



圣多玛斯神学思想的东传及其对中国明清天主教神哲学之 人性论的建构*

张浩钊  <https://orcid.org/0009-0007-4266-2757>

张永超  <https://orcid.org/0009-0003-3303-6093>

上海师范大学哲学与法政学院哲学系

摘要：圣多玛斯神学思想的东传可视为一种“内生建构”的路径，是以其内在理论、神学宗旨来融入中国明清天主教神哲学的内部逻辑中，成为其哲学体系构建的核心资源，同时又结合了中国传统哲学语境来加以本土化调适，因此对中国明清天主教神哲学尤其是人性论的建构具有奠基作用。利玛窦的《天主实义》与艾儒略的《性学述》是引介圣多玛斯神学思想的典型文本，特别是在灵魂论与人性论方面，《天主实义》基本上继承了圣多玛斯的自然神学传统，《性学述》以中国本土“性学”的表述实现了对亚里士多德-圣多玛斯灵魂论的系统介绍，儒家天主教徒夏大常的《性说》又是在“习取”圣多玛斯灵魂论的基础上融合儒家“性善论”而完成了“灵性人性论”的初创。关于圣多玛斯思想的“内生建构”，需要留意其奠基地色作用，更要关注其在中国的演化特质与本土士人的回应。

关键词：圣多玛斯、内生建构、灵魂论、人性论

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0008](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0008)

* 本文为国家社科基金《中国哲学当代转型中的知识论问题研究》(22BZX063) 阶段性成果。

一、问题引入：圣多玛斯思想对中国明清天主教神哲学之人性论有无建构？

明末清初以利玛窦、艾儒略为代表的耶稣会士将具有亚里士多德哲学色彩的圣多玛斯主义与文艺复兴时期科音布拉学院的评注本译介至中国，并尝试与中国哲学融合，从而形成了天主教本土化的哲学体系即明清天主教神哲学。¹其核心特征在于“以儒释耶”，即用儒家经典来诠释天主教教义，如将“上帝”等同于“天主”，以“心性”对应“灵魂”，既坚守了天主教“天主创世”、“灵魂不灭”与“天堂地狱”等核心信仰，又融入了儒家“天人合一”、“心性论”与“修身工夫”等内容。对于基督教哲学而言，它是一种本土化的神学体系，是借助了儒家的话语从而让天主教教义得以传播，但其中有关“三位一体”、“原罪说”、“天主救赎”等基本教义被淡化了。明清天主教神哲学侧重的是“天主创世”、“灵魂不朽”与“事天”之伦理，所以又与中国传统哲学相区分。对儒学而言，它可以作为思想上的补充，例如为儒学解决了终极本原与生死伦理上的困境，进而可以说推动了儒学的近现代转型。

明清天主教神哲学的建构离不开耶稣会士对圣多玛斯神学思想的译介。北京大学肖清和教授²于专题论文《〈神学大全〉在中国》（2018年5月11日上海《文汇报》副刊〈文汇学人〉）中说：“在明清天主教汉语文献中，亚里斯多德哲学著作则扮演着重要角色。而《超性学要》则可视作亚里士多德哲学翻译的顶峰。”³这里以《超性学要》作为圣多玛斯思想的翻译文本在明清天主教汉语文献中

1 沈清松将其界定为中华新士林哲学。但若针对明清之际来说，也可称之为明清天主教神哲学。参见沈清松，《士林哲学与中国哲学》（北京：商务印书馆，2018），第341页。

2 肖清和教授为《超性学要》点校者，参周振鹤主编，《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑）（南京：凤凰出版社，2017）。其中1-3册《超性学要》由肖清和、郭建斌校点。另肖清和教授的专著《“天会”与“吾党”：明末清初天主教徒群体研究》（北京：中华书局，2015）、《天儒同异：清初儒家基督徒研究》（上海：上海大学出版社，2019）多有创获，值得参考。

3 肖清和，《〈神学大全〉在中国》，2025年1月20日，https://mp.weixin.qq.com/s/EX6-hh_GvfrEzfqb9esZAm。

的地位来直接说明圣多玛斯思想对建构明清天主教神哲学的作用。经由“自然理性”所贯穿，利玛窦直接以其“五路证明”来论证天主的存在，从而将“天主”等同于儒学经典中的“上帝”；在人性论与灵魂论方面，利玛窦基本上继承了圣多玛斯关于善恶的界定，以此讨论“良善”与“习善”，另外还牵涉灵魂能力、灵魂与智能的问题。而艾儒略更是依据天主教教义来对亚里士多德的《灵魂论》进行翻译，亚氏自然哲学灵魂论经圣多玛斯的批注，已转换为人学的灵魂论，艾儒略则是将圣多玛斯人学的灵魂论转为中国传统所探讨的人性论。耶稣会士将译介的“天主论”与“灵魂论”等尝试与中国哲学融合，得到了部分儒家知识分子的接受与互动，¹这能够体现圣多玛斯主义对于中国明清天主教神哲学的潜在建构作用。²

我们需要认真对待圣多玛斯思想在中国的译介，尤其是圣多玛斯思想对中国天主教神哲学的建构问题。本文重点关注中国大陆地区³汉语哲学界对圣多玛

1 这里的部分儒家知识分子在接受天主教教义之后，受洗为天主教徒，因而具有双重身份，称之为“儒家天主教徒”或“天主教儒者”。钟鸣旦在《杨廷筠：明末天主教儒者》一书中提出了“儒家基督徒”这个概念，他将杨廷筠的身份定位为“基督教儒者”或“儒家基督徒”，可参见（比）钟鸣旦著，香港圣神中心译，《杨廷筠：明末天主教儒者》（北京：社会科学文献出版社，2002）。此外，贾未舟在《天儒原同一——明末清初儒家天主教徒新道统思想研究》一书中针对“儒家天主教徒”这个概念也有详细的考察，可参见贾未舟，《天儒原同一——明末清初儒家天主教徒新道统思想研究》（广州：暨南大学出版社，2017），第 94-95 页。

