

华东师范大学

---

硕士学位论文

---

传教士诠释策略下的儒学本体论范畴

---

姓名：陈文波

---

申请学位级别：硕士

---

专业：比较文学与世界文学

---

指导教师：谢家驹

---

20080501

## 摘要

中西文化交流史一直是学界极为关注的问题，学者们通过发掘和梳理历史史实而试图厘清中西文化的同异之处，探寻彼此会通的可能性，目的是能够反观中国文化、找到文化前进的道路。其中，明末清初经由传教士中介肇始的一段中西交通故事为观照这一问题提供了历史之镜：传教士东传到中国的不仅仅是教会的教义信仰，而且还包括意义更为广泛的西学整体。从质测之学到义理之学，传教士用他们自己丰富的西学知识参与到了中国思想史的演进中，为我们的思想进程开启了新的可能性，其中，又以利玛窦为代表“中国通”传教士们最为著名。他们在仔细研读中国典籍的基础上，用中文撰写出了颇具分量的思想论著，积极参与到当时的思想论争中，产生了巨大的影响。

本论文主要立足于整理分析利玛窦的名著——《天主实义》对儒学本体概念范畴（“太极”、“理”、“性”）的理解，试图勾勒出利氏运用某种解释策略切入到儒学范畴命题中去的整体图景，同时也要说明他是在怎样的基础上解释这些带有根本意味的概念的。通过文本的细读，我发现利氏主要是利用了对话体的论述方式以及“释义”的方法对儒学概念进行了一系列的意义置换，从而将天主教义理纳入到儒学概念范畴中，达到其向中国人宣传教义的目的。可问题在于，尽管利玛窦抱持着将儒学概念天主教化的目的，但实际的结果却超出了他的预料：“释义”是一个双向的过程，天主教义理在置换儒学原义的同时自我也在发生变异，儒学含义也会褫夺天主教概念的本义，从而出现了儒学化的天主教概念义理，文化交流的意义也因此显得更为复杂深刻。论文的目的是要能够透过文本的诠释去揭示出事件背后所蕴含的文化交流史的价值与意义，进而深化我们对这一段史实的理解和认识，并且探寻到一些文化交流与碰撞的特点。

**关键词：**太极、理、性、传教士、《天主实义》、儒学、范畴

## ABSTRACT

The history of the communication between the Chinese and the Western cultures has always been a hot subject in the academic world. Scholars try to find out the similarities and difference between these two civilizations and then to build a bridge between them. Actually, the true purpose of this study is to reflect on and then to promote the development Chinese culture. During the whole history above, the communication, which happened in the late Ming Dynasty and early Qing Dynasty, was assumed by missionaries and it provides us with a historical mirror to discern questions related to cultural exchange: those missionaries did not only propagandize Christian teachings and beliefs, but they also introduced the whole Western thought into Chinese culture, including science and philosophy. During this process, these missionaries took part in the advancement of Chinese thought history. Among those missionaries, who had a good knowledge about China, Matteo Ricci was a representative one. He had carefully studied Chinese classics and then wrote a series of works in Chinese which had a deep influence on the whole Chinese society.

This dissertation deals with the interpretation about three basic Confucian concepts — Tai Chi, Coincidence Principle, and Nature (Hsing) in Ricci's famous works *T'ien chu Shih-I*, trying to outline the

holistic prospect and the main principal of Ricci's interpretation. It is confidently pointed out through the close reading that Ricci had made use of some kind of hermeneutic approaches, including "dialogue" and "paraphrases", to change the original meanings of those Confucian ideas. His intention was to transplant the Christian thought into Chinese ideas and eventually attracted enough Chinese people to believe in Christianity. Though this was an effective way, its result actually went beyond Ricci's expectation: "paraphrases" was a bidirectional process. When those Christian concepts replaced the meanings of Confucian ideas, they also had to change themselves to accommodate Chinese people's traditional belief. Thus, it would exist some so-called Confucian-Christian conceptions, which definitely deepened the significance of this cultural exchange as well. Besides, this thesis aimed to reveal the true sense and value of cultural communication. Of course, my ultimate purpose is to gain deeper understanding about this historical fact and get some clues of the features in the contact between Chinese and Western cultures.

**Key Words:** Tai Chi, Coincidence Principle, Nature (Hsing), missionaries, *T'ien chu Shih-I*, Confucianism, conception

## 学位论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：陈文波 日期：08.05.12

## 学位论文使用授权声明

本人完全了解华东师范大学有关保留、使用学位论文的规定，学校有权保留学位论文并向国家主管部门或其指定机构送交论文的电子版和纸质版。有权将学位论文用于非赢利目的的少量复制并允许论文进入学校图书馆被查阅。有权将学位论文的内容编入有关数据库进行检索。有权将学位论文的标题和摘要汇编出版。保密的学位论文在解密后适用本规定。

学位论文作者签名：陈文波 导师签名：谢家驹

日期：08.05.12

日期：2008.5.12

## 传教士诠释策略下的儒学本体论范畴

### 引言

17-18 世纪是中西文化交流史上难得的辉煌时代，中西文化凭借天主教传教士的传教努力进行了一次较为平等的接触和对话，清理这一次文化交流所遗留给我们的思想启示和精神财富是当下国际汉学界的重点所在。尽管很多学者已经从文化交流以及中国天主教历史发展角度对这一段交流史进行了富有成果的研究，成果颇丰，但如果仅仅定位在文化交流或者宗教史领域未免过于狭隘，因而，现在一些学者试图在将其纳入到中国整个思想史进程中来加以考量，“回到思想史”<sup>1</sup>成为了颇具号召力的口号。当然，如果要真正将这一段史实从中国思想史角度加以研究的话，首要的问题是找出传教士们是如何通过自己的思想实践活动加入进而影响到整个中国思想史进程的（有关这一方面的研究，台湾学者开拓甚多，特别是张永堂对于乾嘉学派与传教士之间关系研究颇有启发意义）；在我看来，更为根本的问题是要学会“责问”研究者本身发问的权限，当研究者提问传教士们是否通过理解、解释中国文化来加入到思想史进程时，他们需要警醒自己发问的角度，即是不是“杜撰”了一些传教士或者中国士大夫们根本没有考虑也不需要考虑的问题，有没有以一种高人一等的态度去指责传教士们误读中国文化，同时又惋惜士大夫们的固执与闭塞导致了中国失去了能够与西方文化共同进入到“现代社会”的良机。这是一种基于我们时代思维逻辑的“妄断”（或者更恰当地说是接受了西式形式逻辑思维基本原则和训练之后的表现），因为用一种现代人的看视方法来关照历史，最容易犯的就是打破了古代事件本身的圆融性，甚至会遮蔽事件的本真状态，从而让历史情境处于“失语”的尴尬中。当然，我没有也不可能提倡“回归本义”的反诠释学行为，而是要规限我们研究的权限，时刻注意历史情境的有效性。

“回到思想史”的要求使得我们必须以全新的视角来重新审视这一段交流史，而对于“思想”文本的重视也使得我们更为关切传教士们是通过何种途径参与思想史进程的。我们当下所能够获及的只有传教士们的著作（当然，我不是说只有著作才是传教士们参与思想讨论的唯一途径，事实上，他们与士大夫们日常交谈更能够在思想层面上对当时的士人产生直接的影响），因而，从何种角度将这些外国人写的中文著作置于中国文化语境中去考量将对研究者自身的视域形成挑战。而要弄清楚他们在“思想史”上到底起到了什么作用，我们首要做的就是进入文本本身。通过对文本的细读，研究者需要仔细辨析中国文化特别是各种概念、命题、范畴对于传教士而言究竟有何种意义，而他们又是如何将自我理解

---

<sup>1</sup> 张西平为刘耘华的新著所写的序言标题就是“回到思想史”。见《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社 2005 年版，序言 2。另外，张西平本人的著作《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，北京：东方出版社 2001 年版，就曾进行了有益的探索。

以及西式思维带入到对于中国经典文本的解读中去的。另外还有必要考查入教的士大夫们是如何接受并解释西学(包括天主教教义以及传教士们引入的西方文化整体),在此基础上,他们又是怎样调和并且“改造”中国文化传统的(更确切地说是为中国文化输入异质因素)。<sup>1</sup>这样一种思想史的路径将会彻底打破传统汉学重材料轻义理分析的传统,同时也有助于我们更全面地廓清整个明清之际思想的嬗变。

本文要做的是上述宏大工程中一个极为细小的工作,只针对一部著作——《天主实义》是如何阐述儒家本体范畴概念这一问题进行梳理,以期能够把握到一些传教士们阅读中国文化时的共性。之所以选择《天主实义》作为文本来研究,一来是因为利玛窦本人是中国传教事业的奠定者和领导者,其传教策略得到了多数耶稣会传教士甚至是康熙皇帝的认可(当时有称“利玛窦规矩”);二来《天主实义》是第一部也是影响最大的一部中文护教学著作,其对于中国文化特别是儒家文化的基本看法为后来的其他传教士树立了典范,在某种意义上,它也是中西文化汇通比较的一部诠释学著作。<sup>2</sup>我的研究路径主要是遵循西方诠释学的理论,从同异之辨角度仔细分析利氏著作《天主实义》中的儒学本体论概念范畴,试图勾勒出以利玛窦为代表的传教士们切入儒学传统时所采用的基本诠释策略及其产生的后果。

---

<sup>1</sup> 关于普通入教士人的情况分析,可以参见黄一农的巨著:《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年版。黄氏撇开了对其已经有颇多研究的教会三人柱石——徐光启、李之藻、杨廷筠的关注,将视角伸向了普通的教徒,对其身处文化矛盾以及碰撞过程中的心态和人生经历作了令人信服的研究,这对于研究当时的思想状况有着十分重要的意义。

<sup>2</sup> 张晓林博士在其研究著作中以一章的内容阐释了为何需要将《天主实义》视为诠释学的范本。见《〈天主实义〉与中国学统——文化互动与诠释》,张晓林著,上海:学林出版社2005年版,第四章。

## 第一章《天主实义》中利玛窦的诠释策略及其问题

### 第一节 诠释策略的文化语境

从十六世纪末第一批耶稣会士来华一直到十八世纪末耶稣会为教皇格勒门第十四(Clement XIV)下令解散(但在华耶稣会一直持续到 1785 年),中西文化通过传教士的中介发生了极具历史意义的碰撞,而碰撞中文化与文化之间的相互误读也成为文化交流史研究中最具有价值的材料,为后来者认清历史、理解本土和异质(域)文化提供了参照系。但是令研究者们争论不休的是在当时的文化语境下传教士们到底以何种策略理解中国文化抑或是他们有没有真正理解中国文化。其实,从形象学和阐释学的角度来看,传教士们是否真正理解中国文化并不重要,重要的是“理解”作为存在的事实本身,是传教士们如何面对甚而融合其所感受到的中国文化并且将其纳入自身的思想体系中。但是,任何思想行为都不是单独静止的客观体,而是在流变不止的社会文化语境中产生并且发挥影响的。因而,对于我们研究者来说,最重要的是要梳理出传教士们产生这种理解的历史与文化语境。

毕诺(Pinot)在《中国对法国哲学思想形成的影响》一书的前言中提出了一个具有普遍意义的观点,他认为具备“自我灌输”一个外来文化需要两方面前提:一是对自我文化的“惴惴不安”;二是外来民族文化在此时出现,并“带来能满足自己需要和愿望的因素”。<sup>1</sup>而此时的晚明思想界,正像何俊书名显示的那样,正处在一个“思想裂变”的时代:王阳明标举“良知”本体以及“致良知”打破了朱学一统天下的局面,而王本人的谢世也使得其“道术为弟子所裂,直接呈现出了整个晚明思想的裂变”。<sup>2</sup>恰逢此时,以耶稣会传教士为代表的天主教为了宣扬天主的荣耀而进入到晚明社会,参与了这次思想论争。当时思想界驳斥王学末流流弊的自由论争已经十分热烈,而士大夫们四处讲学的风尚也进一步刺激了论争的蔓延,这些客观上也为传教士们创造了“百家争鸣”的自由氛围。是时主流士大夫对于空谈心性之学的深恶痛绝,社会上对于“实学”的呼声日渐高涨,而如此众多的有利因素使得传教士们有机会将天主教冠以“实学”的名目推荐给士大夫,并由此赢得他们对于西学的赞赏,一部分人甚至皈依天主教。这其实是一种由自我文化的缺失而去询问他者文化的心理,在此,我们可以借用孟德卫论述当时欧洲转人向东方时的普遍文化心理来说明当时中国士人的文化心理:“这个询问(对于外来文化的询问——作者注)至少部分地是由对西方文化的根本观念和根本做法的正在增长的犹豫和怀疑引起的。通过在国外发现相同的东西,人们大大增加了对深信的国内事物的犹豫动摇。这种哲学上的、精神上的探寻,表

1 《中国对法国哲学思想形成的影响》,(法国)毕诺著,耿昇译,北京:商务印书馆 2000 年版,第 ii 页。

2 《西学与晚明思想的裂变》,何俊著,上海:上海人民出版社 1998 年版,第 2—3 页。

面上似乎只涉及信心的表现形式，但国内正在生的事折射在世界其他地方，这些折射也可以表达隐含在保全面子的言词中的深深的怀疑。”<sup>1</sup>对于士大夫而言，尽管他们深信中国文化的根本优越性以及面对自身文化危机时的应对能力，但当其接触到西学特别是西方地理科技等实学时还是深切感受到了中国在这一方面的缺失（这可以从一版再版并且为士人们高度评价的利玛窦本人绘制的《山海輿地全图》以及徐光启在为天主教申辩的奏折《辨学章疏》中对于天主教相对于儒家的独到之处的论述中可以看出）。因而，正是传教士们契合了中国思想界已经开启的对于主流思想的怀疑和批评，才使得他们能够较为顺利地进入到中国文化中，获得士大夫们的思想认同。

上面我们只是粗泛地讨论了文化在何种状况下容易接受异质文化的观念。而事实上，思想文化语境不是一个单层次的静态概念，它与时代政治以及各种思潮有着极为密切的关系。为了进一步厘清传教士们当时所面临的明末社会文化境况，我需要引入两个人类学方面的概念：“大传统”和“小传统”。<sup>2</sup>我所运用的这两个概念是已经过葛兆光改造过的。按照葛兆光的理解，“大传统”是“一个时代最高水准的思想与文化，其代表是一批知识精英，但它们未必是社会的‘上层’，也未必能够成为‘正统’，除非他们的知识与权力进行过交融或交易，而形成制约一般思想的意识形态；而‘小传统’的人员构成也并不仅仅包括一般百姓，还包括那些身份等级很高而文化等级很低的皇帝、官员、贵族以及他们的亲属，他们并不以文字来直接表述他们的思想，而只是在行为中表现他们潜在的观念，他们并不以思想或文化活动为职业，因而不大有那种思想与文化的焦虑，更注重实际社会和生活的具体问题。”<sup>3</sup>在利玛窦所面临的晚明社会，程朱理学虽然还是官方钦定的意识形态，依旧占据了社会思想意识的“正统”地位，对于那些试图进入仕途的士大夫而言，这是他们必须要研习并且遵循（至少表面上）的思想理论（明代士大夫们要想求取功名，必须要熟读明成祖敕修的《四书大全》以及后编的极其繁琐的《大学衍义补》，这两本是当时朝廷所列的教科书，其主要理论均来自于程朱理学）。但是，明代中晚期的程朱理学早已经失去了原创时期的独创性和吸引力，而与此同时，经由王阳明挑战“理学”而兴起的“心学”则逐渐占据了社会文化思想的“主流”地位。可以这样说，这是一个“心学”“大传统”从民间走向庙堂的时期，而心学自身的分裂也激活了思想界此起彼伏的论争。思想界的异常活跃也造成了“思想管制”的松动，而这样一种大小传统并存与竞争

