“为”、“质”、“模”,即亚里士多德的“四因说”,现在通译为目的因(Final Cause)、动力因(Efficient Cause)、物质因(Material Cause)和形式因(Formal Cause)。艾儒略整部书围绕着

“魂(亚尼玛,即内模/活模)”这个中心进行论述:首二卷论述了人的灵魂,第三卷论人的生魂及其生长、繁育之功能。然后按照“欲识灵之为灵,宜先知觉之为觉”的思路,详论人的觉魂,其中第四卷论述人的知觉外官,即眼、耳、鼻、口、触五官。第五卷论述人的内觉四职,即人脑的总知、受相、分别、记忆四个功能。第六卷论述人知觉的功用,即嗜欲与运动。最后两卷则是根据《自然诸短篇讲义》,分别阐述了人的睡与醒、梦、呼吸、夭寿、老稚、生死之理。

《性学概述》前两卷对灵魂的阐述,是全书的重点,也是最难向中国人解释的内容。第一卷共有十节,论述的核心是阐明人有灵魂。第一节“生、觉、灵三魂总论”在亚里士多德四因说框架中阐述灵魂的定义,第二至四节引中国传统经典,梳理灵魂的称谓,以证明中国经典中存在灵魂观念,因此“灵魂必有”,但同时明确指出“灵魂非气”。在此基础上,接下来六节依次阐述一个人只有一个灵魂、灵魂与物质世界的性质完全不同、人的灵魂不是造物主的分体、灵魂不是天地或父母所赋予而是造物主所赋予。第二卷共有五节,主要论证灵魂与身体为两种截然不同的存在、灵魂永在不灭、人死后灵魂会依据生前善恶而受到审判、善者升入天堂享永福、恶者入地狱受用苦,最后则抨击了佛教的灵魂转世说。这其中,第一卷第二节“灵性诸称异同”、第四节“灵性非气”和第二卷第五节“灵魂身后不轮回人世”,似为专门纠正中国人的观念而作,而不是译自《论灵魂讲义》中的内容。

尽管艾儒略在书中纠正了儒释二家的一些传统看法,如儒家的心主记忆、觉灵一致思想、佛教的轮回思想等,<sup>①</sup>但他总是尽可能通过儒家思想和语言来阐述天主教神学中的性学观,以便使其更容易为儒士所接受。如云:“亚利斯多(按:即亚里士多德)生平最好穷理,……天地间义理无穷,知识有限,穷理固儒者本分,而事理多出

<sup>①</sup> 艾儒略:《性学概述》自叙,第81页。

<sup>①</sup> 参见艾儒略:《性学概述》卷二“灵魂身后不轮回人世”、卷六“辩觉性灵性”、卷七“记心辨”等,第167—174、249—256、294—302页。

于人力之外，必不可强。”<sup>①</sup>为让中国士人明白人之觉性与灵性二分之理，艾儒略颇费了些篇幅，并引《孟子》所论云：“口期易牙，耳期师旷，目期子都，独至于心，指出同然，在于理义。”<sup>②</sup>又引虞廷道心人心之说，<sup>③</sup>均为证明灵性与觉性“其性相反，其实相远”。这种通过儒家思想阐释天主教思想的例子，在《性学概述》中较为常见。

但是天主教的灵魂学说对中国人而言是完全陌生的，通过认识灵魂来接近上帝也是中国人难以理解的。如瞿式耜《性学概述序》云：“从未闻以生魂、觉魂、灵魂判草木、禽兽与人之界者，闻之自利西泰始。”<sup>④</sup>理学家认为，性即是理；而神学家认为人的本质在于灵魂，灵魂的作用在于认识“理”，而“理”在上帝那里。有中国士人向艾儒略提出：“我中土魂字与性字，似乎异意。魂属气，性属理，今所用魂性二字，亦有别否？”艾儒略知道，让中国人明白灵魂的概念是非常重要的，所以针对这一问题给出了详细的贯通中西式的回答：

