

# 利瑪竇《天主實義》中的 人性論

閔興業

## 引言

在利瑪竇逝世400週年之際（2010），國內外的教會界與學術界相繼舉辦了各種紀念儀式或研討會，教宗本篤十六世也為此一深具歷史意義的人物致辭，指出了利瑪竇曾經把理性與信仰很好地結合在一起，並將福音帶給了中國人。由此看出，利瑪竇在中國教會中的重要角色，直至現今仍在受到人們的關注。本文的動筆起始於2010年7月，是在各界的慶祝活動中受到鼓舞，並選取利瑪竇及其作品作為研究對象的。

從論文的題目可知，筆者論述的是利瑪竇《天主實義》中的「人性論」。有關人性課題的思考在西方神哲學中僅是諸多問題的一部份，另一部份則是圍繞著神的命題展開，特別在中世紀神本神學的論述中更上升到了巔峰。但中國哲學恰然相反，它的精神則是以「人」為中心的。馮友蘭在〈從世間與出

世間看中國哲學的精神》一文中曾經明確地指出，中國哲學是世間的哲學，即「從表面上看，中國哲學所注重底，是社會，不是宇宙；是人倫日用，不是地獄天堂；是人的今生，不是人的來世」，這就表明了中國哲學的一個「在世性」；除此之外，馮先生還提出了另一個面向——「出世性」，這種出世性是「在世間而出世間」，即有一種超越的幅度，而達到這種超越性的人就是「聖人」，聖人的人格是內聖外王的。中國的哲學是要人達到這種人格的學問。<sup>1</sup>由此而言，即使中國哲學談及所謂的類似西方神哲學的宇宙論，也與西方宇宙論的觀念完全不同的，因為中國哲學的宇宙觀視宇宙為生命體，是西方哲人永遠無法想像的。在馮老的另一篇文章〈儒家哲學之精神〉中，他更點出了人生活的四種境界，即自然境界、功利境界、道德境界、天地境界，後一種境界比前一種境界高一級，最後的也是境界最高的。<sup>2</sup>類似的給中國哲學及文化定性的理論也見於台灣學者韋政通的論述中，韋先生在中國與西方哲學之間作對比研究時指出，西方哲學是重智的，也就是愛智（即真正的 philosophy），中國哲學不是不愛智，中國傳統文化思想不是不重視思想、智慧，卻不是以「智」而是以「情」為基礎的。以情為基礎的，探討的則是人生和倫理為主的問題。總之，中國哲學是以「人」為核心的，表現出來則是重主體、重直覺、天人合一、境界形態的特徵。<sup>3</sup>此外，哲學家張岱年也提出過中國文化的核心

內容是以人為中心的問題，他稱之為有一種重人倫輕學術的傾向，也就是他所論述的天人合一、因人為本、剛健有為、貴和尚中的主體精神內容。<sup>4</sup>還有梁啟超、梁漱溟、唐君毅、牟宗三等哲學家也都為中國哲學的精神特徵提出過類似的看法，都不外乎以人為中心的論述。此不贅述。

利瑪竇的這一宗教性作品雖名曰《天主實義》（共八篇），然而從第三篇「論人魂不滅大異禽獸」開始，接下來的第四篇至第七篇卻是大量論述人性的，其中提到了人與禽獸的區別、人的靈肉二分、人魂不滅性、人性的善惡、人魂不可輪回、人性的修養等議題，第八篇則是論述西洋傳教士不結婚的緣由以及由於人性腐敗（原罪論）到天主降生的必要性（基督論）的論述。對人的論述在篇幅分量上遠遠超過了對上帝（神）的論述。台灣輔仁大學的教授胡國楨在其〈簡介「天主實義」〉中指出，利瑪竇著作此書的基本用意在於以人的修養論為目的的。<sup>5</sup>通過參閱利瑪竇的書信集與在華傳教史等書可以發現，利氏通過與當時官僚、儒家學者交接，之所以在書中作出此種選擇或內容上的安排，是具有現實意義的，因為他面對的以知識階層為代表的儒學群體，關心注重的正是現實人性與道德實踐，例如第四篇便是他在南京時與三槐和尚在公開場合論辯之後形成的內容。<sup>6</sup>我們完全可以明白，他之所以將這類有關人性的論述作為《天主實義》的主

1 參閱馮友蘭，《中國哲學的精神：馮友蘭文選》，張海森主編（北京：國際文化出版公司，1998年2月），頁16-22。

2 參閱同上，頁231-237。

3 參閱韋政通，《中國文化概論》（台北：水牛出版社，民國78年5月），頁105-130。

4 參閱張岱年，《中國文化概論》（北京：北京師範大學出版社，1994年5月），頁377-394。

5 胡國楨，〈簡介「天主實義」〉，《神學論集》56期（1983），頁256-257。

6 參閱徐思源，〈對天主實義成書的再思考〉，《道風：基督教文化評論》30期（2009），頁149-151。

體，為辨明天主教信仰及促進在中國社會中的傳播實在具有一定的鋪墊意義。

筆者以利瑪竇精心設計的西方神學的人性思想作為研究對象，一方面是基於過往學者多著重天主論的研究，已經形成了規模，人性論方面欠缺進一步梳理，另一方面也是基於中國文化的精神與遵循中國人務實的傳統，即關注人性倫理道德的建設多於玄冥空談。這一點在中國改革開放30年後，當人們有感於道德危機時，已更具緊迫性了。其次，藉著對利瑪竇《天主實義》的研究，使筆者發現到前輩傳教士們為將福音帶到教外地區所付出的努力與所面對的誤解和挑戰，從而在閱讀、反思其著作時，也有助於激發筆者的福傳熱情與應該保持的謹慎和耐心，更期望能將此研究結果與心得分享給教內同胞，以期收到鼓舞人心的效果。

關於人性論方面的闡述，我們並不排除會涉及人性修養論的探討，只有這樣才能描繪出利瑪竇的整體的人性論，本文的研究重心在《天主實義》的第三篇與第七篇。

## 一、人是由靈魂與肉體結合的實體

在《天主實義》第三篇中，利瑪竇主要區分了人魂與草木之魂以及與禽獸之魂的不同，此外，人魂還具有不死不滅的特質與追求美善和真理的特性。這樣便把西方神哲學對人進行二元性劃分的特點理論地表達了出來。

