

融会与超越

明清之际哲人与基督教的人性论对话

——兼论对话对中国哲学发展的影响

许苏民

[摘要] 明清之际耶稣会传教士与中国学者就人性论问题展开了深入的对话，争论的主要问题是：如何看待人性与兽性的区别以及“灵”与“肉”的关系？如何看待基督教的“原罪”说和作为“善恶之原”的自由意志？道德之善是“率性”还是“克性”、是“复其初”还是在实践中生成？对话既使西方学者加深了对中国哲学人性论的理解，也从多方面启迪了中国哲人的思想，深刻地影响了李贽、徐光启、杨廷筠、王夫之、黄宗羲、戴震、焦循、赵翼等人的理论创造。在这一过程中，中国哲人既吸取了西方哲学的精华，又在会通中西的基础上加以淋漓酣畅的创新，从而把中国哲学的人性论提高到了一个比基督教哲学更高的水平。

[关键词] 中西哲学对话 人性论 原罪 意志自由 性日生日成说

[中图分类号] B248; B249; B978 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326 (2010) 08-0001-11

哲学伦理学之首要和根本的问题是人性论问题，明清之际耶稣会传教士与中国学者的伦理学对话也首先是从人性论问题开始的。争论的主要问题是：如何看待人性与兽性的区别以及“灵”与“肉”的关系？如何看待基督教的“原罪”说和作为“善恶之原”的自由意志？道德之善是“率性”还是“克性”、是“复其初”还是在实践中生成？

利玛窦 (Matteo Ricci) 在记录 1599 年在南京与中国学者的一次辩论时说：“由于这些人缺乏逻辑法则，又不懂得自然的善和道德的善的区别，他们就把人性中所固有的东西和人性所获得的东西混淆起来了。至于人性怎样在原罪之中堕落，上帝又怎样运用神恩，当然他们就更是绝对毫无所知了，因为他们连想都没有想到过这种事情。”^[1](P367)] 这一观点为当代最富盛名的法国汉学家谢和耐 (Jacques Gernet) 所认同，他在《中国与基督教——中西文化的首次撞击》这部名著中赞同地引证了这一观点，^[2](P132)] 把它作为儒耶之间不可能有真正意义上的“对话”、更不可能达成任何真正的“共识”的重要佐证之一。然而，谢和耐没有看到，随着中西人性论对话的逐渐深入，利玛窦对他的上述囿于表象和片面的观点亦有所修正；对话表明，中西哲人相互理解、形成共识不仅可能，而且是客观存在的事实。对话既促进了相互理解，而且还有力地促进了中国哲学人性论的新发展。其主要表现是：从对“人之异于禽兽者几希”的认识走向“与禽兽立个彻始终、尽内外的界址”，凸显人所特有的自觉能动性；从强调抽象类精神走向注重个体的自主性，凸显道德选择的自由意志；从主张“复性”论到阐发“性日生日成”说，重视人性在历史中的生成、变革和发展。在这一过程中，中国哲人既吸取了西方哲学的精华，又在会通中西的基础上加以淋漓酣畅的创新，从而把中国哲学的人性论提高到了一个比基督教哲学更高的水平。

作者简介 许苏民，南京大学中国思想家研究中心教授、博士生导师（江苏 南京，210093）。

一、如何看待人性与兽性的区别以及“灵”与“肉”的关系

在中国哲学史上，对人性问题的回答可谓众说纷纭、歧义百出：孟子主性善，荀子主性恶，告子主性无善恶，董仲舒主性三品，扬雄主性善恶混，如此等等，不一而足。但占统治地位的人性论学说是孟子的性善论。

基督教的人性论是性善论还是性恶论？人们往往依据其“原罪”说而断定其为性恶论，其实是不对的。在上帝造人的本原意义上，基督教也是讲性善论的；“原罪”则是由于人经受不住后天的诱惑而产生的，是人的“第二性”（利玛窦语）。所以若要论人的第一天性，儒家的主流学说与基督教并没有分歧，即都主张性善论。其分歧在于：信奉孟子学说的中国学者认为“人之异于禽兽者几希”，而利玛窦则认为“人所异于禽兽者非几希”。^{[3] (P32)} 在这一问题上，中国学者与利玛窦等西方传教士进行了反复的争论，最后认同了利玛窦的观点。王夫之、戴震、赵翼等人对中国传统伦理学关于人性的观点所作出的重大修正，正是这一争论所取得的积极成果。

（一）“人所异于禽兽者非几希”

1599年，南京大理寺卿李汝祯邀请利玛窦和三淮和尚黄洪恩进行辩论，人性论问题是辩论的主题之一。据《利玛窦中国札记》第七章记载，辩论的问题是：我们对人性应该怎样看，是性本善呢，还是性本恶呢？还是两者都不是呢？如果是善，人性中的恶又从何而来？如果是恶，它的善又从何而来？如果两者都不是，为什么它既有善，又有恶？利玛窦在这次辩论中其实只陈述了一个观点，即：创造万物的上帝是至善的，人是上帝创造的，所以人性本善。又据利玛窦记载，这次辩论后，李汝祯的多位门生前去向他求教，《天主实义》第七篇《论人性本善而述天主门士正学》就是记载他们的对话的。

中士首先提出问题，他说：“吾儒之学，以率性为修道。设使性善，则率之无错。若或非尽善，性固不足恃也，奈何？”这是一个以清晰的三段论推理形式提出的问题，其核心是：人性究竟是善还是非尽善。利玛窦认为，要回答这个问题，必须首先解决人性探讨的方法论问题。他说儒学的人性论之所以会有性善论、性恶论、性三品等不同的学说，歧义纷出，就在于缺乏明确的方法论指导，而西方哲学则与此不同，其探讨人性问题的基本方法是：“欲知人性其本善耶，先论何谓性，何谓善恶。夫性也者，非他，乃各物类之本体耳。曰各物类也，则同类同性，异类异性。曰本也，则凡在别类理中，即非兹类本性。曰体也，则凡不在其物之体界内，亦非性也。但物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性亦为依赖。可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶也。通此义者，可以论人性之善否矣。”^{[3] (P72-73)} 他说西方哲学的人性论有清晰的逻辑思维序列，即先论何为性，确认性为各物类之本体、同类同性、异类异性的事实；次论何谓善恶，确认可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶；如此，才能进而讨论人性的善恶。