中华用字甚活，著书各有其意。字虽同，或大异，率以上下文推其旨也。性字之用甚宽，虽于不灵之物亦恒有之，如言药性，性苦、性甘、性热、性冷；如论水、火、金、石，亦云刚柔燥湿诸性。则性义且大不同也。如言人之性气，则又兼人之稟气而言矣。若夫言灵性，言天性，非云造物主所赋人义理之性乎？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；加以觉字，则指禽兽所以能触觉运动；加以灵或神字，则指人所以能明理推论之原也。总之，人以灵神、肉躯二者而成，一

<sup>①</sup> 艾儒略：《性学概述》卷八，第371页。

<sup>②</sup> 艾儒略：《性学概述》卷六，第251页。《孟子》所论“独心在于义理”，见赵岐、孙奭：《孟子注疏》，卷十一上，《四库全书》经部四书类。

<sup>③</sup> 艾儒略：《性学概述》卷六，第251页。“人心道心”乃虞廷（舜）对禹说的话，见《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”宋儒将此十六字视为尧、舜、禹心心相传的个人道德修养和治理国家的原则。艾儒略将“道心”与灵魂（灵性）相附会。

<sup>④</sup> 瞿式耜：《序》，见艾儒略：《性学概述》。

为内，一为外；一为神，一为形；一为魂，一为魄；一为顽，一为灵；一为主，一为仆；一为贵，一为贱；一为小体，一为大体。如此论之，其内神大体，或谓之灵性，指其灵明之体，本为人之性也；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，谓之方寸，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，指天主所赋予我为一身之君也；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，又能明万理者也；《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。<sup>①</sup>

这段文字大量征引中国经典，反映出艾儒略对中国儒家文化的熟知，不愧被中国士人称为“西来孔子”。艾儒略有意回避儒家思想与天主教神学的不同，而将儒家思想中诸多本体论的概念都统一到神学中的灵魂概念中来。他似乎并不担心中国士人将天主教神学思想置于中国儒学框架下进行理解，导致一定程度上的理解偏差甚至误解。在认为神学与儒学的根本点一致的基础上，天主教的信仰、思想与知识在明末得以较为广泛地传播。艾儒略对“性学”的阐述成为沟通神学与儒学（理学）的重要桥梁。

多明我会士赖蒙笃所著《形神实义》，亦为探讨灵魂之作，但他不像艾儒略那样尽力与儒学相附会，其言“非惟不知主而妄测以天地、理气、阴阳、性道等说，且不知人之所以为人”，<sup>②</sup>显然在于明确其天主教神学的思想，而不与理学相同流。艾儒略《性学概述》则尽量

<sup>①</sup> 艾儒略：《性学概述》卷一，第105—107页。

<sup>②</sup> 赖蒙笃：《形神实义》，“自序”，载钟鸣旦、杜鼎克、蒙曦等编：《法国国家图书馆明清天主教文献》，第三册，台北利氏学社，2009年，第7页。

与儒学中的性道说相沟通。赖氏与艾氏在这方面的不同，体现了多明我会士与耶稣会士传教策略的差异，或许也是赖氏不用“性学”冠名其书的原因。

中国士人也将艾儒略之论与儒学比附，如陈仪序云：“叶相国、朝宗伯、陈司徒诸老皆喜其学之有合于圣贤，为序其著述诸书，而三魂一篇（引者按：即《性学概述》），尤先生之推极。草木禽兽所以不同于人，独有灵所以独异于物，与孟子几希之旨合。其旁喻广证，触类引申，无非欲人之摄性完灵，以无忝于天主所以生我之意，盖肫乎吾儒淑世觉人之心也。”<sup>①</sup>朱时亨《性学概述引》云：“今而知是书一出，所谓相近者，无不咫尺，岂惟咫尺，竟且察形开疾，又闻庶几乎与为一体矣。相近，习也；相近，性也。此论真千圣一辙，又何远之足忧？余受而足业，亦侥幸乎天之可近，而大主之威灵慈悯，庶几日鉴在兹乎！是敢奉其教而为序。”<sup>②</sup>中国学者接受西学进而奉其教，天、儒间的互通性是原因之一。

