

# 当朱子遇到传教士

## ——从利玛窦的改编看朱子的“理有偏全”说

方旭东

(华东师范大学哲学系, 上海 200062)

**[摘要]** 明末来华传教士利玛窦基于自身对“理”与“人性”的认识,在评述《孟子》“生之谓性”章的哲学意涵时,将朱子的“理有偏全”说改编成了“性之偏正”说。虽然朱子在不同时期对于人物性同异问题的看法有所变化,但自始至终,人与物禀理有偏全之不同,这一点从来就没有改变过。朱子的“理有偏全”说始终在多少而不是结构的意义上理解人、物之理的不同,这与他不肯放弃“万物一原(源)”的承诺有关。

**[关键词]** 利玛窦; 朱子; 性; 理; 偏全

**[中图分类号]** B244.7; B975

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2020)05-0005-06

明朝万历年间,意大利天主教耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610, 号西泰, 又号清泰、西江)传教来华。利玛窦广泛接触中国士人,积极学习《四书五经》,为传播基督教义,著成《天主实义》等书。利玛窦在华时代,支配中国士人头脑的是朱子学或阳明学思想。站在天主教神学立场,利玛窦对朱、王之学都有批评。本文主要考察利玛窦对朱子人物性同异理论的理解。

### 一、“性之偏正”说:利玛窦对朱子的改编

利玛窦在《天主实义》中引证了《孟子》“生之谓性”章,同时也涉及朱子对这一章的解释。需要说明的是,利玛窦对朱子观点的复述并不准确,加之他又没有指名道姓,所以,如果不仔细辨识,可能不会想到这是在讨论朱子的注释。以下我们先完整地抄录《天主实义》这条原文,然后再做分析。

VII. 426. 理也,乃依赖之品,不得为人性也。古有岐人性之善否,谁有疑理为有弗善者乎? 孟子曰:“人性与犬牛性不同”。解者曰:“人得性之正,禽兽得性之偏也。”理则无二无偏,是古之贤者,故不同性于理矣。<sup>[1]182-183</sup>

利玛窦引孟子,没有原文照录,而是撮其大意。梅谦立的注为读者提供了“生之谓性”章原文。梅注云:

见《孟子·告子上》:告子曰:“生之谓性”。孟子曰:“生之谓性,犹白之谓白与?”曰:“然。”“白羽之白也,犹白雪之白;白雪之白,犹白玉之白与?”曰:“然。”“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”<sup>[1]182</sup>

“生之谓性”章是《孟子》当中公认的难解的章节之一<sup>①</sup>。孟子最后一句“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”,按赵岐的理解,孟子想说的是:犬之性不同于牛之性,牛之性也不同于人之性。<sup>②</sup>换言之,人性与犬牛之性是不同的。<sup>③</sup>

告子对孟子最后一句话没有回应,一般认为,这是告子理屈词穷的表现,因为孟子让他意识到他所持的“生之谓性”那样的观点是荒谬的。孟子之所以能让告子意识到他一开始提出的“生之谓性”的观点是错误的,是由于,即便对告子来讲,人性与犬牛之性不同也是一个不言自明的真理。孟子的本领在于,他从告子的“生之谓性”命题推导出“人性与犬牛性相同”的结论:犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性。

这个论证在孟子那里其实并不是那么清晰,是朱子重构的,内容如下:如果说“生之谓性”,而犬牛与人一

**[收稿日期]** 2020-05-18

**[作者简介]** 方旭东(1970—),男,安徽怀宁人,哲学博士,华东师范大学哲学系教授、博士生导师,主要研究方向:中国哲学、道德哲学研究。

样都有生(知觉运动),那么,犬、牛、人的性就应该是一样的了(无以异)。朱子原话是:

“然则犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性与?”孟子又言:若果如此,则犬牛与人皆有知觉,皆能运动,其性皆无以异矣,于时告子自知其说之非而不能对也。<sup>[2]</sup>