依据这一方法来讲人性，首先就要把人与无生物、植物、动物（鸟兽）区别开来。西方哲学论人，说人是生觉者，能推论理。说生，以别于金石；说觉，以异于草木；说能推论理，以殊乎鸟兽。说推论而不说明达，又以区别于“彻尽物理如照如视而不待推论”的神灵。“人也者，以其前推明其后，以其显验其隐，以其既晓及其所未晓也，故曰能推论理者。立人于本类，而别其体于他物，乃所谓人性也。”也就是说，只有能够把人与无生物、植物和狭义动物界区别开来而为人所独有的特性，才是人性；这一特性就在于人能推理，人是有理性的动物。植物具有“生魂”，动物（鸟兽）具有“觉魂”，而人则具有涵摄记含、明悟、爱欲三大要素的“灵魂”。其次还要把人性之本体与人性之产物区别开来，不可把推理的产物误认为是人性：“仁义礼智，在推理之后也。理也，乃依赖之品，不得为人性也。”从区分“自立者”与“依赖者”的观点出发，利玛窦认为，人是自立者，理是依赖者，所以孔子提出的“人能弘道，非道能弘人”的命题与西方哲学“理卑于人”的观念是一致的，他说：“理卑于人。理为物，而非物为理也。故仲尼曰‘人能弘道，非道能弘人’也。如尔曰‘理含万物之灵，化生万物’，此乃天主也，何独谓之‘理’，谓之‘太极’哉？”^{[3] (P20)} 利玛窦为了确立“天主”的地位，运用“理依于物”的唯物主义学说，动摇了纲常名教的“天理”的绝对权威，并通过“理卑于人”思想的阐发，在“上帝”的名义

下弘扬了人的主体性。

从上述观点出发，利玛窦认为孟子关于“人性与牛犬性不同”的观点合乎西方哲学“立人于本类，而别其体于他物，乃所谓人性也”的思考方式。^{[3] (P73)} 承认孟子关于人性的思考方式与西方哲学相同，其实也就修正了他此前对中国哲学“缺乏逻辑法则”的笼统论定，但他立刻把辩锋一转，批评宋明理学的“性即理”之说有把人性混同于鸟兽之性的嫌疑。中国学者辩解道：“虽吾国有谓鸟兽之性同乎人，但鸟兽性偏，而人得其正。虽谓鸟兽有灵，然其灵微渺，人则得灵之广大也。是以其类异也。”利玛窦回答说：“夫正偏大小，不足以别类，仅别同类之等耳。……明于类者，视各类之行动，熟察其本情，而审其志之所及，则知鸟兽者……出于不得不然，而莫知其然，非有自主之意。吾人类则能自立主张，而事为之际，皆用其所本有之灵志也。”^{[3] (P38-39)} 他认为以“正偏大小”这一程度性的概念来论灵性以区别人与鸟兽，是犯了混淆类别、概念不清的逻辑错误，程度性的概念只能用来说明同类事物内部的差别，不足以说明不同类别的事物的本质区别；而人之所以与禽兽不同类，在于人的生命活动的本质与禽兽不同，人具有自主性，能够“用其所本有之灵志”而“自立主张”。也就是说，自由和自觉乃是人的类本质。人的这一本质是任何其他生物所不具备的，所以说“人所异于禽兽者非几希”。^{[3] (P32)} 这一观点又与孟子立异了，但不可否认，他的论证确实是非常有力的。

利玛窦认为，在人的灵魂中，明悟“司明”，指向真；爱欲“司爱”，指向好；只有经过“司明者达是又达非”之后，“司爱者”才能“司善善又司恶恶”。关于“真”与“好”（好在这里涵摄善与美）的关系，利玛窦有一段非常精彩、亦非常深刻的论述，他说：“司明者尚真，司爱者尚好。是以吾所达愈真，其真愈广阔，则司明者愈成充；吾所爱益好，其好益深厚，则司爱益成就也。……司明之大功在义，司爱之大本在仁，故君子以仁义为重焉。二者相须，一不可废。……但仁也者，又为义之至精。仁盛，则司明者滋明，故君子之学又以仁为主焉。”^{[3] (P76-77)} 他认为爱欲是人生命活动的根本，虽然求“真”的认知活动是追求“好”的意志和审美活动的前提，但司明者其实又是从属并服务于司爱者的，司明者的认识活动实际上是在司爱者对于“好”的要求的支配下进行的。在利玛窦关于人性的论述中，实际上已经蕴涵了人性是对真善美的自觉追求的观念。

（二）关于“灵”与“肉”的关系

歌德在《浮士德》中说：“有两种精神居住在我们心胸，一个要想同另一个分离！一个沉溺在迷离的爱欲之中，执拗地固执着这个尘世，另一个猛烈地要离去凡尘，向那崇高的灵的境界飞驰。”^{[4] (P54-55)} 这一近代人关于人类心灵内在矛盾的表白，早在基督教哲学中就有很明确的论述。只是基督教哲学认为人一半是禽兽，一半是天使，从而把肉体之爱的“迷离的爱欲”称为与禽兽相同或相近的“兽心”，把“向那崇高的灵的境界飞驰”的精神追求称为“人心”。

利玛窦在《天主实义》中就宣扬了这种观点，他说禽兽之魂只有与其肉体需要相联系的兽心，而人的灵魂则既有反映肉体需要的兽心，也有与肉体无关而与天神相同的人心：“一物之生惟得一心。若人，则兼有二心，兽心、人心是也；则亦有二性，一乃形性，一乃神性也。故举凡情之相背，亦由所发之性相背焉。人之遇一事也，且同一时也，而有两念并兴，屡觉两逆。如吾或惑酒色，既似迷恋欲从，又复虑其非理。从彼，谓之兽心，与禽兽无别；从此，谓之心人，与天神相同也。”^{[3] (P28)} 这一论述的理论贡献在于揭示了人性的内在矛盾和人的心灵的内在矛盾，而其明显的不足和局限则在于把人类两性间的肉躯之爱简单地斥为与禽兽相同的兽性或兽心。