### 1.1 人類靈魂的特色

利瑪竇在《天主實義》第三篇中特別指出了世界上的各類生命具有不同魂體的概念，例如植物具有生魂，動物具有

覺魂，人類具有靈魂。在第五篇中也同樣提出了三種魂靈的概念，而且指出靈魂包括了生魂與覺魂的功能，獨具推理的能力：

上品名曰靈魂，即人魂也。此兼生魂、覺魂，能扶人長養及使人知覺物情，而又使之能推論事物，明辨理義。<sup>7</sup>

利瑪竇筆下的「三魂說」和人魂異於其他二魂的主張，顯然是出自希臘哲學家亞里斯多德的靈魂學說，並且由教會初期的教父們繼承下來了。依據利瑪竇的論證，靈魂是一種不死不滅的實體，即不隨肉體衰亡而散滅。利瑪竇採用其他不同的詞彙時，諸如「魂魄」、「精靈」、「人魂」、「靈魂」，有意識地選用了「魂魄」這一為儒家學者熟悉的用語，刻意講明了「魂」不同於「魄」的意義，因為魂可以「常在不滅」。<sup>8</sup>至於靈魂不滅的原因，他通過類比禽獸與草木之魂的特點，說明了靈魂的優越之處，靈魂因為能「推論事物」、「明辨理義」，其活動便是一種不依賴肉體的運作，這樣，當肉身（身形）渙散滅盡之時，靈魂仍然獨立存在。這就是神學人學中靈魂是人「自立體」或被稱作「形式」的原因了。

此點是十分重要的，因為當強調了人魂不滅時，人性的修養才具有了真正意義。「人魂為神，不容泯滅者也。因有此理，實為修道基焉。」<sup>9</sup>也就在這裡，為《天主實義》第七篇論述人性修養論設定了理論前提。

7 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，吳相湘主編（台北：台灣學生書局，1965年），頁430。

8 語出《禮記·郊特牲》「魂氣歸於天，形魄歸於地」。《左傳·昭公七年》「附形之靈為魄，附氣之神為魂。」

9 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁440。

關於靈魂不滅的理由，利氏是根據其豐富的、歐陸背景的神哲學知識展開論證的。首先提出了柏拉圖在《斐多篇》中主張的四元素理論，即各個可見的事物是由「火、氣、水、土」構成的，<sup>10</sup>而靈魂相對於人的肉體，作為一種不可見的事物並不由四元素構成，因為它是非複合性的事物，也因此具有了永久性和單一性。<sup>11</sup>關於利瑪竇指明的世界之物滅亡的原因起於事物構成因素內在「相悖」的理論，也與柏拉圖所記載的、蘇格拉底的靈魂學理論同出一轍。<sup>12</sup>蘇格拉底主張，萬物是由眾多「對立物」構成的，比如冷與熱、大與小、好與壞、美與醜、分離與組合等，如果一個事物變得較好時，它畢竟曾是較壞的，以此類推也適用於生與死的對立。此外，另一位希臘哲學家亞里士多德也有類似的論調，即主張包括人的身體在內的世界上的各類事物都是土、水、氣、火四元素組成的，<sup>13</sup>顯然是與蘇格拉底、柏拉圖的哲學理論一脈相承的。

其實，柏拉圖在其著作中曾經藉著四元素理論論證過靈魂的不死性。<sup>14</sup>關於此點，柏拉圖在他的《費德羅》篇和《法律》篇（X, 904B）中都曾提到過人的靈魂是一種自能性的動體，是生物世界的動力因，所以本身具有永恆不死的性質。

而他的《斐多》篇和《共和國》篇（X, 603）對於他的老師蘇格拉底有關靈魂「永不死滅」（immortality）的信念也有提及。在柏拉圖那裡的靈魂和理性是先於肉體存在的，本身也具有一定的知識，但是當靈魂進入肉體後便受到了肉體的限制，以致於它的知識便無法記起了。在蘇格拉底那裡，他認為死亡不過是靈魂從肉體中的一種釋放，<sup>15</sup>並且他還認為人在思考時，靈魂以在感覺上不獨立的方式獨立於肉體之外。在他看來，肉體上的愉快或是使人痛苦的刺激，都能影響靈魂對於真理的認知，如頭痛會影響靈魂的正常思維，指出人類越少依靠肉體官能，就越能對對像有更高的領悟。<sup>16</sup>所以，有時肉體是一種在人理解行動中的障礙。<sup>17</sup>

基於以上理解，便構成了西方神哲學中著名的人性論思想——人是由靈魂與肉體構成的，這就說明了為什麼利瑪竇在第七篇中論述人性時，提出克制肉體私慾的論調，明顯是負荷著歐陸神哲學中輕視肉體的觀念。然而，利瑪竇的論述並不一定符合明代儒家傳統對魂魄觀念的理解。黃宗羲（1610-1695）在《破邪論·魂魄》中主張儒家學者認為人之魂魄即由秉氣而成，無論哪個存留較久，但歸根結底終有一散，並無永存之理，<sup>18</sup>就與利瑪竇主張的靈魂不滅性存在著立場上的對立。

10 參閱柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集：斐多篇》，第一卷（北京：人民出版社，2002年1月），頁107。在《柏拉圖全集：伊庇諾米篇》第四卷中記載了另一種物體構成的基本元素，即火、水、氣、土以及以太，頁11。

11 同上，頁81-84。

12 《柏拉圖全集：斐多篇》第一卷，頁68-72。

13 亞里士多德，《靈魂論：譯者序》，頁7。

14 （英）A·E·泰勒著，謝隨知、苗力田、徐鵬譯，《柏拉圖——生平及其著作》（濟南：山東人民出版社，1996年8月），頁264-297。

15 同上，頁259。

16 （英）A·E·泰勒著，謝隨知、苗力田、徐鵬譯，《柏拉圖——生平及其著作》，頁260。

17 同上，頁261。

18 參閱黃宗羲，《黃宗羲全集》，第一冊（杭州：浙江古籍出版社，1985年11月），頁195-197。



## 1.2 靈魂與肉體的關係

利瑪竇論證到「人靈」是能推理，即「推論明辨」，而不是像草木禽獸那樣以「情魂」寄寓肉體，為肉體所繫。<sup>19</sup>

他尤其強調了靈魂是不賴於身體的，故靈魂可以「當飢餓之時，若義不可食，立志不食，雖有美味列前，不屑食矣」；即使人出遊在外，而人心仍可以念家、歸思。<sup>20</sup>在此明顯表達出了人靈魂的獨立性，是優越於禽獸之魂的。利瑪竇將身體與靈魂比喻成「形」與「神」的關係，強調靈魂所具有的一種獨立性。此點正符合奧斯定、多瑪斯等神學家定義的人的靈魂與肉體是一種形質二元的關係，尤其多瑪斯在《神學大全》「論天主創造人類與治理萬物」的第75題和第76題對人的構成、靈魂的特性等作了較為全面詳細的闡述。<sup>21</sup>多瑪斯引用亞里士多德和奧斯定的著作指出了理性的靈魂就是人的形式（form），人就是靈魂和肉體的結合體。