孟子自己的论证历来颇具争议<sup>④</sup>。它是经过两个步骤完成的,第一步,将“生之谓性”与“白之谓白”勾连起来。第二步,又将“白羽之白也,犹白雪之白;白雪之白,犹白玉之白”与“犬之性,犹牛之性;牛之性,犹人之性”勾连起来。实际上,正如很多论者所质疑的那样,这两步在逻辑上都存在着跳跃或滑转。<sup>⑤</sup>利玛窦将孟子的观点概括为“人性与犬牛性不同”,这是一种简单化的处理,它漏掉了孟子论证的关键成分。因为,“人性与犬牛性不同”,是告子也不会否认的,并不是孟子特有的说法。如果说利玛窦对孟子的复述虽然没有抓住要点,但尚不至于完全背离孟子原意,那么,利玛窦对解者观点的叙述则是根据自己的需要做了改编,与原意已相去甚远。梅谦立没有识破利玛窦做了改编,在搜索无果后,于注中照直报告说:“原文出处不明。”<sup>[1]182注6</sup>不过,凭直觉,梅谦立猜到,利玛窦所说的解者应该跟朱子有关。所以,他在后面抄录了朱子的相关说法。

朱熹在《孟子章句》(引者按:应为《孟子集注》)中就孟子的这段讨论解释道:“然以气言之,则知觉运动,人与物若不异也;以理言之,则仁义礼智之禀,岂物之所得而全哉?”在《朱子语类》卷五十九“生之谓性”章中,朱熹更明言:“孟子当时辨得不恁地平铺,就他蔽处拨启他;却一向穷诘他,止从那一角头攻将去,所以如今难理会。若要解,煞用添言语;犬、牛、人,谓其得于天者未尝不同。惟人得是理之全,至于物,止得其偏。今欲去犬牛身上全讨仁义,便不得。告子止是不曾分晓道这子细,到这里说不得。”<sup>[3]</sup>类似的说法还有“人得气之正,物得气之偏”(《性理大全》卷二十九性理一·人物之性;陈淳(1159—1223)《北溪字义》)当然,利玛窦没有提出“气”,因为,对他而言,并不是气而是灵魂决定了人的本性。参见上文271.)<sup>[1]182</sup>

梅谦立一共引了三条材料,第一条材料可以概括为“人物气同理异”,第二条材料可以浓缩为“人得理之全,物得理之偏”,第三条材料“人得气之正,物得气之偏”则是对陈淳观点的选摘<sup>⑥</sup>。第二条材料的用词是“偏全”,第三条材料的用词是“偏正”。“偏全”跟“偏正”意思相近。在这个意义上,是可以说这两个说法类似。但是,如果仔细看,就会发现,一个说的是“理”,一个说的是“气”,貌合而神离。

对照这些材料,不用特别费力就能注意到,利玛窦在介绍解者观点时,既没有采取“人得气之正,物得理之偏”的讲法,也没有使用“人得理之全,物得理之偏”的表述。梅谦立注意到利玛窦没有提到“气”,但他对此表示理解,认为这是由于,对利玛窦而言,“并不是气而是灵魂决定了人的本性”。

梅谦立在注中对利玛窦关于“理”的看法做了很好的描述。遗憾的是,他未能发现,利玛窦基于自身对“理”的认识(就是不承认“性即理”,用他自己的话说,就是“理”“不得为人性”),正如其有意不提“气”字,在转述解者观点时有意回避了“理”字,卒致整段话有欠分晓。也许有人会说,“人得性之正,禽兽得性之偏”,可能

① 如撰写过《〈孟子·告子上〉第三至五章中的问题》的倪德卫(David S. Nivison, 1923—2014)就曾表示:“对众多注释者与翻译者来说,《孟子·告子上》第三章至五章一直是难题。”(倪德卫:《儒家之道——中国哲学之探讨》,南京:江苏人民出版社,2006年,188页)对生之谓性章做过研究的学者甚多,此处不暇列举,仅提其中影响较大者:D. C. Lau, “On Mencius Use of the Method of Analogy in Argument”, Asia Major, 1963, 10: 173—94. A. C. Graham, “The Background of the Mencian Theory of Human Nature”, Tsing Hua Journal of Chinese Studies 6, 1967 December, pp. 215—71. Kwong-loi Shun, “Mencius and the Mind-Dependence of Morality: An Analysis of Meng Tzu 6A: 4—5”, Journal of Chinese Philosophy 18, 1991 June, pp. 169—93. 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》第一章(北京:中国社会科学出版社,2005年,18—19页);牟宗三:《心体与性体》第三部第一章(上海古籍出版,1999年,128—131页)以及《圆善论》第一章“《告子篇》上疏解”(长春:吉林人民出版社,2010年,5—10页),等等。