1 《莱布尼兹与儒学》，（美国）孟德卫著，张学智译，南京：江苏人民出版社 1998 年版，第 124 页。

2 张晓林将利氏所面临的晚明文化语境分为正统和主流，二者的区别之一在于前者是官方认可的作为意识形态主要来源的思想，而后者思想较前者更具有超越性和批评性。张氏此处的分类是对美国人类学家雷德菲尔德（Robert Redfield）大小传统概念的改造。见《〈天主教义〉与中国学统——文化互动与诠释》，张晓林著，上海：学林出版社 2005 年版，第 11 页。我在这里仍然采用大小传统的提法，但主要是依据葛兆光对此概念的改造。

3 《中国思想史——第一卷 七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，葛兆光著，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 129—130 页。

的文化氛围实际上给予了传教士难得的参与论争并宣传天主教教义的自由。对此，研究者已有不少论述，朱维铮就指出利玛窦的传教线路“恰与王学由萌生到盛行的空间轨迹重合”，利氏之所以没有在南昌等地受到预期的敌视，一个重要原因是“这里是王学的真正故乡”。<sup>1</sup>除去王学士人思想开放程度较高之外，王学在当时所处的社会地位——既是主流思想又受到官方的压制也使得他们更能同情并且理解“相异思想”所面临的艰难处境，更愿意抱持相对“开放”的姿态去倾听“他者”的声音，所以在这些地区士大夫们对传教士们的态度显得更为宽容甚而对教义会表现出相当的兴趣。在他们看来，真理的出处是无所谓“华”、“夷”之分的，他们喜欢引用陆九渊的一段话：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也，西海有圣人出焉，此心同也，此理同也，南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，莫不同也。”<sup>2</sup>，李之藻在《〈天主实义〉重刻序》就这样评价利玛窦这部名著：“信哉！东海西海，心同理同。所不同者，特言语文字之际。而是编者，出则同文雅化，又已为之前茅，用以鼓吹休明，赞教厉俗，不为偶然，亦岂徒然？”<sup>3</sup>尽管这样的“宽容”所隐含的中国本位思想十分明显，但它也确实为传教士们能够结交到当时一流的思想家并且能在各种场合与儒家士大夫进行对话、甚至皈依他们起到巨大的作用。总而言之，晚明的社会文化语境为各种异质的思想（儒学内部就有李贽这样的狂人的存在）营造了开放的话语空间，而讲学和集会的兴盛也为思想流布以及辩论的深入提供了便利的条件。可以毫不夸张的说，如果没有晚明这样的文化语境，纵使利玛窦本人才能非凡，他也不可能在短短的数十年间将天主教思想较为全面地介绍到完全异质的文化中，并且引起了如此巨大的影响，甚而还参与了整个思想史的发展进程。

## 第二节 诠释策略的选择

研究者们将利玛窦的传教方式称为“学术传教”，即借助于西方科学技术知识来吸引中国的士大夫们，再向其宣传天主教教义，皈依这些士人。而且，即使是宣扬教义，利玛窦也没有直接宣扬在信仰中具有根本意义的超性义理（比如天主降生、耶稣遇难、复活升天等等），而是采用“说理”的方式，依靠逻辑论证和推理（也就是利氏所称的自然理性）来让受众接受天主教教义。这是利玛窦及其后来的传教士们普遍所采用的方式（而最早进入中国传教的罗明坚其所著《新编西竺国天主实录》（1584年）中，则采用直接传教的方式，“在不到2万字的篇幅里几乎把天主创世、三位一体（‘天主一性而包含三位’、‘天主一体三位’）、

<sup>1</sup> 见于朱维铮为《利玛窦中文著译集》所做的导言，《利玛窦中文著译集》利玛窦著，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社2001年版，第13、16页。

<sup>2</sup> 《陆九渊集》（卷三十六《年谱》），（宋）陆九渊著，北京：中华书局1980年版，第483页。

<sup>3</sup> 《利玛窦中文著译集》利玛窦著，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社2001年版，第100页。

灵魂不灭、天主十诫、耶稣降生受难复活等主要教义添加陈述。”<sup>1</sup>事实上，这样的效果极为有限。在《天主实义》的首篇“论天主始创天地万物，而主宰安养之”中，利玛窦很明确地肯定了他的论述方式：“吾将译天主之公教，以征其为真教。姑未论其尊信者之众且贤，与其经传之所云，且先举其所据之理。”<sup>2</sup>利玛窦十分清楚，若直接向其宣传超性教义，大多数人将会视其为怪诞的妄言。因而，他仿照了教父时代护教作品以理性而非纯粹教义来说服异教徒的方式（更确切地说是沿袭了托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)用理性证明上帝存在的论述方式），试图以共通的理性作为二者对话的前提和基础。但是正如托马斯五项证明所存在的逻辑缺陷——循环论证一样，利玛窦所提出的命题也存在同样的问题：他所能获得的答案本身就已经作为前提而暗含在命题中了。因而，当利玛窦和士大夫们进行谈话时，利玛窦所做的不是与对方进行现代意义上的“对话”，他们与其说是为了寻获真理而进行对话交流，还不如说是为了灌输天主教教理（明白这一点十分重要，在以下章节的论述中，我将以此为核心阐述《天主实义》中“理学”以怎样的方式为进入利氏的阅读视野）。

上面我只是分析了利玛窦撰写《天主实义》时所采用的基本模式：从宣讲纯粹的教理转为依据“自然理性”来推论天主教教义的合理性。但是正如我一开始所言，讨论《天主实义》文本，首先要做的不是进入文本去梳理和辨析概念、命题，而是要提问文本的合理性基础何在？研究者对该著作的定位是：利玛窦利用西方自然理性的推理融合儒家义理来宣扬天主教教义的合理性，是一本较为全面、且影响巨大的护教学作品，这一定位表明利氏在书中所做的天儒、天佛、天道比较具备了某种目的论的导向。这种目的论导向表现在两个方面：其一是对话体论述方式；其二是对儒学概念、命题的释义（paraphrase）能力。

## 1. 对话体的论述方式

利玛窦在写给富利卡提神父的信中特别提到“交谈方式较布道方式更有效”，这样做既能达到效果，又不至于引发麻烦。<sup>3</sup>利玛窦此种书写体左右了几乎所有后来的传教士，他们在其各种有关教义的中文著作中纷纷采用“问答体”形式。学者们通常将采用对话体归结为是受到教会传统影响所致，因为此方式是整个中世纪教会所采用的基本论述方式，从经院哲学大师阿奎那的《神学大全》到普通教士的布道性作品，对话体一直占据着主流地位；另一方面，耶稣会教士来中国传教之前已经接受过严格的学术训练，其中就包括如何用文字向异教徒宣传教义。按照美国学者列奥·斯维尼所言，从13世纪开始，教会课堂就主要采用“问

<sup>1</sup> 此段对于罗明坚著作的引述转引自刘耘华的著作，《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社2005年版，第70页。

<sup>2</sup> 《利玛窦中文著译集》利玛窦著，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社2001年版，第8页。

<sup>3</sup> 《利玛窦书信集》（全二册），（意大利）利玛窦著，（台湾）罗渔译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行，1986年，第219页。

答”法授课，与托马斯《神学大全》一样，每一个论题都以问题的方式出现，首先要做的是将术语进行严格的界定，然后运用亚里士多德的“三段论”进行逻辑论证，问与答是基本的模式。<sup>1</sup> 利玛窦等人在罗马学院已经接受过严格的训练，而《天主实义》对对话体娴熟运用表明利氏已经深谙此法。但如果我们的认识仅仅停留在此处还远远不够，因为问答模式本身所蕴含的文化意味要更为复杂和深刻。刘耘华在其著作中曾一再指出这种似是而非的“对话”的本质：“所谓‘平等对话’，最起码要在对话者之间保持彼此尊重，然后承认各自文化互有长短优劣，通过对话以求同存异，取长补短。而传教士和中国士大夫其实都未具备这一起码的心态，彼此都以自己的文化形态为惟一确切之真理（如《天主实义》所云‘正道惟一’、‘真全惟一’、‘理无二是’），因此或多或少都可称为‘独断论’，只是就二者在偏执的程度差别上论，天主教传教士一方可谓‘排他性的独断论’，而儒家士大夫一方则可谓‘融合性的独断论’。”<sup>2</sup>也就是说，问与答模式与现代意义上的问答逻辑有着根本的差异，“对话体”的表象中蕴含了“独断论”的倾向。

可问题在于，这种“问答”方式在功能上有何作用：即相较于“独白式”撰写宣教著作而言，“问答体”或者“对话体”是否具有天然地优越性，既能够说服对方，又不至于蒙上“独断论”的嫌疑？从诠释学立场来看，提问本身或者问题的意义要远大于答案的内容。伽达默尔认为“提出问题比答复问题还要困难——这与通常的看法完全相反”；“提问就是进行开放（ins Offene stellen）。被提问东西的开放性在于回答的不固定性（Nichtfestgelegtsein）。被提问的东西必须是悬而未决的，才能有一种确定的和决定性的答复。以这种方式显露被提问东西的有问题性，构成了提问的意义。被问的东西必须被带到悬而未决的状态，以致正和反之间保持平衡。每一个问题必须途经这种使它成为开放的问题的悬而未决通道才完成其意义。每一个真正的问题都要求这种开放性。如果问题缺乏这种开放性，那么问题在根本上说就是没有真实问题意义的虚假问题（Scheinfrage）。”<sup>3</sup>也就是说，对于答案的追寻，首要的是“进行开放”、提问要想获得意义必须使得问题本身就是“悬而未决的”，而非仅仅为了说服对方相信自己对问题的预设答案。当然，以现代诠释学的要求去苛求古人这一做法就是反诠释学历史境遇的妄为，我决非要为古代的文化交流戴上一顶现代诠释学的大帽子，也不想指责传教士们是在进行“假对话”，更不是揭露传教士们“独断论”的立场（上述刘耘华的评论已经清楚地表明不愿放弃自我对各自文化优越性的自

<sup>1</sup> 《基督教哲学：希腊、中世纪和现代的回响》，（美国）列奥·斯维尼著，（Leo Sweeney, S. J. *Christian Philosophy: Greek, Medieval, Contemporary Reflections*. New York: Peter Lang Publishing, Inc. 1997, pp.283-284.）。

<sup>2</sup> 《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社2005年版，第67-68页。

<sup>3</sup> 《真理与方法》（上卷），（德国）汉斯-格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社2004年版，第471-472页。

信是传教士和士大夫同时具有的), 我只是想借助现代诠释学逻辑更加清楚地认识这一场文化交流所蕴藏的文化讯息, 同时, 也要指出一个学术界未曾充分重视的问题: 即“问答”的方式其实是传教士们传教策略中极其重要的一环。我一直坚信, 所谓的传教策略最根本的既不是迎合一些儒家的观念命题, 也不是对后来“礼仪之争”中相关问题的让步, 而是传教士们在当时的文化语境中是以怎样的立场、用何种方式与士大夫们进行思想交流的。也许我们可以做如下假设, 如果利玛窦等人没有采用“对话体”, 而是采用“独白”的方式介绍天主教的各种教义(就如同早期罗明坚所做的那样), 那么其著作在士人群中所引发的反响还会如此巨大吗?

此外还需要指出的是, 在这样的“对话”展开的过程中, 传教士们非敞开自我视域(前理解)的问答事实上就已经规限了答案的方向和内容。因为, 对于利玛窦这些在异质文化中传教、使异教徒慕道的传教士而言, 对话或者问答的方向性、目的性都十分明确, 对话的双方并没有试图建立一个平等的对话平台: 提问者(士大夫)虽有疑, 但好奇成分居多; 回答者(传教士)虽有答, 却是将问题导向有利于自己的方向, 竭尽全力在单个问题中包含尽可能多的教义内容。对于士大夫而言, 若要推进问题的辨析, 就必须承认传教士对前一问题所做出的结论, 并且必须要接受其论辩的思维逻辑。事实上, 假如将《天主实义》中有关中士提问的部分去掉, 我们不难发现这本书其实就是一本依靠自然理性来宣传天主教的护教著作, 整部书脉络清晰, 将主要教义(关涉超性教义的成分较少)条分缕析地展示出来。而“对话体”不仅避免了单纯陈述教义的枯燥, 而且期间或多或少的论争也引发了各种学说及宗教教派之间的争执和辩驳, 有助于天主教在短期内吸引到足够多士人的关注。

看清楚“对话”的本质及其功能有助于我们进一步认识利玛窦是在怎样的立场上与儒家思想进行交流的。上文我们已经详尽阐述了传教士的身份对于其文化立场的影响, 他们的使命决定了他们不是自觉的文化交流传播者, 他们学习中文、了解中国古代经典以及各种文化的目的只有一个即让中国人知道、了解并且信奉天主教, 世俗文化交流不过是附带的结果而已。因而, 传教士在和中士交谈的过程中所重视的不是他们自身是否已经理解了中国文化, 而是在于能否在有限的时空里利用自己所获悉的中国文化知识做出符合天主教教义的诠释, 能否通过驳斥、纠正中国人的观念来宣扬天主教教义, 从而吸引更多的人入教。因而, 研究传教士们是否真正理解了中国文化就可能会导向一个误区: 即为了让中国人信奉天主教就必须首先正确理解中国文化。这其实是一厢情愿的表现。对于传教士本人来讲, 如何看待中国文化只是一个策略问题, 就像利玛窦入华多年之后可以听从瞿汝夔的建议将僧服改换为儒装, 他们同样也可以在解释中国文化问题上采取类似的策略: 在一些天主教与儒家相似的观点上迎合儒家, 而避开与儒家正面冲突。这样一种策略反映到文本中去就是真实与权宜混杂的论述, 我们很难区分利

玛窦对于中国文化的评述是否是出于自身的理解，还是只是为了宣教的需要。事实上，对于后来的研究者而言，要想辨别清楚利玛窦对于中国思想观念(特别是儒家)的认同程度将是一个十分棘手的问题，对此研究者们也持不同的见解：孙尚扬就认为：“利玛窦对儒学的评价及他采用在宣传教义时与儒家附会的做法，更多地是建立在上述实用性策略基础上的。至于他对儒学的评价是否准确，他的附会儒学之法是否完满，则完全是一个解释性问题。”<sup>1</sup>而针对同样的问题，谢和耐的观点则显得更为理性：“第一批传教士为中国文人著作中的‘上帝’、‘事天’、……等术语而痴狂，深信宗教之普遍特点之人认为中国人过去对真正上帝有过某种了解的愿望很强烈，至少被‘自然理智’之光照亮过。”<sup>2</sup>也就是说，传教士并不是一味地附会，也有真诚地相信耶儒可以相通的思想。正如谢氏所言，“我们往往很难区别传教士中的两种情况：有意的暂时妥协，坚信应以迂回的道路行事；无意的混淆或真心地相信中国古代观念与《圣经》观念之吻合。”<sup>3</sup>对于利玛窦而言，上述两种情况都存在，特别是他认为西方的造物主就是中国古籍中所说的上帝或者天这个问题，我们很难得出结论说这仅仅是附会儒学的策略之谈(秦家懿、孔汉思合著的《中国宗教与基督教》一书中就认为中国上古商代“帝”与周代“天”作为人格神的是有可能的，<sup>4</sup>而且在《天主实义》中也确实列举了利氏从中国古代经典中找出的关于上帝之神性的许多文献，当然，问题不在于上帝是否就是天主，而在于利氏是否就是这么认为的。<sup>5</sup>)因而，从根本上而言，传教士在与中土的“对话”过程中重视的不是他们自身是否倾听了他者对于中国文化的讲述，也不是要了解他们所知道的概念在中国文化中的真意，而是在于能否利用自己所获悉的中国文化内容作出符合天主教教义的诠释，能否通过驳斥、纠正中国人的观念来宣扬西方教义的合理性。这一明显的例子是利玛窦在《天主实义》中对于佛道“空”与“无”观念的批评，他认为：“天下以实有为贵，以虚无为贱，若所谓万物之原，贵莫尚焉，奚可以虚无之贱当之乎！况己之所无，不得施之于物以为有，此理明也。今日空曰无者，绝无所有于己者也，则胡能施有性形，以为物体哉？”这里，利氏将“空”、“无”等同于实有的反面，即非存在。针对中土提出的利玛窦可能理解错了空无观念这个问题(“但吾闻空无者，非真空无之谓，乃神之无形无声者耳，则于天主何异焉？”)，利玛窦并没有再次回到