2 以儒家天主教徒对耶稣会士乃至圣多玛斯主义的接受为例，其在“天主论”、“灵魂论”等层面基本继承了耶稣会士的说法，如徐光启、杨廷筠、朱宗元等都认为在天地万物之上必然有造物主的存在，由造物主安排万物，使万物各安其类。但儒家天主教徒在接受利玛窦的论证同时，是结合了儒家的“天论”，将“天”上升为有人格的“天主”。同时，他们将“灵魂”视为人的本质属性，并以“灵性”称之，是在结合了传统儒学“性善论”之下而建构的新型人性论——灵性本善论。另外，儒家天主教徒也讲灵魂的功能，即“爱欲”、“明悟”与“记含”，这些在杨廷筠、韩霖与夏大常的护教文献中均有记载，由此可见圣多玛斯主义对明清天主教神哲学之人性论的建构影响。但涉及到“三位一体”、“原罪说”与“基督论”等教义，利玛窦很少提及，在儒家天主教徒这里论述也不多，当然利玛窦更多的是出于“以耶附儒”的目的来传播天主教，对于传统儒家士大夫来说，“三位一体”与“原罪说”在以“天人合一”、注重道德伦理的传统儒家语境中，是很难被接受的。

3 台湾学界尤其是辅仁学派为士林哲学之研究重镇，可参考张永超，《台湾新士林哲学：意义·价值·问题·展望》，《南国学术》2016 年第 4 期，第 696-702 页。

斯的研究，而近三十年来大陆学界对于圣多玛斯思想的研究多以专题模式呈现。

¹从研究现状来看，有两个方面值得留意：一方面，目前汉语文献中时有出现低估圣多玛斯思想的论述，学者张汝伦说：“实际上他是走了迈蒙尼德同样的道路，即将理性引进宗教，用理性来维护和解释宗教。除此之外，阿奎那称得上创造性的东西实在不多。”²张汝伦是华人学者中较有批判性的，但是他对圣多玛斯的评价则有失水准，³不过他重新发掘了学界不易见到的张东荪先生咏西哲诗倒是令人眼前一亮，其中咏圣多玛斯诗文为：“何劳五证漫云云，上帝无言苦问津。岂料今能作新解，从教衰世祖斯人。”⁴可以看出张东荪的评价“作新解”“祖斯人”可谓知味。另一方面，虽有讨论圣多玛斯思想东传的研究成果，但从“灵魂论”与“人性论”角度来谈圣多玛斯思想对中国天主教神哲学之影响的成果还比较缺乏，尤其很少涉及中国本土知识分子（华人教友）对其的回应与阐释。

针对学界的研究现状，本文侧重圣多玛斯思想中的灵魂论对中国明清之际天主教神哲学中人性论的构建问题。由于明清之际天主教文献的存量丰富，因此本文聚焦于利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）《天主实义》（1603）、艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）《性学辨述》（1623）对圣多玛斯思想的“外推”以及儒家天主教徒夏大常（圣名玛第亚Mathias Hsia）《性说》（1680? ⁵）对其的“习

1 刘素民，《永远的阿奎那——中外托巴斯·阿奎那研究回顾与分析》（上、下），《哲学动态》2003年第8、9期，第45-48页；本篇可以参考，20年来关于圣多玛斯的研究亦有多种成果问世。刘教授的英文论文可以参考：Sumin Liu, “Thomas Aquinas Research in China, Person and Society: From the respect of 21 century”, *Portugal*, Nov. 2005; Sumin LIU, “Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects”, *Front. Philos. China* (January 2018), pp.120-138.

2 张汝伦，《诗的哲学史——张东荪西哲诗本事注》（桂林：广西师范大学出版社，2002），第79页。

3 这里需要留意的是，张汝伦并不代表大陆学界研究圣多玛斯的水准，大陆代表性的学者比如傅乐安、段德智、赵敦华以及刘素民、黄裕生等对于圣多玛斯则有系统研究。

4 张汝伦，《诗的哲学史——张东荪西哲诗本事注》，第78页；张东荪晚年赋诗几百首，多毁于“文革”，关于西哲诗50首，存46首。见张汝伦序，第5页。

5 夏大常本篇写作时间待考，生年不定，卒年据黄一农考证为1698年，参见：黄一农，《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》（上海：上海古籍出版社，2006），第417页。

取”。¹《天主实义》虽未提圣多玛斯之名，但其宗旨及诸种通过自然理性以论证天主的方法则来自圣多玛斯；《性学刍述》是对亚里士多德《灵魂论》的翻译或改写，有9处提到圣多玛斯；尤为要者，儒家天主教徒夏大常作为“清初一位能融合中西的思想家”²，其《性说》则是建基于圣多玛斯神学思想而建构的人性论，并且用来回应同辈的人性论困惑，其中关键在于《性说》有别于传统的“性善论”而开创了一种新型人性论：灵性本善论。圣多玛斯作品东传以及士林哲学之新开展固然值得多加留意，然而基于其神学思想的人性论建构则更值得留意。

二、建构路径：圣多玛斯思想在中国的另一种审视

（一）西学东渐模式与跨文化模式

从西学东渐模式来看，圣多玛斯思想的东传首先主要是利类思以《超性学要》来译介《神学大全》。《超性学要》在清初颇多坎坷，1932年徐宗泽予以校勘，光启社重刊，³在《明清间耶稣会士译著提要》中位于卷四“神哲学类”第一部。其次，张金寿神父的《神学大全》选译本（上智编译馆 1951）以及马清槐翻译的《阿奎那政治著作选》⁴可以说是对圣多玛斯思想汉译的代表。学者胡文婷⁵及刘

1 这里，借用了沈清松先生的“外推”与“习取”概念，“外推”是指一种走出自我封闭，走向多元他者的行动，从一种文化脉络走向另一种文化脉络；沈清松指出，毕方济的《灵言蠡勺》与艾儒略的《性学刍述》是一种“外推”的结果，《性说》则是一种“习取”的结果。可参见沈清松，《士林哲学与中国哲学》，第343-346、362页。

2 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》（台北：商务印书馆，2014），第82页。

3 徐宗泽，《明清间耶稣会士译著提要》（上海：上海书店出版社，2006），第144页。

4 圣多马斯·阿奎那著，马清槐译，《阿奎那政治著作选》（北京：商务印书馆，1963）；这是20世纪后半页大陆地区为数不多的圣多玛斯汉译作品，就笔者目及，文革前后就此一本；原书信息为：A. P. D'Entreves 编辑 J. G. Dawson 译成英文 Aquinas Selected Political Writings，由 Basil Blackwell 于 1954 年出版，译文前有吴恩裕写于 1962 年 12 月的序言《托马斯·阿奎那的政治思想》，虽有浓厚的时代痕迹，但是很值得留意。本著作选第二部分有选译《反异教大全》和《神学大全》部分。

