

明清之际天主教传教士视野中的仁

冯小强（中国人民大学）

摘要：仁的观念在明清之际天主教传教士留下的文献中经历了接受、使用到诠释的过程。仁最开始仅仅作为一种异乡的伦理规范被简单认知，并无法出现在对于天主教教义的论述中。随着认识的深化，仁开始出现在传教士对教义的翻译之中，它在爱的基本内涵上，由对嫉妒之罪的克制的指代逐步拓展到对于天主之爱的整体描述，并在这个过程中发展出一套以天主为核心的仁之本体论。与此相伴的则是传教士对于在天主教本位的基础之上对于儒家学说进行诠释与改造，最终得到的结果就是一套融合了天主教与儒家思想的概念体系。这套概念体系的彻底理解依赖于对传统外部与异质视角的脱离，将之视为对于儒家仁学的另类发展。

关键词：仁、天主教、传教士

明末清初，天主教思想随着耶稣会士的传教活动进入了中土，并开始对当时以程朱理学为官学的儒家思想产生冲击。如果说政治上的“礼仪之争”集中表现了天主教与儒家传统的冲突，那么更加深刻的矛盾则是根植于双方观念之内。探寻传教士对于传统的儒家概念是如何进行接受、使用到诠释的过程，有助于我们从思想内部去理解这样一个思想文化融合的过程。“仁”作为儒家思想的核心，而“爱”作为天主教思想的重要组成部分，两者虽然具有诸多相似的部分，实际上却存在根本的不同。对于明清天主教传教士视野中“仁”的观念的考察，使我们有可能去考虑两种思想的关系问题。

一、以爱言仁的基本内涵

在天主教于中国初传时期，仁的概念并未得到天主教传教士的特别重视。对传教士而言，仁最开始仅仅被视为一种中国社会的重要伦理规范，但它与天主教教义的联系却未被发掘。

中国最早出版的天主教文献《天主实录》（1584）由意大利传教士罗明坚（Michele Ruggieri）撰写，记录了天主教基本教条、教义。在其引言部分，出现了传教士对于“仁”概念最早的使用：

尝谓五常之序，惟仁义为最先。故五伦之内，以君亲为至重。人之身体发肤，受于父母。为人子之报父母者，皆出于良知良能，不待学而自然亲爱者也。故虽禽兽性偏，亦有反哺跪乳之恩，矧伊人乎？¹

可以看到，罗明坚对于仁的相关表述是十分地道的。仁作为以“五常”为代表的伦理范畴的核心，就同时能够引申至以君亲关系为关键的社会规范“五伦”，乃至亲爱之情作为人禽之共情。既然禽兽作为一种在品性上劣于人的物种，都能够对其之所生有感激之情，那么人作为拥有良知良能的物种更加应该对其之所生怀有敬畏与感恩。而此时人之所生就并非狭义人伦之内的父母，而是人作为物种整体之所生，亦即天主教所谓“天主”。换言之，罗明坚在这里试图通过对于仁在伦理范畴中的优先性的强调，来意指一种理所当然的对于造物主的感恩之情。

《天主实录》中关于仁的表述仅见上述于引言中之一例，而在其正文教义表述部分并未直接使用仁的概念。可以推测，在其撰写时期传教士虽然对于仁作为一种中国社会重要的伦理范畴有所认识，但这样一种认识应还停留在较为表面的层面，并未将仁作为一种天主教与儒家思想共通的德性进行把握。

¹ 罗明坚：《天主实录》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第一册），江苏：凤凰出版社，2013年12月，第5页。

而在稍后由传教士王丰肃（Alfonso Vagnone，后改名高一志）完成的、进一步解释教义的著作《教要解略》（1615）中，仁的概念已经具体进入了教义解释的实践中：