<sup>1</sup> 《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社1994年版，第19页。

<sup>2</sup> 《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》(法国)谢和耐著，耿昇译，上海：上海古籍出版社1991年版，第39页。

<sup>3</sup> 《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》(法国)谢和耐著，耿昇译，上海：上海古籍出版社1991年版，第40页。

<sup>4</sup> 《中国宗教与基督教》，(加拿大、德国)秦家懿、孔汉思著，吴华译，北京：三联书店出版社1997年版，第13页。

<sup>5</sup> 《天主实义》，(意大利)利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第21页。

佛道概念的辨析上，而是立刻展开了对于天主的描述：“夫神之有性，有才，有德，较吾有形之汇，益精益高，其理益实。何得特因无此形，随谓之无且虚乎！”<sup>1</sup>说实话，利氏真的对于佛道之本体概念全无理解力是不大可能的，而真正可能的是他对于自己所理解的空无概念是否真的就是佛道里的本真概念并不关心，也无必要去关切这些概念表面字义下的哲学内涵，他所关心的是如何通过这些概念来让中国人熟识天主的内涵，从而达到吸引他们的目的。企图寄希望于要传教士放弃强烈的自我前见去学会“倾听”，进而承担某种文化交流的使命不过是现代学者的一厢情愿而已。

## 2. “释义”的双重后果

利玛窦等传教士对儒学概念、命题有着非凡的“释义”（paraphrase）能力，而他们这么做的目的不是为了理解儒学问题，而是为了将问题转化为适于表达教义观点的命题。研究这一段文化、宗教史的学者均对以《天主实义》为代表传教著作持有下列基本判断：即儒学概念的天主教化倾向。很多学者就致力于辨析传教士们是怎样使用这些概念以及与儒学本原概念差异何在等问题。这种研究对于厘清中西文化概念本身有着十分重要的意义，也有助于我们清理这一段文化思想交流史。但问题是一旦我们开始从事这项工作，就不得不预先承认一个隐含的前提：即我们在谈论传教士笔下的儒学与天主教比较的问题。但事实并非如此，因为“比较”要想成立，必须至少满足两个基本条件：一是比较双方同时存在相同及差异之处，完全相同或相异的东西不存在比较的可行性；其二是比较是主体受自觉意识控制的行为，也就是说，比较者在自觉寻找双方的同异之处。我在上文已经一再指出，对于具有强烈目的倾向的传教士而言，自觉比较意识是极其淡漠的，他们诠释中国各种学说的行为可以类比于他们以儒服替换僧服，策略始终是第一位的。也正是基于这种考虑，传教士们即使采取了“合儒”政策，却依然要小心地区分“古儒”（先秦儒学）和“近儒”（宋明理学），认为只有古儒才代表了儒家的本质。对此，孟德卫分析道：“利玛窦从理智上和策略上出发进行考虑，在他看来，新儒学由于与天主教相悖太多而难以在这两种教义之间作理智上的调和。而且，朱子新儒学在精神实质上也不容许充分调和，因而不能为它与天主教之间的调和策略腾出空间。”<sup>2</sup>利氏这种对于儒家的人为地切分基本为后来的传教士所继承，这里需要提醒的是，史学家们经常谈论利玛窦与后来的继承者龙华民、利安当的分歧，但他们的分歧主要在传教策略和“礼仪”问题上，对于“近儒”理学的看法并无根本的对立。

<sup>1</sup> 上述三段文字均引自《天主实义》，《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 16-17 页。

<sup>2</sup> 《神奇的土地：耶稣会士的调和与汉学的缘起》，（美国）孟德卫著，（Mungello. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Stuttgart: Steiner-verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.59）。

如果从《天主实义》文本入手，我们更能清晰地发现策略的痕迹。上文我在谈利玛窦对于佛道“空”、“无”概念的批评时已经表明，对于传教士而言，这些概念命题是否真如其所解的那样并无多大意义，关键是要能够通过否定式批评传达出天主教真义，对于儒家观念的运用其实也是基于这样的考量。长期以来，研究者都是在细细寻求传教士们著述中的儒学是如何“失真”、探讨天主教的观念是如何褫夺儒学本意等等这些问题。但往往忽视了一个最为根本的问题，即那种采用“对话体”所撰写的著作真的是在进行耶儒之间相关话题的讨论吗？我对此抱有疑问。细查传教士们的著作，我们不难产生相当的困惑：为什么传教士们探讨的话题相对于儒学而言总是似是而非？是不是我们“误读”了传教士及其著作呢？试举一例加以论述，我们翻看一下《天主实义》的目录，全书分上下两卷，上卷主要谈论天主以及灵魂问题，下卷则集中批驳佛家观念以及谈论天主教式的人性论问题。也就是说全书都是在以辩驳的方式彰显天主教基本教义，儒学在整个体系里只是作为辅证形式出现。一个有趣的现象是传教士们所谈论的儒学话题往往都不是在儒学的意义上加以论述的，换句话说，《天主实义》中很多儒学命题其实都是“伪命题”，比如下文我将要重点论述的“太极”与“理”这两个儒学中的核心概念，在利玛窦那里演变成了推导出天主存在的论据，所谓的“灵觉”、“意志”等儒学中没有或者不为重视的观念却成了论述的重点所在。因而，对研究者来说，一旦将自己囿限于甄别儒学本义与传教士理解之间的差异就会陷入无止境的概念辨异中而无法自拔。所以，我要特别指出传教士对于儒学概念的运用或者说是释义（paraphrase）能力是相当惊人的，他们对于儒学意义的褫夺不仅仅只是为中国概念灌输了天主教的内容，更为重要的是他们将儒学概念臣服于整个天主教教义体系中，迫使其为宣教提供最有利的途径。而要达到这个目的的同时又不为人所察的话，“对话体”就起到了相当的作用。上文业已说明，这种一问一答的方式其实是具有明确的目的论导向的，问题的答案其实已经预含在了谈话的过程中，传教士要做的就是通过逻辑分析一步步将中士引向那个答案，而不是真的要探讨未知的真理。中士在面对传教士的论述时似毫无还手之力，只能不断接受他的逻辑批判，进而承认对方的前提、观点以及结论的合理性。这其实也确实是对话体的魔力之所在。

但是，问题的复杂性在于一定的手段或途径并不一定会导致相应的后果。上文对对话体论述方式的分析表明传教士具有鲜明的“独断论”倾向，他们并没有打算倾听中士的观点。但是对话体也在一定程度上限制了传教士们对于问题的任意发挥，他们不可能随心所欲地传布自己的观点，而必须在不断地发问中随时调整回答的方向和内容（当然，导向天主教教义的大方向是不变的）。在这期间，妥协、策略、权宜都是无可避免的，提问者对于例如社会伦理、风俗等世俗问题的关心对传教士提出了挑战：既要满足他们的好奇心，同时又要尽可能地将超性教义与中国人所感兴趣的伦理话题结合起来。另一方面，利用儒家义理来宣传天

主教并非毫无风险，儒家义理的天主教会也必然意味着天主教义理的儒家化，特别是当他们面临的皈依对象是一群文化上具有先天优越感的士大夫时，采用“调和”方式处理儒家义理与教义的差别就必然会导致教义的开放性。用儒家思想表述天主教思想的必然后果是儒家概念内涵对天主教思想概念的置换或补充，这是利玛窦等早期传教士所始料不及的。因为，任何一个文化系统中的概念范畴都不是一个静止的、可以随意加以使用的个体，它们必然是处于历史文化语境中的范畴，每一个单个概念都是处在整个文化意义链条中不可或缺的一环，由单一的一环可以衍生出一整套概念系统。而且对于概念的定位也不是靠死板的客观分析来达到的，而是要将其置身于整个文化意义系统并且比较那些与其相关的概念，从而最终确定其意义。因而，利玛窦所用来表述天主教观念的儒学概念不是一个空瓶，其本身的意义并没有随着利氏所赋予的新意而消磨掉，恰恰相反，两种具有差异性的概念意义对于入教或者慕教甚至反教的士人而言都有相当的影响力。因为对于当时的人来说，儒学不仅是一种知识，更是生存本身，是他们理解自我以及世界的方式和基础，因而，新观念的介入必然伴随着双向“置换”：对原有儒学概念的褫夺（丰富）以及赋予天主教概念以儒学化的新意。例如，在中国文化中引入“天主”概念就不可能只是引入一个新名词这么简单，而是要对整个中国文化作一个根本的改变：人性问题，人际关系、日常人伦均会出现质的变化。而且，“天”和“主”相叠加，对于中国熟读诗书的士人而言，其所具有的意义要远比音译词“陡斯”（Deus）来得更为复杂。苍苍者谓之天，而“主”则具有较多的命令含义。二者合称对于士大夫而言伦理含义要远大于宗教意义。况且，将“Deus”等同上古经书里所言称的“上帝”则更加凸显了儒家概念对于天主教概念意义的置换。一旦入教士大夫们接受了这样的解释，则其相关的概念比如文王与上帝的关系以及古书上有关上帝的记述都会随之带入到对于天主教“Deus”的理解中，于是，中国的本土圣人与上帝的关系就会参与甚至会取代耶稣和“Deus”的关系而成为教义中的一部分。

此外，“在明末，在中国的文化传统中，很难找到一个与西方语言中的‘宗教’相对应的概念。士大夫习惯于以‘学’、‘教’称谓古圣先哲创造传承下来的文化遗产，这是两个包容性非常大的概念。”<sup>1</sup>因而，在当时的士人眼里，天主教只是西方传教士传入的西学中的一个部分，而这种将天主教定位于西学之一的后果就是导致了宗教问题的开放性，从而使得带有自我中心的中国文化仍对入教的士大夫起着根本的作用，甚至是他们接受西方宗教的前提和基础。而这样一种笼统以“西学”统称传教士传入的宗教及其西方文化必然会改变“宗教”本身，比如后来的奉教者朱宗元、严谟等对于《圣经》等宗教教义文本的认识就是建立在承认一个与天主教没有丝毫违背的自我传统的基础上的，天主教作为“唯一真

---

<sup>1</sup> 《一八四〇年前的中国基督教》，孙尚扬、（比利时）钟鸣旦著，北京：学苑出版社2004年版，第205页。

教”、《圣经》作为唯一至上经典的绝对权威被打破了，儒家特别是上古经典获得了相应的合法性。事实上，搞清楚这个问题也可以在某种程度上解释后来“礼仪之争”中的相关问题。在我看来，这次争论不应该仅仅看成一个关涉译名以及政治宗教关系的问题，其中还隐藏了丰富的文化思想交流的讯息。论争的一个核心问题就是是否可以用“上帝”来指称天主教的最高神（其实这个问题在早期耶稣会中已经引起过争论，不过并没有引发大规模的讨论，一直要到其他教派会士进入中国之后该问题才被凸显出来）。一些传教士坚持要用音译“陡斯”来取代“上帝”以及“天主”的名称，认为后者的译名已经偏离了“Deus”的本义。这种观点可以说是带有一定“原教旨主义”的倾向的，正像我上文指出的那样，借用异质文化的概念往往会引发相应的联想，原有概念不可能自我过滤掉所有原初的意义而仅仅保留新赋的意义，对于“天主”、“上帝”的膜拜必然会给“Deus”的本义带上浓重的本土色彩，因而，持反对意见的传教士已经觉察到了利氏解释策略存在的天主教教义儒学化的危险。

当然，讨论《天主实义》是如何体现出传教士们的基本阐释策略是一个极为复杂的问题，我们很难完全把利玛窦对于儒学的论述看做权宜的策略，因为，毕竟在那个时代，想象一个从来没有天主痕迹的民族的存在是不可能的。他也确实是在儒家的上古文献中找到了“意志人格神”的身影，<sup>1</sup>这一点毋庸置疑。但是，“由于对话双方在根子上存有对自己文化的偏执，故利玛窦等所采取的附会儒学之传教立场与其说是出于‘东海西海，心理攸同’式的本真体认，毋宁说是出于对儒家士大夫所普遍秉持之‘独断论’观念的主动迎合，因而其性质根本上说只是一种策略，一种手段，其目标也不仅仅限于徐光启所总结的‘补儒易佛’，而是‘超儒’”。<sup>2</sup>但是，不是任何策略都只会导致自己所希望产生的后果，传教士们的“合儒”政策最终发生了不以其意志为转移的变换，在将儒学概念范畴天主教化的同时自身也被儒学所同化，因而，这一次思想文化交流活动充满了诠释学的意味。在接下来的两章里，我将重点阐述传教士的诠释策略是如何反应在其对于儒学本体概念太极、理和性的理解上的。另外需要特别指出的是，尽管利氏身处的晚明思想界的基本状况是王学方兴未艾而程朱理学已难有初期的创新之举，且他也经常和王学士人交往，但利玛窦所习、所引用的主要材料还是明代钦定的四书五经（以程朱理学为标准解释），因而，我下文的论述乃主要集中在理学的界域内。

---

<sup>1</sup> 利玛窦引述了大量的古代文献来证明天主就是上帝，见于《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第21页。

<sup>2</sup> 《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社2005年版，第68页。

## 第二章 《天主实义》对“太极”、“理”的解释

### 第一节 儒学对“太极”和“理”的定位

在宋明儒学特别是程朱理学的视域范畴里，太极和理是具有本体意味的概念。“理与气”、“理与心性”的关系问题始终是宋明理学的核心命题。因而，当利玛窦从天主教立场对儒学这些本体概念进行“解读”时，在事实层面上发生了天主教义理和儒学义理交汇和互融，尽管这样一种交汇是被动的、不充分的，甚至是无意识的。因为，在利玛窦的诠释策略中，概念本身的含义必须要让位于对概念的实际运用，但正如我上文指出的那样，任何单个概念都存在于一个相对稳定的文化语境中，对异质文化概念的运用本身不可能完全褫夺其原本的含义，当运用者在“扭曲”概念本意的同时，概念及其文化系统也会对运用者所新赋的意义进行自我“解读”，从而达到一种诠释学所强调的“视域的融合”（当然，这只是从客观效果角度来看，实际上“对话”主体之间不存在“视域”交融问题）。从而，在具体分析利玛窦是如何看待儒学本体概念之前，我们首先要做的是廓清这一概念在儒学中的地位及其主要的内涵，同时从利玛窦所采用的论述方法及其视角入手分析《天主实义》中相应的文本材料，而不是拘泥于其论述的具体内容。