5 胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，《国际汉学》2017 年第 1 期，第 65-71 页；胡文婷：《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清官传教士利类思的翻译浅谈》，《北京行政学院学报》2017 年第 3 期，

素民¹针对《神学大全》的汉译学术史进行了系统的梳理。另外，傅乐安的《托马斯·阿奎那基督教哲学》(1990)对圣多玛斯的思想展开了系统的研究。²若以2000年为界，21世纪以来的大陆哲学界，无论是翻译还是研究都以段德智先生及其团队为代表。³其所主编的“宗教思想家论宗教与人生丛书”便收录有圣多玛斯作品摘译，⁴其主编的“经院哲学与宗教文化研究丛书”正是以圣多玛斯为中心。⁵可见，从西学东渐模式下来看，对圣多玛斯之汉译及其思想的研究成果还是较为丰富的。

但若仅仅从西学东渐模式还不能完全窥探出圣多玛斯思想对中国天主教哲学的深层建构作用，因为其本身就存在发展缓慢的问题，正如肖清和指出：“自1654年利类思翻译《神学大全》以来，将近三个半世纪之后才有完整版汉译《神学大全》，由此或可窥探出晚明以来西学东渐的缓慢历程。”⁶因为就明末清初对圣多玛斯思想的译介来看，是遇到重重阻力的，其中的“基督论”、“三位一体”等

第123-128页。

1 Sumin LIU, “Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects”, pp.120-138.

2 傅乐安，《托马斯·阿奎那基督教哲学》（上海：上海人民出版社，1990）；另外可参傅乐安，《托马斯·阿奎那传》（石家庄：河北人民出版社，1997）。

3 另外，段德智翻译的《神学大全》（第一集7卷5册，商务印书馆2017）以及《反异教大全》（4卷5册，商务印书馆2017）推动了学界对圣多玛斯的研究，毕竟大陆学者看到台版全译本《神学大全》（19册，中华道明会/碧月学社2008）并不容易。

4 刘清平、汤澄莲编译，《上帝没有激情：托马斯·阿奎那论宗教与人生》（武汉：湖北人民出版社，2001）。

5 此丛书收录了刘素民，《托马斯·阿奎那自然法思想研究》（北京：人民出版社2007）；张祎娜，《托马斯·阿奎那爱的学说研究》（北京：人民出版社，2018）；王涛，《托马斯·阿奎那伦理学研究》（北京：人民出版社，2019）；另有翟志宏《阿奎那自然神学思想研究》、董尚文《阿奎那存在论研究》、白虹《阿奎那人学思想研究》、濮荣健《阿奎那变质说研究》、车桂《阿奎那三一学说研究》、黄超《托马斯·阿奎那情感理论研究》、陈文安《阿奎那正义理论研究》等，另外徐骏，《托马斯·阿奎那的灵魂学说探究：从基督教哲学角度的一种解释》（上海：上海人民出版社，2007），一书纳入“维真基督教文化丛书”，为许志伟教授主编。

6 肖清和，《亚里斯多德哲学翻译的顶峰：利类思与〈超性学要〉》，《文汇报·文汇报人》，2025年1月19日检索，<https://wenhui.whb.cn/zhuzhan/xueren/20180511/197651.html>。

教义正是杨光先等反教人士重点批判的内容。同时，受到“礼仪之争”的影响，汉语基督教文献的译介与传播更加受阻。另外，事实上耶稣会士来华，并非为了文本翻译与哲学对话，他们固然从事译介工作，抑或制器修历，但是万变不离其宗，其根本目的是引导中国人认己归主，这也正是圣多玛斯思想的宗旨所在。因此，西学东渐模式下的文本翻译还不能窥探出圣多玛斯思想对中国天主教神哲学的深层建构作用。

圣多玛斯思想的东传还以跨文化模式（intercultural）来呈现。沈清松先生对跨文化哲学颇有洞见，其基于建构实在论的“外推-习取理论”在对明清之际天主教的研究中也多有印证。具体到圣多玛斯思想的研究，他指出明末有四本亚里士多德著作被翻译成为《名理探》《寰有诠》《灵言蠡勺》与《修身西学》，但是通读对比评注本“才发现其实这些中文本并不是翻译，更好该说是适应中国情况的改写本。”¹我们这里要追问的是这些经过评注改写的版本固然可以追溯到亚里士多德，但是其思想是亚里士多德的还是圣多玛斯的？圣多玛斯对亚里士多德的研究评注细致入微令人惊叹，但从评注来看，圣多玛斯是在宣扬亚里士多德思想还是在运用其理性论证来为天主教辩护？²“引进亚里士多德，付以基督教的‘洗礼’，使之基督化，为基督教服务。”³就此而言，沈清松先生对评注本⁴以及改写现象之发现便尤其值得留意，正是此种评注改写，明清之际的哲学文本毋宁说呈现的是圣多玛斯而非亚里士多德的思想。以《灵言蠡勺》为例，本书看似是翻译亚里士多德的《灵魂论》，但是其中对‘魂’的解读，已不同于亚氏，“更好说，他更就接近天主教在神学上、宗教要理上所讲的灵魂论。”⁵应当说沈先生的眼光

1 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 57 页。

2 《名理探》之翻译亦可做如是观，理性思维方式之培养旨在更好地运用自然理性认识天主。

3 傅乐安，《托马斯·阿奎那基督教哲学》，第 46 页。

4 沈先生说“耶稣会学者们根据圣多玛斯的思想，对亚里士多德每本著作都做了详细的评注”，参见沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 52 页。

5 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 106-107 页。

敏锐，若考虑到圣多玛斯思想与耶稣会的渊源，¹他们自觉学习并传承圣多玛斯神学思想到中国本来就是水到渠成之事，亚氏思想只是作为资源被吸收，正如同哲学为神学之婢女一样，无论如何我们不能说耶稣会士来华主要是为了介绍“婢女”的思想。