利瑪竇極力強調人性的一個特色，是人兼有禽獸的一面，即有所謂的「獸心」。然而，「人心」一面是一種相似「天神」的神體，它是有別於禽獸的，因此只有人可以「以無形之事為愛惡」，也因此靈魂是一種「神」。利瑪竇運用了天主教傳統中對於理性靈魂加以區分為「明悟」與「愛欲」的二分法來證明人異於禽獸的優越性——愛欲求善，悟性

求真。這一點正符合了靈魂對於「無形之事」的愛惡不同於「著形之性」對於「著形之事」的好惡，也是完全因襲了多瑪斯的靈魂學。

在利瑪竇的論述中，人的存在是二元的，即「本性之體，兼身與神」。關於這種組合，利氏相信人在世的壽限完全由天主所定，由此引出了一種「人性的命定論」。這在天主教信仰中，更彰顯了天主在人身上的絕對主權，是中國儒家學者從未想到的。

人即是二元性組合，靈魂就其神性又相似天上的天神，自然便高於肉體了。人靈與肉體的二元關係是一種「外形」與「內神」的關係，外形就如同器皿，這樣理解下來，靈魂也是超越肉體更為尊貴的一部份。可見，利瑪竇明顯還受到希臘哲學善惡二元論的影響，並且奧斯定也有輕忽肉體的觀念。<sup>22</sup>這是天主教會內的一種傳統神學觀念，還沒有發展到當今神學對於靈魂、肉體堅持平衡性的水準。

## 二、人性本善並述德行完善在於愛主愛人

### 2.1 人性本善論

關於人性善惡問題，在第七篇中，中士提出：「夫吾儒之學，以率性為修道，設使性善，則率之無錯；若或非盡善，性固不足恃也，奈何？」<sup>23</sup>

19 利瑪竇：《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁431。

20 同上，頁432。

21 多瑪斯·阿奎那（Thomas, Aquinas）著，周克勤、陳佳華、高旭東譯，《神學大全》，第三冊（高雄：中華道明會，2008年8月），頁1-45；Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, volume 1 (New York: Benziger Brothers, Inc.1947), pp. 363-382.

22 「然神之精超於形，故智者以神為真己，以形為藏己之器。」，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁571-572。

23 同上，頁568。

在此，顯然涉及到三個方面的內容，即「一是傳統儒家的修己之學，一是傳統儒家的性善論，再一是其他人性論（性非盡善論）。」<sup>24</sup>然而，利瑪竇首先批駁了過往眾家對人性的各種言論，「吾觀儒書，嘗論性情，而未見定論之訣，故一門之中恆出異說。知事而不知己本，知之亦非知也。」<sup>25</sup>然後，才著手釐定了何謂人性，解釋何謂人的「性」，何謂人性的「善惡」問題。根據利瑪竇的定義，「性」就是「各物類之本體」，並且「物有自立者，而性亦為自立；有依賴者，而性兼為依賴。」<sup>26</sup>他講明了「性」所具有的特徵，至於何謂人性的問題，他進一步指出：

西儒說人云，是乃生覺者、能推論理也……人也者，以其前推明其後，以其顯驗其隱，以其既曉及其未曉也。故曰能推論理者，立人於本類，而別其體於他物，乃所謂人性也。<sup>27</sup>

利瑪竇將人有別於禽獸的人性揭曉了出來，即人的理性推理能力。<sup>28</sup>利瑪竇展現的是一套西方的神哲學思想，也就是由亞里斯多德開創的人性觀，因為在亞里斯多德那裡，將世界上生物界的魂分成了三級，因為人類具有理知靈魂（精神），因此是超越植物與動物界的，這就是把人與禽獸的區別界定為人有理性靈魂上，即人是理性的動物。<sup>29</sup>此種理論在

24 張曉林，《天主實義與中國學統》（上海：學林出版社，2005年6月），頁133。

25 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁568。

26 同上，頁564。

27 同上，頁564。

28 參閱張曉林，《天主實義與中國學統》，頁134。

29 亞里斯多德著，吳壽彭譯，《靈魂論及其他》（北京：商務印書館，1999年2月），頁28。

奧斯定與多瑪斯的神學那裡有著更加清晰的表達。在奧斯定《創世紀字義新探》中指出「人之所以高於禽獸者（irrational animals），是理性（reason）；或心靈（mind），或理智（intelligence），或也可以用別的合適名稱。」<sup>30</sup>多瑪斯則提出了所謂的理性、心靈以及理智等指的僅是一種機能，至於其他的動物是不可能如同人那樣對真理具有有效的認知，因為那是需要經由理性運作才可獲得的。<sup>31</sup>

儒家哲學在理解人性時，則強調了人性與人情的主體與生發的關係。即情由性出，外發之情有善有惡的思想；所謂「人性本善」應當是在情之未發的狀態，強調自然之本性，而不是西方神哲學提出的思維型的理性。

基於這種西方神學式的思路，關於人性善惡的問題，利瑪竇的答覆是：

若論厥性之體及情，均為天主所化生。<sup>32</sup>而以理為主，則俱可愛可欲，而本善無惡矣。至論其用機，又由乎我，我或可有可愛、或有可惡，所行異則用之善惡無定焉，所為情也。<sup>33</sup>

人性之體應該是所謂理智的靈魂本體；至於性之情應該由性所發之情感（feelings and passions），即可欲可愛與可惡可疾之情。由多瑪斯神學理解理性靈魂的功能應該包括理智

30 轉引自多瑪斯《神學大全》，第三冊，頁95；英文參閱 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, volume I (New York: Benziger Brothers, Inc. 1947), p. 403.