六谓仁爱人以克嫉妒。仁爱人之义于后向主三德畧述之。夫实心爱人者，实于人已无二视，必将加彼如加己，适彼如适己乐其乐，忧其忧，患其患，福其福矣。¹

“嫉妒”作为天主教七宗罪其六，其对治方式即所谓“仁爱人”。在王丰肃的解释中，仁爱实为一词，仁即是爱。一方面，仁爱是天主的三德之一，即所谓信、望、爱之爱，表示天主对于人之恩典；而另一方面，仁爱作为一种对治嫉妒之罪的方式，意指一种生而为人，对于他人的共情，亦即其所言之“爱情”。因此仁的观念在这里就获得了三重内涵：其一，仁在最基础的意义上与爱同义；其二，仁爱人是属于天主的德性；其三，仁爱意味着人对于他人的共情。

在与《教要解略》基本同时的、解释对治七宗罪方法的《七克》（1614）中，传教士庞迪我（Diego de Pantoja）更加详尽地阐述了天主教的这种仁爱观：

人相爱有三。其一习爱。同居同业，同情同议等，相习生爱也。是者易聚易散，鸟兽亦有之。纵不恶，固非上帝所责我爱人之德矣。其一理爱。人皆自知生斯世也，同斯人也，不友爱任恤，不能成世道，不能立世事，不能备世变，是故恒求己所爱人，及爱己之人。此人间之事为爱也，私为德也，微恶人亦有之，亦非上帝所责我也。其一仁爱。仁者，视人为天主之子，与己同性，故爱之，而愿其得福。……仁者，先自真爱上帝，转以上帝之爱爱人。²

¹ 王丰肃：《教要解略》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第一册），台湾：台北利氏学社，2002年，第284-285页。

² 庞迪我：《七克》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第二册），江苏：凤凰出版社，2013年12月，第78页-第79页。

仁德，以爱上帝为主，次则爱人。广此仁，俾及物，爱物亦真仁之征印也。¹

庞迪我认为，天主教所谓的爱就是仁爱。他将世间的爱分为习爱、理爱、仁爱三类，分别对应基于习惯的亲密关系，基于理性的亲密关系和基于天主同造的亲密关系。因为所有的生物都能够基于习性表现出习爱，所有恶人也能够基于理智而表现出理爱，这两者本身都是人生而有之而无需行为，故无法体现出德性，并非天主教所宣扬之爱。只有一种将他者视为与自己一般、同为天主创造的同类，并希望他人受到天主赐福的情感才是真正的爱。它要求人必须首先爱上帝，在爱上帝的同时体会上帝对人之爱，再普遍地推广这种上帝之爱至于他人、乃至物。这样一种具有普遍性的爱才是天主教之爱、上帝之爱，也就是仁爱。

王丰肃与庞迪我两人的解释实际上就确立了后续天主教文献中以爱言仁的基本内涵。在其后所见由天主教传教士撰写的相关文献中，它们一方面严守了仁爱人作为克制嫉妒之罪的基本教条，另一方面则继承了仁爱作为天主教根本之爱的固定表达，并在此之上进一步对于仁的概念进行诠释。

二、以天主为核心的本体论结构

在以爱言仁的基础上，传教士们开始为这样一种仁的观念提供本体论上的说明。这种本体论的说明则具体从两个方向展开，一是说明仁之为爱其根源为何，一是说明仁之为爱其结构为何。前者散见于各类教义宣传文献，而后者则主要出现在对于亚里士多德哲学与中世纪神学的译介文献中。

兹以罗儒望（João da Rocha）编纂的《天主圣教启蒙》（1619）为例，

¹ 同上，第159页。

该文献以师学问答的方式对于天主教教义进行通俗化说明。在其中出现了对于天主“超性之德”的说明，可以视为对于《教要解略》中“仁爱人之义”的进一步阐发：

超性之德者，言那三德（即信、望、爱）非是我性固有自然之德，亦非是人能习积之德，全赖天主赐力方能习积。之所以这三德超出固有自然习积诸德之上，这独是天主领圣水之初赋予人的，所以要向天主信望爱，方谓超越性上之大德也。¹