当传教士向中国人宣传他们的灵魂观念时，中国士人不免用灵魂是气的固有观念来审视西来的灵魂观。针对这种情况，多位传教士都进行了专门的辩驳，可谓西方灵魂说与中国气论的遭遇。《天主实义》云：“人有魂魄，两者全而生焉。死则其魄化散归土，而魂常在不灭。吾入中国，常闻有以魂为可灭，而等之禽兽者。其余天下名教名邦，皆省人魂不灭，而大殊于禽兽也。”<sup>③</sup>又云：“若以气为神，以为生活之本，则生者何由得死乎？物死之后，气在内外犹然充满，何适而能离气？何患其无气而死？故气非生活之本也。传云：‘差毫厘，谬千里’，未知四元行之一，而同之于鬼神及灵魂，亦不足怪。若知气为一行，则不难说其体用矣。夫气者，和水火土三行，而为万物之形者也。而灵魂者，为人之内分，一身之主，以呼吸出入其气者

也。盖人与飞走诸类，皆生气内，以便调凉其心中之火，是故恒用呼吸，以每息更气，而出热致凉以生焉。”<sup>①</sup>

艾儒略辩之更详，他在《性学概述》中专列“灵性非气”一节云：

或云：性，阳气也，生而聚于身，死则升于天；每见人气续则生，气绝则死，知生死之根独关一气也。答曰：以草木生魂为生气之发育，以禽兽之觉魂为血气之精华，于理固近。盖草木有生气，禽兽有灵气。气聚而生，气散而灭故也。若乃吾人之性，纯为神灵，绝不属气。缘气本乃四行之一，弥漫宇内，顽然冥然，不可谓灵。设气有灵，则所在通达，叩之即应，触之即随，人在气中呼吸，何缘有尽，而谓呼吸之气尽而身死乎？性自性，气自气，其必非一物也亦明矣。……

或曰：人性非空中之气固矣，但云即人身精气何伤？曰：性若属精气，则人当精气强壮时，灵魂亦宜并强，气衰时，灵魂亦宜并衰。今每见有人虽强壮，而灵性反昏弱，亦有气虽衰耗，而灵性更精明者。性不属气，此又其明证矣。又谓性固非气，然气中有灵，即是灵性。是又非达于气者也。夫气也，非独在人身中，天壤之间，咸此一气充塞。奚为宇内万物皆不能灵，而独人有之？……然世人称灵魂为气者，由灵魂本属灵妙，非目可接，气亦渺微，难以目击，故取其近似者名之，而实超越于气之上，余不得不为辩之。<sup>②</sup>

与五行相比，中国传统思想观念中的气更具有西方四行论的特征，因为气是万物之本原，万物皆由气化而成；气是万物的最基本的构成元素，具有不可再分性。问题在于，在气一元论的思想下，不仅人的肉体由气而成，而且人的灵、神、精、魂等亦由气化而成，而在天

<sup>①</sup> 陈仪：《序》，见艾儒略：《性学概述》。

<sup>②</sup> 朱时亨：《引》，见艾儒略：《性学概述》，第89—90页。

<sup>③</sup> 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第26页。

<sup>①</sup> 朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，复旦大学出版社，2001年，第39页。

<sup>②</sup> 艾儒略：《性学概述》卷一，第109—112页。

主教神学中,包括人体在内的物质世界是由气、水、火、土四元素化成的,但人所独有的灵魂则是上帝赋予,非四元素构成,故可永生不灭。罗明坚《天主实录》云:“禽兽之身魂,皆因土水气火而成,苟此四者,有一相胜而不相和,则身随死。……人之身,亦由于水土火气而成,若由相胜即死。若人之魂,乃天主所赋,非成于土水气火,是以不能灭也。”<sup>①</sup>故艾儒略认为,将植物的生气(生魂)、动物的觉气(觉魂)视为气,庶几近理,但人的灵气(灵性、灵魂)绝不可归为气,否则天主教神学的根基性思想之一——灵魂不灭、死后接受审判的理论便无法成立。这也是传教士一再向中国人重申灵魂非气的原因所在。