#### 1. “太极”概念的演变

在阐述利玛窦的具体主张之前，我们先要梳理一下“太极”、“理”在儒学传统中的含义。在先秦的典籍中，“太极”出处有二：一是在《庄子·大宗师》：“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”<sup>1</sup>二是在《周易·系辞上》：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”<sup>2</sup>上述“太极”之意并不一致。在庄子那里，“太极”乃是与“六极”相对而言，形容天地的极高之点，此概念并不具有本体论向度，只是一个普通的名词。在《周易·系辞上》中，到底“《易》有太极，是生两仪”中的“太极”是什么意思，文本并没有告知，正因为如此，后人才可以按照其所理解的意思加以解释。唐君毅分析这段话时认为：“吾人所能确定者，唯是太极乃高于两仪之一概念。如两仪指阴阳或乾坤或天地，则太极应为位于阴阳乾坤天地二者之上，而加以统摄之一概念。而太极之所指，则应为天地及天地中之万物之根源或总会之所在。此为就易传之文句

<sup>1</sup> 《庄子集释》，（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校，北京：中华书局出版社2004年第2版，第247页。

<sup>2</sup> 《周易正义》，（魏）王弼、韩康伯注，（唐）孔颖达等正义，见《十三经注疏》上册，北京：中华书局出版社2003年版，第82页。

之构造，吾人可如此说者。至于太极之一名所实指者为何，则尽可容后人有不同之解释。”<sup>1</sup>。但无论怎样解释，有一点是可以肯定的。“太极”与“两仪”、“四象”、“八卦”构成了一个完整地解释宇宙万物生成的过程和系统，“太极”及其相关概念已经抽象化为具有哲学意义的名词，其作用是来为现存的世界提供理论化的解释。可以这样认为，“太极”在此具备了宇宙天地开端意义，“不仅有不动之动者（the unmoved mover）的意味，而且还蕴涵了万有之最初形式及衍化原点的意味，故这个词不仅具有探究万有之根本起源的发生论蕴含，而且还多少点有一点本体论色彩。”<sup>2</sup>一般而言，这样一种从宇宙发生角度谈论问题的方式并非先秦儒者所长，当是受到了道家的影响，吸收并改造了用“始”来论“根本”的传统。

真正将“太极”视为儒学本体并加以讨论的宋代理学家。周敦颐的《太极图说》引发了思想史上朱熹与陆九渊兄弟之间有关“无极”、“太极”之关系的著名辩论。按照陈来的观点，这场论辩的结果“是有意义的，它使朱熹有机会整理南宋以来的思想发展，集中力量同主要对手讨论一些本体论方面的问题，并且标志着朱子理在气先思想的明确形成。”<sup>3</sup>朱熹撇开了汉儒重气的思想，以气为本来解释“太极”的方式转变为以“理”来解“太极”，“朱子‘谓无极即是无形，太极就是有理，在无物之前而未尝不立于有物之后，在阴阳之外而未尝不行于阴阳之中’，此朱子自以理先气后之说解周子”。<sup>4</sup>太极、阴阳、理气等观念建构了宋代理学解释世界构成的基本路径，而通过宋代理学家们的论辩，“太极”作为儒家思想本体论范畴的定位也得到了加强，这也改变了儒家对于哲学问题的论述方式，即从本体角度切入考察问题本身，而不是仅仅如先秦儒学那样从“事”上直接说理。实际上，这种从形上到形下的二分法也利于利玛窦等传教士能够在一个相对对等的平台上谈论天主与“太极”的问题。

## 2. “理”的概念内涵

至于“理”这个范畴在儒学历史上的演变则较为复杂。按照唐君毅先生的整理，中国哲学史上所谓的理，主要有六种含义：“一是文理之理，此大体是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指魏晋玄学中所重之玄理。三是空理之理，此可指隋唐佛学家所重之理。四是性理之理，此是宋明理学所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此为现代中国人受西方思想影响后特重之理。……如以今语言之，文理之理，乃人伦人文之

<sup>1</sup> 《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版，第 263 页。

<sup>2</sup> 《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 121 页。

<sup>3</sup> 《朱子哲学研究》，陈来，上海：华东师范大学出版社 2000 年版，第 86 页。

<sup>4</sup> 《宋元学案》（卷十二），（清）黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校，北京：中华书局出版社 1986 年版，第 508 页。

理，即人与人相互活动或相互表现其精神，而合成之社会或客观精神中之理。名理玄理之理，是由思想名言所显之意理，而或通于哲学之本体论上之理者。空理之理，是一种由思想言说以超越思想言说所显之理。性理之理，是人生行为之内在的当然之理，而有形而上之意义并通于天理者。事理之理，是历史事件之理。物理之理，是作为客观对象看的存在事物之理。此理之六义，亦可视为理之六种，界域各不相同，皆可明白加以分辨。”<sup>1</sup>当然上述的分类只是大概而论，就以先秦时代为例，唐先生统称之为“文理之理”，但先秦所涵盖的时间和空间范围甚广，宽泛而言，在早期的《春秋经》以及《论语》、《老子》文本中，并没有出现“理”这个概念，真正使得“理”成为重要的哲学概念的一直要到战国中晚期，《墨子》以及《庄子》中均大量出现该词，而《荀子》更是有104次之多。因而，“理”经历了从无到有，从普通词汇到重要哲学概念的过程。此外，这个期间学派迭起，各个思想家对于“理”的意义定位不完全相同。具体而言，理“第一种是韩非子解老篇及荀子之一部所谓为物之形式相状而属于物之形而下的物理。第二种是庄子所谓为物之所依以变化往来，存亡生死，而又超物之天理，天地之理，万物之理。……第三种是如墨辩所谓一命题判断中之名是否合于实，及推理是否正当之理。……第四种是如孟子所谓由仁义行，而直感此行之悦心合义理之理，即道德上之发自内心之当然之理。第五种是荀子礼记所特重之文理。”<sup>2</sup>从上述的分析中我们可以看出，“理”在中国文化中有着十分丰富的内涵，其中既有形而上的意义，同时又有内含于事物之形而下的意义。即使是到了宋明理学时代，强调“太极即理”的朱熹也没有始终只是在本体论的高度限定理的用法，而是根据具体语境的不同而赋予理不同的意义：就辨识理气先后或者动静问题时则是将理定位于“太极”上，而在谈论日常人伦事理以及万物具体规律的时候则又是将理放在形而下的角度加以讨论。总而言之，“朱熹的‘理’统括心理、物理、事理和伦理，既是一个‘整全’，又含蕴于各个天人万殊之中。”<sup>3</sup>这样一种在“宽泛”的立场上论述哲学问题的中国式论学方式要求理解者能够从思想本质和系统的角度来看待“理”这个概念，而不是单单从某一个方面给予断章取义式的解读，而这一较高要求给后来的天主教传教士们在理解中国文化、特别是重要的哲学、思想概念时带来了很大麻烦，以至于他们也陷入了如何用西方文化中相对应的概念来分析把握儒学概念这一无休止的争论（从广义的思想史而不仅仅是文化交流史角度来认识清代礼仪之争问题，可以看到概念辨析和争论所导致的重要后果）。

在具体处理文本的过程中，我将太极和理这两个概念放在一起加以论述，因而需要说明为何可以将这两个概念合写的原因。对于宋明理学稍有了解的人都知道，在程朱理学的系统中，无论他们在具体观点陈述中有何种分歧，其均秉持“太

<sup>1</sup> 《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社2005年版，第2-3页。

<sup>2</sup> 《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社2005年版，第15-16页。

<sup>3</sup> 《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社2005年版，第130页。

极即理”的基本观点。朱熹曾明确表示：“太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极。”<sup>1</sup>因而，在理学的框架里事实上没有必要过份执著于区分“太极”和“理”在学理层面上的差异。（如果硬要进行别异的话，那么可以认为“太极”倾向于从发生论角度而言，而“理”则更偏于普遍规律。）而且，在《天主实义》文本中，利玛窦以及与其对话的士大夫都没有刻意强调上述二者的区分，而是合而论之。所以，在下文具体的阐述过程中，笔者也无意于纠缠“太极”和“理”的差异，而是将二者结合在一起加以分析。

我们可以从利玛窦讨论“太极”或者“理”的章节看出，他显然十分清楚“太极”或者“理”在那个时代在儒家士大夫知识体系中的地位。即使当时已经是心学大行其道的时候，但经过“理学”洗礼的士大夫们对于“太极”或者“理”所蕴含的本体意味已经达成了共识（也可以说是形成了“前理解”），所以就算是宣称回复到孟子“良知”之论的王阳明，其论述方式也是“理学式的”，也就是说不再恢复到孟子那种“在直接就事上指正，亦即就我对其他人物之直接的心之感应上指正”<sup>2</sup>的讲论方式，而是要在一个体用框架里将“心”作为本体来强调，并且由此而衍生出一系列命题：“心外无理”、“心外无物”等等。其与程朱理学的区别，不在于二者的说理方式，而是在共同承认有一个“根本”的前提下，到底谁可以担当此“根基”这个问题。可以这样说，相较于程朱理学对于处于外在“太极”本体意义的热切追寻，王阳明所倡导的“心学”将对于外在客观世界意义探寻的重心回转到了对于人之本心的探究上，认为人的行为的良善不是来源于外在的“理”，而是根于人的内心，这样做仅仅只是强化了儒学的伦理向度，因为二者无论是强调“太极即理”还是倡导“心即理”，都是把“理”视为具有本源性的概念。也正因此，利玛窦才认识到了“理”（“太极”）概念对于士大夫的重要性，也认识到了辨识清楚天主与这些概念的区别的重要性，或者也可以这样认为，利氏通过讨论这些儒学本体范畴可以更好地传达出“天主”在西方天主教文化语境中的独特内涵。从而，我们也就不难理解《天主实义》第二篇“解释世人错认天主”其实是在形而上层面来谈论“太极”、“理”及其与“天主”创生世界问题的（当然，利玛窦本人是极其反对将儒学中的本体概念直接比附为“天主”的）。

## 第二节 《天主实义》中的“太极”和“理”

关于利玛窦论述理学之“理”和“太极”的材料主要集中在《天主实义》第二篇“解释世人错认天主”以及他在1604年写给耶稣会总长的信件中。在我们还没有陷进利玛窦对于这两个概念详细分析之前，我认为有必要重申在论文第一

<sup>1</sup>《朱子语类》卷一，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第一册，第1页。

<sup>2</sup>《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社2005年版，第50页。

部分所提到的策略与真实想法交混的问题，而对理学之“理”（“太极”）的阐述更应注意这一点。利氏晚期所作的《利玛窦中国传教史》一再声称中国儒教是符合自然理性的，很少与天主教教义相违背的学派。他认为儒教与其说是一种宗教还不如说是一种学派，“是为了齐家治国而设立的”。<sup>1</sup>利玛窦基本接受了托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)关于神学与哲学关系的论述：“基督教哲学来源于信仰之光，哲学来源于自然理性之光。哲学真理不能与信仰的真理相对立，他们确有缺陷，但也能与信仰的真理相类比，<sup>2</sup>并且有些还能预示信仰真理，因为自然是恩典的先导。”<sup>3</sup>也就是说，利玛窦对中国人凭借自然理性接受天主教教义是持肯定和乐观的态度的，这一点在其1609年写给远东副省会长巴范济神父的信中所列举的皈依中国人之可能性的八项主张中亦有所反映。特别是利氏一再强调中国人对于“合理”事物、道理接受能力以及中国古代哲学家所遗留下来的精神财富有助于让传教士通过说理论证等方式让这个民族接受具有合理性的天主教教义。<sup>4</sup>这种乐观真诚的态度加上对理学不甚详解的认识最终导致了他在阐述“理”（“太极”）的过程中采取真实想法与策略性考虑相互混合的态度，也正是基于上述对于儒家本质的判断，才使得利玛窦尽管担心理学之“唯物论”倾向（正如许多论者所指出的那样），最终也没有放弃乐观的调和态度，更加没有像其后继者龙华民那样得出儒家思想是彻底唯物论的结论。（龙华民如何看待儒学及其主要观点的论文，题目是《灵魂道体说》，后来由利安当带回欧洲，对当时的礼仪之争产生了巨大的影响。<sup>5</sup>）

若从理学自身的逻辑以及儒家整体文化的角度来分析“理”，我们不难看出理学自身所具有严密的内在逻辑性、体系性以及“理”这个概念的奥妙之处；可若是从一个来自于异质文化、拥有并且不愿放弃自我先见的传教士的角度而言，这种内在逻辑性、合理性便消失了，取而代之的是对其的不理解，从而导致误读以及比附，而这往往是文化交流过程中难以避免的。（即使是在我们这个开口闭口都谈全球化的时代，这种“误读”也不能有所消减，而是以更为隐秘的方式出现，而其危害却更大。因为我们今天的时代已经没有了当初较为平等的文化身份，士大夫和传教士都不愿意也不可能放弃他们各自对于本文化的优越感，他们的对立更多是观点的对立或者更精确的说是论述方式的对立，但不会出现接受对方的

<sup>1</sup> 《利玛窦中国传教史》（全二册），（意大利）利玛窦、金尼阁著，（台湾）刘俊余、王玉川合译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行1986年版，第86页。

<sup>2</sup> 按：“类比”的概念不能在通常意义上理解，在中世纪哲学、神学特别是托马斯哲学中，它是一个特殊的术语，具体解释可以参见吉尔松（Gilson）的《中世纪哲学精神》中第五章的论述。《中世纪哲学精神》，（法国）吉尔松著，（台湾）沈清松译，台北：台湾商务印书馆，2001年版。

<sup>3</sup> 《基督教哲学1500年》，赵敦华著，北京：人民出版社1994年版，第365页。

<sup>4</sup> 《利玛窦书信集》（全二册），（意大利）利玛窦著，（台湾）罗渔译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行1986年版，第412-416页。

<sup>5</sup> 《灵魂道体说》，（意大利）龙华民著，马相伯重刊本，民国七年（1918年）版，龙华民写的这本小册子引发了莱布尼兹等当时欧洲思想界重要人物的论争，参见《德国哲学家论中国》，（加拿大）秦家懿编译，北京：三联书店1993年版。

讲论方式来批评自我传统的现象，当然一些入教士大夫会有对当前社会文化的批判，但并没有怀疑整个文化根基的合理性。而我们今天，我们很难离开西式形式逻辑对于思维的规限，唐君毅先生在讲论朱子“理气为二而不离亦不相杂”的观点就曾指出：“朱子恒言理与气决是二物，又言在物上看则二物浑沦。此言似自相矛盾。因在物上看，二者既浑沦，何可定言其决定是二物？若是二物，则孰将其联系以成浑沦之一物？似更宜有第三物，以使之成一物。然若有第三物为联系，又应有第四物，为联系，……则犯无穷过。近人于此，乃以西哲之说释朱子，谓其言理气是二物，乃对一物之概念，作逻辑之分析，而视同质料与形式之和而说。……而朱子所重之统体之理，吾人上已说其本非一物之形式之理。朱子并以形式之理，为后于物而有者。朱子所谓统体之理，唯是物之所以生生，气之所以生生之理。则于朱子之言，不可依上说加以解释甚明。”<sup>1</sup>也就是说，对于后来深受西方哲学影响的现代研究者而言，用一种先入之见即西式逻辑来分析中国古代哲学，而不注意中国哲学本身的圆融性，是不可能真正理解中国哲学，也不可能做出较为客观的评价的。事实上，我们今天的文化交流与传教士时代彼此的“误读”没有实质性的改观，<sup>2</sup>当然，令人欣喜的是，当下的学者较容易发现并且承认自我理解的局限性，自觉意识到文化视域对于我们理解异质文化可能存在的偏差。）