31 同上，頁96；St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, volume I, p. 404.

32 英文為：if we say that the essence of human nature together with human feelings are all produced by the Lord of Heaven。參閱 *The True Meaning of the Lord of Heaven*, (T'ien-chu Shih-i), p. 351.

33 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁565。

兼意志，理智求真，意志尋善。<sup>34</sup>然而，當人的理性靈魂產生實踐活動時，也必然兼及肉體的複合行動——情感之所發，從而有感情之萌動。這一切本是組成人之為人的形質二元中「形式」的根本，也是人之為人之理、是無可厚非的。利瑪竇所講的人性是本善無惡的，有些學者如孫尚揚等，便錯誤地以為是附會儒家的性善思想。利氏如此回答的原因，是出自神學中人類由天主所造，本善無惡的事實，不應該遭到質疑；換言之，全善的天主是不會從起初就創造一種惡的事實存在，這是天主教信仰中，對於至善創造主的肯定。

但是，在論到人性向外的作為（用機）方面，按多瑪斯神學的理解，理性靈魂與肉體合作產生複合行動時，則是另一種情形，利瑪竇對此做出的解答是，被天主創造的人是可以為善為惡的。他主要是從兩個方面作出說明的，一是性，二是情。關於性方面，他認為如果人沒有「疾病」時，即人的理智正常發揮、判斷正確，必然遵守道德規範，這樣人的行動作為當然是善的。關於情（feelings and passions）方面，利氏言情是性（human nature）之「足」（feet），是人性向外做出倫理行為的表現方式，因此需要時加謹慎，注意合乎道德規範，不要被自己的情慾束縛，否則為善的事實便成為可疑的了。<sup>35</sup>但是，如利瑪竇接下來論述的人性，不是不能做惡的：

性情（our natures）之已病，而接物之際誤感而拂於理，其所愛惡，其所是非者，鮮得其正。鮮合其真者。然本性自善，此亦無礙於稱之為善。蓋其能推論理，則良能常存；可以認本病，而復治療之。<sup>36</sup>

其實，利瑪竇在此將人之所以能行惡的原因加在性有「疾病」與情有「偏疾」的不得已或被動性一面了。不僅如此，利瑪竇在後面也沒有否定人性有主動作惡的能力，也就是人意志的自由運作，因為人已經受到原罪傷害的事實，利瑪竇是非常清楚的。根據多瑪斯引用教父奧斯定的《天主之城》對人類原祖在犯罪前與犯罪後所作的有關靈魂之情（the passions of the soul）的解釋是這樣的，即便在人沒有犯原罪時也是有靈魂之情的，諸如對於天主全善、全能，對於受造物的美好等表達出的愛情和喜樂，當時，人因為在純真的狀態中，同時也沒有惡的存在，因此便缺少了對於惡所有的畏懼和悲傷等。<sup>37</sup>顯然，利瑪竇在論述人性時並沒有將現實中的人放置到未有原罪的狀態中，也不是不知道人是由理性靈魂與肉體結合而成的，所以更進一步闡述了受原罪後的人性現實。多瑪斯也提到過，犯有原罪之後的人諸情所屬的感官嗜慾（the sensual appetite）不完全服從人的理性，而這些情有時是可以影響人理性判斷的，有時則是隨著理性判斷而引起情感的萌發。因此，人在本性善的情況下，也完全可以為善為惡的。正如利瑪竇所言，這種人性可為善為惡的事實並不能

34 多瑪斯說「意志是一種理性嗜欲。嗜欲則只求善，理由是因為嗜欲無非是對某物之傾向。」《神學大全》，第四冊，頁99。

35 參閱張曉林：《天主實義與中國學統》，頁137-138。

36 《天學初函》，第一冊，頁566。

37 《神學大全》，第三冊，頁290-291；英文見 *Summa Theologica*, volume III, p. 483。另參奧斯定著，吳宗文譯，《天主之城》，第十四卷第十章（長春：吉林出版集團有限責任公司，2010年6月），頁469。

說明人性就是不善的，到底人的良知良能仍未泯滅，可以趨善避惡。這樣更貼切人性的實在狀況了。<sup>38</sup>

有關孔子的人性論，自古就有不同的理解與闡發。然而，從1993年出土的史料《郭店楚簡》看，孔子的「性相近也，習相遠也」中（《論語·陽貨》的「性」應該是「生之謂性」的人之自然本性。這一點應該與利瑪竇基於歐陸神學背景闡發的人具有性與情的事實相符。這個自然本性主要表現在所發出的情上面，也就是以情為性的一種外在表現方式，

38 筆者並不同意孫尚揚和張曉琳兩位教授對利瑪竇把持人性善的同時，又有偏向人性惡的主張。孫氏在其書中引用的利瑪竇《天主實義》第八篇原文為：「世人之祖已敗壞人類性根，則為其子孫者沿其遺累，不得承性之全，生而帶疵……民善性既滅，又習乎醜，所以易溺於惡，難建於善耳。」接下來孫氏的解讀是，「於是天主只好化成人身，親來救世。這裡，強調了救世主上帝的至上性，便否認了人易於以自由意志建善的能力。由此可見，中世紀經院哲學中在教義上的矛盾同樣糾纏著利瑪竇神父。」但是，筆者從《天學初函》（第一冊）看，原本是「世人之祖已敗人類性根，則為其子孫者沿其遺累，不得承性之全，生而帶疵……性體自善不能因惡而滅……民善性既滅，又習乎醜，所以，易溺於惡，難建於善耳……」；《東傳福音》所收錄的北京圖書館所藏明刻本《天主實義》則是「但民善性既滅」；鄭安德編《明末清初耶穌會思想文獻彙編》第1卷所收錄的梵蒂岡圖書館藏本為「但民善既滅」。各個《天主實義》中文版本中並沒有在「世人之祖已敗人類性根」中出現「壞」字，而「民善性既滅」也非「民善性既滅」，一字之差，卻是兩種意義。至於孫氏根據此句論述的利瑪竇在《天主實義》中有可能受到奧斯定影響也主張人類性惡的傾向，便失之毫釐，謬以千里了。至論張曉琳教授在其博士論文中的解讀，是在孫尚揚誤解的基礎上加以引用的，其結果同樣是誤會。參見《天主實義與中國學統》，頁38-39和頁137註解1；孫尚揚，《基督教與明末儒學》（北京：東方出版社，1994年12月），頁89；《明末天主教與儒學的交流和衝突》（台灣：文津出版社，民國81年2月），頁89。吳相湘編，《天學初函》，第一冊（台北：台灣學生書局，1965年影印版），頁627-628；周燮藩主編，《東傳福音》，第二冊（合肥：黃山出版社，2005年10月），頁94；鄭安德編，《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，第一卷（北京大學宗教研究所，2003年），頁175。