近些年来一些学者尝试推动“跨文化模式”，²沈清松先生也凸显“跨文化哲学”视域下多元他者间的“彼此互动、交谈，甚至进一步达到相互丰富。”³若将此种视角纳入圣多玛斯思想在中国的传播以及当初耶稣会士来华使命，不得不说，这一模式还远远不够，很明显他们来华不是为了哲学对谈。“传递-接收”固然可以作为文化交流的平等模式，但是圣多玛斯神学思想对于理性与信仰尤其是“认己归主”不仅仅是提供一种哲学论证，明清华人群体也不仅仅是被动的“接收”一种论证；沈先生的“外推-习取”模式对于语言可以习取、礼仪实践也可以习取，但是本体层面仅仅论及“外推-习取”是不够的，本体层面，若从人性论视角立论，有其内生性，内烁于我而非外取。

（二）另种路径：内生建构

圣多玛斯思想在中国的传播可视为一种内生建构的路径，也就是说，除了文本翻译与跨文化的宗教对话外，若是从圣多玛斯思想的内在理路、神学宗旨及其灵魂-人性论而言，它对中国明清天主教神哲学尤其是人性论的建构具有奠基作用。这种建构路径，并不是简单的外部移植，而是圣多玛斯思想融入明清天主教神哲学的内部逻辑之中，成为了其哲学体系建构的核心资源，同时结合了中国哲学语境来进行本土化的调适。因为在西学东渐模式下仅仅停留于圣多玛斯思想

1 胡文婷，《〈神学大全〉入华初探》，第 65-71 页。

2 陶飞亚 魏克利，《中国基督宗教史：635-1949：一种跨文化视野》（北京：社会科学文献出版社，2024），引言第 3 页；书评可参考张永超，《〈中国基督宗教史：635-1949〉：跨文化视野下的宗教史书写》，《中国基督教研究》2024 年第 23 期，第 451-456 页。

3 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 1 页。

的文本翻译，一方面其发展进程缓慢，另一方面文本翻译的根本目的并不在于对中国哲学产生内在建构之作用，而是为了传教；而跨文化的哲学对话也不仅是为了哲学层面的对谈，同时对话可能包含有误解的成份。因此，从这两种模式来看，圣多玛斯思想在中国似乎传播坎坷、学界之翻译研究似乎也只是“学院派”的“士林哲学”。更重要的一点在于，内生建构更加注重本土士人对圣多玛斯思想的明确回应，这也是本文尝试从“西学东渐”模式、“跨文化模式”转到“内生建构”模式的原因。

具体而言，首先从“天主论”来看，圣多玛斯通过理性与经验论证了上帝的存在。耶稣会士将其思想引介至中国，如利玛窦《坤舆万国全图》通过介绍地球五大洲的分布与宇宙秩序的精密，强调这是天主智慧的设计；另有艾儒略《西学凡》借助“日晷”，认为日月运行、四季更替也是天主的“设计”。这些以自然知识来论证天主存在的方式，是对圣多玛斯自然神学方法的再现，成为了中国明清天主教神哲学论证天主存在的内在思维方式。利玛窦等耶稣会士将这种方法转化为直接类比，即以“天主”等同儒家经典中的“上帝”，得到了儒家天主教徒的回应，既为儒学提供了形而上的终极本原，又为儒家天主教徒对宋儒“理本论”的反驳提供了资源。儒家天主教徒接受的是圣多玛斯论证上帝存在背后的理性逻辑，进而是将“天主”纳入了自身的思想之中。

其次，从灵魂论与人性论来看，圣多玛斯是将亚里士多德的自然灵魂论转化为人学的灵魂论，认为人的灵魂是由于天主的赋予，而灵魂之所以区别于生魂、觉魂在于其有理性能力，人借助理性能够“趋善避恶”。另外人还有生长欲求与意志活动的的能力，人的行为具有趋乐避苦的自然倾向。耶稣会士将灵魂转化为人之灵性，得到了儒家天主教徒的回应，进而重新阐释了儒家的心性论，是以天主赋予人之灵性来肯定人的善性。另外，儒家伦理还得到了圣化，其“忠孝仁义”等世俗伦理被提升为天主的诫命，因而儒家的“修身”工夫也就自然被视为是对天主诫命的践行。这里可以体现圣多玛斯思想对中国明清天主教神哲学中伦理体系的内生建构。

值得一提的是，圣多玛斯思想中有关“三位一体”、“原罪说”与“基督论”等教义，耶稣会士很少提及，在儒家天主教徒这里论述也不多，当然耶稣会士更多的是出于“以耶附儒”的目的来传播天主教，对于传统儒家士大夫来说，“三位一体”与“原罪说”在以“天人合一”、注重道德伦理的传统儒家语境中，是很难被接受的。

可见，此内生建构模式包含了概念的转化与本土的调适，儒家天主教徒接受的是经过耶稣会士东传之后的圣多玛斯神学体系。这种内生建构成为中国明清天主教神哲学区别于其他本土化宗教体系的关键，它并非耶儒混合，而是以圣多玛斯思想为奠基，以儒学为内容的有机整体。

基于上述“内生建构”思路，下面我们将围绕《天主实义》《性学统述》与《性说》予以论证。

三、建构例证：明末清初基于圣多玛斯思想的灵性人性论初创

（一）《天主实义》《性学统述》对圣多玛斯思想的引介

《天主实义》并未提到圣多玛斯，但是如李天纲教授所言“《天主实义》的基调是托马斯的经验论哲学”，¹胡翠娥教授也明确提出利玛窦秉承了圣多玛斯的自然神学传统。²在关于人性的看法上，利玛窦主张“性善论”。³首先，他将“性”界定为“各物类之本体”，在《神学大全》中，圣多玛斯认为“性”乃是物种或别类的本质，他称：“我们现在即是如此讨论‘性’，以性指物的本质，或者一物之‘是什么’，或者物种或别类之物性（quidditas）。”⁴利玛窦更进一步从天主教“三魂”出发认为人性的特质在于“能推论理”，他在这里追随了亚里士多德与圣多玛斯，以理性

1 李天纲，《简论明清“西学”中的神学和哲学》，《复旦学报》1999年第3期，第84页。

2 胡翠娥，《论〈天主实义〉中的自然理性》，《国际汉学》2020年第4期，第93页。

3 有关利玛窦对人性善的讨论，具体可参见（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》（北京：商务印书馆，2022），第180-185页。