② “孟子言犬之性岂与牛同所欲,牛之性岂与人同所欲乎?”([汉]赵岐注,[宋]孙奭疏:《十三经注疏·孟子注疏》,北京大学出版社,1999年,296页)

③ 赵岐并没有直接这样说,但孙奭的疏则将这一点挑明了:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性欤?”孟子曰:又如是,则犬狗之性犹牛之性,牛之性亦犹人之性与?孟子所以言此者,以其犬之性,金畜也,故其性守;牛之性,土畜也,故其性顺;夫人受天地之中,万物皆备于我者也,是其禀阴与阳之气所生也,故其性能柔能刚:是为不同者。告子不知,但知其粗者也。《十三经注疏·孟子注疏》,296页)孙奭具体解释了犬性、牛性、人性的不同,所谓犬性守,牛性顺,人性能柔能刚,“是为不同者”。焦循则开宗明义地说:孟子此章,明辨人物之性不同。《孟子正义》,卷二十二,北京:中华书局,1987年,738页)

④ 如司马光就不以为然,认为孟子“亦可谓以辨胜人”([《刺孟下》])。牟宗三亦替告子抱不平(参见牟宗三:《心体与性体》,128—131页)。

⑤ 参见牟宗三:《圆善论》,7—8页。

⑥ 陈淳原文为:人物之生,不出乎阴阳之气。本只是一气,分来有阴阳,阴阳又分来为五行。二与五只管分合运行,便有参差不齐,有清有浊,有厚有薄。且以人物合论,同是一气,但人得气之正,物得气之偏,人得气之通,物得气之塞。(陈淳:《北溪字义》卷上“命”,北京:中华书局,1983年,第2页)

是利玛窦对朱子原文的一时误记,不一定就是他成心要改变朱子原意。本文认为,一时误记的可能可以排除,因为,在第四篇第197段,代表宋明理学观点的“中士”也是这样来解释人物性差异的。

中士曰: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。<sup>[1]126-127</sup>

“鸟兽之性同乎人”是说人与物性同,“鸟兽性偏而人得其正”是说人、物之性同中有异:一偏一正。这与“人得性之正,禽兽得性之偏”是完全相同的论调。

中士表达的是宋明理学立场,这一点没有任何异议,梅谦立亦作这样的理解。

中士不赞成告子的立场,并表达宋明理学的立场:人与动物之间有程度上的差别,这使得他们属于两个不同的宗类。<sup>[1]127注1</sup>

“人与动物之间有程度上的差别”,严格说来,这个说法并不完整。人们要问:人与动物在什么方面存在程度上的差别呢?事实上,朱子从来没有这样含糊地表达人与物的差异。朱子说的是人与物禀理有偏/正、通/塞、全/阙之不同。

虽然朱子在不同时期对于人物性同异问题的看法有所变化,但自始至终,人与物禀理有偏正(全)之不同这一点,从来就没有改变过。如上所揭,《孟子集注》“生之谓性”章的诠释要点可以概括为:人得理之全,物得理之偏。如果把朱子用来说明人物性不同的理论称之为“偏正”论,那么,必须了解,这个“偏正”(准确地说,是偏全)主要是就“理”而不是就“气”更不是就“性”而言的。因此,无论是陈淳理解的“气”之偏正说,还是利玛窦理解的“性”之偏正说,都没有抓住朱子思想的核心。

## 二、“理有偏全”说:朱子的人物性异解释

绍兴三十二年壬午(1162),朱子33岁,问学于延平。受延平启发<sup>①</sup>,朱子形成了“理有偏全”说的思想雏形——“禀理有偏正”说。《延平答问》记:

1. 熹窃谓天地生物,本乎一源,人与禽兽、草木之生,莫不具有此理。其一体之中,即无丝毫欠缺,其一气之运,亦无顷刻停息,所谓仁也。但气有清浊,故禀有偏正。惟人得其正,故能知其本,具此理而存之,而见其为仁;物得其偏,故虽具此理而不自知,而无以见其为仁。然则,仁之为仁,人与物不得不同;知人之为人而存之,人与物不得不异。<sup>[4]</sup>