另外，有關奧斯定有主張「性惡論」的嫌疑，我們不能將之列入天主教中古

指出「情生於性」的事實，此外「喜怒哀樂之氣，性也」，「好惡，性也。所好所惡，物也。」<sup>39</sup>而在《郭店楚簡》的〈性自命出〉、〈語叢〉等篇中更區分了諸如愛與親、喜與樂、惡與怒、慍與憂等，並且認為樂、親、怒比喜、愛、惡等更為強烈，這樣就劃分出了哪些情感是直接出自原生態人性，哪些感情是附著於其他感情的。就此展現了先秦時期以自然性的生命界定人性的事實。據陳來的研究，此書簡補足了孔子的人性論，也就是以人內在的喜怒哀悲之氣論性，「以生之自然論性，以情論性，而不是以理論性，以生之當然論性，也不是以善惡論性。」<sup>40</sup>從而為補足作為先秦時期首倡

神學的正統或主流神學思想，因為在《神學大全》中，我們可以發現到對於人犯原罪之後，是否「人性之善」全部被罪惡消滅的問題，多瑪斯曾引用了奧斯定的《基本教理手冊》的思想否決了這種思想，其中他也曾提出了人天性所具有的三種不同的善：1、靈魂的機能（理性、意志）；2、人天性中對於德性的傾向；3、所具有的原始正義等。而因原罪完全被傷害的是第3中的善。參《神學大全》第五冊，第85題「論罪過之效果」，頁391-395。當筆者在結稿之際，發現了羅秉祥教授的論文〈利瑪竇性善論：天學與漢學宋學之辨〉，他對孫尚揚、張曉琳兩位教授的誤讀也提出了批判，同時羅教授還對利瑪竇的「民善性既滅」產生了懷疑，認為利氏在主張性善時可能不小心用錯了一個字。至此，筆者在發現三位教授之所以對利瑪竇的人性論之善惡表達產生懷疑，都導源於參照引用了同一份資料的問題。之所以對「民善性既滅」作出誤讀（孫、張）和懷疑（羅），導源於三位學者都使用了蘭克實、胡國楨譯注，中英版《天主實義》（1985）的原因。只有在此書第579段出現「民善性既滅」。筆者則不知其版本之來源，或是打印有誤？

39 李零著，《郭店楚簡校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年8月），頁136。

40 陳來，〈儒家系譜之重建與史料困境之突破：郭店楚簡儒書與先秦儒學研究〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢大學中國文化研究院編（武漢：湖北人民出版社，2000年5月），頁567；另參趙法生〈孔子人性論的三個向度〉，《哲學研究》，8期（2010年），頁55-61。另參李維武，〈〈性自命出〉的哲學意蘊初探〉；東方朔，〈〈性自命出〉篇的心性觀念初探〉；劉昕嵐，〈郭店楚簡《性自命出》篇箋釋〉等心性論文章，載，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。



人性論述的孔子《論語》人性論起到了重大作用。

這份文獻揭露的人性論是早於孟子及其性善論思想的，也是春秋戰國時期最為古老的儒家完備人性論的主流。由這類理論思想才逐漸形成了孟子、告子、荀子、楊雄等各自不同的人性論主張。《郭店楚簡》對於孟子所主張的「性善論」、「德性論」，宋儒學時期的二程主張的「性即是理」，以及朱熹提出的「氣質之性」<sup>41</sup>等思想提供了更切實的論據。先秦儒學的人性論更強調一種自然主義式的人性觀，這也是利瑪竇為什麼要否定宋明儒學、返歸先秦儒學的意圖所在了。

## 2.2 人性自由與人性善惡

上已提到，人性能行善作惡是一種事實，卻不能就此斷定人性為惡。這一點合乎儒家學者的主流思想。

西士曰：吾以性為能行善惡，固不可謂性自本有惡矣。惡非實物，乃無善之謂，如死非他，乃無生之謂耳。<sup>42</sup>

對於西士的主張，筆者認為利瑪竇所帶出的應該是神學人論中人性具有行善與作惡的自由抉擇 (free will) 的概念，這種自由是天主在創造世界時賜給人的。自由是天主的一種恩賜，而不能說人具有此種自由抉擇，便將人性連帶其自由能力一同劃為人性惡的定義中。這就是利瑪竇基於西方神學

作出的答覆，也是中古世紀的正統神學主張。「性能行善惡」的自由能力是怎樣的呢？利瑪竇並沒有說明，但從其語句的表達上理解，在有意說明此種能力是一種天然的，或人性本有的。關於這種人性能行善作惡的能力，多瑪斯曾經否定了自由抉擇為一種習性 (habit / habituation) 的說法，因為如果指習性那便成了自然習性 (natural habits)、是後天的或非自然的了，就如同一個人通過不斷節制自己的某種情慾而訓練出一種節德那樣，是一種習性的配備 (well-disposed)，反而言之，人也能形成壞的配備。可是一個由人性所發出的自由抉擇是可以選擇善，也可以選擇惡的，自由抉擇本身應該是中立的或是兩可的。因此，在多瑪斯那裡，他將人性的自由抉擇命名為一種機能 (power)，即便是犯有罪惡的人也沒有失去這種天性的自由 (natural liberty)。<sup>43</sup>在《神學大全：論自由抉擇》第四節中，多瑪斯假設了對方提出的疑問後，引用古代教父大馬士革若望的意見明確指出了人性的自由抉擇就是人的意志 (will)，就是利瑪竇向中士提到的人靈所具有的一項功能。

對人性有了這種清晰的認識後，利瑪竇對於何為善人給出了自己的評定，強調只有那些藉著意志的決定去主動行善積德的人才可以成為真正的善人。也就說明了性善之人的外在修為，以德行斷定一個人的善惡與否：

人之性情雖本善，不可因而謂世人之悉善人也。惟有德

41 朱子，《論語集注》，《朱子全書》，第六冊，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編（上海：上海古籍出版社，2002年12月），頁219。另參（宋）黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月），第五卷，頁92；第五十九卷，頁1387。