4 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第三集第2题第1节（台南：中华道明会碧岳学社联合出版，2008），第22页。

来界定人性，圣多玛斯在谈灵魂之机能时，认为灵魂之活动有超出形体物之天性，同时不依靠身体器官的操作，即为“理性之魂”的活动。他强调除智魂或灵魂之外，在人之内没有别的本体性形式。¹其次，在关于善恶的定义上，利玛窦认为“可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶”，梅谦立指出，这里是亚里士多德与士林哲学对善恶的定义，根据亚里士多德：“善乃是‘一切东西或万物所欲者。’”²万物活动指向不同层级的“善”，人之为人在于理性能力，因此人的“善”在于理性实践德性来达到。圣多玛斯强调万物存在的本身乃是对上帝至善的分有，对于人而言，既有通过理性追求现世幸福的能力，也有通过信仰来获得至善的自由。

利玛窦主张“性本善”，他指出“性之善，为良善；德之善，为习善。”³这里即是对亚氏与圣多玛斯的“良善”与“习善”的阐释，《神学大全》中说：“既然潜能有两种，一是针对存在的，一是针对行动的，这两种潜能的成就皆称为德性。”⁴另外，圣多玛斯借亚氏所言：“任何东西之德能或德性，皆是为使其行动完美的。”⁵显然，利玛窦在这里强调的是如何塑造后天的德性，他强调人之本性乃是“善”的。那么在关于“恶”的讨论中，他也是追随了圣多玛斯的观点，将“恶”界定为“善”的缺失。⁶另外，在关于灵魂功能方面，利玛窦也回归了圣多玛斯的说法并采取了类似的论证方式，⁷这里不再赘述。本文想着重说明的是，《天主实义》的依据不在于字面功夫的达雅，关键在于内在义理之“信”。此种基于人性-灵魂的内生-内在性才是关键。

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 76 题第 4 节，第 34 页。

2 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 80 题第 1 节，第 108 页。

3（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 184 页。

4 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第二集第 55 题第 2 节，第 58 页。

5 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第二集第 55 题第 2 节，第 58 页。

6 利玛窦对“恶”的讨论参见《天主实义今注》，第 183 页；圣多玛斯有关性恶问题的讨论可参见《神学大全》第二集第一部 71 题第 2 节。

7 利玛窦关于灵魂功能的论证参见《天主实义今注》，第 187-188 页；圣多玛斯关于灵魂能力的讨论与论证可参见《神学大全》第一集第 79 题第 7 节、第 82 题第 3-4 节。

关于《性学统述》，沈清松先生指出，经过圣多玛斯评注的《灵魂论》由自然哲学变成人学的部分，而艾儒略是将圣多玛斯人学的灵魂论转为中国传统所探讨的人性论，但目的都是为了让西方读者或中国人“了解人的灵魂做准备”¹。艾儒略的《性学统述》虽然用了中国本土的“性学”这一权威表述，但是处处以圣多玛斯思想予以充实²，这为后来的华人教友之人性论创建奠定了基础。

根据胡文婷的考证，《性学统述》有9处提到圣多玛斯（“多玛”7次、“多玛斯”2次³）。具体而言，艾儒略以亚里士多德的“四因说”来解释宇宙万物的生成并强调了天主为创造万物的本原。在关于“三魂论”的论述上，艾儒略基本上延续了利玛窦的说法，并同时强调灵性“能推论理”，灵性永在不灭，这些都可以追溯到圣多玛斯的思想。在《性学统述》第五卷《论涉计之职》中，艾儒略特别提到了圣多玛斯，他称：“兹未敢论灵魂之记，且论觉鬼之记，皆在肉躯者，盖记舍之遽庐，此多玛圣人之言也。”⁴第六卷在论及嗜欲之十一种“情”，也是对圣多玛斯的转述：“此十一情之分，圣多玛斯论之甚详。其言曰：嗜欲者，缘外官纳象于内职，内职衡定而现其美，觉其恰合于本性。”⁵另外，在第六卷《论运动》与第七卷《论寤寐》中，也提及了圣多玛斯之观点。可以看到，艾儒略不仅是在利玛窦的基础上继承亚里士多德的思想，还特意在文中对圣多玛斯观点进行诠释，表明艾儒略非常注重对圣多玛斯思想的引介。

艾儒略对圣多玛斯的评价还集中出现在1623刊刻于杭州的《西学凡》，他

1 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第53、92、94页。

2 李天纲直言不讳的说“本书是全面介绍阿奎那哲学的著作”，参李天纲：《简论明清“西学”中的神学和哲学》，第84页。

3 胡文婷：《〈神学大全〉入华初探》，第65-71页；本页作者引用《西学凡》时说“徒禄日亚”为哲学以及对《神学大全》的译名说法有误，作者在另一篇论文的对应表述则是正确的，她对《超性学要》不同版本有着细致比对，参见胡文婷：《清初西学东渐的代表性著作：〈超性学要〉——清宫传教士利类思的翻译浅谈》，第123-128页。

4 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》（北京：中华书局，2013），第283页。

5 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50种重要文献汇编》，第288页。

在谈到“道科”（道学、陡禄日亚）也即“神学”时说“其间有一大圣，名为多玛斯。著书甚丰，又取前圣之言，括为陡禄日亚略。所言最明、最简、最确，后此后学天学者，悉皆敬仰，不能更赞一辞。”¹他对圣多玛斯的《神学大全》做了提纲挈领的介绍，认为其分为三大支，也分别对应于《神学大全》中的论天主、论诸德与论降生与救世。²

在基于耶稣会士对圣多玛斯思想的“外推”之下，本土士人有无“习取”或回应？下面我们以清初儒家天主教徒夏大常的《性说》为例予以讨论。

（二）《性说》基于圣多玛斯思想的灵性论立论

夏大常的《性说》收录于耶稣会罗马档案馆（档案馆编号 Jap Sin I135）³。沈清松先生最早对《性说》进行了考察，⁴他认为这是本土学界对天主教神学尤其是对灵魂论“习取”成果之典范，是《灵言蠡勺》和《性学统述》“外推”的结果⁵。我们进一步看《性说》如何“习取”。

夏大常首先强调天地人由天主创造，肯定灵性尊贵而区别于飞潜动植，而灵性之所以尊贵在于天主的赋予。《性说》开篇称：“灵性者，无形之体，同于天道也；肉身者，有形之物，同于地道也。…天主无形…合于天主天神之体，故独贵焉。”⁶夏大常继承了艾儒略的说法，将灵性等同于人性，他说：“性者何？灵魂是也。”⁷这里是以天主教灵魂论来界定人性，强调灵性由天主赋予。夏大常所“习

1 黄兴涛、王国荣编，《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》，第 238-239 页。

2 可参见胡文婷：《〈神学大全〉入华初探》，第 68 页。

3 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册（台北：台北利氏学社，2002），第 3-16 页。

4 Vincent Shen, “From Aristotle’s De Anima to Xia Dachang’s Xingshuo”, *Journal of Chinese Philosophy*, Vol.32, no.4 (Nov 2005), pp. 575-596.