按:“本乎一源”是说人与禽兽、草木,生来同具此理,这是人、物之同。“人得其正”,是指人得理之正;“物得其偏”,是指物得理之偏,这是人、物之异。

淳熙四年丁酉(1177),朱子48岁,《论孟集注》成。关于“生之谓性”章人之性与犬牛之性的异同问题,朱子一如既往地坚持了“理有偏全”说。

2. 性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得天之气也。性,形而上者也;气,形而下者也。人物之生,莫不有是性,亦莫不有是气。然以气言之,则知觉运动,人与物若不异也;以理言之,则仁义礼智之禀,岂物之所得而全哉?<sup>[2]326</sup>

按:在此,朱子明确将“性”与“理”挂搭起来。所谓性,也就是所得于天之理。“以理言之”“岂物之所得而全”云云,即是说人得理全,而物得理不全。不全也就是偏。尽管这里给人留下“人物气同理异”的印象,从而跟之前的“人物性(理)同气异”说<sup>②</sup>不相一致,但关于“人得理之全,物得理之偏”的思想则是一直就有的。

淳熙十四年丁未(1187),朱子58岁。与人通书(《答陈正思(所论皆正当确实)》),论《孟子集注》“生之谓性”章之失,对《集注》所持“人物气同理异”说有所不安,欲改为“人物气异理异”说。但“人得理之全”“物得理

① 朱子初见延平,持一种“理为人类独有论”:“人之所以为人而异乎禽兽者,以是(引者按:此指作为“心之正理”的“仁”)而已,若犬之性、牛之性,则不得而与之焉。”(转引自《延平答问·壬午六月十一日书》,《朱子全书》第十三册,合肥:安徽教育出版社,上海:上海古籍出版社,2002年,332页)延平告之以“人物同源说”:“盖天地中所生物,本源则一,虽禽兽草木,生理亦无顷刻停息间断者,但人得其秀而最灵,五常中和之气所聚,禽兽得其偏而已。此其所以异也。若谓流动发生自然之机,与夫无顷刻停息间断,即禽兽之体亦自如此。若以为此理唯人独得之,即恐推测体认未精,于他处便有差也。”(同上)

② 乾道二年丙戌(1166)至三年丁亥(1167)间,朱子37岁至38岁,与人通书论人物性同异,云:“熹闻之,人物之性本无不同,而气禀则不能无异耳”,“然性只是理”,“性同气异”,只此四字包含无限道理,幸试思之”(《答徐元聘(承喻人物之性同异之说)》,《文集》卷三十九,《朱子全书》第二十二册,1758页)乾道九年癸巳(1173),朱子44岁,《太极解义》以“物物一太极”解“理同气异”:“然‘五行之生’,随其气质而所禀不同,所谓‘各一其性’也。‘各一其性’,则浑然太极之全体,无不各具于一物之中,而性之无所不在,又可见矣。”(《太极解义·太极图说解》,《朱子全书》第十三册,73页)

之偏”的立场并未改变。

3. “然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”犬牛、人之形气既具，而有知觉、能运动者生也。有生虽同，然形气既异，则其生而有得乎天之理亦异。盖在人则得其全而无有不善，在物则有所蔽而不得其全，是乃所谓性也。……盖知觉运动者，形气之所为；仁义礼智者，天命之所赋。学者于此正当审其偏正全阙，而求知所以自贵于物，不可以有生之同反自陷于禽兽，而不自知己性之大全也。<sup>[5]</sup>

按：承前“（犬、牛、人）生而有得乎天之理亦异”，可知“在人则得其全”是指人得理之全，“在物”“而不得其全”是指物得理不全（亦即偏）。

淳熙十六年己酉（1189）至庆元元年乙卯（1195），朱子 60 到 66 岁，摇摆于“理同气异”与“气异理异”说之间，但“人得理之全，物得理之偏”论依然如故，《语类》多有反映。

4. 犬、牛、人，谓其得于天者未尝不同。惟人得是理之全，至于物，止得其偏。今欲去犬牛身上全讨仁义，便不得。<sup>[6]</sup>

必须说，朱子门人故旧对“人得理之全，物得理之偏”（尤其是“物得理之偏”）的说法并非没有产生过疑问。首先，所谓“理之偏”究竟是什么意思？是说物所禀的理一开始在结构上就不全（比如，只禀了仁义礼智的某一方面）还是说物所禀的理在数量或份量上不够？其次，按照“物物具一太极”的思想<sup>①</sup>，无论是人还是物，所禀的理难道不应该都一样是全的（完整的）吗？