庞迪我（Didace de Pantoja）《七克》亦明确区分“形躯之乐”（形乐）与“灵心之乐”（德乐），且明确认为肉欲是魔鬼诱人犯罪的狡计：“人尽知德之美且益，第以为无乐，故畏之避之；冀尽知淫之丑且损，第以为特有乐，故甘之从之。不复知此正邪魔欺世，陷人于万罪之巧计矣。形躯者，人之卑分，其乐，鸟兽乐也；灵心者，人之尊分，类天之神。形躯行污有乐，而灵心行德无乐乎？……夫德自有大乐，尔不觉焉，何也？形乐德乐，相反相灭也。尔溺于形之秽乐，焉能知德之清乐乎？”^{[5] (P334)}

徐光启和毕方济 (Francesco Sambiasi) 合作翻译的《灵言蠹勺》关于爱欲的论述与以上论述略有不同,但仍体现着基督教伦理的精神。该书认为,“爱欲所向,无有不以为美好者”,“真美好是其所向,即本非美好而蒙美好之貌,亦是所向”。虽然肉体欲望“在人为下欲”,“近于禽兽之情”(注意:并没有说它同于禽兽之情),但也在“美好”的类型之中(属于“利美好”与“乐美好”)。该书强调,肉体欲望毕竟是人和禽兽共有的,而“灵欲”(“义美好”)则只有人和天神才能具备,“为上欲”。在美好的三种类型中,利美好与乐美好最能动人,故庸人、小人皆趋慕之;而“义美好”则是与物质生活无关的纯粹精神追求,“独君子能然”;^{[6] (P668-669)} 只有追求“义美好”和上帝所代表的“至美好”,才是人之所以为人的特性。

(三) 中国哲学:“与禽兽立个彻始终、尽内外的界址”

李贽在四次会见利玛窦以后,于万历二十八年(1600年,即《天主实义》问世后5年)作《九正易因》。在该书中,李贽提出了“人人各具一乾元”、“人人……各具有是首出庶物之资”的命题,慨叹“以统天者归之乾,时乘御天者归之圣,而自甘与庶物同腐焉,不亦伤乎?”^{[7] (P93-94)} 似乎可以比较肯定地说,这里所谓“乾元”实际上就是《天主实义》所讲的“灵魂”;把“乾元”作为人与“庶物”相区别的本质特征和人人“各具有是首出庶物之资”的依据,强调人性与物性的本质区别,实际上也就是《天主实义》所讲的人之所以为人即在于人有“灵魂”的观点。这一观点是李贽在以往的著作中所没有表达过的。

王夫之与利玛窦一样,不赞成“人之异于禽兽者几希”的观点,鲜明地提出“天道不遗于禽兽,而人道则为人之独”的命题,强调“与禽兽立个彻始终、尽内外的界址”。他说:“若论其异仅几希,则仁义之异亦复无几。虎狼之父子亦似仁,蜂蚁之君臣亦近义也。”朱熹认为人与物皆具有健顺五常之德,仁义是人与禽兽所同,王夫之批评说:“若人之异于禽兽,则自性而形,自道而器,极乎广大,尽乎精微,莫非异者,则不可以‘仁义’二字括之。”“或且执虎狼之爱、蜂蚁之敬为仁义,而务守其冥合之天明。则正朱子所谓存禽兽之所同者,其害岂小哉!”^{[8] (卷 9, P1025-1026)} 他说人与禽兽的根本区别在于,禽兽“有天明而无己明,去天近”,而人则“有天道而亦有人道,去天道远”;所谓“己明”,正是人所独具的“灵魂”的另一种说法。

黄宗羲有保留地接受并改造了基督教的“灵魂”说,认为志士仁人的灵魂与愚凡之人的“依草附木之精魂”不同,草木之魂可灭而志士仁人之精神不灭。他说:“吾谓有聚必散者,为愚凡而言也。圣贤之精神,长留天地,宁有散理?……‘文王陟降,在帝左右。’岂无是事,而诗人臆度言之耶?……凡后世之志士仁人,其过化之地,必有所存之神,犹能以仁风笃烈,拔下民之塌茸,固非依草附木之精魂,可以诬也。死而不亡,岂不信乎?”^{[9] (P197)} 这里对“圣贤之精神”与“依草附木之精魂”所作的区分,正是对利玛窦宣传的关于区分“灵魂”与“草木魂”观点的吸收与改造。黄宗羲在《明儒学案》序言中提出的“盈天地皆心也”的命题,似乎也只有从他笃信志士仁人之精魂不灭的观点去理解,才能得到合理的解释。

戴震论人性,其思路和立论更与利玛窦有着惊人的相似之处。首先是明辨同类同性、异类异性。他说:“人物之生,类至殊也;类也者,性之大别也。”^{[10] (P339)} “孟子……诘告子‘生之谓性’曰:‘然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性欤’,明乎其必不可混同言之也。”^{[10] (P292)} 这些话与利玛窦《天主实义》关于性为“各物类之本体”的观点是完全一致的,“孟子……诘告子”的表述方式亦与利玛窦相同。他又说:“人之异于禽兽者,人能明于必然,禽兽各顺其自然也。”^{[10] (P404)} 这一观点亦与利玛窦在《天主实义》中所阐述的人的自觉能动性的观点相一致。

赵翼通过与传教士交往而对西学有所了解,认为“天地之大,到处有开创之圣人”。^{[11] (P36)} 其《簞曝杂记》卷5《僭删朱子中庸首节章句》条,就是一篇从学理上揭露朱熹学说的谬误、明辨人性与物性之区别的哲学短论。他驳斥朱熹关于人与物同具有健顺五常之德的观点说:“第思孟子云‘犬之性’‘牛

之性’，即同是物类，已不能同性，况能与人各得所赋之理，以为健顺五常之德乎？……豺虎之暴，蜂蚕之毒，跂行、喙息、蠕动，甚至虺、蛇、梟、獍，亦何莫非率其所赋之自然，而所谓理者果安在乎？况又有五常之德乎？可见人性、物性不可混而同之也。”^{[11] (P95)}

中国哲人吸取了基督教人性论关于“人所异于禽兽者非几希”、“理卑于人”、明悟与爱欲“二者相须，一不可废”的思想，但却没有接受基督教关于人“一半是天使，一半是禽兽”、把人的肉体需要斥为“兽心”的观念。王夫之认为，排斥人欲而只言天理并不能与禽兽划清界限，人之异于禽兽，就在于人性是理与欲的合一，“彻乎食色之内”皆包含“诚仁、诚知、诚勇”的自觉道德意识。^{[8] (卷 9, P1025)} 焦循认为，不应把人的自然属性与社会属性相对立，而应看到人的自然属性就扬弃地包含在人后天的向善的发展之中；反过来说，人的向善的努力，人的社会性亦必须通过对人的“饮食男女”的考察才能证明。