5 沈清松，《从利玛窦到海德格：跨文化脉络下的中西哲学互动》，第 14 页。

6 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 3 页。

7 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 29-30 页。

取”的观点可以追溯至圣多玛斯：“灵魂只能是以创造方式产生。但只有天主能创造。因为只有第一主动者或原因能不需先有别的东西而行动。”¹另外，夏大常在谈及广生之物时，取材于“水火土气”四大元素，采用的是亚里士多德的“四元行说”，²而非中国传统“五行说”。在《圣经》中，天主创世乃是“圣言”的体现，并未提及“水火土气”，可知夏大常关于天主创世的论述依据并不是直接引用圣经，而是来自传教士的神学作品，但根本上来自于圣多玛斯。³

其次，夏大常根据天主赋性主张灵性本善。他说：“人类乃为天主所从生，…天主至善之父也。”⁴夏大常肯定灵性由至善的天主赋予，因此灵性必定为善。圣多玛斯在关于上帝至善的讨论时称：“天主是绝地的或全面的善，…天主被称为至善。”⁵天主作为第一因与第一推动者，本身的完满性决定其必须是至善，同时一切存在物都是因为天主而获得独立存在。夏大常基于圣多玛斯，凭藉天主的至善肯定灵性本善，尽管他对《诗》《书》及孔孟以来的性善论持认可态度，但他的立论依据已经截然不同。

值得注意的是，夏大常虽然强调灵性本善，但也讨论了人性中有关“恶”的来源，并认为是人的肉身。《性说》中言：“灵性结伴于肉身，肉身反贻灵性以大害”⁶夏大常的解释依据在于恶或者“不善”，乃是肉身之恶遮蔽了灵性之善，因此灵性本善无法彰显。针对肉身为何为“恶”，夏大常指出肉身是由水火土气四大元素组成，因此容易受到外界欲望的诱惑。圣多玛斯对此有言：“按身体，他有各种元素。但在元素中，按实力是以高级原素为主，即火和空气；…低级元素则是

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第90题第3节，第234页。

2 关于明清之际耶稣会士对于“四元行说”的外推情况，可参见陈映竹，《礼仪之争时中国教友对人性与礼仪的论述：以夏大常为中心》，（硕士学位论文，国立台湾师范大学，2011），第55-56页。

3 在关于第一个人之身体的产生，圣多玛斯认为四种元素的质料形成人的身体；参见圣多玛斯·阿奎那，《神学大全》第一集第91题第1节，第238页。

4 钟鸣旦、杜鼎克主编：《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第10册，第4、5、10页。

5 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第6题第2节，第75-76页。

6 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第10册，第10-12页。

以体积见盛；…是以说人的身体是用泥土构成的，因为所谓泥乃是含有水的土。”

¹圣多玛斯以为肉身由四种元素构成，火与气在人的身体中占据了主导地位，水与土属于较低级元素，在人的身体上是借其实体而大量存在的，火与气针对“力量”而言，水与土针对“量”而言。夏大常从肉身由四种元素构成的观点出发，认为肉身是低贱的，会产生“恶”。但不同之处在于，圣多玛斯肯定了身体的尊贵，他认为灵魂只有与身体结合在一起才具有完满性，同时人的身体是适合于理性灵魂的运作，人是由灵魂与身体共同组成的复合实体。²另外，夏大常基于圣多玛斯的灵魂论，在讲灵性本善的同时，也提及了灵魂论中的“自由意志”，³可推测他关于天主教“原罪说”可能存在适当的接受。但在论伦理上的“恶”时，夏大常讲身体为“恶”的来源，究其根源在于其儒者身份，即主要受到宋儒“气质之性”的影响而强调“存天理灭人欲”，尊德性而抑身体的工夫。可以说，夏大常的人性论体现了鲜明的灵肉二分色彩。

最后，夏大常认为只有善性的灵魂才能接近天主并与天主合一，他是基于天主教对理性灵魂能力的阐述来论证的。他说：“吾性中，自有明悟焉…吾性中，自有记含焉…吾记何如其善乎？”⁴夏大常对灵魂能力的讨论也可以追溯到圣多玛斯和圣奥古斯丁。⁵这里，夏大常从天主教神学的维度阐释了中国传统“天人合一”思

1 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 91 题第 1 节，第 238 页。

2 圣多玛斯·阿奎那著，周克勤等译，《神学大全》第一集第 75 题第 4、5 节，第 8-12 页。

3 夏大常说：“然人犹有不善者，是非谷种之不嘉，乃为耕者之不善矣。”参见钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 10 页。

4 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册，第 10-12 页。

5 周伟驰教授在奥古斯丁三一形象论中提出“奥古斯丁-依纳爵路线”和“奥古斯丁-托马斯路线”富有启发性；梅谦立在注解《天主实义》时也提到奥古斯丁之“明悟-爱欲-记含”与阿奎那的“明悟-爱欲”不同；但是，笔者愚见，此种区分在汉语天主教文献中并不明显，无论是圣奥古斯丁还是圣多玛斯其思想都被用来服务于天主教神学。所以利玛窦在《天主实义》第七篇说“三司已成”很明显源自奥古斯丁，但是又说“司爱司明者已成，其司记者自成矣，故讲学只论其二尔已。”这又很明显以圣多玛斯思想为据。参见周伟驰，《奥古斯丁在中国》（北京：宗教文化出版社，2023），第 127 页；（意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 189 页。