42 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁567。

43 參閱多瑪斯，《神學大全》，第三冊，頁133-135；英文參閱 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, volume I, p. 419。在此，我們發現多瑪斯的部份思想出自亞里斯多德的《形上學》與《倫理學》內容。



之人乃為善人。德加於善，其用也，在本善性體之上焉。<sup>44</sup>

利瑪竇是想脫離單純爭論靜態人性的窠臼，轉向人性的倫理道德一面，也就是從性之體的論說到性之用的轉變。也為下面回應中士的進一步提問，進而轉向探討倫理善（習善）打下了根基。關於「人性本善」與「有德之人乃善人」的關係，二者之間並不存在任何矛盾，而是具有前後連帶關係的。因為人善與否僅憑儒家人性論傳統看，也不能簡單地從「天命之謂性」或形而上的義理之性去理解，還要結合氣質之性的外發進行探討。這就是當人秉持天道進而實踐於生活中時，會有道德之善的產生，這樣的人性便是一個活生生之人的表達，表達出了其個體的才華、情感與氣質。這樣的結果便如宋週濂溪所言「誠無為，幾善惡」的本意了，即所謂「幾者，動之微，善惡之所由分也。蓋動於人心之微，則天理固當發見，而人欲亦已萌乎其間矣。」<sup>45</sup>一個人善惡與否、德備與否便就在此處揭曉了。就此而言，利瑪竇與宋明理學的人性思想存在著某種程度上的關聯。

中士曰：性本必有德，無德何為善？所謂君子，亦復其初也。

西士曰：設謂善者，惟復其初，則人皆生而聖人也，而何謂「有生而知之，有學而知之」之別乎？……性之善為「良善」；德之善為「習善」。夫良善者，天主原化性命之德，而我無功焉；我所謂功，止在自習積德之善也。<sup>46</sup>

44 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁568。

45 王雲五主編，週濂溪著，《週濂溪集》，第二冊（上海：商務印書館，民國27年6月），頁81。另外，關於儒家人性論分析參看朱維煥，〈儒家人性論之觀念演進與形而上根源〉，《鵝湖月刊》，第十九卷第五期，頁11-16。

46 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁568、569。

利瑪竇為了反駁中士的論題「性本必有德」以及「復性說」的理論，<sup>47</sup>提出了本性之良善與見諸行動為習善的道德二分法。而「良善」本身不足以稱述為有德或有功，至多是彰顯了人之為人的本有之善或自然美。這一點同樣是出自天主教的神學傳統。根據《聖經》創世紀1章26節與天主教神學理解，人一被造或出生便是天主的肖像，這天主的肖像尤其是指人靈魂的面貌，即具有理智與意志，能分辨善惡，並且有自由選擇的能力。然而，人是帶有原罪的，在接受基督救恩的過程中，必須以自己的實際行動排除內在情慾和外在此惡的干擾，以回應天主的召叫，在世賺取天堂的永恆賞報，這便是行善與立功的道德作為。就此，當論及一個人是否為善人或為德之人時，自然是從個人的生命實踐中加以分辨的。利瑪竇是以天主教較為傳統的神學思想，來論辯「性本必有德」的觀念，從而強調人性善的外在作為。至於原罪之後的人是否憑自己便可以賺取功德，是否需要天主的恩寵，利瑪竇在第八篇中才給予了肯定，提出了人只要立意為善，僅是一念之差的事情自會有天主的扶助。另一方面，我們也不可否認利瑪竇所具有的希臘哲學思想，而西方神學便是奠基在希臘哲學上進行論述神、人、萬物的。亞里士多德在其《倫理學》中就強調人的德性分為兩種，一是理智的，一是道德的。理智德行需要由教導形成；道德德行需要人的生活實踐，即通過行為養成，這類德行是對人生活實踐的稱讚，不是人一出生就配備的。當利瑪竇有意區分人性德行時，作了這種德行上的區分，將人由行動養成的美德命名為「習善」，以反駁中士提出的「性本必有德」的主張。

47 「復性說」出自唐朝李翱的《復性書》。

我們不能否認中士與西士所討論的德（行），可能具有實質的差別，即人憑其努力所建立的倫理美德與天主教神學主張的依靠天主的助佑所具有的超性美德。但是，我們可以通過利瑪竇前後反復提及「天主」一名，人是神形二元以及修德應修愛主愛人之德看，他始終是在強調天主教的人性美德，即神學中的依靠天主的恩寵所修練的德行，卻不把將自己約束在儒家的德性論中。

### 2.3 人性的完善：修德必修仁

為了完善人性的自我，人應該學習，也就是修己之學，「吾所論學惟內也，為己也。約之以一言，謂成己也」。<sup>48</sup>同時，利瑪竇也做出了神修與形修兩個方面的區分，然而二者不可截然分離，卻是一體化的，因為精神是身體的主人，「故神修即形修，神成即形無不成矣。」<sup>49</sup>有關學習目的，利瑪竇提出了世人慣常存有的六種趨向：一、僅為追求知識；二、通過傳授別人知識，以獲得安身立命之資；三、或是為讓別人瞭解自己；四、教導別人，表現一種對人示愛的關懷；五、或是為了自我修養，展現出個人的智慧；六、也是最高超的一種，就是「成己以合天主之學旨耳」。在第六點上，人在合於天主旨意的同時，也就達到了人性論上自我完善的目的。可以說，利瑪竇在「為學」的論述上，指出了一種以人性求諸外在主體（上帝）的目的，刻意插入了一種儒家人性修養中沒有的神人關係，指出人性的真正完善就在「至高神」那裡，而不是純粹的個人修為在起決定作用。比他此前所論述的道德性「習善」更加推進了一步。筆者以

為，這是他於《天主實義》前兩篇論述了天主論之後，特意針對儒家學者（中士）把人性論定姓為天主教信仰以天主為人生終向的人性修養論的特色。也是故意在中國儒家重視人性的社會中注入一種新的觀念，間接地修正了儒家為學的傳統。