^{[12] (P127-128)} 在这一方面，中国哲人明显比基督教哲学家更高明。

二、如何看待基督教的“原罪”说和作为“善恶之原”的自由意志

既然上帝创造的人性本是善的，那么恶又从何而来？这就不能不讲到基督教哲学关于“原罪”和“意志自由”的学说。

（一）“原罪”说：关于人类道德起源的深刻隐喻

文明的发生既带来了社会的分裂（分工、私有制、阶级和国家的产生），也带来了人求真、求善、求美的“天性”的内在分裂，真假、善恶、美丑的对立由此产生。《圣经·创世记》中关于人的堕落的故事最为典型地说明了人类从自然状态进入文化状态的过渡。

根据《圣经·创世记》，人是在外在的诱惑下违背了上帝的禁令而摘取了智慧之树上的果实，这一偷吃禁果的行为固然是对上帝命令的违抗，被看作是人的“原罪”和“人的堕落”；然而，人吃了智慧果，也就具有了自我意识，具有了上帝的属性——能够分辨善恶并作出他们的价值选择。上帝说：“那人已经变得和我们相似。”这一与上帝相似之处，就是人的自由意志。在这个看似荒诞的神话中，展示了哲学思维的萌芽在原始宗教中的生成，包含了深刻的寓意：它既意味着所谓人的堕落，又意味着人格的提升；既使人失去了原始的天真，也失去了蛮荒的蒙昧；既是不可宽恕的“原罪”，又隐然是在实际上成全了上帝的目的；“原罪”使人离开了物质上和精神上的绿色的伊甸园，迫使人去开创一个新的文化的世界，又使这一绿色的伊甸园永远地留在人类的记忆中，留给人类期待着它复归的无穷的眷恋。德国诗人海涅诙谐地把上帝造出的那条诱惑夏娃吃智慧果的狡猾的蛇称为“一个在黑格尔诞生前 6000 年已经讲授了全部黑格尔哲学的小小女讲师”，^{[13] (P7-8)} 而全部黑格尔哲学——绝对精神发展的历史或历史的绝对精神——也就是人类自由的发展史。不仅是黑格尔，试看当今世界上最负盛名的文化哲学家，依然是在自觉地或不自觉地分享着基督教文化的这一精神。

从表面上看，中国人是没有原罪意识的。但细究其实，中国先哲又何尝没有类似观念。西方人以“原罪”来解释文明的产生和“恶”的来源，中国人则以“凿开混沌”来说明这一现象。老子认为自然之性是善的，但到了人们知道善之为善的时候，“斯恶矣”；庄子认为人性的混沌状态、即自然之性是善的，但到了产生出心机智巧的时候，也就有了恶；所谓“此窍一凿，混沌遂亡”，也就相当于基督教的“原罪”。儒家《礼运·大同》描述的人类社会发展从“大道之行也，天下为公”到“大道既隐，天下为家”的过程，宋儒张载之所谓“不知不识，遵帝之则；有思虑知识，则丧其天矣”，朱熹之所谓“三代以上是天理流行，三代以下是人欲流行”，与老庄所表达的其实都是同一个意思。先儒也承认人有自由意志，《大学》讲正心诚意，就蕴涵了一个潜在的逻辑前提，即心可能不正，意可能不诚，只是先儒不重视形式化的逻辑推理，所以前提也就隐而不彰了。中国哲学发展到王阳明，就比较明显地突出了自由意志的地位。著名的王门四句教：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，（《传习录下》）就颇为明确地肯定人有道德选择的自由意志。正如陈卫平先生所指出，王阳明学派中的这一思想对于接受基督教的自由意志学说起了“接应”的作用。但由于儒学的多元性，仍有

很多儒者信奉“君子为善无意”的“灭意之说”，这就与主张自由意志学说的西方传教士发生了争论。

(二) 西方传教士论“原罪”和“自由意志”

利玛窦在《天主实义》中论“恶”的由来时，虽然未提“原罪”二字，但却对“原罪”说的内涵作了比较清楚的阐述。他说：“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。世人之祖，已败人类性根，则为其子孙者，沿其遗累，不得承性之全，生而带疵，又多相率而习丑行，则有疑其性本不善，非关天主所出，亦不足为异也。人所已习，可谓第二性，故其所行，难分由性由习，虽然，性体自善，不能因恶而灭，所以凡有发奋迁善，转念可成，天主必佑之。”^{[3] (P94)} 在这段论述中，利玛窦明确指出，“原罪”乃是人的第二天性，是由人类后天的“习”所导致的；这种由“习”所造成的第二天性遗传到后世子孙的身上，遂成为每一个人仿佛与生俱来的“原罪”；虽然如此，但上帝赋予的人的第一天性、即“性体”仍然是善的，不会因为“原罪”而泯灭其向善之心。如何理解第二天性的遗传？如笔者曾经论证过的，人的心灵并不是没有打上经验印记的“明镜”或“白板”，也不是康德所说的只是由12对抽象范畴所组成的空灵的“先验心理结构”，比荣格之所谓“无数同种类型的经验在心理上残存下来的积淀物”的“原始的集体无意识原型”也远为复杂而丰富。^① 马克思说，“无数已死的先辈们的幽灵像梦魇一样纠缠着活人的头脑”，^{[14] (P606)} 因为“我们得到的这种脑髓，充满了和浸透了在传递下来的这些中间时期中使他忙碌的种种思想、愿望和激情”。^{[15] (P75)} 恩格斯则用“获得性遗传”^{[16] (P564)} 来解释经验变先验，说明人类世代的经验如何内化为当代人的先验心理结构和行为方式。如果这样来理解基督教的“原罪”说，那么这一神秘的说法也就不神秘了。