对此，朱子的回答是：理之偏不是指结构上的缺陷，而是指数量或份量上的多寡。之所以出现理之偏的情况，完全是因为接受（禀）理的气有器量上的不同。

5. 问：“人物皆禀天地之理以为性，皆受天地之气以为形。若人品之不同，固是气有昏明厚薄之异。若在物言之，不知是所禀之理便有不全耶？亦是缘气禀之昏蔽故如此耶？”曰：“惟其所受之气只有许多，故其理亦只有许多。如犬马，他这形气如此，故只会得如此事。”又问：“物物具一太极，则是理无不全也。”曰：“谓之全亦可，谓之偏亦可。以理言之，则无不全；以气言之，则不能无偏。故吕与叔谓物之性有近人之性者，人之性有近物之性者。”（广）<sup>[7]</sup>

朱子的意思是，就人与物所禀的理本身来说，都是全的，无所谓偏不偏<sup>②</sup>，只是由于人与物的气禀不同，才导致他们禀得的理有多有少，或全或偏。这个道理，朱子还通过不同容器取水所得不同的比喻给与更明白的解说。

6. 人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之禀受自有异耳。如一江水，你将杓去取，只得一杓；将碗去取，只得一碗；至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随之异。<sup>[7]58</sup>

所以，对朱子来说，“理有偏全”的讲法完全可以成立。他曾经这样答复友人对“理气之偏”说的质疑。

7. 所疑理气之偏，若论本原，即有理然后有气，故理不可以偏全论。若论禀赋，则有是气，而后理随以具，故有是气则有是理，无是气则无是理，是气多则是理多，是气少即是理少，又岂不可以偏全论耶？<sup>[8]</sup>

这里对气支配理的强调给人留下深刻印象，但如果因此认为朱子关于人物性同异的解释最后落脚于气禀论，那就错了。因为，朱子明确指出，人物性之异是指人物之理不同。

8. “生之谓性”一章，论人与物性之异，固由气禀之不同，但究其所以然者，却是因其气禀之不同而所赋之理固亦有异，所以孟子分别犬之性、牛之性、人之性有不同者，而未尝言犬之气、牛之气、人之气不同也。“人之所以异于禽兽”一章亦是如此。<sup>[9]</sup>

按：《孟子·离娄上》第十九章：孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”朱子注云：人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形；其不同者，独人于其间得形气之正，而能有以全其性，为少异耳。虽曰少异，然人物之所以分，实在于此。众人不知此而去之，则名虽为人，而实无以异于禽兽。君子知此而存之，是以战兢惕厉，而卒能有以全其所受之理也。<sup>[2]293-294</sup>

所谓“全其性”，其实就是“全其所受之理”，这从未句“卒能有以全其所受之理”不难看出。可见，朱子对“人之所以异于禽兽”章的诠释依然是本着“人得理之全，物得理之偏”的思路而进行。无论是说明“生之谓

① 这是朱子解释周敦颐《太极图说》的话，原话是：“盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也。”（《太极图说》，《周敦颐集》卷一，北京：中华书局，2009 年，第 6 页）

② 类似的话还可见下面一则材料：理固不可以偏正通塞言，然气禀既殊，则气之偏者便只得理之偏，气之塞者便自与理相隔，是理之在人，亦不能无偏塞也。（《答杜仁仲（示喻为学之意）》，《文集》卷六十二，《朱子全书》第二十三册，3000 页）

性”章的犬牛之性不同于人之性，还是解释“人之所以异于禽兽”章的人物之分，朱子都从“性即理”的预设出发，一再将人物性之异还原为人物理之异。而这个“理异”不是别的，就是“偏全之或异”。

9. 论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者，粹驳之不齐；理之异者，偏全之或异。幸更详之，自当无可疑也。（《答黄商伯（《大学》“知止能得”）》，《文集》卷四十六，《朱子全书》第二十二册，2130页）