想，人与天道的关系成为人与天主的关系，“天人合一”体现为人与至善天主的合一。《性说》中说：“天主至善之伴也，人当结伴于天主矣…天主在天，吾亦联合天主于在天。”¹另外，夏大常还提到“信”、“望”、“爱”三种德性来强调结伴于天主，奥古斯丁将其概括为基督教的三主德，而在圣多玛斯这里，“信”、“望”、“爱”被界定为神学德性或超本性德性，圣多玛斯认为神学德性的直接来源就是上帝，只有分享并实践了上帝所赋予的德性，才能够获得最高的幸福，才能更好的接近与上帝，这同样也是人自我完善所需要的德性。显然，夏大常对于“信”、“望”、“爱”的阐释可以说来源于圣多玛斯的上帝至善思想，他基于理性灵魂之良善完成了对灵性本善论的建构。

四、余论：返本开新：圣多玛斯思想的回归与意义

通过以上省察，我们可以看到，第一，圣多玛斯思想之东传。文本翻译层面以《超性学要》为代表，思想层面则是圣多玛斯思想作为耶稣会士汉语文献的主旨在明末传入中国，并对中国明末清初天主教神哲学产生内生性的建构作用，以利玛窦的《天主实义》和艾儒略的《性学述》为代表，这不仅是一种新知识的传入而且涉及基于自然理性认己归主这一新思维方式的重建。第二，圣多玛斯思想之吸收。圣多玛斯对亚里士多德灵魂论的改写经由耶稣会士东传而转化为人性论的表述，但其基底依然是圣多玛斯的自然神学思想。这里以《性说》为代表，夏大常不仅积极吸收圣多玛斯的灵魂论，而且明确提出灵性本善论并以此来批判理学、佛道的人性论。灵性本善论可谓圣多玛斯神学思想在中国传播后的积极成果，但是夏大常对于圣多玛斯的原罪、圣三等核心思想了解较少。第三，圣多玛斯思想在全球化时代的意义。我们提出返本并非仅仅回到圣多玛斯之文本、也并对其思想之谙熟，关键是要回到其超越性本体（天主），此本体具有内生-内在性。首先，作为中世纪经院哲学的集大成者，圣多玛斯主张的是理性与信仰

1 钟鸣旦、杜鼎克主编，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第10册，第12-15页。

的兼容，认为人们通过理性能够认识上帝的部分真理，与信仰超越理性不构成矛盾，信仰与理性共同指向的是终极真理。以圣多玛斯的“五路证明”来看，是以亚里士多德哲学为基础，从运动、因果、必然存在、最完善的等级与目的因五个方面，通过理性论证了上帝的存在，理性与信仰之间是相互补的。正如纪建勋通过庞迪我（Diego de Pantoja）的《天主实义续篇》（1617 年）中所提出的“上帝之赌”来说明其并非是纯粹的理性演绎，而是融合了中国传统中的实用理性。换言之，圣多玛斯为庞迪我提供了神学上的框架，而庞迪我提出的“上帝之赌”是圣多玛斯主义东传之后的融合成果，可见在早期全球化中，圣多玛斯思想以本土化创新折射出其在不同文化中的适应性。¹

另外，耶稣会士引介圣多玛斯神学，并通过创造性的利用中国哲学概念，来达到天主教神学的本土化，可以看出圣多玛斯思想对于促进不同文明之间对话的作用。圣多玛斯主张“类比”，是以“存在的类比”（*analogia entis*），以上帝受造物的属性来类比上帝的属性，其中是以理性为中介。耶稣会士的应用在于将“天主”比作儒家经典中的“上帝”，利玛窦在《天主实义》中利用了圣多玛斯的“五路证明”来论证天主的存在，不过，利玛窦在其中融入了儒家的观点，他称：“吾不待学之能，为良能也。…而皆敬一上尊。”²儒家天主教徒接受了此种证明并辅之于儒家的解释，如将“天主”称之为“大父母”，³这里便是融合了天主创世论与传统儒家的孝道伦理。这一背后所反映的，正是圣多玛斯神学思想在跨文化层面上的普适性，所以它能够以“内生”的方式来构建中国明清天主教神哲学。

1 有关庞迪我提出的“上帝之赌”对上帝的存在问题的解决，可参见纪建勋，《谁的“上帝之赌”？——帕斯卡尔与中国》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 4 期，第 81-92 页。另外，纪建勋还对圣多玛斯的“五路证明”有阐释，可参见纪建勋，《汉语神学的滥觞——早期全球化时代的上帝之赌》（香港：道风书社，2020）。

2 （意）利玛窦著，（法）梅谦立注，谭杰校勘，《天主实义今注》，第 80-81 页。

3 杨廷筠称：“宁知天主如许全能，如许化工，是吾人大父母。”“天主是人大父母，人人当事奉。”可参见（明）杨廷筠，《代疑篇》，载（韩）郑安德编，《明末清初耶稣会思想文献汇编》第 29 册（北京：北京大学宗教研究所，2004），第 170、189 页。另外，朱宗元、韩霖均有此说法。

其次，我们从圣多玛斯的灵魂论来看，其中值得注意的是“灵魂不朽”。当代社会将死亡视为生命的彻底终结，因而人们陷入对死亡的焦虑与精神的虚无之中，现世的努力及意义的追寻都失去了终极价值的支撑。而圣多玛斯凭借理性论证了灵魂的不朽，对当代人来说，灵魂不朽的意义并不在于死后进入天堂或地狱，而是以人的本质来超越现世的有限性，即对死亡的超克。人既是作为现世有限的生命存在，更是超越现世的存在，现世的道德践行与灵性修养，都是为实现灵魂的完善而趋向至善的真理，获得超越死亡的永恒价值。此外，圣多玛斯强调人是理性的动物，是以理性重新建立了人的主体性。万物本质上趋向于实现自身的潜能，而人则是通过理性来实现并践行德性，于是，圣多玛斯强调的人性本善乃是人天生具有“趋善避恶”的倾向。对当代人们来说，肯定人人具有向善的倾向，可以避免陷入悲观主义与伦理相对主义，相反是以实践来主动培育德性。