但问题的关键还是在于是否承认人的自由意志。一位儒者对利玛窦说：“因趋利避害之故，为善禁恶，是乃善利恶害，非善善恶恶正志也；……君子为善无意，况有利害之意耶？”利玛窦回答说，君子不是无意为善，而是有意为善，“儒者以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，何能无意乎？……设自正心至平天下，凡所行事皆不得有意，则奚论其意诚乎、虚乎？……如云灭意，是不达儒者之学，不知善恶之原也。”^{[3] (P58,59)} 他认为人之为善、为恶，皆起于人之自由意志，是为“善恶之原”；而否认人的自由意志，主张“灭意”，正是不知“善恶之原”的表现。在这里，他明确认为早期儒家学说也承认人有自由意志，这一观点是合乎实际的。中西伦理学在承认人具有自主的理性选择能力、提倡人应该具有不为境遇所支配的独立特行的气概方面，其实是相通的。在这里，利玛窦悄悄地修正了他早先批评中国人“不懂得自然的善和道德的善的区别”的观点，并且鲜明地作出了“如云灭意，是不达儒者之学”的论断。

儒者说：“‘毋意’，毋善毋恶，世儒固有其说。”“毋意”是孔子的观点，如何看待这一说法，利玛窦说得很清楚：“君子所谓无意者，虚意、私意、邪意也。”而所谓“毋善毋恶”之说，则是后儒的观点，乃是来自老庄道家的学说，非但不合乎先儒的学说，也与基督教哲学不合。所以利玛窦对这一学说提出了非常严厉的批评，他说：“此学欲人为土石者耳，谓上帝宗义，有是哉！若上帝无意无善，亦将等之乎土石也。谓之‘理学’，悲哉，悲哉！昔老庄亦有勿为、勿意、勿辩之语，然己所著经书，其从者所为注解，意固欲易天下而金从此一端。夫著书，独非为乎？意易天下，独非意乎？……如以无意无善恶为道，是金石草木之，而后成其道耳。”^{[3] (P59)} 利玛窦认为，世界上只有天主才是至善的，而人则不同，现实生活中的每一个人都是善恶相参的，“为善禁恶，纵有意，犹恐不及，况无意乎！”

儒者又说：“所言德愿善恶俱由意，其详何如？闻夫顺理者即为善，而称之德行；犯理者即为恶，而称之不才；则顾行事如何，于意似无相属。”利玛窦回答说，这个道理是很明白的。凡是既有意志，

^①关于这一问题的具体论述，参见拙文《先验批判、经验反思与不受人惑的方法——再论中华民族的文化自觉》，《福建论坛》2003年第5期。

又能实现或制止其意志者，然后才说得上有德、有愿、有善、有恶。意志是从心内发出的，金石草木无心，也就没有意志。禽兽虽有心意，但没有灵心以辨可否，其行为不能以理为之节制，所以禽兽也没有善恶之可论；但人却不然。人的自由意志既是自己行为的驱动者，也是自己行为的制约者：“虽有兽心之欲，若能理心为主，兽心岂能违我主心之命？故吾发意从理，即为德行君子，天主佑之；吾溺意兽心，即为犯罪小人，天主且弃之矣。”因此，“意为善恶之原，……意益高则善益精，若意益陋则善益粗。是故意宜养宜诚也，何灭之有哉！”^{[3] (P61)}

上述关于“原罪”和“自由意志”的观点在传教士文献中被广泛论及。如在艾儒略（Giulio Aleni）与叶向高对话的《三山论学》中，明确地讲到了人的“原罪”。当叶向高问“天主生人，何不多善少恶”时，艾儒略回答说，天主是赋人以善性的，而人的行为之所以会有善恶之分，一是由于“原罪”：“第其原罪之染未除，则本性之正已失。明悟一昏，爱欲顿僻。由是趋避之路，因而渐歧。其为善恶之分者一也。”二是气禀：“形躯受之父母，则血气有清浊，所谓禀气是也。”三是习俗：“人所居处，五方风气不同，习尚因之各异。见闻既惯，习与成性。”^{[17] (第1卷, P338)} 因此，虽然天主赋人以善性，但是现实的人性之善恶却是“听人自造”。^{[17] (第1卷, P339)} 陆安德（Andre-jean Lubelli）在《真福直指·自序》中，则通过讲述一位少年在美女与贤妇所指引的不同人生道路面前作自主选择的寓言，来论述人的自由意志的理性选择能力的重要意义。美女给少年指的是一条平坦的路，而贤妇指的则是一条崎岖的路，其象征意义是：“平坦路乃世福也，美女乃本身情欲也，……崎岖路乃善德也，贤妇乃灵明本性，引人入善路也，走崎岖路是制其情，如与妖邪猛兽争胜，方能成善，……少年人是良知良能，依理而行，终得真福。”^{[18] (P52)} 汤若望（J. A. Schall von Bell）在《主制群微》中进一步宣传了上述观点。他认为，因为人有灵魂，所以有自由意志；既然有无灵魂是人与禽兽相区别的根本标志，所以有无自由意志也是人与禽兽相区别的根本标志：“凡人自主自专，全由灵力，所以异于禽兽也。夫禽兽一生以存命佚身为务，有触即赴，不复审择；人则不然，能究是非，能辨可否，肯与不肯能决于己，足徵自主之力矣。”^{[17] (第2卷, P164-165)}

应该肯定，传教士所宣扬的关于人的自由意志的观点是合理的。自由是人的生命活动的本质特征。人的任何真正体现着道德伦理之“善”的行为，都是发自人性的内在呼唤，体现着人在不同的道德价值面前进行自主选择的自由意志。因此，“善”的神髓在于自由，道德伦理之“善”乃是人的生命活动的自由本质的又一生动体现。正因为如此，所以基督教哲学的自由意志学说才能为近代学者所继承。如18世纪的法国学者卢梭所说：“放弃自己的自由，就是放弃做人的资格，就是放弃人类的权利，甚至就是放弃自己的责任。……这样的一种弃权是不合人性的；而且取消自己意志的一切自由，也就是取消了自己行为的一切道德性。”^{[19] (P13)} 卢梭学说虽然在社会政治理论的探讨方面有严重失误，但这段话却是对于自由与人性、自由与道德之关系的最透彻的论述。

（三）中国学者对“自由意志”学说的认同

基督教哲学的自由意志学说给中国哲学的影响是巨大的，它促使古老的中国哲学从强调抽象的类精神走向注重个体精神的独立性和自主性，进一步凸显个人的自由意志在道德选择中的地位和作用。