此书作于庆元四年戊午（1198）<sup>①</sup>，朱子69岁，卒前一年。《朱子语类》卷四所载沈僩录即引此书，朱子对“气犹相近而理绝不同”作了进一步说明。

10. 先生答黄商伯书有云：“论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近，而理绝不同。”问：“‘理同而气异’，此一句是说方付与万物之初，以其天命流行，只是一般，故理同；以其二五之气有清浊纯驳，故气异。下句是就万物已得之后说，以其虽有清浊之不同，而同此二五之气，故气相近；以其昏明开塞之甚远，故理绝不同。《中庸》是论其方付之初，《集注》是看其已得之后。”曰：“气相近，如知寒暖，识饥饱，好生恶死，趋利避害，人与物都一般。理不同，如蜂蚁之君臣，只是他义上有一点子明；虎狼之父子，只是他仁上有一点子明；其他更推不去。恰似镜子，其他处都暗了，中间只有一两点子光。大凡物事禀得一边重，便占了其他底。如慈爱底人少断制，断制之人多残忍。盖仁多，便遮了义；义多，便遮了那仁。”问：“所以妇人临事多怕，亦是气偏了？”曰：“妇人之仁，只流从爱上去。”<sup>[7]57</sup>

关于“理不同”，朱子先举了两个动物的例子：蜂蚁有君臣之义，是蜂蚁在“义”上有一点明；虎狼有父子之亲，是虎狼在“仁”上有一点明。仁义礼智即是理，蜂蚁虎狼皆是物，所以，蜂蚁与虎狼的例子是说物禀了一小部分的理。后面朱子又说“大凡物事禀得一边重，便占了其他底”，这个情况说的就是“偏”，事实上，“亦是气偏了”云云，显示问者正是这样理解的。总起来看，朱子关于“理不同”的解释，主要是通过诉诸“物得理之偏”这一点而展开的。可以认为，直到生命的最后阶段，朱子对于“人得理之全，物得理之偏”的观点都深信不疑。而这个说法在理论上是为了解决人物性同异问题的。

### 三、结 语

朱子的“理有偏全”说始终在多少而不是结构的意义上理解人、物之理的不同，这与他不肯放弃“万物一原（源）”的承诺有关。但是，如此一来，在理论上，他就不能不面临这样的诘难：人类与物之间没有实质性的差异吗？在什么意义上才能说人类与物是不同的物种？来自西方的传教士利玛窦以及东亚邻国朝鲜的儒者丁若镛（1762—1836，字美镛，号茶山、舆犹堂、三眉、俟庵）都对朱子的说法提出了挑战。

追随亚里士多德的教导，利玛窦直率地批评了朱子以偏全说明人物性差异的思路。西士曰：“夫正偏大小，不足以别类，仅别同类之等耳。正山偏山，大山小山，并为山类也。智者获灵之大，愚者获灵之小，贤者得灵之正，不肖得灵之偏，岂谓异类者哉？如小大偏正能分类，则人之一类，灵之巨微正僻，其类甚多”。<sup>[1]127</sup>

熟悉朱子人物性同异理论，同时也了解耶稣会传教士学说的丁若镛，一样认为朱子混淆了人与物的品级。“万物一原，悉禀天命。苟以是而谓之理同，则谁曰不可？但先正之言，每云：理无大小，亦无贵贱，特以形气有正有偏。得其正者，理即周备。得其偏者，理有枯蔽。至云本然之性，人物皆同，而气质之性差有殊焉。斯则品级遂同，岂唯一原之谓哉？梁惠王命孟子为宾师，命太子申伐齐，命鸿雁麋鹿居沼上。其受梁王之命，孟、申、雁、鹿固无异焉。若以其同受王命，而遂谓所受无贵贱，则非其实矣。齐威王赐群臣酒，其一人以爵，其一人以觶，其一人以散。于是，爵受者得一升，觶受者得散升，散受者得五升，理同气异者谓酒无二味，而唯以器小之故。虎狼得三升，蜂蚁得一升，此所谓桎于形气之偏塞，而无以充其本体之全者也。诚观虎狼蜂蚁之性，其果与吾人之性同是一物乎？人所受者酒也，虎狼蜂蚁之所受者，秽汁败浆之不可近口者也。恶得云理同而气异乎？”<sup>[10]</sup>

丁若镛所说的“先正之言”指的就是朱子。盖朱子尝言：

天道流行，发育万物，其所以为造化者，阴阳五行而已。而所谓阴阳五行者，又必有是理而后有是气，及其生物，则又必因是气之聚而后有是形。故人物之生必得是理，然后有以为健顺仁义礼智之性；必得是气，然后有以为魂魄五脏百骸之身。周子所谓“无极之真，二五之精，妙合而凝”者，正谓是也。然以