对于传教士而言，仁爱作为一种非常特别的德性，它既非起源于人之内，亦非人能够在实践中获得，而在根本上是起源于天主，通过圣水的媒介在后天赋予人的。并且这样一种后天赋予并非一种完整的结果，它需要通过人向天主皈依形式才能够完整显现。故而仁爱之为德性实际上就内涵了一种天人的二元结构，从起源来看，属人的仁爱来在根本上源自天主，而在功能上，属人的仁爱必须经由天主的中介表达。

如果说上述《天主圣教启蒙》中是对于信、望、爱三德共同性质的解释，而并未直接将仁作为关键概念而对其本身进行具体诠释，那么在罗雅谷（Giacomo Rho）的《哀矜行论》（1633）中则直接使用仁的概念对于天主与人的德性进行了说明：

第一仁者为谁？曰：唯天主。盖悯人之罪而赦之，轸人之危而援之。其施恩也，惟公惟溥，高卑善恶无择，无时无处不被焉。耶稣训宗徒曰：汝等欲行仁慈，宜法天上父。彼其造物养人，无不得养者，如日以照之，人炙其辉，雨以润之，人濡其泽。……天主功业甚大，乃其仁独居万迹之上。²

在这里，仁作为一种具体的德性被直接属于天主，甚至被称作天主最高

¹ 罗儒望：《天主圣教启蒙》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第一册），台湾：台北利氏学社，2002年，第496-497页。

² 罗雅谷：《哀矜行论》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第五册），台湾：台北利氏学社，2002年，第42页。

的德性。“第一”即说明了其逻辑上的先在，又强调了其规模上的至大。又因为仁是属于天主的，所以仁最初的含义就是天主对于其造物之人的罪的怜悯和宽恕。这样一种仁最主要的特征就是普遍性，即所谓“惟公惟溥，高卑善恶无择，无时无处不被”。而对于属于人的仁而言，仁的直接含义就是对于天主的仁的效法，也就同时意味着对于普遍他者的爱。

而对仁的这种本体论结构在人之内进一步说明则可以在毕方济（Francesco Sambiasi）口述的关于天主教灵魂理论的《灵言蠡勺》（1624）中找到：

其予之令超轶万类、卓然首出者，灵魂也。灵魂有内三司：一曰记含者，二曰明悟者，三曰爱欲者。……今论所习，爱欲所习者仁也，明悟所习者智也，以仁方智，则仁尊，则爱欲尊。¹

按照中世纪神学特别是奥古斯丁的理论，人之灵魂与天主三位一体在结构上对应。故而首先出现的是肉身与灵魂的二元论，在此基础上又可将灵魂分为负责记忆的记含、负责推理的明悟与负责情感的爱欲三个部分。在这里，仁作为与爱欲直接关联的德性，是爱欲的终极目标，同时也对作为明悟德性的智起到了规范作用，故而在地位上爱欲高于其他两者，仁之为德性亦能够高于其他灵魂的德性。而又因为人灵魂内的三分本质上是一种对于上帝三位一体的仿效，故而仁在人灵魂的结构亦是起源与上帝。

可以看到，在关于仁的本体论问题上，传教士严格恪守天主教传统教义，着重强调了天主在仁的本体论结构中首先亦是最重要的地位。仁作为一种“超性之德”必然是首先属于天主的德性，而后才能够可能成为人的德性。与此同时，仁又在最基础的意义上与爱等同，表达了一种上帝赋予的，属于人灵魂爱欲的共情的倾向。而正是这样一种本体论上的恪守，赋予了仁这个儒家传统概念根本上的别义。