徐光启在万历三十二年（1604年）写了一篇《为之自我者当如是论》，提出“惟知有我”说。他说：“惟知有我，而我之事实，勤劳心力，弗可辞也；惟知当如是，而我之气定，毛发利害，弗可动也；惟知有我，而我之智强，审计熟虑，弗可略也；惟知有我，而我之力强，安危荣辱，威怵利疚，弗可忞也。其精神才技靡所爱惜，亦靡所遗漏，靡所不注向，亦靡所不磅礴，天人运命夫将后起而应之，其孰为我难焉？”^{[20] (P512)} 像徐光启这样讴歌“自我”、肯定“自我”在社会实践中的主体能动性，在中国哲学史上还是颇为罕见的。

杨廷筠明确表示认同自由意志的学说，肯定人与万物的根本区别就在于人具有自由意志。他说，天主赋吾明悟而知善之当为，赋我爱欲而随善之能为，但天主并不强迫人为善，而是让人在善与恶之间自由选择。其原因就在于，“天主生人独异于万物，欲令其能自专也。自专者，所作善恶由己，可以功罪

课之。不能自专者，所作善恶不由己，不得以功罪加之，此造化生人、生物之区别也。”^[17]（第3卷，P126）世间万物皆无自由，而惟独人得自由；而正因为人有自由，所以人就要对自己的行为负责任。他试图把基督教哲学的自由意志学说与《大学》、《中庸》所讲的“贵自”原理相会通，指出：“《中庸》自成自道，《大学》自欺自谦，所为醒人贵自，不一而足，岂独西学为然？惟实自为者，然后理之是非，说之真伪，可得而析焉。”^[17]（第3卷，P222）

王夫之关于人的道德主体性的论述亦带有基督教哲学的色彩。他将“性”、“理”、“德”诸范畴皆统一于“合知能而载于一心”的“实有”之“我”，强调“我者，德之主”，对“圣人无我”说予以痛驳。他说：“或曰：圣人无我。吾不知其奚以云无也。我者，德之主，性情之所持也。必挟其有我之躯，超然上之而用天，夷然忘之而用物，则是有道而无德，有功效而无性情矣。”^[21]（卷4，P448）无我，则将人混同于自然，混同于禽兽，是谓“有道而无德”（“天道不遗于禽兽”）、“有功效”（自然演化之功效）而“无性情”（“人道则为人之独”，即人所独具的性情）；而有我，才能使人从自然界中提升出来，从狭义动物界中提升出来，作为堂堂正正的“德之主”而自立于天地之间。

基督教哲学强调人的自由意志的行使必以理性为指导，认为在人的灵魂中，爱欲是以明悟为基础的：“爱欲不能自行，必先明悟者照之识之，然后得行其爱也。”^[6]（P664）这一观点亦为中国学者所接受，并加以发挥。戴震认为，“失在知，而行因之谬”；又云：“就人心言，非别有理予之而具于心也；心之神明，于事物皆能知其不易之则，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不谬也。”^[10]（P272）基督教哲学认为灵魂有三种功能：一是“所习之德”，二是“所行之行”，三是“所向之向”，此三者皆系于人的自由意志。与此相应，焦循把传统的先天道德论的性善论改造成为“能知故善”、“能行故善”、“能移故善”的潜在可能性，并认为“能知故善”在人性所包含的向善的可能性中是带有根本性的，这一观点显然是对基督教哲学上述观点的创造性发挥。

三、道德之善是“率性”还是“克性”、是“复其初”还是在实践中生成

中国哲学的思孟学派从性善论出发，讲“天命之谓性，率性之谓道”；程朱理学援道入儒，讲“复性论”，认为道德修养的目的是“明善而复其初”。而西方传教士则从作为人的“第二天性”的“原罪”说出发，主张“克性之谓道”；又从区分“二善之品”（自然之善与道德之善，或曰“性善”与“德善”、“良善”与“习善”）的观点出发，认为真正的道德行为是自觉选择的善，这种善是在人的道德实践中生成的，所以人性的发展就不是简单地向着自然之善的复归，而是一个“涤旧而更新”的过程。虽然在中西哲学对话中，也有中国学者对基督教哲学的上述观点提出了诘难和批评，但王夫之、戴震等人却接受了他们对宋儒“复性论”的批评，并创造性地发挥出了“德性日新”、“性生日成”、“德性始乎蒙昧，终乎圣智”的人性发展理论。

（一）利玛窦、庞迪我、艾儒略论“克性之谓道”

西方传教士从“原罪”说出发，合乎逻辑地推出了“克性之谓道”的观点。利玛窦把“克性”的道德修养工夫生动地比作园丁之缮理其园圃：“吾素譬此工如圃然，先缮地，拔其野草，除其瓦石，注其泥水于沟壑，而后艺嘉种也。学者先去恶而后能致善，所谓有所不为方能有为焉。未学之始，习心横肆，其恶根深透乎心，抽使去之，可不毳毳乎？勇者，克己之谓也。童年者蚤即于学，其工如一，得工如十，无前习之累故也。”^[3]（P78）这里所阐述的，其实正是王阳明所谓“立志之始，在去习气”的道理，与中国哲学的原理是相通的。庞迪我认为，自从亚当、夏娃受了魔鬼诱惑之后，“性虽原善如故，然诸德遂堕，而诸欲自芽，惑于正理，沈于邪恶，性病从此肇焉”，如果讲“率性”，就会出现“率性之邪而自以为率性之正”的情形，故“西国圣贤以克性为功，……弗敢以率性为劝”。^[22]（P249-250）但“克性”并非克欲，“欲本非恶，乃上帝赐人存护此生、辅佐灵神、公义公理之密伴，人惟汨之以私，乃始罪愆万状，诸恶根焉。”^[5]（P259）对于宋儒“吾必使无丝毫人欲之私”的说法，庞迪我批评说：“夫心之邪情，方在世之时，谁能言已尽克之，悉拔之耶？尔勿自欺。绝者复芽，退者复返，灭者复炽，曲者复伸，净者复污，

寐者复醒，一拔而已，岂足乎？必须恒拔矣！”^{[5] (P359)} 艾儒略鲜明地提出了“克性之谓道”的命题，他说：“子思子曰：‘率性之谓道。’吾将曰：‘克性之谓道。夫性体之未坏也，率之即已是道。乃今人之性，亦尽非其故矣，不克之，又何以成道哉？’”有一个叫林鸣见的中国天主教徒问他说：“七克工夫，用之甚难，固有强制一时，而一发遂不可御者。”艾儒略回答说：“人性已坏，其发之不能全无偏，然克之又克，终渐至于寡也。譬之士焉，蔓草丛生，吾拔而去之，虽不逾时而复生，然拔之又拔，其有存焉者寡矣。”^{[17] (第1卷, P460)}