利玛窦在《天主实义》中提出了对“理”三个方面的定位：（1）、理不能为天地万物之原；（2）、否认理在物先；（3）否认理有灵觉、明义。（实际上，后两个观点都是为证明第一个观点而设的，因为对于天主教徒而言，证明天主的存在以及全知全能是首要的，只要证明了前者，后面的两点自然而然的就可以推论出来了。）其实对于这三个问题，理学之正宗程朱理学并未完全持利氏所批判的那种观点：与“理”相对的范畴是“气”而非“物”；他们也不从创造论的角度谈理气的先后问题；朱子明确说过“理却无情意，无计度，无造作”，<sup>3</sup>因此理确实没有灵觉，利氏的批判看起来也就是无的放矢了。因而，这三个问题很可能是在这下列情况下提出的：一种是中士在辩论过程中接受了利氏有关造物、有灵觉等天主教关于造物主的标准来看待儒学之“理”，从而使得对话有可能进行；另一种更为可能的情况是利玛窦在写《天主实义》时就是带有策略性考虑的，所涉及的问题都是有利于他自己证明天主的存在及其至高无上的特性的，因而对于儒家的观点是有所舍取甚至是不惜改动的（在下文中将会对这种情况有所分析）。而

<sup>1</sup> 《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版，第 294-295 页。上述着重号为笔者所加。

<sup>2</sup> 对于这一点，只要稍稍翻看一下有关明末清初传教士研究的论文和专著就可以有清楚的了解。大多数文章执着于传教士是否传递了真正的宗教、西方文艺复兴时期的文化或者他们是否真正理解并传播了中国文化等等，比如法国汉学家谢和耐的名著《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》就是一个很好的范例。事实上，研究者在提问题之前就应该意识到提出这些问题本身所存在的危险或者说提问的合理性何在等问题。

<sup>3</sup> 《朱子语类》卷一，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社 1986 年版，第一册，第 3 页。

且,从另一方面看,如果我们将利玛窦所批判的观点视为理学家所持的观点的话,那么我们将不得不接受这样一个论辩的前提:理学家也是在以创世论的方式谈论“理”的,宋明理学也是在西方式宇宙发生论的层面上探讨“理”或“太极”的,可事实完全不是这样。陈来在《朱子哲学研究》中写道:“实际上,朱熹在当时主要是用体用的观点来解释太极与阴阳动静的关系。这样一种观点实际上也就是自魏晋以来在中国哲学以及在中国佛学中占有重要地位的唯心主义‘本体论’观点。”<sup>1</sup>也就是说,宋明理学中的本体论更多是一种体用论,而不是在西方意义上定位的。即使到晚年,朱子持理在气先的观点后,他也只认为理在逻辑上而非时间上在先:“或问‘理在先,气在后’。曰:‘理与气本无先后之可言。但推上去时,却如理在先,气在后相似。’”<sup>2</sup>这与利玛窦的理论出发点是完全不一致的。

如果撇开我上文的怀疑,按照利玛窦本人对“理”的批判作一番具体分析也可以发现许多值得关注的地方。首先是策略问题。利玛窦没有开篇就以自己的“逻辑”体系抨击太极(理)的不合理性,而是采用为中士所接受的论辩方法:诉诸于儒家古代先圣:“余虽末年入中华,然窃视古经书不怠,但闻古先君子敬恭于天地之上帝,未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖,古圣何隐其说乎?”<sup>3</sup>利氏十分清楚儒家经典在这个时代对这个民族的号召力与权威性,引用古代经典比运用逻辑推理在效果上更加显著。除了这种策略外,他还故意隐瞒自己的真实想法,比如在论辩的最后,为了避免儒士的反感,又故意说:“夫太极之理,本有精论。吾虽曾阅之,不敢杂陈其辨,或容以他书传其要也。”<sup>4</sup>而实际上,利玛窦再也没有在其它中文论著中谈及这个问题,更无对“精论”的评述了。纵观这一大段对“理”的阐释,利玛窦尽可能地在考虑儒士所能接受的内容与程度(比如他以白马为例明显是取自公孙龙的典故)。因而,讨论利氏的解释策略、言与不言的困境其实是十分复杂但却很有价值的内容,但这并非本论文的目的所在,我在这里只是想提醒大家注意这一点,以免轻易地肯定或者否定利玛窦对“理”所做出的结论,而不考虑具体的语境。

在批判所谓的“理”本原说时,利玛窦的出发点是托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的神学。孙尚扬在其论著《基督教与明末儒学》一书中认为利氏将“物”定义为“万实总名”是借用了亚里士多德的抽象存在论概念,而自立者(实体)与依赖者(偶性)之分也来自亚氏(利氏原文如下:“物之不特别体以为物,而自能成立,如天地、鬼神、人、鸟兽、草木、金石、四行等,是也。斯属自立之品者。物之不能立,而託他体以为其物,如五常、五色、五音、五味、七情等,是也。

<sup>1</sup> 《朱子哲学研究》，陈来，上海：华东师范大学出版社 2000 年版，第 78-79 页。

<sup>2</sup> 《朱子语类》卷一，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社 1986 年版，第一册，第 3 页。

<sup>3</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 17 页。

<sup>4</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 20 页。

斯属依赖之品者。”<sup>1)</sup>，但将“理”理解为事物之原理、形式而归于偶性的做法则是承袭了托马斯的两种偶性观，即以色味等为代表的具体可感之偶性和以形式、关系为代表的抽象一般之偶性。<sup>2)</sup>

但情况可能不是孙氏说认为的那样，在我看来，利玛窦立论的基础在于托马斯神学而非亚里士多德的形而上学：原因首先在于上文我已经指出的利氏相信中国人依托自然理性可以接受基督教真义，这种观点来自于托马斯；<sup>3)</sup>其次，孙氏所认为的亚里士多德存在概念其实也是为托马斯所接受和坚持的，而且耶稣会士普遍接受的神学理论就是托马斯的经院神学体系，尽管形式上很象亚氏的体系，但本质上是不同的(具体的差异可以参照吉尔松(Gilson)的《中世纪哲学精神》一书中的论述<sup>4)</sup>)。所以孙氏就把利玛窦的立论基础双重化了。再次，从下文所引述的利氏的信件中也可以看出，他的出发点与亚氏是不同的。其实这种理为偶性观只是利玛窦观点的表象，他在1604年写给耶稣会总长得信中道出了他对“理”的真实想法：“这种‘太极’的理论是新鲜的，是在50年前(这里明显是利氏的错误，太极观念在理学中发生根本性影响是从周敦颐开始的)形成的。在某些人看来，如果仔细地研究此事，那就会发现它与那些对上帝的有一种比较正确的看法的古圣贤们互相矛盾。从他们的所说来看，我认为这完全是我们的哲学家们所说的第一性物质，因为这根本不是一种实体。他们所有的人甚至都异口同声称太极不是一种物质，它在所有物质中就如同其组成部分一样。他们声称这不是一种精神物，它没有理智。虽然某些人声称它是物质的理性，但他们没有把理智理解为某种实质性的和有理智的东西。这种理智更为接近建立在推理的基础上的理性，而不是推理理性。最后，不仅仅他们之中的诠释千差万别，而且他们还讲了许多蠢话。所以，我们更加认为该书(《天主实义》)不是攻击他们之所说，而是使之更为与上帝的观念相吻合，以便使我们显得不是追随中国人的观念，而是按照我们的观点来诠释中国作者的著作。如果我们攻击这项原则(太极)，那末统治中国的文人就会被严重激怒。所以我们必须作出极大的努力以仅仅涉及到他们对这一原则的解释，而不是这一原则本身。他们最终理解到了‘太极’是第一的物质本原，既深奥又无限。我们一直认为应该说这就是上帝，而不是任何其它。”<sup>5)</sup>这封信反映出了几个问题：(1)、利玛窦认为“理”就是西方哲学中的“第一性物质”，

<sup>1)</sup> 《天主实义》，(意大利)利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第18页。

<sup>2)</sup> 《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社1994年版，第103-104页。

<sup>3)</sup> 按：可参见赵敦华的《基督教哲学1500年》第三章第一节关于哲学和神学关系的论述。《基督教哲学1500年》，赵敦华著，北京：人民出版社1994年版。

<sup>4)</sup> 按：吉尔松的《中世纪哲学精神》用了很大的篇幅澄清了托马斯哲学与亚里士多德哲学的本质性差异，例如对亚氏的第一推动力和托马斯神学中的“神”的比较，突出了神的“创造”本质，他特别坚持中世纪不但有哲学而且还是对古希腊哲学的一个超越。

<sup>5)</sup> 按：这封信不见于台湾版的《利玛窦书信集》，这里转引自《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》，(法国)谢和耐著，耿昇译，上海：上海古籍出版社1991年版，第41-42页。

而且不是实体(在孙尚扬的书中也引用这封信,那个版本将“第一性物质”翻译为“原动”,<sup>1</sup>而孙引的那个翻译是有问题的,因为首先如果译为原动,则明显是来自亚里士多德的“第一推动力”的概念,而利氏时明确否定理为实体的说法的,而且利氏也没有谈论过“理”与动力的问题;其次,耿昇的译本是直接从法文本中译出的,比较权威;而且在秦家懿对莱布尼兹《论中国人的自然神学》的翻译中,她将龙华民的“prime matter”翻译为“原初物质”,而这个译文在耿昇译的谢和耐的书中是译为了“第一性物质”,可以参见《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》一书第三百页。从这里看,谢和耐引用的利玛窦书信中的对“理”理解正是与龙华民所谓的“原初物质”,或者叫做“第一性物质”)。(2)、从策略的角度来看,利玛窦认为利用解释权再“解释”比直接批驳原则本身更为有效,这种调和和妥协充分反映了利氏一贯的传教策略;再次,利氏批驳的出发点不在于理解“理”的真实内涵并加以纠正,而在于以天主的观念能够进入中国文化的语境并且为中国人所接受,因而实用性比较强。若专就“理”为“第一性物质”而言,正如我在上文注解中所指出的那样是与龙华民的理解是相通的,但利氏的洞见于他否认了理的实体地位(同样运用龙华民和利安当的材料作为立论点但却持相反结论的哲学家莱布尼兹和马勒伯朗士(Malebranche)都认为“理”是一个实体)。因为理学的理强调的是逻辑的在先,只是本体论的假设,可以视为“大全”或者是未分化的、绝对的整体,但并不是实体本身。(根据托马斯的观点,“实体”是指“存在着的事物”,包含现实性与潜在性,它既是处在存在的状态,又表现出自身的本质属性;<sup>2</sup>很显然,“理”并不具备这种实体意义。陈来在给程朱理学定位时,将“理”与老庄以来的“唯道论”相联系,认为它们不是精神或观念,“而是一种与规律的抽象和绝对化相联系的‘非物质性的绝对’,是一种以唯道论为具体形态的特殊形式的唯心主义”观点。<sup>3</sup>由此可见,“理”或者“太极”确非西方式的“实体”。充其量朱子的“理”也只是有实体化的倾向而已,远非通常所认为的二元论。)可以说,利氏为了不引起儒士的反感,遵循拉拢士大夫和调和儒家的一贯做法,他对理只进行了表面性的批判,而违心的说“本有精论”,从这也可以看出利玛窦和龙华民等传教士在传教策略上的区别:以调和为主还是以坚持天主教的纯洁性、批判异教观点为主,即使是对于“理”这样一个大家都持否定态度的观念,其表现出的容忍程度也是有明显差异的。

值得注意的是,尽管在推理方式、立论基础上利玛窦是西方式的,但在材料的运用上则基于中士的著作、言论。在区分了自立之品与依赖之品后,利玛窦诉诸于儒学材料以说明程朱理学和陆王心学中的“理”均属依赖之品:“中国文人学士,讲论理者,只谓有二端,或在人心,或在事物。事物之情,合乎人心之理,

<sup>1</sup> 《基督教与明末儒学》,孙尚扬著,北京:东方出版社1994年版,第106页。

<sup>2</sup> 《基督教哲学1500年》,赵敦华著,北京:人民出版社1994年版,第376页。

<sup>3</sup> 《朱子哲学研究》,陈来,上海:华东师范大学出版社2000年版,第154页。

则事物方谓真实焉。人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？”<sup>1</sup>这里所谓“人心之理”、“物之理”自然是分指心学和理学，对于这一段的具体阐释可参见孙尚扬的书，<sup>2</sup>而至于利氏在何种程度上接触到当时的两股哲学思潮以及明末的政治文化形势可以参考谢和耐的两篇文章。<sup>3</sup>我想特别指出的是，利玛窦在此混淆了一个带有根本性的问题：将自己所要讨论的“理能否生物”这一宇宙发生论问题与形而下的“格物论”（无论是心学的还是理学的）纠缠在一起了。他没有意识到他的论据与他所想证明的问题并不属于同一个层面，因而后者也不能够有力地支撑他的观点。按照陈来的说法，“理学中所说的‘理’，其中两个最主要的意义是指事物的规律和道德的原则。……而这两者在本质上是统一的，即道德原则实质上是宇宙普遍法则在人类社会的特殊表现而已。”<sup>4</sup>也就是说，理的内涵是多层次和复杂的，不能简单地把它理解为宇宙发生的本原。撇开利玛窦认识的偏差不论（这种误读本身无可避免，过分纠缠于理解准确与否的意义不大，关键在于为什么会发生这种误读、怎样误读的以及误读的历史意义何在等问题），他在寻找论据时未能辨别清楚“理”本身的多义性，同时也没有认识到理学之理与心学之理的根本性差异：朱子的“天理”、“理在气先”含有本体论、甚至带有一定的宇宙发生论的倾向，其目的在于为儒学伦理道德提供坚实的基础；而阳明心学则把“理”“基本理解为道德原理”，<sup>5</sup>其理论体系中的根本概念是“心”，这里面是暗含形上形下之分的。因而这种不讲差异、不分层次的混谈表明了利玛窦对于“理”的理解还是比较肤浅的。但正如孙尚扬所说，对于利氏而言，“最重要的是结论”，<sup>6</sup>也就是说，利玛窦在理解“理”之前，结论就已经做出了，他只不过要用儒家的材料来证明自己的观点而已。我们看到，利氏在言“理”不能生物、“理”无灵觉、不能明义时，其暗含的潜台词是天主能“含万物之灵，化生万物”，<sup>7</sup>他时时刻刻在以拥有位格的造物主作为标准来衡量“理”，在利氏的眼里，“理”是什么并无大的所谓（正如他在前面的信中所提及的策略那样），关键是通过批驳“理”所似具未具的性质来反衬出西方天主的至高完善的性质，这也是为何利氏言“理”却不与“气”这一范畴相对应而必须以“物”对举的原因所在（只有生物才能表现出“理”的“创造”性质，也才能引出天主的特性），这里面含有明显的策略

<sup>1</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 18 页。

<sup>2</sup> 《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社 1994 年版，第 104 页。

<sup>3</sup> 《16-17 世纪的中国哲学与基督教之比较》和《入华耶稣会士与中国明末的政治文化形势》（法国）谢和耐著，见于《明清入华耶稣会士和中西文化交流》（法国）安田朴、谢和耐等著，耿昇译，成都：巴蜀书社 1993 年版。

<sup>4</sup> 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版，第 162 页。

<sup>5</sup> 《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社 1991 年版，第 259 页。

<sup>6</sup> 《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社 1994 年版，第 104 页。