佛教与天主教均认为灵魂不灭且在人死后会有果报,因此中国人不免会问:“人之灵性不死,身后必受善恶之报,其理甚明,然轮回之说,似有裨于果报之理,不识贵教云何?”对此,艾儒略给出了长篇阐述,认为轮回之说:“皆取其近情相比,意欲诱世,然而西庠明理者所不道也。于是身毒之徒,既误认轮回为实有,复倡果报之说,以戒人杀生,谓恐父母亲友之灵转在其内。不知人自人,兽自兽,而异类绝相隔也。牛不能为马,马不能为牛,况人能变为牛马乎?”<sup>②</sup>进而云:“物性各有不等,人道与禽兽悬绝久矣,使人可为禽兽,则含人性,何不能言语议论、存三纲五常之理乎?轮回之谬,详载《(天主)实义》、《辩学(章疏)》、《七克》等书,可考而知也。”<sup>③</sup>就教义而言,天主教与佛教有着更多的相似性,而与儒家思想有着更多的差异。但天主教入华后,与佛教形成竞争的态势,因此合儒补儒之外,辟佛也称为传教士的要务。灵魂轮回的观念,亦是古希腊毕达哥拉斯一派的主张,其学说的渊源,或受到东方文化的影响。但在传教士看来,灵魂轮回之说是西洋“古贤”托物比喻以发明人心善恶之变的学说,

并非“实有”,佛教窃取此说,并误认为轮回“实有”。

## 四

以天主教神学面貌传入中国的亚里士多德灵魂学说,在中国到底产生了怎样的影响,目前还很难评估。略可肯定的是,徐光启、瞿式耜等奉教士大夫和其他人教中国人,应是接受了西来的灵魂观念,否则便不可能入教;中国教徒专论“性学”的著述,也有夏玛第亚《性说》,此可参见沈清松先生的讨论。<sup>①</sup>但《性学摘要》、《灵言蠡勺》等书所介绍的灵魂观念在明末清初的中国思想史和学术史上,是否留下影响的痕迹,则有待进一步的研究。李天纲认为,戴震《孟子字义疏证》是受利玛窦《天主实义》激发而作,戴震说人与物都有知觉运动的能力,但人与物在知上的差别在于人能“扩充其知至于神明,仁义礼智无不全”,之所以异的原因在于“性”,这样的观点中包含有亚里士多德四因说的痕迹。<sup>②</sup>王定安认为,有一批清儒讨论“人禽之辨”,是在“西学”的激发下,回应传统的问题。<sup>③</sup>此类观点,多属推断,尚无直接而有力的证据,故需进一步的研究。

有确切证据表明受到西洋灵魂观念重要影响的,据我目前所知,首推清初医家王宏翰。王宏翰在《古今医史》中云:“上帝付畀以灵性,而觉性、生性涵全,故能知纲常,别仁义也。”<sup>④</sup>人所具有的生性、觉性与灵性,也就是利玛窦、艾儒略等传教士所说的生魂、觉魂和灵魂,可见王宏翰对此说是全然接受的。王宏翰所著《医学原始》