中国学者陈亮采认同传教士关于“克性”的观点，认为《七克》所论述的道德实践方式与孔子所强调的“克己复礼”工夫是一致的：“四勿也，七克也，其义一也。”^{[5] (P258)} 但黄紫宸却针对艾儒略的观点反驳道：“夫率性之道，子思子举未雕未琢、与生俱来之性，顺而行之，莫非天则。少容拟议，便落情识，遂非真性。故曰天命谓性，率性谓道。若曰‘克性之谓道’，何以谓之性？孔子曰：‘性相近也，习相远也。’则性乃先天，习为后染。若云克习则可，而曰克性，则性非外来之物，又焉用克。……此言荒谬之甚。”^{[17] (第5卷, P178)} 这一反驳显然不够有力，因为传教士们所讲的克性乃是克己坏之性；“习成而性与成”，后天习染对于人性的影响显然是不可忽视的。黄紫宸把人性看作是纯粹先天的、不变的，而没有看到人性在后天的习染中所发生的变化，所以也就不能驳倒克性说了。

(二) 利玛窦对宋儒“复性论”的批评

中国哲学的“复性论”，源自道家哲学。“复其初”一语出自《庄子》，其《缮性篇》曰：“缮性于俗学，以求复其初，滑欲于俗知，以求致其明，谓之蔽蒙，民始惑乱，无以返其性情，而复其初。”唐朝李翱作《复性书》，开程朱理学“复性论”之先河。程朱认为人本性自足，故以复其初言学。程颐说：“圣贤论天德，盖自家元是天然完全自足之物，若无所污坏，即当直而行之；若小有污坏，即敬以治之，使复如旧。”朱熹在注释《大学》首句“大学之道，在明明德”时说：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”在注释《论语》首句“子曰：学而时习之，不亦说乎”时，又说：“学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。”

利玛窦在《天主实义》中对宋儒的“复性论”提出批评。他首先讲到了新柏拉图主义哲学家普罗提诺 (Plotinoe) 关于恶是善的缺失的观点，由此引出只有以后天之德加于“本善性体之上”而不是消极地“复其初”才堪称善人或为善之君子的观点。他说：“吾以性为能行善恶，固不可谓性自本有恶矣。恶非实物，乃无善之谓。……苟世人者，生而不能不为善，徒何处可称成善乎？天下无无意于为善，而可以为善也。吾能无强我为善，而自往为之，方可谓为善之君子。……人之性情虽本善，不可因而谓世人之悉善人也。惟有德之人，乃为善人。德加于善，其用也在本善性体之上焉。”^{[3] (P74)}

中士质疑说：“性本必有德，无德何为善？所谓君子，亦复其初也。”利玛窦回答说：“设谓善者惟复其初，则人皆生而圣人也，而何谓有生而知之，有学而知之之别乎？如谓德非自我新知，而但返其所已有，已失之，大犯罪；今复之，不足以为大功，则固须认二善之品矣。”所谓“二善之品”，包括性善（良善）与德善（习善）二者。利玛窦阐释说：“性之善，为良善；德之善，为习善。夫良善者，天主原化性命之德，而我无功焉。我所谓功，止在自习积德之善也。”如孩提之童之爱其亲，如常人见孺子将入于井皆有怵惕惻隐之心，都属于“良善”的范畴。只有“见义而即行之，乃为德耳”。他认为自然之善，是不知其然而然的善；道德的善，才是自觉选择的善：“吾性质虽妍，如无德以饰之，何足誉乎！”^{[3] (P74-75)} 利玛窦进一步发挥说：“吾西国学者，相德乃神性之宝服，以久习义，念义行生也。谓服，则可著，可脱，而得之于忻然为善之念，所谓圣贤者也，不善者反是。但德与罪，皆无形之服也，而惟无形之心，即吾所谓神者衣之耳。”阐述到此，与利玛窦对话的中国学者才表示认同：“论性与德，古今众矣，如阐其衷根，则兹始闻焉。夫为非义，犹以污秽染本性；为义，犹以文锦彰之。故德修而性弥美

焉。”^{[3](P75)}如前所说，利玛窦关于自然之善与道德之善之区分的观点在中国哲学中也是存在的，只是到了李翱和程朱派理学家，才把二者混为一谈了。利玛窦的优势只在于其论辩的逻辑力量，把宋儒加于原始儒学之上的迷雾廓清了而已。

从“克性论”出发，基督教哲学认为道德修养是一个“消旧积新”的过程。庞迪我《七克·自序》开篇即云：“人生百务，不离消积两端，凡所为修者，消旧积新之谓也；圣贤规训万端，总为消恶积德之藉。”^{[5](P259)}艾儒略更明确地提出，道德修养乃是人的灵魂的“涤旧而更新”。崇祯十二年（1639年，己卯）正月的第一个礼拜日，他在泉州发表了一篇激情洋溢的新春祝词，借中国人赋予新春佳节之万象更新的意义来宣扬基督教以七德换七罪的学说，勉励人们做“黽勉乎七德”的“新人”——“今新春瞻礼，皆有翻然一新景象矣。请问吾辈灵魂，亦欲其涤旧而更新者乎？圣保禄有云：‘凡人有旧人，有新人。’夫所谓旧者，平日习惯罪宗，傲忿淫妒饕吝怠，七罪是也。所谓新者，从今兴起于善，谦忍贞仁廉节勤，七德是也。故因循于七罪，而不知改，则为旧人矣。知七罪之可丑，而黽勉乎七德，则为新人矣。……尚其勉诸？”^{[17]（第1卷，P621）}

（三）中国哲人对基督教“涤旧更新”说的认同和创造性发展

在传教士提出对“复性论”的批评、宣扬“涤旧而更新”的人性发展理论之前，中国哲人李贽就在1697年所作的《明灯道古录》一书中提出了“德性日新”的学说。与宋儒主张“明善而复其初”不同，李贽认为“新新不已”才是人性发展的规律。他说：“德性之来，莫知其始，是吾心之故物也。是由今而推之始者然也，更由今而引之以至于后，则日新而无蔽。今日新也，明日新也，后日又新也。同是此心之故物，而新新不已，所谓‘日月虽旧，而千古常新’也是矣。日月且然，而况于德性哉？”^{[23]（P360）}李贽认为人性的起源既有其来自“厥初生物，惟是阴阳二气，男女二命”的自然根据，更认为人性是在人类的社会生活中形成和发展的，只有“日新”，才能“无蔽”。这一观点的提出，加上先秦时期的中国典籍中本来就有与此类似的思想，如《易传》的“日新之谓盛德”说和“继善成性”说等等，这就为人们接受基督教的人性发展理论准备了条件。