¹ 毕方济：《灵言蠡勺》，《耶稣会士毕方济汉文著述集》，齐鲁书社，2014年9月，第95页。

三、以儒家为形式的仁的展开

通过早期对教义的翻译、解释与阐发，天主教传教士们已经建立起一个相对规范而稳定的观念系统。就仁这一个特定观念而言，它确立了一套以天主为核心的爱的观念系统。然而即使天主教的仁与儒家的仁两者共用了“仁”这一特定概念，但它们就内涵上来看具有诸多差别。若是仅仅从天主教教义本身出发将天主为先，则较难为人所接受；若是泛泛而谈仁爱，则会被视为儒家的已有之物。在这种情况下就出现了将天主教教义与儒家经典串联的传教士著作。这些论著可以按照串联之方法分为两类：一者是直接征引儒家经典为天主教义证（即所谓“索引”），一者是对儒家经典表达进行天主教式的转写。

使用儒家经典为天主教义证的一个代表性著作是利安当（Antonio Caballero）的《天儒印》（1664）。该书以儒家传统四书为基本框架，通过直接引用四书内容的方式，系统地对于天主教思想和儒家思想一致性做出论述，其中不难发现仁的观念作为两者桥梁的表述：

天主万德悉备，咸具微妙灵明之性，故曰：“成己仁也，成物智也，性之德也。”¹

《论语》云：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”夫杀身成仁，所在俱有，曷言未见蹈仁而死者？盖言若为爱天主与为爱人如己之仁而死，则形躯虽死，而灵魂得常生之福于天上国也。夫水火，本天主所生以养人之具，而不善用之，即为害人之具。彼世间之功名富贵等，犹水火也，善用之，即为事主爱人之具；不善用之，未

¹ 利安当：《天儒印》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第一册），江苏：凤凰出版社，2013年12月，第121页-第122页。

始不为水之溺人、火之焚人者矣。¹

“成己成物”这段话引自《中庸》。在朱熹的解释中，“成”本身代表了一种体用关系，即人之为人的根本就是仁，而物之为物则有赖于人自身知的作用，仁和知两者同样作为体是属于人的性内之德²。但是在利安当的解释中，“成”却不再代表这样的体用关系，而转变为生成义。“成己成物”代表着天主实际上创造了人与物的过程，从而仁与智两者就不再是属于人自身的性，而变成了对于天主之成的描述，即属于天主的性内之德。

而在另一段《论语》“民之于仁也”的引用中，按照朱熹的解释，仁之于民的重要性就与水火一般，是日用必需，然而归根结底水火之于人不过是外物，而仁之于人乃是其之为人的根本，故而失去水火仅仅伤害的是人生物意义上的身体，但是失去了仁就伤害了人性自身³。但是利安当却将诠释重心转化到该引文后半段“未见蹈仁而死者也”上面，即若是遵守了天主爱人如己的诫命，那么死就仅仅意味着形体的失去，人的德性却能在这个过程中彰显，最终灵魂也能够获得永恒。利安当的这种引证就赋予了仁新的内涵，它使得作为一种属人的仁的德性，能够在根本上被超验的天主所保证。

而采取近似于儒家经典表达形式对天主教仁观念进行表述的一个典型案例是由高一志撰写的《齐家西学》（1633），该书是高一志仿效儒家经典《大学》的模式，对于天主教模式的道德进学进行表达的尝试。在其中记载了以仁为核心的西学进学模式：

凡学，贵以序而进焉。则先立乎其本，而后及其末。本者，仁也，修齐之根，而诸善之母也。乃仁之学，又本于天主，即以敬畏天主为首功。盖吾之所当爱，及所当敬者，莫大莫尊故也。⁴

¹ 同上，第131页。

² “仁者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊。”见朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年10月，第34页。

³ “民之于水火，所赖以生，不可一日无。其于仁也亦然。但水火外物，而仁在己。无水火，不过害人之身，而不仁则失其心。是仁有甚于水火，而尤不可以一日无也。”见朱熹：《四书章句集注》，第168页。

⁴ 高一志：《齐家西学》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第二册），江苏：凤凰出版社，2013年