<sup>①</sup> 沈清松:《亚里士多德“实体”概念引进中国及其哲学省思》,本次会议论文。

<sup>②</sup> 李天纲:《跨文化的诠释:经学与神学的相遇》,新星出版社,2007年,第145—163页。

<sup>③</sup> 王定安:《天主教灵魂观与明清儒士:从“人禽之别”到“人禽之辨”》,载《理论纵横》,2012年第4期。

<sup>④</sup> 王宏翰:《古今医史》,《续修四库全书》子部医家类,第1030册,第323页。

<sup>①</sup> 罗明坚:《天主实录》,第42页。

<sup>②</sup> 艾儒略:《性学摘要》卷二,第167—169页。

<sup>③</sup> 同上,第171—172页。

一书,大量征引《性学概述》、《形神实义》、《空际格致》、《斐禄答汇》等传教士作品,试图将儒学、医学和西学统合为一,进而回归医学之本源。

在王宏翰所构建的医学体系中,除了秉持天人合一思想外,元神元质说是最主要的基础。《医学原始》卷一述元神与元质概念云:“元神即灵性,一曰灵魂,一曰神性,一曰灵神,即天之所命之灵性也;元质即体质内含觉性,一曰知觉,一曰体魄觉性之原,一曰元火,一曰元气,一曰精血,即母胎中先天之禀受也。”<sup>①</sup>元神与元质两个概念在《性学概述》中均出现过,艾儒略认为“人以灵神、肉躯二者而成”,二者一内一外,一神一形,一魂一魄,一主一仆,一贵一贱,一大体一小体。艾儒略在这里将儒学中的灵、性、魂诸说,与神学中的灵魂说融为一体。这样一来,尽管中西灵魂观念仍存在许多本质上的差别,但是中国士人接受其灵魂学说已经有了广泛的基础。王宏翰便是取了艾儒略所罗列的诸多灵魂名称的几种,并以元神为代表立论。元质一词在《性学概述》中也有出现,但是王宏翰所言元质与《性学概述》中的元质不同,而基本上相当于《性学概述》中的觉魂。《性学概述》认为,宇内诸物,悉由“造、为、质、模”四者而成,其中“质”又分为“元质”和“次质”。“元质是造物主自生天地之初,备为千变万化之具,此质非天非地,非水非火,非阴非阳,非寒非暑,非刚非柔,非生非觉,而能成天地水火、阴阳寒暑、刚柔生觉之种种也。盖凡物皆有生息,有变灭,而元质则不生不变,常存不亡,为造化基,万象所共,庶类所同者。昔儒有云,太极、元气庶几近之,然须知元质非无始者,亦非自有者,乃受生于造物主开辟天地之初者也。”<sup>②</sup>《医学原始》中所言之元质,并没有这些性质,而是指人先天具有的知觉能力。王宏翰又将元质与精血、元火、元气等几个中医概念相

<sup>①</sup> 王宏翰:《医学原始》卷一,上海科学技术出版社,1995年影印本,第25页。

<sup>②</sup> 艾儒略:《性学概述》卷一,第99—100页。

等同,以沟通中西身体观念。不过在其元神元质说中,所论几乎均来自《性学概述》卷六“辨觉性灵性”和卷一“灵性非气”,就连所引《尚书》、《孟子》、《中庸》中的一些话也是从《性学概述》上转引而来。其“元神”、“元质”二词明显对应的是“灵性”、“觉性”。

王宏翰采用西说而立元神元质说,表明他接受了人身二元论的思想,即人身由四行化成可灭,灵魂乃上帝赋予永生。《医学原始》“元神元质说”节引《性学概述》“辨觉性灵性”节云:“觉为形质之用(原注:形质即元质,而元质即形体精血之质,是父母受生所禀精血形质之元体也),灵为义理之用。一局促现在,一照彻无涯。二者其性相远,奈何世人不辨,混而一之乎?良由并处身中,无形可辩。有时血肉胜即灵为觉役,有时义理胜则觉为灵役,有时形质义理相互低昂,而觉灵杂揉,莫适谁胜,人遂认为一物也。”<sup>①</sup>作为奉教医家的王宏翰,其将人身二分的目的,在于明澈形病与神病之别。王宏翰接受西说,认为“人之性,上帝赋畀,纯为神灵”,<sup>②</sup>大医与大儒道无二理,均要让人明白人性之本原,不使人性堕落。但在对待形病问题上,王宏翰没有像传教士所宣扬的那样,将其视为上帝对人类原罪的惩罚,而是从元质、血气等方面寻找病因。王宏翰说:“夫人之疾病,皆由元质禀气与后天培养精血失调,或饮食劳逸过度,或时令与地土不和而生者。善调摄者,斟酌药性气味之厚薄,寒热温平甘苦之升降,用以扶柔复强,使藏府气血调和,以乐天年耳。”<sup>③</sup>这种疾病观念则与《黄帝内经》和希波克拉底学说相近。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 王宏翰:《医学原始》卷一,上海科学技术出版社,1995年影印本,第25—26页。