<sup>7</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 20 页。

成分，而这一点也一直为研究者所忽略。按照常理来说，利玛窦是不可能不知道理学中“理”“气”是一对对应的范畴的。明白了这个，也就没有必要对利氏批判“理在物先”和“理”有灵觉的观点感到奇怪了，因为无论这是否是理学中的命题，反正只要有助于让中士了解“无形无声”的天主就可以了(而实际上，利氏在批判完理能生物的观点后，他就对比性的提出怎样认识无形无声的天主了，也就是说它的批判最终是为了引出对天主的理解)。

总之，在利玛窦批判“理”的过程中，我们能够时刻感受到作为传教士其背后所倚靠的神学这一背景，他的目的就在于说明这样一个事实：“事物生成、变化及其性质之根本原因不在事物内部，只能从一个全知全能的作为终极因的第一推动者那里去寻找。”<sup>1</sup>然而，只看到利氏的立论点与逻辑推理来自西方还不够，还必须充分考虑他在寻求中文资料作为自己论据过程中的策略性因素，在利玛窦身上调和的成分要比后来许多传教士浓厚和复杂的多，而这也许也更能被儒家知识分子所接受。

---

<sup>1</sup> 《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社1994年版，第105页。

### 第三章 《天主实义》对“性”的解释

#### 第一节 儒学对于“性”的定位

##### 1. 先秦儒家对“性”的理解

“性”在早期中国思想史上所占据的地位要远甚于之前谈及的“理”，而对于“性”的基本内涵学术界也有不同的解释。按照傅斯年的理解，先秦典籍中的“性”应该解释为“生”，他在统计了先秦文献之后，得出结论认为“独立之性字为先秦遗文所无，先秦遗文中皆用生字为之。”<sup>1</sup>他的观点也得到了唐君毅的认同：“因中国古代之言性乃就一具体之存在之有性，而即言其有性；故中国古代之泛论人物之性，通常涵二义：一为就一人物之当前之存在，引生其自身之继起之存在，以言其性；一为就一物之自身之存在，以言其引生其他事物之存在之性。”<sup>2</sup>这是比较有代表性的以生言性派，即将本义为草木生长出土引申为发生、发育等生命的存在。但是这种观点也受到了其他学者的质疑，徐复观对于傅斯年以语言学的观点来解释思想史问题的方法不以为然，他认为尽管“性”是由“生”孳乳而出，但在先秦典籍中已经出现了“性”字，而且“生”与“性”的意义也不是同一的，“性字之含义，若与生字无密切之关连，则性字不会以生字为母字。但性字之含义，若与生字之本义没有区别，则生字亦不会孳乳出性字。”<sup>3</sup>“可以说，就具体的生命而言，变谓之生；就具体生命之先天禀赋而言，便谓之性”。<sup>4</sup>“尽管学者对于“性”在先秦的意义定位有不同的解释，但是都承认性源自于生，而“生”的含义首先是生命以及生生不息的动态过程，因而，“性”在先秦就不是一个固定不变的人性、物性概念，而是一个具有流动性和现实性的范畴。

上述此种主要以自然生命欲望解释“性”的趋向在儒家这里发生了转变。《论语》中“性”一共出现了两次，一处是《论语·阳货》：“子曰：‘性相近也，习相远也。’”<sup>5</sup>另一处是《论语·公冶长》：“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。’”<sup>6</sup>根据上文的引述，我们可以看出，孔子对于“性”的定位还是基于经验的观察，没有就人性的本质做出明确的界定。刘述先认为：“在《论语》之中，天道偶然还有提及，但性的确是个极少讨论到的题目；有之，似乎也没有哲学上深刻涵义。譬如他说：‘性相近也，习相远也。’（《阳货第十七》）这里所谓的性，似乎是宋儒所谓的‘气质之性’。”<sup>7</sup>真正将“性”作

<sup>1</sup> 《性命古训辨正》，傅斯年著，桂林：广西师范大学出版社 2006 年版，第 3 页。

<sup>2</sup> 《中国哲学原论——原性篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版，第 7 页。

<sup>3</sup> 《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社 2001 年版，第 5 页。

<sup>4</sup> 《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社 2001 年版，第 8 页。

<sup>5</sup> 《论语译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 1980 年版，第 181 页。

<sup>6</sup> 《论语译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 1980 年版，第 46 页。

<sup>7</sup> 《孟子心性论的再反思》，刘述先著，选自《孟子心性之学》，（美）江文思（James Behuniak Jr.），安乐哲（Roger T. Ames）编，梁溪译，北京：社会科学文献出版社 2005 年版，第 177 页。

为儒家的关键词汇进行发挥和讨论的是孟子，在孟子那里，单纯的肉体生命欲望与精神的存在分离了：“性”所要讨论的不是耳、目、口、舌等感官欲望及生理本能，而是要回答一个至关重要的问题：何为人即人的本质何为？孟子与告子之间关于人性何为的争论表明，在孟子那里，“性”不再是一个不可以言说的概念，而是与现实社会有着紧密联系的哲学范畴。在孟子以后的儒学中，“属于自然法则的生命是‘生’，而属于精神存在的生命是‘性’，‘生’与‘性’就不再是一个合义，也不再是一个汉字。”<sup>1</sup>

唐君毅先生认为“性”在战国时期有四种基本型态，告孟庄荀是这四种“基型”的代表。最初所谈的人之性是“具自然之生命欲望或情欲之性”，“告子所谓生之谓性与食色之欲并言，亦即指此自然生命之性。孟子之言人之性不同于禽兽之性，虽初亦似为从自然中看人之种类性之观点，然其言性之善，则直自人心之恻隐羞恶之情中之趋向于、或向往于仁义等值实现处、或此心之生处，以言之。……故孟子之言性，乃由吾人上所谓趋向之性，以通于有成始成终之道德生活之圣贤之性者。”庄子“自然生命之性，则非只一自然生命之欲，而为可与其灵府灵台之心俱运，以游于天地之变化，而与万物之生命之生息相通者，人乃亦可由向外观看万物之生命之性，以自知其性。……当称之为能与天地万物并生之虚灵明觉心。”荀子之“性”则是“自然生命之欲望之性，而趋向于与心所知之道相违反，亦即趋向于恶，以与善相违”。<sup>2</sup>这四种基本“性”论是古代中国最早有关人性的理论。就儒家本身而言，大家耳熟能详的是孟子和荀子性善性恶的争论，而真正对后世宋明理学产生重大影响的是孟子的性善论。

孟子所谈论的人性，是人之所以为人的根本特性，在他看来，“人之所以异于禽兽者几希。庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦。由仁义行，非行仁义也。”<sup>3</sup>而人与禽兽所共有的耳、目、口、舌等自然欲望和本能则是“命”，而非“性”：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，‘性’也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”<sup>4</sup>也就是说，在孟子看来，“生而即有的耳目之欲，当其实现时，须有待于外，并不能自己作主，于是他称之为命，而不称之为性”。<sup>5</sup>尽管人和禽兽的差别只是“几希”，但是也正是这细微的差别才彰显了人的主体在人性实现过程中的能动作用。按照徐复观的解释，“性与命最大分别，仅因为性是内在于人的生命之内的作用；而命则是在人之外，却能给人以影响的力量。”<sup>6</sup>命是人受之于天而不能加以人为

<sup>1</sup> 《中国思想史——第一卷 七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，葛兆光著，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 161 页。

<sup>2</sup> 《中国哲学原论——原性篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版，第 336-337 页。

<sup>3</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 191 页。

<sup>4</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 333 页。

<sup>5</sup> 《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社 2001 年版，第 143 页。

<sup>6</sup> 《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社 2001 年版，第 145 页。

作用的本然状态，而“性”之善只是人具有的心之“四端”，也就是潜在的可能性而已，要想真正成为人，则必须要将此四端扩而充之，也就是需要人之主体有意识的涵养内在之性。

在孟子时代，杨朱和告子所倡导的“性”论是社会上对于人之本性的主流看法。在告子看来，性是无所谓善恶的：“告子曰：‘性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善于不善也，犹水之无分于东西也。’”孟子坚决反对这种意见，在他看来，承认性无善恶就等于承认“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”，<sup>1</sup>而这实际上也取消了人作为人而存在的独特性。相反，孟子认为，“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”此四端是人人皆有的本性，“恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求则得之，舍则失之。”<sup>2</sup>相较于人的自然本能，孟子更强调人的道德本能才是人区别于禽兽的“几希”之处。而圣人之所以为圣人也只是将这善端保存扩充以至于“人伦之至”而已（“圣人，人伦之至也。”<sup>3</sup>）。

## 2. 宋明理学对“性”的解释

尽管荀子对于孟子的性善论提出了具有挑战力的反驳，也形成了儒学史上的“性恶论”派别（以至于利玛窦在论述人性问题时，首先便指出儒家对于人性何为问题诉讼纷纭，莫衷一是：“吾观儒书，尝论性情，而未见定论之诀，故一门之中，恒出异说。”<sup>4</sup>），但最终主导后世宋明理学有关人性问题主要观点的还是孟子的性善论。可以这样说，尽管宋明理学包括后来的心学在理、心、性、情等问题上有着比较大的分歧，但是对于人性本善的基本论点是一致的。当然，尽管他们都主张人性为善，但讲述的方式则是迥异的，“孟子之言性善，乃就人对其他人物之直接的心之感应上指证”；同时也是“就心之直接安处悦处指证”。<sup>5</sup>孟子是从日常生活的直接感应中获得对于人性善的理解的，他把道德心作为人性之起点，并不希求人之为善需要理论上的支持。而在宋儒特别是朱熹的论述中，人性之善是借助了理的中介作用的。“性善”不是通过乍见孺子将入于井时所引发的恻隐之心来彰显，而是要从更为高远的本体角度予以论证。程伊川视性为理，而理禀于天而无不善，则性自然也是善的。于是，性善的判断从日常经验的观察转向了基于理论前提而获得合理推导的结果（即使是后来的阳明心学，虽其本源于孟子的“本心”观念，但是其基本的理路还是理学式的，事实上，经由了理学

<sup>1</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 255 页。

<sup>2</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 259 页。

<sup>3</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 165 页。

<sup>4</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 72 页。

<sup>5</sup> 《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版，第 50、51 页。

体系化、思辨化的洗礼之后，心学强调的不再是孟子基于经验而生的德性之心，而更侧重于理论的推演以及逻辑的合理性。阳明所要做的是要由“心”建立起一整套有关本体、功夫的体系，从而能够更好地回应程朱理学所提出的问题以及时代的症结。因而，在讨论传教士是如何看待“性”这个儒学概念范畴时，首先要清楚的是就儒学本身而言，“性”已经发生了一次重要的范式转换。

程伊川解释性时认为：“性即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善。发而中节，则无往而不善。”<sup>1</sup>程子此处虽然将性善与理联系起来，但是究其根本还是未从本体角度予以阐发。真正将性从经验的观察与判断提升至形而上学角度予以抽象化的还是朱熹。钱穆认为，伊川的性即理“主要在发挥孟子性善义，只就人生界立论，而朱子则用来上通之于宇宙界。亦可谓朱子乃就其自所创立有关宇宙界之理气论而来阐申伊川此语之义。要之伊川言性理，偏重在人生界，朱子言性理，则直从宇宙界来，此乃两人之所异。”<sup>2</sup>但是朱子所主张的性也不是一个有固定含义的概念，按照陈来对于朱熹哲学中“性”的意义梳理，他认为这个概念和“理”一样，并不仅仅具有单一意义：“‘性’这一概念在朱熹哲学有不同意义。一是以指人物禀受的天地之理，常称为天命之性，相对于它所依赖的气质而言，有时候简称为天命，相对于气质之性而言，则称为本然之性。二是以指人物的气质之性，在用法上或兼指人物之性，或者专指人性，少数情况下他也采取胡宏著作中常有的、以性为天地之理的说法。”<sup>3</sup>所谓的天命之性，主要是从禀赋角度来定义的。因为在朱子看来，人与物的本性从来源上都是禀受天而来，可以说是天赋人性，但是此种“天赋”不是指存在一个全知全能的最高主宰将本性分配给人和物：“伊川言：‘天所赋为命，物所受为性。’理一也，自天之所赋与万物言之，故谓之命；以人物之所禀受于天言之，故谓之性。其实，所从言之地不同耳。”<sup>4</sup>也就是说，在朱熹看来，讲天命之性只是为了表明性在来源上是与天道联系在一起，因而具有某种神圣的倾向，但此处之“命”不是命令这种具有人格意味的概念，而是指自然而然地赋予。提出性即理的观点只是解决了人性本善的问题，但是在儒学史上，荀子的性恶论对孟子性善论的挑战是不容忽视的，因而朱熹必须要解决恶从何而来的问题，于是就有了气质之性。“人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。”<sup>5</sup>也就是说，在朱熹看来，造成恶的原因是所禀受的气的清浊程度不同（“人之所以有善与不善，只缘气质之禀各有清浊。”<sup>6</sup>）。这里不是说对于纯善之人其构成只有性而无气，而是说气的程度不同，朱熹认为：“所谓天命之

<sup>1</sup> 《二程遗书·二程外书》，（宋）程颐、程颢著，上海：上海古籍出版社1992年版，第229页。

<sup>2</sup> 《朱子学提纲》，钱穆著，北京：三联书店出版社2002年版，第41-42页。

<sup>3</sup> 《朱子哲学研究》，陈来，上海：华东师范大学出版社2000年版，第194页。

<sup>4</sup> 《朱子语类》卷九十五，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第六册，第2419页。

<sup>5</sup> 《朱子语类》卷四，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第一册，第69页。

<sup>6</sup> 《朱子语类》卷四，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第一册，第68页。

与气质，亦相袞同，才有天命便有气质，不能相离。若阙一，便生物不得。既有天命，须是有此气，方能承当得此理。若无此气，则此理如何顿放！”<sup>1</sup>这段话表明，尽管性理和气质是有严格的区别的，但是理和气在现实中绝不是分离的，而是统一于人和物之上。正因为如此，朱子是严厉反对将天命之性（本然之性）与气质之性看做是人所具有的两种并列体，不能够说在气质之性之外还存在本然之性。“从‘性之本体’的观念来看，气质之性是本然之性的本体状态，并不是与气质之性并立的、在气质之性以外、与气质之性共同构成人性的性。而气质之性所反映出的，既有理的作用，也有气的作用，是道德理性与感性需求的交错综合，并不是一个仅仅决定血气知觉的性。”<sup>2</sup>当然，正如上文所引述的钱穆先生之言，朱子从宇宙界贯通于人生界的做法暗示了朱子为性本善寻找形而上根据的努力以及明显的哲学化倾向，因而，在朱子的概念系统中，性首先是作为一个与理相通的本体概念出现的。

## 第二节 《天主实义》中的“性”论

毫无疑问，相较于“理”和“太极”这些具有唯物论倾向的范畴而言，利玛窦更能在人性何为问题上找到与儒学相互调和的地方，毕竟无论是宋明理学还是天主教教义，在人性最初来源问题上，均秉持纯善观念的（即使是极力主张原罪说的奥古斯丁也承认在天主造人时就赋予了人完美的自由意志，只不过是因亚当的犯罪而让后世之人失去了这种能力，于是后世之人由于原罪而无法由自由意志获得拯救而必须完全依赖于天主的恩典。这种观念还是受到了坚持性善论的佩纠拉教派的反对，他们认为人的命运掌握在人的手中，只要人充分发挥本性就可以获得拯救。<sup>3</sup>但无论二者有怎样的分歧，有一点可以肯定即性之来源及其本根是纯善的）。但是，从来源上谈性善只是利玛窦能够获得的“对话”平台，表面上的共通性其实是隐藏了双方在人性问题上的深刻差异，利氏所要做的，不是公然反驳儒家对此问题的观点，而是希冀借助于此概念的再论述（reinterpretation），将天主教义理移植进去。