故吾西大学之修，从认己始，而至于知万有之至尊，正所谓复其初，反其本也。然既明于是，又从彼推广其仁，爱人如己，使各克其职，而尽其分数焉。¹

在《大学》中，儒者进修的终极目标是“明明德于天下”，而方法则是由天下不断内化直到格物，又再以格物出发不断扩充以至于平天下这样一个由外至内又反至外的过程。按照朱熹的解释，格物为“至事”，即到事物本身去²。朱熹认为通过对个别事物内部的理进行探究，乃至于修身、齐家诸节目的扩充推广，从而在某个关键节点能够发生一德性的飞跃，以体贴到整全的理，而这里的理就并不再仅仅是某种闻见之知而也包括了最高的德性之知³。在这个过程中，格物就获得了一种基础的地位，而天下明德则成为了终点与目标。

而对于传教士而言，这一套由理学发明的道德进学传统虽然在形式上有很多可取之处，然而在他们认为理学在最根本的问题上并没有给出明确的说明，即仁既作为人内在的德性，又作为进学的根本目标，它是如何可能的。换言之，传教士对于以程朱理学的问题在于，既然《大学》本身是以道德上的天下明德为终极目标，但是格物自身却又有明确的客观性倾向，那么从相对单独而客观的理出发到一整全的道德的路径就令人疑虑。而如前所述，传教士认为正是由于天主的存在，一方面仁是天主本身的德性，是人的终极追求；而另一方面人又是天主的造物，仁作为一种潜在的德性就内在于人。这就在逻辑上保证了仁“立本复初”的可能性。所以以高一志为代表的传教士就重新以天主为核心，改造了传统仁学的进学路径。

从上述例子可以看到，传教士沟通儒耶概念的方式，就其本质而言是一个以天主教教义为核心的，对于儒家文本再诠释的过程。就仁这一特定观念而

12月，第428页。

¹ 同上，第454页。

² “格，至也。物，犹事也。”见朱熹：《四书章句集注》，第4页。

³ “是以圣人设教，使人默识此心之灵，而存之于端庄静一之中，以为穷理之本；使人知有众理之妙，而穷之于学问思辩之际，以致尽心之功。巨细相涵，动静交养，初未尝有内外精粗之择，及其真积力久，而豁然贯通焉，则亦有以知其浑然一致，而果无内外精粗之可言矣。”见朱熹：《大学或问》，《朱子全书》（第六册），上海古籍出版社与安徽教育出版社，2002年12月，第528页。

言，传教士对儒家所论之仁赋予了一个新的形上依据，亦即天主。天主的存在一方面使得由人内在出发的道德进学过程的可能性得到保证，另一方面则在客观上确保了德福一致的可能。这样的结果就使得天主教之仁不再是一个对于儒家已有之物或是完全陌生的他者，而变成了儒家之学的进一步拓展。

结语

仁的观念在传教士留下的文献中经历了由使用到诠释的过程，而传教士对于仁的理解亦伴随这个过程逐渐深化。仁最开始仅仅作为一种异乡的伦理规范，虽然得到了简单认知，但并未被重视，甚至无法出现在对于天主教教义的论述中。随着认识的深化，仁开始出现在传教士对教义的翻译之中，它在爱的基本内涵上由对于嫉妒之罪的克制的具体指代逐步拓展到对于天主之爱的整体描述，并在这个过程中发展出一套以天主为核心的仁之本体论。与此相伴的则是传教士对于传统儒家学说，特别是以程朱理学为代表官学的熟悉，这种熟悉使得他们能够在天主教本位的基础之上对于儒家学说进行诠释与改造，最终得到的结果就是一套融合了天主教与儒家思想的概念体系。