总而言之，在圣多玛斯诞辰 800 周年之际，或许当我们在考虑圣多玛斯思想影响的时候，更应关注其基于理性论证的认己归主之路，这不仅仅是外在知识层面的传播、翻译、接收、对谈，还有一种对人性的深层认识进而对终极信仰的自觉回归。或许当今天我们审视圣多玛斯思想的时候，不应仅仅停留在他的字面功夫，而应回归其爱主爱人宗旨、深入其神圣的生命建构。就此而言，圣多玛斯思想在全球化时代具有不可或缺性，其新开展表现为圣多玛斯思想在不同地域整全个体的在地化实现，而不仅仅是语言层面的翻译与停留于学院派的研究。

参考文献 References

- Che Xiangqian, *From Sacred Doctrine to Confucian Moral Practice: Giulio Aleni's Cross-Cultural Interpretation of "Goodness and Evil of Human Nature"*, Religions, Vol 15, Issue 8. 2024, pp. 1007-1007.
- Chen Cui, *Integration and Symbiosis: Medievalism in Giulio Aleni's Translation of Catholic Liturgy in Late Imperial China*, Religions. Vol 16, Issue 8. 2025, pp. 1006-1006.
- Huang Zhipeng, *Encounter between Soul and Human Nature: An Examination of Xia Dachang's "Xingshuo"*, Front. Philos. China, 2019, pp.264-283.
- LIU Sumin, *Chinese Research in Medieval Philosophy: Retrospects and Prospects*, Front. Philos. China, 2018, pp.120-138.
- Thierry Meynard, *Overlooked Connection Between Two Jesuit Treatises on the Soul in Japan and China: Gómez's Short Compendium (1593) and Aleni's Xingxue Cushu (c.1640)*, Month Review of Philosophy and Culture, 2020, pp.23 - 40.
- Vincent Shen, *From Aristotle's De Anima to Xia Dachang's Xingshuo*, in Journal of Chinese Philosophy, Oxford: Blackwell, Vol.32, 2005.
- Yang, Myung-Soo, *Aquinas' Theology in The True Meaning of the Lord of Heaven(T'ien-chu shih-I) and Critique of Matteo Ricci's Understanding of Neo-Confucianism -A Comparison of the Christian God and Neo-Confucian Li*, CHUL HAK SA SANG : Journal of Philosophical Ideas. Vol 28, 2008, pp.161-211.
- 傅乐安。《托马斯·阿奎那基督教哲学》。上海：上海人民出版社，1990。[FU Lean. *Thomas Aquinas Jidujiao Zhexue*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1990.]
- 黄兴涛、王国荣编。《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》。北京：中华书局，2013。[HUANG Xingtao and WANG Guorong. eds. *Mingqing Zhiji Xixue Wenben: Compilation of 50 Important Documents*. Beijing: Zhonghua Shuju, 2013.]

- 纪建勋。《汉语神学的滥觞——早期全球化时代的上帝之赌》。香港：道风书社，2020。[JI Jiangxun. *Proving God in China: A Comparative Study of the Views of God in the Age of Early Globalization*. HongKong: Dao Feng Publishing, 2020.]
- 利玛窦 (Matteo Ricci) 著，梅谦立注，谭杰校勘。《天主实义今注》。北京：商务印书馆，2014。[Matteo Ricci. *Notes on the Tianzhu Shiyi*. Annotated by Thierry Meynard, Collated by Tan Jie. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 沈清松。《从利玛窦到海德格尔：跨文化脉络下的中西哲学互动》。台北：商务印书馆，2014。[Vincent Shen. *From Matteo Ricci to Martin Heidegger: The Interaction between Chinese and Western Philosophies in the Context of Cross-Culture*. Taipei: The Commercial Press, 2014.]
- 圣多玛斯·阿奎那著 St. Thomas Aquinas。周克勤等译。《神学大全》*Summa Theologiae*。台南：中华道明会碧岳学社联合出版，2008。[St. Thomas Aquinas. Translated by Zhou Keqin. *Summa Theologiae*. Tai Nan: Sino-Catholic Publishing House, 2008.]
- 钟鸣旦、杜鼎克主编。《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》第 10 册。台北：台北利氏学社，2002。[Nicolas Standaert & Adrian Dudink, eds. *Chinese Christian texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*. Vol.10. Taipei: Ricci Institute, Taipei, 2002.]



The Eastward Spread of Thomas Aquinas' Theological Thought and Its Construction of the Theory of Human Nature in Catholic Theology and Philosophy of the Ming and Qing Dynasties in China

Haoyi ZHANG  <https://orcid.org/0009-0007-4266-2757>

Yongchao ZHANG  <https://orcid.org/0009-0003-3303-6093>

**Department of Philosophy, School of Philosophy, Law and Political Science,
Shanghai Normal University**

Abstract: The eastward spread of Thomas Aquinas' theological thought can be regarded as a path of "endogenous construction". It integrated into the internal logic of Catholic theology and philosophy in the Ming and Qing Dynasties of China based on its inherent theories and theological purposes and became a core resource for the construction of this philosophical system. Meanwhile, it was adjusted for localization in combination with the context of traditional Chinese philosophy. Therefore, it played a foundational role in the construction of Catholic theology and philosophy especially the Theory of Human Nature in the Ming and Qing Dynasties of China. Matteo Ricci's Tian Zhu Shi Yi and Giulio Aleni's Xing Xue Cu Shu are typical texts introducing Thomas Aquinas' theological thought. Especially in terms of the theory of soul and the theory of human nature, Tian Zhu Shi Yi basically inherits Aquinas' tradition of natural theology; Xing Xue Cu Shu realizes a systematic introduction to the Aristotelian-Thomistic theory of soul by using the expression of China's native "Xing Xue"; furthermore, Xing Shuo by Xia Dachang, a Confucian Catholic, initially constructed the "spiritual theory of human nature" by "adopting" Aquinas' theory of soul and integrating it with Confucianism's "theory of the goodness of human nature". Regarding the "endogenous construction" of Thomas Aquinas' thought, we need to pay attention

张浩铎、张永超：圣多玛斯神学思想的东传及其对中国明清天主教神哲学之人性论的建构

not only to its role as a foundational cornerstone but also, more importantly, to its evolutionary characteristics in China and the responses from local scholars.

Keywords: Thomas Aquinas, Endogenous Construction, Theory of Soul, Theory of Human Nature

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_\(25\).0008](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202512_(25).0008)