《天主实义》整个第七篇都是围绕人性何为以及个人修习（“为学”）问题而展开的。在利玛窦看来，儒家的性论没有定论，而造成一门之内“恒出异说”的原因是不明白到底什么是性，因而，首要的是定义性为何物：“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，即凡不在其物之体界内，亦非本性也。但物有自立者，而性亦为自立；有依赖者，而性兼为依赖。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

<sup>1</sup> 《朱子语类》卷四，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第一册，第64页。

<sup>2</sup> 《朱子哲学研究》，陈来，上海：华东师范大学出版社2000年版，第206页。

<sup>3</sup> 《基督教哲学1500年》，赵敦华著，北京：人民出版社1994年版，第169页。

矣。”<sup>1</sup>将儒家概念放置于严格的逻辑定义之下加以重新界定是利玛窦处理儒学范畴命题的一贯做法，无论是之前论述太极和理时将其定位为依赖者还是此处以“本体”论“性”，都是先求辨析概念的“涵义”。这一点对于受过严格逻辑（三段论）训练的传教士而言是毫不费力的（根据美国学者列奥·斯维尼的研究，耶稣会士接受过严格的亚里士多德三段论训练，“术语首先要加以精确地限定后才能够运用，论争必须要采用三段论的形式，而且论点也要尽可能避免逻辑漏洞才能被展开，解决的方案必须要连贯一致并且要自成体系才能够被发表，同时，反驳的意见也要遵循逻辑程式（*in forma*）方能够被呈现。”<sup>2</sup>）。但是，此处的定义，其实质是将概念进行某种目的的置换，利玛窦所要考虑的不是如何理解儒学对于该概念的解释，而是要考虑是否存在用天主教义理重新解释此概念的可能性。对于“性”，利玛窦认为是在物类之体界内存在的本性。这点对于士大夫而言也并无异议，但关键是何为物？利玛窦此处讲物之本性其实是想再次引用之前的说法：物有自立有依赖之分。但无论是自立还是依赖，此处的性其实已转换为物的一个属性而已，此处儒学所讲的人性也相应地出现了偏转。因为无论是孟子从经验角度说性还是朱子从天道宇宙说性，其本质都是把性视为人之为人的本质属性，只不过朱子更强调人性背后的形而上基础而已。而且，正如我上文指出的那样，朱子的人性论不是一个单一的概念，二是要分述“天命之性”与“气质之性”，而指出二者的区别是要解决两个问题：一者是人性之本及其来源如何；另一个则是现实人性以及恶从何而来的问题。因而，儒学特别是宋明理学的人性论所标举的是贯通于天道与人道的性论，性在其论述中既有形而上的意味，同时又指涉现实人性。而利玛窦尽管也认同性在来源上的神圣性以及本初的纯善特质，但这并非其重点，他的处理方式显示其更愿意将性放置在纯粹现实人性角度加以考量，而且此性本身不具备独立性，它随物之不同而相异，更不用说是可以与天道贯通一致了。

利玛窦在定义了性为何物之后，对于善和恶也做出了相应地限定，所谓“可爱可欲谓善，可恶可疾谓恶也”，这里的表述形式上很接近孟子的“可欲之谓善”<sup>3</sup>的说法，但是究其根本则又不同。刘耘华在解释这段文字时认为，“可爱、可欲”及“可恶、可疾”是指“经过了灵魂之记含、明悟二功能察别、甄选、批判之后的万象事物，即，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’”。<sup>4</sup>也就是说，尽管都是“可欲”，但是“可欲”的内容和方式是不同的，“明”和“爱”是从“真”和“善”的角度来谈的，人的理智行为参与

<sup>1</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 72-73 页。

<sup>2</sup> 《基督教哲学：希腊、中世纪和现代的回响》，（美国），列奥·斯维尼著，（Leo Sweeney, S.J. *Christian Philosophy: Greek, Medieval, Contemporary Reflections*. New York: Peter Lang Publishing, Inc.1997, p.284.）。

<sup>3</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 334 页。

<sup>4</sup> 《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社 2005 年版，第 139 页。

甚而主导了善的方向和内容。而在孟子那里，“可欲”是基于日常经验、满含道德伦理向度的概念，这点与“推理”理智是不相关的。而且，利氏所强调的“可欲”其实跟人性本质并无多大关系，只能作为人性的功能之一而已。

那么到底什么才是人的本性呢？利玛窦认为：“西儒说人，云是乃生觉者，能推论理也。曰生，以别于金石。曰觉，以异于草木。曰能推论理，以殊乎鸟兽。曰推论不直曰明达，又以分之乎鬼神。鬼神者，彻尽物理如照如视，不待推论。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。仁义礼智，在推理之后也。理也，乃依赖之品，不得为人性也。”<sup>1</sup>在利氏看来，人性之本来来自于与其他事物的区别，人之所以为人在于人具有“生觉”以及“推论理”的本性。前者是要跟无生命之物或者动植物区分开来，而后者则是要与鬼神相区别。无独有偶，孟子与告子关于性善与否的争论也涉及到了人与禽兽之别，而且他也讲“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者”<sup>2</sup>，此处形式上也与利氏所谈的人性、金石草木及鬼神的不同十分相似，但二者内涵的区别更为根本。其一是利氏承认人性的规定包括“生觉”和“推论理”两个方面，只有这二者合二为一才是人性的全部，当然，二者中以“推论理”最为根本。而孟子则强调，自然生理欲望其实只是“命”而非“性”，他的路径是从道德论的角度定义人之为人的根本。而他所说的“心之官则思”中的“思”“包含反省和思考的两重意思；在孟子则特别重在反省这一方面。仁义为人心所固有，一念的反省、自觉，便当下呈现出来。所以说‘思则得之’。人在无反省时便随耳目之欲逐去，仁义的善端，即隐而不显，所以说‘不思则不得也’。因此，孟子特别重视‘思’字”。<sup>3</sup>由此可以看出，思不是利氏所言的“推论理”，而是带有明确道德论方向和内容的自我反省，是人需要时刻警醒自身所具有的仁义礼智四端之心，也就是警醒人性之为何的根本，因而，虽然二者都是对人的理性能力的强调，但是内容与目的均不相同。而利氏以“推论理”作为人之本性的立论与朱熹对人性判断的差异则更为明显。朱子从宇宙论角度来谈论人性在来源上天然纯善（即天命之性），而同时又承认在现实中人性由于禀受气的清浊程度不同而表现出不同的气质之性。很明显，朱子之论还是在孟子所开创的道德论维度上加以阐发，其本质也是在解决性为何物及恶来自于哪里的问题，只是强调了对于人性判断的思辨成分。这一点显然有别于利氏强调的人的非伦理性“推论理”属性。

事实上，利氏的论述所蕴含的意义远不止上文所分析的那样简单，在我看来，对于利玛窦而言，解释人性本质问题的焦点不在于性善/性恶抑或仁义礼智是否为人性之本，而是要在中国人性自足论的背景下引入天主对于人性的主宰。正如

<sup>1</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版，第 73 页。

<sup>2</sup> 《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版，第 270 页。

<sup>3</sup> 《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社 2001 年版，第 148 页。

第七篇篇目“论人性本善，而述天主门士正学”所示，所谓的“人性本善”只是为了寻找或构建一个适合于士大夫和传教士双方“对话”的公共平台；天主教人性论的根本在于人自身的欠缺性抑或罪性，但是如果将原罪等观念引入而在根本问题上与儒家产生冲突而须加以辩驳的话，那么也就彻底偏离了利玛窦撰写文章的目的和初衷了。因而，坚持人性在来源上的神圣性就具有根本的意义，只有这样，才能保证双方在性初之善上搭建起一座“对话”的桥梁。而且，将人性之来源由宋儒强调自然而然的本然状态（并且与天道相联系）转换为来自于天主教所主张的“天主”这一点对于士大夫而言并无不可（在宋明理学的体系里，朱子天命之性的提法已经暗含了“性”在来源上的神圣性：“性只是理，万理之总名。此理亦只是天地间公共之理，禀得来便为我所有。”<sup>1</sup>）；真正需要利玛窦努力的是如何将来源上的神圣性——天主贯穿于整个人性道德修为或者说是灵性生活中。因为要士大夫们承认人性本善以及人性来自于神圣天主不是难事，然而要让士大夫们在个人道德修为上意识到自我本性的不足由此需要通过虔心信奉天主来获得救赎则面临着巨大的困难。就像士大夫在第七篇开头就指明的那样：“夫吾儒之学，以率性为修道”<sup>2</sup>，这里除了表明性之本善可以让人率性而为即可成圣的含义之外，其实还隐藏了一个更为根本的意义：即获得道德上的完美/完善只需要依循或复初本原的自足之性（下文士大夫也认为“性本必有德，无德何为善？所谓君子，亦复其初也”。<sup>3</sup>）。而这一点恰恰是利氏与士大夫的分歧所在。利玛窦的困惑在于如何才能将人性的缺陷及其不自足性通过与天主的比较彰显出来。他首先是利用儒学之言以归谬的方式反驳中士君子惟复初人之本性的观点：“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？”接下来，利氏特别强调了认识“二善之品”的重要性。利玛窦对于性善的基本处理方式是重新定位善的意义：“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。”<sup>4</sup>在儒家的话语系统里，无论是孟子以“四端”来定义人性之本，还是朱子以理或者天命来构建“性”在来源上的本体意义，都是肯定了性之善乃自然而然禀受于天的，是人与生俱来的内在德性，是人先天禀有的天然本性，而利氏将善分为良善和德善，实际就将善人为地分成了禀受于天地之善与人自我后天的善行两个方面，这与儒家所强调的由内心之“良知”、“良能”所导致的外在行为上的合乎善性之性、行一体化思想是不同的。我认为，利氏这么做，并非是他没有看懂儒

<sup>1</sup> 《朱子语类》卷一百十七，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社1986年版，第七册，第2816页。

<sup>2</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第72页。

<sup>3</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第74页。

<sup>4</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第74页。

学话语中性善的本然特征,而是他需要在儒学的性善论空间里构造出可供天主教教义理论进行改造的可能性。

仔细阅读第七篇文章,我们便可以发觉利玛窦大量论述的不是性是如何为善,而是在讨论如何修身,如何为学的问题,在他看来,所谓的圣人不是中士所讲的恢复性之初始状态的人,而只是在习善上做功的人:“吾西国学者,谓德乃神性之宝服,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。”<sup>1</sup>这一段文字暗含了一个极为重要的转换:天主所赋予人的良善之性只是一种“恩赐”,不是人依靠自己的修为可以达到的性之自足。人所具有的自由意志则决定了人是否可以成为有德之人。而在儒学中,尽管对于人善性来源上潜在的神圣性有着一定的认同,但是其所着重的都是人在保存并且发挥性之良善过程中的主导作用。孟子讲“人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无惻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。惻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端,犹其有四体也。有是四端而自谓不能者,自贼者也;……凡有四端于我者,知皆扩而充之矣。”<sup>2</sup>也就是说,人能不能成为良善之人的关键在于人自身是否具备相当的自觉意识来扩充其与生俱来的“四端之心”,圣人之圣在于他能够做到将善端扩而充之而已:“舜何人也,予何人也,有为者亦若是。”<sup>3</sup>

朱子从人之禀赋来谈论人性问题,“有是理而后有是气,有是气则必有是理。但禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清冷水中;禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。所谓‘明明德’者,是就浊水中揩拭此珠也。”<sup>4</sup>尽管朱子似乎是预设了圣人之圣是由于禀气之清的结果,但其实他是想强调:“天理为人欲所蔽,如宝珠在浊水中。然人欲终不能全蔽天理,即此知天理为人欲所蔽之知,即是天理之未被蔽处。即此‘紧著力主定’,努力用工夫”,<sup>5</sup>也可以明天下之理,从而成圣成贤。可以这样认为,在整个儒学系统里,人性之善既是人“率性修道”的前提和基础,同时也是人修习的目的所在。利玛窦的论述表面上并不与儒家表述有任何的冲突,但却对性善之基做了根本的变革:人所修持或者试图恢复的不再是与生俱来的内在德性,而是“见义而行之”之德善,于是圣人自足之性善就悄然置换为人因为性之不足而需要修习的理论,尽管这样的置换始终是在高举道德至上论的旗帜中展开的。这样置换的结果是顺理成章地引入了天主在人修习过程中

<sup>1</sup> 《天主实义》,(意大利)利玛窦著,见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社2001年版,第75页。

<sup>2</sup> 《孟子译注》,杨伯峻译注,北京:中华书局出版社2005年第2版,第79-80页。

<sup>3</sup> 《孟子译注》,杨伯峻译注,北京:中华书局出版社2005年第2版,第112页。

<sup>4</sup> 《朱子语类》卷四,(宋)黎靖德编,王星贤点校,北京:中华书局出版社1986年版,第一册,第73页。

<sup>5</sup> 《中国哲学史》(下),冯友兰著,上海:华东师范大学出版社2000年版,第268页。

至关重要的作用和地位，也为在儒学人性论语境中开拓出天主教空间提供了可能性。对于士大夫而言，承认人性之善来自于神圣的天主这个观点实际上是让士大夫们更为坚信人性之善的必然性以及人自身的优越地位，强化了儒学中有关人性的观点。然而，就像我在第一章中一再申述的那样，利玛窦的本意不在于尝试理解并解释儒学的观念，对于他而言，真正重要的是借助于儒学的整个概念系统将天主教的教义、理论进行全面的置换，从而让中国人接受天主教的基本教义。因而，利氏才会将大量的篇幅放在阐述“为学”的方面，目的是要借此批驳儒学对于人性过于自信的观点，从而让士大夫认识到人性不足之处。因为在天主教有关人性的论述中，人的自我完善不是一个简单的道德修为的伦理问题，天主的恩典和人的犯罪都是天主教徒道德修为不可或缺的条件：“律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。”<sup>1</sup>也就是说，利玛窦想法设法区分良善和德善的目的就是要将人引向对于自我之性的重新认识，也就是引向神的怀抱：“天主教哲学无论考虑人性的那一方面，其不变得结果都是把人指向神，将人隶属于神之下。”<sup>2</sup>

当然，此处我们不是要指责利玛窦出于传教的目的故意“迎合”儒学有关人性论的观点，而是要弄清楚利氏是如何用一种极为巧妙的解释学策略将天主教概念、命题和范畴移置进入到儒学的话语体系中的，而这样的行为又如何导致了天主教和儒学概念的双向变异。事实上，利氏利用了人性本质为善这一观念表达了与儒者相似的观点，但在人性为何为善以及善性与人的修为关系上则大量引入了天主教的理论学说。在这个意义上，儒学的人性论其实已经发生了本质的转换，由于天主的介入，人性本善的来源已经发生了具有根本意义的变革，而这种变革的结果是人的道德修为以及人性自足等儒学基本观念发生了天主教化的转向：人不再是一个完全自足的个体，在禀受了天主所赋予的良善之后，人要做的只是“自习积德”，儒家所推崇的圣人保养扩充人性之善端的观点让位于修勉自身以侍天主，以个人修为为中心的“为学”观导向了以回归神性怀抱为中心的天主教“为学”论。但从另一个角度来看，接受者所理解的天主教人性论也有着明显的儒学化倾向。我这里所谈的变异不是谢和耐等人有关利玛窦是否隐瞒了大量重要核心教义的观点（比如关于“原罪”问题以及救赎思想等等），而是说天主教的人性观已经深深烙上了儒学的印记：经由利氏解释之后的天主教人性观以及个人灵修内容的一个突出特点是淡化了神恩的核心作用，而灌输了儒学“成己”论的思想：“吾所论学，惟内也，为己也，约之以一言，谓成己也。”<sup>3</sup>儒家所谓的成己主要是从内在道德修为以及外在个人功业（也就是内圣外王）角度来论述的，其路径