与李贽的“德性日新”说相比，王夫之通过融会中西而提出的“性生日成”说，对于人性发展的理论论证更为深刻而具体。李贽的观点带有过多的自然主义的色彩，而王夫之的“性生日成”说则立足于人性的先天与后天、“习成而性与成”、“未成可成，已成可革”的具体分析。

首先，这一理论是建立在对中国传统人性论批判总结的基础上的。他认为“孟子亦止道‘性善’，却不得以笃实、光辉、化、不可知全摄入初生之性中”，^{[8]（卷9，P1017-1018）}又说《中庸》讲天赋德性，不作“在天之天”与“在人天之天”的区分，其不足亦与孟子相同。这一批评的理论依据，其实就是利玛窦所提出的关于区分“良善”与“习善”的观点：“在天之天”是良善，“在人天之天”则是习善。

其次，这一理论是对利玛窦提出的真正的道德行为是自觉选择的善的观点的发挥。其“性生日成”说认为：“夫性者生理也，日生则日成也。则夫天命者，岂但初生之顷命之哉！”^{[24]（卷3，P299）}他说人性并不是如宋儒所说的在初生时“一受成例而莫能或易”，而是随着生命的成长而不断地有新的禀受，“命日新而富有”，“性日生而日成”。他以人的“取精用物”的生命活动来解释人性善恶的形成及其变化，认为人性是后天的“习”所造成，所谓“习成而性与成”，即是此义；“习”虽有善有不善，但人毕竟具有自觉的道德意识，可以在不同的道德价值面前作自主选择，通过实践而使人性日臻于善。人性的日臻于善正是基于自由意志的自觉道德选择的结果。

最后，这一理论是通过会通中西哲学而加以创造性发展的产物。通过吸取基督教哲学关于区分自然之善与道德之善和“德加于善，其用在本善性体之上”的学说，王夫之对《周易》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”的命题作了创造性的发挥。他认为人在“继善”的实践活动中，命日受而性日生，命日新而性亦日新：“性命之不穷也而靡常，故性屡移而异。……未成可成，已成可革。”^{[24]（卷3，P301）}在人生的自觉道德选择和历史实践中，已成的负面的人性可以得到克服，未成的美好的人性可以在实践

中生成，从而对人类的未来满怀历史的乐观主义的态度。

侯外庐认为王夫之的“继善成性”说着重于历史的进程，含有否定的否定的发展，类似黑格尔说的人性是“自己运动和生命力所固有的脉搏跳动”，可谓别具慧眼。正如黑格尔哲学远高于基督教经院哲学一样，会通中西而又加以创造性发展的王夫之的人性发展理论，显然也高出当时西方传教士的人性学说，它代表了明清之际中国哲学人性论的最高水平。

[参考文献]

- [1] [意] 利玛窦原著，[法] 金尼阁整理. 利玛窦中国札记 [M]. 何高济、王遵仲、李申译，何兆武校. 北京：中华书局，1983.
- [2] [法] 谢和耐. 中国与基督教——中西文化的首次撞击 [M]. 耿昇译. 上海：上海古籍出版社，2003.
- [3] [意] 利玛窦. 天主实义 [A]. 利玛窦中文著译集 [M]. 朱维铮主编. 上海：复旦大学出版社，2001.
- [4] [德] 歌德. 浮士德（第1部）[M]. 郭沫若译. 北京：人民文学出版社，1954.
- [5] 中国宗教历史文献集成. 东传福音（第2册）[M]. 合肥：黄山书社，2005.
- [6] [意] 毕方济口译，徐光启笔录. 灵言蠹勺 [M]. 四库全书（子部第93册）[Z].
- [7] 李贽. 九正易因 [A]. 李贽文集（第7卷）[M]. 北京：社会科学文献出版社，2000.
- [8] 王夫之. 读四书大全说 [A]. 船山全书（第6册）[M]. 长沙：岳麓书社，1991.
- [9] 黄宗羲. 破邪论·魂魄 [A]. 黄宗羲全集（第1册）[M]. 杭州：浙江古籍出版社，1985.
- [10] 戴震. 戴震集 [M]. 上海：上海古籍出版社，1980.
- [11] 赵翼. 簞曝杂记 [M]. 北京：中华书局，1982.
- [12] 焦循. 性善解（一）[A]. 雕菰集 [M]. 上海：上海商务印书馆，1936.
- [13] [德] 亨利希·海涅. 论德国宗教和哲学的历史 [M]. 海安译. 上海：上海商务印书馆，1974.
- [14] 马克思. 路易·波拿巴的雾月十八日 [A]. 马克思恩格斯选集（第1卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [15] 马克思. 摩尔根《古代社会》一书摘要 [M]. 北京：人民出版社，1965.
- [16] 恩格斯. 自然辩证法 [A]. 马克思恩格斯选集（第3卷）[M]. 北京：人民出版社，1972.
- [17] 郑安德编. 明末清初耶稣会思想文献汇编 [Z]. 北京大学宗教研究所，2000.
- [18] 引自徐宗泽编著. 明清间耶稣会士译著提要 [Z]. 北京：中华书局，1989.
- [19] [法] 卢梭. 社会契约论 [M]. 北京：商务印书馆，1963.
- [20] 徐光启. 为之自我者当如是论 [A]. 徐光启集（下册）[M]. 北京：中华书局，1963.
- [21] 王夫之. 诗广传 [A]. 船山全书（第3册）[M]. 长沙：岳麓书社，1992.
- [22] [西班牙] 庞迪我. 庞子遗论 [A]. 钟鸣旦等编. 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献（第2册）[Z]. 台北：利氏学社，2002.
- [23] 李贽. 明灯道古录（上）[A]. 李贽文集（第7卷）[M]. 北京：社会科学文献出版社，2000.
- [24] 王夫之. 尚书引义 [A]. 船山全书（第2册）[M]. 长沙：岳麓书社，1988.

责任编辑：杨向艳