<sup>②</sup> 同上,第31页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 详细的论述,参见拙著:《形神之间——早期西洋医学入华史稿》下编,上海古籍出版社,2008年。

## 五

明末来华传教士的中文作品,可分为著作和译著两类,后者又可分为直译和编译两种。在编译的作品中也有不同的情况,有的是根据不同的西文著作摘译汇编成一部中文作品,有的则既包括一部分译自西文著作的内容,也包含传教士根据主题需要添加的内容。传教士在这些作品中的署名之后,往往会加上“著”、“撰”、“译”、“译著”、“译义”等文字,由此大体可以判断该作品是著作还是译著。至于一部传教士译著作品是编译还是直译,是何种类型的编译,则需要将具体内容与西文底本加以仔细的比对,才可能作出准确的判断。在明末中西文化最初相遇的时代,“尊重原著”、“保持原著面貌”这样的现代翻译标准并不是传教士在翻译西文著作时的基本要求,他们往往会根据主题的需要、所面向的中国读者等因素来编译作品。让中国知识界了解欧洲天主教神学和经院哲学是传教士著、译中文作品的主要目的,至于翻译的形式并不那么重要。因此,传教士的这批作品,其著、译、编的界限往往并不明显,对于某些作品而言,刻意寻找其唯一的西文底本可能是一个误区。

就明末亚里士多德学说在华传播而言,首先,这一时期传入的是经历了欧洲中世纪已被纳入天主教神学体现中的亚里士多德学说,与亚里士多德学说的本来面目已有很大差别;其次,丰塞卡所编的八种柯因布拉大学耶稣会学院所用的亚里士多德学说讲义,是来华耶稣会士传播亚里士多德学说的主要参考,亚里士多德的原著在这一时期并未出现中译本。再次,传教士编译的上述有关亚里士多德学说的中文作品,是否为柯因布拉大学讲义的直译,需要将中文译本与原拉丁文讲义对勘来判断。因我不懂拉丁文,无法做此工作,但仅从作品厚度来判断,似乎不可能是直译,例如《论灵魂讲义》拉丁文印本有 500 多页,而毕方济、徐光启《灵言蠡勺》仅有 140 余

页,也难怪毕方济、艾儒略将其作品称为“蠡勺”、“椭述”。<sup>①</sup> 比较《性学椭述》与《灵言蠡勺》,可以看出前者更具有编译的性质,因为艾儒略在书中较多地引用中国经典,并且在问答体的形式中,所设问题更多地代表了中国知识界的疑问,因此可以说艾儒略《性学椭述》介绍亚里士多德学说更具有针对性。了解了这样的翻译与传播过程,我们便可以知道,明末亚里士多德学说的传入,与近现代亚里士多德学说的传入,无论是内容还是形式,都有着明显的不同。

当我们讨论亚里士多德学说入华问题时,在明末清初这段时期内,或许更为准确的表述应该是:“天主教神学化的亚里士多德学说的入华”或者“西方经院哲学思想的入华”。传教士所译介的亚里士多德学说都不是根据亚氏的原著,大多根据柯因布拉大学耶稣会学院的讲义,而这些讲义中的内容亦非从亚氏原著而来,而是经过中世纪经院哲学的注疏与阐释。依据亚里士多德《灵魂论》和《自然诸短篇》原本译成的中译本,直到 20 世纪下半叶才出现。<sup>②</sup>