針對人性的修養與完善，利瑪竇還應用了一則天主教靈修學中常見的例子，即除野草、施肥料的農業耕作上的程序，以此來比喻修德的初步工作，「吾素譬此工如圃然，先繕地，拔其野草，除其瓦石，注其泥水於溝壑，而後藝嘉種也。」<sup>50</sup>因此，「學者先去惡而後能致善，所謂有所不為方能為焉。」<sup>50</sup>利瑪竇於此提出了五組對立的倫理問題：即色欲相對於勇毅；驕傲相對於謙德；惑於非義之財相對於秉守廉潔；沉溺於功名相對於超世脫俗；怨天尤人相對於立於仁義。因此，接著帶出了「知己之惡者，見善之悅，而易入於德路者也」的理論，就是天主教靈修學中講究的修德之時，應該具有的自省能力。相類似的思想我們也可見於《大道指歸》的思想中，「吾人其持利斧，逕砍病根，庶幾情斬欲絕，得保心靈平安。果能斬草除根，歲去一病，則全德之臻，指日可期矣。」<sup>51</sup>除了修德之前應有的剪除恶習的工夫

50 同上，頁579。

51 朱希聖譯，《大道指歸》（又名《師主篇》）（香港：公教真理學會，1947年8月），頁38-39。關於此書，一般公認的作者為一名十五世紀德國的隱修士多默·耿思（Thomas a Kempis, 1380-1471），在此書的前言中，我們發現到「《師主篇》這一部書受到最崇高的評價：教宗聖庇護五世（1504-1572）、教宗真福庇護十世、聖依納爵、聖嘉祿（1538-1584）、聖伯拉明樞機（1542-1621）等大聖明賢，還有教內教外的哲人學士，也都大為推重，極口褒揚。」在中世紀的修道院中是一部備受歡迎的作品。參閱多默·耿思著，徐匯總修院譯，《師主篇：導言》（香港：公教真理學會，1956年8月），頁2。

48 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁573、574。

49 同上，頁574。

外，西士也提到了其他人性修養的工夫，即每日的「省察」與應有的痛悔之心，這西方靈修學中在人性完善過程中不可或缺的方法。在省察過言行之後，有善則繼之，有惡則必自懲戒的訓言也成了人生修養過程中重要的一環。惡則要發出深深的痛悔之情，如此便可以恢復人性本有的美善狀態。「改惡之要，惟在深悔……心之既沐，德之寶服可衣焉。」<sup>52</sup>此類悔罪遷善的思想正展示了靈修學中的功過觀。通過這種觀念，我們可以看出利瑪竇也流露出了其所屬修會會祖的主張，也就是依納爵《神操》中的部份思想，即利瑪竇向中士所展示的，修德也需要講究方式方法，也需要分出先後次序。

哪一項美德是最重要的？在闡述先修哪一種德行的時候，利氏提出了德行的眾多性。此點應該能得到中士的同意。隨之，他提出應該提綱挈領地習修，主張由一宗德帶動眾德的思想，指出《易經》中的「仁」為諸德之綱的要領。「夫德之品眾矣，不能具論，吾今為子惟揭其綱，則仁其要焉。得其綱，則餘者隨之。」<sup>53</sup>利瑪竇指出了儒家的「仁」，將其解釋為「愛天主與愛人者」，也提到了學習之道要有持之以恆、貫通終身的堅強態度；而且，不單是為了知，也是為了行，即「力行而近仁」，「善學之驗在行德，不在言德乎」的修行理論。

利瑪竇將孔子的「仁」解釋為「愛天主與愛人」的總匯。就利瑪竇闡揚的本意而言，此儒家的「仁」顯然也就成

了天主教誠命的總匯或基督之愛，那是耶穌對其門徒的多次訓誨之言，全部法律書與先知書的總匯。<sup>54</sup>對利瑪竇自己而言，顯然對儒家的仁具有修補、改造的用意，即所謂的「合儒補儒」以致「超儒」的用意。因為在歷代儒家強調「仁」的背景下，雖然可以將「仁」歸納為「愛人」，此點並不違背孔子以「愛人」釋「仁」的基本點，但是利瑪竇大膽地將儒家的「仁」解釋成了天主教的「愛主愛人」，則是頗具深意的。這種改造性的用意是將人修德的根建立在客體面上，因為以天主教的修養觀理解，人性道德的完善或具有永恒的倫理價值與否，完全基於人願意或是否將自己的意向歸到神那裡，簡言之，能否以神為人生命活動的出發點。並且在「愛天主」與「愛人」之間還存在著一種前後關係，即為了愛天主而愛人，「而為天主者，愛人如己也」；<sup>55</sup>在論述愛人時，利瑪竇又反過來將「愛人」視為驗證「愛天主」的一條印證法則（若4:19-21），甚至將天主教中的「神形哀矜」也搬了出來，再驗證愛人的真切性。<sup>56</sup>這樣形成的邏輯次序儼然是一套西方的神學思想。這種將修「仁」歸結到「上帝」，也就是將修德之基奠定於神的做法，為明末部份儒家學者視為破壞儒家以人論為本、以修身為要，而不求惦念功過於來世的道德觀埋下了批判攻擊的隱患。這種對於儒

52 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁581。

53 同上，頁581。

54 《聖經·新約》有瑪22:34-40；谷12:28-34；路10:25-28；羅8:10。《聖經·舊約》有申6:4-5「愛天主」；肋19:2-8「愛人如己」。

55 利瑪竇，《天主實義》，《天學初函》，第一冊，頁582。

56 「神形哀矜」作為愛人的行動表現或規則在天主教靈修傳統中由來已久，可以追溯到脫利騰大公會議之前的靈修傳統中，利瑪竇在書中特別提出，「愛人非虛愛，必將渠飢則食之，渴則飲之，無衣則衣之，無屋則舍之，憂患則卹之、慰之；愚蒙則悔之，罪過則諫之，侮我則恕之，既死則葬之，而為代祈上帝，且死生不敢忘之。」《天學初函》，第一冊，頁586。

家「仁」的改造性解釋，並不符合儒家的要領，在儒家的觀念中，「仁」雖然為諸德之綱，然而超越諸德的，而諸德應該是其表現形式，倫理道德的實踐也可以說是實踐仁的方式。<sup>57</sup>因此，「仁」顯然是一種倫理道德的總名稱，並沒有天主教的超性意味，也不具有求諸神明的意圖。