<sup>1</sup> 《圣经·罗马书》（5：20），南京：中国基督教协会印发，1994年，第172-173页。

<sup>2</sup> 《中世纪哲学精神》，（法国）吉尔松著，（台湾）沈清松译，台北：台湾商务印书馆，2001年版，第198页。

<sup>3</sup> 《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社2001年版，第76页。

与目的自然区别于天主教教义。除此之外，由于强调了儒家和天主教在人性本善观点上的一致性，人性本善就成为了接受天主教人性论的前提，而宗教意味极浓的罪感意识就会有所淡化。更为重要的是，正如我在第一章里指出的那样，任何概念都不是一个单独的个体，它必然是概念系统或者概念链中的组成部分，利玛窦基于传教目的将儒学概念范畴置换入天主教义理本身就暗含了某种“危险”（但从诠释学角度看则有颇具意义）：士大夫所理解的天主教人性论必然建立在儒学本位上。

## 简短的结论

中西之间经由传教士为中介而展开的文化交流持续了两百多年，期间，中西文化各自从对方获得了什么又输出了什么从而发生怎么的变异是一个值得后来者不断探索的问题。回顾这一段文化遗产，我们还有很多的困惑没有解答，还有很多的東西可以发掘。而作为第一批在中国传教并且获得巨大成功的传教士来说，利玛窦理应受到我们的重视。同时，作为第一本在中国产生巨大影响的传教学著作《天主实义》所蕴含的丰富的诠释学意味也值得我们加以发掘和阐述。正如我一再指出的那样，本人的本意不在于指责利玛窦是如何站在天主教立场上歪曲儒学概念范畴的，也不是要慨叹此次文化交流在思想史方面的“失败”，而是想知道除却单纯的文化交流意义之外，利玛窦以及《天主实义》到底在思想史上有何种意义。要想弄清楚这一点，理应谨记保尔·鲁尔的告诫：在利玛窦时代，“‘天主教儒学’是一个活生生的存在，而不是一个抽象的概念”<sup>1</sup>，利氏对于儒家各种文本的阅读使得他“认识到儒学在很多方面的论述是晦涩不清的，它们能够被也事实上可以以各种不同的方式加以解释，一些观念可以完美地与天主教基本义理相兼容，而另外一些则不怎么可以。因而，那些在寻找其教义和儒学的相容之处的耶稣会士们不得不‘在儒学解释较为模糊的地方将其解释为有利于天主教教义的方面’，”<sup>2</sup>而这样一种带有明确目的性的解释运用策略不是单纯的义理游戏，而是会对接受者产生影响的思想实践，因而，《天主实义》就不是一个死的思想载体，而是确实实地进入到思想史发展进程中，并且有可能对思想史的演进发生过相当的影响。

除了上述要求从思想史的层面对利玛窦及其《天主实义》文本进行研究之外，还有一个问题长期困扰着研究者：即利氏是以何种方式进入到中国思想史实践中的，也就是我们经常谈及的策略问题。与传统学界所关注的“调适”（accommodation）策略有所不同的是，我认为在《天主实义》中更需要关注的是诠释学所谓的“应用”（application）问题：即利玛窦是如何在具体的情境中运用儒学概念来诠释天主教概念义理的。这也是一种策略，但不是简单将其视为出于传教目的而故意“迎合”乃至“曲解”儒学概念命题，而是视其为一种颇具诠释学意义的解释行为。而更值得我们注意的是这样一种“策略”的结果远远超出了使用者利玛窦本人的意愿，通过将天主教义理置换进入到儒学概念中，利玛窦不得不面临双重的后果：儒学意义的天主教化以及天主教义理的儒学化。当然，从思想史的角度而言，这是思想富有生命力的表现（思想本身超越了运用者的目的），但是对于利玛窦而言，这样的结果会让其面对来自于儒学以及天主教

<sup>1</sup> 《孔子还是孔夫子？——耶稣会士对儒学的解释》，（澳大利亚），保罗·鲁尔著，（Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? —The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen &Unwin Australia Pty Ltd, 1985, p24.）。

<sup>2</sup> 《孔子还是孔夫子？——耶稣会上对儒学的解释》，（澳大利亚），保罗·鲁尔著，（Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? —The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen &Unwin Australia Pty Ltd, 1985, p28.）。

阵营的共同诘难，儒家士大夫会认为利氏没有理解儒学真义，而天主教教士又会认为他过于迎合儒学的观念。这一点可以在利玛窦沟通儒家道德理想主义和天主教功利主义道德论（人死后有天堂地狱之赏罚是对善恶之报应）时所受的诘难中看出来。儒者驳斥利氏以功利言道德，而其他传教士又不满利氏为了迎合中国人的观念而过分突出道德的向度。而利氏解决上述矛盾而采用的妥协方法表明西方外在于人的完善性的上帝概念的异化；对于士人而言，人格化天主的道德与圣人的至善道德是一致的，天主不再是外在的超越者，而是潜在于各个事物之中的“天理”本身。尽管天主教也谈人之良心问题，但往往是为了寻找天主存在的明证而已，也就是说外在的目的论倾向比较明显。而对于儒家来说，思考一个完全外在于自我的宇宙绝对权威是难以想象的，而且，儒家讲“天理”、寻求道德论形而上学基础的目的恰恰是为了为内在的道德以及个人修为寻找一个坚实的基础而已，这一点与天主教伦理观所倡导的人之善性是为了彰显天主的万能这种观点相反。高扬儒学道德论与天主教道德论的一致性往往会让接受者——士大夫们会误以为天儒一致而只是表述不同而已，这一方面增强了士大夫们的文化优越感，从而有可能放弃对于天主教义理的进一步探寻，另一方面也出现了儒学概念“侵入”天主教义理而使得其发生变异的情况。因而，无论利玛窦本人的初衷如何，运用儒学范畴的结果是交流双方都发生了不以个人意志为转移的概念变异。

毫无疑问，利玛窦的文化阐释策略的诠释学意味是浓厚的，从对话体的采用一直到儒学概念的置换，《天主实义》所展示的是一种富有生命力的异质文化交流实践活动。即使在今天，我们依然能够深切感受到这种思想实践所蕴含的活力。当然，站在我们的立场上，利玛窦等传教士将个人深刻的前理解带入到对于中国文化特别是儒学的理解中，从而试图将新的意义注入异质文化，甚至是褫夺其本义，但这样的行为并非没有危险和问题，正如一直在倡导通过重新分类、重新定义概念体系来解读中国的法国汉学家弗朗索瓦·于连所指出的那样，西方人总是将自己所具有的“理论成见视为自明之理，以致于把它们混同于‘理性’”，‘这一点对于生活在 16、17 世纪的传教士而言极为明显。但是，如果要求持天主教真理观的传教士意识到自我观念的局限性无疑是不切实际的。事实上，尽管利玛窦以及士大夫们都没有做到敞开自己的视域，但是《天主实义》中所展示的概念彼此互释还是在一定程度上使得双方都不得不部分地敞开自我，即使达不到视域融合的理想境界，但还是在很大程度上冲击了各自所秉持的强烈的文化优越感（这一点可以从利玛窦绘制的《坤輿万国全图》所引发的巨大反响以及传教士向欧洲介绍中国所引发的巨大争论中得到证实）。无论如何，《天主实义》的思想实践带给我们的不仅仅是历史的思考，也为我们今天日益频繁的文化交流与碰撞提供了值得鉴戒的宝贵经验。

---

<sup>1</sup> 《迂回与进入》，（法国）弗朗索瓦·于连著，杜小真译，北京：三联书店出版社 2003 年版，第 3 页。

## 参考文献

中文著作类:

- 1、《天主实义》，（意大利）利玛窦著，见于朱维铮主编《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社 2001 年版。
- 2、《利玛窦中国传教史》（全二册），（意大利）利玛窦、金尼阁著，（台湾）刘俊余、王玉川合译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行 1986 年版。
- 3、《利玛窦书信集》（全二册），（意大利）利玛窦著，（台湾）罗渔译，台北：光启出版社、辅仁大学出版社联合发行，1986 年版。
- 4、《灵魂道体说》，（意大利）龙华民著，马相伯重刊本，民国七年（1918 年）版。
- 5、《朱子语类》，（宋）黎靖德编，王星贤点校，北京：中华书局出版社 1986 年版。
- 6、《论语译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 1980 年版。
- 7、《孟子译注》，杨伯峻译注，北京：中华书局出版社 2005 年第 2 版。
- 8、《周易正义》，（魏）王弼、韩康伯注，（唐）孔颖达等正义，见《十三经注疏》上册，北京：中华书局出版社 2003 年版。
- 9、《庄子集释》，（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校，北京：中华书局出版社 2004 年第 2 版。
- 10、《陆九渊集》（卷三十六《年谱》），（宋）陆九渊著，北京：中华书局 1980 年版。
- 11、《二程遗书、二程外书》，（宋）程颐、程颢著，上海：上海古籍出版社 1992 年版。
- 12、《宋元学案》，（清）黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校，北京：中华书局出版社 1986 年版。
- 13、《圣经》，南京：中国基督教协会印发，1994 年。
- 14、《性命古训辨正》，傅斯年著，桂林：广西师范大学出版社 2006 年版。
- 15、《真理与方法》（上卷），（德国）汉斯-格奥尔格·伽达默尔著，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社 2004 年版。
- 16、《中国思想史——第一卷 七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，葛兆光著，上海：复旦大学出版社 2001 年版。
- 17、《中国哲学史》，冯友兰著，上海：华东师范大学出版社 2000 年版。
- 18、《中国哲学原论——导论篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版。
- 19、《中国哲学原论——原性篇》，唐君毅著，北京：中国社会科学出版社 2005 年版。

- 20、《中世纪哲学精神》，（法国）吉尔松著，（台湾）沈清松译，台北：台湾商务印书馆，2001年版。
- 21、《基督教哲学1500年》，赵敦华著，北京：人民出版社1994年版。
- 22、《朱子哲学研究》，陈来，上海：华东师范大学出版社2000年版。
- 23、《宋明理学》，陈来著，沈阳：辽宁教育出版社1991年版。
- 24、《中国人性论史——先秦篇》，徐复观著，上海：上海三联书店出版社2001年版。
- 25、《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》，刘耘华著，北京：北京大学出版社2005年版。
- 26、《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》，张西平著，北京：东方出版社2001年版。
- 27、《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》，黄一农著，上海：上海古籍出版社2006年版。
- 28、《〈天主实义〉与中国学统——文化互动与诠释》，张晓林著，上海：学林出版社2005年版。
- 29、《中国对法国哲学思想形成的影响》，（法国）毕诺著，耿昇译，北京：商务印书馆2000年版。
- 30、《西学与晚明思想的裂变》，何俊著，上海：上海人民出版社1998年版。
- 31、《莱布尼兹与儒学》，（美国）孟德卫著，张学智译，南京：江苏人民出版社1998年版。
- 32、《基督教与明末儒学》，孙尚扬著，北京：东方出版社1994年版。
- 33、《中国和基督教——中西文化的首次碰撞》（法国）谢和耐著，耿昇译，上海：上海古籍出版社1991年版。
- 34、《中国宗教与基督教》，（加拿大、德国）秦家懿、孔汉思著，吴华译，北京：三联书店出版社1997年版。
- 35、《一八四〇年前的中国基督教》，孙尚扬、（比利时）钟鸣旦著，北京：学苑出版社2004年版。
- 36、《德国哲学家论中国》，（加拿大）秦家懿编译，北京：三联书店1993年版。
- 37、《明清入华耶稣会士和中西文化交流》（法国）安田朴、谢和耐等著，耿昇译，成都：巴蜀书社1993年版。
- 38、《孟子心性之学》，（美）江文思（James Behuniak Jr.），安乐哲（Roger T. Ames）编，梁溪译，北京：社会科学文献出版社2005年版。
- 39、《朱子学提纲》，钱穆著，北京：三联书店出版社2002年版。
- 40、《迂回与进入》，（法国）弗朗索瓦·于连著，杜小真译，北京：三联书店出版社2003年版。

外文著作类:

- 1、Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart: Steiner-verlag-Wiesbaden-GmbH, 1985.
- 2、Leo Sweeney, S. J. *Christian Philosophy: Greek, Medieval, Contemporary Reflections*, New York: Peter Lang Publishing, Inc. 1997.
- 3、Paul A. Rule, *K' ung-tzu or Confucius? —The Jesuit interpretation of Confucianism*, Allen &Unwin Australia Pty Ltd, 1985.
- 4、Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, London: Rowman &Little Field Publishers, Inc., 1999.
- 5、Mungello, *Leibniz and Confucianism, the Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1977.

## 后记

2005年，当时我就读于首都师范大学比较文学系，在选择本科毕业论文时我追随了刘耘华老师的研究方向，从比较文化的视野角度去考察200多年前的一段中西文化交流史。在刘师的悉心指导下，我撰写出了本科毕业论文并被《国际汉学》录用。三年之后，我即将从华东师范大学硕士毕业，通过和我的导师谢家驹老师沟通之后，我最终还是选择了本科时候就已经选定的研究方向。一方面，我已经在这个研究领域积累了一定的知识和素材并且对这段历史颇有兴趣，另一方面则是谢师主要从事东方文学特别是圣经文学的研究，可以全面指导我的论文撰写工作。现在论文的撰写已经告一段落，心里既有一种如释重负的感觉，同时也有很多遗憾之情。首先，按照我原先的打算，论文前期准备工作必须要包括两个方面：一方面要细读儒家经典，特别是四书五经以及历代对其的解释，全面夯实自己的古典文献的功底；另一方面我还需要熟读天主教教义义理，梳理出从教父时代一直到托马斯·阿奎那神学议题的演变，形成对于天主教的基本观点和看法。这是一个颇为艰巨但也是不得不做的任务，可是我完成的不好。因而，在行文的过程中，我只好求助于一些大家对于文献的解读，从他们的解读中提炼出相应的观点和议题，而没有直接从原始文献典籍中读出真义为己用。其次，尽管论文所处理的问题是三个（更确切地说是两个）儒学概念在《天主实义》中的阐释问题，论题虽小，但所要挖掘的内容很深，而且需要从一个恰当的角度切入才能获得新意。而在具体撰写的过程中，我始终困扰于如何找准问题的焦点，如何才能较为客观地理解传教士们的观点，并且给予理论上的说明。而这一点一直到论文的结束，我都觉得自己没有很好地处理清楚。希望以后能够在这些方面加强自己的学习以期弥补这些方面的不足。

时光如炬，我还记得第一次走进师大时的好奇与兴奋，现在却已经要踏上工作的旅程了。三年的学习生活给我留下了太多难以磨灭的记忆，甚至也改变了自己人生的轨迹。丽娃河畔的三年，我结识了很多良师益友，他们给了我很多的帮助和指导，让我受益匪浅。在这里，我要特别感谢我的导师谢家驹老师，他不仅在学术上给我指点和教导，而且悉心教我如何为人处世，如何在生活工作中将自己的专业知识融入其间，让我明白了不管是搞研究还是做人都要踏踏实实，一步一个脚印。此外，我还要感谢陈建华教授，正是他渊博的知识和开放的胸襟才促使我能够将自己的论文进行到底。而杜心源老师深邃的思想、楼成宏老师的幽默、王圣思老师的细腻都给我留下了深刻的印象，激发了我对于学术的热情。在此，我想对各位老师再次说声谢谢你们！