耶稣会士针对中国读者的文化背景,在译介西方经院哲学过程中加入了儒学的内容,体现了耶稣会士合儒、补儒的文化调适策略(cultural accommodation)。但这种策略在效果上也有两面性:一方面,这样的编译文本和文化融合的努力,可以使所介绍的西方天主教神学比较容易为部分中国士大夫从儒学的角度加以接受,从而在一定范围内(尤其是在中国教徒范围内)产生影响;另一方面,包括亚里士多德学说在内的古希腊学说,在以欧洲中世纪经院哲学、天主教神学的面貌传入中国时,会阻碍其在中国思想史中产生更为深远的影响,尤其是清初中国学术的主流(如顾炎武、黄宗羲、王夫

<sup>①</sup> 张琼(音译)称毕方济、徐光启《灵言蠡勺》几乎是对《论灵魂讲义》的逐字翻译(literal translation),参见: Qiong Zhang, "Translation as Cultural Reform", p. 369. 但本次会议中,梅谦立、沈清松、Isabelle Duceux、韩琦等诸位先生的研究表明,传教士的几种作品均非对柯因布拉大学耶稣会学院讲义的直译。

<sup>②</sup> 即亚里士多德《灵魂论及其他》吴寿彭译本(亚里士多德:《灵魂论及其他》,商务印书馆,1999 年)。

之、戴震),会因反感天主教教义进而排斥和抵抗传教士的中文作品,因此也就很难从这些作品中剥离出古希腊思想学说并将其与中国先秦思想加以对比阐发。<sup>①</sup>

## 清初在华多明我会士对亚里士多德哲学的宣扬

——以赖蒙笃《形神实义》为中心的考察

华南师范大学历史文化学院 代国庆

明清之际,中西文化开始了较大规模、较广范围的交流与碰撞,历来受到史家重视。亚里士多德哲学思想的东传和儒家思想的西渐无疑可以表征此一时期中西文化交流的深度。传教士入华后面临的是一个富有人文传统和崇尚理性的国度,此种文化境况在很大程度上决定了传教士们在向儒家士人宣扬天主教时必然采纳“先理解后信仰”的进路。融汇亚里士多德哲学与基督教神学于一炉,协调理性与信仰的托马斯主义便成为入华传教士宣扬福音的不二法门。正因如此,入华传教士们翻译、刊刻了诸多种性理之书,相比而言《圣经》的汉译工作似乎并没有受到如此的重视。在这些汉文性理之书中,传教士们力图以亚里士多德哲学方法论证至高存在,为天主信仰寻求理性上的支撑。对儒家士人而言,亚氏哲学中的逻辑思维、概念范畴、伦理思想等观念大多也是闻所未闻。外来的异质思想在某些儒士眼中成为“补儒”的良方、格物致知的新法。因此,亚氏哲学于明清之际甫入华便不乏儒士的推崇。一段中西学术之公案由此而生。

后世学术界对明清之际亚里士多德哲学在华宣扬多有专研,并大多关注入华耶稣会士在其中所扮演的角色。这并不意外,毕竟明清之际的性理之书大多由耶稣会士或其皈化的中国儒士所著述。然而,耶稣会士并非孤军奋战,来华的多明我会士与耶稣会士

<sup>①</sup> 许苏民先生在本次会议上所提交的论文《高一志对亚里士多德政治哲学的介绍及其影响》,我拜读后受益匪浅,文中提到“无论是傅山、顾炎武,还是黄宗羲、王夫之,这些在政治哲学方面颇有突破的中国学者,竟然没有一个人提到高一志和他的著作”。随后,许先生通过比较高一志的作品与黄宗羲、王夫之等人的著作内容,发现其中颇有一些相似之处,包括注重私有财产权利的保护、批判君主专制和“正统论”、反对特权人治和主张法治、提倡君臣民政治平等四个方面,由此推测黄宗羲、顾炎武、王夫之等人读过高一志作品并受到其影响。我们不妨设想,如果传教士将亚里士多德等古希腊思想家的著作直接翻译成中文,而不添加天主教神学的内容(这不可能),黄宗羲、顾炎武、王夫之等人又会有什么样的回应?