<sup>①</sup> 此据陈来考证，参见所著：《朱子书信编年考证》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，469页。

其理而言之,则万物一原,固无人物贵贱之殊;以其气而言之,则得其正且通者为人,得其偏且塞者为物,是以或贵或贱而不能齐也。彼贱而为物者,既梏于形气之偏塞,而无以充其本体之全矣。惟人之生乃得其气之正且通者,而其性为最贵,故其方寸之间,虚灵洞彻,万理咸备,盖其所以异于禽兽者正在于此,而其所以可为尧舜而能参天地以赞化育者,亦不外焉,是则所谓明德者也。<sup>[11]</sup>

丁若镛认为,人与物不单气质之性不同,本然之性也不应相同。他凭直觉相信,人之性与虎狼蜂蚁之性不可能是同一物。

利玛窦、丁若镛的质问并非毫无道理。在坚持人、物有共同的本体论根源的前提下,如何能够清楚地说明人与物的物种差异,对朱子哲学而言,是一个理论上的难题。这个难题的存在,催生了像戴震(1724—1777,字慎修,一字东原,号杲溪)那样甩开“理”而完全用“气禀”的分殊来说明人、物性差异的思想<sup>①</sup>。关于这一点,需要另文专门予以处理,这里就不展开了。

## [参 考 文 献]

- [1] [意]利玛窦.[法]梅谦立注,谭杰校勘.天主实义今注[M].北京:商务印书馆,2014:182—183.
- [2] 孟子集注:卷十一[M]//四书章句集注.北京:中华书局,1986:326.
- [3] 朱子语类[M].北京:中华书局,1994:1376.
- [4] 延平答问·辛巳八月七日书[M]//朱子全书:第十三册.合肥:安徽教育出版社;上海:上海古籍出版社,2002:335.
- [5] 答程正思(所论皆正当确实)[M]//朱子全书:第二十二册.合肥:安徽教育出版社;上海:上海古籍出版社,2002:2327—2328.
- [6] 黎靖德编.朱子语类:卷五十九[M].北京:中华书局,1986:1376.
- [7] 黎靖德编.朱子语类:卷四[M].北京:中华书局,57—58.
- [8] 答赵致道(师夏)[M]//朱子全书:第二十三册.合肥:安徽教育出版社;上海:上海古籍出版社,2002:2863.
- [9] 答严时亨(“生之谓性”一章)[M]//朱子全书:第二十三册.合肥:安徽教育出版社;上海:上海古籍出版社,2002:2968.
- [10] 丁若镛.《孟子要义》卷二,《与犹堂全书》第二集,卷六,页二十一[M]//《韩国文集丛刊》本.汉城:景仁文化社,1973.
- [11] 大学或问上,四书或问[M]//朱子全书:第六册.合肥:安徽教育出版社;上海:上海古籍出版社,2002:507.

(责任编辑:谢光前)

## The Encounter Between Zhuxi and Missionaries in China: On Zhu Xi's Doctrine of Principles from Matteo Ricci's Adaption

FANG Xu-dong

(Department of philosophy, East China Normal University, Shanghai 200062)

**Abstract:** Based on his own understanding of “Principle (li)” and “human nature”, Matteo Ricci, a missionary to China in the late Ming Dynasty, adapted Zhu Xi's doctrine of “principle is partial or complete” to “human nature is good or evil” when commenting on the philosophical meaning of the chapter “life is what is meant by ‘nature’” in Mencius. Although Zhu Xi's views on the difference between human and material have changed in different periods, the opinion, that partial differences existed between human and material nature, has never changed. According to Zhu Xi's doctrine of “principle is partial or complete”, the difference between human and material is always seen in the sense of number rather than structure, which is related to his refusal to give up the promise of “all things are from one source”.

**Key words:** Matteo Ricci; Zhu Xi; Human nature; Principle

<sup>①</sup> 戴震说:“性者,血气心知,本乎阴阳五行,人、物莫不区以别焉是也。而理义者,人之心知,有思辄通,能不惑乎所行也。‘孟子道性善,言必称尧舜’,非谓尽人生而为尧舜也。自尧舜而下,其等差凡几? 则其气禀固不齐,岂得谓非性有不同?”(《孟子字义疏证》,卷中,北京:中华书局,1982年,28—29页)