就“仁”这一个具体观念而言，以程朱理学为代表的官方儒学的确为新概念体系的发展留下了空间。

首先，作为理学主要课题之一的“继善成性”在哲学上意味着由事实向规范的转化过程。在朱子处，天理既作为事实万物之本体，又作为规范性价值的来源，但其本身却在严格意义上不为善恶所表；而仁作为人心中性体源自天理又是全然善的。故而从最高的理到人内心的仁中间价值范畴的转换就存在空间。而在体贴天理的过程中，朱子要求通过闻见之知向德性之知进行转化，这种从事实向规范却是“一旦豁然贯通”的飞跃，这使得进学本身存在疑虑。但是在天主教对于仁的诠释中，天主作为至善替代了善恶无定的理；而仁本身为天主

所赋，又是根本目标的天主之德，贯通了整个为善的过程。人只需要在爱天主的基础上爱他人就能够成仁。其次，理学自身有一种强烈的求知精神，它既体现在格物致知、穷理尽性等具体的命题上，又体现在儒者日常的行动之中。为万事万物寻一个道理，这是理学的一种基本倾向。天主教将上帝作为事物之本源，并提出了一套系统的解释，无疑暗中与这种精神相符契。

在儒学发展过程中，以王阳明为代表的心学系统正是通过理的内在化与良知的本体化对于朱子学说进行了转化，消解了上述问题。而传教士这种以天主教教义为核心的对于儒家经典的再诠释也在实际上可以视为问题的另类出路。

在过去主流的研究中，传教士形成的这套天主教-儒家的概念体系，要么就被理解为一种淡化了双方区别的传教策略，要么就被理解为对于儒家经典义理的扭曲，要么就被理解为某种西学东渐背景下的边缘剩余。虽然研究之间彼此侧重各有不同，但是就其共性而言则在根本上就将该系统视为相对于儒家文明彻底的外部。这种基于本土的、将天主教与儒家的关系视为异性的视角无法从根本上回答如下问题——由范礼安（Alessandro Valignano）、罗明坚、利玛窦（Matteo Ricci）等天主教传教士奠定的“补儒”的策略究竟是如何可能的？

“补儒”策略本身至少意味着在传教士的理解中，儒家思想存在缺陷与不足，而这些缺陷与不足恰好是天主教能够补充的。并且就其能够成为一种传教策略而言，它必须对于它当时的主要受众，即儒家士大夫阶层，是可以行之有效的。但如果我们仅仅把天主教思想视为一种外部而异质的宗教思想，那么这样一种“补儒”将成为难以理解的。

注意到，在近年来的一些研究中，有学者开始反思这种外部性视角，将这一套观念体系视为“儒家一神论”和区别于儒释道的“中国学统”的一部分¹。为了理清这段历史的发展，我们必须重视这样一种观念的转变。地理或历史上的外来并不能必然成为观念上的他者，佛教的东传已经充分说明了这个问题。

¹ 张晓林：《天主实义与中国学统》，上海：学林出版社，2005年，第345-346页。

换言之，我们需要改变这种异质性的态度，重新去考察传教士视野中的那些儒家传统观念，它们的接受与变异。并在此基础上将天主教传教士建立的天主教-儒家的概念体系置于整体儒家文明的发展脉络之中，重新去理解整个概念体系的特殊价值。

Abstract: The concept of Ren 仁 experienced the process of acceptance, use and interpretation in the literature left by Catholic missionaries during the Ming and Qing Dynasties. Ren was initially recognized as an ethical norm of a foreign land and could not appear in the discussion of Catholic doctrine. With the deepening of cognition, Ren began to appear in the translation of the doctrine by the missionaries. In the basic connotation of love, it gradually expanded from the reference to the restraint of sin to the overall description of God's love. In this process, a system of benevolent ontology with God as the core was developed. Along with this is the missionary's interpretation and transformation of the Confucian doctrine on the basis of the Catholic standard. The result is a set of conceptual systems that combine Catholicism and Confucianism. The thorough understanding of this set of conceptual systems relies on the separation of traditional external and heterogeneous perspectives as an alternative development to Confucian benevolence.

Keywords: Ren, Catholicism, Missionary