不僅如此，利瑪竇在愛天主方面的論述上走得更遠，他提到了從認知到愛慕的過程，也就是從「先須竭心通天主事理」到「廣仁」的次序，完全是依循著奧斯定、安瑟莫（Anselmus, 1033-1109）等神學家的思想。奧思定在《論三位一體》中提到，認識具有記憶、理解和愛，在人的記憶功能中存在著理解、也存在著愛，「因為我們在那兒發現了這二者，當我們通過思想發現，我們不僅理解某物並愛它……倘若不具備某種她正意欲的事物的知識，就會不知道要正當地愛什麼了」。<sup>58</sup>安瑟莫則繼承了奧思定的神學思想，說出了「信仰需要理解」的千古名言，指出人的理解力在認識天主事理上的重要性。利瑪竇提出了由愛天主、愛人可以達到德行上的完善，「行斯二者，百行全備矣」，正合於奧思定的神學思想。奧思定根據聖經的教導認為「愛」是一切誠命的總歸、一切誠命都是以愛目的，而且他曾經引用保祿的話

說：「這訓令的目的就是愛，即由純潔的心、光明磊落的良心和真誠的信仰所發出的愛」（弟前1:5；若一4:16），他還根據耶穌愛的教導指出愛是包括愛天主和愛鄰人兩個方面的（瑪23:40），<sup>59</sup>「愛增加，欲則減少，直到愛增加到不會再被超越的地步」。<sup>60</sup>則是修德路途上一種人性美德與人性慾念此消彼長的關係。

「愛天主」的愛應該是一切德行的原理和根源，也是得救的標誌，更富有救贖性意義，「愛德作為一切德行的原理，它規範了人的存在方式，即走出自我中心論的誤區，回歸到上帝之下、萬物之上這一存在的秩序，服從上帝的意志」，<sup>61</sup>這就是人生之外的終向，是利瑪竇在《天主實義》人性修養論中強調「修德必修仁」的最終動機。在奧思定的人生修養論中，一個人是不可能使自己成為有福之人的，也不可以藉著它物使自己達到有福的境界，使人成為有福之人的是萬物的創造者，只有當人學習從自我走向愛天主時，他的生命才會變得富有意義，也就德備功全了。<sup>62</sup>這一思想在《天主實義》第七篇中變成了人要藉著修仁——愛天主愛人，特別是愛天主在萬有之上，因為天主是諸德的根本，他的善也是沒有界限的，只有他能賜給人美德、充滿人的性情。如此就把天主放到了人性修養的第一位上。

57 參閱馮友蘭，《中國哲學史》，上冊（北京：中華書局，1947年10月），頁101。

58 奧思定，《論三位一體》，頁439。奧思定在此書中為講明三位一體的天主及其關係，還提出一種心理學上的論證手法，即人的心靈具有三要素「心靈、心靈的自知、心靈的自愛」（*Men, Notitia sui, Amor sui*），它們是一體的，也是平等的，是一種「三位一體」的結構，由此，他便指明了「心靈若非認識自己，是不能愛自己的」的理論。因此，我們發現心靈的三要素之間存在著一定的次序結構。

59 奧思定著，田永正譯，《基本教理講授選集：基本教理手冊》（台灣：聞道出版社，民國73年10月），頁289。

60 同上，頁289。

61 張榮，《神聖的呼喚：奧古斯丁的宗教人類學研究》（石家莊：河北教育出版社，1999年12月），頁197、198。

62 奧思定，《基本教理講授選集：論基督徒的修養》，頁175。



## 結語

在引言中已經提出，利瑪竇與中士對談的人性問題是中國哲學的核心內容，然而，利瑪竇是基於西方神學對人性作出闡述的，其中包括對宋明理學的批判，對孟子人性本善作出的解釋及對復性論的否定等。可以說，他是有意將西方神學思想注入到中國哲學中的，其中包括他運用的希臘哲學家亞里士多德的靈魂學說，奧思定的認知（理解）到愛慕的理論，以及天主使人成聖的人性修養論，在此論述過程中更繼承了多瑪斯《神學大全》中的人性理論。

關於奧思定的思想，在《基本教理手冊》和《論基督徒的修養》中，奧思定完全將基督徒的整個道德歸結到了愛德上面，即愛天主與愛人之德。這是人性道德的滿全與完美表現。在天主教的倫理中，「他將各種德性看為唯一愛德之不同形態。」<sup>63</sup>他把「愛天主」的效果展現在「愛人」上面了。孔子所言的「仁者愛人」，在利瑪竇的解釋下，轉變成了「愛天主之效，莫誠乎愛人也」的天主教色彩。關於多瑪斯的思想，多瑪斯談人在世能爭取永生之功績時，也提到此功績主要在於愛德，其次才是其他德行，而人性的其他德性是受愛德支配的，指出了愛德具有推動其他德性的作用。<sup>64</sup>利瑪竇是以西方的神哲學思想來破除新儒家的性本必有德思想，在論述過程中把人性的修養基礎和目標放到了上帝身上，並以天主教的「愛主愛人」解釋儒家的「仁」觀念，由此對於儒家人性及其修養作了全備的修復。

63 包達理著，劉俊餘譯，《奧斯定思想概論》（台灣：聞道出版社，民國74年10月），頁311-312。

64 多瑪斯著，《神學大全》，第六冊，頁360。

本論文是在繼承中國悠久的重視人倫道德的文化傳統下進行命題選擇的，為的是駐足當代中國社會變遷的現實（儘管由於篇幅限制沒有對中國當前文化現實作出介紹），將西方天主教神學結合中國文化傳統進行反思的。在此，是以中國哲學的核心問題人性論為焦點，<sup>65</sup>展現一種西方神學人論的優越性與中國人性倫理的可互補性，也就是以天主子的降生救贖挽救單純的人性修為、以修復國人無根基的人性現實。其次，本文至少提供了一種以西方神學對比中國哲學與文化的新視角，有助於本地化神學去開發新的議題。再者，由於過去學者們多從天主／上帝論方面闡釋利瑪竇的觀點，如漢語詞語的選擇、東方哲學表達西方神學的方式，並有意為中國的天或上帝注入神學的位格概念等。本論文則是從利瑪竇的神學人性論展開思考的，期望為基督徒在理解利瑪竇的《天主實義》時提供值得參考的另一面向。

65 有關「人性」問題作為中國「人」的哲學的重要性議題，除緒論中所指出的哲學家外，另參徐復觀人性論專著《中國人性論史：先秦篇》（台北：商務印書館，民國58年1月），作者在其中完全展示出了先秦時期有關人性論述的理論形成及各個派別的不同觀點。